

慎到

韓非

管仲



商鞅

子產

先秦法家思想史論

◆ 王曉波

吳起

李悝

登木

慎到

韓非

管仲

(封面·封底) 青銅人頭像 1986年四川省廣漢市三星堆出土



商鞅

全書縱論先秦法家思想的脈流。將管仲、子產、鄧析、李悝、吳起、商鞅、申不害、慎到、韓非，皆列入法家的流派中，簡述各家生平、思想體系、及其對法、道、術的實踐。並重新檢討比較近代學者對先秦法家諸子的看法、大致而言，法家在春秋時期尚未提出變古的理論，但已有「變古」的實踐，如管仲、子產；至戰國時期韓非對社會變遷的批判及商君以法行秦得以奏效，法家至此達一高峯。

附錄以「儒家思想與中共的路線鬭爭」為題、剖析自一九四九年到現在，大陸地區對儒家思想的研究與批判。

王曉波，一九四三年生，台大哲學研究所碩士，現任世界新聞傳播學院哲學教授。著作有《韓非思想的歷史研究》(聯經)、《先秦儒法論集》、《哲學與思想》、《台灣史與台灣人》、《韓非政治思想的哲學基礎》。

子產

NT \$350

ISBN 957-08-0623-0



9 789570 806236

李悝

吳起

先秦法家思想史論

王曉波著

先秦法家思想史論

· A 12028 ·
80.07.1164

中華民國八十年七月初版

有著作權·翻印必究

Printed in R.O.C.

定價：平裝本280元

精裝本350元

著 者 王 曉 波
發 行 人 王 必 成

出版者：聯經出版事業公司
臺北市忠孝東路四段555號
電 話：3620137·6418661
郵政劃撥帳戶第0100559-3號

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

ISBN 957-08-0623-0 (精裝)
ISBN 957-08-0624-9 (平裝)

古代的法律思想與〈呂刑〉

——代序

一、古代法律的起源及其演變

中國的成文法起於何時，已渺不可考，惟以歷史進化之觀點視之，法當源於禮，禮源於俗。故呂思勉說：

中國法律之進化，蓋可分為數端。禮與法之漸分，一也。古代各種法律，渾而為一，至後世則漸分析，二也。古代用刑，輕重任意，後世則法律公佈，三也。刑罰自殘酷而趨寬仁，四也。審判自粗疏而趨精詳，五也。而法律必與道德合一，刑之所期為無刑，故邇治之隆，必曰刑措象刑之制，意主明恥，而不必加戕賊於人之體膚，雖未易行，故失為極高之理想也^①。

^① 呂思勉，《中國制度史》，頁八〇五，丹青圖書有限公司，一九八五年臺版。

李源澄亦稱：

言古代刑法者，每喜考中國之有成文法，始於何時，其實此乃無甚關係之事也。遠古之時，人與人之利害，不甚相違，衆所共由之事，自能率循而不越。若此者，就衆所共由言之，則曰俗。就一人之踐履言之，則曰禮。古有禮而已矣，無法也。迨羣治演進，人之利害，稍不相同，始有悍然違衆者。自其人言之，則曰違禮。違禮者，衆不能不加以裁制，然其裁制也，亦不過誹議指摘而已。利害之相違日甚，悍然犯禮者非復誹議指摘所能止，乃不得不制之以力。於是有所謂法。法強人以必行之力強於禮，然其所強者，不能如禮之廣。於其所必不容已者則強之，可出可入者則聽之，此法之所以異於禮也。顧此亦必以漸致。愈古則法所干涉者愈多，即實不能干涉者，在時人之意，亦以為當干涉，特力有不逮耳。所謂「出於禮者入於刑」也^②。

根據古籍記載的傳說，中國法律的起源與發展或可列舉如次，首先是三代以前之法。

(1)王曰：「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及於平民；罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫爲劓、刵、椽、黥，越茲麗刑並

^② 李源澄，《先秦史》，頁四一六—四一七，臺灣開明書店，一九七四年臺四版。唯張金鑑謂：「至九刑，呂刑縱確有之，想係刑罰之彙編，不必即成文的刑法法典。」見所著《中國法制史概要》，頁一六，正中書局，一九七四年。

制，罔差有辭。」（《尚書·呂刑》）

(2) 黃帝李法曰：「辟墨已定，穿窬不繇路，是謂姦人，姦人者殺。」（《漢書·胡建傳》）

師古《注》：「李者，法官之號也，總主征伐刑戮之事也，故稱書曰『李法』。」

(3) 「昔者黃帝治天下，……法令明而不闇。」（《淮南子·覽冥訓》）

(4) 「象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑，扑作教刑，金作贖刑。書災肆赦，怙終賊刑。『欽哉，欽哉！惟刑之恤哉！』」（《尚書·堯典》）

(5) 「帝曰：『皐陶！蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服，五服三就；五流有宅，五宅三居；惟明克允。』」（《尚書·堯典》）

(6) 皐陶曰：「天討有罪，五刑五用哉。」（《尚書·皐陶謨》）

(7) 展禽曰：「堯能單均刑法以儀民。」（《國語·魯語上》）韋昭注：「單，盡也。均，平也。儀，善也。」

(8) 「《夏書》曰：『昏、墨、賊、殺。』皐陶之刑也。」（《左傳·昭公十四年》）

(9) 「有虞氏上刑赭衣不純，中刑雜屨，下刑墨幪，以居州里而民恥之。」（《尚書·大傳》）

(10) 「皐陶作刑。」（《呂氏春秋·審分覽》）

(11) 「咎繇作士，正五刑。」（《漢書·百官公卿表》）

(12) 「故皐陶瘖而爲大理，天下無虐刑，有貴於言者也。」（《淮南子·主術訓》）

- (13) 「昔者神農氏無制令而民從，唐虞有制令而無刑罰。」（《淮南子·汜論訓》）
- (14) 敏復上疏曰：「臣伏見孔子重經典，臯陶造法律，原其本意，皆欲禁民爲非。」（《後漢書·張敏傳》）

這些記載是否可靠，則有待於出土的考古資料才能證實。惟從國家的起源與發展視之：炎黃之世已形成氏族聯盟，且產生盟主，並與蚩尤有爭奪盟主的戰鬥，爲了部勒各族，強制性的法令的出現，並非不可能。至夏，而漸形成國家的形態，「禮與法之漸分」，而有所謂「出於禮者入於刑」。並且，臯陶似乎乃是上古時期制作成文法的第一人。

至於有關夏的成文法典，已漸形嚴苛，亦有如次之記載：

- (1) 「夏有亂政，而作禹刑。」（《左傳·昭公六年》）
- (2) 「《夏書》曰：與其殺不辜，寧失不經。」（《左傳·襄公二十六年》）
- (3) 「夏刑三千條。」（《尚書·大傳》）
- (4) 「夏后肉辟三千。」（《法言·先知》）
- 時至殷商，法益苛，刑益重。茲略述如次：
- (1) 「商有亂政，而作湯刑。」（《左傳·昭公六年》）
- (2) 「爾不從誓言，予則孥戮汝，罔有攸赦。」（《尚書·湯誓》）
- (3) 「汝陳時臬司，師茲殷罰有倫。」「汝陳時臬事，罰弊殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次封

汝。」（《尚書·康誥》）

(4) 「先王之書湯之官刑有之，曰：『其恒舞於宮，是謂巫風，其刑，君子出絲二衛，小人否，似二伯黃徑。』」（《墨子·非樂上》）

(5) 「殷之法，刑棄灰於街者，子貢以爲重。問之仲尼，仲尼曰：『知治之道也。夫棄灰於街必掩人，掩人，人必怒，怒則鬥，鬥必三族相殘也。此殘三族之道也，雖刑之可也。且夫重罰者，人之所惡也，而無棄灰，人之所易也。使人行之所易，而無離所惡，此治之道。』」一曰：「殷之法，棄灰於公道者，斷其手。子貢曰：『棄灰之罪輕，斷手之罰重，古人何太毅也？』」曰：『無棄灰，所易也。斷手，所惡也。行所易，不關所惡，古人以爲易，故行之。』」（《韓非子·內儲說上》）

(6) 「刑三百，罪莫重於不孝。」（《呂氏春秋·孝行覽》）

到了周，國家組織益複雜，社會分化也益繁複，作爲統治規範的法更不可缺。至於周法，據說是：

(1) 「周有亂政，而作九刑。」（《左傳·昭公六年》）

(2) 「惟弔茲，不於我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦。」（《尚書·康誥》）

(3) 「先君周公制周禮，作誓命曰：毀則爲賊，掩賊爲藏，竊賄爲盜，盜器爲姦。主藏之名，

賴姦之用，爲大凶德，有常無赦，在《九刑》不忘。」（《左傳·文公十八年》）

(4) 「惟呂命。王享國百年，耄荒；度作刑以詰四方。」（《尚書·呂刑》）

遠古時代雖文獻難以徵，但「昔者神農無制令而民從」，卻是相當符合現代人類學對初民社會的研究。並且，從《管子》比較黃帝和唐堯之治，古人亦知法制的演變不但是由無到有，並且是由簡入繁的。其曰：

昔者堯之治天下也，猶地之在埏也。惟陶之所以為，猶金之在鑪，恣冶之所以鑄，其民引之而來，推之而往，使之而成，禁之而止，故堯之治也，善明法禁之令而已矣。黃帝之治天下也，其民不引而來，不推而往，不使而成，不禁而止。故黃帝之治也，置法而不變，使民安其法者也，所謂仁義禮樂者皆出於法。此先聖之所以一民者也。（《管子·任法》）

「仁義禮樂者皆出於法」固是倒果爲因之說，但《管子》之言也說明了法制的繁複，是隨著歷史發展而來的。

二、虞與古代的法律思想

無論我們對古史傳說的記載持如何懷疑的態度，但至遲到西周，「孟鼎」、「師酉殷」、

「克鼎」、「師罇殷」、「匱疾鼎」已出現了「法」字。「法」原作「灋」，據曾榮汾言「法」與「刑」之造字本義云：

兩周既已有「灋」字，則必有其構字之本義，其本義則說文解字云：

灋，刑也。平之如水，从水；廌所巨觸不直者去之，从廌去。𠃉，今文省。金，古文。據段本注。

「灋，刑也。」今文作「法」。刑者為何？許書又云：

廌，罰臯也。从刀井。易曰：「井者，法也。」

是則「灋」即為刑法之義。究造字之本，必先具其義，故於此可知，至遲於西周初，「法」之觀念已具備矣^③。

「廌」究竟為何物，楊鴻烈根據傳說的記載，歸納出五種說法——

(1) 像牛說：《說文》、《山海經》說：「東北荒中有獸，如牛一角，毛青，……見文門則觸不直，聞人論則咋不正，名曰獬豸。」

(2) 像羊說：王充《論衡·是應》篇說：「魃魃者，一角之羊也，性知有罪，皋陶治獄，其罪疑者，令羊觸之，有罪則觸，無罪則不觸，斯蓋天生一角聖獸，助獄為驗，故皋陶敬羊，

③ 曾榮汾，《呂刑研究》，頁四〇，《國文研究所集刊》第二十一號。

起坐事之。」梁元帝《金樓子》也說：「神獸若羊，名曰獬豸。」《後漢書·輿服志》也說：「獬豸神羊能別曲直。」《墨子·明鬼》篇且有一段記事如下：

昔者齊莊君之臣，有所謂王里國、中里徵者，此二子者訟三年而獄不斷，齊君由謀殺之恐不辜，猶諫釋之恐失有罪，乃使之人共一羊盟齊之神社，二子許諾，於是泔泔。搃羊而澆其血，讀王里國之辭，既已終矣，讀中里徵之辭未半也，羊起而觸之，析其腳祧神之社而橐之，種之盟所，當是時齊人從者莫不見，遠者莫不聞，著在齊之《春秋》。

(3) 像鹿說：《漢書·司馬相如傳》注，張揖說：「解廌似鹿而一角，人君刑罰得中，則生於朝廷，主觸不直者。」

(4) 像麟說：《隋書·禮儀志》引蔡邕說：「獬豸如麟一角。」

(5) 像熊說：《山海經·神異經》說：「東北荒中有獸，……毛青四足似熊，見人鬥則解不直，聞人論則咋不正……」④。

從「廌」到「法」，中國古代的法律思想或可由《周易》中以窺一斑。

(1) 「初六。發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。」（《蒙》）
程頤《傳》曰：

④ 楊鴻烈，《中國法律思想史》，頁二八—二九，臺灣商務印書館，一九七〇年臺二版。

又言，發之道，發下民之蒙，當明刑禁以示之，使之知畏，然後從而教導之。自古聖王為治，設刑罰以齊其衆，明教化以善其俗，刑罰立而後教化行，雖聖人尚德，而不尚刑，未嘗偏廢也。故為政之始，立法居先，治蒙之初，威之以刑者，所以說去其昏蒙之桎梏。桎梏，謂拘束也。不去其昏蒙之桎梏，則善教無由而入，既以刑禁率之，雖使心未能喻，亦當畏威以從，不敢肆其昏蒙之欲，然後漸能知善道，而革其「一无其字」非心，則可以移風易俗矣。苟專用刑以為治，則蒙雖畏，而終不能發；苟免而無恥，治化不可得而成也。故以往則可吝。

(2) 「象曰：利用刑人，以正法也。」（〈蒙〉）

程頤《傳》曰：

治蒙之始，立其防限，明其罪罰，正其法也，使之由之，漸至於化也。或疑發蒙之初，遽用刑人，無乃不教而誅乎？不知立法制刑，乃所以教也，蓋後之論刑者，不復知教化在其中矣。

(3) 「噬嗑，亨，利用獄。」（〈噬嗑〉）

程頤《傳》曰：

天下之事所以不得亨者，以有間也，噬而嗑之，則亨通矣。利用獄，噬而嗑之道，宜用刑獄也；天下之間，非刑獄何以「一作不可以」去之？不云利用刑，而云利用「一无

利用字」獄者，卦有明照之象，利於察獄也。獄者所以究察情偽，得其情，則知為聞之道，然後可以設防與致刑也。

(4)「柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」（〈噬嗑〉）

程頤《傳》曰：

六五以柔居中，為用柔得中之義，上行謂居尊位，雖不當位，謂以柔居五，為不當而利於用獄者，治獄之道，全剛則傷於嚴暴，過柔則失於寬縱，五為用獄之主，以柔處剛而得中，得用獄之宜也。以柔居剛為利用獄，以剛居柔為利。否曰剛柔質也，居，用也，用柔非治獄之宜也。

(5)「象曰：雷電，噬嗑，先王以明罰敕法。」（〈噬嗑〉）

程頤《傳》曰：

象，無倒置者，疑此文互也。雷電相須，並見之物，亦有噬象，電明而雷威，先王觀雷電之象，法其明與威，以明其刑罰，飭其法令，法者明事理而為之防者也。

(6)「象曰：山下有火，賁，君子以明庶政，無敢折獄。」（〈賁〉）

程頤《傳》曰：

君子觀山下有火，明照之象，以脩明其庶政，成文明之治，而無果敢於折獄也。折獄者，人君之所致慎也，豈可恃其「一无其字」明而輕自用乎？乃聖人之用心也，為戒深

矣！象之所取，惟以山下有火，明照庶物，以用明為戒，而貴亦自有無敢折獄之義。折獄者，專用情實，有文飾，則沒其情矣，故無敢用文以折獄也。

(7) 「象曰：山上有火，旅，君子以明慎用刑，而不留獄。」（〈旅〉）
程頤《傳》曰：

火之在高，明無不照，君子觀明照之象，則以明慎用刑，明不可恃，故戒於慎，明而止，亦慎象。觀火行不處之象，則不留獄，獄者，不得已而設，民有罪而入，豈留滯淹久也。

(8) 「象曰：澤上有風，中孚，君子以議獄緩死。」（〈中孚〉）
程頤《傳》曰：

澤上有風，感於澤中，水體虛，故風能入之。人心虛，故物能感之。風之動乎澤，猶物之感於中，故為中孚之象。君子觀其象，以議獄與緩死，君子之於議獄，盡其忠而已。於決死極，於惻而已，故誠意常求於緩，緩，寬也，於天下之事，無所不盡其忠。而議獄緩死，最其大者也。

〈噬嗑〉中已述及有滅趾、噬膚、滅鼻等肉刑，但總體來看，周以前的刑法仍有原始氏族社會的平等性及其寬仁的理想。古代刑法由寬仁而嚴苛，實有其經濟社會發展的因素在內，韓非早就說過：

(1) 「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇；有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民悅之，使王天下，號之曰『有巢氏』。民食果、蔬、蚌、蛤、腥、臊、惡臭，而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰『燧人氏』。」（〈五蠹〉）

(2) 「堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無完膚，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。」（〈五蠹〉）

(3) 「古者，丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是人民衆而財貨寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰不免於亂。」（〈五蠹〉）

(4) 「是以古之易財也，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也；輕辭天子，非高也，勢薄也；重爭土橐，非下也，權重也。故聖人議多少，論厚薄，而爲之政。」（〈五蠹〉）

(5) 「古者，人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓高慈惠而道仁

厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備。當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之政也。故智者不乘推車，聖人不行推政也。」（《八說》）

古代中國基本上是氏族社會，由氏族而氏族聯盟，並保有氏族社會的民主性故有「揖讓之治」，至夏禹將盟主之位傳子，而確立了盟主的世襲制度；由於相互的攻伐兼併，至周更強化了盟主的權力，有周公「制禮作樂」，有宗法封建的建立，但從「協和萬邦」（《尚書·堯典》），「萬邦作孚」（《詩·文王之什》），亦可知「萬邦」亦各民族也。

在這樣的政治社會的條件下，周初爲了統治的需要強化法制是其趨向，但仍然是「禮」「法」參雜的。《管子》有云：「《周書》曰：國法，法不一，則有國者不祥；民不道法，則不祥，國更立法以典民則祥；羣臣不用禮義教訓則不祥；百官服事者離法而治則不祥。」（《管子·任法》）

「周有亂政，而作九刑」，何謂「九刑」，據鄭《注》《堯典》云：「正刑五，加之流宥、鞭、朴、贖刑，此之謂九刑。」（《周禮·司刑》《疏》引）而「正刑五」乃指：墨、劓、剕、剕、宮、大辟。《書傳》云：

決關梁，踰城郭而略盜者，其刑贖。男女不以義交者，其刑宮。變易君命，革輿服制度，姦軌盜攘傷人者，其刑劓。非事而事之，出入不以道義，而誦不詳之辭者，其刑墨。降畔寇賊，劫略奪攘擄度者，其刑死。（《周禮·司刑》鄭《注》引）

從皇陶的「五刑」到周的「九刑」，古代中國的刑法不能不說是由簡入繁了。另外，值得重視的是贖刑的出現，這是一種財產刑，表示了古代中國至周時的私有制的發達，而漸脫離了原始氏族社會的公有制。

三、周初的法律思想與制度

經過強化後的氏族盟主的權力，據說是「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」（《左傳·昭公七年》）。陶希聖則認為，氏族聯盟發展到了西周，氏族聯盟盟主的統治是建立在以下三個基礎上：

一是宗主權。氏族聯盟長的王所屬的氏族，通常是同一血緣的氏族羣中最老最大的一支。父子相傳制成立，王的身分由父子孫一系相承，形成一最大最老的宗統，亦即君統。由於子弟的繼續分封與對於氏族成員的繼續賜予祿地，這些被封的子弟或氏族成員，雖然成爲始封君而構成一族的大宗，但對其所自分衍而出的最老最大之宗即王室，仍有宗之道。詩謂「文王子孫，本枝百世」，又謂「大宗維翰（幹），宗子維城」，就是由於這種宗法的關係。舉行宗盟時，王以最高的族長資格主盟。宗盟先同姓而後異姓，所謂「周之宗盟，異姓爲後」。在這種場合，王對同姓的部落，有宗主之權。

二是盟主權。王所屬的氏族及其同姓各族，通常又是聯盟中族力最強大的一個，以同姓的氏族與部落為核心，可以凌駕異姓的氏族與部落；加以婚姻的交換，甥舅姻親的紐帶，在共同攻擊與防禦異族的利害一致的條件之下，結為聯盟，而王室對於各族長或部落長取得盟主權。

三是家長權。當時的王室，實際又是一個最大的父權家族。由家族內部職務的分工所形成的官司組織，如宰、膳夫、趣馬、僕夫、家司馬、小臣之類，實即後代國家職官發達的初基。王對於家族內部分工所產生的這類職司，有絕對的權力，後代的君權即由此發展而成。但在當時，與其說是君權，無寧說是「家長權」，更合於實際的狀況^⑤。

掌握了宗主權、盟主權和家長權的周天子，也把他們的權力反映在其法律思想上。在《尚書》的《周書》留下了這一方面的記錄。《康誥》中就有以下的記載：

(1) 王若曰：「孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。用肇造我區夏；越我一二邦，以修我西土。惟時怙，冒聞於上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。越厥邦厥民，惟時斂。乃寡兄勗，肆汝小子封，在茲東土。」

(2) 王曰：「嗚呼！封。敬明乃罰。人有小罪非眚，乃惟終；自作不典，式爾，有厥罪小，乃

⑤ 陶希聖，《中國政治制度史》第一冊，頁五一—六，啓業書局，一九七三年臺二版。

不可不殺。乃有大罪非終，乃惟膏災適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」

(8)王曰：「嗚呼！封。有紂時，乃大明服，惟民其勅懋和。若有疾，惟民其畢弃咎。若保赤子，惟民其康乂。非汝封刑人殺人，無或刑人殺人；非汝封又曰劓耶人，無或劓耶人。」

(4)王曰：「外事，汝陳時臬司，師茲殷罰有倫。」又曰：「要囚，服念五六日，至於旬時，丕蔽要囚。」王曰：「汝陳時臬事，罰蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。乃汝盡遜，曰時紂；惟曰未有遜事。己，汝惟小子，未其有若汝封之心；朕心朕德惟乃知。凡民自得罪，寇攘姦宄，殺越人於貨，暨不畏死：罔弗懲。」

(5)王曰：「封。元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心；於父不能字厥子，乃疾厥子。於弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友於弟。惟弔茲，不於我政人得罪；天惟與我民彝大泯亂；曰，乃其速由文王作罰，刑茲無赦。不率大憂，矧惟外庶子訓人，惟厥正人，越小臣、諸節，乃別播敷，造民大譽，弗念弗庸，屢厥君；時乃引惡，惟朕懲。己，汝乃其速由茲義率殺。亦惟君惟長，不能厥家人，越厥小臣外正，惟威惟虐，大放王命；乃非德用乂。汝亦罔不克敬典，乃由裕民；惟文王之敬忌，乃裕民。曰：『我惟有及。』則予一人以懌。」

(6)王曰：「封！爽惟民，迪吉康。我時其惟殷先哲王德，用康乂民作求。矧今民罔迪不適，

不迪則罔政在厥邦。」

〈康誥〉是康叔封於康時，武王誥之辭，《書序》謂：「命以康誥，而封於殷虛。」並且，康叔是以殷民七族受封的。所以，康叔要統治的還不是一般的人民，而是被征服的殷民和殷虛。即使如此，〈康誥〉中還是具有民本主義的觀念，例如：「用康保民」、「無康好逸豫，乃其乂民」、「應保殷民」、「爽惟民，迪吉康」等。

此外，尚有數端：

(1) 武王已有「任法」的觀念，即對人民的處分必須依照法的客觀規定，而非司法者的主觀意志。故曰「明德慎罰」、「明敬乃罰」、「非汝封刑人殺人，無或刑人殺人」等。

(2) 武王已有「治吏」的觀念，對於違法營私的官吏主張嚴懲，「汝乃其速由茲義率殺」、「乃非德用乂」。

(3) 對「不孝不友」是「刑茲無赦」，這種重視倫理關係的法律觀念，正是宗法封建的反映，也就是後來儒家所說的：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。」（《孝經·五刑》）

(4) 雖武王主張「慎罰」，但對「凡民自得罪者」，是「罔弗懲」的。

最有趣的是，〈酒誥〉中要求對於飲酒的處分是非常嚴厲的，說是：「厥或誥曰：『羣飲。』汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺。又惟殷之迪諸臣、惟工，乃湏於酒，勿庸殺之，惟姑教之有斯明享。乃不用我教辭，惟我一人弗恤，弗繩乃事，時同於殺。」

〈立政〉是周公告成王以設官之道，其中涉及法律思想者如次：

(1) 文王罔攸兼於庶言；庶獄、庶慎，惟有司之牧夫，是訓用違；庶獄、庶慎，文王罔敢知於茲。亦越武王，率惟救功，不敢替厥義德；率惟謀從容德，以竝受此丕丕基。

(2) 嗚呼！孺子王矣！繼自今，我其立政、立事。準人、牧夫，我其克灼知厥若，丕乃俾亂；相我受民，和我庶獄、庶慎。時則勿有聞之，自一話一言。我則末惟成德之彥，以乂我受民。

(3) 今文子文孫，孺子王矣。其勿誤於庶獄，惟有司之牧夫。其克詰爾戎兵，以陟禹之迹；方行天下，至於海表，罔有不服。以觀文王之耿光，以揚武王之大烈。嗚呼！繼自今後王立政，其惟克用常人。

(4) 周公若曰：「太史，司寇蘇公！式敬爾由獄，以長我王國。茲式有慎，以列用中罰。」

「慎罰」仍是爲〈立政〉所強調，而言「式敬爾由獄」。並且，〈立政〉特別突出了司法的獨立性，文王和武王對於司法是「惟有司之牧夫，是訓用違」，而「罔敢知於茲」。另外，周公還強調了司法的公正性，即「茲式有慎，以列用中罰」。

至於周初的司法制度，我們就只能從《周禮》的〈秋官司寇〉中去理解了。

(1) 大司寇之職，掌建邦之三典，以佐王刑邦國，詰四方：一曰，刑新國用輕典；二曰，刑平國用中典；三曰，刑亂國用重典。以五刑糾萬民：一曰，野刑，上功糾力；二曰，軍刑，

上命糾守；三曰，鄉刑，上德糾孝；四曰，官刑，上能糾職；五曰，國刑，上愿糾暴，以圜土聚教罷民。凡害人者，寘之圜土而施職事焉，以明刑恥之，其能改過，反於中國，不齒三年，其不能改而出圜土者殺。

(2) 司刑掌五刑之灋，以麗萬民之罪，墨罪五百，劓罪五百，宮罪五百，剕罪五百，殺罪五百。若司寇斷獄弊訟，則以五刑之灋詔刑罰，而以辨罪之輕重。

(3) 司刺掌三刺三宥三赦之灋，以贊司寇聽獄訟：壹刺曰，訊羣臣；再刺曰，訊羣吏；三刺曰，訊萬民。壹宥曰，不識；再宥曰，過失；三宥曰，遺忘。壹赦曰，幼弱；再赦曰，老旄；三赦曰，蠢愚。以此三灋者求民情，斷民中，而施上服下服之罪，然後刑殺。

(4) 司圜掌收教罷民，凡害人者弗使冠飾，而加明刑焉，任之以事而收教之。能改者，上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。其不能改而出圜土者殺，雖出三年不齒，凡圜土之刑人也，不虧體，其罰人也不虧財。

(5) 掌囚掌守盜賊，凡囚者，上罪梏而桎，中罪桎梏，下罪梏。王之同族桎，有爵者桎，以待弊罪，及刑殺，告刑於王，奉而適朝士，加明梏，以適市而刑殺之。凡有爵者，與王之同族，奉而適甸師氏以待刑殺。

(6) 掌戮掌斬殺賊謀而搏之，凡殺其親者焚之，殺王之親者辜之。凡殺人者，踣諸市，肆之三曰，刑盜於市。凡罪之麗於灋者亦如之，惟王之同族與有爵者，殺之於甸師氏。凡軍旅田

役斬殺刑戮亦如之。墨者使守門，劓者使守關，宮者使守內，刑者使守圜，髡者使守積。

《周禮》成於何時，其真偽性如何，雖有爭議，但從《秋官司寇》中看來，尚是一套氏族社會和封建國家相結合的司法制度，而周以氏族聯盟所建立之封建國家有相契合之處。所以，不論《周禮》是否後人所作，但所述或有周初司法制度真實的「核心」在內。

值得注意的是《周禮》所述刑法中，竟有自由刑和勞動教育的觀念出現，例如：「凡害人者，寘之園土而施職事焉，以明刑恥之」，及「凡園土之刑人也，不虧體，其罰人也不虧財」。

四、周初的法律政治問題

由於文獻難徵，或傳說多訛，以致周初法制的研究出現了一些爭議的問題。

(一) 刑不上大夫

雖然，「凡有爵者，與王之同族，奉而適甸師氏以待刑殺」，「爵人於朝，與士共之。刑人於市，與衆棄之」(《禮記·王制》)，「公族有其死罪，則磔於甸人。其刑罪，則織劓，亦告於甸人。公族無官刑」(《禮記·文王世子》)。但又有「禮不下庶人，刑不上大夫」(《禮記·曲禮上》)，及「古者刑不上大夫，……刑之，則恐誤刑賢者，死者不可復生，刑者不可復

屬，故有罪放之而已，所以尊賢者之類也」（《公羊傳·宣公元年》注）之說。這兩種說法顯然有所出入，而有孔穎達《疏》「刑不上大夫」曰：

刑不上大夫者，制五刑三千之科條，不設大夫犯罪之目也，所以然者，大夫必用有德，若逆設其刑，則是君不知賢也。張逸云：謂所犯之罪不在夏三千、周二千五百之科，不使賢者犯法也，非謂都不刑其身也，其有罪則以八議議其輕重耳。注：不與至刑書。正義曰：與猶許也，不許賢者犯法，若許之，則非進賢之道也。大夫無刑科，而《周禮》有犯罪致殺放者，鄭恐人疑，故出其事，雖不制刑書不與賢者犯法，其犯法則在八議，輕重不在刑書。若脫或犯法則在八議議有八條，事在《周禮》。一曰議親之辟，謂是王宗室有罪也。二曰議故之辟，謂與王故舊也。三曰議賢之辟，謂有德行者也。四曰議能之辟，謂有道藝者也。五曰議功之辟，謂有大勳立功者也。六曰議貴之辟，謂貴者犯罪，即大夫以上也。鄭司農云：若今之吏，墨綬有罪先請者。案：漢時墨綬者是貴人也。七曰議勤之辟，謂憔悴憂國也。八曰議賓之辟，謂所不臣者，三恪二代之後也。異義禮戴說：刑不上大夫，古《周禮》說，士尸肆諸市，大夫尸肆諸朝，是大夫有刑。許慎謹案：易曰鼎折足，覆公餗其刑渥凶，無刑不上大夫之事，從《周禮》之說，鄭康成駁之云：凡有爵者與王同族大夫以上，適甸師氏，令人不見，是以云刑不上大夫，如鄭之言則於《戴禮》及《周禮》二說俱合，但大夫罪未定之前，則皆在八議，此經注是

也，若罪已定將，刑殺則適甸師氏是也。凡王朝大夫以上及王之同姓皆刑之於甸師氏。故掌戮云：凡有爵者及王之同族有罪則死刑焉，是也。若王之庶姓之士及諸侯大夫則戮於朝，故襄二十二年，楚殺令尹子南，尸諸朝，是大夫於朝也。列國大夫入天子之國，曰：某士明天子之士，亦在朝也。諸侯大夫既在朝，則諸侯之士在市，故《檀弓》云：君之臣不免於罪，則將肆諸市朝。鄭云：大夫於朝，士於市是也。

呂思勉也發現了這個問題，而他的答案卻是：「案《王制》、《公羊》、《曲禮》爲今文說，《周官》、《文王世子》爲古文說，今文主尚賢，古文主貴也。」^⑥這也就是說，是否「刑不上大夫」的問題，只是古今文之爭的尚賢與貴貴不同的態度傾向，而未觸及其是否爲歷史事實的問題。

李源澄則肯定「刑不上大夫」的可能性，因爲「刑之始，乃以爲奴婢而齊諸異族，大夫以上不可以爲奴，故亦不容施刑也」，至周初，公族「所與庶族異者，亦僅『無宮刑』而已矣。此刑法漸峻，而亦等級之漸平也」^⑦。這是社會進化論的觀點，也就是說，「刑不上大夫」應是周以前的氏族社會就存在的制度，進入周代後漸形破壞，「刑不上大夫」的特權觀念仍然流傳下來，但實際上公族的特權只剩下了「無宮刑」而已。

⑥ 同①，頁八一。

⑦ 同②，頁四二三、四二四。

秦尚志則從社會階級的結構分析，肯定「刑不上大夫」是為周初階級社會中的現象。他說：在政治上，貴族與農奴對立；在政治思想上，則為禮與刑的對立。禮是貴族的內部規範，是貴族維持身分的東西；故謂「禮不下庶人」，禮和農奴是缺乏重大關係的。刑是貴族用以鎮壓農奴的，故「刑不上大夫」，這是說貴族是不受刑的。貴族是獨立的「土皇帝」，天子不能隨意剝奪諸侯的身分；諸侯不能隨意剝奪卿大夫的領地。貴族對貴族有著制裁，這制裁只是戰爭或武力。貴族對貴族如果有所侵害，沒有國家刑罰的制裁，只有家族或個人間的報復。《春秋公羊傳》以為國君有復仇的義務，大夫則不然。但〈曲禮〉卻說：「父之讎弗與共戴天，兄弟之讎不反兵，交遊之讎不同國。」可見是泛指一般貴族，非僅指國君而言的^⑧。

(一) 公佈法

《周禮·地官司徒》有云：「屬民而讀邦法，以糾戒之」、「屬民讀法，而書其德行道藝」、「屬民而讀邦法，書其孝悌睦婣有學者」。〈秋官司寇〉亦云：「正月之吉，始和，佈刑於邦國

^⑧ 秦尚志，《中國法制及法律思想史講話》，頁九—一〇，水牛出版社，一九六六年臺版。葉達雄引師旂鼎、猷區、鬲從攸鼎謂「西周時代是有為貴族階級而設刑法的」，見所著《西周政治史研究》，頁六九—七〇，明文書局，唯所引文之罰均非肉「刑」。

都鄙。」

《管子》亦有云：

正月之朔，百吏在朝，君乃出令佈憲於國。五鄉之師，五屬大夫，皆受憲於太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲於君前。太史既佈憲，入籍於太府，憲籍分於君前。五鄉之師出朝，遂於（鄉）官致於鄉屬，及（於）游宗，皆受憲。憲既佈，乃反致令焉，然後敢就舍。憲未佈，令未致，不敢就舍。就舍，謂之留令，罪死不赦。五屬大夫，皆以行車朝出朝，不敢就舍，遂行至都之日，遂於廟致屬吏，皆受憲。憲既佈，乃發使者致令以佈憲之日蚤晏之時。憲既佈，使者以發，然後敢就舍。憲未佈，使者未發，不敢就舍。就舍，謂之留令，罪死不赦。憲既佈，有不行憲者，謂之不從令，罪死不赦。考憲而有不合於太府之籍者，侈曰專制，不足曰虧令，罪死不赦。首憲既佈，然後可以佈憲。（《管子·立政》）

但是，子產作《刑書》，晉叔向竟致書曰：

始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民有爭心也，猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制為祿位，以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫，懼其未，故悔之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，誨之以彊，斷之以剛，猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任

使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可為也。民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎？盍聞之，國將亡必多制，其此之謂乎。（《左傳·昭公六年》）

晉鑄「刑鼎」，孔子亦評之曰：

晉其亡乎？失其度矣。夫晉國將守唐叔法度以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不怨，所謂度也。文公是以作執秩之官，為披廬之法，以為盟主，今弄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以為國？（《左傳·昭公二十九年》）

「民知有辟」、「以徵於書」，可見《刑書》是成文的公佈法；而在以前「先王議事以制，不為刑辟，懼民有爭心也」，可見那時即使有成文法，但卻不是公佈於衆的公佈法。同理，「民在鼎矣」，可見「刑鼎」為公佈法，雖然「唐叔法度」、「披廬之法」可以是成文法，否則無法「卿大夫以序守之」，但卻不是公之於民衆的。因此，周初以來的法律是否為成文的公佈法則不能沒有疑義。

關於這項疑義，呂思勉則認為：

所讀所佈，蓋皆人民所當守之法，而非犯何法當得何罪之典。且其法其憲，必時有改更，故須歲歲讀之佈之也。至鄭鑄刑書，晉作刑鼎，則罪所當得，悉可知矣。此實刑法

之大變，故叔向、仲尼皆譏之也^⑨。

《左傳》一向被認為是「信史」，而《周禮》、《管子》則為「偽書」。「偽書」所述亦當有其真實的「核心」，但與「信史」相悖，那就需要有進一步的考古資料予以證實了。

(三) 周室的仁政

周初具有強烈的民本思想，且其法律思想主張「明德慎罰」，再經過後代孔子的傳述，對文、武、周公有獨鍾的讚揚。於是乎，周初之政遂成爲後世儒家理想中的「仁政」。惟至梁任公，有了新的評估，他說：

周確有《刑書》，其物者，成於周公時代，其書篇數為九，且原書至春秋猶存，士大夫多能誦習之。後此儒家，盛言文武周公以禮治國，衡諸往故，殆未必然。觀《逸周書·世俘》篇，則周初之果於殺戮實可驚，即云其言難盡信，然《書經》中《康誥》、《酒誥》等篇言刑事甚詳，可見其視之甚重。《酒誥》云：「厥或告白，『羣飲』，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺。」飲酒細故而科死罪，倘所謂「刑亂國用重典」耶。費誓為周公子伯禽所作，全篇百七十餘字，而「汝則有常刑有大刑有無餘刑」之文凡五見，是魯

⑨ 同①，頁八〇六一—八〇七。

開國時刑律抑甚嚴矣，雖然周公對於刑罰固以教化主義為其精神^⑩。後來，蕭公權也說到：

《周禮》六官，定制恭詳。大司寇縣法象魏，事近任法。觀《禮記·儀禮》所記之節文，誠有禮煩之感。讀《尚書·大誥》、《多士》、《多方》、《康誥》、《酒誥》諸篇，更覺周人開國氣象之中，肅殺之威多於寬厚之德。今日紀載闕失，周人統治殷民之詳情已不可考。然以征服者壓制亡國遺民之通例推之，則周初曾實行「刑新國，用軍典」之政策，事屬可能，無論周人之目的正大與否，而自殷民視之，其所用「以力服人」之手段則純為苛政，不能心服。於是懷想故國，自覺其溫厚可親。溫厚與否，事固未可知，而殷政寬大之傳說必由此以起^⑪。

此外，沈剛伯對周初之政也有評論曰：

晉為夏墟，衛原商地，姬周初得天下，派其本家至親去統治那些新被征服的多數民族，雖暫時「啓以商政」，但必須「疆以周索」；要徹底推行那種新土地社會政策，勢非用「重典」「強民」，不能收效。所以康叔受封往衛的時候，周公指示他的統治方針，一則曰「乃大明服」，再則曰「汝陳時臬」；全篇《康誥》的用意，不外乎教他「敬明乃

⑩

梁啓超，《先秦政治思想史》，頁四九，臺灣中華書局，一九五六年臺一版。

⑪

蕭公權，《中國政治思想史》，頁六三—六四，中華文化出版事業委員會，一九六五年四版。

罰」。甚至要他禁止人民飲酒，說：「羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺！」這樣禁酒的方法難道能說不是千古少有的酷刑嗎？

唐叔受封時所受的〈唐誥〉早已失傳，想也是與〈康誥〉性質近似的一種文件。因為孔子曾說：「夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業；貴賤不愆，所謂度也。」試想用政治力量，把人民徹底加以組織，好使統治階級永享特權，讓小百姓世世代代服從他們，則唐叔所受於周而行於晉的法度，該是何等地嚴密苛刻^⑬！

針對著蕭、沈二人，徐道鄰特發表了〈周室的仁政〉^⑭一文，亦有沈剛伯反駁之〈周室果有仁政乎〉^⑮。

周室果有仁政乎？可以是一個見仁見智的問題，但是，撇清往後儒家的傳述，直接考諸周初文獻，梁、蕭、沈並非無的放矢。從歷史進化觀視之，較諸春秋戰國以後及秦漢後的專制時期，周初尚存有較多的氏族社會的古代民主性。但在周殷的長期戰爭中，爲了部勒各族，鎮壓反叛，其刑罰之嚴峻，亦是可以理解的，據說至穆王作〈呂刑〉才稍緩。

⑬ 沈剛伯，《法家的淵源、演變及其影響》，所著《仕和隱的人生觀》，頁一六六，萌芽出版社，一九七〇年。

⑭ 徐道鄰，《中國法制史論集》，頁二一一—二七，志文出版社，一九七五年。

⑮ 同⑭，頁一四五—一五七。

五、〈呂刑〉的法律思想

太史公曰：「諸侯有不睦者，甫侯言於王，作脩刑辟。……命曰甫刑。」（《史記·周本紀》）甫侯即呂侯，甫刑亦名呂刑。《尚書·書序》云：「呂命，穆王訓夏贖刑，作呂刑。」

歷代學者咸認爲〈呂刑〉是保存西周法律思想最完備的一份文獻，但卻有傅斯年提出異議謂：

呂既東遷而為齊，呂之故地猶為列國，其後且有稱王者。彝器有：「呂王卣作大姬壺。」

《書》有：「呂命王，享國百年，旒荒。」《書·呂刑》：「惟呂命王，享國百年，耄荒。度作刑，以詰四方。」《史記》云：「甫侯言於王。」鄭云：「呂侯受王命入為三公。」此皆求其文理不可解而強解之之辭。呂命王，固不可解作王命呂。如以命為呂王之號，如周昭王之類，則文從字順矣。且呂之稱王，彝器有徵。〈呂刑〉一篇王曰辭中，無一語涉及周室之典，而神話故事，皆在南方，與國語所記頗合。是知〈呂刑〉之王，固呂王，王曰之語，固南方之遺訓也。引〈呂刑〉者《墨子》為先，儒家用之不見於《戴記》之先，《論語》、《孟子》絕不及之。此非中國之文獻儒家之舊典無疑也。然後來呂之世系是否出之太公望，則不可知，其為諱姜則信也^⑮。

^⑮ 傅斯年，〈大東小東說〉，所著《傅孟真先生集》(四)，頁八，臺灣大學，一九五二年。

另外，他在所著《姜原》及《中國古代文學史講義》中^⑬，也都重複了這個論點。

除傅斯年外，王玉哲也不認為〈呂刑〉為穆王時之作，他說：

至於當時的刑法制度如何，由於文獻不足，不太清楚。范文瀾先生根據《尚書·呂刑》篇，以為周初刑法有五種：墨刑一千條，劓刑一千條，剕刑五百條，宮刑三百條，大辟二百條，總共三千條。又說穆王定出贖罪條例，墨刑銅六百兩，劓刑一千二百兩，剕刑三千兩，宮刑三千六百兩，斬刑六千兩。這種說法是不可信的。理由很簡單，古代「禮不下庶人，刑不上大夫」刑法是統治階級專為對付庶人而設的。西周的庶人是農奴，衣食只夠糊口，怎能有這樣大數目的贖金？何況「銅」在西周是貴族中所寶重的金屬（從西周銅器銘文上可以推知），當時庶人所私有的，不會很多。那麼穆王對庶人頒佈這個贖刑條例，豈不是無的放矢？再說刑至三千條，簡書之多可以想見，亦非當時庶民所能明了。所以我認為西周社會還不能有如此複雜的刑制，尤其不能有令庶民出銅贖罪的條例^⑭。

關於〈呂刑〉是否穆王時作，屈萬里說：

鄭玄謂甫侯為周穆王相（見《史記集解》）；《偽孔傳》則謂呂侯為穆王司寇。說雖不

^⑬ 同^⑫，頁一九—二〇，及《傅孟真先生集》（二），頁七一—七二。

^⑭ 王玉哲，《中國上古史綱》，頁一五四。轉引自葉達雄前揭書，頁六九。

一；然以本篇為穆王時作品則同也。傅孟真先生則疑本篇非王朝及中原各諸侯之書。以「呂命王」一語，既不能解作「王命呂」，又不宜解作「呂命穆王」。而所誥之人，則為「伯父伯兄仲叔季弟幼子童孫」；與〈周誥〉「越在外服，侯甸男衛邦伯；越在內服，百僚庶尹」者異。且所述之事，為三苗重黎等；復與周誥之述祖德及以三代為監戒者不同。因列本篇為外國書（別於中國——即中原之國——而言）；蓋謂其為呂王之書也。（說見所著《中國古代文學史》）按：本篇首句，蓋當依《偽孔傳》至命字絕句；「惟呂命」，謂王命呂也。以「享國百年」之語證之，此王疑即周穆王¹⁸。後來，屈萬里又說：

傅孟真先生疑本篇為呂王之書（見所著《中國古代文學史》）；錢穆先生則謂此為晚出之書（見所著《周官著作時代考》），二說均甚有理致。惟二說皆尚有待於論定，茲姑仍舊說¹⁹。

葉達雄則以班殷、何尊反駁傅斯年，以師旂鼎、猴匱、鬲從攸鼎反駁王玉哲²⁰。既然討論「皆尚有待於論定」，所以，我們還是「茲姑仍舊說」。

¹⁸ 屈萬里，《尚書釋義》，頁一三六—一三七，中華文化出版事業委員會，一九五六年二版。

¹⁹ 屈萬里，《尚書今註今譯》，頁一七五，臺灣商務印書館，一九七三年四版。

²⁰ 前揭書，頁六九—七〇。

何以「呂命，穆王訓夏贖刑，作呂刑」，據孔穎達《疏》引《正義》曰：

經言陳罰贖之事，不言何代之禮，故序言訓夏以明經，是夏法。王者代相革易刑罰，世輕世重，殷以變夏，周又改殷，夏法行於前代，廢已久矣。今復訓暢夏禹贖刑之法，以周法傷重，更從輕，以佈告天下，以其事合於當時，故孔子錄之以為法經，多說治獄之事。變周用夏，是改重從輕也。然則周公聖人相時，制法而使刑罰太重，令穆王改易之者，穆王遠取夏法，殷刑必重於夏，夏承堯舜之後，民淳易治，故制刑近輕，輕則民慢，故殷刑稍重，自湯已後世漸苛酷，紂作炮烙之刑，明知刑罰益重，周承暴虐之後不可頓使太輕，雖減之輕，猶重於夏法。成康之間，刑措不用，下及穆王，民猶易治，故呂侯度時制宜，勸王改從夏法。聖人之法，非不善也，而不以經遠，呂侯之智非能高也，而法可以適時，苟適於時，事即可為，善亦不言，呂侯才高於周公，法勝於前代，所謂觀民設教，遭時制宜，刑罰所以世輕世重為此故也。

由此可知，《正義》以為周初之法因殷，至穆王方改，周初的「仁政」之說，《正義》與孔穎達早已知之。

〈呂刑〉承繼了周初的思想，也影響了後代的法律思想，可分以下幾部分討論。

(一) 〈呂刑〉與古代民本思想

古代中國的形成由氏族與氏族聯盟，所以保留了許多初民民主的遺風和觀念，古代的民本思想發達得很早，並與天道觀念相結合，而有「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威」（《尚書·皋陶謨》）之說。「天」和「民」的關係尚可例舉如下：

- (1) 「惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。」（《尚書·多士》）
 - (2) 「天亦哀四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」（《尚書·召誥》）
 - (3) 「惟天時求民主。」（《尚書·多方》）
 - (4) 「民之所欲，天必從之。」（《左傳·襄公三十一年》引《泰誓》）
 - (5) 「天視自我民視，天聽自我民聽。」（《孟子·萬章》引《泰誓》）
- 「民主」就是「王」，「王」對「民」的統治權由「天」而來。但是，「民之所欲，天必從之」，並且，「天視自我民視，天聽自我民聽」，「天」又必須是「從」「民」的，並且，「天意」就是「民意」。

「天」、「民」、「王」的三角關係，是中國古代政治哲學的一項特色。《呂刑》中穆王的訓辭就表現了這樣的政治哲學。他說：

民興胥漸，泯泯禁禁，罔中於信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜於上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不幸，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。羣后之逮在下，明明棗常，鰥寡無蓋。皇帝清問下民，鰥

寡有辭於苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功於民。

(二)〈呂刑〉與後代法家

〈呂刑〉主張法的明文客觀性而有言：「伯夷降典，折民惟刑」、「惟察惟法，其審克之」，及「哀敬折獄，明啓刑書胥占，咸庶中正」。韓非亦言「法者，編著之圖籍」（〈難三〉），亦即需有「典」和「刑書」。至於「折民惟刑」、「惟察惟法」和「咸庶中正」的觀念，韓非更說得清楚——

釋法術而任心治，堯不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。（〈用人〉）
釋儀的而妄發，雖中小不巧；釋法制而妄怒，雖殺戮而姦人不恐。罪生甲，禍歸乙，伏怨乃結。故至治之國有賞罰而無喜怒，故聖人殛；有刑法而無螫毒，故姦人服。發矢中的，賞罰當符，故堯復生，羿復立。（〈用人〉）

〈呂刑〉說：「典獄非訖於威，惟訖於富。」後世的法家是講究「威」的，但卻亦主張以法利民。所以，《商君書》說：法是要「塞私道以窮其志」，「啓一門以致其欲」（〈說民〉），韓非亦言法的目的是「利民萌，便庶衆」（〈問田〉）。並言：

其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救羣生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，衆不暴寡，者老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡繫虜之患，此亦功之

至厚者也。（《姦劓弑臣》）

聖人之治民，度其本不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。

（《心度》）

《呂刑》強調用刑的適當性（「中」），而言「土制百姓於刑之中」、「觀於五刑之中」、「惟良折獄，罔非在中」、「罔不中聽獄之兩辭」。用刑的適當性，也成爲後來刑（形）名家的重要主張。《鄧析子》即謂：「循名責實，實之極也。按實定名，名之極也。參以相平，轉而相成，故謂之刑名。」（《轉辭》）韓非亦言：

人主將欲禁姦，則審合形名。（《二柄》）

循名實而定是非，因參驗而審言辭。（《姦劓弑臣》）

言會衆端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人，四徵者符，乃可以觀矣。

（《八經》）

中國古代的法律制度由濫觴，而夏、商、周，至《呂制》，而戰國法家厥起，造就了二千多年的專制帝國，而成爲每一專制帝國有效統治的工具，其中之哲學與思想亦淵遠流長矣。是爲之序。

目次

古代的法律思想與〈呂刑〉——代序	一
法家的前驅——管仲與子產	一
管仲	三
(一)生平	四
(二)政治社會思想	六
(三)論禮	一四
子產	一八
(一)生平	一八
(二)開明的國家主義	二〇

(三) 論禮·····	二六
(四) 鑄刑書及其意義·····	三三
(五) 有關天道、鬼神和人性諸問題·····	四〇

鄧析與鄧析書的名法思想·····

(一) 鄧析的生平與思想·····	五四
(二) 《鄧析子》書的史料問題·····	六二
(三) 無厚的人性論·····	六五
(四) 循名責實的知識方法·····	七〇
(五) 「法」、「勢」、「術」的政治思想·····	八三
(六) 「天」、「命」和「時」·····	八九

戰國初期的法家——李悝和吳起·····

李悝·····	九二
(一) 生平概況·····	九四
(二) 盡地力的經濟思想·····	九六

(三)《法經》的意義·····	一〇一
(四)術及其儒家思想·····	一〇七
吳起·····	一一二
(一)生平·····	一一三
(二)強兵的理論與實踐·····	一一八
(三)政治思想·····	一二三
(四)「術」、「命」、「鬼」和歷史觀·····	一二八
商君與《商君書》的思想分析·····	一三五
商君·····	一三七
(一)生平·····	一三八
(二)商君法的基本精神·····	一四〇
(三)政治社會的思想和實踐·····	一四八
(四)商君思想的批評·····	一五三
商君書·····	一五八
(一)變古的歷史觀·····	一五八

(一) 好利的人性觀·····	一六四
(二) 社會論與價值論·····	一六八
(四) 法、勢、術·····	一七九
(五) 政治思想·····	一九〇

申不害的重術思想研究

····· 一九五

(一) 術與法家思想·····	一九六
(二) 生平與學術·····	二〇二
(三) 名實思想與知識方法·····	二〇八
(四) 術的實踐和理論·····	二一六
(五) 政治思想及其他·····	二二五

慎到重勢思想之分析

····· 二三一

(一) 生平與學術·····	二二三
(二) 「道」與「因」的意義·····	二四〇
(三) 勢的理論與運用·····	二四八

(四) 法治與專制·····	二五八
韓非思想的形成與中國古史分期問題·····	二六七
(一) 古代中國的社會變遷·····	二六七
(二) 奴隸社會論批判·····	二七八
(三) 封建社會論批判·····	二九五
(四) 韓非的生平·····	三一—
附錄：儒法思想與中共的路線鬥爭····· 王曉波·張純·····	三二—
一、馬列主義與傳統文化·····	三二—
二、早期中共學者的儒法觀·····	三三—
三、中國哲學史問題討論·····	三三八
四、孔子思想討論會·····	三四八
五、文革前的批孔前奏·····	三五九
六、批劉批林與批孔·····	三六五
七、楊榮國與批孔論·····	三七二

八、四人幫的儒法鬥爭·····	三八五
九、中共新路線下的儒法思想討論·····	三九九
十、毛澤東之後的「漢初之治」·····	四一七

法家的前驅——管仲與子產

從周初的封建制度演變到春秋戰國時代，尤其是周室東遷之後，原來的「尊尊」「親親」已經不能用以規範天下了。因此，孔子大嘆：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」「天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。」^①

面對著這樣一個「無道」的天下，先秦諸子各提出了其政治的觀點，和實行的方法。司馬談說得好：「夫陰陽儒墨名法道德，此務為治者也，直從所言之異路，有省不省耳。」^②諸子異說，百家爭鳴，在這紊雜之中，我們發現其反映在思想上的有「法古」和「變古」的二種不同的意見。法先王，道堯舜，是前者的論調；而法家言治的立場卻是後者的。

① 《論語·季氏》。
② 《史記·太史公自序》，所錄司馬談〈論六家要指〉。

在春秋時代，法家的前驅者，並沒有私人著述的流傳，也沒有完整思想的記載。因此，我們把法家思想追溯到春秋時代，是有其相當困難存在的。然而，法家思想又確實是有其淵源，而不是憑空杜撰的一個思想學派；何況，春秋時代又確實是法家思想釀造的時期。所以，我們還是不得不抽絲剝繭地去尋求法家思想的淵源。

在春秋時代的法家，雖然沒有提出「變古」的理論來，但是，我們看到他們作出了「變古」的實踐，這就包括了「作新令」「鑄刑書」等的變法。雖然，春秋時代的變法只是一種改良主義的維新性質，但卻給予了後代法家重大的影響。因此，「變古」的實踐，就是我們追溯春秋法家的一條很重要的線索。沿著這條線索追溯上去，陳啓天先生說：「我們只能發現齊管仲與鄭子產是這個時代的法家」^③。

根據對「變古」的實踐為標準，春秋法家也許不止於管仲與子產二人，然今天能有資料記載足以作討論的，倒是只有管仲、子產和鄧析三人最為重要，而我們若再分析管仲和子產的有關資料，又可發現，此二子有法家傾向，但也不同於戰國時代的法家。就是說，他們在某些事物上實踐了「變古」。而在另外的一些事物上並不一定循「變古」或法家立場的。其實這是一種歷史條件的限制，管仲和子產是不可能超越其時代的，其有法家之傾向，又何嘗不是在一定的歷史條

③ 陳啓天，《中國法家概論》，頁三九，臺灣中華書局，民國五十九年初版。

件下所產生的呢？

對於管仲與子產的法家思想，我們就將以上述之觀點予以陳述。何況在戰國法家思想中，也還是有許多人是帶著舊時代的思想，來迎接新時代而主張法家思想的。

管仲

管仲是春秋時代的一位偉大的政治家，然世傳的「管子」之書已被前人斷定為非管仲之作，而是出於不同時代和不同作者的著作的集子^④。因司馬遷確已在漢代讀到了「管氏牧民、山高、乘馬、輕重、九府」等篇章，因此，我們可以推斷管子書之出應在司馬遷以前，但非管仲之作。而司馬遷確既見其著書，欲觀其行事，故次「其傳，至其書，世多有之，是以不論，論其軼事。」^⑤

管子之書不能作為管仲思想的材料，故我們只能以「其軼事」來論管仲思想了。至於「軼事」，司馬遷卻又引了其所見管子一書的文句以為解說，因而又為「軼事」增加材料上的困難。並且，先秦諸子的著述中也夾雜了不少管仲的「軼事」，我們又如何處理呢？

^④ 羅根澤，〈管子探源敘目〉，見《古史辨》第四冊，頁六一五—六三三。

^⑤ 《史記·管晏列傳》。

我們在此是以二項原則來作管仲「軼事」取材的。第一是根據左傳和國語的記載。第二是根據知識社會學的方法來作爲選擇。

一、生平

管仲（？——西元前六四五年），名夷吾，字仲，或稱敬仲，齊潁上人，相齊桓公，桓公尊稱爲仲父。其先與召忽輔公子糾，糾敗，召忽殉，而管仲由其好友鮑叔推薦給桓公的。據《左傳》的記載如下：

雍廩殺無知，公伐齊，納子糾，桓公自莒先入，鮑叔帥師來言曰：「子糾親也，請君討之。管召讎也，請受而甘心焉。」乃殺子糾于生竇，召忽死之。管仲請囚，鮑叔受之。

及堂阜而稅（脫）之，歸而告曰：「管仲吾治于高俟，使相可也。」桓公從之^⑥。

關於鮑叔著管仲的佳話，《國語》中也有一段比較詳細的敘述：

桓公自莒反於齊，使鮑叔爲宰。辭曰：「臣君之庸臣也」。君加惠於臣，使不凍餒，則是君之賜也。若必治國家者，則非臣之所能也。若必治國家者，則其管夷吾乎！吾之所

⑥ 《左傳·莊公九年》。

不若夷吾者五；寬惠柔民，弗若也。治國家不失其柄，弗若也。制禮義可法於四方，弗若也。執枹立鼓於軍門，使百姓皆加勇焉，弗若也^⑦。

管仲有了鮑叔如此的推薦而見重於桓公，爲什麼鮑叔如此的推薦管仲？召忽死糾，而管仲不死，反而爲小白所用，當時之人認爲這是一件恥事。就是後世的子路，也覺得管仲的人格有問題，而發出「未仁乎」的質疑^⑧。

關於這一點，《史記》裏記錄了他與鮑叔的相知和自辯之辭。他說：

吾始困時，嘗與鮑叔賈，分財利多自與，鮑叔不以我為貪，知我貧也。吾嘗為鮑叔謀事而更窮困，鮑叔不以我為愚，知我時有利不利也。吾嘗三仕三見逐於君，鮑叔不以我為不肖，知我不遭時也。吾嘗三戰三走，鮑叔不以我為怯，知我有老母也。公子糾敗，召忽死之，吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小節而恥功名不顯于天下也。生我者父母，知我者鮑子也^⑨。

這一段管仲自述的真實性，我們姑且不論。至少我們從《左傳》、《國語》中知道了管仲是一位「士無定主」的士，而在此又爲「士無定主」提出了一個理論的基礎，即「不羞小節而恥功

⑦

《國語·齊語》。

⑧

《論語·憲問》。

⑨

《史記·管晏列傳》。

名不顯於天下也」。好一個「不差小節而恥功名不顯於天下也」的管仲，怪不得孔子一邊罵他：「管氏而知禮，孰不知禮？」^⑩但又不得不讚他「如其仁！如其仁！」^⑪

二、政治社會思想

當春秋之時，各國的對外政治大致可以分爲三種關係，一是華夏夷狄，一是諸侯對周天子，一是諸侯對諸侯。

夷狄當時對諸夏是一項很大的威脅，周室的東遷就是夷狄侵周造成的結果。當年周「封建親戚」的目的就是要「以蕃屏周」^⑫。雖然，周室沒被「蕃屏」住，而被迫東遷。不過面對夷狄，「親戚」之間的敵愾同仇還是有的。爲共同對抗夷狄的威脅，管仲提出「尊王攘夷」的政策。也就是這樣子團結了諸夏的力量，才保全了周的文化，使得中國不至於「被髮左衽」的。這是以中國民族主義的華夷之辨來保衛中國民族生存的一件盛事。

當時諸侯各國勾心鬥角，各自爲政，「親戚」受侵並不一定相互聞問的。而在狄人伐邢的戰

⑩ 《論語·八佾》。管仲樹塞門，有反坫，孔子責其不知禮，樹塞門，有反坫，亦「小節」矣。

⑪ 《論語·憲問》。孔子讚管仲：「微管仲，吾其披髮左衽矣。」是為「功名顯于天下」。

⑫ 《左傳·僖公二十四年》。

爭爆發時，管仲卻極力諫言，明辨華夷促齊出兵相救。他說：

戎狄豺狼不可厭也，諸夏親暱不可棄也，宴安酖毒，不可懷也！《詩》云：「豈不懷歸，畏此簡書。」簡書，同惡相恤之謂也。請救邢以從簡書^⑬。

在古代民族之間的爭鬥，是一件存亡的大事。而當時中國民族之內的利益衝突，使得中國民族減弱了其對外夷的抵抗能力。面對這種危機，管仲站在全民族的立場上，提出了「同惡相恤」和「諸夏親暱」的號召，而成了挽回全民族驅運的英雄。

要全民族一致對外全面抗戰，必須要有一領導中心，因此，「攘夷」之外，還得要「尊王」。當時王室衰微，實際上已擔荷不起領導天下諸侯的責任。但是，從西周以來，周天子畢竟是名義上居天下領導地位的。因此，管仲的「尊王」，實際上是「挾天子以令諸侯」，使齊國對諸侯的「令」能有天子這個合理的名義。何況「尊王」的要求不出自王，而出自齊，這個王實際的可「尊」性，也就可想而知了。

齊不自稱王，而言「尊王」，這一方面顯示了春秋與戰國的時代局勢不同，另一方面，也表示了管仲對舊有既存的事實賦予了價值的肯定，其所冀望的是「舊瓶裝新酒」的對現實的改良。

這也就是說管仲的「尊王」，實際上是假「尊王」之名行稱霸之實。譬如，齊以諸侯之力侵

⑬ 《左傳·閔公元年》。

蔡，蔡潰，又乘勢伐楚。楚就派使來質問：「君處北海，寡人處南海，唯是風馬牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？」而管仲卻答覆說：「昔召康公命我先君太公曰：『五侯九伯女（汝）實征之，以夾輔周室』……爾包茅不入，王祭不共，無以縮酒，寡人是徵。」^⑭這就是典型的「挾天子以令諸侯」的「尊王」。

從以上的陳述，我們可以曉得，管仲的對外政策，在對夷狄表現的是「諸夏親暱」「同惡相恤」的中國民族主義；在對周天子，是倡導「尊王」的；而對諸侯卻是「挾天子以令諸侯」而稱霸的。

管仲身為齊相，除外交還有內政，外交是內政的延長，在外交上能稱霸春秋，其內政當為其外交的後援。

春秋戰國的法家有一共同的要求，就是富國強兵。要富國強兵就需要做到二點。第一點是增加生產，第二是團結基層民衆。要做到這二點就要在一定的限度內順民之性為治，也就是說要對當時民衆作某些讓步，並給某些利益。另外，就是要把當時散漫的民衆組織起來。根據《史記》記載當時齊的內政如下：

桓公既得管仲，與鮑叔、隰明、高傒，修齊國政，連五家之兵，設輕重、魚鹽之利，以

⑭ 《左傳·僖公四年》。

贍貧窮，祿賢能，齊人皆說（悅）^⑮。

「連五家之兵」是組織民衆，「設輕重、魚鹽之利」是增加國庫收入；「以贍貧窮」是社會福利措施；「祿賢能」是實行提拔才俊之士的政治。

除此之外，司馬遷還指出了管仲施政的基本精神，就是「與俗同好惡」和「論卑而易行」，法家爲應付現實不能「曲高和寡」，這也是先秦法家思想的共通點。太史公說：

管仲既任政相齊，以區區之齊在海之濱，通貨積財，富國彊兵，與俗同好惡。……故論卑而易行，俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之^⑯。

在《國語》裏，也記錄了管仲對答齊桓公的一段話：「修舊法，擇其善者而業用之。遂滋民，與無財，而敬百姓，則國安矣。」^⑰

在此的「修舊法，擇其善者而業用之」，我們沒有直接的材料確知其內容。但我們卻可在齊姜的話裏，得知其要點來。齊姜言：「昔管仲有言，小妾聞之。曰：『畏威如疾，民之上也。從懷如流，民之下也。見懷思威，民之中也。』畏威如疾，乃能威民，威在民上，弗畏有刑。從懷如流，去威遠矣。故謂之下，其在辟也。吾從中也。……此大夫管仲所以綱紀齊國，裨輔先君，

^⑮ 《史記·齊太公世家》。

^⑯ 《史記·管晏列傳》。

^⑰ 《國語·齊語》。

而成霸者也。」¹⁸由此我們可以知道管仲對民衆的統治是重「威」的。

德威並濟本是有效的統治方法，而管仲在齊已實際的執行了。「畏威如疾」和後代法家的「嚴刑峻法」是一脈相承的。所以，陳啓天先生由此而言：「故可旁證管仲爲一個法家的開山祖」¹⁹。

除「畏威如疾」外，管仲還爲後代的法家開啓了「參其國而伍其鄙」的社會組織與行政區劃分的方法，並且，以這樣社會行政的組織做到「作內政而寄軍令」。因而，使齊國得以組織民衆，動員全國，而達到富國強兵，稱霸天下的目的。

關於其「參其國」的記載如下：

制國以為二十一鄉，工商之鄉六。士鄉十五，公帥五鄉焉，國子帥五鄉焉，高子帥五鄉焉。參國起，案以為三官。臣立三宰，工立三族，市立三鄉，澤立三虞，山立三衡²⁰。除了「參其國」外，他還把基層民衆納入了組織，那就是「伍其鄙」了。

制國五家為軌，軌為之長。十軌有里，里有司。四里為連，連為之長。十連為鄉，鄉有良人焉，以為軍令焉。五家為軌，故五人為伍，軌長帥之。十軌為里，故五十人為小

¹⁸ 《國語·晉語》。

¹⁹ 陳啓天，《中國法家概論》，中華書局，頁四〇。

²⁰ 《國語·齊語》。

戎，里有司帥之。四里為連，故二百人為卒，連長帥之。十連為鄉，故二千人為旅，鄉良人帥之。五鄉一帥，故萬人為一軍，五鄉之帥帥之。三軍，故有中軍之鼓，有國子之鼓，有高子之鼓。春以蒐振旅，秋以獮治兵。是故率伍整於里，軍旅整於郊²¹。

如此一個行政組織與軍隊編制的配合，其表現的軍國主義精神，也正是後代法家所師承的，管仲的這種「參其國而伍其鄙」的嚴整組織，不但是後代連坐法、保甲法的摹本。而且，其能在中國古代創造如此高度文明的社會組織，也是令人驚嘆的。

根據著這樣一個嚴密組織的社會，管仲的理想社會乃是一個聲息相通，禍福與共的。那種景況乃是：

伍之人祭祀同福，死喪同恤，禍災共之，人與人相疇，家與家相疇，世同居，少同遊。

故夜戰聲相聞，足以不乖，晝戰目相見，足以相識。其歡欣足以相死，居同樂，行同和，死同哀。是故守則同固，戰則同疆²²。

這種軍國主義的理想社會，和老子「小國寡民」「民至老死不相往來」²³的理想社會，正成了一個尖銳的對比。由此，我們也可以了解老子的社會理想，並不是無的放矢，而是要想在春秋

²¹ 《國語·齊語》。

²² 《國語·齊語》。

²³ 《老子》，第六十六章。

以來各國競相嚴密其社會的時代裏，尋求一個烏托邦。

管仲不但要強化社會的組織功能，並且要嚴格的劃分各行業之間的界限，以緩和當時的社會流動。他認為社會流動太快速，便會引起社會不安的。他把當時的人民分成四類，即士、工、商、農，而要這四類人民不雜處，以免他們相互學習，而產生社會流動。所以，他說：「四民者，勿使雜處，雜處則其言嘯，其事易。」並且，安置這四種人民的住所也不一樣，他說：「昔聖王之處士也，使就閒燕，處工就官府，處商就市井，處農就田野。」^②

他還看出了各種行業對其成員有一種社會化的作用，而使得其產生一種職業的習慣性，因此，他認為只要不讓四民雜處，社會流動就可以消除。關於社會化和習慣性的提出，管仲是獨具隻眼的。但他卻不能了解社會流動——「其事易」——是隨著社會的不斷分化而演變的，社會的結構越趨複雜，社會流動率就會愈高。這是歷史發展的結果，不是單純的政治措施所能阻止得了的。管仲這種對社會流動封閉的階級社會，終於為以後發展的歷史事實所衝破。

以下就是管仲就士、工、商、農的社會化過程和習慣性養成的理論。他說：

令夫士，羣萃而州處，閒燕則父與父言義，子與子言孝，其事君者言敬，其幼者言悌。

少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不

勞而能。夫是故士之子恆為士。

令夫工，羣萃而州處，審其四時，辨其功苦，權節其用，論比協材。旦暮從事，施於四方，以飭其子弟，相語以事，相示以巧，相陳以功。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能，夫是工之子恆為工。

令夫商，羣萃而州處，察其四時，而監其鄉之資，以知其市之賈，負任擔荷，服牛輶馬，以周四方，以其所有，易其所無，市賤鬻貴。旦暮從事於此，以飭其子弟，相語以利，相示以賴，相陳以知賈。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是故商之子恆為商。

令夫農，羣萃而州處，察其四時，權節其用，耒耜枷芟。及寒，擊粟除田，以待時耕。及耕，深耕而疾耰之，以待時雨。時雨既至，挾其槍刈耨鎛，以旦暮從事於田野。脫衣就功，首戴茅蒲，身衣襖襜，露體塗足，暴其髮膚，盡其四肢之敏，以從事於田野。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是故農之子恆為農^㉔。

雖然，管仲將四民的行業階級如此的劃分，並希望各守其業，而其事不「易」，但他卻對農

民有所獨鍾，而爲農民留出了一個社會流動的孔道。而言「野處而不暱（慝）」，其秀民之能爲士者，必足賴也」，並且，有此「秀民」有司不以告，還要「罪五」呢²⁶。從這裏我們也可以看出，當時的工商之人已漸漸有了政治要求和活動，如《左傳》上就記載著許多「國人」出君弑君和參與公室內亂的故事。「國人」主要的成份，除了士之外，也就是居官府和居市井的工商之人了。相對於參與政治活動的工商之人，農民野處質樸，而不慝奸，是統治者較能信任的民衆基礎。士當然是統治階層所承認的預備隊，除此之外，四民中能讓管仲感覺到「必足賴」的就只有農人了。並且，他也對這些「野處而不慝」中的秀異份子表示了歡迎之意。

三、論禮

管仲在其「作內政」中，除了「敬百姓」外，幾乎一改原來的陳規，實踐了「變古」政策。雖然，我們不敢斷定《管子·牧民》篇中的「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」是否確實爲管仲的原句。但是，他的「遂滋民，與無財」，已能表示他體會到「論卑而易行」的道理了。因此，我們可以推斷，他即使在內政裏的論禮也是「論卑」的。

²⁶ 《國語·齊語》。

但是，在外交上，管仲卻對禮有嚴格的要求。當時對外的守禮，其實就是守諸侯對天子，和諸侯對諸侯的禮，落實來說就是「尊王」。因為，周初立下諸侯對天子之禮，乃是維護周天子為天下至尊和大宗的規矩。齊國爲了要「尊王」就要守禮，而透過禮顯示出周天子的至尊。爲了「攘夷」，就要「諸夏親暱」，周初立下對天子的禮是「尊尊」，而諸侯與諸侯之間的禮乃是基於「親親」的原則。而這種以「親親」爲原則的禮，正好被管仲派上了「諸夏親暱」的用場。並且，也是齊對諸侯「德威並濟」的「德」。

齊盟諸侯於寧母的時候，其實是齊想謀諸侯之力伐鄭。也許當時桓公自恃兵車之利，想要諸侯替齊白打仗，並且也不重視禮。在旁的管仲就說：「臣聞之，招携以禮，懷遠以德。德禮不易，無人不懷。」從這句話裏，我們可以知道，管仲已了解到要「諸夏親暱」到齊的麾下，就需要禮，此之謂「招携以禮」。除了禮以外，還要有德，要有好處給人家，人家才會服你。齊侯聽了管仲的話之後去「修禮於諸侯，諸侯官受方物」，我們由此也可以知道管仲是如何的以德禮去盟會諸侯了^{②7}。

管仲是主張對諸侯「修禮」的，他認爲若對諸侯違禮就會有「姦」。在寧母之會的時候，鄭世子華願以鄭爲齊之內臣，而要桓公替其剷除鄭國的洩氏、孔氏、子氏的三族人，桓公想答應，

②7 《左傳·僖公七年》。

但管仲認爲這是違禮的事，不可以做。他說：「君以禮與信屬諸侯，而以姦終之，無乃不可乎？子父不奸之謂禮，守命共時之謂信，違此二者姦莫大焉。」並且「諸侯之會，其德刑禮義，無國不記，記姦之位，君盟替矣。」^{②⑨}

齊要盟會諸侯就不可以違禮，違禮則姦，自己違了禮或者讓違了禮的姦人混進盟會，諸侯就會不服，齊國會盟諸侯的地位就不能維持。由管仲論禮的言論中，我們也可以知道，齊雖然稱霸春秋，禮雖已漸崩壞，但是，在這崩壞的初期，禮還是有其一定的對諸侯約束的力量。這些約束的力量，也就是管仲思想的時代條件的局限。

管仲對於諸侯主張守禮，其對天子也是主張守禮的。譬如，他替周襄王平了戎患，襄王要以上卿之禮來款待管仲，管仲當時的地位低於上卿，若接受這款待就是違禮，因此，管仲拒絕說：「臣賤，有司也。有天子之二守國高在，若節春秋，來承五命，何以禮焉？陪臣敢辭。」^{②⑩}從這個事件來看，周天子居然爲了討好一個諸侯的陪臣而壞禮，也可見天子自覺其地位的低落。

由另外一件事，更可以看出天子懾於齊的威勢而自貶身價。但管仲卻不讓天子自貶身價，反而崇禮尊王。

在葵丘盟會時，周襄王使宰孔賞祭肉給桓公，並且附帶一個命令說：「以爾自卑勞，實謂爾

②⑧ 《左傳·僖公七年》。

②⑨ 《左傳·僖公十二年》。

伯舅，無下拜。」而管仲卻跟桓公說：「爲君不君，爲臣不臣，亂之本也。」君之爲君，臣之爲臣，就是根據禮而有的。如果違禮就會亂。桓公不遵守禮的規定，使天子不尊，諸侯也就可以效尤，也不違守禮，那麼桓公的地位也就不保了。怪不得桓公聞管仲之言而懼，結果還是下拜接受祭肉。桓公尊王，諸侯也得尊王，因此桓公才能「挾天子以令諸侯」。所以說「諸侯稱順」³⁰。

從管仲的「爲君不君，爲臣不臣，亂之本也」來看，管仲應該是一個先孔子的儒家。孔子也不說過「君君臣臣，父父子子」嗎³¹？並且，要求衛君「正名」。因爲君臣之名不正，就會「言不順」、「事不成」、「禮樂不興」、「刑罰不中」、「民無所措手足」³²。這也就是指君臣之名不正實爲「亂之本也」。

總之，管仲相桓公，以其各人的才智，因應現實的客觀條件，在齊國內作了許多變革的措施，開啓了後代的法家思想。但由於歷史條件的限制，他的思想與實踐也只能到此爲止。後代法家所發展的明文公佈法，及對於制度確立的要求，還有關於術和勢的認識，在管仲的思想裏或闕如，或不明確。也就是因他沒有爲齊國確立一套固定的制度，雖然齊國憑恃他所奠定的社會基礎富強了一段時期，但上層政治，就變成了「人亡政息」，在齊桓公死後，又產生了一次大亂。

③0 《國語·齊語》。

③1 《論語·顏淵》。

③2 《論語·子路》。

春秋法家的思想與實踐，要到了子產才有了進一步的發展。

子產

子產和管仲一樣，是春秋時代的大政治家，但是並沒有著述傳世。管仲還有一部非其著作的《管子》之書，而子產連偽作之書都沒有。

所以，我們今天研究子產的思想和實踐，所能根據的材料，也是一些先秦時代的零碎記載。根據著這些記載，我們發現，子產的思想已經提到了哲學的高度。譬如，他對當時的「天」和「神」的意志和能力，就抱持著懷疑的態度。對於一些煩瑣的「禮」的形式，也提出了不同的意見。在政治思想上，他不但「與俗同好惡」，而且積極的以鄉校來作爲他取得俗之好惡的情報。尤其在「鑄刑書」的實踐上，給予後代的法家有莫大的影響。

一、生平

子產，公孫僑，鄭成公少子，鄭簡公十二年初爲卿，參與國政。鄭簡公二十三年，繼子皮爲鄭相。鄭聲公五年卒，執鄭國國政共五十九年。子產卒，「鄭人皆哭泣，悲之如喪親戚」。並且，

孔子泣曰：「古之遺愛也」^{③③}。

要了解子產的思想與實踐，必先了解當時鄭國的政風民情。

春秋時代，「國人」的勢力抬頭，在政治上扮演了很重要的角色。尤其是商人以其財富左右政治，並且，大商人也需要以政治的力量來保護其財富。鄭國是當時的一個商業國家，商人的勢力很大，商人在「國人」中扮演的角色也當是主導性的。「弦高犒秦師」的故事就是發生在鄭國。並且，「國人」在鄭也參與過幾次政治變亂的事件，這都顯示了商人在鄭的勢力之龐大。

鄭國商人的勢力是其來有自的，根據子產的陳述，鄭的統治者與商人是一「皆出自周」的。桓公受封之後，和商人「庸次比耦，以艾殺此地。斬之蓬蒿藜藿，而共處之」的。並且，雙方還有盟誓「以相信」，說是「爾無我叛，我無強賈。毋或曰奪，爾有利市寶賄，我勿與知。」因此，子產拒絕了晉大夫韓宣子對鄭商人的「強賈」，而言：「強奪商人，是教敝邑背盟誓也。」^{③④}

鄭是個商業國家，社會發展了商業以後，社會結構也比農業社會複雜，一般的人民與政府，人民與人民之間的關係也日趨複雜。何況，鄭商人的勢力龐大，也不是統治者可以憑其主觀的意志得以使商人平服的。因此，如何以簡御繁，客觀公平的處理人民事務，也成了執政者急待解決的課題。

③③

《史記·鄭世家》。

③④ 《左傳·昭公十六年》。

除了商業國家的特性外，鄭還是一個小國，如何在大國環伺下求生存，也當是鄭執政者的要務。

二、開明的國家主義

子產的政治實踐和思想，可以說是一種開明的國家主義。關於這方面的政治思想可分爲外交和內政二點來討論。

作爲一個國家主義者，子產自覺了國家主權的問題，如果一個國家的主權受到傷害，則這個國家就不能成爲一個自主的國家。內政是國家主權的重要項目，內政的被干涉，就是主權受到侵犯。因此，晉大夫欲干預鄭駟氏的立嗣問題，子產就義正辭嚴的說：「平丘之會，君尋舊盟，曰：『無或失職』。若寡君二三臣其卽世者，晉大夫而專制其位，是晉之縣鄙也，何國之爲？」³⁵鄭是小國，自來「弱國無外交」，然子產卻以弱國之執政，處處爲爭取鄭國的利益而努力。如在昭公十三年盟會上，爲了減輕鄭的負擔，便和晉國爭「貢」的輕重問題，並且引「周之制」作爲爭取減輕負擔的根據，他說：「昔天子班貢，輕重以列，列尊貢重，周之制也。卑而貢

重者，甸服也。鄭，伯男也。而使從公侯之貢，懼，弗給也，敢以爲請。」⁵⁶

爭取貢獻的減輕，是爲自己國家的利益。其實他參加諸侯的盟會，也是爲了鄭國的生存。因爲「諸侯修盟」，就可以「靖兵」，而「好以爲事」。「靖兵」因而才可以「存小國」⁵⁷。

子產之所以敢和晉爭貢獻之輕重，一是看出了晉國自身內部有許多衝突不能解決，也就是說晉當時沒有武力外交的內政後盾，因爲「晉政多門，貳偷之不暇，何暇討？」由于子產所批評的晉政，我們亦可知子產的政治主張當是權力一元化的，即內部的權力統一才有外討的武力基礎。另外一點理由，就是子產國家主義的立場，即「國不競，亦陵，何國之爲？」⁵⁸

子產基於國家利益，除了在盟會上無畏於大國之怒而爭取外，並且以「德」來說服晉大夫范宣子對各國要求「重幣」的榨取。管仲以「德」來爭取諸侯的擁護，以能獲得「令諸侯」的霸權。而子產卻以「德」來說服大國，以保護小國的利益。由此可見「德」是當時無國際法情形下的一項國際外交的原則。

這一項公認的原則，一方面被大國拿來作爲爭奪霸權的工具；一方面又成了小國得以生存的護符。因此，子產說范宣子曰：「夫令名，德之興也。德，國家之基也。有基無壞，無亦是務

⁵⁶ 《左傳·昭公十三年》。

⁵⁷ 《左傳·昭公十三年》。

⁵⁸ 《左傳·昭公十三年》。

乎？有德則樂，樂則久。」並且，還引《詩》爲證：「樂只君子，邦家之基，有令德也夫，上帝臨女。」而勸范宣子「將焉用賄」？除了用「德」來感化范宣子外，子產還把實際的利害關係分析來警告他。子產的警告是針對著一些利害衝突而發的，他說：「夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳。若吾子賴之，則晉國貳。諸侯貳則晉國壞，晉國貳則子之家壞。」³⁹

子產雖然對大國以德感之，以利說之，以害阻之。但是，他知道國與國之間，這種表面的友善是不可靠的，真正保衛國家生存的還是軍事的實力。所以，在鄭國火災的時候，子產親自「受兵登陴」，當時的子太叔就怕引起晉國討伐。但是，子產卻說：「吾聞之，小國忘守則危，況有災乎？國之不可小，有備故也。」⁴⁰由於小國的條件限制，子產的「受兵登陴」也只能做到「有備故」而已了。

身爲小國的執政者，子產明確的反映了他當時國際事務的願望。他說：「僑聞之，大適小有五美，宥其罪戾，赦其過失，救其畜患，賞其德刑，教其不足。小國不困，懷服如歸。」春秋的五霸又有誰真正具有這「五美」呢？因此，子產接著指責了大國的罪惡。他說：「小適大有五惡，說其罪戾，請其不足，行其政事，共有職責，從其時命。」⁴¹

³⁹ 《左傳·襄公二十四年》。

⁴⁰ 《左傳·昭公十八年》。

⁴¹ 《左傳·襄公二十八年》。

子產和管仲同爲有法家傾向的春秋執政者，其在時間上的一前一後並沒有妨礙他們共有的法家傾向，但其所執政之國一大一小，卻使得子產比管仲更具有國家主義的色彩。這也是子產與管仲所處的客觀條件不同的緣故，而國家主義也是歷來小國對抗強國侵陵的一項精神武器。

管仲是爲了霸天下而「參其國伍其鄙」的，子產雖然也使鄭國「廬井有伍」，但那只是止於「有備故」的程度，因爲子產說過：「小國無文德，而有武功，禍莫大焉。」^{④②}但小國不得有武功，也只是對大國而言，若對更小的國就不盡然了。如子產獻陳捷於晉還振振有詞呢^{④③}！

小國既不能對大國有武功，那麼就讓我們來看看子產對內的「文德」吧！

太史公說子產「爲人仁愛人」^{④④}統治者要「仁愛人」，說穿了就是對被統治者的要求作了一定程度的讓步。管仲的「俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之」，是一種對被統治者的讓步。子產和管仲一樣，因應時勢而對被統治者作了讓步。

在子孔當國的時候「大夫諸司門子」欲焚「載書」，而子孔不許。但子產卻說：「衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也。不如焚書以安衆，子得所欲，衆亦得安不亦可乎？專欲無成，犯衆興禍，子必從之。」^{④⑤}

^{④②} 《左傳·襄公八年》。

^{④③} 《左傳·襄公二十五年》。

^{④④} 《史記·鄭世家》。

^{④⑤} 《左傳·襄公十年》。

當他自己執政的時候亦復如此，他立公孫洩就是爲了「說（悅）也」，「以取媚也」，因爲「不媚不信，不信，民不從也。」^{④⑥}並且，子產還「以其乘輿濟人於溱」的來「媚」民，而遭孟子批評爲「惠而不知爲政」^{④⑦}。

尤其被傳爲中國千古美談的是子產不毀鄉校，孔子說：「天下有道，庶人不議」，子產不僅承認庶人議政的現實，並且，還給予了一個理論，他說：

夫人朝夕，退而遊焉。以議執政之善否，其所善者，吾則行之。其所惡者，吾則改之，是吾師也。若之何毀之？我聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止？然猶防川，大決所犯，傷人必多。吾不克救也，不如小決使道，不如吾聞而藥之也^{④⑧}。

子產之所以對被統治者讓步，爲的是怕「犯衆興禍」和「民不從」。其開放鄉校的目的也是「小決使道」和「聞而藥之」。子產雖然執政開明，但站在一個國家主義者的立場，如果有部分民衆的要求違犯了國家的基本利益，子產的態度卻是堅決的。譬如，他爲增加國庫收入而「作丘賦」，也就是加重人民的稅賦，當時的民衆當然不樂意，因而譏之，然子產卻給予堅決的答覆。他說：「苟利社稷，生死以之，且吾聞爲善者不改其度，故能有濟也。民不可逞，度不可改！」

④⑥ 《左傳·昭公七年》。

④⑦ 《孟子·離婁下》。

④⑧ 《左傳·襄公三十一年》。

因此，我們知道子產的媚民順衆是不能違反「苟利社稷」的原則^④。

子產除了強調社稷的利益外，他也注意到民衆的利益，所以他對然明的「視民如子」，大加讚賞^⑤。並且，批評陳國只會「聚禾粟，繕城郭」，「而不撫其民」，是會導致亡國的^⑥。但是，當民衆利益和社稷利益發生衝突，譬如子產自己「作丘賦」的事件。要如何解消或緩和這衝突呢？對於這個問題，我們沒有正面的材料可以作解答。但從另外一件事，可以得到一點側面的線索，那就是鄭人感激子產「我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。」但他們首先原來是抱怨子產「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之」的^⑦。

雖然，我們也得不到直接的材料來指出子產對民衆的「誨」和「殖」的具體內容。但是，我們知道子產在鄭的施政是「都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。」因而「大人之忠儉者，從而與之；泰侈者，從而斃之。」^⑧所以，鄭人才會怨子產「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之」。也因爲如此，才會讚子產誨其子弟，殖其田疇。這也就是說，子產的「變古」施政，雖然對民衆有所不便而利社稷。但是，其給予民衆之利，以長遠看又是大過於其不便的。子產「作

④ 《左傳·昭公四年》。

⑤ 《左傳·襄公二十五年》。

⑥ 《左傳·襄公三十年》。

⑦ 《左傳·襄公三十年》。

⑧ 《左傳·襄公三十年》。

丘賦」的情形是否也如此，我們不得而知。但是，由其死時，鄭人「悲之如亡親戚」的情況看來，至少可以得知，子產的這次「作丘賦」，是得到了鄭人的一定程度的容忍，而沒有因此否定子產施政整體的價值。

另外，「都鄙有章」是否是管仲使四民不得雜處的翻版，我們不敢確定。然「廬井有伍」是「參其國伍其鄙」的繼承當無問題。「田有封洫」，除了農業生產的意義外，也還當有軍事國防的意義在內⁽⁶⁴⁾。「上下有服」當是以服飾來表示階級之區別。這都是法家軍國主義的措施。唯有後代法家多主張重農輕商，而子產因鄭國以商立國不得輕商。後代法家主張君權獨斷，雖然子產也主張「君威」和「民不可逞」，但他卻開放鄉校，這當然與鄭的國人勢力太大有關。不過，他的「鑄刑書」卻比管仲更邁向了法家，並且提供了後代法家理論的事實根據。

三、論禮

我們在前面說過，「德」是當時國際間所公認的一項原則，管仲以此號召諸侯從其之令，子產以此說服大國勿陵弱鄭。

⁽⁶⁴⁾ 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，新亞研究所，民國六十一年三月初版，頁四五。徐氏謂：「徹田中的溝、洫、澮、川，又可在車戰時代形成敵對之防禦。」

「德」只是一項抽象的原則，「禮」的具體形式，當時就是「禮」。管仲要求諸侯「尊王」，落實下來就是要諸侯遵守諸侯對天子的「禮」。這個意義的「禮」本是天子約束諸侯的規範，但其卻也能「因禍而爲福，轉敗而爲功」，使這次「禮」成爲稱霸的工具。當然，這也是管仲「貴輕重，慎權衡」的法家之術⁵⁵。同樣具有法家傾向的子產，其對「禮」也是作如是觀的。

從管仲到子產，春秋的局面已經從齊獨自「九合諸侯」「一匡天下」的局面，到了多元化的大國均勢了。在這樣的一個發展的趨勢下，有利於大國利益的是對小國的兼併，而不再是對小國的「德」和「禮」了。然相對於小國而言，「德」和「禮」卻是其苟延殘喘的理論根據。因此，我們可以看到子產一方面以「德」和「禮」來敷衍大國；另一方面卻在鄭國大火的時候「受兵登陣」，以免大國來趁火打劫。我們還看到子產要求大國對其有「禮」，例如，他就責備晉「執事不禮於寡君」⁵⁶；但是，他自己到楚卻不爲「壇」⁵⁷，到晉還「盡壞其館之垣」⁵⁸。並且，還數說楚晉對小國的不德。

上面說的是子產以「禮」對諸侯的態度。其對國內大夫的作法乃是要以「禮」來限制大夫權

55

《史記·管晏列傳》。

56

《左傳·襄公二十二年》。

57

《左傳·襄公二十八年》。

58

《左傳·襄公三十一年》。

力的擴張。例如，豐卷要家祭，請求田獵以能獲取新鮮野獸為祭品。但是，子產卻不允許，因這是不合乎「禮」的，而言「唯君用鮮，衆給而已」。並且爲了這個事件還引起豐卷家的政變^⑤。雖然他要豐卷家守「禮」，但是他自己卻棄禮而鑄刑書，並且，還說是「吾以救世也」^⑥。

我們知道子產是一個社稷至上的國家主義者，爲求攘外必先安內，這是先秦法家的一致認識。要達到安內的目的，必須緩和或消除國內的內部衝突。至於先秦各國的內部衝突，有民衆與大夫及大夫與國君間的衝突，尤以後者最爲尖銳。先秦法家在面臨這種局面的時候，他們選擇的多是順民心而貶大夫，也就是以大多數民衆利益爲依歸而剷除大夫的特權階級，並把國君的政權基礎由原來的大夫下移到一般民衆。因此，他們在一定限度之內符合了民衆的要求，團結了大多數的民心，成就了一個團結而有力量的國家。這也就是說，當國君與大夫衝突的時候，法家是站在國君的這一邊；當民衆與大夫衝突時，法家是站在民衆的這一邊。當時民衆與國君的衝突還不顯得尖銳。不過，在秦消滅六國之後，國君直接面對民衆而與之衝突了，而與民衆站在同一陣線的卻是六國之後，而不是國君。這樣不但促成了秦的覆亡，並且，也結束了戰國以來，法家思想獨步天下的局面。

在當時春秋時代形勢下，子產在國內，對「禮」的具體運用，其實就是對大夫的約束。只不

⑤ 《左傳·襄公三十年》。

⑥ 《左傳·昭公六年》。

過他的局面比管仲小得多，管仲的局面是諸夏，而子產的局面僅僅是諸大夫而已。管仲以禮尊王（周天子），而子產卻是以禮尊君（鄭公室），至於他的棄禮而鑄刑書，當是對大夫權力的進一步削弱。

從西周「尊尊」「親親」的實際需要，而制作了「禮」。「禮」的形式不變，而為「禮」所規範的實際內容改變了。雖然，孔子以制禮的周公自況，「愛其禮」而不忍去其羊^{⑥1}。但他還是不能不面對「禮云，禮云，玉帛云乎哉」^{⑥2}的問題。

身為鄭的執政者，子產是不能不面對這個問題的。在這個問題上，子產面對的也是禮的形式與實質的選擇。

晉文公卒，鄭派使追悼，依禮是要以「幣行」的，所以，子皮「將以幣行」。但是子產反對，而言「喪焉用幣？」他的理由是「用幣必百兩，百兩必千人。千人至，將不行。不行，必盡用之，幾千人而國不亡？」但子皮堅持「幣行」，果如子產所料「不行」。雖然，國未亡，但子皮「盡用其幣」；因此，回國後，自責而稱讚子產是「知度與禮矣」^{⑥3}。

由此我們可以知道，子產對「幣」「必盡用之」和「國不亡」的重視，是超過於對一個大國

⑥1 《論語·八佾》。

⑥2 《論語·陽貨》。

⑥3 《左傳·昭公九年》。

新君的贄幣之禮的。雖然，子皮稱讚他是「知度與禮」，我們也不敢說子產不知「禮」。但是在實踐上，子產卻是主張行「度」，而不是行「禮」的。

例如，鄭簡公卒，諸侯派人來送葬，爲了方便諸侯之賓，依「禮」要爲諸侯之賓清道（「除」）。子大叔就主張「除」「司墓之室」，因爲「毀之則朝而墮」，否則，就要把時間拖到「日中」才能「墮」（下葬）。但是，子產卻不願因「禮」而侵犯人民權益，並且還講出一番「度」的道理來。他說：「諸侯之賓能來會吾喪，豈憚日中？無損於賓而民不害，何故不爲？」而《左傳》「君子」卻認爲「子產於是乎知禮，禮無毀人以自成也。」⁶⁴因此，我們還可以知道，子產棄「禮」惠民，怪不得他能得到鄭民的愛戴。

子產爲節省國家的民力財力而反對贄幣之「禮」，爲仁民愛物而阻止葬除之「禮」。這二次的違「禮」，居然還意外的得到了不虞之譽。可是，他也有一次因「禮」而被責了。

那是晉大夫韓起「聘于鄭」，「鄭伯享之」，而在「享」的宴會上，孔張遲到了，不知道該站在那個位置好，以至於窘態百出，這也算是一件失「禮」的事。因此，富子責備執政的子產說：「夫大國之人不可不慎也，幾爲之笑，而不陵我。我皆有禮，夫猶鄙我。國而無禮，何以求榮？孔張失位，吾子之恥也！」子產能容忍鄉校之謗，一方面說是「聞而藥之」；其實也是對

「國人」的一種讓步——「小決使道」。但是，對於富子的責備叫他火大了。他氣得說：

發命之不衷，出令之不信，刑之頗類，獄之放紛，會朝之不敬，使命之不聽，取陵於大國，罷民而無功，罪及而弗知，僑之恥也。孔張，君之昆孫，子孔之後也，執政之嗣也，為嗣大夫，承命以使，周於諸侯，國人所尊，諸侯所知，立於朝而禮於家，有祿於國，有賦於軍，喪祭有職，受賑歸賑，其祭在廟，已有著位，在位數世，世守其業，而忘其所，僑焉得恥之？辟邪之人而皆及執政，是先王無刑罰也，子寧以他規我⁶⁵。

子產這段話的重點，雖然放在孔張「忘其所」的責任不該由他擔負，他所該擔負的是「發命之不衷」等九項責任，而這九項責任中，只有「會朝之不敬」涉及到「禮」。並且，那是子產要求臣對君的「禮」，而是爲了實質的「尊君」。由此，也可反映出「禮」在子產心目中的地位是如何的輕微了。子產知禮乎？知禮乎？

不但如此，他還說辟邪之人的過失會歸咎到執政的身上，正是因爲「先王無刑罰」呢。富子以孔張失「禮」責子產是不是對「鑄刑書」的間接攻擊，我們不得而知。但自從有了刑書，「禮」也就顯得次要的，這倒也是真的。

另外，在子產之後的子大叔更敘及到子產論「禮」的言論，其材料如下：

⁶⁵ 《左傳·昭公十六年》。

子大叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民實則之。則天之明，因地之性，生其（于）六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之；為六畜、五牲、三犧以奉五味；為九文、六采、五章以奉五色；為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲；為君臣，上下以則地義；為夫婦，外內以經二物；為父子、兄弟、姑姐、甥舅、昏媾、姻亞以象天明；為政事、庸力、行務以從四時；為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮，為溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡喜怒哀樂，生于六氣，是故審則宜類以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥。喜生於好，怒生於惡，是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。』」^⑧

在子大叔所引子產的這段話裏，我們可以知道：

（一）子產以下，把禮的形式和禮的實質分開了，認為禮的形式不過是儀而已。相對於禮的實質，禮的形式是可以變通的。所以，子產可以不行「除」和「幣行」之禮。雖然這是變「禮」

之「儀」，但卻爲「變古」開了一個大門。

(二) 子產不把禮的實質附在封建的理論上用「法先王」的歷史哲學作解釋，而附以「天」的理論作說明。並且，從「天地之經而民實則之」和「哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久」來看，子產的「天地之經」或「天地之性」實爲宇宙最高原理，而禮乃是根據這個最高原理而產生的。這實是一個哲學的禮的理論。

四、鑄刑書及其意義

周公給中國文化最大影響是制禮作樂，奠定了中國社會「尊尊」「親親」的宗法制度。管仲的「參其國而伍其鄙」，開啓了中國戶政的制度，和軍隊的編制。從長遠的社會政治史來看，子產對中國文化最大的貢獻卻在於他的「鑄刑書」。他們雖然立下了如此偉大的事功，但有關這些事功的理論，卻不是他們及身完成的。發揚周公理論的是春秋的孔子，完成管仲和子產理論的卻是戰國的韓非。雖然，西周、春秋和戰國，已隨著時代的消逝而成了歷史的陳迹。但是，「宗法」、「參伍」和「刑書」卻滲進了中華民族的血脈，而源遠流長。

子產所鑄之刑書爲一明文的公佈法。在子產之前是否有如此的刑書，我們也得作一考察。「刑」的存在，在古代中國是不成問題的。然周初封建嚴格區別庶人與貴族。所以，《禮

記》言「禮不下庶人，刑不上大夫。」^{⑥7}也就是說，禮是用以規範大夫以上的人，而刑是用以對付大夫以下的人。

周是一個定居的農業部族，其伐殷成功，而一統天下後，更分封諸侯「築城營國」。使得中國的大地上出現了城市文明。城市文明的奠定使得發展了一定的社會結構，城市文明愈發展，社會結構也愈複雜。

在結構簡單的社會裏，「刑」或許可以憑統治者個人的意志而施行。但是，社會愈複雜，個人的意志和判斷就愈來愈不能應付層出不窮的一些關於「刑」的事務了。面臨這種情形，統治者第一步也就是把「刑」的執行權委派給能秉承其意志的人。雖然，統治者還是有權力「愛之欲其生，惡之欲其死」，但是，一些統治者不願過問的小事，就是由執行「刑」的人來管了。除了把「刑」的執行權交給他，統治者是不是還立了一個執「刑」的標準呢？這是一個問題。

即使有標準，這個標準是不是成文的？或者只是一種習慣性的通例。這是第二個問題。有了成文的標準，但條文中沒有規定的是不是要受處罰呢？也就是雖然有成文的標準，但是不是「法無明文不罰」的「罪刑法定」。這該是第三個問題。即使「法無明文不罰」，法的條文是揣在司法官的口袋裏，還是公諸於人民之前的呢？這是第四個問題。

以上述四個問題質之於子產的「刑書」，我們所得到的答案是肯定的。

若要考察子產以前有關「刑書」的情形，最明顯的材料是《尚書·呂刑》篇，另外，還有過楚文王的僕區之法，晉文公的被廬之法，楚莊王的茅門之法，范宣子的刑書。因為近代學者對《呂刑》篇出書的年代尚未能定論，所以我們也姑且從舊說，假定其為周穆王誥呂侯之辭⁶⁹。

在《呂刑》篇裏，說到「伯夷降典，折民惟刑」和「哀敬折獄，明啓刑書胥占」。由此，我們可以知道，「降典」為的是「惟刑」，「刑書」是用來「折獄」的。所以，在周穆王的時代已有了成文法的可能。也就是說，執「刑」是有成文的標準可循的。

但是，是不是「法無明文不罰」呢？據屈萬里先生的意見，認為《呂刑》篇所載「上下比罪」是指「如遇法律上沒有明文規定的罪」而言，然後還是要「照著上下的比例來定罪」的⁷⁰。這也就是說，即使法無明文，還得可以「上下比罪」。

即使我們不一定同意屈萬里先生的意見，然《呂刑》篇所謂「惟德惟刑」的意義，與法家

⁶⁹ 屈萬里，《尚書今釋今譯》，臺灣商務印書館，六十一年十月四版，頁一七五。即使《呂刑》篇為周穆王誥呂侯之辭。也只能說那是成文法的出現，而不證明成文法的公佈。近代學者董書業認為「成文法的公佈乃是春秋晚期的事，但把法律著於典籍，那却是很早就有的。」《呂刑》篇中的「明啓刑書」大概都是把簡要的條律記載在典籍上，以備治獄時的參考而已，並不是公佈於人民的。「古代的公佈法典只有臨時的誥、誓等，但性質是不永久、不固定的。」請參見童著《春秋史》，臺灣開明書店，民國五十八年臺一版，頁一〇五。

⁷⁰ 屈萬里，《尚書今釋今譯》，頁一八三。

「壹斷於法」^⑩的精神是違背的。法家認為執法或刑的人當是「法術之士」，而不是習德之人。這種比較典型的法家精神，也許不一定是初具法家傾向的子產所有的。

但是，通觀〈呂刑〉篇，整個精神是要執刑者謹慎施刑，不可對人民濫施殘害，而不具有人民可以據「法」與上力爭的意義。並且，也無刑書是公諸於民的材料。

因此，我們可以說，〈呂刑〉篇所稱之「刑書」與子產所鑄之「刑書」是不一樣的。

在子產未執政以前，曾順合「大夫諸司門子」，而要求執政的子孔焚「載書」。雖然，子孔最後接納了焚「載書」的建議，但他先前不肯焚的理由卻是「爲書以定國」，《左傳》也記述了子孔的「載書」是「以位序，聽政辟。」^⑪

什麼是「載書」呢？我們還可以旁引一條材料來說明。《左傳·襄公九年》，記述了諸侯伐鄭，鄭求和「晉士莊子爲載書」，其中說：「自今日既盟之後，鄭國而不唯晉命是聽，而或有異志者，有如此盟。」^⑫

因此，我們可以了解「載書」乃是一種規定相互關係的一種書面文件。上述子產說鄭先王與商人有盟誓，是否這盟誓也有「載書」的意義，我們不得而知。

^⑩ 《史記·太史公自序》，所錄司馬談〈論六家要指〉。

^⑪ 《左傳·襄公十年》。

^⑫ 《左傳·襄公九年》。

子產雖然勸子孔焚「載書」，但子產並沒有反駁子孔的「爲書定國」的理由，而只是因「衆怒難犯，專欲難成」，不得不在「載書」與「安衆」之間，作了「不如焚書以安衆」的選擇而已。^{⑦⑧}

由以上的分析再作推斷，我們認爲「載書」倒是與「刑書」有類似處。只是因爲當時的時機尚未成熟，和子孔的權力未能鞏固，因而子孔「爲載書」失敗了。既然大夫們能反對「載書」，雖然我們不敢推斷「載書」是公諸於衆的，但至少大夫們已知道有「載書」的存在，或者「載書」的內容已被洩露了。

鄭建國之初與商人有盟誓，到子孔執政又「爲載書」。因此，我們可以了解子產的「鑄刑書」並不是無中生有的，而是有其歷史和時代條件的。也就是「刑書」的出現是在一定的歷史和時代條件下產生的。所以，我們很難想像在缺少這些歷史和時代條件的西周，會冒然地有「刑書」的出現。

子產所鑄「刑書」的內容，我們已不得而知了。但反對「鑄刑書」的晉大夫叔向卻爲我們留下了寶貴的材料。他說：

昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民有爭心也。猶不可禁，是故閑之以義，糾之以政，行

⑦⑧ 《左傳·襄公十年》。

之以禮，守之以信，奉之以仁。制為祿位，以勸其從；嚴斷刑罰，以威其淫，懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，泄之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可為矣。……民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行。終子之世，鄭其敗乎^{⑦④}！

在這封信裏，叔向為我們比較了二種政治形態，一是「議事以制」，一是「民知有辟」。另外，他也為我們說明了「刑書」的性質。

(一) 「民知有辟」：就是人民知道有法條可循。

(二) 「徵於書」：人民不但知道有法條可循，並且，也會援引法條，由此可見「刑書」是公諸於民的。

(三) 「不忌於上，並有爭心」：根據法條行為，並可據「法」力爭，而不再畏懼執「刑」者。由此可見「刑書」是「法無明文不罰」的「罪刑法定」。

叔向的反對歸反對，但時代的前進不能因一、二人主觀的反對而停止的。二十三年後，叔

⑦④ 《左傳·昭公六年》。

向自己的晉國也鑄出了一個大刑鼎來。晉的「刑鼎」與鄭的「刑書」的意義是相同的。另外還有一點相同的是，史家也沒爲我們留下「刑鼎」的具體內容來。不過，左傳卻留下了孔子的一段反對的議論。從孔子的反對中，我們對「刑書」和「刑鼎」的性質和意義，又可以得著進一步的了解。孔子說：

晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣！何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以國為？

我們很明顯的可以從這段話裏看出，「度」是「貴賤不愆」的，而「鼎」是「貴賤無序」的。「愆」和「序」的關鍵點乃在於「尊貴」，有「鼎」之後，民可以不「尊貴」而「在鼎」。因而，發出了「貴何業之守」和「何以國爲」的感嘆。由此，我們可以了解到，「刑書」和「刑鼎」實是對「貴」的嚴重打擊。叔向也說過有了「刑書」「則不忌於上」。這裏所指的「貴」和「上」，落實下來就是和國君有「親親」關係的那些貴族。而「刑書」「刑鼎」的出現，他們「親親」的特權受到了挑戰，至少使他們已是「貴」而不「尊」，和「上」而不威了。而能尊能

⑦五 《左傳·昭公二十九年》。孔子原意是以「刑鼎」來反對晉國政治的紊亂，意重晉政，而非重鼎。然亦可作為了解「刑鼎」意義的一項側面材料。

威的漸漸只有國君一人了。在這裏我們也聞到了舊時代將結束，而新時代將誕生的消息了。

子產的「刑書」規定了對人民的處罰，其具體的內容雖然我們不得而知。但可知的是子產已有後代法家「重刑」的傾向了。他說過：「夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉；水懦弱，民狎而翫之，則多死焉，故寬難。」^{⑦⑥}《韓非子》一書中，也記下了子產類似的一段話。子產將死，交代其後任的執政者說：「我死後，子必用鄭，必以嚴莅人。夫火形嚴，故人鮮灼；水形懦，故人多溺。子必嚴子之形（刑），無令溺子之懦。」^{⑦⑦}子產開啓了「重刑」之門，並且，提供了《商君書》以降的「以刑去刑」的理論雛形了。

五、有關天道、鬼神、和人性諸問題

根據《左傳》中的記載，子產的言論有涉及「天」、「鬼神」，以及對人性的考察，和提出對「神」「形」關係的理論，我們將在此作一探討。

(一) 天道

⑦⑥

《左傳·昭公二十年》。

⑦⑦

《韓非子·內儲說上》。

「天」的概念在中國哲學史上有其特殊的意義，根據馮友蘭的研究，中國文字中，「天」的意義有五項。一、是「物質之天即與地相對之天」。二、是「主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天帝。」三、是「運命之天，乃指人生中，吾人所無奈何者。」四、指「自然之天，乃指自然之運行。」五、為「義理之天，乃謂宇宙之最高原理。」而在孔子和孔子以前，所謂的「天」，「除指物質之天外，似皆指主宰之天。」⁽⁷⁸⁾

周伐殷成功，其誥臣下，言「奉天承命」，此本為其政權來源的一個理論。在這個說法之下的「天」，無疑是指「主宰之天」，是有意志和人格的。

子產身為周封建系統中人，這種主宰之天的觀念，對其不能不有一定的影響作用。

所以，子產在鄭火時「受兵登陴」引起晉國的責難時，他就說出「敝邑失政，天降之災」的話來。「敝邑失政，天降之災」的思想，後來在漢代大為流行。然當時子產的這句話，只不過一句應對的門面話而已，他真正要說的卻是「又懼讒慝之間謀之，以啓貪人，薦為敝邑不利。」⁽⁷⁹⁾「天降之災」雖是一句應酬話，但是，子產似乎也真的相信天是有意志的。他說過「人誰不死，凶人不終命也。作凶事，不助天，其助凶人乎？」⁽⁸⁰⁾子產認為「作凶事」就是「不助天」，

⁽⁷⁸⁾ 馮友蘭，《中國哲學史》（舊作），商務印書館，頁五五。

⁽⁷⁹⁾ 《左傳·昭公十八年》。

⁽⁸⁰⁾ 《左傳·昭公二年》。

「不助天」，天也就不會助他。所以，雖然「人生自古誰無死」，可是「不助天」的凶人，天是不會讓他「壽終正寢」的。

在鄭公室的兄弟之間相互攻伐，而雙方都希望子產助陣，子產不肯捲入這場兄弟鬩牆的漩渦，而說：「兄弟而及此，吾從天所與。」^⑧天能「所與」，天當然是有意志的。天「所與」誰，子產沒說。子產知道天具有意志的，但天的意志是什麼呢？子產沒說知道，在另一處的記載，子產根本認為天的意志是不可知的。

《左傳》記載，昭公十七年冬，「有星辰孛于大辰，西及漢。」因此，鄭裨竈向子產說：「宋、衛、陳、鄭，將同日火，若我用瑾學玉瓊，鄭必不火。」但是，「子產不與」^⑨。到了第二年五月，宋、衛、陳、鄭果然大火，於是乎，裨竈又說話了，「不用吾言，鄭又將火。」並且，鄭國的其他人看見裨竈的話靈過一次，也都來要求子產，而子產的態度卻甚堅決。他說：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈知天道？是亦多言矣，豈不或信。」還是不與竈，而鄭國也不再火^⑩。

除以上子產論天道的言論外，子產還有一次回答晉大夫干預鄭駟氏嗣立的話裏，引述了鄭君

⑧ 《左傳·襄公三十年》。

⑨ 《左傳·昭公十七年》。

⑩ 《左傳·昭公十八年》。

的話：「抑天實剝亂是，吾何知焉？」就是說，是天去亂駟氏的，我何能知道天意。子產也補充說，我們人怎「敢知天之所亂」⁸⁴？

另外，在子大叔引子產的話裏，子產又把「天地之經」和「天地之性」當成一客觀自然和宇宙最高原理，而要「則天之明，因地之性」，我們人所應當的行事作爲是要「則地義」「象天明」「效天之生殖長育」的。這種天又是客觀的，最高原理原則的天。它但不是有意志的，並且，不是不可知的，而是可以用我們的智慧去認識的。因爲，子產認爲天（地）道是可以「則」，可以「象」，可以「效」的。

由此，我們可以知道，子產的天道觀，雖然一方面承認天是有意志的，是一種宇宙的主宰，但是，又認爲我們人是不能知道天的意志，因爲「天道遠，人道邇。」所以，《史記》裏也記載：「鄭火公欲禳之」，而子產說：「不如修德」⁸⁵。因此，子產雖承認天是有意志的，不是人能知的，但他並沒有墮入宿命論的泥淖，而是要透過人的主體之努力來「修德」。另外一方面，子產又認爲天（地）道只不過是客觀自然和宇宙事務的最高原理，是我們可以透過人的主觀認識之能力，而可以「則」，可以「象」，可以「效」的。要人去「協於天地之性」。這也就是「修德」的工夫了。

⁸⁴ 《左傳·昭公十九年》。

⁸⁵ 《史記·鄭世家》。

從子產的天道觀看來，「修德」是重於「奉天」的。子產是一個由「禮治」過渡到「法治」的一個政治家。他的天道觀，其實也強烈地具有「主宰之天」到「自然之天」和「義理之天」的過渡色彩。

(二)鬼神

子產的天道觀具有過渡思想的色彩，同樣的在鬼神觀上也具有過渡的色彩。譬如，鄭火之後，他「大爲社，祓禳四方，振除火災。」當然，這也許只是一項「禮」，《左傳》也作如是說的⁸⁶。

然「相驚以伯有」，子產卻也真的相信伯有之鬼爲厲，而立伯有之後良止。並且說：「鬼有所歸，乃不爲厲，吾爲之歸也。」⁸⁷

晉侯病了三個月，晉大夫韓宣子問子產，晉侯「夢黃熊入于寢門，其何厲鬼也？」子產對曰：「昔堯殛鯀于羽山，其神化爲黃熊以入于淵，實爲夏郊，三代祀之。晉爲盟主，其或者未之祀也乎？」⁸⁸這也是子產相信有鬼的證據。而且，鯀這個鬼居然可以從堯的時代，一直到春秋時

⁸⁶ 《左傳·昭公十八年》。

⁸⁷ 《左傳·昭公十三年》。

⁸⁸ 《左傳·昭公七年》。

代還能爲厲。

鬼神的信仰本是先民智識未開時期的通性。不僅殷人尚鬼，「祭」也是西周以來，各級統治者的大事。但由於智識漸漸開化，和許多經驗的累積，春秋時代各國的統治階層，由於各國相攻伐的經驗教訓，對於鬼神福佑的信仰開始動搖，如晉侯假道於虞以伐虢，如虞的國君以爲「吾享祀豐潔，神必據我」，而不懼「唇亡齒寒」，當時宮之奇就提出反駁，認爲「鬼神非人實親，惟德是依。」⁸⁸上述「鄭火公欲禳之」，而子產說：「不如修德」，也是在這種認識下而發的。

當時許多人都覺得光憑享祀鬼神，不如修德，但還沒有人敢宣告「上帝之死」。故而，鄭火之後，子產又「祓禳四方」。

雖然，子產說「不如修德」，但畢竟他是承認有鬼存在的。並且，在趙景子提出「伯有猶能爲鬼乎」的問題時，子產還爲鬼的存在造了一番說辭。他說：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多則魂魄強，是以有精爽至神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人以爲淫厲。況良霄，我先君穆公之冑，……其用物也弘，其取精也多矣，其族又大，所憑厚矣。而強死能爲鬼，不也宜乎？」⁸⁹

子產的這段話，饒富哲學意味，也是後來中國哲學史上所討論的「神形」問題，在此被提出

⁸⁸ 《左傳·僖公五年》。

⁸⁹ 《左傳·昭公七年》。

了。

「人生始化曰魄」，這是一個具有實證論傾向的命題，是說人有了物質的身體後，就開始產生精神的「魄」了。「魄」是一種靜態的精神狀況，所以說「既生魄，陽曰魂」。陽主動，當這種精神是動態的狀況就叫做「魂」^⑥。「既生魄，陽曰魂」，也就是說：既生了靜態的「魄」，其在動態的「陽」的狀況下叫做「魂」。

「用物精多則魂魄強」，是說人用來維持生命的物質若「精多」，則其精神的「魂魄」也就會「強」。這還是說以物質來維繼精神，和加強精神的。這種說法是符合當時經驗知識的。用今天常識的語言來說，就是「營養豐富，精神好。」

到了「是以有精爽以至於神明」，「有精爽」到「神明」，子產還是墮入神秘論，認為人的「魂魄」由於物質的滋養而能脫離物質獨立成爲「神明」。所以，「有精爽以至於神明」的人，死了以後就能爲鬼，還可以「淫厲」他人。接著後面，子產所說的也就「鬼」話連篇了。

當然，子產受其歷史條件的限制，和當時知識水準的原故，他無法知道，神形的關係當是「心物合一」的，物質和精神是一體之兩面，其發生時如此，其終了時亦復如此，「形之不存，神將焉附？」人的精神豈能脫離物質而變成「神明」？

⑥ 見袁少谷注釋《左傳詳釋》，五洲出版社，頁五九一所引林釋：「魄屬靜，主陰；至靜生動，陽也。」

子產爲了甩不掉自古以來的有鬼論，而終於從「人生始化生魄」和「用物精多則魂魄強」的實證論和「心物合一」論，墮落到「鬼」話連篇的神秘論裏去了。

雖然，子產在鬼神的問題上，終於是個有鬼論者。但是他卻「鬼有所歸，乃不爲厲」，鬼只要有祭祀他的地方可「歸」，就不會鬧事了。這種鬼，還是一種擬人化的鬼呢！所以，他一方面立良止，讓伯有之鬼有人祭祀，一方面也勸晉侯去祭祀繇那隻黃熊之鬼。

除了鬼以外，還有山川星辰之神。子產認爲山川星辰之神，只管得到山川星辰，而管不到人的疾病問題。

晉侯有病，子產奉命去探病，叔向告訴子產，卜人說晉侯有病是「實沉、臺駘爲祟」，而問「敢問此何神也」？子產引經據典的告訴叔向，實沉、臺駘乃是一些山川星辰之神。接著子產說：「抑此二者，不及君身。山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎熒（詠）之。日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎熒（詠）之。」而生病的原因應該是「君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以修令，夜以安身，於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底，以露其體。茲心不爽而昏亂百度，今無乃壹之，則生疾矣。」⁽⁹²⁾

子產說到實沉、臺駘，是承認山川星辰之神的存在。但以當時人類的知識，遇到了「水旱癘

⁽⁹²⁾ 《左傳·昭公元年》。

疫」和「雪霜風雨」，不委之於神，又委之於誰呢？而子產以「節宣其氣」來解釋晉侯的病，是合乎了經驗的。但在《左傳·昭公七年》的記載中，他卻又用蘇之鬼來解釋晉侯的病和夢見黃熊。由此，我們也可見過渡期人物的思想之雜亂。他們經常是夾著舊思想來迎接新時代的。

(三) 人性

封建到了春秋時代，出現了新的形勢，敏感於新時代的執政者，不免對於新時代下的民情人性作一番新的考察。在「得民者昌，失民者亡」的古代政治家所認識的律則下，得知民情人性，也當是政治實踐的必要步驟之一。

子產的不毀鄉校，取媚於民，都是一些順合民情人性的作法。那麼他所認識到的民情人性又是些什麼呢？關於這方面，我們所能有的材料實在很少，但是他的這些對人性的認識卻給後代法家有重大的影響，所以，我們又不得不提出來討論一下。

1. 在前面我們提到他「重刑」的理論根據是「夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉；水懦弱，民狎而翫之，則死多焉，故寬難。」這也是子產對人性考察得出來的結論之一，即人都是欺軟怕硬的。

2. 子產有事要伯石去辦事，而「賄與之邑」，子大叔覺得不妥，而子產說：「無欲實難，皆得其欲，以從其事，而要其成，非我有成，其在人乎？何愛於邑，邑將往焉。」^⑧從這段話裏，

我們可以知道子產認爲人皆有「欲」，「欲」乃是一種人性。「皆得其欲，以從其事」，這就是後代法家所謂的「賞」。而子產對「賞」的說法是「非我有成，其在人乎。」這就是說，雖然我賞出去一個邑，但是事情辦成了，其更大的利益是我所有的。當然，這利益是超過一個邑的。子產在此，雖然明言所「欲」何物，然我們所以了解，所「欲」者，利也。

欺軟怕硬的人性認識，就是法家重刑理論的基礎；人有「欲」利之心，又是後代法家賞罰理論的根據。子產真是一個開風氣之先的人物啊！



鄧析與鄧析書的名法思想

《漢書·藝文志》的「名家類」載：「鄧析二篇，鄒人，與子產並時。」^①鄧析及其書均被視爲名家而未被視爲法家。且今本《鄧析書》亦爲歷代學者指陳爲僞書，而言之成理。甚至斷其出書之年代遲至東漢或魏、晉。不過，依據此書之現今版本，其當與先秦法家思想之發展有關。

我們並不懷疑這本書不是親著的「僞書」，因爲我們並沒有證據來證明其爲親著之書，而來翻其「僞書」之案。何況，若以親著爲標準來定真僞，孔子是「述而不作」的，但我們至今還是照研究孔子思想不誤。更甚者，《孟子》、《荀子》又何嘗不是參雜著大量後人記述？若簡單的以「僞書」來宣告先秦著作的死刑，則我們幾乎要否定整個的先秦學術。

關於鄧析其人，根據先秦其他著述的證據，我們認爲其人的存在是無疑的。並且，對先秦學

^①《漢書·藝文志》。

術思想的發展有一定的作用，這一點也是肯定的。另外，將鄧析視爲所謂「形名」學者，而當時「形名」與「刑名」又是相通的。何況從社會發展的背景看來，先秦的純「形名」之學是起自「刑名」的問題。而「刑名」學之產生，當以公布法爲起點。這也是當年晉大夫叔向所言的「錐刀之末，將盡爭之」了。

由此我們可知「刑名」學之起與先秦法家的發展是有緊密的現實背景的關聯。所不同的是，先秦的前期法家，多是在朝的身分，而鄧析卻是站在在野的立場。簡單的做個比喻，在朝的法家之思想是法官式的，而在野的名家之思想是律師式的。從今天的眼光看，我們不能說法官的法律學是法律學，而律師的法律學就不是法律學。同樣，我們也不能說在朝的法家思想是法家思想，而在野的法家思想就不是法家思想了。我們之所以如此說，是因爲預設了「刑名」學家的思想也是肯定了公布「法」的基本立場的。並且，驗諸「刑名」學的起源，事實也是如此。

嚴格的說，「刑名」問題的產生在訂有犯罪名目就發生了；而「刑名」問題被公開討論蔚然成學，當是有了公布法以後才有的。在有犯罪名目（成文法）之後，公布法產生之前，「刑名」問題的處理，僅僅是執法的「士師」^②所獨自處理的。所以王夢鷗先生在論及「刑名」之淵源的問題時說：

② 《孟子·公孫丑下》。載及：「人可殺與？」「應之曰：士師可。」

因為獄訟之事，「辭」與「刑」的關係密切。許多刑罰不中，常由於聽辭不正。《易·繫辭》云：「理財正辭，禁民為非」，正辭就是正名，亦即孔子從正名而說到刑罰之中的理由。然而此種正名乃士師的專業，而非禮官的職務。（案：此乃王先生所駁「名家者流，蓋出於禮官」論。）士師對什麼樣的罪名，科以什麼樣的刑罰。所以刑名的推斷，可用片詞置人於死地③。

「刑名」的問題由斷獄而起，「刑名」學更由公開對法條名目與內容的爭辯而蓬勃。各國公布法的相繼出現當在春秋末年至戰國而普遍化，故有李悝「集諸國法典」之語。然孫次舟先生未明學術思想與社會發展之關係，一口咬定「夫名家之名，始於戰國，春秋之時烏得有此？」而否定鄧析為春秋時代名家之說④。

但我們根據思想發展的社會背景卻是認為鄧析是「刑名」之學的法家，然又開啓了名家的先河。

以上是我們將鄧析列入先秦法家思想系統中討論的理由，至於鄧析書的問題，我們也將在下面作一討論。並且，我們願再次的強調，討論鄧析書並非已認定鄧析書為鄧析之親著，而肯定的只是鄧析及此書與先秦法家思想之發展是有一定關係的。

③ 王夢鷗，〈戰國時代的名家〉，《歷史語言研究所集刊》，第四十四本，第三分。民國六十一年十月出版。
④ 孫次舟，〈鄧析子偽書考〉，《古史辨》第六冊，頁二一二。

一、鄧析的生平與思想

有關鄧析生平，《左傳》中有一段記載如下：「鄭駟顓殺鄧析而用其竹刑。君子謂子然於是不忠，苟有可以加於國家者，棄其邪可也，靜女之三章，取彤管焉，竿旄何以告之，取其忠也，故用其道，不棄其人。」^⑤

子產鑄刑書，而鄧析作「竹刑」，可見鄧析也應當是當時鄭國社會政治背景中醞釀出來的法家之一。由「用其竹刑」看來，鄧析的「竹刑」可成爲治國的法典，並且，比鄭國原來的刑書還要完善，至少駟顓是作如是觀的，否則不必「用其竹刑」。

另外，一說鄧析在子產執政時就被殺了，如「子產誅鄧析」^⑥「子產殺鄧析以威侈」^⑦無論駟顓也好，子產也罷，之所以殺鄧析的原因何在呢？從《左傳》的記載中，我們可以推斷因「竹刑」之故。鄧析的「竹刑」不但比政府的刑書完善，而且與政府的刑書對抗了，這才是鄧析因「竹刑」而被殺的真正原因。

⑤ 《左傳·定公九年》。

⑥ 《荀子·宥坐》。

⑦ 《說苑·指武》。

從《左傳》所載，可以得知鄧析是精通刑書法條的，中國第一部成文公布法——鄭刑書——當然是不完備的，因此他可以在其中找出漏洞而與執法者辯難。法條的列陳多是抽象的一般事務概念，也就是「名」；而人民的行為和所要接受的處罰卻是具體的刑或事。罪「名」和罪「刑」如何恰當的問題，也就是概念與實在的問題了。從這裏出發，產生了中國古代思想史上的名家。由於精通法條的罪「名」與罪「刑」，鄧析也成了中國第一個律師，也是一個被殺頭的律師。關於這方面的材料，茲抄錄如次：

鄭國多相懸以書者，子產令無懸書，鄧析致之，子產令無致書，鄧析倚之。令無窮，則鄧析應之亦無窮矣。子產治鄭，鄧析務難之，與民有獄者約；大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非為是，以是為非。是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民日謹誦，子產患之，於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行^⑧。

子產決。鄧析教民之難，約大獄袍衣，小獄襦袴，民之獻袍衣襦袴者，不可勝數。以非為是，以是為非，鄭國大亂，民日謹誦。子產患之，於是討鄧析而僇之，民乃服，是非乃定^⑨。

⑧ 《呂氏春秋·離謂》。
⑨ 《荀子·正名》篇「楊倞注引新序文」，案今本新序缺此文。

因為對法條的解釋和爭辯，可以「所欲勝因勝，所欲罪因罪」故而鄧析能將「以是爲非，以非爲是」的這套「刑名」的知識或技術商業化予以出賣，並且也成了中國第一個法律學的教師。

「以是爲非，以非爲是」難道不是先秦名家的思想特徵嗎？由此，我們也可以知道名家實出於「刑名」，而「刑名」學之起，乃是因爲有明文公布的法條可資辯論而產生的。故言：「形名既從刑名之擴大分化而來，則宜稱名家爲『刑名之家』的警者，而不是名家的警者。」^⑩

因爲鄧析具有名家的思想性格以論法，所以說「鄧析巧辯而亂法」^⑪。由此，我們可知鄧析的「巧辯」與「法」是脫離不了關係的。所謂「亂法」只是因統治者的「法」不善，被鄧析揭穿了而已，並不表示鄧析反對或否定「法」的本身，因而才有「竹刑」之作。

至於「巧辯」，在荀子書中，將鄧析與惠施並列，留下了幾段材料：

- (1) 「不恤是非，然不然之情，以相薦擗，以相恥作，君子不若惠施，鄧析也。」^⑫
- (2) 「不法先王，不是禮義，而好持怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄧析也。」^⑬
- (3) 「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳、其乎口、鈎有須、卵有毛，是說之難持者也，而惠

⑩ 王夢鷗，〈戰國時代的名家〉。

⑪ 《淮南子·詮言訓》。

⑫ 《荀子·儒效》。

⑬ 《荀子·非十二子》。

施、鄧析能之。」^⑭

關於(1)所述的「不恤是非、然不然之情」，我們相信這是荀子正確的描寫了鄧析。因為若不是為訴訟之一造極力辯護而「不恤是非，然不然之情」的話，鄧析的律師業務也沒什麼生意好做了。這項思想的描述與鄧析教民獄訟的事實配合，所以我們認定其為可信。何況「是非」與「然不然」是因立場不同而異的，以反對者來看，當然會有不同的「是非」和「然不然」的問題。

至於(2)項材料之所載，「不法先王，不是禮義，而好持怪說，玩琦辭」，我們也認定是可信的描述。從法家的系統來看，有「刑名」學乃是因有公布之「刑書」，因此「刑名」學的經驗基礎是「刑書」，「刑書」所具有的精神是法家的，而不是儒家的。「不法先王，不是禮儀」正是法家精神的要素，法先王則無「刑書」；是禮義則無法術。荀子在此已將鄧析的法家基本立場指出來了。再說「刑名」是據「法」而辯，先王無「法」如何之法？「法」成爲規範人民行爲和判罪刑的標準，又如何能依非有強制性之禮義作爲辯護之依據？不能成爲有效之辯護依據又如何「是」之？至於「怪說」，「琦辭」也當是指律師作辯護時的一些用辭了。「持之有故」「言之成理」，也正說明了鄧析的理論特色爲論證完整，邏輯嚴密。這種思想論證的方式——「持之有故」「言之成理」，不但發展了名家之學，而且，爲後代法家所繼承。

^⑭ 《荀子·不苟》。

至於第(8)項材料，或爲惠施之思想描述。我們不敢信其爲鄧析之思想描述，而當是惠施。因爲我們考諸思想之發展都爲從具體事務而進入抽象一般的。此項材料所述已漸進入抽象一般的階段，而脫離了「刑名」的具體事務，當不能爲教訟者的鄧析所具有。另外，考諸經驗常識，「山淵平，天地比」之類的論證，如何能「所欲勝因勝，所欲罪因罪」？若不能因辯而「勝」，鄭民又如何肯獻「袍衣襦袴」以學訟？

鄧析教民如何訟勝？如何去「以是爲非，以非爲是」呢？這就要涉及他具體的學術內容了。如果我們不根據鄧析書，而只根據後人的記述，我們只知道他的學術是「操兩可之說，設無窮之辭」^⑮而已。此語引自列子，我們姑且不問列子作者年代的問題，而以鄧析的言論來看這項描述的可靠性的，王夢鷗先生認爲：「令無窮，鄧析應之亦無窮」，「這正是『無窮之辭』一語的出處。而無窮之辭，則又是戰國辯者的特色之一。」並且，認爲《呂氏春秋》中所載湯死者屍首買賣的故事裏，鄧析所操之說辭，正是「兩可之說」^⑯。其記載如下：

洧水甚大，鄭之富人有溺者。人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多，以告鄧析。鄧析曰：「安之，人必莫之賣矣。」得死者患之，以告鄧析。鄧析又答之曰：「安之，此必無所更買也。」^⑰

⑮ 《列子·力命》。

⑯ 王夢鷗，《戰國時代的名家》。

⑰ 《呂氏春秋·離謂》。

「無窮之辭」的出處也許是「令無窮，鄧析應之亦無窮」，然鄧公玄先生以為原文中的「相懸以書」「類似今之壁報或招貼」，「致之」乃「送達之意」，「倚之」乃「夾帶於他物之中而致之」。故「令無窮，鄧析應之亦無窮」，鄧公玄先生認為只能當成鄧析「公然批評時政，又設法廣為傳播」的材料看待^⑱。

至於什麼是「無窮之辭」的實際形式，我們已不得而知，但是，莊子書中有一段材料，可資我們對「無窮之辭」的了解，即：

莊子曰：「鯀魚出游從容是魚樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」^⑲

順著這對話的發展，我們還可以接下去問：「子非我，安知我之不知子之不知魚之樂？」這樣的對話之辭可至「無窮」。這是一個辯難的基本形式。或許《列子》書所述當指此而言，或者《列子》書是把惠施的帳單記到鄧析頭上。我們現已不得而知，未敢遽下判斷。

至於《呂氏春秋》所述屍體買賣的故事當為「兩可之說」無疑。其實這個故事乃為一「兩難

^⑱ 鄧公玄，《中國先秦思維方法論》，頁六〇，商務印書館，民國五十八年九月初版。
^⑲ 《莊子·秋水》。

式」(dilemma) 的形式。因為賣者會「必莫之賣」所以買者(以 P 示之)可以「安之」(以 R 示之)。又因為買者「必無所更買」，所以賣者(以 R 示之)也可以「安之」(R)。故買者和賣者均可以「安之」。「 \vee 」表「或者」，「 \rightarrow 」表「若……則」。這個「兩難式」以符號表示之如下：

$$P \vee Q$$

$$P \rightarrow R$$

$$Q \rightarrow R$$

$$\therefore R$$

鄧析用這套論證的知識或技術為當時的平民爭取訟勝，站在平民的立場「為民衆服務」，故瞧不起那些為國君或大夫家服務的官僚和家臣，而對伯豐子言：「汝知養養之義乎？受人養而不能自養者，犬豕之類也。養物而物為我用者，人之力也。使汝之徒食而飽，衣而息，執政之功也。長幼羣聚，而為牢藉庖廚之物，奚異犬豕之類乎？」^②在此我們又可看到鄧析是自覺的「養」的定義，來攻擊那些為虎作倀的官僚和家臣。名家的這套思想工具，在鄧析的手上變成了反抗虐政的武器了。

② 《列子·仲尼》。

關於鄧析的事蹟，還據說他當過鄭國的大夫²¹。子產相鄭其兄弟不肖，也請教過鄧析。而最後鄧析認為子產的兄弟是「真人」，而有一段道家色彩的言論，說：「子（指子產）與真人居而不知也，孰謂子智乎？鄭國之治偶耳，非子之功也。」²²這段話和他曾任大夫的可靠性我們都不敢確定。

另外，我們還看到鄧析發明灌溉用的一種機械的記載如下：「衛有五丈夫，俱負缶而入井，灌韭終日一區。鄧析過，下車為教之曰：『為機重其後，輕其前。』命曰橋。終日灌韭百區不倦。」²³

綜合以上所述，我們可知鄧析的生平是以教民為訟，終於被殺的。他站在平民的立場上終身反抗不合理而至死。他反抗虐政的方向不是儒家的，而是「不法先王，不是禮義」的法家方向，而他的法家方向又不是統治者立場的法家，而是平民立場的法家。他的思想武器又是名家的，因他有了這樣思想方法，所以他所作的「竹刑」比當時政府的「刑書」還高明。他的學術思想除了「不法先王，不是禮義」外，還有「操兩可之說，設無窮之辭。」

有了對鄧析的這些了解之後，我們再來看《鄧析子》這本書的思想內容。

²¹ 《隋書·經籍志》。

²² 《列子·楊朱》。

²³ 《說苑·反質》。

二、《鄧析子》書的史料問題

討論《鄧析子》書的問題，其有關史料，漢朝的劉歆說：

中鄧析書四篇，臣弑書一篇，凡中外書五篇，以相校，除復重，為一篇，皆定，殺青而書（據王啓湘加「青」），可繕寫也。……竹刑，簡法也。久遠，世無其書。……其論無厚者；言之異同，與公孫龍同類²⁴。

接著在《漢書》、《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》、《宋崇文總目》、《通志》等的《藝文志》或《經籍志》中，僅記載《鄧析子》書的書目，或一卷，或二卷，或二篇²⁵。

至清《四庫全書總目》將《鄧析子》書列為法家，並言「周，鄧析撰。析，鄭人。……其書漢志作二篇，今本仍然無厚、轉辭二篇，併而為一卷。然其文節次不相屬，似亦掇拾之本也。其言如天於人無厚，君於民無厚，父於子無厚，兄於弟無厚；勢者君之輿，威者君之策，則其旨同於申、韓。如令煩則民詐，政擾則民不定，心欲安靜，慮欲深遠，則其旨同於黃老。然其大旨主於勢，統於尊，事覈於實，於法家為近。故其竹刑為鄭所用也。至於『聖人不死，大盜不止』一

²⁴ 劉向，《鄧析子敘》。見王啓湘撰《鄧析子校詮》，世界書局出版。

²⁵ 見王愷鑒校《鄧析子校正》，商務印書館出版。

條，其文與莊子同。析遠在莊子以前，不應預有勦說，而莊子所載，又不云鄧析之言。或篇章殘闕，後人指莊子以是之歟？」²⁶

其實疑《鄧析子》爲偽書還不起自清，自南宋學者發覺其有僞作之文句後，就迭有批駁。而至民國以來的古史辨學派，更幾於全盤否定鄧析書之價值。如羅根澤先生以八條證據，證明今本《鄧析子》書當僞於西晉初年至梁代之時²⁷。然其八條證據並非都具有不可辯駁的說服力。如其第一條證據，認爲今天《鄧析子》書無荀子所言「山淵平，天地比」的思想，然羅先生爲什麼不假定是荀說溜了嘴呢？此語不當爲鄧析所有，已述如上，不贅。其第二條證據論及「無厚」與戰國名家所言之「無厚」異，而斷《鄧析子》書僞。王夢鷗先生就反駁了羅先生說：

羅氏之言，不可謂不察，但是他忽略了時代背景與名家存在的事實。因為所謂「名家」，在戰國時代仍稱「辯者」，鄧析是春秋時人，何可說「鄧析既是名家」？再者，今所得知鄧析生平只是精通刑名，熟察事理；至於他是否懂得幾何學，能有惠施一樣「體積」觀念？大是可疑！但對於恩情厚薄，卻是與他生平意旨相通，而且那種刻薄寡恩的口吻，由他通及申不害、韓非、連成一線刑名系統，則是事實昭然。南宋晁公武敘此書云：「析之學蓋兼名法家也。今其大旨訐而刻，真其言，無可疑者」，這正從《無厚》

²⁶ 王愷鑿，《鄧析子校正》。

²⁷ 羅根澤，《鄧析子探源》，《古史辨》第六冊，頁一九七—二〇六。

篇首的一段話，得到斷案。換言之，春秋時代以「竹刑」著名的鄧析，他倘說到「無厚」，正該是這種無厚，而不可能是百餘年後治怪說者所說的無厚。羅氏混揉了時代又硬派給了名家的頭銜，這都不是確當的論證²⁸。

羅氏自稱的八大證據，大體而言都論證不足，茲不一一詳述，唯其第六條證據，列出《鄧析子》書與其他各書雷同抄襲之處，頗有價值。然謂抄襲《淮南子》之說也頗有問題，《淮南子》書多襲先秦舊說而立論的，何能言鄧析書一定是抄《淮南子》，這未免太「先下結論，後找證據」了。

至於孫次舟先生認為「鄧析不過如今之訟師，熟於法律，巧於訴訟而已。」並且，「名家之興，始於戰國，春秋之時烏得有此？」這種說法是不能成立的，我們已經反駁如前文。孫先生也和羅先生（第三條證據）一樣，提出今本《鄧析子》書中的法家言論來證明「凡此所言，豈克出於辯者之口邪？」²⁹這都是不能了解「刑名」學起於公布「法」而終於與「法」分道揚鑣的思想發展過程。

至於我們對《鄧析子》書的史料認定，並不是認為《鄧析子》書是鄧析親著，但卻認為書與人之間有一定的關係，不過那些是鄧析思想的記述，那些不是，已面目模糊分辨不出了。我們只

²⁸ 王夢鷗，〈戰國時代的名家〉。

²⁹ 孫次舟，〈鄧析子偽書考〉。

能認定此書爲先秦以來輾轉相傳者，然而在轉抄相傳的過程中，當遺漏不少原文，並夾進了一些非原文的文句。

因而，以下所要討論的僅指《鄧析子》書而言，並且，希望能從先秦思想發展的脈絡裏，來確定《鄧析子》書的地位，以期能更切合先秦思想發展的歷史事實。

三、無厚的人性論

由周代的社會政治派生出以「親親」爲基礎的「仁」的倫理學概念。而這倫理觀念爲後來的儒家所肯定和發揚了，所以，徐復觀先生說：「宗法的格架及封建中的若干道德觀念，依然由孔子建立的儒家所肯定，所傳承；於是說儒家的道德，乃是封建的道德；儒家的思想，乃是維護封建的思想；似乎不能不加以承認。」^{③①}

「親親」的具體實踐乃是透過「禮」的形式來完成的，因此，「禮」也具有濃烈的敦厚精神，徐復觀先生說：「禮是從宗法中的叔伯兄弟甥舅的親親關係中所規定出來的，所以在周旋進退之間，還有一種感情流注於尊卑上下之間，以緩和政治中的壓制關係。親親的精神消失了，但

^{③①} 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，頁九四。

由親親精神所客觀化出來的禮，其所定的君臣上下的分位，還沒有由術由法所定出來的懸隔而冷酷。^{④①}由此，我們可以了解到，在春秋戰國社會政治急速變遷的時代，儒家所主張的還是親親敦厚的倫理觀念。

可是，親親敦厚的倫理觀念原是深植於「親親」的宗法封建制度，而這個制度正在崩潰中，親親敦厚的倫理觀念失去了可以實踐的社會背景，也漸漸失去了支持此觀念的具體事實。「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」^{④②}這是老子對「親親」之「仁」的否定。

在鄧析書裏也不承認親親敦厚是一客觀的事實，而認爲「無厚」才是一種客觀的事實。所以說：「天於人無厚也，君於民無厚也，父於子無厚也，兄於弟無厚也。」^{④③}「厚」是先王禮義的一項重要精神，而鄧析書言「無厚」，怪不得荀子會說：「不法先王，不是禮義」。

鄧析書提出了「無厚」的命題，也舉出了「無厚」的論證，說是：

天地不能屏勃厲之氣，全天折之人，使為善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬為盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君必執法而誅之，此於民無厚也。

堯、舜位於天子，而丹、朱商均為布衣，此於子無厚也。周公誅管、蔡，此於弟無厚也。推此言之，何厚之有^{④④}？

^{④①} 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，頁九九。

^{④②} 《老子》，第五章。

^{④③} 《鄧析子·無厚》。

關於這個論證汪奠基指出：

這裏的全部論證論據，皆顯不足。譬如開始列舉「無厚」的四個待證的命題，內容乃包括自然、社會、政治、倫理諸方面的問題。但是在論證敘述的句子裏，並沒有表現充分的理由，使各個待證的命題都能獲得同現實一致的真實意義。例如所舉的：屏勃厲之氣，全夭折之人，穿窬詐偽，以及歷史傳說中的一些爭奪統治權的故事，並非是一一與現實相應的「無厚」公理。如果作為假設的條件看，它們只能用來湊成論證的形式，決非由已論證的命題所推得的必然結論。所以「何厚之有」的反駁，不足以排除「有厚」的客觀事實^{③4}。

鄧公玄先生說：「查〈無厚〉篇之立論雖不免有偏激（激？）之感，然亦頗有其見地，似與老莊思想頗有淵源，固非完全屬於詭辯。」^{③5}

這一段關於「無厚」的論證，雖然不能為「何厚之有」的有效論證，但是，卻為當時的民生疾苦作了強烈的反映。使我們知道了在當時的「為善之民」不一定能「必壽」。「為善」不能「必壽」，那是「禍從天上來」。這也就表示了當時沒有能充分保障人民生命的法律，或者根本沒有人民可遵行的法律而聽憑統治者的喜怒擺布。

^{③4} 汪奠基，《中國邏輯思想史料分析》（第一輯），頁三一—三二，中華書局。

^{③5} 鄧公玄，《中國先秦思維方法論》，頁六一。

另外，我們可以看到鄧析書站在貧困民衆的立場，爲蹈法網者辯護，認爲盜賊詐僞之起，是「生於不足，起於貧窮」，「而君必執法誅之」，因此而抗議「君於民無厚也」。由此，我們亦可知鄧析書雖主張「法」，但是卻不同意「君必執法而誅之」的「法」。因爲，這種「法」是不顧民生疾苦的。

在論及父子兄弟的「無厚」中，也揭發了統治階層爲爭奪權力的一些事實。

論證了君臣、父子、兄弟的「無厚」以後，鄧析書中還提到人際的關係是基於「憂同」和「利等」的條件上。這也是對「親親」而「厚」的一項反駁，卽：

凶飢之歲，父死於室，子死於戶，而不相怨者，無所顧也。同舟渡海，中流遇風，救患若一，所憂同也，張羅而救，唱和不差者，其利等也³⁶。

由此，我們可知鄧析書認爲人與人的關係可以「若一」和「不差」，乃是因爲「憂同」和「利等」的緣故，而不是人有一種先天的親親之厚。如在「凶飢之歲」，父子相死，「而不相怨」，也是基於一項客觀的因素——「無所顧也」。而造成「無所顧」的因素乃是「凶飢之歲」。

除了人際關係是「無厚」而受一些客觀因素所支配外，人的主觀活動也是受一些客觀因素所限定的。如「體痛者，口不能不呼。心悅者，顏不能不笑。」所以，「責疲者以舉千鈞，責兀者

36 《鄧析子·無厚》。

以及走兔；驅逸足於庭，求猿捷於檻，斯逆理而求之，猶倒裳而索領。」³⁷在這段話裏，不但說明了人的主觀條件是被限定的，並且，反映了當時統治者對人民作出了許多不合理的要求。有些要求是超出了人民能力範圍之外的，有些作法其實是「又要馬兒肥，又要馬兒不吃草」的。

因此，鄧析書建議國君的政治應該合乎人民的主觀條件而施爲，這並不是要國君有「厚」於民，而是若國君不如此則「雖勞而不治」，鄧析書論證如下：

夫負重者患塗遠，據貴者憂民離。負重塗遠者，身疲而無功；在上離民者，雖勞而不治。故智者量塗而後負，明君視民而出政。獵羆虎者，不於外國；釣鯨鮫者，不於清池。何則？國非羆虎之窟；池非鯨鮫之泉也。³⁸

歷代學者或認爲「無厚」論爲「訐而刻」，甚至言「先王之用刑也，本於愛；析之用刑也，本於無厚。於乎，誅晚矣。」³⁹這些恐怕都是不了解鄧析書的真義。

然從人性論來看，「無厚」論實爲後代法家無恩論的濫觴。由此，我們也可以看出鄧析和鄧析書與先秦法家在思想上的關聯性。

³⁷ 《鄧析子·無厚》。

³⁸ 《鄧析子·無厚》。

³⁹ 引自王愷鑿，《鄧析子校正》，所附錄之《郡齋讀書志》及《王世貞鄧子序》。

四、循名責實的知識方法

鄧析被歷來許多學者稱爲形名家，他確實也是春秋時代對形名問題有過反省的學者，這乃是與他教人訴訟有關。鄧析書可能非其親著，並且我們也不敢武斷其與鄧析的關係。不過，今本鄧析書中，仍然保留了討論形名問題的材料。

先秦學術與現實政治是緊密結合的。鄧析書的形名論亦不例外。如：

循名責實，察法立威，是明王也。夫明於形者，分不過事；察於動者，用不失則利。故明君審一，萬物自定。名不可以外務，智不可以從他，求諸已之謂也。治世，位不可越，職不可亂。百官有司，各務其形。上循名以督實，下奉教而不違。……喜不以賞，怒不以罰，可謂治世^④。

從這段話裏，我們不但可以得知形名與現實政治的關係，並且，也看出形名與法的關係。鄧析書主張以一客觀的法來作爲整個政治的標準。整個政治事務若能根據這齊「一」的法，便可以「萬物自定」，使得「百官有司，各務其形」。有了這客觀的法之後，統治者就不必根據個人的

④ 《鄧析子·無厚》。

喜怒去作賞罰。故在政治事務上，明君所審之「一」，坐實下來就是法了。

「循名責實」簡單的說，就是要國君不可惑於抽象的「名」（概念），而應該根據「名」去要求其實際的「實」。這種「循名責實」的方法一直爲先秦法家所運用，到韓非手裏，除了要求「形名參同」外，還加上了「參驗」的「實證」方法^④。

什麼是形名學，鄧析書裏曾有過定義，即「循名責實，實之極也。按實定名，名之極也。參以相平，轉而相成，故得之形名。」^④

由此，我們可以知道「形名」這門學問乃是研究「參以相平，轉而相成」的。什麼是「參以相平，轉而相成」？我們知道「參」是一種參照印證的意思。「參以相平」就是把「名」「實」拿來「參」，而使之「相平」，也就是說要使之「名副其實」。另外，汪奠基認爲鄧析善操「兩可之說」，「參」乃是參照相對不同的觀念，如「己」「他」，「智」「博」，「宜言」「宜爲」和「視」「聽」等^④。

在了解「轉而相成」之前，我們得了解鄧析書中的「轉辭」是什麼？鄧析書言「世間悲哀喜樂，嗔怒憂愁，久惑於此。今轉之：在己爲哀，在他爲悲；在己爲樂，在他爲喜；在己爲嗔，在

^④ 王曉波，〈韓非的哲學思想〉，《幼獅月刊》，第三十九卷，第一期。民國六十三年，元月號。

^④ 《鄧析子·轉辭》。

^④ 汪奠基，《中國邏輯思想史料分析》（第一輯），頁四二。

他爲怒；在己爲愁，在他爲憂。」^{④④}簡單的說，「轉辭」就是因立場的改變而改變其概念。「己」「他」的改變，就得將「哀樂嗔愁」改變爲「悲喜怒哀憂」。如前述屍體買賣的故事中，鄧析設辭的方法，也是這種「轉辭」的手法。所以，汪奠基認爲「『轉辭』應該是鄧析邏輯思想中的中心問題。他著名的『兩可』、『兩然』的辯說，可能就是『轉辭』的主要內容。」^{④⑤}

了解了「轉」和「轉辭」的意義之後，我們可以知道「轉而相成」應當是說，參照相互不同立場的概念，而使之得到一個相互合理的解決。

由此，我們可以知道「形名」在鄧析書中，雖操「轉辭」，但不同於詭辯。《呂氏春秋》所言之「以非爲是，以是爲非」是有的，因爲鄧析書之思想並不一定同意於一般的是非，然而「是非無度」卻非鄧析書之意。

「參以相平，轉而相成」表示了鄧析書並非主張極端的相對主義，而是承認了在相對中有客觀真理的存在。這是鄧析書不同於詭辯的基本點。

承認客觀真理的存在故能言「見其象，致其形；循其理，正其名；得其端，知其情。若此，何往不復？何事不成？」^{④⑥}要把「形」符合於「象」，把「名」符合於「理」把「情」符合於

④④ 《鄧析子·轉辭》。

④⑤ 汪奠基，《中國邏輯思想史料分析》（第一輯），頁三八。

④⑥ 《鄧析子·無厚》。

「端」；也就是說，人的行事施爲均合乎於客觀的「象」、「理」和「端」，「則何往不復？何事不成？」

至於如何將「見」、「致」、「循」、「正」，和「得」、「知」作成具體的實踐呢？鄧析書中說：「爲善者君與之賞，爲惡者君與之罰，因其所以來而報之，循其所以進而譽之。聖人因之，故能用之；因之循理，故能長久。」^{④7}

在鄧析書的「形名」論理，對「辯」的問題也有所反映。鄧析書說：

夫言榮不若辱，非誠辭也；得不若失，非實談也。不進則退，不喜則憂，不得則亡，此世人之常。所謂大辯者：別天地之行，具天下之物，選善退惡，時措其宜，而功立德至矣。小辯則不然，以言相射，以行相伐，使民不知其要，無他故焉，知淺故也^{④8}。

爲什麼會產生這種「是非無度」的「小辯」呢？鄧析書中說：「夫人情，發言欲勝，舉事欲成。」既然要「辯」，又「欲勝」，所以，「明者不以其短，疾人之長；不以其拙，疾人之工。」因此，我們可以知道鄧析書所主張的「辯」並不僅僅是作概念的遊戲，而是要有所「長」和所「工」的知識作爲「辯」的基礎。而面對著這一個「是非無度」的「辯」，作爲「明君」的就應當「言有善者，明而賞之；言有非者，顯而罰之。塞邪枉之路，蕩淫辭之端，臣下閉口，左右結

④7 《鄧析子·轉辭》。

④8 《鄧析子·無厚》。

舌，可謂明君。」^{④9}

和別人「辯」除了要有所「長」和所「工」的知識外，鄧析書認為「言」還應當要「宜」，而說：「非所宜言勿言，以避其口（據王啓湘校加）；非所宜為勿為，以避其危；非所宜取勿取，以避其聲。一聲而非，駟馬勿追；一言而急，駟馬不及，故惡言不出口，苟語不留身。」
「言」除了要「宜」外，還有「術」，鄧析書所提出的「言之術」為「與智者言，依於博；與博者言，依於辯；與辯者言，依於要；與貴者言，依於勢；與富者言，依於豪；與貧者言，依於利；與勇者言，依於敢；與愚者言，依於說。」^{⑤0}

如果「言」之「宜」的標準是「禮」，則「非所宜言勿言」正是孔子說的「非禮勿言」^{⑤1}；「言之術」也正是孔子的「因材施教」^{⑤2}。由此也可見因人而言的「言之術」並非鄧析書獨創的「術」，而是當時普遍被運用的「言之術」而已。

鄧析書對於一些違反常識的「辯說」，如「榮不若辱」「得不若失」者，認為這乃是「飾詞以相亂，匿詞以相移」，故主張「辯說，非所聽也。虛言者（原作「向」據孫詒讓改），非所應

^{④9} 《鄧析子·轉辭》。

^{⑤0} 《鄧析子·轉辭》。

^{⑤1} 《論語·顏淵》。

^{⑤2} 《論語·先進》。

孔子對於子路與冉求同樣的「聞斯行諸」的問題，給了二個不同的解答，其原因乃是「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」

也。無益之辭（「之辭」原作「亂」據孫校改），非所舉也（所據孫校改）。而真正的「談者」乃應是「別殊類，使不相害。序異端，使不相亂。論志通意，非務相乖也。」⁵³

鄧析書已經了解到概念與具體之間的抽象關係，而對一些抽象概念發生紊亂的問題，認為應以「緣身而責名，緣名而責形，緣形而責實」⁵⁴來解決。「緣名而責形，緣形而責實」就是說要把抽象的「名」坐實到具體的「實」，如果「名」「實」相符，則此「名」是真的；否則，此「名」是假的。然根據什麼來「責名」呢？鄧析書卻認為是「身」！也就是說，概念的「名」之產生是來自主觀的「身」，然最後必須是與具體的「實」符合才行。由此，我們亦可知，「名」是由「身」所規定的概念；而「形」乃是「實」所表現的現象。

這種由主觀的「緣身」到客觀的「責實」，正是一種主客合一的哲學主張。並且，我們認為鄧析書這種由主觀到對客觀的認識過程中，一旦主觀失去了其認識主體的地位，就是失去了「緣身而責名」，則客觀的知識便無由建立。因為，鄧析書還說：「夫自見之，明；借人見之，闇也。自聞之，聰；借人聞之，聾也。」⁵⁵由這句話，我們還可以了解到，主體的感官實踐乃是正確知識取得的必要條件。

⁵³ 《鄧析子·無厚》。

⁵⁴ 《鄧析子·轉辭》。

⁵⁵ 《鄧析子·無厚》。

如何使「名」「實」能真正的相符？這是一個很重要的問題。因此，除了「合」之外，鄧析書還提出「結」的觀念來，說是「夫事有合有不合者（原作「夫合事」據孫詒讓改），知與未知也。合而不結者，陽親而陰疏。」⁵⁶這一段話有脫漏，且全意不明。（孫詒讓還認為此段亦見《鬼谷子·內鍵》篇，然今本《鬼谷子》無此語。）不過，我們還是可看出鄧析書認為「合而不結者」並不是真正的「合」，那只是表面的「合」而已，所以會「陽親而陰疏」。

要如何來達到真正的「合」呢？或者說，在認識的過程中，認識的主體應如何活動才能得到正確的知識呢？鄧析書說：「夫達道者，無知之道也，無能之道也，是知大道。不知而中，不能而成，無有而足，守虛責實而萬事畢。」⁵⁷這乃是說，我們要摒除一切「知」「能」的成見來容納客觀的事實才能獲得正確的知識。所以，認識主體的任務乃是「守虛責實」。「守虛」並不是虛無，而是「貴公」，故言「目貴明，耳貴聰，心貴公。以天下之目視，則無不見。以天下之耳聽，則無不聞。以天下之智慮，則無不知。得此三術，則存於不爲也。」⁵⁸在這段話裏值得我們注意的還有一點，就是鄧析書把主體獲得知識的機構，除了感官的「目」「耳」之外，還有「心」，「心」的作用乃是「慮」。「慮」就是思維，完整知識的獲得除了「視」「聽」，還有

⑤6

⑤7

⑤8

《鄧析子·無厚》。

《鄧析子·無厚》。

《鄧析子·轉辭》。

思維的「慮」。

這「三術」都是「存於不爲」，就是「不爲」則可以無主觀的成見，才能「守虛」，「守虛」之「心」才能「公」，「公」才能容「天下之智慮」，才能「無不知」。以天下之「目」、「耳」和「智」才能獲得正確的知識，這乃是承認真理存在於相互主觀之中，並不是否定真理的存在。所以說，「智者察於是非，故善惡有別；明者審於去就，故進退無類。」（「察」「審」原均作「寂」，「類」原作「類」，均據王啓湘改）若智不能察是非，明不能審去就，斯謂虛妄。」^{⑤⑥}

鄧析書談到了「心」在作認識時的情形，和「慮」乃是「心」的一種作用。而言「心欲安靜，慮欲深遠。心安靜，則神策生。慮深遠，則計謀成。心不欲躁，慮不欲成。心躁則精神滑，慮淺則百事傾。」^{⑤⑦}由此，我們可知鄧析書的知識論是認爲「心」乃是知識獲得的基本條件，或知識的獲得乃是「心」的作用，因而有「貴公」「安靜」的主張提出。這就是說由感官實踐再透過「心」之「慮」的作用，乃是我們知識作用的整個過程。

「心」的作用是「慮」，而不是感官的「視」「聽」。「視」「聽」的對象是「有形」的，而「慮」的對象是「無形」的，因而又涉及到對象客體的性質問題。如果認識對象只限於「有

^{⑤⑤} 《鄧析子·轉辭》。「類」，疵也。

^{⑤⑥} 《鄧析子·轉辭》。

形」的話，那麼以「無形」作對象的「慮」就無法去作認識了。這就如同我們不能以耳視，不能以目聽一樣。然而，鄧析書卻認為「視於無有，則得其所視；聽於無聲，則得其所聞。無形者，有形之本，無聲者有聲之母。」^{⑥1}因此，我們可以說，「慮」雖是以「無形」「無聲」作對象，但是，因為「無形」「無聲」才是「有形」「有聲」的「本」「母」，所以，「慮」的對象就被確定為這種「本」「母」了。雖然，「心」不能「視」「聽」，可是，卻能為「慮」「形」「聲」的「本」「母」。鄧析書沒有明確的提示「心」是對感官知覺的反省，不過由上所述，我們可以知道，鄧析書所謂的「心」實是統攝了有形知覺的「見」「聞」。

鄧析書甚至更進一步的主張拋棄感官知覺，只求認識形聲的「本」「母」，而說：「誠能聽聞於無聲，視能見於無形，計能規於未兆，慮能防於未然，斯無他也。不以耳聽，則通於無聲矣；不以目視，則照於無形矣；不以心計，則達於無兆矣；不以知慮則合於未然矣。」^{⑥2}為什麼鄧析書認為有這種的認識呢？這乃是因為「有物者，意也。」^{⑥3}對象「物」是一種「意」，一種客觀的精神存在，所以，我們必須拋棄感官的知覺和主觀的「心」「知」，使自己也回到這種客觀精神存在的狀況，然後才能與客觀精神的「物」「意」結合，由主觀進入客觀存在，而獲得完

⑥1 《鄧析子·無厚》。

⑥2 《鄧析子·無厚》。

⑥3 《鄧析子·無厚》。汪莫基認為這是「意識第一性論」，見前揭書，頁三三。

整的、全然的客觀認識。

從「自見之，明」「自聞之，聰」到「不以耳聽」「不以目視」，看來似乎是兩種矛盾的說法。這種矛盾產生於「心」的觀念界與感官經驗界的混同。這也就是說，鄧析書把感官實踐的認識和心智思慮的認識看成了一個層次的認識，而又欲以「心」來統攝「耳」「目」。因而產生了「自見」「自聞」與「不以耳聽」「不以目視」的矛盾。「自見」「自聞」是屬於感官經驗界的；「不以耳聽」「不以目視」是屬於觀念界的。其實「見」「聞」的認識作用是對「物」的感覺，而「心」的認識作用乃是對「見」「聞」所得感覺基料的反省。鄧析書弄混了這不同的層次，而將「心」的作用對象直接指為「物」。

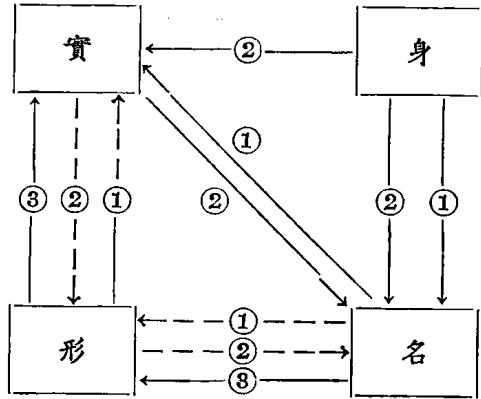
依鄧析書的說法，在經驗界的「形名」論，其主張為：

(1) 「循名責實」。

(2) 「按實定名」。

(3) 「緣身而責名，緣名而責形，緣形而責實」。

我們若以箭頭①表(1)的關係，以②表(2)，以③表(3)，虛線則表(1)(2)所省略的關係。則可圖示如下：



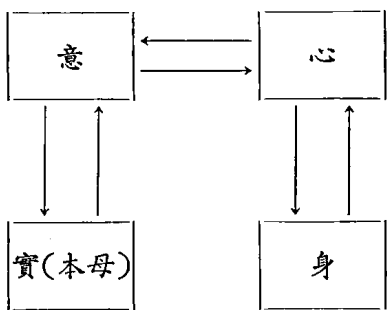
由這個圖構中我們可以曉得：主觀的「身」之認識客觀的「實」，是先透過概念的「名」，「名」所認識的是現象的「形」（或「聲」「色」等），然後再經由「形」才認識到客觀存在的「實」。這就是「緣身而責名，緣名而責形，緣形而責實」。

至於「循名責實」「按實定名」，若以上圖來說，鄧析書顯然是在其過程中將透過「形」的這段過程省略了。不過，「按實定名」，又當預設了「身」已經認識了「實」，否則，如何「按」法？如果「身」不「按實」，又根據什麼來「定名」呢？因此，鄧析書只好把這個問題拉到形上

的觀念界來討論。

「身」除了能有感官知覺的「見」「聞」外，還有非感官的「心」之「慮」。感官知覺只能感覺「有形」（或「聲」「色」等），而「心」則可以「慮」「無形」，而「無形」又是「有形」的「本」「母」。若我們說「本」「母」就是「實」，也就是「存在」（Being），而「慮」乃是一種「心」的作用。則我們可以說，「心」乃是對「存在」作認識的。

「身」以「心」來認識「存在」（即「無形」的「本」「母」），而「存在」提供「心」認識的乃是「意」（「有物者，意也」）而再由「心」傳達給主體的「身」認識。因此，「身」與「實」的認識關係就可圖示如下：



然而這還不是鄧析書認識的最高境界，其最高境界不但要拋棄一切感官的「聽」「視」，而且也要超越「心」「慮」，使之達到「達於無兆」「合於未然」的境界，要主體與客體直接的，完全的符合。其實這已是一種直覺主義的認識了。故而把「視昭昭，知冥冥，推未運，覩未然」說成「故神而不可見，幽而不可見，此之謂也。」⁶⁴

鄧析書所言「別殊類，使不相害。序異端，使不相亂。論志通意，非務相乖也。」實已提出了邏輯（「形名」）為思想和語言作分析方法的問題。此語若確為鄧析之意，則鄧析堪為中國古代第一位邏輯家而無愧。

「緣名責形，緣形責實」的「形名論」，雖然我們因不敢斷定鄧析書的年代，而不敢確定其為先秦法家方法論的先河。但是，這確是韓非思想的方法論之基礎則甚為明顯，並且，在韓非手上得著了進一步的發揮。

鄧析書反對「飾辭以相亂，匿詞以相移」，並主張「緣身而責名」和「自見」「自聞」。這一套方法到法家手裏發展成了一套國君的「獨」術。然而，再加上其「不以耳聽」「不以目視」「不以心計」「不以知慮」的理論，卻又為專門「飾詞以相亂，匿詞以相移」的詭辯家開了一道理論的先河。

⑥4 《鄧析子·辯辭》。

從中國邏輯史和其與名法二家的思想關聯上看，我們認為鄧析書當是一本先秦學術思想史上具關鍵性的記錄。

五、「法」、「勢」、「術」的政治思想

「循名責實，察法立威」是鄧析書認為「明主」所必備的條件，「察法」而治的是達到「喜不以賞，怒不以罰」。立法之後就必須「中程者賞，缺繩者誅」^{⑥5}。這實是我國古代法治思想的萌芽，並欲以法治代替人治。

鄧析書主張政治的原則乃是「民一於君，事斷於法」，並謂此乃「國之道」^{⑥6}。「事斷於法」是說政事的決斷之根據應基於客觀的「法」，而不是據於執政者個人主觀的喜怒，而是要「喜不以賞，怒不以罰」的去「事斷於法」。而「民一於君」已具有中央集權和「一人專制」的含意了。這和現代法治與民主相結合的政治思想大不相同。

鄧析書還提到「夫任臣之法，闇則不任也，慧則不從也，仁則不親也，勇則不近也，信（疑誤）則不信也。不以人用人，謂故之神。」^{⑥7}「不以人用人」，這又是鄧析書對人治的一項反對。

⑥5 《鄧析子·轉辭》。

⑥6 《鄧析子·轉辭》。按此語與慎子逸文雷同。

⑥7 《鄧析子·轉辭》。

至於「法」應如何施用於一般人民身上，鄧析書中有一段話說：

治世之禮，簡而易行；亂世之禮，煩而難遵；上古之樂，質而不悲；當今之樂，邪而為淫。上古之民，質而敦樸；今世之民，詐而多行。上古象刑，而民不犯教。今世（原無「今世」據王啓湘加）有墨劓，不以為恥。斯民所以亂多治少也。堯置敢諫之鼓，舜立誹謗之木，湯有司直之人，武有戒慎之銘。此四君子者，聖人也，而猶若此之勤。至於粟陸氏殺東里子，宿沙氏戮箕文，桀誅龍逢，紂劓比干。四主者亂君，故其疾賢若仇。是以賢愚之相覺（讀「較」，假借字，據王啓湘校），若百丈之谿與萬仞之山，若九地之下與重山之巔^⑧。

這段話雖沒有明確的說到「法」，並且文義未甚明或有脫漏，但大體上我們仍可看出鄧析書所贊成的是「簡而易行」「質而不悲」「質而敦樸」「民不犯教」；其反對的乃是「煩而難遵」「邪而為淫」「詐而多行」「不以為恥」。為什麼「上古之民」「質而敦樸」「民不犯教」，而「今世之民」就「詐而多行」「不以為恥」呢？如果我們假定鄧析書把「上古」意指「治世」，「今世」意指「亂世」，那麼這個答案就很簡單了，那就是「簡而易行」。另外，我們還可以看到他所贊成的執政者是肯於接受輿論批評或自我約束的；而其所反對的正是那些不肯接受批評而

以殺戮來鎮壓進言的「亂君」。

另外，鄧析書還有一段話，說是「明君之御民」是「親而疎之，疎而親之」⁶⁹。以宗法封建來說：親者，貴也；疎者，民也。因此，「親而疎之，疎而親之」實是一項「親民」的具體要領，也是對宗法封建的一項挑戰，所以，其為「不法先王，不是禮義」而「以是為非，以非為是」，也良有以也。這乃是因為這種說法又與「先王」的「親親」之「是」違背了。

先秦法家一般多主張「峻法」，然鄧析書卻認為「聖人逍遙一世」而「寂然無鞭扑之罰，莫然無呪咤之聲，而家給人足，天下太平。」⁷⁰

從鄧析書所主張的遵法、簡法、輕刑、親民及言論自由等，正與一個為平民辯護士的立場相吻合，所以，我們甚至懷疑這些思想當為鄧析本身的思想，不然，也當是律師派的法家思想。

另外，鄧析書還有說到「夫治之法，莫大於私不行」的一段話，其不但與慎子雷同，並且，與全書旨意未能配合，故疑為雜入之文，姑且不論。

鄧析書還把當時政治的運作譬如御車，而說：

勢者，君之輿；威者，君之策；臣者，君之馬；民者，君之輪。勢固則輿安，威定則策勁，臣順則馬良，民和則輪利。為國失此，必有覆車，奔馬，折輪，敗覆之患，安得不

69 《鄧析子·轉辭》。

70 《鄧析子·轉辭》。

危^{⑦①}？

從這段話看來，鄧析書把整個政治的結構看成一馬車的機械結構，而「勢」「威」「臣」「民」乃是這結構中不可或缺的四個部分。「勢」是指權位，而「威」乃是由「勢」而有的鎮制力。「臣」乃是推動「輿」的動力，但接受了「勢」的約束，其之所以接受約束，乃是由「威」而來的鎮制力。而「臣」的功能乃在於拖動「民」，而「民」所承負的正是「君之輿」。這幅生動的圖案，正是後來法家所主張之政治結構的藍圖。

鄧析書所謂之「勢」還有客觀力量之意，如其言「因勢而發譽，則行等而名殊。人齊而得時，則力敵而功倍。其所以然者，乘勢之在外推。」^{⑦②}

國君之所以為國君乃是位居「勢」的權位，握有「勢」的權力。若其將此「勢」授人，則就在實質上喪失了國君的地位。因此，這「勢」的權位只有國君可居，「勢」的權柄只有國君可操，所以說「上操其柄」而「下不得自擅」^{⑦③}。因此，鄧析書主張國君欲鞏固其地位就要「自專」，否則，就會有被殺的危險性。其文曰：「君人者不能自專，而好任下，則智日困而數日窮。迫於下，則不能申；行隨於國，則不能持。知不足以為治，威不足以行誅，無以與下交矣。」

⑦① 《鄧析子·無厚》。

⑦② 《鄧析子·無厚》。

⑦③ 《鄧析子·無厚》。

故喜而使賞，不必當功。怒而使誅，不必值罪。不慎喜怒，誅賞從其意，而欲委任臣下。故亡國相繼，殺君不絕。」^{⑦4}

從「下不得自擅，上操其柄」而主張的「自專」，這是先秦法家的基本立場。

由「自專」的這段論說，我們知道了國君若不能「自專」則會「智日困而數（即術）日窮」。要如何可使「智」不「困」呢？鄧析書提出了「形名」論來解答這問題。

至於「數（術）」是什麼意義呢？簡單的說，那是一套治理政事的方法，廣泛而言，甚至包括其「形名」論在內。

鄧析書在提到「獨行之術」說：

夫謀莫難於必聽，事莫難於必成。成必合數，聽必合情。故抱火加薪，爍者必先燃；平地注水，濕者必先濡。故曰動之以其類，安有不應者，獨行之術也。^{⑦5}

由此，我們可知「成必合數」，「合數」乃是符合一些事物的必然之理的方法，有如「爍者必先燃」「濕者必先濡」。若行事能「合數」，也就是「動之以其類」，那麼其「應」也就如「爍者必先燃」「濕者必先濡」一樣的必然了。因此，我們可以說「合數」乃是行常識必然之理的方法。

⑦4

《鄧析子·轉辭》。

⑦5

《鄧析子·轉辭》。

鄧析書雖然讚揚過「上古」的治者，但又發現一些「慕堯舜之治」的人不能把國家治好，其原因何在呢？鄧析書說：「今之爲君者，無堯舜之才，而慕堯舜之治，故終顛殞乎混冥之中，而事不覺於昭明之術。是以虛慕欲治之名，無益治（原作「亂」據王啓湘改）世之理也。」由此我們可知不能治的原因有二：一是「無堯舜之才」，一是無「昭明之術」。鄧析書所講的「昭明之術」就是「爲善者君與之賞，爲惡者君與之罰。因其所以來而報之，循其所以進而答之。」^{⑦⑥}

鄧析書主張握有「法」「勢」的國君「自專」，並且又認爲「自專」的國君應當「若冬日之陽，夏日之陰，萬物自歸，莫之使也。恬臥而功自成，優游而政自治。豈在振目盭腕，手据鞭朴，而後爲治歟？」^{⑦⑦}

從鄧析書的政治思想看來，其所要求的當是一個開明專制者，所以，站在法家的立場提出了國君「自專」的說法，而又希望國君能如「冬日之陽，夏日之陰」以蘇天下百姓，還希望國君對老百姓不要「振目盭腕，手据鞭朴」。但其卻忘了自己說的「威者，君之策」，「自專」的國君不但會把這條「策」鞭抽在馬（臣）的身上，而且還不斷的抽在輪子（民）上面呢！

至於「恬臥而功自成，優游而政自治」，也是先秦法家「君無爲，臣有爲」的一脈相承。

⑦⑥ 《鄧析子·轉辭》。
⑦⑦ 《鄧析子·無厚》。

六、「天」、「命」和「時」

鄧析書中值得我們一提的還有「天」「命」和「時」的觀念。

鄧析書一開始就說「天於人無厚也」，因為「天不能屏勃厲之氣，全夭折之人，使爲善之民必壽，此於民無厚也。」從這段話看來，乍然有「怨天」之意，再配合著其所數說的「君於民無厚」的理由，「怨天」之意更是明顯。不過，我們認爲此處所說的「天」只是附合著當時流行的有意志的「天」而言，爲的是反對把「天」當成具有善意的說法而發的。鄧析書並不見得承認「天」是有意志的說法，而其目的乃是要否定「天」能佑民的信仰。「天」能佑民的信仰成立，則民可能失去其奮鬥的精神，而待「天」之佑。這段「無厚」爲歷來許多學者認爲可代表鄧析思想的。若此，再考諸鄧析爲民奮鬥的生平，不信「天」之佑，亦當爲其經驗的反省。再以鄧析所遭受到的橫逆來說，「天」又何「厚」於他？訴諸個人經驗也怪不得他有此「偏激」之言。

鄧析認爲「天於人無厚」，但在他的思想中，究竟「天」是什麼意義呢？可惜鄧析書已殘脫不全，無法考究。現在我們還能看到的只有提到「天命」的一條材料而已。茲錄之如下：

死生自命，富貴自時。怨夭折者，不知命也。怨貧賤者，不知時也。故臨難不懼，知天

命也。貧賤無懾，知時序也⁷⁶。

由這段材料中，我們曉得「命」是可「知」可「不知」的。因為「命」可「知」，所以，「不知」並不是由於「命」本身的不可知，而應該是作為「知」的主體者的能力使之「不知」。因此，我們可以說鄧析書的「命」應該是一「客觀」可「知」的對象。而不是神祕不可「知」的。

若我們把「天命」解釋成「天的命」，則「命」應為「天」的屬性。既然「命」是一客觀可「知」的對象，那麼「天」是不是也只是「一可知的最高的原理原則而已呢。以「循名責實」，也就是循「命」之「名」責「天」之「實」來說，這答案應當是肯定的。但若這是「不以心計」「不以知慮」才能認識的「天」，那麼這個「天」又是一個神祕的「天」了。因此，根據這段材料，我們知道「命」是「天」的屬性，但還是無法明確的知道鄧析書中的「天」究竟是什麼意義。

「怨貧賤者，不知時也」「貧賤無懾，達時序也」，我們認為這個「時」乃是指一定時間之內的一定條件而言。這種條件是客觀的，但又能使之加入某種主觀的因素而使之改變。所以說「不困在早圖，不窮在早稼。」⁷⁸

「知時」的意義乃在於把知的對象從「天」「命」落實到具體的經驗世界，承認人可以用理性和實踐來變化客觀，創造自己。而後來法家「變古」的歷史觀，不正是這「知時」的進一步發揮嗎？

⁷⁶ 《鄧析子·無厚》。

⁷⁸ 《鄧析子·轉辭》。「困」「稼」原作「用」「稼」據王啓相改。

戰國初期的法家——李悝和吳起

周代封建制度，由王室東遷式微而開始崩潰。管仲的「參其國而任其鄙」，「作內政寄軍令」的法制由齊入晉，由魏入楚，更由魏入秦開啓了軍國主義的門徑，更加速了封建制的瓦解。鄭子產的「刑書」及晉的「刑鼎」相繼出現，諸侯國內的政治社會結構，也都朝著新形勢的要求而演進。這些變化已爲一個更新的時代湊合了其歷史的條件。

我們看見了一幕新的歷史劇搬上了歷史的舞臺，關於這幕新劇，明末大儒顧炎武作過如下的描述：

自《左傳》之終以至此，凡一百三十三年。史文闕軼，考古者為之茫昧。如春秋時猶尊禮重信，而七國絕不言禮與信矣。春秋時猶言尊周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶嚴祭祀重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有附告策書，而七國則無有矣。邦無定

交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間，史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之并天下，而文武之道盡矣^①。

然而，在這「文武之道盡矣」的一百三十三年間，卻是中國學術文化驚天動地的一段時期。諸子學說在異端爭紛中愈見成熟，而演成了中國古代學術史上的黃金時代。

從法家的系統看來，在戰國初期，值得我們大書的當是李悝和吳起了。

我們之所以重視李悝和吳起，是因為李悝進一步的把子產以來的「刑書」和「刑鼎」系統化；而吳起卻在「禮治」不深的楚實行了革命性的變法，為商鞅在秦變法的先驅。

李悝和吳起都有著述傳世，然而至今均已亡佚。所以，我們今天要研究李悝和吳起的思想，只能根據當時人或後代的傳述而已。我們也就是依據著這些傳述的記載，去研究李悝和吳起的思想 and 實踐。

李悝

李悝或李克，在史籍的記載裏，曾分別作成二個名字記述過，然近代學者多認為此二名而同

^① 顧炎武，《日知錄》，卷十七，〈周末風俗條〉。

一人者。我們也就是根據這個論斷來作材料搜集的。

首先將李悝（或李克）一人異名的，當是由《韓非子》一書的作者就開始了，如「李克治中山」^②，而又有「李悝爲魏文侯上地之守」^③。由此到司馬遷，既言「魏有李悝，盡地力之教」^④，又說「魏用李克，盡地力，爲強君」^⑤。到了班固再言李克「爲魏文侯相」，又說李悝「相魏文侯」^⑥。但他卻在《漢書·古今人表》中把此異名而同一的人分成李克和李悝二人。

現代中國學人也認定李悝和李克「或至班氏始誤分爲二人也」^⑦，「古今人表中把李悝和李克分爲二人，那應該是班固的錯誤了」^⑧。

錢、郭二氏認定李悝和李克爲同一人的說法，我們是同意的。其理由如下：

(1) 中山爲魏所滅，上地是否卽中山，未能詳考，然亦可知李悝和李克是同爲魏的地方首長過。

(2) 李悝和李克都是「盡地力」的能手。

- ② 《韓非子·難二》。
- ③ 《韓非子·內儲說上》。
- ④ 《史記·五子荀卿列傳》。
- ⑤ 《史記·平準書》。
- ⑥ 《漢書·藝文志》。
- ⑦ 錢穆，《先秦諸子繫年·魏侯禮賢考》。
- ⑧ 郭沫若，《十批判書》，前期法家的批判。

(3) 李悝和李克都相過魏文侯。

(4) 崔適在《史記探源》中謂：「悝克一聲之轉，古書通用，非誤也。」^⑨根據以上四點理由，我們亦推斷李悝與李克實為一人。

至於《漢書·藝文志》將其著述分為儒家類的「李克七篇」和法家類「李子三十二篇」這一點，我們認為在社會和文化劇烈變動的時代，其思想眾說紛紜，而落實到具體的思想個人，有融會貫通而成一家之言者，亦有各家雜存間或相互矛盾者。或李悝屬於各家雜存的後者，故有儒家的「李克七篇」和法家的「李子三十二篇」，亦當不足為奇。

解決了以上的問題，我們就要進入李悝的研究了。

一、生平概況

李悝雖是一位法家的重要人物，惜司馬遷未能為之立傳，故我們今天只能從有關述及其事蹟的片斷，來了解這位戰國初期的法家人物。茲將有關述及李悝及李克生平的材料抄錄如次：

(1) 「李克治中山。」

^⑨ 錢穆，《先秦諸子繫年》，魏文侯禮賢考所引，並錢氏亦同意此說，而言「古多有其例」。

(2) 「李悝爲魏文侯上地之守。」

(3) 「李悝與秦人戰」^⑩。

(4) 翟黃曰：「臣荐李克而中山治。」^⑪

(5) 「魏武侯謀事而當，李悝趨進曰。」^⑫

(6) 「田子方、段干木輕爵祿而重其身，不以欲傷生，不以利累形。李克竭股肱之力，領理百官，輯穆萬民，使其君無廢事，死無遺愛，此異行歸於善。」^⑬

(7) 「魏武侯問於李克」^⑭。

(8) 「魏有李悝，盡地力之教」。

(9) 「魏用李克，盡地力，爲強君。」

(10) 「當魏文侯時，李克務盡地力。」翟璜……曰：「中山以拔無使守之，臣進先生（指李克）。」^⑮

⑩ 《韓非子·外儲說左上》。

⑪ 《韓非子·外儲說左下》。

⑫ 《呂氏春秋·驕恣》。李悝這一段的故事，在《荀子》和《新序》中均作吳起。故此段材料或得存疑。

⑬ 《淮南子·泰族訓》。

⑭ 《淮南子·道應訓》。

⑮ 《史記·貨殖列傳》及《魏世家》。

- (11) 「李克七篇，（注云：）子夏弟子爲魏文侯相。」^⑬
- (12) 「李子三十二篇，（注云：）名悝，相魏文侯，富國強兵。」^⑭
- (13) 「秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝，撰次諸國法，著法經。」^⑮
- (14) 「魏文侯師於李悝，集諸國刑典，造法經六篇」^⑯。

根據以上的材料，我們可以梗概的把李悝的生平事蹟作一描畫了。

李悝，當過子夏的學生，原爲田子方和段干木的家臣，後由翟黃推薦給魏文侯治中山和（或）上地，還和秦人打過仗。他當田子方和段干木的家臣時，「竭股肱之力」而表現良好；治中山的時候，也頗有治績，而使翟黃引爲推薦之功。並且，魏文侯倚重他爲相，有事還以師禮請教他。他也使盡渾身解數爲文侯富國強兵。他爲文侯富國強兵的方法主要的有二點，一是「造法經」，一是「盡地力」。尤其是他的《法經》成了後代法典的藍本。文侯之後，武侯也請教過他一些問題。

二、盡地力的經濟思想

- ⑬ 《漢書·藝文志》，「儒家類」。
- ⑭ 《漢書·藝文志》，「法家類」。
- ⑮ 《晉書·刑法志》。
- ⑯ 《唐律疏義》，第一卷，〈名例〉。

農業國家的主要生產是來自土地的，魏是一個無「魚鹽之利」，又非一有商業傳統的國家。因此，在國際競爭劇烈不得不提出富國強兵的要求之下，富國就是提高生產，提高生產實際上就是增產農作物。因為當時的生產項目，除了「山澤」之獲外，主要的是農田的作物。

如何提高生產量，以當時的科學技術水準而言，興水利當是提高產量的方式之一，另外，就是刺激農民的生產興趣。

從生產制度來說，當時是公田制度。因此，李悝就從對勞動所得給付的多少來刺激生產興趣。從言「義」一轉而言「利」，本是先秦法家的一貫作風。李悝就是用「利」來提高農民生產興趣的。據記載他為魏文侯「盡地力之教」的政策實踐是：

以為地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居參分去其一，為田六百畝，治田勤謹則每畝益三升（升當為斗之誤），不勤則損之亦如之。地方百里之增減，輒為粟百八十萬石矣^②。

用每畝三斗的利潤來刺激生產，這也是井田土地國有制度以來的大事，這種制度第一步的提高了農民的生產力。

除了公田外，當時的私田也很發達，再由於私田的兼併，社會中出現了弱肉強食的現象。所以，太史公說：

② 《漢書·食貨志》。

魏用李克，盡地力，為強君、自是之後，天下爭於戰國，貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓。故庶人之富者或累巨萬，而貧者或不厭糟糠；有國強者或并羣小以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世^{②1}。

爲了「強君」，李悝在其歷史背景下，親眼看到「國強者或並羣小以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世」。即或不爲「臣諸侯」，至少爲了不被「滅世」，魏國也得「富國強兵」一番。

至於「富者或累巨萬，而貧者不厭糟糠」，也許這是戰國以來的普遍現象，這種社會貧富差距懸殊的情形，魏國也當存在。不過，李悝已認識了這種社會危機的嚴重性，並且採取了經濟措施以爲緩和。其措施有效的總體程度，我們至今已不得而知。

他所採取的經濟措施，除了上述的「益三斗」之外，對付「辟草萊」以來的私田地主和糧食商人，還根據其經濟知識，提出了一套平糶的辦法。記載如下：

糶甚貴傷民，甚賤傷農；民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤其傷一也。善爲國者，使民毋傷而農益勸。今一夫挾五口，治田百畝，歲收畝一石半，為粟百五十石，除十一之稅十五石，餘三百五十石。食，人月一石半，五人終歲為粟九十石，餘有四十五石。石三十，為錢千三百五十，除社閭嘗新春秋之祠，用錢三百，餘千五十。衣，人率

②1 《史記·平準書》。

用錢三百，五人終歲用千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費，及上賦斂，又未及此。此農夫之所以常困，有不勸耕之心，而令糶至於甚貴者也²²。

以上是李悝對於「不勸耕」和「糶至於甚貴」的經濟分析，要如何來對付這種現象呢？他的辦法來了，接著又說：

是故善平糶者，必謹觀歲有上中下孰。上孰其收自四，餘四百石；中孰自三，餘三百石；下孰自倍，餘百石。小饑則收百石，中饑七十石，大饑三十石。故大孰上糶三而合一，中孰則糶二，下孰則糶一，使民適足，賈平則止。小饑則發小孰之所斂，中饑則發中孰之所斂，大饑則發大孰之所斂，而糶之。故雖遇饑饉水旱，糶不貴而民不散，取有餘以補不足也。行之魏國，國以富強²³。

這套「平糶」的辦法，其實就是中國後代均輸與常平倉的經濟政策之濫觴。其基本精神乃為穩定糧價，安定民生。因此，周金聲教授認為：「李悝在經濟思想方面之表現雖然不多，然純粹自民生立論，要亦有其不可磨滅之價值。」並且，還把李悝的「平糶」法列表說明²⁴。

從李悝的這段經濟政策的實踐中，我們可以看出以下的幾項要點：

²² 《漢書·食貨志》。

²³ 《漢書·食貨志》。「小孰自倍，餘百石」，周金聲教授認為當百五十石之誤，請參見其所著：《中國經濟史》，頁二三〇。

²⁴ 周金聲，《中國經濟史》，頁二三一—二三二。

(1)「糴甚貴傷民，甚賤傷農；民傷則離散，農傷則國貧。」要民聚而國富，則「民」與「農」都不得「傷」。「民」和「農」都不得「傷」，就必須實行愛民護農的經濟政策。並且，「民傷則離散」，已反映出那些不是「農」的「民」是有流動性的。而「農傷則國貧」，也反映出當時的魏國是一個以農業生產為主的國家，為保護農業生產力，糧價就不能「甚賤」。

(2)「甚貴與甚賤，其傷一也」，表示了價物應有一合理的標準；而不是商人的觀點，認為一個願買一個願賣就是合理的標準。合理的標準當是不「傷」，也就是說不准哄抬物價，或剝削生產者或傷害消費者，故所謂之市場價格並不一定就是合理的。

(3)為使糧價合理化——不傷，是可以「善平糴」的辦法來解決的。這就打破了近代西方經濟學者所謂「隱形之手」的神話。這是古代中國民本主義的經濟學，與商人本位的經濟學觀點不同。並且，由政府「善平糴」是一種干涉主義經濟學觀點的產物，與自由主義的經濟學亦大相逕庭。

(4)「謹觀歲有上中下孰」，表示了李悝的經濟政策之措施是和生產情況密切配合的，這是一種科學的經濟政策，而不單是統治者單方的主觀意志。

(5)「取有餘以補不足」，李悝的這項經濟措施，雖然是很粗陋的，但卻是一種有意識的經濟行為；使人在自然條件不足的時候，能生存下去；使人第一步的脫離「靠天吃飯」，減低了自然因素對人類經濟行為的重要性。

綜觀，李悝的經濟思想乃在於一面提高生產力，而用利潤來刺激公田農民的生產興趣。一方用「糴糶」法來保護私田農民和其他人民之間的合理交易。因此，他實行的經濟政策是具有干涉主義色彩的。

雖然，李悝的經濟思想，在今日看來，是非常的簡陋，但是，其基本精神卻是民生主義的。這也是我國「土經濟學」的特色，而為歷代愛民護農的執政者所一再堅持的經濟思想。

後來魏國是否也和其他國家一樣，爲了「盡地力」，而搞得「富者或累巨萬，而貧者不厭糟糠」呢？關於這個問題，我們沒有確實具體的材料足以下判斷。然至少「糴糶」法已使商人不能在「民以食爲天」的糧食上囤積居奇。即或「糴糶」法不能完全消除貧富差距急遽增加的趨勢，這也是我們能了解的，因爲，李悝的經濟措施，畢竟受了當時經濟科學水準的局限啊！

然而，「使民毋傷而農益勸」的經濟思想對後代的影響卻是深遠的。

三、《法經》的意義

《漢書·藝文志》所載「李子三十二篇」，現已亡佚，其內容不得而知。不過《晉書》上卻有一段記載。

秦漢舊律，其文起魏文侯師李悝，撰次諸國法，著法經；以爲王者之政，莫急於盜賊，

故其律始於「盜」「賊」。盜賊須劾捕，故著「囚」「捕」二篇；其輕較、越城、博戲、假借、不廉、淫侈、踰制，為「雜」律一篇。又以其律「具」其加減，是故所著六篇而已。商君受之以相秦²⁵。

《法經》是不是就是「李子三十二篇」，或「李子三十二篇」中的部分，我們已無法考正，不過，從子產鑄「刑書」和晉鑄「刑鼎」以後，各國相率都有了明文法的出現，這是我們能理解的。既有明文法就當有些法條來規定一些事務，也是理所當然的。李悝能「輯穆萬民」當是這些法條發生了維持社會秩序的作用。用法條來維持一個結構發生了變化的新社會，本是法家之所以異於儒家之處，因此，我們推斷，如果李悝有政令的著作，其著作中當包括一些條文在內。即使班固所看見的「李子三十二篇」中不包括《法經》，我們也能推斷李悝有過法條陳述的《法經》之著述。

根據以上所述之考察與推斷，我們認為《晉書》所謂李悝「著法經」並不是毫無根據的說法。只是漢以後的學者，或因經秦的暴虐而餘悸猶存；或因反專制而反法家²⁶；並且，從儒家的觀點看這條文式的《法經》不過是「小道」，也就忽略了。

²⁵ 《晉書·刑法志》。

²⁶ 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，〈兩漢知識分子對專制政治的壓力感〉，頁二八三。徐氏謂：「所以反法家實際是反漢代專制政治中的骨幹」。

另外一個使《法經》不見於後代的原因，可能是孫星衍在〈李子法經序〉中所言的理由。孫星衍說：

法經存唐律中，即漢書藝文志之李子三十二篇，在法家者；後人援其書入律令，故隨以後經籍諸家不載²⁷。

依孫星衍的說法，《法經》不但是李悝所著，而且就是「李子三十二篇」呢！

《唐律疏義》中記載了從李悝一直到唐的這段中國法律史的演變，茲將這段寶貴的材料抄錄如下：

周衰刑重，戰國異制。（原注略）

魏文侯師於李悝，集諸國法典，造法經六篇。一盜法，二賊法，三囚法，四捕法，五雜法，六具法。

（原注：史記，魏文侯名都，集諸國刑典，造法經六篇。一盜法，今賊盜律是也。二賊法，今詐僞律是也。三囚法，今斷獄律是也。四捕法，今捕亡律是也。五雜法，今雜律是也。六具法，今名例律是也。）

商鞅傳授，改法為律。

²⁷ 見陳啓天，《中國法家概論》，頁四九之引文。

(原注：……改法為律者，謂盜律，賊律、囚律、捕律、雜律、具律也。)

漢相蕭何，更加惺所造，戶、與廐三篇，謂九章之律。(原注略)

魏因漢律，為一十八篇，改漢具律，為刑名第一。(原注略)

晉命賈充等，增損漢魏律，為二十篇，於魏刑名律中，分為法例律。(原注略)

宋、齊、梁及後魏，因而不改。爰北到齊，併刑名、法例為名例。後周復為刑名。隋因

北齊，更為名例。唐因於隋，相承不改。(原注略)²⁸

基於《晉書》和《唐律疏義》，我們可以知道李悝《法經》的一些梗概如下：

(1) 《法經》分〈盜〉、〈賊〉、〈囚〉、〈捕〉、〈雜〉、〈具〉等六篇。

(2) 《法經》入律，並非亡佚，只是經過各國各代之增損，其本來面貌已無法恢復。

(3) 《法經》是春秋以來至戰國初期各國法律的總成，而李悝當是此一集大成者。

除了《晉書》中提示的《法經》內容外，我們再循著上述《唐律疏義》所註的線索，到《唐律疏義》中去找有關《法經》的材料陳列於後：

(1) 盜法——見賊盜律，「疏議曰：賊盜律者，魏文侯時，李悝首制《法經》，有〈盜法〉、〈賊法〉、以爲法之篇目。自秦漢逮至後魏，皆名賊律、盜律。北齊合爲賊盜律。後同爲劫盜

²⁸ 《唐律疏義》，第一卷，〈名例一〉。

律。後有賊叛律。隋開皇合爲賊盜律，至今不改。……此須防止賊盜。」⁽²⁹⁾

(2) 賊法——見詐僞律，「疏議曰：詐僞律者，魏分賊律爲之。（按：李愷爲賊法，商鞅改法爲律，漢蕭何因之，魏又因之，故此謂之賊律當本愷。）歷代相因，迄今不改，既名詐僞，應以詐事在先，以御寶事重，遂以僞造八寶爲首。」⁽³⁰⁾

(3) 囚法——見斷獄律，「疏議曰：斷獄律之名，起自於魏，魏分李愷囚法，而出此篇。至北齊，與捕律相合，更名捕斷律。至後周，復爲斷獄律。釋名云：獄言確也。以實囚情，咎繇造獄。夏曰夏臺，殷曰羑里，周曰圜土，秦曰囹圄。漢以來名獄，然諸篇罪名，各有類例，訊捨出入，各立章程。此篇錯綜一部條流，以爲決斷之法。」⁽³¹⁾

(4) 捕法——見捕亡律，「疏議曰：捕亡律者，魏文侯之時。李愷制法經六篇，捕法第四。至後魏名捕亡律，北齊名捕斷律，後周名逃捕律，隨後名捕亡律，然此篇上質定刑名，若有逃亡，恐其滋蔓，故須捕繫以實疏網。」⁽³²⁾

(5) 雜法——見雜律，「疏議曰：李愷首制法經，而有雜法之目，遞相祖習，多歷年所。然至後周，更名雜犯律。隋又去犯，還爲雜律，諸篇罪名，各有條例。此篇拾遺補闕，錯綜成文，班

⁽²⁹⁾ 《唐律疏義》，第十七卷，〈賊盜一〉。

⁽³⁰⁾ 《唐律疏義》，第二十五卷，〈詐僞〉。

⁽³¹⁾ 《唐律疏義》，第二十九卷，〈斷獄上〉。

⁽³²⁾ 《唐律疏義》，第二十八卷，〈捕亡〉。

雜不同。」^{③③}

(6)具法——據前引材料，我們知道，具法由後魏改為刑名律，而後到隋更為名例律，在唐律中亦作名例律，然名例何義呢？其注曰：「主物之謂名，統凡之為例。法例之名既多，要須例以表之，故曰名例。」^{③④}

從唐律中反映出李悝所著《法經》的內容和意義，我們可作以下幾點的了解。

(1)李悝在中國法律史上的影響，和其經濟方面的「糶糶」法一樣，是深長而重大的。自子產鑄「刑書」以來，李悝是一個承先啓後的法學者。

(2)由盜法和賊法，我們可以看出李悝確立了私有財產的法律思想。並且，由《晉書》所述「以為王者之政，莫急於盜賊」，也反映出當時魏國國內的社會問題是非常嚴重的。因此，李悝一方面以「糶糶」法濟之以德；另一方面，以《法經》畏之以威。

(3)從賊法中分出去，而在唐律中為詐僞律者，已具有現代偽造官文書和詐欺的法意。

(4)從囚法中，我們不但看到監獄法的創立，並且，具有審判程序的規定。如「諸篇罪名各有類例；訊捨出入各立章程」。另外，在唐律中更規定：「諸囚應請給衣食醫藥，而不請給；及應聽家人入視，而不聽；應脫去枷鎖杻，而不脫去者，杖六十。以故致死者，徒一年。即減竊囚

^{③③} 《唐律疏義》，第二十六卷，〈雜律上〉。

^{③④} 《唐律疏義》，第一卷，〈名例一〉。

食，笞五十。以故致死者，絞。」^⑤「諸囚應訊者，必先以情審察辭理，反覆參驗，猶未能決，事須訊問者，立案同判，然後拷訊。違者，杖六十。」^⑥雖然，我們不能斷定這些唐律中的文字一定是來自李悝。但是，我們也可以由此窺見李悝制囚法是認定了囚犯在獄中亦有其權利義務，而必須以法規之。這就反映了中國「刑期無刑」的法律思想。囚法中涉及審訊，也反映了李悝對審訊制度的合法化之意識。

(5) 捕法的制定，是對於法律威權的確立，也是後代法家「刑罰必」的理論濫觴。

(6) 雜法之規定當是特別法的意義。而具法的出現已具有法律名辭的定義和法律理論的說明之性質了。

所以，陶希聖先生言，李悝的《法經》是「從私有產的確立，生命身體的保護，以至於審判程序，制裁方法，首尾畢具。」^⑦怪不得有人稱《法經》是「中國法律史的革命」，而李悝是中國的「近代法典之父」^⑧。

四、術及其儒家思想

^⑤ 《唐律疏義》，第二十九卷，〈斷獄上〉。

^⑥ 陶希聖，《中國政治思想史》，第一冊，頁一九一。

^⑦ T'ung-Tsu Ch'u: *Law and Society in Traditional China*, 1961, p. 170 & p. 274.

從法家的觀點看李悝，在《韓非子》書中，保存了一部分的資料和批評。從魏行法而富強到其衰微，法家是作如是觀的——

當魏之方明立辟，從憲令之時，有功當必賞，有罪者必誅，強匡天下，威行四鄰；及其法慢，妄予，而國日削矣³⁹。

「貴詐力而賤仁誼」是戰國的特色，什麼是後代儒家眼光的「詐力」呢？落實下來說，法家的「術」當是「詐力」的一部分吧！

李悝能「法」，除了「法」之外，要能「強匡天下」或「輯穆萬民」，總還有一點手段——「術」。據《韓非子》書的記載，李悝爲了強兵而欲民善射，他要了一招很成功的「術」，而把秦兵打敗。其記載如次：

李悝為魏文侯上地之守，而欲人之善射也，乃下令曰：「人之有狐疑之訟者，令之射的中之者勝，不中者負。」令下，而人皆疾習射，日夜不休。及與秦人戰，大敗之。以人之善射也⁴⁰。

李悝的這項「術」被韓非子列入其著作中，作爲成功的「術」的例證。另外李悝也要過失敗的「術」，也被韓非子列入書中，以作爲謹記教訓的例證。關於李悝的這項失敗當時有二種傳

³⁹ 《韓非子·飾邪》。

⁴⁰ 《韓非子·內儲說上》。

述，我們也分別將其抄錄如下：

李悝警其二和，曰：「謹警，敵人旦暮且至擊汝。」如是者再三，而敵人不至。兩和懈，而不信李悝。居數月，秦人來襲之，至幾奪其軍。此不信之患也。

一曰：李悝與秦人戰，謂左和曰：「速上，右和已上矣。」又馳而至右和曰：「左和已上矣。」左右和曰：「上矣。」於是皆爭上。其明年與秦人戰，秦人襲之，至幾奪其軍。

此不信之患也^④。

無論李悝是要了其中那一招，或二招都要了，而韓非子的評語都是「此不信之患也」。法家雖不言「忠信」之信，但是卻強調「信賞必罰」的信。後來，商鞅到秦變法，第一件措施就是立信，這亦當是從類似李悝的慘痛經驗中所體悟的教訓。

在戰國競爭劇烈，變化快速的政治情況下，作爲一個現實政治的人物，爲求競爭中的生存，也不能不對一些世事變化的規則求取認識。在李悝和魏武侯的對話裏，我們發現他已體悟「物極必反」的事物發展之規則。李悝的這段話是起於魏武侯問「吳之所以亡者何也？」他的回答是「驟戰驟勝」，接著他又解釋「驟戰驟勝」之所以是致亡的原因時說：

驟戰則民罷，驟勝則主驕。以驕主使罷民，而國不亡者，天下少矣。驕則恣，恣則極物；罷則怨，怨則極慮。上下俱極，吳之亡猶晚矣。夫差之所以自歿於千隧也^④。

④ 《韓非子·外儲說左上》。

④ 《呂氏春秋·通威》，另外在《淮南子·道應訓》中也有同樣的記載。

另外，《韓非子》書還記載了李悝的一段故事：

李克治中山，苦陘令上計而入多。李克曰：「言語辯，聽之說（悅），不度於義，謂之窽言。無山林澤谷之利而入多者，謂之窽貨。君子不聽窽言，不受窽貨，子姑免矣。」

或曰：「李子設辭曰：『夫言語辯，聽之說，不度於義者，謂之窽言。』」^{④2}

李悝的「窽言」，我們可以了解為先秦「正名論」的一個反映。從反對「不度於義」來看，李悝的腳跟顯然是站在儒家立場的。而為法家提出「正名論」的韓非是主張「形名參同」的，他認為「有言者自為名」，而「令名自命」的，並不需要以「義」度之^{④3}。在這一點上，李悝和韓非的根本差別是在於：李悝以抽象的倫理的「義」來作為命題真假判斷的標準；而韓非師承荀子「名無固宜」^{④4}的理論，其著重點在於客觀具體的「形」，而不是抽象的「名」，更不是價值倫理的「義」。因此，在韓非的思想系統裏，作為命題真假判斷的根據當為客觀的事實。

關於「窽言」，在《韓非子》書裏，曾子批評，韓非對「窽言」的命題作了一番分析後，而設了一個二難式予以否定之。他說：

辯，在言者；說，在聽者。言非聽者也，則辯非說者也。所謂不度於義，非聽者也，必

④2 《韓非子·難二》。

④3 《韓非子·主道》。

④4 《荀子·正名》。

謂所聽也。聽者，非小人則君子也。小人無義，必不能度之以義也；君子度之以義，必不肯說也。夫曰：「言語辯，聽之說，不度於義」者，必不誠之言也^{④5}。

至於李悝「窵貨」的說法，也和孔子「百姓足，君孰不足」^{④6}的思想是一脈相承的。當然，這又引起了韓非激烈的批評。

有關李悝的儒家色彩的材還不止於此。例如，他為魏文侯提供擇相的考察方法是：「居視其所親，富視其所與，達視其所舉，窮視其所不為，貧視其所不取」^{④7}。雖然，他沒有指明「親」什麼，「與」什麼的具體內容，但是，他所舉出的這五項，正是儒家最講究的德行。他不是指示魏文侯以儒家的標準擇相，是什麼？

當魏武侯「謀事而當」，得意的再三言：「大夫之慮莫如寡人」的時候，李悝卻假借楚王的一句話來諫武侯，那句話是：「諸侯之德能自取者王，能自取友者存，其所擇而莫如已者亡。今以不穀之不肖也，羣臣之謀又莫吾及也，我其亡乎？」^{④8}這種說法難道不是孔子的「無友不如己者」^{④9}的翻版而已嗎？

④5 《韓非子·難二》。

④6 《論語·顏淵》。

④7 《史記·魏世家》。

關於李悝答文侯置相之問，《呂氏春秋》的記載與此異，李悝的答語是：「君欲置相，則問樂騰與王孫荀端孰賢？」見拳難。

④8 《呂氏春秋·驕恣》。這個故事在《前子·堯問》和《新序·雜事》一均載，然李悝均作吳起。

④9 《論語·學而》。

李悝以欺詐的手法騙左右兩和，未免不誠無信，但在許多地方仍帶有儒學的色彩，這種矛盾的思想性格正是一個充滿了矛盾的時代反映。

吳起

「殺妻求將」「母歿不奔」，這是歷來一般人對於吳起的認識。當然，無情無義，忤逆不孝也就成了後人對吳起人格的論斷。

關於吳起的學術思想，據班固所見尚有《吳起》四十八篇，是列於《藝文志》「兵家類」的，一般人的印象認為吳起是個兵家，並常以孫吳兵法併稱，大概也是由此而起的^⑤。

不過，時至今日，即使以兵家面目傳世的《吳起》四十八篇，也已經亡佚。

吳起以兵法傳世，我們為何以其為戰國前期的法家代表人物呢？何況時至戰國，法家人物蠶起，何以獨鍾此君而以其為代表？我們的答覆有三點理由。

(1)「富國強兵」是法家的口號，兵家應只是法家對外戰爭的一個面貌而已。何況，當時之人已多體會出戰爭是外交的一種形式，而外交又是內政的延長。要兵家治國，當是軍令從事，而軍

⑤ 《漢書·藝文志》，「兵家類」。

令卻是最嚴厲的「信賞必罰」的「法」；吳起使得「兵」與「法」的軍國主義得到進一步的發展了。

(2) 從吳起開始，結束了法家與封建貴族相互妥協的時代，代之而起的是法家與封建貴族，正式決裂，「死生以之」的性命相拚的時代，而吳起爲這個時代獻上了寶貴的生命。

(3) 吳起爲後代法家豎立了嚴格的「信賞必罰」的典型，開了法家「刻薄寡恩」的先河。

雖然，吳起在先秦法家中佔了重要的地位；但是，《吳起》四十八篇已失。爲了研討吳起的思想，我們也只好從其列傳和一些各家凌亂所述的材料中，以期將其思想理出個頭緒來。

一、生平

「吳起，衛人也，好用兵。」這是太史公描述吳起的第一句話。並且，說他「嘗學於曾子」。他之拜在曾子門下，也有一段故事；「起之爲人，猜忍人也。其少時，家累千金，游仕不遂，遂破其家，鄉黨笑之，吳起殺其謗己者三十餘人，而東出衛郭門。」「遂事曾子」。在離家出走時，還跟他母親賭了一個「丈夫立志出鄉關，學若不成誓不返」的咒，說是「起不爲卿相，不復入衛」。「其母死，起終不歸」，然後「遂事曾子」。但他碰到的老師卻是曾參這個孝子，所

以，「曾子薄之，而與起絕。起乃之魯學兵法以事魯君。」^{⑤①}

至於吳起離開衛後的去處，另有一說是「遂去衛而之荆」^{⑤②}說是他到楚國去了。根據《史記》的人都說吳起是「去衛之魯」的，何況，曾子「南武城人」，而「武城屬魯」^{⑤③}，故亦順理成章。但是，太史公又說曾子「與起絕」，而吳起「乃之魯」。再加上這一段，歷來吳起「去衛之魯」的說法，我們就不能不懷疑了。我們在肯定「去衛」和「事曾子」的前提下，再加上《韓非子》書所記，那麼吳起「去衛」所「之」之地，可有三種可能。一是吳起所事曾子之處是武城或魯的其他地方，而「起乃之魯」的「魯」是特指魯的國都，這樣子「去衛之魯」之說尙可成立。二是當時曾子正在楚，而吳起事之，則「之荆」之說成立。三是當時曾子不知雲遊某國，而吳起去師事之，則吳起「去衛」「之」某國，而某國不可知。

吳起學兵法，事魯君，時「齊人攻魯」，「魯欲將吳起，吳起取齊女爲妻，而魯疑之。吳起於是欲就名，遂殺其妻，以明不與齊也。」所以說「起殺妻以求將」^{⑤④}。這是千古以來「殺妻求將」的說法。由於太史公的史筆使之鐵案如山，吳起也背負了千古薄倖郎之名。

我們無意在此翻千古的殺妻疑案，然爲敘述吳起的生平，不得不提一下，戰國末年流傳的二

⑤① 《史記·孫子吳起列傳》。

⑤② 《韓非子·外儲說右上》。

⑤③ 《史記·仲尼弟子列傳》。

⑤④ 《史記·孫子吳起列傳》。

見曾參條及「索隱」所按。

個吳起出妻的說法——不是「殺妻求將」。這二個流傳之說，都被《韓非子》書保存下來。茲抄錄如次：

吳起，衛，左氏中人也。使其妻織組，而幅狹於度。吳子使更之。其妻曰：「諾。」及成，復度之，果不中度，吳子大怒。其妻對曰：「吾始經之而不可更也。」吳子出之，其妻請其兄而索入。其兄曰：「吳子，法者也，其為法也，且欲以與萬乘致功，必先踐之妻妾，然後行之。子毋幾索入矣。」其妻之弟又重於衛君，乃因以衛君之重請吳子，吳子不聽，遂去衛之荆也。

一曰：吳起示其妻以組，曰：「子為我織組，令之如是。」組已就而效之，其組異善。起曰：「使子為組，令之如是而今也異善，何也？」其妻曰：「用財如一也，加務善之。」吳起曰：「非語也。」使之衣歸。其父往請之，吳起曰：「起家無虛言。」⁵⁵

從這一段材料中，不但與吳起「殺妻求將」的說法不合，而且也與吳起「殺人逃亡」的記載有異。

吳起身為法和兵家，當與「俠以武亂禁」的⁵⁶殺人逃亡之性格不符；對於妻子也當知道「娛其色，而不引其謁，不使私請」⁵⁷的道理。何況，太史公的根據也只不過是「魯人或惡吳起」的

⁵⁵ 《韓非子·外儲說右上》。

⁵⁶ 《韓非子·五蠹》。

⁵⁷ 《韓非子·八姦》。

說法而已。因此，關於吳起殺人逃亡，和「殺妻求將」的事，我們的態度是寧信其無，而不信其有。

魯是一個儒家思想根深蒂固的國家，魯人不但以語言「惡」吳起，而且，向魯君進吳起的讒言。使吳起在魯呆不下去，並且，還歪曲吳起的戰功說：「夫魯小國，而有戰勝之名，則諸侯圖魯矣。」^{⑤8}

吳起被趕出魯國之後，到了魏文侯當國的魏國，由於李悝（克）的推薦：「起貪而好色，然用兵司馬穰苴不能過也。」因此，吳起當為魏將來，曾打敗過秦，而又為西河守^{⑤9}。

然文侯一死，吳起又因讒去魏，在離開魏時，望著自己辛苦所治的西河，不禁悲從中來，而「泣數行而下」，其僕還以為他捨不得西河，那知他卻是為壯志未酬而泣。他說：「子弗識也。君誠知我，而使我畢能，秦必可亡。而西河可以王。今君聽讒人之議，而不知我，西河之為秦也，不久矣。」後來果然西河入秦^{⑥0}。

從魏到楚，一說為「相楚」^{⑥1}。一說為「令尹」^{⑥2}，而在楚，吳起因施行法家之治而與楚公

⑤8 《史記·孫子吳起列傳》。

⑤9 《史記·孫子吳起列傳》。

⑥0 《呂氏春秋·觀表》。

⑥1 《史記·孫子吳起列傳》。

⑥2 《淮南子·道應訓》。

族衝突。悼王一死，吳起遂被楚公族所殺。吳起給怎麼殺法，又有二說。一說是萬箭穿心，一說五馬分屍。

關於五馬分屍的說法有：「吳起之裂」⁶³，「吳起刻削而車裂」⁶⁴，「吳起……車裂」⁶⁵，「吳起削刑而車裂」⁶⁶，「吳起枝解」⁶⁷，「吳起支解」⁶⁸，「吳起……卒被枝解於楚」⁶⁹。

關於他的萬箭穿心的死法，太史公的說法是「及悼王死，宗室大臣作亂而攻吳起。吳起走之王尸而伏之，擊起之徒因射刺吳起并中悼王。」⁷⁰另外，《呂氏春秋》，有更生動的描寫。他臨死還要了一招「術」呢！那麼就讓我們看看這位法兵兼修者臨死的一幕——

貴人相與射吳起，吳起號呼曰：「吾示子，吾用兵也。」拔矢而走，伏尸插矢而疾言曰：「羣臣亂王！」吳起死矣。且荆國之法，麗兵於王尸者，盡加重罪，逮三族。吳起之智，可謂捷矣⁷¹。

⑥3 《墨子·親士》。此句當為後人竄入。

⑥4 《淮南子·修稱訓》。

⑥5 《淮南子·主術訓》。

⑥6 《韓詩外傳》，卷一。

⑥7 《韓非子·和氏》。

⑥8 《韓非子·問田》。

⑥9 《韓非子·難言》。

⑦0 《史記·孫子吳起列傳》。

⑦1 《呂氏春秋·貴卒》。

二、強兵的理論與實踐

世謂吳起爲兵家。雖然吳起說過狠話，「起不爲卿相，不復入衛」！但從魯到魏，他一生大部分的時間都在部隊裏度過。後來他終於「相楚」，但又時運不濟「相」到個短命的楚悼王，「悼王行之期年而薨」^{⑦②}，即使「期年」不確，據錢穆先生的考據，也「蓋不出三四年也」^{⑦③}。因此，吳起雖是「卿相」之才的法家，但是，兵家的生涯畢竟是他聞名於世的事業。那麼就讓我們先談他屬於「強兵」的這一面吧！

吳起曾自豪的說過：「士馬成列，馬與人敵，人在馬前，援桴一鼓，使三軍之士，樂死若生。」^{⑦④}或「將三軍，使士卒樂死，敵國不敢謀。」^{⑦⑤}

這不僅僅是吳起的自豪，並且，在其死了十九年之後，魏將公叔痤打了一場勝仗回來，還不得歸功於吳起呢！他說：「夫使士卒不崩，直而不倚，撓練而不辟者，此吳起餘教也。」^{⑦⑥}並

^{⑦②} 《韓非子·和氏》。

^{⑦③} 錢穆，《先秦諸子繫年》，吳起去魏相楚改。

^{⑦④} 《呂氏春秋·執一》。

^{⑦⑤} 《史記·孫子吳起列傳》。

^{⑦⑥} 《戰國策·魏策》。

且，他自述在楚的政績之一也是「砥礪甲兵以（按：『以』字疑漏而加）時，爭利於天下。」^{①⑦}他如何使「三軍之士，樂死若生」，「直而不倚，撓練而不辟」呢？他的做法是「信賞必罰」和「德威並濟」的。

關於吳起的「信賞」，用的是淫之以富貴的辦法，如他在爲西河守的時候，「秦有小亭臨境，吳起欲攻之」，乃下令曰：「明日且攻亭，有能先登者，仕之國大夫，賜之上田上宅。」因此，「人爭趨之。於是攻亭，一朝而拔」^{①⑧}。

雖然，他對戰士的「必罰」，在我們至今所搜集的材料中沒有提及。但是，在上引其出妻的材料中，我們知道「起家無虛言」，這其實就是令出必行的「必罰」。其治妻如此「絕情」，何況乎治軍？怪不得他的大舅子會說：「吳子爲法者也，且以與萬乘致功，必先踐之妻妾，然後行之。」

除了「賞」「罰」外，吳起也還要耍「德」的。如「卒有病疽者，起爲吮之」。然「卒母聞而哭之」，而大家卻說：「士卒也，而將軍自吮其疽，何哭爲？」卒母才不得不點穿吳起吮卒疽的「德」原是不懷好心的。卒母說：「非然也。往年吳公吮其父，其父戰不旋踵，遂死於敵。吳公今又吮其子，妾不知其死所矣。是以哭之。」《韓非子》書也引了這個故事，來作爲其運用

^{①⑦} 《淮南子·道應訓》。《說苑·指武》。都敘同一事謂「厲甲兵以時，爭於天下」。
^{①⑧} 《韓非子·內儲說上》。

「術」的例證^{⑦⑧}。

吳起之所以能「善用兵，廉平，盡能得士心」，確實是下了一番功夫的。子產取得鄭人的擁戴，曾用過「媚民」的手段，而吳起的「盡能得士心」之方法實與子產有異曲同工之妙。據載：「起之爲將，與士卒最下者同衣食。臥不設席，行不騎乘，親裹贏糧，與士卒分勞苦。」^⑨吳起這種與士兵「生活在一起，工作在一起」的精神，也許從有些人的眼光看來只不過是爭取「士心」的手段而予菲薄之，甚至認爲和「貴賤不愆」是大相違背的。

不錯，這是吳起取得「士心」的手段，但誰又不想取得「士心」呢？「得民者昌，失民者亡」，爲什麼要「得民」？說穿了，「民」是可以從事生產和從事作戰的啊！如果「失民」了，誰來生產？誰來作戰？不亡又奈何？

我們雖然已經沒有吳起改善「士卒最下者」的「工作和生活條件」的具體資料，但從他爲卒吮疽的故事看來，亦可作此推斷。

另外，吳起的「與士卒最下者同衣食」，所表現的意義是平等的精神，而平等的精神是最能號召「最下者」的民人士氣的。由此，我們可以了解，在爭鬥日趨激烈的春秋戰國時代，愈來愈證明了賦有「王子犯法庶人同罪」精神的法家才能「富國強兵」，這也就表示了，雖然有貴族大

^{⑦⑧} 《史記·孫子吳起列傳》及《韓非子·外儲說左上》。

^⑨ 《史記·孫子吳起列傳》。

臣之反對，然在其時代條件下，法家卻爭取到了「最下者」的民心。

雖然吳起如何改善「士卒最下者」的「工作和生活條件」的具體資料闕如。但是，我們知道他給士卒的「德」還不僅僅是吮疽和「同衣食」。因為，他還給「有能先登」的勇敢善戰者以「大夫」和「上田上宅」。然而據韓非的描寫，當時對待戰士的一般情形不是像吳起這樣，而是：「斷頭裂腹，播骨乎平原者，宅無容身，身死田奪；而女妹有色，大臣左右無功者，擇宅而受，擇田而食。」^⑧爲了要賜戰士予「大夫」和「上田上宅」的「賞」。吳起不得不向上爭取，因此，他的算盤就打到「大臣左右無功者」的頭上，而要楚悼王「不如使封君之子孫，三世而收其爵，裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選鍊之士。」^⑨由此，他也埋下了日後被萬箭穿心或五馬分屍的伏筆。

班固曾有描述戰國「禽敵立勝」一般情形。他說：

雄桀之士，因勢輔時，作為權詐以相傾覆。吳有孫武，齊有孫臏，魏有吳起，秦有商鞅，皆禽敵立勝，垂著篇籍。當此之時，合縱連橫，轉相攻伐，代為雌雄，齊憫以技擊強，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝。世方爭於功利，而馳說者以孫吳為宗^⑩。

⑧1 《韓非子·說使》。

⑧2 《韓非子·和氏》。

⑧3 《漢書·刑法志》。

「銳士」暫且按下不表，「技擊」當是古代的「中國功夫」了，至於魏的武卒，班固引了《荀子》的一段話說：

魏氏武卒，衣三屬之甲，操十二石之弩，負矢五十個，置戈其上，冠冑帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里。中試則復其戶，利其田宅。如此，則地雖廣，其稅必寡，其氣力數年而衰，是危國之兵也^{⑧4}。

從《荀子》的描述看來，吳起對「武卒」的訓練已經包括武裝行軍的項目。按《荀子》今本原文「以度取之」來說，當是實行募兵制的。並且，按《荀子》今本原文「是數年衰而不可奪也，改造則不易周也」來看，這種「以度取之」的「武卒」是一種常備兵，是職業軍人。因此，我們知道吳起當時在魏所招募和訓練的這支「武卒」是：年輕力壯，經過精選（「選鍊之士」），招募而來的一批訓練有術的職業軍人，不過荀子認為年輕力壯是會「數年而衰」的。

「數年而衰」後，「復其戶，利其田宅」又「不可奪」，「改造則不易周」，所以，「地雖廣，其稅必寡」。國君稅寡，「是危國之兵也」。荀子殊不知這種兵制，不是獨立可以出現的，它還必須配合其他政治社會結構的改革，才能存在的。那麼就讓我們來看看吳起對於整個政治結構改革的思想和實踐吧！

^{⑧4} 《漢書·刑法志》。按：此引為《荀子·議兵》。唯「衣三屬之甲」前有「以度取之」，及其後評論部分為「是數年而衰而不可奪也，改造則不易也，是故地雖大其稅必寡，是危國之兵也。」

三、政治思想

吳起的生涯是由軍入政，雖然《吳起》四十八篇已不傳，但看到過《吳起》四十八篇的班固，卻引《荀子》的話說：「彼孫吳者，（按：按吳指吳起）上勢利而貴變詐，施於暴亂昏嫚之國，君臣有間，上下離心，政謀不良，故可變而詐也。」⁸⁵

「上勢利而貴變詐」，可指軍事謀略和政治手段而言。而「君臣有間，上下離心，政謀不良」，當是指政治而言的了。由此可以旁證《吳起》四十八篇，不當僅僅是兵家之言，而亦論及政事的。

至於「上勢利」卻是法家精神的要點之一。「勢」是指權位；「利」是指利益，再廣泛一點說，是指人的好惡。《吳起》書已亡佚，我們得不到其之所以要「上勢利」的論證。不過，世稱重勢派的法家慎到就說過：「賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。」⁸⁶這是當時法家對於「勢」的一般認識，也是法家所以「上勢」的理由。關於「利」呢？法家認為：好在人好「利」和惡不「利」，所以，賞罰可行。商君就說過：「好惡者，賞罰之本也。」⁸⁷

⁸⁵ 《漢書·刑法志》。

⁸⁶ 《慎子·威德》。

⁸⁷ 《商君書·錯法》。

還有「君臣有間，上下離心」，也是法家思想的重點。其實這也是當時的事實而已。「臣弑君有之」，難道不是「君臣有間」？「士無定主」，難道不是「上下離心」？法家的思想是偏重經驗事實的，因而肯定這些事實。並找出產生這現象的原因是「人莫不自爲也」^⑧。而要國君不可去相信那些過了時的道德原則，而應該建立一套「人行事施予以利爲心」^⑨的新道德。

《荀子》的話中，還有一個重要的關鍵點——「貴變詐」、「可變而詐」，這是二種基本的哲學觀點之不同，一是「定」的哲學，一是「變」的哲學。

而法家在其實踐中的「新法」，反映在當時思想爭論上，正是與「變古」符合的。人間萬物是「變」的，而不是「定」的，時代的變化使得許多事務出現了新的面貌和性質，爲了對付新的事務，就需要一套新的辦法。因此，在這新辦法論證的過程中所肯定的前提與以前不同，新舊前提可以有不同的斷定，那麼也就蘊含了一個事物變化的假設，例如，在「尊尊」「親親」爲前提之一的情形下，經過論證，我們可以得出「崇禮尚義」的結論。然換以「諸侯相伐」，而其他前提也改變或不改變的情形下，經過論證，我們只能得出「富國強兵」的結論。從「尊尊」「親親」到「諸侯相伐」，這是一個變化的結果。法家認識到這種變化，對前期的法家而言，這種認識也許沒有經過自覺的反省，但他們卻根據這種變化的認識，作出了變法的實踐。

⑧ 《慎子·因循》。

⑨ 《韓非子·外儲說左上》。

由荀子所述的「貴變詐」和「可變而詐」，可以證明吳起的思想是站在法家陣容裏的。至於「詐」，我們可以作二種意義的了解。一是「兵不厭詐」，在天下「親親」的時代，「誠」「信」是維繫人倫關係和諧的規範和原則；然對付敵人，「兵不厭詐」卻成了爭取生存的「不二法門」。二是從不同的具體內容的肯定來看，從抽象一般來說，吳起就自豪的說過：「使君臣有義，父子有序」，這不正是儒家所主張的嗎？然而它的具體內容卻是「變習俗」！從「變習俗」來言義言序，便與儒家的構想有別了。

吳起曾自負過三項政績，而當時的魏相商文都自認不如的，此三事如次：

(1) 「治四境之內，成訓教，變習俗，使君臣有義，父子有序。」

(2) 「今日置質爲臣，其主安重；今日釋璽辭官，其主安輕。」

(3) 「土馬成列，馬與人敵，人在馬前，援桴一鼓，使三軍之士，樂死若生。」^⑨

從第一項的「變習俗」，我們知道吳起守西河是變法而治的。第二項說明了吳起是主張君尊臣卑的，在「私家富而公室卑」的當時，尊君卑臣乃是對於封建大夫的打擊。第三項是自負其用兵的。

然而吳起卻不得不承認在「世變主少，羣臣相疑，黔首不定」的情況下，他是不如商文爲相

^⑨ 《呂氏春秋·執一》。此事亦載於《史記·孫子吳起列傳》。誤商文爲田文，並《史記》所記爲「將三軍，使士卒樂死，敵國不敢謀。」「治百官，親萬民，實府庫。」「守西河而秦兵不敢東鄉，韓趙賓從。」

來得適當的^⑧。「世變主少」是表示了國君尚未建立其政治權力。「黔首不定」是指未能獲得羣衆的信賴和支持。「羣臣相疑」是指羣臣可能爲保有自己的既得利益而反抗的。

從商文的話裏，我們也可以知道法家要實行其變法的抱負，是不能在「世變主少，羣臣相疑，黔首不定」的情況下施展的。

法家「變法」的實踐，只能在強有力的國君權力之下，才能施展得開。由此，我們可以看到，吳起和商君都在強有力的國君支持下實行「變法」，而都在「世變主少」的情況下被殺了。並且，面對「羣臣相疑」的虎視眈眈下，一個優柔寡斷的國君是不敢用法家的。

法家和封建貴族的衝突並不起自吳起，只是到了吳起就更尖銳化了。例如，子產在接受鄭政的時候就說過：「國小而偪，族大寵多，不可爲也。」而是鄭國「強人」子皮保證以實力維護子產的地位，言「虎師以聽，誰敢犯子。」爾後，豐卷家祭要「用鮮」爲子產所阻，而「徵役」。子產嚇得要「奔晉」，果然子皮守諾以實力「逐豐卷」^⑨。否則，第一個爲法家路線而喪生的將是子產而不是吳起了。由此，我們可以知道，春秋戰國以來，法家與封建貴族的衝突是尖銳的。其不僅僅是思想觀念的爭論，而且，在實際政治也是拼得你死我活的。

有了這樣的了解後，我們看到吳起離開了「世變主少，羣臣相疑」的魏國到了楚國。他便對

⑧ 《呂氏春秋·執一》。

⑨ 《左傳·襄公三十年》。

楚悼王說：「荆所有餘者，地也。所不足者，民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得爲也。」爲了使吳起有所爲，於是楚王就讓他「令貴人往實廣虛之地，皆甚苦之」⁹³。楚國居蠻荒之地，生產所需的土地有的是，但是作爲生產的勞動力——「民」，卻缺乏，因此，把「貴人」拿去「實廣虛之地」。

吳起之所以這樣做的理由是什麼呢？他說：「大臣太重，封君太衆，若此，則上偪主，而下虐民。此貧國之道也。不如使封君之子孫，三世而收爵祿，裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選鍊之士。」⁹⁴ 楚國當時碰到和鄭一樣的問題——「族大寵多」，而吳起又和子產一樣反對這些「大臣」、「封君」。只是吳起比子產的手段激烈多了，把他們的「爵祿」「三世而收」，還裁減他們的「祿秩」，並把他們拿去「實廣虛之地」！不但如此，吳起還預防他們搞政變，於是「設貴臣相坐之法」⁹⁵。

吳起還向屈宜若得意他的這些傑作說：「將衰楚之爵，而平其制祿，損其有餘，而綏不足，砥礪甲兵（以）時，爭利於天下。」⁹⁶ 並且，我們還可以從屈公對他的勸告，「楚無貴，子舉賢」中⁹⁷，知道吳起對楚國的「貴」是打擊得相當澈底的。

⁹³ 《呂氏春秋·貴卒》。

⁹⁴ 《韓非子·和氏》。

⁹⁵ 《淮南子·繆稱訓》，所述「吳起刻削車裂」的注云：「吳起相楚，設貴臣連坐之法，卒車裂也。」

⁹⁶ 《淮南子·道應訓》。

⁹⁷ 《說苑·指武》。

楚國變法，雖然失敗，秦國變法終於成功。吳起的政績後來卻在秦國被其當權的政治人物傳譽著。如在應侯和蔡澤的對話中，應侯說：「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行義不顧毀譽，必有伯主強國，不辭禍凶。」接著蔡澤也說：「吳起爲楚罷無能，廢無用，損不急之官，塞私門之請，一楚國之俗，南收揚越，北并陳蔡，破橫散從，使馳說之士無所開其口。」⁹⁸太史公也說吳起是「明法審令，損不急之官，廢公族疏遠，以撫養戰鬥之士，要在強兵，破馳說之言縱橫者。」⁹⁹

除了上述的政治思想與實踐外，吳起亦有關於民生方面的思想和實踐，但是，除了「郢人之以兩版垣也，吳起變之而見惡。」（注云：教之用四）¹⁰⁰外，我們再找不到有關的材料了。

四、「術」、「命」、「鬼」和歷史觀

由於《吳起》四十八篇不存，我們能找到其有關「術」、「命」、「鬼」和歷史觀的材料就顯得更少了。因此，我們只能將其有關這方面的思想作一簡述而已。

⁹⁸ 《戰國策·秦策》。

⁹⁹ 《史記·孫子吳起列傳》。

¹⁰⁰ 《呂氏春秋·義賞》。

在談到吳起有關「強兵的思想 and 實踐」中，我們也提了一下吳起帶兵的統御術，除此之外，吳起的「術」還是脫離不了「信賞必罰」的範圍。

孔子說過：「民無信不立」^㉑，不論孔子所言「信」的具體內容為何，法家倒是堅決的維護「信」，並且是確實的實踐「信」的。而且，他們把「信」當成一項「術」來運用。例如，吳起守西河，「秦有小亭臨境」，「欲攻之」。他就「倚一車轅於北門之外」，而下達命令說：「有能徙此於南門之外者，賜之上田上宅。」起先大家都不相信，「人莫之徙也」，後有好事之徒真的去「徙之」，而吳起是「還賜之如令」。接著他又「置一石赤菽於東門之外」，把戲重演一次，這次可就「人爭徙之」了。吳起曉得其「信」已立，於是再以「仕之國大夫」和「賜之上田上宅」為懸賞，而下令攻亭，「一朝而拔」^㉒。

從這個故事裏，我們不但知道吳起對「信」的「術」之運用，並且，也可以側面的知道，他對人性的認識。他對人性的認識是什麼呢？一言蔽之，就是好利。即使他對人性有進一步的認識和分析，但我們已無材料。就是因為他看透了人性是「好利」的，是「人爲財死」的，所以，他才以「國大夫」和「上田上宅」來作爲懸賞去攻亭。而且，他也認識到人對於不「信」的利是沒興趣的。所以，他第一步就是以「利」立「信」。

㉑ 《論語·顏淵》。

㉒ 《韓非子·內儲說上》。

另外，他還有個「立信」的故事，與此大同小異。茲錄之於後：

吳起治西河，欲諭其信於民，夜日置表於南門之外，令於邑中曰：「明日有人能償南門之外表者，仕長大夫。」明日日晏矣，莫有償表者。民相謂曰：「此必不信矣。」有一人曰：「試往償表，不得賞而已，何傷？」往償表來偈吳起。起自見而出，仕之長大夫。夜日又復立表，又令於邑中如前，邑人守門爭表，表加植，不得所賞。自是之後，民信吳起之賞罰，賞罰信乎民，何事不成，豈獨兵哉^⑩？

先人對於一些人事變化，不能充分的掌握其因素，而給予合理的解釋，因而訴之於先驗的「天」或神秘的「命」。而這種先驗論和神秘論，正是玄學體系建立的基礎。人對一現象產生的因素在未知的情況之下，或訴之於先驗的「天」和神秘的「命」；或訴之於科學的態度，即把「天」「命」當成一因素的累積和自然法則運行的結果。

至於吳起對「命」的觀點，我們認為他是屬於玄學的，或者是在玄學與科學之間的搖擺不定者。因為，他畢生之志欲為「卿相」以「復入衛」，而在魏辛苦了許多年，也頗有政績，然不得為相的時候，他說：「事君果有命矣夫！」因為，商文有三項能力遠不如他，而商文卻「位則在吾上，命也夫事君！」他肯定不能為相的理由是「命」，此處的「命」顯然是一種不可知的神秘

⑩ 《呂氏春秋·慎小》。

的「命」。但從他認爲以軍事政治的才能應該爲相的這一點看來，他顯然認定爲相的「命」應該是才能表現的結果，而不是什麼天生的或不可知的「命」¹⁰⁴。但是在他受到了不得爲相的挫折以後，他對「命」的觀點終於墮入了宿命論和神秘論了。

吳起雖然在無可奈何的時候，也會相信起「命」來；但是，他卻認爲人死了以後一點也不神秘。當時一般人都認爲人死後爲鬼；如以思想進步見稱的子產，連他都相信「強死能爲鬼」，而且「其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲」。但吳起卻偏偏不信邪。雖然，我們沒有他正面否定「有鬼論」的材料，但是，他卻說人死後是：「夫死者始死而血，已血而衄，已衄而灰，已灰而土，及其土也，無可爲者矣。」¹⁰⁵

這是他科學的一面，甚至於連「敬鬼神而遠之」的曖昧都給甩掉了，而堅決的站在科學的一邊，論證人死之後是「無可爲者矣」。在這一點上，吳起比子產又向科學思想邁進了一大步。

從西周以來，統治者對其政權的取得，除了自我解釋爲「奉天承命」以外，已加上了一個「德」的因素。這是中國人本主義精神的濫觴，而後他們又認識到「得民者昌，失民者亡」，於是有了「民之所欲，天必從之」和「天視自我民視，天聽自我民聽」的說法，這乃是與「得民者昌，失民者亡」的歷史觀相配合的民本主義。

¹⁰⁴ 《淮南子·道應訓》。《說苑·指武》，亦述此事。
¹⁰⁵ 《韓非子·說林上》。

然這種民本主義的史觀，已漸漸被一些殺紅了眼的統治者忘記了。他們只看到富國強兵，只看到堅甲利盾。他們迷信武力，而忘了「富國強兵」後面的因素。法家是主張「富國強兵」，是主張「上勢利」的。但是，卻沒有一個真正的法家是忽略「富國強兵」的幕後因素的；也沒有過任何一個法家迷信過沒有政治相配合的武力是萬能的。但是，這並不意味法家不崇尚武力。法家不但肯定武力，並且對武力合理化以後的「勢」有透徹的了解。他們也認識到「國家是武力造成的」歷史事實，卻又認為武力必須基於「善政」，「善政」的原則是「法治」，「法治」的根據是「人情」，而且還要「必因人情」！這套完整的理論，我們不知《吳起》四十八篇中是否已經俱備，但至少《韓非子》一書中已說得相當仔細了。不過，在有關吳起的零散的材料中，我們發現吳起是主張「善政」優於「河山之險」的。並且，他認為歷代政權的演變是基於「善政」的因素，那麼就讓我們來看看吳起的「善政」的歷史觀吧！

魏武侯與諸大夫浮於西河。

稱曰：「河山之險豈不信固哉？」

王鍾侍王曰：「此晉國之所以強也。若善修之，則霸王之業具矣。」

吳起對曰：「吾君之言，危國之道也。而子又附之，是危也。」

武侯忿然曰：「子之言有說乎？」

吳起對曰：「河山之險信不足保也。是伯王之業，不從此也。昔者三苗之居，左彭蠡之

波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。恃此險也，為政不善，而禹放逐之。夫夏桀之國，左天門之陰，而右天谿之陽，畢在其北，伊洛出其南。有此險也，然為政不善，而湯伐之。殷紂之國，左孟門而右漳釜，前帶河，後被山。有此險也，然為政不善，而武王伐之。且君親從臣而勝降城，城非不高也，人民非不衆也，然而可得并者，政惡故也。從是觀之，地形險阻，奚足以霸王矣？」^⑤

從這段材料中，我們可以擷出以下三個要點來：

(1) 「河山之險」是屬於軍事武力的，吳起以兵家稱著，但是卻不以軍事為根本，他所認為根本的乃是政治。

(2) 「河山之險」屬於自然事務，「伯王之業」屬於人為事務。達成人事目的，當以人事的方式為「善政」，而自然的天險次之。並且，他認為「善政」是能克服「河山之險」。相信和強調人的力量能克服自然，在這一點上，吳起所表現的歷史觀是人文主義的。

(3) 由三苗而禹，由夏桀而湯，由殷紂而武王，這些歷史演變的因素在於政治，而政治為管理衆人之事，其中包羅萬象，有國計民生，有生產制度，有行政管理，有軍事國防。我們沒有看到吳起將此有關的項目作一系統的說明。並且，我們也相信，在戰國時代的吳起，他是不具備這種條件和能力來構織一有系統的歷史哲學的。

⑤ 《戰國策·魏策》。

商君與《商君書》的思想分析

商君和李悝、吳起同為戰國初期的法家代表人物，並且這三位法家的代表人物都在魏國當過官。另外，都相傳有著作傳世，被列入《漢書·藝文志》中。不過，商君比李悝和吳起要幸運，雖然他兵家的「公孫鞅二十七篇」不傳了，但是，其法家的「商君二十九篇」^①，至今尚有二十四篇。

雖然，《商君書》至今尚有二十四篇傳世，但卻增加了我們不少的困擾。因為，這二十四篇中，有些篇章已被斷定絕非商鞅所著。因此，發生了《商君書》真偽的問題。

如胡適之先生就指出〈徠民〉篇中所稱魏襄王的諡號不可能由商鞅來稱，因為商鞅比魏襄王早死四十二年。又該篇所述「長平之勝」，而商鞅已死七十八年。商鞅的「書中又屢稱秦王」。

① 《漢書·藝文志》。

而「秦稱王在商君死後十餘年」。所以，胡先生說：「《商君書》是假書。商君是一個實行的政治家，沒有法理學的書。」^②

錢穆先生還指出〈更法〉篇中稱秦孝公之諡，是「其書非出鞅手，明明甚顯。」〈弱民〉篇中所言烏獲者乃秦武王時人，故「知其書成頗晚」^③。

令我們困惑的不僅如此。考之古籍，《韓非子》書中又曾稱：「今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國愈貧。」^④太史公司馬遷也說：「余嘗讀商君〈開塞〉、〈耕戰〉書，與其人行事相類。」並且司馬遷所述商鞅至秦，在孝公面前與杜摯、甘龍的變法辯論，也與今本〈商君書·更法篇〉的內容雷同^⑤。由此可知，《商君書》之出現當在《韓非子》與《史記》之先。

陳啓天先生雖然承認歷來學者對《商君書》為偽書的指陳各點，但他對《商君書》各篇作了仔細的分析後，仍認為〈墾令〉篇和〈境內〉篇是商鞅「自撰」，其他還有一些「疑自撰」的篇章是：〈說民〉、〈開塞〉、〈戰法〉、〈立本〉、〈兵守〉、〈修權〉、〈賞刑〉、〈君臣〉、〈禁使〉和〈慎法〉^⑥。

② 胡適，《中國古代哲學史》(三)，頁八〇，臺灣商務印書館。

③ 錢穆，《先秦諸子繫年·商鞅考》。

④ 《韓非子·五蠹》。

⑤ 《史記·商君列傳》。

⑥ 陳啓天，《商君評傳》，頁一二一—一二二，臺灣商務印書館。

羅根澤先生認為，《商君書》與《史記》所述商鞅事蹟相脗合，然有些篇章又顯然不是出自商鞅之手。因此，羅根澤先生保留的說：「此書不惟為周秦舊文，且必得商君之傳者所為也。」^⑦古代典籍類似這種情形的不惟《商君書》，然《商君書》卻又「與其人行事相類」。即使我們不把它當成商鞅的著作，也該可以把它當成一本商鞅學派的總集。

在處理商君和《商君書》的時候，我們就是採取羅根澤先生的態度，不把《商君書》當成商鞅的作品，而再根據著商鞅的「其人行事」來探討其思想。雖然，我們作了這樣的區分。但是，這區分不是截然無關的，而是互為補充的。

商君

在探討商君思想，而非商君書的思想之前，我們必須要說明一下取材的標準何在。

司馬遷說過：「余嘗讀商君開塞耕戰書，與其人行事相類。」由此，我們可知在漢時，除了其「書」外，還有「其人行事」的一些傳述和記載。這些傳述和記載並不等於其「書」，所以，司馬遷才會說出「相類」的話來。

^⑦ 羅根澤，〈商君書探源〉，國立北平圖書館刊，第九卷第一號，民國二十四年。已編入《古史辨》第六冊，見頁三〇〇。

我們現在也就是根據這個說法，去找出「其人行事」的傳述和記載的材料出來，再根據這些材料來討論商君的思想與實踐。

一、生平

「商君者，衛之諸庶孽公子也，名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。」其少好刑名之學，曾事魏國公叔痤爲中庶子。公叔痤雖知其賢，但「未及進」。公叔痤死後，投靠了求賢的秦孝公。他先以「帝道」和「王道」說孝公，但孝公都「不開悟」，而後說之以「霸道」和「強國之術」，才使孝公「不自知鄰之前於席也」。既得孝公賞識而重用，而後實行變法^⑧。因其曾在魏國目睹李悝和吳起的許多作爲，故其變法的措施，「考其行事，則李克（悝）吳起之遺教爲多。」^⑨

其在秦變法除了一般法家的「富國強兵」政策外，並集子產的「重刑」，李悝的「盡地力」，以及李悝的「奪淫民」和吳起的「撫養戰鬥之士」於一身。他剛到秦變法時的「移木取信」，也是吳起「償表取信」的故伎。

爲了貫徹他的法令，「太子犯法」也得「刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。」「移木取信」是

⑧ 《史記·商君列傳》。

⑨ 錢穆，《先秦諸子繫年·商鞅考》。

「信賞」；刑、黥太子之傅、師是「必罰」。在「信賞必罰」之下，「秦人皆趨令」。「行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治。」但是，「宗室貴戚多怨望者」，「卒受惡名於秦」，還落得太史公數說他爲「天資刻薄人也」^⑩。

他因對秦有大功勞，並且，擊魏而取西河之地，於是孝公以於、商十五邑酬他，而號商君。雖然他有功於孝公，但是，卻得罪了「宗室貴戚」，結果他的下場和吳起一樣，在秦孝公死後，被其處罰過的太子立位，被其刑過的公子虔就誣告商君謀反，而「發吏捕商君」。

吳起死前曾主動的表演了一招「用兵」，而商鞅死前卻被動的證明了自己的「作法」，太史公描寫這個「作法自斃」的故事如下：

商君亡至闕下，欲舍客舍。客人不知其是商君也。

曰：「商君之法，舍人無驗者坐之。」

商君喟然歎曰：「嗟乎！為法之敝一至此哉！」

去之魏^⑪。

從這個故事裏，我們知道「商君之法」已包括了流動人口的控制和連坐法，並且，也知道商君「作法」已成功到包括自己在內是無法外特權的。

^⑩ 《史記·商君列傳》。

^⑪ 《史記·商君列傳》。

商君「之魏」，魏又不容，因為商君曾率秦兵打敗過魏，又何況魏也不敢得罪強秦。在其走投無路之際，於是只好「與徒屬發邑兵北出擊鄭」，商君擊鄭，秦惠王還是不放過他。於是「秦發兵攻商君，殺之於鄭黽池」，並且，殘忍的「車裂商君以徇」，「遂滅商君之家」^⑫。

雖然，商君繼吳起之後，付出了生命的代價，來證明其法家思想的信仰，而被「車裂族夷」。但是，他卻為秦奠定了一統天下的基礎。爾後的秦始皇和李斯之徒，就是在商君的基礎上，而使中國復歸於統一。如果沒有商君以降者在秦的推動，而使得秦一統天下，得以實行「書同文，車同軌」等政策；則周以後的中國是否也像羅馬帝國以後的歐洲一樣，弄得個分崩離析，那就不是任何人所敢逆料的了。

二、商君法的基本精神

據《唐律疏義》的記載，李悝造《法經》，「商君傳授，改法為律」。爾後秦法又為漢所因，代代相傳，而有損益。關於商君法或《法經》的內容，我們在此處不擬討論。我們此處要討論的是商君法的基本精神，茲述諸如次：

⑫ 《史記·商君列傳》。

(一) 重平等的精神

周初封建以來，「禮不下庶人，刑不上大夫」，其基本的精神是在於「別」。「別貴賤」，「貴賤不愆」，斯之謂也。而法家以來的「法」的基本精神是「齊」，「齊之以刑」。所以才有孔子「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」^⑬的話。責難孔子的人也許問，「禮」如之何「齊」？然我們還是同意孔子的「齊之以禮」，是要把只能用刑的庶人提昇到大夫以上的君子層面來共同接受禮的規範。

從孔子的話中，我們也可以了解，無論以什麼來「齊」，「齊」的觀念是大家所同意的。而這「齊」的觀念之產生，實在是從貴族地位下降而平民地位相對上升的時代形勢中醞釀出來的。不論「齊之以禮」或「齊之以刑」，儒法二家都不能不承認了「齊」的觀念。

法家所說的「齊」就是孔子所不同意的「齊之以刑」。當時，平民本來就是接受「刑」的，因此，「齊之以刑」具體的意義當不是針對平民，而是要把貴族大臣，也就是那些和國君「親親」的人，拉下來和平民一道來「齊之以刑」。而到了戰國時代，各國爭相鑄「刑書」，「刑」的根據就是這些「刑書」，也就是法家所說的「法」。

^⑬ 《論語·為政》。

從商君「作法自斃」的故事中，我們知道，身為商君法的立法者，也在法律之前被「齊」了。就是秦國未來的主人，秦孝公的太子，犯了法，同樣的要受處分。當時可能有人認為不可，所以商君說：「法之不行，自於貴戚。君必欲行法，先於太子。太子不可黥，黥其師傅。」^⑭商君這種「王子犯法庶人同罪」的作為，被後世稱道為「法令至行，公平無私，罰不諱強大，賞不私親近。」^⑮由此，我們可以了解商君法所賦有的精神是「齊之以刑」的「法」，才能真正做到「信賞必罰」，而取信於民。

(二) 重重罰的精神

法家主張以賞罰之二柄治天下，爲了要確實要求人民守「法」，故採重罰的方式，除了重罰外，還輔以厚賞行之。在重罰厚賞下，使人民漸漸接受新「法」的規範。所以，韓非在描述商君變法的情形說：「當此之時，秦民習故俗之有罪可以得免，無功可以尊顯也，故輕犯新法。於是犯之者，其誅重而必；告之者，其賞厚而信。」^⑯還說過商君法是「賞厚而信，刑重而必」^⑰的。

^⑭ 《史記·秦本紀》。

^⑮ 《戰國策·秦策》。

^⑯ 《韓非子·姦劫弑臣》。

^⑰ 《韓非子·定法》。

另外，我們從用刑的方式來考察商君的重罰之實施可以得知：「秦用商鞅，連相坐之法，造參夷之誅，增加肉刑、大辟、有鑿顛，抽脅，鑊亨之刑。」^⑱從「公子虔復犯約，劓之」^⑲，和「黥其師公孫賈」中得知尚有「劓」和「黥」的刑。這些都是很殘忍的肉刑，故其刑不可謂之不嚴。而一人犯罪還要誅連許多無辜的人，其誅也不可謂之不重。

然從「有罪可以得免，無功可以尊顯」來看，前者落實下來就是指「刑不上大夫」，而後者已包括所有因「親親」而得封建的貴族了。因此，商君法重罰精神落實下來，又是加重了對「宗室貴戚」的打擊。

商君重犯罪者之罰，又厚告姦者之賞，因而「民後知有罪之必誅，而告姦者衆也，故民莫犯，其刑無所加。」^⑳因而，我們知道在中國古代的商君法，其目的已不只是在於報復，而是在於教育。他只不過是以刑罰來教育人民守法。

爲了加強他這種以刑罰作爲教育的效果，他還「重輕罪」。這乃是因爲「重罪者，人之所難犯也；而小過者，人之所易去也。使人去其所易，而無離其難，此治之道。夫小過不生，大罪不至，是人無罪，而亂不生也。」當時還流傳了商君自己的一句話說是「行刑，重其輕者；輕者不

⑱ 《漢書·刑法志》。

⑲ 《史記·商君列傳》。

⑳ 《韓非子·姦姦裁臣》。

至，重者不來，此謂以刑去刑。」^⑲因而，當時的商君法，連步過六尺者和棄灰於道者都要受到刑罰的^⑳。

從商君法的重罰精神和厚賞之舉，我們也可以得知商君對人性的基本假定，乃認為人性是畏威趨利的。商君也就是根據這畏威趨利的人性，來制定其法以治理國家的。

(三) 重明法的精神

明法就是指法的公布性和確定性。子產鑄「刑書」以來，將法條鑄於鼎上以示確定而不更改；並且讓「民知有辟」，也顯示了法的公布性。爲了讓人民能知法而守，李悝還會使「農官讀法」^㉑。

所制定的法若要求人民遵守，知法當爲第一步驟，何況法家諸子的「變法易俗」，使人民一改以往陳規，如民不知法而因舊習，法律的作用只能達到罰，而不能達到治。法家的目的是求治而不是求罰，罰只不過是達到治的手段而已。如果能罰而不能治，這就本末倒置了。

因此，我們可以看到商君法是「明法令」的^㉒。法令「明」，不但人民依法行事，並且各級

^⑲ 《韓非子·內儲說上》。

^⑳ 見《史記集解·商君列傳》所引述《新序》之語。

^㉑ 桓譚，《新論》。見錢穆，《先秦諸子繫年·商鞅考》所引。

^㉒ 《韓非子·和氏》。

的官吏也要依法處事。所以，法令要「明」的對象，不僅僅是一般人民，並且包括各級官吏。因而，商君法乃是「憲令著於官府，賞罰必於民心；賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此人臣之所師也。」²⁵這就是說，官吏處事的根本法規，是明「著」於各級政府的；而法令規定人民行爲的賞罰貫徹的普遍到所有人民的心目中。並且，這法令不但是人民行爲的賞罰標準，而且是人臣所必須學習的。

另外，若人民明法，那些在人民之上的官吏就不能上下其手了。

（四）重連坐的精神

從管仲在齊「參其國而伍其鄙」之後，各國爭相效法，而將以往「帝力與我何有哉」的社會，變成了一個組織嚴密的國家。到了戰國時代，在商君稍前的吳起，就實行過「設貴臣相坐之法」，使得這組織嚴密的國家更進一步的有機化。這種連坐法其實只能實行於通體社會(Gemeinschaft)中的。以今日眼光來看，連坐法是殘酷而不合理的，但在當時鄉土的通體社會中，連坐法卻是有效的。這乃是用法律的力量和人的社會關係對人做一種控制，使得每一個人都與他的親族或社會團體戚戚相關，並且要相互監督，一旦這團體中的有一分子犯罪，其他所有的人都會被誅連，要

²⁵ 《韓非子·定法》。

不被誅連，就只有「告姦」。

這種連坐法，在軍隊作戰時是非常有效的。而法家們爲了急功近利卻也把它運用到社會上。

關於商君的連坐法，幾乎歷來評述商君的著述家都免不了提到。如：

①「商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過。」^{②⑥}

②「公孫鞅之治秦也，設告坐而責其實，連什伍而同其罪。」^{②⑦}

③「令民爲什伍，而相牧司連坐。不告姦者腰斬，告姦者與斬敵同賞，匿姦者與降敵同

罰。」^{②⑧}

④「商鞅以重刑峭法爲秦國基，……刑既嚴峻矣，又作爲相坐之法。」^{②⑨}

類似這類的記載實不勝舉。

商君法重連坐的終極目的是求治，其直接所達到的效果是告姦。站在統治者的立場，最大的姦當是謀反，其次是侵犯國君的某些利益。以當時的實際情形而言，雖然一般平民有時被鼓動起來參加了政變，但實際有能力侵犯國君利益和謀反的不是一般平民，而是貴族大臣。一般平民能侵犯國君利益的最多就是不繳稅，不繳稅還有「縣官急索租」。所以，一般平民無力爲姦，也無

^{②⑥} 《韓非子·和氏》。

^{②⑦} 《韓非子·定法》。

^{②⑧} 《史記·商君列傳》。

^{②⑨} 《鹽鐵論·非鞅》。

姦可告。但是，對有能爲姦的貴族大臣而言，告姦就使他們失去了爲姦的掩護。因此，我們落實下來看，商君法的連坐告姦的具體對象又是那些貴族大臣了。

從以上四點商君法的基本精神，我們可以知道商君法在當時秦國是一項嶄新的意義，並可感覺出其對一個正在崩潰的封建制度是具有強大的摧毀力的。

用這種強有力的「嚴刑峻法」來摧毀封建制度，使得商君落得「天資刻薄」的罵名和「作法自斃」的譏笑。然韓非卻爲吳起和商君的悲劇提出辯護，他認爲吳起和商君之所以落得如此下場乃是「大臣苦法，而細民惡治」^{③①}的結果。「大臣」當指「宗室貴戚」和當道之人；而「細民」乃指當時的一些游士和游民而言。然當時貴族大臣的地位雖已隨著時代的形勢而日薄西山，但是，現實的一些權力卻還掌握在他們手裏。所以，要制定和執行如此針對貴族大臣的商君法，是需要果斷和勇氣的。商君之所以這樣子做，一方面當然是形勢所逼，因爲在戰國兼併日厲的情況下，必須「富國強兵」，要「富國強兵」必須要預先做好其準備，把妨礙其「富國強兵」的障礙掃除。另一方面，商君自身的主觀條件，也當是因素之一，那就是劉向所說的「極身無二慮，盡公不顧私」^{③②}的精神。

^{③①} 《韓非子·和氏》。

^{③②} 《史記集解·商君列傳》，所引《新序》文。

三、政治社會的思想和實踐

商君的政治實踐，太史公有較詳細的記述，茲逐項列述如下：

有關連坐和告姦，我們在前面有過討論，茲不贅。

「民有二男以上不分異者，倍其賦」，這項政策的意義在於減少農業社會中的隱藏失業，並去除農民對其家族團體的依賴性，以能獨立奮鬥，刺激生產的情緒，以增加生產。

「有軍功者，各以率受上爵；爲私鬥者，各以輕重被刑大小」，這一方面是禁止國內家族間的私鬥，以能團結內部力量。另一方面把國內家族的衝突目標轉移到對國外。所以，實行的結果是「民勇於公戰，怯於私鬥。」

「僇力本業，耕織致粟帛多者復其身」，這又是一項以經濟爲目的的社會改革。「復其身」何義？歷來有不同的說法，但相對於「事末利及怠而貧者，舉以收孥」而言，當是指「收孥」的反面。我們知道當時除了公田之外，已有私田的存在，農民雖有自己開闢出來的私田，但其身分還是公田的農民，要受到一些約束的。所以，商君以「復其身」，也就是解除約束，來鼓勵「致粟帛多」。鼓勵的反面就是處罰，對那些已經游離出農村而「事末利」的工商之人，若其「怠而貧」就給予「收孥」的處罰。「收孥」來的人做何用呢？當然不會白白的奉養他們，我們推斷當

是賞給有功者作家奴，或是去從事公田的生產。商君這項政策實行的結果，當是「致粟帛多」和「復其身」。關於前者就是「富國」；關於後者便是正式承認自耕農或私有地主的存在了。

「宗室非有軍功論，不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。」這是對於社會秩序和政治地位的重新安排。商君要剷除封建貴族大臣的階級，但不是要建立一個人人平等的社會，而是重新建立一個「尊卑爵秩等級」分明的社會。在這個新社會裏，所擁有的「田宅」、「臣妾」和「衣服」都必須按照尊卑爵秩的等級，而尊卑爵秩的等級是依照軍功的大小而定的。除了「田宅」、「臣妾」和「衣服」外，人的抽象的社會地位也得依軍功爲標準。已經富有的人，欲以其財富顯示一下其社會地位，都「無所芬華」。這樣一個階級森嚴的新社會卻和封建階級的舊社會有一基本的差別，即新社會的地位是一種成就地位 (achieved status)，而舊社會的地位是一種歸屬地位 (ascribed status)。也就是說，前者的地位之取得是靠成就的軍功，而後者的地位的根據其屬於哪一種血緣的親疏而定的。從此，由「親親」而「尊尊」的封建制度在秦結束了，並且，由封建制度所派生出來的價值系統，也一概被商君所否定了。

有了以上政令的實施後，商君在文化、行政、財稅和社會的制度再進一步實施改革。如「令民父子兄弟同室內息者爲禁」，是文化風俗的改革，使得習「戎翟之教」的秦民有中原文化的「男女之別」。「集小(都)鄉邑爲縣，置令、丞，凡三十一縣」，是郡縣制度的確定，正式的

在行政制度上推翻了西周以來的封建制度，而實行郡縣制，得以根本取消封建而實行中央集權。「爲田開阡陌封疆，而賦稅平」，是對全國農田的重新大量重畫，使得自耕農和私田地地主不得逃漏田賦。「平斗桶權衡丈尺」，更是度量衡的統一³²。

商君做出了這些文化政治的措施，並對以後的中國文化發生深遠而重大的影響；對以前的中國文化毋寧又是一種創造和重建。所以，陳啓天先生說：「在他以前的大政治家，只有周公和管仲可與比數；在他以後的大政治家，只有諸葛亮、張居正可以比數。故他在中國政治人物中的地位，非常之高。如果他生在古代又能做出他在秦所建立的大改革，我想儒家必定將他與堯舜禹湯文武同列爲『聖人』了。」³³

除了政治改革之外，商君在軍事方面的表現，也是著名於世的。

上面我們提到商君對社會階級的重新安排，是以軍功爲標準的。班固曾引荀子的話說：

秦人其生民也阨阨，其使民也酷烈。劫之以勢，隱之以阨，狃之以慶賞，道之以刑罰，使其民所以要利於上者，非戰無由也。功賞相長，五甲首而隸五家，是最為有數，故能四者有勝於天下。然皆干賞蹈利之兵，庸徒鬻賣之道耳，未有安制矜節之理也。故雖地廣兵強，鯁鯁常恐天下之一合而共軋已也³⁴。

³² 以上均見《史記·商君列傳》。

³³ 陳啓天，《高拱評傳》，頁一〇五。

³⁴ 《漢書·刑法志》。

由這段話裏，我們知道商君是以賞罰治兵的，並且他把社會階層上升的孔道只留下軍功一孔而已。另外，在國內製造「天下之一合」的假想敵。

《韓非子》書更具體的指出了賞的內容，說是「斬一首者，爵一級；欲爲官者，爲五十石之官。斬二首者，爵二級；欲爲官者，爲百石之官。官爵之遷，與斬首之功相稱也。」³⁵這就是後代所稱的「尚首功」了。

至於商君在秦的政治社會之實踐，班固曾有過一段扼要的描述，即「及秦孝公用商君，壞井田，開仟伯，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾隣國而雄諸侯，然王制遂滅，僭差亡度。庶人之富貴者累鉅萬，而貧者食糟糠；有國強者兼州域，而弱者喪社稷。」³⁶

從以上的實踐，我們要進一步的探討這些實踐所代表的思想立場。

我們知道商君的思想立場基本上是法家的。其在秦國的作爲都是由這基本立場出發，去實踐法家思想的。而當時的趙良，卻不同意商君的作爲，而採用了其他家的思想觀點來批評商君，從他的批評裏，更顯現了商君思想的立場。

從根本的哲學立場來說，商君的「嚴刑峻法」，是基於人類行爲爲一條條件反應的假設上，也就是承認人的行爲是爲一些客觀的外在因素（包括人的生理條件）所決定的。這種學說，我們或

³⁵ 《韓非子·定法》。

³⁶ 《漢書·食貨志》。

稱之爲「外鑠論」。另外，有一派人認爲人類行爲是決定於個人主觀的意識或意志，如果我們能正確的處理自己的意識或意志，我們的行爲就可以正確無失。所以，要使行爲正確就要做「正心」「誠意」等的工夫。如果行爲一旦發生偏差，就要「反身而誠」。這種學說我們或稱之爲「內蘊論」。趙良要商君作自我檢討，就是提出這種「內蘊論」的說法，而言「反聽之謂聰，內視之謂明，自勝之謂彊。」^{③7}由此，我們可以知道，商君的哲學立場不是「內蘊論」，而是「外鑠論」的。

面對著貴族大臣的跋扈囂張，有避世主義的道家，這些人在現實上無可作爲之後，都隱居起來，而被稱爲「巖穴之士」。他們在政治上的主張，一般而言，是放任無爲。另外，還有主張淑世的儒家，基本上他們是站在社會改良的立場上的，主張德治或禮治；希望這些貴族大臣，能遵守原先爲他們而制定的禮。而後起的法家卻主張乾脆把這些貴族大臣取消掉，這在當時是具有革命色彩的政治思想。商君在秦所實踐的就是法家的思想。而趙良卻要商君「勸秦王顯巖穴之士，養老存孤，敬父兄，序有功，尊有德。」^{③8}這乃是要商君用道家之士，和行儒家之事。由此，我們可以看得出，商君的立場和道家及儒家都是處在反對地位的。

由於封建崩壞，平民的地位相對提高，一些平民的意識和價值觀念，也漸爲統治階層所知

③7 《史記·商君列傳》。

③8 《史記·商君列傳》。

曉。如吳起爲了激發士氣，而與「士卒最下者同衣食」，使下級對上級產生認同，而有「我羣」意識。從平民中竄起來的一些知識分子，也拿出一些平民的價值觀念要統治階層接受，如墨子的「賴其力者生，不賴其力者不生。」³⁹也還有許行的「賢者與民並耕而食，饗殮而治。」⁴⁰這都是平民要統治階層向其認同的要求。

趙良還假借平民的立場來批評商君不如五殺大夫，因爲「五殺大夫之相秦也，勞不坐乘，暑不張蓋，行於國中，不從車乘，不操干戈」，而商君卻是受封後，耀武揚威的「南面而稱寡人」⁴¹。由於趙良假借平民立場的揭發，使我們知道，商君雖使得「秦民大說」，但他思想意識的基本立場還是統治階層的。他只不過是打倒了一個舊的封建的統治階層，建立了一個「新階級」的統治而已。商君的政治思想，雖然在當時是進步的，但畢竟不是民主的。

四、商君思想的批評

商君在秦的施政震動了整個時代，其影響既深且鉅，故對其批評的材料也很多，茲舉其代表

³⁹ 《墨子·非樂上》。

⁴⁰ 《孟子·滕文公上》。

⁴¹ 《史記·商君列傳》。

性的評論略述於後：

(一) 韓非子的批評

韓非子站在法家的立場對商君有二點批評，一是未盡於法，一是不知用術。

他批評商君未盡於法，是因商君一切升遷都以軍功為唯一的依據，而忽略了一個國家進步的整體性。而且，有軍功的人，不一定有政治的才能，若予軍功者以政治的職位，這是人才的濫用。所以，韓非說：

今有法曰：「斬首者，令為醫匠。」則屋不成，而病不已。夫匠者，手巧也；而醫者，劑藥也。而以斬首之功為之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力也。以勇力之所加，而治智能之官，是以斬首之功為醫匠也^④。

商君能使秦「富國強兵」，但要確實保證「富國強兵」是為國君服務的才行，要用什麼來保證「富國強兵」來為國君服務呢？韓非的答案是用「術」，所以，他批評商君治秦，雖「其國富而兵強」，「然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。」並且，他進一步的指陳商君的無術之弊說：「故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十節其法，人臣反用其

資。故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，法雖勤飾於官，主無術於上之患也。」⁴³

(二) 司馬遷的批評

太史公對商君的批評，是站在儒家立場的，甚至涉及了「人身攻擊」。他說：

商君者，其天資刻薄人也。跡其欲于孝公以帝王之術，挾持浮說，非其質矣。且所因由
嬖臣，及得用，刑公子虔，欺魏將卬，不師趙良之言，亦足發明商君之少恩矣。余嘗讀

商君開塞耕戰書，與其人行事相類。卒受惡名於秦，有以也夫⁴⁴！

「天資刻薄」「因由嬖臣」，這都是人身攻擊之辭，由此也可以反映出太史公的立場是站在貴族大臣這一旁的。貴族大臣是要和和氣氣的「親親」，才能相互保持其既得利益的。「因由嬖臣」，更爲貴族大臣圈裏的人所不恥，因爲「嬖臣」的地位卑賤。「朝中有人好做官」，這是貴族大臣及後世的世家豪門把持政權的方式。但是，一毫無憑藉的平民，如商君雖爲衛公子，曾相公叔痤，但在秦卻無朝中之人可以提拔他，故也只能因「嬖臣」而晉見。

「刑公子虔」是「刑過不避大臣」。「欺魏將卬」是「兵不厭詐」。這應該是商君的公正和善用兵，卻也變成了罪狀。

⁴³ 《韓非子·定法》。

⁴⁴ 《史記·商君列傳》。

「不師趙良之言」，趙良之言是從商君個人的自私的立場發出的勸告，所以還警告商君說：「君之危若朝露，尚將欲延年益壽乎？」商君「不師趙良之言」，其實是「極身無二慮，盡公不顧私。」

「少恩」，若我們具體的說，「恩」是一種「私恩」，是國君對其親近者的一種特殊待遇，也就是「特權」，能享受這種特權的，只有親近國君的少數貴族大臣而已。從太史公對商君的批評，我們更可以知道商君的作爲及其所代表的思想，在當時是消滅特權的。

「卒受惡名於秦」也是有問題的。太史公自己說商君在秦「行之十年，秦民大說」，大悅的秦民會以惡名予鞅，這是違反常識的論斷。真正以惡名予鞅的，在秦恐怕只不過是那些少數的「宗室貴戚」而已。

(三) 《鹽鐵論》的批評

《鹽鐵論》裏保存了漢時，擁鞅派和反映派辯論的材料，茲按議題略述於後^{④5}：

① 反映派認爲商君的「富國強兵」是「利畜而怨積，地廣而禍搆」，「行者勤於路，居者墮於室，老母號哭，怨女嘆息。」

④5 以下均見，桓寬，《鹽鐵論·非鞅》。

擁鞅派認為商君的「富國強兵」是「有益於國，無害於人，百姓何苦爾？」因為，「征敵伐國，攘地斥境，不賦百姓而師以贍」，「鹽鐵之利，所以佐百姓之意，足軍旅之費，務蓄積以乏絕，所給甚衆。」

② 反映派認為商君「刑既嚴峻」「賦斂既煩數」，使得「百姓齊栗，不知措手足」，又「崇利而簡義，高利而尚功」，所以，秦國會「二世而奪」。

擁鞅派認為商君使秦「并六國而成帝業」，而秦之所以亡是「趙高之亡秦而非商鞅」。

③ 反映派認為商君治秦，武功顯著，「然而皆秦之所以亡也」。因其「知利而不知害，知進而不知退。」

擁鞅派認為商君為秦「致利成業」，「戰勝攻取」，「并近滅遠」，這些功績是「言之非難，行之為難。」賢者應像商君一樣「處實而效功」，「非徒陳空文而已」。

④ 反映派數說商君一些「嚴刑峻法」和「廢德而用力」之後，對商君最後的悲劇下場說：「雖以獲功見封，猶食毒肉愉飽而罹其咎也」，「斯人自殺，非人殺之也。」

擁鞅派認為商君的悲劇是由於「淑好之人，威施之所妬也；賢知之士，闔茸之所惡也。」

雖然，漢代有過擁鞅派和反映派的辯論，但由於社會結構又有了變化，時代的客觀形勢進入了另一個局面，擁鞅派終於失敗。

《商君書》

如果有人說《商君書》完全是商鞅之作，我們可以提出反證來否定這一說法。但如果說《商君書》和商鞅無關，這也不對，因為我們也可以證明《商君書》中記述了商君的思想。但究竟那些是商君思想的記述，那些是引中，那些是無關的，我們就沒有把握作一一的判別了。

雖然，《商君書》的作者可能非一人，也可能非一時，不過我們可以看出，其思想觀念有一定的方向，也自成爲一系統。這是先秦法家至今，除了《韓非子》書以外，唯一尚能完整而成系統的一本書了。

因爲，我們無法確定《商君書》的作者和時間，所以，對於這本先秦法家思想的著作，我們只能以這本書來作爲處理的對象，而不能細究其作者。

在《商君書》裏，我們已經看到了粗具系統規模的法家思想了。茲列述於後。

一、變古的歷史觀

戰國以來出現了李悝、吳起等的變法措施，引起了一些既得權益的保守者，在思想上的攻擊

和非難。面對著這些非難和攻擊，變法派也開始有了辯護和反擊。

保守者的理論根據是「法先王」，而訴諸於傳統的成規，以圖保持現狀之不變，和既得權益之不失。而變法派的實踐，就是一直的在動搖和打擊既得權益者的地位的。變法派的實踐在思想上受到了攻擊，為維護其實踐的進行，他們也開始在思想和意識型態上實行反擊。這就演成了中國古代思想史上的「法古」與「變古」之爭；法家也就在這爭論中完成了其「變古」的歷史觀，提出了演化論的歷史哲學。

《商君書》的第一篇，就記載了代表「變古」歷史觀的商君和代表「法古」歷史觀的甘龍和杜摯，在秦孝公面前的一場辯論。若這記載不是杜撰的話，這場辯論當是具有歷史決定性的。茲略述於後：

秦孝公在商鞅、甘龍、杜摯三人面前表示了要「變法以治」的意圖後，商鞅就很積極的慫恿孝公說：「臣聞之，疑行無成，疑事無功，君亟定變法之慮，殆無顧天下之議之也。」希望孝公能劍及履及的決定和實施變法。並且，還為孝公找出一個不顧天下之議的理由是：「且夫有高人行之者，固見負於世；有獨知之慮者，必見驚於民。」捧孝公是「高人」有「獨知」，不必顧慮天下之人的議論。不但如此，商鞅還為孝公補充了一項變法的理論，他說：「法者所以愛民也，禮者所以便事也。是以聖人苟可以疆國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。」

接著甘龍就反對商鞅的「不法其故」的說法，而言「臣聞之，聖人不易民而教，知者不變法

而治。因民而教者，不勞而功成；據法而治者，吏習而民安。今若變法，不循秦國之故，更吏以教民，臣恐天下之議君！願孰察之！」在甘龍的話裏，除了訴諸「聖人」的權威和訴諸「天下」的羣衆外，實舉的理由就只有一個「吏習而民安」而已。並且，訴諸「天下」也不是訴諸真正的羣衆，因為當時在秦國真正大多數的羣衆都是沉默的，能有議論的只是一些既得權益者而已。

什麼才是「天下」真正大多數民衆的願望，商鞅並沒有意識到這層問題上，不過他卻針對「吏習而民安」這一點，提出了反駁。他說：「夫常人安於故習，學者溺於所聞，此兩者所以居官而守法，非所與論法之外也。三代不同禮而王，五霸不同法而霸。故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人不足與言事，制法之人不足與論變。」因商鞅不能意識民衆的願望，所以只有以藐視民衆爲「愚」爲「不肖」來否定甘龍所提的「天下之議君」，而不能正確的提出民衆真正的願望來反駁甘龍。不過，他所說的「三代不同禮而王，五霸不同法而霸」卻是擊中了「吏習而民安」的要害。

由於「吏習而民安」被駁倒了，於是接著再反對商鞅的杜摯只好從「利」「功」上著手了。他說：「臣聞之，利不百，不變法；功不十，不易器。臣聞法古無過，循禮無邪。君其圖之！」「古」和「禮」在當時明明已經漏洞百出了，怎麼叫做「法古無過，循禮無邪」呢？若仔細推敲起來，杜摯的這句話實暴露了無能官僚的本質是因循苟且，不求革新的。因爲，法古有過，是古之過；循禮有邪，是禮之邪。所以，這些官僚可以推託責任而不擔過失。「利不百，不變法；功

不十，不易器」也只是徒托空言的拖延戰術而已。因爲，事實證明秦因應時勢的變法功利百倍。

既然杜摯要「法古」，要「循禮」，所以商鞅提出歷史事實來反問：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？」接著他又以歷史事實來論證：「伏羲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒，及至文、武，各當時而立法，因時而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不修古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古未必可非，循禮者未足多是也。」^{④6}

除了「治世不一道，便國不必法古」的變古論外，《商君書》裏還勾劃了一個演化論的歷史景況：

天地設而民生之，當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民衆而以別險為務，則民亂。此當時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛為務，而賢者以相出（屈）為道，民衆而無制，久而相出為道則有亂。故聖人承之，作土地財貨男女之分。分定而無制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官。官設而莫之一不可，故立君。既立君則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親

④6 《商君書·更法》。亦見《史記·商君列傳》。

而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官^{④7}。

在這段文字裏，我們知道《商君書》的作者已經有了歷史演化的觀念，而把古代中國歷史分爲「上世」、「中世」和「下世」三個階段。並且，認爲從「上世」進入「中世」的原因是「亂」，而使民「莫得其性」，由此可知民的「性」當是希望「不亂」。從「中世」轉變爲「下世」，也是因爲「有亂」。因此，我們可以知道客觀的「亂」和主觀所要求的「不亂」的願望，是導致歷史演化的因素。由客觀的「亂」和主觀的「不亂」來說明歷史的演化，這是主客二元論的歷史哲學。至於什麼又是「亂」的因素呢？《商君書》的作者並沒有提出，而要等到韓非子才得到解決。

至於《商君書》所提的三世是否與歷史發展相符合呢？羅根澤先生認爲「此所言雖未必與歷史一一符合，然大體不甚相遠。」因爲：

夏以前尚矣，商代蓋為氏族社會，周代則為封建社會。氏族社會以氏族為單位，其為親親政治無疑。封建社會下之封建諸侯，以天子之同姓及功臣為主，世襲侯王，無間賢愚，亦當然為親親政治。至春秋戰國之交，一因封建諸侯自身之腐潰爭鬥，二因新興地主階級與知識階段（級）之逐漸滋長，使世襲貴族，不能應付時艱，由是各國皆招賢納

士，延攬賓客，甚或借材異地。所謂士亦砥礪學行，以康濟時艱自任。由是造成戰國時代之上賢政治，——得士者昌，失士者亡，各國君主皆傀儡耳。及至戰國末年，士人過多，「各以相出為道，民衆而無制，久而相出為道則有亂」，由是逐漸壓抑士人，統制言論，遂自上賢政治變為貴貴政治也⁴⁸。

羅根澤先生把《商君書》「下世」的上限定為戰國末期，也許其認定《商君書》為戰國末期的作品。我們再明確的說，《商君書》的「下世」是指將來臨的時代，而他所自覺的「現在」乃是一向「下世」過渡的時期。因為，《商君書》還說：「故聖人之為國也，不法古，不修今，因世而為之治，度俗而為之法。」⁴⁹不法古的理由已如前述，為什麼要「不修今」？另外又說：「聖人不法古，不修今；法古則後於時，修今則塞於勢。」⁵⁰因為當時的「今」還在「上賢而說仁」的末期，「修今」就得「修」。「上賢而說仁」的「今」。從《商君書》中抨擊「上賢而說仁」的材料，和「不修今」的主張合起來看，我們可以斷定其所言之「下世」實為將來臨的新時代。

由此，我們可知《商君書》的歷史觀，不但反駁了「法古」的保守者，為「變法」奠定了一

⁴⁸ 羅根澤，〈晚周諸子反古考〉，《師大月刊》第二十二期，民國二十四年十二月。今編《古史辨》第六冊，頁二九一—三〇。

⁴⁹ 《商君書·壹言》。

⁵⁰ 《商君書·開塞》。

個歷史哲學的理論基礎，並且，自覺的因應歷史發展的潮流，提出了其政治的主張。

另外，《商君書》的作者在先秦，就和近代西方古典派社會演化論者摩根（L. H. Morgan）一樣，得出人類最早的婚姻階段是雜交（Promiscuity）的結論，所以說：「民知其母而不知其父」。

二、好利的人性觀

《商君書》中的「變法」主張，是根據其演化論的歷史哲學而發的。其政治主張的具體內容，卻是以其人性觀為基礎的。

《商君書》的作者和其他先秦法家一樣，並沒有去挖掘所謂「人類心靈的深處」，而構織出一套心性論出來。他只是在大量觀察了一般人的行為之後，找出了一些影響人們行為的因素來。然後再按這些因素歸納成一點，那就是好利，好利的反面就是惡害。所以，他說：

民之於利也，若水之於下也，四旁（旁）無擇也。民徒可以得利，而為之者^⑤。

民好利，其反面就是惡害，因為民好利惡害，所以統治者就可以利用這種人性來實行統治

⑤ 《商君書·君臣》。

了。統治者操有爵祿和刑罰的權力，因而他可以拿出爵祿讓人來好，也可以使出刑罰來令人去惡。所以說：「人生（原作君，據陶校改）而有好惡，故民可治也。人君不可以不審好惡，好惡者賞罰之本。夫人情好爵祿而惡刑罰。人君設二者以御民之志。」⁵²

人性好利，所以《商君書》認為：「民之生，度而取長，稱而取重，權而索利。」⁵³

「利」和「害」只是一般的抽象概念，所以《商君書》還說：「民之有欲、有惡也。欲有六淫，惡有四難。」⁵⁴而當時所通稱的「六淫」當是生、死、耳、目、口、鼻。而四難是嚴刑、峻法、力農、務戰，或羞、辱、勞、苦⁵⁵。

根據「好惡」和「利害」，人在具體境遇中，其具體人性表現的行為，《商君書》的作者也作了若干的考察之後說：「民之性，饑而求食，勞而求佚，苦則索樂，辱則求榮。」⁵⁶並且，「民辱則貴爵，弱則尊官，富則輕賞。」⁵⁷另外，他還看出「民之情，樸則生勞而易力，窮則生知而權利。易力則輕死而樂用，權利則畏罰而易苦。」⁵⁸

⁵² 《商君書·錯法》。

⁵³ 《商君書·算地》。

⁵⁴ 《商君書·說民》。

⁵⁵ 見朱師轍撰《商君書解詁》定本，世界書局出版，頁二三。

⁵⁶ 《商君書·算地》。

⁵⁷ 《商君書·弱民》。

⁵⁸ 《商君書·算地》。

《商君書》的作者還認為人民是可以「知」和「力」來馴服的，所以說：「民之生，不知則學，力盡而服。故神農教耕而王天下，師其知也。湯武致強而征諸侯，服其力也。」^{⑤9}

人除了追求具體的利外，還會追求抽象的利，那就是「名」。所以，《商君書》的作者說：「今夫盜賊上犯君上之禁，而下失臣子之禮，故名辱而身危，猶不止者，利也。其上世之士，衣不煖膚，食不滿腸，苦其意志，勞其四肢，傷其五臟，而益裕廣耳，非生之常也，而為之者名也」^{⑥0}。

根據著這些對人性的認識，《商君書》的作者認為如此人性的民是可以統治的。然而《商君書》又站在統治者的立場要求人民「務戰」和「力農」；而「務戰」是危之道，「力農」是勞之行，好「淫」惡「難」的人民肯無條件的去幹嗎？《商君書》作者的答案是否定的。但是，加上一些條件——國君賞罰的權力，《商君書》作者的答案又是肯定的了。例如，「務戰」雖危，但非必死；而不戰雖不危，但必死。在這樣的選擇下，人民是戰乎？不戰乎？尤其在必死的這旁再加上重賞的條件，是戰乎？不戰乎？所以，《商君書》說：「疾戰而不避死」，而「疾戰而不避死」是「以求爵祿也」^{⑥1}。

⑤9 《商君書·開塞》。

⑥0 《商君書·算地》。

⑥1 《商君書·君臣》。

國君因握有使人民「欲」和「惡」的賞罰之權，所以，要人民「務戰」，只需要「民勇則賞之以其所欲，民法則殺之以其所惡。」⁶²

人民有追求名利的本性，所以「名利之所出，不可不審也。」⁶³要如何「審」法呢？按照《商君書》作者之意，名利之所出必須是有利於國家的，當時家天下的國家和國君是一體的，所以，有利於國家也就是有利於國君的。妨害國君或國家利益的乃是那些違背其利益的「私道」。所以說要「塞私道以窮其志，啓一門以致其欲。」⁶⁴

子產知道「無欲實難」，《商君書》的作者更能透徹這個道理。所以，「啓一門以致其欲」，就是說，國君不但不是要人民「去人欲」，而還要致送「其欲」。但要得到這份國君所致送的「欲」，卻只有「一門」，這「一門」就是有利於國家的「門」。人民爲了得到「其欲」，所以，只有拚命去做有益於國家的事，依《商君書》所說的，這些事就是耕和戰。

從上述《商君書》作者對人性的認識到其對人性的應用，是以人性爲手段，達成國家目的，尤其是對人性的應（利）用，使人感到這是對人性的不尊重，或其作爲的主張是不合乎「人性」的。然《商君書》的作者不但不作如此想法，而且，他認爲根據他所認識的人性而擬出的刑賞才

62 《商君書·說民》。

63 《商君書·算地》。

64 《商君書·說民》。

是合乎「民心」的，並且，所以說，「故王者刑賞斷於民心」^{⑥5}。那些不給獎賞，而要人民「務戰」「力農」的人，是不「斷於民心」的，所以，人民既不「務戰」，也不「力農」。因為，戰危不得賞，農勞不得食，誰又願意去戰去農？因此，這些不給獎賞，而使得人民不戰不農的國家終於削而亡。

以上所述《商君書》的人性學說，其所強調的是外在條件對人的影響。由於決定人行為的是外在條件，所以說：「勢不能為姦，雖跖可信也。勢得為姦，雖伯夷可疑也。」^{⑥6}

三、社會論與價值論

「名利之所出，不可不審也」的「名」既是一種抽象的利，也是一項社會價值。

法家們主張「變法」，要改變現有的政治制度和社會結構，並且，也漸漸的意識到政治社會的派生(derivation)——價值觀念，是很重要的。不同的政治社會可以派生出不同的價值觀念，而既有的價值觀念又會對未來的政治社會之發展產生一種指引的作用。所以，要「變法」也要改變價值觀念，要使價值觀念去符合新的政治社會之要求。有了新的價值觀念，才能使新的政治社

⑥5 《商君書·說民》。

⑥6 《商君書·畫策》。

會得以發展。

法家們從具體的政治社會之實踐中，得到了這項認識，因為「變法」後的新政若沒有新價值觀念的配合，實際上是事倍功半的。

從法家們對價值觀念變革的要求看來，「變法」已不僅僅是一種「維新」，也不是中國歷史上的「改朝換代」而已，而是一項社會革命性的要求。

怎麼樣的社會，要求怎麼樣的價值觀念。因此，我們要先研究商君書所要求的是怎樣的社會。

在戰國的局面裏，國際間的形勢是按照「適者生存，弱者淘汰」的規律而發展的。因此，法家所喊出「富國強兵」的口號，變成各國國君所冀望的目標。

《商君書》的社會論，就是要成就一個「富國強兵」的社會。當時的主要生產是農業，要「富國」就要增加農業生產，要增加農業生產就要人民力於耕，要如何才能讓人民力於耕呢？《商君書》的第二篇〈墾令〉，其全篇要旨就是要促成一個力農社會的完成。陳啓天先生將此篇所述分為政治和經濟二方面，並依條整理出來。

有關政治方面，一共有十二項：

- ① 無宿治，政事刻期辦理，無使官吏稽遲，得有餘暇作弊以病農。
- ② 不以有外交權勢而與以官爵，致使民貴學賤農。

③各縣禁止聲色，以壹民意。

④廢止逆旅，使姦民無所寄食。

⑤重刑連坐，使褊急、狠剛、怠惰、巧諛、惡心之人不生。

⑥禁民擅徙，使姦民無所寄食，農民壹意爲農。

⑦家中餘夫均須役於官，不得游事人。

⑧達官貴人文人學士不得居游各縣，致搖惑民心，棄農他務。

⑨統一縣治，使姦官污吏不得更制病農。

⑩不許爲罪人請食於官，使害農之姦民無所依仗。（按：卽謂不使姦民犯罪後，只坐牢，不

工作，而有公家飯好吃。）

⑪軍市不許游女流氓寄寓，使農民不淫。

⑫按法徵民送糧，不得從中作弊，致農荒業。

關於經濟方面有八項：

①按照收穫多少以完賦稅的比例，使官取民有一定的限度，而人民的負擔也平均。

②按照每家游惰坐食而不務農的人數而重稅之。

③由政府平糶平糶以調劑民食，使商無得糶，農無得糶，以免商人居奇，農民偷懶。（按：

此謂糧商若能居奇獲利，則農民不力農而偷懶去做輕鬆的居奇。）

④ 統制山澤，使民非農無由得食。

⑤ 重稅酒肉，使其價貴，以防官民趨於奢侈。

⑥ 加重關市的賦稅，以困商護農。

⑦ 商家須按口數充役，並不許多用官奴，以苦商。

⑧ 禁止僱人代興土木或代耕，以防奢侈或游惰^⑦。

《商君書》主張以上之措施來達成使民樂農而力農的社會，所謂「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」，《商君書》的作者同樣的認為要人民疾戰，先要人民樂戰，要如何使人民不避危而樂戰呢？根據其對人性的認識，那就是利誘之和刑威之。

民欲利而求官爵，但官爵只有「一門」，那就是「武爵武任」和「粟爵粟任」^⑧。「粟爵粟任」，人民使力農以求爵；「武爵武任」，人民就務戰以求爵。

由於唯戰可求爵，所以，「壯者務於戰，老弱者務於守，死者不悔，生者務勸。」這乃是因為「民之欲富貴也，共鬪棺而後止，而富貴之門必出於兵，是故民聞戰而相賀也。起居欲食所歌謠者戰也。」^⑨

^⑦ 陳啓天，《商鞅評傳》，頁六八—七〇。

^⑧ 《商君書·去強》。

^⑨ 《商君書·賞刑》。

因爲「戰」是人民升官發財的唯一機會，所以大家「聞戰而相賀」。《商君書》的作者還說：雖然，「凡戰者民之所惡也」，但在強國裏，「民之見戰也，如餓狼之見肉」，「父遣其子，兄遣其弟，妻遣其夫，皆曰：不得無返。又曰：失法離令，若死我死。」^{⑦⑥}

「失法離令，若死我死」，這是極殘酷的連坐法。使得每一個在戰場上的士兵，向前衝固然有重爵厚祿，但一旦違令而向後退，不但自己必受死刑，而且要遭誅連家屬。怪不得後代的詩人會說：「況復秦兵耐苦戰，被驅不異犬與鷄。」

不過，《商君書》的作者也承認：「故欲戰其民者，必以重法，賞則必多，威則必嚴。」因「賞多威嚴」，所以，「民見戰賞之多則忘死，見不戰之辱則苦生。賞使之忘死，而威使之苦生。」^{⑦⑦}

爲了要保證社會往耕戰的方向發展，就必須要使得人民只能在耕戰上求利，要使利出耕戰一孔，就必須杜塞耕戰之外求利的可能性。當時在耕之外求利的有商人和工人，在戰之外求爵的有各種學派的知識分子。這都是《商君書》的作者所要摒絕的。

爲什麼要貶抑商工之人？因爲當時農業社會自給自足，而沒有太多的分工，當時的商人只是爲少數通「奇貨」之有無而已，於民生無利。另外，不但於民生無利，而且有害的是利用糧食囤

⑦⑥ 《商君書·畫策》。

⑦⑦ 《商君書·外內》。

積居奇。當時的工人也多是爲少數人服務的。因爲在廣大的農村裏，農民所需的器具，多爲農民自己所制作。只有少數富貴者，不耐一般人所使用的粗糙品，而漸求精巧之物。故而，《商君書》稱這些工人爲「技巧之人」或「技藝之人」，他們所從事的是「彫文刻鏤」和「錦綉纂組」。這些人也無益於民生，而且造成人民不願務農的心理。

這些「游食之民」是如何造成的呢？《商君書》說：「錢重則商富；末事不禁，則技巧之人利，而游食者衆之謂也。故農之用力最苦，而贏利少，不如商賈技巧之，苟能令商賈技巧之人無繁？」所以：

欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵必多，市利之租必重。則民不得無田，無田不得，不易其食。食貴則田者利，田者利則事者衆。食貴糴食不利，而又加重徵，則民不得無去其商賈技巧，而事地利也^②。

法家務實不托空言，《商君書》要求一強調耕戰的社會價值，必先提供此一社會價值觀念的具體條件。商賈困，技巧窮，務農之利必爲民之所趨。務農的價值觀念也就有了具體的社會背景爲根據。

造成這樣的社會有什麼好處呢？《商君書》的作者說：「利出於地，則民盡力；名出於戰，

② 《商君書·外內》。

則民致死。入使民盡力，則草不荒，出使民致死，則勝敵。勝敵而草不荒，富強之功，可坐而致也。」^{⑦③}

如果國君不能強調耕戰的價值觀念和從事者的具體利益，《商君書》的作者認為這樣是會導致國削而兵弱的。他說：

瞋目扼腕而語勇者得；垂衣裳而談說者得；遲日曠久積勞私門者得。尊向三者，無功皆可以得。民去農戰而為之；或談議而索之，或事便辟而請之，或以勇爭之。故農戰之民日寡，而游食者愈衆，則國亂而地削，兵弱而主卑^{⑦④}。

故事詩書談說之士，則民游而輕其君。事處士，則民遠而非其上。事勇士，則民競而輕其禁。技藝之士用，則民剽而易徙。商賈之士逸且利，則民緣而議其上。故五民加於國用，則田荒而兵弱^{⑦⑤}。

國君爲什麼不可以重用這些人以為提倡呢？除了「田荒而兵弱」的理由外，還因爲這些「游民」是「資重於身」的，不像農民安土重遷，而是到處可以託身的，故不一定要忠於國君的。所以，《商君書》的作者說：

⑦③ 《商君書·算地》。

⑦④ 《商君書·君臣》。

⑦⑤ 《商君書·算地》。

談說之士，資在於口；處士之資在於意，勇士之資在於氣；技藝之士資在於手；商賈之士，資在於身。故天下一宅，而園身資。民資重於身，而偏託勢於外。挾重資，歸偏家，堯舜之所難也^{①6}。

人民之所以會趨於爲「游民」，乃是耕戰之危之苦，而「游食」之利之逸，由此而形成了一種社會價值——「名譽」。然國君不可以爲這種「名譽」推波助瀾，而應該提倡有利於國家，因耕戰而制定的「法制」。「農戰之士日寡，而游食者愈衆」的原因，乃在於國君「釋法制而任名譽」的不當。所以，國君應該以其權力來貶抑「不中法者」，而抬高「中法者」。因此而言：

故明主慎法制。言不中法者，不聽也；行不中法者，不高也。事不中法者，不爲也。言中法者，則辯之；行中法者，則高之；事中法者，則爲之^{①7}。

《商君書》的作者不但鼓吹他理想社會的價值觀念，並且，攻擊批評了舊有的價值觀念。他說：

辯慧，亂之贊也。禮樂，淫之徵也。慈仁，過之母也。任譽，姦之鼠也。亂有贊則行，淫佚有徵則用，過有母則生，姦有鼠則不止^{①8}。

^{①6} 《商君書·算地》。

^{①7} 《商君書·君臣》。

^{①8} 《商君書·說民》。

在他的心目中，這些不耕不戰而能富能榮的人都是「不作而食，不戰而榮，無爵而尊，無祿而富，無官而長」的「姦民」⁷⁹。

他認為一些基於私人利益而派生出來的價值觀念是不值得提倡的，所以要「上開公利而塞私門」，使得「私勞不顯於國，私門不請於君。」⁸⁰他也承認人性是好私利的，但私利和公利有一個交叉點，那就是耕戰。對人民而言，耕可以富，戰可以爵，這是私利；但對國家而言，耕以富國，戰以強兵，這又是公利。他批評當時一般的國君是「釋法度而任辯慧，後功力而進仁義」，所以人民都「不務耕戰」⁸¹，而使國家得不到公利。他還認為「義」和「勇」都要出自公利才國治兵強，只有「國亂者，民多私義；兵弱者，民多私勇」⁸²。

他認為當時一般國家的社會價值都是出自私利的，如「世之所謂賢者，言正也；所以為善正也，黨也。聽其言也，則以為能，問其黨以為然。」對於這些「黨」，他主張「破勝黨任，節去言談。任法而治矣。」⁸³

照《商君書》的說法，世所謂賢者和善者只不過是私「黨」的相互標榜，世謂稱道的「仁」

⁷⁹ 《商君書·畫策》。

⁸⁰ 《商君書·壹言》。

⁸¹ 《商君書·慎法》。

⁸² 《商君書·畫策》。

⁸³ 《商君書·勝法》。

和「義」又如何呢？他說：「仁者能仁於人，而不能使人仁；義者能愛於人，而不能使人愛。」仁者和義者誠然是仁愛人的人，但卻無法使別人也和他們一樣去仁愛人，天下人不盡然都是仁義者，何況仁義者還是少數人而已。所以，「知仁義之不足以治天下也」。一般所講的「義」，不是因為「義」而去行「義」的呢？商君書的作者指一般所謂的義是「爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別」，但這些都不是因為「義」而有的，「餓不苟食，死不苟生，此乃有法之常也。」人之所以有「義」，實在是因為有「法」的原故。在「義」和「法」的安排上，他把「法」放在第一位，而「義」次之。治國應該把握根本因素，所以說：「聖王不貴義而貴法，法必明，令必行，則已矣。」⁸⁴

另外，《商君書》還有一段議論，反駁了別人對其主張重罰爲「不義」的批評，並論證重罰才是真正的義。他說：

今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡。此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其所樂也。二者名同實異（同，異原作賈、易，茲據嚴校改），不可不察也。立民之所樂，則民傷其所惡。立民之所惡，則民安其所樂。何以知其然也？夫民憂則思，思則出（生）度。樂則淫之，淫則生佚。故以刑治則民威，民威則無姦，無姦則民安其所樂。

⁸⁴ 《商君書·畫策》。

以義教民則民縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡。吾所謂利者，義之本也。而世所謂義者，暴之道也^{⑧5}。

由此，我們知道法家的作品《商君書》，並不是不提倡道德價值——「義」，而是法家的道德價值和儒家不同，其之所以不同，是他們所主張的社會理想不一樣。

因為《商君書》說：「利者，義之本也」，也許有人認為這是「功利主義」，不錯，法家的價值論是「功利主義」的。但儒家之說仁義又何嘗不是「功利主義」呢？如孟子之說梁惠王以仁義的理由竟是：「上下交征利，而國危矣」，和「未有仁而遺其親者，未有義而後其君者也。」^{⑧6}爲了要不致「國危」，爲了親其親，爲了尊其君，這難道不是孟子所言「仁義」的目的嗎？對國君而言，這種目的又何嘗不是功利的？只是《商君書》耕戰的社會理想和孟子的「親親」「尊尊」的社會理想不同而已。《商君書》是以耕戰言功利，而孟子是以「仁義」言其對「親親」「尊尊」的功利。

《商君書》的作者，雖未如霍布士（Hobbes）一樣，直言道德價值乃一工具，然言「名利之所出，不可不審也」，及「名出於戰」等，這已經是把「名」當成爲一項工具運用的主張了。

更值得我們注意的是，在《商君書》的價值論裏，並沒有把價值從社會中孤立出來談。歷來

⑧5 《商君書·開塞》。

⑧6 《孟子·梁惠王上》。

許多哲學家把價值和社會的關係切斷而言「絕對價值」或「超越的道德」，而使得道德價值的討論趨於玄學化。從《商君書》的價值論中，我們可以看出：①價值是一項促成社會往一定方向發展的工具。②價值是基於不同社會而有所不同。因此，我們可以說，其對社會和價值關係之認識是一種相互影響的關係。③價值觀念是可以改變的，要隨著不同的社會需要而調整。④價值觀念的調整操在享有賞罰之權的國君手裏。⑤「法」是根本的，而「義」是次之的。

四、法、勢、術

在《商君書》裏，對於法家所用的一些基本觀念都有了一定的定義和說明，茲就其幾個重要的觀念陳述於後：

(一) 法

《商君書》的作者認為治國有三項要件，那就是「法」、「信」和「權」。而「法者，君臣之所共操也」，它是君臣所共同遵守的一項規定，以往君臣所共同遵守的是「禮」，而「禮」是從「親親」的宗法封建社會所派生的，其基礎是「親親」而「尊尊」。「親親」是一項私人之間的關係，因為封建是親屬血緣的分封，所以「禮」是可以符合一個「親親」社會的。雖然「禮」

和「法」都是一項作爲君臣關係的規定，但是，「法」所要符合的社會不是一個宗法封建的社會。所以，《商君書》明白的指出「法」的基礎不是「親親」的「私」。他說：「君臣釋法任私必亂」，這裏所說的「亂」就是指封建制度在戰國時所造成的「亂」了。又說：「不以私害法」，和「明主任法去私」⁸⁷。

由此可見，《商君書》的作者，不但認爲「法」是「君臣之所共操」，而且，把「私」和「公」作了一個對立的看法。因爲「法」是「君臣所共操」，不是一羣有「親親」血緣關係的私人團體所獨有。所以立法的根據，就不能只考慮統治階層的特性，而要「度俗而爲之法」，所以，「法不察民之情而立之則不成」⁸⁸。甚至於要「國法作民之所易」⁸⁹。

他強調「法」的重要性說：「今有主而無法，其害與無主同。」⁹⁰爲什麼「法」有這麼重要呢？那就要從「法」的功用說起，《商君書》的作者，說「法」首先是起於「先王縣權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。」這不但說明了「法」的功用是「縣權衡，立尺寸」和「其分明」，並且，說明了先秦法家的「法」，其觀念是來自於「縣權衡，立尺寸」的經驗基礎。爲什麼要立「權衡」「尺寸」呢？因爲「夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而意長短，雖察，商賈不用，爲其不必

⁸⁷ 《商君書·修權》。

⁸⁸ 《商君書·壹言》。

⁸⁹ 《商君書·說民》。

⁹⁰ 《商君書·開塞》。

也。」所以，「必」不但是立「權衡」「尺寸」的理由，也是立「法」的原因。因為，「不以法論知能賢不肖者惟堯，而世不盡爲堯。」所以，「先王知自議譽私之不可任，故立法明分。」⁹¹

《商君書》還記載了商鞅對「法」的一段議論說：

「夫不待法令繩墨，而無不正者，千萬之一也。故聖人以千萬治天下。」⁹²「以千萬治天下」，當就是「法令繩墨」了⁹³。

「法」除了上述的性質外，還是不可任意更改的，「有敢剝定法令，損益一字以上，罪死不赦。」爲了怕有人更改法令，所以「法令皆副置」，「一副天子之殿中。爲法令，爲禁室，有鈺鑰爲禁而以封之，內藏法令，一副禁室中，封以禁印，有擅發禁室印，及入禁室視禁法令，及禁剝一字以上，罪皆死不赦。」⁹³

如此，爲禁室以藏法令，並不是不讓法令公布，而是怕法令被更改。另外法令不但是公布的，公布於官，也公布於民。爲了使官民皆知法令，還特別設置各級「法官」，來爲官民告之法令。以期：

天下之吏民，無不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民。民不敢犯法以干

⁹¹ 《商君書·修權》。

⁹² 《商君書·定分》。

⁹³ 《商君書·定分》。

法官也。遇民不修法，則問法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法⁹⁴。

另外，「法」還必須是「明白易知」的，不可艱深微妙，因為「微妙意志之言，上知之所難也」，所以「知者而後能知之，不可以爲法」，因為「民不盡知」；「賢者而後知之，不可以爲法」，因為「民不盡賢」。「故聖人爲法，必使明白易知」。以使得「萬民皆知所避就，避禍就福。」⁹⁵

(二) 勢

「勢」是一種形勢，這種能成就一定事務的形勢，法家也把它借用爲一種政治的權力來作認識。因此，「勢」和「權」在先秦法家的用詞中經常是相通的。

「法者，君臣之所共操也」，但是，「權者，君之所獨制也」，並且，「人主失守則危」，「權制斷於君則威」。如果，「權」不「獨制」，就會像「今亂世之君臣，區區然皆擅一國之利，而管一官之重，以便其私，此國之所以危也。」《商君書》主張去「私」存「公」，所以說「公私之交，存亡之本也」，並且，假定國君之利是「公」，而臣民之利是「私」，並且又因

⁹⁴ 《商君書·定分》。

⁹⁵ 《商君書·定分》。

「法」是存「公」去「私」的，所以又說：「夫廢法度而好私議，則姦臣鬻權以約祿，秩官之吏，隱下而漁民。」⁹⁶

國君之所以能立「法」，能去「私」存「公」，並不是依靠他個人的能力，而是憑恃著他的權勢。所以，「先王不恃其疆，而恃其勢。」例如，「飛蓬遇飄風而行千里」，並不是「飛蓬」真的能「行千里」，而是「乘風之勢也」。由此，我們可知「託其勢者，雖遠必至。」另外，又如目之視物也是這樣，「幽夜山陵之大，而離婁不見。清朝日暉，則上別飛鳥，下察秋毫。故目之見也，託日之勢也。」⁹⁷「勢」運用到政治上亦復如此，如果國君能乘國君的勢位，而不必靠個人自身的能力，只要能「得勢之至」，就可以「不參官而潔」⁹⁷。

任何一個行政系統，必有許多官吏來辦事，孫中山先生規定主權在民的政治是權在人民，能在政府的「權能區分」。這也是人民與政府相對而言的，但是以政府和一些要辦的事相對來看，政府爲了要辦事，它不能不有執行一些權力的權力，這也就是人民有決定權，而政府只有執行權。決定權與執行權的關係乃是以決定權來節制執行權，或言執行權必須受制於決定權。

我們仔細推敲《商君書》所言之「權者，君之所獨制也」的「權」，也當是指這種主權或決定權而言的。如果國君能將執行權交給屬下，他就只需要「秉權而立，垂法而法治。」⁹⁸屬下雖

⁹⁶ 《商君書·修權》。

⁹⁷ 《商君書·禁使》。

⁹⁸ 《商君書·壹言》。

有執行權，但人君必乘「獨制」之權以節制執行之權。這也當是「獨制」之權的正確意義。雖然，臣下只有執行權，但他們還是會利用這執行權去為私利的。國君雖可「以權制權」，但「以權制權」必要有一具體可行的辦法。對於制臣下執行權的辦法，《商君書》的作者說：

今恃多官衆吏，官立丞監。夫置丞立監者，且以禁人為利也。而丞監亦欲為利，則何以相禁？故恃丞監而治者，僅存之治也。通數者不然也。別其勢，難其道。故曰：其勢難匿者，雖跖不為非為。故先王貴勢^⑨。

「別其勢，難其道」是說要區別各種官吏的執行權，也就是把他們的執行權明確化，不使獨攬，而使其私利之道杜塞，不得為非。這也就是一種權力運用的方法，權力運用的得當，就是「通數」。

(三) 術

術或數，在先秦法家的用語中，是相通的，都是指一種權力的運用方法。

國君所掌有的「獨制」權包括立法、司法、行政和監察之權。如何來使這種權力運用得當，足以富國強兵，該是當務之急了。《商君書》說：

人主之所以禁使者，賞罰也。賞隨功，罰隨罪，故論功察罪，不可不審也。夫賞高罰

下，而上無必知其道也，與無道同。凡知道者，勢數也¹⁰⁰。

「勢」已如上述，而「數」也和「勢」一樣，是「知道」的要素。因為「探淵者知千仞之深，縣繩之數也」，所以，「守其數者，雖深必得」，「陳數而物當」¹⁰¹。

世上事務太多，如何「知道」，如何「任術」，這就要涉及知識論和方法論的問題了。因為對經驗世界的萬事萬物，我們是不能盡知的，所以，《商君書》說：

聖人明君者，非能盡其萬物也，知萬物之要也。故其治國，察要而已矣。今為國者，多無要。朝廷之言治也，紛紛焉務相易也。是以其君昏於說，其官亂於言¹⁰²。

除了要把握「萬物之要」外，《商君書》還強調「必然之理」，故言：

「聖人知必然之理，必為之時勢，故為必治之政，戰必勇之民，行必聽之令。」「聖人見必然之政，知必然之理。故其制民也，如以高下制水，如以燥濕制火」¹⁰³。

人不但不能「盡其萬物」，並且，「聖人非能通知萬物之要也，故其治國舉要以致萬物」¹⁰⁴。這也就是說，聖人只能舉「要」中之「要」來治國而已。所以《商君書》還說：「聖人知物之要，

¹⁰⁰ 《商君書·禁使》。

¹⁰¹ 《商君書·禁使》。

¹⁰² 《商君書·農戰》。

¹⁰³ 《商君書·畫策》。

¹⁰⁴ 《商君書·賞刑》。

故其治民有至要。故執賞罰以壹輔仁者，心之續也。聖人之治人也，必得其心，故能用力。」¹⁰⁵
由此我們可知「要中之要」的「至要」是指賞罰。

《商君書》除了指出「至要」要賞罰外，還說：「聖人審權以操柄，審數以使民，數者君主之術，而國之要也。故萬乘失數而不危，臣主失數而不亂者，未之有也。今世主欲辟地治民，而不審數，臣欲盡其事，而不立術。故國有不服之民，主有不令之臣。」¹⁰⁶因此，我們可知數或術也是一項「國之要」。從商君論術數和賞罰看來，我們可知術數是「國之要」，而賞罰也是一「國之要」，然術數對賞罰而言卻又是「至要」，故賞罰不能違背術數的原則，而術數的原則乃是根據「必然之理」的。

以上所言，都是《商君書》有關術的純理論部分，接著我們要討論其有關術數運用的三項原則。即其對耕戰的「搏壹」，對賞罰的「重輕」，和對臣下的「別勢」。

① 搏壹

《商君書》認為：「故惟明君知好言之不可以強兵闢地也；惟聖人之治國作壹，搏之於農而已矣。」¹⁰⁷這乃是因為「治國能持民力，而壹民務者，強。」¹⁰⁸

¹⁰⁵ 《商君書·新令》。《商君書》雖然在此談「仁」和「必得其心」，然這種內在的「仁」和「心」，都是來自於「執賞罰」才得以「輔」和「得」的，故其強調者，當為「賞罰」，而不是「仁」和「心」。

¹⁰⁶ 《商君書·算地》。

¹⁰⁷ 《商君書·農戰》。

¹⁰⁸ 《商君書·壹言》。

《商君書》還說：

是以明君修政作壹，去無用，止浮學事淫之民壹之農，然後國家可以富，民力可以搏也^⑩。

治國者貴民壹，民壹則樸，樸則農，農則易勤，勤則富^⑪。

由此，我們知道《商君書》所主張的「搏壹」乃是要人民「搏壹」於有用的農事，而去其「浮學事淫」的無用，而有用無用的價值判斷又來自於其富國強兵的功利主義。

「搏壹」落實下來的具體對象是耕戰，而其方法上的運用卻是：「民之所欲萬，而利之所出一。民非一則無以致欲，故作一，作一則力搏，力搏則強。」^⑫民之所以會因上「作一則力搏」，乃是因為「民見上利從壹空出也，則作壹，作壹則民不偷營。」^⑬這又是基於其對人性好利所得來的「必然之理」。

所以，《商君書》說：「利出一空者，其國無敵；利出二空者，國半利；利出十空者，其國不守。」^⑭「壹」的普遍運用就是「壹賞則兵無敵，壹刑則令行，壹教則下聽上。」所以，「聖

⑩ 《商君書·農戰》。

⑪ 《商君書·壹言》。

⑫ 《商君書·說民》。

⑬ 《商君書·農戰》。

⑭ 《商君書·新令》。

人之治國也，審壹而已矣。」^⑭

② 刑賞與重輕

《商君書》中有關刑賞之術的運用，是根據於其刑賞的理論。其認為刑賞的基本功用乃在於「禁邪」「止姦」，所以說：「夫刑者所以禁邪也，而賞者所以助禁也。」^⑮「故刑戮者所以止姦也，而官爵者所以勸功也。」^⑯

因為賞只是「助禁」和「勸功」的，所以賞不是一項主要的方法。所以《商君書》主張刑的數量多，而賞的分量要重；賞的數量少，而刑的分量要重，即「刑多則賞重，賞少則刑重。」而且，他認為王者之政是：「刑於九而賞出一，刑於九則六淫止，賞出一則四難行。六淫止則國無姦，四難行則兵無敵。」^⑰《商君書》主張賞「重」而「少」，並不是吝惜所賞之貨，而純粹是術的運用。因為，他說過：「壹賞者，利祿官爵搏出於兵，無有異施。」故而「兵無敵」，而可以「覆人之軍」和「凌人之城」，「盡城而有，盡賓而致之，雖厚慶賞，何匱之有矣？」這乃是「善因天下之貨，以賞天下之人」，所以《商君書》還稱此為「明賞不費」^⑱。

另外，他認為在賞罰運用之對象的假定，應假定人民都是「姦民」，而不能假定為「善民」，

^⑭ 《商君書·賞刑》。

^⑮ 《商君書·算地》。「禁邪」原作「奪禁邪」，茲據嚴校刪。

^⑯ 《商君書·說民》。

^⑰ 《商君書·賞刑》。

即「國以治善民治姦者，必亂至削。國以姦民治善民者，必治至強。」¹¹⁸

《商君書》主張「重罰輕賞」，使民不敢犯法，就不受刑戮，這才是「上愛民」。如果，「重賞輕罰」，民不畏罰而犯法，以遭刑戮，這乃是「上不愛民」¹¹⁹。

《商君書》對刑罰的最高理想乃是「以刑去刑」。爲了達成這項理想，所以要「重輕」，此乃因「行罰重其輕者，輕其重者，輕者不至，重者不來。此謂以刑去刑。」¹²⁰還言「行刑重其輕者，輕者不生，則重者無從至矣。」¹²¹

最後，關於《商君書》有關刑賞之術，我們還要提的是他的「壹刑」。《商君書》自己定義其「壹刑」爲「刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，罪死不赦。有功於前，有敗於後，不爲損刑，有善於前，有過於後，不爲虧法。」¹²²

③ 別勢

上述《商君書》的作者認爲靠「多官衆吏」並不能把政治搞好，而要「別其勢，難其道」，故「別勢」之術的運用乃是要對付握有執行權的那些屬下的。

¹¹⁸ 《商君書·去強》。

¹¹⁹ 《商君書·去強》。

¹²⁰ 《商君書·新令》。

¹²¹ 《商君書·說民》。

¹²² 《商君書·賞刑》。

《商君書》先把「上」和「吏」以及「吏」和「吏」的一些利害關係做了一項分析。他認為「上」和「吏」的關係是「事合而利異」，因為「上」的利是「公」，而「吏」的利是「私」，而他們的「事」都是政治之事。但「吏」和「吏」之間的關係卻是「事合而利同」（原作「利異」，據朱師轍改），所以，他們可以「利合而惡同」。他們同司吏之事，而利同出於「私」，故其為「私」利而為的「惡」也相同。因此，他們會朋黨營私而共同「蔽主」，而不會互相檢舉和監督的。當時的亂國就是「恃多官衆吏」，但是「吏雖衆，夫同體一也，同體一者相監（原無監，據孫詒讓加）不可。」^⑫

針對著這些關係作了分析之後，國君爲了不使官吏爲姦以蔽上，除了鼓勵相互檢舉外，還要使得這些官吏是「利異而害不同」，以及「事合而利異」才行。這也就是要官吏之事雖「合」，但是他們之間的「利」不同，「利」不同還不行，還要「害」也不同，由於「利」「害」的不同，他們就失去了相互包庇的媒介。甚至，我之害爲爾之利，我之利爲爾之害，故相互檢舉以求利^⑬。

五、政治思想

⑫ 《商君書·禁使》。

⑬ 《商君書·禁使》。

《商君書》的政治思想除了一般法家所主張的「富國強兵」和「君尊臣卑」之外，特別值得我們注意的還有國家起源論，及為天下之公利的政治理想。

《商君書》的國家起源論，是和其歷史觀一致的，其認為上古時期是一無政府的狀況，故而「民亂」。而有聰明智慧的聖人不能忍受「民亂」，才出而制定國家規章的。所以，《商君書》說：古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣民衆萬物多，故分五官而守之。民衆而姦邪生，故立法制為度量以禁之。是故有君臣之義，五官之分，法制之禁，不可不慎也^⑭。

從具體的歷史演化來看，《商君書》以為是由「神農之世」的無政府狀況，演進為「黃帝之世」的。在「神農之世」，因為「男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。」所以，不需要有政府，和一些禁制的規定。然而「神農既沒，以彊勝弱，以衆暴寡。」這也就是「民亂」了，所以，「黃帝作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合。內行刀鋸，外用甲兵。」^⑮

「民亂」而求治，這是國家起源的原因。另外，《商君書》還列論了近代國家各項制度措施的發生，說：

⑭ 《商君書·君臣》。

⑮ 《商君書·畫策》。

民衆而無制，久而相出為道，則有亂。故聖人承之，作為土地男女財貨之分，分定而無制不可，故立禁，禁立而莫之司不可，故立官。官設而莫之一不可，故立君。

這段材料，我們不但可以從其中，探究其歷史觀的思想，並且，也可以由此，看出《商君書》作者對當時各項政治制度發生的說明。

霍布士雖然不承認人類在原始時期有過「刑政不用而治，甲兵不起而王」的情形，但卻也承認人類在無政府的狀況下發生了「混戰狀態」(The Natural State of War)的「民亂」，就是「疆勝弱」「衆暴寡」的情況。在這種情況下，人們都得不到賴以生存的和平，故而相互妥協而成立國家(Commonwealth)。霍布士和《商君書》都共同認為國家的發生，乃是因為人們厭棄「混戰狀態」或「民亂」而有的。霍布士認為衆人應把權力委託給一個或一羣人來治理國家，所以他認為君主專制(Monarchy)是最好的政治；《商君書》也主張治理國家的是「聖人」或「明君」，並且，國君的權力要「獨制」。霍布士主張君主專制，是因為他認為在國王之前，公私利益的關係最能密切配合；《商君書》認為使公私利益緊密配合的乃是「耕戰」。霍布士認為國王與人民之關係是雙方的，當是建立在契約上的；《商君書》也認為國家之成立，當不是為國君單方面的利益，而人民也有「求有上」的要求。所以說：

古者民聚而羣處亂，故求有上也。然則天下之求有上也，將以為治也。今有主而無法，與無主同；有法不勝其亂，與不法同。天下不安無君，而樂勝其法，則舉世以為惑也。

夫利天下之民者，莫大於治。而治莫康於立君，立君之道，莫廣於勝法，勝法之務莫急於去姦，去姦之本，莫深於嚴刑¹²⁶。

由此，我們可以知道，《商君書》不但認為立君是人民的要求，而且論證嚴刑也是天下之大利。

從儒家的系統來看，孟子說過：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」¹²⁷荀子更明白的指出：「天之生民，非爲君也。天之立君，以爲民也。故古者列地建國，非以貴諸侯而已；列官職，差爵祿，非以尊大夫而已。」¹²⁸這都表示了先秦的政治思想發展到戰國時代，愈來愈向平民的階層落實。無論儒家或法家，雖然他們都認爲平民無知，不足與議；但也都承認平民對國家的重要性是要超過統治者的。荀子還言「天之立君」，然《商君書》已說出，君之立是民「求有上」。這又不能不說是往前邁了一步。

民「求有上」，並不是要利國君的，而是要國君「利天下之民」的。《商君書》的作者還提出歷史的證據來說明歷代的國君都是「爲天下治天下」的。他說：

故堯舜之位天下也，非私天下之利也，爲天下利天下也。論賢舉能而傳焉，非疏父子親越人也，明於治亂之道也。故三王以義親，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也。爲天

¹²⁷ 《商君書·開塞》。

¹²⁸ 《孟子》。

¹²⁹ 《荀子·大略》。

下治天下，是故擅其名而有其功，天下樂政，而莫之能傷也^⑭。

《商君書》之所以能有這種「爲天下治天下」的思想產生，我們可以知道是由於當時的思想空氣的激盪，除了傳統的民本思想外，其中也應包括一些平民出身的知識分子的責難和呼籲。

我們若將《商君書》的政治思想作一全面性的簡單描述，可以這樣說：

①官吏和人民必須爲國君的利益服務，而不可以爲個別私人的利益鑽營。因爲國君的利益是公，是代表全國大多數人的利益，而臣民的個別利益是私。

②好利是人的本性，不能也不必剷除，而應該將其導致和國家利益配合，那就是耕戰。

③人民之所以「求有上」是爲了利，人民最大的利是「治」和「富國強兵」，要「富國強兵」就要耕戰。要「治」就要嚴刑。

④國君要使天下民衆的利益得以滿足，即「治」與「富國強兵」，才是「爲天下治天下」，否則，國君就不能有「功」，人民就不會「樂政」，人民不「樂政」，國君的地位就會不保而「傷」。

⑤「治」和「富國強兵」還必須合乎客觀的時代條件，即「觀俗立法則治，察國事本則宜」，否則，就會「其法立而民亂，事劇而功寡。」^⑮

⑭

《商君書·修權》。

⑮

《商君書·算地》。

申不害的重術思想研究

鄭是先秦最先公佈成文法的列國，並由此引起民間的鄧析等人爭「錐刀之末」的刑名之學。鄭的成文法亦為各國效尤，而有晉的「刑鼎」，進而戰國初期的李悝在魏集諸國法典而為《法經》。這種發展已表示出周初以來用宗法封建的「禮」和「刑」作為統治的方法，已漸漸加入了「法」的成分，或為「法」所取代^①。由於其所要求的齊一性，打破了各封建大夫在其各自封域中的特殊性。被統治的人民原來是接受著大夫封域中的規範，現在卻被要求接受齊一的「法」，而「法」又由國君所頒。因此，封建大夫的權力日漸衰微，代之而起的是一種中央集權的「專制」。

國君除了用「法」來統治一般的人民及官吏外，還需使用一套特殊的方法：「術」，來對付

^① 周初以來對封建貴族的規範是「禮」，對一般平民的統治是用「刑」，是謂「刑不上大夫，禮不下庶人。」法家思想興起後，已漸漸趨向於「齊之以刑」和「壹斷於法」了。

那些執「法」的官吏們。其實從「術」的觀點來看，「法」亦是一套對一般人民的統治「術」。這也是繼封建政治之後，「專制」政治的「法」治思想的一個根本意義。

以「法」治國家而言，鄭國無疑是當時的先進者，其曾以「法」治理內部，周旋於晉、楚兩霸之間，惟子產的繼承者不能堅持「法」的原則，且又國小勢弱，終於爲韓所滅。

鄭亡之後，其臣申不害卻見重於求治的韓昭侯，做出了一番事業，戰國時又傳其書，致而影響後代法家思想的發展。且其思想言法而重術，故後代學者稱爲重術派的法家。

一、「術」與法家思想

雖然歷代學者以申不害爲法家思想者，而有「申商」或「申韓」之並稱（即與商君或韓非並稱）。不過，近代一些學者受到西方近世法治思想的影響，誤以爲先秦「法」治思想亦如近世西方，雖非公然主張民主，亦爲趨向民主的一個階段；而不知「法」治乃國君「專制」之「術」。由於對先秦「法」的誤解，又無知於「法」的「術」之意含。因而，認爲申不害不是「法治主義」者，不是先秦的「法」治主張者，甚而不是法家。

胡適就認爲：「中國沒有法理學，只有法治的學說」，而韓非曾言「申不害言術，而公孫鞅爲法」，因此，「申不害雖是一個有手段的政治家，卻不是主張法治主義的人」。並且，現在申

子書已不傳，而各書所引申子佚文涉及言「法」，胡適也認爲「似乎不是申不害的原著」^②。

梁啓超也把申不害派成「術治主義者」，而認爲：「術治主義者，亦人治主義之一種也」，且法家是主張「奉公法，廢私術」（《韓非子·有度》），「任法而不任智」（《管子·任法》），「爲人君者棄法而好行私，謂之亂」（《管子·君臣》）。因此，「術」是一種私「術」，是「私」的。「法」才是一種公「法」，是「公」的。所以，他說：「由是觀之，術蓋爲法家所最惡，而法家所倡道者實於好作聰明之君主最不便。」並斷言「『法』與『術』在當時蓋爲相反之兩名詞」。

胡適引《韓非子·定法》篇，論斷申不害「不是主張法治主義的人」，梁啓超亦引《韓非子·定法》篇之語，把申不害從法家開除出籍。他說：「由此觀之，申子一派，殆如歐洲中世米奇維利輩，主張用陰謀以爲操縱，戰國時縱橫家所最樂道，亦時主最樂聞也，而其說實爲法家正面之敵。」^③

梁啓超與胡適爲近代頗具影響力之學者，這種對法家和申不害的論斷一出，竟有不少人附從梁、胡二人之說，故不得不辯耳。

第一，在先秦法家所用的「公」、「私」、「術」、「智」的幾個觀念與近代有所不同。其

^② 胡適，《中國古代哲學史》卷三，頁七八—七九，臺灣商務印書館，五十年一月臺二版。

^③ 梁啓超之語均見其所著《先秦政治思想史》，頁一三七—一三八，臺灣中華書局，四十五年五月臺一版。

所言的「公」，不一定是民主平等之意，而是指人主之大利。「私」有兩個意義，一是人主主觀的愛惡喜怒，故明主就不應該以主觀的愛惡喜怒之「私」去妨礙他的大利。另一重意義是指各別的匹夫之私利，而匹夫的私利更不可以妨礙國君的公利。什麼是國君的公利，那就是從「富國彊兵」到「王天下」。雖然法家承襲周初以來民本思想的傳統，但民本思想的實踐畢竟只是君的事業，故韓非有言「匹夫有私便，人主有公利。不作而養足，不仕而名顯，此私便也。」^④爲什麼「人主有公利」？這乃是因為在當時政治的情形下，國家爲國君所有——「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」，故國家之公卽國君之私，反之亦然。因而，法家們把國君認同爲「公」。「法」之立是由國君所立，是維護國君之私（卽「公」）的，所以就必須廢匹夫之「私」；並且，在一國之內只承認有國君的「公法」，而不能承認有「私」法。不過，「術」與「智」又是另外一個範疇的概念。簡單的說，「術」是得到知識和行事的客觀方法，而「智」乃是得到知識和行事的主觀能力。

「術」又可分爲二重意義，一是國君運用其權力的方法，因爲國君的權力是獨有的，所以這種「術」也是其獨有的，不可與人分享，甚至不可公諸於人。不過「術」意義的「法」是要公佈的。不可公佈者乃是對付羣臣的「術」，因爲若一公佈爲羣臣知曉，則羣臣可以規避。所以，韓

④ 《韓非子·八說》。

非說：「術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御羣臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。是以明君言法，則境內卑賤莫不聞知也。用術，則親愛近習莫之得聞也。」^⑤

另一層「術」的一般意義，即不含國君權力的「術」，如韓非所言「法術之士」的「術」是也。「術」與「數」在法家是相通的。《商君書》云：「探淵者知千仞之深，縣繩之數也。」^⑥「守其數者，雖深必得。」^⑥還有鄧析書中云：「夫謀莫難於必聽，事莫難於必成。成必合數，聽必合情。故抱火加薪，爍者必先燃，平地注水，濕者必先濡。故曰動之以其類，安有不應者，獨行之術也。」^⑦因而，韓非也說：「將衆者，莫不出乎莫不然之數。」^⑧另外，「知術之士，必遠見而明察。」^⑨而所謂「私術」之意乃是懂得「術」的人不爲國君（「公」）效勞，而以「術」爲自己的「私便」服務者。

第二，胡適和梁啓超都以《韓非子·定法》篇將申不害開除出法家，這實在是個離了譜的錯誤。所以，在此不得不把《定法》篇作一簡單的介紹。

《定法》篇爲一問答形式的文章，共分三段。其內容是評論申不害的「術」和公孫鞅的

⑤ 《韓非子·難三》。

⑥ 《商君書·禁使》。

⑦ 《鄧析子·轉辭》。

⑧ 《韓非子·難二》。

⑨ 《韓非子·孤憤》。

「法」。

第一段，所提出的問題是「申不害、公孫鞅，此二家之言，孰急於國？」而經分析後，結論是「此不可一無，皆帝王之具也。」這明明是對兩者皆具肯定的語氣，何以「術」是「法家的正面之敵」？

第二段，其所問者為「徒術而無法，徒法而無術，其不可何哉？」經說明之後，認為申不害是「徒術而無法」者，故其採批評之態度言「雖用術於上，法不勤飾於官之患也。」另外，認為公孫鞅是「徒法而無術」者，其亦採批評之態度曰「法雖勤飾於官，主無術於上之患也。」胡、梁二氏均採此段將申不害從法家中開革出去，然此段不但批評了申不害，也批評了商君，為何胡、梁二氏薄申而厚商呢？其實批評並非否定，這段只是更進一步說明「法」和「術」是「此不可一無」而已。

第三段，問者曰：「主用申子之術，而官行商君之法，可乎？」這也就是說：若取申、商二者之長，可以嗎？而答者認為不可以，原因是「申子未盡於術，商君未盡於法也。」「未盡」是不足的意思，而真正的「術」應該要比申子的「術」更完美，商君的「法」也要進一步的改進才行。這一段是站在「術」的立場來批評申不害的「術」未盡而已，亦無否定之意。

因此，我們不能同意胡、梁二氏以〈定法〉篇為據的看法，認為申不害言「術」而不是法家，因為〈定法〉篇本身就否定了胡、梁二位的論點。其實，申不害不但是韓非所稱的「法術之

士」——法家，並且「術」也是先秦法家思想的重要部分。

第三，胡適認爲申不害的「原著」是不會涉及「法」的問題，這實是一種缺乏對法家背景了解的說法，春秋末季以來，各國統治者爲因應時代變遷不得不用「法」，韓之前的晉就有「法」，韓也有「法」，申不害相韓不用「法」，用什麼？用「法」而不言「法」，這是常識難以想像的。再說，韓非說「申不害用術」，但也說到「晉之故法未息，而韓之新法又生。」生「法」者，固然是韓昭侯；但相昭侯生「法」者，卻不能不說是申不害。只是「申不害不擅其法」使得「新故（指『法』）相反，前後（指令）相悖」而已。由此可知申不害除了「言術」外，也是一個「法」的實踐者，只是他擅於用「術」（韓非還認爲「未盡」），而不擅於用「法」罷了。既然，他是個「法」的實踐者，那麼他對於「法」也應有其一定的看法。準此，他的言論有涉及「法」亦爲可能之事。故申子佚文中是否涉及「法」，不能用來作爲判斷是否爲「原著」的標準。

至於申不害的佚文是否「原著」的問題，至今《申子》一書已亡佚，無從查考。進而，唐宋間各類書及著作所引申不害之言的《申子》書，是否「原著」亦無從查考。因此，關於資料的處理，我們有二個假定：一是假定各類書之引文確爲引自《申子》書；二是假定《申子》書雖非申不害原著，然至少亦出於「申子一派」的法家之手而託申不害之名者。

二、生平與學術

司馬遷說：「申不害者，京人也，故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用爲相。內脩政教，外應諸侯，十五年。終申子之身，國治兵彊，無侵韓者。申子之學本於黃老而主刑名。著書二篇，號曰申子。」^⑩「申子、韓非皆著書，傳於後世，學者多有。」且言「申子卑卑，施之於名實。」^⑪另外，又記載：韓昭侯「八年，申不害相韓，脩術行道，國內以治，諸侯不來侵伐。」^⑫「二十二年，申不害死。」^⑬

據司馬遷言申不害在韓「內脩政教，外應諸侯」，而他又是如何的「內脩政教，外應諸侯」呢？由於史乘殊缺，我們只能從僅有的材料中以窺一二而已。

至於他的「內脩政教」，也就是有關內政方面的措施，《漢書》上有一段記載云：

陵夷至於戰國，韓任申子，秦用商鞅，連相坐之法，造參夷之誅；增加肉刑，大辟，有鑿顛、抽脅、鑊亨之刑^⑭。

^⑩ 《史記·老子韓非列傳》。

^⑪ 《史記·韓世家》。

^⑫ 《漢書·刑法志》。顏師古注云：「參夷，夷三族。」

由此可見，申不害和商鞅一樣是實行「重刑」理論的人，而「重刑」之思想和實踐乃是先秦法家的特色。且「連相坐之法」亦「法」也，申不害又何能置身於法家之外？另外，申不害的「內脩政教」，也包括「法」在內的。據云：

韓昭侯謂申子曰：「法度甚不易行也。」申子曰：「法者，見功而與賞，因能而授官。今君設法度，而聽左右之請，此所以難行也。」昭侯曰：「吾自今以來，知行法矣，寡人奚聽矣？」一日，申子請仕其從兄官，昭侯曰：「非所學於子也。聽子之謁，敗子之道乎？亡其用子之謁？」申子辟舍請罪^⑬。

這段記載顯示出，申不害是以「法」教韓昭侯的，只是申不害碰到自己的「私」乃不免於欲曲法循私而已。這裏所謂的「聽左右之請」就是法家所稱的「私」，乃是匹夫的「私便」。

關於申不害如何「外應諸侯」的事實，戰國時人有一段追述說：

昭釐侯，一世之明主也。申不害，一世之賢士也。韓與魏，敵倖之國也。申不害與昭釐侯，執珪而見梁君，非好卑而惡尊也，非慮過而議失也。申不害之計事曰：「我執珪於魏，魏君必得志於韓，必外靡於天下矣。是魏弊事矣。諸侯惡魏必事韓，是我免於一人之下，而信於萬人之上也。夫弱魏之兵，而重韓之權，莫如朝魏。」昭釐侯聽之而行，

⑬ 《韓非子·外儲說左上》。《戰國策·韓策一》，亦載此事，唯文字略異。

明君也。申不害慮事而言之，忠臣也^⑭。

申不害的「外應諸侯」之「術」，不但是「執珪於魏」，似乎還會勾結趙之重臣。今遺有資料之記載云：

大成午從趙來，謂申不害於韓曰：「子以韓重我於趙，請以趙重子於韓，是子有兩韓。

我有兩趙也。」^⑮

大成午欲以趙結納申不害，也就是說，希望申不害做在韓的親趙派，而大成午願為在趙的親韓派，各以勾結外國勢力見重於其國內，以是謂「子有兩韓，我有兩趙也。」

申不害是否答應大成午；或者只答應大成午有兩趙，而未答應自己有兩韓，我們都不得從這段材料而知。惟韓非以此例來說明：「君臣之利異，故人臣莫忠。故臣利立而主利滅。是以姦臣者，召敵兵以內除，舉外事以眩主，苟成其私利，不顧國患。」^⑯

從大成午對申不害的所言，確實為「苟成其私利，不顧國患」，不過，申不害這位被稱道的「忠臣」是否亦如此呢？據韓非的說法，申不害不但如大成午，且用「私術」加諸昭侯。他說：

趙令人因申子於韓請兵，將以攻魏，申子欲言之君，而恐君之疑已外事也，不則恐惡於

⑭ 《戰國策·韓策三》。

⑮ 《戰國策·韓策一》。另《韓非子·內儲說下》，亦載此事。唯「大成午」作「大成牛」，王先慎云：「牛乃午之誤」。

⑯ 《韓非子·內儲說下》。

趙。乃令趙紹、韓沓試君之動貌而後言之，內則知昭侯之意，外則有得趙之功^⑰。

由此觀之，韓非是認定了申不害爲裏通外國之臣。不過，根據其他的記載，說到申不害「恐言而未必中王」，而不見得一定就是「恐君之疑已外事也，不則恐惡於趙」。茲抄錄於次：

魏之圍之邯鄲也。申不害始合乎韓王，然未知王之所欲也，恐言而未必中於王也，王問

申子曰：「吾誰與而可？」對曰：「此安危之要，國家之大事也，臣請深惟而苦思之。」

乃微謂趙卓、韓翬曰：「子皆國之辯士也，為人臣者，言可必用，盡忠而已矣。」二人各進議於王以事。申子微視王之所說以言於王，王大說之^⑱。

申不害在「外應諸侯」之餘，是忠是奸，已無足夠的資料足以佐證，韓非說過「人臣莫忠」，以法家立場而言這不該是一個頂重要的問題。在「士無定主」的戰國時代，申不害爲自己的權位謀出路，既可由「故鄭之賤臣」而相韓昭侯，那應再求有「兩韓」之重，亦不是不可想像的事情。

司馬遷說申不害「著書二篇，號曰申子」，劉向《別錄》言《申子》書「今民間所有上下二篇；中書六篇，皆合二篇，已備，過太史公所記也。」^⑲司馬貞注曰：「今人間有上下二篇，又

^⑰ 《韓非子·內儲說上》。

^⑱ 《戰國策·韓策一》。唯唐人趙蕤所著《長短經·鈞情二十二》所引述此事，為申子謂趙、韓二人曰：「子皆國之辯士也，夫為人臣者，言何必用？盡忠而已矣。」與韓策「言可必用」異。

^⑲ (宋) 裴駰，《史記集解引》。

有中書六篇，其篇中之言，皆合上下二篇，是書已備，過於太史公所記也。」^{②〇}《漢書·藝文志》著錄《申子》六篇，梁，阮孝緒《七略》云：「《申子》三卷也」^{②①}。唐，魏徵等所撰之《隋書·經籍志》，在著錄《商君書》之自注中云：「梁有《申子》三卷，韓相申不害撰，亡。」然《舊唐志》及《新唐志》法家類均著錄「《申子》三卷，申不害撰。」

雖然《隋書》載《申子》書已佚，然隋、唐間人虞世南所撰《北堂書鈔》即錄有申子之文句，魏徵自己撰的《羣書治要》亦著錄《申子·大體》篇。後來徐堅的《初學記》，馬總的《意林》，歐陽詢的《藝文類聚》，白居易的《白孔六帖》等書均錄有申子文句，至於宋人李昉的《太平御覽》，在其《經史圖書綱目》中列出《申子》書。

至今有令人不解者，為何魏徵等人撰《隋書》言《申子》書亡，而於《羣書治要》中錄之？《羣書治要》中之《大體》篇若非錄自《申子》書，又錄自何書？爾後各書所引《申子》內容有出自《大體》篇，又有不是，不出自《大體》篇者又從何而出？

《申子》書亡後，至清始有馬國翰（《玉函山房叢書》）、王仁俊（《玉函山房韓佚書續編》）、嚴可均（《全上古三代秦漢三國六朝文》）、王時潤（《商君書斟詮附錄》）及黃以周（《未刊》）等人，各就古書所引申子之言輯成《申子佚文》。

②〇（唐）司馬貞，《史記索隱》。

②①（唐）張守節，《史記正義》引。

除《羣書治要》錄《申子·大體》篇，知有《大體》篇外，《漢書》所著錄的六篇篇名，根據唐人顏師古引劉向《別錄》云：「申子學號刑名。刑名者，以名責實，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好觀其《君臣》篇。」²²宋人李昉所編《太平御覽》引《七略》云：「孝宣皇帝重申不害《君臣》篇」²³。故知《申子》書尚有《君臣》篇。另外，漢代《淮南子》言「申子之三符」，高誘注云：「申不害治韓有三符驗之術」²⁴。漢王充亦云：「韓用申不害，行其三符，兵不侵境，蓋十五年。不能用之，又不察其書，兵挫軍破。」²⁵所以，近代學者如陳啓天、嵇哲等認為《申子》書當另有《三符》篇²⁶。然「三符」者為名其學術思想內容，或其書篇名，實不敢遽定。故《申子》書之篇名可確定者惟《大體》篇和《君臣》篇。

根據以上所述，《申子》書的思想內容大致包括以下幾點：

(一) 司馬遷說申不害「學術以干韓昭侯」，司馬貞按曰：「術即刑名之法術也」²⁷。可

²² 《漢書·元帝紀》，顏師古注。

²³ 《太平御覽》，卷二二一。

²⁴ 《淮南子·泰族訓》，高誘注。

²⁵ 王充，《論衡》，卷十三，《效力》篇。

²⁶ 見陳啓天，《法家述要》，《歷史語言研究所集刊》，第四十本，中央研究院出版，五十八年十一月三十日。及嵇哲，

《先秦諸子學》，頁三八。樂天出版社，六十年九月五日三版。另外，蔣伯潛，《諸子學要》云：「羣書治要引《長短經》、《大體》篇、《反經》篇。此其篇名之獨可考者。」查《羣書治要》中並無著錄《申子》書之《長短經》與《反經》篇二篇名，唯趙蕤著《長短一書》中卷第三有《反經》篇。

²⁷ 司馬貞，《史記索隱》。

知，申不害（《申子》書）的思想主張是「法術」並根據於「刑名」。故司馬遷又說「申子之學本於黃老而主刑名」。所以，《申子》書的思想淵源當與老子有一定的關係。

（二）劉向云「刑名者，以名責實，尊君卑臣，崇上抑下。」故知申子的思想與當時的「形名之學」有關，並且，在政治上是尊君獨裁的專制思想者。

（三）高誘云：「申不害治韓有三符驗之術」。什麼是申不害的「三符驗之術」，我們已不得而知。不過，韓非曾言「四符」——「言會衆端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人。四徵者符乃可以觀矣。」松臯圓定本《韓非子纂聞》云：「天時、地利、物理、人情，用此四者計度比例以取考證，然後是非善惡可斷也。」²⁸若《申子》書之「三符」類於韓非之「四符」，則《申子》書之思想已涉及了真理判斷的問題，並且，是富於實證的哲學精神。這雖是一個假設，但由「以名責實」看來，這假設的可靠性是相當高的。

有關《申子》書的思想，以上只是由讀過《申子》書的古人之所述加以分析。我們將進一步根據所遺《申子》書的片斷語句和篇章以窺其思想內容。

三、名實思想與知識方法

²⁸ 《韓非子·八經》。見近人陳啓天，增訂《韓非子校釋》以及陳奇猷，《韓非子集釋》所引。

司馬遷說「申子卑卑，施之於名實」，劉向亦言「申子學號刑名。刑名者，以名責實，」先秦法家的集大成者韓非亦言「今申不害言術，……術者，因任而授官，循名而責實。」²⁹由此，可知申不害或戰國以來的《申子》書，其學說的基本理論乃是名實論。

什麼是「名」，申不害說：「名者，天地之綱，聖人之符。張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情無所逃之矣。」³⁰汪奠基認為這「即是說：名爲『自然的法則』，『思想智慧的符驗』的表現。客觀事物變化的規律（萬物之情）都藉名實的表現，——張綱用符——可以認識清楚。」³¹從另一方面來看，這應該是說：名是「以一御萬」的總綱，也就是抽象的觀念。我們若善用這種觀念，則能認識所有的具體事物。

抽象的觀念是「名」，具體的事物就是「實」或「事」。那麼「名」和「事」之間的關係又如何呢？《申子》書說：

示人有餘者，人奪之，示人不足者，人與之。剛者折，危者覆。動者搖，靜者安。名自正也，事自定也。是以有道者，自名而正之，隨事而定之。³²

²⁹ 《韓非子·定法》。

³⁰ 《羣書治要》，卷三十六；《申子·大體》篇。《長短經》，卷三，〈適變第十五〉，引此段，將「天地之綱」作「天地之綱」。（嚴一萍選輯，《讀畫齋叢書》，原刻景印《百部叢書集成》）

³¹ 汪奠基，《中國邏輯思想史分析》第一輯，頁一一一，中華書局，一九六一年九月第一版。

³² 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。

這一段話乃是先例舉「名」與「事」的關係，即具有餘、不足、剛、危、動、靜之「名」者，就會有人奪之，人與之、析、覆、搖、安的「事」。在此《申子》書已由經驗來說明「名」與「事」的一致性(uniformity)。爲什麼有此一致性？乃是因爲「名自正也，事自定也」，這就是說「名」與「事」自己本身具有此一致性。這是一種從客觀立場而來的解釋。有了這種「名」「實」關係一致性的認識之後，我們就應該從「名」的立場來要求和糾正「事」，使「事」符其名；另外，也應該從「事」的立場，以「事」爲依據，來定「名」。

如何才是以「名」正「事」的實踐呢？《申子》書說：「是以聖人貴名之正也，主處其大，臣處其細，以其名聽之，以其名視之，以其名命之。」³³這乃是《申子》書對「自名正之」的具體解釋。至於「隨事定之」就是「因冬爲寒，因夏爲暑」³⁴；換言之，因冬之「事」而有寒之「名」，因夏之「事」而有暑之「名」。所以，汪莫基認爲申不害「所謂『自正』、『自定』，即是說名與事各有其獨立的對象，但是在人們研究名與事的時候，則隨事而定名，自名而正事。」³⁵申不害的名實論雖是一個觸及哲學問題的討論，但仍是一個以政治爲目的的學說，名實論與政治有何關係，《申子》書說：「昔者，堯之治天下也以名，其名正，則天下治；桀之治天下也

³³ 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。

³⁴ 《呂氏春秋·任數》。

³⁵ 汪莫基，《中國邏輯思想史分析》第一輯，頁一一二。

亦以名，其名倚，而天下亂。」³⁶這乃是《申子》書的一種名實論的政治主張。進一步由這種名實的理論發展成一套統治的方法——「術」。他說：

明君如身，臣如手；君若號，臣若響，君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。為人君者，操契以責其名。及明君治國，而晦晦，而行行，而止止。故一言正而天下治，一言倚而天下靡³⁷。

申不害的名實論是「自名正之，隨事定之」的，並且要實際的運用到專制獨裁的政治上，故國君能掌握的只是身、號、本、要、柄而已，而這些都是屬於「名」的範疇，其他的手、響、末、詳、常才是屬於「事」的範疇。因之，國君實際上所能運用的名實論僅是「自名正之」或「一言正」之，而不能是「隨事定之」了。

申不害「自名正之，隨事定之」的名實論，不能不說是具有客觀意義的理論，然一旦國君所能把握者惟「自名正之」的一端，那麼「自名正之」的「名」不再是「隨事定之」，而是自心出了。這樣的名實論的運用就不再是有客觀的意義，而只是一主觀意義的。

爲什麼國君的「名」在實際上是不能「隨事定之」呢？申不害說：

³⁶ 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。

³⁷ 前段見《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。後段見《太平御覽》，卷六百二十四。「晦晦」，前為動詞，後為名詞，「行行」「止止」亦同。

何以知其聾，以其耳之聽也。何以知其盲，以其目之明也。何以知其狂，以其言之當也。故曰：去聽無以聞，則聰。去視無以見，則明。去智無以知，則公。去三者，不任，則治。三者任，則亂。以此言耳、目、心智之不足恃也。耳、目、心智之所以知，識甚闕；其所以聞，見甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行，十里之間，而耳不能聽；惟牆之外，而目不能見；三畝之宮，而心不能知。其以東至開梧，南撫多顛，西服壽靡，北懷僂耳，若之何哉？故君人者不可不察^{③④}。

既然如此，那該怎麼樣呢？用申不害自己的話來說，那就又是「君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常」了。

申不害說主觀的「耳、目、心智不足恃」，這是一種從客觀立場對人的主觀認識，認識到主觀的感覺和思維並不等於客觀存在。並且，由主觀經驗而來的知識不必然可實踐於未知的客觀事物。這是其思想客觀實證的一面。然而對一個不能事事實踐，甚而事事都不實踐的國君來說，其用以認識客觀事實的「名」又如何能「隨事定之」？不能「隨事定之」，即不得有「名」，那麼又如何「自名正之」？這是申不害客觀的名實論和其國君專制的政治思想之衝突。因其名實論的目的畢竟是為國君專制的政治思想服務的，所以不得不把一個客觀的名實論扭成一個為國君主觀

服務的「自名正之」。不過，申不害似乎也意識到這一項理論上的矛盾。故不得不把「事」的實踐推給臣，所謂「臣操其詳」和「臣事其常」。至於國君乃是：

至仁忘仁，至德不德；無言無思，靜以待時，時至而應。心暇者，勝。凡應之理，清淨公素，而正始卒焉。此治紀無唱有和，無先有隨，古之王者，其所為者少，其所因者多³⁹。

「事」既是由臣去實踐，那麼「名」的「隨事定之」應該是臣，由「事」而定的「名」應該是屬於臣的，國君又如何能有「名」以正「事」呢？在當時「臣弑君有之」的情形下，國君萬萬不能把這項「自名正之」的權力，眼睜睜的「靜以待時」的被臣下所篡奪。然而，國君也事實上不可能是個萬事通，故又不得不不要「因」臣下之所為。何況，申不害已認識到「智均不相使，力均不相勝」的道理⁴⁰。因而，國君欲保持其政權必須要比臣下「聰明」才行。因此之故，申不害終於說出「獨視者謂明，獨聽者謂聰。能獨斷者，故可以為天下王」的話來⁴¹。

申不害之所以會提出「自名正之，隨事定之」的名實論，實有其時代背景的條件，那就是自周初以來的「禮」被破壞以後，「名」與「事」多不相符，甚而一些新產生的「事」無「名」可

³⁹ 《呂氏春秋·任數》。

⁴⁰ 《太平御覽》，卷四百三十二及《意林》，卷二。

⁴¹ 《韓非子·外儲說右上》。

循，而一些指謂舊「事」的「名」，亦只剩了一個光禿禿的空「名」，所以說「款言無成」^{④②}。而名實論之所以轉而落得只剩下「自名正之」和「聰明」「獨斷」亦有其原因，因為申不害的時代使他畢竟只是一個「學成文武藝，賣與帝王家」的知識分子，而不是現代的「為民衆服務」的知識分子。因此，他的名實論不得不附合買主的條件，而當時的買主實際上能接受的是「自名正之」，而做不到「隨事定之」。當「自名正之」在名實論中突出後，他的客觀名實論的意義開始消失，剩下的只是國君主觀的「自名正之」。

至於其所言的「獨視」、「獨聽」和「獨斷」也亦有其具體的政治意義。因為當時實際事務的知識掌握在實踐事務的臣下手中，而臣下為了各自的利益，對國君歪曲真象，甚至蒙蔽國君，故國君必須要擺脫這種歪曲和蒙蔽，才能真正獲得對事物的知識。然而，一個連認識實踐都不做（「無思」）的國君要如何「獨視」而「明」，「獨聽」而「聰」呢？其實這種「獨斷」亦只不過是和「自名正之」的「名」一樣，終流為國君主觀的武斷而已。

司馬遷說「申子之學本於黃老」，申不害從名實論的客觀性到政治上的國君無為，似乎和老子是一脈相通的。不過，從老、莊哲學的辯證法觀點視之^{④③}，老子言：「禍兮，福之所倚；福

④② 《史記·太史公自序》。司馬貞，《史記索隱》。款，空也。馬國翰，申子佚文引作「疑」。

④③ 嚴靈峯教授認為「老、莊哲學之最重要的觀點，也可說就是「動」和「變」的辯證（Dialectical）的觀點。」見嚴氏所作：〈老莊哲學與辯證法〉一文，《無求備齋學術論集》，頁九三，中華書局，五十八年六月初版。

兮，禍之所伏。孰知其極？其無正？正復爲奇，善復爲妖。」^{④④}莊子也說過：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」^{④⑤}而再看申不害的名實論，依老、莊哲學觀點言，「隨事定之」而定「名」，當尙可爲老子的「強爲之名」^{④⑥}。但「自名正之」，欲以「名」正「事」，則與老、莊哲學相違。因爲，「名」^{④⑦}「隨事定之」後，「事」開始又有變化，而不能具有方定之「名」的「事」。若要以已定之「名」來「正」變化之「事」，那是不可得的，即「正復爲奇，善復爲妖」，如之何「正」法？因此，申不害的「自名正之，隨事定之」，是反映了承認以往至今的變化，而拒絕了今後的變化。即以往至今乃「名」當「隨事定之」，而今後之「事」當「自名正之」。所以，若將「申子之學本於黃老」之言當作全稱命題來看，實知其一，而不知其二也。

「名」與「事」的關係之一致性，其實並非一必然關係，而是一條件關係。「事」是「名」的充分條件，而不是一種充分又必要的條件。這就是說有「事」固然有「名」，但無「事」並不必然無「名」。例如：有貓之「事」固然有「貓」之「名」；然而無美人魚之「事」並不必然無「美人魚」之「名」。所以「名」^{④⑧}「隨事定之」則可，而「事」要「自名正之」則不可。因爲，

④④ 《老子》，第五十八章。

④⑤ 《莊子·齊物論》。

④⑥ 《老子》，第二十五章。

無美人魚之「事」如何用「美人魚」之「名」去「以名責實」呢？故邏輯上言之，申不害的「自名正之」或「以名責實」並沒有必然的普遍性。

再說，申不害認為「耳、目、心智不足恃」，這種認識是具有實證的客觀意義。然主觀的感官和思維不足恃，並不能說我們就不必用主觀的感官和思維去作認識，而「去三者，不任」，甚而「無言無思」。殊不知感官經驗和思維雖不是構成正確知識的充分條件，但卻是一項必要條件。吾人若無感官經驗和思維則知識無由建立。當然失去了感覺和思維的客觀對象，我們的知識也無由建立。因此，主觀的能思和客觀的所思同為知識建立的必要條件。我們知識的錯誤是難免的，知識的努力是不斷以主體能思的能力去認識所思的客體，而不是停止認識，申不害要停止認識以保存客觀，這種客觀只能是對象的存在意義，而不能是一種知識的意義。

四、術的實踐和理論

申不害是「學術以干韓昭侯」的，所以，申不害見重於韓昭侯者，主要的還是他有「術」的本事。根據現有的材料，除了申不害表演過一招教韓昭侯向魏採低姿勢外交，以便借刀殺人的「術」外，其他已不得而知。

而「術」主要是對象還是臣下，所以韓非才會說：「術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御

羣臣者也。」爲什麼要用「術」來御羣臣？這實在因爲當時政治被大臣把持之故，嚴重的已進而奪取政權，其次者搜取私利終而使國家地削國亡，若國君無「術」以對付這些臣下，那麼不是被臣下所篡奪，就是被外國所消滅。因爲國君的立場是「公」，而與臣下的立場是「私」不同。所以，國君無「術」而被臣下所左右的話，「公」利定然受損，而「私」利必大行其道，臣下爲了謀求「私」利，便會用各種手段來對付國君。正如申不害所言：

上明見，人備之；其不明見，人惑之。其知見，人飾之，不知見，人匿之。其無欲見，人司（伺）之；其有欲見，人餌之。故曰：吾無從知之，惟無為可以規（窺）之。或慎而言也，人且和女（汝），慎而行也，人且隨女。而有知見也，人且匿女；而無知見也，人且意女。女有知也，人且臧女；女無知也，人且行女。故曰：惟無為可以規之^{④7}。

這是說臣下窺伺國君的喜怒、好惡，來利用國君成全個人的私利。進而，申不害還指出臣下對國君政權的篡奪，他說：

今人君之所以高其城郭而謹門閭之閉者，為寇戎盜賊之至也。今夫弑君而取國者，非必踰城郭之險而犯門閭之閉也。蔽君之明，塞君之聽，奪之政而專其令，有其民而取其國矣^{④8}。

④7 《韓非子·外儲說右上》。

④8 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。嚴可均，《全上古三代文》卷四，謂「又見《長短經》、《大體》」，（見嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，第一冊，世界書局，五十年三月初版。）然《百部叢書集成》版之《長短經·大體》篇無此段。

申不害這段「蔽君之明，塞君之聽，奪之政而專其令，有其民而取其國矣」的「弑君而取國」，正是孔子所言「臣弑君者有之」的具體描述。

由於「公利」和「私便」的對立，戰國法家已漸意識到臣下的不忠乃是一種不同立場的使然，所以韓非說：「知臣主之異利者王，以爲同者，劫；與共事者，殺。故明主審公私之分，別利害之地，姦乃無所乘。」^{④9}不要說是「臣主異利」，甚而韓非認爲國君的父子，夫妻都是異利的。他說：「故后妃夫人太子之黨成，而欲君之死也，君不死，則勢不重。情非憎君也，利在君之死也。」^{⑤0}而「術」的產生乃是在這樣的背景中醞釀出來的，其實國君執「術」也是情非憎臣，而是利所在，所以，韓非會說：「則聖人之治國也，固有使人不得不爲我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人以愛爲我者危，恃吾不可不爲者安矣。」^{⑤1}

因此，對國君而言，無能忠之臣，惟有可恃之「術」。臣不忠，其言豈可信之？故申不害言「失之數而求之信則疑矣」^{⑤2}。這也就是說，人的主觀之言不可信；可信者，惟客觀方法（術）所得來的知識。

申不害既然認爲「術」是國君之所必需，那麼又根據什麼原則來用「術」呢？申不害說：

④9 《韓非子·八經》。

⑤0 《韓非子·備內》。

⑤1 《韓非子·姦劫弑臣》。

⑤2 《韓非子·難三》。

「古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也；爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣。因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉！」⁵³

「因者，君術也」，然而又什麼是「因」呢？孔子說：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？」⁵⁴ 慎到也說過：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也。……故用人之自爲，不用人的爲我，則莫不可得而用矣，此之謂因。」⁵⁵ 韓非言：「凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用。」⁵⁶ 《淮南子》云：「而君人者，不下廟堂之上，而知四海之外者，因物以識物，因人以知人也。」⁵⁷

其實「因」也就是「法自然」。老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼注曰：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓；於自然無所違。」又說：「道順自然，故天資焉。」以及「法者，謂法則也。」故嚴靈峯教授認爲「法」就是「規律」或「法則」。⁵⁸

以是可知，在秦漢前，「因」的觀念，乃意含著「用」、「順」、「無所違」、「法則」或「規律」的意義。其本可能源於老子的「法自然」。故徐復觀教授亦認爲：「可見『因』的觀

⁵³ 《呂氏春秋·任數》。

⁵⁴ 《論語·子張》。

⁵⁵ 《慎子·因循》。

⁵⁶ 《韓非子·八經》。

⁵⁷ 《淮南子·主術訓》。

⁵⁸ 《老子》，第二十五章，見嚴靈峯，〈老子的要用語之新解釋〉，於《無求備齋學術論集》，頁一七。

念，在政治上，是儒道法三家所同。」^{⑤⑧}

「法自然」、「因民之所利」、「因人之情」、「必因人情」或「因物以識物，因人以知人」都不是「因」國君之主觀，而是「因」客觀之對象。

「因」既是「因」客觀之對象，而申不害所「因」的客觀對象又是什麼？國君統治國家，鞏固政權，必須起用臣下為輔佐，所以申不害所「因」的第一個對象就是臣下。所以，他說：「鼓不與五音，而為五音主，有道者不為五官之事，而為治主。君知其道也，臣知其事也。十言十當，百為百當，人臣之事也，非君人之道也。」^{⑤⑩}這就是說，國君只是「鼓」，「因」五官之「音」而能奏出一曲美妙的交響樂來，並不是靠國君之「鼓」的獨奏而美妙。

國君雖然必須「因」臣下，但是卻不能「因」一個或少數的臣下，因為：

夫一婦專夫，衆婦皆亂；一臣專君，羣臣皆蔽，故妬妻不難破家也，而亂臣不難破國也。是使其臣並進輻湊，莫得專君焉^{⑤⑪}。

什麼是「使其臣並進輻湊」其實就是《淮南子》所說的「是故羣臣輻湊並進，無愚智賢不肖，莫不盡其能。」其理由乃是「夫乘衆人之智，則無不任也。用衆人之力，則無不勝也。」^{⑤⑫}

^{⑤⑧} 徐復觀，〈劉安的時代與淮南子〉，《大陸雜誌》，第四十七卷第六期，六十二年，十二月十五日出版。

^{⑤⑨} 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。

^{⑤⑩} 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。《長短經·大體》。又略見《意林》，卷二。

^{⑤⑪} 《淮南子·主術訓》。

因此，我們可知，申不害的「因」臣下，乃是「因」羣臣，而不是「因」一臣。並且，認為若「因」一臣，則「羣臣皆蔽」——不能「無愚智賢不肖，莫不盡其能」。國君雖然必須「因」羣臣，但又不能「信」羣臣。所以，還必須要能「獨視」、「獨聽」和「獨斷」。

申不害的「術」，除了「因」羣臣外，還有「因」客觀「法則」或標準。故言：「明君治國，三寸之篋運而天下定，方寸之基正而天下治，一言正而天下定，一言倚而天下靡。」⁶³

「篋」為箱篋也，見廣韻，大曰箱，小曰篋，「篋」為藏物之具，如之何「運」？故疑「篋」為「筭」之誤。韓非言「臣主之權，筭也。」⁶⁴《管子》書曰：「是故，君人也者，無貴如其言；人臣也者，無愛如其力。言下力上，而臣主之道畢矣，是故主畫之，相守之；相畫之，官守之；官畫之，民役之。則又有符節、印璽、典法、筭籍以相揆也。」⁶⁵因此可知「筭」乃是用以「相揆」的「筭籍」，也就是用來印證事務的標準，被印證的事務亦包括「臣主之權」在內。又「筭籍」乃簡策，故言三寸，以其小也。準此，「三寸之篋（筭）運」就是客觀標準的運用。

⑥3 《太平御覽》，卷三百九十；《意林》，卷二引作「三寸之篋運而天下定，六寸之基正而天下治。」《御覽》「篋」作「謀」，「基」作「機」，今據《意林》改。又馬國翰，《申子佚文》，注「馬總意林卷一」為卷二之誤，且其他所注之卷一亦均為卷二之誤。另《藝文類聚》，卷十九引「申子曰：一言正天下定，一言倚天下靡。」無《御覽》所引之「而」字。且屢可均，《申子佚文》，註明此句出自《申子·君臣》篇，不知何據。

⑥4 《韓非子·八說》。太田方，《韓非子翼義》云：「《史記·五帝紀》注，筭，數也。愚謂猶言計算也。」

「方寸」乃是指客觀度數的基本單位。如孟子所言「方寸之木」⁶⁶以其木小也。故而「方寸之基正」即言基本的度數單位標準。

以天下國家而言，什麼是「三寸之篋（筭）」或「方寸之基」呢？其實那就是國君的法令。以國君的法令為一種客觀的標準，故申不害的「因」亦包括「因」法令。是以，他說：「君必明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一羣臣也。」⁶⁷而所「因」之「法」乃是「見功而與賞，因能而受官」的。

國君的法令表現於語言，則又是屬於「名」的範疇之事，故國君所「因」之客觀標準亦包括「因名」在內，即「以名責實」或「循名而責實」。

雖然，事實上「法」由君立，「名」由君生，但既立既生之後，亦成爲一客觀存在者，故無論「羣臣」、「方寸」、「法令」或「名實」，對國君之主觀言，都是一些客觀的存在與條件。「因」客觀之存在與條件就是「因勢」。什麼是「勢」？慎到認爲「騰蛇遊霧，飛龍乘雲」、「弩弱而矰高，乘於風也」、「身不肖而令行，得助於衆也」，這些都是「因勢」「乘勢」，而霧、雲、風、衆等都是彼等所「因」之「勢」⁶⁸。從這個角度來看申不害的學說，故荀子云：

⁶⁶ 《孟子·告子下》。

⁶⁷ 《太平御覽》，卷六百三十八；《意林》，卷五十四。馬國翰，《申子佚文》，《御覽》作卷六百二十八，誤。

⁶⁸ 《慎子·威德》。

「申子蔽於執（勢），而不知知（智）。」⁶⁹由此觀之，申不害所「因」者亦當含「勢」在內。然而《申子》書已亡，其進一步的「因勢」學說，已無由得知。

國君的主觀如何去「因」客觀的對象或標準呢？那就是要國君摒除主觀的成見，而「無知無爲」。所以說「君道無知無爲，而賢於有知有爲」⁷⁰。

爲什麼國君的「無知無爲」要比「有知有爲」來得好呢？我們大致可以歸納出三項理由：

（一）君若有爲必「明見」、「知見」，而會被臣下利用以成彼等之「私」，而「惟無爲可以規之」。「故善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿疏（跡），示天下無爲，是以近者親之，遠者懷之。」⁷¹

（二）即使國君有爲而欲知欲治，但主觀條件是有限的，因爲「耳、目、心智之不足恃也」，這乃是因對象太廣太多，非主觀所能之故，所以只好「無言無思，靜以待時」。

（三）因爲國君內有主觀能力之不足，外有虎視眈眈之羣臣，故「有爲」實不可爲。但是，這不用愁，老子說過「道常無爲而無不爲」⁷²，請看「鏡設，精（清），無爲而美惡自備；衡

⁶⁹ 《荀子·解蔽》。

⁷⁰ 《呂氏春秋·任數》。

⁷¹ 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。日本，天明七年，細井德民等校刊本，疑「疏」為「跡」之誤，甚是。

⁷² 《老子》，第三十七章。

設，平，無爲而輕重自得。」^{⑦③}不就是嗎？何況，「地道不作，是以常靜，常靜，是以正方，舉事爲之乃有恒常之靜者，符信受、令必行也。」^{⑦④}

其實申不害言君之「無爲」實與老子一樣是把君與「道」作成了一個形上學的比喻，故老子亦言「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」^{⑦⑤}不同者，申不害在老子的「無爲」上加了一條尾巴，即「符信受，令必行也。」其實也就是「明君治國，而晦晦，而可行，而止」之意，此乃言晦其所晦，行其所行，止其所止，亦是爲「無爲」之意。

申不害的「術」，由「因」開始，而欲達到的最高境界乃是「無爲」，故言「凡因之道，身與公無事，無事而天下自極也。」^{⑦⑥}

申不害由「術」出發，發現了客觀的「實」，再想以「因」而應用到現實的政治上，然而政治的客觀對象是民而不是君，所以，「因」來「因」去，實際上所「因」的只是看來似乎是客觀

^{⑦③} 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。《韓非子·飾邪》云：「故鏡執清而無事，美惡從而比焉；衡執正而無事，輕重從而載焉。」故疑「精」為「清」之誤。《初學記》，卷二十五，鏡第九作「豈不知鏡設精，無為而美惡自備矣」，《白孔六帖》將「知」作「如」。

^{⑦④} 隨、虞世南，《北堂書鈔》，卷百五十七，引《申子》。清、林國廣校云：「今案：陳俞本『常靜是以』四字作『希是以』三字，誤也。又陳本刪符信句，《玉函山房》輯申子尚沿陳誤。」嚴可均輯《申子》，「常靜，是以正方」作「地道常靜，是以正方」，今從林氏之校正。

^{⑦⑤} 《老子》，第五十七章。

^{⑦⑥} 《羣書治要》，卷三十六，《申子·大體》。

的「法」或「名」而已。在當時「法」或「名」並非由客觀對象的民衆所立，而是掌握在國君一人之手中而已。不過，坐實在當時的政治條件之下，即使是「因」「名」或「法」，已不得「君設法度而聽左右之請」，而「左右」大臣在當時多宗法封建之所遺，故「術」造成了打擊這宗法封建「左右」的力量，鞏固了國君獨裁的權力。其對宗法封建的結束和「一人專制」的建立是盡到了推波助瀾之功。

五、政治思想及其他

申不害的政治學說是根據在「術」的方法論上的。「因法」是其「術」的運用之一，故有「君必明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一羣臣也」的主張。並且，他還有訴諸歷史的論證，說是：

堯之治也，善明法察令而已。聖君任法，不任智；任數，不任說。黃帝之治天下，置法而不變，使民而安不安，樂其法也^⑦。

⑦ 《藝文類聚》，卷五十四。《御覽》，卷六百三十八，作「蓋明法察令」及「使民安樂其法也」，明、陶宗儀，《說郛》，卷六，作「使民而安，樂其法也。」按：「使民而安不安」，前「安」為動詞，後「安」為名詞，即役使人民而使不安者安，故樂其法也。

由此可見申不害的「法」具有二重意義：

(一)「聖君任法，不任智」，「智」是一種主觀的能力，而「法」是一種相對客觀的標準。韓非也認為「法」是一種客觀的標準，而言「雖有不待隱栝，而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。雖有不恃賞罰，而有恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。」⁷⁶「隱栝」者，揉曲曰「隱」，正方曰「栝」；亦即客觀標準之「規矩」也。

(二)「置法而不變」，是表示「法」的不變性，是不可「朝令夕改」的，故人民可有一固定的標準可循，才能「使民而安不安。」慎到也說到「官無常法，而國日謬」⁷⁷，「常」就是「不變」。韓非也認為「夫搖鏡則不得為明，搖衡則不得為正，法之謂也。」⁷⁸

雖然，申不害言「置法而不變」，然而，他也說過「昔七十九代之君，法制不一，號令不同，然而俱王天下。何也？必當國富而粟多也。」⁷⁹「法制不一，號令不同」，可見「法」不是不能變的，也就是說「置法而不變」是有條件的。其條件是以「國富而粟多」為目的的。《商君書》亦曾言「三代不同禮而王，五霸不同法而霸」及「治世不一道，便國不必法古。」⁸⁰韓非

⁷⁶ 《韓非子·顯學》。

⁷⁷ 《慎子·威德》。

⁷⁸ 《韓非子·飾邪》。

⁷⁹ 《藝文類聚》，卷五十四。《太平御覽》，卷六百三十八。

⁸⁰ 《商君書·更法》。

雖亦主張「法」不可「搖」，但亦認為「故治民無常，惟法爲治。法與時轉則治，治與世宜則有功。」⁸³「法」的本身並不是「法」的目的，而其目的，在韓非說來乃是「治」和「有功」，在申不害說來就是「國富而粟多」。

因此，可以知道申不害的「法」雖是「置法而不變」的，不過，因其目的乃是「國富而粟多」，所以，欲達此目的，若遇到不同的客觀條件，則可「法制不一，號令不同」，也就是說，「法」亦是可變的。

「法無明文不罰」是「法」的基本原則之一。「法」應用到行政上，就是不得有虧職守，亦不得越職，因爲有職就有責，有責亦有權，越職就是越權。爲什麼不得讓官吏越職？韓非說：「故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。守業其官，所言者貞也，則羣臣不得朋黨相與矣。」⁸⁴這乃是因爲「越官」和「不當」足以引起「朋黨相爲」的緣故，而不合乎「術」的原則。其實，申不害先韓非就看到了這一點，所以他說：「治不踰官，雖知弗言。」⁸⁵因此，可知申不害在行政上是主張嚴守「法」的人。

從政治思想而論，申不害不但是梁啓超所言的「術治主義」者，實在也是個「法治主義」

⁸³ 《韓非子·心度》。

⁸⁴ 《韓非子·二柄》。

⁸⁵ 《韓非子·定法》。另，〈難三〉「弗言」作「不言」。

者。申不害的「法治」思想更是與先秦法家一脈相連，並是重要的一環，而一直影響到韓非。

雖然韓非的法家思想受到申不害的影響，然站在法家立場批評申不害的也是韓非。韓非批評申不害有二項，一是「不擅其法」，二即是「雖知弗言」這一點⁶⁶。韓非說：

(1) 申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之；利在新法後令，則道之。新故相反，前後相悖，則申不害雖十使韓昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。

(2) 申子，治不踰官，雖知弗言。治不踰官，謂之職守也可。知而弗言，是不謁過也。人主以一國目視，故視莫明；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尚安假借矣。

以申不害而言，「術」的運用必須建立在國君的「無爲」上。人之「有爲」乃是人之有「私」，好要聰明。所以，要「無爲」就必須「無知」，甚而「無私」。如此的「無爲」才能「示天下無爲，是以近者親之，遠者懷之。」「無私」也就是「公」，因此，國君便應當「清靜公素」，所以說「凡因之道，身與公無事。無事而天下自極也。」申不害更進一步把這種「無私」

作一個形上學的比喻爲「天道」。他認爲「天道無私，是以恒正。天道常正，是以清明。」⁸⁷

「身與公」的政治理想，雖然沒有在申不害的手裏完成一個完整的理論，並且實際上與其「尊君」的主張相衝突。

「術」的目的是維護國君政權的，然「術」若貫徹下去，卻是「無爲」而「無私」。所以在知識論上，申不害不得不將其發展到一定程度的客觀名實論扭成「獨視」、「獨聽」和「獨斷」。而當他的客觀術發展到一定政治的層面，爲了維持其「尊君」的目的不變，而把成了爲「無爲」的「晦晦」、「行行」和「止止」，終而扳回到「法令」上。故言「君之所以尊者，令之不行是無君也，故明君慎令。」⁸⁸由此可見，申不害的政治思想，在基本上是「尊君」的。是以「身與公」的「無私」有時只是幌子，故而言「有天下而不恣睢，命之曰以天下爲桎。」⁸⁹

另外，根據現有的材料，申不害的思想還有一點值得我們注意的是他爲「七十九代之君」
「俱王天下」所提出的解釋竟然是「國富而粟多」。「國富而粟多」，這是一個以經濟因素作爲

⁸⁷ 《北堂書鈔》，卷百四十九。《太平御覽》，卷二，作「天常正」。《藝文類聚》，卷一，亦作「天常正」。

⁸⁸ 《藝文類聚》，卷五十四。《北堂書鈔》，卷四十五，「慎令」作「慎之」。

⁸⁹ 《史記·李斯列傳》，司馬貞，《索隱》云：「恣睢猶放縱也。謂肆情縱恣也。」張守節，《正義》云：「言天下不能自縱恣督責，乃勞身於天下，若堯、禹，即以天下爲桎梏於身也。」嚴可均，《申子佚文》注云：「桎：此申子謂亡王如此耳。」張守節之言是，嚴可均之言，實不知此乃法家之正面的說法。

對歷史的解釋。

除此之外，申不害還說過：「四海之內，三合之間，奚貴？曰貴土。土，食之本也。」^⑨而食是食粟，食粟是吃飯問題，也是民生問題之一。而他對歷史發展之解釋又是「粟多」。從這裏我們可以看出申不害的歷史哲學似乎已經接觸到「民生是歷史發展的重心」之問題。可惜的是《申子》書已亡，進一步的理論我們已不得而知了。而只能由此推斷申不害也是一個重農思想者而已。

綜觀申不害的政治思想，其最大的理論矛盾乃是「無私」與「尊君」的衝突。他的「無私」可以用作「尊君」的專制思想的幌子。不過，若站在一個同情了解的立場上，這個理論的矛盾是根植於其時代的，在那個時代是一個由宗法封建步入「一人專制」的過程中，故其「無私」是針對宗法封建的，而其「尊君」是迎接「一人專制」的。

慎到重勢思想之分析

我國最早評論慎到思想的古籍有《莊子》的〈天下〉篇，《荀子》的〈非十二子〉、〈天論〉及〈解蔽〉等篇。在先秦引述及評論慎到思想的還有《韓非子》的〈難勢〉篇及《呂氏春秋》的〈慎勢〉等篇章。由此可知，在戰國時代確實出現過慎到的思想，並引起了儒、道、法三家的討論過。並且，《韓非子·難勢》篇就是以慎到提出的「勢」作為通篇的論旨，而作了批判性的接受。因此，亦可見慎到思想對法家的重要性。

慎到是一個道法兼修的法家，歷來學者多無異議。唯近代學者梁啟超引《韓非子·難勢》篇，誤解〈難勢〉篇中駁慎到之言為韓非之意，認為韓非反對慎到的「勢治主義」，且言：

淺見者流，見法治者之以干涉為職志也。謂所憑藉者政府權威耳，則以與勢治混為一談，韓非此論，辨析最為謹嚴，蓋勢治者正專制行為，而法治則專制之反面也。勢治者自然的情性之產物，法治則人為的努力所創造，故彼非人所得設，而此則人所得設也，

是法與勢之異也。法家非徒反對暴君之用術恃勢而已，即明主之勤民任智；亦反對之；彼宗蓋根本不取人治主義；初不問其人之為何等也^①。

梁啓超的這段話，確實點出了法家「不任智」而「任法」的精神，不過，卻誤解了先秦法家思想中「法」與「勢」的關係，甚而誤認「法」與「勢」是兩個對立的觀念。更大的錯誤是他誤讀了〈難勢〉篇。〈難勢〉篇有三段，第一段是引述慎到有關「勢」的主張。第二段是引述反對慎到之「勢」的言論，這段言論是以「人治」立論的。第三段才是韓非的批判和主張，他批判了第二段的「人治」主張——「客曰：必待賢乃治；則不然矣。」也批判了「勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也」的機械決定論，進而主張「人設之勢」。何況，在第三段中，韓非明白的說出：「夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則亦不然矣。且夫百日不食以待梁肉，餓者不活；今待堯、舜之賢乃治當世之民，是猶待梁肉而救餓之說也。」（《韓非子·難勢》）

雖有梁啓超之說，以為慎到的「勢治主義」非法家，但那是錯誤的說法，誤解了「法」和「勢」的關係，更誤讀了〈難勢〉篇，然根據〈難勢〉篇的本意，慎到當亦為先秦法家而無疑義。

^① 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁一三八—一三九。臺灣中華書局，一九五六年臺一版。

一、生平與學術

雖然慎到的思想曾引起戰國時代儒、道、法三家的評述。但是，有關其事蹟的記載卻流傳得很少。在先秦古籍中，除了有關慎到思想的評述之外，還有一段有關的記載，茲抄錄於次。

魯欲使慎子為將軍，孟子曰：「不教而用之，謂之殃民；殃民者不容於堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽。然且不可。」慎子勃然不悅曰：「此則滑釐所不識也！」（《孟子·告子下》）

另外，《戰國策》也記載了一段有關慎子的故事。楚懷王死，子襄王質於齊欲歸，齊王要楚襄王割地才肯放人，襄王問於其傅慎子，慎子說：「獻之地所以為身也。愛地不送，死父，不義，臣故曰獻之便。」襄王從慎子之說允獻地之事而得返國就王位。齊果來使求地，襄王問於慎子，慎子卻說：「王明日朝羣臣。皆令獻計。」而有三個大夫各有不同的建議，一是主張獻地，一是主張派兵守地，一是主張向秦求援。在莫衷一是之際，襄王求教於慎子，慎子卻說：「王皆用之。」襄王當然不高興，而慎子再作解釋說：「臣請效其說，而王且見其誠然也。王發上柱國子良車五十乘，而北獻地五百里於齊，發子良之明日，遣昭常為大司馬，令往守東地。遣昭常之明日，遣景鯉車五十乘，西索救於秦。」襄王果用慎子之說，而保全了國土的完整。（《戰國

策·楚策三》)

至於以上的二段記載，陳榮捷認為「戰國時代有三個慎子，一個是《戰國策》裏的慎子，一個是《孟子》裏的慎子，一個是我們現在所要討論的慎子。」^②依其意以為，《戰國策》、《孟子》裏的慎子和作為思想家的慎子，是三個不同的人。

然而錢穆認為《孟子》中所述之慎子就是慎到，也就是作為思想家的慎子。並引焦循之說「然則慎子名滑釐，其字為到，與墨子之徒禽滑釐同名。」至於《戰國策》中的慎子記載，亦見明人慎懋賞的慎子輯本，而錢穆云：

今亦見慎氏書。按懷王入秦為周赧王十六年，其時齊湣王之二年也。豈慎子遂以其時為楚襄王傳乎？校其年代尚無不合，惟慎氏書係抄撮偽造，不足據。《史記正義》云：

「慎子，戰國時處士。」亦不以為楚王傳。《風俗通義·姓氏》篇云：「慎到為韓大夫」，亦無據。疑從其先申韓，申韓稱之而誤^③。

《孟子》中所述之慎子，由於資料之孤立而無旁證，是否即為慎到，實不敢遽然斷言。然由於孟子的反對，可斷言者唯此慎子非孔孟之徒。由於其善戰，可推斷其若非專事戰爭的兵家，即可能是「富國強兵」的法家。且從孟子提供的反面材料——「不教而用之，謂之殃民」——來

② 陳榮捷，〈戰國道家〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第四十四本第三分，一九七二年十月出版。

③ 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁四二五—四二七，香港大學出版社，一九五六年。

看，雖然慎子並非不「教」，但其所「教」的「自爲」之祿（《慎子·因循》）與孟子的仁義大不相同，所以孟子言其「不教」，亦良有以也。所以，《孟子》中所述之慎子也並非絕對無慎到的可能。

《戰國策》中有關慎子的記述，被慎懋賞輯入《慎子》書中，慎氏書固不可信，然《戰國策》的記述卻不得不予考慮。錢穆認爲「校其年代尚無不合」，雖疑此楚王傳的慎子非慎到，但也不能絕對排除爲慎到的可能性。尤其記述中所言，襄王欲獻地返楚，慎子即依襄王之意言獻地；爾後三大夫各有意見，慎子又依三大夫之意「統統有獎」；可能正是《荀子》所批評的「尚法而無法，下脩而好作。上則聽取於上，下則聽取於俗。終日言成文典，反訓察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆。」（《荀子·非十二子》）並且，《戰國策》這段記述的基本思想和《慎子·因循》篇的思想是脗合的，因此，是否此慎子即慎到，雖然沒有其他的證據，但其可能性還是不能排斥。

《漢書·藝文志》，「法家類」列《慎子》四十二篇，注云：「名到，先申韓，申韓稱之。」慎子先韓非，韓非稱之，這是沒錯的。可是，若《戰國策》及《孟子》中所述之慎子即慎到，則慎子不可能先於申不害。故錢穆言：「夫到與孟子同時，而按《鹽鐵論》慎子以潛王末年亡去，則慎子輩行猶較孟子稍後，豈得先申子？」^④

^④ 同^③，頁四二六。

慎到是一著述立說的戰國處士，故司馬遷云：「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！」「慎到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意，故慎到著十二篇。」（《史記·孟子荀卿列傳》）唐人張守節《史記正義》注云：「《慎子》十卷，在法家，則戰國時處士。」宋人裴駰《史記集解》引徐廣注云：「今《慎子》，劉向所定：有四十一篇。」⑤

由此，可知慎到是趙人，曾為稷下先生，是戰國時「士無定主」的處士；趙人既能在齊為稷下先生，再遊於魯、楚，也不是沒有可能的。《慎子》書由司馬遷所說的十二論，及《漢書·藝文志》著錄的四十二篇，到了《隋書》和新舊《唐書》均僅著錄《慎子》十卷，而未言篇數。宋以後《慎子》書散佚殆盡，只剩下節錄自《羣書治要》之殘本，故《宋史》及《文獻通考》只著錄《慎子》一卷，當即為此殘本。至清代有嚴可均、錢熙祚重加輯校，而有四錄堂本及守山閣本，今有守山閣本傳世。而陳啓天說：「查今本慎子，多發揮法家思想，當係節錄四十二節本。至四十二篇本既比《史記》所說為多，則是否全出於慎到自著，自不能無疑。不過我們現在要研究慎到的法家思想，又不能不取材於今本《慎子》——守山閣本。」⑥

慎到思想的淵源，由於其事蹟多不可考，故亦難以敘述，唯因其為趙人，並且為齊稷下先

⑤ 「四十一篇」恐係「四十二篇」之誤，《漢書·藝文志》所著錄之四十二篇應即為劉向之定本。

⑥ 陳啓天，《法家述要》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第四十本下冊，一九六九年十一月出版。

生，故亦可一述。

慎到在稷下這樣的思想環境下，對其學說不應是毫無影響的。不過，慎到到稷下，當是成年以後的事，其為趙人，早年在趙，趙為三晉之一，三晉的學風，對其亦當有一定的關係。

先秦法家思想淵源於齊管仲，而後居中原文化較高的三晉之地，亦發展了法家思想。從晉的附庸鄭國產生子產「鑄刑書」，鄧析「作竹刑」，接著晉亦「鑄刑鼎」，鄭賤臣申不害入韓行法家之「術」，魏李悝「盡地利之教」、吳起、商鞅亦由魏入楚、秦。陶希聖亦言：「戰國時代，三晉領有中原。黃河流域腹部之高度文化區域成爲晉學的天下。晉學含有二大成分：其一是晉文公導入之齊國法制與太公權道之學；其二是子夏導入之魯國禮制與孔子常道之學。」且「子夏門下，李悝傳《詩》而著《法經》，吳起傳「春秋墜而爲兵家與法家。」^⑦由此可見，法家之學在三晉的盛況。

三晉的魏、韓相繼啓用法家之人，國家之間的競爭，也使得慎到的祖國趙爆發了「變法」的風潮。那就是趙武靈王的「胡服騎射」。爲了「胡服騎射」的「變法」，趙國發生了激烈的爭辯，終於爲以武靈王爲首的「變法」派取得了勝利。當時武靈王爭辯的對手，正是宗法封建的「皇親國戚」，其爭辯的論點也正是「法古」與「變古」之爭。武靈王主張「變古」而「胡服騎

⑦ 陶希聖，〈秦用晉法漢行周道〉，《食貨月刊》，復刊第三卷，第二期，一九七三年五月出版。

「射」的要點有：

(1) 夫制國有常，而利民為本；從政有經，而令行為上。……今胡服之意，非以養欲而樂志也。事有所出，功有所止（出）、事成功立，然後聽且見也。

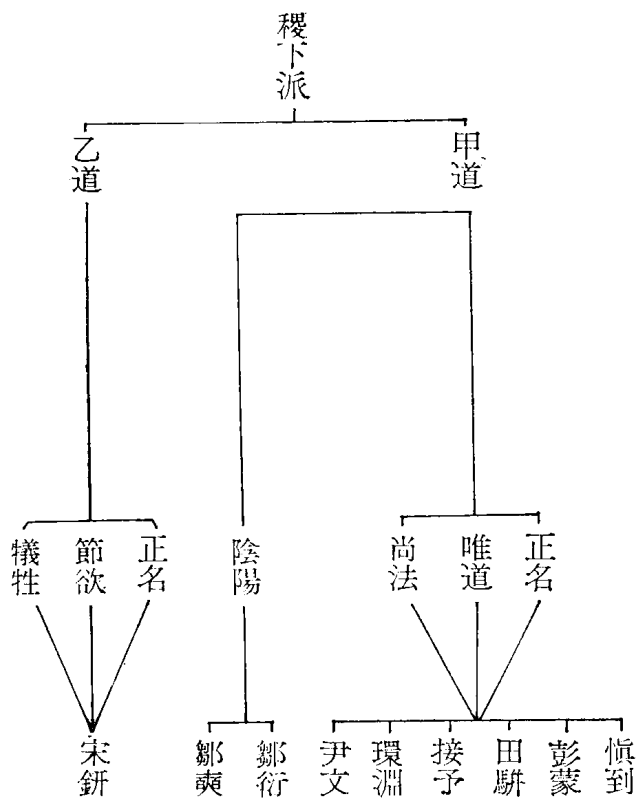
(2) 夫服者所以使用也，禮者所以便事也。……是故聖人苟可以利其民，不一其用。果可以便事，不用其禮。

(3) 古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？……視時而制法，因事而制禮，法度制令，各順其宜。……故禮（理）世不必一其道，便國不必法古。（《戰國策·趙策

二》）

不論「胡服騎射」之時，慎到是否在趙。但是，我們相信在三晉學風的習染之下，「胡服騎射」的爆發亦非一朝之事。

再說，先秦法家思想的淵源，還可追溯到管仲的「作內政以寄軍令」，管仲之後，齊的法家思想亦不絕如縷。齊究竟出現了那些思想家，主張些什麼，我們現在已很難辨析，不過，將《管子》書視為齊學者思想的一個總集，當是合乎歷史事實的。齊曾設置稷下學官「不治而議論」，各國學者來會，更蔚為一時之風氣。故近人亦有以為《管子》書與稷下學派有關者。在稷下，各派學說相互激盪，原有的齊法家思想也摻合了其他學派的思想成分，且《管子》書亦呈現了這種思想雜陳的氣象。近人金受申把孟子荀子除外的稷下先生及學說，將其可考者表列說明之^④。其表如次：



在三晉學風的醞育下，和稷下各派學術思想的激盪中，慎到的思想已不止於「刑名之學」，而雜染了道家的色彩，可惜《慎子》書已成殘篇，是否他還具有其他學派的思想成分，已不得而

⑧ 金受申，《稷下派之研究》，頁五〇。臺灣商務印書館，一九七一年五月，壹一版。

知。

《慎子》編目由《史記》的十二篇和《漢書》所載的四十二篇，宋以後僅剩殘編《威德》、《因循》、《民雜》、《德立》、《君人》等五篇。至清，錢熙祚再據《羣書治要》輯出《知忠》、《君臣》兩篇。原五篇之殘本亦恐係取自《羣書治要》。且附有逸文，不知何人所輯，然其文句有數條取自《鬻子》、《墨子》、《韓非子》、《戰國策》等書。今錢熙祚七篇之殘本乃以《羣書治要》為主，並據唐宋類書所引補正，其無出處篇名則附於後。《羣書治要》所節錄之七篇，則當係劉向所定之四十二篇。今日，對慎到思想研究之所據，亦唯有《羣書治要》之所錄及唐宋類書所引之材料而已，另可為補充者唯唐宋以前各家之評述。

二、「道」與「因」的意義

司馬遷說慎到等「皆學黃老道德之術，因發明序指意」，由此亦可推斷司馬遷所看到的《慎子》十二篇，當是有濃厚的道家色彩。其實，《莊子》書中亦把慎到列入道家，而言：

公而不當，易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者。彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之，齊萬物以為首，曰：

「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之，知萬物皆有所

可，有所不可，故曰選則不徧，教則不至，道則無遺者也。」（《莊子·天下》）

由上所述，可知慎到等人的思想在於「放任自然」。「公而不當（黨），易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往」，是說要摒除私慾和主觀的「知」「慮」，而順應客觀事物的「自然」。「齊萬物以爲首」乃是主張打破人爲主觀對客觀事物相對差異的界限，也正是《莊子·齊物論》的根本思想。慎到等之所以主張這種「放任自然」和「齊萬物以爲首」乃是基於彼等對「道」的認識，是說「天覆」「地載」都是「道」的表現形式，只有「道」才是包容著這一切的。由於「道」，所以「萬物皆有所可，有所不可」，而可與不可，這兩種矛盾的事物，唯有在「道」中才得到統一。任何違反「道」的事物，都是不能周全的，而唯有「道」才是無所不包。所以說：「選則不徧，教則不至，道則無遺者矣」。「選」和「教」都不是「自然」的「道」，而是人爲主觀的事務，故「不徧」也「不至」^⑨。

「決然无主」和「於物无擇，與之俱往」的思想要點正和荀子所說「上則聽取於上，下則聽取於俗，終日言成文典，反訓察之，則倏然無所歸宿」是脗合的。慎到等的思想，雖由此可知是一種強調客觀事務的，但是卻完全抹煞了人的主觀能動的條件。這種思想傾向，顯然是落入了機

⑨ 胡適認爲此處之「道通導字」，實誤。見《中國古代哲學史》卷三，頁五九，臺灣商務印書館，一九六一年一月臺一版。郭慶藩疏爲「萬物不同，稟性各異，以此教彼，良非至極，若率至玄道，則物皆自得而無遺失矣」見《莊子集釋》，頁一〇八七，河洛圖書出版社，一九七四年一月臺景印一版。

械決定論中。

《莊子》書接著單獨評述慎到的思想說：

是故慎到棄知去己而緣不得已，冷汰於物以為道理，曰知不知，將薄知而後鄰傷之者也，謾騾无任而笑天下之尚賢也，縱脫无行而非天下之大聖，椎拍輓斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之施，若磨石之隧，全而无非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无譽。故曰至於若无知之物而已，无用賢聖，夫塊不失道。豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」所以，「彭蒙、田駢、慎到不知道。雖然，概乎皆嘗有聞者也。」

（《莊子·天下》）

這段文字指出慎到的思想中心在於「棄知去己而緣不得已」，不錯，客觀的事物是不會簡單的隨主觀願望而改變。「挾泰山以超北海」，只是妄人的狂想。但客觀事務並不是沒有規律可循，若能把握規律，努力實踐，「愚公移山」並非一定不可能。

從莊子所述中，可了解到慎到的「道」是一種客觀的存在。在自然界有此客觀存在，在人事界亦有此客觀存在者。所以慎到說：

夫道，所以使賢無奈不肖何也。所以使智無奈愚何也。若此，則謂之道勝矣。（《昭明

文選·張景陽雜詩注》)。

不肖與愚者受欺乃是一種人爲的「賢」「智」使然，而不是「道」的客觀下然或「自然」，因此，消除了這種現象，叫做「道勝」。「道勝」就是合乎客觀事務的「自然」，其中並沒有有人爲的因素，因此，也不會有人獲得讚譽，故慎到說「道勝，則名不彰」(《昭明文選·張景陽雜詩注》)。

人若欲以主觀之力強矯客觀之「道」，這就是「棄道術」，是不能成功的。之所以不能成功，乃是因爲人的主觀能力是有限的，而無限的客觀事物唯「大道能包之」，以有限的能力去改變無限的客觀事務，這是不可能成功的。故慎到說：「棄道術，舍度量，以求一人之識識天下，誰子之識能足焉？」(《荀子·王霸注》)

要把國家治理得好，也有客觀的一定之「道」，如果「國無常道，官無常法」，就會「國家日謬」。(《慎子·威德》)因爲，慎到的「道」包括了萬物的「有所可，有所不可」所以，「國家日謬」也是「道」，不過是「逆亂之道」(《慎子·民雜》)而已。

「道」關係著人羣與國家的生存和發展，所以，必須要有一部分的人從事「道」的研究，而放棄勞力的生產，故慎到言「小人食於力，君子食於道」(《意林》，卷二)。從另一方面來說，這也是一種社會分工的思想反映。其實，不論是對自然事物或人事事物，「力」之「行」和「道」之「知」是不能分離的，而應該是「知行合一」的，人若脫離了「行」即無正確的「知」，

又何以能知「道」？因為沒有物理事物的實驗（「力」），即無正確的物理學理論（「道」）。以政治而論，亦復如此，政治學乃是管理衆人之事的學問（「道」），若沒有經驗過衆人（民間）的生活，何以知衆人之事的「道」，對衆人之事的「道」無知又如何管理之？所以，能對政治之「道」作正確認識的人，也只有來自於衆人（小人）之中的人，故若欲言知「道」者爲君子，君子於小人實不可分，「力」與「道」亦不可分。慎到並非處於現在的民主時代，其所謂的政治或「道」，只是國君對人民的統治之「道」而已。這種時代的局限，也是無可奈何的。而「小人食於力，君子食於道」也正是反映了當時不民主的階級政治結構而已。

「道」是一種客觀存在，而「德」乃是事物存在的性質。如言：「日月爲天下眼目，人不知德。山川爲天下衣食，人不能感。」（《太平御覽》，卷四三九及四九九）這也就是說，無日月之明則無以目見，無山川之財則無以衣食。日月之使人目見與山川之使人衣食者，此乃日月山川之「德」。日月山川有「德」，聖人亦有「德」，所以說：「天有明，不憂人之暗也，地有財，不憂人之貧也。聖人有德，不憂人之危也。」天、地及聖人因爲各有其「德」故「不憂」，並且還可「無事」，這乃是由於「關戶牖必取己明焉，則天無事也」，「伐木刈草必取己富焉，則地無事也」，以及「百姓準上而比於下，其必取己安焉，則聖人無事也」。（《慎子·威德》）所以，慎到還說：「天德，精微而不見，聰明而不發。是故外物不累其內。」（《昭明文選·沈休文游沈道士館詩注》）這正說明了「德」是一種內在的性質，日月山川，天地聖人，都具有其內

在性質的「德」，因彼具其「德」，所以，人可目見，亦可衣食，百姓也可各「取己安」。並且，每個人也可具有「德」，一個有修養的人也可以和日月山川或天地聖人般樣的「無事」，所以說「是故外物不累其內」。若人爲外物所累，便是不知「德」，也是不知「道」。「道」是客觀事物的存在，「德」是事物內在的性質，所以，「道」亦可被看成爲「德」的本體。

慎子把「聖人有德，不憂人之危也」比成「天有明，不憂人之暗也。地有財，不憂人之貧也」，顯然是一種形上學的比喻。

「聖人有德」，而聖人之「德」是什麼呢？根據現有的材料，我們找不到明確的答案。不過，照莊子的描述，慎到似乎是在追求一種「夫無知之物，無建已之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽」的理想。如果說這乃是慎到理想中的聖人，那麼其「德」乃在於摒除主觀的知慮之患，以及「動靜不離於理」。要如何才能使動靜不離於理呢？慎到有段話說：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷。日月所照，四時所行，雲布風動。不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎通法，而不出乎愛惡。（《慎子·逸文》）

這段話雖與《韓非子·大體》篇雷同，但也與慎到的思想並無不合。這段話乃是說，由於對自然界的觀察，發現客觀事物的存在與變化是不能隨主觀而稱心如意的，若欲強爲之亦是枉然，

其結果不過是「累心」「累己」而已。故不必以主觀的「智」「私」來操心煩惱。在自然界，人必須遵從客觀事物的存在與法則，這就是合乎「道」的。由自然界與人事界的比喻，慎到認為人事界也有這種客觀的存在與法則，而「法術」「賞罰」及「權衡」就是人事界客觀存在與法則，我們亦應遵循之。「守成理，因自然」，也就是這個意思。慎到的這種說法，其實只具有片面的真理性。因為一切人為事物的存在與法則，都是在一定條件和社會制度下產生的。一旦社會制度發生變化，其「法術」「賞罰」的存在或內容亦發生變化，「天道」與「人道」固有其抽象的普遍之處，但亦有其具體的不同之處。這種簡單的等同比喻，雖然可以滿足其抽象普遍的意義，但是卻忽略了其具體的不同之處。

對自然事物與人事事物作了普遍考察之後，慎到所提出的實踐方法就是「守成理，因自然」。除了「因自然」之外，他還說過要「任自然」。

鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故為鳥為魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以為之，則必墮必溺，猶人之足馳手捉，耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思之而後可施之則疲矣。是以任自然者久，得其常者濟。（《慎

子·逸文》）

這裏的「任自然」，乃是完全摒除了主觀能思作用的說法，「不待思而施之」即完全抹煞了人有掌握客觀事物發展規律的能力。進一步說，就是承認人對客觀事物的變化是無能為力的，這

又落入了命定論的泥淖。誠然，客觀事物的存在與變化規律是不能隨主觀意志一廂情願所能改變的。然而，若把「任自然」看成「不待思而施之」，那就怪不得有人批評「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」

如果說慎到的思想對客觀事物一定是無可奈何到「棄知去己，而緣不得已」，似乎亦不見得，因為他認為「大君」要「因民之能為資」。（《慎子·民雜》）對君而言，「民」當是一種客觀存在者，「因民之能為資」已表示慎到主張主觀可以利用客觀存在，故「因自然」當包括主觀對客觀「自然」的利用。所以，他說：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。……故用人之自為，不用人之為我，則莫可得而用矣。此之謂因。（《慎子·

因循》）

在這段話裏，慎到所表現的已不再是機械決定論了，而是認為，主觀可以發現客觀事物及變化的規律，「因」其規律及主觀施為，促使客觀事物朝著主觀願望的方向變化。因為能知「人情」是「自為」的，及「天道因則大」，這都是主觀能動性實踐的結果，發現了「自為」和「因則大」的客觀規律之後，還必須要有「用人之自為」的主觀施為。這種思想已不再是主張「不待思而施之」，而是要透過主觀能動性分析了客觀事物之規律而後施為的。

「不待思而施之」的「任自然」與「因天道」的思想有顯然的差別，依莊子與荀子之所述，

慎到的思想應該是偏向於「不待思而施之」的。〈因循〉篇或為慎到本人之思想，或為慎到後學進一步的發展，則不可知。

對申不害來說，「因者，君術也」。（《呂氏春秋·任數》）《慎子·因循》篇之「因」，不能不說也是「君術也」。但以鳥飛魚游的「不待思而施之」的「任自然」言，慎到卻說「鳥飛於空，魚游於淵，非術也」。這種「不待思而施之」的「任自然」確實是「非術也」，並且是一種機械決定論的觀點，忽略了人主觀能動性的存在，是不合於事實的說法。

承認客觀事物的存在及其規律的「道」，不是主觀一廂情願所能改變的，然卻可透過主觀對「道」的認識和實踐，可由「因天道」而使「道」為我所用，這乃是慎到哲學中的積極面與進步性，但卻與「不待思而施之」不合。

「道」是指事物客觀的存在與規律，這些事物乃包括外在事物在內。外在事物的存在與規律，對人而言，即為其所面臨的情況與條件。人若能順著這些外在情況與條件行事，則能成功。所以，鄧析書說「乘勢之在外推」（《鄧析子·無厚》），就是這個意思。

三、勢的理論與運用

慎到被稱為重勢派的法家，這也表示他的思想是特別強調外在事物的存在與規律對人的影

響。

外在事物的存在與規律是遍及於自然界與人事界的。慎到發現在自然界，「海與山爭水，海必得之」（《太平御覽》，卷四九六），何以故？乃是因為海的「勢」低。而「河之下龍門，其流，駛如竹箭，駟馬追，弗能及」（《太平御覽》，卷四十），是因為龍門之水「勢」急。「行海者，坐而至越，有舟也。行陸者，立而至秦，有事也。秦越遠途也，安坐而至者，械也。」（《太平御覽》，卷七六八）這也就是說，託於器械之「勢」，雖遠途安坐可至。「燕鼎之重乎千鈞，乘於吳舟，則可以濟，所託者浮道也。」（《太平御覽》，卷七六八），「浮道」即水有浮舟之「勢」。另外，如「弩弱而矰高者」，乃乘於風之「勢」也。（《慎子·威德》）

自然事物若失去其所乘之「勢」，就會像騰蛇飛龍一樣，在雲霧瀾漫之際，騰蛇可以遊霧，飛龍就可以乘雲。然一旦「雲罷霧霽」，則龍蛇只不過「與蚯蚓同」。（《慎子·威德》）

自然事物與自然事物是一種「勢」的關係，人與外在事物也存在著「勢」的關係。如「離朱之明，察秋毫之末於百步之外」是「勢」能見，然「下於水尺，而不能見淺深」又是「其勢難睹也」，「非目不明也」。（《太平御覽》，卷三六六）這就是說，人依「勢」可見秋毫之末，同樣地，依「勢」不能睹咫尺之近。「走背踰窮谷，野走十里，藥也」，如果「走背辭藥，則足廢」。（《慎子·威德》）「藥」就是走背者所依的「勢」，乘「勢」則可「野走十里」，棄此「勢」則「足廢」。即使是個大美人，也是乘「勢」而美的，故言「毛嬙西施，天下之至姣也，

衣之以皮俱，則見者皆走。易之以元緡，則行者皆止。由是觀之，元緡色之助也，姣者辭之，則色厭矣。」（《慎子·威德》）再者，「愛赤子者」必須要乘「保」之「勢」，「絕險歷遠者」必須要乘「御」之「勢」，且「此得助則成，釋助則廢」。（《慎子·威德》）再能幹的人若不能乘「勢」，也是枉然。所以慎到說：「公輸子，巧用材也，不能以檀爲瑟。」（《太平御覽》，卷五七六）

人與人之間也存在著「勢」的關係。如乘衆之「勢」可以勝寡，故慎到曰：「衆之勝寡，必也。」（《昭明文選·夏侯常待誅注》）乘利之「勢」則「匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其醜也」（《意林》，卷二）。由於利之「勢」，還可使得「家富則疎族聚，家貧則兄弟離，非不相愛，利不足相容也。」（《意林》，卷二）由利之「勢」再加上「獨居」之「勢」，更可使一人「能辭萬鍾於朝陛，不能不拾一金於無入之地。能謹百節之禮於廟宇，不能不馳一容於獨居之餘。蓋人情每狎於所私故也」。（《慎子·逸文》）

經慎到的考察，各種事物之間都存在著「勢」的關係。雖然「勢」所表現的形式不一，然其爲「勢」則一。同理，做爲統治者的君與被統治者的臣民之間，也是「勢」的關係在做爲聯繫的。「故賢而屈於不肖者，權輕也。不肖而服於賢者，位尊也。堯爲匹夫不能使其鄰家，至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。故無名而斷者，權重也。……身不肖而令行者，得助於衆也。……夫三王五伯之德，參與天地，通於鬼神，周於生物者，

其得助博也。」（《慎子·威德》）

荀子說：「慎子有見於後，無見於先。」（《荀子·天論》）慎到有見於一些既成的事實，如權位之「勢」足以屈人，足以「令行禁止」，但他卻不能進一步的分析權位之「勢」的形成。不錯，「堯爲匹夫不能使其鄰家。至南面而王，則令行禁止」。然爲何堯能「南面而王」？慎到就不能再進一步的分析了。慎到只見到堯能「令行禁止」的既成事實，但卻見不到堯爲何能「南面而王」及「令行禁止」的原因和理由。所以，荀子還批評他「蔽於法而不知賢」。（《荀子·解蔽》）這就是因爲，慎到不知在「後」的既成事實（尤其指人事事物），乃是在其之「先」的許多主觀的努力所造成。在既成事實的「法」之「先」，也是由許多人的主觀能力之「賢」所成就的。

韓非是主張「勢」的法家，但卻也對慎到的「勢」提出了批判。他說：「夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。」韓非的「自然之勢」乃是指「勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也」。而「人設之勢」乃是指「慶賞之勸，刑罰之威」。（《韓非子·難勢》）慎到的「勢」與其「任自然」的思想是相關聯的。所以，韓非指出其「勢」僅爲「自然之勢」而已。「人設之勢」才是透過人的主觀能力所造就的「勢」。慎到又把人主觀施爲的能力給忽略了。

荀子、韓非之所以批評慎到的「勢」論，其基本理由還是因爲慎到的思想乃是根源於機械決

定論的哲學。就是因為機械決定論，所以，慎到終於落人神秘主義中，以主觀的「德」來解釋「三王五伯」的功業，甚至說出「參於天地，通於鬼神」的話來。

國君所乘之「勢」，第一當然是其已有的權位，因為有權位才能「令行禁止」。並且，君權要重，慎到認為「君臣之間，猶權衡也。權左輕則右重，右重則左輕。輕重相楛，天地之理也」。《太平御覽》，卷八三〇）如果君權輕，則必然臣權重，那就是「君臣易位」了。

國君要治理國家，除乘其權位之「勢」外，還要乘其他各種的「勢」。根據現有的材料，可將慎到政治上所欲乘的「勢」歸納為三類。

(1) 乘人情之勢：因為「人情」是「自爲」的，所以，國君應該乘「人情」的「自爲」之「勢」，也就是「因人之情」。因而言「是故見不受祿者不臣。祿不厚者，不與人難。人不得其自爲也，則上不取用焉」（《慎子·因循》）。人與人之間既存在著「自爲」的「勢」，那麼乘人情之「勢」，也就是誘之以利了。這種思想和《梁惠王》篇中孟子所說的「王何必曰利，亦有仁義而已矣」是大相違背的。在孟子說來，「上下交征利，而國危矣」。然在慎到說來，「自爲」是一種「人情」，甚至於是「天道」，豈可不「因」？慎到乘人情之「勢」的目的是爲了國君的。其實孟子「未有仁而遺其親者，未有義而後其君者」的仁義其目的又何嘗不是爲了國君的。只不過，慎到承認一切「自爲」求利的方式，而孟子僅承認必須在仁義下求利，才能求得國君真正的利益。

(2) 乘衆之勢：慎到深知「身不肖而令行者，得助於衆也」的道理，這也就是說，國君權位的存在乃是得「衆」之「助」的。「衆」有二層意義，一是民要「衆」，一是臣要「衆」。

爲什麼國君要乘民衆之「勢」？這乃是因爲「民之情」是「各有所能，所能者不同」，如果顧此失彼就不能「多下」，不「多下」就不能「不足」。故言：「大君者，太上也，兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能爲資，盡包而畜之，無能去取焉。是故不說一方以求於人，故所求者無不足也。大君不擇其下，故足。不擇其下，則易爲下矣。易爲下，則莫不容。莫不容，故多下。多下之謂太上。」（《慎子·民雜》）

乘臣衆之「勢」乃是因爲國君一人之力有限，必須要有許多人來輔助他治理國家不可。如果有許多人真正的來幫助國君治理國家則國家可「治」。如果這些人並不是真正來幫忙的，而是來扯後腿的，那麼國家就會「亡」。故慎到指出「亡國之君、非一人之罪也。治國之君，非一人之力也」，「故廊廟之材，蓋非一木之枝也。粹白之裘，蓋非一狐之皮也。治亂安危，存亡榮辱之施，非一人之力也」。（《慎子·知忠》）所以，國君要使國家能「治」，就必須得衆臣之力的「助」，亦即乘衆臣之力的「勢」。

再說，「衆」實在是治亂的關鍵點，衆亂而寡治或衆治而寡亂，是依衆而言治亂的，不是依寡而言治亂的。故慎到言：「桀紂之有天下也，四海之內皆亂，關龍逢、王子比干不與焉，而謂之皆亂，其亂者衆也。」又言：「堯舜之有天下也，四海之內皆治，而丹朱、商均不與焉，而謂

之皆治，其治者衆也。」（《長短經·勢運注》）衆亂則亂，衆治則治，爲人主者豈能無視「衆」乎？

(3) 乘法之勢：由於國君主觀能力的有限，不一定能對所有的事物作出正確的判斷，尤其在賞罰上若有差錯，就會引起臣下的怨恨。所以，慎到說：「君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之由生也。」（《慎子·君人》）「法」不但是一種現實存在於政治上的「勢」，並且，也可作爲人事施爲的一項準則，就如同「權衡」一樣，是每一個人都明白易曉，並且可以遵守的標準。即慎到所言「厝鈞石，使禹察鎔銖之重，則不識也。懸於權衡，則毫髮之不可差，則不待禹之智，中人之知，莫不足以識之矣」。《太平御覽》，卷八三〇）慎到基本思想強調主觀能力之不可爲，唯賴客觀之「勢」的「助」，而作爲政治事務「權衡」的「法」如此妙用，故乘「法」之「勢」也是慎到思想必然的趨向。

慎到的「勢」論雖帶有機械決定論的傾向，強調了「自然之勢」，但在一個新舊時代交替的轉型期中，其強調客觀，忽略主觀，就是具體的強調對已經產生的新事物的承認，而不可一味主觀的固執在衰敗中的和消亡中的舊事物之觀念。簡單的說，就是要人面對現實，不可再迷戀已經逝去的過去。主觀的願望是改變不了客觀存在的，在「形勢比人強」的情形之下，我們只能「任自然」，任「勢」。

對於固執以往既得權利的人而言，慎到的「勢」論，是要他們識時務，是有其進步性的。但

對要求推動時代前進的人們來說，慎到的學說又似乎在向他們潑冷水。因為整個宇宙事物，都是根據著其本身的規律在不斷的變化中，以往的「自然」誠然不能是今日的「自然」，今日的「自然」亦不能是以後的「自然」。「自然」不能是抽象一般的，只能是具體存在於一定時空中的。另外，人的主觀能力亦是一項「自然」，並且會與其他的「自然」相互影響的。尤其是人事事物，更是一項人主觀能力之「自然」的集合體。人事事物亦會隨其規律而變化的，而在這個變化過程中，人的主觀能力是有其一定的影響力的。違反人事事物變化規律的主觀願望，是終究會被時代進步的腳步踏碎的！但是，合乎人事事物變化規律的主觀努力，應該是推動時代前進的主力。

根據莊子、荀子和韓非對慎到的評述，及有關《慎子》書的部分材料，我們發現慎到有機械決定論的傾向，特別片面的強調了「勢」的決定性，而不能具體的把「勢」分析出「自然之勢」和「人設之勢」來。不過，在其他方面，我們亦發現慎到有意無意的，還是不能不承認人的主觀能動性的存在。這究竟是慎到本身思想的不一致性，或者是後人託慎到之名所附會的資料，就不得而知了。不過，從思想史的角度來看，轉型期思想充滿了矛盾和不一致性，並不是一件不可思議的事。

關於慎到強調勢的機械決定論而抹煞主觀能力的思想傾向，正和孟子相對立，所以，陶希聖說：

慎到的理想的君主乃是純粹沒有主觀意志的權力。此權力慎到叫做「勢」。這權力便是行法的。孟子以為「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」（《離婁篇》）慎到卻以為人並不能行法，行法者乃是權力^⑩。

關於慎到思想的矛盾，馮友蘭也曾發現，不過他認為那是法家和道家的不能相通所致。馮友蘭說：

關於慎到的資料是有矛盾的。一方面如天下篇所說的，是道家的思想；一方面如《慎子》中所說的，是法家的思想。這兩方面，有一部分可以相通，因為法家經常利用道家一些思想，但還有一部分不能相通^⑪。

侯外廬則認為慎到思想乃因其為由道到法的過渡人物，他說：

慎子是由道到法的過渡人物，他的思想具有道法兩方面，但其法家思想卻是由道家的天道觀導出的，故他不僅言「法」，也兼言「勢」^⑫。

郭沫若在說到慎到思想的道法問題時說：

慎到田駢的一派是把道家的理論向法理一方面發展了的。嚴格地說，要這一派或至少慎

^⑩ 陶希聖，《中國政治思想史》第一冊，頁一九七，食貨出版社，一九七二年四月重印。

^⑪ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第一冊，頁一八五，一九六四年九月二版。

^⑫ 侯外廬，《中國思想通史》第一卷，頁六〇一，一九五七年三月一版。

到一人才真正是法家。韓非子的思想，雖然主要是由慎到學說再發展起來的，但它是發展向壞的方面，滲雜進了申子或關尹老聃的術，使慎到的法理完全變了質^⑬。

先秦法家的思想大都「具有道法兩方面」，韓非也具有，但集法家大成的韓非也是「由道到法的過渡人物」嗎？所以，侯外廬的提法實有待商榷。韓非對慎到的勢論是有批判有接受的，但一定說那是「使慎到的法理完全變了質」，恐怕也是郭沫若個人的見解。不過，郭沫若說到慎到真正是法家卻也實在。

慎到雖然具有道家思想的色彩，但也不能抹煞他的法家的性格，尤其是他勢論的提出，更奠定了他在法家思想傳承方面的地位。陳啓天說：

他的思想既兼有道家和法家兩部分，所以他的法家理論，也是融合道法兩種思想的。他用道家之說，做法家的哲理說明。在這點上，他比較申子更為進步。他之所以異於申商，而在法家思想中又與申商鼎足而立的所在，在他的尚勢說，尚勢說便是一種主權論。商鞅在法的方面特別發揮，申不害在術的方面特別發揮，而慎到則在勢的方面特別發揮。在政治思想上，勢的特別提出，其重要實不下於「法」和「術」兩種觀念的特別提出^⑭。

^⑬ 郭沫若，《十批判書》，頁一四三，羣益出版社，一九四六年。
^⑭ 陳啓天，《中國法家概論》，頁六一，臺灣中華書局，一九七〇年初版。

四、法治與專制

慎到所主張的「勢」確實是專制主義的主張，但卻不是梁啓超說的，和法治相對立，甚至慎到對於法治主張之強烈並不遜於其他的先秦法家。

和《商君書》一樣，慎到對法度的主張是由權衡、尺寸等客觀標準推演而來，他說：「有權衡者，不可欺以輕重；有尺寸者，不可差以長短；有法度者，不可巧以詐僞。」（《太平御覽》，卷四二九）有了明確的客觀標準，賢者和不肖者才都可以遵循，所以他說：「折券契，屬符節，賢不肖用之。」（《太平御覽》，卷四三〇）這也就是他所說的「厝鈞石，使禹察錙銖之重，則不能識也。懸於權衡，則毫髮之不可差，則不待禹之智，中人之知，莫不足以識之矣。」

天下事物繁多，沒有客觀標準衡量之，以個人的才智是不能有可靠的憑準的，這也就是他所說的「棄道術，舍度量，以求一人之識識天下，誰子之識能足焉？」沒有客觀的標準，不但不能以一人之識識天下，並且，也沒有公信力，所以他說：「是以分馬者之用策，分田者之用鈞，非以鈞策過於人智也，所以去私塞怨也。」（《慎子·君人》）

治理國家的客觀標準就是法，所以法治的主張是慎到思想一個邏輯的必然結論。他說：

法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀；辯者不能越法而肆

議；士不得背法而有名；臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。（《慎子·逸文》）

這也正是司馬談所說的「一斷於法，尊尊親親之恩絕矣」（《史記·太史公自序》），也是慎到自己說的「道勝」。

法家是在宗法封建的末期主張國君獨裁和專制的。法家的專制乃是透過法剝奪封建貴族手中的權力。所以慎到會說：「法立則私議不行。君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也。」（《太平御覽》，卷六三八）

專制是要國君獨裁的，但國君不見得有獨裁的智慧，有智慧也沒有精力去躬親全國那麼多的大小事情，所以，慎到說：

君之智未必賢於衆也。以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。若使君之智最賢，以一君而盡贍則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則反復於不贍之道也。（《慎子·民雜》）

所以，國君治理國家不能盡賴自己的賢智，而必須依靠法治。除了「不贍」的理由外，還有一個理由是爲了「怨不生」，他說：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪，從君心出矣。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無己。君舍法，而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也。……故曰：大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分，蒙其賞罰而無

望於君也，是以怨不生而上下和矣。（《慎子·君臣》）

其實慎到言法，就是要建立一個法治的「共識」，以爲一治國的客觀標準和團結全國上下的規範。另外，慎到的機械決定論也表現在他的法治論裏，例如：

法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策為均也。

使得美者，不知所以德；使得惡者，不知所以怨，此所以塞願望也。故著龜，所以立公識也；權衡，所以立公正也；書契，所以立公信也；度量，所以立公審也；法制禮籍，

所以立公義也。凡立公，所以棄私也。（《慎子·威德》）

先秦法家言法，總以公與私爲相背者，並以國君的法代表公，而以臣下之利爲私。慎到亦有如斯的主張爲：「法之功，莫大於使私不行；君之功，莫大於使民不爭。今立法而行私，是私與法爭。其亂甚於無法。立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。」（《太平御覽》，卷六三八）這段話除了言法外，也是專制的主張。

除了「使私不行」外，慎到還說要「使民不爭」，那就是「定分」了，慎到說：「今一兔走，百人逐之，非一兔足爲百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而況衆人乎。積兔滿市，行人不顧，非不欲免也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國在乎定分而已矣。」（《呂氏春秋·慎勢》）

逐兔如此，政治上權位的爭逐更是如此，慎到說：

立天子者，不使諸侯疑焉。立諸侯者，不使大夫疑焉。立正妻者，不使嬖妾疑焉。立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑則動，兩則爭，雜則相傷。害在有與不在獨也。故臣有兩位者，國必亂。臣兩位而國不亂者，君在也。恃君而不亂矣，失君必亂。子有兩位者，家必亂。子兩位而家不亂者，父在也。恃父而不亂矣，失父必亂。臣疑其君，無不危之國，孽疑其宗，無不危之家。（《慎子·德立》）

法是一客觀標準，國君即可根據這客觀標準的法，以簡御繁的來判斷各種事務，且法也是定的標準，有此標準則可「使民不爭」。所以，慎到言：「大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分。」（《慎子·君臣》）

慎到的分定論顯然是集權的專制主義，但慎到認為這種爲了不亂和不危的集權專制主義其利之所在並不是在於天子或國君個人，而在於整個國家全體之利益。他說：

古者，立天子而貴之者，非以利一人也。曰：天下無一貴，則理無由通，通理以爲天下也。故立天子以爲天下，非立天下以爲天子也。立國君以爲國，非立國以爲君也。立官長以爲官，非立官以爲長也。（《慎子·威德》）

慎道和其他一些先秦法家一樣，雖然是專制主義的主張者，但他們的思想中仍遺留有古代民主的觀念，而成爲專制主義中的民本思想，這種民本思想乃是以人民爲專制政治目的的一種主張，即「立天子以爲天下，非立天下以爲天子也。立國君以爲國，非立國以爲君也」。這種專制

主義與歐洲的「君權神授」是有所不同的。若從功能的觀點視之，慎到的這種國家起源論也並不是完全沒有根據的。

雖然慎到主張「法雖不善，猶愈於無法」，不過他也說過：「故治國無其法則亂，守法而不變則衰。有法而行私謂之不法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長。」（《藝文類聚》，卷五四）可見慎到所說的法也不是那麼機械而不能變的。

如何「以道變法」？慎到曾經說過：「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。」（《慎子·逸文》）什麼是發於人間的「人心」呢？那就當是人的自利或自爲了。人爲了自利或自爲，甚至有如慎到所言：「匠人成棺，而無憎於人，利在人死也。」（《太平御覽》，卷五五一）慎到以人之自爲爲人之情，又視「因人之情」爲天道，所以，邏輯地說，慎到的「以道變法」實爲因人之自爲以變法。自爲不僅是變法之「道」，並且，也是一項國君任用臣下的原則，那就是慎到所說的「是故先王見不受祿者不臣。祿不厚者，不與人難。人不得其所以自爲也，則上不取用焉。」

先秦法家多認定人性是自利和自爲的，而人與人之間的利益又會發生衝突，即使是君臣之間亦然，故言：「上下一日百戰。」（《韓非子·揚權》）人臣之服從於國君，乃是「縛於勢而不得事也」（《韓非子·備內》）。所以，法家講尊君，而不相信忠君之說，因爲「主之所以尊者，權也。故明君操權而上重」（《韓非子·心度》）。進而言「君通於不仁，臣通於不忠，則

可以王矣」(《韓非子·外儲說右下》)。慎到也說：

亂世之中，亡國之臣，非獨無忠臣也。治國之中，顯君之臣，非獨能盡忠也。治國之人，忠不偏於其君；亂世之人，道不偏於其臣。然而治亂之世，同世有忠道之人，臣之欲忠者不絕於世，而君未得寧其上。無過比干、子胥之忠，而毀瘁主君於閭墨之中，遂染溺滅名而死。由是觀之，忠未足以救亂世，而適足以重非。何以識其然也，曰：父有良子而舜放瞽叟，桀有忠臣而過盈天下。然則孝子不生於慈父之家，而忠臣不生於聖君之下。(《慎子·知忠》)

國君不要求臣下忠君，又要求什麼呢？慎到的答案是「賢使任職」。他說：

故明主之使其臣也，忠不得過職，而職不得過官。是以過修於身，而下不敢以善驕矜守職之吏。人務其治，而莫敢淫偷其事。官正以敬其業，和順以事其上，如此則至治矣。……將治亂在乎賢使任職，而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君，忠盈天下，害及其國。故桀之所以亡，堯之不能以為存，然而堯有不勝之善，而桀有運非之名，則得人與失人也。(《慎子·知忠》)

專制是國君一人獨裁，但是，慎到也知道「一人之識識天下，誰子之識能足焉」，於是需要一個「中人之知，莫不足以識之矣」的如屠鈞石、如懸權衡的法，並且，「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已」。於是乎，慎到認為就可以用這樣的一種法來實行國君一人的獨

裁專制了。從此，國君只需「爲人君者不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言不聽於耳，無法之勞不圖於功，無勞之親不任於官。官不私親，法不遺愛，上下無事，唯法所在」（《慎子·君臣》）。

「上下無事」表示依法行事，君臣之間各事所職，就沒有什麼衝突埋怨了。有了「唯法所在」，不能「一人之讖識天下」的國君，雖一人獨裁，但也輕鬆愉快，因爲國君可以依法把一切的困難的事情推給臣下去擔當，否則就是「逆亂之道」。關於這個道理，慎到說：

君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞。臣盡智力以善其事，而君無與焉。仰成而已，故事無不治，治之正道然也。人君自任，而務為善以先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。故曰：君人者好為善以先下，則下不敢與君爭為善以先君矣，皆私其所知以自覆掩。有過，則臣反責君，逆亂之道也。……是以人君自任而躬事，則臣不事，是君臣易位也，謂之倒逆，倒逆則亂矣。人君苟任臣而勿自躬，則臣皆事事矣。是君臣之順，治亂之分，不可不察也。（《慎子·民雜》）

其實，「臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞」就是先秦法家所講的「無爲」。慎到還把這種「無爲」提昇爲天地之道成爲一普遍化的理論。他說：

天有明，不憂人之暗也。地有財，不憂人之貧也。聖人有德，不憂人之危也。天雖不憂人之暗，開戶牖必取已明焉，則天無事也。地雖不憂人之貧，伐木刈草必取已富焉，則

地無事也。聖人雖不愛人之危，百姓準上而比下，其必取已安焉，則聖人無事也。故聖人處上，能無害人，不能使人無已害也，則百姓除其害矣。聖人之有天下也，受之，非取之也。百姓之於聖人也，養之也，非使聖人養已也，則聖人無事矣。（《慎子·威德》）

「聖人無事矣」，這就是慎到法家的「無爲」，之所以「無爲」，是因為有法治，有了法治，才能專制和獨裁。這不僅僅是慎到的，並且幾乎是所有的先秦法家主張專制獨裁的共同的邏輯。這也就是司馬遷所說慎到等人「皆學黃老道德之術，因發明序其指意」。

韓非思想的形成與中國古史分期問題

一、古代中國的社會變遷

韓非（？——西元前二三三年）是一個意識到社會變遷，而提出改革學說的古代哲學家。例如，他說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（《韓非子·五蠹》）由於社會變遷和時代條件的不同，所以，他反對「法古」，而主張「變古」或「變法」。

首先感覺到時代變了的還不是韓非，而是孔子，孔子就曾經說過：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」（《論語·季氏》）孔老夫子所感覺到的已是一個禮崩樂壞的時代了。

由春秋到戰國，時代的輪轉只有加速了舊社會和制度的禮崩樂壞。之所以發生這樣的崩壞，據班固說乃是起自於「周室既衰，暴君污吏慢其經界，繇役橫作，政令不行，上下相詐，公田不

治。」而終至「及秦孝公用商君，壞井田，開阡陌，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾鄰國而雄諸侯。然王制遂滅，僭差亡度。」（《漢書·食貨志上》）「王制遂滅」就是周以來的舊制度完全崩潰了，這種以生產制度來解釋「王制遂滅」的理論，也當是中國古代的民生史觀。

至西元前四〇三年，上層建築的「王制」有了一劃時代的變化，那就是三家分晉，使中國的歷史由春秋邁向了戰國。這個大的變化，司馬光曰：「今晉大夫暴蔑其君，剖分晉國，天子既不能討，又寵秩之，使列於諸侯，是區區之名分復不能守而並棄之也。先王之禮於斯盡矣！」（《資治通鑑·周紀一》）「先王之禮於斯盡矣」也就是「王制遂滅」。

「先王之禮於斯盡矣」之後的戰國時代，又與春秋時代有何不同，顧炎武曾作一比較曰：

春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣。春秋時猶宗周王，而七國絕不言王矣。

春秋時猶祭祀重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之

矣。春秋時猶晏會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶赴告策書，而七國則無有矣。邦無

定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。史之闕文，而後人可以意推者也。不待

始皇之并天下，而文武之道盡矣！（《日知錄·周末風俗》）

「文武之道盡矣」，就是周初文王和武王建立的制度結束了，也就是「先王之禮於斯盡矣」和「王制遂滅」。

班固沒有明言「王制遂滅」的具體年代，司馬光和顧炎武則明言周初以來的制度結束於戰國

之初，也就是說，戰國時代的開始，乃是周制的結束。再者，班固陳述的是經濟生產制度，司馬光陳述的是政治制度，而顧炎武所指的乃是文化現象，由此可見，由春秋到戰國，乃是中國古代經濟、政治、文化大變遷的時代，這和後代政權遞換的「改朝換代」，有著顯見不同的意義，而是一種社會性質的變遷，而帶動了政治和文化的變遷。

這種社會性質的變遷呈現了那些現象，有那些具體的內容，我們願從「慢其經界」和「壞井田，開仞伯」作一結構性的分析。

古代中國的文明和其他各民族並無二致是由初民社會演化而來。據傳說爲：

昔者先王，未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後脩火之利，范金、合土，以為臺榭宮室牖戶。以炮以燔以亨以炙以為醴酪，治其麻絲以為布帛，以養生送死，以事鬼神上帝。（《禮記·禮運》）

火的使用是古代的一件大事。據說是：

太古之初，人吮露精，食草木實，穴居野處。山居則食鳥獸，衣其羽皮，飲血茹毛，近水則食魚鼈螺蛤。未有火化，腥臊多傷腸胃。於是有聖人以火德王，造作鑽燧出火，教人熟食，鑄金作刃，民人大說，號曰燧人。（《釋史》卷一）

惟燧人之世以火的使用就能「范金」和「鑄金作刃」，當是後人的猜測之辭。

爾後，古代中國又能馴服野獸而畜之，故有伏羲。至發明農業而有神農。繼之由黃帝至堯舜，斯時據說是：

剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下。服牛乘馬，引重致遠，以利天下。重門擊柝，以待暴客。斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟。（《易·繫辭傳下》）

「斷木為杵，掘地為臼」當與農業生產有關。至大禹治水，除了疏導水患外，孔子說禹「盡力乎溝洫」（《論語·泰伯》），此亦當與農業生產有關。這也就是說，至禹，古代中國已能初步的控制水利為農業生產服務。禹也就是在這樣的農業生產的基礎上建立了中國第一個國家——夏。有了火，有了畜牧，有了農業，古代中國從事農業的「斷木」「掘地」的工具為何，須有進一步的追究。以考古的資料了解，在西安客省莊、洛陽西郊、侯馬和石家莊等地的東周遺址中，除了鐵製農具外，還有石、蚌、骨等製作的農具。在文獻上亦有這樣的傳說：

古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木鈎而樵，抱甌而汲，民勞而利薄。後世為之耒耜耨鉏，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而多利焉。（《淮南子·汜論訓》）

這也就是說，金屬生產工具的出現提高了古代中國農業的生產力。

古代中國何時開始使用金屬，我們不得而知。從考古的資料得知，殷代已使用銅器，並發現了殷代的銅兵器。考古出土的周代銅器為數更多。

金屬農具的使用始於何時不可考，惟《周禮·考工記》云「粵無鑄」注云：「鑄，田器。」又云：「粵之無鑄也，非無鑄也，夫人而能爲鑄也。」注云：「言其丈夫人人皆能作是器，不須國工，粵地塗泥多草蕞，而山出金錫，鑄冶之業，田器尤多。」「金錫」卽銅和錫。可見古代有作銅農具鑄的「國工」，甚至在粵鑄冶之業發達不須「國工」。可見當時銅農具的普遍被使用。

至於鐵農具的出現，管子曾有言：「美金以鑄劍戟，試諸狗馬；惡金以鑄鉏夷斤鬲，試諸壤土。」（《國語·齊語》）「惡金」是否爲鐵，學者有不同的意見。惟以考古資料證之，鐵農具在春秋末年已經出現，如長沙識字嶺三一四號墓中的鐵錫，及長沙一期楚墓中亦發現錫。至戰國時代，孟子有言：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」（《孟子·滕文公上》）「鐵耕」爲鐵農具的耕作應可確定。

鐵農具的出現超越了銅農具，再加上牛耕的出現，范文瀾說：「東周時有生鐵鑄成的農具，作用便顯然不同。鐵爲深耕創造了條件。」^①也爲古代中國的農業生產創造了新的生產力。

新的生產力的出現，必然導致剩餘勞動力的出現，又由於人口的自然增加，韓非就說過：「今之人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。」（《韓非子·五蠹》）這些剩

^① 范文瀾《中國通史簡編》第一編，頁一八六，一九六四年八月四版，人民出版社。

餘的勞動力往何處去，除了走向都市的商業和手工業外，擴大農業生產的範圍，也是一個主要的出路。於是有吳起在楚的「令貴人往實廣虛之地」（《呂氏春秋·貴卒》），有商鞅在秦的「草必墾」。（《商君書·墾令》）

新的生產力就免不了要動搖原來的生產關係，而出現新的生產關係，新的生產關係也免不了要改變原來的上層建築的政治制度，以致「王制遂滅」。

在古代中國農業社會裏，土地是為生產要素，統治與土地的關係，是為「道得衆則得國，失衆則失國，是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。」（《禮記·大學》）最有「德」的當是周天子，所以，「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（《詩經·小雅·北山》）一切的「人」和「土」都是周天子所有。

「土」是指土田而言，申不害亦有言：「四海之內，三合之間，奚貴？曰貴土。土，食之本也。」（《太平御覽·卷三十七》）在農業工具落後的條件下，要使荒地變良田需要大量的勞動力，要趕在農業季節的特定時間裏生產也需要大量的勞動力，所以，「有人此有土」，否則一片荒地也不能「有土此有財」。

在經濟生產落後的古代，如何集結這大量的勞動力，那就必須依賴政治的統治力了。周初行封建，除了分封土地之外還不夠，還必須要有勞動力。這正是：

分魯公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，條氏、徐氏、蕭氏、索氏、

長勺氏、尾勺氏。……分康叔以大路、少帛、旃旌、大呂，殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。……分唐叔以大路密須之鼓，闕鞏沽洗，懷姓九宗。

（《左傳·定公四年》）

在考古出土的「令殷」的銘文中亦載有「姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人」，「大孟鼎」載有「易女邦嗣四白，人鬲自駿至於庶人六百又五十九夫」、「易夷嗣王臣十又三白，人鬲千又五十夫」。

什麼是「鬲」或「人鬲」，許倬雲說：「人鬲的定義，有人以為是俘虜，也有人以為是俘虜轉化為奴隸，也有人以為是可以按簿冊校點的服役人口。不論語源如何，人鬲是服役的人口則無可置疑。」^②不過被分給魯公、康叔、唐叔的殷民六族或七族及懷姓九宗，當為周公所征服的俘虜。

這些被分封的「服役的人口」，和被封的貴族諸侯到了封地，又從事些什麼勞動？子產曾言：

昔我先君桓公，與商人皆出自周，庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿，而共處之。世有盟誓，以相信也，曰：「爾無我叛，我無強賈，毋或勾奪，爾有利市寶賄，我勿與

② 許倬雲，《西周史》，頁一四六，一九八四年，聯經出版事業公司。

知。」恃此質誓，故能相傳以至於今。（《左傳·昭公十六年》）

「商人」是否爲被封的殷民，不得而知。惟「庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿」，是開闢土田的農事，而不是作買賣的交易之事。故至少這些做生意的商人，其先祖隨桓公至鄭，是從事農業生產的，爾後才成爲商人。

所以，這些「服役的人口」究竟是服什麼「役」或有爭論，但其必須包括農業生產的勞役，當應可肯定。

以農業生產的勞役而言，這種勞役的方式卽井田制。趙岡和陳鍾毅說：

中國古代實行過井田式的土地公有制，大概是確有其事，先秦古代文獻中記載此事者不止一處，春秋以前的文獻《周禮》有此記載，較晚之戰國時期的作品如《孟子》、《司馬法》、《穀梁傳》等都有井田之記載。《周易·井卦》之「改邑不改井」，有人解釋爲水井之井，其實也應該是指井田而言，卽《周禮·小司徒》所說的「四井爲邑」之井。從字源字義方面來看，也是如此，甲骨文中有些田字寫成井字形，表示殷商時期確有此制。水井之井，古寫爲井，中間多一點，可能是表示在井田制度下，八家集居，共用一水源^③。

③ 趙岡、陳鍾毅，《中國土地制度史》，頁一，一九八二年，聯經出版事業公司。

在這種「井田式的土地公有制」下，其大量勞動力的勞動狀況，當時有如下的描述——「噫嘻！成王，既昭假爾，率是農夫，播厥百穀，駿發爾私（私），終三十里，亦服爾耕，十千維耦。」（《詩經·噫嘻》）「十千維耦」或為詩人的渲染之辭，但至少是形容大量的勞動農民在公田上農作的情況。

「率是農夫，播厥百穀，駿發爾私（私），終三十里」，是指農民在領主公田上的耕作。然「亦服爾耕」的「爾耕」何指，那當是「雨我公田，遂及我私」（《詩經·大田》）的「我私」了，但在「土地公有制」下，又何來「我私」。其實這個「我私」，並不是私有田制下的私田，而是井田制下的「私田」，是孟子所說的「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢然後敢治私事」（《孟子·滕文公上》），「我私」即「私百畝」之義。「亦服爾耕」也就是「公事畢然後敢治私事」，亦公田的農事做完了，再來做「私田」之事。

這種八家「同養公田」的制度又稱之為「助」，後來以家為授田的單位，不再八家「同養公田」，而只要出什一之稅謂之「徹」。但因孟子說：

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

（《孟子·滕文公上》）

所謂「貢」，由於文獻不足，不得而知，可能是農民向統治者繳交貢物的一種方式。惟既「周人

百畝而徹」，又「雖周亦助也」，而使得「助」「徹」不分，後人亦不知所云。所以，趙岡與陳鍾毅說：

助與徹是兩種不同的公有土地配授辦法。前者有公田，後者無公田。前者以八家農戶為一單位，集體配授農地，後者以每一農戶為一單元，個別配授農地。但是後世史家往往未能將兩種制度區分，竟而混為一談，描寫成一種土地制度。於是顯得內部自相矛盾，令讀者發生懷疑，古代是否真有這種自相矛盾的土地制度④。

如何由「助」改為「徹」，雖然今天沒有充分的史料足資證明，但當與勞動力的增加和生產力的提高有關，新的土田的開發，不再能以八家「同養公田」的「助」的井田制所能範圍了。趙岡與陳鍾毅則說：

至於助法是在何時改為徹法，則很難斷言。連去古不遠的孟子都不敢肯定。他先說是殷助周徹，但很快就發現雖周亦助也。大概說來，西周初年還是實行助法的井田制。有的學者認為大約到了周宣王才首創徹法，即「宣王即位，不藉千畝」的說法。認為周朝舊制是天子每年在千畝藉田之上舉行祭祀儀式，表示「王事惟農是務」。但從周宣王開始，廢除了公田制及祭田制，而將農地全部分配給個別的農戶，行無公田，不借民力的

④ 同③，頁一五。

徹法。「徹」也有「通」的意義，也可以解釋是將原來分劃的公田私田打通成一片，全部配授。但是各地區正式改制的時間可能很不一致。例如魯國是到魯宣公十五年才「初稅畝」，改助為徹^⑤。

由「助」到「徹」，雖然土地所有權在名義上還是屬於封建領主的公有土地，但實際上，主要交繳什一之稅，已經近乎私有土地制了。後來又有李悝「盡地力之教」（《史記·孟子荀卿列傳》），到了商君「壞井田，開仞伯」，正式的「改帝王之制，除井田，民得賣買」（《漢書·食貨志上》），此乃私有土地制的正式出現，中國古代的公有土地制度不論「助」或「徹」都於焉結束。

土地的「民得賣買」，正是私有土地制的標誌，表示了土地所有權的私有。從公有土地制到「民得賣買」其實也有一個發展的過程，在一九七五年二月二日出土的衛鼎和衛盂上，我們看到田地交易要經准許和執政大臣監交的記載，但林地卻可以自由贈送^⑥。由此也可確實知道，周初的井田制度是不能自由的「民得賣買」的。

私有土地制出現，即產生強烈的兼併，正是董仲舒說的「富者田連仞伯，貧者亡立錐之地」（《漢書·食貨志上》）。戰國時的孟子也有鑑於貧富懸殊的不平，而主張恢復公有土地制度，

^⑤ 同^③，頁一九。

^⑥ 張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》，頁四一五，一九八三年，聯經出版事業公司。

而言：「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」（《孟子·離婁上》）「辟草萊任土地」當指在私有土地制下的私有田的開發和兼併，但是，孟子違反歷史發展規律的主張，證之於歷史發展的實際，非但無法力挽狂瀾，反而導致「王制遂滅」的結果。

二、奴隸社會論批判

雖然，一九八六年五月，在西安市西郊斗門鄉出土了一批較殷墟早一千二百年的甲骨文。十一月又在浙江省內發現比夏早三千年的「良渚文化」的文字，但其內容如何至今不得而知。至今吾人所知最早的文字還是殷墟甲骨文，在此之前的古代，我們也只能從遺留下來的傳說和人類學的理論中去推想。

中國古代大概也經過採食游羣和雜交婚期，是謂：「民知其母而不知其父。」（《商君書·開塞》）爾後形成氏族，傳說中的黃帝當爲各氏族部落的盟主，有一定的古代民主，故有「禪讓」的傳說，也是一定程度的公有制的平等社會，所以有《禮運·大同》篇的陳述。由於農業和水利，而有夏的國家的出現，然後殷、周。

張光直說：

再從社會組織的特性和發達程度來看，夏商周似乎都具有一個基本的共同特點，即城邑

式的宗族統治機構。夏代是姒姓的王朝，商代子姓，周代姬姓，姓各不同，而以姓族治天下則是一樣的^⑦。

可見當代考古學已經將「王制遂滅」的「王制」，從周公「制禮作樂」上溯到了夏代。「城邑式的宗族統治」如何出現，張光直特別強調，這和古代中國城邑有密切的關係。他說：

同時三代之間不但在王制上相似，而且至少商周都有貴族分封治邑的制度，這種制度和中國古代城郭的起源是分不開的。城郭的建造也是三代共同的特徵。《世本》說「緣作城郭」，可見夏與城郭關係的密切。商人築城有考古證據（鄭州商城、黃陂盤龍城，見下）。周人版築作邑，見《詩經·絲》篇中生動的描寫。從這各方面來看，三代在政治繼承制度即王制上，和在國家的政治構築形態上看，是屬於同一發展階段的，即是介於部落（史前時代）與帝國（秦漢）之間的王國階段^⑧。

張光直之所以將夏、商、周的文化和制度視為共同的一類，乃是根據當代考古學「平行並進式」的理論來考察的。他說：

現代三代考古所指明的文明進展方式是「平行並進式」的，即自新石器時代晚期以來，華北華中有許多國家形成，其發展不但是平行的，而且是互相衝擊、互相刺激，而彼此

⑦ 張光直，《中國青銅時代》，頁三八，一九八三年，聯經出版事業公司。
⑧ 同⑦，頁三九。

促長的。夏代、商代與周代這三個名詞，各有兩種不同的意義，一是時代，即約公元前二二〇〇至一七五〇為夏代，一七五〇至一一〇〇為商代，一一〇〇至二五〇為周代；二是朝代，即在這三個時代中夏的王室在夏代為後來的人相信是華北諸國之長，商的王室在商代為華北諸國之長，而周的王室在周代為華北諸國之長。但夏商周又是三個政治集團，或稱三個國家。這三個國家之間的關係是平行的：在夏商周三代中夏商周三個國可能都是同時存在的，只是其間的勢力消長各代不同罷了^⑨。

從文獻方面來看，殷契「佐禹治水有功，……封於商，賜姓子氏」（《史記·殷本紀》）；周的始祖弃在帝舜時，「封弃於郟，號曰后稷，別姓姬氏。后稷之興，在陶唐、虞、夏之際，皆有令德」。《史記·周本紀》由此可見，自夏以來，夏、商、周就是同時存在的。又至孔子之時尚曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也。足，吾能言之。」（《論語·八佾》）可見，夏、商、周不但並存於夏，還並存至孔子之時。其文化制度之一脈相承孔子已知之，故曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」

（《論語·爲政》）

從夏、商、周經三代而並存的情形而言，當仍然保留了古代氏族時期部落盟主的性質。天子

⑨ 同⑦，頁五三。

也者，部落盟主也，諸侯也者，仍然是以氏族為基本單位的。當然，經過長期的征戰兼併，有些氏族不免遭消滅，有些氏族又擴大了。而所謂「城邑式的宗族統治」就是宗法封建。

宗法是一套血緣關係的制度，將這套血緣關係運作於政治統治的制度上，則天子為天下的大宗，諸侯以下又有卿、大夫、士，其血緣與統治的關係是為「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸於子弟，庶人工商各有分親，皆有等衰，是以民服事其上，而下無覬覦」（《左傳·桓公二年》）。周天子「建國」為的是「封建親戚，以屏藩周」。 （《左傳·僖公二十四年》）

宗法封建的制度從何時開始，自王國維以來，中國學者總以為此乃周公「制禮作樂」而建立的制度，亦為周制對殷制的變革。惟張光直認為：「實際上，照新的材料與新的研究已經很清楚指明，這些（昭穆、宗法、封建）都是中國青銅時代大部時期中的中心制度。」^⑩這也就是說，宗法封建制其實是貫穿夏、商、周三代大部分時期的古代的中心制度。

張光直對宗法和封建則分別說明如下：

宗法：上述的王族是位於一個父系氏族的尖端上；這個父系氏族的成員宣稱他們都是由

^⑩ 同⑦，頁二二。

同一個神話傳說中的祖先傳下來的。氏族的下面又分為若干宗族；宗族的成員彼此都有從系譜上可以追溯下來的血親關係，而在同一個宗族之內其成員根據他們與主幹（由每一代嫡長子組成）在系譜上的距離而又分成若干宗支。一個宗族成員在政治權力上和儀式上的地位，是由他在大小宗支的成員所屬身分而決定的。因此，大的宗族本身便是一個分為許多階層的社會。

封建：當宗族分支自父系主幹別分出來時，宗支的族長便帶著他的宗族成員與財富到他自己的地盤上去建立他的圍著牆的城邑和政治領域。如果這些宗族是國王自己的親屬（通常是他的弟弟），他們便成為這個王國的地方領主，而他們之間的政治分級組織便與那分支的宗族網彼此相合。父系宗族和他們上面的氏族經常是外婚單位，而分支的宗族要與其他的氏族的親族單位相扣合起來才能成為政治學上的所謂國家。

從文獻上看，首先據說「先王以建萬國，親諸侯」（《易經·比卦·象辭》），以「封建親戚」而言，不論夏、商、周那一代都無法「以建萬國」，可見「以建萬國」的「萬國」之諸侯，當為原來的氏族部落，而被天子作為既成事實而承認為諸侯的。直至周初還有「儀刑文王，萬邦作孚」（《詩經·文王》）的話。「萬國」或「萬邦」當為形容其為多，然亦可見這種以氏族部落為單位的諸侯，並不是因天子分封而產生的，而是原有的氏族部落的被承認而成諸侯

的。

夏開始雖然建立了統一的封建諸侯的國家，但是由氏族部落發展而來的統一的國家，仍然是非常鬆散的，天子不過有類於盟主，有實力的諸侯厥起亦可號召其他諸侯，所以有「湯乃興師率諸侯」伐桀（《史記·殷本紀》）；亦有武王時「諸侯不期而會於盟津者八百諸侯」（《史記·周本紀》）。故天子也者仍不脫盟主的性質。

周克商，當時的情況爲「武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人」（《左傳·昭公二十八年》），爾後，「周公……兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人」（《荀子·儒效》），又謂「武王、成康所封數百，而同姓五十五，地上不過百軍，下三十里，以輔衛王室。」（《史記·漢興以來諸侯王年表》）或謂「周封國四百餘，服國八百餘」。（《呂氏春秋·觀世》）

由此可知當時封建的情況有二點：（一）除了被消滅的諸侯國外，周初諸侯國包括新封立的，和商代原有延續下來的兩種。（二）新封立的諸侯國，有姬姓和非姬姓二種，姬姓諸侯固然與周天子有宗法關係，然非姬姓國和商代延續下來的諸侯則與周天子只有封建關係，而無宗法關係。所以，周之宗法封建制雖有「封建親戚以屏藩」之理想，然實際上，還是有許多諸侯國雖爲周天子所封，然卻與周天子並無血緣宗法關係。至於當時的實際情況，李劍農云：

蓋當時中國各地，尚有複雜錯處之氏族部落，其文化程度，生活習慣，各因其地域環境而有差異，或尚以牧畜漁獵為生，或尚在初期的火耕時代；土地既多未闢，人口亦甚稀疏，周人以西方新興農業較為進步之民族，驟入中原，勢不能立即施以整齊劃一之制度，其子弟功臣分封之國，散在各氏族部落中者，略如插花之形式。各人所封之地，雖或廣至百里，實際或尚須與該地原住之人民，以兵戎相見（如《史記·齊世家》所記，齊太公至國，萊人與之爭營丘是）；或則彌望荒蕪，歷久尚未耕墾^①。

自從馬克思主義的社會五階段發展論——原始共產社會↓奴隸社會↓封建社會↓資本主義社會↓社會主義社會，被介紹到中國來了之後，中國學者亦嘗試以此公式來解釋中國古代歷史的發展階段。

對於文獻比較可考的周代，究竟是屬於那一種階段的社會形態，學者間就發生了不同意見的爭論，有人認為是奴隸社會，亦有人認為是封建社會。

首先，瞿同祖就認為殷代是氏族社會，發展到周初乃為封建社會的成熟。他說：

我國在周代以前，也已然有了封建的事實，但從周武王以政治的力量使全王國普遍的實

^① 李劍農，《先秦兩漢經濟史稿》，頁三一，一九八一年第一版，華世出版社。

行有系統的具體而嚴密的封建組織後，才入於封建社會完成時期。

以同樣的眼光來看，封建崩潰的過程，也是逐漸的，而不是突然的。在春秋戰國時代，有些方面已呈崩潰現象，但社會組織仍以封建制度為中心。因此我們不能說封建社會已經完全中止，直等到秦統一了天下，推翻了一切舊有的制度，才結束了封建社會^⑫。

一九四七年，齊思和發表〈周代錫命禮考〉一文，亦認定周代社會在性質上類同於歐洲中世之封建制度。他說：

中國古代錫命之禮，封建之制，雖以典籍散失，文獻不足，不能詳考，然大體言之，固與西洋相去不遠。蓋人類文化之發展，雖遲速不同，質文各異；然所循之途徑，則大致相同。是故觀今落後民族之生活，可推知古代之社會；因先進國家之文化，可預測落後民族未來之發展。若將西洋封建制度與吾國封建社會相比較，雖縟禮繁文，互有出入；而其犖犖大端，則無二致。是故吾人因西洋封建制度，而於吾國古籍之晦辭沉義，多得其解焉^⑬。

瞿、齊二人都是一九四九年以前，非馬克思主義的學者。一九四九年，范文瀾根據〈周頌〉

^⑫ 瞿同祖，〈中國封建社會〉，導論，頁七，一九三六年。一九七一年，萬年青書店景印。

^⑬ 齊思和，〈中國史探研〉，頁五一，一九八五年，弘文館出版社。

和《小雅》認為：「從這些詩篇看來，可以斷言西周領主與農民的關係是封建的關係。」^⑭一九五六年，孫作雲在開封師範學院科學討論會所提之論文《從詩經中所見的西周封建社會》，亦斷言：

⑭ 同①，頁一四四。范文瀾所陳述的理由如下：

(一) 天子每年要農夫一萬人（詩篇數字不可拘泥）到公田服役。《小雅·甫田》篇「俾被甫田，歲取十千」。天子所屬農夫不只萬人。萬人助耕，餘人不能無稅，想見與助並行的還有稱為徼的稅法。

(二) 每家出一人到公田上耕作。《周頌·載芣》篇「侯（語助辭）主侯伯，侯亞侯旅，侯疆侯以」。譯意為到公田上耕作的農夫每家派來一人，其中有主（戶主）伯（戶主的長子）亞（戶主的次子）旅（年幼子弟）疆（有餘力幫助別人耕）以（受僱來代耕）等人。這些人各有自己的身分，如隸不可能有這許多區別。王畿方千里，路途的農夫不到公田助耕，就得納徼稅。

(三) 食糧農夫自備，妻子給丈夫送飯。《周頌·載芣》篇「有嘷其鉶，思媚其婦，有依其士」，譯意為老婆送飯上地，孩子跟著一起，吃飯吞嚙有勁，好讓老婆看了歡喜。《周頌·良耜》篇「或來賸汝，載筐及筥，其饒伊黍」，譯意為你老婆快來看你了，拿著筐子，載著黍米飯給你吃。耕者吃自己的飯，就是有自己的經濟，這當然是農奴或農民，如隸是沒有自己的經濟的。

(四) 生產工具農夫自備。《周頌·臣工》篇「命我衆人：序乃錢錫，奄觀鉅艾」，譯意為命令我的農夫們：準備你們的耕具；還得多準備些割器。封建經濟「和奴隸經濟就是從農具是否私有這一點來區別的」。據《小序》說，《臣工》篇是諸侯助祭將歸國時，天子教誡諸侯的訓辭，足見諸侯國的農夫也自備農具。名義上諸侯國農夫仍是王臣的一部分，所以稱「命我衆人」。

(五) 耕公田也兼顧私田，耕時人多，耘時人少。《周頌·噫嘻》篇「亦服爾耕，十千維耦」。《載芣》篇「千耦其耘」。耕時有五千耦，耘時僅一千耦，四千耦耘私田去了，耘公田的千耦，耘完公田仍回私田。《小雅·大田》篇「雨我公田，遂及我私」，意思是希望時雨先下公田，後下私田，以便耘完公田，歸耘私田，因為農奴照例是「公事畢，然後敢治私事」（《孟子·滕文公》篇）。

(六) 公田收割時給寡婦們留些穀物。《火田》篇「彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利」。這裏所說寡婦，是農奴或農民家的寡婦，否則不會自動到田上拾穀物。

(七) 天子每年舉行兩次慰勞農夫的饋禮，給農夫們吃陳米飯。《甫田》篇「我取其陳，食我農人」，陳就是陳米。《甫田》《大田》都說「曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝」，《甫田》篇指始耕時，《大田》篇指收穫後。周先公居幽時，始耕舉行饋禮，收穫後舉行饗禮，成康時還保持這種慣例。

(八) 開闢私田，鼓勵農夫。《噫嘻》篇「駿（大）發簡私，終三十里」。天子指定三十里的荒地，讓農夫們開闢作私田，農夫家餘夫可以得到分地。這樣久了，私田面積愈益擴大，徼稅所得愈益增加，公田收入逐漸變成不重要部分。（頁一四四—一四五）

「西周和春秋時代的農業生產者主要是農奴，而不是奴隸；因而，西周和春秋是封建社會。」¹⁵但是，郭沫若卻引述史達林有關奴隸社會和封建社會的陳述，強調奴隸主有權處死奴隸此一性質，以對照古代中國的殉葬，來證明「夏、殷、周三代的生產方式是只能是奴隸制度」¹⁶。並且，把奴隸制的下限劃在春秋與戰國之際¹⁷。而與以西周為封建制之范文瀾等發生了一場討論。經過討論，郭沫若的說法竟成了以後大陸學界的「定論」，至後來七十年代「批孔批林」時，孔子竟成了「頑固地維護奴隸制的思想家」。

瞿同祖在論定西周為封建社會時，曾參照了亨利梅因(Henry Sumner Maine)‘維納格魯道夫(Paul Vinogradoff)‘亞當士(G. B. Adams)‘盧弗特(A. E. Levett)‘柯慈士克(Rudolf Köttschke)‘卜魯克(Mare Block)等二十世紀初期有關封建社會的討論而言：

以上各人的看法雖各有差異，但歸納起來，不外兩點：(一)土地所有權的有無。(二)主人與農民的相互關係。前者實係封建社會的基本特徵，為封建社會的中心組織。後者只是當然的現象，有土地者為主人，無土地而耕種他人的土地者為農民。這樣便形成了特權與

¹⁵ 孫作雲，《詩經與周代社會研究》，頁一二四，臺北景印，出版者不詳。

¹⁶ 郭沫若，《奴隸制時代》，頁三，一九五六年，科學出版社。其所引述之史達林之陳述如下：

「在奴隸制度下，生產關係底基礎是奴隸主佔有生產資料和佔有生產工作者，這生產工作者便是奴隸主所能當作牲畜來買賣屠殺的奴隸。」

「在封建制度下，生產關係底基礎是封建主佔有生產資料和不完全佔有生產工作者，這生產工作者便是封建主雖已不能屠殺，但仍可以買賣的農奴。」

¹⁷ 同¹⁶，頁二五。

非特權階級，而確定了兩階級間的權利義務關係。換言之，特權階級的一切權利義務，都以他的封土為出發點，他對在上的封與者有臣屬的義務，特別是兵役的供給。他對在下的臣民有治理的權利，最重要的是可以從他們那裏得到各種義務的供給。從非特權階級來看，因為他沒有土地所有權，所以不是特權階級，而須對於給他耕地的主人忠誠的供給各種役作的義務。

根據以上所述，更簡要而言之，封建社會只是以土地組織為中心而確定權利義務關係的階級社會而已^⑬。

⑬ 同^⑫，頁四。瞿同祖對各家學說介紹如下：

亨利梅因 (Henry Sumner Maine) 從所有權上來看，特別著重於土地所有權的不平等一點上。以為兩重所有權 (double proprietorship) —— 主人封邑的優越，和農夫財產的卑微 —— 為封建意義的主要特徵。他有見於土地權之重要，所以更有「土地統治權」(territorial sovereignty) 的說法。認為主人的統治權及權利，以及人民的義務，都以土地的有無為根據的。

維納格魯道夫 (Paul Vinogradoff) 抓住了社會不平等的重要性，以為封建社會是基於釐定雙方相互的 (reciprocity) 權利義務的合同或契約 (contract) 關係的。

他也著重於土地的所有權，和梅因差不多。以為有優越和卑微兩種。前者有所有權，而後者只有使用權。不但一切人的地位都以土地的有無來決定，土地的所有並且能決定政治上的權利和義務。

《大英百科全書》上亞當士 (G.B. Adams) 曾列舉五大原則如左：(一) 臣屬於主人的關係。(二) 平民只能耕種土地而無所有權。(三) 耕種土地對於主人便有服役 (不僅為經濟的亦為政治及道德的) 的義務。(四) 所有階級間都以忠誠服役及保護為相互的關係。(五) 主人與農民間的合同決定了一切權利關係。

同書盧弗特 (A.E. Levett) 描寫封邑，包含治理者及臣屬者兩部分。治理者的主權完全以土地所有權為根據。

柯慈士克 (Rudolf Kötzschke) 在《社會科學百科全書》中封邑制度一節，說封邑是基於土地所有權的一種經濟社會及行政的組織。使握有土地及耕種土地的兩種階級聯繫在一起，而發生相互的關係。

卜魯克 (Marc Bloch) 以為封建社會的要徵在於封邑及臣屬制度 (System of Vassalage)。(頁二一四)

後來研究封建主義 (Feudalism) 的法國學者耿修弗 (F. L. Ganshof)、在爲「封建主義」一辭定義時，也指出：在法國大革命時，是用來泛指古代政權，而意義不明，然以一種社會形式而言，封建社會是有人身依附的，軍事階級佔有較高的社會地位，政治權威是分散於國家中的各層特權階級^⑲。

《新大英百科全書》在定義「封建主義」一辭中說：

在特定的意義下，其為基於份地 (land tenure) 與個人關係的一種權利和責任的社會體制，臣屬 (vassals) 以特定的勞役和對個人的效忠而向領主取得土地的關係。廣義而言，乃指「封建社會」，此乃一種盛行過的文明形式，特別是在封閉的農業經濟社會中，基於領主、臣屬和封地之間的關係而有的特性。在此社會中，不論是屬於公民或軍事的正式責任，並不是為了抽象的「國家」觀念或公衆服務，而只是對個人和他們與君主直接承受下來的關係，即接受封地形式贖付的關係，那是一種有階層性的關係。由於各種公衆功能 (public functions) 是以閉鎖的封地為聯結的，所以，公衆權力 (public authority) 變成支離的和分散的。再者，封建領主對無自由的農民有廣泛的警察、司法、財政和其他的權利^⑳。

^⑲ F. L. Ganshof: Feudalism. Introduction, 1964, Harper & Dow, Publishers, Inc. New York.

^⑳ The New Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, vol. IV, p. 115-116, 1979.

除了史達林以殺奴來區別奴隸社會的奴隸與封建社會的農奴外，馬克思則說：

它（按指封建經濟——引者）和奴隸經濟或殖民地種植園經濟要從這一點來區別：奴隸要用別人所有的生產條件來勞動，並且不是獨立的。所以這裏必須有人身的依附關係，有人身的不自由（不管不自由的程度如何），有人身當作土地的附屬物定牢在土地上面的制度，有嚴格意義上的隸屬制度（Hörigkeit）^{②〇}。

根據「奴隸要用別人所有的生產條件來勞動，並且不是獨立的」，所以有范文瀾、孫作雲等根據《詩經》的文獻來否定西周奴隸社會之說。

馬克思還曾區別奴隸與農奴說：

奴隸並不會出賣他自己的勞動力給奴隸主，正如耕牛不出賣牠自己的服役給農民一樣。奴隸連同他自己的勞動力一次永遠出賣給他的主人了。……他本身是商品，可是勞動力卻不是他的商品。農奴所出賣的只是自己勞動力的一部分。並非他從土地所有主方面領得報酬，而是相反的，土地所有主從他那裏收得貢租^{②①}。

從「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹」亦可知「貢」、「助」、「徹」只是「土地所有主從他（農奴）那裏收得貢租」。《詩經》中所說的「雨我公田，遂及我私」，在

^{②①} 郭大力、王亞南譯，《資本論》第三卷，頁一〇三二，一九五八年，人民出版社。
^{②②} 《僱傭勞動與資本》，頁九，一九五三年版，三聯書店。

「公田」之外，猶有「我私」，也正說明了「農奴所出賣的只是自己勞動力的一部分」，否則，「我私」何來。

他如，封建社會中的土地不得自由買賣（「古者公田藉而不稅，市廛而不稅，關譏而不征，林麓川澤以時入而不禁，夫圭田無征，用民之力，歲不過三日，田里不粥，墓地不清」《禮記·王制》）；農民人身與土地的依附關係（「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦」《孟子·滕文公上》）等，也都在在說明了西周是封建社會而不是奴隸社會。

另外，馬克思還說到：「在封建時代，軍事上訴訟上的裁決權，是土地所有權的屬性。」^{②③}因此「公衆權力」才是支離的和分散的。

「訴訟上的裁決權」，據說堯舜時代只有「象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，撲作教刑，金作贖刑」（《尚書·呂刑》），而後始有「夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑」（《左傳·昭公六年》）。但其與「土地所有權」的關係如何，不得而知。惟在土地的「王制」發生變革之際，法律的「王制」也發生變革了，而有晉叔向反對鄭「刑書」和孔子反對晉「刑鼎」。

②③ 《資本論》，卷一，頁三九八，一九五三年，人民出版社。

叔向說：

始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民有爭心也，猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制為祿位，以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫，懼其末，故悔之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，泄之以彊，斷之以剛，猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可為也。

民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎？胥聞之，國將亡必多制，其此之謂乎。（《左傳·昭公六年》）

孔子說：

晉其亡乎？失其度矣。夫晉國將守唐叔法度以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不怨，所謂度也。文公是以作執秩之官，為披廬之法，以為盟主，今弄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以為國？（《左傳·昭公二十九年》）

「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書」和「民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守」，正說明了「刑書」和「刑鼎」的出現，是要掙脫「土地所有權的屬性」的「訴訟上的裁決權」，

由支離的分散的「公眾權力」邁向集中權力的「刑書」或「刑鼎」。

至於郭沫若所謂殉葬殺奴一事，是他把「有奴隸的社會」誤會成「奴隸社會」了。殉葬更非「奴隸社會」充分的證據，例如，一九八六年五月十三日，「新華社」宣佈：陝西省雍城考古隊於一九八三年十月在勘察秦都雍城宮殿建築遺址，發現兩處共六千多平方米的隋唐墓地四十九座，共殉葬一百二十一人。隋唐時代無論如何總不是奴隸社會罷，然尚有殉葬之事。雖然文獻中有「錫民」之說，但所賜之民竟然可以有子產所言之「盟誓」，這也是奴隸社會不可能想像的。

雖然，西周不是奴隸社會，但是，並不表示西周是沒有奴隸的社會，而這樣一個有奴隸的社會是一直延續到明清的。

如果我們說西周是封建社會，那麼西周以前呢？范文瀾說：

照《禮記·禮運》篇所說，禹以前是沒有階級，沒有剝削，財產公有的大同社會；禹以後是財產私有的階級社會。禹不曾廢除「禪讓」制度，是大同時代最後的大酋長。小康時代應從啓開始^{②4}。

所以，他認為原始公社自啓開始崩潰，而漸漸形成奴隸社會，他說：「繼原始公社而起的是奴隸制度，在中國，商正是奴隸制度佔主要地位的時代。」^{②5}

^{②4} 同①，頁一〇一。
^{②5} 同①，頁一一一。

從《禮記·禮運》篇及許多古代傳說，我們並不懷疑中國古代也曾和其他人類社會一樣，出現過原始公社，那是一種生產力極低落，而民主平等的社會形態²⁶。但原始公社必須經由奴隸社會才能進入封建社會，這項馬克思主義的公式，並非繩之四海而皆準的，日耳曼人和斯拉夫人就是沒有經過奴隸社會而直接進入封建社會的。

其實博學如范文瀾者也老早知道，

東方斯拉夫人在原始公社瓦解後，直接產生封建制度，中間沒有經過奴隸制度階段，周國情形是頗有相似之處的。夏商奴隸制度發展而不發達，周奴隸制度更不發展而封建制度卻發展很快²⁷。

范文瀾爲什麼硬要把夏商二代說成奴隸制度，可能是脫不了馬克思主義五階段社會發展論的公式，而對這一教條的反省，直至一九八六年，胡鐘達才指出：

在這四分之一世紀中，馬克思主義史學對古代社會性質的研究是否獲得了顯著的成就，使列寧有可能做出如上的概括呢？根據M·I·芬利的論述，在這期間，只有義大利的E·奇科蒂和G·薩爾維奧利這兩位馬克思主義古史學家對西方古代奴隸制寫過專題研究著作，馬克思主義史學對東西方古代社會性質的研究並無重大突破。馬克思和恩格斯

²⁶ 請參見王曉波，《古代民主與民本思想》，《大陸雜誌》第六十七卷第一期，一九八三年七月十五日。

²⁷ 同①，頁一一七。

在生前就已肯定日耳曼人沒有經過奴隸社會這一階段，此後蘇聯史學家又肯定斯拉夫人沒有經過奴隸社會這一階段。列寧在這裏說「整個現代文明的歐洲都經過這個階段」，明顯地不符合歷史事實。至於說世界上其餘各洲的絕大多數民族也都經過這個階段，更是缺乏科學根據的^{②③}。

中國古代社會，至今誠然由於文獻不足，而有待於新近出土的文字資料的整理和研究，但根據張光直的研究，以夏、商、周共同以昭穆、宗法、封建為中心制度，又殷、周為土地公有制的封建社會，夏以前為原始公社，則中國古代社會很可能是由原始公社而未經奴隸社會（或奴隸社會不顯著），即進入封建社會的。

歐洲的封建制度是由征服而來，這與周初的封建親戚和功臣相近，惟周初的諸侯國，更大多數是由原來的氏族遺留下來的，直至春秋時代，杞是夏的後代，宋是殷的後代。

而韓非所處的時代，正是這麼一個封建社會急速崩壞的時代，而不是什麼奴隸社會。

三、封建社會論批判

封建社會在急速的瓦解中，韓非所迎接來臨的社會又是什麼性質和形態的社會呢？

^{②③} 胡鐘達，《再評五種生產方式說》，《歷史研究》一九八六年第一期，頁三六。

呂振羽認為那是由「封建領主支配過度到封建地主的支配」的封建社會，他說：

由戰國到秦漢之際，是中國封建主義發展過程中之一大轉換點，由初期封建主義的封建領主支配過度到封建地主的支配，而轉入專制主義的封建時期，亦即我從前所謂變種的封建制時期。這兩者政治形式上的歧異，在前期，是各別封建主分封的政治、經濟、軍事諸權力的支配，而成為許多等級從屬的其內部又形同獨立的小「國」或半國家性的國家；在後期，由於地主點面交叉的土地佔有形態，而形成郡縣的組織，及全國性之表面統一形式的國家和專制主義的政權。這期間——由戰國到秦漢之際，正是封建地主成為支配的統治階層的開始²⁹。

封建社會的政治權力，由於封閉的農業經濟，而是一種層階化和分散化的；專制主義則是中央集權的一種政治權力。權力的分散和權力的集中，是兩種矛盾的傾向，又如何能有「專制主義的封建時期」？呂振羽雖說那是「變種的封建制」，但是，變種了的「封建制」還能是「封建制」嗎？

以西周為封建社會的范文瀾，在「王制遂滅」之後的中國社會又認定是「封建社會」。並且，他把整個所謂的「封建社會」分為「初期（西周至秦統一）」，中期（秦至隋統一為中期前

²⁹ 呂振羽，《中國政治思想史》，頁二三七，一九五五年，三聯書店。

段，隋至元末爲中期後段），後期（明至清鴉片戰爭以前）三個時期」^{③①}。

以「周代社會的特點，是古代奴隸制的」^{③②}侯外廬，也認爲「到秦的統一，才開始進入以農村爲出發點的封建社會，漢武帝的『法度』才用法律形式把封建制固定起來。」^{③③}

以「夏——西周是我國奴隸制社會形成、發展的時期」^{③④}的任繼愈，亦認爲秦滅六國才「建立了中國歷史上第一個統一的、多民族的封建專制主義的國家」，並且，他還認爲：

新興的地主階級關心生產並發展生產，極力推行土地得以自由買賣的土地私有政策，並制定了保護私有制和防止把自由農民降為奴婢的法律。地主可以擁有大量的土地。這種土地所有制與歐洲的封建土地所有制有極大的區別，它成爲我國二千年來封建土地所有制的基本形式^{③⑤}。

傅筑夫說得不錯——

中國在西周年間，產生了與此相同的變化，在長達三千年左右全部封建制度的歷史中，只有這一階段的發展變化是正常的，是完全遵循著馬克思和恩格斯所闡明的那樣一種經

③① 同①，諸論，頁一三一—一四。

③② 侯外廬，起紀彤、杜國庠，《中國思想通史》第一卷，頁二五，一九五七年，人民出版社。

③③ 同③①，頁一七。

③④ 任繼愈，《中國哲學史》第一冊，頁五，一九七九年三版，人民出版社。

③⑤ 同③③，第二冊，頁三。

濟規律在運行的³⁵。

但是，他還要把周之後的二千多年，已經不是「完全遵循著馬克思和恩格斯所闡明的那樣一種經濟規律在運行的」社會，定性為「封建社會」。只是他把「王制遂滅」以前的稱之為「領主經濟」，而將其之後的稱之為「地主經濟」，而且說：

在以地主制經濟為基礎的整個封建時期，社會經濟是停滯不前的，因為它在兩千多年的漫長歲月中，始終沒有發生質的變化。換言之，在戰國時期即已確立起來的地主制經濟和與之相應的剝削關係，到了兩千多年之後依然如故³⁶。

西周是否為奴隸社會，中國的馬克思主義學者尚有爭論，甚至范文瀾還懷疑中國古代是否有過奴隸社會，而認為夏、商二代的奴隸制不發達。但是，以戰國以後的中國社會為封建制度，則是衆口一辭，甚至以各種中國「封建制」的「特點」來掩飾戰國以後的中國社會與一般（尤其是歐洲）封建制的本質上的差異。這當與三十年代的「中國社會史論戰」有關。

「中國社會史論戰」是由蘇聯的「亞細亞生產方式論戰」影響而來。據吳安家說，當時俄共內部有三派意見，即：

一是一九二八年掌握實權的史達林派，認為中國是封建社會，中共應實行土地改革。該

³⁵ 傅筑夫，《中國經濟史論叢》上，頁四，一九八〇年，三聯書店。
³⁶ 同³⁵，頁一一—一二。

派不但認為共產國際指導的盲動主義路線有誤，而且認為「取消中國革命所具有的作為半殖民地革命的最大民族特點」是錯誤而有害的。二是反對史達林的托洛茨基派認為中國已是資本主義社會，中共應爭取關稅自主並準備無產階級革命；三是以蘇聯馬克思恩格斯學院院長梁山諾夫(D. Riazanov)和由匈牙利入蘇聯的匈共黨人瓦爾加(E. Varga)及馬加爾等學者為主的一派，認為中國不是封建社會，而是馬克思所說的「亞細亞生產方式」或「東方社會」，所以中共不當以土地革命為任務，而當以反帝、反官僚為主^{③7}。鬥爭的結果，在第十五次聯共(布)代表大會上，共產國際代表羅民那直(Besso Lominadze)就中國革命問題發言說：

我認為，可以把中國農村現存的那種社會關係稱為封建主義，不過要附帶說明，這裏的社會關係與中世紀歐洲的很少有共同之處。最恰當不過的是把中國這種獨特的封建主義稱為馬克思所說的亞細亞生產方式，這種獨特的中國封建主義殘餘，也是中國農村中產生最激烈的階級鬥爭的原因^{③8}。

當時在共產國際指導下的中國革命失敗了，知識分子為探討中國之出路，在中國也發生了

^{③7} 吳安家，〈「亞細亞生產方式」論戰之研究〉，《東亞季刊》第十七卷第三期，頁一二六—一二七，一九八六年一月一日。

^{③8} 轉引自^{③7}，頁一二八。

「中國社會史論戰」。嚴靈峯把論戰者分爲四派：

(一) 中共中央的幹部派：以李立三爲「理論中心」，其他是沈澤民、潘文郁、王學文、劉夢雲、伯虎、思雲、鍾恭等。

(二) 托洛茨基派：劉仁靜、李季、任曙、王伯平(平一)、李麥麥(劉胤)、陳邦國(來燕堂)、杜畏之(屠慶祺)，嚴靈峯等。中共主要刊物：「布爾什維克」、「紅旗」、「思想」、「文化戰鬥」、「理論與批判」和「新思潮」。托派只有「動力」。

(三) 非共、中立或馬克思主義的同情者：孫倬章、熊得山、王宜昌、戴行軺、周紹湊、汪馥泉。周谷城、梁園東、白英、沙蘇民、鄭學稼、胡秋原；還有日本人田中忠夫等。

(四) 國民黨：陶希聖、王禮錫等³⁹。

在論戰中，對中國社會發展階段，各有陳述如下：

陶希聖的「三階段，一過度」論：原始部落(夏、商)↓封建社會(周)↓商業資本主義(秦漢至清，過度社會)↓資本主義(鴉片戰爭以後)。

李季的「五階段」論：原始共產主義(唐虞前至虞末)↓亞細亞生產方式(夏、殷)↓封建制(周)↓前資本主義(秦至清)↓資本主義(鴉片戰爭以後)。

³⁹ 災炎，《社會史論戰五十年紀念嚴靈峯先生》，《中華雜誌》第二一九期，頁一九，一九八一年十月。

王宜昌的「四階段」論：氏族社會（殷代以前）↓奴隸社會（周至西晉）↓封建社會（東晉至清末）↓資本主義（一九〇〇年以後）。

胡秋原的「五階段」論：原始共產主義（傳說中的先史時代）↓氏族社會（殷）↓封建社會（周）↓先資本主義社會（春秋至清）↓資本主義（鴉片戰爭後）。

此外，還有一種（王禮錫）論：原始社會（傳說中的時代）↓氏族社會（殷）↓封建社會（西周）↓專制主義社會（周末至清）↓半殖民性的資本主義社會（鴉片戰爭後）^{④〇}。

葉桂生和劉茂林說：「在中國社會史『論戰』中，馬克思主義歷史學是唯一的勝利者。」^{④1}但羅民那直所說的「與中世紀歐洲的很少有共同之處」的「中世紀歐洲」正是馬克思所一再引證的封建社會，「與中世紀歐洲的很少有共同之處」的中國社會被「論證」成封建社會，難道這真的是馬克思主義歷史學的勝利嗎？實際上，應該是史達林派在政治上的勝利罷。

爲了史達林派指導中共革命的中國社會封建論，也該到了重新檢討的時候了。

在馬克思和恩格斯的「亞細亞生產方式」中，只有土地公有制和國有制，而沒有土地私有制。在這種土地所有制中，一方面是農村公社的公有制，一方面是專制君王的國有制。以這種「亞細亞生產方式」來論述戰國以後的中國社會，顯然與實際不相符合。並且，一九三一年，蘇

^{④〇} 葉桂生、劉茂林，《中國社會史論戰與馬克思主義歷史學的形成》，《中國史研究》一九八三年第一期，頁七一—八。

^{④1} 同^{④〇}，頁一六。

聯在列寧格勒舉行的「亞細亞生產方式討論會」上，也作出了不承認「亞細亞生產方式」的結論。這個問題在一九五七年，由於侯外廬發表〈中國封建社會土地所有制形式的問題——中國封建社會發展規律商榷之一〉，主張秦漢以後的中國社會，並無土地私有制，而只有「亞細亞生產方式」的公有制或國有制。因此又引起了一場論戰，而參加論戰的學者大多否認侯外廬的主張，而認為中國是土地私用制的封建社會^④。

雖然，馬克思對中國社會經濟史的知識是不充分的，「亞細亞生產方式」不能解釋中國的社會經濟的歷史現實，但是中國社會史的發展除了其特殊性外，也具有人類社會發展史的一般性，所以，要理解戰國以後的中國社會是否為封建社會，比較馬克思對封建社會的論述也並不是完全沒有意義的。在《資本論》第三卷第三十七章，馬克思開宗明義的說：

土地所有權有各種不同的歷史形態。就這各種不同的形態來分析土地所有權，是在本書的範圍以外。我們不過在資本所生產的剩餘價值一部分歸於地主的限度內，方才要討論到它。所以，我們假設農業完全和製造業一樣，由資本主義生產方式支配著，那就是，農業也由資本家經營；這種資本家所以要與其他資本家互相區別，首先不過因為他們的資本和這種資本所推動的工資勞動是投在不同的要素上。對於我們，租地農業家是和工

④ 參見《中國封建社會土地所有制形式問題討論集》（上、下），一九六二年，三聯書店。

廠主生產棉紗或機器一樣生產小麥等等。資本主義生產方式已經支配著農業這個假設，意味著它已經支配著生產和資產階級社會的一切部門，所以它的各種條件，如資本的自
由競爭，資本由一個生產部門向其他生產部門移轉的可能，均等的平均利潤水準等等，
都已經完全成熟地存在著^{④③}。

由此可見，馬克思認為，在資本主義社會中，農業生產的方式亦是資本主義的，但是，人類社會不盡是資本主義的，所以，農業也不都是資本主義的生產方式，而必須由所有權的形態來理解，他說：

我們考察的土地所有權形態，是土地所有權一個特殊的歷史形態，是封建土地所有權，或為維持生計而經營的小農民的農業，通過資本及資本主義生產方式的影響而轉化成的形態；在這種小農民的農業內，土地的佔有，是表現為直接生產者的生產條件之一，他對於土地的所有權，則是表現為他的生產方式的最有利的條件，他的生產方式繁榮的條件。既然資本主義的生產方式一般地說是以勞動者被剝奪勞動條件為前提，所以在農業內，那也是以農村勞動者被剝奪土地並隸屬於一個為利潤而經營農業的資本家作為前提^{④④}。

^{④③} 同^{②①}，頁八〇一。

^{④④} 同^{②①}，頁八〇一—八〇二。

在這裏說到有「封建土地所有權」，和一種「爲維持生計而經營的小農民的農業」，這些小農民對土地可以是無所有權的「佔有」，而「他對土地的所有權，則是表現他的生產方式最有利的條件，他的生產方式繁榮的條件」。關於這些小農民的土地所有權，馬克思說：

自耕農民的自由的小土地所有制形態，當作支配的通常的形態，一方面在古典的古代的最盛時期，形成社會的經濟基礎，另一方面，在近代各國，我們又發現它是由封建土地所有制解體所引起的各種形態中的一種。英國的自耕農民（yeomanry），瑞典的農民階級，法蘭西和西部德意志的農民，都屬於這一類。在這裏，我們沒有說到殖民地，因為獨立農民在殖民地是在別一些條件下發展的^{④5}。

這也就是說，古典古代的奴隸社會自耕農是具有土地所有權的，在「封建土地所有制解體」後，又再出現土地所有權。所以，馬克思又說：

這種觀念——關於自由的土地私有權的法律觀念——在古代世界，只出現在有機的社會秩序解體的時期；在近代世界，只是隨資本主義生產的發展而出現。在亞細亞，那不過間或由歐洲人輸入^{④6}。

那麼什麼是這種「自由的土地私有權的法律觀念」，他說：「土地所有權的前提是某一些私

^{④5} 同^{②1}，頁一〇五三。

^{④6} 同^{②1}，頁八〇四。

人獨佔著地體的一定部分，把它當作他們的私人意志的專有領域，排斥一切其他的人去支配它。」^{④7} 這種「排斥一切其他的人去支配它」的「私人意志」的所有權恩格斯說得更為具體：「對土地的完全而自由的所有權，不僅意味著可以毫無阻礙和毫無限制的佔有它，而且也意味著可以出售它。」^{④8}

從封建土地制到「自由的土地私有權」出現後，恩格斯說：

隨著自由地的出現，土地佔有的原始平等性，便不但可能，而且必然要轉化為它的對立物。……當自由地一旦變為可以出讓的土地財產，變成商品的土地財產，從那一瞬間起，大土地所有制的產生，便僅僅是一個時間問題了^{④9}。

這也就是說，土地的兼併隨之而起了。

這種土地兼併的情形，馬克思亦有論述：

在論原始積累的那一篇（第一卷第二十四章），我們已經看到，這個生產方式，一方面，是把這件事當作前提：直接生產者從土地一個單純附屬物（在隸農、農奴、奴隸等等的形態上）的地位解放出來。另一方面，又把大批民衆土地的剝奪當作前提。在這限

^{④7} 同^{④1}，頁八〇三。

^{④8} 恩格斯，《家庭私有制和國家起源》，頁一六，一九五四年，人民出版社。

^{④9} 恩格斯，《法蘭克時代》，《史學譯叢》一九五六年第三期，頁三一四。

度內，土地所有權的獨佔，是資本主義生產方式一個歷史的前提，並且依然是它的持久的基礎，並且也是一切以前的，建立在某種形態對於人民大眾的剝削上的生產方式的基礎^{⑤〇}。

所謂「這個生產方式」指的乃是資本主義的生產方式，這也就是說，從封建土地制解體之後得到土地所有權的農民們，又在資本主義生產方式下，失去了所獲得的土地，而產生了資本主義生產方式的「土地所有權的獨佔」。

我們在前面曾引述馬克思認為在封建時代「軍事上訴訟上的裁決權，是土地所有權的屬性」，和其為「人身當作土地的附屬物定牢在土地上面的制度」。正是這樣，所以馬克思說：

資本主義社會的經濟結構，是由封建社會的經濟結構發生出來的。後者的解體，已經把前者的要素游離出來。

直接生產者、勞動者，到他已經不是被束縛於土地，已經不是依附於或隸屬於別一個人的時候，才能處分他的人身。為要成為勞動力的自由出賣者，能夠把他的商品，帶到他找得到一個市場的任何一個地方去，他又必須進一步脫離行會的支配，脫離行會關於徒弟和幫夥的制度，脫離各種阻礙的勞動規定。由是，生產者轉化為工資勞動者的歷史運

⑤〇 同②①，頁八〇四—八〇五。

動，一方面就表現為生產者從封建義務和行會束縛解放出來的運動^⑤。

以上馬克思的論述都是針對歐洲封建社會崩潰的。讓我們再來看戰國以後的中國社會和土地所有權及相關的問題。

根據馬克思的說法，封建土地所有權向資本主義轉化，乃是由土地的「佔有」變成「所有」，關於自由的土地私有的標誌，恩格斯認為，那就是「意味著可以出售它」。

在「普天之下，莫非王土」的情況下，正是「田里不粥」（《禮記·王制》），並且，農民和土地的關係也正是「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦」（《孟子·滕文公上》），雖然孟子美化了井田土地公有制，但卻也準確的描寫出了在這制度下，勞動者是「被束縛於土地」的，是「死徙無出鄉」的。並且，勞動者是不能處分他的人身，不能是「勞動力的自由出賣者。」管仲曾云：

令夫士，羣萃而州處，閒燕則父與父言義，子與子言孝，其事君者言敬，其幼者言悌。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是故士之子恒為士。

令夫工，羣萃而州處，審其四時，辨其功苦，權節其用，論比協材。旦暮從事，施於四

⑤ 同^{②③}，頁九〇三—九〇四。

方，以飭其子弟，相語以事，相示以巧，相陳以功。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是工之子恒為工。

令夫商，羣萃而州處，察其四時，而監其鄉之資，以知其市之賈，負任擔荷，服牛輶馬，以周四方，以其所有，易其所無，市賤鬻貴。旦暮從事於此，以飭其子弟，相語以利，相示以賴，相陳以知賈。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是故商之子恒為商。

令夫農，羣萃而州處，察其四時，權節其用，耒耜枷芟。及寒，擊粟除田，以待時耕。及耕，深耕而疾耨之，以待時雨。時雨既至，挾其槍刈耨鎛，以旦暮從事於田野。脫衣就功，首戴茅蒲，身衣襤褸，露體塗足，暴其髮膚，盡其四肢之敏，以從事於田野。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。夫是故農之子恒為農。（《國語·齊語》）

但是，到了戰國之後，「改帝王之制，除井田，民得賣買」，正是「自由的土地私有權」的出現，也正意味著「封建土地所有制解體」，也開始有了「勞動力的自由出賣者」。《韓非子》就有一段描寫說：

夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦疇者，非愛主人也，曰：如是，

糞且美錢布且易云也。（《韓非子·外儲說左上》）

有了「勞動力的自由出賣者」，從原來的封建土地附屬地位解放出來，固然有了「士無定主」的士，也有了自由的商人和工人。

春秋時代我們就看到了自由的商人，如與鄭國國君有「盟誓」的商人；有「賜不受命，而貨殖焉，億則屢中」（《論語·先進》）的子貢，且「子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至國君無不分庭與之抗禮」（《史記·貨殖列傳》）；著名的商人我們還可以知道有：鄭弦高、邯鄲大賈呂不韋，及猗頓、郭縱也都「與王者埒富」（同前引），另外，秦始皇還特別禮遇烏支保、巴寡婦清。（同前引）

至於自由的工人，春秋末期的墨子和他的集團，當有大量的自由工人。韓非就曾批評「綦組錦繡刻劃爲末作者富」（《韓非子·說使》）的現象，李悝也曾批評說：

雕文刻鏤害農事者也，錦繡綦組傷女工者也。農事害則饑之本也，女工傷則寒之原也。

饑寒並至而能不為奸邪者，未之有也。男女飾美以相矜，而能無淫佚者，未嘗有也。故上不禁技巧，則國貧民侈。（《說苑·反質》）

這些商人和工人（包括士）其爲「勞動力的自由出賣者」，並有「處分他的人身」的自由，從《商君書》中亦可得知：

談說之士，資在於口，處士資在於意，勇士資在於氣，技藝之士資在於手，商賈之士資

在於身，故天下一宅，而園身資。民資重於身，而偏託勢於外，挾重資，歸偏家，堯舜之所難也。（《商君書·算地》）

「技藝之士資在於手，商賈之士資在於身」正是指工商之人，「故天下一宅，而園身資。民資重於身，而偏託勢於外，挾重資，歸偏家」，正說明了當時的工商之人亦無定主，不再是「依附於或隸屬於別一個人」了。

恩格斯說得不錯，「當自由地一旦變成可以出讓的土地財產，變成商品的土地財產，從那一瞬間起，大土地所有制的產生，便僅僅是一個時間問題了」。

馬克思也說得不錯，私有土地制一方面把「直接生產者從土地的一個單純附屬物的地位解放出來」，一方面又「把大批民衆土地的剝奪當作前提」，造成「土地所有權的獨佔」。

當時韓非當會說：「姦貨買賣得用於市，則商人不少矣，聚斂倍農而致尊過耕戰之士，則耿介之士寡而商賈之民多矣。」（《韓非子·五蠹》）漢初的鼂錯亦言：「今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣。」（《漢書·食貨志上》）董仲舒更言：「至秦則不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田民得賣買，富者田連仞伯，貧者亡立錐之地。又顯川澤之利，管山林之饒，荒淫越制，踰侈以相高，邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困？」（同前引）

從戰國以來的中國社會，有土地私有權，有「勞動力的自由出賣者」，有「土地所有權的獨佔」，並且有「刑書」或「刑鼎」的出現，使法律的裁決權脫離領土的「土地所有權的屬性」而

向王權集中。而這一些都是在是馬克思所論述的封建制的崩潰向資本主義的轉化，「是資本主義生產方式一個歷史的前提，並且依然是它的持久的基礎，並且也是一切以前的，建立在某種形態對於人民大眾的剝削上的生產方式的基礎」。這怎麼反而又會是封建社會呢？

但戰國以後，中國也沒有成熟的或高度的資本主義，這乃是因為中國的工業一直停留在手工業的階段，而未有機器動力的工業。並且，戰國以後，中國仍有「采邑」的封建殘餘。漢初，爲了應付一時的政治情勢的需要曾又恢復分封，惟至「七國之亂」後，「諸侯惟得衣食稅租，不與政事」，哀、平之時，諸侯更是「生於帷牆之中，不爲士民所尊，勢與富室亡異」。〔《漢書·諸侯王年表》〕

所以，戰國以後的中國社會當是由封建社會向資本主義的轉化，而不是羅民那直以來國際共產所說的，「馬克思所說的亞細亞生產方式」的封建社會。但是，在轉化的過程中，一直停留在以小農經濟、手工業和商業資本的階段，其間或有封建殘餘，或有反覆，但那都不是主要的，而且是短暫的。在這種社會經濟的基礎上，所建立的上層建築的政治體制是爲一種中央集權的專制制度，而韓非正是這種專制制度理論的建立者。

四、韓非的生平

處在中國古代封建社會崩潰鉅變中的韓非，他的思想和哲學其實是集中的關注在政治上，而由封建社會的崩潰又引起了古代中國政治的那些變化呢？

首先，集中反映政治的法律，自「刑書」和「刑鼎」出現後，又有了李悝「撰次諸國法，著《法經》」（《晉書·刑法志》），可見「變法」已成了春秋末年至戰國初期的風尚，另一方面，「李悝首創《法經》，有《盜法》、《賊法》，以為法之篇目」（《唐律疏義·第十七卷·盜賊一》），正如陶希聖所言：「從私有財產的確立，生命身體的保護，以至審判程序，制裁判法，首尾畢具。」^{⑤2}後來商鞅由魏持《法經》至秦變法，從一九七五年十二月出土的秦律來看，土地私有制已有法律的確定。

這也就是說「自由的私有土地的法律觀念」已經確立。再一方面，「變法」的結果，法律的裁判權由封建領主的手中剝奪了下來，而集中於代表王權的「刑書」或「刑鼎」。並且，使得封建領主發生了「貴何業之守」的危機。

「貴何業之守」的危機在領主的法律裁判權被剝奪之前就發生了。在叔向批評子產「民知爭端矣，將棄禮而徵於書」之前，他就向晏子報怨說：「雖吾公室，今亦季世也，……欒、卻、胥、原、狐、續、慶、伯，降在阜隸。……晉之公族盡矣。胙聞之，公室將卑，其宗族枝葉先

⑤2 陶希聖，《中國政治思想史》第一冊，頁一九一，一九七二年重印版，食貨出版社。

落，則公從之。肸之宗十一族，惟羊舌氏在而已。」（《左傳·昭公三年》）

已經日落西山的封建領主在確立土地私有制和剝奪裁判權的「變法」下，當然是沉重的一擊，此外，又出現了郡縣代替封建。

「縣」卽古「懸」字，《說文》「縣，繫也。從系持縣。」所以，唐德剛認為：

其用作郡縣之縣則純為假借字，本非用作政治上抽象名詞用者。殷墟卜辭自盤庚至紂二百餘年間，未見有以縣字作政治上名詞用者。故可斷定「縣」始於西周，義為「懸之」，非定制也^{⑤③}。

至於縣起自於西周，據唐德剛說：「這在周初不過是一時受封者無適當人選，暫時懸之，終必封人，是一時權宜之計耳；演變至後世遂成定制。」^{⑤④}呂思勉則謂：「縣之設，為政治所自出，一為甲兵之所聚。縣為令、丞所在，其為政治所自出，事至易明。曰為甲兵所聚者，春秋時之縣，其大皆足與古一國相敵。古代一國，本為一軍區也。」^{⑤⑤}惟春秋時代中作為行政單位的「縣」有如下列：

「襄公以三命命先且居將中軍，以再命命先第之縣賞胥臣，曰：『舉郤缺，子之功也。』」

^{⑤③} 唐德剛，《中國郡縣起源考》，《史學叢刊》第三期，頁二〇，一九七〇年。

^{⑤④} 同^{⑤③}，頁二〇。唯此說何據待考。

^{⑤⑤} 呂思勉，《中國制度史》上冊，頁四二八，一九八六年臺一版，丹青圖書有限公司。

（《左傳·僖公三十三年》）

楚子「遂入陳，殺夏徵舒，轅諸栗門。因縣陳，陳侯在晉。……『諸侯縣公皆慶寡人，女獨不慶寡人，何故？』……『令縣陳，貪其富也！』……乃復封陳。」（《左傳·宣公十一年》）

「晉侯賞桓子狄臣千室，亦賞士伯以瓜衍之縣，曰：『吾獲狄土，子之功也。微子，吾喪伯氏矣！』」（《左傳·宣公十五年》）

韓獻子曰：「成師以出，而敗楚之二縣，何榮之有焉？」（《左傳·成公六年》）

聲子曰：「晉人將與之縣以比叔向，彼若謀害楚國，豈不為患？」（《左傳·襄公二十六年》）

「初州縣欒豹之邑也。」「溫，吾縣也。」「晉之別縣不惟州。」「余不能治余縣又焉用州。」（《左傳·昭公三年》）

「韓賦七邑，皆成縣也。」「因其十家九縣，長轂九百，其餘四十縣遺守四千。」（《左傳·昭公五年》）

「楚王奉孫吳以討於陳曰：『將定而國。』陳人聽命，而遂縣之。」（《左傳·昭公十一年》）

「魏獻子為政，分祈氏之田以為七縣，分羊舌氏之田以為三縣。」「其四人者皆受縣而後見於魏子。」「吾與戊也縣，人其以我為黨乎？」「有守心而無淫行，雖與之縣，不亦可乎？」

「賈辛將適其縣，見於魏子。」（《左傳·昭公二十八年》）

「克敵者上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。」（《左傳·哀公二年》）

由此可知：(1)縣不是封地，而是直接屬於國君的，可以由國君賞賜給臣下。(2)國君新兼併的土地，不再分封，而置縣，由國君直轄。(3)原來分封給大夫的土地，也有被改置為縣，而直轄國君。

至商鞅在秦變法，進而「集小都鄉邑聚為縣，置令、丞凡三十一縣」（《史記·商君列傳》）；吳起在楚亦「使封君之子孫，三世而收爵祿」。（《韓非子·和氏》）

這是一個封建制崩潰和國君集權制的出現，也必然引起封建領主權力鬥爭的反撲，而有商鞅和吳起在秦楚的遭誅殺。除了秦、楚外，各國也都發生變法與反變法的尖銳的政治鬥爭。正是韓非所言：

智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣循令而從事，察法而治官，非謂重人也。重人也者，無令而擅為，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所為重人也。智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情；能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人，不可兩存之仇也。（《韓非子·孤憤》）

尤其在反變法派當權的情形下，堅持變法的「法術之士」其政治處境是艱難而危險的。韓非說：「故資必不勝而勢不兩存，法術之士焉得不危？其可以罪過誣者，以公法誅之，其不可以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於吏誅，必死於私劍矣。」（同前引）

韓非正是處在這麼一個反變法派當權的政治情況裏，並且，又是一個堅決的變法主張者，爲什麼他把自己陷入這麼危險的處境中，他與堂谿公有一段對話如下：

堂谿公謂韓子曰：「臣聞服禮辭讓，全之術也；修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以為危於身而殆於軀。何以效之？所聞先生術曰：『楚不用吳起而削亂，秦行商君而富彊，二子之言已當矣，然而吳起支解而商君車裂者，不逢世遇主之患也。』逢遇不可必也，患禍不可斥也，夫舍乎全遂之道而肆乎危殆之行，竊為先生無取焉。」

韓子曰：「臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度數，所以利民萌使衆庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。臣不忍嚮貪鄙之為，不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」（《韓非子·問田》）

除了「利民萌使衆庶之道」外，在戰國兼併下，韓國的情勢，正是漢王充所言：「韓用申不害，行其三符，兵不侵境，蓋十五年，不能用之，又不察其書，兵挫軍破。」（《論衡·效力》）

其「兵挫軍破」的情形爲：

前二九六年，韓與齊、魏、趙、宋擊秦；前二九三年，秦白起擊韓伊闕，斬首二十四萬；前二九一年，秦拔韓宛；前二九〇年，韓被迫把武遂與秦；前二八六年，秦敗韓於夏山；前二八四年，秦與燕、趙、韓、魏共擊齊破之；前二七五年，秦攻魏，韓救之，韓敗；前二七三年，趙、魏攻韓華陽，秦來救，敗趙、魏軍；前二七二年，秦助韓、魏、楚共伐燕；前二六四年，秦白起攻韓，拔九城；前二六三年，秦取韓南郡；前二六二年，秦將王賁攻韓，取十城；前二五九年，韓獻垣雍與秦；前二五六年，秦取韓陽城，負秦；前二五四年，各國朝秦，韓亦入朝。此後，韓國更是每下愈況，對秦的予取予奪已無招架之力。其覆滅之日亦已指日可待^⑤。

這種形勢發展至韓非，已是「韓事秦三十餘年，出則爲扞敵，入則爲蒞薦」，「韓入貢職，與郡縣無異也」（《韓非子·存韓》）。至於韓非的生平事蹟，太史公有傳云：

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非為人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非。

非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務脩明其法制，執勢以

⑤ 同⑥，頁二五—二六。

御其臣下，富國彊兵而以求人任賢，反舉浮淫之蠹而加之於功實之上。以為儒者用文亂法，而俠者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介冑之士。今者所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作《孤憤》、《五蠹》、《內外儲》、《說林》、《說難》十餘萬言。

人或傳其書至秦。秦王見《孤憤》、《五蠹》之書，曰：「嗟乎，寡人得見此人與之游，死不恨矣！」李斯曰：「此韓非之所著書也。」秦因急攻韓。韓王始不用非，及急，廼遣非使秦。秦王悅之，未信用。李斯、姚賈害之，毀之曰：「韓非，韓之諸公子也。今王欲並諸侯，非終為韓不為秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅之。」秦王以為然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣。（《史記·老子韓非列傳》）

太史公又謂：「王安五年，秦攻韓，韓急，使韓非使秦，秦留非，因殺之。」（《史記·韓世家》）及「李斯因說秦王，請先取韓以恐他國，於是使斯下韓。韓王患之，與韓非謀弱秦。」（《史記·秦始皇本紀》）始皇十四年「韓非使秦，秦用李斯謀，留非，非死雲陽。韓王請為臣。」（同前引）又「始皇十四年，秦將桓齮定平陽、武城、宜安。韓使非來，我殺非。」（《史記·六國年表》）另有一說謂：韓非使秦時，在向秦王指責姚賈謂「以王之權，國之寶，外交於諸侯」，秦王召姚賈問，經賈一番說詞，「秦王曰：『然。』乃可復使姚賈而誅韓非。」（《戰

國策·秦策五》) 在這些記載中，所述並不一致，尤其誅韓非一事，太史公所述與《秦策》不符，故錢穆認為：「史公之言，亦多乖矣，恨無他書可以詳定。惟下流未易居，自古已然。李斯晚節不終，爲世詬病，衆惡皆歸。所謂譖殺非者，今亦未見其必信耳。」⁵⁷

由於見韓之削弱，韓非著述幾乎集中的以富國強兵爲宗旨，而倡導「耕戰之士」，主張變更法制，廢除封建，集中國君權力，加強行政效率，督責臣下不得爲非。以專制的法治，取代宗法的人治。雖然，他的學說未被韓王採取，無法挽回他的祖國覆亡的命運，在他死後三年，韓國卽爲秦所滅，但他的學說卻爲後代二千多年中國的專制政治奠定了理論的基礎。卽使在「獨崇儒術」的後代中國歷史中，中國實際政治的運作還是韓非的專制主義，或謂之「陽儒陰法」。他正是一個在中國思想史上，結束封建時代而開啓專制主義的古代中國哲學家。

⁵⁷ 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁四八〇，一九五六年，香港大學出版社。

附錄：儒法思想與中共的路線鬥爭

王曉波
張純著

從漢宣帝（西元前九一—四九年）宣稱「漢家自有制度，本以霸王道雜之」（《漢書·元帝紀》）之後，在政治上，中國已無儒法之鬥爭，而只有在政策上實行的寬猛而已，且總是以儒家的改良主義濟法家專制之急。

以生產制度言，私田制確立，井田制已一去不返，間或有人提及井田制，亦僅取其平均之意，以濟私田兼併之烈。

以政治制度言，漢襲秦制。雖有漢初之分封，經景帝與武帝時諸侯之亂後，「諸侯惟得衣食稅租，不與政事」，漢末之諸侯更是「生於帷牆之中，不爲士民所尊，勢與富室亡異」。（《漢書·諸侯王年表》）其分封不過如此，與先秦之諸侯殊異。晉亦曾再行分封，然又引起「八王之亂」。但大體上，中央集權，於二千多年不移。其間或有擁兵自重及分裂割據，亦非先秦之分封。

雖秦漢以後之私田制、中央集權和西周迥異，但其親屬的宗法結構卻承繼先秦，並由貴族在政治上的宗法，普及為一般親屬關係結構，而且，平民亦漸漸有姓。由土地兼併而有地主，地主的家族關係即承襲宗法。

秦漢以後的生產制度與政治制度，基本上是屬於法家所主張者，並非儒家所主張的井田與宗法封建。但是，在意識型態方面，自漢武帝「獨崇儒術」，經宋、明新儒學的思想運動，儒家思想成為牢不可破的官學。儒家的意識型態與法家的政治制度之結合，或稱之為「陽儒陰法」及「陽德陰刑」。這種儒法二家陰陽並濟的政治思想型態實為二千多年中國專制政治的特色。直至近代才隨著中國專制政治的崩潰而漸消失。

儒家思想的意識型態，之所以能成為中國長期專制時代的官學，亦非偶然。儒家除了對人民有一定的教化作用和古代中國文化的整理和集大成外，它還能用以團結社會，尤其是團結統治階級的內部。儒家的整個思想體系是基於宗法，也就是由親屬關係上建立起來的。儒家倫理學的核心是「仁」，而「孝悌也者，其為仁之本歟。」（《論語·學而》），「愛親之謂仁」（《國語·晉語》），「親親，仁也」（《孟子·告子下》）。對統治階級而言，儒家思想無異在冷酷的專制政治中注入親情的溫暖。法家思想則反是，他們強調的是君臣的對立和鬥爭，及如何以權術控制臣下。唯獨在政治上需要變革，統治階級發生嚴重分裂，也就是天下大亂之時，統治的當權派需要以法家的權術來鞏固自己的權力及整肅異己。這時候，法家的傾向才由隱而顯。故秦漢以後，有

一些亂世梟雄或改革家的措施明顯的傾向於法家的權術，原因在此，但也不是什麼「儒法鬥爭」。由於專制制度的崩潰，長期統治中國人意識型態的儒家思想也受到了挑戰。這種挑戰首先來自於受西方資本主義影響或傾向西方資本主義思想的知識分子。他們認為，傳統的舊文化已不能維護中國的生存，要救中國就必須摧毀中國的傳統，而作為二千多年專制制度下官學的儒家思想便首當其衝，孔子也就成了要被打倒的偶像。

但是，自從蘇聯的「十月革命」成功之後，馬列主義也輸入了中國。馬列主義強烈的反對西方資本主義，而蘇聯革命的成功，也引起中國知識分子的嚮往，包括長期接受西方教育影響的革命家孫中山，至其晚年也不禁的主張「以俄為師」。接受馬列主義的知識分子誠然不能以儒家的意識型態為標榜，但是，也不能接受以西方資本主義為標榜的批孔理論。雖然當時也有一些左傾知識分子的批孔言論，但準確的說，那時中共理論宣傳的重點並不在於對孔子做出一定的結論。

一、馬列主義與傳統文化

中共是一個標榜馬列主義的黨，馬列主義是要建立無產階級文化的政黨，孔子思想不是無產階級文化，但卻是中國傳統的一部分，如何對待孔子思想的問題，也就涉及到馬列主義如何對待傳統文化的問題。

馬克思和恩格斯在〈共產黨宣言〉中曾宣稱：

共產主義革命就是要同傳統的所有制關係實行最徹底的決裂；毫不奇怪，它在自己的發展進程中要同傳統的觀念實行最徹底的決裂^①。

恩格斯在論及傳統問題的時候還說過：「傳統是一種巨大阻礙，是歷史的惰力。但是它只是消極的，因而必定要滅亡。」^②馬、恩在此所說的「決裂」與「滅亡」，其實是指「傳統的所有制關係」，及成爲「巨大阻礙」和「歷史的惰力」的傳統，而不是指要與整個人類的傳統文化「決裂」，或其必定「滅亡」。

所以，恩格斯在他處論及傳統文化時又說到：

可以從歷史上留傳下來的文化——科學、藝術、公共生活方式等等——中間承受一切真正有價值的東西，並且不僅承受而已，還要把這一切從統治階級的獨佔品變成全社會的公有物，促使其進一步的發展^③。

在論及黑格爾哲學時，他還說：

像黑格爾哲學這樣對民族精神發展有過巨大影響的偉大作品，是決不能靠簡單置之不理

① 馬克思、恩格斯，〈共產黨宣言〉。《共匪批孔資料選輯》，頁六五三，中共研究雜誌社出版，一九七四年七月，臺北。

② 恩格斯，〈社會主義由空想到科學的發展〉。同①，頁六五六。

③ 恩格斯，〈論住宅問題〉。同①，頁六五八。

的辦法就把它收拾的。應該從它的本來意義上「揚棄」它，就是說，用批判方法消滅它的形式，而救出它所獲得的新的內容^④。

列寧在闡述馬克思主義對待傳統文化的問題上，也有過二段重要的論述。他說：

馬克思主義這一革命的無產階級思想體系贏得了世界歷史性的意義，是因為它並沒有拋棄資產階級時代最寶貴的成就，相反的卻吸收了和改進了兩千多年來人類思想和文化發展中一切有價值的東西。只有在這個基礎上，按照這個方向，在無產階級專政（這是無產階級反對一切剝削的最後一次鬥爭）的實際經驗的鼓舞下繼續進行工作，才能認為是發展真正無產階級的文化^⑤。

無產階級文化並不是從天上掉下來的，也不是那些自命為無產階級文化專家的人杜撰出來的。這完全是胡說。無產階級文化應當是人類在資本主義社會、地主社會和官僚社會壓迫下創造出來的全部知識發展的必然結果^⑥。

中國是一個有深厚傳統文化的民族，並且，孔子亦如黑格爾一樣，對民族精神發展有過「巨大影響」直至現代。對傳統文化的問題，毛澤東曾從「馬克思主義的歷史主義者」立場發言。他

④ 恩格斯，〈費爾巴哈與德國古典哲學的終結〉。同①，頁六五七—六五八。

⑤ 列寧，〈論無產階級文化〉。同①，頁六五九—六六〇。

⑥ 列寧，〈青年團的任務〉。同①，頁六六〇。

說：

我們這個民族有數千年的歷史，有它的特點，有它的許多珍貴品。對於這些，我們還是小學生。今天的中國是歷史的中國的一個發展；我們是馬克思主義的歷史主義者，我們不應當割斷歷史。從孔夫子到孫中山，我們應當給以總結，承繼這分珍貴的遺產⑦。

在〈新民主主義論〉中，毛澤東指責了「帝國主義文化」，也指責「半封建主義文化」，並認為這二種文化是「非常親熱的兩兄弟」，在中國結成了文化上的「反動同盟」，都應該列入打倒之列。後者的代表就是「主張尊孔讀經、提倡舊禮教舊思想、反對新文化新思想的人們。」至於如何打倒封建文化而承繼珍貴遺產，毛澤東說：

中國的長期封建社會中，創造了燦爛的古代文化。清理古代文化的發展過程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精華，是發展民族新文化提高民族自信心的必要條件；但是決不能無批判性的兼收並蓄，必須將古代封建統治階級的一切腐朽的東西和古代優秀的人民文化即多少帶有民主性和革命性的東西區別開來。……我們必須尊重自己的歷史，決不能割斷歷史。但是這種尊重，是給歷史以一定的科學的地位，是尊重歷史的辯證法的發展，而不是頌古非今，不是讚揚任何封建的毒素⑧。

⑦ 毛澤東，〈中國共產黨在民族戰爭中的地位〉，一九三八年十月。《毛澤東選集》第二卷，頁四九九，人民出版社，一九六六年七月，北京。

⑧ 毛澤東，〈新民主主義論〉，一九四〇年一月。同⑦，頁六六七—六六八。

毛澤東還極力讚揚過五四運動時期，「一班新人物反對文言文，提倡白話文，反對舊教條，提倡科學和民主，這些都是很對的」。因爲：

那時的統治階級都拿孔夫子的道理教學生，把孔夫子的一套當作宗教教條一樣強迫人民信奉，做文章的人都用文言文。總之，那時統治階級及其幫閑者的文章和教育，不論它的內容和形式，都是八股式的，教條式的。這就是老八股、老教條。揭穿這種老八股、老教條的醜態給人民看，號召人民起來反對老八股、老教條，這就是五四運動的一個極大的功績^⑨。

毛澤東的這段文字，是以五四運動時期的反對老八股，來反對共產黨內的黨八股。

關於對待傳統文化的問題上，雖然，馬克思、恩格斯、列寧、毛澤東都做了一定的說法，但是，那也只是一些抽象的原則。那些是傳統文化中「真正有價值的東西」，恩格斯和列寧都沒有界定。至於毛澤東，雖以「民主性」和「革命性」來界定「精華」和「糟粕」，但也很抽象。

毛澤東的「古代封建統治階級的一切腐朽的東西」和「古代優良的人民文化」即「多少帶有民主性和革命性的東西」的提法，也甚爲籠統。封建統治階級的東西是否都腐朽？若有腐朽的和不腐朽的區別，試問不腐朽的又是否帶有封建性和統治階級的性質？誠然，在古代亦存在著民間

^⑨ 毛澤東，〈反對黨八股〉，一九四二年二月八日。同^⑦，《毛澤東選集》第三卷，頁七八八。

文化，如民歌及各種民間藝術，但在百分之九十以上的文盲情形下，能掌握文字的多為統治階級，民間文化或有口授心傳，但有更多的都被淹沒掉了。何況，在封建社會中，民間文化可以不帶有封建性嗎？由於毛澤東在理論上的交待不清，而造成了後來「文革」時期對傳統文化的虛無主義，和知識分子的重大災難。

毛澤東所用之「封建」為馬列主義用語，並非先秦所謂「封建諸侯」之義，原是指歐洲中世紀由領土與農奴關係所建立的社會型態。

毛澤東本人好詩詞，都是文言文做的，而不是白話文，並經由中共宣傳機構大力傳播。文言文當是古代統治階級知識分子所用的語言，毛澤東詩詞的形式是為這一傳統的繼承無疑義。

文革期間，紅衛兵組織曾將一些未經校正過的毛澤東談話的記錄印行爲《毛澤東思想萬歲》。其間亦有毛澤東言及孔子本人者的談話。他在《八大二次會議上的講話》中說：「孔夫子在年輕時也沒有什麼地位」，「但他學會了很多本領」^⑩。後來又說：「孔夫子出身貧農，放過羊」，「他自小由羣衆中來，了解一些羣衆的疾苦」，「孔夫子的傳統不要丟了」^⑪。他談到《詩經》時，說「這是怨天，反對統治者的詩。孔子也相當民主，男女戀愛的詩他也收」^⑫。

⑩ 毛澤東，〈八大二次會議上的講話〉，一九五八年五月八日。同①，頁六六六。

⑪ 毛澤東，〈春節談話紀要〉，一九六四年二月十三日。同①，頁六六六—六六七。

⑫ 毛澤東，〈關於哲學問題的講話〉，一九六四年八月十八日。同①，頁六六七—六六八。

孔子是否「出身貧農，放過羊」待考。毛澤東反對尊孔讀經很清楚，但他以上的談話顯然是恭維孔子，還以共產黨的觀點肯定孔子出身的階級成分。

從現有出版的毛澤東著作的資料來看，他對孔子本人的直接批評大概只有一段話——「孔子講『仁者人也，仁者愛人』，愛什麼人？所有的人？沒有那回事。愛剝削者也不完全，只是剝削者的一部分。不然孔夫子爲什麼不能做大官？人家不要他。」^⑬不過，這段話，他也未對孔子有所深責，而與他後來所發動的「批孔批林」運動中對孔子的批判大不相同。

在《毛澤東思想萬歲》中還有幾段涉及秦始皇的談話。他曾說到「現在的公社是聯邦政府，要由聯邦政府逐步過渡到統一政府。變秦始皇就危險，十三年亡國。」^⑭顯然，他以秦始皇爲戒。再者，他曾抱怨「現在黨內外夾攻我們，右派講，秦始皇爲什麼倒臺？就是因爲修長城，現在我們修天安門，要垮臺了——這是右派講的。」^⑮這段話也很顯然毛澤東反對將他比擬成秦始皇。

不過，毛澤東反對厚古薄今，而主張厚今薄古，范文瀾寫了一篇文章提到中國厚今薄古的傳統，引了司馬遷、司馬光等人的意見，而沒有引到秦始皇。毛澤東就此而言：「秦始皇主張『以

^⑬ 毛澤東，〈關於哲學問題的講話〉，一九六四年八月十八日。《毛共批孔資料彙編》，頁三八三，中國大陸研究所，一九七四年五月，臺北。

^⑭ 毛澤東，〈鄭州會議講話〉，一九五八年二月二十八日。同^⑬，頁三八五。

^⑮ 毛澤東，〈廬山會議講話〉，一九五九年七月二十三日。同^⑬，頁三八五—三八六。

古非今者族，秦始皇是個厚今薄古的專家。當然我也不贊成引秦始皇。」^⑮由此可見，毛澤東贊成秦始皇的厚今薄古論，而不贊成秦始皇這個人。唯獨在這次講話中，提到秦始皇的焚書坑儒，毛澤東說：

秦始皇算什麼？他只坑了四百六十個儒，我們坑了四萬六千個儒。我們鎮反還沒有殺掉一些反革命知識分子嗎？我們與民主人士辯論過，你罵我們是秦始皇，不對，我們超過秦始皇一百倍。罵我們是秦始皇，是獨裁者，我們一貫承認，可惜的是，你們說得不夠，往往要我們加以補充^⑯。

中共在一九五八年前，由鎮反究竟殺掉了多少知識分子，我們不得而知。但由毛澤東強烈的主張殺「反革命知識分子」的傾向，而造成反右運動及文革期間，知識分子的浩劫，這與毛澤東這段話所反映的心態應有一定的關係。這也是「四人幫」掀起「儒法鬥爭」的根據。

文革前中共的另一領導人劉少奇，在其所著《論共產黨員的修養》著作中，雖沒有提出繼承傳統文化的理論，但也引述了一些儒家思想，尤其是《論語》與《孟子》二書的材料，來說明共產黨員應有的修養。

他引述了孔子所說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而

^⑮ 毛澤東，〈八大二次會議上的講話〉，一九五八年五月八日。同^⑬，頁三八五。

^⑯ 同^⑮。

耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」（《論語·爲政》）及孟子的「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」（《孟子·告子下》）而後，他說孔子「這個封建思想家在這裏所說的是他自己的修養過程，他並不承認自己是天生的『聖人』。」孟子之意則爲「在歷史上擔當『大任』起過作用的人物，都經過一個艱難的鍛鍊過程」^⑱。

他引用「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（《孟子·滕文公下》），來說明「革命堅定性和革命氣節」^⑲。引用「君子之過也，如日月之食焉」（《論語·子張》），來說明共產黨員應將自己的「錯誤缺點能夠自己公開，勇敢改正」^⑳。引用「君子慎其獨也」（《禮記·中庸》），來要求黨員「即使在他個人獨立工作，無人監督、有做各種壞事的可能的時候」，而不做任何壞事^㉑。並以儒家所言之「殺身成仁」和「捨生取義」來要求黨員視爲共產主義犧牲爲當然的事情^㉒。他對孟子所說「人皆可以爲堯舜」（《孟子·告子下》）肯定爲「我看這句話說得不錯」^㉓。

^⑱ 劉少奇，《論共產黨員的修養》，一九三九年七月。《劉少奇選集》，頁一一，中華文化服務社，一九六七年十二月，東京。

^⑲ 同^⑱，頁四二。

^⑳ 同^⑱，頁四二。

^㉑ 同^⑱，頁四三。

^㉒ 同^⑱，頁四四。

^㉓ 同^⑱，頁一六。

他還說：

在中國古時，曾子說過「吾日三省吾身」，這是說自我反省的問題。《詩經》上有這樣著名的詩句：「如切如磋，如琢如磨」，這是說朋友之間要互相幫助，互相批評。這一切都說明，一個人要求得進步，就必須下苦工夫，鄭重其事地去進行自我修養^{②4}。

劉少奇在《論共產黨員的修養》中，除了引述馬列主義和毛澤東思想外，其他的引述則為儒家思想。儒家思想的意識型態事實上是主導中國傳統文化的思想，作為生長在中國文化的成員而言，人是不能割斷歷史的，其受傳統文化之影響也是為必然。劉少奇對儒家思想的繼承，是否是以馬列主義吸取其精華而去其糟粕，從文革時期到一九八〇年恢復其為「偉大的馬克思主義者」的名譽之後，顯然有二種相反的評價。

二、早期中共學者的儒法觀

五四運動之後，一些要求變革的知識分子即提出了「打倒孔家店」的口號。以胡適為首的受西方資本主義影響的知識分子，繼「打倒孔家店」的口號之後，又提出「全盤西化」的綱領，也

^{②4} 同^⑱，頁一九—二〇。

就是中國的資本主義化和親西方的路線。這正意味著，中國統治階級的分裂反映到了意識型態的層面來。

雖然，他們「打倒孔家店」的武器不是馬列主義，而是資本主義。但是，毛澤東反對「尊孔讀經」的口號，卻是由他們那邊接過來的。早期的共產黨的領導人多是參加過五四運動或受五四運動影響的知識分子，在思想上受五四運動的影響也是當然之事。並且，這批後來轉化爲馬列主義的知識分子和胡適之他們一樣，是從小受儒家教育長大的，雖然口裏喊著「打倒孔家店」的口號，但儒家思想已內化成他們思想的一部分。「全盤西化」也好，「馬列主義的中國化」也好，固然表示了他們對中國變革的分歧，但也顯示出他們所持以變革的思想意識型態是外來的，不是由中國傳統文化的母胎中孕育出來的。

中共取得政權之後，一方面進行以馬列主義改造知識分子的工作。另一方面，由於受美國爲首的資本主義國家的包圍，其主要的思想批判對象爲資本主義，清除受西方資本主義所影響的思想，胡適曾被列爲主要目標。有關儒法思想的討論，只要沒有嚴重的提倡「尊孔讀經」，中共當局並沒有什麼干涉。

在「四人幫」垮臺後逝世並被盛大追悼的郭沫若，早在中共取得政權之前，對儒法思想就有過一定的評價。在其所著《十批判書》中，他肯定了孔子的基本立場。他認爲：

孔子的基本立場既是順應著當時的社會變革潮流的，因而他的思想和言論也就可以獲得

清算的標準。大體上他是站在代表人民利益的方面，他很想積極的利用文化的力量來增進人民的幸福。對於過去的文化於部分的整理接受之外，也部分的批判改造，企圖建立一個新的體系來以為新來的封建社會的韜帶²⁵。

他還認為孔子學說中的「仁」：

很顯然的是順應著奴隸解放的潮流的。這也就是人的發現。每一個人要把自己當成人，也要把他人當成人，無寧是先要把他人當成人，然後自己才能成為人。不管你是在上者也好，在下者也好，都是一樣²⁶。

郭沫若之說孔子的基本立場是「順應著當時的變革潮流的」，是根據著《墨子·非儒》篇對孔子的批評，因此，他肯定孔子是「順乎時代的潮流，同情人民解放的」²⁷。

至於他對孔子「仁」的理解，顯然認為孔子的「仁」是超階級的愛，這固然與傳統中國學者的理解一致，但又與馬列主義者的「階級的愛」相違背。

對集法家大成的韓非，郭沫若有嚴厲的批判，他認為韓非是專制主義和獨裁的主張者，完全是站在獨裁統治者的立場。雖然韓非說過：「竊以為立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道

²⁵ 郭沫若，《十批判書》，頁七五，羣益出版社，一九四六年五月。一九五四年，人民出版社曾再版此書。

²⁶ 同²⁵，頁七八。

²⁷ 同²⁵，頁七三。

也。」（《韓非子·問田》）但郭氏卻以爲此爲韓非的「欺心之論」：

因為無論是怎樣的明君術士，沒有人民你也「術」不起來。奴隸主雖然剝削奴隸，但何嘗又不愛惜奴隸？牛馬也要有草吃才能耕作的，主人豐衣足食，牛馬的草秣也才可以有足夠的分量。極端君權論者的韓非，他腦裏所懷抱的「救羣生」「利民萌」，是應該作如是觀的²⁸。

郭氏對韓非的批判，顯然是只看到韓非爲中國專制制度做理論奠基的一面，而忽略了韓非思想有可爲「精華」的另一面。

他在評呂不韋與秦始皇時，也傾向於肯定呂不韋而否定秦始皇。他說：

秦始皇的成功委實說是時代湊成了他。中國自春秋以來，由十二諸侯而成七國，無論在政治上與思想上所走的都是趨向統一的路線，而始皇承六世的餘威，處居高臨下的戰略地位，益之以六國諸侯的腐敗，故他收到了水到渠成的大功。但這並不是說他的方法是用正確了。相反的，假如沿著呂不韋的路線下去，秦國依然是要統一中國的，而且統一了之後斷不會僅僅十五年便迅速地徹底崩潰²⁹。

郭氏以「水到渠成」把秦始皇統一中國的努力輕輕帶過，這只能是刀筆家的筆法。他指出秦

²⁸ 同²⁵，頁三三八。
²⁹ 同²⁵，頁三九〇。

的崩潰是由於法家路線之嚴刑峻法和焚書坑儒。郭氏對韓非和秦始皇的評論顯然不是根據歷史唯物主義的，而是與當時的左派文人和國民黨政治的鬥爭有一定的關係。

范文瀾是一中共的史學家，其所著《中國通史簡編》，曾於一九四二年的延安發行，後又重寫，一九五三年至六五年共出版四冊。他的基本看法認為，由西周到秦漢，是由封建領主制到封建地主的變遷。孔子是集封建領主制文化大成的思想家。他認為，孔子的思想是士階層的思想結晶，一方面表現了迎合上層貴族利益的保守思想，另一方面又表現出同情庶民的進步思想，但總的來說，孔子思想是傾向於保守的。不過范氏對孔子的歷史地位評價得很高。他認為孔子思想「對我們是有益的，他給中國人民留下一分珍貴的文化遺產，中國人民必須珍重這一分遺產」。並且，他還說：

中國封建時代已經過去了，當作偶像崇拜的孔子也跟著過去了，但孔子對古代文化的偉大貢獻和他在歷史上的崇高地位，並未失去。因為他刪訂六經，保存了三代舊典；因為他創造儒說，形成了中國封建時代的文化核心；他的學說的某些部分，表現了漢民族在文化特點上的某些精神形態（如《論語·衛靈公》篇所說的「有教無類」）；他的學說，也影響了中國境內外非漢族的各族，在漢族與各族間起著精神聯繫的作用^②。

② 范文瀾，《中國通史》第一冊，頁一六七，人民出版社，一九七八年六月五版，北京。

范氏認為韓非是代表新興地主階級利益的政治思想家，構築了一套完整的極端專制主義的政治理論。但他表示「到了韓非思想的出現，說明中央集權制度已經達到完全成熟的時期，地主階級成爲主要的統治階級，同時農民階級也成爲主要的對抗階級」³¹。這也就是說，韓非的思想代表著新興地主階級走向反動的思想。

至於秦始皇，范氏認爲他主要是有功於統一，但也迫使農民大起義。故言：「秦始皇是暴虐的皇帝，但又是對歷史有巨大貢獻的皇帝。」³²

另一位中共的學者侯外廬，雖然認爲孔子的觀點是自上而下的改良主義，是以調和春秋末期的階級鬥爭爲任務。但是，他認爲孔子：

並不是站在氏族貴族的方面去扼殺國民階級的歷史創出；相反的，乃是相應於當時國民階級的不完全性或其懦弱性而提出的一種溫和的或緩進的改良思想³³。

雖然，孔子是一改良主義者，但侯外廬還稱其爲「古代第一個偉大的思想家」³⁴，並啓發了先秦子學蓬勃的局面。

至於先秦法家在政治上所扮演的角色，侯外廬注意到了這是「新舊勢力的鬥爭」，吳起和商

³¹ 同³⁰，頁二五九。

³² 同³⁰，《中國通史》第二冊，頁三五。

³³ 侯外廬等：《中國思想通史》第一卷，頁一四四，人民出版社，一九五七年三月，北京。

³⁴ 同³³，頁一四四。

鞅的被誅，侯氏以同情的筆調寫著：「現實的歷史悲劇使法家成爲古代悲劇歷史的主角，他們代表了古代社會的歷史覺醒人物」³⁵。他還指出韓非主張的「齊民萌」，「實質上是顯示貴族的古代的『平均思想』」。這是中國文化的優良傳統，我們不能以其有專制君主的權力思想而否定其積極的因素」³⁶。

郭沫若、范文瀾、侯外廬等的著作均在中共取得政權之前寫成的，在五十年代反右運動之前，也均修訂或再版發行。以他們的地位而言，應爲中共學術的代表人物。他們對孔子的批評基本上並無惡聲，更不是什麼「你死我活的鬥爭」，而遠比五四時期的胡適等人對孔子的批評要溫和得多。除侯外廬對法家及韓非有一定的同情外，郭、范二人對韓非和秦始皇顯然是不抱同情的態度。這是否表示，他們受到傳統學者對儒法二家評論的影響，我們不得而知。

三、中國哲學史問題討論

在中共取得政權之後，爲了如何以馬列主義實施中國哲學史的教學問題，一九五七年一月，曾在北大哲學系舉行了五天（二十二日—二十六日）的「中國哲學史座談會」，許多學者提出了

³⁵ 同³³，頁六〇六。

³⁶ 同³³，頁六一五。

他們的意見，後來又有一些討論，而有《中國哲學史問題討論專輯》的出版，其中討論了文化遺產的繼承問題，也涉及了一些儒法兩家的問題。

在會中除了提出馬列主義和毛澤東的文化遺產繼承論外，最引起爭議的是馮友蘭的「抽象繼承法」。

所謂「抽象繼承法」，依馮氏的意見，哲學命題均含有抽象的和具體的二重意義，具體的意義因時移勢轉已無從繼承，亦不應繼承，我們能繼承的乃是哲學命題的抽象意義。他還舉了許多例子來說明他的「抽象繼承法」。如對「學而時習之，不亦說乎」這一命題，他說：

從這句話的具體意義看，孔子叫人學的是詩、書、禮、樂等傳統的東西。從這方面去了解，這句話對於現在就沒有多大用處，不需要繼承它，因為我們現在所學的不是這些東西。但是從句話的抽象意義看，這句話就是說：無論學什麼東西，學了之後，都要及時的經常的溫習和實習，這都是很快樂的事。這樣的了解，這句話到現在還是正確的，對我們現在還是有用的^{③7}。

後來，馮友蘭又聲明把「抽象」和「具體」二辭應改為「一般」和「特殊」。其實唯抽象者才能一般化，是特殊者必具體，故馮氏並未改變他的基本立場。唯特別聲明：

③7 馮友蘭，〈中國哲學遺產的繼承問題〉。《中國哲學史問題討論專輯》，頁二七三—二七四，科學出版社，一九五七年七月，北京。

我們所要繼承的，主要的是中國哲學史中的唯物主義思想（也就是有唯物主義性），有人民性、科學性、進步性的思想。照我的想法，這些「性」就是代表這些思想命題的抽象意義所表示的^{③⑥}。

與馮友蘭意見相接近的還有朱啓賢。他從哲學史是一「肯定、否定、揚棄」的前提出發，認為哲學在它的普遍性的基礎上出現了它的連續性，也就是有繼承關係的存在。之所以能有繼承乃是因為「哲學的普遍性結合真理的客觀性」^{③⑦}。普遍性也者，其實也就是抽象性或一般性。

馬克思主義哲學家艾思奇則對馮友蘭的「抽象繼承法」有根本不同意之處。他認為馮氏所持為「客觀唯心主義觀點」，而堅持「我們對於哲學遺產的肯定與繼承的標準，並不在於命題的抽象與具體之分，而是要看它的內容是否是唯物主義和辯證法的」^{④①}。

艾思奇與馮友蘭討論的問題顯然不在同一個層次上。馮所要說的，是所能繼承的哲學遺產，而艾則是討論所應繼承的哲學遺產。只是他們都沒有把「所能」與「所應」分清楚。因此，馮所舉的一些例子，都是所應繼承的一些哲學命題。而艾則強調，在具體意義上正確的命題，如「學而時習之」，他認為，封建的道德知識也必須經過學習的過程，這一命題在具體意義上是正確

③⑥ 馮友蘭，〈關於中國哲學遺產繼承問題的補充意見〉。同②⑦，頁二八四。

③⑦ 朱啓賢，〈關於中國哲學遺產的繼承問題〉。同②⑦，頁三〇三。

④① 艾思奇，〈對「中國哲學遺產的繼承問題」的一些意見〉。同②⑦，頁四四一。

的，所以，其抽象意義才能得以繼承^⑪。當然，艾氏認為正確與否是以唯物主義和辯證法來做爲標準的。

但是，進一步而言，顯然傳統哲學中的唯物主義和辯證法的命題並不一定就有合乎真理的正確性。即使有合乎一定的或片面的眞理性，站在馬克思主義的立場，也不能比馬克思的哲學眞理更全面。

當時關鋒就提出了這種意見。他認爲哲學遺產的繼承問題討論，不能是在古代哲學中找「好東西」。他舉例說：

我們研究先秦的樸素唯物主義五行說，能從那裏拿來什麼現成的東西可供我們今天使用呢？難道我們今天還要以金木水火土相生相克的說法去認識物質嗎？再例如我們研究老子的辯證法，能從那裏拿來什麼現成的比馬克思主義辯證法更好使用的東西呢^⑫？

雖然，關鋒聲明他並不願意在哲學遺產繼承問題上，做一個「取消派」，而說「繼承這遺產，最根本的是對這個歷史過程進行科學的分析，找出規律性，作出科學總結」^⑬。他的這個說法，其實是使哲學史的研究，純屬於歷史學的範疇，而脫離了哲學的範疇。哲學史的研究工作，

^⑪ 同^⑩，頁四四〇。

^⑫ 關鋒，〈談談哲學遺產的繼承問題〉。同^⑥，頁三七一。

^⑬ 同^⑫，頁三七八。

也只是使哲學研究者自覺於哲學歷史的發展規律而已，而哲學本身卻無任何遺產可資繼承。其雖不願爲「取消派」，但他的說法卻使自己不能不成爲一個「取消派」。

關鋒的問題是在於把馬克思主義的哲學當成最後的真理，這是形而上學的思想，也是教條主義的說法。其結果是出現極左的形式，而實質上是對民族文化的虛無主義。

平實而言，在這次的討論中，如何以馬列主義來繼承哲學遺產的問題，並沒有得到解決。但由繼承哲學遺產的問題，也涉及到有關儒法二家思想的問題。因爲是討論哲學繼承的問題，而非「所有制關係」的問題，故討論中並無人主張對傳統哲學，包括儒法二家，「實行最徹底的決裂」。

在繼承問題中其實還有一個對古代思想和人物的評價問題，這又涉及到古史分期的問題。古史分期的問題在中共學界一直沒有定論。在這次的討論中，任繼愈提出了這個問題。他說：

過去，我們曾採用了范文瀾先生的古代歷史分期的看法，認為孔子是代表封建領主的。封建社會既然開始了很久，孔子的哲學既然大力宣揚封建倫理觀念，那麼他的進步性就要少些。最近又採取了郭沫若先生從前的說法，認為封建帝國的形成是由秦漢開始。這樣，孔子所處的時期正在由奴隸制向封建制過渡的時期，他宣揚封建倫理思想應當是進步的^{④④}。

④④ 任繼愈，〈在中國哲學史的研究中所遇到的幾個困難問題〉。同③⑦，頁一三九。

這次參與討論的學者，大多沒有討論古史分期的問題，而認定孔子是封建社會的聖人，雖有人認為孔子是保守的思想家，但也大多承認孔子思想有可繼承的部分。至少大多數的人都不認為孔子是復辟奴隸的思想家，而需要你死我活的鬥爭。

朱伯崑認為在繼承問題上，一方面要防止民族虛無主義，一方面要防止封建復古主義。朱氏提出儒家倫理的仁、義、禮、智、信，誠然是在當時為封建制服務的，但可抽掉其封建主義的階級內容，而注入社會主義的內容而為社會主義服務。他還舉例說：

孔孟經常教導人們要具有「殺身成仁」和「捨身取義」的道德品質，當然，就當時的社會意義說，是叫人們服從封建社會的利益。但這種學說本身卻含有利他主義的因素，是跟個人利己主義的思想相對立的，而且曾對中國人起過教育的作用，正因為如此，我們今天才可以利用這些形式^{④5}。

朱氏的這種說法應正是馮友蘭的「抽象繼承法」。此乃因為「形式」是屬於抽象的，「內容」則是屬於具體的。

用馮友蘭自己的話來說就是：

儒家主張親親，認為人們因血緣關係而有親疏的不同，愛人是有差等的，就當時的貴族

④5 朱伯崑，〈我們在中國哲學史研究中所遇到的一些問題〉。同③7，頁三五。

說，與他們有血緣關係的，當然也是貴族。孔子跟他們談「愛人」，當然，「愛貴族」的成分居多。這就是孔子的這句話的具體意義說。……從抽象意義看，「節用而愛人」，到現在還是正確的，是有用的，可以繼承下來。我們現在不是也主張勤儉辦社，關心羣衆嗎？孔子所說「為仁之方」即實行「仁」的方法為「忠恕」之道，「己所不欲勿施於人」。過去我們說孔子這樣講有麻痺人民，緩和階級鬥爭的意義。從具體來看可能有這樣的意義。但從抽象意義方面看，也是一種很好的待人接物的方法，我們現在還是可以用⁽⁴⁶⁾。

馮友蘭所說儒家之「仁」是「愛貴族」，這也是片面的說法。「愛貴族」誠然是「仁」的一面，但如果只有這一面的話，也起不了「麻痺人民、緩和階級鬥爭」的作用。儒家的倫理學是建立在承認親親之情上的，進而欲擴大於全民的。因其有這一面，所以，孔子才會以「博施於民，而能濟衆」為「何事於仁，必也聖乎」（《論語·雍也》）。這無論如何，是不僅止於「愛貴族」而已的。在任何一個存在著人壓迫人，人剝削人的社會中，儒家的理想必定落空。唯其是一個落空的理想，才有「麻痺人民」的問題，也因此一個階級社會中能有團結人民，尤其是統治階級內部的作用。

⁽⁴⁶⁾ 同⁽³⁷⁾，頁二七五。

楊正典認為馮友蘭的「抽象繼承法」是一種客觀唯心主義，而

根據歷史唯物主義的原理來看，我們今天仍然提倡古人所提出的「學習」、「愛人」、「平等」、「仁義」……，這是因為古人在這些命題裏所集中反映的思想，有一定程度的正確性，它在當時適應了自然、社會的發展規律和需要，今天這些命題的內涵、外延雖然已經完全或部分地改變，可是，就認識客觀事務和人類的社會而言，今天與古代是存在著共同性的^{④7}。

其實，楊正典沒有理解到事務若無「共同性」，即無抽象可言。說來說去，楊正典自己的說法也是「抽象繼承法」。「歷史唯物主義」的「共同性」與「客觀唯心論」的「抽象」，竟也是有「共同性」的。

在楊正典的「共同性繼承法」中，認為毛澤東在其著作中運用了孔子的「學而不厭」、「誨人不倦」及古代辯證法思想的「知彼知己」、「相反相成」，還有劉少奇在《論共產黨員的修養》中所運用的儒家思想，「這些都是辯證的、歷史的繼承遺產的卓越的榜樣」^{④8}。楊正典的這種說法，顯示著在哲學遺產的討論中，得不到一個馬克思主義的合理標準，就只有訴諸於政治的權威了。

^{④7} 楊正典，〈關於中國哲學遺產繼承的幾點意見〉。同^{③7}，頁三二六。
^{④8} 同^{④7}，頁三二九。

在討論中，有人提出以「人民性」作為選擇繼承的標準，朱啓賢卻表示不然。他以儒家的「仁政」為例，在封建專制的時期，這是對人民有好處的。但是，「今後人民所要求的是人民自己當家作主，無產階級所號召的應該是社會主義民主。社會主義民主是儒家『仁政』論的否定」^{④9}。朱啓賢這種說法在理論上並沒有錯，果真有人民當家作主的民主，封建的政治哲學對民主政治並無普遍性，是無法繼承的。封建政治和任何壓迫人民的政治制度，不論其名稱為何，都是有壓迫的普遍性和共同性，若在這種情形下，統治階級為了維護其政權，「仁政」的政治哲學還是能夠繼承的，並應該繼承的。

在討論中，以孔子為奴隸主階級思想家的是黃子通。他說：

孔子是生在一个發達的奴隸制時代，當時，奴隸主對奴隸一定是很殘酷的，奴隸對奴隸主一定是怨氣很深的，孔子首先意識到奴隸們的怨氣，同時，也意識到奴隸主的統治權不穩固。孔子處處在麻痺人民，緩和階級鬥爭^{⑤0}。

和黃子通相近看法的，當時還有楊榮國，但在這次的討論中並沒有楊的紀錄。楊榮國不但認為「孔子的思想是維護種族奴隸制的」，並且，法家是「反映當時新興的地主階級利益」的^{⑤1}。

^{④9} 同^{④9}，頁三一八頁。

^{⑤0} 黃子通，〈關於中國哲學遺產繼承問題的錯誤觀點〉。同^{④9}，頁三三六。

^{⑤1} 楊榮國，〈中國古代思想史〉序言，頁二，三聯書店，一九五四年五月，北京。

黃、楊的看法，後來成爲四人幫「批孔」的主調，楊也成爲一時「批孔」的老英雄。不過，當時楊榮國的「批孔」也是含蓄的、溫和的，而遠沒有後日的「氣勢」。

韓非思想的討論，似乎也是馮友蘭首先挑起來的。馮友蘭引述《韓非子·五蠹》篇的一段文章。韓非認爲由人口的倍增，引起財貨多寡的問題，再引起社會爭奪，而發生政治治亂的問題。馮友蘭認爲韓非的理論雖然不正確，不是馬克思的唯物主義，是荒唐的。「但是我們只說它是庸俗唯物主義思想，不因其荒唐而說它是唯心主義思想」^{⑤2}。庸俗的唯物主義還是唯物主義。馮友蘭的這一提法，實質上是向當時在中國的日丹諾夫主義挑戰了。

馮友蘭挑起了韓非的問題後，孫長江就認爲在馬克思之前社會歷史的理論中沒有唯物與唯心的鬥爭，「韓非在他的歷史觀中，曾經含有某些唯物主義的因素，而就整個社會政治思想來看，它仍然是唯心史觀的」^{⑤3}。所以，韓非的哲學不是唯物主義的。

在韓非思想的問題上，羊華榮是同意馮友蘭的，他說：「韓非歷史觀儘管有不科學，不系統和不徹底的地方，但其總的傾向，他的主流是唯物的，是一種素樸的唯物主義。」^{⑤4}戴清亮和林可濟則認爲韓非的歷史觀，是夾雜著唯物主義、唯心主義和形而上學各種成

⑤2 馮友蘭，〈關於中國哲學史研究的兩個問題〉。同③⑦，頁一一。

⑤3 孫長江，〈馬克思主義出現以前社會歷史理論中沒有唯物主義和唯心主義的鬥爭〉。同③⑦，頁四五八。

⑤4 羊華榮，〈我贊成馮友蘭先生的看法〉。同③⑦，頁四七二。

分。他們的結論是：

把馬克思主義以前的歷史理論說成是完全唯心主義的，沒有一點唯物主義因素，這是片面的、不對的；但由於以前的歷史理論中有某些唯物主義因素，因而就說馬克思主義以前就有了唯物主義的系統的歷史觀，這是另一種片面，也是不對的^{⑤⑤}。

中國哲學史問題討論之後，中共發動了反右運動，在哲學界，馮友蘭成爲反右鬥爭的目標。到一九五八年，他終於做了自我批判。承認他的「抽象繼承法」是修正主義。並且，在五七年的討論會中，出現了各種修正主義，有賀麟的「爲唯心主義的較高評價而鬥爭」，有企圖修正日丹諾夫的哲學史定義，有強調中國哲學史的特點。並且，批判他自己的「抽象繼承法」是「把個別同一般割裂開來，是『用名以亂實』。但是這樣的割裂，也就會把現象和本質混淆起來」^{⑤⑥}。

四、孔子思想討論會

中國哲學史問題討論會之後，經過反右運動，知識分子受到強烈的衝擊。總路線、大躍進、人民公社三面紅旗，引起了黨內外的一些反對，毛澤東路線也受到挫折，孔子思想的問題還在

^{⑤⑤} 戴清亮、林可濟，〈對馬克思主義以前歷史觀的評價的一些意見〉。同^{⑤④}，頁四八九。
^{⑤⑥} 馮友蘭，〈批判我底抽象繼承法〉。《哲學研究》一九五八年第五期，頁四五，北京。

斷的討論。

一九六〇年三月，中國科學院山東分院歷史研究所，曾在濟南舉行了一次孔子學術討論會。一九六二年上海的《學術月刊》第七期，推出了一個孔子思想討論筆談的專輯。接著同年十一月六日至十二日，有一百六十多位學者，在濟南舉行了第二次的孔子討論會，以紀念孔子誕辰。

在中國哲學史問題討論的時期，一般的重點在於繼承哲學遺產的問題上，爾後的討論基本上雖還是繼續如何繼承哲學遺產的問題，但也開始對孔子作出評價。

在第一次孔子討論會上，一般學者站在馬列主義立場，不能不承認孔子是剝削階級的思想家。並且，也或有承認孔子的思想在當時是趨向於保守的。但是，從唯物歷史主義的觀點，大量的學者，仍然認為孔子是一個中國歷史上偉大的思想家，是進步的，至少是具有進步的因素的。

曾經自我批判「抽象繼承法」的馮友蘭，在這次討論中，雖然指出了孔子不少不合時宜和不符合馬克思主義的思想。但他的結論是：

孔子學說，在中國哲學史中也有著重要的意義。他是中國古代一位偉大的啓蒙思想家。他創立了古代中國最早的學術流派。在中國歷史上第一個提出了比較系統的理論體系。他的哲學觀點，標誌著古代思想開始從神權的思想中解脫出來。他能夠把人和現實生活提到了重要的地位，從人的實際生活的需要，觀察和了解一切問題。因此，教導人們對

現實生活採取積極的態度，這都是孔子的貢獻⁵⁷。

王先進以春秋時代為奴隸社會向封建社會過渡的時期，雖然孔子的思想有局限性，但他是站在新興的地主立場批判奴隸主階級的，故孔子的思想是進步的。並且：

孔子的學說和行動，在春秋末葉，是代表先進階級利益，向落後階級作鬥爭的，是前無古人的，他的貢獻也是偉大的。所以我說他是中國歷史上傑出的政治活動家，偉大的思想家和教育家，真不愧為封建社會的聖人⁵⁸。

安作璋也是認為孔子是新興地主階級的代言人，雖有其局限，但孔子「在奴隸社會崩潰的時期，他提出了一套新的封建主義的藍圖，儘管他的思想中還有某些保守的因素，卻不能以此來掩蓋他在歷史上所起過的積極作用」⁵⁹。

魏欽吾和馮友蘭一樣，只認為孔子是由奴隸主向封建地主轉化的一個思想家，而不認為孔子是完全站在新興地主階級立場的。魏欽吾認為孔子「他一貫主張舉賢才、慎刑罰、重教化。作為統治階級的思想，這些都是有積極進步的意義的；而且是孔子思想主要的一方面」⁶⁰。至於後代儒家演繹出來的孔子思想，並以此為統治階級粉飾的責任，不能歸咎於孔子本人。

⁵⁷ 馮友蘭，〈論孔子〉。《孔子討論文集》第一集，頁二二五，山東人民出版社，一九六一年一版，濟南。

⁵⁸ 王先進，〈孔子在中國歷史上的地位〉。同⁵⁷，頁三三七。

⁵⁹ 安作璋，〈關於孔子的「禮」和「仁」的學說〉。同⁵⁷，頁二四三。

⁶⁰ 魏欽吾，〈略述孔子的政治思想〉。同⁵⁷，頁二五三。

童書業認為，孔子出身於平民，故同情民間疾苦，而成爲其思想中進步的成分，有反對專制而限制君權的傾向。他並把這種傾向稱之爲「原始民主主義思想」，亦即「德化」、「禮治」的思想⁶¹。

鍾肇鵬認爲孔子的「仁政」，是爲了「緩和人民和統治者間的階級矛盾而提出的辦法」，這也是二千多年來封建王朝尊崇孔子和儒術的理由之一。他說：「孔子學說正是教封建統治者怎樣來作『好皇帝』、『好官吏』的，因而孔子學說也就成了中國封建時代和封建階級的指導思想。」⁶²鍾肇鵬的說法與一般中共的「麻痺人民」的說法不同。雖然孔子思想影響了一般中國人民，但那也是間接的。因爲中國人民在專制時代大多是文盲，誰又能接觸到孔子的經典著作？能讀孔子書的人，絕大多數是準備「學而優則仕」的人。與其說孔子思想直接「麻痺」了人民，鍾氏的說法也許更切合事實。

另外一些人，不論或多或少的對孔子的過時思想有一定的批評，但至少對孔子在中國教育史上的地位是肯定的。總之，在這次的討論會上，似乎用馬克思主義的立場來看孔子，孔子還是一個偉大的古代思想家。至少，對孔子的全盤否定論，不是這次會議上的氣氛。

王先進、安作璋，以孔子思想的立場爲新興地主對抗沒落奴隸主階級，似乎很難能解釋孔子

⁶¹ 童書業，〈孔子思想研究〉。同⁵⁷，頁一六九。

⁶² 鍾肇鵬，〈孔子的基本思想〉。同⁵⁷，頁一九〇。

對西周的嚮往。反之，以孔子爲奴隸主的代言人，亦難解釋孔子成爲秦漢以後「聖人」的歷史地位之事實。這應是中共馬克思主義的難局。

在孔子問題討論的過程中，正如張東風所言：

從一九六二年春天以來，出現了新的動向。各地報刊陸續刊出了一些美化孔子的文章。孔子的什麼藝術思想、音樂理論、軍事思想、體育思想、心理學等等，都有專文論述^⑥。

一九六二年四月，《哲學研究》選編了二十三篇文章的《孔子哲學討論集》，選文包括濟南討論會上的論文。同年《學術月刊》召集了一次筆談。

在這次筆談中，嚴北溟認爲孔子兼有進步與保守二方面的思想，不過進步面似乎較大。孔子雖屬奴隸主立場，但又與反動的奴隸主立場不同。他認爲孔子學說中的人道主義精神，成爲後代進步思想家反抗黑暗統治的理論武器。

他認爲「禮」是保守的，但「仁」是進步的。並且：

因為「仁」的階級作用，正在於勸告貴族們對人民採取一定程度的讓步，減輕剝削壓迫，以緩和階級矛盾，這是孔子從統治者立場初步意識到人民力量的結果。……「仁」雖然是從統治階級的長遠的根本利益來考慮的，但作爲與「刑」對立起來的行政家政治

⑥ 張東風，〈關於哲學史方法論和道德繼承問題的討論〉，《哲學研究》一九六四年第一期，頁六一，北京。

思想，有時也體現了歷史發展和被壓迫人民的一定利益⁶⁴。

在先秦儒家強調「禮」和「仁」，而法家強調「法」和「刑」，嚴北溟顯然是認為儒家比法家更具有進步性和人民性的。

馮友蘭分析當時對孔子的評價有四派：一是反孔派，認為孔子思想是完全保守而反動的。二是尊孔派，認為孔子思想是完全進步而革命的。三是中間反孔派，認為孔思想保守重於進步。四是中間尊孔派，認為孔子是進步重於保守。他自稱：「我認為上面所說的第四派的想法是對的。我的主張也就是第四派的主張」⁶⁵。

照馮友蘭的分法，嚴北溟還算是第四派。屬於第二派的應該有唐蘭、周谷城、金兆梓。

唐蘭不但認為孔子在他的時代「是一個偉大的思想家，他的思想是進步的，具有革命性的」⁶⁶，並且，認為孔子「無論在中國或是在世界歷史上都應該有一定的地位，孔子的學說在我國古代思想史上是一個十分重要的寶庫」⁶⁷。

周谷城是從文化的民族精神方面肯定孔子的。他舉出佛教東來，及西方文化東漸，中國用以

⁶⁴ 嚴北溟，〈怎樣評價孔子〉。《學術月刊》一九六二年第七期。《中共評價孔子問題專集》（一九六二—一九七一），

頁八，香港學術資料供應社，一九七一年，香港。

⁶⁵ 馮友蘭，〈我對孔子的基本看法〉。同⁶⁴，頁一五。

⁶⁶ 唐蘭，〈應該給孔子以新的評價〉。同⁶⁴，頁一九。

⁶⁷ 同⁶⁶，頁一七。

抵抗外來文化的就是孔子思想。他說：

孔子在歷史上，對於民族精神的激發或表現，有直接關係。假使祖國沒有孔子學術思想的傳統；我們將懷疑祖國沒有民族精神^{⑥⑤}。

金兆梓認為，孔子平民出身，上無片瓦，下無寸土，栖惶了一生，到處受到封建領主的排斥。「他要維護封建制度，又爲誰辛苦爲誰忙呢？主張階級鬥爭的先生們，覺得合乎情理嗎？」^{⑥⑥}他認爲孔子只不過是在春秋亂世中，「起來創造理論，組織羣衆，企圖安定一下民生，讓自己也可過一過太平日子」^{⑥⑦}的有心人之一而已。

尊孔派爲什麼要尊孔，原因也許很多，不過，他們大都肯定孔子的「仁」——愛人。「仁」的現實意義是什麼？金兆梓說得最透澈——「安定一下民生，讓自己也可過一過太平日子」。這也不正是經過反右和三面紅旗運動之後的人心反映嗎？這也是孔子思想可以「麻痺」人民二千多年的原因。

一任繼愈當時應該是第三派。他認爲孔子「仁」的思想是保守的，也是一種唯心主義的道德原則。但是，「孔子第一次提出『仁』這一道道德範疇，第一次提出了調整統治階級內部的矛盾的

^{⑥⑤} 周谷城，〈紀念孔子，討論學術〉。同^{⑥④}，頁二五。

^{⑥⑥} 金兆梓，〈評價孔子的我見〉。同^{⑥④}，頁二九。

^{⑥⑦} 同^{⑥⑥}，頁二八。

則，這是一大發現」^{⑦①}。這也就是他所認為孔子「保守思想中的進步意義」。任繼愈的說法，其實也觸及了二千多年中國專制制度下，孔子思想成爲官學的真正原因。

嚴格的說，在《學術月刊》召集的筆談中，並沒有後來四人幫批孔的那種反孔派。關鋒和楊榮國雖都參加了筆談，但對孔子的評價問題都沒有表示明確的態度。楊榮國甚至說到孔子是「一位中國封建時代的聖人——偉大的思想家」^{⑦②}。

關鋒對孔子的態度，應屬於馮友蘭說的第一派，至少應屬第三派。他曾在《論孔子》一文中認爲，孔子除了在教育上有所成就外，

在政治方面，卻大半是逆乎時代潮流的。……他的哲學貫徹著折衷主義；其中雖有唯物主義的因素或傾向，但從基本方面看，他的世界觀是主觀唯心主義和客觀唯心主義的折衷雜拌^{⑦③}。

並說孔子「在中年以後，更是保守的、反動的，站在沒落奴隸主貴族立場」^{⑦④}。這種說法曾受到孫長江^{⑦⑤}和馮友蘭^{⑦⑥}的批評。

⑦① 任繼愈，〈孔子的「仁」的保守思想中的進步意義〉。同⑥④，頁一七。

⑦② 楊榮國，〈關於孔子的討論〉。同⑥④，頁五。

⑦③ 關鋒、林聿時，〈論孔子〉。《哲學研究》一九六一年第四期。同⑥③，頁六七—六八。

⑦④ 同⑦③，頁一二六。

⑦⑤ 孫長江，〈怎樣分析孔子的哲學思想〉。《教學與研究》一九六一年第四期。同⑥③，頁一四六。

⑦⑥ 馮友蘭，〈論孔子關於「仁」的思想〉。《哲學研究》一九六一年第五期。同⑥③，頁一五七。

關鋒後來在六一年十一月號的《新建設》發表〈再論孔子〉作爲答覆，文中特別強調列寧所謂的「基本的歷史聯繫」。而在《學術月刊》的筆談上，批孔最力的關鋒，只是強調對孔子的研究要結合社會史和訓詁^⑦。

一九六二年十一月，在濟南爲紀念孔子二千四百四十年誕辰爲名的孔子討論會，應是中共取得政權以來的第一次孔子思想春天的高潮。並且，與會的人也借孔子思想發洩了中共對知識分子政策的不滿。據後來《人民日報》的文章說，有以下的一些言論^⑧。

(1) 以孔子爲中國民族文化的代表。

試想，二千年之久，幾萬里之內，基本上人們長期都以孔子所編著的書籍爲經典，這是小事情嗎？事實上，人們已經有了統一的中心，從此，大家彼此間有了共同的語言，共同的思想，共同的感情，共同的生活習慣，這是對中國民族的形成和團結、統一的關係，該有多麼重大呢？

孔子成爲中國民族文化的代表，成了統一中國民族思想的重心。「至聖先師」的稱號，不但長期存在祀典的牌位上，也長期存在於人們的心中 and 口中。

孔子是古代世界的偉大哲學家、政治家和教育家，絕無溢美，而孔子若干理論，在今

⑦⑧

關鋒，〈從討論孔子哲學想到的一點意見〉。同⑥，頁一一。

⑨ 參閱《牛鬼蛇神在「孔子討論會」上放了些什麼毒》，《人民日報》一九六七年一月十日。同⑬，頁一七五—一八〇。

日，猶射異彩，亦非偶然。

(2) 鼓吹孔子的仁愛思想。

「仁」的最普遍的意義是「愛人」，是承認人的生存權利。

「仁」是「相人偶」，人與人彼此相安，爾不虞，我不詐，相交以恕，彼此相愛，互相擁抱。

「仁者愛人」，這是孔子對「仁」具有最高概括性的提法。為要「愛人」，就必須消極的做到「己所不欲，勿施於人」，積極的做到「己欲立而立人，己欲達而達人」。不能說我們的時代和我們的社會不需要「仁」。

把古代的歷史事實樣樣都糾纏到階級觀點上去，也是不容易搞得通的。

(3) 以孔子思想取代馬列主義。

孔子的世界觀不但是唯物主義，似乎還有點辯證唯物主義的味兒。這味兒簡直還好好像一條紅線似的貫串在孔夫子一生的言論中。

孟子說：「孔子聖之時者也」。……這是什麼觀點呢？我看它不是唯心的和形而上學的觀點，也不能說是什麼第三種觀點，最恰當的稱呼，應該是唯物的和辯證的觀點。

據我看（孔子的）「切問近思」正是馬列主義的精神。

孔孟這些思想，現在已被批判吸收，重新塑造為無產階級、共產黨人黨性修養的重要組

成部分之一。劉少奇同志在他卓越理論著作《論共產黨員修養》裏，非常傑出地完成了這一任務。

這些言論，除了不符馬列主義之外，並且，出現在毛澤東以「陽謀」結束「百家爭鳴」的右運動之後，不能不說有一定的現實意義。何況，在討論會中的發言，還有超出討論孔子思想範圍之外者，很清楚的出現借古諷今的情形。

在會中也發生了一些爭論，主要是關鋒和林聿時，他們對當時一些孔子思想研究的觀點提出了批評，被批評的有馮友蘭、劉節、高贊非、曹漢奇、嚴北溟，並引用〈共產黨宣言〉，認為要與「傳統的觀念實行最徹底的決裂」。楊榮國也與會了，在會中強調要以階級分析的方法分析孔子思想⁷⁹。

討論會後，哲學界的馮友蘭和史學界的劉節等人受到了批評，批評來自關鋒等的左的方面，並且節節升高。如《哲學研究》開闢了「哲學史方法論的討論」專欄，廣東的《學術研究》有「關於學術研究方法論問題的討論」欄，《文史哲》有「關於學術研究中方法論問題的討論」欄，《文匯報》有「學術評論」欄。另外，《歷史研究》、《新建設》、《光明日報》、《江漢學報》、《學術月刊》也都有討論的文章。雖然，馬克思主義愈卡愈緊，但基本上還是允許討

⁷⁹ 參閱〈在山東舉行的孔子學術討論會〉，《哲學研究》一九六三年第一期，頁五四—五七。

論，允許答辯的，是思想問題的辯論，還不是政治運動。

五、文革前的批孔前奏

在批評尊孔的運動中，哲學界的馮友蘭，又是一個主要的目標。一九六二年九月，馮友蘭的《中國哲學史新編》第一冊出版了，其中關於孔子的部分，尤其是關於「仁」的部分，受到了批評。在《新編》中，馮友蘭引述了不少馬列主義來說明自己的立場，仍不免於受到批評。

在這期間，用馬克思主義重新「武裝」過的馮友蘭，也發出了一些反擊。例如他發表了〈關於一個理論問題的質疑與請教〉（《教學與研究》一九六三年第三期），〈關於孔子仁的思想的一些補充論證〉（《學術月刊》一九六三年第八期），〈方克立同志和我的分歧〉（《哲學研究》一九六三年第五期），〈對於陳義成同志的問題的一些答覆〉（《哲學研究》一九六三年第五期）。

六三年底，馮友蘭又「自我批評」了，不過這次自我批評的題目是「關於孔子討論的批評與自我批評」。平心而論，他文章的重點不在自我批評，只承認了他以馬列主義分析孔子思想的程度不夠深刻，而未放棄他的基本立場。該文的重點倒在於對別人的孔子討論的批評，也就是批評對他的批評，不是自我批評，而是自我辯護。

馮友蘭在基本上認為孔子是由奴隸主轉向封建地主階級的思想家。這也就是說，春秋時代是奴隸社會轉向封建社會的時期，且孔子是封建地主階級的代表。

他根據〈德意志意識型態〉中的說法，認為孔子之為「至聖先師」，就是因孔子是為中國封建統治階級製造幻想的思想家。他認為孔子所製造的幻想，乃是馬克思所說「把特殊利益說成是普遍利益」，又這種「共同利益的幻想，起初這種幻想是真實的」（馬克思語）。之所以「起初」是真實的，馮友蘭說：

就當時階級鬥爭的情況說，奴隸主貴族這個舊統治階級為一方，地主階級和其他非統治階級為一方（包括奴隸、農民、手工業者、商人等）。地主階級自以為它是這些非統治階級的代表，因此它有必要賦予自己的思想以普遍的形式。孔子所講的「仁」就是適應這種需要的具有普遍性形式的思想^⑧。

由此可以看出馮友蘭對孔子思想的歷史地位的肯定。一孔子是新興地主階級的代表，是具有革命性的；二孔子仁的思想是幻想或欺騙，但那是後代的事情，孔子可以不負責，因為「起初這種幻想是真實的」。

至一九六四年，馮友蘭修訂了他的《中國哲學史新編》，雖然說過孔子思想「這真是封建統

⑧ 馮友蘭，〈關於孔子討論的批評與自我批評〉，《哲學研究》一九六三年六期，頁四七。

治階級麻醉人民的最毒的鴉片煙」⁸¹。但是，他又認爲：

孔子企圖用改良主義的辦法，使他的階級代替舊統治階級。這種改良主義是封建性的，對於奴隸制說，有革命的意義。……孔子所說的「仁」實際上是爲他本階級的利益，但是把「仁」說成是超階級的「愛人」，這就是「賦予自己的思想以普遍性的形式，把它們描繪成唯一合理的，有普遍意義的思想」（按馬克思語）⁸²。

馮友蘭不再說「起初這種幻想是真實的」了。

然而，「仁」在當時既是「賦予自己思想以普遍性的形式」，又是「有革命的意義」，那麼，「起初這種幻想是真實的」也就成了當然的結論。所謂「最毒的鴉片煙」顯然不是在「起初」之時，而是在以後了。這當然是與孔子本人無關。

馮友蘭雖然自我批評過「抽象繼承法」。但無論如何說，哲學的命題是具有普遍性的，「有革命意義」的哲學思想不予繼承，難道繼承反革命意義之哲學？除非否定有古代哲學的繼承，否則，馮友蘭所論述的孔子之「仁」，也應列爲繼承之列。

在教條主義上漲的情形下，馮友蘭的自我批評和修訂顯然是不夠的。到一九六五年，馮友蘭終於又表態了。在〈論中國哲學遺產的繼承問題〉中，所謂中國哲學遺產繼承的「樣板田」，只

⁸¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第一冊，頁一二四，人民出版社，一九六四，北京。
⁸² 同⁸¹，頁一二〇。

有毛澤東的著作，和劉少奇的《論共產黨員的修養》。他承認「有些人企圖在哲學遺產中，找出一些東西，可以補馬克思主義之不足。其實這種東西是不可能的」⁸³。其實這只是關鋒在中國哲學史問題討論中的話。關鋒說：

我並不否認古代哲學中有「好東西」，「好東西」是很多的；而是否認有作為具體命題本身，比馬克思主義哲學更好，以致可以現成地拿來使用的「好東西」⁸⁴。

把馬克思主義絕對化了之後，那如何能有真正的中國哲學的存在？在這種情形下，中國哲學及繼承哲學的意義只剩下馮友蘭所說的——「繼承哲學遺產的作用，主要的是要使『宣傳民族文化』。文藝創作是宣傳，講哲學也是宣傳。各方面的宣傳，如果有了民族形式，就可以起更大的作用」⁸⁵。中國哲學淪為「宣傳」，哲學繼承的問題也就只好被取消了。

據了解，關鋒當時是中共理論家陳伯達在哲學界的當權派。馮友蘭的這種說法，也許是被關鋒逼急所致。而與毛澤東所說「從孔子到孫中山，我們應當給以總結，承繼這分珍貴的遺產」不符。馬克思所承繼的哲學傳統與中國哲學是兩個不同的文化傳統，以馬克思主義的哲學可以取消另一支人類歷史文化發展中所產生的中國哲學，若不是種族的偏見，即教條主義狂熱到缺乏常

⁸³ 馮友蘭，〈論中國哲學遺產的繼承問題〉，《哲學研究》一九六五年四期，頁六七。

⁸⁴ 同⁸³，頁三七二。

⁸⁵ 同⁸³，頁六七。

識了。

作為中共指導的毛澤東思想，對於古代哲學或孔子思想的問題，其實真正的目的並不在於以馬克思主義取消中國古代哲學或孔子思想，而是在於繼續革命和反對復古。繼續革命是毛澤東思想的一個重要的部分。要繼續革命，就要繼續保持著高度的鬥爭精神。毛澤東說：「共產黨的哲學就是鬥爭哲學。」孔子思想基本上是團結統治階級內部，穩定統治階級統治權的思想，是「和為貴」（《論語·學而》）的哲學。其「仁者愛人」的具體意義要達到的就是「和為貴」。「鬥爭哲學」是革命的哲學。「和為貴」是安定的哲學。毛澤東為繼續革命，不能不與孔子思想有基本上的衝突。只是這種衝突，毛澤東在革命時期並未察覺，在取得政權以後，在繼續革命的實踐中，這項與孔子思想的矛盾愈顯得尖銳。因為獲得權力的幹部和知識分子，甚至於包括依附新政權的一些知識分子，在繼續革命中免不了成為被革命的對象。

五七年的反右運動，是毛澤東取得政權以後實行繼續革命的第一步。因為三面紅旗的挫敗，及五九到六一的「三年天災」，被迫退居第二線，而由劉少奇出來主持整頓和恢復的政策。

金兆梓說，孔子只是「企圖安定一下民生，讓自己也可以過一過太平日子」。這應是黨外知識分子普遍的心聲。任繼愈以馬克思主義立場，認識了孔子思想的保守性，和孔子的「仁」是「提出了調整統治階級內部的矛盾的原則」，但他卻強調這是一「保守思想中的進步意義」。要求緩和中共內部的矛盾和鬥爭，這也應是黨內知識分子一般的願望。

由於劉少奇的整頓和恢復政策，基本上是趨向於緩和黨內和社會內部矛盾，而求恢復秩序及提高生產的政策。因此，無法強調革命的鬥爭，這也就是後來他被扣上「階級鬥爭熄滅論」的原因。當然，劉少奇之所以出來主持整頓和恢復的政策，也和他一向的思想路線不無關係。因此，一些持「和為貴」哲學的知識分子，對劉少奇不免有些期望，而以他的《論共產黨員的修養》所談到的儒家哲學為「樣板田」。

毛澤東的反對復古思想，也和他的繼續革命有一定的關係。復古當然不是革命。但在歷史上，也有不少進步思想家，或由於認識的局限，不能展望未來發展的社會，而美化過去或誇大過去歷史的某一部分，構築一個烏托邦的思想。在中國，儒家有很強的這種傾向。儒家經典的《禮運·大同》篇，成為後來進步思想家向專制主義進攻的武器。黃梨州如此，洪秀全如此，孫中山也如此。在專制統治下，孔子思想當然有其維護統治階級的作用，但是，也為統治階級內部的進步知識分子，提供了借古諷今的理論和意識型態。

毛澤東之反對復古思想，是為了防止借古諷今，向毛澤東思想的權威挑戰，而阻礙他以絕對權威所領導的繼續革命，反對復古另一面的意義就是肯定毛澤東領導所造成的現狀及繼續革命的未來。

這個道理，到了一九七三年馮友蘭才懂得。懂得了之後，他自我批評的說：

當時我的思想是，無產階級也不能老是革命，革命成功以後，總還要維持現狀，穩定秩

序。馬克思主義是革命的哲學，革命成功後它就過時了，還得用像我在解放前所講的儒家哲學。我當時的思想同陸賈、賈誼差不多。這種思想就是用剝削階級的世界觀來歪曲無產階級革命。……我們必須繼續革命，消滅階級，消滅私有制，直至國家自行消亡，進入共產主義。這是無產階級革命和地主、資產階級革命的根本區別。這個道理是具有剝削階級世界觀的人所絕對不能理解的^{⑤6}。

六、批劉批林與批孔

一九六六年，退居於第二線的毛澤東，又重新出來發動和領導文化大革命了。一九六七年一月十日，《人民日報》出現了二篇〈北京師範大學毛澤東思想紅衛兵井崗山戰鬥團〉的文章，大肆攻擊六二年在山東舉行的「孔子討論會」，並且，編者加上了按語稱：「在我們社會主義的新中國，絕不能有爲剝削階級效勞的孔子思想以及資本主義、修正主義的立身之地。」不過，文章中所攻擊的「後臺老闆」還不是劉少奇，而是「反革命兩面派周揚」。

^{⑤6} 馮友蘭，〈復古與反復古是兩條路線的鬥爭〉，《光明日報》一九七三年十二月四日，北京。同^{⑤5}，頁三二〇—三二一。

這二篇文章指責了一些「反動學術權威」利用「孔子討論會」，「費煞心機地往孔老二這具封建僵屍臉上貼金，其目的就是爲了反對毛澤東思想」，及「大肆攻擊黨的總路線、大躍進、人民公社三面紅旗」。而文章自稱「我們一定要徹底打倒孔子思想，樹立毛澤東思想的絕對權威」⁸⁷。

文革再向前發展，終於把劉少奇揪出來鬥垮了。一九六九年，兩報一刊發表聯合社論——〈五四運動五十年〉。社論中指出：

多年以來，打倒孔家店還是保護孔家店的問題，一直在進行著激烈的鬥爭。叛徒、內奸、工賊劉少奇在他的黑《修養》中，大肆宣傳孔孟之道，毒害廣大黨員和青年，為孔家店招魂，充分表現了他妄圖復辟資產階級專政和維護一切反動階級利益的反革命面目⁸⁸。

爾後，六、七月間批劉的文章也多提到劉著《論共產黨員的修養》是「同孔子妥協」、「爲孔子招魂」等。

一九七〇年一月十九日，《光明日報》刊出北京師範大學革命大批判寫作組以〈把打倒孔家

⁸⁷ 參閱〈孔子討論會是牛鬼蛇神向黨進攻的黑會〉及〈牛鬼蛇神在孔子討論會上放了些什麼毒〉，《人民日報》一九六七年一月十日。同⁸³，頁一六九—一八〇。

⁸⁸ 〈五四運動五十年〉，《人民日報》一九六九年五月四日。

店的戰鬥進行到底」爲題的文章，副題爲「徹底粉碎大叛徒劉少奇宣揚孔子反動教育思想的罪惡陰謀」。文章的要點在於批判劉少奇抵制毛澤東知識青年下放勞動的政策。以劉少奇爲「讀書做官論」，再聯繫起孔子的「學而優則仕」，及劉少奇的一些推崇孔子的言行。

七一年七月十九日，《人民日報》刊出中共山東省委員會寫作小組的文章——〈批判孔丘的教育思想〉。文章中指出：

特別是在一九六二年，劉少奇一伙策劃出山東召開的所謂「孔子討論會」，明目張膽的打出「紀念孔子逝世」的旗號，瘋狂反對黨的八屆十中全會的精神，演出向孔丘鞠躬致敬的丑劇。然而，在文化大革命中，他們卻搖身一變，僞裝「討孔」的「英雄」，企圖掩蓋他們的罪行，撈取政治資本，干擾和破壞無產階級大革命^⑧。

批孔發展至此，這個趨向必然是整肅一切的舊知識分子，因爲二千年的「至聖先師」的孔子，在中國知識分子的心目中是根深蒂固的，即使一些新思想的知識分子對孔子有一定的批判，那也是後來思想發展的結果。以往中共還允許知識分子做一定的自我批評的表態，然山東省委會的文章卻已不再接受知識分子對孔子問題的表態了。

上述北師大紅衛兵的文章還是以孔子爲「封建僵屍」。如以春秋爲奴隸制與封建制的過渡

⑧ 中國共產黨山東省委會寫作小組：〈批判孔丘的教育思想〉，《人民日報》一九七一年七月十九日。同^⑬，頁一九五。

期，以唯物歷史主義來講，孔子思想雖然在現代是「封建僵屍」，但在當時還應是進步的。這也就是馮友蘭極力為孔子的歷史地位辯護的說法。但到了北師大寫作小組和山東省委會的文章出現之後，孔子成爲「復辟奴隸制」與「沒落奴隸主階級的教育家」。那麼，孔子在春秋時代只能是反動思想家，而不能是進步思想家了。孔子一切的歷史地位也蕩然無存。任何肯定孔子地位的言論也都將成爲反動言論。

不過，這個時候批孔還沒有成爲大規模的運動。

一九七一年九月十二日，發生林彪刺毛未遂的墜機事件。在清查林彪事件時，查出一份計劃政變的「五七一工程紀要」。在「紀要」，攻擊毛的繼續革命和黨內鬥爭，並將毛比擬成中國最大的封建暴君秦始皇。茲摘錄如下：

筆桿子托派還在任意篡改歪曲馬列主義，為他們私利服務，他們用假革命的詞藻代替馬列主義，用來欺騙和蒙蔽中國人民的思想，當前他們繼續革命的實質是托洛茨基的不斷革命論。

他們的社會主義實質上是社會法西斯主義，他們把中國的國家機器變成一種互相殘殺，互相傾軋的絞肉機，把黨和國家的政治生活變成封建專制獨裁式的家長制生活。

當然我們不否定他在統一中國的歷史作用，正因為如此，我們在革命歷史上，曾給他應有的地位和支持，但是現在他濫用中國人民給予的信任和地位，歷史地走向反面，實際

上他已成為當代的秦始皇。

他不是真正的馬列主義者，而是一個行孔孟之道，借馬列主義之皮，執秦始皇之法的中國歷史上最大的封建暴君^⑩。

以當時的情形而言，關鋒、王力、戚本禹等文革初期的「筆桿子」已涉及「五一六兵團」而垮臺，所謂「筆桿子托派」應指支持毛澤東路線的張春橋、姚文元等人，也就是後來所說的「四人幫」。

「社會法西斯主義」的稱呼在後來「李一哲大字報」中也出現過，用以攻擊文革末期的當權派；「秦始皇」的說法，在七六年「天安門事件」中，也出現在王立山紀念周恩來的詩句中。四人幫垮臺後，李一哲與王立山不但受到平反，並且，成為反四人幫的英雄。「封建主義」和「家長制」也成為八〇年以來中共報刊經常出現，用以不指名批評毛澤東的用語。鄧小平甚至公開用此詞「評毛」。

在清查林彪事件的同時，又發現他以孔子的「克己復禮」及「小不忍則亂大謀」等文句書寫給他的幹部或用以自勉。儒家的「和為貴」的哲學確實與毛繼續革命的「鬥爭哲學」不符。在這一點上，身為毛澤東「最親密戰友」接班人的中共副主席林彪，顯然是站在儒家「和為貴」而反

⑩ 〈五七一工程紀要〉，中共中央中發（一九七二）四號文件。袁悅編，《林彪事件原始文件彙編》，頁八八，中國大陸問題研究所，一九七三年十二月，臺北。

對毛澤東的繼續革命。林彪書寫或說過的幾句孔子和儒家的句子，那也都是讀過書的中國人起碼的常識而已，並不表示林彪本人對孔子思想有特殊的研究或偏好。不知是否就是因為如此，毛澤東決定了要發動羣衆性的批孔運動。

林彪事件發生之初，中共並未及時公佈此事，報刊上對林彪的批評，都是以「劉少奇一類騙子」作為林彪的代稱。一九七二年二月出現唐曉文的文章，文章中說：

劉少奇一類騙子宣揚知識是先天就有的唯心論的先驗論，難道是什麼新鮮的東西嗎？不，一點也不新鮮。這不過是幾千年來一切反動階級用來愚弄勞動人民的說教。在中國，春秋時代的奴隸主思想代表孔子，宣揚有所謂「生而知之」的「聖人」，胡說「上知」和「下愚」是天生的，不變的；宋、明以來，地主階級的思想代表程顥、程頤、朱熹、陸九淵和王陽明等，他們之間雖然也有過長期的爭論，但在認識論上卻都主張唯心論的先驗論^{⑧1}。

同年七月間，出現哲軍的文章，文章在批判「劉少奇一類騙子所鼓吹的天才論」時還說到：在奴隸社會和封建社會，奴隸主和封建主為了麻痺勞動人民的革命意志，鎮壓奴隸們的反抗，總是在宗教、神權的形式下宣揚反動的天才論。……他們還胡說什麼奴隸主、封

⑧1 唐曉文，〈讀幾本哲學史〉，《紅旗》一九七二年第二期，頁一一，北京。

建主對奴隸和農奴的殘酷統治是「上帝」的命令或「天命」造成的，是任何人力所不能改變的。古希臘的柏拉圖，中國的孔子、孟子，就是鼓吹這種天才論的代表^②。

一九七三年八月中共的「十大」之後，便通令各地黨、政、軍、文、教各單位成立「批孔小組」與「批林整風」結合，於是展開了所謂的「批林批孔」的羣衆性政治運動。

同年九月間《光明日報》刊出栗衆的文章說：「兩千多年來，在意識型態領域內，舊的傳統觀念影響最深、流毒最廣的莫過於孔子思想。」「所以孔子思想就成了從奴隸主到地主資產階級，乃至劉少奇、林彪一類騙子奴役人民的精神枷鎖，絞殺革命的思想武器，復辟變天的輿論工具。」「他們宣揚『仁義』、『忠恕』和『中庸之道』等階級調和、階級投降謬論，對抗馬克思主義關於階級鬥爭、無產階級專政和無產階級專政下繼續革命的學說。」^③

這篇文章指出了共產黨內，以劉、林爲首的一批人，是以孔子思想對抗毛澤東的繼續革命論，大規模的批孔運動由此而起。並且，指出孔子思想是由奴隸主、地主資產階級，一直到劉、林，用以「奴役人民的精神枷鎖」。由此也爲四人幫的儒法鬥爭二千年論及「現代大儒」和「現代法家」鬥爭論的伏筆。

② 哲罕，〈從哲學史看天才論的反動性〉，《光明日報》一九七二年七月十三日。

③ 栗衆，〈孔子思想是歷代反動階級奴役人民的精神枷鎖〉，《光明日報》一九七三年九月二十二日。

七、楊榮國與批孔論

以馬克思主義評價一個歷史上的思想家，其方法必須包括階級分析。孔子是一個對歷史上統治階級有重大影響，並奉其學說為官學的思想家，當然應屬於統治階級的思想家。但這個統治階級究竟是什麼性質的階級，照馬克思的歷史唯物主義，也必須弄清楚。

但是，馬克思的歷史哲學是研究歐洲史所得到的結論，而並未對中國史有過詳細認真的論述。因此，中共要以馬克思主義來分析孔子，孔子的階級問題及歷來中國統治階級的性質問題，在馬克思的經典中都闕如。

在討論孔子問題的初期，一般學者都認為，一八四〇年以前的中國既然是封建社會，孔子亦是封建社會的思想家。但後來又發生古史分期的問題。因為馬克思主義認為封建社會之前，人類還經過一段奴隸社會的時期。中國歷史上的奴隸社會時期應存在於何時，由於馬克思並未曾言及於此，只說到中國是「亞細亞生產方式」，於是中國學者討論這個問題的時候，眾說紛紛。孔子一再表示對西周文物典章的嚮往，因此，必須西周是封建社會，那麼孔子才能是一個封建社會的思想家。但西周是不是封建社會，學者並無定論。在中國哲學史問題討論的時候，任繼愈就提出來過這個問題。

關於這個分期問題，郭沫若曾有三次不同的意見。一九五二年時，他的意見是認爲春秋戰國時代爲奴隸社會與封建社會的交替時期。但即使這個分期問題就算這樣決定下來，學者又有二派不同的意見。一派認爲孔子身處交替期，而又爲封建社會的聖人，不但是封建階級的思想家，並且，在當時是促成歷史進步的思想家。任繼愈當時就是持這種看法的。另一派，認爲孔子的思想是保守的，是嚮往西周的，而西周還是在奴隸社會時期，所以，孔子是奴隸主階級的思想家，在當時是阻礙歷史進步的思想家。當時持此一看法的當以關鋒與楊榮國爲代表。

若以後一派的假設作推論，孔子思想不但在現代是不具有進步價值的，並且，在當時也不具有進步的意義。只有這一派的理論可以徹底從歷史上取消孔子思想爲具有進步意義的評價。

一向對孔子有好評的郭沫若，在唐曉文的〈讀幾本哲學史〉的文章之後，發表〈中國古代史的分期問題〉。他認爲「中國社會的發展曾經經歷了原始公社、奴隸制和封建制，和馬克思主義所劃分的社會發展階段完全符合。」「中國古代奴隸社會與封建社會的交替，是在春秋戰國之交。」^⑨這也就是肯定他一九五二年的說法。

郭沫若的文章雖然沒有提到孔子的問題，但在那種批孔氣氛逐漸加強的當兒，至少給後一派提供了一半的理論基礎。於是一向以孔子爲奴隸主階級思想家的楊榮國，於七二年底也發表了

⑨ 郭沫若，〈中國古代史的分期問題〉，《紅旗》一九七二年第七期，頁六二，北京。

〈春秋戰國時期思想領域內兩條路線的鬥爭——從儒法論爭看春秋戰國時期的社會變革〉。

在六十年代與楊榮國持同類批孔論的關鋒，此時已在文革初期涉嫌「五一六兵團事件」遭受整肅被捕。批孔的學術權威就落到楊榮國身上了。

楊榮國在四十年代就持這種批孔論研究中國哲學史的，五十年代曾經出版《中國古代思想史》一書。然該書結構鬆散，論證無力，一向不為學界所重視。

堅持批孔論三十年而不為學界所重視的楊榮國，在「批林批孔」運動中披掛上陣，一躍而為「批孔老英雄」。一九七三年七月，他的《簡明中國哲學史》初版，《中國古代思想史》再版。八月，又連續發表〈孔子——頑固地維護奴隸制的思想家〉、〈兩漢時代唯物主義反對唯心論先驗論的鬥爭〉。十二月，再發表〈反動階級的聖人——孔子〉的小冊子。次年三月，中國新聞社發表〈批林必須批孔——訪中山大學楊榮國教授〉。八月，發表〈先秦儒法兩家思想是根本對立的〉。但他的基本論點和材料並沒超出《中國古代思想史》。

四人幫垮臺之後，據《歷史研究》的一篇文章說，七三年八月楊榮國文章發表前夕，姚文元曾電催其在上海的寫作小組，必須趕緊完成一組批孔的文章，以便與楊榮國的文章配合⁹⁵。自此，楊榮國名噪一時，被請到各地作批孔的報告演講和批孔指導。

⁹⁵ 諸葛計，方式光，〈且看廬山真面目——評廣東某史學權威〉，《歷史研究》一九七八年第五期，頁二二—二三。

「批林批孔」的批孔理論是以楊榮國的理論爲基礎的，我們也願分析一下他的批孔論及儒法鬥爭論。

孔子開創儒家學派講學授徒，是整理中國古代文化，尤其是西周以來學術之大成者。他面臨著春秋末葉，社會政治的混亂，不能不有所感。雖然，他知道「殷因於夏禮，所損益可知也」；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也」（《論語·爲政》）。但是，他認爲要挽救當時的亂世，應該依據西周的制度，因爲西周的社會政治秩序是井然有序的。

古代思想家由於缺乏對未來展望的能力，經常根據有限的歷史知識，把烏托邦放在遠古的過去。這種情形，中外不乏其例，如聖經的烏托邦是伊甸園。墨子是孔子稍後，而與孔子思想抗禮的一個思想家，他和孔子一樣主張「法先王」，只不過孔子嚮往西周，他則嚮往夏禹。這是孔子思想「法古」的真正意義。無論中共學者如何用馬克思主義的階級分析法來分析墨子，還無一人說墨子是屬於「奴隸思想家」。

法家思想的產生，是春秋以來變革措施的思想反映。當時由於社會經濟結構的變遷，在政治上不得不實行一些相應的措施，例如「初稅畝」到「廢井田」，「鑄刑書」到行郡縣。面臨著春秋戰國的變局，法家則認爲必須實行新的措施才能「救世」。概括而言，就是「變古」。法家也並不是完全摒棄歷史的經驗，在法家的著作中，我們還是可以看到一些「法先王」的言論，只不過是取其所需而已。另外，法家成爲一思想派別的出現應在戰國中葉以後，是總結戰國初期變法

的經驗後才出現的。

無論「法古」或「變古」，儒法二家的基本要求都是「變今」。「變今」也就是改變當時政治的現狀。但是，儒家的「法古」較偏向於當時統治階級內部的宗法貴族，而不為具有野心的當權派所喜。法家的「變古」雖能投當權派中的野心家所好，但又為宗法貴族所忌。只是儒家「變今」的主張基於「和為貴」較為緩和，如孟子所言「為政不難，不得罪於巨室」（《孟子·離婁上》），故孔子栖栖惶惶終生，尚能保全性命。戰國初期，吳起與商鞅在楚、秦實施激進的變法，雖取得了一定的成績，但「得罪於巨室」，終於被誅。爾後的法家竟陷於「不僂於吏誅，必死於私劍」（《韓非子·孤憤》）的危境中。

一向以馬克思主義研究中國思想史的侯外廬，他認為孔子的思想是受西周氏族貴族的「維新」思想運動而來的。這種「維新」運動，在主觀上自以為挽救舊社會的危機，而在客觀上卻促成了新社會的成立。故「法先王」是為懷抱理想主義的先秦諸子的一項特色。

這種法先王形式只有到了氏族制度衰微的時候，才能被否定（後期墨家也不堅持此一形式）。法家主張不別親疏，就無所顧慮於宗法先王的傳統形式。……法家之所以更傾向於唯物主義和進化觀點，和他們反先王的思想是分不開的⁹⁶。

⁹⁶ 同³³，頁五三。

侯外廬還說到，先秦諸子無論孔子、墨子、老子、孟子、韓非等無不對於現實有強烈的批評和大膽的暴露。並且，他認為：

他們的這種「無所顧慮的態度」，不但對政治如此，而且對人民都有一個共同的特點，即目擊當時「上無道揆，下無法守」的「民困」，寄予或多或少的同情。……他們的認識是不同的，但他們敢於接近現實，則是相同的。他們重視客觀現實的態度，產生了各樣程度不等的治學方法，這是諸子有價值的傳統之一⁽¹⁷⁾。

到了「氏族制度」衰微之後，也就是西周以來的宗法封建制徹底崩潰，不但後期的墨家不再堅持「法先王」的形式，其實後期的儒家，如荀子，也不堅持「法先王」的形式了。至荀子的學生韓非，進而批判「法先王」，而另創「變古」的形式。

正如侯外廬所言，孔子在主觀上自以為挽救舊社會的危機，在客觀上卻促成了新社會的成立。其實在思想史上亦復如此，戰國時代一些法家政治人物或思想人物竟出自儒家子弟，如李悝師承子夏，吳起為曾參學生，韓非、李斯皆出荀子之門。這固然是思想史上的「揚棄」過程，也是新舊兩種制度由量變到質變反映在思想史上的過程。

關鋒、楊榮國等沒有能細緻的了解到思想史發展的規律，而粗暴的以孔子為維護奴隸制的反

⁽¹⁷⁾ 同⁽³⁾，頁四八—四九。

動思想家，卻忽略了在客觀上，儒家的民本思想，這原是「維新」宗法政治的改良主義，對法家思想的正面影響。如從「博施於民，而能濟衆」到韓非的「利民萌，便衆庶」。

楊榮國爲了證明孔子的「反動」，而舉孔子誅少正卯之事。他說：

當時還是非常講究禮治的，孔子正也是維護禮治最力的人；但從這三條罪案來看，少正卯大概是反對這行將腐朽的禮治，而要施行適應時代要求的法治的一人，和鄭國的鄆析差不多。這，孔子當然不能容忍，他一上臺，便和鄭國的駟顛殺鄆析一樣，也就把少正卯殺了^⑧。

孔子誅少正卯的故事，最初是出自《荀子》。所謂「這三條罪案」乃指：「居處足以聚徒成羣，言談足以飾邪營衆，強足以反是獨立」（《荀子·宥坐》）。其實《荀子》所記誅少正卯的理由還有五項，是「一曰心達而險，二曰行辟而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤」（同上）

《荀子》所記孔子之事是否可靠，姑且不論。荀子論禮已具有法的內涵。他說：

禮起於何也？曰人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲不必

⑧ 楊榮國，《中國古代思想史》，頁八二，人民出版社，一九七三年七月二版，北京。

窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。（《荀子·禮論》）

楊榮國也承認：

荀子的言禮，不同於孔子孟子的言「禮」，……是要以這種具有「法」的意味的「禮」來達到從經濟上打倒當時種族奴隸主的目的的。……荀子顯示他的言「禮」即是言「法」，言「法」即是言「禮」，兩者是一個東西⁹⁹。

這種以荀子之「禮」爲「法」的說法也都爲一般學者所同意。

荀子和法家還有一點是相同的，他主張以法律來鎮壓言論思想的。他主張對一些淆惑人心的言論應予禁止，故言：

明君臨之以執，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨執悉用哉。今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。

（《荀子·正名》）

到了他的學生韓非更是大力讚揚商鞅的「燔詩書而明法令」（《韓非子·和氏》）的政策。

並且，荀子還說：「知而險，賊而神，爲詐而巧，言無用而辯，辯不惠而察，治之大殃也。行辟而堅，飾非而好，玩姦而澤，言辯而逆，古之大禁也。」（《荀子·非十二子》）這不正是

⁹⁹ 同⁹⁸，頁三四五。

〈宥坐〉篇所記孔子誅少正卯的理由嗎？

其實〈宥坐〉篇所記孔子誅少正卯之事，乃荀子以此事例來證明，對一些淆惑人心的言論，必須以刑殺禁之。荀子的「禮」既然就是「法」，其禮治亦當就是法治。那麼，孔子誅少正卯之事，在荀子的說法中，當是孔子對法治的施行。又如何是楊榮國所說的以「禮治」鎮壓「法治」呢？

孔子學說的核心是「仁」，楊榮國則在「仁者愛人」的「人」字上做文章。他說：

「仁」，乍看起來，彷彿是很漂亮的，說「仁」就是「人」，連一切的人——不論是貴族或奴隸——都包括在內，但實際上並不如此。孔子的「仁」，只是包括了當時的王公大人和士大夫，只是以「仁」作為團結當時王公大人和士大夫的中心骨幹^①。

楊榮國還認為孟子也是「開歷史的倒車，妄圖搞奴隸制復辟」，並且孟子「他認為『親親，仁也』，『敬長，義也』，所以他的仁義就是『親』、『敬長』，即是說通過『親親』和『敬長』來鞏固統治者的氏族，鞏固氏族貴族的統治。」^②但是，他又說「孟子對於奴隸制王國的自由民是特別維護的」^③孟子既是「妄圖搞奴隸制復辟」，又是對「自由民是特別維護的」，那麼

^① 同^②，頁九〇。

^② 楊榮國，〈春秋戰國時期思想領域內兩條路線的鬥爭〉，《紅旗》一九七二年第十二期。楊榮國，〈孔子——頑固地維護奴隸制的思想家〉，頁二四—二五，香港三聯書店，一九七三年十月。

^③ 同^②，頁一六三。

孟子究竟應該是屬於什麼階級呢？恐怕楊榮國自己也不能不搞糊塗了吧？

孔孟的「仁」在客觀的歷史上，確實發揮了鞏固統治階級內部團結的作用，所謂「唯與士大夫治天下，非與百姓治天下也」，歷代皇室能得到士大夫階層的擁護，不是加在他們頭上冰冷的專制刑法，而是皇室對他們的「親親」之「仁」。

但是，作為思想家的孔、孟本人是否不把一般的平民包括在其「仁者愛人」之中呢？楊榮國的說法就未免失之武斷。《論語》中甚少提及「民」，而為「人」，是事實。但同為「妄圖搞奴隸制復辟」的孟子，就是大談「民」的。無論孟子的「民」是否只是「自由民」，但至少不是「奴隸主」。他所講「民為貴，社稷次之，君為輕」（《孟子·盡心下》）無論「君」是奴隸主或地主的君，至少是統治階級的君。從整體來看，孟子的思想也許是站在統治階級立場的，但是，至少有站在被統治階級（「自由民」也是被統治階級）立場的成分。

孟子認為「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」是「仁」的「四端」，而認為將此「四端」「苟能充之，足以保四海」（《孟子·公孫丑上》）。難道這個「四海」只是「王公大人和士大夫」嗎？

孔、孟是否是主觀唯心主義是一回事。且其「仁」的實踐也是由主觀出發的，孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·學而》）及「克己復禮，天下歸仁焉。」（《論語·顏淵》）不過，「仁者愛人」是否包括一切人，又是另外一回事。儒家之「仁」卻是由個人為中心的「親

親」推及所有之人的，這就是孟子所講的「推恩」——「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。（《孟子·梁惠王上》）

孔、孟在春秋戰國時代所主張的恢復西周的宗法封建和井田制度的烏托邦，並沒有成功，而且在中國歷史上也從來沒有實現過，恐怕在未來的中國也永遠無法實現。但是，他們所倡導的「仁」，在中國歷史上曾經發揮過團結統治階級內部的作用，也對以家族為單位的中國社會發生過凝結的作用。這是不能否認的事實。在他們的思想影響下，許多具有進步思想的屬於統治階級的知識分子，也曾以孔孟的思想為武器，向暴虐的專制當權派進攻，揭發現實政治的黑暗。但因為孔孟學說畢竟只是烏托邦的空想，而非科學的社會政治理論，因此中國的專制制度，並沒有因為孔、孟思想為武器的進步知識分子之進攻而結束。

孔子思想中確實有一些一廂情願的主觀成分，例如上述的「我欲仁，斯仁至矣」及「克己復禮，天下歸仁焉」。但是，孔子決沒有提倡過什麼人可以「生而知之」的。但楊榮國為了坐實孔子哲學的唯心先驗論，硬說孔子「認為『聖人』的知識是天生的，不是來自實踐。孔子就是這樣赤裸裸地主張唯心論的先驗論和『英雄創造歷史』的反動謬論的。」^②，及「他認為『仁』是上天賦予的，唯有奴隸主貴族的『君子』，是『生而知之』的，才是天生『上知』的『仁人』。被

② 楊榮國，〈孔子——頑固地維護奴隸制的思想家〉，人民日報一九七三年八月七日。同前，頁一〇。

統治者的「小人」則是天生的「下愚」，只能受到剝削被奴役」¹⁰⁴。茲將孔子論及「上知」「下愚」的一些相關材料抄錄如下：

(1) 「生而知之者上也；學而知之者次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」（《論語·季氏》）

(2) 「唯上智與下愚不移。」（《論語·陽貨》）

(3) 「中人以上，可以語上也；中人以下，不可語上也。」（《論語·雍也》）

向四人幫表態之後的馮友蘭也說：「孔丘的這幾段話，概括了他的先驗的認識論和英雄史觀的歷史觀。」¹⁰⁵這也正是楊榮國的說法。

在這三條材料中，除了(1)之外，均與「生而知之」無關。反而我們可以看到下列的材料：

(1) 「我非生而知之者，好古、敏求之者也。」（《論語·述而》）

(2) 「學而時習之，不亦悅乎？」（《論語·學而》）

(3) 「十室之邑必有忠信如丘焉，不如丘之好學也。」（《論語·公冶長》）

(4) 「加我數年，五十以學易，亦可以無大過矣。」（《論語·述而》）

(5) 「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思。無益，不如學。」（《論語·衛靈公》）

¹⁰⁴ 楊榮國，《簡明中國哲學史》，頁二八，人民出版社，一九七三年七月，北京。
¹⁰⁵ 馮友蘭，《論孔丘》，頁七八，人民出版社，一九七五年九月，北京。

(6) 「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《論語·爲政》）

口口聲聲唯物主義的楊榮國，大概他忘記了孔子的職業是教師，身爲教師的人宣揚「生而知之」，他的學生從那裏來？真正主張「生而知之」的蘇格拉底，也得說「生而知之」的知識要經過「知識產婆」的手術才生得下來的。確實，孔子提到了「生而知之者上也」。他只不過沒有公開反對「生而知之」而已，又如何可以據此斷定他是「生而知之」的主張者？

孔子沒有批判，甚至於承認有「生而知之者」和「唯上智與下愚不移」，這確實是他的局限，但是，決不是他學說中的主要部分。楊榮國在《中國古代思想史》中就沒提到這一點。馮友蘭在《中國哲學史新編》中，也以爲這是孔子知識論的局限部分，而其主要部分在於「學」^⑧。爲什麼楊榮國等「批孔」要批孔子思想中無關緊要的「生而知之」，並不惜歪曲孔子有關知識的學說？說穿了，是要批評林彪的「天才論」，這就叫做批林與批孔結合。

另外，諸如批孔子思想中的天命觀、鬼神觀，牽強附會，吹毛求疵，牛頭不對馬嘴，都是在於批林的政治目的。

楊榮國本並不是一個治學嚴謹的學者。他批評孔子的理論，只是繼承五四時代「打倒孔家店」的激進幼稚病的思想。但從五十年代起，他就一直堅持先秦思想史中有儒法的對立，法家反

⑧ 同⑧，參閱頁一二五—一二九。

映了新興階級的利益。並且，認為秦漢後的中國政治是陽儒陰法的政治¹⁰⁰。他的這些看法，也有一定合理的成分。

從現在的資料可以知道，四人幫利用楊榮國批孔。四人幫垮後，楊榮國也受到牽連被批判，終於在辱罵的聲中病逝。六五年，馮友蘭的觀點曾向關鋒靠攏，這次又向楊榮國看齊。後來，他也和楊榮國一樣受到嚴厲的指責和清算。

八、四人幫的儒法鬥爭

在中國的歷史上，除了秦始皇外，沒有任何一個政權以清算歷史文化思想來大規模有計劃的迫害過知識分子的。漢以後，更沒有任何中國的政權公開而明令的反過孔子，連蒙古人所建立的元朝，雖然將知識分子列入低等的「九儒十丐」，但元在曲阜孔廟所立的碑文卻推崇孔子為「蓋聞無孔子而王者，非孔子無以明。後孔子而王者，非孔子無以法」¹⁰¹。

歷代中國的政權，之所以禮遇知識分子，實因自漢以來，帝國的統治並非完全依賴軍事的佔

¹⁰⁰ 同⁹²，參閱頁四。

¹⁰¹ 轉引自馮友蘭，〈對於孔子的批判和對於我過去的尊孔思想的自我批判〉。同⁹³，頁三一四。

領，而是根據一套文官的制度。參與官僚系統，幫助皇室維持統治權的是知識階層，並且，他們在社會上發揮了維護安定秩序的「教化」功能。蒙古人對中國的統治，軍事性強於教化性，故知識分子淪為「九儒十丐」。

知識是歷史的累積，而不是依賴政權的。先秦法家「以法為教」是現實政治的意義，而儒家的孔子卻整理了古代文化——詩、書、易、禮、樂、春秋，而成為後代知識分子的基本教科書。故知識分子的知識來源，不是來自現實的政權，而是來自孔子的。歷代中國政權，要實行文治，不能不依靠知識分子，依靠知識分子，不能不尊孔。這是除了孔子思想本身有團結統治階級內部及安定社會秩序的作用外，尊孔也有其現實政治社會結構上的理由。

歷史是經驗累積的過程，也是知識的來源，古代中國即有史官之職，紀錄朝廷的君臣問答，也為孔子以前的歷史留下了紀錄。在先秦不論「法古」或「變古」，都是根據歷史經驗作辯論的。「法古」的「法古無過，循禮無邪」，誠然是以歷史為借鑑。但「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？」（《商君書·更法》）也是以歷史為借鑑的。宋代司馬光的編年史竟稱作《資治通鑑》——提供給為政者的一面完全的鏡子。這說明了，中國人的思想是強調以歷史為模式的思考方式。

從五七年反右運動之後，不滿毛澤東路線的人，就開始以秦始皇攻擊毛澤東。毛在五八年的「八大二次會議的講話」中就透露過了。到林彪，也是用秦始皇來攻擊毛。天安門事件時的羣衆

也是如此。在攻擊毛爲秦始皇的同時，又透露出攻擊者的立場或使用的語言，是屬於儒家這一方面的。秦始皇是中國歷史上公認的暴君，孔子則是至聖先師。基於中國人歷史模式的思考方式，出現了這樣子的反毛思潮。毛爲了要反擊這樣的思潮，就只有「把顛倒了的歷史顛倒過來」。

批孔是「把顛倒了的歷史顛倒過來」的一個方面。另外，孔子對立面的秦始皇及他的法家路線，也必須顛倒過來。五四新文化運動期間，批過孔，但也沒有替秦始皇和法家做過什麼有力的翻案文章。楊榮國承五四餘緒，批孔有餘，尊法則不足。於是，在批孔運動中，尊法和揚秦的工作，就只有由四人幫的御用寫作班子來擔當了。不過，尊法揚秦是否毛澤東的本意，不得而知，因爲毛很清楚「變秦始皇就很危險，十三年亡國」，並說過「我也不贊成引秦始皇」。

林彪事件發生之後，七二年底楊榮國在《紅旗》上發表的文章，其副題就是「從儒法論爭看春秋戰國時期的社會變革」，認爲在春秋戰國時代，儒法二家有激烈的思想政治鬥爭。七三年八月，其在《人民日報》發表的文章說，兩漢的世家豪族，大都是先秦奴隸主貴族統治者的後代，役使大量奴隸，從事工商業活動。「當時社會的主要矛盾就是封建地主、世家豪族和人民大眾的矛盾。」^⑨他沒有提及秦始皇，也沒說兩漢時期有「儒法鬥爭」。

七三年稍後，四人幫在上海的寫作小組（羅思鼎）及江青的北京大學、清華大學大批判組

^⑨ 楊榮國，〈兩漢時代唯物論反對唯心論先驗論的鬥爭〉，人民日報一九七三年八月十三日。同^⑩，頁三二。

（後對外稱「梁效」）的批孔文章，就開始為秦始皇辯護和強調法家為儒家對立面的文章。羅思鼎與梁效成為當時言論界的南北雙霸。

石命（即羅思鼎）在〈論尊儒反法〉一文中，由「孔子是堅持奴隸主階級專政的頑固派」，指出「法家和儒家是兩個對立的學派」，而導出「焚書坑儒是鎮壓奴隸主復辟的一場革命」結論。然後，「為政治服務」的說：

早在民主革命時期，反共分子陳伯達之流就把孔子吹捧成「宇宙間之偉人」，叫囂要繼承孔孟的「可貴歷史傳統」，妄圖阻擋馬克思列寧主義的傳播。建國以後，他們又掀起一股又一股的尊儒反法思潮。叛徒劉少奇曾親自到曲阜向孔子「朝聖」，並再次拋出販賣孔孟之道的黑「修養」，直接導演了二十世紀六十年代的尊孔醜劇。賣國賊林彪也吹捧孔子，大罵秦始皇「焚書坑儒」，公然標榜要學朱熹的「待人」哲學^⑭。

這是典型的四人幫「無限上綱」的霸道口吻。要繼承「從孔夫子到孫中山」「這份珍貴的遺產」，明明是毛澤東說的，但卻成了陳伯達的罪名，在中共的領導人中，到曲阜朝過聖的，不止於劉少奇。毛澤東曾和美記者斯諾談起其青年時，一九年初，由北京到上海，中途下車去瞻仰過孔墓，看過相傳為孔子手植的古樹，及一些孔子和其弟子活動過的地方^⑮。所謂黑「修養」即

⑭ 石命，〈論尊儒反法〉，《紅旗》一九七三年第十期，頁四三，北京。

⑮ 斯諾筆錄，方傑譯，《毛澤東自傳》，頁二七，新民主出版社，一九四九年五月三版，香港。

《論共產黨員的修養》，但據劉少奇回答紅衛兵審問時說，此書再版乃康生的建議^①。當時康生紅極一時，到死都是「一貫正確」，一九八〇年才在死後被開除黨籍，撤消悼詞。

這段話中唯一可以站得住的是林彪大罵秦始皇「焚書坑儒」，並且，又以秦始皇攻擊毛澤東。

羅思鼎的〈秦王朝建立過程中復辟與反復辟的鬥爭〉一文，其旨在說明從秦孝公時的商鞅變法到秦始皇的「焚書坑儒」的歷史過程中，存在著復辟與反復辟的鬥爭。復辟的是奴隸主階級，反復辟的是封建地主階級的代表。商鞅對甘龍、杜摯是第一場鬥爭。秦惠王和公子虔殺商鞅，是復辟鬥爭勝利了。秦昭王用范雎逐魏井，是反復辟的成功。范雎、蔡澤下臺，又是復辟鬥贏了。秦始皇逼呂不韋自殺，這又是反復辟。

「焚書坑儒」則是「在總結了秦王朝建立過程中多次復辟與反復辟的鬥爭經驗後，才逐步認識到了『不燔六藝，不足以尊新王』的道理。」這

並不是由於秦始皇的天性「殘暴」，而是當時階級鬥爭的必然趨勢。……在秦朝的七十七個博士中，單是在史書上有記載的就有八人未曾被坑，其中有的人雖持有不同的政見，但由於沒有在背後搞陰謀活動，照樣可以「優游論著」。……因此，「焚書坑儒」是秦

① 參閱玄默，〈中共對孔子的評價及其全面「批孔」運動的政治目的〉（下），《中共研究》一九七三年第十一期，頁四四，臺北。

始皇在貴族奴隸主進攻面前被迫採取的階級自衛措施，是歷史上一次維護新的生產關係的革命行動^⑭。

石侖的文章旨在說明秦始皇「焚書坑儒」的正確，以證明毛澤東從反右到文革整肅知識分子的政策是正確的。反對派以秦始皇攻擊毛，石侖則以秦始皇辯護毛。羅文則以秦的復辟與反復辟的鬥爭來為毛的繼續革命提供歷史的根據。不過，值得注意的是，石文以「焚書坑儒」為「鎮壓奴隸主復辟的一場革命」，而羅文則以為是「被迫採取的自衛措施」。由「鎮壓」變成了「自衛」，同為四人幫寫作小組製作出來的文章，只差一個月，口氣顯有不同。並且，羅文還刻意說明秦始皇並非天性殘暴，只坑陰謀之儒，未坑異見之儒。這也顯示出石文出現後，在中共內部受到了一定的抵制。

接著，羅思鼎的〈評呂氏春秋〉發表。整篇文章以「興滅國、繼絕世、舉逸民」（《論語·堯曰》），來論證呂不韋在秦奉行儒家政策所進行的復辟運動^⑮。

《呂氏春秋》是因「是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰：呂氏春秋。」

^⑭ 羅思鼎，〈秦王朝建立過程中復辟與反復辟的鬥爭——兼論儒法論爭的社會基礎〉，《紅旗》一九七三年第十一期，頁三八，北京。

^⑮ 羅思鼎，〈評呂氏春秋〉，《紅旗》一九七四年第四期。《儒家思想批判論文選輯》（二），頁一一四—一二六，三聯書店，一九七四年七月，香港。

（《史記·呂不韋列傳》）這本書的編著，是呂不韋好大喜功，附會風雅之舉。若有政治上的目的，最多也只是在其權力日正當中之時，收攬知識分子之心，爲自己製造輿論聲勢而已。這本書根本不是呂不韋所著，何能成爲呂不韋思想的著作。且呂氏門人龐雜，有類齊稷下，《呂氏春秋》各篇思想並不統一，各家思想均具，故歷代藝文志，均將之列入雜家類。又何能言此書是一儒家復辟之經典？

羅思鼎的又一篇文章，〈論秦漢之際的階級鬥爭〉。此文應有三個要點：（一）秦亡的原因在於秦始皇死後，趙高奪權，搞復辟。（二）陳勝、吳廣的失敗是有搞復辟的儒家鑽進革命的隊伍。劉、項之爭也是儒法之爭。（三）漢初的異姓諸侯之亂，是儒家奴隸主的復辟活動。剷除異姓王是「劉邦、呂后剛毅地消滅了韓信、彭越等人的叛亂，保衛了西漢王朝的中央集權」¹¹⁹。

秦亡的原因在於趙高、二世，當年李斯在獄中亦言及。但李斯也沒有說趙高是搞儒家復辟。更與歷代論秦亡於暴相違。並且，農民起義也不是秦始皇死後才開始的，在其生前就盜賊蠱起了。

既然，異姓諸侯屬儒家奴隸主階級的範疇，豈不也表示他們鑽進了劉邦的隊伍中。爲什麼鑽進劉邦的隊伍，劉邦能勝利，而鑽進陳勝、吳廣的隊伍，陳、吳就會失敗？羅思鼎並沒有說明這

¹¹⁹ 羅思鼎，〈論秦漢之際的階級鬥爭〉，《紅旗》一九七四年第八期。《儒法鬥爭文章選輯》，頁一六二，三聯書店，一九七四年八月，香港。

一點。

劉邦手下的一些謀臣勇將，誠然有戰國貴族之後，如張良、韓王信。但爲呂后設計所誅之韓信、彭越，韓信「始爲布衣時，貧無行」（《史記·淮陰侯列傳》），彭越則「常漁鉅野澤中，爲羣盜」（《史記·魏豹彭越列傳》），根本不是貴族之後。他們沒有淪爲奴隸已經不錯了，如何承襲奴隸主階級搞儒家的復辟呢？

羅思鼎一連串的文章認爲，自商鞅變法之後，有復辟與反復辟鬥爭，秦始皇鬥倒呂不韋，建立秦統一中國的王朝；爲鞏固法家路線，而「焚書坑儒」。趙高奪權復辟，秦亡。劉邦鬥倒項羽，法家勝利。呂后誅異姓諸侯，卽功臣，才真正鞏固了法家路線的封建王朝。在這個過程中，有二個危險人物，一是呂不韋，一是趙高，他們的復辟就是「興滅國，繼絕世，舉逸民」，把被打倒了的奴隸主又扶上統治階層。

這樣的一個歷史模式，對照到現實政治，一方面是爲毛澤東（秦始皇）辯護，一方面爲江青（呂后）開路，並指出周恩來（呂不韋或趙高）是危險人物。當然，羅思鼎也可以說，那不是指周恩來，而是林彪。

從批孔運動到四人幫垮臺的這段時期，在中國大陸，人們私下的流傳著一句話——「小報抄大報，大報抄梁效」。由此可見當時梁效的威風於一般。梁效的批判文章，包括各個領域，據說

在三年間共製作了二百十九篇，其中公開發表的有一百八十一篇¹¹⁹。

梁效論秦的文章，比較成一個系統的有〈論商鞅〉、〈略論秦始皇的暴力〉、〈趙高篡權與秦的滅亡〉、〈研究儒法鬥爭的歷史經驗〉。再者就是他的儒法長期鬥爭論和批宰相。

在〈論商鞅〉中，梁效除了敘述商鞅變法的事蹟外，特別強調暴力，並引了一些恩格斯和列寧的理論作爲依據。認爲商鞅變法的成功在於剷公子虔及黥公孫賈，及「把捕獲的七百多個破壞變法革新的反革命分子全部在渭水邊鎮壓了」¹²⁰。孝公死後，「牛鬼蛇神紛紛從陰溝裏爬了出來」，致使商鞅被車裂，這是一場復辟的反革命暴力。

梁效的〈略論秦始皇的暴力〉，是爲秦始皇的暴虐翻案的。認爲「焚書」是「新興地主階級在思想文化領域對奴隸主階級的專政」，「坑儒」是「對反革命分子的鎮壓」。文章中說，秦統一天下之後，一些舊貴族和儒家子弟，有的混進新政權機關，有的密藏深匿，有的搞暗殺活動。並且，在秦末農民起義中，混進起義隊伍。「他們打著『爲民請命』的幌子，爲的是拉攏人民，混水摸魚，妄圖否定秦始皇對他們實行的革命暴力，恢復奴隸主階級的天堂。」因此，「秦始皇對奴隸主復辟勢力使用暴力，是階級鬥爭的需要，是完全必要的。」¹²¹

¹¹⁹ 陳石之，〈評四人幫發言人梁效〉，《紅旗》一九七七年第四期，頁三，北京。

¹²⁰ 梁效，〈論商鞅〉，《紅旗》一九七四年第六期，頁二七，北京。

¹²¹ 北京大學、清華大學大批判組，〈略論秦始皇的暴力〉，《人民日報》一九七四年一月二十一日，北京。

梁效的文章，無非是在說明，中共取政權之後，在黨內和國內還存在著隨時準備復辟的反革命分子。毛澤東的繼續革命，在黨內及國內整肅反革命分子，不但是正確而必要的。即使所使用的手段暴虐，這也是出自於階級鬥爭的需要，任何反對毛澤東的言論和行動，即使是爲民請命或參與農民起義，都是反革命。

梁效也把秦亡的原因歸咎於趙高篡權。在〈趙高篡權與秦朝的滅亡〉一文中，梁效以趙高的「收舉餘民，賤者貴之，貧者富之，遠者近之」（《史記·秦始皇本紀》）爲「興滅國，繼絕世，舉逸民」的復辟路線。趙高之所以能搞復辟是因爲他「得幸於胡亥」，「篡奪了秦朝中央的一部分權力」。並在趙高把持下「秦二世元年初，『大赦罪人』，把秦始皇執政的時候關押的罪犯放出監獄。另一方面，則向秦始皇的法家領導集團進行血腥的階級報復。」

文章中還說到李斯——

只是把希望寄託在帝王身上，而不是充分運用自己掌握的軍事、政治力量進行鬥爭，不依靠當時整個新興階級力量，更不知道也不可能依靠和發動人民羣衆。而且，大勢已去，悔之晚矣！結果，不但無濟於事，反而遭到復辟勢力更狠毒的迫害和殺害。

因此，梁效由秦滅亡得到的認識是——

秦朝之所以滅亡，其中一個原因，就是革命暴力運用得還不夠，對反革命的儒殺得太少，有一些漏網了，有一些養起來了，鎮壓反革命不夠徹底。這些反革命的儒、奴隸主

復辟勢力的存在，正是趙高篡權、妄圖復辟的社會基礎；也是後來乘農民起義之機大搞復辟活動的反動力量^⑩。

梁效和羅思鼎一樣，也曉得秦亡於農民暴動，但卻一再強調法家的封建制優於儒家的奴隸制，要秦的農民也「憶苦思甜」。他們只看到趙高的篡權，但殊不知若無農民暴動，即使趙高篡了權，秦還是不可能就亡。從篡權來看，趙高要二世「滅大臣而遠骨肉」及「盡除去先帝之故臣」（《史記·李斯列傳》），以至「羣臣人人自危」（同上）及「宗室振恐」（《史記·秦始皇本紀》）。梁效以此為儒家復辟。但梁效忘了「宗室振恐」正是「商君相秦十年，宗室貴戚多怨望者」（《史記·商君列傳》）。韓非所說的「羣臣竦懼乎下」（《韓非子·主道》）不正是「羣臣人人自危」嗎？

被梁效劃為法家的李斯倒是攻擊二世與趙高說：

日者夷其兄弟而自立也，殺忠臣而貴賤人，作為阿房之宮，賦歛天下。……今行逆於昆弟，不顧其咎；侵殺忠臣，不思其殃；大為宮室，厚賦天下，不愛其費；三者已行，天下不聽。（《史記·李斯列傳》）

這不正是「孝弟也者，其為仁之本與」（《論語·學而》），「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論

⑩ 北京大學、清華大學大批判組，〈趙高篡權與秦朝的滅亡〉，人民日報一九七四年九月八日，北京。

語·八佾》)，「季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也，小子，鳴鼓而攻之可也」(《論語·先進》)的思想嗎？

並且，梁效在引「羣臣人人自危」時，上下各漏了一句，原句爲「法令誅罰日益刻深，羣臣人人自危，欲畔者衆」(《史記·李斯列傳》)。「宗室振恐」以下則爲「羣臣諫者以爲誹謗，大吏持祿取容，黔首振恐」(《史記·秦始皇本紀》)。

秦之亡，並非亡於法家所主張之法治、私田、郡縣等制度，而是其統治者對外太不體恤民力，對內不知團結統治階級。迷信法家的君尊勢隆，而忘了韓非所告誡的「利民萌，便衆庶」，及「凡治天下，必因人情」(《韓非子·八經》)。

四人幫口口聲聲要總結儒法鬥爭的經驗，但忘了歷史的經驗曾告訴了他們，「焚書坑儒」並沒能挽救秦王朝的覆滅。但梁效卻認爲秦始皇殺儒生殺得不夠。一個政權，就算是階級專政吧，也從未有梁效的這種以消滅肉體代替消滅階級的「無產階級專政」或「階級鬥爭論」。梁效的論秦，雖是「古爲今用」的自製一個歷史模式，但不幸的，這個模式卻是爲自己所製造的。四人幫的覆滅正是根據他自己所製造的模式。

梁效的〈研究儒法鬥爭的歷史經驗〉一文，似乎也沒研究出個什麼結果來，否則，四人幫覆滅又何其速也。文章把從商鞅變法到漢初的復辟與反復辟略述了一遍，而期望著：「秦始皇死後，法家路線就告中斷，而漢高祖死後，法家路線卻歷經呂后、文、景、武、昭、宣六代基本上

得到了堅持。」^⑫「實踐檢驗真理」，畢竟毛澤東是秦始皇而不是漢高祖，不論梁效所說的趙高是指周恩來、鄧小平或華國鋒，總算他說對了。

四人幫在「研究儒法鬥爭」的幌子下，以「批周公」「批宰相」來批周恩來，以「捧女皇」來捧江青，以「儒法鬥爭長期論」來批「當代大儒」，五花八門，令人眼花撩亂。四人幫垮了後，於是有人出來揭發這是騙局。黎澍指出：「四人幫搞的那個所謂研究儒法鬥爭史的運動，實際上根本改變了批林批孔運動的方向，既不批林，也不批孔，而是一個精心策劃的騙局。」這個騙局的原委乃是：

在一九七一年林彪自取滅亡以後，周總理主持中央工作，立即著手恢復林彪反黨集團所造成的破壞。一九七二年根據黨中央、毛主席的指示解放了一批在文化大革命中經過多次審查沒有發現新問題的老幹部，其中一部分人恢復工作，還有一部分準備分配工作。大批幹部的解放和恢復工作，使四人幫尖銳的感覺到對黨的破壞不夠徹底，沒有實現他們預期的「打倒一切」的目的。特別是在十大以後，四屆人大開會以前，四人幫醉心於篡黨奪權，迫切要求「打倒一切」，老幹部恢復工作對他們是最不能容忍的事。……這在他們眼裏看來，就是「舉逸民」，就是「復辟」。由此得出結論，復辟反復辟是長期

^⑫ 儒效，〈研究儒法鬥爭的歷史經驗〉，《紅旗》一九七四年第十期，頁六〇，北京。

的，反復的鬥爭^⑫。

黎澍所言，大體不假，但批「舉逸民」和「復辟」是「既不批林，也不批孔」卻不對，並且，這正是「批林」與「批孔」的結合。之所以如此，且看林彪「五七一工程紀要」中的材料：

「今天甜言蜜語對那些拉的人，明天就加以莫須有的罪名，置於死地。今天是他的座上客，明天就成了階下囚。」

「從十幾年的歷史看，有那一個人開始被他捧起來，到後來不曾被判處政治死刑！」

「他過去的秘書，自殺的自殺，關押的關押，他為數不多的親密戰友和身邊親信，也被他送進大牢，甚至連他的親生兒子也被他逼瘋。」

「對過去B—五二（按：指毛澤東之代稱）以莫須有罪名加以迫害的人，一律給予政治上的解放。」^⑬。

因此，要解放一批在文革中受衝擊的老幹部，並不是毛澤東首先指示的，毛澤東是根據林彪建議的。四人幫批「舉逸民」和「復辟」，就是批林彪的——「對過去B—五二以莫須有罪名加以迫害的人，一律給予政治上的解放」。

^⑫ 黎澍，〈四人幫對中國歷史學的大破壞——評所謂研究儒法鬥爭史的騙局〉，《歷史研究》一九七七年第二期，頁一七，北京。

^⑬ 同^⑫，頁九四—九五。

雖然，今天中共當權派與林彪有「評毛」和「刺毛」的不同。但中共已將林彪所攻擊的「筆桿子托派」粉碎了。並且，也完成了林彪「對過去B—五二以莫須有罪名加以迫害的人，一律給予政治上的解放」的心願。然而，林彪集團卻和四人幫一起被送上了審判臺。

顛倒了的歷史似乎還是沒有顛倒過來，四人幫要捍衛的毛澤東繼續革命的路線並沒有成功。天安門事件高呼「秦始皇的時代已經一去不返了」的王立山成爲革命的「揚眉少年」，反對秦始皇畢竟是革命的。「批林批孔」、「儒法鬥爭」或「批孔揚秦」的政治鬧劇結束了，但人們對於儒法二家的議論還沒了。

九、中共新路線下的儒法思想討論

被四人幫顛倒了的歷史，又必須要顛倒過來。當然也必須包括四人幫搞的批孔和儒法鬥爭。孔子面對春秋末季的亂象，思求改革，但他的辦法是「從周」，以禮作爲他的憲法。平心而論，他雖主張「從周」，但卻在禮中，經他的解釋而注入了許多新的精神。

在古代周禮的規定是「禮不下庶人，刑不上大夫」（《禮記·曲禮上》）。而孔子卻說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·爲政》）法家主張「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法」（《史記·太史公自序》），是刑上大夫的「齊之

以刑」，是對周禮的破壞。不過孔子的禮下庶人的「齊之以禮」，也並不合乎原來的周禮。

「禮」是西周以來貴族的規範和制度，也是團結貴族統治階級的工具。孔子要將禮下於庶人，除了要平民服從此規範外，也包括其欲以禮來作為團結包括庶人的工具。要團結庶人，統治者就必須向人民讓步，故哀公問：「何為則民服？」孔子答：「舉直錯諸枉則民服，舉枉錯諸直，則民不服。」（《論語·為政》）他稱讚子產「其養民也惠」（《論語·公治長》），而主張「因民之所利而利之」（《論語·堯曰》）針對統治者的奢侈浪費，他說：「敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（《論語·學而》）在當時匱乏經濟的情形下，統治者多浪費一份物力人力，就多增加一份人民的負擔和反抗。「節用」和「使民以時」是非常重要的向人民讓步的政策。

當然，統治者不可能不榨取人民的勞力，故他說：「使民如承大祭。」（《論語·顏淵》）他尤其反對「聚斂」，向人民抽取更多的稅收。他大罵幫季氏聚斂的學生說：「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」（《論語·先進》）季氏想增加田賦，希望能得到孔子的支持，孔子一直不表態，而私下說：「君子之行也，度於禮，施其其厚，事舉其中，斂從其薄。」（《左傳·哀公十一年》）

當然，田要賦稅，一些擁有封邑貴族的田也要賦稅，但是，田要賦稅的貴族，總不是國君或像季氏這樣的大貴族。何況，也可能包括自耕農和私田主在內。

孔子雖然知道「殷因於夏，周因於殷禮，其損益可知」，但他卻不知道「因」有政權改變「因」，與否定制度之後的「因」。他所面臨春秋末季的「損益」之變，不是夏、殷、周的政權之變。周的制度（「禮」）不是由程度上的「損益」可以維持得住的。

如果說，孔子是站在人民的立場，是革命的，甚至是甚為歷史唯物主義的，孔子復起，恐怕他自己也不敢當。但是，如果說，孔子是頑固的維護奴隸主利益的思想家，也與事實不符。其實，孔子只是一個站在統治階級立場，要求執政者向人民讓步，以維持統治而已。他是一個漸進的、保守的改良主義者。他將團結貴族的禮下庶人，又將宗法親親的仁「泛愛眾」。對任何統治階級而言，孔子思想是可以團結人民，更可以團結統治階級內部的。除非真的人類社會揚棄了統治與被統治的關係，否則，孔子思想是適用於任何統治型態的政治。他雖然沒能維護周禮統治的成功，但後來的專制統治階級卻用他的這套思想，將專制制度維持長達二千多年之久。他是一個古代文化的整理者。歷代政權所用於統治的文官知識分子，也都透過孔子吸取古代文化知識。

若一定要講階級出身和立場的話。孔子自稱「吾從大夫之後」（《論語·先進》），但卻「吾少也賤，故多能鄙事」（《論語·子罕》）。「鄙事」應是農事之稱。他應是一個向地主或自耕農轉化的沒落貴族。孔門子弟衆而龐雜，有各色人等。孟子、荀子的階級出身，《史記》列傳中均無交待。據說，孟母織布。博學如孟、荀者，自己當然不可能是什麼勞動人民。由於歷史的社會條件限制，中外古代歷史上從來也很少什麼勞動人民可以是學者的。若一定要從勞動階級去找

文化遺產，這是不可能的。即使有，也是學者的記載。

若從所認同的階級立場而言，孔子自覺是大夫之後，且隨時遵守合乎他身分的禮。但他也同情民生疾苦，主張統治者應以禮來仁愛人民。孟子雖言「不得罪於巨室」，但他的立場顯然是站在「國人」這一邊。例如：

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。左左皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。」（《孟子·梁惠王下》）

還有，荀子也說：

天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。故古者，列地建國，非為貴諸侯而已；列官職，差爵祿，非以尊大夫而已。（《荀子·大略》）

孟、荀雖不免是站在統治階級立場，但是，很清楚的不是站在大夫貴族立場的。站在「國人」立場的孟子，為什麼會主張「禮」，而且還主張恢復井田制度。難道這是用「欺騙」所能解釋得了的嗎？這應是以馬克思主義分析中國思想史之窮。

孟子還提出了一套古代的革命理論，說是「桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也」（《孟子·離婁上》），又說「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫，聞誅一

夫紂矣，未聞弑君也」(《孟子·梁惠王下》)。

戰國法家，李悝、吳起出身未明。唯知李悝爲子夏學生，吳起爲曾參弟子。據說，吳起妻「織組」。申不害爲「故鄭之賤臣」，可能是鄭的大夫貴族。無論是否可靠，慎到有韓大夫的傳說^⑫。商鞅是衛公子，貴族。韓非，韓公子，貴族。李斯出身不明，曾爲楚「郡小吏」，大概不好。韓、李皆出荀子之門。

先秦法家是主張「法治」的。但是，這並不是說，中國在法家之後才有法律，而是法家的「法治」是以代表中央集權的公佈法來統治全國，包括宗法之貴族，即刑上大夫。法律是政治統治者意志的集中表現。法家法律的內涵也當然與以往不同。

從歷史上來看，秦行法家之政，統一六國，漢襲秦制，二千多年中國所行的基本上是法家專制的「法治」，而非儒家的宗法封建。因此，法家所主張的制度應是合乎當時潮流，和中國歷史條件的。但是，法家以「法治」取代「禮治」，是一個新制度取代原來的舊制度，而不是去維護一種舊制度和舊權力的延續。因此，法家並沒有發展出一套完善的維持既有制度和權力的辦法及思想。

尤其在戰國初期，吳起和商鞅變法後，楚、秦以強，且相繼遭誅。所以，爲「法治」之推

^⑫ 錢穆云，「《風俗通義·姓氏》篇云：『慎到爲韓大夫』，亦無據。疑從其先申、韓，申、韓稱之而誤。」見其所著《先秦諸子繫年》，頁四二七，香港大學出版社，一九五六年六月增訂初版，香港。

行，法家發展了一套鬥爭哲學，依賴當權的國君來鬥爭「當塗之人」。

韓非就宣揚「上下一日百戰」（《韓非子·揚權》）。強調「智術之士明察，聽用，且燭重人之陰情；能法之士勁直，聽用，且矯重人之奸行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人，不可兩立之仇也」（《韓非子·孤憤》）。

「當塗之人」當然是統治集團的成員，因之，法家所發動的鬥爭亦即統治集團內部的鬥爭。「聽用」就是聽國君之言和為國君所用。因此，法家的鬥爭就是依賴國君所發動的統治集團的內部鬥爭。這與孔子所言的「禮之為用，和為貴」正好針鋒相對，也與孟子講的「不得罪於巨室」相背。

一九五七年，毛澤東鬥的是社會上的學者名流和民主人士，而開始有「秦始皇」的惡稱。五九年鬥彭德懷，而且其中又鬥高崗、饒漱石。文革又鬥劉少奇、鄧小平。這些都是中共黨內的「巨室」和「當塗之人」。四人幫諸人，雖亦身處中共統治集團內部，但當時都是小角色。毛澤東的繼續革命論本與儒家「和為貴」的思想不合，又發生林彪事件後，毛澤東之讓四人幫將批孔運動轉向儒法鬥爭，從「智法之士」鬥「當塗之人」來看，這並不是偶然的。四人幫也正如「智法之士」依賴毛澤東的權力地位，「高舉毛澤東思想紅旗」，來發動對統治集團內部「當塗之人」的鬥爭。

四人幫垮後，中共漸漸放棄毛澤東繼續革命的路線，而形成「安定團結」的政策，並宣佈不

再實行黨內的大規模激烈鬥爭，也不再發動大規模的羣衆鬥爭運動。當然，彼等所謂團結，並不包括團結四人幫在內。

所以，在四人幫剛垮之初，仍有大規模的羣衆大字報運動，批判四人幫，呼籲鄧小平復出。至七八年底，羣衆的西單民主牆及民辦刊物，矛頭漸漸指向新上臺復位的當權派，而產生七九年三月，對傅月華與魏京生等人的鎮壓。爾後，又有對汪東興、陳錫聯、吳德、紀登奎批判的大字報。在對汪等清除的決定完成後，鄧小平則於八〇年一月十六日，宣佈將取消中共憲法中規定人民的「四大自由」。同年十一月，四人幫審判前夕，北京又出現沉寂已久的大字報批四人幫，以造成「國人皆曰可殺」的民主氣象。

在這一連串的政治背景下，中國大陸對儒法思想討論的角度，當然與四人幫時期不同。

四人幫垮臺之初，中共大事宣傳華國鋒奉有毛澤東的「你辦事，我放心」的六字真言之時，首先在理論問題上觸動儒法問題的當是吳江的〈法家學說的歷史演變〉，該文發表於七六年底的《歷史研究》。後來，他又發表了二篇關於這方面問題的文章，一併收集在其所著《歷史辯證法論集》中。

吳江認為，先秦的儒法思想的爭論是「反映著新舊兩個階級、兩種社會制度的鬥爭」。他主張法家理論的主要內容有三項，一是法治的政治學說，二是私田的經濟學說，三是變古的歷史學說。他說的二種階級和社會制度，指的是奴隸主階級和奴隸制，及地主階級及封建制。到了漢以

後，儒法兩家思想都發生「雜」的情形，不再有尖銳的鬥爭。在長期的封建時期，法家思想發生了四項作用：一、維護和加強君主專制；二、維護中央集權及反對割據和豪強兼併；三、在治亂世，行「撥亂之政」；四、反對儒家的正宗。到近代，法家學說對一些資產階級革命派、法西斯主義派也起過作用。但他還是認為：「法家和法家學說在封建制戰勝奴隸制的鬥爭中曾經起過革命的作用。」^②當然，也說到四人幫以歌頌法家製造篡黨奪權的輿論。

儒法的爭論可以是二種社會制度主張不同的鬥爭，但似乎不是吳江所言二個階級的鬥爭。孔子誠然是大夫貴族之後，但極力恢復井田制的孟子，其立場顯然是「國人」而非任何大夫貴族。誠然，「國人」中有可能有貴族淪落後而轉化的地主，但轉化後的地主，畢竟是地主而不再是貴族。

維護在政治上的中央集權和君主專制，及反對分封割據，這是法家的主張。但是，反對社會上的豪強兼併，這並不是法家的主張，正相反，韓非批評「與貧窮地以實無資」的主張時說：「今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完結者，非力則儉也。與人相若也，無飢饉疾疢禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也，而欲索民之疾作而節用，不可得也。」（《韓非子·顯學》）

② 吳江，《法家學說的歷史演變》。參閱吳江：《歷史辯證法論集》，頁三三〇，人民出版社，一九七八年十月，北京。

被孟子理想化後的井田制反倒是反對豪強兼并的。董仲舒就攻擊過秦廢井田而致使「富者田連仟伯，貧者亡立錐之地」（《漢書·食貨志上》）。書呆子的政治野心家王莽，以秦「壞聖制，廢井田，是以兼併起，貪鄙生，強者規田以千數，弱者曾無立錐之居」（《漢書·王莽傳中》），而下令實行王田制。法家所言「建本抑末」或「重本輕末」，則為抑制商人，使民歸農之義，亦非制止土地兼併。法家既為地主階級之代表，又豈有自己為自己設限之理。

所謂反對儒家正宗之說，是儒家內部對經典解釋的歧義。漢以後，儒學已雜入各家之說，反對儒家正宗，除法家學說外，亦有道家，隋唐後更有佛家。

在亂世之中，亦即處於政治秩序破壞之時，是處在一種鬥爭的狀況，法家學說確實能支持「撥亂之政」，也就是從鬥爭中奪取權力。

吳江反駁四人幫以秦亡於趙高復辟之說，而指出：「秦始皇在帝位十二年。二世繼位，趙高篡權才幾個月不到一年，農民起義大作，秦王朝就陷於土崩瓦解之中。」^⑫他還指責四人幫「他們所要搞的資產階級專政，是一種帶有濃厚封建性的法西斯專政。難怪他們如此熱烈頌揚封建統治、封建帝王、封建法家人物！」^⑬從此，法家人物和封建帝王（秦始皇）都不准「熱烈頌揚」了。

⑫ 吳江，〈答覆古代變革史上的幾個問題〉。同⑩，頁三六二。

⑬ 吳江，〈現代復辟派和古代變革史〉。同⑩，頁三四八。

金景芳是文革初期被點名批判過的尊孔派，四人幫垮了後，他發表文章，也說什麼走奴隸制的是儒家和走封建制的是法家的八股。在他的〈論儒法〉一文中，他認為「作爲兩個階級、兩條道路、兩條路線鬥爭的儒法鬥爭是我國戰國時期特有的現象」^{②7}，戰國以前和戰國以後均無此現象。

其實，以「兩條道路、兩條路線」的思想鬥爭而言，儒法之爭早在春秋末年就出現了。子產與晉大夫叔向爲「鑄刑書」，就引起了一場爭論，叔向就以「昔先王議事以制，不爲刑辟」而深恐公布法出現之後，「民知有辟，則不忌於上」來反對「鑄刑書」的（《左傳·昭公六年》），子產的改革政策也受到「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之」（《左傳·襄公三十年》）的攻擊。不過，孔子不但沒有攻擊過子產，並在子產死時，泣曰：「古之遺愛也！」（《史記·鄭世家》）。

然而，孔子卻批評了後來晉國的公布法——「刑鼎」。他認爲公布法一出現，就會「民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」（《左傳·昭公二十九年》）

公布法的出現，是古代中國社會發展到春秋末年後的一個集中的政治表現。叔向雖非儒家的創立者，然其所持的「昔先王議事以制」的立場，與孔子一向的立場是一致的。彼等持以反對的理由，「不忌於上」和「貴何業之守」也是一致的。

②7 金景芳，〈論儒法〉，《歷史研究》一九七七年第五期，頁九一，北京。

金景芳還曾說到子產等不是法家。考察子產思想的全部，子產確實不能稱爲法家，他的大部分的思想基本都是近乎儒家的。但是，子產「鑄刑書」、「作丘賦」的政策，卻是後來法家的先河，故其應爲法家的先驅。叔向以與孔子一致的立場抨擊子產與法家立場一致的政策，這應是儒法思想爭論的開始。

北京大學中國哲學史組的文章則言：「儒法鬥爭是我國春秋戰國時期階級鬥爭的產物。」¹²³與金景芳不包括春秋時代相異。該文又說：

有些地主階級的進步政治家和思想家，爲了改革弊政，在不同程度上也曾稱頌過某些先秦的法家人物，或者引用過先秦法家的一些思想資料。但是，漢武帝以後從沒有一個地主階級的進步政治家、思想家公開揭出「法家」的旗幟以反對儒家¹²⁴。

其實，漢人感於秦亡於暴，皆諱言法家，如公孫弘「習文法吏事，緣飾以儒術」（《漢書·公孫弘傳》）。漢初，公開反對儒家的意識型態有道家，但無法家。然而，至漢武帝獨崇儒術之後，於昭帝時發生的「鹽鐵論」大辯論中，桑弘羊等人則是公開爲法家辯護，而攻擊儒家的。

由於儒法思想的合流是以「陽儒陰法」的形式出現，所以，漢以後的思想家或政治人物，引

¹²³ 北京大學哲學系中國哲學史組：〈歷史唯心主義的標本——評《儒法鬥爭史概況》〉，《歷史研究》一九七七年第二期，頁三四，北京。

¹²⁴ 同¹²³，頁三六。

用或稱頌法家的，其實遠比儒家爲少。如王安石。王安石是被反對新政的人攻擊爲「尚法令則稱商鞅，言財利則皆背孟軻」（《續資治通鑑·神宗熙寧二年》）。他自己卻以儒家經典的周禮爲之辯護。

又有文章說，儒家和法家的復辟與反復辟「圍繞『國家形式』所展開的鬥爭，到了戰國的後期已見分曉，秦始皇建立的封建中央集權制便是這一鬥爭的總結。」^⑩「國家形式」即指分封或中央集權。這又是儒法鬥爭期限的一種說法。但該文作者，大概忘了漢初曾在秦後又實行過分封，引起「七國之亂」；晉也實行分封，引起了「八王之亂」；至唐還有人在爭這個問題，才有柳宗元的〈封建論〉之作。

總之，四人幫垮後，儒法鬥爭的期限問題，衆說紛紜，又觸動了古史分期問題的爭論。一九七八年底，在長春召開了一個古史分期問題的討論。據報導，會中有六種不同的意見^⑪。儒法鬥爭的期限問題就更沒有結論了。

毛澤東死了，四人幫垮了，秦始皇又被押上了審判臺。四人幫垮後，相當活躍的中國哲學史學者任繼愈，「一分爲二」的評論了秦王朝的興亡。他說：

⑩ 劉澤華、王連升，〈四人幫在史學領域招搖的一面霸旗——評羅思鼎《論秦漢之際的階級鬥爭》〉，《歷史研究》一九七七年第二期，頁二六，北京。

⑪ 參閱〈衝破禁區，百家爭鳴——中國古代史分期問題學術討論會綜述〉，《歷史研究》一九七八年第十二期頁一六一—二四，北京。

秦王朝要統一，這是符合歷史的要求，是進步的，符合了歷史前進的方向，所以它成功了。秦王朝統一以後，對待人民像對待奴隸一樣，激怒了人民，所以失敗了。它的成功是符合了歷史前進的方向，不是偶然的；它的失敗是違背了人民的利益，使廣大人民生活不下去，逼得人民造反，這也不是偶然的^⑭。

任繼愈謹慎的用「秦王朝」來代替「秦始皇」。他批判四人幫搞影射史學，歪曲歷史。當然，他是不搞影射史學的，但是，所述的「秦王朝」應是包括秦始皇，又是多麼的具有現代的意義。

宇清說秦建立了一套全國的官僚和軍隊的系統，「這種官僚機器和軍隊，又要由一個具有至高無上的權威人物來指揮。一個專制皇帝控制著一個龐大的官僚機器，殘酷壓迫和剝削廣大農民羣衆，這就是專制主義的中央集權制度的本質。」^⑮秦既是封建王朝，中共又說四人幫是封建法西斯，那麼在四人幫封建法西斯時期的「至高無上的權威人物」或「專制皇帝」又是誰呢？

林甘泉在〈論秦始皇〉的長文中，先肯定了秦始皇統一全國，結束內戰，外抗匈奴的功績，而指出「秦王朝及其官吏所殘酷壓迫的對象，首先是貧人賤民，等到秦二世和趙高肆意殺戮宗室

^⑭ 任繼愈，〈秦漢的統一與哲學思想的變革——四人幫歪曲歷史的罪證之一〉，《歷史研究》一九七七年第六期，頁六四，北京。

^⑮ 宇清，〈他們在修補唯心主義的避難所——駁四人幫在評價秦始皇問題上的反動觀點〉，《歷史研究》一九七八年第一期，頁五八，北京。

大臣時，這個政權就陷於極端孤立的境地了」^⑭。這是臆錯的看法，大體不差。江青和四人幫正是肆意迫害中共老幹部，而使中共政權陷於極端孤立。若毛澤東可以類比為秦始皇的話，秦始皇的官吏既不能脫壓迫人民之責，那麼，中共的老幹部呢？

從思想史上來看，由商鞅的「燔詩書」、韓非的「無書簡之文」「無先王之語」，到秦始皇的「焚書坑儒」，金景芳委屈的批評法家「對過去長期累積的思想資料，卻不是批判繼承，而是採取了完全否定的態度。甚至靠行政手段，簡單粗暴的以力服人，結果是壓而不服，反倒給儒家思想留下了擴大影響的餘地」^⑮。這似乎也說明了今天中國大陸一般人民對馬列主義和毛澤東思想所發生的信仰危機。

爲了顛倒被四人幫顛倒了的儒法鬥爭史，除了批判法家和秦始皇外，還得要把儒家的那方面顛倒過來。

批判法家和秦始皇的文章比較好做，因爲不論四人幫如何用唯物歷史主義來吹捧秦始皇，但秦王朝亡於農民暴動的史實不能否認。從中共官方階級鬥爭的觀點來看，只能同情農民暴動，不能同情鎮壓暴動並被推翻的秦王朝。這也就是四人幫爲維護秦始皇的形象，不能不精心刻劃出一個趙高復辟的理論之基本原因。從中共官方哲學的立場來看，爲孔子和儒家翻案的文章比較難

^⑭ 林甘泉，〈論秦始皇——兼評四人幫的唯心史觀〉，《歷史研究》一九七八年第四期，頁三二—三三，北京。

^⑮ 同^⑭，頁九〇。

做，因為儒家思想並沒有參加推翻周制，孔子還明說「吾從周」，孟子大力宣揚井田制，獨崇儒術以後，儒家思想又是二千多年專制時期的官學。所以，一向屬尊孔派的金景芳，在剛開始的〈論儒法〉一文中，都不能不說儒家是走奴隸制路線的，只是把儒法鬥爭限定在戰國時期然不及春秋，欲為孔子個人開脫。

任繼愈在評論秦王朝的興亡時，其實已很巧妙而迂迴的提到了秦亡於缺少儒家思想。他說：法家韓非強調國君前後左右充滿了敵人，大臣不可信，宦官不可信，后妃不可信。國君整天提心吊膽地提防著可能隨時發生篡弒的政變。……這對於形成一個較穩定的統治集團和鞏固中央集權國家沒有好處。封建社會的「宗教幻想和政治幻想掩蓋著的剝削」和家庭內的「溫情脈脈的面紗」（〈共產黨宣言〉）當然是虛偽的，但對地主階級是不可缺少的。公開宣揚不要這種「面紗」，對於協調統治集團內部關係不利^⑬。

任繼愈這種對儒家思想隱蔽的提法，只有在極權社會中生活的人才能懂得。「溫情脈脈的面紗」就是指儒家「和為貴」的仁愛思想，他為了不放心，還要再加一句「當然是虛偽的」。任繼愈所說韓非的「國君」，不正是林彪「五七一工程紀要」中所描述的B—五二嗎？

中共在四人幫之後的「安定團結」的政策，就是要造成對協調統治集團內部有利的條件。為

⑬ 同⑫，頁六五—六六。

了要清除四人幫的餘黨，及打破毛澤東思想的桎梏和繼續革命論，中共新當權派，不斷的鼓勵知識分子「百家爭鳴」、「打破禁區」和「解放思想」。到七八年的下半年之後，開始出現了〈孔子思想的再評價〉文章。

龐樸雖然對孔子思想有不少的批評，但也爲孔子的歷史地位作了有力的辯護，尤其是高度的評價了有利「安定團結」的仁愛思想。他說：

孔子能以提出「愛人」的口號，把它作為「仁」的一個定義，用來補充過去那個「克己復禮」，這在思想發展史上說，應該算作一個進步。因為它在一定程度上反映了勞動者身分變化的事實。比起「克己復禮」來，「愛人」的定義著眼於「人」，而不著眼於「禮」，著眼於人的共同性，而不是著眼於人的社會差異性。這個變化後面，隱藏著勞動者通過不屈不撓的鬥爭，爭取做人權利的血與淚的、火與劍的歷史。正由於有了這個歷史上的進步，才有著這個思想上的發展。而孔子首先概括了這個進步，提出了「愛人」口號，改變了把奴隸當作會說話的工具的觀念，這不能不說是中國思想史上的一個成就^⑬。

丁偉志雖然批評了近代的尊孔運動，但也正面的肯定了孔子的歷史地位，更高度的評價了孟

⑬ 龐樸，〈孔子思想的再評價〉，《歷史研究》一九七八年第八期，頁五一，北京。

子的思想。他說：

孟子繼承並大大發揮了孔子的「仁」學，並且進而提出了一套施「仁政」的綱領。他描繪了一種空想的以「井田制」為基礎的農業經濟的理想藍圖；他為聲討「虐政」，而對社會的黑暗與人民的苦難做出了統治階級思想家從來沒有做過的深刻暴露和痛切譴責。尤為重要的是，孟子提出了「民貴君輕」的思想，在君民、君臣的關係上一定程度的突破了孔子的禮教約束。這是我國封建政治思想史上難得的光輝命題。當然，孟子「重民」，目的還是為了鞏固君權，提高君權的權威，而絕不包含什麼反封建的民主的含意，他不是為了動搖君民、君臣關係，而是為了「改善」這種關係^⑬。

丁偉志的最後一段話，似乎有意迴避破壞「安定團結」之嫌。其實要迴避破壞「安定團結」之嫌，引孟子「不得罪於巨室」即可。然而，以鞏固君臣和君民關係而言，孟子並沒有絕對的主張，而是「君之視臣如土芥，臣之視君如寇仇」（《孟子·離婁下》），甚至必要時可以「誅一夫」的。

一九七九年十月，在山西太原召開了中國哲學史討論會。同年第十一期《哲學研究》，開闢了「關於哲學史方法論問題的討論」專欄。金景芳掛帥的說：「孔子在中國和外國長期發生巨大

⑬ 丁偉志，《儒學的變遷》，《歷史研究》一九七八年第十二期，頁二七，北京。

的影響，決不能看作是一件簡單的事。光靠暴力或欺騙，是絕對辦不到的。據我看，我們批判孔子，必須首先了解孔子。」^⑬ 思想學術的批判是不能靠「暴力或欺騙」的，孔子對中國的影響之巨大，已足夠成爲研究孔子的理由。孔子思想對外國是否有長期巨大的影響，與中國是否應該研究孔子似乎並無太大的關係。

六十年代以來，其實批孔的框架是關鋒構築的，楊榮國只不過是依靠四人幫的權力紅極一時的。七十九年底，張恒壽發表文章，批判關鋒，徹底拆除二十年來的批孔理論^⑭。至此，孔子思想不再成爲討論的「禁區」。

一九八〇年十月底十一月初，又恢復在山東曲阜孔子故鄉所召開的「孔子討論會」，與會學者甚衆，發表論文六十篇。會中並讚揚了國外和臺灣的孔子研究的成果，並稱：應虛心學習人家的長處和經驗^⑮。

從「中國哲學史問題討論」到「孔子討論會」，五十年代末到六十年代初的景象恢復了，但歷史是否又會重演呢？

^⑬ 金景芳，〈關於孔子研究的方法論問題〉，《哲學研究》一九七九年第十一期，頁四一，北京。

^⑭ 參閱張恒壽，〈論春秋時代關於「仁」的言論和孔子的仁說——駁關鋒所謂春秋時代「仁」的三種類型說〉，《哲學研究》一九七九年第十二期，頁一九—二九，北京。

^⑮ 一九八〇年十一月三日，中國新聞社濟南電。參閱美洲華僑日報一九八〇年十一月八日，紐約。

十、毛澤東之後的「漢初之治」

不可諱言，從一九四九到一九八〇年，三十年來的中國大陸學界，是高度的「政治掛帥」。儒法思想的討論在這三十年中，有巨大的變化和波折，並不是在學術上有重大的發現，而是在政治上有了激烈的變化和轉折。不從政治的角度，是不能理解儒法思想在學界的討論。標榜唯物歷史主義的中共學界，三十年來對中國思想史的討論，正好是唯心主義哲學家克羅齊所說的「一切的歷史都是當代史」，或卡爾的「現代與古代的對話」。中共學界也不諱言，是項研究是「古為今用」或「為政治服務」。

基本上，中共當局是要求學界以馬克思主義來分析中國思想史和哲學史的。

孔子是影響中國思想史最大的一個思想家，他又處在春秋戰國變局的時代中。從唯物歷史主義來分析孔子思想馬上就遇到一個問題。孔子的思想是促進歷史進步的，或是阻礙歷史進步的？從有關孔子的古籍中，可以很清楚的發現，孔子是反對春秋末季的變局，而主張恢復西周時的秩序，當然應是阻礙歷史進步的。但是，漢以後，在變化以後的新社會中，孔子思想地位的高度化，卻遠超過先秦時代。孔子思想如果不是為新社會創說，為什麼可以在以後二千多年的中國專制時代享有殊榮？但孔子如果是為新社會創說的話，那又為什麼在當時反對一些新潮流的事物，而口口聲聲的要恢復周禮？因此，產生了馮友蘭所說的四派意見。其中三派或多或少，對孔子的

歷史地位是採肯定的態度。

雖然，其間全盤否定派曾因四人幫的暴力和欺騙得逞於一時，但是，四人幫垮後，佔優勢的應當是其他三派。否則，不會有八〇年的「孔子討論會」。在孔子誕生的地方和誕生的時間，舉行「孔子討論會」，無論中共官方是否願意接受孔子思想，至少表示對孔子在歷史上地位的肯定了。但相信中共官方也無能力或必要全力支持全盤肯定派，那麼，如何用唯物歷史主義來評論孔子的問題，至少，在短期內還是得不到結論的。

從唯物歷史主義來看法家思想，先秦法家思想無疑是進步的，它推動了秦統一六國，法家主張的中央集權、公布法和私田制，貫穿著二千多年的專制時代。若非適應了時代潮流之變革，又何至於此？然而，在思想和意識型態上，二千年來，法家卻是如此的沒有地位。以法家的制度迎合了新的時代為進步，那麼儒家的仁愛思想也迎合了新社會的需要，又如何不是進步呢？

或者，唯物歷史主義者可以回答，法家的制度是進步的，儒家的仁愛思想也是進步的。但思想可以和制度分離，這是唯物主義嗎？

若從階級觀點來分析孔子及其思想，孔子是大夫之後，為「何以尊貴」來反對「刑鼎」。孔子的階級立場是很清楚的站在貴族立場，只是他主張向人民讓步而已。照中共學者的說法，秦漢以後的中國政治是地主階級專政，但孔子的貴族立場，不論是奴隸主或封建領主，都不是地主立場。馬克思主義認為思想意識型態是具有「階級烙印」的。然而，為什麼地主階級專政的社會，

卻讓具有不同「階級烙印」的孔子思想居於至聖先師的地位？

孔子是大夫之後，並且，自己當過魯司寇，無論司寇是否必須貴族才能當，至少他是沾過當官的邊。

但是，若用階級觀點來分析孟子，就更麻煩了。孟母織布，可能他父親一代已不是貴族，就算孟子的祖先可能是貴族。祖先是貴族就一定站在貴族立場，這應是林彪的「血統論」。若孟子不站在貴族的立場，他又爲什麼主張「法先王」和井田制？他若站在貴族立場，又爲什麼處處爲「國人」說話，而不像孔子一樣爲「何以尊貴」擔心？戰國時代原來的貴族並沒有完全消滅，他並舉的「左右」、「大夫」、「國人」中的大夫就是貴族。

被稱爲新興地主階級利益代表的法家中，有些是貴族出身，當然，馬克思主義者可以說，他們背叛了原有的階級。然而，又爲什麼在後來的地主階級專政的時期中，地主階級拋棄了代表地主階級的法家思想和意識型態？

由論述儒法兩家的階級立場，就不能不涉及春秋戰國時代是由那個階級專政轉成那個階級專政的問題，亦即中國古史分期問題。但中國古史專家郭沫若以馬克思主義觀點所作中國古史分期，前後有三次不同的意見。以致孔子一下變成「封建僵屍」，一下又變成「頑固地維護奴隸制的思想家」。據七十八年《歷史研究》十二期的報導，在該年古史分期問題學術討論會上，古史分期有六派意見。所以，孔子究竟是那一個階級的思想家，現在還沒有搞清楚。這個問題，看樣

子，也只有留給百家爭鳴去了。

撇開歷史評價和階級立場的問題，來談文化遺產的繼承，也發生麻煩。站在中共的立場，不能有任何哲學比馬克思主義的哲學更好，既然如此，有了馬克思主義哲學，又爲什麼要繼承中國哲學遺產呢？關鋒就持這種意見。

本來馮友蘭提出一種「抽象繼承法」或「普遍繼承法」，也就是肯定古今人類社會有一定的共同性，故今有繼承古代哲學的可能性。結果又受到攻擊，認爲這是承認了思維是爲存在的實體，是唯心主義。四人幫垮後，已被馮友蘭老早宣佈放棄了的「抽象繼承法」又被清算。包括飽學如侯外廬也翻馮友蘭「抽象繼承法」的老賬^④。然而，作爲哲學命題本身的存在，本來就是具有普遍性的抽象命題，當然哲學命題的出現是從具體社會中產生出來的，然而具體的社會早在歷史中消逝了，又如何能將抽象的哲學命題與其社會一起繼承？侯外廬說：

中國哲學遺產和世界哲學遺產一樣，有著一般的發展規律，即唯物主義與唯心主義、辯證法與形而上學對立統一的規律，但它又有自己的民族特點。應用馬克思主義哲學的基
本觀點，科學的分析遺產，實事求是地總結前人理論思維的經驗和教訓，這對於豐富馬
克思主義哲學，提高人們的思維和識別能力，是有重要幫助的。正如恩格斯所說，「除

^④ 參閱侯外廬，〈肅清四人幫流毒，積極開展哲學史研究工作〉，《哲學研究》一九七八年第一、二期合刊，頁七七—七八，北京。

了學習以往的哲學，直到現在還沒有別的手段^⑭。

但侯外廬說的不是哲學遺產的繼承問題，而只是哲學史的研究問題；是以中國哲學史之石，磨馬克思主義哲學觀念之刀。中國哲學遺產繼承，應是繼承哲學之刀，而不是僅在中國哲學史中找塊磨刀石而已。即使是站在馬克思主義立場，中國哲學遺產的繼承，應是在中國哲學史中，找出一些符合馬克思主義哲學基本觀點的哲學之刀，而予以繼承之。

就算馬克思主義哲學是人類歷史上的高峯，是最正確的科學理論，但在馬克思的哲學論述中是不可能包括一切的哲學課題，否則又何需別人來「豐富馬克思主義哲學」？馬克思對西方哲學再博學，但他並未廣泛而深入的研究過中國哲學史，又怎知馬克思的哲學論述可以概括一切的中國哲學史上的課題？

如果中國所能接受的哲學只能是馬克思主義的哲學，那麼哲學在中國又如何能具有「自己的民族特點」呢？

馬克思主義哲學是產生於十九世紀的西方，當時的西方社會顯然不同於中國社會，將馬克思主義運用於中國，難道不是因為馬克思主義中有普遍原則嗎？普遍原則又難道不是抽象的嗎？所謂批判「抽象繼承法」，僅不過是，只准馬克思主義的普遍原則運用於中國，而不准中國古代的

^⑭ 同^⑬，頁七五。

普遍哲學原則運用於現代中國。

馬克思主義的教條主義，對中國文化遺產，其實是產生了一種虛無主義。他們所根據的經典是〈共產黨宣言〉中所說的「要同傳統的觀念實行最徹底的決裂」，但他們忘了原文的上一句是指所有制關係而言。關鋒等卻把這種「決裂」的範圍任意擴大。

在這種情形下，搞得只有當權派人物所引用的傳統觀念是應該繼承的。劉少奇當權時，他在《論共產黨員的修養》中引用的儒家人生哲學就是「樣板田」。劉少奇垮了，「樣板田」就只剩下毛澤東。毛澤東要批孔，連毛澤東引用過的儒家思想都沒人提了。因此，三十年來，所謂哲學遺產的繼承，在教條主義的束縛和中共政治路線的搖擺下，並沒有正常的發展。

這也表示，三十年來，如何以馬克思主義的基本觀點繼承中國傳統文化的問題，並沒有解決。看樣子，中國大陸的學者還得召開一次文化遺產繼承問題的學術討論會才行。

三十年文化遺產的繼承問題之不能解決，除了任意擴大「要同傳統的觀念實行最徹底的決裂」之觀點外，還有一個原因就是將文化遺產的繼承當作「豐富馬克思主義」的手段，而非以中國文化的繼承與發展為目的。

從中國的歷史來看，中國文化是一個不斷融合外來思想和文化的結果。自孔子刪詩、書，訂六經之後，已將中國古代文化整理出一個體系出來。秦始皇兼併六國，實際上又統一了中原的夏文化和南方的楚文化。在思想上，漢初「雜家」並起，爲此一時期文化思想整合的現象。「獨崇

儒術」宣告了以儒家思想為主體的中國文化體系的出現。隋、唐時佛教傳入中國，一時曾遭遇韓愈等的思想抵抗運動，而開啓了宋、明的新儒家運動。新儒學實際上也吸取了佛學思想的成分而形成的。佛教在中國的發展也只能成爲中國文化的一部分，被包融到中國文化之中，也就是佛教的中國化，而無法使中國佛教化。

近代的西方文化和馬克思主義到中國，是否能將中國西化或馬克思主義化，歷史正在發展中，其結果尚未能知。要將中國西化或馬克思主義化，首先必須摧毀原有的中國文化的思想體系，而不是繼承中國文化遺產。所謂以中國文化遺產「豐富馬克思主義」的企圖，是以中國馬克思主義化爲目的的。這與繼承中國文化遺產有基本上的矛盾。因此，中共學者以「豐富馬克思主義」爲目的，來討論中國文化遺產的繼承問題，也一直沒有得到一致的結論。

若中國文化還能繼續發展下去，西方文化和馬克思主義，將成爲未來中國文化的一部分，而影響未來中國文化的發展，根據中國文化發展的歷史，或可作這樣的預言。但若欲以西方文化或馬克思主義來塑造中國。在半殖民地時期，西化在中國的努力顯然是有過失敗的歷史。最近的例子，在伊朗則引起了柯梅尼回教運動的反動。中國的馬克思主義化是否能夠成功，中共學者首先就必須在理論上，解決以上的一些問題，如何以唯物歷史主義、階級分析法來分析中國思想史及文化遺產的繼承問題。

由於中共學者尚無法以馬克思主義來對中國의思想和歷史進行有效的分析，這也給了四人幫

可乘之機。讓他們以儒家思想的學術研究爲名，掀起了一場政治鬥爭。

在這一場鬥爭中，似乎雙方都以毛澤東爲秦始皇。反毛派從反右運動、林彪事件到天安門事件，包括知識分子、毛澤東的親密戰友和接班人、青年羣衆，都以秦始皇來攻擊毛澤東。四人在這一點上，似乎也無法爲毛辯護，而只得拼命吹捧秦始皇是「千古一帝」。擅於「歷史模式」思考的中國人，爲什麼以毛澤東爲秦始皇，這個問題是令人尋味的。

從春秋戰國時代到秦漢，中國的變化不僅是一個政權遞換的改朝換代，或分久必合的統一運動，而是一個經濟、社會、政治結構大變遷的時代。其規模之大、影響之深，唯一八四〇年以後的中國才足以倫比。結束春秋戰國以來之亂局的是秦始皇，徹底推倒西周以來宗法封建制，而開創以後二千多年中國專制政治的也是秦始皇。在中國歷史上，以清算傳統思想，大規模的迫害知識分子，亦是秦始皇。

毛澤東在一九四九年，基本上結束了一八四〇年以來的中國亂局，建立了以「無產階級專政」爲名的共產黨政權，以大鳴大放爲餌，在反右運動中大規模的整肅知識分子。故而贏得了「秦始皇」的惡稱。

秦始皇所實行的政策，基本上是法家之治。法家之治，在秦孝公用商鞅變法之時，曾經使得「秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治」（《史記·商君列傳》）。

四人幫垮後，一些反毛派的知識分子和幹部，也都表示五十年代是他們對中共政權最感興奮的時期。當時，農民剛得到分配的土地，一般人爲新政權的中國而奮鬥。並且，中共也吸引了一些海外的知識分子，如文學家老舍（在文革中迫害致死）、音樂家馬思聰（在文革中學家逃亡），科學家如錢學森、錢三強、錢偉長等，回到中國大陸服務。

法家之治雖然曾經提高了生產力，秦還吸引過三晉之民耕於秦地，但畢竟那也只是另一種剝削制度，新剝削制度在初期的榨取，往往比舊的剝削制度更爲深刻，而造成「富者木土被文錦，犬馬餘肉粟；而貧者裋褐不完，哈菽飲水」（《漢書·貨殖傳》）。這也應該是孟子將井田制理想化，而欲恢復之的歷史背景。

至秦始皇，先則對六國連年用兵，統一中國後，又是築長城、開馳道、及麗山、阿房之宮。尤其是開邊用兵，弄得勞民傷財，兵疲民竭。據說，弄得「丁男被甲，丁女轉輸，苦不聊生，自經於道樹，死者相望」（《漢書·嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳》），或言「戍者死於邊，輸者償於道。秦民見行，如往棄市」（《漢書·袁盎鼂錯傳》）。

毛澤東取得政權之後，雖聲言絕非以一種剝削制度取代另一種剝削制度，但不免也要承認有城鄉、工農、勞心勞力的三大差距。又言這是社會主義過渡期所必然要存在的現象。

中共的軍事負擔也是可觀的。介入韓戰，使用「人海戰術」，除造成大量的傷亡外，還背負鉅額的對俄外債；支援越戰，竟達二百億美金之鉅。在漫長的中蘇邊境上的防衛，也是十分吃力

的。爲準備可能的戰爭，發動人民「深挖洞，廣積糧」，不但榨取人民的勞力，也榨取了人民的口糧。

在提高生產力方面。俄援停止後，又在美國的圍堵下，新的科技無法取得。大躍進的「土法煉鋼」運動，又造成巨大的人力財力的浪費。雖盡力於「勤儉建國，自力更生」，但由於中國原先的經濟能力的薄弱，也進展頗微。大規模的鐵路、公路、水利及重工業的建設，化費了大量的的人力物力，但對民生的改善並無直接而顯著的成效。

鼂錯說：

秦能兼六國，立為天子。當此之時，三王之功不能進焉。及其末塗之衰也，任不肖而信讒賊；宮室過度，者欲亡極，民力罷盡，賦斂不節；矜奮自賢，羣臣恐諛，驕溢縱恣，不顧患禍；妄賞以隨喜意，妄誅以快怒心，法令煩慤，刑罰暴酷，輕絕人命，身自射殺；天下寒心，莫安其處。姦邪之吏，乘其亂法，以成其威，獄官主斷，生殺自恣。上下瓦解，各自為制。秦始亂之時，吏之所先侵者，貧人賤民也；至其中節，所侵者富人史家也；及其末塗，所侵者宗室大臣也。是故親疏皆危，外內咸怨，離散逋逃，人有走心。陳勝先倡，天下大潰，絕祀亡世，為異姓福。此吏不平，政不宜，民不寧之禍也。

（《漢書·袁盎鼂錯傳》）

一九八〇年八月，中共強人鄧小平接受義大利女記者法拉茜的訪問，評論了毛的功過^④，竟也與鼂錯論秦始皇若合符節。

鼂錯說：「秦能兼六國，立爲天子。當此之時，三王之功不能進焉。」

鄧小平說：「他（按：毛澤東）也是中國共產黨和中華人民共和國的創始人之一。……他對中國革命的貢獻是不可磨滅的。」「在五十年代後期之前，毛主席的一些想法是很正確的，藉他的理論，我們取得了多次勝利」。

鼂錯說：「及其末塗之衰也，……（秦始皇）矜奮自賢，羣臣恐諛，驕溢縱恣。……妄賞以隨喜意，妄誅以快怒心」。

鄧小平說：「毛主席晚年時，……也許勝利沖昏了他的頭腦，又或者他已經和現實脫節了。毛澤東對革命的貢獻，使他受到中國人民的讚揚。但讚頌太多了，以至他不能把自己多年來建立的理論——例如民主集中制和羣衆路線，加以制度化；雖然其他老革命家——包括我在內，都要負上部分責任」。

「其他老革命家包括我在內」，要負的責任應當是「羣臣恐諛」。不能將民主集中制和羣衆路線制度化，以致「妄賞以隨喜意，妄誅以快怒心」。被勝利和讚揚沖昏了頭，就是「矜奮自

④ 參閱〈鄧小平答法拉茜問——談毛澤東的功過及其他〉，《七十年代》一九八〇年十月號，頁五〇—五九，香港。

賢」和「驕溢縱恣」了。

鼂錯說：「任不肖而信讒賊。」「姦邪之吏，乘其亂法，以成其威。」

鄧小平說：「毛主席部分的責任，例如他重用四人幫」，「他當時也病重，不能再會見政治局的任何成員，只可以見到他周圍的人，而他們都是四人幫的黨羽。」「毛主席容許林彪和四人幫利用他的政治錯誤來奪權，……」

鼂錯說：「及其末塗，所侵者宗室大臣也。」

鄧小平說：「毛主席再一次犯錯誤了。……他聲稱要打擊黨內的走資派，卻把矛頭指向一大羣老革命家」。

鼂錯說：「親疏皆危，外內咸怨。」

鄧小平說：「他（毛）晚年犯了錯誤，特別是文化大革命的錯誤，給黨、國家和人民帶來了不幸。」

鼂錯說：「刑罰暴酷，輕絕人命。」「獄官主斷，生殺自恣」。

鄧小平說：「即使文革期間不發生其他的悲劇，就單看死亡人數，已足以證明文革是錯誤的。」當然，「其他的悲劇」包括用「逼、供、信」造成的成千上萬的冤案、假案、錯案。

鼂錯說：「陳勝先倡，天下大潰。」

鄧小平說：「（拘捕四人幫）行動是集體決定的，我們早知道會得到羣衆的支持。我們在六

七年四月（按：天安門事件）看得很清楚，反對四人幫的羣衆悼念周恩來的活動受阻，表達了心中的憤怒。」

鼂錯說：「民力罷盡，賦斂不節。」

在毛澤東統治時期的中國沒有稅收制度，但破壞生產也是中共批判四人幫的項目之一，只是鄧小平在這次訪問中沒有提及。

鄧小平還說：「我們過去的一些制度就有封建的特點。」及毛澤東「他就像一家之主，……他的行徑確實是不健康和封建的。」鼂錯沒有讀過馬克思主義，他只知道秦始皇是反對「封建諸侯」的，而不知道秦始皇是第一個統一中國的封建暴君。鄧小平或中共新當權派，與鼂錯不同的，他們沒有批評毛澤東「宮室過度，奢欲亡極」。他還指出了中共的制度缺乏民主。

鄧小平否定了文革，指出文革打擊了老幹部，及帶給黨、國家和人民的不幸，認為這是毛澤東的錯誤。但他並沒有進一步的分析文革之所以能發動億萬羣衆的社會條件。文革是毛澤東發動黨外羣衆衝擊黨內當權派的運動，若無一定的社會條件，黨外羣衆是不可能被發動起來的。

由於中共的一黨專政，及集體所有制，在無民主的情況下，權力集中在由革命幹部轉化成的行政官僚幹部的手中，跟著革命熱情的退潮，這些中共幹部形成了一個官僚特權的「新階級」。掌握了任何階級專政的幹部所不能達到的權力。他們直接控制了人民的生活，甚至思想。當然，他們還有監管社會上「黑五類」分子的責任。

三反、五反及反右運動，所整肅的是知識分子和幹部。但卻未能因整肅而消滅「新階級」。這也為毛澤東提供了能發動羣衆展開「文化大革命」的社會條件。對一般羣衆而言，毛澤東所謂的「黨內走資派」，他們即理解為官僚特權的「新階級」。

文革對毛澤東而言，是以此整肅反對他政治路線的幹部；對林彪、四人幫而言，是利用這個機會奪取權力；對被整肅的幹部，這是一場大災難；但對人民羣衆而言，可能是一場衝擊「新階級」的民主運動。在四人幫垮後，天安門事件也平反了，在一九七九年的「北京之春」中，一些參加過文革和天安門事件的民主青年，就經常提及文革是人民羣衆向中共專政的「新階級」要求民主的挑戰。魏京生分析文革的民主運動時說：

為民主的鬥爭是中國人民的目標嗎？文化革命是他們第一次顯示自己的力量，一切反動勢力都在它們面前瑟瑟發抖了。由於人民當時還沒有認清方向，民主的力量還不是鬥爭的主流，因此大多數鬥爭都被獨裁暴君們用收買、誘入迷途、挑撥離間、造謠中傷和武力鎮壓的方式扼殺了⁽⁴⁵⁾。

魏京生是一個激烈的民主青年，引文中的「獨裁暴君們」當指毛、林彪及四人幫等，其父親是文革時受衝擊的老幹部。他本人則於七九年三月批評鄧小平是新的獨裁者之後，被捕並判處十

⁽⁴⁵⁾ 魏京生，〈第五個現代化——民主及其它〉，《探索》第一期，北京。《中華雜誌》（轉載）一九八〇年十月號，頁三二，臺北。

五年徒刑在獄。

四人幫在批孔運動中，先以毛澤東爲秦始皇，後又大捧呂后，似乎又有意以毛澤東爲劉邦。劉邦死後，呂后曾稱制八年，但江青連一天的黨主席都沒有當上。毛澤東畢竟是秦始皇，而不是漢高祖。江青等以毛澤東爲漢高祖的「歷史模式」沒有成功。

鄧小平等亦以毛澤東爲秦始皇，並似乎有意塑造一個漢初的「黃老之治」的「歷史模式」。

七八年底，鄧小平接見外國記者時表示，大字報是憲法明文的人民民主權力，「我們沒有權利否定或批判羣衆發揚民主」^④。七九年初，他宣佈了「四個堅持」，開始鎮壓「北京之春」。這似乎也是宣佈「漢襲秦制」的歷史模式。進而，至八〇年初，他竟宣佈取消憲法中包括大字報在內的「四大自由」。

漢初黃老家不知將秦始皇與秦制「一分爲二」，只知一味的辯護法家的絕對君權制。使得黃老家的黃生，在景帝面前，被儒家的轅固駁得啞口無言。最後，還是景帝出來打圓場說，以後不必討論漢亡秦是「誅」還是「弑」的問題。（《史記·儒林列傳》）至唐，柳宗元方言秦亡「失在於政，不在於制」（柳宗元，〈封建論〉）。

鄧小平等將毛澤東和毛澤東思想「一分爲二」，而宣佈「四個堅持」，也就是承認毛澤東

^④ 〈鄧小平副總理會見外國朋友時的談話〉，《紅旗》一九七八年第十二期，頁二，北京。

「失在於政，不在於制」。又爲肯定中共取得政權的合理性，還用鼂錯的辦法，將毛澤東的一生分爲前期和後期，而肯定前期，否定後期。中共宣稱要以馬克思主義評毛，其實他們評毛的辦法，只不過是鼂錯加上柳宗元而已。

漢初的「黃老之治」應自呂后至武帝初年。斯時，統治集團內鬥並未停止，但基本上是求中央集權的安定團結。經濟政策力求恢復生產，故對國內國外都不敢用事，是謂「無爲」。對人民則輕刑減賦，使全國經濟在私田制下迅速發展。當時的制度法令雖襲秦制，但用道家黃老的意識型態。

漢代史家對這段期間的治績和意識型態評述如下：

孝、惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。刑罰罕用，罪人是希。民務稼穡，衣食滋殖。（《史記·呂太后本紀》）

孝文皇帝卽位二十三年，宮室苑囿車騎服御無所增益。有不便，輒弛以利民。……專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義，斷獄數百，幾致刑措。（《漢書·文帝紀》）

周秦之敝，罔密文竣，而姦軌不勝。漢興，掃除煩苛，與民休息。至於孝文，加之以恭儉，孝景遵業，五六十載之間，至於移風易俗，黎民醇厚。周云成康，漢言文景，美矣！（《漢書·景帝紀》）

孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。（《史記·儒林列傳》）

「黃老之術」，除老子《道德經》外，即《黃帝四經》。據出土的《黃帝四經》來看，亦是法治的主張，如：

受賞無德，受罪無怨，當也。（《經法》）

法度者，政之至也。而以法度治者，不可亂也。（《經法》）

是故王公慎令，民知所由。（《十大經》）

世恒不可釋法而用我。用我不可，是以生禍。（《稱》）

唯其「刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章」（《十大經》），先於董仲舒所言之「陽德陰刑」。

黃老之治雖恢復了自戰國以來被破壞了的生產，但亦造成了貧富懸殊的社會矛盾。並引起了當時政論的抨擊。

賈誼曰：「淫侈之俗，日日以長，是天下之大賊也。……生之者甚少而靡之者甚多。……失時不雨，民且狼顧；歲惡不入，請賣爵子。」（《漢書·食貨志上》）

鼂錯曰：「今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣。」（《漢書·食貨志

上》)

董仲舒曰：「富者田連仟伯，貧者亡立錫之地。……邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困？」（《漢書·食貨志上》）

鄧小平等打倒四人幫以後，統治集團的內鬥雖非以疾風暴雨式的方式進行，但亦繼續不斷。其基本方向在於鞏固鄧小平路線的安定團結，盡量避免擾動社會。而且，極力於恢復被破壞了的生產，要「按經濟規律辦事」，避免以政治干涉經濟。以提高生活水平，鼓勵生產，恢復獎金制度，差別待遇以刺激競爭。一方面鎮壓人民羣衆的批評運動，以取消「四大自由」來扼殺魏京生所說文革中產生民主潮流。另一方面又平反從反右運動以來遭毛澤東鎮壓的幹部與知識分子，但卻逮捕及判決了幫助上京申冤農民的女青年傅月華。

在鄧小平等「四個現代化」和安定團結的政策背景下，漢初的「黃老之治」被提出來討論了，也不失爲「古爲今用」。

鄧經元說：

漢初的「與民休息」，在惠帝、呂后的時期發其端，中間經過文帝、景帝時期，一直繼續到漢武帝初年。漢初的統治者實行這項休養生息的政策，一方面是針對著當時社會經濟極端凋敝的狀況，另一方面也是接受了秦朝迅速滅亡的歷史教訓。漢初「與民休息」的結果，維持了六十多年安定統一的政治局面，取得了恢復生產和發展經濟的顯著效

果，為後來漢武帝時期的文治武功奠定了物質基礎^⑭。

張大可說：

「與民休息」是鑒於秦亡的教訓，而實行的安定政策，即無為政治。所謂「無為」，就是約束君臣不要「舉措暴聚」、「用刑太極」，讓農民能夠在田園上生產。

文帝倡導以農為本，進一步推行「輕徭薄賦」和「約法省禁」的政策，給農民一些經濟的實惠，減輕政治的壓迫，增強農民階級對抗土地兼併的能力，以保護封建的農業經濟^⑮。

鄧經元和張大可都強調了「安定」和「生產」。看樣子，現代中國人要尋求「安定」和「生產」之道，還是要訴諸於《資治通鑑》的。

鄧經元所言，雖未涉及漢初貧富差距的問題，但以恢復生產而言，大體平實。唯漢初六十年並未有完全的「安定統一的政治局面」。呂后歿，有諸呂之禍。文帝時，有濟北王和淮南王的謀反事件。景帝時，又有「七國之亂」。「七國之亂」後，除了武帝誅太子外，漢的統治集團內部才趨於「安定團結」的。

張大可論「與民休息」，大致如此。但「與民休息」的結果，是增加了地主兼併土地的能

^⑭ 鄧經元，〈怎樣正確評價呂后〉，《歷史研究》一九七九年第十二期，頁五五，北京。

^⑮ 張大可，〈論文景之治〉，《歷史研究》一九七九年第七期，頁五四—五五，北京。

力，而非增加農民對抗兼併的能力。才有前引漢初三家的政論。至文帝，接受鼂錯的建議，實行「輸粟屯邊」，以解決破產農民的土地問題。這也是古代中國的殖民政策。至武帝伐匈奴，也應與這項殖民政策有關。

「毛澤東思想」一詞是劉少奇首先創用的，文革時林彪又將之神化，至鄧小平的「四個堅持」又將之列入其內。但毛澤東似乎倒沒有那麼看重毛澤東思想，他曾說：

我歷來不相信，我那幾本小書，有那樣大的神通。現在經他（林彪）一吹，全黨全國都吹起來了，真是王婆賣瓜，自賣自誇^⑭。

毛澤東還爲他死後作了預言，他說：

中國如果發生反共的右派政變，我斷定他們是不得安寧的，很可能是短命的。因為代表百分之九十五以上的人民利益的一切革命者是不能容忍的。那時右派可能利用我的話得勢於一時，左派則會利用我的某一些話組織起來，將右派打倒^⑮。

但是，毛澤東的預言，在中國歷史上並無模式可尋。

江青的呂后模式被粉碎了。鄧小平等的漢初模式能成功嗎？尙有待未來的歷史來回答。不過，漢初的歷史告訴我們，從呂后到文景的黃老之治後，雖「陽儒陰法」，但出現了「獨崇儒

^⑭ 〈毛澤東寫給江青的一封信〉，同^⑨，頁一四二。

^⑮ 同^⑭，頁一四三。

術」的局面。雖然，鄧小平還是「四個堅持」，但是，從這一點來看，八〇年的「孔子討論會」也應該不是偶然的。

馮友蘭老早就說過：「無產階級也不能老是革命，革命成功以後，總還要維持現狀，穩定秩序。馬克思主義是革命的哲學，革命成功後它就過時了，還得用我在一九四九年前所講的儒家哲學」。馮友蘭，他只好又後悔了。