

中國歷代大同理想

侯 外 廬 主編

科 学 出 版 社

中國歷代大同理想

侯外廬主編

張豈之 楊超 李學勤 執筆

科學出版社

1959

內 容 簡 介

中国历史上产生过向往于“大同”世界的理想，一般反映了被压迫阶级要求改变当时的黑暗现实而建立幸福世界的善良愿望。本书对历史上的“大同”理想加以历史主义的批判分析。

中国歷代大同理想

侯外廬主編

科学出版社出版 (北京朝阳門大街 117 号)

北京市书刊出版业营业許可証出字第 061 号

中国科学院印刷厂印刷 新华书店总經售

1959 年 4 月第 一 版

书号: 1705 字数: 45,000

1959 年 4 月第一次印刷

开本: 850×1168 1/32

(京) 0001—2,400

印数: 17,000

定价: (7) 0.22 元

前 言

在中国历史上产生过許多战斗的唯物主义和无神論，产生过朴素的辯証法，也产生过向往于“大同”世界、“太平”世界的理想。

“大同”一語的通俗解释，可以略当“同志关系的社会”来理解；“太平”一語的通俗解释，可以略当最平等的“万年乐土”来理解。

这些理想的产生是和历代被压迫阶级的政治斗争密切联系着的，它反映了被压迫阶级要求改变当时的黑暗现实而建立一个美好幸福世界的善良愿望。前代的哲人大都把这个“烏何有之乡”描繪为沒有压迫者与被压迫者、剥削者与被剥削者的对抗的、人人平等和人人劳动的乐土。正如列宁所指出的，剥削制的存在，“永远会在被剥削者本身和个别‘知識分子’代表中間产生一些与这一制度相反的理想”，而“这些理想对馬克思主义者說来是非常宝贵的”（民粹主义的經濟内容，列宁全集卷一，393—394頁）。

因此，这些理想在历史上起过它应起的作用，我們不能把这些空想完全看做是使人們忘却现实、将希望仅仅寄託于渺茫的将来，或者使人們仅仅迷恋于遐远的过去；而应当重視其鼓舞着被压迫阶级去反抗当时的黑暗现实而迎接美好的未来，也应当重視其天才洞察的思維作用，給人类以高瞻远瞩的高尚远图。

但我們不能非历史主义地美化中国历史上的“大同”理想，把它和科学社会主义相混同。历史上的“大同”理想，有的是所謂“人道主义原則的特殊表現”，有的是所謂异端的烏托邦社会思想，有的实际上是使“财产普遍化”的平均主义思想，更有的类似近代的烏托邦社会主义，这些和科学社会主义是絕不相同的。由于历史条件的限制，前代哲人并不懂得社会发展的規律，也不可能指出一条走向“大同”的正确道路。

我們历史主义地分析前人的“大同”理想，不是留恋过去，而是

目 录

前言	i
一、古代的“大同”理想	1
(一) “大同”理想的产生和孔子的社会理想	1
(二) 墨家“兼爱”、“尚同”的理想	3
(三) 农家关于平等社会的理想	7
(四) 老子对原始共产主义的梦想	9
(五) 礼运篇所描绘的“大同”世界	11
二、中世纪农民战争和对“太平”世界的空想	14
(一) 封建前期农民战争中提出的“太平”世界的空想	14
(二) 封建后期农民战争的“等贵贱,均贫富” 的平均主义空想	18
(三) 资本主义萌芽时期农民战争中出现的平 均土地的要求及其对未来的空想	20
三、中世纪“异端”的乌托邦社会思想	23
(一) 鲍敬言的“异端”的空想及其无神论	23
(二) 邓牧的“异端”的空想	26
(三) 早期启蒙者思想中的空想社会主义萌芽	28
四、近代的乌托邦社会主义	33
(一) 太平天国的乌托邦社会主义	33
(二) 改良主义者康有为的乌托邦社会主义	37
(三) 近代资产阶级民主主义者的乌托邦社会主义	42
小结	52

一、古代的“大同”理想

(一) “大同”理想的产生和孔子的社会理想

中国历史在什么时候由原始共产主义进入奴隶制时代，现在还不能最后确定，但可以知道的是，商代已逐渐缓慢地形成国家形态。

公元前十二世纪末，周人征服了商人，建立了奴隶制的周王国。在周王国中，周族与其他一些氏族相联盟，居于统治地位；被征服的商族等则集体地被奴役，成为氏族奴隶，他们既没有社会地位，也没有人身权利。土地等生产资料统归氏族贵族所有，而以周王为最高所有者。氏族奴隶遭受着严酷的剥削，在极恶劣的条件下，使用着石制或木制的工具，进行大规模的辛勤劳动。

周王国的侯伯经常发动掠夺财富和奴隶的残酷战争，如墨子所记，彻底洗掠被侵略者的财富，毁灭一切不能取走的房舍物品，杀伤许多人，并绑走所有能俘虏到的男女，把他们转化为“仆隶”、“春鲁”。

同时，如经典作家指出的，中国古代社会里普遍保存着农村公社。公社农民的剩余劳动以贡纳的形式受到剥削，也经常被迫参加掘渠筑城等集体劳役。长期保存的这种公社是专制主义政权的牢固基础。

在公元前八世纪的西周后期，氏族贵族以外的国民阶级逐渐发展而登上舞台。在周代的奴隶制社会里，首先是奴隶主阶级与奴隶阶级之间的基本矛盾，同时还存在着氏族贵族与国民阶级之间的矛盾。

到了春秋时代，中国的奴隶制社会开始由早期的氏族奴隶制阶段向发展的阶段过渡。相应于政权由诸侯而大夫、由大夫而陪

臣的下移，学术也从西周的“学在官府”的垄断局面转变为“私学”，于是开启了“百家争鸣”的诸子之学的时代。春秋战国时代的中国人民，处于激烈动荡的社会中，他们企图解除阶级社会所带来的种种严重矛盾，产生了对一个没有阶级矛盾的“大同”社会的憧憬和向往，这种空想在一些学派的思想中被保存下来。

中国古代哲人的空想是顺着神话传说方向来描绘的。大体来说，最初“发现”的远古理想世界是所谓尧舜的时代，这在孔子墨子的思想中表现得最为突出；接着又“发现”了前于尧舜的所谓黄帝的时代，以道家为代表；继而“发现”了前于黄帝的所谓神农的时代，以农家许行为代表；最后更“发现”了前于神农的美妙世界，以晚期儒家的“大同”理想为代表。

因此，古代哲人的理想一步一步地发展并增加内容，而其采取的形式却是倒过来追寻远古的历史，这即中国历史上所说的“托古改制”的原始途径。

作为“私学”的开创者，第一个重要的思想家是春秋晚期的孔子（公元前551—479）。孔子在基本上是主张维持西周氏族奴隶制度的，但由于当时国民阶级兴起的客观形势，使他在许多方面不得不对现实加以正视，因而他的思想的某些方面具有进步的因素。孔子的思想体系中也表现出一些空想的“大同”社会的远景。

论语中记载着孔子与弟子子贡的一段对话：

“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’

子曰：‘何事于仁？必也圣乎？尧舜其犹病诸！’”（雍也）

孔子在这里把能够广泛地有利于人民而解除他们的患难的行为称为“圣”，看作是比他所最推崇的“仁”更为崇高的道德，并且认为这是象尧舜这样的“圣王”也很难作到的。因此，孔子也赞美传说中为天下平治洪水的禹，说：

“禹吾无间然矣，菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻黻，卑宫室而尽力乎沟洫，禹吾无间然矣。”（泰伯）

所谓“博施济众”，也就是孔子关于“老安少怀”的理想。论语有子路问孔子的一段话：

“子路曰：‘愿聞子之志。’子曰：‘老者安之，朋友信之，少者怀之。’”（公冶长）

做一个孔子理想中的仁人，应使老者得到安乐，少者得到照顾。

孔子这种“理想”祇是一些片断，而且与他所主张的在“君君臣臣”和“庶人不議”之下的貴族的开明专政的政治綱領直接矛盾。关于未来“大同”社会的理想，在孔子的思想中是并不完整的。

（二）墨家“兼愛”、“尚同”的理想

孔子之后，出现了墨翟（約公元前 480—397）所创立的墨家。墨家的思想与儒家是对立的，他們代表着奴隶制社会中国民阶级的利益，提出了反对氏族貴族的古代民主的理論。战国时代的墨家是一个有組織、有紀律的团体，其領袖称为“鉅子”，执行所謂“墨者之法”。在墨家的学說中，包含着比較完整的对未来社会的理想，墨家称这个理想的社会为“兼愛”、“尚同”的世界。

按照墨家“尚同”的原則所描繪的社会，是后来的“大同”社会理想的张本。墨子在他的著作中曾經指出，人类在远古时代并没有“正长”和“刑政”，即沒有国家与法。按照墨子的見解，在沒有国家和法的时代，不知从什么时候起发生了“亏人自利”的現象，形成“有餘力不能以相勞，腐朽餘財，不以相分，隱匿良道，不以相教”（墨子尚同上）的混乱局面。为了消弭这种混乱，于是选立了天子、三公、国君等正长。在墨子看来，战国时代的社会已經又回复到过去的混乱状态，因此必須重新选立賢者，以奠定合理的社会秩序。这里应该指出，墨子的这种历史觀是顛倒的，实际上不是战国社会回复到原始乱世，而是他所想象的混乱社会是战国时代的倒影。

墨子所設計的社会中也有天子、三公、国君、大夫以及乡里之长，但他們都是仁人賢者。天子是天下最賢的人，国君以至乡里之长便是一国一乡一里中最賢的人。选人就是这样遵循着“尚賢”的原則，不管是远鄙郊外之臣、門庭庶子、国中之众，甚至四鄙之萌

(民)人，祇要是賢者，都應該選用，這就是他所謂“官无常貴，民无終賤”的理想。天子、三公等正長的職責是按照“上帝”的意志來“一同”天下人不同的要求。和孔子的“和而不同”的調和論相反，墨子大胆地肯定了“同而不和”的命題，這就是所謂“尚同”的政治。

墨子理想的“尚同”社會，包括了以下的幾個原則：

第一，那里是不分親疏、“愛无差等”的“兼愛”世界，它正和戰國時代氏族貴族由於先天的“骨肉之親，无故富貴，面目美好”而據有的身分特權相對立，墨子認為，天下之亂的根源是人人“亏人自利”，所以要平治天下，必須使人“兼相愛，交相利”，具體說來，就是把別人的國看作自己的國，別人的家看作自己的家，別人看作自己，達到“天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖（傲）賤，詐不欺愚”（墨子兼愛中）的理想世界。在這樣的“尚同”社會中，“老而无子者有所得終其壽，連（幼小）独无兄弟者有所杂于生人之間，少失其父母者有所放依而长”（同上）。因此，在墨子的著作中，“兴天下之利，除天下之害；利人即為，不利人即止”（非樂上）是最基本的道德律。

這種“兼愛”的學說在後期墨家的著作中得到了進一步的發展。後期墨家稱利人的美德為“義”，並且強調“義”是要“志以天下為芬（分）”（經說上）。後期墨家以利人的“利”作為一切道德範疇的標準尺度。所利的對象可以廣泛到無限的天下，而且包括後世。後期墨者又特別推尚“為身之所惡，以成人之所急”的“任”德。這種“任”德就是打抱不平的“任俠”之義。後期墨家所著的大取中的下面一段，可以視為所謂“墨俠”的理論基礎：

“斷指與斷腕利于天下相若，无擇也；死生利若一，无擇也。杀一人以存天下，非杀一人以利天下也；杀己以存天下，是杀己以利天下。于事為之中而权輕重之謂求。求，為之，非也。害之中取小，求為義，非為義也。”

第二，在“尚同”的社會是人人勞動的世界。據墨子說，大家從事生產，共同勞動，“使各從事其所能”（即指各盡所能），就不至于有“財不足”和“食不足”的不合理現象了。因此他說“不与其勞

获其实，以非其有所取”的剥削关系，是社会大乱的根源。在“尚同”的社会必须规定一条“賴其力者生，不賴其力者不生”的法律，把那些“舍餘力不以相勞”的剥削者，目之为禽兽（参看天志下、尚同中、节用上、非乐上）。

墨者所推崇的圣王禹，便被描写成从事体力劳动而平等待人的理想人物：“亲自操耒耜而九杂天下之川，腓无胈，脰无毛，沐甚雨，櫛疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。”（庄子天下）墨子自己，据孟子所记，也是“摩頂放踵，利天下为之”的实践者。后世的墨者遵循墨子所倡导的“禹之道”，都必须是以裘褐为衣，以跣踣为服，日夜不休”的劳动者。正由于墨者不脱离劳动，因此在他们的思想中包含了許多反映劳动者要求的成分，使墨家学说成为中国古代文化的宝贵遗产。

第三，“尚同”的社会是有财相分的世界。墨子既然主张人们按劳动来分取社会的待遇或报酬，因而他主张财产所有也应该“兼”。他说：“有财者勉以分人，……則乱者得治”（尚贤下），至于那些有“腐朽餘財不以相分”的人，就应该以对待“禽兽”般来对待他。墨子用了很大篇幅反复攻击当时统治阶级占有生产资料 and 支配劳动力的卑鄙行为，攻击掠夺成性的王公大人是强盗，攻击为这种掠夺而制订出的特权的法权是罪恶的法律。攻击那些维持强盗政权的仁义道德的意识形态是荒唐的道理。

第四，“尚同”的社会是没有战争的和平世界。墨者“非攻”的原则，主张大国小国都有存在的权利，反对西周以来掠夺奴隶的残酷战争，并且以实际行动帮助弱小国家，防御大国的侵犯。墨子止楚攻宋，即其“同而不和”的一例。墨者把大国攻小国的侵略行为看成和剥削阶级对被剥削阶级的掠夺是一样的暴力，因此，墨者虽然“非攻”，却不是怯懦的不抵抗主义者。由墨家兴天下之利的理论推论，反抗统治阶级的奴隶起义或农民战争，是墨家所支持的。章炳麟曾看到这一点，他说：

“其言非攻，亦施于同义者尔。苟与天志殊者，必伐之，大戡之！此莊生所谓‘中德’者已。莊生云：‘为义偃兵，造兵

之本’，…其为天志大义而偃兵者，非徒无效，又因以起宗教战争。”（荀子微言）

章炳麟所說的“宗教战争”即指农民战争。中国中世紀农民战争的綱領口号很多取法于墨家，是有它的历史根源的。

在先秦墨者的事迹中，我們可以看到許多墨者任侠行义的实际事例。墨者的任侠之风流传到汉代，即成为“游侠”。司馬迁在史記游俠列传中对游侠給予很高的评价：

“布衣之徒，設取予然諾，千里誦义，为死不顧世，此亦有所长，非苟而已也。故士穷窘而得委命，此岂非人之所謂賢豪聞者邪？誠使乡曲之侠与季次、原宪（书戴子的典型）比权量力，效功于当世，不同日而論矣。”

但我們也應該說明，汉代游侠，例如朱家，能够“振人不贍，先从貧賤始”，甚至“专趋人之急，甚己之私”，这不过是个人的义行；至于先秦的墨家，个人的任侠祇是其义行的一个方面，而更重要的是墨家以組織形式所起的作用。

第五，“尚同”的社会应有一些“先天下之忧而忧”的领导人物及其組織，其成員叫做“任士”，其組織是一种宗教团体。

墨家主张“兼愛”，因而提倡維護平等的人身权，主张对杀伤别人者設立严格的刑罰。在吕氏春秋中記載了这样一件事迹：

“墨者有鉅子腹䟽，居秦。其子杀人，秦惠王曰：‘先生之年长矣，非有它子也。寡人已令吏弗誅矣，先生之以此听寡人也。’腹䟽对曰：‘墨者之法曰：杀人者死，伤人者刑，此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之賜而令吏弗誅，腹䟽不可不行墨者之法。’不許惠王而遂杀之。”（去私）由此可知，墨家认为“杀人者死，伤人者刑”是維護平等的人身权的普遍的法則，在奴隶主有权杀辱奴隶、君主有权刑杀臣民的奴隶制时代，这条法則反映了被压迫者的要求。

如上所述，墨家的实际政綱是反对古代氏族貴族的专政，主张建立古代民主政治，但墨家“兼愛”、“利天下”的“尚同”理想已經超过了古代民主制的实質。墨家所提出的“兼相爱，交相利”、共同劳

动、有財相分、互贍不足的崇高理想，已經洞察到沒有等級制度、沒有剝削、沒有階級的理想世界。天才的古代哲人常在大的方面揭示出一些后代社会思想的萌芽，这就是一个例子。

墨家思想是不利于一切剝削階級的統治的。历史上奴隶制或封建制的維護者都警覺到墨家學說中包藏着的“危險”因素，例如孟子就侮蔑墨子學說是“无父”的禽獸之道。莊子天下篇的作者看出墨家學說是：“大儉約而侵（沒有）差等，曾不足以容辨异、县（分別）君臣”。荀子更指出“墨子……上功勞苦，与百姓均事业，齐功勞，……万物失宜，事变失应”的危險性。墨家學說在漫长的中世紀一直被擯為“異端”，其原因应即在此。

（三）农家关于平等社会的理想

到了公元前第三世紀初，中国社会已經发展成为非典型的发展的奴隶制社会，但这一新时代的現實，既不如孔子所希望的“老安少怀”，也不如墨子所理想的“兼相爱，交相利”，相反的，奴隶制的基本矛盾更加扩大，劳动力的再生产成了严重的問題，同时以农村公社为基础的古代奴隶制正从破产了的公社农民的戶籍制的建立，而逐漸向封建制的領戶制轉化。

在战国中叶以后的思想家中，除上面已經談到的墨家后学以外，从事农业生产的农家学者也提出了他們的社会空想。遺憾的是，农家的代表著作，如汉书艺文志所記神农、野老等书，都已經佚失了。現在我們可以看到的祇有孟子书中所記述的农家学者許行（紀元前四世紀时人）的言行。这些記述，由于通过唯心主义的孟子学派的塗抹，无疑地遭到了很大的歪曲，但我們仔細分析，还可以从中看出农家烏托邦的一些要点。孟子滕文公上記：

“有为神农之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：‘远方之人，聞君行仁政，愿受一廛而为氓。’文公与之处。其徒数十人，皆衣褐，捆屨、織席以为食。陈良之徒陈相与其弟辛負耒耜而自宋之滕，……陈相見許行而大悅，尽棄其学而学焉。”由此可知，許行和他的門徒，和墨者一样，都穿着劳动者的衣服，过

着儉約的生活。他們不但從事農業勞動，而且也從事捆屨、織席等手工業勞動，以自己的勞動來維持生活。

根據孟軻和陳相的辯論，我們知道農家的中心主張是人人必須勞動。不勞動者不得食。許行和他的弟子實踐了這一原則，“必種粟而後食”，同時用所生產的糧食交換所需要的生產工具和生活資料，如農具、褐、素等。在農家看來，勞動在每個人都應是絕對平等的。真正的“賢君”也必須“與民并耕而食，饗殲而治”，即與人民同吃同勞動。呂氏春秋引農家著作神農之教說：“土有當年而不耕者，則天下或（有人）受其飢矣；女有當年而不績者，則天下或受其寒矣。”這與許行的學說聯繫起來看，正說明了每一個“當年”而有勞動力的男女進行生產勞動是社會的絕對原則。

農家關於不勞動不得食的主張，是建築在這樣一個理論之上的，即勞動生產物應歸生產者自己所有。例如許行及其弟子，就是自己來消費自己所種的粟，並依靠自己的剩餘生產物來換取自己所不生產的東西。因此，農家是用財富的普遍化來反對一切剝削的。陳相看到滕文公把剝削來的生產物貯藏在倉廩府庫里，就認為是“厲民以自養”，是不合理的。

農家思想代表了古代社會中農村公社的下層農民，因而表現出從事勞動的積極性一面。這種思想可以上溯到春秋時代孔子稱之為“隱者”的一些公社農民的思想。在儒家經典論語中曾記載了孔子和他的弟子子路的兩次遭遇：

“長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：‘夫執耒者為誰？’子路曰：‘為孔丘。’曰：‘是魯孔丘與？’曰：‘是也。’曰：‘是知津矣。’問于桀溺，桀溺曰：‘子為誰？’曰：‘為仲由。’曰：‘是魯孔丘之徒與？’對曰：‘然。’曰：‘滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而（尔）與其從辟（避）人之士也，豈若從辟世之士哉？’耰而不輟。”

“子路從而後，遇丈人（老人）以杖荷蓑（耘田工具）。子路問曰：‘子見夫子乎？’丈人曰：‘四體不勤，五谷不分，孰為夫子？’植其杖而芸。”（微子）

这些平凡的劳动人民对孔子子路等自命为高贵君子的儒者的批評，就是斥責他們脱离劳动，从事空談，不能改革世界的现状。到了許行、陈相等农家学者，这些空想就发展成为有系統的学說。

农家以农业生产为最主要的生产劳动，所以他們致力于总结农业生产的經驗，研究农业生产的技术，先秦农家著作中記載的許多宝貴的农业科学知識，都流传到后世。农家理想中的先王是具有丰富农业生产經驗和知識的神农，而他們理想的“神农之教”的社会，是一个沒有剝削、人人劳动的社会。农家反对剝削、反对等級的主張，当时曾尖銳地刺痛了統治階級。子路批評无名的荷蓀丈人說：“长幼之节不可廢也，君臣之义如之何其廢之？欲洁其身而乱大倫！”孟軻則指責农家不懂得“劳心者”統治“劳力者”的所謂“天下之通义”，这恰好暴露了他們作为剝削階級代言人的身分。

(四) 老子对原始共产主义的梦想

战国时代中叶，由于階級分化日益加剧，农村公社不断地受到冲击。正在沒落的公社农民憧憬着已經失去的“黄金时代”。他們幻想着回到过去沒有階級、沒有剝削的所謂“太上不知有之”的社会，企图用不抵抗主义来摆脱当前现实的社会矛盾。破产的公社农民上局的这种梦想，反映于老子一书的道家思想之中。

老子（約公元前561—471）揭示了战国社会中存在着的严重的階級矛盾。他指出，被剝削的劳动者已經处于“田甚蕪，仓甚虛”的悲惨境地，而占有生产資料的剝削階級却过着“服文綵，带利剑，厌飲食，財貨有餘”的生活。老子称这种不合理現象为“盜夸”（五十三章）。老子又指出，人民所以挨餓，就是由于統治者“食稅”的剝削；人民所以“难治”，就是由于剝削階級殘酷的統治。統治階級的國家机器愈是加強，法令愈是严密，反抗統治的所謂“盜賊”也就愈为增多。

但老子认为，既然这些矛盾是现实社会中一切災禍动乱的原因，要消除这些災禍动乱，首先不是加強斗争，而應該消解对立。适应于破产的公社农民詛咒文明的幻想，在老子一书中有这样对

理想社会描繪的图景：

“小国寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。

虽有舟輿，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相聞，民至老死不相往来。”（八十章）

很明显的，老子这种空想的“未来社会”，其实正是过去的原始共产主义社会。在这样的社会里，没有能代替十百人劳动的生产工具，表示没有发达的社会分工；没有舟車，表示没有需要交通的交换关系；没有武器，表示没有奴隶制国家的征服战争；甚至作为文明社会的标志的文字也是没有的。

老子所描述的“寡民”的“小国”，乃是一个生产资料不私有，人人不垄断自己的劳动成果，虽有氏族长者而没有阶级的统治的原始社会，这即老子书中再三重复的“生而不有，为而不恃，长而不宰”的原则。在这样的“小国寡民”的社会里，人人平等地劳动，人人平等地享受，公社长者是由公社成员“乐推”出来的，所以老子书中說：“圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”（六十六章）这种“圣人”与阶级社会的统治者相反，不存在对被统治者的剥削和统治，所以說：“以道莅天下，……圣人亦不伤人，夫两不相伤，故德交归焉。”（六十章）

但老子不可能懂得历史发展的辩证法，而祇能幻想倒轉历史的车輪，回复到已经成为历史陈迹的原始社会。因此，基于这种天真的、逃避现实的复古思想，老子把一切劳动人民所創造的文明都一概予以否定了。

在这一点上，墨家有着更好的洞察。墨子解过和节用都說明了这样的道理：理想中的“圣人”（劳动人民的集中人格）創造宮室，是为了“冬以圉（禦）风寒，夏以圉暑雨，有盜賊加固”；創造衣服，是为了“冬加温，夏加清（凉爽）”；創造舟車，是为了“以通四方之利”；創造甲盾五兵，是为了“以圉寇乱盜賊”。这些器物都可以为民兴利，“凡其为此物也，无不加用而为者”（节用上）。然而阶级社会的统治者建造宮室、制作衣服舟車，“必厚作斂于百姓；暴夺民衣食

之財”，以致“其民飢寒并至”，至于甲盾五兵更成了鎮壓人民、攻伐鄰國的罪惡工具。墨家指出，災禍的根源不是這些文明器物，而是掌握這些文明器物的統治階級。墨家的“尙同”理想是向前看的，老子的“小國寡民”幻想則是背着歷史發展方向開倒車。

(五) 禮運篇所描繪的“大同”世界

中國古代最晚出而體系比較完整的關於“大同”社會的理想，是禮記禮運篇所敘述的“大同”社會。禮記禮運篇是戰國末年或秦漢之際的儒家學者的著作，其中關於“大同”社會有以下一段極為著名的描述：

“大道之行也，天下為公。選賢與（舉）能，耕信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤独廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄于地也，不必藏于己；力惡其不出于身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂‘大同’。”

這段話的特點是以對“大同世界”作了典型的描述，因而最為後人喜愛而稱道不絕。這裡，指出了理想的“大同”世界的原則是：

第一，從總的綱領來說，“大同”社會是以“天下為公”為最高準繩，而完全不同於“大道既隱”之後的“天下為家”的社會。

第二，在“大同”社會中，社會財富（貨）不是私人所藏有的，而是為大家所共同享有的。

第三，在“大同”社會中，人人都要為了全體的利益而進行勞動（力），而反對自恃勞動的成果為一己享受。

第四，在“大同”社會中，每個成員不論育幼、養老都有很好的安排，能勞動的人從事勞動，而失去勞動條件的人也由集體所供養。

第五，在“大同”社會中，人與人超出了形式平等的權利和義務的關係，大家相助相愛，因而整個社會沒有權謀欺詐和賊盜掠奪，和平地生活而沒有戰爭。

第六，在“大同”社會中，公共的事業由大家來辦理，在分工上

可以选出人們所信賴的人担任必要的工作。

可以看出，礼运篇关于“大同世界”的描述有許多地方繼承了墨家的思想。例如“选賢举能”就和墨家的“尚賢”的原則相似，“老有所終”一段又相似于墨子兼愛中“老而无子者有所得終其寿”一节，甚至“大同”这一名称也很可能是从墨家所說“尚同”蛻变而来。同时，礼运有些地方也承袭了老子，如称“大同”世界为“大道之行”，“大道”是道家的術語。但礼运篇明确地提出了“天下为公”、“貨恶其棄于地也，不必藏于己”的公有制原則，比較墨家道家都前进了一步。

我們知道，在秦、汉之际大規模农民起义的时代，一部分儒家学者捲进了起义的浪潮。例如孔子的后裔孔鮒就抱了礼器，投到了起义軍方面，并且作了陈胜的博士。在这个时代，“山东儒墨”是当时流行的称呼。由于阶级分化，儒家学派也有了分化，起义农民的狂暴空想也就易于带进了一部分前进儒家的思想体系之中。礼运的儒家作者所以能够吸取墨家的思想因素，應該就是这样的社会根源所决定的。

礼运篇类似于春秋公羊传有三世之說，把自古以来的历史分为“大同”“小康”和当代这样的三个阶段，礼运篇作者认为，即使是夏、商、周“圣王之道大行”的最好的三代，也不是“天下为公”的“大同”社会，因为夏、商、周三代都是“各亲其亲，各子其子，貨力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为紀”的阶级社会。必須首先由战国时代“僭君”、“乱国”的混乱局面进步到“小康”之世，然后才有可能再进一步达到“大同”之世。

礼运篇作者虽然把三个阶段倒立起来，但也有着文明史的进化观点。篇中指出，在远古的“先王”时代，人們沒有房屋，沒有麻絲衣服，也不知道用火，由于所謂“后圣有作”，才逐渐知道用火熟食，知道建筑宮室，知道用麻絲織造布帛。因此，礼运篇不是象老子一样，主张倒轉历史的車輪恢复到沒有文明的原始社会。

礼运篇的思想，在許多方面与孔子所代表的早期儒家的思想是相矛盾的。孔子說：“周监于二代（夏、商），郁郁乎文哉！吾从