
电子图书
信息技术的结晶
人类文明的载体
网络的基本资源

序

这部中国思想通史是综合了哲学思想、逻辑思想和社会思想在一起编著的，所涉及的范围比较广泛；它论述的内容，由于着重了基础、上层建筑和意识形态的说明，又比较复杂。因此，我们的研究是试探性的，二十余年来我们对这门科学虽然曾用了些工夫，但不敢说对中国民族丰富的遗产做出了科学的总结。

这部著作的编写，一方面在很大的范围内是属于开荒的工作，特别是对唯物主义的优良传统应给以足够的注意，另一方面在不少的论题必须对过去唯心主义的研究给以批判，因此，有关重要的问题不得不在新的史料发现与旧的史料厘订方面有必要的征引和考核，特别在论证中更须反复探讨，以期根据充分，理由充足。

这部书共分五卷。第一、二、三、五卷是就解放前写的中国思想通史和中国近代思想学说史的一部分增订修改而成；第四卷是一九五九年才编写成的。第一卷属于古代，上自殷代，下至战国；第二、三卷属于中世纪的前期，上自汉代，下至南北朝；第四卷属于中世纪的后期，上自隋、唐，下至明末；第五卷属于封建解体过程中的一段，即自十七世纪以至清中叶十九世纪的四十年代（曾单独以中国早期启蒙思想史一书分开出版）。至于近代思想史，则另有计划编写。

自由讨论是可贵的，我们十二分希望本书能得到史学和哲学工作者的批评。

中国科学院历史研究所的同志们对本书的编写修订提出不少宝贵的意见，杨超、李学勤、张岂之、林英和何兆武等青年同志在编写中做了很多帮助的工作，这里衷心地表示感谢！

侯外庐　一九六一年十二月

中国思想通史

上篇　中国古代思想绪论

第一章　中国古代社会和古代思想

第一节　中国古代社会及其亚细亚的特点

“古代”这一名词，从历史科学的严格意义讲来，仅指特定的阶段，即文明确立和国家成立以后的奴隶制社会，不是指常识上一般所说的古时的意思。

古代奴隶制社会的产生有各种不同的路径，如经典著作中所指的希腊的古代、罗马的古代、日耳曼的古代、亚细亚的古代。它们或以“古典的古代”与“东方的古代”来区别，或以早期的奴隶制与发达的奴隶制来区别。

讲到这里，就涉及“亚细亚的生产方式”一问题了。

“生产方式”一语原文为 Produktionweise，在资本论中指特殊的生产资料与特殊的劳动力的结合关系，它决定一个社会=经济构成的全性质。“亚细亚生产方式”又指什么呢？下面只把著者　研究这一问题的结论写出来，详论已见于外庐著中国古代社会史论一书了。

按“古典的”与“亚细亚的”，在经典著作里的排列法，是没有一定次序的，有时前者在后，有时后者在前。据资本论“在古代亚细亚的、古典的诸生产方式之下”一语的含义讲来，写法是可以这样的：

$\frac{\text{亚细亚的}}{\text{古典的}}$古代。从古代社会产生的路径而言，各式古代的文明小孩，在其出生时也有区别，马克思说：

“有营养不良的小孩，也有早熟的小孩，也有发育不健全的小孩。在古代氏族中属于此类范畴者甚多；惟希腊人为发育正常的小孩。”（参看政治经济学批判，人民出版社版，页一七三。着重点是引者加的。）

主要应该研究这一点：生产资料的所有者和直接生产者的关系（这里的关系就指生产方式）把全社会的构成显示出来。不管形态是否混合，马克思既然指明亚细亚的生产方式把社会构成显示出来，那么“构成”(formation)便显然是古代的，这就不必要说成它是过渡期了。因为“土地所有形态，和一定的生产方式内的其他一切所有形态一样，它的合理的论据，是生产方式本身”（参看资本论，第三卷，人民出版社版，页八一二）。

因此，氏族公社的解体过程和到文明社会的路径是多样的，即使是同一的经济形态，也有各种现象上的差别。问题在于分析那些具体路径顺着什么轨迹运行，像反杜林论中所举的“应当别论”的一些问题。

我们知道，资本论中所说的埃及也好，亚洲也好，由公社的解体过程所产生的特殊的国家，如像马克思所讲的“收取贡纳的国家”，或“东方专制君主的国家”，其特点显然不能从分配所得形态或政治形态来了解，它们背后的秘密仍然是“生产方式本身”。这样的国家的形成，在历史上所走的路程是前行的，比希腊、罗马的历史差不多早了一千年。因此，我们可以说有以下几点特点：

（一）在社会发展史中，亚细亚的生产方式所支配的古代东方社会构成，比“古典的古代”早走了若干世纪（近年来苏联学者特定为早期的原始奴隶制）。

（二）这种前行史是不是说它的“构成”是一种特殊的，是在古典的、封建的、近代的三种构成以外，是东方专有的“构成”呢？我的答复是否定的。

（三）然而它究竟是什么呢？我的答复是：因为它的具体的实际的情况，如热带、河流、黄土地带、四周种族繁荣林立、宗教等等，形成了一个范畴，那便是“早熟的”文明“小孩”。

（四）这是不是像柯瓦列夫的变种理论呢？不是的。古代文明　的路径有好多种，它不过是各种路径里面的一种具体路径罢了。这里，让我们来仔细研究一下为什么用“古典的”这个名词。所谓“古典的”只代表通例形态的希腊、罗马，但古代除了“古典的”之外，还有非“古典的”形态，所以说有“古典的古代”、“亚细亚的古代”。马克思说：

“这种自耕农民自由的小土地所有制，当作支配的通例形态，一方面在‘古典的古代’最繁荣时期，形成社会的经济基础；在另一方面，又在近代诸国，当作封建土地所有权解体所引起的各种形态中的一种。英格兰的‘尧曼里’（自耕农民）、瑞典的农民阶级、法兰西和西部日耳曼的农民，都属于这一类。在这里，我们没有说明殖民地，因为在殖民地，独立农民是在别一种条件之下发展的。”（参看资本论，第三卷，人民出版社版，页一〇五三。着重点是引者加的。）

这样看来，不论在古代或在近代都有个别的情况，在通例的“古典的古代”以外，显然有亚细亚的古代，在通例的近代以外，也显然有殖民地（甚至像帝俄那样）。

因此，亚细亚的生产方式实在是“古代”的一种路径。这不是著者闭门造车。我们拿马克思、恩格斯著作中常见的词语，像“古代东方”、“从古代印度到爱尔兰”，或“古代亚细亚”等看来，觉得并　没有曲解。马克思甚至说：“第二个形态，即古代的公社财产及国家财产。这是多数种族因特殊契约或征服关系集中于城市而产生的，在这种场合，奴隶制度依然存在。”（参看德意志意识形态，群益出版社版，页一四八。）

（五）然而为什么没有在别的社会构成中指出特别的路径，只是指出了古代的两种并立的路径呢？答复这个问题，需要仔细研究一下马克思在资本主义生产以前各形态中所说明的如下一段：

“典型的古代的历史，这是城市的历史，不过是建立在土地所有制和农业之上的城市的历史；亚细亚的历史，这是一种城市和乡村不分的统一（在这里，大城市只能看作王公的营垒，看作在经济制度上一种真正的赘疣）；在中世纪（日耳曼时代），农村本身是历史的出发点，历史的进一步发展，后来便在城市和乡村对立的形态中进行；现代史，这是城市关系渗进乡村，而不是像在古代那样，乡村关系渗进城市。”（人民出版社版，页一五。）

除了研究上面的引文为什么特举古代而外，我们还须知道，在各个历史发展的阶段，都有着具体的历史路径，马克思主义正教导我们要对这样的不同路径作具体分析。例如研究封建解体的过程，除了注意西欧而外，还要另外着眼于东欧各国以及东方殖民地的路径。就是在西欧，也还有不同的特点。像佛兰克王国、东歌德和罗马的结合、撒克逊王国等，这其中的典型是佛兰克王国。所以，上面引文关于中世纪的历史，在以农村本身为历史的出发点的说明里面，特别注明了“日耳曼时代”。同样的，我们研究古代文明社会的发生，在“古典的古代”而外，也就不能不着眼于亚细亚的古代。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

由此，我们就知道，为什么“古典的”和“亚细亚的”位置序列可以随便前后安置，为什么“亚细亚的”和“古典的”生产方式可以在古代“生产物的向商品转化，扮演着从属的角色”这一论题之下一并说明，又为什么在反杜林论里特别说明“从印度到爱尔兰”古代文明路径的不同。

（六）不论那一个“古代”都有过渡阶段，却不是某一个古代代表过渡期。它们都是由于土地所有形态的变革，才成为文明国家。照马克思、恩格斯著作所说的，古代东方国家的发生是采取了土地为国家所有的路径，一开始便是大土地所有制，这不能不说是“早熟”。在土地国有制之下的技术条件，铁还没有出现便进行“千耦其耘”劳动力的奴役制，换言之，在青铜器时代便进到文明社会，这不但是早熟，而且在历史上也的确先行了一个时期。这并不是合理和不合理的区别，种差和变种的区别，都是像反杜林论所指出的，一个多少着重在传习的力量，一个是分期变革的。前者是“东方的古代”，后者是“古典的古代”。后者在土地制度上由小生产再变化成为大生产的情况是这样：

“小土地所有制，创造出了一个半身处在社会外面的野蛮阶级，他们不但未曾脱离原始社会形态的粗野情形，而且还要忍受一切文明国家的痛苦和穷困。大土地所有制，则在农村（那是劳动力的自然能力所赖以收容的最后场所，在那里，它是当做国民生活力更新的准备基金贮藏着）把这种劳动力根本破坏。”（参看资本论，第三卷，人民出版社版，页一〇六二。据家庭、私有制和国家的起源中说，这种破坏，后来便产生了作为农奴的过渡形态——隶农制。）

亚细亚的生产方式所支配的路径便不同了。反杜林论里所说的东方的王侯也好，希腊的王公也好，都有他们由公共职能转化为个人权力的理由，除了对外战争之外，便是公共职能由于传习更加独立起来。不过在希腊，王公土地所有的邑地是例外，不久便归消灭，在东方却得到合法性的发展。为了明白这一传习的作用，我们再引资本论的一段话：

“在原始的未发达的状态下（这种社会生产关系及其相适应的生产方式，就是用这个状态作基础的），传习必定有极重要的作用。又很明白，在这里和在其他各处一样，社会支配者的利害关系，要使现状当成法律，并由习惯和传习使一定的限制当做法律的限制，固定下来。……只要当做现存状态基础不断的再生产，以及与现存状态相照应的关系之不断的再生产，一经在时间的推进中，采得调节的支配形态，这个结果就会发出来的。并且这种调节与支配，也是每一种生产方式不可缺少的要素，如果它要取得社会的稳定性，而脱却它的偶然性或无定性，换言之，生产方式要取得社会的稳定性，相对地脱却它的偶然性或无定性，只有取得这个形态，才能做到。但是在生产过程中以及它相应的社会关系陷在停滞状态中时，要取得这个形态，只有凭同一生产方式单纯的反复的再生产。假使它是长期的继续下去的，它就会当做习惯和传习固定下来，最后，也当作成文的法律神圣化起来。”（参看资本论，第三卷，人民出版社版，页一〇三五——一〇三六。）

“维新”的历史更是这样，但也的确像上引文所说：“这种发展还要依存于环境的利益，生来的种族性质等等。”（参看上书，页一〇三六。）

因此，据著者的研究，古代东方国家走进文明社会的路径，便依存于这些传习等等，再把它固定化起来。这个转变可以叫做“古代的维新制度”，亚细亚生产方式就是这样地支配社会的构成。

照以上所讲的东方古代路径的特点看来，灌溉和热带等自然环境是亚细亚古代“早熟”的自然条件。氏族公社的保留以及转化成为土地所有者氏族王侯（古称“公族”），是它的“维新”的路径，土地国有而没有私有地域化的所有形态，是它的因袭的传习，征服了周围部落的俘获，是它的家族奴隶劳动力的源泉。生产方式的本义既然是特殊的劳动力和特殊的生产资料的结合关系，所以亚细亚生产方式便是：

氏族贵族所有的生产资料和家族奴隶的劳动力二者间的结合关系，这个关系支配着东方古代的社会构成，它和“古典的古代”是同一个历史阶段的两种不同路径。

亚细亚生产方式的第一要素——土地所有形态，上面已经说明了，现在再讨论一下另外一个要素——劳动力。照恩格斯说，古代东方是家内奴隶制，但是这里却要明白，所谓家内的并非指不事生产的仆役，而是指家族的集团。例如家庭、私有制和国家的起源说：

“他们并未达到完全的奴隶制——既非古代的劳动奴隶制，又非东方的家内奴隶制。”（参看人民出版社版，页一五一。）

上面两个社会既然都是完全的奴隶制，那末两者都不过是路径问题罢了。所以自然辩证法说：

“在东方，家族奴隶制是特殊的，即是，在这里，奴隶不是直接地形成生产的基础，而仅是间接的氏族的成员。”（参看自然辩证法，神州国光社版，页二七九。）根据中国古文献，这是很适合的。族人分赐的制度，正是集团的氏族奴隶制，它的单位不是个人，而是所谓“家室”，或所谓“社”、“书社”。

还有，我们也应当了解什么叫做“城市和农村不可分割的统一体”，“大城市只能看作王公的营垒，看作在真正意义上只是经济制度的赘疣”。

在“古典的古代”是这样的：“文明使一切已经确立的分业加强、增剧，尤其是更激成了城市和农村的对立，……如古代，都市握有农村的经济支配权。”“城市使氏族制趋于没落，代之而兴的是以地域为单位的国民。”（参看家庭、私有制和国家的起源，人民出版社版，页一五九、一一〇。）

亚细亚的古代的趋向却不一样，氏族遗制保存在文明社会里。两种氏族纽带约束着私有制的发展，不但土地是国有形态（公室贵族的国有以及世室贵族的“书社”所有），生产者也是国有形态（和希腊略为不同的是，奴隶买卖不常见）。在上的氏族贵族掌握着城市，在下的氏族奴隶住在农村，两种氏族纽带结成一种密切的关系，却不容易和土地连结，这样形成了城市和农村特殊的统一。此外，在奴隶之外，生产者也有公社之下的自由农民，他们的地位是很低的。由于氏族纽带的约束，所以诸侯营垒的大城市形成经济制度的赘疣。土地既然不能变成私有，地域单位就很难成立，这种城市的基础实在是不稳固的，动不动就要迁移，像中国古代的“迁国”。

亚细亚生产方式既然是古代的社会构成，为什么在马克思、恩格斯著作里又把公社制度和东方封建制联系在一起来讲呢？例如资本论曾说到，印度的公社，在英国殖民地政策伸进印度之后，才开始破坏。这一点，是和“马克”保存在日耳曼，“米尔”保存在俄国同样。不过亚细亚的保存古制更加浓厚一些罢了。例如资本论说：

“在古代土地共有制过渡到独立自耕农以后，这种共有制的遗迹，还在波兰和罗马尼亚等处保留下来。这种遗迹，在此等国家成了借口，来完成向

低级地■形态的转移。”（参看人民出版社版，页一〇四八。）

在中国后来的郡县制度下，也是把氏族公社的单位，保存下来，产生了中世纪乡党族居的自耕农制。早川二郎的“贡纳论”并无精彩之处，但是它对于中古亚细亚的封建的说明却可以供参考：

“由于未成熟（不如说早熟），遂使公社的土地所有形态，通过奴隶所有者的构成之全时期而能不被奴隶制度所破坏（何谓全时期，早川没有说明），得以延续残存于封建制度之下。更因为公社土地所有形态之残存，使公社内不致树立（西方的）农奴制度。”（早川二郎：古代社会史，参看中译本，页一一八——一一九。）

所以，“不管政治上有怎样多的风云”，公社的生活，却始终停滞下来，不管“亚细亚诸国之不断的盛衰兴亡与王朝更迭”，公社却始终保障了农业与手工业的结合，把社会束缚在“限定了的小天地”之内，时常照同一方式再生产出来，像蜘蛛结网一样。这里已经牵涉到东方社会的中古不变性的问题，应在中国中古社会史里去详细讨论。

最后，我们关于亚细亚生产方式，大体上已经有了明晰的概念，这即是它所支配的社会构成是“早熟”和“维新”的古代东方国 家，它和“古典的”虽然出现有先后，但是在本质上却属于同一类型，只是路径有些差别。

如果我们用“家族、私有、国家”三项来做文明路径的指标，那末，“古典的古代”是从家族到私产再到国家，国家代替了家族；“亚细亚的古代”是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫做“社稷”。因此，前者是新陈代谢，新的冲破了旧的，这是革命的路线；后者却是新陈纠葛，旧的拖住了新的，这是维新的路线。前者是人惟求新，器亦求新；后者却是“人惟求旧，器惟求新”。前者是市民的世界，后者是君子的世界。我们如果依据马克思所说亚里士多德的“人是政治的动物”的命题，指人是城市的动物，把“人类”这个概念抽象化做“市民”；那末，根据和亚里士多德同样有伟大的学说地位的荀子的“人之道即君子之道”的命题——他说：“人域是，士君子也；外是，民也”（荀子礼论），我们就有理由说荀子把“人类”这个概念抽象化做“国中君子”。

其次，我们在下面要概括地说明中国国家起源以及奴隶社会的发展的问题。

殷、周之际，诚如王国维所说的，是一个变革期，他甚至拿城市文明为标志来研究这个时期。城市与农村的分裂是阶级社会分工的总表现。在中国古代史上，据卜辞金文来研究，这一分裂大抵开始于殷末或周人东下之时。卜辞是殷代的文字，有“封”字、“邑”字、“鄙”字。古封、邦一字，国、城一义，野、鄙则为农村。在殷代，国家已有萌芽，在周人东下之时，也有所谓“封邑”。封与作同，即分疆界作城市。但卜辞中没有关于国家成立的详细材料。周初的文献才显示出作邦肇国的大量材料，例如“文王肇国在西土”，“文王作邦”，“帝作邦作对”，“作邑于丰”，“宅斯镐京”等。

大规模作城的是周公。当时经营洛邑或作东国洛是历史发展的主要关键，周书尚存洛诰一文。

在周公封国的时代，不是后世所谓的“封建”，而是指古代如罗马式的殖民。鲁、卫、齐、晋的公族带上了联盟的氏族，到征服了的旧部落土地上，“有俶（始）其城”，“城彼东方”罢了。

今将新发现的金文宜侯■殷的宝贵史料引在下面：

“ 惟四月辰在丁未，王省珷王成王伐商图，遂省东国图。王位于宜宗社南向。王令虔侯■曰：‘ ■！侯于宜；……锡土，厥川三百□，厥□百又廿，厥□邑卅又五，□□百又■。锡在宜王人□又七生（姓）。锡郑七伯，厥界□又五十夫。锡宜庶人六　百又六十夫。’…… ”（见罗福颐，近年新发现铜器群铭文集录）由于氏族制的存在，城市并未形成经济的堡垒，并未坚固地地域化起来，而是“ 宗子维城 ”、“ 公侯于城 ”一类的政治堡垒。周代有著名的“ 迁国 ”，“ 迁国 ”即另筑城市。春秋时代，土地所有制向下转移，逐渐破坏了国有制，产生了所谓“ 二都耦国 ”、“ 一国三公 ”、“ 尾大不掉 ”（指在一国之内筑许多城）的现象。为了保存公族统治的旧制，孔子有堕三都之举，而“ 公羊传 ”则说“ 凡城之志皆讥也 ”，这是“ 张公室 ”的政治主张。战国时代的郡县制，是向地域性转化的城市制，即所谓“ 人以群居为郡 ”和“ 悬而不离之谓县 ”。西周以至春秋的城市，是“ 诸侯的营垒 ”，它表现于对外族的贸易的所在地，“ 表现于宗教的政治所在地 ”，所以经济上的意义没有如“ 古典的 ”城市发达。到了郡县制形成过程中，商业城市才大量出现，战国之末就有了齐、秦、三晋的大商业城市，出入商贾。

有城市即有农村，这是文明期的指标。古文献上农村叫做鄙野。都与鄙对称，国（城）与野对称。“ 君子居国中 ”（孟子），“ 域斯域、君子也 ”（荀子，域即国字）；小人狎于野，域外即是被统治阶级所住的地方，小人即“ 四鄙之萌人 ”（墨子）。

我们知道，到了文明期，胜利者通过战争才能消化了战败的氏族成员，作为俘虏，从事生产。“ 在氏族制时代，战争的结果，虽可把部落破坏，但决不能把它征服。氏族制度没有容纳统治与奴役关系的任何余地，这是它可贵的地方，亦是它受限制的所在。 ”（恩格斯：家庭、私有制和国家的起源，参看人民出版社版，页一五二。着重点是引者加的）过去学人对此多不经意，故有栽植历史的错误。商代万方（部落）林立，灭国之盛，于周始见，这说明了在经济上没有分业的基础，就不可能在成熟条件之下使用俘获的劳动力，这点被王国维说出一线痕迹来：

“ 周之克殷，灭国五十，又其遗民或迁之雒邑，或分之鲁、卫诸国；而殷人所伐，不过韦、顾、昆吾，且豕韦之后，仍为商伯，昆吾虽亡，而己姓之国，仍存于商、周之世。书多士曰：‘ 夏迪简在王庭，有服在百僚 ’，当属事实。故夏、殷间政治与文物之变革，不似殷、周间之剧烈矣。 ”（殷周制度论）

殷代难以灭国而周代大量灭国之史料可以和家庭、私有制和国家的起源的原则加以比对，由此便可判断周代制度的发展。

卜辞中记载因战争而杀戮的人数很多，而讲俘获的人数不过几十人。帝乙帝辛时的骨文才有俘人达一千五百七十人的记载（见战后平津新获甲骨集双二一二）。周金记载就大有区别，常言俘获达几千人。

这是劳动力的特征，即通过族人家室的关系间接参加生产，所以一开始便是“ 千耦其耘 ”。

至于生产资料所有形式的特徵呢？在周代是土地国有制，即氏族贵族的所有制。王侯是贵者同时是富者，富贵是不分的。土地所有制形式是以“ 最高的所有者或唯一的所有者之姿态 ”出现的，在法律上没有私产，其所得形态是“ 贡纳的样式 ”。本来奴隶社会的财富计算法，据恩格斯的指示，是以所得做标准的，在中国古代更为显明。例如“ 曾孙田之 ”，不在于土地的大

小，而在于所得的“千万斯箱”，这就形成“公食贡”的样式。

这样的劳动力与生产资料的结合关系，就是支配中国古代奴隶社会的生产方式了。到了战国时代，虽然土地财富的所有形式下降，劳动力分散，但是这种形势是在所谓乱臣贼子变制的条件下，形成了严重的阶级的斗争，始终没有产生彻底的私有制。

从这里，我们再研究政治法律。殷器有鼎彝尊爵，卜辞里也出现了这些字。但从这些神器，除了知道对祖宗一元神的祭享权而外，看不出礼器代表政权的概念，也看不出礼器象徵专政的概念。殷人群饮，酒醴是不会专有的。到了周代，“器”才“求新”。“新”的意义是指什么呢？即彝器表现一种政权的形式。这种“尊”“彝”“鼎”“爵”在原来仅表示所获物如黍稷与酒食的盛器，后来由于超社会成员的权力逐渐集中在个人身上，它们便象徵着神圣的政权，因而尊爵之称，转化为贵者的尊称，所谓“天之尊爵”（孟子公孔丑上）。“尊”“彝”只有贵族专享，故尊彝成了政权的代数符号。如果殷人群饮，即是乱制，下诰杀无赦！周公时代就把这种制度合法化。所谓周公作礼就是由宗庙的礼器固定化做氏族专政的宗礼，“礼不下庶人，刑不上大夫”，刑之所加便谓之“非彝”。这样看来，礼器就是所获物与支配权二者的合一体，由人格的物化转变而为物化了的人格，换言之，尊爵就是富贵不分的公室子孙的专政形式。过去很少人把礼器的意义明白地指出来，著者认为礼器也者是周代氏族贵族专政的成文法。后来争夺礼器与争夺政权同等看待，所谓“问鼎”即抢政权之谓。“道”就是这样藏于“器”中，什么形而上和形而下者，都是玄谈。古代文明的实质，乃是“器惟求新”的专政。

明白了礼器的意义，就可以明白中国古代为什么没有产生梭伦变法的革命，为什么后来法家才在私有制出现的时代，主张平等形式的法制，以之反抗礼制（礼所以别贵贱）。法家都是阶级斗争中的悲剧人物。因为礼和法是不同的统治阶级的工具，“礼”是旧贵族专政的法权形式，即区别贵贱尊卑上下的法度；“法”是国民阶级（贵族、自由民、手工业者）的统治人民的政权形式。由礼到法的1515转变具有一系列的斗争，一方面，从晋铸刑鼎，郑作刑书以来，所谓弃礼用法就遭受公族的反对，说这样就破坏了上下之别，贵贱之度，长幼之序；另一方面，法家刑公族以为法，废公族以立威。这不是指阶级斗争和政权斗争的历史么？韩非子所谓法家与重（贵）人不两立的愤慨话，是有时代的现实意义的。

上面说明的“器惟求新”的器，是指社会阶级分化以来统治者对被统治者的政权形式。现在要问：什么叫做“人惟求旧”呢？

著者以为“周因于殷礼”，并不指周人因袭殷人的全盘制度。在“其命维新”方面讲来，周人改变了殷人的制度，应该说，文王以至周公更加完成了国家制度。而人物呢？还是因袭着殷代的氏族遗制，所以说“人惟求旧”。旧人就是被氏族血缘纽带所束缚着的人。殷末的制度并不是没有变化的，周人灭殷，依靠殷人前徒倒戈，还有殷人拿上殷器去献媚于周人的。如果我们根据伐殷时周人骂殷王不用老成人的史料看来，倒戈者可能是氏族内部的反革新者。后来管、蔡叛变，殷人还可能“反鄙我周邦”，周公东征还认为是一个“大艰”哩！所以，殷、周之际，殷人也可能产生社会变革，不独周人而已。宋国的存在，并不是偶然的。

所谓“旧人”，是指氏族的联盟体。周朝统治者是姬姓、姜姓、己姓、姒姓、任姓等族的联盟，执行古代专政的“维新”任务——“受土受民”，土地的国有，民萌奴隶的世享（如“殷民世享”）。周人殖民，是根据“周索”的，康诰、鲁诰就是表示法权的授予。这班“旧人”，在春秋时代还掌握着政权，在“张公室”名义下，延长命运。孔子在春秋末还主张“故旧不遗”，孟子在战国时代还说进贤要谨防“卑逾尊，疏逾戚”。

中国历史一开始便走了一条曲折的道路，保存了旧人物，使“旧的拖住新的”，以致一系列的旧生产方式遗留到后世，形成束缚历史发展的力量。

这就叫做古代的“维新”社会以及“亲亲”的宗法政治。

中国古代文明社会的出现比西洋早了约一千年，在青铜器时代还没有铁的生产，就成立城市＝国家。这原因在于：（一）有黄土地区的自然条件；（二）有四围繁盛的人口部落（劳动力源泉）；（三）由于灌溉等而产生了公共的职能；所以文明可能在温室似的环境之下长成，而有异于自然生长的希腊文明。

因了早熟，没有来得及清算氏族制度，反而在它的废址之上，建立了城市＝国家，也即是“诸侯的营垒，经济上的赘疣”，或者是“公族国家”。所谓“封建”也者即以殖民的形式来“封树”出“国”　“野”的经界，绝没有如古人所渲染的那一套封建大一统的情况。郡县制之所以代替了“封建”，是因为公族国家的城市，转化为经济的城市；在政治权力意义上讲，公族专政转化为显族（不完全典型的　国民阶级）专政，历史文献中称作“私肥于公”。到秦代统一，才开始进入以农村为出发点的封建社会，汉武帝的“法度”才用法律形式把封建制固定起来。至于封建化的过程，是漫长而多曲折的，这问题将在第二卷第一章说明。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

第二节　中国古代思想发展的诸阶段

中国古代思想，依照一般的分期法，有西周、春秋、战国的三个阶段。这大体上是没有问题的。但我们的研究，却不在于叙述货色，陈列古董，而在于说明思想的生成和发展的所以然。我们认为，由殷、周之际古代思想的起源，经过西周“学在官府”之学，以至东迁前后的思想，是中国古代思想的第一阶段；由东迁以后的思想17以至搢绅先生的儒学，是中国古代思想的第二阶段；由孔、墨显学　对儒学的批判，经过百家并鸣之学，以至周、秦之际的思想，是中国古代思想的第三阶段。

这里，我们的入手处，是根据古人对思想史的批判来开始的。但我们并不是随意引用，而是依据了一个原则。这原则就是每到了历史发展的划期关头，就有学人出来作综合各派思想而考竟源流的研究，他们相对地可以说出些思想脉络。例如古代，战国末年有庄子天下篇、荀子非十二子篇和解蔽篇、韩非子显学篇，以及汉初的商君书开塞篇、史记的“六家要旨”；同样，又如初期启蒙时代，明、清之际有黄宗羲全祖望的宋元学案、明儒学案；乾、嘉汉学结束时期有江藩的汉学师承记、汪中的文化思想发展史的著作；清末民初之际有章炳麟、梁启超的中国学术史试作的诸论著。这些总结性的著作，说明了在新旧社会交替之际，本着一定时代条件之下的有限的认识，企图综合前人思想的源流演化，而做一些承先启后的工作。如果历史上没有划时代的变化，则这些综合学术的史论，就不会出现。

然而，我们也并非完全依据这些著作，主要在于把这样的文献作为证件，再用科学方法来进行解剖。

中国古代思想的综合史料很多，首先择录一段荀子的议兵篇：

“有以德兼人者，有以力兼人者，有以‘富’兼人者。彼贵我名声，……欲为我民，……得地而权弥重，兼人而兵俞（愈）强，是以德兼人者也。……彼畏我威，劫我埶（势），故民虽有离心，不敢有畔虑；若是则戎甲俞众，奉养必费，是故得地而权弥轻，兼人而兵俞弱，是以力兼人者也。……用贫求富，用饥求饱，……委之财贷以富之，立良有司以接之，已期三年，然后民可信也；是故得地而权弥轻，兼人而国俞贫，是以‘富’兼人　者也。”

孟子在战国中叶有“以德行仁者王，以力假仁者霸”之说，荀子在战国末在王霸分期之外有“以富兼人”之论，由此就明白战国时代已经具有发展的奴隶制的“显族”的要素。西周之“德”（天人合一的论理），是通过政治的折射，即通过氏族贵族的统治而反映出的意识形态。春秋时代的“霸”（以力兼人的理论），是通过公权的强化，来调和氏族贵族与国民阶级，而抑制“民畔”或“盗跖”的一种意识形态。战国的财“富”在货币的进军中有了极大变化，现实的社会矛盾是“得地（土地）而权弥轻，兼人而国愈贫”，这就说明了土地私有的发展，国民阶级的优越地位。

荀子暗示了三个阶段，但他的批判侧重在战国。由于私有财富的发展，荀子知道国民阶级的“积习”，这是进步的方法论。所谓“积习”和“注错”（见荣辱篇）暗示了社会分工的意义，由社会的分工而批判一派学说，可能把握住思想的一个侧面。他说：“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。……百家异说……私其所积，唯恐闻其恶也，倚其所私以观异术，唯恐闻其美也。”（荀子解蔽）

荀子虽然不知道依据阶级立场去分析一派学说，但他的理论是涉及这个

范围的。“积习”指农工商贾的地位，由一定地位才成了习俗，“私”指拥护此“积习”的一种自我成见，因此，荀子说：“欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽，凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。”（同上）这“蔽”字，即近人所谓着色眼镜。因为“私其所积”，“倚其所私”，故有学术观点的角度。他批判各派学者的角度，在名词上固然看不到阶级的“积习”，而角度的性质却包含着此项积习。例如解蔽篇批评各家的“蔽”而不“知”的道理，即暗示了国民阶级由于多种多样的生活立场，而有多种多样的思想表现，不像西周时代的那种道德思想了。

我们再举商君书开塞篇的例子如下：

“天地设而民生之。……其道亲亲而爱私，亲亲则别，爱私则险（即“氏所以别贵贱”）。民众而以别险为务则民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼；讼而无正，则莫得其性（生）也，故贤者立中正设无私而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。凡仁者以爱为务，而贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则有乱。故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁；禁立而莫之司，不可，故立官；官设而莫之一，不可，故立君。既立君则上贤废，而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者以道相出也，而立君者使贤无用也。亲亲者以私为道也，而中正者使私无行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。”这是一段社会史兼思想史的综合批评。三个阶段的影子似指西周、春秋、战国。西周居于严密的土地国有制度之下，以“氏”来分别统治阶级和被统治阶级，即在城市享受礼的贵人和在农村处于奴役的野人，所以说“亲亲而爱私”。然而阶级矛盾正是所谓“亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱。”春秋时代经界破坏，一方面既要维持氏族制，他方面又要适应自由民（国人）的要求。管仲、子产的惠人政治之所以处于两面夹攻的地位，正和“上贤而说仁”的调和思想是相适应的。他们的改良政策企图使“族大多宠”的旧贵族和新的财产私有者处于相对安定的境地，其理想是“贤者立中正而民说仁”。战国时代显族已经具有支配的地位，土地私有的国民富族正催促着以血族纽带为基础的土地国有制发生变化，因而贵者不能再以血族作标准了，而是拿财产作标准，这就是所谓“贵贵”；基于财产私有形态便有如希腊梭伦时代的公权制度的设立，所谓“尊官”。这时尽管氏族制仍然残存着，但是基本上已经转化为不完全典型的显族社会了。开塞篇说这一阶段的特徵是：“作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。”这就是土地私有与公权制度以及法律相为联带的关系。

专门讲古代思想的变化的是庄子天下篇。它把西周、春秋、战国的学术分为三个时代：

第一期：“古之所谓道术者果恶乎在？曰无乎不在。曰神何由降，明何由出，圣有所生，王有所成，皆原于一。不离于宗谓之天人，不离于精谓之神人，不离于真谓之至人；以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”

第二期：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。诗以道志，书以道事，礼以道行（易

与春秋，据马夷初先生说为注）。”

第三期：“其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。……各为其所欲焉以自为方。……道术将为天下裂。”

天下篇的文献含有儒家的理想成分，如果把这些成分截断，来看其中的历史分析，那么我们可以发现出些思想发展的痕迹。西周是氏族贵族专政的社会，土地是国有的。这就是“周道亲亲”的社会道德所以产生的社会根源。所谓“亲亲”，乃氏族贵族的宗统的理论，在“亲亲”的社会组织之下，道术是宗教的，“以天为宗，以德为本。”天德关系的理论，正是周书诗经（证以金文更信）的主要论旨。在春秋时代，国民阶级的贤智者，还不容于神明，因而“私门无著述”，畴官师儒担负了保存西周文物仪式的职责，他们仅是春秋时代过渡期思想的半观念家。到了战国，观念家与事业家分工，“显学”批判了搢绅先生的儒学，这才有“裂”的私学，所谓“学术下庶人”，才能“各为其所欲焉以自为方”。由此看来，中国古代思想史，可以说由圣王宗族而搢绅先生，夏由搢绅先生而显学而诸子百家。

汉书艺文志“诸子出于王官”之说，不合于历史，但中国古代思想由宗教的王官开始，则有史实可证。

这里，还必须指出，先秦诸子有关先秦思想发展的总结，是一　定时代的有限度的批判研究，它可以作为我们总结文化遗产的参证，但不能作为我们研究的根据。

第二章　中国古代思想总论

第一节　西周官学是怎样发生的

研究古代中国思想的起源，首先要看社会分工发生以后权利和义务的关系是怎样发生的。

我们知道，文字与铁的应用，是由野蛮末期进入文明期的标志。铁这种东西在西周还没有产生，文字有殷代的卜辞，这是已发现的中国最早的文字。周人东下之时，诗经上也记载着“于时言言，于时语语”，即有文字记载之谓，这和殷人“有册有典”的文献可以互证。

殷人万事求卜，所尊的是祖宗一元神。一切“国之大事”，特别是“祀与戎”（祭祀和战争）这样大事，都要通过宗教仪式以取得祖先神的承认。卜辞中有史字作■，象手持中，中即盛笔之器。据王国维考释，殷人无尊卑上下之职可考。史职有类于宗教的巫师卜师，与印度古代的巫师相当。史、事、吏三字是一字之分，殷人只有“史”，到了周人才有“事”，所谓“三有事”，而“吏”字则更为后起。所以，殷代的思想以宗教占主要地位。

我们翻遍卜辞，没有发现一个抽象的词，更没有一个关于道德智慧的术语。卜辞中的意识形态：第一、最重时间观念；第二、着重空间观念；第三、着重数量观念。时、空、数三种观念所以普及，是人类对自然斗争和部落间的战争所促成的。社会内部的权利义务观念还没有显明的标志。所以，卜辞中的祸、咎，利、不利，吉、不吉等字，是全体族员对自然与外族的宗教意识，还不是一般权利义务思想的表现。

殷帝王的名称，不是甲、乙、丙、丁时间的称呼，便是外（外丙）、亡■（报丙，报丁，即■■）、上（上甲）等地域的称呼，或者是大、小等数量的称呼，此外就是祖示的称呼了。到了殷末，康、文、武三字虽然用于王名，但它们并没有如周人文、武、康三王名的道德观念，我们从这里仅可以看出道德的萌芽形态。

“卜”这一观念是求祖先神降命的意思。当人类对于自然的矛盾不能克服的时候，必然在意识上寻求安慰，使矛盾在宗教上求得解决。祖宗一元神的思想支配了殷人的世界观，这正是早期奴隶制时代父权确立的特徵。西周金文中的王起始于文王，这说明了荀子责斥制造千古奇谈的人物，是有历史知识的。周人思想和殷人思想是不同的，在宗教意识上讲来，周人的“维新”在于帝和祖的分离，由一元神变为二元神。

首先我们要明白周代“学在官府”的历史性质。

西周自文王“肇国在西土”以后，社会才产生了第一次的分裂，这便是国、野或都、鄙的对立，用现代语来讲即城市与农村的分裂。在这种分裂之下，“城市——国家”的“宗子维城”制度便确立起来，城市统治了农村。

土地所有形式是“国有”的，也即是周氏族为首的联盟所公有的（公不是天下为公之义，乃是公子公孙的氏族贵族之义）。劳动力的形态主要是集团的或公社的，即以被征服的氏族（如殷民六族、七族，怀姓九宗）为单位，进行“千耦其耘”的大规模生产。

周代社会，保存着两种古老的制度，即城市和农村的两种氏族制度。这两种血族纽带，一方面形成了阶级的对抗，另一方面又形成了不可分离的统一，它们束缚着社会的发展，和希腊、罗马社会由地域单位代替了血缘单位、

由国民代替了氏族不同。西周营国、封国基于这一结合关系，“东迁”也基于这一结合关系。如果是在土地私有制之下，氏族单位变成地域单位，那么便没有这个统一，“东迁”的迁国是不会迁移得动的，所谓东迁的周室“晋、郑是依”，便是依于氏族关系。

周代社会的特点，是古代奴隶制的，它的历史是阶级分裂以后的城市支配农村的历史，而形态则走着亚细亚的路径，没有全般经济意义的普遍分裂。这叫做“人格的物化”。至于讲到“物质的人格化”，氏族贵族和希腊、罗马的土地贵族是不同的，而是旧的人物（氏族）执行了新时代的社会任务。如果允许我们用类比推论的话，那么，这一路径正是古代社会“维新”的道路，其统治阶级登场的色彩是和近代维新人物在资本主义社会登场的色彩相类似的。周人保留了氏族组织的“宗子制度”，所谓“周虽旧邦，其命维新”。

因为统治阶级的演出者不是新的国民阶级，则社会内部便不可能发展出新的市民阶级，换言之，不是从经济的私有逐渐分化为剥削阶级和被剥削阶级，而是一开始就分裂为二个阶级（不具备复杂的内容）。这种直接了当的路径，影响了人类生产的发展以及思想的发展。

土地既然被氏族贵族公有制所支配着，国民阶级既然没有在历史上登场，则思想意识的生产，也当然不是国民式的，而是君子式的。具体地讲来，意识的生产只有在氏族贵族的范围内发展，不会走到民间；春秋末期所谓学术下民间的历史，已经是周道衰微的证件了。

这样看来，“土地国有”、宗法制度和学在官府既然是西周社会的三位一体的系统，那么，思想学术必然被“曾孙田之”与“宗子维城”的经济所决定，被“法礼足礼”的君子之道所支配。天下篇所讲的不离于宗的“天人”，不离于精的“神人”，不离于真的“至人”，以天为宗、以德为本的“圣人”，明于仁义礼乐的“君子”，便成了学术思想的创立者。明白了这种历史发展，我们才能知道西周的官学思想。

我们知道西洋古代社会的历史有一个变革阶段，即上面讲的由氏族单位而地域单位、由族人而国民的变革时期。梭伦变法就是这个变革的划时代的法典。但根据中国古代史的发展讲来，西周维新一直保留了过时的氏族制。夷、厉时代国人变乱和共伯和执政的历史，虽然表现出古代制度内部的变革运动——向地域性的富族（著者译为显族贵族）发展，以打破氏族制的枷锁；但是运动失败了，宣王“中兴”政策把这一运动消灭了，恢复了周公的遗制，仍依据西周维新的历史传统，在“古训是式”（诗蒸民）的范围内，来维持过时的社会制度，没有走通像希腊变法的路径。这便产生了后来变风变雅的“悲剧”思想以及法家的变法运动。

西周的思想史料并不太多，存世的金文是最可靠的，周书中仅有十五六篇是可靠的资料，诗经中的材料须考证年代，不能漫无次第地引用。存世的三礼乃是后人所撰写的，不能作为直接的依据；乐经散佚，留下的不多。至于易经一书，不论卦、爻、辞、传，都是战国以来的作品，不足据以论西周。辨伪这一门知识是研究古史的先决条件，如果忽视它，就要使我们枪法凌乱，前后矛盾。

第二节　春秋思想的特点

我们已经说过：周代文明社会，是开始于“乃穆考文王肇国在西土“（周书酒诰）、“珷王嗣玟王作邦”（大盂鼎）的西周初叶（约在纪元前十二世纪）。就扬弃了“官学”的氏族贵族的形式，进而作为国民阶级的“私学”形式而登场来讲，中国的古代思想，是发端于春秋末世与战国初年的孔、墨显学的对立（约在纪元前五世纪）。这就是说，严密语义的中国古代思想史，其正式的起点，要迟于其所反映的古代社会的成立约六七百年之久。由这六七百年中间所显示的国民思想的难产性、或由“官学”到“私学”进程的难以转化性，无疑问地是思想史研究上的一个重大疑难。这疑难之所以“重大”，首先是因为，依照着“古典的”古代希腊的路径来讲，梭伦变法与泰勒士开创伊奥尼亚学派，同在纪元前六世纪，即大体是相为先后的事情；一般慎重的思想史家，通认希腊国民思想的成立期为四十年的岁月。但是，在中国古代，其学术下私人的进程，竟至酝酿了六七百年之久；以此与“古典的”希腊相对勘，确是一种异常特殊的现象。其次是因为，从很早以前，学人对于这件异常特殊的现象，虽曾有相当的注意，例如庄子（天下篇）、孟子（滕文公下）、荀子（非十二子篇）所提的“世衰道微”说，刘向、刘歆父子及班固（七略、汉书艺文志）所提的“诸子出于王官”说，淮南子（要略）所提的“应世之急”说，其正误参半之处姑不具论，充其量只是对于春秋、战国之际诸子学说的“所以诞生”有所探究，而对于东周以前何以有畴人官学而无国民私学，亦即国民思想的晚出问题，则根本未尝论及。最后是因为，近代中国学者关于西周社会性质的问题，有以为西周是封建社会的，有以为它是奴隶社会的；但在封建制阶段或奴隶制阶段，何以尚不见“学术下于私人”的痕迹？似乎至今尚没有系统的说明。

这一重大疑难，在“西周封建”论者应如何解决，或能否解决，我们不拟涉及。如前所述，我们的任务是以“西周古代”为前提，对于国民思想晚成的问题，企图作一解答。

如大家所周知的，思想史系以社会史为基础而递变其形态。因此，思想史上的疑难就不能由思想的本身运动里求得解决，而只有从社会的历史发展里来剔抉其秘密。更具体地说，中国的国民思想之所以“晚出”，是古代社会“早熟”的必然结果。此所谓“早熟”，其实质即指这一点而言：中国古代文明起源的具体路径是“维新路径”，即与“古典的”道路相区别的所谓“亚细亚的”道路。但是，作为“维新的”或“亚细亚的”中国古代社会，何以谓之“早熟”呢？上面我们已经从生产关系方面作了说明，现在再从生产力方面作一些说明。所谓“铁的发现是古代国家成立的前提”，不但考古学家认为是古代社会发展的通则，也是经过对古代中央亚细亚及地中海沿岸国家形成过程的研究所证实了的定论；而“文王肇国”“作邦”的中国的古代国家起源，却先于“铁的发现”而完成。

“铁的发现”在中国古代究竟起于何时呢？关于这一问题，就地下的发掘来看，至今并未出现西周以前的任何铁器；且在卜辞与西周金文中亦未闻专家疑任何一字为“铁”字。郭宝钧依据地下发现的铁器氧化程度甚小，而断定西周无铁的分析，是可参考的。到了春秋、战国的文献里，“铁”字出现甚多。例如：

1.诗秦风（陆侃如考定为由平王东迁至敬王十年的作品）有“驷驖”二

需要全本请访问 www.ertongbook.com