

古代儒家哲學批判

趙紀彬 著

中華書局印行

一九五〇年三月初版

古代儒家哲學批判（全一冊）

◎ 基 價 六 元

（郵運匯費另加）

著 者 趙 紀 彬

發 行 者 上海河南中路二二一號
中華書局股份有限公司

印 刷 者 上海澳門路四七七號
中華書局永寧印刷廠

發 行 處 各 埠 中 華 書 局

* 印 翻 得 不 · 權 作 著 有 *

· 總目編號 · (一四六四八)

印數1—3000

自序

前人研究「論語」之書，指不勝屈；後有作者，甚難盡脫舊說，別創新義。民國三十三年夏，偶與馮沅君先生談起：「論語」中所見「人」「民」字，就全書歸納，與後世語法有別，係指兩個階級。馮先生因勸著者寫出此義，以竟其說；當時口雖應之，猶以探求字義，非其所學，未必果能成文；不意動筆之後，問題愈演愈出，不能自休，歷時四載，竟成此書。

此書初稿，曾印發於國立東北大學及私立尊經國專兩校聽講學生；嗣後，頗有修改。復員到滬，更加增刪，在雜誌及報章上部分發表。發表後，承讀者及友輩啓迪，又重行改訂。總計前後，講授四遍，更易三次，始得定稿。

定稿較之初稿，大有出入：初稿共十有二篇，約十八萬字；定稿則將「導言」、「說禮樂」、「天道性命古義」、「一貫辨惑」及「孔門異同考」等五篇一併刪去，另作「崇仁惡佞解」一篇，共八篇，約十萬字。其他變動尤多，願以事涉瑣末，茲不縷述。

定稿八篇，分上下兩部，其間經緯條貫，需加說明：

上部名「歷史證件」。此所謂「證件」，與「論據」不同；乃自「論語」所記「孔子應答時人弟子，及弟子相與言」中，搜求其無意透露關於當時社會性質之資料，藉以確定春秋時代之歷史階段。此等資料，因係出於無意中所透露，故亦無主觀僞託成分；其在史料學上之客觀價值，自亦較有意之「論據」為高。

上部共三篇：其一，「釋人民」篇，分析春秋末葉社會之階級構成，指明「人」與「民」是當時社

會之主要兩大階級；其二，「君子小人辨」篇，分析「人」之階級內部之派別分裂，指明「君子」與「小人」是「人」之階級內部，維新與革命兩大對立派別；其三，「原貧富」篇，指明所謂春秋時代，乃財產制度由公有向私有轉化之起點，并在此轉化中，指明「人」「民」階級構成，及「君子」「小人」派別對立之經濟基礎。

合此三項證件，首先確定春秋為古代制社會之矛盾暴發時代；其次確定春秋矛盾為亞細亞型古代制社會之特殊性矛盾，其根本義諦在於以私有制之確立為基礎，開始清除西周維新古代所保留之氏族遺制；其次確定孔門所代表之古代前期儒家，為「人」中之「君子」學派，而以繼承西周維新精神，調和春秋矛盾為自覺之歷史任務；最後比較孔、墨兩家對於「君子」「小人」及「貧」「富」之理解與態度，確定墨家為「人」中之「小人」學派，先秦孔、墨顯學之爭辯，即為當時「君子」「小人」派別對立之反映。

與上部「歷史證件」相照應，下部名「儒學究元」。此所謂「究元」，與「分析」不同，乃自運動發展觀點，將「論語」一書作為古代儒家之原始經典，又作為先秦諸子之思想母體，考察其中所有之真正哲學範疇與哲學問題，并以此諸範疇及問題為一最古之出發點，指出其影響於後世哲學之處，及其承藉之環節，與發展之軌跡。

下部共五篇：其一，「自然稽求」篇證明孔門只以自然為比喻不以自然為研究對象，本質上為西周維新傳統之賢人作風體系，因而在天道上為宗教宇宙觀，在邏輯上為類比推理法；其二，「知能學習論」篇就賢人作風之研究範圍，闡明孔門認識論之二元論色彩；其三，「兩端異端解」篇指明孔門在邏輯思想上已開始運用矛盾律，以為調和春秋矛盾之工具；其四，「說知探源」篇究明孔門之邏輯推理形式為

由單稱命題推論出全稱命題，而以因已推人之倫理類比爲出發前提，并指明墨子之由見知隱及「墨經」之「說知」，皆對孔門邏輯推理形式加以改造發展而成；其五，「崇仁惡佞解」篇指明孔門因賢人作風約束而陷於汎倫理主義，在汎倫理主義體系中，認識論與邏輯學不僅帶有政治倫理色彩，且受政治倫理桎梏而喪失自由自主之獨立地位，成爲政治倫理之附庸。

合此五篇，完成孔門宇宙觀、認識論及邏輯學之研究，惟此三者乃三位一體之物，故在說明上亦往往彼此貫通，互爲參證。更因「哲學爲思想中所把握之時代」，故下部「儒學究元」亦處處以上部「歷史證件」爲依據。

因此，全書兩部八篇，其中自有「條理生生」之道；雖是個別分說，仍需并讀合看。

書中所引章句，率用前人舊解，偶有己見，均已隨文註明。然所提論題，多舊作所未見；所獲結論，有前人所未發；所用方法，亦與經生傳統之註疏主義大有區別；其不雷同於前人舊作殊爲顯然。顧舊作不說未必即非，本書創說即亦必不全是，因名「新探」，爲日後改訂豫留地步。

近年以來，學界關於春秋社會性質及孔門哲學派別問題，已極盡見仁見智之盛，本書持論雖有不同於時賢，然所說不出「論語」一書之外，資料固乎章句字義之間，祇有人棄我取之意，絕無較量得失之心。至希學界碩彥，進而教之。本書出版，多承盧文迪先生促成，於此誌謝。一九四八年六月十日趙紀彬識於青島大山教授公舍。

古代儒家哲學批判（論語新探）

目 錄

自 序

（頁數）

上部 歷史證件

一—六一

一 釋人民

一

二 君子小人辨

二〇

三 原貧富（古代前期儒家的社會立場）

三八

下部 儒學究元

六三—一四五

四 自然稽求（孔門類比邏輯的歷史根據）

六三

五 知能學習論

八二

六 兩端異端解

九五

七 說知探源

一一〇

古代儒家哲學批判（論語新探）

上部 歷史證件

釋人民

「論語」成書的年代，各家說法不一：鄭玄以爲出自仲弓、子游、子夏；柳宗元以爲出自曾子弟子樂正子春、子思之徒；程、朱以爲出自曾子、有子之門人。對此問題，我們以爲，各家說法可以并存。此因孔子死後，游、夏等七十子之儒，可能各出所記孔子應答時人及弟子之語，相與論撰；嗣後曾子、有子之門人，亦似又有追記。所以書中對他人皆直錄名字，獨於曾參、有若則稱「子」，且亦言及曾子之死。此亦即是說：「論語」撰定非一人，仲弓、子游、子夏，以及曾子、有子之門人，可能先後皆參與其事；成書非一時，以孔子與其及門弟子，并再傳弟子生卒推之，當在紀元前四七九（孔子死）至四〇二（子思死）年之間，亦即爲紀元前五世紀所陸續撰定。

「論語」成書，雖可遲至前五世紀之末，但其內容則主要代表該世紀前半期的思想。此因在全書二十篇四百九十二章中，記孔子應答弟子及時人之語者，即有四百四十四章，記孔門弟子及其相與之言者，只有四十八章，即前者佔後者十分之九強；而孔門弟子中，除子夏去世較遲（約在紀元前四二〇年）而外，年輩最幼（少孔子四十五歲）的曾子，亦死於紀元前四三五年左右。所以「論語」在思想上所反映的時代，可能早於其成書年代五十年。

我們這樣考定「論語」的歷史年代，與其簡單的問答體裁，及從不離事言理的思維方法，亦正相符合。但我們尤應知道，「論語」不僅是古代前期儒家的直接文獻，在中國哲學史上，亦是先秦諸子中唯一可靠的最古私家著作。（「漢書」「藝文志」所載孔子以前各家著作，無論存佚，皆出後人僞託。）正惟如此，學者亦可各本所學對之作種種研究，從中求得最原始的資料，最直接的論據。

現在，我們先從「論語」中提出「人」「民」二字加以探討。由於這一探討，希望能對於正在爭議中的春秋時代社會性質問題，提供一些副次的論據；（主要的論據在於探討生產方法，此為經濟史課題，參照「原貧富」篇。）尤其希望能對於古代前期儒家的社會基礎與其歷史任務問題，略有闡明。

「論語」四百九十二章中，言及「人」「民」者約一百七十餘章，內「人」字二百一十三見，「民」字三十九見，共二百五十二個「人」「民」字。我們歸納全書，發見一件頗為有趣而意義亦相當重大的事實，即「人」與「民」在春秋時代是不可混同的兩個階級；他們在生產關係中有不同的地位，在政治系統中有主奴的區別，其物質的及精神的生活的內容與形式，亦復互不相同。茲依次考釋如左：

首先，「論語」全書，除「有民人焉」（「先進篇」子路語）一處而外，原則上或「人」「民」對舉，或分別單言，從不以「人民」或「民人」為合成名詞。考其所以如此，似起因於當時所說的「人」或「民」本不像後世這樣屬於同一個階級，就其「人」「民」對舉之章來看，例如：

（一）道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。（「學而篇」）

（二）哀公問社於宰我。宰我對曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民戰栗。（「八佾篇」）

執政者對於「人」的態度是「愛」，而對於「民」的態度則是「使」。此所謂「愛人」，其真解可

見之於「顏淵篇」所記：

樊遲問仁。子曰：愛人。

「愛人」爲仁，是孔門的通訓，所以孟子亦有「仁者愛人」之語。而所謂「仁」，依清儒阮元的解釋，即是「此一人與彼一人相人偶而盡其敬禮忠恕」（「寧經室」一集卷八「論語論仁論」）的意思，如譯爲今語，亦即是「以同情態度待人」。此所謂「同情態度」，又可分兩方面：其一，從積極方面講，就是：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（「雍也篇」）

其二，就消極方面講，就是：

我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。（「公冶長篇」）

由此可見，在「愛人」一詞中，不但充滿了愛者方面（執政者）的敬禮忠恕之意，亦充分表現着被愛者方面（人）的平等高尚地位。至於所謂「使民」，則與「愛人」的內容相反，它一方面是以對下的語法，另一方面亦顯示出視「民」如家畜的強制驅使之意。所以說：

民，可使由之，不可使知之。（「泰伯篇」）

就對人言「愛」，對民言「使」這一事實而論，「人」和「民」在當時政治系統中的地位或身份，顯然大不相同。

有人說：「論語」中的「使」字，不能解作獨用於「民」的專詞，其對「人」亦往往言「使」；「使人」既同樣爲「論語」中的常見語法，何得以「愛」「使」二字爲區分「人」「民」的標幟？

對於此說，我們以爲不然。茲將「論語」「對人言使」各章分錄如左，并釋其詞義，以證明此說不

能成立：

(一)君子易事而難說也，說之不以其道，不說也；及其使人也器之。小人難事而易說也，說之不以其道，說也；及其使人也求備焉。(「子路篇」)

據清儒毛奇齡考辨，本章所說「君子」「小人」皆指在位者。(見「稽求篇」)依此，此所謂「使人」之「使」，當亦指執政者範圍內，上級對下級的「使令」而言。我們這一看法，不但本章「事」「使」對舉，詞義至明；且在位者上級對下級言「使」，「論語」亦有成例：

定公問：君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事君以忠。(「八佾篇」)

是知「使人」與「君使臣」為同義語，「難事」「易事」之「事」與「臣事君」為同義語。據此，更足證明「人」與「民」的身份或地位有上下之別。

(二)蘧伯玉使人於孔子。孔子與之坐而問焉，曰：夫子何為？對曰：夫子欲寡其過而未能也。使者出。子曰：使乎！使乎！(「憲問篇」)

此以「人」的身份而為大夫作使者，孔子既與之坐，又善其對，可見此被使之「人」，地位與教養頗高；其不能視為被支配階級，亦甚明白。

(三)子張問仁於孔子。孔子曰：……恭，寬，信，敏，惠。……惠則足以使人。(「陽貨篇」)

據清儒劉寶楠云：「『書』『皋陶謨』云：安民則惠，黎民懷之。民懷其德，故足使之也。」(「論語正義」)是此處「使人」之「人」，本來即為「民」字。經典「民」字，在唐代因避諱多有改為「人」字者，此或即其一例。

統觀右述三例，(「陽貨篇」)記子游對孔子云：「小人學道則易使也」，亦為「使人」的一例；但

此例一面涉及「小人」，一面又涉及「學道」，在「君子小人辨」及「知能學習論」篇，另爲分別詳說，此不論及。充其量只能證明言「使」不限於「民」，對「人」亦可言「使」；然被使者雖未必一定是「民」，而使之者則必然是「人」而非「民」；亦即「使民」者必是「人」，「使人」者亦必是「人」；「人」中雖有被使者，而「民」中却絕無使人者。似此，凡「民」皆是被使的對象，皆是被「人」使用之物，已毫無疑義；所以對「民」言「使」的原則，決不因「論語」有「使人」之詞而發生動搖；從而，我們由言「愛」言「使」的不同，以「人」爲支配階級，「民」爲被支配階級的看法，似乎仍然可以成立。

又有人說：「論語」本有「教民」之詞，如以「民」字爲「民衆」，以「教」字爲「教育」，以「教民」爲「教育民衆」，於詞義也未嘗不可通。若然，則「人」「民」之際，便未必有所謂「支配」與「被支配」的階級區別。

對於此說，我們亦以爲不然。此因今日所說「教育」之「教」，在「論語」中不作「教」而作「誨」；「論語」中的「教」字則另有它的意義，與今日所說「教育」之「教」殊不相同。「誨」「教」二字，在「論語」中區別甚大，從不混用。茲將全書言「誨」言「教」之章，分組別錄如左：

（甲）言誨組

- （1）由，誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知（智）也。（「爲政篇」）
- （2）學而不厭，誨人不倦。（「述而篇」）

（3）子曰：若聖與仁，則吾豈敢？抑爲（「論語」「爲」「學」二字互訓）之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。公西華曰：正惟弟子不能學也。（同篇）

(4) 自行束修以上，吾未嘗無誨焉。(同篇)

(5) 愛之能勿勞乎？忠焉能勿誨乎？(「憲問篇」)

「論語」言「誨」者盡於此五章。其中或明言「誨人」；(例二例三。將「誨人不倦」改書爲「而教不倦」，是孟子時代的文法，不能與「論語」相混。)或明言「誨女」；(例一舊注：「汝者平等之稱。」)或明言所「誨」者限於「自行束修以上」；(例四。按「自行束修」爲「人」之事，與「民」無干，參照「知能學習論」篇。)至「忠焉能勿誨乎」(例五)一語，雖未明言所「誨」的對象，然第一，上句爲「愛之能勿勞乎」，準之「對人言愛」的原則，知其所「誨」者亦仍爲「人」；第二，「論語」言忠言恕皆「人」對「人」間之事，(例如：「爲人謀而不忠乎？」「與人忠。」)此處的「誨」字既與「忠」字相連成文，尤可知所誨者是「人」而非「民」。總之，「論語」只對「人」言「誨」，不對「民」言「誨」，只以「人」爲「誨」的對象，不以「民」爲「誨」的對象。此事至爲明白。

其次，「誨」字與「知」字相連，(例一)而「民」則「不可使知之」；(「論語」以「智」爲「知」的結果，以「知」爲「智」的方法。)「誨」字與「學」字對舉，(例二例三)而「民」則爲「困而不學，斯爲下矣」(「季氏篇」)的愚蠢之物。由此可知，「誨」的任務在啓發「人」的自覺性的知，使所學所傳之「人」習爲君子。此外，「論語」中與「誨」字同義者，尚有「起」、「啓」、「發」、「助」、「誘」等字。例如：孔子說子夏「起予者商也」；說顏淵「亦足以發」，「非助我者也」；其自述「誨人」方法，亦說「不憤不啓，不悱不發」；顏淵贊孔子，亦稱「夫子循循然善誘人」等等，皆爲確證。由此益知孔門師生可以相互「誨」、「誘」、「啓」、「發」，「人」與「人」間的平等自由關係，於此已灼然可見。

(乙)言教組

(1) 季康子問：使民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊則民敬，孝慈則民忠，舉善而教不能則民。此三「民」字今本盡脫，茲據皇本校補。勸。（「爲政篇」）

(2) 子以四教：文，行，忠，信。（「述而篇」）

(3) 子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣又何加焉？曰：富之。曰：既富矣又何加焉？曰：教之。（「子路篇」）

(4) 善人教民七年，亦可以即戎矣。（同篇）

(5) 以不教民戰，是謂棄之。（同篇）

(6) 有教無類。（「衛靈公篇」）

「論語」全書，言「教」者只此六章，共六「教」字。例一，例四，例五，皆明言「教民」，無庸再說。例三所說「教之」，亦可由全書無「教人」明文的事實中，推知其所「教」者亦仍爲「民」而非「人」。例六「有教無類」的「類」，在「論語」全書一萬二千七百字中只此一見，依類概念的演進史（著者另有「類史」一文）而言，此「類」字當指氏族紐帶的氏族別，而與古代制方輿單位的地域別爲對待之詞；孔子生當氏族制開始瓦解，古代制矛盾暴發的春秋時代，「以族類辨物」的君子觀點已成過去，依地域改編的國民時代亦已形成，在「維新」立場上，主張打破血族紐帶，改從方輿本位來施行「全民」教誨，自屬當然。此一主張，從「教」的範圍說，雖是擴大了一步；從「教」的對象說，則仍限於「民」。如將「教」字釋爲「教育」，將「類」字釋爲「階級」，而與「自行束修未嘗無誨」混爲一談，則不但全書言「教」言「誨」各章無法可解，即於「類」概念的發展階段，亦殊不合。至若例二，

既明屬言「教」，又明言「所教」者爲「文行忠信」，似應以「人」爲對象；然此章前人已疑其爲後儒僞託，非「論語」原文（見劉寶楠論語正義）；我們以爲此一懷疑，縱令不能成立，然言「教」言「誨」共十一章，決不應以唯一的變例而推翻全體。倘據此十一章資料加以分析，可得左列幾點結論：

第一，與「誨」字以「人」爲對象不同，「教」字係以「民」爲對象的專用詞；但受教者雖爲「民」，而「教民」者則爲「人」（「善人教民」），此與字書釋「教」爲「上所施下所效」之義正合。

第二，與「誨」字常與「學」「知」相連不同，「教」字只與戎兵攻戰之事相連；可見「教」字不以啓發知慧爲目的，而以軍事技能爲內容。「教」字不是「教育」，而是「教練」，尤爲明白。

第三，由「善人教民」及「以不教民戰」觀之，可見「民」在春秋時代有應徵打仗的義務，而爲兵源的蓄水池；「人」對於「民」有教練權與指揮權。亦即「人」是「民」的官長，「民」是「人」的兵卒。

第四，「人」與「民」間不是民主關係，所以不需要同情的「愛」與平等的「誨」，只需要無情的「使」與強制的「教」，爲了下對上必須絕對服從。

第五，正因「民」對於「人」必須絕對服從，所以「人」的種種設施，不在於使「民」知，而在於使「民」怕；宰我將「周人以粟」的用意釋成「使民戰栗」，即由於此。

總之，「愛人」與「使民」不同，「誨人」與「教民」有別，處處可證「人」的政治地位頗高，「民」爲純粹的被支配階級。但是，爲要更具體的理解此點，就需要進而分析「論語」中「人」「民」分別單言的各章。

先釋「民」字。

「論語」中共有「民」字三十九個，無一個不是被支配階級的共名，亦無一個可以解為支配階級的「民」字。首先，執政者對於「民」，可以有生殺權。例如：

季康子問政於孔子曰：如殺無道以就有道（「有道」「無道」即今語「順民」「叛民」之義。又因「民」即是「兵」，故又與今語「國軍」「叛軍」同義。）何如？子曰：子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。（「顏淵篇」）

「焉用殺」三字是孔子據「道之以德」原理對時政所作的駁斥；然由此駁斥的提出，正可見用殺以使民善，是當時執政者慣用的手段。

其次，這種替「人」打仗，而「人」可殺之的「民」，在當時的政治經濟上，亦為絕對的被壓迫、被剝削的生產階級。例如：

樊遲請學稼。子曰：吾不如老農。請學爲圃。子曰：吾不如老圃。樊遲出。子曰：小人哉樊遲也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情（「情」訓「誠」）。夫如是，則四方之民，襁負（今本作「襁」）負其子而至矣，焉用稼！（「子路篇」）

今按本章「民」與「上」對舉，足證「民斯爲下」，亦即為被支配階級的鐵證；「四方之民襁負其子而至」，即無須乎「在上者」親自「稼」「圃」，可知「民」不但要打仗，而且亦是農業生產進程中的直接生產者（勞動力）；「在上者」所以要「好禮」，「好義」，「好信」，其實踐的政治意義，是「使民」「莫敢不敬」，「莫敢不服」，「莫敢不用情」；樊遲以「小人」身份而請學「稼」「圃」，被以「君子維新」為立場的孔子大加呵斥，可見春秋時代的「人」亦與古代希臘的奴隸所有者同樣，對於「民」的專業的「勞力」，懷抱着極端賤視的心理。

春秋時代的政治，其中心任務即在於如何使民「服」、「敬」、「忠」、「勸」，此外，似乎別無所求於「民」，亦即對於「民」似乎別無任何義務心與責任感。例如：

哀公問：何爲則民服？孔子對曰：舉直錯諸枉則民服，舉枉錯諸直則民不服。（「爲政篇」）

知（智）及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，動之不以禮，未善也。（「衛靈公篇」）

更參以前引「季康子問使民敬忠以勸如之何」，可知當時的執政者（「人」的代表），爲要使民「易使」，似乎覺得最理想的境界是「使民」能有自動「服」、「敬」、「忠」、「勸」的「德」；所以「論語」言及「使民」，亦往往提出各種的方案，以求養成「民德」。例如：

慎終追遠，民德歸厚矣。（「學而篇」）

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。（「爲政篇」）

君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。（「述而篇」）

上好禮，則民易使也。（「憲問篇」）

執政者簡直認爲「民德」比「民食」還重要。例如：

子貢問政。子曰：足食，足兵，民信之矣。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。

子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食；自古皆有死，民無信不立。（「顏淵篇」）

在「人」的立場上看來（同時亦是在當時的客觀存在中看來），「民」無任何政治的權力，在好的政治統制下，無知無識的稱其德而受其賜；在壞的政治統制下，則亦無知無識的聽其制而受其禍。所以說：

泰伯其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。（「泰伯篇」）
大哉堯之爲君也！唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！（同篇）

管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。（「憲問篇」）

齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉；伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之（有說文），其斯（「斯」或云作「德」）之謂與！（「季氏篇」）

據右四例，可知「民」在春秋時代，對於政治上的設施，雖亦若有若無的表現出矇矓的原始感覺，但本質上則只是「能言的工具」的家畜型的本能，其爲純粹的被支配階級，而與賦有古代制全部公民權的「人」不容混同，殊爲顯然。

不過，處於極端被支配地位的「民」，對於「人」的種種壓迫方案，在古代制社會矛盾暴發期的春秋時代，亦似乎開始其原始性的小規模的反抗，如不馴的表示與逃亡的消極鬥爭等。例如：

中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。（「雍也篇」）

民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。（「衛靈公篇」）

孟氏使陽膚爲士師，問於曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣，如得其情（誠），則哀矜而勿喜。（「子張篇」）

「民」雖是被支配階級，但「論語」尚有所謂「逸民」則地位頗高，且與「民」成對舉之詞，似需稍加解釋。「論語」言及「逸民」，凡有兩處，其原文如左：

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！謂柳下惠、少連，降志辱身矣；言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲、夷逸，隱居放言，身