

十批判书

(节选本)

中共天津市委党校编印

一九七六年三月

十 批 判 书

(节 选 本)

中共天津市委党校编印

一九七六年三月

目 录

一	古代研究的自我批判·····	(1)
二	孔墨的批判·····	(1)
三	儒家八派的批判·····	(11)
四	稷下黄老学派的批判 (略)	
五	庄子的批判·····	(13)
六	荀子的批判·····	(14)
七	名辩思潮的批判·····	(15)
八	前期法家的批判 (略)	
九	韩非子的批判·····	(18)
十	吕不韦与秦王政的批判·····	(28)
后 记		
	——我怎样写《青铜时代》和《十批判书》·····	(47)
	后记之后 (略)	
	改版书后·····	(50)

古代研究的自我批判

一 古代研究上的資料問題

丙 关于殷周青铜器的处理

大体上二千多年前的孔子所说过的话依然正确，便是：“周因于殷礼，所损益可知也。”在前的王国维，其后的我，又其后的认西周为封建制的新史学家们，其实都是错了的。

(9)

二 论所謂“封建”制

其实要肯定周代的“封建”是一回事，不必一定要否定儒者的托古改制。即使否定儒者的托古改制，而认为周代确有五等诸侯或五等畿服，也和我们现代所说的封建社会的观念完全不同。在这儿不容许我们的新旧观念绞线。(13)

孔 墨 的 批 判

一 论孔墨的基本立场

自汉武帝崇儒术黜百家以来，孔子虽然处于至高无上的

地位，但在他的生前其实是并不怎么得意的。《庄子·让王篇》说他“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡，杀夫子者无罪，藉夫子者不禁”；《吕览·慎人篇》亦有此说，注云“藉犹辱也”，足见孔子在当时，至少有一个时期，任何人都可以杀他，任何人都可以侮辱他的。这和亡命的暴徒有何区别呢？因此，我们要说孔子的立场是顺乎时代的潮流，同情人民解放的，而墨子则和他相反。这在孔门后学或许会喊冤曲，而在墨家后学是应该没有什么话好说的。（82）

……《春秋》或许真是孔子所作的书吧，但那样简单的备忘录，在二百四十二年的行事当中记下了“弑君三十六，亡国五十二”，与其说足以使“乱臣贼子惧”，无宁是足以使暴君污吏惧的。（84）

二 孔子的思想体系

孔子的基本立场既是顺应着当时的社会变革的潮流的，因而他的思想和言论也就可以获得清算的标准。大体上他是站在代表人民利益的方面的，他很想积极地利用文化的力量来增进人民的幸福。对于过去的文化于部分地整理接受之外，也部分地批判改造，企图建立一个新的体系以为新来的封建社会的韧带。廖季平康有为所倡道的“托古改制”的说法确实是道破了当时的事实。（84）

从这些辞句里面可以看出仁的含义是克己而为人的一种利他的行为。简单一句话，就是“仁者爱人。”但古时候所用的“人”字并没有我们现在所用的这样广泛。“人”是人民大众，“爱人”为仁，也就是“亲亲而仁民”的“仁民”的意思了。“巧言令色”是对付上层的媚态，媚上必傲下，故他说“鲜矣仁”。“巧言令色”之反即为“刚毅木讷”，对于上层能如此，对于下层也不过如此，所以他说“近仁”。因此我们如更具体一点说，他的“仁道”实在是为大众的行为。

他要人们除掉一切自私自利的心机，而养成为大众献身的牺牲精神。视听言动都要合乎礼。（就是“复礼”，复者返也。）礼是什么？是一个时代里所由以维持社会生活的各种规范，这是每个人应该遵守的东西。各个人要在这些规范之下，不放纵自己去侵犯众人，更进宁是牺牲自己以增进众人的幸福。要这样社会才能够保持安宁而且进展。要想自己站得稳吧，也要让大家站得稳；要想自己成功吧，也要让大家成功。这是相当高度的人道主义，要想办到这样的确不容易，所以说“为之难”。（86）

仁既是牺牲自己以为大众服务的精神，这应该是所谓至善，所以说“苟志于仁矣，无恶也”，——只要你存心牺牲自己以维护大众，那就干什么事情都是好的。你既存心牺牲自己，不惜“杀身成仁”，那还有什么可怕的呢？又还有什么不能够敢作敢为的呢？在这些场合就是先生在前也不能和他推让，他不做，我也要做。所以他说：“仁者不忧”，

“仁者必有勇”，“当仁不让于师”。（87）

孔子曾说“吾道一以贯之”，但他自己不曾说出这所谓“一”究竟是什么。曾子给他解释为“忠恕”，是不是孔子的原意无从判定。但照比较可信的孔子的一些言论看来，这所谓“一”应该就是仁了。不过如把“忠恕”作为仁的内涵来看，也是可以说得过去的。这两个字和“恭宽信敏惠”也没有什么抵触。恭与信就是忠，是克己复礼的事。宽与惠就是恕，是推己及人的事。敏是有勇不让，行之无倦的事。

这种由内及外，由己及人的人道主义的过程，应该就是孔子所操持着的一贯之道。……（88）

这种所谓仁道，很显然的是顺应着奴隶解放的潮流的。这也就是人的发现。每一个人要把自己当成人，也要把别人当成人，事实是先要把别人当成人，然后自己才能成为人。不管你是上者也好，在下者也好，都是一样。但要做到这一步，做到这一步的极致，很要紧的还是要学。人是有能学的本质的，不仅在道义上应该去学仁，就是在技艺上也应该去学要怎样才可以达到仁的目的。立人立己，达人达己，不是专凭愿望便可以成功的事情。因而他又强调学。《论语》一开头的第一句便是：“学而时习之，不以悦乎！”

究竟学些什么呢？礼乐射御书数的六艺应该都在所学的范围之内，而他所尤其注重的似乎就是历史，看他自己说他“述而不作，信而好古”，又说“好古敏以求之”，可见他是特别注重接受古代的遗产。看他把一些古代的人物如尧舜禹汤文武尤其周公，充分地理想化了，每每在他们的烟幕之

下表现自己的主张，即所谓“托古改制”。他之注重历史似乎也有一片苦心。（88—89）

他为人学倒很能实事求是，主张“知之为知之，不知为不知”，主张“多闻缺疑，……多见缺殆”——可疑的，靠不着的，不肯乱说。又说“多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次（次第）也”，可见他是很能够注重客观观察的。“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。这个经验之谈很有价值，可见他是反对冥想那种唯心的思维方法的。但他也并不泯却主观，一味的成为机械。“学而不思则罔，思而不学则殆”，必须主观与客观交互印证，以织出一条为人己的道理，然后他才满足。（91）

……把好多优美的古诗替我们保留了下来，单只这一点，应该也可以说是孔子的功绩。

诗与乐是联带着，孔子也特别注重音乐。他自己喜欢弹琴，喜欢鼓瑟，喜欢唱歌。“与人歌而善，必使反之而后和之”，可见他学唱歌是怎样的用心。“在齐闻韶三月不知肉味”，可见他对于音乐又是怎样的陶醉。他把音乐不仅视为自我修养和对于门人弟子的情操教育的工具，而且把它的功用扩大起来，成为了治国平天下的要政。这是“与民偕乐”的意思，便是把奴隶时代的贵族们所专擅的东西，要推广开来使人民也能共同享受。这一点不仅表示了这位先驱者充分地了解得艺术价值，而且也显豁地表示了他所代表着的时代精神。……（92—93）

……周公在周初固然是一位杰出的人物，特别在政治上，但所有一切的周礼相传为周公所制作的，事实上多是出于孔子及其门徒们的纂集与假托。（93）

……孔子当时的所谓周礼又已经比周公时代更进步了。虽然或者说为更趋形式化了要妥当一些，但在形式上也总是更加进步了的。田制、器制、军制、官制，一切都在随着时代改变，没有理由能说总合这一切的礼制全是一成不变的东西。孔子在春秋末年强调礼制，可以从两点来批判他，一层在礼的形式中吹进了一番新的精神，二层是把“不下庶人”的东西下到庶人来了，至少在精神方面。“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”他并没有专重钟鼓玉帛等礼乐之外形。“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何！”，他是把仁道的新精神灌注在旧形式里面去了。

……

这些是表现着他的进步精神。野人就是农夫，他们所行的礼和乐虽然是非常素朴，然而却是极端精诚。把精神灌注上去，把形式普及下来，重文兼重质，使得文质彬彬，不野不史（“质胜文则野，文胜质则史”），那倒是他所怀抱的理想。这应该也就是他的礼乐并重的根据吧。礼偏于文，乐近于质，他把这两者交织起来，以作为人类政治生活的韧带，这层是他的政治哲理的一个特色，我们是不能否认的。“礼乐不与则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”，他是把人文主义推重到了极端了。（94—95）

在主观方面强调学，在客观方面便强调教。教与学本来

是士的两翼，他是士的大师当然不能离开学与教。他有有名的庶、富、教的三步骤论，是他到卫国去的时候，冉有替他御车，他在车上看见卫国的老百姓很多，便赞叹了一声：“庶矣哉！”——人真多呀。冉有就问：“庶了又怎么办？”他答道：“富之！”——要使他们丰衣足食。冉有又问：“已经丰衣足食了，怎么办？”他又回答道：“教之！”——好生展开文化方面的工作去教育他们。究竟教些什么呢？可惜他没有说。不过他是承认老百姓该受教的，这和奴隶时代只有贵胄子弟才能有受教育的权利，已经完全不同。他是仁道的宣传者，所学的是那一套，所教的也当然就是那一套。……（96）

为政总要教民，这是一个基本原则。“以不教民战，是谓弃之”，“善人教民七年亦可以即戎”，“举善而教不能，则劝。”这和后起的道家法家的愚民政策是根本不同的，这点我们应该要把握着。因而“民可使由之，不可使知之”的那两句话，近人多引为孔子主张愚民政策的证据的，却是值得商讨了。……但要说“民可使由之，不可使知之”为愚民政策，不仅和他“教民”的基本原则不符，而在文字本身的解释上也是有问题的。“可”和“不可”本有两重意义，一是应该不应该；二是能够不能够。假如原意是应该不应该，那便是愚民政策。假如仅是能够不能够，那只是一个事实问题。人民在奴隶制时代没有受教育的机会，故对于普通的事都只能照样做而不能明其所以然，高级的事理自不用说了。原语的涵义，无疑是指后者，也就是“百姓日用而不知”的意思。……

一种是以不能知为正好，便是闭塞民智，另一种是要使他们能够知才行，便是开发民智。孔子的态度无疑是属

于后者。（96—97）

孔子在大体上是一位注重实际的主张人文主义的人，他不大驰骋幻想，凡事想脚踏实地去做。……故“正名”也就如我们现在小之要厘定学名译名，大之要统一语言文字或企图拼音化那样，在一个社会制度大变革的时代的确是很重要的事。可惜他的关于如何去“正名”的步骤却丝毫也没有留下。（98）

尧舜禅让虽是传说，但也有确实的史影，那就是原始公社时的族长传承的反映。《礼运篇》称之为“天下为公”的时代，充分地把这个阶段乌托邦化了，因而成为中国历史上的黄金时期。这动机，是值得我们讨论的。明显的是对于奴隶制时代的君主继承权，即父子相承的家天下制，表示不满，故生出了对于古代原始公社的憧憬。作为理想，假使能够办得到，最好是恢复古代的禅让，让贤者与能者来处理天下的事情。假使办不到，那么退一步，也要如“舜禹之有天下而不与焉”，“恭己正南面”，做天子的人不要管事，让贤者能者来管事。这动机，在当时是有充分的进步性的，无疑，孔子便是他的发动者。（100）

孔子倒是否认地上的王权的。这与其说是他的特出的主张，无宁是社会的如实的反映。当时的王权事实上是式微了，就是各国的诸侯事实上已多为卿大夫所挟制，而卿大夫又逐渐为陪臣所凌驾，大奴隶主时代的权威已经是被社会否认了。孔子想制作一个“东周”，并不是想把西周整个复兴，

而是想实现他的乌托邦——唐虞盛世。（101）

孔子对于天的看法反映了这种社会的动态。无疑地，他是把天或上帝否认了的，只看他说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”他所称道的天已和有受想行识的人格神上帝完全不同。故在他心目中的天只是一种自然或自然界中流行着的理法。有的朋友认为这种看法太看深了，那么我们请从反对学派的批评来看，便可以知道实在一点也不深。……（101—102）

孔子既否认鬼神，但有一个类似矛盾的现象，他却承认“命”。……他把命强调得相当厉害，差不多和他所主张的仁，站在同等的地位。“子罕言利，与命与仁”——他很少谈利，但称道命，称道仁。他既说“仁者不忧”，又说“知命不忧”。既说“君子无终食之间违仁”，又说“不知命无以为君子”。命与仁在他的思想中俨然有同等的斤两。命又称为天命。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”他自己是“五十而知天命”。看来很像是一片神秘的宿命论（……）。但问题是他所说的命究竟是什么。他既否认或怀疑人格神的存在，那么他所说的命不能被解释为神定的运命。他的行为是“学而不厌，诲人不倦”，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”的；为政的理想是“先之劳之”而益以“无倦”；一切都是主张身体力行，颇有积极进取的精神，也不像一位宿命论者。故我们对于他所说的命不能解释为神所预定的宿命，而应该是自然界中的一种必然性。这种必然性有点类似于前定，是人力所无可如何的，故他说：“道之将行与，命

也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”而对于这种必然性的制御，则是尽其在我，子夏所转述的这几句话：

“死生有命，富贵在天；君子敬而无失，与人恭而有礼；四海之内皆兄弟也，”也就是这个意思。不因为人必有死而贪生怕死，也不因为富贵可羡慕而忘求富贵，故敬以自处，恭以待人，爱人如弟兄骨肉，尽其在我，听其自然。《庄子·秋水篇》引孔子语：“知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者圣人之勇也。”这或许是假托，但假托得恰合乎孔子的真意。这便是孔子的天命观，分明是一种必然论，（……）和宿命论是有区别的。（103—104）

他并不是低头于命定的妥协者，看这些辞句也就可以明了了。他只差这一点没有说明，便是一切都在变，命也在变；人的努力可以扬弃旧命而宰制新命。奴隶制时代的汤武能革命，使奴隶制崩溃了的人民也正在革命。孔子是生在这种革命潮流中的人，事实上他也正在参加着新必然性的控制的。他说他“五十而知天命”，或者说也就是说他探索了五十年，到这时才自觉到了自然的趋势所赋与他的新使命的吧。（104）

三 墨子的思想体系

墨子在孔子稍后，作为反对命题而出现。他们在基本立场上就有不同，因而在思想上也差不多立在完全相反的地位。

孔子否认传统的鬼神，而墨子则坚决地肯定传统的鬼

神，这神有意志，有作为，主宰着自然界和人事界的一切。
(105)

“节用”与“节葬”的另一个目的，是在反对儒家的礼。“节葬”是反对丧礼，尤其三年之丧，固不用说；“节用”反对其它的礼，所谓“俯仰周旋威仪之礼，圣王弗为”（节用中）本来对于形式上的繁文褥礼孔子也是反对的，所谓“礼与其奢也宁俭，丧与其易（治）也宁戚”，和墨子的节用节葬似乎也没有什么不同。只是孔子的出发点是心理的安不安，……（116）

儒家八派的批判

孔子死后，据《韩非子·显学篇》说：“儒家是分为八派的，‘有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。’八派中把子夏氏之儒除外了，这里有一个重要的关键。这是韩非承认法家出于子夏，也就是自己的宗师，故把他从儒家中剔除了。……（123）

……子张氏在儒家中是站在为民众的立场的极左翼的，而墨子则是站在王公大人的立场。这应该是他们的极严峻的区别。（128）

六

“孙氏之儒”就是荀子的一派，荀卿又称孙卿。他这一派在战国后半期是一大宗，他是赵国的人，游学于齐，曾为稷下先生，后应春申君之邀，入楚而为兰陵令。他后来回过赵国，在孝成王之前同临武君议兵；又曾游秦，向昭王和应侯传道，但结果没有被采用。他的死是在秦始皇兼并天下以后，焚书坑儒之祸说不定都是在他的生前出现的。《荀子》书末附有一段赞辞，便是明证。

“为说者曰：‘孙卿不及孔子’，是不然。孙卿迫于乱世，蹇于严刑，上无贤主，下遇暴秦。礼义不行，教化不成，仁者诎约，天下冥冥，行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使，故君上蔽而无睹，贤人距而不受。然则孙卿怀将圣之心，蒙佯狂之色，视(示)天下以愚。《诗》曰：‘既明且哲，以保其身，’其此之谓也。是其所以名声不白，徒与不众，光辉不博也。今之学者得孙卿之遗言余教，足以为天下法式表仪。所存者神，所过者化。观其善行，孔子弗过。世不详察，云非圣人。奈何，天下不治，孙卿不遇时也。……”

这自然是荀子门人对子老师的赞颂，在他们心目中荀子简直是超过了孔子的。他“下遇暴秦”，“蒙佯狂之色”，足见确是领略过秦始皇的暴政滋味。《盐铁论·毁学篇》言“方

李斯之相秦也，……荀卿为之不食”。说者多以为为时过晚，其实那是由于把荀子的生年太定早了的原故。荀子门徒虽然把他当成圣人，但荀子本人却不曾这样地夸大。他是时常称道仲尼，把仲尼认为儒家的总教祖的。他又屡次称道子弓，和仲尼并举，足见他又是子弓的徒属了。（147—148）

庄子的批判

……颜回与孔子的对话很多，而且差不多都是很关紧要的话，以前的人大抵把它们当成“寓言”便忽略过去了。那是根据后来所完成了的正统派的儒家观念所下的判断，事实上在孔门初一二代，儒家并不是那么纯正的，……（187）

《庄子》书中虽然很多地方在菲薄儒家，如像《杂篇》中的《盗跖》《渔父》两篇更在痛骂孔子，但那些都是后学者的呵佛骂祖的游戏文字，而认真称赞儒或孔子的地方，则非常严肃。《天下篇》把儒术列为“内圣外王之道”的总要，而称道《诗》《书》《礼》《乐》与邹鲁之士、缙绅先生，谓百家众技只是“一曲之士”，这态度不是很鲜明的吗？《天下篇》不是庄子本人所作，但如《齐物论》篇言“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；《春秋》经世，先王之志，圣人议而不辩”，这所谓“圣人”很明显地是指仲尼。……（187）

虽然庄子存心也颇想同仲尼比赛，但他的心悦诚服之态，

真可说是溢于言表。由天得到好的材质，又于一生之中使其材质得到光明，言谈合乎轨则，行为揆乎正义，好恶是非都得其正。不仅使人口服，而且使人心服，使天下人的意见得到定准，而不能超脱出他的范围。这样的称述，比儒家典籍中任何夸大的赞词，似乎都更抬高了孔子的身价。（188）

颜回和孔子都是有些出世倾向的人，一位是“一箪食，一瓢饮，在陋巷……不改其乐”；一位是“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中”。……（189）

……在这儿值得注意的是：他们非儒是以曾参为代表，而不伤及孔丘；他们非名家是以杨朱为代表，而不伤及老聃。老聃被他们视为了“古之博大真人”，而孔丘，他们是把他放在儒家之外的。例如《知北游篇》载颜回问仲尼“无有所将，无有所迎”之意，仲尼答以“外化而内不化”。接着在发明旨意的文字里面称为“圣人处物不伤物”，而涉及“君子之人若儒墨者师，故以是非相资”。又如《徐无鬼篇》载仲尼之楚，誉“不言之言”，接着也盛加称道，而言“名若儒墨而凶”。……（193—194）

荀子的批判

荀子是先秦诸子中最后一位大师，他不仅集了儒家的大成，而且可以说是集了百家的大成的。汉人所传的《诗》