



2 019 4889 3

略論先秦哲學思想的起源、 派別和成就

趙紀彬



中共中央高級黨校

一九六三年三月

一 殷周之际哲学思想的萌芽

在《序論》里面我們曾經談到，中国奴隶制社会虽然从夏商开始，但哲学思想却应从春秋时代的孔子算起。这并不是說，春秋战国时代的哲学思想就是凭空生出的，春秋以前什么也沒有，到了春秋时代忽然某人灵机一动就有了哲学思想。不是这样的；而是在春秋以前的长时期，人类对自然和社会现象已經有了看法，孔子不过把它們进一步发展，进一步体系化。这就是說，孔子的思想是有所凭借，有所继承的。历史唯物主义告訴我們：学术派别产生的基础是当时的社会物質生活条件，其发展的动力是当时的阶级斗争形势，等等；但是某种思想所采取的形式、表达的方法以及所选定的课题等，却不一定是直接从生产中来的，而往往与先行的思想遗产有着直接的关联。前后思想之間是有連續性的，某个学派对其先行的思想遗产無論是批判或接受，都表示这种連續性。正如恩格斯所說：一种新的学說，是“必須首先根据在它以前已經积累起来的思想資料出发的，虽然它的根源深藏在物質經濟事实中”（《社会主义由空想发展为科学》）。

孔子也好，墨子也好，他們对为哪一个阶级服务可能沒有自觉，但对以前的思想遗产如何对待，則有自觉。孔子自称“述而不作”，墨子主张“循（述）而且作”，这就是对以前的文化遗产的不同态度。但孔、墨都沒有說对文化遗产撇开不管。孔子是整理而不創作，墨子是又有继承又有創作。因此，研究哲学思想就需要从两方面着手：一方面研究当时的经济发展情况、阶级斗争形势等等，一方面也要

探討其思想遺產的繼承。說到了遺產，我們應該知道，殷以前的文獻，至今沒有發現，我們今天所看到的最古文獻，還只限于殷末的甲骨文和周初金文。因此，在研究孔、墨思想以前，首先討論殷周之際哲學思想的萌芽。所謂萌芽就是被孔、墨作為思想材料來繼承的東西，這種研究的目的，直接在於把握孔、墨哲學思想的前身，間接在於探索孔、墨以後先秦諸子哲學思想的起源。

在這里可能引起這樣一個問題：先秦諸子的思想不一定和孔、墨有繼承關係，分析殷周之際孔、墨哲學的思想原料，何以能說明先秦諸子哲學思想的起源？我們的回答是：先秦諸子也和孔、墨一樣，對於先行的思想遺產有所繼承。《莊子·天下篇》說：“古之所謂道術者，……其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之；其在於詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之。……其散於天下，而設於中國者，百家之學時或稱而道之。”就是指的這種有所承借的情況。尤其對於先秦主要學派，《天下篇》作者大都指明了“古之道術有在於是者”，某人某人“聞其風而悅之”，於是便成立某個學派。這更足以說明先秦諸子無不承繼於前代的思想。

就先秦諸子說，孔、墨出現較早，是最先的兩個學派。這一點爭論很多，大家有疑問。我是這樣的看法：第一個學派是孔子，最古的著作是《論語》。《漢書·藝文志·諸子略》上所列私人著作，無論存佚，只要是孔子以前的都是假的。《老子》一書從漢代起就有人懷疑，老子這個人或有或無，究竟是誰，都有分歧。從我們看來，老子其人當屬實有，不必懷疑；但《老子》成書的年代最早也不能在戰國以前。根據思想發展的規律，第一個人的著作總是就事言理，斷不可能象《老子》那樣，洋洋五千言，系統闡述純抽象的理論。關於這一點，以後還要談到。總之，先秦諸子都較孔、墨為晚出，他們的思想與孔、墨有同有異。所同者大體是承借發揚孔、

墨所已有；所异者，乃是由于阶级立场不同、时代不同，对孔、墨加以批判。不论是承借也好，批判也好，总之不是孤立出现的，而是和孔、墨有着内在联系的。所以分析了孔、墨的思想起源，也就对于先秦诸子思想起源的了解有所帮助。

我们所说孔、墨据以为思想原料的遗产，是指殷末周初的思想而言。因为夏朝在周初就是传说时代，究竟有没有文字，尚成疑问。从殷末起，就不同了，已经有典有册，而以地下出土的卜辞为最古的文献，因而卜辞里面所包含的哲学思想的因素，才是思想原料的起点。卜辞以前无文献可考，只得存而不论。兹就卜辞及周初文献的思想内容，阐述如下：

一 殷末思想里的哲学因素

根据卜辞来著，殷末社会已很进步。农业、历法、自然科学的成就已很可观。青铜器的冶炼铸造技术已经很高，太阴历和干支纪年已经开始。从哲学思想的角度来看卜辞时，殷末思想表现为以下的四个特点：

第一，殷人万事问卜。占卜的范围很广，人生的大事小事都要问神。这显然是宗教迷信的世界观。《礼记·表记》所说“殷人尊神，率民以事神”，正和卜辞里面的思想一致。

第二，从卜辞看，殷人的宗教思想，还带着图腾观念的痕迹。例如殷人所崇拜的“帝”，就是高祖夔，而“夔”就是猩猩，殷人称这种动物为他们的高祖，可以证明。

第三，殷人崇拜的“帝”，既是宇宙的主宰，又是自己的高祖，可见他们的宗教思想，还是一种拜祖教；“上帝”的观念很具体，没有抽象性质。从卜辞里看他们的思想，也都是一件事一件事的具体观念（何吉凶凶），而没有抽象概念的联系。

第四，全部的社会活动，取决于神鬼不分的“帝”，这证明人类还是神鬼的奴隶。从卜辞看，处处只见鬼神的意旨，事事不见人类的力量。这反映殷末时代的人还缺乏征服世界的理性自觉。

上述四点思想相结合，使殷人有了这样一种逻辑：人类听从神鬼的意旨是必然的规律，因为神鬼是宇宙的主宰。人类听从神鬼的意旨，又是当然的规范，因为神鬼是自己的祖先。

从这种逻辑出发，殷人就相信，这个既是上帝而又是祖先的最高主宰，永远是保佑自己的不变力量，从这里便产生了命定论的世界观：我的天下是上帝给的，上帝就是我的祖先，永远保护我，故天下永远不会变动。

这一命定论的思想，对于后来的哲学思想有很大的影响。周人灭殷之后，对于它曾经反复驳辩，大力批判“天命不易”的思想。因为当时殷朝虽然灭亡，但殷人则留恋故国，认为天命不可改动，天下总归还要是自己的。周人就反复的说：天命可以改动，谁有德谁就能改动。这里值得注意的是：周人本来不是为的发明哲学思想，而只是为了反驳命定论，解除殷人的思想武装，巩固自己的统治，就创出了如上所述的“命正论”的学说：天是很正直的，谁有德就把天下给谁。这不是为学说而学说，而是为了服务于政治斗争，如不把命定论推翻，天下就坐不稳。就这样，通过政治斗争使哲学思想向前推进一步。到了以后，儒家则调和命定论和命正论而创出了俟命论；墨家则为了反对俟命论而创出了非命论；孟子和邹衍更推演命定论和命正论而创出了命运论。总而言之，先秦诸子“命”的概念，天人关系的大问题，都发源于此。

二 周初思想里的哲学因素

周人灭殷以后，奴隶制社会的发展也更进一步了。虽然周人不是走的革命道路，而是维新道路，但朝着奴隶制社会前进的方向是一步步确立和发展，在哲学思想上，也相应地有进一步的发展。周初一方面继承了殷的思想，一方面又有所增损修正。孔子说：“周因于殷礼，所损益可知也。”（《论语·为政》）“因”就是承借，“损益”就是改动发展。哪些是承借？哪些是改动？有下列三点：

第一，殷人说“帝”，周初除“帝”之外，又增说一个“天”字。“天”、“帝”固然都是宗教迷信的世界观，但是，周初所理解的“帝”“天”，却是一个“惟德是亲”的主宰，这和殷人对于“帝”的观念大不相同。在殷人的理解，“帝”是无条件地保护自己的，而周人的理解，“帝”“天”的保护是有条件的，谁有德就对谁亲，就爱护谁。在殷人那里，人和“帝”完全是血缘关系，而周人对于“帝”，则为“道义之交”。这就需要人来努力，上帝保护与否，就看尔是否有德。周初比较殷人来说，其思想的发展之处，就是对于人有了要求。

第二，从命定论发展到命正论，其中的关键，在于“德”的发现。周初的“德”，诚然还没有人定胜天的意思，“德”不是征服自然的力量，而是“事天”“配天”的手段。周初所谓“敬德”，就是对教条必恭必敬地遵守。虽然如此，但究竟开始从思想中看到了人的因素。人的主观努力是有作用的，有意义的；本来会灭亡，有德就可以转危为安；本来很巩固，无德也可以招致灭亡。这就是人类理性自觉的萌芽和黎明。殷人对于人与神的认识，是一元的，即唯神论的一元论，因而卜辞里面就看不到人的自觉。而周初文献，不论是《周书》也好，《周颂》也好，金文也好，都表现出一种“天人二元论”来，周人是事事托言天命，处处不忘人力，——敬德“受命”，不德

“失命”。这和殷人处处只見神鬼意旨、事事不見人的力量來比較，顯然是一個大的進展。

第三，在宗教占算方面，殷人用卜，周人又創造了筮法。筮法是用蓍草的數目來判斷吉凶的。周初時，卜筮都用，後來就漸以筮法為主。

綜上所述，“天”“德”“筮”都是周初在思想上的新成就。這些成就，對於後世哲學思想，有着重大影響。具體說來，可以分為下面四點：

第一，“天”保護一個人、一個政權、一個階級，是有條件的，就是必須敬德。如果“不明德”，就不能“受命”，不讓他統治。這就是我們說的命正論和命定論的區別之處。這種命正論思想，我們前面已經說過，對於儒家的俟命論大有影響。但是，“天”以宇宙主宰而命令人類“敬德”，也正是墨家“天志”思想的源泉。

第二，“德”和“天”可以相配合，相呼應。後代儒家的“天人合一”說，認為天與人可以互相感應，善惡有報，所以主張“德治主義”。這種天人合一的德治主義思想，就是從這裡演化而來的。因為“天人合一”里面的“災異”、“祥瑞”的觀念，很明白的是了《周禮》、《大雅》里面“受命”“失命”“肇命”等思想的啟示。

第三，“筮法”是拿數目的配合變化來探尋神的意志，這裡就有了數目的神秘觀念。《漢書·藝文志》所載春秋以降的天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法等六種“數術”，都直接從此而出。戰國時代的陰陽家學說，也是在這裡取得了源泉。

第四，從筮法里面又產生了一種更重要的學說：這就是戰國到西漢的儒家，對於《周易》的經部從哲學觀點上所作的種種研究。例如《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》、《說卦》、《雜卦》等所謂“十翼”，都是從筮法發展而來。

綜上所述，就是殷周思想里面所包含的奴隶制社会哲学思想萌芽。不过，因为周初走上了維新路綫，沒有推翻貴族世襲制度，沒有完成土地私有，从而，这时期也就沒有私家学說，而是“学在官府”——即奴隶主貴族統治下面的精神生产的形式里面，孕育着哲学思想的萌芽。而我們在《序論》里面所說的賢人作風、先王觀念和經学态度等三个特征，也从这里发端。

二、春秋时代的哲学思想和諸子哲学的起源

我們曾經在《序論》里談到：从春秋这个时代起，一直到后来，在傳說里面和以前完全是两个世界。人們认为在春秋以前，道德、政治、以至于社会生活的各方面，都是非常好的，从春秋起，各方面都不好了。这种信念还不是一家之言，而是所有的先秦諸子如孔子、孟子、庄子……都是这样說。这些思想反映了从春秋时代起，中国社会历史是发生了一个大的变革。不过古人沒有說清楚这是什么变革，反正和以前不一个世界，坏了。

春秋时代，是中国历史上大变革的时代，我們逢到历史上的关键地方，都应该特別注意。春秋时代的社会变革，目前說法不一。有的說，是封建化了。我們认为，这个时期虽然有了封建的因素，但距离“封建化”的完成还相当远。这个时期的社会矛盾，虽然是封建因素与奴隶制的矛盾，而却是东方的奴隶制社会特殊矛盾的暴露。本来一般的奴隶制社会一确定，就是建筑在私有财产基础上的，但是中国走了奴隶主世襲貴族維新的道路，貴族世襲制度沒有被推翻，土地仍然是“国有”。所謂“国有”，实际上就是貴族所有。“土地国有”与奴隶制生产方法，本来就互相矛盾，到春秋以后，統一发现，生产力一提高，于是与土地国有制并行，又产生了一种

土地的个体私有制，两种所有制就有了矛盾。前者是奴隶主世袭贵族所有，而后者是新兴的封建阶级所有；新兴的阶级发展得很快，土地的私有部分越来越膨胀，世袭贵族越来越陷于消亡，“私肥于公”，贵族贫困没落，入不敷出，社会矛盾就加强了。

当时的社会矛盾是复杂的，有奴隶与奴隶主的矛盾，有新兴封建阶级与奴隶主贵族的矛盾。前者如所谓“盗”的出现，《左传》上就有“郑国多盗”的记载（《左传·昭公二十年》）；鲁国的“盗”也很多，《论语》就有“季康子患盗”的记载（《颜渊》篇）；晋国、秦国的强盗也很多，《左传·宣公十六年》有“晋国之盗逃奔于秦”的记载。另外，还不断发生所谓“匠氏”“役人”的暴动（见《左传·哀公十七年》、《左传·襄公二十三年》等）——这就是手工业生产者的暴动。尽管如此，当时社会上最突出的矛盾，还是后一种矛盾——新兴封建阶级与奴隶主贵族的矛盾。在维新的奴隶主和新兴的封建阶级以及个体生产者之间，也有激烈的斗争。这就是所谓“君子”与“小人”的对立（参看《论语新探·君子小人辩》）。这种矛盾很尖锐，很激烈。孔子所说的“小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”（《论语·季氏》），有子所说的“犯上”“作乱”（《学而》）以及孟子所指的“臣弑其君”“子弑其父”，都是指的这种情形。

随着奴隶主贵族世袭制度的瓦解，社会上便出现了“礼坏乐崩”“世衰道微”的感慨和叹息。这种声音都是从奴隶主贵族发出的，我们读历史，不能跟着古书跑，而应该分析这是哪些人的语言；正象土改后一样，有人说“完了”！“天塌了”！究竟是誰完了？——旧的阶级完了。不过，在春秋时期，由于西周以来维新传统的束缚，所以贵族世袭制度瓦解的程序，不是自下而上的推翻，而是自上而下的衰微、枯竭。贵族的尊贵的老牌位还存在，不过已经徒有虚名，徒具形式。《论语》上说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无

道，則禮樂征伐自諸侯出；自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。”（《季氏》）這種過程，也就是由諸侯而大夫、由大夫而陪臣的政權逐步下移，上邊說了不算數，下邊一般掌握實權，越禮僭分。東遷以後的周天子，還有什麼威信？誰還聽他的？舊的東西已經不能再範圍人心了。世襲貴族階級內部也起了分化；有些很保守，有些則比較開明進步。在社會變革很深刻、階級鬥爭很激烈時期，統治階級內部往往要分化的，這是一個規律。《共產黨宣言》上說：“在階級鬥爭接近決戰的那些時期，統治階級內部，整個舊社會內部瓦解的過程便變得非常強烈，非常尖銳，致使統治階級中有一小部分人脫離出去而歸附於革命階級，即歸附於未來主人翁的階級。”這雖然是指資本主義社會而言，其實也是階級社會的共同規律之一。至於“犯上作亂”的人，他們自己的思想也是矛盾的。因為春秋時期的封建階級還不像戰國那樣成熟，還是軟弱的，不能提出自己的政綱來。所以，貴族制度的崩潰，乃是由維新貴族採取自上而下的漸進方法進行的，不敢提徹底口號。例如，實際上是諸侯力政，大夫專國，陪臣執國命，而口頭上總是說“尊周室”、“張公室”；充分的證明了這依然是維新貴族“舊瓶裝新酒”的矛盾。

新的要代替舊的，一時還沒有完全代替，在這樣一種過渡時期，哲學思想上就表現出這樣一種特點：落后的思想頑固地堅持着舊東西，而進步的思想，則表現出矛盾，很少有人能首尾一貫。按當時思想界的情況看，主要的支配思想，還是在宗教迷信範圍內兜圈子。從《左傳》、《國語》上我們可以看到，不僅殷周以來的“天”“帝”等宗教範疇依然存在，並且又有了原始的“百神”“人鬼”等迷信觀念。可是在有一部分先進的人，的確已較西周高明許多。西周雖是天人二元論，然而並不是否認“天”來說“人”，有德只變為的事天配天。

这还是承认“天”是一种有好恶，有意志，能赏罚人的精神；人力还没有被看作征服自然的力量。春秋时期就不然，有些人硬是不信天。当然这种思想还不多，不过新的事物不在多少，一产生就应该注意它。不信天的思想虽尚未成为一家之言，但总是出现了，总是思想战线上的一种新力量。固然，在西周末年已有了“昊天不惠”、“不弔昊天”一类埋怨天的思想，但那时只是埋怨天不公道，还是把天当作有意志的神来埋怨的。只是到了春秋时期，才出现了否定天的思想。这是因为，在阶级社会里，被压迫阶级寄托于宗教，相信神，放弃自己的独立斗争，一般都是不认识什么力量压迫自己，无可奈何的缘故。当一个阶级了解了谁压迫他，自己阶级的力量一天天形成，隐晦之间看出了自己的明天，于是就不再信神（对于神或者怀疑，或者反对）。

这样看起来，春秋时期是值得注意的一个时代。但是前人对于这一个时期的历史研究还作得不够，特别是思想史，作得更不够。我们只有从《左传》《国语》中，从贤大夫的言论里去找资料。对于这两部书，大家评价不一，或以为真，或以为伪；左丘明、左丘，究竟是人名或地名，说法也不一致。但是不论怎么说，再晚也不会战国以下。从《左传》《国语》两书来看，春秋时期有没有“学者”“思想家”一类的人？恐怕还是“学在官府”，没有学者思想家。当时一些史官、贤大夫发议论时所表现的思想，一般仍然逃不出宗教迷信的范围。当时的名人如史佚、裨灶、梓慎、申繻、萇弘、史墨等，也都就自然现象的变异，象卜人事吉凶，显然是数术思想的信奉者。不过有一部分人在某些场合表现的思想是进步的，不仅比西周高明，比同时代的人也突出，而与后代诸子思想隐隐相接。今择举二例如下：

一、有墨子于大辰……郑裨灶言于子产曰：“宋、卫、陈、

郑将商日火。若我用璣、玉璣，郑必不火。”子产弗与。……戊寅，風甚，壬午，大甚，宋、卫、陈、郑皆火。……裨灶曰：“不用吾言，郑又将火。”郑人請用之，子产不可。子大叔曰：“室以保民也。若有火，国几亡。可以救亡，子何爱焉？”子产曰：“天道远，人道邇。非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言也，岂不或信？”遂不与，亦不复火。（《左传·昭公十七至十八年》）

二、赵简子問于史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，諸侯与之。君死于外，而莫之或罪也。”对曰：“物生有两，有三，有五，有陪貳。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎？魯君世从其失，季氏世修其勳。民忘君矣，虽死于外，其誰矜之！社稷无常奉，君臣无常位，自古亦然。故《詩》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，王所知也。”（同上三十二年）

子产认为天道渺茫不可知（古人所謂“天道”，并不是指自然規律，而是神的意志），灾异不足信，只有人道才是实际的。这几乎和《荀子·天論篇》的观点相一致。但是，子产本人却並非彻底的无神論者，他在許多时候，也同样高談其鬼神。（例如《左传·昭公七年》，子产大談鬼神法云：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。”等等）这是一种很明显的矛盾。

史墨认为，季氏所以能赶跑魯君，就在于魯君世世代代尽作錯事（“世从其失”），而季氏則輩輩作好事（“世修其勳”），所以人心服季氏，不同情魯君。所以得出結論：“社稷无常奉，君臣无常位。”——社稷究竟由誰来奉事，政权究竟由誰来掌握，不一定。他并引《詩經》“高岸为谷，深谷为陵”的話，說明世界的变迁非常大，远古的貴

族，現在都變成了庶人。從這樣純人為、純人力的觀點來解釋世道的治亂變化，誰作的好事多，人心就服，臣也可以為君；作壞事多，人民反對，君也可以為臣。這確是一種極進步的思想。最令人驚異的是，他能夠認識到天地間事物的構成是矛盾的（物生有兩、有三、有五、有陰貳），認為這種矛盾是宇宙的律規。這樣，一切事物都有矛盾變化，而決定者在於人力，這是什麼意思呢？這就表露出世襲貴族制度的瓦解是歷史的必然趨勢。有人說史墨與後來的墨子有關係，因為《墨子·尚賢上篇》也有“官無常貴而民無終賤”的話。這種說法是否有充分的根據，可以不論。馮友蘭先生則以史墨的話為“一種革命的言論”（《中國哲學史》），是否可以稱為革命，也可以不論。但是有一點是可以肯定的：假如不是當時社會矛盾的突出，史墨就不可能有這樣的思想。不過，史墨的思想也是矛盾的，在同年夏季，吳國伐越時，他又從術數的“天文”觀點來預卜人事的吉凶。他認為：“越得歲，而吳伐之，必受其凶。”——越國正得天時，吳國伐他，吳國就要倒霉。可見當時宗教迷信的思想仍是大量的，先進人物有一些，但先進人物本身也是矛盾的，其大量的思想言論還不在進步方面。這是因為：時代雖然正在起着巨大變化，但貴族世襲制度殘余還沒有消滅，封建階級還沒有完全成熟，在這種新舊交替的過渡時期，人類的哲學思想，自然逃不出“二律背反”的矛盾。這是時代矛盾在思想上的反映。

以上所舉的思想言論，都是大段的言論，不象《詩》上面，只有一兩句；也不象《周語》那樣的政府布告，而是君臣賢大夫之間的詳細討論，從形式上說也比較成套，比較開展。不過這些人還不是在野講學的人，他們本身是官，只是在君臣問答時發表自己的見解，所以還沒有沖破“學在官府”的形式。

這樣一種情況，距離私家講學的諸子哲學階段，還有一段距離，

還需要經過一段醞釀。這種醞釀的過程，就是貴族制度進一步崩潰瓦解，貴族原來所養活的“王官”——掌握技術文化的知識分子，由於貴族的衰落，架子維持不住了，樹倒猢猻散，王官流落民間，各就其原來所學的專門知識技能在下層謀生，於是便有了私家講學和私家學派，形成了所謂“諸子百家”。“家”字的意義和今天的史學家、文學家、專家的含意不太相同，“家”是對“官”而言，就是“私家”的意思，官是公的，家是私的。所謂“五帝官天下，三王家天下”，即三王私天下之意。

關於諸子哲學的產生，自古就有各種說法。例如孟子說：“世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。……楊墨之道不息，孔子之道不著。……吾為此懼，闡先聖之道，距楊墨。……正人心，息邪說，距跛行，放淫辭。”（《滕文公下》）

《莊子·天下篇》說：“天下大亂，聖賢不明，道德不一。天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人，各為其所蔽焉；以自為方，悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。”

《荀子·非十二子篇》說：“假今之世，飾邪說，文奸言，以巢亂天下，字鬼瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，不入矣。”

《漢書·藝文志·諸子略》說：“諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政。時君世主，好惡殊方。是以九家之術，讎出并作，各引一端，崇其所善。”

古人這種“世衰道微”、“天下大亂”、“諸侯力政”的說法，本質上是反映那時社會的急劇變革，世衰貴族衰落的現象。在這種社會基礎上，“王官”失散，流落民間，逐漸形成“諸子”。《漢書·藝

文志·諸子略》將諸子各家都規定其所从出的“官”來，即所謂儒家者流，蓋出于司徒之官；道家者流，蓋出于史官；陰陽家者流，蓋出于養和之官（掌历法）；法家者流，蓋出于理官（法官）；名家者流，蓋出于礼官；墨家者流，蓋出于清廟之官（官字原作守。清廟之官守宗廟）；縱橫家者流，蓋出于行人（外交使节）之官；雜家者流，蓋出于議官（議事）；农家者流，蓋出于农稷之官；小說家者流，蓋出于稗官（小官）。这种“諸子出于王官”的說法，我們认为暗合古义，即道出了一部分历史真相。不过规定何家出于何官，未免牵强附会，而且《艺文志》也沒有將王官何以演变为諸子的过程解释出来。关于这一点，馮友兰先生曾有个解释，他說：

貴族政治时代，所有知識礼乐，皆貴族所专有。庶民本不能有知識礼乐，……礼乐专家不能散在民間，……及貴族政治崩坏以后，貴族多有失势貧穷而养不起自用之专家者。于是在官之专家，乃失业散之四方。如《論語》所載，“大师挚适齐，亚飯干适楚，三飯繚适蔡，四飯缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳，击磬襄，入于海”（《微子》，从孔邦說，以此所記为春秋时事）之类。……貴族不能自养知識礼乐专家，于是在官之专家失业散在民間，此即所謂“官失其守”，所謂“礼失而求諸野”也。貴族既不能自养专家，而专家之用仍不可少，如教育子弟，喪葬典礼之事，仍須专家。于是昔日在官之专家，令仍操其旧业，不过不专为一家貴族之专家，而成为随时为人雇用，含有自由职业之性質。（《中国哲学史补》頁二九至三〇）

馮友兰先生的这个“諸子出于自由职业”的說法，我們认为是錯誤的，下面还要談到这个問題；他那关于“諸子出于王官”的解释，也还需要根据社会发展史的观点，作进一步的阐释。原始的精

脑劳动与肉体劳动的分工，系萌芽于氏族社会，氏族社会的精神劳动者，在西洋通名为僧侣，在中国则称为“王官”，二者异名而实。等到社会生产力发展，氏族社会解体，奴隶制社会确立，僧侣便丧失其知识独占权，私家讲学家及私家学派乃在奴隶制财产私有基础上，通过对于僧侣阶段知识遗产的扬弃而发展起来。不过在中国，由于奴隶制走了贵族维新路线，在井田的土地公有制束缚下面，仍然只有“王官”，直到春秋末期，由于个体私有制确立，才在“私肥于公”的基础上出现了私家讲学和私家学派。从周公到子产，这一类的人本身既是掌握政权的人，也是发议论的人，这种人就叫做“王官”。后来由于贵族世袭制度衰落，王官散在民间。这种“王官”原来并不是专门的学者，而是有一定知识技能的术士。这种术士，在春秋时代，通称为“儒”。关于这一点，章太炎曾分儒为“达”、“类”、“私”三科，所谓“达名为儒”的儒，就是指的这一种人。他说：

……达名为儒。儒者，术士也（《说文》）。太史公《儒林列传》曰：“秦之季世坑术士”，而世谓之坑儒。司馬相如言“列僊之儒居山澤間，形容甚臞”（《汉书·司馬相如传》。《史记》儒作传，误）。……王充《儒增》、《道虚》、《谈天》、《说日》、《是应》，举儒书所称者，鲁般刻鸢，由基中杨，李广射覆，右矢后羽，……黄帝骑龙，淮南王吹天上，鸡鸣云中，日中有三足鸟，月中有兔蟾蜍。是诸名籍道、墨、刑、法、阴阳、神仙之伦，旁有杂家所记，列传所录，一谓之儒，明其皆公族。“儒”之名盖出于“需”，需者云上于天，而儒亦知天文，識旱潦。何以明之？鳥知天将雨者曰鵠（《说文》），舞旱暵者以衣冠。鵠冠者亦曰术士冠（《汉·五行志》注引《礼图》），又曰圜冠。庄周言儒者冠圜冠者知天时，履句履者知地形，緩佩

執者事至而斷（《田子方》篇文。《五行志》注引《逸周書》同。《莊子》圖字作鵠。《續漢書·輿服志》云：“鵠冠前圖”）。明隕星舞于吁嗟以求雨者謂之儒。……古之儒知天文占候，謂其多技，故号徧施于九能，諸有术者悉咳之矣。……要之變易由古今異，儒之名于古通为本土，于今专为师氏之守。（《國故論衡·原儒》）

据章太炎的这种說法，可知春秋时期所說的“儒”，实际上就是“本土”的通称，其所包括的业务范围很广，凡有某种知識技能者通称为儒。在那时，不分什么道、墨、刑、法、阴阳，……一概都是儒。《論語》上說：“女为君子儒，无为小人儒。”（《雍也》）这里“儒”字当不是专指自己的孔門学派，而是泛指“本土”。这些本土，还不能与后来的諸子相比，可以說是有术无学，有記言記事、观察天文……等知識技能，世代相传，积累一些文献資料，保存殷周以来的文化遺產，但自己並沒有“一家之言”。正因为有了他們作媒介，后起的諸子才能和殷周文化发生承借关系。《莊子·天下篇》所說“古之道术有在于是者，某某聞其風而說之”，就是指古代主官所保存的某种文化遺產，到春秋末年以後，散至民間，諸子以之发展成为某种学說。这就是所謂“王宮失散，諸子学兴”的本質意义。

《漢志》所持“諸子出于王宮”說，近人研究哲学史者，对之有种种議論，其态度与評價，亦复极不相同。馮友兰先生对此，曾給以貌似总结性的敘述，并提出自己的新說：

中国近年研究历史之趋势，依其研究之观点，可分为三个派别：（一）信古，（二）疑古，（三）释古。……如关于先秦諸子起源之学說，在《漢書·藝文志》謂：“諸子出于王宮。”

……自信古者之观点，以为此說出于《漢書》，其为可信，絕