

新世纪



(一)

萧公权 著

中国政治思想史

辽宁教育出版社

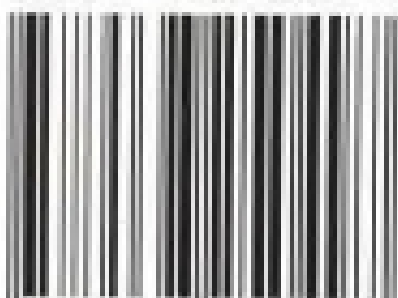




中国政治思想史

(一)

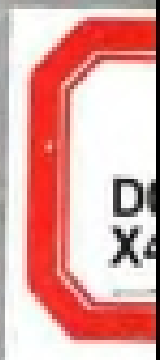
ISBN 7-5382-5049-2



9 787538 250497 >

ISBN 7-5382-5049-2/1·279

定价：34.40元（共三册）



萧公权 著

中国政治思想史

(二)



辽宁教育出版社



中国政治思想史
(二)

ISBN 7-5382-5049-2



9 787538 250497 >

ISBN 7-5382-5049-2/1·279

定价：34.40 元（共三册）

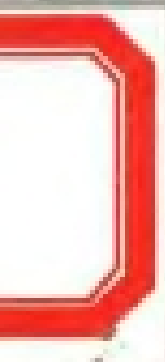
萧公权 著

中国政治思想史

(三)



辽宁教育出版社

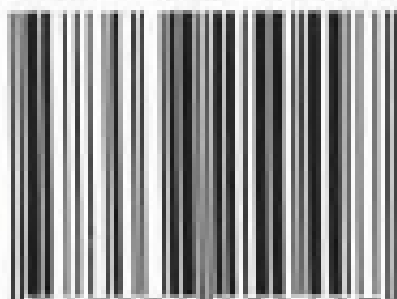




中国政治思想史

(三)

ISBN 7-5382-5049-2



9 787538 250497 >

ISBN 7-5382-5049-2/I·279

定价：34.40 元（共三册）



中国政治思想史（二）

萧公权 著

新世纪万有文



中国政治思想史 (二)

萧公权 著

新世纪万有文



中国政治思想史

(三)

萧公权 著

新世纪万有文



图书在版编目(CIP)数据

中国政治思想史/萧公权著. —沈阳:辽宁教育出版社,1998.3
(2001.8重印)

(新世纪万有文库·近世文化书系)

ISBN 7-5382-5049-2

I. 中… II. 萧… III. 政治思想史—中国 IV. D092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 02795 号

- | | | | | |
|---------|----------------------------|-----|-----|-----|
| 学术策划 | 王 土 | 林 夕 | 柳 叶 | |
| 文库工作室 | 俞晓群 | 杨 力 | 马 芳 | 王越男 |
| | 王之江 | 柳青松 | 赵中男 | 袁启江 |
| 总 发 行 人 | 俞晓群 | | | |
| 责 任 编 辑 | 柳青松 | | | |
| 美 术 编 辑 | 谭成荫 | | | |
| 封 面 设 计 | 陶雪华 | | | |
| 责 任 校 对 | 马 慧 | | | |
| 出 版 发 行 | 辽宁教育出版社(沈阳市十一纬路 25 号) | | | |
| 印 刷 | 沈阳新华印刷厂 | | | |
| 版 次 | 1998 年 3 月第 1 版 | | | |
| 印 次 | 2001 年 8 月第 2 次印刷 | | | |
| 开 本 | 787×1092 毫米 1/32 印张 28.625 | | | |
| 字 数 | 650 千字 插页 3 | | | |
| 印 数 | 10 001—13 000 册 | | | |
| 定 价 | 34.40 元(共三册) | | | |

《新世纪万有文库》第二辑弁言

《新世纪万有文库》生也逢辰，问世之时，恰是社会主义市场经济迈出大步，书业也连带繁荣兴盛，因此初印销数不俗，令人高兴。但也可说生不逢辰：因为某些媚俗的销售方式时下日益成为出版行业的时髦操作手段，走进书市，“爆”、“炒”之声不停，大违筹议这一《文库》时的行销氛围。在这情况下，像《新世纪万有文库》这类图书，究竟应该如何进入市场，迎迓读者，颇劳心神。在这时刻，有明眼人忽然援引马克思名言：“我们的事业并不显赫一时，而将永远存在……”，以为书业箴诫。我们读之大喜，铭诵再三，并据以拈出十二大字：“不求显赫一时，但愿传诸久远”，成为我们据以继续行进的座右之铭。也因此使我们坚定信心，决心朝这方向不断前进——即使可能出现某种挫折。

既然“传诸久远”成为我们的基本方针，自然需要我们在选题、编纂、排校等等运作上更费心力。第一辑出书后，反应大抵可以，但是批评意见仍然不少。当年《万有文库》定价低廉，我们可说是大体继承下来了；据说当时的某些图书校讎未精，为时人诟病，我们力求避免，但是错谬之处还是可能出现；至于选题，入选之书虽然大多系经名家指点、高手操作，但就总体看，有些不免失诸凌乱（尤以外国文化书系为甚）。凡此种种，我们都认真听取批评，并在调整、改进之中。选题体系严谨，是我们追求的高目标，但就译作而言，因为版权关系，不免为难。就第二辑看，此病仍难消除。不过，当今的丛书，似乎追求系统、完整过多，有时不免因此影响质量。我们想学习巴老等前辈当年创办

《文化生活译丛》的办法，以质为尚，体例为次。自然不可“拉在篮里就是菜”，但是凡是可食的优质营养品，略加搭配，不论次第，纳入“篮”中，而不计较是否可以由此烧出一台完整的“满汉全席”。此种意义上的“菜篮子工程”，读者其许我乎？！

《新世纪万有文库》之能问世，得力于各位前辈学人、专家学者的指点。我们曾将有关各位大名，弃诸每册卷首，作为永久纪念。本辑开始，不再印出各位大名，而只是藏诸内心。把书编好、出好，为读者服务得更好，即是我们对各位贤硕的最好纪念和感谢！

一九九八年二月

本书说明

萧公权(1897—1981),江西南安县(今大庾县)人,早年就学清华,后赴美留学,在康乃尔大学获哲学博士学位,历任南开、东北、燕京、清华、四川、光华、台湾、华盛顿等大学教授,除本书外,还著有《政治多元论》、《宪政与民主》、《中国乡村》、《翁同龢与戊戌维新》、《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》等,全部著作由门人汪荣祖教授编为九卷本《萧公权全集》。

《中国政治思想史》是作者最具代表性的著作,稿成于三十年代末、四十年代初作者漂泊西南时期。全书按政治思想的历史背景,概括为封建天下之政治思想、专制天下之政治思想与近代国家之政治思想三大部分;按政治思想的演变趋势,又分析为创造、因袭、转变及成熟四个时期,凡五编二十五章,上起先秦,下至孙文。惟孙氏章有目无文,作者自云原稿佚落,而汪荣祖教授则说:“公权先生视三民主义为中国政治思想之成熟,显有时代因素,因其撰稿成书之日,仍属国民党训政时期,以孙文学说与三民主义为不可侵犯之‘圣教’。谄之,心有不甘;评之,恐遭时忌,是以虽原有孙中山一章,终于不予收录,既奉阙疑之旨,复得讳而不隐之效。”(《萧公权先生学术次第》,《燕京学报》新一期)其说应该是有所本的。

二

在本书撰著之前,作者已在国外研习了六年的政治哲学,在国内各大学教授了十余年的政治学理论与中西政治思想史课程。他对两种当时流行的论调最为不满。其一主要源自欧美,一些学者习惯以西方的模式,来看中国的政论,于是对中国的政治思想十分蔑视。他们或者干脆宣称中国没有政治思想,或者即便承认,也以其为零碎浅陋,无足观取。而一些中国学者对此也表示认同。当作者在清华主讲中国政治思想时,主讲西洋政治思想的同事张奚若教授就公开跟学生说:中国没有值得研究的政治思想。其二主要源自国内,一些学者或者限于学养见识,或者出于各种目的,往往将中国古代的思想与西方近现代的政治学说及制度牵强比附,所谓动以西学缘附中学,摭古书片词单语以附会今义,如以孟子具近代民主思想,以墨家具民选制度,以秦政为法治,等等,其结果是模糊了中西思想及制度的真相,“无形之中恒足以增其故见自满之习,而障其择善服从之明”(梁启超语)。本书正是作者的发愤之作,他自陈他的写作目标是“写一部适合大学生和一般读者参考的中国政治思想史。坊间虽然已经出版了两三部中国政治思想史,我相信还有余地写一部根据政治学观点,参酌历史学方法,充分运用原始资料,尽量避免臆说曲解的书”(作者自传《问学谏往录》,下引萧语多出该书,不另出注)。

本书超出了作者的目标,而成为备受中外学者推崇的名著,四十年代作者以本书获选为中央研究院首届院士,全书并由美国著名汉学家牟复礼(F. W. Mote)教授译成英文。

三

本书的成功,取决于作者深厚的理论素养、扎实的材料功夫与严

谨的治学态度。

作者留美期间，师从 Frank Thilly 等名师，受到严格的学术训练，对西方人文社会科学尤其是哲学与政治学理论，有深入的理解和透彻的把握，研究西方政治哲学理论的博士论文《政治多元论》曾受到 Hanold Laski 等权威学者的高度评价，并被列入著名的国际心理学哲学及科学方法丛书出版。以这样的学术背景转治中国政治思想史，自能别具只眼。由于他对“政治思想”概念有确实的把握，因此在取材上能删芟枝蔓，找准重点，详其所宜详，略其所当略。而在评断中又善于概括，精于辨析，每能从纷繁的材料中抓住关键，理清头绪，从而使入既感到耳目一新，又觉得切理饜心。当年审阅书稿的前辈史学名家缪凤林致函作者说：

大著林虽仅拜读一过，然胜义络绎，至今历历如在心目。如谓法家思想与近世法治如两极之相背，真令人有石破天惊之感，然其说实至当而不可易。又如丁在君与某君合纂《梁任公年谱》油印本三厚册，林曩尝细阅一过，所述任公一生思想之变迁，实远不足与大著比。章太炎氏门生甚众，其民族思想之精义亦无人能如大著言之详且尽也。

也正由于作者精熟于西方的政治理论，因而往往能对中西政治思想作敏锐的体察与比较，揭示其同异，彰显其意义。如论儒家混道德与政治为一谈，不脱古代思想之色彩，而“韩非论势，乃画道德于政治领域之外，而建立含有近代意味纯政治之政治哲学。无论其内容是否正确，其历史之地位则甚重要”。作者这里对韩非学说性质的判断与地位的确定，就是参考了治欧洲政治思想史的学者对马基雅维利的评价（他们正是因为《君主论》明画道德于政治之外而誉马氏为近代思想的先锋的）而为之的，这显然不是昧于西学的学者所能认识的。正是在作者的笔下，中国政治思想史的脉络得到了系统的梳理，面貌得到

了突出的呈现。

四

作者晚年对欧美一些学者好套用新理论的学风不以为然,因为他深知理论如果不以事实材料为依据、不以解决实际问题为鹄的,那就极易流入炫奇蹈空的概念游戏。而本书的理论分析,无不是以翔实的第一手材料为基础的。在这之前,作者出于教学需要,曾编选了《中国政治思想史参考资料》,辑录原始文献,并加小引说明作者时代、文献内容和思想特点。这部资料自先秦迄明末,即已印成一千四百余页。这样的资料准备正如源头活水,使作者写就这部七十余万言的巨著只用了不足两年的时间,而毫无捉襟见肘的窘促。作者后来自道心得,曾说研究问题,必先放眼读书,继以小心抉择,这一步工作做充分了,不必去“大胆假设”,假设自然会在胸中出现;不必去“小心求证”,证据事先已在眼前罗列。假设是证据逼出来的,也就是说,观点是材料逼出来的,其间的关系是“前因”和“后果”。作者在其前撰写《政治多元论》时是这样做的,在其后撰写《中国乡村》时是这样做的,而在撰著本书时也是这样做的。这正是他一以贯之的值得后学珍视的治学经验。

五

除了搜集的详备,还有理解的准确。举一个并不典型的小例子。《老子》第八十章论“小国寡民”一节,最足以反映作者的政治理想,为研究者乐于征引,众所周知的名言“使人复结绳而用之,甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”,即出于此。本书作者自然不会忽略这段文字,但在引录之后,特地加了一条注语,提醒读者“‘甘其食、美其服’云云,意谓民皆知足,非谓务求甘美也”。这自然不是作者的发现,却也不是人人都能这样洞悉底蕴

的。几十年后，一位哲学史名家在《老子》的今译本中，就把“甘其食”等四句译为“吃得香甜，穿得漂亮，住得安适，过得习惯”，并据此反诘说：“在那种落后的社会里，人们怎能做到甘其食、美其服呢？”另一位经济史名家也在专著中振振有词地驳斥“《老子》的作者忘记了在‘有什伯之器而不用’的原始‘乐园’中，并没有甘食美服，也没有代他们生产甘食美服的被剥削的人”。评价的中肯基于理解的准确，否则理论越是高妙，反而可能离题越远。清儒倡言以训诂通义理，本书作者也再三强调“充足的阅读能力”的重要。晚年在美国任教时，他看到“若干颇负时誉的美籍大学教授所著关于中国历史的书籍论文，由于作者的中文修养不够，时有误会误解的论断”。而尤其令他反感的是一些美国学者“不愿（或不能）广参细考中文书籍，但又必须时时发表著作，以便维持或增进他们的声誉，或博取升级加薪的待遇，天资高一点的会从涉猎过的一些资料中‘断章取义’，挑出‘论题’，大作文章。只要论题新鲜，行文流畅，纵然是随心假设、放手抓证的产品，也会有人赞赏，作者也沾沾自喜”。其实何必美国，在现在的中国，这样的作风也早已屡见叠出，大有后来居上之势了。

六

所以能对原始文献在“广参”的基础上作出这样拨皮见真的“细考”，源自于作者对思想的历史背景的充分把握。作者要求把古人放到历史脉络中去考察，以还古人的本来面貌。他告诫学生：“治思想史应求平正踏实，否则易流入‘公说公有理，婆说婆有理’之境界。”（见黄俊杰《敬悼萧公权老师》，《传记文学》第三十九卷第六期）而一个严肃的学者，对于历史事实是不应“任意抑扬，臆断得失”的。作者为正本清源付出了很多气力。例如作者注意到冯友兰的《中国哲学史》说墨家的尚同论与霍布士的观点近似，觉得不为未见，但他同时指出，必须注意二者之间更存在根本的区别：霍布士否认神权而采用民约；墨子

则承认天志而没有民约的观念。“《经上》‘君臣民通约也’，或以为即欧人之民约。然孙注谓‘通而约之，不过此之名’，故《说》云：‘君以若名者也。’虽未必确，尚不如释为民约之牵强。”因为春秋战国时代“绝无产生此说之可能”。余英时教授说钱穆在多年讲授中国通史的过程中，读遍了同时史学专家在一切重大关键问题上的研究文字，然后根据他自己的通史观点，而判定其异同取舍，因此《国史大纲》背后不仅是传世的旧史料，而且也包含了整个民国时期的史学史。如果我们借用这样的视角来体会本书中数不在少的驳议，或可获得更多的启悟。

七

这种“平正踏实”的治学态度，是由作者的学者责任感所决定的。他作过这样的自述：

胡适先生谈治学方法，曾提出“大胆假设，小心求证”的名言。我想在假设和求证之前还有一个“放眼看书”的阶段。（“书”字应从广义，解作有关研究题目的事实、理论等的记载。）经过这一段工作之后，作者对研究对象才有所认识，从而提出合理的假设。有了假设，回过来向“放眼”看过，以至尚未看过的“书”中去“小心求证”。看书而不作假设，会犯“学不思则罔”的错误。不多看书而大胆假设，更有“思而不学则殆”的危险。“小时不识月，呼作白玉盘。”不识月而作的白玉盘“大胆假设”，是无论如何小心去求，绝对不能得证的。这个错误的假设，无关宏旨，不至影响小儿本身或其家人的生活。“学者”、“思想家”的错误假设，非同小可，可能会产生重大的后果。……我所谓放眼看书包括两层工作：一是尽量阅览有关的各种资料，二是极力避免主观偏见的蒙蔽。……为研究专题，搜集资料而看书，当然不

是漫无目的,无所取舍的“浏览”,但也不可全凭主观,只摘取与己见相符的思想或事实以为证据,而自圆其说,把一切不相符的思想事实,悉数抹煞,予以视若无睹、存而不论的处置。坦白地说,这是一个自欺欺人的下流手法。《荀子》书中有三句名言:“以仁心说,以学心听,以公心辩。”我们如果把这三句话改成“以学心读,以平心取,以公心述”,便可以作为我们写学术性文字的座右铭。

作者提出的这个“三句教”自不足耸动人听,但是要把它贯彻到学术研究中去却并不容易,那其实是一种很高的境界。要是以之作为标尺,来衡量近现代的中国学者,有多少人可以完全达标,结果恐怕不会可观。而作者对此是可以无愧色的。他是如此君子自重,认定“学者”“思想家”的学术责任“非同小可”,既不能用作趋炎附势往上爬的工具,也不能用作沽名钓誉出风头的手段,因此不能不兢兢业业,全力以赴。本书所以能数十年立于不败之地,而成为现代学术史上的经典,正是以此。

八

也正以此,作者既坚持还没有充足的理由和证据促使他自觉放弃的观点,比如对本书出版前缪凤林受教育部史地委员会之请所作的审查意见,作者逐一作了申辩,使全稿印行时未加任何删改;但也不固步自封,傲居不疑,而是以负责的态度,来自省其中的不足。本来,以一人之力写这样的通史,虽博学高才,而出以至慎,终不可能对每一家的思想都详尽考察,对每个人的著作都遍览无遗,何况上至汉前的地下文献,下迄晚近的学者遗稿,时有新的发现,很自然地给以往著作中的若干论点提供了修正的余地。六十年代,作者在海外有机会得见多种已刊及未刊的康有为遗著,其中不少是作者撰写本书时所未曾寓目

的,觉得从前所下的论断有改订补充的必要。在集中精力深入研究之后,他作了这样的反思:

二十多年前草写《中国政治思想史》的时候,我所看见康氏的著作不过是现在所看见中的一小半。他的思想,我既不能有全面的认识,也不曾作深入的剖析。因此我的论断不免有舛误的地方。例如我说:“康氏以立宪为保皇之手段,故其所号召者为假民权。托孔子以为变法之口实,故其所号召者为假维新。”多看他的著作,细研他的思想之后,我发现这个论断几乎与真像恰相反背。现在我认为这两句话可以改为“康氏以保皇为立宪之手段,其所号召者为渐进之真民主。谓孔子为改制之圣人,其所企求者实为制度与思想之一体维新”。我现在的看法也未必果然正确。但就我再思所得,发我今日所见,藉以纠正前此的若干误解,或者可以说是遵行“过则勿惮改”的古训。

正因为秉持“以学心读,以平心取,以公心述”作为学术研究的宗旨,所以作者能够举重若轻地做到既不屈从外力而翻云覆雨,也不胶执己见而文过饰非。这是一种寓于平实之中的不凡气度,其中包含了一个学者所应具有的全部教养。

九

半个世纪以来,本书多次重印。八十年代编《全集》时,又“详加校订,并增刊《中国政治思想史参考资料绪论》、《引用书目》”等内容(作者《增订本序言》),成为最后定本。今即据以重加校订,所做的主要工作是:

一、为阅读方便,将原来的章后注改为页末注。

二、也是为了阅读的方便，为全书施加了书名号（作为标举某书版本的丛书除外）。原书正文和注释中所有的书名及篇名都未加书名号，亦无浪线标识。由于全书征引古今典籍十分广泛，书名、篇名众多，加上古籍书名的特殊性（如“春秋”何时作为书名，何时指称时代；“周礼”何时作为书名，何时指称典制；“管子”何时作为书名，何时指称管仲，多数是明确的，但有少数亦费斟酌），难免有因粗心导致的漏标和因无知导致的误标，需请读者指正。

三、订正了手民及作者偶存的失检之处。如有一处将《非十二子》的所属误为《墨子》；有不止一处将《史记探源》的著者误为崔述；第二十四章论章太炎，引录章氏揭露明清之人主诵洛闽儒言而以残刻治国一段文字，注谓出自《非黄》，而实见于《释戴》，凡此皆经予校改。又第七章《商子与韩子》论道法之说无为语意含混，云：“《史记》谓申韩原于老庄，《汉书》以《管子》列于法家，就现存文献以论，此皆不揣本而齐末，取形貌而略大体，未足为定论也。”按《汉书·艺文志》列《管子》于道家，据《史记·管晏列传正义》引《七略》，谓“《管子》十八篇，在法家”；而将《管子》全书列入法家的则是《隋书·经籍志》。作者在第一章注文及第六章正文中都正确地指出过这一点。结合作者对《管子》的论述及本节语意，可以断定这里的“法家”当为“道家”之笔误，因亦作了更正。所引原文间有脱误，而非引者有意节略者，亦就所见略予校补。如十三章引《化书·无为》，谭峭为了说明食有所感、食有所教、食有所利、食有所奉四种情况，每种之下都各举出四例，但本书引录时，在第一种下只有“牛可使之驾、天可使之守、鹰可使之击”三例，与下文皆不对应，因据通行本补入了“马可使之负”一句。

十

本书初版未附征引书目，以后各本仍之。现在后附的书目是主编《全集》时增入的。这个书目盖非作者自编，但得到了作者认可（见前

引《增订本序言》),也确为读者提供了一定的便利。但不得不遗憾地指出,这个书目是编制得比较草率的。除了无需举例的排序失伦、归类未当等方面的问题,还有:一、书目重出。邵雍《皇极经世》在“传统典籍”类中前后两次出现;而徐协贞《殷契通释》与方授楚《墨学源流》则既出现在“传统典籍”类中,又出现在“近人著作”类中,这自然不是出于互见的需要而有意为之的(至于既列全集、又单列其中某种著作者不计在内,如既列《严译名著汇刊》,题“严复译”,又单列《社会通论》,题“严复撰”)。二、标注随意。如将杨希闵的《王荆公年谱考略节要》脱去“节要”二字,使之与其所据的蔡上翔书成为同名,不免徒滋淆乱(本书第十四章注文引录无误)。至于各书的撰、注、编、辑等,使用上亦有失准确,如以《韩非子集解》、《吕氏春秋集释》为王先谦、许维通“编”,而以《说郛》为陶宗仪“撰”;最突出的例子是所举王阳明集三种,《集要》署施邦耀辑,《全集》署俞麟编,而《全书》竟署谢廷杰“撰”(在十七章注文中,作者的交代原本很清楚)。三、著录错误。《续清经解》,下题“朱右曾编”。盖以第六章注文中曾引及朱氏《逸周书集训校释》,其下括注出处为《续清经解》卷百五十一,编者遂将整部丛书的编务都一并归于朱氏名下了。又张纯一《墨子鲁人说》,下题“见孙诒让《墨子间诂》附录”。按张氏于本世纪二十年代撰《墨子间诂笺》,至三十年代增益而成《墨子集解》,本文即附其后。本书《墨子》章注文涉及墨子生地,提到“孙传定为鲁人,张纯一《墨子鲁人说》承孙说而补充之,引《非攻》、《贵义》、《鲁问》、《备梯》诸篇之文为证,今从孙说”,未举张文所出。编者不审,遂臆附后出多年的张文于梓行于十九世纪末叶的孙书中。今将重出的三条各删去其一,将《王荆公年谱考略节要》书名补全,将《续清经解》的编者改题为王先谦,将张文出处改题为“见所著《墨子集解》附录”。余则未加更动,请读者缙检时留意。

傅 杰

1997年3月

凡 例

一、本书采政治学之观点，用历史之方法，略叙晚周以来二千五百年间政治思想之大概，以供各大学政治系学生参考之用；其西周以前之一段，因文献寡征，暂援孔子阙疑之例，不立专编叙述，只于孔孟诸章中随时附见。

二、本书体例以时代为经，以思想派别为纬，其取材以前人著作之具有理论价值者为主。影响较大之政论亦酌量述及，专对一时一地实际问题之政论则一概从略。

三、本书叙述各家思想，力守客观之态度。偶有论评，亦意在辨明其历史上之地位，非敢任意抑扬，臆断得失。

四、本书第五编，原稿沦陷，仍存其目，以明原委。

五、撰者学殖荒落，而本书属稿值抗战期中，参考图书又颇不便。匪特见闻未广，尤恐纰缪滋多。事先不及就教高明，尚希不吝随时赐正。

【目录】

本书说明

凡例

绪论 / 1

第一编 封建天下之政治思想——创造时期

第一章 先秦政治思想之流派 / 17

第一节 历史背景 / 17

第二节 地理分布 / 24

第三节 交互影响 / 37

第四节 时代先后 / 40

第二章 孔子 / 45

第一节 孔子之身世及时代 / 45

第二节 从周与正名 / 52

第三节 仁 / 56

第四节 德礼政刑 / 60

第五节 君子 / 64

第六节 大同小康与三世 / 69

第三章 孟子与荀子 / 78

第一节 孟荀之身世及时代 / 78

第二节 民为贵 / 81

- 第三节 定于一 / 90
- 第四节 一治一乱 / 95
- 第五节 礼 / 98
- 第六节 治法与治人 / 104
- 第七节 天人之分 / 110
- 第四章 墨子 / 115**
 - 第一节 墨子之身世及时代 / 115
 - 第二节 兼爱交利 / 122
 - 第三节 尚同 / 127
 - 第四节 天志明鬼 / 132
 - 第五节 尚贤 / 136
 - 第六节 节用 / 140
 - 第七节 非攻 / 145
- 第五章 老子与庄子 / 150**
 - 第一节 老庄之身世及时代 / 150
 - 第二节 反者道之动 / 156
 - 第三节 无为而无不为 / 160
 - 第四节 齐物外生 / 166
 - 第五节 在宥 / 169
- 第六章 管子 / 177**
 - 第一节 管子之身世及时代 / 177
 - 第二节 尊君与顺民 / 179
 - 第三节 以法治国 / 185

第四节 经俗 / 194

第五节 经产 / 198

第六节 经臣 / 202

第七章 商子与韩子 / 206

第一节 商韩之身世及时代 / 206

第二节 势 / 213

第三节 农战 / 220

第四节 法 / 222

第五节 术 / 229

第二编 专制天下之政治思想——因袭时期

第八章 秦汉之墨与法 / 241

第一节 墨学之消沉 / 241

第二节 李斯 / 245

第三节 法家思想之余波 / 252

第四节 法儒之争胜与合流 / 256

第九章 贾谊至仲长统 / 264

第一节 儒学之复兴 / 264

第二节 贾谊 / 266

第三节 董仲舒 / 272

第四节 董子以后之天人论 / 283

第五节 桓谭至仲长统 / 295

第十章 《吕氏春秋》至王充《论衡》 / 305

第一节 道家与杂家 / 305

第二节 汉代之黄老 / 306

第三节 《吕氏春秋》/ 309

第四节 《淮南鸿烈》/ 316

第五节 王充《论衡》/ 323

第十一章 王弼至葛洪 / 335

第一节 魏晋老庄思想之背景及渊源 / 335

第二节 无为 / 338

第三节 无君 / 345

第四节 《列子》/ 350

第五节 葛洪 / 358

第六节 佛教所引起之争论 / 365

第十二章 韩愈柳宗元林慎思 / 372

第一节 唐代儒学之复盛 / 372

第二节 韩愈 / 376

第三节 柳宗元 / 379

第四节 林慎思 / 385

第十三章 唐朝五代道家之政论 / 389

第一节 唐代道教之尊崇 / 389

第二节 元结 / 390

第三节 《无能子》/ 394

第四节 罗隐 / 401

第五节 谭峭 / 404

第十四章 两宋之功利思想 / 413

第一节 宋代思想之大势 / 413

第二节 李觏 / 417

第三节 王安石 / 423

第四节 陈亮 / 431

第五节 叶适 / 436

第十五章 元祐党人及理学家之政论 / 443

第一节 司马光 / 443

第二节 苏洵苏轼及苏辙 / 446

第三节 邵雍 / 458

第四节 二程与朱陆 / 464

第五节 《忠经》 / 474

第三编 专制天下之政治思想 —— 转变时期 (上)

第十六章 明代专制思想之反动与余波 / 481

第一节 刘基 / 481

第二节 方孝孺 / 488

第三节 张居正 / 503

第四节 吕坤 / 510

第十七章 王守仁与李贽 / 517

第一节 王守仁 / 517

第二节 李贽 / 526

第三节 西学之初来与失败 / 541

第十八章 明末清初之反专制思想 / 546

第一节 专制之覆辙 / 546

第二节 黄宗羲 / 548

第三节 唐甄 / 561

第四节 顾炎武 / 566

第十九章 王夫之 / 578

第一节 制度论 / 578

第二节 民族思想 / 588

第三节 吕留良与曾静 / 594

第二十章 太平天国 / 603

第一节 政治思想之消沉 / 603

第二节 太平天国政治思想之背景 / 612

第三节 太平天国之政治理想 / 617

第四编 近代国家之政治思想——转变时期 (下)

第二十一章 戊戌维新 / 629

第一节 戊戌维新之历史背景 / 629

第二节 康有为之政治哲学 / 635

第三节 大同之理想 / 642

第四节 康有为之维新论 / 653

第五节 谭嗣同 / 668

第二十二章 梁启超 / 677

第一节 身世与学术 / 677

第二节 世界大同与民族国家 / 683

第三节 民权与君宪 / 690

第四节 民治理论 / 703

第五节 进步思想 / 716

第二十三章 戊戌前后之维新思想 / 725

第一节 冯桂芬 / 725

第二节 张之洞 / 731

第三节 何启与胡礼垣 / 742

第四节 严复 / 753

第二十四章 辛亥革命 / 776

第一节 革命运动之勃兴 / 776

第二节 邹容《革命军》 / 778

第三节 同盟会时代之革命思想 / 782

第四节 章炳麟 / 787

第五编 近代国家之政治思想 —— 成熟时期

第二十五章 孙中山(本编缺文)

附录

中国政治思想史参考资料辑要凡例 / 821

中国政治思想史参考资料绪论 / 823

引用书目 / 883

绪论

一 中国政治思想史之起点

吾国历史，世推悠久。溯其远源，可至四千年以上。然研究政治思想史者，不能不断自晚周为始。此实势有必然，非敢数典忘祖。三代以前，社会浅演，书契无征，固不待论。即夏商之世，文物制度尚在草创之中，学术思想殆亦方见萌芽，未能具体。况文献不足，记载阙失，纵有学说，已难考见。孔子生春秋之时已叹二礼无征^①。《洪范》九畴虽或为夏禹政治之大法，而文辞简短。《商书》虽多为信史，而记载疏略^②。至于殷墟甲骨贞卜契券之文字，虽可据以推想古代之制度^③，而究非学术思想之纪录。凡此皆历史家与考古家之重要资料，而就政治学之观点论，殊觉其鲜裨实用。故吾人今日欲取中国政治思想作较有统系之研究，至早只能以周代为起点。盖吾国古代文化至周而盛。吾人虽不必从夏曾佑之说，谓“中国一切宗教典礼政治文艺皆周人所创”^④，然学术思想之为周人所创，则为至明显之事实。

① 《论语·八佾》第三。

② 王国维《古史新证》认《商书》除《汤誓》外皆真，《周书·洪范》可疑。

③ 参周传儒《甲骨文字与殷商制度》，郭沫若《中国古代社会》。

④ 《中国古代史》页二九。孔子谓“周监于二代，郁郁乎文哉。吾从周”。又谓“周因于殷礼，所损益可知”。是不以周为新创。

周代学术之大兴,不在西周盛世,而在东迁之后之春秋末叶与战国时代^①。政治思想亦于此时突然发展。盖自孔子以师儒立教,诸子之学继之以起,“至战国而著述之事专”^②,持故成理之政治学说乃风起云涌,蔚为大观。吾人今日虽不能依据史实确断其骤盛之原因,然就当时历史环境之大势,与乎文化进步之通则,尚可作大致不差之推论。政治思想兴于晚周之主因有二。简言之,即社会组织之迅速变迁,与伟大思想家之适生其会而已。周室自平王之末,已趋微弱。诸侯强大,“秦、晋、齐、楚代兴”^③,遂酿成春秋之局势。封建制度既就崩溃,贵族之社会组织与生活亦同时发生变化。士族与庶人同之界限逐渐消失^④,贵族原有从政掌学之特权亦普及于平民^⑤。史家所谓王官失守者,殆非虚构。且列国并存,相争雄长。同文壹教之术犹未用世。思想自由,学无拘禁。处士得以横议,“邪说”亦可大行。而国君图强,每重才士。魏之文侯(西元四四六——三九七),田齐之稷下^⑥,尤为战国时代之著例。当此“天下无

① 平王元年迁都洛邑(西历纪元前七七〇)。春秋始于鲁隐公元年(平王四十九年纪元前七二二),终于哀公十四年(纪元前四八一),战国时代之起迄尚无定说,姑以春秋终止以后,始皇统一以前之二百五十九年当之,即敬王四年至始皇二十六年(纪元前四八〇——二二一)。

② 章学诚《文史通义》卷一,《诗教上》。

③ 《国语》卷十六《郑语》。《史记》卷四《周本纪》亦有同样之记载。

④ 如《左传》昭公三年载晋国“栾却原狐续庆伯降在皂隶”。又如宁戚饭牛而见用于齐桓公,百里奚贫贱而事秦穆公。

⑤ 孔子“有教无类”以《诗》《书》六艺授人,首开学术普及之风。

⑥ 魏文侯立于周贞定王二十三年(前四四六),齐威王立稷下官,设禄招士,当在其即位之初(前三五七)。宣王时(前三一九——三〇一)稷下复盛,达“数百千人”(《史记·田齐世家》),“喜议政事”(《新序》),至湣王时(前三〇〇——二八四)乃解散。

道”(语见《论语》),社会蜕化之际,不仅争乱频仍,民生困苦,而旧日所以维系人心保持秩序之风俗制度皆动摇崩坏,失其原有之效用。深思远虑之士,对此巨变之原因与影响,自不免加以疑问批评,而提出抗议或补救之方。政治思想,于是勃兴。上述种种情形,春秋已见其端,至战国而更甚^①。故思想之发展亦至战国而始极。然社会环境仅为思想萌育之条件。苟无天资卓绝之思想家如孔、孟、庄、韩诸人适生此特殊之环境中,何能造成吾国学术史上此重要之“黄金时代”?故政治思想起于晚周,由于千载一时之机会。而吾人即以此时期为研究之起点,诚亦有其自然之理由也^②。

二 中国政治思想史之分期——按思想演变之大势

西人论吾国文化者每谓其偏于守旧。学者遂或疑吾国之

- ① 顾炎武《日知录》卷十三《周末风俗》条谓“春秋时犹敬重礼信,而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹尊周王,而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀,重聘享,而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族,而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗,而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书,而七国则无有矣。邦无定交,士无定主。此皆变于一百三十三年之间史之阙文而后人可以意推者也”。此述春秋战国之变颇为明晰。刘向《战国策序》亦谓“仲尼既没之后,田氏取齐,六卿分晋。道德大废,上下失序。至秦孝公损礼让而贵战争,弃仁义而用诈谲,苟以取强而已矣。夫篡盗之人列为王侯,诈谲之国兴立为强,是以转相仿效,后生师之,遂相吞灭,并大兼小,暴师经岁,流血满野,父子不相亲,兄弟不相安,夫妇离散,莫保其命。泯然道德绝矣”。可见周末社会之大概。
- ② 梁启超《论中国学术思想变迁之大势》及《评胡适中国哲学史大纲》,胡适《中国哲学史》上卷二篇一章,冯友兰《中国哲学史》一章二节,均论先秦学术之起因,可参阅。

政治思想亦历久顿滞，古今不变。其实中国政论变化之剧烈迅速，虽未足与欧洲相比^①，然吾人略加探索，即知其确经显著之重要变化，且可循其变化起伏之迹，而将此二千余年之思想史分为下列之四大段落：

(一)创造时期 自孔子降生(西历纪元前五五〇)至始皇统一(纪元前二二一)，为时约三百年，包括春秋晚期及战国时代，学者通称之为先秦时代。

(二)因袭时期 自秦汉至宋元(纪元前二二一至纪元一三六七)，为时约一千六百年。

(三)转变时期 自明初至清末(一三六八至一八九八)，为时约五百年。

(四)成熟时期 自三民主义之成立以迄于今。(三民主义之讲演在民国十三年。其最初完成则在孙中山先生伦敦被难以后居英之两年中，即一八九六与一八九八之间。)

先秦为创造时期，其事显明，无待赘说。然孔子自谓：“述而不作^②，门人复称其“祖述尧舜，宪章文武”^③。墨子“用夏政”^④，而其言每兼称尧、舜、禹、汤、文、武^⑤。道法二家，推尊黄帝。法家立言，且或以诸国刑书为依据^⑥。是诸子之学，悉有渊源，非尽出心裁，凭空立说。创造之名疑有未妥。吾人请释之曰：创造者非无中生有之谓。春秋以前之人既有政治生活，岂

① 作者所编《中国政治思想史参考资料》绪论第一节中略论中西政治思想之异同，可参阅(见本书附录)。

② 《论语·述而》第七。

③ 《中庸》三十章。

④ 《淮南子·要略训》。

⑤ 汪中《述学·墨子后序》。

⑥ 《晋书·艺文志》谓“律文起自李悝，撰次诸国法，著《法经》。(中略)商君受之以相秦”。

无政治观念，古籍如《诗》《书》所载天命民本，礼乐兵刑诸说皆经先秦各家所采用，而成为中国政治思想中之要旨。然此等旧说，原来既乏系统，含义亦较简单。必分别经先秦大家之发挥董理，然后斐然成章，蕴蓄深远，进为一家之学说。此融旧铸新之工作，实无愧于创造。譬如工师建屋，木石砖瓦皆仰给于成品，固无碍于堂构一新也。复次，《汉书·艺文志》有诸子出于王官之说^①。孔子从周，其教人之《诗》《书》六艺于诸子中殆最近官学。故章学诚谓“六经皆先王之政典”^②，“孔子学而尽周公之道”^③。以此类推，则先秦政治思想已具体于春秋战国之前，儒墨道法之学乃因袭而非创造^④。此论虽能成理，然不必与吾人之说相悖。请以儒家明之。孔子之政治思想虽以成王周公之制度为根据，然非墨守成规，举先王之政以为后生之教。必于旧政之中，发明新义而自成一家之言，然后七十子乃心悦诚服，奉为宗师。若其仅传周公之政典，“符节匱合”，毫无损益，则《诗》《书》六艺，当时既为官书，文武方策之政未经秦火，周鲁所藏，得观者岂仅孔子^⑤？《左传》所载春秋士夫言谈中能称引《诗》《书》之文者不乏其例，何以儒家之学必以孔子为宗乎？吾人如谓孔子就文武之成规，加以自得之创造，而以之为设教立言之资，似较近情理而易通也。虽然，吾人认先秦时期为创造，尚有一最重要之理由，为上文所未道及而应注意者，则无论诸子学说之来源如何，其本身实“自我作古”，开后学之宗派。秦

① 诸子学说来源，此后于分述各家时当略论之，兹不赘及。

② 《文史通义》卷一，《易教上》。

③ 同书卷二，《原道上》。

④ 例如江瑛《读子卮言》卷二页二八谓“墨子之学出于史佚。（中略）史佚有书二篇，《汉志》列于墨家之首，且谓周臣在成康时，则由史佚历数百岁而后至墨子，未有墨子之前已有墨家之学。”

⑤ 《左传》昭公二年，载晋韩宣子观书于太史氏，谓“周礼尽在鲁矣”。

汉以至宋元之政治思想虽不乏新意义,新内容,而其主要之观点与基本之原理,终不能完全越出先秦之范围。必俟明清海通以后,外学输入,然后思想为之丕变。故研究中国政治思想史者,春秋以前可以存而不论,先秦时期则不能不认为全部工作之起点。其所占地位之重要,可以不言而喻。总之,先秦思想,对春秋以前为融旧铸新,对秦汉以后为开宗立范,创造之名,由此而立,或不至于大误。

先秦之创造,不由凭空杜撰。秦汉以迄宋元之为因袭,亦非悉出模仿,步趋古学,而绝无进展与改易。始皇并吞六国,封建之天下一变而为郡县,创二千年专制一统之政体。社会之环境既殊,则先秦百家竞起,各创新学之盛况,自亦难于继续维持。同时且以环境不同之故,秦汉以后之思想家虽因袭前人之观念与名词,而政治之对象既已迥异,则其所持观念之内容,与所用名词之含义,亦势不能与古人悉合。故严格言之,秦汉以后之政治思想不必有变古之名,而每有变古之实。吾人以此期之思想远不如先秦之富于创造精神,而思想家亦多无意于创造,因以“因袭”称之,非谓此千六百年之政论悉守晚周之旧也。抑吾人更须注意,先秦诸子,各立门户,辩生末学,相攻尤烈。如孟拒杨墨^①,荀非十二子^②,墨氏讥儒^③,庄生评鹭诸家道术^④,此皆最著之例。当时虽意在尊师说,息异端,然不过入主出奴,各有是非,交相胜负。正如群雄角逐,未知鹿死谁手。及至秦汉各家后学相攻已久,接触已多,于是互相折衷调和,而寝有学术混同之趋势。放弃门户之见者遂成杂家之学^⑤,坚持门

① 《孟子·滕文公》上,下。

② 《荀子·非十二子》。

③ 《墨子·兼爱》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》等篇。

④ 《庄子·天下》。

⑤ 《吕氏春秋》为最重要之代表(杂家为门派之一,非诸家之杂,见《汉书·儒林传》)。

户之别者亦参采异端，以与师说相糅合。参合之限度不同，故学说之纯驳不一。因此周末及秦汉学术每呈下述之二态。一为学派之名号犹昔，而思想之内容有异。二为一派之中间有分支，而数派之间反相混合^①。自此以后，先秦学派之能继续存在者，虽尚壁垒森严，而所守者不过旧学之主旨。其变易之尤甚者或至体貌不殊，而精神迥别。然既仍互相争辩排斥，则其求胜之心，无异于古人。政治统一之后，专制君主每欲致思想之统一。始皇“以吏为师”，武帝推尊儒术。此种“别黑白而定一尊”之办法，未必遂能消减诸家争胜之心，使其相攻，趋于和缓。故秦汉以后为学术内容调和之时期，亦为学术派别决战之时期。秦亡后之千余年中，各派相争雄长，随历史环境之转变而相代起伏。或先盛而后衰^②，或既废而复兴^③，或一时熄灭而不再起^④，或取得独尊之地位而不能垄断全局^⑤，或失去显学之势力而仍与主潮相抗拒^⑥。思想之内容虽随时代而屡变，其大体则先秦之旧。绝对新创之成分，极为罕见。

因袭时期政治思想潮流冲激之大势，简言之，乃中国学术上之长期内战。其交战之团体为中土固有之学派，其争斗之利器为先秦旧创之学说。千六百年中仅南北朝时代佛道二教关于致敬君父，分别夷夏等问题之争辩为异域思想参加战争之例外事实。然为期甚短，对思想进展之趋势，未有显明之重要影响。学术内战之结果，虽非政治思想之全部停滞，然中国君主专制之政体，自秦汉开端，此后殊少改变。先秦思想既以社会

① 姚舜钦《秦汉哲学史》第二章谓秦汉哲学乃混成，颇有见。

② 如法家之在秦汉，儒家之在汉魏。

③ 如道家之在魏晋。

④ 如墨家之在汉代。

⑤ 如儒家之在汉代。

⑥ 如道法之在汉代，儒家之在魏晋。

环境之剧变而骤兴，秦汉以后之思想亦以社会环境之变动较少而缺乏创造之成分，此诚一极自然之现象，毫不足异。苟非明清时代西洋之武力与文化藉海通而相继不断侵入中土，恐政治思想之因袭时期或不能至宋元而终止，其转变时期亦未必至明清而到来也。

吾国政治思想转变之直接原因为外力之刺激。佛教东来，开异族文化侵入之端。五胡乱华，露异族入主中国之兆。然二者虽促成政治社会宗教哲学各方面之骚动与进步，而未曾引起政治思想之转变。盖佛教为宗教而非政治思想，其消极出世之人生观又适与老庄思想有相近之处。其不能对政治思想有所贡献，亦意中事。至于晋代乱华之诸胡，其文化均低。占据中原以后，文化则自动“用夏变夷”^①，政治亦不能越出建号称王之故智，尤不易有促动思想转变之能力。必俟明清时代海通之后，欧洲之高度文化随传教士而播于中土。加以闭关自守之局既破，昔日大一统之“天下”突然变为世界上列国之一。而积弱之余，更屡为外国所侵侮。如此空前巨变，自不免激起思想上之革命。此殆为转变时期见于明清之主要原因。再则蒙古入主中国，约一百年。人民备受异族之欺凌荼毒，儒家之仁义礼乐，法家之尊君重国、明法饬令，道家之知白守黑，任天无为，以及一切中国固有之政理治术，均经历史之事实证明，不足以保民族之自存，则穷极生变，明清政治思想自不得不另辟途径，向新方面以前进矣。

转变时期虽包括明清两朝之五百年，然明代以至清初不过略见转变之端。除旧更新之大转变，直至晚清，然后发动。盖明清之初，遗民志士以反抗异类政权而发挥种族思想，一变传统思想中之大同主义。中明以后阳明学派以反对宋明理学之

^① 《晋书》卷一〇五，《载记五·石勒传下》。

桎梏而发挥自由思想，亦图冲决网罗，肃清尊古守旧之结习。凡此虽具重大之意义，明示转变之方向，然其本身所据观点与所含内容，仍自旧学中蜕化而来，终不脱前人之窠臼。虽知革故，未逮鼎新。及至太平天国崛起，始本基督教义，参以民族思想而产生吾国空前之思想转变。此后则戊戌维新，辛亥革命，无论其所持之主义为何，其受西洋思想之直接影响，而与二千余年传统思想相对抗，则不谋而合。吾人断不可因新思想中每接受旧学说之一部分，遂疑其仍与先秦以来之“道统”完全一贯，良以清季维新及革命思想家之采用旧说，皆按自立之标准。其采用一家之言，非以其为古圣先贤之说，而以其适于现代国家之用。权衡在我，取舍从心^①。思想自主之风气，殆为先秦以后所创见。

辛亥革命，思想为转变时期之结局，亦为成熟时期之起点。孙中山先生之三民五权学说融会古今，贯通中外，运独到之特见，集一代之大成，不仅树革命之理论基础，而立国之根本大道，亦于是完成。二千余年之政治思想，至此乃臻成熟之境。

三 中国政治思想史之分期——按思想之历史背景

上文就二千余年中思想演变之大势，而分为四期，虽不尽妥，或无大误。吾人又可就思想之历史背景而划分为下列之三时期：

^① 维新思想家中康有为似为例外。盖其主张变法，每托《春秋》三世之义，称孔子为万世制宪，确不免守旧之嫌疑。然《孔子改制考》谓先秦百家之学悉出新创，孔子亦改制托古著为六经。或康氏本人亦窃取改制托古之义。又《大同书》之理想虽出于《礼运》，实多与西洋学说相合。

(一)封建天下之思想 包括春秋及战国时代,与上述之“创造时期”相当。

(二)专制天下之思想 包括秦汉至明清之二千年,与“因袭时期”及“转变时期”之前大部分相当。

(三)近代国家之思想 包括清末戊戌维新时代及辛亥革命以迄今日,与“转变时期”之后部及“成熟时期”相当。

政治思想与政治制度相推移。以故政治思想史亦可按制度演变之大势而分期。吾国政制自商周以来,凡经三变。商周之际,部落社会^①渐进而成封建天下^②,此为一变。始皇并吞六国,划天下为郡县,定君主专制之制,此为二变。晚清失政,民国开基,二千年之君制遂告终止,此为三变。段落分明,早为人所共喻。吾人若按此政治制度史之段落以划分政治思想史之时期,诚极自然之事。

封建天下之政治思想不发生于周代极盛之时,而兴起于就衰之后,上文已略述及。故先秦之思想均以封建天下为其背景,而不必悉以之为对象或理想。试举诸家之著者言之,如孔子“从周”^③,其思想以封建天下为背景而兼理想者也。孟子百里可王,天下定一^④之说虽不尊周,而亦未否认封建之理想。墨子“非攻”实为对战国侵伐兼并之抗议,其“尚同”之说明揭“国君”“家君”^⑤壹义之事,则亦纯然为封建天下之思想。道法二家,与此相异。老子近乎放任主义,庄子近乎无政府主义,二者皆消极对晚周政治作激烈之批评,而提出缺乏历史根据之自由

① 徐协贞《殷契通释序》据甲骨文推定殷前半纪为“混乱部落社会”,后半纪为“王朝部落社会”,可参阅。

② 周代封建概况可参阅《史记》卷四《周本纪》。

③ 《论语·八佾》第三,《中庸》第二十八章。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《墨子·尚同》中、下。

社会为理想。法家如商鞅、韩非诸人则承认战国七雄争长之实际情形而发为富国强兵尊君重令之学说。其思想之背景既非盛周之封建，其理想又倾向于嬴秦之专制。故诸子之中儒墨拥护已就崩溃之封建天下，法家预想行将出现之君权一统，道家则否定历史上之一切制度。

专制天下之政治思想以秦汉至明清之制度为背景。先秦诸家各视其本身能否适应此历史之新环境而决其宗派之盛衰，儒家适应之力最强^①，故其道统最长远，实力最雄厚，非任何宗派所能及。法家思想虽倾向于专制，且事实上为嬴秦统一之基础，似应大盛于专制之天下。然申韩之学自李斯致用之后，其法令名实诸旨渐已成为实用之治术，终止学理上之发展，而其君臣守法，“令尊于君”^②之要义则与君主专制政体之精神根本冲突，尤难为人所接受。故秦汉以后，虽间有法家之言，终不能预于显学之列，足与儒家相抗衡。专制政体得先秦法家之助而长成，乃旋即弃之不顾，使归于微弱，纵非枭食其母，亦似得鱼忘筌（语见《庄子》）。专制天下之乱多治少，恐此为原因之一。墨家本与儒家同为封建天下之思想，而不能如儒之善变。加以“其道大觳”^③，“若烧若焦”^④，又不似儒具有《诗》《书》礼乐，五行三统诸术，上足以“合文通治”^⑤，下亦可粉饰太平。故秦汉以后，宗风顿息，终专制天下二千年中遂成绝学^⑥。道家思

① 《荀子·儒效篇》谓儒者“持险应变典当，与时迁移，与世偃仰，千举万变，其道一也。”

② 《管子·法法》。

③ 《庄子·天下》。

④ 《荀子·富国》。

⑤ 同书，《非十二子》。

⑥ 清末谭嗣同《仁学》自序谓墨学乃其思想来源之一，然未尝认为复兴之独立宗派。

想之时间性,较诸家为最少。其消极之态度始终大体一贯,未曾因封建天下之改为郡县而有根本之改易。故除在极短之时间,曾为朝廷所采用,取得独尊之地位^①以外,老庄政治思想为专制天下时期反对专制最彻底之抗议,与儒家思想对立,略如野党之于朝党。每值盛世承平或方衰而未乱之际,则儒胜而道微。纪纲崩坏,生民困苦,则无为无君之思想乘机兴起。直至宋元以后,专制政体之发育达于极点,然后此抗议之声始趋消息,而政治思想之中不复有独立之道家宗派。综上所述,足见专制天下时期政治思想之主要趋势有三:(一)儒家思想由拥护封建制度一变而拥护专制政体,成为二千年中之正统学派^②。(二)儒家势盛,而法墨同归失败。(三)儒道二家随社会之治乱,互为消长^③。

封建与专制两时期之思想有一共同之特点,无论其内容如何,均以“天下”为对象。其所异者封建天下为合法之分割,专制天下为绝对之一统而已。天下观念之含义略近欧洲中世初期之世界帝国。其理想之范围,至为广泛。古人所谓“溥天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣”^④者,最能表示此点。故严格

① 西汉初年迄文帝之世,黄老曾一时大行。

② 夏曾佑《中国古代史》页二五六,论专制君主之心理曰:“综(秦皇汉武)两君生平而论之,其行事皆可分为三大端。一曰尊儒术,二曰信方士,三曰好用兵。(中略)盖皆专制之一念所发现而已。其尊儒术者,非有契于仁义恭俭,实视儒术为最便于专制之教耳。开边之意,则不欲已之外别有君长,必使天下归于一人而后快意,非今日之国际竞争也。至于求仙,则因富贵已极,他无可希,惟望不死以长享此乐。”于儒术与专制之关系,言之至确。

③ 儒家孟子一派注重民本之旨,与秦汉以后传统儒学之关系,略有似道之与儒。每当君国暗危之际,孟子一夫可诛,保民而王等说,辄起与无为无君之思想相呼应。

④ 《诗·小雅·北山》。

言之，“天下”时期之一切政治关系皆为内政，而无国际间之外交。至封建改为专制，则并春秋时代，形似外交关系之聘吊盟约，亦完全归于消灭。周秦以后，四夷时与中国为敌，甚至侵占中原，僭窃神器，事实上否定天下之观念。然而自汉以来，论治夷政策者，仍多袭四海一家，安内柔远一类之传统思想^①。其尤荒谬可笑者，如清乾隆五十八年英国使臣马加特尼^②之来，所乘舟车皆令悬英吉利朝贡之旗。觐见皇帝，强之行跪拜礼。高宗与英王之敕书复有“倾心向化”“航海来庭”等语。此皆明白表现国人根本缺乏国际观念之事实，而推原此政治唯我论^③之出来，天下本位之思想殆应负一部分之责任。复次，专制天下之思想，颇有大同主义之倾向。忽略族类之区分，重视文化之同异^④。其结果遂致二千年间，中国势盛，则高唱“用夏变夷”之理论，外族入主，则迁就政治屈服之事实。只须征服者行中国“先王之道”，同化于我，则北面称臣，承认异类之政权，亦毫不愧恨。民族思想发育不良，此为专制天下思想之又一结果。

- ① 公羊家最能代表此种态度。如成公十六年钟离之会，《传》文云：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之。言自近者始也。”
- ② Macartney，参《清朝续文献通考》卷三百，《四裔考》六，《英吉利》。
- ③ “Political Solipsism”此名虽作者杜撰，似尚能显示天下观念一方面之精神。参阅一二页注^②引夏曾佑秦皇汉武开边之意。
- ④ 此亦公羊家开其端。其进退褒贬之标准为夷狄用中国之道则进之于中国，中国有夷狄之行则贬之为“夷狄”。哀公十三年黄池之会，《传》曰：“吴，夷狄之国也，祝发文身，欲因鲁之礼，因晋之权，而请冠，端而袭，其藉于成周以尊天王。吴进矣。”此前者之例。僖公三十二年秦袭郑，《传》云：“其谓之秦何。夷狄之也。”此后者之例。秦汉以来有意或无意间承其绪者，如王通以元魏“受先王之道”而帝之（《元经·述史》），许衡为蒙古立纲常制度（《鲁斋遗书》），凌廷堪为侵华之外族辩护（《校礼堂文集·诗集》），康有为为满洲进维新保国之计，皆其著者。清世宗《大义觉迷录》亦利用其论，以折吕留良、曾静之民族思想。

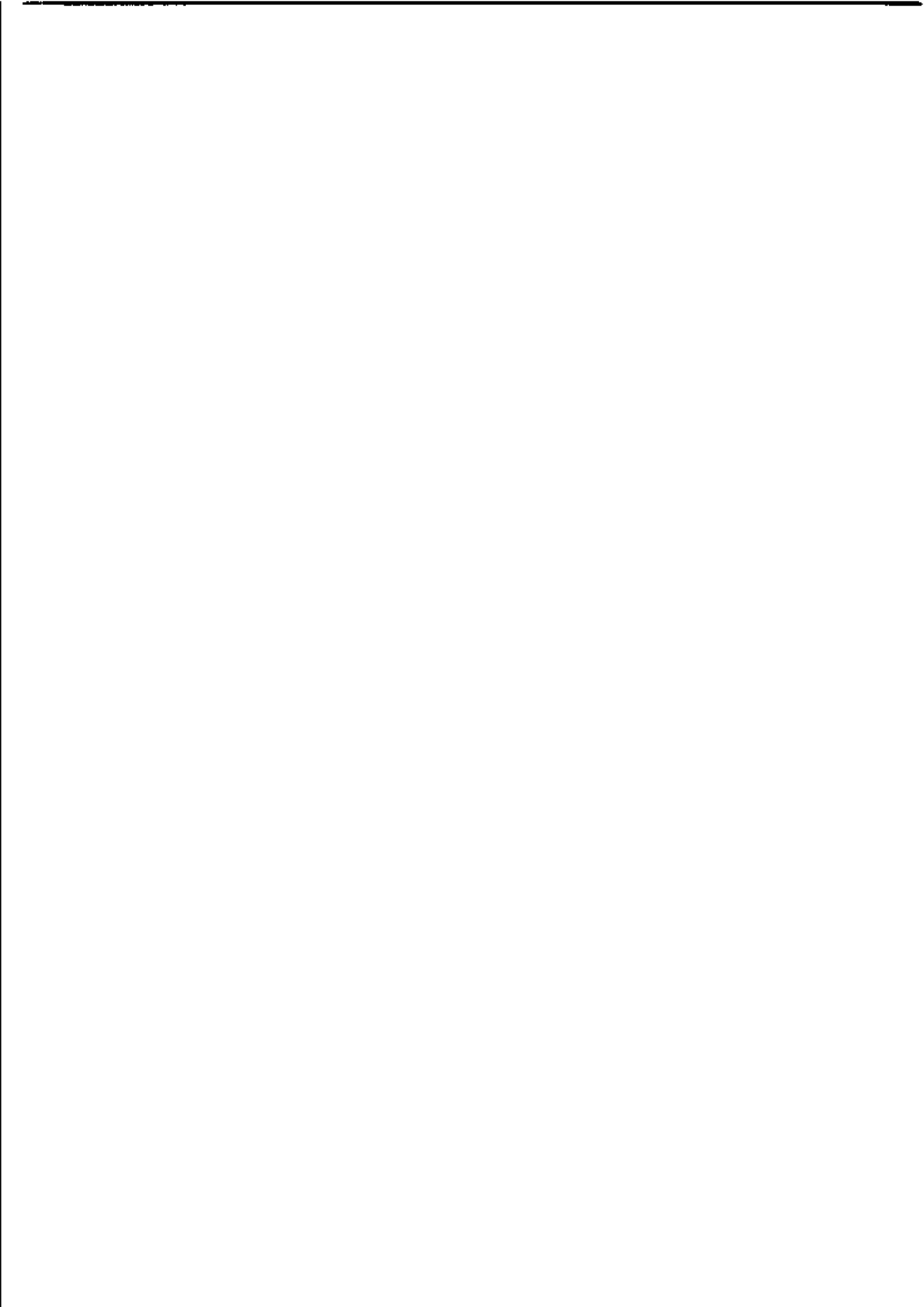
综上所述各端，一言以蔽之曰：缺乏近代国家之观念而已。近代国家之品性为何，虽无绝对之标准以资判断，然按世界各国政治经验之通例言，则所谓近代国家，至少具有下列之数特点：（一）树立民族自主之政权。（二）承认列国并存，彼此交互之关系。（三）尊法律、重制度，而不偏赖人伦道德以为治。上述三端欧洲主要之国家在十五世纪以后已粗具轮廓，迅速发展，至十六七世纪而大体成熟。吾人若就十八世纪以后之情形论，则（四）扩充人民参政权利一端亦可认为近代国家特点之一^①。此四种品性，吾国当专制天下之时期固完全缺乏，即在封建天下之分割时期亦仅略有痕迹，似是而非。二千年政治思想之酝酿冲激不能产生近代国家之观念，此实历史环境之所限，不足以为前贤病。亦犹欧洲古代思想家之注目于市府：中世之醉心于帝国，必至近代，然后有民族国家之理论也。

欧洲近代国家之发生与长成，先于中国者数百年。以开国之迟早论，则我老大而彼少壮，以政治演化之程度论，则彼先进而我晚成。两者相值，强弱立判。明季清初，西洋教士虽已东来，国人尚狃于专制天下之结习，对其所传来之西学，未发生普遍之影响。必经辛丑、庚申、甲午、庚子诸役丧师辱国，然后朝野人士始渐觉专制天下之旧制度旧思想不足以图存。于是效法西人，维新变法之议大起。欧美近代国家观念乃传入中国，与传统思想互相争斗，局部调和。离陆璀璨，蔚为大观。先之以戊戌维新，继之以辛亥革命。至孙中山先生集全局之大成，而吾国政治思想之第三期于是正式开始。

吾人就不同之观点，试拟两种之分期，其结果竟大体相符合。足见所拟虽未必尽善，而大致不误，则可断言。本书下文即按此分期，将二千余年之政治思想史，次第作扼要之叙述。

^① 梁启超谓中国二千年之政论只知有朝廷，不知有国家，意即指此。参阅《少年中国说》。

第一编
封建天下之政治思想
——创造时期



第一章 先秦政治思想之流派

第一节 历史背景

昔人论先秦学术者，每有百家^①九流^②之称。然就政治思想言，仅儒墨道法四家足为大宗。此四者不特各有发明，自成家数，且能将晚周时代之主要思想态度，代表无遗。先就思想之态度言之。按周之封建天下^③，本为不完全之统一^④。稍弛则为列国之分割，再进则为一王之专制。其政治基础，实至不稳定。其所以能维持至数百年之久者，其政治原因在王室强盛，能执行礼乐征伐之大柄^⑤，其社会之原因则在宗法阶级，以

- ① 见《荀子·成相》及《汉书·武帝纪》。《史记·太史公自序》有“六家”之说。
- ② 见《汉书·艺文志》。《庄子·天下》，《荀子·非十二子》，《韩非·显学》，均论思想流派，可参阅。
- ③ 关于周代政治大概可阅夏曾佑《中国古代史》第一篇第二章。瞿同祖《中国封建社会》（一九三七），亦可参考。
- ④ 古人论封建者以柳宗元为能得其实。柳谓商周之得天下皆藉诸侯之力。事成之后，不得废易。故封建由于势不得已。见《柳河东集·封建论》。按夏殷以前纪载虽阙，若就《史记》观之，则自黄帝以迄武王以征伐得天下者多为诸侯之一，得其他诸侯之拥戴而取得元后之地位。自秦始以一国之力量，吞灭诸侯，开一统天下之新局。参阅《史记》卷一至四。
- ⑤ 天子控制诸侯之方式不外巡狩与征伐两大端。天子又命诸侯之强大者为方伯，得专征伐，以卫王室。晚周霸政即由此蜕化而出，故形式上仍由天子授命。如惠王十年赐齐桓公为伯，襄王十七年赐晋文公挂鬯弓矢为伯，显王二十六年周致伯秦孝公，皆其著例（均见《史记》卷四）。霸政为封建天下初步解体之明征，再进则为战国争雄矣。参阅《周礼·秋官·司寇》朝贡之形式。

及农田等制度^①，当封建天下鼎盛之时，生活大体有序，上下守分相安，固不失为一太平之世。然而时迁世易，政治与社会均起变化，乃由安定以趋于骚动。夷（前八九四——八七九）、平（前七七〇——七二〇）、敬（前五一九——四七六）三王之立皆假力于诸侯。威势已衰，侵侮迭起。于是郑人射肩，楚子问鼎^②，遂至诸侯兼并，陪臣执国^③，不必待赧王（前三一四——二五五）入秦，而封建政治早已崩溃殆尽。封建社会主干之阶级制度亦与元后政治同时迅速倾圮。贵族沦为皂隶，贱人皆陵其上^④。宗法井田，相随消灭^⑤。旧日维系人心之一切礼俗均失去原有之意义，即无战争水旱所产生之痛苦，而人心摇动，文武缔造之封建天下亦势难久存。战国竞智角力之局面，更不啻为始皇尽扫除之工作。盖战国时期政治之最大特点为君权扩张。七国之君以地广势强，多僭称王号。其尤能振作奋发者则

① 《左传》昭公七年楚芊尹无宇谓“天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内何非君土，食土之毛何非君臣。（中略）天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧，以待百事”。封建阶级之制，于此可见大概（桓公二年师服语可参看）。士大夫以上之阶级为贵族，以下为庶人；为贱人。界限颇严，不易移动。故《左传》襄公九年子囊谓“商工皂隶不知迁业”，《国语·齐语》管仲谓“士之子恒为士”，“工之子恒为工”，“商之子恒为商”，“农之子恒为农”。宗法之大概见《礼记·丧服小记》及《大传》。井田是否行于周代，尚无定论。其大意见《孟子·滕文公上》及《万章下》。

② 分见《左传》桓公六年，及宣公三年。事在桓王十三年及定王元年。

③ 如《公羊传》定公八年谓阳虎专季氏，季氏专鲁国。

④ 《左传》昭公三年叔向谓“民闻公命，如逃寇仇。栾、却、胥、原、狐、续、庆、降伯在皂隶。（中略）晋之公族尽矣”。《国语·晋语》仇牛襄九谓“范中行氏不恤庶难，欲擅晋国。今其子孙将耕于齐，宗庙之牺为畎亩之难。人之化也，何日之有”。此贵族沦亡之例。《左传》襄公十年王叔之宰谓“箝门闾襄之人而皆陵其上”。定公八年王孙贾谓“苟卫国有难，工商未尝不为患”。此贱人

国愈盛而君愈威^①。上无元后之拘束，下无贵族之牵制。专断之权，名实兼具。富强为国策之主干，君主为国政之中心。毁灭宗周，解散封建之政治离心力，至此竟转化为促成集权专制之向心力。始皇之统一，不过因势利导，以一王全局之专制，代七雄分地之集权^②而已。在此由封建天下转为专制天下之过渡时期，政治思想之可能态度，不外三种。（一）对将逝之旧制度表示留恋，而图有以维持或恢复之。（二）承认现状，或有意无意中迎合未来之新趋势而为之张目。（三）对于一切新旧之制度均感厌恶，而偏重个人之自足与自适。就其大体言之，儒墨二家同属第一类，法家诸子属第二类，道家之老庄及一切“为我”之思想家，独善之隐君子，即皆属于第三类。若更进而略加剖析，则儒墨二家虽皆同情于封建，具有复古或守旧之色彩，然

（接上页④）陵上之例。阶级有关于封建天下之治乱，当时已有见及者。如《左传》襄公十三年载“君子”之言，谓“世之治也，君子尚能而让其下，小人农力以事其上。（中略）及其乱也，君子称其功以加小人，小人伐其技以凭君子”。章炳麟《太炎文录初编·别录》卷二《社会通论商兑》论宗法之变曰：“宗法统于所尊，其制行于元士以上，族人财产有余则归之宗，不足则资之宗。上至世卿而宗子常执大致，所以拱押其下者恃有政权以行其刑赏耳。七国以后执政者起于游说乞食之徒，而宗子降为皂隶，政柄既去则不能号令其下，虽宗柄亦因以俱去。”

（接上页⑤）《公羊传》宣公十五年“初税亩”，《国语·鲁语下》“季康子欲以田赋”，可推知田制之变。

① 其中最著者如魏文侯用李悝“作尽地力之教，国以富强”。（《汉书·食货志》）齐威王立稷下官，招致学士，湣王与秦昭王各称东西帝（《史记》卷四十六《田敬仲完世家》）。秦孝公用商君“变法修刑，内务耕稼，外劝战死之赏罚”。“居五年，秦人富强，天子致胙于孝公，诸侯毕贺”。（《史记》卷六十八《商君列传》）

② 顾炎武《日知录》卷二十二郡县条举例说明郡县已起于春秋战国之世，非始皇所创，足与此相印证。社会中之重要变革往往长时间之酝酿。最后致之完成之境地者辄独享其名（或独受其过）。不仅始皇之于郡县天下也。

儒家从周尚文,观点近于贵族,墨子背周尚质,观点纯乎平民。就此论之,则墨虽同情于封建天下之政治制度,而其不满足于宗法社会之阶级组织则甚显然。故二家之态度,实有重要之区别。孔子可称宗法社会之圣人^②,墨学则不啻世卿制度之反动。孟荀二子之思想则以生当战国而较少从周之成分。孟犹近孔,荀稍近法。至于法道二家,其区别更为明显。前者取君主之观点而维新,后者为个人图解放而消极。一为专制天下作先驱,一为衰乱政治提抗议。列表如次,以见四家态度之大概。

表 一

	同情行将消逝之封建		承认正在萌长之专制
积极	同情宗法	反对宗法	放弃宗法
	儒 贵族 观点	墨 平民 观点	法 君主 观点
	孔—————孟—————荀		
消极	厌弃一切制度		
	道 个人 观点		

抑又有进者,儒家思想或有殷文化之背景^③。孔子为殷之遗民,人所共知,而亦孔子所自认^④。鲁为伯禽所封,然其地为

① 《淮南子·要略训》谓墨子“背周道而用夏政”,墨子是否用夏,下文当论及,其背周则无疑。

② 严复语,见《社会通论》(一九〇四)。儒家并非绝对拥护宗法阶级制度。此与墨家比较言之。下章当申论。

③ 傅斯年《周东封与殷遗民》及胡适《说儒》。均见《胡适论学近著》第一集。按《汉书》卷十及六十七,成帝以梅福言封孔子后为殷绍嘉侯,亦认孔为殷后。

④ 《礼记·檀弓》载孔子语谓“殷人疾于两楹之间(中略),而丘也殷人也。予畴昔之夜梦坐奠于两楹之间。(中略)子殆将死也”。

殷之商奄，其民则殷之六族^①。故孔子居宋冠殷之“章甫”，而三年之丧，学者或断为殷之旧制^②。凡此均足证儒学之渊源于周前。惟吾人若据以断定孔子不从周，则又不可。盖孔子之政治思想固显然以承认现政权，维持周制度为出发点。其所授文学政治诸术，纵或有袭殷人旧制之处，然其大体必宪章文武，而以周礼为政制之典则^③。且周监二代，因于殷礼。是周制之中，亦含殷制^④。孔子从周，未必遂与殷道相反背也。

吾人若认定鲁为殷民故地，则墨翟为鲁人，殆亦有殷文化之背景。殷尚质而周尚文。墨家尚质，似承殷之余绪，其不敢直言从殷而托之用夏，且间称尧舜者，或由恐触时君之忌，故以古学为隐蔽。其攻儒之繁文重礼，似以比较纯粹之殷道，反抗混合二代之周政^⑤。墨徒亦求仕进，其热中之程度，不下于儒。然墨徒不弃贱人之职业，而儒者“四体不勤”，“不耕而食”^⑥，虽不必从政，而俨然以士大夫自居。此亦二家相异之一端。墨家

① 《左传》定公四年谓“分鲁公以(中略)殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏。辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。(中略)因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚。”参《史记·鲁伯禽世家》。又《左传》昭公九年“周王使詹桓伯辞于晋曰：(中略)蒲姑商奄，吾东土也”。《正义》引服虔曰：“蒲姑、齐也。商奄、鲁也。”

② 毛奇龄(一六二三——一七一六)《四书臆言》卷三“滕文公问孟子始定为三年之丧”，及《四书改错》卷九“定为三年之丧”，均见《毛西河合集》。

③ 其说详下章。

④ 罗振玉《殷墟书契考释叙》谓从甲骨文所载官名可推知“姬旦六典，多本殷商”。

⑤ 三年之丧，如果为殷制，则墨徒攻之，似与此论不合。总之孔墨思想未必悉为一代之制度所范围。吾人注目于其大体可耳。

⑥ 《论语·微子》十八，荷蓑丈人对子路问夫子曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”《孟子·尽心上》，公孙丑问孟子曰：“《诗》曰：不素餐兮。君子之不耕而食何也？”

之生活情形既与儒不同,故其解放平民之方法亦大有差别。儒家承认宗法,仅求在世卿制度之外,另辟一布衣卿相之途。墨徒则直接攻击门阀阶级,大倡机会平等之“尚贤”主张。就此而论,则墨子之思想渊源于殷之尚质,较儒为旧,其打破宗法,适应晚周社会之趋势,又较儒为新也。

道家之流或亦竟与儒墨同属殷文化之系统^①。《史记》载微子谏纣不听而出亡^②,成王灭武庚后,封之于宋。“殷之遗民共戴爱之”。又载箕子过故殷墟,为《麦秀之歌》,“殷民闻之皆为流涕”。《史记集解》引杜预曰“梁有箕子冢”,虽未必可确信,而宋梁之为殷民所聚,则殆无疑。庄周如为蒙人,则亦生殷民环境之中,而其本身或亦为殷民。楚虽与殷无密切之关系,然观周太伯仲雍奔荆蛮,似可推想殷民之不服顺者多以南方为避世之乐土,老聃生于楚之苦县^③,其背景殆亦略同庄周之宋蒙。老庄之消极思想,亦正与亡国遗民愤世之心理相合。

就上文所论,儒墨道三家似均有殷遗民之背景。其所持对周制之态度不同,故其学说亦分流而相互异趣。吾人如因此称三者为旧学,则法学似可因其无殷文化背景而称为新学。刑书刑鼎分出郑晋。法术盛行,多在秦及三晋诸国。凡此皆与姬周有较密之关系,非如齐、鲁、宋、卫之为故殷遗族所改封^④。其偶

① 胡适《说儒》谓老子知体避行,乃殷遗民“儒”术之正宗。

② 《宋微子世家》。

③ 《诗·商颂·殷武》曰:“维汝荆楚,居国南乡。”又曰:“奋发荆楚。”《史记·楚世家》谓“殷之末世(中略),或在中国,或在蛮夷”。可见楚与殷之关系颇疏。苦原属陈,为舜后,亦颡项之裔,与楚同远祖,并在姬周文化范围之外。

④ 成王弟叔虞封于唐,为尧后旧地。分晋之三家,韩之先与周同姓。魏之先毕公亦姓姬。赵与秦共祖。郑桓公友始封在宣王二十二年,“和集周民,周民皆悦”。秦远在西陲,其先为帝颡项之苗裔。分见《史记·晋、郑、韩、赵、魏世家》及《秦本纪》。

有例外如管子或托始于齐，商鞅生长于卫，实居少数。故法家思想一洗中庸柔顺和平谦退之风，而以尊君重国，富强进取为务。法家学说内容之价值如何，姑置不论。其所具之积极乐观与开国气象，则诚为其他各家所无。综括上说，列表如次。

表 二

	积 极			消 极
亡殷背景	儒	承认姬周政权 提高平民地位	墨	对周政不合作 求个人之解放
遗民思想	从周尚文		背周尚质	道
晚周背景 开国思想	法	承认封建天下之崩溃 促成专制政体之出现		

若就四家思想之内容论，则立说互殊，各有创造，足以开辟宗风，定此后学术之流派。一曰人治派，儒墨属之。儒家政治，以君子^①为主体。君子者以德位兼备之身，收修齐治平之效。此儒家所持之理想也。墨子论政，亦注重贤人。天子以贤可而选立^②，百官亦量贤而任事。治乱之关键，系于从政治国者之品性。此墨子所重视而与儒相通者也。然儒墨之间亦自有别。儒之君子颇带贵族之色彩，其品格较偏重于宗法社会之道德。墨之贤人多为平民之身分，其品格较富于服务之精神与实用之技术^③。前者重行为之动机，后者重行为之效果。故虽同以

① 梁启超《先秦政治思想史》页三一一谓“一切政治由君子出，此儒家唯一的标识，遍征诸儒书而可信者也”。

② 《墨子·尚同上》。

③ 然吾人应注意，墨子弟子虽多为平民而有颇热中者，盖其中事迹可考者殆皆游仕诸侯。《公孟篇》载“学期年而责仕于子墨子者”，尤可窥见墨徒之心理。孔子弟子之出身世族者不过三五人，其大多数皆平民，且隐居不仕，如颜回、冉耕等皆是。可阅孙诒让《墨学传授考》、《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》。

人为治体，而所假定为治之人则相异。二曰法治派，法家为其代表。申不害、商鞅、韩非诸人之立说虽各有其特见，然其论治体则无不以刑法为要素，与儒墨之人治恰相对立。法家思想之贡献在说明贤人政治之不可恃与非必要，而明法饬令严刑重罚为最稳妥之治体^①。法家每以刻薄寡恩见讥，正由其放弃人本政治之主张而专任物观之械数也。人治与法治二派皆为积极之政治思想。其取消极态度而并与二派对立者则为道家所代表之无治派。老庄讥斥仁义，厌弃法令，去智寡欲，不尚贤能，而以自然无为为理想之治体。列表如后，以便比观。

表 三

治 体	原 理	治 术 理 想
人治 儒 君子 墨 贤人	仁 博施济众 立人达人	教 养 (正名)天下归仁
	兼爱 交利	尚贤尚同 非攻节用 (政平民安)
法治——法	法 术 势	明法饬令 严刑重罚 国强君尊
无治——道	无 为	除烦扰 任自然 小国寡民 至德之世

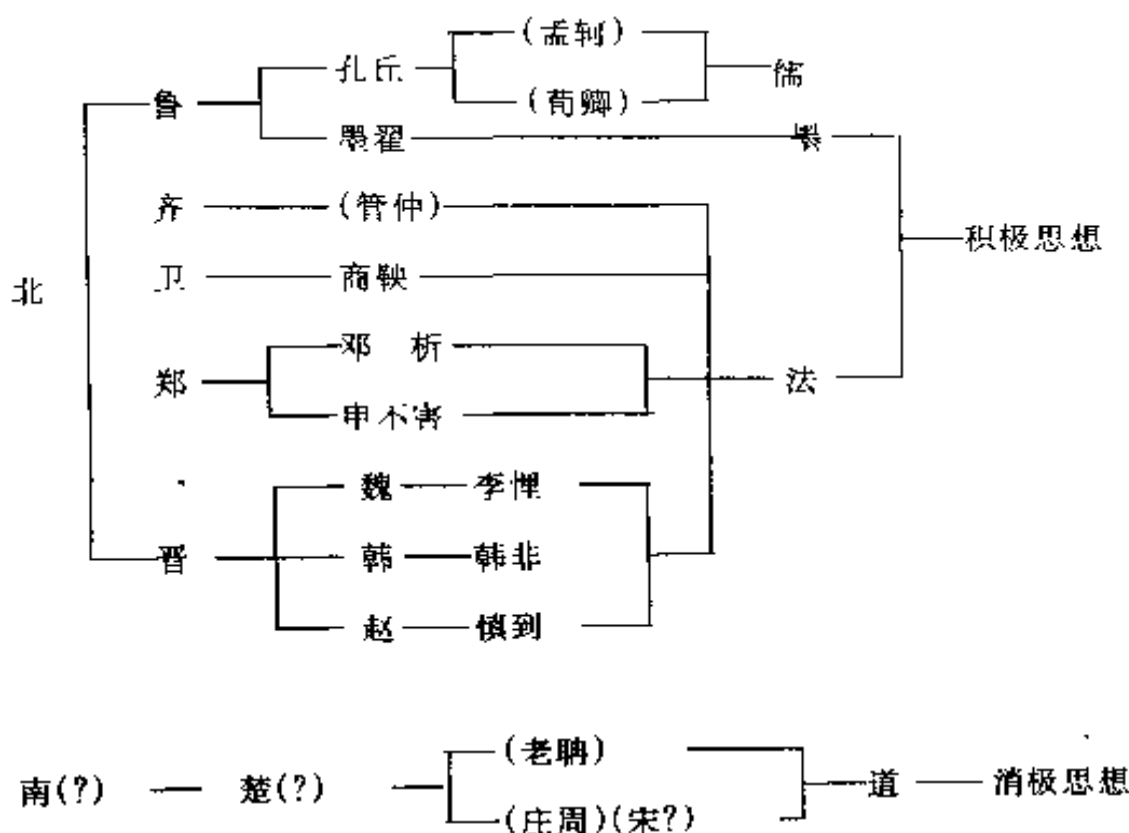
第二节 地 理 分 布

先秦学派又可按其发源之地域而区分。盖列国之自然及社会背景不同，思想之内容因之互有差异，诚为意中之事。梁

^① 按中国古代法治思想与欧洲法治思想根本不同。其说见下第六章。

启超分诸子为南北二派，以孔为“北派正宗”，代表邹鲁。正宗以外则管仲、邹衍属齐，法家诸子属秦晋，名墨二家属宋郑。老子为“南派正宗”，庄、列、杨等皆属之。许行、屈原则并为南派之支流^①。其说颇有可取。惟正宗支派之区别，似无多意义。诸子出生之地域，亦有尚待斟酌之处^②。兹略仿梁氏之意，按四家发源之地，作简表如次^③。

表 四



吾人试观上表，可见儒墨道三家发源之区域似均较法家为

- ① 《论中国学术变迁之大势》，《饮冰室文集》七。杨幼炯之《中国政治思想史》第一章第三节似承用其说，惟以孔子为“北派之魁”，老子为“南派之魁”。“自道以至纵横家、法家，各成流派”，又谓墨子生于宋，“故其学于南北各有所采”，则与梁氏异说。
- ② 如谓墨子为宋人。
- ③ 人名之地域有疑或别属者，置括弧中，以示区分。

狭小。儒墨之鲁不过北方偏东较小之一国。老庄之苦蒙亦不过楚之一隅及梁宋间之一邑^①。而法家诸子宗邦之分布则几达黄河流域之全部。盖儒墨二家皆产生于比较特殊环境之中，其区域自不能甚广。法家思想则与晚周时代之一般社会情形相应。故其起也异地同心，蔓延较远。至于道家之消极思想本为对衰世之一种抗议，其兴起似可不限于一地。然老聃虽为公认之宗师，其年代事迹至今犹有神龙不见首尾之况。《老子》一书果为开宗宝典与否，尚成疑问。其他道家及与道相似之名贤如列御寇、阳子居、子华子诸人之宗邦均无可确考。若以彭蒙、田骈、慎到、接子、环渊、及陈仲子、荷蓐、楚狂、长沮、桀溺^②诸隐者并属于齐物为我之一派，则其所在之地为赵、齐、卫、楚、蔡诸国，其区域亦颇广大矣。

诸家分地发生之原因，今已无从考见。就大体推测，则周礼在鲁自应为儒之故乡。墨受儒之影响，且为宗法制度之反动，故亦于此出现。法家之发源地似以晋为中心，而卫郑为附庸。卫国康叔始封为周司寇。既无周礼之背景，重法复为开国之遗训^③，则应晚周之趋势而发为商鞅之学，事亦可能。郑介居大国之间，图存之术，刑政长于仁义^④。子产之褚衣冠，伍田畴

① 姑从《史记》卷六十三《老庄申韩列传》《集解》及《索隐》说。按《汉书·艺文志》道家有《公子牟》四篇。注谓魏人。子华子亦道家代表。《庄子·让王》《释文》司马彪云魏人。《史记·孟荀列传》谓田骈齐人，成玄英《庄子疏》谓彭蒙亦齐人，则道家亦出于北狄。

② 见《史记·孔子世家》、《孟荀列传》及《论语·宪问》十四，《檀子》十八。

③ 按《史记》卷三十七《卫康叔世家》，康叔为周司寇。《周书·康诰》申“敬明乃罚”之义占全篇过半。是卫开国即有重法之背景，不必待晚周始由公孙鞅发明之也。又《康诰》以“往敷求于殷先哲王，用保义民”，盖卫乃纣子武庚殷余民故封，故不纯以周礼治之欤？

④ 《国语·郑语》史伯对桓公问谓“前华后河，主茅魏而食溱洧，修典刑以守之，是可以少固。”后遂为郑之国策。

已略近法家。而昭公六年(前五三六年)之铸刑书则直开任法之风气。宜乎不出四十年而邓析作竹刑^①,百年之后法家大师申不害复生于桓公之故封也。三晋之环境,尤适于法家之萌长。唐叔所受之法^②,虽未必为刑书,而昭公二十九年(前五一三年)则铸刑鼎矣。足见春秋之世,晋已有任法之风,与郑相似。且晋离鲁较远,而与郑秦接壤。洙泗之礼俗,自难被及。故优施教骊姬谗申生已有“为仁与为国不同”^③之语。箕郑对文公回复有“信于令”“信于事”^④之说。晋之再霸诸侯,一部分之原因殆可于此求之。加以公族世卿之衰亡,据现存之纪载观之,于晋似特为迅速^⑤。及三家分晋,韩、赵、魏争雄于列国之间,于是魏有李悝,韩有韩非,而学兼道法之慎到则出生于赵。管仲为齐人相桓公以定霸业,“而齐俗急功利,喜夸诈,乃霸政之余习”^⑥,法家思想,于此发端,事诚可能。惟《管子》一书,作者为谁,尚无确论。若乃战国时人所伪托,则难据以断定法家思想先见于齐矣。

四家异地产生之原因,以道家为最难探索。列杨诸子之国籍难考,顷已及之。以“南方气候温和,土地肥饶,谋生容易”,为产生“崇虚想,主无为”^⑦一派思想之原因,似嫌过于抽象。盖楚虽起于蛮夷^⑧,然“抚征南海,训及诸夏”^⑨。庄王问鼎于前,

① 均见《左传》。

② 见《左传》昭公二十九年。

③ 《国语·晋语》一。

④ 同书《晋语》四。又《左传》昭公二年范宣子观书于鲁太史氏,始见周礼,足证儒家六艺未播于三晋。

⑤ 参阅本章一八页注④所引及《左传》庄公二十五年“献公尽灭桓庄之族”,宣公二年“晋无贵族”,昭公三年“晋之公族尽矣”。

⑥ 朱熹《论语集注·雍也》第六“齐一变至于鲁”注。

⑦ 杨幼炯《中国政治思想史》页四十一。

⑧ 楚武王(前七〇三——六八九)伐随犹自称蛮夷。《史记》卷四十《楚世家》。

⑨ 《国语·楚语上》,子囊语。

灵王图霸于后。其国策政风固不与北方诸国相悬殊。如游观有章华之台，刑书有仆区之法。申叔时论教太子，以书史典刑为训^①。隰公论君臣，严尊卑上下之别^②。其义略近儒法，而实与道家清静淳朴之学不相涉。若谓无为思想为苛政之反动，则“法令滋彰”^③无过秦晋，而何以不为道家之宗邦乎？道家思想发源之原因不能于此寻得，已显然可见。

儒墨道三家或有殷遗民之背景，上已述及。若据此以推论道家之渊源，似可得一较近情之假定。老庄生于楚宋，或为殷民之后，此外诸子思想行事之近于道家者，亦多生殷遗民散布之地。如齐有彭蒙(?)、田骈、接子、陈仲子。卫有荷蕢。蔡有长沮、桀溺。楚有狂接舆、环渊。杨朱之生地无考。观其游梁之宋则或与老庄不远。其不属此范围者有列御寇或为郑人，子华子或为魏人。慎到学在道法之间，则生于赵。据此不完全之史实以论，似齐之“为我”思想家较多，而楚宋所生者为最重要。楚宋所以为老庄思想宗邦之故，吾人于论四家背景时已加以推测。齐之多产道家，或半由殷遗民之心理，半由齐太公之教化。《史记·齐太公》及《鲁伯禽世家》之记载如可确信，则太公治齐“因其俗，简其礼”，不强易殷民之习，与伯禽治鲁“变其俗，革其礼”者操术大不相同。然则齐为“无为”思想发源之地，亦事之可能者。故昔人谓道家为南方之学盖只就老庄言之。其实晚周“为我”思想之宗邦并不限于苦蒙之一隅也^④。故道与儒墨或同有亡殷遗民之背景，然以所生宗国之政教礼俗不同，诸子之

① 《国语·楚语上》，仆区之法见《左传》昭公七年。

② 《国语·楚语下》。

③ 《道德经》五十七章。钱穆《先秦诸子系年考辨》页二〇八、三四二、三九四谓黄老起于齐，为儒墨用世轻生思想之反动，其说新颖，可参阅。

④ 《管子》一书非出管仲之手，已成定论。然就其内容夹杂道法而论，似亦承太公“因其俗简其礼。通工商之业，便鱼盐之利”之政风，而或为齐人作品。又汉初胶西盖公善治黄老（见《史记·曹相国世家》），亦可见齐之多道家。

受其影响,而内容互异。

吾人如按政治背景,将诸子生长之各国分为“殷文化”、“周文化”及“化外”之三类,则先秦学派之地理分布可表示如下。

表 五

		政治背景		儒	墨	道	法
殷文化	商奄旧地 殷民六族		鲁	孔丘	墨翟		
	鲁附庸国 (原顛项后裔所封)		邾	曾参 孟柯			
	薄姑旧地 (礼从其俗为)		齐			彭蒙 田骈 接子 — 陈仲子	管仲
	殷民七族 “殷政周索”		卫	卜商(?)	荷养		(吴起) 商鞅
	微子所封 以奉殷祀		宋		庄周		
	殷武庚灭后 复封蔡仲		蔡		长沮 桀溺		
周文化	宣王少弟桓公 “和集周民”		郑			列御寇 (?)	邓析 申不害
	尧裔夏虚 (晋) “夏政戎索”	毕公之后	魏	(吴起) (李克) 尸佼(?)	子华子		李克 (尸佼)
		同魏姬姓	韩				← 韩非
		与秦同祖	赵	荀况			(荀况) ← 慎到 →
化外	顛项之裔 世通夷狄		秦				
	顛项之裔 世通蛮夷		楚			老聃 环渊	李斯 狂接舆

说明: ← 或 → 兼通道法, () 学在儒法之间

四家发源之地理分布略如上述。是传播之情形亦有可考者。孔子去鲁之后曾游齐、卫、宋、陈、蔡、楚诸国，终无所遇合。而“孔子弟子鲁人为多。其次则卫、齐、宋皆邻国也”^①。孔子后学之知名可考者亦多生于鲁之邻国。其较远者则多不为纯儒。举其弟子之较著者，如颜回、闵损、冉耕、冉求、宰予、言偃、有若、原宪、曾参、宓不齐、南宫括、公西赤、颛孙师皆鲁人^②，卜商、端木赐、高柴为卫人^③，公冶长、樊须为齐人^④。司马耕为宋人，漆雕开为蔡人^⑤。其后学之较著者，则孟轲邹人，荀卿赵人。孟子弟子可考者少。如公孙丑为齐人，滕更为滕人，北宫锜为卫人，乐正克或为鲁人^⑥。凡此诸人除荀况外皆生近邹鲁之各国。荀卿思想有与法家相通之处。梁启超谓其学属于游夏之系统^⑦。而韩非、李斯皆出荀门，则荀学固不纯守洙泗之风。尽地力著《法经》之魏人李克复为子夏弟子^⑧，亦儒而入于法者。卫

① 崔述《洙泗考信录》。钱穆《先秦诸子系年考辨》页五六引。

② 曾参据《洙泗考信录》，颛孙师据《吕氏春秋·尊贤》，余据《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》《集解》、《索隐》及《正义》。言偃《列传》以为吴人，崔述从《索隐》定为鲁人。

③ 均据《史记》列传《集解》、《正义》。卜商，《檀弓疏》以为魏人。

④ 《史记》列传《集解》。《正义》以为鲁人。

⑤ 同上。漆雕开，《正义》谓系鲁人。

⑥ 分见《孟子集注·公孙丑上》，《尽心上》，《万章下》及《梁惠王下》。

⑦ 《儒家哲学》（《饮冰室全集》之一百三）。韩李出荀门见《史记·孟荀列传》。

⑧ 《汉书·艺文志》儒家有《李克》七篇。班固注，子夏弟子。《食货志》言李悝为魏文侯作尽地力之教。《史记·货殖列传》及《平准书》皆云李克务尽地力，而《孟荀列传》则作李悝。崔适《史记探源》谓“悝克一声之转”，实一人也，又子夏之门既有李克，其后学复有荀况，《论语·雍也》第六载孔子警子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒”，或孔子已知其学有变礼乐为刑法之倾向，与士大夫之儒学不合欤。晋人殷干本高尚不仕，见礼于魏文侯，见称于孟子，《吕氏春秋·尊贤》谓学于子夏，则与其他弟子异趣。

人吴起若果为曾子弟子^①，则尤为儒家之叛徒，有甚于荀卿之“大纯小疵”矣（语见韩愈论荀杨）。至于传授无考之楚人陈良悦“周公仲尼之道北学于中国”^②，似可为儒学南被之一例。然陈良学儒，不居荆郢，而必远游北方，殆以虽至孟子之时，孔学犹未盛于南方，故必须出国游学，以与“北方之学者”相切磋。而其徒陈相、陈辛“事之数十年，师死而遂背之”，以从“南蛮馱舌”之许行。在儒家视之，诚如沐猴而冠，旋踵弃去。亦足藉以测知儒为北学，不易移植于南方矣。复次，就孔子弟子及后学游仕之地域亦可推想儒学传播之大概。《史记·儒林列传》谓“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯。大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见”。下文举子路、子张、子羽、子夏分居卫、陈、楚及西河四地。其余则多见于《仲尼弟子列传》。今按其可考者观之，七十子之为师傅卿相者不过“子夏为魏文侯师，子贡为齐鲁聘吴越，而宰予亦仕齐为卿”^③而已。其大多数隐而不见，行踪每不易考。若颜回、闵损、公皙哀之流殆多终老于鲁。余则仕而不显，且多为鲁之家臣。如冉求为季氏宰，仲由为季氏及孔悝邑宰，言偃为武城宰，宓不齐为单父宰，高柴为费宰，卜商为莒父宰皆是^④。后学之为师傅卿相者孔伋为鲁繆公师，孟轲以邹士为齐宣王卿为最著。若荀况为齐稷下学士祭酒，已

① 《吕氏春秋·当染》及《史记·吴起列传》。传云“起相楚明法审令”，“要在强兵”。《吕览·慎小》云：起仕魏“令民僨表立信”，与商鞅相似。惟刘向《别录》谓吴起受《左传》于曾申，与吕氏异。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《史记·儒林列传》《索隐》。惟按同书《仲尼弟子列传》，宰我为临淄大夫。

④ 分据《论语》各章及《仲尼弟子列传》，《列传》记公皙哀谓“孔子曰天下无行，多为家臣仕于都”，足见孔门风气。盖战国游说之风尚未起，平民于国君，致卿相之事尚少见，而周礼在鲁，入仕尤难，故干禄者不得不退就陪臣之位状。

与出仕有别。其仕楚亦未显。《韩非子·难三篇》称燕王唵贤子之而非荀卿，则或曾至燕而不遇。惟《楚策》谓“孙子之赵，赵以为上卿”，则或在其宗邦，曾仕至高位。余则少可考见。故就游仕所及之地而论，亦足证儒家为鲁国中心之北方学派^①。其越出鲁卫区域而贵显者，如李克、吴起之于魏楚，皆非纯儒。若卜商为魏文侯师，殆成例外，不足以影响上述之结论。

墨家传播之区域似较儒家略广。墨为北方之学，与儒相同。然儒限于北，墨独南行，而北方所至亦远。《庄子·天下篇》举“南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属”，足见其盛。惜墨徒多无考，其宗邦可知者除上述三人外，屈将子似亦为楚人^②。宋人有宋铎、田襄子^③，郑人有田翟^④，齐人有高何^⑤、胡非子^⑥、县子硕^⑦、田鸠等^⑧，秦人有唐姑梁^⑨，鲁人有《墨子·鲁问篇》所载战死之弟子。故仅就墨徒之国籍观之，已可见墨学散布，较儒为广。墨徒游仕区域之可考见者于北为齐、卫、宋、秦、代与中山诸国，于南则楚越。如胜绰事齐^⑩，项子牛、高石子仕卫^⑪，

① 《礼记·礼运》“孔子曰：吾观周道，幽厉伤之，吾舍鲁何适矣。”鲁为儒学之故乡，亦即封建制度之堡垒。

② 孙诒让《墨学传授考》。

③ 《孟子·告子下》，宋铎说秦楚罢兵。《荀子·非十二子》以墨翟、宋铎并举。宋铎殆亦墨徒。田襄子见《吕氏春秋·上德》。

④ 《庄子·列御寇》。

⑤ 《吕氏春秋·尊师》。

⑥ 方授楚《墨学源流》页一三七引梁玉绳说。

⑦ 《墨子·耕柱》，《吕氏春秋·尊师》。

⑧ 《韩非子·问田》及《外储说左上》，《吕氏春秋·首时》，《汉书·艺文志》。

⑨ 《吕氏春秋·去宥》。方授楚《墨学源流》页一四五谓墨徒国籍可考者齐人五，楚人四，宋、秦、郑各一人。

⑩ 《墨子·鲁问》。

⑪ 同书《耕柱》。

曹公子仕宋^①，谢子见秦王^②，田鸠游秦，腹䟽居秦^③。《吕氏春秋·应言篇》谓“司马喜难墨者师于中山王前以非攻”，《淮南子·人间训》谓“代君为墨而残”，此皆北方之墨者。其见于南方者有田鸠、耕柱、孟胜仕楚^④，公尚过游越^⑤，人数似较北方为少。然亦足征墨学之南行。所可异者，墨学虽未必果盈天下，如孟子所说，其传播实视儒为较远，而于墨子宗邦之鲁，似反不流行。推原其故，殆由“鲁秉周礼”，封建制度之遗风尚在，墨学背周，宜不易为鲁人所重，故不能与孔门争胜欤^⑥。抑又有进者，墨徒游仕范围虽广，而所取得之政治地位则未优于儒，或竟逊之。如高石子仕卫，“卫君致禄甚厚，设之于卿而言无行”，似为墨徒得位最高者。公尚过受越王命迎墨子，而墨子以不欲“义染”辞之，耕柱子仕楚遗千金于墨子。胜绰从齐项子牛三侵鲁地，权位似均未大。余则更如自郈以下，无所作为。综其情形，不独远逊申不害、公孙鞅、李克、吴起之得君任事，亦尚不及卜商、孔伋、孟轲之师友君相。此殆由墨学中非攻尚贤诸说既与旧日之宗法社会相违，复与新起之农兵国策不合，遂至进退失据，尚不如儒术之合文通治，足以偶动时君之听。故陈义虽高，难于见用。此则关于世风时会，非由地域所限矣。

法家传布之区域，就诸子游仕所至观之，则秦为中心而韩

① 《墨子·鲁问》。

② 《吕氏春秋·去宥》。

③ 同书《去私》。

④ 见三二页注^⑧及《墨子·耕柱》，《吕氏春秋·上德》。

⑤ 《墨子·贵义》，《鲁问》。

⑥ 钱穆《先秦诸子系年考辨》页一七〇之论可参。“墨子鲁人，其行迹所到为楚、宋、卫、齐四国。鲁虽宗邦，然以曾申子思为儒者大师，方见尊礼。魏文侯虽好贤，然子夏、田子方、段干木、李克、吴起皆儒者，故墨术沮焉。”按此可以解释墨沮于魏而未必适用于鲁。

魏次之。盖申不害相韩。商鞅先仕魏而后相秦。韩非入秦未及用。李斯以楚人而相秦。若以李克、吴起并附法家，则皆曾仕魏^①。此人所共知之史实，无待剖析。惟秦重用法家，而法家诸子无生于秦者，似觉可异。此殆由秦之开化较晚^②，学术至战国时犹未盛兴。不特无法家，亦何尝有儒学？故其用人，必取资异国。且秦无宗法贵族之习惯，而三晋之贵族早衰。吴起不能遂志于鲁国，申商得大逞于韩秦，此似为其主要原因之一。

道家诸子之事迹难考，上已论及。其思想既取“损”之观点，则其入自不如儒墨法之有意用世。故庄周却楚威王相之聘^③。老聃果为周守藏吏，亦非执权任事之官。杨朱言盈天下而未仕。子华子劝韩魏勿争地^④。彭蒙田骈并游稷下。它器魏牟之流均无仕宦之迹。其他隐居高蹈之士，更无待论。若仅就行踪所至观之，则道学似遍及南北。韩非《解老》《喻老》之篇，更足见其影响在周末已深入法家之壁垒。盖道家厌世之思想，本最阙少时间与空间之限制。传播较广，事无足异。综上所述，吾人似可作如下之结论。儒家思想以鲁国之历史背景为依据，于四派之中最富地域之色彩。法家对七雄之当前需要而立说，最富于时间之意义。道家为我，超越时空。墨家承认封建之政治而攻击宗法之阶级，徘徊于新旧潮流之间而两无所可。宜其不得致用于当世^⑤，不久而师传竟绝。以视儒为二千年中帝王之学，道为衰国苛政永久之抗议，法亦助秦统一，开此后专

① 见三〇页注⑧和三一页注①。

② 秦世通夷狄，至文公十三年（周平王五十八年，西历纪元前七五三），“初有史以纪事，民多化者。”《史记》卷五《秦本纪》。

③ 《史记·老庄申韩列传》。

④ 《吕氏春秋·贵生》。

⑤ 墨学似曾见重于当代，见上引《淮南子·人间训》。

制政体之新局,其成败诚不可同日而语矣^①。

上述四家为先秦政治思想之主潮。此外尚有许行之农家与邹衍之阴阳家。前者立君臣并耕之义,以平等破阶级,后者倡阴阳五德之说,以世运定盛衰,影响于秦汉思想者尤大。惜文献阙失,不能详考其内容。持与四家比观,则农为士族政治与儒家思想之反动,其态度略近于墨^②。阴阳家“称引天地剖判以来,五德转移治各有宜”^③。所谓五德,盖即五行。“五德之次,从所不胜。故虞土夏木殷金周火”^④。具体言之,则五德转移又与制度相应。故曰“政教文质,所以云救也。当时则用,过则舍之,有易则易也。”^⑤足见邹子之言乃通贯古今之一种历史哲学。至其谈天说地,则又近乎宇宙观与地理学。是皆战国末年一统前夕之创新学说。然阴阳家言似有与儒相通之处。《史记·孟荀列传》述邹衍之术谓“其归必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施”,此显与儒学相近,而其政教文质用舍之说似复与孔子殷夏损益,周监二代^⑥之意相通。孟子谓“五百年必有王者兴”,又谓天下之生久矣,“一治一乱”^⑦,亦一简单之历史哲学,殆与邹子“主运”盛衰之术前后相呼应。至《荀子·非十二子篇》竟以“五行”之说为子思所唱而孟子和之。其说虽无明征,然据以推想阴阳家与儒确有相近之处,则或不甚谬。《史记》又

① 此不过指出四家用舍之大概,不必即以成败定优劣。

② 许行学说见《孟子·滕文公上》,钱穆《先秦诸子系年考辨》第一一三谓行即墨徒许犯学于禽滑釐。方授楚《墨学源流》页一四三——一四四驳之,然谓许行深受墨家之影响。

③ 《史记·孟荀列传》。

④ 《淮南子·齐俗训》高注引《邹子》。

⑤ 《汉书·严安传》。

⑥ 《论语·为政》第二及《八佾》第三。

⑦ 《孟子·公孙丑下》及《滕文公上》。

谓“邹衍睹有国益淫侈不能尚德，若大雅整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，终始大圣之篇十余万言”。可见其立言之旨与儒不异。其为术之必“闳大不经”者，盖由邹子深感孔孟仁义之言，不足与富强之说争席。故创为天谈，退儒家之禹域为“神州”，缩时君之世运为一德，使闻者知天下之小而无足欣，国祚之暂而不足恃，庶可反躬修德，尽洗七雄贪暴之恶。《史记》以邹子附孟子之后，而称其言虽不轨，佻亦有伊尹负鼎相汤，百里奚饭牛相秦之意。然邹术不行，竟同孟子^①。史迁盖亦暗许孟邹同志而深叹仁义之难用欤。吾人之说如不误，则似可进而断定农家或由墨学蜕变，阴阳似为孔孟支流。许行反儒而邹衍则欲广之也。《邹子》四十九篇及《邹子终始五德》五十六篇^②虽已失传，然仅就《史记》《淮南》《汉书》所载片段观之，已足窥见其思想之闳肆瑰奇，可以救儒家末流牵拘庸近之弊。所可惜者时君既不能用其立言之微旨，其乡人复假五德之术以媚秦^③。而当秦汉之时，其学歧变，分为二支。一为方士之神仙，弃政教而游心于“赤县之外”^④，迂怪遂夺仁义之席。一为公羊家之三统，弃消息而说感应，仁义乃入于拘畏之途^⑤。至于

① 《史记·孟荀列传》述孟子云“诸侯东面朝齐，天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐虞三代之德，是以所如不合”。述邹子云“王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之”。下文以邹之尊显与孔孟之困厄相对照，言外似有讥邹阿世苟合之意，最后乃以牛鼎许之，殆亦孟子“先生之志则大矣，先生之号则不可”之意。

② 《汉书·艺文志》。

③ 《史记·封禅书》谓“齐宣威之时，邹子之徒论著终始五德之运。及秦帝，齐人奏之，故始皇采用之”。

④ 同书又谓“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术，不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”。

⑤ 《史记·太史公自序》论六家要旨谓“阴阳之术大祥而众忌讳，使人拘而多所畏”。钱穆《先秦诸子系年考辨》页四〇四疑汉公羊家三统说出于阴阳，举《汉志》有《春秋邹氏传》以为一证。其说甚当。

汉代阴阳家言，尤近乎迷信而不道，绝非邹衍谈天之本来面目。

农与阴阳之流派略如上述。其传布之区域亦可概括言之。邹衍生于齐，许行出自楚，故阴阳为北学而农属于南。许行之滕而陈相兄弟自宋从学，是以南学而行于北，邹衍见重于齐、梁、赵、燕^①，则北学而显于北。此外则无可考见。

第三节 交互影响

先秦诸子各立门户，互相攻讦。如墨书以《非儒》名篇，孟子以拒杨墨为重，申商贱文学身行，老庄讥仁义法术。壁垒森严，似彼此之间绝无可以相通之处。然吾人略加探索，即知先秦学说既产生于大体相近之历史环境中，各派之间岂能避免交互之影响。今据诸子学说渊源之较可考见者略论之。（一）墨子曾受儒家之影响。《淮南子·要略训》谓“墨子学儒者之业，受孔子之术，以其礼烦而不悦，厚葬糜财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。《淮南》此说除墨子是否曾为孔子弟子，及墨学是否果纯用夏政两端，尚成疑问外，最能说明儒墨二家之关系^②。（二）法家思想一部分殆由儒学蜕变而来。李克为卜商弟子，商鞅受其《法经》^③，韩非、李斯并出荀况之门。吴起仕魏，施政大有法家之风，而《吕氏春秋》谓其学于曾子。盖儒家

① 《韩非子·亡征》谓“邹衍之事燕，无功而国道绝”。余国见《史记·孟荀列传》。

② 《韩非子·显学》谓“孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同”，此亦可作二家学术相近之一证。然既曰取舍不同，则墨学亦自有其创造性也。

③ 见三二页注⑧，如《史记·商鞅列传》，鞅初见孝公说以帝王三代之语不诬，则鞅亦通儒术欤？

正名之义，施之于士大夫为礼，行之于庶人为刑。及宗法大坏，礼失其用，正名之旨遂浸趋于刑法。而儒学支流，一转而为吴李，再变而为商韩，荀子之学则代表此转变之过渡思想^①。（三）法家亦受道家影响。《韩非子》有《解老》《喻老》。《管子·心术》、《白心》等篇亦阐黄老之旨^②，慎到尚法，申韩所称^③。而庄子天下篇以彭蒙、田骈、慎到并为齐物之一派。《史记·孟荀列传》则谓慎到、接子、环渊皆学黄老道德之术。故慎子之学兼承法道，略似吴起、李克之兼通儒法。此亦足证黄老与申韩门户虽异而学术相通。（四）道家与墨家殆亦相通。宋钘或为墨徒^④，故《孟子·告子下篇》载其非攻之志，《荀子·非十二子篇》与墨翟同举，斥其“上功用大俭约而慢差等”之说。然《荀子·天论篇》谓“宋子有见于少，无见于多”。《正论篇》谓“子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情欲为多是过也”^⑤。又谓“子宋子曰：明见侮之不辱，使人不斗”。《韩非子·显学篇》谓其“见侮不辱”。《庄子·天下篇》更称其“不累于俗，不饰于物。不苟于人，不伎于众。愿天下之安宁，以活民命。人我之养，毕足而止。以此白心”。凡此数端，皆与道家之旨相接近。吾人虽未必能据此以确定道家源出于墨^⑥，然宋子兼通二派，则似可能。盖据宋老思想之内容推之，则由：“非攻”转为“不辱”，再进而为“守雌”，由“节用”转为“寡欲”，再进而为“知足”“日损”，诚为极自

① 钱穆《先秦诸子系年考辨》页二一一——二一二谓商鞅相秦所行“李克、吴起之遗教为多”。又谓“人尽谓法家原于道德，顾不知实渊源于儒者。其守法奉公，即孔子正名复礼之精神，随时势而一转移耳”。

② 按《汉书·艺文志》《管子》在道家。《隋书·经籍志》始列法家。

③ 《汉书·艺文志》注。

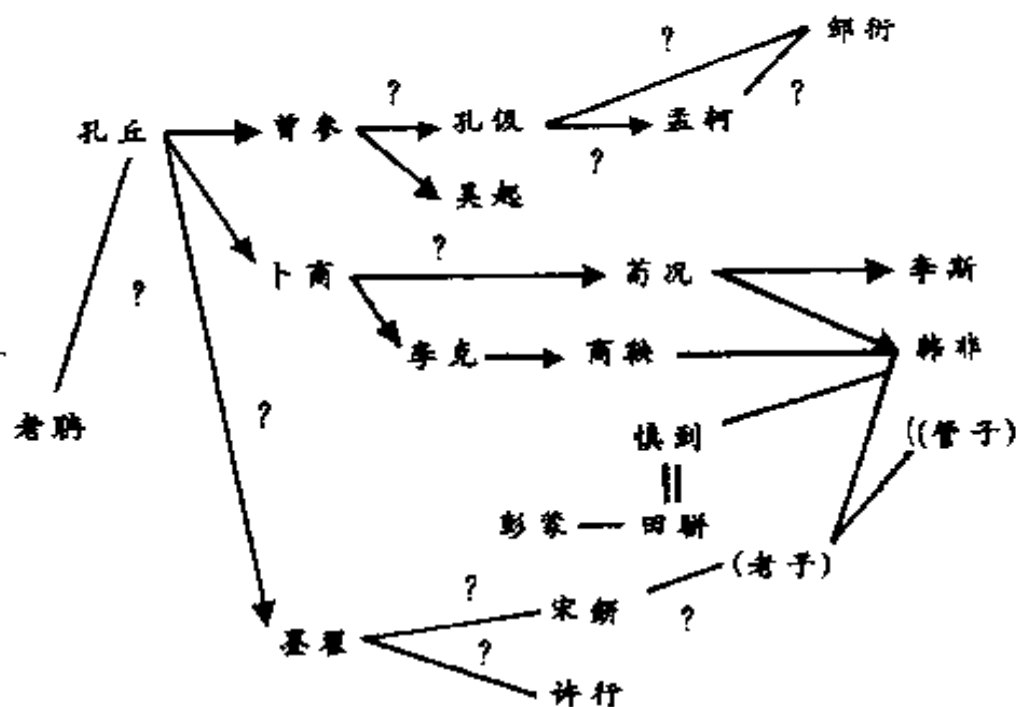
④ 梁启超《墨子学案》页一六〇以宋为“正统派”。

⑤ 《解蔽》亦谓“宋子蔽于欲而不知得”。

⑥ 钱穆《先秦诸子系年考辨》页三四二据宋老思想相同而断定“道原于墨”。

然之趋势。然吾人应注意者，道家思想，在晚周时已不只一派。观《庄子·天下篇》以彭蒙、老聃、庄周分列，即可概见。庄子一派与杨朱、子华子、它嚣、魏牟等取舍不同，而均属“为我”之思想系统。宋子之强聒天下，“其为人太多，其白为太少”，其根本精神，实与墨子兼爱为一脉。以比庄周之逍遥，不啻南辕北辙，绝对相反。惟汉人所称“黄老”之术，以清静宁一治平天下，立说不纯主独善自适，或与宋子有相应之处耳。（五）农家曾受墨家之薰染，阴阳似为儒之旁枝，上已说明，勿须复述。（六）诸子关系之最难定者，无过孔老。《史记·孔子世家》谓孔子适周问礼，“盖见老子云”；《老庄申韩列传》则谓“将问礼于老子”，其事之有无，至今无定论，而所记老子之言与儒学似无相近之处。惟《礼记·曾子问》载孔子从老聃助葬于巷党所闻论礼之言，则与之相类。若据此说，似孔子曾受老聃之影响矣。兹综括诸子学说传授及影响大概，列表如下。

表 六



说明：← 示传授 — 示影响 == 示同道

第四节 时代先后

吾人于结束本章之前，应一论各家时代之先后。今日文献不足，此实为一甚难之事。然考证先秦学派之先后，其途有二：一为发源之先后，一为成立之先后。前者较为困难，后者略易著手。盖诸子学说之来历，秦汉时人已少明确之记载。如《庄子·天下篇》谓诸子承“古之道术”，《汉书·艺文志》谓诸子出王官之守，皆于时代之先后无所指示。又如《韩非子·显学篇》称儒墨“俱道尧舜”，《淮南子·要略训》谓墨子背周用夏。此亦界限未明，不足为定论。至如道家托始于黄帝，许行溯源于神农，则尤难征信，近于诬枉。若姑舍成说，而据现存之史料以考之，则儒学之渊源，似为最古而亦较易探寻。孔子政治思想之历史背景，为周代之封建天下。然古代制度之纪录，春秋时或未尽亡，孔子好古敏求，或有所见，故能言夏殷之遗礼，知三代之因革。而《诗》《书》古史之中固含有政治观念与原理，为孔子之所“窃取”。足见儒家思想之来源远可推之三代，近则直本周礼，虽难确证，大致必不甚误。法家来源，亦尚有线索可寻。李克撰次诸国法以为《法经》，此则诸国法即为任法思想之直接渊藪。其名目至今尚在者郑有刑鼎，晋有刑书，楚有仆区之法，魏有大府之宪^①。此皆晚周之产品，不如儒家所据文献之古旧。吾人于上文又述及法家诸子多受儒术之事实，充足证其思想之

^① 分见《左传》昭公六年、七年、二十九年及《战国策》魏四。大府之宪，明董说《七国考》以为乃李悝以前魏国相仍之法。《尚书·虞书》之五刑未必为信史，且无任法之意，不足为法家之远源。

根本，起于儒后。墨子背周，亦显出儒后。然其征引《诗》《书》，言称尧、舜、禹、汤、文、武，略似儒者，二家之取舍虽不同，其学术之根据则大体不异。吾人固无法证明墨学所据之文献为墨翟之自得，或由尹佚所传授^①，亦无法证明其得诸孔门之转述，故就渊源而论，颇难确定儒墨之先后。

道家思想之发源，更费探索。太史公谓“百家言黄帝，其文不雅驯”，而“为道者必托之于神农黄帝”^②。此寓言托古之风，于老庄为尤烈。故儒墨之述古，其语或有可信，而道家自述之师传，则殆多不可信。加以道家诸子之身世，可考者少。欲从此以推论其学术之来源，亦至不易。若就其思想之内容以推论之，则道家之基础，至晚似已奠于春秋之末叶。《论语·宪问》章载孔子所斥“以德报怨”及《泰伯》章曾子所举犯而不校之言，或即为老子守辱不争之旨。《国语·越语下》载勾践三年范蠡“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功”等语，即与《道德经》之旨相近。《礼记·檀弓》载孔子之故人原壤母死登槨而歌，则颇似《庄子·大宗师》孟孙才母死不哀，孟子反、子琴张歌临死友之事。而《中庸》记孔子对子路问强，有“宽柔以教，不报无道，南方之强”与“衽金革，死而不厌，北方之强”相对举。似当时南方风气，固已与老学相合。若更以《史记·齐太公世家》所载因俗简礼之吕尚，及《论语·微子》章所举“隐居放言”之逸民虞仲夷逸为道家之先驱，则就渊源论，老学之起，竟早于儒，亦未可知。史称孔子问礼于老聃，此则不足据以断定二家之先后。盖其事之有无，姑不具论。即使确有其事，则执礼仪孔学之一端，而《檀弓》所记老子之言皆仪式之末节，殊难举以证孔

① 《汉书·艺文志》墨家首列《尹佚》二篇。注谓尹为周臣，在成康时。江璩《读子居言》卷二页二八采其说。

② 分见《史记·五帝本纪》及《淮南子·修务训》。

子思想之全部或其人体曾受老子之熏陶。吾人如采近人道儒均出殷民之说,此问题亦未必能迎刃而解。殷人思想之内容如何,今已难于考见。吾人所知者尚朴质,敬鬼神而已。儒重礼乐,道言天地不仁,其学均已变殷人之旧。除由其他途径外,吾人诚不能断定孰为先变,渊源较早也。盖孔子从周,欲因周礼以解放殷民。老庄守辱,欲逃“周索”之拘束而致个人于自足自由之境。取舍虽殊,先后难定。抑吾人又当注意者,道家诸子之学,如果渊源于对周政不合作之遗民,则可推想老子之“犹龙”,庄生之“寓言”,与其他诸子之行迹难考,殆由其本人故布疑云,以资韬隐,与儒墨之求显名者大异其趣。史迁去古较近,于老子之为人已不能不为迷离恍惚^①之辞。今日文献更阙,谁能判此千古之疑狱乎!

吾人若舍渊泽而考成立之先后,其事较为简易。诸家之学,儒成于孔丘,墨成于墨翟,农成于许行,阴阳成于邹衍。此四者皆各以一人之智力而开辟宗风,创建学术,吾人考其宗师生卒之时期,即可定其学派成立之先后。孔子生年有鲁襄公二十一年(前五五二)及二十二年(前五五一)之两说^②。其卒年则为哀公十六年(前四七九)。墨翟生年,歧说尤多。其较可信者为(一)生于孔子卒前之十年左右;(二)生于孔子卒后之十年

① 《孔子世家》谓孔子“适周问礼,盖见老子云。”《老庄、申韩列传》谓老子见周衰,“遂去至关”,为令尹喜著书五千言而去,“莫知其所终”。又谓“或曰:老莱子亦楚人也”。盖老子百有六十余岁,或言“二百余岁”。又谓“自孔子死之后百二十九年而史记周太史儋见秦献公”。“或曰儋即老子。或曰非也。世莫知其然否。老子隐君子也”。又谓“老子之子名宗,宗为魏将,封于段干。宗子注,注子官,官玄孙假。假仕于汉孝文帝”。按文帝在位当西历前一七九--一五七。

② 前说创自《春秋》《公羊》、《谷梁》二传,后说始于《史记·孔子世家》。二千年来迄未定论。

(前四七九)前后^①。墨子享年殆约九十岁,其卒年可据以推算。许行生卒无可考,而与孟轲同时,邹衍在孟子之后,其生殆当齐宣王之晚年。故四家之成立,儒最先,墨次之,农又次之,阴阳最后。道法二家,较难考定。盖其学派之成非由一人,而诸子事迹每多沉晦。道家之列御寇、杨朱、子华子、彭蒙等之书又经佚亡或伪乱。其流传后世光大宗风者实以《老》《庄》二书为主。若以此二者代表道家之成立,则庄周略晚于孟子,而《老子》成书,或在孔子问礼之后,或在庄荀著论之间。学者争难,尚无定说^②。其实两说所假定之年数,相距约二百年。纵无确论,于研究道家政治思想之工作,影响不大。任取一说尽可成理。本书于道学之渊源,及老聃之降生,姑从旧说,假定其在孔子之前,《老子》成书,则从多数学者之说,假定其在《孟子》之后。法家之成立,似可归功于申不害之言术与公孙鞅之刑法。申相韩昭侯与孟子同时。商相秦孝公亦与孟子并世,若以集大成之韩非为代表,则法家成立时期又当下移百年,至秦始皇十四年(前二三三)之前矣。本书此后叙述先秦政治思想按儒、墨、道、法之次序。盖略依成立之先后,亦并图讨论之便利,非即于诸子之年代作确切不可易之定案也。兹将先秦各家政治思想成立时期,表示如次:

- ① 汪中(一七四五——一七九四)《述学·墨子序》大意如前说。孙诒让《墨子年表序》大意如后说。
- ② 《朱子语录》谓“庄子后得孟子几年”,似可信。《庄子》引老子言多不见今本《道德经》。《荀子·天论》已有评《老子》之语。故可推知《老子》成书或在庄后荀前。又《论语》、《墨子》、《孟子》均无攻《老子》之明文,虽非《老》晚之证,亦可注意。近代学者多主《老子》为战国作品。崔述《洙泗考信录》,汪中《述学》(《老子考异》)尤其著者。近人从其说者梁启超、冯友兰、顾颉刚、钱穆等。胡适则坚持老先于儒之说。参《中国哲学史》上卷及《论学近著》页一〇三——一三四。

表 七(诸子生卒依钱穆《先秦诸子系年考辨》附表第三)

西 历	-550	-500	-450	-400	-350	-300	-250	-200
纪元前								
儒	孔丘 (五九一—四七九)				孟柯 (三九〇?—二〇五?)	荀况 (三四〇?—二四五?)		
墨		墨翟 (四九〇?—四〇三?)			(宋钘) (三六〇?—二九〇?)			
农					许行 (三九〇?—三一一?)			
道					彭蒙 (二七〇?—二一〇?)			
					杨朱 (二九五?—二二五?)			
	老聃?		列御寇 (四五〇?—三七五?)	庄周 (三八五?—二九〇?)	老子?			
法				申不害 (四〇〇?—三三七)		韩非 (二八〇?—二二三?)		
				商鞅 (三九〇?—三三八)				
阴阳						邹衍 (三〇二?—二四〇?)		

(著者附注)本章所述,多未定论,仅供读者参考之资。

第二章 孔子(西元前五五一——四七九)

第一节 孔子之身世及时代

孔子名丘,字仲尼。据旧籍所载,其先孔父嘉以公族为宋司马。曾祖防叔避难奔鲁,为防大夫^①。父叔梁纥为鄆大夫^②。凡此虽未必尽确,而孔子为殷遗民贵族之后则无可疑。然孔子早年丧父,幼而贫贱^③。其所受教育如何,已无法详考。太宰称其多能,达巷传其博学^④,《史记》载其“为儿嬉戏常陈俎豆”,而当时亦有“知礼”之誉^⑤。《论语》又记孔子“钓而不纲,弋不射宿”。拒孺悲以瑟歌,反鲁国而“乐正”。至其弟子所受之诗书六艺,政治、文学^⑥诸端,亦必为孔子之所娴习。吾人当注意,孔

- ① 孙星衍《孔子集语事谱上》引《诗·商颂序》疏引《世本》谓宋湣公生弗甫何,弗甫何生宋父,宋父生正考父,正考父生孔父嘉,为宋司马。华督杀之而绝其世。其子木金父降为士。木金父生祁父,祁父生防叔,为华氏所逼奔鲁,为防大夫,故曰防叔。
- ② 同书引《潜夫论·志氏姓》谓“宋父生世子,世子生正考父”。又谓叔梁纥“为鄆大夫”。余略同《世本》。
- ③ 《论语·子罕》第九,孔子自谓“吾少也贱,故多能鄙事。”
- ④ 《孔子世家》。
- ⑤ 《论语·八佾》第三,“子入太庙,每事问。或曰:孰谓邾人之子知礼乎”?可见孔子有知礼之名而或疑之也。
- ⑥ 分见《论语·述而》第七,《阳货》第十七,《子罕》第九,《先进》第十一章。

子虽自谓“多能鄙事”，而其所学者殆皆当时士大夫持身用世之术。外此者所不屑为。故樊迟请学稼圃，孔子讥为小人^①。荷蓑丈人复以“四体不勤，五谷不分”讥夫子。盖春秋时代农工为平民之业，士大夫不事生产，殆略似欧洲古希腊之贵族。故孔子少虽贫贱，其所治则“君子之学”。且既为宋公族鲁大夫之后裔，则此君子之学所由成就，不仅有得于家族之薰陶，并以门阀之故，得广闻博览之便利。孔子自称能言夏殷之礼，之杞宋而知文献不足^②。由孔子得观书于杞宋，可推想其得观书于周鲁。孔子又明言其“及史之阙文”^③，则韩宣子之所观^④，或亦孔子所曾入目。此外如入庙观器，适周问礼^⑤，皆足示其治学之勤，子贡谓“夫子焉不学，而亦何常师之有”^⑥，最能道孔子求学之实况。

孔子一生之事迹，不外从政、教学与编书三端。其政治生活较为短促。最初盖曾会为贫而仕，任委吏乘田^⑦。后宰中都，进为司寇^⑧，遂预于大夫之列。任司寇时曾相定公会齐侯于夹谷，以言折景公，并议堕三都，以图削孟、叔、季三家之势。及齐

① 前书《子路》第十三。

② 《论语·八佾》第三。

③ 同书《卫灵公》第十五。

④ 《左传》昭公二年（晋使韩宣子赴周观礼时为前五三九年）。

⑤ 《史记·孔子世家》，《荀子·宥坐》，《淮南子·道应训》，《说苑·敬慎》。

⑥ 《论语·子张》第十九。

⑦ 《孟子·万章下》。《史记·世家》作“为季氏史”及“司职吏”。

⑧ 同书《告子下》谓“孔子为鲁司寇，不用。从而祭，燔肉不至，不税冕而行”。《史记》言由司职吏为中都宰，进为司空，再进为大司寇，摄行相事；马驩《绎史》辨之，谓司空为三卿之一，三桓世为之。司寇为大夫，侯国不称大，江永《乡党图考》辨摄相乃相礼。鲁相乃三卿，而季氏执政。《孟子》之言似较近实。

人馈女乐，君不致膳肉，孔子自知不能复见用，遂去鲁适卫。此后更无从政之事。

孔子从事教学，发端似颇早。孔子自称“三十而立”。《左传》昭公二十年（前五二一）载孔子止琴张吊宗鲁，时孔子年正三十。开始授徒^①或在此时。其弟子之贤者约七十人。其中出身贫贱者，似占大多数。如“颜子居陋巷，死有棺无槨。曾子耘瓜，其母亲织。闵子騫着芦衣，为父推车。仲弓父贱人。子贡货殖。子路食藜藿，负米，冠雄鸡，佩豨豚。有子为卒。原思居穷阎，敝衣冠。樊迟请学稼圃。公冶长在纆继。子张鲁之鄙家。虽不尽信，要之可见。其以贵族来学者，鲁惟南宫敬叔^②，宋为司马牛，他无闻焉”^③。盖“有教无类”^④，孔子弟子固不必悉守“不徒行”之礼，保持士大夫之姿态。然七十子之门第虽卑，而所学则多为仕进之术，故颜回为邦，雍可南面。政事既设专科，师弟尤多以政事相问对。甚至子路谓“有人民焉，有社稷焉。何必读书，然后为学”。孔子无以折之，而仅曰：“恶乎佞者。”^⑤孔门学风，于此可以想见。

孔子著述之事，古今学者异说纷纭。吾人不必讨论。孔子盖好古敏求，得观公家藏书，乃复加以整理，发明意义，而以之传授于后学。《史记》谓“孔子以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子”，此则事之可信者。抑又有进者，孔门教材之来源，并不限于官书。

① 《论语·学而》第一。钱穆《先秦诸子系年考辨》页三。

② 《左传》昭公七年载孟僖子将死（死于二十四年）嘱其子懿子及南宫敬叔从孔子学。

③ 钱穆同书页七七。按孔子为殷遗民贵族之后，其弟子之中或亦不乏殷后，惟可确考者仅颛孙师。《礼记·檀弓》载“子张之丧，公明仪为志焉，褚幕丹质，蚁结四隅，殷士也”。

④ 《论语·卫灵公》第十五。

⑤ 同书《先进》第十一。

孔子不仅广采众说，且亦自有创见。孔子适周问礼，入太庙每事问。卫公孙朝问仲尼焉学，子贡对以“文武之道未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道。夫子焉不学，而亦何常师之有”。此足见孔子不仅取材于书史。子贡谓“夫子之言性与天道，不可得而闻”。孔子谓“二三子以我为隐”^①。此足见孔子之教时越出《诗》《书》文字之外。综孔子一生之事迹观之，其最人之成就不在拨乱反正，而在设教授徒。章炳麟称“孔子于中国为保民开化之宗”，其论至当。章氏以为“《周官》所定乡学，事尽六艺。然大礼犹不下庶人。当时政典，掌在天府，其事迹略具于《诗》《书》。师氏以教国子，而齐民不与焉。是故编户小氓，欲观旧事，则固闭而无所从受。故《传》称宦学事师，宦于大夫。明不为贵臣仆隶，则无由识其绪余。自孔子观书柱下，述而不作，删定六书，布之民间，然后人知典常，家识图史”。又谓“春秋以往，官多世卿。其自渔钓饭牛而兴者乃适遇王伯之君，乘时问起。平世绝矣。斯岂草野之无贤才？由其不习政书，致远恐泥，不足与世卿竞爽。其一二登用者率不过技艺之官，草隶之事也。自孔子布文籍，又养徒三千，与之驰骋七十二国。辨其人民，知其上训，识其政宜，门人余裔，起而干摩，与执政争明。哲人既萎，曾未百年，六国兴而世卿废。民苟怀术，皆有卿相之资。由是阶级荡平，寒素上遂，至于今不废”^②。孔子之贡献，此殆为最扼要之说明。

故就孔子之行事论，其最大之成就为根据旧闻，树立一士君子仕进致用之学术，复以此学术授之平民，而培养一以知识德能为主之新统治阶级。然其所以能如此者，虽由其本人之敏

① 《论语·公冶长》第五，《述而》第七。

② 《大炎文录初编》卷二，《驳建立孔教议》。师氏以六艺六仪教国子，见《周礼·地官·司徒》。

求天纵，半亦由时代之影响。苟非时机成熟，虽有至理名言，其谁能领悟而接受。孔子生于鲁襄公二十二年，卒于哀公十六年，正当春秋之末叶，由封建天下转入专制天下过渡时代之初期。周礼已废而未泯，阶级方坏而犹著。孔子身受旧社会之薰陶，又于旧制度中发现新意义，即欲以其所发现者为改善及复兴旧秩序之具。然当时之公族世卿既未必能用其言，遂传其术于平民，使其学成者出仕公卿，取得致用之机会。当时必有平民之子弟欲自拔于畎亩市井之中而未得其途者，得孔子之施教，自踊跃以赴之。故孔子学术之主要内容为政理与治术。其行道之方法为教学，其目的则为从政。其学术大体取材于旧贵族之典常图史，其设教之对象则大致为贫贱之子弟。章氏所称仲尼荡平阶级之作用，非抑旧贵族而使下侪于皂隶，实乃提升平民而令上跻于贵族也。就此论之，孔子固不失为旧制度之忠臣，亦同时为平民之益友。孔门弟子多出身微贱，此为一重要之原因。

然以《诗》《书》六艺传人以为仕进之具，虽由孔子而盛，其事则不始自孔子。章炳麟谓“儒有三科”：“达名为儒。儒者术士也。”“类名为儒。儒者知礼乐射御书数。”“私名为儒”“宗师仲尼”^①。故儒名不自孔立，其道至孔始大。孔子有“君子儒”“小人儒”之区分^②。孔子未明言二者之所以相异。然观其斥樊迟问稼为小人，则可推知君子不应图衣食。观其讥弟子之为家臣^③，则可推知君子当谨出处。盖君子在孔子思想中为品性之名，亦为身份之号。德位兼备，乃为君子之极则。孔门之

① 《国故论衡下·原儒》。

② 《论语·雍也》第六。

③ 《史记·仲尼弟子列传》“孔子曰：天下无行，多为家臣，仕于都。唯季次未尝仕”。

教,意在以德取位。儒而小人^①,斯大背设教之宗旨。就此而言,孔子之目的有二:一曰化德位两缺之小人为有德无位之君子,二曰致有德无位之君子为德位兼备之君子。其理想略似柏拉图之“哲君”^②。所可惜者,孔子陈义虽高,而弟子之能力行者极少。七十子之中有得于“德行”之教者多为高蹈之隐君子。有得于“言语政事”之教者不免干禄躁进,取位鲜出家臣邑宰,尚不如孔子曾至大夫之列。推其失败之故最显著者为历史环境之限制。盖当孔子之时公族虽微,而鲁国政权已移入大夫陪臣之手^③。欲其破格授位,诚非易事。观孔子自身屡遭谗沮^④,则其中消息已可窥知。况世卿虽衰,阶级观念依然存在。以力田学稼之细民而置身卿相,或未必为世俗所安。必至风气大变之后,“君子儒”之地位始渐提高。子夏、子思为国君师友,孟子

① 《墨子·非儒》,“夫□□□□,夏乞麦禾。五谷既收,大丧是随,子姓皆从,得厌饮食。毕治数丧,足以至□矣。因之家辟(财)以为□,恃人之野以为尊,富人有丧,乃大说喜曰:此衣食之端也”。《荀子·儒效》“逢衣浅带,解果其冠。略法先王而足乱世术。(中略)呼先王以欺惑者而求衣食焉。得委积足以揜其口则扬扬如也。随其长子,事其便僻,举其上客,德然若终身之虏而不敢有他志。是俗儒也已”。《孟子·尽心下》载孟子之滕,馆人疑从者窃屨,亦足见儒之见轻于世。

② Plato: "Republic" 473b: "Until then, philosophers are kings, or the kings and princes of this world have the spirit and power of philosophy, and political greatness and wisdom meet in one Cities will never cease from ill"

③ 《论语·季氏》第十六“孔子曰鲁之去公室五世矣。政逮于大夫四世矣。故夫三桓之子孙微矣”。《集注》曰:“鲁自文公薨,公子遂杀子赤,立宣公而君失其政,历成、襄、昭、定凡五公,逮,及也。自季武子始专国政,历悼、平、桓、子凡四世,而为家臣阳虎所执。”参本书第一章一八页注③。

④ 孔子于齐、鲁、卫、楚均遭谗。《史记·孔子世家》。

薄齐卿而致仕，孔子之理想乃部分实现。然此重士之风气，实为以大夫僭国之魏文侯所开。子夏亲受孔子“勿为小人儒”之诫，而竟受其尊养，显已有违夫子之教。其弟子李克复为之尽力，更蹈“辅桀”之嫌疑。此后以平民致卿相者则“每下愈况”，不特非君子儒，乃多为善战明法、合纵连横之非儒。此皆由于世风之变，已超过孔子最初设教之范围，仁义之言，不能适应七雄之局势也。故就荡平阶级之功言，孔子不啻陈涉、吴广之发难，而首享其成者反为商、韩、苏、张“异端”“邪说”之流亚。抑又有进者，孔子意在拔平民以上跻贵族，其思想又由“先王”之道陶融以成，故认定封建政治与宗法社会乃其实行成功之必要条件。于是平生言行颇致力于明权位，抑僭侈，重人伦诸端。如私家强盛则谋堕三都，简公遭弑则请讨陈恒。其他类此者不一而足。然而“逝者如斯”，史无停晷。孔子所欲改善保持之封建天下，卒迅速崩溃以去，则君子儒不能与游说功利之士争胜，亦势所必至也。上述之推论如尚无大误，则孔子之政治理想虽对封建天下之季世而发，实未尝得一全部实行之机会。其“君子儒”之理想，至为高尚美大。然而上不能令其弟子进于公臣，下又以屈节私家为耻。僭国执政之大夫陪臣，事实上促成门阀阶级之破坏，有助于布衣卿相之出现^①，而孔子裁抑之。尊降柄移之天子国君，早已不能为行道之主体，而孔子拥护之。此种“知其不可而为之”之精神^②，乃仲尼所以伟大，亦其所以失败。盖“素王”之立功，实远逊其德言之成绩。若以现代术语明之，

① 魏文侯及齐威王均大夫僭国（威王乃始僭国田和之孙），文侯礼贤驰誉诸侯，开养士之风。吴起、李克皆得见用。威王立稷下官，招至学士，人材尤盛，为战国时代学术之中心。（按徐幹《中论·亡国篇》谓“齐桓公立稷下之官”，则为田和之子。）此后则申不害相韩昭侯（景侯以大夫僭国，五世至昭侯），惠施、张仪用事于魏（惠王），苏秦“佩六国相印”，布衣卿相之风乃大盛。

② 《论语·宪问》第十四，石门晨门称孔子语。

则孔子乃伟大之政治思想家而失败之政治改进者。其所以贤于尧舜者正以其无尧舜所已得之位，而立尧舜所未有之学也。专制时代之君臣，虽推尊孔子，表彰儒术。其实断章取义，别具私心，存其仁义之言辞，略其封建之背景，忘其平阶级之宗旨，遗其君子儒之教义。“儒臣”之仕进者岂但明目张胆，效法子张之干禄，或竟不免术近穿窬，为“呼先王以欺愚者而求衣食”之“俗儒”。其能为“雅儒”之不诬不欺者已属难能之上选。孔子欲化小人儒以为君子儒，后世乃每“并与仁义而窃之”，借君子之名以遂其小人之实。两汉以后之儒，谓为荀学^①，尚不免有过誉之处矣^②。

第二节 从周与正名

孔子从周，前章已略述及。此实为其政治思想之起点，故不可不再加较详之论述。孔子谓“吾说夏礼，杞不足征也，吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之吾从周”。又谓“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”^③。此外如哀公问政，则举文武之方策，自叹其衰，则以不梦周公为征兆^④。故孔子奉周政为矩范，似无可疑。然孔子既为“殷人”，其思想中岂无“殷礼”之成分，

① 谭嗣同《仁学下》。

② 孔子事迹见《史记·孔子世家》及《孔子家语》。然近代学者以为多谬误不可信。年谱有郑环、江永、蔡孔新、夏洪基等所编。崔述《洙泗考信录》于旧说多所校订。此外尚多，不备举。

③ 分见《中庸》第二十八章，及《论语·八佾》第三。

④ 分见《中庸》第二十章，及《论语·述而》第七。门弟子之言亦与孔子自道者相合。如子贡论夫子所学以文武之道为言。见本书一九页注②。

而遂纯用周礼乎？据今日不完全之文献以推论，吾人以为孔子政治思想之中，凡涉及制度之处，殆甚少殷礼之成分。其荡平阶级之教化，或以解放遗民为动机。过此则难于想像矣。其理由有三：（一）殷之文化，或甚浅演。近代学者或断其尚在石器时代^①，或谓已应用青铜^②。其质度必尚质朴，与儒家之理想不合。（二）即使殷商之文化颇高，周因殷礼，则孔子从周，只间接采用殷礼，并非兼采二种不同之制度而调和之。盖殷亡至是已六百余年。不仅复国无望，遗民殆亦多趋同化。吾人可以下列数事征之。宋为微子旧封，奉殷之祀，宜其保持殷礼。然据《史记·宋微子世家》所载，微子启传弟微仲，微仲传子稽，稽传丁公申，丁公申传湣公共，公共传弟炀公熙。“湣”“惠”皆为死后之谥。此后则有厉、厘、惠、哀诸公。故宋开国四传，即已采用周道之谥法^③，岂非同化之一例。《史记·鲁伯禽世家》又载“鲁公伯禽之初受封之鲁，三年而后报政。周公曰：何迟也？伯禽曰：变其俗，革其礼，三年然后除之”。足见鲁曾致力于周化殷民，与齐太公“礼从其俗为”之放任政策不同。孔子谓“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”^④。旧注谓齐伯国余习，故不及鲁。其实齐之殷民余习较深，周化程度较浅，故去道亦较远也。盖周礼在鲁，世所共喻。周道既伤于幽厉，孔子更舍鲁而莫适^⑤。孔

① 见本书绪论一页注③。

② 马衡《中国之铜器时代》，郭沫若《中国古代社会研究》。

③ 《礼记·檀弓》“死谥，周道也”。

④ 《论语·雍也》第六。参《左传》定公四年本书第一章二一页注①引，又《论语·子路》第十三，孔子曰：“鲁卫之政兄弟也”，上引《左传》于分述伯禽封鲁康叔封卫之后，谓“皆启以商政，疆以周索”。（杜注：索，法也。）孔子之意殆指二国之政皆因殷而化于周，非仅指二叔为兄弟也。

⑤ 《礼记·礼运》：“孔子曰：于乎哀哉，吾观周道，幽厉伤之，吾舍鲁何适矣。鲁之郊禘，非礼也，周公其衰矣。”

子生于此周文化中心之旧国，其祖若父殆均仕为大夫，孔子本人即已显然周化。醉心周礼，事极自然。（三）孔子于殷之礼俗，取舍从违不一，然其所从者似皆个人与社会生活之末节，与政治无直接之重要关系。如《礼记·儒行》称孔子对哀公问儒服曰：“丘少居鲁，衣逢掖之衣，长居宋，冠章甫之冠。”《檀弓》谓“殷练而祔，周卒哭而祔。孔子善殷”。《论语·卫灵公》载颜渊问为邦，孔子告以乘殷之辂。此从殷之例也^①。康叔封于卫，周公命以《酒诰》，足见酗酒为殷民之恶习。《论语·子罕》载孔子自谓“不为酒困”，《乡党》亦谓酒不及乱。《礼记·表記》谓“殷人尊神”。观殷虚甲骨，更可知殷人之有巫风。《论语·先进》载孔子以“未能事人，焉能事鬼”对子路问鬼神，而《墨子·非儒》亦以不信鬼神为言。《檀弓》载“殷既封而吊，周反哭而吊”。孔子曰：“殷已恣，吾从周。”此背殷之例也。凡此从违均不足据以断定孔子采取殷之政制^②。

吾人若进而推论孔子思想之环境，则制度从周，更有其必然之理由。孔子虽自知其为殷人，而身既仕鲁，已承认周人之政权。如不从周，岂能举文武之政悉废置而改作。况周因殷礼，郁郁乎文。典章文物不必与殷相反，而更粲然大备。杞宋之文献不足，孔子即欲制度复古，而殷礼无征，亦难资以号召。当时已无殷之“顽民”，其谁从仲尼以抗周而革命乎？孔子尝谓“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道，如此者裁及其身者也”^③。此正足以说明孔子之政治态度为周之顺民，而

① 《礼记·檀弓》。“周人以殷人之棺槨葬长殇，以夏后氏之槨周葬中殇下殇，以有虞氏之瓦棺葬无服之殇。”“夏后氏用明器（中略），殷人用祭器（中略），周人兼用之”。足见周制本杂采夏商。孔子所谓周监二代，信而有征也。

② 胡适《说儒》谓相礼乃殷遗民之职业，孔子化殷儒之柔顺为孔儒之宏毅，颇具特见。惜未申论孔子之政治立场。

③ 《中庸》第二十八章。

其政制之主张为守旧。后来儒术之见重于专制帝王,此殆为一重要之原因。

孔子政治思想之出发点为从周,其实行之具体主张则为“正名”。以今语释之,正名者按盛周封建天下之制度,而调整君臣上下之权利与义务之谓。盖孔子生当周衰之后,封建政治与宗法社会均已崩坏,目睹天下秩序紊乱,推究其因,不得不归咎于周礼之废弃。故一生言行每致意于尊周室,敬主君,折贵族之奢僭,抑臣下之篡窃。贡人不贡,律己亦严。略举数例,如《春秋》书“王正月”,《论语·季氏》谓“天下有道则礼乐征伐自天子出”。《乡党》记孔子在朝之恭谨,《子罕》载孔子叹无臣之有臣。季氏“八佾”^①,则斥为“不可忍”。冉子退朝则辨其非有“政”。诸如此类,不可悉引,可以见正名非孔子偶然之主张。故子路问为政之先,孔子答以“必也正名”,而齐景公问政,又告以“君君、臣臣、父父、子子”^②。推孔子之意,殆以为君臣父子苟能顾名思义,各依其在社会中之名位而尽其所应尽之事,用其所当用之物,则秩序井然,而后百废可举,万民相安。若觚已不觚^③,则国将不国。然则正名者诚一切政治之必需条件也。

正名必藉具体制度以为标准。孔子所据之标准,即盛周之制度。就狭义之政制言,则为文武之“方策”;依文武之政以正名,故曰“宪章文武”;就广义之制度言,则为“周礼”;依周公之

① 《论语》分见《八佾》第三及《子路》第十三。书中他例尚多,可检阅。

② 同书分见《子路》及《颜渊》第十二。景公闻孔子之对,发叹曰:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸。”

③ 同书《雍也》第六:“子曰:觚不觚,觚哉觚哉。”《集注》“觚,棱也。或曰酒器,或曰木简,皆器之有棱者也”。又引“程子曰,觚而失其形制,则非觚也。(中略)故君而失君之道,则不为君。臣而失其职,则为虚位”。六经中明正名复礼之旨者尚多。如《礼运》一,自“鲁之郊禘非礼也”至篇末“是谓疵国”,亦极明显,可参考。

典章以正名,故曰“吾学周礼”。而孔子所谓礼者固不限于冠婚丧祭,仪文节式之末。盖礼既为社会全部之制度,“克己复礼”则“天下归仁”矣。孔子正名之术若行,则政逮大夫者返于公室,国君征伐者听于天王。春秋之衰乱,可以复归于成康之太平。战国可以不兴,始皇莫由混一。就此以论,则“孔子政治思想在晚周之地位,略近苏格拉底门人埃索格拉底之于雅典。埃索格拉底虽无精深博大之思想足与孔子相较,然其主张恢复梭伦所缔造之祖先旧制则有似孔子从周之论”^①。而孔子思想与封建天下关系之密切,亦从可窥见矣^②。

第三节 仁

从周正名为孔子政治思想之起点,亦为其政治制度之主张。孔子之学,如止于此,则仲尼不过一封建之后卫,周化之顺民,忠实之守旧党,未必遽能取得“贤于尧舜”之地位。盖孔子从周而不以“方策”自限。承认时君之政权,而非以现状为满足。孔子于周制之中发明深远之意义及目的,于是时王之礼,遂有超越时代环境而理想化之趋势。此发明之中心,厥为“仁”

① 拙编《中国政治思想史参考资料》绪论一。Isocrates (436—338 B.C.): “*Areopagiticus*” *na'rplos no'creca* (Arcestral Polity); Barker: “*Greek Political Theory*,” pp. 101ff.

② 汉何休辈谓孔子新周故宋,“以《春秋》当新王”。又谓《春秋》有“三世”之义,以“所见之世”(昭、定、哀)“著治太平”,清康熙有为等引申之,谓孔子为万世制宪。凡此均与“从周”之旨不合。然似系公羊家改制托古之论,未必有事实上之根据。本书作者于《评吴康春秋政治学说》(《清华学报》八卷一期)时已略辨之。本章于述“大同小康”时再当讨论。

之观念。梁启超谓“儒家言道言政，皆植本于仁”（语见《先秦政治思想史》），诚为的论。

仁之含义颇为复杂。单就《论语》所引孔子之言观之，其内容已不一致^①。吾人于此，不必详论，若就其与政治思想有关系之方面言之，则孔子所谓仁，乃推自爱之心以爱人之谓。故樊迟问仁，子曰：“爱人。”仲弓问仁，子曰：“己所不欲勿施于人。”^②子贡问仁，子曰：“夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^③然仁之成就，始于主观之情感，终于客观之行动。全部之社会及政治生活，自孔子视之，实为表现仁行之场地。仁者先培养其主观之仁心^④，复按其能力所逮由近及远以推广其客观之仁行。始于在家之孝弟^⑤，终于博施济众，天下归仁^⑥。《大学》所谓“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”者，正足以说明仁心仁行发展扩充之程序。故就修养言，仁为私人道德。就实践言，仁又为社会伦理与政治原则。孔子言仁，实已治道德、人伦、政治于一炉，致人、己、家、国于一贯。物我有远近先后之分，无内外轻重之别。若持孔子

① 蔡元培谓仁乃“统摄诸德，完成人格之名”。（《中国伦理学史》）此最足表示其含义之复杂。

② 《论语·颜渊》第十二。

③ 同书《雍也》第六。参《大学》传十章“絮矩之道”。

④ 孔子弟子中颜渊之成就最大。故曰：“回也其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。”（《雍也》第六。

⑤ 《论语·学而》第一，“孝弟也者其为仁之本与”。

⑥ 《雍也》第六，“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如。可谓仁乎。子曰：何事于仁，必也圣乎。尧舜其犹病诸”。《集注》引程子曰：“博施济众，乃圣人之功用。”又曰：“夫博施者岂非圣人之所以欲。然必五十乃衣帛，七十乃食肉。圣人之心非不欲少者；亦衣帛食肉也。顾其养有所不贖尔。此病其施之不博也。济众者岂非圣人之所以欲。然治不过九州。圣人非不欲四海之外亦兼济也。顾其治有所不及尔。此病其济之不众也。”

之仁学以与欧洲学说相较,则其旨既异于集合主义之重团体而轻小我,亦非如个人主义之伸小我而抑国家。二者皆认小我与大我对立,孔子则泯除畛域,贯通人己。抑又有进者,封建天下元后与诸侯并立,寓一统于分割。宗法社会宗子即为世卿,混家事于国政。二者得仁之学说以为根据。遂失其原有不平等不美善之缺点,而转为一种高尚之理想制度。汉唐以后,儒者每称颂封建天下之政治。其实彼所称者非事实上之封建,而为孔子仁道化理想化之封建也。

孔子仁学之可能来源,不外(一)姬周之今学,(二)殷商以前之古学,及(三)孔子之创说。据现存之文献测之,首例一端之成分较少,后二者之成分较多。今存比较可信之古籍记载周政者,鲜为仁义之言。如《诗·雅》《颂》称周先王之德,绝无仁字。《尚书》“今文”诸篇亦不言仁。“古文”篇中间或有之,而亦不过三五见^①。若就《周书》、《周礼》等观之,则周人所注重而擅长者为官制、礼乐、刑法、农业、教育诸事。封建天下之典章文物,至周始粲然大备。凡此不必尽出新创,而系统之完密则超越前代。其对古代政治制度之贡献不啻为中国之罗马矣。夏商以前,记载尤缺,固亦鲜见仁义之说,足为今日之证据。然殷商政治崇尚宽简,则古人有此传说。《尚书·舜典》谓殷之先祖

① 如《诗·大雅·生民》称后稷兴农,《公刘》殖民,《绵》古公亶父立室家,《皇矣》文王伐密,《灵台》作台,《文王有声》伐崇,宅镐京,均不及仁义。《尚书·周书》“古文”言仁者,《秦誓》中“虽有周亲不如仁人”之二三例而已。又《周书》“今文”记周之政事者,多注重于平服殷民,立政明罚诸端。如《洪范》(政纲)、《大诰》(伐武庚)、《康诰》(命卫康叔明刑)、《酒诰》(命康叔禁群饮)、《多士》(训殷士)、《多方》(减奄告多方)、《立政》(立制官人),凡此亦不言仁。梁启超《儒家哲学》页一九已先为此说。阮元《经室一集》九、《孟子论仁论》:仁字不见于《尚书》虞夏商书,《诗·雅》《颂》,《易》卦爻词之中,“惟《周礼·大司徒》‘六德、智仁圣义中和’,为仁字初见最古者”。

契为舜司徒，“敬敷五教，在宽”；《微子之命》亦谓“乃祖成汤”“抚民以宽”。《史记·殷本纪》载汤出见野张网四面，乃去其三而之一面之故事。其祝词曰：“欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。”此虽或出附会，亦足以见古有殷政宽大之传说。周人以用炮烙诸刑，归罪于纣。子贡已称“纣之不善，不如是之甚”^①。微子论纣之失政，更谓纲纪不立，其弊在宽^②。足见纣之暴虐，或为周人之加罪而“语增”。宋楚之战，襄公以“亡国之余”，而坚持“君子不重伤，不禽二毛”之主张，大败于泓而不悔^③。后人讥其行仁义而败，殆犹有亡殷之遗风^④。孔子既为殷遗之后，且又好古敏求，于殷政宽厚之传说，亦必深晓。周政尚文，制度虽备，而究不能久远维持，至春秋而有瓦解之势，孔子或深睹徒法不能自行之理，又有取于周制之完密而思有以补救之。故于殷政宽简之中，发明一仁爱之原则，乃以合之周礼，而成一体用兼具之系统，于是从周之主张始得一深远之意义，而孔子全部政治思想之最后归宿与目的，亦于是成立。此最后目的之仁，既由孔子述其所自得于殷道者而创设，故仁言始盛于孔门。

孔子如于殷政得仁道之端，则何以不直述之以为“殷先哲王”之言乎？其可能之原因有二：（一）孔子明言，生今反古，裁及其身。对时君而宣扬故国，即使殷亡已久，无复忌讳，而“亡国大夫”之论恐未必见信于世。故孔子之言，凡超出周礼范围者，每托之尧舜及禹，而鲜及契汤。（二）仲尼祖述尧舜，宪章文

① 《论语·子张》第十九。

② 《商书·微子》“微子若曰（中略）：殷罔不大小，好草窃奸宄。师士非度。凡有辜罪，乃罔恒获。小民方兴，相为敌仇”。又“父师若曰：王子，天毒降灾荒殷邦，方兴沉酗于酒”。又《诗·大雅·荡》引文王数殷商之罪七端，不及严刑重法，亦可参。

③ 《左传》僖公二十二年。《史记·宋微子世家》略同。

④ 殷民族殆较周民族为质钝忠厚。古籍所引愚人之故事，如守株待兔，揠苗助长之类，多出宋人，或以此款。

武。尧舜之政制，虽或失传，尧舜之政理或有存于口说简载者。他不可知，其宽简朴质更甚于殷，则可断言。故孔子称尧则曰：“唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。”其称舜则曰：“无为而治者，其舜也与。夫何为哉？恭己正南面而已矣。”^①此其为道正足以矫正周人礼烦政苛之倾向。故宪章文武者，守其缜密之制度，祖述尧舜者，取其宽大之精神也。如吾人之推论尚无人误，则孔子从周，可谓守旧，而其言仁，可谓复古，若用公羊家之名词，则谓之“改制托古”，亦无不可。

第四节 德礼政刑

孔子政治思想之主旨，略如上节所述。主旨既明，吾人可进论孔子之治术，简括言之，孔子所举之治术有三：曰养、曰教、曰治。养教之工具为“德”“礼”，治之工具为“政”“刑”。德礼为主，政刑为助，而教化又为孔子所最重之中心政策。

孔子以养民为要务，盖亦仁爱思想之一种表现。故博施济众，孔子认为圣人之业。而古今从政者之优劣，亦视其能养民与否而定。如孔子称“子产有君子之道四”，而“养民也惠”为其一端。斥冉求以“非吾徒也”，正由其为季氏聚敛以病民^②。此皆意义明显，无待深论。至于养民之途径，孔子所言，亦颇简易，殆不出裕民生、轻赋税、借力役、节财用之数事^③。惟吾人当

① 分见《论语·泰伯》第八及《卫灵公》第十五。

② 分见《论语·公冶长》第五及《先进》第十一。

③ 同书《子路》第十三，“子适卫，冉有仆，子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉。曰：富之”。《学而》第一，“子曰：道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”。《大学》，“生财有大道。生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣”。

注意，孔子之论养民，以民生裕足为目的。进乎此者，如战国时代之富强政策，则非其所能想像或许可。盖孔子所主张者人民之自足而非财富之扩充。其财政之见解，略似希腊之亚里斯多德^①。且裕足之标准，自孔子观之似不在生产之绝对数量，而在分配之相对平均。孔子尝谓“有国有家者，不患贫而患不均，不患寡而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”^②。其精神亦与“尽地力”一类之政策迥相殊异。

养民为国家必要之政策，而非最高之政策。盖国家之目的不仅在人民有充裕之衣食，而在其有美善之品性与行为。故孔子论卫国之民则谓既富而教，对子贡问政则主去食存信^③。至其于教化一端则反复申详，言之至审。推孔子注重教化之原因，殆根源于其仁学。仁者己欲立而立人，己欲达而达人。修身立德之功既竟于我，势不能不进而成人之美，使天下之人由近逮远，皆相同化，而止善归仁。由此论之，则教化不只为治术之一端，实孔子所立政策之主干。

教化之方法有二：一曰以身作则，二曰以道诲人。孔子尤重视前者。盖政事尽于行仁，而行仁以从政者之修身为起点，前节已经说明。若不仁而在高位，则政治失其起点。纵有作为，恐不免治丝愈棼，徒劳无益。季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者正也。子率以正，孰敢不正？”孔子又尝谓“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”又谓“上好礼则民莫敢不敬，上好义则民莫敢不服，上好信则民莫敢不用情”。孔子更设譬以明其旨曰：“君子之德风，小人之德草。草上之风必

① Aristotle: "Politics," bk.I, Passim.

② 《论语·季氏》第十六。

③ 《论语·颜渊》第十二，“子贡问政。子曰：足食足兵，民信之矣。子贡曰：必不得已而去，于斯三者何先？曰，去兵。子贡曰：必不得已而去，于斯二者何先？曰去食。自古皆有死，民无信不立”。

偃。”^①故自孔子视之，修身以正人，实为事至简，收效至速，成功至伟之治术。苟能用之，则“不令而行”，“无为而治”^②。政平刑措，指日可期^③。天下归仁之理想，于此可以实现。至于《诗》《书》《礼》《乐》，孝弟忠信之教，其效虽不若修身之深远，而亦为孔子之所雅言。盖孔子平日所以授弟子者，其中大半殆皆化民成俗之术。如子游为武城宰，邑有弦歌^④，此为最显著之一例。抑吾人当注意者，孔子之教化政策，以培养个人之品格为目的，而不注重智识与技能。乃至射御诸术，亦所以陶融人格，而非健全身体或图谋生计之训练。此为孔子仁本政治之必然趋势，无足惊异。

综上所述观之，足知孔子思想中之“政”，不仅与近代学者所论者不同，且与古希腊柏拉图之说亦有区别。近代论政治之功用者不外治人与治事之二端。孔子则持“政者正也”之主张，认定政治之主要工作乃在化人。非以治人，更非治事。故政治与教育同功，君长与师傅共职。国家虽另有庠、序、学、校之教育机关，而政治社会之本身实不异一培养人格之伟大组织。《尚书·泰誓》谓“天佑下民，作之君，作之师”。颇足表现此种倾向。柏拉图亦以道德为国家之最高境界，其“哲君”之理想，亦近于孔子政教贯通，君师合一之主张。然柏拉图之哲君为一尚智之哲人^⑤，孔子之君师为一尚德之仁者。君师以德化人，哲君

① 分见《论语·颜渊》第十二及《子路》第十三。以身作则之旨，已见于《诗》，如《小雅·角弓》“尔之教矣，民胥效矣”。《大雅·抑》“有觉德行，四国顺之”。

② 同书，《子路》第十三，“子曰：其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。”《卫灵公》第十五，“子曰：无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”

③ 同书，《子路》第十三，“子曰：苟有用我者，期月而已可也。三年有成。”又曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”又曰：“如有王者，必世而后仁。”

④ 《论语·阳货》第十七。

⑤ 哲君于政事乐舞外，须习天文、算术、辩证、哲理诸科，见《国家论》卷六。

以智治国。其为人与操术俱不相同。

孔子治术之三为政刑。此则不属道德与教育之范围，而为狭义之政治。简言之，孔子所谓政刑，即一切典章法令之所包，文武方策之所举，《周礼》之所载，以制度为体而以治人治事为用之官能也。孔子既信教化之功可收无为之效，又何取于有为之政刑乎？盖孔子虽有天下归仁之理想，而亦深明人类天赋不齐之事实。故或生而知之，或困而不学。中人可以语上，而上智与下愚不移^①。天下之民不能率教而同化者殆不在少数。即此一端论之，已足见国家不可废法令刑赏之事。然而政刑之用有限，仅足以辅教化之不逮。孔子故每言政刑辄露不足之意。如对季康子问政则谓“焉用杀”；论听讼则曰：“必使无讼”。至于孔子谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格”^②，则陈义更为明显。由此可见孔子之治术倾向于扩大教化之效用，缩小政刑之范围。其对道德之态度至为积极，而对政治之态度殆略近于消极^③。吾人如进求其故，似可于历史背景中窥见一二。上文第三节中吾人曾谓孔子言仁，或受殷政宽大之暗示。据此以推论之，则孔子之轻视政刑，殆为其对周政之一种改进。周政尚文，制度完密。然尚文之弊，易趋于徒重形式。孔子尝谓“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，

① 《论语·雍也》第六，及《季氏》第十六。

② 同书《颜渊》第十二及《为政》第二。

③ 孔子于此略似裴恩。裴恩区分社会与政治生活，谓“社会乃吾人欲望之产品，而政府则起于吾人之险恶。社会与政府均促进吾人之幸福。然前者积极，由联合吾人之亲爱，后者消极，由限制吾人之恶行。（中略）一为恩人，一为罚主”。又谓“无论其处何境地，社会乃一幸福，而政府即在最优之境域中，亦只为一必需之祸患”。《常识》卷一页九六。浦薛凤《西洋近代政治思潮》页四六五。Thomas Paine (1757-1809): "Common Sense" 1776。

钟鼓云乎哉！”又谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^①殆即对此而发，且文胜之弊，不免“法令滋彰”，而周政颇有此种倾向。《周礼》六官，定制綦详。大司寇具法象魏，事近任法^②。观《礼记》、《仪礼》所记之节文，诚有礼烦之感。读《尚书·大诰》、《多士》、《多方》、《康诰》、《酒诰》诸篇，更觉周人开国气象之中，肃杀之威多于宽厚之德。今日纪载阙失，周人统治殷民之详情已不可考。然以征服者压制亡国遗民之通例推之，则周初曾实行“刑新国，用重典”之政策，事属可能，无论周人之目的正大与否，而自殷民视之，其所用“以力服人”之手段则纯为苛政，不能心服。于是怀想故国，自觉其温厚可亲。温厚与否，事固未可知，而殷政宽大之传说必由此以起。孔子虽无背周从殷之意，然其主张重德礼之教化，轻政刑之督责，殆亦受此历史背景之影响也。遵奉时君之制度，缩减其应用之范围，增加其道德之意义，而寓改进于守旧之中，孔子治术之纲领，盖已略尽于此。

第五节 君子

吾人如谓“仁治”为孔子改进周政之第一大端，则“人治”为其第二要义，而其所屡言之“君子”即人治思想之结晶也。

① 《论语·阳货》第十七及《八佾》第三。又孔子对子夏问《诗》，告以“绘事后素”，而许子夏“礼后”之说，亦矫正文弊之意。参《礼记·表記》“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慝，赋而蔽”。

② 见《周礼·大司寇》。《尚书·酒诰》谓“厥或诰曰：群饮，汝勿佚，尽执拘以归于周。予其杀”。以死刑禁殷民群饮之习惯，殆亦刑新国用重典之一例。

君子一名，见于《诗》、《书》，固非孔子所创。其见于《周书》者五六次，见于《国风》《二雅》者百五十余次，足证其为周代流行之名称。惟《诗》《书》“君子”殆悉指社会之地位而不指个人之品性。即或间指品性，亦兼地位言之。离地位而专指品性者绝未之见^①。孔子言君子，就《论语》所记观之，则有纯指地位者，有纯指品性者，有兼指地位与品性者。如孔子谓“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”。又谓“君子有勇而无义则为乱，小人有勇而无义则为盗”^②。凡此所谓“君子”显为在位之士大夫，而“小人”则田野市井之细民，纯就社会地位言，与个人之品性无涉。孔子尝谓“君子疾没世而名不称焉”。又谓“君子固穷，小人穷斯滥矣”^③。此皆纯就个人品性言，非指社会之地位。其兼二者而言之者，如“子谓子产有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”。又如“子路问君子，子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：修

① 《尚书·商书》中无君子之称。《周书》中凡六见。《泰誓》“西土君子”；《旅獒》“狎侮君子，罔以尽人心。狎侮小人，罔以尽人力”；《酒诰》“庶士有正，越庶伯君子”；《召诰》“王之讎民，百君子越友民”；《无逸》“君子所其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依”；《周官》“有官君子”，皆纯指地位。《诗·三颂》均不用君子字。《国风》《二雅》言君子多纯指地位。如《小雅·采芣》“芣彼四牡，四牡骎骎。君子所依，小人所腓”；《集注》“依乘也”，程子曰“腓随也”；《南山有台》“乐只君子，民之父母”；《斯干》“君子攸宁”，“乃生男子（中略），室家君王”；《巧言》“奕奕寝庙，君子作之”。其兼指品位者，如《小雅·湛露》“显允君子”，“岂弟君子”；《鼓钟》“淑人君子，其德不回”；《角弓》“君子有徽猷”；《大雅·卷阿》“岂弟君子，四方为则”；君子为有位者之通称。故上可以称天子（《大雅·假乐》“假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天”）；下可以称臣下（《大雅·云汉》“大夫君子”）；而其位或在“庶士”之上也。

② 分见《宪问》第十四及《阳货》第十七。

③ 均见《论语·卫灵公》第十五。

己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸”^①。据吾人之推想，孔子所言君子之第一义完全因袭《诗》《书》，其第二义殆出自创，其第三义则袭旧文而略变其旨。旧义倾向于就位以修德，孔子则侧重修德以取位。故南宫适问于孔子曰：“羿善射，羿荡舟，俱不得死然。禹稷躬耕而有天下。”^②孔子深喜其得以德取位之意而以“君子”“尚德”许之也。

孔子屡言君子，其用意似有二端。一以救宗法世卿之衰，二以补周政尚文之弊，而两者间实有连带之关系。在春秋之时，封建宗法之制已就衰败。宗子世卿已不能专擅国政。权势重于门阀，实力可压族姓。况君子可以不仁，贵族每多淫侈。势替之由，半属自取。门阀之统治阶级渐趋消失，则政权应操诸何人，必因传统之标准已归无效，而成为严重之问题。如一听角力斗智者之“逐鹿”，必至秩序荡然，纷紊无已。孔子殆有见于此，故设为以德致位之教，传弟子以治平之术，使得登庸行道，代世卿而执政。故孔子之理想君子，德成位高，非宗子之徒资贵荫，更非权臣之仅凭实力。前者合法而未必合理，后者则兼背理法。孔子所言之君子取位虽不必合于宗法，而其德性则为一合理之标准。吾人如谓孔子于此欲为封建天下重新创造其统治阶级，似非大误。抑又有进者，孔子虽事实上已承认宗法之失败，而并未明白加以攻击。且孔子所认为失败者亦只宗法之阶级制度。至于家国一体之根本原则，则仍服膺勿失^③。

① 分见《公冶长》第五及《宪问》第十四。

② 见《宪问》第十四。《集注》云：“适之意，盖以羿羿比当世之有权力者，而以禹稷比孔子也。”甚确。按孔子极不满于当时之政治家。故子贡问“今之从政者何如？子曰：斗筲之人，何足算也”。见《子路》十三。

③ 见本章第三节。又《论语·为政》第二，“或谓孔子曰：子奚不为政？子曰：《书》云：孝乎，唯孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政。奚其为为政”。意亦明显。

孔子所以袭用“君子”之旧名者，似欲在不显明违反传统制度之范围内，实行其改进政治之主张。以宗法身分之旧名，寓修德取位之新意。譬若移花接木，其操术至妙而用心良苦。所可惜者，世卿固鲜有德，仁人便难得位。季氏富于周公，颜回贫死陋巷。天子不为明扬，“仲尼不有天下”^①。孔子之新统治阶级终身未能出现。“君子德位兼全之最高理想乃降而为用行舍藏之持身原则”。（参看《论语》）蘧伯玉“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之”^②。孔子亦称之为“君子”，则与子产所以称“君子”者大异其趣矣。

吾人于此可附论孔子思想中个人与政治之关系。宋以后之儒者每以臣下致忠君国为绝对之义务，而谓其说本原于孔子。吾人加以覆按，即可知其非孔子之教。孔子论君臣关系之精义尽于“以道事君，不可则止”之一语^③。盖“君子”以爱人之心，行仁者之政。此为要君取位之真正目的。合于此而不仕，则为废“君臣之义”。不合于此而躁进，则为“干禄”，为“志于谷”。二者皆孔子所不取。故孔子讥荷蓑丈人为洁身乱伦，而复叹仕为家臣者之无耻。孔子自谓其“无可无不可”^④，正足见孔子不拘执于必仕必隐，而一以能“行道”与否为出处之标准。出处既以行道为标准，是个人对于君国之本身无绝对之义务，

① 《孟子·万章上》，“匹夫而有天下者，德必若尧舜，而又有天子荐之者。故仲尼不有天下”。参阅本章第一节述孔子设教之目的。

② 分见《论语·述而》第七及《卫灵公》第十五。

③ 《论语·先进》第十一。“季子然问：仲由、冉求可谓大臣与？子曰（中略）：所谓大臣者，以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。曰：然则从之者与？子曰：弑父与君，亦不从也。”

④ 同书，《微子》第十八。参《泰伯》第八，子曰：“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”又《季氏》第十六，子曰：“隐居以求其志，行义以达其道，吾闻其语矣，未见其人也。”

而“君臣大义无所逃于天地间”(庄子讥孔子语)之语为非确矣。孔子一生虽尽力于得君求售,因此间或受人之揶揄^①,然此不过欲求行道于万一可逢之机会,非自贬于小人之儒。观其对避世高蹈之流多加称许^②,而对不义之仕绝无恕辞,则可知孔子真意之所在。不仅此也。孔子谓臣下不受君主之乱命,是否认绝对服从之义务也。孔子去鲁而求仕于卫,是未立不事二君之“名节”也。后人以专制天下之眼光论封建天下之孔子,宜其张冠李戴,厚诬古人矣。

孔子屡言“君子”之第二目的为救周政尚文之弊。此即其“人治”思想之直接表现。周政有法令滋彰之倾向,上节已略明之。夫以周礼之美备,行之数百年而卒不免于君微政衰,则国家不能徒赖完善之制度以为治,诚为至明显而不可逃避之结论。孔子深观古学,通习周礼,于此盛衰之故,自当灼见明知。矧孔子所立“仁治”之教,固必以个人之心不违仁为政治之起点。《大学》者孔门之言,谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”。足见“人治”思想实与“仁治”思想有不容分离之关系。

孔子人治思想最明白之陈述见于《中庸》第二十章之首段,“哀公问政,子曰:文武之政,布在方策。其人存则其政举,其人亡则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲卢也。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁”。其言至显,无待诠释。然吾人应注意,孔子虽谓为政在人,非即谓为政不必有制。孔子欲救周政之弊,非欲并方策而毁弃之。综观其政治思想之全体,“从周”与尚仁之两层主张,相互为用,不可偏废。吾人相信孔子于周制之郁郁乎文实中心赞美,而其从周之说亦出于至诚,非以欺世惑俗。惟其爱惜周道之伤,故亟图以人治救方策

① 如楚狂、荷蓑、长沮、桀溺等。《史记·孔子世家》,郑人谓孔子“累累若丧家之狗”。

② 如《论语·微子》第十八所举微子、伯夷、叔齐等人。

之弊。故孔子之注重“君子”，非以人治代替法治，乃寓人治于法治之中，二者如辅车之相依，如心身之共运^①。后人以人治与法治对举，视为不相容之二术，则是谓孔子有舍制度而专任人伦道德之意，非确论也。

第六节 大同小康与三世

孔子政治思想之要点，略如以上五节之所述。然尚有公羊家所主“大同”与“三世”之二义，未经言及。附论于此，以殿本章。

大同小康之言，见于《礼记·礼运》，“仲尼与于蜡宾”，事毕兴叹，对盲偃之问。其略曰：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子。货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇。以设制度，以立田里。以贤勇智，以功为己。故谋用是作而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。（中略）是谓小康。”^②按《礼运》一篇，自宋以来即有疑之者。如宋黄震谓“篇首匠意，微似《老子》”。清姚际恒认为乃周秦间老庄之徒所撰。陆奎勋更断定其为戴氏附

① 此理荀卿言之至悉，下章当详述之。

② 亦见《家语》，文与此小异。

会孔子迎合汉初崇尚黄老风气之伪书^①。姚氏又按其内容,谓不独亲其亲,子其子乃墨子之道。近人钱穆君据《史记》子游少孔子四十五岁^②,更参取江永崔述诸说,推定孔子为司寇与蜡宾时,子游(即言偃)年不过六岁,不足以语大同小康之义^③。凡此所论,并非纯属无稽。故《礼运》可疑,不当取作孔学之代表,殆已成为定案。然大同之义,高尚优美,虽超出孔子雅言之范围,尚不与儒学之宗旨相反背。例如称天下为公,斥世及为礼,殆即引伸以德取位之教。不独亲其亲,子其子,殆脱化于泛爱之言。大同似仁道之别名,小康近从周之大意。彼此虽有程度之差,而内容无品质之别。吾人如放弃疑古之谨慎态度,承认大同为孔子之理想,或不至于蹈严重之错误。

至于《春秋》“三世”,则不可与此并论。其说兴于汉代,而董仲舒(前一七九——一〇四)及何休(一二九——一八二)为其代表。董氏“三统”“五行”之为阴阳家言^④,显而易见,无待深辨。何休三世之说^⑤,经近世公羊家之推演,则较为复杂。何氏谓孔子“于所传闻之世,见治起于衰乱之中”,“于所闻之世,见治升平”,“至所见之世,著治太平”。清康有为乃以《春秋》之升平当《礼运》^⑥之小康,而谓家天下者莫如文王,以文明胜野蛮,拨乱升平之君主也。公天下者莫如“尧舜,选贤能以禅让,太平大同之民主也”^⑦。康氏又谓“《孟子》之义由于子游子思而传

① 《续礼记集说》引《黄氏日钞》、《古今伪书考》及《戴记绪言》。

② 《仲尼弟子列传》,按《史记·孔子世家》及此传并不载蜡宾事。如《礼运》果为汉人伪托,或竟在史迁之后歟?

③ 《先秦诸子系年考辨》页六六。

④ 《春秋繁露·三代改制质文》。

⑤ 《春秋公羊解诂》隐公元年“公子益师卒”。

⑥ 《康南海文钞·礼运注》。

⑦ 《孟子微》,“康文公为世子”条。

自孔子”。然民贵君轻乃“孔子升平之说耳。孔子尚有太平之道，群龙无首，以为天下至治并君而无之，岂止轻哉”^①？是又以无政府为太平大同，而“尧舜其犹病诸”，势不得不降为小康升平矣。康氏复推广其说，谓“一世之中有三世，故可推为九世，又可推为八十一世，以至于无穷”^②。孔子既立“新周，故宋，以《春秋》当新王”，“非常异义可怪之论”，而又“通三统”“张三世”，以为无量世修正宪法之备^③。故自康氏视之，吾人述孔子之政治思想，不本之《公羊春秋》^④，而认其与封建天下有密切之关系，诚不免有轻蔑圣人之嫌矣。

吾人欲明公羊家言三世之不足信，可子何休之自相矛盾一端见之，何氏于定公六年谓“《春秋》定哀之间文致太平，欲见王者之治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之”。殊不知前乎此者，何氏于定公元年已谓《春秋》讥“定公有王无正月，不务公室，丧失国宝”；又谓“定公喜于得位，而不念父黜逐之耻”矣。后乎此者，何氏于哀公七年谓《春秋》讥鲁国“侮夺邾娄无已，复人获之”，于哀公十二年又讥“哀公外慕强吴，空尽国储”矣。凡此所讥，其重要皆远过二名。而谓二名以外，无所复讥，其谁能置信？又如《公羊传》称“定哀多微辞”，董仲舒解之，谓世愈近则言愈谨，为安身之义。何氏亦谓“孔子畏时君，上以讳尊隆恩，

① 《孟子微序》，康氏于“民为贵”条，又谓“此孟子立民主之制，太平法也”。

② 同书，“君子之于物也”条。

③ 《刊布春秋笔削大义微言考题词》。此本诸何休《解诂》哀公十四年孔子“豫知无旁”之语。

④ 康氏谓《论语》乃曾子“一家之说，非孔门之全。”《论语注序》。然康氏亦重视《大学》《中庸》，谓“内圣外王，条理毕具，旨简而意贲者，求之孔氏之遗书，其惟《大学》乎”？又谓“孔子之教论莫精于子思《中庸》一篇”。见《大学注序》及《中庸注序》。

下以辟害容身”^①。然则《春秋》定哀之笔削大义为“文致太平”乎？抑“邦无道，危行言逊乎”？此又矛盾之说也。以今人之眼光观之，公羊家之称“微言”，迹近欺人，其言太平则意在阿世，故哀公十四年西狩获麟，《公羊传》谓孔子泣涕，曰：“吾道穷矣。”何休乃大放厥辞，谓夫子素按图录，知庶姓刘季当代周。见薪采者获麟，知为其出。何者？麟者木精，薪采者庶人燃火之意。此赤帝将代周居其位，故麟为薪采者所执。西狩获之者，从东方王于西也。东卯，西金象也。言获者，兵戈文也。言“汉姓卯金月，以兵得天下”。《公羊传》论《春秋》之旨，在“拨乱世，反诸正”。何休乃谓血书化白，为演孔图“中有作图制法之状。孔子仰推天命，俯察时变，却观未来，豫知无穷。知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之”。于是孔子化为妖道，《春秋》纯为汉作。如此论学，诚不如无书矣。何休之说既破，则康有为辈更勿庸置议。盖舍旧籍之明文，立微言以骋臆说，则牵强附会，尽可成章，谓孔子为保皇党、革命党、虚无党，均无不可，惟不足以为谨严之学术而已。

《孟子》谓“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”，《庄子》称“《春秋》以道名分”^②，是皆以《春秋》为孔子“正名”思想之所寄托，最能得其实情。盖孔子欲因鲁史之文，以存周礼，抑僭侈。故诸侯已称王公而《春秋》书其本爵^③，周室早已衰微，而经文致其尊

① 分见《春秋繁露·楚庄王》及《公羊解诂》定公元年。《春秋》尊周不王鲁之意，可参《公羊传》隐公元年“春王正月”及“祭伯来”，五年“考仲子之官”，庄公六年“卫侯朔入于卫”，僖公十三年“大室屋坏”，三十一年四卜郊，宣公元年赵穿侵柳，昭公四年楚执庆封，二十三年“天王居于狄泉”，二十五年昭公将杀季氏，及本章七二页注③、七三页注①②③所引。

② 《滕文公下》及《天下》。

③ 如《论语》已称桓公，而《春秋》书为“齐侯”。楚于鲁桓公元年称王，而《春秋》书为“楚子”。

敬^①。他如臣子弑君，大夫擅国，亦皆明著贬辞^②。凡此“道名分”之义，《左传》尚少发明，《公羊》、《谷梁》则言之至晰。而《公羊传》于尊周之旨，反复申详，尤与孔子“礼乐征伐自天子出”之言相表里。如桓公五年《经》书“秋，蔡人卫人陈人从王伐郑。”《左氏》仅记其事。《谷梁》谓为周讳伐同姓之国。《公羊》则曰“其言从王伐郑何。从王，正也。”又如成公元年，《经》书“秋，王师败绩于贸戎。”《左氏》第记其事，《谷梁》谓不言战，莫之敢敌也。《公羊》亦谓“王者无敌，莫敢当也”。又如昭公十三年《经》书“蔡侯卢归于蔡，陈侯吴归于陈。”《左传》谓“礼也”。《谷梁》谓“不与楚灭也”。《公羊》则谓“此皆灭国也。其言归何。不与诸侯专封也”。此外如隐公元年之著“大一统”，“王者无外”，昭公二十三年之“著有天子”。此皆于封建政治衰乱之后，欲以正名之书法，维持周礼之形式。“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：赐也，尔爱其羊，我爱其礼”^③。吾人若屏除成见，就《公羊传》之本文以观之，则可知《春秋》之大义，亦孔子“爱礼”主张之一种表现，而一切“非常异义可怪之论”，既不见于三《传》，尤非《经》文所有，殆悉出于汉人之依托杜撰耳。抑又有进者，孔子成《春秋》，欲正名以矫实，非于王纲解组之事实视若无睹，或予以否认。孔子殆知周礼之不能尽复于一旦，故每求其次，凡对封建制度有利之行为，虽不合于最高标准，亦加以相对之许可。于是诸侯称霸，大夫执国，亦得蒙“实与”之辞。如僖公二年《经》书“春王正月，城楚丘”。《公羊》解之曰：“曷为不言桓公城之。不与

① 如僖公二十六年晋文公召襄王而书曰：“天王狩于河阳。”

② 如隐公四年公子翬以预弑隐公而削“公子”之称。襄公十六年鲁会诸侯于溴梁而书“大夫盟”。此外可参作者所编《中国政治思想史参考资料》，附录二，(五)。按宋苏轼《东坡续集》卷八有《春秋变周之文论》辨《公羊》不黜周，何休乃《公羊》罪人，可参。

③ 《论语·八佾》第三。

诸侯专封也。曷为不与，实与而文不与。文曷为不与，诸侯之义不得专封。（中略）其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。”又如宣公十一年《经》书“冬十月楚人杀陈夏征舒”。《公羊》曰：“其称人何？贬。曷为贬。不与外讨也。（中略）曷为不与。实与而文不与。文曷为不与。诸侯之义不得专讨也。（中略）其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有为无道者，臣弑君，子弑父，力能讨之则讨之可也。”^①《公羊》所发明之意与《论语》孔子称许桓公请讨陈恒之言若合符节。康有为认《春秋》得孔学之全豹，《论语》则只见其一斑。自吾人视之，《论语》遍及仁恕忠信，礼乐政刑诸要义，《春秋》则仅阐发正名之一端。孰偏孰全，岂待深察！康氏此说盖适与事实相反背。故从彼之说则扬大同，抑小康，拥《公羊春秋》以攻群经诸传，持微言异义以压古籍明文。取吾人之解释，则孔子之道一贯，群书之义可通，所必废者董何之曲学，康氏之托古而已。

公羊家之言既不足据，则吾人当承认孔子之政治思想具有显明之时间性。其思想既以封建天下宗法社会之历史环境为根据，则其内容虽不为此环境所囿，而亦不能与之相离。离晚周之历史背景而言孔子之政治思想，恐不免如韩非所谓俱道尧舜，庄子所谓彼一是非，于尚论古人之工作，未必果有裨益。

何休《解诂》尚有《春秋》于升平世“内诸夏而外夷狄”，于太平世“夷狄进至于爵，天下远近大小若一”之说。此则较有依据，非出虚构。按区分民族，不外种类与文化之两大标准。中国古籍中涉及民族之处，多着眼于文化之殊别。其就种类以分

^① 宣公元年晋士伯因宋仲几不肯城成周，《公羊》谓大夫专执，“实与而文不与”。《谷梁传》于同类之事，称之曰：“变之正。”如僖公五年齐桓公盟诸侯于首戴，襄公二十九年诸大夫城杞，昭公三十二年诸大夫城周，皆其例。

夷夏者不过有《左传》“非我族类，其心必异”，及《周语》“血气不治，若禽兽焉”之少数例证。孔子之论夷夏，则已废弃种类之标准而就文化以为区别。就《论语》以考之，似孔子有四种不同之意见。子贡问管仲非仁者与，孔子答以“微管仲，吾其被发左衽矣”。此明示夷狄不如中国而外之也。“子欲居九夷。或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？”此隐寓夷狄可以同化之意也。“樊迟问仁。子曰：居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄不可弃也”。“子张问行。子曰：言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣”。此认夷夏虽殊方而同理也。“子曰：夷狄之有君不如诸夏之亡也”^①。此谓夷狄之行偶或优于中国也。《春秋》之言夷狄，大体与此相印证。其内夏外夷之旨见于二《传》者如隐公七年之戎伐凡伯，庄公十年之荆败蔡师，僖公二十一年之楚执宋公，二十七年之楚人围宋，成公十五年之会吴于钟离，皆以夷狄犯中国而致贬辞也^②。《公羊》于僖公四年召陵之盟谓“喜楚服也。（中略）夷狄也而病中国。（中略）桓公救中国而攘夷狄，卒怙荆。以此为王者之事也”。其意尤与“微管仲，吾其被发左衽”相近。至于用夏变夷与中国失道之旨见于二《传》者则如定公四年吴子救蔡。《公羊》曰：“吴何以称子？夷狄也，而忧中国。”^③又如哀公十三年鲁会晋吴。《谷梁》曰：“黄池之会，吴子进乎哉？遂子矣。吴，夷狄之国也，祝发文身，欲因鲁之礼，因晋之权，而请冠，端而袭，其籍于成周以尊天王。吴进矣。”此“夷狄进至于爵”，同化中国之说也。隐公七年戎伐凡伯，《谷梁》谓“戎者卫也。戎卫者为其伐天子之使贬而戎之也”。此孔子所谓夷狄有君，不如诸夏之亡也。若定公四年吴入楚。《公

① 分见《论语·宪问》十四，《子罕》九，《子路》十三，《卫灵公》十五，《八佾》三。

② 《公羊》于会吴于钟离曰：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？官自近者始也。”

③ 《谷梁》释吴书“子”之故曰：“吴信中国而攘夷狄，吴进矣。”

羊》《谷梁》均谓吴人入楚肆淫，反于夷狄之道，故去其爵而“狄之”。又若昭公二十三年戊辰，吴败顿胡、沈、蔡、陈、许之师。《公羊》曰：“此偏战也。曷为以诈战之辞言之^①？不与夷狄之主中国也。然则曷为不使中国主之。中国亦新夷狄也。”此又足证夷夏之分，系于所行之事。苟行事先后不同，则夷夏亦无定界矣。吾人当注意，孔子以文化判夷夏，其意在用夏变夷。夷夏既因文化之升降而无定界，则均已失其种族之意义而成为文化之名词。故孔子所谓“夷狄”，其含义略似近世所谓“野蛮人”，而非与“虾夷”“马来”等同例。其所谓诸夏亦略如今日所谓“文明国”，而不指“黄帝子孙”或“中华民族”。吾人之解释如不误，则严格言之，孔子思想中未尝有近代之民族观念。

吾人如求其故，似可于孔子思想之本身及其历史之背景中得之。中国古代之种族及文化，在较早期中，殆已发生混合之现象。列国之中颇有以中国而入于蛮夷，或沦于夷夏之间而复归于中国者。吴、越、秦、楚皆其著例^②。晋国“夏政戎索”，民则怀姓，地为夏虚^③，亦显有混合文化之背景。至于周文化之本身，亦颇因袭夏殷之旧礼。夏殷较浅演，周则更完备。周初之政治家似曾企图以其“监于二代”之制度同化多方之遗民，而得有部分之成功。夫言种类，则九州之民，同为黄肤黑发，既交杂

① 注：“诈战者日，偏战者月。”

② 《史记·吴大伯世家》：周大王之子大伯仲雍奔荆蛮，“文身断发自号句吴”。《越王勾践世家》：“勾践禹之后裔，封于会稽，‘文身断发披草莱而邑焉’”。《楚世家》：楚黄帝之孙颡项之后。殷之末世，“或在中国，或在夷狄”。楚武王三十五年伐随犹曰：“我蛮夷也”。《秦本纪》：秦颡项之裔居西陲，“或在中国，或在夷狄”。《魏世家》：毕公高姬姓封于毕，其后绝为庶人，“或在中国，或在夷狄”。古籍载夷夏通婚事亦有其例。

③ 《左传》定公四年。三家之中赵与秦同祖先，魏见七六页注^②，似均混合夷夏。韩则姬姓，或较纯。《史记·韩世家》。

而难分，论文化则文野高低之程度远近相殊，尚显然而可辨。于是夷夏之别，遂渐趋向于以文化为标准，而纯按同化程度之浅深以为定。故楚武王以黄帝之后而自称蛮夷，舜文王以东西夷之人而行乎中国^①。此皆由于弃种类而言文化之所致。孔子之夷夏观即产生于此历史环境之下。吾人若舍时代背景而论孔子思想之内容，则其仁者爱人，博施济众之学说亦有破除种界之可能趋势。“君子修己以敬”，然后“亲亲而仁民，仁民而爱物”^②。物犹所爱，何况夷狄之同属人类。故“协和万邦”“蛮夷率服”^③之理想，殆亦为孔子之所许可。惟夷夏有远近之殊，行仁有先后之序。《公羊》谓《春秋》以外内之辞言夷夏，明王者一乎天下，“自近者始”，诚能得孔子之本意，较何休为更朴质近真矣^④。

下

① 《孟子·离娄下》。

② 同书《尽心上》。

③ 《尚书·尧典》及《舜典》。

④ 按《春秋》正名，前后有四种态度：（一）严守“礼乐征伐自天子出”之原则，对一切非礼乱分之事皆加贬词。（二）对于“礼乐征伐自诸侯出”之霸政加以有限度之奖许。（三）大夫专政能行霸政之精神，以维持封建秩序者，亦加以允许。（四）夷狄能从中国，行霸政之精神者，进之于爵。此亦孔子思想与封建天下关系密切之一例。

第三章 孟子与荀子

第一节 孟荀之身世及时代

《论语》载孔子以四科设教，韩非谓“儒分为八”，《史记》又称孔门“受业身通者七十有七人”^①。儒家学术之盛，由此可以相见。然修身致用者未必遂有独立之显学。其著书立言者又未必果流传于后世。孔子后学政治思想之足以成家而文献可征者，仅有孟荀二人^②。

孟荀俱传孔子之学。以其所处之历史环境与仲尼不同，故其思想之内容亦略有变异。孔子生春秋之末叶，孟荀当战国之后期。封建天下之制度风尚，前之残存未尽者，至此乃泯灭无余。《史记》述孟子之时代背景，谓“当是之时，秦用商君，富国强兵。楚魏用吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王用孙子田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟乃述

① 《论语·先进》十一，“德行，颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语，宰我、子贡。政事，冉有、季路。文学，子游、子夏”。《韩非子·显学》，“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒”。《史记·仲尼弟子列传》略载七十子之言行。

② 《汉书·艺文志》儒家有《子思子》二十三篇，《曾子》十八篇，《漆雕子》十三篇，《宓子》十六篇等书。除孟荀外今俱不传，惟子思之学或可于《礼记》之《中庸》及《表記》见之，曾子之学或见于《大戴礼记·曾子立事》、《本孝》等篇。汉人弟子传经之说纵可尽信，亦不足由以考见七十子之思想。

唐虞三代之德。是以所如者不合，退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”^①。荀况之环境，与此相同。所异者，齐夺梁霸之局面已转为赵代齐强，而秦势更趋壮盛，吞并六国之期亦愈迫近而已。孟荀之生卒确年，今无定论。其身世亦仅传梗概。孟轲，邹人，受业子思（孔子之孙）之门人，若从周广业《孟子四考》之说，则孟子殆生于安王十七年（前三八五），卒于赧王十二年或十三年^②（前三〇三或三〇二）。一生游历宋、薛、滕、鲁、梁、齐诸国，声誉日隆，生活日裕。“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”。不独颜回原宪不能望其项背，即孔子之一车两马亦大有逊色。彭更疑孟子为已秦^③，诚非无理。然而孟子之声誉虽隆，其政治上之成就则甚少。宣王时仕齐为卿，致禄万钟^④，视孔子为鲁司寇尤见尊显。而仁义之言，终无以易富强之说。旋即致仕去齐，此后殆不复出。荀况字卿，赵人。汪中（一七四五——一七九四）以为荀子约生于赧王十七年及始皇九年之间（前二九八——二三八）^⑤，似近事实。少年游学

① 《孟荀列传》。参本书绪论及第一章一九页注①。

② 当西晋纪元前三八五——三〇三或三〇二。旧说为烈王四年生，赧王二十年卒（西元前三七二——二八九），见程复心《孟子年谱》。此外可参阎若璩《孟子生卒年月考》，狄子奇《孟子编年》，任兆麟《孟子时事略》（《心斋十种》），林春溥《孔孟年表》，《孟子列传纂》（《竹柏山房十五种》），崔述《孟子事实系》，魏源《孟子年表考》（《古微堂外集》）等。

③ 《孟子·滕文公下》。

④ 汪中《经义新知记》谓孟子“处宾师之位以道见敬”。崔述《孟子事实录》谓“孟子在齐为卿，乃客卿，与居官任职者不同”。狄子奇《孟子编年》谓“孟子在齐，始为宾师，但受公养之礼，不受禄。其后为卿，受粟十万”。

⑤ 汪中《荀子年表》（《述学内外篇》）。当西晋前二九八——二三八。钱穆《先秦诸子系年考辨》第一〇三谓：卿生于周显王三十年以前（西晋前三四〇以前），足以补汪说之不及。又荀卿师受失考。《荀子·非十二子篇》以子弓与仲尼并称而斥子张、子夏、子游之贱儒，则梁启超（《儒家哲学》）谓荀学出于有子及游夏或不足据。

稷下，曾与齐相论国际安危之之形势^①。于齐既无所用，乃于湣王（前三二二—二八二）时去之楚，为兰陵令^②。此外似曾游燕不遇^③。襄王（前二八二—二六四）时再度居齐，在稷下“最为老师”^④。旋复去齐，适秦返赵。在秦对昭王问儒效，与应侯论秦政，大张孝弟义信之说^⑤。在赵位居上卿，与临武君议兵于孝成王之前^⑥。若《史记》卒葬兰陵之说可信，则似卿暮年又复居楚。卿死后不过二三十年而始皇统一^⑦。方观其生平持论，虽不与孔孟尽同，然其欲以礼义之言易强暴诡诈之术，则强聒不舍，始终如一，实不愧为儒家之后劲。且荀子生当专制天下前夕之

① 说齐相语见《荀子·强国篇》。略谓楚（在齐之南与东）燕（北）魏（西）三国起谋，则“齐必断而为四”，惟有修礼让忠信乃可以自固。荀子初至稷下有年五十及年十五之两说。前者出《史记·孟荀列传》及刘向《孙卿书录序》。后者出应劭《风俗通》卷七《穷通篇》。

② 去齐之楚之原因，旧有遭谗及国危之两说。《史记·列传》谓“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令”。《风俗通》与刘序并略同。桓宽《盐铁论·论儒篇》谓“齐湣王奋二世之余烈（中略），矜功不休，百姓诸儒谏不从，各分散。慎到接子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚”。荀子若于湣王末年去齐之楚，则当在西历前二八四以前，年约五六十岁。春申君相楚考烈王在西历前二六二，卿当年近八十岁。钱穆《考辨》第一四〇认《史记》之说有误。

③ 《韩非子·难三》，“燕王唫贤子之而非荀卿，故身死为僇。”齐伐燕事在西历前三一四年。荀子如果曾于燕，当在少年居齐时。

④ 《史记》及刘序并同，惟未言其再度至齐。此从钱穆说。见《考辨》第一四三。

⑤ 见《荀子·儒效》及《强国篇》。

⑥ 《战国策·楚四》，“孙子去之赵，赵以为上卿”。《风俗通》卷七谓卿为兰陵令有谗之者，“春申君谢之。孙卿之去赵，应聘于秦”。《荀子·议兵篇》记卿与临武君议于赵孝成王前。孝成王在位当西历前二六五与二四五之间，卿年殆逾八十。

⑦ 钱穆认《盐铁论·毁学篇》“李斯相秦，始皇任之，人臣无二，而荀卿为之不食”之语不足信，而推定卿卒于始皇二年前后。《考辨》第一五六。

时代,奔走列国,由壮至老。“君上蔽而无睹,贤人距而不受。”^①反不如其弟子韩非李斯之术^②行于世,或身当相任。其遭际之蹇亦与孔孟不殊矣。

第二节 民 为 贵

孔子论政,以仁为上。孟子承其教而发为“仁心”“仁政”之论,其说遂愈臻详备。仁心之起,原于性善。孟子以为仁、义、礼、智之四德,皆由人类天赋恻隐、羞恶、恭敬(或辞让)、是非之心,引伸发展而成^③。故“人皆可以为尧舜”^④,而仁心乃人类之所共有^⑤。圣贤之所以异于凡人者在其能培养扩充其本性之善。君子之所以异于小人者在其能扩充“不忍”之范围。仁心

① 见《荀子·尧问篇》。上文谓“外侮迫于乱世,饕于严刑。上无贤主,下遇暴秦。礼义不行,教化不成。仁者绝约,天下冥冥。行全刺之,诸侯大倾”。

② 《史记·老庄申韩列传》谓“非与李斯俱事荀卿”;《李斯列传》谓斯“从荀卿学帝王之术”。

③ 《孟子·告子上》,孟子对公都子问性曰:“恻隐之心,人皆有之。羞恶之心,人皆有之。恭敬之心,人皆有之。是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也。羞恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。”《公孙丑上》,“孟子曰:人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政,治天下可运之掌上”。又曰:“恻隐之心,仁之端也。羞恶之心,义之端也。辞让之心,礼之端也。是非之心,智之端也。(中略)凡有四端于我者,皆知扩而充之矣。若火之始然,泉之始达。”

④ 《告子下》,“曹交问曰:人皆可以为尧舜有诸?孟子曰:然”。按孔子言性“不可得而闻”,其偶见于《论语》者如“下愚不移”,“中人以下不可以语上”,“性相近也,习相远也”,均与孟子性善之说有异。

⑤ 《告子下》,孟子曰:“仁,人心也。”

发展,见于行事,则为:“推恩”^①。仁政者以不忍之心,行推恩之政。小则一国,大则天下。始于亲亲,极于爱物^②。凡此所言,实本诸孔子。立论较详而大旨无殊。

仁政必有具体之设施。孟子所言,似可以教养二大端概之。而其养民之论,尤深切详明,为先秦所仅见。七篇之中,孟子所注重者为裕民生、薄赋税、止争战、正经界诸事^③。此外孟子又有“与民同乐”之主张。其对齐宣王雪宫之问,谓“乐民之乐者民亦乐其乐,忧民之忧者民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下”^④。陈义尤为精当高远,实孔子之所未发。盖美食安居,人所共悦。必强人主以土阶茅茨,既反人情,必不能用。若君上

- ① 《梁惠王上》,孟子对齐宣王谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌。《诗》云刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。言举斯心,加诸彼而已。故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉,善推其所为而已矣。”
- ② 《尽心上》,“亲亲而仁民,仁民而爱物。”
- ③ 裕民生之大要,可于《梁惠王上》对梁惠王语见之。其略曰:“不违农时,谷不可胜食也。数罟不入污池,鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。五亩之宅树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田勿夺其时,数口之家可以无饥矣。”薄赋税略见《滕文公下》,“什一去关市之征”。《尽心下》,“有布缕之征,粟米之征,力役之征,君子用其一而缓其二”。《公孙丑上》,“市廛而不征,法而不廛”,“关讥而不征”,“耕者助而不税”,“廛无夫里之布”。然孟子斥白圭之二十取一,见《告子下》。止争战如《告子下》,孟子告慎子鲁地已逾百里旧制。“一战胜齐,遂有南阳,然且不可”。《梁惠王下》,劝滕文公学大王去郊,对狄人取不抵抗政策。其余尚多,不备引。正经界见《滕文公上》,“夫仁政必自经界始”。“请野九一而助,國中什一使自赋”。“方里而井,井九百亩,其中为公田,八家皆私百亩,同养公田”。
- ④ 《梁惠王下》,又同章孟子答庄暴问惠王好乐,齐宣王问文王之囿及《梁惠王上》对沼上之问,语意并同。

能行推恩之术，则举国腾欢，可臻仁政王极致。孟子之重视民生如此，故于当时君臣不能尽养民之责讥诋至严，毫不宽假。如讥梁惠王则曰“率兽食人”，对邹穆公则曰“上慢残下”，斥善战者则曰当“服上刑”，论致富强之徒则毁之为古之“民贼”^①。《尚书》有“民为邦本”之语^②，孟子殆最能阐发其旨。

孟子于养民之要不厌反复申详，而教民一端则多附带及之，仅举梗概。故对梁惠王问洗晋败之耻谓“省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信”^③。对滕文公问为国，于论田地赋税之后，告以“设为庠序学校以教之”，“皆所以明人伦也”^④。七篇中言教之义，不过如此。以视孔子之以信为本，以食为末者轻重之间，显有不同。推原其故，似有二端：（一）孟子颇有取于“衣食足，知荣辱”之义（语出《管子·牧民篇》），认充裕之物质生活为道德之必要条件。故曰：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”又曰：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”^⑤（二）孟子尝谓“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”^⑥。姑以战争杀戮之事征之。《史记·六国表》载显王五年（前三六三）秦魏石门之战斩首六万，慎靓王四年（前三一六）秦败赵、韩，斩首八万，赧王三年（前三一一）秦击楚军，斩首八万，八年（前三〇

① 分见《梁惠王上、下》，《离娄上》，《告子下》。

② 《夏书·五子之歌》。

③ 《梁惠王上》。

④ 《滕文公上》。

⑤ 分见《滕文公上》及《梁惠王上》。

⑥ 《公孙丑上》。

六)秦拔宜阳,斩首八万。凡此皆当孟子生时^①。斩首之数虽未必确,而与《左传》所记春秋之战争相较,则洵有彼善于此之感。然则孟子“争地以战,杀人盈野。争城以战,杀人盈城”^②之语,并非羌无故实。孟子本不忍人之心,欲矫当时虐政之弊,故于民生之涂炭,再三致意而发为“保民”之论。此殆深受时代之影响,非孟子立意求改仲尼之道也。抑又有进者,孟子虽以受历史环境之刺激,主张制产裕民^③,然并不与时代风尚相妥协而遂接受其功利主义。盖根据性善之理论,孟子不仅注意行为之效果,而兼重视其动机。故初见梁王即谓“何必曰利”;闻宋轻欲以不利说罢秦楚之兵,复亟称“先生之号则不可”^④。夫利国乃当务之急。罢兵亦至美之事。孟子平日所言裕民止战诸端,就其效果论之,殆不与梁王宋轻之志相远。而孟子并非之者,则以二人之言利,不根于仁心之不忍,而助长凉血之自私。推其流弊所及,必至君私其国,人私其身,上下交征利而国危矣。若反其道而行之,以不忍人之心,行不忍人之政,则不求利而利在其中^⑤。以较求自利者之反致交害,其得失固不可以道里计。

养民既为政治之第一义,孟子乃更进一步而发为民贵之论。按当孟子之世,魏齐争霸,秦势方兴。国强君威,专制之萌芽已茁。商鞅、申不害之徒方致位卿相,大扇重令尊君之说。

① 赧王二十二年(前二九二年)白起败韩,斩首二十四万,孟子已死,不及闻知矣。

② 《离娄上》。

③ 《尽心上》,“孟子曰:易其田畴,薄其税敛,民可使富也。食之以时,用之以礼,财不可胜用也。民非水火不生活。昏暮扣人之门户,求水火,无弗与者。至足矣。圣人治天下,使有菽粟如水火。菽粟如水火,而民焉有不仁者乎”。此似颇重生产,与孔子“不患贫而患不均”之重分配者有异。

④ 分见《梁惠王上》及《告子下》。

⑤ 孟子告梁惠王谓“未有仁而遗其亲者也。未有义而后其君者也”。《集注》:“此言仁义未尝不利。”

一时风气实趋向于贵君而贱民。孟子乃力排众议，正告天下曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”^①夫君长之得位由于丘民，诸侯社稷均可变置，一国之中永存而不得动摇者惟有人民而已。是孟子不仅以人民为政治之目的，亦且以之为主体。此其为说固非六国时代一般人士所能喻，即孔子亦未尝雅言以明之也。盖孔子民可使由，不可使知^②之说略含轻民之意，而其君子行仁由近及远之理想复倾向于视君民为一体。孟子始暗示君民之对立，而大明民主君仆，民体国用之旨。七篇之中言之最透辟者，如“孟子谓齐宣王曰：王之臣有托其妻子于其友而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？王曰：弃之。曰：士师不能治士，则如之何？王曰：已之。曰：四境之内不治，则如之何？王顾左右而言他”。此暗示君主有职，同于百官，失职者当去也^③。又如孟子对齐宣王问汤放桀，武王伐纣谓“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣。未闻弑君也”^④。此明揭暴君可杀之义也。

孟子贵民，故极重视民意，而认民心之向背为政权转移及政策取舍之最后标准。得乎丘民者为天子，失民心者失天下^⑤。

① 《尽心下》。

② 《论语·泰伯》第八。

③ 《梁惠王下》。孟子论周室班爵禄谓“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”（见《万章下》）亦示君臣同类之义，与专制时代君臣悬绝之观念不同。

④ 《梁惠王下》。

⑤ 《离娄上》，“孟子曰：桀纣之失天下也，失其民也。失其民者失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”

尧舜禹汤之得天下,或传贤,或传子,或禅让,或征诛,虽由“天与”,实赖“人归”^①。若以今语释之,则孟子殆认人民为最后主权之所寄。故不独于君主废立之际,民心可以从违示去取,即在平时,国之要政亦应取鉴于舆情。如孟子告齐宣王于破格进贤之时,必“国人皆曰贤”,然后察而用之。于决狱用刑之时,必“国人皆曰可杀”,然后察而杀之^②。此种“询及芻蕘”之政治,虽或为上古遗制^③,非出孟子臆造,然发挥宣扬之则由于孟子。复次,孟子寄权于民,故认政府有绝对养民安国之义务,而人民无绝对服从政府之义务。若政府失职,则民可不忠。孟子对邹穆公之问,谓“上慢而残下”,则民可“反之”以不亲上死长。出尔反尔^④,以怨报怨。君之与民,竟为敌体。按民贵君轻之旨,实先孟子而成立。如季梁(事在前七〇五年)止随侯勿追楚师,谓“上思利民,忠也”。邾文公卜迁于绎,谓“命在养民”。师旷对晋侯问卫人逐其君(事在前五五八),谓“夫君,神之主也,民之望也。若困民之主,匮神乏祀,百姓绝望,社稷无主,将安用

① 《万章上》,孟子论舜禹引《泰誓》曰:“天视自我民视,天听自我民听。”此与“Vox Populi Vox Dei”之意略同。又《梁惠王下》孟子论齐人伐燕谓“取之而燕民悦则取之”,“取之而燕民不悦则勿取”,亦可参阅。

② 《梁惠王下》。

③ 《周礼·小司寇》“一日询国危,二日询国迁,三日询立君”。此制在春秋时尚偶一运用,殆已不普遍。如《左传》襄公三十一年(前五四一年)“郑人游于乡校以论执政”,子产谓“其所善者吾则行之,其所恶者吾则改之,是吾师也”。昭公二十四年(前五二七)王子朝之难,士伯立于乾,祭而问于介众。定公八年,“卫灵公将叛晋,朝国人而问焉,曰:若卫叛晋,晋五伐我,病何如矣。皆曰:五伐我,我犹可以能战。曰:然则叛之”。哀公元年,吴入楚,召陈怀公。“怀公朝国人而问焉,曰:欲与楚者右,欲与吴者左”。参《国语·周语》厉王监谤,及《左传》昭公二十七年(前五一四年)楚令尹子常杀谗人以止谤。

④ 《梁惠王下》。

之，弗去何为”^①？若《盘庚》告殷民以“古我前后，罔不惟民之承”^②，以及《秦誓》天民视听之语^③，则其源更为古旧。然以孔子之圣，已有“民可使由”“庶人不议”之主张。足见民贵之古义，至孟子之身，湮沉已久，殆近绝学。孟子之功不在自出心裁创设其旨，而在重张坠绪于晚周君专政暴之时。于是孟子之政治思想遂成为针对虐政之永久抗议。虽势不能见采于时君，而二千年中每值世衰国乱辄一度兴起，与老庄之无君思想互相呼应。故就其影响论，孟子之儒，不仅有异于荀，抑亦颇殊于孔。盖孟子取人民之观点以言政，孔荀则倾向于君主之观点也。

虽然，孟子民贵之说，与近代之民权有别，未可混同。简言之，民权思想必含民享、民有、民治之三观念。故人民不只为政治之目的，国家之主体，必须具有自动参预国政之权利。以此衡之，则孟子贵民，不过由民享以达于民有。民治之原则与制度皆为其所未闻。故在孟子之思想中民意仅能作被动之表现，治权专操于“劳心”之阶级。暴君必待天吏而后可诛^④，则人民除取不亲上死长之消极抵抗以外，并无以革命倾暴政之权利。凡此诸端，皆由时代环境所限制。吾人若一考欧洲至十六七世纪犹大倡诛戮暴君之论^⑤，至十八世纪以后民治之理论与制度始进展流行，则于西历纪元前四世纪贵民轻君之孟子，可无间然矣。

① 分见《左传》桓公六年，文公十三年，襄公十四年。参阅《国语·鲁语》晋人杀厉公一段。

② 《尚书·商书·盘庚中》。

③ 《论语·泰伯》八及《季氏》十六。

④ “劳心者治人，劳力者治于人”。见《滕文公上》孟子对陈相语：参同章孟子答毕战“无君子莫治野人，无野人莫养君子”。足见孟子无政治之平等观念。“天吏”见《公孙丑下》。

⑤ 较著者如 Duplessis—Mornay (?)：“*Vindiciae Contra Tyrannos*” (1579)；Juan Mariana (1536—1624)：“*De Rege et Regis Institutione*”。

孟子本民贵之宗旨，又进论臣工之职位，而断定其为国之公仆，承君命以养民，非君主之私属。故告平陆大夫谓不能尽责则当致仕。对齐宣王问贵戚之卿谓“君有大过则谏，反复之而不听则易位”。对其问异姓之卿谓“君有大过则谏，反复之而不听则去”^①。此与孔子“以道事君”之说大意无别而详尽有加。抑又有进者，孔子“事君尽礼”，态度卑恭。孟子则提高人臣之地位，立“不召之臣”为理想，复以齿德抗朝廷之爵^②。于是君臣之间，各有尊贵。臣之于君，一视其相待之厚薄而定其相报之厚薄。恩怨分明，进退裕如^③。专制时代忠君不二之论，诚非孟子所能许可。此虽亦与孔子一致，然孔子之理想乃以君为师，孟子则以师教君。孔子欲君子之以德致位，孟子则以德抗位。二子之异，殆亦时代使然。盖晚周养士尊贤之风，肇于魏之西河而盛于齐之稷下。二者孔子皆不及见。而孔子德位兼全之理想君子既无由实现，孟子乃承战国之风，发为以德抗位之说，亦极自然之事也^④。

① 分见《公孙丑下》及《万章下》。

② 《公孙丑下》孟子告景子谓“天下有达尊三，爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。（齐王）乌得有其一以慢其二哉”。

③ 《万章下》孟子对万章问不见诸侯谓“天子不召师而况诸侯乎”！又引子思不悦友繆公事，谓“以位则子君也，我臣也，何敢与君友也。以德则子事我者也。奚可以与我友”。《离娄下》“孟子告齐宣王曰：君子视臣如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如国人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”。《告子下》对陈子问仕谓“所就三，所去三”。大致以行道及有礼为出仕之条件。《万章下》孟子谓孔子有“见行可”，“际可”，及“公养之仕”，意同此。

④ 然孟子之见解，春秋时已有之。参《左传》襄公二十五年（前五四七年）晏婴不死齐庄公难而为之说曰：“君民者岂以陵民，社稷是主。臣君者岂为其口实，社稷是养。故君为社稷死则死之，为社稷亡则亡之。若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之。”

吾人于此可附论孟子所持个人出处之见解，七篇所记孟子之言，表示三种不同之态度。(一)孟子称孔子为“圣之时者”。盖以孔子行藏，一视用舍。可仕则仕，可止则止。既异于伯夷之“清”，伊尹之“任”，更有殊于柳下惠之“不恭”^①，故为孟子之所愿学也。(二)孟子有时放弃此种主张而肯定个人从政之义务。如孟子对周霄问仕谓“《传》曰，孔子三月无君则皇皇如也，公明仪曰：古之人，三月无君吊”。孟子释之曰：“士之失位也，犹诸侯之失国家也。”又曰：“士之仕也，犹农夫之耕也。”^②(三)然孟子所屡言，而似即为其意所倾重者，为修身独善。行道立功，反成末务。故一则曰“舜视弃天下犹弃敝屣”。再则曰：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。”^③其说又与孔子知其不可而为，不废君臣之义者异趣^④。考孟子所以屡易其说者，似由因事而发，各有意义，不必互相冲突。其学孔子者，盖根于仁心仁政之宗旨，针对世卿已绝之时代而立言。其称士仕与农耕同科，以从政为不可放弃之职责者，殆依据古代宗子世卿，士族君子专享从政权利，独负为国义务之背景而立言。其谓天下敝屣者，殆以世卿既不可复，人爵未必相从，与其降志辱身，无宁尊德乐义。此则似乎专为战国游谈干禄之风而发矣。然孟子之意在于修身见世，与

① 分见《万章下》及《公孙丑上》。《尽心上》，孟子告宋勾践曰：“古之人得志泽加于民，不得志修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”即发挥此意。又《告子上》“古之人修其天爵而人爵从之”，亦与孔子学也禄在其中的旨相符。

② 《滕文公下》。

③ 均见《尽心上》。

④ 分见《论语·宪问》十四及《微子》十八。但孔子偶亦与孟子同意。《先进》十一孔子使弟子言志，于子路、冉有、公西赤之志于为国，未加称许，独与曾点之“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”。

高蹈远引之隐者又不相谋。故得食可以不耕^①，致禄可无官守^②。此亦六国之习尚，非孔子所能想像。孟子虽自谓耻为贱丈夫之垄断富贵^③，恐亦难免田骈“不宦”之讥讪^④。

第三节 定于—

梁襄王问天下恶乎定？孟子对之曰：“定于—。”^⑤此为孔孟政治思想相异重要之一端，不可不略加申论。吾人于第二章曾谓孔子正名从周，其意在于承认姬周政权条件之下，改进恢复封建之制度。至孟子时，周衰欲灭，诸侯愈强。“海内之地方千里者九”，而楚、魏、齐、秦尤为大国，各有席卷天下之势。于是仲尼尊周之主张不复具有意义。孟子深察世变，急思拯民，其所想望者非周室之复兴，乃新王之崛起。所谓定于一者即此想望之表示也。

仲尼“宪章文武”“梦见周公”。然于武王之得天下，殊罕言之。乃于泰伯之三以天下让，民无得而称，文王之三分天下有

① 《尽心上》。参《滕文公下》“士无事而食”。

② 《公孙丑下》，孟子自谓其在齐为宾师受公养时“我无官守，我无官责”。

③ 《公孙丑下》孟子对陈子辞齐王万钟之养。

④ 《战国策》十一齐四，“齐人见田骈曰：闻先生高议，设为不宦，而愿为役。田骈曰：子何闻之？对曰：臣闻之邻人之女。田骈曰：何谓也？对曰：臣邻之女，设为不嫁。行年三十，而有七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，营养千钟，徒百人。不宦则然矣，而宦过毕也。田子辞”。此讥覆下学士“皆赐列第为上大夫，不治而识论”（《史记·田齐世家》）。孟子虽未必逮覆下（钱穆《考辨》第七六），然其不宦而富，则略似田子矣。

⑤ 《梁惠王上》。

其二，以服事“殷”^①，皆极尽推许，称为“至德”。此虽殷遗民应有之态度，亦足见孔子之政治思想倾向于承认既定之政权，不赞同姬周之取天下而赞同其治天下。孟子于齐宣、梁惠之前^②数言汤武。于汤谓其以七十里之小国，以德行仁，征伐四方，“为政于天下”。于武王谓其“一怒而安天下之民”伐殷诛纣下民皆悦^③。而七篇书中言文王之次数尤多。考其所以见称者，非孔子所举事殷之至德，而为百里行仁，为政天下^④。于是文王之事功，遂与汤武无别。此孟子不奉周室想望新王之一证也。孟子传食诸侯，辄以王政相勉。当其时，魏齐争霸，盛极一时，似最为孟子所属意。故对梁惠王则告以百里可王，仁者无敌之精义，甚至以襄王之“不似人君”犹得预闻天下定一之说。是孟子欲梁之得天下也。对齐宣王则语以“保民而王，莫之能御”，勉其学文武“一怒而安天下之民”，示之以文王治岐之政^⑤。反复申详，尤为尽致。是孟子欲齐之统一也。孟子取鉴成汤文王，深信“地方百里而可以王”。故积弱如宋，孟子尚举汤政以相勗，谓天下无敌，齐楚何畏。地小如滕，孟子犹言称尧舜，语以王师^⑥，是竟欲宋滕得天下矣。此孟子不奉周室，想望新王之

① 《论语·泰伯》第八。朱熹《集注》曰：“夫以泰伯之德，当商周之际，固足以朝诸侯，有天下矣。乃弃不取，而又泯其迹焉。则其德之至极为何如哉。盖其心即夷齐扣马之心，而事之难有甚焉者，宜夫子之叹息而赞美之也。”又引范氏曰：“文王之德足以代商。天与之，人归之。乃不取而服事焉，所以为至德也。孔子因武王之言而及文王之德，且与泰伯皆以至德称之。其指微矣。”

② 《梁惠王下》，《公孙丑上》，《滕文公下》。

③ 《梁惠王下》，《尽心下》。

④ 《离娄上》，《公孙丑上》，《梁惠王下》。

⑤ 均见《梁惠王上、下》。《公孙丑下》，孟子于去齐时谓“王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安”。意尤明显。

⑥ 分见《滕文公上、下》。又孟子告文曰：“《诗》云，周虽旧邦，其命惟新。文王之谓也。子力行之，亦可以新子之国。”孟子劝人“师文王”皆本此意。

又一证也。

孔孟之异又可见于其对王政霸政之态度见之。孔子虽谓“天下无道则礼乐征伐自诸侯出”，然于桓公管子之功颇加称许。孟子始尊王黜霸，谓“仲尼之徒无道桓文之事者”^①。盖霸政之作用在当封建制度已衰未溃之际，挟天子以令诸侯，于紊乱中维持秩序。及至上雄争长，则挟天子既无所用，令诸侯亦势不能。即使桓文复起，亦难再为玉帛冠裳之会。故孔孟之态度不同，实各有其时代之背景。矧自孟子视之，霸不足取而甚难，王近理想而反易。故曰：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大。”又曰：“王者之不作，未有疏于此时者也。民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮。”^②足见孟子所以必以仁义之言强聒时君者，非欲沮其囊括宇内之雄心，而正欲授之以避难就易之途径，促其雄心之早日实现。所可惜者孟子所想像汤武之仁政，既不见采纳，而其定一之理想转为“暴秦”所实现。徒留一王霸问题为此后儒生争辩之资。宋时朱熹、陈亮书札来往讨论至数万言，断断于天理人欲之辩^③，竟不知孟子之尊王黜霸，尚有其历史及政治之意义，是亦不善读《孟子》之过矣。

吾人上述之论断如尚不误，则孟子黜霸，其意在尊王而促成统一。然所尊者非将覆之周王而为未出之新王，所欲促成者

① 《梁惠王上》。孟子论王霸之分，标准不一。或就仁义之真假（《尽心上》，“尧舜性之也，汤武身之也，五霸假之也”，此为宋代理学家以心术分王霸之根据）；或就操术之殊异（《公孙丑上》，“以力假仁者霸”，“以德行仁者王”），或就行之者之地位（《告子下》“天子讨而不伐，诸侯伐而不讨”）。

② 《公孙丑上》。

③ 《朱子文集·答陈同甫书》（三篇），《龙川文集·甲辰答朱元晦秘书》《与朱元晦书》《又书》（乙巳春）。

非始皇专制天下之统一，而为先秦封建天下之统一。简言之，孟子之意在乎立新政权以复旧制度。其留恋封建政治之情绪，拥护封建政治之主张，皆略同孔子。相异者所循之途径而已。孔子欲存姬周以复兴封建，孟子则图于移朝易姓之后，重见“礼乐征伐自天子出”之盛世。故就其制度之主张论，孟子亦有复古之倾向。

孟子制度复古，可于其法先王之言征之。孟子深信古先圣王所立之制度尽美尽善，可为万世之楷模。后起人君必须取法。故曰：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”又曰：“《诗》云，不愆不忘，率由旧章。遵先王之法而过者，未之有也。”^①考孟子所称先王之法似以井田、世禄、庠序三者为主。凡此诸制，孟子认为乃三代所通行，非如孔子之尊崇周礼。如田税什一，孟子以为尧舜之道，而为夏、商、周之所奉行。井田之制，孟子以为始于殷之“七十而助”。周人略变其法，“百亩而彻”，而均不背什一之原则。孟子又尝劝时君师文王。其所举岐山之政则为“耕者九一，仕者世禄。关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥”。其论教育制度则曰：“设为庠序学校以教之。庠者养也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。学则三代共之。皆所以明人伦也。”^②七篇书中所载孟子有关制度之言，悉不出上述诸端之范围。而井田世禄似尤为孟子所重视。故告宣王则曰：故国者有“世臣”之谓。对文公则谓仁政自“经界”始，“世禄滕固行之”。夫井田世禄既为封建制度之主干，则孟子定于一之主张非始皇统一之预言而为封建天下之回顾，诚已毫无可疑。向使梁齐之君有一能行其言而果得天下，则巡狩朝覲庆

① 《离娄上》。

② 分见《告子》对白圭，《滕文公上》对文公，《梁惠王下》对宣王。

赏征讨之事^①不难重见于周道伤残之后矣。

虽然,吾人尚有二疑。孔孟均拥护封建制度,何以(一)孔子专主从周而孟子泛言先王,(二)孔子设以德致位之教而孟子立“仕者世禄”之言乎?请先释前者。孔子从周之故,吾人已于上文论之。孔子去古稍近,不仅方策犹存,文武未坠,周室制度,灿然足征,且姬周政权,虽名存实亡,而尚无溃灭之征兆。孔子从周,似颇受此等历史事实之影响。孟子去古较远,生当周室将倾之际。观其对北宫铎问周室班爵禄,谓“其详不可得而闻”^②,即可推知至孟子之时,周礼已如夏殷之不足征,孔子所赞为郁郁乎文者已非孟子所能悉考。是孟子纵欲从周,亦势所不能,故径舍周礼而泛言先王,欲以理想中尧舜三代之法制,为梁齐诸王革命新邦之仪型也。抑又有进者,孟子既已不得详闻周制,岂反能备征尧舜三代之法?孟子曰:“尽信《书》则不如无《书》。”^③可见其所称先王之法,殆不过就古制之轮廓加以自创之理想,融铸混合而成,不必全有历史之根据。故孔子论三代之礼以为各有因革损益,孟子立战国定一之制以为尧舜文王如规矩之永为师法。其相异如此者,正由前者较重史实,后者较逞主观,非于拥护封建政治之基本态度有所不同也。至于孟子主张世禄之原因,亦当于战国之环境中求之。按自宗法衰弛之后,列国君臣渐少旧族。平民驰誉于王侯,致位达卿相者,亦浸

① 《告子下》,“孟子曰:五霸者三王之罪人也”。“天子适诸侯曰巡狩,诸侯朝于天子曰述职。春省耕而补不足,秋省敛而助不给。入其疆,土地辟,田野治,养老尊贤,俊杰在位,则有庆,庆以地。入其疆,土地荒芜,遗老失贤,掊克在位,则有让。一不朝则贬其爵,再不朝则削其地,三不朝则六师移之。是故天子讨而不伐,诸侯伐而不讨。五霸者搂诸侯以伐诸侯者也,故曰五霸者三王之罪人也”。此引申孔子“天下有道则礼乐征伐自天子出”之说。

② 《万章下》。

③ 《尽心下》。

成习见之事。其末流之弊，遂至奔竞成风。仕宦无一定之君，划策皆诡遇之议。祸患所及，大则争战横生，人民涂炭，小则贪权夺位，身家丧灭。苏秦、张仪之合从连衡，游相诸国，最足以代表当时之“投机分子”。此皆生与孟子同时，自当为其所闻见。孔子患世卿之鲜有德，故立以德致位之教，以图矫正其失。乃布衣卿相，亦多蹈有位无德之旧弊，而加之干禄躁进所引起之不安^①。此则诚非仲尼之所及料，而孟子遂复欲以世臣世禄矫之也。观孟子论国无世臣之弊，谓“昔者所进今日不知其亡”，其针砭苏张流类朝秦暮楚之意至为显而易见。盖人材登庸，才德固为理想之标准。然苟不能尊德，则自孟子视之，反不如世及以为礼。虽不得贤，犹可守法^②，免致社会于纷紊矣。

第四节 一治一乱

孔子尝谓周监二代，郁郁乎文，语意之中暗示文武方策为政治进步之结果。虽曰继周者百世可知，孔子固就制度因革损益之大体言之，未必即信周文之后，复用夏殷之朴质也。孟子既认先王之法为百世不变之规矩，又发明“一治一乱”之史观，于是孔子政治进步之暗示归于隐灭，而政治循环之理论遂成为二千年中有力之学说。此与民为贵定于一同为孟子之重要贡献，爰略论之。

孟子治乱之说，发于公都子问其好辩。其略曰：“天下之生久矣。一治一乱。当尧之时，水逆行泛滥于中国。蛇龙居

① 《滕文公下》，“景春曰：公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下息”。孟子斥之，以为“妾妇之道”。

② 韩愈《对禹问》论禹传子。此借用其语。

之，民无所定。下者为巢，上者为营窟。《书》曰：‘泽水警余。泽水者洪水也’。此一乱也。‘使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹。水由地中行，江淮河汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之’。此一治也。‘尧舜既没，圣人之道衰，暴君代作。坏宫室以为汙池，民无所安息。弃田以为园囿，使民不得衣食。邪说暴行又作。园囿汙池沛泽多而禽兽至。及纣之身，天下又大乱’。此又一乱也。‘周公相武王诛纣伐奄，三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之。灭国者五十。驱虎豹犀象而远之。天下大悦’。此又一治也。‘世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之’^①。此又一乱也。

夫治乱循环，按之吾国历史不特三代为然，即秦汉以后二千年中亦未始不然。孟子此说诚具卓见。然孟子既谓圣王之法乃人伦之至，又谓苟能为善者子孙必正^②，则尧、舜、禹、汤、文、武皆兼有至极之圣法善行，何以竟不能维持长久治安之局乎。孔子于此虽未有明白之解释，然以其思想之内容推之，则“天命”殆为可能之答复。考孔子虽不言天道，而似深信天命。故曰：“天生德于予，”又曰：“天之未丧斯文。”^③孟子袭其意而谓“吾之不遇鲁侯天也”；又谓“夫天未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”^④。然孔子言命，似限于个人之穷达。孟子乃以之论政权之变动。如尧舜之传贤，夏禹之传子，孟子皆以天意说之，谓“天与贤则与贤，天与子则与子”^⑤。虽“天视自我民视”，民意为实际上政权最后之标准，而在理论

① 《滕文公下》。

② 《梁惠王下》对滕文公。

③ 《论语·述而》第七及《子罕》第九。又《宪问》十四，谓道之将兴或将废“命也”。《季氏》十六，谓君子“畏天命”。

④ 《梁惠王下》告乐正子及《公孙丑下》对充虞。

⑤ 《万章上》。

上天意固为万类最高之主宰。惟孟子此说，亦非自出心裁，而实得诸古学。《尚书》所载之言，意同孟子者不一而足。如祖己训王则曰“天监下民”；召公作诰则曰“皇天上帝改厥元子”；成王告谕多方则曰“天惟时求民主”^①。孟子所引天民视听之文，亦出《尚书·泰誓》。夫“子罕言命”，不语怪神，于敬天之中，略寓存疑之态度。孟子则宗教之信仰较深。观荀子讥斥五行幽隐之说，以子思孟子并举^②，即可想见。按尊天崇鬼，神道设教，本为古代社会之通习，《表記》所谓“殷人尊神”者，诚非无稽之谈。然则孟子之屡言天命，又其思想复古，不用周道之一例也^③。

孟子又有五百年为治乱一循环之说，则为《书》《传》之所未载，或为其所自得。其对充虞问曰：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。”又取史实以证之曰：“由尧舜至于汤五百有余岁。若禹皋陶则见而知之，若汤则闻而知之。由汤至于文王五百有余岁。若伊尹莱朱则见而知之，若文王则闻而知之。由文王至于孔子五百有余岁。若太公望散宜生则见而知之，若孔子则闻而知之。”^④此明言一治一乱，为一整齐固定之周期运动。按数推求，则百世之盛衰，可以前知而无误。孟子所以毅然以“平治天下”自任，以“保民而王”勉人者，正由其胸中先有此世运当治之信念，深知文王以来七百余岁，计数已过，论时则可也。孟子此说虽未尽合历史事实，尚不失为一有趣之历史哲

① 分见《尚书·高宗彤日》及《周书·召诰》《多方》。梁启超《先秦政治思想史》附录《尚书》言天命文多则，颇便参阅，可取观。

② 《非十二子》。其详见下第七节。

③ 《表記》又云：“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远。”据此则孔子“敬鬼神而远之”，乃从周也。”

④ 分见《公孙丑下》及《尽心下》。《公孙丑下》又云：“由周而来，七百有余岁矣，以其数则过矣。以其时考之则可矣。”

学。宋世邵雍(一〇一五—一〇七七)“元会世运”^①之系统,诚不得不奉孟子为其远祖矣。

第五节 礼

孔子论政,立行仁与正名二要旨,前者得孟子而大申,后者经荀子而更备。吾人如谓荀子集先秦礼论之大成,似无重大之错误。

《表记》称“周人尊礼尚施”,则孔荀说礼,均从周道,而非自辟宗风。考诸古籍,春秋时人之论礼,含有广狭之二义。狭义指礼之仪文形式,广义指一切典章制度。《左传》昭公五年(前五三六年)载“公如晋,自郊劳至于赠贿无失礼。晋侯谓女叔齐曰:鲁侯不亦善于礼乎!(中略)对曰:是仪也,不可谓礼。礼所以守其国,行其政令,无失其民者也”^②。此于二义之区别,言之最为简明。儒家之所重视而阐明者乃广义之礼,并不以冠婚丧祭,揖让周旋之事自限^③。荀子之政治思想即以此广义之礼

① 《皇极经世书》。然邵子受道教之影响甚深,不尽出孟子。又按孔子虽信天命,而无五百年一治之说。故曰:“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。”又曰:“如有王者必世而后仁。”(《子路》第十三)

② 参庄公二十三年“公如齐观社,非礼也,曹刿谏曰:不可。夫礼所以整民也。故会以训上下之则,制财用之节。朝以正班爵之义,帅长幼之序。征伐以讨其不然”。亦见《国语》四,《鲁语上》,文小异。整民作正民。《礼记》中言礼之广义尤详。兹不具引。

③ 儒者固亦娴悉仪节,观《仪礼》、《礼记》所载可知。孔子本人有知礼之名。《墨子·非儒》谓儒者“繁饰礼乐以淫人”,均足为证。孔子之功在扩大礼之范围加深其意义,遂为正民治国之要术。故曰“礼云礼云,玉帛云乎哉。”

为基础，合以性恶之说，而蔚为一家之言。

荀子主性恶，在先秦儒家中殆为非常之创见。孔子曰：“性相近，习相远也。”此明示先天无善恶之分，贤不肖成于后天之薰染。又曰：“惟上智与下愚不移。”是承认人性有上下之品级，虽陶融有所难变。孟子乃创为性善之论，举上智下愚之差而平之，谓“人皆可以为尧舜”。其学已非孔子所能范围。至荀子复攻孟子，一反其说，而亦与孔子之言不合。《性恶篇》曰，“人之性恶，其善者伪也”。盖荀子以为人生而有好利，嫉恶之心，耳目声色之欲。若听其发展，不加节制，则争夺残贼，淫乱随之兴起，“正理平治”之社会生活无由实现矣。性恶之说既立，则礼之必要，不待深辨而已可知。《礼论》曰：“礼起于何也？曰：人生而有欲。欲而不得则不能无求。求而无度量分界则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”“故桀桎之生，为枸木也。绳墨之起，为不直也。立君上，明礼义，为性恶也。”由此足见荀子所谓礼，乃人类性恶之苦口良药，而亦社会生活之基本条件。盖主性善者必主率性，故孟子重仁。主性恶者必主制性，故荀子重礼。此皆由于理论上及逻辑上之需要，而各能自圆其说，成为统系者也。

虽然，吾人又当注意，荀子论礼，所以节欲，而非教人以绝欲。礼之真正目的乃在藉节欲之手段以图全体人民物质生活最大限度之满足。其方法虽近于消极，其效果则显然积极。盖荀子认定“人生不能无群”，必合作分工，然后可以图存。然人性既恶，则合群生活之中势必发生二重困难之问题。一曰个人之权利不定则争享受，二曰个人之义务不定则怠工作。解决之道惟在制礼以明分，使权利与义务皆确定而周知^①。于是社会

① 《富国篇》“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官，离居不相待则穷，群而无分则争，穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣”。又“事业所恶也，功利所好也。职业无分，如是则人有树争之患，而有争功之祸矣。（中略）故知者为之分也”。

安定,人民康乐。荀子述其礼治之理想曰:“德必称位,位必称禄,禄必称用。”“朝无幸位,民无幸生。”^①“改仁人在上则农以力尽田,贾以察尽财,百工以巧尽器械,士大夫以上至公侯莫不以仁厚智能尽官职。夫是之谓至平。故或禄天下而不自以为多,或监门、卸旅、抱关、击柝而不自以为寡。故曰斩而齐,枉而顺,不同而一。夫是之谓人伦。”^②在此“至平”之社会中,人欲不作无厌之求,财物以有节而可得。量物以足欲,“两者相持而长”。故曰:“礼者养也。”^③

礼之最后目的为养。故荀子于富国一事言之颇详,而精当或有突过孟子之处。其所持足国之道包含“节用以礼,裕民以政”^④之二大端。而所谓裕民以政,又不外乎“轻田野之税,平关市之征,省商贾之数,罕兴力役,无夺农时”之数事。此皆与孟子不甚相远。其发孟子所未道者,当以其流通财物之说为最著。荀子设为经济合作之理想,欲令天下之物产,以有易无,互相供给。故“泽人足乎木,山人足乎鱼。农夫不斫削不陶冶而足乎械用,工贾不耕田而足乎菽粟”。于是“四海之内若一家”,

① 同九九页注①。

② 《荣辱篇》。

③ 《礼论篇》。荀子有时以人民得养与否测国政之治乱。如《王霸篇》云:“夫人之情,目欲美色,耳欲美声,口欲美味,鼻欲美臭,心欲美逸。此五美者人情之所必不免也。养五美者有具。无其具则五美者不可得而致也。万乘之国可谓广大富厚矣。加有治辨强固之道焉,若是则恬愉无患难矣。然后养五美之具具也。故曰百乐者生于治国者也。忧患者生于乱国者也。”《礼记》亦每发明礼顺人情之旨。如《坊记》云:“礼者因人之情而为之节文,以为民坊者也。”《礼运》曰:“礼也者合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”《丧服四制》曰:“凡礼之大体,体天地、法四时、则阴阳、顺人情,故谓之礼。”按大小戴《礼记》各篇中颇有与《荀子》内容相似者。殆一部分属于荀学之系统欤?

④ 《富国篇》。

百姓皆得养而安乐^①。吾人更当注意,荀子对人性虽悲观,而对经济生活则乐观。荀子相信裕民之政策可使物质生产作无限度之增加,故富国之关键不在减低要求而在扩张供给。圣人制礼,宜量物以给欲。然欲望为生产之动力,故节用以礼,适可而止。如竟损之又损,则生产之动机为之消失,虽“若烧若焦”^②,亦无以致天下于富裕,反竟有促使愈趋贫乏之危险。荀子于此所持之观点颇有与近代西人相似之处。不仅大异墨家,亦复较孟子菽粟如水火之理想为进步。

礼之目的为养,其手段则为“别”。所谓别者,即“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”^③。别之具体表现为国家一切分等异级之制度。故曰:“礼者以财物为用,以贵贱为文,以多少为异,以隆杀为要。”^④礼制既行,则人安其分,争乱荒怠之事,将无由兴起。其所以能致此者,全由以别易同,以不平等易平等,以不自由易自由。然而礼之别,别之不平等,非任意武断而为之,必悉按个人之贤能为决定。《王制篇》曰:“无德不贵,无能不官。无功不赏,无罪不罚。朝无幸位,民无幸生。”又

① 《王制篇》。按荀子认社会为一分工合作之组织,意与孟子斥许行并耕之言相近,惟孟子未发挥尽详耳。

② 《富国篇》,“墨子大有天下,小有一国,将蹙然衣粗食恶,忧戚而非乐,若是则瘠,瘠则不足欲,不足欲则赏不行。墨子大有天下,小有一国,将少人徒,省官职,上功劳苦,与百姓均事业,齐功劳。若是则不威,不威则赏罚不行。赏不行则贤者不可得而进也。罚不行则不肖者不可得而退也。贤者不可得而进也,不肖者不可得而退也,则能不能不可得而官也。若是则万物失宜,事变失应。上失天时,下失地利,中失人和。天下敖然,若烧若焦。墨子虽为之衣褐带索,啜(啜)菽饮水,恶能足之乎? 既以伐其本,竭其原而焦天下矣”。

③ 《礼论》、《富国篇》均有此文。

④ 《礼论篇》,又《礼记·坊记》曰:“子云:夫礼者所以章疑别微,以为民坊者也。故贵贱有等,衣服有别,朝廷有位,则民有所让。”《礼器》所举制颇详,可参阅。

曰：“虽王公士大夫之子孙不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”陈义至高，于理甚当，于不平之中暗寓平等。上承孔子以德致位之理想，下开秦汉布衣卿相之风气。以视孟子世禄之主张，则荀子此更能解脱封建天下之影响而趋向于维新。

荀学为专制天下前夕之思想，又可于其尊君之态度见之。孟子贵民轻君，就战国之世风论，实有生今反古之嫌。孔子不轻君，然亦未有君权绝对之明言^①。至荀子乃大唱尊君之论。《儒效篇》曰：“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。”是以尊君为儒家要道之一。《致士篇》曰：“君者国之隆也。父者家之隆也。隆一而治，二而乱。”此与“天无二日”之旨尚无殊别。《正论篇》则谓“天子者势位至尊，无敌于天下。（中略）南面而听天下，生民之属莫不振动服从，以化顺之。天下无隐士，无遗善。同焉者是也，异焉者非也”。其意竟逼近法家之门户，与孟学大有径庭。推荀子所以尊君，其原因在环境者一，在学说者三。就环境论，孟荀皆生国大君威之时代。孟子申古义以抗潮流，荀子就时势以立学说。二子之环境略同，而其对环境之反应则大异。就思想之内容论，则荀子论礼，以明贵贱，别上下，异君臣为要义。不尊君则无以致别异之用。故君不可二，势在独尊。此皆显而易见，无待探索。《王制篇》谓“分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使”。又谓“两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也”。其意尤为明著。此荀子尊君由于理论上之需要者一。君主在荀子思想之中占极重要之地位。盖荀子尝谓“天地者生之始也。礼义者治之始也。君子者礼义之始也”。又谓“君者善群者也”^②。“百姓之力待之而后功，百姓之群

① 然《礼记·坊记》载“子云：天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也”。此仅示君位至尊，不必遂认君权为绝对，宜辨。

② 《王制篇》。

待之而后和，百姓之财待之而后聚，百姓之势待之而后安，百姓之寿待之而后长”^①。“今尝试去君上之势，无礼义之化，去法政之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也，若是则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相忘，不待顷矣”^②。故政治组织既由圣智之君主以产生，政治生活亦赖继体之君主而维持。治乱系于一人，则尊荣殊于万众。此荀子尊君由于理论上之需要者二。复次，“人君者所以管分之枢要”^③，故君主之职务为明定全国臣民之权利义务而监督之。倘使君主无至尊之位，至大之权，则此重要之职务必难于执行。此荀子尊君之又一理由也。因此种种之理由，荀子遂略变孔孟而接近申韩。唐宋儒者以孟子承正统，谓荀学为“小疵”。若就性恶、尊君二端言，诚不为无据。抑又有进者，在孔孟仁本之政治思想中，私人道德与政治生活虽先后一贯，而内外可分。有道则见，无道则隐。达则兼善，穷则修身。纵使天下大乱，犹可避世为贤。故政治生活之外，个人得有独立之道德生活。荀子欲以君长之礼义，救人性之偏险。若君道或缺，则暴乱随起。个人于此，方救死之不遑，岂能妄冀独善。故立政以前，无以修身，而政治生活之外，不复有私人道德生活之余地。荀子虽未明白肯定个人有绝对之政治义务，实已暗示法家重国轻人之旨。史称韩非、李斯并出荀门，然则荀子所以为孔门异端者，正其所以为法家先进也^④。

虽然，荀子尊君，固有与法家根本不同之点。法家倾向于

①③ 《富国篇》。

② 《性恶篇》。

④ 按儒家中接近法家者在荀卿之前已有吴起、李克二人，惜书不传，学说不可详考。又荀子虽重国，并未否认道德修养之必要，参阅《修身》、《不苟》等篇。然荀子倾向于奖励乡愿，如《荣辱篇》云：“孝弟原愿，拘（拘）录，疾力以教比其事业而不敢怠傲，是庶人所以取暖衣饱仓，长生久视以免于刑戮也。”

以君为政治之主体,荀子则不废民贵之义。盖荀子尊君之主要理由,为君主有重要之职务。以今语释之,荀子思想中之君主,乃一高贵威严之公仆,而非广土众民之所有人。若一旦不能尽其天职,则尊严丧失,可废可诛。荀子尝谓“天之生民,非为君也,天之立君,以为民也”。又谓“臣或弑其君,下或杀其上,粥其城,倍其节,而不死其事者,无他故焉,人主自取之”。又谓“天下归之之谓王,天下去之之谓亡。故桀纣无天下而汤武不弑君”^①。此与孟子“诛一夫”之说意义相同,而亦足证荀子不失为儒学之后劲。

第六节 治法与治人

荀子之理论,颇有接近法家之处,上节已略述之。礼法间之界限本微细而难于骤定。法有广狭二义,与礼相似。狭义为听讼断狱之律文,广义为治政整民之制度。就其狭义言之,礼法之区别显然。若就其广义言之,则二者易于相混。按封建宗法社会之中,关系从人,故制度尚礼。冠婚丧祭、乡射饮酒、朝会聘享之种种仪文,已足以维秩序而致治安。及宗法既衰,从人之关系渐变为从地,执政者势不得不别立“贵贵”之制度以代“亲亲”。然礼之旧名,习用已久,未必遽废。于是新起制度

^① 分见《大略》、《富国》及《正论篇》。又《王制篇》曰：“马骇舆则君子不安舆，庶人骇政则君子不安位。马骇舆则莫若静之，庶人骇政则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。《传》曰，君者舟也，庶人者水也。水则载舟，水则覆舟。此之谓也。”《王霸篇》论暴君曰：“百姓贱之如寇，恶之如鬼，日欲伺间而相与投藉之，去逐之。”

亦或称礼，而礼之内容遂较前广泛，其义亦遂与广义之法相混^①。荀子之礼治思想殆即表现此过渡时期之趋势，故言礼而不为纯儒，近法而终不入申商之堂室也。

荀子尊君，认南面听治者为国家治乱惟一之关键，其义迥非古礼所有。盖当宗法盛时，贵族世卿预闻政事。臣室不可得罪，君主未能擅权。荀学变古，于此已可显见。若按其所述礼之内容，则古今之义，错杂并出^②，而三十二篇之中所阐发者，似以今义为较多。故举其大体言，荀学之主干非封建天下之旧礼，而为新旧交糅之“治法”。兹举其较重要者数端，略述于后。

一曰用人之法 荀子认君主应专权而不可独治，必须有“便嬖左右足信者”以为“窥远收众之门户牖向”，卿相辅佐以为“基杖”，“足使喻志决于远方者”以用于四邻诸侯^③。如是则宫中府中，外交内部，均各得人，君主可以不劳而治。盖荀子深信君臣分工，各有职守。下移上侵，均所不可。百官各有专司，人主则“以官人为能”。“今以一人兼听天下，日有余而治不足者，使人为之也。大有天下，小有一国，必自为之然后可，则劳苦耗顿莫甚焉。”人主苟能“论德使能而官施之”，令“士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方，则天子共己而已”^④。

荀子所论官人之精义，可以数语括之。《君道篇》曰：“取人之道，参之以礼。用人之道，禁之以等。行义动静，度之以礼。智虑取舍，稽之以成。日月积久，校之以功。故卑不得以临

① 《周礼》一书，近代学者或谓非周初之制（如陈澧《东塾读书记》），乃逐渐增改而成，如为六国时人略因古制所纂（钱穆《周官著作时代考》，据何休，见《燕京学报》十一期），则其内容正可代表此蜕变。然《周礼》虽或为周末所纂成，其变礼为法之倾向则或已始于周初。盖周之封建似已变商部落组织之纯粹宗法也。

② 如《礼论》除首段外大体申古义，《王霸》《富国》等篇则多陈新义。

③ 《君道篇》。荀子又分人材为三等，（一）官人使吏之材，（二）士大夫官师之材，（三）卿相辅佐之材。

④ 《王霸篇》。

尊，轻不得以悬重，愚不得以谋智。是以万举不过也。”然所谓卑不临尊者，乃指劳绩官阶之高下等第，非谓上品无寒门，官禄以世及也。盖荀子所主张者正为打破门阀，专论材能之文官制度。故曰：“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”此恰与世禄之制相反，用意至明，无待解说。按荀子官人主要之原则在立公制以屏私意。上述参礼禁等，稽成校功之说，皆本此而发。夫官人之私意，多生于君主。故立制度之公者，乃所以防君主之私。荀子尝论私人之害曰：“明主有私人以金石珠玉，无私人以官职事业。是何也？本不利于所私也。彼不能而主使之，则是主暗也。臣不能而诬能，则是臣诈也。主暗于上，臣诈于下，灭亡无日，俱害之道也。”^①荀子用人之法要旨略尽于此。考战国之末，世卿既已消亡，有德无由致位。下则游谈之士，躁进成风。苏张之徒，乃其著例。上则君主专国，登宠便佞。如臧仓沮君，子之受国，皆嬖臣见用之明证。荀子官人之法，殆针对此种习俗而欲矫正其弊欤。

二曰劝禁之法 荀子于比较少新义。《君子篇》谓“古者刑不过罪，爵不逾德。故杀其父而臣其子，杀其兄而臣其弟。刑罚不怒罪，爵赏不逾德，分然各以其诚通，是以为善者劝，为不善者沮。刑罚綦省而威行如流。政令既明而化易如神”。荀子之主张大体不出儒家慎刑之范围^②，不必深论。

三曰正名之法 《正名篇》曰：“王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。故其

① 《君道篇》。

② 《正论篇》辨古无象刑，略谓“凡刑之本，禁暴恶恶，且惩其未也”。又谓“凡爵列官职赏庆刑罚皆报也。以类相从也”。似为孔孟子所未之及。

民莫敢托为奇辞以乱正名。故其民恣，恣则易使，易使则公。其民莫敢托为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣。如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也。是谨于守名约之功也。”又曰：“夫民易一以道而不可与共故。故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨说恶用矣哉。”^①孔子曾谓“庶人不议”，又谓不可使知。荀子正名之法，其原固出于仲尼。然孔子以仁爱为政本。故虽轻视民智，而能行其术者尚不失为仁惠之专制。荀子以正名与性恶，礼治之说相连，已略失孔学温厚之旨。及李斯受之以相始皇，更加推衍，遂发为“辨黑白而定一尊”之政策。然则荀之正名与李之愚民，一转手间耳。且荀非纯儒，又不仅此也。孟子固亦尝以卫觚圣之道自任。然孟子“距杨墨，放淫辞”，不过逞个人之口舌，招好辩之讥毁。观其应对齐梁之君，固未尝一露假手政府以息“邪说”之意。是孟子虽勇于卫道，尚不失西人以学说对学说，以言论攻言论之开明态度。至荀子为人君立正名禁惑之法，则不啻始皇焚书之始作俑者。其存心或不与孟子相异，其操术则大不相同也。

虽然，荀子极言治法，虽内容不纯，而悉归之于三代圣王，以为矩范。孔子自谓从周，又斥生今反古。荀子承其意而发为“法后王”之教。其言曰：“欲观先王之迹，则于其粲然者矣。后王是也。彼后王者天下之君也。舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。”^②孟子称圣人人伦之至，又教人以法

① 《正论篇》又谓“见侮不辱，圣人不爱己，杀盗非杀人”，为“惑于用名以乱名”；“山渊平，情欲寡，自禁不加甘，大钟不加乐”，为“惑于用实以乱名”；“非而谒，楹有牛，马非马”，为“惑于用名以乱实”；总称之为“三惑”而欲均禁之。是荀子除儒家诸子外，凡宋、庄、墨与公孙龙诸家之学，具欲加以乱名之罪而以政府之法令禁之也。

② 《非相篇》。

先王。荀子亦谓“言味者予易牙，言音者予师旷，言治者予三王。三王既已定法度，制礼乐而传之，有不用而改自作，何异于变易牙之和，更师旷之律”^①？似荀子之论制度，本不与孔孟相悬殊。吾人顷谓其操术不同者，其说有二。（一）吾人辨孔荀治法之异同，当注意其内容，而不可徒观其称号。荀子谓“五帝之中无传政”，“禹汤有传政而无周之察”，一若武王周公之制，果粲然可征，而有以异于前王者。然吾人于述孟子思想时，已由诸侯尽去周室班爵之籍，推知文武方策殆已残缺而不备。荀子之生，晚于孟子，岂竟得睹周礼之全。则其所谓后王之粲然者，殆未必真为事实。荀子曰：“欲知上世，则审周道。欲知周道，则审其所贵君子。”^②其中消息，于此已可窥知。然则荀子所谓后王，必非孔子所知之文武。（二）吾人又可于荀子所举治法之内容证之。上述治法数端，吾人已论其与古制古义不合之处。荀子谓“声则凡非雅者举废，色则凡非旧文者举息，械用则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古。”^③然其治法之内容既多杂以战国之成分，则其自称“复古”，殆不免躬蹈“用名以乱实”之禁，不足以证其真学孔子。

荀学诚有与孔孟精神一贯之处，特不在其论治法而在其重治人。简言之，荀子之政治思想以法为末，以人为本。故接近申商者其皮毛，而符合孔孟者其神髓也。

荀子论治人之言以《君道篇》为最著。盖上承人存政举，人亡政息之旨而加以发挥。其言曰：“有乱君无乱国。有治人无治法。羿之法非亡也，而羿不世中。禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行。得其人则存，失其人则亡。法者

① 《大略篇》。

② 《非相篇》“君子”，杨注“谓己之君也”。

③ 《王制篇》。

治之端也。君子者治之原也。故有君子则法虽省，足以遍矣。无君子则法虽具，失先后之施，不能应世之变，足以乱矣。”按荀子此论，似含正反相连之二义。一曰徒法不能自行，二曰君子足以为治。《王制篇》曰：“法而不议，则法之所不至者必废，职而不通，则职之所不及者必队。”《君道篇》亦曰：“合符节别契券者所以为信也。上好权谋则臣下百吏诞诈之人乘是而后欺。探筹投钩者所以为公也。上好曲私则臣下百吏乘是而后偏。衡石称悬者所以为平也。上好倾覆则臣下百吏乘是而后险。斗斛敦概者所以为喷也。上好贪利则臣下百吏乘是而后鄙，丰取刻与以无度取于民。故械数者治之流也，非治之原也。”此皆阐明徒法不行之义。《君道篇》又谓“请问为国。曰：闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。”又谓“上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将褻辞让致忠信而谨于臣子矣。如是则虽在小民，不待合符节别契券而信，不待探筹投钩而公，不待衡石称悬而平，不待斗斛敦概而喷。故赏不用而民劝，罚不用而民服，有司不劳而事治，政令不烦而俗美”。此阐明君子足以为治之义也。凡此所言，皆与孔子之意相合，而足见荀学之根本异于法家。盖法家寓君权于械数之内，荀子则欲君主之人格透露于法制之外^①。前者专重治法，后者则求治人以行治法。此人法兼取之说，实亦直承孔子遗教^②，而非荀子所新创。虽然，吾人不禁有感焉。孔孟重君主之道德而不重其权势，申商重君主之权势而不求其道德。荀子乃兼重之。集成并美，其说似臻尽善。然而一考其实，则当世之君或为其所及见者，齐则威、宣、潜，燕则子喻，楚则顷襄，赵则孝成，秦则昭襄，

① 《正论篇》曰：“世俗之说者曰：主道利周。是不然。主者民之唱也，上者下之仪也。彼将听唱而应，视仪而动。唱默则民无以应也。仪隐则下无动也。不应不动，则上下无以相有也。若是则与无上同也。不祥莫大焉。”

② 见本书第二章第五节末段。

凡此诸君之中,无一可为荀子治人理想之根据者。及至秦汉以后,曲学之儒,窃取荀子尊君之义,附以治人之说,阿君之好,极尽推崇。流风所播,遂至庸昏淫暴之主,不仅操九有之大权,亦得被重华之美号。以实乱名,贻害匪浅。此虽荀子所不能逆睹,而其立说之有未安,亦由兹可以推见。尚不如孔孟专重君德,或可补封建之阙,申商倚任治法,或可防专制之弊。此后二千年中欲求荀子入秦所见之治,已不可多得^①,则荀子所图兼存者或竟两害之欤!

第七节 天人之分

春秋时代之中国尚存上古神道设教之遗风。《左传》一书所记迷信之事即数见不鲜。如楚成王论晋重耳出亡,谓“天将兴之,谁能废之”。王孙满对楚子问鼎谓“周德虽衰,天命未改”^②。此信兴亡由于天命之例。又如士文伯对晋侯问日食曰:“国无政,不用善,则自取谪于日月之灾。”宋潜公答鲁侯吊大水曰:“孤实不敬,天降之灾。”^③此言天灾生于恶政之例。又如内

① 《强国篇》。“应侯(范雎)问孙卿子曰:入秦何见?孙卿子曰:其固塞险,形势便,山林川谷美,天材之利多,是形胜也。入境观其风俗,其百姓朴,其声乐不流汙,其服不挑,甚畏有司而顺,古之民也。及都邑官府,其百吏肃然,莫不恭俭敦敬,忠信而不谀,古之吏也。入其国观其士大夫出于其门入于公门,出于公门归于其家,无私事也。不比周,不朋党,倜然莫不明通而公,古之士大夫也。观其朝廷,其问听决百事不留,恬然如无治者,古之朝也。(中略)虽然,则有其谏矣。兼是数具者而尽有之,然而县之以王者之功名,则倜倜然其不及远矣”。

② 分见僖公二十三年(前六三六年)及宣公三年(前六〇五年)。

③ 昭公七年(前五三四年)及庄公十一年(前六八二年)。

史过对周惠王问神降于莘曰：“国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡。”^①此谓鬼神兆应盛衰之例。其他彭生伯有之鬼，石言蛇斗之妖，事尤不经，更难悉举。足见迄周晚世，“殷人尊神”之习惯尚未尽除。然周人“事鬼敬神而远之”，其政教所被，似非毫无影响。春秋时人能破除迷信者间亦有之。郑子产不信神禘灶宇星兆火之言，谓“天道远，人道迩，非所及也，何以知之”^②。其语最为透辟。孔子之态度虽不及子产之彻底，然观其对子路问事鬼神则曰：“未能事人，焉能事鬼，”对樊迟问知复谓“敬鬼神而远之”^③，则孔子顺从周道，事极显然。然仲尼既为宋后，或则未尽弃殷人尊神之教^④。《中庸》如果系子思所作，则其中鬼神诸说^⑤，纵非孔门“心法”，亦或为祖系家学。孟子大唱天命，其思想亦于此近古。至荀子乃极言天人之分，纯用周道，为子产张目，与思孟相抗。

荀子力辨天命灾异与政治人事无关，其说颇为明快。《天论篇》曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”又曰：“治乱天邪。曰日月星辰瑞历，是禹桀之所同也。禹以治，桀以乱。非

① 庄公三十二年(前六六一年)。亦见《国语》—《周语》上，文小异。

② 《左传》昭公十八年(前五二三年)。又十九年子产弗许禘龙，意略同。

③ 《论语》分见《先进》十一及《雍也》第六。

④ 孔子信天命已见本章九六页注①。

⑤ 第十六章，“子曰：鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，礼物而不可道”。第二十四章，“至诚之道，可以前知，国家将兴，必有祲祥。国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之。不善，必先知之。故至诚如神”。第二十九章，“质诸鬼神而无疑，知天也”。按《论语》称“子不语怪力乱神”(《述而》第七)，“子罕言利，与命与仁”(《子罕》第九)，子贡亦谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”(《公冶长》第五)，孔子殆以周道授弟子，而传殷道为家学欤。

天也。”夫治乱既非天命，非天人不相干涉。“人有其治”，所务在兹。人定胜天，无所忧惧。“强本而节用则天不能贫，养备而动时则天不能病，修道而不贰则天不能祸。故水旱不能使之饥渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。”故曰：“明于天人之分，可谓至人矣。”又曰：“唯圣人为求不知天。”

荀子又进而释灾异不足畏之故，其说亦尽情合理，可以解蔽祛惑。荀子设为问对之辞曰：“星队木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不尝有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也。上暗而政险，则是虽无一至者无益也。”然吾人应注意：荀子仅欲破除迷信，而不求变易习俗。故其言曰：“雩而雨，何也？曰：无何也。犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大疑，非以为得求也，以文之也。故君子以为文而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”^①

按天命鬼神之说，入人至深。虽仲尼之圣犹不能免其羁绊，荀子乃能申子产之意，大张非命无神之政治观，不可谓非豪杰之士。所可惜者，结习难除，其言未必真得多数之听从，而当荀子之世，邹衍之徒已用五德天运诸说显明于列王。及两汉之世，董仲舒、韩婴辈复唱天人感应之论，翼奉京房等更以阴阳灾异说政治经术。元成这际图讖又兴。凡此诸端，皆幽怪诡僻，莫可名状。以视先秦，殆有过之。于是王衍订鬼，桓谭非讖，此亦破除迷信。足继荀卿之绝学，而其徒劳鲜功，复约略相似也。

① 《非相篇》首段谓“相人，古之人无有也。学者不道也。古者有姑布子卿，今之世梁有唐举，相人之形状颜色而知其吉凶妖祥，世俗称之，古之人无有也。学者不道也。故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶，无害为君子也。形相虽善，而心术恶，无害为小人也。君子谓之吉，小人谓之凶”。此荀子辟俗之又一例。

虽然,尚有疑焉。中国春秋以前,君不专制。君权之运用,自有其限度。贵族世卿,大臣巨室,此君权之直接限制也。民心之向背,天命之与夺,鬼神之赏罚,卜筮之吉凶^①,此间接之限制也。儒、墨、阴阳诸家天命民贵之理论,皆含有限制君权之作用。法家虽屏此诸端而不取,然其“法者君臣共守”之理想,亦不失为一种限制。汉人五行灾异之论,实承占学,意在限君,似均未可厚非。今荀子非天命破灾异,既取古人限君重要学说之一而攻之,又未如申韩之明法尊制,则其学说必有流弊,而是非功过,尚难遽定矣。吾人请释之曰:欲定荀学之得失,似应先论天命灾异之实际效果。考政治上之神道设教,虽可收一时之效,而行之既久,其术终为帝王所窥破,遂尽失其原有之作用,两汉之事,最足为吾人作明证,如文帝以日食下诏罪己^②,哀帝则以天变策免丞相^③。董仲舒以“天人相与”诫武帝^④,王莽则陈符命以篡汉祚^⑤。班彪以正命论警隗嚣^⑥,公孙述则称图讖以据蜀^⑦。此后魏、晋、六朝之篡窃,无不假口天运以为文饰,不仅上古敬畏天威之信仰完全消失,乃至并与天命而窃之,以遂

① 《尚书·洪范》曰:“汝则有大事,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从、龟从、筮从、卿士从、庶民从,是之谓大同,身其康强,子孙其逢,吉。汝则从、龟从、筮从、卿士逆、庶民逆,吉。卿士从、龟从、筮从、汝则逆、庶民逆,吉。庶民从、龟从、筮从、汝则逆、卿士逆,吉。汝则从、龟从、筮逆、卿士逆、庶民逆,作内,吉,作外,凶。龟筮共违于人,用静,吉,用作,凶。”可见君不专断。

② 《汉书》卷四,《文帝纪》。

③ 《汉书》卷八一《孔光传》。

④ 同书卷五六《董仲舒传》。

⑤ 同书卷九九《王莽传》。

⑥ 同书卷一〇〇上。

⑦ 《后汉书》卷四三《公孙述传》。

其僭弑淫暴之毒，则荀子之所攻击而图破坏者，固未必果有政治之价值也。故平情而断，荀子《天论》，尚非得不偿失之作软！

第四章 墨子(西元前四九〇? —— 四〇三?)

第一节 墨子之身世及时代

墨子姓墨,名翟,鲁人^①。生卒年均难确考。诸家颇有异议,似以生周敬王三十年前后,卒威烈王二十三年前后一说^②为

① 按《史记》无墨子传,仅于《孟子荀卿列传》附著二十四字云:“盖墨翟宋之大夫,善守御,为节用。或曰并孔子时,或曰在其后。”孙诒让《墨子传略》谓大史公“尊儒而宗道,盖墨非其所喜”。方授楚《墨学源流》上卷,页二〇一则谓《史》传恐有佚亡,非迂之疏。墨子姓名古无异说。元伊世珍《琅嬛记》始谓姓翟名乌。清周亮工《因树屋书影》及近人江瑛《读子卮言》承其说,皆谓墨非姓而为号。钱穆则主“墨翟非姓墨,墨为刑徒之称”。方授楚《墨学源流》下卷第一章驳之,甚详尽。今从旧说。墨子生地旧有宋、楚、鲁三说。《史记》有翟宋之大夫一语。后人因疑为宋人。(葛洪《神仙传》,《文选·长笛赋》李注引,《荀子·修身》杨注。)《吕氏春秋·当染》、《慎大》高注以为鲁人。毕沅《墨子注叙》及武亿《跋墨子》因谓鲁即鲁阳,春秋时属楚。故翟为楚人。孙传定为鲁人。张纯一墨子鲁人说承孙说而补充之,引《非攻》、《贵义》、《鲁问》、《备梯》诸篇之文为证。今从孙说。

② 汪中《述学》内篇三《墨子序》谓翟及见孔子。方授楚承之,定翟生敬王三十年,卒烈王二十三年以前。孙氏年表起定王元,迄安王二十六(西元前四六八——三七六)。梁启超《墨子学案》修正孙说谓翟生定王元年十年之间,卒安王十二至二十年之间。钱穆《诸子生卒年世约数表》定其生卒为西元前四八〇——三五〇(参《考辨》第三一及本书第一章一七页注^③)。

最可信。其一生行事,以记载缺失,吾人所知甚少。墨子先世或为殷之遗民^①。惟孔子以宋公族之裔为鲁大夫,墨子则门阀无考而身为“贱人”。故穆贺疑其书以“贱人之所为而不用”^②,惠子称其大巧,工为车輓^③。观《墨经》《公输》《备城门》诸篇所记,更足见墨子执业,殆非农非贾,而为擅长制械之工匠。

春秋之世,学术尚未普及。墨子既为贱人,则其学术之师承,向为一大疑问。《吕氏春秋·当染篇》曰:“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子。桓王使史角往。惠公止之。其后在于鲁,墨子学焉。”此一说也^④。《淮南子·要略训》谓“墨子学儒者之业,受孔子之术,以其为礼烦扰而不悦,厚葬糜财而贫民,久服伤生而害事,故背周道而用夏政”。此又一说也^⑤。二说虽不相同,而亦不必互相反背,然就墨学之内容论,其深受儒术之影响,事极显明。《淮南》一说似更能得墨子师承之实况^⑥。惟墨子如生子敬王三十年前后,则至孔子卒时,尚未达成童之岁,必不能受其亲炙。其所得于洙泗者,倘非私淑,必由弟子之转述。以墨子之“才士”而其名不预七十子之列,其故或在于此,不仅以其“非儒”背周,自立门户,于孔学为异端也。惟吾人当注意,墨子虽或受教于史角之后及孔子之徒,然其学则融铸古义,适应时需,自立创新之教,以成一家之言,非前人之所能范围。《庄子·天下篇》谓墨子行禹道,《淮南子·要略训》谓墨子用夏政。此皆

① 俞正燮(一七七五——一八四〇)《癸巳类稿》卷十四“墨以殷后,多感激,不法周,而法古。”

② 《墨子·贵义》。

③ 《韩非子·外储说左上》。

④ 《汉书·艺文志》谓墨家出于清庙之守,与此略同。汪中序承之,又据《志》以《史佚》二篇列墨家之首,申论翟学出于古史。

⑤ 孙星衍《墨子注后序》承其说。

⑥ 孙诒让《传略》谓《淮南》此说未是。

不足以概墨学之全体。汪中《墨子后序》谓墨子“学焉而自为其道”，其书中“言尧、舜、禹、汤、文、武者六，言禹、汤、文、武者四，言文王者三而未尝专及禹”，此论最得其实。盖墨子睹晚周之世乱，故托古创教，思有以拯拔而改易之，其操心用术，大致亦不殊于孔子。

墨子少年时，多居鲁国，常与鲁之儒者相辩难，又尝与鲁君相问对^①。惟其言既不于行于宗邦，乃去之他国以求试用。适公输般（一作公输盘）为楚造云梯将以攻宋。墨子闻之，乃起于鲁，行十日十夜而至于郢，说楚而王罢之^②。按墨子如为般后，则与宋固有特殊之关系。其非攻之论，亦略近华元向戌之弭兵^③。兹又有救侵之德。似墨学宜大行于宋。旧说称翟仕宋为大夫，梁启超辨其非是^④。考墨子既止楚攻，北归过宋，欲庇雨间中，守者竟不肯纳^⑤。若翟已仕显，岂得有此。且《史记·邹阳列传》称“宋信子罕之计而囚墨翟”，或其学说招忌权臣，故不免身受其厄。抑又有进者，墨子弟子今可考见者绝少宋人。其仕宋者又仅有信道不笃之曹公子^⑥。则墨学亦竟未大用于微子之国。以墨子重义轻禄，诂肯仕宋。梁氏断其以平民终老，诚为确论。墨子又尝游卫，与公良桓子言，劝其畜士以备患。又仕其弟子高石子于卫。卫虽“设之于卿”，卒以进言不行而之齐。是墨学亦未得试用于殷民七族之故地。墨子足迹所到者于北尚有齐国。先后曾以非攻之言说项子牛及太王田

① 分见《墨子·三辩》、《耕柱》、《公孟》、《鲁问》诸篇。

② 《墨子·公输》。

③ 俞正燮谓“兼爱非攻盖宋人之蔽”。华向弭兵，墨子始讲守御之法。

④ 《墨子学案》，页三。大意谓墨子不以义乘，救宋非求仕。

⑤ 《公输篇》。又《贵义篇》墨子游卫，自谓“上无君上之事”，亦足为证。

⑥ 参孙诒让《墨学传授考》及方授楚《墨子传授表》（《源流》页一三六——一四二）。孟胜之后巨子田襄子为宋人。然乃后学，非弟子。

和^①。于时墨子年事已高,学术已显。故墨徒颇多齐人。且墨子既使胜绰事项子牛,复得因其从齐侵鲁,“请而退之”。盖其在齐之声望,或有胜于在宋卫时也。墨子南游,远及楚国。少年时曾至楚,与公输般论“钩拒”^②。其后又再赴郢止楚攻宋。及惠王(前四八七—四三〇)晚岁,墨子复游楚献书。王善之而不能^③。在楚时屡以非攻之义说鲁阳文君。弟子耕柱仕楚。后学田鸠为楚将军。巨子孟胜善阳城君^④。《庄子·天下篇》称南方墨者有苦获、已齿、邓陵子。三者若悉为楚人^⑤,亦足为墨道南行之一证。至于东南之越与西北之秦,墨学虽曾被及,墨子似未尝身往也^⑥。孟子谓“杨墨之言盈天下”。墨徒游士所及,区域至广。孟子此说,诚非虚构,虽然,尚有疑焉。孔子为鲁大夫,孟子居齐卿位,荀子亦令兰陵。儒者之不耕而食,盖有禄足以代耕。今墨子“上无君上之事,下无耕农之难”,而周行列国,又势不得如少时之居肆为工,则墨子所赖以生养者果何道乎?《耕柱篇》曰:“子墨子游耕柱子于楚。二三子过之,食之三升,客之不厚。二三子复于子墨子曰:耕柱子处楚无益矣。二三子过之,食之三升,客之不厚。子墨子曰:未可知也。”

① 均见《鲁问篇》。《贵义篇》谓“子墨子北游之齐”,“不遂而返”。又谓“子墨子自鲁即齐,遇故人。”《耕柱篇》谓“高石子去卫之齐,见子墨子”。足征墨子屡游齐。

② 《鲁问篇》。

③ 《贵义篇》。钱穆《考辨》第四二,谓献书与止攻宋乃同时事,说亦可通。

④ 《耕柱》及《鲁问篇》。田鸠见《吕氏春秋·首时篇》。孟胜见同书《上德篇》。

⑤ 孙氏《传授考》。

⑥ 《鲁问篇》谓墨子游公尚过于越。公尚过说越王。越王大悦,使束车五十乘迎墨子,许以故吴之地五百里封之。墨子以王必不能用其言,不欲以“义巢”,辞不赴。《吕氏春秋·首时篇》记田鸠游秦。同书《去私篇》谓巨子腹䟽居秦,其子杀人,按“墨者之法”诛之。《淮南子·修务训》有唐姑梁(吕书《去宥》作唐姑果)。

毋几何而遗十金于子墨子曰：后生不敢死，有十金于此，愿夫子之用之也。子墨子曰：果未可知也。”然则墨子学显之后，虽不受公养官禄，而实取资于游仕各国之门徒，非毕身操劳以自谋衣食也^①。

孔墨不同道，世所习知。然此不免皮相之谈。吾人考其行迹，则二者实有相似之处。述古学以自辟宗风，立治道以拯时弊。游行诸国，终无所试。乃广授门徒，冀其能行道而传学。凡此皆孔墨之所同也。其相异者一仕一不仕^②，一由少贱而自跻于士大夫，一则终身以贱人自处，褐衣跣服，枯槁不舍。推

① 墨子并不因此放弃其“不赖其力者不生”（《非乐上》）之主张。盖墨子承认社会之立，有待分工，不必人人皆为农工以自食。故曰：“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事立也。”（《贵义》）抑墨子与许行并耕之术迥异。鲁之南鄙人吴虑冬陶夏耕，而墨子非之，以为一人耕织之力，所能供养者至少，“不若诵先生之道而求其说，通圣人之言而达其辞，上说王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，国必治。匹夫徒步之士用吾言，身必修。故翟以为虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之，织而衣之者也。”（《鲁问》）此论与孟子答公孙丑问不素餐语意略同（《尽心上》）。

② 墨子不仕，乃由时势不宜，非立意高蹈，其出处之原则，实与孔子所立者相同。如墨子辞楚惠王之养曰：“翟闻贤人进，道不行不受其赏，义不听不处其朝。今书未用，请行矣。”（《贵义》）又如墨子辞越王之聘曰：“意越王将听吾言，用吾道，则翟将往量腹而食，度身而衣，自比于群臣，奚能以封为哉。抑越王不听吾言，不用吾道，而我往焉，则是我以义巢也。”（《鲁问》）又如高石子仕卫，以言不用辞去，高子疑卫君以己为狂，墨子曰“去之苟道，受狂何伤。”（《耕柱》）凡此皆与孔子同宗旨也。又墨徒求仕，略似仲尼弟子。墨子游仕其徒亦承孔门之风气。如子使漆雕开仕，即其一例。墨子乃更致力于此，如耕柱于楚，高石子于卫（《耕柱》），公尚过于越（《鲁问》），曹公子于宋，胜卓于齐（《贵义》），皆其可考者，且墨徒之中亦有干禄躁进者。如《公孟篇》载有游于墨子之门者。期年而责仕于墨子。其人似尚不及子张之堂堂乎有可称也。方授楚《墨学源流》（页二〇七——二〇八），墨徒媚秦之说果确，则曲学阿世者又不仅小人儒矣。

其同异之故，盖由孔墨之历史时代及政治环境大体相同，而墨子又或受儒术薰陶，故行动思想，不免彼此相近。惟孔子为亡殷贵族之后，墨子则家世不著，或其先本为殷遗之平民，其所以终身劳苦耗悴，甘行“役夫之道”者，殆受其家族生活影响之所致。吾人以为就大体言之，墨子乃一平民化之孔子，墨学乃平民化之孔学。二者之言行，尽有程度上之差异，而其根本精神则每可相通。孟子斥为禽兽，荀子诋为役夫^①，此正韩愈（七六八—八二四）所谓“辩生于末学”^②，不足证孔墨之真相反背也。

史称仲尼弟子三千，贤者七十。今就古籍所载考之，则墨徒之盛可相颉颃。《墨子》说楚王自称“臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇”。《淮南子》谓“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵”。《吕氏春秋》亦谓墨者巨子孟胜以死为阳城君守，“弟子死之者百八十三人”^③。墨徒之众，可以推想。所可惜者记载阙失，学行不彰。弟子后学姓名今犹可考者不过四十人。墨家之书除《墨子》五十三篇尚存外，余均散佚^④。惟就现存之文献观之，似墨家政论为诸

① 分见《滕文公上》及《王霸篇》。

② 《昌黎文集·读墨子》。孔墨学说之同异当于本章下文详论之。又儒学既根本相通，墨家欲自立门户，势不得不力攻儒学，显其异而隐其同。亦如古希腊哲人亚里斯多德立教授徒必攻击其师所立之柏拉图学派矣。

③ 分见《鲁问篇》、《奉族训》、《上德篇》。墨徒姓名可考者参本章一一七页注⑥。

④ 《汉书·艺文志》《墨子》七十一篇。其书殆非墨子自著，多为弟子后学所记（方授楚《源流》上卷第三章）。现存六十三篇之中，《亲士》、《修身》、《所染》似并非墨徒所著（梁启超《学案》）《备城门》以下十一篇或全出汉人伪托（钱穆《墨子》引朱希祖），或前七篇为战国时作品（方授楚）。其他墨家书著录《汉志》者为《尹佚》二篇，《田俵子》三篇，《我子》一篇，《随非子》六篇，《胡非子》三篇，今均佚。田子以下四家，马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。孙诒让《墨家诸子钩沉》（附《问诂》后）补马辑之未及。

家所称引攻击者，其内容未越出《墨子》一书之外。《墨经》六篇如竟为“别墨”所著^①，则墨子死后墨学进步之最重要者为名学与科学^②。墨徒对于政治思想之贡献殆不过补充修改墨子所立之诸要义，未必能如孟荀之推衍师说，成一家言。则诸书虽亡，墨家政治思想之大体尚未随之消失，是亦不幸之幸矣^③。

- ① 毕沅(《墨子注》)及梁启超(《墨经校释》)等以经为墨自著。汪中(《墨子序》)，孙诒让(《间诂》)，胡适(《中国哲学史》页一八五以下)，方授楚(前书页四三)等均谓墨家后学所作。
- ② 方授楚前书上卷页一五九——一八五。
- ③ 古今学者每于不自觉间，注重儒墨生活情形之异，而忽略其同。孔墨行迹略近，顷已及之，二家徒众亦每有相似之言行。儒生学优则仕，墨徒亦游宦诸侯。孔门弟子多贫贱，墨徒亦少贵族。子贡货殖，子路欲以肥马轻裘与朋友共，然颜回、原宪之生活固不殊墨徒之自苦。说者又或谓儒多文弱，墨尚武侠。此亦不尽然。胡非子折屈将子使“带剑危冠”而见者，解剑释冠而请为弟子(孙《传授考》引《太平御览》)，其事颇类子路初见孔子。且儒家亦尚侠义。曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。”(《论语·泰伯》第八)子张曰：“士见危授命。”(《子张》十九)此侠义之说，即孔子杀身成仁(《卫灵公》十五)之旨引申以出者也。漆雕开为八儒之一，墨子谓“漆雕刑盛”。(《非儒》)韩非称“漆雕之议，不色挠，不目逃。行曲则适于臧获，行直则怒于诸侯”(《显学》)。此与胡非子所论“君子之勇”意亦相通。至于子路结缨死出公之事(《史记》卷六十七)正足媲美孟胜为阳城君守死其国(《吕氏春秋·上德》)。惟先秦之时，儒较多文，墨较重侠，至秦汉以后，墨侠既亡，儒文末流之弊，遂至诵法先圣者多手无缚鸡之力耳。二家师弟相与亦多类似之处。墨徒出仕，多受师命，墨子游仕弟子于各国。其背义贪位者则请而退之(如胜绰事齐项子牛，见《鲁问篇》)。然耕柱子仕楚，未必能行其道。遗墨子十金，则曰：“果未可知也。”不闻有请退之事。高石子之辞卫卿，则似出于自动，非自师命(《耕柱》)。孔子亦尝使漆雕开仕。又责冉求事季氏，为之聚敛，谓“小子鸣鼓而攻之可也。”(《论语·先进》)是孔子亦监督指导门人之仕进。墨家有巨子之设(《庄子·天下》)，“以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世。”(《吕书·上德》)，“墨者巨子孟胜”将死，属巨

第二节 兼爱交利

清张惠言(一七六一—一八〇二)《书墨子经说解后》谓“墨之本在兼爱”。又谓“尊天、明鬼、尚同、节用者其支流也。非命、非乐、节葬、激而不得不然者也”^①。张君此论,洵属至当。

墨子生当战国初期,列国篡杀攻伐之事日益多而害益烈。吴灭于越,楚灭蔡、杞,其他小国如代、滕、郟、莒均先后为强者所并吞,国内之纷争弑夺亦数见不鲜。如郑弑哀公,三家乱晋,田氏专齐,皆其著者。凡此皆当墨子“所见之世”,而其所引起之苦痛灾祸必为翟之所深晓。墨子推原其故,认定世乱由于人之自私。《兼爱上》曰:“当(尝)察乱何自起。起不相爱。臣子

(接上页③)子于宋之田襄子),似儒者所无,然孟子谓“昔者孔子没,三年之外(中略)子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之,强曾子,曾子不可。”(《滕文公上》)虽以曾子而不得立,其意则似欲立一人如墨之巨子。惟墨徒既于宗师死后离析为三(《韩非子·显学》),而“别墨”又“倍滴不同”(《庄子·天下》),则巨子由前任选属,何以竟能得全体之听从乎?意者墨徒诸派,各有巨子,不必异派之听从乎?此则事之可疑而无由考定者。又《吕氏春秋·去私篇》载巨子腹䟽之子杀人,秦惠王已曲赦之,腹䟽曰:“墨者之法,杀人者死,伤人者刑。”卒诛之。是墨徒乃一有组织之团体,巨子且操刑杀之权。此则儒家之所未有矣(参方著,上卷第六章)。

① 《茗柯文编》,《问诂》附录、梁启超《学案》承其说。方《源流》上卷页七五,谓此就逻辑系统言,若就学说发生先后之次序言,则非攻乃第一义,其论亦通。又《鲁问篇》载墨子言曰:“凡入国必择务而从事焉。国家昏乱则语之尚贤尚同,国家贫则语之节用节葬,国家惠音湛涵则语之非乐非命,国家淫僻无礼则语之尊天事鬼,国家务夺侵凌即语之兼爱非攻。”按此墨子因地制宜,因人施教之说,兼爱终不失为其学之中心观念也。

之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利。弟自爱不爱兄，故亏兄而自利。臣自爱不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子，故亏子而自利，兄自爱也不爱弟，故亏弟而自利，君自爱也不爱臣，故亏臣而自利。是何也，皆起不相爱，虽至天下之为盗贼者亦然。盗爱其主，不爱其异室，故窃异室以利其室。贼爱其身不爱人，故贼人以利其身。此何也。皆起不相爱。虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国，天下之乱物，具此而已矣。察此何自起。皆起不相爱。”

吾人既知天下之乱，原于人之自私而不相爱，则救乱之方在去人之自私而使之相爱，其理至为显明。墨子释之曰：“若使天下兼相爱，爱人若爱其身。犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝。犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈。故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼无有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱。”虽然，墨子之时，天下既已不相爱而大乱，则兼爱之说推行匪易。墨子乃设为问难着一一解之，以证其术之必可用。一曰“先圣六王”，已亲行之。而禹之治水，利及天下，文王治岐惠及百姓^①，

① 分见《兼爱》上、中。又此即“三表”中之“本”。《非命上》曰：“故言有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之。上本之古者圣王之事。于何原之。下原察百姓耳目之实。于何用之。度（发）以为刑政，观其中国家人民之利。此所谓言有三表也。”中篇三表作三法，本原之释义亦略异。

皆可为今日之法。一曰“君说之，故臣为之。”^①灵王好细腰，则臣皆一饭。勾践好勇士，则臣皆蹈火。况兼相爱交相利之事乎！三曰“无言而不仇，无言而不报。投我以桃，报之以李。即此言爱人者必见爱也。而恶人者必见恶也。”^②兼爱之利如此，则其必为人所取法而践行，可断言矣。

墨子兼爱之主旨略如上述。其说与孔子之言泛爱博施，推己及人，果相同乎？抑相异乎？韩愈谓“墨子必用孔子”，孔子亦主兼爱。清汪中则谓墨子“学焉而自为其道”。近人方授楚承之而谓“墨子以前无墨学”^③。吾人若采《淮南》之说，更就兼爱之内容论之，则韩愈所断似近事实，而墨子之“爱”，乃袭孔子之仁而略加变易以成者也。约言之，其证有四：（一）仁爱二名之训诂相通。《论语》记樊迟问仁，孔子答之以“爱人”。孟子亦谓“惻隐之心，仁之端也”。《经上》曰：“仁体爱也。”仁爱同训，则其义岂相违？（二）泛爱与兼爱之大旨相通。仲弓问仁。孔子曰：“己所不欲，勿施于人。”子贡问仁，子曰：“己欲立而立人，己欲达而达人。”墨子释兼爱则曰：“为彼者犹为己也。”^④语虽相异，意实无殊。（三）墨家非儒，所举多端。有命无鬼，厚葬久丧，繁礼饰乐，尊古弃事^⑤，凡此皆攻击之要点，旁及儒者之人品行为，而未尝本兼爱之旨以攻孔门。若非二家为术，于此渊源一脉，何至七十一篇之中竟无相与讨论之语？且《公孟篇》载“子墨子

① 《兼爱中》。下篇语意略同。此即三表中之原。

② 《兼爱下》。中篇谓“夫爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之，恶人者人必从而恶之，害人者人必从而害之”。此殆即三表中之用。《兼爱下》又设为“兼士”、“别士”、“兼君”、“别君”，并断定人之择友择君必取兼舍别似又合原用言之矣。

③ 前书上卷，页七三。

④ 《兼爱下》。

⑤ 见《非儒下》及《公孟》。

与程子辩，称于孔子。程子曰：非儒，何故称于孔子也？子墨子曰：是亦（其）当而不可易者也”。尤足见墨之有得于孔，惜乎此文不著所称之言，不能考其是否涉及仁爱耳^①。（四）儒家攻墨莫剧于孟子，至诋其兼爱为无父，为禽兽。清汪中已辨孟说之枉。此正韩氏所谓末学之辩，务售师说，不足据以断二家之长短异同。惟孟子所以不斥墨子他说，而独注目于兼爱者，推想其意，殆深知此乃二家最相接近之处，恶紫夺朱，故不得不力距之欤。今取孟子所言仁义之旨，持与墨子之爱利相较，平心以察，亦觉其根本契合，不相违忤。盖孟子尚“义”而斥“利”者，乃以仁义之名示推恩不忍之政，而以利之一名示自私交征之事^②。非谓仁者当国只须具有不忍之心，不必实行利民之政也。墨子所以主“兼以易别”者，乃以爱人若己为兼，而以亏人自利为别，亦正以公私判义利，非有他术以易仁义之说也。故天志中著墨子之言，谓三代圣王从兼去别，利及天人而并得称为“仁义”。《经上》曰：“义，利也。”《经说上》释之曰：“义，志以天下为芬（爱）而能利之，不必用。”是此所谓爱利者，即儒家博施济众之旨，而孟子所斥之“利”正为墨家所弃之“别”。用名不同，立意实无殊也。

虽然，儒墨言爱，按其施行之等差及其发生之原本，似有不同之处，不可不辩。请先论施爱之等差。儒家行仁。虽以仁民爱物，兼善天下为极点，然始终坚持按亲疏近远以为推恩先后之原则。故曰：“家齐而后国治。”又曰：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”盖孔孟思想均不脱宗法之背景，势必寓等

① 或墨家后学，恶其害己而去其籍，故书中所引《诗》《书》均同儒者，而竟无一处引孔子之言欤？

② 《梁惠王上》“孟子见梁惠王。王曰：叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？孟子对曰：王何必曰利，亦有仁义而已矣。王曰：何以利吾国？大夫曰：何以利吾家？士庶人曰：何以利吾身？上下交征利而国危矣”。

差于博爱之中。墨子以贱人之身,对于宗法制度,既无亲切之体验,更无留恋之同情。故其兼爱之说,虽不否认家族伦理^①,而较注重爱利之普及。孟子与夷之问难之语,殆最能表现二家之歧异。夷子曰:“儒者之道,古之人若保赤子,此言何谓也?之则以为爱无差等,施由亲始。”孟子驳之曰:“夫夷子信以为人之亲其兄之子,为若亲其邻之赤子乎?”^②盖各亲其亲,各子其子,乃人类之自然倾向。儒家利用之以为博爱之基础,墨家则超越之而图直达于大同。此墨子所以始有取于孔学之仁义,而终不免变易其旨,别树兼爱之一帜欤?

抑二家论仁爱之原本,亦复异趣。孔子言仁,以个人之仁心为起点。孟子言仁,以恻隐之心为发端。盖皆注意主观之情感,未尝以客观之效果,为仁爱之根基。墨子乃不复重视个人之品性,而倾向于依效果之利害,定爱恶之取舍。故《兼爱》三篇之中所斤斤计较者多在兼别所收之报偿,而绝口不言仁爱之主观情感。不仅此也。孟子道性善。故其言仁心仁政,皆根诸人类自然之情感。《墨子》书中则一再暗示人之性恶^③。《尚同上篇》所描写“古者民始生未有刑政之时”,“天下百姓皆以水火毒药相亏害”,其情形与《荀子·性恶篇》所述者实无大异。

① 《墨子》书中,随处有涉及父子兄弟夫妇之语。《兼爱上篇》复有孝慈等字。《经上》曰:“孝,利亲也。”《经说上》“孝,以亲为芬(爱)而能利亲,不必得。”《尚同篇》论上同之术,先家后国以及天下,其次序亦与儒家相同。

② 《滕文公上》。

③ 墨子思想中含有功利主义之成分,其对于人性之观察略有似英人边沁处。《经上》曰:“利,所得而喜也。”“害,所得而恶也。”此与道德与立法原理绪论页一所称“功利者乃一事之特质对其关系者(个人或社会)能产生利益、优胜、愉快、善良、或快乐(此数词之意义全同),或能防止患害、痛苦、恶毒、或不乐之谓”,意颇相近。又荀子主性恶,在墨子之后。《荀子》书中斥墨子节用、节葬、非乐、上功用、便等差诸义而不及兼爱一端,与《孟子》大异。

故墨子立兼破别，非以相爱乃人类之本心，而欲以交利之说矫人类自私互害之僻行也。如吾人此解尚非大误，则可据以断定儒墨虽同宣仁爱之旨，而其出发点固大有区别。二家相异之要点，似在于此。

第三节 尚 同

昔英人边沁尝谓“功利”乃左右人类行为之动力，而功利之运用则有赖于政治、道德、宗教诸制裁^①。墨子之政治思想既以利害为起点，亦立为尚同、天志、明鬼诸义，以保障兼爱之施行。尚同者，盖墨子中之政治制裁，而天志、明鬼则其宗教制裁也。

兼爱之必有待于尚同，其主因在人之性恶。盖利所得而喜，害所得而恶。趋利、避害，乃人性之本然。苟无外力以节制之，其势不至于争乱不止。故必设立天下共同之政权，以为万姓行动之标准，使个人化除自私，而归心于全体之公利。墨子所谓尚同，其要旨殆不过如此。吾人不妨引《尚同上篇》之文以证之。“子墨子言曰：古者民始生，未有刑政之时，盖其语人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众^②。是以人是其以非人之义，故交相非也。是以内者父子弟兄作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力不能以相劳，腐朽余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱若禽兽然。夫明瘝天下之所以乱者生于无政长。是故选（择）天下之贤可者立以为天子。天子

① 《道德与立法原理》绪论第三章。亦见《政论鳞爪》。

② 按《经上》：“义，利也。”此所谓一人一义殆非纯指理论上之是非而指利害之见解。观本篇全文及中、下篇可见。

立,以其力为未足,又选择天下之贤可者置立之以为三公。天子三公既已立,以天下为博大,远土异国之民,是非利害之辩,不可一二而明知,故画分万国,立诸侯国君。诸侯国君既已立,以其力为未足,又选择其国之贤可者置立之以为正长。正长既已具,天子发政于天下之百姓,言曰:闻善而不善,皆以告其上。上之所是,必皆是之,所非,必皆非之。上有过则规谏之,下有善则傍(访)荐之。上同而不下比者,此上之所赏而下之所誉也。意若闻善而不善,不以告其上,上之所是弗能是,上之所非弗能非。上有过弗规谏,下有善弗傍荐,下比而不上同者,此上之所罚而百姓所毁也。”^①

政治制度之建立,始于选择天子,其事乃由上以及于下。然尚同工作之进行则始于一里一家,其事乃由下以达于上。墨子曰:“是故里长者,里之仁人也。里长发政里之百姓言曰:闻善而不善,必以告其乡长,乡长之所是,必皆是之,乡长之所非,必皆非之。去若不善言,学乡长之善言。去若不善行,学乡长之善行。则乡何说以乱哉?!察乡之所(以)治者何也。乡长唯能壹同乡之义,是以乡治也。乡长者乡之仁人也。乡长发政乡之百姓,言曰:闻善而不善者,必以告国君。国君之所是,必皆是之。国君之所非,必皆非之。去若不善言,学国君之善言。去若不善行,学国君之善行。则国何说以乱哉?!察国之所以治者,何也。国君唯能壹同国之义,是以国治也。国君者国之仁人也。国君发政国之百姓,言曰:闻善而不善,必以告天子。天子之所是,皆是之。天子之所非,皆非之。去若不善言,学天子之善言,去若不善行,学天子之善行。则天子何说以乱哉?!察天下之所以治者何也?天子唯能壹同天下之义,是以天下治也。”此《尚同上篇》所记墨子之语。中篇略同,下篇则不言

^① 按墨子除以赏罚为“政治制裁”外,亦每以民间之毁誉为“社会制度”。此即其一例。

乡里而谓“试用家君发宪布令其家曰：若见爱利家者必以告，若见恶贼家者亦必以告，若见爱利家以告，亦犹爱利家者也。上得且赏之。众闻则誉之”。又谓“家既已治，国之道尽此已邪？则未也。国之为家数也甚多。此皆是其家而非人之家，是以厚者有乱而薄者有争。故又使家君总其家之义以尚同于国君”。于是国君复发宪总义，以尚同于天子，而天下臻于平治。盖刑政既立之后，君长临之于上，赏罚毁誉驱之于下，天下之人虽欲不兼爱交利，不可得矣。

尚同之义易晓，无待譬解申说。虽然，吾人应注意，墨子虽重视政治制裁，然并不似法家诸子之倾向于君主专制。简言之，墨家尚同实一变相之民享政治论。盖君长之所以能治民，由其能坚持公利之目标，以为尚同之准绳。若君长不克尽此基本之责任，则失其所以为君长而无以治。《尚同中篇》设为问对之辞以明之曰：“今天下之人曰：方今之时，天下之正长犹未废乎天下也。而天下之所以乱者，何故之以也？子墨子曰：方今之时之以正长，则本与古者异矣。（中略）故古者之置正长也，将以治民也。譬之若丝缕之有纪而网罟之有纲也。将以运役（当作连收）天下淫暴而一同其义也。（中略）今王公大人之为刑政则反此。政以为便譬，宗于父兄故旧，以为左右，置以为正长。民知上置正长之非以治民也，是以皆比周隐匿，而莫肯尚同其上。是故上下不同义。若苟上下不同义，赏誉不足以劝善，而刑罚不足以沮暴。何以知其然也。曰：上唯毋而为政乎国家，为民正长，曰：人可赏，吾将赏之。若苟上下不同义，上之所赏则众之所非。曰：人众与处，于众得非。则是虽使得上之赏，未足劝乎！上唯毋立而为政乎国家，为民正长。曰：人可罚，吾将罚之。若苟上下不同义，上之所罚则众之所誉，曰：人众与处，于众得誉。则是虽使得上之罚，未足沮也。若立而为政乎国家，为民正长，赏誉不足以劝善而刑罚不（足以）沮暴，

则是不与乡吾本言‘民始生未有政长之时’同乎。”夫墨子既曰“上之所是必皆是之，上之所非必皆非之”；又曰：“上之所赏则众之所非，上之所罚则众之所誉，”非墨子自相牴牾也。墨子之意，盖认公利为同义之最后标准，君长与人民皆应以之为目的。君长能本公利以执行政治制裁，则君长之义以能表示公利成为全体尚同之归宿。非君长本身有决定是非之无上威权也。若君长不明此合群治众之基本原理，则君长之“义”，实无殊于“一人一义”，又何能得百姓之上同乎^①？

抑又有进者，墨子思想中之政体不独非绝对专制，且亦非一统专制。墨子当战国初年，去始皇混一之期尚远。虽不肯学孔子之拥护周室，亦不能如孟子之想望新王。此乃事之自然，毫不足异。故其尚同之说，必画天下而分封，取国君之总义。向使其说果行，而合以兼爱非攻之术，则天子当阳，诸侯分治，列国可以并存，七雄无因以起，西周之制度，殆可复见于平王东迁之后矣。然则墨子尚同之理想，实与孔子之“礼乐征伐自天子出”均为封建天下政治背景之反映，非含有根本不同之创见也。

吾人于结束本节之先，尚有重要疑问二端，必须试为解决。其一，墨子尝论刑政之初兴，由于选立贤者以为天子。选立天子之事，果出何人之手乎？近人有谓墨子主张民选制度

① 《墨子》书中无诛暴君之说，故其民本思想远不如孟子之鲜明。冯友兰《中国哲学史》第五章第八节，谓尚同之说颇似英人霍布士(Thomas Hobbes: "Leviathan" pt. I, ch. 17; pt. II, ch. 29)，不为未见。惟吾人应注意霍布士否认神权，而采用民约，墨子则承认天志而未有民约之观念。《经上》“君臣民通约也”，或以为即欧人之民约。然孙注谓“通而约之，不过此三名”，故《说》云：“君以若名者也。”虽未必确，尚不如释为民约之牵强。盖春秋战国时代绝无产生此说之可能，且墨子如果有此新说，岂不加以发挥，而只数语了之？其为附会明甚。

者^①。按墨子既无民选之明文，而其思想系统以及历史背景均无发生民选观念之可能，吾人如强作解人，断其必有，恐不免厚诬墨子。盖当刑政未有之时，人各异义，相互争残，孰信此“乱若禽兽”之民，能询谋僉同，选立贤者而共戴之乎？故曰：民选之说，与墨子之思想不合也。吾国古代传说有传贤禅位之事，然民选君长则绝未之闻。故以孟子之贵民，虽有得乎丘民为天子之论，而一究其实，亦不过承认人民于传贤传子人选既定之后，有表示归心与否之机会，非谓人民可以径择贤可，更非谓人民于政长未立之初，能于万众之中慎选而推定一人以为天下之元后也。故曰民选之说为历史背景所不许也。吾人若放弃臆说专就墨子思想之大体推论，则天子之创立殆出于天志，而非由民择。兹以叙述之便，留待下节论之。

吾人之第二疑问为尚同之作用，在建立具体之制度，以保证兼爱之推行。故在墨子思想中，尚同与兼爱之关系，略如孔子之正名与仁道。然孔子正名，标从周之义，墨子尚同则不专主任何一代之制度。其故安在乎？就吾人之臆测，墨子殷遗贱人之历史背景，或为一可能之原因。盖孔子生鲁仕鲁，虽为宋公族之后，卒不免深受周礼之熏陶。墨子则于周于鲁，均无发生密切关系之可能，其不同情于周礼，亦势所必至也。且孔子娴习掌故，明于历代制度之因革，诸国政治之源流。舍短取长，遂因鲁以从周。故其论及制度，大抵富有历史及地方之意义。墨子则重实行，而未必致力于好古敏求之学术。其言虽引称先王，其意仅在托古以教人而已，非真欲奉行古制也。而身为贱人，既不恋殷，更不从周，于当时诸国之政教亦未有所偏重。

① 方授楚《墨家源流》上卷页八五，谓天子“对民负责”，“则选择之者亦人民欤”。又谓选择之文“或墨家后学，修正墨子之说，改天选而为民选”。杨幼炯《中国政治思想史》页一二三则径据《尚同上篇》之文谓“墨子更进而言政治制度之所以确立，乃由有系统有组织之民选制度而产生”。

故其思想遂比较缺乏历史性与地方性，而略带大同主义之色彩矣。

第四节 天志明鬼

墨子既立尚同以为政治制裁，犹以此为未足，乃进而倡天志明鬼之说，以为宗教制裁。故《尚同上》曰：“天下之百姓皆上同于天子而不尚同于天，则菑犹未去也，今若天飘风苦雨溱溱而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也。”

墨子天志之说，似立于三种根据之上：（一）墨子以为“天下从事者不可以无法仪”。规矩绳县，此百工之法仪也。君师父母，此百姓之法仪也。然天下之为君师父母者众“而仁者寡”。若以之为法，“此法不仁也”。夫君师父母既不足法，则可法者惟天而已。盖“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之”^①也。（二）天为全体人类之唯一主宰，其赏罚严明普及而不可逃，非若得罪家长国君犹有邻家邻国足为奔避之所。故人之对天，不可不取绝对服从之态度^②。（三）天有管治人类之无上威权，其赏罚虽天子亦不能免。故“子墨子言曰：今天下君子（欲）为仁义者，则不可不察义之所从出。既曰不可以不察义之所从出，然则义何从出。子墨子曰：义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。何以知义之不从愚且贱者出，然必自贵且知者出也。曰：义者善政也。何以知义之为善政也。曰：天下有义则治，无义则乱，是以知义之为善政也。夫愚且贱者不得为政乎贵且知者，〔贵且知者〕然后得为政乎愚且贱

① 《法仪》。

② 《天志上》。

者，此吾所以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也。然则孰为贵，孰为知。曰：天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣。今天下之人曰：当若天子之贵诸侯，诸侯之贵于大夫，倘明知之。然吾未知天之贵且知于天子也。子墨子曰：吾所以知天之贵且知于天子者有矣。曰：天子为善，天能赏之。天子为暴，天能罚之。天子有疾病祸祟，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之。然吾未知天之祈福于天子也。此吾所以知天之贵且知于天子者不止此而已矣。又以先王之书驯天明不解之道也知之。曰：明哲维天，临君下土，则此语天之贵且知于天子，不知亦有贵知夫天者乎？曰：天为贵，天为知而已矣。然则义果自天出矣。”^①

夫既曰“临君下土”，则天之制天子，犹天子之制三公诸侯，国君家长之制庶民子弟也^②。故墨子所想像之全部政治机构，颇似一宝塔式之层垒系统。天志为其颠顶，由此自上而下，历天子、三公、国君、将军、大夫、列士诸阶级以达于庶民之底基。抑天子受制于天，又非渺茫无稽之空谈。墨子以为古昔尧、舜、禹、汤、文、武诸圣王皆顺天之意而得其赏，桀、纣、幽、厉诸暴王皆逆天之意而得其罚。“贤者举而尚之，不肖者抑而废之”^③。善恶分明，报应如响。民心之向背从违，不过于天志既明之后，藉毁誉以为表示，非于事先有裁决或左右之能力^④。试观继体主

① 《天志中》。

② 《天志上》。

③ 《尚贤中》，《天志上》文小异。

④ 《尚贤中》“然则富贵为贤，以得其（天）赏者，谁也？曰：若昔者，三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者是也。所以得其赏何也？曰：其为政乎天下也，兼而爱之，从而利之，又率天下之万民以尚尊天事鬼，爱利万民。是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母。万民从而誉之曰圣王，至今不已。则此富贵为贤以得其赏者也。然则富贵为暴以得其罚者谁也？曰：若昔者三代暴王

君之废置，尚由天而非民，则刑政创设之初，天子之选立，亦必由天而非民，更不可言而喻^①。吾人于前章曾述孟子之贵民学说，谓其引逸《书》“天视自我民视，天听自我民听”之语，足征其立论在纳“天与”与“人归”。今观墨子之天志，其宗旨殆正与孟子相反背，系人归于天与。然则墨子之政治思想，以今语举之，乃一纯粹之天权（或神权）论，与民权诚毫不相涉。

复次，墨子尊天之外又兼明鬼，以为鬼神之赏罚善恶，统治君民，一如天志。且历引古昔神鬼之事以为证，以破无鬼之说。盖墨子深知天下之乱，由于人民，“疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。”^②此亦与儒家远鬼神之态度迥异。

考墨子所以推尊天鬼，其用意显在藉神权以加强其学说之力量。故墨子平日所昌言之兼爱、非攻、节用诸义，皆定为天鬼所喜，而反此者皆其所恶^③。于是奉行墨教者必受天鬼之降福，不仅可得君长之爵赏，邻里之称誉，他人之报酬已也。虽然，“神道设教”，果能起信化民，有助于墨学之流传与实践乎？吾人就事实以论之，可以断定其未必然。例如《左传》所记天鬼之事，不一而足。彭生伯有之厉，尤报应不爽，至明且速。而春秋时之君臣，虽相与恐惧，终未尝惩之而一变其淫僻之行。亦可

（接上页④）桀、纣、幽、厉者是也。何以知其然也？曰：其为政乎天下也。兼而憎之，从而贼之，又率天下之民以诟天侮鬼，贼傲（杀）万民。是故天鬼罚之，使身死而为刑戮，子孙离散，室家丧灭，绝无后嗣。万民从而非之曰暴王，至今不已。则此富贵为暴而以得其罚者也。”

① 《尚同下》“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者，立为天子”。孙诒让疑首句上天下二字当作天。方授楚《源流》上卷页八四，据此谓“选择者为天，乃王权神（天）授说也”。按不如就墨学大体说，似更明妥。

② 《明鬼下》（上中篇均佚）。

③ 《天志中》，《明鬼下》。

知鬼神之说不足以儆戒痴顽矣。不宁惟是，神道设教，虽为初民社会必有之现象，然至民智稍开之世，则天真既凿，势不复能笃信天鬼之必有。据《公孟篇》所载其弟子已有致疑于鬼神能为祸福之言^①者，而墨子乃持此以与儒家相抗，欲以之移风易俗，致天下于太平，其为计亦左矣。或者墨子立言乃以平民“贱人”为对象，故即取平民之迷信以助其说，与孔子之就士大夫观点以立教者，其操术固不相同欤^②？！

墨家之宗教思想，虽立说粗疏，不足深论，而其“非命”之旨，则颇具起懦振迷之效用，为儒家之所不及。墨子曰：“执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭，虽强劲何益哉？上以说王公之听治，下以阻（阻）百姓之从事。故执有命者不仁。”^③墨子释之曰：“今也王公大人之所以蚤朝晏退，听狱治政，终朝均分而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必治，不强必乱，强必宁，不强必危，故不敢怠倦。今也卿大夫所以竭股肱之力，殫其思虑之知，内治官府，外敛关市山林泽梁之利，以实官府而不

① 《公孟》篇“有游于子墨子之门者，谓子墨子曰：先生以鬼神为明知，能为祸（人哉）福，为善者福之，为暴者祸之。今吾事先生久矣，而福不至。意者先生之言有不善乎？鬼神不明乎？我何故不得福也”。“子墨子有疾，跌鼻进而问曰：先生以鬼神为明，能为祸福，为善者赏之，为不善者罚之。今先生圣人也，何故有疾。意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎”？又墨子《明鬼》，未必真信有鬼。《明鬼下》谓即使鬼神诚无，则祭祀之酒食犹可合欢。

② 墨子天鬼或另有渊源。《淮南子·要略训》谓翟背周道而用夏政。按《礼记·表记》云：“夏道尊命，事鬼敬神而远之。”“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”“周人尊礼，尚施，事鬼敬神而远之。”据此则墨子背周而不用夏，或以殷人之尊神先鬼，抗儒家之敬鬼神而远之欤？又按翟如学于史角之后，则古者巫史相通，其《天志》、《明鬼》殆承清庙之遗乎？

③ 《非命上》。

敢怠倦者何也？曰：彼以为强必贵，不强必贱，强必荣，不强必辱，故不敢怠倦。”下至农夫之所以强乎耕稼树艺，妇人之所以强乎纺绩织纴，其原因亦在强力则富，怠倦则贫。“今唯毋在乎王公大人，藉若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣。卿大夫必怠乎治官府矣。农夫必怠乎耕稼树艺矣。妇女必怠乎纺绩织纴矣。”^①墨子既证有命之不利于社会，又据“三表”以定命之必无^②。其说固大致不误。然吾人应注意，墨子非命，以之斥古之暴王则可^③，以之攻儒家则未得其平。盖孔孟虽持有命，然二子绝未教人以“听天安命”。孔子“知其不可而为之”，孟子以“强为善”劝人。是孔孟之有命，与墨子所非者迥不相同。至于荀子主“天人之分”，其立说之精神实不殊于墨子所谓“昔者桀之所乱，汤治之。纣之所乱，武王治之。此世不渝而民不改，上变政而民易教，其在汤武则治，其在桀纣则乱。安危治乱，在上之发政也。则岂可谓有命哉”？故就孔、孟、荀三家论，似墨子以非命攻儒，几如无的放矢矣^④。

第五节 尚 贤

孔墨同生于晚周世卿制度已坏而未尽泯，权臣政治方张而

① 《非命下》。

② 《非命中》。

③ 《尚书·汤誓》桀谓“时日曷丧”。（从夏曾佑解，时日言生之时日，即命也。）
《西伯戡黎》纣谓“我生不有命在天”。

④ 墨子所非或为俗儒。按儒家大体上认善应得赏，恶应得罚，然行为与报酬，不必相应，个人尽其在我，“若夫成功则天也”。其论较墨子善必赏，恶必罚之天鬼说为少困难，盖事实上善人未必富贵，恶人不必贫贱也。

趋更盛之时代^①。故孔子尊德，墨子尚贤。其立说虽有殊，其欲匡矫时弊之用心则不异也。

“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近”。“以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄，故官无常贵，而民无终贱”^②。墨子尚贤之大旨，此数语殆已尽之。盖墨子之意，以为治国养民乃一至艰至巨之事业。若非贤能之上，必不能胜此重任。故居上位者必有出众之才，而尚贤乃“为政之本”^③。由之者治，背之则乱。古今一理，天人同道^④，未有或舛者也。至于用人之术，墨子亦立有极简明妥当之原则。《尚贤上篇》曰：“故古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之。高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令。曰：爵位不高则民弗敬，蓄禄不厚则民不信，政令不断则民不畏。举三者授之贤者，非为贤赐也，欲其事之成。”中篇亦谓“故先王言曰：贪于政者不能分人以事，厚于货者不能分人以禄。事则不与，禄则不分，请问：天下之贤人将何自至于王公大人之侧哉？”虽然，尚贤者不可不重用之，而亦不可不当其能。“夫不能治千人者，使处乎万人之官，则此官什倍也。夫治之法将日至者也。日以治之，

① 参本书第一章一八页注①至④及第二章第一、五节。又春秋时宗法余意犹存者如鲁之三桓专国政，虽孔子亦不能得志。宋亦桓族势盛，子弟分掌六官（《左传》成公十五年）。至于单献公弃亲用羈而见杀（同书昭公七年），吴起相楚，废公族减世爵而支解（《史记》卷六十五本传，又《韩非子·和氏篇》，《淮南子·泰族训》），尤足见贵族之虽微而势犹大也。

② 《尚贤上》。

③ 《尚贤中》墨子曰：“自贵且知者为政乎愚且贱者则治，自愚（且）贱者为政乎贵且知者则乱。是以知尚贤之为政本也。”

④ 上、中、下篇均引历史事实以为证。中篇又谓“虽天亦不辨贫富贵贱，远迹亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之”。故尧、舜、禹、汤、文、武“富贵为贤”而天赏之，桀、纣、幽、厉“富贵为暴”而天罚之。伯鲧“亲而不善”，故天罚之。禹覆皋陶以能而天使之。

日不什修。知以治之，知不什益。而予官什倍，则此治一而弃其九矣”。“故可使治国者治国，可使长官者长官，可使治邑者治邑”。盖“进贤”者必“听其言，迹其行，察其所能而慎予官”^①，则庶几无失矣。

墨子尚贤之大意略如上述。其义显明，无待解说。虽然，尚有易生误会之数事，吾人不可不加以注意。（一）墨子尚贤不仅反对官禄世及，实亦攻击权臣佞幸之窃位。故墨子分析国政昏乱之原，既举王公大人之使用亲戚，复斥其使用“无故富贵，与而目佼好”^②之人。夫所谓无故富贵，面目佼好者殆指权臣如鲁之阳虎，嬖幸如子都、子之之流亚，皆与世卿贵戚无涉者也。（二）墨子尚贤，就大体论，乃于封建末世之旧制度中寓机会平等之新原则，非荡平阶级，泯尊卑贵贱之等差也。盖墨子思想中之政治组织，仍为天子、诸侯、卿大夫、士、庶人等阶级所合成。上者号令于下，下者服从其上。位分显然，不可混夷。且许行倡君臣并耕之说，墨子则有取于分工之旨^③。均是人也，愚而不贤则为“贱人”以从事于农工，智而有能则为官长以享高爵厚禄。墨子所注重者，官无常贵，民无终贱之机会平等，所提倡者以才能定身分之合理标准，而所欲废置者亲亲爱私之不合理政策而已。于劳心者治人，劳力者事人之界限固亦承认而欲维持之也。观墨子弟子多以出仕为务，而其得位者亦食禄如常人，高石子仕卫，耕柱子仕楚，尤其著者，则可知墨子尚贤真意之所在矣。荀子攻排墨子，一则曰：“大有天下，小有一国，必自

① 《尚贤中》。

② 《尚贤中》。下篇作“骨肉之亲，无故富贵，面目美好者”。上篇则以富贵亲近与贵人对举。

③ 见本章一一六页注①。又《非乐上》云禽兽因羽毛而不衣，因水草以为食，故不耕织。“今人与此异者也。赖其力者生，不赖其力者不生。君子不强听治即刑政乱，贱人又不强从事即则用不足”。

为之然后可，则劳苦耗悴莫甚焉。如是则虽臧获不肯与天子易势业。”再则曰：“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约而僂差等，曾不足以容辩异，县君臣。”一若墨子果“无见于畸”^①，而尽弃贵贱之等者。其为厚诬墨子，与孟子之以“无父”相讥，同无根据，殆可断言。盖墨子主节用，以尧舜及禹之形劳而养薄为理想之君主。荀子断章取义，因以诋之。殊不知孔子固亦称禹之恶衣食而卑官差。墨僂差等，孔亦僂差等乎。且孟子尝说君民同乐之义。今墨子节用，殆可谓上下同苦。同乐者不僂差等，同苦者岂僂差等乎？荀说之未得其平，于此更可见矣。

(三)墨子尚贤虽背周而不背儒。爵禄“世及”本为周代宗法社会之必然现象。孔墨并有“布衣卿相”之理想，顷已述及。墨子非儒，未尝据尚贤以攻孔子^②，足见二家于此固有契合，盖儒家虽重视家族，然其意在以孝弟之伦理为修身立政之基础，非欲以家族中之亲亲，易政治上之尚贤。故尧舜传贤，周公灭亲，皆为儒家所称许。孔门弟子出身微贱者多学南面治平之术。更足见孔子矫正世卿之深意。若以此论之，则孔子之思想实未尝一致从周也^③。至于荀子之学，则尤与“尚贤”相接近。《君道篇》谓“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也。积文学身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫”^④。其宗旨与墨子之官无常贵，民无终贱，竟完全吻合。

① 分见《荀子·王霸》，《非十二子》，及《天论》。梁启超《学案》页一五六谓墨子“既主张平等主义，又说尚同而不下比。这是矛盾地方”。此亦未得尚同尚贤之真解。墨子尚贤与其节用之说别有冲突之处，见下节。

② 惟《非儒下》首段引“儒者曰：亲亲有术（杀），尊贤有等”，下文就婚丧诸礼以斥其悖谬。然毕沅谓本篇乃墨徒“设师言以折儒”，非翟所著。又按所斥皆礼仪末节，无关政事。

③ 参本书第二章第五节。

④ 孟子有时拥护世禄，与墨不合。参本书第三章第二节末段。

如出一口矣^①。虽然,儒墨之间固有一大不相同之处。儒家欲以“君子”代世卿,其理想之君子不必出身华族,而必须修身立德,以为下民之师表。故儒家尚贤,不徒取事功而兼重道德。墨子亦尝反复说明贤人之效矣:《尚贤中》曰:“贤者之治国也,蚤朝晏退,听狱治政,是以国家治而刑法正。贤者之长官也,夜寝夙兴,收敛关市山林泽梁之利以实官府,是以官府实而财不散。贤者之治邑也,早出暮入,耕稼树艺,聚菽粟,是以菽粟多而民足乎食。”凡此所言,皆斤斤于物质上之实利,是其所谓贤人,以儒家之眼光论之,不过具一能一技之长,有敬事勤工之劳,而未足以语于化民成俗之极致。荀子讥墨子“蔽于用而不知文”,此殆墨学为儒术平民化之又一证欤!

第六节 节 用

墨子尚俭,乃其思想之一特点,亦每为别家所抨击。考墨子崇俭,约含三义:一曰节用,二曰节葬,三曰非乐。节用为主旨,节葬非乐则其分论也。

节用之直接目的在于充裕民生,其最后之目的则为实行爱利。故墨子谓古之圣王“爱民谨忠,利民谨厚”,于是制为节用之法^②。然吾人应注意,墨子所主张者,非只以俭省费用为原则,而实重在免除无益之消耗。《节用上》曰:“圣人为政一国,一国可倍也。大之为政天下,天下可倍也。其倍之,非外取地也。因其国家,去其无用之费,足以倍之。”《节用中》申论节用

① 夏曾佑谓“孔子亲亲,墨子尚贤”。又举其他八事断定墨子“无一不与孔子相反”(方授楚《源流》上卷页一一一引),似未确。

② 《节用中》。

具体之法“曰：凡天下群百工轮车，鞮，鞞、陶冶、梓匠，使各从事其所能。曰：凡足以奉给民用则止。诸加费不加于民利者圣王弗为。”按此标准，则饮食、衣服、宫室、器用皆有一定之限制。“足以充虚继气，强股肱，耳目聪明则止。不及五味之调，芬香之和，不致远国珍怪异物”。此饮食之制也。“冬服绀缙之衣，轻且暖，夏服絺绤之衣，轻且清，则止。诸加费不加于民利者圣王弗为”。此衣服之制也。“其旁可以圉风寒，上可以圉雪霜雨露，其中蠲洁，可以祭祀，宫墙足以为男女之别则止。诸加费不加民利者圣王弗为”。此宫室之制也。“古者圣王为大川广谷之不可济，于是利为舟楫，足以将之则止。虽上者三公诸侯至，舟楫不易，津人不饰”。此器用之制也。

本此不加民利不为之原则，墨子又立为节葬非乐之论，以与儒家相抗。墨子反对厚葬久丧，其惟一之理由为行其术者，不可以富贫众寡，定为理乱。盖就墨子观之，丧葬本为不得已而无所利之事，多一分费用，即多一分损失。故《节葬下》曰：“细计厚葬，为多埋赋（之）财者也。计久丧为久禁从事者也。财以成者扶（挟）而埋之，后得生者而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也。”且厚葬久丧之害又不止此。民不能富则衣食不足。于是怨其父兄君上而相为淫暴，以至于乱。民不从事则积委不充，城郭不修，上下不和。大国攻之则无以自守，以至于亡。民贫政乱则息于祭祀，以致天鬼之罚。故墨子认厚葬久丧为儒者丧天下“四政”之一^①，而制为薄葬短丧之法以易之也。

非乐之旨，与此大略相同。墨子所言不外六点：（一）作乐必有乐器。乐器非“直掊潦水，折壤坦而为之也，将必厚措敛乎万民”，“亏夺民衣食之财”。（二）“民有三患，饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。三者民之巨患也。然则当为之撞巨钟，

^① 《公孟篇》。

击鸣鼓，弹琴瑟，吹竽笙而扬干戚，民衣食之财将安可得乎？即我以为未必然也。”（三）作乐不足以禁暴止乱，无补于事。（四）作乐必有乐工，为乐工者必废耕稼树艺，纺绩织纆之生产事业。（五）听乐者必怠于工作。“与君子听之，废君子听治，与贱人听之，废贱人之从事”。（六）古之圣王不为乐^①。抑墨子非乐，不仅限于国家贫困之时。“公孟子曰：国乱则治之，国治则为礼乐。国贫则从事，国富则为礼乐。子墨子曰：国之治〔治之故治也〕。治之废，则国之治亦废。国之富也，从事故富也。从事废，则国之富亦废。故虽治国，劝之无饜，然后可也”^②。

按墨子尚俭之说，虽针对社会全体而发，然就其内容以论，似尤注重王公大人之接受奉行。故其称颂俭德则举尧舜之恶食菲衣^③。其讥斥侈行则谓“当今之主”，“单财劳力，毕归之于无用”^④。足见墨子尚贤之用意在拔贱人之身分以上跻于君于，而其尚俭之效果欲使君长之生活皆下比于平民。儒家所重视之隆杀差等，威仪文饰，墨子殆一无所取。其理想中之社会，以今语说之，殆为一有服务而无享乐，重义务而轻权利之工作组织。虽然，墨子所以坚持此“若烧若焦”，“使人忧，使人悲”之道术者，又非无故。盖晚周之国君贵族颇多纵恣奢淫，不恤民力。其例甚多，随手可得。如晋作铜鞮之宫。楚有章华之台。“郑伯有为窟室而夜饮酒”。齐人馈女乐而哀公不朝。周景王铸无射之钟。卫懿公豢乘轩之鹤。齐则“宫室日更，淫乐不远。内宠之妾肆于市，而外宠之臣僭令于郡”^⑤。孟子曰：“庖有肥肉，厩有肥马。民有饥色，野有饿殍。”孟子所感叹于后者墨子已

① 《非乐上》。中、下篇均佚。

② 《公孟篇》。

③ 《节用中》及《韩非子·五蠹》。

④ 《辞过篇》。

⑤ 《左传》昭公三年。

先有所见。是节用非乐之说，皆有为而言，有激而发，故能深中时病，尽恳切之能事。诚不可以其“蔽于用而不知文”，遂斥为谬说也。

虽然，吾人如舍战国之特殊背景，而一论节用主张本身之得失，则墨子似不免有矫枉过正，为道一偏之错误。约言之，其失有三：一曰违反人性。人类于满足最低限度之生活需要以后，势必进而作更广大之要求。社会之文明程度愈高，则人类生产之能力愈大，而其享受之范围亦愈广。于是向所视为奢侈之生活亦于不知不觉间公认为必需之享用。禽兽与人类显著分别之一正在人类能作无限制之欲望扩张，而禽兽不能。野蛮人与文明人之不同亦在后者能实行扩张其享用至最大之可能限度，而前者不能。墨子节用之说虽不至抑人类于禽兽，然其具有阻遏文明进度之倾向则无可疑^①。不宁惟是，人生工作之余，不能无息游以为调济。《三辩篇》载程繁难墨子之言曰：“夫子曰，圣王不为乐。昔诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐。士大夫倦于听治，息于竿瑟之乐。农夫春耕夏耘，秋敛冬藏，息于瓠缶之乐。今天子曰：圣王不为乐。此譬犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之所能至邪。”此诚至恰至当，足令墨子无辞以解者也。复次，人类本有嬉戏之天性，其行为不必皆“有所为”。一切之娱乐及美术，皆根此以发展^②。《公孟篇》载墨子“问于儒者，何故为乐？曰：乐以为乐也。子墨子曰：子未应我也。今我问曰：何故为室。曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也，则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐。曰：乐以为乐也。是犹曰：何故为室？曰：室以为室也。”自墨徒视之，此诚语妙天下，足箝儒者之口。殊不知为室与为乐，

① 荀子“养五綦”之说略得此意。近世学者似以谭嗣同《仁学》为最能发挥享用扩张之理论。

② 梁启超《饮冰室文集》三九有《学问之趣味》一文，颇能说明此理。

不可同类而论。而其说如此，适足以暴露墨子之陋，只喻为室之心理而绝不能领会为乐之心理而已。庄子称“其道大觳”，“以此教人，恐不爱人。以此自行，固不爱己”。又谓其“反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何”^①。最为中肯之论。

尚俭之第二缺点曰：不合治道。姑就儒墨二家之说以明之。按墨子非礼乐，侵差等，其惟一之理由为礼乐无用。然自儒家视之，则安上治民莫善于礼，移风易俗莫善于乐^②。是天下之大用将在于此。然则二家之见，果孰当乎？吾人若屏除成见，平心以论之，则礼乐有用，诚为不可否认之事实。吾人试一察古今中外诸国之所行，即可知此事实之普遍存在。墨子尚俭之极，不啻与此普存之事实宣战。其不免困难，乃势所必至。故墨子教节用则称帝尧之食不兼味，而其说尚贤又主以高爵厚禄用人。先后违牾，互相歧异。使节用之说果行，则“衣褐带索，啜菽饮水”^③，瘠不足欲，“请问天下之贤人，将何自至于王公大人之侧哉”^④。考墨子弟子亦有出仕而致厚禄者。而耕柱仕楚，“二三子过之，食之三升，客之不厚”，遂招无益之责言。墨

① 《天下篇》。

② 参《礼记·乐记篇》及《荀子·礼》《乐论》二篇。

③ 《荀子·富国篇》。荀子谓“墨子之言昭昭然为天下忧不足。夫不足，非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。（中略）我以墨子之非乐也，则使天下乱。墨子之节用也，则使天下贫。非将堕之也，说不免焉。墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣赭食恶，忧戚而非乐，若是则瘠，瘠则不足欲，不足欲则赏不行。墨子大有天下，小有一国，将少人徒，省官职，上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳。若是则不威，不威则赏罚不行。赏不行则贤者不可得而进也。罚不行则不肖者不可得而退也。贤者不可得而进也，不肖者不可得而退也，则能不能不可得而官也。若是则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下叛然，若尧若焦，墨子虽为之衣褐带索，啜菽饮水，恶能足之乎？”下文出荀子之正面主张，亦可参。

④ 《尚贤中》。

子不以尧之黍稷不二，饭于土墼，正言以教二三子，而仅曰“未可知也”。观此可知节用之说实不免偏激，虽墨徒亦不能全部践行矣。抑又有进者，墨子之论节用，注重消极之缩减政策而未探求积极之生产方法，亦不免为一缺点。墨子知人类不能如禽兽纯恃自然环境之给养以图存，亦深感人力为生产之原动力，故主张早婚以增加人口^①。然于生财之道则除“为者疾食者寡”^②一类空洞原则以外，几乎一筹莫展。尚不如孟荀论裕民富国之井井有条。荀子谓不足“特墨子之私忧过计”，若就墨家不讲求开源之术一端言，则诚非毫无根据矣。

第七节 非 攻

吾人顷谓墨子节用之失，在徒有足民之心而未究生财之道。至其非攻，则于鲜明之理论外，复具防御战争之优美技术。故就实际上之价值言，墨学之精，无逾此者。孔子不对卫灵公之问阵。孟子称善战者当服上刑。儒家固亦反对武力之侵略行为，非攻洵非墨子所独创。然儒家能非攻而不能救攻，其言遂鲜实效。墨子不徒坚持其说，强聒不舍。且大明守圉之术，精为守圉之械^③。又身率弟子，援助受侵之国，防止战祸之

① 《非乐上》“今人与此(禽兽)异者也。赖其力者生，不赖其力者不生”。《节用上》“故孰为难倍，唯人为难倍。然人有可倍也。昔者圣王为法曰：丈夫年二十毋敢不处家，女子年十五，毋敢不事人”。

② 《七患篇》。

③ 今本所存《备城门》以下十一篇起专论守圉之械术。其中容有秦汉伪托，然大体为墨子后学因师教而演成。“墨守”至汉时为人所周知之事，故何休取以名其书也。

起。救宋一事，遂为后世所羨称^①。庄子誉为“天下之好”，诚非溢美。

墨子非攻之理论，亦有与儒家异趣者。宋轻欲以“不利”说罢秦楚之兵，而孟子斥之，谓“先生之号则不可”^②。墨子之说非攻，则随时随地皆以“不利”为言。盖自墨子视之，攻伐之起，多由侵略者认战争为有利之事^③。故必先破除此错误之估计，然后非攻之说可行。且战祸之兴，既多由于雄才大略之君主。故其言不利亦多就君主之本身著想，冀其能惕然自警，免蹈自焚之危。此所谓“卑之，勿甚高论”，较仁义之说当更切实而动听也。综墨子所陈攻之不利约有三端。（一）侵略之战“计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多”。今攻三里之城，七里之郭，杀戮必多，胜负不定。纵使得之，而“虚城”无用。（二）侵略者误认攻伐可以兼并上地，富强国家。殊不知有攻伐即有灭亡，而螳螂捕蝉，不悟黄雀已伺其后。吴以阖闾、夫差之义战而天下莫强，乃卒不免灭于勾践。晋之智伯势冠六军，兼并为务，而终败于三家^④。此皆前车之鉴，足为攻伐之不利之明

① 《公输篇》记其事，略谓“公输盘为楚造云梯之械成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐，行十日十夜而至于郢。见公输盘。”既以非攻之义说盘及楚王，而王不能忘情于云梯。墨子“于是见公输盘。子墨子解带为城，以牒为械。公输盘九设攻城之械变，子墨子九距之。公输盘之攻械尽，子墨子之守圉有余。公输盘诘而曰：吾知所以距子矣。吾不言。子墨子亦曰：吾知子之所以距我，吾不言。楚王问其故。子墨子曰：公输子之意不过欲杀臣。杀臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人已持臣守圉之器在宋城上而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。楚王曰：善哉！吾请勿攻宋矣。”

② 《孟子·告子下》。

③ 《非攻中》，“国家发政，夺民之用，废民之利，若此甚众，然而何为为之，曰：我贪伐胜之名，及得之利，故为之。”

④ 《非攻中》。《非攻下》又设为难者之言，谓楚、越、齐、晋、皆以数百里之小国，以攻伐之故，四分天下而有之，不可为不利。墨子应之曰：“古者天子之始封诸侯也，万有余。今以并国之故，万有余国皆灭而四国独立。此譬犹医之药万有余人而四人愈也，则不可谓良医矣。”

证。(三)抑攻伐祸害所及又不仅限于君国。墨子曰：“夫取天之人以攻天之邑，此刺杀天民，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲，则此上不中天之利矣。意将以为利鬼乎？夫杀天之人，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣。意将以为利人乎？夫杀人之为利人也薄矣。又计其费，此为害生之本，竭天下百姓之财用不可胜数也。则此下不中人之利矣。”^①

墨子又认定好名亦为侵略之主要动机，故连带及之，以示攻伐之决不可为。《天志下》曰：“今是大国之君宽(器)然曰：吾处大国而不攻小国，吾何以为大哉？是以差论爪牙之士，比列其舟车之卒伍，以攻伐无罪之国。入其边境，刈其禾稼，斩其树木，残其城郭，以抑其沟池，焚烧其祖庙，攘杀其牺牲。民之格者则劓杀之，不格者则系操而归。丈夫以为仆圉胥靡，妇人以为春酋。则大好攻伐之君不知此为不仁义，以告四邻诸侯曰：吾攻国覆军，杀将若干人矣。其邻国之君亦不知此为不仁义也，又具其皮币，发其徒遽，使人饗贺焉。则夫好攻伐之君又重不知此为不仁不义也，又书之竹帛，藏之府库。为人后子者必且欲顺其先君之行，曰：何不尝发吾府库，视吾先君之法仪。”天下之人皆昧于侵略之为不义，“是以攻伐世世而不已”也。墨子乃正言以晓之曰：“今有人于此，入人之场圃，取人之桃李瓜姜者，上得且罚之，众闻则非之。是何也？曰：不与其劳，获其实，以非其所有取之故。”而况攻伐兼并，其所取“数千万”倍于此乎？墨子又谓“今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚”也。又况攻伐兼并，其亏人自利不

① 《非攻下》。

止百倍于盗窃私人之财物乎^①？总之，攻伐之君妄冀非义之利，滥得勇武之名，其蔽在不明自私之为公害。若以兼爱之标准定之，则“率土地而食人肉”者诚“罪不容于死”^②，又何美誉之能得乎？

侵略之战争既不可为，则各国所讲求者自卫自存之术而已。墨子擅长守圉，上文已经述及。盖墨意深知攻伐不能猝止，乃主张以自卫对抗侵略，以息强大者之野心，其意略如近世所谓武装和平。故曰：“备者国之重也，食者国之宝也，兵者国之爪也，城者所以自守也。”又曰：“凡大国之所以不攻小国者，积委多，城郭修，上下调和，是故大国不若攻之。”^③抑墨子不徒教人自卫而已，又主张以救弱睦邻之外交方法，扩大武装和平之范围，使强大者立于必败之地。其言曰：“夫天下处攻伐久矣。譬若童子之为马然。今若有能信效先利天下诸侯者，大国之不义也则同忧之，大国之攻小国也，则同救之。小国城郭之不全也，必使修之。布粟之绝则委之，币帛不足则供之。以此效大国〔则大国之君说，以此效小国〕则小国之君说。人劳我逸则我甲兵强。宽以惠，缓易急；民必移。易攻伐以治我国，功必倍。量我师举之费，以争诸侯之毙，则必可得而享利焉。督以正，义其名，必务宽吾众，信吾师。以此援诸侯之师，则天下无敌矣。”^④凡此所论，皆大体精当，可无间然。惟吾人如以此武装和平之理论为墨子所独有，则与事实不合。孔子曰：“足食

① 《非攻上》。

② 《孟子·离娄上》。墨子亦曰：“杀一人谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣。杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之谓之义。情不知其不义也。”见《非攻上》。

③ 分见《七患》及《节葬下》。又《贵义篇》载劝卫君畜士，用意正同。

④ 《非攻下》。按童子为马，说见《耕柱篇》。“童子之为马，足用而劳。”

足兵。”又曰：“善人教民七年，亦可以即戎矣。”^①荀子曰：“修礼以齐朝，正法以齐官，平政以齐民。然后节奏齐于朝，百事齐于官，众庶齐于下。如是则近者竞亲，远者致愿。上下一心，三军同力。声名足以暴之，威强足以捶笞之。拱揖指挥，而强暴之国莫不趋使。譬之是犹乌获与焦侥搏也。”^②孔荀所言，其主旨略似墨子，是亦二家思想接近之又一端也。至于墨子解禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，以为“彼非所谓攻，谓诛也”^③，其说真与孟子所言“诛一夫”，“为天吏”^④，荀子所谓“禁暴除害”，“仁义之兵”^⑤，如出一口。或者墨子非攻之义，虽针砭时弊，亦承孔门之教而引申以成者欤！

① 《论语·颜渊》十二，及《子路》十三。

② 《荀子·富国》。

③ 《非攻下》。

④ 《孟子·梁惠王下》及《公孙丑下》。

⑤ 《荀子·议兵》。

第五章 老子与庄子

第一节 老庄之身世及时代

先秦思想大家事迹之最难考见者殆无过老子与庄生，而二者之中，老子为尤甚。不徒其行踪幽隐，乃至姓名生卒亦众说纷歧，莫衷一是。《史记·老子列传》寥寥约三百言。且记其教诲孔子与孔子赞叹之语几占全篇之半。述及事状，则文至简略，又多疑辞^①。夫以史迁之去古较近，已不能详为考证，俾成

① 《史记》卷六十三：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃。周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。老子曰：子所言者其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，恣色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。（中略）老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：子将隐矣，强为我著书。于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公（中略），或曰儋即老子，或曰非也。世莫知其然否。老子隐君子也。”又卷四十七《孔子世家》载“南宫敬叔言鲁君曰：请与孔子适周。鲁君与之一乘车、两马、一竖子，俱适周问礼，盖见老聃云。辞去而老子送之曰（中略），聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身世，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。”此外古籍称孔子见老子者有《庄子》及《礼记·曾子问》。按老庄皆隐居避世，其行无迹，事无传，乃势所必至。孔子叹其犹龙，史迁谓莫知所终，实足为老子最适当之按语。后人虽欲详考身世，其如本少记载何？

信史，则两汉以后之人，虽欲加以是正补充，而文献愈少，其事更难，诚不免有徒劳无功之感。吾人惟有姑就古今诸家之说，取其比较近情易通者，折衷融会，以推定此道教宗师身世之大略而已。

老子姓李，名耳，字聃。其先宋人姓子，音转为李。老或为其氏^①。古代平民无氏，老子殆亡殷遗士，徙居苦县^②。以娴习旧礼为周守藏室史。其年长于孔子^③，尝与论礼，为孔子所称引^④。然老子以亡国之裔，深明世乱不足有为，乃修道德之学，以“自隐无名为务”。避官隐去，不知所终。史称其为关令尹喜著书。近世学者多疑《道德经》非聃所著^⑤。按老子既避世藏形，未必果著书以自见，则此五千言者，殆其后学太史儋之所作歟^⑥。

- ① 姚鼐《老子章义序》。马叙伦《老子核诂》亦谓“老子宋人而子姓”。胡适《中国哲学史》上卷则谓李姓、老字、聃名。老聃名字并举，为春秋时人习尚，如孔父嘉、叔梁纥、孟施舍、三闾视之类。高亨《老子正诂》谓老子姓老，音转为李。其证有二：（一）春秋时有老姓而无李姓，如宋司马有老佐，鲁司徒有老祁。（二）周秦诸子皆举姓。
- ② 《史记索隐》苦县本属陈（敬王四十二年或前四七七年），楚灭陈，遂入于楚。按陈在宋南接壤，老子或其先人由宋徙居，事极可能。又陈为弱国，屡受侵侮。陈灭时老子或已先卒。
- ③ 胡适据阎若璩考证老子长于孔子至多不过二十岁，殆生于灵王初年（西历纪元前五七一以后），近世学者颇疑问礼为附会之说，如汪中《老子考异》，崔述《洙泗考信录》。
- ④ 古籍载孔子见老子除《史记·世家》及《列传》外当以《礼记·曾子问》记孔老论丧礼（孔子助葬于巷党），及孔子引老子论七庙无虚主，下丧土周葬园中等为较重要。《庄子》各篇所记或多寓言不足据。
- ⑤ 崔述《洙泗考信录》，汪中《老子考异》，钱穆《考辨》七二。
- ⑥ 汪中《老子考异》。宋叶适《习学记言》已先发之，惟论据不同，叶据思想之内容，汪则以事迹推定也。按五千言虽非春秋时人老子所著，其内容则大体上足以代表其思想。

庄子“行而无迹，事而无传”，略似老子。《史记》谓“庄子者蒙人也。名周。周尝为蒙漆园吏^①。与梁惠王、齐宣王同时^②。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也，作《渔父》《盗跖》《胠箧》以诋讥孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剝剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。其言汪洋自恣以适己。故自王公大人不能器之。楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：千金重利，卿相尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去！无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉”^③。

老庄之事迹虽流传甚少，然二者均与宋国有关，则事极明显。宋为微子故封，乃殷遗民之祖国^④。老庄思想，殆有殷文化之背景，可与儒墨并论。然儒墨居衰周之世，欲以仁义爱利积极之治术，拨乱反正。其态度较为乐观。老庄则倾向于消极，以逊退宁静之方为个人自全自得之术。其态度至为悲观。盖

① 《史记索隐》据《别录》谓蒙属宋国。《汉书·艺文志》谓庄乃宋人。

② 惠王在位当西历前三七〇——三一九年之间。宣王当西元前三一九—三〇一。威王当西元前三三九——三二九。梁启超推定庄子生卒为显王三十四至赧王四十（西元前三三五——二七五）。马叙伦《庄子年表》（《天马山房丛著》）起烈王七，迄赧王二十九（西元前三六九——二八六）。钱穆《考辨》第八八定庄子生于显王元年十年之间，卒于赧王二十六至三十六年之间，而假定其生卒为显王四至赧王二十五（西元前三六五——二九〇）。若从钱说则庄子少孟子约十岁。

③ 《庄子·秋水篇》亦有辞楚聘事，唯以神龟为譬。

④ 见本书第一章、第二章。

古之道术诚有“以濡弱谦下为表”之一宗^①，为孔老之所共喻。老子承柔顺之教而发挥之，孔子变柔顺以为弘毅^②，而孔老遂成两家不同之学术。正考父之鼎铭谓“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮”^③。此孔氏之祖训深有契于道家谦下之旨也，孔子曰：“邦无道危行言孙”，又曰：“贤者避世，”又曰：“以德报怨则宽仁之身也。”^④曾子亦曰：“以能问于不能，以多问于寡。有若无，实若虚。犯而不校。昔者吾友尝从事于斯矣。”^⑤此足证孔门师弟固亦尝闻柔顺保身之道也。至于《中庸》所引孔子对子路问强之语，谓“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之”，则更不啻为老子写照矣。然孔子虽有取于柔顺，其思想之大体则以弘毅济濡弱而归于中庸。故孔子立言屡致意于抑乡愿，振上气。对或问以德报怨则曰：“何以报德”，而论志士仁人则主杀身成仁^⑥。其尤堪注意者则孔子施教之目的不在个人之自全而重视天下之兼善。此正孔子精神，根本异于老庄之处，不得以二人皆出殷裔而混同之也。盖政治思想虽不能离环境以产生，而在同一历史环境中，所有思想之内容不必

① 马叙伦《老子核诂》谓“论语之老彭即老子。”孔子称其“述而不作，信而好古”，实由老学自有本原，非出新创，并举四事以证之。(一)《道德经》第六章“谷神不死”四句伪，《列子》引作黄帝语。黄帝虽未必著书，此语必为古义，故《吕氏春秋》及贾谊《新书》均引之。(二)第三十六章“将欲夺之必固予之”，与《周书》文同。(三)四十二章“强梁者不得其死”，出周庙金人铭辞。(四)七十九章“天道无亲，常与善人”，乃《易》逸文。按《国语·越语》勾践三年(四九四)范蠡论天道之言，亦足见老子之前已有“盈而不溢”之思想。

② 《胡适论学近著》第一集页六八、七四—七五。

③ 《左传》昭公七年。

④ 分见《论语·宪问》十四及《礼记·表記》。

⑤ 《论语·泰伯》第八。《集注》：“马氏以为颜渊，是也。”

⑥ 分见《论语·宪问》十四及《卫灵公》十五。

皆出一辙。个人之品性，家庭之生活，师友之影响，凡此一切均可使个人对于同一环境发生不同之反应而促成其思想之分歧。孔老之学可为一例。所惜其行迹留传者太少，吾人不能评考二家同源异趣之具体原因，而仅可对老子思想之形成作大致之推论耳。

老子之年略长于孔子。其所遭之世亦为晚周“无道”之天下。举凡列国之侵夺篡杀，贵族之奢淫辟乱，苛政之甚于猛虎，法令之多如牛毛，孔墨之所闻见者亦必为老子之所深晓。孔子虽殷宋遗士，然既已受周礼之薰陶，又复为鲁国之羁臣，故其拨乱反正之术融合殷周，以正名矫文弊之纵侈，以行仁救礼极之虚空。墨子承之，稍变其教，而均图以用世为救世之方，于政教本身之效用，初未尝持怀疑之态度也。老子以子宋遗民，徙居陈国。史虽失记其先世出亡之由，或亦竟如防叔之奔鲁。而陈为小国，不徒屡受外侵，亦复多生内乱。且舜后所封，与宋并为“亡国之余”，以视周礼所在之鲁国，尚略存开国之余风者，其情形固大有区别。孔子所受周礼之影响，老子殆未尝受之。故一则见周公于梦寐，一则感周政之烦苛^①。一则冀平世之复兴，一则居乱邦而多惧。思想分途，此或为原因之一。其次，孔老学术取材不尽相同，殆亦思想互异之另一原因。孔子自称好古敏求，然其所得，似以文武之方策为主要。盖杞宋既不足征，岂得观更古之文献。老子为周守藏室史，其所得之古学或视仲尼为更古旧。且老子既得纵览载籍，深察史实，则于世传溢美饰善之言，必洞悉诬枉，别有灼见。故孔子以从周而变古，复取殷道之宽简以救文极之弊。老子则深信世乱之由，不在制度之不良，而在制度本身之不足为治。盖因革损益，事近徒劳。仁义

^① 法令滋彰为周政文极之弊，见本书第二章第四节。

礼乐,愈增纷紊。殷既失之^①,周亦未得。上至尧、舜、禹、稷亦何尝有治安之长策?明主能臣之美誉,不免徒资窃国食政者之藉口。于是人类对于社会之种种希望,种种幻想,皆烟消雾散,无复存余。庄子又取老聃之所立者引申推阐之以极其致,而“无为”之政治哲学遂成为失望之有心人对于暴君苛政最微妙而最严重之抗议^②。虽然,老庄之政治思想并非完全消极,而自有其积极之成分。盖老庄怀疑政治之效用而肯定个人之价值。社会之一切幻想可以消除,而个人之生存与乎保全顺适此生命之愿望,则为不容否认之事实。社会制度苟有不利于个人之自全自适者则当裁抑之,损减之,以免枝叶之害及根本。故全生适性乃老庄政治哲学之最后目的。孟子曰:“杨子为我,”老庄思想诚先秦为我思想之最精辟闳肆而富于条理者也^③。

- ① 然古有殷政宽简之传说,老子虽不自谓从殷,或于不自觉中“实与而文不与”。且“无为”乃被征服者对政府极自然之愿望,而柔顺亦被征服者对政府最安全之态度。老子版遗民之背景或于此流露。
- ② 黄震《日钞》谓“老子之书必隐士嫉世乱而思无事者为之”。已先发此论。
- ③ 晚周为我思想乃一势力雄厚之学派,老庄二人为其中思想较有系统,文献保存最多之代表。《汉志》所载,如《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《列子》、《公子牟》、《田子》、《老莱子》、《黔娄子》诸书均佚,((《文子》、《列子》)后人有伪作)。其他则或本未著书,或有书至汉已亡,故吾人仅述老庄二家。参本书第一章第二节。又按先秦为我思想似有南北二支。北支以齐为中心,彭蒙(?)、田骈、接子、陈仲子(及《管子》之作者)等属之,其学较偏重清静无为之治术。汉初“黄老”之学殆承其绪,而太公沿齐之政策即其背景也。南支以宋楚为中心,老聃、庄周、环渊、接舆等属之,其学较偏重全生适性。晋代“老庄”之学所祖述也。冯友兰《中国哲学史》第一篇第七章,页一七九谓“老子之学盖就杨朱之学更进一层,庄子之学则更进二层也。”

第二节 反者道之动

《庄子·天下篇》论老聃之道术曰：“知其雄，守其雌，为天下溪。知其白，守其辱，为天下谷^①。人皆取先，己独取后。曰：受天下之垢。”“人皆求福，己独求全。曰：苟免于咎。以深为根，以约为纪。曰：坚则毁矣，锐则挫矣。常宽容于物，不削于人。可谓至极。”此诚老子道术最简当之说明，而亦足证“濡弱谦下”，宽容逊退，为老学之要旨。

古之道术本有以柔顺保安全之一宗，吾人于上节已经述及。老子“闻其风而悦之”，则其学固非新创。然老子不徒阐扬其大旨，且取其观察天道人事之所得，以为此道术之理论根据，使之成为一有故成理之思想系统，此则老子之贡献，而其道教宗师之名所由致也。盖天道循环，物理相对，乃老子思想中基本原则之一。《易传》曰：“无往不复，”“终则有始，”“日中则昃，”“月盈则食。”^②老子观察所得，与此相契。故曰：“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”又曰：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”又曰：“物或损之而益，或益之而损。”^③老子更举此天道物理，一言以蔽之曰：“反者道之动”^④。此“反”之原则应用于全生处世，可得下列之五术：

一曰濡弱：世俗之人无不认强壮足以致胜之术，柔弱势必招侮。于是务为勇健，努力竞争。推其最后之结果，殆皆不免

① 亦见《老子》二十八章，文小异。

② 分见《泰象》、《蛊象》、及《复象》。

③ 分见二章、五十八章、四十二章。

④ 四十章。七十八章曰：“正言若反。”

于败亡，自老子视之，此皆未喻于“反”道。盖“弱者道之用”^①。吾人试一察自然界之现象，即可知壮盛者衰微之先驱，刚强为灭亡之前奏。“人之生也柔弱，其死也刚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒”^②。且不独“物壮则老”^③为有生者所同然，即天道亦不能免。“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎”^④？若以人事证之，则“勇于敢则杀”。“强梁者不得其死”^⑤。刚强之为害，尤为显明。反观柔顺，则其用甚大。“天之道不争而善胜”，此天以柔胜也。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”^⑥，此水以柔胜也。夫弱柔足以自全而刚强必折，不争可以致胜而无道早已，则“柔弱胜刚强”^⑦，洵不移之至理而处世之要术也。

二曰谦下：谦下者亦柔顺之一种表示。物理之最能说明其用者莫如江海。“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王”。人事之最合于谦道者莫如王公之自号。“人之所恶为孤寡不谷，而王公以为称”^⑧。若以谦下用之于政事，则安内和外，均可操必胜之券。盖“善用人者为之下”，“是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与

① 四十章。

② 七十六章。

③ 并见三十及五十五章。“物壮则老，谓之不道，不道早已”。

④ 二十三章。

⑤ 七十三及四十二章。

⑥ 七十三及七十八章。三十六章曰：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之。是谓微明。”

⑦ 三十六章。四十三章亦曰：“天下之至柔驰骋天下之至刚。”

⑧ 六十六及四十二章。八章曰：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”意并同。

之争”^①。谦下在内政上之效用如此。若以之应用于外交,其利亦至大而至确。盖国际纠纷之起每由于大国挟势以凌小,弱国负气以抗强。苟能互以谦下相与,则难排纷解,相安无事矣。老子明之曰:“大国者下流,天下之交,天下之牝。牝常以静胜牡,以静为下。故大国以下小国则取小国,小国以下大国则取大国。故或下以取,或下而取,大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人,夫两者各得其所,大者宜为下。”^②

三曰宽容:武断偏执,强人就己,亦为致乱之由。老子欲矫其弊,乃立为宽容之教曰:“圣人无常心,以百姓心为心。善者吾善之,不善者吾亦善之。德善。信者吾信之,不信者吾亦信之。德信。圣人在天下,歙歙为天下浑其心。”^③夫君临天下,操持政柄,不能别黑白而定一尊,乃歙歙焉心无所主,似未足以尽君长之用。然自老子视之,则前后相随,是非相对,为天道物理之必然。若不明此理,立形名以检物,则不徒有取者必有所弃,而强分高下,亦必大启争端,反不如浑其心者之息竞夺而全物用也。故曰:“不尚贤使民不争。”又曰:“圣人常善救人,故无弃人。常善救物,故无弃物。是谓袭明。”^④虽然,为君长者以宽容泛遇百姓,其事尚非至难。真能彻底奉行宽容之术者,甚至私人之恩怨好恶,权利义务亦皆歙歙焉以处之,不加计较。于是“报怨以德”,“执左契而不责于人”^⑤。此则事之尤难而道

① 六十七及六十六章。

② 六十一章。郭象注“最小国,小国附之也。取大国,大国纳之也。”

③ 四十九章。郭注:“歙歙焉心无主也。为天下浑其心焉,意无所适莫也。”

④ 分见三章及二十七章。按“袭明”,马叙伦《老子核诂》谓袭古通习。然郭注二十七章发明因任之旨,则袭明当指因人之明,不自立心。马说殆非。

⑤ 分见六十三及七十九章。郭注:“左契,防怨之所由生。”按《曲礼》“献众者执右契”。疏:“契券要也。右为尊。”《战国策》二十八《韩》三“或谓公仲曰(中略):安成君东重于魏而西贵于秦,操右契而为公贵德于秦魏之主。”是左契当有卑下不贵之意。

之至极者矣。

四曰知足：吾人既知天道循环而祸福相倚伏，则知足亦为处世之至术。盖居高势危，贪得易丧。故老子曰：“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成身退天之道。”又曰：“甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆。可以长久。”知足之利如此，“是以圣人去甚去奢去泰”^①也。

五曰见微：吾人顷间所述已括老子全生处世学术之大体。虽然，犹有未尽者在。吾人虽知物极必反，功成宜退，倘不能行止及时，则知足之术亦苦难于运用，盖祸福倚伏，其来以渐。成功之始与失败之初皆甚小而不著。能见微知机者乃能制其肇端，使底于成，而败无由致。老子曰：“图难于其易，为大于其细。”又曰：“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。”^②此术既明，则趋全避害之方益臻美备。

吾人于上节之末谓老子轻社会而重个人，于消极中寓积极。这就其思想之最后目的言也。本节所举五术虽大致根据“弱者道之用”而成立，其作用似倾向于消极，而一察其实际则固亦寓积极于消极之中。盖“反者道之动”，而动反者意在得正，非欲反而动反也。准是以论，则“守雌”者欲“为天下溪”也。柔弱者欲胜刚强也。以言下民者欲上之也。不争不伐者欲己之有功而天下莫能与之争也。总而言之，凡老子所谓“正言若反”者其作用皆在以退为进，又不仅以知足长保自限。故谓老子之学纯以虚无为归者，诚不免有所误会矣。

老子濡弱谦下之道术尚含有一重要之趋势，为吾人所未述

① 分见九、四十四、及二十九章。六十七章曰：“我有三宝，持而保之。一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。”以综括濡弱、谦下、宽容、知足四术。

② 六十三及六十四章。按此义未见于《庄子·天下篇》老聃之道术，或非老子思想而为后人阑入。姑存疑于此。

及。老子曰：“圣人无常心，以百姓心为心。”又曰：“不敢为天下先。”曰：“欲上民必以言下之，欲先民必以身后之。”使治国临民者果能一一奉行此诸道术，则天下万民各行其是，各安其生。政府之所施行节制者，其事甚少，而又为百姓言行之所先示，非出于君长之专制独断，强令威迫。其说大异于儒、墨、法诸家之所持。墨子曰：“上之所是，必皆是之。上之所非，必皆非之。”荀子论民之从君亦谓同焉者是，异焉者非。韩非称“人主者明能知治，严必行之。故虽拂于民心，立其治。”即以孔子之重仁德亦谓“民可使由之，不可使知之。”^①其使以一人之心，为万民之主，固与商韩不异。若以今语举之，则孔墨诸家皆接近君主专制之观点，而老子独倾向于“虚君”民治。所可惜者，吾国古代未有实际民治之制度，如古希腊之所曾见，使老子得据之以建立一积极具体之民治思想，其柔谦之术遂成为消极之政治抗议。此则限于历史环境，不足为老子病也。

第三节 无为而无不为

老子思想中之基本概念有二：一曰反，二曰无。其政治哲学之主要部分乃以后者为根据，故尤为吾人所当注意^②。

老子深观宇宙，认天地万物皆生于自然之道^③。故有形生

① 分见《墨子·尚同上》、《荀子·正论》、《商子·赏刑》、《韩非子·南面》、《论语·泰伯》。

② 易词言之，“无”乃道之体，“反”乃道之用。无形者生生之原理，反动者有形之变易。故就哲学思想言，无亦较反为重要。

③ 二十五章曰：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。”又曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

于无形，玄虚为实质之根本^①。若就“有生于无”，进行之程序观之，则宇宙之成乃由虚以至实，缘静以生动，先简而后繁^②。且道生万物，其事纯出自然，成于无心^③，决非有意之造作。吾人如谓大道自存，万物自生，固亦未尝不可也。有无之理既明，老子乃进而断定后起之有，应以先存之无为法则，夫令后起者法先存，实不异使已往者复返。故此法先之事老子称之为“观复”，为“复命”，为“守母”，为“执古之道”^④。具体言之，“复命”者“复归于无物”，慎守原始自然之道而已^⑤。虽然，吾人又当注意，老子虽教人返本，以虚无、宁一、自然为贵，然未尝欲举一切有形之物而廓清之，以求反于太初之无形也。盖无之生有，由于道之自然。虽非绝对之宁一，终异于有意之作为。自然以生万物，则“道常无为而无不为”^⑥。万物固已非道，而道则遍存于万物。“譬道之在天下，犹川谷之于江海”^⑦。故复命也者，非舍今存之万物以重归于混成，而欲于万物之中保虚静之德，勿更播苗助长，以违自然之根本。故曰：“始制有名，名亦既有。夫

① 四十章，“天下万物生于有，有生于无。”

② 四十二章，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。高亨《老子正诂》谓二乃天地。三乃阴气、阳气、和气。

③ 十章曰：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”五十一章文略同。三十四章曰：“大道汎兮其可左右。万物恃之而生而不辞，功成名不有，衣养万物而不为主。”

④ 十六章，“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶”。五十二章，“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母。没身不殆”。十四章，“执古之道以御今之有。能知古始，是谓道纪”。

⑤ 此与欧洲十八世纪“复归自然”之意略近。卢梭早年文字即其一例。

⑥ 三十七章。

⑦ 三十二章。

亦将知止。知止可以不殆。”^①

以此归根复命之原理应用于政事，则为清静无为之治。老子曰：“清静为天下正。”又曰：“为无为则无不治。”又曰：“圣人处无为之事，行不言之教。”又曰：“为道日损，损之又损，以至于无为。”^②夫既曰损之又损，则无为之第一义为减少政府之功用，收缩政事之范围，以至于最低最小之限度。盖天下之事，若听百姓自为，则上下相安，各得其所。若强加干涉，大举多端，其结果必至于治丝益棼，庸人自扰。此非危词耸听，而有人顺之经验以为佐证。“天下多忌讳而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有”^③。此有为政治所收之恶果也。然此犹假定有为之未至于苛政也。其实乱世之君，必不免多方暴虐于民，又不仅纷扰而已。计苛政病民之最甚者无过于厚敛、重刑、黩武之三端。“民之饥，以其上食税之多，是以饥”。“朝甚除。田甚芜，仓甚虚。服文彩，带利剑，伏饮食，财货有余。”^④此厚敛所生损不足以奉有余之害也。“民不畏死，奈何以死惧之”^⑤。此严刑重罚所生之反响也。“天下无道，戎马生于郊”。“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”^⑥此穷兵黩武之恶果也。如此治天下，诚所谓非徒无益，而又害之，不如不治之为愈矣。

① 三十二章。

② 分见四十五、三、二、及四十八章。

③ 五十七章。又五十二章曰，“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”

④ 七十五章。又七十七章，“天之道其犹张弓与。高者抑之，下者举之。有余者损之，不足者补之。天之道损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余”。似亦识厚敛。

⑤ 七十四章。

⑥ 六十四及三十章。

“苛政猛于虎”，不独老子忧之，孔子亦思为之拨正。然儒家欲救以仁义忠孝之德，礼乐制度之文。自老子视之此皆同蹈有为，于事无补。盖“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和有孝慈。国家昏乱有忠臣”。且“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首”。^①故仁义礼节既大背自然之根本，而欲以之救乱，直不异扬汤止沸之徒劳。然则除苛止暴，惟有“镇之以无名之朴”，“辅万物之自然而不敢为”，以俟天下之“自定”而已。“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”^②也。

“治大国若烹小鲜”^③，此老子之语妙天下，最能描画清简之政治。然而无为之义尚不只此也。道生万物，出于无心。故无为亦可训为无所为而为之。盖个人之私心亦为乱政之一大原因。争夺奢侈之行，苛烦纷扰之政均可由之以起；故消除私意；乃可复于自然之无为。“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”。“处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而不居”。如此则“功成事遂，百姓皆谓我自然”^④，而天下治矣。虽然，贪多进取之心，乃人类所同具^⑤，而贪取诈伪之行，又每由智慧以起^⑥。故圣人既自行无为之治，又“常使民无知欲”。“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不

① 十八及三十八章。

② 三十七、六十四及五十七章。

③ 六十章。

④ 七、二及十七章。

⑤ 四十六章曰：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”

⑥ 六十五章曰：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼，不以智治国，国之福。”

为盗。不见可欲，使民心不乱”^①。此寡欲之术也。“知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门。挫其锐，解其分。和其光，同其尘”。“俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷”^②。此弃智之说也。欲寡智去，则“呈德之厚比于赤子”^③。天下岂复有争夺诈取之乱乎？抑吾人应注意。老子此教，虽似裁损个人，而目的则在谋其自足之乐。故寡欲去智者，欲排去个人生活中不必要之纷扰驰骛，而使之合于自然之范围，非欲取自然生活之本身而压抑减缩之也。虽然，自然之界限何在乎？老子曰：“五色令人目盲。五音令人耳聋。五味令人口爽。驰骋畋猎，令人心发狂。难得之货，使人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”又曰：“圣人之治虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”^④足见老子所提倡之自然，乃人类最低限度之生活。一切由文明所产生之享受，皆在屏弃之列。如此以求无为，诚有釜底抽薪之妙用，不似礼乐仁义之舍本齐末矣。

惟吾人当注意，老子无为之政治哲学，略似欧洲最彻底之放任主义^⑤，而究与无政府主义有别。盖老子认学道与治国之最高原则皆为“无为而无不为”^⑥。良以道生万物，由有至无。而“朴散则为器，圣人用之则为官长”^⑦。万物以有形为自然，则

① 三章。十九章曰：“见素抱朴，少私寡欲。”三十七章曰：“不欲以静，天下将自定”，六十四章曰：“圣人欲不欲，不贵难得之货”；皆申此旨。

② 五十六及二十章。十九章曰：“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。”

③ 五十五章。

④ 十二、三章。郭注曰：“为腹者以物养己，为目者以物役己”；又曰：“心怀智而腹怀食。”“骨无知以干，志生事以乱。”

⑤ 亦略似赫胥黎所谓“行政虚无主义”。

⑥ 三十七及四十八章。

⑦ 二十八章。

政治上之无为，亦非毁弃君臣之制，以复于禽兽之无羁。所当慎避而勿蹈者，有为之失政而已。故就理论上言，老子所攻击者非于治之本身，而为不合于“道德”标准之政治。老子尝举高下不同之政治数种，以为取舍之标准。“太上知有之”，此无为之治也。“其次亲而誉之，其次畏之”，此用仁义刑法有为之治也。“其次侮之”^①，此败亡之苛政也。老子又述理想政治组织之内容曰：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”^②

老子之政治理想如此。吾人若持以与晚周之政治相较，则其内容殆无一不与当时之实际情形相背。公输之巧，见重于世，则非什伯不用，舟舆无乘也。列国侵伐会盟，不绝于书，则非甲兵无陈老死不徙也。而周室元后，实虽亡而名在。齐晋诸国，地已大而民亦多，尤与小国寡民之意不合。就此以论，则老子所攻击者不仅战国以后之一统专制，即春秋以前之封建天下，当亦非其所许。古代制度与之略近者殆惟有殷初及殷前文化浅演之初民部落。夫初民部落，严格言之，固非真正之政治组织也。然则吾人即谓老子反对西周以后一切之政治制度，亦未尝不可^③。

① 十七章。

② 八十章，按“甘其食，美其服”云云，意谓民皆知足，非谓务求甘美也。

③ 老子背周复古，尤甚于墨子。然老子不主张革命，其攻击政府之言论仅为一种抗议，绝对不含“直接行动”之成分。

第四节 齐物外生

老庄思想均明“为我”之旨。老子以濡弱谦下诸术保障个人之自存。又立无为之术以保障一适宜于个人自存之社会环境。然老子所求个人“长保”“不殆”之目的，事实上殊不易达到。盖人事综错繁复，变化莫测。个人身处其中欲求千妥万全之计，绝不可能^①。况厚生贵己之情愈切，则安危存亡之念亦愈笃。个人纵得侥幸长保，亦不免沉浮于忧患之中，虽有生而无足欣乐。庄子殆有见于老学之缺点^②，乃破除拘执之为我思想而发为齐物外生之说^③。于是“天乐”“逍遥”遂为人生之最高境界，而“长保”“不殆”降居次要之地位。

庄子齐物外生，其说亦自天道推演而出。庄子认万物皆生子无形之道^④，而道则遍存于万物^⑤。就其同出于“道”言，则物我之间难分畛域。“天地与我并生，万物与我为一”^⑥。就其性

- ① 《庄子·山木篇》，“若夫万物之精，人伦之传则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺，胡可得而必乎哉。”
- ② 《道德经》十三章，“吾所以有大患者为吾有身。及吾无身，吾有何患”。此亦示外生之意。
- ③ “外生”见《大宗师》女偶告卜梁倚以圣人之道，“三日而后能外天下”，又“七日而后能外物”，又“九日而后能外生”。参冯友兰《中国哲学史》上篇，页一七九及三〇五。按《庄子》亦未尽废长保之旨。《人间世》颇多发明老子守黑之术，栎社树及支离疏等寓言即其例。
- ④ 卷五《天地》，“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生谓之德。未形者有分，且然无间谓之命，流动而生物，物生成理谓之形。形体保神，各有仪则谓之性”。
- ⑤ 《庄子》卷七，《知北游》，“东郭子问于庄子曰：所谓道，恶乎在？庄子曰：无所不在”。
- ⑥ 《齐物论》。《德充符篇》亦曰：“自其同者视之万物皆一也。”

各有“德”言，则万类相殊，各有其宜。“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可”^①。此义既立，则举凡彼我是非贵贱之区别皆失其绝对之界限，而不齐之万物自臻于齐一之地位矣。庄子设为北海若之言曰：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数等矣。以功劝之，因其所有而有之，则万物莫不有，因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之则万物莫不然，因其所非而非之则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。”^②此齐一是非贵贱之说也。《田子方篇》设为老聃之言曰：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑。”《大宗师篇》托孔子论“游方之外”曰：“彼方且与造物者为人而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在。假于异物，托于同体。忘其肝胆，遗其耳目。反覆终始，不知端倪。”同篇又设为子舆论“县解”曰：“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜，浸假而化予之右臂以为弹，予因之以求鸢炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉。”^③此齐一物我之说也。

① 《齐物论》。

② 《秋水》。《齐物论》亦托王倪之言，略谓人与禽兽居处食色各有其宜，无绝对之“正”。又设为长梧子言，谓尔我相辩，是非难决。若使第三者正之，则无论其意见与尔我同异，亦不能立是非之标准。

③ 《齐物论》篇末庄周梦为胡蝶之寓言，谓“不知周之梦为胡蝶与胡蝶之梦为周与”亦写此意境。按庄子所谓“心斋”（见《人间世》）、“天乐”（《天道》）诸境，或即詹姆士所谓“纯粹经验”（冯友兰《中国哲学史》第一篇，页二九八）。然庄学似亦可作较浅近之解释。《马蹄篇》“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德”之语，显示至道存于日常自然生活之中，不以人灭天，即合于道矣。

老子曰：“及吾无身吾有何患？”今既齐物外生则“藏天下于天下”，“游于物之所不得遯而皆存”。于是无古今，通生死。“安时而处顺，哀乐不能入”^①。个人生活之美善，更无逾于此者。老子又曰：“反者道之动”，今庄子教人外生以获至安至乐之生，则善学老子，亦更无过于此者。盖吾人应注意，庄子所谓外生，非清静寂灭，消除自我，而为因顺自然，破除拘执。既不强人以同己，亦不舍己以从人。各遂其所自适，则无适而不逍遥，故曰：“彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为歧。长者不为有余，短者不为不足。”^②然则所谓外生者其旨在顺生之自内，而齐物者其用在任物之自畸。若执一以齐众，则天真既丧，物我两残。“牛马四足是谓天。落马首穿牛鼻是谓人”^③。“凫胫虽短，续之则忧。鹤胫虽长，断之则悲”^④。海鸟死于鲁侯之养^⑤，浑沌死于倏忽之凿^⑥。此皆强人同己，“以人灭天”^⑦。我生未必遂而物性先败矣。“臧与谷二人相与牧羊，而俱亡其羊。问臧奚事？则挟策读书。问谷奚事？则博塞以游。二人者事业不同，其于亡羊均也。伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上。二人者所死不同，其于残生伤性均也”^⑧。至于小人殉利，士殉名，大夫殉家，圣人殉天下，“若孤不借、务光、伯夷、叔齐、箕子、胥余、纪他、申徒狄，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也”^⑨。如是则物性未必得而已生先败矣。然则

① 《大宗师》子舆“县解”。

②④ 《骈拇》。

③ 《秋水》。

⑤ 《至乐》。

⑥ 《应帝王》。《马蹄篇》首段言伯乐治马，陶匠治埴木，亦发明此旨。

⑦ 《秋水》。

⑧ 《马蹄》。

⑨ 《大宗师》。

欲物我之两全，惟有令物我之无涉。此术果行，则世界之上，除小己自适以外，殆无一事一物可以认为具有价值，而一切政治之裁制，社会之礼俗，亦悉成羁绊，无所用之。“无为”之政治思想遂为庄学之必然归宿。

第五节 在 宥

庄子谓“天地与我并生，万物与我为一”。仅就表面观之，似与儒家“以天地万物为一体”^①之语意相同。然儒家一物我而使物我通休戚，庄子一物我则欲令物我绝连系。二家思想主旨实不殊南北之相背。盖儒学以行仁为宗，而庄学推为我之极。为我至极，势不得不断离物我。外生齐物，不过达此目的之巧妙途径而已。庄子断离物我，殆含二义。一曰不为物役，则我不干人。二曰自适其适，则人勿干我。引伸人我无干之义则得无治之理想与“在宥”之政术。

《列子》引杨朱之言谓“人人不利天下，天下治矣”^②。庄子之无治理想，或即承杨子之余绪。盖个人欲全一己之天乐，势不容承负社会之责任。庄子书中屡示此意。如《秋水篇》载“庄子钓于濮水。楚王使大夫二人先往焉。曰：愿以境内累矣。庄子持竿不顾，曰：吾闻楚有神龟死已三千岁矣。上巾笥而藏之庙堂之上。此龟者宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎。二大夫曰：宁生而曳尾涂中。庄子曰：往矣！吾将曳尾于涂中”^③。《应帝王篇》曰：“天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭

① 王守仁语，见《阳明集要·理学集》卷二，《大学问》。

② 《杨朱篇》。

③ 《逍遥游》，尧让天下，许由不受，谓“予无所用天下为”，语意微殊。

无名人而问焉，曰：请问为天下。无名人说：去，汝鄙人也。何问之不预也。予方将与造物者为人，厌则又乘乎莽眇鸟。以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野，汝又何帛以治天下感予之心为。”若人人不以治天下感其心，治境内累其身，则待臣之迹，晦而不彰，而今世所谓政治与社会之生活亦将消隐于无形。“故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长，是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶知乎君子小人哉”^①！如此则即使有君，实已无治。个人各顺其性，各行其是。虽群居共处，而毫无组织拘束。以今语举之，此无治之理想混义务，忘权利，实一绝对自由之境界。先秦之为我思想殆未有较此更为彻底者。

虽然，尚有疑焉。至德之世既已无治，则又何必有君。有君无治，岂非近乎矛盾？而考庄子之言，则屡屡暗示上世有君^②。其故安在乎？庄子既无明文，吾人殊难强解，或者齐物外

① 《马蹄》。

② 《应帝王篇》首设为蒲衣子言谓“有虞氏不及秦氏。有虞氏其犹藏仁以要人。亦得人矣，而未始出于非人。秦氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真。而未始入于非人”。《马蹄篇》末谓“赫胥氏之时民居不知所为，行不知所之。含哺而熙，鼓腹而游”。《胠篋篇》曰：“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、栝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食、美其服、乐其俗、安其居。邻国相望，鸡狗之声相闻。民至老死而不相往来。”《天地篇》曰：“至德之世，不尚贤，不使能。上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信。蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”凡此皆示无治而有君之境界。《人间世》曰：“臣之事君义也。无适而非君也。无所逃于天地之间。”更明揭有君之旨。

生之结果重在自由而不在平等。只须不立控御之实，无待消除贵贱之名。若得“民如野鹿”之天放无羁，尽可容“上如标枝”之自存而相忘。庄生之意或在此欤？

我不为君，君不立治，此庄子最后之理想也，然个人苟不免居君之位则当求治世之术。治术无他，以不治为治而已。“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情”^①。然“无为”之名，早为老聃所立，庄子欲大张放任主义之精神，乃别立“在宥”之说曰：“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉！”^②盖庄子所以主放任者，由其认定天下之人无待于控御督责。“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放”^③。此天放之民，自生自灭，无羁无束，不识不知，不争不乱。若为其君者强立礼乐刑法以治之，诚无异续崑断鹤，毁璞羁马，非徒无益，而又害之。故天下匪特不必治，实亦不可治，良以齐物之旨既明，则以一人之是非，定万众从违之标准，显为大悖情理之举也。然而儒墨之徒尊德尚贤，犹冀壹同众义，身正民从者，推其致“蔽”之由，殆原人我是非之见，横于胸中，遂为在宥之障碍。庄子乃申齐物之旨以痛砭“剋核太至”^④之政术。《在宥篇》曰：“世俗之人皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也。夫以出乎众为心者，曷尝出乎众哉！因众以宁，所闻不如众技众矣。而欲为人之国者，此揽乎三王之利而不见其患者也。此以人之国侥幸也。几何侥幸而不丧人之国乎？《应帝王篇》又托为接舆之言以申此义。“肩吾见狂

① 《在宥》。《天地篇》亦曰：“玄古之君，天下无为也。天德而已矣。”

② 《在宥》。

③ 《胠篋》。

④ 语见《人间世》。

接輿。狂接輿曰：日中始何以语汝？肩吾曰：告我君人者以己出经，式义度人，孰敢不听而化诸？接輿曰：是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河而使蚊负山也。”

抑又有进者，同人于己，不仅世俗之人之为之必败，即贤智出众者亦决不可为。盖鹏蜩异飞，贤愚殊事。强而同之，则拂性生祸。故“师是而无非，师治而无乱”，“是犹师天而无地，师阴而无阳。其不可行明矣”^①。庄子复寓言以明之曰：“昔者尧问于舜曰：我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然，其故何也？舜曰：夫三子者犹存乎蓬艾之间，若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎？”^②然则我虽贤智，惟自安其贤智。彼性虽蚩蒙，亦任其自蚩蒙。“不一其能，不同其事。名止于实，义设于适”^③。两忘而各化于道，斯无为而天下治矣。

在有之第二障碍为误信仁义、礼乐，刑法诸术可以为治。庄子乃申老子“大道废、有仁义”之旨，反复辨明一切“有为”之治皆不能为治。盖经国之法，意在止乱。然人心诈伪，则反利用此止乱之法以为乱。《胠篋篇》之言最为畅晓。“昔者齐国邻邑相望，鸡狗之声相闻。罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千余重。阖四境之内所以立宗庙社稷，治邑屋州闾乡曲者，曷尝不法圣人哉？然而田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安。小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣知之法，以守其盗贼之身乎”。“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之。为之权衡以称之，则并与权衡而

① 《秋水》。

② 《齐物论》。郭象注曰：“今欲夺蓬艾之愿而伐使从己，至于道岂弘哉？故不释然神解耳。若乃物畅其性，各安其所安，无远近幽深，付之自若，皆得其极，则彼无不当，而我无不怡也。”

③ 《至乐》。

窃之。为之符玺以信之，则并与符玺而窃之。为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。”“故逐于大盗，揭诸侯，窃仁义，并斗斛权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。”然则法度之不能治天下而反以资乱，断无疑义矣^①。至于儒家所标榜仁义智信之德，欲以为化民致治之根本者，自庄子视之，亦与法度械数同为无用。“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义”^②。“今遂至使民延颈举踵曰：某有所贤者。赢粮而趣之，则内弃其亲而外去其主之事。足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外”^③。殊不知民者有常性。不“任其性命之情”^④，而以仁义知辨“撻人心”，则欲治天下而适以乱之。“昔者黄帝始以仁义撻人之心。尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形。愁其五脏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放驩兜于崇山，投三苗于三危，流共工于幽都。此不胜天下也夫！施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起，于是乎喜怒相疑。愚智相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。大德不同而性命烂漫矣。天下好知而百姓求竭矣。于是乎斤锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉，天下脊脊大乱，罪在撻人心”^⑤。吾人既知天下致乱之由，在于圣人以人灭天，妄立仁义法度，则补救之道惟有归真反朴，在宥天下，故曰：“绝圣弃知，大盗乃止。摘玉毁珠，小盗不起。焚符破玺，而民朴鄙。掊斗折衡，而民不争。殫残天下之圣法而民始可以

① 《天运篇》以孔子所持先王之道，比之既陈之刍狗，而论之曰：“礼义法度者，应时而变者也。”此则不反对法度之本身。

② 《骈拇》。

③ 《胠箝》。

④ 《骈拇》。

⑤ 《在宥》。

论议”^①也。

惟吾人当注意，庄子对有为之政治虽持极悲观之态度，而于人类之本性则持极乐观之态度。庄子所始终坚持者为人性物性之各有其宜。凡出于自然者皆极美善，凡由于人为矫作者皆致祸乱。孟子道性善，荀子主性恶。以此标准衡之，则庄近于孟^②。然孟子谓性含善端而未全善，故欲以教化致之完成。荀子谓性含恶端而趋于暴乱，故欲以礼义矫之，使归平治。庄子独认人性自然完善，所须者社会之自由而无待乎君子之教化。盖“至德之世”诸德自存。“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信”^③。就其至性之天然流露观之，则父子相亲，“虎狼仁也”^④，岂至于人反无天然之道德。然则孟子道世善而又欲“明人伦”，其事近乎掘苗助长。荀子主性恶而更欲“化性起伪”，其荒谬尤近乎削足以适履矣。老子曰：“上德不失德，是以有德。”^⑤庄子曰：“余愧乎道德，是以上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行也。”^⑥庄生此意实亦上承老聃。以天性绝对完美之假定为个人绝对自由之根据，就纯理论言，诚哉其言之成理也！

庄子思想中尚有另一值得注意之点，庄子立言虽极尽深闳超脱之致，其用意则未尝欲冲决现世，化平民以为“真人”。盖就齐物之观点论，蚩蚩万众，无一不自具绝对之价值，即无一而非自得之“真人”。彼民有常性，织而衣，耕而食。此时此地即至道之所在。此耕织之常性即“在宥”之所当施。《天地篇》曰：“上

① 《胠篋》。

② 庄未明言性善，然此为其必然之假定，殆无可疑。

③ 《天地》。

④ 《天运》。

⑤ 《老子》三十八章。

⑥ 《庄子·骈拇》，按庄子之思想反政治而不反道德，于兹可见。

无为也，下亦无为也，是下与上同德。”庄子何尝欲天下之人皆跻于端拱尸居之道乎？《在宥篇》曰：“卑而不可不因者民也”，庄子又何尝待天下之人皆化道出尘，然后实现在宥之治乎^①，若夫泰氏之世，赫胥之民，御风之行，化蝶之梦^②，类是者皆庄生寓言。吾人悦求“天乐”于六合之外，泰初之始，则眩于环玮谲诡之辞而遗庄子之真谛，恐不免自蹈于“沉浊不可庄语”之流。

以寻常之民，行在宥之术。就此论之，庄子之政治思想诚古今中外最彻底之个人主义，亦古今中外最极端之自由思想。虽然，尚有一疑。欧洲之个人主义及自由思想往往引伸发展，成为反抗专制之革命潮流，或倾向共和之民治思想。庄子之学与老子既同为晚周衰世之抗议，何以未发革命民主之义乎？吾人就老庄思想之内容探索之，似不难得一解答。个人主义之发为革命民主思想者，必其对个人之态度虽积极，而对社会与政治之态度非消极。其所反抗者非一切之制度，而仅为当前不满人意之制度，其所以主张革命者，正冀以理想中之新制，保个人之幸福，若革命者未失政治之信心，则每以宪政、民主等制度为目的。若革命者对政治已完全失望，则每以“无政府”之社会组织为理想，此皆对人性不作彻底之乐观而未认其可享绝对之自由，故犹视组织为必需。“蒿目而忧世之患”，遂欲以激烈之方法，达改造社会之志愿也。庄子之学则对个人表无条件之信任，对组织持无限度之轻蔑。制度无论良窳，皆无益于个人之自由。“与其誉尧而非桀，不如两忘而化其道”^③。庄子生封建天下之末世，固未尝有民主政治之观念。即使有之，殆亦未必遂

① 此就吾人所见阐释庄子之学说。至于庄子此说之是否合理，能否施行，另成问题，姑置不论。

② 分见《应帝王》、《胠篋》、《逍遥游》及《齐物论》。

③ 《大宗师》。

欲立之以代君主，舍濮水之竿而张革命之旗矣。虽然，就另一方面观之，则庄子对个人之态度，似又较欧洲自由主义者更为消极。例如约翰·穆勒之鼓吹自由，即以发展个人之智能为一重要之根据^①。老庄则坚持人类天然本性为可贵，而反对一切后天之培养发展。欧洲自由主义者欲政府“为道日损”，以谋个人之“为学日益”。老庄则教个人以去智寡欲，求自得而不求自进，与君长各相契于损道。故在宥之术，无须“民智”，不待平等。除“干涉他人”一事外人人尽可各行其是。于是个人成为唯一之价值，自由非保障智能发展之手段而其本身即为最后之目的。故庄子“在宥”乃最彻底之自由思想，实亦最纯粹之自由思想，吾人不得以其未明揭废君之义，遂误会其认约束羁管为必要也^②。准此以论，则谓庄学为最极端之无政府思想亦尝不可^③。

① 见《论自由》(J.S.Mill: "On Liberty")。参阅浦薛凤《西洋近代政治思潮》下册，页七七五——七八一。

② 欧洲思想比较与老庄相近者为古希腊西园学派与伊比鸠鲁学派(Cyrenaic School, Epicureans)。前者尤近于华子。若就否认社会组织之需要一点论，则“犬儒学派”(Cynic)亦可并列。三派之不主革命亦略似老庄，参阅 Barker: "Greek Political Theory" chs.3-5; McIlwain: "Growth of Political Thought in the West" chs.1,4。

③ 欧洲之无政府主义每倾向于废政治之裁制而存社会之约束。故在理论上不及庄子在宥之彻底。其略近庄子者殆惟 Max stirner (Kaspar Schmidt) 1809—1856 著有 "The Ego and His Own" [Der Einzige und sein Eigentum] (Original German, 1844)。

第六章 管子

第一节 管子之身世及时代

管子名夷吾，字仲，齐国颖上人^①。少贫贱，与鲍叔友善。“已而鲍叔事齐公子小白，管仲事公子纠。及小白立为桓公，公子纠死，管仲囚焉。鲍叔遂进管仲”^②。管仲既用，任政于齐，齐桓公以霸，九合诸侯，一匡天下，管仲之谋也^③。相桓公历十四年而卒^④，齐政遂衰。史传虽未明言其著书，然司马迁谓“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，及《晏子春秋》，详哉其言之也”；又谓“其书世多有之”^⑤；是汉时确有《管子》之书。晋唐以来，学者多疑《管子》非仲作，而认其全部或部分系

① 张守节《史记正义》引韦昭曰：“管仲姬姓之后，管严之子敬仲也。”

② 管仲相齐之事迹及霸谋见《左传》庄公僖公各处，《国语》六《齐语》，《史记》三二《齐太公世家》，及《管子·大匡》、《中匡》、《小匡》诸篇。

③ 《史记》六二《管晏列传》。

④ 《齐太公世家》。当西历纪元前六四五年。生年无考。始相桓公为前六八五年。

⑤ 《史记·管晏列传赞》。裴骃《集解》引刘向《七略》曰：“《九府》书民间无有。《山高》一名《形势》，皆管仲著书篇名。”张守节《正义》亦引《七略》曰：“《管子》十八篇在法家。”《韩非子·五蠹篇》曰：“藏商管之法者家有之。”是汉前已流行颇广。

出后人之纂集，伪托或附益^①。按《管子》出于纂集，固已成为定论。然吾人不可据此而即谓其内容与夷吾丝毫不涉。盖细绎全书所含之政治思想颇多针对春秋之历史背景^②，与商韩诸子之以战国为背景者，有重要之区别。故其执笔者或有六国时人，其立论或参入专制天下前夕之观念，而其思想之大体或非三家分晋，田氏代齐以后所能有。抑又有进者，时贤或谓法治思想乃战国末年之产物，非管子所能有，因而断定《管子》纯出伪托^③。殊不知《管子》书中虽主法治，而其观点及内容均与申不害、公孙鞅、韩非、李斯诸家不尽相同。以商韩之标准衡之，管氏法治恐不免“大醇小疵”之叹。《汉书·艺文志》列之“道家”，《隋书》始改列“法家”之首。观分类之不一，亦可想见其内容之不纯。吾人如谓《管子》为商韩学术之先驱，而非法家开宗

① 古今学者考证此书意见甚多，可约为（一）非自著而不伪；（二）后人缀辑附益而成，真伪相参；（三）纯出伪托之三说。严可均《铁桥漫稿》谓“先秦诸子皆门弟子或宾客，或子孙撰定，不必手著”。章学诚《文史通义·诗教上》谓“春秋之时管子尝有书矣。然载一时之典章政教，则犹周公之有官礼也。记管子之言行，则习管氏法者所缀辑，而非管仲所著述也。（中略）古人并无私人著书之事，皆是后人缀辑”。此代表第一说。傅玄《傅子》卷三十谓“《管子》之书过半是后之好事者所加”。朱熹《朱子语类》曰：“《管子》非管仲所著，仲当时任齐国之政事甚多，稍闲暇时又有三归之潮，决不是闲功夫著书的人。著书者是不见用之人也。其书想只是战国时人收拾仲当时行事言语之类著之，并附他书。”此代表第二说。黄震《日抄》曰：“《管子》之书不知谁所集，乃庞杂重复，似不出一人之手。”罗根泽《管子探源》更推定《管子》各篇之年代，早者战国，晚至秦汉。此代表第三说。按前两说均认《管子》之内容与管仲有关。

② 其最著者为（一）书中所论霸政乃变态之封建政治。（二）管子每露重视家族宗法之意。（三）管子不废人治，且重礼教。（四）管子尊君而不废顺民之旨。其详见本章第二节以下。

③ 胡适《中国哲学史》上卷。

之宝典，殆不至于大误。其书是否确为管仲所作，或果承霸国遗教，尚属次要之问题也。

第二节 尊君与顺民

先秦诸子之政治思想，每有立说相通，难为界划之处。例如儒家之正名谨礼，即易与法家之定分明法相混淆。虽然，区分儒法固有一极显明而自然之标准，则“君”“民”在思想中所占地位之轻重是也。儒家贵民，法家尊君。儒家以人民为政治之本体，法家以君主为政治之本体。就此以观二家之异，正如泾渭殊流，入目可辨。儒家诸子中，孟氏最能发贵民之旨。荀子虽有尊君之说，而细按其实，尊君仅为养民之手段而非政治之目的^①，故孟贵民而轻君，荀尊君以贵民，以今语释之，儒家之政治思想皆含“民享”“民有”之义。孟荀相较，程度有差而本质无别。至于商鞅、韩非诸人，则君民地位，完全颠倒。尊君至极，遂认人民为富强之资，其本身不复具有绝对之价值。其甚者或视民如禽兽之愚顽，必待君长之鞭策而后定。其立说与儒家恰相反背，无可调融。考二家思想所以歧异至此者，殆由于历史环境之变迁。儒家民本位之思想，大体承宗法封建社会之余风，而法家君本位之思想则为宗法封建衰微以后之产物。盖在宗法之中君主与贵戚分权而不独尊，士民有族属之谊而非真贱^②。

① 说见本书第三章第五节之末。墨子论君民关系略近荀子。又冯友兰《中国哲学史》上册页三八三谓儒、墨、老、庄“皆从人民之观点以论政治”，法家则“专从君主或国家之观点以论政治”，已先发明此意。

② 奴隶当除外。（孟子·万章下），“下士与庶人在官者同禄”。此或有所据，足见民不尽贱。

加以封建天下元后与诸侯相维，列国之际，大致相安，既无兼小攻弱之风气，则不待富国强兵以自存。民生衣食之外实无更重要之政治目的。民之可贵，理有固然。及至宗法破坏，贵族消亡，君民之地位，遂渐悬绝。民无所贵，君日愈尊，蚩蚩众庶既失其族属身分之凭依，乃悉沦为君上之臣属，一视私人本身之贤愚通蹇以定其社会地位之升降，一听君上之赏罚予夺以定其政治地位之高低。无形之中，君与国合为一体而民遂转为君主统治之对象。且封建政治既随宗法社会相共涣解，诸侯力征，灭亡日众。国非富强无以应世变，君非专断无以图富强。日用布帛菽粟之事不复能为要政，而民力民财皆为君国富强所取资，不得任个人之私有。君之必尊，亦时势所趋，不得不然。儒法二家思想实为此重要历史变迁之反映，非苟为悖谬以相水火也。

儒法根本之区分既明，吾人可进而判断《管子》思想之宗派。《管子》书盖取法家君本位之观点以论政，而犹未完全脱离封建与宗法历史背景之影响者也。

荀子认人君职在“管分之枢要”，故其位不可不尊，其势不可不重。管子论君道，其大旨与此略同。《任法篇》谓“生法者君也”。《君臣》上下篇则谓“道德赏罚出于君”。人君一身既为全国治乱之所系，故“安国在乎尊君”^①。尊君者赋以至高无上专有独断之权位而勿使动摇之谓。盖“君之所以为君者势也”^②，而“令不高不行，不专不听”^③，欲势固令行，其术在独据崇高之位以专擅赏罚之柄。“故明主之所操者六。生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之。此六柄者主之所操也。主之所处者四。一曰文、二曰武、三曰威、四曰德。此四位者主之所处也。

① 《重令》第十五。

② 《法法》第十六。

③ 《霸言》第二十三。

藉人以其所操，命曰夺柄。藉人以其所处，命曰失位。夺柄失位而求令之行，不可得也”^①。君能独守其势，则“威不两错，政不二门。以法治国，则举错而已”^②。抑吾人当注意，就法律上之地位言，君之当尊乃由其所居之职位。其私人之品格或道德，与此殊无直接之关系。故《小匡篇》载桓公自称有好田、好酒、好色之“三大邪”，而管子对以“恶则恶矣，然非其急者也”。《法法篇》则曰：“凡人君之德行威严，非独能尽贤于人也。口人君也，故从而贵之，不敢论其德行之高下。”此说最能表明尊君之精义，足为法家思想特点之一，而与欧洲近代之三权观念相暗合。

虽然，管子之论君术未全与商韩相合也。荀子斥“主道利周”之说，此乃儒法二家人治论与法治论之必然冲突。儒家据宗法之背景以立政治理想，欲君主以身作则，化正万民。故君德不彰，不足以资众目之瞻视。法家弃宗法而别树专制为理想，惟恐君身以私意乱法而为奸臣所乘。故不求君有明德，而欲其藏情隐意，不可窥测。管子则已先倡战国任法之议，而犹未脱封建宗法之影响。于是糅杂人治法治，几成自相抵牾之论。曰：“人君也，故从而贵之，不敢论其德行之高下。”此商韩法治之说也。曰：“君之在国都也，若心之在身体也。道德定于上则百姓化于下矣。戒心形于内则容貌动于外矣。”^③此孟荀

① 《任法》第四十五。《禁藏》五十三曰：“赏诛为文武。”

② 《明法》第四十六。《七臣七主》第五十二亦曰：“权势者人主之所独守也。”《霸言》曰：“主尊臣卑，上威下敬，令行人服，理之至也。使天下两天子，天下不可理也。一国而两君，一国不可理也。一家而两父，一家不可理也。”

③ 《君臣下》第三十一。《七臣七主》第五十二曰：“故一人之治乱在其心，一国之存亡在其主。天下得失，道出一人。主好本则民垦草莱，主好货则人贾市，主好官室则工匠巧，主好文采则女工靡。夫楚王好小腰而美人省食，吴王好剑而国士轻死。死与不食者天下之所共恶也。然而为之者何也？从主之所欲也。”其意尤近儒家“草上之风必偃”之语。又按管子不论德行，或就君主之法律地位立言。正己化民，则就君主之政治作用言。如此解之，或可勉强相调融也。

人治之说也。晋唐以来学者颇以《管子》内容杂乱，疑其非出一手，此殆其令人致疑之一例欤？

仅就“尊君”一端观之，管荀二家尚无显著之分别。若持此以与管子论民诸说合观，则二者殊途异趋之迹立见。吾人曩谓荀子礼治之最后目的为全体人民生活之满足。故治国所以养民，而君之与国不过达此目的之工具。管子所标之政治目的则大异于是。故其言曰：“凡牧民者欲民之可御也。”^①又曰：“计上之所以爱民者为用之，故爱之也。”^②盖人心从令，人力效忠，乃富强不可少之凭藉。民为君用，则所图可成。《法法篇》明之曰：“凡大国之君尊，小国之君卑。大国之君所以尊者，何也？曰：为之用者众也。小国之君所以卑者，何也？曰：为之用者寡也。然则为之用者众则尊，为之用者寡则卑，则人主安能不欲民之众为已用也。”民之作用如此，故“争天下者必先争人”^③。争人者非徒争人数之多也。“人众而不理，命曰人满”。虽使各得足食丰衣而不为君国所用，不肯“蹈白刃、受矢石、入水火以听上命”^④，则何益于君国乎？吾人既知爱民为手段而非目的，则于《管子》书中一切重视民生之主张可以不生误会而引以为孟荀之同调。例对桓公问霸政之本，“管子对曰：齐国百姓，公之本也。人甚忧饥而税敛重，人甚惧死而刑政险，人甚伤劳而上举事不时。公轻其税敛则人不忧饥，缓其刑政则人不惧死，举事以时则人不伤劳”^⑤。此与孟子所主“省刑罚，薄税敛”，“勿夺其时”者操术略同而存心迥异矣。

人民既为君主之用具，则君民间最理想之关系为君有所

① 《权修》第三。

② 《法法》第十六。

③ 《霸言》第二十三。

④ 《法法》。

⑤ 《霸形》第二十二。

令，民无不从。易词言之，管氏之法行，则在政治组织之中，君之意志有绝对之权威，民之意志无丝毫之力量。良以民意僥得干政，则“令出虽自上而论可与不可者在下，是威下系于民也。威下系于民而求上之毋危，不可得也”^①。故“明君在上位，民毋敢立私议目贵者”，而“倨傲易令、错仪、画制、作议者尽诛”^②。且人君行独断之政，虽逆民意而有利于国，则亦厉行之而无所恤。“夫至用民者杀之、危之、劳之、苦之、饥之、渴之，用民者将致此之极也，而民毋可与虑害己者。明王在上，道法行于国，民皆舍所好而行所恶”。于是“引而使之，民不敢转其力。推而战之，民不敢爱其死。不敢转其力然后有功，不敢爱其死然后无敌。是故仁者、知者、有道者不与大虑始”^③。而“为国者反民性然后可以与民威”^④也。考民意所以不足听者，其故在民心之习苟安而昧于真利，解自私而不能自治。盖“民者服于威。杀然后从，见利然后用，被治然后正，得所安然后正者也”^⑤。

管子又复有“顺民”之说，与顷间所述似反背而实相表里。《牧民篇》曰：“政之所兴在顺民心，政之所废在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之。民恶危坠，我安存之。民恶绝灭，我生育之。能佚乐之则民为之忧劳，能富贵之则民为之贫贱，能安存之则民为之危坠，能生育之则民为之灭绝。”《形势解》亦曰：“人主之所以令则行，禁则止者，必令于民之所好而禁于民之所恶也。民之情莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。故上令于生利人则令行，禁于杀害人则禁止。令之所以行者

① 《重令》第十五。

② 《法法》第十六。

③ 均见《法法》。

④ 《侈靡》第三十五。下文云：“民欲佚而教以劳，民欲生而教以死。劳教定而国富，死教定而威行。”

⑤ 《正世》第四十七。

必民乐其政也。”按管子之意盖谓民有根本之利益，得之则民生遂而国力增。人民于此切身之真利每为一时小利之所蔽而不能知。然而为人君者当以政令督禁，使民能得其根本之真利。方令之初下，民必以君上遏其小利而不悦。就此言之，则为“反民性”。及其事既成，则民得真利而亦心喜。就此言之，则为“顺民心”^①。故曰：“民未尝可与虑始而可与乐成功”^②也。复次，人民之于真利，不仅能待令行事遂见之，亦可于多数同意知之。《君臣上篇》曰：“夫民别而听之则愚，合而听之则圣。虽有汤武之德，复合于市人之言。是以明君顺人心，安性情，而发于众人之所聚。是以令出而不稽，刑设而不用。先王善与民为一体。与民为一体，则是以国守国，以民守民也。然则民不便为非矣。”反之，若人君发政施令大背人民之真利，而又不顾其心之从违，则势替令沮，覆亡可待。“虽有天子诸侯，民皆操名而去之，则捐其地而走矣。故先王畏民”^③也。虽然，管子既主禁人民私议，则何由表示其从违。《桓公问篇》称管仲劝桓公立“喷室之议”，藉得“察民所恶以为戒”，其意殆在设公议以代私议，略似郑人之“乡校”^④，与尊君之根本学说亦相辅而不冲突。盖听其议，顺人心，遂其利者，惟一之目的在使民能为君用，非于民之本身有所爱恤。故曰：“知予之为取者政之宝

① 此略似卢梭“公善”、“公意”、“私意”诸学说。见《民约论》。

② 《牧民》第一。

③ 《小称》第三十二。

④ 《左传》襄公三十一年。梁启超《管子传》（《饮冰室专集》第二十八）页二五谓喷室“与今世之国会极相近”，乃“人民监督政府之一机关”。按喷室之功用至多不过如近世之咨询机关，其中所发表之意见是否果然采用，权衡在君，与国会票决议案之事迥不相同。梁氏此篇作于宣统元年，有为言之，不辩附会，未足信也。

也。”^①孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”又曰：“天下有道则庶人不议。”^②孟子曰：“得乎丘民而为天子。”^③荀子曰：“天下去之谓之亡。”^④若非管子论政之目的与儒家根本有异，则徒观其顺民反民之说，诚足与“仁义”相混。孟子谓“五霸假之”^⑤，殆为管学之定评。虽然，“询民”本为封建政治之流风，吾人前已论及^⑥。管子本尊君之旨，行顺民之术，实上承封建之遗意，下开商韩之先河。内容间杂，乃过渡思想之通例，此其较著者耳。霸者“假之”亦自其有历史上之原因，非出于偶然也。

第三节 以法治国

一君专制，管子所立之国体也。国体既明，当进论治术。《明法篇》曰：“威不两错，政不二门。以法治国则举错而已。”“法治”者管子治术之主干也。

吾人于前节之首，曾谓礼法二名，每相淆乱。盖礼法均有广狭之二义。礼之狭义为仪，法之狭义为刑。礼法之广义为一切之社会及政治制度。以仪文等差之教为维持制度之主要方

① 《牧民》第一。按“顺民”不必与专制冲突。桓公之朝三暮四，朝四暮三，未尝不顺狙意，固不得谓桓公非专制也。盖古今中外最专制的政府无有不赖多数人民之信服以维持者。专制民治之实际区别，在人民是否有监督政府，操纵政治之法定权力而已。

② 《论语·泰伯》第八及《季氏》第十六。

③ 《尽心下》。

④ 《正论》第十八。

⑤ 《尽心上》。

⑥ 说详本书第三章八六页注③。

法,而以刑罚为辅,则为“礼治”。以刑罚之威为维持制度之主要方法,而以仪文等差辅之,则为“法治”。故礼法之间无绝对之分界。礼治不必废刑法,法治不必废礼仪。荀管二家之思想正可为吾人作明证^①。荀子屡立明刑而不失为儒家后劲,管子有时明礼而不失为法家先驱,其说亦在于此。

《管子》书中所立“法”之先后界说不一。虽含义不尽相同,合而观之,则法为一切政治制度之总称,似无可疑。举其要者如“法者所以一民使天下也”^②;“法者所以兴功惧暴也”^③;“法者天下之仪也,所以决疑而明是非也”^④;“尺寸也,绳墨也,规矩也,衡石也,斗斛也,角量也,谓法”^⑤;“法制不议”,“刑杀毋赦”,“爵禄无假”,“三者藏于官则为法”^⑥;凡此皆就法之内容及作用言之也。此外复有律、令、刑、政之四名,与法号异而用同,或竟包括于法内。盖“律者所以定分止争也。令者所以令人知事也”^⑦。“制断五刑各当其名,罪人不怨,善人不惊曰刑”^⑧。“正之、服之、胜之、饬之,必严其令,而民则之曰政”^⑨。吾人既知法

① 孔子欲使民无讼,示礼治之最后理想。商子以礼乐为“六虱”之一,表极端之任法主义。

② 《任法》第四十五。

③ 《七臣七主》第五十二。

④ 《禁藏》第五十三。

⑤ 《七法》第六。

⑥ 《法禁》第十四。《尹文子·大道上》曰:“法有四呈。”“一曰不变之法,君臣上下是也。一曰齐俗之法,能异同是也。三曰治众之法,庆赏刑罚是也。四曰平准之法,律度量量是也。”与此相发明。

⑦ 《七臣七主》第五十二。

⑧ 《正第》四十三。此狭义之法。《心术上》第三十六,“简物小未一道,杀侈禁诛谓之法。”

⑨ 《正第》四十三。

为制度之总称,则管子所谓“以法治国”者实无异于谓治国者必须立固定之制度,而非任君主随时以私意为裁断也。故曰:“不法法则事毋常。”

治国必凭制度,儒家亦明此理,而荀子言之尤审。管子论制度所以必要,尚不逮荀子之详审,而其行法之术虽商韩亦有所未到。管子认定禁令与组织乃国之所由建立。故《君臣下篇》曰:“古者未有君臣上下之别,未有大妇妃匹之合,兽处群居,以力相征,于是智者诈愚,强者凌弱,老幼孤独不得其所。故智者假众力以禁强虐而暴人止,为民兴利除害,正民之德而民师之。是故道术德行出于贤人。其从义理兆形于民心,则民反道矣。名物处违是非之分,则赏罚行矣。上下设,民生体,而国都立矣。是故国之所以为国者,民体以为国^①,君之所以为君者,赏罚以为君。”

国有经常之制度,君按制度以行赏罚,法治之原则不过如此。虽然,欲成法治,必用二术。一曰立法之术,二曰行法之术。管子于前者尤多创见。管子尝谓“生法者君也”^②;然君虽生法,非凭一己之私心,任意为之,而必以人性天则为标准。《七法篇》曰:“根天地之气,寒暑之和,水土之性,人民鸟兽草木之生,物虽不甚多,皆均有焉,而未尝变也,谓之则。”“不明于则而欲出号令朝夕于运钩之上,橈竿而欲定其末。”天则之表现于人者为人类本能中之好恶。此人情之好恶即为立法之一重要标准。《形势解》曰:“人主之所以令则行,禁则止者,必令于民之所好而禁于民之所恶也。民之情莫不欲生而恶死,莫不欲利而恶害。故上令于生利人则令行,禁于杀害人则禁止。”其次,人民之能力有一定之限度,亦立法者所当顾及。《形势篇》曰:“毋

① 注曰:“贵贱成礼方乃为国。”易词言之,即有政治组织也。

② 《任注》第四十五。

强不能。”《形势解》释之曰：“明主度量人力之所能为而后使焉。故令于人之所能为则令行，使于人之所能为则事成。乱主不量人力，令于人之所不能为，故其令废，使于人之所不能为，故其事败。”“故曰：毋强不能。”《乘马篇》亦谓“智者知之，愚者不知，不可以救民”，“非人人能之也，不可以为大功”。复次，人民对于法令之服从亦有天然之界限，立法者尤不应率尔超过。故《法法篇》曰：“求多者其得寡，禁多者其止寡，令多者其行寡。”《正世篇》则谓“治莫贵于得齐。制民急则民迫，民迫则民失其所葆^①。缓则纵，纵则淫，淫则行私，行私则离公，离公则难用”。凡此皆人性对于立法之影响也。然人类为自然之一体，立法者又不可不参考天时地利以为制令之根据。管子曰：“令有时；”“圣王务时而寄政。”^②春、夏、秋、冬各有应行之事^③。“人与天调，然后天地之美生”^④；号令不时，则“作事不成，必有大殃”^⑤。管子又认定人之生性随不同之水土而殊异。“齐之水道躁而复，故其民贪粗而好勇。楚之淖弱而清，故其民轻果而贼。越之水重浊而洿，故其民愚疾而垢。秦之水泔最而稽，淤滞而杂，故其民贪戾，罔而好事。齐晋之水枯旱而运，沉滞而杂，故

① 注“葆、所持为生者也。”又“齐、谓无非人也。”殆误。“齐”当读为分剂之剂。

② 《四时》第四十。

③ 《禁藏》第五十三举四时之政，且谓“四时备而民功百倍”，《四时篇》春、夏、秋、冬各发五政。《五行篇》一岁中凡五出令，各七十二日而毕。《幼官》第八及《幼官图》第九则以四时五方配政事。

④ 《五行》第四十一。

⑤ 《四时》。按此诸说略同《礼记》及《吕氏春秋》之《月令篇》。罗根泽《管子探源》谓四时及五行乃战国末阴阳家所作，或可信。然吾人应注意，《管子》书中有天人、阴阳、五行、四时诸说而不及生克灾异，主运终始，大小九州等，似其作者当在邹子之前，又《管子》“令有时”之说其中亦有合于天人之间关系者，如春令修沟渎，禁田猎，秋令趣收聚，补缺塞圻，尚不失农业社会之本色。或管仲本有按时施政之制，后人“语增”而为此近乎阴阳家之言欤？

其民谄谀葆诈，巧佞而好利。燕之水萃下而弱，沉滞而杂，故其民愚戇而好贞，轻疾而易死。宋之水轻劲而清，故其民闲易而好正”。“是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也。其枢在水”^①。虽然，立法者将操何术立何制以矫水病而得其宜乎？惜乎管子无一语以告读者耳。

行法之术，大端有三：一曰事先之准备，二曰施行之态度，三曰推动之力量。管子主张于行法之前，开导人民，使能知法而奉守之。不教而诛，乃其所不取。《权修篇》曰：“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之，上身服以先之，审度量以闲之，乡置师以说道之。然后申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚。故百姓皆悦为善，则暴乱之行无由至矣。”然而徒加开导，犹未足取信于民。“是故明君知民之必以上为心也，故置法以自治，立仪以自正也。故上不行则民不从。彼民不服法死制，则国必乱矣。是以有道之君行法修制，先民服也”^②。

教导与先服为心理上之准备，法律上之效用则由条文之公布而开始。《法法篇》论此至为明白。“令未布而民或为之，而赏从之，则是上妄予也”。“令未布而罚及之，则是上妄诛也”。“令已布而赏不从，则是使民不劝勉、不行制、不死节”。“令已布而罚不及，则是教民不听”。“布”之重要如此，故其手续亦当极其慎重^③。

① 《明法》。

② 《法法》第十六。

③ 《立政》第四“首先”曰：“正月之朔，百吏在朝，君乃出令，布宪于国。五乡之师，五属大夫，皆受宪于太史。大朝之日，五乡之师，五属大夫，皆习宪于君前，太史即布宪，入籍于太府，宪籍分于君前，五乡之师出朝，遂于乡官，致于乡属，及于游宗，皆受宪。宪既布，乃反至令焉。然后敢就舍，（中略）五属大夫皆以行车朝。出朝不敢就舍遂行，至都（五属之都）之日，遂于庙至属吏，皆受宪。宪既布，乃发使者致令以布宪之日，早晏之时，宪既布，使者已发，然后敢就舍。（中略）宪既布，有不行宪者谓之不从令，罪死不赦。考宪而有不合于太府之籍者，侈曰专制，不足曰亏令。罪死不赦。”

施行法制之态度有三：曰必信，曰有常，曰无私。“见必然之政，立必胜之罚，故民知所必就而知所必去”。“故法不烦而吏不劳，民无犯禁，故百姓无怨于上”^①。此必信之说也。“号令已出又易之，礼义已行又止之，度量已制又迁之，刑法已错又移之。如是则庆赏虽重，民不劝也，杀戮虽繁，民不畏也。故曰上无固植，下有疑心，国无常经，民力必竭，数也”^②。此有常之说也。虽然，有常者不可“朝令夕更”之谓，非谓法制一成不变也。盖“法者不可恒也”。“古之所谓明君者非一君也。其设赏有薄有厚，其立禁有轻有重。迹行不必同，非故相反也。皆随时而变，因俗而动”^③。

行法之难莫过于无私。而害法之甚亦莫过于私。“私者乱天下者也”^④。盖群臣每图以私乱法。“为人上者释法而行私，则为人臣者援私以为公”^⑤。故“离法而听贵臣，此所谓贵而威之也。富人用金玉事主而来焉，主离法而听之，此所谓富而禄之也；贱人以服约卑敬悲色告愬其主，主因离法而听之，此所谓贱而事之也；近者以偏近亲爱有求其主，主因离法而听之，此所谓近而亲之也；美者以巧言令色请其主，主因离法而听之，此所谓美而淫之也”。“此五者不禁于身，是以群臣百姓人挟其私而幸其主。彼幸而得之则主日侵，彼幸而不得则怨日产”^⑥。如是则主危矣。抑又有进者，大凡曲法行私，多在贵近之臣。然而“令之行也，必待近者之胜也而令乃行。故禁不胜于亲贵，法不行于便嬖，法禁不诛于严重而害于疏远，庆赏不施于卑贱二

① 《七臣七主》第五十二。

② 《法法》第十六。

③ 《正世》第四十七。

④ 《心术下》第三十七。

⑤ 《君臣上》第三十。

⑥ 《任法》第四十五。

三，而求令之必行，不可得也”^①。故明君之治必以去私为务。“天下为一物枉其时，明君圣人亦不为—物枉其法”^②。“不知亲疏、远近、贵贱、美恶，以度量断之。身杀戮人者不怨也，其赏赐人者不德也”^③。夫群臣与百姓，岂无足爱。然而明君—断于法而无所恤者，别有当爱者在也。盖君尊由于国威，国威由于令行，“故不为重宝亏其命，故曰令贵于宝。不为爱亲危其社稷，故曰社稷戚于亲。不为爱人枉其法，故曰法爱于人。不为重爵禄分其威，故曰威重于爵禄”^④。人君苟明此理，则“动无非法”^⑤，“块不失道”^⑥。“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木”。此则无无私之极致矣。吾人又当注意，“凡私之所起，必生于主”^⑦，臣民之私皆乘主私而后得遂。故法治之最后关键在君主本人之守法。管子深知此理，不惮反复明言。如《法法篇》称明君“置法以自治，立仪以自正”。又谓“不为君欲变其令，令尊于君”。《任法篇》则曰：“君臣上下贵贱皆从法，此之谓大治。”^⑧

行法之第三要件为推动之力量。易词言之，即以赏励其行，以罚止其犯。《法法篇》曰：“法而不行，则修令者不审也。审而不行，则赏罚轻也。重而不行，则赏罚不信也。”《七法篇》亦曰：“言是而不能立，言非而不能废，有功而不能赏，有罪而不能诛，若是而能治民者，未之有也。”夫行法之有待于赏罚，而赏罚足以为法治之动力者，由于人性中有好恶之本能。“凡人之

① 《重令》第十五。

② 《白心》第三十八。

③ 《任法》第四十五。

④ 《七法》第六。

⑤ 《明法》第四十六。

⑥ 《庄子·天下》论彭蒙、田骈、慎到。

⑦ 《七臣七主》第五十二。

⑧ 《七臣七主》第五十二亦曰：“法者君臣之所共立也。”

情见利莫能勿就，见害莫能勿避”^①。为君主者审利害之所在，以为赏罚。则民随其意以为去就。虽然，赏罚须重而必信，乃能生效。“赏薄则民不利，禁轻则邪人不畏”^②。故赏罚宜重也“见必然之政，立必胜之罚，故民知所必就而知所必去”^③。故赏罚贵必也。

法治既行，其效何如乎？《君臣》上篇曰：“有道之君上有五官以牧其民，则众不敢逾轨而行矣。下有五横以揆其官，则有司不敢离法而使矣。朝有定度衡仪以尊王位，衣服纒纒尽有法度，则君体法而立矣。君依法而出令，有司奉命而行事，百姓顺上而成俗。著久而为常，犯俗离教者众共奸之，则为上者佚矣。”《白心篇》亦曰：“名正法备则圣人无事。”然则“无为而治”者，乃法治之最后结果也。

管子法治之理想，虽多可取之处，然而吾人又不可持以与欧洲之法治思想并论。欧洲法治思想之真谛在视法律为政治组织中最高之威权。君主虽尊，不过为执法最高之公仆而已。故法权高于君权，而君主受法律之拘束。其说初盛于中世^④，后此则英法诸国之贵族及平民每持之以抗王权^⑤。近世民主国中

① 《禁藏》第五十三。

② 《正世》第四十七。

③ 《七臣七主》第五十二。《九守》第五十五曰：“用赏者贵诚，用刑者贵必。”《版法》第七曰：“正法直度，罪杀不赦，杀僇必信，民畏而惧。”《法法》第十六曰：“凡赦者小利而大害者也。”皆明此旨。

④ 如 Hincmar of Rheims: “*De Regis Persona*”, 6 或 Sedullus Scotus: “*De Rectoribus Christianis*”, 8, 二者均九世纪人。参 R.W. Carlyle and A.J. Carlyle: “*A History of Medieval Political Thought in the West*”, Vol 3.

⑤ 英国一二一五之大宪章即由诸侯迫胁约翰王所订。此后几经波折，英之法权日趋确定，王权日受限制，卒成近世民治国之先进。可阅 G. Adams: “*The Origin of the English Constitution*,” (1912) 或 W. Stubbs: “*Constitutional History of England*” (1874)。

之立宪思想复发扬之以防止政府之专制^①。晚近学者陈义尤高,甚至认国家之形成后于法律^②。凡此法本位之思想无论内容如何分歧,其与吾国先秦“法治”思想以君为主体而以法为工具者实如两极之相背^③。故严格言之,管子之“以法治国”,乃“人治”思想之一种,与孔、墨、孟、荀诸家以君主为治权之最高执掌人者,根本不异。其相异者,儒墨以人民生活之美满为目的,而管子则尊君,孟荀以仁义礼乐为治术,而管子则任法。若仅就治术一端而论,认管学为法治思想以别于儒家之德治、礼治,固无不可。然其为术,与欧洲法治思想设法权于君权之上者,则迥不相同也。

虽然,吾人不可以此而少管子。欧洲尊法思想胎孕甚久,发育以渐,而推原其产生之由,实大受历史环境之赐。古代既先具民治之政体,中世亦诚有限君之事资^④。以民为国家之主体,以法抗政府之专横,二者相合,而法治思想遂得成立^⑤。吾国先秦时代之政治背景则与此悬殊。就大势言,各国之中,始

- ① 美国革命之成文宪法观念乃法治思想之具体表现,Thomas Paine 谓“宪法先政府而产生,政府乃宪法所缔造”。《人权论》二页三〇九(一七九二)颇能示其精神。法国革命受美之影响,亦时有立宪之要求。阅浦薛凤《西洋近代政治思潮》下册第五章。
- ② 如 Leon Duguit 及 Hugo Krabbe 等。后者之《近代国家观念》有王检重译本。
- ③ 先秦法治之君权观略近罗马帝国之法家。如 Ulpian; (170—228) 谓君无法律之约束。Princeps legibus solutus est.
- ④ 按限君之事见于日尔曼民族。其君主所受法律之限制有三:(一)习惯法,(二)罗马法,(三)经臣民同意所订之法。见 Carlyle 前书,册一,页二三五。
- ⑤ 就历史事实言,法治与民治有不可离之关系。法治不得民治不立,民治不得法治不固。盖专制之法凭君意以行废。《管子》虽数言令尊于君,实无术以保证君不违法。民治而无法势必流为古希腊之“暴民政治”,其毒殆不减于专制。故凡法治之国必为民治,而专制之国必尚“人治”。

则君主与贵族分权，既则贵族侵君而乱国，终则权臣夺国，贵族消亡，而君位亦替，当贵族之方张则尊君有必要，及贵族之已衰则尊君为必然。任法之术又适大盛于此际。则“今世立宪国之言法治，凡以限制君权，而管子之言法治乃务增益君权”^①，又何足怪乎！

第四节 经 俗

管子所立政治之目的为尊君。故其论治民也，于消极方面求其不乱，于积极方面求其可用。其主要之方法则为“以法治国”。故欲设经常之制度，明必信之赏罚，使全国人民从令不疑，行动齐一。吾人于上节中已将此治术之大概论述简要。本节及此下二节当进述建立法治之基础。《重令篇》曰：“朝有经臣，国有经俗，民有经产。”此三者即完成法治之主要条件也。

“何谓国之经俗。所好恶不违于上，所贵贱不逆于令。毋上拂之事，毋下比之说。毋侈泰之养，毋逾等之服。谨于乡里之行而不逆于本朝之事者，国之经俗也”^②。盖法治所期在臣民安分而从令。赏罚严明，虽可致此，然必俟人民习久成性，法治之效始能深远而稳固。管子所谓经俗实为法治之心理基础，而

① 梁启超《管子传》页二〇。梁氏又谓“管子之时君权未确立也”（页五）。其出身又属微贱，则欲任法以尊君主，抑贵族，亦事之可能者。此论如不误，则管以法裁抑齐贵族，孔以礼裁抑鲁贵族，操术不同而用心则略似。《管子》固非仲书，就此论之，其内容亦尚与春秋之历史背景相应。作者或出孔后而必在商韩之前，殆无可疑。盖商韩已不忧贵族之侵君（所忧者权奸嬖倖之夺君乱国），而《管子》书中犹每承认贵族势力之存在，不仅其法治思想不及二子之彻底也，下文当更论之。

② 《重令》第十五。

经俗之养成则有待于适宜之教育政策。管子认定人类之政治组织，有赖于道德之维持。此立国不可或少之政治道德，管子名之曰“四维”。四维者，“一曰礼、二曰义、三曰廉、四曰耻。礼不逾节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉”^①。《管子》书言礼义二端尤详，几可夺荀子之席，其旨亦颇有相近之处。《心术上》曰：“登降、揖让、贵贱有等、亲疏之体，谓之礼。”此礼之狭义也。《五辅篇》曰：“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度，此八者礼之经也。”此礼之广义也。义与礼内容互殊而相辅为用。“义有七体。七体者何？曰孝弟慈惠以养亲戚，恭敬忠信以事君上，中正比宜以行礼节，整齐撙拙以辟刑僇，纤啬省用以备饥馑，敦悫纯固以备祸乱，和协辑睦以备寇戎”^②。社会中各级之臣民皆谨守礼义之教，则政府之威柄可不待用而正理平治矣。

四维之张，有待教育。故《权修篇》曰：“凡牧民者使士无邪行，女无淫事。士无邪行，教也。女无淫事，训也。教训成俗而刑罚省数也。”然教训成俗不可期月而致，必俟习惯之逐渐培养^③。俗化未成之先政府又必须随时监督劝惩，以助教训之行。故管子令乡长及五属大夫任荐善举过之责，使贤材登庸，不善遇诛。美俗既成，风化自正。“罢士无伍，能女无家。士三出

① 《牧民》第一。

② 《心术上》第三十六曰：“礼者因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者谓有理也。理也者明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”又曰：“君臣父子人间之事谓之义。”《立政》第四曰：“度爵而制服，量禄而用财。饮食有量，衣服有制，宫室有度，六畜人徒有数，舟车陈器有修禁。生则有轩冕、服位、谷禄、田宅之分，死则有棺槨、绞衾、圜塋之度。虽有贤身贵体，毋其爵，不敢服其服。虽有富家多资，毋其禄不敢用其财。”凡此均与《荀子》意近。《论语·八佾》第三载孔子谓管仲器小，或人因疑其知礼。殆管仲本有以礼治齐之说，今书虽非自著，而实有所承欤？

③ 《七法》第六曰：“渐也、顺也、久也、服也、习也，谓之化。”

妻，逐于境外。女三嫁，入于春谷。是故民皆勉为善士”^①。

管子认社会制度亦有教育之功用，故颇注意及之。其所欲利用者家族及乡邻之二组织。“君臣父子人间之事谓之义”，而“孝弟慈惠以养亲戚”复为义之一体。故“公修公族，家修家族，便相连以事，相及以禄，则民相亲矣”^②。孝弟子教既立，则又当“敬宗庙，恭祖旧”。盖“不敬宗庙则民乃上校，不恭祖旧则孝弟不备”^③。如此则礼义之化亦乃遭阻碍而难行。管子所论乡邻之组织其意尤为周详。盖举凡治安、风化、功罪、赋役诸要政，均寄于乡里什伍等组织^④。而人民复各按职业，异地分居，不得相与混杂。《小匡篇》释之曰：“士、农、工、商四民者，国之石民也。不可使杂处，杂处则言嚏，其事乱。是故圣王之处士必于闲燕，处农必就田野，处工必就官府，处商必就市井。”如此则“少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是故士之子常为士”，“农之子常为农”，“工之子常为工”，“商之子常为商”^⑤。四民既有定居恒业，则人皆谨于职守，尽其本分。“是故非诚贾不得食于贾，非诚工不得食于工，非诚农不得食于农，非信士不得立于朝”^⑥。其“身无职业，家无常姓”^⑦者，为法所当禁。

孔子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，

① 《小匡》第二十。

② 《小匡》。

③ 《牧民》第一。《问第》二十四亦曰：“无乱宗庙则人有所宗。”

④ 《立政》、《乘马》、《小匡》、《度地》诸篇所言地方制度互有歧异，亦《管子》非出一手之明证。

⑤ 篇中又言：“制国以为二十乡，商工之乡六，士农之乡十五。”《国语》卷六《齐语》文与此异同。

⑥ 《乘马》第五。

⑦ 《法禁》第十四。

齐之以礼，有耻且格。”^①管子以“经俗”之术，为法治之基，其说颇与孔子相近。然而吾人试略一深究，即知二家于此，亦有根本不同之处。儒家以教为政，其目的在兼善天下，使人人皆有“成人”之机会。易词言之，儒家以个人道德之发展为政治之最高理想。故其治术虽礼义与刑法兼用，而礼义为主。管子教育之目的则不在个人道德发展之完成，而在人民之顺服以事君国。故《立政篇》曰：“期而致，使而往，百姓舍己，以上为心者，教之所期也。始于不足见，终于不可及，一人服之，万人从之，训之所期也。未使之而往，上不加勉而民自尽竭，俗之所期也。”《法禁篇》亦曰：“昔者圣人之治人也，不贵其人博学也，欲其人之和同以听令也。”既欲人之和同听令，则一切违俗自异之行皆势所必禁^②。盖其行为不合于国之经俗者乃“不牧之民”，“不牧之民，绳之外也。绳之外诛”^③。孔子曰：“乡愿，德之贼也。”又曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。”又曰：“以道事君，不可则止。”又曰：“邦有道危言危行。”^④此其为教显与管子相远。至于孔子之行事，如博学多闻，聚徒论道，从政者讥为“斗筲之人”，礼“拜下”则不恤违众^⑤，绳以“经俗”恐不免蹈“不牧”之愆矣。由此观之，管子非儒，皎然甚著。孔子以教为政，管子以教行法^⑥。二家之操术于此亦

① 《论语·为政》第二。

② 《法禁篇》中列举“圣王之禁”几二十事。其中如“其身毋任于上者”，“拂世以为行，非上以为名，常反上之法制以成群于国者”，“身无职业，家无常姓，列上下之间，议言为名者”，“诡俗异礼，大言法行，唯其所为而高自错者”，尤限制个人之发展。

③ 《法法》第十六。

④ 《论语》，分见《阳货》第十七，《子路》第十三。

⑤ 分见《先进》第十一，《宪问》第十四。

⑥ 《管子·任法》第四十五曰：“所谓仁义礼乐者皆出于法。”

恰相反也。

虽然,管子之法治又与商韩有异。商韩主任法而弃一切仁德礼义之教化,管子则犹欲藉礼教以行法,此其相异者一。商韩倾向于以国法君威为控制人民之唯一力量,管子则犹重视家族人伦之关系,此其相异者二。吾人于此亦可推知《管子》思想之背景尚在六国时期之前,而当封建影响未尽消失之际。书中所含封建遗意,不只是一端^①。如四民定居恒业之制,即非六国时人所能主张。《逸周书》谓“士大夫不离于工商。”“工不族居不足以给官族,不乡别不可以入惠”^②。《左传》谓“士竞于教,庶人力于农穡,商工皂隶不知迁业”^③。《晏子》亦谓“民不迁,农不移,工贾不变,士不滥”^④。凡此皆与《管子》大意相近。故《管子》虽由后人缀辑,其内容则非尽杜撰,此又其一例也。

第五节 经 产

建立法治之另一基础为“民有经产”。“何谓之经产。畜长树艺务时,殖谷力农垦草,禁止未事者,民之经产也”。^⑤

孟子谓民无恒产者无恒心,管子重视经产,用意略同。故曰:“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱。”又曰:“民不足,

① 本章第二节之末及第一节一七八页注^②。

② 朱右曾《逸周书集训校释》(《续清经解》卷百五十一),《程典解》第十二。参《作雒解》第四十八“农居鄙”一段。学者虽有致疑此书者,然朱序“要亦非战国秦汉人所能伪作”之断语,似尚不误。

③ 襄公九年子囊语。

④ 《左传》昭公二十六年。《晏子春秋·外篇》第七文小异。

⑤ 《重令》第十五,按《管子》论经济财政等事约占全书四分之一。

令乃辱。民苦殃，令不行。”^①盖管子深知民生为政治之要件。民生之丰啬可以决定政治之安危。其原因之大者有二：一曰心理上之原因，二曰物质上之原因。“夫民必得其所欲，然后听上，听上然后政可善为也”^②。且“民富则安乡重家，安乡重家则敬上畏罪，敬上畏罪则易治也。民贫则危乡轻家，危乡轻家则敢陵上犯禁。陵上犯禁则难治也。故治国常富而乱国常贫。是以善为国者必先富民，然后治之”^③。此心理上之原因也。“以人猥计其野，草田多而辟田少者虽不水旱，饥国之野也。若是而民寡则不足以守其地，若是而民众则国贫民饥，以此遇水旱则众散而不收。彼民不足以守者其城不固，民饥者不可以使战，众散而不收则国为丘墟”^④。此物质上之理由也。

管子树立经产之术以重农政策为中心而辅之以节用，输财，济困诸端，其所立之重农政策大意与他家无甚差异。如《牧民篇》谓“积于不涸之仓者务五谷也。藏于不竭之府者养桑麻育六畜也”。《治国篇》曰：“民事农则田垦，田垦则粟多，粟多则国富。”皆以农产为富源^⑤。振兴农业之要图不外予农民以耕稼之便利，及鼓励人民使务农本而舍末作。故“司空”修水利，“由田”办地宜，“乡师”劝力作^⑥。然而工商之利厚于农业，政府不加干涉，则民将舍本而逐末。“故先王使农、士、商、工四民交能易作，终岁之利无道相过也。是以民作一而得

① 分见《牧民》第一，《版法》第七。

② 《五辅》第十。

③ 《治国》第四十八。又《立政》第四曰：“民不怀其产，国之危也。”《侈靡》第三十五曰：“足其所欲，瞻其所愿，则能用之耳。今使衣皮而冠角，食野草，饮野水，孰能用之。”注：“官民既乏于衣食则君不能用也。”

④ 《八观》第十三。注：“猥，众也。以人众之多少，计其野之广狭也。”

⑤ 《八观》曰：“时货不遂，金玉虽多，谓之贫国也。”注：“时货、谷帛畜产。”

⑥ 《立政》第四。

均”^①。节用之说亦鲜新义。《八观篇》曰：“国侈则用费，用费则民贫，民贫则奸智生，奸智生则邪巧作。”然而所谓侈者，耗费财物而无益于事业之谓。若必须之用，则亦勿吝。故曰：“俭则伤事，侈则伤货也。”^②《五辅篇》“德有六兴”之说，殆可以包括经产政策积极方面之全部。“何谓六兴。曰：辟田畴、利坛宅、修树艺、劝士民、勉稼穡、修墙屋，此谓厚其生。发伏利、输壅积、修道途、便关市、慎将宿，此谓输之以财。导水潦、利陂沟、决潘渚、溃泥滞、通郁闭、慎津梁，此谓遗之以利。薄征敛、轻征赋、弛刑罚、赦罪戾、宥小过^③，此谓宽其政。养长慈幼孤恤鰥寡、问疾病、吊祸丧，此谓匡其急。衣冻寒、食饥渴、匡贫窶、振罢露、资乏绝，此谓振其贫”。“六者既布，则民之欲无不得矣”。

抑吾人当注意，管子完成经产之作用在富国而不在富民。人民必须享充裕之衣食，而私人不容积甚厚之资财。盖私人积资则贫富相悬，相悬既远则危机以生。故《五辅篇》谓“贫富无度则失”。《侈靡篇》亦谓“甚富不可使，甚贫不可耻”^④。《国蓄篇》释之曰：“民富则不可以禄使也，贫则不可以罚威也。法令之不行，万民之不治，以贫富不齐也”。欲均贫富，其术不外均农田之利兴均工商之利。《管子》书中有“方一里九夫之田也”之说，殆亦主张井田一类之土地制度。土地虽分而市价不平，则农民之间亦可发生过度之贫富悬殊。故管子主将工商之利大体收归国有。其主要之方法为（一）政府以货币操纵市价^⑤，

① 《治国》第四十八。按注“交能易作，谓虽士亦善于农，虽农亦通于士业”，似误，此当作通工易事解，即近世所谓分工合作耳。

② 《乘马》第五。

③ 此与《版法》、《法法》诸篇有罪不赦之说合。

④ 《乘马》第五。

⑤ 《国蓄》第七十三曰：“岁有凶穰，故谷有贵贱。令有缓急，故物有轻重，然而人君不能治，故使蓄贾游市，乘民之不给，百倍其本。分地若一，强者能守。

(二)官山海^①，(三)给耕农之需要^②。如此则大利归于国，豪强无所资，政府自控财源而用足矣^③。

《管子》八十六篇中论理财之处，几占全书四分之一，颇多精义，足为古代经济思想之要籍^④。然而傅玄谓“《轻重》诸篇尤鄙俗”，叶适谓其“尤谬妄者无过于《轻重》诸篇”。黄震疑管仲

(接上页⑤)分财若一，智者能收。”“列君虽强本趣耕，而日为铸币而无已，乃令使民下相役耳，悉能以为治乎？”救之之术如下：“夫民有余则轻之，故人君敛之以轻，民不足则重之，故人君散之以重。敛积之以轻，散行之以重，故君必有什倍之利而财之扩可得而平也。”《山至数》第七十六曰：“币重而万物轻，币轻而万物重。”“人若操谷币金衡而天下可定也。”

- ① 《海王》第七十二曰：“桓公问于管子曰：吾欲藉于台雉，何如？管子对曰：此毁成也。吾欲藉于树木。管子对曰：此伐生也。吾欲藉于六畜。管子对曰：此杀生也。吾欲藉于人，何如。管子对曰：此隐情也。桓公曰：然则吾何以为国。管子对曰：唯官山海为可耳。桓公曰：何谓官山海？管子对曰：海王之国谨正盐筴。”下文又言“铁官”，按器之轻重加税。《轻重乙》第八十一亦谓山铁之利，“与民量其重，计其赢，民得其十（疑当为七），君得其三”。此外其他矿产亦“谨封而有禁”（《地数》第七十七），森林亦按木材之大小课税（《山国轨》第七十五）。
- ② 管子主解除贫民对豪强之债务，政府以资木及器具贷给农人。《轻重丁》第八十三谓令鲍叔等分赴四方查明债户及债额总数，桓公以“锯枝兰鼓”尝民负“使无契券之责”。《山国轨》谓“泰春”，“泰夏”，“泰秋”，“泰冬”，“此物之高下之时也。此民之所以相兼并之时也”。“无费之家”“皆假之械器”“公衣”，“故力出于民而用于上”。《国蓄》第七十三曰：“耒耜械器种饷粮食毕取贖于君，故大贾蓄家不得豪夺吾民矣。”
- ③ 管子不主增税。注①引《海王篇》足证。《国蓄》曰：“租籍者所以强求也。租税者所虑而请也。王霸之君去其所以强求，度其所虑而请，故天下乐从也。”注：“在工商曰租籍”，“在农曰租税”。然非尽去税也。《山国轨》曰：“去其田赋，以租其山。巨家重葬其亲者服重租，小家非葬其亲者服小租。巨家美修其宫室者服重租，小家为室庐者服小租。”（从梁氏《管子传》页六九校改）
- ④ 梁启超《管子传》第十一章《管子之经济政策》虽偶失附会，颇多发明，可参。

不至如《轻重篇》之屑屑“多术”^①，此皆据儒家主观之标准以致疑，未足凭信。吾人若一考管子之历史背景，则可知书中所立之经济政策未必出于后人之虚构。《史记·齐太公世家》谓“太公至国修政，因其俗，简其礼。通商工之业，便鱼盐之利，而人民多归齐”^②。是齐开国政策为放任之重商主义。至管仲时已近四百年，其末流之弊，殆为工商之过度发展与私人坐拥豪资^③。管仲欲兴霸政，势不得不力矫二弊。故一方面重农节用，一方面抑豪强，止兼并。使利归于国，民无困乏，以收富强之效。且大富之家，每为贵族。《轻重丁篇》谓齐东方“称贷之家丁、惠、高、国”。高子、国子乃当时重臣。豪族之财力既张，国君之威势受损。管子出身微贱且尝躬为贾人^④，民间情伪，必所备知。货殖之术，亦所娴习。其一变开国之放任主义而树立集权之干涉政策，亦事之自然而可信者。以屑屑多术而致疑其书者，诚不知何所凭据矣^⑤！

第六节 经 臣

国赖君以立制度，资民以为富强。佐君以整民者则为各级

- ① 分见《管子》卷三〇，《习学记言》及《日抄》，均见张心激《伪书通考》下，页七六二——七六五引。
- ② 参同书卷一二九《货殖列传》。
- ③ 实际情形如何，今已难考。然临淄之富则古人所常道。如《战国策》卷八齐一载苏秦为赵合纵说齐宣王，有“临淄甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹴鞠者。临淄之途车击，人肩摩。连袂成帷，举袂成幕，挥汗成雨。家敦而富，志扬而高”之说。虽不免有所渲染，亦足推想富庶之大概。
- ④ 《史记》卷六十二，《管晏列传》，“管仲曰：吾始困时，尝与鲍叔贾”。
- ⑤ 书固非仲所著，吾人仅谓其内容有所依据。

之官吏。故经臣与经俗经产同为法治不可缺之条件。

“何谓朝之经臣？察身能而受官，不浮于上。谨于法令以治，不阿党，竭能尽力而不尚得，犯难离患而不辞死。受禄不过其功，服位不侈其能，不以毋实虚受者，朝之经臣也”^①。

欲得经臣，则用人当得其术。管子所主张者可一言以蔽之，曰“使法择人”而已。“今主释法，以誉进能，则臣离上而下比周矣。以党举官，则民务交而不求用矣”。“比周以相为匿是，忘主死交，以进其誉，故交众者誉多。外内朋党，虽有大奸，其蔽主多矣。是以忠臣死于非罪而邪臣起于非功。所死者非罪，所起者非功也，然则为人臣者重私而轻公矣。十至私人之门，不一至于庭。百虑其家，不一图国。属数虽众，非以尊君也。百官虽具，非以任国也。此之谓国无人”^②。如此则何经臣之能得乎？

以法择人之重要如此，然其事初非繁难。具体言之，不过用人当按一定标准，及依一定手续之二大端。管子所立之标准可以“爵禄无假”^③一语概之。其意与荀子所谓“论德使能而官施之”^④者大致相同。然荀子极言用人只校其才能，不问其身分。管子于此则未尝明言。观其立四民定居之制，似未必有取于荡平阶级之旨。而国子、高子与桓公分乡以治，则更袭封建世卿之遗意，与荀子异趣。《管子》又有乡里察举之选官手续，亦为荀子所未道。《立政篇》曰：“凡孝悌忠信，贤良俊才，若在家长子弟臣妾属役宾客，则什伍以复于游宗，游宗以复于里尉，

① 《重令》第十五。

② 《明法》第四十六。

③ 《法禁》第十四。《立政》第四亦曰：“君之所审者三。一曰德不当其位，二曰功不当其禄，三曰能不当其官。此三者治乱之原也。故国有德义未明于朝者则不可加于尊位，功力未见于国者则不可授以重禄，临事不信于民者则不可使任大官。”又曰：“凡上贤不过等，使能不兼官。”

④ 见本书第三章一〇五注②。

里尉以复于州长，州长以计于乡师，乡师以著于士师。”此乡里自举之制也。《小匡篇》谓正月之朝乡长与五属大夫复事，国君亲问乡属修德有才之士。有则君亲见而役之官，“令官长期而书伐以告”。君“宜问其乡里而有考验，乃召而与之坐，省相其质，以参其成功成事，可立而时设，问国家之患而不肉（《齐语》：可立而授之设之以国家之患而不疾。此肉字乃疾之误），退而察问其乡里以观其所能而无大过，登以为上卿之佐，名之曰三选”。此国君察问之制也。

经臣当择之以法，而已得之后又当以任之以法。管子所尤致意者为君臣权职之划分。盖“生法者君也，守法者臣也”^①。“是故主画之，相守之。相画之，官守之”。“论材量能谋德而举之，上之道也。专意一心守职而不劳，下之事也。人君者下及官中之事则有司不任。为人臣者上共专于上则人主失威”。“上之人明其道，下之人守其职，上下之分不同任而合为一体”。如此则君身不劳，臣得尽力而国之诸务皆举矣^②。

管子于中央与地方之官制亦数论及。其言先后不尽一致，勿庸加以述论，然有二事值吾人之注意。其一为注重地方政府。《权修篇》曰：“乡与朝争治。”又曰：“朝不合众，乡分治也。”又曰：“有乡不治，奚待于国。”管子之重视分治如此，故所定地方之官吏名目颇繁而职责亦重。足见其所立之政体为君主专制而非行政集权。其次，管子虽或“欲用其祖国使为天下共主”^③，

① 《任法》第四十五。

② 又《君臣下》第三十一曰：“夫君人者有大过，臣人者有大罪。”“君有过而不改谓之倒。臣当罪而不诛谓之乱。”盖君为主权者而不负行政之责任，故可有过而不能有罪耳。

③ 梁启超《管子传》页五。按管仲相桓公挟天子以令诸侯，似未有取周而代之之意，观其劝桓公下拜受襄王赐文武胙、彤弓矢、大路，可见（《史记·齐太公世家》），与晋文公之致王于河阳者已有逊微之别，岂遂有问鼎之心乎？《管子》书中则每言王天下，此亦不出伸手之证。

然而其所想像者仍为封建天下之元后而非一统之帝王。《君臣上篇》谓“天子出令于天下，诸侯受令于天子”。《度地篇》谓“天下有万诸侯也，其中有公侯伯子男焉，天子中而处”。此与孔子所谓“天下有道，礼乐征伐自天子出”者，殊少分别，亦《管子》思想内容具有春秋时代历史背景之一证也。

第七章 商子与韩子

第一节 商韩之身世及时代

吾人曾就学派成立之先后，断定法家政治思想为先秦四大家之殿^①。盖《管子》固非出于仲手，而考其内容，复多驳杂，不足以为开宗之代表。管子以外春秋时人与法家思想有兼者尚有邓析。《左传》定公九年载驷歃杀邓析而用其竹刑^②。杜预(二二二——二八四)注谓其“欲改郑所铸旧制，不受君命而私造刑法，书之于竹简，故云竹刑”^③。是邓析为深通律文之士，《吕氏春秋·离谓篇》又曰：“于产治郑，邓析务难之。与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者不可胜数。以非为是，以是为非。是非无度而可与不可日变。所欲胜，因胜。所欲罪，因罪。郑国大乱，民口灌淅。”^④是析之所行大类后世之讼师。合私造律文与舞文乱法之二事观之，则邓析之术适与商韩等定法一民之旨相悖。况竹刑今已无传，《汉书·艺文志》

① 本书第一章第四节末段。儒墨杨相攻甚烈而不及法家，亦法晚起之旁证。

② 《荀子·宥坐》、《列子·力命》及《吕氏春秋·离谓》均谓子产杀。《汉书·艺文志》注，颜师古已辨明子产卒于昭公二十年，以驷歃杀为可信。按昭公二十年当西历前五二二，定公九年当五〇一。

③ 《左传》昭公六年(西元前五三六)子产铸刑书。

④ 同篇又谓“郑国多相县以书者。子产令无县书。邓析致之，子产令无致书，邓析倚之。令无穷则邓析应之亦无穷”。

《邓析》二篇列于名家^①，即系真书，亦与法治无涉。然则邓析不足为法家宗师，与管子无异矣。

李悝、慎到、尸佼、申不害、商鞅、韩非、李斯均战国时人。李斯相始皇于混一之后，纯为实行之政治家，可置不论。李悝“相魏文侯富国强兵”^②，且有《李子》三十二篇，足为法家之先进。惜其书不传，思想无考。慎子赵人，与田骈、接子、环渊，“皆学黄老道德之术”。“同为稷下先生”。“慎到著十二论”^③，“其学尚法而无法”，“蔽于法而不知贤”。“有见于后，无见于先”^④。“弃知去己而缘不得已，泠汰于物以为道理”。与彭蒙、田骈之“公而无当，易而无私，决然无主”^⑤者同道。《汉志》著其书四十二篇，列入法家。然宋时已佚亡殆尽，今本残缺伪乱，殊不足据^⑥。故此六国时“黄老”大师之思想亦仅存片段。幸其论势之旨尚见于《韩非子》中。尸佼，晋人，秦相卫鞅客。“商君谋事画计立法理民，未尝不与佼规也。商君被刑，恐佼并诛，乃亡逃入蜀。其书二十篇，今亦不传”^⑦。申不害“故郑之贱臣，学术

① 刘向叙云：“其论无厚者言之同异，与公孙龙同类。”《荀子·不苟篇》谓“山渊平，天地比”诸说，“惠施邓析能之”。《非十二子》亦惠邓连举，足与《汉志》相印证。今本“无厚”之说与《庄子·天下》所举惠施之意不同，必伪无疑。

② 《汉志》法家首列《李子》三十二篇。注如上引。魏文侯在位当西历前四四六——三九七。又李学兼儒，见本书第一章三〇页注⑦。

③ 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》。

④ 分见《荀子·非十二子》、《解蔽》及《天论》。

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ 通行者有（一）严可均辑校本（守山阁丛书），（二）慎懋赏校本（四部丛刊），（三）钱熙祚校本（诸子集成）等。

⑦ 《史记》卷七四“楚有尸子”，《集解》引刘向《别录》。《汉志》在杂家。注云：“鲁人、秦相、商君师之。”按商君被刑在秦惠文王元年（前三三八）。《尸子》今有汪继培辑本二卷，存疑一卷（湖海楼丛书）。

以干韩昭侯，昭侯用为相，内修政教，外应诸侯十五年”。“申子之学本于黄老而上刑名。著书二篇，号曰《申子》”^①。今亦久佚。其术治之大意亦可于《韩非子》中见之。

先秦尊君权任法术之思想至李、尸、慎诸子殆已约略具体。然严格之法治思想必俟商鞅而后成立。韩非则综集大成，为法家学术之总汇。此二人者，不仅思想之内容可观，而其文献之尚存者亦最为丰富。故吾人欲述法家之政治思想，不可不以商韩为主。

“商君者，卫之诸庶孽公子也。名鞅，姓公孙氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之学，事魏相公叔座。为中庶子”。公孙痤既死，鞅入秦，说秦孝公，孝公以为左庶长。鞅“定变法之令，令民为什伍，而相收司连坐。不告奸者腰斩。告奸者与斩敌首同赏，匿奸者与降敌同罚。民有二男以上不分异者倍其赋。有军功者各以率受上爵。为私斗者各以轻重被刑。大小僇力本业耕织。致粟帛多者复其身，事未利及怠而贫者举以为收孥。宗室非有军功论不得为属籍。明尊卑爵秩等级各以差次。名田宅臣妾衣服以家次。有功者显荣，无功者虽富无所芬华。令既具未布，恐民之不信己，乃立三丈之木于国都市南门，募民有能徙置北门者予十金。民怪之，莫敢徙。复曰：能徙者予五十金。有一人徙之，辄予五十金，以明不欺。卒下令。令行于民期年，秦民之国都言初令之不便者以千数。于是太子犯法。卫鞅曰：法之不行，自上犯之。将法太子。太子君嗣也，不可施刑。刑其傅公子虔，黥其师公孙贾。明日，秦人皆趋令。行之十年，秦民大说。道不拾遗，山无盗贼。家给人足。民勇于公战，怯于私斗。乡邑大治。秦民初言令不便者，有来言令便者。

① 《史记》卷六三《老庄申韩列传》。按申不害相韩昭侯在八年至二十二年之间，当西历前三五一——三三七。《汉书·艺文志》法家《申子》六篇，今佚，马国翰之《玉函山房辑佚书》本存其片段。

卫鞅曰：此皆乱化之民也。尽迁之于边城。其后民莫敢议令。于是以鞅为大良造”。旋说孝公破魏，“封于商十五邑，号为商君”。及孝公卒，太子立，为惠文王（前三八八年）。公子虔之徙告商君欲反。鞅出走不得。秦发兵攻杀之。车裂以徇，遂灭其冢^①。商君为实行之政治家，曾著书，颇成疑问^②。然司马迁自称尝读开塞耕战书^③。《韩非子》谓“藏商管之法者家有之”^④。《汉志》著录至二十九篇之多。今所传二十四篇中颇有商君死后事。“盖商君与管子同，亦出于传学者之手”^⑤。虽非鞅著，其内容固非尽伪也。

“韩非者，韩之诸公子也。喜刑名法术之学，而其旨归于黄老”。“与李斯俱事荀卿”。韩王安不能用。“故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言”。安王五年^⑥秦攻韩，韩使非使秦，因留之。李斯、姚贾毁之，遂下狱死，时始皇之十四年^⑦。距灭六国，一天下，仅十二三年耳。今存《韩子》五十五篇，与《汉志》著录之数相合。其中虽或有后人增附^⑧，而大体可信。

商韩之死，相距百年。然其思想，则均发挥尊君重国之极致，反映专制天下前夕之历史环境，与《管子》之尚含封建成分

① 《史记》卷六八《商君列传》。按商君死于孝公二十四年，当西历前三三八。

又桓谭《新论》之言如可信，则商子之学受自李悝《法经》。

② 《四库书目提要》。

③ 《史记》卷六八赞。

④ 《五蠹》第四九。

⑤ 顾实《汉书艺文志讲疏》，张心澂《伪书通考》下，页七七〇引。

⑥ 《史记》卷四五《韩世家》。安王五年当西历二三四。

⑦ 《史记》卷六及六三。始皇十四年当西历前二三三。

⑧ 《四库书目提要》，胡适《中国哲学史大纲》，张心澂《伪书通考》下七八一

者,显有相当之距离。盖先秦法家思想无非一人所创,尤非一时所成。其渊源发展之迹,固犹约略可寻。亦犹儒家先有孔子之因古学以立言,而后有孟荀之承孔教而变其学。进展之情形有异,其具有进展之痕迹则无殊也。韩非为法家之殿,而实集前人之大成。其思想中“法”“术”“势”之三主要观念,皆为历史环境之产物,孕育长养,至非而达其最后成熟之形态。

孕育长养此诸观念之历史环境,一言以蔽之,即封建天下崩溃过程中之种种社会政治事实而已。就政治方面言,封建崩溃之直接结果为天子微弱,诸侯强盛。然强盛之诸侯非旧日分土之世家,而每为新兴之权臣所篡夺。其幸保君位者,多不免名存实亡,成一“政由宁氏,祭则寡人”之局而。始则卿大夫侵君,继则家臣凌主^①。于是昔日维系社会之纲纪逐渐失效。且诸侯强大之事实,与攻伐兼并,互为因果。强大者致力兼并,既兼并而愈臻强大。侵略与自卫皆有待于富强。于是君权之扩张遂同时成为政治上之需要与目的,而政治思想亦趋于尊君国任法术之途径矣。

吾人如作较具体之分析,则法治思想渊源最早,发展较先。尊君思想随之以起而约略同时。两者皆肇端于春秋之世。术治思想则流行最晚,至战国始臻兴盛。姬周政治本有任法之倾向,吾人前已述及^②。惟成周立政,未必彻底遍行于列国。其任法之精神亦与封建社会之习俗相融混。持以与六国时尊君国,泯阶级,重械数之法治相较,显有重要之分别。及宗法大坏,士民相杂,个人解放,“礼”失效用。郑晋诸国在吾人所谓“周文化”区域以内者^③,尤得风气之先,乃先后采取任法之政策。此

① 篡国者齐田氏,晋三家;专国者鲁三桓,卫元咺;凌主者季氏之阳虎,此皆较著之例。

② 本书第二章,第三、四节。

③ 本书第一章第五表。

外则楚国之封建根基较浅，故在春秋时亦已有固定之刑书^①。然当春秋之世，法治在事实虽已必要，而守旧者心理上尚不能与以接受。故子产相郑作刑书，叔向诒书讥之，略谓“民知有辟，则不忌于上。并有争心，以征于书而侥幸以成之”。晋铸刑鼎，孔子亦讥之曰：“夫晋国将守唐叔之所受法度以经纬其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。”“今弃是度也，而为刑鼎。民在鼎矣，何以尊贵，贵何业之守？贵贱无序，何以为国？”盖就叔向与孔子观之，立国固当有法。然法度如公布于民，则贵族失其原有之权位，而封建政治之基础因以动摇矣^②。

当时思想家睹社会空前之巨变而图积极应付之方者，约

① 《左传》僖公二十七年（前六三三）晋文公作被庐之法。其内容不详。然文公六年（晋襄公七年，前六二一）《传》曰：“宣子（赵盾）于是始为国政，制事典，正法罪，辟刑狱，董遁逃，由质要，治旧汙，本秩礼，出淹滞。既成，以授太傅阳子与太师贾佗，使行诸晋国，以为常法。”首启仁法之风。此后景公复“讲聚三代之典礼，于是乎修执秩以为晋法”。注：“晋文公搜于被庐，作执秩之法。自灵公以来阙而不用。”（《国语》二，《周语中》，按事当在前五九九——五八六之间。）顷公时因范宣子所为刑书以铸刑鼎（《左传》昭公二十九年，当西历五一三），乃大开任法之风，郑子产于昭公六年（前五三六）铸刑书。其后邓析作竹刑，驷歃杀之而用竹刑（《左传》定公九年，前五〇一），竹刑殆视刑书为周详缜密，故见采用。《左传》昭公七年谓楚有仆区之法。及六国时法典之编制公布者更多。楚庄王（前六一三——五九一）有茆门之法（《韩非子·外储说右上》）。又怀王使屈原作宪令（《史记》卷八四）。魏有大府之宪（《战国策》二五魏四）。此后李悝又参诸国法作《法经》。此外尚有其例，不备举。

② 钱穆《先秦诸子系年考辨》，页一七，论邓析云：“盖自刑之有律，而后贱民之赏罚得不全视乎贵族之喜怒而有所征以争。邓析之竹刑殆即其所以教民为争之具，而当时之贵者乃不得不转窃其所以为争者以为治也。此亦当时世变之一大关键也。”

可分为二派。其一惜封建之溃而欲挽救之，其二虽知封建之不足救而任其消亡。孔子为前者最著之代表。其正名复礼之主张实在裁抑春秋时专横淫恣之贵族使得自存，而因以安定社会。商鞅则承子产、赵盾辈之余风而变本加厉，为第二派最极端之信徒。荀子、管子之学则糅合礼法，而代表二者间之过渡思想。吾人如舍以前之渊源不论，认刑书刑鼎为法治思想之滥觞，则礼与法之消长自纪元前六世纪之末叶至四世纪之末叶，为时共约二百年。

势治之起，基于尊君。封建盛世，君主与贵族世臣分权守位，上下相维各有定界，君主殆无独尊之义。逮权臣侵国，君主微弱。例如鲁“悼公之时，三桓胜，鲁如小侯，异于三桓之家”^①。其他弑君篡国者更不待论。拥护封建者于是起而抑僭臣以扶衰君。孔子“事君尽礼”，致讨责于“乱臣贼子”，实已暗启尊君之说，至荀子而其旨大明。虽然，儒家之尊君，意在矫臣强之失，非以尊君为政治之目的也。及权臣僭国，渐致富强，公族世臣，消亡殆尽，中央集权，已成事实，则君之受尊，遂有不得不然之势。法家承认此新史实而加以说明，权势之理论，于是成立。慎到飞龙腾蛇之言殆足为其开宗之代表。

“术”治成于申子，亦与尊君有关，而尤与世卿制度废弃后之政治需要相应。春秋之世弑君专国之事屡见，至战国而益之以窃国夺位。论者推其原因，不得不归咎于君主御臣之无术。且当封建之未坏，国君任人分职，有阶级宗法以为标准。君不得任意进退，则亦鲜负衡量品评，选择钩稽之责，及孔墨因时矫弊，提倡荡平阶级之后，国少世臣，“弃亲用羈”^②。人有一材一技之长，不问其国籍门阀，每得仕进。虽列国残余之贵族，犹

① 《史记》卷三十三，《鲁周公世家》。

② 《左传》昭公七年，单献公见杀事。

时起抗,如吴起见害于楚^①,商鞅遭祸于秦,然二人皆以羈臣得执大政,不独与管子所谓勿仕异国之人者相背,亦与孟子“不得罪于巨室”之言不合。风气一开,游谈眩技者日众。人君苟无术以判别能否,则用人为难。且人以势利而来,其心多不可测。若又无术以控驭忠奸,则国危位替,有此种种之需要,于是论君道者遂发为术治之学说,而此宗最著之代表^②则为申不害。

慎到明势,“申不害言术,而公孙鞅为法”^③。韩非综合三家,以君势为体,以法术为用,复参以黄老之无为,遂创成法家思想最完备之系统。

第二节 势

法家尊君,非尊其人而尊其所处之权位。《管子·法法篇》曰:“君之所以为君者势也。”势之一名,法家每用以概举君主之位分权力。管子略发其意^④,至韩非承慎到之说而其旨大畅。“慎子曰:飞龙乘云,腾蛇游雾。云罢雾霁而龙蛇与螾蚁同矣,则失其所乘也。贤人而拙于不肖者,则权轻位卑也。不肖而能

① 《史记》卷六十五《孙子吴起列传》,谓起“相楚明法审令,捐不急之官,废公族疏远者以抚养战斗之士。(中略)故楚之贵戚尽欲害吴起。及悼王死,宗室大臣作乱而攻吴起”。《韩非子·和氏篇》谓其教悼王“封君之子孙三世而收其爵禄”。

② 钱穆《考辨》页二二三论申子遗事谓“要其归在于用术以取下,与往者商鞅、吴起变法困强之事绝不类。其所以然者,殆由游仕既渐盛,争以投上所好而渔权钓势,在上者乃不得下明术以相应”。甚确。《淮南子·要略训》之说似未尽合。

③ 《韩非子·定法》八。

④ 本书第六章第二节。

服贤者，则权重位尊也。尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。吾以此知势位之足恃而贤智之不足慕也”^①。如此极端之论，自不免动人之疑问。韩子乃设为难者之言曰：“飞龙乘云，腾蛇游雾，吾不以龙蛇为不托于云雾之势也。虽然，夫择贤而专任势，足以为治乎？则吾未得见也。夫有云雾之势而能乘游之者，龙蛇之材美也。今云盛而螾弗能乘也，雾浓而蚁不能游也。夫有盛云浓雾之势而不乘游者，螾蚁之材薄也，今桀纣南面而王天下，以天子之威为之云雾，而天下不免乎大乱者，桀纣之材薄也。”^②韩非反驳之词文有讹夺，意欠明晰。吾人若就其思想之大体言，非似认君主之为治，有赖于其法律上之权与其实际上之力^③。而权力之操存又赖君主所处之地位。人民承认君主之地位而服从之，君主凭藉此地位以号令人民。凡此种之关系，即韩非所说之势。私人之道德材能，与此并无直接关系。盖人君发号施令而民奉行之者，非以其为圣人贤人之所发，而以其为君主之所发。人民如较量发令者之品格如何以定从违，则命令本身失其威权。推其极致，则社会中只有道德之制裁而无政治之命令。“桀为天子，能制天下”。其故在桀有人民公认之权力。“尧为匹夫，不能正三家”。其故在道德非政治之命令。此理欧洲政治学者多能言之，而吾国先明之者则管子、慎、韩也。

难者谓桀纣凭势，能乱天下，其所疑者在势之不足为治。韩子复进而释之，其大意在说明势治以中材之主为条件，既不

- ① 《韩非子·难势》四十，《功名》二八亦曰：“夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上，下临千仞之溪，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。”
- ② 文有衍误，依王先慎说改。
- ③ 注①引《功名篇》“桀为天子”云云，似即指今人所谓法律上之威权。《人主》五二曰：“夫马之所以能任重引车致远者，以筋力也。万乘之主，千乘之君，所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者人主之筋力也。”

能防下材之为乱,亦不必俟上材而后治。其言曰:“尧、舜、桀、纣千世而一出,反是比肩踵踵而生也,世之治不绝于中。吾所以为言势者中也。中者上不及尧舜,而下亦不为桀纣,抱法处势则治,背法去势则乱。今废势背法而待尧舜,尧舜至乃治,是千世乱而一治也。抱法处势而待桀纣,桀纣至乃乱,是千世治而一乱也。”且所谓不待尧舜者,盖以凭藉势位则中材可以为治,非即欲委势于桀纣也。难者以圣狂对举而疑势治,一若“治非使尧舜也,则必以桀纣乱之。此味非饴蜜也,必苦菜亭历也。此则积辩累辞,离理失术,两未之议也”^①。

虽然,倘使凭势者竟为桀纣之下材而乱天下则当如何?韩子于此仍坚持尊君之旨,认臣民必须效忠于暴主而反对孟子一夫可诛之说。故其言曰:“尧、舜、汤、武或反君臣之义,乱后世之教者也。尧为人君而君其臣,舜为人臣而臣其君,汤武为人臣而弑其主,刑其尸,而天下誉之,此天下所以至今不治者也。”盖韩子以“臣事君,子事父,妻事夫”为天下之常道。君父享绝对之权利,臣子尽无限之义务。“人主虽不肖,臣不敢侵。”臣子虽贤惟君父之所用。“父之所以欲有贤子者,家贫则富之,父苦则乐之。君之所以欲有贤臣者,国乱则治之,主卑则尊之。今有贤子而不为父,则父之处家也苦。有贤臣而不为君,则君之处位也危。然则父有贤子,君有贤臣,适足以为害耳,岂得利焉哉?”抑又有进者,臣子不仅不可侵夺君父,即加以间接之评论,亦分所不容。“夫为人子而常誉他人之亲,曰:某子之亲,夜寝早起,强力生财,以养子孙臣妾,是诽也。为人臣常誉先王之德厚而愿之,诽谤其君者也”。“故人臣毋称尧舜之贤,毋誉汤武之伐,毋言烈士之高,尽力守法,专心于事主者为忠臣”^②。

儒家盛称传贤伐暴之功,而又恶乱臣贼子之弑夺。盖儒家

① 《难势》。

② 《忠孝》五十一。

以民为政治之目的,以道为生活之标准。故责礼于君,责忠于臣,责慈于父,责孝于子,君主无绝对之权利,上下负交互之义务。子虽无叛父之理而臣则有正君之分。臣民之顺从与否,以君主之有道与否为条件。韩子之尊君则与此大异。其势治之说,不问君主之行为如何而责臣民以无条件之服从。于是君主本身遂成为政治上最后之目的,惟一之标准,而势治亦成为君主专制最合逻辑之理论。且儒家混道德政治为一谈,不脱古代思想之色彩。韩非论势,乃划道德于政治领域之外,而建立含有近代意味纯政治之政治哲学^①。无论其内容是否正确,其历史上之地位则甚重要。宋明诸儒不知儒法二家同道尊君而其旨根本有别,大唱“三纲”之教,自命承统于洙泗。实则暗张慎韩,“认贼作父”。且又不能谨守家法,复以尊德贵民之微言与专制之说相混淆。于是下材凭势亦冒尧舜之美名以肆其倍蓰于桀纣之毒害。按其为弊,又不徒理论上之非驴非马已也^②。

抑吾人当注意,韩非不仅摒道德于政治范围之外,且认私人道德与政治需要根本上互不相容,而加以攻击。儒家极重家族,甚至于家国之义务相冲突时主张舍国以全家^③,韩非一反其道,故《五蠹篇》曰:“楚之有直躬,其父窃羊而谒之吏。令尹曰杀之,以为直于君而曲于父,报而罪之。以此观之,夫君之直

① 治欧洲政治思想史者每以马克亚维利 (Machiavelli 1469—1527) 为近代思想之先锋,其理由之一为《君道》一书 (The Prince 马君武译名《霸术》) 明划道德于政治之外。

② 本书第三章第六节之末段可参阅。又章炳麟《太炎文录》一,《释戴》论明朝“任法律而参国洛”之祸,亦可同看。

③ 《论语·子路》十三:“叶公语孔子曰:吾党有直躬者,其父攘羊而子证之。孔子曰:吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”《孟子·尽心上》:“桃应问曰:舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?孟子曰(中略):舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身沂然,乐而忘天下。”

直臣，父子暴子也。鲁人从君战，三战三北。仲尼问其故。对曰：吾有老父，身死莫之养也。仲尼以为孝，举而上之。以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻，仲尼赏而齐民易降北。上下之利若是其异也。”至于私人道德则尤与君国之利益相反。《八说篇》曰：“为故人行私谓之不弃，以公财分施谓之仁人，轻禄重身谓之君子，枉法曲亲谓之有行，弃官宠交谓之有侠，离世遁上谓之高傲，交争逆令谓之刚材，行惠取众谓之得民。”《六反篇》亦曰：“畏死远离，降北之民也，而世尊之曰贵生之士。学道立方，离法之民也，而世尊之曰文学之士。游居厚养，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。语曲牟知，伪诈之民也，而世尊之曰辩智之士。行剑攻杀，暴傲之民也，而世尊之曰廉勇之士。活贼匿奸，当死之民也，而世尊之曰任誉之士。”^①考韩非毁私德之用意显在排私以利公。易词言之，即举凡无益于君国之德行名誉皆所不取。推其论之所极，则政治社会中殆无复个人生活之余地。儒家认穷则独善其身，隐居以求其志，为个人高尚生活之一种。而自韩子视之则此为国法之所不能容。故举太公望对周公问诛隐士之言曰：“彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友诸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而饮之，无求于人者，是望不得以赏罚劝禁也。且无上名虽智不为望用。不仰君禄，虽贤不为望功，不仕则不治，不任则不忠。”^②

① 下文复曰：“赴险殉诚，死节之民也，而世少之，曰：失计之民也。寡闻从令，全法之民也，而世少之，曰：朴陋之民也。力作而食，生利之民也，而世少之，曰：寡能之民也。寡厚纯粹，整谷之民也，而世少之，曰：愚慧之民也。重命畏事，尊上之民也，而世少之，曰：怯慑之民也。挫贼遏奸，明上之民也，而世少之，曰：谗谄之民也。”又《诡使》第四十五文意略同。

② 《外储说右止》三十四。又《孟子·滕文公下》，犹许于陵仲子为齐士巨擘。《战国策》卷十一，《齐》四，赵威后问齐使者曰：“于陵仲子尚存乎？是其为人也，上不臣于王，下不治于家，中不索交诸侯，此率民而出于无用者，何为至今不杀乎？”此言足与韩子相发明。荀子亦暗示政治以外无生活之意，参本书第三章第五节末二段。

如此则不诛何待乎！

韩非尊君抑民，可谓至极。其历史上之原因，前已述及，无待重申。其理论上之根据则颇足注意。荀子谓人之性恶而可以为善。法家诸子则更进一步，认定人之性恶而无为善之可能。于是其刻薄寡恩，专用威势之主张遂成为理论上不可避免之结果。盖韩子认定自私为人类之本性，虽家庭骨肉之间所不能免。“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎”^①？且人类不但无仁厚之情感，更乏远人之见识。“民智之不可用，犹婴儿之心也。夫婴儿不剔首则复痛，不副痤则漫益。剔首副痤，必一人抱之，慈母治之，然犹啼呼不止。婴儿子不知犯其所小苦，致其所大利也”。“昔禹决江浚河而民聚瓦石。子产开亩树桑，郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤。夫民智之不足用亦明矣”^②。人性之凉薄愚蒙如此，则非仁恩德教之所能化，而专制君威，诚惟一治民之术矣。故曰：“民者固服于势，寡能怀于义。”以仲尼之圣而所服不过七十人，以哀公（前四九四——四六五）之庸而号令一国。“不才之子，父母怒之弗为改，乡人譙之弗为动，师长教之弗为变”。“州部之吏操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节易其行矣”^③。儒家称家齐而后国治。韩非此说则几乎谓国治而后家齐，不徒与儒家相反，即与管子认家族为佐治之一具者亦自不同矣。

儒者又每信上世风俗淳美，为今人所当效法。韩非破其说曰：“古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。古者寡事而备简，朴陋而不尽，故有珣铍而推车者。古者人寡而相亲，物多而

① 《六反》四十六。

② 《显学》五十。

③ 《五蠹》四十九。

轻利易让，故有揖让而传天下者。”^①“古者丈夫不耕，草木之实足食也。妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争。虽倍尝累罚而不免于乱。”^②“是以古之易财，非仁也，财多也。今之争夺，非鄙也，财寡也。”^③然则上古之淳风，不能掩人性之本恶。后世之争夺，适以证民之不足为善。君主专制诚为治平乱世必要之政体。抑又有进者，韩子尚承认上古之民有自治之能力。商子则并此加以否认。《开塞篇》曰：“天地设而民生之。当此之时也，民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私，亲亲则别，爱私则险。民众而以别险为务，则民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼。讼而无正则莫得其性也。故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。凡仁者以爱私为务，而贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则又乱。故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。”“亲亲者以私为道也，而中正者使私无用也。”“上贤者以道相出也，而立君者使贤无用也。”^④商韩社会演变之理论如此^④，其废弃儒家德化民本之说，而专任君势

① 《八说》四十七。琫，音遥，《说文》螿甲也，铤，七遥反，田器。古以螿甲耕也。

② 《五蠹》。

③ 简书《商君书笺正》。同篇又曰：“古者民聚生而群处乱，故求有上也。”

④ 冯友兰《中国哲学史》上册页三八七曰：“此所说上世、中世、下世，自人类学及社会学之观点观之，虽不必尽当。然若以之说春秋战国时代之历史，则此段历史正可分此三时期也。”春秋之初期为贵族政治时期，其时即“上世亲亲而爱私”之时也。及后平民阶级得势，儒墨皆主“尊贤使能”，“汎爱众

以为治体，在逻辑上固属无懈可击矣。

第三节 农 战

人君处权乘势以制臣民，则治体已立，政治社会之最要条件已具。然列国环伺，时相侵袭，非有富强之国力，则亦无以自存。商子曰：“国之所以重，主之所以尊者力也。”^①韩子曰：“力多则人朝，力寡则朝于人。故明君务力。”^②务力之方在使民致身于农战之二事，而此外与二者无益或有害者皆在抑止之列。盖勤农可以培经济力量，习战所以培军事力量，其理固甚浅显^③，亦非二家之创说^④。然商韩之重耕战，几乎欲举一国之学术文化而摧毁扫荡之，使政治社会成为一斯巴达式之战斗团体，此则其独到之见解，亘千古而鲜匹者也。

（接上页④）而亲仁”，其时即“中世尚贤而说仁”之时也。国君或国中之一二贵族以尚贤之故，得贤能之辅，削异己而定一尊。而“贤者”又复以才智互争雄长，“以相出为道”。久而“相出为道则又乱”，君主恶而又制裁之。战国之末期即“下世贵贵而尊官”之时也。“立君者使贤无用也”，此为“尚贤之弊之反动，而战国末期之现实政治即依此趋势进行也”。此论大致甚确。足见法家在当时为适应潮流之维新思想。又法家诸子如韩非之立论，颇重史实，每陈一义，辄引古今人事以为例证，其方法亦略近马克亚维利。

① 《慎法》二十五。

② 《显学》五十。

③ 《商子·算地篇》曰：“夫地大而不垦者与无地大同。民众而不用者与无民众同。”

④ 管子已论富强之要，但不及商韩之彻底。又按孔子以“足食足兵”答子贡问政（《论语·颜渊》十二），荀子亦有《富国》、《议兵》等篇。儒家亦重视兵农。然其目的不在扩张君国之势，与商韩迥异，宜辨。

欲奖农兵，必先去游食坐谈之士。商子曰：“农战之民千人，而有《诗》、《书》辩慧者一人焉，千人皆怠于农战矣。农战之民百人而有技艺者一人焉，百人皆怠于农战矣。国待农战而安，主待农战而尊，夫民之不农战也，上好言而官失常也。”^①韩子亦曰：“博习辩智如孔墨，孔墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不战攻，则国何利焉？”^②且有害农战者又不仅“贞信之行”与“微妙之言”，即讨论实用之学，而不躬亲兵农之事者亦有害于治。“今境内之民皆言治。藏商管之法者家有之，而国愈贫。言耕者众，执耒者寡也。境内皆言兵。藏孙吴之书者家有之，而兵愈弱。言战者多，被甲者少也”^③。

奖进农战之方法二家所持者略同，其政策之纲要为“边利尽归于兵，市利尽归于农”^④。韩子推行此政策之具体办法，不外《五蠹篇》所言“明主之国无书简之文，以法为教。无先王之语，以吏为师。无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强”。商子之“壹赏”“壹教”^⑤之法，则欲使“富贵之门必出于兵。是故民闻战而相贺也，起居饮食所歌谣者战也”^⑥。

① 《农战》三。又《慎法》二十五意略同。

② 《八说》四十七。

③ 《五蠹》四十九。又《外储说左上》三十二李疵告赵主父谓中山君好岩穴之士，民必怠于农战，故可攻。

④ 《商子·外内》二十二。又曰：“欲农富其国者，境内之食必贵，而不农之征必多，市利之租必重。”《算地》亦曰：“利出于地则民尽力，名出于战则民致死。”

⑤ 《赏刑》十七曰：“所谓壹赏者利禄官爵一出于兵，无有异端也。”“所谓壹教者博闻辩慧，信廉礼乐，修行群党，任誉消弛不可以富贵，不可以评刑，不可独立私议以陈其上。坚者破，锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴则不能以非功罔上利。然富贵之门要存战而已矣。”

⑥ 《赏刑》十七。

抑商子不但推行军国民之教育,且复有全国皆兵之主张。《兵守篇》曰:“壮男为一军,壮女为一军,男女之老弱者为一军,此之谓三军也。壮男之军,使盛食厉兵,陈而待敌。壮女之军,使盛食负垒,陈而待令。客至而作土以为险阻,发梁撤屋,使客无得以助攻备。老弱之军,使牧牛马羊彘,草木之可食者收而食之,以获其壮男女之食。”流风所被,至汉时关西诸郡“妇女犹戴戟操矛,挟弓负矢”^①,足见商君“壹赏”“壹教”之成功。然此极端尚武之主张又为韩非所不取。其言曰:商君之法曰:“斩一首者爵一级,为官者为五十石之官。斩二首者爵二级,欲为官者为百石之官。官爵之迁,与斩首之功相称也。今有法曰:斩首者令为医匠,则屋不成而病不已。夫匠者手巧也,而医者齐药也。而以斩首之功为之,则不当其能。今治官者智能也。今斩首者勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官,是以斩首之功为医匠也。”^②

第四节 法

韩非曰:“人主之大物,非法即术也。法者编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。术者藏之于胸中,以偶众端,而

① 《后汉书》卷七〇《郑太传》。又谯周《古史考》(孙星衍辑,《平津馆丛书》)谓“秦用商鞅计,制爵二十等,以战获首级者计而受爵。是以秦人每战胜,老弱妇女皆死,计功赏至万数”。足见三军之制,已付实行。

② 《定法》四十三。按《商君书·境内》曰:“得爵首一者赏爵一级,益田一顷,益宅九亩,除庶子一人。”是战功兼致富贵。韩子未评其益田,或以其无关政治。然《通典》引吴氏谓“秦制战得甲首益田宅,五甲首而束五家,兼并之患自此起”。汉代董仲舒、班固(《汉书》卷二十四上《食货志》)均以秦法致弊为言。

潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。”^①又曰：“申不害言术而公孙鞅为法，术者因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课台臣之能者也。此人主之所执也。法者宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。此臣之所师也。君无术则蔽于上，臣无法则乱于下。此不可一无，皆帝王之具也。”^②申商虽各以“大物”名家，然“二子于法术皆未尽善”，且专用一具，虽有功而不能远大^③。韩子乃集二家之成，运术以安君驭君，立法以治民定国。二者相辅为用而后其效始宏。

法治之根本意义，吾人于述管子时已经道及。商韩并无新创之见解，其论行法之方法，则颇有管子所不能范围者。姑举较重要之数端言之。

一曰广布法律之知识：以律令之文宣示大众，其事实肇端于刑书刑鼎。《管子》书中亦有布宪施教之说。商韩承之，其说更详，而商子尤为完备。商子立治在使天下之吏民无不知法者。吏明知民知法令也，“故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官”。盖“法令明白易知”，则“万民皆知所避就，避祸就福而皆以自治”。商君所规划之制度颇密。其大致为置法官法吏“以为天下师”。“天子置三法官”，“诸侯郡县皆各为置一法官及吏”。“诸官吏及民有问法令之所谓也于主法之吏。皆各以其故所欲问之法令明告之”。其窜改条文，及有问不答者皆科以罪。而答问皆以符书系其年月日时及吏名，以左券予问者而吏藏其右^④，用意亦在杜绝奸弊。韩非曰：“法莫如显；”又曰：

① 《难三》三十八。

② 《定法》四十三。

③ 《定法》谓法制不一，“则申不害虽十使韩昭侯用术而奸臣犹有所谓其辞”。“战胜则大臣尊，益地则私封立，主无术以知奸也。商君虽十饰其法，人臣反资其用”。

④ 《定分》二十六。

“以吏为师。”^①其说虽简，旨则相同^②。

二曰以赏罚为制裁。行法之必赖赏罚，其理甚明^③。商韩思想之特点在主张重赏严罚，不必与功罪相当。而商子罚恶而不赏善之说尤为偏激。韩子认定“赏厚者则所欲之得也疾，罚重则所恶之禁也疾”。论者每以厚赏费财，重刑伤人为疑。不知“厚赏者非独赏功也，又劝一国”。重刑者“重一奸之罪而止境内之邪”，盗贼被刑而良民恐惧。又况“以重止者未必以轻止也。以轻止者，必以重止矣。是以上设重刑而奸尽止。奸尽止则此奚伤于民也”。^④商君重刑之理论与此略同^⑤。其治秦实际上所采之手段亦与理论相符^⑥。然韩子赏刑并重，商君则谓“治国刑多而赏少”，“故善为治者刑不善而不赏善”^⑦。商子所以有如此极端之主张者，由其深信人性无为善之可能，而政治之直接效用为维持秩序而非推进道德。政治生活之中，固得有善恶之区别，然而其标准则当以法律而不以道德为根据。行合法者为善，不合法者为恶。守法既为人人无可推卸之责任，则恶者犯罪之行为，而善者公民之本分。由此言之，则“赏善之不可也，

① 《五蠹》四十九。

② 《史记》卷六《始皇本纪》，三十四年博士淳于越劝法古封建，李斯上议焚书，“若欲有学法令吏为师”。制曰：可。则此主张之实行也。

③ 《商君书·错法》九，“夫人情好爵禄而恶刑罚。人君设二者以御民之志而立所欲焉”。《韩非子·八经》四十八，“人情有好恶，故赏罚可用。赏罚可用，故禁令可立，而治道具矣。”

④ 《六反》四十六。

⑤ 《说民》五曰：“行刑重其轻者，轻者不生，则重者无从至矣。”“行刑重其重者，轻其轻者，轻者不止，则重者无从至矣。”

⑥ 《史记》卷六八，《商君列传》赞《集解》引《新序》曰：“卫鞅内刻刀锯之刑，外深铁钺之诛，步过六尺者有罚，弃灰于道者被刑。一日临渭而论囚七百余，渭水尽赤，号哭之声动天地。”

⑦ 分见《开塞》七及《画策》十八。

犹赏不盗”。且“刑重者民不敢犯，故无刑也。而民莫敢为非，是一国皆善也。故不赏而民善”^①。虽然，商君非谓赏绝不可用也。其所反对者“赏施于民所义”，而其所主张者“赏施于告奸”。商君释之曰：“夫利天下之民者莫大于治，而治莫康于立君。立君之道莫广于胜法，胜法之务莫急于去奸，去奸之本莫深于严刑。故王者以赏禁，以刑劝，求过不求善，藉刑以去刑。”^②

商韩重刑诸说虽失之偏激，然二子学说亦有粗合于近代法律平等原则者。商君“壹刑”之主张，尤为明晰。“所谓壹刑者，刑无等级。自卿相将军以至大夫庶人，有犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法”^③。此与封建法律之议亲、故、贤、能、功、贵等事而弛减刑罚^④者根本异趣。史称商君治秦“法令必行，内不私贵宠，外不偏疏远。是以令行而禁止，法出而奸息”^⑤。虽太子犯法犹刑其师傅^⑥。则商君可谓能得行法之要道。抑吾人当注意，管子深知“法之不行，自上犯之”。故欲正本清源，教人君自身守法。所惜管子未立制君之法，故其学与欧洲之法治思想尚有可

① 《画策》。

② 《开塞》。《史记》卷六八曰：“令民为什伍而相收司连坐。不告奸者腰斩。告奸者与斩敌同赏，匿奸者与降敌同罚。”殆即“以赏禁，以刑劝”之实施也。

③ 《赏刑》十七。

④ 《周礼·小司寇》。《礼记·曲礼》曰：“礼不下庶人，刑不上大夫。”不平等之意尤明。

⑤ 《史记》卷六八，《集解》引《新序》。《战国策》卷三《秦》一文略同。

⑥ 《韩非子·外储说右上》三十四曰：“荆庄王（前六一三——五九一）有茅门之法曰：群臣大夫诸公子入朝，马蹄践霜者，廷理斩其辔，戮其御。于是太子入朝，马蹄践霜。廷理斩其辔，戮其御。太子怒，入为王泣曰：为我诛戮廷理。王曰：法者所以敬宗庙，尊社稷。故能立法从令，尊敬社稷者，社稷之臣也。焉可诛也！”可与此参看。

观之距离。至商韩言法，则人君之地位超出法上。其本身之守法与否不复成为问题，而惟务责亲贵之守法。君主专制之理论至此遂臻成熟，而先秦“法治”思想去近代法治思想亦愈辽远矣^①。

三曰任法必专，不为私议善行所摇，有吏师以导其先，有刑赏以制其后，法之施行已大体可期。然而任法不专，则虽行而不能久。故商韩旨主张以法令为政治生活中惟一之标准。此外一切私议善言悉在摒弃之列。私议之所以当废者，盖以发言盈廷，既无一定之是非，而一惑其说，则法治之客观标准因以动摇。商子明之曰：“世之为治者多释法而任私议，此国之所以乱也。先王县权衡，立尺寸，而至今任之，其分明也。夫释权衡而断轻重，废尺寸而意长短，虽察，商贾不为用，为其不必也。夫倍法度而私议，皆不类者也。”“是故先王知自议私誉之不可任也，故立法明分，中程者赏之，毁公者诛之。赏诛之法不失其议，故民不争。”韩子亦曰^②：“明主之国，令者言最贵者也。法者事最适者也。言无二贵，法不两适。故言行而不轨于法令者必禁。若其无法令而可以接诈应变，生利揣事者，上必采其言而责其实。言当则有大利，不当则有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者无以讼。”^③如此则法令大行，而“言无定术，行无常议”^④之紊乱现象无由产生矣。至于善言德行，尤足以眩惑人心，更为商韩所深恶。商君曰：“法已定矣，不以善言害法。”又曰：“法已定矣，而好用六虱者亡。”“六虱曰礼乐，曰《诗》、《书》，曰修善，曰孝弟，曰诚信，曰贞廉，曰仁义，曰非兵，曰羞

① 及秦汉以后专制政体亦趋成熟，除极少数之明君外，赏罚之行每挠于亲贵，则并商韩之义亦废。

② 《修权》十四。

③ 《问辩》四十一。

④ 《显学》五十。《史记》卷六，始皇三十四年李斯别黑白，定一尊之议与此意同。

战。”^①韩非所言视此尤为透彻。《八说篇》谓“错法以导民也，而又贵文学，则民之所师法也疑。赏功以劝民也，而又尊行修，则民之产利也惰”。《八经篇》曰：“行义示则主威分，慈仁听则法制毁。”“明主之道，臣不得以行谊成荣，不得以家利为功。功名所生必出于官法。法之所外，虽有难行，不以显焉。”^②“故大臣有行则尊君，百姓有功则利上。”抑又有进者，韩子以为不徒臣下行法外之德足以害法，即君主自身行之，亦必产生恶果。“夫施与贫困者此世之所谓仁义，哀怜百姓，不忍诛罚者此世之所谓惠爱也。夫施与贫困则无功者得赏，不忍诛罚则暴乱不止”^③。皆非所以为治也。虽然，不用仁惠者以其乱法耳，非谓暴政可行也。“仁人在位则下肆而轻犯禁法，偷幸而望于上。暴人在位则法令妄而臣主乖，民怨而乱心生。故曰：仁暴者皆亡国者也”^④。

仁义害法，故不可用。假使仁义之本身自有治国之效用，则人君或不妨释法度以任之。然而就韩子观之，则仁义者徒具美名，实无所用，儒家贱视政刑，薄其仅能使“民免而无耻”。不知此乃唯一可行之治术，而其所乐道之“天下归仁”则渺茫无稽之幻想也。盖人性非善，前已言之。利诱威胁而外别无驭民之方。“陈轻货于幽隐，虽曾史可疑也。悬百金于市，虽大盗不敢

① 《新令》十三。

② 《外储说右下》三十五曰：“秦昭王有病，百姓里买牛而家为王祷。公孙述出见之，入贺。”“王曰警之，人二甲，夫非令而擅祷，是爱寡人也。夫爱寡人，寡人亦且改法而心与之循，是法不立。法不立，乱亡之道也。”

③ 《奸劫弑臣》十四。《外储说右下》曰：“秦大饥，应侯请曰：五苑之草著蔬类橡果枣栗，足以活民，请发之。昭襄王曰：吾秦法使民有功而受赏，有罪而受诛。今发五苑之蔬草者，使民有功与无功俱赏也。夫使民有功与无功俱赏者，此乱之道也。”

④ 《八说》四十七。

也”^①。故无刑法则号称君子者生小人之心，用刑法则小心亦可有君子之行。又况一国之中号为君子者为数至少。是以“圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为善也，境内不什数。用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法”^②。由此观之，儒家所标榜之仁义，诚为无用之虚名。“今巫祝之祝人曰：使若千秋万岁。千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人。此人之所以简巫祝也。今世儒者之说人主不言今之所以为治，而语已治之功，不审官法之事，不察奸邪之情，儒皆道上古之传，誉先王之成功。儒者饰辞曰：听吾言则可以霸王。此说者之巫祝，有度之主不受也”^③。

邓析子曰：“民一于君，事断于法。”商子曰：“明主慎法制。言不中法者不听也，行不中法者不高也，事不中法者不为也。”^④韩子曰：“治强生于法，弱乱生于阿。君明于此，则正赏罚而非仁下也。爵禄生于功，诛罚生于罪。臣明于此则尽死力而非忠君也。君不通于仁，臣不通于忠，则可以王矣。”^⑤行法至此，乃足称为圆满而无遗憾。

虽然，吾人当注意，法为固定明确之制度而非永久不变之制度。法家诸子深知社会演变之理，故其政治哲学绝无守旧之成分。管子如此，商韩更著。商子曰：“圣人之为国也，不法

① 《六反》四十六，《商君书·画策》十八亦曰：“善治者使跖而可信，而况伯夷乎！不能治者使伯夷可疑，而况跖乎。势不能为奸，虽跖可信也。势得为奸，虽伯夷可疑也。”

② 《显学》五十。

③ 《显学》。上文曰：“善毛嫱西施之美，无益于面。用脂泽粉黛则倍其初。言先王之仁义，无益于治。明吾法度，必吾赏罚者亦国之脂泽粉黛也。”

④ 《君臣》二十三。

⑤ 《外储说右下》三十五。

古，不修今，因世而为之治，度俗而为之法。”^①韩子曰：“时移而法不易者乱。能众而禁不变者削。故圣人之治民法与时移，而禁与能变。”^②又曰：“圣人不期修古，不法常可，论世之事因为之备。”^③凡此皆理极显明，无待于申详解说。然孔子谓生今之世反古之道者裁及其身^④。是孔子未必不同情于因时立制之主张。又谓三代之礼，损益可知^⑤。是孔子非不知制度之当变。韩非乃谓孔墨“欲审尧舜之道于三千岁之前”，“非愚则诬”^⑥，或不足为完全持平之论欤。

第五节 术

韩非曰，“明主治吏不治民”^⑦，此虽专制思想自然之结论，亦为政治演进必然之趋势。在封建诸侯之中，贵族与君主共治其民，君民直接相通，而政教所施，人民实唯一之对象。此不徒受宗法制度之赐，列国地狭人少之事实亦有以致之。及小国并

① 《壹言》八。又《更法》一，专述变法之议，可参。

② 《心度》四十五。

③ 《五蠹》四十九。《南面》十八曰：“不知治者必曰毋变古，毋易常。变与不变，圣人不听，正治而已。然则古之无变，常之毋易，在常与古之可与不可。”

④ 《中庸》二十八章。

⑤ 《论语·为政》第二。

⑥ 《显学》五十。《庄子·天运篇》以孔子所持之道比之既陈之刍狗，又谓“礼义法度者应时而变者也”亦与韩非同意。盖孔子虽认制度可变，而始终不放弃封建政治之根本原则，与庄韩诸人之舍弃封建者，势难相容。就此论之，则庄韩之攻击孔子亦未始为无的放矢也。

⑦ 《外储说右下》三十五。

而为万乘之大邦，公族既尽，世卿同灭。君主势不能复为亲民之长。臣属寢失其共治之地位而沦为君民间承上驭下之佐治阶级。其本身亦遂成受治之对象。秦汉以后二千年间之政治关系大较如此，其端开自周末，而韩非此语则其理论上反响也。

法所以治民，亦所以治吏。韩子论官人治吏之法，大意不出荀子之范围^①。其言曰：“明主使法择人，不自举也。使法量功，不自度也。”^②又曰：“明主使其群臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法。”^③又曰：“人主使人臣虽有智能不得背法而专制，虽有贤行不得逾功而先劳，虽有忠信不得释法而不禁。”^④又曰：“为人臣者陈言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏。功不当其事，事不当其言则罚。”“昔者韩昭侯醉而寢。典冠者见君之寒也，故加衣于君之上。觉寢而说，问左右曰：谁加衣者？左右对曰：典冠。君因兼罪典衣，杀典冠。其罪典衣，以为失其事也。其罪典冠，以为越其职也。非不恶寒也，以为侵官之害甚于寒也。”^⑤凡此殆皆上承师说而亦与商子之学相通。

儒家谓徒法不能以自行。韩子亦有得于此旨，故论公孙鞅之任法曰：“法虽勤饰于官，主无术于上。”^⑥于是采申不害之“术”以救法治之所不及，使君位巩固，臣不得侵，国本既定，则法治乃可成立。故术者“人主所执”以“潜御群臣”而保持其自

① 本书第三章第六节。

② 《有度》六。《用人》二十七曰：“治国之臣，效功于国以履位，见能于官以授取，尽力于权衡以任事。”“明君使事不相干故莫讼，使士不兼官故技长，使人不同功故莫争。”

③ 《有度》。

④ 《南面》十八。

⑤ 《二柄》七。

⑥ 《定法》四十三。

身之权势者也。其异于法者有三。法治之对象为民，术则专为臣设，此其一。法者君臣所共守，术则君主所独用，此其二。法者公布众知之律文，术则中心暗运之机智，此其三。

术治发生之历史原因本章第一节之末已述及之。韩非殆承申子之余绪而加以补正。韩子假定君臣之间绝无仁爱信义之相与。君之权位，臣所覬觐。臣处心积虑以侵夺此权位，君处心积虑以保持其权位。故曰：“上下一日百战。”^①又曰：“知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀。”^②为君者当知臣下侵夺之所由而执术以潜取之。若徒恃法令制度，则恐奸邪之臣缘法为奸，并与斗斛权衡而窃之也。

韩子所论用术之方颇为详细，吾人不必一一缕述。其最要之点为明察臣下之奸，削灭私门之势。前者根本防止侵夺，后者则与权臣以直接之打击。韩非曰：“人主之所以身危国亡者，大臣太贵左右太威也。”^③故为君位之安全计，君主当“数披其木，毋使枝叶扶疏”^④。然而披木之直接手段，仅可用之于臣势未大之时。否则不免如鲁哀公之谋代三桓，晋出公之图去三家^⑤，事有未成反为所制。故披木之术，当及早行之。而最妥善安全之办法为预防权臣之产生。韩子于是分析权臣坐大之主要因而发为“五壅”之说。其言曰：“人主有五壅。臣背其主曰壅，臣制财利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行谊曰壅，臣得树人曰壅。”^⑥去壅之术无他，明察下奸，固持上柄而已。

① 《扬权》八。

② 《八经》四十八。

③ 《人主》五十二。《八说》曰：“明主之国，有贵臣，无重臣，贵臣者爵尊而官大也。重臣者言听而力多者也。”

④ 《扬权》八。

⑤ 《史记》卷三三《鲁周公世家》，卷三九《晋世家》。

⑥ 《主道》五。

天下未有甘受篡夺之君主，而卒不免于篡夺者，其最大之原因为明有所蔽，私宠专听，而臣下乘之以养其势也。二者之中私宠为害尤烈，且往往又为专听之原因。故韩非于此不憚反复详言。如论人臣成奸“八术”，所举“同床”、“在旁”、“父兄”、“养殃”^①，皆嬖佞逢君因以乱政侵权之事。又如论“擅主之臣”谓“凡奸臣皆欲顺人主之心以取亲幸之势者也。是以主有所善，臣从而誉之，主有所憎，臣因而毁之”^②。此于佞臣邀宠之惯技，尤能揭发无遗。且当邀宠之初，奸臣一以顺承为能事，其害尚不易见。及得宠既专，则君明日蔽而威日替，虽欲复求振作，而事已无及。一人擅君则耳目尽废^③，“国狗”“社鼠”并为障害^④。故曰：“毋专信一人而失其都国焉。”^⑤

① 《八奸》九。“何谓同床？曰：贵夫人，爱儒子，便嬖好色，此人主之所惑也”。“何谓在旁？曰：优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺，先意承旨，观貌察色以先主心者也”。“何谓父兄？曰：侧室公子，人主之所亲爱也。大臣廷吏，人主之所与度计也。此皆尽力毕议，人主之所必听也”。“何谓养殃？曰：人主乐美官室台池，好饰子女狗马，以娱其心，此人主之殃也”。奸臣利用前三者之地位，又迎合君主之嗜好，而“树私利其间”鲜不成事者。

② 《奸劫弑臣》十四。

③ 《内储说上》三十。“卫灵公之时，弥子瑕有宠，专于卫国。侏儒有见公者曰：臣之梦贱矣。公曰：何梦？对曰：梦见灶，为见公也。公怒曰：吾闻见人主者梦见日，奚为见寡人而梦见灶。对曰：夫日，兼烛天下，一物不能当世，人君兼烛一国，一人不能拥也。故将见人主者梦见日。夫灶，一人炆焉，则后人无从见矣。今或者一人有炆君者乎？则臣虽梦见灶，不亦可乎？”参《孤愤》十一论大臣之壅君曰：“当途之人擅事要，则外内为之用矣。是以诸侯不因则事不应，故敌国为之讼。百官不因则不进，故群臣为之用。郎中不因则不得近主，故左右为之匿。学士不因则养禄薄礼卑，故学士为之谈也。”“人主不能越四助而烛察其臣，故人主愈弊而大臣愈重。”

④ 《外储说右上》三十四。

⑤ 《扬次》八。

欲毋专信，则消极之术为无所信任，而不与臣下以逢迎窥伺之机，积极之术为君心独断，而不令臣下有弄权窃势之机。韩子曰：“人主之患在于信人。信人则制于人。人臣之于其君非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。故为人臣者窥视其君心也，无须更之休，而人主怠傲处其上，此世之所以有劫君弑主也。”^①臣既不可信，则当以“七术”取之。七术者，“一曰众端参观，二曰必罚明威，三曰信赏尽能，四曰一听责下，五曰疑诏诡使，六曰挟知而问，七曰倒言反事”^②。二三两端属于法治之范围，可置不论。其余则一、五、六、七均术治之要旨。“张仪欲以秦韩与魏之势伐齐荆，而惠施欲以齐荆偃兵。二人争之，群臣左右皆为张子言”。惠子曰：“凡谋者疑也。疑也者诚疑，以为可者半，以为不可者半。今一国尽以为可，是王亡半也。劫主者固亡半者也。”此众端参观之说也。“商太宰使少庶子之市，顾反而问之曰：何见？”对曰：“市南门之外甚众牛车，仅可以行耳。太宰因诚使者无敢告人，吾所问于汝。因召市吏而诘之曰：市门之外何多牛矢。市吏甚怪太宰知之疾也，乃悚惧其所也”。此疑诏诡使之说也。“韩昭侯握爪而佯亡一爪，求之甚急。左右因割其爪而效之。昭侯以察左右之臣不割”。此挟知而问之说也。“有相与讼者，子产离之，而无使得通辞，倒其言以告而知之。卫嗣公使人为客过关市，关市苛难之，因事关市以金与关吏，乃舍之。嗣公谓关吏曰：某时有客过尔所，与汝金，而汝因遗之。关市乃大恐，而以嗣公为明察”^③。此倒言反事之说也。

虽然，仅用七术犹不足以取臣也。君主固以权术窥臣，臣亦操心虑以伺君。故为君者又须避免为臣下所窥伺。韩子曰：

① 《备内》十七。

② 《内储说上》。

③ 均见《内储说上》三十。

“明主务在周密。”^①申子曰：“上明见，人备之。其不明见，人惑之。其智见，人饰之。其不智见，人匿之。其无欲见，人伺之。其有欲见，人饵之。”^②“故曰：去好去恶，群臣见素。群臣见素则大君不蔽矣”^③。

人君致蔽之由既去，则所当慎行者独断专制一事而已。老子曰：“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”^④韩非本尊君之旨而释之曰：“势重者人君之渊也。君人者势重于人臣之间，失则不可复得也。”“赏罚者邦之利器也。在君则制臣，在臣则胜君。”^⑤此理虽显而易见，人所共喻。然君主治国不得不任吏以治民。偶一不慎则大权渐侵，旁落于奸邪之手。韩非举例以明之曰：“司城子罕谓宋君曰：庆赏赐予者民之所好也，君自行之。诛罚杀戮者民之所恶也，臣请当之。于戮细民而诛大臣，君曰：与子罕议之。居期年，民知杀生之命制于子罕也，故一国归焉。故子罕劫宋君而夺其政法，不能禁也。”^⑥人主既知“权借在下”之危^⑦，则惟有行绝对之专制，大权独揽，予夺由躬^⑧。“民一于君，事断于法”^⑨。则群臣者人君之仆役。驱之去，招之来，生杀贵贱一听君意，又何篡夺之能为乎？

① 《内储说》。

② 《外储说右上》三十四。

③ 《二柄》七。

④ 三十六章。

⑤ 《喻老》二十一。《内储说下》三十一篇首文略同。

⑥ 《外储说右上》。同篇又引田成子市惠于民以夺齐，及孔子止子路私纳役夫事。

⑦ 《内储说下》。

⑧ 《八说》四十七曰：“酸甘咸淡不以口断而决于宰尹，则厨人轻君而重于宰尹矣。上下清浊不以耳断而决于乐正，则瞽工轻君而重于乐正矣。治国是非不以术断而决于宠人，则臣下轻君而重于宠人矣。”

⑨ 《邓析子》。

韩子术治学说之大意如此。在今日视之似无足称道。然当战国末年君权方兴之际，韩子已参照历史之经验，改进前人之成说，于专制政体之蔽，几乎备见无遗。其六微、七术、八奸、十过诸说亦几成秦汉以后二千年中昏君失政之预言。吾人如谓韩非术治为吾国古代最完备之专制理论，殆无溢美。抑又有进者，儒家谓徒法不能自行。商子亦谓“国皆有法而无使法必行之法”^①。韩子取申之术以合于商之法，其意殆在补法治之不及。易词言之，韩子之学实调合人治与法治两派之思想。虽然，吾国古代法治思想，以近代之标准衡之，乃人治思想之一种。盖先秦诸子之重法，皆认法为尊君之治具而未尝认其本身具有制裁元首百官之权威。然当君权尚未大盛之时，论者犹有法者与霸臣共守之主张，与近代法治思想相接近。推原其故，殆由论者徒知法治之实际效用生于共守，而未注意理论上君权既属至高，则决不容有任何制裁加于其上。逮及韩非之时，则君主专制之事实及法家之专制思想均趋于成熟。于是法与术显然悉降为专制之治具，君主之权位遂超越于臣民法度之上而绝无丝毫之限制。故韩子之学就近代法治思想言，不免为“祖型再现”之退化，而就先秦历史背景言，则为法家思想之最高发展。其地位之重要，诚不容否认也。

吾人于此可进而一论商韩思想之得失。商韩之思想既为绝对之君主专制，则其全部思想之有用与否，当以能得适合专制条件之君主与否为决断。韩非论势，谓治国无待尧舜之异材，中主可以胜任。夫法治之无待尧舜，固矣。然而韩子所谓中主，就其论法术诸端察之，殆亦为具有非常才智之人。身居至高之位，手握无上之权，而能明烛群奸，操纵百吏，不耽嗜好，不阿亲幸，不动声色，不挠议论，不出好恶，不昧利害。如此之君主，二千余年之中，求其近似者寥寥无多，屈指可数。其难能

^① 《画策》十八。

可贵殆不亚于尧舜。儒家设圣君为理想，圣君不出则仁义礼乐之政治无由实现。韩非诋仁义为空谈，而不知其法术难得实行之机会，正复相同。试观孝公始皇以后，法治未尝一度大行，则可见吾人之非为苛论也。昔柏拉图论治，先立哲君专制之理想，旋审其事实上为不可能，乃更立法治之政体，欲以可守之良法代不可期之明君。后此几经发展，乃蔚为近代宪政之理论与实施。商韩则认仁义无用而不悟明君难得，于是发为君本位之法治思想，徒为后世枭雄酷吏开一法门，而卒不能与孔孟争席，就此一端而论，其智殆在柏拉图之下矣。

吾人于结束本章之先，尚有一极堪注意之问题，不可不略加讨论。法家诸子之中，慎到与彭蒙、田骈皆学黄老。《管子》书中多道家言，韩非亦有《解老》、《喻老》之篇。法家与黄老之关系究竟如何乎？

吾人若舍历史渊源而仅据思想之内容论，则道法二家思想之相近者皮毛，而其根本则迥不相同。黄老论治之要点，无过于清静无为。法家诸子固亦时发其义。申子论君道曰：“鼓不预五音而为五音主。”^①又曰：“惟无为可以规之。”^②韩子曰：“有智而不以虑，使万物知其处。有贤而不以行，观臣下之所因。有勇而不以怒，使群臣尽其武。”“故至安之世，法如朝露，纯朴不散。心无结怨，口无烦言。”^③管子亦曰：“虚无无形之谓道，”“名正法备则圣人无事。”^④凡此诸语，若置之《道德经》中，未必觉其不类，然而吾人只须略事剖辨，则道法之异，显而易见者至少有三大端。一曰无为而治之理想相似，而致此之途径相殊。

① 马国翰《玉函山房辑佚书》引《意林》。

② 《韩非子·外储说右上》三十四。

③ 分见《主道》五及《大体》二十九。

④ 分见《心术》三十六及《白心》三十八。

老子曰：“损之又损，以至于无为。”^①仁义孝慈，既无所用，“法令滋彰”^②，更非所许。君主以百姓心为心^③，任天下之自然，而天下治矣。申韩之致无为，则欲由明法饬令，重刑壹教之方法，以臻“明君无为于上，群臣悚惧乎下”之境界^④。其操术正为老子所说“其次畏之”^⑤之第三流政治，其地位尚在儒家仁政之下。老子以放任致无为，申韩以专制致无为，故曰二家所循之途径相异也。二曰无为之操术既殊，其所悬之鹄的尤异。老子曰：“小国寡民。”“使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。”“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”^⑥盖黄老之无为，其目的在立清静之治以保人民之康乐。法家诸子则教君主行无为之法术，以巩固君主之权位而立富强之基础。其术既行则“臣有其劳，君有其成”。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”^⑦。故申韩之主无为，其消极之作用，在防权臣之侵夺；其积极之作用，在保障君主之专制，与黄老之消极缩减政府职权，积极扩张人民自由者，用意几乎相反。三曰无为之目的既殊，行术者之地位亦异。吾人曾谓老子无为之思想暗含民主政治之倾向^⑧。“圣人无常心，以百姓为心”。放任宽容之极，则君位等于虚设，威势无所施用。故曰：“太上民知有之。”^⑨黄老思想

① 《道德经》四十八章。

② 五十七章。

③ 四十九章。

④ 《韩非子·主道》。

⑤ 《道德经》十七章。七十四章曰：“民不畏死，奈何以死惧之。”

⑥ 《道德经》八十章。

⑦ 《韩非子·主道》五。

⑧ 本书第五章第二节末段。

⑨ 《道德经》十七章。

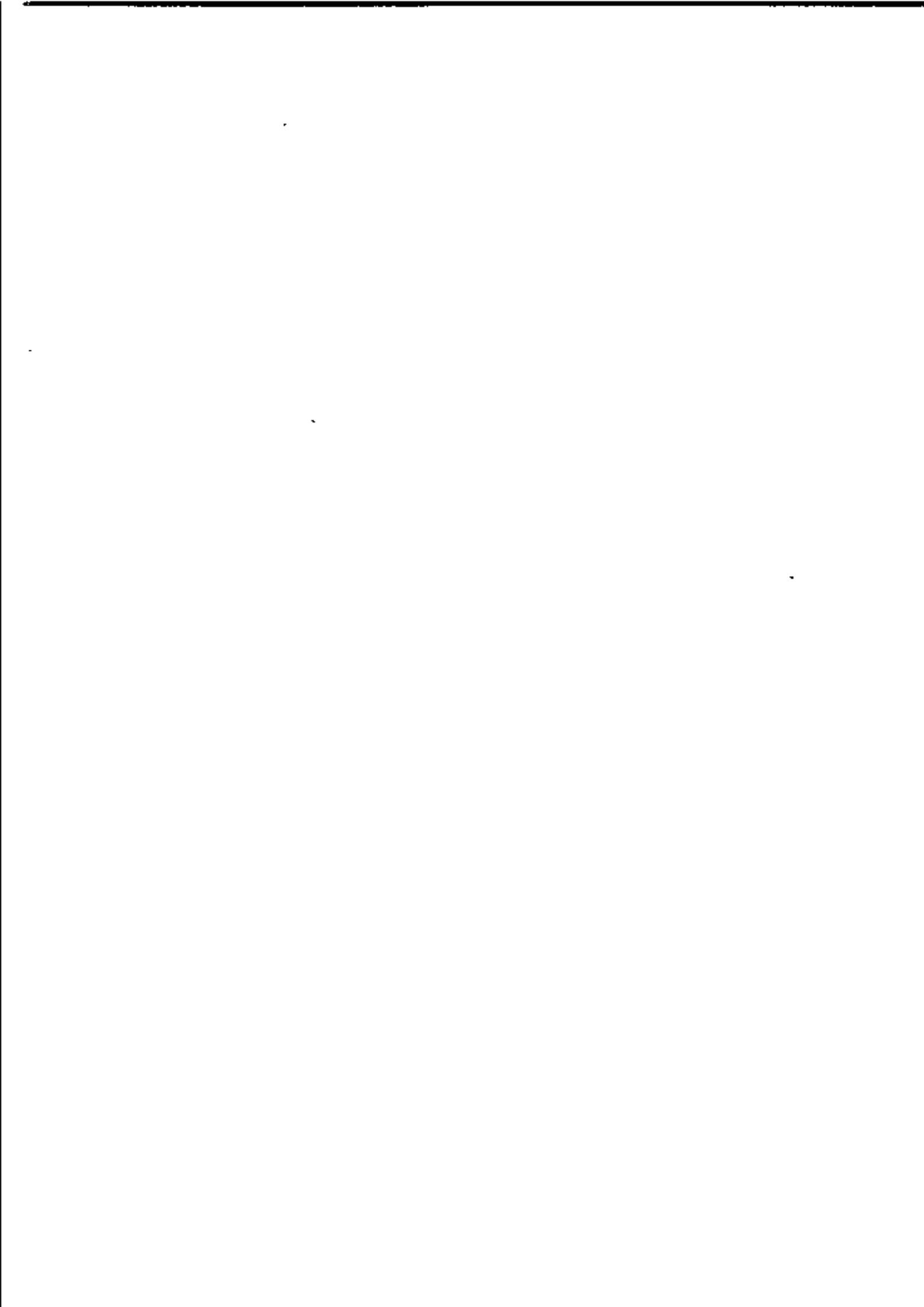
中君主之地位殆远逊封建小君之重要尊严，而惟其荒古之部落酋长，或可勉强相比^①。申韩思想中之君主则为始皇混一前夕之专制大君，集威势于一身，行赏罚于万众，急耕养战，一令齐法。一切政策皆与黄老之无为相反。独于推行法治术治之时，设为无为之理想。而一按其实，则法治所臻者“名正法备则圣人无事”，术治所期者“明君无为于上，群臣悚惧乎下”。故无为者乃“藏刑匿智”之别名，不可与“歛歛为天下浑其心”^②者相提并论。君臣一日百战，则君心一日万几。方寸之间求所以“偶众端”“驭群臣”而运用“疑诏诡使”诸术者，殆极尽明察有为之致。然则为申韩之君者非韩昭侯、秦始皇、魏武帝之流不足以任之。若汉文帝之略近黄老者固当谦让未遑耳。

吾人曩论儒法之言礼法，意义相混，二家根本区别在贵民与尊君之一端。道法之说无为，语亦相混。吾人若就“为我”与尊君一端察之，则二家之根本区别亦立见。《史记》谓申韩原于老庄，《汉书》以《管子》列于法家，就现存之文献以论，此皆不揣本而齐末，取形貌而略大体，未足为定论也。

① 本书第五章第三节末段。

② 《道德经》四十九章。

第二编
专制天下之政治思想
——因袭时期



第八章 秦汉之墨与法

第一节 墨学之消沉

秦灭六国为吾国政治史上空前之巨变。政制则由分割之封建而归于一统之郡县，政体则由贵族之分权而改为君主之专制^①。政治思想与此巨变相应，亦转入一新段落。其大略之情形，绪论中已经述及。本章及以下数章当分叙秦汉以后先秦主要学派之概况。

- ① 秦始皇帝二十六年(前二二一)灭齐，六国皆亡，分天下为三十六郡。然君主专制与郡县制度前此已开始发展，至此乃确定耳。六国君之雄者皆有函王之心，虽归失败，其权位则具体而微之始皇。秦庄襄王元年伐韩，置三川郡(《史记》八八《蒙恬传》)。楚惠王十年灭陈而县之(《史记》四〇《楚世家》)。考烈王时黄歇请以所封淮北十二县为郡。晋顷公十二年六卿灭公族，分其邑以为县(《史记》三九《晋世家》)。韩有宜阳，秦相甘茂谓“名曰县，其实郡也。”(《史记》七一《甘茂传》)赵武灵王置云中雁门代郡(《史记》一一〇《匈奴传》)。魏置河西上郡(《史记》同上)。燕昭王使乐毅下齐七十余城以为郡县(《史记》八〇《乐毅传》)。皆其例也。又秦汉亦为社会改变之时期。赵翼《廿二史劄记》卷二汉初布衣卿相之局谓“秦汉间为天地一大变局。自古皆封建诸侯各君其国，卿大夫各世其官”。春秋七国时其习渐变。范雎、蔡泽、苏秦、张仪、孙臧、白起、乐毅、廉颇、王翦等皆以布衣为将相。汉初诸臣除张良为韩相子，张苍、萧何等为秦官吏外，余如陈平、王陵、陆贾、酈商等为白徒，樊哙屠狗，“周勃以织薄曲为生”，灌婴贩缯，娄敬挽车，出身尤微，按刘邦以亭长得天下，亦开后世布衣天子之局。

墨学衰微乃秦汉思想史中最引人注目之一事。孙诒让(一八四八——一九〇六)谓“墨氏之学亡于秦季。故墨子遗事在西汉时已莫得其详”^①。桓宽曰：“昔秦以武力吞天下，而斯、高以妖孽累其祸。废古术，隳旧礼，专任刑法，而儒墨既丧焉。”^②虽当《淮南》成书之时，尚有墨徒^③，而史迁犹及“猎儒墨之遗文”^④，然墨家“显学”之地位^⑤至武帝时殆已失去。故建元元年(前一四〇)丞相卫绾奏罢郡国所举贤良治申商韩苏张之言者^⑥不及墨徒。汉初数十年中儒道法三家互争雄长，为势颇烈，而墨徒不预^⑦。此后则宗风愈微，几乎息绝^⑧。夫以言盈天下之显学，不及百年而一蹶不振，此诚至可惊异之事。学者推考

① 《墨学传授考》。

② 《盐铁论·论诽》二十四。

③ 同书《晁错》八曰：“日者淮南、衡山修文学，招四方游士，山东儒墨咸聚于江淮之间，讲议集论，著书数十篇。”然今《淮南子》中绝少墨家言，且每讥墨徒。(如《傲真训》谓“孔墨之弟子皆以仁义之术教导于世，然而不免于偏身。身犹不能行也，又况所教乎？是何则？其道外也”。)或其力已微，故不能与他家抗欤？

④ 《史记》一三〇《自序》。按《史记》以墨子事附《孟荀传》后，仅二十四字。语意不完，或有佚存。

⑤ 《韩非·显学》五十。《吕氏春秋》卷二《当染》四亦曰：“孔墨皆死久矣。从徒弥众，弟子弥丰，充满天下。”

⑥ 《前汉书》卷六《武帝纪》。董仲舒对策，尊六艺，灭百家，在元光元年(《汉书》卷六)或建元五年(齐召南《汉书考证》)，后于绾奏数年。

⑦ 王充《论衡·薄葬》曰：“今墨家非儒，儒家非墨。”此似就二家思想内容之抵牾言，不必定指墨徒与儒者势力相等。故同篇又谓“墨议不以心而原物，苟信闻见”。“虽得愚民之欲，不合知者之心”。“此盖墨术所以不传也”。则充时墨传已绝矣，又论者或谓游侠承墨氏利天下之遗风，然侠无学说，不足以继墨统也。

⑧ 晋惠帝时(二九〇——三〇六)鲁胜有《墨辩注》，其书已佚，序见《晋书·隐逸传》，唐乐台有《墨子注》，著录于《通志·艺文略》，书亦不传。清乾隆以后治墨学者渐众。然皆训诂考订，无补于思想之发展。

其故,意见不一。综其要点,不外他家之攻击,环境之改变,与墨学本身之困难三端,而后二者似较重要。门户相攻,为学派间无可避免之现象。胜负之分不必系于攻击之强弱。秦皇用法而抑百家,儒道卒未消灭,汉武争儒而黜百家,道法依然存在。墨氏一宗独趋式微,则其非由他家攻击所致,事甚显明^①。吾人欲得较确之原因,当于历史环境与思想内容中求之。《庄子·天下篇》评墨子谓“其道大觳”,“反天下之心,天下不堪。墨子虽独能任,奈天下何”^②?王充亦谓“墨议不以心而原物,苟信闻见”。“虽得愚民之欲,不合知者之心”^③。又曰:“儒道传而墨法废者,儒之道义可为而墨之法义难从也。何以验之?墨家薄葬右鬼,道乖相反。”“今墨家谓鬼审人之精也。厚其精而薄具尸。此于其神厚而于其体薄也。”“人情欲厚恶薄,神心犹然。用墨子之法事鬼求福,福罕至而祸常来也。以一况百,而墨家为法皆若此类也。废而不传,盖有以也。”^④此皆纯就墨学之本身以推求其衰废之故,持论尚近公平,并非门户之偏见。抑又有进者,儒墨二家思想之内容,实有根本相合之处。汉人每以儒墨并举,而二家思想亦偶相混^⑤。然儒家论政总括古今,渊雅瞻博,足以“合文通治”^⑥,动君长士大夫之听,固非墨学立言浅近,仅“得愚民之欲”者所及。而儒者“与时迁徙,与世俯仰”^⑦,

① 胡适《中国哲学史大纲》页二五〇以儒家反对为墨衰之第一原因。

② 参本书第四章第六节。

③ 《论衡·薄葬》。

④ 同上案书。夏曾佑为之辩护曰:“墨子既欲节葬,必先明鬼。有鬼神则身死犹有其不死者存,故丧可从杀。天下有鬼神之教如佛教、耶教、回教,其丧礼无不简略者。”(《中国古代史》页九〇)此说近于回护,不足据。

⑤ 本书第四章已述及。

⑥ 《礼运》即一著例。

⑦ 《墨子·非十二子》六。

更非墨徒谨守师说,不肯变通者之所及^①。故墨家政治思想中兼爱尚贤诸要义附儒学以流传,而其门户则因其特殊之平民色彩而消灭^②。

虽然,墨家衰亡之最大原因,似在乎环境之改变,而墨徒不能修改师说以适应之。嬴氏统一封建易为郡县。诸侯尽灭,皇帝独尊,销天下兵器以为钟镬金人,如是则尚同非攻之说无所用矣。始皇“每破诸侯,写放其宫室,作之咸阳北阪上,南临渭,自雍门以东至泾渭,殿屋复道,周阁相属,所得诸侯美人钟鼓以充入之”^③。“穿治骊山”,“下铜而致椁,宫观百官奇器徙满藏之”^④。则节用、节葬、非乐不能行矣。宗法久亡,世卿绝迹。白屋出公卿,亭长为天子,则荡平阶级之尚贤主张,为既陈之刍狗矣。神仙方士五行阴阳符命灾异之迷信盛行,其说周密动听^⑤,则天志明鬼之神道设教,必以简单朴拙而见摒矣。墨家政治思想本针对晚周之历史背景而产生,其不能昌明于一统之专制天下,诚势所必至。至于思想内容之优劣,乃另一问题,吾

① 《荀子·儒效》八。

② 说见本书第四章第一节末段。

③ 《史记》六《秦始皇本纪》。又卷八七《李斯列传》,二世与赵高谋曰:“吾既已临天下矣。欲悉耳目之所好,穷心志之所乐。”又责李斯曰:“夫所贵于天下者,岂欲苦形劳神,身处逆旅之宿,口食监门之养,手持臣虏之作哉。此不肖人之所勉也。非贤者之所务也。彼贤人之有天下也,专用天下适己而已矣。”李斯阿其意为书引申子曰:“有天下而不恣睢,命之曰以天下为桎梏。”二世虽非贤君,其所言实足代表二千年中多数皇帝之心理。而此享乐之人生观,虽英主亦不能免。故刘季“纵观秦皇帝喟然太息曰:嗟乎!大丈夫当如此也。”(《史记》八《高祖本纪》)黄宗羲《明夷待访录·原君篇》所论秦汉以后之君以天下为一己之私产,供一人之享用,诚至当而不可易。

④ 《史记》卷六。

⑤ 其详见下章。

人殊不必据成败以定之也^①。

第二节 李斯(西元前二八〇? —— 二〇八)

法家思想为秦政之础石。其术大行于商鞅,其学大成于韩非。至李斯则盛极而衰,法家之政治遂随秦以共亡。“李斯者楚上蔡人也。年少时为郡小吏”,旋“从荀卿学帝王之术”^②。知六国不足有为,乃入秦,因吕不韦以说始皇。二十余年中由长史仕至廷尉。天下既定,斯奉诏议封建,独排众论,以郡县为长久安宁之术。后为丞相,建议焚书。始皇混一六国,“同文书,治离宫别馆,周遍天下”、“外攘四夷,斯皆有力焉”^③。三十七年(前二一〇)始皇崩于沙丘。斯与赵高同谋立二世,杀扶苏。二世信任赵高,纵恣自娱,重刑多杀。斯恐被诛,乃阿上意,为书

① 方授楚《墨学源流》上卷页二〇五一—二一〇举(一)墨学自身矛盾,(二)理想过高,(三)组织破坏,(四)拥秦嫌疑四端,为墨亡之因。一二两端同蹈方所指梁启超就墨学本身推寻原因之失。“如果此为真因,则墨子之学应及身而绝。何以成为显学,经二百年而后亡耶”?第三点似牵强。第四点颇新颖。然仅据《论衡·福虚篇》改《明鬼下》之郑穆公为秦证尚欠确。页二〇九谓“墨学本以旧贵族社会之崩溃而发生,在改革过程中其主张虽激,尚有以活动也。迨变革已经完成,政局稳定,此反统治阶级之学派非所宜也”。除反统治一名易起误会外,其论颇是。方氏《评胡适中国哲学史大纲》,梁启超《评胡适之中国哲学史大纲》,李季《胡适中国哲学史批判》(页一七四),及郭沫若《中国古代社会研究》(初版页七二——三)等论墨亡原因各点,大致亦可取。

② 《史记》八七《李斯列传》。

③ 《史记》六《秦始皇本纪》,按斯入秦当庄襄王三年(前二四七)。为廷尉议封建在始皇二十六年(前二二一)。

劝其“行督责之道”。然高卒谳其谋反，下狱诬服，腰斩咸阳市，时二世二年七月^①，距秦之亡不及两年也。计其平生生业，与秦之国祚，实相终始。

李斯虽无著述，然其政治主张犹可于始皇所行之政策及斯所发之议论见之。综其要者，约有四端。

一曰尊君 始皇二十六年初并天下，令丞相御史议帝号。斯为廷尉，与王绾、冯劫上议，略谓“昔者五帝地方千里，其外侯服夷服；诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵诛残贼，平定天下，海内为郡县，治令由一统。自上古以来未尝有，五帝所不及。臣等与博士议曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。臣等昧死上尊号王曰泰皇。命为制，令为诏。天下自称曰朕”^②。始皇虽略变之，自称皇帝，然从此先秦王侯之谦称尽废，君主遂成为至尊无上之人物。观史文于丞相御史之外特举廷尉，则其议或由斯主之也。

二曰集权 始皇因丞相绾请立诸子为王，以镇新亡六国之地，下其议于群臣。李斯曰：“周文武所封子弟同姓甚众，然后属疏远，相攻击如仇讎。诸侯更相侵伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县。诸子功臣以公赋税重赏赐之，其足易制，天下无异意，则安宁之术也，置诸侯不便。”^③始皇从其议，二千年郡县天下之局遂归确定。

三曰禁私学 始皇三十四年（前二一三），齐人淳于越复兴封建之议，谓“事不师古而能长久者非所闻也”。李斯上书曰：“古者天下散乱，莫能相一。是以诸侯并作，语皆道古以乱今，饰虚言以乱实。人善其所私学，以非上所建立。今陛下并有天

① 《史记》八七。斯死时当前二〇八。钱穆《考辨》一五六假定斯入秦时年三十余，则当生于前二八〇左右。

② 《史记》卷六。

③ 《史记》卷六。按此为二千年中关于封建郡县之首次争议。

下，辩黑白而定一尊。而私学乃相与非法教之制。人闻令下，即各以其私学议之。入则心非，出则巷议。非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请诸有文学诗书百家语者，蠲除去之。今到满三十日弗去，黥为城旦。所不去者医药卜筮种树之书。若有欲学者，以吏为师。”^①始皇可其议，于是震惊千古之焚书政策遂以出现。当封建天下方盛之时，学术为贵族所专有。私家本无著述，故私学不待禁而自止。春秋以后，学术渐布于平民。儒墨大盛，而孔子“有教无类”，其广播知识，促进思想之功绩，尤为可观。虽末流之弊至于“邪说”纵横，是非易眩，然就文化史之观点论，吾人固不得不认周季之群言淆乱为一进步。至秦用斯言，禁止私学，思想自由之风遂遭一重大之顿挫。此后帝王多袭始皇之故智，“持所谓表彰某某，罢黜某某者为一贯之精神”^②。此虽为专制政体必有之政策，而斯亦行其师说^③，责任不在个人，然其对中国学术之影响实至深远难测。后世学者不于此措意，徒斤斤于始皇所焚乃私书而非官书之考辩^④，何其其所

① 《史记》八七。《始皇本纪》文小异。“臣请”以下作“史官非秦纪皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》《书》百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语《诗》《书》，弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师”。办法较为严厉。按本纪文语意不属，挟书城旦而偶语弃市，似亦不伦。疑有窜乱。

② 梁启超《清代学术概论》页一四四。

③ 《荀子·正名篇》曰：“夫民易一以道而不可与共故。明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑，故其民之化道也如神，辩说悉用矣哉！”

④ 如康有为《伪经考》卷一，《秦焚六经未尝亡缺考》谓始皇焚民间诗书，而博士所藏者固在。其说已为刘大槐所先发。《海峰文集·焚书辩》谓六经之亡，非由始皇而实亡于汉。盖萧何至咸阳收丞相律令图书，而不及博士所掌。项羽入关，烧秦官室，而古籍遂悉为灰烬矣。刘康熙乾隆间人。崔适《史记探源》卷三亦谓始皇帝焚民间之书，禁私授学术，然可指博士受业。

见之小也。

四曰行督责 二世责问李斯,谓“吾愿肆志广欲,长享天下而无言,为之奈何”?斯以书对之,其所言者实二千年中最明白最极端之专制理论。斯谓“申子曰:有天下而不恣睢,命之曰以天下为桎梏者,无他焉,不能督责而顾以其身劳于天下之民,若尧禹然,故谓之桎梏也。夫不能修申韩之明术,行督责之道,专以天下自适也。而徒务苦形劳神以身徇百姓,则是黔首之役,非畜天下者也,何足贵哉!夫以人徇己,则己贵而人贱,以己徇人,则己贱而人贵。故徇人者贱而所徇者贵,自古及今,未有不然者也”^①。吾人曩谓法家思想之特点为认君主之本身为政治之目的。李斯此论不徒发商韩之真谛,亦揭专制君主之隐情,其明快虽商韩有所不及。斯又论恣睢之术曰:“俭节仁义之人立于朝,则荒肆之乐辍矣。谏说论理之臣闻于侧,则流漫之志诘矣。烈士死节之行显于世,则淫康之虞废矣。故明主能外此三者,而独操主术以制听从之臣,而修其明法,故身尊而势重也。凡贤主者必将能拂世摩俗,而废其所恶,立其所欲。故生则有尊重之势,死则有贤明之谥也。是以明君独断,故权不在臣也。然后能灭仁义之涂,掩驰说之口,困烈士之行,塞聪揜明,内视独听。故外不可倾以仁义烈士之行,而内不可夺以谏说忿争之辩。故能萃然独行恣睢之心而莫之敢逆。若此然后可谓能明申韩之术而修商君之法。法术修明而天下乱者未之闻也。”人君能独断,故能自恣。然而不用重刑以慑服臣下,则其术犹未尽。李斯又引“韩子曰:慈母有败子而严家无格虏者,何也?则能罚之加焉必也。故商君之法,刑弃灰于道者。夫弃灰,薄罪也。而被刑,重罚也。彼唯明主为能深督轻罪。夫罪轻且督深,而况有重罪乎!故民不敢犯也。”“若此则谓督

① 《史记》八七。

责之诚，则臣无邪。臣无邪则天下安。天下安则主严尊。主严尊则督责必。督责必则所求得。所求得则国家富。国家富则君乐丰。故督责之术设则所欲无不得矣。群臣百姓救过不给，何变之敢图。”^①凡此“独断”“督责”“深督轻罪”诸术，李斯自言本之商韩，实亦为商韩之要议。吾人责斯语非其人则可，不得以为厚诬古人也。

虽然，吾人有一疑问。尊君重刑之术，商鞅用以相孝公而秦富强，李斯用以佐始皇而得天下。“督责书”中所陈固犹引中前王习用之术。乃二世用之不数年而身弑国亡。岂其术“唯明主为能行之”，非胡亥所及，抑法家思想本身有重大之缺点，不足以立长久之治乎？

二世为人昏庸骄恣，历代帝王中鲜出其右者。《汉书·古今人物表》列入“下中”，实失之宽假。以如此之君，居专制之位，无论其采用何种政理政策，始终难免于覆败。就此论之，则胡亥固当负亡秦之责。然而吾人若遽谓商韩之学足以为治，则又未确。盖先秦之法家思想，实专制思想之误称。其术阳重法而阴尊君。故其学愈趋发展，则尊君之用意愈明，而重法之主张愈弱。《管子》书中颇注重君主之立法自守，而亦屡言纳谏节欲诸事。故君权虽尊，而犹多限制。韩非不复持“令尊于君”之说，则去法治愈远而距专制愈近。然《十过篇》斥“不务听治而好五音”，“耽于女乐不顾国政”，“离内远游而忽于谏士”，“过而不听于忠臣而独行其意”诸事，其用意在于限约君主，不任恣睢。故韩子之专制思想虽较管子为进步，而尚未臻于极致。及李斯佐始皇助其营治宫室，劝其拒谏，随之远游。相二世则逢迎其恣睢之欲，发为督责之书。于是并韩非所立之限制亦一举废除。“独制于天下而无所制”^②之绝对君主专制理论与事实，遂

① 《史记》八七。又《索隐》：“督者察也。察其罪，责之以刑罚也。”

② 《督责书》中语。

赫然出现于中国。夫权力无限则易流于滥用，继体之君多庸愚而少英明，此二则乃人类政治生活中不可否认之事实。专制思想之危险，正在其集大权于一人之身而又无术以保证君之必贤。二世诚不足道，即始皇不死于三十七年，恐亦未必能久维治安。观其求长生，娱耳目，用赵高，远扶苏等事，已足知其不过中材之主，袭孝公之余荫而得天下。以韩非《大体篇》之标准衡之，诚有谬以千里之感。然而始皇能任李斯、蒙恬，尚有知人之明，其“恣睢”亦略有限度。且每有要政，必下其议于群臣。是始皇之专制，尚略存韩非之遗意，视督责书中之绝对专制，犹有逊色。则关东群盗不起于始皇之时，亦非无故也。

古今论秦政者或讥其任刑法以致亡；或惜其行法治而不能久。吾人顷间所论如尚不误，则秦以专制失道而早亡，与法治殊少关系。法治与专制之别，在前者以法律为最高之威权，为君臣之所共守，后者为君主最高之威权，可以变更法律。持此以为标准，则先秦固无真正之法治思想，更未尝有法治之政府。秦自孝公（前三六一——三三八）以来即用商韩之法。吾人若加以分析，其重要之条目不外尊君重国，勤农务战，严刑必罚，明法布令诸事。其中无一端足认为法治之主旨。前二者故无待论。严刑明法，似与法治有关。然商韩所谓重刑，李斯所谓深督，皆失法律之平，为近代法治之所不许。明法布令，制定条文，而宣示大众，又为任何政体中不可或缺之政事。以此为法治，则凡政府皆法治，岂秦之所得专美。章炳麟（一八六八——一九三六）谓中国二千余年中无法治，“独秦制本商鞅，其君亦世守法”^①。其致误之由，殆在不明法治之真谛^②，而有意扬始皇以抑汉唐之主。吾人平心一绎史文，则始皇、李斯相与为治

① 《太炎文录》一，《秦政记》。

② 然章氏于人治法治之别则言之甚晰。《文录》一，《非黄》曰：“凡政恶武断。武断与非武断者则听法、尚贤为之分。”

者何其多近章氏所谓“武断”，而不睹“听法”之迹也。

抑五人又有进者，商韩之专制思想，嬴秦之专制政府，貌似法治，而实与法治根本不相容。专制为君本位之思想，法治为法本位之思想，吾人已屡言之。专制既以吾意为最高之标准，则法律不过为佐治之工具。君主可随意更定条文，则法律无限君之力量。“赵高故尝教胡亥书及狱律令法律”^①，足见二世非不知法者。然即位未久，即用高言“更为法律”^②以遂其自恣之私欲。故专制政体中之法律，其性质殆近于君主意志之成文纪录，不能超君意而有效。纵使君能守其自定之法，此亦出于君意之自由，非法律本身具有约束之力量也。法治以法律为最高之标准，君主乃行法之机关。故立宪之君主不仅无任意更法之权力，且不容有违法之行为。即在欧洲中世法治思想盛行，专制尚未发达之时，法德诸国之君，亦受所谓根本大法之限制。有违背者，贵族每起而纠弹抗拒之^③。其权有限，非如二世之“得肆意极欲”，“独制于天下而无所制”。综上所述，足见专制

① 《史记》卷六。

② 《史记》卷八七。

③ 法治只能在两种环境之下实现。一为贵族政治，一为立宪政治。盖以贵族有抵抗君权之实力，法律亦限制君意之利器。贵族藉法律以自保其利益，法治每凭之以树立也。立宪政府之一切职权胥以法律划定（即无明文规定，亦有习惯或成例之界限）。不仅宪法高于一切，即寻常之法律亦不容政府任意违反。近世之宪政乃法治最高之表现，贵族抗君之法治则为其雏形也。英国之宪法史正可作法治由贵族抗君以进于君主立宪之着例。中国古无法治，殆由于历史上之偶然因缘。春秋以前之宗法社会，以礼相维，尚与法治相貌似。春秋时礼变为法，贵族尚在，似有发生法治之可能。所惜贵族多愚昏纵恣，权臣辄侵君夺位，尊君之需要大于限君。故孔荀首礼，管商言法，皆注意于裁抑贵族与权臣。于是法律反成为尊君之工具。及阶级荡平，小民既无抗君之势，任法思想遂转为纯粹之专制思想。故中国古代实行法治之惟一机会消逝于春秋时代。至始皇之时则早已无复适行法治之环境矣。参本书第六章一九二页注⑤、一九三页注①—⑥。

与法治乃相反之两种政体^①，依据法家思想以建立之秦政乃专制而非法治，而秦之覆亡乃专制之失败，非法治之失败，其事愈明。夫以秦之任法犹不足以为法治。汉唐至明清诸代则并此任法之政策亦废。然则二千年中何尝一见法治之政体乎？

第三节 法家思想之余波

依现存之文献以为断，韩非乃发展法家理论之后劲，李斯为实行法家政术之殿军。秦亡之后，历朝君臣既无行纯粹任法之政治者^②，而申韩之学术亦终止理论上之进展。其后学及私淑在汉时虽颇有其人，如河南守吴公、张叔、晁错、樊哙、周纡、阳球等殆皆学有师承^③，此外言行合于尊君重刑诸旨者，为数尤

① 梁启超《先秦政治思想史》第十三章认法家思想为“法治主义”，第十四章又以“势治”为“专制”，“术治”为“人治主义之一种”，皆与法治相反背（《专集》本，页一三八——九）。盖梁氏以“任法”与“法治”相混。第十六章谓“法家最大缺点在立法权不能正本清源”，而以君意定法。“欲法治主义言之成理，最少亦须有如现代所谓立宪政体者以盾其后”（页一四八——九），此则大致不误。至其讥法治主义“以道家之死的、静的、机械的、唯物的人生观为立脚点”（页一五四），则不仅误会道法之关系，且未能了解任法思想之真意义矣。

② 孝文帝虽“本好刑名之言”（《史记》一二一《儒林传》），其治则大体用黄老。宣帝“信赏必罚，综核名实。”（《汉书》卷八，《宣帝纪赞》）“所用多文法吏，以刑名绳下”。然对太子谏则曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”（同书九，《元帝纪》）宣帝亦非纯任法也。此后则魏武帝与蜀相诸葛亮之治最近法家。以视始皇李斯，亦不同也。

③ 吴公，文帝时人，“故与李斯同邑而尝学事焉”（《史记》八〇《贾谊传》）；张叔“孝文帝时人，以治刑名言事太子”（同书一〇三《张叔传》）；晁错“学申商刑子积张恢先所”（同，一〇一，本传）；樊哙，光武帝时人，“政严猛，好申韩法”（《后汉书》一〇七《黠吏传》）；周纡，和帝时人，为人刻削少恩，好韩非之术”（同上）；阳球，灵帝时人，“性严厉，好申韩之学”（同上）。

夥。然皆袭前人之成说,以应当世之实用。不复致意于著书^①,亦无创新之见解。虽其势力尚大,上为天子所好,下与儒学争雄,远胜于墨家之顿归衰歇。而就思想史之观点以论,则汉之刑名,不过申韩之余波,泽犹未斩,已无复川渊之含蕴。以视墨学,五十与百步之差耳。

汉代申韩后学似有任法、重刑、拥专制、图富强之数派。赵禹“据法守正”^②,武帝时以刀笔吏仕至大中大夫,与张汤论定诸律令^③,开用法深刻之风气。为人廉平,“绝知友宾客之请”。吏务为严峻过度,而禹为少府,治反加缓,以求其平^④。综禹所行,足为任法者之楷模。此外如邳都,景帝时为中尉,“行法不避贵戚。列侯宗室见都侧目而视,号曰苍鹰”。宁成继都为中尉,亦效奴治。义纵武帝时为长安令,“直法行治,不避贵戚”^⑤。董宣光武帝时为洛阳令,按治湖阳公其主杀人罪。主告上,欲杀之。宣曰:“陛下圣德中兴,而纵奴杀良人,将何以理天下乎?”^⑥凡此诸人,所行均深得商子“刑无等级”之旨。而董宣对光武之言

① 《汉书·艺文志》法家有《晁错》三十一篇为例外,惜失传。然观其现存之言论,既非纯法,亦无新说。

② 《史记》一二二《酷吏列传赞》。《汉书》卷九〇同。

③ 汉初律令几经增定,益趋细密。高祖入关,约法三章,为汉律之始。萧何为丞相,“摭摭秦法,作律九章。”(《汉书》二三《刑法志》)叔孙通又益律所不及为《傍章》十八篇(《晋书·刑法志》)。武帝时,“招进张汤、赵禹之属,条定法律,作见知故纵监临部主之法”。其后禁网寔密,律凡三百五十九章(《汉志》)。此皆实用之法典,性质与春秋时刑书刑鼎略同,非学术思想也。

④ 《史记》一二二及《汉书》五九《张汤传》,九〇《酷吏传》。

⑤ 《史记》一二二及《汉书》九〇。

⑥ 《后汉书》一〇七《酷吏传》。光武既不罪宣,使谢主,宣不肯。帝使人强抑之,终不俯。主曰:“文叔为白衣时藏亡匿死,吏不敢至门。今为天子,威不能行一令乎?帝笑曰:天子不与白衣同。因敕强项令出。”宣搏击豪强,莫不震栗,京师号为“卧虎”。

尤与管子“令之行也必待近者之胜”一语相契。至于文帝时名臣张释之虽反对秦治苛察，其思想显与商韩异趣，然为公车令则劾太子与梁王违制乘车不下司马门，其意与韩子所记楚庄王廷理纠正太子违犯“茅附之法”一事相类，后为廷尉，复不任文帝越法诛中渭桥犯驾及高庙盗环者，竟以管子“不为君欲变其令，令尊于君”之理想见诸实行。观其对文帝之言曰：“法者天子所与天下公共也。今法如此而欲重之，是法不信于民也。”^①此任法之要义，自李斯以专制乱之，久归湮没。不图张氏学非申韩，乃能大明之也。

汉代实行商子“重刑罚轻罪”之主张者，较遵奉管子守法之教者为多。《酷吏传》之所载，大半为其同道。其较著者如义纵为定襄太守，一日杀四百余人，“郡中不寒而栗”^②。王温舒为河内太守，杀人“至流血十余里”。“郡中毋声，毋敢夜行，夜无犬吠之盗”^③。严延年为河南太守论囚，“流血数里，河南号曰屠伯。令行禁止，郡中甚清”^④。“王吉为沛相，凡杀人皆磔尸车上，随其罪目，宣示属县。夏日腐烂，则以绳连其骨，周遍一郡乃止。见者骇惧。视事五年，凡杀万余人”^⑤。此皆酷吏之尤，视商君渭水尽赤之事，殆有过之。

酷吏已不足语法治^⑥，而崇君主拥专制者更多阳任法而阴

① 《史记》一〇二本传。《汉书》五〇同。

② 《史记》一二二。《汉书》九〇同。

③ 同注②。义、王，武帝时人。

④ 《汉书》九〇。严，宣帝时人。

⑤ 《后汉书》一〇七。王吉，灵帝时人。

⑥ 《后汉书·酷吏传序》曰：“汉承战国余烈，多豪猾之民。其兼并者则陵横邦邑，桀健者则雄张闾里。且宰守旷远，户口殷大。故临民之职，专事威断，族灭奸轨，先行后闻。”是酷吏亦适应环境之需要，惟非法治耳。又酷吏盛于武帝时，高祖文帝时均尚宽简。范序所言，似汉初已专事威断，易起误会，宜辨。

枉法，张汤、杜周殆其渠魁也。杜周为武帝廷尉，“善候伺，上所欲挤者因而陷之。上所欲释者，久系待问，而微见其冤状。客有让周曰：君为天下决平，不循三尺法，专以人主之意指为狱。狱者固如是乎？周曰：三尺法安出哉。前主所是著为律，后主所是疏为令。当时为是，何古之法乎”^①？张汤所行，与此相似。“汤为廷尉决狱，乡上意所便。”“即上意所欲罪，予监吏深刻者。即上意所欲释，予监吏轻平者”。此皆暗袭李斯逢迎君主之故技，与赵禹、张释之等之守法不阿相反背。而迹汤所行，又有甚于周者。史称“禹志在奉公孤立，而汤舞知以御人”。汤调护亲友，“交通宾客”，“造诣诸公，不避寒暑”。“深刻吏多为爪牙，用者依于文学之士”。养誉营私，树势邀宠，为御史大夫时至于“丞相取充位，天下事皆决于汤”^②。此正韩非所谓“擅主之臣”，“顺人主之心以取亲幸之势者也”^③。为明主之所当诛。是汤之拥护专制，又大异于商君相秦，多为君国之利益着想^④。虽然，合于法家尊君标准之忠臣，汉世未尝无之。如邳都诛杀豪强，不营私利，尝谓“已倍亲而仕身，固当奉职死官下，终不顾妻子矣”^⑤。此则并非杜张所及也^⑥。

① 《史记》一二二。《汉书》六〇本传同。

② 《史记》一二二。《汉书》五九本传同。

③ 《奸劫狱臣》十四。

④ 张汤营私，其志独在权势。杜周阿主，刘兼困富贵。故汤死后家产直不过五百金。而周“初征为廷史，有一马目不全。及身久任事，至三公列，子孙尊官，家货巨万失。”

⑤ 《史记》一二二。《汉书》九〇同。

⑥ 章炳麟《检论》三，《原法》引桓范《世要论·辨能篇》，略谓商韩任刑名为伊周之罪人，宁成邳都纵残杀，顺君意，又商韩之罪人。然其抑强抚孤，背私立公，尚有可取。“晚世之所谓能者，乃犯公家之法趋私门之势”。是又商韩宁邳之罪人。似可移作周汤之讞。

汉世言农兵富强者先有文帝时之晁错，而武帝时张汤、桑弘羊等继之。晁错谓欲“国富法立，必使民务农”。“欲民务农，在于贵粟。贵粟之道，在于使民以粟为赏罚。今募天下入粟县官，得以拜爵，得以除罪”。始则入粟塞上以备边。边食足支五岁，又入粟郡县以裕民。文帝从其言，卒致富庶^①。错又为文帝画屯兵备御匈奴之策，以为“塞下之民禄利不厚，不可使久居危难之地”。故宜以高爵重赏募罪人，奴婢及良民徙边击虏。且为之营邑立城，界出筑室，使“民至有所居，作有所用”。立伍里连邑自治之组织，以教战睦民^②。凡此殆略袭管子乡里之制及商子市利归农，边利归兵之法，而加以变通者。张桑辈之言利，则重在理财，略似管子“轻重”之意，显与商君异趣。张汤“请造白金及五铢钱，笼天下盐铁。排富商大贾，出告缗令，锄豪强并兼之家，舞文巧诋以辅法”^③。桑弘羊请郡县置均输盐官，“令远方各以其物贵时商贾所转贩者为赋，而相灌输。置平准于京师，都受天下委输。召工官治车，诸器皆仰给大农。大农之诸官尽笼天下之货物。贵即卖之，贱则买之。如此富商大贾无所牟大利，则反本而万物不得腾踊。故抑天下物，名曰平准”^④。武帝开边建告诸费，得有所资，则桑大夫之功为不可没也。

第四节 法儒之争胜与合流

吾人顷言汉代法家虽已终止学术上之发展而犹与儒争胜。

① 《汉书》二四上，《食货志上》。

② 《汉书》四九，本传。

③ 《汉书》五九，本传。

④ 《史记》三〇，《平准书》。桑亦主入粟拜爵赎罪。

今日文献不丰,详情难考。其大略则可从旧籍中窥见一二。《史记》载黄生与辕固生论汤武事于景帝前。辕固据《齐诗》之旨,以汤武为得民而受命。黄生则谓“汤武非受命,乃弑也”。盖命臣之义绝对不容紊乱。“冠虽敝必加于首,履虽新必贯于足。何者?上下之分也。今桀纣虽失道,然君上也,汤武虽圣,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡过以尊天子,反因过而诛之,代立践南面,非弑而何也”^①。按征诛之义,为儒家之所共执。虽以荀子之尊君犹承认“桀纣无天下而汤武不弑君”^②,而黄生所言又与韩非“尧舜汤武或反君臣之义”^③一语根本相合,则黄辕争论为法儒思想冲突之一例,殆无可疑。

然汉代儒法冲突最详之纪录,无过桓宽之《盐铁论》^④。宽以治《公羊春秋》之儒于宣帝时追述昭帝始元六年(前八—)^⑤儒法两家之争辩,既非实纪当时之言词^⑥,且亦偏袒儒家,有失公正^⑦。然盐铁之议确为史实,而书中所举双方辩论之内容亦确能代表西汉中叶法儒思想之正面冲突。盖《盐铁论》中之争议,

① 《汉书》八八,《儒林传》同。冠履二句颜师古注谓出《六经》。

② 《正论》。

③ 《志孝》。

④ 盐铁之始末大概可参欧宗佑《盐铁均输之由来及性质》(《中山大学历史语言研究所周刊》一卷七期),张纯明《盐铁论之政治背景》(《南开大学经济季刊》一卷二期)。本章所引据王先谦《校刊小识》改正。

⑤ 当前八一年。宣帝在位当前七三—四九。

⑥ 《汉书》六六《车千秋传》赞曰:“所谓盐铁议者,起始元中,征文学贤良,问以治乱,皆计愿罢郡国官铁酒榷均输。”御史大夫弘羊以为所以安边境,制四夷,国家大业,不可废也。当时相诘难,颇有其议又。至宣帝时汝南桓宽“推衍盐铁之义,增广条目,极其论难,著数万言,亦欲以究治乱成一家之法焉”。

⑦ 《艺文志》以此论入儒家。全书六十篇,一至四十一为正式辩论,其结果为大夫等之败北。四十二至五十九为罢议后之诘难,其结果又为公卿之屈服。第六十篇宽托“客曰”以著其排法尊儒之意见。

虽经桓宽推衍增广，而参加辩论之人，今犹略可考见。宽去始元未久，岂能向壁虚造以诬逝世未久之古人乎^①？书中讨论盐铁等事因及政治原则，反复攻驳逾百余次。立言不尽扼要，语意复有重出。不合逻辑之处亦数见不鲜。综括要点，不外（一）文教与武功，（二）农本与工商，（三）仁义与功利，（四）刑法与道德等数端。双方所主均不出先秦儒法思想之范围。兹分别略举其说如下。

文学首提罢盐铁、酒榷、均输之议。大夫答之，以为诸事为征备匈奴军费所资，罢之不便。文学曰：“古者贵以德而贱用兵。孔子曰：远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今废道德而任兵革，兴师而伐之，屯戍而备之。暴兵露师，以支久长。转输粮食无已，使边境之士饥寒于外，百姓劳苦于内。立盐铁，始张利，官以给之，非长策也。”^②此种“仁者无敌”之理想决非法家所能接受。故大夫反驳曰：“昔徐偃王行义而灭，好儒而削。”^③“周室修礼长文，然国翦弱不能自存。”“秦既并天下，东绝沛水，并灭朝鲜，南取陆梁，北却胡狄，西略氐羌。立帝号，朝四夷。舟车所通，足迹所及，靡不毕至。非服其德，畏其威也。力多则人朝，力寡则朝于人矣。”^④文学于此亦殊少妙论以折之，惟有秦祚短促以反证“礼让为国者若江海流弥久不竭”而已。

① 据《汉书》及论代表官方者为丞相（车千秋），御史大夫（桑，多简称大夫），丞相史及御史。大夫发言最多，丞相始终缄默。文学贤良预议者六十余人。中有茂陵唐生，鲁国万生，中山刘子雍，九江祝生。桑，昭帝元凤元年诛死（前八〇）。文学贤良中至宽时殆犹有存者。

② 《本议》一。

③ 《和亲》。

④ 《诛秦》四四。参《险固》、《备胡》、《地广》、《结和》等篇。“力多”二句见《韩非子·显学》。

大夫见军事上之理由不能定论，乃从经济上说明其政策之需要。“古之立国者开本末之途，通有无之用”。“故工不出则农用乖，商不出则宝货绝”。“盐铁均输所以通委财而调缓急”^①。此便民之利一也。“王者塞天财，禁关市，执准守时，以轻重御民。丰年岁登，则储积以备乏绝，凶年恶岁，则行币物流有余而调不足也”。“往者财用不足，战士或不得禄。今山东被灾，齐赵大饥。赖均输之蓄、仓廩之积，战士以奉，饥民以赈。故均输之物，府库之财，非所以贾万民而专奉兵师之用，亦所以赈困乏而备水旱之灾也”^②。此济民之利二也。“善为国者，天下之下我高，天下之轻我重。以末易其本，以虚荡其实。今山泽之财，均输之藏，所以御轻重而役诸侯也。汝汉之金，纤微之贡，所以诱外国而钓羌胡之宝也”^③。此富国之利三也。“燕之涿蓟，赵之邯鄲，魏之温轶，韩之荜阳，齐之临淄，楚之宛陈，郑之阳翟，三川之二周，富冠海内，皆为天下名都。非有助之耕其野而口其地者也。居五诸侯之衢，跨街冲之路也。故物丰者民衍。宅近市者家富。富在术数，不在劳身。利在势居，不在劳耕也”。盖国家不必务农而可以致富，亦不必节用以为高。“古者宫室有度，舆服以庸。采椽茅茨，非先王之制也。君子节奢刺俭，俭则固”^④。此工商之利四也。“交币通施，民事不给，物有所并也。计本量委，民有饥者，谷有所藏也。智者有百人之功，愚者不更本之事。人君不调，民有相妨之富也。此其所以或储百年之余，或不厌糟糠也。民太富则不可以禄使也，太强则不可以威罚也。非散聚均利者不齐”^⑤。且“家人有宝器，尚函匣而藏之，

① 《本议》。

② 《力耕》二。

③ 《力耕》二。

④ 均《通有》三。

⑤ 《货币》四。“民太富”句似本《管子·侈靡》“甚富不可使”。

况人主之山海乎？夫权利之处必在深山穷泽之中，非豪民不能通其利。异时盐铁未笼，布衣有胸脯，人君有吴王，皆盐铁初议也”。“太公曰：一家害百家，百家害诸侯，诸侯害天下，王法禁之。今放民于权利，罢盐铁以资暴强，遂其贪心。众邪群聚，私门成党，则强御日以不制，而并兼之徒奸形成也”^①。故必须设平准，“笼天下盐铁之利以排富商大贾”^②，“然后山海有禁而民不倾，贵贱有平而民不疑”^③。此齐民之利五也。

文学贤良于此诸理由，一一加以驳斥。其主要之说为传统之农本思想，认耕稼为唯一之富源。欲济其水旱困乏，亦无他术，惟在力耕蓄谷，寡欲节用。远方珍异之物，无救饥寒，乃君子之所不取^④。至于齐民利国之计，亦似是而实非。“天子藏于海内”，则山海不应有禁。且“秦楚燕齐土力不同，刚柔异势。巨小之用，居句之宜，党殊俗易，各有所便。县官笼而一之，则铁器失其宜而农民失其便”^⑤。“总其原，壹其价，器多坚磴，善恶无所择。吏数不在，器难得。家人不能多储，多储则铍生。弃膏腴之日远市田器则后良时。盐铁价贵，百姓不便。贫民或木耕手耨，土糲淡食。铁官卖器不售，或赋与民”^⑥。凡此足见官山海之政策病民而未必利国。抑文学等反对盐铁诸政之根本理由尚不在其施行利与不利，而在否认功利为政治之目的。大夫曰：“秦任商鞅，国以富强。”^⑦此极端之功利主义也。文学于

① 《禁耕》五。此亦袭《管子》官山海抑豪强之意。

② 《轻重》十四。

③ 《禁耕》五。

④ 均据《本义》，《力耕》及《通有》。

⑤ 《禁耕》。

⑥ 《水旱》三十六。《汉书》二四下，《食货志下》，记卜式为御史大夫，“见郡国多不便县官作盐铁器，苦恶价贵，或强令民买之。”（五八《卜式传》略同）足证此所言非真如公卿奏词所斥“不明县官事”也。

⑦ 《非鞅》七。

发议之始即谓“窃闻治人之道，防淫佚之原，广道德之端，抑末利而开仁义，勿示以利，然后教化可兴而风俗可移也”。盖“导民以德则民归厚，示民以利则民俗薄”^①。由此可知“礼义者国之基也，而权利者政之残也”^②。“故天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧”^③。仁义足以化民。焉用桑大夫“以心计策国用”乎？

双方诘难之又一要点为刑法德教。大夫盛赞商君治秦，“立法度，严刑罚，奸伪无所容”^④。盖以“民者敖于爱而听刑”。“故人君不畜恶民，农夫不畜无用之苗”。“锄一害而众苗成，刑一恶而万民悦”。贤良不否认刑法之当有，而相信其不必用。故曰：“古者笃教以导民，明辟以正刑。刑之于治，犹策之于御也。良工不能无策而御，有策而勿用。圣人假法以成教，教成而刑不施。”为人上者当先自正其身，不当督责民之过失。“故民乱反之政，政乱反之身。身正而天下定”^⑤。虽然，此论能否成立，一视人民是否可以服教化善。大夫假定人性由于天赋，不能改移。故绝对否认教化之效^⑥。盖“贤不肖有质而贪鄙有性。君子内洁己而不能纯教于彼”。以周公子产之圣贤犹不能化管蔡邓析之邪伪。岂当以庶民之为非一一责之有司乎？贤良于此似无满意之答复，仅坚持“上之化下，若风之靡草”，而以刑

① 《本义》。

② 《轻重》。

③ 《本义》。

④ 《非鞅》。《大论》五九亦曰：“夫治民者若大匠之斫，斧斤以行之，中绳则止。”下文称杜大夫（周）王中尉（温舒）之治而断之曰：“治者因法。”

⑤ 《后刑》三四。

⑥ 《毁学》曰：“司马子言，天下穰穰，皆为利往。赵女不择丑好，郑枢不择远近，商人不丑耻辱，戎士不爱死，力士不在亲。事君不避其难，皆为利禄也。”此暗示人之“性恶”。

一正百解管蔡邓析之诛而已^①。

大夫袭商子之教，又主严刑。其言曰：“令者所以教民也，法者所以督奸也。令严而民慎，法设而奸禁。纲疏则兽失，法疏则罪漏，罪漏则民放佚而轻犯禁。故禁不必，法大侥幸。诛诫蹶蹶不犯。”此种主张尤为文学等所难接受。其反对之理由为“法令来，民不知所避”。其证据为“秦法繁于秋荼而纲密于凝脂。然而上下相通，奸伪萌生”。“方今律令百有余篇，文章繁，罪名重。郡国用之疑惑，或浅或深自吏，明习者不知所处，而况愚明乎？律令尘蠹于棧阁，吏不能遍睹，而况于愚民乎？此断狱所以滋众而民犯禁滋多也”^②。

顷述诘难之语，皆就禁止之环境立言。御史更就时代需要以为法家辩护曰：“夫善为政者弊则补之，决则塞之。故吴子以法治楚魏，申商以法强秦韩也。”^③大夫亦申为治宽猛，“异时各有所施”之义，而谓“俗非唐虞之时，而世非许由之民，而欲废法以治，是犹不用隐括斧斤，欲挠曲直枉也”^④。文学加以反驳，认定申商之治，乃“烦而止之，躁而静之，上下劳扰而乱益滋”。不能治标，反伤其本。欲救一时之弊，致坏长久之基。故申商决不可用，而当效法圣人。“圣人从事于未然，故乱原无由生”^⑤。德教既立，又何弊之待救乎？

观《盐铁论》所述汉代儒法之争，不仅思想冲突，感情亦至决裂。故预议者互诋对方之人格^⑥，互毁对方之宗师^⑦。似乎

① 《疾贫》二三。《殊路》曰：“性有刚柔，形有好恶，圣人能因而不能改。”亦否认教化之用。

② 《刑德》五五。

③ 《申韩》五六。

④ 《大论》五九。

⑤ 分见《申韩》、《大论》。

⑥ 可阅《褒贤》、《相刺》等篇。

⑦ 如《论儒》、《非鞅》。

各趋极端,无可调协。然一考事实,则又不尽然。盖汉代政治始终兼用儒法。二家势力有起伏而无废绝。朝廷之政治如此,则士大夫有意仕进者自不免兼取二术以求易售。其著者如“张汤决大狱欲傅古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史,亭疑法”^①。此任法而饰以儒学之例。董仲舒以经义断狱,作《春秋决事比》^②,此以儒术应用于刑法之例。至如贾谊、晁错诸人,兼受孔孟申商之学^③,尤为儒法合流之明证。二家皆致用之学,呈此混杂之现象,乃专制天下环境中自然之结果,不足异也。

① 《史记》一二二。《汉书》五九同。《史记》一二二《公孙弘传》,弘少为狱吏,年四十余乃学《春秋》杂说,“习文法吏事而又缘饰以儒术”。似可与汤并论。

② 书已久佚。陈立《公羊义疏》文公十七年“夫人姜氏归于齐”注引《御览》所存一事曰:“甲夫乙将船,会海盛风,船没,溺流死亡不得葬,四月甲母丙即嫁甲。欲皆何法?或曰:甲夫死未葬,法无许嫁。以私为人妻,当弃市。议曰:臣愚以为《春秋》之义言夫人归于齐,言夫死无男,有更嫁之道也。妇人无专制擅恣之行,听从为顺。嫁之者归也。甲又尊者所嫁,无淫之心,非私为人妻也。明于决事皆无罪,不当坐。”

③ 《史记》一三〇,“贾生晁错明申商”。《贾谊新书》《汉志》列儒家。晁错学申商刑名,又受伏生《尚书》(《汉书》四九)。其言论见于史传及《食货志上》(《汉书》二四上)者显然混杂儒法。以无新说,不述。

第九章 贾谊至仲长统

第一节 儒学之复兴

儒家思想至汉代取得正统学派之地位。此人所共知，无待赘述。然吾人如袭旧说，谓秦灭古学，至汉骤兴，则又与事实不尽相符。夏曾佑谓秦汉两朝为“中国文化之标准”^①，盖汉制固多因秦，而所采文化政策亦有相似之处。自荀子论秦治以任法无儒为其所短^②，后人遂视为定论，相缘不改。实则始皇混一之后，既不真行法治，亦未摒弃儒术。始皇二十八年（前二一九）行郡县，“与鲁诸儒生议刻石论秦德，议封禅望祭山川之事”。三十四年（前二一三），“置酒咸阳宫，博士七十人前为寿”。博士虽不必皆儒者，然观扶苏谏坑咸阳诸生谓“皆诵法孔子”^③，可知始皇所用儒者数不在少，而叔孙通“秦时以文学征待诏博士”。二世间陈胜兵起，召博士诸儒问之，通亦预议^④，足征始皇坑儒，不过死咸阳犯禁者诸生四百余人，非尽数屠杀废禁。至于会稽及他处刻石，本一统同文之意，为防民正俗之词^⑤，尤为始皇用儒之明证。焚书之举，不过恐私学乱教^⑥，非欲消灭儒术也。

① 《中国古代史》页二二六。

② 《强国》十六。

③ 《史记》卷六，《始皇本纪》。

④ 《史记》九九，本传。《汉书》三四同。

⑤ 文见《史记》六。此顾炎武说，见《日知录》卷十三。

⑥ 已详本书第八章二四七页注④。

考嬴秦任法废儒之政治，实与孝公、商君相终始。惠昭致力于攻伐，尚承继农战之国策。吕不韦（死于前二三五年）相庄襄王，招客著书，始明背商君旧教，容纳《诗》《书》游谈之士。及至始皇吞灭六国，树立一统专制之政权，知“儒术为最便于专制之教”^①，于是取以缘饰政事，且禁私学，而令博士垄断天下之学术。故始皇之治，兼用法儒。上背孝公之旧制，下与武帝相契合。所不同者，始皇以任法为主，列儒术为诸子之一，武帝尊孔子为宗师，用管商以佐治而已。

虽然，始皇既禁私人论学，项羽复焚咸阳官书（时在前二〇六年），先秦学术确有中衰之势。所幸百家之遗编后学，犹有存者。陈涉称王，鲁诸儒持孔氏之礼器往归之，而孔甲（孔子第八代孙）为其博士^②。叔孙通以秦博士迭事项梁、怀王、项王、汉祖^③。他如酈食其、陆贾辈皆以秦儒佐高祖定天下^④。惠帝四年（前一九一）除挟书之律^⑤，一反秦代消极统制之政策，而逐渐入于积极之提倡。文景时韩生辕固生治《诗》为博士。董仲舒、胡毋生治《春秋》为景帝博士。文帝使晁错就故秦博士伏生受《尚书》^⑥。盖儒学势力在汉初之五十年中显已开始进展。至武帝时用丞相卫绾言，罢贤良治申韩苏张之言者。建元五年（前一三六）复置五经博士^⑦。公孙弘以治《春秋》白衣为天子三公，封平津侯，而天下之学士靡然向风^⑧。五经立为官学，民间不禁讲习。《诗》《书》可致利名，经术足文吏事。经此种种鼓励，儒术遂臻空前之盛况。

① 夏曾佑前书，页二五六。

② 《史记》一二一，《儒林传》。《汉书》八八略同。

③ 《史记》九九。

④ 《史记》九七本传。

⑤ 《汉书》卷二《惠帝纪》。

⑥ 《史记》一二一。

⑦ 《汉书》卷六。

⑧ 《史记》一二一。《汉书》八八文小异。

汉代儒学大体虽袭先秦之旧，然亦非绝无变动。两京四百年间之儒家政治思想似可按其内容变迁之大概，分为下列三期。第一期约当高惠文景四朝。此六十年中黄老颇盛，儒家亦不免受其影响而兼尚无为。贾谊其最著之代表也。第二期自武帝迄于王莽，为时约百六十年。儒家至此虽已脱黄老之羁绊，独尊于世，然其内容已非先秦之纯儒而大异于孟荀。始则与阴阳五行之言相揉杂，终之以符命讖纬之迷信。董仲舒其声名最著之大师也。第三期约当后汉之二百年。其时朝廷犹信图讖禎祥，而一部分之儒者则已对之发生反感，于是放弃妖言，崇尚实际。即或宗述天人，大旨亦归于人事。然而儒学至此，势已衰微。强弩之末，更鲜生气。言治术则重匡救，对专制亦渐抱悲观。中叶以后之王符、荀悦、仲长统等乃此期较著之代表。此外儒生，如叔孙通、公孙弘之流不过曲学阿世^①，在孔门为干禄小人之儒，不足以语学术思想。

第二节 贾谊(前二〇〇——一六八)

秦以任刑黷武得天下，享祚不及四十年。汉初人士引为前车之鉴，每欲矫正其失。针对烦苛之弊，故行黄老之无为。针对刑杀之弊，故道儒家之仁义。就其大体言之，汉初六十年中之政治思想乃鞅、斯政治失败后之反动思想。贾谊即生此时代

^① 叔孙通为秦博士，二世间山东兵乱，通迎合其意以对，全身亡去，此后历事多君，“皆面谀以得亲贵”。既为高祖定朝仪，其徒百余人得为郎赐金，皆言曰：“叔孙生诚圣人也，知当世之要务。”（《史记》九九本传）“公孙弘治《春秋》不如董仲舒，而弘希世用事，位至公卿。董仲舒以弘为从谀，弘疾之。”屢加谮害（《史记》一二一）。

之中,调和孔孟与黄老以成一家言者也。谊,洛阳人,少通诸子百家之书,以廷尉吴公荐,文帝召为博士。一岁中超迁至大中大夫。屡进计议,又劝改制,悉更秦法。为周勃、灌婴、张相如、冯敬之属所排,不得大用,出为长沙王及梁怀王太傅,怏郁以死。时文帝十二年,得年三十三岁^①。所著书三十八篇^②,《汉志》列入儒家。《史记》有“贾生晁错明申商”之语^③,又为吴公所重,后有以之入法家者^④。吾人一按其言论即知贾生之政治思想以孔孟为主干而参取黄老。虽偶有近于刑名阴阳之处,并非其立言之宏旨。史文明言其通百家之书。故严格言之,其学当入杂家^⑤,不可与晁桑并论。

贾生论政,以民为其最后之目的,以道为其最高之原理。《大政下》曰:“夫民者诸侯之本也。教者政之本也。道者教之本也。”民本之说,实远承孟子。谊加以发挥而其义更显。《大政上篇》之言最为畅晓。其略曰:“闻之于政也,民无不为本也。国以为本,君以为本,吏以为本。故国以民为安危,君以民为威侮,吏以民为贵贱。”盖政府之职守,在图人民之康乐,而君国之安危,一系于民心之向背。“夫民者为君者有之,为人臣者助君理之。故夫为人臣者以富乐民为功,以贫苦民为罪。故君以知贤为明,吏以爱民为忠”。君明臣忠则民心归之。君臣不尽厥职则必为兆民所弃。然则民不仅为政治之最后之目的,亦即政

① 《史记》八四本传,《汉书》四八文略同。汪中(一七四五——一七九五)《述学》内篇三,推定谊生于高祖七年(前二〇〇)。

② 今存五十六篇,《新唐志》始题曰《新书》。自宋以来即多疑之者。姚鼐至斥为“妄人伪为”。《四库提要》以为后人编录,“其书不全真,亦不全伪”。近人余嘉锡《四库提要辨证》而正此说,似较近事实。张心澂《伪书通考》下页六三四—一七。

③ 卷一三〇《自序》。

④ 如姚舜钦《秦汉哲学史》第一编第三章。

⑤ 《宋志》始列入杂家。

治上之最后权威。君主之本身，并无绝对之尊贵。“故纣自谓天王也，桀自谓天子也。已灭之后，民以相骂也。以此观之，则位不足以为尊，而号不足以为荣矣。故君子之贵也，士民贵之，故谓之贵也。故君子之富也，士民乐之，故谓之富也”。抑士民之赏罚，殊不限于名号之予夺，而并操存亡之柄。“民者大族也”，“多力而不可敌”。“自古及今，与民为讎者，有迟有速，而民必胜之”。“故夫菑与福也，非粹在天也，必在士民也。士民之重如此，则其志不可不要”^①。人君以知贤为明，而知贤莫若听民。“夫民者虽愚也明。上选吏焉，必使民预焉。故士民誉之，则明上察之，见归而举之。故士民苦之，则明上察之，见非而去之。故王者取吏不妄，必使民唱，然后和之。故夫民者吏之程也”^②。

顷间所述民本诸说悉以孟子为依据，并非新创。然贾生于西汉初年大明其旨，则颇具历史上之意义。儒法二家思想之根本区别，在贵民与尊君之点。尊君思想自申商见诸实行，至秦更变本加厉，风靡天下，而贵民思想几成绝学。今贾生重申之于百年之后，正足窥见亡秦政治所激起思想反动之深切。其次，商韩之学，号为任法而实主专制，其立说正与孟子所谓得民心者相背。贾生欲民唱而君和，则又足表现其对于亡秦专制之反感。孟子谓逃杨必归于儒。若以政治思想言，则逃韩之尊君专制而归于孟之贵民，亦势所难免也^③。

贾生论政体，纯袭儒家。其论治术则兼采黄老。谊言“道”为政教之本。“道者所从接物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者言其精微也，平素而无设施也。术者所从制物也，动静之数也”。易词言之，虚者清静无为，术者化德正治。“明主

① 此上并见《大政上》。

② 《大政下》。

③ 由此更可知贾生不应列入法家。

者南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定”。“此虚之接物也”。“人主仁而境内和矣，故其士民莫弗亲也。人主义而境内理矣，故其士民莫弗顺也。人主有礼而境内肃矣，故其士民莫弗敬也。人主有信而境内贞矣，故其士民莫弗信也。人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也。人主法而境内轨矣，故其士民莫弗辅也”^①。“此术之接物也”。“虚”无为而“术”有为，二者似相冲突。其关系如何，惜贾生未加解释。若就五十八篇所言考之，则谊陈治术秦半属于儒家之范围^②。此亦怨秦任法之失，故欲反其道以为治。贾生认定取天下与治天下不同术。秦人缘取术以为治术，故十三年而覆灭。“商君遗礼义，弃仁恩，并心于进取。行之二岁，秦俗日败”^③。“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道而立私爱，焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始”。“向使二世有庸主之行而任忠贤，臣主一心而忧海内之患，缟素而正先帝之过”。“使天下之人皆得自新，更节循行，各慎其身。塞万民之望而以盛德与天下，天下息矣”^④。吾人既知秦人成功之术，即其失败之因，则治道为何，可以不言而喻。贾生之理想为“移风易俗，使天下回心而向道”^⑤。俗吏“不知大体”，不明礼义刑罚之用，而致意于刀笔筐篋。“夫礼者禁于将然之前，法者禁于已然之后。是故法之所用易，而礼之所为生难知也”。然而“以礼义治之者积礼义，以刑罚治之者积刑罚。刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲”。“道

① 《道术》。

② 《服鸟赋》“至人遗物”云云，意近《庄子》。然此非论政。至其劝文帝一改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐，色尚黄，数用五。”（《史记》本传）则几乎董生伎俩矣。

③ 《汉书》四八，本传。《新书·时变》文小异，有舛误。

④ 《新书·过秦中》。

⑤ 《俗激》。

之以德教者德教洽而民气乐。驱之以法令者法令极而民风衰。哀乐之感，祸福之应也”^①。

人民皆知苦乐贫富之分，而未能自至于仁义智信之德。君上之教，实为政治中之要务。“夫民之为言也，瞑也。萌之为言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民无不化也”。故民虽“积愚”而无不可治。其关键在君上之自正。“苟上好之，其下必化之”^②。“故君能为善则吏必能为善矣。吏能为善则民必能为善矣。故民之不善也，吏之罪也。吏之不善也，君之过也”^③。孟子尝谓“君仁莫不仁，君义莫不义”。“一正君而国定”。贾生此论，实承古学。然孟子第言君身为安危所系而未尝注意于保证君身之必正。贾生乃弥补其阙，以教太子为培良君之方法，儒家之人治思想于此遂更趋周密^④。其言曰：“天下之命悬于太子，太子之善在于早谕教与选左右。心未滥而先谕教则化易成也。开于道术智义之指则教之功也。若其服习积惯则左右而已。”^⑤至于训诲太子及士民之教材，大致以修身齐家孝弟德行为主要。贾生深病秦人破坏家庭伦理之举，而归其狱于商君。“秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。借父耰耜，虑有德色。母取箕帚，立而谇语。抱哺其子，与公并倨，妇姑不相悦，则反唇而相稽。其慈子嗜利，不同禽兽者亡几耳”。此皆商君相秦二

① 《汉书》四八。

② 《新书·大政下》。《六术篇》以仁义礼智信乐为人本性所有之“六行”。然“凡人弗能自至。是故必待先王之教乃知所从事”。

③ 《大政上》。

④ 柏拉图欲以教育方法培养选择哲君，亦保证人治之一种设计。其说卒无所试。至西拉古国训谕暴主带阿尼西亚 Dionysius 之经验则为痛苦之失败，殆由施教未早，左右未选欤？

⑤ 《汉书》四八。《新书·保傅》文小异，教谕之方法，可阅《傅说》、《连语》、《容经》、《胎教》等篇。

岁之结果^①。贾生欲矫正其俗，恢复以家族为中心之政治生活。故曰：“事君之道不过于事父，”“事长之道不过于事兄，”“使天下之道不过于使弟，慈民之道不过于爱子，”“居官之道不过于居家。”^②此家国一理之论，早为吾人所熟知，不待费词申解。

虽然，吾人慎毋误会，贾生注重政教合一之人治理想，遂认制度刑法为不必要。孔子正名，荀子谨礼，其旨亦为贾生所服膺。贾生谓“等级分明则下不得疑，权力绝尤则臣无异志”。故治国者当使“贵贱有级，服位有等。等级既设，各处其检，人循其度。擅退则让，上僭则诛。建法以习之，设官以牧之”。“尊卑已著，上下已分，则人伦法矣”^③。全国君臣皆守礼循度，悖乱之事自无由生。抑贾生不独明君臣之分，又欲重整周代阶级之组织。天子庶民之间，“内有公卿大夫士，外有公侯伯子男。古者礼不及庶人，刑不至君子”^④。故大臣不加戮辱，刑罚只限于百姓。商君谓“刑无等级”，今贾生于阶级荡平之后意图使其复现，此其矫正亡秦政治之又一表示。

复次，贾生对于始皇之郡县制亦不能同情。始皇废除封建，不信功臣，其失固不待论。倘使二世能“裂地分民以封功臣之后，建国立君以礼天下”^⑤，何至一夫作难而天下土崩。汉制郡国兼用本所以矫秦之弊。然分土过广，授权太大，故高祖时已多叛国，文帝时尚伏危机。贾生乃建议使诸王分封子孙，数世之后国土自然缩小。盖治安之计，“莫如众建诸侯而少其力。力少则易使以义，国小则无邪心”^⑥。如此则天子当阳，群国相

① 《汉书》四八，本传。《新书·时变》文小异，有辨误。

② 《大政下》。

③ 《服疑》。参《礼》。

④ 《阶级》。

⑤ 《过秦中》。

⑥ 《藩论》。

维，“海内之势如身之使臂，臂之使指，莫不从制”^①。贾生此论欲兼用封建群国之长，盖亦根据汉代之实际经验以立言，又非纯惩秦弊矣^②。

第三节 董仲舒(约前一七九—一〇四)

天人相应之说，起源远在春秋之前^③。子思、孟子承之，发为五行妖祥之论^④。荀子辟之，方主圣人不求知天。邹子五德终始，虽于儒学以外别立门户，而其旨固有与儒相通者^⑤。秦用

- ① 《五美》。贾生论封建除已引用外，详《宗首》、《藩伤》、《大都》、《等齐》、《益壤》、《权重》、《审微》诸篇。按贾生于《制不定篇》虽有“体解之所，非斥则并”之喻，其所主分封之办法实不失“仁义恩厚”之意。与晁错削诸侯支郡之计有别。
- ② 与贾生时代相近，思想略似者尚以有“客从高祖定天下”之陆贾。贾向高祖称说《诗》、《书》，高祖骂之曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》！”贾曰：“马上得之，宁可以马上治之乎？”（此即贾生攻守异术之意）乃受命著书十二篇，道秦汉兴亡之故，名曰《新语》（《史记》九七，《汉书》四三本传）。其书《汉志》二十三篇入儒家。今本十二篇，学者疑信参半（《伪书通考》下，页六二八—六三三）。其内容则颇与贾生契合。《无为》四云：“夫道莫大于无为”，此贾生所谓虚也。又曰：“秦始皇帝行车裂之诛，以敛奸邪。”“事逾烦天下逾乱。法逾滋而奸逾炽。”又曰：“法令者所以诛恶非所以劝善。”《道基》一曰：“虐行则怨积，德布则功兴。”皆与贾生重德教、轻刑杀之旨相合。《道基篇》又有“先圣”制器尚象，兴利除害。“中圣”立教兴德，“后圣”修艺定经之说，为贾生所未道。然其大旨固亦与《新书·六术篇》相近也。二生思想相似，故附著陆生于此，以略省篇幅。
- ③ 冯友兰《中国哲学史》上册页四六一—六五。顾颉刚《五德终始说下之政治》（载《清华学报》）可参。
- ④ 此假定《中庸》为子思学派之书，并从《荀子·非十二子》之说。
- ⑤ 见本书第一章第二节末段。按《尚书·洪范》及《礼记·月令》与阴阳言相通。

阴阳家言，“亦颇推五胜”^①。“白蛇”“赤帝”并为刘邦开国之符^②。此则战国以前所未有，至秦汉而人行，逐渐开展，蔚为朝廷上公认之政治信仰。举凡《史记·律历》《天官》等书，《汉书·天文》《五行》诸志所述录，以及“数术”各家所推演者^③，虽操术各殊，而其根源于天人感应之信仰则一。考数术之所以骤兴，殆半由时代之需要。天命神权，盛行于上古，至周季而中衰。观墨子致意于天志明鬼，可知其早不为王公大人所信奉。然战国时君权大张，渐趋专制。邹子五德九州之天谈，其意正在以异说警时君，使其知主运可移而威势难恃。汉儒惩秦专制之失，略袭其旨，欲以灾异符命戒惧人主，使之自敛，不复为纵恣专横之事。此盖图以天权限制君权，藉防君主专制之流弊^④。凡言天人相应而注重革命之义者，皆其流派也。然天命可持以释前代失国之因，亦可用以明时君得位之故。秦以西方诸侯灭八百年之宗周，绝六国之君统。以力服人，其政权殊少心理上及理论上之根据。故陈涉起事，群雄争托名六国之后以攻秦。刘邦崛起于末吏，其政权基础，无以大胜于始皇。于是儒生效忠者乃以五德天命之术，附会造作，以宗教之信仰，拥已立之政权。凡言天人而注重“受命”之义者，皆其流派也。抑就现存之

① 《史记》二六，《历书》。参《始皇本纪》二十六年。

② 《史记》八，《高祖本纪》。

③ 《汉书》三〇，《艺文志》“数术”六种中有“天文”“五行”等。“天文者序二十八宿，步五星日月。以纪吉凶之象。圣王所以参政也”。“夫观景以建形，非明王亦不能服听也”。“五行者五常之刑气也”。“其法亦起五德终始，推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶而行于世，褒以相乱”。

④ 见本书第三章第七节末段。按元帝一朝为天人革命极盛之期。十余年中，每有灾异，必下诏自责求言。初元三年且令“丞相御史举天下明阴阳灾异者各三人”，于是“言事者众，或进擢召见。人人自以为得上意。”（《汉书》九，《元帝纪》）

文献考之,当西汉元帝以前,革命派之势力殆占上风。及汉祚既衰,君微臣强,限权之意难行^①。于是天命流为图箴讖纬,灾异成为具文^②。景星庆云,黄龙丹凤之祯祥,数见章奏。小之为俗儒逢迎之凭资,大则为奸雄篡窃之藉口。就秦汉时期言,新莽之政治,即此天人思想腐化之最后结果。董仲舒则阐明天权以限制君意,而为西京诸儒之巨擘。

董仲舒少治《公羊春秋》,景帝时为博士,为学者所师尊。武帝时举贤良对策,尊孔氏,明天人。出相江都易王。“易王帝兄,素骄好勇,仲舒以礼义匡正,王敬重焉”。“仲舒治国以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行”。后居家论高祖园庙灾,主父偃窃其草藁奏之。“上召视诸儒。仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为大愚。于是下仲舒吏,当死,诏赦之。仲舒遂不敢复言灾异”。年老以寿终于家^③。所著书见《艺文志》者有《董仲舒》百二十三篇,《公羊董仲舒治狱》十六篇。今传之《春秋繁露》八十二篇,虽未必伪作,决非仲舒手订也^④。

欲明董子之政治思想,当先略述其哲学思想。董子谓“元者为万物之本”^⑤。又曰:“谓一元者大始也。”^⑥其意殆谓一切事物皆有本原。人臣之元为父与君^⑦。然君父不能自生,推其大

① 见本书第三章一一三页注②至⑦。

② 诸史《五行志》即其例。

③ 《汉书》五六本传。董子生卒年无考。苏舆《春秋繁露义证·董子年表》起文帝元年,迄武帝太初元年(前一七九——一〇四),殆近事实。

④ 胡应麟《四部正讹》谓今八十二篇乃《汉志》百二十三篇缺失之余,好事者以《公羊治狱》十六篇合之,又妄取班氏所记《繁露》之名系之。大致可从。余说见《伪书通考》上册页四一二——六。

⑤ 《春秋繁露·重政》十三。

⑥ 《玉英》四。

⑦ 《王道》六曰:“王者人之始也。”《立元神》十九曰:“君人者国之元。”

始，则天又为君父之元^①。抑六合之中成形具象者，无一非天地之所生，则天地又为万物之元^②。然则元与天地，实一事而两名。就其抽象之原理言则谓之元^③，就其具体之运用言则谓之天地，“天地之气，合而为_一”^④，则天可统地，而天者真万物最先之本原矣。

“人受命于天，固超然异于群生”^⑤。故万物之中，天人之间的关系最为密切。天人既为人之“曾祖父”，人之形体性情皆“上类天”，而“天之副在乎人”^⑥。夫人为天所生而又象天，则当敬奉上天而以之为行事之法则。故董子谓“道之大原出于天”^⑦。然而天道高远。非凡人所及，必俟君之教导。于是天子遂为天人之间之媒介。“唯天子受命于天，天下受命于天子”^⑧。“《春秋》之法以人随君，以君随天”^⑨。其故在此。

上文所释如尚非误，则董子天人关系之理论实为天君关系之理论。其要旨之一为法天。董子谓“为人君者其法取象于

- ① 《尧舜不擅移 汤武不专杀》二五曰：“王者亦天之子也。”《顺命》七〇曰：“父者子之天也。天者父之天也。无天而生，未之有也。”《为人者天》四一曰：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天。天亦人之曾祖父也。”
- ② 《观德》三三曰：“天地者万物之本，先祖之所出也。”《顺命》七〇曰：“天者万物之祖，万物非天不生。”
- ③ 姚舜钦《秦汉哲学史》页一二〇引何休说，以元为天地之本，似未妥。参冯史二编二章页五〇四“元在天地之天之前”，此指“物质之天”，非“自然之全体”。
- ④ 《繁露·五行相生》五八。
- ⑤ 《汉书》五六对策三。《繁露·制服象》十四曰：“天地之生万物也以养人。”
- ⑥ 《为人者天》四一。又曰：“人之形体化天数而成，人之血气化天志而仁，人之德行化天理而义。人之好恶化天之暖清，人之喜怒化天之寒暑，人之受命化天之四时。”“人副天数五六”“人有三百六十节”云云，引申此说。
- ⑦ 《汉书》五六策三。
- ⑧ 《繁露·为人者天》。
- ⑨ 《玉杯》二。

天”^①。又谓“王者承天意以从事”，“欲有所为，宜求其端于天”^②。天之意象固非渺茫无凭。“天地之气合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”^③。垂象于日月星辰风雨。示命于禽兽虫鱼草木。法天者，即此诸端以求天道而以人事随之也。例如“王者制官三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十人而列臣备”。其名额并非出于臆定。“三人而为一选，仪于三月而为一时也。四选而止，仪于四时而终也。三公者王之所以自持也。天以三成之，王以三自持。立成数以为植而四重之，其可以无失矣”^④。此官制象天之时以定也。东方者木，司农所主，尚仁。务农本，足衣食。仓库充实则“司马食谷”。司马者火也。“故曰：木生火”。南方者火也。司马所主，尚智。“昭然独见存亡之机”，以辅其君，以定天下。“天下既宁，以安君官者司营也。故曰火生土”。中央者土，司营所主，尚信。“明见成败，微谏纳善，防灭其恶”。“应天因时之化，威武强御以成大理者司徒也。司徒者金也。故曰土生金”。西方者金，司徒所主，尚义。“臣死君而众人死父。亲有尊卑，位有上下，各死其事，事不逾矩。执权而伐，兵不苟克，取不苟得，义而后行”。是以百姓附亲，边境安宁，寇贼不发，邑无讼狱，则亲安执法者司寇也。司寇者水也。“故曰金生水”。北方者水，司寇所主，尚礼。礼治既立，上下有序。“百工维时，以成器械。器械既成，以给司农”。司农者木，“故曰水生木”^⑤。若五官失职，则五行失序，相生者转为相胜。司农为奸，农民叛乱。司徒诛之，为金胜木。司马为谗，荧惑其君。司寇诛之，为水胜火。司营失职，上奢下叛。民

① 《天地之行》七八。

② 《汉书》五六策一。

③ 《繁露·五行相生》五八。

④ 《繁露·官制象天》二四。下文推衍尚多，不备引。

⑤ 《五行相生》五八。此五官之制与上三公制关系如何，书中未有说明。

弑其君，为木胜土。司徒为贼，不能使众。司马诛之，为火胜金。司寇为乱，阿党不平，司管诛之，为上胜水^①。此官职象天之五行以定也。董子又谓“天地之气，阴阳相半”。人类社会政治之基本组织，皆取法于阴阳。盖“凡物必有合”。“阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合”。“君臣父子夫妇之义皆取诸阴阳”^②。阳尊而阴卑，“故人主南面，以阳为位也”^③。

政制象天，则政事亦必势与阴阳五行相应。“天之道春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏。暖暑清寒异气而同功，皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政。故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑与春夏秋冬以类相应也如合符”。“四政者不可以相干也，犹四时不可相干也。四政者不可以易处也，犹四时不可以易处也”^④。虽然，庆赏罚刑固亦有轻重之殊。“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑。刑主杀而德主生。是故阳常居大夏而以生育长养为事。阴常居大冬而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也”。“王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可以治世，犹阴之不可任以成岁也”^⑤。

《中庸》谓圣人赞天地之化育，与天地参。董子法天之理想

- ① 《五行相胜》五九。以近代眼光观，此皆无意义，著之以见董子思想之特色。
- ② 《基义》五三，下文又曰：“王道之三纲可求于天。”
- ③ 《天辨在人》四六。
- ④ 《四时之副》五五。参《王道通三》四四，“人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木。喜怒时而当则岁美，不时而妄则岁恶。天地人主一也”。又《五行之义》四二曰：“木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒。”此以五行配四时。
- ⑤ 《汉书》五六，策一。《左传》昭公二十五年，子太叔述子产论礼之言与此意略近，可参。

与此契合。故曰：“圣人之道，同诸天地。”^①“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”。“天地人主一也”^②。君位之尊，可谓至极。然人主者“事天与父同礼”^③，法天承天以治人，其权力实以天意为根据而即受其限制。天权对君权之限制有二：一曰予夺国祚，二曰监督政事。前者为革命受命之理论，后者为灾异谴告之理论。

秦汉先后以武力取天下，就一方面观之说，似政权转移由于人力，而君主本身足以独制天下之命。董子天命之说，殆意在攻破此倾向于绝对专制之思想。《贤良对策》曰：“臣闻天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者。此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。书曰：白鱼入于王舟，有大火复于王屋，流为乌。此盖受命之符也。”^④有受命之符而得天下，则其得之也出于天意，不可不改变制度“以明自显”^⑤。故汤武受命，皆易统改号，不相沿袭。足见天命无常，唯德是处^⑥。盖天之生民，非为王也，而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者天予之，其恶足以贼害民者天夺之。《诗》云：殷士肤敏，裸将于京，侯服于周，天命靡常。言天之无常予，无常夺也。天之予夺，假手于人。“故夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之，有道伐无道，

① 《繁露·基义》五三。

② 《王道通三》四四。

③ 《尧舜不擅移 汤武不专杀》二五。

④ 《汉书》策一。按董子不举高祖斩蛇赤帝诸事，正足见其在警时君，与何休媚汉者不同。

⑤ 《繁露·楚庄王》一。

⑥ 《三代改制质文》二三定一改制之系统。惟文有缺误，语意多不明。其大概为（一）黑白赤三统迭兴。（二）“一商一夏，一质一文。商质者主天，夏文者主地，春秋者主人”。（三）“主天法商”，“主地法夏”，“主天法质”，“主地法文”，“四法如四时然，终而复始”。《汉书》策三谓“夏上忠、殷上敬、周上文”，与此相异。

此天理也”^①。夫君位由天予夺，有德可行征诛，则人主虽尊，不能自恣。为国之本元者，既为天之子，其权力犹有所制也。

天不仅于君位之予夺制裁人主，即在日常政事之中亦时时鉴临，因其得失而示以妖祥。董子《贤良对策》开端即谓“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之。不知自省，又出怪异以警惧之。尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者天尽欲扶持而安全之。事在勉强而已矣”^②。董子又据周代之事以说明之，谓武王虽以受命而得天下，“然及至后世淫佚衰微，不能统理群生。诸侯背叛，残贼良民以争壤土，废德教而任刑罚。刑罚不中则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上。上下不和则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾所缘而起也”^③。《春秋》书日蚀星陨，山崩地裂，鸛退鷩巢等异，其用意在“以此见悖乱之征”，警告人主，“亦欲其省天谴而畏天威，内勤于心志，外见于事情，修身审己，明善心以反道者也”^④。董子又有五行感应之理论，列举失政所召之灾异及补救之方法^⑤。其大旨与《尚书·洪范》“五行”“庶征”之说相合。董子虽以言灾异下吏，然观《汉书·天文》《五行》两志所述，足知“天人相与”已成为西京之显学，而仲舒乃其重要之大师。抑吾人当注意，董子言天人，其意实重革命而轻受命，详灾异而略桢祥。试案现有之文献可证此论之非诬^⑥。盖其学犹有邹

① 《尧舜不擅移》二五。

② 《繁露·必仁且智》三〇“天地之物”云云，与此文意相近。

③ 《汉书》策一。《繁露·王道》六“周衰”云云，列举失政及灾异。视此为详，可参。

④ 《二端》十五。

⑤ 见《治乱五行》六二，《五行变教》六三，《五行五事》六四。

⑥ 董子言受命均含天命不常之旨，言桢祥仅《繁露》及《对策》各二处。蒙文通《儒家政治思想之发展》（国立四川大学讲义，专题研究之二，此文后发表于国立东北大学《志林》二期），页二二谓董子变其学以委曲于汉，无以异于公孙宏之阿世，似近苛论。

子谈天之遗意，与汉代曲学阿世之儒，推天命以媚时君者，皮毛相似，而精神迥殊。吾人不可因其同持五行阴阳之说而混之也。

天人之间的关系既明，吾人可进述董子所持君职及治术之理论。君主之职务，简约言之，为代天宣化，完成天所不能执行之工作。盖人虽类天，而凡民不能自尽其性中之善。“性者质也”。“故性比于禾，善比于米。米出禾中而未可全为米也。善出性中而性未可全为善也。善与米人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止。止之内谓之天性，止之外谓之人事”^①。“止之内谓之天性，止之外谓之王教”^②。“天生民，性有善质而未能善，于是为之立王以善之。此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意以成民之性为任者也”^③。董子此说精辟畅晓，然实发挥儒家君师同体，政教一贯之旧理，非出自创。至其论施教之方法，亦不外以修身立范为起点，以仁义礼乐为教材，以正名定制为条件。董子曰：“君者民之心也，民者君之体也。心之所好，体必安之。君之所好，民必从之。”^④又曰：“君人者国之元。发言动作，万物之枢机。”^⑤又曰：“道者所由适于治之路也。仁义礼乐皆其具也。”^⑥

① 《深察名号》三五。

② 《实性》三六。

③ 《深察名号》三五。篇中又谓孟子道性善乃“善于禽兽之善”，与孔子“善人吾不得而见”之善不同，盖孔子所谓善乃“圣人之善”也。然董说又与荀子主性恶有别。

④ 《为人者天》四一。

⑤ 《立元神》十九。《汉书》策一引孔子德风草偃之语，又谓“上之化下，下之从上，犹泥之在钧，唯甄者之所为，犹金之在镕，唯冶者之所铸”。意亦同。

⑥ 《汉书》策一。《立元神》十九“礼乐之教”连举“立辟雍庠序，修孝弟敬让”等事。《仁义法》二九释仁义曰：“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者仁与义也。以仁安人，以义正我。”“仁之法在爱人不在爱我，义之法在正我不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义。人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”

凡此亦儒家之陈言，无待赘述。惟董子以正名为承天之一事，为前人所未发。其论定制则针砭时弊，更非空泛袭古之谈。董子谓“治国之端在正名”^①。“名号之正，取之天地，天地为名号之大义也。古之圣人谄而效天地谓之号，鸣而施命谓正名”。“名号异声而同本，皆鸣谄而达天意者也。天不言，使人发其意。弗为，使人行其中。名则圣人所发天意，不可不深观也”。“故号为天子者宜视天如父，事天以孝道也。号为诸侯者宜谨视所侯，奉之天子也。号为大夫者宜厚其忠信，敦其礼义，使善人于匹夫之义，足以化也。士者事也。民者瞑也。士不及化，可使守事从上而已。”^②夫名号既为天意之表现，正名实不异于法天。其所为治道之端者原因在此。

治道以教化为归宿，然不可无制度以为纲纪。广义言之，则治国者当使全国上下之人“饮食有量，衣服有制，宫室有度，畜产人徒有数，舟车甲器有禁。生则有轩冕之服位，贵禄田宅之分，死则有棺槨纹衾圹垄之度，虽有贤才美体，无其爵不敢服其服。虽有富家多资，无其禄不敢用其财”^③。狭义言之，则制度之用在调均贫富，毋使生过度之差别。“孔子曰：不患贫而患不均。故有所积重则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴。此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生。故其制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧。以此为度而调均之，是以财不匮而上下相安易治也”^④。董子又认定贵人争利与富人并田为不均之两大原因，其论争利曰：“夫天亦有所分子。予之齿者去其角，傅其翼者两其足。是所受大者不得取小也。古之所予禄者

① 《玉英》四。

② 《深察名号》三五。下文有君号王号大惠各五科之说，与此小异。

③ 《服制》二六。

④ 《制度》二七。

不食于力，不动于末。是亦受大者不得取小，与天同意者也。夫已受大，又取小，天不能足，而况人乎？此民之所以器器苦不足也。身宠而载高位，家温而食厚禄，因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉？是故众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业，畜其积委，务此而亡已，以迫蹙民。民日削月朘，寢以大穷。富者奢侈羨溢，贫者穷急愁苦。穷极愁苦而上不救，则民不乐生，民不乐生，尚不避死，安能避罪。此刑罚之所以蕃而奸邪不可胜者也。”^①其论并田曰：秦“用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得买卖。富者田连阡陌，贫者亡立锥之地。又专山泽之利，管山林之饶。荒淫越制，逾侈以为高。邑有人君之尊，里有公侯之富。小民安得不困。”“汉兴循而未改。古井田法虽卒难行，宜少近古，限民名田，澹不足，塞兼并之路。盐铁皆归于民。去奴婢，除专杀之威。薄赋敛，省徭役，以宽民力。然后可善治也。”^②按封建之世，贵族皆为地主，平民助耕公田。故“伐冰之家不畜牛羊”，非不与民争利，实无人与之争。董子之时，封建久亡，古代阶级之不平，亦早消失。然而专制天下固另有经济上之困难。武帝承文景休养之政，即位之初，本丰物阜。“于是罔疏而民富，役财骄溢，或至兼并。豪党之徒，以武断于乡曲。宗室有上，公卿大夫以下争于奢侈”^③。董子之言，乃对此背景而发。推想其意，殆未必图以封建天下自然之事实为专制天下应有之理想。就限田一端观之，尤属显而易见。盖公田乃贵族所有而民为其农奴，限田则地皆私有而欲小民得以自耕。董子明言井田不能复^④，则亦知土地私有制度之难于动摇也。

① 《汉书》策三。

②③ 《汉书》二四上，《食货志上》。

④ 《繁露·爵国》二八述井田制乃解《春秋》，非政治主张也。

第四节 董子以后之天人论

西汉今文经师多言天人灾异。董子而外，其言较著而其政治思想足供吾人论述者，《春秋公羊》有眭弘，《谷梁》有刘向，《书》有李寻，《易》有谷永，《诗》有翼奉。此皆意在匡正时君，与董学宗旨小有出入。至于扇图录瑞应之妖言，以取媚时君，惑世欺俗者，哀平以后，数不在少。自隋禁其书，讖纬多亡^①。今日只可于旧籍中见其片段而已。

眭宏字孟。从嬴公受《春秋》。昭帝元凤三年泰山有大石自立，昌邑有枯社木复生，上林苑中枯柳亦自立生，有虫食树叶成文字曰：“公孙病已立。”“孟推《春秋》之意以为石柳皆阴类，下民之象。泰山者岱宗之狱，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所能为。此当有从匹夫为天子者。枯社木复生，故废之家公孙氏当复兴者也。”复上书曰：“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”^②时霍光秉政，恶之。孟坐妖言大逆，伏诛。

刘向字子政，本名更生。元帝时以宗室辅政，患外戚宦官

① 胡应麟曰：讖纬盛于西汉末，自隋文禁绝，其书久亡。今存《乾坤凿度》乃妄人伪作，并举诸经之纬书名目数十种。纬书多不依经，流传尤少。并举名目十种。其详见《四部正讹》（《伪书通考》上页九五——九九引）。但《玉函山房辑佚书》存纬书片段多种。下文皆从此引用。

② 《汉书》七五本传。元凤三年当西历前七八。“谁差”，孟康曰：问择也。按《儒林传》嬴公学于胡毋生，生与董“同业”。

弄柄，数上书言灾变，以去谗远邪为救天怒之要图。成帝时王凤用事，“向见《尚书·洪范》箕子为武王成五行阴阳休咎之应。向乃集合上古以来，历春秋六国至秦汉符瑞灾异之记，推迹行事，连传目祸福，著其占验，比类相从，各有条目，凡十一篇，号曰《洪范五行传》”^①。

李寻字子长，治《尚书》，好《洪范》灾异，又学天文月令阴阳，事丞相翟方进。成帝时外戚王根辅政，以灾异问寻。寻见汉家有中衰厄会之象，其意以为且有洪水为灾。乃说根求贤修德，以图自保^②。哀帝即位复以灾问寻。寻就日月星辰之变，劝帝远女谒，放佞人，顺时令，抑外亲。后以附和贺良私习甘忠天官历包元太平经^③，以汉历中衰当更受命。劝帝改元易号，以应天谴。其言不验，减死一等，徙敦煌郡^④。时建平二年（前五年）六月也。

谷永字子云。元帝建始三年（前三〇年）应诏言灾异。史称“其于天官《京氏易》最密”^⑤，故善言灾异。前后所上四十余

① 《汉书》三六本传。向上书文见传中。

② 寻引“《书》曰，历象日月星辰，此言仰视天文，俯察地理，观日月消息，候星辰行伍，揆山川变动，参人民彝俗，以制法度，考祸福。举错諄逆，咎败将至，征兆为之先见。明君恐惧修正，侧身博问，转祸为福”。

③ 其大意在“言汉家逢天地之大终，当更受命于天。天帝使真人赤精子下教我此道”。

④ 《汉书》七五本传。

⑤ 京房字君明。从鱼廷寿治《易》。长于灾变。分六十四卦，更值日用事。以风雨寒温为候，各有占验。元帝宠任石显，房讽谏之，至以幽历为比。建昭二年卒为显所陷，伏诛，年四十一（前七七——三七）。见《汉书》七五本传。今存《京氏易传》三卷（津逮秘书及学津讨源本）言占候。蒙文通谓“干宝传《京氏易》，而与‘三墓’‘六情’之说相应，是《齐诗》《京易》同法”。“孙盛述《易》本之干宝，其曰：‘古之立君，所以司牧群黎。若乃淫虐是纵，酷彼群生，则天人殛之，加其独夫之戮。是故汤武抗钺，不犯不顺之讥。汉高奋剑，而无失节之义。何者？诚四海之酷讎而神人之所揆故也。’是《京易》之传，犹孟荀《齐诗》之说也。”（《儒家政治之发展》页二〇）

事,略相反复。专攻上身与后宫而已,党于王氏。然其成帝元延元年(前十二年)对灾异问,固亦足与董子相发明。永谓“天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。王者躬行道德,承顺天地”。“则卦气理效,五征时序”。“符瑞并降,以昭保右。失道妄行,逆天暴物”,“则封气悖乱,咎征著尤。上天震怒,灾异屡降”。“终不改寤,恶洽变备。不复谴告,更命有德。《诗》云:乃眷西顾,此惟予宅。夫去恶夺弱,迁命圣贤,天地之常经,百王之所同也”^①。

西汉经师政治思想略具新说者殆以治《齐诗》之翼奉为最。奉字少君,与萧望之、匡衡同师,而独好律历阴阳之占。事元帝,数上书言灾异占候。初元二年(前四七年)因地震山崩下诏,求直言极谏之士,奉上封事曰:“臣闻之于师曰:天地设位,悬日月,布星辰,分阴阳,定四时,列五行,以视圣人,名之曰道。圣人见道,然后知王治之象。故画州上,建君臣,立律历,陈成败,以视贤者,名之曰经。贤者见经,然后知人道之务,则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳,《诗》有五际,《春秋》有灾异。皆列终始,推得失,考天心,以言王道之安危。”此天人相应之基本原理也。以之应用政事则可由灾异以占吉凶。“臣奉窃学《齐诗》,闻五际之要,《十月之交》篇,知日蚀地震之效,昭然可明。犹巢居知风,穴处知雨”。当时外戚太强,故奉以阴气盛张,应在地震为言也。奉于次年对元帝延问时又指斥元帝费用太繁之失,谓三代积德以王,传世不过数百年。以成王之贤,周公犹戒之曰:“殷之未丧师,克配上帝。宜监于殷,骏命不易。”汉以武力得天下,德化未洽。至元帝已“八世九主”,而天变民困,实有亡国之惧。“臣愿陛下因天变而徙

^① 《汉书》八五本传。

都,所谓与天下更始者也”^①。“天道终而复始,穷则反本。故能延长而无穷也。”^②

《齐诗》特有之学说为“五际”,略与《公羊春秋》之“三统”相当,皆阐革命之义。五际者,卯、酉、午、戌、亥也。“阴阳终始际会之岁,于此则有改变之政也”^③。再加分析,则“亥为革命,一际也。卯为阴阳交际,二际也。午为阳谢阴兴,三际也。酉为阴盛阳微,四际也。戌为阴极生阳,五际也。若子、丑、寅、辰、巳、未、申不在阴阳际会之交,故不为际”^④。《诗》又以亥当大明。大明者牧野之事^⑤。辕固生谓“桀纣荒乱,天下之心皆归汤武。汤武因天下之心而诛桀纣。桀纣之民弗为使而归汤武,汤武不得已而立,非受命为何”^⑥。盖即本“亥为革命”之义以驳黄生也。翼奉谓“汉道未终”,徙都更始,可以永祚。“如因丙子之孟夏,顺太阴以东行,到后七年之明岁,必有五年之余蓄,然后大行考室之礼,虽周之隆盛亡以加此”。推想其意,殆以初元三年(前四六年)岁在乙亥,正当革命之际。汉室如能应运而改政,则丙子以后,不异再受天命。天道终而复始,固不必易姓更王,然后足以申革命之义矣。

翼奉又有“知下之术”,尤为奇诡,与齐诗殆不相涉。奉上

① 刘玄建号“更始”殆即采用此说,亦足见其流行颇广。

② 《汉书》七五本传。初元二年当西历前四七。

③ 《汉书》七五注孟康引《诗内传》。

④ 《清经解续编》卷一二八,《齐诗翼氏学》。

⑤ 《诗纬·汜历枢》曰:“午亥之际为革命。卯酉之际为改正。卯,天保也。酉,祈父也。午,采芑也。亥,大明也。”此四际外又以戌亥之间“为天门,出入听候”,当第二际,在亥后,卯午酉前。与翼氏异。按《诗·大雅·文王之什·大明》首章曰:“明明在下,赫赫在上。天难忱斯,不易维王。天位殷适,使不挟四方。”六章曰:“保右命尔,夔伐大商。”

⑥ 《汉书》八八,《儒林传》。

封事曰：“治道要务在知下之邪正。”“知下之术在于六情十二律而已。”其说以申、子主好，行贪狠。亥、卯主怒，行阴贼。未、辰主乐，行奸邪。此六者为阴，为邪。寅、午主恶，行贞廉。巳、酉主喜，行宽大。戌、丑主哀，行公正。此六者为阳，为正。又以“辰为客，时为主人。见于明主，侍者为主人。辰正时邪，见者正，侍者邪。辰邪时正，见者邪，侍者正。忠正之见，侍者虽邪，辰时俱正。大邪之见，侍者虽正，辰时俱邪。即以自知侍者之邪，而时邪辰正，见者反邪。即以自知侍者之正，而时正辰邪，见者反正”^①。凡此皆近于妖言，视革命学说尚足警戒人主于万一者，不可并论矣。

元成两朝为天人革命思想盛极而衰之时期。考革命思想之所以称衰，自有其必然之原因。天人之说，意在限君。然雄才英主，往往强志多欲，本不倾向于宗教迷信。即有信仰，亦宁取希冀自我长生之神仙方士，而无取乎约束自我行动之灾异五行。秦皇汉武即其明证。若夫敬畏天鬼之君主，每具优柔温厚之品性，最易为极权佞臣之所挟制玩弄。彼虽能接受天命靡常之宝训，无如大权旁落，积重难返^②。而忠谏之士，虽假天意以立言，苟触犯权奸，则每不得其死^③。吾人一观元成之事，亦可见此论之有据。且革命之言逆耳，受命之言动听。逛言者欲藉受命以明革命之旨，听言者辄买椟还珠，断章取义，独赏受命之言^④。

① 《汉书》七五。然此术若为臣下所知，必避邪取正，而不复有效。故率以为只宜“人主独用”，又以占风之法辅之也。《清经解续编》卷一六二，孟康《齐诗翼氏学疏证》对此术有解释，可参。

② 刘向见王氏危汉上封事言灾异。成帝“叹息悲伤其意曰：君且休矣，吾将思之。”（《汉书》三六本传）

③ 如元帝时京房为石显所陷弃市。成帝时翟方进以排王凤党赐死。

④ 眭孟事最为明证。昭帝以其言革命诛之，宣帝则以其预言己受命而官其子。

“上有好者，下必有甚”。人见受命之足以取悦，则符瑞图录风靡天下，洵势所必至也。

天人感应之思想由灾异革命腐化而为讖纬符命，其事殆在哀平之际^①。王莽乘之，遂生篡夺之心，促成十余年“诵六艺以文奸言”之政治^②。综其得势以后，所行不外仿经义信符命之二端。姑无论莽崇儒术之是否出于诚意。然迹其实际上之设施，如起明堂、辟雍、灵台（平帝元始四年），金滕藏策，居摄践阼（元始五年），祀南郊，行大射（居摄元年），复井田，禁奴婢（始建国元年），参仿《尚书》、《周礼》、《王制》定官制，封爵建国（天凤元年）^③等事，固未尝不与经文相应。就此言之，吾人如谓新莽政治为二千年中儒家理想最大规模之尝试，与最不光荣之失败，殆非厚诬。

虽然，吾人所欲申述者非儒术之成败问题而为讖纬流行之概况。助成新莽篡汉之符命，以元始五年（公元五年）孟通之白石丹书为嚆矢^④。此后则有临淄亭长之天公示梦^⑤，哀章之金匮策书^⑥。莽既信其诚出天授，乃于始建国元年遣五威将军班符命四十二篇，列举德祥、符命、福应诸事。自以为得土德，代

① 张衡说，见《后汉书》八九本传。

② 《汉书》九九下《王莽传下》赞。《胡适文存》二集卷一《王莽》，以现代眼光评论，可参。

③ 均见《汉书》九九中。

④ 文曰：“告安汉公莽为皇帝。”

⑤ 居摄三年事。“天公使者”谓昌兴亭长曰：“摄皇帝当为真。即不信我，此亭中当有新井。”起视诚然。

⑥ “梓潼人哀章学问长安，素无行，好为大言。见莽居摄，即作铜匱为两检。署其一曰天帝行玺金匱图，其一署曰赤帝行玺某‘邦’传予黄帝金策书”。“书言王莽为真天子”。“书莽大臣八人，又取令名，王兴王盛。章因自窜姓名，凡十一人，皆书官爵为辅佐。”（《汉书》九九上）

汉火德以有天下^①。又策封前王之后，谓刘为尧裔，王则舜后。新之代汉，正如唐虞之相禅^②。类此怪诞之言，不一而足。“是时争为符命封侯。其不为者相戏曰：独无天帝除书乎？司命陈崇白莽曰：此开奸臣作福之路而乱天命，宜绝其原。莽亦厌之，遂使尚书大夫赵并验治非五威将军所班皆下狱”^③。就此一事，可以想见当时符命之真象矣。

莽以信符命而杀身灭族，至死不悟^④，其愚诚不可及。所可异者，新室覆败以后，朝野人士并未放弃此鄙俚粗劣之迷信。在光武帝即位前之混乱期中，群雄竞智力，文人则辩符命。当时所讨论求决者，非符之是否可信，而为何人应受符命，取得天下。综括言之，共有异姓更王与刘氏再兴之两说。主异姓更王者大体袭新莽之故智，而公孙述及其功曹李熊可为最著之代表。述据蜀称王，熊劝即大位。“述曰：帝王有命，吾何足以当之？熊曰：天命无常，百姓与能。能者当之，王何疑焉？述梦有人语之曰：八么子系，十二为期。觉谓其妻曰：虽贵面祚短，若何？妻对曰：朝闻道，夕死尚可，况十二乎？会有龙出其府殿中，夜见光耀，述以为符瑞，因刻其掌文曰公孙帝。建武元年四月遂自立为天子，号成家，色尚白，建元曰龙兴元年”。述亦好为符命鬼神瑞应之事。妄引讖记，以为孔子作《春秋》为赤制面断十二公，明汉至平帝十二代历数尽也^⑤。一姓不得再受

① 见《符命总说》，《汉书》九九中。

② 策文见《汉书》九九中。

③ 事在始建国二年。

④ 长安兵变，火及宫中，“莽避火宜室前殿”，“服绀袍，持虞帝七首。天文郎按械于前，日时加某，莽旋席随斗柄而坐，曰：天生德于予，汉兵其如予何？”次日戮于渐台室下。《汉书》九九下。

⑤ 王莽策文谓孔子作《春秋》“至于哀之十四而一代毕”。哀帝即位至居摄三年亦十四年，“赤制计尽终不可强济。”（《汉书》九九中）

命，又引《录运法》曰：废昌帝，立公孙。《括地象》曰：帝轩辕受命公孙氏握。《援神契》曰：西太守，乙卯金。谓西方太守而乙卯金也。五德之运，黄承赤而白继黄。金据西方，为白德而代王氏。得其正序。”移书中国，冀以感动众心焉^①。

当时流行较广者为刘氏再兴之说。殆由人心思汉，故易得人之接受。且渊源较远，亦取信较易。元成之世如翼奉、甘忠可、夏贺良、谷永^②等倡之于先，王莽时道士西门君惠及经生邳恽^③等主之于后。至更始之时，传布尤广。如班彪、郑兴、王常、申屠刚、冯衍、苏竟^④等皆持以劝喻群雄，冀其努力恢复，或归顺光武。其说大同小异。班彪之《王命论》殆足以概例其余。光武即位于冀州，彪时年二十。因隗嚣之问著论以祛世惑。其略曰：“昔在帝尧之禅曰：咨尔舜，天之历数在尔躬。舜亦以命禹。”“至于汤武而有天下，虽其遭遇异时，禅代不同，至于应天顺氏，其揆一也。是故刘氏承尧之祚，氏族之世著乎春秋。唐据火德而汉绍之。始起沛泽，则圣母夜号以章赤帝之符。由是言之，帝王之祚必有明圣愿懿之德，丰功厚利积累之业，然后精诚通于神明，流泽加于生民。故能为鬼神所福飨，天下所归往。未见运世无本，功德不纪，而得崛起在此位者也。”由人心以知

① 光武患之，曾致书驳斥，劝述勿效王莽。

② 《汉书》七五翼传，八五谷传。《后汉书》五三《襄融传》，称谷子云及夏贺良为“前世博物道术之士”，“建明汉有再受命之符”。

③ 《汉书》九九下“君惠好天文讖记”：“言星孛扫宫室，刘氏当复兴，国师公姓名‘刘秀’是也。”王涉董忠乃共谋灭莽，事觉皆死。又地皇元年卜者王况说李嵩曰：“汉家当复兴，李氏为辅。”又作讖书，托言文帝凡十余万言。邳恽明天文历数，王莽占星象，知汉必再受命。乃西至长安，上书劝莽归政刘氏，莽大怒，然不敢加诛（《后汉书》五九本传）。

④ 分见《汉书》一〇〇《叙传》，《后汉书》六六郑传，四五王传，五九申屠传，五八上冯传，六〇苏传。

天命，则人心思汉之事实^①，为刘氏再兴之明证，可以毫无疑义矣。

班氏之书尚近雅驯。若光武所信奉以取天下之符讖，则与王莽之白石金匱，殊少分别。光武起事，由于李通所说之图讖。其即位则决于强华所进之赤伏符^②。终建武中元之世，符讖几成一种以皇帝为护法之国教。中元元年宣布图讖于天下，其事亦近于王莽之颁符命。其尤甚者至于用人以讖记为决，臣下以非讖逢怒^③，神道设教，大畅巫风。出诸开国之君，洵为罕觐异事。盖回溯天人学说之始兴，约当西京之盛世。发展变迁，至于光武，为时已逾百年。应用多方，寢失原意。大略言之，武昭之世明灾异者用意多在警主安民，元成以后则倾向于抑权奸以保君国。哀平之世陈符命者为篡臣作藉口，新室既败则又成止

- ① 当时野心家颇能知此而思利用之，故每冒充汉之皇族以僭号。如王昌（即）诈称成帝子子舆，卢芳诈称武帝曾孙文伯，皆其例（《后汉书》四二，《王卢传》）。刘歆改名秀以应讖。则冀以皇族受命矣。
- ② 《后汉书》一上，《光武帝纪上》，地皇三年宛人李通云：“刘氏复起，李氏为辅。”建武元年光武在长安时，同舍生强华进符曰：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙图野，四七之际火为主。”即位祝文曰：“讖记曰：刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。”李贤注引《春秋演孔图》曰：“卯金刀，名为刘。赤帝后，次代周。”
- ③ 赵翼《廿二史劄记》卷四曰：“讖纬起于西汉之末。”“光武尤笃信其术，甚至用人行政亦以讖书从事。方议选大司空，《赤伏符》有曰：王梁主卫作玄武。帝以野王县本卫地之所徙，玄武水神之名，司空水土官也。王梁本安阳人，名姓地名俱合，遂拜梁为大司空。”（《后汉书》五二本传）“又以讖文有孙咸征狄之语，乃以平狄将军孙咸为大司马。”（见同上《景丹传》）“桓谭对帝言臣不读讖书，且极论讖之非经。帝大怒，以为非圣无法，欲斩之。”（五八上本传）“帝又语郑兴欲以讖断郊祀。兴曰：臣不学讖。帝怒曰：卿非之耶？兴诡词对曰：臣于书有所不学，而无所非也。兴数言政事，帝以其不善讖，终不任用。”（六六本传）

僭窃，维正统之利器。初则忠臣凭之以进谏，后则小人资之以进身。其始也臣下以灾异革命匡失败，其卒也君上取符命讖记以自固位权。邹董之学，至此遂名存而实亡^①。

虽然，所谓董学实亡者，就其天人革命一端言之耳。若就《公羊春秋》政治思想之全体言，则何休尚能光大阐明于后汉桓灵之世，吾人不可不一述之以殿本节。休字邵公，“精研六经，世儒无及者。以列卿子诏拜郎中，非其好也。辞病而去，不仕州郡”。“太傅陈蕃辟之，与参政事。蕃败，休坐废锢，乃作《春秋公羊解诂》，覃思不窥门十有七年”。“休善历算，与其师羊弼追述李育意以难二《传》，作《公羊墨守》，《左氏膏肓》，《谷梁废疾》”。晚年曾再出仕，至谏议大夫。年五十四，光和五年卒^②。休之天人观念大致与董子相同^③。休谓王者“继天奉元养成万物”^④，受天命以得祚，而视其德之高下以定名号。“德合元者称皇。孔子曰：皇象元，逍遥术。无文字，德明谥。德合天称帝。

① 此就盛衰大势言。东京经生儒士尚有以灾异说政事者，如光武时郑兴（《后汉书》六六传），章帝时何敞（七三传），和帝时丁鸿（六七传），安帝时郎顛（六〇下传），顺帝时郎顛、周举（九一传）、李固（九三传），桓帝时襄楷（六〇下传）、朱穆（七三晖传），皆略存西汉之遗意。至刘曹禅代逊位，即位诸文亦略仿汉新禅代之故事（见《魏书》二《文帝纪》注）。此后六朝篡夺亦以天命为文饰。惟文字更趋堂皇典丽，不复乞灵于俚俗之图讖。盖王莽光武犹真信符命（至少“弄假成真”），魏晋以后之“虞舜”则未必真畏天命也。可阅《晋书》三，《宋书》二，《梁书》一，《隋书》一诸禅代文，以见一般。

② 《后汉书》一〇九下《儒林传下》。按卒年推算，休生于顺帝永建四年。故其生卒当西元一二九——一八二。但陈蕃死于建宁元年（一六八），距休卒十五年。传文疑有误。

③ 但休谓“元者气也。无形以起，有形以分。造建天地，天地之始也。”（《解诂》“隐公元年春王正月”）与董小异。

④ 《解诂》，同上。“成公八年秋七月天子使召伯来锡公命”条，谓“圣人受命，皆天所生”。“宣公三年春王正月”条，谓“天道暗昧，故推人道以接之”。

河洛受，瑞可放。仁义合者称王。符瑞应，天下归往”^①。唐虞三代之君皆以明德而受命。下至汉得天下，亦非纯倚智力。何君据孔子为“素王”制世法之说，藉西狩获麟之事，以证汉为应运之新王曰：“夫子素案图录，知庶姓刘季当代周，见薪采者获麟，知为其出。何者，麟者木精，薪采者庶人燃火之意。此赤帝将代周居其位，故麟为新采者所执。西狩获之者，从东方王于西方也。东卯，两金象也。言获者，兵戈文也。言汉姓卯金刀，以兵得天下。又先是螺虫冬蛹，彗金精，埽巨置新之象。夫子知其将有六国争强，纵横相杀之象，秦项驱除，积骨流血之虞，然后刘氏乃帝。深闵民之离害甚久，故预泣也。”休又引隶书以释《公羊春秋》拨乱反正之言曰：“得麟之后，天下血，书鲁端门。”“子夏明日往视之，血书飞为赤鸟，化为白书，署曰《演孔图》。中有作图制法之状。孔子仰推天命，俯察时变，却观未来。预解无穷，知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之。”^②此皆授哀平以后之图纬以解经义，不徒孔子所未有；亦为董子所未闻。盖自光武尚讖，学术不免受其影响^③。曲学阿世之儒，见妖言足

① 《解诂》，成公八年召伯来条。

② 《解诂》哀公十四年春西狩护麟条。按《春秋演孔图》曰：“麟出周亡，故作《春秋》，制素王，授当兴也。”《孝经右契》曰：“孔子夜梦三槐之间，丰沛之邦，有赤烟气起。乃呼颧渊、子夏往观之，驱车到楚西北范氏之街前，鱼儿捶麟，伤其左前足，束薪而覆之。孔子曰：儿来。汝姓为谁？儿曰：吾姓为赤诵，字时乔，名受纪。孔子曰：汝岂有所见乎？儿曰：吾有所见，一禽如麇，羊头上有角，其末有肉，方以是西走。孔子曰：天下已有主也。为赤刘，陈项为辅。五星入井，从岁星见。发薪下麟，视孔子。孔子趋而往，麟舐其耳，吐三卷图，广三寸，长八寸，每卷二十四字。其言赤刘当起曰：周亡，赤气起，大曜兴，玄丘制命帝卯金。”与公羊家旨同而说小异。

③ 《后汉书》六六《贾逵传》谓光武立《左氏》、《谷梁春秋》，“会二家先师不晓图讖，故令申中而废”。足见光武章帝间《春秋》三家中《公羊》独擅图讖。然逵于明帝永平中上言《左氏》与图讖合者。章帝建初元年又上疏谓《五经》中惟《左氏》明言刘为尧后，尧应火德，则《左氏》经生亦效颦矣。

以动听,乃以素王制法厚诬仲尼。其黠者更大张“微言”,附会种种怪论,以为孔门之精义。视公孙宏之媚主,意相仿佛而品尤卑下。至于汉季,甚言已深入学府,寔成师法。是以何君《解诂》,犹袭用之。不逮五十年而曹丕篡汉,此诚休所未晓。否则以孔子之前知,何以《春秋》无片语只字以示后学,而邵公去魏如此之近,何以不能上据微言,“陈天人之际,记异考符”^①,以推知“赤制”将终乎?

何君论灾异亦异承西汉遗意而小变其说。如董子谓灾先异后,何君则谓灾轻异重^②。董子鲜及瑞应,何君则畅说祲祥^③。此亦受东京风气之影响,不足深论。《解诂》中所表现治术之片段亦大致袭公羊家之师说,勿劳赘述。惟其释《公羊》“三世”之义则有董子所未发者。《春秋》于隐公元年书“公子益师卒”。《公羊传》曰:“所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞。”何休解曰:“所见者谓昭定哀,己与父时事也。所闻者谓文宣成襄,祖父时事也。所传闻者请隐桓庄闵僖,高祖曾祖时事也。”孔子“于所传闻之世,见治起于衰乱之中,用心尚粗略。故内其国而外诸夏,先语内而后治外。录大略小,内小恶书,外小恶不书,大国有大夫,小国略称人,内离会书,外离会不书是也。于所闻之世,见始升平,内诸夏而外夷狄。书外离会,小国有大夫。宣十一年秋晋侯会狄于攒函,襄二十三年邾娄鼻我来奔,是也。至所见之世,著治太平,夷狄进至于爵,天下远近大小若一,用心尤深而详。故崇仁义,讥二名。晋魏曼多,仲孙何忌是

① 《春秋握诚图》。

② 董说见本章二七九页注②引。《解诂》定公元年冬十月霰霜杀菽条。

③ 如《解诂》获麟条。休又有改过消灾之说,见僖公三年夏四月不雨条。按《后汉书》,章帝元和中多草木鸟兽之异,世以为祥瑞,何敞上疏驳之(卷七三传)。此后史文亦有纪录。西京则较罕见。

也”。何君此说，以史学眼光论之，洵难征信^①。吾人若视为一种政治进步之理想，则殆可谓前无古人。盖《礼运》之“大同”，陈义不为不高。然而以“小康”继大同，不免有退化之暗示。董之“三统”立说亦颇瑰奇。然而文质相承，与《齐诗》“五际”言天道终始者皆以循环为历史之定律。何君三世由据乱经升平以至于太平，独为一乐观之进步理想。虽或得自师傅，佻非《解诂》著之，后世亦无由知此非常异义也^②。

第五节 桓谭至仲长统(一七九——二一九)

光武中兴之后，“上下分为二派。国家官书则仍守讖纬。东京大事无不援五行灾异之说以解决之。然视为具文，不甚笃信。灾异策免三公，不过外戚宦官排挤士夫之一捷法耳。太学清流皆弃去讖纬之说而别有所尚”^③。盖图录之妖妄，稍有识者所能辨。苟非意图干宠，则虽天子之威，固不能强人以信受也。

① 见本书第一章第六节。胡适《说儒》据《论语》“凤鸟不至，河不出图”及《左传》诸文，推定春秋时有人认孔子为复兴殷族之领袖，为素王名号所本。然证据似尚不足。

② 《春秋繁露·楚庄王》一曰：“《春秋》分十二世以为三等，有见、有闻、有传闻。”于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也。”绝无政治进步之旨。清康有为以大同当太平世，又谓《易》卦有顺逆。内卦为逆三世，由太平(洪荒)降至据乱(三代)。外卦为顺三世，由据乱(春秋至清末)进于太平(大同)。治古今中外为一炉，何君瞠乎其后矣。

③ 夏曾佑《中国古代史》页三四二。按《后汉书》八九《张衡传》曰：“初，光武善讖，及显宗肃宗因祖述焉。自中兴之后，儒者争学图纬。”

非讖之论,光武时桓谭发之,几以身殉。然尹敏之讽谏及张衡之明辨为最足称述。光武以敏博学,令校图讖,使蠲去王莽所录。敏对曰:“讖书非圣人所作,其中多近鄙别字,颇类世俗之辞,恐疑误后生。帝不纳。敏因其阙文增之曰:“君无口,为汉辅。帝见而怪之,召敏问其故。敏对口:臣见前之增损图书,敢不自量,窃幸万一。”^①顺帝时张衡上疏谓讖书晚出,不合圣人。又条举其乖谬之处曰:“《尚书》尧使鲧理洪水,九载绩用不成,鲧则殛死,禹乃嗣兴。而《春秋讖》云,共工理水。凡讖皆云黄帝伐蚩尤,而《诗讖》独以为蚩尤败然后尧受命。《春秋元命包》中有公输般与墨翟。事见战国,非春秋时也。又言别有益州。益州之置在于汉世。其名三辅诸陵,世数可知。至于图中乞于成帝。一卷之书互异数事。圣人之言,势无若是。殆必虚伪之徒,以要世取资。”“宜收藏图讖,一禁绝之,则朱紫无所眩,典籍无瑕玷矣。”^②

虽然,后汉儒生所非者图讖之妖言耳。天人灾异之说则咸视为经义圣言,虽以郑兴、尹敏、张衡等之非讖,犹据以劝戒时君。天人思想遂有恢复西京旧观之趋势。然而时君不信,徒为避殿罪己之具文^③。甚至每逢灾变,“切让三公”^④。比之告朔饩羊,更为无益而有害。盖士大夫欲正君匡政,操术犹故,而作法自毙,以矛陷盾,反为奸邪所乘矣。

① 《后汉书》一〇九上《儒林传上》。

② 《后汉书》八九上本传。

③ 可阅《后汉书》诸帝纪。

④ 陈忠安帝时上疏谏以灾异免三公(《后汉书》七六传)。于此东京永初元年以后数见不鲜。徐防为太尉以灾异寇贼策免首开其端。张禹继之于永初五年“以阴阳不和策免”(七四传)。然视成帝时丞相翟方进赐死犹较宽大矣。西汉丞相以灾异免者有孔光为外戚傅氏所排(《汉书》八一传)。魏文帝黄初二年乃下诏“后有天地之责勿复劾三公”(《魏书》二)。

后汉诸儒不特于天人思想一仍旧贯，即其政治思想之大体亦乏新创之成分。其中学术较著者有桓谭、班固、王符、崔实、荀悦、仲长统、徐幹诸家。班固为史家，就《汉书》诸序赞观之，其政治思想明天人，尚仁义，显属于儒之正统^①。桓王崔荀徐诸人皆意在砭时救弊，于政治原理殊少发明。以儒学标准衡之，桓崔杂霸，余子较纯。以时代论，桓独生于前汉中叶，余则生于和安以后，东京逐渐衰亡之百年中。桓谭仿陆贾《新语》著《新论》二十九篇，上奏光武。今其书久佚，仅存片段。谭论政要旨之一，似为因时。故曰：“诸儒睹《春秋》之文，录政治之得失，以为圣人复起，当复作《春秋》也。余谓之否。何则？前圣后圣未必相袭也^②。盖“善政者视俗而施教，察失而立防。威德更兴，文武迭用”^③。王霸异术，然“俱有天下而君万民，垂统子孙，其实一也”^④。崔实立论“指切时要，言辨而确”，且“明于政体，吏才有余”，较桓氏尤近法家。其政论为仲长统所称，谓“凡为人主宜手写一通，置之座侧”。范书著其要略曰：“凡天下所以不理者，常由人主承平日久，俗渐敝而不悟，政寢衰而不改。王纲纵弛于上，智士郁伊于下。”悦不力图中兴，难免危亡之痛。虽然“济时拯世之术，岂必体尧蹈舜，然后乃理哉！期于补绽决坏，枝柱邪倾，随形裁割，要措斯世于安宁之域而已。故圣人执权，

① 固字孟坚，建武八年生，永元四年卒（三二——九二）。《后汉书》七五本传。参《汉书》一〇〇《叙传》。其政论散见于《汉书》二三《刑法》，二四《食货》，二六《天文志》，八九《循吏》，九〇《酷吏》，九一《货殖传》等序文，及四《文帝》，五《景帝》，七《昭帝纪》，四八《贾谊》，六二《司马迁列传》等赞。《白虎通》旧题固撰，然实群手缀辑（可阅洪业《白虎通引得序》）。

② 孙冯翼问经堂丛书辑本。《新论》宋时殆已佚。谭生于宣帝甘露中，卒于光武建武中，年七十余（甘露共四年，前五三——五〇）。《后汉书》四八上，本传。

③ 《后汉书》四八上，陈时政疏中语。

④ 问经堂丛书。

遭时定制。步骤之差，各有云设。不强人以不能，背急切而慕所闻也”。“今既不能纯法八世，故宜参以霸政，则宜重赏深罚以御之，明著法术以检之”。“孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之理。故严刑峻法，破奸轨之胆。海内清肃，天下密如。荐勋祖庙，享号中宗。算计见效，优于孝文。元帝即位，多行宽政，卒以堕损。威权始夺，遂为汉室基祸之主”。吾人一按桓灵时之政事，即知此论乃有为而发。虽然，实非根本放弃儒家之治术也。实认“为国之法，有似理身，平则养，疾则攻焉。大刑罚者治乱之药石也。德教者兴平之梁肉也。夫以德教除残，是以梁肉理疾也。以刑罚理平，是以药石供养也”^①。

王、荀、徐三家存书较多，偶有新意。王符字节信，与马融、张衡等友善。和安以后，世务游宦，而符耿介，且以无外家为人鄙视，不得升进。“意志蕴愤”，乃隐居著书三十六篇，不署己姓名，而命之曰《潜夫论》^②。全书大旨在重申天治民本之政理，发挥任贤尚德之治术。其论天人君民之关系，意虽袭古而言颇精辟。符谓“凡人君之治莫大于和阴阳，阴阳者以天为本。天心顺则阴阳和，天心逆则阴阳乖。天以民为心。民安乐则天心顺，民愁苦则天心逆。民以君为统。君政善则民和治，君政恶则民冤乱”^③。符又论政治原起以证明其说曰：“太古之时，蒸黎初载，未有上下而自顺序。天未事焉，君未设焉。后稍矫虔，或

① 《后汉书》八二传。实字子真，桓帝初郡举为郎。政论中有汉兴以来三百五十余岁之语，此书当作于桓帝建和永兴之间（一四七——一五四），曾与博士杂定《五经》。灵帝建宁中卒（建宁元年至四年当西历一六八——一七二）。《玉函山房辑佚书》列政论于法家之首，似未尽合。实乃儒而兼法者，固未醇儒，亦不可遽以为中商后学也。

② 《后汉书》七九本传。传引《贵忠》、《浮侈》、《实贡》、《爱日》、《述赦》五篇文。

③ 《潜夫论·本政》。此书有四部丛刊、汉魏丛书、百子全书、子书百家诸本。本节所引乃湖海楼丛书汪继培笺本。

相陵虐，侵渔不止，为萌巨害。于是天命圣人使司牧之，使不失性。四海蒙利，莫不被德，金共奉戴，谓之天子。故天之立君，非私此人也以役民。盖以诛暴除害，利黎元也。”^①人君以受命为天子，人臣亦承君而任“天官”。“故明主不敢以私授，忠臣不敢以虚授。窃人之财，犹谓之盗，况偷天官以私己乎”^②？

符论治术，虽少新创，然每针对时代之需要，与寻常空言泛说者相殊。约言之，有任人、正刑、与抑奢诸事，任人重在兼听考功^③，其旨略近荀卿。符又力攻声誉取士，守相地广，及官爵世袭之制度。“朋党用私，背实趋华”。^④此声誉取士之弊。“威权势力，盛于列侯。材明德义，未必过古”。“违背法律，废忽诏令。专情务利，不恤公事”。此守相地广之弊。“无功于汉，无德于民。专国南面，卧食重禄”^⑤。此官爵世袭之弊。吾人略考汉季郡县选举，列侯封袭，刺史专恣之情形，当觉符言之深切而扼要，其重农本，抑侈靡之主张^⑥，亦痛砭颓俗，有为言之。正刑之说则注意于国家纲纪，尤为和安以后君主之良药。符谓“民之所以不乱者上有吏。吏之所以无奸者官有法。法之所以顺行者国有君也。君之所以位尊者身有义。身有义者君之政也。法者君之命也。人君思正以出令而贵贱贤愚莫得违也，则君位于上而民氓治于下矣。人君出令而贵臣骄吏弗顺也，则君几于弑而民几于乱矣。夫法令者君之所以用其国也。君出令而

① 《班禄》。

② 《贵忠》，可参《汉书·刑法志序》，班固之《政原论》。

③ 《明暗》及《考绩》。

④ 《实贡》。又曰：“志道者少与，逐俗者多僻。”又曰：“夫士者贵其用也。不必求备。”“智者去短取长以致其功。今使贡士必核以实，其有小疵勿彊衣饰。”此预言曹魏用人重能轻德之风气。

⑤ 《三式》。

⑥ 《评修》，《爱日》。

不从，与无君等”。君令之重如此。“是故妄违法之吏，妄造令之臣，不可不诛也”^①。此尊君重令之说似与儒家德化不合。符释之曰：“议者必将以为刑杀当不用而德化可独任。此非变通者之论也，非叔世之言也。夫上圣不过尧舜而放四子，盛德不过文武而赫斯怒。”“故有以诛止杀，以刑御残。且夫治世者若登丘矣。必先蹶其卑者，然后乃得履其高。是故先致治国，然后三王之政乃可施也。道齐三王，然后五帝之化乃可行也。道齐五帝，然后三皇之道乃可从也。”^②东京和安以后之政治，俨如前汉元成以后政治之重演。大权旁落，君主势微，外戚宦官窃柄乱政。符之所言，诚为切要，而与桓谭、崔实相呼应，此亦环境使然也。

荀悦字仲豫，荀卿十三世孙。年十二岁能说《春秋》。灵帝时宦官弄权，悦托疾隐居。献帝初立，辟镇东将军曹操府。仕至秘书监侍中。时政移曹氏，天子虚设，悦思献替而无所用，乃作《申鉴》五篇奏之。建安十四年卒，年六十二^③。悦虽为兰陵令之后裔，然并非严守家学。荀子言“天人之分”，悦则有取于汉儒“天人相与”之说。故其论政体曰：“天作道，皇作极，臣作辅，民作基。”又曰：“惟先哲王之政，一曰承天，二曰正身，三曰任贤，四曰恤民，五曰民制，六曰立业。”^④六端之中，悦论承天，颇有新意。悦谓人主所以必承天者，盖以非“天地不生物”，而“人主承天命以养民者也”^⑤。且天以灾异应政治之失

① 《衰制》。

② 《衰制》。然《德化篇》仍坚持德教为基本治术之古义。

③ 《后汉书》九二传。据卒年推知悦生于桓帝建和二年（一四八——二〇九）。《申鉴》有四部丛刊，百子全书，子书百家，汉魏丛书诸本。“汉魏”有《荀侍中集》。此外悦有《汉纪》三十篇。

④ 《申鉴·政体》。

⑤ 《杂言上》。《荀侍中集·高祖赞》，可参。

误，则人君当见谴告而改悔^①。承天大意，殆不过。然悦一洗两汉阴阳讖纬之迷信，大明君子居易俟命之精神，而谓“灾祥之报，或应或否”。“夫事物之性有自然而成者，有待人事而成者，有失人事不成者，有虽加人事终不可成者，是谓三势”。“今人见有不移者，因曰人事不相干。知神气流通者，因曰天人共事而同业。此皆守其一端而不究终始”。“凡三势之数深不可识，故君子尽心力焉，以任天命”^②。此论折衷于儒墨孟荀之间，以近世之眼光衡之，虽嫌其未能透彻，然以之持身从政，足达仁者不忧之境地，其态度固较王充之宿命论为健全矣。

悦论天人不传家学，然其治术则略存荀卿礼治之遗意。其言曰：“致治之术，先屏四患，乃崇五政。一曰伪，二曰私，三曰放，四曰奢。伪乱俗，私坏法，放越轨，奢败制。”“俗乱则道荒，”“法坏则世倾，”“轨越则礼亡，”“制败则欲肆，”“是谓四患。兴农桑以养其生，审好恶以正其俗，宣文教以章其化，立武备以秉其威，明赏罚以统其法，是谓五政。”^③养生者足国裕民之意，正俗者循名责实之意，章化者礼教之意，秉威者足兵之意，统法者正赏必罚之意，凡此皆荀子所已明而悦加以重申者也。

虽然，《申鉴》所含之政论非与实际无关也，荀子言治，于儒学中最为严饬，近于法家，足以砭汉末纪纲废弛之弊。悦之四患五政实非高论放言。悦又主张恢复封建，殆亦惩于郡县制中天子孤立，易生篡夺之危险。悦谓圣王立制，所以为民。故封建诸侯，各世其位。“而王者总其一统以御其政。故有暴礼于其国者则民叛于下，王诛加于上”。“及至天子失道，诸侯正之，王室微弱，则大国辅之。虽无道不得虐于天下”。此封建根本之大利，足以为安民永世之资。前世行之而有弊者，原子封地大小

① 荀集《灾异论》。

② 荀集《灾异论》。

③ 《申鉴·政体》。荀集有《立制度论》，尤能发明礼治之精神，可参。

之失宜。夏殷大国不过百里，失之太小，“故诸侯微而天子强，桀纣得肆其虐”。周封大国至五百里，矫枉过正，至于干弱枝强，争乱覆灭。秦则因噎废食，改为郡县。“以一威权，以专天下”。其结果为“人主失道则天下遍被其害，百姓一乱则鱼烂土崩，莫之匡救”。汉承周秦之弊，兼用郡国。然失之强大，遂有六王七国之祸。其后遂绝诸侯之权。此“当时之制，未必百王之法也”^①。悦言略近贾生而与王符相反。盖王符着眼于王侯纵恣事实，贾荀皆表示对于专制政治之失望。而荀悦发之于东京将亡之前夕，其失望殆尤有过于贾生者。此后魏晋之世曹冏、陆机复大鬯其说，贞观再开封国之议^②，足见四百余年之专制天下已令有识者对之怀无限之忧疑。然而立论不能打破一王五等之循环，其诊断虽能洞明症结，而所处方剂则绝无振起沉疴之力也。

徐幹字伟长，与孔融、王粲等号“建安七子”。著《中论》二十余篇^③。虽见推赏，实由文章典雅，其内容则“推仲尼孟轲之旨”^④。绝少创见，姑置不论。仲长统书虽失传，然其思想颇有特点，不可不一述之。统字公理。少好学。不矜小节，人或谓之“狂生”。初隐遯不仕，后以荀彧荐，参丞相曹操军事。论说古今及时俗行事，著《昌言》三十四篇，十余万言。建安二十四年卒，年四十一^⑤。统论治术，举“政务”十六端，不出儒生常谈^⑥。

① 荀彧《列侯论》。

② 参《魏书》二〇注，《晋书》五四《机传》，及《贞观政要·封建篇》。

③ 《魏书》二一，《王粲传》。幹卒于建安二十二年（二一七）。《中论》今存二十篇。有四部丛刊及汉魏丛书诸本。

④ 《中论》曾巩序。

⑤ 《后汉书》七九传。由卒年推知生于灵帝光和二年（一七九——二一九）。《昌言》在宋时已只存十五篇，此后全佚。今可于史传及《玉函山房辑佚书》见其片段。

⑥ 《昌言·损益篇》。

至其推究治乱原因，则深中专制政体之病，为前人所未发。统谓“豪杰之当命者未始有天下之分者也。无天下之分者故战争者竞起焉，于斯之时并伪假天威，矫据方国，拥甲兵，与我角才智程勇力”。“角智者皆穷，角力者皆负；形不堪反抗，势不足复校，乃始羸首系颈就我之衔继耳”。“及继体之时，民心定矣。普天之下，赖我而得生育，由我而得富贵”。“豪杰之心既绝，士民之志已定。贵有常家，尊在一·人。当此之时，虽下愚之才居之，犹能使恩同天地，威侔鬼神”。“彼后嗣之愚主，见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也。乃奔其私嗜，骋其邪欲。荒废庶政，弃亡人物”。“信任亲爱者尽佞谄容悦之人也。宠贵丰隆者尽后妃姬妾之家也”。“遂至熬天下之脂膏，斫生人之骨髓。怨毒无聊，祸乱并起。中国扰攘，四夷侵畔。土崩瓦解，一朝而去。昔之为我哺乳之子孙者，今尽是我饮血之寇讎也。岂非富贵生不仁，沉溺致愚疾邪。存亡以之迭代，政乱从此周复，天道常然之大数也”。抑又有进者，“乱世长而化世短”，世愈下而祸愈烈。战国之乱甚于春秋，秦项之虐过于战国，新莽之残夷，其数复倍于秦项。“以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。此则又甚于亡新之时也。悲夫！不及五百年，大难三起。中间之乱，尚不数焉。变而弥猜，下而加酷。推此以往，可及于尽矣。嗟乎！不知来世圣人，救此之道，将何用也。又不知天若穷此之数，欲何至邪”^①？

儒家之政治思想，态度本为乐观。孔子孟荀均生乱世。然孔子谓如有用我者，三年有成。荀子明儒者之效，政平俗美。孟子称五百年必有王者兴。虽一治一乱，而治道可知。汉儒之中如贾谊、董仲舒等皆认天下事大有可为。至桓谭、王符、崔实、荀悦诸人始渐露悲观之意，不复坚持圣君贤相，归仁化义之

^① 《昌言·理乱篇》。

崇高理想，而欲以任刑参霸之术为补旋治标之方。夫既欲补旋治标，则犹认吾道未穷，大厦可支，虽已悲观，尚未致极。今仲长氏不仅叹世乱之愈酷，且复疑救乱之有道。推其言中之意，殆无异于对专制政体与儒家治术同时作破产之宣告。此诚儒家思想开宗以来空前未睹之巨变。考汉儒论政所以由乐观入于悲观者，其最大之原因似为专制政体实行之失败。孔子冀封建可以复兴，孟荀望天下之一统。既存希望，无事悲观。嬴秦二世覆亡，论者犹归咎于任法，于专制政体及儒家治术之本身固未尝有疑虑及之者也，黄老申商之徒虽力攻仁义礼乐，以为无益于治，然自儒者视之，此不过门户之争，不足摇动其孔子为百世立法，治道与天道不变之信仰。及刘汉以黄老申商孔孟之学参迭佐政，行之四百年而亦不免于乱亡。专制政体之弱点且一一呈露。于是论者始觉古今已行之政体，圣贤所立之治道，无一可以维天下长久之安平者。而仲长氏悲观之治乱循环退化论遂为秦汉儒家政治思想自然之结局^①。

^① 统或曾受王充之影响。

第十章 《吕氏春秋》至王充《论衡》

第一节 道家与杂家

秦汉儒家政治思想，由乐观而转入于悲观，吾人于前章已述其梗概。道家思想于此期中亦有同样之趋势。惟先秦老庄之学，本属消极。认天下已无可为，故立言主于为我。及秦汉统一，四海初定，老庄思想亦起变化。除神仙方士托名黄帝老子，以长生久视，逢迎时君，为道家旁门，可置不论外，汉初黄老之徒，欲用清静无为之治术，以救六国嬴秦之烦苛，其宗旨已非保全小我而在安定天下。时帝后公卿，颇用其说以为“南面之术”^①。故汉代黄老，渊源于先秦之老庄，而宗旨与之有异。不仅此也。道徒既求用世，则不能纯恃无为之论。于是颇采他家，以应时变。故司马谈述六家要旨，称道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”^②，则其内容亦与《庄子·天下篇》所举老庄之道术有异。虽然，道家既杂采诸家，其门户与汉人所谓“杂家”，应如何区别乎？按史公要旨，不及杂家。《汉志》始谓“杂家者流盖出于议官。兼儒墨，合名法”。似《汉书》所谓杂，即《史记》所谓道，近人或认两者为一家二名，或谓杂家不包老

① 《汉书》三〇《艺文志》曰：“道家者流盖出史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知乘要执本，清虚以自守，卑弱以自持。此君人南面之术也。”

② 《史记》一三〇《自叙》。

庄^①，或谓“道家为百家所从出”，杂家“得道家之正传”^②。吾人欲定诸说之是非，当先明《汉志》杂家之界限。著录二十家中除《吕氏春秋》“吕不韦辑智略上作”，及《淮南内、外》前者“论道”后为“杂说”外；有《尸子》，注谓“秦相商君师之”；《尉繚》，“为商君学”；《博士臣贤对》，“汉世难韩子商君”；《子晚子》，“齐人，好议兵，与《司马法》相似”；《杂言》，“言伯王之道”；《荆轲论》，“司马相如等论之”；《伯象先生》，隐者“无益世主之治”；《臣说》，“武帝时所作赋”。观此可见班固所谓杂家，其性质至为复杂。既非道家之异名，亦非道家之正统。其分类之标准，以书多佚亡，无从确断。以《吕氏春秋》及《淮南鸿烈》推之，似述学不纯，文章未美，不足列入诸子及“诗赋”各类者，悉以归入杂家。故杂家之杂，殆含二义。一为一流之中门户互殊，二为一书之中众说兼采^③。而兼采众说，每有轻重。或以商韩为主干，或以黄老为依归。史公之道家，即指后列之一派。吕氏王安之书，为现存最重要之代表。吾人所论如尚不误，则秦代汉初之“道家”，包含两派。其一为变先秦老庄宗旨之“黄老”，其二则变先秦老庄内容之“道家”。本章当分别述其大概。

第二节 汉代之黄老

吾人于前章中谓“无为”之政治思想盛行汉初，儒家亦不免

- ① 冯友兰《中国哲学史》上册页二一一，注“胡适之先生谓此道家乃汉初之道家，即《汉书·艺文志》所谓杂家，非谓老庄。然《汉书·艺文志》于杂家外另无道家，故杂家不包老庄。司马谈所谓道家则包老庄”。
- ② 江璩《读子厄言·论道家为百家所从出》。此说殊无据，冯页二一一已辨之。
- ③ 前义略近英文之 miscellaneous 或 unclassified，后义略近 eclectic。

受其影响。盖老学流传，经秦火而未绝。李耳之子孙虽不守家学，而乐毅后裔乃为秦汉间黄老之贤师^①。此后则其术盛行于朝，几有压倒儒法，独为国教之势。历六七十年而后渐趋衰微。皇室之中文帝窦后好之尤笃。“孝文即位，有司议欲定礼仪。孝文好道家之学，以为繁礼饰貌，无益于治。躬化谓何耳。故罢去之”^②。其后窦氏更力求推广之，俨然为其护法。于是窦婴、田蚡等以崇儒罢官，辕固以讥道刺豕^③。“景帝及太子诸窦不得不读《黄帝》《老子》，学其术”^④。至公卿士大夫好之者，其风尤早，为数更众。高祖、惠帝时有陈平、曹参^⑤。文帝、景帝时有邓章、王生、田叔、直不疑、司马谈^⑥。武帝时有汲黯、郑当

① 《史记》六三《老庄申韩传》，“老子之名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子官，官玄孙假。假仕于汉孝文帝，而假子解为胶西王卯大傅，因家于齐焉”。八〇《乐毅传赞》，“乐臣公（一〇四《田叔传》作臣公）学黄帝老子。其本师号河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公。毛翁公教乐瑕公。乐瑕公教乐臣公。乐臣公教盖公。盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。”

② 《史记》二三《礼书》。

③ 《史记》一〇七《田蚡传》。事在建元二年，御史大夫赵绾、郎中令王臧且下狱自杀。辕固事见一二一《儒林传》。

④ 《史记》四九《外戚世家》。《广弘明集》卷一《吴主叙佛道三宗》引吴书孙权赤乌四年阚泽谓“汉景帝以《黄子》《老子》义体尤深，改子为经，始立道学，教令朝野，悉讽诵之”。此不知何据，其语亦不见《三国志·吴书译传》。

⑤ 《汉书》四〇《陈平传》，平“治黄帝老子之术”。三九《曹参传》，参为齐相，“闻胶西有盖公善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定”。参用其说，此后“其治要用黄老术”。参《史记》五五及五六。

⑥ 《汉书》四九《晁错传》，章以修黄老言显诸公间。《史记》一〇二《张敖之传》，“王生者善为黄老言，处士也。尝召居廷中，三公九卿尽会立。王生老人曰：吾袜解，顾谓张廷尉为我结袜。释之跪而结之”。人或让王生，生曰：“张廷尉方今天下名臣，吾故聊辱廷尉，欲以重之。”一〇四《田叔传》，“叔学黄老术于乐臣公所”。一〇三《直不疑传》，“不疑学《老子》言”。一三〇《自序》，“谈习道论于《黄子》”。

时^①。此皆实行清静之治，或以黄老显名。然均无著述传世，想亦未有理论上之贡献。抑吾人当注意，景帝一朝殆为黄老极盛之期。此后儒学代起，“无为”不复为君人南面之术。史书所录黄老之徒，不仅为数渐稀，且多以清静为修己之道。由昭宣以迄于新莽，士大夫以黄老见称者，不过一二^②。东京二百年中，其人见于史传者虽较西京晚世为众，然每为“逸民”“方术”之流^③，言行与政治无关。道家思想至此又恢复先秦老庄为我之宗旨，而为魏晋时代崇尚玄虚之先导。

汉代黄老所以由养生改为治世，复由临民以返于为我者，其根本原因仍当于历史背景求之。中国经六国及秦楚之长期争乱，天下困穷，达于极点。“汉兴接秦之弊，丈夫从军旅，老弱转粮糗，作业剧而财匮。自天子不能致钧驷，而将相或乘牛车，齐民无藏盖”^④。故鲁两儒生不肯附和叔孙通以兴礼乐^⑤，文帝不纳贾谊之言以改制度，可谓深合时代之需要。经惠文景三朝数十年之休养生息^⑥，至武帝初年遂入臻于富庶。国力既已充裕，政策自趋积极。又适值武帝为好大喜功之主，“内多欲而外施仁义”，于是黄老清静之徒“功成身退”，儒家礼乐之术亦应运兴矣。昭宣以后，黄老渐归隐微，至东京晚世而复成为在野

① 《史记》一二〇《汲黯传》，“黯学黄老之言，治官理民好清静”。“庄好黄老之言”。武帝时诸王好黄老者有刘德。《汉书》三六《楚元王传》。

② 平帝时有蔡勋，见《后汉书》九〇下《蔡邕传》。

③ 如《后汉书》七二，《方木传上》，折像“好黄老言”；一〇七《酷吏传》，明帝时人樊融“好黄老不肯为吏”；一一三《逸民传》，章帝时人高恢“少学黄老”，及马融同时之矫慎“少好《老子》”。其不遐世者，如桓谭《新论·祛蔽》八有杜房“读《老子》书，言《老子》用”；明帝、章帝时有任瑰，“少好黄老，清静寡欲”（《后汉书》五一本传）；安帝时有成翊，“深明道术”（八七本传）。

④ 《史记》三〇《平准书》。《汉书》二四上《食货志》文小异。

⑤ 《史记》九九《通传》。《汉书》四三略同。

⑥ 惠帝高后已行“无为”政策，见《史记》九《吕后本纪》。

而之学术者^①，其最大之原因，似在于此。

第三节 《吕氏春秋》(西元前二四一)

两京之黄老由治世而返于为我，秦汉之杂家则由乐观而趋于悲观。《吕氏春秋》开其端，《淮南鸿烈》承其流，王充《论衡》极其变。吕书之作虽在始皇混一以前^②，然其影响及于汉代，故述之于此。

吕不韦，阳翟大贾人，事庄襄王为丞相，封文信侯。始皇立，尊为相国，号称“仲父”。十年以嫪毐事牵连免相，十二年徙蜀自杀。不韦招致宾客著书行世之目的，古今有不同之数说。《史记》谓当其相始皇时，“魏有信陵君，楚有春申君，赵有平原君，齐有孟尝君，皆下士喜宾客以相倾。吕不韦以秦之强，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千。是时诸侯多辩士，如荀卿之徒著书布天下。吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览六论十二纪，二十余万言，以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》”^③。宋高似孙谓“始皇不好士。不韦则徠英茂，聚峻豪。簪履充庭，至以千计。始皇甚恶书也。不韦乃极简册，攻笔墨，

① 桓帝信道教，如延熹八年遣中常侍左馆之苦县祠老子。九年又亲祀之(分见《后汉书》七《本纪》及一八《祭祀志》)。然此由桓帝“好神仙事”，非用黄老治国。

② 《吕氏春秋·序意》曰：“维秦八年，岁在涒滩。”注，岁在申曰涒滩。钱穆据姚文田《邃雅堂集·吕览维秦八年岁在涒滩考》，以东周亡之次年为秦元年，岁在癸丑。下推八年为庚申(纪元前二四一)。距始皇置三十六郡尚有二十年。按许维通《吕氏春秋集解》最善。

③ 卷八五本传。

采精录异，成一家言。吁，不韦何为若此者也。不亦异乎？《春秋》之言曰：十里之间耳不能闻，帷墙之外目不能见，三亩之间心不能知，而欲东至开晤，南抚多鷄，西服寿靡，北怀僭耳，何以得哉！此所以讥始皇也”^①。近人钱穆称曰：“余疑此乃吕家宾客借此书以收揽众誉，买天下之人心。俨以一家《春秋》，托新王之法而归诸吕氏，如昔日晋之魏，齐之田，为之宾客舍人者未尝不有取秦而代之意。即观其维秦八年之称已显无始皇地位。当时秦廷与不韦之间必有猜防冲突之情而为史籍所未详者。始皇幸先发，因以牵连及于嫪毐之事。”^②三说之中，此似最能发明吕氏之动机。而高氏讥斥始皇之说亦可相辅并行。盖吕氏既欲代秦自帝，则势必攻击秦之传统政策而别树立国之道。故不韦相秦于二周已亡之后，绝不认秦为正统，仍谓“周室既灭，而天子已绝”。“以兵相残，不得休息”^③。又谓“当今之世浊甚矣。黔首之苦不可以加矣。天子既绝，贤者废伏。世主恣行，与民相离”。是吕书不徒致讥于始皇，实併秦于六国之列，并孝公以来所行富强兼并，任法尚功之政而根本否认之也。

吾人既知《吕氏春秋》为反秦之书，则其重己贵民道体儒用之政治思想，乃针对商韩而发，毫不足异。十二纪中持论每阴抑法家。先秦诸子如孔、墨、黄、老、庄、列、管、田、子华等均在称引之列，而未尝一及申商韩非。《序意》既在纪后，而十二纪又依四时为编次，略符“春秋”之号，则此殆为全书之主体，近乎后世所谓“内篇”。八览六论中虽间举申商之言行^④，然其立言

① 《子略》，《春秋序意附考》引。文中《春秋》云云出《任教篇》。明方孝孺引伸高说谓“其《节丧》《安死篇》讥厚葬之弊，其《勿穷篇》言人君之要在任人，《用民篇》言刑罚不如德礼，《达爵》《分职篇》皆尽君人之道，切中始皇之病。”（卷八五本传）

② 《考辨》页四五〇，按《史记》卷六，始皇十年不韦免相，即有逐客之令。

③ 《春秋》卷十三《谨听》（卷十六《观世》文略同）。

④ 卷七《振乱》。

之大旨固与十二纪前后相合。一切惨刻督责之术,在所不取。故吕书之政治意义为立新王以反秦,其思想之内容则为申古学以排法^①。

吕书中之政治思想以先秦为我之人生观为基础^②。杨子不肯损一毫而利天下。吕氏承其意发为贵生之论曰:“僮至巧也。人不爱僮之指而爱己指。有之利故也。人不爱昆山之玉,江汉之珠,而爱己之苍璧小玠。有之利故也。今吾之生为我有利我亦大矣。论其贵贱,爵为天子不足以比焉。论其轻重,富有天下不可以易之。论其安危,一曙失之,终身不复得。”是以“圣人深虑天下,莫贵于生”^③。虽然,贵生者非仅保存生命之谓。《贵生》篇引“子华子曰:全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。故所谓尊生者全生之谓。所谓全生者六欲皆得其宜也。所谓亏生者六欲分得其宜也。”“所谓死者无有所以知,复其未生也。所谓迫生者六欲莫得其宜也”。“故曰:迫生不若死。奚以知其然也。耳闻所恶,不若无闻。目见所恶,不若无见。故雷则掩耳,电则掩目,此其比也”^④。

全生为生活之最高理想,亦为政治最后目的。故吕氏谓“始生之者天也,养成之者人也。能养天之所生而勿撓,之谓天子。天子之动也,以全天为故者也。此官之所自立也。立官者以全生也”^⑤。《列子》引杨朱之言,谓人人不利天下则天下治。

① 全书中引孔子次数最多,超过道家诸子之总数。八览中卷十七《任数》引申不害、《慎势》引慎子,卷十八《离谓》举邓析乱治,卷十九《用民》举管商立治。中卷二十二《无义》以商鞅为例。

② 参《胡适文存》三集《读吕氏春秋》。

③ 分卷一《重己》,卷二《贵生》。参卷二十一《审为》。

④ 全生非纵欲。《重己》曰:“凡生之长也顺之也。使生不顺者欲也。故圣人必先适欲。”高注,“适犹节也”。此与它儒、魏牟之学迥异。

⑤ 卷一《本生》。

吕氏不主其说而认政治组织为个人美善生活之必要条件。盖太古之中国与四方之夷狄,皆尝无君。匪独文化低陋,生活亦极困苦。“其民麋鹿禽兽,少者使长,长者畏壮。有力者贤,暴傲者尊。日夜相残,无时休息,以尽其类。圣人深见此患也,故为天下长虑莫如置天子也,为一国长虑莫如置君也”。“君道立则利出于群而人备可完矣”^①。吾人曩谓法家思想之特点在以君长为政治之主体^②。吕氏虽重视君长之功能,然始终否认其为国家之目的,不惮再三宣示声明。故曰:“天下非一人之天下也,天下人之天下也。”又曰:“置君非以阿君也,置天子非以阿天子也。置官长非以阿官长也。德衰世乱,然后天子利天下,国君利国,官长利官,此国所以递兴递废也。”^③

吕氏既反对法家而同情于儒家之观点,则势必接受孟荀顺民心、诛暴君之主张。易词言之,即放弃战国末年趋于完成之君主专制理论,而重申古代君治民本之学说。此虽不出创造,其历史上之意义则颇堪注目。盖汉初黄老家大明清静之治术,贾谊等亦阐述仁义道德,以矫始皇任刑之失。而吕氏及其宾客在始皇混一之先,已对申韩学术及鞅斯政治作正面之攻击,实不啻“过秦”思想之陈涉。虽事败身死,其发难之功诚不可没也。

吕氏反对专制,立论至为透辟,汉人中鲜足与之相拟者。其所鼓吹汤武吊民伐罪之义,吾人耳熟能详,固无待论^④。其最

① 卷二〇《恃君览》。卷七《荡兵》曰:“未有蚩尤之时,民固剥林木以战矣。胜者为长。长者犹不足治之,故立君。君又不足以治之,故立天子。天子之立也,出于君。君之立也,出于长。长之立也,出于争。”说与此异,然不必相冲突。

② 本书六章二节首段。

③ 分见《春秋》卷一《贵公》及卷二〇《恃君》。

④ 卷七《禁塞》破非攻之说,以为足以鼓励暴君。“若令桀纣知必亡国身死,殄无后类,吾未知其厉为无道之至于此也”。《怀宪》称许诛暴君之义兵,并主张发令申讨,其意与儒家所说牧野之事相似。

大之贡献似在建议种种方法以限制君主,使其不得自恣。书中所言顺民、纳谏、节欲、无为诸端,尤属重要。《顺民篇》曰:“先王先顺民心,故功名成。”^①顺民之根本在以爱民之心,行利民之政。然人君欲知民间疾苦,国家利病,当以广听直言为要务。厉王监谤,召公非之。“国郁”则败,故卒不免于流放^②。“亡国之主必自骄、必自智,必轻物。自骄则简士,自智则独专,轻物则无备。无备召祸,专独位危,简士壅塞”^③。抑人主不仅不当自智,亦不当自恣。吕氏引“黄帝言曰:声禁重,色禁重,衣禁重,香禁重,味禁重,室禁重”^④。“世之人主贵人,无贤不肖,莫不欲长生久视”。然不能守黄帝之诫,节欲养性,则“欲之何益”^⑤。三术若行,人主于精神上及物质上均受限制,不复能任意孤行,如二世所谓“肆志广欲”,李斯所谓专以天下自适。吕氏尚以此为未足,又利用申韩君上无为之说,欲于政权之行使上加以限制,《审分览》中八篇之五皆挥发此意^⑥。如谓“得道者必静,静者无知。知乃无知,可以言君道也”。又谓“君也者,以无当为当,以无得为得者也。当与得不在于君而在于臣”^⑦。盖一人之“耳目心智,其所以知识甚阙,其所以闻见甚浅。以浅阙博居天下安殊俗,治万民,其说固不行。”^⑧且“人主自智而愚人,自巧而拙人,若此则愚拙者请矣,巧智者诏矣。诏多则请者愈多

① 卷九。卷十七《不二》曰:“听群众人议以治国,国危无日矣。”此反对处士横议,与顺民之说不相背。

② 卷二〇《达郁》。卷二三《贵直论》以下六篇皆述纳谏之旨。

③ 卷二〇《骄恣》。

④ 卷一《去私》。

⑤ 卷一《重己》。

⑥ 卷十七,《审分览》、《君守》、《任数》、《勿躬》、《知度》。

⑦ 《君守》。

⑧ 《任数》。

矣。请者愈多，且无不请也。主虽巧智，未无不知也。以未无不知，应无不请，其道固穷。为人主而数穷于其下，将何以君人乎？穷而不知其穷，其患又将反以自多。是之谓重塞之主，无存国矣”^①。故君人之道在委政以“托于贤”^②，“正名审分以治吏，无为成身而天下自治矣”^③。按君上无为乃申不害言术要义之一，其作用在防臣下之奸而督其功，以保障专制君主之权位。吕书之用意与此相异。吾人以无为与顺民纳谏诸事合观，即知其隐寓提倡“虚君制度”^④之意，与李斯所谓独行恣睢之心者精神更相反背^⑤。

吕氏不仅反对秦之专制政体，亦且反对其治术。其最显著者为重申德治之理想以矫正商鞅严刑黷武之失。“昔上世之亡主，以罪为在人，故日杀僇而不止，以至于亡而不悟”^⑥。“五帝先道而后德，故德莫盛焉。三王先教而后杀。故事莫功焉。五伯先事而后兵，故兵莫强焉。当今之世，巧谋并行，诈术递用，攻战不休，亡国辱主愈众，所事者末也”^⑦。贾谊《过秦论》态度之严厉，殆亦无以逾此。贾生不满于“秦俗日败”，家族伦理崩坏之事实。吕氏殆亦有同感。故书中颇致意于忠孝之教，甚至认孝为政事之本^⑧，与商韩大异其趣。至其主张封建更与李斯

① 《知度》。

② 《审分览》。

③ 卷三，《先己》。

④ 《胡适文存》三集卷三，《读吕氏春秋》。然胡君谓法家之法治亦为限制君权之理论则可商。

⑤ 参本书八章二节“四曰行督责”一段。

⑥ 卷三《论人》。

⑦ 卷三《先己》。参卷十九《适威》。卷二《功名》曰：“强令之笑不乐，强令之哭不悲。强令之为道也，可以成小而不可以成大。”

⑧ 卷四《劝学》及十四《孝行览》。

之论相反。吕谓“古之王者择天下之中而立国”。“天子之地方千里以为国，所以极治任也。众封建，非以私贤也。所以便势全威，所以博义。义博利博则无敌。无敌者安。故观于上世，其封建众者其祸长，其名彰。神农七十世有天下，与天下同之也”^①。其言与始皇博士淳于越如出一辙^②。自李斯视之，恐当负“以古非今”之罪矣。

然吕氏书中有一端非为秦发，而旋为始皇所采用者，则五德终始之说是也。《史记·始皇本纪》及《封禅书》谓秦自以得水德而王，且以文公获黑龙为其征应。此实与吕氏应同篇之言相合，而或即本之吕氏。吕氏以黄帝禹汤文王分当上木金火四德，而以大螟大蚁，草木秋冬不杀，金刃见水，赤乌衔丹书各为其应。然吕氏不以秦当水德，但谓“代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水”。推原其意，殆犹序意之称“维秦八年”。乃不韦身死，宾客星散二十年后，反为始皇所利用以作其政权之理论根据。此则非著书者所及料矣。

吕氏五德终始实袭自邹衍。其治乱天遇之论则略似孟子言天命。吕氏以为祸福虽由人召，成败则每出偶然。“凡治乱存亡安危强弱必有其遇，然后可成。各一则不设。故桀纣虽不肖，其亡，遇汤武也。遇汤武，天也，非桀纣之不肖也。汤武虽贤，其王，遇桀纣也。遇桀纣，天也，非汤武之贤也。若桀纣不遇汤武，未必亡也。桀纣不亡，虽不肖，辟未至于此。若使汤武不遇桀纣，未必王也。汤武不王，虽贤，显未至于此”。“譬之若良农，辨土地之宜，谨耕耨之事，未必收也。然而收者必此人也。始在于遇时雨。遇时雨，天也，非良农所能为也”^③。如吕氏之言，则人定不能胜天，君子尽其已在己。所谓“是法天地”，“为

① 卷十七《慎势》。文小有脱误，从许氏《集释》本校改。

② 越言见《史记》八七李传。

③ 卷十四《长攻》。参《慎人》、《遇合》。

民父母”者，不过教人行道以俟可然之治，非以成功为必然之事。孟子谓成功在天，求治者“强为善而已”。与吕氏大旨相符。然孟子深信天下一治一乱，五百年必有王者兴，故切盼新王，颇为乐观。吕氏则倾向于视政治之兴衰为机缘之偶合。虽犹坚持居易俟命之态度，而实已不逮孟子之乐观。王充承之，更进一步，遂成极度悲观之治期论。人多震于《论衡》之为“异书”，不知其亦非绝无师承，尽由心创也。

抑吾人当注意，吕氏书深受道家之影响，其所含消极之成分尚不只此。贵生重己既为全书之宗旨，扩充引伸之，则逃世为我之人生观乃不容避免之结论。《贵生篇》称尧以天下让于子州支父，越人强迎王子搜以为君，鲁君致弊于颜阖。此三人者皆不愿以外物害生，辞谢逃隐而不肯受。“故曰：道之真以持身，其余绪以为国家，其土苴以为天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也。非所以完身养生之道也”。其意上承庄子神龟曳尾之寓言，与汉初用世之黄老大异其趣。此则犹存先秦为我思想之本来面目，为吕氏祖述古学之又一例。

第四节 《淮南鸿烈》(约纪元前一三〇)

吾人如谓《吕氏春秋》为汉代杂家之先河，则《淮南鸿烈》足当“道家”之正统。淮南王安乃厉王长之长子。长以罪徙蜀，中途不食死。文帝怜之，封其四子。安于八年封阜陵侯，十六年封淮南王。“时时怨厉王死，时欲畔逆，未有因也”^①。“为人好书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋。亦欲以行阴德，拊循百姓，流名誉。

^① 《史记》卷一一八本传。

招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众。又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言”^①。武帝元狩元年，谋反事觉，自刭死^②。

《鸿烈》自道其内容，谓“言道而不言事则无以与世浮沉，言事而不言道则无以与化游息”。故“观天地之象，通古今之事”。“以统天下、理万物、应变化、通殊类。非循一迹之路，守一隅之指”^③。高诱序之则谓“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”。虽“物事之类无所不载，然其大较归之于道”。今观《要略篇》列举太公孔子以及申子商鞅等八家学术，而不及黄老，二十篇中于儒、墨、名、法、神仙诸家言各有所驳正^④而不及道家，则作者殆阴奉黄老为正统，复“采儒墨之善，撮名法之要”以极其用。高氏之论洵属至当。昔秦用鞅、斯之术，吕不韦欲倾始皇，故力反法家，而别开门户，以贵生顺民为群言之宗旨。刘安著书之用意亦在颠覆时君，其所采之体例亦为兼收众说。然其宗旨独重黄老而与吕氏相殊者，殆以《鸿烈》成书适当汉代黄老

① 《汉书》四四本传。《艺文志》载《淮南内》二十一篇，《淮南外》三十三篇，《淮南王赋》八十二篇，《淮南王群臣赋》四十四篇，《淮南杂子星》十九卷。《要略篇》自称“刘氏之书”，又曰：“此鸿烈之秦族也。”高诱序及《西京杂记》并称内篇为《鸿烈》（“鸿大也，烈明也”）。刘向易名曰《淮南内篇》。《隋书·经籍志》始曰《淮南子》。其参预著述者有苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人。安本人亦“善为文辞”，或竟有一部分出其手。《鸿烈》今以刘文典《集解》为最善。

② 按史传言孝文八年厉王子皆七八岁。《汉书》十四《诸侯王表》安在位四十二年。由此推知死时殆五十八岁而当生于文帝元年（元前一七九？——一二二）。

③ 卷二十一《要略》。

④ 攻儒如卷七《本经训》，攻墨如卷十三《汜论训》，攻名如卷十一《齐俗训》，攻法如卷六《览冥训》，及卷九《主术训》，攻神仙如卷七《精神训》。

骤盛转衰,儒家初受朝廷尊崇之际^①,故偏重虚静,图与“内多欲而外施仁义”者相扶,藉以收取士民之心欤?惜文献不足,吾人不能详考矣。

《鸿烈》袭老子之意,认宇宙之本体为道,凡有形者皆由之生^②。人为有形之一,亦即道之所在。“身者道之所托,身得则道得矣”^③。欲身之得,在乎行无为之教,以合于道德。“率性而行谓之道,得其天性谓之德”^④。故一切矫揉造作之礼俗皆有害于道而不足取。盖率性乃人类生活之本来面目。古者民童蒙,“凿井而饮,耕田而食”。“亲戚不相毁誉,朋友不相怨德。及至礼义之生,货财之贵,而诈伪萌兴,非誉相纷,怨德并行。于是乃有曾参孝己之美而生盗跖庄跻之邪。故有大路龙旂,羽盖垂绥,结驷连骑,则必有穿窬拊健,抽箕逾备之奸。有诡文繁绣,弱绂罗纨,必有菅屣跣跼短褐不完者”^⑤,然则“达于道者反于清静”^⑥,诚不易之理矣。

“人生而静”,则政治社会亦为后起之事。天生万物,“固以自然”^⑦。“古之人有处混冥之中,神气不荡于外,万物恬漠以静”。“当此之时,万民猖狂,不知东西。含哺而游,鼓腹而嬉。交被天合,食于地德。不以曲故是非相尤。茫茫沉沉,是谓大治”。“孰肯解构人间之事以物烦其性命乎”?故“至德之世,甘瞑于溷溷之域而徙倚于汗漫之宇”。“莫之领理,决离隐密而自成。混混苍苍,纯朴未散,旁薄为一,而万物大优”^⑧。所可惜

① 《鸿烈》成书之年,史无明文。《汉书》本传云:“初安入朝,献所作内篇。”又谓安建元二年入朝,动于武安侯之说,归而“阴结宾客,拊循百姓,为畔逆事”。元朔二年赐几杖不朝。献书必在此前。

② 卷二〇《泰族训》。“夫道有形者皆生焉”。卷三《天文训》,“道曰规,始于一。一而不生,故分而为阴阳。阴阳合和而万物生”。

③④⑤ 卷一一《齐俗训》。

⑥⑦ 卷一《原道训》。

⑧ 卷二《傲真训》。

者，“太清之始”，不能久维。“逮至衰世”，欲愈多，事愈繁。“人众财寡，事力劳而养不足，于是忿争生。是以贵仁。仁鄙不齐，比周朋党，设诈谲，怀机械，巧故之心生而性失矣。是以贵义。阴阳之情莫不有血气之感，男女群居杂处而无别，是以贵礼。性命之情淫而相胁以不得已，则不和。是以贵乐”。“及至分山川溪谷使有壤界，计人多少众寡使有分数，筑城掘池，设机械险阻以为备，饰职事，制服等，异贵贱，差贤不肖，经诽誉，行赏罚，则兵革兴而分争，生民之灭抑天隐，虐杀不辜而刑诛无罪，于是生矣”^①。

政治之起，在于衰世。然设君立长又非毫无利用。道散德失之后，天人之祸交迫，圣人出而救之，君道遂以成立。“昔容成氏之时，道路雁行列处，托婴儿于巢上，置余粮于晦首，虎豹可尾，虺蛇可蹶，而不知其所由然。逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐凿齿，九婴大风，封豨修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭险易远近始有道里”^②。此救天灾而立君之例也。“凡有血气之虫，含牙带角，前爪后距，有角者触，有齿者噬，有毒者螫，有蹄者跌。喜而相戏，怒而相害，天之性也。人有衣食之情而物弗能足也。故群居杂处。分不均，求不澹则争。争则强胁弱而勇侵怯。人无筋骨之强，爪牙之利，故割革而为甲，铄铁而为刃。贪昧饕餮之人残贼天下。万人骚动，莫宁其所。有圣人勃然而起，乃讨强暴，平乱世，夷险除秽，以浊为清，以危为宁”^③。故“古之立帝王者，非以奉养其欲也。圣人践位者，非以逸乐其身也。为天下

① 卷八《本经训》。

② 卷八《本经训》。

③ 卷十五《兵略训》。

强掩弱,众暴寡,诈欺愚,勇侵怯,怀智而不以相教,积财而不以相分。故立天子以齐一之。为一人聪明而不足以遍照海内,故立三公九卿以辅翼之。绝国殊俗僻远幽间之处,不能被德承泽,故立诸侯以教诲之”^①。此弭人祸而立君之说也。

老子曰:“朴散则为器,圣人用之则为官长。”^②《鸿烈》称美“太清”之理想而承认君长之需要。其意实本于老子。就最高之理想言,我不治人,人亦不待我之治。许由不受天下,“因天下而为天下也”。“夫天下者亦吾有也。吾亦天下之有也。天下之与我岂有间哉?夫有天下者岂必摄权持势,操杀生之柄,而以行其号令邪?吾所谓有天下者非此谓也。自得而已。自得则天下亦得我矣”。“所谓自得者全其身者也。全其身与道为一矣”^③。然而就实际上之需要言,则道失世衰,祸乱相迫。体道者有系于世,“世乱则智者不能独治”^④。帝王南面之术,又为当务之急。由此观之,《鸿烈》一书之体例为兼采众说之杂家,其宗旨则治世之黄老。汉代“道家”断应推为大宗,亦犹董子为儒家之正统也。

《鸿烈》论治术以无为自然为本,与黄老相契。其参取明法修身之言,则又为“道家”之本色。此皆吾人所习知,姑举要以见其大概。无为者清静之谓。《齐俗训》曰:“治国之道,上无苛令,官无烦治。”“故乱国若盛,治国若虚。亡国若不足,存国若有余。”《泰族训》亦曰:“功不厌约,事不厌省,求不厌寡。功约易成也,事省易治也,求寡易澹也。”^⑤虽然“损之又损”,尚不

① 卷十九《修务训》。

② 二十八章。

③ 卷一《原道训》。

④ 卷二《倣真训》。

⑤ 卷九《主术训》曰:“水浊则鱼噍,政苛则民乱。”“是以上多故则下多诈,上多事则下多态,上烦扰则下不定,上多求则下交争。”“故圣人务省而易治,求寡而易澹。”

足以尽无为之精义。“或曰：无为者，寂然无声，漠然不动。引之不来，推之不往。如此者乃得道之象。吾以为不然”。盖神农、尧、舜、禹、汤皆为民兴利除害。“自天子以下至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求澹者未之闻也。夫地势水东流，人必事焉。然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术。循理而举事，因资而立权。自然之势而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻而不动者。若人以火熯井，以淮灌山，此用已而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用纂。夏渎而冬陂，因高为田，因下为池。此非吾所谓为之”^①。

无为之义既为因物之自为，顺性之自然^②，则专制政府之高压统治政策，在所摒弃。盖物情互殊，率性为道。治国者当因任自然，使各得其宜。“故尧之治天下也，舜为司徒，契为司马，禹为司空，后稷为大田师，奚仲为工。其道万民也，水处者渔，山处者木，谷处者牧，陆处者农。地宜其事，事宜其械，械宜其用，用宜其人”。如此则“各用之于其所适，施之于其所宜，即万物一齐而无由相过”。至于执一以齐万，强人以合己，斯大反于治道，不免治丝愈棼。且世之欲别黑白，定一尊，推崇正学，罢黜异端者，由于误信是非有明确之标准。彼不知“天下是非无所定。世各是其所是而非其所非。所谓是与非各异，皆自是非人”。“夫一是非，宇宙也。今吾欲择是而居之，择非而去之，不知世之所谓是非者孰是孰非。老子曰：治大国若烹小鲜。

① 卷十九《修务训》。

② 卷一《原道训》曰：圣人“漠然无为而无不为也，澹然无治而无不治也。所谓无为者不先物为也。所谓无不为者因物之所为。所谓无治者不易自然也。所谓无不治者因物之相然也。”

为宽裕者曰勿数挠，为刻削者曰致其咸酸而已矣”^①。

无为乃治术之大纲。其重要之条目则不外用人、明法、行化、足食诸端。《鸿烈》于此充分表现道家因阴阳、采儒墨、撮名法之伎俩。故论用人则采申韩君逸臣劳，分任责成之说^②，论明法则取管商君臣共守、赏罚无私、因时改制之说^③，论行化则从儒家修身正己、仁义为本，刑政为末之说^④，论足食亦奉孔孟民本食天、薄敛节欲之说^⑤。此皆毫无新义，无待赘述。至其杂采五行阴阳以与老庄之自然主义调和，虽立说之内容与董子无多

① 卷一一《齐俗训》。

② 卷九《主术训》多明此旨。参卷六《览冥训》及卷十四《诠言训》，《主术训》曰：“人主之术，处无为之事而行不言之教。清静而不动，一度而不摇。因循而任下，责成而不劳。”“是故虑无失策，谋无过事。言为文章，行为仪表于天下。进退应时，动静循理。不为丑美好憎，不为赏罚喜怒。名各自名，类各自类。事犹自然，莫出于己。”

③ 《主术训》曰：“法者天下之度量而人主之准绳也。”“古之置有司也，所以禁民使不得自恣也。故其立君也，所以制有司使无专行也。法籍礼义者所以禁君使无专擅也。人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣。故反于无为。”卷一〇《缪称训》曰：“明主之赏罚非以为己也；以为国也。适于己而无功于国者不施赏焉。逆于己而便于国者不加罚焉。”卷一三《范论训》曰：“天下岂有常法哉？当于世事，得于人理，顺于天地，祥于鬼神，则可以正治矣。”“昔者神农无制令而民从。”“当今之世，忍询（同诘）而轻辱，贪得而寡羞，欲以神农之道治之，则其乱必矣。”

④ 卷十九《泰族训》曰：“法虽在必待圣而后治，律虽具必待耳而后听。故国之所以存者非以有法也，以有贤人也。”又曰：“治国太上养化，其次正法。”“故仁义者治之本也。”又曰：“民无廉耻不可治也。非修礼义，廉耻不立。”“无法不可以为治也，不知礼义不可以行法。”卷一二《道应训》曰：“未尝闻身治而国乱者也。未尝闻身乱而国治者也。”

⑤ 《主术训》曰：“食者民之本也，民者国之本也，国者君之本也。”《齐俗训》曰：“夫民有余即让，不足则争。”《诠言训》曰：“为治之本务在安民，安民之本在于足用，足用之本在于勿夺时，勿夺时之本在于省事，省事之本在于节欲，节欲之本在于反性，反性之本在于去载。”

差异^①，其门户固与《春秋繁露》之宗儒者不同也。

第五节 王充《论衡》(约纪元八〇)

王充字仲任，光武建武三年生。幼聪慧，不好嬉弄。旋游京师受业太学，师事班彪。仕至刺史治中。章帝章和二年罢州家居。特诏公车征之，以老病不就。和帝永元中卒。充《自纪》曰：“贫无一亩庇身，志佚于王公。贱无斗石之秩，意若食万钟。得官不欣，失位不恨，处逸乐而欲不放，居贫苦而志不倦。淫读古文，甘闻异言。世书俗说，多所不安。幽居独处，考论实虚。”“俗性贪进忽退，收成弃败。充升擢在位之时，众人蚁附。废退穷居，旧故叛去。志俗人之寡恩，故闲居作《讥俗》《节义》十二篇。”“又闵人君之政徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书。又伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。凡八十五篇，二十余万言。罢州后年渐七十，乃作《养性》之书凡十六篇。”^②“今惟《论衡》尚存。”^③

① 卷三《天文训》，卷五《时则训》，卷六《览冥训》，卷七《精神训》。所发天人相通之旨与董合。

② 参据《论衡》卷三〇《自纪篇》及《后汉书》七九本传。建武三年当西历二七。永元凡十六年，当八九——一〇四。章和二年充“年渐七十”，则卒时七十余岁。

③ 《自纪篇》谓“吾书亦才出百。”《四库提要》因疑《论衡》在汉时已有佚亡。按此语在充列举《讥俗》、《政务》、《论衡》三书之后。或充以八十五篇与《讥俗》(十二篇)、《政务》(未详)合计，未必专以《论衡》当“吾书”也。史传所记殆即原书篇数。今本八十四篇(佚《盛衰》，篇名见《对作篇》末)，有四部丛刊、抱经堂校、汉魏丛书、百子全书、子书百家、湖北局刻诸本。《政胜》之内容为“为郡国守相，县邑令长，陈通政事所当尚务。欲令全民立化，率称国恩。”(卷二九《对作篇》)

王充自谓《论衡》之宗旨可一言以蔽之，曰：“疾虚妄。”^①八十余篇之文，泰半致力于肃清古今思想习俗之谬误^②。然《论衡》最大之特点为其以自然主义为根据之宿命论。昔墨子尝以作命攻儒，以为此乃丧天下之一道。然此由误会孔孟言命之真意，不足以为定评^③。盖孟子虽信天命，其意在表明天为政治上最高之权力。天意好善恶恶，故无道者或及身覆灭，苟为善则子孙必王。然与夺之命由天，善恶之行在人。报应之迟早不一，而人力可以回天下。至董仲舒辈极言灾异，亦欲使君人者知政事之得失可以转移天命，其说足与孟氏相表里，荀子谓“强本节用则天不能贫”，完全否认天人之关系。态度尤为积极。王充乃取儒家人定胜天之乐观一举而摧毁之，以人事穷通与国家治乱委诸无可奈何之命运。

王充思想有貌似荀子之处。荀子认“天行有常”，不为人变易其节。《论衡》更进一步，驳斥天生人，复为人类主宰之旧说。《物势篇》谓“儒者论曰：天地故生人。此言妄也。夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲将生子。情欲动而合，合而生子矣。”“然则人生于天地也，犹鱼之于渊虬虱之于人也”^④。儒家又谓天生民而立之君，使司牧之。王充虽未加以直接之驳斥，然就其思想之大体推之，势亦难于承认。充谓天生万物，悉出自然。未尝有意为人类生衣食之资。“含血之类知饥知寒。见五谷可食，取而食之。

① 卷二〇《佚文篇》。

② 诸篇驳记载伪妄者有《语增》、《儒增》、《艺增》。破迷信者有“九虚”（《书虚》至《道虚》九篇）。《寒温》至《是应》十一篇，《四讳》至《祀义》九篇。正学术谬误者有《问孔》、《非韩》、《刺孟》、《谈天》、《说日》、《正说》、《案书》等篇。斥厚葬，明无鬼者有《论死》、《死伪》、《薄葬》等篇。

③④ 万物之生，亦出自然。“因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也。”（卷三《物势篇》）

见丝麻可衣，取而衣之”^①。衣食既不由天生，则君师亦非天所立。上古天权之思想，自充视之，洵属无稽之谈，而天人感应、灾异谴告、五行生克诸说，其虚妄更无待论。盖“天无口目”，“恬澹无欲”。“自然无为”，“而物自为”。雨暘时若，固出无心，而“灾变时至，气自为之，夫天地不能为，亦不能知也”^②。充又依据当时天文学之知识而说明灾变之理曰：“在天之变，日月薄蚀。四十二月日一食，五十六月月亦一蚀。食有常数，不在政治。百变千灾皆同一状，未必人君政教所致。”^③此理既明，则可知董子所谓天人相与者，纯为人心推况之言。“夫天之不故生五谷丝麻以衣食人，犹其有灾变不欲以谴告人也。物自生而人衣食之，气自变而人畏惧之”。充自信所论“从道不随事，虽违儒家之说，合黄老之义也”^④。

吾人如尚欲坚持感应之说，则充用以矛攻盾之巧辩，反复示其自相违忤，不能成立。汤遭旱以五过自责之事，为言天人者所乐道。充辨之曰：“圣人纯完，行无缺失矣。何自责有五过。然如书曰：汤自责，天应以雨。汤本无过，以五过自责，天何故雨？以无过致旱，亦知自责不能得雨也。由此言之，旱不为汤至，雨不应自责。然而前旱后雨者，自然之气也。”且“汤遭旱七年。以五过自责，谓何时也。夫遭旱一时辄自责乎？旱至七年乃自责也。谓一时辄自责，七年乃雨，天应之诚何其留也。谓七年乃始自责，忧念百姓何其迟也”？充又辨《周书·金縢》成王信谗言，疑周公，雷雨反风之事曰：“雷为天怒，雨为恩施。使天为周公怒，徒当雷，不当雨。今雨俱至，天怒且喜

① 卷一八《自然篇》。

② 《自然篇》。

③ 卷一七《治期篇》。

④ 《自然篇》。

乎？”①

不宁惟是。天既不谴告人，人亦不能动天。说者谓“灾异之至，殆人君以政动天，天动气以应之”。充斥之曰：“此又疑也。夫天能动物，物焉能动天？”“人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内，蝼蚁之在穴隙之中。蚤虱为逆顺横从，能令衣裳穴隙之间气变动乎？”②且天人悬绝，缘何相动？“使天体乎？耳高不能闻人言。使天气乎？气若云烟，安能听人辞”③？如谓至诚可以感召，不必凭有形之耳目，验诸物理，则又不然。“夫至诚，犹以心意之好恶也。有果蓏之物，在人之前，去口一尺，心欲食之，口气吸之不能也。手掇送口，然后得之。夫以果蓏之细，员耑易转，去口不远，至诚欲之，不能得也。况天去人高远，其气莽苍无端末乎”④？

感变之言如此难信。然而兴起甚早，流传甚广者，其故有二。一曰神道设教。“六经之文，圣人之语动言天者，欲化无道，惧愚者之言，非独吾意，亦天意也。及其言天，犹以人心。非谓上天苍苍之体也。变复之家见诬言天，灾异时至，则生谴告之言矣”。一二曰以人况天。“三皇之时，坐者于于，行者居居。乍自以为马，乍自以为牛。纯听行而民瞳蒙，晓惠之心未形生也。当时亦无灾异。如有灾异，不名曰异谴告。何则？时人愚蠢，不知相绳责也。末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言矣。夫今之天，古之天也，非古之天厚而今之天薄也。谴告之言生于今者，人以心准况之也”⑤。

① 卷一八《感类篇》。参卷五《感虚篇》，六《雷虚篇》，一四《寒温篇》，《谴告篇》，一五《变动篇》，《明尊篇》，《鼓颞篇》等。

② 卷一五《变动篇》。

③ 卷四《变虚篇》。

④ 《变动篇》。

⑤ 《自然篇》。

天人之论既破，则五行、妖异、符瑞亦迎刃可解。世俗以四方、五色、十二禽明五色之胜克。充斥之曰：“凡万物相刻贼，含血之虫则相服至于相啖食者，自以齿牙顿利，筋力优劣，动作巧便，气势勇桀。若人之在世，势不与适，力不均等，自相胜服，以力相服则以刃相贼矣。”“人有勇怯，故战有胜负。胜者未必受金气，负者未必得木精也。孔子畏阳虎，却行流汗。阳虎未必色白，孔子未必面青也。鹰之击鸠雀，鸱之啄鹄雁，未必鹰鸱生于南方，而鸠雀鹄雁产于西方也。”^①妖异之不足信，亦至显然。“变复之家谓虫食谷者部吏所致也。贪贼侵渔，故虫食谷，身黑头赤则谓武官，头黑身赤则谓文官。使加罪于所象类之吏，则虫灭息不复见矣”。充辨曰：食谷之虫，“生出有日，死极有月。期尽变化，不常为虫。使人君不罪其吏，虫犹自亡”。且“倮虫三百，人为之长。由此言之，人亦虫也。人食虫，所食虫亦食人所食。俱为虫而相食物，何为怪之。设虫有知，亦将非人曰：汝食天之所生，吾亦食之。谓我为变，不自谓为灾”。“设虫能言，以此非人，亦无以诘也”^②。符瑞之见称于俗者，以凤凰、麒麟、景星、甘露诸事为最著。充备言古今所说麟凤，其毛羽骨角皆不合同。故真者未为易知，见者未必真是^③。“《尚书》中候曰：尧时景星见于轸。夫景星或时五星也。太者岁星太白也。彼或时岁星太白见于轸度，古质不能推步五星，不知岁星太白何如状，见大星则谓景星矣”。《尔雅》言甘露时降，谓之醴泉。“今儒者说之，谓泉从地中出，其味甘若醴，故曰：醴泉。二说相远，实未可知”^④。夫符瑞之不能确按如此，而欲以为善政之应，诚近愚诬矣。

① 《物势篇》，然卷二三《言毒篇》以阴阳五行说人事，似与此违忤。

② 卷一六《商虫篇》。

③ 《讲瑞篇》。

④ 卷一七《是应篇》。

虽然,吾人宜注意,荀子破除天人感应之迷信,意在建立一人本主义之积极政治观。王充破除感应,其目的在阐明悲观之宿命论。充认宇宙间一切事物之发生,悉由偶然之际会。此偶然之际会充号之为“命”,故曰:“命,吉凶之主也。自然之道,适偶之数,非有他气旁物厌胜感动使之然也。”^①然所谓偶然者,就宇宙全体言之也。天运自然,事物自生,既非有意,更无目标。故得谓之偶然。若就各个之事物言,则偶然之会,绝不由己,而一经具体,改造无方。偶然者遂有必然之势^②,就人类言之,稟生之初,即以定命。“有死生寿夭之命,亦有贵贱贫富之命”^③。此后一生遭际,皆受二命之支配。“命当天折,虽稟异行,终不得长。禄当贫贱,虽有善行,终不得遂”^④。夫行善不足以易贫夭之命,为恶亦不必损富寿之命。“回也屡空,糟糠不厌,卒夭死。天之报施善人何如哉?盗跖日杀不辜,肝人之肉,暴戾恣睢,聚党数千人,横行天下,竟以寿终。是独遵何哉”^⑤?善行不能造命,而神仙方术,亦并无回天之力。“形不可变化,命不可增减”^⑥。“天无上升之路”,海无“不死之药”^⑦。行善于身何益?求仙更为徒劳。然则人类生活之中殆不复有希望之余地矣。

充又以此宿命之人生观解释政治上之治乱。“世谓古人君贤则道德施行,施行则功成治安。人君不肖则道德顿废,顿废

① 卷三《偶会篇》。

② 就各个事务言,受命必然之理不必随时可见,则遭际似出偶然。卷一《逢遇》《累害》等篇均就此立论。

③ 卷一《命禄篇》。

④ 卷二《命义篇》。按卷三《骨相篇》谓由骨体可以知命。“人命稟于天则有表候于体”,“表候者骨法之谓也”,此与《荀子·非相》相反。

⑤ 卷六《祸虚篇》。

⑥ 卷二《无形篇》。

⑦ 卷七《道虚篇》。

则功败治乱。古今论者莫不谓然。何则？见尧舜贤圣致太平，桀纣无道致乱得诛。“故危乱之变至，论者以责人君，归罪于为政不得其道。人君受以自责，愁神苦思，撼动形体，而危乱之变终不减除。空愤人君之心，使明知之主虚受之责。世论传称使之然也”。如实论之，治乱安危出于“命期自然”，与政治之得失无关。“夫贤君能治当安之民，不能化当乱之世。良医能行其针药，使方术验者，遇未死之人，得未死之病也。如命穷病困，则虽扁鹊末如之何。夫命穷病困之不可治，犹夫乱民之不可安也”。“故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛。时当治，恶人不能乱。世之治乱在时不在政，国之安危在数不在教”^①。时数已届，则诸缘遇合，治乱形成，无可改变。“尧命当禅舜，丹朱为无道。虞统当传夏，商均行不轨”。“夏殷之朝适穷，桀纣之恶适稔。商周之数适起，汤武之德适丰”^②。成败兴亡绝非由于人力也。

国家与个人均受宿命之支配。个人之命见于骨相，国家之命则决于天时，而灾祥为之表征。充论天时曰：“夫世之所以为乱者，不以贼盗众多，兵革并起，民弃礼义，负畔其上乎？若此者由谷食乏绝，不能忍饥寒。夫饥寒并至而能无为非者寡，然则温饱并至而能不为善者希。”“由此言之，礼义之行在谷足也。案谷成败，自有年岁，年岁水旱，五谷不成。”^③“水旱之至，自有期节。”^④吾人虽未能预知水旱来临之确期，然于国家之盛衰则可于灾祥视之。国家将亡，必有妖孽，而“天命当兴，圣王当出，

① 卷一七《治期篇》。卷五《异虚篇》曰：“人之生死在命之夭寿，不在行之善恶。国之存亡在期之长短，不在政之得失。”

② 卷三《偶会篇》。此即《吕氏春秋·长攻》之说加以较空想之解释。见本章三一五页注③所引。

③ 卷一七《治期篇》。

④ 卷一四《寒温篇》。但充未示推算之法。

前后气验，照察明著”。例如芒碭春陵，各有云气之异。“若高祖、光武者，曷尝无天人神怪光显之验乎”^①？充前已尽斥天人召应之说，兹又认灾祥为治乱之征，非自相违忤也。盖灾祥之与治乱，同出偶然之遇合。变复家之误不在承认灾祥之出现，而在误认政治得失与之有因果关系。充以为“贤君之立偶在当治之世，德自明于上，民自善于下。世平民安，瑞祐并至，世则谓之贤君所致。无道之君偶生于当乱之时，世扰俗乱，灾害不绝，遂以破国亡身灭嗣。世皆谓之为恶所致。若此明于善恶之外形，不见祸福之内实也。祸福不在善恶，善恶之证不在祸福。长吏到官未有所行，政教因前所改更，然而盗贼或多或寡，灾害或无或有，夫何故哉？长吏秩贵，当阶平安以升迁，或命贱不任，当由危乱以贬黜也。以今之长吏况古之国君，安危存亡可得论也”^②。

灾祥与善恶虽无因果之关系，然盛衰与灾祥均为宿命所安排，而同有不得不然之势。当兴之王，行动自然合于期数。“人徒不召而至，瑞物不招而来。黯然而合，若或使之”。赤雀白鱼诸瑞，皆当作如是观。适衰之国，灾异迭见。乱期已届，无可挽回。灾异必与衰政相值，其理正如祥瑞之必与盛世相偶^③。灾祥之足为治乱之征验者，其故在此。

吾人既知治乱决于时数，则不徒祥瑞不足慕，政教亦不足为。“以不治治之”，乃惟一合理之治术。“黄老之操，身中恬澹，其治无为。正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。”^④此外儒之仁义，鞅、斯之刑法，皆如庸人自扰，

① 卷二《吉验篇》。

② 卷一七《治期篇》。

③ 然亦有例外。卷一七《指瑞篇》曰：“衰世亦有和气，”“圣人生于衰世。”“衰世圣王遭见圣物，犹吉命之人逢吉祥之类也。其实相遇，非相为出也。”此个人之征，不关世运。

④ 卷一八《自然篇》。

无补于事而反有害，非充之所能赞许。抑吾人宜注意，充之主用黄老，与汉初黄老家之态度有异。曹参、汲黯辈虽反对有为之积极政策，然犹认政治可以转移盛衰，其态度尚近乐观。充之无为主张独以宿命论为基础。从充之说，天下本无可以致治戡乱之政术。能无为者，逢当治之期，则端拱享太平，值当亡之会，则束手以待毙。虽遭际有幸不幸之分，而得免于揠苗之举则一。且政教既属无用，君长亦成赘旒，王充虽未发无君之结论，而此实为宿命论逻辑上必然之归宿。此亦汉代黄老及道家思想中所未尝有。

《论衡》书中尚有一可异之点，不可不加以论述。儒家认唐虞三代为极美满之政治社会。老庄之徒亦以太清至德之世为理想。王充不否认“黄金时代”之存在，而否认其只存在于已往上古之世。“语称上世之人质朴易化，下世之人文薄难治”。又称“上世之时，圣人德优而功治有奇”。下世之君功德渐衰，君趋于苟简。充并加驳斥，以为妄言。盖就人君本身之德以论，则“上世治者圣人也，下世治者亦圣人也。圣人之德前后不殊，则其治世古今不异”。就治乱之理言，“则天地气和即生圣人，圣人之治即立大功。和气不独在古先，则圣人何故独优”。就人类本身之性言，则“上世之人所怀五常也，下世之人亦所怀五常也。俱怀五常之道，共禀一气而生，上世何以朴质，下世何以文薄”。“世俗之性好褒古而毁今，少所见而多所闻”^①。致误之由，端在于此。

王充又进而论汉之功德，以为自高祖至章帝三百年中“十帝耀德”，定乱致平，迭见符瑞。浅而言之，“汉之高祖、光武，周之文、武也。文帝、武帝、宣帝、孝明、今上（章帝）过周之成、康、宣王”^②。“恢而极之”，汉之治绩，迈越今古，“以危为宁，以困为

① 卷一八《齐世篇》。

② 卷一九《宣汉篇》。

通。五帝三王，孰能堪斯”^①。若舍政治而论符瑞，则亦“汉盛于周”^②。“唐虞之瑞，必真是者，尧舜之德明也。孝宣比尧舜，天下太平，万里慕化，仁道施行。鸟兽仁者感动而来”。“以政治之得失，准况众瑞，无非真者”。至于永平、章和间甘露诸瑞，亦无一不皆真，足为太平之确验^③。夫以王充之务“实知”，疾虚妄，而发为如此之论，令吾人诚不免有意外之感。推其可能之原因，不外三端。一曰媚汉，二曰讽汉，三曰矫俗。夫充“身生汉世”而极言其美，诚不免“褒增颂叹，以求媚称之嫌疑”^④。然观充赋性活潑，为人清重，殊无谄佞干禄之行迹。若科以媚汉之罪，恐成“莫须有”之疑狱。讽汉之嫌疑，较为重大。充所称武、宣、明、章之世，距“太平”之理想，实尚辽远。观充有讥俗政务之作，可知充亦承认其所值者非上下明良，比屋可封之盛世。况武帝之好大喜功，明帝之“察察为明”，与充所推崇无为之治道皆相背驰。充乃列举汉室立业开疆诸绩，以证其德过文武，如非立论自悖，则必为反言致讥。充又谓章帝之世，颇有灾荒。振救得宜，虽危不乱。“民饥于谷，饱于道德”^⑤。此亦与《治期篇》之论相悖。虽然，凡此足令吾人致疑于充“宣汉”之诚意，亦殊无确据以坐实其为恶意之讽刺也”^⑥。至于矫俗之用意，则甚为明显，充谓“《春秋》为汉制法，《论衡》为汉平说”^⑦。此为真意

①⑤ 《恢国篇》。

② 《宣汉篇》。

③ 卷一六《讲瑞篇》。按宣帝时屡见“祥瑞”，因有神爵、五凤、甘露、黄龙诸年号。

④ 《宣汉篇》。

⑥ 卷二〇《对作篇》谓《论衡》“无诽谤之辞”，“可以免于罪矣”。自明其意不在讽刺。

⑦ 卷二《须颂篇》。

所在，殆可毫无疑问。

虽然，充之用意似尚不止此。《齐世》《宣汉》表面尊今，而隐寓卑古之实。盖汉治美恶间杂，安危交错，此必充所深知，亦众人所共喻也。三代之治，不能过汉。“书虚，语增”，遂称纯美。此则充之独见而众所未晓。充乃大嚮“齐世”之说，以事实上不完美之两汉，上齐于理想中完美之三王。事实不容抹煞，则“宣汉”云云，直无异取“黄金时代”之幻梦一举而摧毁无余。充谓治乱不关人事，是现在之努力为徒劳也。又谓盛世必还为衰乱，是未来之希冀为虚妄也。兹复证上世与汉同德，是过去亦无足留恋也。于是茫茫宇宙之中更无足以企慕追求之境界，而人类历史不过一无目的，无意义，无归宿之治乱循环而已^①。吾人之诠释如尚不误，则王充之思想乃秦汉人士对于政治生活最严重之失望呼声，不徒暗示秦汉之政策为庸人自扰，即专制政体之本身亦受无条件之谴责。《论衡》“无诽谤之辞”，而实古今罕有之谤书。充本人或未自觉，其思想之含义则极显明也。

考充所以有此极度悲观之结论者，殆由老庄思想内容及秦汉时代环境之影响。先秦老庄之学本为倾向消极之政治思想。汉世“黄老”变为我以治世，《道家》（或杂家）复参取诸家以广其应事之术。于是消极之老庄学派遂趋于相对之积极。秦任法而早亡，汉之鉴之，遂欲矫之以黄老。及武帝之世，物阜民康。人渐乐观，则政尚有为。儒家思想乘时遭会，乃跻于“独尊”之地位。治黄老者不能逃此潮流之激荡，亦兼采仁义以辅道德，而黄老复变为道家，以与儒家相抗。主张相对有为及主张相对无为之两派，遂为两汉政治思想之主潮。然而数百年中试行其

^① 充尚承认个人道德及学术修养为可能。盖贵贱由命，善恶在己。中人之性可教化以为善也。见卷二《率性篇》，卷三《本性篇》。

术,小有效验,而卒无救于乱亡。深思之士自不免致疑于此相对有为与相对无为之治道。夫墨学中绝,法遭摒弃,今孔老之信仰复失,则先秦所遗治国安民之学说,几有悉趋消亡之势。绝对无为之悲观思想遂一时盛行^①。王充开其端,魏晋畅其流^②。由战国至晋代,一千年中无为思想自“老庄”历“黄老”而还为“老庄”,恰成一循环之运动。

-
- ① 王充否认“道家”之相对无为足以为治而倾向于绝对无为。其思想之观点及内容与汉代“黄老”有异。
- ② 雷海宗《中国通史选读》第三册页四〇六谓充代表“古代思想之总结束”,《论衡》一书为古代文化价值之否定。姚舜钦《秦汉哲学史》页三八五谓《论衡》为魏晋玄学之先声。

第十一章 王弼至葛洪

第一节 魏晋老庄思想之背景及渊源

吾人于前两章中分述秦汉儒道二家之政治思想时，发现其均有由乐观转入悲观之趋势。吾人探索其致此之故，认定专制政治之失败与时人对专制政体之失望，乃其客观及主观之主要原因。以内容迥不相同之思想而同时有相似之转变，固非出于偶然之巧合。虽然，此就秦汉言之耳。吾人若合秦汉魏晋六七百年中之思想大势以论之，则秦汉儒道争雄之局至魏晋又转变而为儒微道盛之局。而道家门户之中，王充所激动之自然主义与无君思想一时较仅主清静之治者尤为盛行。易词言之，魏晋时代者，老庄思想独尊之时代也^①。

儒学由西汉独尊之地位，顿趋衰败，洵吾国思想史中一至可惊异之现象。吾人上文所论政治历史之背景为其基本之远因。然显见之近因尚有二端。综括言之，一为儒学本身之迅速退化，二为提倡者之久而生厌。盖西京儒学，经武帝之推尊而骤显。经生可致封侯，则士人争诵六艺。利禄所归，动机不纯。

^① 《三国志·魏志》卷一，武帝评谓操“揽申商之法术”。桓范有《世要论》，《玉函山房辑佚书》列入法家。《蜀志》卷五，诸葛亮治蜀，“科条严明，赏罚必信”，亦近申商。然其书今佚（朱编之《丞相集》多伪）。《晋书》四九《阮孚传》，元帝“用申韩以救世”，此后则鲜嗣响矣。

浸至朝廷以儒术为文饰^①，士人藉诗书以干利禄。狡黠者或至窜乱经文^②，拘牵者不免泥滞章句^③。安顺以后，时君不复措意，则并此名存实亡之状况亦不能维持^④。及至魏正始中，廷臣四百余，能操翰者竟未有十人^⑤。文化学术之本身且几于息绝，则儒术之衰，乃势所必至。论者每以秦始皇焚书坑儒为古今一大劫，而不知汉末“圣文埃灭”之情形固几乎与汉初相似也。

儒学既衰，则道家唯一之劲敌已去，自可代之以兴。然老庄思想大盛于魏晋又另有其内在之原因。老庄之学本为遗世之为我思想，而颓废生活又为衰乱时期通常之现象。故老庄流行于魏晋，乃一极自然之事，无须深论。黄初至建兴之二百余年中，天下骚扰。民生困乏，政治混浊^⑥。其痛苦之状，殆不减

- ① 唐刘秩曰：“光武好学，不能施之于政，乃躬自讲经。肃宗以后，时或祖效，尊重儒术，不达其意而酌其文。三公尚书虽用经术之士，而不行经术之道。”《选举论》，见《全唐文》三七二。
- ② 《后汉书》一〇八《吕强传》及一〇九上《儒林传序》谓诸博士试甲乙科，争第高下，更相告言，至有行赂改兰台漆书文以合其私者。熹平四年乃刻石经于大学。卷九〇《蔡邕传》则谓邕等请定。
- ③ 同卷六五《郑玄传论》曰：“自秦焚六经，圣人埃灭。汉兴，诸儒颇修艺文。及东京，学者亦各名家。而守文之徒，滞固所稟。异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说。章句多者乃至百余万言。”
- ④ 同一〇九上《儒林传序》曰：“自安帝乱政，薄于艺文。博士倚席不讲，朋徒相视息散，学舍颓敝，鞠为园蔬，牧儿芟豎，至于薪刈其下。”又曰：“初光武迁还洛阳，其经牒秘书载之二千余两。自此以后，参倍于前。及董卓移都之际（献帝初平元年，西历一九〇），吏民扰乱，自辟雍、东观、兰台、石室、宣明、鸿都诸藏，典策文章，竟共割散。其缣帛图书，大制连为帷盖，小乃制为膝囊。及王允所收而西者裁七十余乘。道路艰远，复弃其半矣。后长安之乱，一时焚荡，莫不灭尽焉。”
- ⑤ 《三国志》魏卷十三《王肃传》引《魏略》曰：“正始中有诏议圉丘，普延学士。是时郎官及司徒领吏。”“见在京师者尚且万余人，而应书与议者略无几人。又是时朝堂公卿以下四百余人，其能操笔者未有十人。”
- ⑥ 阅《晋书》二六《食货志》，四五《刘毅传》，九四《鲁褒传》。

六国之时。即有志之才士，生此无可奈何之环境中，亦不免感觉“从政者殆”，而多退求自全之策^①，则庄子逍遥自适之人生观，焉得不风靡一时乎？抑老庄之盛，半亦由于晋代公卿士大夫之提倡。《晋书》谓“魏正始中何晏王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为为本。无也者开物成务，无往不存者也”。王衍甚推重之。衍既有盛才美貌，明悟若神。声名籍甚，倾动当世。“妙善玄言，唯谈老庄为事”。“累居显职，后进之士莫不景慕放效。选举登朝，皆以为称首。矜高浮诞，遂成风俗焉”^②。

“清谈”祖述老庄。其哲学之根据，诸家所同，殆无歧别。然其政治思想，则可按其消极程度之深浅，分为无为与无君之两派。前者近于先秦之老学，后者推阐先秦之庄学。惟晋代老庄之徒虽颇立文字，然多非具有系统之著作。或注解老庄^③，或写为论文。词语偶视前人为激切，内容则不逾先秦之范围。故魏晋仅为老庄再起之时期，不足以语于道学之发展。

① 阮籍、向秀乃最著之例，详下文。

② 《晋书》卷四三《王衍传》。衍于永嘉五年为石勒所杀，年五十六。据此推知衍生于魏甘露元年（二五六—三一—）。

③ 陈澧《东塾读书记》卷十二引洪稚存云：“自汉兴，黄老之学盛行，文景因之以致治。至汉末，祖尚玄虚，于是始变黄老而称老庄。陈寿《魏志·王粲传》末言嵇康好言老庄。老庄并称实始于此。即以注二家者而论，为《老子》解义者邻氏、傅氏、徐氏、河上公、刘向、毋丘望之、严遵等，皆西汉以前人也。无有言及《庄子》者。注《庄子》实自晋议郎，清河崔璞始，而向秀、司马彪、郭象、李颐等继之。”扶老庄之名定于晋，而变黄老为老庄之倾向，则汉季已见。阅本书十章第五节末段。

第二节 无 为

魏晋鼓吹无为而治之思想者,以何晏、王弼、嵇康、向秀、郭象、张湛等为较著。何晏字平叔,汉大将军何进之孙。母尹氏为魏武帝夫人。“晏长于宫省,又尚公主,少以才秀知名。好老庄言,作《道德论》及诸文赋著述凡数十篇”。正始十年(二四九)为司马懿所杀^①。其书今存者甚少。王弼字辅嗣。年十余好老氏,通辩能言。“何晏为吏部尚书,甚奇弼,叹之曰:仲尼称后生可畏。若斯人者,可与言天人之际乎”?曹爽以为尚书郎,正始十年秋病卒,年二十四^②。著有《老子注》二卷,《周易注》六卷,《周易略例》一卷,《论语释疑》三卷,及文集五卷。嵇康字叔夜。早孤,有奇才。“恬静寡欲,含垢匿瑕。宽简有大量。学不师受,博览无不识通。长好老庄。与魏宗室婚,拜中散大夫”^③。景元三年(二六二)为司马昭所杀。所著集十五卷,今存十卷。向秀字子期,与嵇康友善。“少为山涛所知。雅好老庄之学。庄周著内外数十篇。历世方士虽有观者,莫适论其旨统也。秀乃为之隐解,发明奇趣,振起玄风。读之者超心领悟,莫不自足一时也。惠帝之世,郭象又述而广之。儒墨之迹见鄙,道家

① 《三国志》魏卷九正始十年当西历二四一。又同书注引《魏略》云:“太祖为司空时纳晏母,并收养晏。”按卷一武帝纪建安元年,操为司空。十三年汉罢三公,操为丞相。不知纳尹氏在何年。晏最迟生于二〇九以前。晏书史传所列外有《论语集解》十卷、《周易解》、《文集》十一卷。《集解》今存,然不舍政治思想。

② 《三国志》魏卷二八注引何劭《王弼传》。据卒年推知弼生于建安二十三年(二一八——二四一)。

③ 《晋书》四九本传。按康生于魏黄初四年(二二三——二六二)。

之言遂盛焉”。嵇康既死，秀欲免祸，应郡举，事司马昭。仕至散骑侍郎，转黄门侍郎散骑常侍。“在朝不任职，容迹而已。”^①郭象字子玄。“少有才理，好老庄，能清言。太尉王衍每云，听象语如悬河泻水，注而不竭”。仕至黄门侍郎。东海王司马越引为太傅主簿。永嘉六年（三一二）病卒。“先是，注《庄子》者数十家，莫能究其旨统。向秀于旧注外而为解义。妙演奇致，大畅玄风。惟《秋水》《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落。然颇有别本迂流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己往。乃自注《秋水》《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇。其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向郭二《庄》，其义一也”^②。以上五人，皆生于曹魏西晋之世。张湛独为东晋时人，乃无为思想之后劲。湛字处度。生卒行实均失记。据《晋书》卷七十五《范宁传》，则湛曾为中书侍郎，与宁并世，皆成安二朝间人^③。

何晏“天地万物以无为本”之一语，足以概括魏晋老庄家之

① 《晋书》四九本传。

② 《晋书》五〇本传。按传言窃注事，似可疑。《秀传》言秀注成示嵇康，康曰：“殊复胜不。”（《世说新语·文学篇》引秀别传略同，并有吕安“庄周不死矣”之言。）《象传》乃曰：《秋水》《至乐》二篇未竟而秀卒（康死远在秀先）。可疑一。《秀传》言秀注“读之者莫不自足一时”，见之者非只一人，象何敢遽窃，岂遂无人举发，而道家之言反以之盛乎？可疑二。《象传》谓秀死子幼，其义零落。何象仅补原来未竟之《秋水》《至乐》。传又言秀义别本出于窃注之后，固非象注所据矣。可疑三。王衍深于老庄，仅传言衍称象之清言，岂必待秀义以为注乎？象亦为老庄专家，岂不知秀有别本不可遽窃乎？可疑四。《秀传》谓秀义“郭象述而广之”，殆近事实。钱曾《读书敏求记》谓世代辽远，传闻异词，《象传》恐未可信，最为公允。《四库提要》据陆氏《释文》以证窃注，可参阅。本章引《庄子注》皆属之郭象，乃古人传疑之意，且引称较便耳。

③ 宁生于武帝咸康五年，卒于安帝隆安五年（三三九——四〇一）。

宇宙观。然“无”者宇宙之本体。开物成务，则“有”以之生。无生为有，未必即与道相违。晏释之曰：“夫道者惟无所有者也。自天地以来皆有所有矣。然犹谓之道者，以其能复用无所有也。”推究其术，在顺自然。“夏侯玄曰：天地以自然运，圣人以自然用。自然者道也”^①。就天地万物自然运生之事言，则天地不故意生万物，万物亦不知其所由生^②。天地“无为于万物，而万物各适其所用”^③。夫万物之生既一由自然，吾人因此亦可谓“万物皆有命”，而人之“智力无施”。盖“生者非能生而生，化者非能化而化也。直自不得不生，不得不化”^④。故“天者自然之分”^⑤。“自然，冥运也”。冥运者不知其所以然而然。“不知所以然而然者命也”。“命者必然之期，素定之分也”^⑥。

持此宇宙观而应用之于政治则得无为之治术。王、何以次诸家虽兼明老、庄，而其思想实大体守《道德经》之师法。《列子·杨朱篇》有治内逸性，君臣道息之言。张湛注曰：“此一篇辞义太迢挺抑抗，不似君子之音气。”此最能表示其主张无为而反对无君之态度。自诸家观之，人处政治生活，乃自然变化之结果。立君既出自然，则制度不可否认。所当慎者，勿使流放过度，以趋于违反自然之境地而已。王弼释“朴散为器”一章曰：“朴真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立长官。以善为师，不善为资。移风易俗，使归于一也。”又释“始制有名”。曰：“始制，谓朴散始为长官之时也。始

① 张湛《列子注·仲尼篇》引晏《无名论》。夏侯玄字太初，与晏同时，为晏所称。见《三国志》魏卷九裴注引。

② 王弼《老子注》二十一章，三十四章。

③ 《老子注》五章。

④ 《列子注·天瑞篇》。

⑤ 《列子注·仲尼篇》。

⑥ 《列子注·力命篇》。此殆受王充影响。

制长官，不可不立名分以定尊卑。故始制有名也。”^①郭象之言，尤为明晓。象谓“君臣上下，手足外内，乃天理之自然，岂直人之所为哉？”“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下”^②。抑君臣之立，不仅由于自然，亦且由其需要。盖“与人群者不得离人”。“千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜”^③。虽然，吾人幸勿误解，以为天下不可以无君，故人主当努力于有为。“夫能令天下治，不治天下者也”。“夫治之由乎不治，为之出乎无为者也”。“故无行而与百姓共者，亦无往而不可为天下君矣。以此为君，若天之自高，实君之德也”。“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者，此老庄之谈所以见弃于当涂，当涂者必至于有为之域而不反者，斯由之也”^④。

无为之术，要旨有三：一曰因臣以治而君无为。王弼曰：“夫天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能者，能者与之，资者取之，能大则大，资贵则贵，物有其宗，事有其主。如此则可冕旒充目而不惧于欺，黈纆塞耳而无惑于慢，又何为劳一身之聪明以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦竞以其明应之。以不信察物，物亦竞以其不信应之。夫天下之心必不同。其所应不敢异，则莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大用其明矣。”^⑤郭象曰：“夫王不材于百官，故百官御其事而明者为之视，聪者为之听，知者为之谋，勇者为之扞。夫何为哉？玄默而已！”^⑥张湛

① 《老子注》二九及三二章。

② 《庄子注·齐物论》。

③ 《庄子注·人间世》。

④ 《庄子注·逍遥游》。按此标准，王衍可谓能行“君德”。

⑤ 《老子注》四九章。

⑥ 《庄子注·人间世》。《山水注》亦曰：“虽有天下，皆寄之百官，委之万物，而不与焉。斯非有人也。因民任物而不由己，斯非见有于人也。”

亦谓自贤者“孤而无辅，知贤者则智者为之谋，能者为之使。物无弃材，则国易治也”^①。郭象又推此意以达于社会之全体曰：“夫无为之体大矣。天下何所不为哉？故主上不为冢宰之任，则伊吕静而思尹矣。冢宰不为百官之所执，则百官静而御事矣。百官不为万民之所务，则万民静而安业矣。万民不易彼我之能，则天下之彼我静而自得矣。故自天子以下至于庶人，下及昆虫，孰能有为而成哉？是故弥无为而弥尊也。”^②

二曰不为烦苛之政。君无为任臣，非谓臣当任知能以有为也。世之有为者不外用刑罚与尚仁义二事。王弼谓善治国者“惟因物之性不假刑以理物”。“若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足。鸟乱于上，鱼乱于下。故圣人不立形名以检于物也”^③。至于仁义礼乐亦生于道丧德失之后，皆有为之“下德”。“下德求而得之，为而成之，则立善以治物”。然“求而得之，必有失焉。为而成之，必有败焉。善名生则有不善应焉”^④。推仁义所以不足为治者，由其大违人性。嵇康明之曰：“夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳。故不扰则其愿得，不逼则其志从。洪荒之世，大朴未亏。君无文于上，民无竞于下。物全理顺，莫不自得。”及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意，区别群物使有族类。造立仁义以婴其心，制其名分以检其外，劝学讲文以神其教。“故仁义务于理伪，非养真之要术。廉让生于争夺，非自然之所出也”^⑤。由此言之，申商与孟荀操术不同，其为残生伤性则一也。

三曰放任。道在无为，期于物各自得，而非寂然不动。郭

① 《列子注·说符》。

② 《庄子注·天道》。

③ 《老子注》三六、四九，及二八章。

④ 《老子注》三八章。

⑤ 《难自然好学论》（《汉魏六朝百三名家集·嵇中散集》）。

象曰：“无为之言，不可不察也。夫用天下者亦有用之为也。然自得此为，率性而动，故谓之无为也。”^①吾人既知无为之术在“恣之使各自得”，则专制君主恣睢督责之政策，皆所当摒弃。故象曰：“以己制物则物失其真”^②。又曰：“己与天下相因而成者也。今以一人而专制天下，则天下塞矣，己岂通哉？故一身既不成而万方有余丧矣。”^③虽然。难者将曰：君道若在放任无为，则何必建立君长乎？象辩之曰：“天下若无明王，则莫能自得。今之自得，实明王之功也。然功在无为而还任天下，天下皆得自任，故似非明王之功。”^④而明王实为必要也。

天下之民“宥之自在则治”，此理既明，则除严刑苛政以外，殆无有不合于治道之事物。郭象谓“性之不可去者衣食也，事之不可废者耕织也，此天下之所同而为本者也。守斯道者无为之至也”^⑤。又谓“仁义自是人情，但当任之耳。”“而三代以下横其器器，弃情逐迹，如将不及，不亦多忧乎”^⑥？如此则饮食男女，仁义忠信，皆明王劝禁所不加者也。仁义所当放任，是非亦可两行。象谓天下万物“虽所美不同而同有所美。各美其所美，则万物一美也。各是其所是，则天下一是也”。故“玄通混合之上因天下以明天下。天下无曰我非也。即明天下之无非。无曰彼是也，即明天下之无是。无是无非，混而为一”^⑦。如此则秦皇之别黑白，定一尊，汉武之推尊罢黜，皆大悖在宥之旨矣。

嵇康于无为而治之理想境界有所陈述。康谓“古之王者承

- ① 《庄子注·天道》。
 ② 《庄子注·应帝王》。
 ③ 《庄子注·在宥》。
 ④ 《庄子注·应帝王》。
 ⑤ 《庄子注·马蹄》。
 ⑥ 《庄子注·骈拇》。
 ⑦ 《庄子注·德充符》。

天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于上，臣顺于下。玄化潜通，天人交泰。枯槁之类，浸育灵液，六合之内，沐浴鸿流，荡涤尘垢，群生安逸。自求多福，默然从道，怀忠抱义而不觉其所以然也”^①。康又述理想之君主曰：“圣人不得已而临天下，以万物为心。在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旂，服华袞，忽若，布衣之在身。故君臣相忘于上，蒸民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天下以自私。以富贵为崇高，心欲之而不已哉？”^②吾人曩谓先秦“老庄怀疑政治之效用而肯定个人之价值”^③。嵇康之意，与此相符。康认个人安适为人生最后之目的。故“圣人不得已而临下”，“与天下同于自得”。由此可知无为而治乃理想生活之必须条件，而非人生之最后归宿。《吕氏春秋·贵生篇》谓“道之真以持身，其余绪以为国家，其土苴以治天下”。此言最足以说明老庄家对于政治之态度。嵇康“养生”之论，实上承其统，而尤与《道德经》寡欲知足之旨吻合^④。

① 《声无哀乐论》。

② 《答难养生论》。何晏《景福殿赋》曰：“体天作制，顺时立政。”“远则羲阴阳之自然，近则本人物之至情。”“除无用之官，省生事之故。绝流遁之繁礼，反民情于太素心。”（《文选》卷十一）与此意略相近。

③ 本书五章一节末段。

④ 《答难养生论》曰：“欲与生不并立，名与身不俱存。”“是以古之人知酒肉为甘醪，弃之如遗。识名位为香饵，逝而不顾。使动足资身，不滥于物。知正其身，不营于外。”又曰：“意足者虽耦耕锄亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者虽养以天下，委以万物，犹未愜然。”

第三节 无 君

王、何诸人认政治制度为自然变化之产物，故主有君为必要，而取无为之治术。虽然，既已无为，何用有君？郭象虽加辩解，终不免有抵牾之嫌疑。阮籍、陶潜、鲍敬言等乃更进一步，发为无君之论。于是无为思想逻辑上必然之结果，遂底于成熟。

陶潜字渊明^①，乃诗人而非思想家。其无君之理想社会仅于《桃花源记》及诗中暗示梗概。此乃人所习知，无劳于兹赘述^②。阮籍虽亦无系统之思想，其立言则较为显明具体。籍字嗣宗，生于汉建安十五年，卒于魏景元四年。“博览群籍，尤好《庄》《老》”。史称“籍本有济世志。属魏晋之际，天下多故，名士少有全者。籍由是不与世事，遂酣饮为常”。高贵乡公即位，封关内侯，徙散骑常侍。后病卒于家。所著诗文有《达庄论》及《大人先生传》等，足见其思想^③。籍本庄子之意，认“入生天地之中，体自然之形”。物我无分，死生一贯。“至人者恬于生而静于死”^④。“故至人无宅，天地为客。至人无主，天地为所。至人无事，天地为故。无是非之别，善恶之异”^⑤。盖以“求得者丧，

① 潜生晋哀帝兴宁三年，卒宋文帝元嘉四年（三六五——四二七）。《宋书》九三本传及《晋书》九四。

② 诗有句曰：“春蚕收长丝，秋熟靡王税。”又曰：“虽无纪历志，四时自成岁。怡然有余乐，于何劳智慧。”与《庄子》相近。

③ 生卒年当西历二一〇——二六三。《晋书》四九有传。今存《阮嗣宗集》一卷，秦半佚亡所余。严可均《全三国文》收有逸文。

④ 《达庄论》。

⑤ 《大人先生传》。

争明者失，无欲者自足，空虚者受实”。乃自然不可变易之理。世俗不能知此，“咸以为百年之生难致，而日月之蹉无常。皆盛仆马，修衣裳。美珠玉，饰帷墙。出媚君上，入欺父兄。矫厉才智，竞逐纵横。家以慧子覆，国以才臣亡”^①。欲求福而反致祸，亦必然之事也。抑又有进者，世俗之失，不仅在多欲，亦在乎拘礼。世所贯称之“君子”，“诵周孔之遗训，叹唐虞之道德。唯法是修，唯礼是克。手执圭璧，足履绳墨。行欲为目前检，言欲为无穷则”。“奉事君上，牧养百姓。退营家私，育长妻子”。自以为得长乐久安之道，而不知按其所行，实不异“虱之处于裨中”，“行不敢离缝际，动不敢出裨裆，自以为得绳墨也。饥则啮人，自以为无穷食也。然炎丘火流，焦邑灭都，群虱死于裨中而不能出”^②。则礼法之行何尝足以远祸近福而自全乎！

且世俗之求利禄，守礼法者皆假定君臣上下之制度，为天理所当然，人伦之要义。而自阮籍视之，则政治生活乃人类堕落之结果，对于人类本身，非徒毫无裨益，实有不可衡量之损害。籍述其所想见太初完美之境界曰：“昔者天地开辟，万物并生。大者恬其性，细者静其形。阴藏其气，阳发其精。害无所避，利无所争。放之不失，收之不盈。亡不为夭，存不为寿。福无所得，祸无所咎。各从其命，以度相守。明者不以智胜，暗者不以愚败。强者不以力尽，弱者不以迫畏。盖无君而庶物定，无臣而万事理。”及至大朴既散，世衰道微。圣人君子之流，“造音以乱声，作色以脆形，外易其貌，内隐其情。怀欲以求多，诈伪以要名。君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。欺愚逛拙，藏智自神。强者睥睨而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉以成贪，内险而外仁”。“尊贤以相高，竞能以相尚，争势以相

① 《达庄论》。

② 《大人先生传》。

君，宠贵以相加，驱天下以趣之，此所以上下相残也。竭天地万物之至以奉声色无穷之欲，此非所以养百姓也。于是惧民之知其然，故重赏以喜之，严刑以威之。财匮而赏不供，刑尽而罚不行，乃始有亡国戮君溃败之祸”。由此论之，则君臣之制度以及“君子之礼法，诚天下残贼乱危死亡之术耳”^①！

阮生此论，如使张湛观之，殆将嫌其径挺抑抗，不似君子之音气。然鲍敬言无君之说，视此更为激切，可谓魏晋反政治思想最极端之表示。鲍生事迹，今无可考。其论见于《抱朴子·诘鲍》篇中^②，大旨在辨明“古者无君，胜于今世”。吾人加以剖析，其论据似有五端。一曰立君不由天命。“儒者曰：天生蒸民而树之君。岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉？夫强者凌弱，则弱者服之矣。智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉。事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御由乎争强弱而校智愚，彼苍天果无事也”。二曰立君非由民意。盖自由平等乃人类本身之天性。“夫混茫以无名为贵，群生以得意为欢。故剥桂刻漆，非木之愿。拔鹞裂翠，非鸟所欲，促警衔轡，非马之性。荷轭运重，非牛之乐”。“夫役彼蒸黎，养此在官，贵者禄厚而民亦困矣”。立君既与自由之天性相反，则“人归”与“天与”同为虚诞之说，不待辨而自明。不宁惟是。“夫天地之位，二气范物。乐阳则云飞，好阴则用处。承柔刚以率性，随四八以化生，各附所安，本无尊卑也。君臣既立而变化遂滋。夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱。有司设则百姓困，奉上厚则下民贫”。由此观之，立君之后，民遭剥夺。而剥夺之行，有赖于不平等之制度。然则人类必不肯自弃其天然之平等以自陷于有君之患，亦事理之易见者也。

① 《大人先生传》。

② 《外篇·诘鲍》曰：“鲍生敬官好老庄之书，治剧辩之官。”鲍殆与葛洪同时或略早。

鲍生既取儒家思想中君权之主要理论根据而摧毁之，又进而攻击君主政体之本身。一方面描写无君之乐，另一方面则列举有君之苦。两者对照，苦乐彰然。何去何从，不言可喻。鲍生述无君之乐曰：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食。日出而作，日入而息。汎然不系，恢尔自得。不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通则不相并兼，士众不聚则不相攻伐。”“势利不萌，祸乱不作。干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫厉不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含哺而嬉，鼓腹而游。”当此之时，君不立而民自安，人类所处，诚至美满而无欠缺之境界。所可惜者，天真易凿，大朴不完。“君臣既立，众匿口滋”。而人类无穷之苦趣，遂随之以起。鲍生明之曰：“降及杪季，智用巧生。道德既衰，尊卑有序。繁升降损益之礼，饰绂冕玄黄之服，起土木于凌霄，构丹绿于芬擦。倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以贍其费。澶漫于淫荒之域而叛其大始之本。去宗弥日远，背朴弥增。尚贤则民争名，贵货则盗贼起。见可欲则真正之心乱，势利陈则劫夺之涂开。造尖锐之器，长侵割之患”。“人主忧粟于席堂之上，百姓煎扰乎困苦之中”。以视上古无君之世，安危苦乐之差，不可道里计矣。

吾人如难之曰：性之善恶不齐，个人亦可为暴。一切祸乱岂可悉委之君长乎？鲍生之答可分三层。其一，至德之世，民心醇厚，固无为乱之理。即以常情推之，苟无苛政相扰，民心亦自然思治。“夫身无在公之役，家无输调之费，安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势利之争，操杖功劫，非人情也”。然而盗贼不绝于世者，君上有以使之。“劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼轴其空，食不充口，衣不周身，欲令勿乱，其可得乎？所以救祸而祸弥深，峻禁而禁不止也。关梁所以禁非，而猾吏因之以为非焉。衡量所以检伪，而邪人因之以为伪焉。大臣所

以扶危，而奸臣恐主之不危。兵革所以静难，而寇者盗之以为难。此皆有君之所致也”。今反疑人自相乱而欲有君以治之，诚不免因果倒置之误。其次，即退一步而承认个人可以生乱，然以较君主之乱，则小巫大巫，亦不可同日而语。“细民之争，不过小小，匹夫校力，亦何所至。无疆土之可贪，无城郭之可利，无金宝之可欲，无权柄之可竞。势不能以合徒众，威不足以驱异人。孰与王赫斯怒，陈师鞠旅，推无仇之民，攻无罪之国。僵尸则动以万计，流血则漂橹丹野。无道之君，无世不有。肆其虐乱，天下无邦。忠良见害于内，黎民暴骨于外。岂徒小小争夺之患邪”！盖有君之争，为大规模有组织之武力冲突，自非私人角斗之比。复次，君主执杀生之柄，“率然独行恣睢之心而莫之敢逆”。^①故“桀纣之徒得燔人，辜谏者，脯诸侯，殖方伯，剖人心，破人胫。穷骄淫之恶，用炮烙之虐。若令斯人并为匹夫，性虽凶奢，安能施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由于为君，故得纵恣也”。然则君制之立，徒为桀纣所凭藉以肆其毒而已。

难者如谓立君之祸起于暴主，若遇良君如尧舜者以临御天下，人民何尝不受其福，未可不分良暴而都绝之，则鲍生之答复亦至简单，鲍生认定政制之起由于争强弱而校智愚，其本身目的即在压制掠夺，非所以福利万民。古今君主虽有仁暴之分，而按其实际，不过五十百步之差，断不足持以与无君之世相较。“故散鹿台之金，发巨桥之粟，莫不欢然，况乎本不聚金而不敛民粟乎？休牛桃林，放马华山，载戢干戈，载囊弓矢，犹以为泰，况乎本无军旅而不战不戍乎？茅茨土阶，弃织拔葵，杂囊为帔，濯裘布被，妾不衣帛，马不秣粟，俭以率俗，以为美谈。所谓盗跖分财取少为让，陆处之鱼相响以沫也”。

^① 李斯《督责书》中语。鲍生所指有君之痛苦，殆影射三国两晋之时事。《晋书》二六所记疾苦情形可相印证。

鲍生立言虽远承庄子，原则上无所新创，然其无君论之勇往偏激，则可谓前无古人^①。综括其论，谓立君不由天命人归，是君权无根据也。谓无君而民安，是国政非需要也。谓君立而慝滋，是政事不当有也。庄子崇尚逍遥，犹称君臣之义，“无所逃于天地之间”^②。儒家则视君臣父子为万世不变之纲常，尤为秦汉以来思想之正统。而汉代专制确立，君主日尊，几欲与天地山川共为神圣^③。以王充之讥俗，尚不敢明斥有君之无益，而必托之于齐世宣汉。故严格言之，魏晋以前未尝有无君之思想。至阮籍乃首发其端，鲍生复大嚙其说。秦汉数百年尊君之传统思想，遂遭遇空前之抨击^④，就此以论，则阮、鲍在中国政治思想史中，实占有不容蔑视之地位。

第四节 《列子》

《列子》一书，著录《汉志》，注谓列子“名圉寇，先庄子，庄子称之”。然出世既晚，自柳宗元以来，学者多疑其颇有伪乱附

- ① 《庄子》书中所描写之理想社会虽较老子之“小国寡民”为更近自然，而未尝明持无君之论，且每示上世有君，与阮鲍固不同也。阅本书五章五节一七〇页注②。
- ② 《庄子·人间世》。
- ③ 汉代于皇帝死后，除京师立庙奉祀外，复令郡国诸侯立庙（《史记》卷八《高祖本纪》）。至宣帝时凡祖宗庙在郡国六十八，合百六十七所。至宣帝与太上皇悼皇考，各自居陵旁立庙，并为百七十六（《汉书》卷七三《韦玄成传》）。
- ④ 《吕氏春秋》卷十一《当务》谓跖“备说非六王五伯，以为尧有不慈之名，舜有不孝之行，禹有淫湎之意，汤武有放杀之事，五伯有暴乱之谋。世皆誉之，人皆讳之，惑也。故死而操金椎以葬曰：下见六王五伯将敲其头矣。”此虽激烈，似与阮鲍之无君论有异。

益^①。近人更推助其说。或定为魏晋时人所纂辑^②。此虽尚难定讞^③，吾人姑从众说，述之于此，以为魏晋颓废思想之代表。按先秦为我思想中本有它器、魏牟，“纵性情，安恣睢，禽兽之行”一派。《列子·杨朱篇》远袭其意，与之颇相发明。吾人一按魏晋世风，即知此自恣之思想所以一时盛行者自有其历史之原因。约言之，曹魏东晋之百余年间，乃中国社会之衰乱时期，亦为对抗礼教之反动时期。此反礼教运动与反专制之潮流汇合，遂蔚为一种以放浪人生观为基础之无君论。《列子》一书殆其最重要之文献也。

光武中兴，惩西京末世廉耻道丧之失，颇致意于振发士风，表彰气节。故首礼严光以为天下劝^④。及东京既衰，其效大见。“桓灵之间，主荒政谬。国命委于阉寺，士子羞与为伍。故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂。品核公卿，裁量

- ① 《柳柳州文集》四《辨〈列子〉》（其书“多增窜”）。高似孙《子略》（“出后人会萃”）。黄震《日抄》（“典午氏渡江后方杂出于诸家，其皆《列子》之本真与否殆未可知”）。宋濂《诸子辨》（“决非御寇所自著”，“颇与浮屠言合”）。姚际恒《古今伪书考》（或庄徒依托为之，“然自无多，其余尽后人所附益”）。见《伪书通考》下册，页七〇〇——七〇四。
- ② 梁启超《古书真伪及其年代》乃东晋张湛采集道家言凑合而成。马叙伦《列子伪书考》（《天马山房丛著》）举证二十事，断定“魏晋以来好事之徒，聚敛《管子》、《晏子》、《论语》、《山海经》、《墨子》、《庄子》、《尸佼》、《韩非》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《淮南》、《说苑》、《新序》、《新论》之言附益晚说，成此八篇，假为向序以见重。夫嗣辅注《易》多取老庄，而此书亦出王氏，岂弼之徒所为欤？”（按张湛序，湛祖父为王氏甥，从仲宣家书中得八篇。及南渡，唯余《杨朱》、《说符》。后从刘正舆家得四卷，从王衍女婿赵季子家得六卷，乃参合完备，刘亦王氏甥。）
- ③ 江侠庵《周秦诸子考》武内义雄《列子冤词》驳马氏诸说，认今本八篇“大体上尚存向校定时面目”。
- ④ 夏曾佑《中国古代史》页三八八。

执政，婞直之风，于斯行矣”。郭林宗、贾伟节、李膺、陈蕃领袖太学生三万余人，“并危言深论，不隐豪强，自公卿以下，莫不畏其贬议”^①。且“清议”之用，不特裁量执政，并亦纠弹七类。王符以无外家为人鄙视，孔融以微行放言被杀^②。此已足见当时之风气。及曹魏九品中正之法既行，“乡邑清议”，势力尤伟。仕途穷达，于兹取决。清议本身，既大体以儒家之名教为依据，末流之弊遂至于吹毛求疵，无的放矢。其较著者如陈寿遭父丧有疾，令婢丸药，“乡党以为贬议，由是沉滞累年”。后官治书侍御史，母死遵遗命葬洛阳，“又坐不以母归葬，竟被贬议”。再致废辱^③。又如卞壶父粹，以其弟被仇家讐其门内之私，“遂以不训见讥议，陵迟积年”。淮南小中正正式继母死，以其前夫子之请，与前夫合葬。卞壶为御史中丞，劾之，谓式“犯礼违义”。诏“付乡邑清议，废弃终身”^④。此种维护纲常之毁誉，虽略伤琐细苛刻。然苟诚意出之，尚可不失其正人心之作用。然而吾人稍按史实，即知其不必尽然。九品中正号称采听议，而往往不免“高下任意，荣辱在手”。甚至被选者“上品无寒门，下品无势族”^⑤。清议云云，徒致守道者于困穷，便黠者之訾讟而已，何尝有正俗之功乎^⑥？

物极必反，乃理之自然，清议一事，亦不免受其支配。东京士大夫喜比于外戚而攻宦官。魏武帝“为中常侍曹腾之孙，其家既与士族为仇，又以篡立，深不利于气节，故每提唱无赖之风

① 《后汉书》九七《党锢传序》。

② 《后汉书》七九及一〇〇。

③ 《晋书》八二传。

④ 《晋书》七〇下传。余例尚多，见赵翼《廿二史劄记》卷八“九品中正”。

⑤ 《晋书》四五《刘毅传》。

⑥ 晋代风俗政治之坏可于《晋书》卷五《怀愍帝纪论》及九四《鲁褒传》推见大概。

而摧抑士气”。“文帝因之，加以任达”^①。王衍等进开老庄之风，于是清谈大盛，浸夺清议之席。阮籍、嵇康辈既嫉礼俗之虚伪，更厌名教之束缚，乃群为打破礼教，“冲决网罗”之言行。阮籍事母至孝。母死，籍正与人围棋，“留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀。直言痛矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆致灭性。斐楷往吊之，籍散发箕踞，醉而直视”。“籍嫂归宁。籍相见与别。或讥之。籍曰：礼岂为我设邪？邻家少妇有美色，当醺沽酒。籍尝诣饮，醉便卧其侧。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还。其外坦荡而内淳至，皆此类也”^②。此外如“八达”之流，放浪尤有过阮籍者^③。风靡一时，薰染及于妇女^④，贵戚富家，加之以奢

① 同三五一页注④。武帝于汉建安十九年为魏公时下令曰：“夫有行之士未必能进取。进取之士未必能有行也。陈平岂笃行，苏秦岂守信邪？而陈平定汉业，苏秦济弱燕。由此言之，士有偏短，庸可废乎？”（《三国志·魏》卷一《武帝记》）又傅玄曰：“魏武好法术而天下贵刑名，魏文慕通达而天下贱守节。”（《晋书》四七本传）按魏晋公卿士大夫能笃守礼教表里若一者不多有。或伪饰以取容，或利用以攻讦，此亦引起反感之重要原因。

② 《晋书》四九本传。

③ 胡毋辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸袒，闭室酣饮。光逸后至，守者不纳。“便于户外脱衣，露头于狗窦中窥之而大叫”。时人谓之“八达”。阮感居母丧，“纵情越礼”。借客马追还嫁婢，同乘而返。又据地与豕同饮。毕卓为吏部郎，盗饮被缚。谢鲲“任达不羁”，尝挑邻高氏女，投梭抑两齿，时人曰：“任达不已，幼舆折齿。”鲲傲然曰：“犹不废我啸歌。”

④ 《晋书·五怀懿帝纪论》曰：“妇女妆栉纤纤，皆取于婢仆，未尝知女工丝枲之业，中馈酒食之事也。先时而婚，任情而动。故皆不耻淫佚之过，不拘忌妬之恶。父兄不之罪也，天下莫知非也。”（《抱朴子·疾谬篇》曰：“今俗妇女，休其蚕桑之业，废其玄统之务。不绩其麻，市也婆婆。舍中馈之事，修周旋之好。更相从谒，之适亲戚。”“或宿于他门，或冒夜而返。游戏佛寺，观视渔政。登高临水，出环庆吊。开车褰帷，周章城邑。”此种情形略似近世之婚姻自由与社交公开。

纵^①。以儒家之眼光论之,真有人欲横流之叹矣!

虽然,诸人之纵恣,固非纯乎任性,而自有其理由。《庄子·大宗师》谓子桑户、孟子反、子琴张三人相与友。子桑户死,二人编曲鼓琴而歌。子贡诘之曰:“敢问临尸而歌礼乎?”二人相视而笑曰:“是恶知礼意。”^②郭象注曰:“夫知礼意者,必游外以经内,守母以存子,称情而直往也。若乃矜乎名声,牵乎形制,则孝不任诚,慈不任实。父子兄弟,怀情相欺。岂礼之大意哉!”阮籍之行正合乎“称情直往”之原则。其所以白眼对礼俗之士,拟“君子”为虱处裈中者,意在破虚伪之名教,大旨实本庄生。故《咏怀诗》讥当时之人谓其“外厉贞素谈,户内减芬芳”。“委曲周旋仪,恣态愁我肠”。裴楷许为“方外之士”,可谓深得阮籍之意矣。

“八达”等张任恣之行,阮籍明毁礼之故。其以纵恣享乐之人生观为政治思想之基础者,则有待于东晋出世之《列子》。八篇之中,思想不尽一贯。吾人姑举其大体。《列子》之宇宙观推演老子之“天地不仁”,而与王充之宿命论相契合。《说符篇》谓“天地万物与我并生类也。类无贵贱。徒以小大智力而相制迭相食,非相为而生之。人取可食者而食之,岂天本为人生之?且蚊蚋嚼肤,虎狼食肉。岂天本为蚊蚋生人,虎狼生肉者哉”?盖天运自然,万类自生。不知其然,不可得止。寿夭穷通,悉决于命。然所谓命者,非有真宰以意控制万物也。《列子》设为命

① 石崇与贵戚羊琇、王恺之徒以奢靡相尚。崇尝与王敦入太学,见颜回原宪之象而叹。敦曰:“子贡去卿差近。”崇正色曰:“士当身名俱泰,何至以褊陋语人。”《晋书》三三石传及刘义庆《世说新语》卷下《汰侈》三〇。然当时亦有持谨饬之保身主义者,如潘尼之安身论即其例。见《晋书》五五本传。尼永嘉五年卒,年六十余。

② 《庄子·大宗师》,仲尼对子贡问孟子反、子琴张临尸而歌,谓“彼游方之外者也”。

对力之言曰：“既谓之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫。朕岂能视之哉？”然则人之遇合，虽命亦无所措手，个人之力更绝不能有所挽回。故“彭祖之智不出尧舜之上而寿八百，彦渊之才不出众人之下而寿四八，仲尼之德不出诸侯之下而困于陈蔡，殷纣之行不出三仁之上而居君位。季札无爵于吴，田恒专有齐国。夷齐饿于首阳，季氏富于展禽”^①。此皆命运所致，根于自然而出于不得不然者也。

吾人既知人生不能自主，则可进一步而悟及人生不能自有。身者“天地之委形”，“生者天地之委和”，“性命者天地之委顺”，“孙子者天地之委蜕”^②，故人类本身实无高远之意义。除五官之娱养，一心之安乐外，更无足以营求之事务。然而不如意事，十常八九。人生为乐，已恐不及。世俗不知为切己之谋，又自以功名富贵防其娱乐，则可谓大惑矣。《列子》托杨朱之言曰：“百年寿之大齐，得百年者千无^一焉。设有^一者，孩提以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，画觉之所遗，又几居其半矣。疾痛哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣^③。量十数年之中迨然而自得，亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退。遑遑尔，竞一时之虚誉，规死后之余荣。偶偶两慎耳目之观听，惜身意之是非。徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异

① 《力命》第六。

② 《天瑞》第一。

③ 《周穆王》第三曰：宋阳里华子中年病忘。鲁儒生治之。“华子悟，乃大怒”。“曰：曩吾忘也，荡荡然不觉天地之有无。今顿识既往，数十年来存亡得失，哀乐好恶，扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡得失，哀乐好恶之乱吾心如此也，须臾之忘，可复得乎”？

哉!”^①盖名利皆身外之物,非人力所能获取,于人生亦绝无裨益。“杨朱曰:万物所异者生也,所同者死也。生则有贤愚贵贱,是所异也。死则有腐臭消灭,是所同也。虽然,贤愚贵贱,非所能也。腐臭消灭,亦非所能也。故生非所生,死非所死。贤非所贤,愚非所愚。贵非所贵,贱非所贱。然而万物齐生齐死,齐贤齐愚,齐贵齐贱。十年亦死,百年亦死。仁圣亦死,凶愚亦死。生则尧舜,死则腐骨。生则桀纣,死则腐骨。腐骨一矣,孰知其异。且趣当主,奚遑死后”^②。虽然,轻富贵者非求贫贱之谓。杨朱曰:“原宪之妻损生,子贡之殖累身。然则妻亦不可,殖亦不可。其可焉在?曰:可在乐生,可在逸身。故善乐生者不妻,善逸身者不殖。”^③《列子》复托为管晏问对之言以申乐逸之旨。“晏平仲问养生于管夷吾。管夷吾曰:肆之而已,勿壅勿阂。晏平仲曰:其日奈何?夷吾曰:恣耳之所欲听,恣目之所欲视,恣鼻之所欲向,恣口之所欲言,恣体之所欲安,恣意之所欲行”。“熙熙然以俟死,一日一月,一年十年。吾所谓养”^④。如此则不徒世俗之礼法名利,不复措念,即己身之修短死生亦无动于中矣。

养生之道既明,则治国之术亦得。治国者为我而不治人,则人我皆得其所。《列子》引杨朱曰:“古之人损一毫利天下,不与也。悉天下奉一身,不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”夫人人为我,则政治组织失其作用。列子设为寓言,谓子产治郑,深患其兄公孙朝及弟公孙穆不率教。“朝好

① 《杨朱》第七。

② 《杨朱》第七。同篇又曰:“太古以至今日,年数固不可胜纪。但伏羲以来三十余万岁,贤愚好丑,成败是非,无不消灭,但迟速之间耳。矜一时之毁誉以焦苦其神形,要死后数百年中余名,岂足润枯骨,何生之乐哉!”

③ 就此与下引一段,足见此篇作者,决非出于寒门。

④ 此与《黄帝》第二篇首言寡欲之意似不合。

酒，穆好色。朝之室也，聚酒千钟，积曲成封。望门百步，糟浆之气逆于人鼻。方其荒于酒也，不知世道之安危，人理之悔吝，室内之有亡，九族之亲疏，存亡之哀乐也。虽水火兵刃交于前弗知也。穆之后庭，比房数十，皆择稚齿媵媵者以盈之。方其耽于色也，屏亲昵，绝交游，逃于后庭，以昼足夜。三月一出，意犹未足。乡有处子之娥姣者必贿而招之，媒而挑之，弗获而后已。”子产乃用邓析言，以礼义名位说之。朝、穆应之曰：“夫善治外者物未必治而身交苦。善治内者物未必乱而性交逸。以若之治外，其法可暂行于一国，未合于人心。以我之治内，可推之于天下，君臣之道息矣。”^①

君臣道息，乃为我思想逻辑上之必然结论，无足惊异。然吾人宜注意，《列子》作者不但未尝主张以革命之手段废君，且并此逻辑上必要之无君理论亦未尝始终维持。推《列子》之意殆谓“人人苟能治内，无碍君之有无”。为君者慎勿自苦以病民而已。尧为天子，不治而治。乃君道之极则^②。此外则“桀纣非所讥，舜禹未足美。舜耕于河阳，陶于雷泽。四体不得暂安，口腹不得美厚。父母之所不爱，弟妹之所不亲。行年三十，不告而娶。及受尧之禅，年已长，智已衰。商钧不才，禅位于禹。感感然以至于死。此天人之穷毒者也”。“禹之为君，亦无以愈于舜。治水则身体偏枯，手足胼胝。即位则卑宫室，恶衣服。此天人之忧苦者也”。“桀藉累世之资，居南面之尊。智足以距群下，威足以震海内。恣耳目之所娱，穷意虑之所为，熙熙然以至于死。此天民之逸荡者也。纣亦藉累世之资，居南面之尊。威无不行，志无不从。肆情于倾宫，纵欲于长夜。不以礼义自苦，熙熙然以至于诛。此天民之放纵者也”^③。世俗皆知美舜禹而斥

① 《杨朱》第七。按朝为刘伶写影，穆似谢鲲化身。

② 《周穆王》第三。

③ 《杨朱》第七。

桀纣。不知就四人之自身论,生时之苦乐悬殊,死后之冥寂消亡则一。何去何从,岂待详思而后决哉?夫嵇康以寡欲为养生之方,是于人类肉体生活以外犹存有超脱之理想也。鲍生主无君而力斥荒淫之暴政,是于想念自然生活之中犹隐寓限制个人欲望之意也。今《列子》推肆欲之论以及于君主,竟至崇桀纣以抑舜禹。非常异义,旷古无有。其言虽偏激肤浅,不足深究。然就肆欲之一端而论,在逻辑上固始终一贯,无懈可击矣。抑又有进者,盗跖认六王五伯为伪善,故欲操金椎以惩之于地下。虽破尧舜之圣名,犹信君德之高尚。《列子》乃以穷毒忧苦而卑舜禹,则直以舜禹为真善而讥之,其所破者非二王之圣名,而为政治道德之本身。其激烈远为盗跖所不逮。盖盗跖止于愤世,《列子》则于人类生活表示根本之失望也。吾人如谓《列子》一书乃颓废思想之极致,或不至于大误欤。

第五节 葛 洪

儒家思想至魏晋趋于衰微,并未完全息灭。傅玄生当汉末晋初^①,独扬孟荀于老庄方盛之时,为书百余篇^②。譬如鲁殿灵光,可为两汉儒学之后劲。惟其政治思想不出崇仁义、兴礼乐、

① 傅玄生于汉建安二十二年,卒于晋咸宁四年(二一七—二七八)。武帝时仕至太仆。《晋书》四九有传。

② 《晋书》谓玄“撰论经国九流及三史故事,评断得失,各为区例,名为《傅子》,为内、外、中篇,凡四部六录,合百四十首,数十万言。并文集百余卷,行于世”。《傅子》至宋时仅存二十三篇。后人颇有增辑。计有武英殿聚珍版丛书本,海宁钱保塘辑本,乌程严可均辑本(粤刻全上古至南北朝文编)。傅氏演慎斋本(严辑孙校)最佳。文集亦佚。《汉魏六朝百三名家集》有《傅鹑觚集》。

定制度、抑工商诸大端。此皆吾人习知之陈说，无待于兹论述^①。及正始以后，玄学既行，疾虚无者乃对之施以攻击。西晋之世，欲与此潮流相抗，为中流之砥柱者，殆以裴頠为最著。“頠深患时俗放荡，不尊儒术。何晏、阮籍素有高名于世。口谈浮虚，不遵礼法。尸禄耽宠，仕不事事。至王衍之徒声誉太盛。位高势重，不以物务自婴。遂相仿效，风教陵迟，乃著崇有之论以释其蔽”。“王衍之徒攻难交至，并莫能屈”^②。《崇有论》之大旨在说明政事、人伦、礼法、制度为社会生活不可缺少之条件。老庄之徒，崇尚虚无，以肆欲为厚生之方。不知“欲衍则速患，情佚则怨博。擅恣则兴攻，专利则延寇。可谓以厚生而失生者也”。然而“形器之故有征，空无之义难检。辩巧之言可悦，似象之言足惑”。“唱而有和，多往弗反。遂薄综世之务，贱功烈之用。高浮游之业，卑经实之贤”。“放者因斯，或悖吉凶之礼而忽容止之表。渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜”。上行若此，将何以为治哉！頠乃断之曰：“养既化之有，非无用之所能全也。理既有之众，非无为之所能循也。”“是以欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也。陨高墉之禽，非静拱之所能捷也。审投弦饵之用，非无知之所能览也。由此而观，济有者皆有也。虚无奚益于已有之群生哉。”

頠论虽颇深切，然持较东晋人士认清谈为中原沦丧之主因者态度尚为和缓。桓温北伐，过淮泗，登平乘楼，眺瞩中原，慨然曰：“遂使神州陆沉，百年丘墟，王陵甫诸人不得不任其责。”^③

① 可阅《傅子·治体》、《校工》、《检商贾》、《仁论》、《礼乐》、《法刑》、《通志》、《安民》诸篇。

② 《晋书》三五传。頠字逸民。惠帝时仕至尚书左仆射。永康元年为赵王伦所杀，年三十四。据此当生于泰始三年（二六七—二一三〇〇）。论载本传。

③ 《晋书》九八传。事在永和十二年（三五六）。袁宏驳之谓运有兴废，岂必诸人之过。

自温发此论,后来史家袭之,几成定案^①。而江左人士,痛夷狄之侵袭,推原其故,亦多归王何之徒者。王坦之、范宁、孙盛其尤著之例也。范宁著论以为“王弼、何晏二人之罪深于桀纣。盖桀纣暴虐,不过浊乱一世。身死国亡,犹足为后世之鉴。王何叨海内之浮誉,资膏粱之傲诞。画螭魅以为巧,扇无检以为俗。郑声之乱乐,利口之覆邦,信矣。吾固以为一世之祸轻,历代之罪重。自丧之衅小,迷众之愆大也”^②。王坦之作《废庄论》,专攻庄学,而于老子有怨词。其大意谓圣人知众人之情不可纵肆,故为政教以节之。虽不获己而有为,实为众人设想。庄子教人以旋方之外,“众人因藉之以为弊薄之资。然则天下之善人少,不善人多,庄生之利天下也少,害天下也多”。庄之当废,此其理由也^③。孙盛作《老聃非大圣论》则独斥老子之主清静。盛谓老聃“屏拨礼乐以全其任自然之论,岂不知叔末不复反自然之道。直欲伸己好之怀,然则不免情于所悦,非浪心救物者也。非唯不救,乃奖其弊焉”^④。

玄学家偏激放荡,至于引起反感,几乎重演汉初儒道相争

- ① 《晋书》九一《儒林传序》曰：“有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述玄虚。摈阙里之典经，习正始之余论。指礼法为流俗，且纵诞以清高。遂使典章弛废，名教颓毁。五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥。”顾炎武《日知录》十三正始条曰：“国亡于上，教沦于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下诸贤之咎而谁咎哉？”然《太炎文录》卷一，《五朝学》谓“五朝所以不竟，由任世贵，又以官貌举人，不在玄学”。《晋书》衍传如不诬，则衍临终固已自承有责。其言曰：“呜呼！吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”
- ② 简文帝为相时深赏范宁。孝武帝时宁仕至中书侍郎。《晋书》七五有传。
- ③ 咸和元年生，宁康三年卒（三二六——二七五），仕至中书令。《废庄论》见《晋书》七五本传。
- ④ 《晋书》八二本传。官至秘书监给事中。与王导同时。《老聃非大圣论》见唐释道宣《广弘明集》卷五。

之局。然魏晋之世致力于调和二家思想者亦不乏其人。李充之《学箴》及葛洪之《抱朴子》皆其代表。充以为无为与圣教，各有其用。应世而施，本无轩轻。盖无为而治见于太初。及上世既衰则制度以起。“先王以道德之不行，故以仁义化之。行仁义之不笃，故以礼律检之。检之弥繁，而伪亦愈广。老庄是以明无为之益，塞争欲之门”。“故化之以绝圣弃智，镇之以无名之朴。圣教救其末，老庄明其本。本末之涂殊而为教一也”。虚浮之士妄发破毁名教之论。彼不知“世有险夷，运有通圯。损益适时，升降惟理。道不可以一日废，亦不可一朝拟。礼不可为千载制，亦不可以当年止。非仁无以长物，非义无以齐耻。仁义固不可远，去其害仁义而已。力行犹惧不逮，希企邈以远矣”^①。

李充此论意在抑虚浮之士。较有系统之调和工作则当属之葛洪。洪字稚川，别号抱朴子。少孤贫，好学甚笃。又累遭兵火，先人藏书荡尽，乃负笈从人借读，涉猎虽广，而不能精研。初本不乐仕，元帝为相时辟为掾。以平贼功，赐爵关内侯。成帝咸和初司徒王导召为州主簿，迁咨议参军。干宝荐洪才堪国史，选散骑常侍，领大著作。以年老欲炼丹，固辞不就。隐于罗浮山，年八十一卒。所著《抱朴子》内篇二十卷，外篇五十卷，凡百十六篇。自年二十余草创，至建武定稿，历十余年乃成。此外有碑、颂、诗、赋百卷，军书、檄移、章表、笺记三十卷，《神仙传》十卷，《隐逸传》十卷，又抄五经、《史》、《汉》、百家之言、方技、杂事三百十卷，《金匱药方》一百卷，《肘后要急方》四卷。著述之丰，前所未有^②。

① 《晋书》九二《文苑传》。

② 《晋书》七二传及《抱朴子》五〇《自叙》。洪生卒年未能确定。《抱朴子》成于建武元年（三一七）。据此推算则当生于武帝咸宁三年前后，卒于穆帝升平元年前后（约二七七——三五七）。如从《寰宇记》一六〇引袁彦伯《罗

洪调和儒道之说,大意本之太史公六家要旨。洪谓“道者儒之本也,儒者道之末也”。“儒者博而寡要,劳而少功。墨者俭而难遵,不可偏修。法者严而少恩,伤破仁义。唯道家之教使人精神专一,动合无为。包儒墨之善,总名法之要,与时迁移,应物变化。指约而易明,事少而功多”^①。故以道御世,乃治术之极则。儒教之兴,在于叔世,未足与无为而治者媲美也。虽然,道治之所以胜于仁义者,在其清静宁一,非谓举一切君臣之制,文物之盛而废弃之也。洪认鲍生无君之论为悖谬不可从,反复加以驳斥。约言之,其说有三。一曰立君出于自然。《诂鲍篇》曰:“冲昧既辟,降浊升清,穹隆仰焘,旁泊俯停。乾坤定位,上下以形。远取诸物则天尊地卑以著人伦之体,近取诸身则元首股肱以表君臣之序。降杀之轨,有自来矣。”^②二曰立君于人有利。鲍生谓君长之起由于争强弱而校智愚。洪驳之曰:“圣人之作,受命自天。或结罟以畋渔,或瞻辰而钻燧。或尝卉以选粒,或构宇以仰蔽。备物致用,去害兴利。百姓欣戴,奉而尊之。君臣之道于是乎生。安有诈愚凌弱之理。”^③且吾人试以有君与无君之世相较,更可知有君之为胜。太初之民“鸟聚兽散,巢栖穴窜。毛血是茹,结草斯服。入无六亲之尊卑,出无阶级之等威。未若庇体广厦,稻粱嘉旨,黼黻绮紈,御冬当暑,明

(接上页②)《浮记》作年六十一卒,则卒于成帝咸康三年(二三七)。钱大昕《疑年录》谓卒于咸和中,与此不合。按史传言洪以咸和初补州主簿,辗转迁养,然后求为句漏令,卒留罗浮。“在山积年,优游闲养,著述不辍”。玩语意似在山颇久。钱说疑误。《抱朴子》今有四部丛刊、校经山房丛书、槐庐家塾、平津馆丛书、百子全书、子书百家诸本。

① 内篇十《明本》。

② 外篇四八《诂鲍》。《君道》亦曰:“往圣取诸两仪而君臣之道立。”

③ 《抱朴子》外四八《诂鲍》。按内外篇每有冲突之论。如此谓圣人受命自天,内篇七《塞难》取王充说,谓天地生物由于适偶,天地不知其然。

辟菴物，良宰巧匠，设官分职，宇宙穆如也”。持无君论者若尚疑此言，则不妨静气平心，设身处地，细一思索，是否果愿度上世野蛮人之生活。“今子居则反巢穴之陋，死则捐之中野，限水则泳之游之，山行则徒步负载，弃鼎铉而为生臊之食，废针石而任自然之病。裸以为饰，不用衣裳。逢女为偶，不假行媒。吾子亦将曰不可也。况于无君乎”！抑鲍生举暴君之恶以证有君为害，为逻辑上之错误。盖君主固有良暴之别。“今独举衰世之罪，不论至治之世”。“以桀纣之故，思乎无主”。何异“虑火灾而坏屋室，畏风波而填大川乎”？三曰立君为必要。洪认上世匪特不美，亦且不安。无君论者误认上世清平，遂欲君臣道息。此诚毫无根据，昧于人性。“若令上世之人如木石，玄冰结而不寒，资梁绝而不饥者可也。衣食之情苟在其心，则所争财岂必金玉，所竞岂必荣位。橡茅可以生斗讼，藜藿足用致侵夺矣。夫有欲之性萌于受气之初，厚己之情著于成形之日。贼杀兼并起于自然。必也不乱，其理何居”。夫上世之人既相残杀，则必非无君所能自治。“若人与人争草莱之利，家与家讼巢窟之地。上无治枉之官，下有重类之党，则私斗过于公战，木石锐于于戈。交尸布野，流血绛路，久而无君，噍类尽矣”^①。至于叔末之世，其不可无君，理亦甚显。盖“狂狡之变，莫世乏之。而令放之，使无所惮，则盗跖将横行掠杀，而良善端拱以待祸。无主所诉，无强所凭。而冀家为夷齐，人皆柳惠。何异负豕而欲无臭，凭河而欲不濡。无辔筭而御奔马，弃柁櫓而乘轻舟。未见其可也”。

葛洪有君之论，与阮鲍相反而与王弼、郭象相近。易词言之，自王弼至葛洪约百年间，道家政治思想由老入庄，再经反动而复入于老，其与王、郭相异者，王、郭犹重君身之贤德^②，葛

① 此略似英人霍布士(Hobbes)之说。

② 本章三四一页注②。

洪独尊君位。洪以为事君不必尧舜^①，废立大悖《春秋》。其言曰：“废立之事，小顺大逆，不可长也。”“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”“方策所载，莫不尊君卑臣，强干弱枝。《春秋》之义，天不可讎。大圣著经，贤父事君。民生在三，奉之如一。而许废立之事，开不道之端。下凌上替，难以训矣。”^②此则窃取儒家正名之义，不属黄老思想之范围。洪所以大明此论者，殆以深有感于魏晋权臣之跋扈，君势之微弱，故思有以矫之欤！抑又有进者，郭象谓“仁义自是人情，但当任之”^③。初未尝致意于维持名教。葛洪深疾晋人之放荡，乃发为《讥惑》《疾谬》之篇，按儒家传统礼法之标准，抨击当时社会中士大夫及妇女之荡检逾行，态度至为严厉^④。此与裴頠、范宁等之言，同属有为而发，无待于兹赘述。至其所陈治术，则大体取儒家之旨^⑤，而参以道家之清简^⑥。此吾人所习知，亦可不论也。

① 外篇十二《任能》曰：“岂有人臣当与其君校智力之多少，计局量之优劣，必须尧舜乃为之役哉？何事非君，何使非民。”

② 同上。

③ 本章三四三页注⑥。

④ 外二五。《讥惑》曰：“厥初遵古，民无阶级。上圣悼混然之甚陋，悬巢穴之可鄙。故构梁宇以去鸟兽之群，制礼数以异等威之品。教以盘旋，训人揖让。”“盖俭溢之隄防，人之所急也。”“安上治民，非此莫以。”《疾谬》曰：“蓬发乱鬓，横扶不带。或褻衣以接人，或裸裎而箕踞。”“其相见也不复叙离阔，问安否。宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。”“及好会则狐蹲牛饮，争食竞割。掣拔森折，无复廉耻。”篇中述妇女一段已节引，见本章三五三页注④。

⑤ 外五《君道》曰：“君人者必修己以先四海，去偏党以平王道。”“器无量表之任，才无失效之用。”“匠之以六艺，执之以忠信，莅之以慈和，齐之以礼刑。”参阅外篇十一、十二、十四、十五、《贵贤》、《任能》、《审举》、《用刑》等。

⑥ 外篇三一《省烦》。

第六节 佛教所引起之争论

佛教流入中土，至魏晋时而大盛。内典数增，僧徒日众，寺院渐多^①。即使沙门无丑恶之行，其殊方异俗之思想亦势不免引起一部人士之反感^②。在东晋以后之二百年中，就门户言，则儒佛与道佛各成对抗之争。就思想内容言，则有夷夏之争与在家出家之争。兹略述思想内容冲突之大概，以殿本章。

佛法教人“出家”，不异对中国传统之“人伦”观施以根本之打击。攻佛法者因此有“三破”之论。“第一破曰入国而破国。谎言说伪，兴造无费，苦克百姓。使国空民穷，不助国用。生人减损。况人不蚕而衣，不田而食，国灭人绝，由此为失”。“第二破曰入家而破家。使父子殊事，兄弟异法。遗弃二亲，孝道顿绝。忧娱各异，歌哭不同。骨肉生讎，服属永弃。悖化犯顺，无昊天之报。五逆不孝，不复过此”。“第三破曰入身而破身。人生之体，一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之逆，四有绝种之罪，五有亡体从诚。惟学不孝，何故言哉！”^③凡此诸端，殆已将在家出家争难之要点包举无遗。

沙门及其同情者之答辩，大意以佛法为依据，而亦每利用

- ① 西晋时有寺百八十，东晋时千七百六十八，北齐时四万，周武帝建德中（五七二—五七七）僧尼约三百万。见《魏书·释老志》。
- ② 北魏太武帝太平真君七年（四四六）诛僧毁寺即由沙门之不法。见《魏书》卷一一四《释老志》。
- ③ 梁僧佑《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引道家语。勰生齐永泰元年，卒梁大同五年（四九八—五三九）。

儒道两家之说^①。有明揭“出家”之旨者，如晋释慧远曰：“凡出家者皆隐居以求其志，变俗以达其道。”“夫然，故能拯溺族于沉流，拔幽根于重劫。远通三乘之津，广开人天之路。是故内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬。”^②有曲解孝养之义者如刘勰云：“夫孝道至极道俗同贯。虽内外殊迹，而神用一揆。”^③慧远曰：“孔经亦云，立身行道以显父母，即是孝行，何必还家。”“佛亦听僧冬夏随缘修道，春秋归家侍养。故目莲乞食餉母，如来担棺临葬。此理大通，未可独废。”^④有据史实以为佛法辩护者，如刘勰谓“昔禹会诸侯，玉帛万国。至于战伐，存者七君。更始政阜，民户殷盛。赤眉兵乱，千里无烟。国灭人绝，宁此之由。宗素之时石谷十万，景武之世积粟红腐。非秦末多沙门而汉初无佛法也。准古验今，何损于政”。至于空国绝种之罪，必人人出家，然后可以成立。然而“入道居俗，事系因果”。“未闻世界普同出家”^⑤。盖三破之论，武断肤浅，固未足以折佛徒之心也。

佛氏出家，直接与家族伦理相冲突，而最后亦不免发生政治上之纠纷。“率土之滨，莫非王臣”。君臣之义，世无所逃。此已久成中国之政治伦理。而佛经之中如《梵网经》卷下，《涅槃经》卷六，《四分律》等，均明言沙门不应敬俗^⑥。此教既行，则君父皆不在致敬之列。在家出家之争，于此更趋激烈。其爆发

① 当年多有以庄说佛者，谓之“格义”（见冯友兰《中国哲学史》下册六六三——六六六），不徒用作辩驳之资也。

② 《答桓太尉书》（《弘明集》十二）。

③ 《灭惑论》。

④ 《答周武帝》（唐释道宣《广弘明集》卷十）。

⑤ 《灭惑论》。参《弘明集》八，僧顺释《三破论》。当时尚有“五横”之说，见《弘明集》六，晋释道恒《释驳论》。

⑥ 《广弘明集》二五引。

之近因则为晋成帝咸康六年之一诏^①。时成帝冲动，庾冰辅政。冰以为沙门应致敬礼于王者，于是下诏曰：“因父子之敬，建君臣之序，法制度，崇礼秩，岂徒然哉？良有以矣。然则名教之设，其无情乎？且今有佛邪？将无佛邪？有佛邪，其道固弘。无佛邪，又将何取。纵其信然，将是方外之事。方外之事岂方内所体。而当矫形骸，违常务，易礼典，弃名教，是吾所甚疑也。名教有由来，百代所不废。”“凡此等类，皆晋民者。论其才智，又常人也。而当因所说之难辨，假服饰以陵度，抗殊俗之傲礼，直形骸于万乘，又是吾所弗取也^②。于是朝议大起，从违不一。其后安帝元兴中^③太尉桓玄引伸冰意，论难更趋激烈。玄以为庾冰“意在尊主而据理未尽”，乃为之进一解曰：“老子同王侯于三大，原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位而比称二仪哉！稽以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。敬尊其神器而礼实为隆，岂是虚相崇重义存君御而已哉。沙门之所以生生资存，亦日用于理命。岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉！”^④反对者之驳议，综括言之，不外（一）“沙门出家弃亲”，土木形骸。“不期一生，要福万劫。世之所贵，已皆落之。礼教所重，意悉绝之心”。岂更致礼君主^⑤。且沙门为“方外之宾”，本非天子所臣。“其为教也达患累缘于有身，不存身以息患。知生生由于禀化，不顺化以求宗”。“是故凡在出家皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗服章，不得与世俗同典礼”。如此则又何敬之有？（二）沙门自有功德，未必卑于王者。“一夫全德则道

① 当西历三四〇。

② 《弘明集》十二。《晋书·成帝纪》及《庾冰传》均不载此事。

③ 当西历四〇二——四〇四。

④ 《与八座论沙门敬事书》（《弘明集》十二）。参慧皎《高僧传》卷六《慧远传》。

⑤ 桓谦等答玄书。

洽六亲，泽流天下。虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣。”如此则“内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬”^①。岂可与凡人并论哉！（三）“功高者不赏，惠深者忘谢”^②。王者如天之德，非一拜所能酬答。何必强沙门以“形屈为礼”。（四）沙门不拜，久已成俗，不可纷更，以“致愁惧”^③。

出家与在家之争为佛法与家族政治伦理之冲突，夷夏之争则为异族宗教与民族文化之冲突。昔孟子斥陈相弃中国之学谓“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”^④。六朝时排佛者大体即本此以立说^⑤，而顾欢之《夷夏论》足为最著之代表。综欢所论，共有二端。一曰道佛同源，皆出老子。道经云：“老子入关，之天竺维卫国。国王夫人名曰净妙。老子因其画寝，乘日精入净妙口中。后年四月八日夜半时剖左腋而生。坠地即行七步，于是佛道兴焉。”二曰道佛相同而夷夏殊俗，则当取中夏之道而弃外夷之佛。欢谓“佛道齐乎达化而有夷夏之别”。“今以中夏之性效西戎之法”。“悖礼犯顺，曾莫之觉”。“舍华效夷，义将安取。若以道邪，道固符合矣。若以俗邪，俗则大乖矣”^⑥。且就其异俗而言，则端委搢绅与剪发旷衣，两两相较，固大有善恶之别，而

① 见三六六页注②。参释道恒《释教论》（《弘明集》六）。此论著于义熙中（四〇五—四一八）。

② 王谧《答桓太尉》（《弘明集》十二）。谧，晋升平四年生，义熙三年卒（三六〇—四〇七）。

③ 何充等《沙门不应尽敬表》（《弘明集》十二）。按后卒从何等议，许不致敬。此后唐高宗龙朔二年（六二二）卒令沙门拜亲不拜君。见《广弘明集》卷二五。

④ 《滕文公下》。

⑤ 南北朝彼此互诋，北称南为“僭晋”“岛夷”，南称北为“魏虏”“索头”（分见《魏书》九六及《南齐书》五七），此已略含民族意识。

⑥ 《南齐书》五四本传。

道佛轩轻,亦有可分。“佛起于戎,岂非戎俗素恶邪?道出于华,岂非华风本善邪”^①?佛徒之反驳,即针对此两端。袁粲驳道佛同源之说曰:“孔老治世为本,释氏出家为宗。发轫既殊,其归亦异。符合之唱,自由臆说。况如来诞降之应,世在老先。”岂可谓入关转化乎^②?至于夷夏善恶之分,自佛徒视之,亦无合理之根据。盖普天之下,人皆同类。谢镇之曰:“人参二仪,是谓三才。三才所统,岂分夷夏?则知人必人类,兽必兽群。近而征之,七珍人之所爱,故华夷同贵。恭敬人之所厚,故九服攸敦。”^③若以地域为判别,则亦难立标准。僧佑曰:“丘欲居夷,聃适西戎。道之所在,宁选于地。”^④夫人类共生,地域无别,则万方大同,夷夏泯界矣。释慧通曰:“大教无私,至德弗偏。化物共旨,导人俱致。在戎狄以均响,处胡汉而同音。圣人宁复分地殊教,隔离异风。岂有夷邪?宁有夏邪?”^⑤凡此所言已足以抗顾欢之民族思想。然拥护佛法者犹以为不足,复进而发为贵夷贱华之论。自《禹贡》以来中国向以“中土”自居,环之者为四方之蛮夷。佛徒乃一反其说,以印度为中土,僧佑谓“北辰西北,故知天竺居中”^⑥。慧通亦谓“天竺天地之中,佛教所出者也”^⑦。若就文化而言,中国亦在下风。顾欢以天竺之俗不合礼文为病,而不知其有合于太古。“太古之初,物性犹淳。无假礼

① 《答袁粲驳夷夏论》(《南齐书》五四)。

② 《驳夷夏论》,《南齐书》五四。袁生宋永初元年,死昇明元年(四二〇——四七七)。《宋书》八九有传。

③ 《与顾道士书》,《折夷夏论》(《弘明集》六)。

④ 《弘明集后序》。僧佑,宋元嘉二二年生,梁天监一七年卒(四四五——五一八)。

⑤ 《驳夷夏论》(《弘明集》七)。

⑥ 《弘明集后序》。

⑦ 《驳夷夏论》。

教而能纠正，弗施刑罚而自治。死则葬之中野，不封不树。丧至无朝，哀至便哭。斯乃上古之淳风，良足效焉”。至如“搢绅之饰，馨折之恭，殓葬之礼，斯盖大道废之时也”^①。抑中国之堕落，尚不止此。“自汉代以来，淳风转浇，仁义渐废。大道之科莫传，五经之学弥寡。大义既乖，微言又绝。众妙之门莫游，《中庸》之仪弗睹。礼术既坏，雅乐又崩。风俗顿寝，君臣无章。正教陵迟，人伦失序”。礼者忠信之薄，并此亦归渐灭。夏之为国，无足自拯。“于是圣道弥纶，天运远被，玄化东流，以慈系世，仁众生民。黷所先习，欣所新闻，革面从和，精义复兴”^②。由此观之，佛乃中国之“救主”，岂可加以排诋。而佛生天竺，适为彼邦文化高尚之证。“故知天竺者，居娑婆之正域，处淳善之嘉会。故能感通于至圣，士中于三千”也^③。

大凡社会紊乱，民族衰微之际，士大夫对于传统之习俗制度文化每发生重大之疑问，或批评旧秩序而提出新理想，或致力于破坏而无所建设。先秦诸大家中，孔墨属于前者，老庄属于后者。然而老庄虽抨击一切有为之政事，固未尝主张舍华效夷，对中国文化之本身施以诋毁也。故所讥者，尧舜之仁义，而其理想之君主则为民族远祖之黄帝。自后汉王充讥俗辨惑，中国文化之本身始遭严重之攻击。魏晋清谈继之，“列圣相承”之“大经大法”益趋于摇动。而天竺教义适于此时大量输入。其本身既具精微之学说，其出世之宗教信仰又有解除乱世人生苦闷惶惑之魔力。于是一部分之士大夫及平民，遂不免“尽弃其所学而学焉”。且至于甘冒不韪、明唱舍己从人之主张，取全部民族文化而否定之。此诚中国思想史上空前之巨变。异族文

① 慧通《驳夷夏论》。

② 宋朱昭之《难夷夏论》（《弘明集》七）。

③ 谢镇之重与顾道士书（《弘明集》六）。

化之接触，本为人类文化史中习见之事，且每为促成进步之媒介，无庸加以惋惜。所足认为不幸者，中国首次所接触比较高度之异族文化适为佛法，而佛法又为非政治之厌世宗教，接触之结果虽激起哲学与宗教思想之进步，而无裨于社会及政治生活。且佛徒之非政治思想又为老庄家所固有。如释道安称“西方有圣人焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行”^①。释道恒亦谓“沙门在世，诚无目前考课之功，名教之外，实有冥益”^②。此皆拾清谈之牙慧，于政治思想无丝毫之贡献。此后隋唐统一，大局略定，民族之自信心渐复，儒家之势力再起。士大夫仍恃“列圣相传”之道以抗拒“异端”，经邦治国。迄于五代之乱，老庄又复短期盛兴。秦汉魏晋之思想循环，于是乃完成其第二次之运动^③。

① 《二教论》（《广弘明集》八）。此引《列子·仲尼篇》而又小异。道安寂于苻秦建元二十一年（三八五）。

② 《释驳论》（《弘明集》六）。

③ 愧魏晋时输入者非天竺之佛教而为希腊之哲学或罗马之法律，则此后千余年之中国历史必有绝对不同之发展。他未可知，政治思想与制度必有更积极之内容，更迅速之变迁或进步，则可断言。

第十二章 韩愈柳宗元林慎思

第一节 唐代儒学之复盛

儒家思想至东京盛极而衰，迄魏晋几于息灭。然北朝以异族侵据中原，每模仿汉人之文化^①。其风气与南朝之“幸衡以干戈为儿戏，缙绅以清谈为庙略”^②者迥不相同。虽先王“道统”，不容夷狄僭窃^③，然儒学源流，亦颇赖以不匮。故隋末王通崛起河洛，遂为一代儒宗，唐初名臣或出门下^④。及李氏父子平定天下，宇内又安，大唐声威远播四裔。新罗来请唐礼，日本

- ① 石勒起明堂、辟雍、灵台已开胡人用儒术之风气。采取最彻底之汉化政策者为北魏诸帝，如拓跋宏太和十年作明堂辟雍，十八年禁胡服，十九年禁胡语，二十年改姓元，其尤著者也。
- ② 庾信《哀江南赋》（作于梁太清二年）。又按梁承圣三年西魏陷江陵，元帝焚古今图书十四万卷。或问之，答曰：“读书万卷，犹有今日，故焚之。”江左非无文化，所尚者文词，与儒家致用之学不同耳。
- ③ 王夫之《读通鉴论》卷七。
- ④ 如杨素、李靖、房玄龄、杜如晦、魏徵、薛收等。司马光作《文中子补传》（见《闻见后录》）疑为其弟与子囊之攀附。晁公武《郡斋读书志》据诸人生卒年岁以证其妄。《朱子语类》推演其说。王明清（《挥麈前录》）、宋濂（《诸子辨》）、郑瑗（《井观琐言》）等则据李翱《读文中子》、刘禹锡《王华卿墓志》（王通“门多伟人”）、皮日休《文中子碑》、司空图《文中子碑》、王绩《负苓者传》、陆龟蒙《送豆卢处士序》以辨之，谓王通为一代大师。近人戴文通君复引王绩《东皋子集·游北山赋注》、《唐文粹》陈叔达《答王无功书》，以伸其说。

入朝受经^①。盛世之乐观与民族自信之心理相共恢复。而儒术亦随之中兴。太宗著曰《帝范》以教太子，武后撰《臣轨》以训百官^②。受此推扬，几有西汉独尊之盛矣。

《帝范》《臣轨》二书就体裁论，虽属创举，而其内容不出“老生常谈”之范围^③，似不必加以论述。王通之思想则颇含特点，无论其为人之邪正如何，吾人不可不一叙之，以为唐儒之先导。通字仲淹，绛州龙门人。隋开皇四年生，大业十三年卒^④。年二十曾至长安献太平十二策，文帝不能用。炀帝即位。征之不就。隐居教学，“门人弟子相趋成市”，“及皇家受命，门人多至公辅”^⑤。所著书多拟六经。有《礼论》、《乐论》、《续书》、《续诗》、《元经》、《赞易》，世谓之“王氏六经”。又有《文中子中说》，体仿《论语》^⑥。后儒每以王氏僭拟圣经为大罪。不知通生当隋世，衣冠沦丧，声教摧伤之后。孔氏之教，远则见损于魏晋之清谈，

① 《旧唐书》一九九上《新罗、日本传》。唐代崇儒事见《新唐书》一九八《儒学传序》。

② 《帝范》四卷贞观二十二年作（六四八）。今有武英殿聚珍版本。太宗政论亦见吴兢《贞观政要》（四部丛刊续编）。《臣轨》二卷《唐会要》云长寿二年撰（六九三）。杨守敬跋云垂拱元年撰（六八五）。罗振玉云咸亨五年后，嗣圣元年前（六七四—六八四）撰。东方学会本。

③ 《帝范》之篇目为《君体》、《建亲》、《求贤》、《审官》、《纳谏》、《去谗》、《诚盈》、《崇俭》、《赏罚》、《务农》、《阅武》、《崇文》。《臣轨》之篇目为《同体》、《至忠》、《守道》、《公正》、《匡谏》、《诚信》、《慎密》、《廉洁》、《良将》、《利人》。

④ 当西历五八四——六一七。今新旧《唐书》均无王通传。惟《旧书》一九二《王绩传》曰：“仲淹隋大业中名儒，号文中子，自有传。”此传为后人删去抑亡失，不可考矣。其身世见杜淹《文中子世家》（《全唐文》卷一三五），王福畴《王氏家书杂录》（同一六一），王勃《续书序》（同一八〇），皮日休《文中子碑》（同七九九），《旧唐书》一六三《王质传》一九〇上《文苑上》王勃，一九二《隐逸传》王绩（并见《新唐书》卷一六四，一六九《质、绩传》），阮逸《文中子中说序》，及三七二页注④所引各书。

⑤ 王绩《东皋子集·游北山赋注》。

⑥ 王氏书今存者《中说》及《元经》，有汉魏丛书，子书百家诸本。

近亦未受朝廷之维护^①。儒学在当时尊严大损,已沦于“诸子”之列,尚不足与释道争短长。王氏拟经,是否为光大儒学之适当方法,固大可疑。然遽以其自命为圣人而譴斥之,似未得知人论世之实也^②。

王氏论政大旨以无为而治为最高之理想^③,以仁义礼乐为主要之道术,而以爱民厚生为政治之根本。《中说》记“贾琼问富而教之,何谓也?子口:仁生于歉,义生于丰。故富而教之,斯易也。古者圣王在上,田里相距,鸡犬相闻,人至老死不相往来。盖自足也。是以至治之世,五典潜,五礼措,五服不彰。人知饮食,不知盖藏。人知群居,不知爱敬。上如标枝,下如野鹿。何哉?盖上无为,下自足也。贾琼曰:淳漓朴散,其可归乎?子曰:人能弘道。苟得其行,如反掌耳”^④。王氏此言,明取老庄,而实与之异趣。老庄以无为遂个人之逍遥,王氏则欲以无为达民本之目的。故中说之政治思想,以儒为体而以道为用。

王氏于民贵君轻之古义不厌反复中重。“房玄龄曰:书云:霍光废帝举帝何谓也?子曰:何必霍光。古之大臣废昏

① 《隋书》卷二《文帝纪下》,帝“不悦《诗》《书》,废除学校。”

② 按正史虽不立通传,而并不否认其复兴儒教之地位。《旧唐书》一六三谓通为“隋末大儒”;《新唐书》一六四承之,称“通为隋大儒”;《旧书》一九二谓“仲淹隋大业中名儒”;《新书》一九六谓“通隋末大儒也”;皆相合,然《旧书》一九〇上谓“《元经》《中说》皆为儒士所称”;《新书》一九六乃谓通“仿古作六经,又为《中说》以拟《论语》。不为诸儒称道”;二〇一《王勃传》中复削去有关通之记载;二史之态度相异。宋浙东学者推尊王氏而朱熹一派斥之。王之被抑或由门户之见歟。

③ 《中说·问易》曰:“强国战兵,霸国战智,王国战义,帝国战德,后皇战无为。”《天地》曰:“文中子曰:二帝三王,吾不得而见也。舍两汉将安之乎?大哉七制之主,其以仁义公怨统天下乎!”“终之以礼乐,则三王之举也。”

④ 《中说·立命》。

举明，所以康天下也”^①。“董常曰：《元经》之帝元魏，何也？子曰：乱离斯瘼，吾谁适归？天地有奉，生民有庇，即吾君也”^②。盖隋承南北兵争之余，文帝不及生聚，炀帝继之以奢纵，生民困苦，不可言喻。王通爱民之极，至于许夷狄为君，殆由受时代之影响^③，非仅传孟氏之绝学已也。抑《文中子》反对专制之言，不止于此。专制之君无不恣己以为政。王通则欲申听民之古说以限之。故曰：“议其盖天下之心乎？昔黄帝有合宫之听，尧有衢室之问，舜有总章之访，皆议之谓也。大哉乎！并天下之谋，兼天下之智而理得矣。我何为哉？恭己南面而已。”^④夫听民恭己，无为抱朴，则君之居上，何异虚设？民生在下，各得自由。一切苛政繁文，皆当省削摒弃。为政者更不须干涉及于宗教，如魏周之君所为矣^⑤。

顷谓王通依据民贵之旨，不恤承认异族之政权。虽然，通非毫无夷夏之观念也。《中说》载“叔恬曰：敢问《元经》书陈亡而具五国，何也？子曰：江东，中国之旧也。衣冠礼乐之所就也。永嘉之后，江东贵焉。而卒不贵。无人也。齐、梁、陈于是乎不与其为国也。及其亡也，君子犹怀之，故书曰：晋、宋、齐、梁、陈亡。具五以归其国，且言其国亡也。呜呼！弃先王之礼乐以至是乎。叔恬曰：晋宋亡国久矣。今具之，何谓也？子曰：衣冠文物之旧，君子不欲其先亡也。故具齐、梁、陈以归其

① 《中说·事君》。同篇又曰：“古之从政者养人，今之从政者养己。”

② 《中说·述史》。《元经》卷九文小异。

③ 《文中子》立言似每针对时事。如《述史》曰：“妇人预政而汉道危乎，大臣均权而魏命乱矣，储后不顺而晋室靡矣。”似讥隋文帝。

④ 《中说·问易》。

⑤ 《中说·问易》曰：“程元曰：三教何如。子曰：政恶多门久矣。曰：废之何如？子曰：非尔所及也。真君，建德之事，适足推波助澜，纵风止燎尔。”真君，指北魏太武帝太平真君五年禁沙门，七年诛沙门事。建德三年北周武帝废佛道教。

国也。其未亡则君子夺其国焉，曰：中国之礼乐安在？其已亡则君子与其国焉，曰：犹我中国之遗人也”^①。仲淹此论虽不脱古代文化民族观之羁绊，然其惓怀故国，分背华夷之微言^②，必非唐人所能虚造，此亦通书大体不伪之一证欤！

第二节 韩愈(七六八——八二四)

《文中子》兼明贵民无为，其思想殆为反抗六代乱亡政治之呼声，略如汉初贾谊之揉合儒道而立论“过秦”。唐代儒家表示盛世之乐观者，当推韩愈、柳宗元为较著，而韩氏尤为拥护专制政体之代表。愈字退之。生于代宗大历三年，卒于穆宗长庆四年。德宗随官监察御史。宪宗元和中，以从裴度平淮西升刑部侍郎，旋以谏佛骨贬潮州刺史。穆宗即位起为兵部及吏部侍郎。有《文集》四十卷^③。

史称愈平生立言“以兴起名教弘奖仁义”为事^④。宋人亦多

- ① 《述史》。《元经》卷九“经开皇九年春正月，白虹夹日。晋宋齐梁陈亡。”传录王凝与通问答语，文小异。
- ② 其民族观念仍袭古代以文化为界限，与近世民族思想有异。
- ③ 《旧唐》一六〇，《新唐》一九六有传。
- ④ 《新唐》传赞曰：“自晋迄隋，老佛显行。圣道不断如带。诸儒倚天下正义，助为神怪。愈独喟然引圣，争四海之惑，虽蒙讪笑，蹈而复奋。始若未之信，卒大显于时。昔孟轲拒杨墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去千余岁。披裘反正功与齐而力倍之，所以过况雄为不少矣。自愈没，其盲大行，学者仰之如泰山北斗云。”然欧阳修颇讥愈之干禄。读李翱文曰：“愈尝有赋矣。不过羨二鸟之光荣，叹一饱之无时耳。此其心使光荣而饱则不复云矣。”又《李习之文集》有与退之书劝无赌博。

奉为儒家正统。虽然,就其政治思想观之,愈推尊孟子,贬抑荀卿^①,而其尊君抑民之说,实背孟而近荀。韩氏论政之要旨在认定人民绝无自生自治之能力,必有待于君长之教养。盖“民之初生,固若禽兽然”^②。“有圣人者立,然后教之以相生养之道。为之君,为之师。驱其虫蛇禽兽而处之中土。寒然后为之衣,饥然后为之食。木处而颠土处而病也,然后为之宫室。为之工以贍其器用,为之贾以通其有无。为之医药以济其夭死,为之葬埋祭祀以长其恩爱。为之礼以次其先后,为之乐以宣其抑郁。为之政以率其怠倦,为之刑以锄其强梗。相欺也,为以符国斗斛权以信之。相夺也,为之城郭甲兵以守之。室至而为之备,患生而为之防”。“如古之无圣人,人之类灭久矣”^③。抑吾人当注意,君主为社会生活之命脉,又不仅于初民始生之时为然。昔荀子谓“君者善群者也”。“百姓之力待之而后功”^④。韩氏引伸其言曰:“粟稼而生者也。若布与帛,必蚕绩而后成者也。其他所以养生之具,皆待人力而后完者也,吾皆赖之。然人不可偏为,宜乎各致其能以相生也。故君者理我所以生者也,而百官者承君之化者也。”^⑤一国之中,君臣民各有其职任,大小惟其所能。而君独“管分之枢要”^⑥,居至尊之地位,“是故君者出令者也。臣者行君之令而致之民者也。民者出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上者也。君不出令则失其所以为君。臣不行

① 集卷十一《原道》曰:“斯道也”,“尧以是传之舜。舜以是传之禹。禹以是传之汤。汤以是传之文武周公。文武周公传之孔子。孔子传之孟轲。轲之死不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”

② 集卷二十《送浮屠文畅师序》。

③ 《原道》。

④ 《荀子·王制》及《富国》。

⑤ 集卷十二《圯者王承福传》。

⑥ 《荀子·富国》。

君之令而致之民，民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上则诛”^①。依韩氏之论，政治社会为一分工合作之组织。今于臣民之失职则欲诛之，于君之失职则仅谓失其所以为君，而不加罪责。以近世法理释之，主权者之本身乃诸法之根源，固不得复受法律之裁制。退之所云，不为无见。然孟子与齐宣王问对，以“四境之内不治则如之何”为疑，暗示失职之君当与失职之臣并遭废弃^②。其说与此相径庭。则谓韩继孟学者诚未免近诬矣。

韩氏尊君抑民之言，尚不止此。孟子以民之视听，上宣天意。韩氏乃推助民可使由，不可使知之说，而深致讥于周末庶人议政之自由。其言曰：“闻于师曰：古之君天下者化之，不示其所以化之之道。及其弊也易之，不示其所以易之之道。政以是得，民以是淳。”“周之政文，既其弊也，后世不知其承，大敷古先，遂一时之术，以明示民。民始惑教，百氏之说以兴。”于是“长民者发一号，施一令，民莫不悱然非矣”^③。孟子拒杨墨、董子黜百家、愈言如此，尚非无据。至其斥君位传贤之法而独取传子，则显为世袭之君主专制政体张目，尤背孟子之教。愈谓“尧舜之传贤也，欲天下之得其所也。禹之传子也，忧后世之争也”。“传之人则争，未前定也。传之子则不争，前定也。前定虽不当贤，犹可以守法。不前定而不遇贤，则争且乱。天之生大圣也不数，其生大恶也亦不数。传诸人，得大圣然后人莫敢争。传诸子，得大恶然后人受其乱”^④。吾人试观王莽、曹丕以迄六代之君，藉口尧舜以遂其篡窃之私，而播丧乱于天下，则觉韩氏此言，犁然有当，洵足以塞奸雄之口。然韩氏不以民心为准，

① 《原道》。

② 《孟子·梁惠王下》。

③ 集卷十二《本政》。

④ 集十一《对禹问》。

而以抉择之权委之君主,则非复孟子所持大公之古义。韩氏之后,陈黯著《禹诰》一篇,谓禹本欲以天下让益,旋采庶民讴歌所归,卒传之启^①。故禹与尧舜事异心同。传子不异传贤,君统决于民意。陈氏此论,真能得孟学之精义而继其薪传,使愈得读之,当不免怵然自失矣^②。

第三节 柳宗元(七七三——八一九)

韩愈代表专制天下之正统思想,柳宗元则近乎“异端”。宗元字子厚,生于代宗大历八年,卒于宪宗元和十四年。贞元五年进士。历官至监察御史。与王伾、王叔文、刘禹锡等深相结纳。顺宗即位,为礼部员外郎,宪宗即位,王叔文等势败,宗元贬窜,数徙为柳州刺史。南方文士多从之游。有《文集》四十五卷^③。

柳氏政治起原之学说,为其思想中异端之一。儒家认君长初立,由于圣人奉承天命,为民兴利除害,布施政教,而民戴奉之^④。柳氏则并弃天与人归之说,谓天为“有形之大者”^⑤,不能

① 陈黯,宣宗时人,不及见韩氏。《禹诰》见《全唐文》七六七。

② 韩不能继孟子道统尚有一说。孟子立言,力排功利,韩则不能明利义之别。王夫之《读通鉴论》卷十三谓韩谏佛骨舍仁义而官祸福,不足以卫道,即其一例。

③ 《旧唐书》一六〇,《新》一六八有传。韩集三二《柳子厚墓志铭》,三三《祭柳子厚文》。《柳河东集》宋时有三十卷及四十五卷诸本,乾隆五十三年杨氏合穆魏蒋三本为一,计正集四十五卷,外集五卷,附录一卷。

④ 如陆贾《新语·道基》,董子《春秋繁露》立元神,班固《汉书·刑法志序》,王符《潜夫论·班禄》,《韩愈·原道》等皆其例。参拙著《中国政治思想中之政原论》(《清华学报》九卷三期)。

⑤ 刘禹锡《天论上》(《全唐文》六〇四)。此语足表柳氏之意,故借用之。

为人类之主宰,而以戡乱止争为立君之原由。其言曰:“为人之初,总总而生,林林而群。雪霜风雨雷电暴其外。于是乃知架巢空穴,挽草木,取皮革。饥渴牝牡之欲驱其内,于是乃知噬禽兽,咀果谷,合偶而居。交焉而争,睽焉而斗。力大者搏,齿利者啮,爪刚者抉,群众者轧,兵良者杀。披披藉藉,草野涂血。然后强有力者出而治之。往往为曹于险阻,用号令起而居臣仆伍之法立。德绍者嗣,道怠者夺。”^①又曰:“人不能搏噬而且无毛羽,莫克自奉自卫。荀卿有言,必将假物以为用者也。夫假物者必争。争而不已,必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者所伏必众。告之以直而不改,必痛之而后畏。由是君长刑政生焉。”^②柳氏二说,微有不同。然其主旨则先后一贯。约言之,柳氏认政权之树立,由于明智有力者运强权以行公理。故君长之设,既非出于民之自然奉戴,更非由上天眷顾之明命。柳氏不直接攻击传统思想,而实已与之有重要之分歧。

不宁惟是。先秦以来之论者多认封建天下乃一王分封之结果。《墨子·尚同》所言^③,即其著例。柳氏始一反成语,谓封建天下乃政治组织发展由小及大之最后结果。盖智明者断争服暴,人始有群。然“近者聚而为群,群之分其争必大。大而后有兵。德又有大者众群之长又就而听命焉,以安其属。于是有诸侯之列,则其争又有大者焉。德又大者诸侯之列又就而听命焉,以安其封。于是有方伯连帅之类,则其争又有大者焉。德又大者,方伯连帅之类又就而听命焉,以安其人。然后天下会于一。是故有里胥而后有县大夫,有县大夫而后有诸侯,有诸侯而后有方伯连帅,有方伯连帅而后有天子。自天子至于里

① 《柳河东集》一,《贞符》。此文作于永贞元年,时宗元二十三岁。

② 集三《封建论》。

③ 见本书四章三节首段。

胥，其德在人者死，必求其嗣而奉之”^①。殷周政治组织演进之详情，今已不可确考。然就现存之文献测之，则柳子此论固较旧说为较近事实也。

柳氏著《天说》，明天人不相干之理，大旨似袭荀卿而实祖述王充。此为其思想中异端之又一例。柳氏谓“天地大果蓏也。元气大痲痔也。阴阳大草木也”^②。俗儒妄以天能为人主宰，赏善罚恶。不知天时人事，各有其领域。“生植与灾荒皆天也。法制与悖乱皆人也。二之而已，其事不相预”^③。“功者自功，祸者自祸”^④。岂彼“玄而上者”所能赏罚。其他山川草木亦同属自然界之现象，虽有变异，与人无涉。盖“山川者将天地之物也。阴与阳者。气而游乎其间者也。自动自休，自峙自流，是乌乎与我谋。自斗自竭，自崩自缺，是乌乎为我设”^⑤。难者如谓祷雨而至，悔过反风一类之异迹，倘不认为天人感应，恐将无法解释，则柳氏应之曰：“所谓偶然者信矣。必若人之为，则十年九潦，八年七旱者，独何如人哉！”^⑥

天人无关之理既明，柳氏乃取传统之天命及月令说加以驳斥。柳氏谓董仲舒、刘向、扬雄、班彪诸人“皆沿袭嗤嗤，推古瑞物以配天命。其言类淫巫瞽史，逛乱后代，不足以知圣人立极之本”。古今贤君得国，皆由仁恩普被而百姓归之。汉高祖亦非例外。“而其妄臣乃下取虺蛇，上引天光，推类号休，用夸于无知氓”。末流之弊遂至“莽述承效，卒奋鸷逆”^⑦。由是可知天命

① 集三《封建论》。

② 集十六《天说》。又集二十九《小石山城记》，“吾疑造物者之有无久矣”。

③ 《答刘禹锡天论书》。

④ 《天说》。

⑤ 集四四，《非国语上》。

⑥ 《谏说》。

⑦ 《贞符》。莽指王莽，述指公孙述。

之有害于政事。月令之说，尤为悖谬。“圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高。利于人，备于事，如斯而已矣”^①。汉儒奉《吕氏春秋》以为大法，按五行、十二月、七十二候以施政事，实大远圣人之道。试就赏罚一端论之。“夫圣人之为赏罚者非他，所以惩劝者也。赏务速而后有劝，罚务速而后有惩。必曰赏以春夏而刑以秋冬，而谓之至理者伪也”^②。“或者乃以为雪霜者天之经也。雷霆者天之权也。非常之罚不时可以杀，人之权也。当刑者必顺时而杀，人之经也。是又不然，夫雷霆雪霜者特一气耳，非有心于物者也。圣人，有心于物者也。春夏之有雷霆也，或发而震，破巨石，裂大木。木石岂为非常之罪也哉？秋冬之有霜雪也，举草木而残之。草木岂有非常之罪也哉？彼岂有惩于物也哉？彼无所惩，则效之者惑也”^③。天命月令之不足信，彰彰如此。然而民每信之者，殆以其为古人之言。殊不知“古之所以言天者盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者设也”^④。倘使天命果足以警畏愚顽，吾人固不妨引助其说。而一考其实，则“神道设教有害而无所益，昏庸之主“畏册书之多，孰与畏人之言。使谔谔者言仁义利害，焯乎列于其前，而犹不悟，奚暇顾月令哉”！“语怪而威之，所以炽其昏邪淫惑而为祷禳厌胜鬼怪之事，以大乱于人也”^⑤。

柳氏之友人刘禹锡^⑥病《天说》之“有激而云，非所以明天人

① 集三《时令论上》。

② 集三《断刑论下》。

③④ 《断刑论下》。

⑤ 《时令论下》。子厚亦有时拾董班诸人之牙慧，如集二〇《沛国汉原庙铭》，二七《礼部贺白龙诸瑞表》，三七《京兆府贺嘉瓜诸瑞表》等。然皆“应酬”文字，不足据以见其思想。

⑥ 字梦得，德宗贞元八年进士。顺宗立，擢屯田员外郎。宪宗立，坐王叔文党贬蓬州刺史。文宗开成中官至太子宾客分司。武宗会昌二年卒，年七十一（七七二—八四二）。《旧唐书》一六〇，《新》一六八有传。

之际”，乃作《天论》三篇以极其辩。其旨略相同，而立论较为精密。吾人似不妨附述于此。禹锡谓“天之道在生植，其用在强弱。人之道在法制，其用在是非”。当太初“天胜”之时，法制未立，人类生存竞争于自然之中，有强权而无公理。“壮而武健，老而耗眊。气雄相君，力雄相长，天之能也”。及法制既立，人类乃由自然状态转入政治社会而“人胜”。“人胜乎天者法也。法大行则是为公是，非为公非。天下之人蹈道必赏，违之必罚”。政教修明之时，君民上下不徒信任法制足以有为，且对人类本而之能力亦极自信。“故其人曰：天何预乃人事耶”？然而治世不能永维，天人遂以交胜。“法小弛则是非驳。赏不必尽善，罚未必尽恶，或贤而尊显，时以不肖参焉。或过而僇辱，时以不辜参焉。故其人曰：彼宜然身信然，理也。彼不当然而固然，天也”。若世乱至极，则天胜理灭，人类虽犹有政治社会之名，而实已复返于自然状态。盖“法大弛则是非易位，赏恒在佞而罚恒在直。义不足以制其强，刑不足以胜其非。人之能胜天之具尽丧矣”。虽然，所谓天胜人胜，天人交胜者，就人类主观之见解言之耳。天人本身，实两不相涉。“天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔。人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。生乎治者人道明，咸知所自，故德与怨不归乎天。生乎乱者人道昧不可知，故由人者举归乎天。非天预乎人尔”^①。刘氏复举史实以明之曰：“尧舜之书，首曰稽占，不曰稽天。幽厉之诗，首曰上帝，不言人事。在舜之庭元凯举曰天授。在商中宗袭乱而兴，心知说贤，乃曰帝赉。尧民之余难以神诬。商俗已讹，引天而驱。由是而言，天预人乎？”^②

① 《天论上》（《唐文》六〇四）。

② 《天论下》。《天论中》曰：“天形恒圆而色恒青，周回可以度得，昼夜可以表候，非数之存乎？恒高而不卑，恒动而不已，非势之乘乎？今夫苍苍然者，一受其形于高大而不能自还于卑小，一秉其气于动用而不能自休于俄顷，又恶能逃乎数而越乎势耶？”视柳说尤精。

柳氏论政治起源及政权基础均近异端,其论政治目的则不肯孟荀之宗旨。孔子尝谓“苛政猛于虎”^①,子厚袭之,谓“赋敛之毒有甚于蛇者”^②。盖长民当以养民为务。不本惠爱之心而行暴虐之政固甚不可。即意在生养而以烦扰出之,亦大背养民之目的。柳氏谓“吾居乡见长人好烦其令,若甚怜焉而卒以祸。旦暮吏来而呼曰:官命促尔耕,勸尔植,督尔获,蚤缲而绪,蚤织而缕,字而幼孩,遂而鸡豚。鸣鼓而聚之,击木而召之,吾小人辍飧饔以劳吏者且不得暇,又何以蕃吾生而安吾性耶”^③?此取孟子仁心仁政之说而小变之者也。柳氏又有官为道器之说。其言曰:“凡圣人之所以为经纪,为名物,无非道者,命之曰官,官是以行吾道云尔。是故立之君臣官府衣裳與马章绶之数,会朝表著周旋行列之等,是道之所存也。则又示之典命书制符玺奏复之文,参伍殷辅陪台之役,是道之所由也。则又劝之以爵禄庆赏之美,惩之以黜远鞭扑梏拳轧杀之惨,是道之所行也。”^④柳氏于“道”之内容未尝加以说明。然大体殆无殊于孔子所欲实行之道。至于柳氏“自天子至于庶人咸守其经分而无有失道”之理想社会则显宗荀学。柳氏明之曰:“在上不为抗,在下不为损。矢人者不为不仁,函人者不为仁。率其职,司其局,交相致以全其公也。是位而处,各安其分,而道达于天下矣。”^⑤此与荀子所谓“至平”,契合无间。置之《荣辱篇》中,殆亦可无逊色^⑥。

① 《礼记》卷十一《檀弓下》四之二。

② 柳集十六《捕蛇者说》。

③ 集十七《种树郭橐驼传》。

④ 集三《守道论》。

⑤ 《守道论》。

⑥ 见本书三章一〇〇页注②。

第四节 林 慎 思

韩愈生于大历始衰之世，犹能代表专制天下之正统思想。柳宗元已渐重养民，不复推尊君权。林慎思生当懿僖之乱世，乃大阐孟子尽弃韩柳之苟学。唐代儒家政论至此遂随时世之盛衰而变其内容与态度。盖李唐盛世，终于天宝。此后夷狄、女后、宦官、藩镇、盗贼相替为乱，上则政事不修，下则黎元疾苦。玄宗、德宗皆不免骄奢聚敛，懿宗、僖宗尤为恣睢^①。而全天下或局部之严重饥荒，贞观天祐三百年间史所载及者不下四十次^②。太宗尝谓“为君之道必须先存百姓。若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙”^③。旨哉是言！惜乎非继体之主所能喻。然而臣下之中，能知治乱之根源者，犹每以裕生薄赋为言。其较著如陆

① 如天宝中王拱按籍积征三十年租庸（《新唐书》一四五《杨炎传》），拱又使民岁进钱亿万缗，非租庸正额者，积百宝大盈库，以供天子燕私（《新》五一《食货志》一），德宗因朱滔田悦等乱用韦都宾言借商钱。有司“搜督甚峻，民有不胜其冤自经者，家若被盗然”。又取餽柜纳质钱，及粟麦菜于市者，四取其一。长安为之罢市。又用赵赞言税间架，算除陌。“民益愁怨”泾源兵反，至以除税为号召。藩臣亦迎合上意，额外聚敛，西川节度使韦皋有“日进”，江西观察使李兼有“月进”，他使亦贡“羨余”（《新》五二《食货志》二）。懿宗嫁同昌公主“领宫中珍玩以为资送。赐第于广化里，窗户皆饰以杂宝，井栏药臼槽柜亦以金银为之，编金缕以为篋笥”。及公主死，殉葬之奢视此。懿宗与郭淑妃听曲，“舞者数百人，发内库杂宝为其首饰，以绝八百匹为地衣，舞罢珠玑覆地。”（《资治通鉴》卷二五一）僖宗宠田令孜，专事嬉游。“赏赐乐工伎儿，所费动以万计。府藏空竭。令孜说上籍两市商旅宝货，悉输内府。有陈诉者，付京兆杀之。”（同卷二五二）

② 《新唐书》卷三五《五行志》。

③ 《贞观政要·君道》一。

贽上书请革赋役过重之害^①，李翱之《平赋书》^②，刘蕡之《贤良策》^③，皆致意于此。林慎思之《续孟子》及《伸蒙子》^④则不复斤斤于治标之具体方案，而针对苛政作意味深长之抗议。慎思字虔中，懿宗咸通十年进士。自校书郎仕至水部郎中。僖宗时以累疏切谏，出为万年令。黄巢作乱，迫以伪职，不屈死。盖其人生逢政衰世乱之际，其立言遂不免近于偏激也。

林氏论政之宗旨在存养百姓，除烦去苛。《续孟子》谓舜诛鯀而禹继成治水之功。“舜哀天下之民于垫溺也，命禹治之。禹能不私一家之讎而出天下之患”。故“禹之孝在天下，不在乎一家”^⑤。孔子许为“无间然”者，其故在此。由此言之，安民固本，乃政治之最后目的。君能务此则“孝在天下”；若害民殃国，则虽身处至尊之位，不免放逐之愆。《伸蒙子》论伊尹、太甲之事，谓太甲始立不肖，伊尹放之，不为不忠。桀纣之凶残，远非太甲之比。譬犹猛虎噬人，非徒僦驾之马。龙逢比干不能囚拘以驯伏其性^⑥，则惟有待汤武铁钺之戮而已。

虽然，养民者当顺人性。若出以纷扰，虽用心至善而为害甚烈。林氏设为孟子与乐正子论鲁政之言，谓鲁君误会同乐之旨，召民共饮，而俗益不治。孟子明之曰：“易禽于笼，孰若木之安乎。移鱼于沼，孰若川之乐乎？民居鲁国，若禽之在木，鱼之在川也。鲁君耽嗜，召民于侧，是犹易禽于笼，移鱼于沼也。使民且

① 《新唐书》卷五一《食货志》一。

② 《李翱之集》卷三。

③ 《旧唐书》卷一〇九下。

④ 《伸蒙子》三卷作于懿宗咸通六年（八六五）。《新唐》五七《艺文志》著录。《续孟子》二卷，《艺文志》未载。其名见《崇文总目》及《通志》。二书今有知不足斋丛书，子书百家诸本。据《伸蒙子自序》林尚有《儒范》七篇，殆已佚。

⑤ 《庄暴篇》。

⑥ 《迁善篇》。

恐且惧，岂暇耽嗜而同于君乎？吾所谓与民同者，均役于民，使民力不乏。均赋于君，使民用常足。然后君有余而宴乐，民有余而歌咏。夫若此，岂不与民同邪？”^① 林氏又正言以明烦扰政治之害曰：“设穿于路，用去害焉。害未及去而人过之，反为害矣。税金于市，用化利焉。利未及化而人叛，反失利矣。且养其卒，非捕民寇盗邪。寇盗未必由卒捕也，而先尽民之父子焉。条其吏，非劝民之农桑邪？农桑未必由吏劝也，而先夺民之粟帛焉。斯不亦用去害而为害，化利而失利欤？”^② 然则清静无为，洵治国之要道矣。

抑吾人当注意，林氏之主无为，意在矫烦苛之过，非有契于老庄绝对放任主义。故林氏注重存养百姓而又反对姑息政策。“求己先生曰：治民之用恩刑，恩刑之利孰最？伸蒙子曰：刑最。曰：刑施而民怨，其利邪？恩施而民悦，其不利邪？曰：恩施于民，民既民矣。刑施于民，民不民矣。且民既民，恩不加，民自化也。民不民，刑不加，民谁御哉？譬处家而治群下焉。下之良者虽恩赏不至，且未失于良矣。下之恶者苟刑责不及，孰可制其恶哉！是知治民，用刑为最”^③。且世人又何必致疑于峻刑与仁政之并行而不背也。“水火仁于人而人赖之，不见其峻也。狼虎害于人而人畏之，故见其峻也。有道之君如水火然，无道之君如虎狼然”^④。治国者不为虎狼而已。岂能免蹈水火者于焚溺哉？林氏恐人犹未喻其意，而以世变淳浇为言，乃设为问封以明之。“干禄先生曰：古民难化于今民乎？伸蒙子曰：今人易化。曰：古民性朴，今民性诈。安得诈易于朴邪？曰：朴止也，诈流也。

① 《续孟子·乐正子》。

② 《伸蒙子·讽失》。

③ 《刑用篇》。

④ 《辨刑篇》。

止犹土也，流犹水也。水可决使东西乎？土可决使东西乎？且婴儿未有知也，性无朴乎？草儿已有知也，性无诈乎？圣人养天下之民，犹婴儿也，则古民婴然未有知也，今民草然已有知也。化已有知，孰与化未有知之难乎”^①？夫今民易化，已不能释刑罚以为治，谓上古之民“比屋可封”，自然成化者，其言之诞妄无征，不待智者而后辨矣。

^① 《仲蒙子·喻民》。

第十三章 唐朝五代道家之政论

第一節 唐代道教之尊崇

唐代自以李姓，奉老聃为远祖，立庙赠号^①，极尽尊崇。甚至道经用以贡士，老庄并立国学^②。而道士至高官者，亦颇有其例^③。推朝廷之用意或在藉道以抗佛^④，而其结果则佛未见

- ① 王溥《唐会要》卷五〇，尊崇道教谓“武德三年五月，晋州人吉善行于羊角山见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：为吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。高祖异之，乃立庙于其地。乾封元年三月二十日追尊老君为太上玄元皇帝”。此后尊号屡有增改。《新唐书》四八《百官志》三，宗正寺卿领崇玄署。注，开元二十四年道士女冠皆隶宗正寺。
- ② 唐选举科目中有“道举”。高宗上元二年贡士加试《老子》。玄宗开元中注老子《道德经》成，诏天下家藏其书。贡举人减《尚书》《论语》策，加试《老子》。开元二十年（《新唐书·选举志》作二——九年）置“崇玄学”，习《老》、《庄》、《列》、《文》四子，每年准明经例送举。天宝初，改称《庄子》为《南华真经》，《文子》为《通玄真经》，《列子》为《冲虚真经》，《庚桑子》为《洞虚真经》。两京崇玄学各置博士助教。（参见《旧唐书》二四《礼仪志》四及《新唐书》四四《选举志》一。又《全唐文》九三三有杜光庭《历代崇道记》可阅。此文作于僖宗中和四年十二月。）参《旧唐》一《高祖纪》，三、五《高宗纪》上、下，八、九《玄宗纪》上、下。
- ③ 代宗用李国桢（《旧唐》一三〇），武宗召道士赵归真等八十一人入禁中修道场。会昌元年以道士刘玄靖为银青光禄大夫（《旧唐》一八《武宗纪》上）。
- ④ 太宗曾诏令道士在僧前（《全唐文》六）。唐初抑佛事见《唐会要》四七《议释教上》。然中唐以后则每以迷信丹药而尊道。阅《旧唐》三《太宗纪下》，一四《宪宗纪上》，一七《敬宗纪上》，七七《武宗王贤妃传》，六五《高士廉传》，九二《杜伏威传》，一七一《裴潏传》，一八三《毕诚传》。韩愈集有《李千墓志》，痛斥丹药之害。

衰，儒家之地位，反受影响，白居易与元微之于元和初将应制举，揣摩时事，为《策林》七十五篇^①，其中多黄老之言。则当时风气，可以想见。然道教经此提倡，虽取得略似国教之优势，而老庄思想并未因之有显著之进展。无为之治术既不合盛世之政风，故其复兴必在贞观、开元以后，迭遭丧乱之衰世。就现在之文献论，李唐五代老庄学派之政论，较著者共有五家，玄宗时有《亢仓子》及《元子》。僖宗时有《无能子》。五代时有罗隐及谭峭。其中惟《无能子》伸无君之旨，足以远继鲍生，为庄学之正统。元谭二家以清静之术，行养民之政。名奉道宗，实已弃治内之玄言，而逃杨归儒，窃取孟氏之义。不徒大异于魏晋之清谈，亦并非纯粹之老学。亢仓、罗隐尤近杂家，而两者之间，又自有区别。罗隐调和道儒，犹是李充、葛洪之故智，《亢仓子》则剽窃群书以伪古籍^②，内容芜乱，不足以预于学术思想之林也。本章略而不论，仅简述其余四家。

第二节 元结(七二三—七七二)

元结字次山，后魏常山王遵十五代孙。生于开元十一年，

① 《策林》见《全唐文》。元和元年当西历八〇六。

② 《亢仓子》旧题庚桑楚撰。唐韦滔谓王士源著(见《孟浩然集序》)。柳宗元斥为空言(集)。刘肃谓《庚桑子》世无其书，开元末王士源撰两卷以补之(《大唐新语》)。宋明学者多袭此说。《新唐书》五八《艺文志》三神仙家中录“王士元《亢仓子》二卷”。注谓天宝元年求此书不获，王“取诸子文义类者补其亡”。《四库书目提要》谓其“杂剽《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《商君书》、《吕氏春秋》、《说苑》、《新序》之词”，甚是。可阅《用道》、《政道》、《君道》、《农道》诸篇(子书百家本)。

卒于大历七年。天宝十二载进士。国子司业苏源明荐之肃宗，乃上时议三篇，大旨以去苛恤民为归。擢右金吾兵曹参军，摄监察御史。代宗立授著作郎。晚拜道州刺史。在郡时轻徭役，收流亡，颇能实践其平日之主张^①。所著有《元子》十篇、《浪说》七篇、《漫说》七篇^②。

《元子》一书虽无创新或深邃之学说，其讥弹衰世苛政之言，则甚为激切剷明，为前所鲜见。《元子》论衰世风俗之坏曰：“时之化也，道德为嗜欲化为险薄，仁义为贪暴化为凶乱，礼乐为耽淫化为侈靡，政教为烦急化为苛酷。”^③政教既衰，于是家庭、社会、国家、个人无不崩坏堕落，以入于邪恶凶顽之境界。“夫妇为溺惑所化，化为犬豕。父子为昏欲所化，化为禽兽。兄弟为猜忌所化，化为仇敌。宗戚为财利所化，化为行路。朋友为势利所化，化为市儿”^④。此家庭与社会之崩坏也。“大臣为权威所恣，忠信化为奸谋。庶官为禁忌所拘，公正化为邪佞。公族为猜忌所限，贤哲化为庸愚。人民为征赋所伤，州里化为祸邸。奸凶为恩泽所迫，厮皂化为将相”^⑤。此国家政治之腐败也。“情性为风俗所化，无不作狙狡诈诳之心。声呼为风俗所化，无不作谄媚僻淫之辞。容颜为风俗所化，无不作奸邪蹙促之色”^⑥。此个人之堕落也。

齐景公尝谓“君不君、臣不臣、父不父、子不子、虽有粟，吾得而食诸”^⑦？盖以人伦道德悉趋沦丧，则社会之秩序归于紊乱，人民生活中一切苦痛亦相并丛生。《元子》托为浪翁之言

① 《新唐书》一四三传。

② 《新唐书》五九《艺文志》三《元子》《浪说》《漫说》入丙部儒家。吾人归入道家，理由读本节自见。《元子》见《全唐文》。

③ 《元子·时化》。

④⑤⑥ 《时化》。

⑦ 《论语·颜渊》十二。

曰：“昔世之化也，天地化为斧钺，日月化为豺虎，山泽化为州里，草木化为宗族，风雨化为邸舍，霜雪化为衣裳，呻吟化为常声，粪污化为梁肉，一息化为千岁，乌犬化为君子。”“四海之内巷战门斗，断骨腐肉相藉。天地非斧钺也邪？人民暗夜盗起，求食昼游，则死伤相及。日月非豺虎也耶？人民相与寄身命于绝崖深谷之底，始能声呼动息。山泽非州里也邪？人民奔走，非深林荟丛不能藏蔽。草木非宗族也耶？人民去乡国，入山海，千里一息，力尽暂休。风雨非邸舍也邪？人民劳苦相冤，疮痍相痛，老弱孤独相苦死亡不相救。呻吟非常声也邪？人民多饥饿沟渎，痛伤道路。粪污非梁肉也邪？人民奔亡潜伏，戈矛相拂，前伤后死。免而存者，一息非千岁也邪？僵主腐卿，相枕路隅，鸟兽让其骨肉。乌犬非君子也邪？”^①

时世之化至于此极，推原其故，实系于君道之得失。《元子》分割治乱之原，而委之于“颓弊以昌”及“颓弊以亡”之二道。“上古之君用真而耻圣。故大道清粹，滋于至德。至德蕴沦而人自纯。其次用圣而耻明。故乘道施教，修教设化。教化和顺而人从信。其次用明而耻杀。故沿化兴法，因教置令。法令简要而人顺教。此颓弊以昌之道也”^②。吾人推原“颓弊以昌之道，其由上古。强毁纯朴，强生道德。使兴云云，使亡昏昏。始开礼乐，始鼓仁义。乃有善恶，乃生真伪。须智谋以引喻，须信让以敦护”^③。所幸圣君贤臣，能以清净公正为治，故犹得措天下于平和也。“迨乎衰世之君，先严而后杀。乃引法树刑，援令立罚。刑罚积重，其下畏恐。继者先杀而后淫。乃深刑长暴，诰罚恣虐。暴虐日肆，其下须臾。继者先淫而后乱。乃乘暴至

① 《元子·世化》。按结经天宝之乱，此所刻画殆隐射当时情事，或不免有夸张逼实之处耳。

② 《元谟》。

③ 《演谟》。

亡，因虐及灭。亡灭兆钟，其下愤凶。此颓弊以亡之道也”^①。考“颓弊以亡之故，其由中古。转生浇眩，转起邪诈。变其媮媮，驱令嗤嗤。则闻溺惑，则见凶侈，遂长淫靡。然后忿争之源，深而日广。惨毒之根，植而弥长。用苛酷以威服，用谄谀以顺欲。是故皆恣昏曰，必生乱恶”^②。君臣庸愚，人民苦怨。时世之化，诚不知伊于胡底。

虽然，救苦息怨，非无其术也。上古用真葆朴之世固不能复，明圣之治，则犹可得而行之。“夫王者其道德在清纯元粹，惠和溶油，不可愚会荡炉，衰伤元休。其风教在仁兹谕劝，礼信道达，不可沿以浇浮，溺之淫末”。“其赋役在简薄均当，不可横酷繁聚，损人伤农。其刑法在大小必当，理察平审，不可烦苛暴急，杀戮过甚。其兵甲在防制戎夷，镇服暴变，不可怙恃威武，穷黷战争”。此外衣服、饮食、宫室、器用、妃嫔声乐诸事悉有定制，不可淫溺昏纵，奢侈过度。凡此种种，“顺之为明圣，逆之为凶虐”^③，明圣则颓弊以昌，凶虐则颓弊以亡。得失显然，不待智者而后决也。

《元子》此论，言辞恢奇，而大意出于老子。颓弊以昌以亡之政治退化观，实以《道德经》十七、十八诸章为蓝本。十七章曰：“太上，下知有之，”此《元子》所谓“用真”之世也。曰：“其次亲而誉之，”《元子》“用圣”之世也。曰：“其次畏之，”《元子》“用明”或“先严后杀”之世也。曰：“其次侮之，”则《元子》“先杀后淫”、“先淫后乱”之世也。《元子》与老子不同者，老子欲以“无名之朴”镇道丧德失之世，《元子》则倾向于仁义中庸之术。故《元子》之思想以道为体，以儒为用。其立言深致慨于苛政之虐民，而未尝致疑于政治之本身。意近杂家，不足以续老庄之正统。

① 《元谟》。须臾，犹用怨也。媮音备。

② 《演谟》。媮同媮。

③ 《系谟》。溶，困暇貌。油，和谨貌。愚，扰也。炉，明也。

第三节 《无能子》(八八七)

元结生逢安史之乱,而及见肃宗之中兴。虽非盛世,犹远胜于晚唐之混乱。结死后不及百二十年而黄巢祸起,流毒天下。巢甫伏诛,秦宗权相继僭号。百姓饱死伤流离之痛,天子被出国蒙尘之羞。盗贼初平而唐社遂屋。推其致此之原,实由于君臣贪暴,上下相为厉阶^①。政失民穷,土崩鱼烂。一朝势尽,无可挽回。专制政体之弱点,至此暴露无余,《无能子》一书乃应时而起,对暴君苛政之罪恶作总清算。其态度之感愤,言词之激切,为前此之所未有。持鲍生以相较,犹觉其更为含蓄也。《无能子》作者之姓名及事迹均无可考^②。其写作之环境、年月及主旨,则序中述之至晰。序谓作者逢“黄巢乱,避地流转,不常所处。冻馁淡如也。光启三年,天子在褒,四方犹兵。无能子寓于左辅景氏民舍,自晦也”。“昼好卧,不寐。卧则笔札一二纸,兴则怀之”。“自仲春壬申至季春己亥,盈数十纸”。“其旨归于明自然之理,极性命之端。自然无作,性命无欲”。“余因析为品目,凡三十四篇,编上中下三卷”^③。

昔王充谓天地不故生人,人之自生,犹鱼之于渊,虬虱之

① 王夫之《读通鉴论》卷一四僖宗首篇论懿僖世君臣奢侈苛虐之过,极当,可参阅。

② 《新唐书》五九《艺文志》三丙部神仙家录《无能子》三卷。注曰:“不著人名氏,光启中隐民间。”本书序谓“不述其姓名游臣”,无能子或尝出仕。

③ 光启三年(八八七)。秦宗权僭号之三年。僖宗为田令孜所劫,如宝鸡,是年至凤翔(见《新唐书》九《僖宗纪》及二〇八《宦者传下》)。按仲春壬申至季春己亥,凡二十八日。今有子书百家诸本。

于人^①。《无能子》引申其论，而立万类平等之义，以破传统思想中“人为万物之灵”之陈说。其言曰：“天地未分，混沌一炁。一炁充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉。轻清者上为阳为天，重浊者下为阴为地矣。天则刚健而动，地则柔顺而静，炁之自然也。天地既位，阴阳炁交，于是裸虫鳞虫毛虫羽虫甲虫生焉。人者裸虫也。与夫鳞毛羽甲虫俱焉同生天地交炁而已，无所异也。或谓有所异者，岂非乎人自谓邪？谓人异于鳞毛羽甲诸虫者，岂非乎能用智虑邪？言语邪？夫自鸟兽迨乎蠢蠕皆好生避死，营其巢穴，谋其饮啄，生育乳养其类而护之，与人之好生避死，营其宫室，谋其衣食，生育乳养其男女而私之，无所异也。何可谓之无智虑也邪？夫自鸟兽迨乎蠢蠕者号鸣啾噪皆有其音，安知其族类之中非语言邪？人以不喻其音而谓其不能言，又安知乎鸟兽不喻人言，亦谓人不能语言邪？则其号鸣啾噪之音必语言耳。又何谓之不能语言邪。智虑语言，人与虫一也。所以异者，形质尔。夫鳞毛羽甲中形质有不同者，岂特止人与四虫之形质异也。”^②

人与虫既同源而平等，则人类之中亦必平等而自由。“所以太古之时，裸虫与鳞毛羽甲杂处，雌雄牝牡自然相合。无男女夫妇之别，父子兄弟之序。夏巢冬穴，无宫室之制。茹毛饮血，无百谷之食，生自驰，死自仆。无夺害之心，无痿藏之事。任其自然，遂其天真。无所司牧，濛濛淳淳。其理也，居且久矣”^③。庄子谓“至德之世，同与禽兽居，族与万物并”^④。无能子所想像之自然社会，乃由此脱化而出，殆无可疑。

① 本书十章三二四页注③。

② 《无能子》卷上《圣过》第一。

③ 《圣过》。

④ 《庄子·马蹄》。

“朴散为器”，乃人类生活必然之趋势。原始时期绝对平等自由之社会，终不免为好事之圣人所破灭，清宁之幸福渐消，烦苛之痛苦日甚。综其阶段，可分为四：（一）其一为有家无国之半自然社会。无能子述其原起曰：“裸虫中繁其智虑者，自名曰人，以法限鳞毛羽甲诸虫。又相教播种以食百谷，于是有耒耜之用。构木合工以建宫室，于是有斤斧之功。设婚嫁以析雌雄牝牡，于是有夫妇之别，父子兄弟之序。为棺槨衣衾以瘞藏其死，于是有丧葬之仪。结置罟网罗以取鳞毛羽甲诸虫，于是有刀俎之味。濛淳以之散，情意以之作。然犹自强自弱，无所制焉。”^①于斯时也，人虫之平等破而人犹自相平等，诸虫之自由失而人独保其自由。濛淳虽散，祸害未兴。（二）及矫揉更甚而人类不平等之政治社会以出。“繁其智虑者，又于其中择一以统众。名一为君，名众为臣。一可役众，众不得凌一。于是有君臣之分。尊卑之节。尊者隆，众者同。降及后世，又设爵禄以升降其众。于是有贵贱之等用其物，贫富之差得其欲。乃谓繁智虑者为圣人”^②。（三）此原始之政治社会足以维一时之苟安，而难免法久生弊。“既而贱慕贵，贫慕富，而人之争心生焉。谓之圣人者忧之，相与谋曰：彼始濛濛淳淳，孰谓之人。吾强名之曰人，人虫乃分。彼始无卑无尊，孰谓之君臣。吾强分之，乃君乃臣。彼始无取无欲，何谓爵禄。吾强品之，乃荣乃辱。今则醜真淳，厚嗜欲，而包争心矣。争则夺，夺则乱，将如之何？智虑愈繁者曰：吾有术焉。于是立仁义忠信之教，礼乐之章以拘之。君苦其臣曰苛，臣侵其君曰叛。父不爱子曰不慈，子不尊父曰不孝。兄弟不相顺曰不友不悌，夫妇不相一为不真不和。为之者为非，不为之者为是。是则荣，非则辱。于以乐是

① 《圣过》。

② 《圣过》。

耻非之心生焉，而争心抑焉”^①。原始之政治社会遂转为伦理化之政治社会。（四）自兹以往，每下愈况。纷紊烦扰，以至于社会衰乱之最后阶段。盖仁义之兴，意在制欲。譬如阻水遏流，助成崩决之势。“降及后代，嗜欲愈炽。于是背仁义忠信，逾礼乐而争之。谓之圣人者悔之不得已，乃设刑法与兵以制之。小则刑之，大则兵之。于是纆继桎梏鞭笞流窜之罪充于国，戈铤弓矢之伐充于天下。覆家亡国之祸，绵绵不绝。生民困穷夭折之苦，漫漫不止”^②。无能子乃叹息而断之曰：“嗟乎！自然而虫之，不自然而人之。强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以一其事，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生，俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命。迷迷相死，古今不复。谓之圣人者之过也。”^③

吾人既知圣人之过在扇名利之欲，矫人伦之情，伪仁义之德，则补过救失之要图，在取此三者，一一加以掙击，使之破灭不存，庶几圣人不起，百姓自然，返朴归真，天下可复至于平等自由之境域。无能子辨利之不足重曰：“天下之人所共趋之而不知止者，富贵与美名尔。所谓富贵者，足于物尔。”“夫物者人之所能为者也。自为之，反为不为者惑之，乃以足物者为富贵，无物者为贫贱。于是乐富贵，耻贫贱。不得其乐者无所不至。自古及今，醒而不悟。壮哉物之力也。”^④又辨名之不足慕曰：“夫所谓美名者，岂不以居家孝、事上忠、朋友信、临财廉、充乎才、足乎艺之类邪？此皆所谓圣人者尚之，以拘愚人也。夫所以被之美名者，人之形质尔。无形质，廓乎太空，故非毁誉

① 《圣过》。此殆本之《老子》二十八章。“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣”。

② 《圣过》。

③ 《圣过》。《庄子·胠篋》“是乃圣人之过也”，乃此段蓝本。

④ 卷上《质妄》第五。

所能加也。形质者囊乎血，与乎滓者也。朝合而暮坏，何有于美名哉！今人莫不失自然正性而趋之，以至于诈伪奋激者，何也？所谓圣人者误之也。”^①

名利之误，辨明尚易。人伦中之情感，则根深蒂固，未易动摇。无能子于此亦毫不顾忌，力攻父子兄弟之伦理。其言曰：“古今之人谓其所亲者血属，于是情有所专焉。聚则相欢，离则相思，病则相忧，死则相哭。夫天下之人与我所亲，手足腹背，耳目口鼻，头颈眉发一也。何以分别乎彼我哉？所以彼我者必名字尔。所以疏于天下之人者不相熟尔。所以亲于所亲者相熟尔。嗟乎！手足腹背，耳目口鼻，头颈眉发，俾乎人人离析之，各求其谓之身体者且无所得，谁谓所亲邪？谁谓天下之人邪？取于名字，强为者也。若以名所亲之名名天下之人，则天下之人皆所亲矣。若以熟所亲之熟熟天下之人，则天下之人皆所亲矣。胡谓情所专邪？”^②

父子兄弟之关系以自然之情感为根据，无能子竟欲一举而摧毁之，则君臣之关系既未必有情感之基础，更不能免其袭击。盖无能子不直接否认君臣之伦理，而对君主之本身加以轻蔑侮辱，使君主之尊严受重大之伤害。较之鲍敬言徒事指陈罪状者，其言尤为深刻。无能子设为严陵拒光武帝征聘之言曰：“夫四海之内，自古以为至广大也。十分之中，山岳江海有其半，蛮夷戎狄有其三。中国所有，一二而已。背叛侵袭，征伐战争，未尝帖息。夫中国天子之贵在十分天下一二分中，征伐战争之内，自尊者尔。夫所谓贵且尊者，不过于一二分中徇喜怒，专生杀而已。不过于一二分中择土木以广宫室，集缙帛珍宝以繁车服，杀牛羊种百谷以美饮食，列姝丽蔽金石以悦视听而已。嗜

① 《质妾》。

② 《质妾》。

欲未厌，老至而死。丰肌委于蝼蚁，腐骨沦于土壤，匹夫匹妇一也，天子之贵何有哉！”^①由此观之，就天子之目的与功效言，则享国有民者不过求纵一人之欲。功德不及于人，实可无尊之理。就天子自尊之范围言，则纵嗜欲于数十年之中，作威福于一二分之一内。譬之蜗角槐安，同一空虚渺小。若犹歌功颂德，不免徒资笑柄。既知君不足尊，谁肯复奴颜婢膝，匍匐于朝堂之下以奉事之乎？若谓为臣者立志不在事君，徒以公侯卿大夫之“强名”为可慕而事之，则“强名者众人皆能为之，我苟悦此，当自强名曰公侯卿大夫可矣”^②。何待君主。又况世间一切富贵功名，本身并无丝毫之价值乎。

淫纵之君固不足事，即昉濡之仁义，亦有道者所当摒斥。无能子设为西伯聘吕望之寓言以明之。“西伯曰：殷政荒矣，生民荼矣。愚将拯之，思得贤士。望曰：殷政自荒，生民自荼，胡与于汝，汝胡垢予为。西伯曰：夫圣人不藏用以独善于己，必尽智以兼济万物，岂无是邪？望曰：夫人与鸟兽共浮于天地中，一炁而已，犹乎天下城郭屋舍皆峙于空虚者也。尽坏城郭屋舍，其空常空。若尽杀人及鸟兽昆虫，其炁常炁。殷政何能荒邪？生民何谓荼邪？虽然，城郭屋舍不必坏，生民已形不必杀。予将拯之矣。乃许西伯同载而归”^③。然而吾人宜注意，吕望辅文王以拯生民，其目的在以无为之治，易有为之扰，非以蹙蹙踉跄之仁义，代恣睢刻毒之淫暴也。无能子复设为西伯君臣回对之词。太颠闾天疑文王不当自下于渔者。“西伯曰：夫无为之德包裹天地，有为之德开物成事。轩辕陶唐之为天子也，以有为之德谒广成子于崆峒，叩许由于箕山，而不获其一顾，矧吾之德未进乎轩尧而卑无为之德乎。太颠闾天曰：如王之说，

① 卷中《严陵说》第九。

② 《严陵说》。

③ 卷中《文王说》第一。

望固无为之德也。何谓从王之有为邪？西伯曰：天地无为也。日月星辰运于昼夜，雨露霜雪陨于秋冬。江河流而不息，草木生而不止。故无为则能无滞。若滞于有为，则不能无为矣。吕望闻之，知西伯实于虑民，不利于得殷天下，于是乎卒与之兴周焉”^①。无能子此言骤然观之，似欲重建君主已堕之尊严，复立既毁君臣之伦序。然而细按其实，则意在假西伯之有道，以反言凡君之不足尊而已。盖文王非得国之君，无为非征诛之业。推吕望许佐西伯之理由，足以见武王以下之享国者皆不合于理想之标准。谓轩尧间道犹不能邀广成、许由之一顾，则汉唐开国之君，与王莽更始之有天下无异者^②，更卑卑无足尊奉矣。

中国之专制政体肇端于秦，历汉唐而其弊大见于世。先秦所未有之激烈反君言论，遂应衰政而迭出。汉末有王充，东晋有鲍生，晚唐则《无能子》。其时代有先后，思想之主旨则不谋而大致相同。然而出世愈晚者对专制痛苦之体念愈深，所得之政治经验较富，其言论之深切感愤亦每突过前人。盖李唐一朝不独懿僖之君昏政乱，诸祸并臻，为前代所罕觐，而太宗征抚外藩，交通远国，道佛争长，朝野风靡，其情形亦属仅见，无能子生当唐末，其所得之政治知识与痛苦经验，必远有过于鲍生者，其毁弃君亲之言词，遂为空前未有放胆肆情之奇谤。此由时势所激，因果显然。吾人不必以其大悖孔孟之教而非之，亦不可以其略袭老庄之旨而视同唾余牙慧也。^③

① 《文王说》。

② 《严陵说》。

③ 佛教有毁损人伦之影响，观本书十一章六节可见。交通之影响在使人知中国之小。邹衍大九州犹为无稽之谈，唐代交通，远及海外。波斯、印度，均有往来。方其盛时，太宗对蕃君称“皇帝大可汗”。（王溥《唐会要》卷一〇〇杂录，贞观四年事。）中国竟成一东方帝国之中心，此种经验非魏晋以上人所能想像。及中国既衰，乱亡不暇，往日政治上之伟迹，遂供失望者反省之资料，无能子乃有中国天子君临一二分之说矣。

第四节 罗隐(八三三—九〇九)

罗隐字昭谏。生于唐文宗太和七年，卒于后梁太祖开平三年^①，本名横，十试不第，遂更名，仕吴越。朱温篡唐，隐劝钱镠讨之，镠不从。所著有《两同书》、《谗书》、《甲乙集》等^②。

《无能子》依据老庄以毁君臣之伦，罗昭谏则调和儒道而明君长之用^③。吾人若以《无能子》拟于鲍敬言，则罗隐之于无能子略如葛洪之于鲍敬言。所异者罗隐未尝明举《无能子》之书而加以驳斥耳。罗隐思想之要点在肯定政治制度生于物理与人性之天然，非矫揉造作之结果。盖人类初生，本不平等。强弱势殊，相倚成治。“强不自强，因弱以奉强。弱不自弱，因强之御弱。故弱为强者所伏，强为弱者所宗。上下相制，自然之理也”^④。上下势既相制，贵贱遂以判分。此亦人物同理，随在可得其验。“一气所化，阳尊而阴卑。三才肇分，天高而地下。龟龙为鳞介之长，鳞凤为羽毛之宗。金玉乃土石之标，芝松则卉木之秀。此乃贵贱之理，著之于自然也”。“万物之中，唯人为贵，人不自理，必有所尊。亦以明圣之才而居亿兆之上也。是故时之贤者则贵之以为君长，才不应代者则贱之以

① 此从吴荣光《历代名人年谱》。《旧五代史》卷二四有传，谓开平三年年八十余卒，则当生于太和四年以前。

② 《五代史》二四传仅谓有文集数卷行于世。注引《唐才子传》云有《谗书》、《谗本》、《淮海寓言》、《湘南应用集》、《甲乙集》、《外集》、《启事》等并行于世。

③ 《两同书》二卷，各五篇。上卷每篇殿以老子言，下卷每篇殿以孔子言。《崇文总目》谓此书以老子修身为内，孔子治世为外。两同之名，殆由于此。

④ 《两同书》卷上《强弱》第二（宝颜堂秘笈本）。

为黎庶”^①。然则君长之立，顺于天理，合于人心，岂如无能子所谓“强分贵贱”，出于圣人之过乎？

虽然，贵贱之分，自有其合理之标准，并非悉取决于力量之强弱，与地位之高下。“夫人主所以称尊者，以其有德也。苟无其德，则何以异于万物乎”^②！“夫所谓德者何，唯仁唯慈矣”^③。盖生民不能自理，有待仁君之政教。“远古之代，人心混沌，不殊于草木，取类于羽毛。后代圣人，乃道之以礼乐，教之以仁义。然后君臣贵贱之制，坦然有章”^④。政治之基本作用在是，贵贱之合理标准亦在是。若君主不能守其仁德，则贵贱失其依据。丧身失位，势无可免。“故贵者荣也，非有道而不能居。贱者辱也，虽有力而不能避也”^⑤。抑吾人当注意，亡国戮君之祸，乃暴君所自取，非由人民之好为犯上作乱。盖以“万姓所赖在乎一人，一人所安资乎万姓，则万姓为天下之足，一人为天下之首也。然则万姓众矣，不能免涂炭之祸。一人尊矣，不能免放逐之辱。岂失之于足，实在于元首也”^⑥。荀子曰：“臣或弑其君，下或杀其上，粥其城，倍其节，而不死其事者无它故焉，人主自取之。”^⑦罗隐之意，亦在责成君主，开脱人民，与此正可比观，吾人之解释如果不误，则罗隐立言，兼避无君与专制之两极端，而折衷于孟荀君治民本之理论。故针砭暴君而不攻击政治，阐扬老子慈俭无为之治术，而合之于孟荀之仁义。以视元结，形貌有异，而精神实一脉相通也。

① 卷上《贵贱》第一。

② 《贵贱》。

③ 《强弱》。

④ 卷上《敬慢》第四。

⑤ 《贵贱》。

⑥ 卷上《损益》第三。

⑦ 《荀子·富国》。

罗隐治术之要义，顷已言之，为慈俭与无为二端。故其称理想之明君则谓“盛德以自修，柔仁以御下。用能不言而信洽垂拱以化行”^①。其论国政之治乱则谓“益莫大于主俭，损莫大于君奢。”^②而于昏淫纵侈之行尤屡致深刻之讽刺与斥责。其讽之也，则曰：“龙之所以能灵者水也。涓然而取，霏然而神。”“苟或涸一川然后润下，涸一泽然后济物，不惟濡及首尾，利未及施，而鱼鳖已敝矣。故龙之取也寡。”^③其斥之也，则曰：“豺狼者天下之至害也，然犹有不伤之所。尔其暴君之理则天下多事，天下多事则万姓受其毒。其于豺狼亦已甚矣。”^④此皆激于懿僖之时事，有为言之，非泛泛然重申老子上食税多而民饥之旧诫也。

虽然，罗隐所谴责者奢纵之暴君，所同情者除暴之“天吏”。若假口征诛以遂私天下之野心，扇有为之薄俗，则断非其所能赞许。庄子谓窃国者为诸侯。罗氏略仿其意而为之说曰：“视玉帛而取之者，则曰牵于寒饿。视家国而取之者，则曰救彼涂炭。牵于寒饿者无得而言矣。救彼涂炭者则宜以百姓心为心。而西刘则曰居宜如是，楚籍则曰可取而代。”^⑤虽由嬴秦之漫藏海盗，而窥窃神器者之居心亦不可问也。抑又有进者，项刘固无恤天下之意，即商汤之征，伊尹之放，亦有愧于尧舜之为君臣。誓鸣条则揖让废，放太甲而臣有权^⑥。于是大化不行，浑朴亦坏。后世争夺篡弑之风，遂愈演而愈烈。罗隐乃假陶虞之事以明天下为公之大义，力辨丹朱商均非必不肖，而尧舜

① 《强弱》。此数事外，隐所详言者为用人之法。所举不出知贤考绩之旧说。

阅《两同书》下卷《理乱》以下五篇。

② 《损益》。

③ 《谗书·龙之灵》（弄经楼丛书本）。

④ 《损益》。

⑤⑥ 《谗书·伊尹有言》。

废之者其意不在传贤而在防私。“夫陶唐之理，大无不周，幽无不照，远无不被。苟不能肖其子，而天下可以肖乎？自家而国者又如是乎？盖陶唐欲推大器于公共，故先以不肖之名废之。然后俾家不自我而家，子不自我而子，不在丹商之肖与不肖矣”^①。

由上述诸点观之，足见罗隐理想之君主必须具备授受以公，临治以仁之两重要条件。持此标准以衡古今开国之君，则不独刘季、李渊不足尊，即汤武亦有惭德，其他则自郅以下更不足齿。然则罗隐提高君主理想之作用，实无异加汉唐君主以普遍之谴责^②。措词远较《无能子》为深婉，所示对于专制政体失望之情绪，则并世而相同。吾人不可因其坚持有君之论，遂误认其立言宗旨有契于葛洪之《诘鲍》也。

第五节 谭峭

谭峭字景升，唐国子司业洙之子。生卒年均失记。师嵩山道士十余年，世传其得道仙去，号为紫霄真人^③。尝游三茅，经建康，见宋齐邱有仙风道骨，遂出所著《化书》授之曰：“是书之

① 《谗书·丹商非不肖》。

② 《谗书》自序曰：“有可以谗者则谗之，亦多言之一派也。”是隐之著书实有意于毁谤。又按自序此书成于丁亥，当懿宗咸通八年（八六七）。先《无能子》二十年。《两同书》作年无考，或在此前。

③ 宋马令《南唐书》（墨海金壶本）卷二四《方术传》有道士谭紫霄曾事闾王祀。南唐后主召至建康。金陵既下，无疾卒（宋开宝八年，九七五）。不知即峭否。果为一人，则峭年或少于齐邱矣。

化,其道无穷。愿子、序之,流于后世。”齐邱因夺为己有^①。按齐邱死于南唐主李景(玄宗)中兴二年,年七十三岁。由是推知其生于唐僖宗光启三年^②,谭峭与之同时,则其生卒距此必不甚远,亦适当晚唐五代民不聊生之混乱天下。

元结有“时化”、“世化”之说。《化书》引申之^③,而其言尤为痛切。其大旨在说明世变由盛而衰,共有道、术、德、仁、食、俭之六化^④。盖亦兼采孔、孟、老、庄,以无为为最高之理想,以足食为基本之治术,与《无能子》异趣者也。《化书》述理想无为之治曰:“大人夫其道以合天地,廓其心以符至真,融其气以生万物,和其神以接兆民。我心熙熙,民心怡怡。心怡怡兮不知其所思,形惚惚兮不知其所为。若一炁之和合,若一神之混同,若一声之哀乐,若一形之穷通。安用旌旗?安用金鼓?安用赏罚?安用行伍?”^⑤然而此至清至守之治,不能久维,终必入于仁义礼信之化。盖“道虚无也,无以自守,故授之以德。德清静也。无以自用,故授之以仁。仁用而万物生。万物生必有安危,故授之以义。义济安拔危,必有臧否,故授之以礼。礼秉规持范,心有凝滞,故授之以智。智通则多变,故授之以信”^⑥。老

① 宋陈景元跋,据旧传陈转言。宋濂《诸子辨》及胡应麟《四部正讹》(引沈汾《续神仙传》),均同此说。

② 马令《南唐书》卷四,《嗣主书》三,显得六年春正月宋齐邱缢死于青阳。卷二〇《党与传》上,齐邱死时年七十三。据此推知其生卒当西历八八七—九五九。陈贽《续唐书》(史学丛书本)卷四八《宋齐邱传》同。

③ 本书所用者为宝颜堂秘笈本。

④ 李绅序谓其书“分道、术、德、仁、食、俭六化,共百一十篇。其意谓道不足继之以术。术不足继之以德。德不足继之以仁。仁不足继之以食。食不足继之以俭。其名愈下,其化愈悉”。

⑤ 《神交》。

⑥ 《得一》。参阅《稚子》。

子谓“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首”^①。自谭峭观之，道德虽失，苟人君能行仁义之化，谨奉之而勿坠，则老子所谓“其次亲而誉之”^②之政治尚可维天下于不乱。其关键所系，在君主本忠恕之心以行推恩之政而已。“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之。一块之台，与众临之。一粒之食，与众蓄之。一虫之肉，与众师之。一罪之疑，与众戮之。故得心相通而神通，神相通而后气通，气相通而后形通。故我病则众病，我痛则众痛。怨何由起？叛何由始？斯太古之化也”^③。

所可惋惜者人类竟不能取法于蝼蚁。“三王有仁义者也。不知其仁义，化为秦汉之争”^④。盖人君至诚怛惻之心既丧，仁义逐沉沦而转为大伪。人民对于其君亦不复加以亲誉。由畏及悔，叛乱遂兴。于斯时也，虽欲用严刻之刑杀，谨饬礼乐，响濡之仁恩，以矫救之，其徒劳而无功，实不啻扬汤以止沸。“天子作弓矢以威天下，天下盗弓矢以威天子。君子作礼乐以防小人，小人盗礼乐以僭君子。有国者好聚敛，蓄粟帛，具甲兵以御盗贼，盗贼擅甲兵，锯粟帛，以夺其国”^⑤。论者或归咎于后世民情浇薄，故有此弊。不知民之失德，由于君先失道。“慎勿怨盗贼，盗贼惟我召。慎勿怨叛乱，叛乱稟我教”^⑥。在上者不反躬自省，而徒事烦苛，则治丝愈棼，为祸益烈。盖“民不怨火而怨使之禁火，民不怨盗而怨使之防盗。是故济民不如不济，爱民不

① 《道德经》三十八章。

② 十七章。

③ 《蝼蚁》。此略近孟子“与民同之”之旨。

④ 《稚子》。

⑤ 《弓矢》。

⑥ 《太和》。

如不爱”^①。“止人之斗者使其斗，抑人之忿者使其忿”。“民不可理，而理之愈乱。水易动而自清，民易变而自平。其道也在不逆万物之情”^②。然则治天下于既乱之后，亦惟有“镇之以无名之朴”^③以“在宥”之而已。

道、术、德、仁四化既均不行，谭峭乃更退一步而论食俭二化。昔《管子》谓“衣食足则知荣辱”^④。《化书》承其意，且认食为治乱之本，立言更为激切。峭谓“牛可使之驾，马可使之负，犬可使之守，鹰可使之击，盖食之所感也。猕猴可使之舞，鸚鵡可使之语，鸱鸢可使之死斗，蝼蚁可使之合战，盖食有所教也。鱼可使之吞钩，虎可使之入陷，雁可使之触网，敌国可使之自援，盖食有所利也。天地可使之交泰，神明可使之掖卫，高尚可使之屈折，夷狄可使之委服，盖食有所奉也。故自天子至于庶人，暨乎万族，皆可以食而通之”^⑤。食之所以重要如此者，以其为维持生命所必需，人欲之基本。“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死”^⑥。故“食之欲也，思盐梅之状则辄有所吐而不能禁，见盘错之盛则若有所吞而不能遏。饥思啖牛，渴思饮海。故欲之于人也如贼，人之于欲也如战。当战之际，锦绣珠玉不足为富，冠冕旌旗不足为贵。金石丝竹不闻其音，宫室台榭不见其丽。况民腹常馁，民情常迫，而谕以仁义，其可信乎？”

① 《养民》。

② 《止斗》。

③ 《道德经》三十七章。

④ 《牧民》第一。

⑤ 《无为》。《胶竿》曰：“持胶竿捕黄雀，黄雀从而噪之。捧盘饘享乌鸟，乌鸟从而告之。是知至暴者无所不异，至食者无所不同。故蛇豕可以友而群，虎兕可以狎而顺，四夷可以率而宾。异族犹如此，况复人之人。”

⑥ 《七夺》。

讲以刑政,其可畏乎”^①?“有智者悯鸱鸢之击腐鼠,嗟蝼蚁之驾毙虫,谓其为虫,不若为人。殊不知当歉岁则争臭鱼之尸,值严围则食父子之肉。斯豺狼之所不忍为而人为之,则其为人不若为虫。是知君无食必不仁,臣无食必不义,士无食必不礼,民无食必不智,万类无食必不信。是以食为五常之本,五常为食之末”^②也。

“食化”之旨,略如上述。人君既知食为五常之本,兴亡之机,当“以我欲求人之欲,以我饥求人之饥”^③。使天下足食,则叛乱不起。然而下世之君,犹不足以语此。往往夺民之食而迫之使乱,则其为君,无殊于雀鼠盗贼。“人之所以恶雀鼠者,谓其有攘窃之行。雀鼠所以疑人者,谓其怀盗贼之心。夫上以食而辱下,下以食而欺上。上不得不恶下,下不得不疑上,各有所切也。夫剜其肌,啖其肉,不得不哭。扼其喉,夺其哺,不得不怒。民之瘠也,由剜其肌。民之馁也,由夺其哺。呜呼,惜哉”^④!抑夺民之食者又不限于君主。“王者夺其一,卿士夺其一,兵吏夺其一,战伐夺其一,工艺夺其一,商贾夺其一,道释之族夺其一。稔亦夺其一,俭亦夺其一。所以蚕告终而缲葛苧之衣,稼云毕而饭橡栎之实”^⑤也。

① 《战欲》。《燔骨》曰：“嚼燔骨者焦唇烂舌不以为痛，饮醇醪者啾肠呕胃不以为苦。俛嗜者由忘于痛苦，饥窘者必轻其性命。痛苦可忘，无所不欺。性命可轻，无所不为。”《兴亡》曰：“疮者人之痛，火者人之急。而民喻饥谓之疮，比饥谓之火，盖情有所切也。夫鲍鱼与腐尸无异，蜃蛤与足垢无殊，而人常食之。饱犹若是，饥则可知。苟其饥也，无所不食。苟其迫也，无所不为。斯所以为兴亡之机。”

② 《鸱鸢》。

③ 《燔骨》。

④ 《雀鼠》。

⑤ 《七夺》。

老子曰：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”^①又曰：“人之道损不足以奉有余。”^②又曰：“有我三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^③《化书》远承其意，乃发为“俭化”之说。盖道家既否认政府有裕民之能力，更不信丰财为合理之政策，则势必认消极节用为惟一之出路。故谭峭举俭化，为救乱止危之最后方法，而谴责奢纵，不留余地。峭以为天下祸乱直接之主因，在于君上之生活由文缛而日趋放恣。太初之淳朴，遂逐渐化成衰世之贪争。《化书》述其经过曰：“虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾盼，而顾盼化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕，冠冕化车辂，车辂化宫室，宫室化掖卫，掖卫化燕享，燕享化奢荡，奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化刑戮，刑戮化悖乱，悖乱化兵甲，兵甲化争夺，争夺化败亡。其来也势不可遏，其去也力不可拔。”^④虽然，由奢致败，其势非真不可遏也。人君如能临崖勒马，则深渊纵危，犹可不遭灭顶。其术在去奢从俭，一洗荡侈之习而已。“夫水火常用之物，用之不得道以至于败家，盖失于不简也。饮饌常食之物，食之不得道以至于亡身，盖失于不节也。夫礼失于奢，乐失于淫。奢淫若水，去不复返。议欲救之，莫过于俭。俭者均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也”^⑤。

然而奢侈之起，由于纵欲。欲无止境，愈奢而愈感不足。“服饰裕者不寒，而衣之布帛愈寒。食藜藿而不饥，而饭之黍稷愈饥。是故我之情也不可不顾，民之心也不可不妨。凡民之

① 七十五章。

② 七十七章。

③ 六十七章。

④ 《大化》。

⑤ 《太平》。

心见负石者则乐于负涂，见负涂者则乐于负刍。饥寒无实状，轻重无必然。盖丰俭相形，彼老相平。我心重则民心重，我务轻则民轻。能至于俭者可以与民为权衡”^①。不能至于俭者导民于丧败。“欲之愈不止求之愈不已，当食愈不美。所以奢僭由兹而起，战伐由兹而始”^②也。老子谓“见素抱朴，少私寡欲”^③。人君寡欲以止奢，诚如釜底抽薪，治河穷源。俭化之效，可立而待。

谭峭又恐人疑俭化不可行，复立四说以申明之。一曰慳号不足羞。“世有慳号者人以为大辱。殊不知始得为纯俭之道也。于己无所与，于民无所取。我耕我食，我蚕我衣。妻子不寒，婢仆不饥。人不怨之，神不罪之。故一人知俭则一家富，王者知俭则天下富”^④。二曰文饰非必要。“乳童拱手，谁敢戏之，岂在于黼黻也？牧竖折腰，谁敢背之，岂在乎刑政也？有宾主之敬，则鸡黍可以大养，岂在乎箫韶也？有柔淑之态，则荆芘可以行妇道，岂在乎组绣也”^⑤？若内无恭敬之诚，徒饰繁文縟节之貌，礼烦而乱，谁其信之乎？三曰示民以奢，召其覬覦，适为自致危亡之道。盖“君之于民，异名而同爱。君乐驰骋，民亦乐之。君喜声色，民亦喜之。君好珠玉，民亦好之。君嗜滋味，民亦嗜之。其名则异，所爱则同。所以服布素者爱士之簪组，服士之簪组者爱公卿之剑佩，服公卿之剑佩者爱王者之旒冕。是故王者居兆民所忧之地，不得不虑也。况金根玉辂夺其货，高台崇树夺其力。是贾民之怨，是教民之爱”^⑥也。四曰俭为万化

① 《权衡》。

② 《奢俭》。

③ 十九章。

④ 《慳号》。

⑤ 《乳童》。

⑥ 《君民》。

之柄，不仅为均食之道。“俭于听可以养虚。俭于视，可以养神。俭于言，可以养气。俭于私，可以获富。俭于公，可以保贵。俭于门闾，可以无盗贼。俭于环卫，可以无叛乱。俭于职官，可以无奸佞。俭于嫔嬙，可以保寿命。俭于心，可以出生死。是知俭可以为万化之柄”^①。世之人君又何可不奉俭化而力行之乎？

《化书》虽以道术为理想，而其侧重之点实在食、俭二化。吾人若仅就其内容论之，则不过搬演老子慈俭二宝，殊少新创之意义。吾人若一按谭峭之时代环境，则其激切之言，皆历史事实之沉痛反响，非泛泛袭古人陈说者可比。唐朝民生疾苦之情形，吾人于前章已略道及。晚唐五代，则变本加厉，尤有甚者。即就户口减少一端观之^②，已足想见七、八十年中民不聊生之概况。至于赋役之繁苛^③，天灾人祸之严重惨酷，几有非笔墨所能形容者^④。《化书》所谓“奢荡化聚敛”，“驱民为盗贼”，“当

① 《化柄》。

② 邓之诚《中华二千年史》中册，页三八八，据《续通典》、《食货典》及《宋史》本纪定唐末户口四，九五五，一五一；宋初户口三，三〇四，二八六；共减一，六五〇，八六五。易词言之，七十年中，折损约及三分之一。虽非确切可信之数，大体可见也。

③ 五代田赋之重，见《旧五代史》卷一四六《食货志》，《文献通考》卷三、四，《田赋考》三、四。杂税见《通考》四，赵翼《廿二史劄记》卷二二，五代盐曲之禁（盐酒），《通考》一四《征榷考》，《续通典》卷一六《食货》一六（商贾），《通考》一八《征榷》五（冶铁），《通考》二三《国用考》一（苛敛）。至于《五代史》六八受世家赵在礼之“拔钉钱”，及王世贞《五代诗话》三引《天中记》李先主税鹅卵双子，柳花为絮，尤出人意。兵役烦扰见《五代史》一三五《刘守光传》及《通考》一五二《兵考》四，一六一《兵考》一三。

④ 唐代年饥人相食如永淳元（六八二）京师，中和四（八八四）关内及江南，光启二（八八六）荆襄（《新唐书》三五、《五行志》二）。围城食人如至德二（七五七）张巡守睢阳（《新唐书》一九二《忠义传中》）。其尤骇人听闻者为秦宗权之乱，诸贼“兵出未始转粮，指乡聚曰：啖其人，可饱吾众。官军追蹙，获盐尸数十车。”（同书二二五下《逆臣传》）。

歉岁则争臭鱼之尸，值严围则食父子之肉”者，持与事书相比，犹觉其言之含蓄而有未尽。然则食、俭二化，真仁者之言，断乎不可与《无能子》同科并论。《无能子》谴君愤世，《化书》则悲天悯人也。昔冯道累仕异姓，兼及异族之主。然其为相则持身纯俭，数以恤民之道，匡谏时君^①。吾人若不以民族大义责之，是亦合于“上思利民”^②之忠道，与王通帝魏相呼应^③，复有契于食俭之旨，而欲其见诸实行者，未可遽以宋明人之偏见而竟斥之矣^④。

① 《旧五代史》一二六(《新》五四)《冯道传》。如辽主耶律德光入犯，召道问曰：“天下百姓如何可救？道曰：此时百姓佛再出救不得，惟皇帝救得。”中国赖此多得保全。

② 《左传》桓公六年随季梁语。

③ 本书十二章三七五页注②。

④ 薛居正于《旧史·道传》论之，谓“事四朝，相六帝，可得为忠乎”？欧阳修序《新史·道传》斥其“无廉耻”。明李贽《藏书》卷六〇始揭道爱民之意，为之平反。

第十四章 两宋之功利思想

第一节 宋代思想之大势

宋太祖受周之禅，崇元即位，中原复归统一，宇内得以粗安。此三百余年中之政治思想可分为理学与“功利”之两大派。前者承唐代学术之余绪而光大之，后者惩国势之积弱而思振救之。二者均依傍孔氏而皆不守秦汉师法。故宋元两朝可称为儒学再度独尊之时期，亦为儒学内容变古之时期。

理学之兴，远可溯源、于韩愈、李翱，而促其成就之主要物质原因，则为佛家之心性与道家之象数学说^①。韩氏推尊孟子，立“道统”之说。李氏著《复性书》^②，取梁肃止观统例之说以解《大学》《中庸》之言性情^③，其影响尤为深远。此儒佛合流之新儒学酝酿至宋，遂成二程朱陆之理学。两汉以后，儒道二家早有混合之趋势。道家要籍，每援引《周易》^④，而道经中本有“太极先天之图”^⑤。宋时周敦颐、邵雍窃取陈抟旧说，加以变通，遂成理

① 冯友兰《中国哲学史》第二编第十章及十一章。

② 《李习之全集》，四部丛刊本。

③ 《大藏经》卷四六。李集卷一，《感知己赋》谓尝受知于梁肃。

④ 如道教之“丹经王”《周易参同契》。《道藏》六二八。

⑤ 《道藏》一九六册《上方大洞真元妙经品》。《宋史》四三五《儒林传》朱震谓陈抟以先天图授种放。放授穆修。修授李之才。之才授邵雍。穆修以太极图授周敦颐。又《宋元学案·百泉学案》引黄宗炎《太极图辨》，谓周子得陈氏无极图颠倒其序，附于《易经》，以为儒者秘传。朱彝尊《曝书亭集》五八《太极图授受考》略同。

学中象数之一派。故宋之理学家虽自命继先圣之绝学，实阴取“二氏”之异端以立门户。惟吾人宜注意，理学得佛学之助，蔚为中国空前未有之哲学系统，而其对政治思想之贡献则极细微。各家之哲学思想固多新颖分歧之点，其政论大旨则不外搬演《大学》《中庸》之正心诚意，《孟子》之尊王黜霸与乎“治”“乱”诸陈说而已。

宋代政治思想之重心，不在理学，而在与理学相反抗之功利思想。此派之特点在斥心性之空谈，究富强之实务。其代表多出江西、浙江。北宋有欧阳修、李觏、王安石，南宋有薛季宣、吕祖谦、陈傅良、陈亮、叶适等。而安石主持新法开“维新”之创局，尤为其中之巨擘。按经世致用，本为儒学之传统目的。然先秦汉唐之儒多注重仁民爱物，休养生息之治术。一遇富强之言，即斥为申商之霸术，不以圣人之徒相许。后汉王符、荀悦诸人虽针砭衰政，指切时要^①，然其所论亦不过整饬纲纪，补救废弛诸事。积极有为之治术，固未尝为其想像之所及。至两宋诸子乃公然大阐功利之说，以与仁义相抗衡，相表里，一反孟子、董生之教。此亦儒家思想之巨变，与理学家之阴奉佛老者取径虽殊，而同为儒学之革命运动。

儒学大变于宋，其历史上之原因，尚不难于探索。主要者似有二端。一为时势之背景，二为思想之背景。前者可解释功利思想之发生，后者则兼及理学。请先论时势。赵宋立国之初，即有契丹之患。不徒石晋所割之燕云十六州始终不得收复^②，而辽势日盛，澶州战后，屡增岁币，以求苟安。西夏坐大，亦数内侵。元昊请和援例复遗岁币^③。以大事小，示弱于人。

① 本书第九章第五节。

② 曹翰献取幽州之策于太祖，赵普沮之。王夫之《宋论》卷一极言不取之失策。

③ 仁宗庆历二年“元昊请臣，朝廷亦已厌兵，屈意纳抚，岁赐增茶增至二十五万，而契丹遂割地，复增岁遗至五十万。”《宋史》一七九《食货下》一）

此诚奇耻大辱，而当时君臣居然肯受者，殆亦深知兵弱财乏，故不得不姑忍之也。宋兵之弱，原于太祖。太祖由将士拥立以践阼，怨于兵强之危险，乃“务弱其兵，弱其将以弱其民”^①。总天下之兵集之京师，“分番屯戍以捍边圉”。又募强悍失职及凶岁饥民以入兵籍。“于时将帅之臣入奉朝请，犷暴之民收隶尺籍，虽有桀骜恣肆而无所施于其间”^②。然而其失也，悉变雄武可用之材为媮惰文弱之卒。内不足以为乱，则外亦不足以御侮^③。又况兵额日增，坐耗糜帑^④。积弱之兵，复为积贫之直接原因乎？宋财之乏，其由不一。曰岁币，曰军费，曰政费，曰糜费。皆耗巨资，有增无已^⑤。而赋役无方，民生日困。国力衰削，危亡可虞。至仁宗时其势盖已可睹。朝廷不能及时整顿奋发有为，反“解散天下而休息之”^⑥，真如燕巢鱼吻，坐俟焚涸。于是深思远识之士，怒焉忧之，发为富强之议，图振萎靡苟安之习。及南渡定局，故态依然。和议或求瓦全，主战亦乏胜算^⑦。论者惩前世之失，度当时之要，益信理国非恃空言，救亡必资实学。朱陆一切心性仁义之说，不啻儒家之“清谈”，足以致中原于沦丧而莫可挽回。永嘉、永康诸子乃大讲致用功利之学以与紫阳、象山相抗。故北宋功利思想之产生，大体由于时势之刺激。南宋则

① 梁启超《王荆公》（《饮冰室合集·专集》二十七）页一一。

② 《宋史》一八七《兵志》一序。

③ 赵翼《廿二史劄记》卷二五宋军律之弛。

④ 《宋史》一八七《兵志》一，开宝兵籍三十七万八千，至道六十六万六千，天禧九十一万二千，庆历一百二十五万九千。七十年间兵额几增四倍。

⑤ 《宋史》一七九《食货志下》一，至道末岁入二千二百二十四万五千八百。至天禧约增七倍。岁出略相当。嘉祐治平时则岁出不敷恒二千余万。所谓糜费如宗室食禄、郊祀赏赉、东封、祀汾、明堂等费少者五百万，多至千二百万。

⑥ 《宋史》一七四《食货志上》二，一七七《食货上》五。

⑦ 王夫之《宋论》卷六。章克《王荆公集后序》论北宋局势极明，可阅。

时势之刺激更深，而兼为理学之反动。

次论思想之背景。孔子之学经孟荀等发扬以后，其精义殆已阐露无余。汉儒承兵燹之遗，收寻旧籍，爬梳章句，固不足预于义理之发明。董子、何君辈乃托“微言”以寓臆说，援阴阳以入孔孟。盖为穷极之变，势出自然。逮东京季世，其流又竭。老庄清谈，竟夺名教之席。降及李唐，儒学于九死一生之后虽有复兴之机，而道佛势盛，未获独尊。思想界天下三分之局而实与唐代之统一统国祚相终始。且唐代为佛学全盛时期。新经大量输入，旧经继续进展^①。生气蓬勃，大异于儒道二教之衰老委顿。道教自度不能抗佛，乃仿效其一部分之组织与仪式。儒学不能觅得前进之坦途，乃采取佛氏心性或道家象数之哲理以解说先秦之旧籍。凡仍蹈袭汉人混杂阴阳家言之故智。其不同者，阴阳为中土固有之学派，佛学为殊方传入之宗教。其为穷极之变，则前后如一也。抑儒学虽受佛氏新血液之赐而产生理学，此混种之宁馨儿仅表现绝世之哲学天才，而对于当时实际之政治问题则缺乏创新之贡献。于是同族弟兄人起非难，力诋其得自异族遗传之心性诸说，别树先儒致用之义以纠弹矫正之。矫之每有过正，遂渐近于偏激之功利主义。此所谓“有为之”，与寻常学术门户之争实大异其趣也。吾人又当注意，孔孟致用，以修身为治国之先图。功利家多置此不谈，而以富强之策略为重，则虽明尊孔孟，亦为儒学变态。宋人侈言列圣相承之道统，器器然以传道继统自任。夷考其实，则儒学一变而为心性，再变为功利，孔孟之道，至此真如水尽山穷，别开天地。此后许衡之徒，窃理学之唾余以事蒙古，王守仁、李贽等纵“禅

^① 梁启超《中国学术思想变迁之大势》第六章第三节。《旧唐书》卷一九一《僧玄奘传》，玄奘就西域得梵经六百五十七部。律、净土、俱舍、天台、华严诸宗皆起六朝而盛于唐。法相、真言二宗均唐代初入中土。

以狂”抗程朱。满洲假程朱以制汉族，颜元、李塉复倡致用以排心性。及太平天国之起，儒学更遭严重威胁。悦非曾国藩扶清卫道之军事底于成功，则二千年粉饰君政之儒术，必不免随异族专制政权以俱尽矣。

理学与功利思想为宋代政论之两大主流。此外尚有反对功利而不属理学范围之守旧思想，以及另辟宗风意近“纵横”之蜀学，凡此皆支流别派，虽未足代表时代精神，而亦具重要之意义。本章及下章分别简述及之，庶免偏废之失。

第二节 李觏(一〇〇九——一〇五九)

两宋之功利思想虽以王安石为中坚，而致用之风气则欧阳修倡之于先，李觏广之于后。李氏之勋名远逊荆公，其立言之富有条理，则有过之。觏字泰伯，建昌年南城人。生于真宗大中祥符二年，卒于仁宗嘉祐四年。俊辨能文，举制科不中，以教授自资。后范仲淹荐授太学助教升任说书^①。所著有《潜书》十五篇^②，《礼论》七篇^③，《平土书》二十则^④，《广潜书》^⑤、《富国》、《强兵》、《安民策》三十篇^⑥，《庆历民言》三十篇^⑦，《周礼致

① 《宋史》卷四三二《儒林传》二，《宋元学案》卷三《高平学案》附案，《胡适文存》二集卷一《记李觏学说》，《李先生集》附《年谱》。

② 仁宗天圣九年作，时觏年二十三。

③ 明道元年作，觏年二十四。

④ 景祐三年作，觏年二十八。

⑤ 宝元元年作。觏年三十。

⑥ 宝元二年作。

⑦ 庆历三年作，觏年三十五。

太平论》十卷,《常语》三卷等^①,今俱保存无失。

欧阳修谓“性非学者之所急而圣人之所罕言”,又谓“六经之所载皆人事之切于世者,是以言之甚详。至于性也,百不一二言之。或因言事而及焉,非为性言也”^②。李氏基本上同情于此态度,而其讥弹宋初儒者参合佛老,极研心性,放言象数之学风,则尤为直率中肯。如《易论》云:“圣人作《易》,本以教人。而世之鄙儒忽其常道,竟习异端。有曰我明其象,犹卜筮之书,未为泥也。有曰我通其意,则释老之学未为荒也。昼读夜思,疲心于无用之说,其以惑也,不亦宜乎?”盖《易》之为教不在天道性命而在人伦世用。“君得之以为君,臣得之以为臣。万事之理,犹辐之于轮,靡不在其中矣”^③。夫《易》之一书,世儒视为六经中玄妙之尤,而自李氏观之,犹不离乎致用,则其他圣人之言,必非无用,可不俟辨矣。抑又有进者,圣人虽言性命,其言之也亦不离乎人事之实际。李氏谓“命者天之所以使民为善也。性者人之所以明于善也。观其善则见人之性,见其性则知天之命”。性命之理如此。“是以制民之法,足民之用,而命行矣。导民以学,节民以礼,而性成矣”^④。岂须探玄入眇,端坐屏息,如理学家之所为乎?

致用之说既明,李氏复大阐功利以矫俗儒。自孟子以来^⑤,儒者承其遗教,多以言利为耻。李氏一反其风,以为圣人无不

① 皇祐五年作,黼年四十五。以上诸书均收入《盱江文集》三十七卷,盱江书院刻本,及《直讲李先生集》三十七卷,《外集》三卷,附《年谱》一卷,四部丛刊影明刻本。

② 《居士集》卷四七答李诩第二书。

③ 《易论》一。按论凡十三篇,大体就卦爻以明人事,如《君道》(一)、《任人》(二)、《臣道》(三)尤著。

④ 《删定易图序论》六。

⑤ 李氏不喜孟子,《常语》中屡驳之。此与理学奉孟子为正统者相背。

言利者。概谓“愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利。其言非道德教化，则不出诸口矣。然《洪范》八政，一曰食，二曰货。孔子曰：足食足兵，民信之矣。是则治国之实，必本于财用”^①。盖人生而有欲。非利无以养之。养之有节，是为仁义。李氏明之曰：“利可言乎？”曰：“人非利不生，曷为不可言。欲可言乎？”曰：“欲者人之情，曷为不可言。言而不以礼，是贪与淫矣。不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情。世俗之不喜儒，以此。孟子谓何必曰利，激也。焉有仁义而不利者乎？”^②理学家每欲以天理压人欲^③。李氏此论，恰与相反。然而理欲之辨，卒占上风，宋明儒学，几乎全部受其影响。至清戴震始复明目张胆，伸欲以合理^④。殆由潮流所向，虽得李氏之明辨，亦无以挽回之软。

孟子谓“圣人之徒无道桓文之事者”。^⑤荀子谓“仲尼之门人，五尺之竖子，言羞称五霸”^⑥。后世儒者遂多严王霸之辨，而宋之理学家尤斤斤致意于此。李氏乃立论平反，为霸政作辩护。《常语》驳孟子黜桓文曰：“衣裳之会十有一，《春秋》也，非仲尼修乎？《木瓜》卫风也^⑦，非仲尼删乎？正而不谄，《鲁论语》也，非仲尼言乎？仲尼亟言之，其徒虽不道，无歎也。”^⑧推孔子所以亟言霸政者，实以霸政不可厚非。“儒生之论，但恨不及王

① 《富国策》一。

② 《原文》。

③ 朱熹其尤著者。尝谓“圣人千言万语，只是教人存天理、灭人欲”（《语类》十二）

④ 《原善》三篇（文集及遗书本，文小异），《绪言》及《孟子字义疏证》。钱穆《中国近三百年学术史》页三二四——三五五。

⑤ 《孟子·梁惠王上》。参阅本书第三章第三节。

⑥ 《荀子·仲尼》七。

⑦ 旧说卫人美齐桓公之诗。

⑧ 《常语》上。

道耳。而不知霸也，强国也，岂易及哉！管仲之相齐桓公，是霸也。外攘戎狄，内尊京师，较之于今何如？商鞅之相秦孝公，是强国也。明法术耕战，国以富而兵以强，较之于今何如”^①？理学家于南渡危亡之世，犹高谈性理，欲以正心诚意为救国之方，可谓不达时务。而李氏于仁宗承平之时，已先睹内忧外患之可危。曰外攘戎狄，国富兵强，较之于今何如？快哉此论，真足令腐儒结舌矣！

李氏不仅辨霸政为可取，又尝探究昔人谬分王霸之失，而得其致误之所在。一曰误定王霸之区别。王霸之分，系于君主之地位，而非田其政术有本质之上差异。《常语》曰：“或问自汉迄唐，孰王孰霸？曰：天子也，安得霸哉！皇帝王霸者其人之号，非其道之目也。自王以上，天子号也。”“霸，诸侯号也。霸之为言也，伯也。所以长诸侯也，岂天子之所得为哉！”王者霸者之地位既异，其职务亦遂不同。“所谓王道，则有之矣，安天下也。所谓霸道，则有之矣，尊京师也。非粹与驳之谓也”。“世俗见古之王者粹，则诸侯而粹者亦曰行王道。见古之霸者驳，则天子而驳者亦曰行霸道，悖矣”。吾人若接受此分类之标准而以之论三代汉唐之君，则文王为霸而汉唐皆王。诗人以“王业之艰难”称后稷先公者，“武王既得天下，诗人迹其世世修德，始于后稷公刘以至于太王、王季、文王，故云尔也。当商之未丧，谁有为此言者乎？如使纣能悔过，武王不得天下，则文王之为西伯，霸之盛者而已矣。西伯霸而粹，桓文霸而驳者也。三代王而粹，汉唐王而驳者也”^②。二曰误认王政纯用仁义。顷言王霸各有粹驳。李氏于此虽无明文诠释，然据其“焉有仁义而不利”之言，足知粹驳之分在乎功利之大小，而不在义利之比例。昔陆

① 《寄上范参政书》。

② 《常语下》。

贾以仁义折高祖。宣帝谓周政纯用德教，而以汉家制度参杂王霸自命。李氏以为皆昧于治道与王霸之辨，乃为二诗以讥之。其一曰：“君道乾刚岂易柔，谬牵文义致优游。高皇马上辛勤得，总被儒生断送休。”其二曰：“孝宣应是不知书，便谓先上似竖儒。若使周家纯任德，颖如管蔡忍行诛。”^①王政不纯于仁义，则前人一切粹驳之分皆不可持矣。抑又有进者，俗儒以仲尼之徒自命，而实皆貌袭仁义之陈言，志在干禄^②而学无足用。“孔子之言满天下，孔子之道示尝行”^③。彼放言道统者其亦知愧乎？

李氏破毁俗儒之说，略如上述。其积极之建设理论，大旨为孟子之民本而参以荀子之礼治。此虽因袭前人，而其富有条理，注重实际之特色，则为前所罕有。

李氏认安民为君主之天职，亦即政治之目的。其言曰：“愚观《书》至于天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏，未尝不废《书》而叹也。嗟乎！天生斯民矣，能为民立君而不能为天养民。立君者天也，养民者君也。非天命之私一人，为亿万人也。民之所归，天之所右也。民之所去，天之所左也。”^④养民与否，可决君位之安危，亦可定君品之上下，世人知三代卑汉唐，而每不能举正确之理由。实则其事甚明。“古之天下，君养民也。后之天下，民自养也”^⑤。君至于不养其民，已失职矣。若更加以暴虐，则其罪弥大。“生民病伤，四海冤叫。汤武之为臣，不得以其斧钺私于桀纣”^⑥。夫生民至重，一夫可诛，则是富国强兵，

① 《元纪二首》。

② 《网俗诗》为诛心之论曰：“君门若无禄，阵编孰能读。公庭若无法，秽德系不足。煦煦儒者口，沉沉小人腹。”

③⑤ 《潜书》。

④ 《安民策》一。

⑥ 《潜书》。《常语上》谓“君何可废也”，与此不合。《安民策》六亦反对听民之说。

兴利图霸之目的，皆在安民而不在尊君。此李氏之功利思想所以究竟属于儒家而非商韩之学也^①。

李氏论礼，大较合于荀卿。其主要相异之点在弃性恶而主性善，且以礼为仁义智信及乐刑政之总和。李氏谓人受命于天，则其性善^②。圣人“顺人之性欲而为之节文”^③，则礼由此起。“若以人之情皆不善，须礼以变化之，则持是论者之视天下不啻如蛇豕，如虫蛆，何不恭之甚也”^④。夫所谓人性善者，以其含仁义智信之德也。既有其德，见诸实行，而立为法制，则总名之曰礼^⑤。故仁义智信为“礼之四旨”。法制既立，又“节其和”、“行其息”、“威其不从”，故乐政刑为“礼之三支”也^⑥。

礼为“圣人之法制”，则礼治者以法法治天下之谓。李氏之思想虽不能全脱“人治”之羁绊，实颇倾向于法治。此亦与理学家正心修身之论相背。李氏谓“民之所从，非从君也，从其令也。君之所守，非守国也，守其令也”。“封疆有固，山川有险，人犹逾之。比间小吏，执三尺之法，则老奸大豪无敢违者。是君守国不如守令也”^⑦。虽然，守令者非取法申商，立威严贪戾之制。李氏深信《周礼》乃百代之典型，故其论制度，大体以

① 本书第六章第二节。

② 《广潜书》。

③ 《礼论》一。

④ 《与胡先生书》。此驳胡璣《原理篇》。然《安民策》八谓“夫物生有类，类则有群，群则相争，争则相害。（中略）不有王者作，人之相食且尽矣”。则又袭荀子性恶之意。

⑤ 《礼论》四、五。参《礼论》三。

⑥ 《礼论》一。

⑦ 《安民策》六。

此为依据^①。昔人斥王安石者，或谓其误用此书以乱国^②，不知李氏先已主之。假使得君执政，恐不免如王氏之举事皆稽。熙宁中邓润甫上其遗集，请官其子^③，虽出门人之私谊，亦可知盱江学术之精神与临川固有暗合之处矣。

第三节 王安石(一〇二一——一〇八六)

王安石字介甫，抚州临川人。生于真宗天禧五年。少好读书，过目终身不忘。友生曾巩以其文示欧阳修，修大加叹服，为之延誉。庆历二年进士第四名，签书淮南判官。秩满知鄞县，兴水利农贷，民受其利。嘉祐三年上仁宗皇帝言事书。虽馆阁之命屡下，五年乃应诏直集贤院。六年，知制诰。神宗以韩维称道，夙知其名。及即位，遽命知江宁府，数日召为翰林学士，兼侍讲。熙宁二年二月参知政事。与陈升之同领制置三司条例司。时安石年四十九。新法如农田水利、均输、青苗、保甲、募役、经义策士、市易、保马、方田、均税等事先后施行。范纯仁、苏辙、韩琦、吕公著、赵抃、司马光、富弼、文彦博等先后以沮新法贬谪。三年，加礼部侍郎，同平章事，监修国史。七年四月以反对者众，且多疾病，屡乞解机务，乃以礼部尚书观文殿大学士知江宁府。八年二月复以昭文馆大学士入相，九年十月罢相

① 《周礼致太平论》十卷乃李氏治术总纲，《安民》、《富国》、《强兵》诸策及《平土书》则其分论之一部分也。其要目有《内治》、《教道》、《国用》、《官人》、《军卫》、《刑禁》等项。

② 《文献通考》一八一，《经籍考》八引晁公武语。王氏非墨守《周官》，详下。

③ 《宋史》四三二《儒林传》二。邓由王荐引，熙宁中官知谏院、知制诰、御史中丞。尝上书为新法辩护，攻排旧党。

判江宁府。计执国政约达九年。君臣知遇，古所稀有。元丰元年封舒国公。三年改荆国公。八年进司空。哲宗元祐元年薨^①，赠太傅。所著有《文集》、《三经新义》、《春秋左氏解》、《礼记要义》、《论语解》、《孟子解》、《老子注》、《字说》等约近三百卷^②，政治家著述之丰，亦属罕觐。

宋人反新法者每斥王氏之学为申商之异端。其实安石乃“儒而有为者”^③，排斥老庄则有之，入于申商则未也。尝考王氏立言，殆以人生不能自治，必待君长制临之——假定为其出发点。安石有《彼狂》一诗示其政治起原之理论曰：“上古杳然无人声，日月不忒山川平，人与鸟兽相随行。祖孙一死十百生，万物不给乃相兵。伏羲画法作后程，渔虫猎兽宽群争。势不得已当经营，非以示世为聪明。”^④就此言之，则朴散为器，因立长官，

① 《宋史》三二七本传。曾巩《元丰类稿·王公墓志铭》。旧记多不足信。蔡上翔《王荆公年谱考略》，杨希闵《王文公年谱考略节要》、《推论》、《熙丰知遇录》（北平燕京大学国学研究所排印本）辨正甚详，为不可少之参考书。梁启超《王荆公》（《饮冰室专集》二七）亦便参考。专述新法者有熊公哲《王安石政略》（河南省政府排印）。述学术者有《宋元学案》卷九七《荆公新学案》。

② 《临川集》一百卷，《后集》八十卷。分传共只一百卷，为元金溪危素所辑，非其旧也（梁《王荆公》，页一九二）。今以四部丛刊影明本为善。又《拾遗》一卷，罗振玉辑（“宣统十年”排印本）。三经中《周官新义》二十二卷为王氏手著。今存十六卷，附《考工记》一卷（钱氏刊《经苑》本）。《诗经新义》二十卷及《书经新义》十三卷（此二义为王等及门人著，今均佚），《洪范传》一卷（今存集中），《春秋左氏解》十卷，《礼记要义》二卷，《孝经义》一卷，《论语解》十卷，《孟子解》十卷，《老子注》二卷，《字说》二十四卷（此上均佚）。此外有《唐百家诗选》二十卷，有疑非王手者。

③ 明邹元标《崇儒书院记》，《年谱考略》卷首之二引。又陆九渊《荆国王文公祠堂记》谓安石“扫俗学之凡陋，振弊法之因循。道未必为孔孟，勋绩乃为伊周，公之志也”。则竟以王氏为正统矣。

④ 集十。集十三《秃山诗》曰：“吏役沧海上，瞻山一停舟。怪此秃谁使，乡人语其由。一狙山上鸣，一狙从之游。相匹乃生子，子众孙还稠。山中草木盛，根实始易求。攀挽上极高，屈指亦穷幽。众狙各丰肥，山乃尽侵牟。攘争取一饱，岂暇议藏收。大狙尚自苦，小狙亦已愁。稍稍受咋啗，一毛不得留。狙虽巧过人，不善操锄耰。所嗜在果谷，得之常似偷。嗟此海山中，四顾无所投。生生未云已，岁晚将安谋。”意尤明切。

乃圣人无可避免之举动。而有为之术，亦政治之本来面目。道家者流不明此理，见后世有衰乱之政，遂谬倡无为之说以眩世惑俗，诚为有识者所当弃。王氏明之曰：“太古之人不与禽兽同也几何？圣人恶之也，制作焉以别之。下而戾于后世，侈裘衣、壮宫室、隆耳目之观，以器天下。君臣、父子、兄弟、夫妇，皆不得其所当然。仁义不足泽其性，礼乐不足锢其情，刑政不足网其恶，荡然复与禽兽明矣！圣人不作，昧者不识所以化之之术，顾引而归之太古。太古之道果可行之万世，圣人恶用制作于其间。为太古之不可行也。顾欲引而归之，是去禽兽而之禽兽，奚补于化哉！吾以为识治乱者当言所以化之之术。曰归之太古，非愚则诬。”^①至于老子本道之自然以论人事，其理不诬，而其应用则失当，盖“道有本末。本者万物之所以生也，末者万物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人力，而万物以生也。末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力量而万物以生，则是圣人可以无言也，无为也。至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也，无为也。故昔圣人在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术礼乐刑政是也。所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者”^②。

虽然，圣人有为者，以礼乐刑政为常道，非有取于刑名法术也。神宗尝谓“举官多苟且，不用心。宜严立法制”。安石曰：“刑名法制，非治之本。是为吏事，非主道也。精神之运，心术之化，使人自然迁善远罪者，主道也。”^③本此见解，故王氏讥始皇，抑霸政，斥烦扰。其抑霸政也，谓王霸同用仁义礼信之道而

① 《太古集》六九。

② 《老子》，集六八。此文作于元丰六年，时安石致仕已七年。司马光熙宁三年《与王介甫书》引《老子》言，安石非老，或有所指欤。

③ 杨仲良《通鉴长编纪事本末》卷五九。事在熙宁五年二月。

其心异。“王者之道，其心非有求于天下也。所以为仁义礼信者，以为吾所当为而已矣”。“霸者之心为利，而假王者之道以示其所欲”^①。惟其心异，故霸者有惠而不广。孟子谓“五霸假之”。安石此论，意旨略与相同。至于烦扰之失，亦在操切而寡效。安石谓“善教者藏其用，民化上而不知所以教之之源”。“不善教者之为教也，不此之务而暴为之制，烦为之防，劬劬法令诰诫之间”^②。然而犹有不服教者，虽加刑杀，终不可止。凡此所言，亦无殊于正统之儒术。抑吾人又当注意，自孔孟以来，儒者皆重礼乐而不废刑政。王氏本之，为《三不欺论》^③。其大旨在说明任德任察与任刑三者乃圣人所兼有，不可偏废。盖“任德则有不可化者，任察则有不可周者，任刑则有不可服者”^④。故以尧之德化比屋可封，犹察骹兜举丹朱之诬，戮四罪而天下咸服。徒主一端之不足为治，彰然不待辨矣。

吾人上述王氏学术之宗派如尚非误，则可知安石之异于俗儒者在其具“有为”之精神，复本此精神以讲求有为之方法，实行有为之政策。而此政策之表现即为熙宁之新法。新法之内容，非本书所能讨论。然究其历史上之意义则至为重大。盖新法者，中国专制天下继体君主第一次大规模之变法维新，先于光绪戊戌者逾八百年，而康梁变法，不过百日，安石执政，几及九年。反对者虽极口讥诋，终加破坏，然平心论之，其成绩实未可厚非。元丰之世，物阜民康^⑤，虽苏轼亦自悔昔日攻击之孟浪^⑥，

① 集九《秦始皇诗》曰：“勒石颂功德，群臣助骄矜。举世不读《易》，但以刑名称。”

② 《王霸论》，集六七。

③ 《原教》，集六九。

④ 集六七。

⑤ 梁著《王荆公》第十五章。

⑥ 《与滕达道书》云：“吾侪法之初，辄守偏见，至有异同之论，虽此心耿耿，归于忧国，而所言差谬，少有中理者。今圣德日新，众化大成。回视向之所执，益觉疏矣。”

则亦远过于戊戌之效果矣。

王氏超迈俗儒，特点有二：一为其坚定积极之态度^①，一为其切实详尽之计画。攻新法者或谓王氏迷信《周礼》以误国。安石虽推崇此书^②，偶引之以自作辩护^③，然既非墨守六官之文^④，且明斥拘古之失，至谓“古之人以是为礼而吾今必由之，是未必合于古之礼”。“事同于古人之迹，而异于其实，则其为天下之害莫大”^⑤。以如此主张变法之人而谓其尊奉六官，一一缘袭，其谁肯信之乎？盖王氏新法虽非出于凭空之创造，然其立也，或变通前人之成法^⑥，或依据前此之经验，或应付当前之需要，诚不失为抗流振习之新政。不独异于两宋一般士大夫因循苟且之政策，即后汉崔实、王符辈补苴救衰之说^⑦，亦不可与之相提并论。良以安石深知宋势久积危弱，非根本上整顿刷新之，不足以见效有为^⑧。故有变法之举，先之以老谋深算之擘画，继之以彻头彻尾之行动。即以此论，已足与于大政治家之林而无愧矣。

安石治术之纲领见于嘉祐三年之《上仁宗皇帝言事书》，熙宁元年《本朝百年无事札子》，《乞制置三司条例司》（二年），《乞

① 《宋史》本传谓其“自信所见，执意不回”。“甚者谓天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”。虽为谤书，却近事实。集七三《答司马谏议书》谓“盘庚不为怨者故改其度。度义而后动，是而不见可悔故也”。足相印证。

② 《周官新义序》，《经苑》第九册。

③ 熙宁三年《答曾公立书》谓“一部《周礼》理财居其半”。集六七。

④ 如集六三《谏官论》驳《地官》司徒之属有师氏、保氏，以为周公尝为师，召公尝为保，非大夫之秩。又如集七〇《复麟解》辨复讎非周公之制。

⑤ 集六七《非礼之礼》。文中又谓“天下之事，其为变岂一乎哉！”

⑥ 如均输始于汉桑弘羊，至唐刘晏而法益密。市易汉之平准也。

⑦ 见本书九章五节。

⑧ 集拾遗《再上龚舍人书》。又集八《我欲往沧海诗》，三九嘉祐六年《上时政疏》。

改制科札子》(二年),《上五事札子》(五年)等^①。吾人请略述为新法基本之教育政策及新法主干之理财政策两端。

安石以变法救贫弱,虽注重制度,而始终认人才为根本。上仁宗书洋洋万言,所论实不过陶冶人才一事。考其立论,诚明确而不可易。安石推究宋代开国将近百年,天下未臻大治之故,以为由于祖宗虽有法度,不合于先王之意。故欲致太平,必变法度。然而人才不足,虽有良法而其效不逮于下。足见陶冶人才乃富强之先决条件矣。此后与神宗问对亦本此一贯之见解,再三申论教育之需要。如熙宁二年安石与上论天下事谓“天下风俗法度一切颓坏。在廷之臣,庸人则安习故常而无所知,奸人则恶直丑正而有所忌。有所忌者倡之于前,而无所知者和之于后,虽有昭然独见,恐未及效功,早为异论所胜。陛下诚欲用臣,恐不宜遽,谓宜先讲学,使于臣所学本末不疑,然后用之,庶能粗有所成”^②。如此云云,不啻后此新法遭受阻挠之预言。惜乎神宗求治过急,不能尽纳安石之主张,以至新法既行,攻之者自命为君子而拥之者又每多小人,遂至横生枝节,不能得一彻底试验之机会也。

王氏理想之教育制度,为封建天下之庠序学校^③。执政之后乃略师其意,扩充京师诸路州府之学。其教育之方针则为培养致用之人才。王氏认以文章取士,“大则不足以用天下国家,小则不足以为天下国家之用”^④。于是改科举,罢诗赋,设武、律、医诸学^⑤。然而限于历史之环境,教育之方针虽变,仍未有新创之教材而不得以经义取士。且士子习于声病对偶之文,一朝

① 分见集三七、三九、四一、四二。

② 《通鉴长编纪事本末》卷五九。

③ 集四二《乞改科条制札子》,六九《进说》,八三《慈溪县学记》。

④ 《上神宗皇帝官事书》。又集十《彼狂》及《和王乐道诗》、《进士试卷诗》。

⑤ 王氏教育政策实施略见《宋史》一五七《选举志》三。

废之，顿失所凭，其怨愤不平心，殆所难免。苏轼之异议，不啻为此侷申辩^①。新法反对者众，此或原因之一。

安石理财诸政，当时攻之者尤力，以为聚敛贪求，与民争利^②。然而新法之最后目的虽在立富强之基以御外侮^③，自安石视之，则理财为养民之要图，亦即富强之根本。其用心实人异于商君、桑大夫之流，徒欲取民以资国，而未尝一计黔首自身之福利。故青苗、均输、市易、农田水利诸制皆以增加生产、减轻负担、抑制豪强为目的。而青苗一法，行之于鄞而民受其利，尤足证安石之言利，乃欲生万民之利，夺豪民之利，并非与民争利。其政策之真精神，以今语举之，殆近于所谓“统制经济”；方之古人，则略似《管子》之“轻重”。安石曰：“合天下之众者财，理天下之财者法。”“有财而莫理，则阡陌闾巷之贱人皆能私取与之势，擅万物之利以与人主争。”^④又曰：“三代子百姓，公私无异财。人主擅操柄，如天持斗魁。赋予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有诛，势亦无自来。后世始倒持，黔首遂难裁。”“俗吏不知方，掊克乃为材。俗儒不知变，兼并可无摧。利孔至百出，小人私阖开。有司与之争，民愈可怜哉！”^⑤人主苟欲复操大柄，均

① 《东坡集·奏议集》一，熙宁四年《议学校贡举状》。

② 如司马光《元丰五年遗表》，谓其青苗法“腴民取利”。《温公文集》卷二。

③ 陆佃《陶山集》卷十一，《神宗实录叙论》谓帝“常惋愤，敌人偃强，久割据燕，慨然有恢复之志。聚金帛内帑，《自制四言诗》一章曰：五季失图，俭犹孔炽。艺祖造邦，思有惩艾。积帑内帑，几以募士。曾孙承之，敢忘厥志。每库以诗一字目之，既而储积如丘山，屋尽溢不能容，又别命筐库增广之，赋诗二十字分揭其上日，每度夕惕心，妄意尊遗业。颠予不武姿，何日成戎捷。”（蔡谱引）王夫之《宋论》六“神宗有不能畅言之隐”，指此。

④ 集八二《度支副使厅壁题名记》。

⑤ 集四《兼并诗》。《发廩诗》谓“先王有经制，颁赍上所行。后世不复古，贫穷主兼并。非民独如此，为国赖以成。筑台尊寡妇，入粟至公卿。我尝丕忍此，愿见井地平。大意苦未就，小官苦营营”。

平天下，“则转输之劳逸不可以不均，用度之多寡不可以货贿，不通之有无不可以不制，而轻重聚敛之权不可以无术”矣^①。新法之内容，以现代之眼光论之，容有不尽合用之处。至其裁抑豪强之政策，则原则上无可訾议。其所代终难施行者，殆由其精神既与中国传统之放任习惯相反，又大违士大夫既得之利益^②，遂不免备受多方之攻击。加以有统制之政策而无适当之人才与机构以推行之^③，其遭失败，诚亦势之必然。所可异者，安石竟能持之至八年之久，而大部见之事实耳。抑又有进者，据现有文献推之，似神宗较注意于攘外，安石较注意于安内，而欲以定民生为充国力之基础。故神宗急于求功，而安石务从根本著手。世徒称熙丰知遇，古今鲜有，而孰知君臣之间尚未有完全一致之主张与观点乎！

- ① 集七〇《乞制置三司条例》。集十《寓言诗》之四曰：“婚丧孰不供，货钱免尔索。耕收孰不给，倾粟助之生。物赢我收之，物窘出使替。”此青苗、市易之理论依据，亦轻重之一术也。”
- ② 神宗与近臣论免役之利，谓“于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便”。文彦博曰：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”梁著《王荆公》页八四引。章衮《王临川文集序》云：“小人晏然如终岁在闲之马。虽或刍豆不足，一旦困人剪拂而烧剥之，必趑然蹄而断然誓。”按《宋史》卷三一四《范仲淹传》，仲淹于仁宗时力求兴致太平，“然更张无渐，规模阔大，论者以为不可行”。苟安之徒反对振作，不独于荆公为然也。
- ③ 蔡谱卷六，《存是楼读上仁宗皇帝官事书》论青苗行于鄞县而不行于天下曰：“一县者公之所得自为也，故其民安。天下者非公之所得自为而必藉其人以行之。于是有贫吏蠹役乘势以行其私。此所以不得其人则乱而为祸于天下也。”集七三荆公《与参政王禹玉书》谓“自念行不足以悦众而怨实积于亲贵之尤，智不足以知人而险波常出于交游之厚”。集四二《上五事札子》亦曰：“免役也，保甲也，市易也，此三者有大利害焉。得其人而行之则为大利，非其人而行之则为大害。”王氏并非不见及此也。

第四节 陈亮(一一四三——一一九四)

北宋之功利思想以江西为中心,南宋则以浙江为中心,而又有所谓金华、永嘉、永康诸派。其中较著者为唐仲友^①、吕祖谦^②、薛季宣^③、陈傅良^④、陈亮、叶适数人。陈亮“谈论古今,说王说霸”^⑤。叶适与朱陆相抗^⑥,集功利思想之大成。本章分别

- ① 字与政,号说斋,金华人。绍兴二十一年进士。仕至江西提刑,为朱熹屡劾罢官。其学无不涉猎,以致用为归。著有《六经解》一百五十卷(佚),《帝王经世图谱》十卷,《文集》四十卷,今收入张作楠辑《金华唐氏遗书》中(续金毕丛书本)。《图谱》贯穿经史,以见帝王制作之意,《文集》中有《愚书》一卷,杂论政事,均无统系。参阅《宋元学案》卷六〇。
- ② 字伯恭,金华人。生高宗绍兴七年,卒孝宗淳熙八年(一一三七——一一八一)著有《春秋左氏传说》二十卷,《续说》十二卷,《东莱左氏博议》二十五卷,《文集》四十卷,《皇朝文鉴》百五十卷。朱熹谓“其学合陈君举陈同甫二人之学问而一之。”(《学案》卷五一引)
- ③ 字士龙,永嘉人。生绍兴四年,卒乾道九年(一一三四——一一七三),著有《通鉴约说》、《汉兵制》、《九州图志》等。其学自六经、百氏以至兵书、方术、博弈、小技无所不通,礼乐兵农之制尤所该详,可施实用。理学家斥为“功利之学。”(《学案》卷五二)
- ④ 字君举。瑞安人,生绍兴十一年,卒开禧三年(一一四一——一二〇七)。从薛季宣治永嘉之学,凡井田、王制、司马法、八阵图之属,该通委曲,可以施诸实用。乾道八年进士,仕至宝谟阁待制。著有《周礼说》三卷,《西汉史钞》十七卷,《止斋文集》五十二卷等(《学案》卷五三)。
- ⑤ 《学案》卷五一引朱熹语。
- ⑥ 《学案·水心学案》,全祖望按语谓乾道、淳熙诸老既歿,学术之会总为朱陆二派,而水心断断其间,遂称鼎足。

述之，以概其余。

陈亮字同甫。永康人。生于高宗绍兴十三年，卒于光宗绍熙五年。为人才气超迈，喜谈兵。与吕祖谦、薛季宣、陈傅良、叶适等相师友。孝宗初即位，和议方成，朝野欣然，亮独上中兴五论，言其不可。淳熙五年更名同，诣阙上书，请恢复中原。孝宗为之动容。后复上书，帝欲官之。亮曰：“吾欲为社稷开数百年之基，宁用以博一官乎？”言行侠纵，屡陷于狱。光宗绍熙四年擢进士第一，授命建康军判官厅公事。未至而卒^①。著有《龙川文集》三十卷^②。

陈氏虽人为理学家所厌恶，然其政治思想之最后根据实为孟子得乎丘民为天子之学说。陈氏论政治起源曰：“昔者生民之初，类聚群分，各相君长。其尤能者则相率而听命焉，曰皇曰帝。盖其才能德义足以为一代之君师，不之焉则不厌也。世改而德衰，则又相率以听命于才能德义之特出者。天生一世之人必有出乎一世之上者以主之。岂得以世次而长有天下哉。”^③然则“彼所谓后王君公，皆天下之人推而出之，而非其自相尊异，据乎人民之上也”^④。此种民推之君主制度，虽最合于天下为公之理想，而只得实行于太古之时。其后君位渐趋稳固，人民遂失去推选君长之权利，而传贤传子之制先后继之以起。“至于尧而天下之情伪日起，国家之法度亦略备矣。君臣有定位，听命有常所，非天下之人所得而自制也”^⑤。天下之民不能制君

① 《宋史》四三六本传，《宋元学案》卷五六，何格恩《宋史陈亮传考证》及《陈亮年谱》（《民族》第三卷第十一期）。

② 附《补遗》一卷，《附录》一卷，《札记》一卷。康熙四十八年陈氏刻本，同治八年永康应氏刻本，湖北崇文书局本，金华丛书本。

③ 《龙川集》卷三《问答》一。

④ 《问答》六。

⑤ 《问答》一。

位，于是尧制之而传位于舜，禹制之而传位于启。尧禹皆本利民之心而制之。虽不守民推之形式，而天下为公之精神固仍秉之勿坠。故天下为公，实有二义。一曰制位之公。民推则公之纯，世袭则私之至。尧舜禹启君制其位而复征民意以为决，则公私之杂也。二曰目的之公。制位无论公私，本利民之心以为政，则亦吻合于天下为公之大义。此则治国之根本，不容有分毫之减削。否则大位难取，覆亡可期。史事昭明，足供证验。汤武以目的之公而得天下，秦以私而失之。刘邦以目的之公而得天下，曹操以私而不得^①。汉唐以后之君主虽不必复民推之公，岂可不力求利民之公乎？

持此目的上公私之义以论前世之政治，则王者大公之极，霸者公而未尽。二者只有程度之差，非性质上根本不同也。陈氏尝与朱熹反复辩难。朱于因袭传统主张，认定王霸为两不相容之政体。于是尊三代而抑汉唐。陈氏驳之，以为利民之公乃立国不可或缺之条件。谓“三代做得尽”，“汉唐做不到尽”则可^②。谓汉唐纯以私心而取天下，则决不可。盖汉高祖覆暴秦以救百姓，其“初心未有异于汤武”^③。岂可因其不及三代之美备而遂抹杀之乎？理学家之误解，由于固执天理人欲之辨，且深信天理必须离人欲以运行，而孰知其根本上为不足凭据之偏见。陈氏明之曰：“自孟荀论义利王圣，汉唐诸儒未能深明其说。本朝伊洛诸公辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉唐以智力把持天下，其说固已不能使人心服。而近世诸儒遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能长久。信斯言也，千五百年之间，亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日。万物何以阜蕃，而道

① 《问答》一。

② 集二〇《乙巳春与朱元晦书》。

③ 集三《问答》一。

何以常存乎？”^①盖“道非出于形气之表而常行于事物之间”^②，“天地之间何物非道”^③，“天下固无道外之事也”^④。人能弘道，各有所成。深浅纯驳有殊，圣凡王霸遂别。霸者岂能独见排于道外乎？“夫心之用有不尽而无常泯，法之文有不备而无常废。人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运而人为有息也。人不立则天地不能以独运，舍天地则无以为道矣”^⑤。此理既明，则割离理欲之误彰然，无待细辨。“天地而可架漏过时，则块然一物也。人心而可牵补度日，则半死半活之虫也。道于何处而常不息哉！惟圣人为能尽伦。自余于伦有不尽，而非尽欺人以为伦也。惟王者为能尽制。自余制有不尽，而非尽罔世以为制也。欺人者人常欺之，罔世者人每罔之。乌有欺罔而可得人长世者乎！”^⑥

陈氏此论虽针对宋儒，而实亦隐斥孟子“五霸假之”之说。然究其精意，又在重申民本之古义以深警人君。朱子谓汉唐专以人欲行。是承认私心可以长世，不啻为暴君壮胆。陈氏则坚持公心为立国之要素，虽汉唐之主亦能具之。表面上似降低论政之标准，实际上则提高君主之理想也。吾人又当注意。理学家认尧舜汤武皆纯任天理，此不过因袭前人之幻想而小易其词，初不必有事实之根据。陈氏乃揭发之，以为既为生人，必有人欲。“才有人心，便有许多不净洁”。三代圣王，亦不能尽去人欲。特经“孔子一洗，故得如此净洁”^⑦。今人据以分王霸而

① 集二〇《甲辰答朱元晦秘书书》。

② 集九《勉强行道大有功》。

③ 集二〇《答朱元晦乙巳秋书》。

④ 《勉强行道大有功》。

⑤ 集二〇《与朱元晦书》。

⑥ 集二〇《与朱元晦书》。

⑦ 《丙午复朱元晦书》。

抑汉唐，殆不足为持平之论矣。

夫王霸之辨不在理欲，汉唐之兴皆由利民，则凡欲治国永世者惟当讲求实施利民之术，而不必耗心力于性命之空谈。本此见解，陈氏力诋理学家之失曰：“自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人自托于其间。以端恣静深为体，以徐行缓语为用，务为不可穷测以盖其所无，一艺一能皆以为不足以自通于圣人之道也。于是天下之士皆丧其所有而不知适从矣。为士者耻言文章行谊而曰尽心知性。居官者耻言政事书判而曰学道爱人。相蒙相欺以尽废天下之实，终于百事不理而已。”^①“至于艰难变故之际，书生之智，知议论之当知，而不知事功之为何物，知节义之当守，而不知形势之为何用。宛转于文法之中而无一人能自拔。”^②则其弊又岂仅厚诬汉唐之君而已哉。

陈氏论政之要旨略如上述。至其所陈治术，虽不必果如全祖望所谓“大言以动众，苟用之亦未必能有成”^③。然其条理不密则不能讳言。综其主张，似有二端，足资一述。一曰反对宋代之中央集权制度，宋初惩唐代藩镇分割之祸，取一切军政大权集中于京师。“列郡以京官权知，三年一易。财归于漕司，兵各归于郡。而士自一命以上，虽郡县管库之微职必命于朝廷”^④。其末流之弊遂至于“郡县太轻于下而委琐不足恃，兵财太关于上而迟重不易举”^⑤。“郡县空虚，本末俱弱”^⑥。此其为害，

① 集一五《送允成运干序》。

② 集一戊申《再上孝宗皇帝书》。

③ 《宋元学案》卷五六。

④ 集一一《铨选资格》。

⑤ 集一《上孝宗皇帝第一书》。

⑥ 《上孝宗皇帝第三书》。按宋代集权确有弊病，非陈亮一人之大言私虑。王夫之《宋论》卷一五论宋之亡于夷狄，由于兵权集中。“牵帅海内以守非所

岂不细微。二口反对苟安之和议。《春秋》大义，严夷夏之防。汉之和亲匈奴，唐之乞援突厥，皆大违圣人之教，为中夏之耻辱。宋以岁币屈事金人，更为汉唐所未有。奇耻大辱之由来，皆“廷臣不讲《春秋》之过也”^①。不宁惟是。吾人即暂置《春秋》大义而不论，则君父之仇未报，中原之土待复。为人臣子，何忍言和^②？又况和议一朝不废，天下必以苟安而致疑。“既和而聚财，人反以为厉民。既和而练兵，人反以为动众”^③。然则兼是非与利害计之，惟有乘时绝金，以示必战。如是则政策鲜明，民气大振，大义可伸，中兴有望矣。此则陈氏与理学家主张相合之一要点也。

第五节 叶适(一一五〇——一二二三)

叶适字正则，号水心，永嘉人。生于高宗绍兴二十年，卒于宁宗嘉定十六年。淳熙五年进士第二，仕至权工部，吏部侍郎，知建康府，兼沿江制置使。开禧初韩侂胄当国，主伐金人。适持否议，以为宋积弱之余，不可轻动，宜先教养，徐以图之。及韩兵败，适受命安集淮西，力拒金兵，立堡守边。后为人诬为韩党罢官，盖以适先每以勿忘大仇为言也^④。著有《水心文集》二

(接上页⑥)自守之地，则漫不关情而自怠。奔走远人以战非所习战之方，则其力先竭而必颓。然而庸主具臣之谋固乃出于此者，事已迫则不容不疲中国以争，难未形则未恐将帅之倚兵而侵上也”。

① 集四《问答》十二，集八《桑维翰》。

② 集一，《上孝宗皇帝第一、二、三书》。

③ 《上孝宗皇帝第二书》。

④ 《宋史》卷四三四《儒林》四本传，《宋元学案》卷五四、五五。

十八卷、《别集》十六卷、《习学记言》五十卷^①。

全祖望谓“永嘉功利之说，至水心始一洗之”^②。吾人试按其实际，则水心重实用而言功利，与李觏、陈亮等固根本契合。如水心论《易》云：“《易》有太极，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物。”“独无所谓太极者。不知《传》何以称之也。自老聃为虚无之祖，然犹不敢放言。曰：无名天地之始，有名万物之母而已。至庄、列始妄为名字，不胜其多。故有太始太素，未始有夫未始，茫昧广远之说。传《易》者将以本原圣人，扶立世教，而亦为太极以骇异后学。后学鼓而从之，失其会归，而道日以离矣。”^③盖自叶氏视之，六经皆致用之学，《周易》亦非例外，离安民治国而言道，乃圣人之所不取。叶氏自信之笃，虽理学家奉为正统之孟子与汉人所尊之董生，亦竟加以驳斥。孟子谓“惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定”。水心驳之曰：“若宣王果因孟子显示暂得警发一隙之明，岂能破长夜之幽昏哉！”“自孟子一新机括，后之儒者无不益加讨论。而格心之功既终不验，反手之治亦不复兴，可为永叹矣。”^④其驳董生曰：“仁人正谊不谋利，明道不计功。此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后重出世儒者行仲舒之论既无功利，则道义者乃无用之虚语耳。”^⑤

虽然，水心政治哲学之基本原则实与孟子“仁政”之旨相合。水心谓“仁人视民如子”^⑥，然人民者乃君之责任。故“先王

① 《文集》有四部丛刊影明本，温州刻本及武昌局本。《习学记言》有温州刻本。

② 《学案》卷五五。

③ 《习学记言》卷四。

④ 《习学》卷十四。此殆亦隐斥理学家。如朱熹《己酉拟上封事》第一款即举“讲学以正心”一事。

⑤ 《习学》卷二三。

⑥ 《文集》十《平阳县代纳坊场钱记》。

之政不止为不忍人而发。盖以圣人之道言之，既为之君，则有君职。舜禹未尝不勤心苦力以奉其民。非为民赐也，惧失职耳”^①。由此言之，“守天下，非私智也。设邦家，非自尊也。养民至厚，取之至薄。而下甚逸，为上甚劳”^②。《豳风·七月》之诗，注意于天时民事，上承《无逸》《洪范》之明教^③。“后世弃而不讲”，“乃以势力为君道，以刑政末作为治体。然则汉之文宣，唐之太宗，虽号贤君，其实去桀纣尚无几也”^④。

水心最大之贡献，不在重伸民本古义于专制之世，而在对政治机构作精密切实之讨论。荀子谓“君者国之隆也”，“隆一而治”。商鞅谓“权者君之所独制也”^⑤。叶氏略取其意，谓君主之“势”乃治天下之关键，盖君与臣民“均是人也，而何以相使。均是好恶利欲也，而何以相治。智者岂不能自谋，勇者岂不能自卫。一人刑而天下何必畏，一人赏而天下何必慕”。推原其故，则以君者，“势之所在也”。势一于君则天下治。“古之人君，若尧舜禹汤文武，汉之高祖光武，唐之太宗，此其人皆能以一身为天下之势。虽其功德有薄厚，治效有浅深，而要以为天下之势在己不在物。夫在己不在物，则天下之事惟其所为而莫或制”^⑥。若势分于下，则国乱而君危。“盖天下之势有在于外戚者矣。吕霍上官非不可以监也，而王氏卒以亡汉。有在于权臣者矣。汉之曹氏，魏之司马氏，至于江南之齐梁，皆亲见其篡夺之祸，习以其天下与人而不怪。而其甚也，宦官之微，匹夫之奋

① 《习学》卷十四。

② 《文集》十二《黄文叔周礼序》。

③ 按《周书·无逸》有“先知稼穡之艰难”之语，《洪范》有“惟天阴鹭下民，相协厥居”之语。

④ 《习学》卷六。

⑤ 分见《荀子·致士》及《商君书·修权》。

⑥ 《文集》四《治势》。

⑦ 集四《治势》。

呼，士卒之擅命，而天下之势无不在焉。苟夫五胡之乱，西晋之倾覆，此其患特起于公卿子弟、里巷书生、游谈聚论、沉湎淫佚而已，而天地为之分裂者数十世”^①。就史实以观之，足见“势者天下之至神也。合则治，杂则乱。张则盛，弛则衰。续则存，绝则亡”^②。此而不务，其他一切均无从着手矣。

水心所谓治势，实为君主专制之命脉。虽非孟学正宗，而远较徒断断于天理人欲之辨者为得论政之要领。国本既立，叶氏乃进论治国之法制。此为其思想中精华之所在，不可不稍详述之。

秦汉以来，论政治制度者多高谈封建郡县之得失，王霸德力之短长。水心始一变其习，独致意于政制之体系。而不空言其抽象之是非。叶氏明之曰：“夫以封建为天下者唐虞三代也。以郡县为天下者秦汉魏晋隋唐也。法度立于其间，所以维持上下之势也。唐虞三代必能不害其为封建而后王道行。秦汉魏晋隋唐必能不害其为郡县而后霸政举。”^③以今语解之，封建郡县者政体也。法度者依据政体之精神，适合其需要之律令政事也。“故制礼作乐、文书正朔、律度量衡、政名分、别嫌疑、尊贤举能、厚民美俗、唐虞三代之所谓法制也。至于国各自行其政，家各自专其业，累世而不易，终身而不变。考察缓而必，黜陟简而信。此所以不害其封建而行王道也。秉威明、权簿书、期会课、计功效、核虚实、验勤惰。令行禁止，役省刑清，秦汉魏晋隋唐之所谓法度也。至于以一郡行其一郡，以一县行其一县，赏罚自明，予夺自专。刺史之问有条，司隶之察不烦。此所以不害其郡县而行霸政也”^④。封建之王，郡县之霸，事不同而皆能为

① 《治势》。

② 《治势》。

③ 《文集》三《法度总论》一。

④ 《法度总论》一。

治者，由于体用相应，绝无“欲其行之而乃从而害之”之举动而已。

吾人既知立制之原理，则将按标准以择定制度乎？叶氏有“观古”之论亦颇具独到见解。水心以为人主凭私意以定制，其弊为漫无客观之根据，“忽出于一人之智虞而不合于天下之心，则其谋愈谬而政愈疏”^①。求免此弊者惟有参考前人之经验，以决定今日之去取。故“欲自为其国，必先观古人之所以为国。论者曰：古今异时，言古者常不通于今。此其为说亦确而切矣。虽然，天下之大，民此民也，事此事也，疆域内外，建国立家，下之情伪好恶，上之生杀予夺，古与今皆不异也。而独曰古今异时，言古则不通于今。是摈古于今，绝今于古，且使为国者无所斟酌，无所变通，一切出于苟简而不可裁制矣。”^②推水心之意，殆谓历史之事实虽古今不同，而政治之基本原理则大体无异。吾人参按前世制度运用之情形，可以知今日立制当取之趋向。其说略似欧人所谓历史比较方法，与中国儒家法古之主张迥别。故曰：“夫观古人之所以为国，非必遽效之也。故观众器者为良匠，观众病者为良医。尽观而后自为之，故知泥古之失而有合道之功”也^③。

综上所述，吾人可得二重要之原理。一曰制度必为体用相应之系统，二曰立制当遍考古人之成法，持此以论宋制，则知其枝枝节节以矫唐末五代之失，大背所定之原理。其结果至于“细者愈细，密者愈密。摇手举足，辄有法禁。而又文之以儒术，辅之以正论。人心日柔，人气日惰，人才日弱。举为儒弛之行，以相与奉繁密之法，遂揭而号于世曰：此王政也，此仁泽

① 《法度总论》一。

② 《法度总论》一。

③ 《法度总论》一。

也，此长久不变之术也”^①。殊不知宋为郡县天下，则既与三代异制，不得为“王政”矣。而又专以惩创前人之失计，防杜吏民之弄权为务，则并郡县天下之“霸政”亦有以害之而不得立。宋制之失，自可不言而喻。

水心对于政制之积极主张，约言之，为折衷封建、郡县之调和论。陈同甫力斥宋代集权之失，水心亦有同感，故盛称汉制，而谓自尧舜以来凡采分权之制者其立国皆长久过于集权。试就秦汉以后，一统天下之事论之。秦废封建，首创集权，“自天子以外无尺寸之权，一尊京师而威服天下”。故“不旋踵而败亡”。汉虽因袭秦制，而所采实兼封建、郡县二制之精神。“三边自备，内郡兼刑赏”。“守相皆得自为”。“极其所治，无不可者”。故两汉之治“独过于后世”也。三国迄于隋唐，亦多能参用分权，至唐之末世始生尾大之弊。足见过度集权，乃前世明君所不取。持此以衡宋之“纪纲”，其失又可立睹^②。宋以“以通判监统刺史而分其柄。命文臣权知州事，使名若不正，任若不久者以轻其权。监司知榷税，都监总兵戎，而太守者块然管空城，受询诉而已。诸镇束手请命，归老宿卫”^③。考其立制之意，重在矫唐之“内外皆坚”。不知“纪纲之所在患乎授任之非人，而不以人为不当任，患乎分划之无地，而不以地为不当分，患乎外敌而不患乎内侮”^④。矫枉过正，卒不免失之“内外皆柔”，以至于分割危乱。然则观古救今，取长舍短，惟有行“内柔外坚”^⑤之分权郡县制而已。

水心论制度之大意，略尽于此。以今人眼光视之，虽尚有

① 《法度总论》二。

② 《文集·五纪纲》一。

③ 《纪纲》二。阅《宋史》一六六一—一六七。《职官志》六一—七。

④ 《纪纲》一。

⑤ 《纪纲》三。

不尽透彻之处，而不能袭前人陈说，明揭君主专制流弊之症结，其历史上之价值，实不容否认也。盖前乎此者固不乏抨击专制之议论。然大都着眼于君主之淫暴，政事之苛烦，民生之疾苦。说虽有据，而不免近于笼统。至水心始专就制度以言之，而发现专制之根本困难在于集权过度。此病不除，虽有仁君贤臣亦不能致天下于安定。其重视制度之意，为前人所未有^①。至其论理财之兼斥新旧两党，而大旨实有契于荆公^②，论治术之专主礼乐^③，大违永嘉宗旨，而重入传统儒学之藩篱，此皆水心学说之糟粕，殆无劳于兹赘述矣。

① 陈亮亦斥集权，然仅为片段之主张。又叶氏《上孝宗皇帝札子》（《文集》一）及《始论》二（《文集》四）斥宋代“以法为本，以例为要”之失，至于“废人而用法，废官而用吏”，此亦集权过度之失，与顷间所论不相冲突。

② 《文集》四《财计上》谓“聚天下之人则不可以无衣食之具”。其要术在统制，使贫相均。王安石之误在“遽夺”富人之利。反对者之误在以理财为聚敛而不讲。于是“君子避理财之名而小人执理财之权”（参《财政总论》）。

③ 《习学记言》卷二一。金氏所谓一扫永嘉功利者，殆指此等处。

第十五章 元祐党人及理学家之政论

第一节 司马光(一〇一九——一一〇八六)

徽宗崇宁元年蔡京立党人碑于端礼门,以司马光为首^①。盖元祐初年,司马光实主朝议。既“居政府,凡王安石、吕惠卿所建新法,划革略尽”^②。吾人以光为“党人”之主要代表,似非厚诬。光字君实,陕州夏县人。生于真宗天禧三年,卒于哲宗元祐元年。宝元初登进士甲科,历事仁、英、神、哲四朝,官至尚书左仆射兼门下侍郎^③。所著有《资治通鉴》二百九十四卷,《司马文正集》八十卷^④。史称光于学无所不通,然其政治思想大体蹈袭前人,缺乏系统。《潜虚》一卷摹拟《太玄》,以五行说宇宙人事之变,亦不脱象数之陈言。其条理之精密宏肆,尚不及邵雍之《皇极经世》。兹姑一述其遵君与立治之主张。

司马氏生宋代专制政体发展近于完成之时,故“民为贵”之

① 《宋史》卷四七二《奸臣传》二,《蔡京传》。卷十九《徽宗本纪》一,则首列文彦博。碑上人名见冯琦《宋史纪事本末》卷四九,崇宁元年。

② 冯《本末》卷四三,元祐元年。参阅《宋史》三三六光传。

③ 《宋史》本传。《文集》陈宏谋刻本附《年谱》。

④ 《通鉴》有胡氏仿元本,武昌局刻(繙胡刻)本,商务印书馆排印本等。《文集》或题《温公文集》,有四部丛刊影宋本,刘氏百禄堂刻本,陈宏谋刻本等。

古义已非所能喻，而颇致意于阐明君臣之名分。光尝谓“天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼，纪纲是也。何谓分，君臣是也。何谓名，公卿大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉”^①！且君臣之名分，又非出于矫作而有自然之依据。“文王序卦，以乾坤为首，孔子系之曰：天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。言君臣之位，犹天地之不可易也”^②。本此观点以论孟子，则以德抗爵之言^③，实大违名分。“夫君臣之义，人之大伦也。孟子之德孰与周公。其齿之长，孰与周公之与成王。成王幼，周公负之以朝诸侯。及长而归政，北面稽首畏事之，与事文武无异也。岂得云彼有爵，我有德齿，可慢彼哉”^④。至于孟子谓贵戚之卿可易君位^⑤，其谬误尤有甚者。“为卿者无贵戚异姓，皆人臣也。人臣之义，谏于君而不听，去之可也，死之可也。若之何其以贵戚之故，敢易位而处也”^⑥。司马氏又论君位传授，谓“父之传归于子，自生民以来如是矣”^⑦。则不啻否认孟子“天与贤则与贤”之理想。凡此种种，用意无不在推尊君主为专制政体张目。

光尊君之极，甚至以专制天下集权之眼光解释封建天下分权之政治。《迂书》《疑孟》并斥传统王霸之辨，暗示霸者乃由王所命，而非相互对立之两种政体。其言曰：“合天下而君之之谓王。王者必立三公。三公分天下而治之，曰二伯，一公处乎

① 在集中。宋张敦实有《潜虚校微》(知不足斋丛书)。

② 《资治通鉴》卷一，威烈王二十三年命晋大夫魏斯等为诸侯按语。

③ 《孟子·公孙丑下》。见本书第三章八八页注②。

④ 集六四《疑孟》“孟子将朝王”条。

⑤ 《孟子·万章下》。

⑥ 《疑孟》“齐宣王问卿”条。

⑦ 《史劄》“夏禹”条。

内，皆王官也。周衰，二伯之职废。齐桓晋文纠合诸侯，以尊天子。天子因命之为侯伯，修旧职也。伯之语转而为霸，霸之名自此兴。自孟荀氏而下皆曰：由王道而王，由伯道而伯。道岂有二哉？得之有深浅，成功有大小耳！”^①司马此论貌似李觏^②而实与之异。觏谓“伯之为言伯也，所以长诸侯也”。又谓霸道者“尊京师也。”盖其意犹认霸政为分权之政治，未尝拘泥致胙之仪式，而遂谓伯者果为中央重臣，受天子之命以治王畿以外，如光之所示也。至于《疑孟》驳“五霸假之”之说，则大致与李氏《常语》相合。光谓“仁义者所以治国家而服诸侯也。皇帝王霸皆用之，顾其所以殊者大小高下远近多寡之间耳。假者文具而实不从之谓也。文具而实不从，其国家且不可保，况能霸乎”^③？

光既以仁义为治国必要之条件，故其论治术亦不出传统儒家思想之范围，宜其与王氏新法相水火。光以为“自古圣贤所以治国者不过使百官各称其职，委任而责成功也。其所以养民者不过轻租税、薄赋敛、已逋责也”^④。有为之政，在实际上必扰害百姓^⑤，在原则上更必背义而言利^⑥。王氏欲兴利以裕国。不知“天地所生货财百物，止有其数。不在民间，则在公家”^⑦。理财云云，不免夺民以入官。官未必富而民已先贫。远不如节用以积余财，“养其本源而徐取之”^⑧。此诚富国裕民之至计也。至于王氏轻变祖宗之法，为术亦属至危，“使三代之君常守禹汤文

① 《迂书·道同》。

② 本书第十四章第二节。

③ 《疑孟》。

④ 集七四《与王介甫书》。

⑤ 集二，《元丰五年遗表》。又集三一《乞去新法之病民伤国者疏》。

⑥ 《与王介甫书》。

⑦ 集二六《逢英奏对》。亦见《宋史》本传。

⑧ 集十《论财利疏》。

武之法，虽至今存可也。汉武取高帝约束纷更，盗贼半天下。元帝改孝宣之政，汉业遂衰。由此言之，祖宗之法，不可变也”^①。

抑又有进者，司马氏不徒因袭儒家仁义之说，其思想实曾深受道家之影响。《潜虚》谓“万物皆祖于虚，虚者物之府”。《迂书》亦反复赞颂无为自然。《老释篇》更言“释取其空，老取其无为自然”。“空取其无利欲之心”，“无为取其因任”，此温公学术根本精神之所在，熙宁二年《论风俗札子》之斥责老庄虚无，殆为装点门面。三年《与王介甫书》谓介甫昔好老，则更近厚诬。以王氏之“儒而有为”，岂尝有契于治国烹鲜之旨哉^②！

第二节 苏洵苏轼及苏辙

苏氏父子三人，轼、辙之名均入《元祐党人碑》中，而洵不预。轼为“蜀党”之首^③，洵亦不预。三人之思想复显然不尽相同。本节一并述之，取其便利而已。

苏洵字明允，眉州眉山人。生于真宗大中祥符二年，卒于英宗治平三年（一〇〇九—一〇六六）。屡试不中，闭户益读书，遂通六经诸子之学。嘉祐中与其二子同至京师。欧阳修读其文，以为贾谊、刘向不能过。或又以为近于荀卿。公卿传颂，学者争仿。著有《六经论》六篇、《权书》十篇、《衡论》十篇、《几策》二篇，今存《老泉文集》中^④。轼字子瞻，生于仁宗景祐三

① 《述英奏对》。

② 本书第十四章第三节四二四页注③、④和四二五页注①、②。

③ 洛蜀党争事见冯琦《宋史纪事本末》卷四十五。

④ 《宋史》卷四四三本传，《宋元学案》卷九九。《文集》原名《嘉祐集》，有四部丛刊影抄本，眉州祠堂本。

年，卒于徽宗建中靖国元年（一〇三六——一〇一一）。嘉祐二年进士。英宗夙闻其名，即位后召入直史馆。熙宁中与王安石论新法不合，屡外贬。哲宗立，召入为翰林学士，迁侍读学士、礼部尚书。哲宗亲政，出知定州。绍圣初，屡贬至琼州别驾。徽宗立赦还，死道中。著有《文集》^①。辙字子由。生于仁宗宝元二年，卒于徽宗政和二年（一〇三九——一一二）。年十九与兄同登进士第。元祐六年官至门下侍郎，绍圣中屡贬至化州别驾。徽宗朝以太中大夫致仕。著有《乐城集》^②。

三苏中以老苏之思想较有精彩。洵著《六经论》六篇，就人类之心理以解释政治之作用，虽不免偶有牵强之处，尚不失为创新之学说。洵假定人类有惜生、好逸、安常、知耻、畏神、慕色、愤怒诸情，而以儒家之《礼》《乐》《诗》《易》，为利用诸情以控制社会行为之工具。《易论》论制度之起曰：“生民之初，无贵贱、无尊卑、无长幼，不耕而不饥，不蚕而不寒，故其民逸。民之苦劳而乐逸也，若水之走下。”然而此自然纵逸之境不能久维于不弊。盖“天下无贵贱、无尊卑、无长幼，是人之相杀无已也。不耕而食鸟兽之肉，不蚕而衣鸟兽之皮，是鸟兽与人相食无已也”。圣人乃利用惜生之情，设立礼制以矫自然之纵逸。于是“有贵贱、有尊卑、有长幼，则人不相杀。食吾之所耕，而衣吾之所蚕，则鸟兽不与人相食。人之好生也甚于逸，而恶死也甚于劳。圣人夺其逸死而与之劳生，此虽三尺竖子，知所趋避矣”。虽然，圣人果操何术。使蚩蚩之民能尊尊亲亲而极礼之用乎？曰：利用人类安常与知耻之天性而已。《礼论》释之曰：“夫人

① 《宋史》卷三三八，王宗稷《苏东坡年谱》，《学案》卷九九。《文集》百十七卷有四部丛刊影宋本，眉州祠堂本，江西明刻本（均题《东坡七集》）。又分体编《大全集》百三十卷。

② 《宋史》三三九，《学案》九九。《乐城集》五十卷，《后集》二十四卷，《三集》十卷，《应诏集》十二卷，有四部丛刊影明本。

之情安于其常为。无故而变其俗，则其势必不从。”“故无故而使之事君，无故而使之事父，无故而使之事兄，彼其初非如今之人知君父兄之不事则不可也，而遂翻然以从我者，吾以耻厌服其心也。”具体言之，以耻服人之心者必先立德以取信。“古之圣人将欲以礼法天下之民，故先自治其身，使天下皆信其言，曰此人也，其言如是，是必不可不如是也，故圣人曰：天下有不拜其父兄者吾不与之齿，而使天下之人亦曰：彼将不与我齿也。于是相率以拜其君父兄以求齿于圣人”^①。及敬拜君父之礼既行，内心之恭敬乃由跪拜之仪式以生。轻侮凌叛之心，遂无因得以发动。《礼论》又明之曰：“彼为吾君，彼为吾父，彼为吾兄，圣人之拜不用于世，吾与之皆坐于此，皆立于此，比肩而行于此，无以异也。吾一旦而怒，奋手举挺而搏逐之，可也。何则？彼其心常以吾为侪也。何则？不见其异于吾也。圣人知人之安于逸而苦于劳，故贵者逸而贱者劳。且又知坐之为逸而立且拜者之为劳也。故举其君父兄坐之于上，而使之立且拜于下。明日，彼将有怒作于心者，徐而自思之，必曰，此吾向之所坐而拜之，且立于其下者也。”“奋手举挺以搏逐之，吾心不安焉。”

礼为控制人类行为，维持社会秩序之基本工具。然而“礼之始作也，难而易行，既行也易而难久”^②。故必须用三术以辅助之。

· 一曰《易》 利用宗教以巩固政治之力量。盖“凡人之所以见信者，以其中无所不可测者也。人之所以获尊者，以其中有所不见窥者也”。“圣人治身以取信，故礼为之明”。然“明则易达，易达则衰。衰则易废。圣人惧其道之废而天下复于乱也，然后作《易》。观天地之象以为爻，通阴阳之变以为卦，考鬼神

① 《礼论》。

② 《乐论》。

之情以为辞。探之茫茫，索之冥冥。童而习之，白首而不得其源。故天下视圣人如神之幽，如天之高。尊其人而其教亦随而尊。故其道之所以尊于天下而不敢废者，《易》为之幽也”^①。

二曰《乐》 顷言礼始作而易行，既行而难久，其故安在乎？洵释之曰：“天下恶夫死也久矣。圣人招之曰：来，吾生尔。既而其法果可以生天下之人。天下之人视其向也如此之危，而今也如此之安，则宜何从？故当其时，虽难而易行。既行也，天下之人视君父兄如头足之不待别白而后识，视拜起坐立如寝食之不待告语而后从事。虽然，百人从之，一人不从，则其势不得遽至乎死，天下之人不知其初之无礼而死，而见其今之无礼而不至乎死也，则曰圣人欺我。故当其时，虽易而难久。”^②考礼之所以能治人者，以天下信圣人之言耳。及不信其言，则圣人不能维礼之用而必求助于乐。盖以“事有不必然者，则吾之理不足以折天下之口，此告语之所不及也。告语之所不及，必有以阴驱而潜率之。于是观天地之间，得其至神之机而窃之以为乐”。“礼之所不及而乐及焉。正声入乎耳而人皆有事君事父事兄之心，则礼者固吾心之所有也，而圣人之说又何从而不信乎”^③？

三曰《诗》 礼之制人也严。然人有天赋之情欲，遏抑而无所发泄，则必弃礼坏防以至于乱。《诗论》曰：“人之嗜欲，好之有甚于生，而愤憾怨怒，有不顾其死。于是礼之权又穷。礼之法曰：好色不可为也。为人臣，为人子，为人弟，不可使有怨于其君父兄也。使天下之人皆不好色，皆不怨其君父兄，夫岂不善？使人之情皆泊然而无思，和易而优柔，以从事于此，则天下固亦大治。而人之情又不能皆然。好色之心驱诸其中，是非不

① 《易论》。

② 《乐论》。

③ 《乐论》。

平之气攻诸其外，炎炎而生，不顾利害，趋死而后已。噫！礼之权止于死生。”“死生之机去则礼为无权。区区举无权之礼以强人之所不能，则乱益甚而礼益败。”补救之术在就礼教范围之中施诗教以顺达人之情欲。“故圣人之道严于礼而通于《诗》。《礼》曰：必无好色，必无怨而君父兄。《诗》曰：好色而无至于淫，怨而君父兄而无至于叛”。“故天下观之曰：圣人固许我以好色而不尤我之怨吾君父兄也。许我以好色，不淫可也。不尤我之怨吾君父兄，则彼虽以虐遇我，我明讥而明怨之，使天下明知之，则吾之怨亦得当焉。不叛可也。夫背圣人之法而自弃于淫叛之地者非断不能也。断之始，生于不胜。人不自胜其忿然后忍弃其身。故诗之教不使人之情至于不胜也”^①。

礼制行而《易》、《乐》、《诗》三者辅之，此可以致人民于安定，而不能止风俗之变革。圣人知世道必变，故因其变以立治。于是制度文物，古今递异，一往而不可复返。盖“忠之变而入于质，质之变而入于文，其势便也。及乎文之变而又欲反之于忠也，是犹欲移江河而行之山也。人之喜文而恶质与忠也，犹水之不肯避下而就高也。彼其始未尝文焉，故忠质而不辞。今吾日食之以太牢，而欲使之复茹其菽哉”^②！苏氏此论颇似近世学者社会演化由简趋繁之说。然苏氏谓“风俗之变圣人为之也。圣人因风俗之变而用其权。圣人之权用于当世而风俗之变益甚，以至于不可复反”。此则重视人为之成分，与演化论者之观点又不尽合矣。

苏轼才名冠绝一时。然其政治思想则不逮其父之精彩，而较近于守旧。轼论制度之起曰：“昔者生民之初，不知所以养生之具。搏击挽裂，与禽兽争一旦之命。惴惴焉朝不谋夕，忧

① 《诗论》。

② 《书论》。

死之不给。是故巧诈不生而民无知。然圣人恶其无别而忧其无以生也，是以作为器用，耒耜弓矢舟车网罟之类，民始有以极其口腹耳目之欲。器利用便而巧诈生，求得欲从而心志广。圣人又忧其桀猾变诈而难治也。是故制礼以反其初。礼者所以反本复始也。”^①由此言之，制度仪文不起于初民之相杀，如老泉之所述，而起于制作已兴，欲求既盛之后。盖子瞻假定人性本善。道德乃本性之流露，政治矫后天之浇薄。道德与政治相辅以行，然后治道大备。故《韩非论》曰：“仁义之道起于夫妇父子兄弟相爱之间，而礼法刑政之原出于君臣上下相忌之际。相爱则有所不忍，相忌则有所不敢。不敢与不忍之心合，而后圣人之道得存乎其中。”^②老庄主无为而欲尽废不忍不忌之心，申韩主任刑而欲摒弃仁义之德，自苏氏观之，皆不明圣人之大道。

子瞻论政之观点既根本合于传统儒家，故于李、王一派之功利思想亦每加驳斥。神宗变法，志在富强。苏氏则反之，以培养道德风俗为国家之急务。熙宁四年《上神宗皇帝书》，极言新法之失而述治国之本曰：“国家之所以存亡者，在道德之深浅而不在于强与弱。历数之所以长短者，在风俗之厚薄而不在于富与贫。道德诚深，风俗诚厚，虽贫且弱，不害于长而存，道德诚浅，风俗诚薄，虽富且强，不救于短而亡。”^③彼讲富强者不惜严刑以求利，而不知其斫丧国本，为害甚烈。“今欲严刑以去盗，不若捐利以予民。衣食足而盗自止。夫兴利以聚者人臣之利也，非社稷之福。省费以养财者社稷之福也，非人臣之利。何以言之？民者国之本，而利者民之贼。兴利以聚财，必先烦刑以贼民。国本摇矣，而言利之臣先受其赏”^④。“古之圣人非

① 《应诏集》卷六《秦始皇帝论》。

② 《应诏集》卷九。

③ 《续集》卷十一。

④ 《上初即位论治道刑政》，《续集》卷九。

不知深刻之法可以齐众，勇悍之夫可以集事。忠厚近于迂阔，老成初若迟钝。然终不肯以彼易此者，顾其所得小而所丧大也”^①。商鞅以苛法治秦，桑弘羊以理财佐汉。二子所操皆“破国亡宗”之术。后世虽谬加称道，而自君子视之，二子之名如“蛆蝇粪秽”，“言之则汗口舌。书之则汗简牋”^②。今日岂可轻效之乎？

轼言如此之愤激，似是针对时事，以致有失中和，其意未必果奉孟氏儒学之正统。故其攻击法家，反对专制之言亦因人以施，不能先后一贯，如仁宗嘉祐八年轼作《思治论》曾谓“天下之士不可以力胜。力不可胜则莫若从众。从众者非从其众多之口，而从其所不言而同然者，是真从众也。众多之口，非果众也。特闻于吾耳而接于吾前，未有非其私说者也。于吾为众，于天下为寡。彼众之所不言而同然者，众多之口举不乐也。以众多之口所不乐而弃众之所不言而同然，则乐者寡而不乐者众矣”^③。夫不从众口而从其心，则春秋时代朝国人以询国事，游乡校以议执政之制^④，皆不合于道，而秦汉以后独断宸衷之仁惠专制理想为治术之极则矣。及熙宁四年上书神宗，则又弃孔子庶人不议之原则，而重申孟子听民得心之说^⑤。其言曰：“聚则为君臣，散则为仇讎。聚散之间，不容毫厘。故天下归往谓之王，人各有心谓之独夫。由此观之，人主之所恃者人心而已。”人主欲得人心，必须采纳舆论。“是以君子未论行事之是非，先观众心之向背”^⑥。“众之所是，我则与之。众之所非，我则去之。

① 《上神宗皇帝书》（《续集》卷十一）。

② 《志林》“商鞅用于秦”一则，《后集》卷十一。

③ 《思治论》，集卷二十一。

④ 见本书第三章八六页注③。

⑤ 见本书第三章八五页注⑤和八六页注①②。

⑥ 《上神宗皇帝书》。

夫众未有不公，而人君者天下公议之主也”^①。前后两说，相距不过十年，而歧异如此者，殆由仁宗宽厚，朝议纷然。欲救君上之优柔，故以英断为从众，神宗倚任荆公，不听非议，欲沮新法之施行，故以纳言为讽谏欤！

苏氏反对新法，甚为坚决，至谓“今日之政，小用则小败，大用则大败。若力行而不已，则乱亡随之”^②。新法诸端，除免役一事外^③，无不遭其排诋。吾人不必于兹赘述。其中惟论科举之言，尚含真理，似可供后世之参考。轼以为社会纷乱之直接原因，在盗贼与小人之群起。然“人之所以为盗者衣食不足耳，农夫市人，焉保其不为盗。而衣食既足，盗岂有不能返农夫市人也哉？故善除盗者开其衣食之门，使复其业。善除小人者诱以富贵之道，使隳其党。以力取威胜者，适未尝不反为所噬也”^④。抑又有进者，盗贼小人虽同可乱治，而材能出众之小人尤为可畏。“夫智勇辩力，此四者天民之秀杰者也。类不能恶衣食以养人，皆役人以自养者也。故先王分天下之富贵，与此四者共之。此四者不失职，则民靖矣。四者虽异，先王因俗设法，使出于一。三代以上出于学，战国至秦出于客，汉以后出于郡县吏，魏晋以来出于九品中正，隋唐至今出于科举。虽不尽然，取其多者论之。六国之君虐用其民，不减始皇二世。然当是时百姓无一人叛者，以凡民之秀杰者多以客养之，不失职也。其力耕以奉上，皆椎鲁无能为者，虽欲怨叛而莫之先。此其所以少安而不即亡也。始皇初欲逐客，用李斯之言而止。既并天下，则以客为无用”。“故堕名城，杀豪杰。民之秀异者散而归田亩。向之食于四公子吕不韦之徒者皆安归哉？不知其能槁项黄馘

① 《续集》九《代吕申公论治道书》。

② 《续集》九《论时政状》。

③ 元祐二年《辩试馆职策问札子》。

④ 《续集》八《续欧阳子朋党论》。

以老死于布褐乎，抑将辍耕太息以俟时也？秦之乱虽成于二世，然使始皇知畏此四人者有所处之，使不失职，秦之亡不至若是速也。纵百万虎狼于山林而饥渴之，不知其将噬人，世以始皇为智，吾不信也。”^①持此以论科举，则进士之第不过人主笼络英雄之一法。或试以策论，或取其诗赋，固无关于抡才之宏旨。王安石变宋制以经义试士，自轼观之，殊近无谓。盖以“自文章而言之，则策论为有用，诗赋为无益。自政事言之，则诗赋策论均为无用矣。虽知其无用，然自祖宗以来莫之废者，以为设法取士，不过如此也”^②。又况征之往事，诗赋诚可得士，经义每致腐儒。“通经学古者莫如孙复、石介。使孙复、石介尚在，则迂阔矫诞之士也，又可施之于政事之间乎？自唐至今以诗赋为名臣者不可胜数，何负于天下而必欲废之”^③。虽然，轼以为诗赋辩护者，不过以其为已用之成法，非谓取士用人不必注意实用。其讥斥理学家，玩侮程伊川^④，似亦嫌其迂远无用。故谓“仕者莫不谈王道，述礼乐，皆欲复三代，追尧舜。终于不可行，而世务因以不举。学者莫不论天人，推性命，终于不可究，而世教因以不明。自许太高而措意太广。太高则无用，太远则无功”^⑤。然则王氏废诗赋而试经义，岂遂可以得有用之人乎^⑥？

苏辙之思想，视其兄允乏统系，而其反对新法则大略相同。综辙攻击新法之论，要者似有四端。

一曰为政在顺人心，不可强人所不欲：人徒见圣人立礼法

① 《后集》十一《志林》。

② 熙宁四年《议学校贡举状》。

③ 《奏议集》卷一，《熙宁四年议学校贡举状》。

④ 冯琦《宋史纪事本末》卷四十五，元祐二月八月。

⑤ 集卷二八，《应制举上两制书》。

⑥ 子瞻所陈具体治术见《策略》五篇，《策别》十七篇及《策断》三篇。《策略》反对变，《策别》分论课百官、安万民、厚货财、训兵旅四事，均无创见，从略。

以制人，而不知礼法皆缘人情以立。“昔生民之初，生而有饥寒牝牡之患。饮食男女之际，天下之所同欲也。而圣人不求绝其情，又从而为之节。教之炮燔烹饪，嫁娶生养之道，使皆得其志。是以天下安其法而不怨。后世有小丈夫，不达其意之本末，而以为礼义之教皆圣人之所作为以制天下之非僻。徒见天下邪教之民皆不便于礼义之法，乃欲务矫天下之情，置其所好而施其所恶，此何其不思之甚也”^①。故“古之圣人因事立法以便人者有之矣，未有立法以强人者也”^②。圣人顺民之极，不敢自是自专，而国有大事，必虚己以听，谋及庶人。“夫三代之君惟不忍鄙其民而欺之，故天下有故，而其议及于百姓，以观其意之所向。及其不可听，则又反复而谕之，以穷极其说而服其不然之心。是以其民亲而爱之。呜呼，此王霸之所以为不同也哉”^③！史传称王安石坚持己见，厉行新法，“甚者谓天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”^④。虽不必果为安石所发，然旧党以专断独行谤安石，则为显然之事实。子由立法强人之说，或亦隐指安石欤！

二曰为国者当任贫富之自然不均，不可加以干涉：新法中青苗、市易、均输等法颇致意于遏止兼并、抑富纾贫。苏辙一反其意，认国有富豪之民乃“理势之所必至”，“非所当忧，亦非所当去”。其言曰：“圣人之御天下，非无大邦也。使大邦畏其力，小邦怀其德而已。非无巨室也，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之矣。”“祖宗承五代之乱，法制明具。州郡无藩镇之强，公卿无世官之弊。古者大邦巨官之害，不见于今矣。惟州县之

① 《栾城应诏集》卷八《臣事策下》第四道。

② 《后集》卷七《历代论》。

③ 《栾城应诏集》卷四《书论》。

④ 《宋史》卷三二七《王安石传》。

⑤ 《三集》卷八《诗病五事》。

间,随其大小,皆有富民。此理势之所必至。所谓物之不齐,物之情也。然州县赖之以为强,国家侍之以为固。非所当忧,亦非所当去也。能使富民安其富而不横,贫民安其贫而不匮。贫富相恃以为长久,而天下定矣。王介甫小丈夫也。不忍贫民而深疾富民,志欲破富民以惠贫民,不知其不可也。”^①按孔子谓“不患贫而患不均”^②。孟子谓“仁政必自经界始”^③。孔孟以后之儒殆无不以均平为理想^④。王安石兼并诗意实远承孔孟遗教,上合儒家正统。苏辙之论,则显然为豪民之既得利益辩护,大违圣人之言,自陷于小人儒而不觉,乃以“小丈夫”斥人,诚可怪矣。

然而子由固以君子儒自命也。故其攻排新法之第三端曰重仁仪,不求功利。辙以为“圣人躬行仁义而利存,非为利也。惟不为利,故利存,小人以为不求则弗获也,故求利而民争。民争则反以失之”^⑤。昔尧之时,洪水为患,而君臣皆能致力于人伦道德之本,“无一言及于水者”。盖以兴利除害,无关治国之

① 《论语·季氏》十六。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 其较著者如汉董仲舒之限田说(见《汉书》二四上《食货志上》),扬雄主行井田什一(《法言·先知篇》)。何休申井田均平财力之理想(《春秋公羊解诂》宣公十五年“初税亩”条)皆是。均田之说,南宋尤盛。林勋议井田(本《政书》十三篇,大意见罗大经《鹤林玉露》卷七),李椿年论经界(《玉海》卷一七六),苑如圭复井田(《宋史》三八一本传),程克俊正经界(《宋史》一七三《食货志》),赵善养主限田(《建炎以来系年要录》卷一八一绍兴二十九年),杨筒主限田(《宋史》四〇七本传),朱熹论经界(《朱子文集》卷十九《条陈经界状》),谢方叔论经界(《宋史》一七三《食货志》),贾似道收买逾限田(周密《齐东野语》卷十七),皆其例也。政府实行平均政策者有新莽之“王田”(《汉书》九九上本传),北魏孝文帝之均田(《北史》卷三《魏书》卷七上本纪),太平天国之田制则或暗袭基督教义,非纯受儒家影响(萧一山,《太平天国丛书》,第一辑,《天朝田亩制度》)。

④ 《论语·颜渊》十二。

宏旨。“使五教不明，父子不亲，兄弟相贼，虽无水患，求一日之安，不可得也。使五教既修，父子相安，兄弟相友，水虽未除，要必有能治之者”。辙于此又引孔子存信去食，“自古皆有死，民无信不立”之言而断之曰：“世之君子凡有志于治，皆曰富国而强兵。患国之不富而侵夺细民，患兵之不强而陵虐邻国。富强之利终不可得，而谓尧舜孔子为不切事情，于乎殆哉！”^① 准辙此论，则新法中农田、水利、青苗、保甲、保马等事均不合圣人，求利必反失之。夫新法之利弊固未易知。然谓圣人不兴利，则似不尽然。考孔孟二家每以衣食为德行之基础。故孔子与冉有论政，谓既富而更教之^②。孟子谓无恒产者无恒心，民饥则救死不暇，奚暇礼义^③。子由欲折介甫，其情颇切，遂不恤曲解古人之言以自便，其不足为定论也明甚。

子由依傍尧舜孔子以立言，而又不主张追仿三代之制，以复古抗王氏之变法。盖古今之风俗制度互异，用于古者未必能行于今。试以礼仪一端证之。三代之人用三代之器服以行三代之礼，故其礼自然而易为。“至于后世，风俗变易，更数千年以至于今，天下之事已大异矣。然天下之人尚皆纪录三代礼乐之名，详其节目而习其俯仰。冠古之冠，服古之服，而御古之器皿。伛偻拳曲，劳苦于宗庙朝廷之中，区区而莫得其纪，交错纷乱而不中节。此无足怪也。其所用者非其所素习也。而强使焉，甚矣夫后世之好古也”^④。吾人既知时迁世易，虽跪拜之末节犹不能复古人所尝行，则经国治民之大端尤无可缘袭之理。举其著者，如三代隐兵于农之制既废则保甲不能行，《周官》泉府货民之制既废则青苗不能行，井田版籍之制既废则方田手实诸

① 《栾城后集》卷七《历代论尧舜》第一。

② 《论语·子路》十三。

③ 《孟子·滕文公上》及《梁惠王上》。

④ 《应诏集》卷四《礼论》。

法亦不能行矣^①。安石有言，“古人之以是为礼而吾今必由之，是未必合于古之礼也”。“事同于古人之迹而异于其实，则其为天下之害莫大矣”^②。王氏生平于权时变法之旨，深知力勉，远有逾于苏氏^③。其新法诸端，虽偶附于古制，推原其意殆不过假人所共喻之旧闻，以略明其政策之作用，非真欲藉口变法之名，以行复古之实。撤论云云，恐不免如无的之矢矣。

第三节 邵雍(一〇一一—一〇七七)

宋代之理学家，就其渊源论，有援道入儒及援佛入儒之两潮流。邵雍与周敦颐乃前者最重要之代表。邵雍字尧夫，生于大中祥符四年，卒于熙宁十年。受图书先天象数之学于陈抟三传弟子李之才^④，隐于河南苏门山百源之上。程颢称其学为“内圣外王之道”。所著有《皇极经世》、《伊川击壤集》、《渔樵问答》等^⑤。

① 《后集》十五《民赋叙》。

② 《临川集》卷六七《非礼之礼》。

③ 《宋史》卷三二七《王安石传》，安石于熙宁二年二月拜参知政事。神宗间所设施以何为先。安石曰：“变风俗、立法度、正方今之所急也。”

④ 《宋史》卷四三五《儒林·朱震传》，震有《汉上易解》谓“陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍”。又卷四二七《道学》邵传亦谓雍“事之才受河图洛书，必藏八卦、六十四卦图象。”

⑤ 事迹见《宋史》本传，朱熹《历代名臣言行录》，《宋元学案·百源学案》，《理学宗传》卷五。著作今有《邵子全书》二十四卷（明徐必达刊本），《伊川击壤集》二十四卷（四部丛刊影明本），《皇极经世》十二卷单行（明刊本，道藏太玄部），《渔樵问答》一卷，晁公武《郡斋读书志》疑非雍撰，内容无足重视。

邵氏象数之学近承道教，远宗纬书，而《易纬》尤其主要之根据^①。邵氏以“太极”、“动静”、“阴阳”说明宇宙万物生成变化盈虚循环之理^②。而以六十四卦表示宇宙万物演变之程序^③。“复”卦之初爻为一阳始生，亦即宇宙万物始生之象。由是阳盛阴微，至“乾”而极。此宇宙万物盛壮之象也。阳极而一阴之“姤”又生，由是阴长阳消，至“坤”而极^④。此宇宙万物毁灭之象也。阴极而一阳之“复”又生，少壮衰死之循环遂周而复始，以运行于无穷。

《皇极经世》据此理论为人类所生之世界定一消长生灭之年谱。此年谱中用“元、会、运、世”计算时间。又以元当日，会当月，运当星，世当辰。三十年为一世，十二世为一运，三十运为一会，十二会为一元。以天地之终始为一元，共为一十二万九千六百年。以一元之时间与六十四卦相配合，则天地始于复而终于坤，略如下表^⑤

① 冯友兰《中国哲学史》二篇，十章页八一三，“西汉之际阴阳家之言混入儒家。此混合产品即董仲舒等今文经学家之学说。及古文经学家及玄学家起，阴阳家之言一时为所压倒。但同时阴阳家言又挟儒家一部分之经典，附会入道家之学说而成所谓道教”。页八一四“道教中经典多有自谓系根据于《周易》者。如《周易参同契》，道教中称为‘丹经王’者，乃其尤著者”。象数者，“形由象生，象由数设。”（通志堂经解本刘牧《易数钩隐图序》）

② 参阅冯史十一章页八三〇——八四五。

③ 《宋元学案》及冯史页八三九引“六十四卦圆图方位图”。

④ 复卦为☰，乾卦为☰，姤卦为☰，坤卦为☷。

⑤ 《皇极经世》原表甚繁，此表据邵伯温之“一元消长图”略加修改（见《性理大全》及冯史）。冯又照此表推算知神宗熙宁元年当元之第七会，第一百九十二运，第二千二百七十世，民国三十年则第二千二百九十九世也。

元	会	运	世	年	卦	卦象	天地及人事变化
日	月	星	辰				天开
甲	子一	三十	三百六十	一万零八百	复	䷗	
	丑二	六十	七百二十	二万一千六百	临	䷒	地开
	寅三	九十	一千零八十	三万二千四百	泰	䷊	开物(人生) 星之巳七十六
	卯四	一百二十	一千四百四十	四万三千二百	大壮	䷡	
	辰五	一百五十	一千八百	五万四千	夬	䷪	
	巳六	一百八十	二千一百六十	六万四千八百	乾	䷀	唐尧始星之癸一百八十 辰二千一百五十七
	午七	二百一十	二千五百二十	七万五千六百	姤	䷫	夏、殷、周、秦、两汉、两晋、三国、南北朝、隋、唐、五代、宋
	未八	二百四十	二千八百八十	八万六千四百	遯	䷠	
	申九	二百七十	三千二百四十	九万七千二百	否	䷋	
	酉十	三百	三千六百	一十万八千	观	䷓	
	戌十一	三百三十	三千九百六十	一十一万八千八百	剥	䷖	闭物 星之戌三百一十五
	亥十二	三百六十	四千三百二十	一十二万九千六百	坤	䷁	天地闭
乙	子一	三十	三百六十	一万零八百	复	䷗	天开
余 照 推							

宇宙万物既为象数所支配，则人类之政治生活亦依据象数而有一定之形式规律。邵氏分古今之政治为“皇、帝、王、霸”四种，而以之配合于天时、经书、道德、性情等事以成一神秘之政治哲学。邵氏述“三皇”之理想曰：“以道化民者民亦道归之，故尚自然。夫自然者无为无有之谓也。无为者非不为也，不固为者也，故能广。无有者非不有也，不固有者也，故能大。”“所以圣人有言曰：我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。”^①又述“五帝”之理想曰：“以德教行者民亦以德归之，故尚让。夫让也者，先人后己之谓也。以天下授人而不为轻，若素无之也。受人之天下而不为重，若素有之也。”^②又述“三王”之理想曰：“以功劝民者民亦以功归之，故尚政。夫政也者正也。以正正夫不正之谓也。天下之正莫如利民焉，天下之不正莫如害民焉。能利民者正，则谓之曰王矣，能害民者不正，则谓之曰贼矣。”^③又述“五伯”之理想曰：“以力率民者民亦以力归之，故尚争。夫争也者争夫利者也。取以利，不以义，然后谓之争。小争交以言，大争交以兵，争夫强弱者也。犹借夫名焉者谓之曲直。”“名不以仁”，无以守业。利不以义，无以居功。”“五伯者借虚名以争实利者也。”^④皇帝王霸之政纲既明，邵氏乃以之与春夏秋冬、《易》《书》《诗》《春秋》、仁礼义智、士农工商、正命受命改命摄命等配合，略如下表^⑤。

① 《皇极经世·观物内篇》四。按宋儒称老子为圣者此为仅见。其直传道家思想者，有神宗时人伪作之《子华子》以反新法之有为，及南宋理宗时(?)道士杜道坚所作之《文子缙义》。

② 《观物内篇》四。

③ 《内篇》四。

④ 《内篇》四。

⑤ 据《观物内篇》三——十。

政体	天时	经书	职业	德性	国命
三皇	春 作用生气候温	《易》	士	仁	正命 “因而因”天与
五帝	夏 长燠	《书》	农	礼	受命 “因而革”人归
三王	秋 收凄	《诗》	工	义	改命 “革而因”征诛
五伯	冬 藏冽	《春 秋》	商	智	摄命 “革而革”臣行君事

邵氏象数政治哲学之大概，如上所述者，貌似富有条理，而实牵强附会，甚至毫无意义。程颐讥为“空中楼阁”，决非苛论。举其较著者言之。邵氏以皇帝王伯分当春夏秋冬，已嫌牵强矣。矧四时周而复始，终冬必再至于春。五伯之后，岂更有三皇继之乎？其不可通者一也。又如邵氏以《易》《书》《诗》《春秋》分当四政，而此四经之内容，与其所举皇帝王伯之政纲多绝不相类。《易》与无为何干？《书》与礼让何涉？《诗》与功利何预？四者之中，惟《春秋》与五伯力争之政，可云相近，而犹未必全合。自吾人视之，与其以四经当四政，尚不如以道儒墨法四家之思想配之，为较近也。至于邵氏按错列变之法，推演四政及其相当之诸端，各为十六，则尤极尽牵强构虚之能事。所谓“皇之皇”，“皇之帝”，“皇之王”，“皇之伯”，“帝之皇”，“帝之帝”，“《易》之《易》”，“《易》之《书》”，“《易》之《诗》”，“士士之民”，“士农之民”，“士工之民”等等者^①，诚不知其意义何在矣。

虽然，吾人若置邵氏象数哲学之“空中楼阁”不论，而一察其思想之倾向，则其元会运世之宇宙消长论中，固具有特殊之意义。按唐宋以前之思想家论及治乱之周期运动者，以孟子、

^① 《内篇》十至十二。

邹衍、《吕氏春秋》及王充《论衡》为最著。孟子认定五百年为一治乱之循环^①。邹衍立五德主运之说^②。吕氏兼承孟、邹^③。王充则辟邹而亦不宗孟^④。四者之中，孟、邹信人力可回世运，为乐观之历史观与政治观。吕书用五德则倾向乐观，而认治乱由于偶合，则又入于悲观。至《论衡》乃大黜此说，遂成空前未有之悲观政论。今邵氏象数之世运观，则视《论衡》更进一步，不啻为之建一哲学上之基础，使其理论益趋完密。盖依邵氏之说，宇宙万物人事皆受定格定数之支配，可以推算而预知。一元既终，虽另有一元继起，然在一元之中，至盛之世不过“月巳”之一会。此后则一阴潜起，盛极而衰，如江河日下，更无复盛之期。当“月午”之会，人类之历史已由夏殷而衰退至于唐宋。自此以下，则阴消更甚，愈不足道。综计十二万九千六百年之中，治世不及十分之一。吾人生当尧舜之后，真如漫漫长夜，永无旦时，曷岂尚有希望鼓舞之余地乎？吾人姑举邵氏之言以终此节。《观物内篇》卷十一之下曰：“三皇，春也。五帝，夏也。三王，秋也。五伯，冬也。七国，冬之余冽也。汉王而不足，晋伯而有余。三国，伯之雄者也。十六国，伯之丛者也。南五代，伯之借乘也。北五代，伯之传舍也。隋，晋之子也。唐，汉之弟也。隋季诸群之伯，江汉之余波也。唐季诸镇之伯，日月之余光也。后五代之伯，日未出之星也。自帝尧至于今，上下三千余年，前后百有余世，书传可明纪者，四海之内，九州之间，或合或离，或治或隳，或强或羸，或唱或随，未始有兼世而能一其风

① 《孟子·滕文公下》。阅本书三章四节。

② 本书一章二节末段。

③ 《吕氏春秋·应同》。本书十章二节。

④ 《论衡·治期》。本书十章五节。欧洲亦有近似之循环宇宙观如 Machiavelli Discourses on Liry (Detmold trans), 阅 Murray, *History of Political science*, pp.118-119.

俗者。”夫以汉唐之盛犹仅至“正而不足”之政治，则后人于三代之下企望太平者，不啻守株待兔，愚妄可嗤。由此观之，《皇极经世》之历史哲学，诚《论衡》以后对于专制政体最彻底而最委婉之批评矣。

第四节 二程与朱陆

两宋理学家之政治思想多零碎陈腐，邵雍以外其足供一述者当以程颢、程颐、朱熹与陆九渊诸人为最要。二程分别开创朱陆之两派。朱集理学之大成，陆则心学之始祖。程颢字伯淳，世称明道先生，洛阳人。生于仁宗明道元年，卒于神宗元丰八年（一〇三二—一〇八五）。历任主簿县令，以教化导民，有治绩，旋任太子中允，权监察御史里行。每以诚意格君，期为尧舜。颢弟颐，字正叔，世称伊川先生。生于仁宗明道二年，卒于徽宗大观元年（一〇三三—一一〇七）。初不欲仕，后以哲宗诏为崇政殿说书。一日讲书有哲宗嫌名“容”字，中人以黄绫覆之。颐讲毕进言曰：“人主之势不患不尊，患臣下尊之过甚而骄心生耳。”苏轼厌其拘谨，两家徒从互相攻击，遂成洛蜀党争。二程著作今收入《文集》中^①。朱熹字元晦，一字仲晦。生于建炎四年，卒于庆元六年（一一三〇—一二〇〇）。年十八登进士第。授同安主簿，有治绩。仕至宝文阁待制。其学

① 《宋史》四二七《道学传》，《宋元学案》卷十三至十六《明道、伊川学案》，《理学宗传》卷三，伊川著《明道先生行状》（《遗书》附），《伊川先生年谱》（《河南程氏遗书》附）。《二程全书》六十五卷（明康绍宗重编，明宏治、清康熙、光緒刊本），《二程遗书》二十五卷，《附录》一卷，《二程外书》十五卷（吕氏天盖楼，河南柯堂刊本）。

集宋儒之成。有《文集》、《语类》各百余卷^①。陆九渊字子静。学者称象山先生。生于绍兴九年，卒于绍熙二年（一一三九——一一九一）。幼读书有宇宙二字，解者曰：四方上下曰宇，占往今来曰宙。忽大省曰：“宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事。”乾道八年登进士第。仕至知荆门军，治绩甚著。有《文集》三十二卷，《语录》二卷^②。

理学家哲学思想之内容互殊，而其政论则多相近。约言之，皆以仁道为政治之根本，而以正心诚意为治术之先图。张载尝谓“乾称父，坤称母”。“故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也”^③。明道、象山均袭此“仁”之宇宙人生观以论治。明道曰：“医言手足痿痺不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至。若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气己不贯，皆不属己。故博施济众乃圣人之功用。”^④吾人既知仁为天地大德，人与天地一体，则修身之要“须先识仁”^⑤。一切行事皆本此为之。能以“诚敬”存仁，则吾心之仁即与先圣无间。明道释之曰：“先圣后圣

① 《宋史》四二九《道学传》，王懋竑《朱子年谱》四卷，《考异》四卷，《附录》二卷（粤雅堂丛书）。《朱文公集》百卷，《续集》十一卷，《别集》十卷（四部丛刊影明本）。《朱子语类大全》百四十卷（宋黎靖德编，吕氏刻本），《朱子语类辑略》八卷（张伯行辑，正谊堂本），《朱子议政录》（清邢廷笑编，光绪己亥刊本），《朱子全书》六十六卷（李光地等编，康熙殿本，古香斋本）。

② 《宋史》四二四《道学传》，《宋元学案》五七——五八，《年谱》（附集）。《象山集》三十二卷，《语录》二卷（四部丛刊影明本）。

③ 《张子全书》卷一（明徐必达校刊本）。《正蒙·乾称》（后人称为《西铭》）。载字子厚，世称横渠先生。生于天禧四年，卒于熙宁十年（一〇二〇——一〇七七）。朱熹注：塞，犹气也。帅，志也。

④ 《语录》，《全书》卷七。

⑤ 《遗书》卷二《识仁》。

若合符节。非传圣人之道，传圣人之心也。非传圣人之心也，传己之心也。己之心无异圣人之心，广大无垠万物皆备。欲传圣人之道扩充此心耳。”^①象山认“塞天地惟一理”^②，而吾人之“心即理也”^③。故“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^④。天理人心之见于行为而为其准则者，象山名之曰道。故道者天下万世之公理而斯人之所共由者也。君有君道，臣有臣道。父有父道，子有子道，莫不有道”^⑤。道虽人所共由，然人之圣愚不同，得道之偏全自异。“惟圣人惟能备道。常人固不能备道，亦岂能尽亡其道。然上无教，下无学，非独不能推其所为以至以全备，物蔽欲汨，推移之极，则所谓不能尽亡者，殆亦有时而亡矣”^⑥。“彝伦于是而教，天命于是而悖。此君师之所以作，政事之所以立”^⑦。由此足知政治之最高目的，为实现人类之道德生活。“开辟以来，羲皇而降，圣君贤相，名卿良大夫相与扶持者善也。其所防闲杜绝者恶也”^⑧。

立教为政治之主要功用，养生则君长无可避免之责任。象山曰：“民生不能无群，群不能无争，争则乱，乱则生不可以保。王者之作，盖天生聪明，使之统理人群，息其争，治其乱，而以保其生者也。”^⑨“故君者所以为民也。《书》曰：德惟善政，政在养民。行仁政者所以养民”^⑩。世人徒知尊奉君上，甚至纵暴君以

① 《全书·文集》卷二《论十事札子》。

② 集十二《与赵咏书》。

③ 集十一《与李宰书》。

④ 集三十六《年谱》引。

⑤ 集二十一《论语说》。

⑥ 集二《论语说》。

⑦ 集十九《武陵县学记》。

⑧ 集九《与杨守书》。

⑨ 集三二《保民而王》。

⑩ 集二二《杂说》。

凌虐生民。此诚本末倒置，悖反义理之说。“民为大，社稷次之，君为轻。民为邦本，得乎丘民为天子。此大义正理也”^①。

伊川、紫阳论天理，与明道、象山显不相同。伊川谓“天下物皆可以理照。有物必有则，一物须有一理”^②。此理自然长存，人所不能影响增损。“寂然不动，感而遂通，此已言分上事。若论道则万理皆具，更不说感与未感”^③。“天理云者，这一个道理更有甚穷已。不为尧存，不为桀亡”^④。朱子承程氏之学，于此作更进一步之说曰：“形而上者无形无影，是此理。形而下者有情有状，是此器”^⑤。然物不能离理而生，理则可先物而有。“无极而太极，不是说有个物事，光辉辉地在那里。只是说当初皆无一物，只有此理而已”。“惟其理有许多，故物有许多”^⑥。“做出那事便是这里有那理。凡天地生出那物便是那里有那理”^⑦。太极之中，动静往来，阴阳磨转，天地万物遂合气以成形^⑧。宇宙既成，久而又坏。“坏了后又恁地做起来”^⑨，永无穷尽之时。

天地为人类修身之准则，亦为政治生活之准则。“每一事物皆有其理。国家社会之组织，亦必有其理。本此理以治国家则国家治。不本此理以治国家则国家乱。故此理即所谓治国平天下之道也”^⑩。古先圣王得天理之全，故臻大治。此外之英主则只能得其部分而臻小康。政治之优劣。正可视得理之多

① 集五《与徐子宣书》二。

② 《二程遗书》卷十八《语录》。

③ 《遗书》卷十五《语录》。

④ 《遗书》卷二。此条未注明二程中何人所说。

⑤ 《朱子语类》卷九五。

⑥ 《语类》卷九四。

⑦ 《语类》卷一〇一。

⑧⑨ 《语类》卷九四。

⑩ 冯友兰《中国哲学史》页九二〇。本节述朱子天理学说，据冯史页八九六——九一六。

寡偏全而判定。故朱子《答陈同甫书》论王霸曰：“常窃以为亘古亘今只是一理。顺之者成，逆之者败。固非古之圣贤所能独然，而后世之所谓英雄豪杰者亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。但古之圣贤从根本上便有惟精惟一功夫。所以能执其中，彻头彻尾无不尽善。后来所谓英雄则未尝有此功夫，但有利欲场中头出头没。其资美者乃能有所暗合，而随其分数之多少以有所立。然其或中或否不能尽善，则一而已。”^①虽然，天理治道既亘古今而长存，则所谓道不行者，“道未尝息而人自息之”。朱子曰：“千五百年之间，”“尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得于天地之间也。若论道之长存，却又初非人所能预。只是此个自是亘古亘今常在不灭之物。虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。”^②

由上所述，足知人君求治，必先求此长存之道。伊川、考亭均以“穷理”为见道之方。伊川谓进修之术“莫先于正心诚意。诚意在致知，致知在格物。格至也，如祖考来格之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端，或读书明义理，或论古今人物别其是非，或应事接物而处其当，皆穷理也”。“今日格一件，明日又格一件。积习既久，然后脱然自有贯通处”^③。则道之全体可明矣。朱子亦谓“天下之事莫不有理。为君臣者有君臣之理，为父子者有父子之理。为夫妇、为兄弟、为朋友、以至于出入起居、应事接物之际，亦莫不各有理焉。有以穷之，则自君臣之大以至事物之微，莫不知其所以然与其所当然而无纤介之疑。善则从之，恶则去之，而无毫发之累”^④。又谓“格物者穷理之谓也。盖有是物必有是理，然理无形而难知，物有迹而易

① 《文集》卷三六。

② 《答陈同甫书》，《文集》三六。

③ 《遗书》卷十八。

④ 《全集》十四《光宗绍熙五年甲寅行宫便殿奏礼》二。

睹。故因是物而求之，使是理了然于心目之间而无毫发之差，则应乎事者自无毫发之谬。是以意诚心正而身修。至于家之齐、国之治、天下之平，亦举而措之耳”^①，盖程朱之政治哲学大体上以《大学》一书为根据^②。表面视之，固远承先秦儒学之正统。然就历史背景论，则程朱之言正心修身，又与孔孟之意义有异。孔孟思想以封建宗法为对象，世卿宗子既为统治阶级之重心，君长之德行自可成为维系人心，安定社会之重要力量。秦汉以后，历史之环境大变。千五百年间“尧舜二王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”。此乃历史之逻辑使然，毫不足怪。宋儒不明此理而欲障川东流，期尧舜之心传于专制政体发展垂成之际，其为不切实用之高谈，无待深辨。蜀党及功利家讥侮理学家为迂阔，诚非尽诬矣。

理学家之哲学思想，以受佛学之冲激与道教之影响，融会调和，遂成新颖严密之系统，开中国哲学史之新纪元。然其政治思想，则仍因袭陈说，无多创见。就上述程朱所立政本观之，已足证明。吾人若更一究其所拟具体之治术，则理学家政论之为儒学余波，其事尤显而易睹。盖两宋诸子，如张载、二程、胡宏等均力主恢复三代之政治，而以井田封建为其主要之基础。张载谓“《周礼》乃的当之书”^③，“井田乃必行之法，但须朝廷出

① 《全集》十三《孝宗隆兴元年癸未垂拱奏札》。

② 阅《全集》十一《绍兴三十一年上孝宗封事》、《淳熙七年庚子应诏封事》、《十五年戊申封事》、《全集》十二《淳熙十六年己酉拟上封事》、《全集》十五《经筵讲义大学》。又《全集》十三《淳熙八年辛丑延和奏札》二谓“臣闻人主所以制天下之事者本乎一心，而心之所主又有天理人欲之异。（中略）盖天理者此心之本然，循之则其心公而正。人欲者此心之疾疢，循之则其心私而且邪。（中略）舜禹相传所谓人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，正谓此也”。

③ 《张子全书》（明万历徐必达校本）《经学理窟·周礼篇》。张字子厚。生于天禧四年，卒于熙宁十年（一〇二〇——一〇七七）。

一令,可以不答一人而定。盖人无敢据土者。又须使民悦从,其多有田者不失其为富。借如大臣有据土千比者,不过封与五十里之国,则已过其所有。其他随土多少与一官使有租税。人不失故物,治天下术必自此始”^①。井田既行,再复封建。“所以要封建者,天下之事分得简则治之精,不简则不精。故圣人必以天下分之于人,则事无不治者”^②。二程虽不甚坚持封建井田,然亦倾向于制度法古。明道谓“为治之大原,牧民之要道,理之所不可易,人之所赖以生,先圣后圣未有不同条而共贯者”^③。治国者固不可泥古而不通今,然亦不可误信“今世人情已异于古,先王之迹必不可复于今”^④。伊川则谓立政之本在于立治。君主当“至诚一心,以道自任。以圣人之训为必可信,先王之治为可行。不狃滞于近规,不迁惑于众口,必期致天下于三代之世”^⑤。其精神固与明道一贯也。

胡宏重视封建井田略似张载,而其用意则较为深切。五峰论井田曰:“均田,为政之本也。田里不均,虽有仁心而民不被其泽矣。井田者圣人均田之要法也。”^⑥盖“井法行而后智愚可择,学无滥士,野无滥农,人才各得其所而游手鲜矣。君临卿,卿临大夫,大夫临士,士临农与工商,所受有分制,多寡均而无贫苦者矣。人皆受地,世世守之。无交易之侵谋则无争夺之狱

① 《张子全书·周礼篇》。

② 同书《周礼篇》。

③ 《文集》卷二《论十事札子》,其所举十事为(一)师傅,(二)六官,(三)经界,(四)乡党,(五)贡士,(六)兵役,(七)民食,(八)四民,(九)川泽,(十)礼制。胡敬斋尝谓“依他做,三代之治可运之掌。”(《宋元学案》十四)

④ 《文集》卷二《论十事札子》。

⑤ 《文集》卷一《皇祐二年上仁宗皇帝书》。

⑥ 《知言》(子书百家本)卷三《文王》。胡字仁宗。安国之季子,当生于绍圣元年(一一九四)以后。阅《宋史》四三五,《宋元学案·五峰学案》。

讼，无争夺之狱讼则刑罚省而民安，刑罚省而民安则礼乐修而和气应矣”^①。其论封建曰：“黄帝尧舜安天下，非封建一事也。然封建其大法也。夏禹成汤安天下，非封建一事也。然封建其大法也。齐桓晋文之不王，亦非一事也。然不能封建其大失也。秦二世而亡，非一事也。然扫灭封建，其大谬也。故封建也者帝王所以顺天理、承人心、公天下之大端大本也。不封建也者霸世暴主所以纵人欲、悖大道、私一身之大孽大贼也。”^②盖郡县制度，其弊甚多。“邦国废而郡县之制作矣。郡县之制作而世袭之制亡矣。世袭之制亡而数易之弊去矣。数易之弊生而民无定。巡狩述职之礼废而上下之情不通。考文案而不究事实，信文案而不信仁贤，其弊有不可胜言者矣”^③。抑郡县之弊不仅及于内政，亦足以招致外侮。“制侯国，所以制王畿也。王畿安强，万国亲附，所以保卫中夏，禁御四夷也。先生建万国、亲诸侯、高城深池遍天下。四夷虽虎猛狼贪，安得肆其欲而逞其志乎？此先王为万世虑，御四夷之上策也”。及封建既废，藩篱遂撤。人主欲抑四方以尊京师，其结果则弱中国以资异族。“自秦而降，郡县天下，中原世有夷狄之祸矣。悲夫”^④！

就两宋之历史环境言，理学家主张，复行井田封建固有其实际上之意义。井田者欲救贫富不均之失^⑤，封建者欲矫中央集权之弊^⑥。凡此皆与功利派不谋而偶合。胡氏隐以南渡责任

① 《知言》卷一《阴阳》。

② 《知言》卷六《中原》。

③ 《知言》卷六《中原》。

④ 《知言》卷五《汉文》。

⑤ 参本章四五六页注③。《三朝北盟会编》卷一三七“钟相之乱”，“贼”焚官府及豪右之家，谓劫财为均平。足见不平之害。

⑥ 参本书第十四章四一七页注⑦和四一八页注①②。

归之宋代郡县集权之制，尤与后来王夫之孤秦陋宋之说相契^①。然王安石、陈同甫等知宋弱之因，在无可用人，可资之财，与可战之兵，故欲弃传统之仁义，专以富强救之。王船山认宋亡之因在君主只知专制集权以自私，而未尝措意于固中国以御夷狄之大计。然王氏谓封建井田不可复行，汉以后天下当以汉以后之法治之^②，则亦放弃儒家正统之主张，不复奉三代制度为万世可行之至道。二程、张、胡诸子怵于内忧外患之交迫，乃专欲以正心诚意、封建井田之古法救之。譬如医师治疾，其诊断不误，其处方则未必有效也。

虽然，宋之理学家非尽主张制度复古也。考亭朱氏即为最重要之例外。朱子虽信天下有不可泯灭之道而不主古今必循一定之制。《语类》中载制度因时之言谈，不一而足。如论胡五峰之误曰：“封建井田乃圣王之制，公天下之法，岂敢以为不然？但在今日恐难下手。设使强做得成，亦恐意外别生弊病，反不如前，则难收拾耳。”盖古今之时世不同，“居今之世，若欲尽除今法，行古之政，则未见其利而徒有烦扰之弊”。故圣人虽无不可为之时，“若是时节变了，圣人又自处之不同”^③。“世人徒知秦废古法，三代自此不复，不知后世果生圣人，必须别有规模，不用前人硬本子”^④。本此见解以论王安石新法之精神，朱子几乎加以无条件之许可。《语类》曰：“熙宁更法亦是势当如此。凡荆公所变者初时东坡亦欲为之。及见荆公做得纷扰狼狽，遂不复言，却去攻他。其论固非持平。”“自荆公以改法致天下之乱，人遂以因循为当然。天下之弊所以不知所终也。”^⑤朱子不仅同

① 《船山遗书》（上海铅印本）《黄书·古议》，《宋论》卷十五。

② 《读通鉴论》卷一，卷五。

③ 《语类》卷一〇八。

④ 《语类》卷一三四。

⑤ 《语类》卷一三〇。

情于王氏变法，且深信变法必须彻底。故曰：“欲整顿一时之弊，譬如常洗浣，不济事。须是善洗者——拆洗，乃不枉了。庶几有益。”^①又曰：“譬之犹补锅，谓之小补可也。若要做，须一番重铸。今上自朝廷，下至百司庶府，外而州县，其法无一不弊。”^②亟待更张。就此观之，朱子政论实与盱江、临川相表里，与俗儒之空谈性命者固不相同，虽二程亦有未逮。

朱子所拟改革之方案当以变科举、均田产、振纲纪、罢和议数事为最要。朱子认宋法之弊，以学校科举为尤甚。朝廷以经义诗赋课上取人，而不知其毁人才于无用。“商鞅论人不可多学为士人，废了耕战。此无道之言。然以今观之，士人千人万人，不知理会甚事，真所谓游手。只是恁的人一旦得高官厚禄，只是为害朝廷，何望其济事。真是可忧”^③。补救之道在令士人改习实用之学术，则学校科举庶可为人才之渊藪矣。其次则田土衣食之不均。朱子谓“土地者天下之大本也，《春秋》之义，诸侯不得专封，大夫不得专地。今豪民占田或至数百千顷，富过王侯，是自专封也。买卖由己，是自专其地也”。井田虽不可行，“宜以口数占田，为立科限，民得耕种，不得买卖。以贍贫弱，以防兼并”^④。田土既均，又须辅之以平赋税、济农急之两项办法。丈量田亩以定经界^⑤，就田计税以均负担^⑥，则州县之赋税平，而民间之贫富不至更趋悬绝。立社仓以敛散粟米，则农民有济急之资，豪强无倍称之贷^⑦，此王氏青苗之精神，后世常平

① 《语类》卷一〇八。

② 《语类》卷一〇二。

③ 《语类》卷一〇九。参《陆象山集》卷五《与赵子直书》，卷七《与陈侗书》，卷八与张寿卿、宋濂、陈教授、赵推、苏宰等书。

④ 《井田类说》。

⑤ 《光宗绍熙元年条陈经界状》（《文集》一九）。

⑥ 《答张敬夫书》。

⑦ 《建宁府崇安县社仓记》。

之变相也。振肃纲纪之说,乃针对宋代法令弛废之风而发^①。《语类》云:“或问为政者当以宽为本而以严济之。曰:某谓当以严为本而以宽济之。盖今人为宽至于事无统纪,缓急予夺之权皆不在我。下梢却是奸豪得志,平民既不蒙其惠,又反受其殃矣。”^②故三代之治纵不可行,为政者不可不严明赏罚,区别邪正^③,如“孔明之治蜀”^④。虽非尽美尽善,尚不失为次等之治体,远胜于宋政之颓靡不振矣。朱子论宋金关系,认和议有百害而无一利。盖就义理言,金人有君父不共戴天之仇,岂可腆颜以事。就利害言,和议不废则人存苟安之心,永无振作之望。就形势言,我持求和之策,则彼操和战之权。“少懦则以和要我而我不敢动,力足则大举深入而我不及支。盖彼以从容制和而操术常行乎和之外,是以利伸否蟠而进退皆得,而我方且仰首于人以听和与不和之命”。“是以跋前疐后而进退皆失”^⑤。欲免此弊,惟有定计复仇,修政攘夷,不可立开战端^⑥,而必须放弃和议。如此主张,既异于儒生义愤之谈,亦别于奸人委曲之论,朱子之政术不可与寻常理学家并论,此又其一例也。

第五节 《忠经》

吾人顷言专制政体之发展至宋近于完成,司马光尊君之论

① 王夫之《宋论》卷六。

② 《语类》卷一〇八。

③ 《文集》十一《戊申封事》,十二《己酉拟上封事》,十四《戊申延和奏札》

④ 《语类》一〇八。

⑤ 《文集》十一《绍兴三十二年上孝宗封事》。

⑥ 《语类》卷一三二谓金人“卒急倒他不得,被他做得势大”。

最能表现时代精神^①。此外尚有《忠经》一书殆足为专制天下最乐观之理想，与理学家之责难于君，功利派之欲振贫弱者咸异其趣。此书旧题汉马融撰，郑玄注。其文拟《孝经》为十八章，经注如出一手。其名始见于《崇文总目》^②，前此未尝著录。近世学者一致断为伪托，《玉海》引宋《两朝志》有《海鹏忠经》，则此书自有撰人，其成或在北宋初年，未可以诿之马氏矣^③。附述于此，以终本章。

忠之观念，在中国政治思想中出现颇早。如春秋时楚武王侵随，季梁止随侯勿追楚师，谓“上思利民忠也”^④。又如鲁庄公将拒齐师，曹刿问何以战，“公曰：小大之狱，虽不能察，必以情。对曰：忠之属也，可以一战”^⑤。孔子尝谓“孝慈则忠”^⑥。曾子自省其身，亦谓“为人谋而不忠乎”^⑦？盖忠之古义为竭诚尽己以与人，君臣父子之间皆可交互通行，初不限于下之事上^⑧，如汉唐以后人士之所误解。《忠经》作者略本古义而引布推演之，

① 本章第一节。

② 《崇文总目》仁宗景祐中（一〇三四——三七）王尧臣等奉敕纂。今有钱东垣等《辑释》本五卷，《补遗》一卷，粤雅堂重刻。

③ 姚际恒《古今伪书考》谓托名马融，其伪无疑。惠栋《古今尚书考注》谓其书间引梅氏古文。马季长东汉人，安知晋以后书？此皆不知而妄作者。王谟，《汉魏丛书本忠经跋》谓《玉海》始于《孝经》后附《汉忠经》，必伪托马氏。《四库书目提要》谓融所著见《后汉书》本传，玄所注见郑樵《通志》，均无此书。《海鹏忠经》后人改题马郑，转使真书变伪。张心激《伪书通考》页六四〇——一并引诸说，惟未详尽。

④ 见《左传》桓公六年（西元前七〇六）。

⑤ 《左传》庄公十年（西元前六八四）。

⑥ 《论语·为政》第二。此答季康子问“使民敬忠以劝”之方法。

⑦ 《论语·学而》第一。

⑧ 其义略似西文中之 Loyalty, la fidélité, die Treue.

忠遂成为宇宙之大道，人伦之通则。故曰：“天之所覆，地之所载，人之所履，莫大乎忠。忠者中也，至公无私。天无私，四时行。地无私，万物生，人无私，大亨贞。忠也者，一其心之谓也。”“夫忠兴于身，著于家，成于国，其行一焉，是故一于其身，忠之始也。一于其家，忠之中也。一于其国，忠之终也。”^①若就人伦中每一分子言之，则上至天子，下逮百姓，无不依其地位职守而各有其忠。天子之忠在乎“上事于天，下事于地，中事于宗庙，以临于人”。“兢兢戒慎。口增其明。禄贤官能，式敷大化”^②。大臣之忠在乎“奉君忘身，徇国忘家，正隆直辞，临难死节”。“沉谋潜运，正国安人。任贤以为理，端委而自化”^③。百官之忠在乎“入则献其谋，出则行其政，居则思其道。动则有仪，秉职不回，言事无惮。苟利社稷，不顾其身”^④。守宰之忠在乎“在官惟明，莅事惟平，立身惟清”^⑤。“夫人莫不欲安，君子顺而安之。莫不欲富，君子教而富之。笃之以仁义以固其心，导之以礼乐以和其气。宣君德以弘大其化，明国法以至于无刑。视君之人如观乎子，则人爱之如爱其亲”。人民之忠在乎“只承君之法度，行孝悌于其家，服勤稼穡以供王赋”^⑥。全国上下各尽其忠，则“淳化行”而天下治矣^⑦。

虽然，《忠经》言忠，与古义究非尽合，而有根本不同之处。古人言忠不专指臣下之竭诚奉上。《忠经》虽亦遍论君臣之忠，然其最后之归宿为尊君，其中心之枢纽为君德。故谓君主能忠

① 《忠经》(学津讨原本)《天地神明章》第一。

② 《圣君章》第二。

③ 《冢臣章》第三。

④ 《百官章》第四。

⑤ 《守宰章》第五。

⑥ 《兆人章》第六。

⑦ 《尽忠章》第十八。

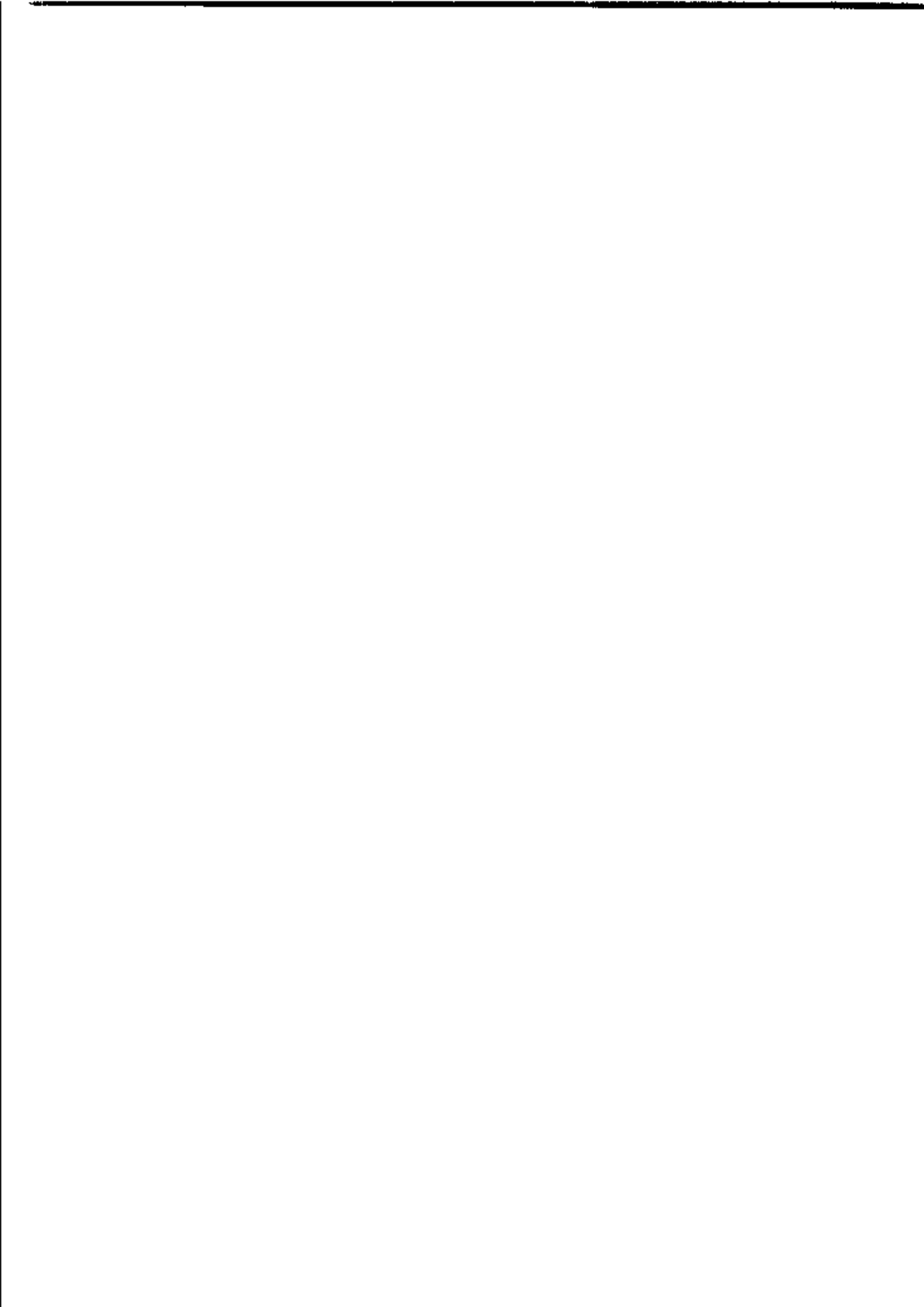
则“皇猷丕丕，行于四方，扬于后代，以保社稷，以光祖考”^①。又谓“为臣事君，忠之本也”^②。忠臣“尊其君有天地之大，日月之明”。“颂扬盛德，流满天下”。又谓“君德圣明，忠臣以荣。君德不足，忠臣以辱”^③。凡此所云皆不合交互通行之古义，事甚明显，无待深辨。至于书中所举实行忠道之治术，大抵不出修身化德之传统理想^④，似亦不劳于兹赘述。

① 《圣君章》第二。

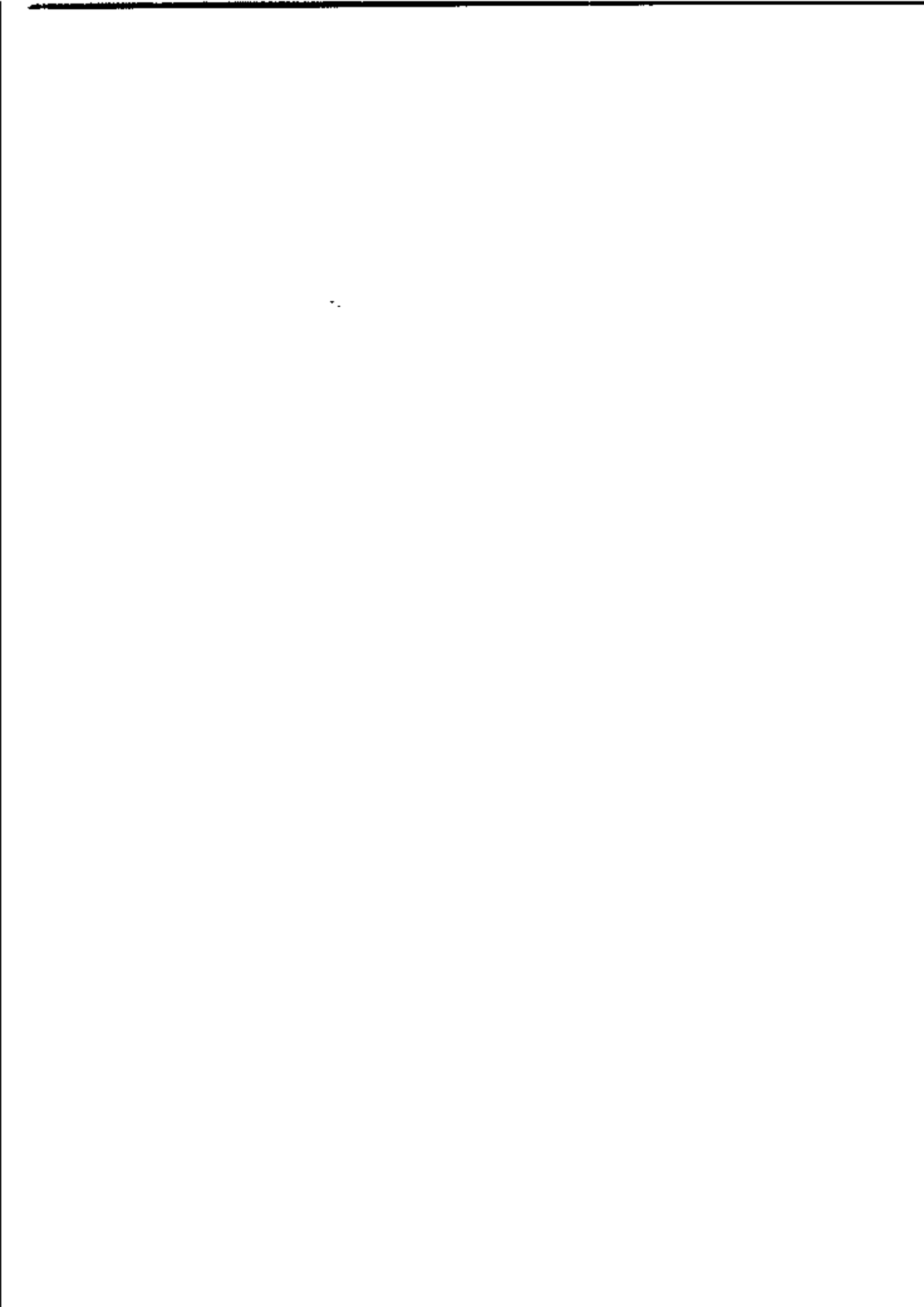
② 《家臣章》第三。

③ 《扬圣章》第十三。

④ 《政理章》第七，《广至理章》第十三。



第三编
专制天下之政治思想
——转变时期(上)



第十六章 明代专制思想之反动 与余波

第一节 刘基(一三一·一·一一七五)

自秦汉已来，专制天下之政治思想，一脉流传。千余年中，虽间受攻击，而根本未能动摇。盖辗转于君主政体之下而无民治之经验，则“专制”之思想不能打破。局促于小九州之中而无国际之往来，则“天下”之观念不能放弃。积之既久，不独现代民权、民族之新学说横遭阻碍，不得萌芽，甚至先秦固有之贵民攘夷思想亦渐趋隐微，不复得为显学。明代政论特点之一即为注意于民本、民族之观念；上复先秦古学，下开近世风气。明初之刘基、方孝孺，与明末清初之黄宗羲、王夫之分别代表此两种趋势，皆对专制天下之弊政加以严重之攻击。然而此数人之学术既仍本之儒家，而明代一般之儒者更不能脱专制天下之结习。如张居正、吕坤诸人留连于尊君思想之中，视刘、方且有逊色，他无论矣。故就大体言，明代儒学仅为转变时期之前夕思想，不足以预于转变潮流之本身也。

抑吾人应注意，此前夕之思想实从长期痛苦之中锻炼以成，并非得之容易。中国受虐政之荼毒及异族之蹂躏，至元朝而达于极点，生民涂炭之苦，前乎此者殆无过于晚唐五代。然懿僖虽昏纵，犹中国人之自主，未尝蹴庶民以下侪奴婢犬马也。

五胡之侵，北朝之僭，开外族入主之奇祸。然其君既多同化^①于中国，且每能治政安民，不乏英主。加之政权不固，囿于偏安，衣冠文物犹得江左以为庇护之所，则其为害，亦未极远。至蒙古吞灭宋、金、西夏，始以异族立一统之政权。蒙古既以征服者自居，对汉人遂大施陵虐。举其尤甚者如汉人不得为庶官之长^②。蒙古人居官犯法不由汉官断罪^③，而蒙古、色目均得侮傲汉人^④。此诸政治及社会上之不平等，已足产生严重之结果^⑤。加以经济及文化上之压迫则几可绝灭人种，使无噍类。盖蒙古帝国本不以中国为中心，诸帝既多不习汉文，汉人反甘心同化^⑥。田地既多为蒙古，色目所占夺，租税则仍为汉人所承担。国家常课以外，复须供奉领主。民不聊生，至于自杀^⑦。“州郡长吏生杀任情。孳人妻女，取货财，兼土田”^⑧。江南州县官无俸给，惟剥百姓以自给。王公大臣复强占民田以为“草场”。民既无地，沦为佃农。豪家榨取如奴隶，契卖如牛马，格杀不论抵死。凡此不过举其著者。若加细按，可盈卷册^⑨。苛政猛于虎，岂足以致天下于治乎！故元世祖时江南盗贼已四百余处^⑩。元末则群雄蜂起，大都迫于饥寒，出身微贱。切齿于异族之暴

① 梁启超《中国文化史》（《饮冰室专集》页八八、页二八 - 二九）。

② 《元史》八五及柯劭忞《新元史》五五《百官志》一。

③ 《元史》一〇二《刑法志》一《职制上》。

④ 宋濂《宋学士文集》卷三《元故翰林待制（中略）雷府君墓志》。

⑤ 柯劭忞《百官志序》曰：“上自中书者，下逮郡县亲民之吏：必以蒙古人为之长，汉人貳之。终元之世，奸臣恣睢于上，贫吏拮据于下。”

⑥ 赵翼《廿二史劄记》卷三〇“元诸帝多不习汉文”及“元汉人多作蒙古名”条。

⑦ 《元史》一七二《赵孟頫传》。

⑧ 《元史》一四六《耶律楚材传》。

⑨ 吴晗《元代之社会》（《清华大学社会科学》一卷三期）。

⑩ 《元史》一五《世祖本纪》一二。

政，遂奋起而倾覆之^①。刘、方之政论则此反抗异族专制政治运动思想上之反映也。

刘基字伯温。生于元武宗至大四年，卒于明太祖洪武八年。元末以进士官高要县丞，为政严而有仁惠。行省大臣辟为职官掾史，以与幕官议事不合，弃官归隐。后复就征，治寇有功，不为朝廷所录，仍归隐青田山中。著书二卷曰《郁离子》^②。后应朱元璋聘为之划谋定策，佐平天下，授弘文馆学士，封诚意伯^③。刘氏生当元季，抱志有为，而坎坷不遇，目睹政荒民困之事实，故其立言，远承孟子之坠绪，而深切愤激，直可与林慎思^④先后呼应。然林氏只论人事，刘氏兼明天人，似尤与孟子相近^⑤。

刘氏以“天”为政权最后之根据。然其论天人关系，则一扫阴阳家之说而徘徊于主宰与自然二观念之间。儒家谓天生民而树之君。刘氏因之而为之说曰：“天生民，不能自治，于是乎立之君，付之以生杀之权，使之禁暴诛乱，抑顽恶而扶弱善

① 按《新元史》二二五《韩林儿张士诚传》，二二六《徐寿辉陈友谅明玉珍传》，二二七《万国珍传》，《明史》一二二——一二三郭子兴诸人列传，郭子兴乃卜人之子，韩林儿父山童为童子师，李一以芝麻贩人，称芝麻李（时皆号曰“红军”，以其首裹红巾也）。陈友定乃福建佃农，陈友谅乃安庆渔户，徐寿辉乃布贩，万国珍及张士诚则盐徒也。扫除群雄之朱元璋以家贫入皇觉寺为僧，亦不出高门（《明史》卷一《太祖本纪》一）。

② 今有说郛、百陵学山、学津讨原、百子全书诸本。亦收入《诚意伯文集》，有四部丛刊影明及光绪元年刘氏刻本，徐一夔《郁离子序》曰：“离为火，文明之象，用之其文郁郁然为盛世文明之治，故曰郁离子。”

③ 《明史》一二八本传，《文集》附录行状及神道碑。

④ 本书第十二章第四节。

⑤ 刘氏以术数见信，后世遂多傅会。然其学含有神秘之成分则为事实。如《文集》卷一附载朱元璋与基书谓其教以“六月七月间举兵用事，不利先动，当候土木顺行、金星出见则可”。足为一例。

也。”^①又曰：“维天生民，僿僿蚩蚩，有欲罔制，乃豹乃螭。爰立之君，载作之师。式养式教，毋汨秉彝。”^②虽然，刘氏天论有与孟子不同者。孟子以天为授命之主宰而以民意达天心。刘氏则略采宋儒理气二元之说，以天为有气质之病，而信人力可以助天之未能。盖天心本在奖善而警恶。然“天以气为质，气失其平则变”^③。气质之病既发，则天心不能贯彻，而天亦丧其主宰之能力。于斯时也，世有圣贤人出，乃因乱为治，就人事以矫天之失而医之，俾复其本心之所具。若遭遇昏主暴君，则疾不可治而反以加重。征之史载，历历有据。“宋均不肖，尧舜医而瘳之。桀纣暴虐，汤武又医而瘳之。周末孔子善医而时不用，故著其方以传于世。《易》《书》《诗》《春秋》是也。高文光武能于医而未圣，故病少愈而气不尽复。和安以降，病作而无其医。桓灵以钩吻为参苓，而操懿之徒又加酖焉。由是病入于膏肓而天道几穷矣”^④。

虽然，此就天气质之变态言之耳。就其本心之常态言，则圣人非善医而实“善盗”。盖“天地善生，盗之者无禁。惟圣人为能知盗。执其权，用其力，攘其功而归诸己，非徒发其藏，取其物而已也”。“故上古之善盗者莫伏羲神农氏若也。惇其典、庸其礼、操天地之心以作之君，则既夺其权而执之矣。于是教民以盗其力以为吾用。春而种，秋而收，遂其时而利其生。高而宫，卑而池，水而舟，风而帆，曲取之无遗焉。而天地之生愈滋，庶民之用愈足。惟天之善生而后能容焉，非圣人之善盗而各以其所欲取之，则物尽而藏竭，天地亦无如之何矣”^⑤。抑吾人

① 《都离子·蛇蝎篇》。

② 《文集》四《官箴上》。

③ 《文集》四《天说下》。

④ 《文集》四《天说下》。

⑤ 《天地之盗篇》。

当注意,所谓盗者乃潜取而非窃夺。天不言,圣人代行其事,迹近专擅,故名之盗。论其效用,则善盗之圣人,本天理物情以行之,赞成化育,功德显明。虽加盗名,责不为罪。若虚耗天生,无益万类,则真为盗贼,与圣人参天地以为四海之君者不可同日而语。故《郁离子》曰:“人能财成天地之道,辅相天地之宜,以育天地之物,则其夺诸物以自用也,亦弗过。不能财成天地之道,辅相天地之宜,蚩蚩焉与物同行,而口天地之生物以养我也,则其获罪于天地也大矣。”^①

就天之心与理言,则圣人执用其权力,就天之气质言,则圣人医治其疾病。刘氏此说与传统儒家思想以天为纯然主动,人为纯然受动者,固已显有区别。而其否认天谴,尤与董仲舒以来之天人学说相歧。《雷说上》曰:“有夫耕于野,震以死。或曰:畏哉!是获罪于天,天戮之矣。刘子曰:诬哉!何观天之局也?一夫有罪,天将戮之乎?天生民而立之牧,付之以生杀之权,而又自震以讨焉,恶用是司牧者为也。”^②此天工人代说逻辑上之必然结论,亦天权说理论上之一进步也。

天人之关系既明,吾人可略述刘氏之民本思想。此则悉守孟子遗教而深致讥于元季之苛政。刘氏认定政治之惟一目的在立君以养民,而养民之要务在“聚欲夫其恶”^③。若病民从奉君,或泄沓以从事,则人心离散,君位动摇。《郁离子》屡设寓言以明此旨。姑举例以见一斑。

“灵丘之丈人善养蜂,岁收蜜数百斛,蜡称之。于是其富比封君焉。丈人卒,其子继之。未期月,蜂有举族而去者弗恤也。岁余,去且半。又岁余,尽去。其家遂贫。陶朱公之齐,过而问焉曰:是何昔日之焯焯而今日之凉凉者也?其邻之叟对曰:

① 《天道篇》。

② 集卷四。

③ 集卷四《悦茂堂诗》。

以蜂。请问其故。对曰：昔者丈人之养蜂也，园有庐，庐有守。剝木以为蜂之宫，不罅不病^①。其置也，疏密有行，新旧有次。坐有方，牖有乡。五五为伍，一人司之。视其生息，调其暄寒。巩其构架，时其瑾发^②。蕃则从之析之，寡则与之哀之，不使有二上也。去其蜂蚕虻蜂，弭其土蜂蝇豹，夏不烈日，冬不凝澌。飘风吹而不摇，淋雨沃而不渍。其取蜜也，分其羸而已矣，不竭其力也。于是故者安，新者息。丈人不出户而收其利。今其子则不然矣。园庐不葺，汗秽不治，燥湿不调。启闭无节，居处艱隘，出入障碍，而蜂不乐其居矣。及其久也，蛄蜥同其房而不知，蝼蚁钻其室而不禁。鸱鸢掠之于白日，狐狸窃之于昏夜。莫之察也，取蜜而已。又焉得不凉凉也哉。陶朱公曰：噫！二三子识之，为国有民者可以鉴矣”^③。此寓养民为政事之本，开国之君能养民以兴，继体之君废怠以亡也。

“瓠里子自吴归越。相国使人送之曰：使自择官舟以渡。送者未至。于是舟泊于汊者以千数，瓠里子欲择之而不能识。送者至，问曰：舟若是多，恶乎择？对曰：甚易也。但视其敝篷折槽而破帆者即官舟也。从而得之。瓠里子仰天叹曰：今之治政，其亦以民为官民欤！则爱之者鲜矣，宜其敝也”^④。此讥君最之怠于从公以至百度皆废也。

“北郭氏之老卒，僮仆争政。室坏，不修且压，乃召工谋之。请粟，曰：未闻，汝姑自食。役人告饥，莅事者弗白而求贿。弗与，卒不白。于是众工皆惫恚，执斧凿而坐。会天大雨霖，步廊之柱折。雨廊既圯，次及于堂。乃用其人之言，出粟具饗饷以集工曰：惟所欲而与，弗靳。工人至，视其室不可支，则皆辞。

① 瘡音由，朽木矣。

② 瑾音覲，涂塞。

③ 《灵丘丈人篇》。

④ 同上。

其一曰：向也吾饥，请粟而弗得，今吾饱矣。其二曰：子之饕餮矣，弗可食矣。其三曰：子之室腐矣，吾无所用其力矣。则相率而逝，室遂不葺而圯。郁离子曰：北郭氏之先以信义得人力，致富甲天下。至其后世，一室不保，何其忽也！家政不修，权归下隶，贿赂公行，以失人心，非不幸矣”^①。此讽腐败政府目睹危亡迫切而不能有为以自救也。

“楚有养狙以为生者，楚人谓之狙公。旦日必部分众狙于庭，使老狙率以之山中，求草木之实，什一以自奉。或不给，则加鞭箠焉。众狙皆畏苦之，弗敢违也。一日有小狙谓众狙曰，山之果，公所树欤？曰：否也，天生也。曰：非公不得而取欤？曰：否也，皆得而取也。曰：然则吾何假于彼而为之役乎？言不既，众狙皆悟。其夕，相与伺狙公之寝，破栅毁柙，取其积，相继而入于林中，不复归。狙公卒馁而死。郁离子曰：世有以术使民而无道揆者，其如狙公乎？惟其昏而未觉也。一旦有开之，其术穷矣”^②。此明苛政虐民，终起革命，民虽愚而不可欺也。

虽然，吾人当注意，刘氏所言皆据民本之旨以明革命大义，而始终未尝一及种族夷夏之辨。刘氏虽深讥蒙古政府之腐败，然其讥之者以其为无道之政府，非以其为异族之政府。向使蒙古用之，大行仁民之政，则“北郭氏”之堂不倾，皇觉寺之僧不帝，异族政府虽维持至于久远可也。盖刘氏之政治哲学以民本为其最高之原则。远似隋末之王通^③，近似元初之许衡^④。而王许二人犹略存种类文化观念，刘基则独倡大同之说，诚一可异之事。基谓“海岛之夷人好腥，得虾蟹螺蛤皆生食之。以食

① 《千里马篇》按基尝仕元，不见信任，此所言殆以工人自喻欤。

② 《瞽瞍篇》。

③ 见本书第十二章第一节。

④ 见下节。

客，不食则咻焉。裸壤之国不衣，见冠裳则骇，反而走以避。五溪之蛮羞蜜啣而珍桂蠹。贡以为方物，不受则疑以逖”。“故中国以夷狄为寇，而夷狄亦以中国之师为寇。必有能辨之者，是以天下贵大同也”^①。《郁离子》此言不啻举传统思想中种族文化之观念而直接否认之。其论据有合于庄生齐物之旨，殆未可以与儒家之大同理想并论也。

第二节 方孝孺(一三五七—一四〇二)

刘基论政舍民族而专阐民本，方孝孺则兼明二义，而其攘夷言论之激扬深切，殆为前此之所未有。孝孺字希直，一字希古，生于元顺帝至正十七年。少承家学，“甫有知识，辄欲以伊尹、周公自望，以辅明主，树勋业自期，视管萧以下蔑如也”。后游京师，从宋濂学。洪武中除汉中教授。惠帝即位召为翰林侍讲。每有疑问，不时宣召。君臣之间，同于师友。燕王篡位，命草诏，不屈，磔于市，时惠帝建文四年也。所著有《逊志斋集》二十四卷^②。永乐中藏孝孺文者罪至死。门人王稔潜录为《侯城集》，故后得行于世^③。

黄宗羲《明儒学案》列方氏于诸儒学案之首，且谓诸儒之学“宋人规范犹在”。^④此就哲学思想言之，殆为定论。然方氏于理学宗传之中虽纯居继述之地位，其政治思想则不乏创新之特见，足为明初巨擘。综其大者，约有四端：一曰政治原起，二曰

① 《神化篇》。

② 《逊志斋集》卷十五《茹荼斋记》。

③ 今有四部丛刊影明、乾坤正气集、台州、成都刻诸本。

④ 《明史》卷一百一本传。参黄宗羲《明儒学案》卷四三。

君主职务，三曰宗法井田，四曰民族思想。吾人首应注意者厥为其政治起原之学说。

方氏认定人类生而有自然之不平等。政治之功用在补救不平等之困难，使人人得遂其生。此圣人所以能赞天地之化育也。《体仁篇》曰：“天之生人，岂不欲使之各得其所哉！然而有所不能，故托诸人以任之，俾有余补不足。智愚之相悬，贫富之相殊，此出于气运之相激而成者。天非欲其如此不齐也，而卒不能免焉。气行乎天地之间而万物资之以生，犹江河之流，浑涵裔沦，其所冲激不同，而所著之状亦异。大或如蛟龙，小或如珠玑。或声闻数千里，或泊然而止。水非有意为巨细于其间也，而万变错出而不可御。人何以异于斯乎？智或可以综核海内，而暗者无以谋其躬，财或可以及百世，而馁者无一啜之粟。天非不欲人人皆智且富也。而不能者，势不可也。势之所在，天不能为，而人可以为之。故立君师以治，使得于天厚者不自专其用，薄者有所仰以容其身。然后天地之意得圣人之用以行，而政教之说起。”^①

君师之立所以济自然之不平，然其为用则又在乎设人为之不平，以节制情欲，维持伦序。《君职篇》曰：“生民之初，固未尝有君也。众聚而欲滋，情炽而争起。不能自决，于是乎才智者出而君长之。世变愈下而事愈繁，以为天下之广，非一人所能独治也。于是置为爵秩，使之执贵贱之柄，制为赏罚，使之操荣辱修短之权于海内之人之上。其居处服御无以大异于人不可也，于是大其居室，彰其舆服，极天地之嘉美珍奇以奉之，而使之尽心于民事。”^②向也无贵贱之不平，而有智力之不平，故角力

① 《逊志斋集》卷二《宗仪》第九首。

② 集三。《民政篇》亦曰：“当昔之未有君臣也，民顽然如豕鹿猿猴，馁则食，饱则奔逸跳擲而不可制。欲围之且不能，况使之乎？圣人者出，知其散漫放恣，无所统属，非久安之道也。于是制上下之分，定尊卑之礼，俾贱事贵，不肖听于贤。”

校智，强者恣睢而弱者憔悴。今贵贱既分，以贵制贱，则智力不爭，而强弱各安其分。此政治制度所以能用人为之不平以救自然之不平也。抑又有进者，政制既立，君长又须立为教化，使人为不平之制度，深入于人心之中。故有五伦三纲、揖让周旋之礼仪以为政事之基础。非谓君臣既立，徒运雷霆之威，居九五之势，即可致天下于太平也。

虽然，人为之不平等足以救自然不平等之失，其本身未尝无自然之依据，而尽出于圣人之矫揉造作。“人之初，无有贵贱也。才有所不若，德有所不逮，而敬慢之心生。相慢之至，以尔汝为未足而呼其名，以相名为未足而加之以丑汗之号。尊敬之甚，以称其字为僭，而称其姓，以称其姓为泛，而曲为之解。长之则口长者，师之曰先生。或因其所居而为之号，或因其所有而美其称。而先生长者之号，夫岂强之使出于口哉？众人之于君子，以为不如是不足致其尊崇之心”也^①。不宁惟是，“天之立君，所以为民，非使其民奉乎君也。然而势不免粟米布帛以给之者，以为将仰之平其曲直，除所患苦，济所不足而教所不能，不可不致乎尊荣恭顺之礼，此民之情然”也^②。圣人因敬慢之心，藉致尊之情，而立为尊卑贵贱之制度以治民，故其治可以有成。若一意专行，大背自然，则万姓之众岂肯俯首以听乱命乎？

方氏政治起源之学说以不平等为依据。表面观之，有似荀学之尊君。然而此固非方氏思想之精神也。就政治之作用言，方氏虽以不平为要旨，而就政治之目的言，则方氏立论一承孟子贵民之教，认定君位以君职而尊，非本身有可贵之性。《君职》一篇，大明此义，其畅晓切实之处，虽孟子殆有未及。方氏谓“天之立君，所以为民”。“人君之职，为天养民者也”^③。故人君

① 集十六《南斋记》。

② 集三《君职》。

③ 集五《甄深论》。

非徒享权利，而实负有职责。吾人欲君能尽其职责，遂不能不与以必需之权位与奉给。其事与工匠之必需器具粮资，官吏之必需符节俸禄，殊无以异。工匠尽技能以制作，乃其职分所当然。故尽能者不为功，而不尽者为失职。君臣之于政治，亦并与此同科。惜乎后世之君，不守厥职，遂至本末倒置，反困民以自奉也。方氏明之曰：“天之意以为位乎民上者当养民，德高众人者当辅众人之不至。固其职宜然耳，奚可以为功哉？后世人君知民之职在乎奉上而不知君之职在乎养民，是以求于民者致其详而尽于己者卒怠而不修。赋税之不时，力役之不共，则诛责必加焉。政教之不举，礼乐之不修，强弱贫富之不得其所，则若罔闻知。呜呼！其亦不思其职甚矣。夫天之立君者何也。亦以不能自安其生而明其性；故使君治之也。民之奉乎君者何也？亦以不能自治与自明而有资乎君也。如使立君而无益于民，则于君也何取哉？自公卿大夫至于百执事莫不有职。而不能修其职，小则削，大则诛。君之职重于公卿大夫百执事远矣。怠而不自修，又从侵乱之。虽诛削之典莫之加，其曷不畏乎天邪？受命于天者君也。受命于君者臣也。臣不供其职，则君以为不臣。君不修其职，天其谓之何。”^①昔孟子与齐宣王问对，谓十师不能治士则已之，暗示君主有职，与百官同科，失职者不容僭居其位^②。方氏此论，意实重申孟子。

不仅此也。古有“抚我则后，虐我则讎”之语。孟子本之而有诛一夫之理论^③。方氏亦祖述之，谓秦“任刑罚以劫黔首”，民不甘“以可生之身，蹈必死之祸”^④。故揭竿称变，二世而亡。然方氏立言似有较孟子尤为激烈之处。孟子认“天吏”始可以伐

① 集三《君职》。

② 《孟子·梁惠王下》，见本书三章二节八五页注^③。

③ 《尚书·秦誓下》。

④ 《孟子·梁惠王下》。

人^①。故一夫虽可加诛，而行之者^②乃受命之汤武，非谓畎亩市廛之氓犯上以革命也。若明王不兴，则生民惟有辗转涂炭之中以静待我后来苏而已。至方氏乃明白承认民众叛变、反抗暴君之事实。故曰：“斯民至于秦而后兴乱。后世亡人之国者大率皆民也。”^③于是人民遂自政治上受动之地位一跃而至于主动。方氏虽未尝鼓吹革命，或赋人民以革命之权利，而其重视人民之力量，则有前人之所未及。

君职在于养民，此方氏关于政治目的之基本理论也。然而君主当操何术以达此目的乎？综括言之，其要有二。一曰“用天之所产以养天民”。盖民智本不足以自养，“五材百物，不能自察其可用而用之。故人君者导之以取之之方，资之以用之之要，使生乎天地之间者不至于无用，用天下之物者不至于无节”^④。则君职尽而民得所养矣。二曰使民安生复性，然后治之。方氏谓“民易治也，在乎治之有法。法可行也，在乎养之有道”^⑤。故治术之本在仁义礼乐之中而在法制之外。“欲禁民之无相攘夺盗窃也。必先思其攘夺盗窃之由，使之有土以耕，有业以为，有粟米布帛以为衣食，而后禁之，则攘夺盗窃可止也。欲禁民之无为暴戾诈伪不率伦纪也，必先为学以教之，行道以化之。使之漫漶乎礼让，薰蒸乎忠厚，知暴戾诈伪不率伦纪之为非，然后可得而息也。而欲其无相淫乱也，必先使之无鰥寡旷怨之思。欲其无贪黷也，必先使之知畏戮辱而重廉耻”。教养既施，而犹有犯法者，则少数凶悍之徒，诛之而万民悦服。“不能使之安其生，复其性，而责其无为邪僻，禁其无为暴乱，法制

① 集三《民政》。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 集三《民政》。

④ 集五《甄深论》。

⑤ 集三《民政》。

愈详而民心愈离”^①。斯乃危亡之术，非明君所宜用。

虽然，“仁义礼乐之道，非虚言而已，必有其实”^②。言仁者必有仁政，而义与礼乐亦各有其政。其条目虽繁，而要以宗法井田二者为主干。此方氏政论之第三大端也。方氏尝谓“井田废而天下无善俗。宗法废而天下无世家”^③，盖经界正则耕者有田而国无贫民。井田坏则兼并大行而贫富悬绝。“富者之威上足以持公府之柄，下足以钳小民之财。公家有散于小民，小民未必得也。有取于富家，则小民已代输之矣。富者益富，贫者益贫。二者皆乱之本也”。考秦之覆亡，实由于贫民创乱。“使陈涉、韩信有一廛之宅，一区之田，不仰于人，则且终身为南亩之民，何暇反乎”^④！宗法托根于人类社会天演之始端，其重要亦不亚于井田制度。方氏认定家族形成，时在政治组织之先。五伦之兴，始于男女相结以为夫妇。由是父子、兄弟、友朋相继以起。爵禄封邑之制，悉出既有朋友之后^⑤。后世制度虽备，君臣之分虽明，仍不可不维持宗法，以为政治之基础。盖亲亲为人性之自然。圣人因立为宗族之制，使家族乡党之间和睦相助，相教相治。乡党无乱子，则天下无乱民矣。

井田宗法虽为废弃已久三代之古制，而方氏坚信其可以复行于明初人口稀少之时^⑥。“江汉以北，平壤千里。画而并之，

① 集三《深虑论》二，参集一《杂诫》，集三《深虑论》五、《治要》，集六《杂阿》，集十四《送石君永常赴河南金事序》。

② 《深虑论》五。

③ 集一《宗仪》第三首《睦族》。

④ 集十一《与友人论井田书》。

⑤ 集十三《族谱序》。

⑥ 方氏非主张复古者，集十二《观乐生诗集序》曰：“由后以视先，则后者为今矣，由未至而视以往，则今有非今者存，而奚古与今之足间哉！（中略）人顾妄相诋赞于其间，以古为高，以今为卑，随人为轻重，徇时为毁誉，不亦大惑矣乎！”集十六《求古斋记》曰：“君子之学取其善，不究其人。师其道，不计其时。（中略）天下之善一也。古与今之道均也。”

甚易为力”。江南地险人稠，未可为井，则当意法先王，人各有田，田各有公，通力以趋事，亦无殊成周之用贡法^①。然方氏亦知井田实难复行，乃别拟乡族之法以救之。其法兼采互助自治之原则以解决人民教养之两问题。兹分别简述其制于下。

族立齿德尊者为“族长”，立有文者一人为“典礼”，立敦睦而才者一人为“典事”，立行而文者为“师”，择一人以为“医”。此族中常设之执事也。族中要务，约有四端，一曰田。祭田之外，复置振田，百余亩以至数百亩。族长与族之廉者掌之，量族人之乏而助之。二曰学。族立学以教，其教以孝弟贵信敦睦为主。三曰祠，立祠以祠族人及师之有道者。自族长以下，主财而私，典事而惰，相礼而野，不能睦族者不祠。四曰会。岁为燕乐之会四。二月、五月、八月、十一月，会于祠，以睦其情，讲说嘉言懿行，以为之劝。为礼仪之会三。冬至、岁首、夏至。除岁首外，每会典礼读谱。族长明其盛衰绝续之故，以劝善去恶。设席曰：“旌善之位”，善之多者就位。长者命酒，少者咸拜之。设“思过之所”，恶之累书而不改者立其下。族人之悖伦纪、虐乡里、斗争、相讼、酗酒、博弈、言伪而行违、累过而不改者，皆不得预会^②。

数百家为乡，推才智资产绝殊于众者为“乡表”。乡之要务亦有四。一曰廩。丰岁夏秋，自百亩之家以上，称其家为多寡，皆入稻麦于廩。寡不下十升，多勿过十斛。乡表籍其数而众阅守之。乡值凶荒，或有扎瘥及死丧不能自存者，则出廩以振之，廩之出入，以能力及需要为标准。“其入也先富而出也先贫，出也视口而入也视产”。凡受振而产外者皆“庚”其所受，加息什一。贫而无力者不庚。二曰祠。廩之左立祠。祠乡人之

① 《与友人论井田书》。

② 集一《宗仪》三《睦族》及《宗仪》四《广睦》。方氏所拟之会议大体与《明史》五六《礼志》十乡饮酒礼相合。

惠博及众者。左右序揭二板。左曰“嘉善”，书其人之绩。右曰“愧顽”，书吝而私者，为表而不均者，渔利而不恤民者。岁再集众谒祠读之，以为劝戒。三曰学。立有德服众者一人以为“师”。师下设“司教”二人，“司过”二人，“司礼”三人。其教法如族学。乡人月吉盛衣冠谒学。暇日游于学，问于师。有违过者师治之。悖教不良者师罚之^①。四曰会。乡岁为燕乐之会一，其时以秋。其仪略如宗族之会。诵嘉言，耆老之贤者举以教。不预会者八，亦如宗族^②。

方氏乡族之制远袭《周礼》之遗意^③，近与明初之政事略相符合^④，其非完全出于心裁，殆属毫无疑问。然就历史背景言，似具有特殊之意义，未可遽以老生常谈目之。中国君主专制政体之弊，千余年中，已暴露无余。历代论者或消极加以抨击讽刺，或积极建议补救之方。如清静无为、天人相与、民本君职诸说，其用意皆隐然在限制君权以减少专制暴政之威胁。其专注

① 集一《宗仪》九《体仁》。

② 《广睦》。

③ 《周礼·地官·大司徒》六乡中比、闾、族、党、州、乡，各有乡官。《地官·遂人》有六遂之制。秦汉有三老、孝弟、力田、嗇夫等。元魏设邻、里、党长，谓之三长。隋唐有里长乡正等。宋大概因之。熙宁以后保甲、乡约、社仓、社学诸制始出（《文献通考》卷十二，近人杨开道《中国乡约制度》第一章）。元社制见《元史·食货志》，然亦由官令。

④ 柳诒徵《中国文化史》第二编二十六章，“明初甚重耆民，其粮长至京者得朝见。其老人得听断乡间狱讼”。顾炎武《日知录》“明初以大户为粮长，掌其乡之赋税，或多至十余万。运粮至京，得朝见天子。洪武中或以人材授官”。“洪熙元年（仁宗，西元一四二五）巡按四川监察御史何文渊言，太祖令天下州县设立老人，必选年高有德，众所信服者，使劝民为善。乡间争讼亦使断理”。按《太祖实录》洪武二十七年四月壬午“命有司择民间年高老人公正可任事者，理其乡之词讼。若户婚、田宅斗殴者，则会里胥决之”。《续通考》洪武八年“正月诏天下立社学”。于是“乡社皆置学，令民间子弟兼读御制大诰及本朝律令”。

意于制度而不仅提出原理者，当以南宋诸家之分权学说为最著。而《吕氏乡约》^①于君政官治之外别立乡人自治之团体，尤为空前之创制^②。乡约以德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤四事为目的。约众公推“约正”以行赏善罚恶之事。此种组织不仅秦汉以来所未有，即明初“粮长”“老人制度”之精神亦与之大异。盖宋、明乡官、地保之职务不过辅官以治民，其选任由于政府，其组织出于命令，与乡约之自动自选自治者显不同科也。所可惜者，按《乡约》之明文，参加退出，悉本个人自愿^③。故入约者势必为乡民之一部而非乡民之全体，乡约乃私人之自由组织而非地方之自治政府。且所约四事，偏重道德。经济教育诸要务，均在合作范围之外。衡以近代之标准，实非完备之自治。方氏乡族制度始欲凭全体乡民自动之力量，以推进有关政教之重要事务。就此论之，其内容实较《吕氏乡约》在原则上更近于近代之地方自治。考方氏所以得有此见解者，似由其对于专制政府之失望。方氏认定人民福利，乃政治之目的。三代

① 今有随庵徐氏丛书续编(南陵徐氏影宋嘉定本)，有宗仪说邪及青照堂丛书本。各本小异，徐本最善。《乡约》由吕大忠具名，经朱熹考定乃其弟大钧所作。大钧有《诚德集》(今佚)，卒于元丰五年(一〇八二)，年五十二。《乡约》作于熙宁九年(一〇七六)，曾于莆田试行(《宋史》卷三四〇《吕大防传》，《宋元学案》卷三一)。朱子于大约集中得读《乡约》乃为之补改，今载《朱子大全》(四部丛刊或四部备要)，《朱子全书》，明章潢《图书编》，清陈宏谋《五种遗规》，黄氏《宋元学案》等书中，亦互有异文(杨开道《中国乡约制度》第三、四、五章)。吕氏尚有《乡议》一书，见徐本《乡约》。后人因苏轼序之，误题苏氏。

② 《乡约》深受《周礼》《礼记》之影响。然《周礼》司徒掌教，《礼记》乡饮酒均由政府主动，与吕氏纯出人民自动者根本不同。程明道之保伍法亦官治也。朱子社仓事目见《文集》卷十五。

③ 《乡约》有启事云：“苟以为可，愿书其诺。”谁退出则有时以违约受除名之重罚，而非尽出自由。

法制最能与此相合。三代以后，“久矣，其亡而莫之复”。故教养人民之要务亦坠失而不举。后世君长既不能行三代之法，则惟有“试诸乡间，以为政本”。其与三代相异者，“三代之盛，是法行于朝廷，达于州里”^①。君长倡之于上，然后人民率行于下。方氏则以乡族为起点，欲人民先自教养，以代政府之所不能。孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”^②千余年中之传统儒家思想一致否认人民有自治之能力，一致希望君主能尽教养之责任。方氏始承认三代以后君主缺乏能力之事实。而欲使乡族自行一部分教养之职务。表面上因袭《周官》，精神上另辟蹊径^③。就此论之，方氏乡族自治之理想乃非常之创获。以视《吕氏乡约》，诚无逊色。

虽然，方氏究非真有契于近代民主自治之制度也。盖乡族之制，既非完全自治，亦非真正民主。乡族廩学祠会之功用不过在运道德之力量以正风俗，藉互助之组织以救饥寒。范围褊狭，远不能与近代地方自治相拟。故曰：非完全之自治也。近代真正之自治，以民主政体为条件。君主专制政体之下，可有分权之地方政府，而难有人民主动之自治。《吕氏乡约》已引起“非上所令而辄行之”^④之责难。方氏乡族制度纯为虚拟，故未受人重视。然使人民自谋教养以为政本，实不啻侵削君相之大权。使得施行，岂免非议？乡族功能所以限于廩学四端者，殆由方氏无意间亦觉自治于专制不能并行也。方氏生当君主政体极盛未衰之时，环境所限，势不能否认君权以申民主。其全部思想既仍以君权为出发点，则其不能由乡族自治以达于民

① 集一《宗仪》九《体仁》。

② 《论语·泰伯》八。

③ 《周礼》之基本原则为官率民治，乡族则与政府无关也。

④ 吕大钧《答刘平叔书》，杨书页一一七引。又页四六《答仲兄书》，吕大防曾劝大钧改乡约为家仪或学规，以免干政之讥。

权思想，诚无足怪。吾人所当惊叹者转在其根据古代民本思想之精神而能建议此与地方自治相仿佛之乡族制度也。

方氏学说之第四要点为其民族思想。此则《春秋》之占义，夷夏论^①后千年中几归息绝，至明初复燃，而方氏始光大之者也。明代已前中国曾两经大规模之外族侵略或征服。前有北朝，后有蒙古。魏晋佛教盛行，士大夫多受麻醉。除道士利用种族文化观念以为卫教之工具外，儒家殆少有申明膺攘之义者。故王通目睹随代汉族光复中土，致惜于南朝衣冠文物之沦亡，而犹不免本贵民之旨以帝元魏^②。此后之儒，更不必论。理学家专精力于身心性命之学，三纲五常之教，而夷夏大防，反少致意。故蒙古入侵，而程朱学派之大儒许衡^③竟为之划谋定制^④。其告元世祖之言曰：“自古立国，皆有规模，循而行之，则治功可期。”盖区域不同则制度宜异。“幽燕食寒，蜀汉食热。反之则必有变。以是论之，国家之当行汉法无疑也”^⑤。推衡之意殆谓夷狄能行汉法，虽异族亦可为君。三纲五常须正^⑥，

① 本书十一章六节末段。

② 本书十二章一节末段。

③ 衡字平仲。宋宁宗嘉定二年生，元世祖至元八年卒（一二〇九——一二八一）。世祖屡征之，以集贤殿大学士，为国子祭酒。《元史》一五八，柯劭忞《新元史》一七〇有传。学术大概见《宋元学案》九〇。所著收入《鲁斋遗书》十一卷附录传记评论三卷（明万历刻本）及《鲁斋全书》五卷（明郝绂编抄本）。

④ 《元史》六七《礼乐志》一“世祖至元八年命刘秉宗、许衡始制朝仪。”（《新元史》八一《礼乐》一）又世祖既定天下，许衡立选举法未果行（《元史》八一《选举志》一，《新元史》五五《选举志》一）。世祖即位，“命刘秉忠许衡酌古今之宜，定内外之官。”（《元史》八五《百官志》一）

⑤ 《遗书》卷七《语录》。《元史》及《新元史》传语小异。

⑥ 《遗书》卷一《语录》曰：“自古及今，天下国家，惟有个三纲五常。”“三者既正，则他事皆可为之。此或未正，则其变有不可测知者，又奚暇他为也。”

而华夷可以不别^①。然而类殊心异,不可同群。用夏未能变夷,奉夷卒以陵夏。九十年中之史实,昭然可睹。及朱元璋起兵,始根据民众仇元之心理^②,明揭攘夷之口号。其谕中原檄曰:“自古帝王临御天下,中国居内以制夷狄,夷狄居外以奉中国,未闻以夷狄治天下也。自宋祚倾移,元以北狄入主中国。四海之内,罔不臣服。此岂人力,实乃天授。然达人志士尚知冠履倒置之叹。自是之后,元之臣子不遵祖训,废坏纲常。”“及其后嗣沉荒,失君臣之道。又加以宰相专权,宪台报怨,有司毒虐。于是人心离叛,天下兵起。”“当此之时,天运循环,中原气盛。亿兆之中当降生圣人,驱逐胡虏,恢复中华。立纲陈纪,救济斯民。”“予恭天承命,罔敢自安。方欲遣兵北逐群虏,拯生民于涂炭,复汉官之威仪。虑人民未知,反为我讎。挈家北走,陷溺尤深。故先谕告,兵至民人勿避。予号令严肃,无秋毫之犯。归我者永安于中华,背我者自窜于塞外,盖我中国之民,天必命中国之人以安之,夷狄何得而治哉。尔民其体之。”^③此檄词旨激扬,实为二千年中创见之民族革命宣言,而亦中国最先表现之民族国家观念。檄中虽仍袭古义,以文化区族类,然其中国之

- ① 《遗书》十一《病中杂言诗》曰:“直须眼孔大如轮,照得前途远更真。光景百年都是我,华夷千载亦皆人。痴阴冷堕云间雪,和气幽生地底春。此意若教贤会得,也甘颜巷乐吾贫。”然卷一《语录》曰:“三代盛时分别中夏夷狄。”盖斋非不辨内外,特认定在不得已时宁泯夷夏之界以维纲常耳。
- ② 如方国珍仇视色目人(《明史》二八五《文苑》一《丁鹤年传》)。刘福通与其党谓韩林儿之父山童为宋徽宗八世孙,冀以号召(《新元史》二二五《韩传》)。按宋末元初殆已有民族思想之伏流,郑思肖之臣子盟檄及古今正统大论即其著例。见《铁函心史》(民国三十年福建永安排印,与谢翱《晞发集》合刊)。
- ③ 檄文原题为“檄谕齐鲁河洛燕蓟秦晋之人”,于至元二十七年(吴元年、一三六七)十月丙寅发布。今载王世贞《弇山堂别集》卷八五《诏令杂考》一(广雅书局本)。

民必命中国人安之一语已与民族主权之意相近。而中国居内以制夷狄之一语更略似帝国主义者优秀民族之说。此皆由九十年异族凌辱之痛苦经验中酝酿以出，代价虽高，结果则其大也。

方氏承檄文之意而引申之^①，而附其说于其历史正统之讨论。方氏以为中国历史中朝代之相承有“正统”“附统”“变统”之分^②。三代之君取位以正，人皆华族，而其守天下也克尽君职，毫无怠废。故二千余年之中足称正统者惟此而已。汉唐宋之君，取位尚非篡夺，为人亦非夷狄，“虽不敢几乎三代，然其主皆有恤民之心，则亦圣人之徒也”。称为附统，则去正尚非辽远，而与正统同足尊贵。至如晋宋齐梁之君取之不以正，“使余有天下，亦不可为正矣”。秦隋之君守之不以仁义，“使传数百年，亦不可为正矣”。“夷狄而僭中国，女后而据天位，治如苻坚，才如武氏，亦不可继统矣”^③。凡此皆为变统，论史者所当贱视，不可与正附二统齐观者也。方氏释之曰：“正统之君，非吾贵之也。变统之君，非吾贱之也。贤老得民心，民斯尊之矣。民尊之则天与之矣。安能不贵之乎？非其类，无其德，民必恶之。当时恶之，后以其位而尊之，则违乎天矣。故不得不贱之也。贵不特于其身，而又延及于子孙。虽甚愚不肖，苟未至于亡国，犹尊之以正统之礼。贱不特于其身，而其子孙虽有贤知之才，亦不能掩其恶。夫如是而后褒贬明，夫如是而后劝戒著，夫如是而后正统尊，奸邪息，夷狄惧。”^④

① 相传檄文作者为宋濂。方尝学于宋，其民族思想或得自师授。然檄不见今本《宋文完全集》，集中亦鲜含有民族观念之文字。或均为四库馆臣删去欤。

② 集一《释统》上、中、下及《后正统论》。正统论始于晋习凿齿。习氏著《晋侯春秋》（今佚）就取位之正邪以定统，黜魏尊蜀，以晋承汉。其大意见《晋书》八二本传。习卒于太元中（约西元三八五年）。

③ 《释统上》。

④ 《释统中》。

方氏以取位守位之正变，分君统之政变，而察其议论，实重取位而轻守位之标准。故正统继世之暴君得尊，变统继世之贤君并贱。取位之标准有二：一曰君臣之分，二曰华夷之别。方氏虽以篡臣、女后与夷狄并举，而其排斥夷狄之言尤为详细激切。《后正统论》设为问答以明之曰：“夷狄之不可为统，何所本也？曰：《书》曰：蛮夷猾夏，寇贱奸宄。以蛮夷与寇贱并言之。《诗》曰：戎狄是膺。孟子曰：禹遏洪水，驱龙蛇。周公膺夷狄。以戎狄与蛇虫洪水并言之。《礼》之言戎狄详矣。异服异言之人，恶其类夷狄则察而诛之，况夷狄乎？孔子大管仲之功曰：微管仲，吾其被发左衽矣，如其仁^①。管仲之得为仁者，圣人美其攘夷狄也。然则进夷狄而不攘，又从而助之者，其不仁亦甚矣。曾谓圣人而肯主之乎。学圣人之学，治先王之道而晦乎此，又何足论哉！”^②虽然，古籍先圣之言，又非自出心裁，毫无依据。盖中国固有可贵之道，攘夷乃天理之本然。士大夫蔽于聪明，反不能知之耳。“夫所贵乎中国者以其有人伦也，以其有礼文之美，衣冠之制，可以入先王之道也。彼篡臣贼后者乘其君之间，弑而夺其位，人伦亡矣，而可以主天下乎？苟从而主之，是率天下之民无父无君也。是犹可说也。彼夷狄者父母蒸杂，父子相攘。无人伦上下之等也，无衣冠礼文之美也。故先王以禽兽畜之，不与中国之人齿。苟举而加诸中国之民之上，是率天下为禽兽也。夫犬马一旦据人之位，虽三尺之童皆能愤怒号呼，持挺而逐之，悍婢奸隶杀其主而夺其家，虽犬马犹能为之不平而噬啮之。是何者？为其乱常也。三者之乱常，无异此也。士大夫诵先生之道者乃不之怪，又或为之辞，其亦可悲矣

① 分见《尚书·舜典》，《孟子·滕文公下》。《诗》语亦《孟子》所引，《礼记·王制》“司寇正刑”一段末条，《论语·宪问》十四。

② 《后正统论》。

乎”^①！

方氏不特明揭分别夷夏之通则，于宋元之史事亦偶然论及。民族之情感虽基于天理，然久经抑压，亦竟有时而近于泯灭。“在宋之时，见胡服，闻胡语者犹以为怪。主其帝而虏之，或羞称其事。至于元百年之间，四海之内，起居饮食，声音器用皆化而同之。斯民长子育孙于其土地，习熟已久，以为当尔”^②。亡国之俗，至明初而犹存，然则欲立治道，复汉仪，非尽革异类之恶俗不可矣。^③

就顷间所述观之，方氏民族思想之透辟，诚为前此所鲜见。然而细加分析，吾人不得不承认其尚因袭以文化区种族之古代学说而未克臻于兼重血统之近代民族思想。方氏谓：荆舒以南之人虽《春秋》之所夷狄，而“自秦以来袭礼义而为中国”，历二千年，久已非复夷狄。^④吾人当诘之曰：使蒙古尽用许衡之策，“袭礼义而为中国”，则方氏亦将认为中夏之正统乎？此思想中之疑难既未经方氏之解释，亦未得他人之注意。必俟明社既屋，异族再侵之后，王夫之始重申华夷大义，而建立毫不妥协之民族思想。方氏扬其波，王氏极其流。正统论开创之功亦不容吾人轻视也。

① 《后正统论》。

② 《后正统论》。集三《正俗》曰：“宋亡，元主中国者八十余年，中国之民，盲语服食器用礼文不化而夷者鲜矣。”参赵翼《廿二史劄记》卷三〇，“元汉人多作蒙古名”条。《正俗》又曰：“今北方之民父子兄如同室而寝。汗秽褻狎，殆无人理。孟饭设七，咄尔而呼其翁，坐于地而食之。□□□□□ 顽不知教。其于大伦悖弃若此，甚非国家之便也。”

③ 明太祖即曾推行恢复民族文化之政策。如洪武元年二月壬子“诏衣冠袭唐制”（《明史》卷二本纪二）。余事见吴晗《元帝国之崩溃与明之建国》，《清华学报》十一卷二期（民国二十五年四月）页四一一以下。

④ 《后正统论》。

第三节 张居正(一五二五——一五八二)

吾人若以刘、方代表专制思想之反动,则张居正之尊主定国殆为专制思想之余波。居正字叔太,号太岳。生于嘉靖四年,卒于万历十年。嘉靖二十六年进七。穆宗隆庆元年拜大学士。神宗即位以先帝遗诏辅政,专国十年,“为政以专主权、课吏职、信赏罚、一号令为主。虽万里外,朝下而夕奉行”^①。小人怨恨,屡加谮毁。死不久,神宗削其封爵,籍其家,流其二子^②。著有《奏对稿》十卷,《诗文集》四十七卷^③。

张氏乃实行者而非思想家。然其立论每有特见,非一般儒者或理学家所能范围。兹就论学、论政二端述之。

张氏论学,揭致用之标的而寓尊君之宗旨,有似宋代之功利思想而不尽同。陈亮等视心性之学为无用,张氏则欲兼性命、经济而用之。故常有言曰:“学不究乎性命,不可以言学。道不兼乎经济,不可以利用。”^④然而学术之弊也久矣。“自孔子没,微言中绝。学者溺于见闻,支离糟粕,各信其说天下。于是修身正心、真切笃实之学废而训诂词章之学兴。有宋诸儒力诋其弊,然议论乃日以滋甚。虽号大儒宿学,至于白首,犹不殫其业,而独行之士往往反为世所姗笑。呜呼!学不本诸心而假诸外以自益,只见其愈劳愈弊也矣”^⑤。虽然,孔子既已没矣,

① 《明史》二一三本传。

② 史传。参张敬修《文忠公行实》(《文集》附录)。

③ 据《明史》九九《艺文志》四,今有江陵刻本《张文忠公全集》。

④ 文集六《翰林院读书记》。

⑤ 集九《宜都县重修儒学记》。

微言既中绝矣，居今日而欲救学术之弊，极性命、经济之用，将以何者为标准乎？张氏以为今王之政令，即学术之指归。若于此外别立门户，斯为离经叛道，乃君上所必诛。张氏释之曰：“《记》曰：凡学，官先事，士先志。士未遇时则相与讲明所以修己治人者，以需他日之用。及其服官其事，即以其事为学，兢兢然求以称职免咎者，以共上之命，未有舍其本事而别开一门以为学者也。”^①今人徒见孔子以私人讲学，遂疑其自树门墙，与时君之教相对抗。不知孔子周行不遇，不得所谓事与职者而行之，故与七十子之徒切磋讲究。“然孔子因材施教，因人立说，未尝入于空虚怪异之谈。究观其经纶大略，则惟宪章文武，志服东周，以生今反古为戒，以为下不倍为准。老不行其道，犹取鲁史以存周礼。故曰：吾志在《春秋》。其志，何志也？志在从周而已。《春秋》所载，皆周官之典也。夫孔子殷人也，岂不欲行殷礼哉？周官之法岂尽度越前代而不可易者哉？生周之世，为周之臣，不敢倍也。假令孔子生今之世，为国子司成，则必遵奉我圣祖学规以教育而不敢失坠，为提学宪臣，则必遵奉皇上敕諭以造士而不敢失坠。必不舍其本业而别辟一门以自蹈于反古之罪也”^②。

吾人既知本朝之政令乃学术之唯一标准，则适当之教育政策为何可以不待烦言而喻。举其要端不外抑异学，禁私学，与不许生员干政三者而已。张氏曰：“国家明经取士，说书者以宋儒传注为宗，行文以典实纯正为尚。今后务将颁降《四书、五经、性理大全》、《资治通鉴纲目》、《大学衍义》、《历代名臣奏议》、《文章正宗》及当代诰律典制等书，课令生员，诵习讲解，俾其通晓古令，适于世用。其有剽窃异端邪说，炫奇立异者，文虽

① 《书牋》九《答南司成屠石平论为学书》。

② 同上。

工弗录。”^①此其抑异学之政策也。又曰：“圣贤以经术垂训，国家以经术作人。若能体认经书，便是讲明学问，何必又别标门户。聚党空谈。今后各提学官督率教官生儒，务将平日所习经书义理，著实讲求，躬行实践，以需他日之用。不许别创书院，群聚党徒，及号召他方游食无行之徒，空谈废业。因而启奔竞之门，开请托之路。违者提学御史听吏部督察院考察奏黜，提学按察司官听巡按御史劾奏，游士人等许各抚衙门访拿解发。”^②此其禁私学之政策也。又曰：“我圣主设立卧碑，天下利病，诸人皆许直言，惟生员不许。今后生员务遵明禁，除本身切己事情许家人提告有司，从公审问，倘有冤抑，即为昭雪外，其事不干己，辄便出入衙门，陈说民情议论官员贤否者，许该管有司申呈提学官，以行止有亏革退。若纠众扛帮，聚至十人以上，骂詈官长，肆行无礼，为首者照例问遣，其余不分人数多少，尽行黜退为民。”^③此其不许干政之政策也。

吾人当注意，张氏之教育政策虽以建立国学为目的，而其论据实假定国家政令具有绝对之价值，初不必问政令之内容是否合于最完善之标准。故周官之法未必“度越前代”，而孔子以身为周臣而用之。宋儒议论“日以滋甚”，而程朱之书以为国家所采，遂为正学。于是学术之本身，不复具有绝对之价值。故张氏谓“愿今之学者以足踏实地为功，以崇尚本质为行，以遵守成宪为准，以诚心顺上为忠”^④。除事君任职以外，更无学问德业

① 《奏疏》四《请申旧章饬学政以振兴人才疏》。按《四书、五经大全》成于永乐中。顾炎武谓“经学之废，实自此始。”（《日知录》卷一八）

② 同上。此二政策与明代所行者大致相合，见《明》六九——七〇《选举志》——二。

③ 《振兴人才疏》。

④ 《论为学书》。

之可言^①。易词言之,学者当养成乡愿之品格,无条件服从政府,拥护君上而已。平心而论,此极端尊君之主张有其历史上之必要,亦有其事实上之流弊。明代虽为专制政体进展达于极顶之时,然士气颇为嚣张,学说亦颇分歧。虽以君长之威权,未必尽能约束。语其优点,则讲学风盛,思想进步^②。而其弊病则为生员跋扈,骚乱乡里^③。当轴者思有以矫正之,乃情理之常,亦职守所在。张氏生当君政之世,根据专制政体之精神以整饬学风,诚属不容非议^④。然而吾人一按实际之结果,则张氏既不能消除纷紊之学风,亦未尝培成忠朴之士气。徒使倔强者愈趋于反抗^⑤。猾黠者逢迎以取利禄^⑥。士风更下,元气大伤。此则专制政术本身内在之缺点,其咎不当由张氏独任矣。

张氏论学之要义,略如上述。其论政之宗旨,殆可以“刚”

- ① 《书牍》五《与王继津论君臣之义》曰：“盖闻君臣大义，分无所逃。（中略）孔子大圣以时仕止，然犹七十说，不遇而止。岂好为是栖栖欤？诚达于君臣之分也。”
- ② 明初书院虽不如宋元之盛，而中叶以后，讲学事兴，或于书院（东林即其中之一），或于寺观祠宇（阳明学派尤盛，见钱德洪《王文成年谱》嘉靖四年），甚至游行村落（《明儒学案》卷三二韩乐吾）；而讲学之风下及于樵夫陶匠（《明儒学案》三二），此皆前代所未有。
- ③ 明代士风之弊可于顾炎武《生员论》中篇见其一斑（《亭林文集》一）。然嚣张之风南宋已起（周密《癸辛杂识》“三学之横”一则）。
- ④ 世宗用吏部尚书许赞，诏毁书院（《续通考》嘉靖十七年）。然嘉靖三十一年以后徐阶为相，又加提倡（沈德符《野获编》，柳史二编二六章引）。居正执政又复禁毁。及死后又再奠。明末最后之压迫出于魏忠贤。
- ⑤ 王阳明学派即蓄此精神。东林复社则几成政治运动矣。
- ⑥ 赵翼《廿二史劄记》三五“张居正久病百官斋祷之多”条曰：“明天启”魏阉生祠遍天下，人皆知之，而万历中张居正卧病，京朝官建醮祷祀，延及外省，靡然从风，则已开其端。盖明中叶以后士大夫趋权附势，久已相习成风。黠者献媚，次亦迫于避祸而不敢独立崖岸。此亦可观风会也。”思宗殉国而百官迎寇，此未尝非士风经过度摧抑而生之结果也。

之一字括之。张氏尝自论其为政“以尊主威，定国是，振纪纲，剔瑕蠹为务”^①。此言最足以表现其刚之精神及条目。考张氏所以有尊主威，定国是之政策者，实缘幼主新立，朝议不定。“纪纲倒植，名实混淆”^②。“国威未振，人有侮心。若不稍加淬励，举祖宗故事以觉寤迷蒙，针砭沉痾，则庶事日隳，奸宄窥间。后欲振之，不可得矣”^③。至于振纪纲剔瑕蠹二事，则亦针对有明中叶以后之政治而发。张氏深斥敷衍因循，延宕虚伪之恶习^④，欲以综核名实，信明赏罚矫之^⑤。其意颇与东汉末年崔实等相似，而所言尤为详尽。张氏以为宽缓之政似仁而有害，严肃之政似苛而有利。儒生立论每尊三代而过秦，至以虎狼喻之。不知秦法严饬，自有其用，三代以后为治者鲜能与之相比。居正称美之曰：“三代至秦，混沌之再辟者也。其创制立法，至今守之以为利。史称得其圣人之威。使始皇有贤子，守其法而益振之，积至数十年，继世宗族芟夷已尽，老师宿儒闻见悉去，民之复起

① 《书牍》十四《答陈推节第十八书》。

② 《书牍》八《答奉常陆五台论治体用刚》，按《续资治通鉴》明纪三八，穆宗崩，张与高拱等受命，辅神宗。“拱于阁中大劾曰：十岁太子，如何治天下”。又汪文辉上疏论言官生事，可同参。及居正揽权既久，则言官颀旨希意，不如隆庆中之议论滋多矣（赵《劄记》三五“明言路习气先后不同”条）。

③ 《书牍》五《与李太仆渐菴论治体》。

④ 《奏疏》一《陈六事疏》。

⑤ 《明史》本传曰：“黔国公沐朝弼数犯法，当逮。朝议难之。居正擢用其子，驰使缚之，不敢动。既至，请贷其死，锢之南京。”“又为考成法，以责吏治。初，部院覆奏，行抚按勘者尝稽不报。居正令以大小缓急为限，误者抵罪。自是一切不敢饰非，政体为肃。”是其例也。居正尝论刑罚为必要。其大略曰：“夫人之可以纵情恣意有所欲而无不得者，莫逾于为盗。而乘耒执锄，力田疾作，束缚以礼法，世之所至苦也。安于其所至苦，无所惧而自不为非者，惟夷由曾史为然。今不曰吾严刑明法之可以制欲禁奸也，而徒以不欲率之，使民皆释其所乐而从其所至苦，是天下皆由夷曾史而后也。”《书牍》九《答完周友山》。

者皆改心易虑以听上之令。即有刘项百辈，何能为哉！惜乎扶苏仁懦，胡亥拜蒙，奸宄内发。六国余孽尚存，因天下之怨而以秦为招。再传而蹙，此始皇之不幸也。”^①居正又以此眼光论明政曰：“高皇帝以神武定天下，其治主于威强。前代繁文苛礼，乱政弊习，剗削殆尽。其所芟除夷灭，秦法不严于此矣。又混沌之再辟也。懿文仁柔，建文误用齐黄诸人^②，踵衰宋之陋习，日取高皇帝约束纷更之，亦秦之扶苏也。建文不早自败，亦必亡国。”^③此种言论，翻儒家千古之大案，不可谓非独到之壮举。然以今日之眼光观之，则张氏推尊秦始皇、明太祖之言论，不过专制思想之重申。韩非、李斯之徒，地下有知，当相视色喜，引为同调。所可惜者，张氏论史既非尽合事实，而其论政亦未洞悉安危之症结。秦之亡，亡于过度之专制^④。故高祖约法三章，足定天下。明太祖用法深刻，惟治贪吏一事为差可。此外如戮功臣，行廷杖，起诏狱诸举^⑤均属亡国之苛政。而明代弊政源头之宦官则始自外藩篡位之成祖^⑥。故明之亡，亡于恶化之专制。建文亡明云云，似非持平之论。

虽然，张氏治体用刚之说固与鞅、斯有显然之区别。张氏欲矫泄沓之失而未尝有意于苛刻。《书》称敷教在宽。张氏辨之，谓宽非姑息弛纵之谓^⑦。治体用刚，非与宽教背驰，而欲以振作救弛纵。振作之与操切，亦不可混为一谈。操切者“严刑峻法，虐使其民”。振作者“整齐严肃，悬法以示民而使之不敢犯”^⑧。

① 《文集》十一《杂著》。

② 齐泰、黄子澄建文时为尚书参政。谋削藩，皆死难。《明史》一四一有传。

③ 《杂著》。

④ 见本书八章二节。

⑤ 赵《劄记》三二“胡蓝之狱”条。《明史》九五《刑法志》三。

⑥ 《明史》三〇四《宦官列传序》。赵《劄记》三五“明代宦官”条。

⑦ 《书牍》三《答南学院周乾明》。

⑧ 《奏疏》一《陈六事疏》“振纪纲”一段。

此已与“督责”之精神不同。而张氏虽以专制为必要之手段，其论政治之目的则仍守儒家民本之旨。故一则曰：“民为邦本，”^①再则曰：“天之立君以为民也。”^②其“剔瑕蠹”之政策即以抑豪强，除烦扰，安百姓为主干。而其指摘中明之政则谓“自嘉靖以来，当国者政以贿成，吏媵民膏以媚权门，而继秉国者又务一切姑息之政，为逋负渊藪，以成兼并之私，私家日富，公室日贫。国匮民穷，病实在此”^③。补救之方惟在严惩贪墨，防止兼并。今议者率曰：“吹求太急，民且逃亡为乱。”此诚过虑之谈。“夫民之亡且乱者咸以贪吏剥下而上不加恤，豪强兼并而民贫失所故也。今为侵欺隐占者权豪也，非细民也。而吾法之所施者奸人也，非良民也。清隐占则小民免包赔之累而得守其本业，惩贪墨则闾阎无剥削之扰而得以安其旧里。如是，民且将尸而祝之，何以逃亡为”^④？且官民虽不喜均平之政，而究其实，则亦为其本身之大利。“夫富者怨之府，利者祸之胎，而人所以能守其富而众莫之敢攘者，恃有朝廷之法耳。彼不以法自检，乃怙其富势而放利以敛怨，则人亦将不畏公法而挟怨以逞忿。是人也在治世则王法之所不宥，在乱世则大盗之所先窥，乌能长有其富乎”^⑤？

① 《奏疏》—《陈六事疏》“固邦本”一段。

② 《文集》六《人主保身以保民论》。

③ 《书牍》六《答应天巡抚宋阳山论均粮足民》。按嘉靖中当国贪贿最甚者为严嵩，嵩二十一年入相，四十一年败。籍没时黄金三万余两，白金二百余万两，珍宝无算（《明史》四〇八本传）。御史王宗茂劾之谓“陛下帑藏不足支诸边一年之费，而嵩所蓄积可贖储数年”。刑部主事张耕劾之谓岁发边餉，“朝出度支之门，暮入奸臣之府。输边者四，馈嵩者六。”（《明史》二一〇本传）宗室权臣宦官夺占民田之大概见《明史》七七《食货志》—田制。

④ 同上。参阅《书牍》十二《答福建巡抚耿楚侗言致理安民》。

⑤ 《书牍》九《答应天巡抚胡雅斋言严治为善爱》。书中下文引《韩非子·显学

张氏乃有明一代名相。其政论虽多缺点，然其儒体法用之治术则亦具有异乎流俗之特色。张氏尝谓“创始之事似难而易，振盪之道似易而实难。室已圯而鼎新之，易也，鸠材庀工而已。惟夫将圯而未圯，其外窿然，丹青赭坐未易其旧，而中则蠹矣。匠石顾而欲振之，闻者必以为多事而弗之信。至势不至于大坏极弊不已也”^①。此诚不刊之论。而张氏未尝以此自馁，尤为难能。其与友人书曰：“二十年前曾有一宏愿，愿以身为藜荐，使人寝处其上，溲溺之，垢秽之，吾无问焉。”又曰：“有欲割取吾耳鼻，我亦欢喜施与。”^②吕坤《书太岳先生文集后》谓其功绩由一任字得来，洵非溢美矣。

第四节 吕坤(一五二六——一六一八)

刘、方针对亡元苛政而阐贵民之旨，张氏针对晚明弊政而

(接上页⑤)篇》婴儿不剃首一段。按张氏政策当时颇有同情而实行之者。海瑞(一五一四——一五八七)万历十三年为南京吏部右侍郎时上神宗疏认治贪吏之刑宽，故天下不治，因举太祖剥皮囊草之制(《明史》二二六本传)。隆庆三年巡抚应天时严治乡官夺民产，并为书答难者(《海忠介公文集》卷一《被论自陈不职疏》)。《明史》传谓“属吏惮其威，墨者多自免去。(中略)素疾大户兼并。力摧豪强，抚穷弱。民田入于富室者率夺还。(中略)豪有力者至窜他郡以避。(中略)抚吴甫半岁，小民闻当去，号泣载道。家绘像祀之”。海氏力主行井田，以为纵不能行之尽善，犹胜于不行(集六《使毕战问井地论》)。《居正集》中有书致海，甚加推许。然万历初居正当国不乐瑞，令巡按御史廉察之。又惮其峭直，中外交荐，卒听其退居不召，则居正未尝真欲行其政策也。

① 《文集》九《京师重建贡院记》。

② 《书牍》五《答吴尧山言宏愿济世》。此书著于万历元年。

为专制张目。吕坤则折衷二者之间，兼采尊君贵民而无取于刚严有为之治。就大体言之，其思想虽趋于乐观，而亦隐含对君主专制失望之意，于诸人外别树一帜。吾人不可不一述之。坤字叔简，号心吾。生于嘉靖十五年，卒于万历四十六年。仕由襄垣知县，至刑部左侍郎^①。所著有《呻吟语》六卷，《去伪斋集》十卷，及《闰范》、《图说》等书，门人赵文炳集其从政要端为《吕公实政录》，均传于世^②。

吕氏论学，一本致用之宗旨。一切性命、天人微窃之说，无补“国家之存亡、万姓之生死、身心之邪正”者，皆认为非学者所当究^③，盖“天地人物原来只是一个原体，一个心肠”^④。自君子观之，“满腔子是惻隐之心，满六合是运惻隐之心处。君子于六合飞潜动植纤细毫末之物，见其得所则油然而喜，与自家得所一般，见其失所则闵然而戚，与自家失所一般”^⑤。故学者所当讲求者乃如何用此一身，以济万物^⑥。此义不明则学者相率入于为我之异端^⑦，大悖圣人之道。世俗每称许隐者，以为高尚。不知“巢父许由，世间要此等人作甚”。“世无巢许，不害其为唐虞。无尧舜皋夔，巢许也没安顿处，谁成就你个高人”^⑧。

致用为学者之天职，而伦常又为处世之纲纪。君父之尊尤当重视。严光旧与光武帝为朋友。及天下既定，召之入京，

① 《明史》二二六。《宋元学案》五四。

② 今收入《吕子遗书》。《呻吟语》单行有四部丛刊，文选楼刻诸本。《实政录》包括《明职》、《民务》、《乡甲约》、《风宪约》、《狱政》等。

③ 《呻吟语》卷一之四。

④ 同上。参《去伪斋集》卷八《格物歌》。

⑤ 《语》一之四。

⑥ 集四《别尔瞻书》。

⑦ 《语》四之四“巢由披卷”一则。

⑧ 《语》四之四。

光不肯屈。吕氏斥之曰：“天经地义，人纲物轨，莫大于伦常。而五伦之序，尧先父子，孔先君臣。朋友居昆弟后，岂得加于君父之上哉！”子陵以朋友之故，不肯臣光武而加足腹上以傲之。彼不知“率土之滨，莫非王臣。光武奄有九围，子陵即不为臣，独非民乎？能逃于天地之间乎”^①？吕氏又假箕子之事以明忠臣不事二主之义曰：“《史记》以为箕子陈洪范之后，武王封于朝鲜而为臣。人列于于五爵，分之三，皆臣名也。即不述臣职，谓之非臣，可乎？贵戚之卿，与异姓殊。即不国亡与亡，岂至受人爵土，列之庶邦，食其禄而受之宠乎？”“异姓之夷齐宁为商山之饿夫而耻食周粟矣。箕子固甘朝鲜之封。臣道也子孙之道也，胥失之矣。洪范九畴，天以锡禹者。又四百年而有箕子。箕子即不陈洪范，洪范亡乎？洪范守亡，臣子之道不可亡也。”尽信《书》，不如无《书》。《史记》所载箕子之事，决非当时之真象。“今考方輿家朝鲜在三代时不列职方，其地不在周之版图，周安得封国于此？今河南西华，唐名箕城。山西辽州，唐名箕州。意者武王所封或在两地。箕子不受，逃之朝鲜。朝鲜化其德，推以为君，遂世其祀，而仍其周称乎？至于出之囹圄，待以宾客，访以古今，为之陈畴，亦圣贤邂逅谈学论道之常。若曰祀不系于宗祫，名不列于三恪，既不为社稷忠魂，又不为湖山遯叟，而俨然受朝鲜之封，夷齐必能笑之矣！箕子何人，肯为之乎？后之宗臣，幸无以借口”也^②。

吕氏维护君主政体之意，由上所述，显然可睹。然吕氏尊君之论固未尝离贵民而独立。盖自吕氏观之，民以君尊而定，君以定民得尊。定民为目的，尊君为手段。君威与民命，非相

① 集六《严子陵》。

② 集六《箕子》。

反而实相关。君主尽职于上^①，臣民尽职于下^②，然后宇内又安。犯上暴下，皆足召乱。吕氏明之曰：“天下不可一日无君。故夷齐非汤武，明臣道也。此天下之大防也。不然则乱臣贼子接踵矣，而难为君。天下不可一日而无民。故孔孟是汤武，明君道也。此天下之大惧也。不然则暴君乱主接踵矣，而难为民。”^③此说融治孟荀，合张居正之尊主威于方孝孺之明君职，貌似新奇而非尽出心创。

吕氏又以“势利”解释君民之关系，此则近乎叶水心势治^④之论，而条理较为完密。吕氏曰：“势利者宇内之神物也。帝王者势利之主也。天下之存亡，国之治乱，民之生死在势利。顾所以操之者何如耳。”操之之术，大约有五。一曰以势制利。“天下皆趋于利，而无势以禁之则乱”。二曰势利分享。“帝王之御世也，利在下，势在上。利欲公之天下，势欲揽之一人”。“利在上，势在下，亡道也”。三曰揽势必专。“天子以势统百官，百官以天子之势布政令以行其德意。万方黎献懍懍奉法若训而一毫不敢肆焉者，有操其势者也。势在臣则劫，势在万姓则亡。虽尧舜不敢以势与天下。此统一四海平定六合之灵器也”。四曰分利必均。“天下之利，天下之所以相生相养者也。天不立君，君不建百官，则天下之利归豪强，归贪暴。而豪强贪暴者专利，则生势以役群众而分天子之权。贫无赖者失利，则相聚以求所欲而启天下之衅。是利不可不均也”。五曰君不专利。“得天下者因天下之利而匹夫为天子，守天下者专天下之利而天子为匹夫。是利者势之籍也，利去则势亡”。“故天子者衣租食税而已，足以供军国之需而已，不专天下之有。建官分职，以人自

① 《语》五“天之生民非为君也”一条。

② 《语》二之一“古之士民各安其业”一条。

③ 《语》一之三。

④ 本书十四章五节。

有之利而使各有其所有，而又使利于有天子以保其所有，虽万世君可也。故曰利当公，利当在下”^①。

“势在上，利在下”，此古代君治民享，仁惠专制理想之另一表现而已。然而吕氏深知徒用高压政策不足以为治，故反复重申孟子顺民之古义以为专制君主之棒喝。吕氏尝谓“民情甚不可郁也。防以郁水，一决则漂屋推山。炮以郁火，一发则碎石破木。桀纣郁民情而汤武通之，此存亡之大机也，有天下者之所夙夜孜孜者也”^②。盖君之得尊，由于民服。人心一去，天下土崩。故“势有时而穷。始皇以天下全盛之势力受制于匹夫，何者？匹夫者天子之所恃以成势者也。自倾其势，反为势所倾”矣^③。虽然，尚有疑焉。孔子谓民可使由，不可使知。“夫民心之难同久矣。欲多而见鄙，圣王识度，岂能同之？噫！治道以治民也。治民而不同之，其何能从？即从，其何能久？禹之戒舜曰：罔哂百姓以从己之欲。夫舜之欲岂适己自便哉？以为民也。而曰罔哂。盘庚之迁殷也，再四晓譬。武王之伐纣也，三令五申。必如此而后事克有济。故曰：专欲难成，众怒难犯。我之欲未必非，彼之怒未必是。圣王求以济事，则知专之不胜众也，而不动声色以因之，明其是非以悟之，陈其利害以动之。待其心安而意顺也，然后行之。是谓以天下人行天下事，事不劳而底绩。虽然，亦有先发后闻者，亦有不谋而断者，亦有拟议已成，料度已审，疾雷迅电而民不得不然者。此特十一耳，百一耳，不可为典则也”^④。夫以君上之威，令严罚重，民岂敢违。然而“明王推自然之心，置同然之腹，不恃其顺我者之迹，而欲得其无怨我者之心”^⑤。则长久治安，庶几可得矣。

吕氏生当张居正厉行“刚”治之时^⑥而发为顺民之论，其反

① 集六《势利说》。

②③⑤ 《语》五。

④ 《语》五。参集一《忧危疏》论收人心一段。

⑥ 史传吕万历二年进士。时张正为相，后八年乃卒。

对专制之意，极为显而易见。抑有又进者，吕氏论学，虽主致用而其最后之政治理想则为无为而治。此尤足表现其反对专制之态度。吕氏谓“伏羲以前是一截世道，其治任之而已，已无所也。五帝是一截世道，其治安之而已，不扰民也。三王是一截世道，其治正之而已，不使纵也。秦以后是一截世道，其治劫之而已，不以德也”^①。中国二千年中之君主政体奠基于秦，而吕氏以为劫民愚民政治之肇始，与张居正混沌再辟之言，恰相反背。吕氏又曰：“古昔盛时，民自饱暖之外无过求，自利用之外无异好。安自家之便而不恣耳目之欲。家无奇货，人无玩物。余珠玉于山泽而不知宝，羸茧丝于箱篋而不知绣。偶行于途而知贵贱之等，创见于席而知隆杀之理。农家于桑麻之外无异闻，士于礼义之外无羨谈，公卿大夫于劝课训迪之外无簿书。知官之贵而不知为民之难，知贫之可忧而不知人富之可嫉。夜行不以兵，远行不以餽。施人者非欲其我德，施于人者不疑其欲我之德。沂沂浑浑，其时之春乎？其物之胚孽乎？吁！可想也已。”^②此亦与张氏富强之说^③背道而驰。

盛世可想，惜乎，其不可久维也！吕氏倾向于认历史为退化之过程，而以天道气运说明其必然性。刘基以理气二元解释天运之正变。吕氏略同其意，区天为二。“无极之先，理气浑沦而不分”。此时之天乃“理道之天，先天也”。“气化之后，善恶同源而异流”。此时之天乃“气运之天，后天也”。先天惟一，后天有九。盖后天既分善恶，则“以自然为盛衰，挟人事为得失，万有不齐”。每变愈下。一曰“淳庞之天”。当洪荒之初，人物雍熙之时。二曰“泰宁之天”。当唐虞夏四海欢欣之时。三曰“平常之天”。当三代迭兴，有隆有替之时。四曰“巧伪之天”。讹言谗说，排闾纵横。朝无国士，野无公言，以乱天下。五曰“杀戮之天”。当

①② 《语》四之二。

③ 张集，《书牍》十一《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辨》。

春秋战国逮于秦项三百余年争乱之时。六曰“淫浊之天”。当武后僭窃淫乱之时。七曰“虐厉之天”。“疠疫时行,妖孽为祟,旱以七岁,水以九年”。八曰“混沌之天”。“君子小人祸则同祸,福则同福,玉石不分,薰莸杂处”。九曰“倒置之天”。“小人得志,安富尊荣。君子潜身,危亡困辱”^①。天运至此,真有闭塞穷终之叹矣。

吕氏九天之说有似邵雍之《皇极经世》,而实不相同。邵氏认天道循环盛衰有定。一阴既生,乱危日急。虽有圣人,亦无计以挽回拯救之。故邵氏之说为彻底悲观之宿命论。吕氏虽亦倾向于悲观,置盛世于已往,然犹信人力可以回天。专制天下昏君乱臣所散播之种种罪恶,种种痛苦,圣人可以洗荡廓清之。故曰:“气天惟危,道天惟危,惟燮惟赞,圣人是持。”^②盖吕氏虽对专制政治怀疑,尚未对君主政体之本身失望也。

吕氏为一实践之政治家,其论治术颇多具体扼要之言。《实政录》所载尤明,吾人不暇于兹一一详述。其《民务》与《乡甲约》按养教治三事规划条目,其精神内容均与近人管教养卫之说相近。而《乡甲约》合乡约保甲为一,更为前此所未有^③。然而吕氏始终不信人民有自治之能力^④,故《乡甲约》理论上之贡献,不能越《吕氏乡约》方氏乡族之范围。此亦历史环境所限,吾人今日尚论,不宜加以苛责者也^⑤。

①② 集六《说天》。

③ 杨《中国乡约制度》第七章讨论颇详。

④ 《乡甲约》谓“良民分理于下,有司总理于上”。固暗合自治之原则。然吕氏又谓“得千良民不如得一贤守令。”(《实政录》卷五)故州县官监督干涉约务。

⑤ 明初太祖提倡自治,故乡官乡绅得占相当之地位。及至中晚,弊端大见。如海瑞巡抚应天时裁抑豪强,谓“乡官二十余年为虎,小民二十余年为肉”。(集一《被论自陈不职疏》)。海氏以政府之力肃清豪强,吕氏则欲改善地方组织,用民力以助官威。前者加深专制,后者较近自治。

第十七章 王守仁与李贽

第一节 王守仁(一四七二——一五二八)

中国专制政治,至明代愈趋深刻。太祖开国即树惨核之风^①,成祖篡立更肆淫虐之毒^②,继体诸君,变本加厉。二百七十余年中苛政弊政之多,殆为历代所不及。加以科举“八股”,败坏人才^③。理学末流,束缚思想^④。诏狱廷杖,摧残士气。下

- ① 太祖虽出身民间,注重疾苦,然其用法苛严,殆不下秦代。如诛贪吏剥皮囊草,枉法八十贯论绞(《明史》二二六海瑞上神宗疏)。此犹意在保民。至于以文字疑误杀人(赵翼《廿二史劄记》卷三二“明初文字之祸”条,任意残杀功臣(同上“胡蓝之狱”条),则为无可宽解之野蛮行为。赵氏曰:“明祖藉诸功臣以取天下,及天下既定,即尽举取天下之人而杀之,其残忍实千古所未有。盖雄猜好杀本其天性”也。
- ② 成祖既篡位,乃取太祖之法多所破坏。倚宦官为腹心,遂成明代弊政苛政之源头(赵记三五“明代宦官”,《明史》三〇四《宦官传序》)。廷杖、锦衣卫、东厂亦肇始或复用于永乐中。《明史》九五《刑法志》三谓“是数者杀人至惨而不丽于法,踵而行之,至末造而极。举朝野命一死之武夫宦竖之手,良可叹也”!至成祖屠杀建文诸臣之惨,尤甚于太祖之杀功臣。齐泰、黄子澄、铁铉等死后妇女均送教坊司。茅大芳妻在教坊司病故,奏奉圣旨:“分付上元县抬出门去,着狗吃了。钦此。”(俞正燮《癸巳类稿》卷十二《除乐户丐籍及女乐考》引王世贞《弇州史料·南京法司记》)
- ③ 《明史》七〇《选举志》二。顾炎武《日知录》十八《四书五经大全》,十六《程文及试文格式》。
- ④ 《明史》二八二《儒林传》“明初诸儒皆朱子门人之支流余裔(中略),守先儒之正传,无敢改错”。又卷十七《世宗纪》一嘉靖二年四月癸未以宋朱熹裔孙璽等为五经博士。尊朱之意显然。

则民不聊生，上则士鲜廉耻。流寇起于中，夷狄迫于外。一朝势去，瓦解土崩。大好河山，又复沦于异族。事之可惜，孰逾于此。然而当明代专制毒焰方盛之时，反动思想已勃然兴起。虽不敢直接攻击专制政治之本身，而对于为专制政府所利用之正统学术则力加破坏。王守仁开其风^①，李贽极其流。以儒攻儒，波澜壮阔，几乎欲取千余年传统思想之网罗，一举而冲决摧毁之。此诚空前之大变，吾人不必以其在政治上未获显明之效果而轻视之也。

王守仁字伯安，学者称阳明先生。生于成化八年，卒于嘉靖七年。少聪慧，性豪迈。年十五游居庸关，慨然有经略四方之志。年十八读朱子书，以庭前竹，试为“格物”，沉思不得，遂被疾。二十一岁举于乡，后以进士入仕，正德初官礼部左侍郎。以抗章救戴铣等忤权阉刘瑾，廷杖四十，谪贵州龙场驿丞。途中刘瑾遣人加害，投江佯自尽始免。几经辛苦，得至龙场，九死一生之余乃大悟格物致知之理（三十七岁），知行合一之学（三十八岁）。阅五年，专以致良知训学者，一时风行，遂有压倒朱学之势。刘瑾败后，复得起用，正德十一年擢右金都御史，巡抚南赣。讨平诸“寇”，安抚居民。十四年，以右副都御史讨宁王宸濠。乱平，为群小所谗，几遭不测。嘉靖六年，思田州土酋叛，世宗始用人言，以兼左都御史总督巡抚两广讨“贼”。守仁抚平思田，出奇兵剿平断藤峡瑶“贼”。复遭忌者谗。病甚乞归，不俟命竟行，道死甬安，年五十七。桂萼劾之，帝大怒，下廷臣议。萼等议曰：“守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，则非朱熹格物致知之论。知众论之不予，则为朱熹晚年定论之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬滋甚。但讨捕剧贼，禽获叛藩，功有足录。宜免

^① 首与程朱立异者乃陈献章，王氏更光大之。《明史》二八二《儒林传序》。

追夺伯爵，以章大信，禁邪说以正人心。”幸世宗未悉用其议。否则庆元“伪学”之禁又重见于嘉靖矣。穆宗既立，以群臣言，诏赠新建侯，谥文成。神宗万历十二年，以大学士申时行言，诏与陈献章、薛瑄、胡居仁从祀文庙^①。著有《文集》数十卷^②。

昔孟子谓人皆有不忍人之心，而即以此心为仁政之动力。阳明之政治哲学亦以仁心为本，而参以大学之明德亲民。其说似出心裁，实亦有所承袭。《答顾东桥书》曰：“夫圣人之心以天地万物为一体。其视天下之人，无内外远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。”^③《大学问》亦曰：“大人者以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也。其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井而必有怵惕惻隐之仁焉，是其仁之与孺子为一体也。孺子犹同类者也。见鸟兽之哀鸣觝觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也。见草木之摧折而有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。”^④

① 《明史》一九五本传，《明儒学案》上，薛侃等纂《王文成公年谱》，黄绾《阳明先生行状》，余重耀《阳明先生传纂》（中华书局），钱穆《王守仁》（商务印书馆）。

② 明谢廷杰编《王文成公全书》三十八卷中《文集》三十一卷，附录《年谱》及《世德纪》七卷（浙局刻，商务国学基本丛书、万有文库诸本）。施邦耀编《阳明先生集要》（四部丛刊影明本）。清俞焜编《王阳明先生全集》二十二卷，康熙十二年初刊本。王贻乐校刊《全集》十六卷，康熙十九年刻本。张问达编辑《全集》二十卷，康熙二十八年刊本。

③ 《全书》卷二《传习录》中。

④ 《全书》二六、《续编》一。

以此仁之本心,施于政事,则为明德亲民。二者体用可分而实为一事^①。“明明德者立其天地万物一体之体也。亲民者达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民,而亲民乃所以明其明德也”^②。此体用兼全,教养合一之政治,惟唐虞三代盛世曾实行之。“其教之大端则尧舜禹之相授受,所谓道心惟微,惟精惟一,允执厥中,而其节目则舜之命契,所谓父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信,五者而已。唐虞三代之世,教者惟以此为教而学者惟以此为学。当此之时,人无异见,家无异俗”。“下至闾井田野,农工商贾之贱,莫不皆有是学,而惟以成其德行为务”^③。全国之人既受同一之学,明同一之德,乃各按其才能之异,分工合作,以成一协和平安之大社会。

王氏述其理想曰:“学校之中惟以成德为事,而才能之异,或有长于礼乐,长于政教,长于水土播植者,则就其成德而因使益精其能于学校之中。迨其举德而仕,则使之终身居其职。用之者惟知同心一德以共安天下之民,视才之称否,而不以崇卑为轻重,劳逸为美恶。效用者亦惟知同心一德以共安天下之民。苟当其能,则终身处于繁剧而不以为劳,安于卑琐而不以为贱。当是之时,天下之人熙熙皞皞,皆相视如一家之亲。其才质之下者则安其农工商贾之分。各勤其业以相生养而无有乎希高慕外之心。其才能之异,若皋夔稷契者则出而各效其能。若一家之务,或营其衣食,或通其有无,或备其器用。集谋并力,以求遂其仰事俯育之愿。惟恐当其事者之或怠而重己之累也,故稷勤其稼而不耻其不知教,视契之善教即己之善教也。夔司其乐而不耻于不明礼,视夷之通礼即己之通礼也。盖其心学纯明而有全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无

① 《全书》七、《文象》四《亲民堂记》(乙酉)。

② 《大学问》。

③ 《答顾东桥》。

有乎人已之分，物我之间”也^①。

王氏虽推崇唐虞三代之理想，以为非后世“霸术”所及，然其所重视者乃心术而非制度。故三代之治虽美，后君当法其道而不可拘守其制。盖古之圣人无不“因时致治”^②。尧舜文武之设施不必相同，而不害其合道之根本。若心存功利，徒仿行迹，貌似儒学，而实已流于霸术矣。

阳明之论治术似少新意。其最可注意者，为近于近世地方自治制度之乡约、社学、保甲诸法^③。盖远袭前人遗意，近依洪武故事^④，变通改进而成者。社学、保甲，可置不论。其《南赣乡约》则为明代乡约之肇始，内容详密，为后人所称道^⑤。综其大意，约有四端。一曰约中职员出于约众之推选，二曰约众赴会为不可规避之义务，三曰约长会同约众得调解民事之争讼，四曰约长于开会时询约众之公意以彰善纠过。然约事既由政府推动，约会亦无法律裁制之权，其性质固与真正之地方自治有别也。

阳明论政，大略以《孟子》《礼运》为蓝本。虽足针砭专制，

① 《答顾东桥》。

② 《全书》一《传习录上》答徐爱问文中子、韩退之。

③ 见《全书》十六《别录》八《十家牌法告谕各府父老子弟》，十七《别录》九《南赣乡约》、《兴举社学牌》、《申谕十家牌法》、《申谕十家牌法增立保长》、《颁行社学》等文。

④ 宋代乡约见本书前章四九六页注①。明人行《吕氏乡约》者有吕柟（正德三年进士）及刘观（正统四年进士），均见《明史》二八二《儒林传》。明太祖洪武二十八年二月，“己丑，谕户部编民百户为里，婚姻死丧疾病患难，里中富者助财，贫者助力。春秋耕获，通力合作，以教民睦。”（《明史》三《本纪》）阳明正德五年治庐陵，尝稽洪武旧制，慎选里正三老（《年谱》三十九岁）。《乡约》乃引申其制。

⑤ 刘家周于崇祯七年立《刘氏宗约》，十五年奏请行乡约保甲，条例略依《吕氏乡约》（《刘子全书》卷十七），其大意见《乡书》（同书卷二四）。陆世仪崇祯十三年作《治乡三约》。《志学录》（十四年）曰：“五月十九阅《阳明集》中载乡约法甚妙。”

究非真出新创。至其论学,则一扫乡愿之习^①,直欲与西汉以来之儒家正统思想挑战。观桂萼等廷议,宽其擅离职守之罪,而斤斤于“禁邪说以正人心”。可知阳明学说在当时之地位矣。盖儒学经武帝之推尊,遂为思想正统。中间虽受挫折,大体固占上风。至宋元之世,儒学化为理学,理学又专尚程朱^②。意窃佛老而语宗孔孟,辩入毫芒而本实因袭。末学弊极,浸至是非以孔子为权衡^③,纲常致个入于桎梏。迂延至明,殆已趋于僵化。于是陈白沙破朱学之藩篱,求至道于己心^④。阳明继起^⑤,乃明揭思想解放之赤帜,发为学贵自得之论。王氏之言曰:“今世学者皆知宗孔孟,贱杨墨,摈释老。圣人之道,若大明于世。然吾从而求之,圣人不得而见之矣。其能有若墨氏之兼爱者乎?其能有若杨氏之为我者乎?其能有若老氏之清静自守,释氏之究心性命者乎?吾何以杨墨老释之思哉。彼于圣人之道异,然犹有自得也。”^⑥学有自得,虽为异端,犹胜于支离琐碎之俗儒。若其本无自得,虽口称孔子,何足以为实学。抑又有进者,俗儒奉孔子为准则,而不知吾心之权衡,尤在孔子之上。“夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎?求之于心而是也。虽其言之出

① 《传习录下》答恭尚谦等论致谤之由曰:“我在南都已前尚有些子乡愿的意思在。(中略)我今才做得个狂者的胸次。”

② 《明史》二八二《儒林传序》,本章五一七页注④引。当王守仁晚年,朝野犹隐尊朱为正学。

③ 孔子在宋明理学中之地位,略如亚里斯多德在欧洲中世之经院哲学(Scholasticism),其尊严殆尤过之。

④ 《白沙子全集》卷三《复赵提学》,陈氏自谓年二十七从吴兴野学,未知入处。后归里,闭门自求之,“舍彼之繁,求吾之约”,乃发明心体,涣然自信。

⑤ 白沙卒于弘治十三年,时阳明二十九岁。白沙门人湛若水时与阳明论学。王学虽由自创,殆曾受白沙之影响。

⑥ 《全书》七,《文录》四《别湛甘泉序》。

于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎”？虽然，所谓得心，固非凭一己之私见以垄断天下之公理。俗儒尊孔守朱，不知所以裁之，遂不免混公理而逞私见。“夫道，天下之公道也。学，天下之公学也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也。公言之而已矣。故言之而是，虽异于己，乃益于己也。言之而非，虽同于己，适损于己也”^①。

吾心何以能得道学之公，以为是非之权衡乎？则以其能“致良知”故^②。盖人心之本体即是明德。私欲障碍则本体丧失。圣贤庸愚，同具此心。苟能致知，皆能明德^③。就心之本体言，“众人亦是生知”。就致知之功言，“圣人亦是学知”^④。不宁惟是。良知所体认之道学乃人生日用之常，并非奇异幽怪，为众人之所不逮。故阳明答或问异端，谓“与愚夫愚妇同的，是谓同德，与愚夫愚妇异的，是谓异端”^⑤。又答门人言，“见满街人都是圣人”。谓“此亦常事耳，何足为异”^⑥。细绎阳明良知学说，实隐寓平等之义。人人可以明德，满街尽是圣人，则人类于精神生活上完全平等，不容有高下尊卑之别。或谓人品高下易见，高者显如泰山。阳明斥之曰：“泰山不如平地大，平地有何可见。”^⑦其含意如何，可无俟解释矣。

① 《传习录中·答罗整庵少宰书》。

② 《传习录下》各处及《大学问》。

③ 《传习录下》“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了”。然“良知在人随你如何，不能泯灭，虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩”。

④ 《传习录下》。

⑤ 同上。

⑥ 《传习录下》。

⑦ 《传习录下》。阳明承认圣人凡人均可致良知，于质皆同，于量则有大小之异。譬犹纯金，尧舜万镞，文王孔子九千镞，以次减少，凡人则一两也（《传习录上》答希渊问）。

良知致人于平等，亦即使之得自由。盖人求得心，则一切外在之标准悉丧失其威权，而言语行为皆纯由个人自决。阳明论舜武之行事曰：“夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶之准则，故舜得以考之何典，问诸何人而为此耶。抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此耶。武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得考之何典，问诸何人而为此耶，抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此耶。”^①圣人知人事之节目时变，不可预知，人材之大小互殊，不能划一，故但求合于良知，不敢强异为同。门人或问曰：“良知一而已。文王作篆，周公系爻，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”阳明答之曰：“圣人何能拘得死格。大要出于良知同，便各自为说何害。且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下一样，便非造化妙手矣。”^②故“圣人教人不是个束缚他通做一般，只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他”^③，决不强不同才气之人以就同一之学也。

吾人上述者如尚非误，则良知学说似远承孟子，而含有打破偶像，摇动传统思想权威之倾向。以故不徒朝廷官吏视为邪说，即为东林首领之顾宪成亦斥阳明不守孔教，一任心裁。“得则是，不得则非。其势必自专自用”^④。晚明诸儒，固已深感王学之威胁。至其门人王畿、王艮诸人^⑤，变本加厉，遂成更进一

① 《答顾东桥》。

② 《传习录下》。

③ 同上，与王汝中（畿）论曾点盲志。上文谓曾点鼓瑟及狂言，“设在伊川或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象”。

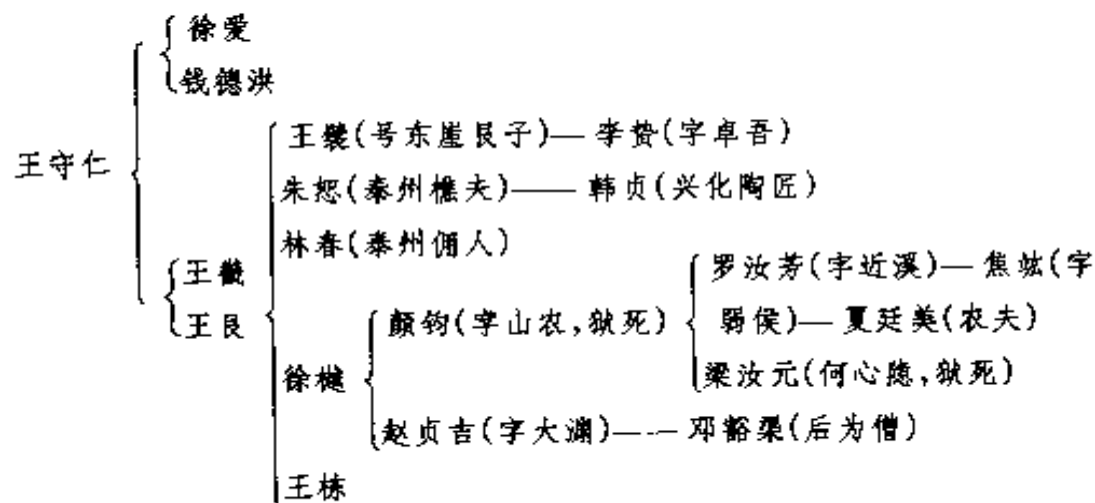
④ 《顾端文遗书·与李见罗书》。

⑤ 畿字汝中，别字龙溪，弘治十一年生，万历十一年卒（一四九八——一五八二）。阳明徒多，每使畿与钱德洪代授。钱较谨伤，畿则放纵。故“士之浮诞不逞者率自名龙溪弟子。”（《明史》二八三《儒林传》二）艮字汝止，号心斋。生于成化十九年，卒于嘉靖十九年（一四八三——一五四〇）。原名

步之解放思想。而王艮尤为左翼王学之宗师，王门出身平民者多受其教^①。艮承阳明得心之旨，释格物之义，谓“吾身是个矩，天下国家是个方”。治学者“知得身是天下国家之本，则以天地万物依于己，不以己依于天地万物”^②。然而重己者非私己离物之谓。盖物我本为一贯。“知保身者则必爱身，能爱身则不敢不爱人。能爱人则人必爱我。人爱我则吾身保矣”。反之，若“知保身而不知爱人，必至于适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下国家哉”。至于矫枉过正，则亦非所宜为。“知爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉！”^③心斋之政治哲学，大体上守阳明师法，尚无过激之论。再传之后，乃流于诡怪猖狂^④，引起士大夫之嫉视。然而心斋及其弟子

(接上页^⑤)银，灶丁之子。七岁入塾，贫不能竟学。出代父役而好学不辍。有闻其言者，诧为类阳明，乃至江西谒阳明。辩难久之，始大服，拜为弟子，阳明为易名曰艮。

① 王门传授略如下表：



② 《语录》，《明儒学案》三十二。

③ 《明哲保身论》(《心斋遗集》一，东台袁氏铅印本)。又有《王道论》，依《周礼》立制度。

④ 《明儒学案》引时人论颜钧语。

本孔子“有教无类”、阳明良知平等之义，广教下层社会人士，其精神不仅有合佛家之普渡众生，实略近现代之民众教育，其事之盛，乃秦汉以来所未睹。此亦王学打破传统之一端也。盖张居正等毁书院禁私学之动机既为巩固专制政权，则王门之布教平民，不啻无意中向专制作微妙之攻击^①。及李贽受王龙溪、罗近溪、何心隐、焦弱侯诸人之影响以立言，乃蔚为明代空前之解放思想。

第二节 李贽(一五二七——一六〇二)

李贽字卓吾。又字笃吾。初名载贽。因生于泉州，为温陵禅师福地，故号温陵居士。晚居龙湖，号龙湖叟。生于嘉靖六年，卒于万历三十年。二十六岁中福建乡试举人，历任县教谕，官南京国子监，补礼部司务。时年已四十，始读王守仁、王畿书，信阳明之学。年五十，以南京刑部郎出为云南姚安知府。其政事“一切简易，任自然，务以德化人，不贾世俗能声”^②。“每

① 实行布教最力者似为陶匠韩贞。贞字以中，粗识文字。既以茅屋三间偿债，遂居窑中。以化俗为任，农工商贾从游者千余。秋成农隙则聚徒讲学，一村既毕，又之一村(《学案》三二)。阐明平民学术之理论者，有心斋弟子王栋(一菴)。栋尝谓“自古农工商贾业虽不同，然人人皆可共学。孔门弟子三千，而身通六艺者七十二，其余则皆无知鄙夫耳。至秦灭学，汉兴惟记诵古人遗经者起为经师，更相授受。于是指此学独为经生文士之业，而千古圣人与人人共明共成之学遂泯没不传矣。天生我师，崛起海滨，慨然能悟，直宗孔孟，直指人心，然后愚夫俗子不识一字之人皆知自性自灵、自完自足、不假闻见、不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明矣。”(同上，引一菴语录)

② 顾养谦《赠姚安守温陵李先生致仕去滇序》，《焚书》卷二附录。

至伽蓝,判了公事,坐堂皇上,或实名僧其间。簿书有隙,即与参论玄虚。人皆怪之,公亦不顾。禄俸之外,了无长物”^①。任太守既三年,乃致仕。行时“士民遮道,车马不能前进”^②。五十六岁以后始勤于读书著述。初依耿定向居黄安,旋以与耿论学不合,辞去,只身走麻城,依龙潭湖上芝佛院僧无念。“闭门下键,日以读书为事。性爱扫地,数人缚帚不给。襟裾浣洗,极其鲜洁。拭面拂身,有同水淫。不喜俗客。客不获辞而至,但一交手,即令之远坐,嫌其臭味。其忻赏者镇日言笑”^③。然六十二岁时与友人书谓“到麻城然后游戏三昧,日入于花街柳市之间,始能与众同尘”^④。则亦不尽闭门读书也。是年,恶头垢痒,且示家人绝意不归,遂落发。万历十八年,游武昌,当局以“左道惑众”逐之。二十四年,应刘东星约赴山西,未行,闻有史巡道以其大坏风化,欲加法治,遂留待逮问。然旋仍赴约,转至北京。二十六年焦竑迎至南京,当与利玛窦三度相见。麻城人既藉口宣淫逐之,马经纶乃迎之居北通州。次年礼科给事中张问达劾其“惑乱人心”。朝旨令“厂卫五城,严拿治罪。其书籍已刻未刻,尽收烧毁”^⑤。贽既至京,有司问曰:“若何以妄著书。”答曰:“罪人著书甚多,具在,于圣教有益无损。”^⑥系狱中约一月,“作

① 袁中道《李温陵传》,《珂雪斋近集》(襟霞阁排印本)。

② 光绪修《姚州志》卷五。

③ 袁传。

④ 《答周二鲁书》,《李氏文集》卷三。

⑤ 顾炎武《日知录》十八引《神宗实录》。疏文大略谓“李贽壮岁为官,晚年削发。近又刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大德》等书,流行海内,惑乱人心。(中略)尤可恨者,寄居麻城,肆行不简。与无良辈游庵院,挟妓女,白昼同浴。勾引士人妻女,入庵讲法。至有携衾枕而宿者,一境如狂。(中略)后生小子喜其猖狂放肆,相率煽惑,至于明劫人财,强搂人妇,同于禽兽而不之恤”。

⑥ 袁传。

诗读书自如。一日，呼侍者难发，侍者去，遂持刀割其喉。气不绝者两日，侍者问和尚痛否。以指书其手曰：不痛。又问曰：和尚何自割？书曰：七十老翁何所求？遂绝”^①。

李氏思想之形成，兼受其个人天性及社会环境之影响。李氏尝自谓六、七岁便能自立，生平不求庇于人^②。又谓“其性偏急，其色矜高，其辞鄙俗，其心狂痴，其行率易”^③。袁中道则称其“本息机忘世，槁木死灰人也，而于古之忠臣义士，侠儿剑客，存亡雅谊，生死交情，读其遗事为之咋指砍案，投袂而起，泣泪横流，痛哭滂沱而若不自禁”^④。就此描述及其行事观之，足见李氏为一个性甚强，感情奔放之人。若使生于近代民主社会之环境中，言行比较自由，则虽未必果为乡愿，其思想殆不过进步之前锋，不至激烈怪变，至于对社会中一切礼俗名教作正面之冲突。不幸李氏生当晚明专制政府恶化之时，上则权臣逆阉专国，下

① 李氏事迹大体从容肇祖《李贽年谱》（《李卓吾评传》，商务印书馆，二十六年出版。《明史》无传，附见卷二二一《耿定向传》中，略而有误。此外有袁中道《李温陵传》，《珂雪斋近集》，国学保存会本，《焚书》附载，误为宏道作），刘侗《李卓吾墓志》（《麻城县志》三四），吴虞《李温陵别传》（《吴虞文录》卷下）。潘曾兹《李温陵外纪》（附明刻《续焚书》）。自述有《卓吾论略》，《感慨平生》（《焚书》卷三、四），及书札。李氏著作较重要者有《藏书》六十八卷（明万历二十七年金陵原刻及明陈仁锡评本），《续藏书》二十七卷（万历三十七年金陵王刻及明汪修能刻本），《焚书》六卷（明刻，国学保存会、陕西教育图书社、上海杂志公司排印诸本），《续焚书》五卷（明汪本何辑，万历四十六年新安刻本），《初潭集》三十卷（明刻朱墨本），《枕中十书》六卷（明刻本）。余目见容传页五九——六四。

② 《续焚书》一《与耿克念书》。又谓“若要我求庇于人，虽死不为也。历观从古大丈夫好汉尽是如此。不然我岂无力可以起家，无财可以畜仆，而乃孤子无依，一至此乎？可以知我之不畏死矣！可以知我之不怕人矣！可以知我之不靠势矣！”

③ 《焚书》三《自赞》。

④ 《李温陵传》。

则科举道学坏才。愤世嫉俗，养成满腔郁勃不平之气，激荡发泄，遂至无复分际范围。而王学左翼之“禅狂”既有反抗束缚之倾向，复与李氏之个性相投。于是推波助澜，其势不可遏止矣。

卓吾多为激烈之言论。然其最起当时士大夫之反感者殆无过其反程朱理学之宇宙观、人生观与社会观。南宋理学有数特点：（一）究天人性命之理，（二）明天理人欲之别，（三）严王霸义利之辨，（四）谨君子小人之防，（五）重三纲五常之教。凡此五端，悉受李氏大胆之攻击。

李氏论学，以当前实际之经验为依据，不喜一切抽象之玄谈。例如理学家每言“太极”。李氏斥之，认为乌有。盖“厥初生人惟是阴阳二气，男女二命，无所谓一与理也，而何太极之有？以今观之，所谓一者果何物，所谓理者果何在，所谓太极者果何所指也”^①。吾人既知宇宙本体不外阴阳男女，则亦当知人生大道不外生活之本身。理学家尊圣人为天理，抑凡夫之人欲。立论似高，去真甚远。“彼曹之误，在不知“穿衣吃饭即是人伦物理”，“非衣服之外更有所谓绝与百姓不同者也”^②。至于理学家排斥私心之说，亦复似是而非。“夫私者人之心也。人必有私而后其心乃见，无私则无心矣。如服田者私有秋之获而后治田必力，居家者私积仓之获而后治家必力，为学者私进取之获而后举业之治也必力。故官人而不私以禄，则虽召之，必不来矣。苟无高爵，则虽劝之，必不至矣。虽有孔子之圣，苟无司寇之任，相事之摄，必不能安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也”^③。

① 《夫妇论》（《焚书》三，亦见《温陵集》八）。

② 《答周西岩》（《焚书》一）。

③ 《藏书》二四《德业儒臣传后论》。

天理人欲之区分不能成立,则君子小人之判别亦随之而失其根据。理学家所谓君子者必不言功利,所谓小人者必不务道德。此种见解传播既久,遂生二大恶果:一曰无用之儒臣,二曰伪善之君子。李氏略袭宋代功利之说,认为正义必须谋利。“若不谋利,不正可矣”^①。持此以论史,则孟子以来尊王黜霸之定案^②,悉当一一重翻,另加审决。盖古来才略之君,富强之臣,既有勋业可观,皆在圣贤之列。桓文之功,固不待论。秦汉以后,亦多伟绩。始皇千古一帝,项羽不世英雄。高祖神圣开基,武帝英雄继创^③,桑弘羊乃富国名臣,远非王安石所能比拟^④。下至商鞅、吴起、冯道诸人,只图功业,不顾名教,亦“皆有一定之学术,各周其用”^⑤,优于守道之腐儒。“儒臣虽名为学而实不知学。往往学步失故,践迹而不能造其域,卒为名臣所嗤笑。然其实不以治天下国家,亦无怪其嗤笑也”^⑥。至于道学家则不仅无能,又兼无耻。彼侪“平居无事只解打恭作揖,终日匡坐,同于泥塑”。“一旦有警则面面相觑,绝无人色”^⑦。然而此犹其中之较朴拙者也。其尤奸诈者则假道学以遂其私心。“彼讲周、程、朱、张者皆口谈道德而心存高官,志在巨富尔。既已得高官巨富矣,仍讲道德说仁义自若也。又从而哓哓然语人曰:我欲厉俗而风世”。夷考其实,则“败俗伤世者莫甚于讲周、程、朱、张者也。”^⑧

① 《藏书》二四《德业儒臣传后论》。

② 《藏》二四《孟轲传》,《焚书》二《战国论》。

③ 《藏》目录。参《世纪总论》。

④ 《藏》九《富国名臣总论》。

⑤ 《焚》五《孔明为后主写〈申〉〈韩〉〈管子〉〈六韬〉》。

⑥ 《藏》,《纪传总目后论》。

⑦ 《焚》四《因记往事》。

⑧ 《焚》一《与鱼弱侯书》引郑子玄语。参《初潭集》二〇《师友十道学》案语。

李氏重功业而轻名教，势必反对理学末流所产生之种种社会束缚。其生平立言虽未对三纲五常直接加以攻击，然其言行所示之态度，则颇有谭嗣同所谓冲决网罗之倾向。李氏弃官削发，不啻废君臣、父子、夫妇、兄弟之四伦也。称冯道事十二君为得孟子之传^①，是否认不事二主之义也。认男女平等^②，许妇人讲学^③，提倡婚姻自主^④，是打破男女之防也。李氏尝举人论何心隐之语曰：“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友圣贤之间，则偏枯不可以为训。”^⑤移此以论李氏，殆亦无以自解。传统之纲常已不足以束缚李氏，则社会中一般礼俗讳禁之形式更非其所顾忌^⑥。李氏到麻城“游戏三昧”之行为，虽尚不及晋代士人之旷荡，亦足以震撼世人之耳目而兴其愤慨。屡遭逐侮，卒罹横祸，有由来矣。

李氏反理学思想之根源有二，一为自由之天性，二为王学之影响。李氏尝自谓“我生平不爱属人管”^⑦。又谓“无拘无碍，便是西方净土，极乐世界”^⑧。社会生活中既不免种种束缚^⑨，

① 《藏》六〇《吏隐外臣冯道传》。

② 《焚》二《答以女子学道为见短书》。

③ 张问达劾疏中谓：“勾引士人妻女入庵讲法。”马经纶《与当道书》（《李温陵外纪》四）谓：“麻城士女云者，盖指梅衡湘守节之女官也。”

④ 《藏书》二九《司马相如传》。张问达劾疏“以卓文君为善择佳偶”指此。

⑤ 《焚》三《何心隐论》。

⑥ 李氏攻击俗套（《焚》一《破俗》），讥斥避讳（《焚》一《又答京友书》）。

⑦ 《焚》四《预约》、《自慨平生》（亦见《温陵集》七）。

⑧ 《焚》二《与庄纯夫》。

⑨ 《自慨平生》曰：“夫人生出世，此身便属人管了。幼时不必言，从训蒙师时又不必言。既长而入学，即属师父与提学宗师管矣。入官即为官管矣。弃官回参，即属本府本县公祖父母管矣。来而迎，去而送，出分金，摆酒席，出轴金贺寿旦，一毫不谨，失其欢心，则祸患立至。其为管束，至入木埋下土未已也，管束得更苦矣。我是以宁飘流四外不归家也。”

李氏乃弃官削发，飘流四方，以求遂其逍遥之志。儒家所谓以天下为己任，阳明所谓以万物为一体，就此眼光观之，皆非最高之境界。故李氏认定古之圣人，无论中外，未有不“出家”者，释迦、老子之出家固人所习知，即帝尧、孟子亦何尝不出家。孔子“视富贵若浮云，唯与七十子游行四方，西至晋，南至楚，日夜皇皇，以求出世知己。是虽名在家实终身出家者矣”^①。帝尧不得已而临天下，让其位于许由而不受。“尧之让舜也，唯恐舜之复洗耳也。苟得摄位，即为幸事。盖推而远之，惟恐其不可行也。非以舜之治天下有过于尧，而故让之以为生民计也。此其至著者也。孔子之蔬食，颜子之陋巷，非尧心欤？自颜氏没，微言绝，圣学亡，则儒不传矣”^②。三教圣人，为学不同，“出家”之程度有异，而其“弃天下如敝屣”之心，“出世以免富贵之苦”，则完全如一也。

李氏思想如仅以其爱自由之天性为根据，则不过杨子“为我”一流消极之个人主义，未必遂能发为惊世骇俗之议论。然李氏自四十岁已后读阳明学派之书，友阳明学派之人，而深受良知学说之影响^③，其思想大起变化，乃别依平等之义，发为较

① 《焚》五《书黄安上人手册》。

② 《初潭集》十一《儒释道教》案语。

③ 李氏与王门左派关系如下表：（——表师承，……表私淑，—表同调）



此据李氏《阳明先生年谱后语》，《王龙谿先生告文》，《序王龙谿先生集抄罗近溪先生告文》，《何心隐论》（《焚》三），《续藏书》卷二一等。顾炎武谓“龙谿之学一传而为何心隐，再传而为李卓吾”（《日知录》十八），固误。马经纶谓“卓吾先生乃阳明之嫡派儿孙”（《与当道书》），亦未尽确。参《明儒学案》三二及《明史》二八三、二八八。

阳明更加彻底之自由思想。

李氏认人人皆具良知,而见理则各不同。就其各得于己者言,则个人为真理之权威。就其所见互异者言,则是非无一定之标准。故为学贵于自得,外此悉为魔障。李氏明自得之意曰:“道之在人,犹水之在地也。人之求道,犹之掘地而求水也。然则水无不在地,人无不载道也审矣。”^①盖“天下无一人不生知”^②,吾人只须就本心以求之,则真理至道,当下即是。人之无知,无过童子。然童子于本心以外,未尝有所矫饰渲染。故“童心者绝假纯真。最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心”^③。试举例明之。儒者言礼,每谓制自先圣以防人欲,一若礼之为用,纯自外铄也者。吾人若据人皆生知之理以观之,则“由中而出者谓之礼,从外而入者谓之非礼。从天降者谓之礼,从人得者谓之非礼。由不学不虑不思不勉不识不知而至者谓之礼,由耳闻目见心思测度前言往行仿佛比拟而至者谓之非礼”^④。礼犹如是,其他道德,如仁义智信者,更可知矣。

学贵自得之理显而易见,何以世人多不及察乎? 则由拘古迹,崇圣人,信经书,罔道统诸蔽有以障之也。李氏讥拘古之蔽曰:“夫人之所以终不成者,谓其效颦学步,徒慕前人之迹为也。”“此如婴儿然。婴儿之初生也,未能行立,须藉父母怀抱提携,乃能有往。稍长便不用矣。况既长且大欤? 今之践迹者皆婴儿之类,须赖有人在前为之指引者也。非大人事也。”^⑤拘古之蔽,阻碍个人思想之发育,其病尚非严重至极。崇拜圣人之蔽,使自得之思想趋于消灭,其害更深于此。自孟子言愿学

① 《藏》二四《德业儒臣论》。

② 《焚》一《答周西岩》。

③ 《焚》三《童心说》。

④ 《焚》三《四勿说》。

⑤ 《藏》二四《乐克论》。

孔子，后儒因推尊孟子以承道统，儒者立言遂不敢背洙泗之教，谨奉仲尼以为“至圣先师”而不复自求心得。于是千百余年中独无是非。“岂其人无是非哉。咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”^①。“盖天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，或千古以前无孔子终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子”也^②。夫孔子之是非，就其自得于己言，未尝非真正之是非也。然而后人剽袭雷同之，则不足以为是非矣。又况孔子乃圣之时者，其言多有为而发，不为万世定论^③。“夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非也，今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今日，又不知作如何是非也，而遽可以定本行赏罚哉”^④？不宁惟是，吾人今日有作，正缘前人未道。“夫所谓作者，谓其兴于有感而志不容已，或情有所激而词不可缓之谓也。若必是非尽合于圣人，则圣人既已有是非矣，尚何待于吾也”^⑤。

拘古崇圣已为学者严重之魔障。至于信经书，固道统之二蔽，则害尤大而易见。今之学者无不奉六经《语》《孟》为金科玉律，无敢逾越其范围。而不知古书之中多有语增失实之处，未可悉信无疑。盖“六经《语》《孟》非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子记忆师说，有头无尾，得前遗后，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣。孰知其大半非圣人之言乎”^⑥？道统之说创自韩愈，盛于两宋。及明儒奉程朱为正学，

①④ 《藏·纪传总目论》。参《答耿中丞》（《焚》一或《温》二）。

② 《答耿中丞》（《焚》一，《温》二）。

③ 《焚》三《童心说》。

⑥ 《藏》三〇《司马迁传》。

⑤ 《焚》三《童心说》。

其影响于学术者尤为重大。然而一加深察,即可知为无稽之谈。盖吾人既知“水无不在地,人无不载道”,则“彼谓軻之死不得其传者^①真大谬也。惟此言出而后宋人直以濂洛关闽接孟氏之传,谓为知言云。吁!自秦而汉而唐,而后至于宋,中间历晋以及五代,无虑千数百年。若谓地尽不泉,则人皆渴死久矣。若谓人尽不得道,则人道灭矣。何以能长世也。终遂泯没不见,混沌无闻,直待有宋而始开辟而后可也。何宋室愈以不竟,奄奄如垂绝之人,反而不如彼之失传者哉。好自尊大标帜而不知其诟诬,亦太甚矣”^②!

梁启超尝谓“我有耳目,我物我格。我有心思,我理我穷。高高山顶立,深深海底行。其于古人也,吾时而师之,时而友之,时而敌之。无容心焉,以公理为衡而已。自由何如也”^③。持此以较李卓吾之排孔孟,疑六经,倾道统而专以心得为是非之准者,真后先呼应,若合符节。而李氏生当专制势力方张,欧洲文化尚未大量输入之时,为此石破天惊之议论,其事尤为难能,宜乎国人皆曰可杀,而卒以身殉也。

据上文所述观之,个人自由为李氏思想之中心观念,殆已毫无疑问。依此观念以论政治,则不干涉与不烦扰为最合理之治术。何以治国者不当干涉乎?盖人心不同,各有所宜。非可按武断之标准而强使一致。儒者论政晓晓然重德礼而轻刑政。一考其行实,则每固执己见,欲以一人之道,尽易天下之宜。此诚不知礼刑之别者也。李氏以为刑政之所以可贱,正缘其求不齐者之齐,强不同者为同,故用力多而成功少,威信损而民不化。礼之所以可贵者由其因人之情以为制,使万物并育而不相害。“天下之民各遂其生,各获其所”。不强异为同,故能于“至

① 《昌黎文集》卷十一《原道篇》中语。

② 《藏》二四《德业儒臣论》。

③ 《饮冰室文集·新民说·论自由》。

齐”而民化也。李氏释之曰：“夫天下至大也，万民至众也，物之不齐又物之情也。中无定在，又孰能定其太过而损之，定其不及而益之也。若一一而约束之，整齐之，非但日亦不给，依旧是走在刑政上去矣。”^①又曰：“若夫道路也，不止一途。性者心之所生也，亦非止一种已也。有仕于上者乃以身之所经历而欲人之同往，以己之所种艺者而欲人之同灌溉，是以有方之治而馭无方之民也。”“失人之与己，不相若也。有诸已矣，而望人之同有。无诸已矣，而望人之同无。此其心非不恕也。然此乃一身之有无也，而非通于天下之有无也。而欲为一切之法以整齐之，惑也。于是有条教之烦，有刑法之施，而民口以多事矣。”^②抑干涉政策不仅不可施诸百姓之行动，即施诸言论思想亦有未当。李氏明揭言论自由之旨曰：“人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论。无定质则是此非彼，并育而不相害。无定论则是此非彼，亦并行而不相悖。”^③彼专制之君臣，欲别黑白而定一尊者，真不免一手掩众目之谓也。

政府既采不干涉之政策，则亦必避免烦扰之治术而归于无为。李氏曰：“夫天下之人得所也久矣。所以不得所者，贪暴者扰之而仁者害之也。仁者以天下之失所也而忧之，而汲汲焉欲贻之以得所之域。于是有德礼以格其心，有政刑以执其四体，而人始大失所矣。”“是故圣人顺之，顺之则安之矣。”“各从所好，各聘所长，无一人之不中用。何其事之易也。”能行此术，则“坐致太平”^④，又何必劳心形于万几乎？故曰：“善爱天下者不治天下”也^⑤。抑又有进者，君子之学为己。致太平尚非

① 《温》十八《论德礼刑政》。

② 《论政》（《楚》三，《温》八）。

③ 《藏》，《纪传总目论》。

④ 《答耿中丞》。

⑤ 《老子解序》（《温》十）。

至道之根本。盖士贵为已，务自适。如不自适而适人之适，虽伯夷、叔齐同为淫僻。不知为已，惟务为人，虽尧舜同为尘垢秕糠^①。故《大学》之本，在于修身。自天子以至庶人各修其身，则一切政事皆不劳自理。姑以理财用人两大端明之。“不察鸡豚，不畜牛羊，不事聚敛，惟知好仁好义以与民同其好恶，而府库自充矣。名曰理财，实公财耳。名曰生财，实散财耳。如此理财，乃所以修身者，何曾添出事耶！断断兮无他技，休休然如有容。有人技，若己有。人彦圣，心诚好。名曰用人，实不敢自用耳。名曰取人，实好人之所好耳。如此用人，亦所以修身者，又何曾添出事耶”^②！然则修身之道一旦达于天下，则为已自适，“天子与庶人等”。^③“人不我用，我固不用人。人或用我，我亦不为用”^④。君臣之名虽在而控驭之实已亡矣。虽然，尚有疑焉。人之生也，强每凌弱，众辄暴寡。无君长刑政以制之，势必至于乱亡。无为之说恐不切于实际。李氏解之曰：“夫栽培倾覆，天必因材，而况于人乎？强弱众寡，其材定矣。强者弱之归，不归必并之。众者寡之附，不附即吞之。此天道也。虽圣人其能违乎哉！”^⑤李氏不恤牺牲弱寡以全无为之治，其笃爱自由之意，于兹可见。

虽然，李氏之政治哲学非爱自由一端所可尽括也。卓吾虽纵禅狂，杂虚无，而其思想之大体固与儒家之仁学一脉。具体言之，李氏盖重申孟子贵民，阳明亲民之说而透辟有加者也。

① 《答周二曾》（《焚》三）。

②③ 《温》十八《道古录·答人问大学平天下之义》，参卷三及《焚》一《答周若庄》。

④ 《焚》三（《温》十）《墨子批选序》。

⑤ 《温》十九《道古录·答人难无为》。按《焚》二（《温》六）附顾冲庵送行序谓“先生为姚安，一切持简易，任自然，务以德化人，不贾世俗能声”。是李氏尝实行其主张。

卓吾尝谓“天之立君，所以为民”。故“圣人无中，以民为中”^①。本此原则以论古之君臣则优劣易见，得失綦明。俗儒不知，误以纲常名教混入政论，于是历史之是非始趋淆乱。李氏《藏书》乃一一纠正之，屡翻千古之大案。其最著者如冯道事君如传舍，为世人所鄙贱，李氏乃尊之，列入“吏隐外臣传”，中而论其行事曰：“孟子曰：社稷为重，君为轻。信斯言也，道知之矣。夫社者所以安民也，稷者所以养民也。民得安养而从君臣之责始塞。君不能安养斯民而臣独为之安养，而后冯道之责始尽。今观五季相禅，潜移默夺，纵有兵革，不闻争城。五十年间，虽历四姓，事一十二君，并耶律契丹等，而百姓卒免锋镝之苦者，道务安养之力也。”^②又如齐王建不用即墨大夫言，不收三晋故楚之地，降秦而饿死松柏之间，论史者多为之致惜。李氏独持异议，谓“饿死一无用痴汉而可以全活数十百人，犹且为之，况全齐百万生灵乎？干戈不格且四十年，战国之民，齐何独幸欤！夫天之立君，本以为民尔，由此观之，虽谓建有大功德于民亦可”^③。李氏之后五六十年，黄梨洲发为《原君》、《原臣》之说谓“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”。“为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也”^④。此不啻李氏诸论之注脚。虽不必受《藏书》之影响，而宗旨与之无殊。

李氏不徒贵民，又略本孟子遗意，纠正专制天下尊君贱臣之恶习。孟子谓君视臣如手足，则臣视君如腹心，君视臣如土芥，则臣视君如寇仇。后世不知君臣之间有平等交互之关系，误认臣下对君有绝对效忠效死之义务。于是贤良才知之士枉

① 《温》十九《道古录·论舜好问》。

② 《藏》六〇。按冯道救民事略见《旧五代史》一二六本传。

③ 《藏》一。又《焚》三（《温》十）忠义，《水浒传序》许盗贼为忠义，其旨略相近。

④ 《明夷待访录》。

死于昏君暴主之手而无所逃。于己有损，于民无益。李氏乃屡言之，以破世惑。如卓吾称以死谏暴君者为“痴臣”而论之曰：“夫暴虐之君淫刑以逞，谏又乌得人也。早知其不可谏即引身而退者上也。不可谏而必谏，谏而不听乃去者次也。若夫不听复谏，谏而以死者痴也。何也？君臣以义交者也。士为知己者死。彼无道之主，何尝以国士遇我也。”^①不宁惟是。臣遇暴君固当引退以自全，若遇庸主则更当揽权以自固。世徒诋强臣揽权，而不知其有不获已之苦衷在。盖“臣之强，强于主之庸耳。苟不强则不免为舐痔之臣所谗而为弱人所食啖也，目又安得瞑矣。死即死而啖即啖也。是所以不得已于强也。颜鲁公惟弗强也，卒以八十之年使死于谗。李怀光惟不得已于强也，卒以赴王室之难而遂反于谗。皆千载令人痛恨者。甚矣，庸主之可畏也。”^②昔乔玄论曹操，称为治世之能臣，乱世之奸贼。李氏许为知言，谓操若生逢汉高，当与三杰并列^③。此虽貌似不经，而按其大意，亦未尝与孟氏相悖。

据吾人上文所述，李氏思想中显然含有不易调融之二义。李氏既本自适之义而主修身，又依博爱之义而主贵民，修身必用无为，贵民必用有为。《藏书》论古之政治家，每于有定国安民之功者加以赞许，其言遂与前所述者互相矛盾。然吾人细加寻绎，则亦勉强可以代圆其说。其关键在有为无为二名词之定

① 《初潭集》卷二四，《君臣》四《痴臣》。

② 《初潭》二五，《君臣》五《强臣》。

③ 同上。又李氏论君臣每指摘明代时事。如《枕中十书》卷一《精骑录》引《礼记》刑不上大夫及《孟子》君之视臣如土芥等语以讥廷杖之失。又如《续藏书·十开国名臣传》论李善长谓“吾以为必如我太祖乃可称宽仁大度也。李善长不知早请老，得自经死于牖下，千幸且万幸，何足怜”。论蓝玉事谓诛死者可二万人。太祖在位三十一年中功臣故将诛杀殆尽，“吾以为最怜才者当无如我明太祖矣”！此皆显然讥讽。

义,与乎李氏之治乱史观。李氏大体承黄老之旨,以应乎自然或必然之需要者为圣王所用之治术。如此之治术,就其应乎需要,不为庸人自扰言,则为“无为”,就其有行动,有功效言,则为“有为”。不仅此也。人类之社会生活时有变动,故治术之范围亦随之而易其广狭。上世生活愈简,范围愈狭。持与后世相较,则上世亦可称为“无为”而后世“有为”。上世固不可用后世范围广大“有为”之政,后世亦不可学上世范围狭小“无为”之政。颠倒误行,为害匪浅。李氏援古史以证之曰:“民之初生,若禽兽然。穴居而野处,拾草木之实以为食,且又无爪牙以供搏噬,无羽毛以资翰蔽,其不为禽兽啖食者鲜矣。故羲皇以前之君所为虽少,而百姓既有兵食之需,则不能寂然无为。”“盖有生则必有以养此生者,食也。有此身则必有以卫此身者,兵也。食之急,故井田作。卫之急,故弓矢甲冑兴。”^①此虽上世之所不能免者也。及民生愈滋,则作为随之以渐繁。“自舜以下,要皆有为之圣人也。太公之富强,周公之礼乐,举措虽异,有为均也。孔子梦寐周公,故相鲁三月而礼教大行。虽非黄老以前之无为,独非大圣人之所作为软?安在乎必于无为而后可耶”^②。

然而吾人应注意,圣人之作为皆出于必要而合乎自然,故有为而亦无为。三代之兵农礼乐,皆本此义。井田则民自食,搜苗猕狩则农自兵,周旋进退而自礼,欢忻燕享而自乐,相友相助而自孝友忠信。“文事武备一齐具举,又何待庠序之设,孝弟之申,如孟氏画蛇添足之云乎”!此三代之政,“太公望行之,管夷吾修之,柱下史明之。姬公而后,流而为儒。纷纭制作,务以

① 《兵食论》(《策》三,《温》八)。篇中又谓“轩辕氏之王也,七十战而有天下,杀蚩尤于涿鹿之野,战炎帝于阪泉之原,亦深苦卫生之难而既竭心思以惟之矣。以为民至愚也而可以和诱,至神也而不可以忠告,于是为之井而八分之,使民感知上之养我也”。

② 《藏》二四《儒臣传后论》。

明民。琐屑烦碎，信誓周章”^①。人肯自然必须之理，宜乎天下之多乱矣。

李氏又以历史上之治乱明有为无为之用曰：“一治一乱若循环。自战国以来不知凡几治乱矣。方其乱也得保首领已为幸矣。幸而治，则一饱而足，更不知其为粗糲也。一睡为定，更不知其是广厦也。此其极质极野无文之时也。作好野也，其势不得不野，虽至于质野之极而不自知也。迨子若孙，则异是矣。耳不闻金鼓之声，足不履行阵之险，惟知安饱是适而已，则其势不极文不止也。所谓其作始也简，其将毕也必巨，虽神圣在上不能反之于质与野也。然文极而天下之乱复起矣。”试以秦汉之事证之。“当秦之时，其文极矣。故天下遂大乱而兴汉。汉初天子不能具钧駟，虽欲不质，可得耶？至于陈陈相因，贯朽粟腐，则自然启武帝大有为之业矣”^②。后世“学者不知如何为有为，又如何为无为”。颠倒迷惘，不知所归。“是故往往以大有为之资而不肯自竭其力，反虑人之疑其为富强功利也。或真得无为之旨，又不能坚忍不用之术，辄为有为之业所析艳焉”。此两错误，虽贾谊、汲黯之贤，犹不能免。贾生文帝无为之圣世，而欲有为，汲生武帝有为圣世而欲无为，皆不合时务，不足以为治者也。^③

第三节 西学之初来与失败

吾人前谓明代刘、方、王、李诸家乃转变时期之前夕思想。

① 《兵食论》。

② 《藏》一《世纪总论》。

③ 《藏》二四《德业儒臣后论》。

盖此数人虽大倡民本、民族之说，以与异族政权及专制政治相抗，然其基本之观点与原则，仍有意无意间承袭传统思想之旧。故虽知贵民而未臻民主之观念，虽重民族而未具族国之观念。易词言之，明代最激烈最前进之政论，仍不能超越“专制天下”之范围，以达于“近代国家”之境界^①。

虽然，当李卓吾五十六岁之时，天主教士利玛窦^②由欧洲行至澳门，越十三年至南京。再逾三年至北京，西方之宗教学术始大量输入中土，为一部分士大夫所接受^③。于是东西文化首次为大规模之接触，而中国政治思想，以受此外来之刺激，亦遂有彻底转变之可能。明末清初教士远来中土之主要目的为传

① 本书绪论二。又柳诒徵《中国文化史》三编一章谓“中国近世之历史与上世中世之区别有三：（一）则东方之文化无特殊之进步，仅能维持继续，为保守之事业，而西方之宗教学术物质思想逐渐输入，别开一新局面也。（二）则从前之国家虽与四裔交往频繁，而中国常屹立于诸国之上。其历史虽兼及各国，纯为一国家之历史。自元明以来始与西方诸国有对等之交际，而中国历史亦植身于世界各国之列也。（三）则因前二种之关系而大陆之历史变而为海洋之历史也”。可参观。

② Matteo Ricci (1552—1619)，意大利人。一五八二抵澳门，一五九五至南京，一五九八至北京(Pashal M. D'Elia, *The Catholic Nission in China*。德礼贤《中国天主教传史》。《明史》三二六《外国传》七意大利里亚作万历九年(一五八一)抵香山澳，二十九年(一六〇一)入京，未确。

③ 《明史》意大利里亚，“其国人东来者大都聪明特达之士，专意行教，不求利禄。其所著书多华人所未道。故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈首好其说，且为润色其文辞，故其教骤兴”。黄伯禄《正教奉褒》（柳诒徵《中国文化史》三编二章引），“统计明季奉教者有数千人。其中宗室百有十四人，内官四十，显宦四，贡士十，举子十一，秀才三百有奇。其文定公徐光启，少京兆杨廷筠，太仆卿李之藻，大学士叶益藩，左参议瞿汝说，忠宣公瞿式耜，为奉教中尤为著者”。按教士至华始于唐贞观之景教。商人则殆始于西汉（张星娘《欧化东渐史》，德礼贤同书）。文化播入至利玛窦已后乃盛耳。

教。其手段为以西洋之学术歆动士大夫。彼侪殆恐人文科学不易动华人之听，故颇致力于传播自然科学之知识。诸家著书多集中算学、天文、地理、机械等科目，而历法、水法、制炮尤为当时朝野所重视^①。其关于哲学、政治、社会者十不得一，然使一般人士能虚怀以究之，则中国之维新不必俟戊戌、辛亥而始肇端。盖现代文化以科学精神为其骨干。此积极而客观之致知精神，发萌于古希腊，至中世纪暂为宗教信仰所蚀，迨文艺复兴而日趋滋长，终生欧洲现代精神及物质文明之根本。利玛窦、龙华民等虽为宗教家而非科学家，然其所输入之科学知识则为哥伦布与哥白尼^②发现新天地以后之知识。此在西洋亦为新学。昔玄奘不辞艰险，西行万里，以求佛经，始能有得。今教士等不劳华人自求，东航万里，赍送欧洲文艺复兴之科学硕果以相遗。无论其用心何在，其所赐诚厚，而中国之机会亦至佳矣。

所可惜者，当时国人识见未真，于近代西洋文化之根本精神未有领会。除极少数人士外，其接受此文化者每不免“买椟还珠”，或仅取其中古精神之宗教信仰，或徒好其科学枝节之历

① 教士所著宗教以外之书较著者有：利玛窦《几何原本》、《万国舆图》、《交友论》、龙华民(Nicolao Longobardi, 意, 一五九七至华)《地震解》。王丰肃(高一志, Alfonso Vagnoni, 意, 一六〇五)《寰宇始末》、《童幼教育》、《西学治平斐录汇答》。熊三拔(Sabatinus de Ursis, 意, 一六〇六)《泰西水法》、《简平历说》。艾儒略(Giulio Aleni, 意, 一六一三)《职方外纪》、《坤舆图说》。傅汛际(Francisco Furado, 葡, 一六二一)邓玉函(Jean Terenz, 德, 一六二一)《远西奇器图说》。汤若望(Johannes Adam Schall Von Bell, 德, 一六二二)《测天略说》、《火攻揭要》。此据稻叶君山《清朝全史》上卷, 柳《中国文化史》三编四章各表, 及梁启超《中国近三百年学术史》。

② Columbus 1446?—1506, Copernicus 1473—1543. 按利玛窦生于一五五二, 正与 Bruno 1548—1600, Bacon 1561—1626, Galileo 1564—1642 等同时。

法炮术^①。反对之者尤不免故步自封，或据孔教以排天主，或尊释迦以拒耶稣，甚至于墨守旧日历法以攻测天新术^②。于是远历重洋之新文化种子遂落于不毛之硗土，无由萌长。利玛窦至北京后未及五十年而明社遽屋。从蒙古夺回之禹域九州又沦于满洲异族政权之下。明代思想受外来刺激而转变，以及本身自发转变之两大机会，亦随之相共消失。魏晋儒道拒佛而佛教终盛，明清儒佛拒耶而耶教终行。处世界文化潮流冲激之中，而图中流砥柱，独保安澜，其势必不可能。然而明末清初西学之失败，实使中国近代化之时期迟误逾二百年。平心论之，未始非历史上之一大不幸也。

明季反对西教之人不外拥孔释以拒耶稣。就哲学及宗教思想以论之，双方争辩集中于宇宙心性生死诸问题，诚各有所见，吾人未易为定轩輊^③。然以历史眼光观之，则当时士大夫之排外者每成见太深，知识不足，遂如坐井谈天，自陷于愚诬而不觉。如利玛窦入京，因中官进方物。“礼部言，会典只有西洋琐里国，无大西洋。其真伪不可知”。“且其所贡天主及天主母图既属不经，而所携又有神仙骨诸物。夫既称神仙，自能飞升，安得有骨，则害韩愈所谓凶秽之余，不宜入宫禁者也”^④。如此无

① 历法见《明史》三二《历志》一，《东华录》顺治元年六月修正历法条，阮元《畴人传》（阮刻或文选楼丛书本）。炮术见《明史》九二《兵志》四火器，黄伯录《正教奉褒》，张星烺《欧化东渐史》二章二节。

② 《明史·历志》一，崇祯七年布衣魏文魁上书攻徐光启等。按西法所纂历书百三十卷（今名《新法算书》一三〇卷）。《畴人传》载康熙四年安徽官生杨光先攻西洋历法。

③ 当时记载拥护及攻击天主教言论之书有利玛窦《辨学遗牍》。为天主教辩护者有艾儒略《三山论学记》，杨廷筠《代疑篇》等。《破邪集》、《辟邪集》则专录攻击之言论。参陈受颐《十六世纪反天主教之言论》（《北京大学国学季刊》五卷二期）、张维华《明清间中西思想之冲突与影响》、《明清间佛耶之争辩》（《学思》一卷一—二期）。

④ 《明史》三二六《外国》七意大利里亚。

少知，宁非可笑。又如虞淳熙致书利玛窦驳其轻诋佛教，谓“不佞生三岁许时便知有三圣人之教。声和影随，至今坐鼎足上不得下。侧闻先生降神西域，渺小释迦，将无类我鲁人之诋仲尼东家丘，忽于近也”。如佛果不足信，则“堂堂中国，圣贤总萃，谓二千余年之人尽为五印诸戎所愚，有是事哉”^①？先入为主，立论如此，岂足以服敌人之心。至于王启元力斥天主教而欲定孔子为国教宗师，令“世世帝王之祀天，以其中奉上帝，左以奉孔子为师，右以奉祖宗为君”。则阴窃彼教“三位一体”之意，以成一不伦不类之多神宗教，其说尤为怪诞^②。夫虞、王诸人学无发明，不过平常文士千万中之一二，其愚妄诚不足怪。乃深思好道如李卓吾者亲见利玛窦于南京，深许其为人治学“未有其比”，而犹疑其“欲以所学易周孔之学”为太愚^③，则其余可无论矣。

① 见《辨学遗牍》（北京刻本）。

② 王万历乙酉（一五八五）进士（《广西马平县志》卷七），著《清暑经谈》十六卷，天启三年（一六二三）刊（今中央研究院历史语言研究所藏有一部）。王说大要见陈受颐《三百年前的建立孔教论》（《历史语言研究所集刊》第六本第二分）。此文陈引见页一六一。

③ 按德礼贤史七章，利玛窦于万历二十三年（一五九五）至南京。容肇祖谱李氏于二十六年春至南京。二人相见当于此时。《续焚书》一有《与友人书》评利玛窦，略谓其“住南海肇庆，几二十载，凡我国书籍无不读。请先辈与订音释，请明于《四书》性理者解其大意，又请明于六经疏义者通其解说。今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪。是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实。数十人群聚喧杂，仇对各得，不得以其间斗之使乱。我所见人，未有其比。非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷瞶瞶者，皆让之矣。但不知到此何为。我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学，则又太愚，恐非尔”。李氏至南京见利玛窦年已七十二，殆不复能虚心以听，故不悟教士所为，乃“其愚不可及”之处。

第十八章 明末清初之反专制思想

第一节 专制之覆辙

明代开基，揭民族革命之大义，成光复汉土之伟业，实为中国历史上之空前创举。所可惜者，太祖及其佐治之大臣虽能颠覆异类之政权，而不知彻底改造积弊已深之专制政体。以故亡元苛政之余毒，始终未能肃清，中叶以后，患且增剧。晚明民生之痛苦，以视元代，殆有过之。盖太祖惩蒙古之失，虽尝致力于刷新政治^①，而成祖篡位，其设施每与太祖之政策相背。继体之君，又多昏庸淫虐。于是以暴易暴，重蹈蒙古专制苛政之覆辙。约计明代政治上之弊病，大者约有四端。一曰吏事之弊。有明诸帝，倚专制君主之淫威，薄待朝臣，摧抑士气，为前代之所未见。太祖屠杀功臣，固极惨毒。永乐以后，诏狱廷杖，动辄施行。大臣杀身受辱者，前后相接，其残狠殆尤有甚于太祖者。

① 太祖要政约有四端。(一)肃清贪污，严诛墨吏。如户部侍郎郭桓得赃七百万，系狱死者数万人。其余官吏犯赃者每剥皮囊草，悬之示戮(赵翼《廿二史劄记》三三“重惩贪吏”)。(二)巩固地方自治(本书十六章四九五页注④)。(三)整理赋税，丈量土田(《明史》七七——七八《食货志》一——二)。(四)裁抑豪强。吴元年及洪武中屡徙富民(《太祖实录》二六，《明史》七七)。因事诛戮富民(如胡惟庸之狱，诬浙江富户通党，诛死者甚众。见方孝孺《逊志斋集》二二《采苓子郑处士墓碣》)。

而自成祖首开宦官弄政之端，阉祸遂日趋严重。王振、刘瑾、魏忠贤辈相继用事。戮辱忠良，剥削百姓，败坏风俗，紊乱纪纲。忠臣既不得效力，小人乃乘机幸进。士大夫又或激于意气，私于朋党，误于科举^①。其真有体国忧民之心者，殆十人不得一。二曰兵制之弊。太祖略袭唐代府兵之形式而不能革除募兵之根本困难。正德已后，军职冒滥，饷费虚侵，兵非精练，上无斗志^②。宜乎流寇所至，州县风靡。而嘉靖以还，复以用兵边境，屡增赋银，以充军饷。以有限之财，养无用之兵。国境未安，民已深困，则其弊又不仅在于武政之不修矣。三曰开矿之弊。洪武中，太祖以开矿一事，利国少而害民多，法禁本甚严厉，成祖大采金银诸矿，万历中遂至中使四出，无地不开。如遇矿脉细微，利无所得，则勒民偿之。又其甚者，诬富家以盗矿，指田宅为矿脉。率役围捕，辱及妇女。断人手足，役之江中。忠言直谏，置若罔闻^③。四曰田赋之弊。明代承元之遗风，侵占民田，为祸甚烈。王室大臣有皇庄、王庄、庄田，多者至万顷^④。豪强侵占，至七万顷^⑤。而租税负担则多由贫民荷之^⑥。太祖令乡官粮长监督税收，用意在防止贪吏之侵渔。究其结果，侵渔既未稍止，而未流之弊乃至“乡官为虎，小民为肉”^⑦。加以兵饷政费之靡耗，贿赂中饱之亏损，本已沉重之负担，至此遂不复为人民所能胜任^⑧。政乱于上，民困于下。寇流于内，虏迫于

① 赵《剡记》三五“明官路习气”。朱之瑜《舜水遗书·阳九述要》语尤痛切。

② 《明史》六六《兵志》二。

③ 《明史》八一《食货志》五。

④ 《明史》一八五、一九四、二四一、三〇〇、三〇四诸列传。

⑤ 《张文忠公文集》二六。

⑥ 海瑞《海忠介公集》一《便宜八事疏》。

⑦ 同上《被论自陈不职疏》。

⑧ 同上《治安疏》谓“天下因陛下改元之号而亿之曰：‘嘉靖者官家家皆净而无财用也。’”

外。迅速灭亡，诚势所必至矣。

明政之弊虽有多端，然究其病源，实在于君主专制之一事。专制君主，天下为私。其取之治之之动机，纯在图一人一家之享受。其以康济百姓为心者殆属罕觐。惟其私天下，故戮功臣、除异己、信宦官以箝制正人，敛财赋以遂淫欲。故就有明一代政治思想之大势观之，明初刘、方所代表民本、民族思想之两大潮流，后者以蒙古倾覆而暂失实际之意义，前者以专制存在而仍为空洞之理想。汉族自主之政权既随朱氏专制政府以俱亡，则明初诸子之努力亦悉掷虚牝，毫无收获，不仅西洋教士传入之思想归于夭折已也。抑又有进者，满洲入主，以东胡异族，重建统治华夏之专制政权。中国之政治史不啻后退三百余年而重返于元世祖灭宋时之局面。前代遗民怀种族之奇耻，究兴亡之要因，于是排斥夷狄，批评专制。明初民本、民族之两大思想潮流，又重现于清朝之初叶。此非出于偶然之巧合，历史背景实有以致之。本章略述清初反专制之民本思想，而留民族思想以待下章。

第二节 黄宗羲(一六一〇——一六九五)

清初民本思想之主要代表当推余姚黄宗羲。黄氏字太冲，人称梨洲先生。生于万历三十八年，卒于康熙三十四年。年十四，补博士弟子员。父尊素东林名士，为阉党所陷，死于狱。庄烈帝即位，梨洲入京讼父冤，出长椎击其仇。既得昭雪，名声大显。年二十，从父遗命，学于刘宗周，并发愤读史。北京既失，与东林旧人募义兵图恢复。人称其所部曰“黄氏世忠营”。几经艰险，事卒无成。后以母老，隐居著书。清廷屡征不出。死

前为遗嘱,令葬时不用棺槨。盖取死欲速朽之意,以寓亡国隐痛^①。黄氏著书甚富^②。其五十四岁时所成之《明夷待访录》最为有关政治思想之名著。又有《留书》,专论政事。惜今已无传本^③。

梨洲出于蕺山之门。然其治学兼通经史艺数,合心性事功而为一,非阳明学派所能范围^④。《明夷待访录》中极言政事,而就黄氏学术全体观之,尚非其根本之所在。《与友人论学书》谓

- ① 黄氏事迹及学术大略见黄嗣艾《南雷学案》九卷(上海正中书局铅印),黄炳屋《梨洲先生年谱》二卷,万斯大《梨洲先生世谱》(并附《黄梨洲遗书》后),全祖望《黄梨洲先生神道碑》(《鮚埼亭集》十一),谢国桢《黄梨洲学谱》(商务印书馆铅印),钱穆《中国近三百年学术史》第二章。
- ② 最著者有《宋元学案》百卷(未完),《明儒学案》六十二卷,《南雷文案》十一卷,《南雷文定》三十二卷,《南雷文约》四卷。其余尚多,不胜枚举。蒋肇振编《黄梨洲遗书十种》(光绪乙巳杭州群学社石印本),薛凤昌编《梨洲遗著汇刊》(上海时中书局石印本),颇便参考。
- ③ 《明夷待访录》单行本有成都存古书局刊及成都官书局排印本(海山仙馆丛书本)。此书于永历帝死后始作,时恢复之望已绝。故黄肖堂(全祖望《鮚埼亭集》二十二《黄肖堂墓版文》)章太炎(《文录》—《说林上》第二条)均讥之。今书中绝无涉及夷夏之语,则黄氏殆不重民族大义。否则虽有其言,以恐召祸,故不尽出欵(全集三十一跋)。
- ④ 梨洲极推尊王学。如明亡后作《余姚县重修儒学记》(《文定》三集卷一)谓“三百年以来,凡国家大节日必吾姚江学派之人出而播定(下学王门功烈气节之士数人)。故姚江学派之盛衰关系天下之盛衰也”。又康熙七年作《恽仲升文集序》(《文案》一)谓“余学于子刘子,其时志在学业,不能有得,聊备蕺山门人之一数耳。天移地转,僵卧深山,尽发藏书而读之,近二十年。胸中窒碍解剥,始知曩日之孤负为不可赎也。方欲求同门之友,呈露血脉。环顾宇下,存者无几。突如而发一言,离经背训之讥,蹄尾纷然。然吾心之所是,证之朱子而合也。证之数百年来之儒者而亦合也。嗟呼!但不合于此世之庸妄者耳”。

“吾心之知，规矩也。以之齐家治国平天下，犹规矩以为方圆也。必欲从家国天下以致知，是犹以方圆求规矩也。学者将从事于规矩乎？抑从事于方圆乎？可以不再计矣”^①。世人不知心性与事功乃体用一贯之实学，妄加区划分割，遂至两败俱伤。治心性者高谈玄妙，息影山林，“无栖皇为世之心”^②。重事功者舍本逐末，舍己从人，身之不守，遑恤其国。为学者急当矫正此失，以“读书做人”^③为第一义。昔“颜子当乱世，居于陋巷，一簞食，一瓢饮，人不堪其忧，颜子不改其乐。孔子贤之”^④。“使举一世之人，舍其时位，而皆汲汲皇皇以治平为事，又何异于中风狂走。即充其愿力，亦是摩顶放踵，利天下为之之事也。孟子曰：中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。即德性之功，其不在家国天下亦明矣”^⑤。虽然，吾人幸勿误会梨洲否认致用为治学之最后目的，盖梨洲所深恶者，空疏之心性与躁进之事功，而其所欲讲求者，修身治世之实学。故其言曰：“儒者之学，经纬天地。而后世乃以语录为究竟。仅附问答一二条于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。治财赋者则目为聚敛，开闢扞边者则目为粗材，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事者则目为俗吏。徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论铃束天下。一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。世道以是潦倒泥腐，遂使尚论者以为立功建业，别是

① 《文集》卷三。

② 同上。

③ 《南雷学案》卷一页七引梨洲晚年语。

④ 《与友人论学书》。

⑤ 同上。又《破邪论·从祀篇》中谓诸葛亮、陆贽、韩琦、范仲淹、李纲、文天祥、方孝孺皆应从祀孔庙。盖以诸人使“世治则巷吏门儿莫不知仁义之为美，无一物不得其生，不遂其性。世乱则学士大夫风节凛然，必不肯以刀锯鼎镬损立身之清格”。

法门，而非儒者之所与也。”^①

梨洲不汲汲于致用，而其《待访录》所陈之政治理想则为其学术中最精彩之一部分，在亡明遗老中殆可首屈一指。顾炎武与梨洲书谓“读之再三，于是知天下之未尝无人，百王之弊可以复起，而三代之盛可以徐还也”。其推崇可谓至极。清廷不能采用其说，施诸政事，至清末维新运动之时，梁启超与“谭嗣同辈倡民权共和之说，则将其书节钞，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉”^②。其实际上之影响，殆亦空前所未有。

《待访录》之最高原理出于《孟子》之贵民与《礼运》之天下为公。其政治哲学之大要在阐明立君所以为民与君臣乃人民公仆之二义。《原君》曰：“有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利而使天下受其利，不以一己之害为害而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人量而不欲入者^③许由、务光是也。入而又去之者尧、舜是也。初不欲入而不得去者禹是也。岂古之人有所异哉？好逸恶劳亦犹夫人之情也。”以今语解之，梨洲认为君乃勤劳之义务而非享乐之权利。上古之人深知此旨，故恶劳者不为。而为之者必尽其公天下之心，以致万众之福利。三代以后，此旨不明。始为利众之义务者，转而为自私之权利。为君者本末倒置，认识错误，“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利。以我之大私，为天下之公。始而惭焉，久而安焉。视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。汉高帝所谓某业所就孰与仲多

① 《弁玉吴君墓志铭》（《文定后集》三）。此文作于康熙二十五年，七十九岁时。

② 《清代学术概论》页二三。

③ 此句原作“概古之人君量而不欲入者”，君字疑衍。

者，其逐利之情不觉溢之于辞矣”。

古今为君者之观点既不相同，则古以得君而利者今乃因以致祸。“古者以天下为主，君为客。凡君之所毕世而经营者为天下也。今也以君为主，天下为客。凡天下之无地而得安宁者为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，曰：我固为子孙创业也。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰：此我产业之花息也。然则为天下之大害者君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼！岂设君之道固如是乎”^①？

夫人君以利民为职分。能尽职者民从之，不能尽者民叛之。抚我则后，虐我则讎。古训所指，实属至当至确。“而小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀纣之暴犹谓汤武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事。乃兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠。岂天地之大，于兆人万姓之中独私其一人一姓乎”？不宁惟是。后世之君私天下以利己，视之为产业而欲其长保。然而“既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我。摄缄縢，固扃鐍，一人之智力不能胜天下欲得之者之众。远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家。而毅宗之语公主亦曰：若何为生我家？痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心有不废然摧阻者乎”^②？由此观之，人君不明乎为君之职分，不徒害及百姓，终亦自祸其家。两败俱伤，可哀弥甚。梨洲长于史学，深考秦汉迄明二千年中之事实，而对于君主专制政体，有此悲观之结论，其意义重大远过于鲍敬言、无能子等之^③“无君”，殆无可疑。

① 《原君》。

② 同上。

③ 分见本书十一章第三节及十三章第三节。

君民之关系既明，梨洲乃进论君臣之关系。其立言亦悉依孟子，一扫专制天下“君为臣纲”之传统思想。《原臣》曰：“有人焉视于无形，听于无声，以事其君，可谓之臣乎？曰：否。杀其身以事其君，可谓之臣乎？曰：否。人视于无形，听于无声，资于事父也。杀其身者无私之极则也。而犹不足以当之，则臣道如何而可。曰：缘夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也。为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也，况于无形无声乎！非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎！不然而以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也。君为已死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私暱者之事也^①。是乃臣不臣之辨也。”世俗之事君者误认臣乃为君而设，不问君尽职与否，则惟从其所命，不问百姓之安危，而惟求君位之巩固。揆之古义，允为不臣之尤。“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡而在万民之忧乐。是故桀纣之亡乃所以为治也，秦政蒙古之兴乃所以为乱也。晋宋齐梁之兴亡，无与于治乱者也。为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道，固未尝不背也”。昔李卓吾论史，谓齐王建之降秦饿死与冯道之历事多君皆有大利于民^②。梨洲尝闻其说，殆可许为同调。抑又有进者，自梨洲观之，君尊臣卑，名位虽有差别，而职分均在利民。故“君之与臣，名异而实同”。臣所以佐君为治，而非以奉君之身。“夫治天下犹曳大木然。前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也”。若后者不致力于曳木，惟承前者之喜怒，而曳木之职荒矣。

梨洲政治哲学之基本原理，略如上述。梨洲又本此贵民之原理，参照明政之经验，发为制度改造之计划。以今日之眼光

① 此略引《左传》襄公二十五年晏子语。

② 本书十七章二节。

观之,其言不脱君主政体之范围,实际上无多价值。然其抨击专制之短,深切著明,亦自具有历史上之重要意义,吾人不可不扼要述之。

梨洲深察三代以下乱多治少之故,认定君职不明,天下为私,乃其最后之症结。秦汉以来制度之坏,其病源亦在于此。《原法》论古今立制精神之异曰:“三代以上有法,三代以下无法。何以言之。二帝三王知天下之不可无养也,为之授田以耕之。知天下之不可无衣也,为之授地以桑麻之。知天下之不可无教也,为之学校以兴之。为之婚姻之礼以防其淫,为之卒乘之赋以防其乱。此三代以上之法也,固未尝为一己而立也。后之人主,既得天下,惟恐其祚命之不长也,子孙之不能保有也,思患于未然以为之法。然则其所谓法者一家之法,而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县,以郡县得私于我也。汉建庶孽,以其可以屏藩于我也。宋解方镇之兵,以方镇之不利于我也。此其法何曾有一毫为天下之心哉!而亦可谓之法乎?”然则三代以下无法者非无制度也。其制度本于私天下之一念,大背贵民之旨,故不足以比三代之法耳。抑就另一方面观之,三代公天下而法因以疏,后世私天下而法因以密。疏者近于无法,密者适成非法。梨洲明之曰:“三代之法,藏天下于天下者也。山泽之利不必其尽取,刑赏之权不疑其旁落。贵不在朝廷也,贱不在草莽也。在后世方议其法之疏,而天下之人不见上之可欲,不见下之可恶。法愈疏而乱愈不作,所谓无法之法也。后世之法,藏天下于筐篋者也。利不欲其遗于下,福必欲其敛于上。用一人焉,则疑其自私,而又用一人以制其私。行一事焉,则虑其可欺,而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在,吾亦鳃鳃然日惟筐篋之是虞。故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。”^①

^① 《原法》。

虽然,世俗有流行之谬说二事,与此义不符。梨洲特为揭出,而加以辨正。一曰法祖之谬说。“论者谓一代有一代之法,子孙以法祖为孝。夫非法之法,前王不胜其利欲之私以创之,后王或不胜其利欲之私以坏之。坏之者固足以害天下,其创之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此胶彼漆之中,以博宪章之余名,此俗儒之剿说也”^①。二曰治人之谬说。“论者谓天下之治乱不系于法之存亡”。又谓“有治人,无治法”。梨洲斥之,谓“目非法之法桎梏天下人之手足,即有能治之人,终不胜其牵挽嫌疑之顾盼。有所设施,亦就其分之所得,安于苟简而不能有度外之功名,使先王之法而在,莫不有法外之意,存乎其间。其人是也,则可以无不行之意。其人非也,亦不至深刻网罗。故曰有治法而后有治人”也^②。然则居今之世而欲求治,非尽废秦汉以后“非法之法”不可。易词言之,拨乱之方,在尽废专制天下之君本位制度,以恢复封建天下之民本位制度。否则“小小更革,生民之戚戚终无已时也”^③。

梨洲变法之建议见于《置相》以下十八篇中。综其所论,可分为国体、官制、学校、选举、兵制、田制、财计诸端。梨洲既深恶秦以后之专制政治,故其论国体,势必倾向于封建之分治。然封建既不可尽复,梨洲乃折衷于封建郡县二者之间,主张行唐代方镇之制。盖封建郡县,各有其弊。“封建之弊,强弱吞并,天子之政教有所不加,郡县之弊,疆场之害苦无已时。欲去两者之弊,使其并行不悖,则沿边之方镇最为可取”。说者每谓唐以方镇亡国。原其本末,事有不然。“当太宗分制节度,皆在边境,不过数府。其带甲十万,力足以控制寇乱。故安禄山、朱泚皆凭方镇而起,乃制乱者亦藉方镇。其后析为数十,势弱兵

① 《原法》。

② 同上。

③ 同上。

单。方镇之兵不足相制，黄巢、朱温遂决裂而无忌。然则唐之所以亡，由方镇之弱，非由方镇之强也”。吾人既知方镇之有助于唐，则当师其意而改进之，于边境地方设立十数方镇。“务令其钱粮兵马内足自立，外足捍患。田赋商税听其征收，以充战守之用。一切政教张弛，不从中制。属下官员亦听其自行辟召，然后名闻。每年一贡，三年一朝。终其世兵民辑睦，疆场宁谧者许以嗣世”。梨洲认此变相之封建制度，凡有五利。其中如“一方之财自供一方”，“一方之兵自供一方，即一方不宁，他方晏如”等项^①，虽或是矫正明制之失，而揆之中国以往之经验以及近代政治之原理，似其为害反多于利。梨洲此论，实非吾人所敢苟同。然吾人若视为针对专政之一种反动思想，则其意义至为深长可味也。

梨洲论官制，注意于宰相、胥吏及奄宦之三事，而亦皆针对明代专制末流之弊，梨洲认定古之卿相，佐天子为治，不仅君臣职务相同，兼可补救君主政体之阙失。后世不明君臣共治之义，尊君抑臣。秦汉以降，愈成悬绝。至明太祖废除相职，而官制之坏遂臻极致。梨洲释之曰：“原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之。是官者分身之君也。孟子曰：天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。盖自外而言之，天子之去公，犹公侯伯子男之递相去。自内而言之，君之去卿，犹卿大夫士之递相去。非独至于天子，遂截然无等级也。”^②臣既为君之“分身”，故君有阙失，宰相可以摄位。大臣入朝，君主必答其拜。三代之盛，得力于君臣共治者殆不在小。后世君骄臣谄，其制渐坏。及明太祖洪武十二年因胡惟庸之反，罢宰相之职，三代遗法，荡灭无余。此后

① 《待访录·方镇》。

② 《待访录·置相》。

为君者“遂谓百官之设，所以事我。能事我者我贤之，不能事我者我否之。设官之意既讹，尚能得作君之意乎”？不宁惟是，“古者不传子而传贤。其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤，足相补救，则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不肖，更无与为贤者矣。不亦并传子之意而失者乎”！故曰：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”^①

罢相之害，本身既不小，复与阉宦之害相推助而为祸益烈。“盖大权不能无所寄。彼宦者见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌。生杀予夺，出自宰相者次第而尽归焉”^②。于是奄宦无宰相之名而有宰相之实。“本章之批答，先有口传，后有票拟。天下之财赋，先内库而后太仓。天下之刑狱，先东厂而后法司。其他无不皆然”^③。殿阁六部之大臣，本与天子分身共治者，一变而为奄宦奉行之员。“汉唐宋有干预朝政之奄宦，无奉行奄宦之朝政”。明代纵奄宦以窃相权，其为祸至于使明君贤臣为之束手，则诚旷古之所未见。考奄宦所以能压制群臣而独弄大柄者，其主要原因，仍在专制。专制君主多志在恣睢。宦者乘机迎合其所好，而政事风俗遂全体归于败坏。盖“奄人既以奴婢之道事主，亦其主之妄喜妄怒，外臣从而违之者，奄人曰：夫非尽人臣与，奈之何其不敬也！人主亦即以奴婢之道为人臣之道。以其喜怒加之于奄人而受，加之于士大夫而不受，则曰：夫非尽人之臣与？奈之何有敬有不敬也”^④！不知不觉之间君主遂亲信奄人，厌弃朝士，而奄人卒代宰相为“分身之君”矣。其尤可痛心者，士大夫散于利禄，不能坚

① 《待访录·置相》。

② 《待访录·奄宦上》。

③ 《待访录·奄宦上》。

④ 同上。

其操守，“亦遂舍其师友之道而相趋于奴颜婢膝之一途。习之既久，小儒不通大义，又从而附会之曰：君父天也。故有明之奏疏，吾见其是非甚明也，而不敢明言其是非。或举其小过而遗其大恶，或勉以近事而阙于古则，以为事君之道当然。岂知一世之人心学术为奴婢之归者，皆奄宦为之也”^①。

吾人既知罢宰相与任奄宦之害，则当改制以救之。梨洲主张设宰相一人，参知政事无常员，与天子同议政事可否。宰相立政事堂，置吏、兵、户、刑礼、机枢五房以主众务。四方上书言利弊者与待诏者皆集于此^②。如是则天下政事无不经宰相而得上达矣。欲除奄患，当先减奄数。前代奄人之多，由于后宫之广。故梨洲主张“为人主者自三宫以外，一切当罢。如是则奄人之给使令者不过数十人而已足”^③。自不能如前此之众多以酿乱矣。

官制之坏，上由奄人而下则出于胥吏。梨洲认胥吏有四害，而其最大者殆为弄法与据位之两端。明代以徒隶为胥吏，以求利之人而居可以为利之处。于是“创为文网以济其私。凡今之所设施之科条皆出于吏。是以天下有吏之法，无朝廷之法”。此弄法之害也。“京师权要之吏，顶首皆数千金。父传之子，兄传之弟。其人丽于法，后而继一人焉，则其子若弟也。不然，则其传衣钵者也。是以今天下无封建之国，有封建之吏”^④。此据位之害也。梨洲以为补救之法当复宋王安石所废之差役，以乡民值年供驱使。而中央及地方政府掌簿书之胥吏皆分选进士、监生、弟子员任之。能者升其官，否则绝其仕。如此则以往一切大弊，可以避免。

① 《待访录·奄宦上》。

② 《置相》。

③ 《奄宦下》。

④ 《胥吏》。

梨洲反对专制之意，于其论学校选举中尤为明显。梨洲讥斥以往政治家对于学校认识之错误。彼以为学校之用不仅在于“养士”，而亦在于培养健全之舆论。学校除作育人材外，尤须监督批评政府，务使免有过失。故学校之目的在“使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有《诗》《书》宽大之气。天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校”。欲达此目的，则学制宜加修改。“郡县学官毋得出自选除。郡县公议，请名儒主之”。“其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之”。“郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜”。“郡县官政事阙失，小则纠绳，大则伐鼓号于众”。“太学祭酒推择当世大儒。其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相六卿谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳”^①。

学校作育人材之目的可从教学及选举两方面达之。梨洲欲“使治天下具皆出于学校”，故教育之内容当限于五经、兵法、历算、医、财等有用之科目。“古文非有师法，语录非有心得，奏议无裨实用，序事无补吏学”诸书，均在禁止流传之列。学校既有真才，则科举之积弊亦得因以大体革除。中央及地方政府之属吏可由郡县及太学生徒试补升用。此外又可行荐举、辟召、任子、上书、绝学诸法，以罗致人才。科举不过为取士八法中之一端。稍加改良，分科试以经、史、诸子、时务^②，则科举亦不失为一取士之良法。

梨洲财计之论^③，不切实际，似可不述。其论田制、兵制似带有复古封建之意味，而实亦针对明代事实而发。其改革兵制

① 《待访录·学校》。

② 《学校》及《取士》上、下。

③ 《财计》一、二、三。

原则为“天下之兵当取之于口，而天下为兵之费当取之于户”。其办法为“教练之时五十(口)而出二，调发之时五十而出二”。“调发之兵十户而养一，教练之兵则无资于养”。每一兵士，二十岁而入伍，五十岁而出伍。四年一行役，凡历七践更^①。其大意略近现代之征兵制度。梨洲改革田制之原则为仿屯田以行井田^②，依田额以定赋税^③，务使耕者有田，民生不瘁，力矫专制政府弃民不养之恶习。

梨洲贵民之政治哲学，就上述者观之，诚首尾贯通，本末具备，为前此之所罕觐^④。夫专制之威至明而极，故专制之害至明而显。梨洲贵民之古义，不啻向专制天下之制度作正面之攻击。使黄氏生当清季，其为一热烈之民权主义者，殆属可能。然而吾人细绎《待访录》之立言，觉梨洲虽反对专制而未能冲破君主政体之范围。故其思想实仍蹈袭孟子之故辙，未足以语于真正之转变。抑又有进者，黄氏躬与反清复明之运动，而于民族大义则未有坚确之认识。故《待访录》序文以箕子自命，颇遭后世之讥弹^⑤。至其晚年之语，谓“素中国行乎中国，素夷狄行乎夷狄。古来相传礼教二字，就是当路之准的。蒙古据有中国，许赵之功高于弓矢万倍。自许赵出，蒙古亦中国矣”^⑥。则非吾人所能轻易赞可。他姑不论，梨洲夙号潜心史学，岂不知蒙古未尝一日同化于中国。何况夷夏大防，又非同化一事所能打破乎？

① 《兵制》一、二、三。

② 《田制》一、二。

③ 《田制》三。

④ 此指其合于贵民原则而言。其建议是否可用为另一问题。章炳麟颇加驳斥，见《太炎文录》一《非黄》。

⑤ 见本章五四九页注③。

⑥ 黄嗣艾《学案》卷一页七。

第三节 唐甄(一六三〇—一七〇四)

梨洲重民本而轻种族,唐甄推广其风,仕于清廷而大倡养民之说。甄(原名大陶)字铸万,号圃亭。生于崇祯三年,卒于康熙四年。顺治十四年举人。仕为山西潞安府长子县知县。首先蚕务,遵民树桑,以身率之。三旬得八十万本,民业利焉。其俗斗狠争讼,以唐氏判事明敏,教化宽厚,为之改变。甫十月,以逃人诬误革职。乃隐居治学,著《衡书》九十七篇,遍论学术治道^①,后以连蹇不遇,更名《潜书》^②。

唐氏之学直宗阳明,远承孟子^③。其论学以致用为归,而其论治则以养民为主。汉儒有明道不计功之理想,宋儒以精研心性为学问,唐氏皆加驳斥,以为“儒之为贵者,能定乱除暴安百姓也”^④。故“古人圣之,言即其行,行即其言,学即其政,政即其学”。理学家分“内尽”与“外治”为两事。“程朱讲学而未及为政。故其言学可师也,其言政皆可疑也”^⑤。然此亦从宽言之耳。严格言之,“修身治天下为一带。取修身,割治天下,不成治天

① 《潜书》下篇下《潜存》为全书后序。自谓“有见则言,有闻则言。历三十年,累而存之。分为上下篇。言学者系于上篇,凡五十篇。言治者系于下篇,凡四十七篇。”

② 此据唐氏婿王闳远《西蜀唐圃亭先生行略》(附《潜书》后)。《潜书》有王闳远元刻本,中江李氏及成都邓氏重刻诸本。唐氏尚著有《毛诗传笺合义》、《春秋述传》、《潜文》、《潜诗》等。

③ 《潜书》有《尊孟》、《宗孟》、《法王》诸篇。

④ 上篇上《辨儒》。

⑤ 上篇下《有为》。

下，亦不成修身”。盖天下大乱，性无由通，无救于世，则身亦难修矣。至于释老出家，尤不足以为正学。“释出天地外，老出人外。众不能出天地外，不能出人外。一治一乱，非老释所能理。是以乾坤管钥专归于儒也”^①。

《潜书》论治，所涉颇广。虽饶至理，以乏创见，似勿庸于兹缕述，惟其养民之宗旨与黄梨洲相发明，足规一时之思想趋势，吾人不可以不加以注意。唐子论政治之目的曰：“古之贤君，举贤以图治，论功以举贤，养民以论功，足食以养民。虽官有百职，职有百务，要归于养民。”^②然而秦汉以来之君臣，每昧于此义，非徒不能足食以养民，反为苛政以困之。民不聊生，天下遂乱。盖缘“虐政亟行，厚敛日加，又遇凶岁，米麦不登，家室悬磬，民无所顾赖。始则一人窃，既而十人为盗。继则望风蜂起，千百为贼，剽掠乡聚。久则数万人为军，称帅称王，攻城杀吏，而乱成矣。若使茅屋之中有数石粟，数匹布，妇子饱暖，相为娱乐，孰能诱之蹈不测之祸以为奸雄之资哉”^③！然则民之乱也，其责不在民之好乱而实由于上之失养。推其失养之因又在乎君臣之不职。“唐子曰：天地之道故平。平则万物各得其所。及其不平也，此厚则彼薄，此乐则彼忧”^④。然而不平之甚，无过于君奢臣贪，而小民遭其剗削。“穴墻而入者不能发人之密藏，群刃而进者不能夺人之田宅，御旅于途者不能破人之家室，寇至诛焚者不能穷山谷而遍四海。彼为吏者星列于天下，日夜猎人之财。所获既多，则有陵已者负篋而去。既亡于上，复取于下。转亡转取，如填壑谷，不可满也。夫盗不尽人，寇不尽世，而民之毒于贪吏者无所逃天地之间”。向使为人主者能

① 上篇上《性功》。

② 下篇上《考功》。

③ 下篇下《厚本》。

④ 上篇下《大命》。

以身作则，不纵淫欲。“人君能俭则百官化之，庶民化之。于是官不扰民，民不伤财”^①。何至有四海穷困之祸。“是以舜禹之有天下也，恶衣菲食，不敢自恣。岂所嗜之异于人哉，惧其不平以倾天下也”^②。

抑贪吏之害，人皆知之。其有身不必有攘民之行而心不免于忘民者，为数尤众，而反为论政者所忽视。是又不可不加以纠控者也。唐子曰：“天下难治。人皆以为民难治也。不知难治者非民也，官也。凡兹庶民，苟非乱人，亦唯求其所乐，避其所苦，何尝好犯上法，以与上为难哉。论政者不察所由，以为法令不利于行者皆梏于民之不良。释官而罪民，此所以难与言治也。以诏令之尊威，上驰于下，下复于上，不待旬月而遍于海内矣。人见其遍于海内，吾见其未尝出于门庭也。盖遍于海内者其文也，未尝出门庭者其实也。虽有仁政，百姓耳闻之而未尝身受之，此非有司之故而奚故哉！溪谷阻车，蒺藜阻足。今之有司，皆谿谷蒺藜也。”^③考官之所以为仁政障碍者，其大原在其无心于惠民。唐子描写一般为官者之心理曰：“一官之所任，我代者前此几何人，代我者后此几何人。我在其间，一旅客之信宿耳。土地非我之产，府库非我之藏，人民非我之族党，于我何有焉？今之为官者不必贪邪，即廉能无过者其存心莫不如是。”“朝廷所寄以牧民之任者，大官小官，自内至外，皆如是之人。上以文责下，下以文蒙上。纷纷然移文积于公府，文示交于衢路。始焉羽逝，既而景灭。卒不知有纷纷者何为也。”“谚曰：官屋漏，官马瘦。推而广之，田园庐舍，一官屋也。父兄子弟，一官马也。言心不在民，虽田园荒芜，庐舍倾倒，而不一顾也。虽父兄冻饿，子弟死亡而莫之恤也。凡为官者视为故然。

① 下篇上《富民》。

② 上篇下《大命》。

③ 下篇上《梏政》。

虽无不肖攘民之事，而视民若忘，等于草茅。夫攘民之害小，忘民之害大。攘民者不多人，忘民者遍天下。是举天下之民委弃之也。”^①然则欲治天下，当先治官。所可惜者，自圣人不作，赏罚久失其半。今日虽欲治官而难得其术。狡黠之官知赏罚不信，乃反有术以窃帝王之大柄，“能使赏不出于朝廷而出于我。悦于上官，悦于大臣，悦于近臣，是其术也。悦于上官者一秩之赏至，悦于大臣者超迁之赏至，悦于近臣者不次之赏至。赏自我操，罚焉能及。由是言之，赏罚不可以治官也明矣”^②。夫赏罚犹不可以治官，则官终不可治。“是盖斯民之不幸，上天之不祐，非人之所能为也。则亦莫可如何也矣”^③。

虽然，官不能治，又非官之罪也。探本穷源，其病根实在君主专制政体之本身。唐子曰：“治天下者惟君，乱天下者惟君，治乱非他人所能为也，君也。小人乱天下。用小人者谁也？女子、寺人乱天下。宠女子、寺人者谁也？奸雄盗贼乱天下。致奸雄、盗贼之乱者谁也？”“匡君治国之才，何世蔑有。世无知者，其才安施。虽使皋夔稷契生于其时，穷而在下，亦不过为田市之匹夫。达而在位，亦不过为将承之庸吏。世无君矣，岂有臣乎？”^④“世之腐儒拘于君臣之分，溺于忠孝之论，厚责其臣而薄责其君。彼乌知天下之治，非臣能治之也。天下之乱，非臣能乱之也。”^⑤然而吾人当注意，所谓世无君者，其过不在一、二君主之个人，而在制度本身之不善。秦汉以来之世袭专制君主政体实不容有良君之出现。“天之生贤也实难。博征都邑世族

① 下篇上《柅政》。

② 同上。

③ 同上。下文唐子进忠告于天下之官，劝其“重己之力，以其半交人，以其半勤民”。“有益于己，无伤于人，斯可为也”。

④ 上篇下《鲜君》。

⑤ 下篇上《远谏》。

贵家，其子孙鲜有贤者。何况帝室富贵，生习骄恣，岂能成贤？是故一代之中十数世，有三二贤君，不为不多矣。其余非暴即暗，非暗即辟，非辟即懦。此亦生人之常，不足为异。惟是懦君蓄乱，辟君生乱，暗君召乱，暴君激乱。君罔救矣，其如斯民何哉”^①！且君政之病，又不止此。“为上易骄，为下易谀。君日益尊，臣日益卑”。尊卑悬绝，而待卒成为聋瞽愚妄之独夫。“人君之尊如在天下与常同体。公卿大臣罕得进见。变色失容，不敢仰视。跪拜应对，不得比于严家之仆隶。于斯之时，虽有善鸣者不得闻于九天，虽有善烛者不得照于九渊。臣日益疏，智益蔽。伊尹传说不能海，龙逢比干不能谏，而国亡矣”。然而“岂人能蔽其耳目哉，势尊自蔽也”^②！

吾人如欲于制度本身之外，追究君主个人之责任，则三代以下开国之君决不能免残贼之罪名。黄梨洲谓秦汉以后，天下为私，创业者不恤屠戮万民以图一姓之享受^③。唐子虽未明言此旨，而观其所言，意殆相合。唐子设为与妻问答之语曰：“大清有天下，仁矣。自秦以来，凡为帝王者皆贼也。妻笑曰：何以谓之贼也？曰：今也有负数匹布，或担数斗粟而行于途者，或杀之而有其布粟，是贼乎？非贼乎？曰：是贼矣。唐子曰：杀一人而取其匹布斗粟犹谓之贼，杀天下之人而尽有其布粟之富而反不谓之贼乎？三代以后有天下之善者莫如汉。然高帝屠城阳，屠颖阳，光武帝屠城三百。使我而事高帝，当其屠城阳之时，必痛哭而去之矣。使我而事光武帝，当其屠一城之始，必痛哭而去之矣。吾不忍为之臣也。”^④然而彼开国定乱之主固未尝有愧恧惻隐之意也。“天下既定，非战非攻，百姓死于兵与因

① 《解君》。

② 上篇下《抑尊》。

③ 本章五五二页注①。

④ 下篇下《室语》。本篇似隐讥清兵入关之屠戮，如扬州、嘉定之事。

兵而死者十五六。暴骨未收，哭声未绝，目皆未干。于是乃服袞冕，乘法驾，坐前殿，受朝贺。高宫室，广苑囿，以贵其妻妾，以肥其子孙。彼诚何心，而忍受之”。以养人者而杀人，若论罪正刑，“虽百其身不足以抵其杀一人之罪”矣^①！

所可叹者，帝王之贼，其罪綦明，而究不得致诛也。唐子曰：“呜呼！君之多辟，非人之所能为也，天也。天无所为者也。非天之所为也，人也。人之无所不为也，不可以有为也。此古今所同叹，则亦莫可如何也已矣。”^②虽然，岂终莫可如何哉？辛亥革命，奋手一击而二千年之君主专制根株悉灭，此空前奇迹，固非清初思想家所能梦见。吾人今日尚论古人，当知唐子据民本以抨专制，其识见已可推服，其不能由消极之批评以达于积极之民权思想者，乃历史环境之限制，不足为《潜书》病也。

第四节 顾炎武(一六一三——一六八二)

顾炎武字宁人。初名继绅，后更名绛。明亡后始名炎武。学者称亭林先生。生于万历四十一年，卒于康熙二十一年。少耿介，游于复社。国变后与遗民黄宗羲、王夫之、孙奇逢等通声气，谋恢复明室。联络遍南北，日本、安南皆有行人辙迹。亭林则“遍游黄河以北各省，舍诸华阴，以财力主南北各名都汇券交通，广兴耕牧，垦荒生聚”^③。所著甚富。有关治道者为《日知

① 下篇下《室语》。《止杀》意略同。

② 《辨君》。

③ 黄嗣艾《南雷学案》卷五页二七八。

录》^①、《区言》^②、《天下郡国利病书》^③及《亭林文集》^④。清廷开明史馆，大学士熊赐履以书相征，戊午诏举词科，同邑叶方蔼等欲荐之，均以死拒。年七十客死北方^⑤。

江藩论黄、顾二家，谓“梨洲乃蕺山之学，矫良知之弊，以实践为主。亭林乃文清之裔，辨陆王之非，以朱子为宗”^⑥。江氏持汉宋门户之见以论朱王，其说殆未尽确。梨洲诚出蕺山，亭林岂宗朱子？二家皆主致用，而亭林反对理学之态度尤为彻底。故与施闰章论学曰：“理学之传自是君家弓冶，然愚以为理学之名自宋人始有之。古之所谓理学，经学也。”^⑦理学家以心性为要务。不知“命与仁，夫子之所罕言也。性与天道，子贡之所未得闻也”。今之学者乃“置四海之穷困不言，而终日讲危微精

- ① 三十二卷。合以黄汝成《集释》为便用。有原刻，广州重刻，武昌局刻，商务印书馆排印诸本。《文集》四《与人书》二十五云：“某自五十以后，笃志经史。”“别著《日知录》，上篇经术，中篇治道，下篇博闻。共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。”章炳麟《检论》卷四《哀焚书》谓《亭林集》《日知录》以诋触见焚。钱穆《中国近三百年学术史》页一四三谓今本卷六有《素夷狄行乎夷狄》一条之目而无书，殆为人删去。按黄侃有《日知录校记》（南京中央大学排印本），曾以《日知录》旧抄本校今本，是正颇多。《素夷狄行乎夷狄》一条，全文亦具在，殆即顾氏原本也。
- ② 凡五十卷，未刻。殆已佚。何义门《菰中随笔序》谓亭林遗书多归其甥徐氏，不知爱惜。
- ③ 今本百二十卷，尚未完也。
- ④ 六卷。今入潘耒编《亭林先生遗书》二十七卷（共收十种，有蓬瀛阁校刊，文瑞楼石印本），又朱记荣编《遗书补遗》（共收十种，自刻）。
- ⑤ 全祖望《亭林先生神道表》（《鲒埼亭集》十二），吴映奎《顾亭林年谱》（附潘编《遗书》），张穆《年谱》。
- ⑥ 《汉学师承记》。
- ⑦ 集三《与施愚山书》。

一之说,是必其道之高于夫子而其门弟子之贤于子贡”^①者也。至于阳明学派之心学。自亭林视之,其为害尤有过于程朱之理学。王伯安作俑于先^②,李卓吾推波于后^③。此皆惑乱天下,为正人之所当辟。夫理学心学均无足取,则为学之宗旨何在乎?亭林明之曰:“窃以为圣人之道,下学上达之方,其行在孝弟忠信,其取在洒扫应对进退,其文在《诗》《书》《三礼》《周易》《春秋》,其用之身在出处辞受取与,其施之天下在政令教化刑法,其所著书皆以为拨乱反正,移风易俗,以驯致乎治平之用,而无益者不谈。”^④“愚不揣,有见于此,故凡文不关于六经之旨,当世之务者,一切不为”也^⑤。

就上所述观之,黄顾二家同主学以致用,而其思想之根本态度有异。梨洲受王学之影响,亭林并朱陆亦隐加抨击^⑥。故二家同为道学之反动,而后者更为彻底。二家并生明清之际,处相同历史环境之中,故其政论亦复大体相近^⑦。然梨洲申民本之义以攻击君主专制,亭林求矫正过度集权之流弊,而无取于贵民之说。此殆由梨洲缘阳明以上接孟子,亭林则注重实

① 集三《与友人论学书》。

② 《日知录》十八斥阳明《朱子晚年定论》因谓“以一人而易天下,其流风至于百有余年之久者,古有之矣,王夷甫之清谈,王介甫之新说。其在于今则王伯安之良知是也。孟子曰:天下之生久矣,一治一乱。拨乱世,反之正,岂不在于后贤乎”!

③ 《录》十八《李贽》条云:“自古以来,小人之无忌惮而敢于叛圣人者,莫甚于李贽。”

④ 集六《答友人论学书》。

⑤ 集四《与人书》三。

⑥ 对程朱作正面攻击最著者当推顾元、李燾。可阅钱穆《中国近三百年学术史》第五章。

⑦ 亭林尝致书梨洲盛称《明夷待访录》,谓《日知录》“中所论同于先生者十之六七”。

际政事之利病，而无意为原理上之探索发挥，故有此显著之歧异欤？

亭林反对专制集权之主张，大旨略似梨洲之论方镇。亭林认封建制度乃古代圣人公天下之大法。然时势既殊，分国之制随以消灭，至秦之时而天下遂不得不悉归于郡县。试以史事证之。“传称禹会诸侯，执玉帛者万国。至周武王仅千八百国。春秋时见于经传者百四十余国。又并而为十二诸侯，又并而为七国。此固其势之所必至。秦虽欲复古之制，一一而封之，亦有所不能”矣^①。天下无万世不弊之法。封建郡县行之既久，亦各有其弊。“封建之失，其专在下。郡县之失，其专在上”^②。封建尾大不掉之弊，前人言之已详。郡县过度集权之弊，则至南宋始为叶水心等所指陈^③。亭林申论之曰：“古之圣人以公心待天下之人，胙之土而分之国。今之君人者尽四海之内为我郡县，犹不足也。人人而疑之，事事而制之。科条文簿日多一日，而又设之监司，设之督抚。以为如此，宁令不得以残害其民矣。不知有司之官凛凛焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者。民乌得而不穷？国乌得而不弱？”^④又曰：“所谓天子者执天下之大权者也。其执大权奈何。以天下之权寄之天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权以各治其事，而天子之权乃益尊。后世有其不善治者出焉，尽天下一切之权而收之在上。而万几之广固非一人所能操也，而其权乃移于法。于是多为之法以禁防之。虽大奸有所不能逾，而贤智之臣亦无能效尺寸于法之外。相与兢兢奉法，以求无过而已。于是天子之权不寄之人臣而寄

① 《录》二二《郡县》。

② 集一《郡县论》一。《录》九《藩镇》，言唐不亡于藩镇，与梨洲略近。

③ 本书十四章五节。又同章四节陈亮之论略同。

④ 集一《郡县论》一。

之吏胥。是故天下之尤急者守令亲民之官，而今日之尤无权者莫过于守令。守令无权，而民之疾苦不闻于上，安望其致太平而延国命乎？”^①

凡此郡县末流之弊，皆生于封建既废而中央集权。封建今不可复，“有圣人起，寓封建于郡县之中，而天下治矣”^②。亭林所拟办法，约有三端，其用意皆在使地方官吏“分天子之权以各治其事”。一曰尊令长之秩而与以生财治人辟属之权，二曰慎令长之选而奖以世官之任，三曰罢监司而设郡守与巡方御史^③。亭林主张改七品之“知县”为五品之“县令”。用千里以内习其风土之人为之。县内农田、学校、兵戎诸务皆得专断。令下设丞，吏部选授。丞下簿、尉、博士、驿丞、司仓、游徼、啬夫之属悉听令自辟，而报其名于吏部。县间岁举贤能之士一人，试于吏部。上者为郎，郎之高第者出而补令，次者为丞，又次者为簿尉之属。令初任为“试令”。三年称职为真除。又三年称职封“父母”。又三年称职，玺书劳问。又三年称职，进阶益禄，任之终身^④。其老病乞休者举子若弟代。举他人者听。所举复为试令。令有得罪于民者有罚。不职者流，贪败者杀。督抚司道之官悉罢。别遣巡方御史以按之，一年一代^⑤。常三、四或五、六县为郡，设太守，三年一代。

亭林论其分权制度之利曰：“夫养民者如人家之畜五牲然。司马牛者一人，司刍豆者复一人，又使纪纲之仆兼之，升斗之计必闻于主人，而马牛之瘠也日甚。吾则不然，择一圉人之勤于者，委之以马牛，给之以牧地，使其所出常浮于所养。而视

① 《录》九《守令》。

② 《郡县论》一。

③ 《郡县论》二、三。

④ 按《录》九《京官必用守令》，则县令除世任外尚有内升之一途。

⑤ 《录》九《部刺史》谓汉武帝刺史之制“为百代不易之良法”。御史制本此。

其肥息者赏之，否则挞之。”如是而五牲不蕃者未之有也。“故马牛以一圉人而肥，民以一令而乐。”^①不仅此也。庶政之中有宜分权者，如文书、马政诸端，由县令直接负责，可免转手行文于上级政府之无益耗费，则矿务、军饷尤宜于就地举办。同一开矿，操之中央则为乱端，归之地方则为财源。同一筹饷，就地分任则不劳而足，四方转给则耗困不济^②。分权之效如此，吾人又何必尽天下一切之权而收之在上乎？至于县令世官之利，亦有可得而言者。封建诸侯各有其土地人民，说者或以为胜于郡县守令之更迭^③。梨洲有会于此意，故欲就郡县之形式以行世及之精神^④。盖“天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子，为百姓之心，必不如其自为。此在三代以上已然矣。圣人者因而用之。用天下之私以成一人之公而天下治。夫使县令得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，县之城郭皆其藩垣，县之仓廩皆其困窳。为子姓则必爱之而勿伤，为田畴则必治之而无弃，为藩垣困窳则必缮之而勿损”。此在太平之世必可致民安国富之功，一旦有不虞之变，“于是有效死勿去之守，于是有合纵缔交之拒”^⑤。虽有强敌来侵，必可疆场自安。抑吾人又不必生尾大不掉，“其专在下”之杞忧。盖百里之县，弹丸之小，固不足以称兵抗命。而旁既有邻县之相持，上复受制于郡守。虽思蠢动，势亦不能。又况县令可以世官，本不利于叛乱乎^⑥！

亭林以县为地方政府之单位，然又恐县令过度集权，而欲

① 《郡县论》二。

② 《郡县论》六。

③ 如陆机《五等诸侯论》，《晋书》卷五四本传。

④ 唐太宗欲令功臣世袭史亦欲寓封建于郡县之中。阅《全唐文》六诏书。

⑤ 《郡县论》五。

⑥ 《郡县论》四。

于一县之内行分权之制以济之。亭林认一县虽小,如无乡族等之地方制度以佐令丞,则亦有废治之虞。故周秦古制,颇有足资今人取法者。汉承秦法,县丞尉以下设少吏。“大率十里一亭,亭有长,十亭一乡,乡有三老,有秩,嗇夫,游徼。三老掌教化。嗇夫职听讼,收赋税。游徼徼循禁盗贼”^④。《周礼》“五家为比,比有长。五比为闾,闾有胥。四闾为族,族有师。五族为党,党有正。五党为州,州有长。五州为乡,乡有大夫”^①。古人所以致治者,其法制若此。“夫惟于一乡之中官之备而法之详,然后天下之治,若网之在纲,有条而不紊”^②。“后世人才远不如古。乃欲以县令一人之身坐理数万户口赋税。色目繁猥又倍于昔时。虽欲不丛脞,其可得乎”?补救之方,惟当以保甲易、里、亭、州、党,“以县治乡,以乡治保,以保治甲。”^③庶几斟酌古今,兼严密简易之美。

亭林尝谓:“小官多者其世盛,大官多者其世衰。”^④又谓:“人聚于乡而治,聚于城而乱。”^⑤其对地方政治与农村生活之重视,殆为前人所未及。抑亭林反对集权之深意又可于其提倡宗法与封驳二制见之。当先秦封建盛时,宗族可以分国君之权。六朝之门阀,其势亦上抗天子。亭林称之,以为强宗大族可以“扶人纪而张国势”。五胡十六国之乱,中国大族每不肯臣事异姓,或起义兵以与胡寇相抗拒。“是以唐之天子贵士族而厚门荫。盖知封建之不可复而寓其意于士大夫,以自卫于一旦

① 《录》八《乡亭之职》。

② 《录》八《里甲》。

③ 《乡亭之职》。

④ 《里甲》。

⑤ 《乡亭之职》。

⑥ 《录》十二《人聚》。

仓黄之际，固非后之人主所能知也”^①。夫士族之所以能卫天子于丧乱之中者，正以其不受天子之专制于承平之世。然则专制之可危，于此又得一重要之佐证矣。至于封驳之事，自春秋迄明，皆有其例。齐景公燕赏于国，令三出而职计莫之从。令免职计，令三出而上师莫之从。汉哀帝封董贤，丞相王嘉封还诏书。至唐始定其制，凡诏敕皆经门下省。事有不便，给事中得以封还。五代废弛，宋太宗淳化四年诏复其制。明存六科给事中，得以“科参”驳正旨书。至天启六年其制犹行。亭林谓“人主之所患莫大乎唯言而莫予违”^②。封驳制度所以可贵者，正在其能对专制君主之积威予以些微之违抗。据吾人所知，此些微之违抗，为力不大，收效甚难。而亭林津津乐道之者，决非昧于史实，殆亦藉以表现其反对专制之深意而已。

专制之弊，又不仅生于过度之集权。黄梨洲谓“有治法而后有治人”。自秦汉以来，天下为私。“非法之法桎梏天下人之手足。即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼。有所设施，亦就其分之所得，安于苟简而不能有度外之功名”^③。故繁琐之法，乃专制天下不能为治之一重要症结。亭林所见与此略同，而立论更为详尽。《日知录》谓：“法制禁令，王者之所不废，而非所以为治也。其本在正人心，厚风俗而已。”^④征之往史，其事显然。盖专制之君欲密法网以自固，而反因之以召祸。“秦始皇之治，天下之事无大小皆决于上。上至于衡石量书，日夜有呈。不中呈者不得休息，而秦遂以亡”。此后专制之甚者当推宋明。“宋叶适言国家因唐五代之极弊，收藩镇之权尽归于上。一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之也。欲专大利而

① 集五《裴村记》。此似亦暗指明末土崩鱼烂之形势。

② 《录》九《封驳》。

③ 见本章五五五页注②。

④ 卷八《法制》。

无受其大害，遂废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，特与古异”^①。于是“内外上下，一事之小，一罪之微，皆先有法以待之”。“人之才不获尽，人之志不获伸，昏然俛首一听于法度，而事功日堕，风俗日坏”。且君主以密法驭天下，其一时之效，可使“万里之远，嗷呻动息，上皆知之。虽然，无所寄任，天上泛泛焉而已。百年之忧，一朝之患，皆上所独当而群臣不与也。夫万里之远，皆上所制命，则上诚利矣。百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而其害如何。此外寇所以凭陵而莫御，仇耻所以最甚而莫报也”^②。明法之弊亭林以为又有过于此者。“自万历以上，法令繁而辅之以教化，故其治犹为小康。万历以后，法令存而教化亡，于是机变日增而材能日减”^③。说者或以遵循祖宗之法自诩，而不知其失正在于此。“前人立法之初，不能详究事势，豫为变通之地。后人承其已弊，拘于旧章，不能更革，而复立一法以救之。于是法愈繁而弊愈多，天下之事日至于丛脞。其究也眊而不行，上下相蒙，以为无失祖制而已。此莫甚于有明之世”^④。试以吏治为证。“谢肇淛曰：从来仕宦法罔之密无如今者。上至宰辅，下至驿递仓巡，莫不以虚文相酬应。而京官犹可，外吏则愈甚矣。大抵官不留意政事，一切付之胥曹。而胥曹之所奉行者不过已往之旧牍，历年之成规，不敢分毫逾越。而上之人既以是责下，则下之人亦不得不以故事虚文应之。一有不应，则上之胥曹又乘隙而绳以法矣”^⑤。法之束缚，如此其严，“使枚乘、相如而习今日之经义，则必不能发其文章。使管仲、孙武而读今日之科条，则必不能运其权略。故法令者败坏

① 引《水心文集·四始论》二。

② 引《水心文集》一《上孝宗皇帝书》。

③ 《录》九《人材》。

④ 《录》八《法制》。

⑤ 《录》八《吏胥》。

人材之具”^①。然而法令岂真不可用哉？专制过度而律文过密，故人臣不能为力而君主虚尊危处于上也^②。

亭林盛称《明夷待访录》，自谓其主张与相合者十之六七。观其反对专制之论，实大体呼应梨洲，互相发明^③。然梨洲中民本而重舆论，亭林则恶晚明上风之嚣张而欲痛加抑制。此则似为两家相异之一大端，不可不略述之，以殿本章。

亭林论政颇重正风俗，养人材之二事，而深斥明代科举，以为败坏人材，甚于始皇之焚书坑儒^④。《生员论上》曰：“国家之所以设生员者何哉？盖以收天下之才俊子弟，养之于庠序之中，使之成德达材，明先王之道，通当世之务，出为公卿，与天子分猷共治者也。今则不然。合天下之生员，县以三百计，不下五十万人，而所以教之者仅场屋之文。然求其成文者数十人不得一，通经知古今可为天子用者数千人不得一也。”^⑤科举所培养之生员，如仅止于无用，则其害虽大而未极。所可叹者生员万千不徒辜负国家，更多为祸乡邑。综其甚者，约有四端：一曰乱政。生员者出入公门，武断乡曲。与胥吏为缘，甚或身为胥吏。官府一拂其意，或加按治，则群起而嚣哄，以杀士坑儒相诬谤^⑥。二曰困民。天下之病民者乡宦、生员、胥吏。是皆依法

① 《录》九《人材》。

② 按亭林所言法治之弊乃秦始皇专制任法之自然趋势。若近代所行之法治则非以专制为依据，虽亦不免自有其弊，而非亭林所指，宜辨。参阅本书八章二节。

③ 此外如田制兵制诸端亦有相合者。见《录》九论田赋诸条及集一《钱粮论》上下，集六《军制论》，《田功论》等。

④ 《录》十八《拟题》曰：“八股之害等于焚书，而败坏人材有甚于咸阳之郊，所坑者但四百六十余人也。”

⑤ 集一。

⑥ 集一《生员论中》。参阅《录》十七《生员额数》。

无杂泛之差，而差乃尽归于小民。且生员一切考试科举之费皆派取之民，故病民尤甚于官吏。“故生员于其邑人无秋毫之益而有丘山之累”^①。三曰结门户。生员之在天下本不相识。一登科第则为师友同年，互相援引。“书牒交于道路，请托遍于官府。其小者足以蠹政害民，而其人者至于立党倾轧，取人主太阿之柄而颠倒之”。事之可危，孰逾于此。四曰坏人材。生员不治经史有用之学而专读“时文”无益之书。“故财坏天下之人材而至于士不成士，官不成官，兵不成兵，将不成将。夫然后寇贼奸宄得而乘之，敌国外患得乘而胜之”也^②。亭林乃作断然之论曰：“废天下之生员而官府之政清，废天下之生员而百姓之困苏，废天下之生员而门户之习除，废天下之生员而用世之材出。”^③

虽然，生员非可尽废也。惟当斟酌需要，别图补救之方而已。亭林所建议者约有三端：行推荐之法以另辟出身之路^④，则人材可兴。于生员外，立“保身家”之爵，听民得买，则士流不杂^⑤。改良科举，限名额，重实学^⑥，则生员不滥。凡此种种办法固亦大致平安，无甚高论。吾人所当注意者，梨洲重视士人，欲令天下政事之是非，决于京师郡县学校之公论。今亭林痛斥生员而欲加以缩减废除。其主张不啻与梨洲背道而驰。然而吾人略加辨剖，即知两家立论之相异，实不如初睹之明显。盖梨洲所欲倚为天下正论之机关者非寻常场屋中之生员，而为曾经改革之学校。亭林所斥责者乃乱政败俗之生员，而非士大夫之清言正议。一注目于理想中学校之功用，一致意于事实上

① 《生员论中》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《生员论下》。

⑤ 《生员论上》。

⑥ 《生员论下》。

生员之缺点。非两家对于士大夫在政治上之地位，有根本不同之见解也^①。梨洲曰：“世乱则学士大夫，风节凜然，必不肯以刀锯鼎镬损立身之清格。”^②亭林曰：“士大夫之无耻，是谓国耻。”^③观此数语，亦足见黄、顾论士之相契莫逆矣。

① 《录》十三《清议》曰：“古之哲王所以正百辟者既已制官刑，傲于有位矣。而又为之立闾师，设乡校，存清议于州里，以佐刑厨之穷。”黄、顾二家之异，似在黄以清议纠政治之失误，顾以清议辅政治之不及。

② 《破邪论·从祀》。

③ 《录》十三《廉耻》。

第十九章 王夫之

第一节 制度论

王夫之字而农，号薑斋。因隐居石船山，学者称船山先生。生于万历四十七年，卒于康熙三十一年。崇祯十五年二十四举于乡。次年张献忠陷衡州，其父为伪吏所执，召之往。船山乃自刺其身作重创。昇至贼所。父子俱得释。甲申，闻北京陷，绝食数日，作《悲愤诗》一百韵，吟已辄哭。丁亥，桂王称帝。船山以大学士瞿式耜荐，起为行人司行人。及瞿殉难，知事无可为，乃漫游湘桂间，而卒归隐于衡之石船山，晨夕著书，凡四十年。自署其堂曰：“六经责我开生面，七尺从天乞活埋。”自题其墓曰：“明遗臣王夫之之墓。”又铭之曰：“抱刘越石之孤忠而命无从致，希张横渠之正学而力不能企。幸全归于兹邱，固衔恤以永世。”^①所著书甚富，已刊者三百余卷，收入《船山遗书》中^②。

船山思想上最大之贡献，为其毫不妥协之民族观。其论政

- ① 王猷(船山次子)《薑斋公行述》，潘宗洛《船山先生传》，《清史稿·儒林传》。述船山思想梗概者有嵇文甫《船山哲学》(开明书店)及钱穆《中国近三百年学术史》第三章。
- ② 今有两本。一为同治四年曾国藩刻本，凡三百二十卷。一为民国二十二年上海排印本，凡三百五十八卷。其中最有关于政治思想者为《黄书》、《噩梦》、《读通鉴论》、《宋论》等。后二种有单行本。

治制度，纯以历史眼光为判断，亦多精辟之处，不可不于兹略加叙述。船山所提出制度之原理有二。一曰法制随时代以演变，二曰一代之法制自成一整个之体系。

传统儒家每喜言法古。宋明理学亦动辄称美三代之治，以封建井田诸制为后世之楷模。船山深观史实，一反其说，认定势理相随，变而益进，乃人类社会生活之必然趋势。盖当上古文化未兴之时，“衣冠未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狃狃獠獠，人之异于禽兽无几也”^①。二帝三王加以开化，然后文物渐备，政教渐兴。故汉唐以后之民实较三代以前为易治。俗儒不知此理。误认自古及今为黄金时代之逐渐退化。吾人若信其言，“谓古人淳朴，渐至浇伪，则至于今日，当悉化为鬼魅矣”^②。其舛谬诚无待深辨。

试就封建郡县一事观之，吾人当可灼见此政治进化之原理。船山认定当秦汉一统之前，封建之制虽圣王莫之能废。值始皇混一之后，郡县之制虽圣人莫之能改。世儒每以破坏三代古法之罪归之秦政。不知封建之终究演变而为郡县，乃势理之必然，而亦政治之进步。始皇固不得贪天之功，亦岂当受人之过乎？船山明之曰：“天之使人必有君也，莫之为而为之。故其始也，各推其德之长人，功之及人者而奉之，因而尤有所推以为天子。人非不欲自贵，而必有奉以为尊，人之公也。安于其位者习于其道，因而有世及之礼。虽愚且暴，犹贤于草野之罔据者。如是者数千年而安之矣。强弱相噬而尽失其故。至于战国仅存者无几。岂能役九州而听命于此数侯王哉！于是分国而为郡县，择人以尹之。郡县之法已在秦先。秦之所灭者七国耳，非尽灭三代之所封也。则分之郡，分之县，俾才可长

① 《读通鉴论》卷十一。《思问录·外篇》曰：“中国之天下，轩辕以前其犹夷狄乎！太昊以上其犹禽兽乎！”

② 《读通鉴论》十一引魏徵折封德彝语。

民者皆居民上，以尽其才而治民之纪，亦何为而非天下之公乎？古者诸侯世国而后大夫世官。势所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农。而天之生才也无择，则士有顽而农有秀。秀不能终屈于顽而相乘以兴，又势所必激也。封建毁而选举行。守令席诸侯之权，刺史牧督司方伯之任。虽有元德显功而无所庇其不令之子孙。势相激而理随以易。意者其天乎？阴阳不能偏用而仁义相资以为亨利，虽圣人其能违哉？选举之不慎而守令残民，世德之不终而诸侯乱纪。两俱有害，而民于守令之贪残有所藉于黜陟以苏其困。故秦汉以降，天子孤立无辅，祚不永于商周。而若东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾削其民，迄之数百年而不息者亦革焉。则生民之祸亦轻矣。郡县者非天子之利也。国祚所以不长也。而为天下计利害，不如封建之滋也多矣。呜呼！秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，守乎神者之不测，有如是乎？”^①

船山此论明快透辟，得未曾有，不徒一扫秦汉以后“两端争胜之说，即黄、顾所言亦当在攻排之列。梨洲欲复方镇，亭林欲寓封建于郡县之中。虽明知封建不能复行，而均主张修改郡县之制，使与封建相近。船山独认郡县为中国政治演变之必然结果，不容后人为任意之取舍。三家生同世，年相及，而观点不同，态度有异，其结论遂不免相与背驰。黄、顾深惩宋明专制之弊，故欲以封建分权之遗意矫正集权。船山立论则不专对一时一代之得失而着眼于政治进化之客观事实。前者乃改造家之主张，后者则近乎科学家或历史家之案语。吾国往昔不乏改造之思想家而较少纯粹之学者。准此而论，船山学术，似尤在黄、顾之上^②。

① 《读通鉴论》卷一。

② 船山亦反对过度之集权。故曰：“天下之治统于天子者也。以天子下统乎天下则天下乱。故封建之天下分其统于国，郡县之天下分其统于州。”

抑吾人又当注意，船山虽反对一切守旧复古之政策，认制度宜适时应世，而大体倾向于重视历史之演变，反对人为之因革。船山尝谓“汉以后之天下，以汉以后之法治之”^①。“为政之患，闻古人之效而悦之，不察其精意，不揆其时会，欲姑试之而不合，则又为法以制之。于是法乱弊滋，而古道遂绝于天下”^②。夫古之所以不可效者，乃由时世已殊，“势相激而理随以易”。盖人类社会政治生活之中实有必然之趋势。“凡言势者皆顺而不逆之谓也。从高趋卑，从小包大，不容违阻之谓也”^③。势之成于一时也，初若混蒙，缺乏意义。然而吾人试加深研，则知势既出于必然而不可违，即谓势为当然之理亦未尝不可。故就一方面言之，“势之顺者即理之当然”；就另一方面言之，“理而当然则成乎势”^④。势也理也皆出乎天，而非人类所能任意操纵^⑤。准此二者以衡量古今之制度，其盛衰之故，得失之情，皆可为客观之判断。据此以论古今之治术，则一切因循墨守，躁进纷更之政策，皆当同与摒弃。试仍以封建郡县之事明之。春秋以前，势理未变。故列国之弊虽极，而二帝三王，莫之能改^⑥。战

① 《读通鉴论》卷五。

② 同上卷六。

③ 《读四书大全说》卷九。按此略近孟德斯鸠《法意》一卷一章“法”之定义。

④ 《读四书大全说》卷九。

⑤ 《宋论》卷七，“顺必然之势者理也。理之自然者天也”。

⑥ 《读通鉴论》卷十一，“古之天下，人自为君，君自为国，百里而外，若异域焉。治异政，教异尚，刑异法。赋敛惟其轻重，人民惟其刑杀，好则相昵，恶则相攻，万其国者万其心，而生民之困极矣。尧舜禹汤弗能易也。至殷之末，殆穷则必变之时，而犹未可骤革于一朝。故周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而归之姬姓之子孙，而渐有合一之势。而后世郡县一王亦缘此以渐统一于大同。然后风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰”。

国以后，势理已变。故七国不能自存，而始皇得私天下^①。秦汉之际，郡县之理初具而未全，封建之势已衰而未尽。故始皇“暴裂之”而国祚不长，景帝侵削七国而卒召叛乱。由此观之，躁进之为患洵不亚于因循也^②。船山为之说曰：“以古之制治古之天下而未可概之今日者，君子不以立事。以今之宜治今之天下而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，《尚书》不言，孔子不言。岂德不如舜、禹、孔子者而敢以记诵所得者断万世之大经乎？”^③又为之说曰：“夫天，有贞一之理焉，有相乘之几焉。知天之理者善动以化物。知天之几者居静以不伤物亦不能伤之。以理司化者君子之德也。以几远害者黄老之道也。庸人不测，恃其一罅之知，物方未动，激之以动，而自诧为先觉。动不可止，毒遂中于天下。”^④如此者何足以为治乎？

船山论制度之第二要义为一代之法自成系统，不容割取片段而能施行见效。其言曰：“一代之治各因其时，建一代之规模，以相扶而成治。”“礼乐刑政，均四海，齐万民，通百为者也。以一成纯，而互相制裁。举其百，废其一，而百者皆病。废其百，举其一，而一可行乎？浮慕前人之—得，夹糅于时政之中而自矜复古。”其结果必至于“王不成王，霸不成霸”。未有不招致僭乱者。譬如“庸医杂表里，兼温凉以饮人，强者笃，弱者死，不亦伤乎”^⑤？

本此原则以论历代政制，船山每得迥不犹人之卓见。姑举选举、井田、兵农三事以概其余。自魏晋立中正，后世因袭其

① 五八〇页注①所引。

② 《读通鉴论》二。

③ 同上卷末。

④ 同上卷一。

⑤ 同上卷十一。

意,天下之官均归吏部诠除。论者或以为不如三代,两汉乡举里选之能得人。船山辟之,以为法无有不得,亦无有不失。选举乃封建天下政治体系中不可分之一体,断不能行于郡县天下。盖“郡县之与封建殊,犹裘与葛之不相沿矣。古之乡三年而宾兴贡士,惟乡大夫之所择,封建之时会然也。成周之制,六卿之长,非诸侯入相则周召毕荣毛刘尹单也。所贡之士位止于下大夫,则虽宾兴而侧陋显者无有。且王畿千里,侯国抑愈狭矣。地迩势亲,乡党之得失是非旦夕而与朝右相闻。以易知易见之人材,供庶事庶官之冗职,臧否显而功罪微。宾兴者聊以示王者之无弃材耳。非举社稷生民之安危生死而责之宾兴之士也。郡县之天下,统中夏于一王。郡国之远者去京师数千里。郡守之治郡,三载而迁。地远则贿赂行而无所惮,数迁则虽贤者亦仅采流俗之论,识晋谒之士,而孤幽卓越者不能遽进于其前。且国无世卿,廷无定位。士苟闻名于天下,日陟月迁而股肱心膂之任属焉。希一荐以徼非望之福,矫伪之士何惮不百欺百仇以迎郡守一日之知。其诚伪淆乱甚矣”。“故封建选举之法不可行于郡县”也^①

三代井田赋税之制为后儒所称颂,船山亦以为不可复行于封建既废之郡县天下。孟子谓仁政必自经界始。船山论之曰:“夫三代之制见于典籍者既已略矣,若其划地域民而俾任土作贡者则有以也。古之人民去茹毛饮血者未远也,圣人教之以耕而民皆择地而治,惟力是营。其耕其荒,任其去就,田无定主而国无恒赋。且九州之土析为万国,迨周并省犹千有八百诸侯。自擅其上,以取其民,轻重法殊,民不堪命。故三代之王者不容

^① 《读通鉴论》二。唐魏玄同上言高宗欲复周汉长官辟属之法。船山亦认为不可。五八二页注^⑤所引即为此而发。又卷十一辨孟子“得乎邱民而为天子”之说,以为只可行于三代。后世风俗既薄,颂德劝进,徒为篡夺者藉口。庶人议政,每为乱阶。

不画井分疆,定取民之则,使不得损益焉。民不自为经界而上代为之。非此则择肥壤,弃瘠原,争乱且日以兴,荒莱且日以广。故屈天子之尊,下为编氓作主伯之政,诚有不得已也。”封建既改为郡县,则经界亦无所用。“及汉以后,天下统于一王。上无分土逾额之征,下有世业相因之土。民自有其经界而无烦上之区分”^①。然则欲行封建井田于秦汉之后者,皆不明三代法度之精意者也。至于均田、限田之不可行,其理亦与此同。“封建之天下,天子仅有其千里之畿,且县内之卿大夫分以为禄田也。诸侯仅有其国也,且大夫分以为禄田也。大夫仅有其采邑,且家臣迁食其中也。士仅有代耕之禄也,则农民亦有其百亩也。皆相若也。天子不独富,农民不独贫,相仿相差而各守其一”。先秦之制如此,故田不待限而自均。“上以各足之道导天下而天下安之。降及于秦,封建废而富贵擅于一人。其擅之也,以智力屈天下也。智力屈天下而擅天下,智力屈一郡而擅一郡,智力屈一乡而擅一乡。莫之教而心自生,习自成。乃欲芟夷天下之智力,均之于柔愚,而独自擅于九州之上。虽日杀戮而祇以益怨豪强”^②。盖世之欲行限田者徒知民间贫富悬殊,或地无立锥,或田连阡陌,为不公之大患,而不知郡县天下法度

① 《宋论》卷二。《读通鉴论》卷十论隋开皇十年诏公卿以下给职田之不可行曰：“三代之国，幅员之狭，盖今一县耳。仕者不出于百里之中，而卿大夫之子恒为士。故有世禄者有世田，即其所营之世业也。名为卿大夫，实则今乡里之豪族而已。世居其土，世勤其畴，世修其陂池，世治其助耕之氓。故官不侵民，民不欺官，而田亦不至于污莱。郡县之天下，合四海九州之人以相讎为吏，官无定分，职无常守。升降调除，中外南北，月异而岁不同。给以田而使营农，将人给之乎？贵贱无差，予夺无恒，而且不胜给矣。将因职而给之乎？有此耕而彼获者矣。而且官不习于田，一授其田于胥吏，胥吏横于阡陌，务渔猎而不恤其荒瘠。阅数十年而农非其农，田非其田。徒取沃土而天裂之，不足以养士而徒重困平民也。故取田者三代以下必不可行之法也。”可与此同看。

② 《读通鉴论》卷二。

之根本精神为自私,为不平等。限田以均公为目的,断然不能与之相合。勉强行之,且为民害。“天子无大公之德以立于人上,独灭裂小民而使之公,是仁义中正为帝王桎梏天下之具”也^①。船山认定自谋其生为人类之本能。三代之后,井田既废,为政者莫如任人各遂其私,而民之生理自得。《读通鉴论》曰:“人则未有不自谋其生者也。上之谋之,不如其自谋。上为谋之,且弛其自谋之心而后生计愈蹙。”^②均田饒行,不免夺人以与人,甚至为聚敛之藉口,公道未必能行,而天下已纷扰乱亡矣。抑又有进者,儒家素认三代以前田土悉为公有,百亩出于君授。故诗人有“普天之下,莫非王土”之言。王莽王田之制即据此理想以成立。船山独否认之,以为天下之田,本属天下之民,其所有权不在帝王之手。盖“天无可分,地无可割。王者虽天之子,天地岂得而私之,而敢贪天地固然之博厚以割裂为己土乎”^③?王者受命,治天下而非有天下。故“王者能臣天下之人,不能擅天下之土。人者以时生者也。生当王者之世,而生之厚,用之利,德之正,待王者之治而乃遂,则率其力以事王者,而王者受之以不疑。若夫土则天地之固有矣。王者代兴代废,而山川原隰不改其旧。其生百谷卉木金石以养人,王者亦待养焉。无所待于王者也,而王者固不得而擅之。故井田之法,私八家而公一。君与卿大夫士共食之而君不敢私。惟役民以助耕,而民所治之地君弗得而侵焉。民之力上所得而用,民之田非上所得而有也”^④。准此以论,则“孟子言井田之略,皆取民之制,非授民也”。有田之制,原于力耕。“天地之间,有土而人生其上,因资以养焉。有其力者治其地,故改姓受命,而民之有其恒

① 《读通鉴论》卷二。

② 同上卷十。

③ 《读通鉴论》七。

④ 同上。

畴，不待王者之授之”也^①。

制度不可糅杂之理，又可于兵农一事见之。三代寓兵于农，文武合一，大为后儒所称许。船山论之曰：“古之用兵与后之用兵，势殊而道异。则以三代之军制驱束后世以摹仿者，只以病国，而毒民必矣。言三代之军制者，其大端曰寓兵于农。考其实际，战术未精，杀伐未烈，所谓兵者，固犹农也。”“盖古之用兵者以中国战中国，以友邦战友邦，以士大夫战士大夫，即以农人战农人，壤相接，人相往来，特从其国君之令以战，而实其友朋姻娅也。故其战也，亦农人之争町畦而相诟，竞鸡犬而挥拳已耳。无一与一相当，生死不两立之情也。驰骤控弦以决军事之利钝者车中之甲士耳。步卒之属每乘七十二人勇怯无择，备什伍以防冲突，护车牛以供刍粟，治井灶以安壁垒而已矣。固农民服役之劳，非壮士折项陷胸之选也。”三代迄春秋之战事如此，故兵农可以不分。“乃流及战国，原邱甸以起甲兵，既无不兵之农。吴起、暴鸢、白起、尉繚之属以兵为教，以战为学，以级为赏，以俘为功。一战之捷，骈死者数十万。盖寓兵之制未改而淫杀之习已成。自列国交争以迄秦汉之际，千载以下遥

① 《墨梦》。船山以同一眼光论封建什一之税不能行于郡县天下曰：“什一之赋，三代之制也。（中略）有疆场之守，有甲兵之役，有币帛饔飧牢飨之礼，有宗庙社稷牲币之典，有百官有司府史胥徒禄食之众，其制不可胜举。（中略）故二十取一而不足。（中略）自秦而降，罢侯置守矣。汉初封建，其提封之广盖有倍蓰于古王畿者，而其官属典礼又极简略。率天下以守边而中邦无盟会侵伐之事。若郡有守，县有令，非其伯叔甥舅之交而横问各以其私。社稷初立而祀典不繁。一郡之地广于公侯之国，而掾吏邮徼曾不足以当一乡一遂之长。合天下以瞻九卿群司之内臣而不逮《周礼》六官之牛。是古取之一圻而用丰，今取之九州而用俭。其他国家之经费，百不得一也。什一而征，将以厚藏而导人主之宣欲乎？不然，亦奚用此厚敛为也。（中略）封建不可复行于后世，民力不堪而势在必革也。”（《读通鉴论》卷一）

闻而心悸，况自汉以降，以除大盗，以御强虏者”^①？战术已精，杀伐渐烈，为兵者须具有专门之训练与特殊之性格，断非一般农民所能胜任。于是兵农两分，不可复合。“自后世言之，兵固不可为农，农固不可为兵也。兵而使为农，则爱惜情深，而兵之气馁。故屯田而兵如无兵。农而使为兵，则坐食习成而农之气狂，故汰兵而必起为盗”^②。“农之不可兵也，厉农而只以弱其国也。兵之不可农也，弱兵而只以荒其土也”^③。“宰天下者因其可兵而兵之。因其可农而农之，民不困，兵不枵”^④。如此则势顺理得，又何必浮慕三代之美名乎^⑤！

船山论制度之言，散见其著作中者极为繁备。仅就上述诸端观之，已足见其卓绝精辟，不蹈袭，不凿空，就事实以立原理，通古今而权得失。虽其所据不必果为信史，所断不必尽属确

① 《尚书引义·费誓》。参《春秋世论》卷三。

② 《尚书引论·费誓》。

③ 《读通鉴论》九。

④ 同上卷十二。

⑤ 船山又论与此有关之文武合一制曰：“三代寓兵于农，兵不悍而治民之吏即可以治兵。其折冲而敌忤者，一彼一此，疆场之事，甲未释而币玉通，非有犷夷大盗争存亡于锋刃之下者也。而秦汉以下不然。则欲以三公制封疆原野之生死，孰胜其任而国不为之弊哉。则汉初之分丞相将军为两途，事随势迁而法必变。”故三代以后文与武不可合，“犹田之不可复井，刑之不可复肉矣。”（《读通鉴论》五）又论保甲曰：“言治术者有美名而实不然，则乡约保甲是已。其说摹仿《周礼》，而所师者管仲轨甲连乡制尔。自周以前，列国各自立军。大国三军，次国二军，小国一军。一国之隘，无从别得勇武之士而用之，则就农民而尽用其壮丁，亦如今土司之派其獯以为兵。盖以防邻国之兼并而或因以兼并邻国。其事本不道，而毒民深矣。封建既废，天下安堵。农工商贾各从其业，而可免于荷戈致死之苦。此天地穷则变而可久者也，奈何更欲争斗其民哉！”（《噩梦》）若就今日施行之利害论，则“民疲而瘠则五家之累专于一家，民悍而顽则是五家而置一豺虎以临之也。”（《读通鉴论》九）

论,而其态度之谨严,眼光之敏锐,二千年中,殆鲜有其匹。即使船山立言,仅止于此,已足自成一家而丝毫无愧矣。

第二节 民族思想

船山论制度已不乏独到之见,其论种族,尤为透辟精警,直可前无古人。船山认定种族之自存自固,乃自然界之普遍规律。下至于微虫,上达于人类,无不受此规律之支配。政治组织之基本作用,即在于保类而卫群。“今人玄驹之有君也,长其穴壤,而赤虺飞蟹之窥其门者必部其族以噬杀之,终远其垓,无相干杂,则役众蠢者必有以护之也”^①。蚁类如此,人类亦然。“民之初生,自纪其群。远其沴害,揜其夷狄,建统惟君。故仁以自爱其类,义以自制其伦。强干自辅,所以凝黄中之细缁也”^②。吾人既知纪群为人类之天性,立君所以卫群,则当坚持一族之政权,必由本族之君自掌,而断不容异族之侵僭。易词言之,一切国家,皆当为民族国家,一切异族之政权皆大背纪群之义。船山明之曰:“智小一身,力举天下,保其类者为之长,卫其群者为之君。故圣人先号万姓而示之以独贵。保其所贵,匡其终乱,施于孙子,须于后圣,可禅可继可革,而不可使异类间之。”^③民族之大义既立,“然后植其弱,掖其强,扬其洁,倾其滓,冠昏饮射以文之。哭踊虞祔以哀之,堂廉级次以序之,刑杀征伐以整之”^④,以树立民族之政治与道德。此义不立,则一切

① 《黄书·原极》。玄驹,黑蚁也。

② 《黄书·后序》。沴音戾,害也。细缁,元气也。

③ 《原极》。

④ 《原极》。虞祔皆祭名。

作为皆失其根本之价值。皮之不存，毛将焉附？“族类之不能自固，而何他仁义之云云也哉”^①！

持此大义以论往史，得失昭然，是非可睹。自黄帝建国运于两汉，皆为民族自主之政权，合乎卫群保类之宗旨。凡此古代之帝王，皆以“神明之胄，骈武以登天位”。“是岂有私神器以貽曾玄之心哉！而天赋不舍，灵光夹集者，盖建美意以垂家法，传留云昆，不丧初旨，必以得此而后足于凭依。故屡滨播弃而卒不能舍去以外求宗主。迹其所以煮冒天下者，树屏中区，闲摈殊类而止。若乃天命去留，即彼舍此之，无庸置心。要以衣冠鸟带之伦，自相统役，莫维措命，长远丑孽者宝以为符，得人而授之”^②。故两汉以前之君主，虽或家天下而私一姓，而就民族大义之标准以衡之，则实天下为公也。然而中夏衰微之因，实已肇端于秦。嬴氏大肆私心，尽忘保卫种类之责任，“詹詹凿陋，未尝迴軫神区而援立灵族”^③。二世早亡，刘氏代兴，沉沦之祸，始得暂免。迁延至宋而自私忘种之弊政，遂收其最后之恶果。“宋以藩臣，暴兴鼎祚”。“改易武藩，建置文弱。收总禁军，衰老填籍，孤立于强虏之侧，亭亭然无十世之谋”。“卒使中区趋靡，形势解散。一折而入于女真，再折而入于鞑靼。以三五汉唐之区宇，尽辮发负笈，澌丧残副，以溃无穷之防。生民以来未有之祸，秦开之而宋成之也”^④。考秦宋之所以致祸，纯由其缺乏远大之民族眼光，而只图一家一人之享受。为君者“无百祀之忧，鲜九垓之辨，尊以其身于天下，愤盈俦侣，畛畔同气，猜割牵役，弱靡中区，乃霍霍然保尊贵，偷豫尸功，患至而无以御，物偪而无以固，子孙之所不能私，种族之所不能覆，盖王道泯

① 《后序》。

② 《黄书·古议》。

③ 《古议》。軫，怀念也。

④ 《黄书·古议》。

绝而《春秋》之所大愁也”^①。

船山民族本位之政治观与历史观已多独到之论。至其抛弃传统思想中以文化为标准之民族观^②而注重种族之界限,尤为前人所罕发,足与近代民族主义相印证。《春秋》公羊家有“夷狄进至于爵”^③及“中国亦新夷狄”^④诸说。盖以夷夏之区分,系于行动之文野。推之至极,则民族既依文化之高低以划界,种姓亦随文化之混同而相融。种界失其谨严,许衡之流遂得援用夏变夷之旨以屈膝于蒙古^⑤。船山乃就地理环境以解释种类之差别,而认文化上之差别生于种类上之差别。既非出武断之区分,则亦不容任意混合。其言有曰:“夷狄之与华夏所生异地。其地异,其气异矣。气异而习异,习异而所知所行蔑不异焉。”^⑥“是故山禽趾疏。泽禽趾蕃。乘禽力横,耕禽力纵。水耕宜南,霜耕宜北。是非忍于其泮散而使析其大宗也。亦势之不能相揅而绝其祸也。是故圣人审物之皆然而自珍其类,尸天下而为之君长,区其灵冥,湔其疑似,乘其蛊坏,峻其墉廓,所以绝其祸而使之相救。”^⑦否则大防自裂,祸乱随生矣。

中国不容夷狄之侵犯。约而言之,其义有二。一曰中国疆土之不可侵犯。船山本地理区分民族之旨以明之曰:“天以洪钧一气生长万类而地限之以其域。天气亦随之而变,天命亦随之而殊。中国之形如箕,坤维其膺也。山两分而两逸,北自贺兰,东垂于碣石,南自岷山,东垂于五岭,而中为奥区,为神皋

① 《原极》。愁音印,伤也。

② 本书二章六节末段。

③ 《春秋公羊传》何休《解诂》昭公十三年。

④ 同上。昭公二十三年。

⑤ 本书十六章二节四九八页注③至⑤。

⑥ 《读通鉴论》七。

⑦ 《原极》。

焉。故裔夷者如衣之裔垂于边幅，而因山阻漠以自立。地形之异即天气之分，为其性情之所便即其生理之所存。滥而进宅乎神皋焉，非不歆其美利也。地之所不宜，天之所不祐，性之所不顺，命之所不安。是故拓拔氏迁洛而败，完颜氏迁蔡而亡。游麟于沙渚，啸狐于平原，将安归哉！”^① 船山解释夷狄迁地不良之故曰：“夫夷狄所恃以胜中国者，朔漠荒远之乡，耐饥寒，勤牧畜，习射猎，以与禽兽争生死。故粗犷悍厉，足以夺中国膏粱豢养之气。而既入中国，沉迷于膏粱豢养以弃其故，则乘其虚以居其地者又且粗犷悍厉以夺之。”^② 所谓胡虏无百年之运者，此诚一甚确之解释^③。二曰中国文化之不容侵犯。石勒起明堂，建辟雍。拓拔弘立明堂，修礼乐。慕容宝定士族旧籍，罢军营封荫。此皆以异族而仿行中国制度。船山深加斥责，以为自取灭亡之道。其斥慕容宝曰：“夷狄而效先王之法，未有不亡者也。以德仁兴者以德仁继其业，以威力兴者以威力延其命。沐猴而冠，为时大妖。先王之道不可窃，亦严矣哉！以威力起者

① 《读通鉴论》七。

② 《读通鉴论》卷六。

③ 船山此论又不啻满洲衰微之预言。清初满人尚守塞外悍厉之风，以骑射为事。乾隆以后历染汉族文弱之习，至清末则八旗多无用之人而生计蹙矣。皇太极崇德元年（一六三六）以金世宗事谕诸王贝勒大臣，略谓世宗成子孙，勿效汉俗。后君不尊，遂至灭亡。又谓其发此言“实为子孙万世计”。“我国士卒，初有几何。因娴于骑射，所以野战则克，攻城则取。（中略）此番征燕京出边，我军威竟为尔大臣所累矣。”（萧一山《清代通史》卷上页二二〇）雍正二年吉林官吏请建大庙、立学校、教满汉子弟读书应考。世宗谕曰：“我满洲人等自居汉地，不得已而与本国之习俗日相远。惟乌喇（吉林）、宁古塔等处兵丁不改易满洲本习。（中略）本朝龙兴，混一区宇，惟特实行与武备。并未尝博虚文，事粉饰。然则我满洲之实行不优于汉人之文艺，蒙古之经典哉！”（稻叶君山《清朝全史》上四中译本册二页四八引）已可窥见消息。

始终乎威力，犹一致也。细其威力，则威力既替矣。窃其德仁，固未足以为德仁也。父驴母马，其生为骡，骡则生绝矣。相杂而类不延，天之道物之理也。”^①其论石勒与拓拔弘口：“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓治统。圣人之教也，是谓道统。”“道统之窃，沐猴而冠，教猱而升木，尸名以徼利。为夷狄盗贼之羽翼，以文致之为圣贤而恣为妖妄。方且施施然谓守先王之道以化成天下，而受罚于天，不旋踵而亡。呜呼！至于窃圣人之教以宠夷狄而祸乱极矣。”“故勒之子姓骈戮于冉闵，元氏之苗裔至高齐而无噍类。天之不可欺也，如是其赫赫哉。”^②船山此言严正深刻，直可断绝文化汉奸之门路。使范文程、金之俊、徐乾学、李光地辈闻之，得无汗颜而动心否？

船山虽不以文化区分种姓之界限，然其论华夷畛域则随处明示贵华贱夷之态度。此不仅本诸群类自保之义，而亦缘船山认定中国之文化高尚优美，远非外族之所能及。华族既为天纵“神明之胄”，则当为控御四裔之主人。欲求达此目的，虽力争诈取，亦船山之所许可。故汉武帝讨胡开边，世儒谗其黷武，船山独加宽恕而为之说曰：“遐荒之地有可收为冠带之伦，则以广天地之德而立人极也。非道之所可废，且抑以抒边民之寇攘而使之安。虽然，此天也，非人之所可强也。天欲开之，圣人成之。圣人不作，则假手于时君及智力之士以启其渐。以一时之利害言之，则病天下，通古今而计之，则利大而圣道宏。”^③此虽原则上与古人用夏变夷之言相合，而透辟过之。至于船山论汉傅介子诱斩楼兰王之事，谓：“夷狄者死之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信。”又谓“信义者人与人相于之道，非

① 《读通鉴论》七。

② 同上卷七。

③ 同上卷二。

以施之夷狄”^①。则尤为偏激痛快，真不顾腐儒之口张而不翕矣。

虽然，船山更有一石破天惊之论焉，则其谓文化有兴亡起伏之迹是也。船山以为今日中国之文化虽美，然推原邃古之时，逆想摧残之后，亦有沦澌隐灭可能。吾人殊不可过度自信或乐观。《思问录》曰：“中国之天下，轩辕以前其犹夷狄乎？太昊以前犹禽兽乎？禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据。所谓饥则啍啍，饱则弃余者，亦植立之兽而已。魏晋以降，刘石之滥觞，中国之文乍明乍灭。他日者必且凌蔑之以至于无文，而人之返乎轩辕以前，蔑不夷矣。文去而质不足以留，且将食非其食，衣非其衣。食异而血气殊^②，衣异而形仪殊，又返乎太昊以前而蔑不兽矣。至是而文字不行，闻见不征。虽有亿万年之耳目，亦无与征之矣！此为混沌而已矣。”^③惟吾人宜注意，混沌之重来，乃中华民族一族之恶运，而非全世界人类之文化同归于澌灭。盖“天地之气衰旺，彼此迭相易也。太昊以前，中国之人若麋聚鸟集。非必日照月临之下而皆然也。必有一方焉，如唐、虞、三代之中国也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能征之。迨此之盛，彼之衰而弗能述以授人，故亦蔑从知之也。以其近且小者推之，吴楚浙闽，汉以前夷也，而今为文教之藪。齐晋燕赵，隋唐以前之中夏也，而今之椎钝呆戾者十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳。邵子谓南人作相，乱自

① 《读通鉴论》卷四。

② 船山认饮食影响人类文化。《诗广传》卷五曰：“食也者气之充也。气也者神之绪也。神也者性之函也。（中略）天育之，圣人粒之，凡民乐利之，不粒不火之禽心，其免矣乎！天运替，人纪乱，射生饮血之习且有开之先者，吾不忍知其终也。”

③ 《外篇》。参阅本章五七九页注①。

此始，则南人犹劣于北也。洪永以来^①，学术节义事功文章皆出荆扬之产，而贪忍无良，弑君卖国，结宫禁，附宦寺，事仇讎者，北人为尤酷焉。则邵子之言验于宋而移于今矣。今且两粤滇黔渐向文明，而徐豫以北风俗人心益不忍问。地气南徙，在近小间有如此者。推之荒远，此混沌而彼文明，又何怪乎”^②！夫文明不必永存于一地，中国亦有退为夷狄禽兽之可能，则为神明之胄者当取何种态度乎？船山于此虽无明文之解答，然就其思想之大体观之，船山迨不欲作消极之悲观，而希望君臣上下共本保类卫群之宗旨，兢兢业业，以维持神区之家法于勿坠。吾人之所见如尚不误，则船山所揭橥者不仅为二千年中最彻底之民族思想，亦为空前未有最积极之民族思想也。

第三节 吕留良与曾静

黄梨洲、顾亭林、王船山等所参加之覆清运动及所鼓吹之民族思想虽暂时归于失败，然其潜伏之影响则颇为深远。其及于平民者发为各地之秘密结社^③，酝酿推移，至太平天国而产生大规模之实际行动。其寄于士大夫者则大体上仍为文字宣传，吕留良、曾静等其尤著者也。

吕留良字用晦，号晚村。生于崇祯二年，卒于康熙二十二

① 洪永当指洪武（一三六八——一三九八）及永乐（一四〇三——一四二四）或永历（一六四六——一六六一）。

② 《思问录·外篇》。

③ 可阅平山周《中国秘密社会史》（商务印书馆史地小丛书），萧一山《清代通史》卷上一百十六节。

年^①。顺治间为诸生，声名籍甚。三十五岁时尝与黄梨洲等作诗唱和。晚村诗曰：“谁教失足下渔矶，心迹年年处处违。雅集图中衣帽改，党人碑里姓名非。苟全始识谭何易，饿死今知事最微。醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归。”^②盖与梨洲等交游已久，已服膺华夷大防之义。故康熙五年避不应试，复作诗有“甌窶不全行莫顾，簞如当易死何妨”之句。又曰：“自此老子担头更重矣。”^③“于是归卧南阳村，向时诗文友皆散去。乃摒挡一切，与桐乡张考夫、盐官何商隐、吴江张佩蕙诸先生发明洛闽之学，编辑朱子书，以嘉惠学者，其议论无所发泄，以寄之于时文评语。大声疾呼，不顾世所讳忌。穷乡晚进有志之士，闻而兴起者甚众。”^④此所谓大声疾呼者即以民族思想鼓动人心也。康熙十九年，嘉兴郡守欲以晚村应清廷山林隐逸之征，乃剪发，袭僧服。晚村与友人书自述其意曰：“有人行于途，卖饧者随其后，唱曰：破帽换糖。其人急除匿。已而唱曰：破网子换糖。复匿之。又唱曰：乱头发换糖。乃皇遽无措，回顾其人曰：何太相逼生。弟之薙发，亦正怕换糖者相逼耳。”^⑤年五十五，以咯血痔痿死。前三日犹凭几改订书稿^⑥。遗嘱入殓以皂帛裹头，殆取尺布裹头归之意。所著述评选之书已成者几五十种，大半列入《清代禁书总目》^⑦，今所存者不过数种而已^⑧。

① 当西历一六二九——一六八三。

② 包赉《吕留良年谱》页四七引吕葆中《行略》。

③ 《年谱》页五一引《行略》。

④ 《年谱》页五三引《行略》。

⑤ 《吕晚村文集》卷四《答徐方虎书》。按顺治二年清廷厉行薙发令于江南。

⑥ 《年谱》页一五五引《行略》。

⑦ 目录见《年谱》页一一八——一二三。

⑧ 有《吕晚村文集》八卷、《吕晚村续集》四卷、《四书讲义》四十三卷（门人陈纵编），均北平国立清华大学图书馆藏。

晚村鼓吹民族思想之议论著作,闻而兴起者甚众。至雍正时遂有曾静及其门徒欲利用岳钟琪之兵力乘清室之内争以倾覆满洲之政权。曾静号蒲潭,湖南人。应试州城,见晚村评时文内有论夷夏之防及井田封建等语,大好之。因遣其徒张熙赴浙江吕氏求遗书,得尽观晚村所著。又往访晚村弟子严鸿逵,再传弟子沈在宽等,深相投契。雍正六年,曾静遣张熙投书说川陕总督岳钟琪。钟琪举发之。世宗命搜查吕严等所著书,研讯曾严等人。其结果为晚村及其子葆中戮尸,毅中斩立决,孙辈发宁古塔为奴。严鸿逵、沈在宽等或戮尸,或凌迟,均诛及九族,曾静、张熙虽蒙特赦,而高宗甫即位即加杀害。一切书籍悉与毁禁^①。震动一时之民族运动遂全归于失败。

吕、曾诸人之书多已焚绝,不可复见。晚村思想仅于《文集》、《四书讲义》、《东华录》所载世宗谕旨及曾静供词、《大义觉迷录》^②中存其片段。世宗谕内阁九卿等谓吕氏“敢于圣祖仁皇帝任意指斥”,“其悖逆狂噬之词,凡为臣子者所不忍寓之于目,不忍出之于口,不忍述之于纸笔者也”。又谓吕氏“日记所载,称我朝或曰清,或曰北,或曰燕,或曰彼中。至致逆藩吴三桂书亦曰清,曰往讲。若本朝与逆藩为邻敌者然。何其悖乱之甚乎?且吴三桂、耿精忠乃叛逆之贼奴,人人得而诛之。吕留良于其称兵犯顺则欣然有喜,惟恐其不成。于本朝疆宇之恢复则怅然若失,转形于嗟叹。于忠臣之殉难则汙以过失,且闻其死而快意。不顾纲常之倒置,惟以助虐迎寇为心。不顾生民之涂炭,惟以兵连祸结为幸。何吕留良处心积虑残忍凶暴至此极也”^③!

① 《东华录》雍正七至十三年各处。但译稻叶君山《清朝全史》上四页三五——四五。萧一山《清代通史》卷上第一一八节。《年谱》四文字狱中吕案的始末。

② 雍正七年原刻本,北平国立清华大学图书馆藏。此书包括世宗驳斥民族思想之谕旨,曾静等供词,及曾之《归仁说》。

③ 《东华录》,雍正七年五月。

世宗于兹所痛斥“悖乱”诸说，以今语括之，即不承认满洲之政权而望其颠覆而已。

抑晚村之议论非仅含有排满之情感，而实基于一贯之民族观念。《大义觉迷录》谓吕氏“借明代为言，肆其分别华夷之邪说，冀遂其叛逆之志”。实能道破晚村思想之主旨。昔孔子许管仲不死子纠之难而称之，谓“微管仲，吾其被发左衽矣”。晚村释之曰：“君臣之义，域中第一事，人伦之至大。若此节一失，虽有勋业作为，无足以赎其罪者。”然而又有更大者焉。“看微管仲句，一部《春秋》大义，尤有人于君臣之伦，为域中第一事者，故管仲可以不死耳。原是论节义之大小，不是重功名也”^①。《春秋》之义如此，何以后世多不能明乎？晚村以为制之弊政与陋儒之曲学皆足以害之。盖“三代以上圣人制产明伦以及封建兵刑许多布置”，“都只为天下后世区处”，“不曾有一事一法从自己富贵及子孙世业上起一点永远占定，怕人夺取之心”。“自秦汉以后许多制度”，其“本心却绝是一个自私自利，惟恐失却此家当”^②。故“封建井田之废，势也，非理也”^③。乱也，非治也。后世君相因循苟且以养成其私利之心，故不能复三代。孔孟程朱之所以忧而必争者正为此耳。虽终古必不能行，儒者不可不存此理以望圣王之复作”^④。所可深惜者后世之儒不但不能坚守三代公天下之大义，反为专制政治所薰染而沦于干禄之小人儒。三代之世，君臣以义合。列国并存，为臣者得有择君之自

① 《四书讲义》卷十七。

② 同上卷二九。又同书卷六曰：“天生民而立之君，君臣皆为生民也。”卷三七曰：“天生民而立之君，必足以济斯民而后享斯民之养。故自天子以至于一命之奉，皆谓之天禄。”此与黄梨洲《原君》、《原法》之说相似。见本书十八章。

③ 此似驳王船山“势之顺者即理之当然”之说。见本章五八一页注④。

④ 《讲义》卷三四。

由。志同道合，则就君以辅成其养民之公，志不同道不合，则去之以自全其独善之志。“只为后世封建废为郡县，天下统一于君，遂但有进退而无去就。嬴秦无道，创为尊君卑臣之礼，上下相隔悬绝，并进退亦制于君而无所逃。而千古君臣之义为之一变”^①。儒者沉溺于功利自私之专制政治中，遂亦一变孔孟家法而惟利是图。“后世事君，其初应举时原为门户温饱起见。一片美田宅，长子孙无穷嗜欲之私先据其中，而后讲如何事君。便讲到敬事，也只成一种固宠患失学问”^②。或迎合揣拟时君自私不仁之心事^③而为之饰非遂过。人君“只多与十万缗塞破屋子^④，便称身荷国恩矣。谏行言听，膏泽下民，与彼却无干涉”^⑤。叔孙通、冯道、赵普^⑥之流何尝有恻隐羞恶之心乎？

专制政治败坏君臣之义，其祸害及于生民者固已甚大。而其流恶之极更至于泯灭夷夏之防，使中国之儒者自陷于被发左衽而不觉。盖孔子言君臣之义不可废。后儒不明《春秋》，不述《孟子》，尊君好利过甚，竟至并异族之君而奴颜婢膝以事之。彼绝不自羞，而假借程朱之道统以为掩饰，遂资陆王攻击之口实。虽然，鱼目岂终可以混珠哉！亦在学者之善辨而已。晚村论之曰：“从来尊信朱子者徒以其名而未得其真。”“所谓朱子之徒，如平仲幼清^⑦，辱身枉己，而犹哆然以道自任，天下不以为非。此道不明，使德祐以迄洪武^⑧，其间诸儒失足不少”。夷夏

① 《讲义》卷三七。此与黄梨洲《原臣》之说相近。

② 同上卷十八。

③ 同上卷二九。

④ 此宋太祖与赵普语。

⑤ 《讲义》卷三七。

⑥ 同上卷三四。

⑦ 许衡吴澄皆宋末程朱派理学家屈事蒙古者。

⑧ 宋亡于恭帝德祐二年（西历一二七六）。

之防既溃，仁义之本不立。此非朱子之本来面目，乃元代儒家之厚诬前人。“故紫阳之学，自吴许以下已失其传，不足为法”。然则居满洲专制政府之下而泛尊朱子，恐不免播扬吴、许之浊尘以贻误后来矣。“今示学者似当从出处去就，辞受交接处画定界限，扎定脚跟，而后讲致知主敬工夫，乃足破良知之黠术，穷陆派之狐禅。盖缘德祐以后天地一变，亘古所未经，先儒不曾讲究到此。时中之义，别须严辨，方好下手入德耳”^①。晚村此论，义正词严，足与船山道统不可僭窃之说一时媲美^②。虽然，犹有疑焉。明末清初之政论家，如黄梨洲源出王阳明，王船山私淑张横渠，顾亭林不守理学藩篱，而晚村独欲保全朱子，斤斤为之申辩何也？吾人推想其原因，似可有二：一曰由于门户之见，二曰以塞假借之门。晚村弟子陈钊谓其“于朱子之书信之最笃，好之最深”^③。其子吕葆中则传其归隐后与清初程朱派儒者张履祥等编朱子书以惠后学^④。凡此均足见晚村尊朱殆由于师友之传授陶镕，而发自衷心之至诚。然而此似非其惟一之原因也。清圣祖于海内定后，提创学术，表章程朱。朱注奉为正宗，紫阳配祀十哲^⑤。《朱子全书》^⑥、《性理精义》^⑦等之编纂刊行，显欲藉以收学术一尊之效。圣祖是否心诚好学，或意在利用朱学以愚弄士大夫，今日固无法断定^⑧。然陆陇其、李光地辈窃中国之道统以粉饰满洲，揆以《春秋》之义，其可耻实不下于

① 《文集》卷一《复高江旃书》。

② 见本章五九二页注①至②。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》页七八引。

④ 《行略》。

⑤ 康熙五十一年（西历一七一二）。

⑥ 康熙五十二年。

⑦ 康熙五十六年。

⑧ 萧一山《清代通史》卷上页六三四，疑其非出诚意。

许平仲、吴幼清。晚村与之并世，岂无闻见，于是严朱学真伪之辨以隐斥之，使窃道统者无所施其伎俩，此则情理中可能而应有之事也。

晚村思想可考见者大较如此。曾静、严鸿逵、沈在宽等所言就今存文献观之，殆不能越出其范围。曾静谓“人与夷狄无君臣之分”。“封建是圣人治天下之大道，亦即是御戎狄之大法”^①。严鸿逵列举康熙五十五年至雍正六年间之灾异，又谓当以死拒修史之荐^②。沈在宽诗谓“陆沉不必由洪水，谁为神州理旧疆”^③。凡此皆与民族思想之精神一贯。虽激越有加，而宗旨无改者也。

清世宗似深悟以思想战胜思想为有效之策略，故特赦曾静、张熙之罪而刊行《大义觉迷录》以驳斥吕留良等之议论，令曾静撰《归仁说》^④以自表其民族思想之错误，又命大学士朱轼刊行《驳四书讲义语录》等书，颁发学宫^⑤以影响学子之观听。雍正七年九月上谕^⑥，最可为清廷反民族论之代表。析其要旨，共有四端。一曰立君在德，不应有地域之歧视。“盖生民之道，惟有德者可以为天下之君”。“《书》曰：皇天无亲，惟德是辅。德足以君天下者天锡佑之。未闻有天下之君不以德感乎，惟择何地之人辅之之理。《书》又曰：抚我则后，虐我则讎。此民心向背之至情。未闻亿兆不归心而但择地之理”。就世宗观之，清之开国，正合有德受命之标准，则凡蒙其抚育者“何得以华夷殊视”。且“流寇”亡明，生民涂炭。清人定乱安民，“有造于中国

① 《大义觉迷录》引。

② 《东华录》雍正七年五月丙戌谕内阁。

③ 同上五月戊子。

④ 附《大义觉迷录》后。

⑤ 《东华录》雍正九年十二月乙巳谕内阁。

⑥ 《大义觉迷录》弁首。兹从稻叶君山《全史》上四页三八——四三引。

大且至矣”。“若抚之仍不为后，殆非顺天合理之人情”也。二曰文化有高下之分，道德无种族之别。“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损圣德^①！《诗》云：戎狄是膺，荆舒是愆。以其僭王滑夏，不知君臣之大义，故声其罪而惩义之，非为其戎狄而外之”。若蛮荒之人，能为礼义，则向之斥为戎狄者亦俨然中国矣。“三代以上之有苗荆楚豨豸，即今湖南、湖北、山西之地。在今日可目为夷狄否”？韩愈有言：“中国而夷狄则夷狄之，夷狄而中国则中国之。”然则欲为华夷中外之区分，非可袭刻舟胶柱之故智明矣。三曰君臣之义不可悖乱。“从来君上之道当视民如赤子，臣下之道当奉君如父母。若为子之人，其父母虽待之以不慈，尚不可疾怨忤逆，况我朝之君实尽父母斯民之道乎”。“孔子曰：君子居是邦不非其大夫，况其君乎”？又曰：“夷狄之有君不如诸夏之亡。夫春秋之时以百里之国犹不非其大夫，况我朝为奉天承运大一统太平盛世，而君上尚可谤议乎？且圣人之在诸夏犹称夷狄有君，况在我朝之人亲被教泽，食德服畴，而为无父无君之论，可乎？”“夫人之所以异于禽兽，以有此伦常之理。故五伦之所谓人伦者，非因华夷以区别人禽也。”然则徒辨华夷而悖乱君臣，恐不免自陷于禽兽矣。四曰覆满复明之运动缺乏根据。盖“明之太祖即元之子民。以纲常伦纪言之，岂能逃篡逆之名？至于我朝之于明，则仅邻国耳。且明之天下丧于流寇之手”。“我朝统一万方，削平群寇”。其得天下之情形，与明代以子民而取位者迥不相同。“吕留良辈借明代为言，肆其分别华夷之新说，冀遂其叛逆之志，此不但本朝之贼，实明代之仇讎也”。世宗驳斥吕、曾

① 曾静《归仁说》曰：“圣人非常生，故其生亦无常地。”“孟子曰：舜生于诸冯，东夷之人也。文王生于岐周，西夷之人也。是唐虞三代之圣人已不尽生中土。”与此相近。

等民族思想之言，大约如此。稽其主要论据，不过牵附中国古代以文野分华夷之旧说与乎宋明理学家君臣纲常之牙慧^①。不特对《春秋》内外之义避而不谈，不足以折船山、晚村之所号召揭橥，即其所论诸端，亦多抵牾含混，不能自圆其说^②。高宗甫立，未及改元，即杀害曾静、张熙，禁止《大义觉迷录》之流播^③。推其用意，殆亦知世宗理屈词穷，不欲其久布世间，授人口实。由其论之，彼固未尝无所见也。

-
- ① 此外世宗于黄、顾、吕、曾等所同情或提倡之封建亦加攻击。雍正七年上谕曰：“大凡叛逆之人吕留良、曾静、陆生栴辈皆以宜复封建为言。盖此种悖乱之人自知奸恶倾邪，不见容于乡国，欲效策士游说之风，意谓不见容于此国，则去而之他国。”此语显然曲解吕氏等之用意，阅本章六〇〇页注^①。（同年秋承顺郡王锡保告发广西人陆生栴书《通鉴论》十七篇，论封建之利，非议朝政，上谕为此而发。）世宗又为驳封建论极言一统之利，分割之害，殆针对诸王而发（见稻叶君山《全史》上四页二二）。
- ② 稻叶君山《全史》上四，页四三至四四，及包赉《年谱》页一六六至一七八均有批评，可参阅。
- ③ 《东华录》雍正十三年十月至十二月。

第二十章 太平天国

第一节 政治思想之消沉

顾亭林卒于康熙二十一年。次年吕晚村卒。三十一年王船山卒。三十四年黄梨洲卒。四十三年唐甄卒。明末遗民，至康熙末年，已先后殁亡，无复存者。黄、顾诸人所抱之政治思想虽未即归湮沦，其流风余韵尚有少数士人维持之以免于骤绝。然久经清廷压制以后，不特民本、民族之观念失其光芒，即一般政论之兴趣亦渐趋冷淡。学者士大夫或致力于不触忌讳之考证古书，或醉心于猎取富贵之科举帖括，其中间有留心世务者实为少数之例外。而文网繁密，忌讳甚多，建言立说者动受奇祸。自清开国至嘉道之二百年，为满洲专制政府极盛初衰之时，亦即中国政治思想由暂时勃发而趋于极度微弱之时。直至太平天国崛起，以灭清复汉，博爱平等之旨相号召，然后沉网之局，为之一变。

清廷压制汉族之政策前后虽有缓急宽猛之不同^①，而究其根本目的，始终在于消除反抗，摧抑士气。彼深知徒事迫胁不

① 梁启超《中国近三百年学术史》分清初对士大夫之政策为三期。第一期顺治元年至十年采利用政策。第二期顺治十一年至康熙十年采高压政策。第三期康熙十一年以后采怀柔政策。萧一山《清代通史》上卷六篇三十三章，页七三九——七四一为（一）顺治之放任或感化政策，（二）康熙之恩礼或怀柔政策，（三）雍正之调和政策，（四）乾隆之压制政策。

足以收大效，乃兼用积极笼络与消极压制之二重手段。笼络手段泛用于一般人民者，以减免租税及解放贱民^①二者为最要。其专施于上大夫者以征山林隐逸，举博学鸿词，兴科举，开史馆，求遗书，表章程朱，编纂书籍^②诸端为最要。积时既久，天下之士不为其所奴用驱使，即潜耗心力于无用之八股与无耻之理学。虽文运昌明，“朴学”大兴，未始非受清廷“右文”政策之赐，而就政治思想史以论，则笼络手段之流毒^③，殆不亚于始皇愚民也。

笼络之手段备极巧妙，压制之手段则颇为毒辣。清廷于军事甫定即下令雉发，以图沦亡汉族之衣冠。违令者以军法从

- ① 《清朝文献通考》卷一九《户口考》一，康熙五十年以后滋生人丁永不加赋。雍正元年除各省“乐户”，“惰民”，“伴佟”，“世仆”等籍，俱为良民。
- ② 蒋良骐《东华录》顺治三年四月诏革明代科名，开科取士。康熙十八年三月试博学鸿词。朱彝尊、汤彬等入选。开明史馆，以所录诸人参与纂修。康熙二十五年四月谕礼部翰林院令广访天下遗书。闰四月又谕曰：“自古经史书籍所重发明心性，裨益政治。必精览详求，始成内圣外王之学。朕披阅载籍，研究义理，凡厥指归，务期于正。诸子百家，泛滥奇诡，有乖经术。今搜访藏书善本，惟以经学史乘实有关系修齐治平，助成德化者，方为有用。其他异端稗说，概不准录。”康熙六十一年十二月癸亥谕续编《图书集成》。按顺治、康熙、雍正、乾隆四朝所纂书籍，除此书一万卷及《四库全书》七万九千七十卷之巨制外，尚有其他“钦定”“敕撰”之书不下万卷。（柳诒徵《中国文化史》第三编八章及萧一山《通史》上卷页六三七—六四〇，中卷页三二—三八。）王先谦《东华全录》八四，乾隆四十一年谕《明史》立《贰臣传》“为万世臣子植纲常”。此提创名教之手段首发自圣祖之提倡程朱。康熙五十一年谕以朱子配享十哲，五十二命李光地等纂《朱子全书》。李光地、汤斌、陆陇其、朱轼等均以朱学位至卿相。
- ③ 诸事中科举承明季之弊，为害尤为深长。顺康间科场多舞弊。李孟符《春冰室野乘》（萧上页六五九引）载某近臣对圣祖问谓“国初以高官厚禄羁縻汉儿，犹拒而不受。今一举人之微乃至输金钱，通关节以求之。可见汉儿幸已归心朝廷，天下从此太平矣”。其见甚卓。

事^①，虽衍圣公亦须尊行^②。为求彻底摧抑中国士气起见，顺治、乾隆间又藉故屡兴大狱，极尽残杀威吓之能事。最著者有科场、文字诸狱。屠戮牵连，动逾千百^③。此外复多立忌讳，严束文人。刊文结社，悉加禁止^④。上书言事，每获罪诛^⑤。而前代书籍，有不利于清廷者辄加毁禁删削^⑥。清代文字之祸，就其用心之深刻，影响之长远论，殆迥非始皇焚书坑儒之所能企及。

笼络与压制兼施，收效至为可惊。“雍乾以来，志节之士荡

- ① 蒋《东华录》顺治元年五月庚寅褫政王谕，戊戌再谕。辛亥弛薙发令。二年六月丙寅谕，丙辰再谕，词意愈严矣。又《吕晚村文集》四《答徐方虎书》言破帽换糖事，足见士人对薙发之态度。
- ② 蒋录顺治二年八月，孔闻漂奏请准衍圣公蓄发。报曰：“薙发严旨，违者无赦。孔闻漂姑念圣裔免死，著革职永不叙用。”
- ③ 科场狱以顺治十四年为最惨。孟森《心史丛刊》“丁酉之狱主司房考及中式之士子诛戮及遭戍者无数。其时发难者汉人，受祸者亦汉人。陷溺于科举至深且酷。不惜假满人屠戮同胞，以泄多数侥幸未遂之人年年被换之愤。此所谓天下英雄入我彀中者也。”（柳《文化史》三编三章引）文字狱较著者有康熙二年庄廷钱史案，五十一年戴名世《南山集》案，雍正三年汪景祺《西征随笔》案，四年查嗣庭江西试题案，七年陆生辨《通鉴论》案，乾隆二十年胡中藻诗狱，三十二年齐周华刻书案，四十二年王锡侯改《康熙字典》案等。（蒋录各处，柳史三编九章，萧史上九九节，百十二节、百十七节，中三一、一四节。）
- ④ 蒋录顺治十七年正月，因给事中撮雍建言，谕学臣严禁立社结盟。《清会典》明伦堂之左刊立世祖钦定卧碑列教条凡八，大旨在敦品行。其六禁学者与师辨难。其七曰：“军民一切利病不许上书陈言。”违者革退治其罪。八禁结社刊书。此虽仿明洪武十五年卧碑十二条（《明史·选举志》）。然明未生效，清则厉行也。康熙四十一年训饬士子文略同。
- ⑤ 清初言事获罪者甚多。如吴县诸生金人瑞等以揭发知县贪暴之事，不分首从，一律凌迟处斩（萧史上页三九〇），最为惨酷。
- ⑥ 乾隆三十九年八月谕，明季野史“必有诋触本朝之语，正当及此一番查办，尽行销毁”。四十一年兵部报天下焚书二十四次，万三千八百六十二部（蒋录）。章炳麟《检论·哀焚书》，言宋明人书涉及辽金元者亦加焚毁或删改。

然无存。有思想才力者无所发泄，惟寄之于考古，庶不干当时之禁忌。其时所传之诗亦惟颂谀献媚，或徜徉山水，消遣时序，及寻常应酬之作”^①。下焉者则惟骛心科名，耗精力于时文楷法之中，以冀博富贵于万一。士风颓靡，政论消沉。民族之元气大伤，清廷之目的已达。龚自珍于嘉庆二十年述当时之风气曰：“衰世者文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。”“人心混混而无口过也，似治世之不议。左无才相，右无才史，闾无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商。抑巷无才偷，市无才狙，藪泽无才盗，则非但鲜君子，抑小人甚鲜。当彼之世也而才士与才民出，则百不才督之缚之，以至僂之。僂之非刀非锯，非水火。文亦僂之，名亦僂之，声音笑貌亦僂之。”“徒僂其心。僂其能忧心，能愤心，能思虑心，能作为心，能有廉耻心，能无渣滓心。才者自度将见僂，则蚤夜号以求治。求治而不得，悖悍者则蚤夜号以求乱。”^②此虽不免略有过甚之处，其大体固足为当时思想消沉之实录也。管同《拟言风俗疏》谓：“大抵明之为俗官横而士骄，国家知其弊而一切矫之。”其结果遂至“近年大臣无权而率以畏懦，台谏不争而习为缄默，门户之祸不作于时而天下遂不言学问，清议之持无闻于下而务科第、营财货，节义经纶之事漠然无与于其身”^③。语气不及龚氏之激扬，而所见实大致相合。

虽然，雍、乾、嘉、道之间，政论消沉而未尝完全断绝。士大夫中尚有一小部分胸有所见，不甘缄默，冒不测之祸而发为议

① 柳诒徵《文化史》三篇第八章结论。又蒋方震序梁启超之《清代学术概论》亦谓“清以异族入主中夏，致用之学必遭时忌，故藉朴学以自保”。

② 《定庵文集》上，《乙丙之际著议》第九。按乙亥即嘉庆二十年。《乙丙之际著议》第六斥学与治分途，谓后世之儒“故书雅记十窥三四，昭代功德瞠目未睹。上不与君处，下不与民处”。似讥文士与考证家。

③ 《因寄轩文集》（凡十六卷）《拟言风俗书》。贺长龄《皇朝经世文编》卷七选载。

论者。其中较著者有查嗣庭^①、陆生栲^②、方苞^③、杭世骏^④、汪缙^⑤、余廷灿^⑥、洪亮吉^⑦、包世臣^⑧、管同^⑨、龚自珍诸人^⑩。综其所说,约可分为抨击专制本身与讥议时务之两类。反对专制者或积极申民之贵,或消极抑君主之尊。汪缙谓“君之立,民立之”^⑪。故“忧民忧,乐民乐,王道始终之大端也”^⑫。余廷灿谓

- ① 蒋录雍正四年九月及徐珂《清稗类钞》均载查氏江西科场题案。查死狱中,子坐死。家属流放。按查为隆科多党。隆诛后发为讲议乃情理中事,未必为客观之公论。
- ② 蒋录雍正七年五月,顺承郡王锡保告发陆作《通鉴论》十七篇,中多讲谤,陆遂诛死。
- ③ 生康熙七年,卒乾隆十四年(一六六八——一七四九)。康熙四十五年进士,官至礼部侍郎。有《望溪文集》。戴名世之狱,曾以藏《南山集》板牵连。《集外文》卷六有《狱中杂记》。
- ④ 生康熙三十五年,卒乾隆三十八年(一六九六——一七七三)。有《道古堂文集》四十八卷。
- ⑤ 生雍正三年,卒乾隆五十七年(一七二五——一七九二)。有《汪子文录》。
- ⑥ 生雍正十三年,卒嘉庆三年(一七三五——一七九八)。乾隆二十六年进士,官编修。有《存吾文稿》。
- ⑦ 生乾隆十一年,卒嘉庆十四年(一七四六——一八〇九)。有《卷施阁文集》。嘉庆三年以馆试上《平邪教疏》。次年上书成亲王陈时事,以“指斥乘舆”戍伊犁。
- ⑧ 生乾隆四十年,卒咸丰五年(一七七五——一八五五)。嘉庆举人,官知县。嘉庆六年作《说储》二篇,主变法。
- ⑨ 生乾隆四十五年,卒道光十一年(一七八〇——一八三一)。道光举人。《因寄轩集》中有《永命篇》及《拟言风俗书》。
- ⑩ 生乾隆五十七年,卒道光二十一年(一七九二——一八四一)。道光进士,官礼部主事。
- ⑪ 《汪子文录·绳荀土》。
- ⑫ 《准孟中》(与上条均自贺编卷一引)。

“民质也，有因民之质而文之者则曰圣贤。民萌也，有因民之萌而达之者则曰君相。二者非有异于民也。以民明民也，以民卫民也。非用民而为民用者也。此天地之心也。然治民者且曰民贱。何异足曰荐地，而不思去地则足悬无所附，虽有飞廉跨空之足，僵仆顿踣而已矣。何异鱼曰在水，而不知水涸则鱼相处于陆，虽有横海之长鲸，蝼蚁治其命而已矣。扬雄氏曰：周之士也贵。然文王、武王、周公之贵民也亦明矣。爱其子者降其师。贵士正所以贵民也”^①。此皆远承《孟子》而近与《明夷待访录》、唐子《潜书》之大旨相契合者也。陆生柅力诋始皇统一之失，谓“封建制度为万世无弊之良规。废之为害，不循其制亦为害。至于今日，害深祸烈，不可胜言，皆郡县之故”。考郡县之所以为害，始由天子独尊，无群后以资衡制。人主徒喜独尊之便于恣睢，而不知此正为人己两倾之危道。陆氏又直接对专制君主加以攻击曰：“人愈尊，权愈重，则身愈危，祸愈烈。盖可以生人杀人，赏人罚人，则我志必疏，而人之畏之者必愈甚。人虽怒之不敢泄，欲报之而不敢轻。故其蓄必深，其发必毒也。”^②方苞与陆生柅同生康熙之世，其《汉文帝论》殆亦针对同一之政治背景而发。苞谓“三王以降，论君德者必首汉文。非其治功有不可及也。自魏晋至五季，虽乱臣盗赋暗奸天位，皆泰然自任而不疑。故用天下以恣睢而无所畏忌。文帝则幽隐之中常若不足以当此而惧于不终。此即大禹一夫胜子，成汤慄慄危惧之心也。世徒见其奉身之俭，接下之恭，临民之简，以为黄老之学则然。不知正自视缺然之心所发耳”^③。盖唐宋以后之君往往妄

① 《存吾文稿·民贵》（贺编一）。

② 世宗引《通鉴论》。此引自萧《史》上页七二六。世宗对陆所论封建、人主、相臣、无为、兵制、建储诸端一一驳斥。陆殆同情于诸王，故尤触世宗之忌。

③ 《望溪文集》卷三。亦见贺编卷九。《集外文》卷二有《请矫除积习兴起人材札子》，亦论时务。

自尊大，自命圣神。方氏此论不仅暗讽康、雍，实亦深中一般专制君主之通病。至龚自珍则更就君臣尊卑互为消长之理而婉陈专制之失。《古史钩沉论》一曰：“昔者霸天下之氏，称祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其才多，未尝不仇天下之士。去人之廉以快号令，去人之耻以嵩高其身。一人为刚，万夫为柔，以大使其有力强武。”彼方快意自得，而不知积之既久，“震荡摧锄天下之廉耻”以至于尽。后世虽欲求礼义气节之士而不可获，则彼霸主仇士政策为之厉阶也。王者知君至刚，则臣柔靡，乃自抑以伸人。故“温而文，王者之言也。惕而让，王者之行也。言文而行让，王者之所以养人气也”^①。然而此岂唐宋以后专制君主所能为哉！龚氏又征之载籍，撰《四等十仪》，以证两汉以前王者惕让之制度。其大旨在说明古者常朝、大朝、礼食之仪，主坐臣亦坐，主立臣亦立。朝仪虽有主坐臣立之例^②，而非如唐宋以后，君必坐而臣或跪或立，尊卑悬绝，无复相互敬重之意。凡此旨讥评专制，其语气温婉激切有殊，而宗旨则相合也。

议论时政者人数较多，所注目者亦不止一事。陆生柁之《通鉴论》遍及人主、相位、建储、兵制、无为而治诸端。虽书已不存，就其条目观之，亦可见其大体针砭康、雍之政治。查嗣庭有日记二本。据雍正四年九月上谕，其内容“悖乱荒唐，怨诽捏造之说甚多。又于圣祖之用人行政大肆訾谤。以翰林改授科道为可耻，以裁汰冗员为厄运，以钦赐进士为滥举，以多选庶常为蔓草”^③。此则立言无关大体，殆多出于失意后之愤懑。至杭世骏保和殿对策，论及满、汉畛域不可太分，则切中清代开国

① 《定庵续集》卷二。

② 同上。

③ 蒋录雍正四年九月。

以来之一大弊^①，非复一人之私言矣。洪亮吉于嘉庆三年以编修应馆试，上《平邪教疏》^②，痛论白莲、八卦等教之兴，以为民乱之主因在吏治之隳坏，而和珅当政所养成贪黷蒙蔽之风气则为蔽政之深渊。洪旋上书成亲王永理等，有“群小荧惑”之语，亦颇中时弊，非偏私或空泛之谈。然杭、洪等所言虽触犯忌讳因以获谴，而其内容实远不如包世臣、龚自珍显然主张变法者之彻底。龚氏明揭变法之义曰：“天下有万亿年不夷之道。然而十年而夷，五十年而夷，则以拘一祖之法，惮千夫之议，听其自侈以俟踵兴者之改图尔。一祖之法无不敝，千夫之议无不靡。与其赠来者以勅改革，孰若自改革，抑思我祖所以兴，岂非革前代之败耶？前代所以兴，又非革前代之败耶？何跽然其不一姓也。天何必不乐一姓耶？鬼何必不享一姓邪？奋之奋之，将败则豫师来姓，又将败则豫师来姓。《易》曰：穷则变，变则通，通则久。非为黄帝以来六七姓括言之也，为一姓劝豫也。”^③龚氏倡革新之原理，而前此十余年，包世臣已著《说储》二篇，提出变法之条目。包氏建议之要者为（一）革新科举，废八股时文，改以经术及时务策士^④。（二）限制君权，设给事中，封驳朝廷诏敕^⑤。（三）发扬士气，通达民情，令国学生议大政、大狱诸端^⑥。

① 《龚定庵集补编》卷四《杭大宗逸事状》谓旨交刑部，议拟死。以侍郎观保言得免，革职归里。乾隆三十八年高宗南巡，杭迎驾。上顾左右曰：“杭世骏尚未死么？”是夕返舍遂卒。按言满汉者实不乏人。如顺康时马世骏及储方庆殿试策，均未获罪（策见周寿昌《思益堂日札》卷五，萧史中页二十三引）。

② 《卷施阁文》甲集卷一。章学诚亦有相近之言论，《文集·上执政论时务书》。

③ 《定庵文集》上《乙丙之际著议》第七。

④ 龚氏亦不满意科举。《续集》卷三《干禄旅书自叙》言宰辅大臣多出翰林，而殿试所重者在楷法而已。

⑤ 此与顾亭林所见略同。本书十八章五五二页注②。

⑥ 此与黄梨洲所见略同。本书十八章五五九页注①。

当时殆以恐触时忌，未尝刊布^①。其言亦遂归于湮没，毫无影响。

上列诸人之政论大约发于雍正初年至嘉庆末叶之百年间。今日观之，其内容虽少惊人之处，而在当时士气颓靡，思想消沉之环境中已属难能可贵，贤于颂誉献媚或缄默保身之流远矣。吾人若取乾嘉名学者凌廷堪^②之言论以与陆、查相较，尤足见后者之尚有人心。凌氏论史，重治乱而轻种族。其立场恰与方孝孺、王夫之、吕留良、戴名世等相反。凌氏尝谓“尼父之作《春秋》，亦书荆楚。左氏之撰《国语》，不遗吴越”^③。圣人古史不排夷狄，则后儒以种族定正统者，皆当驳斥。凌氏以诗述其主张曰：“史以载治乱，学者资考究。胡为攀麟经，师心失所守。拘拘论正统，脱口即纰缪。拓拔起北方，征诛翦群寇。干戈定中夏，岂曰无授受？蕞尔江介人，弑篡等禽兽。荒淫一无可，反居魏之右。金源有天下，四海尽稽首。世宗三十年，德共汉文懋。南渡小朝廷，北面表臣构。奈何纪宋元，坐令大纲覆。兔园迁老生，永被见闻囿。安得如椽笔，一洗贱儒陋。”^④本此见解以论史，凌氏于异族政权每加拥护，异族功臣每加赞许，而六朝以后之汉族政权一致加以蔑视诋毁。如五胡十六国之“汉奸”张宾、王猛均受称许^⑤，南宋主和之秦桧、史浩悉为翻案^⑥。借金不灭

① 作者斋中藏有近年影印抄本上篇，七七事变后失去。兹不能详述其内容矣。

② 生乾隆二十年，卒嘉庆十四年（一七五五——一八〇九）。乾隆进士，官教授。少时曾在扬州词曲馆参预检校词曲中违碍字句。专精五礼，为江藩所称。

③ 《校礼堂文集》卷十一《十六国名臣序赞》。以下均钱《学术史》页五〇九——五一〇引。

④ 《校礼堂诗集》卷五，《学古诗》。

⑤ 同注②。同卷又有《十六国名臣补赞》。

⑥ 集三十一《书宋史史浩传后》。又集五《读宋史》曰：“靖康之时不幸而用李伯纪，绍兴之际幸而不用胡邦衡。”李纲、胡桧皆主战图恢复者也。

宋^①，叹元亡于明^②。凡此惊人之贱华贵夷论，清世宗《大义觉迷录》对之当犹有逊色。昔戴名世与人论修史之例，谓清当以康熙元年为定鼎之治。世祖虽入关十八年而明祀未绝。循蜀汉之例，顺治不得为正统。今凌氏乃至欲摒南朝南宋于正统之外，以为魏金编除。纵非有心取媚满洲，而“认贼作父”，究为其学识之一玷。夫以一时名家如凌氏者犹不能脱清廷奴化政策摧抑士气之影响，则专制政府之压力诚深远可畏。然而专制压力能排除异己于一时，不能避免自身之崩溃。士大夫虽多受清廷之恫吓麻醉，而民间尚有未死之人心。满洲政府之发展至乾隆已盛极而衰。政汙俗弊，国耗民穷。教乱四起，此仆彼兴，至道、咸间遂有“洪杨之乱”。揭覆清复汉之旗帜，以天主教义为号召。苟非汉人愤其侮灭孔教，出而相抗，则清社之屋或不俟宣统辛亥。故乾、嘉之思想消沉，不啻为二千年专制政治最后之回光返照也。

第二节 太平天国政治思想之背景

太平天国自洪秀全定都南京至城破自杀，虽仅有十余年之存在，而其在政治思想史上之意义，及其对近代政治史之实际影响，均颇为重大。盖太平天国以基督教义相号召，为中土第一次受外来文化激动而引起之思想革命。稽之往古，实无先例。无论其思想内容是否可观，其历史上之意义则未容忽视也。洪杨以失意之平民，起事一隅，不逾三年而建都

① 集三十一《书金史太宗纪后》。

② 集三十一《书元史陈祖仁传后》。

称下，蔓延及于十省。苟非曾国藩等之力征及外人之协助，满洲政权颠覆，殆属可能之事。清廷经此严重打击，元气因以大伤。本已就衰之国势，此后更趋于微弱。辛亥革命之成功，未始间接非受太平天国之赐。故曰其实际上之影响颇为重大也。

虽然，吾人应注意，太平天国之贡献多半在于消极之破坏。其在政治思想上积极之贡献，究竟甚微。此盖由受其历史背景之限制，故其所揭橥包含之思想亦遂不免有支离荒谬之处，不足为建立近代富强国家之基础。广义言之，太平天国乃中国历史上习见“教匪”叛变之一例。溯其先驱，远则东汉末年之“黄巾”，近则元以后之“白莲教”。后者之本宗及支流，于清乾隆晚年至嘉庆中曾数度起事，谋夺取清祚^①。太平天国以基督教之宗教信仰维系人心，虽其内容颇异“白莲”、“闻香”、“天理”、“清水”诸教之迷信，就其“神道设教”一端言，未始非小异而大同也。抑又有进者，洪、杨“上帝会”之宗教信仰幼稚奇诡，与新、旧教之教旨相去颇远，而不免略带迷信之彩色。洪秀全以贫家士子^②，屡试不第，失望疾病之余，受宣教士之暗示，感生异梦^③，又曲解《圣经》语意，逐渐引申积累，遂创成其“天父天兄”之

① 可阅萧史中卷一篇三四——四〇节。魏源《圣武记》卷九、十及江上蹇叟（夏燮）《中西纪事》卷二亦有白莲、天理等教之记载。白莲教始于元末之韩山童。明天启五年王森自称闻香教主，即其遗党。清乾隆三十九年至嘉庆九年间王伦、刘松等复起。嘉庆十八年李文成、林清起事，改名天理教。

② 广东花县人。生嘉庆十八年。同治三年（一八一三——一八六五）自杀。

③ 可阅简又文《太平天国杂记》第一辑（民国二十四年）《太平天国起义记》页一三——二〇（此译 Theodore Namburg, *The Visions of Hung Siu-Tshuen and Origin of the kwang-Si Insurrection*, Hongkong, 1854）。页一四谓一八三六年洪赴试广州遇一西教士穿明朝服装，谓洪曰：“汝将得最高的功名……”稻叶君山《全史》下二页七四引戈登所记亦可参阅。

教义^①。此自西洋人视之，诚不过“对神圣之最大亵渎”而已^②。

太平天国第二背景为三合会。道光三十年秋洪秀全起兵金田村后声势渐大，股匪及会党多加入上帝会以求保护。三合会亦其中之一。此为清代之重要秘密结社，为清初明末遗民所组织，以反清复明为目的。顺治、康熙间之民变，如顺治五年天津张氏妇称“天启皇后”，康熙十二年北京杨起隆称“朱三太子”，四十六年云南李天极称明桂王孙^③皆显与三合会有关系。太平军以颠覆“妖胡”号召，未始非受三合会之暗示。然洪氏不欲墨守前规，乃明揭三合会之误，以为“复明”之主张适用于康熙时代，而不适用于二百年以后。至道光时代则当恢复汉上，开创新朝。可以仍主反清，不可更主复明矣^④。

太平军背景可注意之第三点为其首领多出身中下层社会之事实。天王洪秀全及干王洪仁玕均生贫家，曾读书而屡试不第。今观天王所作文字颇近鄙俗，实不足预于“士大夫”之列。

① 洪氏初得之书为梁发之《劝世良言》，中插有《新旧约》之章句。“虽其译文甚为忠实，然因多译自外国方言，又无序言及注解，而秀全与其友等均须自行研究揣摩，因此不免错解其中文义。”（简记页二七）洪等“每见书中有全字，则辄以为是指其本名秀全”。如《旧约》诗篇十九篇四节云：“声闻全世，”彼则解为“秀全的世界”（页二八）。中国文学单数复数往往不易辨，洪氏每“将本来意指普通各人或全体基督徒的字眼，施用于自己个人身上。”（页二九）综观天王之言行，殆近乎心理学家所谓妄自尊大之病态心理（Megalo-mania）。

② 简记，《天京游记》页一四三。此译 T.W. Blakiston, *Five Month on the Yang-Tze* (1861) Ch. III, Forest 原著。按天京中惟洪仁玕为较真之基督徒。西教士或以马丁路得期之欲其改正秀全等（简记页二二三）。

③ 萧史上，六篇一一六节。

④ 简记页六四引。据此则太平天国轶史所载洪氏讨满清语自称弘光帝七世孙为可疑。下文洪斥三合会拜邪神之恶习。此亦太平军异于寻常教匪之一例。又太平军喜用隐语，亦秘密社会之通习。

东王杨秀清“在家种山烧炭为业”。西王萧朝贵亦为耕种之农人。北王韦昌辉监生出身，曾出入衙门。忠王李秀成曾帮工就食。天官丞相秦日昌曾与人做工。惟翼王石达开“家富读书，文武备足”^①，为其中最特出之人才。西人游“天京”者称之为“苦力王爷的城”^②，虽谑而近虐，亦足为天国人物出身卑下之一证。苦力王爷固自有其特殊之美德。然学识欠缺，殆为无可隐讳之事实。

综上所述，吾人可知太平军乃一糅杂中西观念之反清运动。其多数首领以学识浅薄，故对于外来之基督教义与固有之中国文化均无深切之了解。于是学西洋而未得其富强立国之真谛，攻旧习而反醉心于君主政治之恶套。就今存文献所载观之，太平天国政治思想之要点有三：一曰反清复汉，二曰奉天博爱，三曰平等尚贤。反清合于民族主义，博爱合于民生主义，尚贤亦立国经邦之要道。凡此三者，就大旨论，均属无可非议。徒以洪氏等多不学无术，施行之际遂不免似是而非。始博大众之同情，终招中外之反感。说者或谓湘军之起，非清室勤王之师^③。其真正目的实在乎保卫中国之传统文化。故咸丰四年三月曾国藩于出发时颁布《讨粤匪檄》，除历举其杀掠行为外，痛斥其破灭“名教”之罪恶。檄文有曰：“自唐虞三代以来，历世圣人扶持名教，敦叙人伦。君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主教。自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之，谓惟天可称父。此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。农不能自耕以纳赋，谓田皆天主之田也。商不能自贾以取息，谓货皆天主之货也。士不能诵孔子

① 罗邕、沈祖基辑《太平天国诗文钞》（民国二十年），《李秀成供状》页六一—六二。

② 简记页一五六。

③ 稻叶君山《全史》下二，第六十六章。

之经而别有所谓耶稣之说，新约之书。举中国礼义人伦，《诗》、《书》典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九泉。凡读书识字者又焉能袖手坐观，不思一为之所也。”^①抑又有进者，太平军之错误政策，不仅引起中国士大夫之仇视，西人知其内容者亦无好感。或目天王为疯癫^②，或预言天国之必败^③。于是在初时为外人所属意之革命^④，“竟因外人之协助而荡平”^⑤。此亦太平军首领之无识有以自取之也。

太平军之无识，尤可于其不能放弃君主政治一事见之。洪秀全驳三合会反清复明之主张，而以“开创新朝”号召。其起事之初即不免有彼可取而代之心理。及建都南京，则称王拜爵，玉食锦衣。不特腐化，且起内争。迅速覆亡，其何能免^⑥？天国建于法兰西革命六十二年之后，而犹未闻民族大义。此洪杨知识受其历史背景限制之又一例。今日尚论，诚不胜其慨叹矣。

① 《曾文正公文集》卷二，此下复数太平军毁孔子、关岳及一切佛道庙宇之罪。全文指摘破坏名教习俗之言约占一半。

② 广州美国教士罗孝全牧师 Rev. J.J. Roberts, 曾至天京，致函友人中有此语，并谓其领袖殆不知政府为何物。陈恭禄史页一九一引。

③ 简记页一五四引 Forest 语。

④ 外人知清廷腐败，咸丰七年至十年又有英法联军之役，故西人初对太平军表好感，希望此新兴之基督教中国政府能一反清廷之旧习。惟天主教徒及法国政府自始即不同情。可阅陈恭禄史一页六六。

⑤ 简记页一〇三引雅芝牧师《太平军纪事》Rev. M. T. Yates, "The Tai-Ping Rebellion."

⑥ 《民权主义》第一讲（宣传部，袖珍本页一四四——五）。

第三节 太平天国之政治理想

太平军之政治理想,以今日之眼光观之,虽多缺点,然以较乾、嘉时代,则真有石破天惊,震耳骇目之概。顷谓其所含要旨,共有三端。一曰反清复汉,二曰奉天博爱,三曰平等尚贤。兹据现有残阙之记载,分述大意于下。

太平天国含有民族革命之意义,实无可否认。洪秀全于咸丰元年闰八月建“太平天国”于永安州(今广西蒙山县)。次年东王、西王会衔颁布《奉天讨胡檄》^①,其略曰:“予惟天下者上帝之天下,非胡虏之天下;衣食为上帝之衣食,非胡虏之衣食;子女人民为上帝之子女人民,非胡虏之子女人民^②。概自满洲肆毒,混乱中国。以六合之大,九州之众,一任其胡行,恬不为怪,中国尚有人乎?妖胡虐焰燔苍穹,淫毒秽宸极,腥风播四海,妖氛惨五湖,而中国反低首下心,甘为婢仆,甚矣,中国之无人也。夫中国,首也。胡虏,足也。中国神州也。胡虏,妖人也。名中国为神州者何?天父皇上帝,真人也。天地山海是所造成,故从前以神州名中国。目胡虏为妖人者何?蛇魔,邪鬼也。惟鞑鞑妖胡实敬拜之,故当今以妖人目胡虏也。奈何反足加首,妖人反盗神州,驱我中国悉变妖魔也。”“今幸天道好还,中国有永兴之兆。人心思治,胡虏有必灭之征。三七之妖运告终,九五之贵人已出。胡罪贯盈,皇天震怒。命我天王,肃示天威,创建

① 癸好三年(即咸丰三年癸丑)奏准颁行诏书中有此檄(萧《丛书》一辑)。

② 辛酉十一年重刊时“上帝”均改为“中国”。罗沈合编《诗文钞》所载即据此本。

义旗，扫除妖孽。（中略）兴创久沦之境上，振起上帝之纲常。”檄文之主旨如此。以较朱元璋之谕中原，词气激扬，殆无逊色。吾人如谓朱檄为中华民族革命之第一声，此足为其铿锵之嗣响。然二者之间，固有一重要之区别。前者纯取民族观点，后者杂以宗教情绪，一袭固有之夷夏区分，一采外来之耶教信仰。惟其根本立场如此相异，故明太祖于定鼎后即图复唐宋以前之旧制，而太平天国则破坏中国社会习惯，不稍宽假^①。致引起曾氏之愤慨，起兵相抗。天国所主张之激烈社会改造，固未必无可取之点。然以当日之形势论，殆不能认为收取人心适当之政策。况清政府为异族之政权，基督教亦异邦之宗教。以此攻彼，实不易自圆其说。

西人之记载如非出于误会，则洪氏之民族思想包含民族自主与国际平等之二义。非吾国旧日尊华贱夷观念所能范围，亦与王船山《黄书》之论略有分别，洪秀全于本乡传教时尝告洪仁玕曰：“上帝划分世上各国，以海洋为界，犹如父亲分家产于儿辈。各人当尊重父亲之遗嘱而各自保管其所得之产业。奈何满洲人以暴力侵入中国而强夺其兄弟之产耶？”又曰：“如果上帝助吾恢复祖国，我当教各国各自保管其自有之产业而不侵害别人所有。我们将要彼此有友谊，互通真理及知识，而各以礼相接。我们将共拜同一之天父，而共崇敬同一天兄世界救主之真道。”^②洪氏既自称乃其“灵魂被接上天之后心中大愿”，

① 檄文中段列数满洲变乱中国形像、人伦、配偶、制度、语言诸罪。然天王立国后并未一一恢复宋明制度，而颇致力于社会风俗之改革。《太平诏书》（壬子二年刊）中有《原道教世语》略仿耶教十诫举淫邪、不孝、杀害、盗贼、巫覡、赌博、烟酒等六不正，劝人革除。其见于行事者如改历法、设女馆、禁缠足、毁寺院偶像等。以今日眼光视之，得失相杂，恐亦未必真能推行也。

② 简记页三五——三六。

则显系得诸西洋宗教之暗示,实本于基督教界之观念^①,未可以附会儒家《春秋》《礼运》诸义^②,明矣。

太平天国理想之第二点为奉天博爱。天国以宗教立国,就理论言,乃一神权政体^③。虽其所揭之基督教义有殊正教,其信仰热忱逐渐衰减,而其宗教色彩则始终维持。简言之,天国政治思想之根本观念为天治神权。故洪、杨诸首领皆称天以命人,而洪氏自称上帝之次子,基督之幼弟,受天父之命以称天王,遂独为全国之元首。文告中表明此意者不只一次。如辛开三月十四天王传上帝之命谓:“天父曰:我差尔主下凡作天王。他出一言是天命,尔等要遵。尔等要真心扶主顾王,不得大胆放肆,不得怠慢也。若不扶主顾王,一个个都难逃命。”^④此言所含大意,无殊中国古代之天治与欧洲中世之神权,无待加以解释。洪、杨既假天命以号召群众,其所画定之制度亦随处表现宗教色彩^⑤。即天王之名号亦依据教义而择定。洪氏曾谓太平军之目的在倾覆清廷,别创汉族新朝。然以“天父上主皇上帝无所不知,无所不能,无所不在,样样上,又无一人非其所养,才是上,才是帝。天父上主皇上帝而外,皆不得僭称上,僭称帝”^⑥。故放

① Christendom。太平军指清为“妖”,殆即 Heathen 之意。按所谓互通交谊,亦近世国际思想之要旨。惟天国之国际知识极浅陋。如西人游天王宫见太平天国万岁全图一幅“极奇异可笑”(简记页一四一——二)。

② 人类同为上帝之子孙,故严格言之,人类无贵贱可言,拜天父者即可为友邦。此与王船山认定夷狄在先天上劣于中国者不同。

③ Theocracy。

④ 《诗文钞》页一。

⑤ 《天朝田亩制度》(《丛书》第一辑)规定“凡二十五家中设国库一,礼拜堂一”。“凡内外诸官及民每礼拜日听讲圣书,虔诚奠祭,礼拜颂赞天父上主皇上帝焉”。然西人所著《天京观察记》谓此制未行(简记页一一七——八)。

⑥ 《诗文钞》页六,辛开十二月二十五日在永安谕。下文又谓天父天兄方可称圣,“自今众兵将呼朕为主则止,不宣称圣”。

弃历代先例，不称皇帝而自号天王。洪仁玕复为说曰：“孔丘作《春秋》，首正名分。大书直书曰天王，盖谓系王于天，所以大一统也。此天王尊号前代无人敢僭者，实天父留以与吾真圣主也^①。殊不知秦政妄自尊大，僭称上主皇上帝大号，无怪其作事颠倒，年祚不长也。”^②

天国之宗教思想中有二事似值吾人注意。其一为洪、杨等承认人民与君长在宗教上平等。中国传统思想认皇帝为“天子”。故依礼制惟天子得祭天地，臣民皆不得预。太平军虽不废君臣之等级，然既明白承认一切人类皆为上帝之子女，在宗教生活中根本平等，则事奉天主乃君臣民共有之权利。《天条书》曰：“今有被魔鬼迷蒙心肠者动说君长方拜得皇上帝。皇上帝，天下凡间大共之父也。君长是其能子，善正是其肖子，庶民是其愚子，强暴是其顽子。如谓君长方拜得皇上帝，且问家中父母，难道单是长子方孝顺得父母乎？”^③此宗教平等之说也。其二为洪杨等承认上帝之权不但及于臣民，即天王本人实际上亦受其督制，天国首领每托言天父下降^④，以取得群众之信从。天父下凡诏书即其纪录之一种。如辛开元年十月二十九日杨秀清等托言天父下凡，命逮捕谋叛之周锡能^⑤。足为假天命以

① 按六一九页注⑥所引，圣主之称似不合。

② 《英杰归真》（《丛书》一辑）。太平军以洪杨诸人方可称王，古代一切帝王皆加贬退，而通常于王字加大旁（狂）代替原有之王号。

③ 《丛书》第一辑。《太平诏书·原道教世歌》亦谓“开辟真神惟上帝，无分贵贱拜宜虔。天父上帝人人共，天下一家自古传。盘古以下至三代，君民一体敬皇天。其时狂（即王字）者称上帝，诸侯士庶亦皆然。试看人间子事父，贤否俱循内则篇。天人一气理无二，何得君狂私自专”。

④ 此袭古代教徒之故智，如《旧约·出埃及记》所载。

⑤ 《诗文钞》页一四五——一五五，张元济校录本。同书页一——四引《天命诏旨书》十余项，皆起兵至元年间所发。

震慑臣民之著例。又如癸好三年新刊之天父下凡诏书记杨秀清托天父降命以谴责天王之事，则足为天王受制之明证。其略谓“东王乘金輿至天王宫，天父忽再下凡，女官启奏，天王步出迎接。天父怒曰：秀全，尔有错过，尔知么？天王跪下，同北王及朝官一齐对曰：小子知错，求天父开恩赦宥。天父大声曰：尔知有错，即杖四十。众官哭求代受。天父不许，乃令杖责天王。天王乃俯伏受杖。天父以其遵旨免其杖责”^①。夫以天王之尊，犹不得不服罪受杖，则神权政体之精神诚已获最充分之表现。以视欧洲中世君主以违教而受破门之处分^②，及中国汉代帝王因天变而为罪召之表示者，其实际上意义殆犹有过之者矣。

虽然，就政治思想言，天国自基督教所窃取最重要之精义，非神权而为博爱。《新约》书中屡申人类同宗相爱之旨。如耶稣谓凡遵行天父旨意者均为兄弟姊妹^③。保罗谓凡人当互相服事，一切法律皆包含于爱人如己一语之中^④。太平军首领对此颇能加以发挥引伸，其言遂若与《礼运》大同，《墨子》兼爱相契合。《太平诏书》^⑤中之《原道醒世诏》即为今存文献中专阐博爱之著作。诏书谓：“世道乖离，人心浇薄，所爱所憎，一出于私。故以此国而憎彼国，以彼国而憎此国者有之。甚至同国以此省、此府、此县而憎彼省、彼府、彼县，以彼省、彼府、彼县而憎此省、此府、此县者有之。更甚至同省府县以此乡、此里、此姓而

① 《丛书》第一辑。亦见陈史页一七四——五。

② 可阅 *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. V. "Excommunication", pp. 678-9. 关于神圣罗马帝国皇帝亨利四世之述论。

③ 《马太福音》十二章五十节及《马可福音》三章三十五节。

④ 《加拉太书》五章十三——十四节。参阅《罗马书》十三章八节，《希伯来书》十三章一——三节，《彼得前书》三章八——九节，《约翰一书》四章七——十二节。

⑤ 《丛书》一辑。亦见《诗文钞》（惟据张元济本，《醒世诏》作《醒世训》）。

憎彼乡、彼里、彼姓，以彼乡、彼里、彼姓而憎此乡、此里、此姓者有之。世道人心至此，安得不相陵相夺，相斗相杀，而沦胥以亡乎？无他，其见小故其量小也。其以此国而憎彼国，以彼国而憎此国者，其见在国，国以外则不知。故同国则爱之，异国则憎之。其以此省、此府、此县而憎彼省、彼府、彼县，以彼省、彼府、彼县而憎此省、此府、此县者，其见在省府县，省府县以外则不知。故同省、同府、同县则爱之，异省、异府、异县则憎之。其以此乡、此里、此姓而憎彼乡、彼里、彼姓，以彼乡、彼里、彼姓而憎此乡、此里、此姓者，其见在乡里姓，乡里姓以外则不知。故同乡、同里、同姓爱之，异乡、异里、异姓则憎之。天下爱憎如此，何其见之未大而量之不广也。”^①虽然，此乃世衰俗弊一时之恶耳。当中国上古盛世，天下为公。禹稷动饥溺之怀，孔丘发大同之论。揆之真道，诚无间然。盖“天下凡间，分言之则有万国，统言之则实一家。皇上帝，天下凡间之大共父也。近而中国是皇上帝主宰化理，远而番国亦然。远而番国是皇上帝生养保佑，近而中国亦然。天下多男人，尽是兄弟之辈。天下多女子，尽是姊妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念”乎^②？

天下一家，共享太平，此殆天国最后之政治理想，而以平均分配为原则之田亩制度则其具体之表现也。《湘军檄文》谓：“农不能自耕以纳赋，谓田皆天主之田也。商不能自贾以取息，谓货皆天主之货也。”^③语虽简短，颇能揭明天国之均平理想。

① 此段文词朴拙，颇似《墨子·兼爱篇》。

② 此下引《礼运》“大道之行也”至“是谓大同”一段。

③ 《湘军檄文》谓在太平军中“惟天可称父，此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也”。以为其灭弃人伦之一例。按此或针对耶稣“谁是我的母亲，谁是我的弟兄”之语（六二一页注③），然以斥洪杨则未尽允当。盖天国颇重孝道。如《原道救世歌》曰：“第二不正忤父母，大犯天条急自更。”又曰：“孝亲即是孝天地，培植本根适自荣。逆亲即是逆天帝，戕伐本根适自倾。”是其明证。

盖欧洲初期基督教徒本实行一种近乎共产之团体生活^①，洪、杨诸首领势必受其暗示。而在乾嘉以来豪强兼并，贫富悬殊之社会环境中，均平原则诚不失为一有力之号召。故起兵之始秀全即屡申令兵将不得私有财物^②。及定都南京，乃划定制度，以求均平原则之实现。虽内政失修，立国不永，所建之制未克施行^③，而仅就其理想之内容观之，未始非社会革命之先声也^④。

按《天朝田亩制度》^⑤，天下之田分为“尚尚”至“下下”九等，不论男女，按口分授人民。十六岁以上受田多于十五岁以下一半。一家之中，“人多则分多，人寡则分寡，杂以九等。如一家六人，分三人好田，分三人丑田，好丑各一半”。此于田地分配上

① 《新约·使徒行传》二章四四——五节，“信的人都在一处，凡物公用。并且卖了田产家业，照各人所需的分给各人”。四章三二节“那许多信的人都是一心一意的没有一人说他的东西有一样是自己的。都是大家公用。（中略）内中也没有一个是缺乏的。因为人人将田产房屋都卖掉了，把所卖的价钱拿来放在使徒脚前，照各人所需用的分给各人”。

② 《诗文钞》页五，辛开九月初七日天王在永安诏曰：“各军各营众兵将各宜为公，莫为私，总要一条草（心）对紧天父天兄及朕也。继自今其令众兵将凡一切杀妖取城所得金宝绸帛宝物等项，不得私藏，尽缴归天朝圣库。逆者议罪。”页七，壬子八月初十在长沙诏略同。

③ 清张德坚等奉命编《贼情汇纂》（今名《太平天国实录》）收集天国文件颇多，未得其行田制之证据，而征税如旧。《诗文钞》页七九——八〇忠王李秀成供词中有谓“苏属百姓应纳税粮并未收足。田亩亦是听其造纳，并未深究”。又谓天京被围缺粮，诸王大臣集会时官众王兄王弟凡有金银概行买米。洪姓者出令非洪姓之票不能买，票须用银买。买粮回者加以重税。由此亦可知均平制之未通行。

④ 朱希祖序，程演生《太平天国史料》一辑《天朝田亩制度》。

⑤ 癸好三年刻，见程演生《太平天国史料》第一集（据巴黎东方语言学校藏本印）及萧一山《丛书》第一辑（影伦敦不列颠博物院藏本）。

求平均也。年岁之凶荒不同，不可无以调济之。故田亩制度又立规定曰：“凡天下之田，天下人同耕。此处不足则迁彼处，彼处不足则迁此处。凡天下田丰荒相通，此处荒则移彼丰处以赈此荒处，彼处荒则移此丰处以赈彼荒处。务使天下共享天父皇上帝大福。”欲实行丰荒相通之原则，则耕田之收获不可不由公家管理。“凡当收成时，两司马督伍长，除足其二十五家每人所食，可接新谷外，余则归国库。凡麦、豆、苾麻、布帛、鸡、犬各物及银钱亦然。盖天下皆是天父皇上帝一家。天下人人不受私，物物归上主，则主有所运用”。国库之用于民生者有二。一为鳏寡孤独废疾，不能勤耕服役者，皆颁国库以养之。二为婚娶嘉礼，立有定式，皆用国库以行之。此从享用上求平均也。分配与享用俱能平均，则天下之人“有田同耕，有衣同穿，有钱同用，无处不均匀，无人不饱暖”矣。

天国田制大要如此。其立意虽美而其法难行，可不待深察而自见。九等杂分，不啻重复井田经界之困难。即此一端已足阻碍均平理想之实现。又况洪、杨诸人心未至公，才非建设，其不能推行此惊人之社会改革，洵意中事。

天国政治理想中尚含有尚贤之一义，不可不加以叙述。太平军起事首领中如洪秀全、洪仁玕等均为落第士子，于社会不平等之痛苦，当有切身之体认。故天京初定，即开科取士^①，以一泄其往日愤懑之怀。《田亩制度》中之规定尤能扫除门阀阶级，表现“选贤与能”之平等精神。天国之人，在宗教生活中则因各人才能高下相殊而有不同之地位。天王乃上帝之“能子”，故其位独居万众之上。其余首领，能逊天王，故以次位居其下。首领以外之人，则或能或不能。能者为官，不能者为民。为民

^① 凌善清《太平天国野史》卷八《科举》。

者或农或兵，为官者由“伍长”以至于“监军”等职^①。官民升降，均有选举考绩及功罪赏罚之二途。“凡天下每岁一举，以补诸官之缺。举得其人，保举者受赏。举非其人，保举者受罚。其伍卒民有能遵守条命及力农者，两司马则列其行迹，注其姓名，并自己保举姓名于卒长。卒长细核其人于本百家中。果实，则详其并保举姓名于旅帅”。旅帅以上依次保核，以达于监军。监军上详，历总制诸官以达于丞相。丞相禀军帅。军帅启天王，然后降旨，分别授官。凡天下诸官，三岁一升贬，以示天朝之公。监事以下官俱由上级者保升或奏贬下属，其手续略如保举。总制以上官得上下互相保升奏贬。诸官有大功殊勋或大奸不法之事得上下在升贬年限外随时保奏。此选举考绩之法也。“凡天下官民总遵守十款天条及遵命令，尽忠报国者则为忠。由卑升至高，世其官。官或违犯十款天条及逆命令，受贿弄弊者则为奸。由高贬至卑，黜为农。民能遵条命及力农者则为贤为良，或举或赏。民或违条命及惰农者，则为恶为顽，或诛或罚”。此功罪赏罚之法也。天国登庸黜陟之制度，虽意本大公，合于尚贤之义，然其法烦琐难行。一命之微，须历十余级之保核，始得天王旨授。其制果行，恐民遗有用之才，官无可负之责。洪杨首领缺乏政治建设之知识，此又一明证也。

^① 按《田亩制度》，每五家设一“伍长”（每伍四卒），二十五家设“两司马”，四两司马上设“卒长”，五卒长上设“旅帅”，五旅帅上设“师帅”，五师帅上设“军帅”。每军凡万三千一百五十六家。军帅之上有“监军”、“总制”、“将军”、“特卫”、“指挥”、“检点”及“丞相”。

第四编
近代国家之政治思想
转变时期(下)



第二十一章 戊戌维新

第一节 戊戌维新之历史背景

自明季以迄晚清，欧洲教士与商人不断东来，力求在华之发展。中国数千年闭关之局，遂不复能继续保持。以今日之眼光观之，传教、通商等事，乃国际往来之常，殊无拒绝之必要。然而当时君臣既无外交经验，又乏国际知识。秦汉以后一统天下之观念，深入心中。以天朝自居，鄙外国为蛮夷。实际上彼邦之富强远过于我，而犹蒙昧无闻，妄自尊大。故方西人有所请求，当可许之时而坚不之许。及其挟武力以相陵迫，则倍蓰其原所请者而与之。向也自尊，终以受辱。积痛苦之经验，几近百年。然后举国上下，凛然有悟。知旧章之不足用，思变法以图存。戊戌维新者，清季变法运动最惊人之一幕也。

清代风气闭塞，几达不可思议之程度。姑举数事以为例。乾隆五十八年英国使臣马戛尔尼伯爵^①至华交涉改善通商事务，准许传教，及派员驻京诸事。高宗敕谕英王曰：“咨尔国王，远在重洋，倾心向化，特遣使恭赍表章，航海来庭，叩祝万寿，并备进方物，用将忱悃。联披阅表文，词意肫恳。具见尔国恭顺之诚，深为嘉许。”“至尔国王表内恳请派尔国之人，住居天朝，照管尔买卖一节，此则与天朝体制不合，断不可行。”“设天朝欲差人常住尔国，亦岂尔国所能遵行？况西洋诸国甚多，

^① Earl of Macartney.

非止尔一国。若俱以尔国王恳请派人留京，岂能一一听许！是此事断难行。岂能因尔国王一人之请，以致更张天朝百余年法度。”又敕谕曰：“至于尔国所奉之天主教，原系西洋各国向奉之教。天朝自开辟以来，圣帝明王，垂教创法。四方亿兆，率由有素，不敢惑于异说。即在京当差之西洋人等居住在堂，亦不准与中国人民交结，妄行传教。华夷之辨甚严。今尔国使臣之意欲任听夷人传教，尤属不可。”^①高宗此谕当西历一七九三年，距西洋教士初至北京已近二百年。朝廷君臣只须稍事留意，则当时欧洲政教文物之大概不难了然于胸。而观敕谕所言，于十八世纪末年英国之国策国势，一无所知，徒讷讷然以天朝自诩。古人所谓井蛙禔虱者，其所见勿乃类似。

此愚昧之自尊态度，不仅朝廷有之，即学者亦不能免。俞正燮谓：“洋人巧器，亦呼为鬼工，而罗刹安之。其自言知识在脑不在心，盖为人穷工极巧，而心窍不开。在彼国为常，在中国则为怪也。”^②魏源论天主教曰：“受教者先令吞丸一枚，归则毁祖先神主，一心奉教，至死不移。有泄其术者，服下药，见厕中有物蠕动。洗视之，则女形寸许，眉目如生。诘之本师，曰：此乃天主圣母也。入教久则手抱人心，终身信向不改教矣。凡入教人病将死，必报其师。师至则妻子皆踞室外，不许入。良久气绝，则教师以白布囊死人之首，不许解视。盖目睛已被取

① 《清朝续文献通考》卷三〇〇《四裔考》六，英吉利，稻叶君山《全史》下页八二——八八，及萧《通史》中页七六六——八均引此谕文。第二敕谕末段曰：“若经此次详谕后尔国王或误听尔下人之言，任从夷商将货船驶至浙江天津地方，欲求上岸交易，天朝法制森严，各处守土文武恪遵功令。尔国船只到彼，该处文武必不肯令其停留，定留立时驱逐出洋。未免尔国夷商徒劳往返，勿谓言之不豫也。其慎遵勿忽，特此再谕。”

② 《癸巳类稿》卷十五，《天主教论》。俞生于乾隆四十年，卒于道光二十年（一七七五——一八四〇）。癸巳乃道光十三年。

去矣。有伪入教者，欲试其术。乃佯病数日不食，报其师至，果持小刀进前，将取睛。其人奋起击之，乃踉跄遁。闻夷市中国铅百斤，可煎文银八斤。其余九十二斤仍可卖归原价。惟其银必以华人睛点之乃可用，而西洋人之睛不济事也。”^①俞理初、魏默深乃乾嘉有名学者，而其所见荒谬如此，则其余更不足论。夫西人制器传学之事迹，彰然可按。徒以自尊之见，横梗胸中，遂不愿虚怀探究，而自陷愚诬于不觉。事之可惜，孰逾于此！

抑吾人勿疑制器传教皆中国向所未有，故士大夫易生错误之观察。实则自尊自塞之风气，久已深入人心，遍于全国，随时随地皆有露骨之表现。天象历法，中国数千年所固有也。测算推步，又可由事实证明者也。乃于顺、康间试行汤若望、南怀仁西洋历法之时，畴人杨光先初攻排其历法，既不得逞，乃转而攻排其天主教法。其言有曰：“光先之愚见，宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人。无好历法，不过如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祚。有西洋人，吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如抱火于积薪，而祸至之无日也。”^②以世习畴人之专家，目观精确之西法，不能同声相应，降心以求，乃公然谓宁可使中国无好历法。何其言之不近于理也！所幸清圣祖聪明特达，不为所惑。否则终清之世，好历法固不能有，而西洋人则未必无。光先之“辟邪”，不过自塞自闭而已。

根深柢固之闭塞风气，非自身力量所能打破。必俟外患频来，痛惩深创，然后天朝之迷梦，始憬然以觉。首以鸦片战争，继之以英法联军，与甲午之役。加以台湾、琉球、安南、缅甸、胶州等地之丧失，江宁、天津、马关诸辱国条约之签订，天朝尊严，

① 江上蹇叟(夏燮)《中西纪事》卷二《猾夏之渐》引《海国图志》天主教条。俞生于乾隆五十九年，卒于咸丰六年(一七九四——一八五六)。

② 《中西纪事》卷二《猾夏之渐》引杨光先《不得已书·日食天象验篇》。书中又有《辟邪》上下篇专驳天主教义。

损失无遗。外夷富强,有证可睹。于是“天朝百余年之法度”在环境迫胁之下,不得不稍有更张。咸丰十年设总理各国事务衙门。同治六年设同文馆,招集士子,学习天算、化学、格致、医学及泰西语言文字,延西人为教习。七年遣派使臣出国办理交涉事务。光绪元年派郭嵩焘为驻英使臣。同治十年、十二年、光绪三年,先后送学生留学欧美各国。同治四年设江南制造局。光绪六年设电报局。四年建开平煤矿铁路。十一年设海军衙门。凡此及其他新政,就其实际之效果言,虽未必皆有可观,而就其历史意义言,则显然具有空前之重要性。盖同光以前国人墨守《禹贡》九州之地理范围,认中国为惟一文明声教之区。四海之表,纵有生民,然不过夷狄之属,当为中国所无有,而不能与我相抗衡。故秦汉以来之政论皆以“天下”为其讨论之对象。二千年中,未尝改移。及至道、咸以后,中国向所贱视之夷人,忽起而陵犯天朝。彼强我弱之事实,昭然可睹,而无可隐讳。于是昔日自尊自满之态度,始为之一变。使节往还,是承认列国之并存也。设馆留学,是承认西法之优长也。二千年之“天下”观念,根本动摇,而现代国家之思想,遂有产生之可能。然则帝国主义侵略之罪虽无可遁,其间接扫除之功,亦未可没也。

虽然,犹有疑焉。同治及光绪初年之新政,观其条目,固不失为富强之要图。何以行之三十年而未能免甲午之败,定富强之基乎?今日求其主要原因,易睹者似有二事。一曰顽固党之阻挠太甚,二曰维新者之认识不足。同治新政仅为少数朝士所支持。绝对多数之士大夫仍坚守华夷门户,深以被发左衽为忧。此种不合时宜之顽固态度,虽贤者亦不能免。曾国藩中兴名臣,竟不能纳戈登整顿武备之言,而深怪沈葆楨翰林学习洋务之论。彭玉麟中兴名将,至谓洋枪呆笨,轮船薄小,洋务有不必讲者^①。大学士倭仁痛恶西学,朝廷命其在总理衙门行走,屡

^① 陈史页五四——五。

辞不获，乃堕马伤足以求免。同文馆既设，上奏力请罢之。略谓“立国之道尚礼义不尚权谋。根本之图在人心不在技艺。今求诸一艺之末，又奉夷人为师，无论所学未必果精，即使教者诚教，学者诚学，其所成就不过术数之士。未闻有恃术数而能起衰振靡者也”^①。名公巨卿之识见如此，则顽固党壁垒之坚强，可以不言而喻。故当时言新政谈时务之人，如郭嵩焘、曾纪泽、李鸿章等皆大为“清议”所不容，而新政之应举办者或以遭反抗阻挠而废止。李氏致郭书尝谓：“自同治十三年海防议起，鸿章即沥陈煤、铁矿必须开挖，电线、铁路必应仿设，各海口必应添设洋学格致书馆，以造就人才。其时文相^②目笑存之，廷臣会议皆不置可否。是年冬晤恭邸，极陈铁路利益，请先试造清江至京，以便南北转输。邸意亦以为然，谓无人敢主持。复请其乘间为两宫言之。渠谓两宫亦不能定此大计。从此遂绝口不谈矣。”^③郭氏致李书则谓“中国人心有万不可解者。西洋为害之烈，莫甚于鸦片烟。英国士绅亦自耻其以害人者为构衅中国之具也，力谋所以禁绝之。中国士大夫甘心陷溺，恬不为悔。数十年国家之耻，耗竭财力，毒害生民，无一人引为疚心。钟表玩具，家皆有之。呢绒洋布之属，遍及穷乡僻壤。江浙风俗，至于舍国家钱币而专行使洋钱，且昂其价，漠然无知其非者。一闻修造铁路电报，痛心疾首，群起阻难，至有以见洋人机器为公愤者。曾劼刚以家讳乘坐南京小轮船至长沙，官绅大哗，数年不息，是甘心承人之害以使腴吾之脂膏，而挟其全力自塞其利。蒙不知其何心也！办理洋务三十年，疆吏全不知晓，而以挟持朝廷曰公论。朝廷亦因而奖饰之曰公论。呜呼！天下之民气郁塞壅遏无上达久矣。而用其鸱张无识之气鼓动游民，以求一逞，官吏又从

① 匡辅之《倭文端公别传》。

② 按即文祥，同治朝官至武英殿大学士。同文馆之设即由其动议。

③ 李文忠《朋僚函稿》卷十七，光绪三年《复郭筠仙星使书》。

而导引之”^①。在如此环境之下，推行新政，宜乎其难于有成也。

同、光间士大夫对于新政认识之不足，亦为其困难之一。当时同情于维新者多承认西洋之物质文明乃其富强之由，而不知其政教制度又为物质文明之基础。徒规摹船坚炮利之形迹，终不免画虎类犬之讥。故严复尝谓：“中国知西法之当师，不自甲午败衄之后始也。海禁大开以还，所兴发者亦不少矣。译署一也，同文馆二也，船政三也，出洋肄业四也，轮船招商五也，制造六也，海军七也，海署八也，洋操九也，学堂十也，出使十一也，矿务十二也，邮电十三也，铁路十四也。拉杂数之，盖不止一二十事。此中大半皆西洋以富以强之基，而自吾人行之，则淮橘为枳，若存若亡，不能收其效。”^②郭嵩焘驻英较久，于西洋政教规模有亲切之了解，知制器、练兵并非其富强之全部内容。故其言亦曰：“西洋立国自有本末^③。不明此义，则万事皆无其本。即倾国考求西法，亦无裨益。”^④观严、郭之言，当时新政之精神与效果不难推想，而甲午战败之远因，亦不难探索矣^⑤。

戊戌维新勃起于甲午战败之后。实由同、光变法运动

① 陈史页二五六——七引。

② 《文钞·原强》。

③ 《使西纪程》。

④ 见六三三页注③。

⑤ 当时尚有一种言论取西法而附会古书，以为乃吾中国之所固有，足为变法之障碍。其最荒谬者为陈炽之《庸书》。其中有曰：“摩西者墨翟之转音也；出埃及者避秦之事也。是知爱人如己即《尚同》、《兼爱》之心也。七日拜天即《天志》、《法仪》之论也。衣食简略即《节用》、《节葬》之规也。壁垒精坚即《备突》、《备梯》之指也。《经说》上下为光学重学之宗。句读旁行乃西语西文之祖。其天堂地狱一说本于《非命》、《明鬼》诸篇。乃窃释氏余绪以震惊流俗，而充其无父之量，不惮自弃其宗亲，盖墨氏见距于圣门，转徙迁流而入西域。其抱器长往者，遂挟中国之典章文物以俱行也。”昔顾欢谓印度佛教乃老子化身所立（本书十一章三六八页注⑥），与此如出一辙。

孕育发展而成。然青出于蓝,后来居上。同、光变法仅知西器可用,西技当师。至戊戌则兼欲师用西洋之政教。盖西学传播,得译书、留学、报馆、学校之助^①而渐深入普及。当时士大夫之世界知识既较丰于同治诸公,其政治思想亦更合乎近代之标准。所可叹者朝廷之愚昧依然,旧党之顽固如昔。“百日维新”之直接结果则先有庚子拳匪之反动,后有光、宣虚伪之新政。满人猜忌闭塞,根本不足与有为。维新诸公虽苦口大声,不能唤醒清廷之醉梦。所谓不可与言而与之言,其事亦大可哀已。

戊戌维新之领袖以康有为、梁启超二人为最重要。本章述康氏思想,次章述梁氏思想。“六君子”遗著无多,惟谭嗣同《仁学》似有一述之必要,爰附论于康氏之后。

第二节 康有为之政治哲学

康有为原名祖诒,字广厦,号长素。广东南海人。生于清咸丰八年,卒于民国十六年^②。幼承家学,宗程朱,有志为圣人。年十九学于同县朱次琦。朱氏人称九江先生,主融通汉宋,不守一家门户。朱氏旋卒,康乃退隐,演《礼运》大同之旨,合《春秋》三世之义,兼采西洋学说,著《大同书》^③,时年二十七矣。光

① 可阅容闳《西学东渐记》,张星烺《欧化东渐史》,柳《文化史》第三编第十三—十四章。

② 当西历一八五八——一九二七。

③ 此书创始于光绪十年,康氏二十七岁时。至光绪二十八年全书完成。现以钱定安校本为最完全。《康南海文钞》中所附者仅其甲乙二部。此外所著与政治思想有关者为《礼运注》(光绪十年)、《孟子微》(光绪二十七年)、《孔子改制考》(光绪二十二年)。以上均收入《文钞》(民国三年上海石印本),《春秋笔削大义微言考》(光绪二十七年),《中庸注》(同上)。

绪十四年，以布衣伏阙上书，极陈外国相逼，中国危险之状，请朝廷取法泰西，实行改革。时人目为病狂，大臣不为上达。于是南归，设会讲学，开通风气。乙未中日和议既成，康氏在京集各省举人上书，请拒和、迁都、变法三事。又独上万言书，力陈变法不可复缓。二十三年，胶州湾事起，康氏适在京任工部主事，上书请皇帝酌行采法、俄、日以定国是，大集群才而谋变政，及听任疆臣各自变法之三策。工部堂官悉其伉直，不为代奏。给事中高燮曾抗书荐之。次年戊戌正月，命王大臣传见康于总理衙门。大学士翁同龢言于德宗，谓“有为之才过臣百倍”。德宗既召见有为，乃于四月二十四日下诏定国是。于是有为与侍读杨锐、中书林旭、主事刘光第、知府谭嗣同等同预新政。自此至八月初六日太后下诏垂帘听政，约百日之中，废八股，开学堂，改兵制，汰冗员，广言路，立矿务、铁路、工商、农局诸端，先后下诏举办。惟以旧党阻挠，为时又暂，殆鲜实际上之成效。太后既囚德宗于瀛台，旋捕杀新党，罢免同情变法之内外交吏。康氏以外人之助，亡命海外。曾游历欧美十三国，阅十六年始归。辛亥革命以前，组保皇党，图与革命党相抗。入民国后刊不忍杂志，仍申虚君共和之说。民国六年与张勋共谋复辟，卒无所成，著《共和平议》以见其意^①，同情者殊寥寥也。惟其所提倡之孔教会则历久尚存。

康氏为戊戌维新之中坚人物，其政论虽针对一时一地之实际问题，而亦有理论上之基础。盖康氏自幼深受孔学熏陶，先入为主。朱九江汉宋兼融之家法，遂成为其全部思想之主干。其后旁览西书，虽多掇采，不过资以补充印证其所建造之孔学系统。非果舍己从人，欲逃儒以归于西学。故吾人欲明康

^① 可阅张伯桢《康南海先生传》，梁启超《戊戌政变记》，《清代学术概论》（单行本页一二六——一三七），钱穆《中国近三百年学术史》（第十四章）。

氏维新改制诸说之根本意义，非先一述其孔学渊源之社会理想不可。

康氏认孔子为中国万世不祧之教主与素王，孔子虽自谓述而不作，然究其实际，孔子立言皆托古以改制^①。泛言之，六经皆教主所作以寄其改制立教之主张。专言之，《春秋》乃素王所修以著其天下万世之宪法，而《礼运》大同、《春秋》三世尤孔子教法之中心也。二世之说，传自何休。孔子“于所传闻之世，见治起于衰乱之中”。于“所闻之世，见治升平”。“至所见之世，著治太平”^②。故三世者，一曰据乱，二曰升平，三曰太平。大同之义，见于《礼运》。孔子答言偃之问，以“天下为公”当大同，以“天下为家”当小康^③。有为合二传之旨，以太平世当大同，以升平世当小康，附以西洋新说，推演引申，其进化之社会理想，遂大体成立。

康氏论孔子为三世“立宪”曰：“《春秋》有临一家之言焉，有临一国之言焉。自臣民身家之权利义务与国家君相之权利义务，天下万国之权利义务，皆规定焉。权利义务者，《春秋》庄生谓之道名分也。令人人皆守名分，则各得其所矣。孔子者圣之时者也。知气运之变而与时推迁，以周世用。故为当时据乱世而作宪法，既备矣。更预制将来，为修宪法之用，则通三统焉。孔子又为进化之道而与时升进，以应时宜。故又备升平、太平之宪法，以待将来大同之世，修正宪法之时，有所推进焉。”^④由此言之，孔子不仅为空前之教育家，实亦为古今中外最伟大之政治家。“今各国之宪法，众人修之。春秋之宪法，一圣修之。今各国之为宪法，限于其一国，及其一时。《春秋》之为宪法，则

① 康有为《孔子改制考》。

② 见本书第二章第六节七〇页注⑤。

③ 同上六九页注②。

④ 《文钞·刊布春秋笔削大义微言考题词》。

及于天下后世。”^①此岂欧洲先哲梭伦、柏拉图等所能比拟乎？

考孔宪所以博大悠久如此者，以其适应三世而包蕴大同小康之二义也。康氏承公羊家之说，谓《春秋》有“大义”与“微言”二法。大义者，孔子所著据乱世之宪法而施行于三代以后之君主专制天下者也。康氏曰：“二千年来帝皇卿士动作典礼，皆行《春秋》法。汉世廷臣引《春秋》之义，若大居正，大一统，立子以贵不以长，立嫡以长不以贤，母以子贵，子以母贵^②，大夫无遂事之类^③，奉为宪法实行之。至卫太子疑狱，右将军勒兵二万于阙下以备非常，雋不疑亦以《春秋》断狱，沿为成例，法司奉行。足证《春秋》为实行之宪法至明，凡此皆成文宪法也，《公》《谷》传写之，在孔门为大义，皆治据乱世之法也。”^④微言者，孔子所说升平、太平世之理想宪法也^⑤。康氏释之曰：“孔子以匹夫制宪法，贬天子，刺诸侯，故不能著之书而口授弟子。师师相传，以待后世。故待口说以传。今董仲舒、何休之传口说，所谓不成文宪法也^⑥。在孔门谓之微言，则多为升平、太平世之宪法焉。”^⑦

抑孔门微言不仅见于《春秋》公羊家之师说。古籍之中如《礼运》《孟子》书明升平、太平宪法之旨，而《礼运》大同、小康之说尤为具体。孟子对齐宣王问用贤，有国人皆曰“贤然后察用”之语^⑧。康氏解之曰：“此孟子特明升平授民权，开议院之制。

① 《文钞·刊布春秋笔削大义微言考题词》。

② 《公羊传》隐公三年，参《汉书》卷十九《哀盎传》。

③ 《公羊传》隐公元年，参《汉书·王阳传》。

④ 《公羊传》桓公八年。

⑤ 同注①。

⑥ 此康氏不知西政实况，牵强附会之一例。不成文宪法，学者以称英国宪法。其体用与《春秋》微言分毫无涉。

⑦ 同注①。

⑧ 见本书三章八六页注②。

盖今之立宪体，君民共主法也。今英、德、奥、意、日、荷、葡、比、暹、日本皆行之。左右者行政官及元老顾问官也。诸大夫，上议院也。一切政法以下议院为与民共之。”^①孟子又有民为贵之语^②。康氏解之曰：此“孟子立民主之制，太平法也。盖国之为国，聚民而成立。天生民而利乐之。民聚则谋公共安全之事。故一切礼乐政法，皆以为民也。但民事众多，不能一一自为。公共之事必举公人任之。所谓君者，代众民任此公共保全安乐之事。为众民之所公举，即为众人之所公用。民者如店肆之东人，君者乃聘雇之司理人耳。民为主而君为客，民为主而君为仆。故民贵而君贱，易明也。众民所归，乃举为民主。如美、法之总统得任群官，群官得任庶僚。所谓得乎邱民为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫也。今法、美、瑞士及南美各国皆行之^③。近乎大同之世，天下为公，选贤与能也。孟子已早发明之矣。”^④

《礼运》大同、小康之说与《孟子》互相印证。吾人不避冗长，仍引康氏之言以见其意。《礼运注》曰：“大道者何？人理至公，太平世大同之道也。三代之英，升平世小康之道也^⑤。孔子生据乱世而志则常在太平世。必进化至大同，然后孚素志。至不得已，亦为小康，而皆不逮，此所由顾生民而兴衰也。天下

① 《孟子微·总论》。

② 见本书三章八五页注①。

③ 此亦不尽合事实。美总统有较大之任用权。法总统几乎无权。瑞士则无专任行政元首。

④ 《孟子微·总论》。

⑤ 康氏于《礼运注序》中谓三代以后无论治乱皆小康之世。兹谓三代为小康世，似非矛盾。盖康氏认《春秋》三世“一世之中又有三世。三重而八十一世。”（《刊布春秋笔削大义微言考题词》）故三代有小康世中之据乱，汉唐有据乱世中之小康也。

为公，选贤与能者，官天下也。夫天下国家者，为天下国家之人公共同有之器，非一人一家所得私有。当合大众公选贤能以任其职，不得世传其子孙兄弟也。此君臣之公理也。讲信修睦者，国之与国际，人之与人交，皆平等自立，不相侵犯。但互立和约而信守之。于时立义，和亲康睦，只有无诈无虞，戒争戒杀而已，不必立万法矣。此朋友有信之公理也。父母固人所至亲，子者固人所至爱。然但自亲其亲，自爱其子，而不亲人之亲，不爱人之子，则天下人之贫贱愚不肖者，老幼矜寡孤独废疾者皆困苦颠连，失所教养矣。夫人类不平则教化不均，风俗不美则人种不良，此为莫大之害，即中于大众而共受之。且人人何能自保不为老幼矜寡孤独废疾乎？专待之于私亲而无可恃也，不如待之于公而必可恃也。故公世人人分其仰事俯畜之物产财力以为公产，以养老慈幼恤贫医疾，惟用壮者，则人人无复有老病孤贫之忧。俗美种良，进化益上，此父子之公理也。分者限也。男子虽强而各有权限，不得逾越。归者巍也，女子虽弱而巍然自立，不得陵抑。各立和约而共守之。此夫妇之公理也。”大同公理之条目如此。康氏又进为之解曰：“人之恒言曰天下国家身。此古昔之小道也。夫有国有家有己，则各有其界而自私之。其害公理而阻进化甚矣。惟天为生人之本。人人皆天所生而直隶焉。凡隶天之下者皆公之，故不独不得立国界以至强弱相争，并不得有家界以至亲爱不广，且不得有身界以至货力自为。故只有天下为公，一切皆本公理而已。公者人人如一之谓。无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异”也^①。

小康之法，天下为私。优于乱世，而视大同则远逊。“吾中国二千年来凡汉、唐、宋、明不别其治乱兴衰，总总皆小康之世也。凡中国二千年来先儒所言，自荀卿、刘歆、朱子之说，所言

^① 《礼运注》。

不别其真伪精粗美恶，总总皆小康之道也”^①。夫大同公理之美善如彼，小康私道之缺陷如此。以孔子之至圣，何以不鼓吹大同而犹传小康以限二千年之治乎？盖以孔子虽圣之时者，而“圣人不能为时。虽蒿日忧其患，而生当乱世，不能骤逾级超进而至太平。若未至其时，强行大同，强行公产，则道路未通，风俗未善，人种未良，且贻大害。故只得因其俗，顺其势，整齐而修明之。故禹、汤、文、武、周公之圣，所谓治化，亦不出此小康之道”^②。孔子又何能强立微言以为二千年之宪法乎^③？

综上所述观之，足见康氏之政治哲学，共含五要义：一曰孔子为天下万世制宪法。故立国拨乱致治之道，无待于外求，而西洋古今国家之政治，实际上与孔学相契合。二曰政治社会为一由乱至治之进化程序。时已至则法随以变，时未至则不能躐等。三曰社会进化之次第为由据乱世以达小康升平世，由小康升平世以跻于大同太平世。四曰中国自秦汉至明清为由据乱达于升平之世。故当以小康之法治之。五曰大同为人类最后之归宿。其条件在废除家国人己之界，而一切博爱平等。此环奇宏肆之理想，当康氏甫二十七岁之时既已成立于胸中，直至年逾耳顺，其言论亦未尝越出此早年理想之范围。而其清末维新立宪之主张，民初对民主共和之攻击，亦莫不以此三世二法为依据。然而光宣朝士诧康氏为过激，民国时人复鄙之为顽固者，盖由世风丕变，相形之下，康氏政论遂若新旧迥殊。实则数十年中，其根本之政治哲学固不尝有所修改也^④。

① 《礼运注序》。

② 《礼运注》，参《孟子微》“禹稷当平世”一章注。

③ 梁启超《清代学术概论》（单行本）谓“有为虽著此书（《大同书》），然从不以示人，亦从不以此义教学者。谓今方为据乱之世，只能言小康，不能言大同。言则陷天下于洪水猛兽”。是康氏于此能实践其言。

④ 梁《概论》页一四九谓“有为太有成见，启超太无成见”，此可作一例证。

第三节 大同之理想

《大同书》为康氏政治理想之结晶。其内容虽不免诞妄可嗤之处，终为论康学者所不能废。爰略述其梗概于此。

吾人顷谓康氏思想中含有博爱平等之义。世界大同者，实现人类博爱平等生活之理想制度也。若分别言之，则博爱为大同之基础，平等为大同之作用。博爱为大同之动机，平等为大同之效果。二者虽相辅并行，而就康氏所言观之，似博爱之义尤为重要。

康氏博爱之义貌似孔孟言仁，而实有分别，孟子谓人皆有不忍人之心。又谓恻隐之心仁也^①。故依孟子之说，仁心乃人类同情之表现，仁德乃仁心发展之完成。仁者爱人，其心中未尝对一己之苦乐利害有所计较也。康氏亦谓“不忍之心仁也，电也，以太也”^②。然而不忍之心，何自生乎？康氏释之曰：“夫生物之有知者脑筋含灵^③。其与物非物之触遇也，即有宜有不宜，有适有不适。其于脑筋适且宜者，则神魂为之乐，其与脑筋不适不宜者则神魂为之苦。况于人乎？脑筋尤灵，神魂尤清明，其物非物之感入于身者尤繁夥敏捷，而适不适尤著明焉。适宜者受之，不适宜者拒之，故夫人道只有宜不宜。不宜者苦也，宜之又宜者乐也。故夫人道者依人以为道。依人之道，苦乐而已矣。为人谋者，去苦以求乐而已，无他道矣。”^④试以事实证之。

① 见本书第三章八一页注③。

② 《孟子微·总论》。

③ 康氏西学之知识远胜俞正燮辈，见本章六三〇页注②。

④ 《大同书》甲部绪言（钱本，页七）。

人类有家庭社会之组织,亲爱扶助之行为,不期然而自然,遍世界而略同者,则以喜群恶独,相扶相植为人情之所乐也。人类有部落国种之分,有君臣政治之法,虽身受拘管而不肯违背者,则以此诸制度皆所以保全家室财产之乐也。夫人道既依人以为道,则事之固然者即理之当然。求乐免苦之事实,即为人道善恶之标准。“立法创教令人有乐而无苦,善之善者也。能令人乐多苦少,善而未尽善者也。令人苦多乐小,不善者也”^①。吾人就上引康氏诸言观之,足见康氏所谓不忍之心,虽亦托根于人类之同情,然既系之于个人一己之苦乐,则与孟子之纯然依据同情者固自有别^②。

人道在于求乐,而人类在事实遭受无穷之痛苦。康氏“入世界观众苦”^③,条举类列,综括之为人生、天灾、人道、人治、人情、人所尊羨之六大别^④。康氏又推考人道求乐而受苦之原因,以为完全在乎不良之社会制度。“总诸苦之根源,皆因九界而已。九界者何?一曰国界,分疆土、部落也。二曰级界,分贵贱

① 《大同书》甲部绪言(钱本,页九)。

② 康氏之仁学实有与墨子相近处。康氏立论随处流露“性恶”之假定。故认大同世必俟人种改良之后方能出现。墨子阴主性恶,见本书第四章一二六页注③。康氏求乐免苦之说,亦显似墨子之“利所得而喜”,“害所得而恶”。至于康氏讥墨道大戩,不合求乐之原理(同书页九),而述大同世饮食衣服起居之安适(癸部),则其思想又略舍《列子·杨朱篇》所载享乐主义之成分矣。

③ 甲部,标目页一。

④ 人生之苦凡七,如投胎、夭折、废疾、野蛮等。天灾之苦凡八,如水旱、蝗虫等。人道之苦凡五,如嫠寡孤独等。人治之苦凡五,如刑狱、苛税、兵役等。人情之苦凡八,如愚蠢、仇怨、爱恋等。人所尊羨之苦凡五,如富贵、老寿等(页一一—一四)。甲部一至六章分述诸苦。康氏所言大抵撙拾释典,然不及释典之详尽。阅《涅槃经》卷十二、《显扬圣教论》卷十五、《瑜伽师地论》卷四十四。

清浊也。三曰种界,分黄白棕黑也。四曰形界,分男女也。五曰家界,私父子夫妇兄弟之亲也。六曰业界,私农工商之产也。七曰乱界,有不平不通不同不公之法也。八曰类界,有人与鸟兽虫鱼之别也。九曰苦界,以苦生苦,传种无穷无尽,不可思议”也^①。吾人既知九界为众苦之根源,对症下药。“救苦之道,即在破除九界而已。”^②全书之主旨既已揭明,康氏乃于乙部以下分别陈述其破除九界之主张与办法。吾人今日观之,犹觉其中不乏诡奇激烈之高论。若康氏于清末刊播此书,则洪水猛兽之讥,断乎不能幸免。

破除九界之第一事为“去国界合大地”。盖战争为人类大苦之一^③,而国家实缘之以产生。“自有人民而成家族,积家族吞并而成部落,积部落吞并而成邦国,积邦国吞并而成一统大国。凡此吞小为大,皆由无量战争而来,涂炭无量人民而后至,然后成今日大地之国势”^④。夫国缘战争而产生,则亦必永远相吞并。只须国界一日尚存,则吞并未已而战争不息。“古者以所见闻之中国四夷为大地尽于此矣。今者地圆尽出,而向所称之中国四夷乃仅亚洲之一隅,大地八十分之一耳。夜郎不知汉而自以为大,中国人辄以为笑柄。若大地既通,合为一国,岂不为大之止观哉!而诸星既通之后,其晒视蕞尔二万七千里之小球,不等于微尘乎?而非等于夜郎自大乎?然则合国亦终无尽也。国土之大小无尽,则合并国土亦无尽。穷极合并,至于星团、星云、星气更无尽也。合并国土无尽,则国土战争,生灵涂炭亦无尽也。今火星、人类国上之相争,其流血数千万里,死人

① 甲部,页七八。按诸苦皆因九界之盲,小有未谛。盖“人生”及“天灾”诸苦与九界少直接关系也。

② 甲部,页七九。

③ 乙部,页八四——一〇二,列举古今中外战祸之惨迹。

④ 乙部,页八一。

数千百万而吾不知也^①。即吾之仁能及土地矣,其能救诸星乎?然则战争终无有息也”^②。

吾人知战争与国界并存,则“欲去国害,必自弭兵破国界始”^③。“而古今人恒言皆曰:天下国家,若人道不可少者,此大谬也。今将欲救生民之惨祸,至太平之乐利,求大同之公益,其必先自破国界、去国义始矣。此仁人君子所当日夜焦心敝舌以图之者。除破国界外,更无救民之义矣”^④。

破除国界之事,自一方面言,实行甚为不易。盖“国者人民团体之最高级也。自天帝外,其上无有法律制之也。各图私益,非公法所可抑,非虚义所能动也。其强大国之侵吞小邦,弱肉强食,势之自然,非公理所能及也。然则虽有仁人欲弭兵而人民安乐,欲骤去国而天下为公,必不可得之数也”^⑤。自另一方面言,则“国界自分而合”,“民权自下而上”,乃大势所趋,亦史实有证。战争由于吞并,而吞并归于合国。弱肉强食,“适以为大同之先驱耳”^⑥。是国界非不可除也。美、法革命,各国随之。立宪遍行,共和大盛。“夫国有君权,自各私而难合。若但为民权,则联合亦易。盖民但自求利益。则仁人倡大同之乐利,自能合乎人心。大势既倡,人望趋之,如流水之就下。故民权之起,宪法之兴,合群均产之说,皆为大同之先声也”^⑦。是又足见

① 此显系误会。西人名火星为 Mars,同时又为罗马人战神之称。康氏殆由此误会火星上发生国土相争欤。

② 乙部,页八一——八二。

③ 乙部,页一〇二第二章标目。

④ 乙部,页一〇三。

⑤ 同上。

⑥ 乙部,页一〇四。此似与注②所引相抵牾。就大体论,此处所言或为康氏真意所在。彼星团云气相吞并云云,殆不过夸张渲染之词,不足据也。

⑦ 乙部,页一〇五。

国界非不可除矣。

世界之政治大同虽可实现，然必循序以进，宽假年时，康氏主张合国之步骤，就范围言，当自小以及大。先由少数同体、同力之国联盟，次由同洲、同教、同种之人联盟，最后乃由全世界之人平等联合而大地统一^①。就制度言，则先后宜行三体。一曰各国平等联盟之体。如春秋之晋、楚，希腊之各国，皆“联合之据乱世之制”也。二曰联邦受统制于公政府之体。如春秋之齐桓、晋文，近世之德意志联邦，皆“联合之升平世之制”也。三曰去国界而世界合一之体。如美国及瑞士之联邦，皆“联合之太平世之制”也^②。据康氏推算，“今百年之中，诸弱小国必尽夷灭，诸君主专制体必尽扫除，共和立宪必将尽行，民党平权必将大炽，文明之国民愈智，劣下之民种渐微，自尔之后，大势所趋，人心所向，其必赴于全地大同天下太平者，如水之赴壑，莫可遏抑者矣”^③。

康氏坚信大同太平世能于短期内发展完成，故当仁不让，以制宪之工作自任。合国有三体，故大同有三世。康氏于分别解说其内容外^④，复立表以明其纲领^⑤。其所建议，有高超之理想，亦有玄虚之幻想。吾人殆无一缕述之必要。简略言之，康氏定“初设公议政府为大同之始”^⑥。公议云者，各国内政自

① 乙部，页一一〇。

② 乙部，页一〇五——一〇七。

③ 乙部，页一一一，页一一三曰：“二三百年中必见大同之实效。”民国八年二月康氏自题《大同书》甲乙二部单行本谓“不意三十五载而国际联盟成。身亲见大同之行也”。足见其乐观之至，自信之极。愧康氏今日尚存，闻德、日等退出，联盟解体之事，不知其当作何语耳。

④ 乙部，三——四章，页一一三——一三六。

⑤ 乙部，页一三六——一六五。

⑥ 乙部，第三章页一一三——一一八。

主,但各选派议员以议联合诸国间公政之谓也。公议政府之职务可综括为维持国际和平秩序,及准备大地联合之二大端。其关于前者,如议定各国公律,按公法判决各国交涉之事,平均关税,弭兵制暴皆是。而康氏所拟后二者之办法,尤值吾人一述。康氏谓“公议政府以弭各国兵争为宗旨。各国现有兵数、军械及械厂、战舰皆应报告公政府。除其国必应自保外,有议增者,公议政府得干预之。太多者得禁止之。并岁议减兵之法”^①。此弭兵之法也。又曰:“各国有不公、不平、不文明之举动,公议院得移书责之,令其更改。”“各国有大破文明及公共之安乐,背万国之公法者,公议院得以公调合各国之兵弹禁之。若仍不从,则同攻伐其国土,改易其政府。”^②此制暴之法也。其关于大地联合者,包括划一语言文字,划一度量权衡,逐渐转移各国之土地人民于公议政府,建立公政府之海军武力诸项。

公议政府行之既效,乃进一步“立公政府以统各国为大同之中”^③。公政府与公议政府主要之区别为后者行于“各国主权甚大之时”,前者则行于各国政府主权减削以后。后者略似邦联之组织,前者则近乎联邦之体制。易词言之,公政府之设立,即大同之初成。康氏所举大纲凡十有三。括其要旨,一曰废国,二曰废君,三曰废兵,四曰同文,五曰共历。废国者,分大地为十洲,分洲约为十界,各置自治政府而除去国之名称也。废君者,“各君主经立宪既久,大权尽削,不过一安富尊荣之人而已。其皇帝王后等爵号虽为世袭,改其名称曰尊者,或曰大长者可也。或待其有过而削之,或无过而废之,无不可也。且至此平等之义大明,人人视帝王、君主等名号为太古武夫屠伯

① 第十六条,乙部页一一七。

② 第七条,页一一六。

③ 乙部,第四章页一一八——一三六。

强梁之别称，皆自厌之恶之，亦不愿有此称号矣”^①。君政既除，乃设代表世界公民之上下议院，以决一切政事。故“公政府只有议员，无行政官，无议长，无统领也”^②。废兵者，“岁减各国之兵，每减必令各国平等。减之又减，以至于无”^③。各国之兵既渐废尽，公兵亦可以渐汰。及至于无国，然后罢兵也”^④。同文者，“全世界语言文字皆同，不得有异言异文”也^⑤。共历者，全世界皆以大同纪元，行修改之历法，而以光绪庚子春分为元年岁首也^⑥。

大同之政治制度既立，康氏乃进论大同之社会制度。易词言之，即除去国以外之八界也。

诸界中关于人伦者为家、形、级、种之四界。家界有妨博爱，形级二界有碍于平等，种界则兼害二义。故皆不容长存于大同太平之世。级界之大别有三。一曰贱族。如印度之首陀，中国之优倡皂隶。二曰奴隶。三曰妇女。欲去级界，当取此三者一切解放之，当举卖买人口之事而一切禁止之^⑦。形界者政治与社会生活中种种之男女不平等。妇女不得仕宦科举，充议员，为公民，是在政治上不平等也。妇女不得立门户，主婚姻，为交际，治学术，是在社会上不平等也。夫男女之间除雌雄异形外，“既得为人，其聪明睿哲同，其性情气质同，其德义嗜欲同，其身首手足同，其耳目口鼻同，其能行坐执持同，其能视听语默同，其能饮食衣服同，其能游观

① 乙部，第四章页一二〇。

② 页一三七，《大同合图三世表》八项三栏。

③ 页一一九。

④ 页一二〇。

⑤ 页一二三。

⑥ 页一二四——一三六，庚子春分当西历一九〇一荷兰喀京万国同盟之年也。

⑦ 丙部，页一六七——一七六。

作止同，其能执事穷理同，女子未有异于男子也”^①。女子是人，则与男子同赋天权^②。女子有能，则与男子同胜职任^③。“故以公理言之，女人当与男子一切同之。以实效征之，女子当与男子一切同之也^④。吾人欲去形界以立平等，当开女学，许参政，婚姻与社交自由^⑤，男女之服装同式”。如此则公理实效，两得之矣。

家界之当去，前已言之^⑥。然而去家界为一至难之事。盖家之产生，基于人类天性及社会需要。夫妻父母子女之爱，人类之所同有。太古男女杂交，知母不知父。情好通而家庭未立。其后因女子须男子扶助方能尽保养子女之责，又因“男女杂合既久，则情好尤笃者而不愿离，则有武力尤大者以强勇据之。交久则弥深，独据则弥专，于是夫妇之道立矣”^⑦。夫妇道立，家族形成，孝慈友爱诸德亦相随发展。人类所以能生殖强盛，其受助于家族组织者力固不小^⑧。然而弊随利生，家族之有害于人类者亦不在小。家族托根于私爱，私爱必妨公理。爱家之极，于是损人益己之反社会行为皆由以生。此家之害一。家庭可以保育教养个人。然而家庭之范围及能力均不广大。故

① 戊部，页一九三。

② 戊部，页一九九。

③ 此与李贽所见略同（见本书十七章五三一页注②）。亦似柏拉图《国家论》卷五 *Republic V, 545a-457f* 及约翰·穆勒《妇女压制论》*J.S. Mill, The Subjection of Women, 1861*。

④ 戊部，页一九九。

⑤ 康氏主张婚姻契约当名为“交好契约”规定时限，勿过一年。不得有终身夫妇之名。期满后欢好者得续约（戊部页二四——二五二）。

⑥ 本章六四〇页注①。

⑦ 己部去家界为天民，页二五八。

⑧ 己部，页二五九——二六四。

其教育所成之个人，亦不能得充分之身心发展^①。此家之害二。中国素重家族伦理。表面观之，其家庭生活似甚优美高尚。然而一究其实，则中国家庭之痛苦，伦理之虚伪，有远出吾人意想之外者^②。此家之害三。利害相参，利一时而害长久。盖“家者据乱世升平之要，而太平世最妨害之物也”^③。吾人虽知其难，固不得不努力除去之矣。

去家界之良法在逐渐废弃私养、私教、私恤，而代以公养、公教、公恤^④。公养之制寄于“人本”“育婴”及“怀幼”之三院。人本者妊妇入居，不必夫家私贍。育婴者婴儿入育，不必生母私字。怀幼者儿童入养，不必父母私鞠，公教之制寄于公立蒙、小、中、大之四学院。儿童自六岁至二十岁分年入学，不复由家庭私教。公恤之制寄于公立医疾、养老、恤贫、养病、化人之五院。凡人老病苦死之事，皆归于公，不复劳家人之私计私虑。天下之人无出家之忍而有去家之乐^⑤，则大同可至矣。

人伦诸界之中，去家界难，而去种界尤难^⑥。人种有黄白棕黑颜色之殊，大小美丑形体之异触目自分，爰生畛域。欲其混化，诚哉难能。且人种之间，禀赋各异。清浊不齐，爰生优劣。“白人、黄人才能形状相去不远，可以平等。其黑人之形状也，铁面银牙，斜颌若猪，直视若牛”^⑦。“至蠢极愚，望之可憎可畏。

① 己部，页二八〇——二八八。

② 己部，页二七一——二八〇。康氏对家族伦理之指摘已开谭嗣同“冲决网罗”之端。

③ 己部，页二八八。

④ 己部，页二九〇——二九二。

⑤ 己部，页二九〇。

⑥ 丁部，页一七七。

⑦ 丁部，页一八〇。

其与白人黄人资格之相远也，有若天仙之与地狱之鬼”^①。“至于棕色者目光黯然，面色昧然，神疲气薺，性懒心愚，耗矣微哉！几与黑人近矣”^②。然则欲混形色，齐才能，“去种界，同人类”，当循何道以及之乎？

康氏对此难题有消极与积极之两重答案。消极者俟自然淘汰之结果，优种存而至劣者亡，自迥不齐而渐近平等也。康氏谓“全地之人，人类各自发生，种族无量，而以优胜劣败之理，先后倾覆，以迄于今，存者则欧洲之白种，亚洲之黄种，非洲之黑种，太平洋南洋各岛之棕色种焉”。兹数者中，黄白优而棕黑劣，经长期强弱之淘汰，“至大同之世，只有白种黄种之存，其黑人棕种，殆皆扫地尽矣”^③。然消极之淘汰，历时甚久。欲促大同之速成，不可不采积极之改良人种办法^④。康氏相信改良人种可使劣下者成为优美。其法有三：一曰迁地。徙印度非洲等地之棕黑人种于加拿大南美诸地。气候既殊，体色自变。二曰杂婚。黄白棕黑相互杂婚，子孙之色，每变愈浅。三曰改食。人种之殊，每缘食异。“变棕黑人之饮食与黄白人同，久之亦必为黄白人矣”^⑤。三法并行，“大抵由非洲奇黑之人，数百年进为印度之黑人。由印度之黑人，数百年可进为棕人。不二三百年可进为黄人，不百数十年可变为白人。由是推之，速则七百年，迟则千年，黑人亦可尽为白人矣”^⑥。人种尽白，灵明同一，是为
人种大同。

国家形级种五界既去，人伦改造已臻大同之域。然而生业

① 丁部，页一八七。

② 丁部，页一八六。

③ 丁部，页一七九。

④ 丁部，页一八〇 —— 一八六。

⑤ 丁部，页一八六。

⑥ 丁部，页一八八。改种之说缺乏科学依据。康氏盖未尝读近世生物学之书也。

不加改造,则社会犹未完全平等,乱阶犹在而大同未备。康氏乃引申《礼运》“货不必藏于己,力不必为己之旨,而立公农、公工、公商之制”^①。其大意略近西洋之共产主义。康氏认定财产私有,生产私营之制度,不徒酝酿纷争,亦且诸多耗费。故谓“农不行大同则不能均产而有饥民”,“工不行大同则工党业主争将别成国乱”,“商不行大同则人种生诈性而多余货以殄物”^②。然则“今欲致大同,必去人之私产而后可。凡农工商之业必归之公”^③。康氏所建议之制度,略似今日苏俄之所行。举凡农工业生产之工具均归公有。其所生产之物资,均由公配,一切商业,均归公营。其目的在公益而不在利润^④。如此则人人皆公,人人皆平,而大同至矣。

康氏公产之理想虽似苏俄,其拟采之方法则无取于流血之革命。康氏认去产易于去国,而其关键则在去家。家去而国与产随之。“欲去家乎?但使大明天赋人权之义,男女皆平等,独立婚姻之事,不复名为夫妇,只许订岁月交好之和约而已。行之六十年,则全世界之人类皆无家矣,无有夫妇父子之私矣。其有遗产无人可传,其金银什器皆听赠人。若其农田工厂商货皆归之公,即可至大同之世矣”^⑤。

康氏政治与社会改造之理想之主要内容,略如上述。其余三界之破除,殆可视为引申推广之余义。“去乱界”者立大同之政制与文化^⑥。“去类界”者推仁民以爱物^⑦。“去苦界”者发展

① 庚部,页三五三——三八二。

② 庚部,第一、二、三章标目。

③ 庚部,页三六二。

④ 庚部,第七——九章,页三六二——三七七。

⑤ 庚部,页三八〇。

⑥ 辛部,页三八三——四三〇。

⑦ 壬部,页四三一——四三九。

物质文明以极人生之享乐^①。康氏谓“大同之世人无所思。安乐既极，惟思长生。而服食既精，忧虑绝无”。又谓“神仙者大同之归宿”。“神仙之后，佛学又兴”^②。于是大同教主，由儒转墨，逃墨归杨，而终入于老释。“康圣人”乃一变再变而为“真人”，为“法王”。虽其言荒渺玄虚，理无可用，而纵肆瑰奇，则前所未见也。

第四节 康有为之维新论

康氏以大同太平世为最后之理想。其戊戌前后维新变法之言论皆属于小康升平拨乱世之范围。前者以渐进为改造，后者寓维持现状于变法之中^③。明乎此，则知康氏保皇立宪诸主张非徒不与其大同理想相冲突，而实为援据《公羊》三世学说之必然趋势。

康氏维新主张之第一要义为变法而不革命。《春秋》三世由据乱历升平而至于太平。孔子制宪，随时世之升降而为之条理。古今中外之法，未有长久不变而可以为治者也。康氏于戊戌正月告德宗曰：“臣闻一姓之霸有天下者，刻籀其钟鼎，摩呵其灵庙，徘徊其册府，皆有神谟远算，深计长虑，以为子孙万世之业。然类皆数百年而断灭，或数十年而断灭。其祖宗之经文纬武皆废弛败坏而不可用。子孙墨守其陈迹而失其精意，遂相以寻于祸败，谓一姓不再兴。览四千年青史之载，历朝兴亡之迹，岂不哀哉！《诗纬》曰：“王者三百年一变政，盖变者天道

① 癸部，页四四一。四五三。

② 见本章六四三页注②。

③ 梁启超《清代学术概论》页一三六，“有为始终谓当以小康义教今世。对于政治问题，对于社会道德问题，皆以维持旧状为职志”。

也。”天地万物，能变者久存。“泰西之国一姓累败而累兴，盖善变以应天也。中国一姓不再兴者，不变而逆天也。夫新时期必变前朝之法，与民更始。盖应三百年之运，顺天者兴。兴其变而顺天，非兴其一姓也。逆天者亡。亡其不变而逆天，非亡其一姓也。一姓不自变，人将顺天代变之，而一姓亡矣。一姓能顺天时，时自变，则一姓虽万世存可也”^①。前人论朝代兴亡，有系诸德之有无者。有归诸民之向背者，有原诸命之顺逆者。今康氏直以能变与否断国运之短长，则其重视维新，诚为儒家中所罕有。

然而吾人当注意，天道之变以渐而进，人道维新不可躐等。自康氏视之，清末为一据乱世。维新者可努力拨乱，以进于小康升平，而未可好高务远，妄冀大同太平。易词言之，戊戌前后之中国，不变法不能图存，而变法当以维持天下为家之君主政体为条件。且中国之政权既握于清室，则当拥清帝以行立宪改制，兴学整军，开矿修路诸新政。此康氏所领导戊戌维新之基本理论，亦保皇党人之基本信条。当时攻康氏者谓其“保中国不保大清”^②。不知君主立宪之主张，正欲保大清以保中国。惜乎满洲朝士多偏私愚蒙，不能利用康党以自固耳。

康氏欲以小康义行维新。其反对民族、民权之革命运动实一不可避免之理论结果。故自戊戌以还，康氏对兴中会、同盟会所揭之革命大义，攻排甚力，始终不休。其议论要旨约有二端：一曰种族革命之义不能成立，二曰政治革命之言出于误解。

种族革命不能成立，由于种族界限之难于划定。康氏以为世界民族本无纯种，而汉人乃混血之蒙古族。其言曰：“近人多谓中国汉族全为黄帝子孙，有欲以黄帝纪年者。其实大地万国无有能纯为一族者也。夫黄帝出自昆仑，实由中亚洲迁徙而

① 《文钞·进呈俄罗斯大彼得变政记序》。

② 梁《政变记》（《专集》本，页七六）御史文悌劾保国会语。

来。《史记·黄帝本纪》称以师兵为营卫，则实由游牧而入中国之北方。其时中国地属有苗。”“欧人以中国人种同于蒙古入种，而马来人别自为种。盖马来人种出自苗人，其音不同。而黄帝徒自中亚，实即蒙古人种。”若吾人欲于蒙古种中自立界限以排异族，则中国自古以来即多与异族混杂。“魏齐周隋五代辽金元诸史中由诸番改汉姓者不可胜数，吾未及遍举之。但举简要，则《北魏书·官氏志》九十九姓之所改，盖中国之自负为三代华胄者，盖无一能免于北狄所杂乱者矣”^①。不宁惟是，主革命者斥满洲为夷狄，为非类，遂欲颠覆驱之。而孰知满洲之与汉人实共祖先而为同类乎？康氏谓“满洲之音转从肃慎。其在周世曾贡楛矢石弩，皆黄帝二十五子分封之所出。而匈奴之祖出于淳维，实为殷后，则北魏亦吾所自出耳”^②。夫汉人非神明之纯种，满人亦黄帝之子孙，则汉满之界不立，而言排满者非徒无的放矢，实近同室操戈矣^③。

康氏认定区分华夷惟一合理之标准为文化而非种族。盖“孔子作《春秋》，以礼乐文章为重。所谓中国夷狄之别，专以别文野而已。合于中国之礼者则进而谓之中国，不合于中国之礼者则谓之夷狄”^④。此义既明，亦可知“一国之存亡在其历史风俗教化，不系于一君之姓系”^⑤。康氏据此标准，参中外史实，定亡国为四等。征服者绝灭亡国者之文化，如西班牙之于墨西哥，

① 《文钞·民族难定汉族中亦多异族而满洲亦祖黄帝考》。

② 同上，章炳麟曾驳此说，见本书二十四章。

③ 康氏曰：“民族义者专为合诸弱小为强大国者也。若夫英美俄诸大，则纠合群种而为大国。故民族之说不发焉。吾国之所以为大，真美俄英之比也。故万无发民族义以自裂之理。若必专明民族，则其始排满矣。继必排蒙古西藏之蒙回族矣。”同注①。康氏未及料辛亥革命成功之后有“五族共和”之义也。

④ 同注①。

⑤ 《文钞·君与国不相关，不足为轻重存亡论》。

为第一等。禁其文教，奴隶其人，如法之于安南，为第二等。抑制苛使其民，如英之于印度，为第三等。或禁其语言，或夺其权利，如德、俄之于芬兰、波兰，为第四等。中国之情形，若有一于此，则可预亡国之列，而当奋起以图光复。然而自康氏视之，满洲既未尝灭周孔之文化，则汉族固未尝亡国。“我中国虽屡更革命，而五千年文明之中国礼乐文章教化风俗如故也。自外入者入焉而化之。满洲云者，古为肃慎，亦出于黄帝后。其于明世封号龙虎将军。然则其入主中夏也，犹舜为东夷之人而代唐，文王为西夷之人而代商云尔。教化皆守周孔，政俗皆用汉、明。其一家帝制，不过如刘李赵朱云尔。五千年文明之中国礼乐文章政俗教化一切保存，亦如英国也，则亦不过易姓移朝耳。易姓移朝者，可谓之亡君统，不得以为亡国也”^①。夫中国既未尝亡国，满洲既非异类，则倡民族革命光复汉土之义者，诚不知其何所根据。不仅此也。中国五千年中虽经女后盗贼夷狄之篡夺，而未尝亡国。吾人殊难保证其永远不亡。康氏相信民族革命足以生内乱而速外患^②。昔之不亡于蒙古、满洲者，或不免亡于德、俄、英、法等国。彼断不能舍己从人以存我周孔之文物。“若中国今日而亡于外人乎，则必为芬兰、印度、安南、爪哇、台湾，必不得为北魏、金、元与本朝之旧，可决之也。以今之外人皆有文明化我故也”^③。

康氏反对民族革命之议论，貌似成理，而实多强词夺理。吾人只须持与《大义觉迷录》及《黄书》相较，观其异同，即可知康氏之背宗邦而忠于殊类，谬误显然，无待吾人于兹深辨。至其反对政治革命之言，则亦多本诸似是而非之见解，不足以折服听者。

① 《文钞·君与国不相关，不足为轻重存亡论》。

② 《文钞·革命已成有五难中国忧亡说》。

③ 同注①。

康氏反对政治革命最大理由为按《春秋》三世之义，中国只能行君主立宪之制，不宜行民主共和之制。据乱世不能行太平法，虽圣人亦不能勉强。“故独立自由之风，平等自主之义，立宪民主之法。孔子怀之，待之平世而未能遽为乱世发也。以乱世民智未开，必当代君主治之，家长育之。否则团体不固，民生难成，未至平世之时而遽欲去君主，是争乱相寻，至国种夷灭而已”^①。盖政制优劣，与时推移。若胶柱以鼓瑟，则美言亦不信。“夫所谓政党议会，民权宪法，乃至立宪共和专制，皆方药也。当其病，应其时，则皆为用。非其病，失其宜，则皆为灾”^②。此不仅于中国为然，实人类立政之通则。中国民智未开，国情殊众，不能遽行共和，固矣。欧美各国行民主制而安乐者，不过美与瑞士^③。其余诸国，皆以共和而致乱。法人妄效美国，大乱八十三年而后定。中南美二十共和国，自智利外，无一不大乱者^④。盖皆出时机未至，强行民主，遂启无穷之纷争。“若中国而行美之宪法乎，则两党争总统之时，不知能几年，不知死几千万人而后定也”。今将从法国之宪法乎？“法国内阁岁必数易，甚少能耐期年者。即内阁未覆时，总统与宰相意见不同，亦遭各党所齟齬而不能施行。即能施行，亦不能久。故法之宰相即有奇才，亦难行其志。故四十年来，德、日强而法不振，皆由立法之初宪法不善之故”。今将从瑞士之宪法乎？瑞士以国会为政，“诚共和制之极轨”，而大同世之模型。然“此惟瑞士之至小国能行之。若中国广土众民，百倍于瑞士，万几之繁冗，亦百倍于瑞士。若一一皆待公议而后行，则无事不败”。美、法、瑞士之宪法均不能行于中国，其他各国宪法，如自

① 《孟子微》“禹覆当平世”一章注。

② 《文钞·中国以何方救亡论》，此文作于民国二年。

③ 《文钞·拟中华民国宪法草案发凡》，此文作于民国二年。

④ 《草案发凡》及《共和政体不能行于中国论》，此文作于辛亥。

部以下,尤不足为仿效之资。就此观之,则谓“民主共和,无一良宪法”可也^①。

然则欲避免革命之祸,兼收变法之长,适合国情,澄清政治,舍君主立宪以外,实无他道可循。康氏拥护君宪之言论,牵强粉饰,若无修理。究其大意,似不外立宪可以避免专制,虚君可以避免政争之两端。此不徒验诸西洋往事而皆然。中国具有特殊之历史背景,尤宜于施行此“奇妙之暗共和法”^②。原夫政治黑暗,生于天下为私。故当据乱世,中外人民所当争者惟“国为公有”之一义。“盖天下者天下人之天下,非一人所能私有之。故天下为公,理至公也。但当乱世,水火涂炭,民无所归。有聪明神武者首出为君,民得所庇以出水火,则国暂君有,亦乱世所不得已者”。及国民渐进,则君当以国复还之民。否则民将自起而力争其还。力争之后,“若既得国为公有,则无论为君主民主,为独立半立,为同族异族,为同教异教,皆不深计”也^③。虽然,此就各国之事泛言之耳。若分别考其得失,则行虚君立宪者易安,行民主共和者多乱。“夫立宪君主与立宪民主之制,其民权同,其国会内阁同,其总理大臣事权与总统同。名位虽殊,皆代君主者也。除其有乾脩之君衔外,亦几几于古之有天下者也。自德国外,君主殆不在有无之数矣。则总统与总理大臣之更易,亦与君主之移朝易姓无异也。然争总理大臣者不过两党人以笔墨口舌争之。岁月改易之,行所无事,国人几忘,则与专制世之易相无异也。而争总统者两党列军相当,驱国人之属于党者相杀。每争总统一次,则死国民无算。夫立总统不过为国民代理而已。乃为一代理而死国民无算,其害大矣。则反不如有君主而不乱之为良法也。盖非有爱于君主而

① 《草案发凡》。

② 《文钞·立宪国之立君主实为奇妙之暗共和法说》。

③ 《文钞·新世界只争国为公有而种族君民主皆为旧义不足计说》。

必欲立之也。所以爱国民也”^①。欧人明于此理，故英比诸国至于迎异族之君以立宪^②。反观中国，则礼运有天下为公之义，虞舜行恭己无为之政^③。“积四千年君主之俗，欲一旦废之，以起争乱，甚非策也”^④。故参鉴欧史，适应国情，自以采行君宪为最宜。

康氏拥护君宪之宗旨虽始终如一，其议论则随时世而先后三变。当戊戌变法之时，康氏意在改造专制，故立言偏重于发扬民贵，而与民权思想，比较接近。如戊戌六月康氏为德宗论法国革命，曰：“民性可静不可动也。一动之后，若转石于悬崖，不至于趾不止也。《传》曰：岂其使一人肆于民上。民愚不知公天下之义则已耳。既知之，则富贵崇高者众之所妒，事权尊一者众之所争也。法民既远感于美民主之政，近睹于英戮查理士逐占士第二之故，则久受压制，具瞻岩岩，必倾覆之。”“且夫寡不敌众，私不敌公，理之公则也。安有以一人而能敌亿万兆国民者哉！则莫若立行干断，不待民之请求迫胁，而与民公之。如英之威廉第二后诸主然。明定宪法，君民各得其分，则路易十六必有泰山磐石之安。”“而惜路易十六不能审时刚断也。徘徊迟疑，欲与不与。缓以岁月，靳其事权。遂至身死国亡，为天下戮笑。”^⑤康氏此言深切著明。路易十六云云，不啻为晚清之预言。又如光绪丁未代侨民请愿，谓立宪法开国会为救亡之急务，“明诏已许之矣。所以迟迟者，或疑于民智未开，资格未至耳。夫以中国之大，四万万人之众，学校之盛，当讲求新学之殷，通于中外之彦，殆不可数计。而谓区区数百议员竟无此资

① 《文钞·共和政体不能行于中国论》。

② 《文钞·欧人立宪必立君主且必迎异国或异族人为君主之奇异说》，康氏于戊戌、己亥间曾拟《中国宪法草案》，以英制为蓝本。

③ 同六五八页注③。

④ 同六五八页注②。

⑤ 《文钞·进呈法国革命记序》。

格之人才。此不独厚诬中国，自贬人才，亦无此理矣。夫以变法之日浅，阅历之难，办事之艰，人才或乏。若夫徒发空言，兼取中外，从多取决，岂患乏才。即有严苛之论，谓通才仍乏，岂合四万万人民，公举数百之人才，而多数取决者，其见闻知识乃不如政府数人之明耶？夫今政府诸臣之才否，非民等所能妄为毁誉。如诸臣多未游历各国，未遍阅行省郡县边徼，以亲贵清流之故，多不解民俗农工商矿之百业，凡此数事，皆举议员应有之人，而政府诸臣皆实未经，则政府诸臣，虽可颂为上圣大贤，或真能清忠公正，而实不能免即聋从昧。虽有苏张之舌，无能为政府诸臣解矣。夫以中国之奇大，危险之极势，而付之寥寥数聋昧者之手，如以巨舰驾洪涛乘逆风潮。而以瞽人为舵师，其事可谓至奇。乃不谓其人才不足举政府而不设置之，又不谓待他日有治国之资格人才足而后设政府。何乃于全国人才公谋国政，而独责以才不足与。此商民等隐笑大奇而不可解者也。夫立宪不过空文耳。苟无国会守之，则亦如教宗之经义耳。故商民等以为真欲救国，必先立宪。真欲立宪，必先开国会。欲定宪法之宜否，与其派一二不通语文之大臣游历考察^①，不如合国会之民，献千数百英彦之才而公定之”也^②。康氏此言尤明快犀利，逼近民权之义，深中清廷之病，盖康氏本君宪之宗旨以攻专制，故俨然一激进之维新人物矣。

康氏鼓吹立宪之言论，至革命军兴而一变为拥护立宪。宣统辛亥之《救亡论》即其最要之文献。此论共分十篇，自极言革命思想之错误，革命行为之危险外，复申明君宪之优长，称颂清廷之决断。其用意显在证明宪政既已推行，革命徒成自扰。康

① 此指光绪三十一年派五大臣(载泽等)出洋考察宪政，及次年九月下诏预备立宪。康氏此书作于三十三年。三十四年八月清廷定九年立宪之期。

② 《文钞·海外亚美欧非澳五洲二百埠中华宪政会侨民公上请愿书》。此会乃丁未元旦由保皇党改组而成。

氏谓“今者朝廷审天下为公之理，为中国泰山磐石之安，既明且决，毅然下诏，行不負責任之义，而一切付之资政院。立开国会，公之国民。定宪法而议立法，听民望之所归，组织内阁，俾代负责。是朝廷下完全共和立宪之诏矣。此一诏也，即将数千年国为君有之私产一旦尽舍而捐，出公于国之臣民共有也。此一诏也，即将数千年无限之君权，一旦尽舍之，而捐立法权于国会，捐行政权于内阁，改而就最高世爵，仍虚名曰君位云尔。国民曰：“国者吾之公产也。昔代理者以吾之幼少而代管之。今代理者已愿将公产出，吾等可享此公产而无事矣。又曰：“代理者总吾公产之全权也。今已将公产权让出公议公办，代理者不过预闻而签一名云尔。故昔之愤然争者，今宜欢然喜矣。故夫立宪云者，以君有之国为公有，以无限之君权改为最高世爵之代名词而已。”^①不宁惟是，清廷既许资政院定宪法^②，则立法行政大权，君主将皆不能预。“凡此政权一切皆夺，不独万国立宪君主之所无，即共和总统之权，过之甚远。虽有君主，不过虚位虚名而已。实则共和矣。可名曰虚君共和国”。岂止君主立宪而已哉！“虚君者，无可为比，只能比于冷庙之土偶而已”。既无干于政事，又可免岁易总统之纷争。“然则何不行之。抑将倾四万万人之财命，亡万里之境土，弃五千年之文明，而争一冷庙之土偶香火乎？即得胜之，亦太不值矣。汉已兴矣，亦又何求。无亦可以已乎”^③！

康氏亦知革命潮高，清室必覆。故尝建议拥衍圣公以为庶君。虽显违丙午以前保皇之主张，其坚持君宪之义，则依然如故也。及清帝逊位，民国成立，康氏言论又起变化。一方面相

① 同六五八页注③。

② 宣统二年庚戌开资政院，各省咨议局与资政院议员迭请召集国会。摄政王始允于宣统五年立宪。

③ 《文钞·虚君之共和国说》。

对承认共和立宪,另一方面则极力诋毁民主政治。于是戊戌维新之中坚,遂变为民国之守旧与反动分子。康氏于民国二年应门人请有拟中华民国宪法草案之作,以法国宪法为蓝本。康氏非谓法国责任内阁制为完美之理想也。盖革命已行,则英宪不可复用。不得已而求其次,惟法制为最近于虚君共和。然而寰宇之中,“民主共和,无一良宪法”^①!中国取法乎中,至多不过可得下乘。何况开国数月,惨状弥布。国会暴乱,将卒纵横。民俗轻狂,政党纷扰。内成无政府之变态,外伏强邻虎视之危机^②。然则革命共和,自康氏观之。诚亡国之前奏而已。康氏尝慨叹言之曰:“夫国会政党,立宪之二巨物也。而我国如此也。则立宪尚未可行也。追思戊戌时,鄙人创议立宪,实鄙人不察国情之巨谬也。程度未至而超越为之,犹小儿未能行而学逾墙飞瓦也。”^③夫立宪尚未可行,而革命已先召乱,将操何术以救之乎?康氏认定祸乱之主要原因在误行民权。故救乱之方即在抑制民权,忽使过于放纵。康氏又深知君主专制不可复行,乃创为“重国”之论以矫贵民之流弊。其言曰:“政治之体,有重于为民者,有重于为国者。《春秋》本民贵大一统而略于国。故孟子曰:民为贵,社稷次之。盖天下学者多重在民,管、商之学专重在国,故齐、秦以霸。法共和之时,盛行天赋人权之学说。盖平民政治以民为主。故发明个人平等之自由,不能不以民为重而国少从轻也。及德国兴创霸国之义,以为不保其国,民无依托。能强其国,民预荣施。以国为重,而民少从轻。夫未至大一统而当列国竞争之时,诚为切时之论哉!”“今吾国已无君主,无君民之争。法国重民之义已为过去矣。今为列

① 《文钞·草案》。

② 见《文钞·忧问》、《孤愤语》、《无政府》、《普乱》、《志耻》、《国会叹》诸篇。

③ 《国会叹》。

国，非复一统之制。古者天下之义更不切矣。列强竞峙，力征经营，心摹力进，日不暇给。少迟已失，稍逊即败。然则以国为重乃方今切时之义。”“而中国之所当行也，以国为重，则当整纪纲，行法令，复秩序，守边疆。”“先求自治自保，然后奖励物质，润泽文明，高谈平等自由未迟也。”^①康氏此言固亦娓娓动听。虽然，犹有疑问焉。康氏重国之义，欲令何人行之乎？使国民行之，则程度苦于不足。使政府行之，则全国已同于“无政府”。使君主行之，则“盛德”之德宗，已埋骨于地下。宣统之冷庙木偶，亦已颠覆。而衍圣公既无人拥立，茫茫九州，谁其负拯救之责。惜乎！康氏于此极重大之问题，无明白之解答以释吾人之疑也^②。

抑康氏指摘民国，不仅限于其政治之混乱。民国初年一部人士醉心西化，蔑视国故之态度，亦引起康氏之痛恨。盖彼认定“中国濒危，误在全法欧美而尽弃国粹”。故昔之奏请剪发易服者，今遂深悔卤莽^③。爱护国粹之极，至于反对行新历，禁迷信，讲卫生，禁娼妓、婢女、赌博诸事^④。以孔教为国教，则其国粹主义最重要之表现也。康氏深信民族文化之存在，乃国之所以能久存而不灭。故曰：“凡为国者必有以自立也。其自立之道，自其政治教化风俗深入其民心，化成其神思，融洽其肌肤，铸冶其群俗，久而固结，习而相忘，谓之国魂。国无大小久暂，苟舍乎此，国不能立。以弱以凶，以天以折。人失魂乎，非狂则死。国失魂乎，非狂则亡。”^⑤夫论国魂则我固有之矣。“中国数千年来奉为国教者孔子也”。“中国能晏然一统，政治二千年者，

- ① 《中华救国论》(壬子夏)参《中国以何方教危论》。
 ② 民国六年康氏与张勋谋复辟，可视为行动上之答案。
 ③ 《请剪发易服折》(戊戌七月)，跋语不知作于民国何年。
 ④ 《文钞·议院政府无干預民俗说》。
 ⑤ 《中国濒危误在全法欧美而尽弃国粹说》。

何哉？诚半部《论语》治之也”^①。孔教国魂，固不必圆满无缺。国政俗教，有所未备。“未尝不可采人之长，以补其短”。“若夫尽舍己之政治教化风俗，不择其录非得失，而一以从人，是甘为奴而从主耳，甘卖身而离魂耳。天下之愚，未见其比也”^②。辛亥秋冬，中国五千年之经义、典章、法律皆随清廷以俱弃。彼革命诸人不知此“数千年之经义、典章、法度乃积中国数千年无量数之圣哲为之，皆行之久远，宜民宜人者。国之所以立者在此也”^③。

采长补短之原则，诚未可非。然何者为西洋文化之长乎？康氏对此问题，亦前后持不同之主张。当戊戌时代康氏努力维新。观其告德宗之言，殆欲举中国一切之典章法度而变更之。丁酉十二月，德人占胶州。康上书极陈事变之急，劝清帝尽革旧俗，一意维新。大召天下才俊，议筹款变法之方。采择万国律例，定宪法公私之分。大校天下官吏贤否，其疲老不才者皆令冠带退休。分遣亲王大臣及俊才出洋。其未游历外国者，不得当官任政。又陈上中下之三策。其第一策为“采法俄日以定国是。愿皇上以俄国大彼得之心为心法，以日本明治之政为政”^④。次年正月复上书统筹全局。其言有曰：“能变则存，不变则亡。全变则强，小变仍亡。”又曰：“今兹之法，皆汉唐元明之弊政。”^⑤观此诸言，足见康氏戊戌变法之主张，非以摹仿西技，采用西器为满足，而实欲推行西洋之学术典章法度。其观点殆与郭嵩焘暗合，而较清末变法“第三界”以前诸公徒知西法之长

① 《孔教会序》(一)。

② 同六六三页注⑤。

③ 《中国还魂论》。

④ 梁《政变记》引，《专集》页七——八。

⑤ 同上，页一一。

限于船坚炮利制造精奇者远为进步^①。及民国改元，康氏乃一变其昔日激进之主张，转以废弃五千年经义、典章、法度为忧，而持局部采补之说。其意以为“中国所长者政治、教化、风俗，而西洋所长者科学、工艺、美术。吾人只宜采彼之长，以我之政治、教化、风俗为主，而修饰之增长之”^②。“盖欧美之为美，在其物质之精奇，而非其政俗之尽良善也。吾政俗亦有善者过于欧美。但物质不兴，故贫弱日甚耳”^③。然则“吾人所亟采于欧美者，盖有之矣。物质为最要。而理财学哲学诸学次之。物质者以其实物言之，则电化、机器、工程、土木也。以其贯通言之，则物理及数学也。以文美言之，则画学、著色学、乐学也。以器用言之，水压力、天然煤气、电线、无线电、留声电光线、电气灯、蒸气锤、蒸汽衍筒、显微镜、千里镜之类是也。以兵事言之，则速发枪炮、钢制大炮、炸药、汽船、汽球、飞船、兵舰、炮台之类是也。以农机器言之，凡夫芟草、刈稻、播种、起草、耕耘、纺织、裁缝、制胶、造玻璃陶磁、诸金、塞门德土之类是也”。新世界各国以有此物质文明，不特能得遂用厚生之利，即“道德风俗国政悉因以剖晰变动，由臭腐而神奇焉。若以旧世界之物当之，则风摧草靡矣。有此者为新世界，为强国，日新无上焉。无此者为旧世界，为弱国，日就淘汰焉”。中国既未有此，则虽行“平等、自由、自治、共和、政党、握手、鞠躬、免冠、易服”诸事，决无补于危弱^④。岂徒无补，物质文明之基础不立，“多行欧美一新法，则

① 梁《政变记》引，《专集》页二一——二。梁氏分变法为四界。（一）道光二十年以后，（二）同治初年至光绪十年，（三）光绪十一年至二十年，（四）甲午败后至戊戌政变。

② 同六六三页注⑤。

③ 《中国还魂论》。

④ 同六六三页注⑤。篇中又斥民国采用西服，谓“吾国自古称中国以异于夷狄者，不曰衣冠之族，则曰冠带之伦。今国未灭也。故为自灭其冠”。康氏殆忘其所服者非唐宋衣冠而为索头遗制。以之祀孔庙而招国魂，魂而有知，得毋惊走。

增中国一大害”^①。醉心西洋之政教风俗者，可以懵然悟矣。康氏此论，实与张之洞辈中学为体，西学为用之主张相呼应。以视戊戌，不仅判若两人，且有每下愈况之叹。

吾人即退一步言，不论戊戌与辛亥之是非，只就康氏前后著论比并观之，则自相违连之讥，断乎不能解免。康氏于戊戌曾谓“新朝必变前朝之法”。谓“今兹之法，皆汉唐元明之弊政”。谓“变法须尽革旧俗”。谓“全变则强，小变则亡”。谓“愿皇上以俄国大彼得之心为心法”^②。至辛亥以后则谓中国之危在尽弃国粹。谓以半部《论语》治天下，使“中国晏然一统，致治二千年”。谓数千年之经义、典章、法度“行之久远，宜民宜人”。谓立国“当以我之政治教化风俗为主”。谓西洋之所长只在物质文明。康氏之言如此。吾人实不解在短短之十余年中，中国固有之政俗何以忽为朽腐，忽为神奇？西洋之所长，何以忽为政教，忽为物质？戊戌不可一日留之旧法，何以至壬子而忽变为不可一朝废之国魂？清帝效日、俄则必可富强，何以民国学欧美则必至危乱？凡此抵牾之处，恐推演《春秋》三世由八十一以迄于无穷世，亦未易消除调协。夫“有为太有成见”，则决非如其大弟子不惜以今日之我与昨日之我挑战者可知。推原其先后自异之由，或生于其保皇与尊孔之成见。康氏殆知不变法则清必亡，故不惜牺牲中国之旧法以存帝政。及清不变法而覆亡，则力斥西化之为害以存道统。故在康氏心曲之中，保皇为第一义，而爱护孔教，国魂尚为第二义。保皇不得，复辟不成，乃专注其情意于保教之一事。保皇出于至诚，故始终赞美君宪而痛恶共和。尊孔先入为主，故戊戌托古改制，暂时维新，而壬子复归于守旧也。

吾人之推论如尚不误，则可知康氏以立宪为保皇之手段，

① 《中国还魂论》。

② 大彼得恨俄俗闭塞，欲行欧化。卢梭《民约论》中尝讽其操切。

故其所号召者为假民权。托孔子以为变法之口实，故其所号召者乃假维新。今日事过境迁，康氏之失败与错误已昭然在人耳目，似不劳于兹赘论。吾人不妨引当时人士之月旦以断之。戊戌政变后，康氏亡命至香港，适日本宫崎寅藏亦在彼助孙中山先生推进革命事务。康氏弟子往晤。宫崎告之曰：“以如丝如纶之上谕而欲扫支那三千年之垢弊者愚也。垢弊之来在乎人之心，而支那之人心，其视王言如剑头之一映久矣。欲使王言而有效，则莫如蓄雷霆万钧之力，锄殪当道之权幸。而欲收锄殪之果，则兵与马之后援也。夫康君有锄殪之愿而徒赖君权以一纸书而翻转政府，此其所以败也。”^①此于保皇立宪之主张，真不啻为当头棒喝矣。梁启超于光绪壬寅著论曰：“今之言保教者取近世新学新理而缘附之曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也。”“然则非以此新学新理厘然有当于吾心而从之也。不过以其暗合于我孔子而从之耳。是所爱者仍在孔子，非在真理也。”“故吾所恶乎舞文贱儒，动以西学缘附中学者，以其名为开新，实则保守，煽思想界之奴性而滋益之也。”^②民国四年复申论曰：“摭古书片词单语以傅会今义，最易发生两种流弊。一、悦所印证之义，其表里适相吻合，善矣。若稍有牵合附会，则最易导国民以不正确之观念，而缘郢书燕说以滋弊。例如畴昔谈立宪共和者，偶见经典中某字某句与立宪共和等字义略近，辄摭拾以沾沾自喜，谓此制为我所固有。其实今世共和立宪制度之为物，即泰西亦不过起于近百年。求诸彼古代之希腊罗马，且不可得，遑论我国^③。而比附之言传播既广，则能使多数人之

① 《三十三年落花梦》中文节译本，上海（大达）页四〇。

② 《清代学术概论》页一四四引壬寅年《新民丛报》。钱穆《中国近三百年学术史》页七〇四——一八，谓康氏貌尊孔教，实尊西俗，与此相反，可参看。

③ 按康氏虽喜傅会，亦知现代议会制度非我所尝实行。戊戌代阔普通武请定立宪开国会折曰：“黄帝清问下民则有合官；尧舜询于刳尧则有总章；《盘

眼光思想见局于所比附之文句。以为所谓立宪共和者，不过如是，而不复追求其真义之所存。二，劝人行此制，告之曰：吾先哲所尝行也。劝人治此学，告之曰：吾先哲所尝治也。其势较易入，固也。然频以此相诏，则人于先哲未尝行之制辄疑其不可行，于先哲未尝治之学辄疑其不当治。无形之中恒足以增其故见自满之习，而障其择善服从之明。”以康有为之维新，犹依傍孔子改制扎古之臆说，则依傍混淆痼疾之深入人心可知。“此病根不拔，则思想终无独立自由之望”^①。梁氏此论，于有为所揭《春秋》万世制宪之理想，不啻加以致命之打击矣。

第五节 谭嗣同(一八六五——一八九八)

谭嗣同字复生，号壮飞。生于同治四年。父继洵，官湖北巡抚。嗣同十二岁丧母，尝受父妾虐待。此幼年之家庭境遇，对其一生思想，殆有深远之影响。弱冠游于新疆巡抚刘锦棠幕。大见称许，叹为奇才。自是十年中，往来南北各省，远及新疆、台湾，系风土，交豪杰，研兵事，以天下为己任。甲午后，志益愤发，力倡新学，自称康有为私淑弟子。设学会于湘，以与北京之强学会呼应，戊戌四月，定国是之诏既下，以学士徐致靖

(接上页③)庚)命众至庭；《周礼》询国危疑；《洪范》称谋及卿士，谋及庶人；《孟子》称大夫皆曰，国人皆曰，盖皆为国会之前型，而分上下议院之意焉。《春秋》改制，即立宪法，后王奉之以至于今。盖吾国君民久在法治之中，惜无国会以维持之耳。”丁未请愿书亦曰：“经义之名分，以教宗语言率之，而未尝立国会以誓盟守之，渝盟则殄之，故汉唐宋明二千年来宪法若有而若无。以是政治逊于泰西。”

① 《概论》页一四六引乙卯年《国风报》。

荐，自候补知府权充军机章京，与杨锐、林旭、刘光第同预新政，时号“军机四卿”。有为既败，或劝嗣同亡命日本。则曰：“各国变法无不从流血而成。今中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始。”八月初十日被逮，十三日与杨、林等六人同斩于市^①。遗著有《仁学》、《治事篇》、《兵制论》、《寥天一阁文》二卷、《莽苍苍斋诗》二卷、《远遗堂集外文》二卷等^②。

谭氏思想之来源虽有自得于孔佛西学之处，然其大端则师承康有为而加以推演^③。特以二人之性格不同，环境有异，其言论遂互有缓急温厉之别。且谭氏死于戊戌，其所受于康氏者皆早年大同与维新之理论。保皇守旧之说非所得闻。故今日谭氏之书，遂觉其发扬蹈厉，与其师说颇不相类也。

《大同书》本平等自由之旨而立破除九界之论。《仁学》傅会《庄子》“在宥”而申论之曰：“治者有国之义也。在宥者无国之义也。曰在宥，盖自由之转音。旨哉言乎！人人能自由，是必为无国之民。无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出。且虽有天下，若无天下矣。君主废则贵贱平，公理明则贫富均。千里万里，一家一人。视其家逆旅也。视其人同胞也。父无所用其慈，子无所用其孝。兄弟忘其友恭，夫妇

① 谭《三十自纪》，梁启超《谭嗣同传》（附《戊戌政变记》中，《专集》一页一〇六——一一〇）陈乃乾《谭嗣同年谱》。

② 《仁学》成于光绪丙申，年三十二岁。《兵制论》作于己丑，年二十五岁。今有许啸天编《谭嗣同集》（上海群学社）及张元济编《戊戌六君子遗集》。

③ 《仁学自叙》谓凡治此者当通佛经《华严》、相宗，西学《新约》、格致、社会，中学《易》、《春秋》、《礼记》、《孟》、《庄》、《墨》及周、张、陆、王等家。梁传谓嗣同“冥探孔佛之精奥，会通群哲之心法，衍绎南海之宗旨，成《仁学》一书。”（页一〇六）钱《学术史》页六七六曰：“《仁学》者实无异于《大同书》也。（中略）长素之书玄言之，而复生之书笃言之。其实一也。”

忘其倡随。若西书中百年一觉者，殆仿佛《礼运》大同之象焉。”^①夫在宥之美如彼，而人类所以不能达到者，则由“网罗重重”，深困严缚之故。然则欲致人类于大同，势非冲决网罗不可。“初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，终将冲决佛法之网罗”^②。如此则天空海阔，无拘无绊，而在宥得矣。

网罗虽多，而束缚最苦，为祸至烈者，无过于名教于与人伦。数千年来三纲五伦之惨祸，皆生于名教。“君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒”^③。而仁道归于消亡。俗儒谬以纲常名教为千古不磨之天经地义。而不知名之起也，悉由人为，本无内在之价值。古以淫为恶名，故相习以淫为恶。“向使生民之初即相习以淫为朝聘宴飨之巨典”，则淫非恶名，亦孰知淫为恶者^④。“独夫民贼固甚乐三纲之名。一切刑律制度，皆依此为率。取便已故也”^⑤。于是君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。君父恣睢于上，臣子憔悴于下。名教既立，虽身受荼毒，亦俯首帖耳，无敢呻吟^⑥。人伦失

① 下篇。

② 《自叙》。

③④ 《仁学上》。

⑤ 《仁学下》。谭氏认此名教之祸，不当由孔孟负咎。其责实在荀学。上篇曰：“二千年来之政，秦政也。皆大盗也。二千年来之学，荀学也。皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。二者相交相资，而罔不托之于孔。”

⑥ 《仁学上》曰：“中国积以威刑箝制天下，则不得不广立名为箝制之器。如曰仁则共名也。君父以责臣子，臣子亦可反之君父。于箝制之术不便，故不能不有忠孝廉节一切分别等差之名，乃得以责臣子曰，尔胡不忠，尔胡不孝。是当放逐也。是当诛戮也。忠孝既为臣子之专名，则终必不能以此反之。虽或他有所据，意欲谏诤，而终不敢忠教之名为名教之所尚。反更

其平等，社会趋于腐败。故今日倘欲变法，非先变三纲五常之名教不可^①。而名教既多赖独夫民贼以维持，则欲变纲常，非先变君臣之义不可。

谭氏改革君臣之说，大体得自黄宗羲之《原君》、《原臣》，而颇逼近民权思想。《仁学》述君民之关系曰：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民而民择君也。夫曰共举之，则其分际又非甚远于民而不下倨于民也。夫曰共之举之，则因有民而后有君。君末也，民本也。天下无有因末而累及本者，亦岂可因君而累及民哉！夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也。臣也者，助办民事者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。”^②又论君臣之系，曰：“古之所谓忠，中心之谓忠也。抚我则后，虐我则讎。应物平施，更无偏袒，可谓中矣，亦可谓忠矣。君为独夫民贼，而犹以忠事之，是辅桀也，是助纣也。其心中乎？不中乎？”至于死节之忠，亦当依此义以辨之。“君亦一民也，且较寻常之民而更为末也。民之与民无相为死之理，本之与末更无相为死之理。然则古之死节者，乃皆不然乎？请为一大言以断之曰：“止有死事的道理，决无死君的道理。死君者宦官官妾之为爱，匹夫匹妇之为谅也。”^③

（接上页⑥）益其罪，曰怨望，曰觖望，曰快快，曰腹诽，曰讪谤，曰亡等，曰大逆不道。是则以为当放逐，放逐之而已矣。当诛戮，诛戮之而已矣。曾不若孤豚之被繫缚屠杀也，犹奋荡呼号以声其痛楚，而人不之责也。”

① 《仁学下》，谭氏独取朋友一论，以其平等自由，其意略似李贽。

② 下篇。

③ 同上。然戊戌之败，谭氏死之，且尝告梁启超曰：“不有行者无以图将来，不有死者无以酬圣主。”（《政变记·传》，页一〇九）七月二十九日又与康氏捧衣带诏大哭。与此所言不合。殆为德宗倚任所深动，故以死报之欤，抑欲以流血鼓天下士气以遂变法之志而自附于死事之节欤？

凡此所言，持与康氏戊戌主张相较，似无抵触之处。然康氏阐民权而保大清^①，谭氏则因辨正君臣之义而并及民族华夷之辨，直欲驱满洲以复中华之政权。此则师弟相反，如南辕北辙，无可调融。《仁学》论异族压迫之痛曰：“天下为君主囊橐中之私产，不始今日，固数千年以来矣。然而有知辽、金、元之罪浮于前此之君主者乎！其土则秽壤也，其人则臙种也，其心则禽心也，其俗则彘俗也。一旦逞其凶残浮杀之威，以攫取中原之子女玉帛。砺猘豸之巨齿，效盗跖之奸人。马足蹴中原，中原墟矣。锋刃拟华人，华人靡矣。乃犹以为未饜。峻死灰复燃之防，为盗憎主人之计。锢其耳目，桎其手足，压制其心思，绝其利源，窘其生计，塞蔽其智术。繁跪拜之仪以挫其气节，而士大夫之才窘矣。立著书之禁以缄其口说，而文字之祸烈矣。且即挟此土所崇之孔教为缘饰史传，以愚其人而为藏身之固。悲夫！悲夫！王道圣教典章文物之亡也，此而已矣。”^②抑满洲之入据中华也，其祸尤有过此者。“成吉思之乱也，西国犹能言之。忽必烈之虐也，郑所南《心史》纪之。有茹痛数百年来不敢纪者，不愈益可悲乎”^③！况华人含悲茹痛而可以苟存，犹可说也。乃当东西列强环视之时，瓜分迫在眉睫，而满洲政府，毫无所恤。“国与教与种将偕亡矣。唯变法可以救之，而卒坚持不变。岂不以方将愚民，变法则民智。方将贫民，变法则民富。方将弱民，变法则民强。方将死民，变法则民生。方将私其智其富其强其生于一己，而以愚贫弱死归诸民，变法则与己争智、

① 张伯桢《南海先生传》谓新党往来函札不用光绪年号，以孔子纪年。且推崇谭氏，以为可当“伯里玺”之选。似康党亦不必保大清。然就康氏所遣文字观之，其本人以保皇为志，殆可无疑。

② 下篇。此与康氏亦相反。康认满洲采用汉人之文化，故中国未尝沦亡。见六五六页注①。

③ 《仁学下》。

争富、争强、争生。故坚持不变也。究之智与富与强与生决非独夫之所任为。彼岂不知之。则又以华人比牧场之水草，宁与之同为齑粉而贻其利于人，终不令我所咀嚼者还抗乎我。此非深刻之言也。试征之数百年之行事，与近今政治之交涉，若禁强学会，若订俄国密约，皆毅然行之不疑。其迹已若雪中之飞鸿，泥中之斗兽，较然不可以掩。况东事亟时，决不肯假民以自为战守之权。且曰：宁为怀愍徽欽，而决不令汉人得志。固明宣之语言，华人宁不闻之耶？夫异族之压制如彼，亡国之迫近如此，则“以时考之，华人固可以奋矣。凡举一事而必其事之有大利，非能利其事者也。故华人慎毋言华盛顿、拿破仑矣。志士仁人，求为陈涉、杨玄感以供圣人之驱除，死无憾焉。若其机无可乘，则莫若为任侠，亦卒以伸民气，倡勇敢之风，是亦拨乱之具也”^①。观谭氏此诸议论，知民族革命思想之种子，已沸腾于其血液之中。惜乎其所遇者非孙中山而为康有为，遂使维新党中多一冤魄，革命军中少一猛将。今日尚论，诚不胜其扼腕矣！

谭氏由冲决网罗而推演至于民族自救，始与康氏同道而终于分道背驰。至其论维新变法，则始终不出康氏之范围。虽或措辞有视康透辟之处，而其所据之原理则大略相同，吾人似不必于兹缕述。约言之，谭氏小变大同博爱之说，谓“仁以通为第一义”^②。通之义有四：一曰上下通，二曰中外通，三曰男女通，四曰人我通^③。四通不塞，则仁道完成而全球合一。夫仁者欲求其通，虽不能遽臻“太平世远近大小若一”之境界，要不可自囿而拒人，以一族一国为不可逾越之畛域。然而自谭氏视之，清末人士于中外通之一义，实多数未尝得闻。“数十年来学士大夫覃思典籍，探深研几，罔不自谓求仁矣。及语以中外之故，

① 《仁学下》。

② 《仁学上》。

③ 《仁学下》。

辄曰闭关绝市，曰重申海禁，抑何不仁之多乎？夫仁以以太之用而天地万物由之以生，由之以通。星辰之远，鬼神之冥，漠然将以仁通之。况同生此地球而同为人，岂一、二人私意所能塞之。亦自塞其仁而已。彼治于我，我将师之。彼忽于我，我将拯之。可以通学，可以通政，可以通教，又况于通商之寻常者乎”^①。

谭氏又本三世演进之理论以为维新张目。其意以为孔子之教，以革新为要义。至老子言静主柔，天下风靡，而中国始入于暮气沉沉之衰老状态。“言学术则曰宁静，言治术则曰宁静。处事不计是非而首禁更张。躁妄喜事之名立，百端由此废弛矣。用人不问贤不肖而多方遏抑。少年意气之论起，柄权则颓暮矣。陈言者则命之曰希望恩泽，程功者则命之曰露才扬己。既为糊名以取之而复隘其途，既为年资以用之而复严其等。财则惮辟利源，兵则不贵朝气。统政府台谏、六部、九卿、督、抚、司道之所朝夕孜孜不已者，不过力制四万万人之动。紫其手足，涂塞其耳目，尽驱以入契乎一定不移之乡愿格式。夫群四万万之乡愿以为国，教安得不亡，种类安得而可保也！”^②

二千年之政治既为乡愿之亡国政治，则图存自救之方端在根本废弃旧章，而别采西洋之制度。谭氏认定西洋之所长不仅在其物质文明，而其船坚炮利之成就，实有政治以为之基础。此种见解，大致与郭嵩焘相合，而与张之洞、康有为异趣。在戊戌维新诸子中可谓独具卓识。吾人请引其甲午战败后《报贝元徵书》以见其意。谭氏曰：“来语数十年来士大夫争讲洋务，绝无成效，反驱天下人才尽入于顽钝贪诈！嗣同以为足下非惟不识洋务之谓，兼不识何者为讲矣。中国数千年来何尝有洋务

① 《仁学上》。按此与排满之旨不悖，满洲压制中国先违仁道故也。又按氏少作《治言》一篇发挥夷夏内外之旧说，及闻康氏大同义，乃悔而弃之。

② 《仁学上》。

哉！抑岂有一士大夫能讲者。能讲洋务即又无今日之事。足下所谓洋务，第就所见之轮船已耳，电线已耳，火车已耳，枪炮水雷及织布炼铁诸器已耳。于其法度政令之美备，曾未梦见。固宜足下云尔。凡此皆洋务之枝叶，非其根本，执枝叶而责根本之成效，何为不绝无哉！”^①谭氏又恐人疑效法西政有丧失国粹，自变于夷之嫌，乃本大同平等之义而为之说，认定人同此心，心同此理。西洋行之而有效者，亦即中国之所当行。人徒见中西之貌异，而不知彼我之实同。盖中国与西洋之人“同生于覆载之中，性无不同，即性无不善。彼即无中国之圣人，固不乏才士也。积千百年才士之思与力，其创造显庸卒能及乎中国之圣人”。故“道非圣人所独有也，尤非中国所私有也”^②。世俗不明此理，以优美之政教私之中国，私之中国之圣人，遂徒以制器之长许西人而称之曰洋务。“洋务”既未收效，“浸淫既久，遂失其本义，而流为弹诋詈辱之名。其实了无所谓洋务，皆中国应办之实事。为抵御他国计在此，即不为他国亦竟不能废此也”^③。快哉此论，真不顾顽固党之舌拮不下。使康氏于民国读之，当不免兴鸣鼓之感矣。

虽然，满洲之君既宁为怀、愍、徽、钦，不任汉人得志，而汉人又多为乡愿，为病夫，则变法之事，当何道以得行乎？谭氏以为列强为免中国衰老之病传染自身计，“莫若明目张胆，代其改革。废其所谓君主，而择其国之贤明者为之民主”^④。如是则中国人人自主，可以图存矣。谭氏何人，非以一死殉戊戌变法者乎？何以有如此之主张？岂非行不掩言乎？吾人一再思之，而后得一近情之解答。康氏变法，重在保清；谭氏维新，则纯出

① 《文集》。

② 《报贝元徵书》。

③ 《治事篇》第一《释名》。按谭氏变法之具体意见多在此文九篇中。

④ 《仁学下》。

爱国。知旧章不足以自存，故不惜舍己以从西政。知满洲不足言变法，故欲乞灵于国际干涉。审其动机与其识见，均在康有为之上。然而秦庭之哭既势所不能行，救国之念亦如焚而不能戢。傍徨愤懑之际，不觉为康党维新旗帜之所动。于是一误于君宪之空想，再误于德宗之倚任。一腔热血，遂不得洒于其衷心隐含之国民革命主张，而转以酬报心神宗而身献帝之“圣主”。此诚戊戌政变中最惨痛之悲剧，而益令吾人深叹谭氏无缘参预兴中会之可惜也。

第二十二章 梁启超

第一节 身世与学术

梁启超字卓如，一字任甫，号任公。家于广东新会熊子乡，距崖山七里之岛也。祖先十世业农，至祖始学为儒。父宝瑛屡试不第，遂谢去，教授于乡。任公生于同治十二年，卒于民国十八年。综其一生，悉于国耻世变中度过。蒿目忧心，不能自己。故自少壮以迄于病死，始终以救国新民之责自任。享年虽仅五十有七，而其生活则云变波折，与清末民初之时局相呼应。

梁氏一生之活动，就大体言，约可分为四期。（一）自四、五岁至光绪十六年为幼学及举业时期。（二）自十八岁至宣统辛亥为维新及立宪运动时期。（三）自四十岁至民国八年为投身政治及维护共和时期。（四）自四十八岁至十八年病歿为致力学术及社会事业时期^①。

据梁氏自述，四、五岁时受四子书及《诗经》于祖及母^②。九岁下笔千言，有神童之誉。十二岁补博士子弟，治帖括词章。十三岁始好训诂之学。十五至十七岁入学海堂，曾著《汉学商兑跋》万余言。十七岁举广东乡试第八名。翌年春入京会试，下第归，道经上海，购得《瀛环志略》及制造局译西书若干

① 参阅赵丰田《维新人物梁启超》及素痴（张荫麟）《近代中国学术史上之梁任公先生》（天津《大公报》文学副刊十八年二月十一日）。

② 《三十自述》，《饮冰室合集·文集》十一，页一五——二〇。

种,是为其知有新学之始。八月,以陈千秋之介,得识康有为于广州。自此之后,任公尽弃训诂、考据之学而成为维新“康党”之一员。

夏曾佑尝谓梁氏受《大同书》及《仁学》之影响至深。任公于康、谭既为师友,此诚意中之事。然吾人当注意,康、梁学术渊源,实有重要不同之处。康氏幼受经学熏陶,夙以圣人自期。虽亦讲求西学,而终以中学为根本。梁氏幼所治者为帖括训诂,本与康学异趣。康氏于其初见,“取其所挟数百年无用旧学,更端驳诘,悉举而摧陷廓清之”;别“教以陆王心学,而并及史学、西学之梗概”^①。当此除旧更新之际,流质易变。今昔挑战之根苗,殆已播种于此十余岁青年之胸中。后日康梁分手之因缘,实由长素所自造也。不宁惟是。《长兴学记》条目虽本诸《论语》志道、据德、依仁、游艺之四言,以炳焕孔学,拯救生民为宗旨。而就梁氏自述观之,似其所受最深刻之影响,不在康学之尊孔,而在其教民之宏愿。梁氏谓其师每谈国事机陞,生民憔悴,或至歔歔流涕。“吾侪受其教,则振荡怵惕,慄然于匹夫之责而不敢自放弃,自暇逸,每出则举所闻以语亲戚朋旧,强聒而不舍。流俗骇怪指目之,溢曰康党,吾侪亦居之不疑”。又谓“启超治《伪经考》时,复不嫌于其师之武断,后遂置不复道。其师好引纬书,以神秘性说孔子,启超亦不谓然”^②。观此直率之自白,可见任公思想,自始即非南海所能范围。后此康梁分手,乃裂痕之逐渐增阔,而非突然背弃师说。盖梁之所以为康党,实在拨乱维新之一念。初以此投身门墙。继以此奔走变法,鼓吹立宪。终亦以此脱离康党,维护共和。康氏假维新之真象既逐渐显明,梁氏势不得不舍之而去。梁氏之主张屡易,其爱国维新之心情则到底如一也。

① 《三十自述》。

② 《清代学术概论》页一三八。

抑康、梁二人尚有性格上之差异。康氏富于自信心而“太有成见”，其性格略近于宗教家。梁氏则富于感情而“太无成见”^①，其性格略似孔子所谓狂者，而兼含诗人与文学家之意味。此并非吾人臆测。任公尝屡次自道之。如四十三岁时尝谓“吾富于感情之人也。自吾之始有智识既日与忧患为缘，一二年来，恫伤孤愤，益以日积。及今殆不复能自制。独居深念则歌哭无端，款俦晤言则歔歔相对”^②。夫以年逾不惑之人而犹歌哭不制，则其感情之浓郁真挚，诚可谓得天独厚，大过寻常。有此充沛之感情以为其人格之基础，故其一生奔走国事，无非出于爱国不能自己之热忱。匪特无意功名，亦竟不计成败^③。而其生平言行，亦因此磊落坦明，使接之者动国士无双之叹^④。虽然，感情之为物，“流质易变”。梁氏太无成见之特性，即托根于其丰富之感情。民国四年梁氏为自省之言曰：“吾之作政治谈也，常为自身感情作用所刺激，而还以刺激他人之感情。故持论亦屡变。”^⑤然则任公所谓以“今日之我与昔日之我挑战”者，非出于有意矛盾，而亦有情不自禁之势也。

光绪二十一年乙未二月，复入京会试。三月，中日和议成。梁氏从康，奔走变法，联合广东公车百九十人陈时事。此为任公参加政治运动之始。六月，与麦孺博编纂《中外公报》。七月

① 《清代学术概论》页一四九。

② 《伤心之言小引》（民国四年），《文集》三十三页五四。

③ 光绪二十二年《与严又陵先生书》云：“启超常持一论，谓凡任天下事者，宜自求为陈胜、吴广，无自求为汉高，则百事可辨。”（《文集》一，页一〇七）民国十年有《知不可而为主义与为而不有主义》一文（《文集》三十七，页五九——六八），尤精湛。

④ 民元梁氏返国，至北京。徐世昌语人曰：“此公无言不可谈，无人不可谈，以德性言之，当推海内第一人矣。”（张其昀撰《梁任公别录》，《思想与时代》第四期，页二七）

⑤ 《吾今后所以报国者》（民四），《文集》十二册，三十三，页五二。

任强学会书记。翌年七月开办《时务报》于上海。《文集》中今为压卷之《变法通议》十余篇即当时报端所发表。在此时期中虽“亦时发民权论，但微引其绪，未敢昌言”。伍廷芳、张之洞慕其名，欲延揽之，皆谢不就。十月，乃应湖南巡抚陈宝箴聘，主讲时务学堂，兼与黄遵宪、谭嗣同开南学会，发行湘报，于是提倡民权，放论平等大同，鼓吹保国、保种诸义，大为旧派叶德辉、王先谦等所痛恶。二十三年二月，发行《知新报》于澳门。二十四年春，助康氏开保国会于京师。五月，以徐致靖荐，赏六品衔，办理大学堂译书事务。八月，政变，与康氏先后亡命日本。

光绪二十五年至二十七年，梁氏发行《清议报》。二十八年至三十三年，发行《新民丛报》。在此两报代谢交替之二十七与二十八年中，梁氏政论与康梁关系，均曾发生变化。任公在办《清议报》时立论，以宣扬立宪及攻击朝政为中心，与其师之政见大致相合。及居东较久，与彼邦人士交接较多，读西学书籍较广，对康氏改制托古之假维新，渐感不满。又以宫崎平山之介，得谒见孙中山先生，深有动于革命之义^①。于是在其《新民丛报》中极力介绍西洋学术，兼倡民权革命诸说。虽眷恋师门，未能舍保皇党而归兴中会。然而“徘徊于孙、康之间”^②，已使始终反对民主之康长素几乎兴鸣鼓之责，而梁氏于其师尊孔之主张，亦不恤公然驳斥^③，与之立异。梁氏于事后追记之曰：“启超既日倡革命排满共和之论，而其师康有为深不谓然，屡责备之，继以婉劝。”又曰：“启超自三十以后^④，已绝口不谈伪经，亦

① 赵丰田《梁启超》，张其昀《别乘》（《思想与时代》第四期，页二八）。参陈少白《兴中会纪要》及冯自由《革命逸史》。

② 陈伯庄《思想与时代》第十三期页五〇。参刘子健《党史上之梁任公》（《中央周刊》五卷二十一期）。

③ 二十八年《保教非所以尊孔论》（《文集》九页五〇——五九）。

④ 光绪二十八年。

不甚谈改制。而其师康有为大倡设孔教会，定国教，祀天配孔诸议。国中附和不乏，启超不谓然，屡起而驳之。”^①

“康梁学派”虽自光绪二十八年（1902）起，永远分歧，任公拥护康氏君宪之主张，则以翌年应美洲保皇会之请，游美东归而重趋坚定，继续维持，至于民国成立之前夕。二十九年所发表《政治学大家伯伦智理之学说》一文^②。可视为重返保皇壁垒之宣言。三十一年之《开明专制论》为君宪最巧妙最系统之辩护。乙巳十二月以后^③，《新民丛报》与《民报》立宪革命之争，则保皇党与同盟会聚精会神之一场笔战。至此任公不复徘徊于孙、康之间，而径推康敌孙矣。光绪三十二年七月，清廷下诏，预备立宪。次年正月，保皇会改名宪政会。七月，《新民丛报》停刊。八月，下诏立资政院。九月，梁氏与蒋观云等设政闻社于日本^④，开始为立宪之实际运动。丙午至戊申之两三年，殆为戊戌以后康梁最乐观之时期。此后则清廷复采压制手段，政闻社既遭查禁，国会请愿团亦被弹压。宣统三年八月，武昌革命军起，任公犹不肯放弃希望。于坚辞袁世凯内阁法律副大臣命后，与康氏发表虚君共和之主张，距清帝逊位仅一月耳。

民国元年，任公正四十岁。其政治立场随国体而完全改变^⑤。九月，应朝野人上之邀归国，旋办庸言报于天津。次年春夏，入共和党及由此与民主统一合并而成之进步党。九月，任熊希龄内阁司法总长。是为任公投身政党政治之始，而亦其出

① 《清代学术概论》（单行本）页一四二——七。

② 《文集》十三，伯氏即 Bluntschli。

③ 同盟会于八月二十日正式成立。《民报》于十二月发刊。

④ 《政闻社宣言书》今在《文集》二十，页一九——二八。

⑤ 五年袁氏帝制败后，民二政党复起。进步党分裂为三小派。旋其中二派宪法研究会及党法讨论会合并为宪法研究会。“研究系”之名本此。

处大异康氏之一端。此后虽任袁政府之币制局总裁，宪法起草员，及段祺瑞内阁财政总长，阨于环境，鲜有治绩。然而自其归顺民国，愫款效忠，笔舌宣扬，身心并献。袁世凯帝制自为，则与蔡锷起“护国军”以覆之，张勋复辟露，则与段祺瑞等马厂兴兵以讨之。此皆与保全民国，实有功劳。以视康长素之反共和，预复辟，俨然以满洲遗老自居者，不啻两极之相反背。

六年中从政之结果，使任公意与萧索，梁感其投身政治之徒劳而无功。丁巳冬，乃辞去财长，息影园林。翌年漫游欧洲。九年一月返国后，一改前辙，专力于社会事业及学术工作。共学社、中国公学、中比轮船贸易公司等皆其所发起或手办。自十年秋以后，先后讲学于天津南开大学、北平清华大学、南京东南大学等校。《先秦政治思想史》即十一年秋东南大学之讲稿也。其他具有学术价值之书文，多为此时期之作品。计其生平著述，殆逾千万言，今所刊者犹七八百万言^①，实为空前未有之宏富。倘使天假之年，能如黄梨洲之年登入秩^②，则其对吾国之学术，当亦有空前之贡献。

① 任公文字结集刊行者有：（一）光绪二十八年何肇一编《饮冰室文集》，编年体。有梁序。上海广智书局出版。（二）三十一年《文集》分类体。日本东京金港堂出版（上海商务印书馆发行）。（三）同上，广智书局本。（四）民国四年同上，上海中华书局出版。（五）五年，《饮冰室丛著》，上海商务。（六）十四年（乙丑）梁廷灿编《饮冰室全集》，编年兼分类共五集。上海中华。（七）二十一年林志钧编《饮冰室合集》分为《文集》与《专集》各自编年。共四十册。上海中华。此为最完备之结集。

② 张其昀《别录》页三一，任公尝以黄自比。至今尚无完备之传记。丁文江曾以语体文撰《年谱》，赵丰田有《年谱长编》二十余万言，均未获见（赵谱未付印，丁谱仅有油印本）。梁氏思想多起伏，故特详其身世，以助了解。错误之处恐或未免。

第二节 世界大同与民族国家

康长素立大同、小康之义，以混种界为最后理想，而以保国魂为当前要图。梁氏深受其影响，故在辛亥以前，徘徊于大同主义、民族思想二者之间。虽有时攻击《春秋公羊》，而卒不能坚持民族革命。吾人试略一稽考，即可见其议论变迁之迹。

戊戌以前，梁氏殆仍守《公羊》师法。光绪二十三年为其同门徐勤作《春秋中国夷狄辨序》曰：“孔子作《春秋》，治天下也，非治一国也。治万世也，非治一时也。故首张三世之义，所传闻世，治尚粗糲，则内其国而外诸夏。所闻世治进升平。则内诸夏而外夷狄。所见世治致太平，则天下远近大小若一，夷狄进至于爵。”“今论者持升平世之义，而谓《春秋》为攘夷狄也。则亦何不持据乱世之义而谓《春秋》为攘诸夏也。”^①

及戊戌亡命，久居日本。梁氏于欧洲之历史政治认识较深，其言论乃渐倾重于民族思想，而终至放弃《公羊》三世。光绪二十七年任公著论曰：“今日欧洲之世界，一草一木，何莫非食民族主义之赐。”又曰：“民族主义者，世界最光明正大公平之主义也。不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。”^②虽然，此正大之主义仅为政治进化之一过渡原理，而非人类之最后归宿。今世之民族主义已转为民族帝国主义。民族为过去帝国之化身，亦为将来大同之先导^③。“盖自有天演以来即有竞争，有竞争则有优劣，有优劣则有胜败。于是强权之义，虽非公

① 《文集》一，页四八。

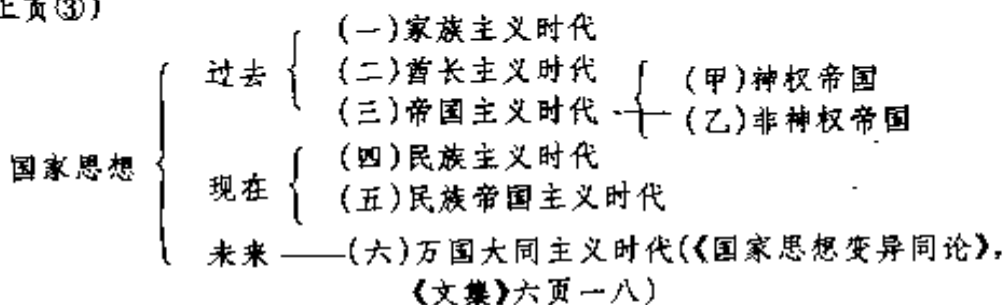
② 《国家思想变迁异同论》，《文集》六，页二〇。

③ 梁氏列表如下页：

理,而不得不成为公理。民族主义发达之既极,其所以求增进本族之幸福者无有厌足。内力既充而不得不思伸之于外”。于是公平之民族主义一变而为强权之“民族帝国主义”。及侵略兼并,世界各国文化增高。远近若一,则民族帝国主义又将为“万国大同主义”所取代矣。中国遭逢民族帝国主义之时代,断不可浮慕万国大同之理想。政治既尚浅演,惟当急起直追,以求臻于民族之境界。梁氏明之曰:“凡国而未经过民族之阶级者,不得谓之为国。”“今欧洲列强皆挟其方刚之膂力以与我竞争,而吾国于所谓民族主义者犹未胚胎焉。”国将不国,可危孰甚。然则“知他人以帝国主义来侵之可畏,而速养成我所固有之民族主义以抵制之,斯今日我国民所当汲汲也”^①。

凡此所言,虽注重民族,而未驳斥大同,与康学尚无重要区别。至二十八年梁氏著《新民说》,乃弃大同之古学,本民族之新义,而发挥近代之国家思想。其言曰:“国家思想者何?一曰对于一身而知有国家,二曰对于朝廷而知有国家,三曰对于外族而知有国家,四曰对于世界而知有国家。”“人之所以贵于他物者,以其能群耳。使以一身孑然孤立于大地,则飞不如禽,走不如兽,人类翦灭亦既久矣。故自其内界言之,则太平之时,通功易事,分业相助,必非一人之身而备百工也。自其外界言之,则急难之际,群策群力,捍城御侮,尤非能以一身而保七尺也。于是乎国家起焉。国家之立,由于不得已也。即人人自知

(接上页③)



① 《国家思想变异同论》,《文集》六,页二〇——二二。

其恃一身之不可，而别求彼我相团结、相补助、相捍救、相利益之道也。而欲使其团结永不散，补助永不亏，捍救永不误，利益永不穷，则必人人焉知吾一身之上更有大而要者存。”此国家思想之第一义也。“国家如一公司，朝廷则公司之事务所，而握朝廷之权者则事务所之总办也。国家如一村市，朝廷则村市之会馆，而握朝廷之权者则会馆之值理也。夫事务所为公司而立乎？抑公司为事务所而立乎？会馆为村市而设乎？抑村市为会馆而设乎？不待辨而知矣。两者性质不同，而其大小输重自不可以相越。故法王路易第十四‘朕即国家也’一语，至今以为大逆不道。欧美五尺童子闻之，莫不唾骂焉。以吾中国人之眼观之，或以为无足怪乎？虽然，譬之有一公司之总办而曰：我即公司。有一村市之值理而曰：我即村市。试思公司之股东，村市之居民，能受之否耶？”故有国家思想者亦常爱朝廷，而爱朝廷者未必皆有国家思想。朝廷由正式而成立者，则朝廷为国家之代表，爱朝廷即所以爱国家也。朝廷不以正式而成立者，则朝廷为国家之蠹贼，正朝廷乃所以爱国家也。此为国家思想之第二义。国与国相峙而有我国。人类自千万年以前，分孳各地，各自发达。自言语风俗以至思想法制，形质异，精神异，而有不得不自国其国者焉。循物竞天择之公例，则人与人不能不冲突，国与国不能不冲突。国家之名，立之以应他群者也。故真爱国者虽有外国之神圣大哲而必不愿服从于其主权之下。宁使全国之人流血粉身，靡有孑遗，天必不肯以丝毫之权利让于他族。盖非是则其所以为国之具先亡也。”此国家思想之第三义也。“宗教家之论，动言天国，言大同，言一切众生。所谓博爱主义，世界主义，抑岂不至德而深仁也哉？虽然，此等主义，其说离理想界而入于现实界也，果可期乎？此其事或待至万数千年后，吾不敢知。若今日将安取之。夫竞争者文明之母也。竞争一日停，则文明之进步立止。由一人之竞争而为一

家，由一家而为一乡族，由一乡族而为一国。一国者团体之最大圈而竞争之最高潮也。若曰并国界而破之，无论其事之不可成，即成矣，而竞争绝，毋乃文明亦与之俱绝乎？况人之性非能终无竞争者也。然则大同以后，不转瞬而必复以他事起竞争于天国之中，而彼时则已返为部民之竞争，而非复国民之竞争。是率天下人而复归于野蛮也。”故“国也者，私爱之本位，而博爱之极点。不及焉者野蛮也。过焉者亦野蛮也”^①。此国家思想之第四义也。

梁氏所谓国家思想，乃十九世纪欧美人士之所共喻。然而反观吾国，则知者盖寡。“以言乎第一义，则四万万人中眼光能及一身以上者几人。私利独善，国事逞恤。以言乎第二义，则二千年中之古训，知忠君而不知爱国。臣为一姓之家奴走狗，君无忠德以报国事民。以言乎第三义，则计自汉末以迄日今凡一千七百余年，我中国全土为他族所占领者三百五十八年。其黄河以北乃至七百五十九年”^②。遭此弥天之奇耻大辱，中国人士当为之痛心疾首。“而所谓黄帝子孙者，迎壶浆若崩厥角，纡青紫臣妾骄人。其自啖同类以为之尽力者，又不知几何人也”！“以言乎第四义，则中国儒者动曰平天下，治天下。其尤高尚者如江都《繁露》之篇^③。横渠《西铭》之作，视国家为眇小之一物而不屑措意。究其极也，所谓国家以上之一大团体，岂尝因此等微妙之空言而有所补益，而国家则滋益衰矣”^④。

① 《新民说》第六节，《论国家思想》，《专集》四，页一六——一八。

② 同上。页一九——二〇列表示异族侵略自汉刘渊至元成吉思汗，表之末行但设虚线以代明清。殆任公心非之而犹讳言之也。

③ 此斥汉代公羊家宗师董仲舒，亦隐斥康氏。梁氏所陈国家第四义之言多暗驳《大同书》破国界之主张。

④ 《新民说》第六节，《论国家思想》，《专集》四，页二〇。

梁氏推原国人缺乏国家思想之故，而归咎于知有天下不知有国，及知有一己不知有国之二端。盖吾国地势平衍，政教统一，与欧洲之山河综错，邦国分存者迥异其势。中国人之国家思想发达甚难远过欧洲，而二千年中遂以“天下”自视其国。不宁惟是。战国纷争，生民涂炭，学者忧之，乃立《春秋》一王之义以矫正其弊。及秦汉统一，列国之事迹已亡，“天下”之理想有据。先秦之国家思想遂随之而绝灭。国人久受此环境学说之薰陶，则今日不能有国家思想，又何怪焉！“虽然，知有天下而不知有国家，此不过一时之谬见。其时变则其谬亦可自去。彼谬之由地理而起者，今则全球交通，列国比邻。闭关一统之势破而安知殷忧之不足以相启也。谬之由学说而起者，今则新学输入，古义调和。通变宜民之论昌，而安知王霸之不可以一途也。所最难变者，则知有一己而不知有国家之弊”而已^①。然则欲立国家思想以救中国，“新民之道，不可不讲矣”^②。

梁氏新民之论，已隐含排满之情绪，与其师颇相抵牾。至其以民族与民权相连，则尤为康氏所不喜。梁氏尝分欧洲国家思想之变迁为三期。十八世纪以前，君为贵，社稷次之，民为轻。此“独夫帝国”之思想也。十八世纪末至二十世纪，社稷为贵，民次之，君为轻。此民族帝国思想也。中国既尚未具有近代国家之资格，则宜力仿贵民之民族国家，而不可留恋专制，或妄冀帝国。“顽固者流，墨守十八世纪以前之思想，欲以与公理相抗衡。卵石之势，不足道也。吾尤恐乎他日之所谓政治学者，耳食新说，不审地位，贸然以十九世纪末之思想为措治之极

① 《新民说》第六节，《论国家思想》，《专集》四，页二一——二二。

② 同上，一页。梁氏释新民之义曰：“新民云者非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二。一曰淬厉其所本有而新之，二曰采补其所本无而新之。”（页五）第八节《论权利思想》，第九节《论自由》，第十一节《论进步》等篇，殆所谓采补其所本无也。

则。谓欧洲各国既行之而效矣，而遂欲以政府万能之说移植于中国，则吾国将永无成国之日矣”^①。“然则今日之中国，惟有实行欧洲十八世纪革命高潮中流行之平权思想而已。平权派之言曰：人权者出于天授者也。故人人皆有自主之权，人人皆平等。国家者由人民之合意结契约而成立者也。故人民当有无限之权，而政府不可不顺从民意。此即民族主义之原动力也”^②。

虽然，梁氏究未与其师绝缘也。当其主编《新民丛报》之时，固尝企图与《民报》之民族革命思想相对敌，以伸保皇立宪之反民族思想。其议论大体不出康氏范围，而词气或不及其师之坚决。例如光绪二十九年，梁氏论伯伦智理学说，“谓伯氏下民族之界说曰：同地同血统同面貌同言语同文字同宗教同风俗同生计，而以语言文字风俗为最要焉。由此言之，则吾中国言民族者当于小民族主义之外更提倡大民族主义。小民族主义者何？汉族对于国内他族是也。大民族主义者何？合国内本部属部之诸族之对国外诸族是也”^③。此论参酌时势，远较康氏满洲为汉族，汉姓无纯种之说为近情理。民元以后“五族共和”之原则实与梁说相吻合。然而梁氏持大民族之义以抗同盟会之民族革命思想，则针锋未能相对，岂容独操胜算。盖民族革命之目的在乎夺回自主之政权。若神州既已光复，则汉满可以共和。且就同盟会观之，满洲政府变法图强为绝不可能之事。康梁派之立宪运动不啻画饼充饥，而其保皇主张则无殊认贼作父。故民族革命不徒有自身内在之意义，亦且为政治革命之条件也。康梁不明此理，误认满洲可与维新。故欲舍民族革命而专言政治革命。然而事实彰然，不容漠视。梁氏亦不免于

① 《国家思想变迁异同论》，《文集》六，页二二。

② 同上，页一九。

③ 《政治学大家伯伦智理之学说》，《文集》十三，页七五——六。

此时对排满主张为不自觉之让步。梁氏尝谓“今日当以集全国之锋刃向于恶政府为第一义，而排满不过其战术之一枝线。认偏师为正文，大不可也”^①。吾人当反诘任公曰：认偏为正，事诚不可。若按偏师而不动，是又岂战术之所许乎？

梁氏对民族之见解，入民国复有变迁。民元以后国内一部分人上醉心西俗，几乎事事规摹。梁氏心不谓然，思有以矫正之，乃发挥民族文化之义。虽反对其师提倡孔教，而其保存国粹之用意则大略相同。民国元年之《国性》篇殆可代表此期之言论。梁氏曰：“国于天地，必有与立。国之所以立者何？吾无以名之，名之曰国性。”“国性无具体可指也，亦不知其所自始也。人类共栖于一地域中，缘血统之联合，群交之渐鬯，共同利害之密切，言语思想之感通，积之不知其几千百岁也，不知不识而养成各种无形之信条，深入乎人心。其信条具有大威德，如物理学上之摄力，转挽全国民而不使离析也。如化学上之化合力，熔冶全国民，使自为一体而示异于其他也。”若“就其具象的事项言之，则一曰国语，二曰国教，三曰国俗。三者合而国性仿佛可得见矣”。“故国之有性，如人之有性然。人性不同，乃如其面。虽极相近，而终不能以相易也。失其本性，斯失其所以为人矣。惟国亦然。缘性之殊，乃各自为国以立于大地。苟本无国性者，则自始不能立国。国性未成熟具足，虽之焉而国不固。立国以后而国性流转丧失，则国亡矣”^②。征之往史，事迹昭然。国性有消长，则国运随之为兴废。此诚万古不磨之定理也。

国性固非一成而不变。时势既殊，则语言教化风俗亦必有改进。然而“国性可助长而不可创进也，可改良而不可蔑弃也。盖国性之为物，必涵濡数百年而长养于不识不知之间。虽有神

① 《政治学大家伯伦智理之学说》，《文集》十三，页七五——六。

② 《国性篇》，《文集》二十九，页八二——八四。鬯音耳，和也。挽音完，或音缓，摩也，击也。

圣奇哲，欲悬一理而咄嗟创造之，终不克致”。故国之教俗有不适应外界者，惟当逐渐为部分之矫正，断不可鹵莽灭裂，夷伤全体，以致国性于死亡。夫国性养成之艰难如彼，而其摧残之容易如此。凡为国民者应如何爱护扶持之，以为安身立命之凭藉。然“当国性之衰落也，其国人对于本国之典章文物纪纲法度，乃至历史上传来之成绩，无一不怀疑，无一不轻侮，甚则无一不厌弃。始焉少数人耳，继则弥漫于国中。及其横流所极，欲求片词只义足以维系全国之人心者而渺不可得。公共信条失坠，个人对个人之行为，个人对社会之行为，无复标准。虽欲强立标准，而社会制裁力无所复施。驯至共同生活之基础日薄弱以即于消灭。家族失其中心点，不复成家族。市府失其中心点，不复成市府。国家失其中心点，不复成国家。乃至社会一切有形无形之事物，皆失其中心点，不复成立社会。国中虽有人亿兆，实则亿兆之独夫，偶集于一地耳。问所以纲维是而团结是者无有也。故一旦外界之强有力者临之，则如摧枯拉朽，群帖伏于其下。古今之亡国者，未或不由是也”^①。此亡国之现象，就任公观之，已大著于民国纪元之始，故不禁为之慄然危惧而大声疾呼也。

第三节 民权与君宪

梁氏对大同与民族问题之见解与其师初合中离而终趋于合。其对民权君宪之主张，则与之先若相异，继转相同，而最后复归于相背。

梁氏在光绪二十三年至三十年之时期中，徘徊于民权君宪

^① 《国性篇》，《文集》二十九，页八四——八五。

二者之间,与其师说人体相契,而不必一一相同。梁氏虽以倡共和革命致与其师发生争辩,然其民权思想最初实因袭不同家法。观其光绪丁酉所言,即可得明确之证据。梁氏论君政民政相嬗之理曰:“博矣哉《春秋》张三世之义也。治天下者三世:一曰多君为政之世,二曰一君为政之世,三曰民为政之世。多君世之别有二:一曰酋长之世,二曰封建及世卿之世。一君世之别有二:一曰有总统之世,二曰无总统之世。多君者据乱世之政也,一君者升平世之政也,民者太平世之政也。此三世六别者,与地球始有人类以来之年限有相关之理。未及其世,不能躐之。既及其世,不能阙之。”^①以此置之南海文集中,殆不至令读者生不类之感。及光绪辛丑壬寅,则以居东较久,西学渐深,已不复宣扬三世。梁氏尝论自由曰:“凡人群进化之阶级皆有一定。其第一级则人人皆栖息于一小群之中,人人皆自由,无有上下尊卑之别者也。亦名为野蛮自由时代。其第二级因与他群竞争,不得不举群中之有智勇者以为临时酋长。于是所谓领袖团体者出以指挥其群。久之遂成为贵族封建之制度者也。亦名为贵族帝政时代。其第三级则竞争日烈,兼并盛行,久之遂将贵族封建一切削平而成为郡县一统者也。名为君权极盛时代。其第四级则主权既定之后,人群秩序已巩固,君主日以专制,人民日以开明。于是全群之人共起而执回政权。名为文明自由时代。此数种时代,无论何国何族,皆循一定之天则而递进者也。”“而以吾中国史观之,则自黄帝以前为第一级野蛮自由时代,自黄帝至秦始皇为第二级贵族帝政时代,自秦始皇至乾隆为第三级君权极盛时代,而自今以往,则将入于第四级文明自由时代者也。”^②梁氏又综合西洋古今学说以论人类政治进化,认为先后共分六级:一曰族制政体,二曰临时

① 光绪二十三年作。《文集》二,页七。

② 《尧舜为中国中央君权滥觞考》(光绪二十七年),《文集》六,页二五——二六。

酋长政体，三曰神权政体，四曰贵族封建政体，五曰专制政体，六曰立宪君主或革命民主政体^①。此论视前者精详有加，采西学之成分愈多，而离三世之师说益远矣。

据上举诸论观之，足见梁氏思想中含蕴基本二义。其一为政治进化有一定之阶段，其二为民权政治为最后之归宿。自清末以迄于民元，梁氏时倡民权，时拥君宪，大致随其对此二义态度之轻重为转移。方其重视民权之归宿，则认中国之进化久已脱后，专制之罪恶无可宽容，于是自由平等遂为救世之良药。方其重视进化之等级，则认中国之程度尚未及格，革命之危险可致乱亡，于是君主立宪遂为适时之美政。

梁氏之民权观念大体得自欧洲十八、十九世纪之民主学说。光绪辛壬间赞颂阐明自由之言，不一而足。如辛丑谓“自由民政者世界上最神圣荣贵之政体也”^②。癸卯谓“民权自由之义放诸四海而准，俟诸百世而不惑”^③。壬寅论自由所发则尤为透澈。其言曰：“不自由，毋宁死。斯语也，实十八、九两世纪中欧美诸国民所以立国之本原也。”“综观欧美自由发达史，其所争者不出四端。一曰政治上之自由，二曰宗教上之自由，三曰民族上之自由，四曰生计上之自由。”自十四、五世纪以至十九世纪，欧洲人民所受政治宗教民族生计之束缚，经奋起争斗之结果，十之八九，已归消解。“噫嘻！是遵何道哉？皆不自由毋宁死之一语耸动之，鼓舞之，出诸壤而升诸霄，生其死而肉其骨也。於戏！璀璨哉！自由之花。於戏！庄严哉！自由之神”。夫自由之美，其见于欧洲者如此。自由之义适用于今日之中

① 《中国专制政治进化论》（光绪二十八年），《文集》九，页二——三。梁氏谓欧洲已历六级，中国仍在五级。其所引西说为亚里斯多德、孟德斯鸠、奥斯丁、斯宾塞等。

② 同六九一页注②。

③ 《答某君问法国禁止民权自由之说》（光绪二十九年），《文集》十四，页三〇。

国乎？曰：“自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。”^①盖政府之所以成立，其原理在于民约。故国民主政，为政治自由之要义。然则“国政者何？民自治其事也”^②。“准此以论中国之政治，则数千年中，或为家族之国，或为酋长之国，或为诸侯封建之国，或为一王专制之国”。“我中国畴昔岂尝有国家哉？不过有朝廷耳”^③！自由民权之治不立，一切之痛苦祸乱遂缘之以生。而秦汉以后之专制政体，尤为吾国政治多失，群治不进之厉阶。故“为国民者当视专制政体为大众之公敌”^④，必去之而后能自安者也。

梁氏诋毁专制，不留余地，其言颇含深刻之见解。中国积弱守旧之二弊，梁氏认为与专制均有因果之关系。而专制积弱不特暴政为然，即仁政亦有同样之结局。中国论政者夙重仁君。殊不知仁君专制，根本与自由民权之精神相反背。“夫出吾仁以仁人者，虽非侵人自由，而待仁于人者则是放弃自由也。仁者多焉，则待仁于人者亦必多。其弊可以使人格日趋于卑下。若是乎仁政者非政体之至焉者也”。若专制流于暴政，则其摧残人格之祸更为惨酷。“平昔之待其民也，鞭之撻之，敲之削之，戮之辱之，积千数百年霸者之余威，以震荡摧锄之。天下廉耻既殄既殛既夷，一旦敌国之艘舰麇集于海疆，寇仇之貔貅迫临于城下，而欲藉人民之力以捍卫是而纲维是，是何异不胎而求子，蒸沙而求饭也”。盖以摧残民众之人格，实不啻摧残国家之力量。“国民者一私人之所结集也。国权者一私人之权利所团成也。故欲求国民之思想之感觉之行为，舍其分子之各私人之思想感觉行为而终不可得见。其民强者谓之强国，其民弱者

① 《新民说》第九节，《论自由》（光绪二十八年），《专集》四，页四〇。

② 《论政府与人民之权限》（光绪二十八年），《文集》十，页一。

③ 《少年中国说》（光绪二十六年），《文集》五，页一〇。

④ 《论专制政体有百害于君主而无一利》，《文集》九，页一〇七。

谓之弱国。其民富者谓之富国，其民贫者谓之贫国。其民有权者谓之有权国，其民无耻者谓之无耻国。夫至以无耻国三字成一名词，而犹欲其国之立于天地，有是理耶？有是理耶！其能受阍宦差役之婪索一钱而安之者，必其能受外国之割一省而亦安之者也。其能奴颜婢膝昏暮乞怜于权贵之门者，必其能悬顺民之旂箠食壶浆以迎他族之师者也”^①。抑专制政治不仅摧残人格，且亦消灭人民之政治能力。梁氏引亚里士多德之言曰：“人也者政治之动物也。”^②人既为政治动物，则政治能力，乃由天赋。何以吾中国人民缺乏能力至于数千年中“不能组织一合式有机，完全秩序，顺理发达之政府”乎？梁氏追究其原因，认为“其第一事即由于专制政体”。“进化学者论生物之公例，谓物体中无论何种官能，苟废置不用之既久，则其本性遂日渐渐灭”。“专制之国，其民无可以用政治能力之余地。苟有用之者，则必为强者所蹂躏，使之归于劣败之数而不复得传其种于后者也。以故勾者不得出，萌者不得达。其天赋本能，隐伏不出。积之既久，遂为第二之天性”^③。人民失政治能力，则国家无良善政治。是专制之为毒，至于戕伐国本，又不仅一时之衰弱而已也。

专制阻碍进步之理由亦显而易见。“天生人而赋之以权利，且赋之以扩充此权利之智识，保护此权利之能力。故听民之自由焉，自治焉，则群治必蒸蒸日上。有桎梏之，戕贼之者，始焉窒其生机，继焉失其本性，而人道乃几乎息矣。故当野蛮时代，团体未固，人智未完，有一二豪杰起而代其责，任其劳，群之利也。过是以往，久假不归，则利岂足以偿其弊哉？”“役之如奴隶，防之如盗贼，则彼亦以奴隶盗贼自居。有可以自逸，可以自利者，虽牺牲其家其廛之公益以为之，所不辞也。如是

① 《新民说》第八节，《论权利思想》，《专集》四，页三五——三九。

② 按此出 Politics, I, 1, 8.

③ 《新民说》第二十节，《论政治能力》，《专集》四，页五〇以下。

要不萎焉以衰，吾未之闻也”。彼立宪国之政党，虽亦不免有私。然而朝党野党，各取“媚于庶人”，以增益民利相竞争。如是相竞相轧，相增相长，以至无穷。其竞愈烈者则其进愈速。以视专制国中求势利而取媚于一人者，存心公私不必相异，其结果则迥不相同。故欧洲近代政治进步无已，中国“历千百年而每下愈况也”^①。

梁氏攻诋中国专制政治，可谓至极。然而犹有疑焉。政治不自由不平等之制度有二：一曰君主专制，二曰贵族阶级。中国专制始于秦汉，而贵族则消于秦汉。欧洲贵族至近代始渐绝迹。何以彼自由平等之政治转能先我发端乎？梁氏释之曰：“贵族政治者，虽为平民政治之蠹贼，然亦君主政治之悍敌也。试征诸西史，国民会议会之制度，殆无不由贵族起。”古之希腊、罗马，今之匈牙利、英吉利，皆为显明之例，足证贵族政治每为平民政治之媒介。“凡政治之发达，莫不由多数者与少数者之争而胜之。贵族之对于平民，固少数也。其对于君主，则多数也。故贵族能裁抑君主而要求得相当之权利。于是国宪之根本，即已粗立。后此平民亦能以之为型，以之为楯。以彼之裁抑君主之术还裁抑之，而又得相当之权利。是贵族政治之有助于民权者一也。君主一人耳。既用愚民之术自尊曰圣曰神，则人民每不敢妄生异想。驯至视其专制为天賦之权利。若贵族之专利也，则以少数之芸芸者与多数之芸芸者相形见绌，自能触其恶感，起一吾何畏彼之思想。是贵族政治之有助于民权者二也。一尊之下既有两派，则畴昔君主与贵族相结以虐平民者，忽然亦可与平民相结以弱贵族。而君主专制之极，则贵族平民又可相结以同裁抑君主。三者相牵制、相监督，而莫得或自恣。是贵族政治之有助于民权者三也。有是三者，则泰西之有贵族而民权反伸，中国之无贵族而民权反缩，有由来矣”。论

① 《新民说》第十二节，《论进步》，《专集》四，页五七。

者不察，乃每以吾国专制下无阶级之不平自豪。殊不知“彼泰西贵族平民之两阶级，权利义务，皆相去悬绝，诚哉其不平等也！君主压制之下复重以贵族压制，网罗重重，诚哉其不自由也！惟不平等之极，故渴望平等。惟不自由之极，故日祝自由。反动力之为用，岂不神哉！若吾中国则异是。谓其不平等耶，今岁华门一酸儒，来岁可以金马玉堂矣。今日市门一狙侏，明日可以拖青纒紫矣。彼其受政府之腴削，官吏之笞辱也，不曰吾将以何术以相捍御，而曰吾将归而攻八股，吾将出而买彩票，苟幸而获中，则今日人之所以腴削我笞辱我者，我旋可以还以腴削人笞辱人也。谓其不自由耶，吾欲为游手，政府不问也。吾欲为盗贼，政府不问也。吾欲为饿莩，政府不问也。听吾自生自灭于大磔之上，而吾又谁怨而谁敌也。于是乎虽有千百卢梭，千百孟德斯鸠，而所以震撼我国民，开拓我国民之道，亦不得不穷。何以故？彼有形之专制而此无形之专制故，彼直接之专制而此间接之专制故。专制政体进化之极，其结果之盛大壮实而颠扑不破乃至若是。夫孰知乎我之可以自豪于世界者，用之不善，乃反以此而自弱于世界乎！噫”^①！

顷述梁氏之民权思想，大部发于光绪二十七、八年间。前乎此则鼓吹君主立宪，后乎此则倡导开明专制。辛壬两年之急进思想遂如昙花一现，旋归消灭。庚子以前之君宪论原则上步趋其师，无庸于兹赘述。立宪法议一文殆可为此期言论之代表。梁氏认定，欲救亡图存，非改君主专制，立民权宪法不可。“宪法者何物也？立万世不易之典宪，而一国之人，无论为君主为官吏为人民，皆守之者也”^②。梁氏恐人误会其意，认立宪与保皇之宗旨不合，乃别著论明之曰：“夫民权与民主二者。其训诂绝异。英国者，民权发达最早，而民政体段最完备者也。欧美

① 《中国专制进化论》（光绪二十八年），《文集》九，页八〇——八一。

② 《立宪法议》（光绪二十六年），《文集》五，页一。

诸国皆师效之。而其女皇安富尊荣，为天下第一有福人。”^①故民权可以保国，亦即所以保皇。然则忠于清室者又何所顾忌而不行之乎？

虽然，民权未可一蹴而及也。“立宪政体者必民智稍开而后能行之”。中国民智闭塞，若骤然立宪，必致欲速不达之讥。本此见解，梁氏建议于实行宪政之先，为逐渐进步之准备。一曰政府派员考察外国宪政。二曰拟定及研究宪法草案。三曰公布草案，任国民公开讨论。四曰定二十年为预备立宪之期^②。此建议提出之后，约及五年，清廷派五大臣出洋考察宪政，翌年下诏预备立宪，再越两年发布召开国会之期限。其办法与梁氏所论者略相近似。梁氏之用意本在促成宪政，而教猱升木，竟为清廷所利用以为延宕宪政之藉口。此虽出于意外，而梁氏殆不能完全无责矣。

光绪二十九年正月，梁氏应美洲保皇会请，游新大陆。十月返日本后，其言论骤变。由十八世纪之自由平等而急转为十九世纪之重国轻民。梁氏于是年著《政治学大家伯伦智理之学说》一文，申国家有用机体说以斥卢梭之自由民权。其意以为世界政治潮流既已趋向于民族之帝国主义，则个人自由之政治哲学亦为既陈刍狗，失其效用。“案天道循环，岂不然哉！无论为生计为政治，其胚胎时代必极放任，其前进时代必极干涉，其育成时代又极放任。由放任而复为干涉，再由干涉而复为放任，若螺旋焉，若波纹焉。若此者不知几何次矣。及前世纪之末，物质文明发达之既极，地球上数十民族短兵相接，于是帝国主义大起，而十六、七世纪之干涉论复活。卢梭、约翰·弥勒、斯宾塞诸贤之言无复过问矣。乃至以最爱自由之美国、亦不得不骤改其方针，集权中央，扩张政府之权力以竞于外，而他国何

① 《爱国论》（光绪二十五年），《文集》三，页七六。

② 同六八八页注①，页五。

论焉”^①。反观中国，其情形虽异于欧美，而不宜采用民权则一。“深察祖国之大患，莫痛乎有部民资格而无国民资格。以视欧洲各国承希腊、罗马政治之团结，极中古近古政家之干涉者，其受病根源大有所异。故我中国今日所最缺点而急需者在有机之一统与有力之秩序，而自由平等，直其次耳。何也？必先铸部民使成国民，然后国民之幸福乃可得言也”。抑缺乏国民资格之病不徒深中于“醉生梦死之旧学辈”，虽进取之青年亦不能免。“芸芸志士曾不能组织一巩固之团体。或偶成矣，而旋集旋散。诚有如近人所谓无三人以上之法团，无能支一年之党派。以此资格而欲创造一国以立于此物竞最剧之世界，能耶否耶”^②？于是梁氏乃坦白为自忏之词曰：“吾醉心共和政体也有年。”“吾今读伯立波两博士之所论^③，不禁冷水浇背，一旦尽失其所据，皇皇然不知何途之从而可也。如两博士所述共和国国民应有之资格，我同胞虽一不具。且历史上遗传性习适与彼成反比例。此吾党所不能为讳者也。今吾强欲行之，无论其行者不至也。即至矣，吾将学法兰西乎？吾将学南美诸国乎？彼历史之告我者抑何其森严而可畏也。”“呜呼！共和共和。吾爱汝也，然不如其爱祖国。吾爱汝也，然不如其爱自由。”“吾与汝长别矣。问者曰：然则子主张君主立宪者矣。答曰：不然。吾之思想退步不可思议，吾亦不自知其何以锐退之疾也。吾自美国来而梦俄罗斯者也。”^④

俄罗斯梦境之内容在光绪三十一年《开明专制》一文中始完全揭出。保皇党宣传品中此殆为最有系统之文字。作者自

① 《政治学大家伯伦智理之学说》，《文集》十三，页八九。按当时美国总统为罗斯福（一九〇一——一九〇九）。

② 同上，页六九。

③ 波仑哈克（Bornhak），德国柏林大学教授，著有《国家论》。

④ 同注②，页八五——八六。

谓其立论“用严正的论理法(演绎法、归纳法并用),不敢有一语凭任臆见”^①。而其实全篇宗旨在为君主立宪张目。归纳演绎云云,殊不过形式上之规仿而已。

梁氏于第一章首立定义曰:“制者何?发表其权力于形式以束缚一部人之自由者也。”^②权力之形式不一,故国家之制度有专制与非专制之分。“专制者一国有制者被制者,制者全立于被制者之外而专断以规定国家机关行动者也。以其立于被制者之外而专断也,故谓之专。以其规定国家机关之行动也,故谓之制”^③。专制之小别凡三:一曰君主,如清末之中国、土耳其、俄罗斯等;二曰贵族,如古之斯巴达、希腊、罗马之寡人政府等;三曰民主,如克林威尔时代之英国,马拉、丹顿、罗拔士比时代之法国等。非专制者,“一国中人人皆为制者,同时皆为被制者是也”^④。小别有三:一曰君主、贵族、人民合体;二曰君主、人民合体;三曰人民。

“由此观之,专制者非必限于一人而已。或一人,或二人以上纯立于制者之地位而超然不为被制者,皆谓之专制”^⑤。虽然,专制非必即为权力伸张无限之政府也。制之命脉在于形式。按固定之形式以发表权力,不得任意伸缩变更者为完全之制。以固定之专断形式发表权力者为完全之专制,无固定之形式者则为不完全之制,为不完全之专制。

吾人既明专制之本义,则当知政体优劣之判,不专在权力之专制与否而在专制之完全与否。盖以权力之制,起于竞争。内以调和同类之冲突,外以助长对异类之优胜。故“有强制

① 《开明专制》凡例四,《文集》十七,页十三。

② 同上,第一章,页十四。

③ 同上,第二章,页十九。

④ 同上,页十七。

⑤ 同上,页十八。

则社会存,无之则社会亡。就社会一方面言之,则虽曰强制者神圣也可也”^①。夫一国之制“苟为不完全,则专与非专而皆同于无制。其比较之优劣,无可言者。苟完全矣,则专制与非专制之异点非在所发表之形式,而在发表之根本所从出。夫以形式论,则非专制者固能发表极良之形式,专制者亦能发表极良之形式。专制者固能发表极不良之形式,非专制者亦能发表极不良之形式。其优劣无可言也。惟究极之于发表之根本权所从出,则专制者虽有极良之形式,一旦破坏之,而被制者无如何也。虽有极不良之形式继续保守之,而被制者无如何也。非专制者则反是。非专制之所以优于专制者在此点而已”^②。

专制与非专制均以其形式“完全”或“不完全”判优劣,亦可依其“立制之精神”而别为“开明”与“野蛮”之二类。顷已言之,“国家所贵乎有制者以其内之可以调和竞争,外之可以助长竞争也。二者实相因为用。故可以一贯之而命之曰国家立制之精神。其所发表之形式遵此精神者谓之良,其所发表之形式反此精神者谓之不良。更申言之,则其立制之精神在正定各个人之自由范围,使有所限而不至生冲突者,良也。虽有所限面仍使之各绰绰然有自由竞争之余地,而不妨害其正当的竞争者,良也。抑或虽甚妨害其正当的竞争,几夺其自由之大部分,乃至全部分,而其立制之精神乃出于国家自卫,万不得已,则亦良也。如是者谓之良。反是者谓之不良。于专制国家有然,于非专制国家亦有然”^③。若就专制国家言之,则“凡专制者以能专制之主体的利益为标准,谓之野蛮专制,以所专制之不客体的利益为标准,谓之开明专制”^④。

① 《开明专制》,第二章,页十五。

② 同上,页二〇。

③ 同上,页二一。

④ 同上,页二二。

综上所述观之，足见梁氏所谓开明专制，包含二义：一曰有固定之法度，二曰以公益为目的。其长处在于利民而不责民之智力，强国而不致国于苛政。故当国家初成之时，久经紊乱之国，或久经不安全及野蛮专制之国^①，皆宜行之，以为拨乱之具。易词言之，开明专制者，光绪三十一年时代中国天造地设之最良政体也^②。盖欲行共和立宪之制，则非先行革命不可。而行革命于缺乏自治习惯之人民，必终为枭雄所利用以复于专制^③。欲行君主立宪之制，则人民程度未及格，施政机关未整備^④，议会选举诸事均不能行。然则舍采用开明专制，以为将来立宪之标准外，更无他道可循矣。梁氏此论，颇能持之有故，足以动人。然而吾人所不解者，则梁氏自谓欲行开明专制，非有管仲、商鞅、诸葛亮、王安石之臣，非有凯撒、克林威尔、大彼得、腓力特力之君不能奏绩^⑤。而当光绪乙巳中国之朝野君臣，不知谁可“及格”以任“能专制之主体”。康梁虽不妨以管、乐自比，而幽囚之德宗决不足以上拟齐桓、秦孝、汉昭烈、或宋神宗。专制云云，恐不免画饼充饥之消耳。

光绪三十二年清廷预备立宪诏下，梁氏之言论又为之一变。次年之《政闻社宣言书》^⑥，宣统二年之《宪政浅说》^⑦，《中国国会制度私议》^⑧，《论政府阻挠国会之非》^⑨，宣统三年之

① 《开明专制》第六章，页三四——四二。

② 同上，第八章，页五〇——八三。

③ 同上，页五〇——五三。后此袁世凯称帝，梁氏此论可谓不幸而部分言中。

④ 同上，页七七——八三。

⑤ 同上，第五章，页三一——三四，梁氏列表以示中西开明专制之先例。

⑥ 《文集》二〇，页一九——二八。

⑦ 《文集》二三，页二九——四六。

⑧ 《文集》二四，页一——一四三。

⑨ 《文集》二五上，页一〇六——一三〇。此文为宣统二年摄政王载灃禁人民请愿速开国会而发。

《责任内阁释义》等^①，皆此期鼓吹君宪之重要文字。梁氏之主张大体附和南海，以英国之“虚君立宪”，责任内阁，两院议会，政党政治等为中国宪政之楷模。此皆吾人所习知，不劳于兹赘述。所可异者，梁氏在光绪三十一年著《开明专制论》时力辨人民程度未及格，断不能遽行宪政，未逾五年，则又力辨人民程度未及格，不能成为施行宪政之障碍。其言有曰：“程度不能为国会议员者果能为政府官吏乎？”又曰：“现在程度不适于开国会者果九年后而遂适乎？”^②出尔反尔，此不仅为梁氏“以今日之我与昔日之我挑战”^③之又一例，抑亦针对时事，有为言之。然而究其拥护君宪之苦心，固尚根本未变也。

梁氏对于政体之言论，至辛亥革命成功，乃发生最后之变化，宣统三年九月梁氏发表《新中国建设问题》一文。作者于原则上虽仍主张君宪，而事实则已承认共和。其言曰：“吾畴昔确信美法之民主共和制决不适于中国。欲跻国于治安，宜效英之存虚君。而事务之最顺者，似莫如就现皇统而虚存之。”“虽然，吾误矣。今之皇室乃饮酖以求速死，甘自取亡而更贻我中国之难题。”^④吾谋不用，死无足惜。反观民权革命之成功，更可见清祚之当斩。“十年来之中国若支破屋于淖泽之上，非大乱后不能大治。此五尺童子所能知也。武汉事起，举国云集响应。此实应于时势之要求，冥契乎全国人民心理所同然。是故声气所感，不期而治乎中外也”^⑤。自此文发表之后，梁氏成为民国之忠臣，康氏俨然清室之遗老。师弟二人之政治思想，遂永

① 《文集》二七，页一——四六。

② 《论政府阻挠国会之非》，《文集》二五上，页一二五。按光绪三十四年清廷下诏定九年立宪之期。

③ 《政治学大家伯伦智理之学说》，《文集》十三，页八六。

④ 《新中国建设问题》，《文集》二七，页四五。

⑤ 同上，页二七。

判而不可复合矣。

第四节 民治理论

民国元年以后之饮冰室政论，一贯以共和国家为对象。然而综其全部思想观之，梁氏实自始为一温和之民权主义者。三十余年中之言论，虽若潮汐回旋，晨昏相异，而江流不转，固未尝共波澜以俱变也。居东以后，博览新籍。于西洋学说，尤有会心。兼采折衷，发为文字。虽鲜自出心裁之创说，其对近代西洋民治理论之阐发，则不乏真知灼见。吾人不可不略述其要点。

梁氏民治理论要义之一，为群己之互赖而相成。光绪二十六年论独立与合群曰：“独立者何？不倚赖他力而常昂然独往独来于世界者也。《中庸》所谓中立而不倚，最其义也。人之所以异于禽兽者以此，文明人所以异于野蛮者以此。吾中国所以不成为独立国者，以国民乏独立之德而已。言学问则依赖古人，言政术则依赖外国。官吏依赖君主，君主依赖官吏。百姓依赖政府，政府依赖百姓。乃至一国人各各放弃其责任而惟依赖之是务。究其极也，实则无一人之可依赖者。譬犹群盲偕行，甲扶乙肩，乙牵丙袂。究其极也，实不过盲者依赖盲者。一国腐败皆根于是。故今日救治之策，惟有提倡独立，人人各断绝依赖。如孤军陷重围，以人自为战之心，作背城借一之举。庶可以扫拔已往数千年奴性之壁垒，可以脱离此后四百兆奴种之沉沦。今世之言独立者或曰拒列强之干涉而独立，或曰脱满洲之羁轭而独立。吾以为不患中国不为独立之国，特患中国今无独立之民。故今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全

体之独立。”虽然，独立之可贵非欲使个人遗世离群，正欲以之助成合群之德。“合群之德者以一身对于一群常肯绌身而就群，以小群对大群，绌小群而就大群，夫然后能合内部固有之群以敌外部来侵之群”。故“独与群，对待之名词也”。“独立之反面，依赖也，非合群也。合群之反面，营私也，非独立也”^①。

梁氏引申群己相成之义，进论利己与爱他之对彼关系曰：“为我也，利己也，私也，中国古义以为恶德者也。是果恶德乎？曰：恶。是何言！天下之道德法律未有不自利己而立者也。对于禽兽而倡自贵知类之义，则利己而已，而人类之所以能主宰世界者赖是焉。对于他族而倡爱国保种之义，则利己而已，而国民之所以能进步繁荣者赖是焉。故人而无利己之思想者则必放弃其权利，弛擲其责任，而终至于无以自立。彼芸芸万类，平等竞争于天演界中，能利己者必优而胜，其不利己者必劣而败。此实有生之公例矣。西语曰：天助自助者。故生人之大患莫甚于不自助而望人之助我，不自利而欲人之利我。夫既谓人矣，则安有肯助我而利我者乎，又安有能助我而利我者乎？国不自强而望列强之为我保全，民不自治而望君相之为我兴革，若是者皆缺利己之德而已。昔中国杨朱以为我立教曰：人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。吾昔甚疑其言，甚恶其言。及解英德诸国哲学大家之书，又所标名义与杨朱吻合者不一而足。而其理论之完备实有足以助人群之发达，国民之文明者。盖四国政治之基础在于民权，而民权之巩固由于国民竞争权利，寸步不肯稍让。即以人人不拔一毫之心利天下。观于此然后知中国人号称利己心重者实则非真利己也。苟其真利己，何以他人剥夺己之权利，握制己之生命，而恬然安之，恬然让之，曾不以为意也。”准此以论，杨朱之学固未可厚非矣。“问者曰：然则爱他之义可以吐弃乎？曰是不然。利己心与爱他

^① 《十种德性相反相成义》其一，《独立与合群》，《文集》五，页四三——四五。

心一而非二者也。近世哲学家谓人类皆有二种爱己心。一本来之爱己心，二变相之爱己心。变相之爱己心者即爱他心是也。凡人不能以一身而独立于世界也，于是乎有群。其处于一群之中而与俦侣共营生存也，势不能独享利益而不顾俦侣之有害与否。苟或尔尔，则己之利未见而害先睹矣。故善能利己者必先利其群，而后己之利亦从而进焉。以一家论，则我之家兴我必蒙其福，我之家替我必受其祸。以一国论，则国之强也，生长于其国者罔不强，国之亡也，生长于其国者罔不亡。故真能爱己者不得不推此心以爱家爱国，不得不推此心以爱家人爱国人，于是乎爱他之义生焉。凡所爱他者亦为我而已”^①。

梁氏又论自由与制裁互相对待之理，以矫正当时轻视或误解自由之失。梁氏论自由之必要曰：“自由者权利之表证也。凡人所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。故自由者亦精神界之生命也。文明国民每不惜掷多少形质界之生命以易此精神界之生命，为其重也。我中国谓其无自由乎，则交通之自由官吏不禁也，集会言论之自由官吏不禁也。凡各国宪法所定形式上之自由几皆有之。虽然，吾不敢谓之为自由者，有自由之俗而无自由之德也。自由之德者非他人所能予夺，乃我自得之而自享之者也。故文明国之得享用自由也，其权非操诸官吏而常操诸国民。中国则不然。今所以幸得此习俗之自由者，恃官吏之不禁耳。一旦有禁之者，则其自由可以忽消灭而无复踪影。而官吏之所以不禁者，亦非专重人权而不敢禁也。不过其政术拙劣，其事务废弛，无暇及此云耳。官吏无日不可以禁，自由无日不可以亡。若是者谓之奴隶之自由。”故欲救中国，必使国民有自得自享之自由也。自由之义既明，梁氏乃论制裁之必要曰：“制裁云者，自由之对待也。有制裁之主体，则必有服从之客体，既曰服从，尚得为有自

① 《十种德性相反相成义》其四，《利己与爱他》，页四八——四九。

由乎？顾吾尝观万国之成例，凡最尊自由权之民族恒即为最富于制裁力之民族。其故何哉？自由之公例曰：人人自由而以不侵人之自由为界。制裁者制此界也，服从者服此界也。故真自由之国民，其常服从之点有三：一曰服从公理，二曰服从本群所自定之法律，三曰服从多数之决议。是故文明人最自由，野蛮人亦最自由。自由宝也，而文野之别全在其有制裁力与否。无制裁之自由，群之贼也。有制裁之自由，群之宝也。童子未及年不许享有自由权者，为其不能自治也，无制裁也。国民亦然。苟欲享有完全之自由权，不可不先组织巩固之自治制。而文明程度愈高者，其法律常愈繁密，而其服从法律之义务亦常愈严整，几于见有制裁，不见有自由，而不知其一群之中无一能侵他人自由之人，即无一被人侵我自由之人。是乃所谓真自由也。”^①

梁氏不徒认定自由与制裁互相对待，且坚持政府与人民各有其权限。光绪二十八年《论政府与人民之权限》一文，于专制与民治政体精神相异之处，剖析甚明。梁氏谓“中国先哲言仁政，泰西近儒倡自由。此两者其形质同而精神迥异，其精神异而正鹄仍同者，何也？仁政必言保民，必言牧民。保之牧之者其权无限也。故言仁政者只能论其当如是，而无术以使之必如是。虽以孔孟之至圣大贤，晓音瘖口以道之，而不能禁二千年来暴君贼臣之继出踵起，鱼肉我民。何也？治人者有权而治于人者无权。其施仁也常有鞭长莫及，有名无实之忧，且不移时而熄焉。其行暴也，则穷凶极恶，无从限制，流恶及于全国，亘百年而未有艾也。圣君贤相既已千载不一遇，故治日常少而乱

^① 《十种德性相反相成义》其二，《自由与制裁》，页四五—四六。《新民说》第九节，就群己相待之义论自由曰：“团体自由者，个人自由之积也。人不能离团体而自生存。团体不保其自由，则将有何团焉自外而侵之压之夺之，则个人之自由更何有也。”（《专集》四，页四六）

日常多。若夫贵自由，定权限者，一国之事其责任不专在一二人。分功而事易举。其有善政，莫不遍及。欲行暴者随时随事皆有所牵制。非惟不敢，抑亦不能。以故一治而不复乱也”^①。虽然，吾人知仁政不足恃而自由可久安，则何不抑政府之权而听人民为治乎？梁氏释之曰：“天下未有无人民而可称之为国家者，亦未有无政府而可称之为国家者。政府与人民皆构造国家之要具也。故谓政府为人民所有也不可，谓人民为政府所有也尤不可。盖政府人民之主别有所谓人格之国家者以团之统之。国家握独一最高之主权，而政府人民皆生息于其下者也。重视人民者谓国家不过人民之结集体，国家之主权即在个人。其说之极端，使人民之权无限。其弊也陷于无政府党，率国民而复归于野蛮。重视政府者谓政府为国家之代表，活用国家之意志而使现诸事实者也。故国家之主权即在政府。其说之极端使政府之权无限。其弊也陷于专制主义，国民永不得进于文明。故构成一完全至善之国家，必以明政府与人民之权限为第一义。”^②

政府与人民权限之分疆不能永久固定，当随民族文野之差而变动。盖“当人群幼稚时代，其民之力未能自营，非有以督之，则散漫无纪，而利用厚生之道不兴也，其民之德未能自治，非有以箝之，则互相侵越而欺凌杀夺之祸无穷也。当是时也，政府之权限不可不强且大。及其由拨乱而进升平也，民既能自营矣，而犹欲以野蛮时代之权以待之，则其俗强武者必将愤激思乱，使政府岌岌不可终日，其俗柔儒者必将消缩萎败，毫无生气，而他群且乘之而权其权，地其地，奴其民，而政府亦随以成灰烬”矣^③。

① 《论政府与人民之权限》（光绪二十八年），《文集》十，页五。

② 同上，页一。

③ 同上，页二——三。梁氏于民国元年《宪法之三大精神》中主张重国权以济民权之穷。《文集》二十九，页一〇〇。

文明国家政府与人民之权限应如何划定乎？梁氏立一原则曰：“凡人民之行事有侵他人之自由权者，则政府干涉之。苟非尔者，则一任人民之自由，政府宜勿过问也。”^①此与英人约翰穆勒所谓“任何人之行为，其唯一部分应受社会控制者为其关涉他人之行为。至于就其另一部分只关涉一己之行为言，则个人之独立当属绝对”^②者，词小异而意则相同。其不能圆满解决权限之问题，自不待言。

梁氏别有政治上发动力与对抗力之说，颇能阐明西洋民主政治之传统理论，似不妨于兹一述。梁氏谓“百年以前各国之政治未有不出于专制者也。而千回百折，卒乃或归于君主立宪焉，或归于民主立宪焉，皆发动力与对抗力相持之结果也”。盖“强有力者恒喜滥用其力，自然之势也。滥用焉而其锋有所婴而顿焉，则知敛。敛则其滥用之一部分适削减以去，而轨于正矣”。由此可知婴顿之作用，乃立宪所以异于专制之最后关键。“苟一国而无强健实在之对抗力以行乎政治之间，则虽有宪法而不为用”^③。虽然，“强健正当之对抗力何自发生耶？曰：必国中常有一部分上流人士惟服从一己之所信之真理（其果为真理与否且勿问，但一己所信为真理者而从之，斯可矣），而不肯服从强者之指命。威不可得而劫也，利不可得而诱也。既以此自励，而复以号召其朋。朋聚众则力弭于中而申于外，遇有拂我所信者则起而与之抗，则所谓政治上之对抗力，厥形具矣。今代立宪各国之健全政党，其所以成立发达者恃此也。夫既知对抗力之可贵，则于他人之对抗力亦必尊重之。故当其在野也常对抗在朝者而不为屈，即其在朝也，亦不肯滥施职权以屈彼与

① 《论政府与人民之权限》（光绪二十八年），《文集》十，页三。

② 穆勒《论自由》（严复译名《群己权界论》），浦薛凤《西洋近代政治思潮》，页七七七引。

③ 《政治上之对抗力》（民国二年），《文集》三十，页二九。

我对抗之人。知电之不能有正线而无负线也，知轮之不能有发机而无制机也，故时而自处于正线，自处于发机，时而自处于负线，自处于制机，皆自觉有莫大之天职，自信为有所贡献于国家，而丝毫不改其度也。如此然后政治得践于常轨。国有失政，不必流血革命而可以得救济之道。立宪国之所以常久治安，胥是道也”^①。

对抗力之妙用既如上述，梁氏乃断之曰：“凡国民无政治上之对抗力，或不能明对抗力之作用者，其国必多革命。”抑吾人慎勿妄疑革命为“对抗力之积极发现”。盖“国非专制，则断不至酿成革命。人民稍有政治上之对抗力，则政象断不至流于专制”。不宁惟是，“对抗力者对于发动力而得名者也。故必他方面有一强大之力与之对待而不为所屈挠，乃得曰对抗。若彼方面之力已就消灭而此方面起而与之易位，则不曰对抗”^②，而为革命矣。当专制盛时，政府具绝对之威，人民无对抗之力，执政者固沾沾自喜。然而其威既杀，溃灭随之。始于不容人民对抗，终至政权易位。“及其革命后所演生之政象，则又仍视乎对抗力之发达如何，使能于革命前革命中酝酿成一种强健正当之对抗力而保持之，则缘革命之结果，专制可以永绝，而第二次革命可以永不发生。而不然者，以畴昔厌苦专制之人，一旦为革命之成功者，则还袭其专制之迹以自恣”。“若此者无论革命后仍为君主国体或变为民主国体，而于政象之革新，国运之进化，丝毫无与焉。其仍为君主国体者，则易姓之君主专制也。其变为民主国体者，则前少数之枭雄专制，或多数之暴民专制也。其易姓之君主专制，则中国二千余年之史迹是也。其少数之枭雄专制，则克林威尔之在英，爹亚士之在墨，与夫中美、南美之武人迭僭，皆是也。其多数之暴民专制，则法兰西大革命后十

① 《政治上之对抗力》（民国二年），《文集》三十，页三一——三二。

② 同上，页二九。

年间是也。其形式不同而其专制则同，其酝酿第二次革命则同。其经一两次革命之后而渐能养成强健正当之对抗力者，则及其既养成焉，而革命随而绝迹。如英法是也”^①。

虽然，政治上之对抗力何以不能养成乎？梁氏推索其因缘，以为“由于弱者之不能自振者什之二三，由于强者之横事摧锄者什而八九。夫真政治家未有畏人之对抗者也。彼本有所挟持以对抗人，既以待人之对抗我，而何畏之有？惟自审遵常轨不足与人对抗者始惮人之对抗我。由惮生嫉，乃不得不设法减削人之对抗力以图自固。其所以减削之法，不出二途。一曰摧锄窘寥之，务屏其人于政治活动之范围外。既活动焉，亦使受种种妨害而不得立于平等竞争之地位。其在专制国，此手段公然直接行之而无惮者也。其在伪立宪国，则往往以极阴险极秘密之手段行焉。如爹亚士之在墨西哥，最其显例也。二曰浸润腐蚀之，以爵位金钱移易其志操，传所谓吾且柔之矣，使其对抗力自然消失而无复可惮。其在专制国，固惯用斯技。故曰：天下英雄，在吾彀中。其在伪立宪国，变其形而袭其实者，亦往往而有。如日本藩阀之待政党，最其显例也”^②。

梁氏所谓政治对抗力，易词言之，即近代政党政治之理想作用而已。梁氏尝谓“非真立宪之国不能有真政党，然非有真政党之国亦不能立宪”^③。其意直以政党为民治之必需条件。然而政党固非惟一之条件也。凡欲运用民治者其国中必“（一）有少数能任政务官或政党首领之人，其器量学识才能誉望皆优越而为国人所矜式（所谓少数者非单数也，勿误会）。（二）有次多数能任事务官之人，分门别类，各有专长，执行一政，决无陨越。（三）有大多数能听受政谈之人，对于政策之适否略能了解

① 《政治上之对抗力》（民国二年），《文集》三十，页三〇。

② 同上，页三二。

③ 《敬告政党及政党员》（民国二年），《文集》三一，页一。

而亲切有味。(四)凡为政治活动者皆有相当之恒产,不至借政治为衣食之资。(五)凡为政治活动者皆有水平线以上之道德,不至掷其良心之主张而无所惜。(六)养成一种政治习惯,使卑劣闾茸之人不能自存于政治社会。(七)在特别势力行动辄出常轨外者,政治家之力能抗压矫正之。(八)政治社会以外之人,人各有其相当之实力,既能为政治家之后援,亦能使政治家严惮”^①。此八项条件,就其要者综括之,实不外政治上知识能力与道德品格二端,而国体政制之优劣尚不在考虑之内也。

梁氏重视人民之政治知识,远在光绪二十二年,已曾为明白之申论。《变法通议》以兴学校广教育为新政之大端,而谓“言自强于今日,以开民智为第一义”^②。其后二年《论湖南应办之事》亦谓“今之策中国必曰兴民权。兴民权,斯固然矣。然民权非可旦夕而成也。权者生于智者也。有一分之智,即有一分之权。有六七分之智,即有六七分之权”^③。凡此均极注意于人民之政治知识。然而梁氏固未尝苛求,欲使全数人民悉成政治家,然后民治始行也。梁氏于民国二年著“中坚阶级”之说,其大意在承认徒恃多数不足以为民治,故必有少数优秀之国民以为舆论之本原标榜。梁氏明之曰:“吾所谓中坚阶级者,非必门第族姓之谓。要之,国民必须有少数优秀名贵之辈,成为无形之一团体。其在社会上公认为一种特别资格,而其人又真与国家同休戚者也。以之董率多数国民,夫然后信从者众,而一举手一投足皆足以为轻重。夫治道无古今中外,一而已。以智治愚,以贤治不肖,则其世治。反是则其世乱。无论何时何国皆贤智者少而愚不肖者多。此事实之无可逃避者也。是故理想上最圆满之多数政治,其实际必归宿于少数主政。然缘是

① 《政治基础与言论家之指针》(民国四年),《文集》三三,页三九。

② 《学校总论》,《文集》一,页一四。

③ 《文集》三,页四一。

而指其所谓多数者为虚伪,得乎?曰:不得也。主持者少数而信从者多数,谓之多数,名实副也。其在无中坚阶级之国,国中无一人能为多数之所崇信者,国中亦无一人肯崇信他人者。国中无一人焉,其言论真足以为轻重于政治。虽然,无论若何无价值之人皆振振焉欲发言,无论若何无价值之言必有若干人附和之,而其言恒足生若干影响于政治。若而国者,其国中自称为舆论者恒甚多,而足以代表绝对多数心理之舆论决无有也。其国中自称为政党者恒多,而足以代表绝对多数势力之政党决无有也。故群言淆乱,小党分裂,实为此种国家自然之象,必至之符。”盖多数之舆论必有两界说以实之。一曰绝对,二曰有系。有绝对多数之言论而后问题可以取决,此理人所共喻。而言论有系之重要,亦不容吾人忽视。“凡各种政治问题必有联带之关系。以甲事为可者则乙丙等事必联带而可之。以甲事为否者则乙丙等事必联带而否之。夫然后施政有系统而不至互相冲突也”。然而绝对与有系之两界说皆待中坚阶级以实现。否则小党分裂而绝对多数终不可期,群言淆乱而有系之多数终不得见。“若而国者,若犹必欲假多数之形式以行政治,其求得之法惟有三途。一曰饵诱。以金钱或其他之利益操纵分立之各派。于私昵者豢养之,其中立者散动之,其反对者买收之。此得多数之一术也。二曰威逼。对于异己之党以全力压抑扑灭之,务使不能存在。即存矣,而亦不能活动。此又得多数之一术也。三曰煽惑。遇一问题足以刺激多数人之感情者,则攫而利用之,使人驰突于一极端,不复能见全局之利害而因以盲从己意。此又得多数之一术也。”^①操此三术以求多数,虽每能得其形式,而其去多数政治之真精神则辽然远矣。

梁氏对政治上之道德亦极重视,以为乃立宪之必要及最要

^① 《多数政治之试验》(民国二年),《文集》三〇,页三七—三八。参宪法之三大精神,《文集》二九,页九九。

条件。宣统二年之《立宪政体与政治道德》一文即专阐此义。梁氏曰：“今之设辞以挠宪政者辄鳃鳃然以程度不足为忧。唯吾固亦忧之。虽然，彼所忧者曰人民程度问题，吾所忧者则官吏与人民共通之程度问题也。彼所忧者曰智识程度问题，吾所忧者则道德程度问题也。夫使官吏之程度已足，惟人民之程度未足，则策励陶冶以助之长，至易易耳。彼二十年前之日本，岂不然哉？若乃官吏之程度万不能为立宪国之官吏，则吾真不知如何而可也。使道德之程度已足，惟智识之程度不足，则甘受和，白受采，稍傅益之，将口进而无疆焉。若乃道德之程度与立宪国所需者背道而驰，则朽木不可雕，粪墙不可圻，吾又安知其所终及也。”^①梁氏于民国元年亦谓“自民权之说昌，而欧西政治日以改良，论者辄以此为民权易于致治之显证。殊不知政治无绝对之美。政在一人者，遇尧舜则治，遇桀纣则乱。政在民众者，遇好善之民则治，遇好暴之民则乱，其理正同”^②。

夫政治美恶既系于道德而不专在制度，吾人当具何种之道德然后可期立宪之成功乎？梁氏借鉴欧洲，以为其政治进步之原因非徒在其人民之智识，而实在人民之品性。彼欧人品性之助成进步者约有四端。一曰承中世贵族武士之遗风而国中有“士君子”^③之阶级以为人望。英国百年来有盛誉之政治家产自贵族者什而八九。自余德意志、匈牙利诸国之政治亦鲜不与贵族有因缘。“欧洲之贵族虽骄奢淫佚恒所不免。然皆以武士起家，故其人大率重名誉而轻生命，尚任侠而贱财利，抗骨鲠而恶谄佞，信然诺而耻欺诈，尊法纪而厌邪曲。既别自为一阶级，互相观摩激劝，薰染成风。其父兄之教不严而成，其子弟之学

① 《文集》二三，页五三。

② 《宪法之三大精神》，《文集》二九，页九八。

③ 梁氏以英人 Gentleman 一字与此对译。《欧洲政治革进之原因》（民国二年），《文集》三〇，页四一。

不劳而能。代代相袭，以隗家声为大羞。故其精神恒历数百年不绝。故家乔木常为重于国中。其与国休戚之念亦较齐民为切，至其修学获常识又较易，其明习政事之机会又较多也。国有外难则执干戈以为捍城，暴君非理之厌制则联而抗之，使不得逞也”^①。二曰袭宗教改革之严正精神而人民有共同之坚强信仰。“凡人之治一事而欲善其事，搏一群而欲毋涣其群也，必须有确守所信，不为威劫，不为利诱之精神，必须有百折不回，愈接愈厉之元气。此其道责诸少数学道自得之君子且非易易，而矧以望诸一般之群众者。欧人之倡宗教改革也，直指本心，上与天通，而又恒藉帝力以自振拔。其义可以尽人共喻，其道可以尽人共由。夫吾心既有所阶以与天通，则知自贵而无或暴弃矣。上帝临汝而可藉其力以掖我不逮，则随所往而得大无畏矣”。国民于无形之中养成自觉自立不屈不挠之豪气。“故每遇强御，辄生正当之反抗力。其从事于政治改革之运动，断吭断脰而不悔也”^②。三曰藉自由市府之习惯而养成人民之公德。欧洲古希腊即有市府政治。及十字军兴以后，威尼斯、佛罗棱志亚等先兴于南，汉萨同盟继起于北。欧人自治之精神实托基于此。“而后此之立宪政治，则扩充之以施及全国者也。故今日欧人称有公民权者犹曰市民。此市民观念所由生，实缘人人认一市之利害即为一己身家之利害，故爱护其市也甚至。破坏所最惮也，而压抑又最所不能受。人人尊重市之权利而自觉对于其市有应负之义务”^③。推此爱市之公德以爱国，而从政善治之大本立矣。

返观我国，则欧人所具之三长，国人皆所未具，故革命虽成而善政不立。抑“徐究其实，所革者除清命外，则革道德之命

① 《欧洲政治革进之原因》(民国二年)，《文集》三〇，页四〇。

② 同上，页四一——四二。

③ 同上，页四二——四三。

耳，革礼俗之命耳，革小民生计之命耳，革贤者自存之命耳，革郡县相维之命耳，革藩属面内之命耳，甚则革数千年国家所与立之大命耳。若夫仁人志士所欲革之恶政治，则何有焉”^①。辛亥革命，一举而清室崩颓，此人心之所同庆也。然而前代政治道德堕落之种种遗毒未加湔洗。开国之初，毫无开国气象，而机隍愁惨，直同衰乱之世。“歌风方思猛士，和事已见老人。旧君法尧舜之麻，上相慕曹随之美。两军驰于冠盖，百日息于风烟。涂炭之祸方悬，歌舞之声旋作，遂使袞袞盈廷，易代尚称元老。尘尘伏莽，攀龙尽化侯王。彼夫愴壬鄙佞，窃魁柄而败纲纪，以陷前清于灭亡者，其泰半皆已共天禄以长子孙。其暂遭废弃者亦戢戢然若败筍之思茁也。其桀黠凶戾，愍不畏死以图一逞者，至竟未得死所。遂乃有生之乐，无死之心，不旋踵而以富贵骄人。夫萃一国之螟螣蠹贼，前代所驱除淘汰然后以致治者，今则居要津，窃大名而系国家之命焉。举国侧目而莫敢诽也。此而可以去乱即治，横尽虚空，竖尽万劫，未之或闻”也^②。

梁氏数年从政之经验与留意之观察，使其大失望于民国之政治，于是别有会心，认定政治之根本，不在政治之本身而在社会。论者痛心于恶政，多致力于制度之改建或政府中人物之臧否。殊不知制度与官吏之良否尚非政治之命脉。“彼帝制也，共和也，单一也，联邦也，独裁也，多决也，此各种政制中任举其一，皆尝有国焉，行之而善其治者。我国则此数年中此各种政制已一一经尝试而无所遗。曷为善治终不可睹，则治本必有存乎政制之外者，从可推矣。盖无论帝制共和单一联邦独裁多决，而运用之者皆此时代之中国人耳。均是人也，谓运用甲制度不能致治者，易以乙制度即能致治，吾之愚顽，实不识其

① 《欧洲政治革进之原因》（民国二年），《文集》三〇，页四五。

② 《罪言》二，《鼎革》（民国元年），《文集》二九，页八八。

解”^①。此制度非政本之说也。“凡一国之政象，则皆其国民思想品格之反影而已”^②。盖政治发自政府，而官吏来自民间。“无论以何人居政府，其人要之皆中国人民也。恶劣之政府惟恶劣之人民乃能产之，善良之政府亦惟善良之人民乃能产之”^③。独致苛责于官吏，不徒有违公道，实亦皮相之谈，此官吏非政本之说也。

吾人既知政象善恶直接系于人民，则当求所以培养人民之道。梁氏于民国四年自述其所见曰：“吾以二十年来几度之阅历，吾深觉政治之基础恒在社会。”^④“吾方欲稍辍其积年无用之政谈而大致意于社会事业。”^⑤然而久居京师，冷眼观察，奔走皇皇，求官者众^⑥。“举全国聪明才智之士悉辏集于政界，而社会方面空无人焉。”“则中国堕落腐败，晦盲否塞之社会将无改进之时。在此等社会上而谋政治之建设，则虽岁变更其国体，日废置其机关，法令高与山齐，庙堂日昃不食，其亦曷由致治？有蹙蹙以底于亡已耳。”^⑦

第五节 进步思想

梁任公受康学《春秋》三世及西学物竞天演之影响，其思想

- ① 《政治之基础与言论家之指针》，《文集》三三，页三八。
- ② 《一年来之政象与国民程度之映射》（民国二年），《文集》三〇，页一六。
- ③ 《痛定罪言》（民国四年），《文集》三三，页八。
- ④ 《吾今后所以报国者》《文集》三三，页五二。
- ⑤ 同注①。梁氏认本书七一一页注①中所举诸端皆可由社会教育培养以成。
- ⑥ 《作官与谋生》（民国四年），《文集》三三，页四五。
- ⑦ 同注④，页五四。

中始终包含一进步之观念。梁氏尝有言曰：“历史者，叙述人群进化之现象也。”^①又曰：“天演公例，不革则汰。”^②观此二语，可以窥知其根本态度，而亦足见其戊戌维新之主张实具哲学上之论据。然而吾人当注意，梁氏论维新虽与其师同宗旨，而其言则更为激越透辟。约言之，其要义有二：一曰彻底破坏，二曰根本变法。

梁氏深观中外史实，认定英法诸国之所以有今日之大进步，由其在已往曾经一度之大破坏。中国所有今日闭塞老大之现象，由其受已往传统政教风俗之束缚。故欲求中国之进步，势非效彼为彻底之破坏不可。“盖当夫破坏之运之相迫也，破坏亦破坏，不破坏亦破坏。破坏既终不可免，早一日则受一日之福，迟一日则重一日之害。早破坏者其所破坏可以较少而所保全者自多，迟破坏者其所破坏不得不益甚而所保全者弥寡。用人力以破坏者为有意识之破坏，则随破坏随建设。一度破坏而可以永绝二次破坏之根。故将来之乐利可以偿目前之苦痛而有余。听自然而破坏者为无意识之破坏，则有破坏而无建设。一度破坏之不已而至于再，再度不已而至于三。如是者可以历数百年千年而国与民交受其病，至于鱼烂而自亡”^③。“然则救危亡求进步之道奈何？曰：必取数千年横暴浑浊之政体破碎而齑粉之，使数千万如虎如狼，如蝗如蝻，如蛾如蛆之官吏失其社鼠城狐之凭藉，然后能涤肠荡胃以上于进步之途也。必取数千年腐败柔媚之学说廓清而辞辟之，使数百万如蠹鱼如鹦鹉如水母如畜犬之学子毋得摇笔弄舌，舞文嚼字，为民贼之后援，然后能一新耳目以行进步之实也。而其所以达此目的之方法有二：一曰无血之破坏，二曰有血之破坏。无血之破坏，如

① 《新史学·史学之界说》（光绪二十八年），《文集》九，页九。

② 《释革》（光绪二十八年），《文集》九，页四三。

③ 《新民说》第十一节，《论进步》（光绪二十八年），《专集》四，页六〇。

日本之类是也。有血之破坏,如法国之类是也。中国如能为无血之破坏乎,吾馨香而祝之。中国如不得不为有血之破坏乎,吾衰经而哀之。虽然,哀则哀矣。欲使吾于二者之外而别求一可以救国之道,吾苦无以对也”^①。

维新进步之第二大义为彻底变法。梁氏认为变法必须洞明本原,通盘筹画。故曰:“今日之中国必非补苴掇拾一二小节,模拟欧美日本现时所谓改革者而遂可以善其后也。彼等皆曾经一度之大变革”^②,而后有今日之政象,则吾中国岂能不“一一拆洗”,“一番重铸”^③,而得收百度维新之效。准此论之,则凡言维新而徒取西洋之物质文明者,皆不足语于真正之维新。“昔同治初年,德相毕士麻克语人曰:三十年后,日本其兴,中国其弱乎?日人之游欧洲者,讨论学业,讲求官制,归而行之。中人之游欧洲者,询某厂船炮之利,某厂价值之廉,购而用之。强弱之原,其在此乎”^④?夫此变法不知本原之害,岂徒中于同治诸公。今之言者犹以练兵、开矿、通商为变法之大端。彼不知无人才、学术、政治以为之本,则三者皆失其效。“利徐以来西学始入中国,大率以天算格致为传教之梯径”。“互市以后,海隅士大夫怵念于败衄,归咎于武备,注意于船械,兴想于制造,而推本于格致”。“然而旧习未涤,新见未莹,则咸以吾中国之所以见弱于西人者,惟是武备之未讲,船械之未精,制造之未娴,而于西人所以立国之本末,其何以不戾于公理而合于吾圣人之义

① 《新民说》第十一节,《论进步》(光绪二十八年),《专集》四,页六四——六五。然梁氏于光绪二十九年宣统三年之间大致反对流血之革命。如光绪三十一年之申论种族革命与政治革命(《文集》一九,页四二)即其一例。

② 《释革》(光绪二十八年),《文集》九,页四四。按梁氏以改革译 Reform,变革译 Revolution。

③ 朱子语,见本书第十五章五一三页注②及③。

④ 《变法通议》,《变法不知本原之害》(光绪二十二年),《文集》一,页八——九。

者，则瞠乎未始有见”^①。无感乎朝野人士呼号奔走于维新者数十年而卒无重大之成绩也。

梁氏重视西政，其所见大异于张之洞等“中体西用”之主张。梁氏虽不以舍弃中国固有文化完全摹仿西洋文化为然，而对坚持中西界限者则不憚加以辨正。《西政丛书序》曰：“政无所谓中西也。列国并立，不能无约束，于是乎有公法。土地人民需人而治，于是乎有官制。民无恒产则国不可理，于是乎有农政矿政工政商政。逸居无教，近于禽兽，于是乎有学校。官民相处，秀莠匪一，于是乎有律例。各相猜忌，各自保护，于是有兵政。此古今中外之所同，有国者之通义也。”中国三代以上，政事修明。欧洲近百年来之政治焕然一新。“其所以立国之本末每合于公理，而不戾于吾三代圣人平天下之义”^②。然则论维新者又何所嫌于西政而不加采用。夫政既无所谓中西，则变法者不必辨何者为中法、何者为西法。惟当权衡利弊，取其良者而用之耳。吾人苟知此理，则能中西一贯，择善而从。“采西人之意，行中国之法。采西人之法，行中国之意”^③。断断中西之辨，真成无谓之举矣。

梁氏维新之义，略如上述。其论进步亦颇有直率明快之言，吾人似不妨举其大概。梁氏虽尝谓保守与进取为二者不可缺一之两大主义^④。且尝致憾于国人毁弃“国性”，醉心西俗之行为^⑤。然就其思想大体观之，似其态度较倾重于进取之一义，而尤致意于文化及学术之进步。《独立论》曰：“人有三等。一曰困缚于旧风气中者，二曰跳出于旧风气之中者，三曰跳出旧

① 《西政丛书序》（光緒二十三年），《文集》二，页六二——三。

② 《文集》二，页六二——三。

③ 《变法通议》，《学校总论》，《文集》一，页十九。

④ 《新民说》第三节，《释新民之义》，《专集》四，页五——六。

⑤ 《国性篇》（民国元年），《文集》二九，页八四。

风气而能造新风气者。夫世界之所以长不灭而日进化者，赖有造新风气之人而已。天下事往往有十年以后举世之人，人人能思之、能言之、能行之，而在十年以前思之、言之、行之仅一二人。而举世目为狂悖，从而非笑之。夫同一思想言论行事也，而在后则为同，在前则为独。同之与独，岂有定形哉！既曰公理，则无所不同。而于同之前必有独之一界。此因果阶级之定序，必不可避者也。先于同者则谓之独，古所称先知先觉者皆终其身立于独之境界者也。惟先觉者出其所独以公诸天下，不数年而独者为同矣。使于十年前无此独立之一二人以倡之，则十年以后之世界犹前世界也。”梁氏推原一般人不能跳出旧风气之故，以为在乎甘受古人之束缚。“俗论动曰：非古人之法言不敢道，非古人之法行不敢行。此奴隶性根之言也。夫古人自古人，我自我。我有官体，我有脑筋，不自用之，而以古人之官体为官体，以古人之脑筋为脑筋，是我不过一有机无灵之土木偶，是不啻世界上无复我之一人也。世界上缺我一人不足惜。然使世界上人人皆如我，人人皆不自有其官体脑筋而以附从之于他人，是率全世界之人而为土木偶，是不啻全世界无复一人也。若是者吾名之曰水母世界（木玄虚《海赋》曰：水母目虾。谓水母无目，以虾为目也）”^①。

虽然，古人中不乏圣贤，岂其言行亦不足法乎？梁氏辨之曰：“世运者进而愈上，人智者浚而愈莹。虽有大哲，亦不过说法以匡一时之弊，规当世之利，而决不足以范围千百万年以后之人。”^②古人之圣，无过孔子。梁氏认中国所以不能进步，两汉以后之尊孔为一重要之原因。“凡一国之进步必以学术思想为之母，而风俗政治皆其子孙也。中国惟战国时代九流杂兴，道术最广。自有史以来，黄族之名誉未有盛于彼时者也。秦汉

① 《独立论》（光绪二十九年），《文集》三，页六三。

② 《新民说》第九节，《论自由》，《专集》四，页四七。

而还，孔教统一。夫孔教之良，固也。虽然，必强一国人思想使出于一途，其害于进化也莫大。自汉武表章六艺，罢黜百家，凡非在六艺之科者绝勿进。尔后束缚驰骤，日甚一日。虎皮羊质，霸者假之以为护符。社鼠城狐，贱儒缘之以谋口腹。变本加厉，而全国之思想界消沉极矣。叙欧洲史者莫不以中世史为黑暗时代。夫中世史则罗马教权最盛之时也。举全欧人民，其躯壳界则糜烂于专制君主之暴威，其灵魂界则匍伏于专制教主之缚轭。故非为不进，而以较希腊罗马之盛时已一落千丈矣。今试读吾中国秦汉以后之历史，其视欧洲中世何如。吾不敢怨孔教，而不得不深恶痛绝。夫缘饰孔教，利用孔教，诬罔孔教者之自贼而贼国民也”^①。不宁惟是。即使今人尊孔非缘饰利用诬罔而出于仰止服膺之至诚，则亦不免为害于进步。“彼古人之所以能为圣贤为豪杰者，岂不以其能自有我乎哉！使不尔者，则有先圣无后圣，有一杰无再杰矣。譬诸孔子诵法尧舜，我辈诵法孔子。曾一思孔子所以能为孔子，彼盖有立于尧舜之外者也。使孔子而为尧舜之奴隶，则百世后必无孔子者存也”^②。

本此见解，梁氏乃斥清末人士以孔教附会新学者之谬曰：“今之言保教者，”“取近世新学新理而缘附之曰，某某者孔子所已知也，某某者孔子所曾言也。”“夫孔子生于二千年以前，其不能尽知二千年以后之事理学说，何足以为孔子损。”“若必一一而比附之纳入之，然则非以此新理新学厘然有当于吾心而从之也。不过以其暗合于孔子而从之耳，是所爱者仍在孔子，非真理也。”“故吾最恶乎舞文贱儒以西学缘附中学者，以其名为开新，实则保守，煽思想界之奴性而滋益之也。”^③又曰：“摭古

① 《新民说》第十一节，《论进步》，《专集》四，页五六——六〇。

② 同七二〇页注②。

③ 《保教非所以尊孔论》（光绪二十八年），《文集》九，页五六。参阅《清代学术概论》单行本页一四四引壬寅年《新民丛报》。

书片词单语以傅会今义，最易发生两种流弊。一、悦所印证之义，其表里适相吻合，善已。若稍有牵合附会，则最易导国民以不正确之观念，而缘郢书燕说以滋弊，例如畴昔谈立宪，谈共和者偶见经典中某字某句与立宪共和等字义略相近，辄撷拾以沾沾自喜，谓此制为我所固有。其实今世共和立宪制度之为物即泰西亦不过起于近百年。求诸彼古代之希腊罗马且不可得，遑论我国？而比附之言传播既广，则能使多数人之眼光之思想见局见缚于所比附之文句。以为所谓立宪共和者不过如是，而不复追求其真义之所存。”“此等结习最易为国民研究实学之魔障。二、劝人行此制，告之曰：吾先哲所尝行也。劝人治此学，告之曰：吾先哲所尝治也。其势较易入，固也。然频以此相诏，则人于先哲未尝行之制辄疑其不可行，于未尝治之学辄疑其不当治，无形之中，恒足以增其故见自满之习而障其择善服从之明。”^①是其利甚小而其害则大也。

虽然，梁氏非举孔学而一切吐弃之也。梁氏认孔子为中国文明之代表。“吾国民二千年来所以能抃控为一体而维持于不弊，实赖孔子为无形之枢轴。今后社会教育之方针必仍当以孔子教义为中坚”。然而尊孔者非迷信孔子之谓。以今日之眼光观之，“孔子之言亦有不切实而不适宜者”^②。吾人当分别精粗，择善而从，然后孔教之发扬光大可预期也。

梁氏自谓其太无成见。就吾人所述者观之，此诚忠实坦率之自白。盖梁氏对于清末民初种种政治问题之主张，确多针砭时弊，有为言之。及时势既异，其主张亦随之而改变。讨论制度诸文字尤其著例也。夫以今我与昔我挑战虽不必陷于自相

① 《孔子教义实际裨益于今日国民者何在？欲昌明之其道何由？》（民国四年），《文集》三三，页六四。

② 同上，页六〇。

矛盾，然思想上之条理统系，因此而遭受损失，则无可讳言。以此论之，梁氏乃一有力之政论家，而非深邃之政治哲学家。其理论上之贡献殆不及太有成见之康长素。虽然，吾人如细加探索，则梁氏太无成见之中实亦略有成见。其终身所深信不疑，服膺不废，而时时表见于文字者，似有四大宗旨：一曰爱国重群为个人不可少之公德，二曰民主政体为人类政治生活之最后归宿，三曰智识与道德为政治之基础，四曰进步为人生与社会正常之趋势。此四者纲维梁氏一切主张，历数十年而未尝改变。合此四旨为一体，梁氏遂成为一开明之爱国者，温和之民治主义者，稳健之自由主义者。加以梁氏尊重智理，喜好学术，参加政治而始终不失书生之本色，故其为政论家亦有异于寻常。盖梁氏非政客或记者式之政论家，而为一学者政论家也。

梁氏清末维新，民国从政，数十年之努力，大致均归失败。然而以后人之眼光平心论之，则梁氏对于民国未尝无重要之成绩。张荫麟君尝谓“国民革命运动，实行先于言论。党人最著名之机关报曰《苏报》，曰《民报》。然《苏报》始于癸卯，旋被封禁。上距《时务报》（梁任公在上海初办之报）之创办已七年矣。《民报》始于乙巳，上距《清议报》（梁任公在日本初办之报）之创办已六年矣，视《新民丛报》之发刊亦后四年矣。《苏报》《民报》以前党人盖未尝明目张胆以言论学说昭示国人。国人之于革命党不过视为洪杨之继起者而已。自乙未至乙巳十年间肩我国思想解放之任者实唯康梁。虽其解放之程度不如党人，然革命学说之所以能不旋踵而风靡全国者，实因维新派先解去第一重束缚，故解第二重束缚自易易也。且梁任公自逃亡日本后在《清议报》及《新民丛报》中摭诋满洲执政者不留丝毫余地。清室之失去国人信用，梁任公之笔墨实与有力焉。清室既失去国人信用，而朝廷上又无改革希望，故革命势力日增也。此又梁

任公无意中间助成革命之一端也”^①。张氏此论虽不必一一皆确，然其所指任公开通风气之影响，固非吾人所得否认。梁氏尝谓愿自求为陈胜、吴广，然则求仁得仁，其言论驱除之功，诚不可掩矣。

^① 《近代中国学术史上之梁任公先生》，天津《大公报》文学副刊（民国十八年二月十一日）。

第二十三章 戊戌前后之维新思想

第一节 冯桂芬(一八〇九—一八七四)

戊戌维新乃清末变法运动最惊人之一幕。然而当时维新言论已有弥漫天下之势，非康梁一派所能网罗包括。就时间论，前于戊戌者有冯桂芬，后于戊戌者有严复。就内容论，较康梁守旧者有张之洞，较康梁彻底者有何启、胡礼垣。本章略述此数人之主张。当时人士可论述者虽不止此，而维新论者之主要态度殆已略尽于此。

冯桂芬字林一，号景亭。生于嘉庆十四年，卒于同治十三年。道光进士，官至詹事府右春坊右中允。精古文辞，兼通算学^①。咸丰十年，英法联军攻入天津、北京，冯氏避居上海，著《校邠庐抗议》二卷，凡四十篇，以发挥其变法之主张^②。下距太

① 所著有《显志堂稿》十二卷、《弧矢算术细草笺解》、《西算新法直解校正》、《李氏恒星图》、《使粤行纪》、《两淮盐法志》、《苏州府志》等。

② 原书以恐触忌讳，仅于《显志堂稿》中刊其十四篇。光绪十年(一八八四)陈宝琛始为之序，刊其全本于江西(本书所据即此本)。据其子芳植跋别有津郡刻本(未见)。卷首《自序》作于咸丰十一年。其篇目如下。卷上：《公黜陟》、《汰冗员》、《免回避》、《厚养廉》、《许自陈》、《复乡职》、《易吏胥》、《省刑例》、《社亏空》、《改捐例》、《绘地图》、《均赋税》、《稽垦濠》、《兴水利》、《改河

平天国之亡四年，戊戌变法三十八年。

作者之态度可于其自序中见之。冯氏谓《抗议》之立论，“参以杂家，佐以私臆，甚且属以夷说，而要以不畔于三代圣人之法为宗旨”^①。易词言之，则冯氏认欲致中国于富强，非合用中西之学术不能收效。盖以“今之天下，非三代之天下比矣”。三代天下，不过《禹贡》之九州。九州边域以外悉为蛮荒所处。或则文教不被，或则途路未通。故中国号为神州，乃人文之所极。“今则地球九万里莫非舟车所通，人力所到”，而神州退为东南之一州。不宁惟是。今世界中“据西人舆图所列不下百国。此百国中经译之书惟明末意大利及今英吉利两国书凡数十种。其述耶稣教者率猥鄙无足道。此外如算学、重学、视学、光学、化学等皆得格物至理，舆地书备列百国山川、阨塞、风土、物产，多中人所不及”。是今日之外国自有其擅长之学术，亦非三代荒服夷狄无文化者之比。然则治今日之中国断不应闭关自守，故步自封，而当取彼之所擅长，辅我之所固有。“太史公论治曰：法后王，为其近己而俗变相类，议卑而易行也。愚以为在今日又宜曰鉴诸国。诸国同时并域，独能自致富强，岂非相类而易行之尤大彰明较著者。如以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉”^②！“或曰：管仲攘夷，夫子仁之。邾用夷礼，《春秋》贬之。今之所议，毋乃非圣人之道耶？是不然。夫所谓攘者必实有以攘之，非虚侨之气也。居今日而言攘夷，试问何具以攘之？所谓不用者，亦实见其不足用，

（接上页^②）道》、《劝树桑》、《折南注漕》、《利淮漕》、《改土贡》、《罢关征》。卷下：
《筹国用》、《节经费》、《重酒酤》、《稽户口》、《重权量》、《收贫民》、《复陈诗》、
《复宗法》、《重儒官》、《改科举》、《改会试》、《广取士》、《崇节俭》、《停武试》、
《减兵额》、《严课盗》、《重专对》、《采西学》、《制洋器》、《善驭夷》。

① 《自序》。

② 《采西学议》。

作迂阔之论也。夫世变代嬗，质趋文，拙趋巧，其势然也。时宪之历，钟表枪炮之器，皆西洋也。居今日而据六历以颁朔，修刻漏以稽时，挟弩矢以临戎曰：吾不用夷礼也，可乎？且用其器，非用其礼也。用之乃所以攘之也”^⑤。

据顷所引观之，足见冯氏所欲采用于西洋者，非其形上之道，而仅为其形下之器。推冯氏之意，殆以中国三代圣人之法，乃百世所当行，而诸国所不及。其所以屡见挫于西洋者，惟以之乏船坚炮利之科学与技术为最大原因。独此必需外求，其他皆在乎内省之振发。本此见解，故冯氏所主张推行之洋务，悉以船坚炮利为归宿。冯氏论咸丰庚申之败而陈补救之方曰：“有天地开辟以来未有之奇愤，凡有心知血气莫不冲冠发上指者，则今日之以广运万里地球中第一大国而受制于小夷也。”考中国所以见制，其故在于自暴自弃。非天赋我独薄，实我自不如人。“夫所谓不如，实不如也。忌嫉之无益，文饰之不能，勉强之无庸。向时中国积习长技均无所施。道在实知其不如之所在，彼何以小而强，我何以大而弱。必求其所以如之，仍亦存乎人而已矣。以今论之，约有数端。人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。四者道在反求。惟皇上振刷纪纲，一转移间耳。此无待于夷者也。至于军旅之事，船坚炮利不如夷，有进无退不如夷，而人材健壮未必不如夷。是夷得其三，我得其一。故难胜。北兵亦能有进无退，是我得其二。故间胜。粤人军械半购诸夷而不备，并能有进无退，是我得二有半。故半胜。然则即良将劲兵，因械于敌，如天之福，十战十胜。而彼来我不能往，犁庭扫闾，固无其事，后患正无已时，而况乎胜负未可知也。得三与得二有半，究有间也。何如全乎其为得三之相当也。果全乎其为得三，不特主客异形，劳逸异势，且我有可以穷追之道，彼有惧我报复之心，殆不

⑤ 《制洋器议》。

奇相当焉。斯百战百胜之术矣。夫得三之效，亦道在反求而无待于夷。然则有待于夷者，独船坚炮利一事耳”^①。

虽然船坚炮利有待于夷者，非谓购自西国而雇佣西人也。军事建设当以魏源“师夷长技以制夷”一语为宗旨，而以自制自用为原则。盖“能造能修能用，则我之利器也。不能造不能修不能用，则仍人之利器也”。本此见解，故冯氏主张设船炮局^②。聘夷人为宗匠，华人从学制造。学成者赐举人。发明出夷制上者赐进士。为造就富有学术根柢之制造人才起见，冯氏又建议立学译书^③，择英华书馆、墨海书院、方略馆等所藏之历算、格致、制器西书，译为中文。别于广东、上海设翻译公所。选十五岁以下颖悟文童肄业。西人课以诸国语言文字，又聘内地名师课以经史等学，兼习算学。三年届满，成绩优异者，补诸生。能施之实用者给举人。冯氏相信“自强之道实在乎是”，而不知如此短期肤浅之训练，决不足以培养科学人材以为制器之根本也。

冯氏所论洋务，尚有一端足资一述。冯氏于国际大势颇有所见。如其论中国未遽遭瓜分之故，曰：“中华为地球第一大国。原隰衍沃，民物蕃阜，固宜为百国所垂涎。年来遍绘地图，辙迹及乎滇黔川陕。其意何居。然而目前必无为者，则以俄、英、法、米四国地丑德齐，外睦内猜，互相箝制，而莫敢先发也。”然而此种均势绝不能久。故中国必须及早振作。治本之法在图富强，治标之法在“善驭夷”。向来驭夷之方，非鄙视之如禽兽，不以信义相与，即恐惧之如虎狼，不敢直理相抗。两者皆非其道，而别有善驭之术。“夷人动辄称理，吾即以其人之法，还

① 《制洋器议》。

② 同上。此议先于江南制造局之设置五年。

③ 《采西学议》。此议先于张之洞《奖励游学章程》（见舒新城《近代中国留学史》页一七九——一八〇），四十二年，先于同文馆之设置七年。

治其人之身。理可从，从之。理不可从，据理以折之”^①。如此则夷人可驭。抑吾人当注意，冯氏所谓驭夷，实与传统思想中之“天朝”观念无涉，而与近代之国际交往观念相似。故冯氏论培养外交人材曰：“今海外诸夷，一春秋时之列国也。不特形势同，即风气亦相近焉。势力相高而言必称理，谰诈相尚而口必道信。两军交战，不废通使。一旦渝平，居然与国。亦复大侵小，强凌弱，而必有其藉口之端。不闻有不论理，不论信，如战国时事者。然则居今日而言经济，应对之才又曷可少哉？”此言透辟明快，在当时可称为独到之见。至其建议清廷，谓“应诏中外大臣各举行知，有口辩胆气机牙肆应之人，时赐召对以验之，量予差遣以试之，用备他日通商大臣之选”^②。则似于外交人才之实质尚未有正确之认识。

冯氏论内政，遍及吏治、国计、民生、军备、科举、教育等大端，而以吏治、教育为最可注意。冯氏引《孟子》“国人皆曰贤，然后察而用之”之说，以为京官外官由吏部或上司铨选，往往不顺舆情，不得人材，故必须加以改革。其“道在以明会推之法广而用之，又以今保举之法反而用之。会推为重臣之贵，今广之于庶僚。保举为长吏之权，今移之于下位”^③。一切均由官吏生员及乡耆岁举。得举多者始得任用。此暗采西洋选举之法，合之中国固有制度而立说者也。

冯氏认下情不通为政治之大弊，乃建议以矫之曰：“今议复陈诗之法，宜令郡县举贡生监，平日有学有行者，作为竹枝词新乐府之类，钞送山长。择其尤，棧藏其原本，录副本隐名送学校。进国学，由祭酒进呈，候皇上采择施行。有效者下祭酒学政，上其名而赏之。无效者无罚。诗中关系重大而祭酒学政不

① 《善驭夷议》。

② 《重专对议》。

③ 《公黜陟议》。

录者有罚。”此论略与黄梨洲公是非于学校之意相近^①，而逊其透彻。冯氏所以不令诸生上书直陈时事者，盖以鉴于汉王咸、陈蕃，晋嵇康，唐鲁悦，宋陈东等虽以太学清议为人所称，而究其终极不免朋曹干政，斗讼成风。周密《癸辛杂识》理宗景定之末，三学横恣，至与人主抗权，足见唐宋时太学陈言，已多流弊。今之风俗，下于唐宋。故仅许陈诗，“不令呼群引类以启党援，不令投匭击鼓以近讦讼，庶几无流弊乎”^②？此殆冯氏有闻于西洋“君民不隔”之政，与乎民意舆论之事，而参酌国情以为之制也。

欲生员有补于政事，则不得不改进学校与科举。冯氏引陆世仪语曰：“教官不当有品级，亦不得谓之官。盖教官者师也。”又引顾炎武之言曰：“师道之亡，始于赴部候选。”本此尊师重道之旨，冯氏乃为之说曰：“择师之法，勿由官定。令诸生各推本部及邻郡先生有经师人师之望者一人，官核其所推最多者聘之。不论官大小，皆与大吏抗礼，示尊师也。”^③师道既尊，然后学风可笃矣。科举之亟待改革，理亦至明。冯氏引饶廷襄言，谓明太祖设科举之用意，不在选拔天下之秀士，而在败坏天下之人才。故以无用之八股时文消磨学子之聪明志气。今虽不可废除科举，而应加以重大改革。第一场宜试经学，以汉学为主。第二场史学，以考据三代以下为主。第三场试文赋诗^④。于科举之外别令各地绅耆、诸生、乡正、副董举才德出众者。州县申得举多者于大吏。大吏会同学正山长简尤荐于朝廷^⑤。凡此所陈，亦与梨洲科举取士之法相近^⑥。

① 本书十八章五五九页注①。

② 《复陈诗议》。

③ 《重儒官议》。

④ 《改科举议》。

⑤ 《广取士议》。

⑥ 本书十八章五五九页注②。

冯氏又略取宋明乡约宗法之制^①，兼仿西洋地方自治之意，而建议以乡族为政治之基础。民间每姓立一庄为荐享、合食、治事之地。庄设养老、恤嫠、育婴、养痾诸室。凡无力者分别入之。又设严教室，子弟不肖者入之。庄立族正族约，皆由族人公举，以治诸事。庄之效用有四。一曰人无饥寒失所者，故盗贼可免。二曰教治严明，故邪教不兴。三曰争讼械斗得息。四曰保甲社仓团练易行^②。“各图满百家公举一副董，满千家公举一正董。里中人各以片楮书姓名，保举一人，交公所汇核。择其得举最多者用之。皆以诸生以下为限。不为官，不立署，不设仪仗。以本地土神公祠为公所。民有争讼，副董会里中耆老于神前，环而听其辞。副董折衷公论而断焉。理曲者责之罚之。不服，则送正董，会同两造，族正公听如前。又不服，送巡检。罪至五刑送县。其不由董而达巡检或县者，皆谓之越诉”。正董薪水月十金，副董半之。正副董皆三年一易。其有异绩殊誉，功德在闾里者，许入荐举。有过者随时黜之”^③。

第二节 张之洞(一八三七—一九〇九)

冯桂芬之《抗议》，参以夷说，不背圣法。三十八年之后，张之洞刊行其《劝学篇》^④，大辔中学为体，西学为用之主张，与冯氏先后呼应。然《抗议》成书之时，风气尚未大开，故冯氏虽不弃旧，而所重实在维新。《劝学篇》成于戊戌三月，先于德宗定

① 本书十六章四九四注②、四九五页注①至④、四九六页注①至③、四九七页注①至③。

② 《复宗法议》。

③ 《复乡职议》。

④ 本书所据者为戊戌五月重刊戊戌三月湖北官署本。

国是诏不逾数十日。是时新学已趋盛兴，康党几得国柄。新旧交讼，朝议纷然。“于是图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而废食，新者歧多而亡羊。旧者不知通，新者不知本。不知通则无应敌制变之术，不知本则有非薄名教之心。夫如是则旧者愈病新，新者愈厉旧。交相为瘡，而恢诡倾危，乱名改作之流，遂杂出其说，以荡众心。学者摇摇，中无所主。邪说暴行，横流天下”^①。张氏乃求折衷新旧，综合本末，著为此书。其用意在“群天下改其闭塞聪明之习，终不徇大中至正之规”^②。是虽提倡维新，而亦重在卫道，则其与冯氏主张略同，而态度相异也。

张之洞字孝达，又字香涛。生于道光十七年，卒于宣统元年。同治进士，屡任各省督学。典试所至，提倡经史实学。外任督抚垂三十年。在两湖最久。京汉铁路、萍乡煤矿、汉阳铁厂均其所开办。光绪末任军机大臣，体仁阁大学士。卒谥文襄。《劝学篇》乃其总督两湖时所作^③。

张氏认定，“今日之变，岂特春秋所未有，抑秦汉以至元明所未有”^④。故非亟图自保，必沦于万劫不复之境界。自保之说人所习闻。然发之者每失之偏激。其甚者或谓“保中国不保大清”，或欲破人伦而决网罗。恢诡乱名，天下自扰。九州内祸，恐先外侮。张氏乃陈内篇之旨“以正人心”。其论虽多，要不外阐发忠清尊孔之一意。张氏之言曰：“吾闻欲救今日之世变者，其说有三。一曰保圣教，一曰保华种，一曰保国家。夫三事一贯而已矣。保国家保教保种合为一心，是谓同心。保种必先保

① 《劝学篇序》。

② 王永言重刊跋语。

③ 此外著有《张文襄公全集》，《张文襄公政书》，《张文襄公奏议》，《抱冰堂全集》等书。

④ 《劝学篇序》。

教，保教必先保国。种何以存，有智则存。智者教之谓也。教何以行，有力则行。力者兵之谓也。故国不威则教不循，国不盛则教不尊。回教无理者也。上耳其猛鸢敢战而回教存。佛教近理者也。印度蠢愚而佛教亡。波斯景教国弱教改。希腊古教，若存若灭。天主耶稣之教行于地球上之六，兵力为之也。我圣教行于中土数千年而无改者，五帝三王明道垂法，以君兼师。汉唐及明，宗尚儒术，以教为政。我朝列圣尤尊孔孟程朱，屏黜异端，纂述经义，以躬行实践者教天下。故凡有血气咸知尊亲。盖政教相维者，古今之常经，中西之通义。我朝邦基深固，天之所祐，必有与立。假使果如西人瓜分之妄说，圣道虽高虽美，彼安用之。五经四子弃之若土苴，儒冠儒服无望于仕进。巧黠者充牧师，充刚八度，充大写。椎鲁者谨约身税，供兵匠隶役之用而已。愈贱愈愚。贱之久则贫苦死亡，奄然湮灭。圣教将如印度之婆罗门，窜伏深山，抱守残缺。华民将如南洋之黑昆仑，毕生人奴，求免笞骂而不可得矣。今日时局，惟以激发忠爱，讲求富强，尊朝廷，卫社稷为第一义。”国苟能保，教种有赖。“然则舍保国之外，安有所谓保教保种之术哉！今日颇有忧时之士，或仅以尊崇孔学为保教计，或仅以合群动众为保种计，而于国教种安危与共之义忽焉”^①。故为张氏所不取也。

保种必须保国，其论大体可通。然张氏所谓国与种，则不免含有疑义。张氏认清室为中国，混华族于蒙古，此乃康党保皇之惯技，不足以履爱卫国种者之心。夫朝之与国，宜有区辨。梁任公言之至晰^②。历代迭兴，中国固未尝随前朝以覆灭。张氏殆亦知此理，故未尝公然言之，而仅喋喋焉列数清朝之“深仁厚德”，“良法善政”，诧为中史二千年之内，西史五十年以前

① 内篇《同心》第一。

② 本书二十二章六九三页注③。

所未有。“中国虽不富强，然天下之人无论富贵贫贱皆得俯仰宽然有以自乐其生。西国国势虽盛，而小民之愁苦怨毒者，郁遏未伸，待机而发。以故弑君刺相之事，岁不绝书。固知其政事亦必有不如我中国者”。清室政绩之难能可贵如此，则举国人民，岂可不“各抒忠爱”，“与国为体”乎^①？

张氏既发歌颂皇恩之巧言，以淆乱爱国之心理，阴沮政治革命之主张，又暗倡汉满同族之说以削弱方兴之民族思想。其言曰：“西人分五大洲之民为五种，以欧罗巴洲人为白种，亚细亚洲人为黄种，西南两印度人为棕种，阿非利加洲人为黑种，美洲土人为红种。西起昆仑，东至于海，南至于海，北至奉天、吉林、黑龙江、内外蒙古，南及沿海之越南、暹罗、缅甸、东中北三印度，东及环海之朝鲜，海中之日本，其地同为亚洲，其人同为黄种，皆三皇五帝声教之所及，神明胄裔种族之所分。隋以前佛书谓之震旦，今西人书籍文字于中国人统谓之曰蒙古，俄国语言呼中国曰契丹。是为亚洲同种之证。”^②如此所言，则印度、日本均同文种，况于满洲？故欲保国者固不可不保清室，欲保种者又岂可自外于满人。不宁惟是，汉人与满蒙同族，而与西洋则异类。今日以瓜分之祸见迫者，正此异类之西洋人。故保种之计端在联汉满以抗西人。然而昏墨之徒，昧于此理。“方且乘此阽危，恣为贪黷，以待合西伙，为西商，徙西地，入西籍。而莠民邪说，甚至诋中国为不足有为，讥圣教为无用。分同室为畛域，引彼法为同调。日夜冀幸天下有变，以求庇于他人，若此者，仁者谓之悖乱，智者谓之大愚”^③。彼印度、越南，前车可鉴。认贼作父，何足语于保种之义哉！

吾人之解释如不误，则张氏保国保种之说实不过保清之饰

① 内篇《教忠》第二。

② 内篇《知类》第四。

③ 同上。然张氏反对仇西教，斥为逞小忿而败大计。见外篇《非攻教》第十五。

词。至其保教之意，亦不外表章“苟学”以为巩固清室政权之工具。张氏所谓圣教，其范围至为狭隘。先秦古学之中，黜诸子而独取孔氏。儒家经学之中，尊《论》《孟》而抑秦汉。“盖圣人之道大而能溥，因材因时，言非一端，而要归于中正。故九流之精，皆圣学之所有也。九流之病，皆圣学之所黜也”。若于中正之外别用异端，则“学老者病痿痺，学余子者病发狂”。皆不免大悖圣人之道。且“群经简古，其中每多奥旨异说。或以篇简磨灭，或出后师误解。汉兴之初，曲学阿世，以冀立学。哀平之际，造讖益纬，以媚巨奸。于是非常可怪之论益多。如文王受命，孔子称王之类。此非七十子之说，乃秦汉经生之说也。而说《公羊春秋》者为尤甚”。故张氏断之曰：“窃惟诸经之义，其有迂曲难通，纷歧莫定者，当以《论语》《孟子》折衷之。《论》《孟》文约意显，又群经之权衡矣。”^①

张氏果能守《论》、《孟》之大旨以言政教，则于孔子所谓“君君臣臣父父子子”，孟子所谓“民为贵，社稷次之，君为轻”者，必不能视若无睹。然而张氏所特注重而视为孔教之精义者，不过宋明理学家所阐扬之三纲五常。此皆《论》、《孟》经文所未见，而显背孔孟人伦之本旨^②。张氏殆知孔孟本旨实有碍于专制思想，故不恤潜袭汉人曲学之故智，假借圣言，以图抗拒民权之潮流。故其论曰：“知君臣之纲，则民权之说不可行也。知父子之纲，则父子同罪，免丧废祀之说不可行也。知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也。”^③其误解民权平权之意义，事极显然，固不

① 内篇《宗经》第五。

② 参本书第二章六七页注③至④、六八页①至②，第三章八八页注①至④、八九页注①。

③ 内篇《明纲》第三。本篇开首谓“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，此白虎通引礼纬之说也”。《宗经篇》末斥“道光以来学人喜以纬书佛书讲经说”。张氏何又有取于礼纬乎！

待吾人为之辨析,而其排斥民权诸说则尤为荒诞可嗤。吾人不妨略加征引,以为当时反对民权议论之一例。

张氏认定“民权之说无一益而有百害”。所谓无益者,其故有四。欲本之以立议院,则民智未开,“明者一,暗者百,游谈呓语,将焉用之?”欲据之以立公司,开工厂,则“有资者自可集股营运,有技者自可合伙造机。本非官法所禁,何必有权”。欲资之以开学堂,则“从来绅富损费创书院,立义学,设善堂,例子旌奖。岂转有禁开学堂之理,何必有权。若尽废官权,学成之材既无进身之阶,又无饷廩之望,其谁肯来学者”?欲藉民权以练兵御侮,则“既无机厂以制利械,又无船澳以造战舰,即欲购之外洋,非官物亦不能进口。徒手乌合,岂能一战”?所谓有害者,其最大之理由为民权可以召乱亡,“方今中华诚非强盛。然百姓尚能自安其业者,由朝廷之法维系之也。使民权之说一倡,愚民必喜,乱民必作。纪纲不行,大乱四起。倡此议者岂得独安独活。且必将劫掠市镇,焚毁教堂。吾恐外洋各国必藉保护为名,兵船陆军深入占踞,全局拱手而属之他人。是民权之说固敌人所愿闻也”。张氏又斥自主自由之说曰:“夫一哄之市必有平,群盗之必有长。若人皆自主,家私其家,乡私其乡,士愿坐食,农愿蠲税,商愿专利,工愿高价,无业下民愿劫夺,子不从父,弟不鬻师,妇不后夫,贱不服贵,弱肉强食,不尽灭人类不止。环球万国必无此政。生番蛮獠必无此俗。至外国今有自由党,西语实曰里勃而特,犹言事事公道,于众有益。译为公论党可也,译为自由非也。”^①张氏又论议院之不必设曰:“民权不可僭,公议不可无。凡遇有大政事,诏旨交廷臣会议,外吏令绅局公议,中国旧章所有也。即或谘询所不及,一省有大事,绅民得以公呈达于院司道府,甚至联名公呈于都察院。国家有大

^① 内篇《正权》第六。

事，京朝官可陈奏，可呈请代奏。方今朝政清明，果有忠爱之心，治安之策，何患其不能上达。如其事可见施行，尚朝廷所乐闻者。但建议在下，裁择在上，庶乎收群策之益而无沸义之弊。何必慕议院之名哉！”^①

以上所述乃张氏所谓“内篇务本”之义，亦即中学为本之守旧思想。然而徒恃圣教，断不能应空前之变局，故必以中学为根本而辅之以西洋之政艺。张氏明之曰：“如中士而不通中学，此犹不知其姓之人，无警之骑，无舵之舟。”^②如中士而不能西学则犹坐井自围，不能应敌制变。“王仲任之言曰：知古不知今，谓之陆沉；知今不知古，谓之聋瞽。吾请易之曰：知外不知中，谓之失心；知中不知外，谓之聋瞽。夫不通西语，不识西文，不译西书，人胜我而不信，人谋我而不闻，人规我而不纳，人吞我而不知，人残我而不见，非聋瞽何哉”^③！故“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然不先以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴。其祸更烈于不通西学者矣”^④。

本此见解，张氏提出治学之基本方针曰：“今日学者必先通经以明我中国先圣先师立教之旨，考史以识我中国历代之治乱，九州之风土，涉猎子集以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙者用之，西政之可以起吾疾者取之。斯有其益而无其害。”^⑤又论学堂之法曰：“四书五经，中国史事政事地图为旧学，西政西艺西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。”^⑥

张氏论维新有较冯氏进步之一点。冯氏认中国必须求之

① 内篇，《正权》第六篇后附论。

② 内篇，《循序》第七。

③ 外篇，《广译》第五。

④⑤ 《循序》第七。

⑥ 外篇，《设学》第三。

西人者仅船坚炮利之一端。张氏则知西政为西艺之根本,亦为讲西学者所当探求。故其言曰:“不变其习,不能变法。不变其法,不能变器。”又曰:“西艺非要,西政为要。”^①然而吾人应注意,张氏所谓西政,仅指强兵富国,利用厚生之设施,而不指其立国之大经大法。盖顷已言之,张氏认西国虽强而人民愁怨,其政事必有不如我者。民权有背纲常,议院不合国情,此皆不可仿效。然则所谓西政者,实不过与船坚炮利直接有关之学术与政策而已。故曰:“学校、地理、度支、赋税、武备、律例、勤工、通商,西政也。”^②

张氏维新之主张可分为益智与变法之两大端。益智者欲变国人愚昧结习,变法者欲行西人富强之器艺。益智为一切之先决条件,故外篇首发其议。张氏论智之重要曰:“自强生于力,力生于智,智生于学。孔子曰:虽愚必明,虽柔必强。未有不明而能强者也。”西国强而中国弱,此无可讳言之事实。然而推究其原,“岂西人智而华人愚哉?欧洲之为国也多,群虎相伺,各思吞噬,非势均力敌不能自存。故教养富强之政,步天测地格物利民之技能,日出新法,互相仿效,争胜争长。且其壤地相接,自轮船铁路畅通以后,来往尤数,见闻尤广。故百年以来,焕然大变。三十年内,进境尤速。如家处通衢,不问而多知。学友畏友,不劳而多益。中华春秋战国三国之际,人才最多。累朝混一以后,偶然独处于东方。所与邻者类皆毳毼蛮夷,沙漠蕃部。其治术学术无有胜过中国者。惟是循其旧法,随时修饬,守其旧学,不逾范围,已足以治安而无患。迨去古益远,旧弊日滋,而旧法旧学之精意渐失。今日五洲大通,于是相形而见绌矣。”“迨至道光之季,其时西国国势愈强,中国人才

① 《序》。

② 外篇,《设学》第三。

愈陋。虽被重创，罕有傲悟。又有发匪之乱，益不暇及。林文忠尝译《四州志》、《万国史略》矣，然任事而不终。曾文正尝遣学生出洋矣，然造端而不寿。文文忠创同文馆，遣驻使，编西学各书矣，然孤立而无助。迂谬之论，苟简之谋，充塞于朝野。不惟不信学，且诟病焉。一傲于台湾生番，再傲于琉球，三傲于伊犁，四傲于朝鲜，五傲于越南、缅甸，六傲于日本。祸机急矣，而士大夫之茫昧如故，骄玩如故。天自牖之，人自塞之，谓之何哉！夫政刑兵食，国势邦交，士之智也。种宜土化，农具粪料，农之智也。机器之用，物化之学，工之智也。访新地，创新货，察人国之好恶，较各国之息耗，商之智也。船械营垒，测绘工程，兵之智也。此教养富强之实政也。非所谓奇技淫巧也。华人于此数者主其故常，不肯殚心力以求之。若循此不改，西智益智，中愚益愚。不待有吞噬之忧，即相忍相持，通商如故，而失利损权，得粗遗精，将冥冥之中举中国之民已尽为西人之所役矣。役之不已，吸之腴之不已，则其究必归于吞噬而后快”^①。智也者真救亡之要道也。

“智以救亡，学以益智”。其关键又在乎士先有智以导农工商兵。盖以“士不智，农工商兵不得而智也。政治之学不讲，工艺之学不得而行”^②。故富强之基，在开士智。张氏所议办法，有游学、设校、译书、阅报之四端。游学之目的在培植领袖人才。故“游学之益，幼童不如通人，庶僚不如亲贵”。游学之工作宜于速成。故“游学之国西洋不如东洋”^③。然“游学外洋之举，所费既巨，则人不能甚多。且必学有初基，理已明，识已定者，始遣出洋，则见功速而无弊。是非天下广设学堂不可。各省各道各府各州县皆宜有学，京师省会为大学堂，道府为中学堂，州县为小学堂”。至各学堂之课程标准及学则有五：一曰“新旧兼

①② 外篇，《益智》第一。

③ 外篇，《游学》第二。

学”，二曰“政艺兼学”，三曰“不课时文”，四曰“不令争利”，五曰“师不苛求”^①。学生就规定年限，按其成绩，肄业升学。“期满以后，考其等第，给予执照。国家欲用人材，则取之于学堂。验其学堂之凭据，则知其任何官职而授之。是以官无不习之事，士无无用之学。其学堂所读之书，则由师儒纂之，学部定之，颁于国中”^②。此外更“多译西国有用之书，以教不习西文之人。凡在位之达官，腹省之寒士，深于中学之耆儒，略通华文之工商，无论老壮，皆得取而读之，采而行之矣”^③。报纸之利不只一端，“外国报馆林立，一国多至万余家。有官报，有民报。官报宣国是，民报达民情。凡国政之得失，各国之交涉，工艺商务之盛衰，军械战船之多少，学术之新理新法皆具焉。是以一国之内如一家，五洲之人如面语”。此博闻之利也。“方今外侮日亟，事变日多。军国大计，执政慎密，不敢宣言。然而各国洋报早已播诸五洲。不惟中国之政事也，并东西洋各国之爱恶攻取，深谋诡计，一一宣之简牘，互相攻发，互相驳辨，无从深匿，俾我得以兼听而豫防之。此亦天下之至便也”。张氏深有见于阅报之益，故乙未以后新党所刊之报亦加推许，认为“可以扩见闻，长志气。涤怀安之鸩毒，破扞籥之瞽论”。甚至西人之报，丑诋中国，彼亦许之，谓为“国有诤邻”。盖以“一国之利害安危，本国之人蔽于习俗，必不能尽知之。即知之，亦不敢尽言之。惟出之邻国，又出之至强之国，故昌言而无忌。我国君臣上下果能览之而动心，怵之而改作，非中国之福哉”^④？凡此诸言，诚不愧政治家之襟怀与见识。

张氏变法之议亦限于法制器械工艺诸端。其所列条目为

- ① 外篇，《设学》第三。
- ② 外篇，《学制》第四。
- ③ 外篇，《广译》第五。
- ④ 外篇，《阅报》第六。

变科举,兴农工商矿兵学,而以筑铁路为五学之气脉^①。此皆人所共喻,无待赘说。惟其辩护新法之言则不妨于兹一述。张氏以为排斥新法者不外三等。一为泥古之迂儒,二为苟安之俗吏,三为苛求之谈士。泥古之弊易知,而每为俗吏所利用,以冒守旧之名。盖以“变法必劳思,必集费,必择人,必任事。其于昏惰偷安徇情取巧之私计皆有不便。故藉书生泥古之谈以文其猾吏苟安之智。此其隐情也。至问以中法之学术治理,则皆废弛欺饰而一无所为。所谓守旧,岂足信哉”!苛求之误在不知“国是之不定,用人之不精,责任之不专,经费之不充,讲求之不力”,为变法寡效之根原而苛求速效,“局外游谈”^②。凡此者皆变法之障碍,不可不加以驳正者也。

张氏犹恐人疑西法有违圣教而不敢行,于是复立为中西会通之说,力辨西学要旨一一与儒术相合。如谓《中庸》尽物之性,是西学格致之义。《论语》教民七年,是武学堂之义。《左传》仲尼见郯子而学,是游学外国之义。《周礼》外朝询众庶,《书》谋及卿士庶人,是议院之义。此皆足证圣经奥义直通西法要指。然而吾人不能专用圣经而必须远采西法者,则以圣经虽已发其理,创其制,而未尝习西人之技,具西人之器,同西人之法。“学术治理或推而愈精,或变而失正,均所不见免。且智慧既开之后,心理同而后起胜,自亦必有冥合古法之处,且必有轶过前人之处。即以中土才艺论之,算术历法诸事,陶冶雕织诸工,何一不今胜于古。谓圣人所创可也。谓中土今日之工艺不胜于唐虞三代不可也。万世之巧,圣人不能尽泄。万世之变,圣人不能预知。然则西政、西学果其有益于中国无损于圣教者,虽于古无征,为之固亦不嫌,况揆之经典灼然可据者哉!今

① 外篇,《变科举》第八,《农工商学》第九,《兵学》第十,《矿兵》第十一,《铁路》第十二。

② 外篇,《变法》第七。

恶西法者见六经古史之无明文，不察其是非损益而概屏之”。自塞自蔽，陷于危亡。“则虽弟佗其冠，神禫其辞^①，手注疏而口性理，天下万世将皆怨之置之口：此尧舜孔孟之罪人而已矣”^②。

第三节 何启与胡礼垣

何启字沃生，广东南海人。幼时读《大学》，忽有悟曰：“正心诚意，效固如此。”乃有意于格物致知。家素封而嗜学，年甫成童，游学于英国伦敦及雅罢甸两书院，遍学天文、地理、算学、物理、人文、社会、医学、律学诸科凡十余年。归国后居香港。创雅丽氏医院以纪念其英籍夫人。尝任香港议政局员，为西人所重。乙未广州之役曾助孙中山先生举事。何氏虽深受西洋文化之薰陶，而心爱祖国，欲以所学救其衰亡。先后著论，鼓吹变法。光绪十三年（一八八七）裘侯曾劾刚发刊《中国先睡后醒论》，颇有乐观之词。何氏乃作英文书后以驳正之。甲午战起，作《新政要略》。此后迄庚子冬屡与胡礼垣合作文字以表示其变法之主张。

胡礼垣字翼南，广东三水人。少与何氏为同学至友。太平

① 弟，徒回切，逊，伏也。佗，靡也。神禫，犹冲澹。出《荀子·非十二子篇》。

② 外篇，《会通》第十五，张氏于篇末谓“中学为内学，西学为外学。中学治身心，西学应事业”。是以中学属伦理，西学属政治。果如此则所当变者岂止外篇所举诸端。又外篇《非弭兵》第十四谓“苟欲弭兵，莫如练兵”。又谓中国不可待国际公法，必自强然后可以自存。盖“权力相等，则有公法。强弱不侔，法于何有”。此即有强权无公理之理。张氏虽尊圣教，固未尝信舞干羽格有苗之事也。

军兴，清廷颇借外力以平乱。事既定，西人索口岸通商。胡氏认为西人政治整肃，格致精深。若中国师其所长，则富强可立致。富强致则远人服，此天之所以授中国也。乃潜心西学，以备世用。肄业于香港大学，华英试均列第一。掌院将遣送英国，以父母在辞不赴。假馆公家书楼，日夕研读。尝融通中西，著“天人一贯”之说。略谓天为性、为理、为公，人为情、为欲、为私。以天贯人，则公私得而天下平。贯之者必以一，一者平也顺也。平顺之机，皆在于政。政立以法，法立以言，言立以事，事立以时，时苟不同，则事言法政皆相随以异矣。尝佐英人开辟北般岛。苏禄之君将留使主民。胡氏辞不就，盖以若能革新中国，其效更广也。甲午战起，得何氏《要略》，乃衍成《新政论议》一篇^①，分寄南北洋及王公大臣^②。何胡二人光绪丁亥庚子间所著文字，今汇集为《新政真诠》^③。

康长素言变法，以改制托古为根据。张香涛言变法，立中体西用之原则。何、胡立言虽时引中籍以相印证，而其宗旨实在于采取西洋民权思想以彻底改革中国之政治，与康、张等留恋专制与依傍古学者，其态度根本不同。二氏盖深有动于西洋政教文物之盛，故不顾非难，昌言群经之义今日无可宗尚，以破旧党及康、张等之尊孔主张。《新政真诠·前总序》谓“中学经

① 《新政论议》，曾见二本。一为光绪二十一年乙未（一八九五）香港文裕堂校刊本，附曾侯《中国论书后》（胡礼垣译）。一为光绪二十二年丙申上海鸿文书局石印本，附《洋务新书》及《中国振兴时务论》（许渠钊著）。此篇亦收入《新政真诠》。

② 二人生卒待考。此所引均据文裕堂本《论议跋》（不著撰人姓名）。

③ 本书所据者为光绪二十七年辛丑上海重刊（排印）本。此书目录如下：《前总序》（己亥秋），《后总序》（庚子冬），《曾论书后》（丁亥冬），《新政论议》（甲午冬），《新政始基》（戊戌春），《康说书后》（戊戌），《新政安行》（戊戌夏），《劝学篇书后》（己亥春），《新政变通》（庚子冬）。

学,崇尚已久,学古之士习而不察。此则曰经学足以治事,彼则曰通经所以致用”。有与言西洋新学者,不免色然而怒。彼“不知世易时移,新理代出。微特两汉论释,其义多讹,赵宋新经,全凭私意,即使援引确切,识见所到,与作者同,施于今时,亦不可用。且非惟不可用而已也,而又于文明进化之机多所窒碍”^①。排原其故,则以墨守陈编,实大背与时消息之义,抑“孔子何尝教人以宗经哉”!孔子于诸经之以常法为训者皆删存什一,则独重以无常法为教之《易经》,不特不肯删削,且十翼其义,三绝其编,则孔子之意昭然可睹矣。孔子“非惟不教人以宗经,直是教人以勿宗经耳。勿之云者,非违背之谓也。谓经自为经,人自为人。以人用经,非以经用人。因事成经,非因经成事。是故古有古之经,今有今之经。古经今经,有同有不同。吾且不必问其同不同,但当察其善不善。古之经有善者焉,吾则取而用之。古之经有不善者焉,吾则弃而去之。今之经亦然。一弃一取皆由于我。是则经之宗我而非我之宗经也”。“是故居今之世而不言变法者必非圣人之徒,言变法而犹泥古经之说者亦非圣人之所与”。至于汉宋诸儒,更不足以束缚今人之言动。“汉学宋学在当时岂无可取。置于今日则此二学直可比之为女子缠足之布。汉必去缠足之布然后人生以遂,废汉宋之学,然后儒教以昌”^②。然则“古学者,不学或反能为达权通变之士,嗜学则反至为拘迂执滞之辈。西人目中国为教化得半之国,盖就其所学而言也。忠孝廉节之理,求之过当,反以失其中庸。便程服物之功,绝口不言,何以致其实用。此得半教化之国,无事犹可勉强枝梧,一遇非常,必至尽形其拙”^③。夫经之不可宗也如此,“康君乃公然扬厉其词,谓泰西之能保民、养民、教

① 《前总序》,页七。

② 同上,页八。

③ 胡礼垣《书保国会第一集演说后》,页八。

民,以其所为与吾经文相合之故。中国不能保民、养民、教民,以其所为与吾今文不合之故”。彼“不知保民养民教民,何须经义?外洋诸国惟不用经义?故能为所当为,亦犹尧舜三代时无经文,故能日新其德。今欲取二千余年已前一国自为之事,施诸二千余年已后五洲交涉之时,吾知其必扞格而不相合矣。中国之不能变,盖经文累之也”^①。

胡氏又取张香涛中体西用之说而驳之,以为西学本身,体用兼具。其所长者非只船坚炮利之艺器。泰西之立国,“上有清明之法度,下有平恕之民情,而富强之体已传。若夫学问之繁,撮其要则为天学地学人学。学问之实施于事则为神科、医科、律科。其余工艺之流,支分派别。心计之巧,日盛月新。学无不成,人无不学,而富强之用亦全。今或以中学为体,西学为用。中学为本,西学为末。中学为经济,西学为富强。皆于其理有未明也”^②。持此以反论中国,则积弱之因在于本原未立,而非仅在艺器之用未具。“陆军之建设,战船之添置,炮台之新筑,枪炮之精巨,有之则其国重,无之则其国轻,夫人而知之矣。然吾谓此仍事之小焉者耳。不足为中国忧也。中国真忧之所在,乃政令之不修而风俗之颓靡也”^③。冯景亭谓中国有待于西人者仅船坚炮利一事,自胡氏视之,直如车前马后,本末颠倒之论矣。

吾人既知古学不足以维新,富强之体在政治,则不可不进而讲求法度修明,民情平恕之途径。何胡二氏认定民权乃立国之真途,而君宪则最宜之政体,于是阐扬西洋十八世纪之自由主义及天赋人权学说以破传统之君主专制。《劝学篇书后》曰:“夫权者非兵威之谓也,非官势之谓也。权者谓所执以行天下

① 《书保国会第一集演说后》,页十二。参何胡合著《劝学篇书后》驳张氏《宗经》、《循序》、《守约》诸篇。

② 同上,页一四。

③ 《曾论书后》。

之大经大法，所持以定天下之至正至中者耳。执持者必有其物。无以名之，名之曰权而已矣。以大经大法之至正至中者而论，则权者乃天之所为，非人之所立也。天既赋人以性命，则必畀以顾此性命之权。天既备人以百物，则必与以保其身家之权。是故有以至正至中而行其人经大法者，民则众志成城以为之卫。有不以至正至中而失其大经大法者，民则众怒莫压而为之摧。此非民之善恶不同也。民盖自顾性命身家，以无负上天所托之权然后为是也。”^①

二氏所谓自顾性命身家者，即西人所谓生命与财产之权利。此外尚有自由之权利，亦出天授，而与生命财产如鼎足之并立。“夫里勃而特与《中庸》天命之谓性，率性之谓道，其义如一。性曰天命，则其为善可知矣。道曰率性，则其为自由可知矣。是故凡为善者纯任自然之谓也。凡为恶者矫揉造作之谓也。强暴必御，讼狱必平，奸宄必除，冤抑必白：是使人得以率性也，是自由也。强暴不御，讼狱不平，奸宄不除，冤抑不白，是使人不得率性也，是不自由也”。生命、财产、自由三权皆出于天，其成于人则谓之自主之权。“自主之权从何而起？此由人与人相接而然也。今人独处深山之中，与木石居，与鹿豕游，则其人之权自若，无庸名以自主之权。惟出而与人遇，参一己于群侪之中，而自主之权以出。是自主者由众主而得名者也。众主者谓不能违乎众也。人人有权，又人人不能违乎众。其说何居？曰：权者利也，益也。人皆欲为利己益己之事，而又必须有利益于众人，否则亦须无损害于众人。苟如是，则为人人之所悦而畀之以自主之权也。人之畀我者如是，则我之畀人者亦如是。是则忠恕之道，絜矩之方也”。夫至公无我之道，岂不尽美尽善？然而“大道之行，今犹未极。天人大合之旨^②未可以且

① 《劝学篇书后·正权篇辨》。

② 按此殆指胡氏天人一贯之说。

夕期。是故为今日言，则家不妨私其家，乡不妨私其乡，即国亦不妨私其国，人亦不妨私其人。但能知人之私之未能一，知己私之未尽竭，如此则合人人之私以为私，于是各得其私而天下亦治矣。各得其私者不得复以私名之也。谓之公焉可也”^①。

虽然，人权不能自行，必有待于民权制度。“一切之权皆本于天。然天不自为也，以其权付之于民。天视自我民视，天听自我民听。天聪自我民聪明，天明威自我民明威。加以民之所欲天必从之。是天下之权，惟民是主。然民亦不自为也。选立君上以行其权，是谓长民。乡选于村，邑选于乡，郡选于邑，国选于郡，天下选于国，是曰天子。天子之去庶民远矣。然而天子之权得诸庶民。故曰：得乎邱民而为天子也。凡以能代民操其权也”^②。君主既代民操权，则就其实质而言，虽君主之治亦为民主。“何则？政者民之事而君办之者也。非君之事而民办之者也。事既属乎民，则主亦属乎民。民有性命恐不能保，则赖君以保之。民有物业恐不能护，则藉君以护之。至其法如何性命始能保，其令如何物业方能护，则民自知之，民自明之。而惟恐其法令之不能行也，于是乎奉一人以为之主。故民主即君主也，君主亦民主也”^③。

民权之义，明白易晓。然而国人犹多致疑者，其要因有二。一为误认民权不合圣教，二曰误认民权不易施行。守旧之徒，以忠君为三纲要旨，视民权如洪水猛兽。彼不知“三纲之说，非孔孟之言也。商纣无道也，必不能令武王为无道。是君不得为臣纲也。瞽叟顽嚚者也，而必不能令虞舜为顽嚚。是父不得为子纲也。文王以妣氏而兴，周幽以褒女而灭。是夫不得为妻纲也。君臣父子夫妇谓有尊卑先后之不同则可，谓有强弱轻重

① 《正权篇辨》。

② 同上。

③ 《新政论议》。

之不同则不可”也^①。吾人如置父子夫妇而专论君臣之伦，则旧说之诞，尤显然可睹。“国者何？合君与民而言之也。民人也。君亦人也”^②。既同为人，则各有其权利与责任。己身独享权利而偏责义务于他人，是岂合乎忠恕之道。故为臣民者固当效忠于君国，而“为国家者不当责一国之忠爱于人民，但当行其所以致人民之忠爱于一国”。孔子曰：“君君臣臣，父父子子。君不君则臣不臣，父不父则子不子。此天下之通理也。”^③夫三纲既非圣教，则民权必非邪说。取证经史，殆无可疑。“中国民权之理，于古最明”。自伏羲、神农、黄帝以至尧舜三代，皆“民悦之然后为君”。故“尧舜之世，即今泰西民主之国也。太甲成王之世，即今泰西君民共主之国也。然不论君主民主或君民共主，要皆不离乎独重民权。此则今日泰西各国所必由之道，即我中国古帝王不易之经也。读孟子告齐宣王之言，师旷对晋公之语，以及周人流厉王子彘，鲁人放昭公于乾侯，而知民权者实乃上世之常谈，古人之常事。斯理也，固亘古今达中外未之或易者也。乃中国自暴秦而来，汉世讳之，宋世塞之。汉宋之学最盛，以故今之人虽日诵古书，习而不察耳。抑民权所以可贵者，非徒以其为古人之言，而实缘其有致治之效”。试以外患论之。“中国当民权明时，外国无不仰慕声灵。惟民权昧时，外人始能入主中夏”。盖“民权既废，民力必衰。此姚石之衅所以兴，辽金之来所以召也”^④。再就内政言之。“天下非公不能治，国祚非公不能长。考中国于大一统之朝，其以天下为私者首莫如秦，次莫如隋。皆二世而亡。享国不数十稔，斯可戒矣。夫私之实何在，在于独也。君者独之至也，民者众之至也”。若上溯唐虞，

① 《明纲篇辨》。

② 《正权篇辨》。

③ 《同心篇辨》。

④ 《前总序》。

综观四千年之治乱，则“权独归君者秦隋之世也。君民均权者成康之世也。权操民者尧舜之世也。尧舜之法盛，成康之法平，秦隋之法亡”。再以西政印之，“泰西君主之国，可为吾法者莫如英。而核计四百年以前，其权则半属于君，半属于民也。而得失互见，上理未闻。自是而后以至于今，则君听于民而权归百姓矣。然以今日而视四百年前之英，强盛实逾百倍”^①。此非民权之明效乎？

致疑于民权者之第二错误为认定其不能实行于中国。“夫民权之复，首在设议院，立议员。今乃诿于中国士民不知环球之大势，不晓国家之经制，不闻外国之立政立教，制器治兵。不知此数者皆非议院议员之事也。议院议员之所知者惟务本节用之大经，安上全下之大法，以及如何而可以兴利，如何而可以除弊。凡有益于地方者务求善策以使之行，凡有害于人民者务必剔厘而使之去。因时者在是，制宜者在是。其志首行于一乡一邑，次及于一县一府。至于环球之大势，非其所须知也。国家之经制，非其所必守也。外国政教兵器等事，知之也可，不知亦可。皆非议员之责也。议员之责在决其事之可行与否，非在能督办其事也。一国之事正繁，岂能责之于未学未习。然其事之是否可行，则虽未学未习，而以情理揆之，以切合于时势地位人事，则无有不得其至当而能决其可行不可行者。此议员之所以可贵，而亦人多能之者也”^②。由此言之，则议院何不可行，民权何不可用乎？说者或谓中国今之廷臣部员以及都察院等官皆议员之类，不必另行设置，恐至削夺官权。不知议员“非由民举则民失其权。民失其权则官权亦削。官权一削则君道或非，君道若非则君位不保。夫所谓官权之削者，言无以伸民志耳。盖尝以天下各国强弱之故考之，而知国无所谓强，其民群则强。

① 《康说书后》。

② 《正权篇辨》。

国无所谓弱，其民涣则弱”。“议员者选举由民，而即所以群其民而使之不涣者也。议院议员之法立则民志伸，民志伸则民心结，民心结则民力齐。是合中国四万万人为一人也。四万万人为一人，是中国将为天下至强之国也”^①。然则民权非但可行，实有不得不行之理矣。

民权之旨既明，何、胡二氏又讨论中国当行之政制。就大体言，其所建议者略以英国之虚君立宪及地方自治为蓝本，而亦与康氏保皇，张氏保国之意不背。二氏谓“民权之国与民主之国异。民权者其国之君仍世袭其位。民主者其国之君由民选立，以几年为期。吾言民权者，欲使中国之君世代相承，践天位于勿替，非民主国之谓也”。又谓“此书以议员立论，诚欲中国之君立于无过之地，而世守其位于勿替焉”^②。考其所以不取民主者，其故似有二端。一为中国民权丧失已久，民众无复运用之智能。而“民性多温良，习成隐忍。苟可将就了事，必以毋动为高。故欲复民权，须由君上”^③。二则由君主改为民主，必取革命之手段。此必君暴政虐，然后不得已而行之。如法兰西之革命，乃出于事不得已。清朝“历代之君，行谊非过，德泽有加”^④，非法君之可比。只须采行民权，即为中国之福。彼“威武以逞者”欲本虐我则讎之言，行汤武征诛之事，恐不免步洪秀全之后尘，不足取也。

议院之制当行之于地方，而不必中央另设员额。县议员由平民于秀才中公举之。凡男子二十岁以上能读书明理而无废疾者皆有公举之权。府议员由秀才于举人中公举之。省议员由举人于进士中公举之。一县“兴革之事，官有所欲为则谋之

① 《前总序》。

② 《前总序》。

③ 《正权篇辨》。

④ 《新政变通》。

于议员，议员有所欲为亦谋之于官。皆以叙议之法为之。官与议员意合，然后定其从违也”。从违既定，然后由县申府，历府之议省以申于天子。意若不合，则令其再议。各省议员一年一次会于京城，开院议事，以宰辅为主席^①。“政府所令，议员得驳。议院所定，政府得散”^②。中央大臣之选举，皆由议员。宰相由议员公举，天子任命。部长由各省议员保举，宰相择定。议员有罢黜宰相部长之权^③。

何、胡此议，颇有窒碍难行之处，吾人不难想见。其关于时政建议之可述者，此外尚有二事，一曰注重地方分治，二曰拥护国际和平。二氏上论往史，深斥秦汉以后一统集权之谬。“秦始皇废封建，置郡县，欲以天下之事权操之一人。由今观之，最为妄想。夫大同之治，必有可期。他日世界清平，寰球各邦安知无统一归宗之日。然在今日而论，则必以土著之人治本地之事，斯为平允得宜”。证之物理，凡物莫不由分以为合。一国之结构亦复如此。“以大治小，不若以小治小。以大治小，精神必不能到，智虑必不能周。小者有所不治，大者将与俱倾。以小治小，烛之必无不明，算之必无遗策。小者既颠扑不磨，大者则无懈可击。是故以县治乡，不若以乡自治之为得也。以府治县，不若以县自治之为得也。以省治府不若以府自治之为得也。以京师治各省，不若各省自治之为得也。乡治则县治，县治则府治，府治则省治，省治则京师自无不治。京师治而一国定矣”^④。

国际和平之议，针对《劝学篇》之《非弭兵》^⑤，而与《大同书》

① 《新政论议》。

② 《正权篇辨》。

③ 《新政论议》。

④ 《后总序》。

⑤ 见本章七四二页注②。

相呼应。作者尝自谓“寰球一家，中国一人者，此书之宗旨也”^①。本此宗旨，故作者昌明万邦协和之国际主义，而反对一切之排外思想。例如其论通商之事，谓“大天下数十百国也，而以一国居其间，犹之一街数十百家也，而以一家厕乎其列。一家于街众相资之事有应为而不为者，数十百家可群起而责让之。一国于通商相济之事有应为而不为者，数十百国可群起而执责之。是故欲别之为家事，其家必不得群聚州处。欲别之为内政，其国必须无互市通商”^②。又如其论领事裁判权谓虽有损于君主之权而为“拂戾”之事。然拂戾由来，非纯在彼强我弱，而实在“中国无平情律例，无公当司法”^③。又如论庚子拳匪，谓联军大举入京，而执政心未忘战。不知我曲彼直，我虚彼实，战则必败，无可侥幸。“和议愈缓则偿兵之费愈多，新政再迟则度支之款难办。为今日计，惟有急成和议，立行新政而已，何须用战”？抑又有进者，“战之一事，中国不特今日不可言，即推之将来富莫与京，盛莫与匹，犹不可言。中国惟有言以德化人可矣。中国所恃以化人者何在？曰：在人众而不凭其众以行杀，在人众而能忘其众以让人”。盖“公理之中本无战争之事”。“天下之权令人畏不若令人爱”。“今泰西各国争长不休，则吾中国独得兼容之量”。“夫是以弭兵之会允为盟主，万国之班应推上座”^④。古人所谓天下归仁者，庶几可于不战中得之也。

① 《后总序》。

② 《新政论议》。

③ 《曾论书后》。

④ 《后总序》。

第四节 严复(一八五三—一九二一)

严复字几道,号又陵。福建侯官人。生于清咸丰三年,卒于民国十年。十一岁从同邑黄宗彝治经史。十四岁应募为海军生,入马江学堂肄业。十九岁以最优等卒業,派登兵船巡历至日本长崎、横滨。台湾之役曾奉命东渡调敌,勘量海口。二十四岁,以驾驶生派赴英国,学习海军诸术外,并留心西洋之学术政治。时英国民主运动^①及天演思想^②风靡一时,功利学派巨子约翰·穆勒^③亦为思想界之人望。严氏深受此数者之影响,后来即大量介绍之于中国。二十七岁,学成归国,意气甚盛,颇欲行其所学,以济时艰。李鸿章方经营北洋海军,辟为天津水师学堂总教习。旋恶其议论激烈,不加援引。甲午败后,严氏益主维新,屡著文以见志。如《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》、《拟万言书》等,均作于乙未、戊戌之间。此为严氏一生思想最激进之时代。戊戌以后,身遭废弃,言论亦趋稳健。乃殚心译述,欲藉西人之书,以抒一己之意。所译者有耶芳斯《名学浅说》,约翰·穆勒《名学》、《群己权界论》,斯密亚丹《原富》,孟德斯鸠《法意》,斯宾塞尔《名学肄言》,甄克斯《社会通论》,赫胥黎《天演论》等^④,皆于开通风气有极大之影响。光绪三十一年,严氏应上海青年会之请作讲演八次,旋刊行其

① 按一八三二,一八六七,一八八四,三年度改革,选举权逐渐扩张。

② 达尔文(一八〇九—一八八二),斯宾塞尔(一八二〇—一九〇三),赫胥黎(一八二五—一八九五)。

③ 穆勒(一八〇六—一八七三)。

④ 按译《天演论》在戊戌前,欲以之为维新思想之科学根据也。

稿为《政治讲义》。其中虽多袭取西说，鲜有创解，然不失为中国人自著政治学概论之首先一部。民元以后，严氏思想转入于守旧，袁氏谋叛，且列名“筹安会”中，则已沦为时代之落伍者，事殊可惜而不必深论矣^①。

严又陵之思想与梁任公有相近处，然二人之性格则迥不相同。梁为感情奔放之人，富于勇往直赴之气；严则长于思虑而坚锐不足，所谓“瞻前虑后，计密成迂”者^②，诚忠实之自白。赋性既殊，行事亦异。梁氏一生参加实际之政治运动者先后多次。直至晚年乃专心力于学术。严氏虽出身海军，有志匡时，而终身未尝一预政事。壮岁归国即从事于教育，历任北洋学堂教习，安庆高等学堂监督，北京大学校长。戊戌维新运动既起，严氏虽表同情，每以言论相赞助，而卒未尝躬预其事。此后则专事译述，鲜问事务。抑二人所受之教育略有不同。梁氏少治举业，西学之根柢不深，其所得之欧美学说多出传译摭括；严氏未成童即入海军学堂，冠后复留学英国，不特精通英文，且经科学训练，故于西洋学术政治军事均有亲身之体会。其了解西洋文化之程度殆非梁氏所及。

吾人请先述严氏之维新主张。严氏深受十九世纪英国达尔文、斯宾塞尔及赫胥黎诸学者之影响，故其维新言论每以《天演论》为根据。严氏深信人类求存不可不适境自变，而一切改变又当循序渐进，不容躐等。此二者乃其学说之基本，殆始终未尝动摇。方清季闭塞之时，顽固者株守故常，惮于改辙。

① 事迹见王遽常《严几道年谱》（上海商务印书馆中国史学丛书）。参郭斌解《严几道》（《国风月刊》第八卷，第六期，页二一三——二二八）。严氏著作尚无全集。其论著一部分收入《严几道文钞》（上海国学扶论社）。《政治讲义》有上海商务印书馆光绪三十二年二月排印本。本书所据者同年四月之再版本。译书收入《严译名著丛刊》（商务），《学衡》杂志（上海中华书局）各期有书札节钞，可参阅。

② 书札三十一。

严氏乃大明变革之义以矫之，其议论遂偏于激进。及民国以后，风气大开，浮器之士或欲尽弃旧日文教。严氏持守旧之说以矫之。严氏主张难先后不同，吾人未可遽断为自相违逆也。

严氏尝谓中西文化相异之要点在中主恒而西主变。“中西事理其最不同而断乎不可合者莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。中之人以一治一乱，一盛一衰为人事之自然。西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱为学术教化之极则”^①。考中国之所以好古者，其事非出偶然而有历史上之因缘。“民之生也，有蛮夷之社会，有宗法之社会，有军国之社会。此其阶级循乎天演之浅深，而五洲诸种之所同也。当为宗法社会之时，其必取所以治家者以治其国。理所必至，势有固然。民处其时，虽有圣人，要皆囿于所习。故其心知有宗法而不知有他级之社会。且为至纤至悉之礼制，予以磅礴经纶。经数千年，其治遂若一成而不可复变也者。何则？其体干至完，而官用相为掎拄。譬如动植生物，其形体长成充足之后，虽外缘既迁，其自力不能更为体合”矣^②。

当宗法盛世，其一切礼法风俗固皆适时而周用。孔子为宗法社会之圣人，故其为古人所尊奉，亦极合乎情理。然而及时代变迁，外缘大异。若仍故步自封，不相体合，则逆天演之洪流，久必归于淘汰。严氏释之曰：“古之各国大抵不相往来者也。岂惟国与国然，乃至一国之郡邑部落亦大抵不相往来者也。是故礼俗既成，宗教既立之后，虽守之至于数千年可也。至于近世三百余年，舟车日通。且通之弥宏，其民弥富，通之弥早，其国弥强。非彼之能为通也，实彼之不能为不通也。通则向之礼俗宗教，凡起于一方而非天下之公理，非人性所大同者，皆岌岌乎有不可终日之势矣。当此之时，使其种有圣人起，席

① 《文钞·论世变之亟》（乙未作）。

② 《法意》十九卷十九章按语。

可为之势，先其期而迎之，则国蒙其福。不幸无此，其为上者怙犹盛之权，后其时而拒之，则民被其灾。灾福不同，而非天下之公理，非人性所大同，其终去而不留者则一而已。”^①

天下公理，人性大同，于何见之乎？就大体言，严氏于民元以前认定西洋之学术文化与政治合于天演之趋势，为中国所当借鉴。其言有曰：“上生今日，不睹西洋富强之效者无目者也。谓不讲富强中国可以自安，谓不用西洋之术而富强可致。谓用西洋之术无俟于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此。”^②又曰：“欲救中国之亡，则虽尧舜周孔生今，舍班孟坚所谓通知外国事者，其道末由。而欲通知外国事，则舍西学洋文不可，舍格致亦不可。”^③盖中西相较，优劣显然。西洋人“鸷悍长大既胜我矣，而德慧术智又为吾民所远不及，故凡其耕凿陶冶红牧畜，上而至于官府刑政，战守输转邮置交通之事，与凡所以和众保民者精密广大，较吾中国之所有倍蓰有加焉。其为事也，一一皆本诸学术。其为学术也，一一皆本于即物实测，层累阶级以造于至精至大之途。故蔑一事焉，可坐论而不足起行者也”^④。中国欲图富强，则惟有急起直追以效彼之所长。

虽然，尚有疑焉。“中国知西法之当师，不自甲午东事败衄之后始也。海禁大开以还，所兴发者亦不少矣。译署一也，同文馆二也，船政三也，出洋肄业四也，轮船招商五也，制造六也，海军七也，海署八也，洋操九也，学堂十也，出使十一也，矿务十二也，电邮十三也，铁路十四也。拉杂数之，盖不止一二十事。此中大半皆西洋以富以强之基，而自吾人之行之，则淮橘为枳，若存若亡，不能实收其效者则又何也”。严氏引斯宾塞尔之言以

① 《法意》十九卷十二章案语。

② 《文钞·论世变之亟》。

③ 《文钞·救亡决论》。

④ 《文钞·原强》（乙未作），亦见麦孟华《皇朝经世文新编》卷一。

解之曰：“富强不可为也，政不足与治也，相其宜，动其机，培其本根，卫其成长，则其效乃不期而自立。是故苟民力已朘，民智已卑，民德已薄，虽有富强之政莫之能行。盖政如草木焉，置之其地而发生滋大者必其地之肥磽燥湿寒暑与其种性最宜者而后可。否则萎矧而已，再甚则僵槁而已。”然则中国言新法而未致富强者，其病源在本根未立而徒骛枝节。“夫所谓富强云者，质而言之，不外利民云尔。然政欲利民，必自民各能自利始。民如能自利，又必自皆得自由始。欲听其皆得自由，尤必自其各能自治始。反是且乱。愿彼民之能自治而自由者，皆其力其智其德诚优者也。是以今日之要政统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德”。盖此三者乃生民强弱存亡之大要也^①。

据上所述，足见严氏维新主张之特点在辨本末，明次第，而无取于支离鲁莽之躁进。故严氏对时人之主张骤变或革命者深致不满，而加以驳斥纠正。严氏尝自述其意曰：“时局至此，当日维新之徒大抵无所逃责。仆虽心知其危，《天演论》既出之后，即以《群学肄言》继之，意欲蜂气者稍为持重。不幸风会已成^②而卒无以遏之也。”又曰：“窃念近者吾国以世变之殷，凡吾民前者所造因，皆将于此食其报，而浅薄剽疾之上不悟其所以来如是之大且久也，辄攘臂疾走，谓以旦暮之更张将可以起衰而以与胜我者抗也。不能得，又搪撞号呼，欲率一世之人相与盲进以为破坏之事。顾破坏宜矣，而所建树者又未必其果有合也，则何如稍审重而先咨于学之为愈乎！”^③又曰：“夫人类之力求进步，固也，而颠跻瞽乱乃即在此为进之时。其进弥骤，其途

① 《原强》。严氏鼓民力之主要方法为禁吸烟，禁缠足，以恢复民族之健康。

开民智在废科举，讲西学。新民德则在倡立平等自由之政教。

② 书札五十一（民国六年）。

③ 《译群学肄言序》。

弥险。新者未得，旧者已亡。怅怅无归，将以灭绝。是故明者慎之。其立事也，如不得已，乃先之以导其机，必忍焉以须其熟。知名勇功之意不敢存，又况富贵利行之汙者乎？夫而后有以与时偕达，有以进其群矣。而课其果效，恶苦则取其至少，善乐则收其至多。噫！此轻迅剽疾者之所以无当于变法，而吾国之所待命者归于知进退存亡之圣人也。”^①考进步所以不可剽疾，其根本之理由为社会演化之次序有定，不容躐等以助其长。具体言之，则任何社会有其特殊之文化背景。欲取长于另一社会以改进之，其事甚难。况“中西二化绝然悬殊，而人心习俗不可猝变”^②，斯诚事之尤难，不可鹵莽纷更者矣。本此见解以追论戊戌维新，严氏自无取于康梁之操切，而不惜目之为祸魁矣^③。

严氏据《天演论》以言变法，其结果遂成为“开明之保守主义者”^④。以思想之通例衡之，凡《天演论》与历史学派之思想家殆均有此倾向。此乃自然之事，无足异者。然而逮严氏晚年，其对中西文化之态度，则发生根本变化。向之鄙中尊西者一转而崇中贱西。严氏当清之末年不仅谓中国固有之学术政治不足以救亡图存，甚至认二千年间之人伦道德亦势当摒弃。故其言有曰：“西之教平等，故以公治众而尚自由。自由故贵信果。东之教立纲，故以教治天下而首尊亲。尊亲故薄信果。其流弊之极至于怀诈相欺，上下相遁，则忠孝之所存转不若信果者之多也。”^⑤又曰：“吾闻礼法之事，凡理之不可通者，虽切之至周，其终必裂。裂则旁溃四出，其过且滥，必加甚焉。中国

① 《政治讲义序》（光绪三十二年）。

② 《法意》二十九卷六章案语。

③ 书札十八。

④ 郭斌龢《严几道》，《国风月刊》八卷六期页二二八。

⑤ 《原强》。

夫妇之伦，其一事耳。他若嫡庶姑妇，前子后母之间，则以类相从，为人道之至苦。过三十年而不大变者，虽抉吾眼拔吾舌可也。”^①及民国改元以后，严氏之态度乃大变而为忠实之守旧者，力持保存国粹之说，以与“五四”之新文化运动相对抗。如谓“行年将近古稀，窃尝究观哲理，以为耐久无弊，尚是孔子之书”^②。又谓“中国目前危难全由人心之非，而异口一线命根仍是数千年先王教化之泽”^③。又谓“不佞垂老亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化只做到利己杀人，鲜廉寡耻八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区”^④。持此以与前者所言相较，是非顿异，几乎判若两人。此殆环境所激，有为而言，非托根于《天演论》矣。

严氏论维新变法以民权为其必要之条件，此乃其思想中足供吾人注意之第二要点。《政治讲义》证明宪政为政治演化之最高境界，其说甚详，下文当别述之。兹先概述严氏反对专制提倡民权之议论。约言之，严氏认定专制政体在本质上既无可取，在功用上更无可资。中国欲变法图强以适应近代之竞争，非先断然废除君主专制而行民权，必不能有所成就。

严氏于译《法意》“道德非君主之精神”一章作案语曰：“酷矣，孟德斯鸠之论君主也。”“夫主君，以言其精神则如此，以言其形质又如彼，而吾中国自黄炎以至于今，且以此为继天立极，惟一无二之治制。君臣之义无所逃于天地之间。晋桀纣，颂尧舜。夫三代以前，尚矣，不可考矣，则古称先者得凭臆以为之说。自秦以降，事迹分明。何治世之少而乱世之多也。且《春秋》所载二百余年，而《国策》所纪七国之事，稽其时代，皆去先

① 《法意》二十四卷二十六章案语。

② 书札三十九。

③ 书札四十九。

④ 书札五十九。

王之泽未远也。顾其时之人心风俗,其为民生幸福又何如。夫已进化之难与为狃獠,犹未辟之种之难与跂文明也。以春秋战国人心风俗之程度而推之,向所谓三代,向所谓唐虞,只儒者百家其境界中之制造物而已,又乌足以为事实乎? 思囿乎其所已习而心常冀乎其不可期,此不谓之吾国宗教之迷信,殆不可已”^①。

专制何以不能为治乎? 一言以蔽之,由于君无法而民无权。严氏设为问难以明之曰:“或曰:如孟氏之说,则专制云者无法之君主也。顾申、韩、商、李皆法家,其言督责也亦劝其君以任法,然则秦固有法,而自今观之,若专制之尤者,岂孟氏之说非欤? 抑秦之治固不可云专制欤? 则应之曰:此以法字之有歧义,致以累论者之思想也。孟氏之所谓法,治国之经制也。其立也虽不必参用民权,顾既立之余,则上下所为皆有所束。若夫《督责书》所谓法者,直刑而已矣。所以驱迫束缚其民而国君则超乎法之上,可以意用法易法而不为法所拘。夫如是,虽有法亦适成专制而已。”^②

君有法虽不必由于民有权,然君无法则民势必不能有权。中国儒家思想以仁君行仁政为假定。自严氏视之,民既无权,则仁政每成口惠。分析言之,其说有二:一曰仁君不易得。“欧美诸邦,虽治制不同,实皆一国之内主。故其为政也,智慧虽浅,要必以一国为量,而作计动及百年。虽伯理由于公推,议院有其聚散,而精神之贯彻始终,则一而已。中国之所恃者天子耳。生于帷墙,度于阿保,其教育之法至不善。故尊为神明,而其实则天下之最不更事人也。惟缔造之君,发迹闾阎,如汉宣、光武、唐太宗者流,夫而后乃有赖。否则必得宰

① 《法意》二卷五章案语。

② 《法意》三卷五章案语。

相重臣，如明之张太岳者犹可以粗举。顾无知人之明而有得人之效，此至不常之事也。则安得不治世少而乱世多乎”^①！抑顷谓缔造之君为有赖者，特彼善于此耳。若从严论之，则“老之言曰：窃钩者诛，窃国者侯。夫自秦以来为中国之君者皆其尤强梗者也”^②。二曰君仁不可恃。“夫制之所以仁者必其民自为之。使其民而不自为，徒坐待他人之仁我，不必斲之而不可得也。就令得之，顾其君则诚仁矣，而制犹未仁也。使暴者得而用之，向之所以为吾母者乃今为之豺狼可也。呜呼！国之所以常处于安，民之所以常免于暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也。恃其欲为不仁而不可得也。权在我者也。使彼而能吾仁即亦可以吾不仁，权在彼者也。在我者自繇之民也，在彼者所胜之民也。必在我，无在彼，此之谓民权”^③。中国无民权，所以数千年中治日少而乱日多也。

民权与专制之优劣尚有一重大之区分，不容忽视。民权以民自治，故民与国为一体而国强。专制以君独断，故民不爱国而国弱。西洋人民所以能爱国与主，为公如私者，实以民权为之关键。“法令始于下院，是民各奉其所自主之约而非率上之制也。宰相以下皆由一国所推择，是官者民之所设以厘百工而非徒以尊奉仰戴者也。抚我虐我，皆非所论矣。出赋以庀工，无异自营其田宅。趋死以杀敌，无异自卫其室家”^④。此非民权之明效乎？中国既未行民权，宜乎其民如抔沙累石，各自为私而国日以削也。

严氏既认民权为中国强弱治乱之所系，故凡有碍于民权者

① 《法意》二十卷二十章案语。参阅二十二卷十八章案语。

② 《辟韩》。此文驳韩愈《原道》尊君之说。张之洞见之，以为洪水猛兽之比。

③ 《法意》十一卷十九章案语。

④ 《原强》。

皆视为有害于国家，甚至谓秦汉一统乃致弱之一要因^①。一统天下虽有一时之利，而世势既变，则其害亦随生。盖“惟一统而后有无权之民以戴有权之君。上下相安、国以无事。当是时也，有倡为民权之说于其间，虽谓其有百害而无一益可也。乃今之世既大通矣。处大地并立之世，吾未见其民之不自由者其国可以自由也，其民之无权者其国可以有权也。且世之黜民权者亦既主变法矣，吾不知以无权而不自由之民何以能孤行其道以变其夫有所受之法也。亦既勤以知惧矣。惧印度，惧为越南、缅甸、朝鲜，惧为埃及，惧为波兰。乃不知是数国者其民皆未尝有权也。且深恶民权之说者不自今之支那愚懦大官始也。往者欧洲之勋贵公君皆恶之矣。英之查理，法之路易是已。其最不恶民权而思振兴之者亦有之矣。德之佛勒德立，美之华盛顿是已。顾二者孰非孰是，孰荣孰辱，孰存孰亡，不待辨矣。故民权者不可毁也。必欲毁之，其权将横用而为祸愈烈者也”^②。毁民权者无他长技，不过藉口民智不足用，复利用如牛毛之法禁以束缚亿兆人之心思，冀得盗国窃权以自固而已。彼不知“斯民也，固天下之真主”则不可以久欺者也。“是故使今日而中国有圣人兴，彼将曰：吾之以藐藐之身托于亿兆人之上者不得已也。民弗能自治故也。民之弗能自治者，才未逮、力未长、德未和也。乃今将早夜以孳孳求所以进吾民之才德力者，去其所以困吾民之才德力者，使无相欺相夺而相患害也。吾将悉听其自由。民之自由，天之所畀也。吾又乌得而靳之”。此则振兴民权之正道也。苟行此道，“三十年而民不大治，六十年而中国

① 《法意》十卷九章案语。严氏曰：“向使封建长存，并兼不起，各君其国，各子其民，如欧洲然，则国以小而治易周，民以分而事相胜，而其中公法自立，不必争战无已时也。且就令争战无已，弭兵不成，谛以言之，其得果犹胜于一君之腐败。呜呼！知欧洲分治之所以兴，则知中国一统之所以弱矣。”

② 《原富》部戊下篇二案语。

不克与欧洲各国方富比强者，正吾莠言乱政之罪可也”^①。

严氏重视民权，故同时有取于平等自由之义。请先述其平等之说。严氏认不平等为国弱民困之一大原因，而中国满汉之不平等，其害尤为显然。“三百年来欧之所以日兴而亚之所以日微者，世有能一言而通其故者乎？往者湘阴郭先生尝言之矣。曰：吾观英吉利之除黑奴，知其国强之未艾也。夫欧亚之盛衰异者，以一其民平等而一其民不平等也。印度有喀斯德，高丽有三户。中国分满汉矣。而分之中又分焉。分则不平，而通力合作，手足相救之情不可见矣”^②。且广义言之，不平之害，又不始于清代。“盖自秦以降，为治虽有宽苛之异，而大抵皆以奴虏待吾民。虽有原省，原省此奴虏而已。虽有爨咻，爨咻此奴虏而已。夫上既以奴虏待民，民亦以奴虏自待”^③。于是民质阉茸，国力微弱。甲午之败，实中国不平之治有以取之。

虽然，吾人宜注意，人民地位之平等，虽为民权之必要条件，而其致之之道又非否认品性能力不齐之事实，而抑高就下以为齐也。“夫民主之所以为民主者以平等。故班丹（亦译边沁）之言曰：人人得一，亦不过一。此平等之的义也。顾平等必有所以为平者，非可强而平之也。必其力平，必其智平，必其德平。使是三者平则郅治之民主至矣。不然，使未至而强平之，是不肖者不服乎贤，愚者不令于智，而弱者不役于强也。夫有道之君王，其富者非徒富也，以勤业而富，以知趋时而富，以节欲而富。其贵者亦非徒贵也，以有德而贵，以有功劳而贵，以多才能而贵。乃强为平者曰：是皆不道，吾必划之，以与吾平。夫如是则无富贵矣，而并亡其所以为富贵者矣。夫国无富贵者可也。无所以为富贵者不可也。无所以为富贵者之民而

① 《辟韩》。

② 《法意》十卷三章案语。

③ 《原强》。

立于五洲异种之中，则安能不为其至贫，又安得不为其至贱者乎”^①！

严氏之论自由，亦以稳健出之，欲于大群小己间立折衷至当之权界。其立说殆受约翰·穆勒之影响^②，而不复剿袭欧洲十八世纪之旧义。

严氏概举自由之义曰：“中文自由常含放诞恣睢忌憚诸劣义。然此自是后起附属之诂，与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已。无胜义亦无劣义也。夫人而自由固不必须以为恶。即欲为善亦须自由。其字义训，本为最宽。自由者凡所欲为，理无不可。此如有人独居世外，其自由界域岂有限制。为善为恶皆自本身起义，谁复禁之。但自入群而后，我自由者人亦自由，使无限制约束，便入强权世界而相衝突。故曰：人得自由而必以他人之自由为界。此则《大学》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣。”严氏于是引斯宾塞尔《论理学·说公篇》中语以明自由之作用曰：“人道所以必得自由者，盖不自由则善恶功罪皆非己出，而仅有幸不幸可言，而民德亦无由演进。故惟与以自由而天择为用，斯郅治有必成之一日。”^③

吾人既知自由之用，则过重个人之自由与侵削个人之自由两皆不可。欲折衷得当，则政府干涉与放任之范围不可不定一合理之限度，严氏略依穆勒之意为之说曰：“民所不得自由者，必其事之出乎己而及乎社会者也。至于小己之所为，苟无涉于

① 《法意》八卷三章案语。

② 严氏译其 *On Liberty* (1859) 为《群己权界论》。据例言，稿成于庚子前，癸卯润色付印，序谓“十稔之间吾国考西政者日益众，于是自由之说常闻于士大夫。顾笃旧者既惊怖其言，目为洪水猛兽之邪说，喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其所归。以二者之皆讥，则取旧译英人穆勒氏书，顾曰《群己权界论》，异手民印版，以行于世”。

③ 《权界论译凡例》。

人事，虽不必善，固可自由。法律之所禁，皆其事之害人者”^①而已。准此原则，道德风俗固在自由范围之内，思想言论亦非政府所宜干涉。“盖思想言论，修己者之所严也，而非治人者之所当问也。问则其治沦于专制，而国民之自由无所矣”^②。至于一国之学术，尤当离政治而独立。泰西之制，学校仕进分途并展。“中国之制，学校仕进合而为一”。数千年中学术遂因之不能专门，鲜有进步。“假使治泰西学校之所治而以之为仕进之梯，将使精于化学之士听民讼狱，学为制造之家司掌国故”^③。则受害者将不仅为学术而为政事。且政府干涉学术尚有一重大之流弊。“罗哲斯曰：当斯密氏居业鄂斯福时，其时课务之怠弛为前后所未曾有。学者言教言政，其宗旨皆遵国令，而政府亦常督责学者以守之。然其中实为群不逞之所聚。品流猥杂，文雅道废”。学术不能独立，其害遂至于此。“盖国学所大患，在政教二者之党人欲居其中以操清议之柄。斯之不革，未见其有补于明民也”^④。

自由之权有界，则政府之权亦有限。中西强弱之原，正可于是求之。“西国之王者，其事专于作君而已。而中国帝王作君而外，兼以作师。且其社会，固宗法之社会也。故又曰：元后作民母。夫彼专为君，故所重在兵刑，而礼乐、宗教、营造、树畜、工商乃至教育、文字之事皆可放任其民，使自为之。中国帝王，下至守宰，皆以其身兼天地君亲师之众责。兵刑二者不足以尽之也”。猝然观之，似其事甚美。而详其实，则不啻两败俱伤。“君上之责任无穷而民之能事无由以发达。使后而仁，其视民也犹儿子耳。使后而暴，其遇民也犹奴虏矣。为儿子奴虏

① 《法意》十九卷十四章案语。

② 《法意》十二卷十一章案语。

③ 《原富》部戊上，篇一，案语。

④ 《原富》部戊上，篇一，案语。

异，而其于国也无尺寸之治柄，无丝毫应有必不可夺之权利则同。由此观之，是中西政教之各立，盖自炎黄尧舜以来，其为道莫有同者。车舟大通，种族相见，优胜劣败之公例无所逃于天地之间”矣^①。

严氏之维新主张略如上述。其中虽不乏深切之见解，而就大体言，其精神固与康、梁、何、胡诸人不甚相远。然维新诸人之立说，自《大同书》外皆针对时事有为而发。此皆改革家之言论而非纯学理之阐述。独严氏《政治讲义》一书，运科学之方法，明西政之真际，条理谨密，最富学术之意味。吾人如谓《大同书》为清末之第一部政治哲学著作，则《政治讲义》可谓清末之第一部政治科学著作。虽其实际之影响无可言者，而其内容颇值一述。

《政治讲义》之最大特点为其对政治科学之说明。严氏尝谓“今世学者为西人之政论易，为西人之科学难。政论有骄器之风（如自由平等民权压力革命皆是），科学多朴茂之意。且其人既不通科学，则其政论必多不根，而于天演消息之微不能喻也。此未必不为吾国前途之害。故中国此后教育在在宜著意科学，使学者之心虑沉潜浸渍于因果实证之间，庶他日学成，有疗病起弱之实力，能破旧学之拘挛，而其图新也审，则真中国之幸福矣”^②。本此见解，故严氏于开讲之治即申明科学之重要。盖科学可以致用，且非科学不能真致用。然而科学本身之事则不在致用而在致知。不能致知，则一切议论易流于主观之偏见，欲致用而或不免归于无用。严氏辨之曰：“学问之事往往

① 《社会通论》三、一二案语。严氏思想中不舍民族观念。其讥评清廷，乃以其为专制之恶政府而非以其为异族之政府，其意以为中国乃宗法而兼军国之社会，故民族思想为我所固有，不足为强种之资。章炳麟曾为《社会通论商兑》以驳之，见《章氏丛书·别录》卷二。

② 《文钞》卷四。

因所由涂术不同，其得果因而大异。此于讲群学之事所系尤深。盖其关于人事最为密切矣，而其物为人人口头共有之谈，因其习惯，自诡已明，而其实不尔。若谓他物，吾或不知，至于国家政府，吾何不知之与有。吾今所欲闻者，政治以何术为最善，政府以何形式为最高耳。以此之故，其入手之始往往不求知物，不问此系何物，而先问物宜如何。其言政也，则先欲知何者应利，何者应害。其言政府也，则先叩何式为合，何式为离。夫假是以为术，则所求之第一事将在何者为最文明之国家，最为利益生人之治制。此吾国言治之书，自古迄今莫不如此，且不独吾国为然。欧洲十九世纪以前言治之书亦莫不尔。柏拉图民主主客论其职志也。”^①“是故取古人谈治之书，以科学正法眼藏观之，大抵可称为术，不足称学。诸公应知学术二者之异。学者即物而穷理，即前所谓知物也。术者设事而知方，即前所谓问宜如何也。然不知术之不良皆由学之不明之故，而学之既明之后将术之良者自呈。此一切科学所以大裨人事也。”^②

政治学于十九世纪“已由群学分出”^③，而“群学者何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往测未来也”^④。是群学本为科学，而政治学既由之分出，其“已成科学”^⑤亦属无可置疑。于是严氏自述其治学之方法曰：“今吾所讲者乃政治之学，非为政之术。故其途径与古人言治，不可混同。吾将视各种国家，凡古今所发现者，如动植物学家之视虫鱼草木然。彼之于所学也，初不设成心于其间。但实事求是，考其变相，因果相生，而仅记之。初不问何等草木为良草木，何等虫鱼为良虫鱼。无所谓

① 《讲义》页十。

② 《讲义》页十一。

③ 《讲义》页五。

④ 《群学肄言》序。

⑤ 《讲义》页二。

利害,无所谓功过。而所求明者止于四事。(一)所察日多,视其不同,区以别之,为之分类,一也。(二)一物之中析其官体之繁而知其功用,二也。(三)观其演进之阶级而察其反常,知疾痛腐败之情状,三也。(四)见其后果之不同,察其会通而抽为生理之大例,四也。”^①易词言之,“吾人考求此学,所用者是天演术,是历史术,是比较术,是内籀术”^②。

严氏所谓内籀术即今日所谓归纳法。治学所以必用归纳者,“盖天生人,与以灵性,本无与生俱来预具之知能。欲有所知,其最初必由内籀”^③。归纳法要务之一为遍考事实而比较其异同,区分其族类。“我辈今讲政治,不但如古人之法,但就本已所属国家言之,亦不宜但取一切文明之国家言之,而置蛮夷社会于不论”。盖归纳妙用,正在博采广参。“仅就本国及但取文明国而论者,其内籀之资已狭,立义恐亦不精,而天演阶级恐亦难见”也^④。虽然,博采广参,此纵横万里空间之内籀也。必辅之以上下千年时间之内籀,而后其用乃极。故内籀术必包括历史术。严氏曰:“内籀言其浅近,虽三尺童子能之。今日持火而荡,明日持火又荡,不出三次,而火能荡之公例立矣。但内籀必资事实,必由阅历。故必聚故人与异地人之阅历为之。如此则必由纪载,纪载则历史也。”^⑤

虽然,犹有疑焉。“夫动植之学所可用若前之涂术者,以其物天之所成而非人之所设也。国家政府之为物不然。故其治之也必问其良否,必分其功过。但如草木,区以别之,未见其术

① 《讲义》页十一。

② 《讲义》页十六。

③ 《讲义》页三。

④ 《讲义》页十六。

⑤ 《讲义》页三——四。

之有当也”。严氏释之曰：“邦国政府虽属人功，而自其大分言之，实游于天演之中而不觉。大抵五洲人民所共有者其事皆根于天性。天性，天之所设，非人之所为也。故近世最大政治家有言（法人萨维宜），国家非制造物，乃生成兹长之物。夫既属生成滋长之物，则天演涂术不能外矣。”^①惟吾人当注意者，国家究与动植之物有异。故内籀术之应用亦自较为困难。盖政治为群学之一门，其所研究者为国家。“治者一己与于其中，不能无动心”^②。而直指真理。此其为事，固视研究动植为难也。“且政治之考求事实有较他科不同者。他科可用试验。如治化学，欲知轻养之合而为水，取而试之足矣。乃至动植，亦有可试者。顾国家者天地之大物也，而祸福所及者重以众。故试验不行而惟资于观察。且观察矣，又不若天象地文之事也。盖国家有性情之物也。其行事发现虽关团体，而常假手于一二人。又常出以秘密而故为混淆以贸视听者有之。又以纪载者之不能无成心而或出于轻忽”^③。凡此亦使内籀之困难过于动植，治政治学者诚不可不谨慎以从事矣。

方法既明，严氏乃进一步为国家之分类。凡物共有三类：一曰形上之物，二曰有生（或有机，官品）之物，三曰无生（或无机，非官品）之物。官品者，“其物有生，又有机关以司各种生理之功用者”。“今试言国家，则其为官品之列不必深辨而可知。盖国家为物，非聚一群人民如散沙聚米便足当此名也。将必有分官设职，部勒经纬，使一群之中之支部有相资相待之用，而后成为国家”也^④。

① 《讲义》页十二。按萨维宜当指 Friedrich Karl Von Savigny（一七七九—一八六一）

② 《讲义》页二十一——二。

③ 《讲义》页十三。

④ 《讲义》页二十三——四。

国家为官品之物，又可按其天演之深浅而分类略如下表^①：

国家	{	草昧	{	宗法 (Tribe)——“其合也以同种族故，同祖宗故”。
			}	神权 (Theocracy)——“其合也以同信奉故，同宗教故”。
		文明	——	真正 (The State)——“其合也以同利益故，同保护故”。

严氏说明之曰：“初级社会，大抵不离家族形质。”昔郝伯斯与柳宗元谓国家未立之初，只是争夺世界。彼“皆不悟人群先有宗法社会。此《通论》中所言之最详者。当是时即有孤弱，全为宗法保护”^②。并非人自为仇，毫无秩序。及其群日大，宗法不复可以弥纶而后宗法衰微，国家随以演进也。至于神权，则常与宗法并见而则其盛衰。“大抵初级国家其中宗教神权皆极有力。国家程度愈进，宗教之力虽不必衰，然教会国家，神权政权常离为二”^③。

惟吾人当注意。真正国家虽脱宗法神权以形成，而不必与二者完全断绝关系。例如英国，就大体言，固为以保护利益而合之军国。然而盎格鲁同胞之意，基督教信仰之心，固显然存在。又如中国，就大体言，虽犹未脱宗法阶级，而亦未尝无保护利益之作用。然则国家文明草昧之判“在程度而不在性情”^④，论者但取其最显著之特质以定其应归何类而已。

国体之异既由于天演，则吾人应知草昧文明中之阶级“皆国家所必经之程。其演进也有迟速之异而无超跃之时。故公

① 《讲义》页三十九。

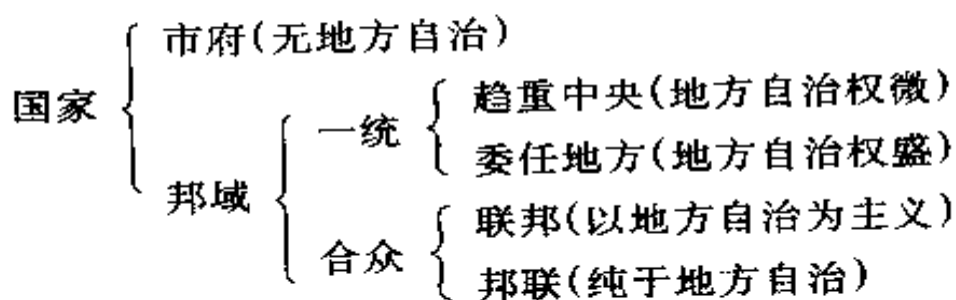
② 《讲义》页三十三——五。

③ 《讲义》页三十六。

④ 《讲义》页四十一。

例曰：万化有渐而无顿”^①。不宁惟是。天演之行，譬如川逝。萦纡浩荡，莫可阻遏。万化有渐而无顿，则亦有进而无止。昔人所谓与时偕行者，真得天演之妙用者也。若不明此用而倒行逆施，其祸有不可胜言者。“考古社会之将变也，设有人焉，在上为政或在下持论，而谓国家所为，宜特重保护利益之旨，而轻蔑宗法宗教者，其人必为守旧之人所痛疾，甚则其身不免刑戮，若秦之商君，其最著者也。中国如此，外国亦然。而群目主此义者为 Utilitarianism，译曰功利派。虽然，痛疾之矣，而无如所值之天时人事，交迫俱来。诚欲图存，有不变其立国宗旨而不得者。外有敌国强邻，内有贼民民贼。其民人有屠戮之惧，其国土有蹙削之忧。甚且为人所全胜而克服之。于此之时，全国之民，身与子孙皆奴隶矣。是故除非一统无外，欲为存国，必期富强。而徒以宗法宗教系民者，其为政轻重之间往往为富强之大梗。于是不得不尽去拘虚，沛然变为军国之制，而文明之国家以兴”^②。

严氏于第三会中既按天演程度分一切国家为草昧、文明之两类，于第四会中乃按制度之异同分文明国家为市府、邦域两类，有如下表^③：



其说为近代学者所习用，吾人不必于兹赘述，而略举其政体分类之理论以殿本章。

① 《讲义》页四十二。

② 《讲义》页四十一。

③ 《讲义》页六十一。

严氏就治权之范围与其分配以区别政体。故于提出分类之前,对自由之意义加以较详之剖析。盖自由一名,言之者众,而字义遂多缪辑。就政治学之观点言,自由有两种要义:一口自由与管束为反对,故国家政令宽简即为自由;二口自由与专制为反对,故国家有代表议院即为自由。二者之中,又以第一义为较确切。自由之初义为无拘束管治。然而既立国家,必有政府以拘管人民。故政界自由之义当为“拘束者少而管治不苛”^①。其事与政府之仁暴无必然之关系,与政体之为君主、民主亦无关系。据史例以观之,每有专制之朝,残民以逞,“而于民事转无所干涉,听其自生自灭于两间。所资取者赋税徭役而外无所关也。而议院肇立,民权新用之秋,往往社会巨细皆务为之法以督治之,而烦苛转甚”。且吾人觉加以深考,则“民权政府之易为其过多,犹之君权政府之易为其太少”。盖“专制之君本无所利于干涉。干涉者以其身为民役也。夫专制之性情,李丞相督责书一篇尽之矣。其所以务严刑峻法者,盖亦以不测之威立懂于民,冀省事为逸乐耳。不然,彼之于民,本无仇也。是以专制者所以为其不制也”。“至于议院民权,则觉事事皆切己之图,而又无物焉之限制,虽数百千人之耳目手足有不暇给之势矣”^②。

严氏于第五会中定自由之义为政令宽简。于是政府应干涉至何程度遂为重要之问题。第六会即取而加以讨论。严氏谓斯宾塞尔诸人“取群中事业而分别之,指何者为政府所当干涉,何者为政府所当放任”。其说颇有窒碍。吾人“但以政府权界广狭为天演自然之事。视其国所处天时地势民质如何。当其应广,使为之狭,其国不安。当其应狭而为之广,其民将怨。必待政权广狭与其时世相得,而后不倾”。具体言之,“自然有机

① 《讲义》页八十。

② 《讲义》页七十六。

体之国家，其初成国也，大抵由外力之逼拶，而后来之演进亦然。盖因外患而求合群并力，因合群并力而立政府机关，则由此可知政府权界广狭，端视其国所当外来压力之如何，而民众自由乃与此成反比例”^①。试察各国之历史，莫不与此公例相合。

国家干涉放任之界限不同，严氏乃察其常办之事与常有之机关，而据其同异以为政府之分类，略如下表^②：



此就治权之范围以分类也。若就治权之分配言，则吾人又可得不同之结论。世俗每谓“近世现行有两种政制：一为自治之专制，一为自治之民主”^③。严氏认其说似是而非，故于第七八会中加以辨正。综括其论，有二大端：一曰民主非真自治，二曰专制有待众扶。拥护民主者信政府既为民之所自立，则民受政府之约束，无异受自己之约束。此自治之说也。然而一按事实，则选举既非普及，投票亦非全体，所谓自治者不过以众治寡之政府而已。不宁惟是。近代邦域国家，地广民众。古代市府全

① 《讲义》页八十五——七。

② 《讲义》页九十三。

③ 《讲义》页一〇五。

民议政之制久已不行，而不得不采用民选代议之制。此代议之制，“其去自治尚隔两尘”^①。法出于众。所谓众者，吾之小己不必即在其中，一也。法定于代表人。是代表者毕竟非我，二也。况全国民众，数以兆计。个人之权，微眇至极。自治云云，岂不等于虚幻。由此论之，则现代政府，实有二类：一为独治之专制，一为以众治寡之立宪^②。民主自治之名，在所当废也。

专治必赖众扶，其理亦至易见。西洋政家尝谓“治权之出有自上而达下者，有自下而逮上者”。前者为专制，后者为民主。殊不知“权未有不发诸下者也”。盖“专制之君主无不借助于人之理。既借助矣，即对此人不得率意径行”。况专制君主之压力亦赖众人之为执行。若谓专制每借重神权，则宗教信心亦缘众具而后有力。吾人“既知一国治权必本诸下而后有，则向所举以为独治众治之区别者不可用矣”^③。

然则一切政府均出群下拥戴，其区别果何在乎？一言以蔽之，在舆论机关之有无而已。严氏明之曰：“舆论者拥戴之情之所由宣也。专制之政府无以为宣达测视舆论之机关，而立宪之政府有之。一令之行，一官之立，舆情之向背不独显然可见也，而多寡之数亦至著明，其向背多寡皆于议员之出占投票而得之。”夫行令立官皆依出占投票而定，“即无异言，国民得此而有其建立维持破坏政府之机关也”。严氏复申其说曰：“无论何等国家，其中皆有此建立维持破坏政府之权力。此种权力必有所寄。在民、在兵、在本国、在外国、为公、为私、为善、为恶，无不可者。但此种权力，有得其机关其力有以达者，亦有不得机关其力散漫隐伏无以达者。虽然，散漫隐伏矣，而政府之立仆必视之。今假向日维持政府之权力以有因缘坐而中变，此即

① 《讲义》页一〇八。

② 《讲义》页一〇五。

③ 《讲义》页一一五——一二二。

言政府所倚其扶立拥戴以为存者，乃今不愿扶立拥戴之。然坐无机关，此变末由宣达，而君上之人亦坐无此机关，末由测验，懵然不知。”“此如汽箱，外无汽表，早晚炸耳。炸者何？乱也。炸者何？革命也。此革命而乱者皆坐无以为宣达测验舆情之机关耳，皆坐无国会议院耳”。英国采行此制，四百年来至今遂无革命之可能，“虽然，谓英国无革命可，谓英国时时革命亦可。一政府之改立，皆革命也。专制之革命必诛杀万人，流血万里，大乱数十年十余年而后定。英国革命轻而易举，不过在议院占数之从违。庄生有言：方死不死。真立宪制，正如是耳”^①。

据此以论，则严氏意中有两种政体：一为无舆论机关之专制，一为有舆论机关之立宪。“专制之国，国主当阳而宰相辅治，宰相之黜陟由人主。立宪之国，人主仰成，宰相当国而宰相之进退由国民”^②。前者危而后者安、何去何从，不言可喻。所可异者，严氏于开讲之时自谓所用乃内籀术，欲广取古今中外一切国家而并观之。乃洋洋五万余言中，未尝一语道及法美诸国民选元首之制。且于卷末《政治要例十二条》中著“政府以专制为常，以众治为变”之语^③。图穷匕见，何严氏之结论，与康有为虚君立宪之说，如出一口也！然则《讲义》之作，其意在响应清廷立宪^④，而非在纯粹科学之探讨，殆显然无可掩饰矣。

① 《讲义》页一二七——一二九。

② 《讲义》页一二九。

③ 《讲义》页一三〇。

④ 《讲义》页一谓“不佞近徇青年会骆君之请谓国学近日将有立宪盛举”云云。按光绪三十一年乙巳考察宪政，次年下诏预备立宪。

第二十四章 辛亥革命

第一节 革命运动之勃兴

“中国之革命发轫于甲午之后，盛于庚子而成于辛亥”^①。盖甲午以后，中国之危亡可忧，清廷之颠倒益甚。维新立宪，两无可能。孙中山先生奋起粤南，以革命之义号召天下，而四方志士翕然风偃。不及二十年而竟光复神州，建造民国之宏功。主要因缘虽在乎先觉之倡导以及先烈之牺牲，而历史环境未始无助成之效用也。

中国革命之远因殆种于满人之歧视汉族与汉族之仇恨满人。清廷以塞外异族，乘中国内乱，夺取天下。明室遗老多抱种族思想^②，或蛰隐深山，或力谋恢复，屡经失败，犹以“反清复明之宗旨，结为秘密团体。太平天国初起之时即曾得三合会之赞助^③。中山先生鼓吹革命之始亦以洪门会馆为对象”^④。向使清廷入关之后，不以征服者自居，以平等待汉族，则经二百六十年之统治，两族间之畛域或可归于混合。然而满之于汉，始终歧视。初肆残杀，嗣加箝制^⑤。积怨既深，排满愈烈。及晚清屡

① 民国十三年广州第一次全国代表大会宣言。

② 本书第十九章第二—三节。

③ 本书第二十章六一—四页注③④。

④ 邹鲁《中国国民党史稿》（商务印书馆二十七年初版）页十八。

⑤ 本书第二十章第一节。

受西国之侵侮，威望扫地，愚顽可嗤。于是远识之士，怵于危亡，痛深种国。昔之郁而未发者，乃沛然而莫之能御矣。

光绪、宣统先后变法失败，殆可认为革命之近因。种族思想之潜在力量虽极伟大，然而经二百余年之压制已非一般人所能保有。倘使清室能洗心革面，于鸦片战争或太平天国之后即奋发有为，则富强可望，康梁等所梦想之君主立宪政治未始不可实现。无如当政者愚昧贪私，毫无觉悟。行新政则百计阻挠，使成具文。言立宪则心存诈伪，口惠无实。庚子一役尤极尽愚顽丑恶之能事^①。观清末二三十年中之朝政，不异自致颠覆，促爱国者使其速起革命也。

中山先生尝谓“予自乙酉中法战后始有志于革命”^②，然此乃先觉独到之抱负。革命运动之见于行事，实以甲午兴中会之成立为起点^③。盖甲午以前，不特一般人士未足以语革命之义，中山先生亦犹存一线期望，欲藉现政府之力以先定富强大计，故于中日开战之时一度上书北洋大臣李鸿章，说以富强之本^④。继知当时号称练达如李者犹不足与有为，乃赴檀香山创立兴中会，以别求民族自存自强之途径^⑤。及乙未九月九日广州举义，

① 清廷欲凭藉以扶清灭洋之义和团乃无知之教匪。西太后以外人助康党逃亡，不肯引渡，又沮废立之谋，故思利用拳匪以泄积怨。乃庚子五月二十六日宣战诏书有谓“彼尚诈谋，我恃天理。彼凭悍力，我恃人心。无论我国忠信甲冑，礼义干櫓，人人敢死，即土地广有二十余省，人民多至四百余兆，何难翦彼凶焰，张我^十国威”。真梦吃耳！

② 《自传》，《孙中山全书》（广益本），乙酉当光绪十一年（一八八五）。

③ 按《史稿》页二，兴中会名称用于光绪十八年壬辰。《宣言》及《章程》则公布于甲午。

④ 书见《全书》第四册及《史稿》页六——一六。

⑤ 《宣言》及《章程》见《全书》第三册及《史稿》页三——五。中山先生思想当于下编述其梗概。本章则略述辛亥革命以前兴中、同盟会诸公之思想。

事虽失败，而革命行动遂从此开始。陆皓东之供词正可视为革命初期先烈思想之首次表现。供词曰：“吾姓陆，名中桂，号皓东。香山翠微乡人。年二十九岁。向居外处，今始返粤。与同乡孙文同憾异族政府之腐败专制，官吏之贪污庸懦，外人之阴谋窥伺。凭吊中原，荆榛满目。每一念及，真不知涕之何从也！居沪多年，碌碌无所就。乃由沪返粤，恰遇孙君。客寓过访，远别故人，风雨连床，畅谈竟夕。吾方以外患之日迫，欲治其标，孙则主满仇之必报，思治其本。连日辩驳，宗旨遂定。此为孙君与吾倡行排满之始。盖务求惊醒黄魂，光复汉族。无奈贪官污吏，劣绅腐儒，靦颜鲜耻，甘心事仇。不曰本朝深仁厚泽，即曰我辈食毛践土。詎知满清以建州贼种，入主中国。夺我土地，杀我祖宗，据我子女玉帛。试思谁食谁之毛？谁践谁之土？扬州十日，嘉定三屠，与夫两王入粤，残杀我汉人之历史尤多闻而知之，而谓此为恩泽乎？要知今日非废灭满清绝不足以光复汉族，非诛除汉奸又不足以废灭满清。故吾等尤欲诛一二狗官，以为我汉人当头一棒。今事虽不成，此心甚慰。但我可杀而继我而起者不可尽杀。公羊既歿，九世含冤。异人归楚，吾说自验。吾言尽矣！请速行刑。”^①壮哉此供！真足以振革命之军声，慑满人之心胆，不徒匹美《正气歌》已也。

第二节 邹容《革命军》

辛亥以前之革命史可分为兴中会与同盟会之两时期。前者约自甲午至甲辰，为时十一年。后者自乙巳至辛亥，为时七

^① 《史稿》页六五五——六六〇。

年。在甲辰以前，中国民智未大开，附和立宪者较众。其能接受革命大义者为数较少。故在此期中，革命行动思想均不及乙巳以后之广遍、频繁、丰富。然光绪二十九年癸卯蜀人邹容著《革命军》^①，持极端排满论以与《苏报》相呼应。其书“语言浅显而激烈，宣传之力至伟”^②。足为此期之一重要代表。邹氏字蔚丹。少从成都吕翼文学。“与人言指天画地，非尧舜，薄周孔，无所避。翼文惧，摈之。父令就学日本，时年十七矣。与同学钮永建规设中国协会，未就。学二岁，陆军学生监督姚甲有好私事。容偕五人排闥入其邸中，榜颊数十，持剪断其辫发。事觉潜归上海。与章炳麟见于爱国学社^③。是时社生多习英吉利语。容调之曰：诸君堪为贾人耳。社生皆怒，欲敲之。广州大狙，冯镜如故入英吉利籍，方设国民议政厅于上海，招容。容诘镜如曰：若英吉利人，此国民者中国民邪？英吉利国民邪？镜如惭，事中寝。容既明习国史，学于翼文，复通晓《说文》部居。满族如仇讎，乃草《革命军》以摈满州”^④。旋清廷追逮学社教习，容与章均下西狱。乙巳春容病死狱中，年二十一矣。

《革命军》凡七章，约二万言。全书虽侧重排满，大饕民族革命之义，而亦论及政治革命，故章氏序之，谓“同族相代，谓之革命。异族攘窃，谓之灭亡。改制同族，谓之革命。驱除异族，谓之光复。今中国既灭亡于逆胡，所当谋者光复也，非革命云尔。容之署斯名，何哉？谅以其所规画者不仅驱除异族而已。虽政教学术，礼俗材性，犹有当革者焉。故大言之曰革命也”。

① 今有民国十七年，上海民智书局革命文库本。

② 《史稿》页四六三。

③ 社乃上海南洋公学罢课后所改设之学校。蔡元培为代表，吴敬恒、章炳麟等为教员，《苏报》其机关报也。

④ 《太炎文录》卷二《邹容传》。按容生卒当一八八五——一九〇五。

邹氏述革命之宗旨曰：“扫除数千年种种之专制政体，脱去数千年种种之奴隶性质，诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种，洗尽二百六十年残惨虐酷之大耻辱，使中国大陆成干净土，黄帝子孙皆华盛顿，则有起死回生，还命返魂，出十八层地狱，升三十三天堂，郁郁勃勃，莽莽苍苍，至尊极高，独一无二，伟大绝伦之一目的，曰革命。”^①此伟大之目的，达之固非易易，而必须兼采直接行动与革命教育之两种步骤。直接行动以驱除异族，实现独立为目标。其主要之修目为（一）推倒满洲人所立北京之野蛮政府；（二）驱逐住中国之满洲人，或杀以报仇；（三）诛杀满洲人所立之皇帝，以儆万世，不复有专制之君主；（四）对敌干预我中国革命独立之外国及本国人；（五）建立中央政府为全国办事之总机关^②。夫革命所以必须排满者，非故为残刻也。彼满洲以漠北异类，入据神州，凌虐汉族，种种不平^③。昔日彼视我如草芥，今日我视之为寇仇，咎由自取，又何疑于残刻乎！

虽然，革命之工作非仇杀满人即告圆满也。盖革命可分两种。“有野蛮之革命，有文明之革命”。“野蛮之革命有破坏，无建设。横暴恣睢，适足以造成恐怖之时代。如庚子之义和团，意大利之加波拿里，为国民增祸乱。文明之革命，有破坏，有建设。为建设而破坏。为国民讲自由平等独立自主之一切权利，为国民增幸福”^④。吾人既知革命当求建设，则当承认训练建设人才之必要。故必于著手之先，致力于民众革命教育，于破坏之后，继续推进此教育^⑤。教育之要点有二：一曰“剖清人种”^⑥，二

① 《革命军》第一章《绪论》页一。

② 同上，第六章。

③ 同上，第二章。

④ 同上，第三章，页二九。

⑤ 同上，页三〇。“革命之前须有教育，革命之后须有教育”。

⑥ 同上，第四章。

曰“去奴隶性根”^①。剖清人种者，所以立民族主义之基础。故消极言之，必“不许异种人沾染我中国丝毫权利”。积极言之，“当知中国者中国人之中国”^②。去奴隶性根者所以立民权主义之基础。就道德方面言之，必须（一）“养成上天下地惟我独尊，独立不羁之精神”。（二）“养成冒险进取，赴汤蹈火，乐死不辟之气概”。（三）“养成相亲相爱，爱群敬己，尽瘁义务之公德”。（四）“养成个人自治，团体自治，以进人格之人群”^③。就政治方面言之，全国公民“人人当知平等自由之大义”，人人“当有政治法律之观念”，人人当承认“政治者一国办事之总机关也，非一二人所得私有之事也”^④。

革命之教育既已完成，则可进行革命之建设。临时政府设暂行大总统副总统各一人，自各省议员公举。全国无论男女，皆为国民，一律平等，一律担负义务，享受权利。“生命，自由，及一切利益之事，皆属天赋之权利”^⑤。政府之目的正在保护人民权利。故“无论何时，政府所为有干犯人民权利之事，人民即可革命，惟倒旧日之政府，而求遂其完全康乐之心。迨其既得安全康乐之后，经众公议，整顿权利，更立新政府，亦为人民应有力权利”^⑥。虽然，此就民权之原则论之耳。事实上一国之政若竟如棋局之转移不定，固非建国之道。欲求长久治安，非改立民主政体，决不能循他途以幸致。于是邹氏揭出立政大纲六条曰：“一、定名中华共和国。一、中华共和国为自由独立之国。

① 《革命军》，第五章。

② 同上，页三一。

③ 同上，页三二。

④ 同上，页三二。

⑤ 同上，页五〇——五一。按邹氏天赋人权说纯出洛克、卢梭，与中山先生《民权主义》中所论有别。

⑥ 同上，页五二——五三。

一、自由独立国中所有宣战议和，订盟通商，及独立国一切应为之事，俱有十分权利、与各太国平等。一、立宪法。悉照美国宪法，参照中国性质而定。一、自治之法律悉照美国之自治法律。一、凡关全体个人之事及交涉之事，及设官分职国家上之事，悉照美国办理。”^①

第三节 同盟会时代之革命思想

光绪乙巳八月，同盟会成立于日本东京，浙、皖人士所组之光复会，会员泰半加入^②。十二月，《民报》创刊。于是方兴之革命潮流得一统一机关以策进行，急需之革命宣传得一鲜明旗帜以资号召。然而吾人当注意者，在此期中，革命之行动与思想虽一贯受中山先生之指导，而会中诸子之言论固未能悉守三民、五权之大义。只须宗旨相符，立说尽可大同而小异。例如光复会员于民生主义之说颇有异义，中山先生不加斥责，且许为与同盟会同调之革命团体^③。此足证先觉襟怀之宽大，未始非排满事业早日成功之一原因。本节略述乙巳、辛亥间之革命言论。收采未广，阙漏尚多，当俟异日补正。

吾人所当首述者为《民报》之“六大主义”。六大主义者，（一）颠覆现今恶劣政府，（二）建设共和政体，（三）维持世界之真正和平，（四）土地国有，（五）主张中国日本两国之国民的连合，（六）要求世界列强赞成中国之革命事业。胡汉民于第三期

① 《史稿》页三三——三七。

② 冯自由《中华民国开国前革命史》卷中（民国十九年，上海革命文编辑社）页二一。

③ 冯史，页三二。

作《民报六大主义》一文以说明之^①。分一、二、四三端为对内之主义，三、五、六三端为对外之主义，而谓诸端相合成为一革命之大主义。

胡氏说明颠覆恶劣政府之意义曰：“此造端之事业也。以吾多数优美之民族，箝制于少数恶劣民族之下，彼不为我同化而强我同化于彼。以言其理则不顺，以言其势则不久。是故排满者为独立计，为救亡计也。”说者乃或以满人已经汉化为解，不知彼既据我政府，奴我人民，犹以同化许之，真无耻之大者也。“吾人之民族思想不与政治思想相蒙混。然所以痛心疾首而不可以终日安者，则以不能屈于被征服者之地位故也”^②。

异族之政府既倾，则当建设自主之共和政体。“夫君主专制政体之不宜于今世，无待辨者。而觐国者且问其政体之尚含有专制性质与否以为其文明程度之高下。然则二十世纪苟创新政体者必思涤除专制，惟恐不尽。中国前此屡起革命卒无大良果，则以政体不能改造。故有明之胜元，不满三百年而汉族复衰。异族之政府去矣，而代之者虽为同种人，而专制如旧，则必非国民心理之所欲也”。世之反对共和者或以国民程度不足为忧，或以缺乏历史习惯为惧。“呜呼！是非惟不知政治学也，又不足与言历史。夫各国立宪之难未有难于以平民而战胜君主贵族之两阶级者也。故美洲独立，惟有平民，其立宪乃独易，而民权亦最伸。吾国之贵族阶级，自秦汉而来，久已绝灭。此诚政治史上一大特色（其元胡满清以异种为制，行贵族阶级者不足算）。今惟扑满而一切之阶级无不平（美国有经济的阶级而中国亦无之）。其立宪也，视之各国，有其易耳，无难焉也”^③。又何必鳃鳃过虑，斤斤于开明专制之训练，而不急起直追，以赴

① 今见《史稿》页四七七——四八七。

② 《史稿》页四八七——八。

③ 《史稿》页四七九。

民权之建设乎？

对内之第三主义为土地国有。胡氏明之曰：“近世文明国家所病者，非政治的阶级而经济的阶级也。于是而发生社会主义。其学说虽繁，而皆以平经济的阶级为主。其言大别，则分共产主义与集产主义，而土地国有又集产主义之一部也，世界惟民权立宪国可行集产主义。盖其系统权在国家，其国家总揽机关为人民代表之议会，则社会心理反映于上，而国家以之为国民谋者其福。无所不平，非稍有政治阶级者所能比也。然一切集产主义按以今兹吾国程度犹有未能行者。惟土地国有则三代井田之制已见其规模。以吾择昔所固有者行之于改革政治之时代，必所不难。”考土地所以不应私有者，则以“土地为生产要素而非人为造成，同于日光空气”。私有地权之起，“其始犹或有以劳动储蓄得之为资本以供生产之用者，其继则封殖日盛，地利为所专有，资本劳动者皆不能不依赖之，而所得为所先取焉。盖劳动者每困于资本家，而资本家所以能困劳动者，又以劳动者不能有土地故。且土地价值因时代而异。社会愈文明，则其进率益大。此进率者非地主毫末之功，而独坐收其利，是又不啻驱社会之人而悉为之仆也”^①。种种流弊，于焉以生。此政体共和之后所以不可不继之以土地国有也。

对外之三主义以维持世界和平为中心，而以中日联合及列强赞成为附义。胡氏论和平曰：“和平为人类之福，犹一国之安宁秩序。是故扰世界之和平者为人道之贼。而今日文明诸邦其所持以通国际之情谊，谋一国之利益者，皆曰维持和平也。”同盟会以革命为志职，宜若有碍于和平。然而革命所欲破坏者不过一满洲政府。“至彼政权尽褫而退就彼征服者之地位，则吾汉族且将无仇于其丑类，而况与我为邻，平等为国者耶？且

^① 《史稿》页四八〇——。

吾人之倾覆恶劣政府，直接为中国国民之幸福，间接为世界之和平也。何者？则以中国积弱，供人侵略，均势不能维持，而和平易于破坏。故“欲求真正和平，当始于中国为独立强国之日。中国为独立强国，则远东问题解决，均势问题亦解决也”^①。夫中国何以能强，在乎中国之自强。此惟有俟诸建设共和政体之后。以新建民权独立之国家，发挥固有和平之精神，内外安守。此革命所以为世界和平之助也。

本和平主义以对外，则中国与世界各国均为友邦。然中日关系最切，又当视他国为亲善。然而“中日两国国际问题犹未解决也。日本所筹以对待中国者，其全体之意思不可具晓。而以吾人所知，则有二派，其一曰侵掠主义，二曰吸收主义。第一派主之者无几人。其政策亦过于武断，且始外交之憎忌，无势力也。故二派中以吸收派为占优势。然曰吸收，则显非平等相交之道。以支那四百兆之大民族，其间岂无自觉者。睹此主义之不诚，必以其不愿下人者而深怀猜忌。如是两国国民将不可合。盖凡两国交际，智取术取，不可长也。中国人士对待日本者亦向分排日亲日两派。排日非大势所宜。我之不能排日，犹日之不能排我。而亲日者徒企人之我保而无实力以盾其后，亦非吾人所取也。吾人所谓两国国民之结合，则为两方之交谊。为中国者讲求实力以保其对等之资格，使交际间自无所屈辱。而日本亦当泯厥雄心，推诚相与”^②。如此则国民联合，两受其利矣。

世界和平，中日联合，此革命成功以后之事也。当革命初起，建设未成之时，中国不可不求得列国之赞成。得之之道，“又在革命者之举动能合于国际法与其势力之如何。考之历史，革命团体离其母国独立，战争相持，而友邦率先承认之者，

① 《史稿》页四八二——四。

② 《史稿》页四八四——五。

由母国视之，非所好也。而承认之国则不以是而却顾。尊人道，表公理，明实益也”。虽然，赞成者，“非必求臂助于外人也。不为吾阻力，依于国际法之行动而宣告中立，则吾人之受赐已多矣”。不守惟是，革命行为限于国内恶劣政府之推翻，绝不容摇动国家对外之义务。“于国际法旧政府虽倾覆，而其外交所订之条约，则当承认于新政府而不失其效力。新政府当继续其债务及其一切之义务。盖外交上条约非旧政府之私，以国家之名义为之也。盖债务亦国家负之。故新政府不能弛此负担也。吾人革命军起，必恪守国际法而行。满政府已逐，则新立政府必承认其条约。即分割数省而宣告独立，于各国之债权亦断许其无损失也”^①。中国革命既不求助于外人，则瓜分之祸无从而至。又不破坏外交，则阻挠之举亦无由来。彼疑革命为危险艰难之业者，何啻杞人忧天坠乎？

六大主义大致根据三民主义，可视为同盟会时期受中山先生指导，公认之革命纲领。此外在《民报》或他处发刊之文字，则或偏重民族主义，或兼明民权、民生主义，或提倡暗杀，或抨击君宪，内容偶相歧异，宗旨则皆如一。其专发民族革命大义者，如《民报》第二期增刊《天讨》中^②所载丁未军政府讨满洲檄及其他檄文即为最著之例。朱执信之《心理的国家主义》^③，章炳麟之《排满平议》^④，汪兆铭之《民族的国家》等^⑤，则针对保皇党立言，从学理上解释民族国家之意义及必要。其推引民族革命而反立宪，主暗杀者，如朱执信之《论满洲政府虽欲立宪而不能》^⑥，

① 《史稿》页四八五——七。

② 今有民国十七年，上海民智书局重印本。

③ 原载《民报》，今见《朱执信集》（民国十年，上海建设社，二册）上册页一一——六。

④ 原刊《民报》，今收入《太炎别录》卷一。

⑤ 原刊《民报》。

⑥ 原刊《民报》，今见集上页四五——四七。

吴樾之《意见书》^①，徐旃麟、熊承基等之供词^②，皆其例也。而吴氏欲以暗杀促成革命，尤为当时暗杀主义最激烈之主张。其言有曰：“杀一儆百，杀十儆千。杀百杀千杀万，其所儆者自可作比例观。杀人不已，儆亦无已。安知乎东胡群兽有不见死见危而思出关走避乎？”若满人不思走避，举刃相抗，则暗杀者为其所杀，复仇者继踵以起。“暗杀者吾党之战兵也，复仇者吾党之援兵也”。两者迭兴，其用乃大。“以复仇为援兵，则愈杀愈仇，愈仇愈杀。仇杀相寻，势不至革命不止”^③。其兼明民权、民生者如陈天华之《论中国宜改创民主政体》^④，章炳麟之《中国民国解》^⑤，朱执信之《论社会革命当与政治革命并行》等皆是^⑥，兹不缕述。原篇具在，读者可取按也。

第四节 章炳麟(一八六八——一九三六)

兴中、同盟会诸公多为实行家。其以一代学人投身革命，发为振聋起蛰之言词者，当首推余杭章太炎。太炎名炳麟，字枚叔。慕顾亭林之为人，易名曰绛，号太炎。生于清同治七年，卒于民国二十五年。少学于德清俞樾，治经术小学。尝读蒋氏《东华录》，见吕留良、曾静事，始发愤于异族之残暴。继读王船山、全谢山诸人书，乃决光复汉族之志。与蔡元培结光复会，其

① 见《血花集》上编(民国十七年，上海民智书局，革命文库第三种)。

② 冯自由史，页四四——四五，二四一。《血花集》下编页三七，四〇。

③ 《血花集》页四——五。

④ 原刊《民报》，今见《陈天华集》(民国十七年，上海民智书局，革命文库第四种)。

⑤ 原刊《民报》，今见《别录》卷一。

⑥ 原刊《民报》，今见集上，页一九——三三。

宗旨“不离吕、王、全、曾之旧域”^①。甲午兵败后，曾为鄂督张之洞主《正义日报》以斥康有为。及睹《劝学篇》教忠之说，乃曰：“九世之仇踪不能复，乃欲责以忠爱。忠爱则易耳，其俟诸革命之后”。遂弃去。旋赴台湾，欲效顾亭林躬历九边，垦田自食，以覘世变。所图不遂，转之日本。庚子后与中山先生晤于东京对阳馆^②。戊戌政变，康有为避居南洋，立保皇会。章氏时居上海，与蔡元培、吴敬恒、孙毓筠等设爱国学社，宣传民族革命。弗善康氏所为，移书以责之^③。寻以序刊邹容《革命军》及为《苏报》撰文，系西狱三年。开释后重赴日本，主编《民报》。辛亥革命军兴始归国，与黎元洪、宋教仁等组统一党。袁世凯使人贼杀宋，章氏谋讨袁失败，乃只身北上，诱袁诟骂，被囚绝食十四日不死。民国六年护法之役任孙大元帅秘书长。十年前后，武人专横。章氏倡联省自治之说，以反抗武力统一。自十三年国民党改组，遂不复预闻国政。晚岁设国学会于苏州，专力讲学著书。尝自述曰：“庄生之玄，荀卿之名，刘歆之史，仲长统之政，诸葛亮之治，陆逊之谏，管宁之节，张机范汪之医，终身以为师资。”^④其旨趣可以略见矣。所著多收入《章氏丛书》中^⑤。

章氏政治思想包含民族、民权，及个人主义之三大端。兹依次略述于后。

章氏之民族革命主义远承吕晚村、王船山之坠绪，而益之以近代之学说及浓挚之情感，其精警遂或过之。章氏同意船山，认血统为区分民族之根据，一扫纯据文化以辨民族之旧说。章氏取《天演论》之大意以释血统所由而分殊。曰：“物苟有志

① 《检论》卷九《大过》附录（李燮和）《光复军志序》。

② 同上，《小过》。

③ 书见《大炎文录》卷二。

④ 《蜀汉微言》。章氏事略见《余杭章先生行实学术纪略》（民国二十五年成都）。

⑤ 民国十三年，上海古书流通处，石印二十册。

强力以与天地竞，此古今万物之所以变。”^①人之为人，亦由乎此。“赭石赤铜箸乎山，蒼藻浮乎江湖，鱼游乎藪泽，果然獾狙攀援乎大陵之麓，求明昭苏而渐为生人。人之始皆一尺之鳞也。化有蚤晚而部族殊，性有文犷而戎夏殊”^②。于是乎大地上遂有种族之分，而文化亦随以生高下之异。

就全世界言之，五洲之上，人种不同，而文化皆有高低之别。故每洲之上各有其戎夏之族类。章氏曰：“自大瀛海以内，外为渾洲者五。赤黑之民，冒没轻儻，不与论气类。如印度欧美者则越海而皆为中国。其与吾华夏黄白之异，而皆为有德慧术知之氓。是故古者称欧洲曰大秦，明其同于中国，异于蒙鬻獯戎之残忍。彼其地非无戎狄也。处冰海者则有款斯基穆人，恣瑞西普鲁士而有之者则尝有北狄，俶扰希腊及于雅典者则尝有赫刺古利夷族。夫孰谓大地神皋之无戎狄，而特不得以是乾白人耳。戎狄之生，欧亚一也。在亚细亚者，礼义冠带之族，厥西曰印度，东曰交趾。佗不著录。或曰：朝鲜者鞑鞞之苗裔。余以为菅州之域自虞氏著图矣，卒成于箕子卫满。及汉置玄菟乐浪，文教之兴与上国同风，宜不得与鞑鞞为一族。然其隶郡县材四百年，不如交趾等郡久。意者三韩涉貉之种姓孱处其壤，则犹露之有鲜卑，奥之有匈牙利。总之传于禹籍者近是。次朝鲜者日本之俗，同产或荐寝，老母跪而谒子，纲纪殊绝，其姓亦杂胡汉。其他大漠之南北蒙古厄鲁特之窟，袤延万里，犬种曰狄，亦自谓出于狼鹿。东北绝辽水，至乎挹娄，豸种曰貊。瓯越以东，滇交趾以南，内及琼之深山，蛇种曰蛮闽。河湟之间，驱牛羊而食，湏酪而饮，旃罽而处者，牧羊人曰羌。自回鹘之入，则羌稍陵迟衰微，亦混淆不得析。是数族者，自羌以外，在亚细亚洲则谓之戎狄。其化皆晚，其性皆犷。虽合九共

① 《检论》卷一，《原变》。章氏著书多用古字，兹为便利计，此下引用酌改今体。

② 同上，《原人》。

之辩有口者而不能与之华夏之名也。”^①

升欧美以同于中国，贬满蒙以归于夷狄，此诚空前之异义。虽然，犹有疑焉。人种出于演化，千万年中岂无杂变，则种界何由定乎？章氏深知此事实，乃主张以有史以来为限断。其言曰：“员舆以上人种五。其色黄白黑赤流黄。画地州处，风教语言勿能通。其小别六十有三。然自太古生民，近者数十万岁。亟有杂糅。则民种羯羗不均。古者民知渔猎，其次畜牧，逐水草而无封畛。重以部族战争，更相俘虏。孱然互效，各失其本。燥湿沧热之异而理色变，牝牡接构之异而颅骨变，名位阶级之异而风教变，号令契约之异而语言变。故今世种同者古或异，今世种异者古或同。要以有史为限断。诚不可见远流也。”^②抑又有进者，每一地域之中，往往人种错杂。故言种族者不必“铢两衡校于血统之间，而必以多数之同一血统者为主体”^③。殊族之民受其抚治，则转移而翕受之，不为独立之种姓。

持此二标准以论中华民族，其界限至为明显。汉人“建国大陆之上，广员万里，黔首浩穰，其始故不一族。太皞以降，力政经营，并包殊族，使种姓和齐，以遵王道者数矣。文字政教既一，其始异者终且醇化。是故淳维三韩出夏后，晋卿也。窜而为异，即亦因而异之。冉骊朝蜀，瓯越朝会稽。驯而为同，同则亦同也。然则自有书契以世本克典为断，庶方驳姓悉为一家。久远疑事非君子所质。自尔有归化者因其类例，并包兼容。魏、周、金、元之民扶服厥角以奔明氏，明氏视以携养彘子，宜不于中夏有点。若其乘时僭盗，比于归化类例固殊焉。有常典不赦”^④。康有为尝谓汉人非尽黄帝之子孙，满洲为其诸子分

① 《原人》。禅音且，渚也。乾音骨，平也。

② 《检论》卷一，《序种姓上》。

③ 《别录》卷一，《中华民国解》。

④ 《序种姓上》。

封之所出。故汉非纯中国，而满汉为一族。吾人若从章氏之言，则康说不攻自破矣。

种姓之界限既明，章氏乃进而揭橥民族政治自主之义，大意本于船山《黄书》，而词语之激切亦略相颀颀。其言曰：“夫西徼以外，自古未尝重得志于中国。而南方蛮獠之裔，尤颀愚无文理条贡。惟引弓之国尝盗有冀州，或割其半而卒有居，三鬲六钺以临禹之域者，其遂为人乎？非也。其肖人形也，若禹与为也。其能人言也，若狴狴也。其不敢狂惑大倍于人义也，若麒麟也。麒麟虽驯，天禄辟邪虽神，不列于人，吾珍之字之，不弑杀之而止。其种类不足民，其酋豪不足君。呜呼！民兽之不秩序也千有五百岁矣。凡大逆无道者莫剧篡窃。篡窃三世以后，民皆其民，壤皆其壤。苟无大害于其黔首，则从雅俗而后辟之，亦可矣。异种者虽传铜瑁至于万亿世而不得抚有其民。何者。位虫兽于屏扆之前，居虽崇，令虽行，其君之实安在？虎而冠之，豕狙而衣之，虽设醮醴，非士冠礼也。夫龙举于华雨之下，乘云霞，负凌兢，霖雨注天下。号令非不施也，吾不事之以雨师之神。民兽之辨，亦居可见矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以号令。种姓非文，九逵不口人。种姓文，虽以罪辜磔亦人”^①。

准此义以言之，则凡夷狄入据中国，其政权根本不能成立。驱逐胡虏，光复河山，遂为逻辑上无可避免之结论。章氏恐人疑其自贵之说，而为之解曰：“自贵其种而鸟兽殊族者，烝人之性所同也。”^②又曰：“民族主义，自太古原人之世，其根性固已

① 《原人》，蜀音历，《尔雅》：鼎款足也。注款，曲也。疏款，阔也。《汉书》谓鼎空足曰鬲。钺音七，鼎耳在外。鬲音遇，猴属。为母猴也。瑁，天子所执圭。霖，音岑，霖也。逵，越过也。

② 《序种姓上》。

潜在,远至今日乃始发达,此生民之良知良能也。”^①然而吾人当深切注意。种姓虽可贵,苟无所维持之,则曩之由求明昭苏而进化为人者,不免退归颡愚以为兽。章氏讲明卫、种戡天之道,而以致用、合群二者为重。生物学有器官怠用,退化残废之说。章氏采之以论种姓曰:“冰期非茸毛不足与寒气格战。致于今则须发为无用,湊理之上遂无短毳矣。太古之马,其蹄四指,足以破沮洳。今海内有大陆而马才一指。然则沧热燥湿之度变,物之与之竞者其体亦变。且万族之相轨,非直沧热燥湿之比者也。若是,人且得无变乎。浸益其智,其变也侗长硕岸而神明。浸损其智,其变也若跛鳖而愚。其变之物,吾不知也。要之蜕其故用而成其新用。”然观深邃鱼虾以不用目而皆瞽,则可知“人之怠用其智力者萎废而为康雌”。今日亚洲之野人与猿,安知其非由萎废者所化乎?此不能竞用之过也。至于合群之效,亦有明征。“益州之金马碧鸡,太古有其畜矣。沾沾以自喜,蹶蹶以丧群而亡其种,今仅微其枯腊。知群之道,细若贞虫,其动栩栩,有部曲进退,而物不能害。山林之士避世离俗以为亢者,其侏张不群,与夫贪墨庸弩之夫,诚相去远矣。然而其弊将絜生民以为雌康。故曰:鸟兽不可与同群也”^②。

章氏区剖种姓之论,词语深切明快,几欲前无古人。然犹恐保皇党借口夷狄同花之说以穀乱之也,故更深探文化之本原,以为“文化相同自一血统而起”^③。其意盖谓种姓之殊虽以文化而大显,而文化之异实缘种姓以自生。中国所以为中国,非由其有周孔之文化,乃由其为炎黄之类族。必有炎黄之类族,始能创周孔之文化。然则中国之文化既匪他族所能共有,亦非他族所能仿效,其理至为显明。“今有为金铁主义说

① 《文录》卷二,《驳康有为论革命书》。

② 《检论》卷一,《原变》。雌,音据,兽似猕猴。康,以僻切,似猕猴而大。

③ 《中华民国解》。

者^①曰：中国云者，以中外别远近也。中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义无论同姓之鲁卫，异姓之齐宋，非种之楚越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准而无有亲疏之别，其后经数千年混杂数千百人种而其称中华如故。以此推之，华之所以为华，以文化言，决可知也”。彼曹致误之端不一，要以附会圣人“援引《春秋》以诬史义”一端为最足惑俗欺世。“是说所因起于刘逢禄辈世仕满洲，有拥戴虏酋之志，而张大《公羊》以陈符命。尚非《公羊》之旧说也。案中国自汉以上，视蛮闽貊狄诸族不比于人。故夷狄无称人之例。《春秋》尝书邢人狄人伐卫，齐人狄人盟于邢^②。《公羊》不言其义。夫引异类以剪同族，盖《春秋》所深诛。狄不可人而邢人齐人人之，则是邢人齐人自侪于狄也。非进狄人，实以黜邢人齐人。老子有言：正言若反。观于《春秋》书狄为人，其言有隐，其声有哀，所谓志而晦哉”。然则准之《春秋》，夷狄固不可以进于中国明矣。“其有贬黜诸华同于夷狄者，则《春秋》书晋伐鲜虞是^③。何氏《解诂》曰：“谓之晋者，中国以无义，故为夷狄所强。今楚行诈灭陈蔡，诸夏惧然，去而与晋会于屈银。不因以大绥诸侯，先以博爱，而先伐同姓，从亲亲起，欲以立威行霸，故狄之。是所以狄晋者，正以其自戕同气，委陈蔡于夷而不顾耳。夫弃亲昵而媚诸夷，又从而则效之，则宜为人心所深嫉。今人恶范文程、洪承畴、李光地、曾国藩辈或更甚于满洲。虽《春秋》亦岂异是！若专以礼教为标准者，人之无道，至乎弑父丞母而极矣。何《春秋》之书此者亦未尝贱之如狄

① 按指专重聚财讲武之维新派人物。

② 僖公十八年及二十年事。章氏于下文言吴本非夷狄，故自外则退之，自内则进之。不可引为进夷狄之例。

③ 昭公十二年事。

也！”章氏断之曰：“《春秋》有贬诸夏以同夷狄者，未有进夷狄以同诸夏者。杞用夷礼则示贬爵文之文。若如斯义，满洲岂有可进之律。正使首冠翎顶、爵号巴图鲁者，当退黜与夷狄等耳。”^①

文化既生于民族，则文化之盛衰存亡可以征民族之兴废起伏。凡文化昌大之民族决无覆灭之前例。“旷观六合之邦家，虽起废不常，盛衰相复，若其沦于异族，降为毫隶者，则亦鲜有。有之，必素无法律政治与愚昧无知之民也”^②。抑民族文化之要素不外言语风俗历史。三者丧一，其萌不植。灭国者每知此理，故致力于征服者文化之摧残。“露西亚灭波兰而易其言语，突厥灭东罗马而变其风俗，满洲灭支那而毁其历史”^③。此皆无可如何，后人所哀。然所幸者中国自孔子保民开化，制历史、布文籍、振学术、平阶级^④，文运悠长，固非满洲所能卒毁。所可虑者国人醉心西化，不待人之摧残而先自弃其风俗历史。盖民族之具有特殊优美文化者，应各自保存，勿使沦没。虽或以古今异宜，不无旁采他族之处，而未可全部仪刑也。“通达之国，中国、印度、希腊，皆能自恢扩者也。其余因旧而益拙，故走他国以求仪刑。仪刑之与之为进，罗甸、日耳曼是矣。仪刑之不能与之为进，大食、日本是矣。仪刑之犹半不成，吐蕃东胡是矣”。中国既为通达之国，岂有待于仪刑。即使仪刑外族，岂能与之之为进，而必然有成乎？故“中国之不可委心远西，犹远西之不可委心中国也”^⑤。

① 《中华民国解》。

② 《别录》卷一，《革命道德说》。

③ 《检论》卷四，《哀焚书》。

④ 《文录》卷二，《驳建立孔教义》。

⑤ 《国故论衡下·原学》。按章氏于此文中主张学泰西富强之术以救中国之贫弱。至于学术及一切非物质之文化，如哲学、道德、音乐、历史、社会、文艺、医学等均我之所长，无待外求。此何其与康长素相似也！又印度既为独立之文化，中国何以又采其佛学？章氏立论即多取义于内典。此亦费解。

章氏论民族界限及民族文化诸端虽颇致力于学理之研讨，然其最后之目的则非求建立纯粹之学理而欲为民族革命大业树一学理之基础。盖吾人既知种姓自贵而不容混淆，夷狄非类之不容僭窃，则处今日满洲政府统治之下，凡自认为黄帝子孙者岂可不怒发冲冠，投袂奋起，以从事于光复乎？章氏尝曰：“古之所谓革命者，其义将何所至耶？岂不曰：天命无常，五德代起，质文相变，礼时为大耶？夫如是则改正朔，易服色，异官号，变旗帜，足以尽革命之能事矣。名不必期于背古而实不可不务其愜心。吾所谓革命者非革命也。曰：光复也。光复中国之种族也，光复中国之州郡也，光复中国之政权也”^①。此章氏民族思想之最大鹄的也。

民族革命之义易明。然而国犹多蒙昧者，康党保皇立宪之说蔽之也。章氏辨之綦详，不能悉述，略举数端于下：

一曰康党谓排满为不必要，由于误认满洲已同化为汉人。盖所谓同化者，必“己族为主人而使彼受吾统治”^②。而“所以容异族之同化者，以其主权在我而足以翕受彼也。满洲之同化非以受我抚治而得之，乃以陵轹颠覆我而得之”。彼已覆我邦家，攘我主权矣。是我之寇仇也。虽能同化，岂可不排^③？“是故排满洲者，排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也。若夫列为编民，相从耕牧，是满人者则岂欲刳刃其腹哉”^④！种人顺化，归斯受之而已。

抑吾人当注意，章氏同化之说，实基于民族国家之观念。盖凡为民族必求独立。欲求独立，必有自决自由之政治组织。故曰：“民族主义者与政治相系而成名，非脱离政治之外别有所

① 《革命道德说》。

② 《文录》卷二，《驳康有为论革命书》。

③ 《中华民国解》。

④ 《别录》卷一，《排满平议》。

谓民族主义者。”^①民族之国家既立，则异族入附者受之，异族内侵者排之。只须民族自主，固无事于排斥异族，使不得存身于国境之内。欧洲十九世纪以来有所谓单族国家之理论者^②，其大意在“数国同民族则求合，一国异民族则求分。故意大里收合余烬而建立王国，德意志纠合群群而为连邦。此同民族之求合也。爱尔兰之于英伦，匈牙利之于奥大利，亟欲脱离”。此异民族之求分也。此外如北美合异族之白人排斥黑人，社会主义者联合世界而歧视黄人，皆此狭隘民族排外思想之表现。“若吾党之言民族主义，所挟持者则异是。惟曰以异民族而覆我国家，攘我主权，则吾欲与之分。既分以往，其附于职方者，蒙古之为国仇，则已解于半千岁上。准回青海，故无怨也。西藏则历世内属而又于宗教得中国之尊封者也。浸假言语风俗渐能变通，而以其族淳化于我，吾之视之，必非美国之视黑民。若纵令回部诸酋，以其恨于满洲者刺骨，而修怨及于汉人，夺欲自立以复突厥花门之迹，犹当降心以听，以为视我之于满洲，而回部之于我可知也。至不得已而欲举敦煌以西之地以断俄人之右臂者，则虽与为神圣同盟可也”^③。不宁惟是，“吾曹所执，非封于汉族而已。其他之弱民族有被征服于他之强民族而盗窃其政柄，俘虏其人民者，苟有余力，必当一匡而恢复之。呜呼！印度、缅甸灭于英，越南灭于法，辩慧慈良之种扫地尽矣。故吾族也则当返，非吾族也，孰有圣哲旧邦而忍使其遗民陷为台隶。欲圆满民族主义者，则当推我赤心，救彼同病，令得处于完全独立之地”^④。抵抗侵略而不躬蹈侵略，自求解放而亦与人解放，章氏所陈真至醇至粹之民族主义，不夹杂丝毫帝国主义于其中者也。

① 《别录》卷二，《社会通论商兑》。

② The Mono-National State.

③ 《社会通论商兑》。

④ 《别录》卷三，《五无论》。

康党所说之二为变法足以图存，革命不免召乱。自章氏视之，清廷既决无变法之能力，则除革命外别无救亡之途径。康党所大声疾呼以为保皇之口实者，不过德宗变法图强之志愿耳。不知彼固无此诚意，亦且无此能力。德宗以庸才居大位，慑于太后，制于宗室，震于外人，故欲假美名以自固。“夫慕汉人知不可以镇抚，恐富强则权去，故言变政而无实行”^①。戊戌之事，真象不过如此。“曩令制度未定，太后夭殂。南面听治，知天下之莫余毒，则所谓新政者亦任其迁延堕坏而已”^②。又况德宗之才，实汉献唐昭之流亚。纵使诚心图治，犹恐力有不及。而谓立宪大业可以立就，谁其信之乎？

革命召亡之说，亦不攻自破，姑举数事言之，彼反对革命者每以人民程度不足为虑。“康长素以为中国今日之人心公理未明，旧俗俱在，革命以后必将日寻于戈，偷生不暇，何能变法救民，整顿内治”？章氏“应之曰：人心之智慧自竞争而后发生。今日之民智不必恃他事以开之，而但恃革命以开之”。“公理之未明，即以革命明之。旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂而实补泻兼备之良药”^③。不宁惟是。中国之人愚俗弊，固矣。论者盍一思其故乎？“夫中夏者生为郡县而国祚数斩，民无恒职。平世善柔之夫犹能逾越资次以取卿相。会遭变故而蜚跃者众矣。当戎狄入主，降俘相躐，朝为穿窬而夕建麾葆者，不知其选数也。鬻国以求富，称顺民以致高位”。“人民习见其然，即自以勤业为迂阔。力耕勤买与服劳于简毕者，此皆世所品目以为钝人者也。以便谄降敌得官，众不齿数，即不能无肆威暴以监谤嫫。习是稍久，长吏人人以为常道”。然则风俗之弊，其根本原因正在异族之政权。吾人正本清源，“当

① 《检论》卷七，《无首》。

② 《文录》卷二，《驳康有为论革命书》。

③ 《驳康书》。

除胡虏而自植吾夏之人。宗国不隳则耻以鬻降为宠。然后举不失劳，官不失材，使羸之善柔巧宦者无敢侥幸以致僭石。其意者骄泄渐除而勤业稍众矣”。否则满人不去，贪吏不除。虽有新法，无救时弊。而徒欲以立宪图富强，“此所谓以孝经治黄巾也”^①。

章氏民族革命之论略如上述。就其思想全部观之，此殆为章氏最大之贡献。至其民权学说则含义较简，可扼举要点如下。

章氏认定凡政府皆罪恶^②，不得已而不能无政府，则惟有于革命之后采行“祸害差轻”之共和政体。然而共和者，非代议政府之谓。章氏反对代议，其主要之理由有三：

一曰代议为封建遗制，不适于平等之社会。章氏尝谓：“代议政体非能伸民权，而适理郁之。盖政府与齐民才有二阶级耳。横置议士于其间，即分为三。政府诚多一牵掣者，齐民亦多一抑制者。代议者封建之变形耳。君主立宪，其趣尤近。上必有贵族院，下必审谛户口土田钱币之数，至纤至悉。非承封建末流弗能。欧洲诸国宪政初萌芽，去封建直三四百岁。日本且不逮一世。封建之政，遇民如束湿薪。渐及专制，地主犹横。于是更立宪政，民固安其故也。中国混一既二千稔，秩级已弛，人民等夷。名曰专制，其实放任也。故西方有明哲者率以中国人民为最自由。无故建置议士，使废官豪民梗塞其间，以相陵轹。斯乃挫抑民权，非伸之也。”^③且以中国史实征之，议院之制见于封建之世，而隋封建以衰灭。“周礼有外朝询庶民，虑非家至而人见之也，亦当选其得民者以叩帝闾。春秋卫灵公以伐晋故遍访工商。讫汉世去封建犹近，故昭帝罢盐铁榷酤，则郡

① 《检论》卷八，《对二宋》。

② 详见下。

③ 《文录》卷二，《与马良书》。

国贤良文学主之。皆略似国会。魏晋以降，其风始息。至今又千五百岁。而议者欲逆返古初，合以泰西立宪之制。庸下者且沾沾规日本。不悟彼之去封建近而我之去封建远。去封建远者民皆平等，去封建近者民有贵族黎庶之分。与效立宪而使民有贵贱黎庶之分，不如王者一人秉权于上。规划厥落，则苛察不遍行，民犹得以纾其死。盖震旦亦无他长耳。旁睨邻国与我为左右手者，印度以四姓阶级亡。西方诸国上者藩侯，下者地主、平民皆不得与抗礼。其废君主，立总统者以贫富为名分，若天泽冠履然。彼其与印度兴亡虽异，以阶级限民则同。独震旦脱然免是”^①。吾人岂可舍己之长而效代议之制乎？

二曰中国地广人众，势不能行代议。盖行代议必举议员，举议员必按人口为比例。若行“通选”，俾凡民皆得投票，而如日本选率，十三万人得一议员，则以四万二千万人口计，当有议员三千二百人。警欬之声已足以乱人语，遑论议事。若从列国之例，以七百员计，则是六十万人而选其一。“愚陋恒民之所瞩目，本不在学术方略，而在权力过人。以三千人选一人犹不能得良士，数愈阔疏，则众所周知者愈在土豪”。以土豪为议员，“名曰国会，实为奸府”也。若行“限选”，则不外以识字或纳税为限制。识字之限，宜若甚妥。然当识字人少之时，则选权不在多数，当教育普及之后，则其势归于通选，是前举之弊依然未去也。若以纳税为限，则其额数难于画定。中国各省赋税不齐。江浙特重而他省较轻。如纳税二圆为限，则江浙之农有田数亩即有选权，而西北诸省或空国不得投一票。此真不成政体矣^②。

三曰议员不能代表民意。代议之制，于一定期间选举议员，必期满而后改选。在任之时，“庶事多端，或中或否，民不能豫揣而授其意于选人。还人一朝登王路，坐而论道，惟以发抒

① 《别录》一，《代议然否论》。

② 同上。

党见为期，不以发抒民意为期。乃及工商诸政，则未有不徇私自环者。欧洲诸国中选者亦有社会民主党矣。要之豪右据其多数。众寡不当则不胜。故议院者民之讎非民之友”也^①。

章氏之反对代议，可谓至极。然而章氏固不反对民权共和也。彼以为代议之外别有更善之民权制度。约言之，其所主张者有三大端。一曰分四权，二曰宣民意，三曰行法治。

四权分立者，本之三权学说而加以变通。章氏于行政，立法、司法之外，别加教育一权而为之说曰：“总统惟立行政、国防于外交则为代表，他无得与，所以明分局也。司法不为元首陪属。其长官与总统敌体。官府之处分，吏民之狱讼皆主之。虽总统有罪得速治罢黜，所以防比周也。学校者使人知识精明。长官与总统敌体，所以使民智发越，毋枉执事也。凡制法律不自政府定之，不自豪右定之，令明习法律者与通达历史周知民间利病之十参伍定之，所以塞附上附下之渐也。”虽然，犹有疑焉。“今以法司、学官与总统敌，是即三总统矣。事有稽留则奈何。应之曰：总统不可众建者，以其议论不决也。今法司与学官各视其事，不与行政国防相奸。责有专责，事有专任，非众建之例”也^②。

分权所以防专制息民困。然欲伸民权则不可不畀民以参政之机会。章氏主张“民平时无得举代议士。有外交宣战诸急务，临时得遣人与政府抗议，率县一人。议既定，政府毋得自擅，所以急祸难也。民有集会言论出版诸事，除劝告外叛，宣说浮秽者，一切毋得解散禁止。有则得诉于法吏而治之，所以宣民意也”^③。

① 《别录》一，《代议然否论》。

② 同上。《检论》卷七《地治》，主张各省以市政司为方面官，以县为地方自治单位。一省之中行政、司法与军事分权。

③ 同上。

章氏民权思想之最大特点在注重法治,其言有曰:“代议不可行而国是必素定。陈之版法,使后昆无得革更。”又曰:“法律既定,总统无得改,百官有司毋得违越。有不守者,人人得诉于法吏。法吏逮而治之。”^①章氏此论,乃言政治者所共喻,殆无新奇之义。然其阐明法治之来源与效用则颇有独到之见解。彼认定上古官制起于士师,故法律为政治之根本。盖“法字从荐,谓讼有不直者则神羊触之。斯固古之神话。然以斯知法之本义,独限于刑律而已。乃其后一切制度皆得称法,此非官制起于士师之明证乎”?至于士师之起,则又原于军吏。“法吏未置以前已先有战争矣。军容国容既不理析,则以将校分部其民。其遗迹存于周世者,《传》曰:官之师旅。又曰:师不陵正,旅不逼师。是官秩之崇卑因部曲以为号也。将校自马上得之,本无待文史册籍之纷纷者。然自黄帝既有《李法》,申明纪律,执讯丑虏,不得无刑狱事。而听辩受辞必有待于书契。其事繁碎,非躬擐甲冑者所能兼办。于是乎有军正元尉以司刑法。及军事既解,将校各归其部,而法吏独不废,名曰士师”。此后逐渐演变,“由士师而分其权。凡长民者皆谓之吏,凡治事者此谓之司,而群吏之长谓之三吏三事,稍次者谓之卿士”。故由将校而士师,由士师而百官,依次遽蜕,一脉相存。然而士师既出之后,法律遂为政治社会盛衰之主要关键。“铺观载籍,以法律为诗书者其治必盛,而反是者其治必衰”^②。吾人岂可不鉴之而以法治为重乎?

本此见解以论专制与共和,章氏得一透辟新颖之结论,以为专制共和,皆以任法而成,皆以不任法而败。先就专制言之。世俗之见每以君主释法行私为专制之实。章氏斥之,谓专制赖法治以行,君主释法则失其制人之具。盖“人主独贵者政亦独

① 《别录》一,《代议然否论》。

② 《文录》一,《古官制发原于法吏说》(《官制索隐》中之一篇)。

制。虽独制，必以持法为齐。释法而任神明，人主虽圣，未无不知也。惑于左右，隋于文辩，己之措置方制于人。何以为独制乎？中国二千年中惟秦始皇能行法治，亦惟始皇能收独制之效。“秦皇负扆以断天下，而子弟为庶人。所任将相，李斯、蒙恬皆功臣良吏也。后宫之属，椒房之嬖，未有一人得自遂者。富人如巴寡妇筑台怀清，然亦诛灭名族，不使并兼。嗟乎！韩非道八奸，同床、在旁、父兄皆与焉。世之议政者徒议同床在旁，而父兄脱然也。秦皇以贱其公子侧室，高于世主。夫其卓绝在上，不与士民等夷者，独天子一人耳。天子以兼政劳民贵。帝族无功，何以得有位号？授之以政而不达，与之以爵而不衡。诚宜下替，与布衣黔首等。夫贵擅于一人，故百姓病之者寡。其余荡荡平于浣准矣”。故曰：“古先民平其政者莫遂于秦也。”末俗狙于儒生仁义之说，“以秦皇方汉孝武，至于孝文，云有高山大湫之异。自法家论之，秦皇为有守。非独刑罚依科也，用人亦然。韩非有之曰：明王之吏，宰相必起于州郡，猛将必发于卒伍。夫有功者必赏，则爵禄厚而愈劝，迁官袭级则官职大而愈治^①。汉武之世，女谒富溢。尤宠霍光，以辅幼主。平生命将，尽其嬖幸卫青贰师之伦。宿将爪牙，若李广程不识者，非摧抑乃废不用。秦皇则一任李斯、王翦、蒙恬而已矣。岂无便僻之使，燕昵之谒耶？抱一司契，自胜而不为也。孝武一怒则大臣莫保其性。其自太守以下，虽直指得擅杀之。文帝为贤矣。淮南之狱，案诛长吏不发封者数人。迁怒无罪以饰己名。世以秦皇为严，而不妄诛一吏也。由是言之，秦皇之与孝武则犹高山之与大湫也。其视孝文，秦皇犹贤也”^②。

再就民主共和言之。世俗多知扬共和而抑专制。不悟共和而不守法以治，其弊不下于专制。共和之见称于人，要以徇

① 原注：《显学篇》。

② 《文系》卷一，《秦政记》。

民意，选贤能二者为大。倘一探究竟，则其未为治道之正也可知。“凡政恶武断，武断与非武断者，则听法、尚贤为之分。诚听法，虽专任，与武断奚比？诚尚贤，虽任众，与武断奚分？远西之为政者分争辩论，不以非法黜民命，莅官行政，不以非法免吏职。其言听法，近之也。及其谁差一相，而左右柄国者惟相所好恶处之。举总统者又踊是。大政革选，下及茸骑驺伍，亡不易位。斯非尚贤之弊耶？且众选者诚民之同志哉！驰辩驾说以彰其名，又为之树旗表，使负贩夫皆劝誉己。民愚无知，则以为诚贤。贤否之实，不定于民萌而操于小己。此犹出之内府，取之外府，求良田大宅者持人短长而辞苛夺之名，使人署券以效其地也。既选又树其同己者以为陪贰。不考功实，不课疲能，而一于朋党。下者乃持大赂名琛，田之租赋，市之弊余，嫡妻荐席，外妇奉匱，以求得当议官。司直交视而莫敢议其后。非武断则何事乎？为说者曰：以不尚贤，故妄举不为负，用私不为阿。应之曰：不尚贤者，谓远前识而贵参验，执前之有以期后之效也。是故其术尽于课功。藉不课功。刻竹为筹，今探者自得大官，犹愈于比周宾正以得尊势便位者矣。以刻竹为不可，则众选者愈不立。则何也？事有前效，虽一人犹知之。事无前效，虽众人不豫知也。故萧何任淮阴侯也，得于独断。诸葛亮任马谡也，以独断失之。唐尧用虞舜也，得于众举。其用伯鲧也，以众举负之。故释技艺便习，功比积累而尚贤者，任己任众，其于眩乱均也”^①。

章氏此论彻底反对“人治”，抑儒墨而扬商韩。虽其于西洋法治与民治之运用犹有重大之误解，其论武断不足为专制，则真卓尔不刊之至理，吾人当无问然者也。抑章氏不徒斥武断之人治，亦且深悉假口仁义以行刻核之德治。盖行己与长民，为道互殊。“洛闽诸儒，制言以劝行己，其本不为长民。故其语有

^① 《文录》卷一，《非黄》。

廉棱而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然而不敢为，与行己者绝异”。儒法所以殊途而不可参混者，其故不劳深求。“凡行己欲陵而长民欲恕。陵之至者止于释迦。其次若伯夷陈仲，持以阅世，则《关雎》为淫哇，《鹿鸣》为流湎，《文王》《大明》为盗言矣。不如是，人不与鸟兽绝。洛闽诸儒躬行虽短，其言颇欲放物一二，而不足以长民。长民者使人人得职，荼荡其性，国以富强，上之于下，如大小羊豕，相羝羝而已，本不可自别于鸟兽也”。故以长民之道行己则失之过卑，以行己之道长民则失之过高。此商、韩任法所以苟隋而实宽大也。自明太祖诵洛闽儒言而以残刻治国，儒法始相乱。“此明中世，人主喜怒僻违而不循法。谏官有所长短，不以法律弹正，时藉洛闽重言以为柄矜。记所谓援其所不及，烦其所不知。人主穷迫，亦以其言检下，下复相朋以要主。奸心虽知，人主孤立，则庶事丛脞，终于嬖令谨诛，万事自此坠矣”。“清宪帝亦利洛闽。刑爵无常，益以恣睢。会遭平世，无槩疑沮事者^①。然而吏惑于视听，官困于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵”。以行己之道长民，利洛闽之言以乱法治，其祸遂至于此。韩非尝曰：“人主不自刻以尧而责人臣以子胥。”^②真足为长民者之箴也。

虽然，吾人勿误会章氏，认其立言之意在摒绝仁义道德于政治生活范围之外也。章氏深信立国不可以无道德，但长民者不可以行己之最高标准责人而强其所难耳。章氏尝探索中国亡于外夷之故而归咎于道德沦丧。其言曰：“旷观六合之邦家，虽起废不常，盛衰相复，若其沦于异族，降为台隶者，则亦鲜有。有之，必素无法律政治与愚昧无知之民也。中国之学术章章如彼，其民不可谓愚。秦汉以降，政虽专制，非无宪章著于官府。良治善法足以佐百姓者亦往往而有。举吾炎项嬴刘之苗裔

① 语出《逸周书》。槩音萃，众也，盛也。

② 《文录》卷一，《释箴》。

提封万里，民籍钜亿，一旦委而弃之于胡羯，其根本究安在耶？”昔之论者或谓由于藩镇削弱，或谓由于宋儒弛于《春秋》夷夏之防，或谓由于清代汉学精考证而惰于武事。此三说皆有未当。盖州郡无兵，无解于汉族覆亡而不奋起光复之事实。明亡之后，民以鞑靼为鄙夷之名，则夷夏之别固未尝泯绝于其心。中国人口众多，治汉学者未逮千分之一，何至遂为亡种之因。冥心思之，“吾于是知道德衰亡诚亡国灭种之根极也”^①。

民族立国之道德“不必甚深言之。但使确固坚厉，重然诺，轻死生，则可矣”^②。易词言之，民族道德所倚仗者，“非倜傥非常之士，即强力敢死之人，以一者足以进取，一者犹足以自卫也”^③。若夫怯懦狡诈烂熟之流，斯皆亡国败种之恶德，为吾人所当湔洗革除者也。

曾子曰：“士不可以不弘毅。”又曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命。”^④章氏所提倡之政治道德，其精神略近于此。然而吾人如径谓章氏注重道德，同于儒家，则又不免陷于错误。儒家以道德为政治之最高目的，章氏以道德为政治必需之工具。盖自章氏视之，道德所以可贵，以其在政治上有极大之功用。若在一特殊环境之下，不道德成为有用，则吾人固不妨许可之或竟提倡之也。章氏举史实以征之曰：“楚汉之际，风尚淳朴，人无诈虞。革命之雄起于吹箫编曲。汉祖所任用者，上自萧何、曹参，其下至于王陵、周勃、樊哙、夏侯婴之徒，大抵木强小文，不识利害，彼项王以勇悍仁强之德与汉氏争天下，其所用皆廉节士。两道德相若也。则必求一不道德者而后可以获胜。此魏无知所以斥尾生孝己为无用，而陈平乃见宝于汉庭矣。

① 《别录》卷一，《革命道德说》

② 同上。

③ 《别录》一，《维新党论》。

④ 均见《论语·泰伯》第八。

季汉风节，上轶商周。魏武虽任刑法，所用将士感不畏死，而帷幄之中参豫机要者，钟、陈、二荀，皆刚方皎白士也。有道德者既多，亦必求一不道德者而后可以获胜。故贾诩亦贵于霸朝矣。”然而汉魏以后，“风教陵夷，机械日构，至于今日，求一质直如萧、曹，清白如钟、陈、二荀，奋厉如王陵、周勃、樊哙、夏侯婴者则不可得，而陈平、贾诩所在有之。尽天下而以诈相倾。甲之诈也，乙能知之。乙之诈也，甲又知之。其诈即亦归于无用。甲与乙之诈也，丙与丁疑之。丙与丁之诈也，甲与乙又疑之。同在一族而彼此互相猜防，则团体可以立散。是故人人皆不道德，则惟有道德者可以获胜”^①。由此观之，居今世而提倡道德，非以道德为政治之目的，实欲利用之以遂澄清天下之大业。宋儒所谓天理流行，杂念不起者，其言虽美，固非政治家之急务也。

章氏政治思想之第三要点为个人主义。章氏之种族革命学说远承儒家之《春秋》，其民权制度之理想近乎法家之商、韩，而其个人主义之政治哲学则出入于道家、释氏，而薰染于西洋之无政府主义。

章氏之政治哲学以个人为其中中心点。彼认定个人之本身，即其生活之目的。一切之社会关系皆缘个人之自择以产生，一切之社会制度皆为个人之自利而敷设。小我之于大我本无内在之义务。若强迫个人为社会而服役牺牲，且名此为义无所逃之责任，斯诚本末倒置，非文明世界所当有也。“盖人者委蜕遗形，倏然裸胸而出。要为生气所流，机械所制。非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。故人之对于世界社会国家与其对于他人，本无责任。责任者后起之事。必有所负于彼者，而后有所偿于彼者。若其可以无负，即不必有

^① 《革命道德说》。

偿矣。然则人伦相处，以无害为其界限。过此以往，则钜人长德所为，不得责人以必应为此”也。夫人类合群而居，彼此间固不能无往还，亦不免有相助相酬之行动。然而此皆出于个人之自决，非受命于天经地义而出于不容自己也。“吾为他人尽力，利泽及彼而不求圭撮之报酬。此自本吾隐爱之念以成，非有他律为之规定。吾与他人戮力，利泽相当，使人皆有余，而吾亦不忧乏匮。此自社会趋势迫胁以成，非先有自然法律为之规定。有人焉，于世无所遭负，采野稻而食之，编木董而处之。或有愤世厌生，蹈清冷之渊以死。此固其人所得自主，非大群所当诘问也”^①。

虽然，大群非丝毫无所诘问也。“当诘问者云何？曰：有害于己，无害于人者，不得诘问之。有益于己，无益于人者，不得问诘之。有害于人者然后得诘问之。此谓齐物”。顷言人伦相处，以无害为界限，即此义也。吾人如欲一究其故，则亦显而易知。“凡有害于人者谓之恶人，凡有益于人者谓之善人。人类不为相害而生，故恶非所当为，则可以遮之使止。人类不为相助而生，故善亦非人之责任，则不得迫之使行”^②。庄子自谓“上不敢为仁义之操而下不敢为淫僻之行”^③，庶几得人伦之界限矣。

论者如以此言不合“公理”为疑，则章氏以为公理云云，本无神圣不可干之意义。“公理者犹云众所同认之界域。譬若棋枰方卦，行棋者所同认，则此界域为不可逾。然此理者非有自性，非宇宙间独存之物，待人之原型观念应于事物而成。洛闽诸儒喜言天理。天非苍苍之体，特以众所同认，无有代表之辞。名言既极，不得不指天为喻。而其语有疵瑕，疑于本体自在。

① 《别录》卷三，《四惑论》。

② 同上。

③ 《庄子·骈拇》。

是故天理之名不如公理可以见其制自人也。骤言公理，若无害矣。然宋世言天理，其极至于锢情灭性。丞民常业几一切废弃之。而今之言公理者于男女饮食之事放任无遮，独此所以为异。若其以世界为本根，以陵藉个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。彼其言曰：不与社会相扶助者是违公理，隐遁者是违公理，自裁者是违公理。其所谓公，非以众所同认为公，而以己之学说所趣为公。然则天理之束缚人甚于法律，而公理之束缚人又几甚于天理矣”^①。

章氏此论，本之戴震，旨在解放个人以矫名教纲常之流弊。其言虽不似李贽、谭嗣同等之偏激，而实与之共鸣。然而吾人试加辨析，则其说亦以过崇小我而有所未安。章氏公理人制之说固为休谟、康德以后一部分哲学家之所共持。然而谓公理出于众认，非即谓个人不受公理之约束也。既众认之矣，则约定俗成，所谓公理者势必为大群言之规律，非一家学说私理之谓也。章氏立说，于公理一辞先后变易其义，犯逻辑上之错误而不自觉，则其说之诬可不俟辨。不宁惟是，吾人姑承认公理无效之说，则章氏亦不免自相违连。盖公理果无效力，则个人当各行其是。相利相害，悉由自择。恶人者人恶之。依章氏之说，倘个人不患见恶于同类，则彼既甘食其报，何妨加害于人。猥曰：“人类不为相害而生，故恶非所当为。”吾人试诘之曰：此言也，人类众认之公理欤？章氏私学所趣之公理欤？抑宇宙独存之公理欤？章氏何不自检也。

章氏思想之困难尚不只此。章氏谓个人对社会不负偿报之责任。偿其遗世独立，大群实无可诘问。此说似辩，而不知其违于事实。荀子尝谓“离居不相待则穷”^②，立论虽简，最足以破章氏之惑。章氏曰：“鸟之哺养其雏，人之乳食其子，特爱情

① 《四惑论》。

② 《荀子·富国》。

流行则然。诚有生子不举者，苟未至于戕杀侵陵之界，即不可以放弃责任相稽。所以者何？本未藉力于此婴儿，则不必有酬报，宁当以责任言之乎？以矛陷盾，吾人当反问之曰：父之于子，姑认其毫无责任。子之于父母，岂本未有所藉力乎？生子而举，饥食之，寒衣之，育之教之。依章氏之说，父母之劬劳，即子女之遭负。人人有父母，是人人有责任矣。章氏又曰：“今夫人不与社会相扶助者，是势所不能也。虑犹细胞血轮互相集合以成人体。然细胞离子全体则不独活，而以个人离于社会则非不可以独活。衣皮茹草，随在皆足自存。顾人莫肯为耳。夫莫肯为则资用繁多，不得不与社会相系。故曰人不与社会相扶者，是势所不能也。既已藉力于人，即不得不以力酬人。有其藉而无其酬，则谓之背于公理云尔。若诚肯为衣皮茹草之行者，既无所藉，将安用酬？虽世不数见其人，而不得谓绝无其事，即不可以虚矫之公理齐之。”^①章氏之言如此。吾人无俟深辨，即可知其误解之处，至少有二。夫曰人莫肯为，则是藉力者众。为世不数见，衣皮茹草之畸人而废亿兆所资，合群相待之公理。有见于畸，无见于齐。此一误也。夫曰世不数见，则幸而人莫肯为耳。曷使人人趋于此独活之道，则兽可绝，山可童。虽无藉于人力，其奈天物之不贖何？不明于人类资生之理，此二误也。

吾人姑置得失之辨，试毕述章氏重己轻群之学说。章氏既持个人自足之义，引伸推演，势必得团体无实之结论。约言之，其说有三：一曰国家无自性，二曰国家非当设，三曰国家不神圣。

何谓国家无自性？章氏曰：“凡云自性，惟不可分析，绝无变异之物有之。众相组合，即各各有其自性。非于此组合上别

^① 《四惑论》。

有自性。”例如唯物论者命物质之不可析者曰原子。“若以原子为实有，则一切原子所集成者并属假有。何以故？分之则各还为原子故。自此而上，凡诸个体亦皆众物集成，非是实有。然对于个体所集成者，则个体且得说为实有，其集成者说为假有。国家既为人民所组合，故各各人民暂得说为实有，而国家则无实有之可言。非直国家，凡彼一村一落一集一会亦惟各人为实有自性，而村落集会则非实有自性。要之个体为真，团体为幻。一切皆然，其例不可以倭指数也”^①。盖国家生于组织。若解散其组织，则国家不复存在，而个人之自性如故。

虽然，犹有疑焉。近世国家学者认国家为主体，人民为客体。“原彼之意，岂不曰：常住为主，暂留为客，国家千年而无变易，人民则父子迭禅，种族递更，故客此而主彼耶？若尔，请以溪流喻之。今此一溪，自有溪槽。溪槽者或千百年无改，而其所容受之水则以各各微滴奔湊集成，自朝自暮，瀑流下注。明日之水滴，非今日之水滴矣。是则亦可言溪槽为主体。槽中水滴为客体。而彼溪槽所指何事？左右有岸，下有泥沙，中间则有空处。岸与泥沙虽溪槽所因以成立，而彼自性是土，不得即指彼为溪槽。可指为溪槽者惟有空处。夫以空处为主体而实有之水滴反为客体，是则主体即空。空既非有，则主体亦非有。然此空者体虽虚幻，而犹可以眼识见量得之。若彼国家则并非五识见量所得。欲于国中求见量所得者，人民而外，独土田山溪耳^②。然言国家学者亦不以土田山溪为主体，则国家之为主体，徒有名言，初无实际可知已。或曰：国家自有制度法律。人民虽时时代谢，制度法律则不随之以代谢。即此是实，故名主体。此亦不然。制度法律自有变更，非必遵循旧则。纵

① 《别录》卷三，《国家论》。

② 《别录》卷三，《五无论》曰：“莽灌平原，入其域而视之，始见土地，次见人民，乌睹所谓国家者。”

令无变，亦前人所贻之无表色耳。凡言色者，当分为三。青黄赤白，是名显色。曲直方圆，是名形色。取舍屈伸，是名表色。凡物皆属显色形色，凡事皆属表色。表色已过，而其所留遗之功能势限未绝，是名无表色。如筑桥梁，建城郭等，当其作役，即役人之表色。作役已毕，而桥梁城郭至千百年不坏，即此不坏之限为役人之无表色。其功能仍出于人，云何得言离人以外别有主体。然则国家学者倡此谬乱无论之说以诳耀人，真与崇信上帝同其昏悖矣”^①。

何谓国家非当设？欲明此义，吾人当先究国家政府缘何以起。章氏持不同之五说，而旨悉归于指明国家原始功用之邪恶卑贱，非所当设。一曰国家由御外而立。“一切物质皆有外延。此本当然之理。特以据有方分，互不相容，则不得已而生肤郭。植物有皮，介虫有甲，乃至人及鸟兽皆有肤革，以护其肌。大者至于地球亦有土石为之外郭，使地藏金火得以安稳。此皆势力所迫，不得自由”。“夫国家犹是也。亦有大山巨溪天所以限隔中外者。然以人力设险为多。蒙古之鄂博，中国之长城，皆是类也。又不能为，则置界碑。又不能为，则虚画界线于舆图以为分域。凡所以设此外延者与蛤蚌有甲，虎豹有皮何异。然则国家初设本以御外为期。是故古文国字作或，从戈守一。先民初载，愿望不过是耳。军容国容渐有分别，则政事因缘而起。若夫法律治民，不如无为之化。上有司契，则其势亦互相牵连，不可终止。若无外患，亦安用国家为”？况万物本无外延，“实随感觉翳蒙而有”乎^②。二曰政府由争杀而起。世人多以政府足以止争，故认国家为必要。不知“原政府之初设也，本非以法律卫民而成，乃以争地劫人而成”^③。以国止争，几如以暴易暴。

① 《国家论》。

② 同上。

③ 《五无论》。

三曰君主由造酒而立。“古者谓人君为酋。酋者绎酒。酒官则曰大酋^①。人君以名,何也?生民之嗜欲始于饱暖,卒于骀荡其形性。以法式授酒材而得火齐者,其始不过数人。民归之若婴儿之求乳于母,则始以材艺登为王侯”^②。四曰宰相由奴仆以兴。“《尚书》载唐虞之世与天子议大事者为四岳。贵族世侯去人主不过咫尺。议有拂忤,亦无以面折廷争为也,直持之使不得遂其行耳。小者卿尹之属虽贵不及岳牧,其势常足以自植。于是专制之君厌之,则为己心腹者惟奴仆与近侍”。试以伊尹之事征之。伊尹尝为阿衡,亦为保衡^③。盖古者“天子居山,三公居丽”。麓所以衡山,“而卫门者名为衡鹿,亦即宰相”^④。阿保者女师之称^⑤。《吕览·本味篇》称有姚氏以伊尹媵女。汤既引伊尹为腹心,而阿保之名无改。其后相袭,遂以阿保为三公。《本味篇》又云:“伊尹说汤以至味。”《曲礼》述夏商之制,太宰尚卑。其职本在治膳。自伊尹任政而冢宰之望始隆。至《周礼·天官》大宰遂正位为五官长。然其所属冗官犹是宫中治膳之职。而小宰治王宫之政令,九嫔世妇女御之属皆以太宰为其长官^⑥。后人所谓三公坐而论道者断非本来之职掌也。五曰官制由法

① 原注:见《月令》。

② 《检论》卷七,《地治》。又《文录》一,《官制索隐》,《神权时代天子居山说》谓“古之王者以神道设教。草昧之世神人未分,而天子为代天之官。因高就丘,为其近于穹苍”。“其意在尊严神秘,而设守固之义特其后起者也”。可比较。

③ 原注:分见《诗·商颂》及《书·君奭》。

④ 《天子居山说》。此据《尚书》“纳于大麓”。古文家太史公谓尧使舜入山林川泽,今文家欧阳夏侯谓尧使舜领天子事,如汉之尚书官。《左传》曰:“山林之木,衡鹿守之。”鹿即麓也。衡鹿古为虞衡之官,亦即宰相所从出。汉有光禄勋,为天子门卫,勋者闾也。光禄者衡鹿也。衡横光古为一字。汉又有黄门,为天子主门。黄即横衡也。

⑤ 《官制索隐》,《专制时代宰相用奴说》。引《后汉书·崔实传》注。

⑥ 《宰相用奴说》。

吏而出，法吏又自军政以分^①。其说已略见上文述章氏法治思想中，不劳于兹复举。

何谓国家不神圣？吾人已知国家非当设，则此义亦至易明。国家之起原既不在保民兴化之高尚事业，其出身已是微贱。矧国家本无自性，政事为个人之表色。“凡诸事业必由一人造成，乃得称为出类拔萃。其集合众力以成者，功虽烜赫，分之当在各各人中，不得以元首居其名誉，亦不得以团体居其名誉”。试以工场喻之。“夫工场主人于佣作者役其力，而擅美利于一己，世犹以为不均。然凡一熟货之成，一者必有质料，二者必有作具，三者必有人力。此质料与作具者素皆主人所有。彼佣作者独人力耳。是一熟货成就之因主人当其二，佣作者仅当其一也。而所获余一切为主人所没，议者且以盗窃名之。若夫国家之事业者，其作料与资具本非自元首持之而至，亦非自团体持之而至，还即各各人民之所自有。然其功名率归元首，不然则献诸团体之中。此其偏颇不均，不甚于工场主人之盗利乎”？抑吾人勿误认元首团体所盗之功名为真足尊尚。章氏“以为众力集成之事直无一可宝贵者。非独莅官行政为然，虽改造社会亦然。尧舜云，亚力山德云，成吉思汗云，华盛顿云，拿破仑云，俾士麻云，于近世巴枯宁，苦鲁泡特金辈，虽公私念殊，义利事异，然其事皆为众力集成，则与炊薪作饭相若，而代表其名者视之蔑如。以比释迦、伊壁鸠鲁、陈仲子、管宁诸公，诚不啻蚋甲之于犀角。虽一术一艺之师犹不足以相拟也。夫灶下执爨之业，其利于丞民者至多。然未有视为神圣者。彼国家之事业亦奚以异是耶？尸之元首则颇，归之团体则妄。若还致于各各人民间，则无过家人鄙事而已。于此而视为神圣，则不异于事火呪龙也”^②。

① 《古官制发原于法吏说》。

② 《国家论》。

虽然,政府有由民选者,岂亦可加鄙贱乎?自章氏视之,共和小胜专制而实亦无足宝贵。试以欧美为例。“吾中国专制之世,宰相则用近臣。其乐为近臣者诚丑。然欧美君主共和之政抑岂有以愈是乎?凡为代议者苟求入选,所费金无虑巨万,斯与行贿得官何异?民主立宪,世人矜美法二国,以为美谈。今法之政治以贿赂成,而美人亦多以苞苴致贵显。夫佞悦众人与佞悦一君者其细大虽有异,要之猥贱则同也。然则承天下之下流者莫政府与官吏议士若。行谊不修,贿赂公行,斯为官吏议士,而总其维纲者为政府。政府之可鄙宁独专制。虽民主立宪犹将拨而去之。藉令死者有知,当操金椎以趋冢墓下,见拿破仑、华盛顿则敲其头矣。凡政体稍优者特能拥护吏民,为之兴利,愈于专制所为耳。然其官僚犹顽顿无廉耻,非是则弗能被任用。故尝论政府之于生民,其犹干矢鸟粪之孽殖百谷耶?百谷无干矢鸟粪不得孽殖,然其秽恶固自若。求无政府而自治者犹去干矢鸟粪而望百谷之自长。以生民之待政府,而颂美之者犹见百谷之孽殖,而并以干矢鸟粪为馨香也”^①。

英人裴因尝谓政府即在其最优境界中亦只为一必需之祸患^②。章氏此论,毋乃相近。章氏于说明国家无自性,国家非常设,及国家不神圣三义后,复一一为之解说。一曰国无自性而可以爱。二曰国不当设而不可无,三曰国非神圣而可以救。其言曰:“前第一义既不认许国家为实有物,则凡言爱国者悉是迷妄。虽然,爱国之义必不因是障碍,以人心所爱者大半非实有故。”人爱指环逾于金粒,爱画中之山水牛马逾于真实之山水牛马,爱过去未来之事物逾于现在之事物,皆其例也。不宁惟是。“处盛强之地而言爱国者,惟有侵略他人,饰此良誉,为巢为

① 《官制索隐序》。

② Thomas Paine (1737—1809), *Common Sense* (1776), in *Writings of T. P* (Conway ed.) Vol. I, p.96. 浦薛凤《西洋近代政治思潮》下册,页四六五引。

鷓，则反对之，宜也。乃若支那、交趾、朝鲜诸国，特以他人之翦灭蹂躏我而思还其故有者。过此以外，未尝有所加害于人。其言爱国则何反对之有？爱国之念，强国之民不可有，弱国之民不可无。亦如自尊之念，处显贵者不可有，居穷约者不可无。要以自保平衡而已。“前第二义既不认许国家作用为当设，则凡言建国者悉是悖乱。虽然，建国之义必不因是障碍，以人所行事大半非当然故。饥者求菽麦，渴者求水浆，露处者求廊宇，号寒者求絮绵，此宁有当然之理耶？使人皆如灵龟则可以不食矣，人皆如雉子则可以不饮矣，人皆如飞鳧则可以不屋矣，人皆如游鱼则可以不衣矣。非特尔也。草昧初民虽有饮食居服而犹与今人绝异。今人纵不能为龟雉鳧鱼，独不可为草昧初民乎？习于宴安而肌骨不如习日之坚定，去此则不足以自存。值歉岁，处围城，析木皮以为食，有宁不入喙而死者，由其咽喉所习则然，以此知近世存在之术皆由势不得已而为之，非理有当然而为之也”。建国之事，与此正同。内求安全，外迫侵侮，遂不得已而立政府，亦非理有当然也。“前第三义既不认许国家事业为神圣，则凡言救国者悉成猥贱。虽然，救国之义必不因是障碍。以人之自卫，不论荣辱。农夫担粪以长稻粱，矿人沾体以致石炭。此其事至汗辱也。而求食者不以为诟，是何也？人之躯骸本由腐臭不净之物以成胚胎，其出人与便利同道。故一念及生，即不恤自处污垢。况于匡扶邦族，非专为一己而已。特世人执是以为高名，则不知集众所成，其能力最为闕茸。而自旌其伐，尊于帝天。遂令志其事者毫毛未动，先有矜众自贵之心。事之既成，又群奉以为大长。斯最可忿嫉者。若本其惨怛之心以为自卫卫人之计，则如里间失火，相与抱甕救之。虽焦头烂额不以自多，惟曰行吾之素耳。此安论鄙贱与神圣哉”^①！

^① 《国家论》。

康有为论政，陈大同、小康二义。大同泯国家，小康有政府。章氏之个人主义亦包含政府有无之两界。吾人顷所述者有政府的境界。下文当略述无政府之理想，以殿本章。

章氏遮拨国家，其意颇近于老庄。以干矢鸟粪比国家，可谓不恭之至。自章氏视之，政府本为罪恶。彼善于此者有之，大利无害则未见。共和胜于独制，固也。然而共和之弊亦甚大而不可掩，未足以为高尚之治道。而吾人按其实际，则国虽可以平乱，亦常可以致乱。以国治人，几无异于饮鸩止渴。然则舍势之不得已而论理之所当然，惟无政府为最适于人性。章氏乃著“五无”之说以拨其旨。

五无者，“一曰无政府。凡兹种族相争，皆以有政府使其隔阂。假令政权堕尽，则犬马异类，人犹驯狎而优容之，何有于人类？抑非专泯种族之争而已。有钱币在则争夺生而阶级起。于是以共产为生，则贸易可断而钱币可沉诸大壑矣。有军器在则人将藉是以为杀掠之资。于是镕解铙炮，椎毁刀剑。虽未足以绝争心，而争具自此失矣。其他牝牡相交，父子相系，是虽人道之常，然有所昵爱则妬生，有所摄受则争起。于是夫妇居室，亲戚相依之事，必一切废绝之，使人民交相涉入，则庶或无所间介矣”^①。

二曰无聚落。国家以自卫而产生，侵略亦以国家而发动，故欲弭战争，必先破国界。然“国界虽破而聚落犹未破，则惨烈之战争未已。何也？人类本平等，而所依之地本不平等，人类之财产可以相共而容，而地方之面积不能相共而容。夫共产者以为自喻适志矣。然地有温润寒苦之不同。处寒苦者尽力经营以化其地为膏腴，孰与攘夺膏腴之便。况气候之燥润惨舒，其难齐有百倍于地质者。自古温润之国率为苦寒人所兼并，温润国则未有蚕食苦寒国者。无他，苦寒国人视温润国为乐

^① 《五无论》。

土，驱于欲望，则不惮断脰摩顶以争之。悦以使民，民忘其死。温润国人于苦寒地素无欣羨之心，则其不能兼并也亦宜。夫两地皆有政府而苦寒必胜温润者，知其胜非政府所成，乃自然界所役使矣”。由此观之，则无政府之用固未足独政世界于升平。“是故欲无政府，必无聚落。农为游农，工为游工，女为游女。苦寒地人与温润地人每岁爱上易室而居，迭相迁移，庶不以执著而生陵夺”矣^①。

三曰无人类。世人以政府为众恶之源，国家为群汗之府，宁不谓尔。虽然，政府云，国家云，固无自性。此政府与国家者谁实成之，必曰人实成之。夫自人成之，自人废之，斯固非绝特可惊之事。而成之根不断，有其废之，终必有成之者。不然，则原人本无政府之累，何以渐相堆积以有今日之穰穰者也。推原无政府之目的本在息世界之争杀。然而争杀之心，实为人类之天赋。“人之相争，非止饮食牝牡之事。人之争具，宁独火器钢铁之伦。睚眦小忿则憎怨随之，白刃未获则拳力先之。纵大地悉无政府聚落，销兵共产之制得以实行，而相杀毁伤犹不能绝其愈于有政府者”^②。故息争之业，必待息争心，断人道而后成也。

断人道者非杀灭人类之谓，断其我见而已。“芸芸万类，本一心耳。因迷见异，以其我见自封，而无形之外延因以张其抵力，则始凝成个体以生。是故杀机在前，生理在后”。争杀之心即缘此我见以起。“人皆著我，则皆以为我胜于他，而好胜之念见之为争”。虽无利害亦然，值有利害则益烈。平日所以勉强相安，未甚溃裂者，“有法律以闲之，有利欲以掣之也。人情莫不怀生而恶死。非饥寒交迫铤而走险者，严刑在侧，常有以挫其好胜之心。亦或逃遁法外，而令名既损，民所不与，攻难剽暴之徒与社会既不相入，则无穷之希望自此而终。此所以惮于猝发

①② 《五无论》。

也”。若以性善之说为疑，谓恻隐之心，人皆有之，必可制克好胜之心，则应之曰：“人之所怜在彼弱小于我，而所憎在其敌对于我。即彼恻隐心者亦与好胜心同一根柢。”^①我见不除，杀机固相依而长在也。

“虽然，必谓人将相杀，当以法律治之，而愿政府之存者，是则甚谬。原政府之初设也，本非以法律卫民而成，乃以争地劫人而成。今者法令滋彰，其所庇仍在强者。贫民以为盗受诛，宁止亿兆。其或逻候森严，不得恣意，则转死于煤坑中耳。至于帝国主义，则寝食不忘者常在劫杀。虽磨牙吮血，赤地千里，而以为义所当然。夫窃钩者诛，窃国者为诸侯。此庄生所为愤嫉。今无政府虽不免于自相残杀，必不能如有政府之多”。“夫斗殴杀人者其心慧，计谋杀人者其恶深。独力杀人者其害微，聚众杀人者其祸剧。今政府固尽知此，法律所治，轻重有殊焉。而政府自体乃适为计谋聚众以杀人者，则乌得不舍此之重而就彼之轻耶？古之言性恶者莫如荀卿，其见非不卓绝，犹云当以礼法治之。荀卿之时，所见不出禹域。七雄相争，民如草芥，然尚不如近世帝国主义之甚。随俗雅化，以建设政府为当然，而自语相违实甚。何者？既知人性之恶，彼政府者亦犹人耳，其性宁独不恶耶？检以礼法，而礼法者又恶人所制也。就云礼法非恶，然不可刻木为吏，则把持礼法者犹是恶人。以恶人治恶人，譬则使虎理熊，令梟将獍。熊与獍之恶未改，而适为虎与梟傅其爪牙，则正以性恶之故不得不废政府”也^②。

无人类为五无之最要，致治之中坚，故“一、二大士超人者出海之以断人道而绝其孳乳，教之以证无我而尽其缘生。被化虽少，行术虽迂，展转相熏，必有度尽之日。终不少留斯蠹以自祸祸他也”^③。

①②③ 《五无论》。

无人类犹不足以证无上之果，故必继之以无众生与无世界以完成五无之功德。“四曰无众生。自毛奈伦极微之物更互相生以至人类，名为进化，其实则一流转真如。要使一物尚存，则人类必不能断绝。新生之种渐为原人，久更侵淫，而今之社会，今之国家，又且复见。是故大士不住涅槃，常生三恶道中教化诸趣，令证无生而断后有。此则与无人类说同时践行者也。五曰无世界。世界本无，不待消灭而始为无。今之有器世界为众生依止之所，本由众生眼翳见病所成，都非实有”^①。“是则众生既尽，世界必无毫毛圭撮之存”矣^②。

此五无者非能于一时成就。最先二无同时成就为一期，其次二无渐递成就为一期，最后一无毕竟成就为递见^③。高蹈太虚，自行步骤，非可躐级以求者也。

章氏言九世之仇则满腔热血，述五无之论则一片冰心。寒暖相殊，先后自异。章氏所以如此者，虽或激于闻见，有为言之，而细绎其学说内容，亦自有其一贯之旨。盖章氏之政治思想乃一深切沉痛而微妙之抗议也。抗议异族之压迫，于是昌言种族革命；抗议苛政之食人，于是昌言五无四惑，其他一切解放个人，鼓吹平等，讥弹风俗，诋斥人类之议论，殆莫不含有抗议之意味。虽多出以典雅之词，而究其意旨所趋，激烈或有过于鲍敬言、李卓吾、谭复生者^④。秦汉以后二千年中，求其略可相拟者，惟有《无能子》之《圣过》、《质妄》、《严陵》、《文王》^⑤诸说而已。吾人如谓章氏为中国最悲观之政治思想家，殆无大误。明乎此，则《五无论》与《大同书》之根本异趣，不难察见。康氏入世界观众苦，故欲破除九界。然九界既除则人类至乐。“安乐

①②③ 《五无论》。

④ 分见本书第十一章第三节，第十七章第二节，及第二十一章第五节。

⑤ 见本书第十三章第三节。

既极，惟思长生”^①。是大同之理想，以悲观为起点，而以乐观为归宿。章氏认世界为虚幻，故欲实现五无。虽信五无之先，必须复九世之仇，立四制之政。此不过“初级苟偷之法”，补苴罅隙之方。若非绝灭人道，不足以拯世界之沉浊。故章氏之政治哲学，一致悲观而终于消极。吾人如谓《大同书》为享乐主义之乌托邦，则当命《五无论》为失望自杀之虚无主义矣。

^① 《大同书》页四五一。

附录 中国政治思想史参考资料 辑要凡例

一、本编略仿西人资料专编(Source Book)之例,选录自先秦至清末诸家之著述,以供各大学中国政治思想史课程参考之用。编者前在北平国立清华大学授此课程,乃辑录文献以供参考。其中先秦至明代部分,曾由清华大学印发诸生。清代部分则录稿未竟,而七七变作。清华南迁,业遂中辍。二十七年春至次年夏任教成都国立四川大学,乃得勉强卒業。终以得书困难,收录未备。应选而未得之文献,只有俟他日之补刊。此编之成,虽事类抄胥,无所贡献。然以军兴后,各大学之图书颇有损失。参考资料,比较缺乏。兹编之出,或可为教学之一助。

二、二千余年中之政论,汗牛充栋,不可悉收。若按西洋政治思想史家之严格标准以定去取,则秦以后之著述,合格者又悉甚寡。兹编选录之标准有二:一曰尽量收录有理论价值之文献,二曰酌量收录有历史价值之文献。其纯乎针对一时一地实际问题而发之政论则不选入。然界限非清,取舍不易。欠妥之处,知所难免。例如所录清季政论颇有涉及维新立宪诸实际问题者。以内容言,固颇重要,以体例言则不尽合也。

三、编中次序以年代之先后为准。其中偶有例外,则以参考之便利为断。全书为章凡五十三,为附录凡三十一。各章所录,以人为主。其标准为:(一)一家之言。(二)影响重大之著述。其思想相近,时代相及而文献不丰者,则仿史书合传之例,

酌并于一章之中，藉便比观，且省篇幅。附录所收者为：（一）不合上述标准而足资参考之述作。（二）虽合上述标准而文献过于简短或残缺者。（三）真伪未定之书。各章为本编之正文，读者所应悉阅。附录为补充之资料，读者可以择观。

四、每章及附录之前均有小引，说明作者之时代，文献之内容，思想之特点。其有原文条理不甚明晰者，则酌为分题编号，以便读者之探索。附录之小引亦略示其重要之程度，以助读者之取舍。凡此不过略示途径，不必拘牵。

五、治社会科学，客观为难，而治政治思想尤易流于曲解。兹编文献之去取，始终以保存前人本来面目，供给后学研究资料为标准。其短处在不能如思想史之独具见解，自成系统。其长处在于编者之主观不易阑入，读者尽可以仁智殊见，自得妙谛。

六、本编用意不仅便利初学，并希望能引起研读原书之兴趣。读者倘不满意于编中所选，自宜取读原书之全体，则编者之最后目的庶几达到矣。

七、坊间已出版《中国政治思想史》数种，可选作教本，与此编并行。本书卷首略述二千余年政治思想之大概，读者阅之，亦可略得端倪。

八、本编所参考之书籍，十之七八为北平国立清华大学图书馆所藏。七七变后，除一部分南运保存外，其余已不可问矣。编末原拟附印参考书目，列举已经引用及可资参考之书籍，以在现状之下得书不易，恐成虚设。姑暂从略，以俟异日补入。

九、此编之成，颇承朋友之鼓励及指教，谨志谢意。海内学者如不见弃，至希随时指正，俾谬误之处，得以减少，则幸甚矣。

二十九年一月编者谨识

附录 中国政治思想史参考资料 绪论

一 中国政治思想之特点

近世欧美学者辄轻视中国政治思想。例如雅勒 (Janet) 邓林 (Dunning) 诸君, 或谓中国无政治思想, 或谓其浅陋零碎不足观。非不加论述, 即置诸波斯、印度及其他“古代民族”之例。一若中国之文化已成过去, 而其政治思想亦应同归渐灭也者。以视十八世纪欧人之崇拜儒家; 认为中国政理远驾西洋之上者抑扬迥殊, 诚有霄壤之感。吾人推其相轻之由, 似不外乎两端。(一) 异邦学者于我之文字学术, 典章制度, 不易有亲切之体会。其所闻知者大半得之于辗转译述。误解难免, 阙漏必多。而遽加论断, 岂能中肯。故附会之则叹为神奇, 损毁之亦可化为腐朽。(二) 西人治学, 甚重方法。古希腊以来, 学术分科, 已成风气。著书立说, 尤贵系统。而“爱智”既夙为治学之主旨, 政治学者乃能超越时地, 不求功利, 作纯理论, 纯科学之研讨。相沿已久, 遂成不可移易之标准。彼见中国政论多不合此标准也, 遂弃之以为不足道。其非持平之论, 亦不待言。吾人以为中国不特自有其政治思想, 且其思想亦具有不可否认之价值。其异于欧美者不在价值之高低, 而在性质之殊别。故吾人治中国政治思想之先, 宜一探寻其特点之所在。

重实际而不尚玄理，此中国政治思想最显著之特点也。十八世纪德国大哲学家莱布尼兹(Leibniz)曾比较东西文化，认定中国长于实践，欧洲工为思辨。故逻辑、数理、形上诸学儿为后者所独占，而伦理、政治则为前者所擅长。其论虽不尽确而大体可信。盖西洋学术，重在致知。中国学术，本于致用。致知者以求真理为目的，无论其取术为归纳、为演绎、为分析、为综合，其立说必以不矛盾，成系统为依归。推之至极，乃能不拘牵于一时一地之实用，而建立普遍通达之原理。致用者以实行为目的，故每不措意于抽象之理论，思想之方法，议论之从违，概念之同异。意有所得，著之于言，不必有论证，不求成系统。是非得失之判决，只在理论之可否设张施行。荀子所谓“学至于行而止”，王阳明所谓“行是知之成”者，虽略近西洋实验主义之标准，而最足以表现中国传统之学术精神。故二千余年之政治之献，十之八九皆论治术。其涉及原理，作纯科学、纯哲学之探讨者，殆不过十之一二。就其大体言之，中国政治思想属于政术(Politik; Art of Politics)之范围者多，属于政理(Staatslehre; Political Philosophy, Political Science)之范围者少。

中国政治思想之第二特点为多因袭，少创造。任何民族之政治思想皆有其历史之条件。最超脱之乌托邦亦不免为实际政治之反映。此中外之所同然而吾国为尤甚。盖学术既主致用，则多注重于此时此地之问题，而求解决之途径。于是思想为事实所限制而随之转移，超越时地之创说自难生产。假使社会之进化甚速，政治之变革甚剧，则环境既殊，问题迭起，思想与之共变，亦能日新月异，与时消息。不必得永久可用之真理，而自有继续不断之进步。然而吾国之政治，除商周之交，周秦之际，曾有部落为封建，分割归统一之重大变迁以外，由秦汉至明清二千余年之中，君统无改，社会少变。环境既趋固定，思想

自多因袭。必至海通以后，外患与西学相共侵入，然后社会骚然，人心摇动，激成清季空前思想之转变。以视欧洲，其事大异。西人论政，不甚注意于眼前之问题，比较易为高瞻远瞩，超轶环境之新学说。例如柏拉图、亚里斯多德之思想，虽均以希腊之政治为背景，而又不全受其限制。后此之霍布士、洛克、卢梭诸大家亦能于历史之现实中，求普遍之真理。惟其不过于致用，故能免短视之弊。脱陈言之窠臼，得先时之前知。加以欧洲社会政治之变化，二千余年中，至繁且速。故其政治思想，无论是否针对一时一地之问题，亦新旧递替，变化多端。自希腊以至今日，列国并争，异说纷起，不啻一长久之战国时代。以较吾国先秦“诸子百家”活动时期之仅有二三百者，诚有久暂之别，抑更有进者，中国之君主政体，秦汉发端，明清结束，故二千余年之政论，大体以君道为中心。专制政体理论之精确完备，世未有逾中国者。然而二十余朝君主之中，能实行孔墨以来所发明之治术者，实无多人。正确之学说以未行而保持其信仰，错误之理论亦以未试而得隐其弊谬。修改思想之必要因此减少，崇古守旧之习惯随以养成。王安石变法必藉口于《周礼》六官，康有为变法亦托词于《春秋》三世，可见思想因袭，积习难除矣。欧洲政制，自古代希腊以来，即新旧迭更，君主民主，少数多数之各种在政体纪元五世纪以前即已先后尝试。彼弊则此兴，而政论亦因之是此以非彼。盖思想与制度，相持而共变。论者既知无百年不弊之法，即知维持此法之理论亦有修改或摒弃之必要，西洋政治思想之多变，此亦一大原因。至于欧洲民族之综错，交往之频繁，国家之密迩，皆甚于中国。此天然环境之影响政治思想而使之生变化迟速之差者，其事显然，无待赘说。

如上所言，则以西人之眼光，评中国之政论，诚不免有歉然未足之感。然而就史家及学者严格之客观立场论，则中国政治思想自有其价值，不必因其内容异于欧美而受损失。盖中国政

治思想者，中国文化与社会之产物，而同时为二者不可割离之部分。吾人如欲彻底了解中国之文化与社会，自不得不研究中国之政治思想。纵使此思想之本身，支离破碎，如西人之所臆断，吾人亦不应弃之不顾。然则最低限度，中国政治思想固具有学术上研究之价值。不仅此也，中国政治思想虽比较乏系统、少变化，然而未必因此对于人类政治生活即无所贡献。公羊家谓孔子为天下万世立宪定制，其言诚夸诞不足信。然平心而论，吾人不得不承认吾国先民曾发现不少超越时地之政治真理，不独暗合西哲之言，且在今日而仍有实际之意义。良以古今之世虽殊，而人性大体若一。社会组织之方式与宗旨虽变，而维持社会生活之基本条件未改。西人有谓柏拉图之国家论有现代之意义，亚里斯多德之政治学历久而不可废者，荀子亦谓“类不悖，虽久同理”。依此解释，洵非谰言。然则中国政治思想，除具有研究之价值外，尚有不容轻视之本身价值。

二 中国政治思想之流派及演变

史家治史，以求研究便利，段落分明之故，每有分划时代之办法。欧洲学者例分历史为上古中世及近代之三期。吾国史家亦有沿用之者，然似不甚适于研究中国政治思想史，吾人以为中国思想史似含有自然可分之四大阶段：

一曰创造时期，约自孔子降生^①至始皇统一^②为时约三百年，包括春秋晚期及战国时代。学者通称之为“先秦”时期。

① 值公历纪元前五五一。

② 始皇二十六年，为纪元前二二一。

二曰因袭时期，自秦汉迄宋元^①为时约一千六百年。

三曰转变时期，自明初迄清末^②为时约五百年。

四曰成熟时期，自三民主义之成立以迄于今^③。

（一）创造时期

吾人何以称先秦为创造之时期乎？盖以中国虽有四千年以上之文化，而仅有二千余年之政治思想史。夏、商以前纪载缺失，推想当时民生质朴，组织简单，殆未有具体可观之政治思想。周代尚文，学术初起。然《诗》《书》所记盛周时代之言论，只含零星之政治观念，而未足语于思想。中国政治思想之勃兴，实当晚周衰乱之世。儒家首播讲学论政之风，墨、道诸家相继并起，各以其所得拨乱定治之道号召当世，然后有较成理之政治思想始出现于中土。

政治思想突兴于晚周之故，梁启超胡适诸君已有详细之推论。吾人以为最要之原因有五：（一）《易传》称“作《易》者其有忧患乎”？政治思想之盛起，亦每在社会衰乱之时，盖仁智兼全之士，见政治之崩坏，生民之痛苦，而思有以补救之，政治思想遂因以成立。孔、墨、老、庄之徒皆生当春秋战国之世而深有忧患者也。（二）封建及宗法制度渐趋破坏，世官之学入于民间，于是治学之风气开而学说大盛。（三）各国并存，言禁未立。“处士横议”虽“邪说”亦可大行。思想遂以得自由而发展。（四）战国时代，竞智角力之风更烈。国君广纳才士，说客例蒙优遇。其对于学术影响尤大者如魏文侯，以大夫僭国，礼贤邀

① 值纪元前二二一至纪元一三六七。

② 值纪元一三六八至戊戌政变一八九八。

③ 《三民主义》之讲演在民国十三年，其最初完成则在孙中山先生伦敦被难以后居英之二年中，即一八九六与一八九八之间。

誉,大开养士之风尚。而田齐稷下,立官设禄,招致学士,宣王之时达“数百千人”。①“喜议政事”②。孟子虽或不隶稷下,而“后车数十乘,从者数百人,以传食于诸侯”。贵士尊贤亦为学术发展之一诱因。(五)少数天资卓绝之思想家,如孔、墨、庄、韩诸人,适生周季特殊环境之中,“英雄时势”,相得益彰,遂造成中国政治思想史光荣之一页。

先秦时代号称有百家之学,然政治思想之体大思精,可以成家而文献足征者,只儒、墨、道、法之四派。秦汉以后至于清初之政论,殆难出四者之范围。其间虽时有修改调和之迹,未必纯守师说,而渊源可按,先秦之影响历二千年而未绝。亦如希腊思想成为欧洲文化之永久成分。兹按四派成立先后之次序述其大概如左:

甲、儒家 儒家,奉孔子为宗师。孔子政治思想之来源与意义,后学所加之解释不尽相同,似以孟子“集大成”之说为最近是。集大成者,以盛周之制度为背景,根据《诗》《书》及前人已有的学说,加以新创之见解,调和融通而成新思想系统之谓。就一方面言之,孔子思想在晚周之地位,略近苏格拉底门人埃索格拉底(Isocrates)之于雅典。埃索格拉底虽无精深博大之思想足与孔子相较,然其主张恢复梭伦所缔造之祖先旧制,则有似孔子“从周”之论。《淮南子·要略》谓“孔子修成康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠修其篇籍,故儒者之学生焉”。其言大体可信。

盛周制度为孔子所赞许者,约言之,即封建之天下与宗法之社会。封建之天下以天子为元后,司礼乐征伐之大权,而群后分土列国,各治其境内。孟子谓“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”。《春秋》尊王而贬诸侯、大夫、陪臣之僭窃。凡此足证孔子

① 见《史记·田齐世家》。

② 见《新序》。

维护盛周制度之主张。至于孔子请讨陈恒,称许管仲,则并非放弃尊周之本意,而为退求其次之一种让步。宗法社会以家族为社会组织之基础,以人伦道德为社会生活之原则,孔子认孝友即为政,讥晋国之铸刑鼎,亦足证其思想之对象非近世之政治社会,非嬴秦法治之军国,亦非秦汉以后一统之郡县天下。严复谓孔子为宗法社会之圣人,固非完全无稽之谈。抑又有当注意者,孔子之政治思想不但根据旧制度,亦且采用旧观念。孔子号称删《诗》《书》,定《礼》《乐》,修《春秋》,古文家以为此皆因袭旧文。公羊家则谓皆托古改制之创作。其实创作固有其事,因袭亦按迹可寻。天命民本,仁义孝弟,礼乐刑政诸观念殆为当时士大夫所共喻。而散见于《诗》《书》旧史之中,特皆未经整理阐发,故其意义不深切,其条理多支蔓。孔子之功,大致在融铸旧观念以成新思想。《史记》谓儒家出子司徒之官。吾人不必拘执其说。然如谓孔子之学实有所本,非由凭空杜撰,则诚不诬。总之,孔子集大成之主要工作在铸旧以融新。孔子虽“从周”,然非纯粹牵囿于事实,以历史上之制度为不易之成规。孔子取封建宗法之社会而理想化之,复以此理想化之社会为拨乱反正之标的。孔子虽“好古”,然非完全步武先民,因袭陈说。孔子取前人之观念加之以新意义,赋之以新条理,而以此深刻化之古学为其从政施教之原理,故孔子之政治思想,似守旧而实维新,有因袭而复能创造。

孔子思想创新之要点,简言之,在以完成人格为政治最高之目的。孔子思想之起点,在假定一具有完全美善人格之君子(圣人,仁者)。君子本其固有之仁心,推其一己之至善,以及于人,使天下皆得成为君子,则行道之目的完全达到,然行道之程序必由近以及远。君子必先修身。道备于己,然后齐家、治国以迄于平天下之理想,故在孔子思想之中,个人与社会完全贯通,毫无间隔。个人之仁心为政治之起点,天下之归仁为政治

之终极。其旨殆视柏拉图群己利害相通之说，尤为精湛。然而君子为政，又必以教养为方法，正名为条件。盖天下远近上下之人，必须各守其位，各尽其分，秩序井然，则教养可施而仁义得行。故正名亦为孔子政治思想之要义，与成仁之旨并重。

孔子没后其弟子及后学各取其思想之一方面而发挥之。其最著者孟子言仁心仁政，荀子主正名礼治。然以时世变迁之故，孟荀之政治思想又有异于孔子者。孔子生春秋之世，旧日之制度尚未完全崩溃。天王之威虽实亡而名存，诸侯之争虽已数而未烈。秦致统一之势未明，故孔子犹有从周之想。孟荀俱生于战国纷争之际，旧制既已摧毁殆尽无重建之可能，而天下定于一尊之形势又已略见端倪。且杀伐之结果宗法坏而士族衰，君权日张，富强是务。故孟子虽不放弃先生之根本主张，然力黜桓、文，意不尊周。齐、梁之君皆得闻行王道，一天下之说。荀子之言礼，意每近于法家。富国强兵之议，几夺仁义之席。就此而论，则孟荀政治思想之对象皆为将近成熟之一统天下。吾人若仿严复之意谓孔子为封建天下之圣人，则当谓孟荀为秦汉政治之先觉。就政治制度言，则孟荀之思想新而孔子为旧。就基本之原理言，则二子均不脱孔子之范围。惟荀子性恶之主张，尤与法家相接近，为当时新派思想重要假定之一。故孟子又可称为儒家“左翼”之代表。

乙、墨家 墨家思想为儒家之反动。故其成立，势必在儒学兴起之后。《淮南子·要略》谓“墨子学儒者之业，受孔子之术，以其礼烦而不说，厚葬糜财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政”。此言最能得其实况。孔子从周，墨子用夏，二者相较，孔守旧而墨复古。然墨家以兼爱、尚同、尚贤、节用、非攻、天志等为其政治思想之主旨。考其内容，亦非悉与儒家相对抗。韩愈曾谓孔墨相同，其相攻者由于末学之辩。据吾人所见，儒墨之所同者仁民、博爱、与兼爱、交利之主旨，其所异者此

主旨之根据及施行之程序。儒家以推己及人为恕，己立立人为仁。至于交征以自私者则斥之为“利”。墨子以视人若己为“兼”，亏人自利为“别”。儒者之仁与墨子之爱，其间实无重要之殊异。然儒家行仁，必由亲亲仁民而后达于爱物，故仁无远近之限制而有先后之等差。墨家言爱则意近平等，虽未完全否认先后之次第，而不如儒者之以此为重。此二家行仁程序之异也。孔孟言仁，以人类天赋之同情心（恻隐之心）为出发点（荀子为例外）。格物致知之学，正心修身之业，虽有生知学知，先觉后觉之差异，然其共同不可少之条件则为人类之仁心。墨子言爱，不复注重此点。其所反复证明者为爱人者己亦得利，恶人者己亦受害之事实。故兼爱之心理基础，非人类之同情心而为人类之自利心。《尚同篇》中且暗示性恶之意，尤与孔孟相违。此二家思想根据之异也。此外则尚贤、非攻等说二家所同，非乐、节葬诸论二家所异，其理自明，无待深辨。

墨子弟子为数虽众，而其著作传于后世者甚少。《汉书·艺文志》所载《随巢子》《胡非子》《我子》《田俅子》，及《论衡》所举《缠子》诸书，今均散失。《韩非子》谓“墨离为三”，有相里氏、相夫氏及邓陵氏之墨，而未详其内容。《荀子·非十二子篇》墨翟、宋钘同举，谓其“上功用，大俭约，而慢差等，曾不足以容辨异，县君臣”。则宋钘亦墨者。《汉志》小说家有《宋子》十八篇，今佚。其思想之片段可于《荀子·正论》《天论》《解蔽》，《庄子·逍遥游》《天下》，《韩非子·显学》等篇见之。其见侮不辱，少情寡欲之论则又近于《老子》，不为纯墨矣。盖墨家最重实践，不尚理论，著书既少，传世尤稀。秦汉以后，除游侠一派足继墨家一部分之精神外，墨家之政治思想突然消沉。“道统”之短促，先秦四大家中以此为最。

丙、道家 老子为道家之宗师，按旧说老子之时代略先于孔子。近代多数学者认定《老子》一书，为战国时代之作品，是

否早于《庄子》尚难确定。以道家思想之内容言,其所含之自然主义似不能先神权思想而发展。且《老子》书中讥斥仁义,反对尚贤任刑诸语,似针对儒墨而发。此道家成立不能早于儒墨二家之一证。复次,老庄崇尚无为,诋毁政治,似为衰世苛政之反动思想。其失望消极之态度,亦可使吾人意想其为先秦社会崩坏以后之学派。然吾人当注意,道家思想之成熟虽晚,而其萌芽则较早。例如《国语》越王勾践三年^①范蠡谏伐吴,有“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。夫圣人随时以行,是谓守时。天时不作,弗为之客。人事不起,弗为之始”等语,即与《道德经》之旨相近。惟吾人研究先秦道家政治思想之文献既限于《老》《庄》二书,则不宜因道家思想来源较早而遂置之于孔墨之前。盖若就渊源论,儒墨二家思想一部分根据《尚书》,岂非仍在道家之先乎?

道家政治思想为一种不满意于现状之抗议。儒墨亦不满于晚周现状。然其立言之宗旨为图政治上之积极改进而非作消极之讥评。故二家肯定政治之价值而道家否定之。《老》《庄》二书之内容亦有分别,二者皆否定政治而其程度有深浅之异。简言之,老子主“损之又损以至于无为”,而未主张废除政治组织之本身,其最后之理想,不过“小国寡民”“老死不相往来”而已。且老子之损道,于消极之中仍寓积极之意。故提出知白守黑,长民先下,以退为进,种种治国保身之术。庄子则超然物外,以个人之绝对自由为理想。不独否认治术之必要,亦且否认国家之必要。以西洋政治学之名词举之,老子近乎不干涉或放任主义^②,庄子则似无政府主义,而彻底或有过之。盖庄子最后理想之中,并社会组织而无之,不仅否定政治而已。故

① 即鲁哀公元年,公历纪元前四九四。

② 或赫胥黎所谓行政虚无主义——Administrative Nihilism.

就老庄之内容论,道家思想自成二派。(一)战国末年之法家(如韩非子)以老子无为之旨为其法治思想之哲学根据。汉代道家承老子之余绪,应用“无为”以为经世之术,而成“黄老”之学。魏晋之道家大体宗庄子逍遥、齐物之思想,而衍为清谈之“老庄”。此后则当晚唐五代,大乱之际,无治思想,一度再兴。北宋以后道家乃失去独立学派之地位。历史之长远,仅亚于儒家。

先秦“为我”(个人主义)学派,老庄而外,略可考者尚有数人。如列御寇、杨朱、彭蒙、田骈、它嚣、魏牟、子华子、陈仲子皆是。今传之《列子》,据近世学者考证,为东晋时之伪书。其中纵或有先秦遗说,亦难于辨别,似以编入魏晋时代为较妥。惟《庄子·让王篇》谓列子辞郑子阳遗粟,不罹其难。《达生篇》称列子问于关尹。《列御寇篇》以汎若不系之舟喻自得之旨。《吕氏春秋·审己篇》载列子与关尹论射而因及治术,以求诸己为宗旨。《战国策》引(韩)史疾对楚王之间,谓列子“贵正”。《尔雅疏》引《尸子·广洋篇》谓“列子贵虚”。综上各端,仅可窥见列子思想之片段。杨朱思想之要点见于《孟子》之转述。“杨子为我,拔一毛而利天下,不为也”。《吕氏春秋·不二篇》谓“杨生贵己”。其为极端之个人主义者,殆无可疑。彭蒙、田骈、慎到同见《庄子·天下篇》。彭蒙无考。《汉志》有道家《田子》二十五篇,殆即田骈之书,而今已佚。据《庄子》所言,二人思想之大概为“公而无当,易而无私,决然无主。趣物而无两。不顾于虑,不谋于知。于物无择,与之俱往”。《吕氏春秋·不二篇》谓“陈骈贵齐”,与《庄子》所举“齐万物以为首”之旨相合。慎到则依《汉志》为法家之流,而开申韩以法治为无为之学风。它嚣、魏牟今亦无传书。其思想大要见《荀子·非十二子篇》。所谓“纵性情,安恣睢,禽兽之行,不足以合文通治”者是也。子华子见《吕氏春秋·贵生篇》。其言曰:“全生为上,亏生次之,死次

之，迫生为下。故所谓尊生者全生之谓。所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者六欲分得其宜也。（中略）所谓死者无有所以知，以复其未生也。所谓迫生者六欲莫得其宜也。（中略）故曰迫生莫若死。奚以知其然也。耳闻所恶，不若无闻。目见所恶，不若无见。（中略）嗜肉者非腐鼠之谓。嗜酒者非败酒之谓也。”其思想与它器、魏牟相近。陈仲子见《孟子》及《荀子》。《滕文公下篇》称“仲子齐之世家也。兄戴盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄而不食也。以兄之室为不义之室而不居也。避兄离母，处于于陵”。《非十二子篇》论其学云：“忍性情，褻溪①利②跂③苟以分异人为高，不足以合大众，明大分。”《战国策》亦载赵威后问齐使之语：“于陵仲子尚存乎？是其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯，此率民而出于无用者，何为至今不杀耶？”则仲子乃洁身自好之无政府主义者。至于《论语》所举之隐者如晨门、长沮、桀溺、楚狂、荷蓑、荷蓑丈人之辈，亦为不事王侯之实行为我主义者，其思想并皆无从考见。

兹举上述为我思想之各家，列表如左。

为我	无为	守雌守黑 —— 老聃 关尹
		贵正贵虚 —— 列御寇
	无治	逍遥自适 —— 庄周
		齐物自忘 —— 彭蒙 田骈
		贵己自私 —— 杨朱
		顺欲自恣 —— 子华子 它器 魏牟
愤世自洁 —— 陈仲子		
隐者	—— 晨门 长沮 桀溺 楚狂 荷蓑 荷蓑丈人	

① 未详。

② 同难。

③ 跋足高于物以自洁。

丁、法家 法家为先秦晚出最新之学派。儒墨皆托古，法家思想则纯以战国时代之新环境为对象而提出维新之主张。盖周代封建宗法制度解体之后，旧日之礼教人伦渐失去其维系社会之能力。争战之结果使君权大张，国土渐广，平民解放，贵族式微。治国者遂自然倾向于强兵富国“严而少恩”之法治。《淮南子·要略》论申商思想之产生最得当时之实况。其论申子曰：“晋国之故礼未灭，韩国之新法重出。先君之令未收，后君之令又下。新故相反，前后相缪，百官背乱，不知所用。故刑名之书生焉。”又论商子曰：“秦国之俗贪狠强力，寡义而趋利。可威以刑而不可化以善，可劝以赏而不可厉以名。（中略）地利形便，畜穡殷富。孝公欲以虎狼之势而吞诸侯，故商鞅之法生焉。”然法治之兴，在春秋已见端绪，且不限于秦晋二国。郑铸刑书^①、晋铸刑鼎^②即其明证。私人著法书者有郑人邓析。《吕氏春秋·离谓篇》与《列子·力命篇》均谓邓析乱子产之政，故子产诛之。据二书所述，邓析之行为，颇似后世之讼师。然《左传》载昭公二十年子产卒^③，定公九年^④驷歃杀邓析而用其竹刑。杜预注曰：“邓析郑大夫，欲改郑所铸旧制，不受君命而私造刑法。书之于竹简，故曰竹刑。”此说较为可信。盖昭公六年子产所铸刑书条理未密，故邓析得舞文乱法，而别造较精之竹刑。驷歃诛其乱政之罪而用其可取之法，亦情理之常也。惜其书今已失传，《汉志》名家《邓析》二篇殆非其旧。今本之《邓析子》又非汉时之旧，尤不足信矣。法家虽始见于春秋，然彼时环境尚未成熟。故刑书见讥于叔向，刑鼎起孔子之非议。盖士族庶民之势力，正在变动消长之际，刑虽已用，礼犹未灭。

① 公历纪元前五三六。

② 前五一三。

③ 纪元前五二二。

④ 纪元前五〇一。

至战国中社会大变，法家乃迅速发展，建立体用兼备之学说。邓析死后约百年，子夏弟子与曾相魏文侯之李克复著《法经》。《晋书·刑法志》云：“律文起自李悝^①撰次诸国法，著《法经》。以为王者之政，莫急于盗贼，故其律始于盗贼。盗贼须捕劾，故著《网经》一篇。其轻狡、越城、博戏、假借、不廉、淫侈逾制，以为《杂律》一篇。又以其律具其加减。是故所著六篇而已。商君受之以相秦。”据此则法经亦实用之条文，非理论之著作。又《汉志》儒家有《李克》七篇，《李子》三十二篇。其内容均不可考，而并与《法经》失传。总之，邓析、李克并为法治思想之宗师。直承其学而光大之者为商鞅与尸佼。尸子晋人，为商鞅客。《史记集解》引《别录》谓“商君谋事画计，立法理民未尝不与佼规也”。著书二十六篇，六万余言。《汉志》列杂家，凡二十篇。今亦散失。故其“兼儒墨合名法”之思想不可详考^②。商鞅相秦孝公变法兴治，立混一六国之基。韩非子谓“公孙鞅为法”，则重法乃其思想之特点。上述重法思想以外，先秦法家尚有二派。一曰重“术”之中不害，二曰重“势”之慎到。《申子》六篇今已佚。韩非子述其学之大旨，谓申不害言术。“术者因任而授官，循名而责实。操杀生之柄，课群臣之能。此人主之所执”。韩非子又评其失，以为“虽用术于上，法不勤饰于官”。“故托万乘之劲韩，十七年而不至于霸王”。虽然术治之兴，自亦有时代之背景。钱穆君谓“游仕既渐盛，争以投上所好，而渔权钩势，在上者乃不得明术以相应”^③。其论至当。《慎子》四十二篇著录《汉志》，列入法家。今本乃明人慎懋赏所伪作。其学之概要发挥“势”之理论，略似欧洲之主权论。《韩非子》有专篇以驳之。庄子评之则谓其“尚法而无法”。荀子讥其“蔽于法

① 按崔适《史记探源》，谓悝克一声之转，故李悝即李克。

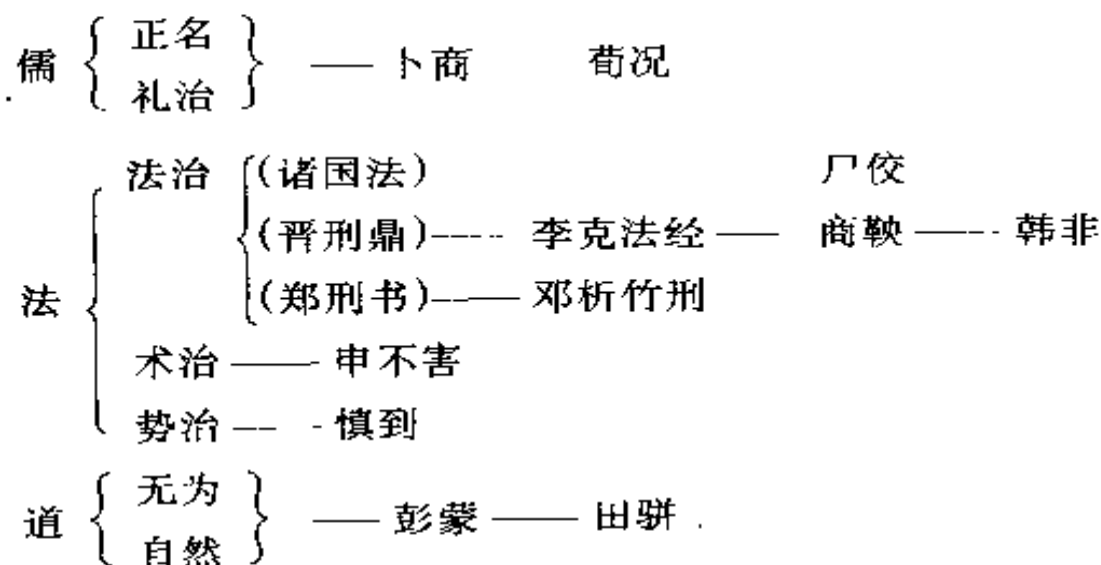
② 孙星衍及汪继培二家各有辑本。

③ 《先秦诸子系年考辨》页二二三。

而不知贤”^①。足见慎子之说殆近商子之为法，而不同于申子之言术。然庄子又谓“上则取听于下，下则取从于俗”。荀子亦谓其“有见于后，无见于先”。足征慎子复受黄老之影响，与彭蒙、田骈同渊源矣。

综上所述，先秦法家似有三派。重法派，以邓析、李克、商鞅等为代表。重术派，以申不害为代表。重势派，以慎到为代表。其融合诸派而集法家思想之大成者则为荀况门人之韩非。至于《管子》一书，号称管仲所作。然自晋傅玄以来学者即疑为伪托。其出战国法家之徒所篡辑，殆成定论。就其内容观之，则儒道二家之言时时掺杂其间，与尸子“兼儒墨合名法”之作风格相近。

列表如左，略示法家思想之渊源及派别。



先秦政治思想四大家之概表，略如上述。就其对于政治之态度言，法最积极，道最消极，儒墨则介二者之间。盖法家思想以国与君为主体，个人之道德与权利均在否认之列。其论治术则注重富强而以兵农政策为扩张君威国势之途径。故其眼光所注，既非已然消沉之宗法社会、封建天下，亦不囿于列国并存，互维均势之战国局面，而实趋向于秦皇统一之政治。吾人

^① 《解蔽篇》。

如谓法家根据既成之事实, 觅取适当有效之方法, 而促成势将出现之局面, 或不至于大误。易词言之, 法家思想, 以唯实而维新者也。道家则既不满意于现在, 亦不留恋于已往, 更不作计较于将来。最彻底之道家只图个人之安全幸福。政治生活中之义务与权利皆失其价值。故道家所贡献者乃一种反政治思想。其不根本否认政治之必要, 而发挥无为之治术者, 态度虽较和缓, 而终不免于消极。持与法家相较, 则彼唯实而此逃实。譬如鸵鸟见追, 不取进攻自卫之道, 埋首于无为空穴之中, 而求得安慰。处战国之世而高唱小国寡民, 老死不相往来, 上如标枝, 民如野鹿之理想, 岂非不识时务之尤。儒墨二家均不脱离现实而亦不废弃理想。二者均认政治为必要而又不主张扩大君国之威势。墨家于个人之地位不甚注意。儒家群己贯通之理论, 折衷道法之间。且独善兼善, 视际遇之穷通为转移。一考当时士人之行迹, 即知此论之因事实为理想。二家之论治术亦介居进取与无为之间。儒家重“均”“安”, 墨子倡非攻节用, 大意实倾向于以改善现状为维持现状之办法。孔墨之道若行, 则由战国复返于春秋, 由春秋再归于成王周公之政治。封建之天下, 决不中绝于始皇之统一。持与法家相较, 则彼完全维新而此均有守旧之成分。然吾人又当注意。孟子称孔子为圣之时者。以吾人所见, 不独孔子非顽固之守旧派, 儒家思想亦善于适应变动之环境。孟荀之思想即其著例。

以四家之历史论, 儒为最长, 几与全部中国政治思想史同终始。道次之, 至宋以后始失去独立学派之地位。法又次之, 汉代犹与儒家争雄长, 此后则成为实用之技术, 不复有思想上之贡献。墨家最短, 至汉而绝。长短差异之故, 除偶然之因素外, 亦有可得而言者。儒家存在之所以特能久远者, 盖半由其适应能力之强大, 半由其思想内容之丰富。儒之善变, 顷引孟子之言已足为证。而《荀子·儒效篇》谓儒者“持险应变曲当,

与时迁徙,与世偃仰,千举万变,其道一也”,尤为明著。通权达变之弊,虽或流于曲学阿世,而只须保持“其道”,则亦终不失其为儒。故孔子以后,战国有孟荀之儒,汉有叔孙通、陆贾、贾谊、辕固生、董仲舒等之儒。唐有韩愈、柳宗元之儒。宋有邵、周、程、朱以及司马光、王安石等之儒。元有许衡之儒。明有刘基、方孝孺、黄宗羲、顾炎武、王夫之之儒。清有康有为之儒。凡此诸儒之政治思想俱与时代相呼应。虽同守六经以为政治之最后标准,而其对于六经内容之解释,则因时而各异。所可惜者秦汉以后,清末以前中国政治之变迁不出朝代迭兴,华夷更主,一统分割,互易之循环。故儒家之变,亦受此循环之限制。其次,儒家思想蕴蓄之丰富,亦为各家之冠。孔、孟、荀之思想,合而观之,为先秦最渊博之系统。理想与实际并重,原则与方法兼全。以仁义忠信为政治之根本,以礼乐刑政为政治之制度。荀子所谓“合文通治”之优点,殆为儒学之所独具。汉高祖侮慢儒生而卒不得不求助于叔孙通、陆贾诸人。此后则统不问偏正,主不问夏夷,其不以儒术缘饰政事者少数之例外而已。况荀子以后大多数之儒者“法先王,隆礼义,谨乎臣子而致贵其上”^①,正合乎秦汉以后君主政体之趋势。儒家政治思想之能历久不绝,得力于政府奖进者当不在小。持上述二长以论墨、法、道三家,皆有望尘莫及之势,而墨、法尤甚。墨家之基本理论既与儒相通,而其规模狭隘内容简单,不啻一平民化之儒学。其“合文通治”之能力,至为微弱,以此“若烧若焦”^②“大轂”之道^③说世君时相,其不见用,可想而知。道统早绝,殆由于此。法家之明法饬令,虽足以经世致用,然其思想少弹性,内容亦较

① 《儒效篇》。

② 《荀子·富国》。

③ 《庄子·天下》。

儒学为俭约。法家所专长者儒已兼有之^①。于是“坐而论道”之儒遂占上风，而“刀笔吏不可为公卿”亦成为流行之见解。史传循吏酷吏之分界，大致即儒家法家之分界。命名之顷，抑扬已见，复次，荀卿以后之儒，虽同法家持尊君重国之论，然法家主以法限君，故其思想在理论上为君权绝对主义，而在实行上为君权有限主义。如张释之依法论犯驾之囚，不容汉文帝任意诛杀，最足以表现法治之精神。严格之法治，于君主颇有不便。贤君尚可见容，非可以责诸中人以下之主。章炳麟曾谓中国二千余年中仅秦皇能行法治。盖商韩学派之消沉，亦大受环境之影响也。至于儒家之尊君，既无具体限权之方法，而仅以比较宽泛空洞之道德原则，以图约束专制君主之行为。而大权在握，难为矩范。空泛之道德约束，实等于无约束。后世儒者又变本加厉，引伸“致贵其上”之主张至于极端，君主遂“圣明天纵”，“德迈唐虞”，而自身成为道德上之无上威权。故中国专制政体之完成，儒家之功，殊不可没。如此便利时君之绝对主义，岂法家所能争胜^②。道家历史何以又长于墨法乎？简言之，道家政治思想所以能历久而不废者，正有赖于其消极之态度。先民对于专制政体之压迫，别无解救之方法，而只能以“贵民”与“无为”之思想，减削其程度。贵民则“一夫”可诛，使暴君知所

① 如董仲舒以《春秋》决狱，即儒兼刑名之一例。孔子自谓听讼犹人，儒家以礼乐刑政并举，李克为子夏弟子，韩非、李斯出荀卿之门，儒能通法，其来已久，二宗相异，在其用法之精神。

② 孟子一派之民贵思想，二千年中不如荀子一派之得势，明代孟子且几失去从祀孔庙之权利。大体言之，孟子之民贵思想每值衰乱之世，一度复兴，与老庄思想同为苛政之抗议。清季维新及革命党人亦鼓吹孟子。谭嗣同辈谓二千年学术，受荀学之支配，就政治思想言，固属非诬。盖儒家孟荀二派，大体上可视为野党与朝党之思想。尊君者取政府之观点，贵民者取百姓之观点。前者见诸实行，后者大半不越空谈之范围。

警惕。无为则伤害减少,使暴政略有限度。而无为之说,尤为含蓄,言者无罪,不如贵民说之易触怒听者。若压迫更甚,则求解救而转为反抗,于是“黄老”之无为,变为“老庄”之无君。道家之提创个人自由,与儒家之拥护政府威权,两者相对略如野党之与朝党。直至宋代专制政体发展至于极点,此抗议之呼声,始暂归沉寂^①。

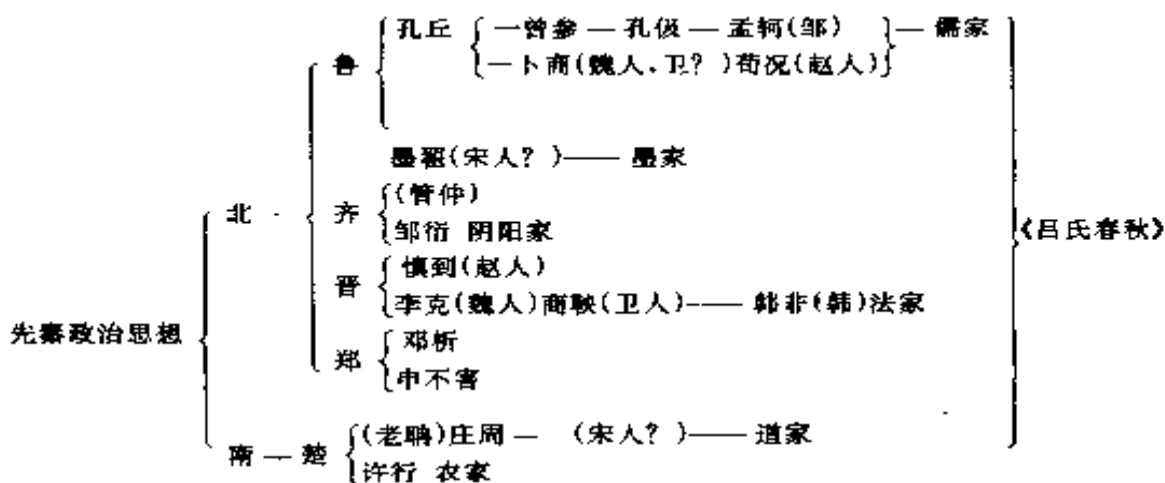
儒墨道法为先秦政治思想之上潮。四家之外,尚有应附带述及者二家,一为许行之农家,二为邹衍之阴阳家。许行之思想,见于《孟子》。其“神农之言”大意在“贤者与民并耕而食饗殽而治。今也滕有仓廩府库,则是厉民而以自养也”之数语。其用意似在以劳力服务,均平君民。其主张之实践则为“其徒数十人皆衣褐,捆履织席以为食”。其言行与儒家之君臣殊事,尊卑异礼,“四体不勤,五谷不分”,正相反对,然文献缺乏,不为显学。故其思想之内容,不能详考,而对于后来之政治思想,亦未发生影响。邹衍阴阳家之思想,具有较大之历史重要性。据《汉书·艺文志》阴阳家有《邹子》四十九篇,《邹子终始五德》十六篇,两书今均失传。其思想之大概见于《史记·孟荀列传》,略云“邹衍深观阴阳消息,称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹”。《史记·封禅书》谓“邹子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之”。《集解》引如淳曰:“五德各以其所胜为行,秦谓周为火德,灭火者水,故自谓水德。”又《淮南子·齐俗训》高注引《邹子》曰:“五德之次,从所不胜。故虞上,夏木,殷金,周火。”盖阴阳家以一种神秘之宇宙观,解释政权与政制之嬗递,为先秦诸家所未有。邹衍“谈天”之来源,已无可考。若《荀子·非十二子篇》所论不诬,则“五行”倡自子思而孟子和之^②。所惜荀子不明言其内容,只斥之

① 上举各家历史长短之故,皆只就政治一方面,论其大略,自不能确切详尽。

② 惟《孟子》七篇中不见五行幽隐之说可异。

为“案往旧遗说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”。邹衍之五德，是否脱胎于思孟之五行，难于确断。若以年代论邹衍当齐王建时曾在稷下先生之列，晚于孟轲数十年。孟子果有五行禅代之说^①，邹子因之而演为五德自属可能之事。自始皇采用之后，遂成为汉魏六朝新旧政权转移之主要理论。汉代儒家之公羊派受其影响而产生董仲舒之政治思想。

先秦各家之思想至战国时代发生相反之两种趋势。一方面宗派分裂，末学辩生，所谓儒分为八，墨离为三者，即其所表现之事实。另一方面则学派通流，交相影响，师法失其真纯，杂家一时大起。其中调和诸家，折衷众论，蔚为大观者，首推《吕氏春秋》。先秦政治思想，盖至此而结局。梁启超有《先秦学术表》^②颇便参考。略加修改，附录于此。



(二) 因袭时期

秦始皇帝并吞六国，改封建为郡县。周末社会政治之变化，至此底于完成，开中国历史上空前之局面。孟子定一之

① 《荀子》杨注以仁义智礼信为五行，殊牵强。若无荀子何至斥为僻违幽隐。

② 见梁撰《中国学术思想变迁之大势》。

主张,法家至尊之理论,遂见诸事实。此后君主之权位日趋扩大崇高,二千年之专制政体实奠基于此。然而自秦汉迄宋元^①,此一千五六百年中之政治思想,远不及先秦之精彩新颖。兹为叙述便利起见,将此冗长之因袭时期分为(甲)秦汉(乙)魏晋六朝(丙)隋唐五代(丁)宋元之四段落,依次略述其政治思想流派变迁之大势。

甲、秦汉^② 始皇焚书坑儒,用李斯之议,“别黑白而定一尊”^③。先秦学术自由之风气遂因之一扫无余。然已经成立之学派则未尝悉数消灭。汉兴以后,复用儒生,建立博士,除挟书禁,广求遗籍,学术渐有昭苏之象。不独儒术复兴,且以政府之奖进而成为正统学派,道家亦各具相当之势力,以与儒家争胜。先秦四家中无形消灭者,仅墨学一家而已。

儒家 汉代儒学在高祖即位之初已与朝廷发生关系。陆贾以客从高祖定天下,言称《诗》《书》。叔孙通以秦博士降汉,奉命制朝仪。儒者既开国有功,则儒学见重,事极自然,文景之世,虽以黄老势盛,儒术未能独尊,然当时《诗》《书》《春秋》《论语》《孟子》已立博士。诸王之中,如楚元王交,河间献王德皆提倡儒学。武帝为太子时曾受其傅王臧^④之陶融。而初即位时之大臣如窦婴^⑤、田蚡^⑥、赵绾(御史大夫)诸人皆为儒者。自用赵绾、董仲舒之言,罢黜非治五经之博士以后^⑦,儒学遂取得法律上之正统地位。皇帝诏书,群臣奏议,鲜不引经义以为据。朝廷以此取士,郡国以此为学。元成以后,殆已臻极盛。然而

① 严格言之,明代大部分亦在内。

② 秦始皇帝二十六至汉建安二十四,公历纪元前二二一至纪元二一九。

③ 全文见《史记·始皇本纪》及《李斯传》。

④ 臧为申公弟子。

⑤ 丞相辅政。

⑥ 太尉。

⑦ 按文景时有博士七十余人,五经外有治诸子百家者。

汉代经生多耗精力于章句训诂^①。致用者亦不过以经术文吏事。其政治思想之较有内容而可观者，屈指可数，而其中复有文献残阙不可详考者。故终汉之世，足供今人之研讨者数人而已。综其要者，共得三派。一曰受黄老影响之儒。二曰受阴阳家影响之儒。三曰纯粹之儒。

第一派 汉初惩秦任法有为而祚短，故无为之思想，见重于世。不独黄老一时盛行，儒家之中亦有倡清静之治术者。陆贾《新语》谓“道莫大于无为”。又谓秦之治天下，“事愈烦，天下愈乱，法愈滋而奸愈炽。兵马愈设而敌之愈多”^②。其语与老子“法令滋彰，盗贼多有”之意，如出一辙。《新语》之异于《道德经》者始终以仁义为治国之基本耳。贾谊生文帝之世，为时晚于陆贾。观其请文帝改正朔，易服色，定制度官名，固不脱儒家之本色。周勃、灌婴辈又斥其“年少初学，专欲擅权，纷乱诸事”则似更倾向于有为^③。然《新书》中之言论，亦略与陆贾相合。《道术篇》有云“道者所从持物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。（中略）明主者南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定”。此贾生所谓“虚”也。至其论“术”，则以为人主先具仁义诸德于己身，而天下向风，自然平治。故《新书》之政治思想，亦属于参和儒道之一派。

第二派 武帝以后，国势渐盛，制度已定，反对法家有为之思想，乃日趋衰退。无为而治之儒家思想亦不复流行。代之而起者为倾向有为之董仲舒一派。董生景帝时为博士。其所著《春秋繁露》及武帝时贤良对策中之“天人相与”学说大体为糅和《公羊春秋》与阴阳家言之结果。董生大倡天权，极言灾异，以“三统”五行附会政事。虽其思想系统，博大精密，为汉代儒

① 如桓谭《新论》云，秦近君说《尧典》篇目两字之谊至十余万言。《后汉书·郑玄传》亦谓东京学者“章句多者乃至百余万言”。

② 《无为篇》。

③ 文帝崇黄老，贾谊不见用此为一大原因。

家之冠，且矩范一代，影响重大，殆为儒学之中坚。然而律以思想进化由神权而进至人本之通例，则董子之政治思想殆不免为一种还原退化之趋势。从此阴阳五行之说大昌，符命讖纬继之以起。迷信成风，政同巫祝。篡窃之徒，更欲假天命以惑众。王莽附会唐虞，公孙述妄引“赤制”^①，其余类此者不可悉数。流毒远播，至六朝犹未绝。闰运偏安之小朝廷，莫不引五德三统，符命瑞图以为文饰。推董生之原意。或在申天治以限制君权，而其结果则君主托天意以自固。末流之弊，不可胜言。虽以桓谭非讖而不能悟中兴之刘秀，王充《论衡》亦未得显著之反响。足见汉代阴阳家之儒及相随兴起符讖之学，势力雄厚，深入人心，不易铲除矣。

第三派 两汉儒家思想之比较纯粹者人数最多，内容亦最旧。其政治思想尚值论述者，如桓宽^②以仁义道德与法家之功利对垒，班固^③调和孟子之仁政与荀子之礼治，荀悦^④继兰陵令之薪传，王符^⑤阐天治民本之理论，徐幹^⑥则本儒家之原理，论汉季之实政。凡此诸人，皆少新颖之贡献。

道家 黄老治术盛行于汉初之六七十年中，上文已略述及。高祖之功臣中即有不少信徒。曹参学于盖公，以清静宁一之治，见诸实行。张良、陈平似亦受道家之影响。文帝及其后窦氏均好黄老，令太子及外家子弟习之。处士王生至令廷尉张释之结袜云“欲以重之”。文帝本人更力行“慈俭，不为天下先”之道家三宝。故废肉刑，惜露台之费，不事征伐，以致匈奴内侵，诸王坐大。然休养生息，为武帝立进取之基，其功亦不

① 见《后汉书》卷四十三。

② 《盐铁论》。

③ 著《汉书》及《白虎通》，后者或非所著。

④ 著有《申鉴》。

⑤ 著有《潜夫论》。

⑥ 著有《中论》。

可掩。“景帝以《黄帝》《老子》，义理尤深，改子为经，始立道学。敕令朝野，悉讽诵之”^①。其尊崇道家，可谓至极。士大夫之奉黄老及受其影响者，如郑当时、杨王孙、直不疑、汲黯、司马谈、司马迁等皆其著者。然汉初道家，偏于实践，无著述传世。思想上之表现，反在武帝之世及儒盛道衰之后。其内容可观者，有《淮南子》及《论衡》二书。《淮南子》为武帝诸王刘安令其宾客所撰。其思想以黄老为中心而参以孔孟之仁义，申韩之刑名。盖太古无治之社会，虽最为美善，而“朴散为器”之后，亦只有认政治为必要矣。故《淮南子》之思想，属于“杂家”，略似《吕氏春秋》之体例，非纯粹道家也。王充《论衡》虽有时作调停之论，然其思想之精彩，实在其宿命论与无治之主张。王充认定政治之兴衰，不由人事之得失，而为“自然之道，适偶之数”所决定。具体言之，政治上之治乱，由于人民衣食之有无，衣食之有无，决于年岁之丰歉，年岁之丰歉，系于天时之良否。此则完全出于自然，非人力所能影响。以中国过去之政治史观之，王充此论，诚具有相当之真理。惟过于注重政治之物质条件，又持过于消极之态度，故仍不免作错误之结论。至于《论衡》排斥五行阴阳之言警辟确当，直欲突过荀子之《天论》。

法家 申韩任刑重利之学，汉初虽受排挤，武帝以后，则与儒学并趋兴盛。宣帝曾谓“汉家制度，本以霸王杂之，奈何纯任德教乎”^②？史讥其察察为明，殆即由于宣帝重视刑名之故。臣下之学申韩者，为数尤众。各朝之能臣法吏，多据之以经世决狱。其中有阐扬任法重刑者。如文帝时为廷尉之张释之不肯从文帝枉诛惊驾之人，以为“法者天子所与天下公共也”。其言与管子“法令者君臣之所共守也”^③一语，完全相合。又如

① 《广弘明集》卷一引吴人闾译语。

② 《汉书》卷九。

③ 《七臣七主篇》。

武帝时为廷尉之张汤，汲黯诋之为“刀笔吏不可为公卿”，“令天下重足而立，侧目而视”。此外“酷吏”如义纵，王温舒之流，殆均实行商鞅重刑轻罪之主张，而承袭其渭水尽赤，号呼震天之作风者。此后则桓帝时之崔实，“明于政体，吏才有余”，欲以“霸政”挽汉末政治颓靡之风，主张“重赏深罚以御之，明著法术以检之”。立论亦近于法家之商韩。此汉代法家之一派也。其另一派则尊崇君主，富强国家。举其要者，如学申商刑名于轹张恢生之晁错，上书文帝，谓“人主所以尊显功名，扬于万世之后者，知术数也”。其意略近申不害之术治。如黄生与辕固生辩汤武之事于景帝前，黄生持汤武乱君臣名分之议，举《韩非子》^①之言，实无差别。又如为武帝兴利开边之桑弘羊，由《盐铁论》中可推知其富强思想之梗概。然而两汉法家，偏重实行。不独鲜自创之思想，亦且乏专门之著述。晁错之《新书》，崔实之《政论》，并皆散佚殆尽。先秦法家思想之创造精神，至汉而终止发展。

乙、魏晋南北朝^② 汉亡后之三百余年，为道家政治思想盛行之时期。盖儒法二家之思想，均倾向于积极。当天下比较太平之际，人心思治，仁义刑名之术，自足动人之听。道家思想，亦不尚玄虚，以消极之无为，作积极之治术。终汉之世，态度比较消极之重要思想家，仅王充一人而已。自曹魏乘桓灵失政之余而窃国，促成天下三分之局面。其后晋虽灭吴暂得不及四十年之统一，而五胡纷扰，元帝渡江，复造南北对峙，六代迭兴之紊乱政治。在此环境之下，失望悲观，自所难免。故就大势观之，不仅儒法消沉，即道家之“黄老”，亦几乎有为“老庄”压倒之势。儒学之消沉，在汉末即已开始。《后汉书·儒林传序》谓“自元帝览政，薄于艺文。博士倚席不讲。朋徒相视息散。

① 《忠孝篇》。

② 魏黄初元至陈祯明二，公历二二〇至五八八。

学舍颓弊，鞠为园蔬”。《魏志》卷十三引《魏略》曰，“初平之元，至建安之末，天下分崩，人怀苟且。纲纪既衰，儒道尤甚”。正始中“朝堂公卿以下四百余人，其能操笔者未有十人”。又汉末官书屡遭浩劫，或有甚于秦火。《后汉书》谓“董卓移都之际，吏民扰乱，自辟雍、东观、兰台、石室、宣明、鸿都诸藏，典策文章，竟共剖散。其缣帛图书，大则连为帷盖，小乃制为滕囊。及王允所收而西者裁七十余乘。道路艰远，复弃其半矣。后长安之乱，一时焚荡，莫不泯尽焉”。如此所言，则文字几灭，何况学术？然吾人应注意者，儒家思想虽趋向于湮沦，而儒家传统之观念则依旧为朝士所沿用，以为粉饰太平或政治建设之资料，其中最流行者，除仁义教养等常谈外，以“五德终始”为尤著。南北朝之禅代，无不以之为口实^①。北周宣帝之自比上天，殆为天治思想之病态表现。至于北魏孝文帝太和九年之下诏均田^②，为北齐元年以后首见之最大田制改革。而太和二年诏定婚制，宣武帝永平三年诏立医馆，皆是表现以儒术为依据之积极政治。

在此儒学衰微之时期，仅有傅玄^③一人，不但力倡儒术，且从事著述。《傅子》一书诚为晋代儒家之巨制。王沉称之，谓“足以塞杨墨之流道，齐孙孟于往代”^④，然自今日观之，殊觉卫道之功多，发明之绩少也。

法家之政术，以魏武帝之提倡而暂行^⑤。桓范之《世要论》，殆为此潮流中之产物。然书已失传，内容难考^⑥。蜀相诸葛亮

① 惟不用董仲舒相克，而用刘歆相生之次序。南北朝之代数不同。势必发生困难。盖在南朝为汉火。魏土，晋金，宋水，齐木，梁火，陈土。隋金，在北朝则晋金。魏水。周末而隋当为火。

② 《北史》卷三，《魏书》卷七上及卷五十三。

③ 玄晋武帝时为驸马都尉。

④ 《晋书》卷四十七。

⑤ 傅玄谓“魏武好法术而天下贵刑名”，见《晋书》卷四十七。

⑥ 《玉函山房辑佚书》及《适园丛书》有辑本。

“科教严明，赏罚必信”。亦具法家之色彩。然著述不传。清朱璘所编之《诸葛丞相集》为摭拾之书，不可尽信。^①魏晋时代法家之显学，只此二家。此外更无表现矣。

道家思想为魏晋时代之主潮，上已言之。其勃兴之始实溯源于魏正始中^②何晏、王弼等之“祖述老庄”，王衍之奖重王、何。盖“衍累居显职，后进之士莫不景慕仿效。选举登朝，皆以为称首。矜高浮诞，遂成风俗焉”^③。两晋时代，其势转盛。“有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述玄虚。摛闕里之经典，习正始之余论。指礼法为流俗，目纵诞以清高。遂使宪章弛废，名教颓毁”^④。至于勃兴之原因较著者，似有五端。（一）老庄为“为我”之个人主义。每当政治崩坏，社会解体之际，自然趋于滋长。汉末以来之长期纷扰，使个人失去对社会之信心。知识分子之失望与悲哀，殆尤深切。彼等既知兼善之无方，乃退求一己之安全或满足。老庄之消极政治思想，彻底个人主义，正合时代之心理需要，故一经推演，立成风尚。（二）失望之尤者或流于厌世。玄虚之说，以超世之乐观，掩厌世之悲观，其作用略同宗教信仰为“犯罪者”之安慰。（三）乱世公道不伸，个人易罹横祸，老庄谦退之术，乃全身之妙诀。（四）衰世人士对于传统之社会制度，风俗思想，失其信仰，且生反感。故反对礼教之拘束，则生解放之运动，反对有为政治之徒劳，则倡无为之思想。老庄之勃兴，此亦一重要之原因。（五）佛教先已传入中土，至魏晋而始盛。道家虚无之旨，得释家寂灭之说以相助，意义愈趋深邃，波澜更为壮阔^⑤。

① 《蜀志》载原书二十四篇，十万余字。篇目中有“权制”、“综核”、“法检”诸名。

② 值公历二四〇至二四八。

③ 《晋书》卷四十三。

④ 《晋书》卷九十一《儒林传序》。

⑤ 战国时代仅俱上列之前三原因，故道家仅占诸子之一席，不能如魏晋之独尊。

当时道家思想之可得见者约有十家，虽均以为我为出发点，而其为我学说之内容不尽同，其所取对政治之消极态度亦深浅互异。综括之似可析为无为与无君之两派。

无为派 以时代之先后论，无为思想之代表，当首及“清谈”始祖之何晏、王弼。二家之思想皆承老子。何晏著书虽富^①而思想已不能详考。其论政之大旨，略见《景福殿赋》^②所谓“除无用之官，省生事之故。绝流遁之繁礼，反民情于太素”。悉不出《道德经》之范围^③。王弼曾注《老子》，为何晏所称许^④。其论人生则主谦退，论政事则尚清静，亦一本老学。如《老子》六十三章注云：“以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。”足以见其政治思想之大意。然王弼虽主无为，而并不主无君。《老子注》二十九及三十二章解释政治之源起，谓“朴散为器”，则“圣人因其势散，故为之立官长”。而“始制官长，不可不立名分，以定尊卑”。故政治之兴，理有固然，非圣人之矫作。王弼又释《老子》“不尚贤”之说，以为不尚贤者，非泯除等差，强为平等。第四十九章注曰：“能者与之，资者取之，能大则大，资贵则贵。物有其宗，事有其主。（中略）又何为劳一身之聪明，以察百姓之情哉。（中略）无所察焉，百姓何避？无所求焉，百姓何应？无避无应，则莫不用其情矣。人无为舍其所能而为其所不能，舍其所长而为其所短。如此则言者言其所知，行者行其所能。百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。”王、何之论，大致温和，不如晋代诸家之纯主虚无，态度激烈。

王、何以外，持无为论者，尚有注《庄子》之向秀、郭象，注

① 晏有《论语集解》、《周易解》、《文集》等。除首列一种外，均已散失。

② 《文选》卷十一。

③ 严可均《全三国文》中从《列子》张注等所引何晏《道论》、《无名论》诸篇，最为完备。然有关政治思想者殊小。

④ 此外又有《周易略例》、《周易注》、《论语释疑》、《文集》等书。

《列子》之张湛，与为司马昭所杀之嵇康。向秀“雅好老庄之学”，曾于旧注外为《庄子》解义，“发明奇趣，振起玄风。读之者超然心悟，莫不自足一时”^①。故向秀之阐扬《庄子》，亦如王弼之有功于老学。惟其书已佚。郭象取其内容，自成《庄子注》^②，流传至今。向、郭二人之政治思想可于此见其梗概。约言之，两家以庄子之自由(逍遥)，为人生之极致。故注逍遥曰：“庄子之大意在乎《逍遥游》，故无为而自得。”注《齐物论》曰：“凡物云云，皆自尔耳。非相为使也。故任之而理自至矣。”虽然，“与人群者不得离人”^③。而无为者非寂灭之谓。“夫实由文显，道以事彰。有道而无事，犹有雌而无雄耳”^④。既有事矣，则政长势不可无。“千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜”^⑤。君臣尊卑之分，亦一本自然，非出于矫揉压迫。“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下”^⑥。然向郭二氏只肯定政治，而不肯定有为烦扰之政治。《庄子注》中随处皆流露此种放任主义之倾向。专制政府则尤为其所反对。《在宥》注曰：“已与天下相因而成者也。今以一人而专制天下，则天下塞矣。岂已通哉。故一身不成而万方有余丧也。”有君无为之思想，发挥至为明晰，魏晋各家，无逾此者。

嵇康尚魏宗室女，睹魏之衰而无以救之，故入于厌世之人

① 《晋书》卷四十九《向秀传》。

② 《向秀传》谓秀义象“述而广之”，《郭象传》(《晋书》卷五十)谓秀卒后其义零落，象遂窃为已有。

③ 《人间世》注。

④ 《列子·黄帝篇》注引。

⑤ 《齐物论》注。

⑥ 同上。

生观与消极之政治观。其所著有《养生论》、《答难养生论》、《声无哀乐论》、《难自然好学论》、《释私论》等篇。大旨在运用老子废智寡欲之方法,以达到个人“意足”之境界。嵇康虽无具体之政治思想,其所谓“崇简易之教”,“君静于上,臣顺于下”。则亦发挥“无为而治”之干涉主义^①。张湛亦有异于王何诸人之处。王何虽崇尚虚无,然未受佛教之影响。张湛则略取佛经之寂灭,以附会道家之清静。故《列子注》之哲学思想与老庄二注均不尽同。惟其政治思想则仍不脱“黄老”之范围。

无君派 上述诸人均崇尚无为而不否认政治之必要。阮籍、刘伶、陶潜、鲍敬言,及《列子》之伪造者,则承庄子逍遥之旨而引伸之以为无君之论。其态度愈悲观,其言论愈高旷。其思想愈消极,其行为愈放纵。政治之价值,至此完全“转换”,个人之自由,遂成为绝对之价值。欧洲之无政府主义,就理论言之,尚不如中国魏晋时代无君无治思想之彻底也^②。

阮籍之思想,颇含愤世之成分。盖“籍本有济世志”,以世乱不能行,乃郁为不平之意。疾世俗礼教之虚伪,故打破礼教。疾世俗君臣之徒劳,故主张废弃君臣。《达庄论》叙无为之贵,《大人先生传》著无君之美。而后者所言,尤为激切。籍谓民之初生,相安于淳朴。“无君而庶物定,无臣而万事理”。此后真淳不保,制度乃起,而痛苦随之。“君立而虐兴,臣设而贼生。坐治礼法,束缚下民”。如此所言,则政治为众恶之源。不独老

① 嵇康之人生观,与当时纵情欲,破名教者根本不同。康主寡欲,顷已言之。其《家诫》一篇,以尚志重节训子,谓“临朝让官,闕义让生,若孔文举之求代兄死,此忠臣烈士之节”。文天祥《正气歌》中所咏叹之嵇侍中,即嵇康之子。可谓能承父教,而康之为,亦可想见矣。

② 欧洲“革命之无政府主义”主张以暴力推翻政治之组织,然后重建自由合作之社会组织,中国无君之思想否认一切组织之需要,而不主张用武力颠覆政府。故就理想言,后者较彻底,就手段言,前者较激烈也。

庄不逮其愤激，即王何亦当掩耳。刘伶与嵇友善，其思想亦近阮籍。史称伶“放情肆志，尝以细宇宙，齐万物为心”^①。《酒德颂》中之“大人先生”，“行无辙迹，居无室庐，幙天席地，纵意所如”。其所表现者即为绝对自由之理想生活。陶潜“自谓羲皇上人”。其哲学思想不必属于老庄之系统^②，而其政治思想，则略同于魏晋之无君。《桃花源记》及诗中所描写之境界，不仅合于老子“老死不相往来”之条件而实尽泯君之迹。诗中“秋熟靡王税”之一语，足为吾人作明证。然陶潜天性冲淡，故其无君之理想亦出以温婉美妙之辞，绝无鲍敬言睚眦切齿之姿态。吾人若谓陶渊明为无君思想之托尔斯泰，则鲍敬言殆可为巴枯宁、卜鲁东之流亚。鲍生之名，见《抱朴子》之《诘鲍篇》，他无可考。如确有其人，疑当生葛洪之前，或与之同世^③。据《抱朴子》所引，鲍敬言思想之要点为“古者无君，胜于今世”。盖往古无君之世，太平安乐。及强者凌弱，众者暴寡，服事既兴则君臣之道起。从此争夺暴虐丧乱之祸遂相仍不绝。桀纣之性纵极凶残，向使本无政治制度，则二者并为匹夫，岂能流毒天下？故“君臣既立，众恶日滋”。鲍生之结论，大致与阮籍相同。惟鲍生遍举暴君主之罪恶，几可作一篇讨暴君之檄文读。虽未主张行动，其论调之激昂，亦前此所未有。《列子》一书之内容，较为复杂^④。其无君之结论与上述诸家相似。其无君之论调则大体基于纵欲之人生观。此则为他家所共有。《杨朱篇》托杨朱之

① 《晋书》卷四十九。

② 陶潜之生晚于嵇阮辈约百年，清谈之风气，自正始至太元中（潜三十岁前后）殆已盛极而衰。潜之思想或渊源儒家。如《饮酒诗》云：“少年罕人事，游好在六经。”

③ 洪卒于晋咸和间，约当公历三二八——三三四。

④ 《列子》为晋代伪书，殆已成为定论，但谓为张湛所造则无确据，其中或有先秦遗说，不尽出于杜撰；然亦难于抉择矣。

言,谓人生苦乐系于物欲之是否能畅达无阻。故人生最高之目的,在能恣情纵欲,其他皆无足取。若人人能自恣,人人能自乐,则人人不利天下而天下治。其说殆近于先秦它嚣、魏牟之一派而亦为魏晋一部分士大夫放荡生活之理论根据。抑吾人宜注意者,就上述诸人观之,则晋代之无君论者,似有二重要之流派。其一派认定政治为有害,而主张君不可有。阮籍、鲍生是其代表。又一派则认定个人当自足,而主张君不必要。陶潜及《列子》中之杨朱皆属之^①。复次,《列子》书中之无君论,并非完全一贯以纵欲为依据。如《黄帝篇》称华胥氏之国谓“其国无帅长,自然而已。其民无嗜欲,自然而已”。其意境略近于老子之寡欲。至于《天瑞》^②、《仲尼》^③、《说符》^④诸篇所言,又近于“黄老”之无为,不逮无君之论。此亦列子内容芜杂,为后人掇拾纂集之明证^⑤。

魏晋老庄思想之盛行,以今日之眼光观之,不独为先秦道家之复兴,亦可视为儒学中衰,互为因果之思想解放。晋代之个人主义中实包含一“冲决网罗”^⑥,打破礼教之潮流。盖汉魏之世,名教既衰,日趋虚伪。拘牵礼法,桎梏性情。孔融以秃巾微行被奏,陈寿以父丧有疾,使婢丸药而见议。加以汉末党人,激扬“清议”“互相讥揣”,势必至于吹毛求疵,以礼法德行相律。

① 然此仅就二派立世之注意点而区分之,非谓其主张必互相排斥两不相容也。

② “圣职教化,非人则义”。

③ “尧治天下五十年,不知天下治欤,不治欤”?

④ “治国之难,在于知贤而不在自贤”。

⑤ 《仲尼篇》又设为孔子对商太宰之问,谓“西方之人,有圣者焉。不治而不乱,不言而自信,不化而自行,荡荡乎民无能名焉”。西方圣者,似影射释迦牟尼。若然,则亦《列子》为晋人伪托之一证。或者此段即张湛所加入,亦未可知。

⑥ 谭嗣同语。

压迫积久，自生反动。朝廷先弛气节之标准^①，士大夫更贱名检之拘束。《老》《庄》书中有薄礼贵真之言^②，晋人引申之，遂成其极端之任情思想。何晏、王弼倡其风^③，阮籍^④、刘伶^⑤、阮瞻、王澄^⑥、阮咸^⑦、毕卓^⑧、谢鲲^⑨诸人承其绪，《列子·杨朱篇》则大畅其旨，遂酿成空前之解放运动。其蔓延甚广，妇女亦竟参与，几有近代妇女社交公开之风气^⑩。然而矫枉过正，“振子之摆动”又恢复原来之方向。自正始至太元，清谈之流行已一百五十年。社会与政治不安定之情形，并无可睹之改善。且五胡乱华，二帝虜死^⑪。中原失陷，南北分局，成中国空前之巨变。

- ① 《魏志》卷一，建安十九年（公历二一四）令云：“夫有行之士未必进取，进取之士未必能有行也。（中略）有守明思此义烈士无遗滞，官无废业矣。”
- ② 《老子》三十八章“礼者忠信之薄而乱之首”。《庄子·大宗师篇》有子桑户死，其友孟子反子琴张临尸而歌。孟孙才之母死“哭泣无涕，中心不感，居丧不哀”。
- ③ 范宁谓二人“不遵礼度”。见《晋书》卷七十五。
- ④ 《晋书》卷四十九言之颇详，故称其“能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之”。至于其哭母吐血、哭邻女尽哀，亦表现其破伤率真之主张，大人先生傅斥守礼君子之言论，则此主张之说明也。
- ⑤ 伶“放情肆志”。《酒德颂》：“贵介公子，搢绅处士，（中略）陈说礼法，是非锋起。”而大人先生视之如“裸赢之与螟蛉”。其意亦极显明。
- ⑥ “去巾幘，脱衣服，露丑恶，同禽兽”。
- ⑦ 咸与豕同饮。
- ⑧ 卓盗饮被缚。
- ⑨ 鲲挑邻女，投梭折其齿。
- ⑩ 《抱朴子·疾谬篇》谓“今俗妇女，休其蚕织之业，（中略）舍中馈之事，修周旋之好。更相从诣，之适亲友，承星举火，不已于行。（中略）游戏佛寺，观视鱼吹，登高临水，出境庆吊。开车褰帟，周章城邑。盃觴路酌，弦歌行奏”。《晋书》卷五《怀愍帝纪论》亦有相类之观察，并谓当时妇女“先时而婚，任情而动。故皆不耻淫佚之过，不拘忌妬之恶”。
- ⑪ 永嘉五年（公历三一—）刘聪兵陷洛阳，怀帝被掳。建兴四年（三一六）刘曜陷长安，愍帝出降。

于是当时人士，又觉清淡足以误国。响之风靡一时者，今则为人诟病。桓温入洛阳过淮泗之言，谓“遂使神州陆沉，百年邱墟，王夷甫诸人不得不任其责”。虽不必平情合理，而亦足觐风尚之转变。其余论者如孙盛^①著《老聃非大圣论》、《老子疑问反讯》^②，范宁^③著论斥王何^④，王坦之^⑤作《废庄论》^⑥均破毁虚玄，重申实有。故南渡以后，老庄顿衰。迄隋唐统一以前，政治思想复归蛰伏。除传统之儒家观念尚流行于南北及《刘子新论》一书，尚有可观外，此二百余年，诚可谓为政治思想之黑暗时期^⑦。

魏晋政治思想之大势为道儒对立，道强儒弱之局面，然持调和论者亦颇有之。李充、葛洪皆其著例。李充^⑧虽“幼好名利”，然观其《学箴》所论谓：“世有险夷，运有通圯。”“老庄明其本”宜行于“太初”之时，“圣教救其末”当用于今日之世。则亦折衷于儒道之间，以道为体，以儒为用。原则上尊道，实际上重儒。名为调停，而实深抑虚浮也。葛洪论政亦依违于儒道之间，而推尊君主，尤甚于李充。《抱朴子》书中，大抵内篇在原则上尊道^⑨，外篇则极言君主之必要与治术之不能无

① 与王导同时。

② 《广弘明集》卷五。

③ 宁，简文帝时人。

④ “二人之罪，深于桀纣”。《晋书》卷七十五。

⑤ 与范宁同时。

⑥ 《晋书》卷七十五。

⑦ 西晋时已有反对玄虚者，如傅玄《上武帝书》（《晋书》卷七十四），裴頠《崇有论》（《晋书》卷三十五）然大体出于门户之见，尚非由风气之转移也。

⑧ 充与王导同时。

⑨ 《明本篇》云：“道者儒之本也，儒者道之末也。”故“治世之圣人”不及“得道之圣人”。

为^①。李、葛二人皆生晋世。南北朝时代尚有作者未定之《刘子新论》，亦属调和一派。立言大旨与李充相似^②。

佛教所引起之争论 佛教输入已久，魏晋以后始得盛行。教义既在出家脱苦，其不能对政治思想有所贡献，诚势所必至。然其组织习惯，行为思想，均带殊方异国之色彩。其必引起拥护“本位文化”者之反对，亦意中之事。惟南北朝时代反佛言论之重心，不在儒而在道。若以地域而论，则反抗之力量，南朝较强而北朝较弱。综括双方争论之有关于政治思想者，共有二端。（一）佛教以“出家”教人。出家之后，则个人对于国家之义务，伦理政治之束缚，均可置之不顾。故父母可以不养，君亲可以不敬。晋释慧远《答桓太尉书》^③所谓“凡出家者隐居以求其志，变俗以道。（中略）是故内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬。”（《弘明集》卷十二）正可以代表释教之观点，而说明其与儒家政治伦理冲突之主要理由。盖纲常名教，深入人心。虽未必普遍实行，而已成普遍之观念。故不仅儒者维持传统观念，攻击沙门之无父无君，道徒亦往往利用伦常之说以保持宗教之地位。盖晋代之道家，打破礼教，与儒为敌。南北朝之道徒，拥护礼教而与儒携手。时异世迁，化敌为友，亦一有趣之事。当时反佛之言论，似以道家所立之“三破论”为最扼要，三破者“入国而破国”^④、“入家而破家”^⑤、“入身而破

① 《嘉遯篇》曰：“普天率土，莫非臣民。”《良观篇》谓“夫君，天也，父也”。“民生在三，奉之如一”。《诘鲍篇》反复驳斥无君之论，谓圣人观象立制，兴利除害而百姓奉以为君。故政治之起，既自然又合理，非如鲍生所言。君道贵贤任能用刑诸篇则谓礼乐刑政皆为要务。至于道家无为之说，“用之则弊”。清静守一之境界，“可得而论，难得而行也”。

② 此书作者或题刘勰，或称刘昼，或疑唐人袁孝政伪作，均待考。

③ 《高僧传》卷六，作《沙门不敬王者论》。

④ 大意斥沙门不事生产而消耗，以致发生“国灭人绝”之结果。

⑤ “孝道顿绝”，“骨肉生雠”。

身”^①是也^②。然上述之争,仅为私人之意见尚未有直接之政治意义。自晋咸康六年^③庾冰辅政,代成帝下诏,令沙门尽敬于君父^④,于是引起朝野之争辩^⑤。大抵主致敬者伸“率土之滨,莫非王臣”之义^⑥。反对之者则持“方外之宾”不顺化求宗之论^⑦。(二)中国在先秦时代即有一种以文化为标准之民族观念。南北朝时代胡汉互诋^⑧文化民族之观念,又复流行。道家利用之以卫教,事极自然。顾欢之《夷夏论》,足为代表。其论大旨谓道佛一贯,而一戎一华。“舍华效夷,义将安取”^⑨。佛徒之反驳则以大同思想替代民族主义,而力维释教之独立性。如宋释慧通《驳顾道士夷夏论》云:“夫大教无私,至德弗偏。化物共旨,导人俱致。在戎狄以均响。处胡汉而同音。圣人宁复分地殊教,隔宇异风。岂有夷邪,宁有夏邪!”^⑩至如谢镇之谓:“天竺者居娑婆之正域,处淳善之佳会”^⑪。僧祐谓:“天竺居中”^⑫。则直持变于夷之主张。故佛教之兴,其给与中国民族思

① 毁伤生命,断绝子孙,废孝养恭敬之礼。

② 《弘明集》卷八,《天惑论》引。

③ 公历纪元三四〇。

④ 诏略云:“因父子之敬,建君臣之序,制法度,崇礼秩,岂徒然哉,良有以矣。既有其以,将何以易之。”沙门虽已出家,然“凡此等类,皆晋民也。岂可以殊俗之礼,抗万乘之尊”。此事不见《晋书》。《弘明集》卷十二。

⑤ 后卒从众议,许沙门不致敬,唐高宗龙朔二年(公历六六二),此议再起,朝臣互有可否。卒令沙门拜素不拜君。见《广弘明集》卷二十五。

⑥ 如卡嗣之、袁恪之、马范等皆引用之。

⑦ 如释慧远,见前引。

⑧ 北诋南为“岛夷”,南诋北为“索虏”。

⑨ 见《南齐书》五十四卷。

⑩ 《弘明集》卷七。

⑪ 《重与顾道士书》,《弘明集》卷六。

⑫ 《弘明集》卷十四《后序》。

想之打击,殆不在小矣。

丙、隋唐五代^① 一治一乱之循环,自隋文帝统一又重新开始,至五代而再度完成。此三百七十年中之政治思想,亦重现由积极趋于消极之故态。就大体言之,隋及盛唐,儒家思想较占优势。佛教虽势力甚大,道教虽经朝廷之尊崇而发展,与佛教相抗衡,然二者为宗教之信仰,与政治思想无直接之关系。故贞观、开元时代之朝廷政事,君臣言论,仍以儒学为基础。“太宗锐意经籍”,与十八学士讨论经义^②,尤开重儒之风气。此后取士用人,虽诸科并列,而“世崇儒学”,六经始终不废^③。且盛唐疆域之广,声威之远,法制之备,文化之盛,汉代可望其项背,此外均不能相拟。中国成为一兼统夷夏之帝国^④。新罗、日本亦入贡留学^⑤,虽未必真能“用夏变夷”,然自信之心既得恢复,则儒家有为之积极思想,势必随之而流行。天宝乱后,渐露衰兆。中唐以降,政事日非,祸乱迭起,痛苦经验之中又产生抗议之思想。故抗议乱政之殃民,则民贵之思想复兴,抗议专制之祸国,则无君之思想再起。晚唐五代政治思想之大势,殆略与晋代相似。盖老庄盛行,而儒家亦大倡孟子民本之旨。

儒家 隋唐儒家之宗师,殆应首推王通^⑥。皮日休及司空图《文中子碑》谓唐初名臣如李靖、魏徵、杜如晦、房玄龄均出其门^⑦。王通之论政,以“帝制”为理想,以“王道”为典则,不足以

① 隋开皇九至周显德六,值公历五八九至九五九。

② 《旧唐书》卷二,《太宗本纪上》。

③ 《新唐书》卷四十四,《选举志上》。

④ 唐太宗贞观四年(六三〇)以诸蕃君长之请,下制玺书赐西域北荒之君长,皆称“皇帝天可汗”。

⑤ 《旧唐书》卷百九十九上《新罗、日本传》。

⑥ 隋大业十三年卒(公历六一年)。

⑦ 宋司马光、朱熹等均疑其妄,并斥王氏学。

言新创。唐太宗之《帝范》，武则天之《臣轨》，《贞观政要》所载当时君臣之言论，则表现朝廷之观点，其内容亦不出传统儒学之范围。至于辅佐德宗中兴之陆贄，则为儒学之实行家，其思想亦纯然因袭。盖唐代儒术虽盛，大体上已达定型而硬化之情状^①。宋叶适谓唐代“六经《语》《孟》，举世皆习。其魁伟俊秀者乃去而从佛老之说”。虽容有过甚，实能说明大势所趋。三百年间儒家政治思想之较可观者，仅韩愈、柳宗元、林慎思等数人。以时代论，韩、柳生德宗中兴之后，已衰而未大乱之世。林慎思死于黄巢之乱，唐亡二十七年之前。以思想内容论，韩、柳近荀子之尊君，林则袭孟子之贵民。三人之间，正足以代表儒家思想，由积极入于消极之趋势。韩愈思想，殆为对佛道虚无之反动。故谓圣人之道不过饮食男女。君臣之义，其要在君治民奉。唐代拥护专制政治之思想，当以此为最彻底。柳宗元论政治原起由于诉讼息争，而政治组织由小至大，其说颇为新颖。观其屡讥苛政，则其思想亦有孟学之成份，适居韩、林之间。林慎思之《伸蒙子》《续孟子》纯为乱中悯人伤世之作品。其痛恶苛政之极，遂不辞逃于无为之消极思想。

道家 唐以姓李而尊老子^②，立“崇玄学”，以《老》《庄》《列》《文》取士^③。天子自为教主^④，道士或列朝班^⑤。政府之用意或在进道以抗佛，而儒学亦受影响。故白居易“将应制，举揣摩时事”，作《策林》数十首，而道家之言几占其半。则唐代学风，略可想见。然而此种老庄之政论，不过人云亦云之仕途

① 永徽五年颁行《五经正义》，即其明证。

② 武德三年高祖立老子庙。乾封元年高宗追尊老君为“太上玄元皇帝”，《唐会要》卷五十。

③ 开元二十年，《旧唐书》卷二十四。

④ 天宝七载玄宗册授尊号曰“开元天宝圣文神武应道皇帝”。

⑤ 代宗用李国桢。此后道士入官者时有之。

“敲门砖”，不足以称思想。其发自衷心，针对时势，足称思想，大致可观者，当推元结^①、《无能子》^②及谭峭^③三者。元结者少著《元子》，推重清静无为之政，不出传统老学之范围。《无能子》^④则有似鲍敬言无君之论而愤激过之。书中谓人与万物，同为一炁。人物纵死，其炁常存。然则天下虽乱，无所用其拯救。又谓：“中国天子之贵，不过在十分天下一二分中，征伐战争之内，自尊者尔。”如此蔑视君主“大不敬”之言，可谓空前创见。盖不经大唐帝国之经验，亦无由成此“小天下”之观点也。谭峭《化书》为五代道家之唯一代表^⑤。其立论本于道家而不如《无能子》之消极。盖谭子以道德无为为最高之理想，每下愈况，退而为“仁”“食”与“俭”之政治。所谓“仁化”，实近孟子仁政同乐之旨。然此尚非其思想之特点。《化书》最动人部分，为其“食化”，“俭化”之说。《巫像篇》谓“虎狼不过于嗜肉，蛟龙不过于嗜血，而人无所不嗜。所以不足则斗，不与则叛”。《无为篇》谓“自天子至于庶人，暨乎万族，皆可以食而通之”。此种凄厉沉痛空前之“唯食论”，亦唐末人民苦况之反映^⑥。

儒道二家为唐代政治思想之主要潮流。此外尚有属于“杂家”之赵蕤^⑦、罗隐^⑧二人。赵蕤有《长短经》^⑨，兼采儒、法、黄

① 生于开元十一年，卒于大历七年。

② 书成于光启三年。

③ 后唐道士。

④ 作者之姓名待考，书成于黄巢乱中。

⑤ 旧题《齐邱子》，南唐宋齐邱撰。

⑥ 懿宗、僖宗之世，饥荒尤甚。“贫者以蓬子为面，槐叶为羹”。昭宗在凤翔为梁兵所围，“城中人相食，父食其子。而天子食粥，六宫及宗室多饥死”。《新唐书》卷五十二，《食货志》二。

⑦ 开元时人。

⑧ 五代时人。

⑨ 成于开元四年。

老之言。罗隐著《两同书》及《谗书》，调和儒道，其态度略似《刘子新论》。

丁、宋元^① 宋太祖受周之禅，五代纷争之局遂告终结。然而辽夏并立，金元代起。始于不完全之统一，继成不自主之偏安。及元陷崖山，中国全部沦于异族，为时几达百年。在此民族衰微之时期，中国之学术及思想反呈兴盛之势。盖魏晋突兴之外来佛教思想，至此已完全成熟，与固有之儒道思想调融混合，产生空前之理学。而政论家受外患之刺激，颇倾向于极端有为之思想。中国大规模之维新运动，首见于宋代。守旧者起而相挠，酿成新旧交争之局。惟当时两党言论，均不脱传统儒家之羁绊。维新者以儒术为藉口，反对者以非儒攻之。故就表面言，宋代之政治思想，仍以儒为正统。至于道家思想则或吸收于理学之中，或存于少数文献之内^②，或偶为政论家所称引，大体上已失去其独立之存在。故宋元为道家无为思想消沉之时代。盖先秦政治思想，原有四大流派。四派之中，墨灭于汉，法亦变为实用之技术，终止学理上之发展。此后仅儒道二家继续存在，随时势之治乱，互有盛衰。唐代二家并在，门户尚显然可分。至于两宋，则儒既非纯，道亦垂尽。先秦学派之分野，至此完全消灭。就此言之，宋元之四百年，为中国思想穷极将变之时期。

宋代政治思想之流派，主要者二。一曰理学家，二曰事功派。附庸者二，一曰守旧派，二曰“蜀学”。理学家又可分为援道入儒及援佛入儒之二支流。前者以邵雍、周敦颐等为代表，后者以朱熹、陆九渊等为领袖。张载则同受道佛之影响。然吾人宜注意，理学家之哲学思想虽各不同，而其政治思想则大致一贯。其要旨在以三代之政治为最高之理想。以汉唐之功

① 宋建隆元年至元至正二十七年，值公历纪元九六〇至一三六七。

② 《文子辨义》，《子华子》。

利为不足道，以大学之格致诚正，修齐治平为唯一之政术。对于当时之实际问题每持“反对党”之态度，为在野士大夫清议之中坚，辄为当局所深恶而排斥。

理学家立言虽处处求致用，而事功派视之，则无往不迂阔。事功派认定圣人必言功利，国家有赖富强。“王”固宜尊，“霸”亦可取。其论貌似法家，而实近荀学。盖北宋之世，外夷之强势已见，中国之积弱未除。远识之士，已知非大加整刷，不足以御侮图存。南渡以后，国势愈蹙，尤非大有为不足以进言恢复，退求自安。事功派之思想即以此为背景。当时变法之主张，即出于此派重要人物之王安石。故两宋之事功派，以近人之名词称之，实具唯实眼光之维新派也^①。此派之思想，大抵以浙江与江西为中心。其最著者，在赣有李觏、王安石，在浙有陈亮、叶适诸人。李觏著《礼论》，以礼为修身治国要道之总称。又著《富国》、《强兵》、《安民三策》、《平土书》、《周礼致太平论》等书，提出具体之治术。于宋人中其思想最近荀子。王安石为实行之政治家，其“新法”以推行不得其人，且为旧派所阻，而归于失败。然其有为之思想实亦本之儒家。宋人以非圣人之道攻之，或竟取老子无为之旨以与新法相抗^②，不独“无的放矢”亦竟“认贼作父”。以今日之眼光论之，王学之失不在其不合经术，正在其附会《周官》，不能脱旧思想之羁縻。陈亮之功利思想较乏系统而最为露骨。其《与朱元晦论王霸书》足以表示事功派与理学家精神不同之处。叶适之思想最精湛有条理而态度则较温和。盖叶适以孟子仁政贵民之旨为政治思想之起点，与理学相

① 理学家非不知世变之急，整兴之要。然其所重者不在行为而在动机，不在物质建设而在精神力量。故“正君”“正心”为其政论之中心。对外力主战议，以为只须君主之心中“人欲净尽，天理流行”则国家一切兵财政教之问题，皆迎刃而解，何必言功利。

② 如司马光《与王介甫书》，引用《老子》“我无为而民自化”等语。

近，而与李觏不同。

两宋儒家不属于理学系统者，当以欧阳修、司马光等为最重要。盖皆为守旧思想之中坚，与新法相对立者也^①。其立论不外三代之仁义，扬黄老之无为，以新法为乱政，斥安石为“小人”。其思想极陈旧，其实力则颇广大。新法之败，党祸之起，此派应负一部分之责任。苏氏父子中，轼、辙皆近传统之儒家。其政论与欧阳修等相响应。苏洵之学“出于纵横而杂于禅”。其《六经论》解释儒家之治术，间及社会生活之基本原理，颇具特见，非如他家断言于新旧之争，着眼于一时一地之问题。

（三）转变时期

元以蒙古入主，中国沦于异族之暴政者约一百年。华族备受蒙古及色目人之凌辱。许衡一代儒宗，存用夏变夷之妄想，不惜屈膝于夷狄之君，而于事无补。《春秋》内外之义既亡，汉人且甘心蒙古化^②。以视齐朝之某士大夫，其无耻殆有过之^③。在此政治黑暗期中，不但民生苦痛，思想亦复消沉。及明太祖起兵草野，揭民族革命之帜，光复九州。华族自主之政治，得重见于中土，而政治思想亦随之更生，且开始进入一新时代。简言之，即自古代思想而转为近代思想之时期也。近代思想之主要特征有二。一曰以民族国家为思想之对象，二曰以民有民治为政之归宿^④。中国先秦以来之思想虽亦严“夷夏之防”然重文

① 理学家非功利而不尽反新法。

② 《廿二史劄记》卷三十“元汉人多作蒙古名”。

③ 《颜氏家训》卷上，《教子篇》第二：“齐朝有一士大夫尝谓吾曰：我有一儿，年已十七，颇晓书疏。教其鲜卑语及弹琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，无不宠爱，亦要事也。”

④ 此为文明国家之共同趋势，不仅中国为然。

化而轻种族。当华族势盛,则进为用夏变夷之文化帝国主义。值异族入主,则退而为叛国事仇者之口实。故严格言之,中国固有之民族思想,既非彻底,亦不完全。复次,中国政治思想之对象,为略带大同主义色彩之“天下”。大意与欧洲中世之“世界帝国”相近,而与近代之“民族国家”不同。故严格言之,“国”之观念亦为先民之所未有。以不完全之民族思想,与非国家之天下观念相合,其不能臻近代民族国家之境界,实为情理中事。不仅此也。先秦以来之政论家,发扬“民为邦本”之学说者虽不乏人,然以近代之语述之,彼等大体只知“民享”“民有”而未知“民治”之政治。且孟子一派虽以“得乎邱民为天子”以及“一夫”可诛之说阐明“民有”之精义,然既无民治之说以伸之,则有体无用,二千年中,亦只传为原则上之空谈。况孟子以后之人,多半仅传民享之观念。不知民有,何况民治。人民虽为政治之目的,而君主永为政治之主体。民本者未实现之理论,而专制为不可否认之事实。梁启超谓中国二千余年之中有“朝廷”而未尝有国^①意即指此。故古代之民本思想,乃不完全之民权思想,其去近代民主政治之观念,实有若干距离。就大势言,明清两代政治思想之贡献,即在逐渐放弃专制天下之观念,而达到近代民族国家,民主政治之境地。

明清政治思想转变之原因,一部分可于历史环境中求之。其较明显者有二。一曰痛苦经验之教训。盖中国专制之毒,异族侵袭之祸,至元代而达于极点。其结果使士大夫感觉旧日之思想,如佛老之虚无,理学之心性,皆不足以保障国家之治平,而贵民攘夷之思想,则具有亲切之实际意义。二曰泰西文化之刺激。明代海通,西洋思想传入中上。国人之知识渐广,眼光渐变,政治思想遂得一空前未有之新机会,新方向以发展。外国思想之输入,前乎此者虽已有天竺之佛教。然而佛教为非

^① 见《少年中国说》。

政治之宗教哲学，对于中国之生活与思想虽有重要之影响，而对于政治则贡献甚微。总之，自身之经验与外来之刺激二因相合，遂促成政治思想之转变，而转变之来又非一蹴而及。盖亦曾经长期酝酿几度波折，然后底于完成，概括言之，约有下列之阶段。

甲、转变之萌芽 元明之际民族、民本之思想突然盛兴。朱元璋之谕中原檄^①以“驱逐胡虏，恢复中华”号召，尤足想见民族思想传布之广，殆已成为人所共喻之大义。方孝孺之《释统》及《后正统论》诸篇，重申华族政治自主之旨，其论更为深刻。盖前此之攘夷思想，注意于民族文化之自存，明初之排元思想则注意于民族政治之独立。孔子谓“微管仲，吾其被发左衽矣”。孟子谓东夷西夷之人“得志行乎中国”。顾欢称“舍华效夷，义将安取”？凡此皆以文教风俗为重，而不及于政治。至檄文乃明揭“未闻以夷狄治天下”之语。方氏更斥“夷狄而僭中国”，认为绝对不足以称“正统”。中国固有之文化民族观念，遂进展而成为政治民族观念。此虽尚与近代之民族国家观念不尽相同，而已与之接近。明代思想之转变，此为最重要之一端。民本思想之复兴，以刘基、方孝孺之力为最多。前者之《郁离子》与后者之《宗仪》、《君职》、《民政》等篇均重申孟子贵民之旨。刘基之言，较少发明。而方氏欲寓地方自治于宗族组织之内，虽不足以语近代之民权，然其建议，实有关民治之基础。吾人不必以其牵涉传统之宗法观念而少之。至王守仁《南赣乡约》所立之制度，则更与地方自治之原则相接近。秦汉以来之专制官治思想，至此亦有转变之征兆。

明代思想之转变，尚另有一途径焉，则阳明学派反理学之解放运动是也。南宋理学末流之弊，已发生“礼教吃人”之威胁。而唐宋肇端之科举制度，至明亦达僵化之绝境。程朱经

^① 出宋濂之手。

义，颂自政府。程文墨卷，流行民间，学术范围，难越乎此。加以八股之桎梏，则思想更遭窒塞。况明代君主之专制暴虐，超越前代。明太祖屡兴文字之狱^①，此后则“廷杖”“诏狱”，任意诛杀。黑暗残酷，前所未有。故明代虽有驱元复夏之功，而政治上则仍袭蒙古之专制，毫无进步。不及三百年而中国又失去政治之独立，实本身政治之不健全有以致之。然而压迫至极，自生反动。王守仁起抗程朱之正统，倡学贵自得之说，欲举思想之束缚，一扫而空之。其根据佛教禅宗所创“心学”之价值如何，吾人于此不必评论。然王氏曾谓“求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也”。如此明白揭橥思想自主者，求之前人，似亦未见。盖先秦以来，门户相攻，末学生辩。思想界中，明是非，决去取者，虽不乏其例。然而有奴必有主，儒墨相非，道儒互诋，皆各有其黄帝、尧、舜、夏禹、周文之偶像。则亦以此偶像破彼偶像而已，非能根本打破偶像，而以自我之识见为最后之标准，如王氏之所主张者也。况孔子自汉迄明，屡经专制政府之推尊，其思想之威权，已与政治之威权相合，而势力愈大。吾人试推想明代社会之情形，则可了然阳明学派思想解放运动之难能可贵。王守仁之哲学，建设多于破坏，故其思想解放之主张亦简略而不过激。至其门人及私淑弟子，推波助澜，变本加厉，遂或入于“狂禅”，而演成突过晋代之自由思想。私淑王门弟子王畿，及四传弟子罗汝芳等之李贽，殆足以代表此思想潮流之极端发展。李贽思想有与晋代相近者，亦有与之根本不同者。李氏摧毁名教提倡个人自由，与阮籍诸人，先后相应，此其相同之处。魏晋清谈，扇道家无君之消极政治思想。李贽虽称许无为，然对于有为之政治家亦极尽推崇。《藏书》评二千年中之历史人物，一反宋明传统之标准，如谓“秦始皇

^① 《廿二史劄记》卷三十二明初文字之祸，载太祖以文字疑误杀人之事甚多。

以则、贼、生、僧同音而取祸者尤众。

自是千古一帝”，“西楚继蚩尤而兴霸，孝武绍黄帝以增廓，皆千古大圣”。商鞅、吴起皆成大功。冯道与齐王建有德于民。此种议论，足以证明李氏狂禅之中，实含有积极之成分，盖其思想带浓厚个人主义之色彩，然其最后之基础，则为儒家仁民爱物之同情心，此与老庄之纯然为我者既大异其趣，则亦与晋代之解放思想根本不同矣。抑吾人又当注意。阳明学派，不仅直接有助于思想之解放，而间接亦贡献于民权思想。欧美先进民主国家之经验昭示吾人，思想自主为民治之精神条件。不人各具独立创新思想之事实，必须有人人思想自决之假定。孔教定于一尊，既为专制政体之产物，则摧毁思想之桎梏，亦可为民权政治之先驱。所惜晚明之世，时机尚未成熟。王、李诸人亦未彻底明了其所倡导解放运动之最终意义。故其所促成者，思想转变之萌芽而已。

上述两方面之转变，均由中国本身之内在原因，酝酿而出。其中虽已隐藏新方面与新意义，然其运用之观念，及所认识之对象，则大部分承袭前人之旧。至万历年间利玛窦入京觐帝^①，西洋之宗教及科学遂传入中国。政治思想似有因外来文化之冲激，而发生更大转变之可能。然此可能，终明之世，以迄清初，并未成为事实。盖西洋教士所著之书，虽“多华人所未道”，“而士大夫如徐光启、李之藻辈首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴”^②。然而当时教士以传教为目的，以算、历、制炮为手段，欧洲之政教学术，殆无暇顾及。且海通之始，风气未开，言语阂隔。即有介绍，亦难引起注意^③。西洋文化，不能发生影响，洵意中事。此后不及五十年，明社遂屋，中国再度沦于外族之统治。当明清之际，政治思想又倒退二百余年，重演元末明

① 事在万历二十九年，公历一六〇一。

② 《明史》卷三百二十六《意大利传》。

③ 《明史·意大利传》谓“其所言风俗物产多奇”，足证。

初之局面。简言之，即根据固有之观念，阐扬民族、民权之思想是也。黄宗羲之《明夷待访录》，唐甄之《潜书》皆为贵民思想之主要文献。黄氏主张以学校为舆论之机关，则亦趋向于具体化之民治，虽根据明末“东林”之经籍而来，实与近代民主之精神暗合。顾炎武之《郡县论》主张以县为政治之基本单位，而以乡亭、保甲佐之。其意在裁抑专制政府之中央集权，以为人民之保障。虽非民治思想，而亦与黄、唐一派相呼应。民族思想之势力，在清初尤为深切而普遍，黄、唐诸人，皆曾参加覆清复明之运动。直至雍正以后，经清廷之极力压迫摧残，始暂时沉寂。吕留良、曾静等殆为民族思想最后之重要代表。至于发扬民族思想最透澈、最完备之著作，则当推王夫之之《黄书》、《读通鉴论》及《宋论》。《黄书》放弃传统之文化民族观念，而明揭种族之界限，以族类之殊别，为文化歧异之原因，其论尤为前所未发。至于王氏之论政治制度，则以历史之事实为参证，以历史之趋势为标准。盖古今社会，随时演变。观其演变之过程即可窥见历史之趋势。制度与此趋势合则足以为治，否则徒滋纷扰。《读通鉴论》谓“夫论政之患闻古人之效而悦之，不察其精意不揆其时会，欲姑试之而不合，则又为法以制之。于是法乱弊滋而古制遂终绝于天下”。其思想样貌似传统之“因时制宜”，而其精神则暗与欧洲十九世纪之历史学派相合。就此而论船山亦前无古人。

在明代清初转变萌芽之际尚有纯就传统思想范围中，寻求治平之道者。明代之张居正、海瑞、吕坤等皆是。张居正主张“尊主威定国是，振纪纲剔瑕蠹”，为拥护专制政体之实行家。赵翼谓“万历中张居正揽权久，操下如束湿，异己者辄去之，科道随风而靡”。又谓“张居正卧病，京朝官建醮禱祀，延及外省，靡然从风”。与魏忠贤之生祠无异^①。则亦可见其主张之实效。

^① 《廿二史劄记》卷三十五。

海瑞抑豪强，平土地之主张，与吕坤“满腔子是恻隐之心，满六合是运恻隐之心处”一语，均因袭孟子以仁心行仁政，正经界之旧说。至清代之杨光先则排斥新近传入之西洋宗教，而为旧文化作卫士。杨氏著《不得已书》，其《辟邪论》谓“天主教不许供君亲牌位，不许祀父母祖先，真率天下为无君父者也”。《食天象准验篇》谓教徒“著书显言东西万国，及我伏戏与中国之人，尽是邪教子孙。其辱我天下之人，至不可言喻”。又曰：“光先之愚见，宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人。”^①则并欲拒西洋之科学矣。

乙、太平天国之革命思想 清初志士之复明运动先后失败。满洲乘其方盛之势，又得圣祖不世之英才，以巩固其初得之政权，运动之失败，乃势所必至。清廷为保障其子孙永久之基业起见，乃对思想中坚之士大夫阶级，选用利诱威胁之手段，以图使其驯伏就范。故始则招纳降臣，开科取士，令天下英雄，入其彀中^②，继则禁止结社^③，屡兴科场^④奏销^⑤文字诸大狱^⑥。康熙乾隆两朝又复假怀柔以行抑制。故举山林隐逸^⑦，开明史馆^⑧，设四库馆^⑨而编纂《四库》，“使无碍之书，原听其照

① 《不得已书》之板后为教士购毁，光先亦被毒死。江上塞叟（夏燮）《中西纪事》卷二猜夏之渐条引。

② 顺治初年政策。

③ 顺治十七年。

④ 顺治十四年以后。

⑤ 顺治十八年。

⑥ 较著者如康熙二年庄氏史案，五十一年戴名世案，雍正四年查嗣廷案，雍正七年曾静案，其余尚多。

⑦ 康熙十二年。

⑧ 康熙十八年。

⑨ 乾隆三十八年。

旧流行,而应禁之书,自不致仍有藏匿^①旧籍之遭焚毁或窜乱者为数可惊^②。朝廷又利用程朱之纲常名教,以桎梏人心,湮没清初蓬勃之民族思想。如康熙十六年颁圣谕十六条,劝孝悌勤俭。雍正七年刊《大义觉迷录》。重君臣之名分,泯夷夏之区别。乾隆四十一年上谕《明史》立《贰臣传》“为万世臣子立纲常”^③。皆此政策之表现。利诱威胁之结果,使知识阶级意气消沉。不入科举势利之途,即从学于不关治乱之考证。其能保持民族之观念者,殆为极少数之例外。故清代雍正、乾隆之世,政治思想几于绝迹。当时一线之希望,系于天主教徒所传入之西洋科学。圣祖既加重视而亲自学习,似有向前发展之可能。及雍正元年禁天主教,此一线之希望告绝。然而嘉庆、道光以后,清势渐替,朝政日坏。士大夫之中偶有深虑远见者,觉苟安之不可久,改革之必要。适当文纲稍弛,乃始发为论政之言。其著者如包世臣之《说储》^④主张大举变法^⑤,管同之《永命篇》及《拟言风俗篇》^⑥指陈当时颓靡风气之弊,龚自珍之《明良论》、《乙丙箸议》^⑦亦讥弹颓风,明唱变法。惟此不过少数人之先见。当时一般人士,和之者盖寡。正龚定庵所谓衰世“人心混混而无口过也,似治世之不议”。且忌讳尚多,言之者不敢尽辞。其

① 《四库全书总目》卷首,乾隆十一年上谕。

② 乾隆三十九至四十七年之间焚书二十四次,书一万三千八百六十二篇。南宋明初书斥金元,及明季书斥清者多窜改。

③ 王先谦《东华全录》,乾隆八十四。

④ 作于嘉庆六年,公历一八〇一。

⑤ 包括废八股,以经术及时务策士。设给事中,封驳朝廷诏敕,令国学生议大政、大狱等事。

⑥ 见《因寄轩集初集》,同,卒于道光十一年。

⑦ 前书作于嘉庆十九年,后书作于嘉庆二十及二十一年。

与旧思想旧制度作正面之冲突者，则尚未见^①。

太平天国之起为弊政之反应，亦为民族思想之复兴，以及西教之激动。嘉庆以来之教匪本有经济之背景。洪秀全金田起事，有赖于饥荒民变。然苟非有民族思想与基督教之信仰以为根据，则亦无以自殊于普通之教匪，而发展成为定都建国之势力^②。以历史之眼光论，则“天国”之命虽短，其所倡之政治思想则有空前之意义。简言之，太平天国者，中国受欧洲文化影响而发生之第一次思想革命也。《太平诏书》、《天朝田亩制度》等文献，不仅远承明末清初之民族思想，揭橥颠覆异类政权，恢复华族自主之鲜明主张，且根据基督教之平等博爱精神而图摧毁清廷所假借之传统纲常名教。此诚二千年中未有之剧变。宜乎曾国藩讨洪檄文中以保存数千年圣贤礼仪文教自任。抑吾人宜注意者，天国之政治思想虽有异常新颖之处，而实含有重大之缺点：（一）洪杨诸人只有民族之观念而无民权之观念。

① 学者之中甚至有持反民族思想之历史观者，凌廷堪（生于乾隆二十年，卒于嘉庆十四年）《学古诗》有云：“拓拔起北方，征诛翦群寇，干戈定中夏，岂曰无授受。蕞尔江介人，弑篡等禽兽，荒淫无一可，反居魏之右。金源有天下，四海尽稽首。世宗三十年，德共汉文懋。南渡小朝廷，北面表臣构。奈何纪宋元，坐令大纲覆。兔园迂老生，永被见闻宥。安得如椽笔，一洗贱儒陋。”（《校礼堂诗集》卷五）其他抑华族、扬异类之言尚多，如惜金不灭宋（《文集》卷三十一，《书金史太宗纪后》），元亡于明（同书《书元史陈祖仁传后》），秦桧、史浩则平反之（同书《书宋史史浩传后》），范长生、陈元达、张宾、王猛则赞许之（《文集》卷十一，《十六国名臣序赞》）。凌氏少贫，曾为两淮（词曲馆）检校词曲中字句违碍者。其翊外之思想，殆成于此时。吾人以其“如椽”之笔与许衡“如轴”之眼相较，觉许氏尚略为委婉含蓄也。

② 道光二十二年，鸦片战后，和议中列保护教士一款。二十五年徇法人之要求，准海口设立教堂。咸丰八年英法联军之后，以往一切限制教士之禁令均予废除。天主基督教遂得畅行于中土。

故金陵建号，帝制自为。专柄纵欲，不亚满洲，而或有过之。主权虽由夷归夏，政治则伯仲之间，故太平天国仅有民族革命，而未喻政治革命之义。纵使卒能灭清久祚，殆亦不过如朱明之代元，恐不能担负建设现代中国之使命。（二）天朝之首领多为不学无术，下层阶级之人士。宗教之热忱，英雄之抱负，坚强之自信，是其所长，而近代政治之知识与技能，则为其所未具。即如洪秀全曾历粤省风气早开之地，亲与西洋教士相接触，宜得有新知识以为天朝建设之根据。乃观其言行，不仅于西方之政治学术一无所闻，即对其所奉宗教之内容，亦持似是而非之见解，故天京制度，皆糅杂秘密社会之习惯及原始基督徒之共产组织而成。再参以周代六官之形式，其不伦不类之状态乃益为触目。如此之政治，以抗曾国藩且不可能，遑论建树华族自主之富强中国。然则天国之转眼灭亡，其政治思想之不健全，亦一因素，不专系于军事之失算也。

丙、戊戌之维新思想 太平天国为近代政治之陈胜、吴广，其扫除之功，多于建设。盖清廷虽赖汉人之力平“发逆”，定“捻匪”，然元气消耗，外患日深。朝野一部分人士渐悟西国富强非我所敌，不急变革，无以图存。同治维新，遂以发动。然当时人士有意无意之间，坚持毫无根据之两种假定。一曰清廷可以维新，无取乎革命之手段。二曰中国之长在制度文物，西洋之长在船坚炮利。只须采彼之长，以补我之短，则富强可致。故同治维新为物质技术之维新，皮毛之维新，当时所行之新政，如同治六年设同文馆，光绪二年遣留学生，皆表现其不彻底之精神。然而海通既久，中外之接触既多，西洋学术政治之知识势必输入中土。一方面由于旅华西人之介绍，如丁韪良、慕威廉、李佳白等组织学会，翻译西书^①，影响非细，同时留学生中亦有能超

^① 上海广学会，所刊书报如《泰西新史览要》、《治国要务》、《列国变通兴盛记》、《万国公报》等，均可启发思想，灌输知识。

出西技范围之外,留心西政西学,以之介绍中国者,如严复即光绪二年派遣留英海军学生之一。及至安南、台湾、胶州相继丧失,甲午又败,人心愈震。戊戌维新思想遂酝酿成熟而出现。技术维新之运动乃进展而为政治维新之运动。

康有为、谭嗣同、梁启超为戊戌变法之思想首领。三人政见共同之点为(一)维持满洲政权,为富强之动力。(二)保存君主政体,以为立宪之基础。(三)参照西国之经验,大事变法,以为保国之手段。故就大体言,戊戌新党之思想为反对民族,轻视民权之思想。有为称孔子托古改制。其实康党不免寓守旧于维新^①。彼等理想中之“开明专制”不啻欲为异族君主立万世之基业。故戊戌维新之较同治维新进步者,在觉悟徒恃西技不足以图强,而提出借鉴西教,易法改制之主张。其仍蹈同治维新之故辙者,则迷信清廷之足与有为,欲藉保皇以救国。若以戊戌维新与太平天国相较,则彼舍民权而倡民族革命,此弃民族而对民权作让步。彼以天父耶稣为唯一之主宰,此以孔子为圣人而兼崇耶佛。彼为下层社会所发动,此则为知识阶级所领导。虽内容不同,互有长短,而其归于失败则一。

虽然,上文所论,仅及新党之大势而已。若就康、谭、梁个人之思想言,则内容较为复杂,又非可作如上之简单论断。梁启超思想之先后屡变,不受康氏之羁绊固无论矣。即谭之与康,亦不尽同。康较守旧,亦较富于建设之思想。谭较激烈,亦较长于破坏之言论。具体言之,康氏依傍公羊家《春秋》“三世”之说,演为社会进化至于“大同”而完成之理想。盖大同实现则天下太平。一切因有种族、国家、阶级等界限而发生之痛苦,均得消除。万法平等,人类极乐。其说颇新奇可喜,虽难免美言不信之嫌,然体系之完整,内容之渊博,洵前此所未有。故就

^① 康氏守旧之思想,民国后完全呈露。

其维新之主张言，康氏为拥护现政权之保皇党，就其最后之理想论，则康氏又为一幻想之社会主义者。至于其反民族思想之态度则始终一贯。谭嗣同虽深受康氏之影响，然其《仁学》一书之作用，多以破坏为主。故欲破坏旧礼教则倡“冲决网罗”之主张，欲破坏旧政治则发君由民举之理想，欲破异族之专制则历数辽、金、元、清之罪恶。然则谭虽拥康，思想实异。其民族之感觉，革命之情绪，皆非康之所有。谭之成为康党，殆半由于事会之偶然。假使谭氏得与兴中会、同盟会接触，其不同情于保皇立宪之运动，而赞成民族革命之工作，就其思想之内容论非绝对不可能之事。梁启超戊戌之主张本大致与康相同。而壬寅（光绪二十八年）以后，渐有分歧。及至辛亥革命以后，则几乎完全对立。盖二人之性格不同，故思想难以一致。康富恋旧之情，梁喜随时而变。康性武断，梁近宽容。就性情论，梁为一渐进之民治主义者，自难久为康党之忠实信徒。梁氏反康，重要之点，如反对尊孔而重思想独立，反对专制而认“自由民政”为“世界上最神圣荣贵之政体”，反对保皇而称“凡国未经民族主义阶段者不得谓之为国”。故康氏所缺乏之民族民权思想。梁氏皆明明有之。特梁氏“太无定见”，议论数易。时而大同，时而民族。时而开明专制，时而革命共和^①。除始终相信知识为政治之条件，道德为政治之基础外，其主张殆悉因事而发。主君宪者所以抗民党之共和，倡民权者所以促清廷之立宪，重国权者所以抑军人之割据，尊民国者所以斥洪宪之帝制。吾人如谓康氏之思想最富于高远之理想，谭氏之思想最富于破坏之力量，则梁氏之思想殆最富于时间之意义矣^②。

① 梁启超既日倡革命、排满、共和之论，而其师康有为深不谓然也。见《清代学术概论》页一四三。

② 梁氏光绪三十一年之《开明专制论》，虽为保皇党张目，然其二八年《论政府与人民权限》一文则开发民权及宪政之精义，至为明白。如谓“构成一完全

戊戌维新，以康党为其中心。然而当时同情维新而与康党无直接关系者，颇不乏人。严复、何启、胡礼垣，其较著者也。严、何均曾留学英国，对于欧洲十九世纪之社会政治及学术有亲切之认识。易词言之，即对于近代国家之内容有正确之认识。其西学根柢，不仅远优于同治维新之士大夫，亦非康、梁诸人所能企及^①。严复以海军驾驶生派赴英国。于学习海军各种技术外，兼通其国之学术政事，深受天演论及民主思想之影响。归国之后，力主维新，介绍西学。其所译之各种西书，如《天演论》、《社会通论》等尤能启发国人之心思，转变思想之风气。《原强》文中谓西洋国家之富强，人民之德智均为我所远不及。“苟求其故，则彼以自由为体，以民治为用”。非对西洋文明有深邃之了解者，不能有此卓识。然而以学术之标准衡之，严氏最大之贡献为光绪三十一年之《政治讲义》书中运用近代科学方法采取天演之观点，分析政治生活之演变及形态。条理分明，态度谨严。吾人如谓康有为之《大同书》为中国第一部近代政治哲学之著作，则严氏此书可以称为中国第一部政治科学之著作，而毫无愧色。抑严氏虽持客观之态度，而非无明晰之论断。《政治讲义》之主要结论为“政界天演程度既高，则其国不独有扶倾政府之权力，而又有扶倾政府之机关，以宣达扶倾政府之权力”。易词言之，即议会制之立宪政体，为人类政治之最后归宿。所可惜者戊戌以后，严氏渐趋于保守。民国以来，其见解更入于顽固。初则同情于君宪，继复列名于“筹安”。其晚

(接上页②)之善之国家，以明政府与人民之权限为第一义”。又谓“中国先哲言仁政，泰西近儒倡自由。(中略)仁政必言保民，必言牧民。牧之保之云者，其权无限也。故言仁政者只能论其当如是，而无术以使之必如是。(中略)何也，治人者有权，而治于人者无权”。凡此皆具永久真理，至当极确之论。

① 梁启超自谓“吾既未克读西籍，事事仰给于舌人，则于西史所闻，知其浅也”。论君政民政相嬗之理。

年且主以“孔子之书”“先王教化”为立国之本。虽或为言之而难免后时之叹矣。何启与胡礼垣均为广东人，何氏且曾留学英国多年，兼习医术、法学。二人合作之新政真诠亦主张变法，提倡民权，赞美英国式“君民共主”之宪政。然其思想与上述诸人不同之处有二：“一为主张彻底变法，二为鼓吹国际和平。前者针对同治维新及中体西用之说。何、胡二氏力辨机器制造为西法之皮毛，而维新之根本，在变革旧日一切政治之弊病。六经中圣人之言，今日已成既陈之刍狗，毫无用处。故一切附会孔子之言论，不仅牵强错误，且适为变法之障碍。此其彻底维新之说也^①。国际和平之主张，则针对甲午庚子之主战，及排外言论。何、胡以世界大同为最后之理想，以万邦协和为过渡之方法。狭隘之民族主义，意气用事之复仇思想，非独无用，实亦有害。此虽半出“拳匪”之反响，亦二人宗教信仰之表现^②。在清末思想界中诚属少见。

丁、辛亥之革命思想 中国政治思想之转变，至戊戌维新时代已达将近成熟之境界。二千年传统之政治观念，经新思潮之冲激，渐露根本摇动之势。君臣之天经地义，有人加以批评，二千年之君统有人加以攻击，万世师表之孔子有人对之怀疑。当时为旧制度、旧思想尽保卫辩护之力者，固不乏其人。如苏舆之《翼教丛编》（成于戊戌），吴光耀之《起黄》《广王》《质顾》，虽为朝廷及顽固派之所喜，而在知识阶级中，并无显著之势力。然而戊戌之思想，有一重大之缺点。康、梁、严、何诸人均误信满洲之专制政府足与谋建设新中国之大业。故拥护君宪，排斥民主。轻视民族，梦想大同。以渐进为安全，惧革命之致祸。殊不知满人之猜忌，朝廷之腐败，已至无可救药之程度。政府

① 《书保国会第一集演说后》明斥康有为之尊孔。《劝学篇书后》、《变法篇辨》驳张之洞之中体西用。《曾论书后》则辨同治维新之仅得其末。

② 何胡皆为基督教徒。

之于新党，力所能及则消灭之。力所不逮则敷衍之。而于新党主张中心之君主立宪，则始终采缺乏诚意之搪塞延宕政策^①。故戊戌维新思想之失败，一部分之原因，在其对于时代认识之错误。其内容之丰富新颖虽远过前人而终不能与方兴之革命思想相抗。

辛亥革命结束数千年之君政，其性质之重要，远过于始皇之统一。辛亥思想则完成明清发动之思想转变，其内容之精彩亦无愧于先秦。孙中山先生之三民主义，五权宪法为划时代之思想。当专述之。兹举章炳麟以说明辛亥与戊戌不同之要点^②。章氏对于革命最大之贡献在阐发民族革命之精义。《检论》定民族之区别，“以多数之同一血统者为主体”，以有史以来之种姓为限断，足以破康党满汉同源之说。又谓种姓为文化之基础，则引申王船山之论，一扫传统之文化民族观念。其论至为明快。章氏又有《驳康有为论革命》、《排满平议》、《复仇是非论》诸文，辨明革命之必要，清廷之不足与有为。吾人如认清革命之目的在颠覆异族之政权，恢复汉族之自主，则任何牺牲，所不当惜。况革命之艰难，固不如康党危词耸听者言之甚乎。凡此抨击君宪之议论，亦极为透辟。章氏对民权思想之贡献，为

① 光绪三十一年派五大臣考察各国宪政。次年上谕预备立宪。又改政治考察馆为宪政编察馆。三十四年定九年国会之期限，宣布宪法大纲。其中规定“君上之大权”至为庞大，举凡立法行政司法诸权均集中于元首，国会徒具形式而已。人民之权利亦毫无保障。简言之，满洲专制政府精心结构之“如意算盘”也。宣统元年再下诏申明实行预备立宪，并颁行府厅州县及城镇乡自治章程。二年资政院开会，与各省督抚奏请同时设立内阁及国会。清廷乃下诏允于宣统五年召集国会将各省之请愿团强力遣散。及辛亥革命军兴乃仓皇失措，颁布十九信条而大势已去矣。

② 同盟会中如胡汉民、汪兆铭、陈天华、朱执信、宋教仁及章氏均曾先后主笔于《民报》，发挥民族革命之理论。然思想最有系统当推章氏。

其关于民主制度之讨论。章氏针对立宪派之主张力辩代议制度不足以表现民治之真精神(见《代议否然论》)。欲求民权之施行,必先建立分权,自治及法治之完善制度。其法治、人治、与德治之讨论,颇具深刻之创见^①,非泛泛之比,至于四感五无诸论所提出之个人主义与无政府主义则纯为乌托邦之理想,与革命思想潮流,无直接之关系^②。

(四) 成熟时期

中国政治思想之转变,至辛亥革命已达最后之地步。孙中山先生之思想系统,亦在此时代中发展完成,而成为革命与建国之理论基础。中山先生思想异乎寻常之处虽多,而其最重要之特点,似在其融通中西,调和新旧,以集成为创造之伟大能力。先生尝自述其思想之来源,谓“有因袭吾国固有之思想者,有规抚欧洲之学说事迹者,有吾所独见而创获者”^③。指示吾人,至为明白。先生又谓“民族思想吾先民之所遗留,初无待于外铄者也。余之民族主义,特就先民所遗留者,发挥而光大之,且改良其缺点。”(见《自传》)此民族主义以因袭为创造之大概也。先生又谓“中国古昔自唐虞之揖让,汤武之革命,其垂为学

① 见《秦政记》、《非黄》、《商鞅》、《释戴》等。

② 清末无政府主义者颇不乏人。李煜瀛、吴敬恒、张继等曾于光绪三十二年前后在巴黎发刊《新世纪》,依据克鲁泡特金、巴枯宁之著作,提倡社会革命。此派之运动至民国九年以后渐趋沉寂。其他流派之传入中土者,如宣统三年,胡贻谷译,克卡卜之《社会主义史》(译名曰《泰西民法志》),江亢虎于同年组社会主义宣传会,刊行《明星报》。马克思及基尔特社会主义之传入,似均在民国纪元以后。前者之正式介绍,当始自民国九年陈与李大钊之加入共产党,后者之输入在民国八、九年之间,张东荪为其主要人物。

③ 见民国十二年《自传》。

说者,有所谓天视自我民视,天听自我民听,有所谓闻诛一夫纣,未闻弑君,有所谓民为贵,君为轻,此不可谓无民权矣”。则民权主义亦由吾国固有之思想发挥光大而成。既非杜撰,亦非外铄。复次,先生在《民族主义》第六讲中极言吾国欲图自立,必须恢复民族固有之道德^①,固有之智能与乎固有之政治哲学^②。此亦足见儒家思想为先生政治哲学之基础。此外如“天下为公”理想之出于《礼运》,民生主义之与“民本”思想有关,先生虽未明言,亦可推论而得。虽然,先生之思想,如仅集中国二千年之大成,其功虽伟,而未必能满足建设现代国家之需要。盖中国固有思想之中,已有者政治之原理,所缺者现代之制度,所长者人格之修养,尚无者富强之科学。先生思想所以必须有规抚欧洲学说事迹之处者,其故或在于此。吾人谨再引先生之言以证之。先生尝谓中国古昔虽有民权之学说,“然有思想而无其制度,故以民立国之制不可不取资欧美”。先生又谓“予游欧美,见其经济岌岌危殆之状,(中略)因念吾国经济组织,比较欧美虽异,而贫富不均之现象,必与日俱增。故不可不为绸缪未雨之计。由是参综社会诸家学说,比较其得失,觉国家主义犹稳而可行。(中略)故决定以民生主义,与民族主义、民权主义,同时并行”^③。此先生规划政治、经济制度而借鉴欧美之处也。先生重视吾国之固有文化,顷已述及。然先生又深知仅仅复古,不足立国。故谓但恢复固有之道德,智识及能力,仍未能进中国于世界第一等之地位。吾人如不学外国之长,则不免于“退后”,而外国之所长者,“巧夺天工”之科学。日本“专学欧美,不数十年而为世界列强之一。中国天赋,厚于日本,

① 忠孝仁爱信义和平。

② 格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

③ 引自孙先生《自传》。

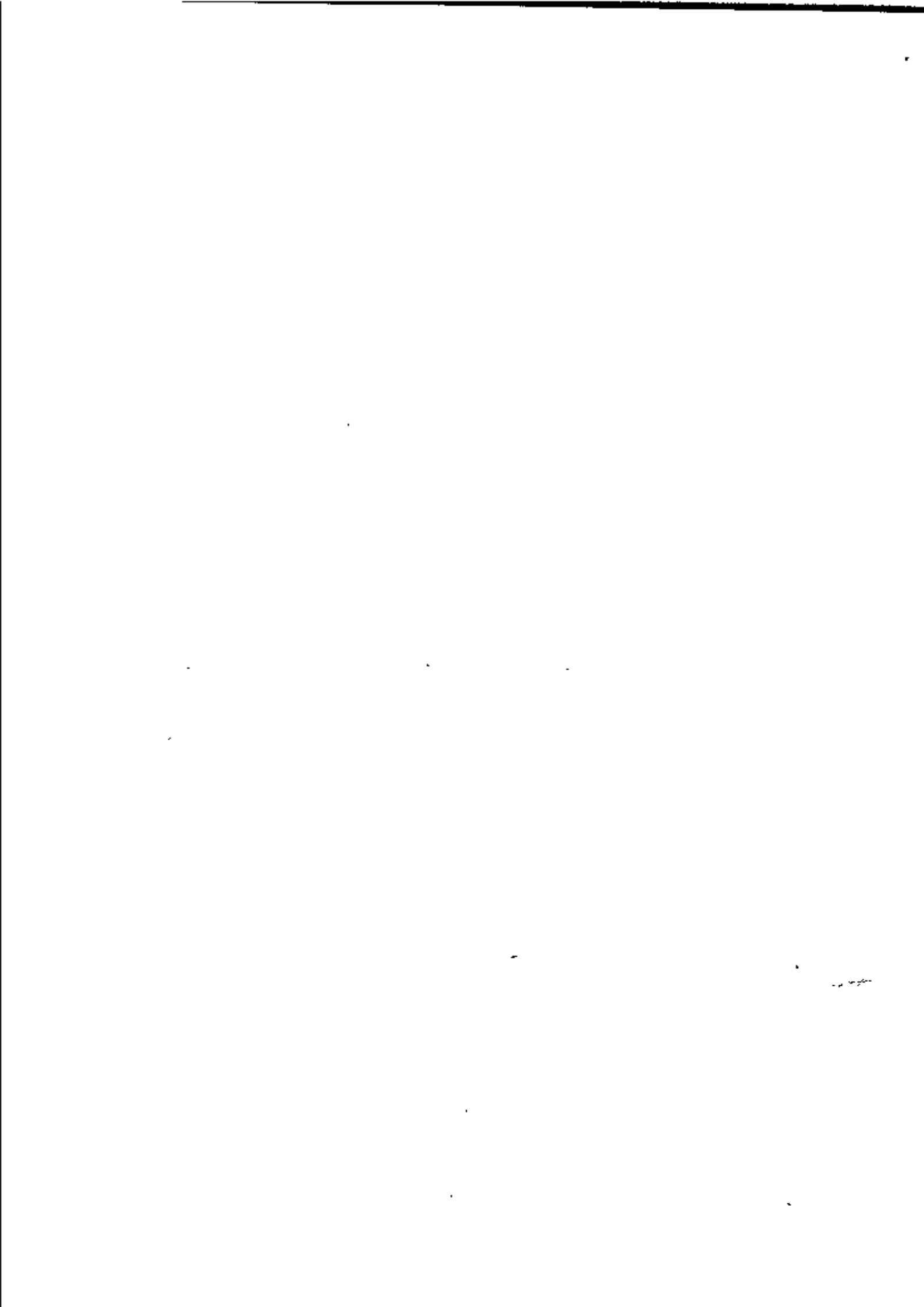
故其成功亦尝较易”^①。先生重视西洋科学之深意，于此可见。先生之友人宫崎寅藏^②曾以康有为与先生相较，谓“孙取泰西之学，康发汉土之微。彼养于耶稣教，此育于儒教”^③。虽未足以赅先生思想之全体，而与先生精通西洋学术政治之事实则完全相合。盖先生十三岁赴夏威夷入耶教学校，即擅英国语文。十六岁习医学。旋毕业医科，得博士文凭。此后复游美居英，亲身“考察其政治风俗，探治道之真，而倡三民主义”。先生甲午上书李鸿章亦云：“幼尝游学外国，于泰西之语言文字，政治礼俗，与夫天算地舆之学，格物化学之理，皆略有所窥，而尤从此心留于其富国强兵之道，化民成俗之规。至于时局变迁之故，睦邻交谊之宜，辄能洞其窍奥。”坦白之自述中尤足见先生为曾受现代教育，富有现代学识之通人。故先生之政治思想会通中外，融旧铸新。采中国固有之原理为基础，以西洋现代之实学为内容。惟能融旧，故吻合于国性民情。惟能铸新，故适应现代之需要。盖处二十世纪之时不精通先秦以来之学术不足为中国之思想家，不精通欧美之学术不足为现代之思想家。此二条件，先生皆具，而又加之以慎思明辨，集成综合之创造能力，中国现代政治思想至先生而始成立，固非出于偶然矣。

——原载《四川省立图书馆集刊》第四期，三十二年三月

① 《民族主义》第六讲。

② 别署白浪滔天。

③ 见《三十三年落花梦》，上海大达图书供应社，页三十四。此书先生曾为作序。



引用书目

甲、传统典籍

- 《论语》
《孟子》
《大学》
《中庸》
《易经》
《尚书》
《诗经》
《周礼》
《仪礼》
《礼记》
《春秋三传》
《孝经》
《尔雅》
《公羊义疏》陈立撰
《孟子年谱》程复心撰
《孔子年谱》江永撰
《京氏易传》京房撰
《孟子四考》周广业撰
《论语集注》朱熹注
《孟子集注》朱熹注
《皇清经解》阮元编
《续清经解》王先谦编
《续礼记集说》杭世骏编
《春秋公羊解诂》何休撰
《公羊墨守》何休撰
《左氏膏肓》何休撰
《谷梁废疾》何休撰
《孔子年谱纲目》夏洪基撰
《荀子》荀况撰
《孟子时事略》任兆麟撰
《孔子改制考》康有为撰
《孟子微》康有为撰
《大学注》康有为撰
《中庸注》康有为撰
《春秋笔削大义微言考》康有为撰
《孔子家语》
《四书臆言》毛奇龄撰
《四书改错》毛奇龄撰
《白虎通》班固编

- 《孔子集语》孙星衍编
《孟子编年》狄子奇撰
《邹子》邹衍撰
《孟子事实录》崔述撰
《春秋繁露》董仲舒撰
《荀子注》杨倞注
《孟子生卒年月考》阎若璩撰
《春秋繁露义证》苏舆撰
《问经堂丛书》孙冯翼撰
《史记》司马迁撰
《汉书》班固撰
《后汉书》范曄撰
《三国志》陈寿撰
《晋书》房玄龄撰
《宋书》沈约撰
《南齐书》萧子显撰
《梁书》姚思廉撰
《魏书》魏收撰
《隋书》魏徵等撰
《唐会要》王溥撰
《新唐书》欧阳修等撰
《旧唐书》刘昫等撰
《续唐书》陈夔撰
《南唐书》马令撰
《宋史》脱脱等撰
《元史》宋濂等撰
《新元史》柯劭忞撰
《明史》张廷玉等撰
《战国策》
《伪书通考》张心澂撰
《史记正义》张守节撰
《廿二史劄记》赵翼撰
《汉书考证》齐召南撰
《古史考》譙周撰
《疑年录》钱大昕撰
《四部正讹》胡应麟撰
《国语》
《史记志疑》梁玉绳撰
《绎史》马骥撰
《史记探源》崔适撰
《文献通考》马端临撰
《清朝文献通考》
《通志》郑樵撰
《通典》杜佑撰
《续通典》
《资治通鉴》司马光撰
《读通鉴论》王夫之撰
《贞观政要》吴兢撰
《古今伪书考》姚际恒撰
《七国考》董说撰
《宋史纪事本末》冯奇撰
《宋论》王夫之撰
《东华录》蒋良骐辑
《东华全录》王先谦辑

- 《太平天国实录》张德坚辑
 《清史稿》赵尔巽等纂
 《宋元学案》黄宗羲撰
 《明儒学案》黄宗羲撰
 《新语》陆贾撰
 《新书》贾谊撰
 《墨子》墨翟撰
 《道德经》老子撰
 《庄子》庄周撰
 《管子》管仲撰
 《韩非子》韩非撰
 《商君书》公孙鞅撰
 《书墨子经说解后》张惠言撰
 《庄子疏》成玄英撰
 《读子卮言》江瑛撰
 《周秦诸子》江侠庵撰
 《诸葛丞相集》诸葛亮撰
 《傅子》傅玄撰
 《吕氏春秋》吕不韦等撰
 《吕氏春秋集释》许维通编
 《道藏》
 《大藏经》
 《高僧传》惠皎撰
 《老子正诂》高亨撰
 《子略》高似孙撰
 《抱朴子》葛洪撰
 《法经》李悝撰
 《淮南子》刘安等撰
 《仲蒙子》
 《列子》
 《无能子》
 《世说新语》刘义庆编
 《墨辩注》鲁胜注
 《老子核诂》马叙伦撰
 《列子伪书考》马叙伦撰
 《主命论》班彪撰
 《墨子注》毕沅注
 《慎子》慎到撰
 《尸子》尸佼撰（见汪继培湖海楼丛书）
 《墨子间诂》孙诒让撰
 《诸子辨》宋濂撰
 《仁学》谭嗣同撰
 《邓析子》邓析撰
 《子华子》
 《论衡》王充撰
 《潜夫论》王符撰（见汪继培湖海楼丛书）
 《盐铁论校刊小识》王先谦撰
 《韩非子集解》王先慎编
 《元经》王通撰
 《老子章义》姚鼐撰
 《习学记言》叶适撰
 《晏子春秋》晏婴撰

- 《诸子平议》俞樾撰
《忠经》(学津讨源本)
《元子》元结撰(宝颜堂秘笈本)
《邵子全书》邵雍撰(明徐必达刊本)
《伊川击壤集》邵雍撰(四部丛刊本)
《皇极经世》邵雍撰(明刊本)
《张子全书》张载撰(明徐必达刊本)
《二程遗书》
《朱子语类》
《太炎文录》《续编》章太炎撰
《章太炎先生所著书》章太炎撰(浙江省立图书馆本)
《汉魏六朝百三名家集》张溥辑
《东塾读书记》陈澧撰
《龙川文集》陈亮撰
《乡党图考》江永撰
《读书敏求记》钱曾撰
《大义觉迷录》清世宗撰
《因树屋书影》周亮工撰
《昌黎先生文集》韩愈撰
《鲁斋遗书》许衡撰
《中论》徐幹撰
《申鉴》荀悦撰
《荀侍中集》荀悦撰
《世要论》桓范撰
《新论》桓谭撰
《黄氏日钞》黄震撰
《明夷待访录》黄宗羲撰
《弘明集》僧祐辑
《心斋十种》任兆麟撰
《阮嗣宗集》阮籍撰
《掣经室集》阮元撰
《康南海先生文钞》康有为撰
《日知录》顾炎武撰
《广弘明集》释道宣撰
《文选注》李善撰
《饮冰室全集》梁启超撰
《竹柏山房十五种》林春溥撰
《校礼堂集》凌廷堪撰
《海峰文集》刘大櫆撰
《柳河东集》柳宗元撰
《柳柳州文集》柳宗元撰
《戴记绪言》陆奎勋撰
《玉函山房辑佚书》马国翰辑
《毛西河合集》毛奇龄撰
《四库全书总目提要》
《东坡续集》苏轼撰
《太平御览》李昉等辑
《述学》汪中撰

- 《古微堂外集》魏源撰
《邃雅堂集》姚文田撰
《社会通论》严复撰
《严几道文钞》严复撰
《铁桥漫稿》严可均撰
《全上古三代秦汉三国六朝文》
《瑯环记》伊世珍撰
《风俗通义》应劭撰
《癸巳类稿》俞正燮撰
《太平寰宇记》乐史
《刘宾客集》刘禹锡
《东臯子集》王绩撰
《李习之集》李翱撰
《全唐文》
《孟浩然集》孟郊撰
《历代诗话》王世贞撰
《曝书亭集》朱彝尊撰
《元丰类稿》曾巩撰
《临川集》王安石撰(四部丛刊本)
《陶山集》陆佃撰
《金华唐氏遗书》张作楠辑
《东莱博议》吕祖谦撰
《温公文集》司马光撰(四部丛刊本)
《东坡文集》苏轼撰
《宋文宪全集》宋濂撰
《宋学士文集》宋濂撰
《逊志斋集》方孝孺撰
《吕氏乡约》吕大忠撰
《说郭》陶宗仪撰
《铁函心史》郑思肖(福建永安排印本)
《弁山堂别集》王世贞撰(广雅本)
《癸辛杂识》周密撰
《野获编》沈德符撰
《张文忠公诗文集》张居正撰
《海忠介公文集》海瑞撰
《吕子遗书》吕坤撰
《王文成公全书》谢廷杰撰
《阳明先生集要》施邦耀辑(四部丛刊本)
《王阳明先生全集》俞麟编
《刘子全书》刘宗周撰
《白沙子全集》陈献章撰
《顾端文遗书》顾宪成撰
《心斋遗集》王艮撰
《珂雪斋近集》袁中道撰(襟霞阁本)
《李氏文集》李贽撰
《焚书》《续焚书》李贽撰
《藏书》《续藏书》李贽撰

- 《初潭集》李贽撰
《枕中十书》李贽撰
《潜书》唐甄撰
《见辨学遗牍》虞淳熙撰
《舜水遗书》朱之瑜撰
《黄梨洲遗书》蒋驥振编
《梨洲遗书汇刊》薛凤昌辑
《亭林文集》顾炎武撰
《亭林先生遗书》潘耒编
《船山遗书》(曾国藩刻本)
《鮚埼亭集》全祖望撰
《吕晚村文集》《续集》吕留良撰
《春冰室野乘》李孟符撰
《定庵文集》龚自珍撰
《因寄轩文集》管同撰
《望溪文集》方苞撰
《道古堂文集》杭世骏撰
《存吾文稿》余廷灿撰
《汪子文录》汪缙撰
《卷施阁文集》洪亮吉撰
《思益堂日札》周寿昌撰
《戴东原文集》戴震撰
《圣武记》魏源撰
《中西记事》夏燮撰
《校邠庐抗议》冯桂芬撰
《显志堂稿》冯桂芬撰
《太平天国诗文钞》沈祖基辑
《曾文正公文集》曾国藩撰
《李文忠朋僚函稿》
《使西纪程》郭嵩焘撰
《西学东渐记》容闳撰
《大同书》康有为撰
《政治讲义》严复撰(上海商务本)
《严译名著汇刊》严复译
《皇朝经世文新编》李孟华辑
《戊戌政变记》梁启超撰
《新政真诠》何启、胡礼垣合撰
《张文襄公全集》张之洞撰
《民报》
《陈天华集》(上海民智本)
《血花集》吴稚晖撰(上海民智本)
《朱执信集》(上海建设杂志社刊本)
《革命军》邹容撰
《孙中山全书》(广益本)
- ## 乙、近人著作
- 萧公权辑《中国政治思想史参考资料》(清华讲义)

- 萧公权著、汪荣祖编《迹园文存》(一九七〇)
- 杨幼炯《中国政治思想史》
- 浦薛凤《西洋近代政治思潮》
- 柳诒徵《中国文化史》
- 胡适《中国哲学史大纲》(一九二九)
- 胡适《胡适论学近著》(一九三六)
- 冯友兰《中国哲学史》(一九三一)
- 邓之诚《中华二千年史》
- 雷海宗《中国通史选读》
- 余嘉锡《四库提要辨证》(一九三二)
- 梁启超《中国学术思想变迁之大势》
- 杨开道《中国乡约制度》
- 郭沫若《中国古代社会研究》(一九二九)
- 罗振玉《殷墟书契考释》
- 徐协贞《殷契通释》
- 王国维《古史新证》
- 傅斯年《周东封与殷遗民》(见《胡适论学近著》)
- 方授楚《墨学源流》
- 张纯一《墨子鲁人说》(见所著《墨子集解》附录)
- 武内义雄《列子冤词》
- 钱穆《先秦诸子系年考辨》(一九三六)
- 瞿同祖《中国封建社会》(一九三七)
- 姚舜钦《秦汉哲学史》
- 蒙文通《儒家政治思想之发展》(《志林》第二期)
- 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》(《清华学报》(一九三〇))
- 欧宗佑《盐铁均输之由来及性质》(《语言历史研究所周刊》(一九二七))
- 张纯明《盐铁论之政治背景》(《南开大学经济统计季刊》(一九三三))
- 蔡上翔《王荆公年谱考略》
- 杨希闵《王荆公年谱考略节要》(燕大国学研究所刊本)
- 熊公哲《王安石政略》(河南省政府排印本)
- 何格恩《宋史陈亮传考证》(《民族》三卷十期)
- 何格恩《陈亮年谱》
- 吴晗《元代之社会》(《清华大学

- 社会科学》一卷三期
- 吴晗《元帝国之崩溃与明之建国》《清华学报》(一九三六)
- 余重耀《阳明先生传纂》
- 钱穆《王守仁》
- 容肇祖《李贽年谱》(商务刊本)
- 张维华《明清间中西思想之冲突与影响》《学思》一卷一期
- 张维华《明清间佛耶之争辩》《学思》一卷二期
- 陈受颐《十六世纪反天主教之言论》《北京大学国学季刊》五卷二期
- 陈受颐《三百年前的建立孔教论》《历史语言研究所集刊》六本二分之一
- 徐礼贤《中国天主教传史》
- 张星烺《欧化东渐史》
- 钱穆《中国近三百年学术史》
- 稻叶君山《清朝全史》
- 萧一山《清朝通史》
- 梁启超《清代学术概论》
- 谢国桢《黄梨洲学谱》(商务本)
- 吴映奎《顾亭林年谱》
- 嵇文甫《船山哲学》(开明本)
- 包赉《吕留良年谱》
- 陈恭禄《中国近代史》
- 简又文《太平天国杂记》《太平天国丛书》
- 程演生《太平天国史料》第一集
- 萧一山《太平天国丛书》第一辑
- 凌善清《太平天国野史》
- 张伯桢《康南海先生传》
- 王遽常《严几道年谱》
- 郭斌稣《严几道》《国风月刊》八卷六期
- 张荫麟《近代中国学术史上之梁任公先生》天津《大公报》文学副刊(一九二九年二月十一日)
- 赵丰田《维新人物梁启超》天津《大公报》文学副刊(一九二九年二月十一日)
- 张其昀《梁任公别录》《思想与时代》第四期
- 刘子健《党史上之梁任公》《中央周刊》五卷二十一期
- 冯自由《革命逸史》
- 舒新城《近代中国留学史》
- 陈少白《兴中会纪要》

冯自由《中华民国开国前革命史》

邹鲁《中国国民党史稿》(商务本)

丙、外文书刊

- Adams, George B., *The Origins of the English Constitution* (1912).
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780).
- , *A Fragment on Government* (1776).
- Blakiston, T. W., *Five Months on the Yang-tse* (1881).
- Garlyle, R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, six volumes (1903—1936).
- du Plessis-Mornay (Duplessis Mornay) Philippe, *Viadiciae contra Tyrannos* (1579).
- Encyclopaedia of the Social Sciences*.
- Hamburg, Theodore, *The Visions of Hung Siu-Tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection* (1854).
- Hincmar, Bishop of Rheims (9th C. a. d.), *De Regis Persona*.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651).
- Jenks, Edward, *A History of Politics* (1900).
- Krabbe, Hugo, *Modern Ideas of the State* (1915).
- Mariana. Juan de, *De rege et regis institutione* (1559).
- Mellwain, Charles H., *The Growth of Political Thought in the West* (1932).
- Mill, J. S., *On Liberty*, (1859).

- , *The Subjection of Women* (1861).
- Murray, *History of Political Science*.
- Paine, Thomas, *Common Sense* (1776).
- , *The Rights of Man* (1792).
- Pashal M. D'Elia, *The Catholic Mission in China*.
- Plato, *The Republic*.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Social Contract* (1762).
- Sedulius, Scotus, *De Recto-ribus Christianis* (ca. 860).
- Stirner, Max (Kaspar Schmitt), *De Einzige und sein Eigenthum* (1844).
- Stubbs, William, *The Constitutional History of England* (1874).
- Yates, M. T., *The Tai-Ping Rebellion*.
- Zürcher, Eric, *The Buddhist Conquest of China*, two volumes (1959).