

目 录

从我国古史传说看原始氏族公社到奴隶制国家的过渡·····	刘毓璜 (1)
《通变论》解读·····	洪家义 (14)
试论司马迁史学的杰出成就·····	邓 瑞 (22)
再论汉代的天地起源说·····	宣焕灿 孙述圻 (30)
试述扬州水道的变迁和唐城·····	秦 浩 (38)
亚历山大的侵略与人民群众的反抗·····	张树栋 (46)
十六——十七世纪英国在非洲·····	尤书蛟 (54)
战后美国对日本的占领及其政策·····	高兴祖 (61)

☆ 一九八〇年三月出版 ☆

从我国古史传说看原始氏族公社 到奴隶制国家的过渡

刘 毓 璜

资产阶级野心家、阴谋家江青为了妄图篡党夺权，早一天当上现代的“女皇”，居然到处摇唇鼓舌，胡说什么“氏族社会是女的当家”，“女人掌权”，历史早有见证。这个反面教材是不可多得的。它使人们不禁想到：“四人帮”大搞“影射史学”，颠倒历史是非，即使在遥远的古史传说时代，现在也有“拨乱反正”的问题。

“四人帮”搞乱了的，现在要拨正；史学领域中原来就乱了的，现在也得借这股东风，尽快地理它一理，使之复归于正。这篇文章试图从整理古史传说入手，对于我国原始氏族公社到奴隶制国家如何过渡的问题，提出一些初步的看法，力求在肃清“四人帮”流毒影响的同时，和某些错误观点划一划界限。

从打制第一件石器工具开始，我们中华民族的祖先就依靠辛勤劳动，战天斗地，从改造环境中不断改造自己。经过漫长的严峻岁月，才逐步克服生存的困难，进入高一级的“新人”阶段。

考古资料证明：“新人”在体质上已经基本摆脱了原始性质，更加接近于现代人。这时，石器的打制方法已有了较大进步，其中的三稜长尖石器，特别适应于打猎。由于可能有了弓箭，猎物便成了日常的食物。渔猎经济生活就这样开始了。它在大约一万八千年前的山顶洞文化中留下了清楚的印记。

也就在这时，萌芽于“丁村人”活动时期的、以族外婚为基础的氏族制度逐渐发展成为普遍的形态，显现了新鲜的活力。这个重大的变化在原始人类社会发展的进程中，具有划时代的意义。

但是，由于在这时，人们的社会生活条件还非常低下，不可能发明和使用文字，对于当时实际生活状况没有留下任何确切的记录。要追踪这个历史进程，只有从茫无头绪的、神话式的古史传说中去探寻。

神话和传说是在劳动人民生存斗争的实践基础上创造出来的。它以口头的集体创作形式，缅想数不尽的艰难岁月，把祖祖辈辈在生存斗争中所遭到的激烈变化的和难忘的印象，一代一代地口传心记下来，成了共同崇奉的精神信仰。这些长期积累下来的口头资料，已经在

时间观念上受到初步的锻炼，刻划出每个历史阶段鲜明的烙印，在实际意义上应当具有“信史”的价值。

我国的古史传说从口头资料转化为文献资料，直到春秋战国之际，才开始有所发现。这是因为：只有在奴隶制土崩瓦解、反动的文化专制主义根本失去效力的时候，它们的面貌轮廓才有可能在某些私家著述中再现出来，开始受到社会的注意。特别到战国以后，随着学术“争鸣”的开展，它们才在诸子之学的论点交锋中得到新的借重和发挥，迸发出自己的光彩。

对照古史传说，我国原始氏族公社形成的时代，应相当于伏羲氏时代。这个提法最早见于《易传》，即《周易》的“系辞”部分。它写成于战国中期，对于《周易》中的卦、卦辞和爻辞作出了系统的解释，其中有一部分追溯原始人类的发明创造，开头第一件事，就提到了庖牺氏“作结绳而为网罟，以田为渔”，把他奉为发明渔猎的始祖。这个想象中的“庖牺氏”，就是伏羲氏的别号。

《易传》用圣人“观象制物”的思想，来说明人类自然演化的历史趋势，把认识过程完全说颠倒了；但在客观上却反映了一个特定社会阶段的实际生活内容，一次引人注目的生产大发展。《易传》的这个提法后来又在《庄子》的部分篇章里得到了引申和发挥，加强了它的立论依据。

在《庄子》这部书中，所征引的神话和传说是难以数计的，但也不是杂乱无章的。如作者在《胠箧》篇中，论到所谓“至德之世”（远古十二世），先按一定的顺序，把燧人、伏羲排在末位。接着，又在《缮性》篇指出：“德又下衰，及神农、黄帝始为天下”。这就说明了经过《庄子》的逻辑概括，已经确切不移地把伏羲氏的位置放在燧人氏之后，神农、黄帝之前，以渔猎经济生活为标记，宣告母系氏族公社的最后形成，把《易传》上的提法进一步完善起来。

显而易见，这两部著作先后问世，互相呼应，在推论远古之世的发展阶段上，几乎得出同一的结论，这个事实本身决非出于唯心主义偶然的凑合，而是客观历史实际合乎规律的反映。这个真知灼见只可能发源于人们长期生存斗争的实践。它以朦胧的规律概念给朴素的古史传说涂上一层理性的光辉，在往后《淮南子》等一系列著述中引起了连锁的反应。

马克思主义教导我们：“一定历史时代和一定地区的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面，受劳动的发展阶段的制约；另一方面，受家庭发展阶段的制约”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言）。同世界各国情况一样，我国原始社会在“劳动发展阶段”进入渔猎经济时代的同时，也在“家庭的发展阶段”上发生了重大的变化，普遍实现了从原始群向氏族公社的过渡。这在有关伏羲氏的神话、传说中，同样留下了清晰的迹记。

《世本》称“伏羲制以偃皮（两张皮）嫁娶之礼”。秦汉以后，考证古史的人也常常这样说，并给以添枝加叶。特别是《淮南子》，在开宗明义地提出虞戏（伏羲）氏“制嫁娶、正姓氏”以后，又用了不少笔墨，不厌其烦地去描述伏羲和女媧异乎寻常的关系，把他们奉为“太古二皇”（《览冥训》、《原道训》等）。这个微妙的启示引起后人的纷纷评议，有的认为有兄弟关系（《风俗通义》引逸文、《通志》、《三皇考》等），有的说成夫妇关系（《三坟书》、《玄经原旨发挥》等）。今天看来，《淮南子》这个提法不是没有来由的。它象所有神话传说一样，直接发源于人类社会生活的实践，又在长时期展转流传中被罩上一层神秘的色

采。伏羲、女娲之间隐约存在二重关系，恰恰透露了母系氏族社会正在形成的一线信息。

汉武梁祠石刻画像上，伏羲、女娲位次紧密相连，同是人首蛇身，表明有血族关系。说他们兄妹相婚，又从这时起禁止血亲婚配，本来是合乎情理的。这是因为：不论伏羲也好，女娲也好，都和所有氏族成员一样，必须“受着两种生产的制约”，自然而然地共同站在这个历史转折点上。《淮南子》所称“制嫁娶”，联系到历史实际，就是采取族外婚；所讲的“正姓氏”，也就是建立氏族制度。这明明是广大人民群众共同约定和一致实行的，决非出于任何个人的天才创造。

有人认为：在苗族洪水故事里，也流行过伏羲、女娲兄妹相婚的传说，就轻率地作出论断，把伏羲、女娲定做南方原始部族的祖先。这个看法是非历史主义的。史实表明，苗族人民腊祭时，设伏羲、女娲位，和所谓洪水故事一样，都是魏晋以后才有的事。在当时，整个北方混战不已，流民相率南下，有一些人走进山区，和苗、瑶杂居。时间一久，经济、文化有了交流，才在民族感情逐渐融合的基础上，产生了共同的祖先崇拜，正象汉族人民从这时起，也把苗族人民的祖先槃瓠（盘古）当作自己开天辟地的始祖一样（《太平御览》引徐整《三五历记》）。离开具体的历史条件，就贸然断定《淮南子》所美化的“太古二皇”是苗族人民的祖先，显然是站不住脚的。

依照传统的古史传说，汉族（秦以前叫华夏族）人民的真正始祖，根本不是什么“盘古”，而是“穴居野处”的有巢氏。传说中的“有巢氏之民”，通过制作第一件劳动工具，开始脱离了动物界。以下是“钻木取火”的燧人氏，再下就是伏羲氏，进入渔猎经济时代。这个排列次序朦胧地反映了原始人类缓慢的历史进程，体现了社会发展自身的规律性。在伏羲氏以后，按自然演进的顺序，就到了神农氏时代，即母系氏族公社的繁荣阶段。

考古资料指明：到新石器时代晚期，距今七千年左右，祖国的大地上普遍出现了原始的锄耕农业，有了相对定居的条件。在这个前提下，人们还相继发展了家畜饲养业，发明了原始的手工制陶业，极大地丰富了物质资料生产活动。所谓“神农耕而作陶”（《太平御览》引《周书》），这个古史传说清楚不过地标出了二者之间的依赖关系，揭示了当时社会经济生活的特点。这个“二重证据”是灼然可信的。

由于在当时，农业生产极端粗放，技术十分低下，产量特别少，男子的劳动力还得用于外出渔猎，来维持生活，所以有关农业、饲养业、制陶业的生产活动，主要由妇女来承担。其余如“手经指挂”的纺织操作，以至料理家务、哺养孩子等，又样样离不开妇女。所有这些，集中表现了当时社会经济生活中两性自然分工的生动情景，在西安半坡村的文化遗存中，留下了许多实物的见证。

归根结底，在母系氏族公社中，“分工是纯粹自然产生的，它只存在于两性之间”。

“男女分别是自己活动领域的主人，男子是森林中的主人，女子是家里的主人”。在他们和她们之间，一切关系完全平等，“权力、权利和义务还没有任何差别”（《马克思恩格斯选集》第四卷155页，根本不存在什么“母权”、“女权”的问题。

相传“神农之世，卧则居居，起则于于”，在强大的外部压力下，人们保持和睦相处，“无有相害之心”（《庄子·盗跖篇》）。在这个前提下，所有重大的公共事件，都必须通过民主集议来解决，做到“无制令而民从”（《淮南子·汜论》）。正象易洛魁人的氏族一样，“所有的人，无论男女，都参加选举”，“享有平等表决权”（《马克思恩格斯选集》第四卷82页）。正是在男女两性之间，根本不存在谁统治谁的问题，所以原则地说来，在氏

族制度内部，即使在担任社会公职这个问题上，妇女也不可能享受什么特殊的权利。

大野心家、阴谋家江青权欲熏心，信口雌黄地大肆鼓吹“母权论”，胡说什么“历史上有过母系社会，是女人掌权”，“到共产主义社会也还有女皇”。这个梦呓般的叫嚣不但暴露了她对于马克思主义伟大真理的无耻背叛，也充分表现了她对于历史的愚昧无知，成了“数典忘祖”的活典型。

二

就世界历史范围说，从母系氏族公社过渡到父系氏族公社，这一转变是自然而然的。随着这一历史性转折的到来，人们在物质生活和精神面貌上，也都引起新的变化，展示出社会进步的图景。但是，就我国情况说，由于有关的古史传说早就被搞乱了，这个过渡的脉络至今还不甚了了，有些关键性问题甚至越理越乱，迫切需要运用马克思主义的理论武器，澄清一下历史的是非，还原它们的本来面目。

造成这一阶段历史情况的颠倒错乱，因素是非常复杂的，也是日积月累起来的。要澄清这个乱源，就得拨开层层雾障，绕开枝枝叶叶的问题，单刀直入地擒住要害，找出制造混乱的根子。根子查明了，才有可能理清有关的线索，把一切被搞乱了的反之于正。

我国的古史传说源远流长。从商周以来，由史官们专门掌管，供王政参考。到春秋中叶后，奴隶制全面解体，礼崩乐坏，官学开始“解冻”，被长期禁锢的传说资料，才逐渐突破文化专制主义的牢笼，通过私人著述（如《左传》、《国语》、《世本》等）的转引，开始和社会接触。这是一个来源。进入战国以后，在学术争鸣的影响下，一些诸子论著（如《墨子》、《庄子》、《韩非子》、《易传》等）中从古史传说汲取素材，根据原始人类的进化特征，对于远古之世作出了新的概括，从而划定了它的发展阶段。这是第二个来源。说具体点，属于前一类的，有太皞（昊）氏、少皞氏、共工氏祝融氏、黄帝、炎帝等称号，这是原有的、实在的称号；属于后一类的，如有巢氏、燧人氏、伏羲氏、神农氏等称号，这是追加的、虚拟的称号。两者之间既有区别、也有联系，在相当长的时间内，人们沿用这个古老的世系，几乎成了通行的术语，没有发生任何搅乱的情况。

究竟是什么人，从什么时候起，在什么条件下把它们搅得乱成一团呢？经初步考察，制造这场混乱的时间，在西汉末年，根子通到王莽的死党、新朝国师刘歆的身上。他出于卑鄙的实用需要，对王莽的代汉受禅和托古改制作了十足的吹嘘，受到隆重的礼敬。从讨好新朝主子出发，他竟然横下一条歹心，为着拚凑“五德三统”的谶纬说教而重新安排远古的世系，干出一场胡诌历史的恶作剧，使得本来阶段分明的古史传说内容一下子完全乱了套。

刘歆少年时，任黄门郎，和王莽同事，相处得很要好。王莽一当权，他就交上了好运，接连升官进级，封红休侯。新朝建立后，又受封国师、嘉新公，成了左右大局的首脑人物，正是在这样的形势和条件下，他才敢于明目张胆地伪造了《世经》，杜撰了《三统历》，借口整理古史系统，却随心所欲地制造混乱，按照自己的胡涂思想，按照“五德三统说”的新框框，把我国传说资料中既定的世系统都给翻腾过来了。

本来，见于《左传》、《国语》的太皞（昊）氏，是古代东方部族的一个首领，活动于父系氏族公社时期，跟母系社会出现的伏羲氏根本对不上号；现在为了弄虚作假的方便，必须假定“太皞帝德始于木”，就干脆把他们并了户，直呼为太皞伏羲氏。黄帝和炎帝本来是

古代西方部族的两个兄弟部落，在东进、北上途中结成联盟；现在为了宣扬“受禅代汉”的方便，必须假定“炎帝以火承木”，就把他们强迫分了家，另行拚合出一个“炎帝神农氏”。少皞氏也是一个东方部落，与太皞氏并称“两皞”，在世系上应早于黄帝；现在为了论证“五德终始”的方便，必须假定“少皞帝土生金”，就把他移到黄帝之后，给他戴上“金天氏”的帽子，凡此种种，不一而足。可说是一反手间，搅得天下大乱。

由于刘歆的弄虚作假，合乎封建统治者的特殊需要，使得他一手编造出来的《三统历》长时期被奉为历象学的权威，成了子孙万代恪守的准则。在史学领域内，它同样据有权威的地位，从皇甫谧的《帝王世纪》，到吴秉权的《纲鉴易知录》，没有一部著作能够跳出它设下的圈套。这种极其恶劣的影响，一直继续到十九世纪末叶，在变法维新运动一度高涨的时刻，才有一些人（如廖平、康有为等）提出公开的非议，打下它的“权威”架势。事到今天，该是它受到彻底清算的时候了。

然而，根子即使找了出来，被搅乱了的历史是非，还有待于进一步的澄清。究竟在古史传说范围内，如何清理这笔糊涂帐？问题的关键在于：要不要以马克思主义为指导原则，从杂乱无章的矛盾现象中拎出一条纲来？能不能拴住解决问题的要害？

显而易见，要清理古史传说中的是非纠纷，正确理解和掌握无产阶级社会的发展线索，我们所要拎的纲，决不是阶级斗争的纲，所要拴的要害，也不是政治上的要害。我们必须坚决跳出产生是非的圈子，回到古史传说原有的诞生基地上来，从纯粹客观的社会经济发展过程中去探寻。

事实表明，古史传说中长期以来被搞乱了的线索，比较难以清理的，并不在母系社会发生前后，而在父系社会形成以后的一个历史时期。从母系氏族公社过渡到父系氏族公社，再从原始氏族公社过渡到奴隶制国家，这个阶段时间虽不很长，社会生产力却正在加速发展，由此而引起的社会矛盾，也特别纷纭复杂。只有从万千事物现象中，拴住社会大分工这个要害，作为考察、衡量一切的纲，从而合理安排这一阶段中世系发生的次序，判明其相应的社会性质，才有利于问题的解决。

就时间发展顺序说，“游牧部落从其余的野蛮人群中分离出来，这是第一次大分工”，（《马克思恩格斯选集》第四卷156页）。在我国古史传说中，进入父系社会以后，由于渔猎经济特别发达，适应第一次社会大分工而分离出去的，应是古代东方的游牧部落，即古书上的“夷人”。据说“夷人”共分九支，最大的一支叫太皞氏，是“九夷”想象的祖先。这个部落的活动据点在陈（在今河南省淮阳县），以龙为图腾，势力强大后，沿淮河北岸向东发展，转趋黄河下游，留下任（在今山东省济宁市）、宿（在今山东省东平县）、须句（在今山东省东平县）颛臾（在今山东省费县）等据点。相传太皞氏是风姓，在氏族血系中，可能与九夷中的风夷有直接的关系。它还有一个近亲部落，叫做有济氏。

以太皞氏为代表来说明我国父系社会第一次大分工的情况，线索是不很明显的。但是，对待这样的问题，要注意到历史发展的不平衡性。黄河中下游和淮北一带，是我国古代文明发祥地之一。特别是东部滨海地区，在距今六七千年前，气候温暖而湿润，对原始农业生产比较有利。所以，当第一次社会大分工期间，被分离出来的太皞氏部落，在这样有利的条件下，不一定过的纯游牧生活，而是近于半牧半农的经济生活。这种实际情况，在往后少皞文化的实物资料中，可以得到一些印证。

继太皞氏而起的少皞氏，以鸟为图腾，下分二十四个小支，分布在今山东省曲阜县、泰

安、兖州、邹县、诸城、日照、临沂一带，迤及苏北部分地区，和太皞氏的分布范围连成一片。经专家研究鉴定，从一九五九年以来，陆续发掘出土的大汶口型文化，已经形成一个系统遍布于古代黄河下游和淮河下游的南岸，当是“少皞文化”的历史遗存。从现存出土遗物看，大汶口文化自成系统，脉络分明，内容丰富多样，延续的时间相当长。这份文化遗产展示了古代东方部族在第二次大分工以后出现的社会生活面貌，从许多方面给人们以新的启示，看出它正是太皞氏文化一线的继续。

马克思主义指示我们：从母系氏族公社过渡到父系氏族公社，由于社会经济的大发展，在第一次大分工以后不久，就出现了第二次大分工，手工业和农业开始分离，“生产的不断增长以及随之而来的劳动生产率的不断增长，提高了人的劳动力的价值”，大大促进了私有制的发展和阶级关系的对立，引起社会的部分质变。“然而，所有这一些都还很发达”（《马克思、斯格斯选集》第四卷159页），还不能说已经进入奴隶制时代，出现了社会的根本质变。

打开考古资料来看，大汶口文化系统所展示的生动图景是不是确切反映着早期奴隶制的国家和阶级关系呢？显然不是。从大汶口出土遗物看，各式骨器占47%，在比重上大于石器（占41%），还发现了大量的动物骨骼。在一些遗址中，经过精细琢磨的、扁面薄刃的石斧和形制已经十分成熟的骨镰同时出土。这种情况相当突出地说明了当时人们的经济生活中，原始畜牧业还居于一定的优势，基本上保持了农牧结合的特色。从遗址中发现有高达1.2米的存粮堆积和大量的专用酒器，看出当时已经确切有了较多的剩余生产物，有了明显的阶级对立；但是，这些零散的现象还远远不能决定社会的性质，谁也不能证明这点剩余生产物统统属于奴隶们创造的剩余价值。

遗址中出现木椁和大量随葬的猪头骨，很象后来肃慎氏“交木作小椁、杀猪积其上”（《晋书·四夷传》）的葬法。它从一个侧面反映了当时家畜饲养，特别是猪的繁殖和饲养已成为社会惯例，“对于人类心灵启示了最早的财产观念”（摩尔根：《古代社会》38页）。从随葬品的多少悬殊，各式贵重装饰物（包括玉器、透雕牙器、绿松石铤嵌器等）的专门制作，和白陶工艺在用料方面的重要突破上，集中表现了当时社会生产已经划分为农业、手工业两大主要部门，在分工侵入生产过程的直接影响下，财产的差别已经上升为阶级的差别，但还不等于说已经出现了阶级社会。

“农业家族内自然形成的分工达到一定的富裕程度时，就有可能吸取一个或几个外面的劳动力到家庭中来”（《马克思恩格斯选集》第三卷219页），在家长制奴役下进行生产。奴隶劳动的剩余价值一旦被发现，就会作为新鲜经验很快地传开，越来越多地使用在田野和工场操作上。这样下去，就必然带来奴隶制的经常化，引起第一个阶级社会的迅速形成。“但是，如果不是对财富的贪欲把氏族成员分成富人和贫人，如果不是同一氏族内部的财产差别把利益的一致变为氏族成员之间的对抗，如果不是奴隶制的盛行已经开始使人们认为劳动获取生存资料是只有奴隶才配做的、比掠夺更可耻的活动，那么这样情况是不会产生的”（《马克思恩格斯选集》第四卷161页）。

大汶口文化作为独立发展的系统，延续了将近两千年，并在各段时期中形成了各自的特色。就晚期第四段的情况来看，现存的出土遗物能不能说明当时“同一氏族内部”已经从财产的差别发展为阶级的对抗、不存在任何“利益的一致”呢？能不能认为当时“奴隶制的盛行”已经开始使人们感到参加农业、手工业生产劳动“比掠夺更可耻呢”？显然不能。

从发展观点看，大汶口文化的精湛造詣，充其量来说，只足以代表父系氏族公社发展阶

段的水平，即相当于第二次大分工前后的水平（第三次分工的迹象还不明显）。在文化性质上，前期的造谐和仰龙文化、青莲岗文化晚期基本相当，晚期正在向龙山文化过渡，没有任何迹象能够看出它的造谐已经超出龙山文化的造谐。这就决定了它所代表的社会性质也绝对不可能越过龙山文化所代表的社会性质。

就是在墓葬安排上，大汶口文化所能够确切反映的，也只可能是这一过渡时期中一般常见的现象，主要是财产差别的现象。这种自然而然发生的现象，规定了当时墓葬不分大小那必须放置在同一公共墓地之中，从原则上保持“利益的一致”。即使是厚葬大墓，死者的身边也往往随葬一些生前使用过的工具，表明自己没有脱离生产劳动。在这个前提下，要指出那些男女合葬墓中那具尸体是“被迫从葬的奴隶”，也只可能是白费心力。

现在，让我们打开古史传说之门，从有关资料来印证一下，看看所谓“少昊之国”是不是一个历史的存在？传说中的少皞氏时代，在祖先崇拜上，还没有废除图腾制，跟先后出现的太皞氏、共工氏、祝融氏一样，同处于父系氏族公社阶段。所谓少皞氏“以鸟名官”，“五雉为五工正，九扈为九农正”（《左传》昭公十七年），恰恰表明了在手工业、农业大分工以后，在氏族制度内部社会公职的安排上，也随之有了专业的分工部署，显现了新阶段的特点，从中看不出任何阶级国家、发生的线索。少皞氏的后裔有名味、允格、台骀的，好几代世袭治水的“官”，在太原一带居留下来（《左传》昭公元年）。这个治水的“官”，也象上面讲的“农官”、“工正”一样，只能是社会大分工的产物，而不可能是任何阶级统治的工具。还有一支叫“爽鳩氏”的，据说是主管“司寇”的官，后来跑到齐国，在那里传宗接代（《左传》昭公二十年）。这个“司寇”的职称应是后人附会、追加的，没有任何凭证能够证实远在所谓“少昊之国”里，已经设有专职的司法官。

马克思主义指示我们，从无阶级社会过渡阶级社会，是经由两个途径来完成的。一方面，社会大分工随之而来的生产大发展，促进了私有财富的增加，产生了阶级关系的萌芽；另一方面，随着氏族制度内外矛盾的扩大，原有的社会公职经由对社会的不断“独立化”，逐渐上升为“对社会的统治，产生了国家权力的萌芽”（《马克思恩格斯选集》第三卷 218—219）。看到萌芽中的奴隶制，就认为奴隶制时代已经来临，和看到萌芽中的国家权力，就惊呼早期奴隶制国家业已诞生一样，也必然要引起思想混乱，无助于问题的解决。

历史的真象是：不但少皞氏所创造的文化相当突出地表现了从无阶级社会到阶级社会的过渡性，从中看不见任何早期国家的影子；就连它的旁支末裔，也在很长一段时期内，始终没有走完这段历史过渡，跨入文明时代的门槛。比如说，分布在今山东、河南、河北三省交界地带的九黎氏，就是少皞氏的一个分支。相传它的首领蚩尤“兄弟八十一人”，个个能呼风唤雨，飞沙走石，打起仗来，“风伯雨师”也来助战（《史记·五帝本纪》正义引《龙鱼河图》、《山海经》）。从这个神话式传说里，看出蚩尤根本不象是个“古天子”（应劭：《汉书》注），所谓“兄弟八十一人”，当是八十一个氏族。

又比如说，生于曲阜的皋陶，也是少皞氏的旁支，他的后裔（六、蓼、英氏和群舒等）散居江淮之间，形成一个偃姓集团，始终过着部落的生活，直到春秋初年，才相继被楚国攻灭，有人为“皋陶、庭坚不祀”而发出感叹（《左传》文公五年）。这里提到的“庭坚”，属于皋陶的血系近亲，相传为高阳氏“八才子”之一（《左传》文公十八年）。所谓“八才子”，也当是八个兄弟氏族。

有人认为：大汶口文化中发现的陶器文字是“很进步”的文字，经过长期整理流行，在

字形上已经“规格化”，成为社会通用的工具。甚至还直接指出：没有一个统一的国家，就不可能有这样统一的文字。人们不禁要问：这种陶器文字究竟是怎样发源的？又是怎样统一起来的？单凭出土的几个原始文字，如何考察它们的统一性，从而判明当时的社会性质？

“文字是语言的表象。任何民族的文字都和语言一样，是劳动人民在劳动生活中，从无到有，从少到多，从多头尝试到约定俗成所逐步孕育、选练、发展出来的”（郭沫若：《古代文字之弁证的发展》）。依照古史传说，我国原始文字的发生，约略经过结绳、刻契、画卦、作图、造字等阶段，是从远古以来劳动生活实践中不断创造发明，整理加工和系统化起来的。但由于资料缺乏，记载脱略，对于它如何发源的真实情况，只能从整理地下文物中探寻一线消息。

就现存实物资料说，西安半坡村出土采陶上（黑陶上也有，为数不多）的刻划文字，可以肯定是“原始文字的孑遗”。它们的结构是符号式的，有的象族徽，有的象花押，有的象实物形状（如玉作丰，矛作个，草作艸，阜作阝，示作T等），有的就是数字符号（如五作×，七作十，十作1，二十作11等）。这些符号文字约计有二三十个，和器上的花纹明显不同，在象形造字的基本过程中，初步实现了语言和文字的结合。这也同时表明了我国原始文字的发源，不在父系的大汶口文化，而在母系的仰韶文化，没有任何理由把它说成是阶级社会的产物。

大汶口的陶器文字，在结构形态上，虽比半坡的陶器文字进了一步，但字数只有六个，字体都是象形，笔画也比较原始，没有什么重大的突破。其中有繁写的“热”字（日下有火，火下有山），象在太阳灼照下，山上起了火，和龙山文化中一个灰陶尊（1960年在山东莒县出土）上刻画的“旦”字（日下有云气，再下有山），在原始象形造字上没有什么两样，透露了一线相通的信息。龙山文化上接大汶口文化，造诣水平上要高得多，也不能因为仅仅发现了这个意符文字，就幻想出文字“统一”的“规格化”，把当时的历史阶段提前划入阶级社会。

文字和语言一样，同是社会实践过程的产物，但不一定是阶级社会的产物。任何民族文字都离不开民族语言的基础，但也不等于说：所有的民族文字都在同一历史阶段上产生，并以同一方式和语言相结合。如在古代东方，居住尼罗河、两河流域的原始居民，早在六千年前左右，就创造了自己的文字。后一千多年，在印度河流域，又出现了古老的文字。这些原始文字在造形上虽不一致，却一致表明了它们自己同是在阶级社会以前发源的。相反地，也有一些民族（如匈奴、蒙古族等）在建立奴隶制国家以后，还不曾创造自己的文字。这个不平衡的现象，在解放前我国少数民族居住区内，同样可以找出不少的例子。这清楚地说明一个问题：文字不是文明的同义语，不能把原始文字的发生当作进入阶级社会的标识。

三

能不能把少皞氏约略相当的黄帝时代定做我国早期奴隶制国家的起点，说“中国历史还是应该从黄帝开始，中国有六千年左右的文明史”呢？这个提法同样是值得商榷的。

马克思主义教导我们：“国家是社会在一定发展阶段上的产物。国家是表示：这个社会陷入了不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面，而为了使这些对立面、这些经济利益互相冲突的阶级不致在无谓斗争中把自己和社会消灭，就需要有一种表面上驾于社会之上

的力量。这种力量应当缓和冲突，把冲突保持在秩序的范围以内。这种从社会中产生、而又自居于社会之上、并且日益同社会脱离的力量，就是国家”（《马克思恩格斯选集》第四卷168页）。这段经典性指示极其精辟地阐发了从无阶级社会过渡到阶级社会，从原始氏族公社过渡到奴隶制国家的必要前提，是由于人们“经济利益相互冲突”的日益尖锐化，使得整个社会“分裂为不可调和的对立面”。国家是阶级矛盾不可调和的产物。它一经产生，就显示出“一种驾于社会之上的力量”，成为控制与缓和矛盾、实行阶级压迫的工具。

在我国古史传说中，有关黄帝的事迹特别多，描绘得有声有色，使它越来越具有帝王的形象，能不能从中找到一些可靠的线索，来论证早期奴隶制国家的发生呢？也就是说，当时社会上“经济利益互相冲突”是不是“陷入了不可解决”的境地，“分裂为不可调和的对立面”了呢？这是值得反复深思的。

《史记》称黄帝“时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月、星辰、水波、土石、金玉，劳动心力耳目，节用水火财物”（《五帝本纪》）。短短几句话，高度概括了第二次大分工促进社会经济全面上升的活跃情景。一些古书（如《世本》、《易传》等）提到当时劳动人民的许多发明创造（如衣服、宫室、舟车、棺槨以至文字、历法、算数、音律等），也都不约而同地把功劳记到黄帝的帐上。但归根结底，这个被十分美化了的黄帝，还必须以氏族一员的资格，亲自“劳动心力耳目”，没有取得任何特殊的权力。他所履行的社会公职也不具有任何统治的功能，形成什么“表面上驾于社会之上的力量”。

《国语·鲁语》上说：“黄帝能成命百物以明民共财，颡项能修之”。所谓“成命百物”，无疑是指物质文明和精神文明的创造；所谓“明民共财”，在问题实质上，正是要求人们继续坚持原始共产制，遵循朴素的民主、平等原则，在协力劳动、共同分配的生活条件下过日子。在这个地方，既不存在经济利益的冲突，更说不上阶级矛盾的不可调和，早期国家的发生也就随之失去了前提。

传说中的黄帝时代，在考古学范围内，相当于龙山文化时期。龙山文化遍布于黄河中下游，也影响到上游地区，形成山东、河南两个中心。对照古史传说，同黄帝动人事迹广泛传播的范围，也基本一致。大量资料证明：在龙山时期，已经有了发达的锄耕农业和家畜饲养业，手工业成了独立的生产部门，商品交换也有了扩大，带来了第三次大分工。特别是金属冶铸业的发明，宣告了氏族制度正在走向崩溃的边缘。但所有这些，只可能说明当时个体经济日益迅猛地冲击着集体经济，阶级分化有了新的扩大，还看不出什么早期国家发生的迹象。这种情况反映出原始社会末期的历史过渡性，和传说资料中有关黄帝时代的记载，表现了内在的一致性。

从炎黄结盟这个传说中，更可以清楚地看出黄帝所处的时代，正是我国原始社会末期开始形成部落联盟的时代，具有鲜明的历史过渡性。相传“黄帝”和“炎帝”同出少典氏，分居姬水、姜水，本是西北高原上的兄弟部落。后来分路向中原移徙。“炎帝”走的南路，经渭水、黄河向东扩展，到今河南、山东省交界地区，和东方部族发生接触，“黄帝”的走向偏北，沿中条、太行山脉，直下永定河流域，到达今北京市和宣化附近。“炎帝”在东进途中，遭到九黎族首领蚩尤的迎头阻击，北上向“黄帝”求援，经过阪泉（在涿鹿附近）之战，调整了内部关系，实现了两族的大合并；再经涿鹿（今河北省怀来县东南）之战，打垮了蚩尤的顽强进攻，完全控制了少皞氏的活动地区。就在这个形势下，胜利地建立了强大的炎黄联盟。

“黄帝”的部落本名轩辕（天鼋）氏，以云为图腾。在火并“炎帝”的时候，发动过熊黑：貔、貅、貔、虎的队伍，即六个氏族（或胞族）的武装力量。炎黄结盟后，矛盾一致对外，在涿鹿大战中摧毁了东方的劲敌。汉人追忆这场战役，有“轩辕战涿鹿，杀两皞、蚩尤而为帝”（桓宽：《盐铁论·结和篇》）的说法，可见当时东方部族，也有可能结成部落联盟，比炎黄先走一步。

炎黄结盟是我国原始社会发展到父系氏族公社阶段的一件划时代的大事。从这时起，不但终止了炎、黄“各有天下之半”（贾子：《新书·制不定篇》）的局面，而且随着联盟势力的扩张，又极大地改变了自己同周边各部族的关系，取得了举足轻重的地位。据说黄帝在涿鹿战后，“迁徙往来无定处，以师兵为营卫”（《史记·五帝本纪》）。活动的范围，西到空桐（今甘肃省镇原县有崆峒山），东到丸山（在今山东省临朐县）、岱宗（即泰山），南到江、湘，北到釜山（在今河北省怀来县东北），受到后世子孙的特别崇敬。这个事实的存在，就从根本上排除了在黄帝手中创造早期奴隶制国家的可能性，否定了“中国历史还是应该从黄帝开始”的提法。

相传“黄帝之子二十五宗，其得姓者十二人，为十二姓”（《国语·晋语》）。这个“姓”，显然不同于“氏”。氏、姓开始分离，正是这个时代的特色。二十五个宗中得十二姓，恰恰表明了黄帝嫡系中，两个兄弟氏族并成一个胞族，十二个胞族再合成一个部族。这个近亲血族关系，在往后一个长时期内，继续被保留下来。如颛顼号高阳氏，有才子八人，叫做“八恺”，他的后裔祝融氏也有“八姓”。“八恺”也好，“八姓”也好，当同是八个氏族。颛顼的继位人是帝喾（偁）高辛氏，在自己的称号上，仍和高阳氏一样，没有割去“氏”的尾巴。他也有才子八人，叫做“八元”，分成八个氏族、两个胞族。

对照古史传说，从颛顼、帝喾到唐尧、虞舜，应是父系氏族公社走向进一步解体的时代。颛顼所代表的高阳氏，曾一度徙居东方，和少皞氏发生混血，在击败炎帝后裔共工氏以后，一跃为炎、黄集团的首脑人物。他的活动据点在濮阳，在事功表现上是被称为能修黄帝之业的。比较突出的是：就从这时起，开始废弃图腾崇拜，在一系列常用称号上，“不能纪远，乃纪于近”（《左传》胎公十七年）。他还命重（南正）、黎（火正）二人“绝地天通”（《国语·晋语》），截断“上天”、“下地”的路子，坚决实行“人”“神”分职，从着力调整社会公职的职能上，体现了社会结构的变化和“国家权力的萌芽”。

据说帝喾和颛顼也有近亲关系。他再一次打败共工氏，压制了他的反抗，才巩固了自己的地位（《国语·周语》贾逵注）。《史记》称帝喾能“取地之材而节用之”，“历日月而迎送之”，和《鲁语上》“能序三辰以固民”基本一致。这个历法上的革新是在颛顼“观时以象天”、“治气以教化”（《史记·五帝本纪》）的基础上进行的。从这个线索上，看出当时的锄耕农业在原始农业科学指导之下，又获得了重大进展。它的发达程度在龙山文化现存实物资料中有着清晰的反映。

在这期间，随着社会生产力的不断高涨，私有财富的不断增长，财产分化和阶级分化的不断扩大，特别是对外战争的不断扩大，本来安如磐石的氏族制度，现在也在历史浪潮冲击之下受到猛烈的震撼，这里那里都露出了破绽。一些氏族、部落沉沦下去了（如祝融“降在江水”、“四凶”遭到流放和镇压等），另一些氏族、部落升上来了（如陶唐氏、有虞氏、夏后氏等）。代表它们的、新起的权势人物和显贵家族，现在为了对付氏族制度的内外矛盾，也迫不及待地要求人们赋予全权，把萌芽中的国家权力逐步引向对社会的“独立化”，

进而发展为“对社会的统治”，加速向奴隶制国家过渡。这就是我国原始社会末期走向全面解体的基本情景。

如果说颛顼、帝喾时代的社会动向，还是沿着黄帝“明民共财”的老路子走，没有损害氏族制度的根本原则，那么到了唐尧、虞舜时代，就不再是那么一回事了。在这期间，氏族制度的躯壳虽还没有打破，却显得特别“软弱无力”，部落联盟中民主议事的习惯已逐渐流于形式；而且，“由于生产条件的变革及其所引起的社会结构中的变化，又产生了新的需要和利益。这些新的需要和利益不仅同旧的氏族制度格格不入，而且在各方面都是同它对立的”（《马克思、恩格斯选集》第四卷164页）。只要留心考察一下，就可以看出唐尧、虞舜所处的时代正是这样的历史时代。

《尚书·尧典》中，出现有“百官”字样，不一定可信；但尧“命羲、和”一事，早由专家考证论定，是不容多疑的。羲、和职掌历象，对天文学的探讨，已有一定准确的选诣。没有专门的职守，世代相承，这是不可能设想的。舜继尧位后，又设置了“九官”，分掌人民、土地、教化、刑法、祭祀、山林川泽事宜，职有专司。即使在决定人选时，还得经过联盟议事会的评定，也不过是形式而已。这种情况表明了当时社会公职的职能已经发生了深刻的变化，多少带有一些统治工具的性质，就是联盟议事会也已开始蜕变为权势人物的御用机关了。

由于生产条件和社会结构发生了新的变化，象唐尧、虞舜这样的权势人物，也不可避免地对氏族制度旧的习惯和约束越来越感到格格不入，而投下更多的关注于“新的需要和利益”。在这里，关于部落联盟内各级首长的人选如何产生和继承的问题，引起人们最大的关注，形成了矛盾斗争的焦点。孟轲美化尧舜“禅让”，传贤不传子，完全是骗人的鬼话。事实的真象是：“舜囚尧，复偃蹇丹朱，便与父不相见”（《史记·五帝本纪》正义引《竹书纪年》）。尧本来要传子，想搞世袭，舜坚决反对，逼使尧屈服了。世袭制的发生是自然而然的。它一经出现，就给旧有的民主评选制处于尖锐的对立，发出了氏族制度解体的信号，但还不是早期国家发生的标识。

有人认为：“中国原始社会最后向奴隶社会过渡，是由夏后启开始的。”“因为破坏民主选举制度、变传贤为传子的，实为夏后启”，而不是禹。这样的提法实质上就是把世袭制的出现当做早期奴隶制国家诞生的唯一标识。能不能这样提，有待于进一步探讨。

马克思主义指出：“世袭继承制凡是最初出现的地方，都是暴力（篡夺）的结果”（马克思：《摩尔根（古代社会）一书摘要》）；但从来没有把它看作早期国家发生的标识。世袭制的发生，从父系氏族公社确立以后，就有了自己的前提。从“新的需要和利益”出发，身任各级军事首长的显要人物，要求把职位世袭下去，在一开始时，得不到自由许可，这是理所当然的；但到了后来，屈服于既成的事实，就只能表示容忍了；甚至容忍别人的人自己也要求世袭了；再往后去，就不顾别人反应如何，直接诉诸武力，发展为僭取或篡夺了。这中间，有一个渐进的过程，矛盾斗争非常复杂，然而说到底，用暴力僭取世袭制，这个最后手段主要是对付另一些名为反对世袭，实际上是争取世袭的权势人物，不能把世袭职位的胜利笼统理解为创立早期国家的胜利。

《竹书纪年》上说：“益于启位，启杀益”，斗争的锋芒明明指向有条件向他夺权的人物，而不是人民。之后不久，为了同样的目的，启又发动兵马，对有扈氏大动干戈。就事实来说，夏王朝从太康时代起，先后遭到有穷后羿，寒泥的反抗，打了多少年的内战，王朝的

统治不绝如缕，僭取世袭制的问题直到少康灭了寒浞，取得复国的胜利，才算最后解决。能不能说这个历史过渡的完成从少康开始呢？当然不能。

毛主席早在自己的论著中，把禹看作我国历史上第一个统治者（《湖南农民运动考察报告》又明确地）。指出：“从原始社会的崩溃，社会生活转入阶级生活那个时候开始，经过奴隶社会、封建社会直到现在，已有了大约四千年之久”（《中国革命和中国共产党》）。为什么不大约六千年之久呢？这同论断我国第一个统治者是禹，而不是任何别人一样，是立足于马克思主义国家学说理论基础之上的，是与中国历史实际完全符合的。

遵照马克思主义的指导原则，早期奴隶制国家的发生，只能是社会经济发展的结果，而不是暴力篡夺的结果。片面强调暴力作用，把国家这个统治机器看成内部矛盾斗争不可调和的产物，必然要堕入暴力论的泥坑。

为什么毛主席要论定夏禹王是我国历史上的第一个统治者，即早期奴隶制国家的创建者呢？我初步体会，首先要从当时的社会经济发展上考察禹所处的实际地位问题。禹所治平的洪水，在我国古史上，的确是一次空前严重的自然灾害。《尚书》上形容这场洪水，说是“汤汤”、“荡荡”，“怀山襄陵”（《尧典》）。直到春秋时，刘子到维汭参观，还不禁惊呼说：“美哉禹功！微禹，吾其鱼乎！”（《左传》昭公元年）。这些描绘和赞叹都不是夸张的。禹总结了从共工氏到他父亲鲧治水失败的教训，决计改埋防为疏导，又能够亲临现场，身执耒耜，以为民先”（《韩非子·五蠹》），在樛风沐雨中坚持领导人民与自然作斗争，终于排除了洪水的灾害，使人民“得平民而居之”。就凭这种艰苦卓绝的努力和由此而作出的贡献，就可以赢得广大人民的爱戴，赋予以全权处理公共事务的权力，而这种权力在长时期地扩大运用中，就必然发展为统治的权力。

我国自古以农立国，当溯源于夏禹。对待这个问题，要联系灌溉农业在古代东方的作用来考察。即使是孔、孟之徒，也不得不夸夸其谈地赞颂大禹的功德，承认他八年在外，“尽力乎沟洫”的巨大业绩。这个经营灌溉农业的创始性，在早期国家建立起来以后，就成了世代奉行的好经验。正如恩格斯所指出的：“不管在波斯和印度兴起或衰落的专制政府有多少，它们中间每一个都十分清楚地知道自己首先是河谷灌溉的总的经营者。在那里如果没有灌溉农业是不可能进行的”。（《马克思恩格斯选集》第一卷219页）。

当早期国家一开始建成时，禹的统治者身分实际上是两重的：一方面，他是部落联盟最后一个军事首长，一个“河谷灌溉总的经营者；另一方面，他在被赋予全权，并不断给以充实和扩大以后，又越来越多地控制到了“驾于社会之上的力量”，成为名符其实的第一个统治者。随着“公共权力”的设立，原有的“整个氏族制度就转化为自己的对立面：它从一个自由处理自己事物的部落组织转变为掠夺和压迫邻人的组织；而它的各机关也相应地从人民意志的工具，转变为旨在反对自己人民的一个独立的统治和压迫机关了”（《马克思恩格斯选集》）第四卷161页）。

由于资料的缺乏，要系统地考察夏王朝设立“公共权力”，健全统治机器的情况是有困难的，但有些散存在古书中的原始史料（如《夏书》、《夏训》等），还有待于进一步的搜集整理，更好地说明一些问题。如《夏书》上说“道人以木铎徇于路，官、师相箴，工执艺事以谏”（《左传》襄公四年引）。这条资料表明了夏王朝的官制具有三个组成部分：管行政的叫“官”，管生产的叫“工”，管教化的叫“师”，和后来商周两代所谓“三宅”（“宅乃事，宅乃牧，宅乃准”）和“三事”、“四方”的规模基本一致，在探索奴隶主专政的

起源上是很值得珍贵的。另外，在古人发表的言论中，还可以进行一些发掘。如春秋时叔向给子产写信，说“夏有乱政，而作禹刑”，在拨乱反正的要求上，和“商有乱政，而作汤刑”（《左传》昭公六年）一样，从一个侧面旁证了禹以统治者的身分考虑到专政工具的刑法问题。这些情况在传说中的黄帝、尧、舜时代是根本不可能的出现的。

按照恩格斯的提法，区分国家同氏族组织不同的地方，还有一个要点，“就是按地区来划分它的国民”（《马克思恩格斯选集》第四卷 166 页）。这同样是一个醒目的标志。《尚书》上说：“禹平水土，主名山川”（《吕刑》）。又说：“其克谨尔戎兵，以陟禹之迹”（《立政》）。齐侯罇钟铭文也说：“咸有九州，处禹之堵”。所谓“禹迹”、“禹堵”，和后来习惯上常用的“禹域”、“禹甸”，当然只能是一种概念，表明当时的政权统治，已经按地区划分作为出发点，“不再以氏族成员与一定的联系为前提”（《马克思恩格斯选集》第四卷 166 页）。为什么古代文献、文物资料上只提“禹迹”、“禹堵”，而不说“尧迹”、“舜堵”呢？这里面的道理值得深思。

齐侯罇钟铭文上把“禹堵”和“九州”联系起来，这条线索更加启拓了人们的眼界，有必要从追踪“九州”说的起源开始，把有关“九有”、“九土”以至“九鼎”的看法连串起来，作一次综合的分析。《尚书·禹贡》上讲的“九州”，后人在议论一番以后，说它是战国以后伪造的，如今有了齐侯罇钟的铭文，至少可以说，“九州”、“九土”、“九有”这些同义语都有它们的共同娘家了。至于说到“九鼎”，是在“九州”的地域观念上渗进政权统治的结合物，不但在辞义上可以说得通，而且作为政权统治的象征，“九鼎”的实物一直是作为国家头等重要的“重器”代代相传下来。它们的实际命运贯串夏、商、周三代，始终随改朝换代为转移。楚庄王曾一度观兵周郊，问鼎轻重，从王孙满的答话中，用“鼎之轻重未可问也”来做结束，说明即使到了周室东迁以后，“九鼎”的实物不但继续被保存下来，而且还照样被神圣化了，作了庇护“周室虽衰天命未改”的得力依据（《左传》宣公三年）。借口夏代青铜器冶制的技术问题，就武断地作出结论，否定“九鼎”实物的历史存在，显然是不足为训的。

《通变论》解读

洪家义

《公孙龙子》向称难读，《通变论》，也不例外，其所以难，原因很多，如简册脱误，言简意晦，等等。但对公孙龙的思想体系尚未曲尽其奥，也是因素之一。

现存《公孙龙子》六篇之中，《迹府》是后人的杂凑，其实只有五篇。这五篇文章虽然互为论证，但也各有侧重，自能独立成篇。《白马论》主要是讨论个别与一般之间的关系；《指物论》主要是讨论概念与事物之间的关系；《坚白论》主要是讨论概念与概念之间的关系；《名实论》主要是讨论名谓与实际之间的关系；而《通变论》则主要是讨论事物变化的性质。

作为公孙龙子思想体系的基石，概括起来就是一个“离”字，这个“离”表现在三方面：其一，是事物与事物之间的“离”。即只有差别而无渗透，所谓“离也者天下，故独而正”。（《坚白论》）其二，概念与实际之间的“离”，即只有对立而无统一，所谓“不坚石、物而坚”，“不白物而白焉。（同上）其三，概念与概念之间的“离”，即只有排斥而无联系，所谓“一一不相盈”，“有自藏也，非藏而藏也”。（同上）

可是，这样一来就出现了一个问题：既然事物之间互不相属，彼此孤立，绝对静止，那么，事物还有没有变化呢？如果有变化，变化的性质是什么呢？这就是《通变论》所要讨论的重要问题。

公孙龙是怎样回答这个问题的呢？他认为：事物是有变化的，但只能沿着同一方向、同一性质，同一形态的变化，左只能变左，右只能变右，牛只能变牛，羊只能变羊，就是说，事物只有数量的增减，而无本质的变革。这就是《通变论》的基本观点。

只有抓住这个基本观点，才能正确地解读《通变论》全文。

先解释一下几个疑难字句。

通变 或曰：“通变的意思是要把‘二无一’的原则通之于‘左右为二’，引而申之，推诸以形证者，如羊、牛、鸡、马的‘合’与‘非’；以色证者，如青、白、黄、碧的‘合’与‘非’”。①或曰：“通变，弄通变化的道理。”②这两种解释，在字面上都能讲得过去，但一结合具体内容，就会发生关碍。我以为这里的“通”应解为“同”。“通”、“同”音同意合，例可通假。《山海经·海内经》：“伯陵同吴权之妻阿女缘妇”，注：“同犹通”。③《庄子·在宥》：“闻广成子在于空同之上”，注引吕吉甫曰：“空同之上无物而大通之处也”。“空同”即“空通”。可证“通”、“同”互用。“通变”即同变，意为同一类型的变化。


二无一 或以为“二”和“一”指概念而言，二的概念就是二，一就是一。”④这种说法比较勉强，因为公孙龙在这里不是讨论概念与概念之间的问题。或以为“二，相当于我们现在所说的‘全体’，一为组成全体的‘部分’。”⑤这个解释似乎缺乏训诂上的根据。古代哲学家表达“全体”与“部分”的用语，通常是用“全”和“分”。⑥或以为“用近代哲学的

术语说，就是对立排斥同一。”⑦这是正确的。战国名家本有用“二”为“副二”的。《墨经上》：“悞，自作也”。《尔雅·释言》：“悞，二也”，注云：“悞，次，为副二”。又据俞樾校：“作，疑佐字之误”。⑧是则“悞自作也”即“二自佐也”。用现代的话说，就是：二自为对立面。那么，“一”也就是同一性了。“二无一”就是对立面之间不存在同一性。也就是说，对立面只有斗争而无同一。

二无右 或以为“右”、“左”，代表全体的两个‘部分’”。⑨这是以“二”为“全体”做根据的。其实，“二”不是“全体”，而是对立面。对立面表现在方位关系上便是“右”与“左”。对立面必须是两方，任何一方如果离开另一方便不成其为对立面，只有两方同时并存才能构成对立面，所以说，右不可谓二，左不可谓二，只有左与右才可谓二。

谓变非不变可乎 或以为这句话不好理解，便把“非”改作“而”，成为“谓变而不变更可乎”？⑩这是不妥的。因为这样改法，不但没有充分的依据，而且不合论题的主旨。“变”与“非不变”是同意反复。同意而反复，目的是为了加强语气，强调论题。

右有与 《说文》舛部：“与，党与也。”《汉书·项羽传》：“田假，与国之王”，注引张晏曰：“与，党与也”。“与国”也可省称为“与”，《荀子·王制》：“霸夺之与”，注云：“与谓与国也”。与还有并列的意思，《庄子·养生主》：“人之貌有与也”，郭注：“两足并行”。“右有与”意为：右方产生出一个邻居，伴侣。

变隻 或以为“隻”字不可解，改为“奚”字。⑪这种改法，文意虽通，根据究嫌不足，而且用辞显得过分冷僻，不如依声类求之较妥。隻，甲骨文作，象以手持鸟之形，均用为“获”字。获、何双声、可以通假，与曷、盍、害均可假为何同例。《汉书·匡张孔马传》：“按故图，乐安乡南以平陵佰为界，不足故，而以閩佰为界，解何？”“解何”与“变何”句例正同。

羊与牛唯异 唯或改为“虽”，⑬似可不必。唯、虽固然形似而声近，但在这里若改为虽，则与下文气不相属，不如仍用原字。“唯”是加强肯定语气的。《孟子·梁惠王》：“唯士为能”，《论语·述而》：“唯我与尔有是夫”。这些“唯”字均用作语气词。“唯异”之“唯”也是语气词。

羊不二、牛不二，而羊牛二 这几句话至关重要，是公孙龙论证事物变化性质的一个主要论据。依前所说，“二”是对立面。羊不二者，羊不能产生自己的对立面，牛不二者，牛不能产生自己的对立面，只有羊合牛才能构成对立面。所以下文接着说：“是而羊、而牛、非马，可也”（应是“〔〔羊〕而羊、〔〔牛〕而牛、〔〔羊或牛〕非马〕〕”的省文）。意思是说：因此，说羊产生羊、牛产生牛，羊或牛都不能产生马，同样都是对的。这与上文“变隻（何）？曰右”是互相照应的。顺便说一句，若把“二”解为“全体”，在这里就碰上关碍了。

材不材 《说文》木部：“材，木挺也”，徐楷云：“木之劲直堪入于用者”。“材”后来成为古建筑学上的一个专门术语，《营造法式·大木作制度》：“凡构屋之制，皆以材为祖，材有八等，度屋之大小因而用之”。房屋主要的结构尺寸和比例都是以“材”作为基本模数的。这里的“材不材”，径直解释便是，合乎规格的木料与不合乎规格的木料。以喻二物不相类，不能类比。

青以白非黄 以通与，《论语·为政》：“季康子问使民敬、忠以劝，如之何？”《魏书·李顺传》：“若朕此年行师，当克以不”？二“以”字均解为“与”。“青”、“白”、“黄”诸色，历来注家都认为与五行学说有关，说：“战国时五行家辨者将青白诸色各配以

东西方位及金木水火土等名称”。③这是被青、白、黄、木、金几个字所迷惑了。其实这些字在这里并不具有五行观念。如果这些字真具有五行观念，那碧骊二色又当何属呢？如果说青是东，白是西，那“白以青非碧”又当何解呢？不过，这里的确有几句话容易使人发生迷惑。如“不相邻而相邻，不害其方也”，乍一看，似乎是承上文“青白”而言，实际是指某种物体。只不过把作为主语的物体给省略了。下文的“若左右不骊”，便指明了这点。又如“黄其正矣”的“正”，似乎是指五行观念中的黄为正色的“正”。其实这里的“正”是“正举的正”，即正确、恰当的意思，是指举例本身而言的。再如“白足之胜矣而不胜，是木贼金也”一句，很象是根据五行相克的理论而言的。其实这是巧合。“白足之胜”（应是“白足胜之”的例文，“之”代“青”）是指白、青二色分开而言的。分开看，白色耀眼夺目，而青色却不大惹人注意，所以白足胜青。“而不胜”是指白、青二色相混而言的。白青相混，青色反而会污染白色，占了上风，所以说木贼金。金本是胜过木的，却反而被木伤害了。比喻白本是胜过青的，却反而被青污染了。所以这里的青、白、木、金用不着去套五行观念。因此，可以认为青、白、黄诸色和木、金等物都没有引入五行观念，只是作为普通事物来取譬的。

故强寿矣 故通固 《国语·周语》：“咨于故实”，《史记·鲁周公世家》：“故”作“固”。《荀子·性恶》：“非故生于人之性也”，注：“故犹本也”。寿通𨾏，《左传》文公十三年：“（魏）寿余”，《史记·秦本纪》作“魏𨾏余”。《春秋繁露·循天之道》：“寿之为言𨾏也”。𨾏通侏或畴，《荀子·劝学》：“草木畴生”，注：“畴与侏同，类也”。“故强寿矣”，意思是说：本是勉强的类比。

其与类乎 《国语·周语》：“若壅其口”，其与能几何？”韦注：“与，辞也”。《左传》昭公元年：“其与几何？”昭公十七年：“其与不然乎？”凡此“其与”都和本文之“其与”用法相同。“类”，《尔雅·释诂》：“类，善也”。《诗·大雅皇矣》：“克明克类”，笺：“类，善也”。此“类”与下文“暴”相对为文。“其与类乎”，意为：它们都是比较好的比喻。

两明而道丧 一般把“道”解释为大道或君臣之道的“道”。这是不确切的。公孙龙在这里并不是讨论君臣关系，只不过是“假物取譬”，把君臣作为对立面的例子来使用，与左右、牛羊、青白作用是一样的。因此，这里的“道”也和马、鸡、黄、碧一样，不过是“一”的别名。古代思想家往往把“一”作“道”的别名使用，如《老子》三十一章：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞（正）”。《韩非子·扬权》：“道无双，故曰一”。这些“一”显然都是“道”的别名。“两明而道丧”，意思是说：对立面双方斗争，互不相下，结果，同一性就丧失了。结论又回到了“二无一”。首尾相啮，混然无间！

下面意译全文：

原 文	绎 文
<p>《通变论》 曰：二有一乎？ 曰：二无一。 曰：二有右乎？</p>	<p>论证事物变化的相同性质 问：对立面之间有同一性吗？ 答：对立面之间没有同一性。 问：对立面存在着右吗？</p>