



中国文化史

吕思勉



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



目 录

绪论
婚姻
政体
兵制
刑法
实业
教育
学术
语文

大课堂



《中国文化史》以专题的形式、科学的方法、清晰的条理、通俗的语言，讲述了中国古代文化的博大内涵。它把学术性和通俗性生动地结合起来，使读者对中国古代文化有深刻的理解，也能以古鉴今，对自己的行动有所启示，是一部不可超越的中国文化史经典读物，也是一部中国文化的说明书。

北大

北大大课堂 大众学术传播经典 大师与大众的相逢

吕思勉

历史学家 曾担任华东师范大学教授

中国文化史

吕思勉 著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化史/吕思勉著—北京：北京大学出版社，2010.1
(北大大课堂)

ISBN 978-7-301-15842-5

I. 中... II. 吕... III. 文化史—中国 IV. K203

中国版本图书馆CIP数据核字 (2009) 第170746号

书 名：中国文化史

著作责任者：吕思勉 著

策划组稿：王炜焯

责任编辑：王炜焯

标准书号：ISBN 978-7-301-15842-5/K·0631

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路205号 100871

网 址：<http://www.pup.cn>

电子信箱：zpup@pup.pku.edu.cn

电 话：邮购部62752015 发行部62750672

编辑部62750673 出版部62754962

印刷者：北京飞达印刷有限责任公司

经销者：新华书店

730毫米X980毫米 16开本 13.5印张 138千字

2010年1月第1版 2010年1月第1次印刷

定 价：28.00元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：(010) 62752024

电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn



绪论

在理论上，虽不能将人类一切行为，都称为文化行为，在事实上，则人类一切行为，几无不与文化有关系。可见文化范围的广大。能了解文化，自然就能了解社会了。人类的行为，源于机体的，只是能力。其如何发挥此能力，则全因文化而定其形式。

历史，究竟是怎样一种学问？研究了它，究竟有什么用处呢？

这个问题，在略知学问的人，都会毫不迟疑地作答道：历史是前车之鉴。什么叫做前车之鉴呢？他们又会毫不迟疑地回答道：昔人所为而得，我可以奉为模范；如其失策，便当设法避免。这就是所谓“法戒”。这话骤听似是，细想就知道不然。世界上哪有真正相同的事情？所谓相同，都是察之不精，误以不同之事为同罢了。远者且勿论。欧人东来以后，我们应付他的方法，何尝不本于历史上的经验？其结果却是如何呢？然则历史是无用了么？而不知往事，一意孤行的人，又未尝不败。然则究竟如何是好呢？

历史虽是记事之书，我们之所探求，则为理而非事。理是概括众事的，事则只是一事。天下事既没有两件真正相同的，执应付此事的方法，以应付彼事，自然要失败。根据于包含众事之理，以应付事实，就不至于此了。然而理是因事而见的，舍事而求理，无有是处。所以我们求学，不能不顾事实，又不该死记事实。

要应付一件事情，必须明白它的性质。明白之后，应付之术，就不求而自得了。而要明白一件事情的性质，又非先知其既往不可。一个人，为什么会成为这样子的一个人？譬如久于官场的人，就有些官僚气；世代经商的人，就有些市侩气；向来读书的人，就有些迂腐气。难道他是生来如此的么？无疑，是数十年的做官、经商、读书养成的。然则一个国家、一个社会，亦是如此了。中国的社会，为什么不同于欧洲？欧洲的社会，为什么不同于日本？习焉不察，则不以为意，细加推考，自然知其原因极为深远复杂了。然则往事如何好不研究呢？然而以往的事情多着呢，安能尽记？社会上每天所发生的事情，报纸所记载的，奚啻亿兆京垓分之一。一天的报纸，业已不可遍览，何况积而至于十年、百年、千年、万年呢？

须知我们要知道一个人，并不要把他以往的事情，统统都知道了，记牢了。我，为什么成为这样一个我？反躬自省，总是容易明白的，又何尝能把自己以往的事，统统记牢呢？然则要明白社会的所以然，也正不必把以往的事，全数记得，只要知道“使现社会成为现社会的事”就够了。然而这又难了。

任何一事一物，要询问它的起源，我们现在不知所对的很多。其所能对答的，又十有八九靠不住。然则我们安能本于既往，以说明现在呢？

这正是我们所以愚昧的原因，而史学之所求，亦即在此。史学之所求，不外乎（1）搜求既往的事实；（2）加以解释；（3）用以说明现代社会；（4）因以推测未来，而指示我们以进行的途径。

往昔的历史，是否能肩起这种任务呢？观于借鉴于历史以应付事实导致失败者之多，无疑是不能的。其失败的原因安在？列举起来，也可以有多端，其中最重要的，自然是偏重于政治。翻开《二十五史》来一看——从前都说《二十四史》，这是清朝时候，功令上所定为正史的。民国时代，柯劭忞所著的《新元史》业经奉徐世昌总统令，加入正史之中，所以现在该称《二十五史》了。——所记的，全是些战争攻伐，在庙堂上的人所发的政令，以及这些人的传记世系。昔人称《左传》为相祈书；近代的人称《二十四史》为帝王的家谱；说虽过当，也不能谓其全无理由了。单看了这些事，能明白社会的所以然么？从前的历史，为什么会有这种毛病呢？这是由于历史是文明时代之物，而在文明时代，国家业已出现，并成为活动的中心，常人只从表面上看，就认为政治可以概括一切，至少是社会现象中最重要的一项了。其实政治只是表面上的事情。政治的活动，全靠社会做根底。社会，实在政治的背后，做了无数更广大更根本的事情。不明白社会，是断不能明白政治的。所以现在讲历史的人，都不但着重于政治，而要着重于文化。

何谓文化？向来狭义的解释，只指学术技艺而言，其为不当，自无待论。说得广的，又把一切人为的事都包括于文化之中，然则动物何以没有文化呢？须知文化正是人之所以异于他动物的。其异点安在呢？凡动物，多能对外界的刺激而起反应，亦多能与外界相调适。然其与外界相调适，大抵出于本能，其力量极有限，而且永远不过如此。人则不然。所以人所处的世界，与动物所处的世界，大不相同。人之所以能如此：（1）由其有特异的脑筋，能想出种种法子。（2）其手和足的作用分开，能制造种种工具，以遂行其计划。（3）又有语言以互相交通，而其扩大的即为文字。此人之所知，所能，可以传之于彼；前人之所知，所能，并可以传之于后。因而人的工作，不是个个从头做起的，乃是互相接续着做的。不像赛跑的人，从同一地点出

发，却像骚站上的释夫，一个个连接着，向目的地进行。其所走的路线自然长，而后人所达到的，自非前人所能知了。然则文化，是因人有特异的禀赋、良好的交通工具而成就的控制环境的共业。动物也有进化，但他的进化，除非改变其机体，以求与外界相适应，这是要靠遗传上变异淘汰等作用，才能达到目的的，自然非常迟慢。人则只须改变其所用的工具，和其对付事物的方法。我们身体的构造，绝无以异于野蛮人，而其控制环境的成绩，却大不相同，即由其一为生物进化，一为文化进化之故。人类学上，证明自冰期以后，人的体质，无大变化。埃及的尸体解剖，亦证明其身体构造，与现今的人相同。可见人类的进化，全是文化进化。恒人每以文化状况，与民族能力，并为一谈，实在是一个重大的错误。遗传学家，论社会的进化，过于重视个体的先天能力，也不免为此等俗见所累。至于有意夸张种族能力的，那更不啻自承其所谓进化，将返于生物进化了。从理论上说，人的行为，也有许多来自机体，和动物无以异的，然亦无不披上文化的色彩。如饮食男女之事，即其最显明之例。所以在理论上，虽不能将人类一切行为，都称为文化行为，在事实上，则人类一切行为，几无不与文化有关系。可见文化范围的广大。能了解文化，自然就能了解社会了。人类的行为，源于机体的，只是能力。其如何发挥此能力，则全因文化而定其形式。

全世界的文化，到底是一元的，还是多元的？这个问题，还非今日所能解决。研究历史的人，即暂把这问题置诸不论不议之列亦得。因为目前分明放着多种不同的文化，有待于我们的各别研究。话虽如此说，研究一种文化的人，专埋头于这一种文化，而于其余的文化，概无所见，也是不对的。因为（1）各别的文化，其中仍有共同的原理存。（2）而世界上各种文化，交流互织，彼此互有关系，也确是事实。文化本是人类控制环境的工具，环境不同，文化自因之而异。及其兴起以后，因其能改造环境之故，愈使环境不同。人类遂在更不相同的环境中进化。其文化，自然也各不相同了。文化有传播的性质，这是毫无疑问的。此其原理，实因人类生而有求善之性，智与相爱之情仁。所以文化优的，常思推行其文化于文化相异之群，以冀改良其生活，共谋人类的幸福。其中固有自以为善而实不然的，强力推行，反致引起纠纷，甚或酿成大祸，宗教之传布，即其一例。但此自误于愚昧，不害其本意之善。而其劣的，亦恒欣然接受。其深闭固拒的，

皆别有原因，当视为例外。这是世界上的文化所以交流互织的原因。而人类的本性，原是相同的。所以在相类的环境中，能有相类的文化。即使环境不同，亦只能改变其形式，而不能改变其原理。正因原理之同，形式不能不异，即因形式之异，可见原理之同，昔人夏葛冬裘之喻最妙。此又不同的文化，所以有共同原理的原因。以理言之如此。以事实言，则自塞趋通，殆为进化无疑的轨辙。试观我国，自古代林立的部族，进而为较大的国家；再进而为更大的国家；再进而臻于统一；更进而与域外交通，开疆拓土，同化异民族；无非受这原理的支配。转观外国的历史，亦系如此。今者世界大通，前此各别的文化，当合流而生一新文化，更是毫无疑义的了。然则一提起文化，就该是世界的文化，而世界各国的历史，亦将可融合为一。为什么又有所谓国别史，以研究各别的文化呢？这是因为研究的方法，要合之而见其大，必先分之而致其精。况且研究的人，各有其立场。居中国而言中国，欲策将来的进步，自必先了解既往的情形。即以迎受外来的文化而论，亦必有其预备条件。不先明白自己的情形，是无从定其迎距的方针的。所以我们在今日，欲了解中国史，固非兼通外国史不行，而中国史亦自有其特殊研究的必要。

人类以往的社会，似乎是一动一静的。我们试看，任何一个社会，在以往，大都有个突飞猛进的时期。隔着一个时期，就停滞不进。再阅若干时，又可以突飞猛进起来。已而复归于停滞。如此更互不已。这是什么理由？解释的人，说节奏是人生的定律。个人如此，社会亦然。只能在遇见困难时，奋起而图功，到认为满足时，就要停滞下来了。社会在这时期就会本身无所发明；对于外来的，亦非消极的不肯接受，即积极的加以抗拒。世界是无一息不变的。不论自然的和人为的，都系如此。人，因其感觉迟钝，或虽有感觉，而行为濡滞之故，非到外界变动，积微成著，使其感觉困难时，不肯加以理会，设法应付。正和我们住的屋子，非到除夕，不肯加以扫除，以致尘埃堆积，扫除时不得不大费其力一样。这是世界所以一治一乱的真原因。倘使当其渐变之时，随时加以审察，加以修正，自然不至于此了。人之所以不能如此，昔时的人，都以为这是限于一动一静的定律，无可如何的。我则以为不然。这种说法，是由于把机体所生的现象和超机现象并为一谈，致有此误。须知就一个人而论，劳动之后，需要休息若干时；少年好动，老年好静；都是无可如何之事。社会则

不然。个体有老少之殊，而社会无之。个体活动之后，必继之以休息，社会则可以这一部分动，那一部分静。然则人因限于机体之故，对于外界，不能自强不息地为不断的应付，正可借社会的协力，以弥补其缺憾。然则从前感觉的迟钝，行为的濡滞，只是社会的病态。如因教育制度不良，致社会中人，不知远虑，不能预烛祸患；又如因阶级对立尖锐，致寄生阶级不顾大局的利害，不愿改革等；都只可说是社会的病态。我们能矫正其病态，一治一乱的现象，自然可以不复存，而世界遂臻于郅治了。这是我们研究历史的人最大的希望。

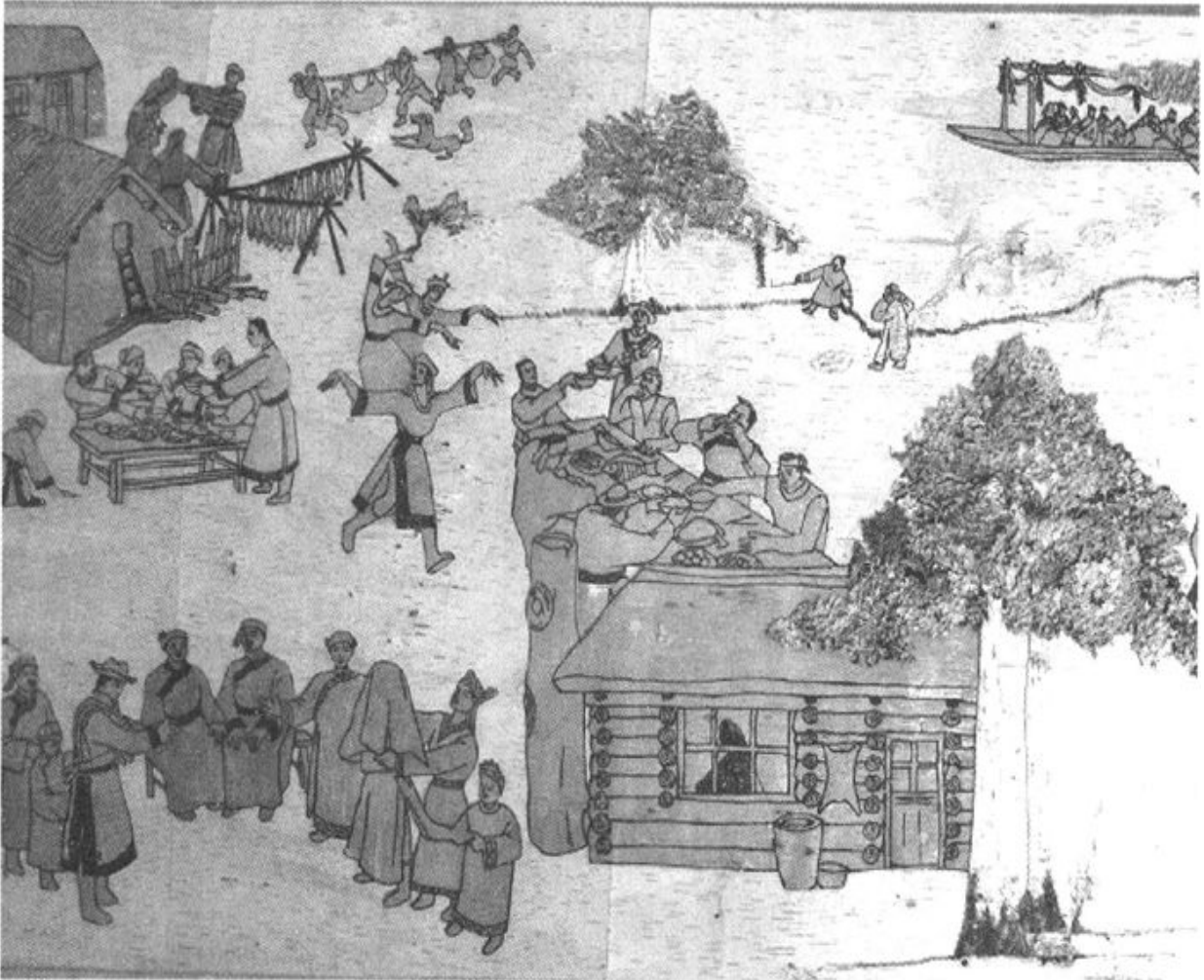
马端临的《文献通考·序》，把历史上的事实分为两大类：一为理乱兴亡，一为典章经制。这种说法，颇可代表从前史学家的见解。一部《二十五史》，拆开来，所谓纪传，大部分是记载理乱兴亡一类的事实的，志则以记载典章经制为主。表二者都有。理乱兴亡一类的事实，是随时发生的，今天不能逆料明天。典章经制，则为人预设之以待将来的，其性质较为持久。所以前者可称为动的史实，后者可称为静的史实。史实确乎不外这两类，但限其范围于政治以内，则未免太狭了。须知文化的范围，广大无边。两间的现象，除（1）属于自然的；（2）或虽出于生物，而纯导源于机体的；一切都当包括在内。它综合有形无形的事物，不但限制人的行为，而且陶铸人的思想。在一种文化中的人，其所作所为，断不能出于这个文化模式以外，所以要讲文化史，非把昔时的史料，大加扩充不可。教育部所定大学课程草案，各学院共同必修科，本有文化史而无通史。后又改为通史，而注明当注重于文化。大约因为政治的现象，亦不可略，怕改为文化史之后，讲授的人全忽略了政治事项之故，用意固甚周详。然大学的中国通史，讲授的时间，实在不多。若其编制仍与中学以下同，所讲授者，势必不免于重复。所以我现在，换一个体例。先就文化现象，分篇叙述，然后按时代加以综合。我这一部书，取材颇经拣择，说明亦力求显豁。颇希望读了的人，对于中国历史上重要的文化现象，略有所知；因而略知现状的所以然；对于前途，可以预加推测；因而对于我们的行为，可以有所启示。以我之浅学，而所希望者如此，自不免操豚蹄而祸篝车之消，但总是我的一个希望罢了。

婚姻

人类男女之间，本来是没有禁例的。其后社会渐有组织，依年龄的长幼，分别辈行。当此之时，同辈行之男女，可以为婚，异辈行则否。更进，乃于亲族之间，加以限制。最初是施诸同母的兄弟姊妹的。后来渐次扩充至凡同母系的兄弟姊妹，都不准为婚，就成所谓氏族（Sib）了。此时异氏族之间，男女仍是成群的，此一群之男，人人可为彼一群之女之夫；彼一群之女，人人可为此一群之男之妻；绝无所谓个别的夫妇。其后禁例愈繁，不许相婚之人愈多。于是一个男子，有一个正妻；一个女子，有一个正夫。然除此之外，尚非不许与其他的男女发生关系。而夫妻亦不必同居；其关系尚极疏松。更进，则夫妻必须同居，一夫一妻，或一夫多妻。关系更为永久，遂渐成后世的家庭了。

《易经》的《序卦传》说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣。”这是古代哲学家所推想的社会起源。他们以为隆古的社会，亦像后世一般，以一夫一妇为基本，成立一个家庭，由此互相联结，成为更大的组织。此等推想，确乎和我们根据后世的制度，以推想古代的情形的脾胃相合。所以几千年来，会奉为不刊之典。然而事实是否如此，却大是一个疑问了。

自有历史以来，不过几千年，社会的情形，却已大有改变了。设使我们把历史抹杀了，根据现在的情形，去臆测周、秦、汉、魏、唐、宋时的状况，那给研究过历史的人听了，一定是一场大笑话，何况邃古之事，去今业已几万年几十万年呢？不知古代的真相，而妄以己意推测，其结果，必将以为自古至今，不过如此，实系因缘起灭的现象，都将认为天经地义，不可变更。这就将发生许多无谓的争执，不必要的保守，而进化的前途被其阻碍了。所以近几十年来，史前史的发现，实在是学术上的一个大进步。而其在社会组织方面，影响尤大。



我国人数最少的民族赫哲族的婚礼场面。

据近代社会学家所研究：人类男女之间，本来是没有禁例的。其后社会渐有组织，依年龄的长幼，分别辈行。当此之时，同辈行之男女，可以为婚，异辈行则否。更进，乃于亲族之间，加以限制。最初是施诸同母的兄弟姊妹的。后来渐次扩充至凡同母系的兄弟姊妹，都不准为婚，就成所谓氏族（Sib）了。此时异氏族之间，男女仍是成群的，此一群之男，人人可为彼一群之女之夫；彼一群之女，人人可为此一群之男之妻；绝无所谓个别的夫妇。其后禁例愈繁，不许相婚之人愈多。于是一个男子，有一个正妻；一个女子，有一个正夫。然除此之外，尚非不许与其他的男女发生关系。而夫妻亦不必同居；其关系尚极疏松。更进，则夫妻必须同居，一夫一妻，或一夫多妻。关系更为永久，遂渐成后世的家庭了。所以人类的婚姻，是以全无禁例始，逐渐发生加繁其禁例，即缩小其通婚的范围，而成为今日的形态的。以一夫一妻的家庭，为原始的男女关系，实属错误。

主张一夫一妻的家庭，为男女原始关系的形态的，不过说：人类是从猿猴进化而来的，猿猴已有家庭，何况人类？然谓猿猴均有家庭，其观察本不正确。（详见李安宅译《两性社会学》附录《近代人类学与阶级心理》第四节，商务印书馆本）即舍此勿论，猿猴也是人类祖先的旁支，而非其正系。据生物学家之说，动物的聚居，有两种形式：一如猫虎等，雌雄同居，以传种之时为限；幼儿成长，即与父母分离；是为家庭动物。一如犬马等，其聚居除传种外，兼以互相保卫为目的；历时可以甚久，为数可以甚多；是为社群动物。人类无爪牙齿角以自卫，倘使其聚居亦以家庭为限，在隆古之世，断乎无以自存；而且语言也必不会发达。所以原始人类的状况，我们虽不得而知，其为社群而非家庭，则殆无疑义。猿类的进化不如人类，以生物界的趋势论，实渐走上衰亡之路，怕正以其群居本能，不如人类之故。而反说人类的邃初，必与猿猴一样，实未免武断偏见了。何况人类的性质，如妒忌及性的羞耻等，均非先天所固有；此观小孩便可知。动物两性聚居，只有一夫一妻，一夫多妻两种形式，人类独有一妻多夫，尤妒忌非先天性质之明证。母爱亦非专施诸子女等，足以证明其非家庭动物的，还很多呢。

现代的家庭，与其说是源于人的本性，倒不如说是源于生活情形。道德不道德的观念，根于习惯；习惯源于生活。据社会学家所考究：在先史时期，游猎的阶级极为普遍。游猎之民，都是喜欢掠夺的，而其时可供掠夺之物极少，女子遂成为掠夺的目的。其后虑遭报复，往往掠夺之后，遗留物件，以为交换。此时的掠夺，实已渐成为贸易。女子亦为交换品之一。是为掠夺的变相，亦开买卖的远源。掠夺来的女子，是和部族中固有的女子，地位不同的。她是掠夺她的人的奴隶，须负担一切劳役。此既足以鼓励男子，使之从事于掠夺。又婚姻之禁例渐多，本部族中的女子，可以匹合者渐少，亦益迫令男子从事于向外掠夺。所以家庭的起源，是由于女子的奴役；而其需要，则是立两性分工的经济原因上的。与满足性欲，实无多大关系。原始人除专属于他的女子以外，满足性欲的机会，正多着呢。游猎之民，渐进而为畜牧，其人之好战斗，喜掠夺，亦与游猎之民同，凡畜牧之民，大抵兼事田猎。而其力且加强。因其食物充足，能合大群；营养佳良，体格强壮之故。牧群须人照管，其重劳力愈甚，而掠夺之风亦益烈。只有农业是源于搜集的，最初本是女子之事。低级的农

业，亦率由女子任其责。其后逐渐发达，成为生活所必资。此时经济的主权，操于女子之手。土田室屋及农具等，率为女子所有。部族中人，固不愿女子出嫁；女子势亦无从出嫁；男子与女子结婚者，不得不入居女子族中，其地位遂成为附属品。此时女子有组织，男子则无，或虽有之而不关重要。所以社会上有许多公务，其权皆操于女子之手。如参与部族会议、选举酋长等。此时之女子，亦未尝不从事于后世家务一类的事务，然其性质，亦为公务，与后世之家务，迥乎不同。实为女子的黄金时代。所谓服务婚的制度，即出现于此时。因为结婚不能徒手，而此时的男子，甚为贫乏，除劳力之外，实无可以为聘礼之物之故。其后农业更形重要，男子从事于此者益多。导致以男子为之主，而女子为之辅。于是经济的主权，再入男子之手。生活程度既高，财产渐有赢余，职业日形分化。如工商等业，亦皆为男子之事。个人私产渐兴，有财富者即有权力，不乐再向女子的氏族中作苦，乃以财物偿其部族的损失，而娶女以归。于是服务婚渐变为买卖婚，女子的地位，又形低落了。

以上所述，都是社会学家的成说。反观我国的古事，也无乎不同。《白虎通义·三皇篇》说，古代的人，“知其母而不知其父”，这正是古代的婚姻，无所谓夫妇的证据。人类对于男女性交，毫无限制的时代，去今已远，在书本上不易找到证据。至于辈行婚的制度，则是很明白无疑的。《礼记·大传》说宗子合族之礼道：“同姓从宗合族属，异姓主名治际会。名著而男女有别。其夫属乎父道者，妻皆母道也；其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎？名者，人治之大者也，可无慎乎？”这正是古代婚姻，但论辈行一个绝好的遗迹。这所谓同姓，是指父系时代本氏族里的人。用现在的话来说，就是老太爷、老爷、少爷们。异姓，郑《注》说，“谓来嫁者”，就是老太太、太太、少太太们。从宗，是要依着血系的支分派别的，如先分为老大房、老二房、老三房，再各统率其所属的房分之一类。主名，郑《注》说：“主于妇与母之名耳。”谓但分别其辈行，而不复分别其支派。质而言之，就是但分为老太太、太太、少太太，而不再问其孰为某之妻，孰为某之母。“谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎？”翻做现在的话，就是：“把弟媳妇称为少太太，算做儿媳妇一辈，那嫂嫂难道可称为老太太，算做母亲一辈么？”如此分别，就可以称为男女有别，可见古代婚姻，确有一个专论辈行的时代，在周代的

宗法中，其遗迹还未尽泯。夏威夷人对于父、伯叔父、舅父，都用同一的称呼。中国人对于舅，虽有分别，父与伯叔父，母与伯叔母、从母，也是没有分别的。伯父只是大爷，叔父、季父，只是三爷、四爷罢了。再推而广之，则上一辈的人，总称为父兄，亦称父老。老与考为转注（《说文》）。最初只是一语，而考为已死之父之称。下一辈则总称子弟。《公羊》何《注》说：“宋鲁之间，名结婚姻为兄弟。”（《僖公二十五年》）可见父母兄弟等，其初皆非专称。资本主义的社会学家说：这不是野蛮人不知道父与伯叔父、舅父之别，乃是知道了而对于他们，仍用同一的称呼。殊不知野蛮人的言语，总括的名词，虽比我们少，各别的名词却比我们多。略知训诂的人皆知之。（如古鸟称雌雄、兽称牝牡，今则总称雌雄，即其一例。）既知父与伯叔父、舅父之别，而仍用同一的称呼，这在我们，实在想不出这个理由来。难者将说：父可以不知道，母总是可以知道的，为什么母字亦是通称呢？殊不知大同之世，“人不独亲其亲，不独子其子”，生物学上的母，虽只一个，社会学上的母，在上一辈中是很普遍的。父母之恩，不在生而在养，生物学上的母，实在是无甚关系的，又何必特立专名呢？然则邃初所谓夫妇之制和家庭者安在？《尔雅·释亲》：兄弟之妻，“长妇谓稚妇为娣妇，娣妇谓长妇为姒妇”，这就是现在的妯娌。而女子同嫁一夫的，亦称先生者为姒，后生者为娣。这也是辈行婚的一个遗迹。

社会之所以有组织，乃是用以应付环境的。其初，年龄间的区别，实在大于两性间的区别。后来受文化的影响，此等区别，才渐渐转变。《商君书·兵守篇》说，军队的组织，以壮男为一军，壮女为一军，男女之老弱者为一军，其视年龄的区别，仍重于两性的区别。所以组织之始，是按年龄分辈分的。而婚姻的禁例，亦起于此。到后来，便渐渐依血统区别了。其禁例，大抵起于血缘亲近之人之间。违犯此等禁例者，俗语谓之“乱伦”，古语则谓之“鸟兽行”，亦谓之“禽兽行”。惩罚大抵是很严重的。至于扩而充之，对母方或父方有血缘关系之人，概不许结婚，即成同姓不婚之制。中国古代的姓，相当于现在社会学上所谓氏族。同姓不婚的理由，昔人说是“男女同姓，其生不蕃”（《左传·僖公二十三年》郑叔詹说），“美先尽矣，则相生疾”（《左传·昭公七年》郑子产说。又说是同姓同德，异姓异德（《国语》司空季子说）。好像很知道遗传及健康上的关系的。然（1）血族

结婚，有害遗传，本是俗说，科学上并无证据。（2）而氏族时代所谓同姓，亦和血缘远近不符。（3）至谓其有害于健康，则更无此说。然则此等都是后来附会之说，并不是什么真正的理由。以实际言，此项禁例，所以能维持久远的，大概还是由于《礼记·郊特牲》所说的“所以附远厚别”。因为文化渐进，人和人之间，妒忌之心，渐次发达，争风吃醋的事渐多，同族之中，必有因争色而致斗乱的，于是逐渐加繁其禁例，最后，遂至一切禁断。而在古代，和亲的交际，限于血缘上有关系的人。异姓间的婚姻，虽然始于掠夺，其后则渐变为买卖，再变为聘娶，彼此之间，无复敌意，而且可以互相联络了。试看春秋战国之世，以结婚姻为外交手段者之多，便可知《郊特牲》“附远”二字之确。这是同姓不婚之制，所以逐渐普遍，益臻固定的理由。及其既经普遍固定之后，则制度的本身，就具有很大的威权，更不必要什么理由了。

妒忌的感情，是何从而来的呢？前文不是说，妒忌不是人的本性么？然两性间的妒忌，虽非人之本性，而古人大率贫穷，物质上的缺乏，逼着他不能不生出产业上的嫉妒来。掠夺得来的女子，既是掠夺者的财产，自然不能不努力监视着她。其监视，固然是为着经济上的原因，然他男子设或与我的奴隶，发生性的关系，就很容易把她带走，于是占有之欲，自物而扩及于人，而和此等女子发生性的关系，亦非得其主人许可，或给以某种利益，以为交换不可了。如租赁、借贷、交换等。《左传·襄公二十八年》，庆封与卢蒲嬖易内；昭公二十八年，祁胜与郈臧通室；现在有等地方，还有租妻之俗；就是这种制度的遗迹。再进，产业上的妒忌，渐变成两性间的妒忌，而争风吃醋之事遂多。内婚的禁忌，就不得不加严，不得不加密了。所以外婚的兴起，和内婚的禁止，也是互为因果的。

掠夺婚起于游猎时代，在中国古书上，也是确有证据的。《礼记·月令》疏引《世本》说，太昊始制嫁娶以俪皮为礼。托诸太昊，虽未必可信，而俪皮是两鹿皮，见《公羊·庄公二十二年》何《注》，这确是猎人之物。古婚礼必用雁，其理由，怕亦不过如此。又婚礼必行之昏时，亦当和掠夺有关系。

中国农业起于女子，捕鱼在古代，亦为女子之事。农渔之民，都是食物饶足，且居有定地的，畋猎对于社会的贡献比较少，男子在经济上的权力不大，所以服务婚之制，亦发生于此时。赘婿即其遗迹。

《战国·秦策》说：太公望是齐之逐夫，当即赘婿。古代此等婚姻，在东方，怕很为普遍的。《汉书·地理志》说：齐襄公淫乱，姑姊妹不嫁。“于是下令国中：民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，嫁者不利其家。民至今以为俗。”把此等风俗的原因，归诸人君的一道命令，其不足信，显而易见。其实齐襄公的姑姊妹不嫁，怕反系受这种风俗的影响罢？《公羊·桓公二年》，有楚王妻媼之语。（何《注》：媼，妹也。）可见在东南的民族，内婚制维持较久。《礼记·大传》说：“四世而缌，服之穷也。五世袒免，杀同姓也。六世亲属竭矣，其庶姓别于上。而戚单于下（单同殫）。婚姻可以通乎？系之以姓而弗别，缀之以族而弗殊，虽百世而婚姻不通者，周道然也。”然则男系同族，永不通婚，只是周道。自殷以上，六世之后，婚姻就可以通的。殷也是东方之国。《汉书·地理志》又说燕国的风俗道：“初太子丹宾养勇士，不爱后宫美女，民化以为俗，至今犹然。宾客相过，以妇侍宿。嫁娶之夕，男女无别，反以为荣。后稍颇止，然终未改。”不知燕丹的举动，系受风俗的影响，反以为风俗源于燕丹，亦与其论齐襄公同病。而燕国对于性的共有制，维持较久，则于此可见。燕亦是滨海之地。然则自东南互于东北，土性肥沃，水利丰饶，农渔二业兴盛之地，内婚制及母系氏族，都是维持较久的。父系氏族，当起于猎牧之民。此可见一切社会制度，皆以经济状况为其根本原因。

人类对于父母亲族，总只能注意其一方，这是无可如何的。所以在母系氏族内，父方的亲族，并不禁止结婚；在父系氏族内，母方的亲族亦然；且有两个氏族，世为婚姻的。中国古代，似亦如此。所以夫之父与母之兄弟同称“舅”。夫之母与父之姊妹同称“姑”。可见母之兄弟，所娶者即父之姊妹。（并非亲姊妹，不过同氏族的姊妹行而已。）而我之所嫁，亦即父之氏族中之男子，正和我之母与我之父结婚同。古代氏族，又有在氏族之中，再分支派的。如甲乙两部族，各分为一二两组。甲一之女，必与乙二之男结婚，生子则属于甲二。甲二之女，必与乙一之男结婚，生子则属于甲一。乙组的女子亦然。（此系最简单之例，实际还可以更繁复。）如此，则祖孙为同族人，父子则否。中国古代，似亦如此。所以祭祀之礼：“孙可以为王父尸，子不可以为父尸。”（《礼记·曲礼》）殤与无后者，必从祖祔食，而不从父祔食。（《礼记·曾子问》）

近亲结婚，在法律上本有禁令的，并不限于父系。如《清律》：“娶己之姑舅两姨姊妹者，杖八十，并离异。”即是。然因此等风俗，根深柢固，法律就成为具文了。

古代所谓同姓，是自认为出于同一始祖的。（在父系氏族，则为男子。在母系氏族，则为女子。）虽未必确实，他们固自以为如此。同姓与否，和血缘的远近，可谓实无关系。然他们认为同姓则同德，不可结婚，异姓则异德，可以结婚，理由虽不确实，办法尚觉一致。至后世所谓同姓，则并非同出于一源；而同出于一源的，却又不必同姓。如王莽，以姚、妣、陈、田皆黄、虞后，与己同姓，令元城王氏，勿得与四姓相嫁娶。（《汉书·王莽传》）而王诉、孙咸，以得姓不同，其女转嫁为莽妻。（《汉书·王诉传》）此等关系，后世都置诸不论了。所谓同姓异姓，只是以父系的姓，字面上的同异为据，在理论上，可谓并无理由，实属进退失据。此因同姓不婚之制，已无灵魂，仅剩躯壳之故。总而言之，现在的所谓姓氏，从各方面而论，都已毫无用处，不过是社会组织上的老废物罢了。

婚礼中的聘礼，即系买卖婚的遗迹，古礼称为“纳征”。《礼记·内则》说：“聘则为妻，奔则为妾”；《曲礼》说：“买妾不知其姓则卜之”；则买妾是真给身价的，聘妻虽具礼物，不过仅存形式，其意已不在于利益了。

古代婚礼，传于后世的，为《仪礼》中的《士昏礼》。其节目有六：即（1）纳采。（男氏遣使到女氏去求婚。）（2）问名。（女氏许婚之后，再请问许婚的是哪一位姑娘？因为纳采时只申明向女氏的氏族求婚，并未指明哪一个人之故。）（3）纳吉。（女氏说明许婚的系哪一位姑娘之后，男氏归卜之于庙。卜而得吉，再使告女氏。）（4）纳征。（亦谓之纳币。所纳者系玄纁束帛及俚皮。）（5）请期。（定吉日。吉日系男氏所定，三请于女氏，女氏不肯定，然后告之。）（6）亲迎。（新郎亲到女氏。执雁而入，揖让升堂，再拜奠雁。女父带着新娘出来，交结他。新郎带着新娘出门。新娘升车，新郎亲为之御。车轮三转之后，新郎下车，由御者代御。新郎先归，在门首等待。新娘车至，新郎揖之而入。如不亲迎的，则新郎三月后往见舅姑。亲迎之礼，儒家赞成，墨家是反对的，见《礼记·哀公问》、《墨子·非儒篇》。是为六礼。亲迎之夕，共牢而食，合卺而酌。古人的宴会，猪牛羊等，都是每人一份的。夫妻则两个人合一份，是谓同

牢。把一个瓢破而为两，各用其半，以为酒器，是为合卺。这表示“合体，同尊卑”的意思。）其明天，“赞妇见于舅姑”。又明天，“舅姑共飧妇”。礼成之后，“舅姑先降自西阶，宾阶。妇降自阼阶。”（东阶，主人所行。古人说地道尊右，故让客人走西阶。）表明把家事传给他，自己变做客人的意思。此礼是限于适妇的，谓之“著代”，亦谓之“授室”。若舅姑不在，则三月而后庙见。《礼记·曾子问》说：“女未庙见而死，归葬于女氏之党，示未成妇。”诸侯嫁女，亦有致女之礼，于三月之后，遣大夫操礼而往，见《公羊·成公九年》。何《注》说：“必三月者，取一时，足以别贞信。”然则古代的婚礼，是要在结婚三个月之后，才算真正成立的。若在三月之内分离，照礼意，还只算婚姻未完全成立，算不得离婚。这也可见得婚姻制度初期的疏松。

礼经所说的婚礼，是家族制度全盛时的风俗，所以其立意，全是为家族打算的。《礼记·内则》说：“子甚宜其妻，父母不说，出。子不宜其妻，父母曰：是善事我，子行夫妇之礼焉，没身不衰。”可见家长权力之大。《昏义》说：“成妇礼，明妇顺，又申之以著代，所以重责妇顺焉也。妇顺也者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫；以成丝麻布帛之事；以审守委积盖藏。是故妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久也，故圣王重之。”尤可见娶妇全为家族打算的情形。《曾子问》说，“嫁女之家，三夜不息烛，思相离也”，这是我们容易了解的。又说，“取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也”，此意我们就不易了解了。原来现代的人，把结婚看做个人的事情，认为是结婚者的幸福，所以多有欢乐的意思。古人则把结婚看做为家族而举行的事情。儿子到长大能娶妻，父母就近于凋谢了，所以反有感伤的意思。《曲礼》说，“昏礼不贺，人之序也”，也是这个道理。此亦可见当时家族主义的昌盛，个人价值，全被埋没的一斑。

当这时代，女子遂成为家族的奴隶，奴隶是需要忠实的，所以贞操就渐渐的被看重。“贞妇”二字，见于《礼记·丧服四制》。春秋时，鲁君的女儿，有一个嫁给宋国的，称为宋伯姬。一天晚上，宋国失火，伯姬说：“妇人夜出，必待傅姆。”（傅姆是老年的男女侍从。必待傅姆，是不独身夜行，以避嫌疑的意思。）傅姆不至，不肯下堂，遂被火烧而死。《春秋》特书之，以示奖励（《公羊》襄公三十年）。此外儒家奖励贞节之说，还有许多，看刘向的《列女传》可知。刘向是治鲁诗的，《列女传》中，有许多是儒家相传的诗说。秦

始皇会稽刻石说：“饰省宣义，有子而嫁，倍死不贞。防隔内外，禁止淫佚，男女洁诚。夫为寄猥，杀之无罪，男秉义程。妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”按《管子·八观篇》说：“闾閻无阖，外内交通，则男女无别矣。”又说：“食谷水，巷凿井；场圃接，树木茂；宫墙毁坏，门户不闭，外内交通；则男女之别，无自正矣。”（《汉书·地理志》说：“郑国土陋而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。”）这即是秦始皇所谓防隔内外。乃是把士大夫之家，“深宫固门，阍寺守之，男不入，女不出”的制度，推广到民间去。再嫁未必能有什么禁令，不过宣布其是倍死不贞，以示耻辱，正和奖励贞节，用意相同。寄猥是因奸通而寄居于女子之家的，杀之无罪；妻为逃嫁，则子不得母；其制裁却可谓严厉极了。压迫阶级所组织的国家，其政令，自然总是为压迫阶级张目的。

虽然如此，罗马非一日之罗马，古代疏松的婚姻制度，到底非短期间所能使其十分严紧的。所以表显于古书上的婚姻，要比后世自由得多。《左传·昭公元年》，载郑国徐吾犯之妹美，子南业经聘定了她，子皙又要强行纳聘。子皙是个强宗，国法奈何不得他。徐吾犯乃请使女自择，以资决定。这虽别有用意，然亦可见古代的婚嫁，男女本可自择。不过“男不亲求，女不亲许”（见《公羊·僖公十四年》）。必须要有个媒妁居间；又必须要“为酒食以召乡党僚友”（《礼记·曲礼》）。以资证明罢了。婚约的解除，也颇容易。前述三月成妇之制，在结婚三个月之后，两造的意见，觉得不合，仍可随意解除，这在今日，无论哪一国，实都无此自由。至于尚未同居，则自然更为容易。《礼记·曾子问》说：“昏礼：既纳币，有吉日，女之父母死，则如之何？孔子曰：婿使人吊。如婿之父母死，则女之家亦使人吊。婿已葬，婿之伯父，致命女氏曰：某之子有父母之丧，不得嗣为兄弟，使某致命。女氏许诺，而弗敢嫁，礼也。婿免丧，女之父母使人请，婿弗取而后嫁之，礼也。女之父母死，婿亦如之。”一方等待三年，一方反可随意解约，实属不近情理。迂儒因生种种曲说。其实这只是《礼记》文字的疏忽。孔子此等说法，自为一方遭丧而一方无意解约者言之。若其意欲解约，自然毫无限制。此乃当然之理，在当日恐亦为常行之事，其事无待论列，故孔子不之及。记者贸然下了“而弗敢嫁，礼也”六字，一似非等待不可的，就引起后人的误会了。离婚的条件，有所谓七出，亦谓之七弃：（1）无子。（2）淫佚。（3）不事舅姑。

(4) 口舌。(5) 盗窃。(6) 嫉妒。(7) 恶疾。又有所谓三不去：
(1) 尝更三年丧不去。(2) 贱取贵不去。(3) 有所受无所归不去。
与五不娶并列：(1) 丧妇长女。(2) 世有恶疾。(3) 世有刑人。
(4) 乱家女。(5) 逆家女。见于《大戴礼记·本命篇》和《公羊·庄公二十七年》何《注》，皆从男子方面立说。此乃儒家斟酌习俗，认为义所当然，未必与当时的法律习惯密合。女子求去，自然也有种种条件，为法律习惯所认许的，不过无传于后罢了。观汉世妇人求去者尚甚多，如朱买臣之妻等。则知古人之于离婚，初不重视。夫死再嫁，则尤为恒事。这是到宋以后，理学盛行，士大夫之家，更看重名节，上流社会的女子，才少有再嫁的，前代并不如此。《礼记·郊特牲》说：“一与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”这是现在讲究旧礼教的迂儒所乐道的。然一与之齐，终身不改，乃是说不得以妻为妾，并非说夫死不嫁。《白虎通义·嫁娶篇》引《郊特牲》，并无“故夫死不嫁”五字；郑《注》亦不及此义；可见此五字为后人所增。郑《注》又说，“齐或为醮”，这字也是后人所改的。不过郑氏所据之本，尚作“齐”字，即其所见改为“醮”字之本，亦尚未窜入“故夫死不嫁”五字罢了。此可见古书逐渐窜改之迹。

后世男子的权利，愈行伸张，则其压迫女子愈甚。此可于其重视为女时的贞操，及其贱视再醮妇见之。女子的守贞，实为对于其夫之一种义务。以契约论，固然只在婚姻成立后，持续时为有效，以事实论，亦只须如此。所以野蛮社会的风俗，无不是如此的，而所谓文明社会，却有超过这限度的要求。此无他，不过压迫阶级的要求，更进一步而已。女子的离婚，在后世本较古代为难，因为古代的财产，带家族共有的意思多，一家中人，当然都有享受之分。所以除所谓有所受无所归者外，离婚的女子，都不怕穷无所归。后世的财产，渐益视为个人所有，对于已嫁大归之女，大都不愿加以扶养；而世俗又贱视再醮之妇，肯娶者少；弃妇的境遇，就更觉凄惨可怜了。法律上对于女子，亦未尝加以保护。如《清律》：“凡妻无应出及义绝之状而出之者，杖八十。虽犯七出，有三不去而出之者，减二等，追还完聚。”似乎是为无所归的女子特设的保护条文。然追还完聚之后，当如何设法保障，使其不为夫及夫之家族中人所虐待，则绝无办法。又说：“若夫妻不相和谐而两愿离者不坐。”不相和谐，即可离异，似极自由。然夫之虐待其妻者，大都榨取其妻之劳力以自利，安能得其愿离？离婚而

必以两愿为条件，直使被虐待者永无脱离苦海之日。而背夫私逃之罪，则系“杖一百，从夫嫁卖”。被虐待的女子，又何以自全呢？彻底言之：现在所谓夫妇制度，本无维持之价值。然进化非一蹴所可几，即制度非旦夕所能改。以现在的立法论，在原则上当定：（1）离婚之诉，自妻提出者无不许。（2）其生有子女者，抚养归其母，费用则由其父负担。（3）夫之财产中，其一部分，应视为其妻所应得，离婚后当给予其妻。（4）夫妻异财者勿论。其同财者，嫁资应视为妻之私财，离婚时给还其妻；其业经销用者应赔偿。这固不是根本解决的办法，然在今日，立法上亦只得如此了。而在今日，立法上亦正该如此。

古书中所载的礼，大抵是父系家庭时代的习惯风俗。后世社会组织，迄未改变，所以奉其说为天经地义。而因此等说法，被视为天经地义之故，亦有助于此制度之维持。天下事原总是互为因果的。但古书中的事实，足以表示家族主义形成前的制度的亦不少，此亦不可不注意。《礼记·礼运》：“合男女，颁爵位，必当年德。”《管子·幼官篇》，亦有“合男女”之文。合男女，即《周官》媒氏及《管子·入国篇》的合独之政。《周官·媒氏》：“凡男女自成名以上，皆书年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。谓不备聘娶之礼，说见下。司男女之无夫家者而会之。”合独为九惠之政之一。其文云：“取鰥寡而和合之，与田宅而家室之，三年然后事之。”此实男女妃合，不由家族主持，而由部族主持之遗迹。其初盖普遍如此。到家族发达之后，部族于通常之结婚，才置诸不管，而只干涉其违法者，而救济其不能婚嫁者了。当男女婚配由部族主持之世，结婚的年龄，和每年中结婚的季节，都是有一定的。婚年：儒家的主张，是男三十而娶，女二十而嫁。《礼记·曲礼》、《内则》等篇，都是如此。《大戴礼记·本命篇》说，这是中古之礼。太古五十而室，三十而嫁。（《墨子·节用》）《韩非子·外储说右下》则说，男二十而娶，女十五而嫁。结婚的年龄，当然不能斟酌画一。王肃说：男十六而精通，女十四而能化，自此以往，便可结婚；所谓三十、二十等，乃系为之极限，使不可过。又所谓男三十，女二十，不过大致如此，并非必以三十之男，配二十之女。其说自通。（见《诗·摽有梅》疏）《大戴礼》说：三十而室，二十而嫁，天子庶人同礼。《左传》说：天子十五而生子；三十而室，乃庶人之礼。贵族生计，

较庶人为宽裕，结婚年龄，可以提早，说亦可通。至《墨子》、《韩非子》之说，则系求蕃育人民之意，古代此等政令甚多，亦不足怪。所可怪者，人类生理，今古相同，婚配的要求，少壮之时，最为急切，太古时何以能迟至五十、三十？按罗维（Robert H.Lowie）所著的《初民社会》（吕叔湘译，商务印书馆本）说，巴西的波洛洛人（Bororo），男女性交和结婚，并非一事。当其少年时，男女之间，早已发生性的关系，然常是过着浪漫的生活，并不专于一人。倒是年事较长，性欲较淡，彼此皆欲安居时，才择定配偶，相与同居。按人类的性质，本是多婚的。男女同居，乃为两性间的分工互助，实与性欲无甚关系。巴洛洛人的制度，实在是较为合理的。社会制度，往往早期的较后期的为合理。这是因以往的文化，多有病态，时期愈晚，病态愈深之故。中国太古之世，婚年较晚的理由，也可以借鉴而明了。人类性欲的开始，实在二七、二八之年。自此以往，更阅数年，遂臻极盛。此系中国古说，见《素问·上古天真论》。《大戴礼记》、《韩诗外传》、《孔子家语》等说皆同。根于生理的欲念，宜宣泄不宜抑压。抑压之，往往为精神病的根源。然后世将经济上的自立，责之于既结婚的夫妇，则非十余龄的男女所及；又教养子女之责，专由父母任之，亦非十余龄的男女所能；遂不得不将结婚的年龄展缓。在近代，并有因生计艰难，而抱独身主义的。性欲受抑压而横溢，个人及社会两方面，均易招致不幸的结果。这亦是社会制度与人性不能调和的一端。倘使将经济及儿童教养的问题，和两性问题分开，就不致有此患了。所以目前的办法在以节育及儿童公育，以救济迟婚及独身问题。结婚的季节，《春秋繁露》说：“霜降逆女，冰泮杀止。”（《循天之道篇》）《荀子》同（《大略篇》）。王肃说：自九月至正月（《诗·绸缪》疏），其说良是。古人冬则居邑，春则居野，结婚的月份，实在是和其聚居的时期相应的。仲春则婚时已过，至此而犹不克婚，则其贫不能备礼可知，所以奔者不禁了。

多妻之源，起于男子的淫侈。生物界的事实，两性的数目，常大略相等。婚姻而无禁例，或虽有禁例而不严密则已，若既限定对于法定的配偶以外，不许发生性的关系，而又有若干人欲多占异性为己有，则有多占的人，即有无偶的人。所以古今中外，有夫妇之制的社会，必皆以一夫一妻为原则。但亦总有若干例外。古代贵族，妻以外发生性的关系的人有两种：一种是妻家带来的，谓之媵。一种是自己

家里所固有的，谓之妾。（后世媵之实消灭，故其名称亦消灭，但以妾为配偶以外发生性的关系之人之总称。）媵之义为送，即妻家送女的人，并不限于女子，如伊尹为有莘氏媵臣是。与婿家跟着新郎去迎接新娘的御相同。媵御的原始，实犹今日结婚时之男女傧相，本无可发生性的关系的理由。后来有特权的男子，不止娶于一家，正妻以外的旁妻，无以名之，亦名之曰媵，媵遂有正妻以外之配偶之义。古代的婚姻，最致谨于辈行，而此规则，亦为有特权者所破坏。娶一妻者，不但兼及其娣，而且兼及其姪，于是有诸侯一娶九女之制。取一国则二国往媵，各以侄娣从。一娶九女之制，据《白虎通义·嫁娶篇》说，天子与诸侯同。亦有以为天子娶十二女的，如《春秋繁露·爵国篇》是。此恐系以天子与诸侯同礼为不安而改之。其实在古代，天子诸侯，在实际上，未必有多大的区别。《礼记·昏义》末节说：天子有一后，三夫人，九嫔，二十七世妇，八十一御妻。按《昏义》为《仪礼·士昏礼》之传，传文皆以释经，独《昏义》此节，与经无涉；文亦不类传体；其说在他处又无所见；而适与王莽立后，备和、嫔、美、御，和人三，嫔人九，美人二十七，御人八十一之制相合。（见《汉书·王莽传》）其为后人窜入，自无可疑。《冠义》说：“无大夫冠礼而有其昏礼？古者五十而后爵，何大夫冠礼之有？”五十而后娶，其为再娶可知。诸侯以一娶九女之故，不得再娶。（《公羊·庄公十九年》）大夫若亦有媵，安得再娶？管氏有三归，孔子讥其不俭。（《论语·八佾》包咸云：三归，娶三姓女。）即系讥其僭人君之礼。所以除人君以外，是决无媵的。至于妾，则为家中的女子，得与家主相接之义。家族主义发达的时代，门以内的事情，国法本不甚干涉。家主在家庭中的地位，亦无人可以制裁他。家中苟有女奴，家主要破坏她的贞操，自无从加以制裁。所以有妾与否，是个事实问题，在法律上，或者并无制限。然古代依身份而立别的习惯，是非常之多的，或有制限，亦未可知。后世等级渐平，依身份而立区别的习惯，大半消除，娶妾遂成为男子普遍的权利了。虽然如此，法律上仍有依身份之贵贱，而定妾之有无多寡的。如《唐书·百官志》：亲王有孺人二，媵十人；二品媵八人；国公及三品媵六人；四品媵四人；五品媵三人；《明律》：民年四十以上无子者，方听娶妾，违者笞四十。但此等法律，多成具文，而在事实上，则多妻之权利，为富者所享受。适庶之别，古代颇严。因为古代等级，本来严峻，妻和妾一出于贵族，一出

于贱族，其在社会上的身份，本相悬殊之故。后世等级既平，妻妾之身份，本来的相差，不如前代之甚，所以事实上贵贱之相差亦较微。仅在法律上、风俗上，因要维持家庭间的秩序，不得不略存区别而已。

《颜氏家训》说：“江左不讳庶孽，丧室之后，多以妾媵终家事。河北鄙于侧室，不预人流，是以必须重娶，至于三四。”这是江左犹沿古代有媵不再娶的旧风，河北就荡然了。但以妾媵终家事，必本有妾媵而后能然。如其无之，自不能不再娶。再娶自不能视之为妾。《唐书·儒学传》说：“郑余庆庙有二妣，疑于祔祭，请于有司。博士韦公肃议曰：古诸侯一娶九女，故庙无二适。自秦以来有再娶，前娶后继皆适也，两祔无嫌。”自秦以来有再娶，即因封建破坏，无复一娶九女及三归等制度之故。韦公肃之议，为前娶后继，皆为适室礼文上的明据。但从礼意上说，同时不能有二嫡的，所以世俗所谓兼祧双娶，为法律所不许。（大理院解释，以后娶者为妾。）

人类的性质，本来是多婚的。男女皆然。虽由社会的势力，加以压迫，终不能改变其本性。所以压迫之力一弛，本性随即呈露。在现社会制度之下，最普遍而易见的，是为通奸与卖淫。通奸，因其为秘密之事，无从统计其多少。然就现社会和历史记载上观察，实可信其极为普遍。卖淫亦然。社会学家说：“凡是法律和习惯限制男女性交之处，即有卖淫之事，随之出现。”史家推原卖淫之始，多以为起于宗教卖淫。王书奴著《中国倡伎会》（生活书店本），亦力主此说。然原始宗教界中淫乱的现象，实未可称为卖淫。因为男女的交际，其初本极自由。后来强横的男子，虽把一部分女子占为己有，然只限于平时。至于众人集会之时，则仍须回复其故态。所以各个民族，往往大集会之时，即为男女混杂之际。如郑国之俗，三月上巳之日，于溱洧两水之上，招魂续魄，拂除不祥，士女往观而相谑。（《韩诗》说，据陈乔枏《三家诗遗说考》）《史记·滑稽列传》载淳于髡说：“州闾之会，男女杂坐。行酒稽留，六博投壶，相引为曹。握手无罚，目眙不禁。前有堕珥，后有遗簪。”“日暮酒阑，合尊促坐。男女同席，履舄交错。杯盘狼藉。堂上烛灭，主人留髡而送客。罗襦襟解，微闻薝泽。”又如前文所引的燕国“嫁娶之夕，男女无别”都是。宗教上的寺院等，也是大众集会之地；而且是圣地；其地的习惯，是不易破坏的。

《汉书·礼乐志》说：汉武帝立乐府，“采诗夜诵”。颜师古《注》

说：“其言辞或秘，不可宣露，故于夜中歌诵。”按《后汉书·高句骊传》说：其俗淫。暮夜辄男女群聚为倡乐。高句骊是好祠鬼神的，而乐府之立，亦和祭礼有关。然则采诗夜诵，怕不仅因其言辞或秘罢？男女混杂之事，后世所谓邪教中，亦恒有之，正和邪有何标准？不过古代之俗，渐与后世不合，则被目为邪而已。然则宗教中初期的淫乱，实不可谓之卖淫。不过限制男女交际的自由，往往与私有财产制度，伴随而起。既有私有财产，自有所谓买卖；既有所谓买卖，淫亦自可为买卖的标的。在此情形之下，本非买卖之事，变为买卖的多了，亦不仅淫之一端。

卖淫的根源，旧说以为起于齐之女闾。（其事见于《战国策》的《东周策》。）《东周策》载一个辩士的话道：“国必有诽誉。忠臣令诽在己，誉在上。齐桓公宫中七市，女闾七百，国人非之，管仲故为三归之家，以掩桓公非，自伤于民也。”则市与女闾，确为淫乐之地。

《商君书·垦令篇》说：“令军市无有女子”；又说：“轻惰之民，不游军市，则农民不淫”；亦市为淫乐之地之一证。女闾则他处无文。按《太平御览》引《吴越春秋》说：“勾践输有过寡妇于山上，使士之忧思者游之，以娱其意。”（今本无）亦即女闾之类。女闾，盖后世所谓女户者所聚居。女户以女为户主，可见其家中是没有壮男的。《周官》内宰：“凡建国，佐后立市”；《左氏·昭公二十年》，晏婴说：“内宠之妾，肆夺于市”；则古代的市，本由女子管理。所以到后来，聚居市中的女子还很多。市和女闾，都不过因其为女子聚居之所，遂成为纵淫之地罢了。其初，也未必是卖淫的。

卖淫的又一来源，是为女乐。女乐是贵族家里的婢妾，擅长歌舞等事的，令其“执技以事上”。婢妾的贞操，本来是没有保障的，自不因其为音乐队员而有异。封建制度破坏，贵族的特权，为平民所僭者甚多，自将流布于民间。《史记·货殖列传》说：赵国的女子，“鼓鸣瑟，跕屣（现在的拖鞋，在古时为舞屣），游媚贵富，入后宫，遍诸侯。”“郑、卫俗与赵相类。”又说：“今夫赵女郑姬，设形容，揜鸣琴，揄长袖，蹑利屣，目挑心招，出不远千里，不择老少者，奔富厚也。”即其事。倡伎本来是对有技艺的人的称谓，并非专指女子。所以女子有此等技艺的，还特称为女伎。然其实是性的诱惑的成分多，欣赏其技艺的成分少。于是倡伎转变为女子卖淫者的称谓，其字也改从女旁了。即娼妓。（男子之有技艺者，不复称倡伎。）为倡伎之女

子，本系婢妾之流，故自古即可买卖。《战国策·韩策》说，“韩卖美人，秦买之三千金”其证。后世当娼妓的，也都是经济上落伍的人，自然始终是可以买卖的了。资本的势力愈盛，遂并有买得女子，使操淫业以谋利的。古代的女伎，系婢妾所为，后世政治上还沿袭其遗制，是为乐户。系以罪人家属没入者为之。唐时，其籍属于太常。其额设的乐员，属于教坊司。此系国家的女乐队员，但因其本为贱族，贞操亦无保障，官员等皆可使之执技荐寝以自娱，是为官妓。军营中有时亦有随营的女子，则谓之营妓。民间女子卖淫的，谓之私娼。在本地的称土娼，在异乡的称流娼。清世祖顺治十六年，停止教坊女乐，改用内监。世宗雍正七年，改教坊司为和声署。是时各地方的乐户，亦皆除籍为民。于是在法律上除去一种贱族，亦无所谓官妓。但私娼在当时则是无从禁止的。律例虽有“举贡生员，宿娼者斥革”的条文，亦不过为管束举、贡、生员起见而已，并非禁娼。

古代掠夺婚姻的习惯，仍有存于后世的。赵翼《陔馀丛考》说：“村俗有以婚姻议财不谐，而纠众劫女成婚者，谓之抢亲。《北史·高昂传》：昂兄乾，求博陵崔圣念女为婚，崔不许。昂与兄往劫之。置女村外，谓见曰：何不行礼？于是野合而归。是劫婚之事，古亦有之。然今俗劫婚，皆已经许字者，昂所劫则未字，固不同也。”按《清律》：“凡豪势之人，强夺良家妻女，奸占为妻妾者绞。配与子孙、弟侄、家人者，罪亦如之。”此指无婚姻契约而强抢的。又说：“应为婚者，虽已纳聘财，期未至，而男家强娶者，笞五十。”指主婚人。“女家悔盟，男家不告官司强抢者，照强娶律减二等。”此即赵氏所谓已经许字之女，照法律亦有罪，但为习俗所囿，法律多不能实行。又有男女两家，因不能负担结婚时的费用，私相协议，令男家以强抢的形式出之的。则其表面为武力的，内容实为经济的了。抢孀等事，亦自古即有。《潜夫论·断讼篇》云：“贞洁寡妇，遭直不仁世叔、无义兄弟，或利其聘币，或贪其财贿，或私其儿子，则迫胁遣送，有自缢房中，饮药车上，绝命丧躯，孤捐童孩者。”又有“后夫多设人客，威力胁载者”。这其中，亦含有武力的经济的两种成分。

买卖婚姻，则无其名而有其实。《断讼篇》又说：“诸女一许数家，虽生十子，更百赦，勿令得蒙一，还私家，则此奸绝矣。不则髡其夫妻，徙千里外剧县，乃可以毒其心而绝其后。”《抱朴子·弭讼篇》，述其姑子刘士由之论说：“末世举不修义，许而弗与。讼阍移

缚，烦塞官曹。今可使诸争婚者，未及同牢，皆听义绝，而倍还酒礼，归其币帛。其尝已再离，一倍裨聘。（裨即现在赔偿的赔字。）其三绝者，再倍裨聘。如此，离者不生讼心，贪者无利重受。”葛洪又申说自己的意见道：“责裨聘倍，贫者所惮，丰于财者，则适其愿矣。后所许者，或能富殖，助其裨聘，必所甘心。然则先家拱默，不得有言，原情论之，能无怨叹乎？”葛洪之意，要令“女氏受聘，礼无丰约（谓不论聘财多少），皆以即日报版。又使时人署姓名于别版，必十人以上，以备远行及死亡。又令女之父兄若伯叔，答婿家书，必手书一纸。若有变悔而证据明者，女氏父母兄弟，皆加刑罚罪”。可见汉晋之世买卖婚姻之盛。后世契约效力较强，此等事无人敢做，但嫁女计较聘礼，娶妻觊觎妆奁，其内容还是一样的，此非经济制度改变，无法可以改良了。

后世的婚姻，多全由父母做主，本人概不与闻，甚至有指腹为婚等恶习。（见《南史·韦放传》。按《清律》，指腹为婚有禁。）这诚然是很坏的。然论者遂以夫妇之道苦，概归咎于婚姻的不自由，则亦未必其然。人之性，本是多婚的，男女皆然，所以爱情很难持之永久。即使结婚之时，纯出两情爱慕，绝无别种作用，掺杂其间，尚难保其永久，何况现在的婚姻，有别种作用，掺杂的，且居多数呢？欲救夫妇道苦之弊，与其审慎于结婚之时，不如宽大于离婚之际，因为爱情本有变动，结婚时无论如何审慎，也控制不住后来的变化的。习俗所以重视离婚，法律也尽力禁阻，不过是要维持家庭。然家庭制度，实不是怎么值得维持的东西。

统观两性关系，自氏族时代以后，即已渐失其正常。其理由：因女子在生育上，所负的责任，较男子为多。因而其斗争的力量，较男子为弱。不论在人类凭恃武力相斗争，或凭恃财力相斗争的时代，女子均渐沦于被保护的地位，失其独立，而附属于男子。社会的组织，宜于宽平坦荡，个个人与总体直接。若多设等级，使这一部分人，隶属于那一部分人，那不公平的制度就要逐渐发生，积久而其弊愈深了。近代女权的渐渐伸张，实因工业革命以来，女子渐加入社会的机构，非如昔日蛰居家庭之中，专做辅助男子的事情之故。女子在生育上多尽了责任，男子就该在别一方面多尽些义务，这是公道。乘此机会压迫女子，多占权利，是很不正当的。而欲实行公道，则必自铲除等级始。所以有人说：社群制度是女子之友，家庭制度是女子之敌。

然则“女子回到家庭去”这口号，当然只有开倒车的人，才会去高呼了。人家都说现在的女学生坏了，不如从前旧式的女子，因其对于家政生疏了，且不耐烦。殊不知这正是现代女子进步之征兆。因为对于家政生疏，对于参与社会的工作，却熟练了。这正是小的、自私的、自利的组织，将逐渐破坏；大的、公平的、博爱的制度，将逐渐形成的征兆。贤母良妻，只是贤奴良隶。此等教育，亦只好落伍的国家去提倡。我们该教一切男女以天下为公的志愿，广大无边的组织。

政 体

封建政体，沿袭了几千年，断无没有反动之力之理。所以秦灭六国未几，而反动即起。秦汉之间以及汉初的封建，是和后世不同的。在后世，像晋朝、明朝的封建，不过出于帝王自私之心。天下的人，大都不以为然。即封建之人，对于此制，亦未必敢有何等奢望，不过舍此别无他法，还想借此牵制异姓，使其不敢轻于篡夺而已。受封者亦知其与时势不宜，惴惴然不敢自安。所以唐太宗要封功臣，功臣竟不敢受。

社会发达到一定的程度，国家就出现了。在国家出现之前，人类团结的方法，只靠血缘，其时重要的组织，就是氏族，对内的治理，对外的防御，都靠着它。世运渐进，血缘相异的人，接触渐多，人类的组织，遂不复以血统相同为限，聚居一地地方的，亦不限于血统相同的人。于是氏族进而为部落。统治者的资格，非复族长而为酋长。其统治亦兼论地域，开国家领土的先河了。

从氏族变为部落，大概经过这样的情形。在氏族的内部，因职业的分化，家族渐渐兴起。氏族的本身，遂至崩溃。各家族非如其在氏族时代，绝对平等，而有贫富之分。财富即是权力，氏族平和的情形，遂渐渐破坏，贫者和富者之间，发生了矛盾，不得不用权力统治。其在异氏族之间，则战斗甚烈。胜者以败者为俘虏，使服劳役，是为奴隶。其但征收其贡赋的，则为农奴。农奴、奴隶和主人之间，自然有更大的矛盾，需要强力镇压。因此，益促成征服氏族的本身，发生变化。征服氏族的全体，是为平民。其中掌握事权的若干人，形成贵族。贵族中如有一个最高的首领，即为君主的前身。其初是贵族与平民相去近，平民和农奴、奴隶相去远。其后血统相同的作用渐微，掌握政权与否之关系渐大，则平民与农奴、奴隶相去转近，而其与贵族相去转远。但平民总仍略有参政之权，农奴和奴隶则否。政权的决定，在名义上最后属于一人的，是为君主政体。属于较少数人的，是为贵族政体。属于较多数人的，是为民主政体。这种分类之法，是出于亚里士多德（Aristotle）的。虽与今日情形不同，然以论古代的政体，则仍觉其适合。

氏族与部落，在实际上，是不易严密区分的。因为进化到部落时代，其内部，总还保有若干氏族时代的意味。从理论上言，则其团结，由于血统相同（虽实际未必相同，然苟被收容于其团体之内，即亦和血统相同的人，一律看待），而其统治，亦全本于亲族关系的，则为氏族。其不然的，则为部落。因其二者杂糅，不易区别，我们亦可借用《辽史》上的名词，称之为部族（见《营卫志》）。至于古代所谓国家，其意义，全和现在不同。古所谓国，是指诸侯的私产言

之。包括（1）其住居之所；（2）其有收益的土地。大夫之所谓家者亦然。（古书上所谓国，多指诸侯的都城言。都城的起源，即为诸侯的住所。诸侯的封域以内，以财产意义言，并非全属诸侯所私有。其一部分，还是要用以分封的。对于此等地方，诸侯仅能收其贡而不能收其税赋。其能直接收其税赋，以为财产上的收入的，亦限于诸侯的采地。《尚书大传》说，“古者诸侯始受封，必有采地。其后子孙虽有罪黜，其采地不黜，使子孙贤者守之世世，以祠其始受封之人，此之谓兴灭国，继绝世”，即指此。采地从财产上论，是应该包括于国字之内的。《礼记·礼运》说：“天子有田以处其子孙，诸侯有国以处其子孙。”乃所谓互言以相备。说天子有田，即见得诸侯亦有田；说诸侯有国，即见得天子亦有国；在此等用法之下，田字的意义，亦包括国，国字的意义，亦包括田。乃古人语法如此。）今之所谓国家，古无此语。必欲求其相近的，则为“社稷”二字或“邦”字。社是土神，稷是谷神，是住居于同一地方的人，所共同崇奉的。故说社稷沦亡，即有整个团体覆灭之意。邦和封是一语。封之义为累土。两个部族交界之处，把土堆高些，以为标识，则谓之封。引伸起来，任用何种方法，以表示疆界，都可以谓之封。（如掘土为沟，以示疆界，亦可谓之封。故今辽宁省内，有地名沟帮子。帮字即邦字，亦即封字。上海洋泾浜之浜字，亦当做封。）疆界所至之地，即谓之邦。古邦字和国字，意义本各不同。汉高祖名邦，汉人讳邦字，都改做国。于是国字和邦字的意义混淆了。现在古书中有若干国字，本来是当做邦字的。如《诗经》里的“日辟国百里”、“日蹙国百里”便是。封域可以时有赢缩，城郭是不能时时改造的。国与域同从或声，其初当亦系一语，则国亦有界域之意。然久已分化为两语了。古书中用国字域字，十之九，意义是不同的。

贵族政体和民主政体，在古书上，亦未尝无相类的制度。然以大体言之，则君权之在中国，极为发达。君主的第（1）个资格，是从氏族时代的族长，沿袭而来的，所以古书上总说君是民之父母。其（2）则为政治或军事上之首领。其（3）则兼为宗教上之首领。所以天子祭天地，诸侯祭社稷等（《礼记·王制》）均有代表其群下而为祭司之权，而《书经》上说“天降下民，作之君，作之师”（《孟子·梁惠王下篇》引），君主又操有最高的教育之权。

君主前身，既然是氏族的族长，所以他的继承法，亦即是氏族族长的继承法。在母系社会，则为兄终弟及，在父系社会，则为父死子继。当其为氏族族长时，无甚权利可争，而其关系亦小，所以立法并不十分精密。《左传·昭公二十六年》，王子朝告诸侯，说周朝的继承法，适庶相同则论年，“年钧以德，德钧则卜”。两个人同年，是很容易的事情，同月、同日、同时则甚难，何至辨不出长幼来，而要用德、卜等漫无标准的条件？可见旧法并不甚密。《公羊·隐公元年》何《注》说：“礼：适夫人无子，立右媵。右媵无子，立左媵。左媵无子，立适姪娣。适姪娣无子，立右媵姪娣。右媵姪娣无子，立左媵姪娣。质家亲亲先立娣。文家尊尊先立姪。（《春秋》以殷为质家，周为文家。）适子有孙而死，质家亲亲先立弟，文家尊尊先立孙。其双生，质家据见立先生，文家据本意立后生。”定得非常严密。这是后人因国君的继承，关系重大而为之补充的，乃系学说而非事实。

周厉王被逐，宣王未立，周召二公，共和行政，凡十四年。主权不属于一人，和欧洲的贵族政体，最为相像。按《左传·襄公十四年》，卫献公出奔，卫人立公孙剽，孙林父、甯殖相之，以听命于诸侯，此虽有君，实权皆在二相，和周召的共和，实际也有些相像。但形式上还是有君的。至于鲁昭公出奔，则鲁国亦并未立君，季氏对于国政，决不能一人专断，和共和之治，相像更甚了。可见贵族政体，古代亦有其端倪，不过未曾发达而成为一种制度。

至于民主政治，则其遗迹更多了。我们简直可以说：古代是确有这种制度，而后来才破坏掉的。《周官》有大询于众庶之法，乡大夫“各帅其乡之众寡而致于朝”，小司寇“摈以序进而问焉”。其事项：为询国危；询国迁，询立君。按《左传·定公八年》，卫侯欲叛晋，朝国人，使王孙贾问焉。哀公元年，吴召陈怀公，怀公亦朝国人而问，此即所谓询国危；盘庚要迁都于殷，人民不肯，盘庚“命众悉造于庭”，反复晓谕。其言，即今《书经》里的《盘庚篇》。周太王要迁居于岐，“属其父老而告之”（《孟子·梁惠王下篇》）。此即所谓询国迁；《左传·昭公二十四年》，周朝的王子朝和敬王争立，晋侯使士景伯往问。士伯立于乾祭，城门名。而问于介众。介众，大众。哀公二十六年，越人纳卫侯，卫人亦致众而问。此即所谓询立君。可见《周官》之言，系根据古代政治上的习惯，并非理想之谈。《书经·洪范》：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟

从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”此以（1）君主；（2）卿士；（3）庶人；（4）龟；（5）筮，各占一权，而以其多少数定吉凶，亦必系一种会议之法，并非随意询问。至于随意询问之事，如《孟子》所谓“国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之”；“国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之”；“国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之”（《梁惠王下篇》）。以及《管子》所谓啧室之议等（见《桓公问篇》）。似乎不过是周谘博采，并无必从的义务。然其初怕亦不然。野蛮部落，内部和同，无甚矛盾，舆论自极忠实。有大事及疑难之事，会议时竟有须全体通过，然后能行，并无所谓多数决的。然则舆论到后来，虽然效力渐薄，竟有如郑人游于乡校，以议执政，而然明欲毁乡校之事。（见《左传·襄公三十年》）然在古初，必能影响行政，使当局者不能不从，又理有可信了。原始的制度，总是民主的。到后来，各方面的利害、冲突既深；政治的性质，亦益复杂；才变而由少数人专断。这是普遍的现象，无足怀疑的。有人说：中国自古就是专制，国人的政治能力，实在不及西人，固然抹杀史实。有人举此等民权遗迹以自豪，也是可以不必的。

以上所述，是各部族内部的情形。至于合全国而观之，则是时正在部族林立之世。从前的史家，率称统一以前为封建时代，此语颇须斟酌。学术上的用语，不该太拘于文字的初诂。封建二字，原不妨扩而充之，兼包列国并立的事实，不必泥定字面，要有一个封他的人。然列国本来并立，和有一个封他的人，二者之间，究应立一区别。我以为昔人所谓封建时代，应再分为（1）部族时代，或称先封建时代；（2）封建时代较妥。所谓封建，应指（甲）慑服异部族，使其表示服从；（乙）打破异部族，改立自己的人为酋长；（丙）使本部族移殖于外言之。

中国以统一之早，闻于世界。然秦始皇的灭六国，事在民国纪元前二千一百三十二年，自此上溯至有史之初，似尚不止此数，若更加以先史时期，则自秦至今的年代，凡乎微末不足道了。所以历史上像中国这样的大国，实在是到很晚的时期才出现的。

从部族时代，进而至于封建时代，是从无关系进到有关系，这是统一的第一步。更进而开拓荒地，互相兼并，这是统一的第二步。这其间的进展，全是文化上的关系。因为必先（1）国力充实，然后可以征服他国；（2）亦必先开拓疆土，人口渐多，经济渐有进步，国力方能充实；（3）又必开拓渐广，各国间壤地相接，然后有剧烈的斗争；（4）而交通便利，风俗渐次相同，便于统治等，尤为统一必要的条件。所以从分立而至于统一，全是一个文化上的进展。向来读史的人，都只注意于政治方面，实在是挂一漏万的。

要知道封建各国的渐趋于统一，只要看其封土的扩大，便可知道。今文家说列国的封土，是天子之地方千里，公、侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，不满五十里的为附庸（《孟子·万章下篇》、《礼记·王制》）。古文家则说：公方五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男百里（《周官·大司徒》）。这固然是虚拟之辞，不是事实，不论今古文和诸子书，所说的制度，都是著书的人，以为该怎样办所拟的一个草案，并不全是古代的事实。然亦必以当时的情势为根据。《穀梁》说：“古者天子封诸侯，其地足以容其民，其民足以满城而自守也。”（《襄公二十九年》）这是古代封土，必须有一个制限，而不容任意扩大的原因。今古文异说，今文所代表的，常为早一时期的制度，古文所代表的则较晚。秦汉时的县，大率方百里。（《汉书·百官公卿表》）。可见方百里实为古代的一个政治区域，此今文家大国之封所由来。其超过于此的，如《礼记·明堂位》说：“成王封周公于曲阜，地方七百里。”《史记·汉兴以来诸侯年表》说：“周封伯禽、康叔于鲁、卫，地各四百里；大公子于齐，兼五侯地。”这都是后来开拓的结果，而说者误以为初封时的事实。列国既开拓至此，谈封建制度的人，自然不能斫而小之，亦不必斫而小之，就有如古文家所说的制度了。以事实言之：今文家所说的大国，在东周时代，已是小国。古文家所说的大国，则为其时的次等国。至其时的所谓大国，则子产称其“地方数圻”（圻同畿，即方数千里）。（《左传·襄公三十五年》）《孟子》说：“海内之国，方千里者九，齐集有其一。”（《梁惠王上篇》）唯晋、楚、齐、秦等足以当之。此等大国，从无受封于人的；即古文家心目中，以为当封建之国，亦不能如此其大；所以谈封建制度的不之及。

此等大国，其实际，实即当时谈封建制度者之所谓王。《礼记》说：“天无二日，民无二王”（《曾子问》），这只是古人的一个希望，事实上并不能如此。事实上，当时的中国，是分为若干区域，每区域之中，各自有王的。所以春秋时吴、楚皆称王，战国时七国亦皆称王。公、侯、伯、子、男等，均系美称。论其实，则在一国之内，有最高主权的，皆称为君。（《礼记·曲礼》：“九州之伯，入天子之国曰牧，于外曰侯，于其国曰君。”）其为一方所归往的，即为此一区域中的王。（《管子·霸言》说：“强国众，则合强攻弱以图霸；强国少，则合小攻大以图王。”）此为春秋时吴、楚等国均称王，而齐晋等国仅称霸的原因。因为南方草昧初开，声明文物之国少，肯承认吴、楚等国为王；北方鲁、卫、宋、郑等国，就未必肯承认齐、晋为王了。倒是周朝，虽然弱小，然其称王，是自古相沿下来的，未必有人定要反对它；而当时较大之国，其初大抵是它所封建，有同姓或亲戚的关系，提起它来，还多少有点好感；而在国际的秩序上，亦一时不好否认它；于是齐桓、晋文等，就有挟天子以令诸侯之举了。霸为伯的假借字。伯的本义为长。《礼记·王制》说：“千里之外设方伯。五国以为属，属有长。十国以为连，连有帅。三十国以为卒，卒有正。二百一十国以为州，有伯。八州，八伯，五十六正，百六十八帅，三百三十六长。八伯各以其属，属于天子之老二人。分天下以为左右，曰二伯。”这又是虚拟的制度。然亦有事实做根据的。凡古书所说朝贡、巡守等制度，大抵是邦畿千里之内的规模。（或者还更小于此。如《孟子·梁惠王下篇》说天子巡守的制度，是“春省耕而补不足，秋省敛而助不给”，这只是后世知县的劝农。）后人扩而充之，以为行之于如《禹贡》等书所说的九州之地，于理就不可通了。（春天跑到泰山，夏天跑到衡山，秋天跑到华山，冬天跑到恒山，无论其为回了京城再出去，或者从东跑到南，从南跑到西，从西跑到北，总之来不及。）然其说自有所本。《公羊·隐公五年》说：“自陕以东，周公主之；自陕以西，召公主之”；此即二伯之说所由来。分《王制》的九州为左右，各方一伯，古无此事；就周初的封域，分而为二，使周公、召公各主其一，则不能谓无此事的。然则所谓八州、八伯，恐亦不过就王畿之内，再分为九，天子自治其一，而再命八个诸侯，各主一区而已。此项制度，扩而大之，则如《左传·僖公四年》，管仲对楚使所说：“昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。赐我先君

履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。”等于《王制》中所说的一州之伯了。此自非周初的事实，然管仲之说，亦非凭空造作，亦仍以小规模之伯为根据。然则齐桓、晋文等，会盟征伐，所牵连而及的，要达于《王制》所说的数州之广，其规模虽又较大，而其霸主之称，还是根据于此等一州之伯的，又可推而知了。春秋时晋、楚、齐、秦等国，其封土，实大于殷周之初。其会盟征伐的规模，亦必较殷周之初，有过之无不及。特以强国较多，地丑德齐，莫能相尚，不能称王。（吴、楚等虽称王，只是在一定区域之内，得其小国的承认。）至于战国时，就老实不客气，各自在其区域之中，建立王号了。然此时的局势，却又演进到诸王之上，要有一个共主，而更高于王的称号，从来是没有的。乃借用天神之名，而称之为帝。齐湣王和秦昭王，曾一度并称东西帝；其后秦围邯郸，魏王又使辛垣衍劝赵尊秦为帝；即其事。此时研究历史的人，就把三代以前的酋长，拣了五个人，称之为五帝。（所以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颡顛之称，是人神相同的。）后来又再推上去，在五帝以前，拣了三个酋长，以说明社会开化的次序。更欲立一专名以名之，这却真穷于辞了。乃据“始王天下”之义，加“自”字于“王”字之上，造成一个“皇”字，而有所谓三皇（《说文》）。皇王二字，形异音同，可知其实为一语。至秦王政并天下，遂合此二字，以为自己的称号，自汉以后，相沿不改。

列国渐相吞并，在大国之中，就建立起郡县制度来。《王制》说：“天子之县内诸侯，禄也；外诸侯，嗣也。”又说：“诸侯之大夫，不世爵禄。”可见内诸侯和大夫，法律上本来不该世袭的。事实上虽不能尽然，而亦不必尽不然；尤其是在君主权力扩张的时候。倘使天子在其畿内，大国的诸侯在其国内，能切实将此制推行，而于其所吞灭之国，亦能推行此制；封建就渐变为郡县了。（1）春秋战国时，灭国而以为县的很多，如楚之于陈、蔡即是。有些灭亡不见记载，然秦汉时的县名，和古国名相同的甚多，亦可推见其本为一国，没入大国之中，而为其一县。（2）还有卿大夫之地，发达而成为县的。如《左传·昭公二年》，晋分祁氏之田以为七县，羊舌氏之田以为三县是。（3）又有因便于战守起见，有意设立起来的，如商君治秦，并小都、乡、邑，聚以为县是。（《史记·商君列传》）至于郡，则其区域本较县为小，且为县所统属。（《逸周书·作雒篇》：“千里百县，县有四郡。”）其与县分立的，则较县为荒陋。（《左传·哀公二年》，赵简子

誓师之辞，说“克敌者上大夫受县，下大夫受郡”。）然此等与县分立之郡，因其在边地之故，其兵力反较县为充足，所以后来在军事上须要控扼之地，转多设立。（甘茂谓秦王曰：“宜阳大县也，上党、南阳，积之久矣，名曰县，其实郡也。”春申君言于楚王曰：“淮北地边齐，其事急，请以为郡便。”皆见《史记》。）事实上以郡统制县，保护县，亦觉便利，而县遂转属于郡。战国时，列国的设郡，还是在沿边新开辟之地的。（如楚之巫、黔中，赵之云中、雁门、代郡，燕之上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡等。）到秦始皇灭六国后，觉得到处都有驻兵镇压的必要，就要分天下为三十六郡了。

封建政体，沿袭了几千年，断无没有反动之力之理。所以秦灭六国未几，而反动即起。秦汉之间以及汉初的封建，是和后世不同的。在后世，像晋朝、明朝的封建，不过出于帝王自私之心。天下的人，大都不以为然。即封建之人，对于此制，亦未必敢有何等奢望，不过舍此别无他法，还想借此牵制异姓，使其不敢轻于篡夺而已。受封者亦知其与时势不宜，惴惴然不敢自安。所以唐太宗要封功臣，功臣竟不敢受。（《唐书·长孙无忌传》）至于秦汉间人，则其见解大异。当时的人，盖实以封建为当然，视统一转为变局。所以皆视秦之灭六国为无道之举，称之为暴秦，为强虎狼之秦。然则前此为六国所灭之国如何呢？秦灭六国，当恢复原状，为六国所灭之国，岂不当一一兴灭继绝吗？倘使以此为难，论者自将无辞可对。然大多数人的见解，是不能以逻辑论，而其欲望之所在，亦是不可口舌争的。所以秦亡之后，在戏下的诸侯，立即决定分封的方法。当时所封建的：是（1）六国之后；（2）亡秦有功之人。此时的封建，因汉高祖借口于项王背约，夺其关中之地而起兵，汉代史家所记述，遂像煞是由项王一个人作主，其实至少是以会议的形式决定的。所以在《太史公自序》里，还无意间透露出一句真消息来，谓之“诸侯之相王”。当时的封爵，分为二等：大者王，小者侯，这是沿袭战国时代的故事的。（战国时，列国封其臣者，或称侯，或称君，如穰侯、文信侯、孟尝君、望诸君等是。侯之爵较君为高，其地当亦较君为大。此时所封的国，大小无和战国之君相当的，故亦无君之称。）诸侯之大者皆称王，项羽以霸王为之长，而义帝以空名加于其上，也是取法于东周以后，实权皆在霸主，而天王仅存虚名的。以大体言，实不可谓之不愜当。然人的见解，常较时势为落后。人心虽以为允洽，而事势已不容许，总是不能

维持的。所以不过五年，而天下复归于统一了。然而当时的人心，仍未觉悟，韩信始终不肯背汉，至后来死于吕后之手，读史者多以为至愚。其实韩信再老实些，也不会以汉高祖为可信。韩信当时的见解，必以为举天下而统属于一人，乃事理所必无。韩信非自信功高，以为汉终不夺其王，乃汉夺其王之事，为信当时所不能想象。此恐非独韩信如此，汉初的功臣，莫不如此。若使当时，韩信等预料奉汉王以皇帝的空名，汉王即能利用之把自己诛灭，又岂肯如此做？确实，汉高祖翦灭所封的异姓，也是一半靠阴谋，一半靠实力的，并非靠皇帝的虚名。若就法理而论，就自古相传列国间的习惯，当时的人心认为正义者论，皇帝对于当时的王，可否如此任意诛灭呢？也还是一个疑问。所以汉高祖的尽灭异姓之国——楚王韩信，梁王彭越，韩王信，淮南王英布，燕王臧荼、卢绾。唯长沙王吴芮仅存。虽然不动干戈，实在和其尽灭天下所封诸国，是同样的一个奇迹。不但如此，汉高祖所封同姓诸国，后来酝酿成吴、楚七国这样的大乱，竟会在短期间戡定；戡定之后，景帝摧抑诸侯，使不得自治民补吏；武帝又用主父偃之策，令诸侯各以国邑，分封子弟；而汉初的封建，居然就名存而实亡，怕也是汉初的人所不能预料的。

封建的元素，本有两个：一为爵禄，受封者与凡官吏同。一为君国子民，子孙世袭，则其为部落酋长时固有的权利，为受封者所独。后者有害于统一，前者则不然。汉世关内侯，有虚名而无土地。后来列侯亦有如此的。（《文献通考·封建考》云：“秦、汉以来，所谓列侯者，非但食其邑入而已，可以臣吏民，可以布政令，若关内侯，则唯以虚名受廩禄而已。西都景、武而后，始令诸侯王不得治民，汉置内史治之。自是以后，虽诸侯王，亦无君国子民之实，不过食其所封之邑入，况列侯乎？然所谓侯者，尚裂土以封之也。至东都，始有未与国邑，先赐美名之例，如灵寿王、征羌侯之类是也。至明帝时，有四姓小侯，乃樊氏、郭氏、阴氏、马氏请外戚子弟，以少年获封者。又肃宗赐东平王苍列侯印十九枚，令王子五岁以上能趋拜者，皆令带之。此二者，皆是未有土地，先佩印，受俸廩。盖至此，则列侯有同于关内侯者矣。”）然尚须给以廩禄。唐宋以后，必食实封的，才给以禄，则并物质之耗费而亦除去之，封建至此，遂全然无碍于政治了。



汉高祖刘邦的塑像。

后世在中国境内，仍有封建之实的，为西南的土官。土官有两种：一是文的，如土知府、土知州、土知县之类。一是武的，凡以司名的，如宣抚司、招讨司、长官司之类皆是。听其名目，全与流官相同。其实所用的都是部族酋长，依其固有之法承袭。外夷归化中国，中国给以名号，或官或爵。本是各方面之所同，不但西南如此。但其距中国远的，实力不及，一至政教衰微之世，即行离叛而去，这正和三代以前的远国一样。唯西南诸土司，本在封域之内，历代对此的权力，渐形充足，其管理之法，亦即随之而加严。在平时，也有出贡赋，听征调的。这亦和古代诸侯对王朝，小国对大国的朝贡及从征役一样。至其（1）对中国犯顺；（2）或其部族之中，自相争阅；（3）诸部族之间，互相攻击；（4）又或暴虐其民等；中国往往加以讨伐。有机会，即废其酋长，改由中国政府派官治理，是谓“改土归流”，亦即古代之变封建为郡县。自秦至今，近两千两百年，此等土官，仍未尽绝，可见封建政体的铲除，是要随着社会文化的进步，不是政治单方面的事情了。

封建之世，所谓朝代的兴亡，都是以诸侯革天子之命。此即以一强国，夺一强国的地位，或竟灭之而已。至统一之世，则朝代的革

易，其形式有四：（1）为旧政权的递嬗。又分为（甲）中央权臣的篡窃，（乙）地方政权的入据。前者如王莽之于汉，后者如朱温之于唐。（2）为新政权的崛起，如汉之于秦。（3）为异族的入据，如前赵之于晋，金之于北宋，元之于南宋，清之于明。（4）为本族的恢复，如明之于元。而从全局观之，则（1）有仍为统一的；（2）有暂行分裂的。后者如三国、南北朝、五代都是。然这只是政权的分裂，社会文化久经统一，所以政权的分立，总是不能持久的。从前读史的人，每分政情为（1）内重；（2）外重；（3）内外俱轻三种。内重之世，每有权臣篡窃之变。外重之世，易招强藩割据之忧。内外俱轻之世，则草泽英雄，乘机崛起；或外夷乘机入犯。唯秦以过刚而折，为一个例外。

政权当归诸一人，而大多数人，可以不必过问；甚或以为不当过问；此乃事势积重所致，断非论理之当然。所以不论哪一国，其原始的政治，必为民主。后来虽因事势的变迁，专制政治逐渐兴起，然民主政治，仍必久之而后消灭。观前文所述，可以见之。大抵民主政治的废坠：（1）由于地大人众，并代表会议而不能召集。（2）大众所议，总限于特殊的事务，其通常的事务，总是由少数主持常务的人执行的。久之，此少数人日形专擅，对于该问大众的特殊事务，亦复独断独行。（3）而大众因情势涣散，无从起而加以纠正。专制政治就渐渐形成了。这是形式上的变迁。若探求其所以然，则国家大了，政情随之复杂，大的、复杂的事情，普通人对之不感兴趣，亦不能措置。此实为制度转变的原因。

然民主的制度，可以废坠，民主的原理，则终无灭绝之理。所以先秦诸子，持此议论的即很多。因后世儒术专行，儒家之书，传者独多，故其说见于儒家书中的亦独多，尤以《孟子》一书，为深入人心。其实孟子所诵读的，乃系孔门的书说，观其论尧、舜禅让之语，与伏生之《尚书大传》，互相出入可知。（司马迁《五帝本纪》亦采儒家书说。）两汉之世，此义仍极昌明。汉文帝元年，有司请立太子。文帝诏云：“朕既不德，上帝神明未歆享；天下人民，未有谦志；今纵不能博求天下贤圣有德之人而禅天下焉，而曰豫建太子，是重吾不德也，谓天下何？”此虽系空言，然天下非一人一家所私有之义，则诏旨中也明白承认了。后来眭孟上书，请汉帝谁差天下（谁差，访求、简择之义）。求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，尤为历代所

无。效忠一姓，汉代的儒家，实不视为天经地义。刘歆系极博通的人，且系汉朝的宗室，而反助王莽以篡汉；扬雄亦不反对王莽；即由于此。但此等高义，懂得的只有少数人，所以不久即湮晦，而君臣之义，反日益昌盛了。

王与君，在古代是有分别的，说已见前。臣与民亦然。臣乃受君豢养的人，效忠于其一身，及其子嗣，尽力保卫其家族、财产，以及荣誉、地位的。盖起于（1）好战的酋长所豢养的武士；（2）及其特加宠任的仆役。其初，专以效忠于一人一家为主。后来（1）人道主义渐形发达。（2）又从利害经验上，知道要保一人一家的安全，或求其昌盛，亦非不顾万民所能。于是其所行者，渐须顾及一国的公益。有时虽违反君主一人一家的利益，而亦有所不能顾。是即大臣与小臣，社稷之臣与私暱嬖倖的区别。然其道，毕竟是从效忠于一人一家，进化而来的，终不能全免此项色彩。至民则绝无效忠于君的义务。两者区别，在古代本极明白，然至后世，却渐渐湮晦了。无官职的平民，亦竟有效忠一姓的，如不仕新朝之类。这在古人看起来，真要莫名其妙了。（异民族当别论。民族兴亡之际，是全民族都有效忠的义务的。顾炎武《日知录·正始》条，分别亡国亡天下，所谓亡天下，即指民族兴亡言，古人早见及此了。）至于国君失政，应该诛杀改立之义，自更无人提及。

剥极则复，到晚明之世，湮晦的古义，才再露一线的曙光。君主之制，其弊全在于世袭。以遗传论，一姓合法继承的人，本无代代皆贤之理。以教育论，继嗣之君，生来就居于优越的地位，志得意满；以和外间隔绝了；尤其易于不贤。此本显明之理，昔人断非不知，然既无可如何，则亦只好置诸不论不议之列了。君主的昏愚、淫乱、暴虐，无过于明朝之多。而时势危急，内之则流寇纵横，民生憔悴；外之则眼看异族侵入，好容易从胡元手里恢复过来的江山，又要沦于建夷之手。仁人君子，蒿目时艰，深求致祸之原，图穷而匕首见，自然要归结到政体上了。于是有黄宗羲的《明夷待访录》出现，其《原君》、《原臣》两篇，于“天下者天下之天下”之义，发挥得极为深切，正是晴空一个霹雳。但亦只是晴空一个霹雳而已。别种条件，未曾完具，当然不会见之于行动的。于是旁薄郁积的民主思想，遂仍潜伏着，以待时势的变化。

近百年来的时势，四夷交侵，国家民族，都有绝续存亡的关系，可谓危急极了。这当然不是一个单纯的政治问题。但社会文化和政治的分野，政治力量的界限，昔人是不甚明白的。眼看着时势的危急，国事的败坏，当然要把其大部分的原因，都归到政治上去；当然要发动了政治上的力量来救济它；当然要拟议及于政体。于是从戊戌变法急转直下，而成为辛亥革命。中国的民主政治，虽然自己久有根基，而亲切的观感，则得之于现代的东西列强。代议政体，自然要继君主专制而起。但代议政体，在西洋自有其历史的条件，中国却无有。于是再急转直下，而成为现在的党治。

中国古代，还有一个极高的理想。那便是孔子所谓大同，老子所谓郅治，许行所谓贤者与民并耕而食，饗飧而治。这是超出于政治范围之外的，因为国家总必有阶级，然后能成立，而孔、老、许行所理想的境界，则是没有阶级的。

兵 制

中国的兵制，约可分为八期。

第（1）期，在古代，有征服之族和被征服之族的区别。征服之族，全体当兵，被征服之族则否，是为部分民兵制。

第（2）期，后来战争剧烈了，动员的军队多，向来不服兵役的人民，亦都加入兵役，是为全体皆兵制。

第（3）期，天下统一了，不但用不着全体皆兵，即一部分人当兵，亦觉其过剩。

第（4）期，五胡乱华的末期，异族渐次和中国同化，人数减少，而战斗颇甚剧烈，不得已，乃用汉人为兵。

第（5）期，承平之世，兵力是不能不腐败的。

第（6）期，宋承唐、五代之后，竭力集权于中央。

第（7）期，元以异族，入主中原，在军事上，自然另有一番措置。

第（8）期，清亦以异族入主，然不久兵力即腐败。

中国的兵制，约可分为八期。

第（1）期，在古代，有征服之族和被征服之族的区别。征服之族，全体当兵，被征服之族则否，是为部分民兵制。

第（2）期，后来战争剧烈了，动员的军队多，向来不服兵役的人民，亦都加入兵役，是为全体皆兵制。

第（3）期，天下统一了，不但用不着全体皆兵，即一部分人当兵，亦觉其过剩。偶尔用兵，为顾恤民力起见，多用罪人及降服的异族。因此，人民疏于军事，遂招致降服的异族的叛乱，是即所谓五胡乱华。而中国在这时代，因乱事时起，地方政府擅权，中央政府不能驾驭，遂发生所谓州郡之兵。

第（4）期，五胡乱华的末期，异族渐次和中国同化，人数减少，而战斗颇甚剧烈，不得已，乃用汉人为兵。又因财政艰窘，不得不令其耕以自养。于是又发生一种部分民兵制，是为周、隋、唐的府兵。

第（5）期，承平之世，兵力是不能不腐败的。府兵之制，因此废坏。而其时适值边方多事，遂发生所谓藩镇之兵。因此引起内乱。内乱之后，藩镇遍于内地，唐室卒因之分裂。

第（6）期，宋承唐、五代之后，竭力集权于中央。中央要有强大的常备军。又觑破兵民分业，在经济上的利益。于是有极端的募兵制。

第（7）期，元以异族，入主中原，在军事上，自然另有一番措置。明朝却东施效颦。其结果，到底因淤滞而败。

第（8）期，清亦以异族入主，然不久兵力即腐败。中叶曾因内乱，一度建立较强大的陆军。然值时局大变，此项军队，应付旧局面则有余，追随新时代则不足。对外屡次败北。而国内的军纪，却又久坏。遂酿成晚清以来的内乱。直至最近，始因外力的压迫，走上一条旷古未有的新途径。

以上用鸟瞰之法，揭示一个大纲。以下再逐段加以说明。

从前的人，都说古代是寓兵于农的，寓兵于农，便是兵农合一，井田既废，兵农始分，这是一个重大的误解。寓兵于农，乃谓以农器为兵器，说见《六韬·农器篇》。古代兵器是铜做的，农器是铁做的。兵器都藏在公家，临战才发给（所谓授甲、授兵）。也只能供给正式军队用，乡下保卫团一类的兵，是不能给予的。然敌兵打来，不能真个制挺以自卫。所以有如《六韬》之说，教其以某种农器，当某种兵器。古无称当兵的人为兵的，寓兵于农，如何能释为兵农合一呢？江永《群经补义》中有一段，驳正此说。他举《管子》的参国伍鄙，参国，即所谓制国以为二十一乡，工商之乡六，士乡十五，公和高子、国子，各帅五乡。伍鄙，即三十家为邑，十邑为卒，十卒为乡，三乡为县，十县为属，乃所以处农人。（按所引《管子》，见《小匡篇》）又引阳虎欲作乱，壬辰戒都车，令癸巳至。（按见《左传·定公八年》）以证兵常近国都。其说可谓甚精。按《周官》夏官序官：王六军，大国三军，次国二军，小国一军。大司徒，五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡；小司徒，五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军；则六军适出六乡。六乡之外有六遂，郑《注》说：遂以军法如六乡。其实乡列出兵法，无田制，遂陈田制，无出兵法，郑《注》是错误的（说本朱大韶《实事求是斋经义》、《司马法非周制说》）。六乡出兵，六遂则否，亦兵在国中之证。这除用征服之族居国，被征服之族居野，无可解释。或谓难道古代各国，都有征服和被征服的阶级吗？即谓都有此阶级，亦安能都用此治法，千篇一律呢？殊不知（1）古代之国，数逾千百，我们略知其情形的，不过十数，安知其千篇一律？（2）何况制度是可以互相模仿的。世既有黷武之国，即素尚平和之国，亦不得不肆力于军事组织以相应，既肆力于军事组织，其制度，自然可以相像的。所以虽非被征服之族，其中的军事领袖及武士，亦可以逐渐和民众相离，而与征服之族，同其位置。（3）又况战士必须讲守御，要讲守御，自不得不居险；而农业，势不能不向平原发展；有相同的环境，自可有相同的制度。（4）又况我们所知道的十余国，如求其根源，都是同一或极相接近的部族，又何怪其文化的相同呢？所以以古代为部分民兵制，实无疑义。

古代之国，其兵数是不甚多的。说古代军队组织的，无人不引据《周官》。不过以《周官》之文，在群经中独为完具罢了。其实《周

官》之制，是和他书不合的。按《诗经·鲁颂》：“公徒三万”，则万人为一军。《管子·小匡篇》说军队组织之法正如此（五人为伍，五十人为小戎，二百人为卒，二千人为旅，万人一军）。《白虎通义·三军篇》说，“虽有万人，犹谦让，自以为不足，故复加二千人”，亦以一军为本万人。《说文》以四千人为一军，则据既加二千人后立说。

《谷梁·襄公十一年》，“古者天子六师，诸侯一军”（这个军字，和师字同义。变换其字面，以免重复，古书有此文法）。一师当得二千人。《公羊·隐公五年》何《注》：“二千五百人称师，天子六师，方伯二师，诸侯一师。”“五百”二字必后人据《周官》说妄增。然则古文家所说的军队组织，较今文家扩充了，人数增多了。此亦今文家所说制度，代表较早的时期，古文家说，代表较晚的时期的一证。当兵的一部分人，居于山险之地，山险之地，是行畦田之制的，而《司马法》所述赋法，都以井田之制为基本，如此，当兵的义务，就扩及全国人了。《司马法》之说，兹不再多引。按《司马法》以终十为同，同方百里，同十为封，封十为畿，畿方千里。如前一说：一封当得车千乘，士万人，徒二万人；一畿当得车万乘，士十万人，徒二十万人。后一说：一同百里，提封万井，除山川、沈斥、城池、邑居、园囿、术路外，定出赋的六千四百井，所以有戎马四百匹，兵车百乘。一封有戎马四千匹，兵车千乘。一畿有戎马四万匹，兵车万乘。（见于《汉书·刑法志》）若计其人数，则一同七千五百，一封七万五千，一畿七十五万。《史记·周本纪》说：“牧野之战，纣发卒七十万人，以拒武王”；《孙子·用间》说：“内外骚动，殆于道路，不得操事者，七十万家”；都系本此以立说。《司马法》之说，固系学者所虚拟，亦必和实际的制度相近。春秋时，各国用兵，最多不过数万。至战国时，却觊降斩级，动以万计。此等记载，必不能全属子虚，新增的兵，从何处来呢？我们看《左传·成公二年》，记齐顷公鞍战败北逃回去的时候，“见保者曰：勉之，齐师败矣”，可见其时正式的军队虽败于外，各地方守御之兵仍在。而《战国策》中所载苏秦说齐宣王之言，说“韩魏战而胜秦，则兵半折，四竟不守；战而不胜，国以危亡随其后”；可见各地方守御之兵，都已调出去，已充做正式军队了。这是战国时期兵数骤增之由。在中国历史上，真正全国皆兵的，怕莫此时若了。

秦汉统一以后，全国皆兵之制，便开始破坏。《汉书·刑法志》说：“天下既定，踵秦而置材官于郡国。”（《后汉书·光武纪》注引

《汉官仪·建武七年》)说：“高祖令天下郡国，选能引关，蹶张，材力武猛者，以为轻车骑士、材官、楼船。常以立秋后讲肄课试。”则汉兵制实沿自秦。《汉书·高帝纪》注引《汉仪注》二年，说：“民年二十三为正，一岁为卫士，一岁为材官骑士，习射御骑驰战陈，年五十六衰老，乃得免为庶民，就田里。”《昭帝纪》注引如淳说：元凤四年，“更有三品，有卒更，有践更，有过更。古者正卒无常，人皆当迭为之，是为卒更。贫者欲得雇更钱者，次直者出钱雇之，月二千，是为践更。天下人皆直戍边三日，亦名为更，律所谓繇戍也。不可人人自行三日戍，又行者不可往便还，因便住，一岁一更，诸不行者，出钱三百人官，官以给戍者，是为过更”。此为秦汉时人民服兵役及戍边之制。法虽如此，事实上已不能行。晁错说秦人谪发之制，先发更有谪及赘婿、贾人，后以尝有市籍者，又后以大父母、父母尝有市籍者，后入闾取其左。（《汉书》本传）此即汉世所谓七科谪。（见《汉书·武帝纪》天汉四年《注》引张晏说）二世时，山东兵起，章邯亦将骊山徒免刑以击之。则用罪人为兵，实不自汉代始。汉自武帝初年以前，用郡国兵之时多，武帝中年以后，亦多用谪发。此其原因，乃为免得扰动平民起见。《贾子书·属远篇》说：“古者天子地方千里，中之而为都，输将繇使，远者不五百里而至。公侯地百里，中之而为都，输将繇使，远者不五十里而至。秦输将起海上，一钱之赋，十钱之费弗能致。”此为古制不能行的最大原因。封建时代，人民习于战争，征戍并非所惧。然路途太远，旷日持久，则生业尽废。又《史记·货殖传》说，七国兵起，长安中列侯封君行从军旅，赍贷子钱。则当时从军的人，所费川资亦甚巨。列侯不免借贷，何况平民？生业尽废，再重以路途往来之费，人民在经济上，就不堪负担了。这是物质上的原因。至于在精神上，小国寡民之时，国与民的利害，较相一致，至国家扩大时，即不能尽然，何况统一之后？王恢说战国时一代国之力，即可以制匈奴。（《汉书·韩安国传》）而秦汉时骚动全国，究竟宣、元时匈奴之来朝，还是因其内乱之故，即由于此。在物质方面，人民的生计，不能不加以顾恤；在精神方面，当时的用兵，不免要招致怨恨；就不得不渐废郡国调发之制，而改用谪发、谪戍了。这在当时，亦有令农民得以专心耕种之益。然合前后而观之，则人民因此而忘却当兵的义务，而各地方的武备，也日益空虚了。所以在政治

上，一时的利害，有时与永久的利害，是相反的。调剂于二者之间，就要看政治家的眼光和手腕了。

民兵制度的破坏，形式上是在后汉光武之时的。建武六年，罢郡国都尉官。七年，罢轻车骑士、材官、楼船。自此各郡国遂无所谓兵备了。（后来有些紧要的去处，亦复置都尉。又有因乱事临时设立的。然不是经常、普遍的制度。）而外强中弱之机，亦于此时开始。汉武帝置七校尉，中有越骑，胡骑，及长水。（《汉书·百官公卿表》，长水，颜师古云：胡名。）其时用兵，亦兼用属国骑等，然不恃为主要的兵力。后汉光武的定天下，所靠的实在是上谷、渔阳的兵，边兵强而内地弱的机缄，肇见于此。安帝以后，羌乱频仍，凉州一隅，迄未宁静，该地方的羌、胡，尤强悍好斗。中国人好斗的性质，诚不能如此等浅演的降夷，然战争本不是单靠野蛮好杀的事。以当时中国之力，谓不足以制五胡的跳梁，决无此理。五胡乱华的原因，全由于中国的分裂。分裂之世，势必军人专权，专权的军人，初起时或者略有权谋，或则有些犷悍的性质。然到后来，年代积久了，则必入于骄奢淫佚。一骄奢淫佚，则政治紊乱，军纪腐败，有较强的外力加以压迫，即如山崩川溃，不可复止。西晋初年，君臣的苟安，奢侈，正是军阀擅权的结果，五胡扰乱的原因。五胡乱华之世，是不甚用中国人当兵的。其时用汉兵的，除非所需兵数太多，异族人数不足，乃调发以充数。如石虎伐燕，苻秦寇晋诸役是。这种军队，自然不会有战斗力的。军队所靠的是训练。当时的五胡，既不用汉人做主力的军队，自然无所谓训练。《北齐书·高昂传》说：高祖讨尔朱兆于韩陵，昂自领乡人部曲三千人。高祖曰：“高都督纯将汉儿，恐不济事，今当割鲜卑兵千余人，共相掺杂，于意如何？”昂对曰：“敖曹所将部曲，练习已久，前后战斗，不减鲜卑。今若杂之，情不相合。愿自领汉军，不烦更配。”高祖然之。及战，高祖不利，反借昂等以致克捷。可见军队只重训练，并非民族本有的强弱。所以从刘石倡乱以来，至于南北朝之末，北方的兵权，始终在异族手里。这是汉族难于恢复的大原因。不然，五胡可乘的机会，正多着呢？然则南方又何以不能乘机北伐？此则仍由军人专横，中央权力不能统一之故。试看晋朝东渡以后，荆、扬二州的相持，宋、齐、梁、陈之世，中央和地方政府互相争斗的情形，便可知道。

北强南弱之势，是从东晋后养成的。三国以前，军事上的形势，是北以持重胜，南以剽悍胜。论军队素质的佳良，虽南优于北，论社会文明的程度，则北优于南，军事上胜败的原因，实在于此。后世论者，以为由于人民风气的强弱，实在是错误的。秦虽并六国，然刘邦起沛，项籍起吴，卒以亡秦，实在是秦亡于楚。所以当时的人，还乐道南公“亡秦必楚”之言，以为应验。刘项成败，原因在战略上，不关民气强弱，是显而易见的。吴、楚七国之乱，声势亦极煊赫，所以终于无成，则因当时天下安定，不容有变，而吴王又不知兵之故。孙策、孙权、周瑜、鲁肃、诸葛恪、陆逊、陆抗等，以十不逮一的土地人民，矫然与北方相抗，且有吞并中原之志，而魏亦竟无如之何，均可见南方风气的强悍。东晋以后，文明的重心，转移于南，训卒厉兵，本可于短期间奏恢复之烈。所以终无成功，而南北分裂，竟达于二百六十九年之久，其结果且卒并于北，则全因是时，承袭汉末的余毒，（1）士大夫衰颓不振；（2）军人拥兵相猜，而南方的政权，顾全在此等北来的人手中之故。试设想：以孙吴的君臣，移而置之于东晋，究竟北方能否恢复？便可见得。“洒落君臣契，飞腾战伐名”，无怪杜甫要对吕蒙营而感慨了。经过这长时期的腐化，而南弱的形势遂成。而北方当是时，则因长期的战斗，而造成一武力重心。赵翼《廿二史札记》有一条，说周、隋、唐三代之祖，皆出武川，可见自南北朝末至唐初，武力的重心，实未曾变。按五胡之中，氏、羌、羯民族皆小，强悍而人数较多的，只有匈奴、鲜卑。匈奴久据中原之地，其形势实较鲜卑为佳。但其人太觉凶暴，羯亦然。被冉闵大加杀戮后，其势遂衰。此时北方之地，本来即可平靖。然自东晋以前，虎斗龙争，多在今河北、河南、山东、山西、陕西数省境内。辽宁、热、察、绥之地，是比较安静的。鲜卑人休养生息于此，转觉气完力厚。当时的鲜卑人，实在是乐于平和生活，不愿向中原侵略的。所以北魏平文帝，昭成帝两代，都因要南侵为其下所杀。（《魏书·序纪》）然到道武帝，卒肆其凶暴，强迫其下，侵入中原。道武帝伐燕，大疫，群下咸思还北。帝曰：“四海之人，皆可与为国，在吾所以抚之耳，何恤乎无民？”群臣乃不敢复言，见《魏书·本纪）皇始二年。按《序纪》说，穆帝“明刑峻法，诸部民多以违命得罪。凡后期者，皆举部戮之。或有室家相携，而赴死所。人问何之？答曰：当往就诛”。其残酷如此。道武帝这话，已经给史家文饰得很温婉的了。若照他的原语，记

录下来，那便是“你们要回去，我就要把你们全数杀掉”。所以群臣不敢复言了。此时割据中原的异族，既已奄奄待毙，宋武帝又因内部矛盾深刻，不暇经略北方，北方遂为所据。然自孝文帝南迁以前，元魏立国的重心，仍在平城。属于南方的侵略，仅是发展问题，对于北方的防御，却是生死问题，所以要于平城附近设六镇，以武力为拱卫。南迁以后，因待遇的不平等，而酿成六镇之乱。因六镇之乱而造成一个尔朱氏。连高氏、贺拔氏、宇文氏等，一齐带入中原。龙争虎斗者，又历五六十年，然后统一于隋。隋唐先世，到底是汉族还是异族，近人多有辩论。然民族是论文化的，不是论血统的。近人所辩论的，都是血统问题，在民族斗争史上，实在无甚意义。至于隋唐的先世，曾经渐染胡风，也是武川一系中的人物，则无可讳言。所以自尔朱氏之起至唐初，实在是武川的武力，在政治舞台上活跃的时代。要到唐贞观以后，此项文化的色彩，才渐渐淡灭。唐初的隐太子、巢刺王、常山愨王等，还都系带有胡化色彩的人。五胡乱华的往事，虽然已成过去，然在军事上，重用异族的风气，还有存留。试看唐朝用番将番兵之多，便可明白。论史者多以汉唐并称。论唐朝的武功，其成就，自较汉朝为尤大。然此乃世运为之。主要的是中外交通的进步。若论军事上的实力，则唐朝何能和汉朝比？汉朝对外的征讨，十之八九是发本国兵出去打的，唐朝则多是以夷制夷。这以一时论，亦可使中国的人民，减轻负担，然通全局而观之，则亦足以养成异族强悍，汉族衰颓之势。安禄山之所以蓄意反叛，沙陀突厥之所以横行中原，都由于此。就是宋朝的始终不振，也和这有间接的关系。因为久已柔靡的风气，不易于短时期中训练之使其变为强悍。而唐朝府兵的废坏，亦和其搁置不用，很有关系的。

府兵之制起于周。籍民为兵，蠲其租调，而令刺史以农隙教练。分为百府，每府以一郎将主之，而分属于二十四军。（当时以一柱国主二大将，一将军统二开府，开府各领一军。）其众合计不满五万。隋，唐皆沿其制，而分属于诸卫将军。唐制，诸府皆称折冲府。各置折冲都尉，而以左右果毅校尉副之。上府兵一千二百人，中府千人，下府八百人。民年二十服兵役，六十而免。全国六百三十四府，在关中的有二百六十一府，以为强干弱枝之计。府兵之制：平时耕以自养。战时调集，命将统之。师还则将上所佩印，兵各还其府。（1）无养兵之费，而有多兵之用。（2）兵皆有业之民，无无家可归之弊。（3）将帅又不能拥兵自重。这是与藩镇之兵及宋募兵之制相较的优点。从前的论者多称之。但兵不唯其名，当有其实。唐朝府兵制度存在之时，得其用者甚少。此固由于唐时征讨，多用番兵，然府兵恐亦未足大用。其故，乃当时的风气使之，而亦可谓时势及国家之政策使之。兵之精强，在于训练。主兵者之能勤于训练，则在豫期其军队之有用。若时值承平，上下都不以军事为意，则精神不能不懈弛；精神一懈弛；训练自然随之而废了。所以唐代府兵制度的废坏，和唐初时局的承平，及唐代外攘，不甚调发大兵，都有关系。高宗、武后时，业已名存实亡。到玄宗时，就竟不能给宿卫了。（唐时宿卫之兵，都由诸府调来，按期更换，谓之“番上”。番即现在的班字。）时相张说，知其无法整顿，乃请宿卫改用募兵，谓之彍骑，自此诸府更徒存虚籍了。

唐初边兵屯戍的，大的称军，小的称城镇守捉，皆有使以主之。统属军，城镇守捉的曰道。道有大总管，后改称大都督。大都督带使持节的，人称之为节度使。睿宗后遂以为官名。唐初边兵甚少。武后时，国威陵替。北则突厥，东北则奚、契丹，西南则吐蕃皆跋扈。玄宗时，乃于边陲置节度使，以事经略。而自东北至西北边之兵尤强。天下遂成偏重之势。安禄山、史思明皆以胡人而怀野心，卒酿成天宝之乱。乱后藩镇遂遍于内地。其中安史余孽，唐朝不能彻底铲除，亦皆授以节度使。诸镇遂互相结约，以土地传子孙，不奉朝廷的命令。肃、代二世，皆姑息养痍。德宗思整顿之，而兵力不足，反召朱泚之叛。后虽削平朱泚，然河北、淮西，遂不能问。宪宗以九牛二虎之力，讨平淮西，河北亦闻风自服。然及穆宗时，河北即复叛。自此终唐之世，不能戡定了。唐朝藩镇，始终据土自专的，固然只有河北。

然其余地方，亦不免时有变乱。且即在平时，朝廷指挥统御之力，亦总不甚完全。所以肃、代以还，已隐伏分裂之势。至黄巢乱后，遂溃决不可收拾了。然藩镇固能梗命，而把持中央政府，使之不能振作的，则禁军之患，尤甚于藩镇。

禁军是唐初从征的兵，无家可归的。政府给以渭北闲田，留为宿卫。号称元从禁军。此本国家施恩之意，并非仗以战斗。玄宗时破吐番，于临洮之西置神策军。安史之乱，军使成如璆遣将卫伯玉率千人入援，屯于陕州。后如璆死，神策军之地，陷于吐番，乃即以伯玉为神策军节度使，仍屯于陕，而中官鱼朝恩以观军容使监其军。伯玉死，军遂统于朝恩。代宗时，吐番陷长安，代宗奔陕，朝恩以神策军扈从还京。其后遂列为禁军，京西多为其防地。德亲自奉天归，怀疑朝臣，以中官统其军。其时边兵赏赐甚薄，而神策军颇为优厚，诸将遂多请遥隶神策军，军额扩充至十五万。中官之势，遂不可制。“自穆宗以来八世，而为宦官所立者七君”（《唐书·僖宗纪》赞语。参看《廿二史札记·唐代宦官之祸》条）。顺宗、文宗、昭宗皆以欲诛宦官，但或遭废杀，或见幽囚。当时的宦官，已成非用兵力，不能铲除之势。然在宦官监制之下，朝廷又无从得有兵力。文宗时，郑注欲夺宦官之兵而败。昭宗欲自练兵以除宦官而败。召外兵，则明知宦官除而政权将入除宦官者之手，所以其事始终无人敢为。然相持至于唐末，卒不得不出于此一途。于是宦官尽而唐亦为朱梁所篡了。宦官之祸，是历代多有的，拥兵为患的，却只有唐朝。后汉末，蹇硕欲图握兵，旋为何进所杀。总之，政权根本之地，不可有拥兵自重的人，宦官亦不过其中之一罢了。

禁兵把持于内，藩镇偃蹇于外，唐朝的政局，终已不可收拾，遂分裂而为五代十国。唐时的节度使，虽不听政府的命令，而亦不能节制其军队。军队不满意于节度使，往往哗变而杀之，而别立一人。政府无如之何，只得加以任命。狡黠的人，遂运动军士，杀军帅而拥戴自己。即其父子兄弟相继的，亦非厚加赏赐，以饵其军士不可。凡此者，殆已成为通常之局。所谓“地擅于将，将擅于兵”。五代十国，唯南平始终称王，余皆称帝，然论其实，则仍不过一节度使而已。宋太祖黄袍加身，即系唐时拥立节度使的故事，其余证据，不必列举。事势至此，固非大加整顿不可。所以宋太祖务要削弱藩镇，而加强中央之兵。

宋朝的兵制：兵之种类有四：曰禁军，是为中央军，均属三衙。曰厢军，是为地方兵，属于诸州。曰乡兵，系民兵，仅保卫本地方，不出戍。曰番兵，则系异族团结为兵，而用乡兵之法的。太祖用周世宗之策，将厢军之强者，悉升为禁军，其留为厢军者，不甚教阅，仅堪给役而已。乡兵，番兵，本非国家正式的军队，可以弗论。所以武力的重心，实在禁军。全国须戍守的地方，乃遣禁军更番前往，谓之“番戍”。昔人议论宋朝兵制的，大都加以诋毁。甚至以为唐朝的所以强，宋朝的所以弱，即由于藩镇的存废。这真是瞽目之谈。唐朝强盛时，何尝有什么藩镇？到玄宗设立藩镇时，业已因国威陵替，改取守势了。从前对外之策，重在防患未然。必须如汉之设度辽将军、西域都护，唐之设诸都护府，对于降伏的部落，（1）监视其行动；（2）通达其情意；（3）并处理各部族间相互的关系。总而言之，不使其（1）互相并吞；（2）坐致强大，是为防患未然。其设置，是全然在夷狄境内，而不在中国境内的，此之谓“守在四夷”。是为上策。经营自己的边境，已落第二义了。然果其士马精强，障塞完固，中央的军令森严，边将亦奉令维谨，尚不失为中策。若如唐朝的藩镇擅土，则必自下策而入于无策的。因为军队最怕的是骄，骄则必不听命令，不能对外，而要内讧；内讧，势必引外力以为助；这是千古一辙的。以唐朝幽州兵之强，而不能制一契丹，使其坐大；藩镇遍于内地，而黄巢横行南北，如入无人之境，卒召沙陀之兵，然后把他打平；五代时，又因中央和藩镇的内讧，而引起契丹的侵入；都是铁一般强，山一般大的证据。藩镇的为祸为福，可无待于言了。宋朝的兵，是全出于招募的，和府兵之制相反，论者亦恒右唐而左宋，这亦是耳食之谈。募兵之制，虽有其缺点，然在经济上及政治上，亦自有其相当的价值。天下奸悍无赖之徒，必须有以销纳之，最好是能惩治之，感化之，使改变其性质，此辈在经济上，即是所谓“无赖”，又其性质，不能勤事生产，欲惩治之、感化之极难。只有营伍之中，规律最为森严，或可约束之，使之改变。此辈性行虽然不良，然苟能束之以纪律，其战斗力，不会较有身家的良民为差，或且较胜。利用养兵之费，销纳其一部分，既可救济此辈生活上的无赖，而饷项亦不为虚糜。假若一个募兵，在伍的年限，是十年到二十年，则其人已经过长期的训练；裁遣之日，年力就衰，大多数的性质，必已改变，可以从事于生产，变做一个良民了。以经济原理论，本来宜于分业，平民出

饷以养兵，而于战阵之事，全不过问，从经济的立场论，是有益无损的。若谓行募兵之制，则民不知兵，则举国皆兵，实至今日乃有此需要。在昔日，兵苟真能御敌，平民原不须全体当兵。所以说募兵之制，在经济上和政治上，自有其相当的价值。宋代立法之时，亦自有深意。不过所行不能副其所期，遂至利未形而害已见罢了。宋朝兵制之弊在于：（1）兵力的逐渐腐败。（2）番戍之制：（甲）兵不知将，将不知兵，即不便于指挥统御。（乙）而兵士居其地不久，既不熟习地形；又和当地的人民，没有联络。（丙）三年番代一次，道途之费，却等于三年一次出征。（3）而其尤大的，则在带兵的人，利于兵多，（子）既可缺额刻饷以自肥，（丑）又可役使之以图利。乞免者既不易得许；每逢水旱偏灾，又多以招兵为救荒之策；于是兵数递增。宋开国之时，不满二十万。太祖末年，已增至三十七万。太宗末年，增至六十六万。真宗末年，增至九十一万。仁宗时，西夏兵起，增至一百二十五万。后虽稍减，仍有一百一十六万。欧阳修说：“天下之财，近自淮甸，远至吴、楚，莫不尽取以归京师。晏然无事，而赋敛之重，至于不可复加。”养兵之多如此，即使能战，亦伏危机，何况并不能战，对辽、对夏，都是隐忍受侮；而西夏入寇时，仍驱乡兵以御敌呢？当时兵多之害，人人知之，然皆顾虑召变而不敢裁。直至王安石出，才大加淘汰。把不任禁军的降为厢军，不任厢军的免为民。兵额减至过半。又革去番戍之制，择要地使之屯驻，而置将以统之。（以第一、第二为名，全国共九十一将。）安石在军事上，虽然无甚成就，然其裁兵的勇气，是值得称道的。唯其所行民兵之制，则无甚成绩，而且有弊端。

王安石民兵之法，是和保伍之制连带的。他立保甲之法，以十家为一保，设保长。五十家为一大保，设大保长。五百家为一都保，设都保正副。家有两丁的，以其一为保丁。其初日轮若干人做盗。后乃教以武艺，籍为民兵。民兵成绩，新党亦颇自诩。（如《宋史》载章惇之言，谓“仕宦及有力之家，子弟欣然趋赴，马上艺事，往往胜诸军”之类。）然据《宋史》所载司马光、王岩叟的奏疏，则其（1）有名无实，以及（2）保正长巡检使等的诛求，真是暗无天日。我们不敢说新党的话，全属子虚，然这怕是少数，其大多数，一定如旧党所说的。因为此等行政上的弊窦，随处可以发现。民兵之制，必要的条件有二：（1）为强敌压迫于外。如此，举国上下，才有忧勤惕厉的精

神，民虽劳而不怨。（2）则行政上的监督，必须严密。官吏及保伍之长，才不敢倚势虐民。当时这两个条件，都是欠缺的，所以不免弊余于利。至于伍保之法，起源甚古。《周官·大司徒》说：“令五家为比，使之相保。五比为闾，使之相受。四闾为族，使之相葬。五族为党，使之相救。五党为州，使之相贖。五州为乡，使之相宾。”这原和《孟子》“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持”之意相同，乃使之互相救恤。商君令什伍相司同伺。连坐，才使之互相稽查。前者为社会上固有的组织，后者则政治上之所要求。此唯乱时可以行之。在平时，则犯大恶者，如谋反叛逆之类。非极其秘密，即徒党众多，声势浩大；如江湖豪侠之类。或其人特别凶悍，为良民所畏；如土豪劣绅之类。必非人民所能检举。若使之检举小恶，则徒破坏社会伦理，而为官吏开敲诈之门，其事必不能行。所以自王安石创此法后，历代都只于乱时用以清除奸轨，在平时总是有名无实，或并其名而无之的。伍保之法，历代法律上本来都有，并不待王安石的保甲，然亦都不能行。

裁募兵，行民兵，是宋朝兵制的一变。自此募兵之数减少。元祐时，旧党执政，民兵之制又废。然募兵之额，亦迄未恢复。徽宗时，更利其缺额，封桩其饷，以充上供，于是募兵亦衰。至金人入犯，以陕西为著名多兵之地，种师道将以入援，仅得一万五千人而已。以兵多著名的北宋，而其结果至于如此，岂非奇谈？

南渡之初，军旅寡弱。当时诸将之兵，多是靠招降群盗或招募，以资补充的。其中较为强大的，当推所谓御前五军。杨沂中为中军，总宿卫。张俊为前军，韩世忠为后军，岳飞为左军，刘光世为右军，皆屯驻于外。是为四大将。光世死，其军叛降伪齐。一部分不叛的，归于张俊。以四川吴玠之军补其缺。其时岳飞跃驻湖北，韩世忠驻淮东，张俊驻江东，皆立宣抚司。宗弼再入犯，秦桧决意言和，召三人入京，皆除枢密副使，罢三宣抚司，以副校统其兵，称为统制御前军马。驻扎之地仍旧，谓之某州驻扎御前诸军。四川之兵，亦以御前诸军为号。直达朝廷，帅臣不得节制。其饷，则特设总领以司之，不得自筹。（其事略见《文献通考·兵考》）

北族在历史上，是个侵略民族。这是地理条件所决定的。在地理上：（1）瘠土的民族，常向沃土的民族侵略。（2）但又必具有地形平坦，利于集合的条件。所以像天山南路，沙漠绵延，人所居住的，

都是星罗棋布的泉地，像海中的岛屿一般；又或仰雪水灌溉，依天山之麓而建国；以至青海、西藏，山岭崎岖，交通太觉不便；则土虽瘠，亦不能成为侵略民族。历史上侵略的事实，以蒙古高原为最多，而辽、吉二省间的女真，在近代，亦曾两度成为侵略民族。这是因为蒙古高原，地瘠而平，于侵掠的条件，最为完具。而辽吉二省，地形亦是比较平坦的；且与繁荣的地方相接近，亦有以引起其侵略之欲望。北族如匈奴、突厥等，虽然强悍，初未尝侵入中国。五胡虽占据中国的一部分，然久居塞内，等于中国的乱民，而其制度亦无足观。只有辽、金、元、清四朝，是以一个异民族的资格，侵入中国的；而其制度，亦和中国较有关系。今略述其事如下。

四朝之中，辽和中国的关系最浅。辽的建国，系合部族及州县而成。部族是它的本族和所征服的北方的游牧民族。州县则取自中国之地。其兵力，亦是以部族为基本的。部族的离合，及其所居之地，都系由政府指定，不能自由。其人民全体皆隶兵籍。当兵的素质，极为佳良。《辽史》称其“各安旧风，狃习劳事，不见纷华异物而迁。故能家给人足，戎备整完。卒之虎视四方，强朝弱附，部族实为之爪牙”，可谓不诬了。但辽立国虽以部族为基本，而其组织军队，亦非全不用汉人。世徒见辽时的五京乡丁，只保卫本地方，不出戍，以为辽朝全不用汉人做正式军队，其实不然。辽制有所谓宫卫军者，每帝即位，辄置之。出则扈从，入则居守，葬则因以守陵。计其丁数，凡有四十万八千，出骑兵十万一千。所谓不待调发州县部族，而十万之兵已具。这是辽朝很有力的常备军。然其置之也，则必“分州县，析部族”。又太祖征讨四方，皇后述律氏居守，亦摘番汉精锐三十万为属珊军。可见辽的军队中，亦非无汉人了。此外辽又有所谓大首领部族军，乃亲王大臣的私甲，亦可率之以从征。国家有事，亦可向其量借。又北方部族，服属于辽的，谓之属国，亦得向其量借兵粮。契丹的疆域颇大，兵亦颇多而强，但其组织不坚凝。所以天祚失道，金兵一临，就土崩瓦解。这不是辽的兵力不足以御金，乃是并没有从事于抵御。其立国本无根柢，所以土崩瓦解之后，亦就更无人从事于复国运动。耶律大石虽然有意于恢复，在旧地，亦竟不能自立了。



元朝蒙古骑兵雕塑。

金朝的情形，与辽又异。辽虽风气敦朴，然畜牧极盛，其人民并不贫穷。金则起于瘠土，人民非常困穷。然亦因此而养成其耐劳而好侵略的性质。《金史》说其“地狭产薄，无事苦耕，可致衣食；有事苦战，可致俘获”，可见其侵略的动机了。金本系一小部族，其兵，全系集合女真诸部族而成。战时的统帅，即系平时的部长。在平时称为孛堇，战时则称为猛安谋克。猛安译言千夫长，谋克译言百夫长，这未必真是千夫和百夫，不过依其众寡，略分等级罢了。金朝的兵，其初战斗力是极强的，但迁入中原之后，腐败亦很速。看《廿二史札记·金用兵先后强弱不同》一条，便可知道。金朝因其部落的寡少，自伐宋以后，即参用汉兵。其初契丹、渤海、汉人等，投降金朝的，亦都授以猛安谋克。女真的猛安谋克户，杂居汉地的，亦听其与契丹、汉人相婚姻，以相固结。熙宗以后，渐想把兵柄收归本族。于是罢汉人和渤海人猛安谋克的承袭。移刺窝斡乱后，又将契丹户分散，隶属于诸猛安谋克。自世宗时，将猛安谋克户移入中原，其人既已腐败到既不能耕，又不能战，而宣宗南迁，仍倚为心腹，外不能抗敌，而内敛怨于民。金朝的速亡，实在是其自私本族，有以自召之的。总而言之：文明程度落后的民族，与文明程度较高的民族遇，是无法免于被同化的。像金朝、清朝这种用尽心机，而仍不免于灭亡，还不如像北魏孝文帝一般，自动同化于中国的好。

元朝的兵制，也是以压制为政策的。其兵出于本部族的，谓之蒙古军。出于诸部族的，谓之探马赤军。既入中原后，取汉人为军，谓之汉军。其取兵之法，有以户论的，亦有以丁论的。兵事已定之后，曾经当过兵的人，即定入兵籍，子孙世代为兵。其贫穷的，将几户合并应役。甚贫或无后的人，则落其兵籍，别以民补。此外无他变动。其灭宋所得的兵，谓之新附军。带兵的人，“视兵数之多寡，为爵秩之崇卑”，名为万户、千户、百户。皆分上、中、下。初制，万户千户死阵者，子孙袭职，死于病者降一等。后来不论大小及身故的原因，一概袭职。所以元朝的军官，可视为一个特殊阶级。世祖和二三大臣定计：使宗王分镇边徼及襟喉之地。河、洛、山东，是他们所视为腹心之地，用蒙古军、探马赤军戍守。江南则用汉军及新附军，但其列城，亦有用万户、千户、百户戍守的。元朝的兵籍，汉人是不许阅看的。所以占据中国近百年，无人知其兵数。观其屯戍之制，是很有深心的。但到后来，其人亦都入洪炉而俱化。末叶兵起时，宗王和世袭的军官，并不能护卫它。

元朝以异族入据中国，此等猜防之法，固然无怪其然。明朝以本族人做本族的皇帝，却亦暗袭其法，那就很为无谓了。明制：以五千六百人为卫。一千一百十二人为千户所，一百十二人为百户所。什伍之长，历代都即在其什伍之人数内，明朝则在其外。每一百户所，有总旗二人，小旗十人，所以共为一百十二人。卫设都指挥使，隶属于五军都督府。兵的来路有三种：第（1）种从征，是开国时固有的兵。第（2）种归附，是敌国兵投降的。第（3）种谪发，则是刑法上罚令当兵的，俗话谓之“充军”。从征和归附，固然是世代为兵，谪发亦然。身死之后，要调其继承人，继承人绝掉，还要调其亲族去补充的，谓之“句丁”。这明是以元朝的兵籍法为本，而加以补充的。五军都督府，多用明初勋臣的子孙，也是模仿元朝军官世袭之制。治天下不可以有私心。有私心，要把一群人团结为一党，互相护卫，以把持天下的权利，其结果，总是要自受其害的。军官世袭之制，后来腐败到无可挽救，即其一端。金朝和元朝，都是异族，他们社会进化的程度本浅，离封建之世未远，猛安谋克和万户千户百户，要行世袭之制，还无怪其然。明朝则明是本族人，却亦重视开国功臣的子孙，把他看做特别阶级，其私心就不可恕了。抱封建思想的人，总以为某一阶级的人，其特权和权利，既全靠我做皇帝才能维持，他们一定会拥

护我。所以把这一阶级的人看得特别亲密。殊不知这种特权阶级，到后来荒淫无度，知识志气都没有了，何谓权利？怕他都不大明白。明白了；明白什么是自己的权利了；明白自己的权利，如何才得维持了；因其懦弱无用，眼看着他人抢夺他的权利，他亦无如之何。所谓贵戚世臣，理应与国同休戚的，却从来没有这回事，即由于此。武力是不能持久的。持久了，非腐败不可。其原因，由于战争是社会的变态而非其常态。变态是有其原因的，原因消失了，变态亦即随之而消失。所以从历史上看来，从没有一支真正强盛到几十年的军队。因不遇强敌，甚或不遇战事，未至溃败决裂，是有的。然这只算是侥幸。极强大的军队，转瞬化为无用，这种事实，是举不胜举的。以宋武帝的兵力，而到文帝时即一蹶不振，即其一例。又如明末李成梁的兵力，亦是不堪一击的，侥幸他未与满洲兵相遇罢了。然而军事的败坏，其机实隐伏于成梁之时，这又是其一例。军队的腐败，其表现于外的，在精神方面，为士气的衰颓；在物质方面，则为积弊的深痼；虽有良将，亦无从整顿，非解散之而另造不可。世人不知其原理，往往想就军队本身设法整顿，其实这是无法可设的。因为军队是社会的一部分，不能不受广大社会的影响。在社会学上，较低的原理，是要受较高的原理的统御的。“兵可百年不用，不可一日无备”，这种思想，亦是以常识论则是，而经不起科学评判的。因为到有事时，预备着的军队，往往无用，而仍要临时更造。府兵和卫所，是很相类的制度。府兵到后来，全不能维持其兵额。明朝对于卫所的兵额，是努力维持的，所以其缺额不至如唐朝之甚。然以多数的兵力，对北边，始终只能维持守势；现在北边的长城，十分之九，都是明朝所造。末年满洲兵进来，竟尔一败涂地；则其兵力亦有等于无。此皆特殊的武力不能持久之证。

清朝太祖崛起，以八旗编制其民。太宗之世，蒙古和汉人归降的，亦都用同一的组织。这亦和金朝人以猛安谋克授渤海汉人一样。中国平定之后，以八旗兵驻防各处，亦和金朝移猛安谋克户于中原，及元朝镇戍之制，用意相同。唯金代的猛安谋克户，系散居于民间；元朝万户分驻各处，和汉人往来，亦无禁限。清朝驻防的旗兵，则系和汉人分城而居的，所以其冲突不如金元之烈。但其人因此与汉人隔绝，和中国的社会，全无关系，到末造，要筹划旗民生计，就全无办法了。清代的汉兵，谓之绿旗，亦称绿营。中叶以前的用兵，是外征

以八旗为主，内乱以绿营为主的。八旗兵在关外时，战斗之力颇强。中国军队强悍的，亦多只能取守势，野战总是失利时居多。洪承畴松山之战，是其一例。然入关后腐败亦颇速。三藩乱时，八旗兵已不足用了。自此至太平天国兴起时，内地粗安，对外亦无甚激烈的战斗。武功虽盛，实多侥幸之幸。所以太平军一起，就势如破竹了。

中国近代，历史上有两种潮流潜伏着。推波助澜，今犹未已，非通观前后，是不能觉悟出这种趋势来的。这两种潮流：其（1）是南方势力的兴起。南部数省，向来和全局无甚关系。自明桂王据云贵与清朝相抗；吴三桂举兵，虽然终于失败，亦能震荡中原；而西南一隅，始隐然为重于天下。其后太平军兴，征伐几遍全国。虽又以失败终，然自清末革命，至国民政府北伐之成功，始终以西南为根据。现在的抗战，还是以此为民族复兴的策源地的。其（2）是全国皆兵制的恢复。自秦朝统一以后，兵民渐渐分离，至后汉之初，而民兵之制遂废，至今已近二千年了。康有为说，中国当承平时代，是没有兵的。虽亦有称为兵的一种人，其实性质全与普通人民无异。（《欧洲十一国游记》）此之谓有兵之名，无兵之实。旷观历代，都是当需要用兵时，则产生出一支真正的军队来；事过境迁，用兵的需要不存，此种军队，亦即凋谢，而只剩些有名无实的军队，充作仪仗之用了。其原理，即由于上文所说的战争是社会的变态，原不足怪。但在今日，帝国主义跋扈之秋，非恢复全国皆兵之制，是断不足以自卫的。更无论扶助其他弱小民族了。这一个转变，自然是极艰难。但环境既已如此，决不容许我们的不变。当中国和欧美人初接触时，全未知道需要改变。所想出来的法子，如引诱他们上岸，而不和他在海面作战；如以灵活的小船，制他笨重的大船等；全是些闭着眼睛的妄论。到咸同间，外患更深了。所谓中兴将帅：（1）因经验较多；（2）与欧美人颇有相当的接触。才知道现在的局面，非复历史上所有。欲图适应，非有相当的改革不可。于是有造成一支军队以适应时势的思想。设船政局、制造局，以改良器械；陆军则改练洋操；亦曾成立过海军；都是这种思想的表现。即至清末，要想推行征兵制。其实所取的办法，离民兵之制尚远，还不过是这种思想。民国二十余年，兵制全未革新，且复演了历史上武人割据之局。然时代的潮流，奔腾澎湃，终不容我不卷入旋涡。抗战以来，我们就一步步的，走入举国皆兵之路了。这两种文化，现在还在演变的中途，我们很不容易看出其伟大。

然在将来，作历史的人，一定要认此为划时代的大转变，是毫无可疑的。这两种文化，实在还只是一种。不过因为这种转变，强迫着我们，发生一种新组织，以与时代相适应，而时代之所以有此要求，则缘世界交通而起。在中国，受世界交通影响最早的是南部。和旧文化关系最浅的，亦是南部，受旧文化的影响较浅，正是迎受新文化的一个预备条件。所以近代改革的原动力，全出于南方；南方始终代表着一个开明的势力。（太平天国虽然不成气候，湘淮军诸首领，虽然颇有学问，然以新旧论，则太平天国，仍是代表新的，湘淮军人物，仍是代表旧的。不过新的还未成熟，旧的也还余力未尽罢了。）千回百折，似弱而卒底于有成。

几千年以来，内部比较平安，外部亦无真正大敌。因此，养成中国（1）长期间无兵，只有需要时，才产生真正的军队；（2）而这军队，在全国人中，只占一极小部分。在今日，又渐渐的改变，而走上全国皆兵的路了。而亘古未曾开发的资源，今日亦正在开发。以此广大的资源，供此众多民族之用，今后世界的战争，不更将增加其残酷的程度么？不，战争只是社会的变态。现在世界上战争的残酷，都是帝国主义造成的，这亦是社会的一个变态，不过较诸既往，情形特别严重罢了。变态是决不能持久的。资本的帝国主义，已在开始崩溃了。我们虽有横绝一世的武力，大势所趋，决然要用之于打倒帝国主义之途，断不会加入帝国主义之内，而成为破坏世界和平的一分子。

刑法

谈中国法律的，每喜考究成文法起于何时。其实这个问题，是无关紧要的。法律的来源有二：一为社会的风俗。一为国家对于人民的要求。前者即今所谓习惯，是不会著之于文字的。然其对于人民的关系，则远较后者为切。

谈中国法律的，每喜考究成文法起于何时。其实这个问题，是无关紧要的。法律的来源有二：一为社会的风俗。一为国家对于人民的要求。前者即今所谓习惯，是不会著之于文字的。然其对于人民的关系，则远较后者为切。

中国刑法之名，有可考者始于夏。《左传·昭公六年》，载叔向写给郑子产的信，说：“夏有乱政而作《禹刑》，商有乱政而作《汤刑》，周有乱政而作《九刑》。”这三种刑法的内容，我们无从知其如何，然叔向这一封信，是因子产作刑书而起的。其性质，当和郑国的刑书相类。子产所作的刑书，我们亦无从知其如何，然昭公二十九年，《左传》又载晋国赵鞅铸刑鼎的事。杜《注》说：子产的刑书，也是铸在鼎上的。虽无确据，然士文伯讥其“火未出而作火以铸刑器”，其必著之金属物，殆无可疑。所能著者几何？而《书经·吕刑》说：“墨罚之属千；劓罚之属千；剕罚之属五百；宫罚之属三百；大辟之罚，其属二百；五刑之属三千。”请问如何写得下？然则《吕刑》所说，其必为习惯而非国家所定的法律，很明白可见了。个人在社会之中，必有其所当守的规则。此等规则，自人人如此言之，则曰俗。自一个人必须如此言之，则曰礼。故曰礼者，履也。违礼，就是违反习惯，社会自将加以制裁，故曰：“出于礼者入于刑。”或疑三千条规则，过于麻烦，人如何能遵守？殊不知古人所说的礼，是极其琐碎的。一言一动之微，莫不有其当守的规则。这在我们今日，亦何尝不如此？我们试默数言语动作之间，所当遵守的规则，何减三千条？不过童而习之，不觉得其麻烦罢了。《礼记·礼器》说“曲礼三千”，《中庸》说“威仪三千”，而《吕刑》说“五刑之属三千”，其所谓刑，系施诸违礼者可知。古以三为多数。言千乃举成数之辞。以十言之而觉其少则曰百，以百言之而犹觉其少则曰千，墨劓之属各千，犹言其各居总数三分之一。剕罚之属五百，则言其居总数六分之一。还有六分之一，宫罚又当占其五分之三，大辟占其五分之二，则云宫罚之属三百，大辟之罚其属二百，这都是约略估计之辞。若真指法律条文，安得如此整齐呢？然则古代人民的生活，其全部，殆为习惯所支配是无疑义了。

社会的习惯，是人人所知，所以无待于教。若有国有家的人所要求于人民的，人民初无从知，则自非明白晓谕不可。《周官》布宪，“掌宪邦之刑禁。（“宪谓表而县之”，见《周官·小宰》注。）正月之吉，执邦之旌节，以宣布于四方”。而州长、党正、族师、闾胥，咸有属民读法之举。天、地、夏、秋四官，又有县法象魏之文。小宰、小司徒、小司寇、士师等，又有徇以木铎之说。这都是古代的成文法，用言语、文字或图画公布的。在当时，较文明之国，必无不如此。何从凿求其始于何时呢？无从自知之事，未尝有以教之，自不能以其违犯为罪。所以说“不教而诛谓之虐”（《论语·尧曰》）。而三宥、三赦之法，或曰不识，或曰遗忘，或曰老旄，或曰蠢愚。（《周官·司刺》）亦都是体谅其不知的。后世的法律，和人民的生活，相去愈远；其为人民所不能了解，十百倍于古昔；初未尝有教之之举，而亦不以其不知为恕。其残酷，实远过于古代。即后世社会的习惯，责人以遵守的，亦远不如古代的合理。后人不自哀其所遭遇之不幸，而反以古代的法律为残酷，而自诩其文明，真所谓“溺人必笑”了。

刑字有广狭二义：广义包括一切极轻微的制裁、惩戒、指摘、非笑而言。“出于礼者入于刑”，义即如此。曲礼三千，是非常琐碎的，何能一有违犯，即施以惩治呢？至于狭义之刑，则必以金属兵器，加伤害于人身，使其蒙不可恢复的创伤，方足当之。汉人说：“死者不可复生，刑者不可复属。”义即如此。此为刑字的初义，乃起于战阵，施诸敌人及间谍内奸的，并不施诸本族。所以司用刑之官曰士师（士是战士，士师谓战士之长），曰司寇。《周官》司徒的属官，都可以听狱讼，然所施之惩戒，至于圜土，嘉石而止。其附于刑者必归于士，这正和今日的司法机关和军法审判一般。因为施刑的器具——兵器。别的机关里，是没有的。刑之施及本族，当系俘异族之人，以为奴隶，其后本族犯罪的人，亦以为奴隶，而侪诸异族，乃即将异族的装饰，施诸其人之身。所以越族断发文身，而髡和黥，在我族都成为犯罪。后来有暴虐的人，把他推而广之，而伤残身体的刑罚，就日出无穷了。五刑之名，见于《书经·吕刑》。《吕刑》说：“苗民弗用灵，制以刑，唯作五虐之刑曰法。爰始淫为劓、刵、椽、黥。”劓、刵、椽、黥，欧阳、大小夏侯作腓、宫、劓、割头、庶劓。（《虞书》标题下《疏》引）腓即劓。割头即大辟。庶劓的庶字不可解，劓字即黥字，是无疑义的。然则今本的劓、刵、椽、黥是误字。《吕刑》的五刑，

实苗民所创。苗民的民字乃贬词，实指有苗之君。（《礼记·缙衣》疏引《吕刑》郑《注》）《国语·鲁语》臧文仲说：“大刑用甲兵，其次用斧钺。中刑用刀锯，其次用钻窄。薄刑用鞭朴。大者陈之原野，小者肆之市、朝。”是为“五服三次”。《尧典》说，“五刑有服，五服三就”，亦即此。大刑用甲兵，是指战阵。其次用斧钺，是指大辟。中刑用刀锯指劓、腓、宫。其次用钻窄指墨。薄刑用鞭朴，虽非金属兵器，然古人亦以林木为兵；《吕览·荡兵》：“未有蚩尤之时，民固剥林木以战矣。”《左传·僖公二十七年》，楚子玉治兵，鞭七人，可见鞭亦军刑。《尧典》：“象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑。朴作教刑。金作赎刑。”象以典刑，即《周官》的县法象魏。流宥五刑，当即《吕刑》所言之五刑。金作赎刑，亦即《吕刑》所言之法。所以必用金，是因古者以铜为兵器。可见所谓“亏体”之刑，全是源于兵争的。至于施诸本族的，则古语说“教笞不可废于家”，大约并鞭、朴亦不能用。最严重的，不过逐出本族之外，是即所谓流刑。《王制》的移郊、移逐、屏诸远方，即系其事。《周官·司寇》有圜土、嘉石，皆役诸司空。圜土、嘉石，都是监禁；役诸司空，是罚做苦工；怕已是施诸奴隶的，未必施诸本族了。于此见残酷的刑罚，全是因战争而起的。五刑之中，妇人的宫刑，是闭于宫中。（见《周官·司刑》郑《注》）其实并不亏体。其余是无不亏体的。《周官·司刑》载五刑之名，唯膻作劓，余皆与《吕刑》同。《尔雅·释言》及《说文》，均以荆、劓为一事。唯郑玄《驳五经异义》说：“皋陶改膻为荆，周改荆为劓。”段玉裁《说文》膻字《注》说：膻是膻的俗字，乃去膝头骨，劓则汉人之斩趾，其说殊不足据。（膻乃生理名词，非刑名。）当从陈乔枞说，以荆为斩左趾，跖为并斩右趾为是。（《今文尚书经说考》）然则五刑自苗民创制以来，至作《周官》之时，迄未尝改。然古代亏体之刑，实并不止此。见于书传的，如斩（古称斩谓腰斩。后来战阵中之斩级，事与刑场上的割头异，无以名之，借用腰斩的斩字。再后来，斩字转指割头而言，腰斩必须要加一个腰字了。磔、裂其肢体而杀之。《史记·李斯列传》作砮，即《周官》司戮之辜。膊、谓去衣磔之，亦见《周官·司戮》。车裂、亦曰轘。缢（《左传·哀公二年》，“绞缢以戮”。绞乃用以缢杀人之绳，后遂以绞为缢杀）、焚（亦见《司戮》）、烹（见《公羊·庄公四年》）、脯醢等都是（脯醢当系食人之族之俗，后变为刑法的。刵即馘，割耳。亦源于战阵）。《孟子》说

文王之治岐也，罪人不孥。（《梁惠王下篇》）《左传·昭公二十二年》引《康诰》，亦说父子兄弟，罪不相及。而《书经·甘誓》、《汤誓》，都有孥戮之文。可见没入家属为奴婢，其初亦是军法。这还不过没为奴隶而已，若所谓族诛之刑，则亲属都遭杀戮。这亦系以战阵之法，推之刑罚的。因为古代两族相争，本有杀戮俘虏之事。强宗巨家，一人被杀，其族人往往仍想报复，为豫防后患起见，就不得不加以杀戮了。《史记·秦本纪》：文公二十年，“法初有三族之罪”（父母、兄弟、妻子），此法后相沿甚久。魏晋南北朝之世，政敌被杀的，往往牵及家属。甚至嫁出之女，亦不能免。可见战争的残酷了。

古代的用法，其观念，有与后世大异的。那便是古代的“明刑”，乃所以“弼教”，“明于五刑，以弼五教”（《书经·尧典》）。而后世则但求维持形式上的互助。人和人的相处，所以能（1）平安无事；（2）而且还可以有进步，所靠的全是善意。苟使人对人，人对社会，所怀挟的全是善意，一定能彼此相安，还可以互相辅助，日进无疆，所做的事情，有无错误，倒是无关紧要的。若其彼此之间，都怀挟敌意，仅以慑于对方的实力，社会的制裁，有所惮而不敢为；而且进而作利人之事，以图互相交换；则无论其所行的事，如何有利于人，有利于社会，根本上总只是商业道德。商业道德，是决无以善其后的。人，本来是不分人我，不分群己的。然到后来，社会的组织复杂了，矛盾渐渐深刻，人我群己的利害，渐渐发生冲突，人就有破坏他人或社会的利益以自利的。欲救此弊，非把社会阶级彻底铲除不可。古人不知此义，总想以教化来挽回世风。教化之力不足，则辅之以刑罚。所以其用法，完全注重于人的动机。所以说《春秋》断狱重志。（《春秋繁露·精华篇》）所以说：“听讼吾犹人也，必也使无讼乎？无情者不得尽其辞，大畏民志，此谓知本。”（《大学》）此等希望，自然要终成泡影的。法律乃让步到不问人的动机，但要求其不破坏我所要维持的秩序为止。其用心如何，都置诸不问。法律至此，就失其弼教的初意，而只成为维持某种秩序的工具了。于是发生“说官话”的现象。明知其居心不可问，如其行为无可指摘，即亦无如之何。法律至此，乃自成为反社会之物。

有一事，是后世较古代为进步的。古代氏族的界限，还未化除。国家的权力，不能侵入氏族团体之内，有时并不能制止其行动。（1）氏族员遂全处于其族长权力之下。此等风气在家族时代，还有存留。

(2) 而氏族与氏族间的争斗，亦往往靠实力解决。《左传·成公三年》，知莹被楚国释放的时候，说“首莹父。其请于寡君，而以戮于宗，亦死且不朽”。昭公二十一年，宋国的华费遂说：“吾有谗子而弗能杀。”可见在古代，父可专杀其子。《白虎通义·诛伐篇》却说“父杀其子当诛”了。《礼记》的《曲礼》、《檀弓》，均明著君父、兄弟、师长，交游报仇之礼。《周官》的调人，是专因报仇问题而设立的。亦不过令有仇者避之他处；审查报仇的合于义与否；禁止报仇不得超过相当限度而已；并不能根绝其事。报仇的风气，在后世虽相沿甚久，习俗上还视为义举，然在法律上，总是逐步遭遇到禁止的。这都是后世法律，较之古代进步之处。但家长或族长，到现在，还略有处置其家人或族众的权力，国家不能加以干涉，使人人都受到保护；而国家禁止私人复仇，而自己又不能真正替人民伸雪冤屈；也还是未尽善之处。

法律是不能一天不用的。苟非文化大变，引用别一法系的法律，亦决不会有什么根本的改革。所以总是相承而渐变。中国最早的法典，是李悝的《法经》。据《晋书·刑法志》所载陈群《魏律序》，是李悝为魏文侯相，撰次诸国法所为。魏文侯在位，据《史记·六国表》，是自周威烈王二年至安王十五年，即民国纪元前二千三百三十六年至二千二百九十八年。可谓很古老的了。撰次，便是选择排比。这一部书，在当时，大约所参考者颇博，且曾经过一番斟酌去取，依条理系统编排的，算做一部佳作。所以商君“取之以相秦”，没有重纂。这时候的趋势，是习惯之力（即社会制裁）。渐渐的不足以维持社会，而要乞灵于法律。而法律还是谨守着古老的规模，所规定之事极少，渐觉其不够用，法经共分六篇：《魏律序》举其篇目：是（1）盗；（2）贼；（3）网；（4）捕；（5）杂；（6）又以一篇著其加减。盗是侵犯人的财产。贼是伤害人的身体。盗贼须网捕，所以有网捕两篇。其余的则并为杂律。古人著书，常将重要的事项，独立为篇，其余则并为一篇。总称为杂。一部自古相传的医书，号为出于张仲景的，分为伤寒、杂病两大部分（杂病或作卒病，乃误字）。即其一证。网捕盗贼，分为四篇，其余事项，共为一篇，可见《法经》视盗贼独重，视其余诸事项都轻，断不足以应付进步的社会。汉高祖入关，却更做了一件违反进化趋势的事。他说：“吾与父老约法三章耳：杀人者死，伤人及盗抵罪。余悉除去秦法。”因为约法三章四字，给人

家用惯了，很有些人误会：这是汉高祖与人民立约三条。其实据陈群《魏律序》，李悝《法经》的体例，是“集类为篇，结事为章”的。每一篇之中，包含着许多章。“吾与父老约：法，三章耳”，当以约字断句，法字再一读。就是说六篇之法，只取三章，其余五篇多，都把它废掉了。秦时的民不聊生，实由于政治太不安静。专就法律立论，则由于当时的狱吏，自成一种风气，用法务取严酷。和法律条文的多少，实在没有关系。但此理是无从和群众说起的。约法三章，余悉除去，在群众听起来，自然是欢欣鼓舞的了。这事不过是一时收买人心之术，无足深论。其事自亦不能持久。所以《汉书·刑法志》说：天下既定，“三章之法，不足以御奸”。萧何就把六篇之法恢复，且增益三篇；叔孙通又益以律所不及的旁章十八篇，共有二十七篇了。当时的趋势，是（1）法律内容要扩充；（2）既扩充了，自应依条理系统，加以编纂，使其不至杂乱。第一步，汉初已这么做了。武帝时，政治上事务繁多，自然需要更多的法律。于是张汤、赵禹又加增益，律共增至六十篇。又当时的命令，用甲、乙、丙、丁编次，通称谓之“令甲”，共有三百余篇。再加以断事的成案，即当时所谓比，共有九百零六卷。分量已经太多了，而编纂又极错乱。“盗律有贼伤之例，贼律有盗章之文。”引用既难，学者乃为之章句（章句二字，初指一种符号，后遂用以称注释，详见予所撰《章句论》。商务印书馆本），共有十余家。于是断罪所当由用者，合二万六千二百七十二条，七百七十三万二千二百余言。任何人不能遍览，奸吏因得上下其手，“所欲活者傅生议，所欲陷者予死比”。所以条理系统地编纂一部法典，实在是当时最紧要的事。汉宣帝时，郑昌即创其议。然终汉世，未能有成。魏篡汉后，才命陈群等从事于此。制成新律十八篇。未及颁行而亡。晋代魏后，又命贾充等复加订定。共为二十篇。于泰始四年，大赦天下颁行之。是为《晋律》。泰始四年，为西元二八六年。

《晋律》大概是将汉朝的律、令、比等，删除复重，加以去取，依条理系统编纂而成的。这不过是一个整理之业，但还有一件事可注意的，则儒家的宗旨，在此时必有许多，掺入法律之中，而成为条文。汉人每有援经义以折狱的。现代的人，都以为奇谈。其实这不过是广泛的应用习惯。广义的习惯法，原可包括学说的。当时儒学盛行，儒家的学说，自然要被应用到法律上去了。《汉书》注引应劭说：董仲舒老病致仕。朝廷每有政议，数遣廷尉张汤至陋巷，问其得

失。于是作《春秋折狱》二百三十二事。汉文帝除肉刑诏，所引用的就是《书》说。汉武帝亦使吕步舒（董仲舒弟子）。治淮南狱。可见汉时的律、令、比中，掺入儒家学说处决不少。此等儒家学说，一定较法家为宽仁的。因为法家偏重伸张国家的权力，儒家则注重保存社会良好的习惯。章炳麟《太炎文录》里，有《五朝法律索隐》一篇，说《晋律》是极为文明的，但北魏以后，参用鲜卑法，反而改得野蛮了。如《晋律》，父母杀子同凡论，而北魏以后，都得减轻。又如走马城市杀人者，不得以过失论。（依此，则现在马车、摩托，在市上杀人的，都当以故杀论。因为城市中行人众多，是行车者所预知的，而不特别小心，岂得谓之过失？难者将说：“如此，在城市中将不能行车了。文明愈进步，事机愈紧急，时间愈宝贵，处处顾及步行的人，将何以趋事赴功呢？”殊不知事机紧急，只是一个借口。果有间不容发的事，如军事上的运输，外交上的使命，以及弭乱、救火、急救疾病等事，自可别立为法。然在今日，撞伤路人之事，由于此等原因者，共有几分之几呢？曾记在民国十至十二年之间，上海某外人，曾因嫌人力车夫走得慢，下车后不给车资，直向前行。车夫向其追讨，又被打伤。经领事判以监禁之罪。后其人延律师辩护，乃改为罚鍰了事。问其起衅之由，则不过急欲赴某处宴会而已。从来鲜车怒马疾驰的人，真有紧急事情的，不知有百分之一否？真正紧要的事情，怕还是徒行或负重的人做的。）部民杀长吏者同凡论；常人有罪不得赎等；都远胜于别一朝的法律。父杀其子当诛，明见于《白虎通义》，我们可以推想，父母杀子同凡论，渊源或出于儒家。又如法家，是最主张摧抑豪强的。城市走马杀人同凡论，或者是法家所制定。然则法律的改良，所得于各家的学说者当不少。学者虽然亦不免有阶级意识，究竟是为民请命之意居多。从前学者所做的事情，所发的言论，我们看了，或不满意，此乃时代为之。近代的人，有时严责从前的学者，而反忽忘了当时的流俗，这就未免太不知社会的情形了。

《晋律》订定以后，历代都大体相沿。宋、齐是未曾定律的。梁、陈虽各定律，大体仍沿《晋律》。即魏、周、齐亦然，不过略参以鲜卑法而已。《唐律》是现尚存在的，体例亦沿袭旧观。辽太祖时，定治契丹及诸夷之法，汉人则断以律令。太宗时，治渤海人亦依汉法。道宗时，以国法不可异施，将不合于律令者别存之。此所谓律令，还是唐朝之旧。金当熙宗时，始合女真旧制及隋、唐、辽、宋之

法，定《皇统制》。然仍并用古律。章宗泰和时定律，《金史》谓其实在就是《唐律》。元初即用金律。世祖平宋以后，才有所谓《至元新格》、《大元通制》等，亦不过将新生的法令事例加以编辑而已。明太祖定《大明律》，又是依准《唐律》的。《清律》又以《明律》为本。所以从《晋律》颁行以后，直至清末采用西法以前，中国的法律实际无大改变。

法律的性质，既如此陈旧，何以仍能适用呢？（1）由向来的法律，只规定较经久之事。如晋初定律，就说关于军事、田农、酤酒等，有权设其法，未合人心的，太平均当剔除，所以不入于律，别以为令。又如北齐定律，亦有《新令》四十卷和《权令》二卷，与之并行。此等区别，历代都有。总之非极永久的一部分，不以入律，律自然可少变动了。（2）则律只揭举大纲。（甲）较具体及（乙）变通的办法，都在令及比之中。《唐书·刑法志》说：“唐之刑书有四：曰律、令、格、式。令者，尊卑贵贱之等数，国家之制度也。格者，百官有司所常行之事也。式者，其所常守之法也。宋神宗说：“设于此以待彼之谓格，使彼效之之谓式。”（《宋史·刑法志》）凡邦国之政，必从事于此三者。其有所违，及人之为恶而入于罪戾者，一断以律。令、格、式三者，实不可谓之刑书。不过现代新生的事情，以及办事所当依据的手续，都在其中，所以不得不与律并举。律所载的事情，大约是很陈旧而不适宜于具体应用的，但为最高原理所自出，又不便加以废弃。所以宋神宗改律、令、格、式之名为敕、令、格、式，而“律恒存乎敕之外”。这即是实际的应用，全然以敕代律了。到近代，则又以例辅律。明孝宗弘治十三年，刑官上言：“中外巧法吏，或借例便私，律浸格不用。”于是下尚书，会九卿议，增历年问刑条例，经久可行者二百九十七条。自是以后，律例并行。清朝亦屡删定刑例。至乾隆以后，遂载入律内，名为《大清律例》。按例乃据成案编纂而成，成案即前世所谓比。律文仅举大纲，实际应用时，非有业经办理的事情，以资比附不可，此比之所以不能不用。然成案太多，随意援引，善意者亦嫌出入太大，恶意者则更不堪设想，所以又非加以限制不可。由官加以审定，把（1）重复者删除；（2）可用者留；（3）无用者废；（4）旧例之不适于用者，亦于同时加以废止。此为官修则例之所由来，不徒（1）杜绝弊端；（2）使办事者得所依据；（3）而（甲）社会上新生的事态，日出无穷，（乙）旧有之事，定律时不能无所遗

漏，（丙）又或法律观念改易，社会情势变迁，旧办法不适于今；皆不可不加补正。有新修刑例以济之，此等问题，就都不足为患了。清制：刑例五年一小修，十年一大修（事属刑部，临时设馆）。使新成分时时注入于法律之中；陈旧而不适用者，随时删除，不致壅积。借实际的经验，以改良法律，实在是可取法的。

刑法自汉至隋，起了一个大变化。刑字既引申为广义，其初义，即专指伤害人之身体，使其蒙不可恢复的创伤的，乃改称为“肉刑”。晚周以来，有一种象刑之论，说古代对于该受五刑的人，不须真加之以刑，只要异其冠服以为戮。此乃根据于《尧典》之“象以典刑”的，为儒家的书说。按象以典刑，恐非如此讲法。但儒家所说的象刑，在古代是确有其事的。《周官》有明刑（《司救》）、明梏（《掌囚》）。乃是将其人的姓名罪状，明著之以示人。《论衡·四讳篇》说：当时“完城旦以下，冠带与俗人殊”，可见历代相沿，自有此事，不过在古代，风气诚朴，或以此示戒而已足，在后世则不能专恃此罢了。儒家乃根据此种习俗，附会《书经》以典刑之文，反对肉刑的残酷。汉孝文帝十三年，齐太仓令淳于公有罪，当刑。防狱逮系长安。淳于公无男，有五女。会逮，骂其女曰：“生子不生男，缓急非有益也。”其少女缇萦，自伤悲泣。乃随其父至长安，上书愿没入为官婢，以赎父刑罪。书奏，天子怜悲其意。遂下令曰：“盖闻有虞氏之时，画衣冠异章服以为戮而民弗犯，何治之至也？今法有肉刑三，而奸不止，其咎安在？夫刑至断肢体，刻肌肤，终身不息，何其刑之痛而不德也？岂称为民父母之意哉？其除肉刑，有以易之。”于是有司议：当黥者髡钳为城旦舂。当劓者笞三百。当斩左趾者笞五百。当斩右趾者弃市。按诏书言今法有肉刑三，《注》引孟康曰：“黥、劓二，斩左右趾合一，凡三也。”而景帝元年诏，说孝文皇帝除宫刑。诏书下文刻肌肤指黥，断肢体指劓及斩趾，终身不息当指宫，则是时实并宫刑废之。唯系径废而未尝有以为代，故有司之议不之及。而史亦未尝明言。此自古人文字疏略，不足为怪。至景帝中元年，《纪》载“死罪欲腐者许之”，则系以之代死罪，其意仍主于宽恤。然宫刑自此复行。直至隋初方除。象刑之论，《荀子》极驳之。《汉书·刑法志》备载其说，自有相当的理由。然刑狱之繁，实有别种原因，并非专用酷刑可止。《庄子·则阳篇》说：“柏矩至齐，见辜人焉。推而强之。解朝服而幕之。号天而哭之。曰：子乎子乎？天下有大菑，子独先离之。曰：

莫为盗，莫为杀人。荣辱立，然后睹所病，货财聚，然后睹所争，今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，使无休时，欲无至此，得乎。匿为物而愚不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其涂而诛不至。民知力竭，则以伪继之。日出多伪，士民安取不伪？夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？”这一段文字，见得所谓犯罪者，全系个人受社会的压迫，而无以自全；受社会的教育，以至不知善恶；日出多伪，士民安取不伪。其所能负的责任极微。更以严刑峻法压迫之，实属不合于理。即不论此，而“民不畏死，奈何以死惧之”（《老子》），于事亦属无益。所以“孟氏使阳肤为士师，问于曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜”（《论语·子张》）。这固然不是彻底的办法。然就事论事，操司法之权的，存心究当如此。司法上的判决，总不能无错误的。别种损失，总还可设法回复，唯有肉刑，是绝对无法的，所以古人视之甚重。这究不失为仁人君子的用心。后来反对废除肉刑的人，虽亦有其理由，然肉刑究竟是残酷的事，无人敢坚决主持，始终没有能够恢复。这其中，不知保全了多少人。孝文帝和缙縈，真是历史上可纪念的人物了。反对废除肉刑的理由安在呢？《文献通考》说：“汉文除肉刑，善矣，而以髡笞代之。髡法过轻，而略无惩创；笞法过重，而至于死亡。其后乃去笞而独用髡。减死罪一等，即止于髡钳；进髡钳一等，即入于死罪。而深文酷吏，务从重比，故死刑不胜其众。魏晋以来病之。然不知减笞数而使之不死，徒欲复肉刑以全其生，肉刑卒不可复，遂独以髡钳为生刑。所欲活者傅生议，于是伤人者或折肢体，而才翦其毛发。所欲陷者与死比，于是犯罪者既已刑杀，而复诛其宗亲。轻重失宜，莫此为甚。隋唐以来，始制五刑，曰笞、杖、徒、流、死。此五者，即有虞所谓鞭、朴、流、宅，虽圣人复起，不可偏废也。”按自肉刑废除之后，至于隋代制定五刑之前，刑法上的问题，在于刑罚的等级太少，用之不得其平。所以司法界中有经验的人士，间有主张恢复肉刑的。而读书偏重理论的人，则常加反对。恢复肉刑，到底是件残酷的事，无人敢坚决主张，所以肉刑终未能复。到隋朝制定五刑以后，刑罚的等级多了，自无恢复肉刑的必要，从此以后，也就无人提及了。自汉文帝废除肉刑至此，共历七百五十余年。一种制度的进化，可谓不易了。

隋唐的五刑，是各有等级的。其中死刑分斩、绞两种。而除前代的梟首、轘裂等。元以异族入主中原，立法粗疏，且偏于暴虐。死刑有斩无绞。又有凌迟处死，以处恶逆。明清两代均沿之。明代将刑法军政，并为一谈。五刑之外，又有所谓充军。分附近、沿海、边远、烟瘴、极边五等（清分附近、近边、边远、极边、烟瘴五等）。有终身、永远两种。永远者身死之后，又勾摄其子孙；子孙绝者及其亲属。明制：“二死三流，同为一减。”太祖为求人民通晓法律起见，采辑官民过犯条文，颁行天下，谓之《大诰》。囚有《大诰》的，罪得减等。后来不问有无，一概作为有而减等。于是死刑减至流刑的，无不以《大诰》再减，流刑遂等于不用。而充军的却很多。清朝并不借谪发维持军籍，然仍沿其制，为近代立法史上的一个污点。



中国古画中的唐太宗。

刑法的改良，起于清末的改订旧律。其时改笞杖为罚金，以工作代徒流。后来定《新刑律》，才分主刑为死刑（用绞，于狱中行

之)。无期徒刑、有期徒刑、拘役、罚金五种。从刑为没收，褫夺公权两种。

审判机关，自古即与行政不分。此即《周官·地官》所谓“地治者”。但属于秋官的官，如乡士（掌国中）、遂士（掌四郊）、县士（掌野）、方士（掌都家）等，亦皆以掌狱讼为职。地官、秋官，本当有行政官与军法审判之别，读前文可明，但到后来，这两者的区别，就渐渐地泯灭了。欧洲以司法独立为恤刑之法，中国则以（1）缩小下级官吏定罪之权限；如（2）增加审级，为恤刑之法。汉代太守便得专杀，然至近代，则府、厅、州、县，只能决徒以下的罪，流刑必须由按察司亲审，死刑要待御笔勾决了。行政、司法机关既不分，则行政官吏等级的增加，即为司法上审级的增加。而历代于固有的地方官吏以外，又多临时派官清理刑狱。越诉虽有制限，上诉是习惯上得直达皇帝为止的。即所谓叩阍。宋代初命转运使派官提点刑狱，后独立为一司，明朝继之，设按察司，与布政使并立，而监司之官，始有专司刑狱的。然及清代，其上级的督抚，亦都可受理上诉。自此以上，方为京控。刑部、都察院、提督，均可受理。临时派官复审，明代尤多。其后朝审、秋审，遂沿为定制。清代秋审是由督抚会同两司举行的。决定后由刑部汇奏。再命三法司。复审，然后御笔勾决，死刑乃得执行。在内的则由六部、大理寺、通政司、都察院会审，谓之朝审。此等办法，固得慎重刑狱之意。然审级太多，则事不易决。又路途遥远，加以旷日持久，人证物证，不易调齐，或且至于湮没，审判仍未必公平，而人民反因狱事拖延受累。所以此等恤刑之法，亦是有利有弊的。

司法虽不独立，然除特设的司法官吏而外，干涉审判之官，亦应以治民之官为限。如此，（1）系统方不紊乱。（2）亦且各种官吏，对于审判，未必内行，令其干涉，不免无益有损。然历代既非司法之官，又非治民之官，而参与审判之事者，亦在所不免。如御史，本系监察之官，不当干涉审判。所以弹劾之事，虽有涉及刑狱的，仍略去告诉人的姓名，谓之风闻。唐代此制始变，且命其参与推讯，至明，遂竟称为三法司之一了。而如通政司、翰林院、詹事府、五军都督等，无不可临时受命，与于会审之列，更属莫名其妙。又司法事务，最忌令军政机关参与。而历代每将维持治安及侦缉罪犯之责，付之军政机关。使其获得人犯之后，仍须交给治民之官，尚不易非理肆虐，

而又往往令其自行治理，如汉代的司隶校尉，明代的锦衣卫、东厂等，尤为流毒无穷。

审判之制，贵于速断速决，又必熟悉本地方的民情。所以以州县官专司审判，于事实嫌其不给。而后世的地方官，多非本地人，亦嫌其不悉民情。廉远堂高，官民隔膜，吏役等遂得乘机舞弊。司法事务的黑暗，至于书不胜数。人民遂以入公门为戒。官吏无如吏役何，亦只得劝民息讼。国家对于人民的义务，第一事，便在保障其安全及权利，设官本意，唯此为急。而官吏竟至劝人民不必诉讼，岂非奇谈？古代所谓“地治者”，本皆后世乡吏之类，汉代嗇夫，还是有听讼之职的。（《汉书·百官公卿表》）爰延为外黄乡嗇夫，民至不知有郡县。

（《后汉书》本传）其权力之大可知。然治者和被治者，既形成两个阶级，治者专以朘削被治者为生，则诉讼正是朘削的好机会，界乡吏以听讼之权，流弊必至不可究诘。所以至隋世，遂禁止乡官听讼。

《日知录·乡亭之职》一条说：“今代县门之前，多有榜曰：诬告加三等，越诉笞五十。此先朝之旧制。今人谓不经县官而上诉司府，谓之越诉，是不然。《太祖实录》：洪武二十七年，命有司择民间高年老人，公正可任事者，理其乡之词讼。若户婚、田宅、斗殴者，则会里胥决之。事涉重者，始白于官。若不由里老处分，而径诉县官，此之谓越诉也。”则明太祖尝有意恢复乡官听讼之制。然《注》又引宣德七年陕西按察僉事林时之言，谓“洪武中，天下邑里，皆置申明，旌善二亭，民有善恶则书之，以示劝惩。凡户婚、田土、斗殴常事，里老于此剖决。今亭宇多废，善恶不书。小事不由里老，辄赴上司。狱讼之繁，皆由于此”。则其事不久即废。今乡官听讼之制，固不可行。然法院亦难遍设。民国十五年，各国所派的司法调查委员。以通计四百万人乃有一第一审法院，为我国司法状况缺点之一。中国人每笑西洋人的健讼，说我国人无须警察、司法，亦能相安，足见道德优于西人。其实中国人的不愿诉讼，怕也是司法状况的黑暗逼迫而成的，并非美事。但全靠法院平定曲直，确亦非良好现象。不须多设法院，而社会上亦能发扬正义，抑强扶弱，不致如今日之豪暴横行；乡里平亭，权又操于土豪劣绅之手；是为最善。那就不得不有望于风俗的改良了。

古代的法律，本来是属人主义的。中国疆域广大，所包含的民族极多。强要推行同一的法律，势必引起纠纷。所以自古即以“不求变俗”为治（《礼记·曲礼》）。统一以后，和外国交通，亦系如此。《唐

律》：化外人犯罪，就依其国法治之。必两化外人相犯，不能偏据一国的法律，才依据中国法律治理。这种办法，固然是事实相沿，然决定何者为罪的，根本上实在是习惯。两族的习惯相异，其所认为犯罪之事，即各不相同。“照异族的习惯看起来，虽确有犯罪的行为，然在其本人，则实无犯罪的意思。”在此情形之下，亦自以按其本族法律治理为公平。但此项办法只能适用于往来稀少之时。到近代世界大通，交涉之事，日益繁密，其势就不能行了。中国初和外国订约时，是不甚了然于另一新局面的来临的。一切交涉，都根据于旧见解以为应付。遂贸然允许了领事裁判权。而司法界情形的黑暗（主要的是司法不独立，监狱的黑暗，滥施刑讯及拘押等）。有以生西人的戒心，而为其所借口，亦是无可讳言的。（从前有领事裁判权的国家，如土耳其，有虐待异教徒的事实，我国则无之。若说因习惯的不同，则应彼此皆有。）中外条约中，首先获得领事裁判权的是英国。后来各国相继获得。其条文彼此互异。然因各国条约均有最惠国条款，可以互相援引，所以实际上并无甚异同。有领事裁判权之国，英、美、意、挪威、日本，均在我国设立法院。上海的会审公廨，且进而涉及原被告均为华人的事件。其损害我国的主权，自然无待于言了。然各国亦同蒙其不利。（最重要的，如领事不晓法律，各国相互之间，亦须各归其国的领事审判。一件事情，关涉几国人的，即须分别向各国起诉。又上诉相距太远，即在中国设有法院之国亦然，其他更不必论了。）且领事裁判权存在，中国决不能许外国人在内地杂居。外人因此自限制其权利于通商口岸，亦殊不值得。取消领事裁判权之议，亦起于《辛丑条约》。英、美、日三国商约，均有俟我法律及司法制度改良后，撤销领事裁判权的条文。太平洋会议，我国提出撤销领事裁判权案，与会各国，允共同派员，到中国来调查：（1）各国在我国的领事裁判权的现状；（2）我国的法律；（3）司法制度；（4）司法行政情形，再行决定。十五年，各国派员来华调查，草有报告书，仍主从缓。国民政府和意、丹、葡、西四国，订立十九年一月一日放弃领事裁判权的条约。比约则订明另定详细办法。倘详细办法尚未订定，而现有领事裁判权之国，过半数放弃，则比国亦放弃。中国在诸约中，订定（1）十九年一月一日以前，颁布民商法；（2）撤销领事裁判权之后，许外人内地杂居；（3）彼此侨民课税，不得高于他国人，或异于他国人；以为交换条件。然此约订定之后，迄今未能实行。唯墨西哥于十八年

十一月，自动宣言放弃。（德、奥、俄等国，欧战后即失其领事裁判权。）

撤销领事裁判权，其实是不成问题的，只要我国司法真能改良，自不怕不能实行。我国的司法改良，在于（1）彻底改良司法界的状况；（2）且推行之及于全国，此即所谓“司法革命”、“司法普及”。既须经费，又须人才，又须行政上的努力，自非易事。目前清末年订定四级三审制。（初级、地方、高等三厅及大理院。初审起于初级厅的，上诉终于高等厅，起于地方厅的，终于大理院。至民国二十二年，改为三级三审。地方法院、高等法院、最高法院。）前此司法多由县知事兼理，虽订有种种章程，究竟行政司法，分划不清。二十四年起，司法部已令全国各地，遍设法院。这都是比较合理的。真能推行尽利，我国的司法自可焕然改观了。

实 业

农工商三者，并称实业，而三者之中，农为尤要。必有农，然后工商之技，乃可得而施。中国从前称农为本业，工商为末业，若除去其轻视工商、几乎视为分利之意，而单就本末两字的本义立论，其见解是不错的。所以农业的发达，实在是人类划时代的进步。有农业，然后人类的食物，乃能为无限制的扩充，人口的增加，才无限制。人类才必须定居，一切物质文明，乃有基础，精神文化，亦就渐次发达了。人类至此，剩余的财产才多，成为掠夺的目的。劳力更形宝贵，相互间的战争，自此频繁，社会内部的组织，亦更形复杂了。

农工商三者，并称实业，而三者之中，农为尤要。必有农，然后工商之技，乃可得而施。中国从前，称农为本业，工商为末业，若除去其轻视工商、几乎视为分利之意，而单就本末两字的本义立论，其见解是不错的。所以农业的发达，实在是人类划时代的进步。有农业，然后人类的食物，乃能为无限制地扩充，人口的增加，才无限制。人类才必须定居。一切物质文明，乃有基础。精神文化，亦就渐次发达了。人类至此，剩余的财产才多，成为掠夺的目的。劳力亦更形宝贵，相互间的战争，自此频繁，社会内部的组织，亦更形复杂了。世界上的文明，起源于几个特别肥沃的地点。比较正确的历史，亦是自此开始的。这和农业有极深切的关系，而中国亦是其中之一。

在农业开始以前，游猎的阶段，很为普遍。渔猎之民，视其所居之地，或进为畜牧，或进为农耕。中国古代，似乎是自渔猎径进于农耕的。传说中的三皇：燧人氏钻木取火，教民熟食，以避腥臊伤害肠胃，显然是渔猎时代的酋长。伏羲，亦作庖牺。皇甫谧《帝王世纪》，说为“取牺牲以供庖厨”（《礼记·月令》疏引）。实为望文生义。《白虎通义·号篇》云：“下伏而化之，故谓之伏羲”，则羲字与化字同义，所称颂的乃其德业。至于其时的生业，则《易·系辞传》明言其“为网罟以田以渔”，其为渔猎时代的酋长，亦无疑义。伏羲之后为神农。“斫木为耜，揉木为耒”，就正式进入农业时代，我国文明的历史，从此开始了。三皇之后为五帝。颛顼、帝喾，可考的事迹很少。黄帝“教熊、羆、貔、貅、貆、虎，”以与神农战，似乎是游牧部落的酋长。然这不过是一种荒怪的传说，《五帝本纪》同时亦言其“艺五种”，而除此之外，亦绝无黄帝为游牧民族的证据。《尧典》则有命羲和“历象日、月、星辰，敬授民时”之文。《尧典》固然是后人所作，并非当时史官的记录。然后人所作，亦不能谓其全无根据。殷周之祖，是略与尧舜同时的。《诗经》中的《生民》、《公刘》，乃周人自述其祖宗之事，当不致全属子虚。《书经》中的《无逸》，乃周公诰诫成王之语，述殷周的历史，亦必比较可信。《无逸》中述殷之祖甲云：“其在祖甲，不义唯王，旧为小人。作其即位，爰知小人之

依。”祖甲实即太甲。“不义唯王，旧为小人”，正指其为伊尹所放之事。述高宗云：“旧劳于外，爰暨小人。”皆显见其为农业时代的贤君。周之先世，如太王、王季、文王等，更不必论了。古书的记载，诚多未可偏信。然合全体而观之，自五帝以来，社会的组织和政治上的斗争，必与较高度的文明相伴，而非游牧或渔猎部族所能有。然则自神农氏以后，我国久已成为农业发达的民族了。古史年代，虽难确考，然孟子说：“由尧舜至于汤，五百有余岁。由汤至于文王，五百有余岁。由文王至于孔子，五百有余岁。”（《尽心下篇》）和韩非子所谓殷周七百余岁，虞夏二千余岁（《显学篇》），乐毅《报燕惠王书》所谓“收八百岁之畜积”；谓齐自周初建国，至为昭王所破时。大致都相合的，决不会是臆造。然则自尧舜至周末，当略近二千年。自秦始皇统一天下至民国纪元，相距二千一百三十二年。自尧舜追溯农业发达之时，亦必在千年左右。我国农业发达，总在距今五千年之前了。

中国的农业，是如何进化的呢？一言以蔽之，曰：自粗耕进于精耕。古代有爱田之法。爱田即系换田。据《公羊》宣公十五年何《注》，是因为地有美恶，“肥饶不得独乐，硠确不得独苦”，所以“三年一换主易居”。据《周官·大司徒》：则田有不易，一易，再易之分。不易之地，是年年可种的。一易之地，种一年要休耕一年。再易之地，种一年要休耕两年。授田时：不易之地，一家给一百亩。一易之地，给二百亩。再易之地，给三百亩。古代的田亩，固然较今日为小。然一夫百亩，实远较今日农夫所耕为大。而其成绩，则据《孟子·万章下篇》和《礼记·王制》所说：是上农夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下农夫食五人。较诸现在，并不见得佳良，可见其耕作之法，不及今人了。汉朝有个大农业家赵过，能为代田之法。把一亩分做三个耧，播种于其中。耧以外的高处谓之陇。苗生叶以后，要勤除陇上之草，因而把陇上的土，倾颓下来，使其附着苗根。如此逐渐为之，到盛暑，则“陇尽而根深”，能够“耐风与旱”。耧和陇，是年年更换的，所以谓之代田。（《汉书·食货志》）后来又有区田之法。把田分为一块一块的，谓之区。隔一区，种一区。其锄草和颓土，亦与代田相同。《齐民要术》极称之。后世言农业的人，亦多称道其法。但据近代研究农业的人说：则“代田区田之法，不外乎所耕者少，而耕作则精。近世江南的农耕，较诸古人所谓代田区田，其精

勤实无多让。其田并不番休，而地力亦不见其竭。则其施肥及更换所种谷物之法，亦必有精意存乎其间”。这许多，都是农业自然的进步。总而言之：农业有大农制和小农制。大农制的长处，在于资本的节约，能够使用机械，及人工的分配得宜。小农制的长处，则在以人尽其劳，使地尽其力。所以就一个人的劳力，论其所得的多少，是大农制为长。就土地同一的面积，论其所得的多少，则小农制为胜。中国农夫的技能，在小农制中，总可算首屈一指了。这都是长时间自然的进化。

中国农业进化的阻力，约有三端：（1）为讲究农学的人太少。即使有之，亦和农民隔绝，学问不能见诸实用。古代有许多教稼的官。如《周官》大司徒，“辨十有二壤之物而知其种”。司稼，“巡邦野之稼，而辨种稷之种。周知其名与其所宜地，以为法而悬于邑闾”。这些事，都是后世所没有的。李兆洛《凤台县志》说，凤台县人所种的地，平均是一人十六亩。穷苦异常。往往不够本。一到荒年，就要无衣无食。县人有一个唤做郑念祖的，雇了一个兖州人。问他：你能种多少园地？他说两亩。还要雇一个人帮忙。问他要用多少肥料？他说一亩田的肥料，要值到两千个铜钱。间壁的农人听了大笑，说，我种十亩地，只花一千个铜钱的肥料，收获的结果，还往往不够本呢？郑念祖对于这个兖州人，也是将信将疑。且依着他的话试试看呢，因其用力之勤，施肥之厚，人家的作物，都没有成熟，他先就成熟了；而且长得很好。争先入市，获利甚多。到人家蔬果等上市时，他和人家一块卖的，所得的都是赢利了。李兆洛据此一例，很想募江南的农民为农师，以开水田。这不过是一个例。其余类乎此的情形，不知凡几。使农民互相师，已可使农业获有很大的进步，何况益之以士大夫？何况使士大夫与农民互相师，以学理经验，交相补足呢？（2）古代土地公有，所以沟洫阡陌等，都井井有条。后世则不然。土地变为私有，寸寸割裂。凡水旱蓄泄等事，总是要费掉一部分土地的，谁肯牺牲？凡一切公共事业的规划，其根源，实即公共财产的规划。所以土地公有之世，不必讲地方自治，而自治自无不举。土地既已私有，公共的事务，先已无存。间有少数非联合不能举办的，则公益和私益，多少有些冲突。于是公益的举措，固有的荡然无存，当兴的阙而莫举；而违反公益之事，且日出无穷。如滥伐林木，破坏堤防，壅塞沟渠等都是。而农田遂大受其害。其最为显著的，就是水利。（3）土

地既然私有了，人民谁不爱护其私产？但必使其俯仰有余；且勤劳所得，可以为其所有；农民才肯尽力。如其一饱且不可得；又偶有赢余，即为强有力者剥削以去；人民安得不苟偷呢？然封建势力和高利贷的巧取豪夺，则正是和这原则相反的。这也是农田的一个致命伤。职是故，农业有其进化的方面，而亦有其退化的方面。进退相消，遂成为现在的状况。

中国现在农业上的出路，是要推行大农制。而要推行大农制，则必须先有大农制所使用的器具。民国十七年春，俄国国营农场经理马克维次（Markevich），有多余不用的机犁百架，召集附近村落的农民，许租给他们使用，而以他们所有的土地，共同耕种为条件。当时加入的农民，其耕地，共计九千余亩。到秋天，增至二万四千余亩。事为共产党所闻。于是增制机犁，并建造使用机犁的动力场。至明年，遂推行其法于全国。是为苏俄集合农场的起源。（据张君勱《史泰林治下之苏俄》，再生杂志社本）天下事口说不如实做。瘖口哓音，说了半天的话，人家还是不信。实在的行动当前，利害较然可见，就无待烦言了。普通的议论，都说农民是最顽固的、守旧的。其实这是农民的生活，使其如此。现在为机器时代。使用旧式的器具，决不足以与之相敌。而全国最多数的农民，因其生活，而滞留于私有制度下自私自利的思想，亦实为文化进步的障碍。感化之法，单靠空言启牖，是无用的。生活变则思想变；生产的方法变，则生活变。“牖民孔易”，制造出耕作用的机械来，便是化除农民私见的方法。并不是要待农民私见化除了，机械才可使用。

中国的农学，最古的，自然是《汉书·艺文志》诸子略中的农家。其所著录先秦的农书，今已不存。先秦农家之说，存于今的，只有《管子》中的《地员》，《吕氏春秋》中的《任地》、《辨土》、《审时》数篇。汉代农家所著之书，亦俱亡佚。诸家征引，以汜胜之书为最多。据《周官》草人疏说，这是汉代农书中最佳的，未知信否。古人著述，流传到现在的，以后魏贾思勰的《齐民要术》为最早。后世官修的巨著，有如元代的《农桑辑要》，清代的《授时通考》；私家的巨著，有如元王桢的《农书》，明徐光启的《农政全书》等；均在子部农家中。此项农书，所包颇广。种植而外，蚕桑、菜果、树木、药草、孳畜等，都包括其中。田制、劝课、救荒之法，亦均论及，尚有茶经、酒史、食谱、花谱、相牛经、相马经等，前代

亦隶农家，清四库书目改入谱录类。兽医之书，则属子部医家。这些，都是和农业有关系的。旧时种植之法，未必都能适用于今。然要研究农业历史的人，则不可以不读。

蚕桑之业，起于黄帝元妃嫫祖，语出《淮南·蚕经》（《农政全书》引），自不足信。《易·系辞传》说：“黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治。”《疏》云：“以前衣皮，其制短小，今衣丝麻布帛，所作衣裳，其制长大，故云垂衣裳也。”亦近附会。但我国的蚕业，发达是极早的。孟子说：“五亩之宅，树之以桑，七十者可以衣帛矣。”（《梁惠王上篇》）久已成为农家妇女普遍的职业了。古代蚕利，盛于北方。《诗经》中说及蚕桑的地方就很多。《禹贡》兖州说桑土既蚕，青州说厥篚𦉳丝。𦉳是山桑，这就是现在的野蚕丝了。齐纨、鲁缟，汉世最为著名。南北朝、隋、唐货币都通用布帛。唐朝的调法，亦兼收丝麻织品。元朝还有五户丝及二户丝。可见北方蚕桑之业，在元代，尚非不振，然自明以后，其利就渐限于东南了。唐甄《潜书》说：“蚕桑之利，北不逾淞，南不逾浙，西不通湖，东不至海，不过方千里，外此则所居为邻，相隔一畔而无桑矣。（此以盛衰言之，并非谓绝对无有，不可拘泥。）甚矣民之情也。”大概中国文化，各地不齐，农民愚陋，只会蹈常习故。便是士和工商亦然。所以全国各地，风气有大相悬殊的。《日知录》说：“华阴王宏撰著议，以为延安一府，布帛之价，贵于西安数倍。”又引《盐铁论》说：“边民无桑麻之利，仰中国丝絮而后衣。夏不释褐，冬不离窟。”崔寔《政论》说：“仆前为五原太守，土俗不知缉绩。冬积草伏卧其中。若见吏，以草缠身，令人酸鼻。”顾氏说：“今大同人多是如此。妇人出草，则穿纸袴。”可见有许多地方，荒陋的情形，竟是古今一辙。此等情形，昔人多欲以补救之法，责之官吏，间亦有能行之的。如清乾隆时，陈宏谋做陕西巡抚。曾在西安、三原、凤翔设蚕馆、织局，招南方机匠为师。又教民种桑。桑叶、茧丝，官家都许收买，使民节节得利，可以踊跃从事，即其一例。但究不能普遍。今后交通便利，资本的流通，遍及穷乡僻壤，此等情形，必将渐渐改变了。

林政：愈到后世而愈坏。古代的山林，本是公有的，使用有一定的规则，如《礼记·王制》说“草木黄落，然后入山林”是。抑或设官管理，如《周官》的林衡是。又古代列国并立，务于设险，平地也有人造的森林，如《周官》司险，设国之五沟、五涂，而树之林，以为阻

固是。后世此等事都没有了。造林之事极少，只是靠天然的使用。所以愈开辟则林木愈少。如《汉书·地理志》说，天水、陇西，山多林木，人民都住在板屋里。又如近代，内地的木材，出于四川、江西、贵州，而吉、黑二省，为全国最大的森林区域，都是比较上少开辟的地方。林木的阙乏，积极方面，由于国家不知保护森林，更不知造林之法。如清朝梅曾亮，有《书棚民事》一篇。他说当他替安徽巡抚董文格做行状时，遍览其奏议，见其请准棚民开山的奏折，说棚民能攻苦食淡于崇山峻岭，人迹不通之处，开种旱谷，有裨民食，和他告讦的人，都是溺于风水之说，至有以数百亩之田，保一棺之土的，其说必不可听。梅氏说：“予览其说而是之。”又说：“及予来宣城，问诸乡人，则说：未开之山，土坚石固，草树茂密，腐叶积数年，可二三寸。每天雨，从树至叶，从叶至土石，历石罅滴沥成泉，其下水也缓。又水缓而土不随其下。水缓，故低田受之不为灾；而半月不雨，高田犹受其灌溉。今以斤斧童其山，而以锄犁疏其土，一雨未毕，沙石随下，其情形就大不然了。”梅氏说：“予亦闻其说而是之。”又说：“利害之不能两全也久矣。由前之说，可以息事。由后之说，可以保利。若无失其利，而又不至于董公之所忧，则吾盖未得其术也。”此事之是非，在今日一言可决。而当时或不之知，或作依违之论。可见昔人对于森林的利益，知之不甚透彻。自然不知保护，更说不到造林；历代虽有课民种桑枣等法令，亦多成为具文了。消极方面，则最大的为兵燹的摧残，而如前述开垦时的滥伐，甚至有放火焚毁的，亦是其一部分的原因。

渔猎畜牧，从农业兴起以后，就不被视为主要的事业。其中唯田猎，因和武事有关，还按时举行，借为阅习之用。渔业，则被视为鄙事，为人君所弗亲。观《左传·隐公五年》所载臧僖伯谏观渔之辞可见。牧业，如《周官》之牧人、牛人、充人等，所豢养的，亦仅以供祭祀之用。只有马，是和军事、交通，都有关系的，历代视之最重，常设“苑”、“监”等机关，择适宜之地，设官管理。其中如唐朝的张万岁等，亦颇有成绩。然能如此的殊不多。以上是就官营立论。至于民间，规模较大的，亦恒在缘边之地。如《史记·货殖列传》说，天水、陇西、北地、上郡，畜牧为天下饶。又如《后汉书·马援传》说，援亡命北地，因留畜牧，役属数百家。转游陇汉间，因处田牧，至有牛马羊数千头，谷数万斛是。内地民家，势不能有大规模的畜牧。然苟能

家家畜养，其数亦必不少。如《史记·平准书》说，武帝初年，“众庶街巷有马，阡陌之间成群”。元朔六年，卫青、霍去病出塞，私负从马至十四万匹。（《汉书·匈奴列传》。颜师古《注》：“私负衣装者，及私将马从者，皆非公家发与之限。”）实在是后世所少见的。民业虽由人民自营，然和国家的政令，亦有相当的关系。唐玄宗开元九年，诏“天下之有马者，州县皆先以邮递军旅之役，定户复缘以升之，百姓畏苦，乃多不畜马，故骑射之士减曩时”。元世祖至元二十三年，六月，括诸路马。凡色目人有马者，三取其二。汉民悉入官。敢匿与互市者罪之。《明实录》言：永乐元年，七月，上谕兵部臣曰：“比闻民间马价腾贵，盖禁民不得私畜故也。其榜谕天下，听军民畜马勿禁。”（《日知录·马政》条）然则像汉朝，不但无畜马之禁，且有马复令者，有车骑马一匹者，复卒三人（见《食货志》）。民间的畜牧，自然要兴盛了。但这只能藏富于民，大规模的畜牧，还是要在边地加以提倡的。《辽史·食货志》述太祖时畜牧之盛，“括富人马不加多，赐大小鹞军万余匹不加少”。又说：“自太宗及兴宗，垂二百年，群牧之盛如一日。天祚初年，马犹有数万群，群不下千匹。”此等盛况，各个北族盛时，怕都是这样的，不过不能都有翔实的记载罢了。此其缘由：（1）由于天时地利的适宜。（2）亦由其地尚未开辟，可充牧场之地较多。分业应根据地理。蒙、新、青、藏之地，在前代或系域外，今则都在邦域之中，如何设法振兴，不可不极端努力了。

渔税，历代视之不甚重要，所以正史中关于渔业的记载亦较少。然古代庶人，实以鱼鳖为常食。《史记·货殖列传》说：太公封于齐，地瀋卤，人民寡，太公实以通鱼盐为致富的一策。这或是后来人的托词，然春秋战国时，齐国渔业的兴盛，则可想见了。《左传》昭公三年，晏子说陈氏厚施于国，“鱼盐蜃蛤，弗加于海”。谓不封禁或收其税。汉耿寿昌为大司农，增加海租三倍（《汉书·食货志》）。可见缘海河川，渔业皆自古即盛。此等盛况，盖历代皆然。不过“业渔者类为穷海、荒岛、河上、泽畔居民，任其自然为生。内地池畜鱼类，一池一沼，只供文人学士之徜徉，为诗酒闲谈之助。所以自秦汉至明，无兴革可言，亦无记述可见”罢了。（采李士豪、屈若搴《中国渔业史》说，商务印书馆本）然合沿海及河湖计之，赖此为生的，何止千万？组织渔业公司，以新法捕鱼，并团结渔民，加以指导保护等，均起于清季。国民政府对此尤为注意。并曾豁免渔税，然成效尚未大著。领

海之内，时时受人侵渔。二十六年，中日战事起后，沿海多遭封锁，渔场受侵夺，渔业遭破坏的尤多。

狭义的农业，但指种植而言。广义的，则凡一切取得物质的方法，都包括在内，矿业，无疑的也是广义农业的一部分了。《管子·地数篇》说：“葛卢之山，发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑、铠、矛、戟。”“雍狐之山，发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟，芮戈。”我们据此，还可想见矿业初兴，所采取的，只是流露地表的自然金属。然《管子》又说：“上有丹砂者，下有黄金；上有慈石者，下有铜金；上有陵石者，下有铅、锡、赤铜；上有赭者下有铁；此山之见荣者也。”荣即今所谓矿苗，则作《管子》书时，已知道查勘矿苗之法了。近代机器发明以来，煤和铁同为生产的重要因素。在前世，则铁较重于煤。至古代，因为技术所限，铜尤要于铁。然在古代，铜的使用，除造兵器以外，多以造宝鼎等作为玩好奢侈之品，所以《淮南子·本经篇》说：“衰世鑄山石，鍳金玉，撻蚌蜃，销铜铁，而万物不滋。”将铜铁和金玉、蚌蜃谓采珠。同视。然社会进化，铁器遂日形重要。《左传·僖公十八年》，“郑伯始朝于楚。楚子赐之金。既而悔之。与之盟，曰：无以铸兵”。可见是时的兵器，还以南方为利。兵器在后汉以前，多数是用铜造的。（参看《日知录·铜》条）然盐铁，《管子》书已并视为国家重要的财源。而《汉书·地理志》说，江南之俗，还是“火耕水耨”。可见南方的农业，远不如北方的发达。古代矿业的发明，一定是南先于北。所以蚩尤尸作兵之名。然到后来，南方的文明程度，转落北方之后，则实以农业进步迟速之故。南方善造铜兵，北方重视铁铸的农器，正可为其代表。管子虽有盐铁国营之议，然铁矿和冶铸，仍入私人之手。只看汉世所谓“盐铁”者，此所谓盐铁，指经营盐铁事业的人而言。声势极盛，而自先秦时代残留下来的盐官、铁官，则奄奄无生气可知。后世也还是如此。国家自己开的矿，是很少的。民间所开，大抵以金属之矿为多。采珠南海有之。玉多来自西域。

工业：在古代，简单的是人人能做的。其较繁难的，则有专司其事的人。此等人，大抵由于性之所近，有特别的技巧。后来承袭的人，则或由社会地位关系，或由其性之所近。《考工记》所谓“知者创物，巧者述之，守之世，谓之工”。此等专门技术，各部族的门类，各有不同。在这一部族，是普通的事，人人会做的，在别一部族，可以

成为专门之技。所以《考工记》说：“粤无镈，燕无函，秦无庐，胡无弓车。”谓无专制此物之人。又说：“粤之无镈也，非无镈也（言非无镈其物）。夫人而能为镈也。”燕之函，秦之庐，胡之弓车说亦同。此等规模，该是古代公产部族，相传下来的。后世的国家沿袭之，则为工官。《考工记》的工官有两种：一种称某人，一种称某氏。称某人的，当是技术传习，不以氏族为限的，称某氏的则不然。工用高曾之规矩，古人传为美谈。此由（1）古人生活恬淡，不甚喜矜奇斗巧。

（2）又古代社会，范围窄狭，一切知识技能，得之于并时观摩者少，得之于先世遗留者多，所以崇古之情，特别深厚。（3）到公产社会专司一事的人，变成国家的工官，则工业成为政治的一部分。政治不能废督责，督责只能以旧式为标准。司制造的人，遂事事依照程式，以求免过。（《礼记·月令》说：“物勒工名，以考其成。”《中庸》说：“日省月试，饬廩称事，所以来百工也。”可见古代对于工业督责之严。）（4）封建时代，人的生活是有等级的，也是有规范的。竞造新奇之物，此二者均将被破坏。所以《礼记·月令》说：“毋或作为淫巧，以荡上心。”《荀子·王制》说：“雕琢文采，不敢造于家。”而《礼记·王制》竟说：“作奇技奇器以疑众者杀。”此等制度，后人必将议其阻碍工业的进步，然在保障生活的规范，使有权力和财力的人，不能任意享用，而使其余人，（甲）看了起不平之念；（乙）或者不顾财力，互相追逐，致以社会之生活程度衡之，不免流于奢侈，是有相当价值的，亦不可以不知道。即谓专就技巧方面立论，此等制度阻碍进步也是冤枉的。为什么呢？

社会的组织，暗中日日变迁，而人所设立的机关，不能与之相应，有用的逐渐变为无用，而逐渐破坏。这在各方面皆然，工官自亦非例外。（1）社会的情形变化了，而工官未曾扩充，则所造之物，或不足以给民用。（2）又或民间已发明新器，而工官则仍守旧规，则私家之业渐盛。（3）又封建制度破坏，被灭之国，被亡之家，所设立之机关，或随其国家之灭亡而被废，技术人员也流落了。如此，古代的工官制度，就破坏无余了。《史记·货殖列传》说：“用贫求富，农不如工，工不如商”；《汉书·地理志》所载，至汉代尚存的工官，寥寥无几；都代表这一事实。《汉书·宣帝纪赞》，称赞他“信赏必罚，综核名实”，“技巧工匠，自元成间鲜能及之”。陈寿《上诸葛氏集表》，亦称其“工械技巧，物究其极”（《三国蜀志·诸葛亮传》）。实在只是一部

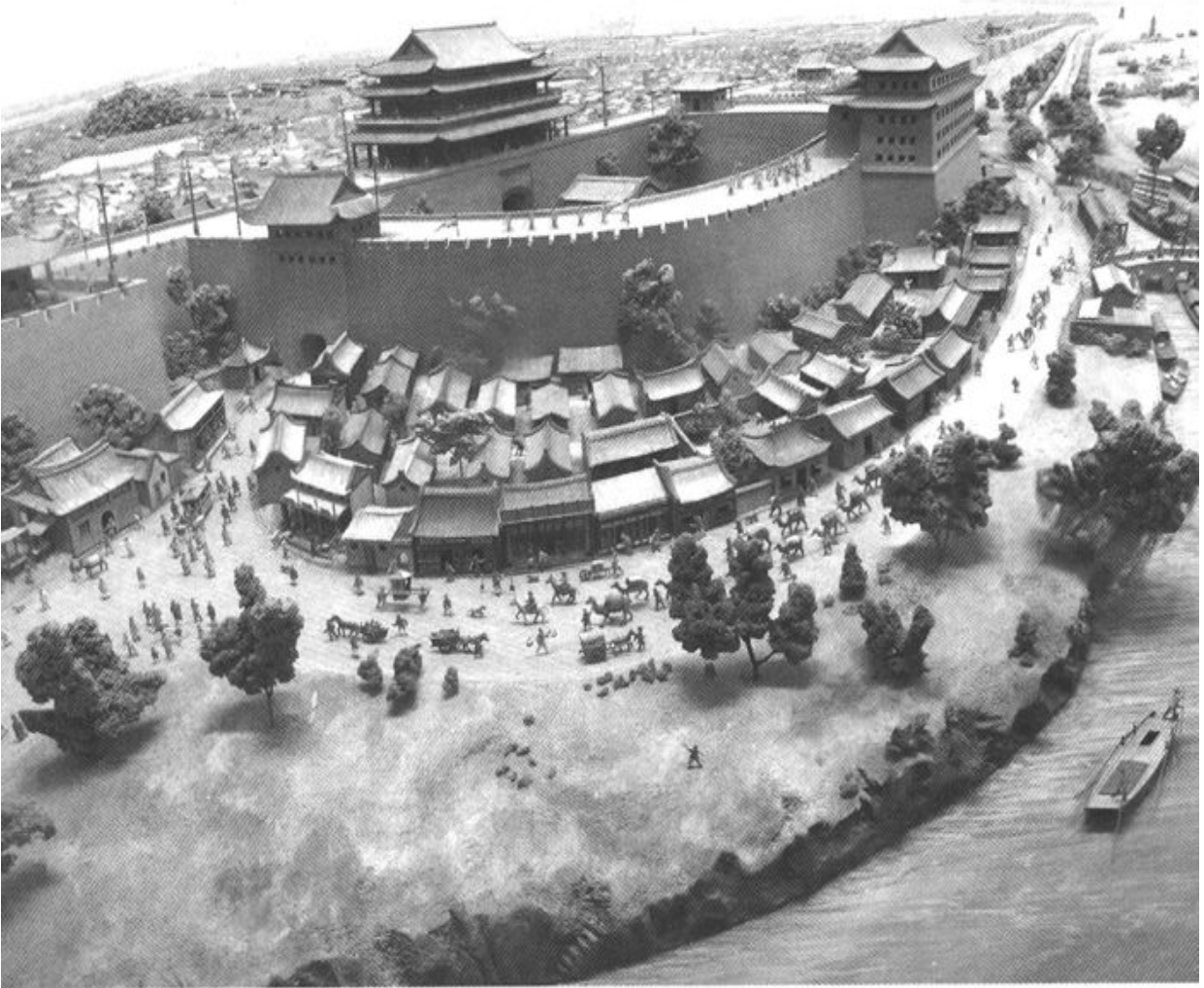
分官制官用之物罢了，和广大的社会工业的进退，是没有关系的。当这时代，工业的进化安在呢？世人每举历史上几个特别智巧的人，几件特别奇异之器，指为工业的进化，其实是不相干的。公输子能削竹木以为鹞，飞之三日不下。（见《墨子·鲁问篇》、《淮南子·齐俗训》）这自然是瞎说，《论衡·儒增篇》，业经驳斥他了。然如后汉的张衡、曹魏的马钧、南齐的祖冲之、元朝的郭守敬。（马钧事见《三国魏志·杜夔传》注，余皆见各史本传）则其事迹决不是瞎说的。他们所发明的东西安在呢？崇古的人说：“失传了。这只是后人的不克负荷，并非中国人的智巧，不及他国人。”喜新的人不服，用滑稽的语调说道：“我将来学问够了，要做一部中国学术失传史。”（见从前北京大学所出的《新潮》杂志）其实都不是这一回事。一种工艺的发达，是有其社会条件的。指南针，世界公认是中国人发明的。古代曾用以驾车，现在为什么没有？还有那且走且测量路线长短的记里鼓车，又到什么地方去了？诸葛亮改良连弩，马钧说：我还可以再改良，后来却不曾实行，连诸葛亮发明的木牛流马，不久也失传了。假使不在征战之世，诸葛亮的心思，也未必用之于连弩。假使当时魏蜀的争战，再剧烈些，别方面的势力，再均平些，竟要靠连弩以决胜负，魏国也未必有马钧而不用。假使魏晋以后，在商业上，有运巴蜀之粟，以给关中的必要，木牛流马，自然会大量制造，成为社会上的交通用具的。不然，谁会来保存它？同理：一时代著名的器物，如明朝宣德、成化，清朝康熙、雍正、乾隆年间的瓷器，为什么现在没有了？这都是工业发达的社会条件。还有技术方面，也不是能单独发达的。一器之成，必有互相连带的事物。如公输子以竹木为鹞，飞之三日，固然是瞎说。王莽时用兵，募有奇技的人。有人自言能飞。试之，取大鸟翮为两翼，飞数百步而坠。（《汉书·王莽传》）却决不是瞎说的，其人亦不可谓之不巧。假使生在现在，断不能谓其不能发明飞机。然在当日，现今飞机上所用种种机械，一些没有，自然不能凭空造成飞行器具。所以社会条件不备具；技术的发展，而不依着一定的顺序；发明是不会凭空出现的。即使出现了，也只等于昙花一现。以为只要消费自由，重赏之下，必有勇夫，工艺自然会不断的进步，只是一个浅见。

工官制度破坏后，中国工业的情形，大概是这样的：根于运输的情形，寻常日用的器具，往往合若干地方，自成一个供求的区域。各

区域之间，制造的方法，和其所用的原料等，不必相同。所以各地方的物品，各有其特色。（1）此等工人，其知识，本来是蹈常习故的。

（2）加以交换制度之下，商品的生产，实受销场的支配，而专司销售的商人，其见解，往往是陈旧的。因为旧的东西，销路若干，略有一定，新的就没有把握了。因此，商人不欢迎新的东西，工人亦愈无改良的机会。（3）社会上的风气，也是蹈常习故的人居其多数。所以其进步是比较迟滞的。至于特别著名的工业品，行销全国的，亦非没有。则或因（1）天产的特殊，而制造不能不限于其地。（2）或因运输的方便，别地方的出品，不能与之竞争。（3）抑或因历史上技术的流传，限于一地。如湖笔、徽墨、湘绣等，即其一例。

近代的新式工业，是以机制品为主的。自非旧式的手工业所能与之竞争。经营新式工业，既须人才，又须资本，中外初通时的工商家，自不足以语此，自非赖官力提倡不可。然官家的提倡，亦殊不得法。同治初年，制造局、造船厂等的设立，全是为军事起见，不足以语于实业。光绪以后所办的开平煤矿、甘肃羊毛厂、湖北铁厂、纱厂等，亦因办理不得其法，成效甚少。外货既滔滔输入，外人又欲在通商口岸，设厂制造，利用我低廉的劳力，且省去运输之费。自咸丰戊午、庚申两约定后，各国次第与我订约，多提出此项要求。中国始终坚持未许。到光绪甲午，和日本战败，订立《马关条约》，才不得已而许之。我国工业所受的压迫，遂更深一层，想挣扎更难了。然中国的民智，却于甲午，之后渐开，经营的能力，自亦随之而俱进。近数十年来，新兴的工业，亦非少数，惜乎兴起之初，未有通盘计划，而任企业之家，人自为战，大多数都偏于沿江沿海。二十六年，战事起后，被破坏的，竟达百分之七十。这亦是一个很大的创伤。然因此而（1）内地的宝藏，获得开发，交通逐渐便利。（2）全盘的企业，可获得一整个的计划，非复枝枝节节而为之。（3）而政治上对于实业的保障，如关税壁垒等，亦将于战后获得一条出路。因祸而为福，转败而为功，就要看我们怎样尽力奋斗了。



中国古代城市模拟图。

商业当兴起时，和后来的情形，大不相同。《老子》说：“郅治之极，邻国相望，鸡犬之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。”这是古代各部族最初孤立的情形。到后来，文化逐渐进步，这种孤立状况，也就逐渐打破了。然此时的商人，并非各自将本求利，乃系为其部族做交易。部族是主人，商人只是夥友，盈亏都由部族担负，商人只是替公众服务而已。此时的生意，是很难做的。（1）我们所要的东西，哪一方面有？哪一方面价格低廉？（2）与人交换的东西，哪一方面要？哪一方面价格高昂？都非如后世的易于知道。（3）而重载往来，道途上且须负担危险。商人竭其智力，为公众服务，实在是很可敬佩的。而商人的才智，也特别高。如郑国的弦高，能却秦师，即其一证（《左氏·僖公三十三年》）。此等情形，直到东西周之世，还有留遗。《左传·昭公十六年》，郑国的子产，对晋国的韩宣子说：“昔我先君桓公，与商人皆出自周。庸次比

耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿而共处之。”开国之初，所以要带着一个商人走，乃是因为草创之际，必要的物品，难免匮乏，庚财。乞余，都是不可必得的。在这时候，就非有商人以济其穷不可了。卫为狄灭，文公立国之后，要注意于通商（《左传·闵公二年》），亦同此理。此等商人，真正是消费者和生产者的朋友。然因社会组织的变迁，无形之中，却逐渐变做他们的敌人而不自知了。因为交换的日渐繁盛，各部族旧有的经济组织，遂不复合理，而逐渐的遭遇破坏。旧组织既破坏，而无新组织起而代之。人遂不复能更受社会的保障，其作业，亦非为社会而作，于是私产制度兴起了。在私产制度之下，各个人的生活，是要自己设法的。然必不能物物皆自为而后用之。要用他人所生产的东西，只有（1）掠夺和（2）交换两种方法。掠夺之法，是不可以久的。于是交易大盛。然此时的交易，非复如从前行之于团体与团体之间，而是行之于团体之内的。人人直接交易，未免不便，乃渐次产生居间的人。一方面买进，一方面卖出，遂成为现在的所谓商业。非交易不能生活，非借居间的人不能交易，而商业遂稳操社会经济的机键。在私产制度之下，人人的损益，都是要自己打算的。各人尽量寻求自己的利益。而生产者要找消费者、消费者要找生产者极难，商人却处于可进可退的地位，得以最低价只要生产者肯忍痛卖。买进，最高价只要消费者能够忍痛买。卖出，生产者和消费者，都无如之何。所以在近代工业资本兴起以前，商人在社会上，始终是一个优胜的阶级。

商业初兴之时，只有现在所谓定期贸易。《易经·系辞传》说：神农氏“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，就指示这一事实的。此等定期贸易，大约行之于农隙之时，收成之后。所以《书经·酒诰》说：农功既毕，“肇牵车牛远服贾”。《礼记·郊特牲》说：“四方年不顺成，八蜡不通”；“顺成之方，其蜡乃通。”蜡祭是行于十二月的。因此，举行定期贸易。然不久，经济愈形进步，交易益见频繁，就有常年设肆的必要了。此等商肆，大者设于国中。即《考工记》所说“匠人营国，面朝后市”。小者则在野田墟落之间，随意陈列货物求售，此即《公羊》何《注》所谓“因井田而为市”。《孟子》所谓“有贱丈夫焉，必求龙断而登之”，亦即此类。《管子·乘马篇》说：“聚者有市，无市则民乏。”可见商业和人民的关系，已密接而不可分离了。古代的大商人，国家管理之颇严，《管子·揆度篇》

说：“百乘之国，中而立市，东西南北，度五十里。”千乘之国，万乘之国，也是如此。这是规定设市的地点的。《礼记·王制》列举许多不鬻于市的東西。如（1）圭璧金璋；（2）命服命车；（3）宗庙之器；（4）牺牲；（5）锦文珠玉成器，是所以维持等级制度的；（6）奸色乱正色；（7）衣服饮食，是所以矫正人民的生活规范的；（8）布帛精粗不中度，幅广狭不中量；（9）五谷不时；（10）果实未熟；（11）木不中伐；（12）禽兽鱼鳖不中杀，是所以维持社会的经济制度，并保障消费人的利益的。总之，商人的交易，受着干涉的地方很多。《周官》司市以下各官，则是所以维持市面上的秩序的。我们可想见，在封建制度之下，商人并不十分自由。封建政体破坏了，此等规则，虽然不能维持，但市总还有一定的区域。像现在通衢僻巷，到处可以自由设肆的事，是没有的。北魏胡灵后时，税入市者人一钱，即其明证。《唐书·百官志》说：“市皆建标筑土为候。凡市日，击鼓三百以会众，日入前七刻，击钲三百而散。”则市之聚集，仍有定期，更无论非市区了。现在设肆并无定地，交易亦无定时，这种情形，大约是唐中叶以后，逐渐兴起的。看宋朝人所著的《东京梦华录》（孟元老著）、《武林旧事》（周密著）等书可见。到这地步，零售商逐渐增多，商业和人民生活的关系，亦就更形密切了。

商业初兴时，所运销的，还多数是奢侈品，所以专与王公贵人为缘。子贡结驷连骑，束帛之币，以聘享诸侯。（《史记·货殖列传》）晁错说汉朝的商人，“交通王侯，力过吏势”。（《汉书·食货志》）即由于此。此等商人，看似势力雄厚，其实和社会的关系，是比较浅的。其厕身民众之间，做囤积和贩卖的工作的，则看似低微，而其和社会的关系，反较密切。因为这才真正是社会经济的机键。至于古代的贱视商人，则（1）因封建时代的人，重视掠夺，而贱视平和的生产事业。（2）因当时的商业，多使贱人为之。如刁闲收取桀黠奴，使之逐渔盐商贾之利是。（《史记·货殖列传》）此等风气，以两汉时代为最甚。后世社会阶级，渐渐平夷，轻视商人，亦就不如此之甚了。抑商则另是一事。轻商是贱视其人，抑商则敌视其业。因为古人视商业为末业，以为不能生利。又因其在社会上剥削阶级，然抑商的政令，在事实上，并不能减削商人的势力。

国际间的贸易，自古即极兴盛。因为两国或两民族，地理不同，生产技术不同，其需要交易，实较同国同族人为尤甚。试观《史记·货

殖列传》所载，凡和异国异族接境之处，商务无不兴盛，如天水、陇西、北地、上郡、巴、蜀、上谷至辽东等。便可知道。汉朝尚绝未知西域为何地，而邛竹杖、蜀布，即已远至其地，商人的辗转贩运，其能力亦可惊异了。《货殖传》又说：番禺为珠玑、瑇瑁、果、布之凑。这许多，都是后来和外洋互市的商品，布当即棉布。可知海路的商业，发达亦极早。中国和西域的交通，当分海、陆两路。以陆路论：《汉书·西域传》载杜钦谏止遣使报送罽宾使者的话，说得西域的路，阻碍危险，不可胜言，而其商人，竟能冒险而来。以海路论，《汉书·地理志》载中国人当时的海外航线，系自广东的徐闻出发。所经历的地方，虽难悉考，其终点黄支国，据近人所考证，即系印度的建志补罗。其后大秦王安敦，自日南徼外，遣使通中国，为中欧正式交通之始。两晋南北朝之世，中国虽然丧乱，然河西、交、广，都使用金银。当时的中国，是并不以金银为货币的，独此两地，金银获有货币的资格，即由于与外国通商之故。可见当中国丧乱时，中外的贸易，依然维持着。承平之世，特别如唐朝元朝等，疆域扩张，声威远播之时，更不必说了。但此时所贩运的总带有奢侈品性质。如香药宝货便是，参看第八章。对于普通人民的生活，关系并不深切。到近代产业革命以后，情形就全不相同了。

教育

现在所谓教育，其意义，颇近乎从前所谓习。习是人处在环境中，于不知不觉之间，受其影响，不得不与之俱化的。所谓入芝兰之室，久而不闻其香；居鲍鱼之肆，久而不知其臭。所以古人教学者，必须慎其所习。孟母教子，要三次迁居，古训多重亲师取友，均系此意。因此，现代所谓教育，要替学者另行布置出一个环境来。

此自非古人所及。古人所谓教，只是效法的意思。教人以当循之道谓之教；受教于人而效法之，则谓之学；略与现在狭义的教育相当。人的应付环境，不是靠生来的本能，而是靠相传的文化。所以必须将前人之所知所能，传给后人。

现在所谓教育，其意义，颇近乎从前所谓习。习是人处在环境中，于不知不觉之间，受其影响，不得不与之俱化的。所谓入芝兰之室，久而不闻其香；居鲍鱼之肆，久而不知其臭。所以古人教学者，必须慎其所习。孟母教子，要三次迁居，古训多重亲师取友，均系此意。因此，现代所谓教育，要替学者另行布置出一个环境来。此自非古人所及。古人所谓教，只是效法的意思。教人以当循之道谓之教；受教于人而效法之，则谓之学；略与现在狭义的教育相当。人的应付环境，不是靠生来的本能，而是靠相传的文化。所以必须将前人之所知所能，传给后人。

其机关，一为人类所附属的团体，即社团或家庭，一为社会中专司保存知识的部分，即教会。

读史的人，多说欧洲的教育学术和宗教的关系深，中国的教育学术和宗教的关系浅。这话诚然不错。但只是后世如此。在古代，中国的教育学术和宗教的关系，也未尝不密切。这是因为司高等教育的，必为社会上保存知识的一部分，此一部分知识，即所谓学术，而古代的学术，总是和宗教有密切关系的缘故。



孔子讲学图

古代的太学，名为辟雍，与明堂即系同物。所以所谓太学，即系王宫的一部分。蔡邕《明堂论》引《易传》说：“太子旦入东学，昼入南学，暮入西学。在中央曰太学，天子之所自学也。”（脱北学一句。）又引《大戴礼记·保傅》说：“帝入东学，上亲而贵仁。入西学，上贤而贵德。入南学，上齿而贵信。入北学，上贵而尊爵。入太学，承师而问道。”所指的，都是此种王宫中的太学。后来文化进步，一切

机关，都从王宫中分析出来，于是明堂之外，别有所谓太学。此即《礼记·王制》所说的“大学在郊”。《王制》又说“小学在公宫南之左”。（按小学亦是从小王宫中分化出来的。）古代门旁边的屋子唤做塾。《礼记·学记》说：“古之教者家有塾。”可见贵族之家，子弟是居于门侧的。《周官》教国子的有师氏、保氏。师氏居虎门之左，保氏守王闾。蔡邕说南门称门，西门称闾。汉武帝时，公玉带上《明堂图》，水环宫垣，上有楼，从西南入。可见古代的明堂，只西南两面有门，子弟即居于此。子弟居于门侧，似由最初使壮者任守卫之故。后来师氏、保氏之居门闾，小学之在公宫南之左，地位方向，还是从古相沿下来的。师氏所教的为三德：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。（按至德，大概是古代宗教哲学上的训条，孝德是社会政治上的伦理训条。）三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。保氏所教的为六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五御，五曰六书，六曰九数。六仪：一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马之容。这是古代贵族所受的小学教育。至于太学，则《王制》说“春秋教以礼乐，冬夏教以诗书”。此所谓礼乐，自与保氏所教六艺中的礼乐不同，当是宗教中高等的仪式所用。诗即乐的歌词。书当系教中的古典。古代本没有明确的历史，相沿的传说，都是和宗教夹杂的，印度即系如此。然则此等学校中，除迷信之外，究竟还有什么东西没有呢？有的：（1）为与宗教相混合的哲学。先秦诸子的哲学、见解，大概都自此而出。（2）为涵养德行之地。梁启超是不信宗教的。当他到美洲去时，每逢星期日，却必须到教堂里去坐坐。意思并不是信他的教，而是看他们礼拜的秩序，听其音乐，以安定精神。这就是子夏说“学而优则仕，仕而优则学”之理（《论语·子张篇》）。仕与事相通，仕就是办事。办事有余力，就到学校中去涵养德行，一面涵养德行，一面仍应努力于当办之事，正是德育、智育并行不悖之理。管大学的官，据《王制》是大乐正，据《周官》是大司乐。俞正燮《癸巳类稿》有《君子小人学道是絃歌义》，说古代乐之外无所谓学，尤可见古代太学的性质。古代乡论秀士，升诸司徒，司徒升之于学，学中的大乐正，再升诸司马，然后授之以官。又诸侯贡士，天子试之于射宫。其容体比于礼，其节比于乐，而中多者，则得与于祭。这两事的根源是同一的。即人之用舍，

皆决之于宗教之府。“出征执有罪，反释奠于学”，《礼记·王制》这是最不可解的。为什么明明是用武之事，会牵涉到学校里来呢？可见学校的性质，决不是单纯的教育机关了。然则古代所以尊师重道，太学之礼，虽诏于天子，无北面。（《礼记·学记》）（养老之礼，天子要袒而割牲，执酱而馈，执爵而酹（《礼记·乐记》）。）亦非徒以其为道之所在，齿德俱尊，而因其人本为教中尊宿之故。凡此，均可见古代的太学和宗教关系的密切。贵族的小学教育，出于家庭，平民的小学教育，则仍操诸社团之手。《孟子》说：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之。”学指太学言，校、序、庠都是民间的小学。平民住居之地，在其中立一个校室，十月里农功完了，公推有年纪的人，在这里教育未成年的人，就是校的制度。所以《孟子》说“校者教也”。又说“序者射也，庠者养也”，这是行乡射和乡饮酒礼之地。孔子说：“君子无所争，必也射乎？揖让而升，下而饮，其争也君子。”（《论语·八佾》）又说：一看乡饮酒礼，便知道明贵贱，辨隆杀，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱等道理。所以说：“吾观于乡，而知王道之易易也。”（《礼记·乡饮酒义》）然则庠序都是行礼之地，使人民看了，受其感化的。正和现在开一个运动会，使人看了，知道武勇、刚毅、仁侠、秩序等等的精神，是一样的用意。行礼必作乐，古人称礼乐可以化民，其道即由于此。并非是后世的王礼，天子和百官，行之于庙堂之上，而百姓不闻不见的。汉朝人所谓庠序，还系如此。与现在所谓学校，偏重知识传授的，大不相同。古代平民的教育，是偏重于道德的。所以兴学必在生计问题既解决之后。孟子说庠序之制，必与制民之产并言。（《梁惠王·滕文公上》）《王制》亦说：“食节事时，民咸安其居，乐事劝功，尊君亲上，然后兴学。”生计问题既解决之后，教化问题，却系属必要。所以又说：“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）又说：“君子如欲化民成俗，其必由学乎？”（《学记》）

以上是古代社会，把其传统的所谓做人的道理，传给后辈的途径。贵族有贵族立身的方法，平民有平民立身的方法，其方法虽不同，其为立身之道则一。至于实际的知识技能，则得之必由于实习。实习即在办理其事的机关里，古称为宦。《礼记·曲礼》说“宦学事师”，《疏》引熊氏云：“宦谓学仕官之事。”官就是机关，仕官，就是在机关里办事。学仕官之事，就是学习在机关里所办的事。这种学

习，是即在该机关中行之的，和现在各机关里的实习生一般。《史记·秦始皇本纪》：昌平君发卒攻，战咸阳，斩首数百，皆拜爵。及宦者皆在战中，亦拜爵一级。《吕不韦列传》：诸客求宦为嫪毐舍人千余人。《汉书·惠帝纪》：即位后，爵五大夫，吏六百石以上，及宦皇帝而知名者，有罪当盗械者，皆颂系。此所谓宦，即系学仕于其家。因为古代卿大夫及皇太子之家，都系一个机关。嫪毐之家，食客求宦者至千余人，自然未必有正经的事情可办，亦未必有正经的事情可以学习。正式的机关则不然。九流之学，必出于王官者以此。子路说：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”（《论语·先进》）就是主张人只要在机关里实习，不必再到教会所设的学校里，或者私家教授，而其宗旨与教会教育相同的地方去学习。《史记·孔子世家》说，孔子以诗、书、礼、乐教，可见孔子的教育，与古代学校中传统的教育相近。并不是说不要学习，就可以办事。

古代的平民教育，有其优点，亦有其缺点。优点是切于人的生活。缺点则但把传统的见解，传授给后生，而不授以较高的知识。如此，平民就只好照着传统的道理做人，而无从再研究其是非了。大学中的宗教哲学，虽然高深，却又去实际太远。所以必须到东周之世，各机关中的才智之士，将其（1）经验所得的知识，及（2）大学中相传的宗教哲学，合而为一，而学术才能开一新纪元。此时的学术，既非传统的见解所能限，亦非复学校及机关所能容，乃一变而为私家之学。求学问的，亦只得拜私人作为师。于是教育之权，亦由官家移于私家，乃有先秦诸子聚徒讲学之事。

社会上新旧两事物冲突，新的大概都是合理的。因为必旧的摇动了，然后新的会发生，而旧的所以要摇动，即由于其不合理。但此理是不易为昔人所承认的，于是有秦始皇和李斯的办法：“士则学习法令辟禁。”“欲学法令，以吏为师。”这是想恢复到政教合一之旧。所以要恢复政教合一，则因他们认为“人善其所私学，以非上之所建立”，是天下所以不治；而当时的人，所以要善私学以非上所建立，全是出于朋党之私，所谓“饰虚言以乱实”（《史记·秦始皇本纪》三十四年）。这固然不无相当的理由。然古代社会矛盾不深刻，政治所代表的，就是社会的公意，自然没有人出来说什么话。后世社会复杂了，各方面的矛盾，渐渐深刻，政治总只代表得一方面，其（1）反方面，以及（2）虽非站在反方面，而意在顾全公益的人，总不免有话说。这正

是（1）有心求治者所乐闻；（2）即以手段而论，防民之口，甚于防川，亦是秉政者所应希望其宣泄的。而始皇、李斯不知“天下有道，则庶人不议”，（《论语·季氏》），误以为庶人不议，则天下有道；至少庶人不议，天下才可以走上有道的路，这就和时势相反了。人的知识，总不免于落后，这也无怪其然。但社会学的公例，是不因人之不知，而加以宽恕的，该失败的总是要失败，而秦遂因之倾覆。秦朝的灭亡，固非儒生所为，然人心之不平，实为其最大原因之一，而儒生亦是其中的一部分。

汉朝的设立学校，事在武帝建元五年。此时并未立学校之名，仅为五经博士置弟子。在内由太常择补。在外由县、道、邑的长官，上所属二千石、二千石察其可者，令与所遣上计之吏，同诣京师。这就是公孙弘所说的“因旧官而兴焉”，不另设新机关。但因博士弟子，都有出身，所以传业者寔盛。（以上见《史记》、《汉书》儒林传）至后汉，则光武帝下车即营建太学。明、章两代，屡次驾幸。顺帝又增修校舍。至其末年，游学诸生，遂至三万余人，为至今未曾再有的盛况。（按赵翼《陔馀丛考》有一条，说两汉受学者都诣京师，其实亦不尽然。）后汉所立，不过十四博士，而《汉书·儒林传》说：“大师众至千余人。”《汉书·儒林传》，不能证明其有后人增窜之迹，则此语至少当在东汉初年。可见民间传业，亦并非不盛。然汉代国家所设立的大学，较后世为盛；事实上比较的是学问的重心，则是不诬的。此因（1）当时社会，学问不如后世的广布，求学的自有走集学问中心地的必要。（2）则利禄使然。前汉时，博士弟子虽有出路，究系平流而进。后汉则党人劫持选举，而大学为私党聚集，声气标榜之地。又此时学术在社会上渐占重要地位。功臣、外戚及官吏等，亦多遣子弟入学。于是纨绔子弟，掺杂其中，不能认真研究，而易与政治接近，就成《后汉书·儒林传》所说的“章句渐疏，多以浮华相尚”了。汉末丧乱，既不能研究学问，而以朋党劫持选举的作用亦渐失。魏文帝所立的太学，遂成学生专为避役而来，博士并无学问可以教授的现状。（详见《三国志·魏志·王肃传》注引《魏略》）

魏晋以后，学校仅为粉饰升平之具。所谓粉饰升平，并不是学校能积极的替政治上装饰出什么东西来，而是消极的，因为倘使连学校都没有，未免说不过去。所以苟非丧乱之时，总必有谓学校。至其制度，则历代又略有不同。晋武帝咸宁二年，始立国子学。按今文经

说，只有太学。大司乐合国之子弟，是出于《周官》的，是古文经说。两汉的政治制度，大抵是根据今文学说的。东汉之世，古学渐兴，魏晋以后，今文传授的统绪遂绝，所以此时的政治制度，亦渐采用古文学说了。自此以后，元魏国子、太学并置。周只有太学。齐只有国子学。隋时，始令国子学不隶太常，独立为一监。唐有国子学、大学、四门学、律学、书学、算学，都属国子监。后律学改隶详刑，书学改隶兰台，算学改隶秘阁。律学、书学、算学专研一种学问艺术，系专门学校性质。国子学、太学、四门学，则系普通性质。国子学、太学，都只收官吏子弟，只有四门学收一部分庶人，成为阶级性质了。这都是古文学说的流毒。四门学在历史上，有两种性质：有时以为小学。此时则模仿《礼记·王制》之说：王太子、王子、群后的太子、卿大夫元士的嫡子，都可以直接入学，庶人则须节级而升，因令其先入四门小学。然古代所谓学校，本非研究学问之地。乡论秀士，升诸司徒，司徒升之于学，大乐正再升诸司马，不过是选举的一途。贵族世袭之世，得此已算开明。后世则用人本无等级，学校为研究学问之地，庶人的学问，未必劣于贵族，而令其节级而升，未免不合于理。将庶人及皇亲、国戚、官吏子弟所入的学校分离，那更是造出等级来了。又有弘文馆属门下省，是专收皇亲的。崇文馆属东宫，是收皇太后、皇后亲属兼及官吏子孙的。总之，学校只是政治上的一个机关，学生只是选举上的一条出路，和学术无甚关系。学校中未必真研究学术，要研究学术，亦不一定要入学。

把学校看做提倡学术，或兴起教化之具，其设立，是不能限于京师的。汉武帝时，虽兴起太学，尚未能注意地方。其时只有贤长官如文翁等，在其所治之地，自行提倡。（见《汉书·循吏传》）到元帝令郡国皆设五经百石卒史，才可算中央政府，以命令设立地方学校的权舆。但汉朝人眼光中，所谓庠序，还不是用以提倡学术，而是用以兴起教化的。所以元帝所为，在当时的人看起来，只能算是提倡经学，并不能算是设立地方学校。这个，只要看《汉书·礼乐志》的议论，便可知道。隋唐时，各州县都有学。隋文帝曾尽裁太学四门学及州、县学，仅留国子生七十人。炀帝时恢复。然只法令如此。在唐时，大概只有一笔释奠之费，以祭孔子。（事见《唐书·刘禹锡传》）（按明清之世，亦正是如此。）所谓府、州、县学，寻常人是不知其为学校，只知其为孔子庙的。所以有人疑惑：“为什么佛寺、道观，都大开了

门，任人进去，独有孔子庙却门禁森严？”当变法维新之初，有人想把孔子抬出来，算做中国的教主，以和基督教相抗，还有主张把文庙开放，和教堂一样的。殊不知中国本无所谓孔子庙。孔子乃是学校里所祭的先圣或先师。《礼记·文王世子》：“凡入学，必释奠于先圣、先师。”先圣是发明家。先师是把发明家的学问，流传下来的人。此项风气，在中国流行颇广。凡百事业，都有其所崇奉的人，如药业崇奉神农，木匠崇奉鲁班，都是把他认做先圣，儒家是传孔子之道的，所以把孔子认做先圣，传经的人，认做先师。古文学说既行，认为孔子所传的，只是古圣王之道，尤其直接模范的是周公。周朝集古代治法的大成，而其治法的制定，皆由于周公。所以周公可以看做发明家的代表。于是以周公为先圣，孔子为先师。然孔子为中国所最尊的人，仅仅乎把他看做传述者，不足以餍足宗教心理。于是仍改奉孔子为先圣。自宋学兴起以后，所谓孔子之道者又一变。认为汉唐传经儒生，都不足以代表孔子之学。宋代诸儒，崛起于千载之后，乃能遥接其道统。于是将宋以后的理学家，认为先师。此即所谓从祀。汉至唐传经诸儒，除品行恶劣者外，亦不废黜。是为历代所谓先圣先师者的变迁。寺庙可以公开，学校是办不到的。现在的学校，从前的书院、义塾，又何尝能大开其门，任人出入呢，然令流俗之人，有此误会，亦可见学校的有名无实了。

魏晋以后，看重学校的有两个人：一个是王安石，一个是明太祖。王安石的意思，是人才要由国家养成的。科举只是取人才，不是养人才，不能以此为已足。照安石的意思，改革科举，只是暂时的事，论根本，是要归结到学校养士的。所以于太学立三舍之法，即外舍、内舍、上舍，学生依次而升。到升入上舍，则得免发解及礼部试，而特赐之以进士第。哲宗元符二年，令诸州行三舍法。岁贡其上舍生，附于外舍。徽宗遂特建外学，以受诸州贡士。并令太学内的外舍生，亦出居外学。遂令取士悉由学校升贡，其州郡发解及礼部试并停。后虽旋复，然在这一时期中的立法，亦可谓很重视学校了。按（1）凡事都由国家主持，只有国小而社会情形简单的时代，可以办到。国大而社会复杂，根本是不可能的，因为（甲）国家不但不能胜此繁重的职务，（乙）并不能尽知社会的需要。因（甲）则其所办之事，往往有名无实，甚或至于有弊。因（乙）则其所办之事，多不能与社会趋势相应，甚或顽固守旧，阻碍进步。所以许多的事情，根本

是不宜于国家办的。现在政治学上，虽亦有此项主张，然其理论漏洞甚多，至多只可用以应急，施诸特殊的事务，断非可以遍行常行的道理。这话太长了，现在不能详论。然可用以批评宋时的学校，总是无疑的。所以当时的学校，根本不会办得好。（2）而况自亡清以前（学堂奖励章程废止以前）。国家把学校科举，都看做登庸官吏之法，入学者和应科举者一样，都是为利禄而来，又何以善其后呢？其中固有少数才智之士。然亦如昔人论科举的话，“乃人才得科举，非科举得人才”。此等人在学校中，并不能视为学校所养成。安石变科举法后，感慨道：“本欲变学究为秀才，不料变秀才为学究。”秀才是科举中最高的一科，学究则是最低的。熙宁贡举法所试，较诸旧法，不能不说是有些有用些。成绩之所以不良，则由学问的好坏，甚而至于可以说是有无，都判之于其真假，真就是有，假就是无。真假不是判之于其所研究的门类、材料，而是判之于其研究的态度、方法的。态度和方法，判之于其有无诚意。所以以利用为目的，以学习为手段，学到的至多是技术，决不是学问。此其原理，在学校与科举中，并无二致。以得奖励为目的的学校，其结果，只能与科举一样。

凡国家办的事，往往只能以社会上已通行的，即大众所公认的理论为根据。而这种理论，往往是已经过时的，至少是比较陈旧的。因为不如此，不会为大众所承认。其较新鲜的，方兴的，则其事必在逐渐萌芽，理论必未甚完全，事实亦不会有什么轰轰烈烈的，提给大众看，国家当然无从依据之以办事。所以政治所办理的事情，往往较社会上自然发生的事情为落后。教育事业，亦是如此。学问是不宜于孤独研究的。因为（1）在物质方面，供给不易完全；（2）在精神方面，亦不免孤陋寡闻之诮。所以研究学问的人，自然会结成一种团体。这个团体，就是学校。学校的起源，本是纯洁的，专为研究学问的；惜乎后来变为国家养成人才之所。国家养成人才，原是很好的事；但因（1）事实上，国家所代表的，总是业经通行、已占势力的理论。所以公家所立的学校，其内容，总要比陈旧的些。社会上新兴的，即在前途有真正需要，而并非在过去占有势力的学科，往往不能尽力提倡。（2）而且其本身，总不免因利禄关系而腐化。于是民间有一种研究学问的组织兴起来，这便是所谓书院。书院是起于唐、五代之间的。宋初，有所谓四大书院者，朝廷咸赐之额。曰白鹿，在庐山白鹿洞，为南唐升元中所建。曰石鼓，唐元和中衡州守李宽所建。曰

应天，宋真宗时，府民曹诚所建。曰岳麓，宋开宝中，潭州守朱洞所建（此系据《通考》）。《玉海》有嵩阳而无石鼓。嵩阳，在登封县大宝山下，五代时所建。此外赐额、赐田、赐书的还很多，但书院并不靠朝廷的奖励和补助。书院之设，大概由（1）有道德学问者所提倡；（2）或为好学者的集合；（3）或则有力者所兴办。它是无所为而为之的，所以能够真正研究学问。而且真能跟着风气走。在理学盛行时代，则为讲学的中心；在考据之学盛行的时代，亦有许多从事于此的书院；即其确证。新旧两势力，最好是能互相调和。以官办的学校，代表较旧的、传统的学术；以私立的学校，代表较新的、方兴的学术；实在是最好的办法。

宋朝国势虽弱，然在文化上，不能说是没有进步的。文化既进步，自然觉得有多设学校的必要。元朝的立法，就受这风气的影响。元朝的国子监，本是蒙古、色目和汉人都可以进的。蒙古人试法从宽，授官六品；色目人试法稍密，授官七品；汉人试法最密，授官从七品；则系阶级制度。然在京师，又有蒙古国子学。诸路有蒙古字学。仁宗延祐元年，又立回回国子学，以肄习其文字。诸路、府、州、县皆有学。世祖至元二十八年，又令江南诸路学及各县学内设小学，选老成之士教之。或自愿招师，或自受家学于父兄者，亦从其便。其他先儒过化之地，名贤经行之所，与好事之家，出钱米贍学者，并立为书院。各省设提举二员，以提举学校之事。官家竭力提倡，而仍承认私家教育的重要，不可谓非较进步的立法。此项法令，能否真正实行，固未可知，然在立法上，总是明朝的前驱。

明朝的学校，立法是很完密的。在昔时把学校看做培植人才——政治上的人才。登庸官吏的机关，而不视为提高文化，普及教育的工具，其立法不过如此而止，其扩充亦只能到这地步了。然而其法并不能实行，这可见法律的拗不过事实。明朝的大学，名为国子监。太祖看国子监是极重的。所用的监官，都是名儒，规则极严，待诸生甚厚。又创历事之法，使在各机关中实习，曾于一日之间，擢用国子生六十余人布、按两司官。其时国子诸生，扬历中外者甚众，可谓极看重学校的了。然一再传后，科举积重，学校积轻，举贡的选用，遂远不能与进士比。而自纳粟入监之例开后，且被视为异途。国子生本是从府、州、县学里来的。府、州、县学学生升入国子监的，谓之贡生。有岁贡（按年依定额升入）、选贡（选拔特优的）、恩贡（国家

有庆典时，特许学生升入国学，即以当充岁贡者充之，而以其次一名充岁贡）、纳贡（府、州、县学生纳粟出学）举人亦可入监。后又取副榜若干，令其入监读书。府、州、县学，府有教授，州有学正，县有教谕，其副概称训导。学生各有定额。初设的都由学校供给饭食，后来增广学额，则不能然。于是称初设的为廩膳生员，增广的为增广生员。后又推广其额，谓之附学生员。于是新取入学的，概称附学生员。依考试的成绩，递升为增广、廩膳。廩膳生资格深的，即充岁贡。入学和判定成绩的考试，并非由教谕、训导举行，而是另行派员主持的。入学之试，初由巡按御史或布按两司及府、州、县官，后特置提督学政，巡历举行。僻远之地，为巡历所不能至者，或仍由巡按御史及分巡道。学政任期三年。三年之中，考试所属府、州、县学生两次：一次称岁考，是用以判定成绩优劣的。一次称科考，在举行科场之年，择其优者，许应乡试。国子监生毕业后可以入官的，府、州、县学生，则无所谓毕业。其出路：只有（1）应科举中式；（2）贡入国子监。如其不然，则始终只是一个学生。要到五十岁之后，方许其不应岁试。未满五十而不应岁试，试时亦可请假，但下届须补。清制，阙至三次者，即须斥革。其学籍，是要取消掉的。非府、州、县学生不能应科举，府、州、县学生除贡入太学外，亦非应科举不能得出路，这是实行宋以来学校科举相辅而行的理想的。在当时，确是较进步的立法。然而法律拗不过事实。事实上，国家所设的学校，一定要人来读书，除非（1）学校中真有学问，为在校外所学不到的。（2）法令严切，不真在校学习，即不能得到出路。但当时的学校，即使认真教授，其程度，亦不会超过民间的教育，而况并不教授？既然并不教授，自无从强迫学生在学。于是除国子监在京师首善之地，且沿明初认真办理之余，不能竟不到监，乃斤斤和监官计较“坐监”的日数外，府、州、县学，皆阒无其人，人家仍只目它为文庙。学校的有名无实，一方面，固表现政治的无力；一方面，也表示社会的进步。因为社会进步了，到处都有指导研究的人，供给研究的器，人家自然无庸到官立的学校里来了。我们现在，如其要读中国的旧书，并不一定要进学校。如其要研究新学问，有时非进学校不可，甚至有非到外国去不可的。就因为此种学术，在社会上还未广布。清朝的学制，是和明朝大同的。所不同的，则明朝国子监中的荫生，分为官生、恩生。官生是限以官品的，即指学生父兄的官品。恩生则出自特恩，不

拘品级。清制分为难荫及恩荫。恩荫即明代的官生。难荫谓父兄殉难的，其条件较恩荫为优。又清制，除恩副岁贡生外，又有优、拔两贡。优贡三岁一行。每一督学使者，岁科两试俱讫后，就教官所举优行生，加以考试，再择优送礼部考试，许其入国子监读书。拔贡十二年举行一次。合岁科两试优等生，钦命大臣会同督抚复试。送吏部再应廷试，一二等录用，三等入监。但入监都是有名无实的。

以上所述的，大体都是官办的学校，为政治制度的一部分，和选举制度有关。其非官办的，亦或具有学校的性质，如书院是。至于不具学校形式的。则有（1）私人的从师读书；（2）或延师于家教授。其教授的内容，亦分为两种：（1）是以应科举为目的的，可谓士人所受的教育。（2）又一种，但求粗知文义，为农、工、商家所受。前者既不足以语于学问，后者又不切于实用。这是因为从前对于教育，无人研究，不过模模糊糊，蹈常习故而行之而已。至清末，变法以来，才有所谓新式的教育，就是现行的制度。对于文化的关系，人所共知，不烦深论。学校初兴时，还有所谓奖励。大学毕业视进士，大学预科、高等学堂视举人。中等学校以下，分别视贡生及附生等。这还带有政治的性质。民国时代，把奖励章程废去，才全和科举绝缘。

学 术

学术思想，是一个民族的灵魂。看似虚悬无薄，实则前进的方向全是受其指导。中国是一个学术发达的国家。几千年来，学术分门别类，各致其精。如欲详述之，将数千万言而不能尽。现在所讲的，只是思想转变的大略，及其和整个文化的关系。依此讲，则中国的学术思想，可分为三大时期：

1. 自上古至汉魏之际。
2. 自佛学输入至亡清。其中又分为（甲）佛学时期，（乙）理学时期。
3. 自西学输入以后。

学术思想，是一个民族的灵魂。看似虚悬无薄，实则前进的方向全是受其指导。中国是一个学术发达的国家。几千年来，学术分门别类，各致其精。如欲详述之，将数千万言而不能尽。现在所讲的，只是思想转变的大略，及其和整个文化的关系。依此讲，则中国的学术思想，可分为三大时期：

1. 自上古至汉魏之际。
2. 自佛学输入至亡清。其中又分为（甲）佛学时期，（乙）理学时期。
3. 自西学输入以后。

现在研究先秦诸子的人，大都偏重于其哲学方面。这个实在是错误的。先秦诸子的学术，有两个来源：其（1）从古代的宗教哲学中，蜕化而出。其（2）从各个专门的官守中，孕育而成。前者偏重玄学方面，后者偏重政治社会方面。《汉书·艺文志》说诸子之学，其原皆出于王官。《淮南·要略》说诸子之学，皆出于救时之弊。一个说其因，一个说其缘，都不及古代的哲学。尤可见先秦诸子之学，实以政治社会方面为重，玄学方面为轻。此意，近人中能见得的，只有章炳麟氏。

从古代宗教中蜕化而出的哲学思想，大致是如此的：（1）因人有男女，鸟有雌雄，兽有牝牡，自然界又有天地日月等现象，而成立阴阳的概念。（2）古代的工业，或者是分做水、火、木、金、土五类的。实际的生活影响于哲学思想，遂分物质为五行。（3）思想进步，觉得五行之说，不甚合理，乃认万物的原质为一个，而名之曰气。（4）至此，遂并觉阴阳两力，还不是宇宙的根源。因为最后的总是唯一的，也只有唯一的能算最后的。乃再成立一个唯一的概念，是即所谓太极。（5）又知质与力并非两物，于是所谓有无，只是隐显。（6）隐显由于变动，而宇宙的根源，遂成为一种动力。（7）这种动力，是颇为机械的。一发动之后，其方向即不易改变。所以有谨小、慎始诸义。（8）自然之力，是极其伟大的。只有随顺，不能抵抗。所

以要法自然。所以贵因。（9）此种动力，其方向是循环的。所以有祸福倚伏之义。所以贵知白守黑，知雄守雌。（10）既然万物的原质，都是一个，而又变化不已，则万物根本只是一物。天地亦万物之一，所以惠施要提倡泛爱，说天地万物一体，而物论可齐（论同伦，类也）。（11）因万物即是一物，所以就杂多的现象，仍可推出其总根源。所谓“穷理尽性，以至于命”。此等思想，影响于后来，极为深刻。历代的学术家，几乎都奉此为金科玉律。诚然，此等宽廓的说法，不易发现其误繆。而因其立说的宽廓，可以容受多方面的解释，即存其说为弘纲，似亦无妨。但有等错误的观念，业已不能适用的，亦不得不加以改正。如循环之说，古人大约由观察昼夜寒暑等现象得来。此说施诸自然界，虽未必就是，究竟还可应用。若移用于社会科学，就不免误繆了。明明是进化的，如何说是循环。



五子图

先秦诸子，关于政治社会方面的意见，是各有所本的，而其所本亦分新旧。依我看来：（1）农家之所本最旧，这是隆古时代农业部族的思想。（2）道家次之，是游牧好侵略的社会的反动。（3）墨家又次之，所取法的是夏朝。（4）儒家及阴阳家又次之，这是综合自上古至西周的政治经验所发生的思想。（5）法家最新，是按切东周时的政治形势所发生的思想。以上五家，代表整个的时代变化，其关系最大。其余如名家，专讲高深玄远的理论。纵横家，兵家等，只效一节之用。其关系较轻。

怎说农家是代表最古的思想的呢？这只要看许行的话，便可明白。许行之说有二：（1）君臣并耕，政府毫无威权。（2）物价论量不论质。如非根据于最古最简陋的社会的习俗，决不能有此思想。

怎说道家所代表的，是游牧好侵略的社会的逆反思想呢？汉人率以黄老并称。今《列子》虽系伪书，然亦有所本。此书《天瑞篇》有《黄帝书》两条，其一同《老子》。又有黄帝之言一条。《力命篇》有《黄帝书》一条。与《老子》亦极相类。《老子》书（1）多系三四言韵语。（2）所用名词，极为特别。如有雌雄牝牡而无男女字。（3）又全书之义，女权皆优于男权。足征其时代之古。此必自古口耳相传之说，老子著之竹帛的，决非老子所自作。黄帝是个武功彪炳的人，该是一个好侵略的部族的酋长。侵略民族，大抵以过刚而折。如夷羿、殷纣等，都是其适例。所以思想上发生一种反动，要教之以守柔。《老子》书又主张无为。无为二字的意义每为后人所误解。《礼记·杂记》，子曰：“张而不弛，文武不能也。弛而不张，文武不为也。”此系就农业立说。言弛而不张，虽文武亦不能使种子变化而成谷物。贾谊《谏放民私铸疏》：“奸钱日多，五谷不为”（今本作“五谷不为多”，多字系后人妄增。正是此义）。野蛮部族往往好慕效文明，而其慕效文明，往往牺牲了多数人的幸福。（1）因社会的组织，随之变迁。（2）因在上的人，务于淫侈，因此而刻剥其下。所以有一种反动的思想，劝在上的人，不要领导着在下的人变化。在下的人，“化而欲作”，还该“镇之以无名之朴”。这正和现今人因噎废食，拒绝物质文明一样。

怎样说墨家所代表的，是夏代的文化呢？《汉书·艺文志》说墨家之学，“茅屋采椽，是以贵俭”。（古人的礼，往往在文明既进步之后，仍保存简陋的样子，以资纪念。如既有酒，祭祀仍用水，便是其

一例。汉武帝时，公玉带上明堂图，其上犹以茅盖，见《史记·封禅书》。可见《汉志》此说之确。）养三老五更，是以兼爱。（三老五更，乃他人的父兄。）选士大射，是以尚贤。（平民由此进用。）宗祀严父，是以右鬼。（人死曰鬼。）顺四时而行，是以非命。（命有前定之义。顺四时而行，即《月令》所载的政令。据《月令》说：政令有误，如孟春行夏令等，即有灾异。此乃天降之罚。然则天是有意志，随时监视着人的行动，而加以赏罚的。此为墨子天志之说所由来。他家之所谓命，多含前定之义，则近于机械论了。）以孝视天下（视同示）。是以上同。都显见得是明堂中的职守。所以《汉志》说它出于清庙之官。《吕览·当染篇》说：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子。天子使史角往，惠公止之。其后在鲁，墨子学焉。”此为墨学出于清庙之官的确证。清庙中能保存较古之学说，于理是可有的。墨家最讲究实用，而《经》、《经说》、《大小取》等篇，讲高深的哲学，为名家所自出的，反在墨家书中，即由于此。但此非墨子所重。墨子的宗旨，主于兼爱。因为兼爱，所以要非攻。又墨子是取法乎夏的，夏时代较早，又值水灾之后，其生活较之殷、周，自然要简朴些，所以墨子的宗旨，在于贵俭。因为贵俭，所以要节用，要节葬，要非乐。又夏时代较早，迷信较深，所以墨子有天志，明鬼之说。要讲天志、明鬼，即不得不非命。墨家所行的，是凶荒札丧的变礼。其所教导的，是沦落的武士。其实行的精神，最为丰富。

怎样说儒家、阴阳家是西周时代所产生的思想呢？荀子说：“父子相传，以持王公，三代虽亡，治法犹存，官人百吏之所以取禄秩也。”（《荣辱篇》）国虽亡而治法犹存，这是极可能的事。然亦必其时代较近，而后所能保存的才多。又必其时的文化，较为发达，然后足为后人所取法。如此，其足供参考的，自然是夏、殷、周三代。所以儒家有通三统之说。（封本朝以前两代之后以大国，使之保存其治法，以便与本朝之治，三者轮流更换。《史记·高祖本纪》赞所谓“三王之道若循环”，即是此义。）这正和阴阳家所谓五德终始一样。（五德终始有两说：旧说以所克者相代。如秦以周为火德，自己是水德；汉又自以为土德是。前汉末年，改取相生之说。以周为木德，说秦朝是闰位，不承五行之运，而自以为火德。后来魏朝又自以为土德。）《汉书·严安传》载安上书，引邹子之说，说：“政教文质者，所以云救也。当时则用，过则舍之，有易则易之。”可见五德终始，乃系

用五种治法，更迭交换。邹衍之学，所以要本所已知的历史，推论未知；本所已见的地理，推所未见；正是要博观众事，以求其公例。治法随时变换，不拘一格，不能不说是一种进步的思想。此非在西周以后，前代的治法，保存的已多，不能发生。阴阳家之说，缺佚已甚，其最高的蕲向如何，已无可考。儒家的理想，颇为高远。《春秋》三世之义，据乱而作，进于升平，更进于太平，明是要将乱世逆挽到小康，再逆挽到大同。儒家所传的，多是小康之义。大同世之规模，从升平世进至太平世的方法，其详已不可得闻。几千年来，崇信儒家之学的，只认封建完整时代，即小康之世的治法，为最高之境，实堪惋惜。但儒家学术的规模，是大体尚可考见的。它有一种最高的理想，企图见之于人事。这种理想，是有其哲学上的立足点的。如何次第实行，亦定有一大体的方案。儒家之道，具于六经。六经之中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》，乃古代大学的旧教科书。《易》、《春秋》则为孔门最高之道所在。《易》言原理，《春秋》言具体的方法，两者互相表里，所以说“《易》本隐以之显，《春秋》推见至隐。”儒家此等高义，既已隐晦。其盛行于世，而大有裨益于中国社会的，乃在个人修养部分。（1）在理智方面，其说最高的是中庸。其要在审察环境的情形，随时随地定一至当不易的办法。此项至当不易的办法，是随时随地，必有其一，而亦只能有一的，所以贵择之精而守之坚。（2）人之感情，与理智不能无冲突。放纵感情，固然要闯出大祸，抑压感情，也终于要溃决的，所以又有礼乐，以陶冶其感情。（3）无可如何之事，则劝人以安命。在这一点，儒家亦颇有宗教家的精神。（4）其待人之道，则为絜矩（两字见《大学》）。消极的“己所不欲，勿施于人”。积极的则“所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之”。我们该怎样待人，只要想一想，我们希望他怎样待我即得，这是何等简而赅。怎样糊涂的人，对这话也可以懂得，而圣人之行之，亦终身有所不能尽，这真是一个妙谛。至于（5）性善之说；（6）义利之辨；（7）知言养气之功，则孟子发挥，最为透彻，亦于修养之功，有极大关系。儒家之遗害于后世的，在于大同之义不传，所得的多是小康之义。小康之世的社会组织，较后世为专制。后人不知此为一时的组织，而认为天经地义，无可改变，欲强已进步的社会以就之，这等于以杞柳为杯椽，等于削足以适屨，所以引起纠纷，而儒学盛行，遂成为功罪不相掩之局。这只

可说是后来的儒家不克负荷，怪不得创始的人。但亦不能一定怪后来的任何人。因儒学是在这种社会之中，逐渐发达的。凡学术，固有变化社会之功，同时亦必受社会的影响，而其本身自起变化。这亦是无可如何的事。

怎样说法家之学，是按切东周时代的情形立说的呢？这时候，最要紧的，是（1）裁抑贵族，以铲除封建势力。（2）富国强兵，以统一天下。这两个条件，秦国行之，固未能全合乎理想，然在当时，毕竟是最能实行的，所以卒并天下。致秦国于富强的，前有商鞅，后有李斯，都是治法家之学的。法家之学的法字，是个大名。细别起来，则治民者谓之法，裁抑贵族者谓之术（见《韩非子·定法》）。其富国强兵之策，则最重要的，是一民于农战。《商君书》发挥此理最透，而《管》、《韩》两子中，亦有其理论。法家是最主张审察现实，以定应付的方法的，所以最主张变法而反对守旧。这确是法家的特色。其学说之能最新，大约即得力于此。

以上所述五家，是先秦诸子中和中国的学术思想及整个的文化最有关系的。虽亦有其高远的哲学，然其所想解决的，都是人事问题。而人事问题，则以改良社会的组织为其基本。粗读诸子之书，似乎所注重的，都是政治问题。然古代的政治问题，不像后世单以维持秩序为主，而整个的社会问题，亦包括在内。所以古人说政治，亦就是说社会。

诸家之学，并起争鸣，经过一个相当时期之后，总是要归于统一的。统一的路线有两条：（1）淘汰其无用，而存留其有用的。（2）将诸家之说，融合为一。在战国时，诸家之说皆不行，只有法家之说，秦用之以并天下，已可说是切于时务的兴，而不切于时务的亡了。但时异势殊，则学问的切于实用与否，亦随之而变。天下统一，则需要与民休息，民生安定，则需要兴起教化。这二者，是大家都会感觉到的。秦始皇坑儒时说：“吾前收天下书不中用者尽去之。悉召文学方术士甚众。欲以致太平。方士欲练，以求奇药。”兴太平指文学士言。可见改正制度，兴起教化，始皇非无此志，不过天下初定，民心未服，不得不从事于镇压；又始皇对外，颇想立起一个开拓和防御的规模来；所以有所未遑罢了。秦灭汉兴，此等积极的愿望，暂时无从说起。最紧要的，是与民休息。所以道家之学，一时甚盛。然道家所谓无为而治，乃为正常的社会说法。社会本来正常的，所以劝在上的

人，不要领导其变化；且须镇压之，使不变化，这在事实上虽不可能，在理论上亦未必尽是，然尚能自成一说。若汉时，则其社会久已变坏，一味因循，必且迁流更甚。所以改正制度，兴起教化，在当时，是无人不以为急务的。看贾谊、董仲舒的议论，便可明白。文帝亦曾听公孙臣的话，有意于兴作。后因新垣平诈觉，牵连作罢。这自是文帝脑筋的糊涂，作事的因循，不能改变当时的事势。到武帝，儒学遂终于兴起了。儒学的兴起，是有其必然之势的，并非偶然之事。因为改正制度，兴起教化，非儒家莫能为。论者多以为武帝一人之功，这就错了。武帝即位时，年仅十六，虽非昏愚之主，亦未闻其天亶夙成，成童未几，安知儒学为何事？所以与其说汉武帝提倡儒学，倒不如说儒学在当时自有兴盛之势，武帝特顺着潮流而行。

儒学的兴起，虽由社会情势的要求，然其得政治上的助力，确亦不少。其中最紧要的，便是为五经博士置弟子。所谓“设科射策，劝以官禄”，自然来者就多了。儒学最初起的，是《史记·儒林列传》所说的八家：言《诗》：于鲁，自申培公；于齐，自轅固生；于燕，自韩太傅。言《书》，自济南伏生。言《礼》，自鲁高堂生。言《易》，自菑川田生。言《春秋》：于齐、鲁，自胡毋生；于赵，自董仲舒。东汉立十四博士：《诗》齐、鲁、韩。《书》欧阳、大小夏侯。《礼》大小戴。《易》施、孟、梁丘、京。《春秋》严、颜。（见《后汉书·儒林传》。《诗》齐鲁韩下衍毛字）大体仍是这八家之学。唯京氏《易》最可疑。但是在当时，另有一种势力，足以促令学术变更。那便是上面所说：在当时，急须改正的，是社会的经济制度。要改正社会经济制度，必须平均地权，节制资本。而在儒家，是只知道前一义的。后者之说，实在法家。当时儒家之学，业已成为一种权威，欲图改革，自以自托于儒家为便，儒家遂不得不广采异家之学以自助，于是有所谓古文之学。读上面所述，已可明白了。但是学术的本身，亦有促令其自起变化的。那便是由专门而趋于通学。

先秦学术，自其一方面论，可以说是最精的。因为他各专一门，都有很高的见解。自其又一方面说，亦可以说是最粗的。因为他只知道一门，对于他人的立场，全不了解。譬如墨子所主张，乃凶荒札丧的变礼，本不谓平世当然。而荀子力驳他，说天下治好了，财之不足，不足为患，岂非无的放矢？理论可以信口说，事实上，是办不到只顾一方面的。只顾一方面，一定行不通。所以先秦时已有所谓杂家

之学。《汉志》说：杂家者流，出于议官。可见国家的施政，不得不兼顾到各方面了。情势如此，学术自然不得受其影响，而渐趋于会通，古文之学初兴时，实系兼采异家之说，后来且自立新说，实亦受此趋势所驱使。倘使当时的人，痛痛快快，说儒家旧说不够用了，我所以要兼采异说；儒家旧说，有所未安，我所以要别立新说；岂不直捷？无如当时的思想和风气，不容如此。于是一方面说儒家之学，别有古书，出于博士所传以外；其中最重要的，便是孔壁一案。一方面，自己研究所得，硬说是某某所传；如《毛诗》与《小序》为一家言。《小序》明明是卫宏等所作，而毛公之学，偏要自谓子夏所传。纠纷就来得多了。流俗眩于今古文之名，以为今古文经，文字必大有异同，其实不然。今古文经的异字，备见于《仪礼》郑《注》，从今文处，则出古文于注。从古文处，则出今文于注。如古文位作立，仪作义，义作谊之类，于意义毫无关系。他经度亦不过如此。有何关系之可言？今古文经的异同，实不在经文而在经说。其中重要问题，略见于许慎的《五经异义》。自大体言之：今文家说，都系师师相传。古文家说，则自由研究所得。不为古人的成说所囿，而自出心裁，从事研究，其方法似觉进步。但（1）其成绩并不甚佳。又（2）今文家言，有传讹而无臆造。传讹之说，略有其途径可寻，所以其说易于还原。一经还原，即可见古说的真相。其未曾传讹的，自然更不必说。古文家言，则各人凭臆为说，其根源无可捉摸。所以把经学当作古史的材料看，亦以今文家言价值较高。

然古学的流弊，亦可说仍自今学开之。一种学术，当其与名利无关时，治其学者，都系无所为而为之，只求有得于己，不欲炫耀于人，其学自无甚流弊。到成为名利之途则不然。治其学者，往往不知大体，而只斤斤计较于一枝一节之间。甚或理不可通，穿凿立说。或则广罗异说，以自炫其博。引人走入旁门，反致抛荒正义。从研究真理的立场上言，实于学术有害。但流俗的人，偏喜其新奇，以为博学。此等方法，遂成为哗世取宠之资。汉代此等风气，由来甚早。

《汉书·夏侯胜传》说：“胜从父子建，师事胜及欧阳高，左右采获。又从五经诸儒问与《尚书》相出入者，牵引以次章句，具文饰说。胜非之曰：建所谓章句小儒，破碎大道。建亦非胜为学疏略，难以应敌。”专以应敌为务，真所谓徇外为人。此种风气既开，遂至专求闻见之博，不顾义理之安；甚且不知有事理。如郑玄，遍注群经，在汉

朝，号称最博学的人，而其说经，支离灭裂，于理决不可通，以及自相矛盾之处，就不知凡几。此等风气既盛，治经者遂多变为无脑筋之徒。虽有耳目心思，都用诸琐屑无关大体之处。而于此种学问，所研究的，究属宇宙间何种现象？研究之究有何益？以及究应如何研究？一概无所闻见。学术走入此路，自然只成为有闲阶级，消耗日力精力之资，等于消闲遣兴，于国家民族的前途，了无关系了。此等风气，起于西汉中叶，至东汉而大盛，直至南北朝、隋唐而未改。汉代所谓章句，南北朝时所谓义疏，都系如此。读《后汉书》及《南北史》的《儒林传》，最可见得。古学既继今学而起，到汉末，又有所谓伪古文一派。据近代所考证：王肃为其中最重要的一人。肃好与郑玄立异，而无以相胜。乃伪造《孔子家语》，将己说窜入其中，以折服异己，经学中最大的伪《古文尚书》一案，虽不能断为即肃之所造，然所谓伪《孔安国传》者，必系与肃同一学派之人所为，则无可疑。（伪《古文尚书》及伪《孔安国传》之伪，至清阎若璩作《古人尚书疏证》而其论略定。伪之者为那一派人，至清丁晏作《尚书馀论》而其论略定。）此即由当时风气，专喜广搜证据，只要所搜集者博，其不合理，并无人能发觉，所以容得这一班人作伪。儒学至此，再无西汉学者经世致用的气概。然以当时学术界的形势论，儒学业已如日中天。治国安民之责，在政治上，在社会上，都以为唯儒家足以负之。这一班人，如何当得起这个责任？他们所想出来的方案，无非是泥古而不适于时，专事模仿古人的形式。这个如何足以为治？自然要激起有思想的人的反对了。于是魏晋玄学，乘机而起，成为儒佛之间的一个过渡。

魏晋玄学，人多指为道家之学。其实不然。玄学乃儒道两家的混合。亦可说是儒学中注重原理的一派，与拘泥事迹的一派相对立。先秦诸子的哲学，都出自古代的宗教哲学，大体无甚异同，说已见前。儒家之书，专谈原理的是《易经》。《易》家亦有言理、言数两派。言理的，和先秦诸子的哲学，无甚异同。言数的，则与古代术数之学相出入。《易》之起源，当和术数相近；孔门言易，则当注重于其哲学；这是通观古代学术的全体，而可信其不诬的。今文《易》说，今已不传。古文《易》说，则无一非术数之谈。《汉书·艺文志》：易家有《淮南·道训》两篇。自注云：“淮南王安，聘明《易》者九人，号九师说。”此书，当即今《淮南子》中的《原道训》。今《淮南子》中，

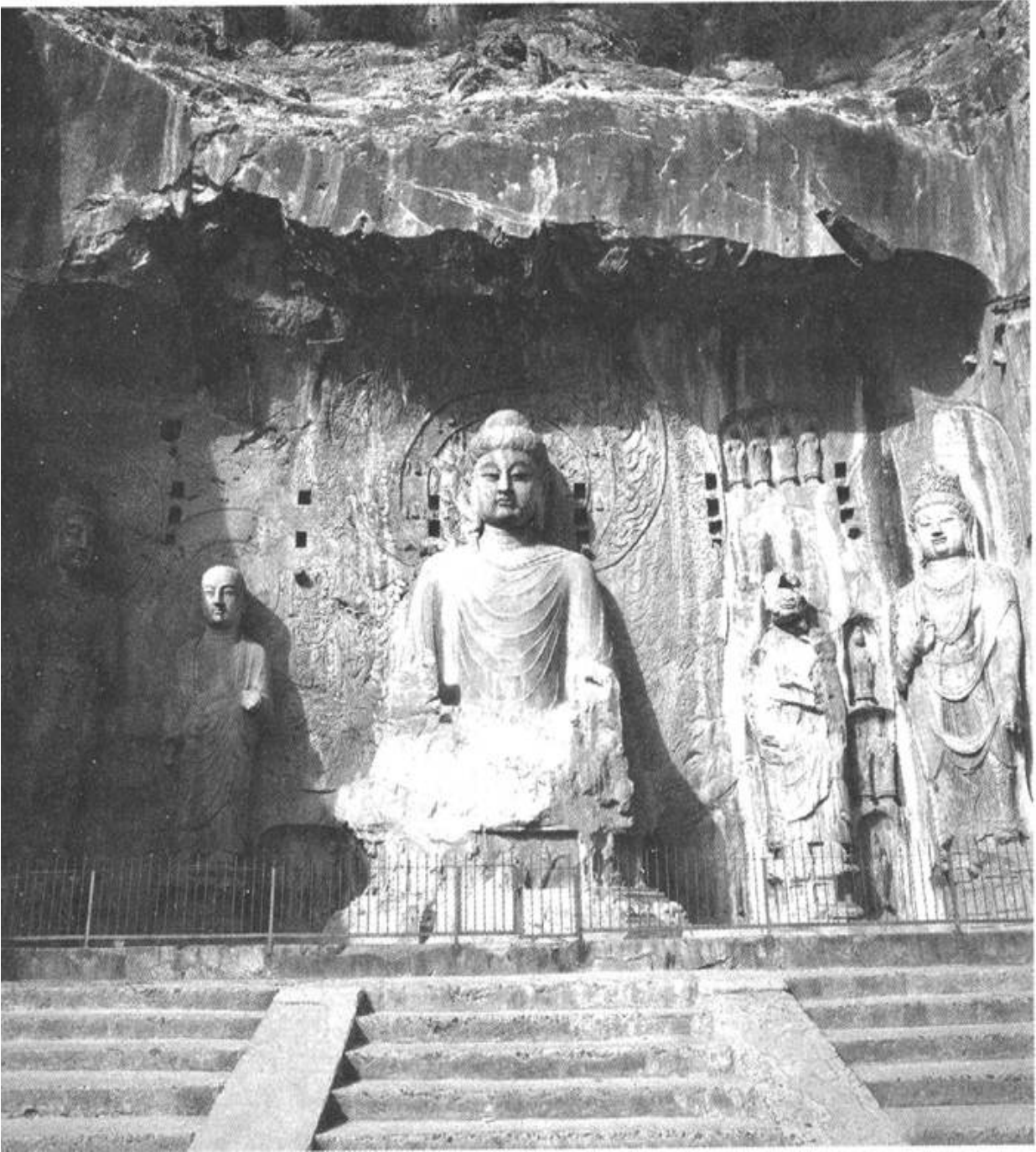
引《易》说的还有几条，都言理而不及数，当系今文《易》说之遗。然则儒家的哲学，原与道家无甚出入。不过因今文《易》说失传，其残存的，都被后人误认为道家之说罢了。如此说来，则魏晋玄学的兴起，并非从儒家转变到道家，只是儒家自己的转变。不过此种转变，和道家很为接近，所以其人多兼采道家之学。观魏晋以后的玄学家，史多称其善《易》、《老》可知。儒学的本体，乃以《易》言原理，《春秋》则据此原理，而施之人事。魏晋的玄学家，则专研原理，而于措之人事的方法，不甚讲求。所以实际上无甚功绩可见，并没有具体可见之施行的方案。然经此运动之后，拘泥古人形式之弊遂除。凡言法古的，都是师其意而不是回复其形式。泥古不通之弊，就除去了，这是他们摧陷廓清莫大的功绩。（玄学家最重要的观念，为重道而遗迹。道即原理，迹即事物的形式。）

从新莽改革失败以后，彻底改变社会的组织，业已无人敢谈。解决人生问题的，遂转而求之个人方面。又玄学家探求原理，进而益上，其机，殊与高深玄远的哲学相近。在这一点上，印度的学术，是超过于中国的。佛学遂在这种情势之下兴起。

佛，最初系以宗教的资格输入中国的。但到后来，则宗教之外，别有其学术方面。

佛教，普通分为大小乘。依后来详细的判教，则小乘之下，尚有人天；专对人天说法，不足以语四圣。大乘之中，又分权实。所谓判教，乃因一切经论。（佛所说谓之经，菩萨以下所说谓之论。僧、尼、居士等所应守的规条谓之律。经、律、论谓之三藏。）立说显有高低，所以加以区别，说佛说之异，乃因其所对待的人不同而然。则教外的人，不能因此而诋佛教的矛盾，教中的人，亦不必因此而起争辩了。依近来的研究：佛教在印度的兴起，并不在其哲学的高深，而实由其能示人以实行的标准。缘印度地处热带，生活宽裕，其所究心的，实为宇宙究竟，人生归宿等问题。所以自古以来，哲学思想即极发达。到佛出世时，各家之说（所谓外道）。已极高深，而其派别亦极繁多了。群言淆乱，转使人无所适从。释迦牟尼出，乃截断无谓的辩论，而教人以实行修证的方法。从之者乃觉得所依归，而其精神乃觉安定。故佛非究竟真理的发现者，中国信佛的人，视佛如此。而为时代的圣者。佛灭后百年之内，其说无甚异同。近人称为原始佛教。百年之后而小乘兴，五六百年之后而大乘出，则其说已有改变附

益，而非复佛说之旧了。然则佛教的输入中国，所以前后互异，亦因其本身的前后，本有不同，并非在彼业已一时具足，因我们接受的程度，先后不同，而彼乃按其深浅，先后输入的了。此等繁碎的考据，今可勿论。但论其与中国文化的关系。



佛像

佛教把一切有情，分为十等：即（1）佛；（2）菩萨；（3）缘觉；（4）声闻，是为四圣；（5）天；（6）人；（7）阿修罗；（8）

畜生；（9）饿鬼；（10）地狱，是为六凡。辗转于六凡之中，不得超出，谓之六道轮回。佛不可学，我们所能学的，至菩萨而止。在小乘中，缘觉、声闻，亦可成佛，大乘则非菩萨不能。所谓菩萨，系念念以利他为主，与我们念念都以自己为本位的，恰恰相反。至佛则并利他之念而亦无之，所以不可学了。缘觉、声闻鉴于人生不能离生、老、病、死诸苦。死后又要入轮回；我们幸得为人，尚可努力修持，一旦堕入他途便难了。畜生、饿鬼、地狱亦称三途，不必论了。阿修罗神通广大，易生嗔怒；诸天福德殊胜，亦因其享受优越，转易堕落；所以以修持论，皆不如人。所以觉得生死事大，无常迅速，实可畏怖，生前不得不努力修持。其修持之功，固然坚苦卓绝，极可佩服。即其所守戒律，亦复极端利他。然根本观念，终不离乎自利，所以大乘斥其不足成佛。此为大小乘重要的异点。亦即大乘教理，较小乘为进化之处。又所谓佛在小乘即指释迦牟尼其人。大乘则佛有三身：（1）佛陀其人，谓之报身，是他造了为人之因，所以在这世界上成为一个人的。生理心理等作用，一切和我们一样。不吃也要饿，不着也要冷，置诸传染病的环境中，也会害病；饿了，冷了，病重了，也是会死的。（2）至于有是而无非，威权极大。我们动一善念，动一恶念，他都无不知道。善有善报，恶有恶报，丝毫不得差错。是为佛之法身，实即自然力之象征。（3）一心信佛者，临死或在他种环境中，见有佛来接引拯救等事，是为佛之化身。佛在某种环境中，经历一定的时间，即可修成。所以过去已有无数的佛，将来还有无数的佛要成功，并不限于释迦牟尼一人。大乘的说法，当他宗教信，是很能使人感奋的。从哲学上说，其论亦圆满具足，无可非难。宗教的进化，可谓至斯而极。

佛教的宇宙观，系以识为世界的根本。有眼、耳、鼻、舌、身、意，即有色、声、香、味、触、法。此为前六识，为人人所知。第七识为末那，第八识为阿赖耶，其义均不能译，故昔人唯译其音。七识之义，为“恒审思量，常执有我”。我们念念以自己为本位，一切现象，都以自己为本位而认识。一切利害，都以自己为本位而打算。即七识之作用。至八识则为第七识之所由生，为一切识的根本。必须将他灭尽，才得斩草除根。但所谓灭识，并不是将他铲除掉，至于空无所有。有无，佛教谓之色空。色空相对，只是凡夫之见。佛说则“色即是空，空即是色”。如在昼间，则昼为色，夜为空。然夜之必至，其确

实性，并不减于昼之现存。所以当昼时，夜之现象，虽未实现，夜之原理，业已存在。凡原理存在者，即与其现象存在无异。已过去之事，为现在未来诸现象之因。因果原系一事。所以已过去的事，亦并未消灭。所以所谓灭识，并非将识消灭，而系“转识成智”。善恶同体。佛说的譬喻，是如水与波。水为善，动而为波即成恶。按照现在科学之理，可以有一个更妙的譬喻，即生理与病理。病非别有其物，只是生理作用的异常。去病得健，亦非把病理作用的本体消灭，只是使他回复到生理作用。所以说“真如无明，同体不离”。真如为本体，无明为恶的起点。行为的好坏，不是判之于其行为的形式，而是判之于其用意。所以所争的只在迷悟。迷时所做之事，悟了还是可以做的。不过其用意不同，则形式犹是，而其内容却正相反，一为恶业，一为净业了。喻如母亲管束子女，其形式，有时与厂主管理童工是一样的。所以说：“共行只是人间路，得失谁知霄壤分。”佛教为什么如此重视迷悟呢？因为世界纷扰的起因，不外乎（1）怀挟恶意；（2）虽有善意，而失之愚昧。怀挟恶意的，不必论了。失之愚昧的，虽有善意，然所做之事，无一不错，亦必伏下将来的祸根。而愚昧之因，又皆因眼光只限于局部，而不能扩及全体（兼时间空间言）。所以佛说世俗之善，“如以少水而沃冰山，暂得融解，还增其厚”。此悟之所以重要。佛教的人生问题，依以上所说而得解答。至于你要追问宇宙问题的根源，如空间有无界限，时间有无起讫等，则佛教谓之“戏论”，置诸不答。（外道以此为问，佛不答，见《金七十论》。）这因为：我们所认识的世界，完全是错误的。其所以错误，即因我们用现在的认识方法去认识之故。要把现在的认识方法放下，换一种方法去认识，自然不待言而可明。若要就现在的认识方法，替你说明，则非我的不肯说，仍系事之不可能。要怎样才能换用别种认识方法呢？非修到佛地位不可。佛所用的认识方法，是怎样的呢？固非我们所能知。要之是和我们现在所用，大不相同的。这个，我们名之曰证。所以佛教中最后的了义，“唯佛能知”，探求的方法，“唯证相应”。这不是用现在的方法，所能提证据给你看的。信不信只好由你。所以佛教说到最后，总还是一种宗教。

佛教派别很多，然皆小小异同，现在不必一一论述。其中最有关系的：（1）为天台、唯识、华严三宗。唯识宗亦称相宗，乃就我们所认识的相，阐发万法唯识之义。天台亦称性宗，则系就识的本身，加

以阐发。实为一说的两面。华严述菩萨行相。即具体的描写一个菩萨的样子给我们看，使我们照着他做。此三宗，都有很深的教理，谓之教下三家。（2）禅宗则不立文字，直指心源，专靠修证，谓之教外别传。（甲）佛教既不用我们的认识，求最后的解决，而要另换一种认识方法，所谓转识成智。则一切教理上的启发、辩论，都不过把人引上修证之路，均系手段而非目的。所以照佛教发达的趋势，终必至于诸宗皆衰，禅宗独盛为止。（乙）而社会上研究学问的风气，亦是时有转变的。佛教教理的探求，极为烦琐，实与儒家的义疏之学，途径异而性质相同。中唐以后，此等风气，渐渐衰息，诸宗就不得不衰，禅宗就不得不独盛了。（3）然（子）禅宗虽不在教义上为精深的探讨，烦琐的辩论，而所谓禅定，理论上也自有其相当的高深的。（丑）而修习禅定，亦非有悠闲生活的人不能。所以仍为有闲阶级所专有。然佛教此时的声势，是非发达到普及各阶层不可的。于是适应大众的净土宗复兴。所谓净土宗，系说我们所住的世界，即娑婆世界的西方，另有一个世界，称为净土。诸佛之中，有一个唤做阿弥陀佛的，与娑婆世界特别有缘。曾发誓愿：有一心皈依他的，到临终之时，阿弥陀佛便来接引他，往生净土。往生净土有什么利益呢？原来成佛极难，而修行的人，不到得成佛，又终不免于退转。如此示人以难，未免使人灰心短气。然（A）成佛之难，（B）以及非成佛则不能不退转，又经前此的教义，说得固定了，无可动摇。于是不得不想出一个补救的方法，说我们所以易于退转，乃因环境不良使然。倘使环境优良，居于其中，徐徐修行，虽成佛依旧艰难，然可保证我们不致中途堕落。这不啻给予我们以成佛的保证，而且替我们祛除了沿路的一切危险、困难，实给意志薄弱的人以一个大安慰、大兴奋。而且净土之中，有种种乐，无种种苦，也不啻给予祈求福报的人以一个满足。所以净土宗之说，实在是把佛教中以前的某种说法取消掉了的。不过其取消之法很巧妙，能使人不觉得其立异罢了。其修持之法，亦变艰难而归简易。其法：为（A）观，（B）想，（C）持名，三者并行，谓之念佛。有一佛像当前，而我们一心注视着，谓之观。没有时，心中仍想象其有，谓之想。口诵南无阿弥陀佛，自然心也要想着他。谓之持名。佛法贵止观双修。止就是心住于其所应住之处，不起妄念。观有种种方法。如（A）我们最怕死，乃设想尖刀直刺吾胸，血肉淋漓，又人谁不爱女人，乃设想其病时的丑恶，死后的腐朽，及现

时外观虽美，而躯壳内种种汗秽的情形；以克服我们的情意。（B）又世事因缘复杂，常人非茫无所知，即认识错误，必须仔细观察。如两人争斗，粗观之，似由于人有好斗之性。深观之，则知其实由教化的不善；而教化的不善，又由于生计的窘迫；生计的窘迫，又由于社会组织的不良。如此辗转推求，并无止境。要之观察得愈精细，措施愈不至有误。这是所以增长我们的知识的。止观双修，意义诚极赅括，然亦断非愚柔者所能行，净土宗代之以念佛，方法简易，自然可普接利钝了。所以在佛教诸宗皆衰之后，禅宗尚存于上流社会中，净土宗则行于下流社会，到现在还有其遗迹。

佛教教义的高深，是无可否认的事实。在他，亦有种种治国安民的理论，读《华严经》的五十三参可知。又佛学所争，唯在迷悟。既悟了，一切世俗的事情，仍无有不可做的，所以也不一定非要出家。然佛教既视世法皆非了义，则终必至于舍弃世事而后止。以消灭社会为解决社会之法，断非社会所能接受。于是经过相当的期间，而反动又起。

佛教反动，是为宋学。宋学的渊源，昔人多推诸唐之韩愈。然韩愈辟佛，其说甚粗，与宋学实无多大关系。宋学实至周张出而其说始精，二程继之而后光大，朱陆及王阳明又继之，而其意蕴殆尽。

哲学是不能直接应用的，然万事万物，必有其总根源。总根源变，则对于一切事情的观点，及其应付的方法，俱随之而变。所以风气大转变时，哲学必随之而变更。宋儒的哲学，改变佛学之处安在呢？那就是抹杀认识论不谈，而回到中国古代的宇宙论。中国古代的哲学，是很少谈到认识论的。佛学却不然，所注重的全在乎此。既注重于认识论，而又参以宗教上的悲观，则势必至于视世界为空虚而后止。此为佛教入于消极的真原因。宋学的反佛，其最重要的，就在此点。然从认识论上驳掉佛说，是不可能的。乃将认识论抹杀不谈，说佛教的谈认识论便是错。所以宋学反佛的口号，是“释氏本心，吾徒本天”。所谓本心，即是佛家万法唯识之论。所谓本天，则是承认外界的实在性。万事万物，其间都有一个定理，此即所谓天理。所以宋学的反佛，是以唯物论反对唯心论。

宋学中自创一种宇宙观和人生观的，有周敦颐、张载、邵雍三人。周敦颐之说，具于《太极图说》及《通书》。他依据古说，假定宇宙的本体为太极。太极动而生阳，静而生阴。动极复静，静极复

动。如此循环不已，因生水、火、木、金、土五种物质。此五种物质，是各有其性质的。人亦系此五种物质所构成，所以有智（水）、礼（火）、仁（木）、义（金）、信（土）五种性质。及其见诸实施，则不外乎仁义二者（所以配阴阳）。仁义的性质，都是好的，然用之不得其当，则皆可以变而为恶，如寒暑都是好的，不当寒而寒，不当暑而暑则为恶。所以要合乎中正。所以配太极。合乎中正谓之静。所以说：“圣人定之以仁义中正而主静，立人极焉。”张载之说，具于《正蒙》。其说：亦如古代，以气为万物的原质。气是动而不已的。因此而有聚散。有聚散则有疏密。密则为吾人所能知觉，疏则否，是为世俗所谓有无。其实则是隐显。隐显即是幽明。所以鬼神之与人物，同是一气。气之运动，自有其一定的法则。在某种情形之下，则两气相迎；在某种情形之下，则两气相距；是为人情好恶之所由来。（此说将精神现象的根源，归诸物质，实为极彻底的一元论。）然此等自然的迎距，未必得当。好在人的精神，一方面受制于物质，一方面仍有其不受制于物质者存。所以言性，当分为气质之性（受制于物质的）与义理之性（不受制于物质的）。人之要务，为变化其气质，以求合乎义理。此为张氏修己之说。张氏又本其哲学上的见地，创万物一体之说，见于其所著的《西铭》。与惠施泛爱之说相近。邵雍之说，与周张相异。其说乃中国所谓术数之学。中国学术，是重于社会现象，而略于自然现象的。然亦有一部分人，喜欢研究自然现象。此等人，其视万物，皆为物质所构成。既为物质所构成，则其运动，必有其定律可求。人若能发现此定律，就能知道万物变化的公例了。所以此等人的愿望，亦可说是希冀发现世界的机械性的。世界广大，不可遍求，然他们既承认世界的规律性，则研究其一部分，即可推之于其余。所以此一派的学者，必重视数。他们的意思，原不过借此以资推测，并不敢谓所推之必确，安敢谓据此遂可以应付事物？然（1）既曾尽力于研求，终不免有时想见诸应用。（2）又此学的初兴，与天文历法，关系极密，古人迷信较深，不知世界的规律性，不易发现，竟有谓据此可以逆臆未来的。（3）而流俗之所震惊，亦恒在于逆臆未来，而不在于推求定理。所以此派中亦多逆臆未来之论，遂被称为术数之学。此派学者，虽系少数，著名的亦有数家，邵雍为其中之最善者。雍之说，见于《观物内外篇》及《皇极经世书》。《观物篇》称天体为阴阳，地体为刚柔，又各分太少两者。日

为太阳。月为太阴。星为少阳。辰为少阴。火为太刚。水为太柔。石为少刚。土为少柔。其说曰：阳燧取于日而得火，火与日相应也。方诸取于月而得水，水与月一体也。星陨为石；天无日月星之处为辰，地无山川之处为土；故以星与石，辰与土相配。其余一切物与阴阳刚柔相配，皆准此理。以说明万物的性质及变化。《皇极经世书》以十二万九千六百年为一元。日之数一为元。月之数十二为会。星之数三百六十为运。辰之数四千三百二十为世。一世三十年。以三十乘四千三百二十，得十二万九千六百。他说：“一元在天地之间，犹一年也。”这和扬雄作《太玄》，想本一年间的变化，以窥测悠久的宇宙一样。邵雍的宗旨，在于以物观物。所谓以物观物，即系除尽主观的见解，以冀发现客观的真理，其立说精湛处甚多。但因术数之学，不为中国所重视，所以在宋学中不被视为正宗。

经过周、张、邵诸家的推求，新宇宙观和新人生观可谓大致已定。二程以下，乃努力于实行的方法。大程名颢，他主张“识得此理，以诚敬存之”。但何以识得此理呢？其弟小程名颐，乃替他补充，说“涵养须用敬，进学在致知”。致知之功，在于格物。即万事而穷其理，以求一旦豁然贯通。这话骤听似乎不错的。人家驳他，说天下之物多着呢，如何格得尽？这话也是误解。因为宋儒的所求，并非今日物理学家之所谓物理，乃系吾人处事之法。如曾国藩所谓：“冠履不同位，凤皇鸚鵡不同栖，物所自具之分殊也。鯀湮洪水，舜殛之，禹郊之，物与我之分际殊也。”天下之物格不尽，吾人处事的方法，积之久，是可以知识日臻广博，操持日益纯熟的。所以有人以为格物是离开身心，只是一个误解。问题倒在（1）未经修养过的心，是否能够格物？（2）如要修养其心，其方法，是否以格物为最适宜？所以后来陆九渊出，以即物穷理为支离，要教人先发其本心之明，和赞成小程的朱熹，成为双峰并峙之局。王守仁出，而其说又有进。守仁以心之灵明为知。即人所以知善知恶，知是知非。此知非由学得；无论如何昏蔽，亦不能无存；所以谓之良知。知行即是一事。《大学》说“如恶恶臭，如好好色”。知恶臭之恶，好色之好，是知一方面事。恶恶臭，好好色，是行一方面事。人们谁非闻恶臭即恶，见好色即好的？谁是闻恶臭之后，别立一心去恶？见好色之后，别立一心去好？然则“知而不行，只是未知”。然因良知无论如何昏蔽，总不能无存，所以我们不怕不能知善知恶，知是知非，只怕明知之而不肯遵照良心去做。如此，

便要在良知上用一番洗除障翳的功夫，此即所谓致知。至于处事的方法，则虽圣人亦有所不能尽知。然苟得良知精明，毫无障翳，当学时，他自会指点你去学；当用人时，他自会指点你去求助于人；正不必以此为患。心之灵明谓之知，所知的自然有一物在。不成天下之物都无了，只剩一面镜子，还说这镜子能照。所以即物穷理，功夫亦仍是在心上。而心当静止不动时，即使之静止不动，亦即是一种功夫。所以“静处体悟，事上磨炼”，两者均无所不可。程朱的涵养须用敬，进学在致知，固然把道德和知识，分成两截。陆九渊要先发人本心之明，亦不过是把用功的次序倒转了，并没有能把两者合而为一。王守仁之说，便大不相同了。所以理学从朱陆到王，实在是一个辩证法的进步。但人之性质，总是偏于一方面的，或喜逐事零碎用功夫，或喜先提挈一个大纲。所以王守仁之说，仍被认为近于陆九渊，并称为陆王。人的性质，有此两种，是一件事实，是一件无可变更的事实。有两种人自然该有两种方法给他用，而他们亦自然会把事情做成两种样子。所以章学诚说：“朱陆为千古不可无之同异，亦为千古不能无之同异。”（见《文史通义·朱陆篇》）其说最通。

以一种新文化，替代一种旧文化，此新文化，必已兼摄旧文化之长，此为辩证法的真理。宋学之于佛学，亦系如此。宋学兼摄佛学之长，最显著的有两点：（1）为其律己之严。（2）为其理论的彻底。论治必严王霸之辨，论人必严君子小人之分，都系由此而出。此等谨严的理论，以之律己则可，以之论事，则不免多所窒碍。又宋学家虽反对佛教的遗弃世事，然其修养的方法，受佛教的影响太深了。如其说而行之，终不免偏于内心的修养，甚至学问亦被抛荒，事为更不必说，所以在宋代，宋学中的永嘉、永康两派，就对此而起反动。永嘉派以叶适、陈傅良为魁首。反对宋学的疏于事功，疏于实学的考究。永康派以陈亮为魁首，对于朱熹王霸之辨，持异议颇坚，亦是偏于事功的。到清代，颜元、李塉一派，亦是对此力加攻击的。然永嘉、永康两派和朱陆，根本观念上，实无甚异同，所争的只是程度问题，无关宏旨。颜李一派，则专讲实务，而反对在心上用功夫，几乎把宋学根本取消了。近来的人，因反对中国的学者，多尚空言，而不能实行，颇多称道颜李的。然颜、李的理论，实极浅薄，不足以自成一军。因为世界进步了，分工不得不精。一件事，合许多人而分工，或从事于研究，或从事于实行，和一个人幼学壮行，并无二致。研究便

是实行的一部。颜、李之说，主张过甚，势必率天下人而闭目妄行。即使主张不甚，亦必变精深为浅薄。所以其说实不能成立。从理论上反对宋儒的，还有戴震。谓宋儒主张天理人欲之辨太过，以致（1）不顾人情。视斯民饮食男女之欲，为人生所不能无的，都以为毫无价值而不足恤。（2）而在上者皆得据理以责其下，下情却不能上达，遂致有名分而无是非，人与人相处之道，日流于残酷。此两端：其前一说，乃宋学末流之弊，并非宋学的本意。后一说则由宋学家承认封建时代的秩序，为社会合理的组织之故。戴氏攻之，似得其当。然戴氏亦不知其病根之所在，而说只要舍理而论情，人与人的相处，就可以无问题，其说更粗浅牵强了。在现在的文化下所表现出来的人情，只要率之而行，天下就可以太平无事么？戴氏不是盲目的，何以毫无所见？

所以宋学衰敝以后，在主义上，能卓然自立，与宋学代兴的，实无其人。梁启超说：清代的学术，只是方法运动，不是主义运动（见所著《清代学术概论》），可谓知言了。质实言之，清代考证之学，不过是宋学的一支派。宋学中陆王一派，是不讲究读书的，程朱一派本不然。朱子就是一个读书极博的人。其后学如王应麟等，考据尤极精审。清学的先驱，是明末诸大儒。其中顾炎武与清代考证之学，关系尤密，也是程朱一派（其喜言经世，则颇近永嘉）。清代所谓纯汉学，实至乾嘉之世而后形成，前此还是兼采汉宋，择善而从的。其门径，和宋学并无区别。清学的功绩，在其研究之功渐深，而日益趋于客观。因务求古事的真相，觉得我们所根据的材料，很不完全，很不正确；材料的解释，又极困难。乃致力于校勘；致力于辑佚；对于解释古书的工具，即训诂，尤为尽心。其结果，古书已佚而复见的，古义已晦而复明的不少，而其解决问题的方法，亦因经验多了，知道凭臆判断，自以为得事理之平，远不如调查其来路，而凭以判断者之确。于是折衷汉宋，变为分别汉宋，其主意，亦从求是变而为求真了。非不求是，乃以求真为求是。清学至此，其听至，已非复宋儒所能限，然仍是一种方法的转变，不足以自成一军。

清学在宗旨上，渐能脱离宋学而自立，要到道咸时今文之学兴起以后。西汉经师之说，传自先秦，其时社会的组织，还和秦汉以后不同。有许多议论，都不是东汉以后人所能了解的。自今文传授绝后，久被搁置不提了。清儒因分别学派，发现汉儒亦自有派别，精心从事

于搜剔，而其材料始渐发现，其意义亦渐明白。今学中有一派，专务材料的搜剔，不甚注意于义理。又一派则不然，常州的庄（存与）、刘（逢禄）号称此学的开山，已渐注意于汉儒的非常异义。龚（自珍）、魏（源）两氏继之，其立说弥以恢廓。到廖平、康有为出，就渐渐的引上经世一路，非复经生之业了。

廖平晚岁的学说，颇涉荒怪。然其援据纬说，要把孔道的规模，扩充到无限大，也仍是受世变的影响的。但廖氏毕竟是个经生。其思想，虽亦受世变的影响，而其所立之说，和现代的情形，隔膜太甚。所以对于学术界，并不能发生多大的影响。康氏就不然了。康氏的经学远不如廖氏的精深。然其思想，较之廖氏，远觉阔大而有条理。他怀抱着一一种见解，借古人之说为材料而说明之。以《春秋》三世之义，说明进化的原理，而表明中国现在的当改革。而以孔子托古改制之说辅之。其终极的目的，则为世界大同。恰和中国人向来怀抱的远大的思想相合，又和其目前急须改革的情形相应，所以其说能风靡一时。但康有为的学说，仍只成为现代学术思想转变的一个前驱。这是为什么呢？因为学术是利于通的，物穷则变，宋明以来的文化，现在也几乎走到尽头了。即使没有西学输入，我们的学术思想，也未必不变。但既与西洋学术相值，自然乐得借之以自助。何况现在西洋的科学方法，其精密，确非我们之所及呢？所以近数十年来，中国学术思想的变化，虽然靠几个大思想家做前驱，而一经发动之后，其第二步，即继之以西洋学术的输入。和中国学术思想的转变最有关系的人是梁启超。梁氏的长处：在其（1）对于新科学，多所了解。（2）最能适应社会的程度，从事于介绍。（3）且能引学说以批评事实，使多数人感觉兴味。即此趋势的说明。

西洋学术输入以来，中国人对之之态度，亦经数变。（1）其初是指采用西法者为用夷变夏，而极力加以排斥的。（2）继则变为中学为体，西学为用。（3）再进一步，就要打倒孔家店，指旧礼教为吃人，欢迎德谟克拉西先生、赛因斯先生，并有主张全盘西化的了。其实都不是这么一回事。欧美近代，最初发达的是自然科学。因此引起的整个学术思想的变化，即对于一切事情的观点及其应付方法。较诸旧说，都不过是程度问题。后来推及社会科学亦然。现在文化前途的改变，乃是整个社会组织的改变，并非一枝一节的问题。这个问题，乃中国与西洋之所同，而非中国之所独。具体言之，即是中国与西洋，

以及全世界的各民族，都要携手相将，走上一条新的径路。其间固无一个民族，能够守旧而不变，也断非哪一个民族，尽弃其所固有，而仿效别一个民族的问题。因为照现状，彼此都是坏的，而且坏得极相像。然则各种学术，能指示我们以前途，且成为各学之王，而使他种学术，奔走其下，各尽其一枝一节之用的，必然是社会学。一切现象，都是整个社会的一枝一节，其变化，都是受整个社会的规定的。唯有整个社会，能说明整个社会。亦唯有整个社会，能说明一枝一节的现象的所以然。人们向来不知，只是把一枝一节的现象，互相说明，就错了。这是因为从前的人，不知道整个社会，可成为研究的对象，所以如此。现在便不同了。所以只有最近成立的社会学，为前此之所无。亦只有整个的社会学，能够说明文化之所由来，而评判其得失，而指示我们以当走的路径。即如文明愈进步，则风俗愈薄恶，这是一件众所周知的事实，而亦是向来所视为无可如何的事实。毁弃文明，固不可，亦不能。任社会风俗之迁流，而日趋于薄恶，也不是一回事。提倡道德，改良政治等，则世界上无论哪一个文明国，都已经努力了几千年，而证明其无效的了。人道其将终究乎？从社会学发明以来，才知道风俗的薄恶，全由于社会组织的不良，和文明进步，毫无关系。我们若能把社会组织，彻底改良，则文明进步，就只有增加人类的福利了。这是社会学指示给我们前途最大的光明。而社会学之所以能发明，则和现代各地方蛮人风俗的被重视，以及史前史的发现，有极大的关系。因此，我们才知道社会的组织，可以有多种。目前的组织，只是特种事实所造成，并非天经地义，必不可变。变的前途，实有无限的可能。变的方法，我们所知道的，亦与前人迥异了。

以上论中国学术思想转变的大概，以下再略论中国的文学和史学。

文学的发达，韵文必先于散文，中国古代，亦系如此。现存的先秦古书，都分明包含着两种文字：一种是词句整齐而有韵的。一种则参差不齐，和我们的口语一样。前者是韵文，后者是散文。散文的发达，大约在东周之世，至西汉而达于极点。散文发达了，我们的意思，才能够尽量倾吐，因为到这时候，文字和语言，才真正一致。所以是文学的一个大进步。西汉末年，作文章的，渐渐求其美化。其所谓美是：（1）句多偶丽。（2）不用过长过短之句。（3）用字务求其足以引起美感。其结果，逐渐成汉魏体的骈文。汉魏体的骈文，只是

字句修饰些，声调啾缓些，和散文相去，还不甚远。以后一直向这趋势发达，至齐梁时代，遂浮靡而不能达意了。此时供实用之文，别称为笔。然笔不过参用俗字俗语；用字眼、用典故，不及文来得多；其语调还和当时的文相近，与口语不合，还是不适于用。积重之势，已非大改革不可。改革有三条路可走：（1）径用口语。这在昔日文字为上中流社会所专有的时代，是不行的。（2）以古文为法。如苏绰的拟《大诰》是。这还是不能达意。只有第（3）条路，用古文的义法，即文字尚未浮靡时的语法。以运用今人的言语，是成功的。唐朝从韩、柳以后，才渐渐的走上这条路。散文虽兴，骈文仍自有其用，骈散自此遂分途。宋朝为散文发达的时代。其时的骈文，亦自成一格。谓之宋四六。气韵生动，论者称为骈文中的散文。

诗歌另是一体。文是导源于语言，诗是导源于歌谣的。所以诗体，当其发生之时，即非口语之调。近人以随意写来的散文，亦称为诗，新诗。这至少要改变向来诗字的定义然后可。古代的诗，大抵可歌，传于后世的，便是《诗经》和《楚辞》。到汉朝，风尚变了。制氏雅乐虽存，不为人之所好。汉武帝立新声乐府，采赵、代、秦、楚之讴，使李延年协其律，司马相如等为之辞，是为汉代可歌的诗。古代的诗，则变为五言诗，成为只可吟诵之物。论者多以此为诗体的退化，这是为尊古之见所误。其实凡事都到愈后来愈分化。吟诵的诗和合乐的诗的判而为二，正是诗体的进化。歌唱的音调，和听者的好尚的变迁，是无可如何的事。隋唐时，汉代的乐府，又不为人之所好，而其辞亦渐不能合乐了。听者的好尚，移于外国传来的燕乐。按其调而填词，谓之词。极盛于两宋之世。至元以后，又渐成为但可吟诵，不能协律之作，而可歌的限于南北曲。到清朝，按曲谱而填词的，又多可诵而不可歌了。中国的所谓诗，扩而充之，可以连乐府、词，曲，都包括在内。因为其起源，同是出于口中的歌的。一个民族的歌谣，不容易改变。试看现代的山歌，其音调，还与汉代的乐府一样，便可知道。所以现在，非有新音乐输入，诗体是不会变化的。现在万国交通，新音乐输入的机会正多。到我国人的口耳与之相习，而能利用之以达自己的美感时，新诗体就可产生了。



李白像

文学初兴之时，总是与语言相合的。但到后来，因（1）社会情形的复杂，受教育的程度，各有不同；（2）而时间积久了，人的语言，不能不变，写在纸上的字，却不能再变；言文就渐渐的分离了。合于口语的文字，是历代都有的。如（1）禅宗和宋儒的语录。（2）元代的诏令；（3）寒山、拾得的诗；（4）近代劝人为善的书都是。（5）而其用之，要以平话为最广。这是非此不可的。从前文言、白话，各

有其分野，现在却把白话的范围推广了。这因（1）受教育的人渐多，不限于有闲阶级；而所受的教育，亦和从前不同；不能专力于文字。（2）世变既亟，语言跟着扩充、变化，文字来不及相随，乃不得不即用口语。此乃事势的自然，无人提倡，也会逐渐推广的。守旧的人，竭力排斥白话，固然是不达。好新的人，以此沾沾自喜，也是贪天之功，以为己力的。所谓古文，大部分系古代的语言。其中亦有一部分，系后人依据古代的语法所造的，从未宣诸唇吻，只是形之楮墨。然楮墨之用，亦系一种广义的语言。既有其用，自不能废。而况纸上的言语，有时亦可为口语所采用。所以排斥文言，也是偏激之论。

文以载道，文贵有用之说，极为近人所诋毁。此说固未免于迂，然亦不能调其全无道理。近人袭西洋文学的理论，贵纯文学而贱杂文学，这话固然不错。然以为说理论事之作，必是杂文学，必写景言情之作，而后可以谓之纯文学，则是皮相之谈。美的原质，论其根柢，实在还是社会性。社会性有从积极方面流露的，如屈原杜甫的忠爱是。有从消极方面流露的，如王维、孟浩然的闲适是。积极的人人所解，消极的似乎适得其反，其实不然。积极的是想把社会改好，消极的则表示不合作。虽然无所作为，然（1）使人因此而悟现社会之坏；（2）至少亦使社会减少一部分恶势力，其功效也还是一样的。文字上的所谓美，表面上虽若流连风景，其暗中深处，都藏有这一个因素在内。诗词必须有寄托，才觉得有味，真正流连风景的，总觉得浅薄，就是为此。然则文字的美恶，以及其美的程度，即视此种性质之有无多寡以为衡，其借何种材料而表现，倒是没有关系的。忧国忧民，和风花雪月，正是一样。以说理论事，或写景言情，判别文学的为纯为杂，又是皮相之谈了。文以载道，文贵有用等说，固然不免于迂腐。然载道及有用之作，往往是富于社会性的，以此为第一等文字，实亦不为未见，不过抛荒其美的方面，而竟以载道和有用为目的，不免有语病罢了。

中国的有史籍甚早。《礼记·玉藻》说：“动则左史书之，言则右史书之。”郑《注》说：“其书，《春秋》、《尚书》其存者。”《汉书·艺文志》说“右史记事，左史记言”是错的。《礼记·祭统》说“史由君右，执策命之”，即右史记言之证。这大约是不错的。《周官》还有小史，记国君及卿大夫的世系，是为《帝系》及《世本》。我国最古的史籍《史记》，其本纪及世家，似系据《春秋》和《系》、《世》编纂而

成。列传则源出记言之史。记言之史，称为《尚书》。乃因其为上世之书而得此名，其原名似称为语。语之本体，当系记人君的言语，如现在的训辞讲演之类。后来扩充之，则及于一切嘉言。嘉言的反面是莠言，间亦存之以昭炯戒。记录言语的，本可略述其起因及结果，以备本事。扩充之则及于一切懿行，而其反面即为恶行。此体后来附庸蔚为大国，名卿大夫，及学术界巨子，大抵都有此等记录，甚至帝王亦有之。其分国编纂的，则谓之《国语》。关于一人的言行，分类编纂的，则谓之《论语》。记载一人的大事的，则如《礼记·乐记》，述武王之事，谓之《牧野之语》都是。《史记》的列传，在他篇中提及多称为语，如《秦本纪》述商鞅说孝公变法事曰：“其事在《商君语》中。”可见其源出于语，推而广之，则不名为语的，其实亦系语体。如《晏子春秋》及《管子》中的《大中小匡》等是。八书是记典章经制的，其源当亦出于史官，不过不能知其为何官之史罢了。史官以外，还有民间的传述。有出于学士大夫之口的，如魏绛、伍员述少康、羿、浞之事是。（见《左氏》襄公四年，哀公元年，及《史记·吴太伯世家》）亦有出于农夫野老之口的，如孟子斥咸丘蒙所述为齐东野人之语是。古史的来源，大略如此。秦始皇烧书，《史记·六国表》说“诸侯史记尤甚”，大约史官所记载，损失极多。流行民间之书，受其影响当较少。口耳相传，未著竹帛的，自然更不必说了。

有历史的材料是一事，有史学上的见地又系一事。古代史官，虽各有专职，然大体不过奉行故事。民间传述，或出惊奇之念，或出仰慕之忱，所谓多识前言往行，以蓄其德。亦说不上什么史学上的见地。到司马谈、迁父子出，才网罗当时所有的史料，编纂成一部大书。这时的中国，在当时人的眼光中，实已可谓之天下。因为所知者限于此。在所知的范围中，并没有屏斥异国或异族的史料不载。所以《太史公书》，这是《史记》的本名。《汉书·艺文志》著录即如此。《史记》乃史籍通名，犹今言历史。《太史公书》，为史部中最早的著述，遂冒其一类的总名。实自国别史进于世界史，为史体一大进步。从此以后，国家亦渐知史籍的重要了。后汉以后，乃有诏兰台、东观中人述作之事。魏晋以后，国家遂特设专官。此时作史的，在物力上，已非倚赖国家不行。一因材料的保存及搜辑，一因编纂时之费用。至于撰述，则因材料不多，还为私人之力所能及。所以自南北朝

以前，大率由国家供给材料及助力，而司编撰之事的，则仍系一二人，为私家著述性质。



司马迁像

唐以后史料更多，不徒保存、搜辑，即整理、排比，亦非私人之力所及，于是独力的著述，不得不变为集众纂修之局了。私家著述及集众纂修，昔人的议论，多偏袒前者，这亦是一偏之见。姑无论材料既多，运用为私人之力所不及。即舍此勿论，而昔时的正史，包括的

门类很多，亦非一人所能兼通。所以即就学术方面论，二者亦各有长短。唐修《新晋书》，即今正史中的《晋书》。其志非前人所能及，即其一证。关于正史的历史，可参看《史通》的《六家》、《二体》、《古今正史》、《史官建置》各篇，及拙撰《史通评》中这几篇的评。（商务印书馆本）

从前的历史，系偏重于政治方面的。而在政治方面，则所注重的，为理乱兴衰，典章经制两类。正史中的纪传，是所以详前者的，志则所以详后者。已见《绪论》中。编年史偏详前者。《通典》、《通考》一类的书，则偏详后者，都不如纪传表志体的完全。所以后来功令，独取纪传表志体为正史。然编年体和政书，《通典》、《通考》等。在观览上亦各有其便，所以其书仍并为学者所重。这是中国旧日所认为史部的重心的。纪传体以人为单位，编年史以时为系统，欲勾稽一事的始末，均觉不易。自袁枢因《通鉴》作《纪事本末》后，其体亦渐广行。

中国的史学，在宋时，可谓有一大进步。（1）独力著成一史的，自唐已后，已无其事。宋则《新五代史》出欧阳修一人；《新唐书》虽出修及宋祁两人，亦有私家著述性质；事非易得。（2）编年之史，自三国以后，久已废阙。至宋则有司马光的《资治通鉴》，贯串古今。朱熹的《通鉴纲目》，叙事虽不如《通鉴》的精，体例却较《通鉴》为善。《通鉴》有目无纲，检阅殊为不便。司马光因此，乃有《目录》之作，又有《举要》之作。《目录》既不与本书相附丽。《举要》则朱子《答潘正叔书》，讥其“详不能备首尾，略不可供检阅”，亦系实情。所以《纲目》之作，确足以改良《通鉴》的体例。（3）讲典章经制的书，虽起于唐杜佑的《通典》，然宋马端临的《文献通考》，搜集尤备，分类亦愈精。又有会要一体，以存当代的掌故，并推其体例，以整理前代的史实。（4）郑樵《通志》之作，网罗古今。其书虽欠精审，亦见其魄力之大。（5）当代史料，搜辑綦详。如李焘《续资治通鉴长编》、李心传《建炎以来系年要录》、徐梦莘《三朝北盟会编》、王偁《东都纪略》等都是。（6）自周以前的古史，实系别一性质。至宋而研究加详。如刘恕《通鉴外纪》、金履祥《通鉴纲目前编》、苏辙《古史考》、胡宏《皇王大纪》、罗泌《路史》等都是。（7）研究外国史的，宋朝亦加多。如叶隆礼《契丹国志》、孟珙《蒙鞑备忘录》等是。（8）考古之学，亦起于宋时。如欧阳

修的《集古录》、赵明诚的《金石录》等，始渐求材料于书籍之外。（9）倪思的《班马异同评》、吴缜的《新唐书纠缪》等，皆出于宋时。史事的考证，渐见精核。综此九端，可见宋代史学的突飞猛进。元明时代复渐衰。此因其时之学风，渐趋于空疏之故。但关于当代史料，明人尚能留心收拾。到清朝，文字之狱大兴，士不敢言当代的史事；又其时的学风，偏于考古，而略于致用；当代史料，就除官书、碑传之外，几乎一无所有了。但清代考据之学颇精。推其法以治史，能补正前人之处亦颇多。



研究史法之作，专著颇少。其言之成理，而又有条理系统的，当推刘知几的《史通》。《史通》是在大体上承认前人的史法为不误，而为之弥缝匡救的。其回到事实上，批评历代的史法，是否得当；以及研究今后作史之法当如何的，则当推章学诚。其识力实远出刘知几之上。此亦时代为之。因为刘知几之时，史料尚不甚多，不虑其不可遍览，即用前人的方法撰述已足。章学诚的时代，则情形大不同，所以迫得他不得不另觅新途径了。然章氏的识力，亦殊不易及。他知道史与史材非一物，保存史材，当务求其备，而作史则当加以去取；以及作史当重客观等。（见《文史通义·史德篇》）实与现在的新史学，息息相通。不过其时无他种科学，以为辅助，所以其论不如现在新史学的精审罢了。然亦不过未达一间而已，其识力亦很可钦佩了。


语 文

语言文字的发明，是人类的一个大进步。（1）有语言，然后人类能有明晰的概念。（2）有语言，然后这一个人的意思，能够传达给那一个人。而（甲）不须人人自学。（乙）且可将个人的行为，化作团体的行为。单有语言，还嫌其空间太狭，时间太短，于是又有文字，赋语言以形，以扩充其作用。总之，文字语言，是在空间上和时间上，把人类联结为一的。人类是非团结不能进化的，团结的范围愈广，进化愈速，所以言语文字，实为文化进化中极重要的因素。

语言文字的发明，是人类的一个大进步。（1）有语言，然后人类能有明晰的概念。（2）有语言，然后这一个人的意思，能够传达给那一个人。而（甲）不须人人自学。（乙）且可将个人的行为，化作团体的行为。单有语言，还嫌其空间太狭，时间太短，于是又有文字，赋语言以形，以扩充其作用。总之，文字语言，是在空间上和时间上，把人类联结为一的。人类是非团结不能进化的，团结的范围愈广，进化愈速，所以言语文字，实为文化进化中极重要的因素。

以语言表示意思，以文字表示语言，这是在语言文字，发达到一定阶段之后看起来是如此。在语言文字萌芽之始，则并不是如此的。代表意思多靠身势。其中最重要的是手势。中国文字中的看字，义为以手遮目，最能表示身势语的遗迹。与语言同表一种意象的，则有图画。图画简单化，即成象形文字。图画及初期的象形文字，都不是代表语言的。所以象形文字，最初未必有读音。图画更无论了。到后来，事物繁复，身势不够表示，语言乃被迫而增加。语言是可以增加的：（1）图画及象形文字，则不能为无限的增加，且其所能增加之数极为有限；（2）而凡意思皆用语言表示，业已成为习惯；于是又改用文字代表语言。文字既改为代表语言，自可用表示声音之法造成，而不必专于象形，文字就造得多了。

中国文字的构造，旧有六书之说。即（1）象形、（2）指事、（3）会意、（4）形声、（5）转注、（6）假借。六者之中，第五种为文字增加的一例，第六种为文字减少的一例，只有前四种是造字之法。许慎《说文解字·叙》说：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”又说：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文。其后形声相益，即谓之字。”按许氏说仓颉造字，又说仓颉是黄帝之史，这话是错的。其余的话，则大概不错。字是用文拼成的，所以文在中国文字中，实具有字母的作用。旧说谓之偏旁。象形、指事、会意、形声四种中，只有象形一种是文，余三种都是字。象形就是画成一种东西的形状，如（此字须横看）。，《说文》：“象臂胫之形。”按此所画系人的侧面，而又略去其头

未画。𠤎，上系头，中系两臂，小孩不能自立，故下肢并而为一。人，
，《说文》：“象人形。”按此系人的正面形，而亦略画其头。只有子
字是连头画出的。按画人无不画其头之理，画人而不画其头，则已全
失图画之意矣。于此，可悟象形文字和图画的区别。（1）天下的东
西，不都有形可画。（2）有形可画的，其形亦往往相类。画得详细
了，到足以表示其异点，就图画也不能如此其繁。于是不得不略之又
略，至于仅足以略示其意而止。倘使不加说明，看了它的形状，是万
不能知其所指的。即或可以猜测，亦必极其模糊。此为象形文字与图
画的异点。象形文字所以能脱离图画而独立者以此。然如此，所造的
字，决不能多。指事：旧说是指无形可象的事，如人类的动作等。这
话是错的。指，就是指定其所在。事物两字，古代通用。指事，就是
指示其物之所在。《说文》所举的例，是上下两字。卫恒《四体书
势》说“在上为上，在下为下”，其语殊不可解。我们看《周官》保氏
《疏》说“人在一上为上，人在一下为下”，才知道《四体书势》，实
有脱文。《说文》中所载古文上T两字，乃系省略之形。其原形当如
篆文作。一画的上下系人字，借人在一画之上，或一画之下，以
表示上下的意思。这一画，并非一二的一字，只是一个界画。《说
文》中此例甚多。用此法，所造的字，亦不能多。会意的会训合。会
意，就是合两个字的意思，以表示一个字的意思。如《说文》所举人
言为信，止戈为武之类。此法所造的字，还是不能多的。只有形声
字。原则上是用两个偏旁，一个表示意义，一个表示声音。凡是一句
话，总自有其意义，亦自有其声音的。如此，造字的人，就不必多费
心思，只要就本语的意义，本语的声音，各找一个偏旁来表示它就够
了。造的人既容易，看的人也易于了解。而且其意义，反较象形、指
事、会意为确实。所以有形声之法，而“文字之用，遂可以至于无
穷”。转注：《说文》所举的例，是考老两字。声音相近，意义亦相
近。其根源本是一句话，后来分化为两句的。语言的增加，循此例的
很多。文字所以代表语言，自亦当跟着语言的分化而分化。这就是昔
人的所谓转注。（夥多两字，与考老同例。）假借则因语言之用，以
声音为主。文字所以代表语言，亦当以声音为主。语文合一之世，文
字不是靠眼睛看了明白的，还要读出声音来。耳朵听了，等于听语
言。而明白其意义。如此，意义相异之语，只要声音相同，就可用相
同的字形来代表它。于是（1）有些字，根本可以不造。（2）有些

字，虽造了，仍废弃不用，而代以同音的字。此为文字之所以减少。若无此例，文字将繁至不可胜识了。六书之说，见于许《叙》及《汉书·艺文志》。作象形、象事、象意、象声、转注、假借。《周官·保氏》注引郑司农之说。作象形、会意、转注、处事、假借、谐声。昔人误以为造字之法，固属大谬。即以为保氏教国子之法，亦属不然。教学童以文字，只有使之识其形，明其音义，可以应用，断无涉及文字构造之理。以上所举六书之说，当系汉时研究文字学者之说。其说是至汉世才有的。《周官》保氏，教国子以六书，当与《汉书·艺文志》所说太史以六体试学童的六体是一，乃系字的六种写法，正和现在字的有行、草、篆、隶一样。《汉书·艺文志》说：“古者八岁入小学，故《周官》保氏，掌养国子，教之六书。谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。汉兴，萧何草律，亦著其法，曰：太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之。课最者以为尚书、御史、史书、令史。吏民上书，字或不正，辄举劾。六作者，古文，奇字，篆书，隶书，缪篆，虫书，皆所以通知古今文字，摹印章，书幡信也。”“谓象形、象事、象意、象声、转注、假借、造字之本也”十八字，定系后人窜入。唯保氏六书和太史六体是一，所以说亦著其法，若六书与六体是二，这亦字便不可通了。以六书说中国文字的构造，其实是粗略的。（读拙撰《字例略说》可明，商务印书馆本）然大体亦尚可应用。旧时学者的风气，本来是崇古的；一般人又误以六书为仓颉造字的六法。造字是昔时视为神圣事业的，更无人敢于置议。其说遂流传迄今。《荀子·解蔽》说：“故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也。”可见仓颉只是一个会写字的人。然将长于某事的人，误认作创造其事的人，古人多有此误。如暴辛公善圯，苏成公善箎，《世本·作篇》即云：暴辛公作圯，苏成公作圯，谯周《古史考》已驳其缪。（见《诗·何人斯》疏。）因此，生出仓颉造字之说。汉代纬书，皆认仓颉为古代的帝皇。（见拙撰《中国文字变迁考》第二章，商务印书馆本）又有一派，因《易经·系辞传》说“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”，蒙上“黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治”，认为上古圣人，即是黄帝。司记事者为史官，因以仓颉为黄帝之史。其实二者都是无稽的。还有《尚书》伪孔安国《传序》，以《三坟》为三皇之书，《五典》为五帝之典，而以伏羲、神农、黄帝为三皇，就说文字起于伏羲时，那更是无据之谈了。

文字有形、音、义三方面，都是有变迁的。形的变迁，又有改变其字的构造和笔画形状之异两种，但除笔画形状之异一种外，其余都非寻常人所知。字之有古音古义，每为寻常人所不知。至于字形构造之变，则新形既行，旧形旋废，人并不知有此字。所以世俗所谓文字变迁，大概是指笔画形状之异。其大别为篆书、隶书、真书、草书、行书五种。

(一) 篆书是古代的文字，流传到秦汉之世的。其文字，大抵刻在简牍之上，所以谓之篆书。篆就是刻的意思。又因其字体的不同，而分为(甲)古文，(乙)奇字，(丙)大篆，(丁)小篆四种。大篆，又称为籀文。《汉书·艺文志》，小学家有《史籀》十五篇。自注：“周宣王太史作。”《说文解字·叙》：“《史籀》者，周时史官教学童书也。”又说：“《仓颉》七章者，秦丞相李斯所作也。《爰历》六章者，车府令赵高所作也。《博学》七章者，太史令胡毋敬所作也。文字多取《史籀篇》，而篆体复颇异，所谓秦篆者也。”然则大篆和小篆，大同小异。现在《说文》所录籀文二百二十余，该就是其相异的。其余则与小篆同。小篆是秦以后通行的字。大篆该是周以前通行的字。至于古文，则该是在大篆以前的。即自古流传的文字，不见于《史籀》十五篇中的。奇字即古文的一部分。所不同者，古文能说得出他字形构造之由，奇字则否。所谓古文，不过如此。《汉书·艺文志》、《景十三王传》、《楚元王传》载刘歆《移让太常博士书》，都说鲁恭王坏孔子宅，在壁中得到许多古文经传。其说本属可疑。因为(1)秦始皇焚书，事在三十四年。自此至秦亡，止有七年。即下距汉惠帝四年除挟书律，亦只有二十三年。孔壁藏书，规模颇大，度非一二人所为。不应其事遂无人知，而有待于鲁恭王从无意中发现。(2)假使果有此事，则在汉时实为一大事。何以仅见于《汉书》中这三处，而他书及《汉书》中这三处以外，绝无人提及其事。凡历史上较重大之事，总和别的事情有关系的，也总有人提及其事，所以其文很易散见于各处。此三处：《鲁恭王传》，不将坏孔子宅之事，接叙于其好治宫室之下，而别为数语，缀于传末，其为作传时所无有，传成之后，再行加缀于末。显而易见。《移让太常博士》，本系刘歆所说的话。《艺文志》也是以刘歆所做的《七略》为本的。然则这两篇，根本上还是刘歆一个人的话。所以汉代得古文经一事，极为可疑。然自班固以前，还不过说是得古文经；古文经的本子、字句，有

些和今文经不同而已，并没有说古文经的字，为当时的人所不识。到王充作《论衡》，其《正说篇》，才说鲁恭王得百篇《尚书》，武帝使使者取视，莫能读者。《尚书》伪孔安国《传序》，则称孔壁中字为蝌蚪书。谓蝌蚪书废已久，时人无能知者。孔安国据伏生所传的《尚书》，考论文义，意谓先就伏生所传各篇，认识其字，然后再用此为根据，以读其余诸篇。才能多通得二十五篇。这纯是以意揣度的野言，古人并无此说。凡文字，总是大众合力，于无形中逐渐创造的，亦总是大众于无形之间，将其逐渐改变的。由一人制定文字，颁诸公众，令其照用，古无此事。亦不会两个时代中，有截然的异同，至于不能相识。

（二）篆书是圆笔，隶书是方笔。隶书的初起，因秦时“官狱多事”（《汉志》语，官指普通行政机关，狱指司法机关）。“令隶人佐书”，四体书势语。故得此名。徒隶是不会写字的人，画在上面就算，所以笔画形状，因此变异了。然这种字写起来，比篆书简便得多，所以一经通行，遂不能废。初写隶书的人是徒隶，自然画在上面就算，不求美观。既经通行，写的人就不仅徒隶了。又渐求其美观。于是变成一种有挑法（亦谓之波磔）的隶书。当时的人，谓之八分书。带有美术性质的字，十之八九都用它。

（三）其实用的字，不求美观的，则仍无挑法，谓之章程书。就是我们现在所用的正书。所以八分书是隶书的新派，无挑法的系隶书的旧派。现在的正书，系承接旧派的，所以现在的正书，昔人皆称为隶书。王羲之，从来没有看见他写一个八分书，或者八分书以前的隶字，而《晋书》本传，却称其善隶书。

（四）正书，亦作真书，其名系对行草而立。草书的初起，其作用，当同于后来的行书。是供起草之用的。《史记·屈原列传》说：楚怀王使原造宪令，草稿未上，上官大夫见而欲夺之。所谓草藁，就是现在所谓起草。草稿是只求自己认得，不给别人看的，其字，自然可以写得将就些。这是大家都这样做的，本不能算创造一种字体，自更说不上是谁所创造。到后来，写的人，不求其疾速，而务求其美观。于是草书的字体，和真书相去渐远。导致只认得真书的人，不能认得草书。于是草书距实用亦渐远。然自张芝以前，总还是一个一个字分开的。到张芝出，乃“或以上字之下，为下字之上”，其字竟至不可认识了。后人称一个一个字分开的为章草，张芝所创的为狂草。

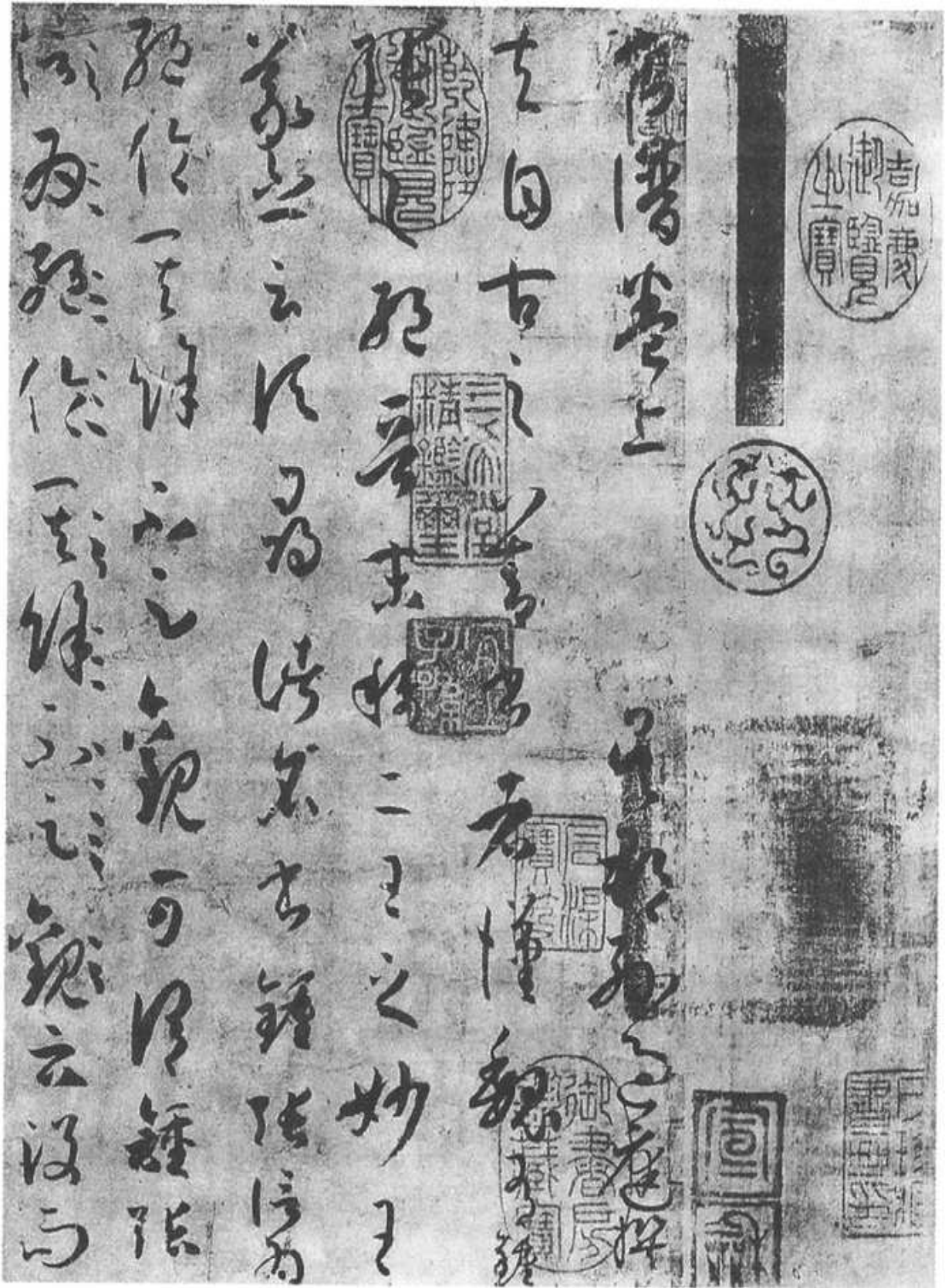
(五)狂草固不可用，即章草亦嫌其去正书稍远。(甲)学的人，几乎在正书之外，又要认识若干草字。(乙)偶然将草稿给人家看，不识草字的人，亦将无从看起。事务繁忙之后，给人家看的东西，未必一定能誉真的。草书至此，乃全不适于实用。然起草之事，是决不能没有的。于是另有一种字，起而承其乏，此即所谓行书。行书之名，因“正书如立，行书如行”而起。其写法亦有两种：(子)写正书的人，把他写得潦草些，是为真行。(丑)写草书的人，把他写得凝重些，是为行草。(见张怀瓘《书议》)从实用上说，字是不能没有真草两种，而亦不能多于真草两种的。因为看要求其清楚，写要求其捷速；若多于真草两种，那又是浪费了。孟森说。中国字现在书写之所以烦难，是由于都写真书。所以要都写正书，则由于草书无一定的体式。草书所以无一定的体式，则因字体的变迁，都因美术而起。美术是求其多变化的，所以字体愈写愈分歧。这是因向来讲究写字的人，多数是有闲阶级；而但求应用的人，则根本无暇讲究写字之故。这亦是社会状况所规定。今后社会进化，使用文字的地方愈多。在实用上，断不能如昔日仅恃潦草的正书。所以制定草体，实为当务之急。有人说：草体离正书太远了，几乎又要认识一种字，不如用行书。这话，从认字方面论，固有相当的理由。但以书写而论，则行书较正书简便得没有多少。现在人所写潦草的正书，已与行书相去无几。若求书写的便利，至少该用行草。在正书中，无论笔画如何繁多的字，在草书里，很少超过五画的。现在求书写的便利，究竟该用行书，还该用草书，实在是一个有待研究的问题。至于简笔字，则是不值得提倡的。这真是徒使字体纷繁，而书写上仍简便得有限。书写的烦难，亦由于笔画形状的工整与流走，不尽由于笔画的多少。

中国现在古字可考的，仍以《说文》一书为大宗。此书所载，百分之九十几，系秦汉时通行的篆书。周以前文字极少。周以前的文字，多存于金石刻中，即昔人刻在金石上的文字。但其物不能全真，而后人的解释，亦不能保其没有错误。亡清光绪二十四五年间，河南安阳县北的小屯，发现龟甲，兽骨，其上有的刻有文字。据后人考证，其地即《史记·项羽本纪》所谓殷墟。认其字为殷代文字。现在收藏研究的人甚多。但自民国十七年中央研究院和河南省合作发掘以前所发现之品，伪造者极多。(详见《安阳发掘报告书》第一期所载《民国十七年十月试掘安阳小屯报告书》，及《田野考古报告》第一

期所载《安阳侯家庄出土之甲骨文字》。又吴县所出《国学论衡》某册所载章炳麟之言，及《制言杂志》第五十期章炳麟《答金祖同论甲骨文第二书》）所以在中央研究院发掘所得者外，最好不必信据，以昭谨慎。

古人多造单字，后世则单音语渐变为复音，所增非复单音的字，而是复音的词。大抵春秋战国之时，为增造新字最多的时代。《论语·卫灵公》，子曰：“吾犹及史之阙文也”，“今亡已夫”！这就是说：从前写字的人，遇见写不出的字，还空着去请教人，现在却没有了，都杜撰一个字写进去。依我推想起来，孔子这种见解，实未免失之于旧。因为前此所用的文字少，写来写去，总是这几个字。自己不知道，自然可问之他人。现在所用的字多了，口中的语言，向来没有文字代表它的，亦要写在纸上。既向无此字，问之于人何益？自然不得不杜撰了。（1）此等新造的字，既彼此各不相谋。（2）就旧字也有（甲）讹，（乙）变。一时文字，遂颇呈分歧之观。《说文解字·序》说七国之世，“文字异形”，即由于此。然（子）其字虽异，其造字之法仍同；（丑）而旧有习熟的字，亦决不会有改变；大体还是统一的。所以《中庸》又说：“今天下”，“书同文”。《史记·秦始皇本纪》二十六年：“书同文字。”此即许《叙》所说：“秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罢其不与秦文合者。”此项法令，并无效验。《汉书·艺文志》说：闾里书师，合《仓颉》，《爰历》，《博学》三篇，断六十四字以为一章，凡五十五章，并为《仓颉篇》。这似乎是把三书合而为一，大体上把重复之字除去。假定其全无复字，则秦时通行的字，共得三千三百。然此三书都是韵文，除尽复字，实际上怕不易办到，则尚不及此数。而《说文》成于后汉时，所载之字，共得九千九百一十三。其中固有籀文及古文、奇字，然其数实不多，而音义相同之字，则不胜枚举。可见李斯所奏罢的字，实未曾罢，如此下去，文字势必日形分歧。这是一个很严重的问题。幸得语言从单音变为复音，把这种祸患，自然救止了。用一个字代表一个音，实在是最为简易之法。因为复音词可以日增，单音字则只有此数。识字是最难的事，过时即不能学的。单音无甚变迁，单字即无甚增加，亦无甚改变。读古书的，研究高深文学的，所通晓的词类及文法，虽较常人为多，所识的单字，则根本无甚相异。认识了几千个字，就能读自古至今的书，也就能通并时的各种文学，即由于此。所以以一字代表一音，实在是

中国文字的一个进化。至此，文字才真正成了语言的代表。这亦是文字进化到相当程度，然后实现的。最初并非如此。《说文》：𡗗，三岁牛。𡗗，马八岁。𡗗从参声，𡗗从八声，笔之于书，则有牛马旁，出之于口，与“三八”何异？听的人焉知道是什么话？然则𡗗决非读作参，𡗗决非读作八；𡗗𡗗两字，决非代表参八两个音，而系代表三岁牛，马八岁两句话。两句话只要写两个字，似乎简便了，然以一字代表一音纯一之例破坏，总是弊余于利的。所以宁忍书写之烦，而把此等字淘汰去。这可见自然的进化，总是合理的。新造的氟氮等字，若读一音，则人闻之而不能解，徒使语言与文字分离，若读两音，则把一字代表一音的条例破坏，得不偿失。这实在是退化的举动。所以私智穿凿，总是无益有损的。



孙过庭《书谱》。

语言可由分歧而至统一，亦可由统一而至分歧。由分歧而至统一，系由各分立的部族，互相同化。由统一而至分歧，则由交通不便，语音逐渐讹变；新发生的事物，各自创造新名；旧事物也有改用新名的。所以（1）语音；（2）词类，都可以逐渐分歧。只有语法，是不容易变化的。中国语言，即在此等状况下统一，亦即在此等状况下分歧。所以语音、词类，各地方互有不同，语法则无问题。在崇古的时代，古训是不能不研究的。研究古训，须读古书。古书自无所谓不统一。古书读得多的人，下笔的时候，自然可即写古语。虽然古语不能尽达现代人的意思。然（1）大体用古语，而又依照古语的法则，增加一二俗语；（2）或者依据古语的法则，创造笔下有而口中无的语言；自亦不至为人所不能解。遂成文字统一，语言分歧的现象。论者多以此自豪。这在中国民族统一上，亦确曾收到相当的效果。然但能统一于纸上，而不能统一于口中，总是不够用的。因为（1）有些地方，到底不能以笔代口。（2）文字的进化，较语言为迟，总感觉其不够用。（3）文字总只有一部分人能通。于是发生（1）语言统一；（2）文言合一的两个问题。

语言统一，是随着交通的进步而进步的。即（1）各地方的往来频繁。（2）（甲）大都会，（乙）大集团的逐渐发生。用学校教授的方法，收效必小。因为语言是实用之物，要天天在使用，才能够学得成功，成功了不至于忘掉。假使有一个人，生在穷乡僻壤，和非本地的人，永无交接，单用学校教授的形式，教他学国语，是断不会学得好，学好了，亦终于要忘掉的。所以这一个问题，断不能用人力的方法，希望其在短时间之内，有很大的成功。至于言文合一，则干脆的只要把口中的语言写在纸上就够了。这在一千年以来，语体文的逐渐流行，逐渐扩大，早已走上了这一条路。但还觉得其不够。而在近来，又发生一个文字难于认识的问题，于是有主张改用拼音字的。而其议论，遂摇动及于中国文字本身。

拼音字是将口中的语言，分析之而求其音素，将音素制成字母，再将字母拼成文字的。这种文字，只要识得字母，懂得拼法，识字是极容易的，自然觉得简便。但文字非自己发生，而学自先进民族的，可以用此法造字。文字由自己创造的民族，是决不会用此法的。因为当其有文字之初，尚非以之代表语言，安能分析语言而求其音素？到后来进化了，知道此理，而文字是前后相衔的，不能舍旧而从新，拼

音文字，就无从在此等民族中使用了。印度是使用拼音文字的，中国和印度交通后，只采用其法于切音，而卒不能改造文字，即由于此。使用拼音文字于中国，最早的，当推基督教徒。他们鉴于中国字的不易认识，用拉丁字母拼成中国语，以教贫民，颇有相当的效果。中国人自己提倡的，起于清末的劳乃宣。后来主张此项议论的，亦不乏人。以传统观念论，自不易废弃旧文字。于是由改用拼音字，变为用注音字注旧文字的读音。遂有教育部所颁布的注音符号。然其成效殊鲜。这是由于统一读音和统一语音，根本是两件事。因语音统一，而影响到读音，至少是语体文的读音，收效或者快些。想靠读音的统一，以影响到语音，其事的可能性怕极少。因为语言是活物，只能用之于口中。写在纸上再去读，无论其文字如何通俗，总是读不成语调的。而语言之所以不同，并非语音规定语调，倒是语调规定语音。申言之：各地方人的语调不同，并非由其所发的一个个音不同，以至积而成句，积而成篇，成为不同的语调。倒是因其语调不同，一个个音，排在一篇一句之内，而其发音不得不如此。所以用教学的方法传授一种语言，是可能的。用教学的方法，传授读音，希望其积渐而至于统一语言，则根本不会有这回事。果真要用人为的方法，促进语言的统一，只有将一地方的言语，定为标准语，即以这地方的人，作为教授的人，散布于各地方去教授；才可以有相当的效果。教授之时，宜专于语言，不必涉及读书。语言学会了，自会矫正读音，至于某程度。即使用教学的方法，矫正读音，其影响亦不过如是而止，决不会超过的。甚或两个问题，互相牵制，收效转难。注音符号，意欲据全国人所能发的音，制造成一种语言。这在现在，实际上是无此语言的。所以无论什么地方说的话，总不能与国语密合。想靠注音符号等工具，及教学的方法，造成一种新语言，是不容易的。所以现在所谓能说国语的人，百分之九十九，总还夹杂土话。既然总不密合，何不拣一种最近于国语的言语，定为标准语，来得痛快些呢？

至于把中国文字，改成拼音文字，则我以为在现在状况之下，听凭两种文字同时并行，是最合理的。旧日的人视新造的拼音文字为洪水猛兽，以为将要破坏中国的旧文化，因而使中国人丧失其民族性；新的人，以为旧文字是阻碍中国进化的，也视其为洪水猛兽；都是一偏之见。认识单字，与年龄有极大的关系。超过一定年龄，普通的人，都极难学习。即使勉强学习，其程度也很难相当的。所以中国的

旧文字，决不能施之成人。即年龄未长，而受教育时间很短的人，也是难学的。因为几千个单字，到底不能于短时间之内认识。如平民千字识字课等，硬把文字之数减少，也是不适于用的。怀抱旧见解的人，以为新文字一行，即将把旧文化破坏净尽。且将使中国民族丧失其统一性。殊不知旧文字本只有少数人通晓。兼用拼音字，这少数通晓旧文字的人，总还是有的。使用新文字的人，则本来都是不通旧文字的，他们所濡染的中国文化，本非从文字中得来，何至因此而破坏中国的旧文化及民族的统一性？就实际情形平心而论，中国旧文化，或反因此而得新工具，更容易推广，因之使中国的民族性，更易于统一呢？吴敬恒说：“中国的读书人，每拘于下笔千秋的思想，以为一张纸写出字来，即可以传之永久。”于是设想：用新文字写成的东西，亦将像现在的旧书一般，汗牛充栋，留待后人的研究，而中国的文化，就因之丧失统一性了。殊不知这种用新文字写成的东西，都和现在的传单报纸一般，阅过即弃，至于有永久性的著作，则必是受教育程度稍深的人然后能为，而此种人，大都能识得旧文字。所以依我推想，即使听新旧文字同时并行，也决不会有多少书籍堆积起来。而且只能学新文字的人，其生活和文字本来是无缘的。现在虽然勉强教他以几个文字，他亦算勉强学会了几个文字，对于文字的关系，总还是很浅的。怕连供一时之用的宣传品等，还不会有多少呢。何能因此而破坏中国的文化和民族统一性？准此以谈，则知有等人说：中国现在语言虽不统一，文字却是统一的。若拼音字不限于拼写国语，而许其拼写各地方的方言，将会有碍于中国语言的统一，也是一样的谬见。因为

- (1) 现在文字虽然统一，决不能以此为工具，进而统一语言的。
- (2) 而只能拼写方言的人，亦即不通国语的人，其语言，亦本来不曾统一。至于说一改用拼音文字，识字即会远较今日为易，因之文化即会突飞猛进，也是痴话。生活是最大的教育。除少数学者外，读书对于其人格的关系，是很少的。即使全国的人，都能读相当的书，亦未必其人的见解，就会有多大改变。何况识得几个字的人，也未必都会去读书呢？拼音文字，认识较旧文字为易是事实，其习熟则并无难易之分。习熟者的读书，是一眼望去便知道的，并不是一个个字拼着音去认识，且识且读的。且识且读，拼音文字是便利得多了。然这只可偶一为之，岂能常常如此？若常常如此，则其烦苦莫甚，还有什么人肯读书？若一望而知，试问Book与书有何区别？所以拼音文字在现

在，只是供一时一地之用的。其最大的作用，亦即在此。既然如此，注音符号、罗马字母等等杂用，也是无妨的。并不值得争论。主张采用罗马字母的人，说如此我们就可以采用世界各国的语言，扩大我国的语言，这也是痴话。采用外国的语言，与改变中国的文字何涉？中国和印度交通以来，佛教的语言输入中国的何限？又何尝改用梵文呢？

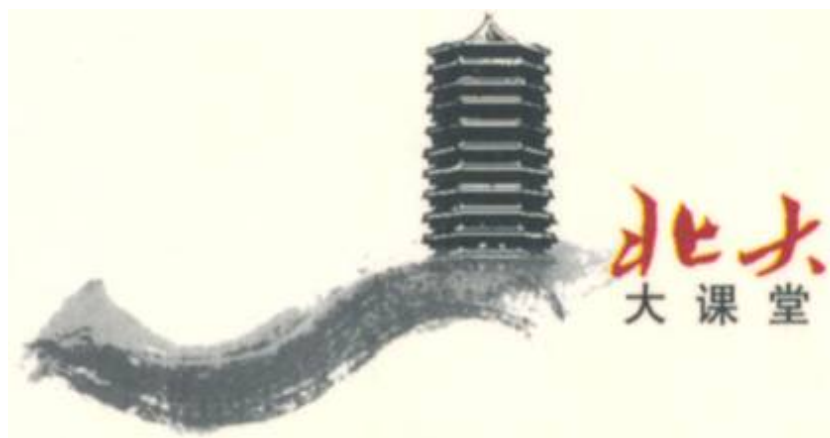
语言和中国不同，而采用中国文字的，共有三法：即（1）径用中国文，如朝鲜是。（2）用中国文字的偏旁，自行造字，如辽是。（3）用中国字而别造音符，如日本是。三法中，自以第三法为最便。第二法最为无谓。所以辽人又别有小字，出于回纥，以便应用。大抵文字非出于自造，而取自他族的，自以用拼音之法为便。所以如辽人造大字之法，毕竟不能通行。又文字所以代表语言，必不能强语言以就文字。所以如朝鲜人，所做华文，虽极纯粹，仍必另造谚文以应用。（契丹文字，系用隶书之半，增损为之，见《五代史》。此系指契丹大字而言，据《辽史·太祖本纪》，事在神册五年。小字出于回纥，为迭刺所造，见《皇子表》。）

满、蒙、回、藏四族，都是使用拼音文字的。回文：或说出于犹太，或说出于天主教徒，或说出于大食，未知孰是。（见《元史译文证补》）藏文出于印度。是唐初吐蕃英主弃宗弄赞，派人到印度去留学，归国后所创制的。（见《蒙古源流考》）蒙古人初用回文。（见《元史·塔塔统阿传》）《脱卜察安》、《元秘史》（元朝人最早自己所写的历史），即系用回文所写。后来世祖命八思巴造字，则是根据藏文的。满文系太祖时额尔德尼所造。太宗时，达海又加以圈点，又以蒙文为根据。西南诸族，唯僮僮有文字，却是本于象形字的。于此，可见文字由于自造者，必始象形，借自他族者，必取拼音之理。

文字的流传，必资印刷。所以文字的为用，必有印刷而后弘，正和语言之为用，必得文字而后大一样。古人文字，要保存永久的，则刻诸金石。此乃以其物之本身供众览，而非用以印刷，只能认为印刷的前身，不能即认为印刷事业。汉代的石经，还系如此。后来就此等金石刻，加以摹拓。摹拓既广，觉得所摹拓之物，不必以之供众览，只须用摹拓出来的东西供览即可。于是其雕刻，专为供印刷起见，就成为印刷术了。既如此，自然不必刻金石，而只要刻木。刻板之事，现在可考的起于隋。陆深《河汾燕闲录》说，隋文帝开皇十三年，敕

废像遗经，悉令雕版。其时为民国纪元前一千三百十九年，西历593年。《敦煌石室书录》有《大隋永陀罗尼本经》，足见陆说之确。唐代雕本，宋人已没有著录的，唯江陵杨氏，藏有《开元杂报》七叶。日本亦有永徽六年（唐高宗年号。民国纪元前一千二百五十七年，西历655年）《阿毗达摩大毗婆娑论》。后唐明宗长兴三年（民国纪元前九百八十年，西历932年），宰相冯道、李愚，请令判国子监田敏，校正九经，刻板印卖，是为官刻书之始。历二十七年始成。宋代又续刻义疏及诸史。书贾因牟利，私人因爱好文艺而刻的亦日多。仁宗庆历中（民国纪元前八百七十一至八百六十四年，西历1041至1048年），毕昇又造活字，系用泥制。元王祜始刻木为之。明无锡华氏始用铜。清武英殿活字亦用铜制。于是印刷事业，突飞猛进，宋以后书籍，传于后世的，其数量，就远非唐以前所可比了。

（本书是《中国文化史》节选本）



BEIDA DAKETANG

第二辑

中国伦理学史 / 蔡元培

国学概述 / 章炳麟

中国小说史略 / 鲁迅

经典常谈 / 朱自清

道教史 / 许地山

人生哲学 / 杜亚泉

中国史纲 / 张荫麟

中国文化史 / 吕思勉

美议 / 宗白华

中西哲学小史 / 冯友兰