

萧公权《中国政治思想史》摘要

按语

萧公权，字恭甫，号迹园，笔名巴人、石沔、君衡，江西省泰和人。1897年（光绪二十三年）11月29日，生于江西省南安县。1915年，考进上海中国基督教青年会中学。1918年，考进清华学校高等科。1919年，“五四”运动爆发，与同学创办《民钟日报》。

1920年，萧公权赴美留学，先后就读于密苏里大学新闻学院、密苏里大学哲学系、康奈尔大学哲学系，师从西方政治思想史家萨拜因（George Holland Sabine，1880–1961，《政治学说史》的作者）与哲学史家梯利（Frank Thilly，1865–1934）。1926年，完成博士论文*Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*（《政治多元论：当代政治理论研究》），获康奈尔大学博士学位。

1926年回国后，萧公权立志研究中国政治思想。历任或兼任南方、国民、南开、东北、燕京、清华、北京、四川、光华、华西、政治等大学教授，讲授中外政治思想史等课程。1940年夏，《中国政治思想史》全书脱稿。1945年，抗战胜利，《中国政治思想史》上下册初版问世。

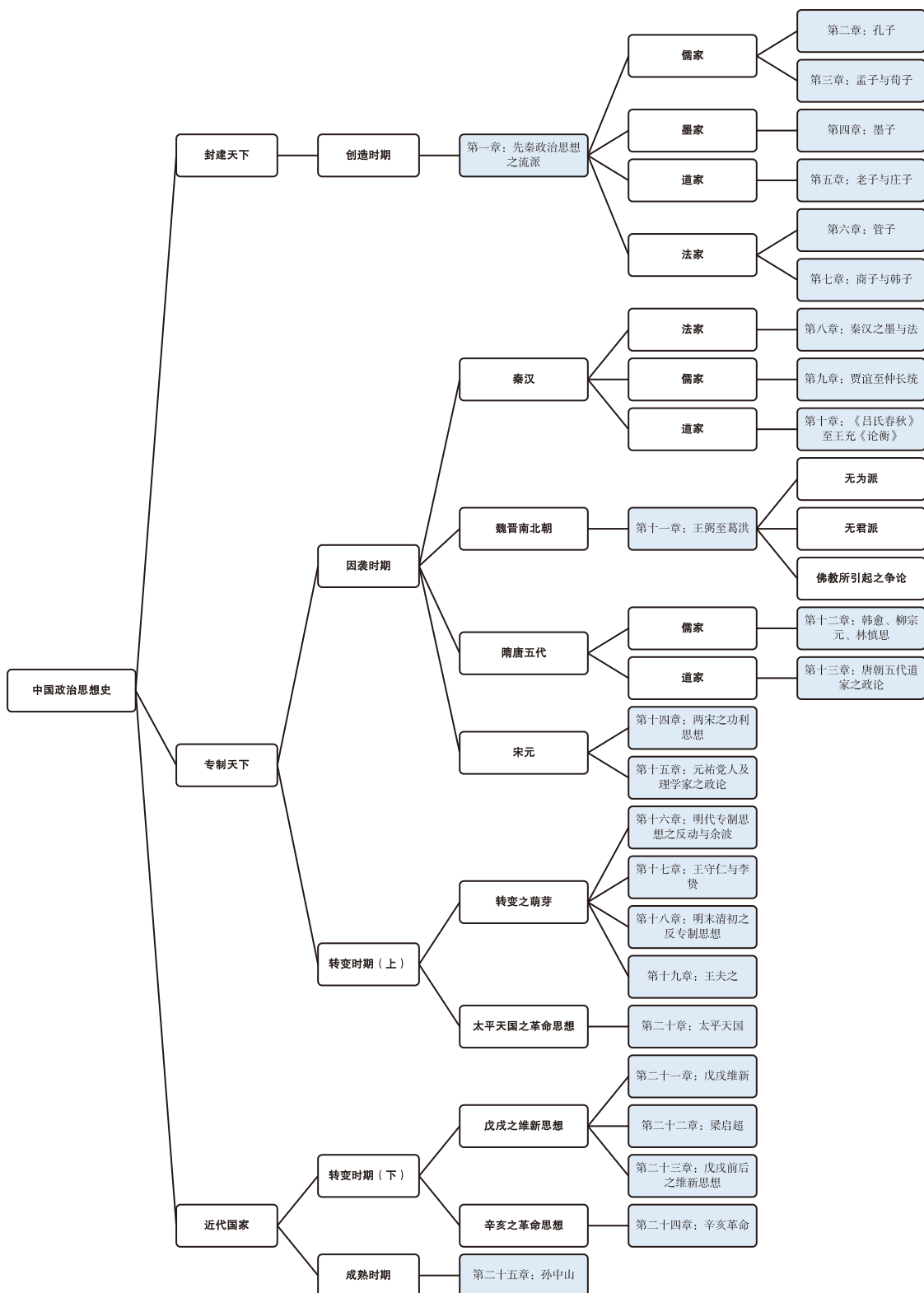
1949年，萧公权出任西雅图华盛顿大学访问教授，后转为专任教授凡19年。1960年，*Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*（《中国乡村：十九世纪的帝国统治》）问世。1975年，*A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927*（《康有为思想研究》）出版。1981年11月4日，萧公权逝世于美国西雅图寓所，享年八十五岁。

萧公权撰写《中国政治思想史》一书时正值抗战时期，辗转各地，漂泊多校，克服资料搜集与整理的重重困难，历时近十载，终偿夙愿。虽有梁启超、杨幼炯等人的同类著作在前，但直到萧公权的《中国政治思想史》问世，才真正“标志着‘中国政治思想史’这一崭新研究领域的最终确立”（引自张允起《萧公权的〈中国政治思想史〉及其中国政治思想研究》）。萧公权自述本书“采政治学之观点，用历史之方法”，结构上“以时代为经，以思想派别为纬”，“力守客观之态度”写作而成。不过，任何思想史叙事都难免带有作者的视野与关切，而作者本人的学术思想亦不断发展（例如萧公权晚年对康有为的认识即发生了根本转变），读者当可自行辨别。

本文依照萧公权《中国政治思想史》（商务印书馆，2018）逐章整理，以供读者参考。该书凡七十余万字，本文篇幅约为原书十分之一。整理时，多舍去历代政治思想家的生平细节及大段原著，突出思想史叙事之脉络。如需进而了解各章所述思想之原委，还当阅读萧氏原著。

为避免曲解，本文尽量选用《中国政治思想史》原书章句串联而成，仅在必要时微调其表述，或为更显简洁，或为确保通顺。对极少数冷僻的通假字（如“鬯”通“畅”），径直调整，以便阅读；但对人名中的类似情况（如“叶适”现一般写作“叶适”），则尊重原文，一仍其旧。

若参照萧公权《中国政治思想史参考资料绪论》一文列述之脉络，可将《中国政治思想史》全书各章的结构梳理如下：



北京大学政府管理学院张允起老师开设本科生课程《中国政治思想史》，“承继梁启超、萧公权为代表的中国政治思想或政治哲学研究的学术传统，以萧氏《中国政治思想史》为教材，系统学习和探讨先秦至清末民初中国政治思想或政治哲学的主要内容、历史脉络和主要特征，以期达到正本清源，继往开来之目的。”（引自2021年春季学期教学大纲）

以2021年春季学期为例，该课程的主体部分要求学生阅读萧氏《中国政治思想史》各章，并进行课堂展示与讨论；辅以梁启超《先秦政治思想史》、史华兹《古代中国的思想世界》与张允起《政道溯源》三部专著的展示与探讨。课程的成绩构成为：平时成绩20%、期中研讨报告成绩30%、期末研究论文成绩50%，这三部分任务均与教材的阅读密不可分。于是，对萧公权《中国政治思想史》这部经典的理解、探讨乃至质疑、推进，构成了该门课程学习的核心任务。这份摘要或可对于“百忙之中”的读者理解该书的大意、从而更好地参与课堂讨论，起到一定的帮助作用。

（by zyf, 最后更新于2021年9月13日）

参考资料：

1. 萧公权：《中国政治思想史》，商务印书馆，2018。
2. 萧公权：《中国政治思想史参考资料绪论》，载于《中国政治思想史》，第877-939页。
3. 汪荣祖：《萧公权先生学术年表》，载于《中国政治思想史》，第957-963页。
4. 张允起：《萧公权的〈中国政治思想史〉及其中国政治思想研究》，载于《中国政治思想史》，第964-985页。
5. 清华大学社会科学学院：“萧公权”，<https://www.sss.tsinghua.edu.cn/info/1005/4127.htm>
6. 张允起：《中国政治思想史教学大纲（2021年春学期）》。

目录

按语

凡例

绪论

一、中国政治思想史之起点

二、中国政治思想史之分期——按思想演变之大势

三、中国政治思想史之分期——按思想之历史背景

第一编：封建天下之政治思想——创造时期

第一章：先秦政治思想之流派

第一节：历史背景

第二节：地理分布

第三节：交互影响

第四节：时代先后

第二章：孔子

第一节：孔子之身世及时代

第二节：从周与正名

- 第三节：仁
- 第四节：德礼政刑
- 第五节：君子
- 第六节：大同小康与三世

第三章：孟子与荀子

- 第一节：孟荀之身世及时代
- 第二节：民为贵
- 第三节：定于一
- 第四节：一治一乱
- 第五节：礼
- 第六节：治法与治人
- 第七节：天人之分

第四章：墨子

- 第一节：墨子之身世及时代
- 第二节：兼爱交利
- 第三节：尚同
- 第四节：天志明鬼
- 第五节：尚贤
- 第六节：节用
- 第七节：非攻

第五章：老子与庄子

- 第一节：老庄之身世及时代
- 第二节：反者道之动
- 第三节：无为而无不为
- 第四节：齐物外生
- 第五节：在宥

第六章：管子

- 第一节：管子之身世及时代
- 第二节：尊君与顺民
- 第三节：以法治国
- 第四节：经俗
- 第五节：经产
- 第六节：经臣

第七章：商子与韩子

- 第一节：商韩之身世及时代
- 第二节：势
- 第三节：农战
- 第四节：法
- 第五节：术

第二编：专制天下之政治思想——因袭时期

第八章：秦汉之墨与法

- 第一节：墨学之消沉
- 第二节：李斯
- 第三节：法家思想之余波
- 第四节：法儒之争胜与合流

第九章：贾谊至仲长统

- 第一节：儒学之复兴
- 第二节：贾谊
- 第三节：董仲舒
- 第四节：董子以后之天人论
- 第五节：桓谭至仲长统

第十章：《吕氏春秋》至王充《论衡》

- 第一节：道家与杂家
- 第二节：汉代之黄老
- 第三节：《吕氏春秋》
- 第四节：《淮南鸿烈》
- 第五节：王充《论衡》

第十一章：王弼至葛洪

- 第一节：魏晋老庄思想之背景及渊源
- 第二节：无为
- 第三节：无君
- 第四节：《列子》
- 第五节：葛洪
- 第六节：佛教所引起之争论

第十二章：韩愈、柳宗元、林慎思

- 第一节：唐代儒学之复盛
- 第二节：韩愈
- 第三节：柳宗元
- 第四节：林慎思

第十三章：唐朝五代道家之政论

- 第一节：唐代道教之尊崇
- 第二节：元结
- 第三节：《无能子》
- 第四节：罗隐
- 第五节：谭峭

第十四章：两宋之功利思想

- 第一节：宋代思想之大势
- 第二节：李觏

第三节：王安石

第四节：陈亮

第五节：叶适

第十五章：元祐党人及理学家之政论

第一节：司马光

第二节：苏洵、苏轼及苏辙

第三节：邵雍

第四节：二程与朱陆

第五节：《忠经》

第三编：专制天下之政治思想——转变时期（上）

第十六章：明代专制思想之反动与余波

第一节：刘基

第二节：方孝孺

第三节：张居正

第四节：吕坤

第十七章：王守仁与李贽

第一节：王守仁

第二节：李贽

第三节：西学之初来与失败

第十八章：明末清初之反专制思想

第一节：专制之覆辙

第二节：黄宗羲

第三节：唐甄

第四节：顾炎武

第十九章：王夫之

第一节：制度论

第二节：民族思想

第三节：吕留良与曾静

第二十章：太平天国

第一节：政治思想之消沉

第二节：太平天国政治思想之背景

第三节：太平天国之政治理想

第四编：近代国家之政治思想——转变时期（下）

第二十一章：戊戌维新

第一节：戊戌维新之历史背景

第二节：康有为之政治哲学

第三节：大同之理想

第四节：康有为之维新论

第五节：谭嗣同

第二十二章：梁启超

- 第一节：身世与学术
- 第二节：世界大同与民族国家
- 第三节：民权与君宪
- 第四节：民治理论
- 第五节：进步思想

第二十三章：戊戌前后之维新思想

- 第一节：冯桂芬
- 第二节：张之洞
- 第三节：何启与胡礼垣
- 第四节：严复

第二十四章：辛亥革命

- 第一节：革命运动之勃兴
- 第二节：邹容《革命军》
- 第三节：同盟会时代之革命思想
- 第四节：章炳麟

第五编：近代国家之政治思想——成熟时期

第二十五章：孙中山

凡例

1. 本书采政治学之观点，用历史之方法，略叙晚周以来二千五百年间政治思想之大概，以供各大学政治系学生参考之用；其西周以前之一段，因文献寡征，暂援孔子阙疑之例，不立专编叙述，只于孔孟诸章中随时附件。
2. 本书体例以时代为经，以思想派别为纬，其取材以前人著作之具有理论价值者为主。影响较大之政论亦酌量述及，专对一时一地实际问题之政论则一概从略。
3. 本书叙述各家思想，力守客观之态度。偶有论评，亦意在辨明其历史上之地位，非敢任意抑扬，臆断得失。
4. 本书第五编，原稿沦陷，仍存其目，以明原委。
5. 撰者学殖荒落，而本书属稿值抗战期中，参考图书又颇不便。匪特见闻未广，尤恐纰缪滋多。事先不及就教高明，尚希不吝随时赐正。

绪论

一、中国政治思想史之起点

研究政治思想史自晚周为始。

夏商之世，学术思思方见萌芽，未能具体，况文献不足。故吾人今日欲取中国政治思想作较有统系之研究，至早只能以周代为起点。

周代学术之大兴，不在西周盛世，而在东迁以后之春秋末叶与战国时代。政治思想兴于晚周之主因有二：社会组织之迅速变迁；伟大思想家之适生其会。

二、中国政治思想史之分期——按思想演变之大势

1. 创造时期：自孔子降生（前551）至始皇统一（前221）为时约三百年，包括春秋晚期及战国时代，学者通称之为先秦时代。
2. 因袭时期：自秦汉至宋元（前221-1367）为时约一千六百年。
3. 转变时期：自明初至清末（1368-1898）为时约五百年。
4. 成熟时期：自三民主义之成立以迄于今。

先秦为创造时期，但创造非无中生有之谓：先秦大家发挥旧说，然后斐然成章，蕴蓄深远，进为一家之学说。

吾人认先秦时期为创造，尚有一最重要之理由：无论诸子学说之来源如何，其本身实“自我作古”，开后学之宗派。直至明清海通以后，外学输入，思想方为之丕变。

秦汉以迄宋元之为因袭，亦非悉出模仿。秦汉以后之思想家虽因袭前人之观念与名词，而政治之对象既已迥异，则其所持观念之内容，与所用名词之含义，亦势不能与古人悉合。思想之内容虽随时代而屡变，其大体则先秦之旧；绝对新创之成分，极为罕见。

因袭时期政治思想潮流冲击之大势，乃中国学术上之长期内战。其交战之团体为中土固有之学派，其争斗之利器为先秦旧创之学说。学术内战之结果，虽非政治思想之全部停滞，然中国君主专制之政体，自秦汉开端，此后殊少改变。

吾国政治思想转变之直接原因为外力之刺激。佛教东来、五胡乱华，未曾引起政治思想之转变。必俟明清海通，欧洲之高度文化随传教士而播于中土；加以闭关自守之局既破，更屡为外国所侵侮，空前巨变激起思想上之革命。

转变时期虽包括明清两朝之五百年，然明代以至清初不过略见转变之端。除旧更新之大转变，直至晚清，然后发动。

辛亥革命，思想为转变时期之结局，亦为成熟时期之起点。二千余年之政治思想，至孙中山先生之三民五权学说，乃臻成熟之境。

三、中国政治思想史之分期——按思想之历史背景

1. 封建天下之思想：包括春秋及战国时代，与上述之“创造时期”相当。
2. 专制天下之思想：包括秦汉至明清之二千年，与“因袭时期”及“转变时期”之前大部分相当。
3. 近代国家之思想：包括清末戊戌维新时代及辛亥革命以迄今日，与“转变时期”之后部及“成熟时期”相当。

政治思想与政治制度相推移。吾国政制自商周以来，几经三变：

1. 商周之际，部落社会渐进而成封建天下。
2. 始皇并吞六国，划天下为郡县，定君主专制之制。
3. 晚清失政，民国开基，二千年之君制遂告终止。

专制天下时期政治思想之主要趋势有三：

1. 儒家思想由拥护封建制度一变而拥护专制政体，成为二千年中之正统学派。
2. 儒家势盛，而法墨同归失败。
3. 儒道二家随社会之治乱，互为消长。

封建与专制两时期之思想有一共同之特点：无论其内容如何，均以“天下”为对象。其所异者封建天下为合法之分割，专制天下为绝对之一统而已。

天下本位之思想，使国人根本缺乏国际观念，一切政治关系皆为内政，而无外交，民族思想发育不良，缺乏近代国家之观念。然此实历史环境之所限，不足以为前贤病。

明季清初，西洋教士所传之西学，未发生普遍之影响；必经辛丑、庚申、甲午、庚子诸役丧师辱国，始觉专制天下之旧制度旧思想不足以图存。欧美近代国家观念与传统思想互相争斗，局部调和，先之以戊戌维新，继之以辛亥革命，至孙中山先生集全局之大成，而吾国政治思想之第三期于是正式开始。

第一编：封建天下之政治思想——创造时期

第一章：先秦政治思想之流派

第一节：历史背景

就政治思想言，仅儒、墨、道、法四家是足为大宗。

周之封建天下，政治基础实不稳定：鼎盛之时固不失为太平之世；然时迁世易，乃趋于骚动。阶级制度与元后政治迅速倾圮，宗法井田相随消灭。

战国时期政治之最大特点为君权扩张。上无元后之拘束，下无贵族之牵制。毁灭宗周，解散封建之政治离心力，至此竟转化为促成集权专制之向心力。始皇之统一，不过因势利导而已。

在此由封建天下转为专制天下之过渡时期，政治思想之可能态度，不外三种：

1. 对将逝之旧制度表示留恋，而图有以维持或恢复之。
2. 承认现状，或有意无意中迎合未来之新趋势而为之张目。
3. 对于一切新旧之制度均感厌恶，而偏重个人之自足与自适。

四家态度之大概：

表 一

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

儒、墨、道三家似均有殷遗民之背景，如因此称三者为旧学，则法学似可因其无殷文化背景而称为新学：

表 二

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

若就四家思想之内容论，一曰人治派，儒墨属之；二曰法治派，法家为其代表。人治与法治二派皆为积极之政治思想，其取消极态度而并与二派对立者则为道家所代表之无治派：

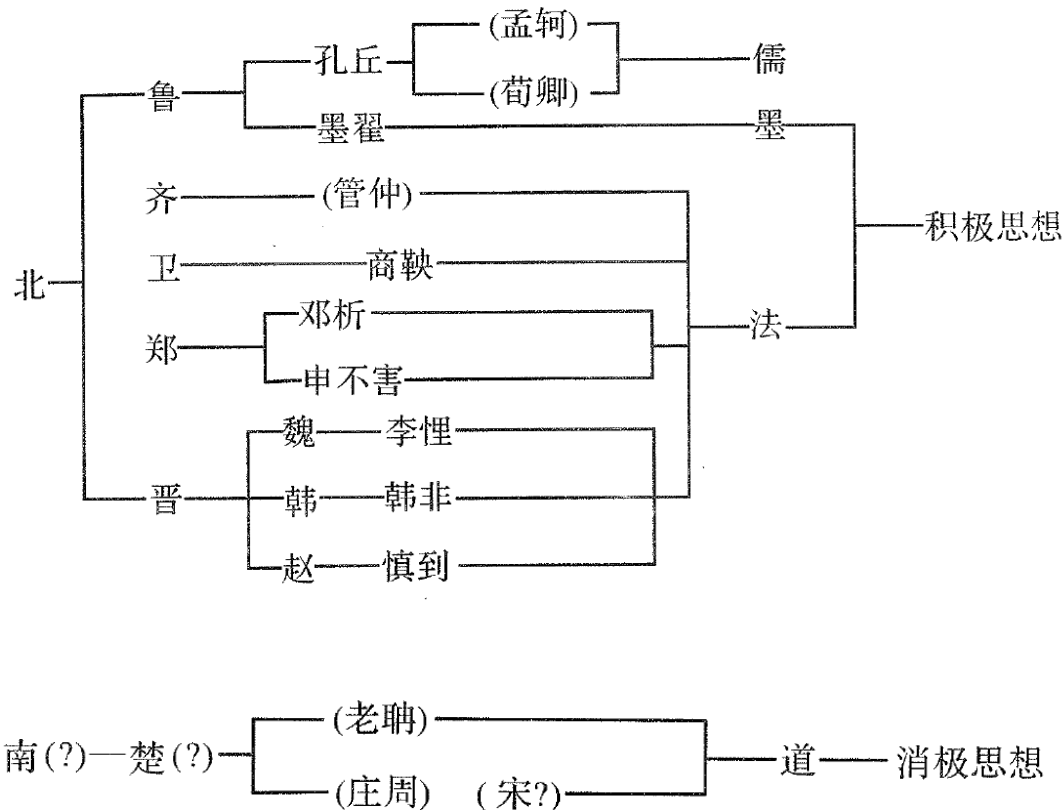
表 三

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

第二节：地理分布

梁启超分诸子为南北二派，以孔子为“北派正宗”，老子为“南派正宗”：

表 四



可见儒、墨、道三家发源之区域似均较法家为狭小。

诸家分地发生之原因，今已无从考见。就大体推测，则周礼在鲁自应为儒之故乡。墨受儒之影响，且为宗法制度之反动，故亦于此出现。法家之发源地似以晋为中心，而卫郑为附庸。法家思想于齐发端，事亦可能，惟《管子》一书若乃战国时人所伪托，则难据以断定法家思想先见于齐矣。

四家异地产生之原因，以道家为最难探索。只能推论得一较近情之假定：老庄生于楚宋，或为殷民之后。

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

表 五

政治背景		儒	墨	道	法
殷 文 化	商奄旧地 殷民六族	鲁	孔丘		
	鲁附庸国 (原颡项后裔所封)	邾	曾参 孟轲	墨翟	
	薄姑旧地 (礼从其俗为)	齐		彭蒙 田骈 接子 陈仲子	→管仲
	殷民七族 “殷政周索”	卫	卜商(?)	荷蕢	(吴起)? 商鞅
	微子所封 以奉殷祀	宋		庄周	
	殷武庚灭后 复封蔡仲	蔡		长沮 桀溺	

(续表)

		政治背景		儒	墨	道	法
周 文 化		宣王少弟桓公“和集周民”		郑			邓析 申不害 列御寇(?)
	(晋) 尧裔夏虚 “夏政戎索”		毕公之后	魏	(吴起) (李克) (尸佼)	子华子	李克 尸佼(?)
			同魏姬姓	韩			←韩非
			与秦同祖	赵	荀况		(荀况) ←慎到→
化		颛顼之裔 世通夷狄		秦			
外		颛顼之裔 世通蛮夷		楚		老聃 环渊 狂接舆 李斯	

说明:←→或←兼通道法,()学在儒法之间。

考四家传播之情形：就游仕所及之地而论，亦足证儒家为鲁国中心之北方学派。墨家传播之区域更广，独南行，而北方所至亦远。法家传布之区域，就猪子游仕所至观之，则秦为中心而韩魏次之。道家诸子之事迹难考。

综上：儒家思想以鲁国之历史背景为依据，于四派之中最富地域之色彩。法家对七雄之当前需要而立说，最富于时间之意义。道家为我，超越时空。墨家承认封建之政治而攻击宗法之阶级，徘徊于新旧潮流之间而两无所可，宜其不得致用于当世，不久而师传竟绝。

上述四家为先秦政治思想之主潮。

此外尚有许行之农家与邹衍之阴阳家。前者立君臣并耕之义，以平等破阶级；后者倡阴阳五德之说，以世运定盛衰，影响于秦汉思想者尤大。农家或由墨学蜕变，阴阳似为孔孟支流。邹衍生于齐，许行出自楚，故阴阳为北学而农属于南；许行是以南学而行于北，邹衍则北学而显于北。

第三节：交互影响

先秦诸子各立门户，互相攻诋，但并非壁垒森严：

1. 墨子曾受儒家之影响。
2. 法家思想一部分殆由儒学蜕变而来。
3. 法家亦受道家影响。

表七(诸子生卒依钱穆《先秦诸子系年考辨》附表第三)

西纪元 历前	儒	墨	农	道	法	阴阳
550	孔丘 (551—479)			老聃?		
500		墨翟 (490?—403?)				
450				列御寇 (450?—375?)		
400	孟轲 (390?—305?)		许行 (390?—315?)	杨朱 (395?—335?)	申不害 (400?—337?) 商鞅 (390?—338)	
350	荀况 (340?—245?)	(宋钐) (360?—290?)		彭蒙 庄周 (370?—310?) (365?—290?) 老子?		
300					邹衍 (305?—240?) 韩非 (280?—233?)	
250						
200						

(著者附注)本章所述,多未定论,仅供读者参考之资。

第二章：孔子

第一节：孔子之身世及时代

孔子（前551-前479），名丘，字仲尼。孔子为殷遗民贵族之后。其所受教育如何，已无法详考。孔子虽自谓“多能鄙事”，而其所学者殆皆当时士大夫持身用世之术，外此者所不屑为。盖春秋时代农工为平民之业，士大夫不事生产，孔子少虽贫贱，其所治则“君子之学”。

孔子一生之事迹，不外从政、教学与编书三端。

其政治生活较为短促。

孔子从事教学，发端似颇早，“三十而立”，开始授徒或在此时。其弟子之贤者为七十人，其中出身贫贱者似占大多数。然七十子之门第虽卑，而所学则多为仕进之术。

孔子好古敏求，得观公家藏书，乃复加以整理，发明意义，而以之传授于后学。孔门教材之来源，并不限于官书。孔子不仅广采众说，且亦自有创见。

综孔子一生之事迹观之，其最大之成就不在拨乱反正，而在设教授徒。孔子根据旧闻，树立一士君子仕进致用之学术，复以此学术授之平民，而培养一以知识德能为主之新统治阶级。

时代影响：孔子正当春秋之末叶，由封建天下转入专制天下过渡时代之初期。周礼已废而未泯，阶级方坏而犹著。孔子身受旧社会之熏陶，又于旧制度中发现新意义，即欲以其所发现名为改善及复兴旧秩序之具。然当时之公族世卿既未必能用其言，遂传其术于平民，使其学成者出仕公卿，取得致用之机会。

孔门之教，意在以德取位。孔子之目的有二：

1. 化德位两缺之小人为有德无位之君子。
2. 致有德无位之君子为德位兼备之君子。

孔子之政治理想虽对封建天下之季世而发，实未尝得全部实行之机会。若以现代术语明之，则孔子乃伟大之政治思想家而失败之政治改进者。专制时代之君臣，虽推尊孔子，表章儒术，其实断章取义，别具私心，存其仁义之言辞，略其封建之背景，忘其平阶级之宗旨，遗其君子儒之教义。

第二节：从周与正名

孔子奉周政为矩范，其思想中亦有“殷礼”之成分。然孔子政治思想之中凡涉及制度之处，殆甚少殷礼之成分：

1. 殷之文化，或甚浅演，其质度必的质朴，与儒家之理想不合。
2. 即使殷商之文化颇高，周因殷礼，则孔子从周，只间接采用殷礼，并非兼采二种不同之制度而调和之。
3. 孔子于殷之礼俗，取舍从违不一，然其所从者似皆个人与社会生活之末节，与政治无直接之重要关系。

若进而推论孔子思想之环境，则制度从周，更有其必然之理由。孔子已承认周人之政权，况周因殷礼，郁郁乎文，而杞宋之文献不足，殷礼无征，当时亦无殷之“顽民”能从孔子抗周。故孔子之政治态度为周之顺民，而其政制之主张为守旧。

孔子政治思想之出发点为从周，其实行之具体主张则为“正名”。以今语释之，正名者按盛周封建天下之制度，而调整君臣上下之权利与义务之谓。盖孔子生当周衰之后，封建政治与宗法社会均已崩坏，目睹天下秩序紊乱，推究其因，不得不归咎于周礼之废弃。

正名必借具体制度以为标准。孔子所据之标准，即盛周之制度：

1. 就狭义之政制言，则为文武之“方策”；依文武之政以正名，故曰“宪章文武”。
2. 就广义之制度言，则为“周礼”；依周公之典章以正名，故曰“吾学周礼”。

第三节：仁

孔子从周而不以“方策”自限。孔子于周制之中发明深远之意义及目的，有超越时代环境而理想化之趋势。此发明之中心，厥为“仁”之观念。

若就其与政治思想有关系之方面言之，则孔子所谓仁，乃推自爱之心以爱人之谓。仁之成就，始于主观之情感，终于客观之行动，全部之社会及政治生活，实为表现仁行之场地。

若持孔子之仁学以与欧洲学说相较，则其旨既异于集合主义之重团体而轻小我，亦非如个人主义之伸小我而抑国家。二者皆认小我与大我对立，孔子则泯除畛域，贯通人已。

孔子仁学之可能来脉，不外：

1. 姬周之今学。
2. 殷商以前之古学。
3. 孔子之创说。

据现存之文献测之，首例一端之成分较少，后二者之成分较多。

孔子深晓殷政宽厚之传说。周政尚文，制度虽备，而究不能久远维持，至春秋而有瓦解之势，孔子思补救之，故于殷政宽简之中，发明一仁爱之原则，乃以合之周礼，而成一体用兼具之系统。

孔子如于殷政得仁道之端，则何以不直述之以为“殷先哲王”之言乎。其可能之原因有二：

1. 孔子明言，生今反古，裁及其身。
2. 仲尼祖述尧舜，宪章文武。尧舜之政理，其宽简朴质更甚于殷。

孔子从周，可谓守旧；而其言仁，可谓复古。谓之“改制托古”亦无不可。

第四节：德礼政刑

孔子所举之治术有三：曰养、曰教、曰治。

养教之工具为“德”、“礼”，治之工具为“政”、“刑”。德礼为主，政刑为助，而教化又为孔子所最重之中心政策。

孔子以养民为要务，盖亦仁爱思想之一种表现。但国家之目的不仅在人民有充裕之衣食，更在其有美善之品性与行为。教化不只为治术之端，实孔子所立政策之主干。

教化之方法有二：一曰以身作则，二曰以道诲人。孔子尤重视前者。

孔子之教化政策，以培养个人之品格为目的，而不注重智识与技能。此为孔子仁本政治之必然趋势。

孔子思想中之“政”，不仅与近代学者所论者不同，且与古希腊柏拉图之说亦有区别。近代论政治之功用者不外治人与治事之二端。孔子则持“政者正也”之主张，认定政治之主要工作乃在化人。非以治人，更非治事。故政治与教育同功，君长与师傅共职。

简言之，孔子所谓政刑，即一切典章法令之所包，文武方策之所举，周礼之所载，以制度为体而以治人治事为用之官能也。盖天下之民不能率教而同化者殆不在少数，足见国家不可废法令刑赏之事。

然孔子之治术倾向于扩大教化之效用，缩小政刑之范围。其对道德之态度至为积极，而对政治之态度殆略近于消极。

周政尚文，制度完密，然易趋于徒重形式。孔子轻视政刑，殆为其对周政之一种改进。

孔子治术之纲领：遵奉时君之制度，缩减其应用之范围，增加其道德之意义，而寓改进于守旧之中。

第五节：君子

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

《诗》、《书》“君子”殆悉指社会之地位而不指个人之品性；即或间指品性，亦兼地位言之；离地位而专指品性者绝未之见。孔子言君子，就《论语》所记观之，则有纯指地位者，有纯指品性者，有兼指地位与品性者。据吾人之推想，孔子所言君子之第一义完全因袭《诗》、《书》，其第二义殆出自创，其第三义则袭旧文而略变其旨。

孔子屡言君子，其用意似有二端。一以救宗法世卿之衰，二以补周政尚文之弊，而两者间实有连带之关系。

孔子论君臣关系之精义尽于“以道事君，不可则止”之一语。孔子不拘执于必仕必隐，而一以能“行道”与否为出处之标准，故个人对君国之本身并无绝对之义务。后人以专制天下之眼光论封建天下之孔子，乃张冠李戴，厚诬古人。

孔子虽谓为政在人，非即谓为政不必有制。“从周”与尚仁之两层主张，相互为用，不可偏废。孔子之注重“君子”，非以人治代替法治，乃寓人治于法治之中。

第六节：大同小康与三世

孔子政治思想之要点，略如以上五节之所述。然尚有公羊家所主“大同”与“三世”之二义。

大同小康之言见《礼记·礼运》。“礼运”可疑，不当取作孔学之代表；然大同之议，高尚优美，虽越出孔子雅言之范围，尚不与儒学之宗旨相反背。

至于春秋“三世”，则兴于汉代，董仲舒为其代表。何休三世之说，经近世公羊家之推演，更为复杂。

然何休言三世，自相矛盾，不足信；则康有为辈更勿庸置议。舍旧籍之明文，立微言以骋臆说，则牵强附会，不足以为谨严之学术。

以《春秋》为孔子“正名”思想之所寄托，最能得其实情。

公羊家之言既不足据，则吾人当承认孔子之政治思想具有显明之时间性。其思想既以封建天下宗法社会之历史环境为根据，则其内容虽不为此环境所囿，而亦不能与之相离。

何休尚有《春秋》于升平世“内诸夏而外夷狄”，于太平世“夷狄进至于爵，天下远近大小若一”之说。此则较有依据，非出虚构。

孔子之论夷夏，已废弃种类之标准而就文化以为区别。孔子以文化判夷夏，其意在用夏变夷。夷夏因文化之升降而无定界，严格言之，孔子思想中未尝有近代之民族观念。如求其故，则九州之民同为黄肤黑发，已交杂难分；而文化程度远近相殊，尚显然可辨。

第三章：孟子与荀子

第一节：孟荀之身世及时代

孔子后学政治思想之足以成家而文献可征者，仅有孟荀二人。

孔子生春秋之末叶，孟荀当战国之后期。封建天下之制度风尚，前之残存未尽者，至此乃泯灭无余。

孟荀之生卒确年，今无定论。

孟柯，邹人，受业子思（孔子之孙）之门人。一生游历宋、薛、滕、鲁、梁、齐诸国，声誉日隆，生活日裕，然其政治上之成就则甚少。

荀况字卿，赵人。少年游学稷下，于齐无所用，之楚为兰陵令，此外似曾游燕不遇。襄王时再度居齐，旋复去齐，适秦返赵，在赵位居上卿。暮年似又复居楚。死后不过二三十年而始皇统一。

第二节：民为贵

孔子论政，以仁为主。孟子承其教而发为“仁心”、“仁政”之论，其说遂愈臻详备。

仁心之起，原于性善。孟子以为仁、义、礼、智之四德，皆由人类天赋恻隐、羞恶、恭敬（或辞让）、是非之心，引申发展而成。

仁心发展，见于行事，则为“推恩”。仁政者以不忍之心，行推恩之政。

仁政必有具体之设施。孟子所言，似可以教养二大端概之。其养民之论，尤深切详明，为先秦所仅见。孟子于养民之要不厌反复申详，而教民一端则多附带及之。

养民既为政治之第一义，孟子乃更进一步而发为民贵之论。当孟子之世，国强君威，专制萌芽，一时风气趋于贵君而贱民。孟子乃力排众议，正告天下曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”

孟子不仅以人民为政治之目的，亦且以之为主体，大明民主君仆，民体国用之旨，明揭暴君可杀之义。

孟子贵民，故极重视民意，而认民心之向背为政权转移及政策取舍之最后标准。若以今语释之，则人民为最后主权之所寄。故：

1. 不独于君主废立之际，即在平时，国之要政亦应取鉴于舆情。
2. 政府有绝对养民安国之义务，而人民无绝对服从政府之义务。

虽然，孟子民贵之说，与近代之民权未可混同。民权思想必含民享、民有、民治三观念。孟子贵民，不过由民享以达于民有，民治之原则与制度皆为其所未闻，民意仅能作被动之表现，治权操于“劳心”之阶级。

孟子本民贵之宗旨，又进论臣工之职位，而断定其为国之公仆，承君命以养民，非君主之私属。

孔子之理想乃以君为师，孟子则以师教君。孔子欲君子之以德致位，孟子则以德抗位。

关于个人出处，七篇所记孟子之言，表示三种不同之态度：

1. 孟子称孔子为“圣之时者”：可仕则仕，可止则止。
2. 孟子有时放弃此种主张而肯定个人从政之义务。
3. 然孟子所屡言，而似即为其意所倾重者，为修身独善；行道立功，反成末务。然孟子之意在于修身见世，与高蹈远引之隐者又不相谋。

第三节：定于一

周衰欲灭，诸侯愈强。孟子深察世变，急思拯民。孔子之政治思想倾向于承认既定之政权；然孟子所想望者非周室之复兴，乃新王之崛起。所谓“定于一”者即此想望之表示也。

孔孟之异又可于其对王政霸政之态度见之。孔子尚于桓公管子之功颇加称许，而孟子始尊王黜霸。盖霸政之作用在封建制度已衰未溃之际，挟天子以令诸侯，于紊乱中维秩序；及至七雄争长，则挟天子既无所用，令诸侯亦势不能。

孟子黜霸，其意在尊王而促成统一。然所尊者非将覆之周王而为未出之新王，所欲促成者非始皇专制天下之统一而为先秦封建天下之统一。

简言之，孟子意在立新政权以复旧制度。其留恋封建政治之情绪，拥护封建政治之主张，皆略同孔子。孟子深信古先圣王所立之制度尽美尽善，可为万世之楷模。

孔孟均拥护封建制度，何以：

1. 孔子专主从周而孟子泛言先王？
2. 孔子设以德致位之教而孟子立“仕者世禄”之言？

孔子去古稍近，方策犹存，且姬周政权尚无溃灭之征兆；孟子去古较远，生当周室将倾，故径舍周礼而泛言先王。且其所称先王之法，殆不过就古制之轮廓加以自创之理想融铸混合而成，不必全有历史之根据。

至于孟子主张世禄之原因，亦当于战国之环境中求之：自宗法衰弛之后，仕宦无一定之君，划策皆诡遇之议，苏秦、张仪最足以代表当时之“投机分子”。孔子患世卿之鲜有德，故立以德致位之教；而孟子之时，布衣卿相亦多有位无德、朝秦暮楚，反不如世及以为礼，孟子遂复欲以世臣世禄矫之也。

第四节：一治一乱

孟子既认先王之法为百世不变之规矩，又发明“一治一乱”之史观，于是孔子政治进步之暗示归于隐灭，而政治循环之理论遂成为一千年中有力之学说。

孔子虽不言天道，而似深信天命。然孔子言命似限于个人之穷达，孟子乃以之论政权之变动。

孟子又有五百年为治乱一循环之说，则为《书》、《传》之所未载，或为其所自得。此说虽未尽合历史事实，尚不失为一有趣之历史哲学。

第五节：礼

孔子论政，立行仁与正名二要旨，前者得孟子而大申，后者经荀子而更备。

荀子集先秦礼论之大成。孔荀说礼，均从周道，而非自辟宗风。

春秋时人之论礼，含有广狭之二义。狭义指礼之仪文形式，广义指一切典章制度。儒家之所重视而阐明者乃广义之礼，荀子之政治思想即以此广义之礼为基础，合以性恶之说，而蔚为一家之言。

荀子主性恶，在先秦儒家中殆为非常之创见。荀子所谓礼，乃人类性恶之苦口良药，而亦社会生活之基本条件。

盖主性善者必主率性，故孟子重仁；主性恶者必主制性，故荀子重礼。

荀子论礼，所以节欲，而非教人以绝欲。礼之真正目的乃在借节欲之手段以图全体人民物质生活最大限度之满足。

人性既恶，则合群生活之中势必发生二重困难之问题：

1. 个人之权利不定则争享受。
2. 个人之义务不定则怠工作。

解决之道惟在制礼以明分，使权利与义务皆确定而周知。

礼之最后目的为养。其所持足国之道包含“节用以礼，裕民以政”之二大端。

裕民以政不外乎“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时”之数事，此皆与孟子不甚相远；其发孟子所未道者，当以其流通财物之说为最著。

礼之目的为养，其手段则为“别”。所谓别者，即“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”。别之具体表现为国家一切分等异级之制度。

荀学为专制天下前夕之思想，又可于其尊君之态度见之。荀子所以尊君，其原因在环境者一，在学说者三：

1. 就环境论，孟荀皆生国大君威之时代；孟子申古义以抗潮流，荀子就时势以立学说。
2. 就思想之内容论，荀子论礼，以明贵贱、别上下、异君臣为要义：不尊君则无以致别异之用。
3. 政治组织既由圣智之君主以产生，政治生活亦赖继体之君主而维持：治乱系于一人，则尊荣殊于万众。
4. 君主之职务为明定全国臣民之权利义务而监督之，倘使君主无至尊之位，至大之权，则此重要之职务必难于执行。

荀子尊君，固有与法家根本不同之点。法家倾向于以君为政治之主体，荀子则不废民贵之义。以今语释之，荀子思想中之君主，乃一高贵威严之公仆，而非广土众民之所有人。若一旦不能尽其天职，则尊严丧失，可废可诛。

第六节：治法与治人

法有广狭二义，与礼相似。狭义为听讼断狱之律文，广义为治政整民之制度。就其狭义言之，礼法之区别显然。若就其广义言之，则二者易于相混。

封建宗法社会之中，关系从人，故制度尚礼；宗法既衰，从人之关系渐变为从地，执政者势不得不别立“贵贵”之制度以代“亲亲”。然礼之旧名，习用已久。荀子之礼治思想殆即表现此过渡时期之趋势，故言礼而不为纯儒，近法而终不入申商之堂室也。

荀学之主干非封建天下之旧礼，而为新旧交糅之“治法”：

1. 用人之法：君主应专权而不可独治。主张打破门阀、专论材能之文官制度。官人主要之原则在立公制以屏私意。
2. 劝禁之法：慎刑。
3. 正名之法：以正名与性恶、礼治之说相连，略失孔学温厚之旨。荀之正名与李斯愚民，一转眼间耳。

荀子极言治法，虽内容不纯，而悉归之于三代圣王，以为矩范。荀子之论制度，本不与孔孟相悬殊；然其操术大不相同：

1. 辨孔荀治法之异同，当注意其内容，而不可徒观其称号。
2. 其治法之内容既多杂以战国之成分，则其自称“复古”，殆不免“用名以乱实”，不足以证其真学孔子。

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

荀子论治人之言以“君道”为最著，盖上承人存政举、人亡政息之旨而加以发挥。

法家寓君权于械数之内，荀子则欲君主之人格透露于法制之外。前者专重治法，后者则求治人以行治法。

孔孟重君主之道德而不重其权势，申商重君主之权势而不求其道德。荀子乃兼重之，看似尽善，实则两害。

第七节：天人之分

天命鬼神之说，入人至深。荀子力辨天命灾异与政治人事无关，其说颇为明快。又进而释灾异不足畏之故，其说亦尽情合理，可以解蔽祛惑。然荀子仅欲破除迷信，而不求变易习俗，其言未必真得多数之听从。

春秋以前，君权有所限制。贵族世卿、大臣巨室，为直接限制；民心、天命、鬼神、卜筮，皆间接限制。

今荀子非天命破灾异，既取古人限君重要学说之一而攻之，又未如申韩之明法尊制，则其学说必有流弊。

然天命灾异之说未必有实际政治效果，故平情而断，荀子“天论”，尚非得不偿失之作。

第四章：墨子

第一节：墨子之身世及时代

墨子姓墨，名翟，鲁人，生卒年均难确考。墨子先世或为殷之遗民，门阀无考而身为“贱人”。墨子执业，殆非农非贾，而为擅长制械之工匠。

墨学之内容，深受儒术之影响。端也。墨子虽或受教于史角之后及孔子之徒，然其学则融铸古义，适应时需，自立创新之教，以成一家之言，非前人之所能范围。

墨子少年时，多居鲁国，常与鲁之儒者相辩难，又尝与鲁君相问对。惟其言既不于行于宗邦，乃去之他国以求试用。

孔墨不同道，世所习知；然考其行迹，二者实有相似之处：述古学以自辟宗风，立治道以拯时弊。游行诸国，终无所试。乃广授门徒，冀其能行道而传学。其相异者一仕一不仕，一由少贱而自跻于士大夫，一则终身以贱人自处。

墨徒甚众，可惜记载缺失，学行不彰。弟子后学姓名今犹可考者不过四十人。

第二节：兼爱交利

墨子生当战国初期，列国篡杀攻伐之事日益多而害益烈。墨子认定世乱由于人之自私，而救乱之方在去人之自私而使之相爱。虽然，墨子之时，天下既已不相爱而大乱，则兼爱之说推行匪易。

墨子之“爱”，乃袭孔子之“仁”而略加变易以成：

1. 仁爱二名之训诂相通。
2. 泛爱与兼爱之大旨相通。

3. 墨家非儒，所举多端，而未尝本兼爱之旨以攻孔门。
4. 儒家攻墨莫剧于孟子，至诋其兼爱为无父，为禽兽；惟孟子所以不斥墨子他说，而独注目于兼爱者，推想其意，殆深知此乃两家最相接近之处，恶紫夺朱，故不得不力距之欤。

虽然，儒墨言爱，按其施行之等差及其发生之原本，似有不同：

1. 施爱之差等：儒家行仁，虽以仁民爱物，兼善天下为极点，然始终坚持按亲疏远近以为推恩先后之原则；墨子虽不否认家族伦理，但较注重爱利之普及，图直达于大同。
2. 仁爱之原本：孔子言仁，以个人之仁心为起点；孟子言仁，以恻隐之心为发端：盖皆注意主观之情感，未尝以客观之效果，为仁爱之根基。墨子乃不复重视个人之品性，而倾向于依效果之利害，定爱恶之取舍。

第三节：尚同

墨子之政治思想既以利害为起点，亦立为尚同、天志、明鬼诸义，以保障兼爱之施行。

尚同者，盖墨子中之政治制裁，而天志、明鬼则其宗教制裁也。

兼爱之必有待于尚同，其主因在人之性恶。趋利避害乃人性本然，故必设立天下共同之政权，以为万姓行动之标准，使个人化除自私，而归心于全体之公利。

政治制度之建立，始于选择天子，其事乃由上以及于下。然尚同工作之进行则始于一里一家，其事乃由下以达于上。

墨子虽重视政治制裁，然并不似法家诸子之倾向于君主专制。简言之，墨家尚同实一变相之民享政治论。盖君长之所以能治民，由其能坚持公利之目标，以为尚同之准绳。若君长不克尽此基本之责任，则失其所以为君长而无以治。

墨子思想中之政体不独非绝对专制，且亦非一统专制。其尚同之说，必画天下而分封，取国君之总义，实与孔子之“礼乐征伐自天子出”均为封建天下政治背景之反映，非含有根本不同之创见也。

墨子尝论刑政之初兴，由于选立贤者以为天子。近人有谓墨子主张民选制度者，实与墨子之思想不合。就墨子思想之大体推论，则天子之创立殆出于天志，而非由民择。

尚同之作用，在建立具体之制度，以保证兼爱之推行。然孔子正名，标从周之义，墨子尚同则不专主任何一代之制度。其故安在？墨子殷遗贱人之历史背景，或为一可能之原因。身为贱人，既不变殷，更不从周，于当时诸国之政教亦未有所偏重，故其思想比较缺乏历史性与地方性，而略带大同主义之色彩。

第四节：天志明鬼

墨子以为：人之对天，不可不取绝对服从之态度。天志之说，似立于三种根据之上：

1. 墨子以为“天下从事者不可以无法仪”。
2. 天为全体人类之惟一主宰，其赏罚严明普及而不可逃，非若得罪家长国君犹有邻家邻国足为奔避之所。

3. 天有管治人类之无上威权，其赏罚虽天子亦不能免。

故墨子所想像之全部政治机构，颇似一宝塔式之层垒系统。天志为其颠顶，由此自上而下，历天子、三公、国君、将军、大夫、列士诸阶级以于庶民之底基。

墨子尊天之外又兼明鬼，以为鬼神之赏罚善恶，统治君民，一如天志。考墨子所以推尊天鬼，其用意显在借神权以加强其学说之力量。

墨家之宗教思想，虽立说粗疏，不足深论，而其“非命”之旨，则颇具起懦振迷之效用。墨子证有命之不利于社会，又据“三表”以定命之必无。然墨子非命，以之斥古之暴王则可，以之攻儒家则未得其平。盖孔孟虽持有命，然二子绝未教人以“听天安命”；荀子主“天人之分”，其立说之精神实不殊于《墨子》。故就孔、孟、荀三家论，似墨子以非命攻儒，几如无的放矢。

第五节：尚贤

盖墨子之意，以为治国养民乃一至艰至巨之事业。若非贤能之士，必不能胜此重任。故居上位者必有出众之才，而尚贤乃“为政之本”。

墨子“尚贤”易生误会之数事：

1. 墨子尚贤不仅反对官禄世及，实亦攻击权臣佞幸之窃位。
2. 墨子尚贤，就大体论，乃于封建末世之旧制度中寓机会平等之新原则，非荡平阶级，泯尊卑贵贱之等差也。
3. 墨子尚贤虽背周而不背儒。孔墨并有“布衣卿相”之理想，荀子之学，则尤与“尚贤”相接近。

虽然，儒墨之间有大不相同之处：儒家尚贤，不徒取事功而兼重道德，必须修身立德，以为下民之师表；墨家所谓贤人，以儒家之眼光比之，不过具一能一技之长，有敬事勤王之劳，而未足以语于化民成俗之极致。此墨学为儒术平民化之又一证。

第六节：节用

考墨子崇俭，约含三义：节用、节葬、非乐。节用为主旨，节葬、非乐则其分论也。

节用之直接目的在于充裕民生，其最后之目的则为实行爱利。墨子所主张者，非只以俭省费用为原则，而实重在免除无益之消耗。

本此不加民利不为之原则，墨子又立为节葬、非乐之论，以与儒家相抗。

墨子反对厚葬久丧，其惟一之理由为行其术者，不可以富贫众寡，定为理乱；丧葬本为不得已而无所利之事，多一分费用，即多一分损失。

非乐之旨，不外六点：

1. 作乐必有乐器，乐器亏夺民衣食之财。
2. 饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。
3. 作乐不足以禁暴止乱，无补于事。
4. 作乐必有乐工，为乐工者必废生产事业。

5. 听乐者必怠于工作。
6. 古之圣王不为乐。

墨子尚俭之说，虽针对社会全体而发，然就其内容以论，似尤注重王公大人之接受奉行。

虽然，吾人如舍战国之特殊背景，而一论节用主张本身之得失，则墨子似不免有矫枉过正，为道一偏之错误：

1. 违反人性。
2. 不合治道。

第七节：非攻

墨子节用之失，在徒有足民之心而未究生财之道。至其非攻，则于鲜明之理论外，复具防御战争之优美技术。故就实际上之价值言墨学之精，无逾此者。

儒家固亦反对武力之侵略行为，非攻洵非墨子所独创。然儒家能非攻而不能救攻，其言遂鲜实效。

墨子非攻之理论，亦有与儒家异趣者：墨子之说非攻，随时随地皆以“不利”为言。盖自墨子视之，攻伐之起，多由侵略者认战争为有利之事，故必先破除此错误之估计，然后非攻之说可行。墨子所陈攻之不利约有三端：

1. 侵略之战“计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多”。
2. 侵略者误认攻伐可以兼并土地，富强国家。殊不知有攻伐即有灭亡。
3. 攻伐祸害所及又不仅限于君国，竭天下百姓之财用不可胜数也。

墨子又认定好名亦为侵略之主要动机，故连带及之，以不攻伐之决不可为。

侵略之战争既不可为，则各国所讲求者自卫自存之术而已。盖墨意深知攻伐不能猝止，乃主张以自卫对抗侵略，以息强大者之野心，其意略如近世所谓武装和平。

第五章：老子与庄子

第一节：老庄之身世及时代

先秦思想大家事迹之最难考见者殆无过老子与庄子，而老子尤甚。

老子姓李，名耳，字聃。以娴习旧礼为周守藏室史。老子以亡国之裔，深明世乱不足有为，乃修道德之学，避官隐去，不知所终。史称其为关令尹喜著书。近世学者多疑《道德经》非聃所著。

庄子“行而无迹，事而无传”。《史记》谓“庄子者蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”

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

大致推论老子思想之形成：

1. 孔子受周礼之影响，老子殆未尝受之。
2. 孔老学术取材不尽相同：孔子以文武之方策为主要，老子为周守藏室史，所得之古学或更为古旧，且洞悉溢美饰善之言。

孔子以从周而变古复取殷道之宽简以救文极端之弊。老子则深信世乱之由，不在制度之不良，而在制度本身之不足为治。

虽然，老庄之政治思想并非完全消极，而自有其积极之成分。全生适性乃老庄政治哲学之最后目的。

第二节：反者道之动

天道循环，物理相对，乃老子思想中基本原则之一。一言以蔽之曰：“反者道之动。”此“反”之原则应用于全生处世，可得五术：

1. 濡弱。
2. 谦下。
3. 宽容。
4. 知足。
5. 见微。

五术虽大致根据“弱者道之用”而成立，其作用似倾向于消极，而一察其实际则固亦寓积极于消极之中。凡老子所谓“正言若反”者其作用皆在以退为进，又不仅以知足长保自限。

老子濡弱谦下之道术尚含有一重要之趋势，为吾人所未述及：政府之所施行节制者，其事甚少，而又为百姓言行之所先示，非出于君长之专制独断，强令威迫。其说大异于儒、墨、法诸家之所持。若以今语举之，则孔墨诸家皆接近君主专制之观点，而老子独倾向于“虚君”民治。所可惜者，吾国古代未有实际民治之制度其柔谦之术遂成为消极之政治抗议。

第三节：无为而无不为

老子思想中之基本概念有二：一曰反，二曰无。其政治哲学之主要部分乃以后者为根据。

“有生于无”，后起之有，应以先存之无为法则。此法先之事老子称之为“观复”，为“复命”，为“守母”，为“执古之道”。

以归根复命之原理应用于政事，则为清静无为之治。无为之第一义为减少政府之功用，收缩政事之范围，以至于最低最小之限度。

“苛政猛于虎”，儒家欲救以仁义忠孝之德，礼乐制度之文；自老子视之此皆同蹈有为，于事无补。

个人之私心亦为乱政之一大原因。故消除私意，乃可复于自然之无为。老子所提倡之自然，乃人类最低限度之生活。一切由文明所产生之享受，皆在屏弃之列。

老子无为之政治哲学，略似欧洲最彻底之放任主义，而究与无政府主义有别。老子所攻击者非于治之本身，而为不合于“道德”标准之政治。

若持老子之政治理想与晚周之政治相较，则其内容殆无一不与当时之实际情形相背。

第四节：齐物外生

老子所求个人“长保”“不殆”之目的，事实上殊不易达到。庄子殆有见于老学之缺点，乃破除拘执之为我思想而发为齐物外生之说。于是“天乐”“逍遥”遂为人生之最高境界，而“长保”“不殆”降居次要之地位。

庄子齐物外生，其说亦自天道推演而出。就其同出于“道”言，则物我之间难分畛域；就其性各有“德”言，则万类相殊，各有其宜。

庄子所谓外生，非清静寂灭，消除自我，而为因顺自然，破除拘执。

“无为”之政治思想为庄学之必然归宿。

第五节：在宥

《庄子》断离物我，殆含二义：

1. 不为物役，则我不干人。
2. 自适其适，则人勿干我。

引申人我无干之义则得无治之理想与“在宥”之政术。

庄子之无治理想：个人欲全一己之天乐，势不容承负社会之责任；个人各顺其性，各行其是；虽群居共处，而毫无组织拘束。以今语举之：泯义务，忘权利，实一绝对自由之境界。先秦之为我思想殆未有较此更为彻底者。

至德之世既已无治，则又何必有君？然《庄子》屡屡暗示上世有君，或因齐物外生之结果重在自由而不在平等。

庄子欲大张放任主义之精神，乃别立“在宥”之说曰：“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之迁其德也。”

我不为君，君不立治，此庄子最后之理想。治术无他，以不治为治而已。天下匪特不必治，实亦不可治。

在宥之障碍：

1. 人我是非之见，横于胸中。
2. 误信仁义、礼乐、刑法诸术可以为治。

庄子对有为之政治虽持极悲观之态度，而于人类之本性则持极乐观之态度。庄子所始终坚持者为人性物性之各有其宜。凡出于自然者皆极美善，凡由于人为矫作者皆致祸乱。

庄子立言虽极尽深阔超脱之致，其用意则未尝欲冲决现世，化平民以为“真人”。以寻常之民，行在宥之术，庄子之政治思想诚古今中外最彻底之个人主义、最极端之自由思想。

个人主义之发为革命民主思想者，必其对个人之态度虽积极，而对社会与政治之态度非消极。其所反抗者非一切之制度，而仅为当前不满人意之制度。庄子之学则对个人表无条件之信任，对组织持无限度之轻蔑，故未发革命民主之义。故谓庄学为最极端之无政府思想亦未尝不可。

第六章：管子

第一节：管子之身世及时代

管子（？-前645），名夷吾，字仲，齐国颖上人。少贫贱，与鲍叔友善。管仲既相，任政于齐，齐恒公以霸，九合诸侯，一匡天下，管仲之谋也。

晋唐以来，学者多疑《管子》非仲作，然不可据此即谓其内容与夷吾丝毫无涉，盖全书所含之政治思想颇多针对春秋之历史背景，与商韩诸子之以战国为背景者，有重要区别。《管子》殆为商韩学术之先驱，是否确为管仲所作，属次要之问题。

第二节：尊君与顺民

区分儒法有一极显明而自然之标准——“君”、“民”在思想中所占地位之轻重：儒家贵民，法家尊君。由此判断《管子》一书盖取法家君本位之观点以论政，而犹未完全脱离封建与宗法历史背景之影响者也。

荀子认人君职在“管分之枢要”，故其位不可不尊，其势不可不重。

虽然，管子之论君术未全与商韩相合也。管子已先倡战国任法之议，而犹未脱封建宗法之影响，于是糅杂人治法治，几成自相抵牾之论。

仅就“尊君”一端观之，管荀二家尚无显著之分别。若持此以与管子论民诸说合观，则二者殊途异趋之迹立见：荀子礼治之最后目的为全体人民生活之满足；然管子“凡牧民者欲民之可御也”。

人民既为君主之用具，则君民间最理想之关系为君有所令，民无不从。管氏之法行，则在政治组织之中，君之意志有绝对之权威，民之意志无丝毫之力量。

《管子》又复有“顺民”之说，与顷间所述似反背而实相表里：民有根本之利益，得之则民生遂而国力增。人民于此切身之真利每为一时小利之所蔽而不能知。人君当以政令督禁，使民能得其根本之真利。方令之初下，民必以君上遏其小利而不悦。就此言之，则为“反民性”。及其事既成，则民得真利而亦心喜。就此言之，则为“顺民心”。

人民之于真利，不仅能待令行事遂见之，亦可于多数同意知之。若人君发政施令大背人民之真利，而又不顾其心之从违，则势替令沮，覆亡可待。

管子本尊君之旨，行顺民之术，实上承封建之遗意，下开商韩之先河。内容间杂，乃过渡思想之通例。

第三节：以法治国

一君专制，管子所立之国体也；国体既明，当进论治术。“法治”者，管子治术之主干也。

以仪文等差之教为维持制度之主要方法，而以刑罚为辅，则为“礼治”；以刑罚之威为维持制度之主要方法，而以仪义等差为辅之，则为“法治”。故礼法之间无绝对之分界。

《管子》书中所立“法”之先后界说不一。虽含义不尽相同，合而观之，则法为一切政治制度之总称，似无可疑。

治国必凭制度，管子认定禁令与组织乃国之所由建立。国有经常之制度，君按制度以行赏罚，法治之原则不过如此。

欲成法治，必用二术：

1. 立法之术。
2. 行法之术。

管子于前者尤多创见。君虽生法，非凭一己之私心，任意为之，而必以人性天则为标准：

1. 天则之表现于人者为人类本能中之好恶，此人情之好恶即为立法之一重要标准。
2. 人民之能力有一定之限度，亦立法者所当顾及。
3. 人民对于法令之服从亦有天然之界限，立法者尤不应率尔超过。
4. 然人类为自然之一体，立法者又不可不参考天时地利以为制令之根据。

行法之术，大端有三：

1. 事先之准备：教导；先服。
2. 施行之态度：必信；有常；无私。
3. 推动之力量：赏励其行；罚止其犯。

“无为而治”者，乃法治之最后结果也。

管子法治之理想，虽多可取之处，然不可持以与欧洲之法治思想并论。盖欧洲法治思想视法权高于君权，而君主受法律之拘束也。

第四节：经俗

“朝有经臣，国有经俗，民有经产。”此三者即完成法治之主要条件也。

法治所期在臣民安分而从令。赏罚严明，虽可致此，然必俟人民习久成性，法治之效始能深远而稳固。管子所谓“经俗”实为法治之心理基础，而经俗之养成则有待于适宜之教育政策。

管子认定人类之政治组织，有赖于道德之维。此立国不可或少之政治道德，管子名之曰礼、义、廉、耻“四维”。

四维之张，有待教育。社会制度亦有教育之功用，其所欲利用者，家族及乡邻之二组织。

儒家之目的在兼善天下，以个人道德之发展为政治之最高理想。故其治术虽礼义与刑法兼用，而礼义为主。管子教育之目的则不在个人道德发展之完成，而在人民之顺服以事君国。孔子以教为政，管子以教行法。此乃二家之根本不同。

管子之法治又与商韩有异：

1. 商韩主任法而弃一切仁德礼义之教化，管子则犹欲藉礼教以行法。
2. 商韩倾向于以国法君威为控制人民之惟一力量，管子则犹重视家族人伦之关系。

第五节：经产

孟子谓民无恒产者无恒心，管子重视经产，用意略同。民生之丰啬可以决定政治之安危，其原因之大者有二：一曰心理上之原因，二曰物质上之原因。

管子树立经产之术以重农政策为中心而辅之以节用、输财、济困诸端。

管子完成经产之作用在富国而不在富民。人民必须享充裕之衣食，而私人不容积甚厚之资财。

管子主将工商之利大体收归国有，其主要之方法为：

1. 政府以货币操纵市价。
2. 官山海。
3. 给耕农之需要。

历史背景：齐开国政策为放任之重商主义，至管仲时已近四百年，其末流之弊，殆为工商之过度发展与私人坐拥豪资。管仲欲兴霸政，势不得不力矫二弊。故一方面重农节用，一方面抑豪强，止兼并。使利归于国，民无困乏，以收富强之效。

第六节：经臣

国赖君以立制度，资民以为富强，佐君以整民者则为各级之官吏。

欲得经臣，则用人当得其术。管子所主张者可一言以蔽之，曰“使法择人”而已。其事初非繁难。具体言之，不过用人当按一定标准，及依一定手续之两大端。

经臣当择之以法，而已得之后又当以任之以法。管子所尤致意者为君臣权职之划分，盖“生法者君也，守法者臣也”。

管子于中央与地方之官制亦数论及，其言先后不尽一致，然有二事值得注意：

1. 注重地方政府。
2. 其所想像者仍为封建天下之元后而非一统之帝王。

第七章：商子与韩子

第一节：商韩之身世及时代

李悝、慎到、尸佼、申不害、商鞅、韩非、李斯均战国时人。先秦尊君权任法术之思想至李、尸、慎诸子殆已约略具体，然严格之法治思想必俟商鞅而后成立。韩非则综集大成，为法家学术之总汇。

商君（？-前338）者，卫之诸庶孽公子也。名鞅，姓公孙氏。鞅少好刑名之学，事魏相公叔痤。公叔痤死。秦孝公以为左庶长。商鞅变法，乡邑大治。太子犯法，刑其傅公子虔。孝公卒。公子虔之徒告商君欲反，鞅出走不得，秦发兵攻杀之，车裂以徇。遂灭其家。

韩非（？-前233）者，韩之诸公子也。韩王安不能用，故作十余万言。

商韩之死，相距百年。然其思想，则均发挥尊君重国之极致，反映专制天下前夕之历史环境，即封建天下崩溃过程中之种种社会政治事实。韩非思想中“法”、“术”、“势”之三主要观念，皆为历史环境之产物。

法治思想渊源最早，发展较先；尊君思想随之以起而约略同时；术治思想则流行最晚，至战国始臻兴盛。

当春秋之世，法治在事实虽已必要，而守旧者心理上尚不能予以接受。法度如公布于民，则贵族失其原有之权位，而封建政治之基础因以动摇矣。

当时思想家睹社会空前之巨变而图为积极应付之方者，约可分为两派：

1. 惜封建之溃而欲挽救之。
2. 虽知封建之不足救而任其消亡。

孔子为前者最著之代表；商鞅则承子产、赵盾辈之余风而变本加厉，为第二派最极端之信徒；荀子、管子之学则糅合礼法，而代表二者间之过渡思想。

礼与法之消长自纪元前六世纪之末叶至前四世纪之末叶，为时共约二百年。

势治之起，基于尊君。中央集权已成事实，则君之受尊，遂有不得不然之势。法家承认此新史实而加以说明，权势之理论，于是成立。

“术”治成于申子，亦与尊君有关，而尤与世卿制度废弃后之政治需要相应。人君苟无术以判别能否，则用人为难；若又无术以控驭忠奸，则国危位替。

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

第二节：势

法家尊君，非尊其人而尊其所处之权位。就其思想之大体言，非似认君主之为治，有赖于其法律上之权与其实际上之力。而权力之操存又赖君主所处之地位。人民承认君主之地位而服从之，君主凭借此地位以号令人民。凡此种种之关系，即韩非所说之势。私人之道德材能，与此并无直接关系。

势治以中材之上为条件，既不能防下材之为乱，亦不必俟上材而后治。

儒家以民为政治之目的，以道为生活之标准，君主无绝对之权利，上下负交互之义务。臣民之顺从与否，以君主之有道与否为条件。《韩非子》之尊君则与此大异，有势治之说，不问君主之行为如何而责臣民以无条件之服从。于是君主本身遂成为政治上最后之目的、惟一之标准，而势治亦成为君主专制最合逻辑之理论。

儒家混道德政治为一谈，不脱古代思想之色彩；韩非论势，乃划道德于政治领域之外，而建立含有近代意味纯政治之政治哲学。无论其内容是否正确，其历史上之地位则甚重要。

韩非不仅摒道德于政治范围之外，且认私人道伦与政治需要根本上互不相容，而加以攻击。考韩非毁私德之用心显在排私以利公。政治社会中殆无复个人生活之余地。

荀子谓人之性恶而可以为善。法家诸子则更进一步，认定人之性恶而无为善之可能。于是其刻薄寡恩，专用威势之主张遂成为理论上不可避免之结果。《韩非子》认定自私为人类之本性，虽家庭骨肉之间所不能免。

儒者每信上世风俗淳美，为今人所当效法。韩非破其说，以上古之淳风，不能掩人性之本恶。抑又有进者，《韩非子》尚承认上古之民有自治之能力，《商子》则并此加以否认。

第三节：农战

商韩之重耕战，几乎欲举一国之学术文化而摧毁扫荡之，使政治社会成为一斯巴达式之战斗团体，此则其独到之见解，亘千古而鲜匹者也。

欲奖农兵，必先去游食坐谈之士。

奖进农战之方从二家所持者略同，其政策之纲要为“边利尽归于兵，市利尽归于农。”

《商子》不但推行军国民之教育，且复有全国皆兵之主张。然此极端尚武之主张又为韩非所不取。

第四节：法

法治之根本意义，述《管子》时已经道及。商韩并无新创之见解，其论行法之方法，则颇有《管子》所不能范围者：

1. 广布法律之知识：以律令之文宣示大众，其事实肇端于刑书刑鼎。
2. 以赏罚为制裁：主张重赏严罚，不必与功罪相当；而《商子》罚恶而不赏之说尤为偏激。商韩重刑诸说虽失之偏激，然二子学说亦有粗合于近代法律平等原则者。商君“壹刑”之主张，尤为明晰。
3. 任法必专：主张以法令为政治生活中惟一之标准，此外一切私议善言悉在摒弃之列。仁义害法，故不可用。

当注意，法为固定明确之制度而非永久不变之制度。法家诸子深知社会演变之理，故其政治哲学绝无守旧之成分。

第五节：术

法所以治民，亦所以治吏。然徒法不能以自行，故采申不害之“术”以救法治之所不及。

术者“人主所执”以“潜御群臣”而保持其自身之权势也。其异于法者有三：

1. 法治之对象为民，术则专为臣设。
2. 法者君臣所共守，术则君所独用。
3. 法者公布众知之律文，术则中心暗运之机智。

《韩子》所论用术之方颇为详细，其最要之点为明察臣下之奸，削灭私门之势。前者根本防止侵夺，后者则予权臣以直接之打击。

君主之受篡夺，最大之原因为明有所蔽，私宠专听，而臣下乘之以养其势也。二者之中私宠为害尤烈，且往往又为专听之原因。

欲毋专信，则：

1. 消极之术为无所信任，而不与臣下以逢迎窥伺之机。
2. 积极之术为君心独断，而不令臣下有弄权窃势之机。

臣既不可信，则当以“七术”驭之：

1. 众端参观。
2. 必罚明威。
3. 信赏尽能。
4. 一听责下。
5. 疑诏诡使。
6. 挟知而问。
7. 倒言反事。

二三两端属于法治之范围，其余则一、五、六、七均术治之要旨。

虽然，仅用七术犹不足以驭臣也。君主固以权术窥臣，臣亦操心虑以伺君。故为君者又须避免为臣下所窥伺。

人君致蔽之由既去，则所当慎行者独断专制一事而已。

当战国末年君权方兴之际，韩子已参照历史之经验，改进前人之成说，于专制政体之蔽，几乎备见无遗。其六微、七术、八奸、十过诸说亦几成秦汉以后二千年中昏君失政之预言。吾人如谓韩非术治为吾国古代最完备之专制理论，殆无溢美。

韩子取申之术以合于商之法，其意殆在补法治之不及。韩子之学实调和人治与法治两派之思想。虽然，吾国古代法治思想，以近代之标准衡之，乃人治思想之一种。

商韩之思想既为绝对之君主专制，则其全部思想之有用与否，当以能得适合专制条件之君主与否为决断。韩子所谓中主，殆亦为具有非常才智之人。韩非诋仁义为空谈，而不知其法术难得实行之机会，正复相同。商韩认仁义无用而不悟明君难得，其智殆在柏拉图之下矣。

法家与黄老之关系究竟如何？若舍历史渊源而仅据思想之内容论，则道法二家思想之相近者皮毛，而其根本则迥不相同：

1. 无为而治之理想相似，而致此之途径相殊：老子以放任致无为，申韩以专制致无为。
2. 无为之操术既殊，其所悬之鹄的尤异：申韩之主无为，其消极之作用在防权臣之侵夺，其积极之作用在保障君主之专制，与黄老之消极缩减政府职权，积极扩张人民自由者，几乎相反。
3. 无为之目的既殊，行术者之地位亦异：黄老思想中君主之地位殆远逊封建小君之重要尊严，申韩思想中之君主则为始皇混一前夕之专制大君。

第二编：专制天下之政治思想——因袭时期

第八章：秦汉之墨与法

第一节：墨学之消沉

秦灭六国为吾国政治史上空前之巨变。政制则由分割之封建而归于统一之郡县，政体则由贵族之分权而改为君主之专制。政治思想与此巨变相应，亦转入一新段落。

墨学衰微乃秦汉思想史中最引人注目之一事。综其要点，不外三端：

1. 他家之攻击。
2. 环境之改变：嬴氏统一封建易为郡县，则尚同非攻之说无所用，节用、节葬、非乐不能行，天志明鬼之神道设教，必以简单朴拙而见摒，然墨徒不能修改师说以适应之。
3. 墨学本身之困难。

而后二者似较重要。

第二节：李斯

法家思想为秦政之基石。其术大行于商鞅，其学大成于韩非至李斯（？—前208）则盛极而衰，法家之政治遂随秦以共亡。

李斯之政治主张约有四端：

1. 尊君。
2. 集权。
3. 禁私学。
4. 行督责。

尊君重刑之术，二世用之不数年而身弑国亡。胡亥诚昏庸骄恣，然：

1. 权力无限则易流于滥用。
2. 继体之君多庸愚而少英明。

此乃人类政治生活中不可否认之事实。故，即始皇不死于三十七年，恐亦未必能久维治安。

古今论秦政者或讥其任刑法以致亡；或惜其行法治而不能久。然吾人以为秦以专制失道而早亡，与法治殊少关系。法治与专制之别，在前者以法律为最高之威权，为君臣之所共守；后者为君主最高之威权，可以变更法律。

商韩所谓重刑，李斯所谓深督，以此为法治，则凡政府皆法治。商韩之专制思想，嬴秦之专制政府，貌似法治，而实与法治根本不相容。专制与法治乃相反之两种政体，秦之覆亡乃专制之失败，非法治之失败也。

第三节：法家思想之余波

汉代申韩后学似有任法、重刑、拥专制、图富强之数派。

河南守吴公、张叔、晁错、樊哙、周纡、阳球等，言行合于尊君重刑诸旨，然皆袭前人之成说，以应当世之实用。

汉代申韩后学似有任法、重刑、拥专制、图富强之数派：

1. 任法：赵禹、张汤、郅都、宁成、董宣等。
2. 重刑：义纵、王温舒、严延年、王吉等。
3. 拥专制：张汤、杜周等。
4. 图富强：晁错、张汤、桑弘羊等。

第四节：法儒之争胜与合流

黄轭争论为法儒思想冲突之一例。然汉代儒法冲突最详之纪录，无过桓宽之《盐铁论》。

书中讨论盐铁等事因及政治原则，不外：

1. 文教与武功。
2. 农本与工商。
3. 仁义与功利。
4. 刑法与道德。

等数端。双方所主均不出先秦儒法思想。

文学首提罢盐铁、酒榷、均输之议。大夫以为诸事为征备匈奴军费所资，罢之不便。“仁者无敌”之理想决非法家所能接受。

大夫见军事之理由不能定论，乃从经济上说明其政策之需要：

1. 便民之利。
2. 济民之利。
3. 富国之利。
4. 工商之利。
5. 齐民之利。

文学贤良于此诸理由，一一加以驳斥。其主要之说为传统之农本思想，认耕稼为惟一之富源。

文学等反对盐铁诸政之根本理由尚不在其施行利与不利，而在否认功利为政治之目的。

双方诘难之又一要点为刑法德教。大夫盛赞商君治秦。大夫袭商子之教，又主严刑。文学加以反驳，认定申商之治，不能治标，反伤其本。欲救一时之弊，致坏长久之基。

观《盐铁论》所述汉代儒法之争，不仅思想冲突，感情亦至决裂。看似无可调协，而又不尽然。盖汉代政治始终兼用儒法，两家势力有起伏而无废绝。儒法合流，乃专制天下环境中自然之结果。

第九章：贾谊至仲长统

第一节：儒学之复兴

儒家思想至汉代取得正统学派之地位。然吾人如袭旧说，谓秦灭古学，至汉骤兴，则又与事实不尽相符。实则始皇混一之后，既不真行法治，亦未摒弃儒术。

虽然，始皇既禁私人论学，项羽复焚咸阳官书，先秦学术确有中衰之势。所幸百家之遗编后学，犹有存者。惠帝四年（前191）除挟书之律，一反秦代消极统制之政策，而逐渐入于积极之提倡。随后经种种鼓励，儒术臻空前之盛况。

汉代儒学大体虽袭先秦之旧，然亦非绝无变动。两京四百年间之儒家政治思想似可按其内容变迁之大概，分为下列三期：

1. 约当高惠文景四朝：黄老颇盛，儒家亦不免受其影响而兼尚无为。贾谊其最著之代表也。
2. 自武帝迄于王莽：为时约百六十年，儒家至此虽已脱黄老之羁绊，独尊于世，然其内容已非先秦之纯儒而大异于孟荀。始则与阴阳五行之言相揉杂，终之以符命讖纬之迷信。董仲舒其声名最著之大师也。
3. 约当后汉之二百年：其时朝廷犹信图讖祲祥，而一部分之儒者则已对之发生反感，于是放弃妖言，崇尚实际。然而儒学至此，势已衰微。中叶以后之王符、荀悦、仲长统等乃此期较著之代表。

第二节：贾谊

贾谊（前200-前168），雒阳人。

就其大体言之，汉初六十年中之政治思想乃鞅、斯政治失败后之反动思想。贾谊生此时代之中，调和孔孟与黄老以成一家言者也。严格言之，其学当入杂家。

贾生论政，以民为其最后之目的，以道为其最高之原理。民不仅为政治之最后之目的，亦即政治上之最后权威。君主之本身，并无绝对之尊贵。

民本诸说悉以孟子为依据，并非新创。然贾生于西汉初年大明其旨，则颇具历史上之意义，足见亡秦政治所激起思想反动之深切，与贾生对于亡秦专制之反感。

贾生论政体，纯袭儒家。其论治术则兼采黄老，言“道”为政教之本。

人民皆知苦乐贫裕之分，而未能自至于仁义智信之德。君上之教，实为政治中之要务。孟子第言君身为安危所系而未尝注意于保证君身之必正。贾生乃弥补其阙，以教太子为培良君之方法，儒家之人治思想于此遂更趋周密。

贾生不独明君臣之分，又欲重整周代阶级之组织，对于始皇之郡县制亦不能同情。

第三节：董仲舒

天人相应之说，起源远在春秋之前。

董仲舒（前179-前104）则阐明天权以限制君意，而为西京诸儒之巨擘。

欲明董子之政治思想，当先略述其哲学思想。董子谓一切事物皆有本原，六合之中成形具象者，无一非天地之所生，则天地又为万物之元。然则元与天地，实一事而两名；天可统地，而天者真万物最先之本原矣。故万物之中，天人关系最为密切。

董子天人关系之理论实为天君关系之理论。其要旨为：

1. 法天：官职象天之五行以定，人类社会政治之基本组织，皆取法于阴阳。
2. 政制象天，则政事亦势必与阴阳五行相应。
3. 天不仅于君位之予夺制裁人主，即在日常政事之中亦时时鉴临，因其得失而示以妖祥。

天权对君权之限制：

1. 予夺国祚：革命受命之理论。
2. 监督政事：灭异谴告之理论。

秦汉先后以武力取天下，似政权转移由于人力，而君主本身足以独制天下之命。董子天命之说，殆意在攻破此倾向于绝对专制之思想。

天人关系既明，可进述董子所持君职及治术之理论。君主之职务，简约言之，为代天宣化，完成天所不能执行之工作。

董子实发挥儒家君师同体、政教一贯之旧理，非出自创。至其施教之方法，亦不外以修身立范为起点，以仁义礼乐为教材，以正名定制为条件。

惟董子以正名为承天之一事，为前人所未发。其论定制则针砭时弊，更非空泛袭古之谈。名号为天意之表现，正名实不异于法天，其所为治道之端者原因在此。治道以教化为归宿，然不可无制度以为纲纪。

董子又认定贵人争利与富人并田为不均之两大原因。董子之时，封建久亡，古代阶级之不平，亦早消失。然而专制天下固另有经济上之困难。董子明言井田不能复，则亦知土地私有制度之难于动摇也。

第四节：董子以后之天人论

西汉今文经师多言天人灾异。董子而外，其言较著而其政治思想足供吾人论述者，《春秋公羊》有眭弘，《穀梁》有刘向，《书》有李寻，《易》有谷永，《诗》有翼奉。此皆意在匡正时君，与董学宗旨小有出入。

西汉经师政治思想略具新说者殆以治《齐诗》之翼奉为最。《齐诗》特有之学说为“五际”，略与《公羊春秋》之“三统”相当，皆阐革命之义。五际者，卯、酉、午、戌、亥也：

1. 亥为革命。
2. 卯为阴阳交际。
3. 午为阳谢阴兴。
4. 酉为阴盛阳微。
5. 戌为阴极生阳。

元成两朝为天人革命思想盛极而衰之时期。究其原因，天人之说意在限君；然雄才英主，往往强志多欲，本不倾向于宗教迷信。即有信仰，亦宁取希冀自我长生之神仙方士，而无取乎约束自我行动之灾异五行。

天人感应之思想由灾异革命腐化而为讖纬符命，殆在哀平之际。

王莽以信符命而杀身灭族。然新室覆败以后，朝野人士并未放弃此鄙俚粗劣之迷信。在光武帝即位前之混乱期中，群雄竞智力，文人则辩符命：当时所讨论求决者，非符之是否可信，而为何人应受符命，取得天下。综括言之，共有两说：

1. 异姓更王。
2. 刘氏再兴。

终建武中元之世，符讖几成一种以皇帝为护法之国教。

大略言之，武昭之世明灾异者用意多在警主安民，元成以后则倾向于抑权奸以保君国。哀平之世陈符命者为篡臣作藉口，新室既败则又成止僭窃，维正统之利器。初则忠臣凭之以进谏，后则小人资之以进身。其始也臣下以灾异革命匡失政，其卒也君上取符命讖记以自固位权。邹董之学，至此遂名存而实亡。

虽然，所谓董学实亡者，就其天人革命一端言之耳。若就《公羊春秋》政治思想之全体言，则何休尚能光大阐明于后汉桓灵之世。休之天人观念大致与董子相同，论灾异亦承西汉遗意而小变其说。

第五节：桓谭至仲长统

光武中兴之后，上下分为两派：国家官书则仍守讖纬，太学清流皆弃去讖纬之说而别有所尚。非讖之论，光武时桓谭发之，几以身殉。

虽然，后汉儒生所非者图讖之妖言耳，天人灾异之说则咸视为经义圣言。然而时君不信，反为奸邪所乘。

后从诸儒不特于天人思想仍旧贯，即其政治思想之大体亦乏新创之成分。其中学术较著者有桓谭、班固、王符、崔寔、荀悦、仲长统、徐幹诸家：

1. 班固为史家，明天人，尚仁义，属于儒之正统；桓、王、崔、荀、徐诸人皆意在砭时救弊，于政治原理殊少发明。
2. 以儒学标准衡之，桓崔杂霸，余子较纯。
3. 以时代论，桓独生于前汉中叶，余则生于和安以后，东京逐渐衰亡之百年中。

王符《潜夫论》旨在重申天治民本之政理，发挥任贤尚德之治术。其论天人君民之关系，意虽袭古而言颇精辟。符论治术，虽少新创，然每针对时代之需要，约言之，有任人、正刑与抑奢诸事。

荀悦作《申鉴》，以为“先哲王之政”有六端：

1. 承天。
2. 正身。
3. 任贤。
4. 恤民。
5. 民制。
6. 立业。

悦论承天，颇有新意。悦谓“人主承天命以养民者也”，天以灾异应政治之失误，则人君当见谴告而改悔。

悦一洗两汉阴阳讖纬之迷信，大明君子居易俟命之精神，折衷于儒墨孟荀之间。悦论天人不传家学，然其治术则略存荀卿礼治之遗意。

悦又主张恢复封建，殆怨于郡县制中天子孤立易生篡夺之危险。悦言略近贾生而与王符相反，盖王符着眼于王侯纵恣事实，贾荀皆表示对于专制政治之失望；而荀悦发之于东京将亡之前夕，其失望殆尤有过于贾生者。

可见，四百余年之专制天下已令有识者对之怀无限之忧疑。然而立论不能打破一王五等之循环，其诊断虽能洞明症结，而所处方剂则绝无振起沉疴之力也。

仲长统著《昌言》，书虽失传，然其思想颇有特点。其推究治乱原因，深中专制政体之病，为前人所未发。

儒家之政治思想，态度本为乐观，如孔、孟、荀。汉儒之中如贾谊、董仲舒等皆认天下事大有可为。至桓谭、王符、崔寔、荀悦诸人始渐露悲观之意，不复坚持圣君贤相，归仁化义之崇高理想，而欲以任刑参霸之术为补绽治标之方。仲长氏不仅叹世乱之愈酷，且复疑救乱之有道，无异于对专制政体与儒家治术同时作破产之宣告。此诚儒家思想开宗以来空前未睹之巨变。

考汉儒论政所以由乐观入于悲观者，其最大之原因似为专制政体实行之失败。论者始觉古今已行之政体，圣贤所立之治道，无一可以维天下长久之安平者。

第十章：《吕氏春秋》至王充《论衡》

第一节：道家与杂家

秦汉儒家政治思想，由乐观而转入悲观，道家思想亦有同样之趋势。

汉初黄老之徒，欲用清静无为之治术，以救六国嬴秦之烦苛，其宗旨已非保全小我而在安定天下。道徒既求用世，则不能纯恃无为之论。于是颇采他家，以应时变。

道家既杂采诸家，其门户与汉人所谓“杂家”，应如何区别？

杂家之杂，殆含二义：

1. 一流之中门户互殊。
2. 一书之中众说兼采。而兼采众说，每有轻重。或以商韩为主干，或以黄老为依归。史公之道家，即指后列之一派。

秦代汉初之“道家”，含两派：

1. 变先秦老庄宗旨之“黄老”。
2. 变先秦老庄内容之“道家”。

第二节：汉代之黄老

李耳之子孙虽不守家学，而乐毅后裔乃为秦汉间黄老之贤师。此后则其术盛行于朝，几压倒儒法，独为国教之势。

景帝一朝殆为黄老极盛之期。此后儒学代起。东京二百年中，黄老之徒每为“逸民”、“方术”之流，言行与政治无关。道家思想至此又恢复先秦老庄“为我”之宗旨，而为魏晋时代崇尚玄虚之先导。

汉代黄老所以由“养生”改为“治世”，复由“临民”以返于“为我”者，其根本原因仍当于历史背景求之：

1. 中国经六国及秦楚之长期争乱，天下困穷，达于极点。黄老之学深合时代需要。
2. 经惠文景三朝数十年之休养生息，至武帝初年遂大臻于富庶。国力既已充裕，政策自趋积极，又适值武帝为好大喜功之主，于是黄老清静之徒“功成身退”。

第三节：《吕氏春秋》

两京之黄老由“治世”而返于“为我”，秦汉之杂家则由乐观而趋于悲观：

1. 《吕氏春秋》开其端。
2. 《淮南鸿烈》承其流。
3. 王充《论衡》极其变。

吕不韦，阳翟大贾人。

吕书之作虽在始皇混一以前，然其影响及于汉代，故述之于此。

《吕氏春秋》为反秦之书，其重己贵民道体儒用之政治思想，乃针对商韩而发。其政治意义为立新王以反秦，其思想内容为申古学以排法。

吕书中之政治思想以先秦为我之人生观为基础。全生为生活之最高理想，亦为政治最后目的。

吕氏认政治组织为个人美善生活之必要条件。法家思想之特点在以君长为政治之主体；吕氏虽重视君长之功能，然始终否认其为国家之目的。

吕氏接受孟荀顺民心、诛暴君之主张放弃战国末年趋于完成之君主专制理论，重申古代君治民本之学说。

吕氏反对专制，立论至为透辟，汉人中鲜足与之相拟者。其所鼓吹汤武吊民伐罪之义，吾人耳熟能详；其最大之贡献似在建议种种方法以限制君主，使其不得自恣：

1. 顺民。
2. 纳谏。
3. 节欲。
4. 无为。

吕氏不仅反对秦之专制政体，亦且反对其治术。其最显著者为重申德治之理想以矫正商鞅严刑赎武之失。

然吕氏书中有一端非为秦发，而旋为始皇所采用者，则五德终始之说是也。

吕氏五德终始实袭自邹衍。其治乱天遇之论则略似孟子言天命。吕氏以祸福虽由人召，成败则每出偶然。

孟子深信天下一治一乱，五百年必有王者兴；吕氏则倾向于视政治之兴衰为机缘之偶合，虽犹坚持居易俟命之态度，而实已不逮孟子之乐观。王充承之，更进一步，遂成极度悲观之治期论。

吕氏书深受道家之影响，其所含消极之成分尚不只此。贵生重己既为全书之宗旨，则逃世为我之人生观乃不可避免之结论。

第四节：《淮南鸿烈》

如谓《吕氏春秋》为汉代杂家之先河，则《淮南鸿烈》（约前130）足当“道家”之正统。

刘安著书之用意亦在颠覆时君，其所采之体例亦为兼收众说，然其宗旨独重黄老而与吕氏相殊。

《鸿烈》袭老子之意，认宇宙之本体为道，凡有形者皆由之生。一切矫揉造作之礼俗皆有害于道而不足取，率性乃人类生活之本来面目。

“人生而静”，则政治社会亦为后起之事。政治之起，在于衰世。然设君立长又非毫无利用。道散德失之后，天人之祸交迫，圣人出面救之，君道遂以成立。

《鸿烈》论治术以无为自然为本，与黄老相契。其参取明法修身之言，则又为“道家”之本色。

无为之义既为因物之自为，顺性之自然，则专制政府之高压统制政策，在所摒弃。盖物情互殊，率性为道。治国者当因任自然，使各得其宜。

无为治术之大纲。其重要之条目则不外：

1. 用人。
2. 明法。
3. 行化。
4. 足食。

《鸿烈》于此充分表现道家因阴阳、采儒墨、撮名法之技俩。

第五节：王充《论衡》

王充（27-?），字仲任，

王充自谓《论衡》（约公元80年）之宗旨可一言以蔽之，曰“疾虚妄”，致力于肃清古今思想习俗之谬误。然《论衡》最大之特点为其以自然主义为根据之宿命论。

王充思想有貌似荀子之处。荀子认“天行有常”，不为人变易其节。《论衡》更进一步，驳斥天生人，复为人类主宰之旧说。

充用以矛攻盾之巧辩，反复示感应之说自相违忤，不能成立。天既不遣告人，人亦不能动天。然感变之言兴起甚早，流传甚广者，其故有二：

1. 神道设教。
2. 以人况天。

天人之论既破，则五行、妖异、符瑞亦迎刃可解。

荀子破除天人感应之迷信，意在建立一人本主义之积极政治观；王充破除感应，其目的则在阐明悲观之宿命论。充又以此宿命之人生观解释政治上之治乱。

国家与个人均受宿命之支配。灾祥与善恶虽无因果之关系，然盛衰与灾祥均为宿命所安排，而同有不得不然之势。

既知治乱决于时数，则不徒祥瑞不足慕，政教亦不足为。王充虽未发无君之结论，而此实为宿命论逻辑上必然之归宿。

王充不否认“黄金时代”之存在，而否认其只存在于已往上古之世。

王充又进而论汉之功德，谓汉之治绩，迈越今古。推其可能之原因：

1. 媚汉。然王充殊无谄佞干禄之行迹，恐为“莫须有”。
2. 讽汉。讽汉之嫌疑，较为重大。
3. 矫俗。甚为明显，毫无疑义。
4. 更深之用意：“齐世宣汉”表面尊今，而隐寓卑古之实：以事实上不完美之两汉，上齐于理想中完美之三王，取“黄金时代”之幻梦一举而摧毁无余。

考充所以有此极度悲观之结论者，殆由老庄思想内容及秦汉时代环境之影响：

1. 先秦老庄之学本为倾向消极之政治思想。

2. 汉世“黄老”变为我以治世，“道家”（或杂家）复参取诸家以广其应事之术，消极之老庄学派遂趋于相对之积极。武帝之世，儒家“独尊”，黄老亦兼采仁义之辅道德，复变为道家，以与儒家相抗。
3. 相对有为及相对无为两派，遂为西汉政治思想之主潮。然而数百年中试行其术，卒无救于乱世。

绝对无为之悲观思想，王充开其端，魏晋畅其流。由战国至晋代，一千年中无为思想自“老庄”历“黄老”而还为“老庄”，恰成一循环之运动。

第十一章：王弼至葛洪

第一节：魏晋老庄思想之背景及渊源

魏晋时代者，老庄思想独尊之时代也。

儒学由西汉独尊之地位，顿趋衰败，洵吾国思想史中一至可惊异之现象。政治历史之背景为其基本之远因；然显见之近因尚有二端：

1. 儒学本身之迅速退化。
2. 提倡者之久而生厌。

老庄之学本为遗世之为我思想，而颓废生活又为衰乱时期通常之现象。故老庄流行于魏晋，乃一极自然之事。

“清谈”祖述老庄。其哲学之根据，诸家所同，殆无歧别。然其政治思想，则可按其消极程度之深浅，分为无为与无君之两派。前者近于先秦之老学，后者推阐先秦之庄学。

晋代老庄之徒虽颇立文字，然多非具有系统之著作。魏晋仅为老庄再起之时期，不足以语于道学之发展。

第二节：无为

魏晋鼓吹无为而治之思想者，以何晏、王弼、嵇康、向秀、郭象、张湛等为较著。

何晏“天地万物以无为本”之一语，足以概括魏晋老庄家之宇宙观。然“无”者宇宙之本体。开物成务，则“有”以之生。天地不故意生万物，万物亦不知其所由生。持此宇宙观而应用之于政治则得无为之治术。

主张无为而反对无君之态度：人处政治生活，乃自然变化之结果。立君既出自然，则制度不可否认。所当慎者，勿使流放过度，以趋于违反自然之境地而已。

无为之术，要旨有三：

1. 因臣以治而君无为。
2. 不为烦苛之政。

3. 放任。

天下之民“宥之自在则治”，此理既明，则除严刑苛政以外，殆无有不合于治道之事物。

嵇康于无为而治之理想境界有所陈述。康认个人安适为人生最后之目的，故无为而治乃理想生活之必须条件，而非人生之最后归宿。

第三节：无君

王何诸人认政治制度为自然变化之产物，故主有君为必要，而取无为之治术。虽然，既已无为，何用有君？郭象虽加辩解，终不免有抵牾之嫌疑。

阮籍、陶潜、鲍敬言等乃更进一步，发为无君之论。于是无为思想逻辑上必然之结果，遂底于成熟。

阮籍虽亦无系统之思想，其立言则较为显明具体。籍谓欲求福而反致祸，世俗之失，不仅在多欲，亦在于拘礼。政治生活乃人类堕落之结果，对于人类本身今非徒毫无裨益，实行不可衡量之损害。

鲍敬言无君之说，更为激切，可谓魏晋反政治思想最极端之表示。鲍生既取儒家思想中君权之主要理论根据而摧毁之，又进而攻击君主政体之本身。一方面描写无君之乐，另一方面则列举有君之苦。

吾人如难之曰：性之善恶不齐，个人亦可为暴。一切祸乱岂可悉委之君长乎？鲍生之答可分三层：

1. 至德之世，民心醇厚，固无为乱之理。即以常情推之，苟无苛政相扰，民心亦自然思治。
2. 即退一步而承认个人可以生乱，然以较君主之乱，则小巫大巫，亦不可同日而语。
3. 君主执杀生之柄，穷骄淫之恶，用炮烙之虐。匹夫性虽凶奢，难以施之。君制之立，徒为桀纣所凭藉以肆其毒而已。

鲍生认定政制之起由于争强弱而较智愚，其本身目的即在压制掠夺，非所以福利万民。古今君主虽有仁暴之分，然皆不足以与无君之世相较。

综括其论，谓：

1. 立君不由天命人归，是君权无根据也。
2. 无君而民安，是国政非需要也。
3. 君立而愿滋，是政事不当有也。

严格言之，魏晋以前未尝有无君之思想。至阮籍乃首发其端，鲍生复大畅其说。秦汉数百年尊君之传统思想，遂遭遇空前之抨击，就此以论，则阮、鲍在中国政治思想史中，实占有不容蔑视之地位。

第四节：《列子》

曹魏东晋之百余年间，乃中国社会之衰乱时期，亦为对抗礼教之反动时期。此反礼教运动与反专制之潮流汇合，遂蔚为一种以放浪人生观为基础之无君论。《列子》一书殆其最重要之文献也。

“八达”等张任恣之行，阮籍明毁礼之故。其以纵恣享乐之人生观为政治思想之基础者，则有待于东晋出世之《列子》。

《列子》之宇宙观推演老子之“天地不仁”，而与王充之宿命论相契合。人生不能自主，则人生不能自有。人类本身实无高远之意义。除五官之娱养，一心之安乐外，更无足以营求之事务。

养生之道既明，则治国之术亦得。治国者为我而不治人，则人我皆得其所。

君臣道息，乃为我思想逻辑上之必然结论，然《列子》作者不但未尝主张以革命之手段废君，且并此逻辑上必要之无君理论亦未尝始终维持。

《列子》推肆欲之论以及于君主，竟至崇桀纣以抑舜禹。非常异义，旷古无有。然就肆欲之一端而论，在逻辑上固始终一贯，无懈可击矣。如谓《列子》一书乃颓废思想之极致，或不至于大误。

第五节：葛洪

儒家思想至魏晋趋于衰微，并未完全息灭。玄学家偏激放荡，至于引起反感，几乎重演汉初儒道相争之局。然魏晋之世致力于调和两家思想者亦不乏其人。李充之《学箴》及葛洪之《抱朴子》皆其代表。

充以为无为与圣教，各有其用。应世而施，本无轩輊。盖无为而治见于太初。及上世既衰则制度以起。此论意在抑虚浮之士。而较有系统之调和工作则当属之葛洪。

葛洪（约277-357），字稚川，别号抱朴子。

洪调和儒道之说，大意本之太史公六家要旨。以道御世，乃治术之极则。儒教之兴，在于叔世，未足与无为而治者姻美也。

虽然，道治之所以胜于仁义者，在其清静宁一，非谓举一切君臣之制，文物之盛而废弃之也。洪认鲍生无君之论为悖谬不可从，反复加以驳斥，其说有三：

1. 立君出于自然。
2. 立君于人有利。
3. 立君为必要。

葛洪有君之论，与阮鲍相反而与王弼、郭象相近。自王弼至葛洪约百年间，道家政治思想由老入庄，再经反动而复入于老，其与王、郭相异者，王、郭犹重君身之贤德，葛洪独尊君位。

葛洪深疾晋人之放荡。其所陈治术，大体取儒家之旨，而参以道家之清简。

第六节：佛教所引起之争论

佛教流入中土，至魏晋时而大盛。其殊方异俗之思想不免引起一部人士之反感。在东晋以后之二百年中：

1. 就门户言，则儒佛与道佛各成对抗之争。
2. 就思想内容言，则有夷夏之争与在家出家之争。

佛法教人“出家”，不异对中国传统之“人伦”观施以根本之打击。攻佛法者因此有“三破”之论：

1. 入国而破国。
2. 入家而破家。
3. 入身而破身。

沙门及其同情者之答辩，大意以佛法为依据，而亦每利用儒道两家之说。三破之论，武断肤浅，未足以折佛徒之心也。

佛氏出家，直接与家族伦理相冲突，而最后亦不免发生政治之纠纷。沙门不应敬俗，则君父皆不在致敬之列。在家出家之争，于此更趋激烈。

其爆发之近因则为晋成帝咸康六年之一诏。庾冰以为沙门应致敬礼于王者，于是下诏。朝议大起。后桓玄引申冰意，论难更趋激烈。

反对者之驳议，综括言之，不外：

1. “沙门出家弃亲”，更岂致礼君主；且沙门为“方外之宾”，本非天子所臣。
2. 沙门自有功德，未必卑于王者。
3. 王者如天之德，“功高者不赏，惠深者忘谢”。
4. 沙门不拜，久已成俗。

出家与在家之争为佛法与家族政治伦理之冲突，夷夏之争则为异欣宗教与民族文化之冲突。

六朝时排佛者以孟子“用夏变夷”立说，顾欢之《夷夏论》足为最著之代表。综欢所论，共有两端：

1. 道佛同源，皆出老子。
2. 道佛相同而夷夏殊俗，则当取中夏之道而弃外夷之佛。

佛徒之反驳，即针对此两端。其所言已足以抗顾欢之民族思想。然拥护佛法者犹以为不足，复进而发为贵夷贱华之论。自《禹贡》以来中国向以“中土”自居，环之者为四方之蛮夷。佛徒乃一反其说，以印度为中土。就文化而言，佛徒谓中国亦在下风：汉代以来，仁义渐废，佛乃中国之“救主”。

大凡社会紊乱，民族衰微之际，士大夫对于传统之习俗制度文化每发生重大之疑问。或批评旧秩序而提出新理想，或致力于破坏而无所建设：

1. 先秦诸大家中，孔墨属于前者，老庄属于后者。然而老庄虽抨击一切有为之政事，固未尝主张舍华效夷，对中国文化之本身施以诋毁也。故所讥者，尧舜之仁义，而其理想之君主则为民族远祖之黄帝。
2. 自后汉王充讥俗辨惑，中国文化之本身始遭严重之攻击。魏晋清谈继之，“列圣相承”之“大经大法”益趋于摇动。
3. 而天竺教义适于此时大量输入。其本身既具精微之学说，其出世之宗教信仰又有解除乱世人生苦闷惶惑之魔力。于是一部分之士大夫及平民，遂不免“尽弃其所学而学焉。”且至于甘冒不韪、明唱舍已从人之主张，取全部民族文化而否定之。此诚中国思想史上空前之巨变。
4. 异族文化之接触，本为人类文化史中习见之事，且每为促成进步之媒介，无庸加以惋惜。所足认为不幸者，中国首次所接触比较高度之异族文化适为佛法，而佛法又为非政治之厌世宗教，接触之结果虽激起哲学与宗教思想之进步，而无裨于社会及政治生活。且佛徒之非政治思想又为老庄家所固有，皆拾清谈之牙慧，于政治思想无丝毫之贡献。
5. 此后隋唐统一，大局略定，民族之自信心渐复，儒家之势力再起。士大夫仍恃“列圣相传”之道以抗拒“异端”，经邦治国。迄于五代之乱，老庄又复短期盛兴。秦汉魏晋之思想循环，于是乃完成其第二次之运动。
6. (倘魏晋时输入者非天竺之佛教而为希腊之哲学或罗马之法律，则此后千余年之中国历史必有绝对不同之发展。他未可知，政治思想与制度必有更积极之内容，更迅速之变迁或进步，则可断言。)

第十二章：韩愈、柳宗元、林慎思

第一节：唐代儒学之复盛

大唐盛世之乐观与民族自信之心理相共恢复，而儒术亦随之中兴。

无论其为人之邪正如何，王通之思想颇含特点，为唐儒之先导。

王氏论政大旨以无为而治为最高之理想，以仁义礼乐为主要之道术，而以爱民厚生为政治之根本。王氏于民贵君轻之古义不厌反复申重。

王通依据民贵之旨，不恤承认异族之政权。虽然，通非毫无夷夏之观念也。

第二节：韩愈

唐代儒家表示盛世之乐观者，当推韩愈、柳宗元为较著，而韩氏尤足为拥护专制政体之代表。

韩愈（768-824），字退之。

愈推尊孟子，贬抑荀卿，而其尊君抑民之说，实背孟而近荀。

韩氏论政之要旨在认定人民绝无自生自治之能力，必有待于君长之教养。且君主为社会生活之命脉，不仅于初民始生之时为然。

政治社会为一分工合作之组织，君独“管分之枢要”，居至尊之地位。今于臣民之失职则欲诛之，于君之失职则仅谓失其所以为君而不加罪责。

孟子以民之视听，上宣天意。韩氏乃推助民可使由，不可使知之说，而深致讥于周末庶人议政之自由。

第三节：柳宗元

韩愈代表专制天下之正统思想，柳宗元则近乎“异端”。

柳宗元（773-819），字子厚。

柳氏政治起原之学说，为其思想中异端之一。

儒家认君长初立，由于圣人奉承天命，为民兴利除害，布施政教，而民戴奉之。柳氏则并弃天与人归之说，谓天为“有形之大者”，不能为人类之主宰，而以戡乱止争为立君之原由。

柳氏认政权之树立，由于明智有力者还强权以行公理。故君长之设，既非出于民之自然奉戴，更非由上天眷顾之明命。

先秦以来之论者多认封建天下乃一王分封之结果。柳氏始一反成语，谓封建天下乃政治组织发展由小及大之最后结果。就现存之文献测之，则柳子此论固较旧说为较近事实也。

柳氏著《天说》，明天人不相干之理，大旨似袭荀卿而实祖述王充。天人无关之理既明，柳氏乃取传统之天命及月令说加以驳斥。

柳氏之友人刘禹锡之《天论》，旨略相同，而立论较为精密。禹锡谓太初“天胜”之时，法制未立。人类生存竞争于自然之中，有强权而无公理。及法制既立，人类乃由自然状态转入政治社会而“人胜”。若世乱至极，则天胜理灭，人类虽犹有政治社会之名而实已经复返于自然状态。虽然，天胜人胜乃主观见解，天人本身，实两不相涉。

柳氏论政治起源及政权基础均近异端，其论政治目的则不背孟荀之宗旨。

第四节：林慎思

韩愈生于大历始衰之世，犹能代表专制天下之正统思想。柳宗元已渐重养民，不复推尊君权。林慎思生当懿僖之乱世，乃大阐孟子尽弃韩柳之荀学。

林慎思，字虔中。

林慎思之《续孟子》及《伸蒙子》不复斤斤于治标之具体方案，而针对苛政作意味深长之抗议。

林氏论政之宗旨在存养百姓，除烦去苛。养民者当顺人性。若出以纷扰，虽用心至善而有害甚烈。

林氏之主无为，意在矫烦苛之过，非有契于老庄之绝对放任主义。故林氏注重存养百姓而又反对姑息政策。

第十三章：唐朝五代道家之政论

第一节：唐代道教之尊崇

唐代自以李姓，奉老聃为远祖，立庙赠号，极尽尊崇。朝廷之用意或在借道以抗佛，而结果则佛未见衰，儒家之地位反受影响。

然道教经此提倡，虽取得略似国教之优势，而老庄思想并未因之有显著之进展。无为之治术既不合盛世之政风，故其复兴必在贞观开元以后，迭遭丧乱之衰世。

就现在之文献论，李唐五代老庄学派之政论，较著者共有五家：

1. 玄宗时有《亢仓子》及《元子》。
2. 僖宗时有《无能子》。
3. 五代时有罗隐及谭峭。

其中：

1. 惟《无能子》伸无君之旨，足以远继鲍生，为庄学之正统。
2. 元谭二家以清静之术，行养民之政。名奉道宗，实逃杨归儒，窃取孟氏之义。
3. 亢仓、罗隐尤近杂家。罗隐调和道儒，《亢仓子》则剽窃群书以伪古籍，内容芜乱不足论。

第二节：元结

元结（719-772），字次山。

《元子》一书虽无创新或深邃之学说，其讥弹衰世苛政之言，则甚为激切畅明，为前所鲜见。

《元子》谓政教既衰，则家庭、社会、国家、个人无不崩坏堕落，以入于邪恶凶顽之境界。国家腐败，个人堕落。推其故，乃君道之得失。

《元子》分割治乱之原，而委之于“颓弊以昌”及“颓弊以亡”之二道。

上古用真耻圣；其次用圣耻明；其次用明耻杀。上古用真葆补之世固不能复，明圣之治，则犹可得而行之。明圣则颓弊以昌，凶虐则颓弊以亡。颓弊以昌以亡之政治退化观，实以《道德经》十七、十八诸章为蓝本。

元子之思想以道为体，以儒为用。其立言深致慨于苛政之虐民，而未尝致疑于政治之本身。意近杂家，不足以续老庄之正统。

第三节：《无能子》

元结生逢安史之乱，而及见肃宗之中兴。虽非盛世，犹远胜于晚唐之混乱。晚唐政失民穷，土崩鱼烂。专制政体之弱点，至此暴露无余。《无能子》（约887）一书乃应时而起，对暴君苛政之罪恶作总清算。

《无能子》立万类平等之义，以破传统思想中“人为万物之灵”之陈说。人与虫既同源而平等，则人类之中亦必平等而自由。

“朴散为器”乃人类生活必然之趋势。原始时期绝对平等自由之社会，终不免为好事之圣人所破灭，清宁之幸福渐消，烦苛之痛苦日甚。综其阶段，可分为四：

1. 有家无国之半自然社会。
2. 及矫揉更甚而人类不平等之政治社会以出。
3. 此原始之政治社会足以维一时之苟安，而难免法久生弊。
4. 自兹以往，每下愈况。纷紊烦扰，以至于社会衰乱之最后阶段。

圣人之过，在：

1. 扇名利之欲。
2. 矫人伦之情。
3. 伪仁义之德。

则补过救失之要图，在取此三者，一一加以掙击，使之破灭不存：

1. 名利之误，辨明尚易。
2. 人伦中之情感，则根深蒂固，未易动摇。《无能子》于此亦毫不顾忌，力攻父子兄弟之伦理。
3. 君臣之关系既未必有情感之基础，更不能免其袭击。《无能子》不直接否认君臣之伦理，而对君主之本身加以轻蔑侮辱，使君主之尊严受重大之伤害。
4. 淫纵之君固不足事，即响濡之仁义，亦有道者所当摒斥。

中国之专制政体肇端于秦，历汉唐而其弊大见于世。先秦所未有之激烈反君言论，遂应哀政而迭出。汉末有王充，东晋有鲍生，晚唐则无能子。出世愈晚者对专制痛苦之体验愈深，所得之政治经验较富，其言论之深切感愤亦每突过前人。

第四节：罗隐

罗隐（833-910），字昭谏，本名横，十试不第，遂更名。

《无能子》依据老庄以毁君臣之伦，罗隐则调和儒道而明君长之用。吾人若以《无能子》拟于鲍敬言，则罗隐之于《无能子》略如葛洪之于鲍敬言。所异者罗隐未尝明举无能子之书而加以驳后耳。

罗隐思想之要点，在肯定政治制度生于物理与人性之天然，非矫揉造作之结果。人类初生，本不平等。强弱势殊，相倚成治。君长之立，顺于天理，合于人心。

虽然，贵贱之分，自有其合理之标准，并非悉取决于力量之强弱，与地位之高下。若君主不能守其仁德，则贵贱失其依据。丧身失位，势无可免。亡国戮君之祸，乃暴君所自取，非由人民之好为犯上作乱。

罗隐立言兼避无君与专制之两极端，而折衷于孟荀君治民本之理论。故针砭暴君而不攻击政治，阐扬老子慈俭尤为之治术，而合之于孟荀之仁义。以视元结，形貌有异，而精神实一脉相通也。

虽然，罗隐所谴责者奢纵之暴君，所同情者除暴之“天吏”。若假口征诛以遂私天下之野心，扇有为之薄俗，则断非其所能赞许。

罗隐理想之君主必须具备授受以公，临治以仁之两重要条件。罗隐提高君主理想之作用，实无异加汉唐君主以普遍之谴责，措词远较《无能子》为深婉，所示对专制政体失望之情绪，则并世而相同。

第五节：谭峭

谭峭，字景升，生卒年均失记。

《化书》其大旨在说明世变由盛而衰，共有道、术、德、仁、食、俭之六化。盖亦兼采孔、孟、老、庄，以无为为最高之理想，以足食为基本之治术。

民之失德，由于君先失道。人君至诚怛惻之心既丧，仁义遂沉沦而转为大伪。人民对于其君亦不复加以亲誉。由畏及侮，叛乱遂兴。虽欲用严刻之刑杀，谨飭之礼乐，响濡之仁恩，以矫正之，亦徒劳而无功。

道、术、德、仁四化既均不行，谭峭乃更退一步而论食、俭二化。食为维持生命所必需，人欲之基本。使天下足食，则叛乱不起。然下世之君，往往夺民之食而迫之使乱，则其为君无殊于雀鼠盗贼。

道家既否认政府有裕民之能力，更不信丰财为合理之政策，则势必认消极节用为惟一之出路。故谭峭举俭化，为救乱止危之最后方法，而谴责奢纵，不留余地。

峭以为天下祸乱直接之主因，在于君主之生活由文缛而日趋放恣。奢侈之起，由于纵欲。谭峭又恐人疑俭化不可行，复立四说以申明之：

1. 愷号不足羞。
2. 文饰非必要。
3. 示民以奢，召其覬觐，适为自致危亡之道。
4. 俭为万化之柄，不仅为均食之道。

晚唐五代，民生疾苦变本加厉。《化书》虽以道术为理想，而其侧重之点实在食、俭二化。仅就其内容论之，则不过搬演老子慈俭二宝；然按谭峭之时代环境，则其激切之言，皆历史事实之沉痛反响，非泛泛袭古人陈说者可比。

第十四章：两宋之功利思想

第一节：宋代思想之大势

此三百余年中之政治思想可分为理学与“功利”之两大派。前者承唐代学术之余绪而光大之，后者惩国势之积弱而思振救之。二者均依傍孔氏而皆不守秦汉师法。故宋元两朝可称为儒学再度独尊之时期，亦为儒学内容变古之时期。

理学之兴，远可溯源于韩愈、李翱，而促其成就之主要物质原因，则为佛家之心性与道家之象数学说。理学得佛学之助，蔚为中国空前未有之哲学系统，而其对政治思想之贡献则极细微。

宋代政治思想之重心，不在理学，而在与理学相反抗之功利思想。此派之特点在斥心性之空谈，究富强之实务。其代表多出江西浙江。北宋有欧阳修、李觏、王安石，南宋有薛季宣、吕祖谦、陈傅良、陈亮、叶适等。而安石主持新法开“维新”之创局，尤为其中之巨擘。

儒学大变于宋，其历史上之原因有二端：

1. 时势之背景。契丹之患，积弱之兵，财政之乏。而朱陆心性仁义之说不啻儒家之“清谈”，于事无补，功利思想乃与之抗衡。
2. 思想之背景。儒学不能觅得前进之坦途，穷极则变，乃采取佛氏心性或道家象数之哲理以解说先秦之旧籍。

此外尚有反对功利而不属理学范围之守旧思想，以及另辟宗风意近“纵横”之蜀学，凡此皆支流别派，虽未足代表时代精神，而亦具重要之意义。

第二节：李觏

李觏（1009-1059），字泰伯，建昌军南城人。

两宋之功利思想虽以王安石为中坚，而致用之风气则欧阳修倡之于先，李觏广之于后。

其讥弹宋初儒者参合佛老，极研心性，放言象数之学风，尤为直率中肯。

李氏明六经不离致用，大阐功利以矫俗儒。理学家以天理压人欲，然人生而有欲，非利无以养之。

后世儒者多严王霸之辩，而宋之理学家尤斤斤致意于此。李氏乃立论平反，为霸政作辩护。李氏不仅辩霸政为可取，又尝探究昔人谬分王霸之失，而得其致误之所在：

1. 误定王霸之区别：王霸之分，系于君主之地位，而非由其政术有本质之差异。
2. 误认王政纯用仁义：王政并不纯于仁义，粹驳之分在乎功利之大小，而不在义利之比例。

李氏破毁俗儒之说，略如上述。其积极之建设理论，大旨为孟子之民本而参以荀子之礼治。此虽因袭前人，而其富有条理，注重实际之特色，则为前所罕有。

李氏认安民为君主之天职，亦即政治之目的。养民与否，可决君位之安危，亦可定君品之上下。生民至重，一夫可诛，则是富国强兵，兴利图霸之目的，皆在安民而不在尊君。

李氏论礼，大较合于荀卿。其主要相异之点在弃性恶而主性善，且以礼为仁义智信及乐刑政之总和。

礼为“圣人之法制”，则礼治者以法制治天下之谓。其思想虽不能全脱“人治”之羁绊，实颇倾向法治。此亦与理学家正心修身之论相背。

第三节：王安石

王安石（1021-1086），字介甫，抚州临川人。

宋人反新法者每斥王氏之学为申商之异端。其实安石乃“儒而有为者”，排斥老庄则有之，入于申商则未也。

王氏立言，殆以人生不能自治，必待君长制临之一假定为其出发点。朴散为器，因立长官，乃圣人无可避免之举动。有为之术，亦政治之本来面目。

虽然，圣人有为者，以礼乐刑政为常道，非有取于刑名法术也。

安石之异于俗儒者在其具“有为”之精神，复本此精神以讲求有为之方法，实行有为之政策。而此政策之表现即为熙宁之新法。王氏超迈俗儒，特点有二：

1. 其坚定积极之态度。
2. 其切实详尽之计画。

安石之治术有两端：

1. 新法基本之教育政策：安石以变法救贫弱，虽注重制度，而始终认人才为根本；其理想之教育制度，为封建天下之庠序学校，方针则为培养致用之人才。
2. 新法主干之理财政策：新法之最后目的虽在立富强之基以御外侮，而理财为养民之要图，亦即富强之根本；青苗、均输、市易、农田水利诸制皆以增加生产、减轻负担、抑制豪强为目的。

新法之内容，以现代之眼光论之，容有不尽合用之处。至其裁抑豪强之政策，则原则上无可訾议。其所以终难施行者：

1. 其精神与中国传统之放任习惯相反。
2. 大违士大夫既得之利益。
3. 有统制之政策，而无适当之人才与机构以推行之。
4. 君臣主张尚未完全一致：神宗较注意于攘外，急于求功；安石较注意于安内，从根本着手。

第四节：陈亮

北宋之功利思想以江西为中心，南宋则以浙江为中心，而又有所谓金华、永嘉、永康诸派。其中较著者为唐仲友、吕祖谦、薛季宣、陈傅良、陈亮、叶适数人。陈亮“谈论古今，说王说霸”。叶适与朱陆相抗，集功利思想之大成。

陈亮（1143-1194），字同甫，永康人。

陈氏虽大为理学家所厌恶，然其政治思想之最后根据实为孟子得乎丘民为天子之学说。天下为公，实有二义：

1. 制位之公：民推则公之纯，世袭则私之至。
2. 目的之公：制位无论公私，本利民之心以为政，则亦吻合于天下为公之大义，此则治国之根本，不容有分毫之减削。

持此目的上公私之义以论前世之政治，则王者大公之极，霸者公而未尽。二者只有程度之差，非性质上根本不同也。理学家之误解，由于固执天理人欲之辨，且深信天理必须离人欲以运行，其根本上为不足凭据之偏见。

朱子谓汉唐专以人欲行，是承认私心可以长世，不啻为暴君壮胆。陈氏则坚持公心为立国之要素，虽汉唐之主亦能具之。表面上似降低论政之标准，实际上则提高君主之理想也。

理学家认尧舜汤武皆纯任大理，此不过因袭前人之幻想而小易其词，初不必有事实之根据。陈氏乃揭发之，以为既为生人，必有人欲。王霸之辨不在理欲，汉唐之义皆由利民，则凡欲治国永世者惟当讲求实施利民之术，而不必耗心力于一性命之空谈。

其所陈治术，条理不密，有两端足资一述：

1. 反对宋代之中央集权制度。
2. 反对苟安之和议。

第五节：叶适

叶适（1150—1223），字正则，号水心，永嘉人。

全祖望谓“永嘉功利之说，至水心始一洗之”；其实水心重实用而言功利，与李觏、陈亮等固根本契合。自叶氏观之，六经皆致用之学，离安民治国而言道，乃圣人之所不取。

叶氏自信之笃，虽孟子与董生亦加以驳斥。然水心政治哲学之基本原则，实与孟子“仁政”之旨相合。

水心最大之贡献，不在重伸民本古义于专制之世，而在对政治机构作精密切实之讨论。

叶氏谓君主之“势”乃治天下之关键，势一于君则天下治，势分于下则国乱君危。

水心所谓治势，实为君主专制之命脉。国本既立，叶氏乃进论治国之法制，此为其思想中精华之所在：

1. 制度必为体用相应之系统：秦汉以来，论政治制度者多高谈封建郡县之得失，王霸德力之短长。水心始一变其习，独致意于政制之体系，而不空言其抽象之是非。以今语解之，封建郡县者政体也。法度者依据政体之精神，适合其需要之律令政事也。封建之王，郡县之霸，体用相应，事不同而皆能为治。
2. 立制当遍考古人之成法：人主凭私意以定制，其弊为漫无客观之根据；惟有参考前人之经验，以决定今日之去取。历史之事实虽古今不同，而政治之基本原理则大体无异。参按前世制度运用之情形，可以知今日立制当取之趋向。其说略似欧人所谓历史比较方法，与中国儒家法古之主张迥别。

持此以论宋制，则知其枝枝节节以矫唐末五代之失，大背所定之原理。

水心对于政制之积极主张，约言之，为折衷封建、郡县之调和论。观古救今，取长舍短，惟有行“内柔外坚”之分权郡县制。

前人固不乏抨击专制之议论，然大都着眼于君主之淫暴，政事之苛烦，民生之疾苦。至水心始专就制度以言之，而发现专制之根本困难在于集权过度。此病不除，虽有仁君贤臣亦不能致天下于安定。其重视制度之意，为前人所未有。

第十五章：元祐党人及理学家之政论

第一节：司马光

司马光（1019-1086），字君实，陕州夏县人。

史称光于学无所不通，然其政治思想大体蹈袭前人，缺乏系统。姑述其尊君与立治之主张：

1. 尊君：司马氏生宋代专制政体发展近于完成之时，故“民为贵”之古义已非所能喻，而颇致意于阐明君臣之名分。尊君之极，甚至以专制天下集权之眼光解释封建天下分权之政治。
2. 立治：光既以仁义为治国必要之条件，故其论治术亦不出传统儒家思想之范围，宜其与王氏新法相水火。理财不免夺民入官，远不如节用以积余财。

司马氏不徒因袭儒家仁义之说，其思想实曾深受道家之影响。

第二节：苏洵、苏轼及苏辙

三人之思想不尽相同，一并述之仅为便利。

苏洵（1009-1066）字明允，眉州眉山人。苏轼（1037-1101），字子瞻。苏辙（1039-1112），字子由。

三苏中以老苏之思想较有精彩。《六经论》就人类之心理以解释政治之作用，虽不免偶有牵强之处，尚不失为创新之学说。

洵假定人类有惜生、好逸、安常、知耻、畏神、慕色、愤怒诸情，而以儒家之礼乐诗易，为利用诸情以控制社会行为之工具。圣人利用人类安常与知耻之天性，使蚩蚩之民能尊尊亲亲而极礼之用。

礼为控制人类行为，维持社会秩序之基本工具。然而“礼之始作也，难而易行，既行也易而难久”，故必须用三术以辅助之：

1. 《易》：利用宗教以巩固政治之力量。
2. 乐：礼之所以能治人者，以天下信圣人之言耳；及不信其言，则圣人不能维礼之用而必求助于乐。
3. 《诗》：人有天赋之情欲，遏抑而无所发泄，则必弃礼坏防以至于乱；诗之教不使入之情至于不胜也。

礼制行而《易》、《乐》、《诗》三者辅之，此可以致人民于安定，而不能止风俗之变革。圣人知世道必变，故因其变以立治。于是制度文物，古今递异，一往而不可复返。

苏轼才名冠绝一时。然其政治思想则不逮其父之精彩，而较近于守旧。制度仪文不起于初民之相杀，而起于制作已兴，欲求既盛之后。子瞻假定人性本善，道德乃本性之流露，政治矫后天之浇薄。道德与政治相辅以行，然后治道大备。

子瞻论政之观点既根本合于传统儒家，故于李、王一派之功利思想亦每加驳斥。轼言愤激，似由针对时事，以致有失中和，其意未必果奉孟氏儒学之正统。故其攻击法家，反对专制之言亦因人以施，不能先后一贯。

苏轼反对新法，甚为坚决。其中惟论科举之言，尚含真理，似可供后世参考。轼以为社会纷乱之直接原因，在盗贼与小人之群起，而才能出众之小人尤为可畏。进士之第不过人主笼络英雄之一法。或试以策论，或取其诗赋，固无关于抡才之宏旨。

苏辙之思想，视其兄尤乏统系。综辙攻击新法之论，要者似有四端：

1. 为政在顺人心，不可强人所不欲。
2. 为国者当任贫富之自然不均，不可加以干涉。
3. 君子儒重仁义，不求功利。
4. 子由依傍尧舜孔子以立言，而又不主张追仿三代之制，以复古抗王氏之变法。盖古今之风俗制度互异，用于古者未必能行于今。

第三节：邵雍

宋代之理学家，就其渊源论，有援道入儒及援佛入儒之两潮流。邵雍与周敦颐乃前者最重要之代表。

邵雍（1011-1077），字尧夫。

邵氏象数之学近承道教，远宗“纬书”，而“易纬”尤其主要之根据。邵氏以“太极”、“动静”、“阴阳”说明宇宙万物生成变化盈虚循环之理，而以六十四卦表示宇宙万物演变之程序。《皇极经世》据此理论为人类所生之世界定一消长生灭之年谱：

政体	天时	经书	职业	德性	国命
三皇	春 作用生 气候温	易	士	仁	正命 “因而因” 天与
五帝	夏 长燠	书	农	礼	受命 “因而革” 人归
三王	秋 收凄	诗	工	义	改命 “革而因” 征诛
五伯	冬 藏冽	春秋	商	智	摄命 “革而革” 臣行君事

邵氏象数政治哲学之大概，貌似富有条理，而实牵强附会，甚至毫无意义。程颐讥为“空中楼阁”，决非苛论。

虽然，吾人若置邵氏象数哲学之“空中楼阁”不论，而一察其思想之倾向，则其“元会运世”之宇宙消长论，邵视《论衡》之悲观政论更进一步。一元既终，虽另有一元继起，然综计十二万九千六百年之中，治世不及十分之一。故后人于三代之下企望太平，不啻守株待兔。由此观之，《皇极经世》之历史哲学，诚《论衡》以后对于专制政体最彻底而最微婉之批评矣。

第四节：二程与朱陆

两宋理学家之政治思想多零碎陈腐，邵雍以外其足供一述者，程颐、程颢、朱熹与陆九渊诸人为最要。二程分别开创朱陆之派。朱集理学之大成，陆则心学之始祖。

程颢（1032-1085），字伯淳，世称明道先生，洛阳人。颢弟颐（1033-1107），字正叔，世称伊川先生。朱熹（1130-1200），字元晦，一字仲晦。陆九渊（1139-1193）字子静，学者称象山先生。

理学家哲学思想之内容互殊，而其政论则多相近。约言之，皆以仁道为政治之根本，而以正心诚意为治术之先图。

明道、象山均袭张载“仁”之宇宙人生观以论治。立教为政治之主要功用，养生则君长无可避免之责任。

伊川、紫阳论天理，与明道、象山显不相同。一物有一理，此理自然长存，人不能影响。天地为人类修身之准则，亦为政治生活之准则。天理治道长存，道不行者，“道未尝息而人自息之”，故人君求治，必先求此长存之道。伊川、考亭均以“穷理”为见道之方。

程朱之政治哲学大体上以《大学》为根据。表面视之，固远承先秦儒学之正统。然就历史背景论，则程朱之言正心修身，又与孔孟之意义有异：

1. 孔孟思想以封建宗法为对象，世卿宗子既为统治阶级之重心，君长之德行自可成为维系人心、安定社会之重要力量。

2. 秦汉以后千五百年间“尧舜二王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”，此乃历史之逻辑使然。宋儒不明此理而欲障川东流，期尧舜之心传于专制政体发展垂成之际，乃不切实用之高谈。

就具体之治术而言，理学家政论亦为儒学余波。张载、二程、胡宏等均力主恢复二代之政治，而以井田封建为其主要之基础。

就两宋之历史环境言，理学家主张，复行井田封建固有其实际上之意义。井田者欲救贫富不均之失，封建者欲矫中央集权之弊。凡此皆与功利派不谋而偶合。

虽然，宋之理学家非尽主张制度复古也。考亭朱氏即为最重要之例外。朱子虽信天下有不可泯灭之道，而不主古今必循一定之制。

朱子所拟改革之方案以变科举、均田产、振纲纪、罢和议数事为最要，其政术不可与寻常理学家并论。

第五节：《忠经》

《忠经》一书殆足为专制天下最乐观之理想，与理学家之责难于君，功利派之欲振贫弱者咸异其趣。此书旧题汉马融撰，郑玄注，近世学者一致断为伪托。

忠之观念，在中国政治思想中出现颇早忠之古义为竭诚尽己以与人，君臣父子之间皆可交互通行，初不限于下之事上。

《忠经》作者略本古义而引布推演之，忠遂成为宇宙之大道，人伦之通则。就人伦中每一分子言之，则上至天子，下逮自姓，无不依其地位职守而各有其忠。全国上下各尽其忠，则“淳化行”而天下治矣。

虽然，《忠经》言忠，与古义究非尽合，而有根本不同之处。古人言忠不专指臣下之竭诚奉上。《忠经》虽亦遍论君臣之忠，然其最后之归宿为尊君，其中心之枢纽为君德，不合交互通行之古义。

第三编：专制天下之政治思想——转变时期（上）

第十六章：明代专制思想之反动与余波

第一节：刘基

自秦汉以来，专制天下之政治思想，一脉流传。千余年中，虽间受攻击，而根本未能动摇。盖辗转于君主政体之下而无民治之经验，故“专制”之思想不能打破。局促于小九州之中而无国际之往来，则“天下”之观念不能放弃。积之既久，不独现代民权、民族之新学说横遭阻碍，不得萌芽，甚至先秦固有之贵民攘夷思想亦渐趋隐微，不复得为显学。

明代政论特点之一，即为注意于民本、民族之观念，上复先秦古学，下开近世风气。明初之刘基、方孝孺，与明末清初之黄宗羲、王夫之分别代表此两种趋势，皆对专制天下之弊政加以严重攻击。

然而此数人之学术既仍本之儒家，而明代一般之儒者更不能脱专制天下之结习。就大体言，明代儒学仅为转变时期之前夕思想，不足以预于转变潮流之本身也。

刘基，字伯温。生当元季，目睹政荒民困之事实，其立言远承孟子之坠绪，而深切愤激直可与林慎思先后呼应。然林氏只论人事，刘氏兼明天人，似尤与孟子相近。

刘氏以“天”为政权最后之根据。然其论天人关系，则一扫阴阳家之说而徘徊于主宰与自然二观念之间。刘氏以天为有气质之病，而信人力可以助天之未能。若遭遇昏主暴君，则疾不可治而反以加重。

虽然，此就天气质之变态言之耳。就其本心之常态言，则圣人非善医而实“善盗”。所谓盗者，乃潜取而非窃夺。天不言，圣人代行其事，迹近专擅，故名之盗。论其效用，则善盗之圣人，本天理物情以行之，赞成化育，功德显明。虽加盗名，实不为罪。若虚耗天生，无益万类，则真为盗贼，与圣人参天地以为四海之君者不可同日而语。

就天之心与理言，则圣人执用其权力，就天之气质言，则圣人医治其疾病。刘氏此说与传统儒家思想以天为纯然主动，人为纯然受动者，固已显有区别。而其否认天谴，尤与董仲舒以来之天人学说相歧。此天工人代说逻辑上之必然结论，亦天权说理论上之一进步也。

天人关系既明，吾人可略述刘氏之民本思想。此则悉守孟子遗教而深致讥于元季之苛政。刘氏认定政治之惟一目的在立君以养民，而养民之要务在“聚欲去其恶”。若病民以奉君，或泄沓以从事，则人心离散，君位动摇。

当注意，刘氏所言皆据民本之旨以明革命大义，而始终未尝一及种族夷夏之辩。刘氏虽深讥蒙古政府之腐败，然其讥之者以其为无道之政府，非以其为异族之政府。

第二节：方孝孺

方孝孺（1357-1402），字希直，一字希古。

刘基论政舍民族而专阐民本，方孝信则兼明二义，而其攘夷言论之激扬深切，殆为前此之所未有。

方氏于理学宗传之中虽纯居继述之地位，其政治思想则不乏创新之特见，约有四端：

1. 政治源起。
2. 君主职务。
3. 宗法井田。
4. 民族思想。

方氏认定人类生而有自然之不平等。政治之功用在于补救不平等之困难，使人人得遂其生。君师之立所以济自然之不平，然其为用则又在乎设人为之不平等，以节制情欲，维持伦序。人为之不平等足以救自然不平等之失，其本身未尝无自然之依据，而尽出于圣人之矫揉造作。

就政治之作用言，方氏虽以不平为要旨，而就政治之目的言，则方氏立论一承孟子贵民之教，认定君位以君职而尊，非本身有可贵之性。君职在于养民，且有二术：

1. 用天之所以产养天民。
2. 使民安生复性，然后治之。

言仁者必有仁政，而义与礼乐亦各有其政。其条目虽繁，而要以宗法井田二者为主干。其虽为废弃已久三代之古制，而方氏坚信其可以复行于明初人口稀少之时。方氏乡族制度欲凭全体乡民自动之力量，以推进有关政教之重要事务，较吕氏《乡约》在原则上更近于近代之地方自治。考方氏所以得有此见解者，似由其对于专制政府之失望。虽然，其非完全自治，亦非真正民主。

《春秋》夷夏论之古义，至明初复燃，而方氏始光大之者也。明以前，中国两经大规模之外族侵略或征服（北朝与蒙元），而儒家少有申明膺攘之义者。朱元璋《谕中原檄》为中国最先表现之民族国家观念。方氏承檄文之意而引申之，而附其说于其历史正统之讨论：“附统”去“正统”未远，而“变统”当贱视；取位之标准乃君臣之分与华夷之别。其民族思想之透辟，前所鲜见。

第三节：张居正

若以刘、方代表专制思想之反动，则张居正之尊主定国殆为专制思想之余波。

张居正（1525-1582），字叔太，号太岳。

张氏乃实行者而非思想家。然其立论每有特见，非一般儒者或理学家所能范围。

张氏论学，揭致用之标的而寓尊君之宗旨。有似宋代之功利，思想而不尽同。陈亮等视心性之学为无用，张氏则欲兼性命、经济而用之。

张氏以为今王之政令，即学术之指归。若于此外别立门户，斯为离经叛道。故教育政策有三端：

1. 抑异学。
2. 禁私学。
3. 不许生员干政。

张氏之教育政策虽以建立国学为目的，而其论据实假定国家政令具有绝对之价值，初不必问政令之内容是否合于最完善之标准。于是学术之本身，不复具有绝对之价值。

然而按实际之结果，则张氏既不能消除纷紊之学风，亦未尝培成忠朴之士气。徒使倔强者愈趋于反抗，猖黠者逢迎以取利禄。士风更下，元气大伤。此则专制政术本身内在之缺点，其咎不当由张氏独任矣。

张氏论学之要义，略如上述。其论政之宗旨，殆可以“刚”一字括之。其为政“以尊主威，定国是，振纪纲，剔瑕蠹为务”。虽然，张氏治体用刚之说固与鞅、斯有显然之区别，张氏欲矫泄沓之失而未尝有意于苛刻。其虽以专制为必要之手段，其论政治之目的则仍守儒家民本之旨。

第四节：吕坤

吕坤（1536-1618），字叔简，号心吾。

刘、方针对亡元苛政而阐贵民之旨，张氏针对晚明弊政而为专制张目。吕坤则折中二者之间，兼采尊君贵民而无取于刚严有为之治。就大体言之，其思想虽趋于乐观，而亦隐含对君主专制失望之意，于诸人外别树一帜。

吕氏论学，一本致用之宗旨。一切性命、天人微窃之说，无补“国家之存亡、万姓之生死、身心之邪正”者，皆认为非学者所当究。

致用为学者之天职，而伦常又为处世之纲纪。君父之尊尤当重视。然吕氏尊君之论未尝离贵民而独立。民以君尊而定，君以定民得尊。定民为目的，尊君为手段。君威与民命，非相反而实相关。

吕氏又以“势利”解释君民之关系，此则近乎叶水心“势治”之论条理较为完密。操“势利”之术有五：

1. 以势制利。
2. 势利分享。
3. 揽势必专。
4. 分利必均。
5. 君不专利。

“势在上，利在下”，此古代君治民享，仁惠专制理想之另一表现而已。然而吕氏深知徒用高压政策不足以为治，故反复重申孟子顺民之古义以为专制君主之棒喝。

吕氏生当张居正厉行“刚”治之时而发为顺民之论，其反对专制之意，极为显而易见。又吕氏论学，虽主致用而其最后之政治理想则为无为而治。此尤足表现其反对专制之态度。

吕氏倾向于认历史为退化之过程，而以天道气运说明其必然性。吕氏九天之说有似邵雍之《皇极经世》，而实不相同。邵氏之说为彻底悲观之宿命论；吕氏虽亦倾向于悲观，置盛世于以往，然犹信人力可以回天：专制天下昏君乱臣所散播之种种罪恶，种种痛苦，圣人可以洗荡廓清之。

吕氏为一实践之政治家，其论治术颇多具体扼要之言。其民务与“乡甲约”按养、教、治三事规划条目，而“乡甲约”合乡约、保甲为一，更为前此所未有。

第十七章：王守仁与李贽

第一节：王守仁

王守仁（1472-1529），字伯安，学者称阳明先生。

昔孟子谓人皆有不忍人之心，而即以此心为仁政之动力。阳明之政治哲学亦以仁心为本，而参以《大学》之明德亲民。仁之本心，施于政事，则为明德亲民。二者体用可分而实为一事。

王氏虽推崇唐虞三代之理想，以为非后世“霸术”所及，然其所重视者乃心术而非制度。故三代之治虽美，后君当法其道而不可拘守其制。若心存功利，徒仿行迹，貌似儒学，而实已流于霸术矣。

阳明之论治术似少新意。其最可注意者，为近于近世地方自治制度之乡约、社学、保甲诸法。其南赣乡约则为明代乡约之肇始，内容详密，为人称道，约有四端：

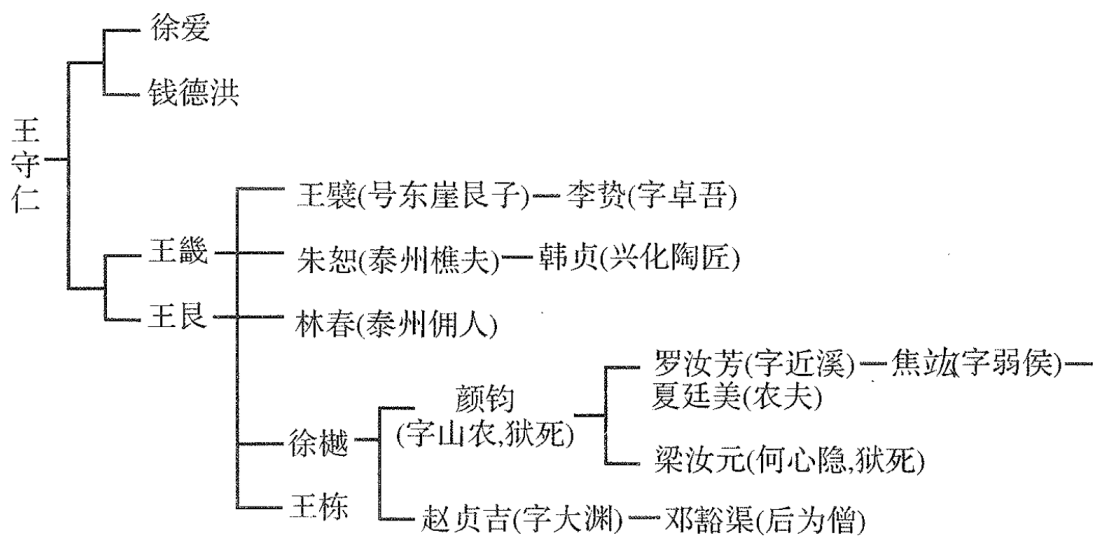
1. 约中职员出于约众之推选。
2. 约众赴会为不可规避之义务。
3. 约长会同约众得调解民事之争讼。
4. 约长于开会时询约众之公意以彰善纠过。

阳明论政，大略以《孟子》、《礼运》为蓝本。虽足针砭专制，究非真出新创。

至其论学，则一扫乡愿之习，直欲与西汉以来之儒家正统思想挑战。盖儒学经武帝之推尊，遂为思想正统。中间虽受挫折，大体固占上风。至宋元之世，儒学化为理学，理学又专尚程朱。意窃佛老而语宗孔孟，辩入毫芒而本实因袭。末学弊极，浸至是非以孔子为权衡，纲常致个人于桎梏。迁延至明，殆已趋于僵化。于是陈白沙破朱学之落篱，求至道于己心。阳明继起，乃明揭思想解放之赤帜，发为学贵自得之论。

吾心能得道学之公，以为是非之权衡，以其能“致良知”故。人心之本体即是明德。私欲障碍则本体丧失。圣贤庸愚，同具此心。苟能致知，皆能明德。良知致人于平等，亦即使之得自由。人求得心，则一切外在之标准悉丧失其威权，而言语行为皆纯由个人自决。

良知学说似远承孟子，而含有打破偶像，摇动传统思想权威之倾向。至其门人王畿（1498-1583，字汝中，别字龙溪）、王艮（1483-1541，字汝止，号心斋）诸人，变本加厉，遂成更进一步之解放思想。王艮尤为左翼王学之宗师，王门出身平民者多受其教。王门传授略如下表：



心斋之政治哲学，大体上守阳明师法，尚无过激之论。再传之后，乃流于诡怪猖狂，引起士大夫之嫉视。然而心斋及其弟子本孔子“有教无类”、阳明良知平等之义，广教下层社会人士，其精神不仅有合佛家之普度众生，实略近现代之民众教育，其事之盛，乃秦汉以来所未睹。此亦王学打破传统之一端也。盖张居正等毁书院禁私学之动机既为巩固专制政权，则王门之布教平民，不啻无意中向专制作微妙之攻击。及李贽受王龙溪、罗近溪、何心隐、焦弱侯诸人之影响以立言，乃蔚为明代空前之解放思想。

第二节：李贽

李贽（1527-1602），号卓吾，又宏甫，初名载贽，号温陵居士，晚号龙湖叟。

李氏思想之形成，兼受其个人天性及社会环境之影响。李氏为一个性甚强，感情奔放之人。生当晚明专制政府恶化之时，上则权臣逆阉专国，下则科举道学坏才。愤世嫉俗，养成满腔郁勃不平之气；王学左翼之“禅狂”又有反抗束缚之倾向，复与李氏之个性相投。

卓吾多为激烈之言论，然其最起当时士大夫之反感者殆无过其反程朱理学之宇宙观、人生观与社会观。南宋理学有数特点：

1. 究天人性命之理。
2. 明天理人欲之别。
3. 严王霸义利之辨。
4. 谨君子小人之防。
5. 重三纲五常之教。

凡此五端，悉受李氏攻击。

李氏论学，以当前实际之经验为依据，不喜一切抽象之玄谈。于是天理人欲之区分不能成立，而君子小人之判别亦随之失其根据。

理学家所谓君子者必不言功利，所谓小人者必不务道德。此种见解传播既久遂生两大悲果：

1. 无用之儒臣。

第三节：西学之初来与失败

吾人前谓明代刘、方、王、李诸家乃转变时期之前夕思想。盖此数人虽大倡民本、民族之说，以与异族政权及专制政治相抗，然其基本之观点与原则，仍有意无意间承袭传统思想之旧。故虽知贵民而未臻民主之观念，虽重民族而未具族国之观念。易词言之，明代最激烈最前进之政论，仍不能超越“专制天下”之范围，以达于“近代国家”之境界。

天主教士利玛窦至北京，西方之宗教学术始大量输入中土，为一部分士大夫所接受。于是东西文化首次为大规模之接触，而中国政治思想，以受此外来之刺激，亦遂有彻底转变之可能。

明末清初教士远来中土之主要目的为传教。其手段为以西洋之学术歆动士大夫。彼侪殆恐人文科学不易动华人之听，故颇致力于传播自然科学之知识。无论其用心何在，其所赐诚厚，而中国之机会亦至佳矣。所可惜者当时国人识见未真，于近代西洋文化之根本精神未有领会：

1. 接受此文化者每买椟还珠，或仅取其中古精神之宗教信仰，或徒好其科学枝节之历法炮术。
2. 反对之者尤不免故步自封，或据孔教以排天主，或尊释迦以拒耶稣，甚至于墨守旧日历法以攻测天新术。

于是新文化种子无由萌长。明末清初西学之失败，实使中国近代化之时期迟误逾二百年。

第十八章：明末清初之反专制思想

第一节：专制之覆辙

晚明重蹈蒙古专制苛政之覆辙，约有四端：

1. 吏事之弊。
2. 兵制之弊。
3. 开矿之弊。
4. 田赋之弊。

究其病源，实在于君主专制之一事。

明初刘、方所代表民本、民族思想两大潮流，后者以蒙古倾覆而暂失实际之意义，前者以专制存在而仍为空洞之理想。满洲入主，重建统制华夏之专制政权，前代遗民怀种族之奇耻，究兴亡之要因，于是排斥夷狄，批评专制，明初民本、民族之两大思想潮流，又重现于清朝之初叶。

第二节：黄宗羲

清初民本思想之主要代表当推余姚黄宗羲。黄宗羲（1610-1695），字太冲，人称梨洲先生。

梨洲出于蕺山之门。然其治学兼通经史艺数，合心性事功而为一，非阳明学派所能范围。梨洲不汲汲于致用，其《待访录》所陈之政治理想为其学术中最精彩之一部分。

《待访录》之最高原理出于《孟子》之“贵民”与《礼运》之“天下为公”。其政治哲学之大要在阐明立君所以为民与君臣乃人民公仆之二义。

古今为君者之观点不同，古以得君而利者今乃因以致祸。人君以利民为职分。能尽职者民从之，不能尽者民叛之。人君不明乎为君之职分，不徒害及百姓，终亦自祸其家，两败俱伤。梨洲于君主专制政体有此悲观之结论，其意义重大远过于鲍敬言《无能子》等之“无君”。

君民之关系既明，梨洲乃进论君臣之关系。其立言亦悉依《孟子》，一扫专制天下“君为臣纲”之传统思想。世俗之事君者误认臣乃为君而设，不问君尽职与否，而惟从其所命，不问百姓之安危，而惟求君位之巩固。揆之古义，允为不臣之尤。

梨洲深察三代以下乱多治少之故，认定君职不明，天下为私，乃其最后之症结。秦汉以来制度之坏，其病源亦在于此。

世俗有流行之谬说二事：

1. 法祖之谬说。
2. 治人之谬说。

梨洲变法之建议可分为国体、官制、学校、选举、兵制、田制、财计诸端。梨洲既深恶秦以后之专制政治，故其论国体，势必倾向于封建之分治。然封建既不可尽复，梨洲乃折衷于封建郡县二者之间，主张行唐代方镇之制。

梨洲论官制，注意于宰相、胥吏及奄宦之三事，而亦皆针对明代专制末流之弊。明太祖罢相之害，本身不小，复与阉宦之害相推助而为祸益烈。官制之坏，上由奄人而下则出于胥吏。梨洲认胥吏有四害，而其最大者殆为弄法与据位之两端。

梨洲反对专制之意，于其论学校、选举中尤为明显。学校之用不仅在于养士，亦在于培养健全之舆论，监督批评政府。学校作育人材之目的可从教学及选举两方面达之。教育之内容当限于五经、兵法、历算、医、财等有用之科目。学校既有真才，则科举之积弊亦得因以大体革除，稍加改良，亦不失为一取士之良法。其论田制、兵制似带有复古封建之意味，而实亦针对明代事实而发。

梨洲贵民之政治哲学，首尾贯通，本末具备，为前此之所罕觐，不啻向专制天下之制度作正面之攻击。然细绎《待访录》，则觉梨洲虽反对专制，而未能冲破君主政体之范围，仍蹈袭孟子之故辙；其身躬与反清复明之运动，而于民族大义则未有坚确之认识。

第三节：唐甄

梨洲重民本而轻种族，唐甄（1630-1704）推广其风，仕于清廷而大倡养民之说。甄原名大陶，字铸万，号圃亭。

唐氏之学直宗阳明，远承孟子其论学以致用为归，而论治则以养民为主。汉儒有明道不计功之理想，宋儒以精研心性为学问，唐氏皆加驳斥。

《潜书》论治，虽饶至理，以乏创见，惟其养民之宗旨与黄梨洲相发明，足觐一时之思想趋势。

民之乱也，其责不在民之好乱而实由于上之失养。推其失养之因又在乎君臣之不职。

贪吏之害，人皆知之。其有身不必有攘民之行而心不免于忘民者，为数尤众，而反为论政者所忽视。是又不可不加以纠控者也。

官不能治，非官之罪也。探本穷源，其病根实在君主专制政体之本身。治天下者惟君，乱天下者惟君。如欲于制度本身之外，追究君主个人之责任，则三代以下开国之君决不能免残贼之罪名。所可叹者，帝王之贼，其罪綦明，而究不得致诛也。

第四节：顾炎武

顾炎武（1613-1682），字宁人，初名继绅，后更名绛，明亡后始名炎武。

黄顾二家同主学以致用，而其思想之根本态度有异。梨洲受王学之影响，亭林并朱陆亦隐加抨击。两家同为道学之反动，而后者更为彻底。二家并生明清之际，处相同历史环境之中，故其政论亦复大体相近。然梨洲由民本之义以攻击君主专制，亭林求矫正过度集权之流弊，而无取于贵民之说。

亭林反对专制集权之主张，大旨略似梨洲之论方镇。亭林认封建制度乃古代圣人公天下之大法。然时势既殊，分国之制随以消灭。封建郡县行之既久，各有其弊。封建尾大不掉之弊，前人言之已详；郡县过度集权之弊，则至南宋始为叶水心等所指陈。封建今不可复，“寓封建于郡县之中，而天下治矣”，应使地方官吏“分天子之权以各治其事”：

1. 尊令长之秩而与以生财治人辟属之权。
2. 慎令长之选而奖以世官之任。
3. 罢监司而设郡守与巡方御史。

亭林以县为地方政府之单位，然又恐县令过度集权，而欲于一县之内行分权之制以济之。其对地方政治与农村生活之重视，殆为前人所未及。其反对集权之深意又可于其提倡宗法与封驳二制见之。

专制之弊，又不仅生于过度之集权。繁琐之法，乃专制天下不能为治之一重要症结。专制之君欲密法网以自固，而反因之以召祸。

观亭林反专制之论，大体呼应梨洲，互相发明。然梨洲申民本而重舆论，亭林则恶晚明士风之嚣张而欲痛加抑制。此则似为两家相异之一大端。

亭林论政颇重正风俗、养人材之二事，而深斥明代科举，以为败坏人材，甚于始皇之焚书坑儒。科举所培养之生员，为害有四端：

1. 乱政。
2. 困民。
3. 结门户。
4. 坏人材。

梨洲重视士人，欲令天下政事之是非，决于京师郡县学校之公论；今亭林痛斥生员而欲加以缩减废除，其主张不啻与梨洲背道而驰。

然而吾人略加辨剖，即知两家立论之相异，实不如初睹之明显。盖梨洲所欲倚为天下正论之机关者，非寻常场屋中之生员，而为曾经改革之学校；亭林所斥责者乃乱政败俗之生员，而非士大夫之清言正义。一注目于理想中学校之功用，一致意于事实上生员之缺点。非两家对于士大夫在政治上之地位，有根本不同之见解也。

第十九章：王夫之

第一节：制度论

王夫之（1619-1692），字而农，号薑斋，学者称船山先生。

船山思想上最大之贡献，为其毫不妥协之民族观。其论政治制度，纯以历史眼光为判断，亦多精辟之处。船山所提出制度之原理有二：

1. 法制随时代以演变。
2. 一代之法制自成一整个之体系。

传统儒家每喜言法古。船山一反其说，认定势理相随，变而益进，乃人类社会生活之必然趋势。世儒每以破坏三代古法之罪归之秦政，不知封建之终究演变而为郡县，乃势理之必然，而亦政治之进步。

船山不徒一扫秦汉以后“两端争胜”之说，即黄、顾所言亦当在攻排之列。梨洲欲复方镇，亭林欲寓封建于郡县之中，虽明知封建不能复行，而均主张修改郡县之制，使与封建相近。船山独认郡县为中国政治演变之必然结果，不容后人为任意之取舍。黄、顾深惩宋明专制之弊，船山立论则不专对一时一代之得失而着眼于政治进化之客观事实。前者乃改造家之主张，后者则近乎科学家或历史家之案语。吾国往昔不乏改造之思想家而较少纯粹之学者。准此而论，船山学术，似尤在黄、顾之上。

船山虽反对一切守旧复古之政策，认为制度宜适时应世，而大体倾向于重视历史之演变，反对人为之因革。势也理也皆出乎天，而非人类所能任意操纵。一切因循墨守，躁进纷更之政策，皆当摒弃。

船山论制度之第二要义为一代之法自成系统，不容割取片段而能施行见效。本此原则以论历代政制，船山每得迥不犹人之卓见。姑举选举、井田、兵农三事以概其余：

1. 论者或以为不如三代、两汉乡举里选之能得人。船山辟之，以为法无有不得，亦无有不失。选举乃封建天下政治体系中不可分之一体，断不能行于郡县天下。
2. 三代井田赋税之制为后儒所称颂，船山亦以为不可复行于封建既废之郡县天下。均田、限田亦不可行。郡县天下法度之根本精神为自私，为不平等。限田以均公为目的，断然不能与之相合。勉强行之且为民害。
3. 三代寓兵于农，文武合一，大为后儒所称许。三代之后，战术已精，杀伐渐烈，为兵者须具有专门之训练与特殊之性格，断非一般农民所能胜任，兵农两分，不可复合。

船山论制度之言，卓绝精辟，不蹈袭，不凿空，就事实以立原理，通古今而权得失。其态度之谨严，眼光之敏锐，二千年中，殆鲜有其匹。即使船山立言，仅止于此，已足自成一家而丝毫不愧矣。

第二节：民族思想

船山认定种族之自存自固，乃自然界之普遍规律。政治组织之基本作用，即在于保类而卫群。

立君所以卫群，则当坚持一族之政权，必由本族之君自掌，而断不容异族之侵僭。易词言之，一切国家，皆当为民族国家，一切异族之政权皆大背纪群之义。持此大义以论往史，得失昭然，是非可睹。

船山民族本位之政治观与历史观已多独到之论。至其抛弃传统思想中以文化为标准之民族观而注重种族之界限，尤为前人所罕发，足与近代民族主义相印证。

《春秋》公羊家以夷夏之区分，系于行动之文野。推之至极，则民族既依文化之高低以划界，种姓亦随文化之混同而相融。种界失其谨严，许衡之流遂得援用夏变夷之旨以屈膝于蒙古。船山乃就地理环境以解释种类之差别，而认文化上之差别生于种类上之差别。既非出武断之区分，则亦不容任意混合。否则大防自裂，祸乱随生矣。

中国不容夷狄之侵犯，其义有二：

1. 中国疆土之不可侵犯。
2. 中国文化之不容侵犯。

船山虽不以文化区分种姓之界限，然其论华夷畛域则随处明示贵华贱夷之态度。此不仅本诸群类自保之义，而亦缘船山认定中国之文化高尚优美，远非外族之所能及。

虽然，船山更有一石破天惊之论焉，则其谓文化有兴亡起伏之迹是也。船山以为今日中国之文化虽美，然推原邃古之时，逆想摧残之后，亦有沦湮隐灭可能。吾人殊不可过度自信或乐观。

夫文明不必永存于一地，中国亦有退为夷狄禽兽之可能。然就其思想之大体观之，船山迨不欲作消极之悲观，而希望君臣上下共本保类卫群之宗旨，兢兢业业，以维持神区之家法于勿坠。则船山所揭橥者不仅为二千年中最彻底之民族思想，亦为空前未有最积极之民族思想也。

第三节：吕留良与曾静

黄梨洲、顾亭林、王船山等所参加之覆清运动及所鼓吹之民族思想虽暂时归于失败，然其潜伏之影响则颇为深远。其及于平民者发为各地之秘密结社，酝酿推移，至太平天国而产生大规模之实际行动。其寄于士大夫者则大体上仍为文字宣传，吕留良、曾静等其尤著者也。

吕留良（1629-1683），字用晦，号晚村。曾静，号蒲潭，湖南人。晚村鼓吹民族思想之议论著作，闻而兴起者甚众。至雍正时，曾静及其门徒欲利用岳钟琪之兵力乘清室之内争以倾覆满洲之政权，然尽遭杀害，一切书籍悉与毁禁。震动一时之民族运动遂全归失败。

晚村不承认满洲之政权而望其颠覆之“悖乱”议论，非仅含有排满之情感，而实基于一贯之民族观念。

昔孔子许管仲不死子纠之难而称之，谓“微管仲吾其被发左衽矣”。晚村看此句，谓一部《春秋》大义，有大于君臣之伦者，何以后世多不能明？盖为制之弊政与陋儒之曲学皆足以害之。儒者沉溺于功利自私之专制政治中，遂亦一变孔孟家法而惟利是图。

专制政治败坏君臣之义，其祸害及于生民者固已甚大。而其流恶之极更至于泯灭夷夏之防，使中国之儒者自陷于被发左衽而不觉。后儒不明《春秋》，不述《孟子》，尊君好利过甚，竟至并异族之君而奴颜婢膝以事之。彼绝不自羞，而假借程朱之道统以为掩饰，遂资陆王攻击之口实。

明末清初之政论家，如黄梨洲源出王阳明，王船山私淑张横渠，顾亭林不守理学藩篱，而晚村独欲保全朱子，斤斤为之申辩。其原因似可有二：

1. 门户之见：晚村尊朱殆由于师友之传授陶镕。
2. 塞假借之门：陆陇其、李光地辈窃中国之道统以粉饰满洲，揆以《春秋》之义，晚村严朱学真伪之辨以隐斥之，使窃道统者无所施其伎俩。

曾静、严鸿逵、沈在宽等所言就今存文献观之，殆不能越出晚村思想之范围。

清世宗似深悟以思想战胜思想为有效之策略，故特赦曾静、张熙之罪而刊行《大义觉迷录》以驳斥吕留良等之议论，令曾静撰《归仁说》以自表其民族思想之错误。雍正七年九月上谕，最可为清廷反民族论之代表。析其要旨，共有四端：

1. 立君在德，不应有地域之歧视。
2. 文化有高下之分，道德无种族之别。
3. 君臣之义不可悖乱。
4. 覆满复明之运动缺乏根据。

稽其主要论据，不过牵附中国古代以文野分华夷之旧说与乎宋明理学家君臣纲常之牙慧。不特对春秋内外之义避而不谈，不足以折船山、晚村之所号召揭橥，即其所论诸端，亦多抵牾含混，不能自圆其说。

高宗甫立，未及改元，即杀害曾静、张熙，禁止《大义觉迷录》之流播。推其用意，殆亦知世宗理屈词穷，不欲其久布世间，授人口实。

第二十章：太平天国

第一节：政治思想之消沉

明末遗民，至康熙末年已先后殁亡，无复存者。久经清廷压制以后，不特民本、民族之观念失其光芒，即一般政论之兴趣亦渐趋冷淡。直至太平天国崛起，以灭清复汉，博爱平等之旨相号召，然后沉闷之局，为之一变。

清廷压制汉族之政策，目的在于消除反抗，摧抑士气，兼用积极笼络与消极压制之二重手段。前者备极巧妙，后者则颇为毒辣。笼络与压制兼施，收效至为可惊。

虽然，雍、乾、嘉、道之间，政论消沉而未尝完全断绝，士大夫中尚有一小部分胸有所见，不甘缄默，冒不测之祸而发为议论者。其中较著者有查嗣庭、陆生柟、方苞、杭世骏、汪缙、余廷灿、洪亮吉、包世臣、管同、龚自珍等诸人。综其所说，约可分为两类：

1. 抨击专制本身：或积极申民之贵，或消极抑君主之尊。如汪缙、余廷灿、陆生柟、方苞、龚自珍等。
2. 讥议时务：人数较多，所注目者亦不止一事。杭、洪等所言虽触犯忌讳因以获谴，而其内容实远不如包世臣、龚自珍显然主张变法者之彻底。

上列诸人之政论大约发于雍正初年至嘉庆末叶之百年间。今日观之，其内容虽少惊人之点，而在当时士气颓靡、思想消沉之环境中已属难能可贵，贤于颂誉献媚或缄默保身之流远矣。

吾人若取乾嘉名学者凌廷堪之言论以与陆、查相较，尤足见后者之尚有人心。凌氏论史，重治乱而轻种族，于异族政权每加拥护，异族功臣每加赞许，而六朝以后之汉族政权一致加以蔑视诋毁。凡此惊人之贱华贵夷论，清世宗《大义觉迷录》对之当犹有逊色。

然而专制压力能排除异已于一时，不能避免自身之崩溃。士大夫虽多受清廷之恫吓麻醉，而民间尚有未死之人心。满洲政府之发展至乾隆已盛极而衰。政污俗弊，国耗民穷。乾、嘉之思想消沉，不啻为二千年专制政治最后之回光返照也。

第二节：太平天国政治思想之背景

太平天国自洪秀全定都南京至城破自杀，虽仅有十余年之存在，而其在政治思想史上之意义，及其对近代政治史之实际影响，均颇为重大：

1. 太平天国以基督教义相号召，为中土第一次受外来文化激动而引起之思想革命。
2. 清廷经此严重打击，元气因以大伤。辛亥革命之成功，未始间接非受太平天国之赐。

虽然，太平天国之贡献多半在于消极之破坏。其在政治思想上积极之贡献，究竟甚微。

太平天国之背景有三端：

1. 广义言之，太平天国乃中国历史上习见“教匪”叛变之一例。以基督教之宗教信仰维系人心，虽内容颇异“白莲”、“闻香”、“天理”、“清水”，就其“神道设教”一端言，小异而大同也。

2. 洪秀全起兵后，“股匪”及会党多加入上帝会以求保护，三合会亦其中之一。三合会为清代之重要秘密结社，为清初明末遗民所组织，以反清复明为目的。洪氏又不欲墨守前规，以为“复明”之主张适用于康熙时代；至道光时代则当恢复汉土，开创新朝。
3. 太平天国之首领多出身中下层社会，学识欠缺。

太平天国运动乃一糅杂中西观念之反清运动。其多数首领以学识浅薄，故对于外来之基督教义与固有之中国文化均无深切之了解。于是学西洋而未得其富强立国之真谛，攻旧习而反醉心于君主政治之恶套。

就今存文献所载观之，太平天国政治思想之要点有三：

1. 反清复汉。
2. 奉天博爱。
3. 平等尚贤。

然洪氏等多不学无术，施行之际遂不免似是而非。始博大众之同情，终招中外之反感。太平军之无识，尤可于其不能放弃君主政治一事见之。天国建于法兰西革命六十二年之后，而犹未闻民族大义。此洪杨知识受其历史背景限制之又一例。

第三节：太平天国之政治理想

1. 反清复汉：太平天国含有民族革命之意义，洪氏之民族思想包含民族自主与国际平等之二义；然天国之激烈社会改造主张，难以收取人心，且以基督教之异邦宗教攻清政府之异族政权，不易自圆其说。
2. 奉天博爱：天国理论上乃神权政体，其政治思想之根本观念为天治神权，洪、杨等承认人民与君长在宗教上平等，天王本人亦受上帝督制；然天国自基督教所窃取最重要之精义，非神权而为博爱，《太平诏书》中之“原道醒世诏”即为专阐博爱之著作。
3. 平等尚贤：天下一家、共享太平之政治理想，以平均分配之田亩制度为具体之表现，其立意虽美而其法难行；又有尚贤之义，欲扫除门阀阶级，表现“选贤与能”之平等精神，官民升降，均有选举考绩及功罪赏罚二途，然其法烦琐难行，乃洪、杨缺乏政治建设知识之又一明证。

第四编：近代国家之政治思想——转变时期（下）

第二十一章：戊戌维新

第一节：戊戌维新之历史背景

自明季以迄晚清，欧洲教士与商人不断东来，当时君臣既无外交经验，又乏国际知识，蒙昧无闻，妄自尊大。向也自尊，终以受辱。积痛苦之经验，几近百年。然后知旧章之不足用，思变法以图存。戊戌维新者，清季变法运动最惊人之一幕也。

清代风气闭塞，几达不可思议之程度。愚昧之自尊态度，不仅朝廷有之，学者亦不能免。必俟外患频来，痛惩深创，天朝之迷梦，始憬然以觉。

同治及光绪初年之新政，观其条目，固不失为富强之要图，然行之三十年而未能免甲午之败，定富强之基，主要原因有二：

1. 顽固党之阻挠太甚。
2. 维新者之认识不足。

戊戌维新起于甲午战败之后，实由同、光变法运动孕育发展而成。同、光变法仅知西器可用，西技当师。至戊戌则兼欲师用西洋之政教，士大夫之世界知识既较丰于同治诸公，其政治思想亦更合乎近代之标准。所可叹者朝廷之愚昧依然，旧党之顽固如昔。

戊戌维新领袖以康有为、梁启超二人为最重要。

第二节：康有为之政治哲学

康有为（1858-1927），原名祖诒，字广厦，号长素，广东南海人。

康氏为戊戌维新之中坚人物。其政论虽针对一时一地之实际，而亦有理论上之基础。欲明康氏维新改制诸说之根本意义，非先一述其孔学渊源之社会理想不可。

康氏认孔子为中国万世不祧之教主与素王，孔子虽自谓述而不作，然究其实际，孔子立言皆托古以改制。泛言之，六经皆教主所作以寄其改制立教之主张。专言之，《春秋》乃素王所修以著其天下万世之宪法，而《礼运》大同、《春秋》三世尤孔子教法之中心也。

三世者：

1. 据乱。
2. 升平。
3. 太平。

三世之说，传自何休；大同之义，见于《礼运》。有为合二传之旨，以太平世当大同，以升平世当小康，附以西洋新说，推演引申，其进化之社会理想，遂大体成立。

康氏论孔子为三世“立宪”，不仅为空前之教育家，实亦为古今中外最伟大之政治家。孔宪所以博大悠久如此者，以其适应三世而包蕴大同小康之二义也。

康氏承公羊家之说，谓《春秋》有“大义”与“微言”二法：

1. 大义者，孔子所著据乱世之宪法而施行于三代以后之君主专制天下者也。
2. 微言者，孔子所说升平、太平世之理想宪法也。

孔门微言不仅见于《春秋》公羊家之师说。古籍之中如《礼运》《孟子》皆明升平、太平宪法之旨，而《礼运》大同、小康之说尤为具体。小康之法天下为私，优于乱世而视大同则远逊。

康氏之政治哲学，共含五要义：

1. 孔子为天下万世制宪法，故立国拨乱致治之道，无待于外求，而西洋古今国家之政治，实际上与孔学相契合。
2. 政治社会为一由乱至治之进化程序，时已至则法随以变，时未至则不能躐等。
3. 社会进化之次第为由据乱世以达小康升平世，由小康升平世以跻于大同太平世。
4. 中国自秦汉至明清为由据乱达于升平之世。故当以小康之法治之。
5. 大同为人类最后之归宿，其条件在废除家国人己之界，而一切博爱平等。

此环奇宏肆之理想，当康氏甫二十七岁之时即已成立于胸中，直至年逾耳顺，其言论亦未尝越出此早年理想之范围。

第三节：大同之理想

《大同书》为康氏政治理想之结晶，其内容虽不免诞妄可嗤之处，终为论康学者所不能废。

康氏思想中含有博爱平等之义，世界大同者，实现人类博爱平等生活之理想制度也。博爱为大同之基础，平等为大同之作用。博爱为大同之动机，平等为大同之效果。二者虽相辅并行，而就康氏所言观之，似博爱之义尤为重要。

康氏博爱之义貌似孔孟言仁，而实有分别。依孟子之说，仁心乃人类同情之表现，仁德乃仁心发展之完成。康氏所谓不忍之心，虽亦托根于人类之同情，然既系之于个人一己之苦乐，则与孟子之纯然依据同情者固自有别。

人道在于求乐，而人类在事实遭受无穷之痛苦。康氏“入世界观众苦”，综括之为人生、天灾、人道、人治、人情、人所尊羨之六大别。康氏又推考人道求乐而受苦之原因，以为完全在乎不良之社会制度。“总诸苦之根源，皆因九界而已”，“救苦之道，即在破除九界而已”：

1. 国界。
2. 级界。
3. 种界。
4. 形界。
5. 家界。
6. 业界。
7. 乱界。
8. 类界。
9. 苦界。

战争与国界并存，故应“去国界合大地”，其实行虽甚为不易，然国界自分而合，民权自下而上，乃大势所趋，是国界非不可除也。

康氏主张合国之步骤，就范围言，当自小以及大：

1. 先由少数同体、同力之国联盟。
2. 次由同洲、同教、同种之人联盟。
3. 最后乃由全世界之人平等联合而大地统一。

就制度言，则先后宜行三体：

1. 各国平等联盟之体。
2. 联邦受统制于公政府之体。
3. 去国界而世界合一之体。

康氏坚信大同太平世能于短期内发展完成，故当仁不让，以制宪之工作自任。合国有三体，故大同有三世。康氏于分别解说其内容外，复立表以明其纲领。

简略言之，康氏定“初设公议政府为大同之始”。公议云者，各国内政自主，但各选派议员以议联合诸国间公政之谓也。公议政府之职务可综括为两大端：

1. 维持国际和平秩序：如议定各国公律，按公法判决各国交涉之事，平均关税，弭兵制暴皆是。
2. 准备大地联合。

公议政府行之既效，乃进一步“立公政府以统各国为大同之中”。公政府与公议政府主要之区别为后者行于“各国主权甚大之时”，前者则行于各国政府主权减削以后。后者略似邦联之组织，前者则近乎联邦之体制。

易词言之，公政府之设立，即大同之初成。康氏所举大纲凡十有三。括其要旨：

1. 废国。
2. 废君。
3. 废兵。
4. 同文。
5. 共历。

大同之政治制度既立，康氏乃进论大同之社会制度，即除去国以外之八界也。

诸界中关于人伦者为家、形、级、种之四界。家界有妨博爱，形级二界有碍于平等，种界则兼害二义。故皆不容长存于大同太平之世。

级界之大别有三：

1. 贱族。
2. 奴隶。
3. 妇女。

欲去级界，当取此三者一切解放之，当举天文人口之事而一切禁止之。

形界者政治与社会生活中种种之男女不平等。欲去形界以立平等，当开女学，许参政，婚姻与社交自由，男女之服装同式。

去家界为一至难之事。盖家之产生，基于人类天性及社会需要。然家有三害：

1. 爱家之极，损人益己之反社会行为皆由以生。
2. 家庭之范围及能力均不广大，其教育所成之个人，亦不能得充分之身心发展。
3. 中国家庭之痛苦，伦理之虚伪，有远出吾人意想之外者。

去家界之良法在逐渐废弃私养、私教、私恤，而代以公养、公教、公恤。公养之制寄于“人本”、“育婴”及“怀幼”之三院。

人伦诸界之中，去家界难，而去种界尤难。康氏对此难题有消极与积极之两重答案：

1. 消极者俟自然淘汰之结果，优胜存而至劣者亡，自迥不齐而渐近平等也。
2. 然欲促大同之速成，不可不采积极之改良人种办法，其法有三：迁地、杂婚、改食。

国家形级种五界既去，人伦改造已臻大同之域。然而生业不加改造，则社会犹未完全平等，乱阶犹在而大同未备。

康氏立公农、公工、公商之制，其大意略近西洋之共产主义。公产之理想虽似苏俄，其拟采之方法则无取于流血之革命。康氏认为去产易于去国，而其关键则在去家，家去而国与产随之。

其余三界之破除，殆可视为引申推广之余义：

1. “去乱界”者立大同之政制与文化。
2. “去类界”者推仁民以爱物。
3. “去苦界”者发展物质文明以极人生之享乐。

大同教主，由儒转墨，逃墨归杨，而终入于老释。“康圣人”乃一变再变而为“真人”，为“法王”。虽其言荒渺玄虚，理无可利用，而纵肆瑰奇，则前所未见也。

第四节：康有为之维新论

康氏以大同太平世为最后之理想。其戊戌前后维新变法之言论皆属于小康升平拨乱世之范围。前者以渐进为改造，后者寓维持现状于变法之中。明乎此，则知康氏保皇立宪诸主张非徒不与其大同理想相冲突，而实为援据《公羊》三世学说之必然趋势。

康氏维新主张之第一要义为变法而不革命。天道之变以渐而进，人道维新不可躐等。清末为一据乱世，维新者可努力拨乱，以进于小康升平，而未可好高骛远，妄冀大同太平。故不变法不能图存，而变法当以维持天下为家之君主政体为条件。且中国之政权既握于清室，则当拥清帝以行新政，保大清以保中国。

康氏欲以小康义行维新，其反对民族、民权之革命运动实一不可避免之理论结果。其议论要旨约有两端：

1. 种族革命之义不能成立。因种族界限难以划定，区分华夷惟一合理之标准为文化而非种族。此说貌似成理，实多强词夺理。

2. 政治革命之言出于误解。其最大理由为，按《春秋》三世之义，据乱世不能行太平法，中国只能行君主立宪之制，不宜行民主共和之制。立宪可以避免专制，虚君可以避免政争，中国之特殊历史背景，尤宜施行此“奇妙之暗共和法”。

康氏拥护君宪之宗旨虽始终如一，其议论则随时世而先后三变：

1. 当戊戌变法之时，康氏意在改造专制，故立言偏重于发扬民贵，而与民权思想比较接近。
2. 康氏鼓吹立宪之言论，至革命军兴而一变而为拥护立宪。《宣统辛亥之救亡论》即其最要之文献，自极言革命思想之错误，革命行为之危险外，复申明君宪之优长，称颂清廷之决断。康氏亦知革命潮高，清室必覆，故尝建议拥衍圣公以为庶君。虽显违丙午以前保皇之主张，其坚持君宪之义，则依然如故也。
3. 及清帝逊位，民国成立，康氏言论又起变化。一方面相对承认共和立宪，另一方面则极力诋毁民主政治。于是戊戌维新之中坚，遂变为民国之守旧与反动分子。康氏指摘民国，不仅限于其政治之混乱。民国初年一部分人士醉心西化，蔑视国故之态度，亦引起康氏之痛恨。

采长补短之原则，诚未可非。然何者为西洋文化之长乎？康氏对此问题，亦前后持不同之主张。当戊戌时代，康氏努力维新，非以摹仿西技，采用西器为满足，而实欲举中国一切之典章法度而变更之。及民国改元，康氏乃一变其昔日激进之主张，转以废弃五千年经义、典章法度为忧，而持局部采补之说，与张之洞辈“中学为体、西学为用”之主张相呼应。

即退一步言，不论戊戌与辛亥之是非，只就康氏前后著论比并观之，则自相违迕之讥，断乎不能解免。吾人实不解在短短之十余年中，中国固有之政俗何以忽为朽腐，忽为神奇？西洋之所长，何以忽为政教，忽为物质？戊戌不可一日留之旧法，何以至壬子而忽变为不可一朝废之国魂？清帝效日、俄则必可富强，何以民国学欧美则必至危乱？

可见，在康氏心曲之中，保皇为第一义，而爱护孔教、国魂尚为第二义。保皇不得，复辟不成，乃专注其情意于保教之一事。可知康氏以立宪为保皇之手段，故其所号召者为假民权。托孔子以为变法之口实，故其所号召者乃假维新。

戊戌政变后，康氏亡命至香港，宫崎寅藏谓其“有锄耨之愿而徒赖君权以一纸书而翻转政府”，梁启超揭其“摭古书片词单语以傅会今义”之流弊，不啻当头棒喝矣。

第五节：谭嗣同

谭嗣同（1865-1898），字复生，号壮飞。

谭氏思想之来源虽有自得于孔佛西学之处，然其大端则师承康有为而加以推演。特以二人之性格不同，环境有异，其言论遂互有缓急温厉之别。且谭氏死于戊戌，其所受于康氏者皆早年大同与维新之理论，保皇守旧之说非所得闻。故今日谭氏之书，遂觉其发扬蹈厉，与其师说颇不相类也。

《仁学》附会《庄子》“在宥”而申论，谓在宥之美，而人类所以不能达到者，由“网罗重重”，深困严缚之故。然则欲致人类于大同，势非冲决网罗不可。

网罗虽多，而束缚最苦，为祸至烈者，无过于名教与人伦。今日倘欲变法，非先变三纲五常之名教不可。名教既多赖独夫民贼以维持，则欲变纲常，非先变君臣之义不可。

谭氏改革君臣之说，大体得自黄宗羲之“原君”、“原臣”，而颇逼近民权思想。康氏阐民权而保大清，谭氏则因辨正君臣之义而并及民族华夷之辨，且欲驱满洲以复中华之政权。

谭氏由冲决网罗而推演至于民族自救，始与康氏同道而终于分道背驰。至其论维新变法，则始终不出康氏之范围。谭氏小变大同博爱之说，谓“仁以通为第一义”，通之义有四：

1. 上下通。
2. 中外通。
3. 男女通。
4. 人我通。

谭氏又本三世演进之理论以为维新张目。其意以为孔子之教，以革新为要义。至老子言静主柔，天下风靡，而中国始入于暮气沉沉之衰老状态。二千年之政治为乡愿之亡国政治，而图存自救之方端在根本废弃旧章，而别采西洋之制度。谭氏认定西洋之所长不仅在其物质文明，而其船坚炮利之成就，实有政治以为之基础。此种见解，大致与郭嵩焘相合，而与张之洞、康有为异趣。在戊戌维新诸子中可谓独具卓识。

然满洲之君不任汉人得志，而汉人又多为乡愿病夫，则谭氏以为列强可“代为改革”。盖康氏变法，重在保清；谭氏维新，则纯出爱国。知旧章不足以自存，故不惜舍己以从西政；知满洲不足言变法，故欲乞灵于国际干涉。审其动机与其识见，均在康有为之上；然势不能行，而一误于君宪之空想，再误于德宗之倚任，此诚戊戌政变中最惨痛之悲剧也。

第二十二章：梁启超

第一节：身世与学术

梁启超（1873-1929），字卓如，一字任甫，号任公，家于广东新会熊子乡。

梁氏一生之活动，就大体言，约可分为四期：

1. 自四五岁至光绪十六年为幼学及举业时期。
2. 自十八岁至宣统辛亥为维新及立宪运动时期。
3. 自四十岁至民国八年为投身政治及维护共和时期。
4. 自四十八岁至民国十八年病歿为致力学术及社会事业时期。

梁氏受《大同书》及《仁学》影响至深，然康、梁学术渊源，实有重要不同之处。康氏幼受经学熏陶，夙以圣人自期。虽亦讲求西学，而终以中学为根本。康氏于其初见，取其旧学悉摧陷之，教以陆王心学，并及史学、西学之梗概。而就梁氏自述观之，似其所受最深刻之影响，不在康学之尊孔，而在其救民之宏愿。

后康梁分手，盖梁之所以为康党，实在拨乱维新之一念。康氏假维新之真象既逐渐显明，梁氏势不得不舍之而去。梁氏之主张屡易，其爱国维新之心情则到底如一也。

康、梁二人尚有性格上之差异。康氏富于自信心而“太有成见”，其性格略近于宗教家。梁氏则富于感情而“太无成见”，其性格略似孔子所谓狂者，而兼含诗人与文学家之意味。

光绪二十一年公车上书为任公参加政治运动之始。梁氏先后编纂或发行《中外公报》、《时务报》、《湘报》、《知新报》。二十四年春，与康氏先后亡命日本。

任公在办《清议报》时立论，以宣扬立宪及攻击朝政为中心。与其师之政见大致相合。

及居东较久，与彼邦人士交接较多，读西学书籍较广，对康氏改制托古之假维新，渐感不满。又得谒见孙中山。于是在其《新民丛报》中极力介绍西洋学术，兼倡民权革命诸说。

“康梁学派”虽自光绪二十八年起，永远分歧，任公拥护康氏君宪之主张，则以翌年应美洲保皇会之请，游美东归而重趋坚定，继续维持，至于民国成立之前夕。

民国元年，任公正四十岁。其政治立场随国体而完全改变。然六年从政之结果，使任公意兴萧索，深感其投身政治之徒劳而无功。乃辞去财长，息影园林。翌年漫游欧洲。

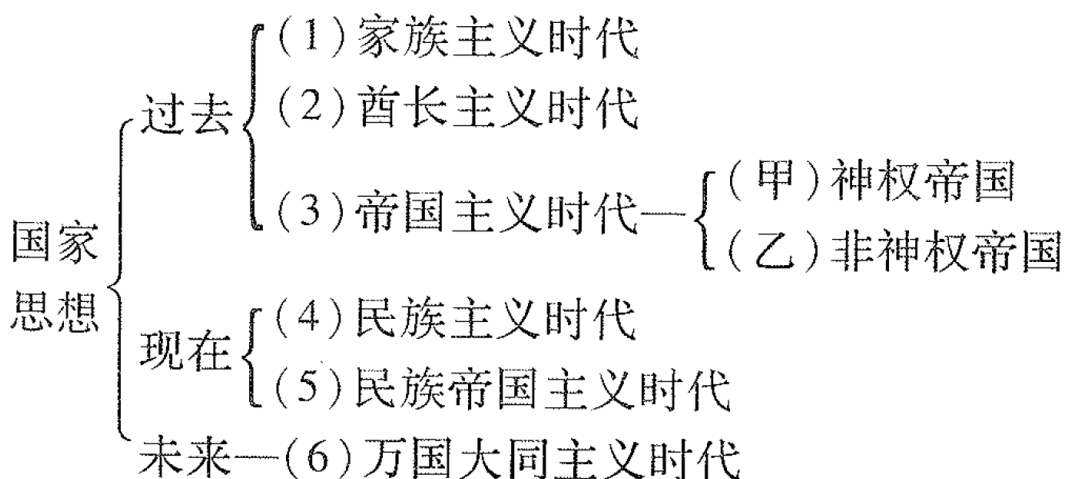
民国九年一月返国后，一改前辙，专力于社会事业及学术工作。共学社、中国公学、中比轮船贸易公司等皆其所发起或手办；《先秦政治思想史》即十一年秋东南大学之讲稿也。其他具有学术价值之书文，多为此时期之作品。

第二节：世界大同与民族国家

梁氏深受康氏影响，在辛亥以前，徘徊于大同主义、民族思想二者之间。

戊戌以前，梁氏殆仍守《公羊》师法。

及戊戌亡命，久居日本。梁氏于欧洲之历史政治认识较深，其言论乃渐倾重于民族思想，而终至放弃《公羊》三世。“民族主义者，世界最光明正大公平之主义也”。虽然，此正大之主义仅为政治进化之一过渡原理，今世之民族主义已转为民族帝国主义。民族为过去帝国之化身，亦为将来大同之先导：



凡此所言，虽注重民族，而未驳斥大同。至二十八年梁氏著《新民说》，乃弃大同之古学，本民族之新义，而发挥近代之国家思想：

1. 对于一身而知有国家。
2. 对于朝廷而知有国家。
3. 对于外族而知有国家。
4. 对于世界而知有国家。

梁氏所谓国家思想，乃19世纪欧美人士之所共喻。然而反观吾国，则知者盖寡。梁氏推原国人缺乏国家思想之故，而归咎于二端：

1. 知有天下不知有国。
2. 知有一己不知有国。

梁氏新民之论，已隐含排满之情绪。至其以民族与民权相连，则尤为康氏所不喜。虽然，梁氏究未与其师绝缘也。当其主编《新民丛报》之时，固尝企图与《民报》之民族革命思想相对敌，以伸保皇立宪之反民族思想。其议论大体不出康氏范围，而词气或不及其师之坚决。

民元以后，可见民族革命不徒有自身内在之意义，亦且为政治革命之条件也。康梁不明此理，误认满洲可与维新，故欲舍民族革命而专言政治革命。然面事实彰然，不容漠视。梁氏亦不免于此时对排满主张为不自觉之让步。

梁氏对民族之见解，入民国复有变迁。民元以后国内一部分人士醉心西俗，几乎事事规摹。梁氏心不谓然，思有以矫正之，乃发挥民族文化之义。虽反对其师提倡孔教，而其保存国粹之用意则大略相同。

《国性篇》谓国性有消长，则国运随之为兴废。国之教俗有不适应外界者，惟当逐渐为部分之矫正，断不可鲁莽灭裂，夷伤全体，以致国性于死亡。此亡国之现象，就任公观之，已大著于民国纪元之始。故不禁为之凛然危惧而大声疾呼也。

第三节：民权与君宪

梁氏对大同与民族问题之见解与其师初合中离而终趋于合。其对民权君宪之主张，则与之先若相异，继转相同，而最后复归于相背。

梁氏在光绪二十三年至三十年之时期中，徘徊于民权君宪二者之间，与其师说大体相契，而不必一一相同。其思想中含基本二义：

1. 政治进化有一定之阶段。
2. 民权政治为最后之归宿。

自清末以迄于民元，梁氏时倡民权，时拥君宪，大致随其对此二义态度之轻重为转移：

1. 方其重视民权之归宿，则认中国之进化久已脱后，专制之罪恶无可宽容，于是自由平等遂为救世之良药。
2. 方其重视进化之等级，则认中国之程度尚未及格，革命之危险可致乱亡，于是君主立宪遂为适时之美政。

梁氏之民权观念大体得自欧洲18、19世纪之民主学说。中国积弱守旧之二弊，梁氏认为与专制均有因果之关系。而专制积弱不特暴政为然，即仁政亦有同样之结局。中国论政者夙重仁君。殊不知仁君专制，根本与自由民权之精神相反背。专制政治不仅摧残人格，且亦消灭人民之政治能力，废人民“政治动物”之本性而使之日渐渐灭。专制阻碍进步之理由亦显而易见，盖朝野取媚于庶人则进步愈速，取媚于一人则每下愈况。

政治不自由不平等之制度有二：一曰君主专制，二曰贵族阶级。中国专制始于秦汉，而贵族则消于秦汉。欧洲贵族至近代始渐绝迹。何以彼自由平等之政治转能先我发端乎？梁氏谓贵族政治之有助于民权：

1. 贵族政治为平民政治之媒介，贵族能裁抑君主而要求得相当之权利。国宪之根本，即已粗立。
2. 君主一人愚民，自尊曰圣曰神，则人民每不敢妄生异想；若贵族“少数之芸芸”专制“多数之芸芸”，则人民易起一吾何畏彼之思想。
3. 君主、贵族、平民三者相牵制、相监督，而莫得或自恣。

梁氏之民权思想，大部发于光绪二十七八年间。前乎此则鼓吹君主立宪，后乎此则倡导开明专制。辛壬两年之急进思想遂如昙花一现，旋归消灭。

庚子以前之君宪论原则上步趋其师。梁氏认定，欲救亡图存，非改君主专制，立民权宪法不可。虽然，中国民智闭塞，若骤然立宪，必致欲速不达之讥。故梁氏建议于实行宪政之先，为逐渐进步之准备。然此说竟为清廷所利用以为延宕宪政之借口。此虽出乎意外，而梁氏殆不能完全无责矣。

光绪二十九年，梁氏应美洲保皇会请，游新大陆。返日本后，其言论骤变，由18世纪之自由平等而急转为19世纪之重国轻民，《政治学大家伯伦智理之学说》申国家有用机体说以斥卢梭之自由民权。其意以为世界政治潮流既已趋向于民族之帝国主义，则个人自由之政治哲学亦为既陈刍狗，失其效用。

“俄罗斯梦境”之内容在光绪三十一年《开明专制》一文中始完全揭出。保皇党宣传品中此殆为最有系统之文字。作者自谓其立论演绎法、归纳法并用，而其实全篇宗旨在为君主立宪张目。归纳演绎云云，殊不过形式上之规仿而已。

梁氏谓政体优劣之判，不专在权力之专制与否，而在专制之完全与否。专制与非专制均以其形式“完全”或“不完全”判优劣，亦可依其“立制之精神”区别为“开明”与“野蛮”之两类。梁氏所谓开明专制，包含两义：

1. 有固定之法度。
2. 以公益为目的。

其长处在于利民而不责民之智力，强国而不致国于苛政。故当国家初成之时，久经紊乱之国，或久经不安全及野蛮专制之国，皆宜行之，以为拨乱之具。

然而，梁氏自谓欲行开明专制，非有管仲、商鞅、诸葛亮、王安石之臣，非有凯撒、克伦威尔、大彼得、腓特烈之君不能奏绩。而当光绪乙巳中国之朝野君臣，不知谁可“及格”以任“能专制之主体”？

光绪三十二年清廷预备立宪诏下，梁氏之言论又为之一变，其主张大体附和南海，以英国之“虚君立宪”、责任内阁、两院议会、政党政治等为中国宪政之楷模。光绪三十一年力辩人民程度未及格，断不能遂行宪政；未逾五年，则又力辩人民程度未及格，不能成为施行宪政之障碍。虽出尔反尔，然而究其拥护君宪之苦心，固尚根本未变也。

梁氏对于政体之言论，至辛亥革命成功，乃发生最后之变化。宣统三年《新中国建设问题》一文，原则上虽仍主张君宪，而事实则已承认共和。自此文发表之后，梁氏成为民国之忠臣，康氏俨然清室之遗老。师弟二人之政治思想遂永判而不可复合矣。

第四节：民治理论

民国元年以后之饮冰室政论，一贯以共和国家为对象。然而综其全部思想观之，梁氏实始为一温和之民权主义者。其对近代西洋民治理论之阐发，不乏真知灼见。其要点有：

1. 群己互赖而相成。
2. 引群己相成之义，知利己与爱他亦相反相成。
3. 自由与制裁亦互相对待。真自由之国民常服从公理、服从本群所自定之法律、服从多数之决议。
4. 政府与人民各有其权限，且政府与人民权限之分当随民族文野之差而变动。其原则为：凡人民之行事有侵他人之自由权者，则政府干涉之；否则一任人民自由，政府宜勿过问。此原则与约翰·穆勒大同小异，实不能圆满解决权限之问题。
5. 政治上之发动力与对抗力。各国政治千回百折，而归于君主立宪或民主立宪，皆发动力与对抗力相持之结果。不能养成对抗力，则国必多革命。对抗力之所以不能养成，“由于弱者之不能自振者什之二三，由于强者之横事摧锄者什而八九”。梁氏所谓政治对抗力，易词言之，即近代政党政治之理想作用而已。政党为民治之必需条件，然非惟一条件；其国之政治家尚需具政治上之知识能力与道德品格两方面之八项条件。
6. 重视人民之政治知识。徒恃多数不足以为民治，故必有少数优秀之“中坚阶级”国民以为舆论之本原标榜。
7. 政治上之道德乃立宪之必要及最要条件。政治美恶系于道德而不专在制度。欧人承中世贵族武士之遗风而国中有“士君子”之阶级以为人望，袭宗教改革之严正精神而人民有共同之坚强信仰，借自由市府之习惯而养成人民之公德。返观我国，则欧人所具之三长皆未具，故革命虽成而善政不立。
8. 梁氏大失望于民国之政治，认定政治之根本，不在政治之本身而在社会。政象善恶直接系于人民，则当求所以培养人民之道。

第五节：进步思想

梁任公受康学《春秋》三世及西学物竞天演之影响，其思想中始终包含一进步之观念。故其戊戌维新之主张实具哲学上之论据。

梁氏论维新虽与其师同宗旨，而其言则更为激越透辟。约言之，其要义有二：

1. 彻底破坏。梁氏认定英法诸国之所以有今日之大进步，由其在已往曾经一度之大破坏。欲求中旧之进步，势非效彼为彻底之破坏不可。
2. 根本变法。变法必须洞明本原，通盘筹划。梁氏虽不以舍弃中国固有文化完全模仿西洋文化为然，而对坚持中西界限者则不憚加以辨正。

梁氏论进步亦颇有直率明快之言。梁氏虽尝谓保守与进取为二者不可缺一之两大主义，且尝致憾于国人毁弃“国性”，醉心西俗之行为。然就其思想大体观之，似其态度较倾重于进取之一义，而尤致意于文化及学术之进步，“跳出旧风气而能造新风气”。

梁氏认中国所以不能进步，两汉以后之尊孔为一重要之原因。本此见解，梁氏乃斥清末人士以孔教附会新学者之谬。摭古书片词单语以附会今义，利小而害大。

虽然，梁氏非举孔学而一切吐弃之也。梁氏认孔子为中国文明之代表，孔说为今后社会教育方针之中坚。然而尊孔者非迷信孔子之谓。吾人当分别精粗，择善而从，然后发扬光大之。

梁氏对于清末民初种种政治问题之主张，多针砭时弊，有为言之。及时势既异，其主张亦随之而改变。夫以今我与昔我挑战虽不必陷于自相矛盾，然思想上之条理统系，因此而遭受损失。以此论之，梁氏乃一有力之政论家，而非深邃之政治哲学家。其理论上之贡献殆不及太有成见之康长素。

虽然，梁氏太无成见之中实亦略有成见。其终身所深信不疑，服膺不废，而时时表见于文字者，似有四大宗旨：

1. 爱国重群为个人不可少之公德。
2. 民主政体为人类政治生活之最后归宿。
3. 智识与道德为政治之基础。
4. 进步为人生与社会正常之趋势。

此四者纲维梁氏一切主张，历数十年而未尝改变。合此四旨为一体，梁氏遂成为一开明之爱国者，温和之民治主义者，稳健之自由主义者。加以梁氏尊重智理，喜好学术，参加政治而始终不失书生之本色，故其非政客或记者式之政论家，而为一学者政论家也。

梁氏清末维新，民国从政，数十年之努力，大致均归失败。然而以后人之眼光平心论之，清室失去信用，革命势力日增，任公解放思想，开通风气，培诋满洲，言论驱除之功，诚不可掩矣。

第二十三章：戊戌前后之维新思想

第一节：冯桂芬

戊戌维新乃清末变法运动最惊人之一幕。然而当时维新言论已有弥漫天下之势，非康梁一派所能网罗包括。就时间论，前于戊戌者有冯桂芬，后于戊戌者有严复。就内容论，较康梁守旧者有张之洞，较康梁彻底者有何启、胡礼垣。

冯桂芬（1809-1874），字林一，号景亭。

冯氏认欲致中国于富强，非合用中西之学术不能收效。中国当取彼之所擅长，辅我之所固有。冯氏所欲采用于西洋者，非其形上之道，而仅为其形下之器。故其所主张推行之洋务，悉以船坚炮利为归宿。虽然，船坚炮利非谓购自西国而雇用西人也，军事建设当以魏源“师夷长技以制夷”一语为宗旨，而以自制自用为原则。

冯氏于国际大势颇有所见。如其论中国未遭瓜分，乃外敌互相钳制之故，然此种均势不能久，故中国必须及早振作。治本之法在图富强，治标之法在“善驭夷”。冯氏所谓驭夷，实与传统思想中之“天朝”观念无涉，而与近代之国际交往观念相似。

冯氏论内政，遍及吏治、国计、民生、军备、科举、教育等大端而以吏治、教育为最可注意。

冯氏以为京官外官由吏部或上司铨选，往往不顺舆情，不得人材，故必须加以改革，将“会推”之法广而用之、“保举”之法移于下位。此暗采西洋选举之法，合之中国固有制度而立说者也。

冯氏认下情不通为政治之大弊，乃建议“复陈诗之法”以矫之。此殆有闻于西洋“君民不隔”之政，与乎民意舆论之事，而参酌国情以为之制也。

欲生员有补于政事，则不得不改进学校与科举。须尊师道，以笃学风。科举虽不可废，然应加以重大改革，其所陈与梨洲科举取士之法相近。

冯氏又略取宋明乡约宗法之制，兼仿西洋地方自治之意，而建议以乡族为政治之基础。民间每姓立一庄为荐飧、合食、治事之地，庄之效用有四：

1. 人无饥寒失所者，故盗贼可免。
2. 教治严明，故邪教不兴。
3. 争讼械斗得息。
4. 保甲社仓团练易行。

第二节：张之洞

张之洞（1837-1909），字孝达，号香涛。

冯桂芬之抗议，参以夷说，不背圣法。三十八年之后，张之洞刊行其《劝学篇》，大畅“中学为体、西学为用”之主张，与冯氏先后呼应。然其虽提倡维新，而亦重在卫道，与冯氏主张略同，而态度相异也。

张氏谓自保之说人所习闻，然发之者每失之偏激，或谓“保中国不保大清”，或欲破人伦而决网罗。而张氏“正人心”之论虽多，要不外阐发忠清尊孔之一意。

张氏谓保种必须保国，其论大体可通。然其认清室为中国，混华族于蒙古，乃康党保皇之惯技。夫朝之与国，宜有区辨，历代迭兴，中国固未尝随前朝以覆灭。张氏殆亦知此理，故未尝公然言之，而仅喋喋列数清朝之“深仁厚德”、“良法善政”，发歌颂皇恩之巧言，以淆乱爱国之心理，阴沮政治革命之主张，暗倡汉满同族之说以削弱方兴之民族思想。

故张氏保国保种之说实不过保清之饰词。至其保教之意，亦不外表章“荀学”以为巩固清室政权之工具。张氏所特注重而视为孔教之精义者，不过宋明理学家所阐扬之三纲五常。其殆知孔孟本旨实有碍于专制思想，故不恤潜袭汉人曲学之故智，假借圣言，以图抗拒民权之潮流。

张氏误解民权平权之意义，事极显然；而其排斥民权诸说则尤为荒诞可嗤。张氏认定“民权之说无一益而有百害”。所谓无益者，其故有四：

1. 欲本之以立议院，则民智未开。
2. 欲据之以立公司，开工厂，则本无须有权亦可为之。
3. 欲资之以开学堂，则亦无须有权，且若尽废官权，则学成无可进身，无人肯学。
4. 欲藉民权以练兵御侮，然器物无以致。

所谓有害者，其最大之理由为民权可以召乱亡。

以上乃张氏所谓“内篇务本”之义，亦即中学为本之守旧思想。然而徒恃圣教，断不能应空前之变局，故必以中学为根本而辅之以西洋之政艺。

张氏论维新有较冯氏进步之一点。冯氏认中国必须求之西人者仪船坚炮利之一端。张氏则知西政为西艺之根本，亦为讲西学者所当探求。张氏维新之主张可分为两大端：

1. 益智：欲变国人愚昧结习。益智为一切之先决条件。而富强之基，在开士智，士不智，农工商兵不得而智也。张氏所议办法，有游学、设校、译书、阅报之四端，此诚不愧政治家之襟怀与见识。
2. 变法：欲行西人富强之器艺。张氏变法之议限于法制、器械、工艺诸端，其所列条目为变科举，兴农工商矿兵学，而以筑铁路为五学之气脉。

张氏以为排斥新法者不外三等，皆变法之障碍，不可不加以驳正：

1. 泥古之迂儒。
2. 苟安之俗吏。
3. 苛求之谈士。

张氏犹恐人疑西法有违圣教而不敢行，于是复立为中西会通之说，力辨西学要旨一一与儒术相合。儒学圣经奥义，实直通西法要旨，然则圣经虽已发其理，创其制，而未尝习西人之技，具西人之器，同西人之法。“今恶西法者见六经古史之无明文，不察其是非损益而概屏之”，乃自塞自蔽，陷于危亡，恐成罪人矣。

第三节：何启与胡礼垣

何启，字迪之，号沃生，广东南海人。

胡礼垣，字翼南，广东三水人。少与何氏为同学至友。尝融通中西，著“天人一贯”之说。略谓天为性、为理、为公。人为情、为欲、为私。以天贯人，则公私得，而天下平。贯之者必以一。一者平也顺也。平顺之机，皆在于政。政立以法，法立以言，言立以事，事立以时，时苟不同，则事言法政皆相随以异矣。

康长素言变法，以改制托古为根据。张香涛言变法，立中体西用之原则。何、胡立言虽时引中籍以相印证，而其宗旨实在于采取西洋民权思想以彻底改革中国之政治，与康、张等留恋专制与依傍古学者，其态度根本不同。

二氏盖深有动于西洋政教文物之盛，故不顾非难，昌言群经之义今日无可宗尚，以破旧党及康、张等之尊孔主张。

胡氏又取张香涛中体西用之说而驳之，以为西学本身，体用兼具。其所长者非只船坚炮利之艺器。

吾人既知古学不足以维新，富强之体在政治，则不可不进而讲求法度修明，民情平恕之途径。何胡二氏认定民权乃立国之真途，而君宪则最宜之政体，于是阐扬西洋18世纪之自由主义及天赋人权学说以破传统之君主专制。二氏所谓自顾性命身家者，即西人所谓生命与财产之权利，此外尚有自由之权利，亦出天授，而与生命财产如鼎足之并立。

虽然，人权不能自行，必有待于民权制度。天子之权得诸庶民，君主代民操权，则就其实质而言，虽君主之治亦为民主。民权之义，明白易晓，然而国人犹多致疑者其要因有二：

1. 误认民权不合圣教。
2. 误认民权不易施行。

何、胡二氏又讨论中国当行之政制。就大体言，其所建议者略以英国之虚君立宪及地方自治为蓝本，而亦与康氏保皇，张氏保国之意不背。考其所以不取民主者，其故似有二端：

1. 中国民权丧失已久，民众无复运用之智能。
2. 由君主改为民主，必取革命之手段。此必君暴政虐，然后不得已而行之。

其关于时政建议之可述者，此外尚有二事：

1. 注重地方分治。
2. 拥护国际和平。

第四节：严复

严复（1854—1921），字幾道，又字又陵。福建侯官人。

严又陵之思想与梁任公有相近处。然二人之性格则迥不相同。梁为感情奔放之人，富于勇往直赴之气。严则长于思虑而坚锐不足。赋性既殊，行事亦异。严氏虽出身海军，有志匡时，而终身未尝一预政事。

严氏不特精通英文，且经科学训练，故于西洋学术政治军事均有亲身之体会。其了解西洋文化之程度殆非梁氏所及。

严氏深受19世纪英国达尔文、斯宾塞及赫胥黎诸学者之影响，故其维新言论每以《天演论》为根据。严氏深信人类求存不可不逆境自变，而一切改变又当循序渐进，不容躐等。此二者乃其学说之基本，殆始终未尝动摇。

严氏尝谓中西文化相异之要点在中主恒而西主变。当宗法盛世，其一切礼法风俗固皆适时而周用。然而时代变迁，外缘大异。若仍故步自封，不相体合，则逆天演之洪流，久必归于淘汰。

天下公理，人性大同。就大体言，严氏于民元以前认定西洋之学术文化与政治合于天演之趋势，为中国所当借鉴。然中国言新法而未致富强者，其病源在本根未立而徒骛枝节。生民强弱存亡之大要有三：

1. 鼓民力。
2. 开民智。
3. 新民德。

严氏维新主张之特点在办本末，明次第，而无取于支离鲁莽之躁进。故严氏对时人之主张骤变或革命者深致不满，而加以驳斥纠正。

严氏据《天演论》以言变法，其结果遂成为一“开明之保守主义者”然而逮严氏晚年，其对中西文化之态度，则发生根本变化。向之鄙中尊西者一转而崇中贱西。

严氏当清之末年不仅谓中国固有之学术政治不足以救亡图存，甚至认二千年间之人伦道德亦势当摒弃。及民国改元以后，严氏之态度乃大变而为忠实之守旧者，力持保存国粹之说，以与“五四”之新文化运动相对抗。前后是非顿异，几乎判若两人。此殆环境所激，有为而言，非托根于《天演论》矣。

严氏论维新变法以民权为其必要之条件，此乃其思想中足供吾人注意之第二要点。

严氏反对专制提倡民权之议论，约言之，专制政体在本质上既无可取，在功用上更无可资。

专制何以不能为治乎？一言以蔽之，由于君无法而民无权。君有法虽不必由于民有权，然君无法则民势必不能有权。儒家思想以仁君行仁政为假定。自严氏视之，民既无权，则仁政每成口惠。分析言之，其说有二：

1. 仁君不易得。
2. 君仁不可恃。

民权与专制之优劣尚有一重大之区分。民权以民自治，故民与国为一体而国强。专制以君独断，故民不爱国而国弱。

严氏既认民权为中国强弱治乱之所系，故凡有碍于民权者皆视为有害于国家，甚至谓秦汉一统乃致弱之一要因。

严氏重视民权，故同时有取于平等自由之义。

严氏认不平等为国弱民困之一大原因，而中国满汉之不平等，其害尤为显然。

虽然，人民地位之平等，虽为民权之必要条件，而其致之之道又非否认品性能力不齐之事实，而抑高就下以为齐也。

严氏之论自由，亦以稳健出之，欲于大群小己间立折衷至当之权界。其立说殆受约翰·穆勒之影响，而不复剿袭欧洲18世纪之旧义。

严氏谓“人得自由而必以他人之自由为界”，“不自由则善恶功罪皆非己出，而仅有幸不幸可言，而民德亦无由演进”。

吾人既知自由之用，则过重个人之自由与侵削个人之自由两皆不可。欲折衷得当，则政府干涉与放任之范围不可不定一合理之限度，“民所不得自由者，必其事之出乎己而及乎社会者也”，道德风俗固在自由范围之内，思想言论亦非政府所宜干涉。一国之学术，尤当离政治而独立。

自由之权有界，则政府之权亦有限。中西强弱之原，正可于是求之。西国之王者，其事专于作君而已。而中国帝王身兼天地君亲师之众责。猝然观之，似其事甚美。而详其实，则不啻两败俱伤。

严氏之维新主张虽不乏深切之见解，而就大体言，其精神固与康、梁、何、胡诸人不甚相远。然维新诸人之立说，自《大同书》外皆针对时事有为而发。此皆改革家之言论而非纯学理之阐述。独严氏《政治讲义》一书，运科学之方法，明西政之真际，条理谨密，最富学术之意味。吾人如谓《大同书》为清末之第一部政治哲学著作，则《政治讲义》可谓清末之第一部政治科学著作。

《政治讲义》之最大特点为其对政治科学之说明。严氏开讲之始即申明科学之重要。盖科学可以致用，且非科学不能真致用。然而科学本身之事则不在致用而在致知。不能致知，则一切议论易流于主观之偏见，欲致用而或不免归于无用。

政治学于19世纪“已由群学分出”，群学者，“用科学之律令，察民群之变端，以明既往测未来也”。是群学本为科学，而政治学既由之分出，其“已成科学”亦属无可置疑。其治学方法有：

1. 天演术。
2. 历史术。
3. 比较术。
4. 内籀术（今日所谓归纳法）。

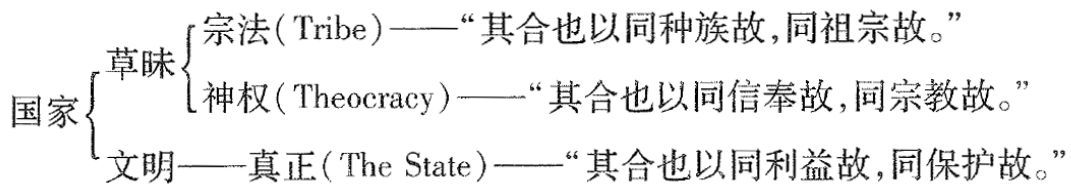
归纳法之要务有：

1. 遍考事实而比较其异同，区分其族类。
2. 博采广参，此纵横万里空间之内籀也，必辅之以上下千年时间之内籀，故内籀术必包括历史术。
3. 政治为群学之一门，其所研究者为国家，国家究与动植之物有异，且政治之考求事实，试验不行而惟资于观察，故内籀术之应用较为困难，不可不谨慎以从事。

方法既明，严氏乃进一步为国家之分类。凡物共有三类：

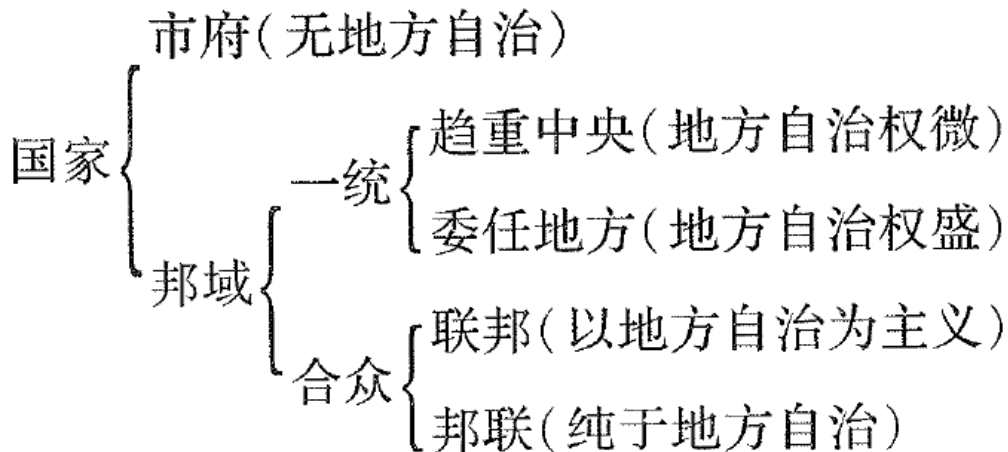
1. 形上之物。
2. 有生（或有机，官品）之物。
3. 无生（或无机，非官品）之物。

国家为官品之物，又可按其天演之深浅而分类略如下表：



昔人所谓与时偕行者，得天演之妙用者也。若不明此用而倒行逆施，其祸有不可胜言者。

严氏于第三会中既按天演程度分一切国家为草昧、文明之两类，于第四会中乃按制度之异同分文明国家为市府、邦域两类：

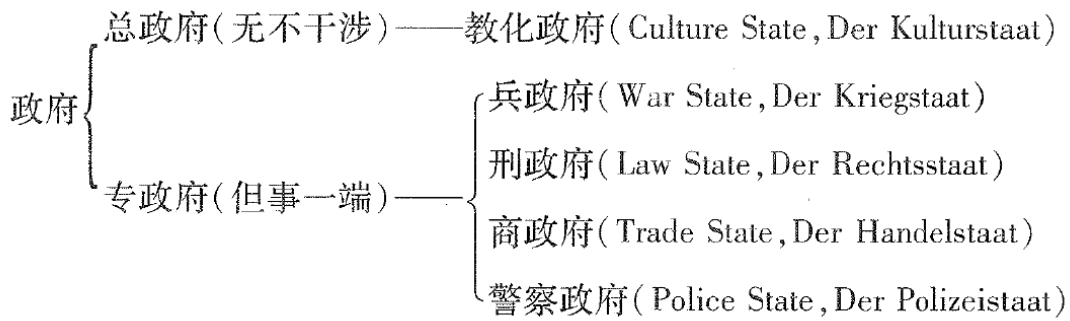


严氏就治权之范围与其分配以区别政体。故于提出分类之前，对自由之意义加以较详之剖析。就政治学之观点言，自由有两种要义：

1. 自由与管束为反对，故国家政令宽简即为自由。
2. 自由与专制为反对，故国家有代表议院即为自由。

二者之中，又以第一义为较确切。政界自由之义当为“拘束者少而管治不苛”，其事与政府之仁暴无必然之关系，与政体之为君主、民主亦无关系。

严氏于第五会中定自由之义为政令宽简。于是政府应干涉至何程度遂为重要之问题。第六会即取而加以讨论。严氏以政府权界广狭为天演自然之事，视其国所处天时地势民质如何。国家干涉放任之界限不同，严氏乃察其常办之事与常有之机关，而据其同异以为政府之分类，略如下表：



此就治权之范围以分类也。若就治权之分配言，则吾人又可得不同之结论。世俗每谓“近世现行有两种政制：一为自治之专制，一为自治之民主”。严氏认说似是而非，故于第七八会中加以辨正。综括其论，有两大端：

1. 民主非真自治。
2. 专制有待众扶。

然则一切政府均出群下拥戴，其区别果何在乎？一言以蔽之，在舆论机关之有无而已。据此以论，则严氏意中有两种政体：

1. 无舆论机关之专制。
2. 有舆论机关之立宪。

前者危而后者安，何去何从，不言可喻。

严氏于开讲之时自谓所用乃内籀术，欲广取古今中外一切国家而并观之。乃洋洋五万余言中，未尝一语道及法美诸国民选元首之制。且于卷末“政治要例十二条”中著“政府以专制为常，以众治为变”之语。图穷匕见，何严氏之结论，与康有为虚君立宪之说，如出一口也。然则《讲义》之作，其意在响应清廷立宪，而非在纯粹科学之探讨，殆显然无可掩饰矣。

第二十四章：辛亥革命

第一节：革命运动之勃兴

中国之革命发轫于甲午之后，盛于庚子而成于辛亥。甲午以后，中国危亡，清廷颠倒，维新立宪，两无可能。孙中山先生奋起粤南，以革命之义号召天下，而四方志士翕然风偃。不及二十年而光复神州，建造民国。

中国革命之远因殆种于满人之歧视汉族与汉族之仇恨满人。光绪宣统先后变法失败，殆可认为革命之近因。革命运动之见于行事，实以甲午兴中会之成立为起点。

第二节：邹容《革命军》

辛亥以前之革命史可分为兴中会与同盟会之两时期。前者约自甲午至甲辰，为时十一年。后者自乙巳至辛亥，为时七年。

在甲辰以前，中国民智未大开，附和立宪者较众。其能接受革命大义者为数较少。故在此期中，革命行动思想均不及乙巳以后之广遍、频繁、丰富。然光绪二十九年癸卯蜀人邹容（字蔚丹）著《革命军》，持极端排满论以与《苏报》相呼应。其书“语言浅显而激烈，宣传之力至伟”，足为此期之一重要代表。

邹氏述革命之宗旨，然达之非易，而必须兼采两种步骤：

1. 直接行动。
2. 革命教育。

直接行动以驱除异族，实现独立为目标。其主要之条目为：

1. 推倒满洲人所立北京之野蛮政府。
2. 驱逐住中国之满洲人，或杀以报仇。
3. 诛杀满洲人所立之皇帝，以儆万世，不复有专制之君主。
4. 对敌干预我中国革命独立之外国及本国人。
5. 建立中央政府为全国办事之总机关。

虽然，革命之工作非仇杀满人即告圆满也。革命可分两种：

1. 野蛮之革命。
2. 文明之革命。

文明之革命，有破坏，有建设。故必于破坏之后，继续推进民众革命教育，教育之要点有二：

1. 剖清人种，立民族主义之基础。
2. 去奴隶性根，立民权主义之基础。

革命之教育既已完成，则可进行革命之建设。临时政府设暂行大总统副总统各一人，由各省议员公举。全国无论男女，皆为国民，一律平等，一律担负义务，享受权利。政府所为有干犯人民权利之事，人民即可革命。然此就民权之原则论之耳，事实上一国之政不可如棋局之转移不定，欲求长久治安，非改立民主政体不可。故邹氏揭出立政大纲六条曰：

1. 定名中华共和国。
2. 中华共和国为自由独立之国。
3. 自由独立国中所有宣战议和，订盟通商，及独立国一切应为之事，俱有十分权利、与各大国平等。
4. 立宪法。悉照美国宪法，参照中国性质而定。
5. 自治之法律悉照美国之自治法律。
6. 凡关全体个人之事及交涉之事，及设官分职国家上之事，悉照美国办理。

第三节：同盟会时代之革命思想

光绪乙巳八月，同盟会成立于日本东京，十二月，《民报》创刊。

《民报》之“六大主义”为：

1. 颠覆现今恶劣政府。
2. 建设共和政体。
3. 维持世界之真正和平。
4. 土地国有。
5. 主张中国日本两国之国民的联合。
6. 要求世界列强赞成中国之革命事业。

一、二、四三端为对内之主义，三、五、六三端为对外之主义。对外之三主义以维持世界和平为中心，而以中日联合及列强赞成为附义。

六大主义大致根据三民主义，可视为同盟会时期受中山先生指导，公认之革命纲领。此外在《民报》或他处发刊发文字，则或偏重民族主义，或兼明民权、民生主义，或提倡暗杀，或抨击君宪，内容偶相歧异，宗旨则皆如一。

第四节：章炳麟

兴中同盟会诸公多为实行家。其以一代学人投身革命，发为振聋起蛰之言词者，当首推余杭章太炎。

章太炎（1869-1936），名炳麟，字枚叔。慕顾亭林之为人，易名曰绛，号太炎。

章氏政治思想包含民族、民权及个人主义三大端。

章氏之民族革命主义远承吕晚村、王船山之坠绪，而益之以近代之学说及浓挚之情感，其精警遂或过之。章氏同意船山，认血统为区分民族之根据，一扫纯据文化以辨民族之旧说。五洲之上，人种不同，而文化皆有高低之别。故每洲之上各有其戎夏之族类。故章氏升欧美以同于中国，贬满蒙以归于夷狄。

然人种出于演化，千万年中岂无杂变，则种界何由定乎？章氏深知此事实，乃主张以有史以来为限断。又每一地域之中，往往人种错杂，言种族者当以多数之同一血统者为主体。持此二标准以论中华民族，其界限至为明显。康氏之汉非纯中国而满汉为一族之说，则不攻自破。

种姓之界限既明，章氏乃进而揭橥民族政治自主之义，大意本于船山《黄书》，而词语之激切亦略相颉颃。准此义以言之，则凡夷狄入据中国，其政权根本不能成立。驱逐胡虏，光复河山，遂为逻辑上无可避免之结论。

章氏犹恐保皇党借口夷狄同化之说，故更深探文化之本原，以为种姓之殊虽以文化而大显，而文化之异实缘种姓以自生。中国所以为中国，非由其有周孔之文化，乃由其为炎黄之类族。必有炎黄之类族，始能创周孔之文化。然则中国之文化既非他族所能共有，亦非他族所能仿效。

文化既生于民族，则文化之盛衰存亡可以征民族之兴废起伏。民族文化之要素不外言语、风俗、历史，三者丧一，其萌不植。

章氏论民族界限及民族文化诸端虽颇致力于学理之研讨，然其最后之目的则非求建立纯粹之学理，而欲为民族革命大业树一学理之基础。

民族革命之义易明。然而国犹多蒙昧者，康党保皇立宪之说蔽之也：

1. 康党谓排满为不必要，由于误认满洲已同化于汉人。章氏同化之说，实基于民族国家之观念。盖凡为民族必求独立。欲求独立，必有自决自由之政治组织。
2. 康党谓变法足以图存，革命不免召乱。自章氏视之，清廷既决无变法之能力，则除革命外别无救亡之途径。德宗以庸才居大位，慑于太后，制于宗室，震于外人，固无变法诚意，亦无变法能力。革命召亡之说，亦不攻自破。

章氏民族革命之论，就其思想全部观之，殆为最大之贡献。其民权学说则含义较简。

章氏认定凡政府皆罪恶，不得已而不能无政府，则惟有于革命之后实行“祸害差轻”之共和政体。然而共和者，非代议政府之谓。章氏反对代议，其主要之理由有三：

1. 代议为封建遗制，不适于平等之社会。
2. 中国地广人众，势不能行代议。
3. 议员不能代表民意。

章氏以为代议之外别有更善之民权制度。约言之，其所主张者有三大端：

1. 分四权。于行政、立法、司法之外，别加教育一权。
2. 宣民意。分权所以防专制息民困，然欲伸民权则不可不畀民以参政之机会。
3. 行法治。此乃章氏民权思想之最大特点。

章氏阐明法治之来源与效用颇有独到之见解。彼认定上古官制起于士师，故法律为政治之根本；士师之起，则又原于军吏。本此见解以论专制与共和，章氏得一透辟新颖之结论，以为专制共和，皆以任法而成，皆以不任法而败：专制赖法治以行，君主释法则失其制人之具；共和而不守法以治，其弊亦不下于专制。

章氏此论彻底反对“人治”，抑儒墨而扬商韩。其不徒斥武断之人治，亦且深恶假口仁义以行刻核之德治。虽然，章氏立言之意不在摒绝仁义道德于政治，生活范围之外也。章氏深信立国不可以无道德，但长民者不可以行己之最高标准责人而强其所难耳。章氏尝探索中国亡于外夷之故而归咎于道德沦丧，谓夫怯懦狡诈烂熟之流，皆亡国败种之恶德，为吾人所当湔洗革除者也。

曾子曰“士不可以不弘毅”、“可以托六尺之孤，可以寄百里之命。”章氏所提倡之政治道德，其精神略近于此。然而吾人如径谓章氏注重道德同于儒家，则又不免陷于错误。儒家以道德为政治之最高目的，章氏以道德为政治必需之工具。盖自章氏视之，道德所以可贵，以其在政治上有极大之功用。若在一特殊环境之下，不道德成为有用，则吾人固不妨许可之或竟提倡之也。

章氏政治思想之第三要点为个人主义。章氏之种族革命学说远承儒家之《春秋》，其民权制度之理想近乎法家之商、韩，而其个人主义之政治哲学则出入于道家、释氏，而熏染于西洋之无政府主义。

章氏之政治哲学以个人为其中中心点。彼认定个人之本身，即其生活之目的。一切之社会关系皆缘个人之自择以产生，一切之社会制度皆为个人之自利而敷设。小我之于大我本无内在之义务。若强迫个人为社会而服役牺牲，且名此为义无所逃之责任，斯诚本末倒置，非文明世界所当有也。

虽然，大群非丝毫无所诘问也。有害于己，无害于人者，不得诘问之；有益于己，无益于人者，不得诘问之；有害于人者然后得诘问之。论者如以此言不合“公理”为疑，则章氏以为公理云云，本无神圣不可干之意义，其于人之束缚甚于天理。

章氏此论，本之戴震，旨在解放个人以矫名教纲常之流弊。其言虽不似李贽、谭嗣同等之偏激，而实与之共鸣。然而吾人试加辨析，则其说亦以过崇小我而有所未安。且公理无效之说，既犯变易辞义之逻辑错误，又不免自相违连。

章氏思想之困难尚不只此。章氏谓个人对社会不负偿报之责任。倘其遗世独立，大群实无可诘问。此说似辩，而不知其违于事实。《荀子》尝谓“离居不相待则穷”，立论虽简，最足以破章氏之惑。

章氏既持个人自足之义，引申推演，势必得团体无实之结论。约言之，其说有三：

1. 国家无自性。国家生于组织，若解散其组织，则国家不复存在，而个人之自性如故。
2. 国家非当设。国家政府缘何以起，章氏持不同之五说，而旨悉归于指明国家原始功用之邪恶卑贱，非所当设：国家由御外而立；政府由争杀而起；君主由造酒而立；宰相由奴仆以兴；官制由法吏而出，法吏又自军政以分。
3. 国家不神圣。国家之起原既不在保民兴化之高尚事业，其出身已是微贱。矧国家本无自性，政事为个人之表色。元首团体所盗之功名，实不足尊尚。共和之民选政府，小胜专制，而实亦无足宝贵。

潘恩尝谓政府即在其最优境界中亦只为一必需之祸患。章氏此论，毋乃相近。章氏于说明国家无自性、国家非常设及国家不神圣三义后，复一一为之解脱：

1. 国无自性而可以爱。
2. 国不当设而不可无。
3. 国非神圣而可以救。

康有为论政，陈大同、小康二义。大同泯国家，小康有政府。章氏之个人主义亦包含政府有无之两界。顷所述者有政府的境界，下文略述无政府之理想。

章氏遮拨国家，其意颇近于老庄。自章氏视之，政府本为罪恶。彼善于此者有之，大利无害则未见。共和胜于独制，固也。然而共和之弊亦甚大而不可掩，未足以为高尚之治道。而吾人按其实际，则国虽可以平乱，亦常可以致乱。以国治人，几无异于饮鸩止渴。然则舍势之不得已而论理之所当然，惟无政府为最适于人性。章氏乃著“五无”之说以拨其旨：

1. 无政府。
2. 无聚落。
3. 无人类。
4. 无众生。
5. 无世界。

息争之业，必待息争心，断人道而后成也。断人道者非杀灭人类之谓，断其我见而已。无人人类为五无之最要，致治之中坚。

此五无者非能于一时成就。最先“二无”同时成就为一期，其次“二无”渐递成就为一期，最后“一无”毕竟成就为递见。高蹈太虚，自行步骤，非可躐级以求者也。

章氏言“九世”之仇则满腔热血，述“五无”之论则一片冰心。盖章氏之政治思想乃一深切沉痛而微妙之抗议也。抗议异族之压迫，于是昌言种族革命。抗议苛政之食人，于是昌言五无四惑。其他一切解放个人，鼓吹平等，讥弹风俗，诋斥人类之议论，殆莫不含有抗议之意味。吾人如谓章氏为中国最悲观之政治思想家，殆无大误。

明乎此，则“五无论”与《大同书》之根本异趣，不难察见。康氏大同之理想，以悲观为起点，而以乐观为归宿。章氏认世界为虚幻，故欲实现“五无”。虽信“五无”之先，必须复“九世”之仇，立“四制”之政。此不过“初级苟偷之法”，补苴罅隙之方。若非绝灭人道，不足以拯世界之沉浊。

故章氏之政治哲学，一致悲观而终于消极。吾人如谓《大同书》为享乐主义之乌托邦，则当命“五无论”为失望自杀之虚无主义矣。

第五编：近代国家之政治思想——成熟时期

第二十五章：孙中山

《中国政治思想史》目录中列有“第五编近代国家之政治思想——成熟时期”，但构成其全部内容的“第二十五章孙中山”却以“本编缺文”交待。据本书“凡例”解释：“本书第五编，原稿沦陷，仍存其目，以明原委。”不过，在本书出版前发表的“中国政治思想史参考资料绪论”中却多少可以了解萧公权对孙文思想的评价。“绪论”对孙文思想做了如下总结：

中山先生思想异乎寻常之处虽多，而其最重要之特点，似在其融通中西，调和新旧，以集成为创造之伟大能力。……盖中国固有思想之中，已有者政治之原理，所缺者现代之制度，所长者人格之修养，尚无者富强之科学。先生思想所以必须有规抚欧洲学说事迹之处者，其故或在于此。……故先生之政治思想会通中外，融旧铸新。……故适应现代之需要。盖处20世纪之时不精通先秦以来之学术不足为中国之思想家，不精通欧美之学术不足为现代之思想家。此二条件，先生皆具，而又加之以慎思明辨，集成综合之创造能力，中国现代政治思想至先生而始成立，固非出于偶然矣。

从上文不难察觉，萧公权看重的是孙文政治思想中“慎思明辨，集成综合之创造能力”。萧氏对孔子政治思想也有近似的看法：“孔子政治思想之来源与意义，后学所加之解释不尽相同，似以孟子‘集大成’之说为最近是。集大成者，以盛周之制度为背景，根据《诗》、《书》及前人已有之学说，加以新创之见解，调和融通而成，新思想系统之谓。”对孙文与孔子的上述评价，大概可以看作萧氏自身的投影。其实，他对黑格尔、拉斯基、康有为等所谓集

大成者的认识也带有这种倾向，这也构成其中国政治思想史研究的一大特色。西方政治理论及西方政治思想是他学术研究的起点，而中国政治思想的研究却是他归国后的主要工作。不过，他的中国政治思想研究无论是问题提起的角度，还是研究的立场或方法，都不再是中国传统学术所能包容的了。他的中国政治思想史研究有意无意中继承了梁启超以来“新史学”的观念和方法，并能够对古今中西的思想家和政治学者的研究成果融会贯通。萧氏《中国政治思想史》是继梁启超、杨幼炯同类著作后的一部里程碑式的著作，该书作为此一研究领域迄今为止能够享誉世界的最高成就，在中西学术界的地位是有目共睹的。萧氏《中国政治思想史》的问世标志着“中国政治思想史”这一崭新研究领域的最终确立，其突出特点正在于作者“慎思明辨，集成综合之创造能力”。

（节选自：张允起：《萧公权的〈中国政治思想史〉及其中国政治思想研究》，载于萧公权：《中国政治思想史》，北京：商务印书馆，2018，第981-983页。）