

第2卷 地域文化  
第3卷 民族文化  
第4卷 制度文化

中华  
文化  
通志

第5卷

【教化与礼仪】

第6卷 学术

第7卷 科学技术  
第8卷 艺术

第9卷 宗教与民俗  
第10卷 中外文化交流  
第1卷 历史文化沿革

# 社会理想志

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社



陈谷嘉  
吕锡琛

等撰

中华文化  
通志

第 5

【教化与礼仪】

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社

社会理想志



K203  
Z669  
:5(1)

中华文化通志·教化与礼仪典 (5-041)

孙长江 主 编

---

社会理想志

陈谷嘉 吕锡琛等 撰

---

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印 刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开 本 880×1270 毫米 32 开

字 数 231,000

印 张 9.75

插 页 1

版 次 1998 年 10 月第 1 版

印 次 1998 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN7-208-02294-1/K·513

---

## 《中华文化通志》编委会

---

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华  
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪  
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元  
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

7662/16

141579

## 社会理想志

### 作者简介

陈谷嘉,湖南大学岳麓书院文化研究所教授,《中国哲学》主编。现任国际儒联理事,湖南省书院研究会会长,湖南伦理学会、孔子学会副会长等。著有《张栻与湖湘学派研究》、《儒家伦理哲学》、《中国书院制度史研究》(合著)等。发表论文 57 篇。

吕锡琛,中南工业大学法律系副教授。著有《方士与中国政治》、《道家与民族性格》等。发表论文 50 余篇。

# 总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它和以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。



这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

# 内容提要

中华民族是一个富有理想的民族,在几千年的历史中,曾有过各种各样的社会理想,古代有以“士”为代表的理想世界的构思,其中著名的如《礼记·礼运》中的儒家的“天下为公”的“大同”构思、《桃花源记》的世外桃源理想等;有农民所追求的理想世界,著名的如《太平清领书》的农民“万年太平”理想,王小波、李顺的“均贫富”理想;进入近代社会后对未来美好世界的追求,著名的有太平天国的农业社会主义,康有为的“大同”世界构想,孙中山的社会主义,等等。千百年来人们梦寐以求的理想只有到今天才有可能而且已经变成了光辉的社会主义现实。

本书分十章,系统地阐述了上述各种社会理想思潮,介绍了中华民族对理想社会的种种向往。这些虽然都是拘于客观条件所勾勒的不完整的、幼稚的、有的甚至是落后倒退的主观愿望,但其历史意义是不容抹煞的。

附编择要载录了中国古代关于社会理想的论述,分为“大同”、“王道”和“无为而治”三部分。

# 《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审	陈 昕				
总 顾 问	余志明				
总 监 制	郁椿德				
编辑部主任	朱金元				
编辑部副主任	虞信棠				
责任编辑	王有为	王界云	孔令琴	叶亚廉	朱子恩
	朱金元	汤中仁	苏贻鸣	杨承纮	李 卫
	李文俊	李远涛	吴书勇	宋慧曾	张 玫
	张 臻	张美娣	陆凤章	胡小静	郝盛潮
	秦建洲	顾兆敏	夏绍裘	唐继无	曹文娟
	曹培雷	屠玮涓	虞信棠		
责任决审	王有为	王树鸣	王界云	宋 存	严忠树
	吴慈生	张 玫	张满鸿	周琪生	柳肇瑞
	胡小静	钱雪门	高登瀛	夏国智	黄行发
	魏允和				
装帧设计	吕敬人工作室				
美术编辑	孙宝堂				
监 制	戴 弘				
技术编辑	沈树德	吴 坚	何永康	姜华生	曹伯祥
责任校对	王秀菊	张新宇	陆永洲	陆秉熙	顾伟民
	唐毓华	谈 维	陶雪英	龚养耿	
编 务	朱玉堂	张大潮			

# 目 录

导 言	1
-----	---

## 上编 古代中国形形色色的社会理想

第一章 先秦儒家的理想世界	9
第一节 孔子“天下有道”的社会理想	9
一、《诗经》中的“乐土”	9
二、“博施济众”	11
三、“老安少怀”	13
第二节 孟子的“王道”理想	16
一、“井田”——理想化的公田	16
二、“老吾老,以及人之老”、“幼吾幼,以及人之幼”的人际和谐的理想社会	19
第三节 《礼运》中的大同社会	23
一、“大同”社会理想	24
二、“天下为家”的小康社会	25
第四节 儒家理想社会的实践方式	27
一、“为政以德”	28

二、修身与教育·····	31
<b>第二章 先秦道家的“至德之世”</b> ·····	35
<b>第一节 老子“小国寡民”的社会模式</b> ·····	35
一、“无为而治”的社会管理原则·····	36
二、“抱朴守真”的社会道德风尚·····	36
三、损余补阙的平均主义·····	38
<b>第二节 庄子“建德之国”的理想社会模式</b> ·····	39
一、“共利”、“共给”的社会经济制度·····	40
二、“至仁无亲”的理想人际关系·····	40
三、虚静无为的社会管理原则·····	44
<b>第三节 道家理想社会的实践方式</b> ·····	46
一、自然道论·····	47
二、致虚守静·····	48
三、柔弱不争·····	49
四、绝圣弃智,绝仁弃义·····	50
<b>第三章 先秦墨家和《吕氏春秋》中的社会理想</b> ·····	52
<b>第一节 墨子“尚同”的理想社会</b> ·····	52
一、“尚贤”、“尚同”的政治理想·····	52
二、“兼相爱,交相利”的道德理想·····	55
三、“非攻”和对于和平的憧憬·····	57
四、“赖其力者生”的分配原则·····	58
<b>第二节 《吕氏春秋》“贵公”、“贵因”的社会理想</b> ·····	60
一、“贵公去私”的政治理想·····	60
二、君道“贵因”的理想统治之术·····	61
三、“行罚不避天子”的法治理想·····	63

<b>第四章 封建社会前期“士”的理想追求</b> .....	66
第一节 陆贾儒道合璧的社会理想 .....	66
第二节 董仲舒“霸王之道,皆本于仁”的社会政治蓝图 .....	68
一、“重德轻刑”的德治理想 .....	68
二、“调均”的经济理想 .....	71
三、“法天”、“顺天”的理想统治方式 .....	72
第三节 《淮南子》中君主无为的理想社会 .....	74
第四节 魏晋南北朝时期“安土乐业”的社会理想 .....	77
一、鲍敬言“无君无臣”的政治理想 .....	78
二、葛洪“遣私情以标至公”的明君政治理想 .....	81
三、《列子》中的“华胥国” .....	83
四、陶渊明笔下的“世外桃源” .....	84
<b>第五章 封建社会中后期“士”的理想社会构想</b> .....	86
第一节 宋代士人的理想国 .....	86
一、张载的“三代之治” .....	87
二、王禹偁《录海人书》中的理想国 .....	88
三、邓牧《伯牙琴》中“废有司,去县令”的理想社会 .....	89
第二节 明清时期学人的社会理想追求 .....	93
一、黄宗羲“洗涤乾坤”的社会理想 .....	94
二、唐甄“君卿和于上”、“庶民和于野”的社会理想 .....	100
<b>第六章 农民理想中的“太平世界”</b> .....	105
第一节 《太平清领书》中的“万年太平”理想 .....	105
一、阴阳和顺,平均无私 .....	106
二、慎动刑罚,无天无伤 .....	107

三、直言疾苦,民气上达·····	108
四、革除贪暴,用贤任能·····	109
第二节 封建社会中后期农民“均贫富”的理想追求·····	111
一、宋代农民“均贫富等贵贱”的理想·····	111
二、明代农民“均田免粮”的理想·····	114

## 下编 近现代中国对美好未来的执著追求和实践

<b>第七章 太平天国的理想社会</b> ·····	119
第一节 洪秀全“救世”、“醒世”和“觉世”的社会思想·····	119
一、《原道救世歌》——人人都是上帝的子女,在上帝 面前人人平等·····	120
二、《原道醒世训》——天下一家,共享太平·····	121
三、《原道觉世训》——人间共击阎罗妖·····	122
第二节 《天朝田亩制度》——农业社会主义的蓝图·····	124
一、“人人不受私,物物归上主”·····	124
二、“凡天下田,天下人同耕”·····	125
三、“力农者有赏,惰农者有罚”·····	125
四、政教合一、兵农合一·····	126
五、“选贤与能”·····	127
六、“天下婚姻不论财”·····	128
第三节 空想与现实的矛盾·····	128
一、《天朝田亩制度》的空想性与缺陷·····	129
二、朴素的平等思想被洪秀全的皇权主义和等级观念 所窒息·····	130
<b>第八章 康有为的“大同”世界理想</b> ·····	134

第一节 《人类公理》、《礼运注》中的“大同”世界构想 .....	134
一、《人类公理》中“大同”思想的萌芽 .....	135
二、《礼运注》中“大同”世界的构想 .....	137
第二节 《大同书》的理想社会蓝图 .....	141
一、“今欲致大同，必去人之私产而后可” .....	142
二、“无贵族、贱族之别，人人平等” .....	144
三、“去九界”的“大同”实施方案 .....	146
<b>第九章 孙中山的“社会主义”构想 .....</b>	<b>149</b>
第一节 孙中山对于社会主义理想社会的构想 .....	149
一、实现“真自由平等博爱” .....	149
二、多种经济成分并存的所有制结构 .....	153
三、“各尽所能，各取所值”和“各取所需”的分配原则 .....	156
第二节 理想社会的实现途径 .....	157
一、“平均地权即解决社会问题之第一步方法” .....	157
二、节制资本以避文明之“恶果” .....	158
三、“土地公有、资本公有” .....	159
<b>第十章 百川归海，社会主义理想的实现 .....</b>	<b>161</b>
第一节 正确的历史选择 .....	161
一、百年痛史的启示 .....	162
二、适合中国特点的社会主义改造的道路 .....	165
第二节 建设有中国特色的社会主义 .....	167
一、“分三步走”，基本实现现代化的战略目标 .....	167
二、建设高度的社会主义民主 .....	169
三、“两手抓”，建设高度的社会主义精神文明 .....	171



参考文献.....	175
-----------	-----

## 附编 中国古代关于社会理想的论述

一、大同 .....	179
二、王道 .....	227
三、无为而治 .....	273

# 导 言

追求美好光明的未来是人类的本性,不管在历史的哪个阶段,人类都有一个高于现实的远景理想目标。诚然,人类总是在一定的现实的历史环境中生存和活动,不能超越历史,然而人类却有向往光明和美好的本性,它永远不会以现实的生存环境为满足,必然有自己的终极关怀和理想世界,并总是发挥其最大的体能和智能去改变自己所处的生存环境,使其不断得到改善,从而求得人类自身的发展和社会的进步。人类社会理想的火花,伴随着人类的存在,永远燃烧着指引着人类的前进方向,推动着历史的进步,使人类历史充满活力。

中国是世界文明古国,中华民族是一个极富有理想的民族,在华夏大地几千年的生存和奋斗中,始终对未来美好的社会有一种执著和强烈的追求,为自己的奋斗前程设想出一幅又一幅的美好蓝图,并为实现这种美好蓝图进行了艰苦卓绝的斗争,创造了一个又一个的历史奇迹,对世界文明作出了伟大贡献。

几千年的中国历史表明,与黑暗的抗争和追求光明是同时存在的,对现实的批判与对未来的憧憬是相伴相随的。理想高于现实,但不脱离现实,追求理想与现实的统一始终是中国社会理想的一个最突出特点。因此,中华民族所建构的理想社会不是在彼岸的世界,不是宗教的神灵世界,如基督教追求的天堂、佛教所热衷的涅槃,中国

的理想社会始终不在天国,而在此岸世界,即现实世界。正是因为如此,不管中国古代的哪一种社会理想,都有它鲜明的时代特征,总是与时代的脉搏同跳动。一种社会理想思潮的出现,总是建立在对现实社会批判的基础之上的。不仅有思想的批判,而且也有武器的批判,在前者批判基础上产生了像儒家一类的“有道社会”和“王道”理想,在后者批判基础上则出现了汉代农民的“万年太平”理想以及太平天国农业社会主义。特别值得注意的是,对现实社会的批判越深刻,其对未来社会的构想越富有理想性。在中国历史上的关于未来社会美好构想中,几乎都把人人劳动、没有剥削和财产公有作为追求的理想目标,这正是在对私有制和人剥削人的残酷现实的批判基础上提出的。可以这样说,没有对现实社会私有制剥削与压迫的体验和批判,就没有对未来社会的美好构想。因此,表面看起来理想似乎与现实相脱节,实际上理想是源于现实的,与现实紧密联系在一起。现实固然为理想插上了翅膀,而理想也为现实的斗争指明了方向。在中国古代每当一个新王朝兴起时,总是以理想社会为旗帜,总是借助理想社会的号召,将人民群众的利益要求集合起来,以迎接历史的明天。同时,一个稳定的社会一旦失去了理想,就会引起动荡与分裂,最终导致社会的崩溃。社会历史的发展已雄辩地证明了这点。总之,社会理想不是没有现实根基的空想,不是空中楼阁,而是与现实斗争紧密联系在一起,并是现实社会斗争的一个有机组成部分。

在中国几千年的历史中,曾出现过各种各样的社会理想。先秦时期诸子百家从对当时社会转型期产生的种种矛盾的分析 and 认识出发,曾对人类向往的美好前程进行了种种的描述,提出了具有不同特点的美好世界的理想蓝图。其中以儒家、道家和墨家的最具代表性。儒家除了孔子提出的“有道社会”和孟子的“王道”理想以外,在《礼运》中还提出对后世产生重大影响的“天下为公”的大同世界构想。道家在强烈要求改变现实社会弊端的精神驱动下,为人类描绘了一幅

与现实社会适成鲜明对比的“至德之世”的美好远景,如老子的“无为而治”和“损有余而补不足”、“小国寡民”的社会模式;还有庄子的“少私”、“不知藏”,没有私有制的“共利”、“共给”的社会。墨家更是在严厉鞭挞奴隶制残酷的同时,提出了没有剥削、没有压迫的“尚同”世界,希望把人们引导到“兼相爱、交相利”的光明社会未来。总之,人类每前进一步,都伴有理想的鼓舞,这是一种强大的精神力量,是历史前进不能缺少的。

中国历史进入封建社会后,社会理想的构思十分丰富。不管在封建社会的前期,或是它的中、后期,这种理想的火花都没有熄灭。在封建社会的前期,有以“士”为代表的理想世界。汉代思想家董仲舒在全面总结秦王朝覆亡的基础上,提出了“霸王之道,皆本于仁”的设想,企图建立一个以仁为基础、王道与霸道相结合的社会。《淮南鸿烈》基于秦王朝的残暴统治,提出了“治国有常,而利民为本”的仁君政治。思想家扬雄的理想构思更具有奇特性,在其《六韬》中描述了“天下非一人天下”的思想。魏晋时期,是社会大分裂的动乱时期,人民所遭受的苦难极其深重,针对这种现实,出现了以陶渊明的《桃花源记》为代表的对世外桃源的憧憬。中国封建社会进入中、后期后,社会矛盾加剧,士人对未来美好社会的追求更加强烈。出现了宋代士人的理想国,如张载的“三代之治”、邓牧《伯牙琴》中的“无君无臣论”,明清时期又出现了黄宗羲《明夷待访录》的“天下受其利”的批判专制的具有民主色彩的政治思想,还出现了李汝珍的《镜花缘》的君子国。

中国封建社会还出现了闪烁着民主光辉的农民的社会理想。由于农民所受的社会压迫最深,因此他们要求改变社会现状的愿望也最强烈、最彻底。他们的社会理想既充满对往昔人类始初社会的美好回忆,又对美好的未来有着强烈的憧憬,产生了和“士”提出的全然不同的社会理想。著名的如汉代《太平清领书》中所描述的理想世界,在这个世界中,人人劳动,天地之财物“以共养人也”,人人幸福美满,故

被称之为“万年太平”。除此以外,唐代有王仙芝的“天补均平”的向往,宋代有王小波、李顺的“均贫富”和方腊、钟相的“等贵贱”的理想社会,等等,都反映广大农民对没有剥削和压迫的新社会的期求。特别值得提及的是,与上述士人的社会理想相比较,农民所建构的社会理想有一个鲜明的特点,就是他们的理想世界在心中的确立,不是靠理论证明,更不是靠政府的说教与宣传,而是靠自己的身体力行,靠强有力的对现实世界的批判,几乎每一次都成为农民起义和农民战争的旗帜,在此旗帜下,把千百万农民集合和团结起来,以巨大的牺牲为代价去争取其理想的实现。像汉中巴郡农民武装割据政权的成立,正式将“万年太平”理想付诸实践,作了伟大的尝试。

随着时代的变化,中国近代社会对社会理想的构想谱写了新的历史篇章,先后出现了太平天国的农业社会主义,康有为的“大同”理想世界和孙中山的社会主义理想。太平天国的农业社会主义理想,是对中国古代农民社会理想蓝图的集中、概括和发展,展示了一个完美的社会全景。这个社会没有剥削,有田同耕,有饭同吃,无处不均匀,无人不饱暖,“人人不受私,物物归上主”,消灭了私有制。同时,社会选贤与能,推行具有民主色彩的政治主张,在社会习俗上也为之一新,“天下婚姻不论财”,实行男女的平等。以洪秀全为代表的农民领袖就是把这种理想作为起义的旗帜的,有些理想在一定时期一定程度上还付诸实践,变成了现实。

康有为的“大同”理想世界也是近代社会颇有影响的社会理想构想之一。康有为系统总结了古代的“天下为公”的思想,特别是对《礼运篇》中儒家的“大同”思想作了充分的发挥,并以此为基础吸取了近代西方空想社会主义学说,针对资本主义的弊端,对“大同”世界的政治和经济制度进行新的设计,为人类描绘了一个美好未来。他提出了“去九界”的主张,设计着彻底消灭私有制,以期实现世界的大同。继康有为的“大同”理想之后,在近代出现了最有影响的孙中山的社会

主义社会构想。孙中山认识到西方资本主义带来了“善果”，同时也产生了“恶果”，他作了慎重的历史选择，即“取那善果”而“避那恶果”，一方面吸取西方资本主义的有益的文明成果，另一方面又对西方资本主义本身固有的弊端进行了批判，从而对未来社会进行了新的构思与设计。从总体上来说，孙中山建构的社会主义社会，是“真自由平等博爱”的社会。在此社会中，“尊卑贵贱之阶级，自无形而归于消灭”，没有阶级的压迫，土地公有，资本公有，不存在私有，人际关系和谐美好，“幼有所教，老有所养”。孙中山把此社会称之为民主主义社会，并认为这是“共产的实行”。孙中山的社会主义社会构想，在中国历史上谱写了社会理想光辉的篇章，孙中山本人也成为近代中国革命的伟大先驱。

综括几千年的中国历史，诚如前述，社会理想的火花总是燃烧着，虽然它始终是一种理想，没有变为现实，但这丝毫不影响它的光辉，这不仅在中国古代思想宝库中增添了宝贵的思想资料，为后人提供了创造新社会的思想凭借，而且正是千百年来古代先人为社会理想前仆后继的追求和奋斗，才使人类的社会理想更接近于现实了，不再是可望不可即的，它的实现不再是遥远的未来。

中国共产党领导中国人民，为了实现共产主义的崇高理想目标，进行了艰苦卓绝的斗争，百川归海，先人梦寐以求的没有剥削与压迫的愿望，今天终于变为了社会主义社会的光辉现实。这既是几千年中华民族对光明美好社会追求的继续，也是这种持续追求所取得的最伟大成果，是中国社会理想构想发展史中所谱写的最科学、最壮丽和最辉煌的篇章。如果以往的理想具有空想性的局限，那么社会主义理想变成了科学，是在科学基础上的构思。另外，中国共产党人不仅提出了社会主义社会的美好蓝图，而且找到了实现这个蓝图的正确道路，这是以前的社会理想所不能达到的。虽说社会主义社会并不是共产党人的终极目标，共产党人所追求的理想目标是共产主义社会，但

实现社会主义是向这人类崇高目标迈出了坚实的一步,迈出的这一步正是为了第二步。科学社会主义在中国已确立,中国人民在中国共产党领导下,正满怀信心建设具有中国特色的社会主义,在共产主义这面人类最高理想的旗帜下,振作精神,团结一致,为美好的今天和更美好的明天而奋斗。

**上 编**

**古代中国**

**形形色色的社会理想**





# 第一章 先秦儒家的理想世界

---

## 第一节 孔子“天下有道”的社会理想

---

在先秦诸子中，儒家所建构的对未来社会美好蓝图最具特色。在这个社会理想中，既表现了对人类往昔社会的美好回忆，也反映了对未来社会的强烈憧憬；既对人类前景充满了朦胧的向往，同时又具有鲜明的现实性，其代表为孔子的“天下有道”社会和孟子的“王道”理想社会。

孔子把寻求“天下有道”的社会作为他人生的最大志向，一方面他对“礼崩乐坏”的世界进行了严格的审视，另一方面又从古代先民渴望自由生活的材料中寻求启发，吸取营养。被孔子删定的《诗经》便是他建构“天下有道”社会的重要来源。

### 一、《诗经》中的“乐土”

《诗经》是中国古代第一部诗歌总集，有 305 篇，分为“风”、“雅”、“颂”三大类。相传为孔子删定，得到孔子的肯定，被儒家奉为经典。在“风”类中，收集有大量反映古代先民渴望自由生活的民谣。虽是以诗

歌的形式表现,但诗以言志,多为悲愤之作,面对时艰,积愤于心,发为吟咏,以辛辣笔调和嘲讽的口气,对当时社会进行控诉和揭露,其诗《魏风·伐檀》说:

坎坎伐檀兮,置之河之干兮,河水清且涟猗。不稼不穡,胡取禾三百廛兮?不狩不猎,胡瞻尔庭有县貆兮?彼君子兮,不素餐兮!

坎坎伐辐兮,置之河之侧兮,河水清且直猗。不稼不穡,胡取禾三百亿兮?不狩不猎,胡瞻尔庭有县特兮?彼君子兮,不素食兮!

坎坎伐轮兮,置之河之漚兮,河水清且沦猗,不稼不穡,胡取禾三百囷兮?不狩不猎,胡瞻尔庭有县鹑兮?彼君子兮,不素飧兮!

世事不平以至如此,奴隶们创造的一切财富被不“稼穡”者所占有,被不“狩猎”者夺取,而生产者自己即奴隶却一无所有,“彼君子兮,不素餐兮”,高高在上的“君子”则不劳而获。历史一再表明,对黑暗的抗争和追求光明往往是同时并存的,正是奴隶们对现实社会的不满,激励着他们投入改变现状的斗争,产生对美好社会的向往。在《魏风·硕鼠》中描述了光明美好的“乐土”世界:

硕鼠硕鼠,无食我黍!三岁贯女,莫我肯顾。逝将去女,适彼乐土。乐土乐土,爰得我所!

硕鼠硕鼠,无食我麦!三岁贯女,莫我肯德。逝将去女,适彼乐国。乐国乐国,爰得我直!

硕鼠硕鼠,无食我苗!三岁贯女,莫我肯劳。逝将去女,适彼乐郊。乐郊乐郊,谁之永号!

硕者大也,大老鼠意指贪婪的剥削者即所谓“君子”,同上述《伐檀》不一样,在这个理想社会中没有不劳而获的寄生虫,没有“硕鼠”,没有“素餐”的君子们,也就是说,没有剥削,没有压迫,“逝将去女”,这是

一个“乐土”、“乐国”的理想社会，人人幸福，“乐郊乐郊，谁之永号”，社会一切美好而光明。虽然《诗经》所描述的“乐土”世界仍很朦胧，具有空想性质，但它却是中国理想社会最早的真实记载，对以后历代社会追求理想社会并为理想社会而奋斗起了奠基的作用。这也成为孔子“天下有道”社会理想的重要思想来源。

## 二、“博施济众”

“博施济众”是孔子提出的社会理想，是构成“天下有道”社会的基本内容之一。

在孔子一生所思考和寻觅的现实问题中，有大量的问题涉及到未来社会的远景，他对未来社会充满了信心。当学生子张问他说：“十世可知也？”孔子答曰：“虽百世，可知也。”（《论语·为政》）他还说：“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。孔子把“闻道”即寻求天下有道的社会作为最大的志向。“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》）。为了追求理想，甚至可以牺牲自己的一切。那么，孔子所追求的天下有道的社会是个什么样的社会呢？简而言之，这是一个充满了仁爱的“博施济众”的社会：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（《论语·雍也》）

孔子认为“博施济众”是最理想的，也是唐尧虞舜所追求的，这不仅体现仁爱精神，而且达到了“圣”的境界。虽然社会普遍实现“博施济众”不是件易事，像尧舜这样的圣人也难于做到，但这作为一种社会理想孔子却是肯定的。为此，他在《论语》中对理想中“博施济众”的社会蓝图进行了种种的设计。首先，孔子认为作为一个理想社会，应该是减轻人民剥削和藏富于民的社会，也就是一个富国先富民的社会：

哀公问于有若曰：“年饥，用不足，如之何？”有若对曰：“盍彻

乎？”曰：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”对曰：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）

这虽是孔子的学生有若与哀公的对话，但反映了孔子的社会理想。孔子主张把同情人民和保护人民的合法利益，置于治国的首位，并以此取信于民，把取得人民的信任作为立国的根本：

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）

其次，与上述相联系的，孔子认为在仁爱精神所支配的“博施济众”的社会中，没有或不存在财产与利益的纷争：

子曰：“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）

在这个社会中，人人以道德为尚，置富贵如浮云，都遵守“道”的原则，一切均以“道”进行衡量，不符合“道”的富贵不求，符合“道”的贫贱不去，没有纷争，君子始终以仁德对人：

子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）

更为重要的是，在这个社会中，富以济贫，穷人能得到帮助和关心。“原思为之宰，与之粟九百，辞。”子曰：“毋！以与尔邻里乡党乎！”（《论语·雍也》）原思为孔子的学生，是孔子的总管，他认为孔子给他的俸禄太多，推辞不要，这表现原思不计私利的精神，孔子却说以其俸禄分给穷人，也是一种“博施济众”。这虽说的是孔子师生之间的事，但反映了孔子所追求的一种社会理想境界。总之，孔子理想中的“博施济众”的社会，是一个人民受剥削很轻，普遍富裕的社会，也是一个没

有财产与利益纷争的社会,是一个充满仁爱精神、互相关心和以富济贫的社会。尽管这些理想是片断的,不系统的,然而却是对美好社会的期求,反映了儒家不安于现状和对前途的进取精神,是值得重视的。

### 三、“老安少怀”

与“博施济众”相联系的“老安少怀”思想则是孔子对社会人际和谐关系的向往。孔子认为现实社会世道不平,弱肉强食,尔虞我诈,“不仁者”颇多,而力行仁德的人很少,孔子说:

我未见好仁者、恶不仁者。好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也。(《论语·里仁》)

孔子感叹世风衰败,力行仁德的人越来越少。这是社会的悲剧,有碍于人类本性的发展。他认为仁爱普天下而社会人际和谐才是人类所期求的美好社会。这个社会就是“老安少怀”的社会:

颜渊、季路侍。子曰:“盍各言尔志?”子路曰:“愿车马衣裘与朋友共,敝之而无憾。”颜渊曰:“愿无伐善,无施劳。”子路曰:“愿闻子志。”子曰:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”(《论语·公冶长》)

在孔子看来,值得赞许的仁德君子,应使老者得到安乐,少者得到照顾,这就是一直为中华民族追求的“老安少怀”的社会理想。此理想虽然是孔子与其学生讨论志向时提出的,但实际上是孔子一以贯之的思想,是他“仁者爱人”的具体化和社会化。以后孟子在此基础上,又提出了“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,对孔子的“老安少怀”作了进一步的展开。在孟子之后,后来儒家学者提出“老有所终,壮有所养,少有所养”(《礼记·礼运》)。都是脱胎于孔子“老安少怀”

思想的。“老安少怀”对后世影响极大,为历代仁人志士所乐道。

孔子对“老安少怀”虽然未作更多的解释和说明,但从孔子与学生一系列谈话和记载在《论语》中的材料表明,“老安少怀”包含着丰富的内容,既包含了财产方面均等的意义,也包括了伦理道德方面的意义。首先,他认为丧失劳动力的老者和尚未成为劳动力的少者,都有享有财产的权利。他说:

丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。(《论语·季氏》)

在孔子的理想中,国家和家庭“均无贫”即没有贫困。既然如此,当然也就包括了老者和少者有赖以生存的条件,同样能得到一份财富。孔子认为这样的社会才是和睦和安定的,也才是美好的理想社会。

其次,老人受到社会的尊重,所有作儿子的都对父母尽孝道:

子曰:“父母之年,不可不知也。一则以喜,一则以惧。”(《论语·里仁》)

父母的年岁不能忘记,一方面为父母的高寿而高兴,另一方面又为父母的衰老而担忧。孔子以“孝”反复训诫学生,要求身先垂范,形成尊老的社会风气。概括起来,对“孝”有如下要求:一是在儿女的全部行为中,要对父母守礼节,尤其在思想感情上要有恭敬之心:

孟懿子问孝。子曰:“无违。”樊迟御,子告之曰:“孟孙问孝于我。我对曰‘无违’。”樊迟曰:“何谓也?”子曰:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”(《论语·为政》)

对孝敬父母要贯彻始终,生如此,死也如此,不能一时一事。二是对年老的父母有尽赡养的责任与义务。“子游问孝。子曰:‘今之孝者,是谓能养’”(《论语·为政》)。三是赡养不单纯是使父母吃饱穿暖,而且还必须出于忠诚的尊敬。“子夏问孝。子曰:‘色难’。有事,弟子服其劳,有酒食,先生馔,曾是以为孝乎?”(《论语·为政》)孔子所感“色难”的不是担心做父母的年老没生活保障,而是“孝”的高度自觉性难

于做到。总之，对待年老的父母，既要赡养，又要从思想感情上尊敬和关心。

不仅如此，在此理想的社会中，不独“老安少怀”，而且整个社会维持着和谐而友善的人际关系。孔子说：“四海皆兄弟”，人与人之间亲于兄弟，彼此相敬如宾，推己及人，彼此体贴：

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”（《论语·颜渊》）

仁德满天下，整个天下充满了仁爱精神，即“天下归仁”，人人自觉地以“仁”为自己的行为准则。颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》）。孔子认为“仁”即是爱人。作为手握权力的统治者，实行“仁”的原则最重要的不要以暴力对待人民，而是以自己的道德去感化人民：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）

在这个社会中，统治者都能严格要求自己，身先垂范，为人民作出表率：

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）

作为统治者如此，而作为社会的一般成员也是如此，都以仁德为怀，“己所不欲，勿施于人”，绝不强加于人，并在把仁爱作为一种内在自觉要求，都愿意为此而下功夫。“子曰：‘仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”（《论语·述而》）“仁”并不是做不到，只要有吃苦在前和享乐在后的精神，是可以达到“仁”的境界的。这就是“仁者先难而后获”（《论语·雍也》）。整个社会的成员，都在为实行仁爱而努力，是一个人际和谐而美好的社会。



综上所述,我们可以看出孔子所追求的“天下有道”世界,既是一个没有财产纷争和体现财产均等的“博施济众”的社会,也是一个人际关系极其和谐的“老安少怀”而“天下归仁”的社会。这是孔子所描述的远离社会现实的一种前景,反映了孔子在寻求人类的进步和文明之道。

---

## 第二节 孟子的“王道”理想

---

在儒家的理想世界中,孟子的“王道”理想占有重要地位。孟子为这个理想的社会编织了一幅美好的蓝图。重要的内容之一就是“井田”制。

### 一、“井田”——理想化的公田

孟子所处的战国时期,社会极其动荡,战争不止,生产遭到极大破坏,人民处于水深火热之中。孟子愤懑地指出:

今也制民之产,仰不足以事父母,俯不足以畜妻子;乐岁终身苦,凶年不免于死亡。(《孟子·梁惠王上》)

因为人民赖以生存的最基本的条件都不具备,在这个社会中根本谈不上学习礼仪。诚如孟子所说:“此惟救死而恐不赡,奚暇治礼义哉?”(《孟子·梁惠王上》)历史一再表明,对黑暗的抗议和对光明的追求,几乎是同时存在和交错发展的。孟子在抨击现实社会不平的同时,还描画和设计了未来社会的美好蓝图。这就是理想的“王道”社会。按照孟子的设想,在这个理想社会中人人都有一份自己赖以生存的固定财产,这就是孟子所说的“恒产论”。他说:

民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。苟无恒心,

放辟邪侈，无不为己。（《孟子·滕文公上》）

所谓“恒产”即是指每一个农户拥有自己的一份私有土地。不管是奴隶社会或封建社会，都是以土地耕作者和土地相分离为特征的。孟子认为这是世道不平的根本原因。“无恒产者无恒心”，无恒心就会产生“邪侈”，出现社会动乱。因此，“制民之产”是实现社会稳定和天下大治的前提和基础，也是“王道”理想的基本内容。孟子期求“五亩之宅”和“百亩之田”的理想社会的实现：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

在孟子的王道设计中，人人有五亩大的住宅，在屋的四周长有茂密的桑树，人人得以舒适的安居，无居住之累。不仅如此，每家有一百亩的土地，八口之家能得温饱，五十岁的人都穿上了丝绸，七十岁以上的人都可吃上肉了。老百姓没有饥饿，没有寒冻。社会认真地推行教育，人人孝顺父母，尊敬长上。做到这样，就天下无人不拥戴了。

那么，农民如何才能取到一定的“恒产”呢？也就是说，如何才能实现“五亩之宅”和“百亩之田”的理想呢？本来，孟子所理想的“恒产”是农民小土地所有，代表着战国时期土地私有制的发展趋势，与往昔的井田制根本不是一回事。然而孟子把古代井田制理想化了，幻想凭借国家的权力按井田的形式把土地分给农民，并在此基础上加以定“经界”，使之所有权私有化。他说：

夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子，莫治野人；无野人，莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭

田五十亩；余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也，若夫润泽之，则在君与子矣。（《孟子·滕文公上》）

孟子认为要实行仁政，实现“王道”理想，一定要从划清田亩的界限开始。如果田地界限不清楚，那么井田大小就不均匀，田租俸禄分配也不公平，暴君贪官们就会扰乱田地的界线。如果田地界限确定，那么分配土地制定俸禄所有这一切都好办了。所以“夫仁政，必自经界始”。

不仅如此，孟子还对井田中每井的田亩数、农户数和公田的数量以及赋税，都作了具体的规定。在郊外采用九分抽一的助耕法，城市则交纳十分抽一的税。卿大夫以下的官员拥有圭田，圭田规定为五十亩。有多余的劳力每人给二十五亩地。这样死亡搬家就不要离开家乡，在家乡同一土地上耕种，早出晚归相互友爱，相互照顾，有疾病相互扶持，百姓亲密和睦。方圆一里地规定为一井地，每井土地九百亩。中间一百亩为公田，其余八户人家每户一百亩私田，大家共同耕种好公田，公田的事务完毕，然后大家才去料理自己私田的农活。这就是井田制的一个梗概。孟子所设想的井田制方案，体现了广大农民对赖以生存的土地的渴望和要求。他一再强调“正经界”旨在保护农民所耕种的土地不被侵占，意在为农民所耕种的一块土地提供法律上的保护。孟子的设想虽然是远离现实的，却反映了古代农民对未来社会土地所有制的一种美好追求。如果说孔子的“博施济众”还没有接触到土地所有的根本问题，则孟子不仅接触而且是在中国最早提出解决土地所有制问题的思想家。孟子所提出井田制方案，一直成为后世思想家追求的理想。汉代的思想家特别是宋明时期的理学家，几乎都是以孟子的“井田”方案作为解决土地兼并问题的理想蓝图，可见影

响极其深远。

## 二、“老吾老，以及人之老”、“幼吾幼，以及人之幼” 的人际和谐的理想社会

在私有制社会，阶级对抗，少数人剥削和压迫多数人的社会关系，既是一种历史的必然现象，也是历史发展所必然要否定的现象，是不合理和非公正的社会，必然要被历史所否定。在孟子的王道理想中几乎把上述两种情形都包括进去了。一方面提出“无君子，莫治野人；无野人，莫养君子”，肯定了现存社会的统治秩序，另一方面又认为现实百病丛生，暴政肆虐，不符合“王道”，其现状已经到了非改变不可的地步，不改变不足以解民之倒悬：

且王者之不作，未有疏于此时者也，民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮。孔子曰：“德之流行，速于置邮而传命。”当今之时，万乘之国行仁政。民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”（《孟子·公孙丑上》）

仁德贤明的君主，久久不能产生。没有哪个时期像现在社会一样，长久不能产生贤明君主。人民在暴虐政治的折磨下生活，人民所受的深重苦难为往昔所不曾有。如果有一个拥有万辆兵车的国家出来实行仁政，那么人民之高兴就像一个倒挂着的人被解了下来一样。孟子对人民寄予了深厚的同情，企图救民于水火，“犹解倒悬也”。那么，孟子所设计的理想目标是什么呢？为此，孟子提出了一系列超越现实社会的构想，这就是他一再宣扬的仁政理想。他认为只要实行仁政，社会的一切弊端都可解决：

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲

疾其君者，皆欲赴愬于王，其若是，孰能御之？（《孟子·梁惠王上》）

实行仁政是孟子王道社会理想的核心，既包括上述“制民之产”的重要内容，还涉及到社会的各个方面，从社会的不同侧面，都对仁政的美好蓝图进行了描述。首先，王道社会是以仁义治天下的社会：

孟子见梁惠王。王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰，何以利吾国，大夫曰，何以利吾家，士庶人曰，何以利吾身，上下交征利，而国危矣。……苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣。何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）

孟子认为在治理国家时不能只看到“利”，如果“上下交征利”，在一个国家中上上下下都互相争夺利益，那么“而国危矣”，即国家就很危险了。因此，“王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”如果国君倡行仁义，儿女就会孝敬父母，臣下就会忠于君主。对家则家安，于国则国太平，整个国家和社会就会和睦而稳定。所以为君者要让利于民，千万不要与民争利。要做到这点，首先要减免人民的税收和赋敛：

王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：“仁者无敌。”王请勿疑！（《孟子·梁惠王上》）

孟子在向统治者宣传其仁政时，一再提到要让利于民，这不是不要“利”，而是国家应该主动地给人民以利益。齐宣王问王政于孟子时，他即提出要恢复和实行古代九分抽一的税率。他说：“昔者文王之治岐也，耕者九一”，不独对耕者如此，对仕和商者也应如此，“仕者世禄，关市饥而不征”（《孟子·梁惠王下》）。在处理和调整社会各种利

益关系时,作为国君尤其要对鳏、寡、独、孤四种人给予特别的关怀和照顾。他说:

老而无妻曰鳏,老而无夫曰寡,老而无子曰独,幼而无父曰孤。此四者,天下之穷民而无告者。文王发政施仁,必先斯四者。  
(《孟子·梁惠王下》)

在孟子的仁政理想中,一国之君是大公无私的。齐宣王以钱财为癖,曾对孟子说:“寡人好货”。孟子颇不以为然,他以古代公刘钱财与百姓共享为例,指出“与百姓同之,于王何有?”反对国君把天下财产据为己有。并且他认为作为一个理想的国君,应该有保护人民的品德,这才能实行仁政。“德何如则可以王矣?曰:保民而王,莫之能御也。”(《孟子·梁惠王上》)孟子所设计的理想社会的蓝图中,虽然肯定了国家和社会利益的主体是统治阶级,尤其是最高统治者对国家有支配财产和利益的绝对权力,然而他毕竟承认了被统治者特别是农民的利益存在,并要求对此利益加以保护。这个理想蓝图,既是对贪婪的统治者的抨击,也是对下层劳动者期求切身利益的得到保护的强烈要求和渴望。在此蓝图中既有理想性成分,也具有鲜明的现实意义。

其次,在孟子的仁政理想社会中,还有一个很重要的内容即是和谐和友爱的人际关系。首先,在这个社会君臣之间存在着一种和谐而融洽的关系。孟子曾向齐宣王讲解如何欣赏音乐的道理时提出:“与民同乐也。今王与百姓同乐,则王矣。”(《孟子·梁惠王下》)与君臣同乐的同时,他还提出了君臣同忧,乐民之所乐,忧民之所忧。他说:

乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。(《孟子·梁惠王下》)

在孟子的理想中,君与臣的关系是相互的,君爱臣亦爱,君恶臣亦恶,君诚而臣忠,彼此之间都对对方承担了一定的道德义务和责任,并不是单方面地要求臣下绝对服从君主的统治。如果君主不贤,臣下起来

造反并不为过。当齐宣王以“臣弑其君可乎？”询问“汤放桀，武王伐纣”是否有道理时，孟子则回答说：“闻诛一夫纣矣，未闻臣弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）认为武王伐纣是正义的，根本不把纣王看作是君主，而把他看作是贼仁者，把武王伐纣视之为是诛独夫民贼。在孟子的理想中，君主是不能失信于民的，是以民为邦本，因此，他提出了著名的“民贵君轻”的主张。并由此期求建立起一种融洽的君臣关系。这也成为封建社会中历代志士仁人所梦寐以求的一种理想的政治目标。

不仅如此，孟子在融洽的君臣关系的更高层次上，还设计出一种美好而充满了友爱精神的社会的人际关系。他认为在这个理想的社会中，人与人之间没有私利的冲突，彼此之间都以仁爱相待，个人与他人，个人与社会几乎被融为一体，别人的父亲就是自己的父亲，别人的儿女就是自己的儿女，人人都推己及人，社会一切都是美好的，治理天下就像在手掌上转动那么容易。他说：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。

《诗》云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”。言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。（《孟子·梁惠王上》）

对于这种推己及人善待他人的社会人际关系，孟子还从理论上作了论证，提供了人性论的根据。他认为人类具有与人俱生的共同的善良本性，他说：

由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·

公孙丑上》)

孟子认为王道社会本身就是人的善良本性外化,是人性的扩而充之,推而广之。

他又说:

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运于掌上。(《孟子·公孙丑上》)

虽然孟子不适当地夸大了道德力量在建设美好未来社会中的作用,但他毕竟提出了美好社会铸造一代新人的必要,社会的发展离不开人类自身的发展和完善。孟子所期求的人人皆尧舜就是由此提出的,这也是成为中国古代哲人所追求的美好社会的重要理想目标之一。

---

### 第三节 《礼运》中的大同社会

---

《礼记·礼运》是中国古代儒家对大同社会理想描述最有代表性的著作之一。其成书年代学术界有歧见,有的认为此书成于战国末年,另一种意见则认为成于秦汉之际。虽然成书年代说法不一,但认为《礼运》总结了先秦儒家的大同社会理想,并加以丰富和发展则是一致的共识。大同理想中,虽然包括了墨家和道家有关社会理想的内容,但其思想体系的主干仍是儒家思想,它是以儒家为主而兼取墨、道诸家思想的著作。

《礼运》对后世的影响极大,它所提出的“天下为公”的思想,成为后世思想家追求的理想目标,成为以后思想家建构“大同”社会的底本,或者说重要的思想凭借。像近代孙中山的“天下为公”,特别是康有为的《大同书》,就是以《礼运》为底本的。康有为特作《礼运注》,以阐发其大同思想,并在此基础上著《大同书》。《礼运》对孔子



和孟子的理想社会作了很大的发挥,是研究早期儒家社会理想的重要文献。

## 一、“大同”社会理想

《礼运》对美好的“大同”社会曾有如下的描述:

大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。

从总体来说,在此“大同”社会中,经济上没有私有,是天下为公的社会;政治上没有国君和官吏,没有统治阶级和被统治阶级,人们之间的关系是完全平等和相互友爱的关系。总之,这是一个没有私有、没有剥削和没有压迫的美好社会。

人类文明史表明,私有制的出现曾给社会带来了文明与进步,但与此同时也给人类社会带来了压迫与剥削,并由此产生了社会的种种不公正的现象。古代的哲人由此往往把社会的种种不合理现象与私有制联系起来,寻找着二者之间的内在联系,千百年来,这种寻觅和思考始终没有停止过。他们或是表现为对人类往昔即没有私有的原始社会怀念和美好回忆,或是表现为对现实不满和强烈的改革要求。“大道之行也,天下为公”,《礼运》明确地把理想的世道和“大同”世界看成是没有私有的社会,“大同”与“公有”二者存在着必然联系,期求“天下为公”社会的出现。

正是因为这是个没有私有的“天下为公”的社会,所以“货,不必藏于己”,一切财富为全社会所有,不必私藏,不为个人所有。其次,在此“大同”世界中,“力,恶其不出于身”,能劳动的人都参加劳动,而且

“不必为己”，不是为己享受，而是为集体劳动。另外，在这个社会奉行的是一种崭新的“选贤与能，讲信修睦”的政治制度。为社会办公共事业的管理者是经过社会全体人员选举出来的，社会只有分工，不存在国君与官吏的特权，一切都是平等的。

不仅如此，在“大同”社会里，“人不独亲其亲，不独子其子”，社会充满了博爱精神，人与人之间彼此相爱。“矜寡孤独废疾者皆有所养”，社会不分老幼，都能得到社会的供养和照顾，人人都有着平等的权利与义务，幸福和睦。

与上述相联系的，“大同”社会没有盗贼，没有人与人之间的尔虞我诈。人人无忧无虑，过着太平幸福的生活。总之，《礼运》所构思的上述理想蓝图就是“大同”社会的美景，所以它在作出上述描画最后作结论时说：“是谓大同”。虽然对未来社会的美景，前人曾作出过种种描述，孔子曾设想“天下为仁”的社会，孟子提出仁政和王道的理想，老子幻想着“大道”的社会，墨子追求社会的“尚同”，等等，都幻想有一个美好社会的出现，并为之而奋斗，但他们都没有把理想社会与公有联系起来，都没有涉及到私有制的问题。孔子只期求于“博施济众”和“均无贫”，孟子所求者也只是制民之产，提出恢复“井田制”。《礼运篇》则比先人前进了一大步，提出了“天下为公”，严格地说，中国传统的大同理想是以此为嚆矢的。

## 二、“天下为家”的小康社会

《礼运》提出了“大同”社会的理想，同时又提出了一个“小康”社会的蓝图，二者彼此相对应。《礼运》同《春秋公羊传》三世说一样，把历史划分为“大同”、“小康”和当代三世，或者说把人类历史划分为三个发展阶段。《礼运》的作者认为，“大同”社会是先于“小康”社会而出现的。这二个社会是不相同的。《礼运》对“小康”社会作了如下的

描述：

今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过。刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是为小康。

如果我们把此记述加以概括的话，那么“小康”社会则有下列几个特征：

(1) “大道既隐，天下为家”，“小康”是一个出现了私有的社会。“大同”是尧舜的时代，而“小康”则是禹、汤、文、武等圣贤时代，前者是对原始社会的理想化，后者则是夏、商、周三代。“小康”是后于“大同”社会而出现的。

(2) “各亲其亲，各子其子，货力为己”。“小康”社会是一个少数人占有多数人财富的社会，人的观念与价值取向都变了，“大同”社会的“不独亲其亲，子其子”已不复存在了，代之而起的是赤裸裸的利害关系，是等级制、暴力和战争。

(3) “大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪”，说明“小康”已出现了阶级对立的社会，产生了“礼”的政治典章制度。

作者还认为“小康”是指夏、商、周三代，而在此之后是“当代”即战国时代，这是一个“僭君”、“乱国”的混乱的社会。历史发展的时针应当倒过来了，即由“当代”而“小康”，再由“小康”而“大同”，“小康”是进入“大同”的所必经的历史发展阶段。

综上所述，“小康”与“大同”是历史发展的两个不同阶段，前者是以私有制为基础的社会，后者则是没有私有和阶级的社会。《礼运》把此二者相并论，把“大同”与“小康”作比较，旨在说明和论证“大同”完

全是不同于私有社会的新世界,说“小康”是为了衬托“大同”,使之对“大同”的构想及其特色有深切的了解,从而表现对“大同”的强烈憧憬。不仅如此,《礼运》把历史发展划分为三个不同的阶段,也在说明“大同”虽然是个美好的世界,然而却是未来的美好的社会,是理想的世界,并不是马上就可以实现的。现实所要实现的目标是“小康”,是实行“礼治”,做到以礼治天下,克服当代的混乱的政治局面。总之,《礼运》为人类描绘了一个未来社会的美好理想蓝图,并且又提出实现此蓝图的历史步骤。虽然把历史发展的三个阶段倒立起来了,似乎历史是倒退的,然而《礼运》并不是要把历史拉回到原始社会。它明确指出,在“先王”的远古时代,没有文明,只有后来“后圣有作”,人类才掌握了火,建筑宫室,丝麻织造布帛。这说明《礼运》的“大同”理想是指类似于原始社会没有私有和没有阶级然而却又为原始社会所不具有的文明的社会,是对人类历史发展美好前程的追求。《礼运》的“大同”理想充分显示了中华民族的高度智慧,显示了我们民族对光明和美好的热烈追求。

---

#### 第四节 儒家理想社会的实践方式

---

儒家不仅描述了一个人类社会的美好的发展前景,而且还提出了一条实现理想社会的途径。孔子和孟子都是颇有政治抱负的思想家,有强烈的人文关切精神。孔子为了实现自己的社会理想,周游列国,并提出说:“苟有用我者,期月而已可也,三年有成。”(《论语·子路》)用世极为心切。孟子也同样如此,游说各国,并且很自信地说:“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”(《孟子·公孙丑下》)以实现仁政理想为己任。他们有一个共同性的特点,即都把调动和发挥道德力量作为社会理想实践的重要方式,把建设美好的社会与塑造人

的道德灵魂联系在一起,并把后者作为实现前者的前提。对此,孔子和孟子有一系列的论述,提出了很多的主张,择其要者主要有二:其一,“为政以德”,治政不能单靠暴力和命令,重要的是要依靠“以德服人”,尤其需要从政者本身道德的示范和感染力;其二,要强化修身与教育,对社会实行道德教化,改造社会首先要从改造人和人类开始,换言之,美好社会有赖于人的道德素质的培养和提高。这二者是互相联系的整体,前者表明的是政治道德的功能,后者则是社会群体道德原则内化的作用。前者和后者虽侧重点有所不同,但都说明调动和发挥道德力量是社会理想实践的重要方式。

## 一、“为政以德”

诚如上述,儒家的社会理想是以道德为依归的,以道德为主导的政治原则,政治本之于道德,道德济之于政治。儒家认为要创造一种和谐、融洽、互济和协力的社会,必须“为政以德”。孔子曾说道:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之。”(《论语·为政》)这说明治国必须以德为主,实行德政,好像众星拱仰北斗星一样,国家就会清明安定。

“为政以德”在孔子思想中包括多方面的内容,如:富民教民;节用爱民;正己正人;选贤与能;重教轻罚等等。但在这些方面中最重要的是各级从政者其中特别是君主的道德榜样的示范作用,这是“仁”的精神在治国中的突出表现,离开了这点,其他的方面都谈不上,也就是说会失去思想的基础。孔子说:“政者,正也”,政即是端正,为政就是治正国家,使天下人齐正。要做到这点,虽然法律法令必不可少,但最根本的是以“仁”指导治国,以“仁”来教化人民。他说:

道(导)之以政,齐之以刑,民免而无耻,道(导)之以德,齐之以礼,有耻且格。(《论语·为政》)

君主作为政治权力的核心,其本人的道德表现对政局的影响是极大的。“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(《论语·子路》)如果君主和各级执政者进行自身道德修养,那么上行下效,百姓就会安定。虽然要做到这点很不容易,但应当去做:

子路问君子。子曰:“修己以敬。”曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安人。”曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸!”(《论语·宪问》)

孟子认为为君者的道德同情心,是仁政和王道的思想基础,“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政”,要治理好天下,使理想世界付诸实现,这取决于君主是否有同情之心。他说:

……人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。(《孟子·公孙丑上》)

不忍人之心即是人的同情之心,孟子称之为“侧隐之心”。他认为这是人的一种普遍的心理特征,是超越功利的生理—心理过程,只要是人,都有这种同情心,当然万人以上的王者自不待说?孟子接着说道:

由是观之,无侧隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。侧隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能也,自贼者也。(《孟子·公孙丑上》)

概括地说,为君者的“修己”工夫即是扩大“仁、义、礼、智”的道德之端,并把这种内在的道德外化为政治生活,行之于天下,恩泽于百姓,因此形成了一种理想的良好而融洽的君臣和君民关系。君臣之间的关系犹之乎一种手足关系。他说:

君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。(《孟子·离娄

下》)

不仅如此,在君民关系中,与君权至上相反,孟子主张以民为本,人民受到了充分的尊重。孟子说:

民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷,则变置。(《孟子·尽心下》)

一言以蔽之,作为政治权力核心的君主的道德榜样,是实现社会美好人际关系的决定性的因素,也是“为政以德”所赖以产生及其实行的根据。

与此相反,即从另一方面说,无德性的王侯乃是实现理想社会的最大障碍。因此,为了理想世界的实现,期待贤明君主德政以外,还必须铲除妨碍美好社会出现的暴虐的政治势力,孔子和孟子对历史和现实中发生的诛奸锄暴的行为,不仅不反对,而且极加赞赏。如孔子就曾对管仲辅助齐桓公杀他的主人公子纠给予了称赞:

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民至于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也?”(《论语·宪问》)

孟子比孔子更进了一步,认为诛暴虐之君是为人民弑贼,残暴之君是“残贼之人”,理应诛之,汤放桀和武王伐纣是贤明圣君之举:

齐宣王问曰:“汤放桀,武王伐纣,有诸?”孟子对曰:“于传有之。”曰:“臣弑其君可乎?”曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残。残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣。未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)

总之,要实行社会理想必须“为政以德”,虽然德政涉及到社会的诸多方面,但最根本的是取决于为王者即君主的道德素养,与其说是“为政以德”是先秦儒家社会理想的重要实践方式,倒不如说实践的主要

方式是君主的道德榜样更为确切。虽然这是把理想寄托在少数圣君贤相的品德上,是一种行不通的幻想,但是儒家要求为政以德为主,要求为政者必须以自己的德行风范天下,这反映了对现实当政者残暴统治的强烈抨击和不满,也表现了儒家对贤明政治的期盼。

## 二、修身与教育

修身与教育属道德修养和道德教育的范畴,但是先秦儒家却以此作为社会理想实践的重要方式之一,把此作为“为政以德”的进一步展开和深化。如果说上述“为政以德”所阐述的是为君者道德榜样的力量在社会中的重大作用,那么,修身与教育则在阐明提高社会群体道德素质以及社会道德风尚对社会发展的必要性,前者是针对少数统治者道德要求而言的,后者则是针对社会全体成员的道德修养的,不管是前者或是后者,都旨在阐明最大限度调动和发挥道德的力量乃是社会理想实践的重要方式。我们都知道,儒家把人置于世界的中心地位,认为人是宇宙的精华,天地之灵秀,人和人类自身存在和发展的状况,直接影响到社会的进程和面貌,社会的发展状况只不过是人的本质的外化和对象化。毫无疑问,改造社会要首先从改造人和人类开始,建设美好社会必须从塑造人的美好道德灵魂开始。如何提高人和人类的道德素质乃是社会理想实现的前提和基础。正是在这个意义上说,先秦儒家把旨在提高人的道德素质的修身与教育看作是社会理想的实践方式。

如何进行修身与教育,孔子和孟子作了一系列论述,但最重要的是他们提出了要挖掘和扩张人和人类所谓固有的仁德本性。不管是孔子或是孟子,都认为人具有与生俱来的内在的道德本性。孔子说:“天生德于予”,肯定德性是人所固有的。孟子更说得明白,指出“仁、义、礼、智非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)。其次,孔子



和孟子又指出,人虽具有内在的善的本性,但只是潜在的一种道德萌芽,要使此道德萌芽转化为人的独立的品德,须加以扩充和培养。尤其重要的,由于人处在极其复杂的社会环境中,人的本性的扩充往往受到外在环境各种因素的干扰,其中主要受到物质的诱惑和干扰。正是基于以上情形,所以儒家提出要进行道德修养和道德教育。孔子提出了“克己复礼为仁”的修身论,强调修养中的“克己”工夫。

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,诸事斯语矣。”(《论语·颜渊》)

孟子同样提出了具有自己特色且对后世影响深远的修身主张,这就是他一再强调的“存心养性”的修养论。他说:“存其心,养其性,所以事天也。”(《孟子·尽心上》)通过“存心养性”的工夫,使人潜在道德四端加以扩充而转化成人现实的品德。

在扩大所谓的人的固有的道德本性中,孟子以为“养心”是最重要的,“苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消”(《孟子·告子上》)。如果能得到正确的培养,没有什么东西会不生长。毫无疑问,经过“养心”而其道德本性自然就会得到扩充和显现。那么如何才能做到“养心”,孟子认为最关键的是“寡欲”。他说:

养心莫善于寡欲。其为人寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。(《孟子·尽心下》)

社会的纷争归根到底都是由于利益的冲突引起的,孔子和孟子都认为只有摆脱利益的干扰,克制自己的私欲,抵制物质的诱惑,社会人际之间的冲突和不和才会自然消弭,人们的道德灵魂才能得到净化,由此社会也就没有欺诈而美好。正因为如此,所以在道德修养中实行“寡欲”是第一位的。

另外,道德教育在完善人的品德中也是不可缺少的。儒家历来重

视道德教育,诚如前述,孔子曾指出“道(导)之以德,齐之以礼,有耻且格”,把道德教化提到治国安天下的首位。孟子更进一步强调道德教育的重要性,提出善政不如善教。他说:

善政不如善教之得民也;善政民畏之,善教民爱之;善政得民财,善教得民心。(《孟子·尽心上》)

道德教育是有计划的、有组织的教育实施系统,主要是通过学校向人们进行人伦道德知识的灌输。孟子说:

设为庠序学校以教之。庠者养也,校者教也,序者射也。夏曰校,殷曰序,周曰庠,学则三代共之,皆所以明人伦也。(《孟子·滕文公上》)

人不教育不成人,如果不对人进行道德教育,那么,人与禽兽就没有区别了,所以孟子指出“无教”则人便“近于禽兽”。正是因为如此,所以历来的统治者都重视道德教育,古代圣人就曾专门设官来管理教育。他说:

人之有道也,饱食暖衣逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。(《孟子·滕文公上》)

在道德教育中,孔子和孟子都非常重视和强调居上位的“君子”教化下民的责任,“立乎人之本朝,而道不行,耻也”,如果占据统治地位的“君子”不明教化,这是一种耻辱。伊尹因明教化而被孟子称之为“圣之任者”,并引证伊尹的话说:

天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉。予,天民之先觉者也,予将以斯道觉斯民也。非予觉之而谁也?

孟子对伊尹极力推崇,并以此自勉:

(伊尹)思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若已推而内之沟中,其自任以天下之重任如此。(《孟子·万章上》)

孟子本人便是以尧舜之道教化人民而自命的,他认为不实行教化,就

等于把人推到沟壑之中,是一种极大的过错与犯罪。诚如修身旨在培养人的德性一样,道德教育也是使人德性化。“人皆可以为尧舜”,通过修身与教育,人人都可达到理想的道德人格的最高目标。根据儒家的认识社会与认识人本身一致性的观点,那么就意味着人变了而社会也会变,人的本质变得高尚了,自然社会也就会变得美好。人的本质如何,决定着由此本质而对象化的社会面貌,正是因为如此,所以先秦儒家把社会理想寄托在人和人类自身品质的完善上,寄托在对人和人类自身的改造方面。通过人和人类道德本性的发展来影响社会的前程和面貌,规划社会美好的明天。尽管这不是社会理想实现的科学的途径,具有空想性,但他们毕竟在人类历史上首次肯定了人是社会主体的地位,看到了人和人类自身发展的状况(应该包括智能在内)对社会发展的影响。

## 第二章 先秦道家的“至德 之世”

---

### 第一节 老子“小国寡民”的社会模式

---

老子的理想社会模式是“小国寡民”，他在《道德经》第八十章中说：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。<sup>①</sup>

这是典型的自然经济占主导地位的封闭自守的理想国。在这里，没有任何冲突纷争，因而不需要运用兵甲武器；没有苛刑暴政，因而人民珍惜自己的生命而不迁徙离乡；人们没有很多的物质欲望，生活上无饥寒之苦便满足了，因而精神愉快，安居乐业；国与国之间相安无事，亦无交际来往的需要。总之，这是一个清静而纯朴的世界。

---

<sup>①</sup> 引自陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版。本节内凡引本书，不注书名。

在《道德经》中，老子从各个方面对这一理想社会作了具体的描绘。

## 一、“无为而治”的社会管理原则

老子认为，最理想的社会管理原则是“无为而治”，他说：“为无为则无不治”（第三章），而人民之所以难治，正是由于“以其上之有为，是以难治”（第七十五章）。所谓“无为”，并非无所作为，而是要求统治者应该顺应民心，不把自己的主观意志强加于社会生活；而所谓“有为”，即是强作妄为，苛征暴敛，严刑酷法，过多地干涉和强制老百姓。老子认为，有为的结果是：

法令滋章，而盗贼多有。（第五十七章）

其政察察，其民缺缺；其政闷闷，其民淳淳。（第五十八章）

因此，他劝说统治者“处无为之事，行不言之教”（第二章），将“无为而治”奉为最理想的社会政治原则。他说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（第五十七章）

这种统治原则，是对以往政治经验和历史教训的总结，是对封建统治者实行苛政、暴政的抗议，它适应了以自然经济为特点的中国封建社会的发展规律，因而，后世的一些明智之君运用这些原则，曾经在一定的程度上促进了社会经济的发展。汉初、唐初、宋初、明初等朝代的历史，都证明了这点。

## 二、“抱朴守真”的社会道德风尚

从自然无为的原则出发，老子对理想的道德风尚作了描绘。他认为，世俗的仁义礼智不是理想的道德，而是社会道德退化的结果：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏

乱，有忠臣。（第十八章）

失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。（第三十八章）

大道之世，六亲和合，国家安治，人无邪恶，不需制定仁义忠孝礼制等道德规范来制约人们；而大道被废弃，社会发生混乱，产生邪恶，故需制定一系列道德规范来制约人们的行为。老子这些思想揭示了宗法等级道德规范产生的原因和演化规律。

老子不但认为仁义礼智等道德规范的建立是道德衰败的结果，而且认为“善”这一道德标准的建立将被人们利用，因此反而生害。这是因为：“天下皆知善之为善，斯不善矣。”（第二章）人们知道什么是善以后，就会争善名而弃恶名，进而采用各种手段以获取和保持善名，从而造成纷争迭起，诡诈丛生，天下不宁。

从表面上看，老子对于仁义道德采取了否定的态度，主张“绝仁弃义”，但实际上，他抨击的只是那种世俗的假仁假义，否定的只是那种为获仁慈之名而做作出来的“善行”，认为弃绝虚伪的仁义才能够使“民复孝慈”（第十九章）。他所提倡的是真正的仁慈，他将“慈”作为立身处事的“三宝”之一（第六十七章），要人们“与善仁，言善信……”（第八章），像水那样滋润万物而不图报，按时涨落而不失期……

然而，在老子这里，仁慈等道德规范还不是最高的理想道德，老子将“朴”、“真”等品质奉为最高的理想道德。他主张保持纯朴天真的自然本性，“见素抱朴”（第十九章），“敦兮其若朴”（第十五章），认为大丈夫为人处事，应该“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”（第三十八章）老子迫切希望改变浇薄浮华的世风，使天下“复归于朴”（第二十八章）。

老子“返朴归真”的道德理想强调人类保持纯朴自然的本性，提倡人与人之间真诚相待，反对弄虚作假，反对尔虞我诈。

老子所倡导的“抱朴守真”的理想道德，又含有愚民的用意。他断

言,古代那些善于治民的统治者,实行的是“非以明民,将以愚之”、“恒使民无知无欲”(第六十五章、第三章)的政策,企图使人类社会退回到原始社会那种落后质朴状态,具有不现实和落后的性质。这固然反映了老子思想消极的一面。但是,我们也要看到,他反对仁义道德,主张绝仁弃义,在很大程度上是针对当时社会上仁义道德的虚伪性,反对仁义道德为人所利用,提倡朴实无诈的道德原则,这是有其积极意义的。

### 三、损余补阙的平均主义

老子向往平均主义的社会分配原则,并将其视为“天道”。他认为,天道非常公平而无任何偏私,它均匀地将自己的雨露洒向人间:“天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。”(第三十二章)如果出现了不平均的现象,天道就将加以损益:

天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。(第七十七章)

老子认为,与“天之道”相反,“人之道”却是“损不足以奉有余”,剥夺不足者以供奉有余者,这是极不合理的。老子主张,人类社会也应该效法损余补阙的“天之道”,而只有那些“有道者”,才能效法天道,将有余的财产供给不足者(第七十七章)。

他指出,圣人是不会去追求私人财货的:“圣人欲不欲,不贵难得之货。”(第六十四章)他们所欲求的只是别人所不欲追求的,而不看重那些难得的稀世珍宝。正由于圣人不聚私财,乐于以自己的财物施予他人,乐于帮助他人,因而就能使自己在精神上愈充实富有,在道德上愈完善,正所谓“圣人不积,既以为人己愈有,既以与人己愈多”(第八十一章)。

在推崇损余补阙之理想的同时,老子激烈地抨击了那些不管国

事,追求奢靡生活,积蓄私财的统治者,将其比为“盗夸”,即强盗头子,他说:

朝甚除,田甚芜,仓甚虚;服文采,带利剑,厌饮食,财货有余。是谓盗夸,非道也哉。(第五十三章)

老子所向往的损余补阙的平均主义分配方案,抨击了搜括民财,头会箕敛的封建剥削者,深刻地反映了中国封建社会广大民众要求实现财产平均,改变贫富两极分化状况的美好理想,对于后世的农民运动产生十分深远的影响。

---

## 第二节 庄子“建德之国”的理想社会模式

---

在老子的社会理想模式基础上,庄子进而提出了“建德之国”、“至德之世”的理想社会模式。“建德”即大德,“建德之国”即具有高尚道德的国家。在《庄子·山木》中,市南宜僚向鲁国的国君叙述了位于南越的“建德之国”的状况:

其民愚而朴,少私而寡欲;知作而不知藏,与而不求其报,不知义之所适,不知礼之所将。猖狂妄行,乃蹈乎大方。其生可乐,其死可葬。<sup>①</sup>

这是庄子心目中的理想社会图景。这里的人民愚昧而纯朴,很少有个人的私欲;他们只知道劳动耕作,而不知将劳动成果私藏起来;他们慷慨地施舍于人,而又从不希求别人的报答;他们不懂得遵循礼仪,自由自在地生活着。这里的人民可以说是达到大道了。

这一理想社会模式包含以下几个方面的内容:第一,无私有财产,人们和睦无争;第二,纯朴自然,不懂得以礼义道德束缚自己;第

---

<sup>①</sup> 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局1982年版。本节内凡引本书,只注篇名。



三,实行无为而治、顺应自然的社会管理方式。这是庄子社会理想的主要内容。

## 一、“共利”、“共给”的社会经济制度

在《天地》中,庄子通过淳芒对苑风的一番话,描绘了理想的社会经济制度。其具体状况是这样的:

四海之内共利之之谓悦,共给之之为安。……财用有余而不知其所自来,饮食取足而不知其所从。

在这一制度下,统治者与四海的老百姓共同享受一切利益,向四海的老百姓提供生活资财,这才称得上愉快和安乐。

庄子向往没有私有财产的社会制度,鄙视搜括聚敛财富为一己之私产的行径。在书中,他通过老子之口,阐释了“富”的含义。他认为“富”并非指个人占有很多资财,而是指能够毫无偏私地包容不同的万物,“有万不同之谓富”。因此,君子不应该汲汲于积蓄个人私财,而应该“藏金于山,藏珠于渊;不利货财,不近贵富;……不拘一世之利以为己私分……”(《天地》)。

在《天运》篇中,庄子又说:“至贵,国爵并焉;至富,国财并焉。”“并”,通摒,即舍弃之意。此话的意思是说,能够舍弃国君的爵位之人是最高贵的人,能够舍弃全国资财之人是最富有的人。

庄子指出,多积财富不仅无任何益处,反而将会危害宝贵的身体。他说:“夫富者,苦身疾作,多积财而不得尽用,其为形也亦外矣!”(《秋水》)

## 二、“至仁无亲”的理想人际关系

庄子继承了老子对仁义礼智的批判态度,对其进行了更为激烈

的抨击。他认为，儒家推崇的仁义是万恶之源，仁义与窃国相通，是统治者蒙骗人民，将国家据为己有的工具。“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉。”（《胠篋》）他还揭露说，仁义礼智已经变成了人们渔利的工具：“爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者。”（《徐无鬼》）

另一方面，庄子认为，仁义礼智违背人的自然本性：“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”（《骈拇》）以仁义礼智等固定的道德规范框架来约束具有不同性格的人，这就使他们失去了正常的状态，从而扼杀了人的自然本性。他认为道德应该是维持人的常然状态，而不是用外在的规范去进行强制。他批评人们为了仁义而损性伤身的现象，他说：

自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？……自三代以下者，天下莫不以物易其性矣，小人则以身殉利；士则以身殉名；大夫则以身殉家；圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。（《骈拇》）

这就是说，追求名利与追求仁义道德同样都是伤害人的自然本性的行为，都是不值得的。

什么才是最理想的人际关系呢？庄子反对儒家那种“爱有差等”的人际关系标准，认为“无所甚亲，无所甚疏”才是“真人”的德性（《徐无鬼》）。他进而提出了“至仁无亲”的原则。他指出，世俗的仁主要是指父母和子女相亲相爱，这是虎狼禽兽都能作到的，而“至仁无亲”，最高的仁德是混万物而为一，无往而不亲。他阐述说：

夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。……以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。……利泽施于万世，天下莫知也。（《天运》）

这段话的意思是说，至仁是最高的道德，孝本来就不足以说明至仁。这并非由于孝超过了至仁，而是因为孝与至仁本是不相及的。在表面的行为上尊敬父母，这是“敬孝”，是容易做到的，从内心热爱父母，这是“爱孝”，是难以做到的；但“爱孝”虽难，犹拘于世事，而“忘亲”则澹然无牵挂，故更难；子女做到“忘亲”较易，而使双亲不挂念我更难；要双亲忘我较易，而做到无亲无疏，亲疏远近一概皆忘则较难；而要使天下之人皆忘掉我这个君主，自足自适，日用而不知，则是最难做到的。虽然有利益恩泽施于万世之后，但却无人知道恩泽之所自，这就是天下皆忘我的至仁境界。

因此，庄子认为，不值得忧心忡忡地去宣扬仁孝，如果矫性伪情，勉强去追求孝悌仁义、忠信贞廉，反而会对自己的德性产生拖累，是不应提倡的。

与“至仁无亲”的道德理想相联系，庄子还提出了“至德之世”的理想道德境界：

至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。（《天地》）

在这一“至德之世”，人人品德高尚，贤能之人各当其位，因而不需要尚贤使能。统治者虽然身居高位，但如树林之梢，未见其尊。人民如野外之兽那样自由自在。人们品德端正却无“义”的观念，相亲相爱却无“仁”的观念，诚实无欺却无“忠”的观念，言行当理却无“信”的观念，互相帮助而无“赐”的观念。人们的一切活动均出于自然本性，而不靠人为的教化。君民淳朴，上下和平，故当时的活动事迹没有留下任何痕迹。

在《马蹄》篇中，庄子对于“至德之世”的描画更为详细，文中说：

至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系

羈而游，鸟鹄之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

在道德最高尚的时代，人们都非常质朴稳重，无所外求，各安其居，无争夺，不来往，故山上无道路，川泽无桥梁。乡里相接，无邦域之界；对于草木禽兽不害不伐，故能各遂其生，繁衍生长。人们与鸟兽共处而彼此相安无事。在这个世界里，没有君子和小人的概念和区别。人人都守质朴，无智诈，无欲望，不失自然之本性。

从庄子对于“至德之世”的描画中，我们可以看到，他虽然认为仁义礼乐的产生是自然之道被破坏的结果，不是道德的理想境界，但也却并非笼统地排斥仁义忠信等道德规范，而是强调应该顺应自然，做到真朴无华，追求人与人之间坦诚相待，互助互爱，保持人与自然万物之间的和谐共处，而不刻意标榜仁义忠信等名声，更不可利用这些名声以谋取个人私利。

在很多篇章中，他阐述了上述基本立场。如，在《让王》篇里，他美化原始社会，认为那时的人们“忠信尽治而无求焉……不以人之坏自成也，不以人之卑自高也，不以遭时自利也”。人们尽忠尽信而不求报答，不以他人的失败作为自己成功的条件，不以他人的低下而抬高自己，不因遇到好时机而为自己谋利。

通过孔子向圣人请教“真”的含义这一寓言，庄子阐明了“贵真”的思想。他指出，“真”即是“精诚之至”，真诚是最可贵的品德，将这一品德用之于“人理”，“事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。”真朴之德出于天然，不可改易，而礼则是人为地造出来的，“故圣人法天贵真”。因而，无论事亲、饮酒还是处丧，都不需限于一种固定的模式：“事亲以适”，而不拘于何种方法；“饮酒以乐”，而不选饮酒的器具；“处丧以哀”，而不讲究礼节仪式（《渔父》）。

庄子所追求的理想道德和人际关系有着浓厚的复古色彩，这当

然是不可取的。而且,他希望抛弃理性的指导,一切顺于本心,随心所欲,这也是不能提倡的。但他充分肯定了真诚质朴这一道德规范的价值,追求人与自然万物之间的和谐共处,倡导人与人之间互助互利而不求报答的崇高道德,并强调这种利他精神应该出于自然,而不能掺杂其他利己的目的,批判封建礼制那套繁文缛礼对于人的自然本性的束缚,摒弃在道德实践中的虚伪做作行为,这些都是很有价值的思想。

### 三、虚静无为的社会管理原则

恤穷困,悯妇孺,是儒家社会理想的内容之一。庄子却认为这还不是最理想的,君主能够不傲视和抛弃穷苦无告之人,悲悯死者,善待小孩,同情妇女,这虽然算是好的统治,然而,“美则美矣,而未大也”。最伟大的统治应该是这样的:

天德而出宁,日月照而四时行,若昼夜之有经,云行而雨施矣!……古之王天下者,奚为哉?天地而已矣! (《天道》)

君主效法天地之道则将出现天下安宁的局面,如同日月的照耀,四季的转换,昼夜的交替,雨水的降下,一切都是自然而然地进行,而不需要刻意地恤贫幼,悯死者,因此,古代帝王只是效法天地自然而治。

天地自然之道即无为之道,古代的帝王实行无为而治则天下无不治:

玄古之君天下,无为也,天德而已矣。以道观言而天下之君正;以道观分而君臣之义明;以道观能而天下之官治;以道泛观而万物之应备。……故曰:古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。《记》曰:“通于一而万事毕,无心得而鬼神服。”(《天地》)

这段话的大意是说,古之君主仅以无为的天道治理天下而已。以无为

之道来考察人言,就会去邪用良,使君主守于正道;以无为之道来考察君臣的职分,上下之义就会明确;以无为之道来观察官员的能力,就会使其很好地完成各自的职责;以无为之道博观万物,则万物也将以自然无为而应之,从而悉皆备足,各应其用;因此古代治天下者,无欲无为,虚静自然,就能使天下富足而百姓安定。古书《记》曰:君主如能融通天道则万事皆可完成,虚静无物则鬼神皆服。

庄子认为,虚静无为的基本内容包括以下几方面:

第一,君主不自言其德,不自言其是:

天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。(《知北游》)

天地虽然对万物施予了很多好处,但却从不自言其德;四时转换虽有明确的规律,但却不议不论;万物虽各有自己的特殊规律,但却从不解说。圣人效法天地万物这种虚静无为的特性,无为不作,明白了天地自然这种无为之道,就掌握了治天下的根本,从而能够“均调天下,与人和”,“天下莫能与之争美”(《天道》)。

第二,君主不自恃聪明,不自逞其能:

古之王天下者,知虽落天地,不自虑也;辨虽雕万物,不自说也;能虽穷海内,不自为也。天不产而万物化,地不长而万物育,帝王无为而天下功。……故曰:帝王之德配天地。此乘天地,驰万物,而用人群之道也。(《天道》)

古代的帝王虽然无所不知,智慧过人,能言善辩,才能超群,但却委之臣下,自己不用心智,不多言说,自然无为,而天下大治。可见,只要合于天地自然的无为之道,就能驾驭自然,驱使万物,役用人民。

第三,君主以自身的榜样教化百姓,而不多责臣民,用身教而不用言教:

古之至人,先存诸己而后存诸人。所存于己者未定,何暇至

于暴人之所行？（《人间世》）

古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形有失其形者，退而自责。（《则阳》）

古代的有道之君，先在自己身上确立起“道”的原则，然后再去培养别人。自己尚且动摇不定，何能教育感化残暴之人，阻止他们做坏事呢？古代的君主总是将成功和正确归于百姓，将失败和错误归于自己，物之形性若有亏失，君主则退而自责。

自然无为的管理原则还要求统治者顺应人的自然本性，“安其性命之情”，根据各人的不同特点而用之。庄子认识到，万物有其特性，各人也有自己的长处，因而统治者不应该让众人做同样的工作，他说：

鱼处水而生，人处水而死。彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。（《至乐》）

鱼有水才能成活生长，而人在水中却要淹死。他们相互各有特性，好恶本来就不相同。因此，先圣不将他们的能力、才能看作一样，不使他们的工作相同。名义限于与实际相符，义理要确定得适宜，这样就能使天下之事有条不紊，使天下之人心情舒畅，从而使国家长保幸福。

---

### 第三节 道家理想社会的实践方式

---

倡导和实践、推行仁义礼智，这是儒家实现其社会理想的重要途径，道家对于仁义礼智持批判态度，当然也就决定了他们在理想社会的实践方式上与儒家迥异。道家理想社会的实践方式是以自然道论为其理论基础的。

## 一、自然道论

老子认为,世界的生成模式是:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”<sup>①</sup> 这里的“一”指阴阳未分之前,宇宙混沌一体;“二”指宇宙剖分为阴阳;“三”即阴、阳、和。“三生万物”,即通过阴阳的对立生成新的统一体。而“一”还不是世界的本原,世界的本原是由“道”产生的:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,  
可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。(第二十五章)

这个比“一”更根本的“道”是什么呢?“道可道,非常道。”(第一章)它无形,无声,看不见,摸不着,是虚是空。“道生万物”,就是说,“无”产生“有”。老子认为,具体事物都是“有”与“无”的统一体,缺一不可。没有“无”,“有”也就没法存在和起作用。“有”是器物的实体部分,“无”是空虚部分,容器之所以有用,是因为其中有空虚,虚空比实体更根本。可见,“道”就是“无”。但这种“无”并非人们所理解的虚无,而是无形、无名之物,它又能产生有形有名的天地万物。从这个意义上说,“道”又是“有”,有形之天地生万物,无形之物生天地。这就是所谓的“天下万物生于有,有生于无”(第四十章)。

可见,“道”是天地万物的根源和基础,宇宙间的一切自然物,都是以“道”为其最大共性和最初本源的有机统一的整体。

“道”又是普遍的法则或规律。它的特性是自然无为:“道常无为而无不为”(第三十七章),它“生而不有,为而不恃,长而不宰”(第十章),它无意于为,没有自己的目的和要求,老子称这是“道”的“玄德”。“道”的这一特性,实际上是老子对自然界那种无意志、无目的的本质属性的一种概括。

---

<sup>①</sup> 《道德经》第四十二章。本节凡引本书,只注篇名。



老子认为，“道”的这种德性应被人和万物所效法：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）即“道”以自然而然为法则，而人也是天地自然的一部分，故人应该师法自然。老子的这种思想，实际上是中国古代最早的一种“天人合一”论。

人类应该效法自然，体合天道，如此，才能达到天下大治的理想社会。那么，如何才能体合天道呢？老子提出了具体方式。

## 二、致虚守静

老子认为，“道”是无形无名的，不能用人的感官或理性思维来认识它。而只有用“静观”的方法才能把握“道”。他说：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。……知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。（第十六章）

要认识“道”，必须去除心智，排除欲念，使内心虚寂、清静达到极点。这样，我们就能看到万物生长、活动，循环往复的情形。万物虽然复杂纷纭，但终将要各自回到它们的根源，它们的根源就是“静”，回到它们“静”的根源就叫做复归本性。复归本性就是自然的常道，懂得这种自然的常道就可以称作明智。懂得这种常道的人无所不包，无所不包就能公正无私，公正无私就能无不周全，无不周全就能德配天地，德配天地就能体合大道，体合大道就能永久不败，终身不遇任何危险。

与致虚守静相联系的原则是俭嗇寡欲。俭嗇即节省爱惜。老子将俭嗇视为合于大道和治国修身的根本途径：

治人事天莫若嗇，夫为嗇，是以早服。早服谓之重积德；重积德则无不克，无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。（第五十九章）

治人事天的最好方法莫过于节省爱惜。如此，就能及早地服从于

“道”；及早服从于“道”就能厚积德，厚积德就能无所不克，力量无穷，就能拥有国家，长治久安，长生久视。

为了保持心灵的虚静，庄子则提出了“无己”、“坐忘”、“心斋”、“养神”等主张。“无己”，即从精神上超脱一切自然和社会的限制，泯灭物、我，泯灭主体之好恶之情，以致达到“形若槁骸，心若死灰”。此又称之为“丧我”。“坐忘”，就是忘却仁义礼乐，抛却外物，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”，与自然之道合一（《庄子·大宗师》）。

“心斋”也是庄子提出的体合天道的方法，此法的要求是，心志纯一，排除杂念，对外界听而不闻，心神停止与外界接触，以守虚静，摆脱一切外物之累，从而与“道”合一（《庄子·人间世》）。

另一个体道方法是“养神”。其具体的要求是“纯粹而不杂，静一而不变，寂而无为，动而以天行，此养神之道也。”“唯神是守，守而勿失，与神为一，一之精通，合于天伦”（《庄子·刻意》）。

总之，要彻底摆脱外物的桎梏，去掉贵、富、显、名等欲望，泯除容、动、气、意、恶、喜、怒、哀、乐等情绪，对尘世间的一切毫不动心，恬淡虚静，就能达到与天合一，与道同体的境界。

### 三、柔弱不争

老子认为，柔弱不争是道的功能和作用：“弱者道之用”（第四十章）。他说：“物壮则老”（第五十五章），事物壮盛强大了就要走向衰老，因此，“柔弱胜刚强”（第三十六章）。只有“知雄守雌，知白守黑”，知荣守辱，甘处柔弱、卑辱的地位，才能保持常德，扩充常德，立于不败之地。

老子指出，最能体现这种柔弱不争精神的莫过于水，故以水喻上善之德。他说：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）水滋养着万物，利益群生，但却顺应自然而不争。它流

于众人所厌恶的卑下之地,故能接近于“道”。上善之人效法其德,处世为人如水处于洼地那样谦下不争;心如水渊那样沉静空虚,兼容百流;如水滋养万物那样滋润群生,不求其报;如水那样涤污去秽,平定高下,不自逞能而又无所不能;行动如水那样,因地而形,善于顺应时势;治理国家应如水那样清静无为。正是这种柔弱不争之德,使人体合天道,无怨无尤,从容自得,无为而无不为。

#### 四、绝圣弃智,绝仁弃义

道家认为,睿圣和智慧是产生制度、法令和仁义礼智等道德规范的根源,而有了制度法令和仁义礼智,虚伪和智诈也随之而产生。因此,老子主张说:“绝圣去智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。”(第十九章)“以智治国,国之贼,不以智治国,国之福”(第六十五章)。

老子反对学习知识,认为知识愈多则欲望愈增加,伪诈和烦恼也会日益增加,此所谓“为学日益”;而“为道”才能日日减损知识和欲望,最终达到无为而无不为的境地(第四十八章)。

庄子进一步发展了上述思想,他告诫说,帝王如果不能无为清虚,体合天道,而以智诈统治天下,则天下必然大乱。他说:“上诚好智而无道,则天下大乱矣!”他以捕捉鸟兽为例,说明了攻之愈密、避之愈巧,巧诈愈多、悖乱愈盛的道理。他总结说:“故天下每每大乱,罪在于好知。”“甚矣,夫好知之乱天下也!”(《庄子·胠篋》)

因此,“绝圣去智”,“绝仁弃义”,这才是体合天道的重要途径。他说:

绝圣弃知,大盗乃止;搥玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争;殄残天下之圣法,而民始可与论议;擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人舍其聪矣,灭文

章，散五采，胶离珠之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，搥工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：“大巧若拙”。削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。（《庄子·胠篋》）

抛弃睿圣和智慧，窃国大盗就不再会出现；扔掉珠玉，小偷就不会产生；焚烧砸掉表示诚信的符印，狡诈之人就无法利用其欺世盗名，于是人民归于纯朴；劈碎斗折断秤，人们就不会争利；彻底摧毁天下之圣法，才可能与人民谈论大道；搞乱音律，销毁乐器，堵塞精通音乐者的耳朵，毁灭图文五彩。合上眼力最好者的眼睛，人民就会隐含各自的聪明，纯朴自得；绝弃丈量曲直方圆的工具，折断工匠的手指，人们就会各展所能，夺天工之巧。因此说：自然纯朴，不着人为，才是最高明的巧。铲除曾参、史鱼那种孝顺忠直的品行，钳闭杨朱、墨翟那样的弘辩之口，攘弃仁义，天下之人才能保全本性，达到老子所说的与天道混同的玄同境界。

老庄试图通过统治者自身的修养，体合天道，达到理想的社会，这就将理想社会的实现完全寄托在统治者个人品德的完善之上，充满着不切实际的幻想成份，也反映出中国封建社会人治政治的巨大投影。不过老庄上述思想主张要求统治者顺应自然，俭嗇寡欲，谦下不争，摒伪去诈，这又包含着不少合理的成份，在中国历史上曾产生过积极的社会效应。

# 第三章 先秦墨家和《吕氏春秋》中的社会理想

---

## 第一节 墨子“尚同”的理想社会

---

先秦时期，由墨翟所开创的墨家学派代表了小生产者的利益。墨家学派有着严密的组织形式和纪律，是一个带有宗教色彩的禁欲主义团体，他们有自己的首领，称为“巨子”，墨家的弟子对巨子要绝对服从。墨家的成员多为从事生产劳动的下层人民，他们奔走于各国，积极宣传和实践墨翟的政治主张和思想原则，他们“列道而议，分徒而讼”，形成了与儒家分庭抗礼的学术阵营，在当时并称为“显学”。墨家作为与儒家的思想观点针锋相对的学派，提出了一系列与儒家相异的社会理想。

### 一、“尚贤”、“尚同”的政治理想

墨家学派代表着小生产者的利益，针对传统的“亲亲”、“尊尊”的宗法制度和思想原则，提出了反对氏族贵族政治的古代民主理论，

“尚贤”、“尚同”即是其中的政治理想。墨翟认为，古代圣王是任人唯贤的：“古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令。”<sup>①</sup>

但是，由于后来的当权者不能够尚贤事能，因而造成了国家“不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱”的局面。墨子力图纠正这种状况，提出了“尚贤”这一选拔和任用官吏的组织原则：“以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。”（《尚贤上》）这里不以亲疏贵贱作为任用官职的根据，一切以人的品德和功劳进行升迁赏禄。

墨子所设计的国家各级政权机构的成员虽然也有天子、三公、国君、大夫以及乡里之长，但与现实社会的世卿世禄制度下的当权者不同，他们都是仁人贤者。天子是天下最为贤明的人，国君以至乡里之长则是一国一乡中最为贤明的人。无论是郊外之臣、门庭庶子、国中之众，甚至四鄙之萌（氓）人，只要是贤者，都应该受到选拔任用。在墨家这里，作为国家的统治者不是国家政权的享有者，而是一心考虑为天下人谋求幸福，为全社会的成员服务，努力解决他们的温饱问题，实现社会的安定和平。他说：“仁者之为天下度……天下贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众而乱则从事乎治之。……若三务者，此仁者之为天下度也。”（《节葬下》）他又以古代圣人為例，进一步阐明这一主张说：“昔者禹、汤、文、武方为政乎天下之时，曰：必使饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治。”（《非命下》）

在墨家看来，统治者担负着为全社会改善生活，安排生活必需品的生产和供给等重大责任，而传统的世卿世禄制度下产生的各级统治者，显然是无法很好地行使这些社会管理职能的，故只能实行“尚贤”的组织路线，由贤者和能者管理社会。出于这种认识，其提出“官无常贵，而民无终贱。有能则举之，无能则下之”的主张（《尚贤上》）。

<sup>①</sup> 《墨子·尚贤上》。本节凡引本书，只注篇名。

这种贤能政治是公平无私的，“不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”（《尚贤中》）表达了小生产者希望参与政权，改变自身政治地位和经济地位的要求，这种贵贱地位转化的思想是对封建宗法制度和儒家贵贱有等思想的否定。

墨子提出尚贤的用人原则是为其“尚同”的政治主张服务的。他分析天下之所以混乱不治的原因在于“无政长”，“天下之所以乱者，生于无政长”（《尚同上》）。“政长”即行政长官，为了使社会有序运行，故需要选择贤人担任各级行政首领。但是，仅有行政上的统治还不够，更为重要的是，要加强思想上的控制。他认为，如果缺乏统一的思想 and 是非标准，“一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也”（同上书）。各人皆自以为是，非议他人，这种意识形态领域内“交相非”的混乱局面不利于统治秩序的巩固。墨翟认为，要改变这一状况，解决的办法只有“尚同”，即使全社会皆服从于最高统治者的意志，“一同天下之义”，“一同其国之义”。

如何来“一同天下之义”？以什么人的意志来统一天下之人的思想呢？墨子提出了一个唯上是从的价值标准：“天下之百姓皆上同乎天子”，“尚同而不下比”。“上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之”（《尚同上》）。为了保证天子不违反公众的利益，墨子又设计了民众对于天子的规谏权，“上有过则规谏之”，试图补救唯上是从的原则所可能产生的弊病。

在尚同于天子的基础上，“天子又总天下之义，以尚同于天”（《尚同上》）。这就是说，“天志”——上天的意志是“尚同”的最高标准，要按照上天的意志来“一同”天下人不同的要求。具体来说，就是要以“天志”作为是非标准，以之来衡量天下之所有人的思想言行和刑法政治，他主张说：

上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行；反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。（《天志中》）

“天志”是任何人都必须遵循的最高行为准则，人们皆须无条件地服从于它的裁决，“顺天意而得赏”，“反天意而得罚”（《天志上》）。

在墨子这里，“天”是经过其改造的代表下层劳动者理想的“天”，故“天志”实际上是劳动群众的意志，是墨家社会理想中的最高准则，墨翟一方面将其作为限制天子行为的规范；另一方面，又将其作为“治民一众之道”，服从于这一标准，就统一人心，治平天下，“治天下之国，若治一家；使天下之民，若使一夫”，达到“尚同”的政治目的。

墨家“尚同”的政治理想既反映了小生产者渴望统一、安定的政治愿望，又暴露出他们自身力量的薄弱，只得寄希望于明君，并希望借助于上天的力量以制约君主，反映出作为小生产者的墨家的思想局限性。“尚同”思想再次显示出墨家与儒家思想的对立。儒家主张“和”而反对“同”，孔子说：“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》），强调对立中的统一，承认事物的多样性，因而具有较大的弹性；而墨家主张“同而不和”，以共性规范来制约个性，这就使其缺乏自我调节的功能，从而导致了墨学的衰败。

## 二、“兼相爱，交相利”的道德理想

“兼爱”是墨家所追求的最高道德理想。墨家认为，当时的社会混乱不堪，“国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调”。社会混乱的症结何在呢？从道德



上寻找原因,就是由于人与人之间“不相爱”：“诸侯不相爱,则必野战;家主不相爱,则必相篡;人与人不相爱,则必相贼。……”,“凡天下祸篡怨恨,其所以起者,以不相爱生也。”(《兼爱中》)墨子认为,只有大力倡导“兼相爱”的原则,以“兼相爱,交相利”之法来取代“别相恶,交相贼”,才能“兴天下之利,除天下之害”(《兼爱中、下》)。

所谓“兼”,是与“别”相对立的概念,也就是视人若己,彼此利益不别,“为彼犹为己也”(《兼爱下》)。“兼爱”就是要做到:“视人之国,若视其国;视人之家,若视其家;视人之身,若视其身”(《兼爱中》)。将别人的国、家、身当作自己的国、家、身一样去爱护。这是墨家的“兼爱”道德理想的首要内容。“兼爱”第二个方面的内容是“爱无差等”。墨家认为,儒家所追求的仁爱存在着“亲疏尊卑之异”,其主张“亲亲有术,尊贤有等”,这是一种“偏爱”。而墨家所追求的“兼爱”则是爱无差等,各人不是只爱其亲者、近者,或者因社会地位高低贵贱的差异而导致爱有所别,而只是以人为条件的,不分亲疏、尊卑、贵贱地爱一切人。“兼爱”第三个方面的内容是互爱互报。墨家认为,爱并不是片面的,而是一种互动的行为:“夫爱人者,人必从而爱之”,视人若己,爱人利人,不仅无损于自己的利益,恰恰相反,自己的利益正可以通过爱人、利人而得到保障,也就是说,“爱人不外己,己在所爱之中”(《大取》)。

墨家将实践了兼爱原则的“兼士”奉为道德理想人格,与自私自利、“亏人利己”、“恶人贼人”的“别士”相反,“兼士”的行为原则是:“为高士于天下者,必为其友之身,若为己身;为其友之亲,若为其亲,然后可以为高士于天下。是故退睹其友,饥则食之,寒则衣之,疾病侍养之,死丧葬埋之。”(《兼爱下》)

墨子认为,实现了“兼爱”,就能使人类社会走向和平幸福:

诸侯相爱,则不野战;家主相爱,则不相篡;人与人相爱,则不相贼;君臣相爱,则惠忠;父子相爱,则慈孝;兄弟相爱,则和

调；天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。（《兼爱中》）

如何才能保证“兼相爱”原则的实行呢？墨翟一方面求助于“天志”的神秘力量和君主的政治权威；另一方面，他又提出了“交相利”的对等互报原则。他说：“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”（《兼爱中》）行为主体作用于客体的行为，必然会受到客体的对等回报。爱人利人的行为或恶人害人的行为都必然会受到行为对象的相应回报。比如说，人们期望别人能够“爱利”自己的父母，但要做到这一点，则必“先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也”（《兼爱下》）。也就是说，必须先爱利他人的父母，才能够得到他人对自己父母的“爱利”。这就将利己和利他结合了起来，爱人、利人与个人的利益取得了一致。这样，“兼相爱”有“交相利”作为归宿，就能在某种程度上避免空洞的说教。

### 三、“非攻”和对于和平的憧憬

在墨家“兼爱”的道德理想中，首要的内容是“视人之国，若视其国”。墨子认为，各国只爱自己的国家，这是天下战争不止的原因。他说：“诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国，天下之乱物，具此而已矣。”（《兼爱上》）这种以自己的国家利益为重，攻异国以为己国的行为，是一种放大的“亏人利己”，墨子对此进行了强烈的抨击。他说：“攻罚无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，墮其城郭，以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，剽杀其万民，覆其老弱，迁其重器”（《非攻下》）；但在攻罚他国的同时，本国也要耗费巨资，破坏本国的正常生产活动，得不偿失。他说：“计其所自胜，无所可用也；计其所得，反不如所丧者之多。”（《非攻中》）

大国之攻小国，譬犹童子之为马；童子之为马，足用而劳。今大国之攻小国也，攻者，农夫不得耕，妇人不得织，以守为事；攻人者，亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为事。（《耕柱》）

因此，从表面看，少数人能从战争中获得利益，而实际上，“计其所得，反不如所丧者之多”。战争对于交战的双方都是损失巨大的。以此为出发点。墨子提出了“非攻”的主张，认为这种战争是最大的“不义”。但如何制止这些不义的战争，实现和平呢？墨翟的方法仍然是“兼爱”：“诸侯相爱，则不野战”。这对于那些由于利欲熏心而发动战争的统治者来说，当然是软弱无力的说教。

#### 四、“赖其力者生”的分配原则

由视人若己、爱无差等的“兼爱”道德理想必然逻辑地导出经济上共有共享的理想。墨子说：“视人之室若其室，谁窃？视人之身若其身，谁贼？……视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？”（《兼爱上》）“兼爱”这一道德原则的践履，将促使人们从内心摒除自私自利的观念和恶人贼人的行为，故梁启超曾经对这段话进行解释，认为其“把一切含有私有性质的团体都破除了，成为一个共有共享的团体，就是墨子的兼爱社会”<sup>①</sup>。但是，墨子认识到，单凭道德的力量是不够的，还必须辅之以一定的强制手段，即应该实行“赖其力者生，不赖其力者不生”的法律（《非乐上》）。人们依靠自己的劳动来维持生存，不劳动者则没有生存之权利。

墨家主张人人劳动，按照劳动来分取报酬，故其反对财产的独占，将那些占有“腐朽余财不以相分”的人视为禽兽，以大量篇幅抨击当时的统治者占据生产资料，支配劳动力的行为，攻击那些剥削成性

<sup>①</sup> 引自吕振羽：《中国政治思想史》，人民出版社1981年版，第114页。

的王公是强盗。他倡导财产平均,认为财产也应该实行“兼”,“有财者勉以分人”(《尚贤下》)。

墨子看到了现实社会中存在的“财不足”、“食不足”等问题,并敏锐地提出,“不与其劳获其实,以非其有所取”的剥削关系是社会大乱的根源,他将那些“有余力不能以相劳”的剥削者,视为禽兽。他指出,人类与“因其羽毛以为衣裘”,“因其水草以为饮食”,“衣食之财固已具的”禽兽不同,人类一定要“竭股肱之力,宣其思虑之智”,才能够维持自己的生命(《非乐上》)。各人都要有自己分内的职业,“使各从事其所能”(《节用中》),“必量其力所能至而从事焉”(《公孟》),“譬若筑墙然,能筑者筑,能实壤者实壤,能欣(掀)者欣,然后墙成也”(《耕柱》)。人人各尽其所能,共同劳动,才能消灭社会动乱的因素。墨子主张,凡是能“各尽其所能”,努力从事劳动的社会成员,就应该不分彼此,实行“有余力以相劳,有余财以相分”的共享共分制度。

在墨家所规划的这个理想社会中,作为统治者的“圣人”、“天子”都不是靠剥削他人劳动成果而存活的寄生虫,而是与其他社会成员一样,亲自参加社会的劳动,其所推崇的圣王禹,就是一个吃苦在前,从事体力劳动的人物,据《庄子·天下》所载,他亲自参加生产劳动,带领民众治理水患,“沐甚雨,栉疾风,置万国”。墨家以这位大圣人为榜样,“形劳天下,日夜不休”,并且强调“不能如此,非禹之道也,不足谓墨”。可见,能否劳作吃苦,这是墨家的一个重要标志。据《孟子》所载,墨子自己也是“摩顶放踵,利天下而为之”的表率。墨家后学遵循墨子所倡导的“禹之道”,皆努力做“以裘褐为衣,以跣为服,日夜不休,以自苦为极”的劳动者。

墨家代表下层劳动人民的利益而提出“赖其力者生”的理想分配原则,抨击了封建统治阶级不劳而获的剥削行径,揭露了剥削制度的不合理性及其危害性。

---

## 第二节 《吕氏春秋》“贵公”、“贵因”的社会理想

---

《吕氏春秋》一书由秦相吕不韦召集门人宾客所编纂，它以道家思想为基础，兼容并蓄，融会吸收儒、墨、阴阳等各家学派之长，构成了一个庞大而有序的思想体系。吕不韦担任丞相以后，积极进行“欲以并天下”的活动，为秦帝国统一大业作出了重要贡献。在统一天下以后，采取何种治国方略以治天下，这成为摆在统治者面前的现实问题。以秦王嬴政为首的政治集团倾向于法家君主专制理论，而吕不韦为首的政治集团则倾向于道家贵公、贵因、与民休息的主张，这些主张在《吕氏春秋》一书中得以充分的体现。在书中，作者针对秦帝国政治生活中的现实问题，提出了一套长治久安的治国方略，为秦帝国设计了未来的政治蓝图。

### 一、“贵公去私”的政治理想

针对秦王嬴政的君主专制主义政治，《吕氏春秋》中提出了贵公去私的政治理想。书中指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。”<sup>①</sup>公而无私是天地自然的本性，它虽然养育了人类，但“生而弗子”；虽然生成了万物，但“成而弗有”，“万物皆被其泽，得其利而莫知其所由始”（《贵公》），万物都受到天地的恩泽却不知其源于何处。

作者运用“观物比德”的类比推理手法，从天地自然推及到了人类社会，认为三皇五帝正是效法了天地自然这种公而无私之大德，故

---

<sup>①</sup> 《吕氏春秋·去私》，上海古籍出版社1985年版。本节凡引本书，只注篇名。

能得天下人之心。书中以古代圣王为旗号,提出了贵公的政治理想,文中说:“昔先圣王之治天下也,必先公。公则天下平矣,平得于公。尝试观于上志(即古代史事记载),有得天下者众矣,其得之以公,其失之必以偏。凡主之立也,生于公。……天下非一人之天下也,天下之天下也。”公就是要求君主不徇私,“万民之主,不阿一人”,“无偏无党”,“无偏无颇”(《贵公》)。

该书告诫君主不要“贪戾”,不要追求“私利”。书中还大胆地批评将天下据为己之私产的君主世袭制说:“今世之人主,皆欲世勿失矣,而与其子孙。立官不能使之方,以私欲乱之也。”(《圜道》)正因为怀着这种期冀世代占据天下的私欲,而致使君主宁可将君主之位传给不肖之子孙,而不愿传给有才能任国君的贤能之人,最终反而导致了国家大乱而失国。

针对这一状况,作者推崇古代的禅让制度,认为尧舜“皆以贤者为后”,而不愿传位给自己的子孙,“尧有子十人,不与其子而授舜;舜有子九人,不与其子而授禹,至公也”(《去私》)。作者认为这些古代圣人在传位时,以“贤”作为选择继位者的标准,而不将王位授予自己的后代,这是值得崇尚的“至公”的行为。这些主张反映了作者反对封建专制,要求分享权力的政治理想,有着积极的社会意义,特别是“天下非一人之天下也,天下之天下”的思想,更是深刻地影响着后世,鼓舞着中国人民反抗封建专制暴君。

## 二、君道“贵因”的理想统治之术

《吕氏春秋》继承并发展了老子自然无为的思想,提出了君道“贵因”的统治理想。因,即因循、顺乎自然之意,作者明确将其作为君主所应持守的“君术”。书中说:“因者,君术也;为者,臣道也。”(《任数》)“有道之君,因而无为”(《知度》)。对于君主来说,如果不遵循“因”这

一统治原则,就将扰乱天下:“为则扰矣,因则静矣。因冬为寒,因夏为暑,君奚事哉!故曰:君道无知无为,而贤于有知有为,则得之矣。”(《任数》)书中又说:“作者忧,因者平。惟彼君道得性命之情,故任天下而不强,此之谓全人。”(《君守》)

为什么君主必须持守“因而不为”之道呢?作者从三个方面论述了理由。

其一,君主“好以己为”则为奸臣提供了阿主以行奸的机会。书中指出,凡奸邪之人必然善于揣摩君主的喜好,顺应君主所为、所欲为之事,如果“人主好以己为,则守职者舍职而阿主之为,阿主之为有过,则主无以责之,则人主日侵而人臣日得”。君主“好以己为”,则奸邪之臣放弃自己的职守而去迎合君主的行为,于是,即使是其有过错,君主也不便责罚,这就影响了君主行使正常的权力,给奸臣以可乘之机,“尊之为卑,卑之为尊,从此生矣。此国之所以衰而敌之所以攻之者也”(《君守》)。

其二,君主“强为”则不利于发挥“众能”、“众智”。作者在《分职篇》中告诫君主,只有“人主之惑者”才会“以其智强智,以其能强能,以其为强为”,因为这将使自己“处人臣之职”,而一旦让自己陷于本来应该由人臣担任的事务之中,就不可能统观全局,高瞻远瞩,“而欲无壅塞,虽舜不能为”。因此,文中反复强调说:“君也者,处虚素服而无智,故能使众智也;智反无能,故能使众能也;能执无为,故能使众为也。无智、无能、无为,此君之所执也。”君主清静无为,不强自为,才能充分发挥群臣的能力和智慧,各尽其职,各尽其能,正所谓“大圣无事而千官尽能”(《君守》)。

其三,因循自然,顺应民心才能无敌于天下。“因”的另一层含义是顺应自然,顺应民心,《吕氏春秋》将这视为无敌于天下,立大功名的重要前提。《贵因》篇指出:“三代所宝莫如因,因则无敌。”接着,书中举例说明“因”的含义和功效:“禹通三江五湖……因水之力也;舜

一徙成邑，再徙成都，三徙成国，而尧授之禅位，因人之心也；汤武以千乘制夏商，因民之欲也。”在与洪水这一自然灾害作斗争时，顺应水的特性，疏导引流，故能取得成功；在处理国事时，顺应民心，故能使国家由弱而强，战胜强敌。书中根据历史经验而作出总结说：“先王先顺民心，故功名成。夫以德得民心立大功名者，上世多有之矣；失民心而立功名者，未之曾有也。”“故凡举事必先审民心，然后可举。”这是对先秦民本思想特别是《道德经》“圣人无心，以百姓之心为心”思想的重要发挥。

### 三、“行罚不避天子”的法治理想

从贵公顺民的思想出发，《吕氏春秋》一书进而提出了约束封建专制君主的思想。书中认为，君主担负着“执民之命”的重任，因此，“不得以快志为故”（《行论》），为所欲为，而应该注重对自己的约束。书中引历史教训说明这一论点：“昔上世之亡主以罪为在人，故日杀戮而不止，以至于亡而不悟。三代之兴主以罪为在己，故日功而不衰，以至于王。”（《论人》）君主委罪于他人，故导致一味地责杀臣民，这是亡国之君的心态和行为；而三代的兴国之君则反躬自责，不断改善自己的统治，自强不息，故得以统治天下。可见，君主是否能够做到律己自责，这直接关系到国家的兴亡。

作者清醒地认识到，在封建专制制度下，君主是难以做到自责律己的，这就必须有一种外在的制约因素，这种制约因素来自于臣下，由臣下来帮助君主律己改过。如何制约君主呢？该书从三个方面提出了自己的看法。

首先，臣下应该以国事为重，敢于犯颜上谏，“君虽尊，以白为黑，臣不能听”（《应同》），而不应屈从于封建君主的淫威，指鹿为马。臣下如能做到这点，就能及时纠正君主的错误，防患于未然。



其次,天子有过则应该进行责罚:“行罚不避天子”(《简选》),臣下应当严格执法,刚正不阿,促使君主慑于刑罚的威力而不至于肆意妄为。在《直谏》篇中,作者还援引葆申鞭笞荆文王之事,论证了行罚不避天子的必要性。书中说,荆王纵情于声色狗马而不理朝政,葆申认为,“王之罪当笞”,他拒绝荆王“请变更而无笞”的要求说:“臣承先王之令,不敢废也。王不受笞,是废先王之令也。臣宁抵罪于王,毋抵罪于先王。”坚持处罚了荆王,促使荆王改过自新。此后,荆国日益强大,兼并了39个诸侯国。作者赞叹说:“令荆国广大至于此者,葆申之力也,极言之功也。”可见,只有坚持“行罚不避天子”,对于有过错的君主行施惩罚,才能约束封建君主的肆意妄为,才能维持国家政治生活的正常运行,使国家日益强大。

第三,如果上述措施皆不能奏效,那么,在必要的时候,应该用武力诛杀暴君。他说:“子之在上无道,倨傲荒怠,贪戾虐众,恣睢自用也,辟远圣制,……排訾旧典,上不顺天,下不惠民,征敛无期,求索无厌。罪杀不辜,庆赏不当。若此者天之所诛也,人之所仇也,不当为君!今兵之来也,将以诛不当为君者也,以除民之仇而顺天之道也。”(《怀宠》)这就是说,那些荒怠政事,横征暴敛,滥施刑罚而又不听劝阻的专制暴君,上违天意,下失民心,已经失去了作君主的资格,故兴兵诛杀这些“不当为君者”不仅是完全合理的,而且是“除民之仇而顺天之道”的义举。这些话语一方面固然是在为秦国的武力兼并行为提供理论依据,但更主要的则是对于专制君主的抨击,寄托着作者“行罚不避天子”的法治理想。

在《吕氏春秋》问世以前,虽然有周公提出过“唯命不于常”的思想,认为上天之命并非固定,谁能做到敬德保民,上天就会授以大命,反之则将被天所废弃;师旷、孟子、荀子等人也都肯定过惩罚暴君的合理性(见《左传·襄公十四年》、《孟子·梁惠王下》、《荀子·富国》等篇),但像这样系统、明朗地论述“行罚不避天子”的理想,则是前所

未见的。这一方面是因为，身兼丞相、仲父于一身的吕不韦，已经从渐趋成年的嬴政身上觉察到专制君主的某些恶习，上面这些话语正是对于嬴政的训戒和警告，其字里行间透露出吕不韦这位辅国重臣的权威和责任感；另一方面，则是由于作者将先秦道家反对封建专制主义思想传统与孟、荀等思想家的民本思想融合发展而产生的结果。

# 第四章 封建社会前期“士”的理想追求

---

## 第一节 陆贾儒道合璧的社会理想

---

陆贾是汉高祖刘邦的重要谋臣,刘邦建立了西汉政权之后,面临着经历了长期战争动乱和暴秦苛政残害的衰败局面,人心思治,统治者迫切希望医治战争创伤,安定人民生活,恢复和发展社会经济。为了实现这一目标,统治者不得不遵循道家无为而治的思想,陆贾正是适应了汉初统治者的政治需要,奉刘邦之命,著书立说,阐明“秦所以失天下,吾所以得之者何”(《史记·酈生陆贾列传》),总结秦亡汉兴的经验教训,倡导无为政治。

他在所著《新语》中,继承了《吕氏春秋》等的思想,对老子无为之治的社会理想作了进一步的阐述。书中说:“道莫大于无为,行莫大于谨敬。”接着,他以舜帝、周公等古圣为楷模,道出了“无为”才能够平治天下的结论:“昔虞舜治天下,弹五弦之琴,歌《南风》之诗,寂若无治国之意,漠若无忧民之心,然天下治。周公制作礼乐,郊天地,望山川,师旅不设,刑格法悬,而四海之内,奉供来臻,越裳之君,重译来

朝。”(《无为》)故无为才能有为。在这里,“无为”即是顺应自然,让人民休养生息,不侵扰百姓,这样才能收揽民心,有所作为。

他以秦朝败亡的教训,证明了统治者严刑酷法,扰民不已的严重危害,文中说:“秦始皇设刑罚,为车裂之诛,以敛奸邪,筑长城于戎境,以备胡、越,征大吞小,威震天下”,然而“事逾烦天下逾乱,法逾滋而奸逾炽,兵马益设而敌人逾多。秦非不欲为治也,然失之者,乃举措暴众而用刑太极故也。”<sup>①</sup>

由此,他导出结论:“是以君子尚宽舒以苞身,行中和以统远;民畏其威而从其化,怀其德而归其境,美其治而不敢违其政。民不罚而畏罪,不赏而欢悦,渐渍于道德,被服于中和之所致也。”(《无为》)

在《至德》篇中,他具体叙述了无为而治的政治理想。文中说:

是以君子之为治也,块然若无事,寂然若无声,官府若无吏,亭落若无民,闾里不讼于巷,老幼不愁于庭,近者无所议,远者无所听,邮驿无夜行之吏,乡闾无夜名之征,犬不夜吠,鸟不夜鸣,老者息于堂,丁壮者耕耘于田,在朝者忠于君,在家者孝于亲。于是赏善罚恶而润色之,兴辟雍庠序而教诲之,然后贤愚异议,廉鄙异科,长幼异节,上下有差,强弱相扶,小大相怀,尊卑相承,雁行相随,不言而信,不怒而威,岂恃坚甲利兵、深刑刻法、朝夕切切而后行哉?

有的学者认为这一无为政治的理想境界和老子“小国寡民”的社会蓝图同属于一个模式,但仔细分析,二者尚有较大的区别。陆贾并不像老子那样,否定社会文明进步的成果,而只是希望这些成果不要被统治者所滥用。如,他并不否定官府的存在,只是希望官吏不要侵扰百姓;他并不否定邮驿的存在,要人们老死不相往来,而只是希望没有运送关于战事或刑罚的紧急文书“夜行之卒”;他也不否定以文

<sup>①</sup> 《新语·无为》,上海古籍出版社1990年版。本节内凡引此书只注篇名。

字记载精神文化成果，“使人复结绳而用之”，而是主张“兴辟雍庠序以教诲之”。

因此，陆贾的无为政治理想是儒道合璧的产物，其中既有道家顺应自然（“无事”）、“行不言之教”（“无声”）等思想因素，又与儒家“选贤与能”、“尊卑有序，长幼有别”的思想相通（贤愚异议，廉鄙异科，长幼异节，上下有差，……尊卑相承），特别是“强弱相扶，小大相怀”更是与《礼运》中“老有所终，……幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养”的大同理想相似。这些思想体现了作为汉初统治集团主要成员的陆贾兼收并蓄的胸怀和对于社会进步充满信心的积极心态。

---

## 第二节 董仲舒“霸王之道，皆本于仁”的社会政治蓝图

---

董仲舒是汉代儒学的创始人和代表者，他改造了先秦以伦理亲情为特色、以协调人伦关系为主要内容的孔孟儒学，构建了以天人感应为核心、以阴阳五行为骨架、以儒家伦理纲常和道家自然无为思想为血肉的理论体系。自他提出的“独尊儒术”的建议为汉武帝所采纳后，儒学正式成为了中国封建社会的官方哲学，成为历代统治者尊奉的思想。在董仲舒的社会理想蓝图中，鲜明地体现出继承孔孟而又糅合阴阳、黄老诸家的思想特征。

### 一、“重德轻刑”的德治理想

董仲舒继承了先秦儒家讲求仁义，反求诸己的传统，强调“仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。我不自正虽能正人，

弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”<sup>①</sup>如果不注意正己，而只去正人，不能称之为义；只厚爱自己，而不施爱于他人，不能称之为仁。董仲舒还将行仁爱的范围明确地推广到一切人，强调“仁者所以爱人类也”（《必仁且知》）。

董仲舒将儒家的仁爱思想落实为重德轻刑，将其作为政治理想的重要内容。他对先秦儒家的“重民”、“重德轻刑”等思想作了发挥，并抬出五帝三王这些儒家理想中的古代明君为例说：“五帝三王之治天下，不敢有君民之心”（《王道》）。这就是说，古代的圣王治理天下是不敢以君临天下的统治者自居的，而上天设立君主是为了使民众安乐幸福，如果不能如此，反而残害人民，上天就要夺去他的君位：“天之生民非为王也；而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天子之；其恶足以残害民者，天夺之。”（《尧舜汤武》）董仲舒认为，治理人民应该“务德而不务刑”（《阳尊阴卑》），“渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也”（《汉书·董仲舒传》），而不能“驱民而残贼之”（《竹林》）。

治理民众主要依靠道德教化，那么，以什么道德对民众进行教化，也就是说，德治的主要内容有哪些呢？

对封建伦理纲常的尊奉和服从是董仲舒德治理想的主要内容。他强调君尊臣卑，父尊子卑，夫尊妻卑，臣、子、妇必须屈从于君、父、夫，“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫”（《顺命》）。他继承《春秋公羊传》的“大一统”思想，主张“强干弱枝，大本小末”（《灭国》），用儒家理论来统一人们的思想和一切制度。他很不满意实际生活中存在的“师异道，人异论，百家殊方，指意不同”，“上亡以持一统，法制数变，下不知所守”的局面，主张对那

<sup>①</sup> 《春秋繁露·仁义法》，上海古籍出版社1985年版。本节内凡引用本书，只注篇名。

些“不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”（《汉书·董仲舒传》），如此则可“邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从”。这就适应了汉武帝强化中央王权，加强思想统治的政治目的。

为了促进德治理想的实现，董仲舒运用了天人感应论、灾异论等思想武器。他指出，天通过阴阳五行的变化，产生和指导着万物及人类，君主则是受命于天的天子，是上天在人间的代表，他秉承天意而统治天下，“王者承天意而从事”（《尧舜汤武》）。一方面，君主是至高无上的权威，人们必须拜倒在他的脚下；另一方面，君主又必须服从天意，积善修德。君主行仁义，上天则降下祥瑞以资鼓励，如出现灾异，则是由于君主有过失，上天对君主发出的警告和谴责：“灾者，天之谴也。”（《必仁且知》）当灾害降临时，君主应该根据灾异的性质予以补救。如果一意孤行，无所悔改，上天就将降下更大的灾异进行惩罚，甚至夺去他的君位。

董仲舒企图以儒家所宣扬的君臣父子封建伦常来统一思想，其德治理想一方面是强调民众对于封建伦理纲常的遵从，另一方面则是强调统治者自身实施仁义，收服民心，以巩固天下。从长远来说，儒家的政治主张虽然有助于封建社会和谐有序地运行，但却不能对统治者的眼前利益产生速效。故在阶级冲突尖锐的中国封建社会中，作为压迫者的当权派，往往是难以施行仁政德治，惠民爱民的。但要维持社会的长治久安，又不得不适当地考虑被统治者的利益，特别是在封建专制制度下，如果缺乏对于至高无上之王权的约束力量，其后果往往是不堪设想的，这也需要一种具有威慑作用的学说，故董仲舒又以“天谴说”、“灾异论”作为理论武器来制约至高无上的封建君主，迫使他们讲求自身的道德修养，重德轻刑，以德治民。这些理想在中国封建社会的专制君主这里虽然大多流于空谈，但其对于调节阶级关系，缓和社会矛盾，制约专制君主的肆意妄行，仍然具有一定的积极意义。

## 二、“调均”的经济理想

汉武帝中期以来,土地兼并日益发展,造成农民流离失所,形成了严重的社会问题。对此,董仲舒深感忧虑,他看到:“今世弃其度制而各以其欲,欲无所穷而俗得自恣,其势无极。大人病不足于上,而小民羸瘠于下,则富者愈贪而不肯为义,贫者日犯禁而不可得止,是世之所以难治也。”(《度制》)他揭露豪强贵族“身宠而载高位,家温而食厚禄,因乘富贵之资力……众其奴婢,多其牛羊,广其田宅,博其产业,畜其积委,务此而亡已,以迫蹙民,民日削月朘,寢以大穷”(《汉书·董仲舒传》)。贵族豪强依仗权势,通过各种途径聚敛侵夺民众的财富,致使广大人民日益穷困。可见,社会财富的两极分化,这是造成社会难治的重要原因。如何解决这些社会问题呢?董仲舒的基本方针是“调均”,即通过各种措施的制定和实施,力求实现社会财富的“调均”。他认识到:“大富则骄,大贫则忧,忧则为盗,骄则为暴,此众人之情也。”因而圣人“使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧,以此为度而调均之。是以财用不匮而上下相安,故易治也。”(《度制》)围绕这一目标,他提出了一系列主张。

董仲舒崇尚古代的井田制度,但认识到古制难以尽循,故倡导“宜少近古”,提出了“限民名田,以澹不足,塞并兼之路”(《汉书·食货志上》)的主张,即规定占田的限额,以抑制土地兼并的发展。

他认识到,抑制社会的两极分化和贫富不均,不仅需要限制贵族官僚兼并土地,而且还要限制其经营工商等业,否则,他们将利用自己的政治权势和经济实力挤垮一般工商业者,故只有规定其“不与民争业,然后利可均布,而民可家足”(《汉书·董仲舒传》)。

在“调均”天下财产的基础上,董仲舒又提出了“去奴婢,除专杀之威”的主张。他认为,在自然万物之中,人是最为尊贵的,“天地之精



所以生物者莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚。”（《人副天数》）正因为人类具有这种尊贵的地位，故应该废除将人视为牲畜或工具的奴隶制残余，人不能视为由主人任意使唤和支配的工具或牲畜，更不应对其任意杀戮。这一主张是对先秦儒家仁爱思想的进一步发展。

董仲舒“调均”财产理想的思想基础是“中和”思想。他认为，“中和”是最高的道德，也是最好的治国和养生方法：

夫德莫大于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也。……《诗》云：“不刚不柔，布政优优”，此非中和之谓与？是故能以中和理天下者，其德大盛，能以中和养其身者，其寿极命。……和者，天之正也，阴阳之平也，其气最良物之所生也。诚择其和者以为大得天地之奉也。天地之道虽有不和者，必归之于和。（《循天之道》）

实行了“中和”之道，则天下和平，灾害不生。“天下和平则灾害不生，今灾害生，见天下未和平也，天下所未和平者，天子之教化不行也。”（《郊祭》）因此，为了达到“中和”，必须去除土地兼并、财产不均、杀害奴婢等不平现象。

董仲舒的上述社会理想反对官僚、豪强和贵族为代表的大土地所有制，反对他们任意妄为，鱼肉百姓，反映了中小地主和一般工商业者希望发展经济的愿望，适应了加强中央集权的要求，有助于社会矛盾的缓和，堪称进步的思想主张。

### 三、“法天”、“顺天”的理想统治方式

为历史条件和文化传统所决定，汉初统治者崇尚黄老之学。汉武帝则出于政治斗争的需要而黜老尊儒，董仲舒为迎合这一需要鼓吹独尊儒术，但是，作为一种在意识形态领域内占统治地位达六七十年之久的思想，道家的思维方式、政治主张、立身原则早已渗入人们的

心灵深处。加之，道家思想的确包含了高超的统治方法和对人生、社会、自然的深刻认识，因而，在董仲舒构建理想社会时，道家思想自然而然地成为其中的一个重要成分，“道法自然”、“无为而治”等思想被董仲舒奉为理想的统治原则。

董仲舒将道家“道法自然”的思想与阴阳五行论相结合，认为君主应该从阴阳五行的运行变化中体察天道和天意，“明阴阳入出……以观天之志；辨五行之本末……以观天道”，而后遵从天意，效法天道：“为人主者，予夺生杀各当其义，若四时；列官置吏必以其能，若五行；好仁恶戾，任德远刑，若阴阳。此之谓能配天。”（《如天之为》）只有这种能“配天”的统治者，才能享有天下。在董仲舒这里，天虽已被赋予了神学意义，而不仅是道家所说的自然之天，但是这种人法天地自然的行为方式与道家还是有继承关系的，而且，这一行为方式在下文中表现得更为鲜明。

董仲舒思想体系中的道家思想成分，更主要地体现在统治方法上，他主张君主效法自然无为的天之道，他说：“人主者法天之行，……乃不自劳于事，所以为尊也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝，立无为之位，而乘备具之官……心不自虑而群臣效当，故莫见其为之而功成矣。此人主所以法天之行也。”（《离合根》）他强调君主无为的重要性说：“为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。”（《保权位》）这就将君道无为的统治原则，提到了国之根本的地位（“为国源泉”）。因此，他要求君主“敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂莫无为，休形无见影，掩声无出响，虚心下士”（《立元神》）。

董仲舒不仅认为自然无为是理想的治国原则，而且，他还进一步发展了道家养生治国一理的思想，将其与养生之道结合起来。他说：“循天之道以养其身谓之道也”。那么，治国养身应该达到何种状况

呢?他认为,保持和谐适中就达到了治国养生的理想境界。他说:“能以中和理天下者,其德大盛;能以中和养其身者,其寿极命。”(《循天之道》)这种中和适度的思想,一方面来自孔子,另一方面,则来自《吕氏春秋》一书。董仲舒继承了《吕氏春秋》中“适欲”的观点,认为圣人统治人民,应该“使之有欲不得过节,使之淳朴不得无欲。无欲有欲各得以足,而君道得矣”(《保权位》)。在这一基础上,他进而提出了惜气、持中的养生主张:

凡养生者莫精于气。……居处就其和,劳佚居其中,寒暖无失适,饥饱无过平。欲恶度理,动静顺性命,喜怒止于中,忧惧反之正。此中和常在乎其身谓之得天地泰。得天地泰者其寿引而长;不得天地泰者,其寿伤而短。(《循天之道》)

这些论述与道家思想的渊源关系是十分明显的。

董仲舒“重德轻刑”的德治理想,“调均”财产的经济理想和“法天”、“顺天”的理想统治方式糅合了儒家、道家等思想,而为了推动君主实现这些理想,他又借助于“天谴说”、“阴阳灾异论”等理论武器。其继承了上古“以神道设教”的传统,开创了我国封建社会儒家、道家及阴阳方士之思想结合互补的思想格局。一方面,它为君主加上神灵的光环,使人民拜倒在君权和神权的脚下;另一方面,它也在一定程度上约束了封建统治者的肆意妄为。它从根本上巩固着封建统治,反映了封建统治者在政治上的成熟,其对后世的影响是十分深远的。

---

### 第三节 《淮南子》中君主无为的理想社会

---

《淮南子》是继《吕氏春秋》之后西汉淮南王刘安组织其门客编纂的巨著。该书以道家思想为主干,兼取儒、墨、名、法和阴阳诸家学派

之长，“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理”<sup>①</sup>，建立了一个较《吕氏春秋》更为精密细致的思想体系。在这一思想体系中，作者在总结汉初黄老之治的政治实践基础上，提出了自己的社会理想蓝图。

《淮南子》继承和发展了老子“无为而治”的思想，明确指出“无为”不是无所作为。文中说：“或曰无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者乃得道之象。吾以为不然。”作者对“无为”作出定义说：“吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术。循理而举事，因资而立，权自然之势，而曲故（巧诈）不得容者。”（《修务训》）这就将“无为”限定为因循自然，而不以个人的主观私志或欲望作为行为原则。

《淮南子》认为遵循“无为”的原则对于君主是非常重要的。作者从生活实践和政治实践中认识到，人类对于外界事物的认识是很肤浅的，个人的能力和智慧更是有限的，汤王、武王虽然是圣主明君，但却不能像熟悉水性的越人那样，驾着小舟浮游于江湖之上；伊尹虽然是贤相，但却不能像惯于游牧的胡人那样，驾御和驯服烈马；孔丘、墨翟虽然学问广博，但却不能像山居之人那样，在草木丛生的崎岖山路上攀登。“由此观之，则人知之于物也，浅矣”。因此，无论君主个人的才智多么出众，其对于客观世界的认识总是有限的，专凭自己的才能，或是依靠刑罚等强制手段，则是不能达到目的的：“专己之能，则其穷不达矣。故智不足以治天下也。”“刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸”，君主好“为”，“专己之能”，而不发挥和依靠臣下的智慧、力量，不仅难以治理好天下，而且还易造成臣下好行智诈之术，加剧政府官员内部的争斗。文中说：“是以上多故则下多诈，上多事则下多态，上烦扰则下不定，上多求则下交争。……故圣人事省而易治，求寡而易

<sup>①</sup> 《淮南子·要略》。以下本节内凡引本书，只注篇名。

澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不为而成。块然保真，抱德推诚。天下从之如响之应声，景之像形。其所修者本也。”（《主术训》）

作者还通过对神农之时无为而治的美好想象，来阐发自己的社会理想，来说明君主无为的社会效应。《主术训》中说

昔者神农之治天下也，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心，甘雨时降，五谷蕃植，春生夏长，秋收冬藏。月省时考，岁终献功，以时尝谷，祀于明堂。……养民以公。其民朴重端恣，不忿争而财足，不劳形而功成。因天地之资而与之和同。是故威力而不杀，刑错而不用，法省而不烦，故其化如神。南至交趾，北至幽都，东至炀谷，西至三危，莫不听从。当此之时，法宽刑缓，囹圄空虚，而天下一俗，莫怀奸心。

在这些认识的基础上，作者明确地提出了君主无为的主张，文中说：“人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。是故心知规而师傅谕导，口能言而行人称辞，足能行而相者先导，耳能听而执正进谏。是故虑无失策，谋无过事，言为文章，行为仪表于天下。进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒，名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。”君主无为就是信守顺应自然的原则，他既不轻易地表露自己的主观意愿，也不会强为妄动，更不会自以为是地包揽一切，而是让各级官员履行自己的职能，发挥天下之人的才能和积极性，“以天下之目视，以天下之耳听，以天下之智虑，以天下之力争”。能做到这些，则战无不胜，“乘众人之智则无不任也，用众人之力则无不胜也”（以上皆见《主术训》）。

《淮南子》对于理想社会的一系列构想，既是对老庄思想的继承，又是根据汉代特定的社会历史条件而进行的新创造，在许多方面较之先秦道家的社会理想更加切近现实生活，具有更大的实际意义。

---

## 第四节 魏晋南北朝时期“安土乐业”的社会理想

---

东汉末年黄巾大起义失败后,豪强混战,统治集团内部的争斗不断加剧,曹魏代汉,司马氏代魏,都是通过宫廷政变而得以实现的。统治阶级之间的争权夺利,造成了社会的动乱、恐怖和黑暗。在这种历史环境下,人们多从道家思想中寻找精神避难所,道家思想继续深入到道教内部,为道教各派提供着理论武器;玄学家们以道家思想为主干,以道解儒,综合儒道两家的思想资料,建立了玄学这一新的理论体系。玄学家阮籍、嵇康抨击当时“作智造巧”,追求忠信之名的道德虚伪现象,认为“名之途开,则忠信之诚薄”。因此,他们均向往自然淳朴、不争善恶是非的理想社会。阮籍说:“至道之极,混一不分,同为一体,乃失无闻。……使至德之要,无外而已,大均淳固,不二其纪,清静寂寞,空豁以俟,善恶莫之分,是非无所争,故万物反其所而得其情也。”(《达庄论》)<sup>①</sup>嵇康则通过对于洪荒之世的憧憬表达自己的理想说:“洪荒之世,大朴未亏,君无文于上,民无竞于下,物全理顺,莫不自得。饱则安寝,饥则求食,怡然鼓腹,不知为至德之世也,若此则安知仁义之端、礼义之文?”(《难张辽叔自然好学论》)在这个灾难深重的历史时期内,道家思想往往成为人们的精神依托,故除了玄学家之外,还有不少思想家对于理想社会的憧憬也充满着浓厚的道家思想气息。

---

<sup>①</sup> 载《全三国文》,中华书局1987年版。

## 一、鲍敬言“无君无臣”的政治理想

魏晋时期,被视为异端思想家的鲍敬言的社会理想是颇具特色的,抨击封建专制制度,倡导无君无臣的无政府主义,是鲍氏社会理想的中心思想。在葛洪的《抱朴子·诘鲍》<sup>①</sup>中,录下了这位“好老庄之书”的思想家所提出的一系列主张。

### (一)“无君”理想

鲍敬言批驳儒家学者所谓“天生烝民而树之君”的君权神授思想说:“岂其皇天谆谆言,亦将欲之者为辞哉?”他指出,君臣之道是强力和智诈征服的结果:“夫强者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉。然则隶属役御,由乎争强弱而校愚智,彼苍天果无事也!”上天并未为那些欲做皇帝之人谆谆辩护,君权并非来自天授,君主对人民的奴役,只是由于强者凌弱者的强制,而决非与上天有任何干系。

鲍敬言通过论述自然万物的天然平等,来论证人类社会的平等。他指出,天地是阴阳二气自然化生的产物,决无尊卑之别:“夫天地之位,二气范物。乐阳则云飞,好阴则川处,承柔刚以率性,随四时而化生,各附所安,本无尊卑也。君臣既立,而变化遂滋。”因此,天尊地卑的论调并不是自然界的规律,而是由于产生了君臣这一等级制度,才制造了天尊地卑的概念,其目的只是为了便于论证封建专制制度的合理性。因此,他断言,君臣之义并非自古即有,更非如董仲舒所说是“不变”之道。他认为,无君主统治的古代“胜于今世”,对古代那种“无君无臣”的社会怀着强烈的向往之情。

鲍敬言继承了道家“大道废,有仁义”等思想,认为尊卑有序的封

<sup>①</sup> 本节内凡引此篇,如前不再加注。

建等级关系的确立和仁义忠孝的道德规范的产生是道德衰败的结果，“白玉不毁，孰为珪璋；道德不废，安取仁义”？“天下逆乱焉，而忠义显矣；六亲不和焉，而孝慈彰矣”。对于这一切，鲍敬言皆持否定的态度：“夫死而得生，欣喜无量，则不如向无死也；让爵辞禄以钓虚名，则不如本无让也。”“至于杪季，智用巧生，道德既衰，尊卑有序”，为了维护尊卑有序的封建统治秩序，统治者设立了一套繁文缛礼，大兴土木，采珠积玉，积金成山，“繁升降损益之礼……起木于凌霄……聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以贍其费”。结果导致了对于富贵奢华生活的追求，“瀆漫于淫荒之域，而叛其大始之本”，进而刺激了人们对于财富的争夺：“尚贤，则民争名；贵货，则盗贼起；见可欲，则真正之心乱；势利陈，则劫夺之涂开。造剡锐之器，长侵割之患。弩恐不劲，甲恐不坚，矛恐不利，盾恐不厚……”。大道丧失，争乱无已，智巧丛生，君主以强力征服民众，需要以尊卑有序的封建等级制度和仁义忠孝的道德来制约和规范人们的行为，利用手中的强权欺压人民，故随之而来的是无穷无尽的灾难：“众慝日滋，而欲攘臂乎桎梏之间，愁劳于涂炭之中，人主忧栗于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中。”

文中进而指出，桀、纣之徒所以能够穷骄淫之恶，肆酷恣欲，屠割天下，就是由于他们掌握了封建君权，“若令斯人，并为匹夫，性虽凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由于为君，故得纵意也”。故他将矛头直指封建君主及其为首的统治机构。

鲍敬言认为，封建统治阶级设立国家政府机构是造成民众穷困的根本原因，他说：“夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。”一方面，统治者的奢侈无度则促使他们对劳动群众的盘剥，他们“壅崇宝货，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外多鰥男。采难得之宝，贵奇怪之物；造无益之器，恣不已之欲”。另一方面，庞大的封建统治官僚机构消耗着人民辛勤劳动所积累起来的财富：“夫谷帛积，则民有饥寒之俭；百官备，则坐靡供奉之费。宿卫



有徒食之众，百姓养游手之人。民乏衣食，自给已剧；况加赋敛，重以苦役？下不堪命，且冻且饥。”统治者对民众的掠夺，造成了社会矛盾的激化，在这种危机四伏的状况之下，不得不“闲之以礼度，整之以刑罚”。然而，这些举措却无济于事，“犹癖滔天之源，激不测之流，塞之以撮壤，障之以指掌也”。“所以救祸，而祸弥深峻，而禁不止也。关梁所以禁非，而猾吏因之以为非焉；衡量所以检伪，而邪人因之以为伪焉；大臣所以扶危，而奸臣恐主之不危；兵革所以靖难，而寇者盗之以为难。此皆有君之所致也。”由于有了君主，故一切救祸禁非的措施都反而被人利用，成了为非作歹的手段。可见，鲍敬言将君主及其统治基础视为一切罪恶和矛盾的根源，“无君”是实现理想社会的首要前提。

## （二）安土乐业，顺天分地

鲍敬言认为，企图靠礼制和刑罚来平息天下之乱是不可能真正有效地解决问题的，解决社会矛盾的根本方法在于废除封建政府，他通过对于古代社会的描述，展示出自己的社会理想。他说：

曩古之世，无君无臣。穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得。不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁，川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。……势利不萌，祸乱不作。干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道，疫疠不流。……机心不生，含哺而熙，鼓腹而游。其言不华，其行不饰。安得聚敛以夺民财？安得严刑以为坑阱？

在这个无君无臣的无政府世界中，人们不再受到封建徭役和赋税的困扰，“身无在公之役，家无输调之费”，也没有战争和刑法之残害，人人劳动，过着安居乐业，无忧无虑的生活，“安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势力之争”。

鲍敬言看到了封建国家机构和封建专制制度对人民造成的痛苦和灾难，揭露了封建统治阶级特别是封建专制君主对于人民的剥削

和奴役,希望废除封建君臣,废除封建统治机构,实现其“安土乐业,顺天分地”的社会理想,这是有其进步意义的。但是,由于时代和阶级的局限,他无法从社会发展规律的高度来认识封建国家机构和封建君主产生的历史必然性,因而,他所设计的“无君无臣”的社会理想只能陷于空想。

在中国历史上,像鲍敬言这样由老庄思想引出反封建专制的思想家不乏其人,如,唐末一位隐姓埋名的道家人物就在其著作《无能子》中勾画了与之相类似的社会蓝图。其文曰:“太古时,……雌雄牝牡,自然相合,无男女夫妇之别,父子兄弟之序。……任其自然,遂其天真,无所司牧,濛濛淳淳,其理也居且久矣。”他谴责后世的圣人君主“强分贵贱尊卑以激其争,强为仁义礼乐以倾其真,强行刑法征伐以残其生。”(《无能子·圣过》)因此,这些举措实在是圣人的过失。君主残天下之民,激天下之争,为自己谋取了尊贵之位,而他们死后与匹夫匹妇并无差异,故作者宣称:“天子之贵何有哉?”(《无能子·严陵说》)这些思想为后来的启蒙思想家提供了启示,成为黄宗羲的《明夷待访录》的先导。

## 二、葛洪“遣私情以标至公”的明君政治理想

对于鲍敬言的无君无臣论,《抱朴子》的作者葛洪予以了多方面的诘难。他说,鲍敬言对于君主的各种指责是“独举衰世之罪,不论至治之义”的片面之言。他认为,在民智既开,人与人互相争利的时代,如果不立君主,“上无治枉之官,下有重类之党,则私斗过于公战,……交尸布野,流血绛路。久而无君,噍类尽矣!”“贵贱有章则慕赏畏罚,势齐力均则争夺靡惮。是以有圣之作,受命自天”,“设官分职,宇宙穆如也”。而且,远古之人,“疾无医术,枉死无限”,圣人改变了这一状况,“民到于今,赖其厚惠”。

在葛洪看来,君主是救民于争乱,拯民于蒙昧,导民至文明的救世主,是无论如何也不可少的。但葛洪并非唯君是崇,在他心目中,有着确定的圣主形象和为君之道,在对于君道的描述中,展现了他的理想政治蓝图。

葛洪针对鲍敬言对君主的非难,强调说:“王者所病,在乎骄奢,贤者不用,用者不贤。夏癸指天日以自喻。秦始忧万世之同谥,故致倾亡,取笑将来。若能惧危夕惕,广纳规谏,……何忧机事之有违,何患百揆之不堪!”在他看来,君主最大的毛病就在于骄奢和不能用贤,这是秦始皇之所以败亡的重要原因。

在《君道》篇中,葛洪具体论述了其理想中的明君政治。他说:“君人者,必修诸己,以先四海,去偏党以平王道,遣私情以标至公,……轨之以忠信,莅之以慈和,齐之以礼刑,……虚己以尽下情,推功以劝将来,……画法创制则炳若七曜丽天,而不以爱恶曲其情。……审毁誉于巧言之口,不使敦朴散于雕伪,……民之饥寒则哀彼责此。百姓有罪则谓之在予。……逢天之怒则思桑林之引咎,不吝改弦于宜易之调,不耻反迷于朝过之途。……民有不粒之匱则愧临方丈之膳。处飞阁之概天则惧役夫之劳瘁。……征伐则量力度时,不令百里有号泣之愤。……怒不越法以加虐,喜不逾宪以厚遗。割情于所爱,而有犯者无赦,采善于所憎,而有劳者不遗。……圜圉虚陈,五刑寝厝。”这就是说,君主必须注重自身的道德修养,以身作则,公平无私,刑德并用,虚己礼下,恤民爱民,严于责己,慎动兵革,赏罚分明而有度,才能天下安宁。

葛洪是著名的道教学者,而在这些思想中,却明显地透露出儒家的思想气息,这说明了葛洪兼采儒道的思想特色。与不少道家人物反对封建专制主义的政治态度不同,葛洪却极力强调君主在社会生活中具有必不可少的重要地位,并将理想社会的实现完全寄托于明君,反映出其思想上的某种保守性。

### 三、《列子》中的“华胥国”

在《列子·黄帝》篇中,通过黄帝游于华胥国的寓言,进一步发展了道家顺应自然的思想。此篇先言黄帝初即位时,“娱耳目,供鼻口”,十五年后,“忧天下之不治”,继而“遏聪明,进智力,营百姓”,然而却未能致治。于是反省自己背道而行之过失,转而行顺应自然之道:“放万机,舍宫寝,去直侍,撤钟悬,减厨膳,退而闲居大庭之馆,斋心服形,三月不亲政事”,希望悟出“养身治物之道”。此间,他昼寝而梦。作者通过其梦游于华胥国的见闻,表达了顺应自然,无为而治的政治理想:

其国无帅长,自然而已。其民无嗜欲,自然而已。不知乐生,不知恶死,故无夭殇;不知亲己,不知疏物,故无爱憎;不知背逆,不知向顺,故无利害;都无所爱惜(憎),都无所畏忌。入水不溺,入火不热。斫挞无伤痛,指撻无痛痒,乘空如履实,寝虚若处床,云雾不碍其视,雷霆不乱其所听,美恶不滑其心。

在这里,没有君主的统治,也无仁义礼智等道德规范来调节人际关系,更无法律刑罚以约束行为举止。一切都顺应自然,毫无人为的修琢。

黄帝醒后,由此悟出多日一直冥思苦索而不得的“至道”,躬行顺应自然之道,28年之后,“天下大治,几若华胥氏之国”。黄帝逝后,人们对其思念不已,“百姓号之,二百余年不辍”。作者对这种无君主、无法律的无为政治充满了向往之情,体现了魏晋时期人们对于现实政治的极其不满,反映出人们希望冲破专制制度的束缚,顺应自然本性自由地生活的愿望。

#### 四、陶渊明笔下的“世外桃源”

晋人陶渊明的《桃花源记》是妇孺皆知的一片乐土，这里“土地平旷，屋舍俨然。有良田美池桑竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻。”这里摆脱了朝廷的控制，远离了战乱灾难，人们“往来种作”、“怡然自乐”。但《桃花源记》中，主要描述的是桃花源内和平安乐的生活，以及渔人发现桃花源的经过和失去桃花源的愁怅，是对于传闻故事的客观叙述，而陶氏的《桃花源诗》则是描写对于传闻的主观感受，诗中借助于读后感的形式表达了作者心目中的理想社会之蓝图。

诗中明确点出，世外桃源的产生背景是“嬴氏乱天纪，贤者避其世”，由于秦始皇的残暴统治，贤者率众隐居桃花源。在这一世外桃源中，人们都从事农业劳动，日落之后才各自回家休息：“相命肆农耕，日入从所憩”；人们享受着自己的劳动果实，而无须向官府交纳赋税：“春蚕收长丝，秋熟靡王税”。这里与《道德经》中所向往的“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的“小国寡民”状况相类似，“荒路暧交通，鸡犬互鸣吠”，虽然邻地相互之间可听到鸡犬鸣吠之声，但道路荒芜，交通不便，人与人之间的交往不多。“俎豆犹古法，衣裳无新制”，祭礼和服饰都崇尚古代那种纯朴简洁的风尚。这里和平无争，几百年以来不曾改朝换代，故不需要历志纪年，“草荣识节和，木衰知风厉，虽无纪历志，四时自成岁”，一切只需要根据自然物候的变化来判断季节时令，一切顺应自然，怡然自得，朴实而无智诈：“怡然有余乐，于何劳智慧？”

从这些描述中，我们可以感受到，陶渊明所憧憬的理想社会虽然从老庄思想中吸取了素材，但又参照了农民避居深山的传闻，因而十分生动具体。在这个理想社会中，没有剥削，没有压迫，没有封建等级制度下的繁文缛礼，更没有竞争和战乱，人们共同劳动，朴实无欺，相

安无事；在这个以农耕为基本内容的社会中，其物质生活水平又是十分低下的，交通不便，道路不畅通，服饰朴素而无变化，更没有任何先进的生产技术或方法，甚至连历法纪年也不存在。文中充满着对于封闭落后状态的赞美，有着浓厚的复古倒退倾向，但也反映了作者对于封建等级制度和封建剥削制度的否定，对于自然朴实之风尚的向往。

# 第五章 封建社会中后期“士”的理想社会构想

---

## 第一节 宋代士人的理想国

---

从宋代开始,中国历史进入到封建社会中后期。封建君主专制制度得到了极大的强化,统治者加强了对人民的思想统治,封建伦理纲常被抬到了“天理”的高度;土地私有制进一步发展,土地兼并且趋严重,阶级矛盾激烈。因此,在王朝建立的初期就爆发了反抗封建压迫的农民大起义。在这一社会背景下,一批充满社会责任感的士大夫们针对时弊提出了自己的社会理想,他们有的对于现实社会中以君主为首的封建统治者进行了激烈的抨击,揭露君主对人民的掠夺,力图摆脱封建专制制度和封建政府的束缚;有的则打着复古的旗号,倡导恢复分封制、宗法制,以图重新分配土地,维系封建宗族血缘纽带,强化忠孝仁义等封建伦理道德,调整统治者内部的君臣上下关系,缓和统治者与被统治者之间的对立与矛盾。

## 一、张载的“三代之治”

张载所处的北宋时期,土地兼并日益发展,阶级矛盾日趋激烈。张载设想恢复三代的分封制,用重新分配土地的方法来缓和社会矛盾;主张恢复封建宗法制度,以维系封建统治秩序。他对于三代的井田制度和宗法制度进行了详细的研究,并曾计划“买田一方,画为数井”(《宋元学案·横渠学案》),进行实验。他的理想社会构想,有着浓厚的复古色彩。

为了促进其“三代之治”的社会理想的实现,张载阐发恢复古代分封制度的必要性说:“所以必要封建者,天下之事分得简则治之精;不简则不精。故圣人必以天下分之与人,则事无不治者。圣人立法,必计后世子孙。使周公当轴,虽揽天下之政,治之必精,后世安得如此?且为天下者,奚为纷纷必亲天下之事。今便封建,不肖者复逐之有何害?岂有以天下之势,不能正一百里之国,使诸侯得以交结以乱天下?自非朝廷大不能治,安得如此?而后世乃谓秦不封建为得策,此不知圣人之意也。”在他看来,大土地所有制的发展,土地的过分集中,不利于封建统治的加强,因此,有必要依照古代的分封制对于土地占有情况进行调整和改革,“必以天下分之与人,则事无不治者”(《经学理窟·周礼》)。

如何去实现分封制呢?张载提出了一套措施:“井田亦无他术,但先以天下之地,棋布画定,使人受一方,则自是均。前日大有田产之家,虽以田授民,然不得而分种,如租种矣。所得虽差少,然使之为田官以掌其民。使人既喻此意,人亦自从,虽少不愿,然悦者众而不悦者寡矣,又安能每每恤人情如此?其始虽分公田与之,及一二十年犹须别立法,始则因命为田官,自后则是择贤。”也就是说,首先将天下的土地按人口进行分配,让原来占有大量土地的“大有田产之家”担任



“田官”，掌管分得土地的人民，以作为他们拿出土地来分立封建的交换条件；待到以后的一定时候，再“择贤”分封各级封建主，由他们实行对其领地的统治。

与上述恢复分封制度的政治经济理想相适应，张载还提出了恢复宗法制度的设想。他说：“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族，与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处……人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲恩亦薄。”（《理窟·宗法》）张载试图通过维系封建宗族血缘纽带，来强化忠孝仁义等封建伦理道德，来调整统治者内部的君臣上下关系，缓和统治者与被统治者之间的对立与矛盾。

张载提出恢复分封制度和宗法制度的理想和主张，其目的是为了减缓封建官僚大地主们对于土地的大量兼并，改变封建政府对农民“不制其产，只使其力，又反以天子之贵专利”的不合理现象，扭转“公自公，民自民，不相为计”的不和谐状态，加强对于人民的思想控制，缓和日益尖锐的社会矛盾。但是，他所提出的分封方案，其实质只是将各级地主变为三代时的各级封建领主，而中国封建社会发展到宋代，社会的经济基础以及与之相适应的政治状况已经与三代之时有了很大的区别，封建社会初期的领地制度和封建庄园组织已无法适应当时生产力的发展水平，分封制度无法在新的历史条件下再度实施，因此，张载的社会理想也就不可避免地成为空想。

## 二、王禹偁《录海人书》中的理想国

陶渊明的《桃花源记》所构想的世外桃源，对后代产生了深远的影响。宋代王禹偁的《录海人书》即是受其影响而形成的一部作品。作者假托秦朝一位海上居民给秦始皇上书，叙说自己在一个孤岛上偶遇当年随徐福去海上求仙的童男童女，这些人在此已建立了一个和

平美好的海上乐园。通过对这个世外乐园的描绘,作者寄托了自己的社会理想。

全文仅五百余字,这里将有关部分摘录如下:

有居人百余家,垣篱庐舍,具体而微,亦小有耕垦处。有曝背而偃者,有濯足而坐者,有男子网钓鱼鳖者,有妇人采撷药草者,熙熙然殆非人世之所能及也。臣因问之,有前揖而对臣者,则曰:“吾族本中国之人也。天子使徐福求仙,载而至此……舟中之粮,吾族播之,岁亦得其利;水中之物,吾族捕之,日亦充其腹。又取洲中葩卉以笔之,由是,吾族延命而未死焉。死则葬于此水矣,生则育于此洲矣,怀土之情亦已断矣!且不闻五岭之戍,长城之役,阿房之劳也,虽太半之赋,三夷之刑,其若我何?”

在这一理想国中,摆脱了封建专制君主的羁绊和控制,也不存在统治者对于被统治者的奴役和剥削,人们过着人人劳动,自给自足的和平生活,没有劳役和赋税,也没有严刑峻法,真是一个海上的世外桃源。

最后,作者又假借该岛居民之口,提出了“薄天下之赋,休天下之兵,息天下之役”的主张,文中说,当访问者将登舟离开海岛返回大陆时,岛上的居民委托他转告君主,“子能以吾族之事闻于天子乎?使薄天下之赋,休天下之兵,息天下之役,则万民怡怡如吾族之所居也,又何仙之求,何寿之祷耶?”至此,作者的意图才得以全部展现,即通过这一虚构的、颇具传奇色彩的故事,表达了作者轻徭薄赋的社会改革理想以及对于黑暗现实的不满和批判,也反映了劳动人民企望摆脱封建压迫和剥削的理想。

### 三、邓牧《伯牙琴》中“废有司,去县令”的理想社会

宋元之际,邓牧提出了与鲍敬言相类似的“无君无臣”的乌托邦

理想。邓牧自称“三教外人”，以表示自己超脱于儒佛道三教之外。但是实际上，他的思想与道家有着密切的渊源关系，据《洞霄图志·邓文行先生传》所载，他少年时代“读庄、列，悟文法，下笔追古作者。及壮，视名利薄之；遍游方外，历览名山。”可见，道家思想在其人生历程中有着重要的地位。宋亡之后，他隐居不仕，过着贫困潦倒的生活。但邓牧并没有放弃社会责任，忘情于“世事人道”，隐居不仕只是他在宋亡以后所采取的一种消极反抗形式，在退隐生活中，他仍然在冷峻地注视着政治，关心着人民的疾苦，抨击着封建专制制度的种种弊端，他将自己对于理想社会的种种构想，倾注在其著作《伯牙琴》中，期待着“知音”理解自己内心所弹奏的心声。该书关于理想社会的设计主要包括以下几个方面。

#### （一）“分未严”，“位未尊”的理想君主

在该书中，他对于现实社会中以君主为首的封建统治者进行了激烈的抨击。首先，他揭露君主对人民的掠夺，文中说：“天生民而立之君，非为君也，奈何以四海之广足一夫之用耶？”“竭天下之财以自奉，而君益贵。”“今夺人之所好，聚人之所争……欲长治久安，得乎？”<sup>①</sup>

邓牧认为，理想社会中的君主绝非高高在上的独裁者，而只是在迫不得已的情况下，被推选出来为众人服务的：“古之有天下者，以为大不得已，……生民之初，固无乐乎为君，不幸为天下所归，不可得拒者，天下有求于我，我无求于天下也。”他只是为天下人服务的公仆，而对于天下人却毫无所求。由于君主的职能是为民众服务，故君主决非如儒家所神化的那样，是上天之子，君权也决非上天所授，他与普通人并无差异，人人都有当皇帝的资格：“彼所谓君者，非有四目两喙，鳞头而羽臂也，状貌咸与人同，则夫人固可为也。”

<sup>①</sup> 《伯牙琴·君道》，中华书局1981年版。本节内凡引本书，仅注篇名。

书中设想,“至德之世”的君主具有各种美好的品德和崇高的德行,他们在生活上是非常俭朴的,“饭粝粱,啜藜藿,饮食未侈也;夏葛衣,冬鹿裘,衣服未备也;土阶三尺,茆茨不翦,宫室未美也”。在“至德之世”,君主常访问普通百姓,倾听群众的呼声,“皇帝清问下民,其分未严也;尧让许由而许由逃,舜让石户之农而石户之农入海,终身不反,其位未尊也”。君民之间由于没有严格的尊卑等级制度,君主不仅不能奴役人民,反而应倾听人民的要求,为人民作事,对于个人来说,当皇帝并不能得到任何益处,因此,人们自己都不愿意当皇帝,而乐于拥戴他人为君主:“天下乐戴而不厌,惟恐其一日释位而莫之肯继也”。人们拥戴这些辛勤为民众服务的公仆,而唯恐他释位而去之后无人肯接替这一职位。

## (二) “利不在焉”的理想官吏

邓牧揭露封建官吏这些大大小小的盘剥者:“今一吏,大者至食邑数万,小者虽无禄养,则亦并缘为食,以代其耕,数十农夫,力有不能奉者。使不肖游手,往往入于其间,率虎狼牧羊豕,而望其蕃息,岂可得也?”(《吏道》)

针对现实社会中贪官污吏欺民虐民的黑暗现象,邓牧提出了自己心中理想官吏的形象。他认为,在理想社会中,各级官吏只是协助君主作事的人,“与人君共理天下”,而不能借助于一官半职为自己谋取私利,“天下未有乐为者,利不在焉故也”。正因为如此,邓牧将人们是否争夺官位作为衡量社会治乱与否的标准。他说,圣人以天下作为谋利的手段,“独以位之不得人是惧,岂惧人夺其位哉?夫惧人夺其位者,甲兵弧矢以待盗贼,乱世之事也。恶有圣人在位,天下之人戴之如父母,而日以盗贼为忧,以甲兵弧矢自卫邪?”(《君道》)在治世中,统治者是服务于民的,是保护民众的,故人们决不会夺其官位,而只是担心位不得其人;而乱世中的统治者则掠夺欺压民众,将手中的权力作为谋取私利的工具,千方百计地从百姓身上获利以肥己,故官位

就必然成为了盗贼们争夺的对象。

邓牧借古代社会抨击现实社会中的酷吏,他说,唐虞之时,选择有才而且贤明者为官,但有才而且贤明之人往往不愿为官,君主千方百计地求之,而唯恐其不至。因此,那些做官的贤才常常是由于迫不得已才出来任职的,他们不会在行施职权时谋取一己之私利,而只是造福于天下之人,让“天下阴受其赐”。而后世的官吏却不同,他们的统治是以搜括民财,残害民众为主要内容的,因而十分害怕民众起来反抗,“惧其乱,周防不得不至,禁制不得不详;然后小大之吏布于天下,取民愈广,害民愈深,才且贤者愈不肯至,天下愈不可为矣。”他痛切地指出天下危乱的原因说:“夫夺其食,不得不怒;竭其力,不得不怨。人之乱也,由夺其食;人之危也,由竭其力。”(《吏道》,下同)在这里,他虽然不可能进一步看到“夺其食”、“竭其力”的不合理现象根源于剥削制度的存在,但他却认识到,夺民之食,竭民之力的罪魁祸首正是名为“理民”的大小官吏:“号为理民者,竭之而使危,夺之而使乱!”

出于这些认识,邓牧强调人人自食其力的必要性。他指出:“天之生斯民也,为业不同,皆所以食力也。今之为民不能自食,以日夜窃人货殖,撻而取之,不亦盗贼之心乎!”人们虽然“为业不同”,但这些不同的职业分工只是人们赖以谋生的手段,不能自食其力,而只想窃取他人劳动成果的人,是可耻的盗贼。人人都知道盗贼是可耻的,故行盗者“有避忌”,因而“盗贼害民,随起随仆,不至甚焉者”。但是,贪官污吏却是肆无忌惮地剥夺人民的劳动成果:“吏无避忌,白昼肆行,使天下敢怨而不敢言,敢怒而不敢诛”,他明白地表示,岂能让这些如狼似虎的官吏们“均为民害邪”!

如何才能实现自己的政治理想呢?邓牧提出了“得才且贤者用之”的方案,企图通过起用有才者和有德者来管理社会各个部门,以消除封建社会的种种弊病。他最后指出,如果不能做到这点,那么,就

干脆“废有司，去县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎！”废除一切政府机构和行政官员，“听天下自为治乱安危”，也强于任用贪官污吏来统治天下。

邓牧所设计的这一理想社会，是一个人人劳动，自食其力，平等无争，没有贵贱之分的和谐社会，社会的管理者和被管理者之间不存在明显的界限，管理者是民众推选出来的社会公仆，决无任何压迫和奴役他人的权力，因此也不存在任何争权夺利的斗争，人们相安无事，和睦共处。这些理想既是邓牧对于封建君主和封建官吏“竭天下之财以自奉”的丑恶行径的揭露，又体现了他盼望消灭剥削压迫等不合理现象，摆脱封建专制制度的束缚等进步要求。但他期望通过起用“才且贤者”，甚至幻想“废有司，去县令”，取消一切政府机构而达到目的，则显然是不切实际的空想。

---

## 第二节 明清时期学人的社会理想追求

---

明清之际是一个“天崩地解”的时代，中国封建社会进入晚期，封建社会的固有矛盾已经充分暴露，土地兼并日益严重，贫富极为不均，阶级矛盾空前激烈，爆发了李自成、张献忠领导的农民大起义。取代明王朝统治的清王朝为了巩固政权，实行了严酷的文化专制政策，并将程朱理学作为统治思想，以图从思想上严密地控制人民，正统儒学日益腐朽和僵化。同时，自明中叶以后，在长江三角洲和沿海商品经济发达地区出现了资本主义萌芽，随着这一新的经济因素的产生，城市中形成了市民阶层这一新兴力量。在这种社会历史条件下，一些进步的思想家如李贽、唐甄、黄宗羲、王夫之等人起而对封建社会进行“自我批判”，他们总结以往的历史教训，揭露社会现实中的种种不合理现象，并认真地设计着未来理想社会的蓝图。

## 一、黄宗羲“洗涤乾坤”的社会理想

黄宗羲是明清之际著名的启蒙思想家,其父亲黄尊素是东林党著名首领。在青年时代,黄宗羲继承父辈遗志,与阉党余孽继续斗争,成为闻名全国的“复社”领袖。明朝灭亡后,他曾组织抗清斗争,反清失败后,他隐居家乡讲学著述。他对经学、史学、文学、数学、历法等都有很深的研究,留下了很多著作。“洗涤乾坤”既是他在学术巨著《明儒学案·东林学案》中表彰东林志士的话语,也代表了黄宗羲自己的抱负和理想。反映其社会理想的著作主要有《明夷待访录》等书。“明夷”是《周易》中的一卦,离(火)下坤(地)上,象征着沉沉大地下隐伏着光明的火种。他相信社会的光明与黑暗、治世与乱世是会相互转化的,他期待将有明智的当权者来访问他,向他请教治国安民的方案。故在此书中,他探讨社会治乱的根源,揭露和批判封建社会的各种弊端,并针对黑暗的社会现实,提出改革的主张,抒发自己的社会理想。

### (一)“天下为主,君为客”

黄宗羲在《明夷待访录·原君》中,运用古今对照的手法,对现实社会中的君主进行了激烈的抨击。他说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕兴而经营者,为天下也。”古代的君主是为人民谋利的,“不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害。此其人之勤劳必千万倍于天下之人”。而后世的君主却不然,“以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人”。不惜以各种残酷险恶的手段将天下之财据为己有,“是以其未得之也,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然,曰:‘我固为子孙创业也’。其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然,曰:‘此我产业之花

息也。”<sup>①</sup>封建君主享受天下之利，而将天下之害归于民众，却还美化这种“大私”的行为是“天下之大公”。黄宗羲揭露封建专制君主对天下的危害说：“凡天下之无地而得安宁者，为君也”，君主对于人民进行残害和剥削，故君主的设立是社会的最大祸害：“为天下之大害者，君而已矣。”

那么，如何解决君民之间的利害矛盾呢？黄宗羲认为，人类的本性是“人各自私”，“人各自利”，因此，古代那些“不以一己利为利”，“以千百倍之勤劳，而已又不享其利”的君主，是不合于人类“自私”、“自利”之本性的，“此非天下之人情所欲居也”，故随着时间的推移，君位就成了人们用以谋私利的工具，而失去了人民设立君主的初衷。既然如此，他认为，防止君主殃民的最好的方案是取消君主，让人们自由地获取自己的私利：“向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”（《原君》）

当然，黄宗羲也认识到，在当时的历史条件下，完全废除君主又是不现实的，其取消君主的理想只能限于“向使无君”的美好假设。出于这一认识，他又试图依靠臣下来制约君主，并设计了理想社会中所应有的君臣关系，以及作为国家重臣所应尽的职责。

## （二）“分治之以群工（官）”

黄宗羲认为，在设立了“天下之法”的情况下，可以不废除君主，但却要实行群臣分而治之的原则。他在《原臣》中说：“缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”“群工”即群官，“工”、“官”同声，义通。这就是说，天下必须由群臣共同来治理，故大臣出来任职不是为君主个人，而是为了天下万民。出于这一目的，臣子们就不能屈从于封建君主的淫威，“吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从

<sup>①</sup> 《明夷待访录·原君》。本节凡引本书，只注篇名。



也,况于无形无声乎!非其道,即立身于其朝,未之敢许也,况于杀其身乎!”

黄宗羲指出,在现实社会中,臣子们却颠倒了为臣之道,认为“臣为君而设者也”,自己的一切都是君主给予的:“君分吾天下而后治之,君授吾以人民而后牧之,视天下人民为人君囊中之私物”。因此,臣下的一切政治活动都是为了君主的利益而进行的:“今以四方之劳扰,民生之憔悴,足以危吾君也,不得不讲治之、牧之之术;苟无系于社稷之存亡,则四方之劳扰,民生憔悴,虽有诚臣,亦以为纤介之疾也……”。他指责说,这种为君而不为民的原则是极其错误的,大臣不重视解救民众的患难,即使能够辅助君主而兴天下,或是跟随君主以殉难,也背离了为臣之道:“为臣者轻视斯民之水火,即能辅君而兴,从君而亡,其于臣道固未尝不背也。”

他告诫说,大臣作为政府官员,应该以为天下之人服务作为自己的价值目标,而不能只效忠于君主,“出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾;以天下为事,则君之师友也”。为君和为天下这两种不同的价值目标决定着大臣将扮演两种完全不同的社会角色,如果臣下为“君主之一身一姓”,就会一味顺从君主,那么,这就只是“宦官宫妾之心”,只是“君之仆妾”,而不能算一位堂堂的“臣子”。

他指出,臣下应该勇敢地担负起自己的责任,与君主共同治理天下。他设想的君臣共同治理社会的美好图景是这样的:“夫治天下犹曳大木然,前者唱邪,后者唱许。君与臣,共曳木之人也;若手不执紼,足不履地,曳木者唯嬉笑于曳木者之前,从曳木者以为良,而曳木之职荒矣。”君与臣共治天下就如同一起牵拉大木,齐心协力,前呼后应,共同唱着举重劝力的劳动号子,君臣各自发挥着自己的作用,各自尽着自己的职责;如果只是摆样子,走形式,或娱乐嬉戏,随人而动,那就没有履行曳木之职,不能完成好曳木的工作。

为了真正地实现“分治之以群工(官)”的理想,黄宗羲还设计了

分掌国家各项事务的各个执法行政机关,这是以宰相为中心的内阁,其组织形式是:“宰相设政事堂,使新进士主之,或用待诏者,……列五房于政事堂之后:一曰吏房,二曰枢机房,三曰兵房,四曰户房,五曰刑礼房,分曹以主众务。”(《置相》)“政事堂”是行使政权的最高行政机关,它统领着国家的内务、军事、财政和司法等各方面的事务。黄宗羲的这一设想是针对中国封建社会中封建皇权日益集中的弊端而发的,在封建专制皇权高度发展的明代,各种权力集于皇帝一身,事无巨细,皇帝统统都要过问或亲自处理,各级官吏无法在治理国家的事务中发挥自己应有的作用。由此而产生诸多弊病,正如王船山所提出的那样,君主“与民竞智”、“与庶官争权”,“与民竞智而挠之者益工,与庶官争权而窃之者益密,明敏之过,终之以昏”<sup>①</sup>;又导致了政府机构的工作效率低下,各级官员丧失责任心。黄宗羲有鉴于此,强调由“政事堂”的各个部门分别管理国家政务,改变君权高度集中的现状,体现了其反对封建专制独裁的进步思想。

在“政事堂”等行政机构之外,黄宗羲又主张由学校行使立法和监察权,在《学校》一文中他提出:“必使治天下之具皆出于学校”,学校应该像“东汉太学”那样,“危言深论,不隐豪强”,“天子之所是,未必所是,天子之所非,未必非。天子亦不敢自为非、是,而公其非、是于学校”。他设想了由“太学”行使立法和监察权的具体方法:“每朔望日,天子临幸太学,宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学,天子亦就弟子之列。政有缺实,祭酒直言无讳。”(《学校》)君主带领众官员听取学校负责人“祭酒”讲学,而学校负责人则可以当面指陈政府或君主的过失。各地的立法和监察机构亦与此相类似:“郡县朔望大会一邑之缙绅士子,学官讲学,郡县官就弟子列,北面再拜。……郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众”(《学校》)。黄宗羲设想,由学校负

<sup>①</sup> 王船山:《读通鉴论》,中华书局1970年版,第486页。

责人行使对君主和政府官员的教育职能,对国家行政机关的政策进行评论和批评,提出自己的施政建议,执行立法和监察职能。这种学校议政的主张,是对封建社会中“庶民不议”这一观念的否定,也是对东林党和复社的政治斗争经验的肯定和发展。

有的学者将黄宗羲所设想的学校与近代的代议机关相比拟<sup>①</sup>,这一评价显然过高,因为这种学校与中国古代的学校并无明显差异,学校负责人指陈政事也与封建君臣之间的上谏、纳谏区别甚微,因此,其仍然未能脱离封建的性质,而与近代资本主义制度下的议会相差甚远。但尽管如此,从这一主张可以看出,黄宗羲充分地认识到了知识分子的先进作用,强调应该在国家政治生活中发挥其独有的社会作用,参政、议政,并试图以之制约封建国家政府机构,以保证其代表“公利”执行政务,这些思想都是十分有意义的。

### (三) 立“天下之法”

黄宗羲还设想,理想社会应该立“天下之法”(《原法》,下同),以法来治理天下。他所说的“法”,是有其特定含义的。他认为,三代以上才有法,而三代以下并没有真正的法。为什么这样说呢?他阐述说:“二帝、三王知天下之不可无养也,为之授田以耕之;知天下之不可无衣也,为之授地以桑麻之;知天下之不可无教也,为之学校以兴之;为之婚姻之礼以防其淫;为之卒乘之赋以防其乱;此三代以上之法也,固未尝为一己而立也。”这种为了保障天下之人的基本物质生活,为了保证正常的生产秩序和社会秩序,为了教化百姓,而不是为谋取君主个人的私利而设立的各种法律制度,才能算得上是法。而在封建专制制度下,封建君主为了维护其一姓之私利而设立的“一家之法”是不能称之为“法”的。他举例说:“秦变封建而为郡县,以郡县得私于我也;汉建庶孽,以其可以藩屏于我也。宋解方镇之权,以方镇之利不利

<sup>①</sup> 见吕振羽:《中国政治思想史》,第588页。

于我也；此其法何曾有一毫为天下之心哉，而亦可谓之法乎！”这是因为，这种“一家之法”是以维护君主个人私利为目的的，其无异于“藏天下于筐篋”，将天下作为自己的私产。在这一“私天下”的原则下，“用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺”。而“天下之人共知其筐篋之所在”，君主终日担心“筐篋”为他人所夺，“其法不得不密，法愈密而天下之乱即生于法之中”，这种“一家之法”的设立只会造成天下大乱，因此，它是“非法之法”。

在中国封建社会中，人们普遍认为治理好天下主要依靠明主而不是依靠法度，黄宗羲针对这一论点，提出了“有治法而后有治人”的观点。所谓“有治法而后有治人”，就是强调法度在治国安民中的重要作用。他认为，当天下没有合理的法度，人们被“一家之法”所束缚的情况下，即使有能治天下的“治人”也是无济于事的，他说：“自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼，有所设施，亦就其分之所得，安于苟简，而不能有度外之功名。”相反，如果设立了合理的法度，则即使治天下者不甚贤明，也不至于对民众造成太大的灾难：“使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其间；其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。”基于上述认识，黄宗羲得出结论说：“故曰有治法而后有治人。”

黄宗羲否定了封建专制主义下的“一家之法”，主张设立“藏天下于天下”的“天下之法”作为治理天下的基本纲领，取代封建君主的统治。他所提出的“天下之法”，是反映了广大民众利益的法度，在当时资本主义萌芽已经产生的历史条件下，立“天下之法”以治天下的政治理想，代表了市民阶层和一般民众的利益，有着很大的进步意义。

总之，黄宗羲在封建专制制度下能够大胆地否定封建君主的统治，提出由群臣共治天下，并设立一系列机构来推动这一原则的实行，这反映了启蒙思想家渴望抑制封建独裁君主，扩大封建政权的统

治基础的要求,故其仍然是有积极意义的。当然,对于如何行使群臣共治天下,如何保证学校对于封建政府行使监察权,《明夷待访录》中没有能够作出明确的设想,这正反映了黄宗羲所代表的市民阶级在政治上的不成熟性。

## 二、唐甄“君卿和于上”、“庶民和于野”的社会理想

### (一) “抑尊”、“能下”的理想君主

清初著名的思想家唐甄对于封建专制君主也进行了激烈的抨击,他在《潜书》一书中说:“自秦以来,凡为帝王者皆贼也。”因为他们“杀天下之人而尽有其布粟之富”,“过里而墟其里,过市而窜其市,入城而屠其城”<sup>①</sup>。封建王朝是建立在无辜百姓的尸骨之上的。针对封建专制制度的弊病,唐甄提出了“抑尊”的政治理想。他认为圣人规定“尊卑之分”的目的,原本在于使人民顺从而易于统治:“使顺而率之,非使亢而远之”。如果君主自我尊大,使自己处于至高无上的地位,则违背了圣人制定尊卑之道的初衷,“为上易骄,为下易谏;君日益尊,臣日益卑。是以人君之贱视其臣民,如犬马虫螿之不类于我;贤人退,治道远矣。”

他认为,君主与普通人并无差别:“天子之尊,非天帝大神也,皆人也……虽贵为天子,制御海内,共甘菲食,暖粗衣,就好辟恶,无异于野处也,无不与民同情也。”(《抑尊》)

他指出,在清明的政治下君主必然是通于下情的:“善治必达情”,而要做到“达情”,就必须“近人”,即接近臣民。但是,“人君之尊,如在天上”,君主不但与父母、儿女、妻子“异宫而处”,公卿大臣更是“罕得进见,变色失容,不敢仰视”,君主这种至高无上的处境导致其

<sup>①</sup> 《潜书·室语》,中华书局1984年版。本节以下凡引本书,只注篇名。

耳目闭塞,无法听取群臣的良策,“岂人之能蔽其耳目哉?势尊自蔽也”。因为,君主高高在上,无异于孤家寡人,“人君高居而不近人,既已瞽于官,聋于民矣;虽进之以尧舜之道,其如耳目之不辨何哉!”“于斯之时,虽有善鸣者,不得闻于九天;虽有善烛者,不得照于九渊。臣日益疏,智日益蔽;伊尹、傅说不能诲,龙逢、比干不能谏,而国亡矣。”(《抑尊》)

唐甄强调君主必须改变那种高居于上的独尊地位,屈尊礼下。

位在十人之上者,必处十人之下;位在百人之上者,必处百人之下;位在天下之上者,必处天下之下。古之贤君,不必大臣,匹夫匹妇皆不敢陵;不必师傅,郎官博士皆可受教;不必圣贤,闾里父兄皆可访治。尊贤之朝,虽有佞人,化为直臣;虽有奸人,化为良臣;何贤才之不尽,何治道之不闻!是故殿陛九仞,非尊也;四译来朝,非荣也。海唯能下,故川泽之水归之;人君唯能下,故天下之善归之;是乃所以为尊也。(《抑尊》)

礼贤下士,访治下民,君主才可能耳聪目明,明察是非曲直,赏善罚恶,实现政治上的清明局面,也才可能保证国家的长治久安,从而保住尊贵的君位。

## (二) “养民”、“富民”的社会理想

唐甄指出,物质财富的丰裕与否这是关系到国计民生的根本大事,他说:“财者,国之宝也,民之命也;宝不可窃,命不可攘。圣人以百姓为子孙,以四海为府库,无有窃其宝而攘其命者,是以家室皆盈,妇子皆宁。反其道者,输于倖臣之家,藏于巨室之窟。蠹多则树槁,……此穷富之源,治乱之分也。”(《富民》)他针对当时“四海之内日益困穷,农空、工空、市空”的现状,强调国家富足的重要性。他说:“立国之道无他,惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。”国家富足又以什么为标志呢?唐甄明确地指出:“富在编户,不在府库。若编户空虚,虽府库之财积如丘山,实为贫国,不可以为国矣。”(《存言》)这就是说,

“富”的标志不在于官府拥有充足的财物，而在于广大民众的富足，只有实现了人民物质生活的富足才能称之为“富”。

因此，国家政权的中心任务是“以富民为功”，使“农安于田，贾安于市，财用足，礼义兴”（《考功》）。因此，古代的贤君将“养民”作为最关键的政务，他指出：“古之贤君，举贤以图治，论功以举贤，养民以论功，足食以养民。虽百官有百职，职有百务，要归于养民。上非是不以行赏，下非是不以效治。”能否以“富民”为要务，取决于君主自身的努力：“上不以富民为功，而欲吏以富民为务，岂可得乎？”君主必须将实现民众物质生活的丰裕作为自己的目标，才能推动整个统治阶级对于这一问题的重视，他将人民的生活是否富裕作为治世的重要标准，他认为即使在位者皆为高世之才，具备了作为治世的其他各种条件，辅相无缺，奸慝毕除，海隅以宁，四译来朝，厥功告成，而人民却无衣无食，这就不能称为治世。他说：“为治者不以富民为功，而欲幸致太平，是适燕而马首南指者也”，即使有稷、契那样的贤良之才，也只是南辕北辙，“去治愈远”。故应该将“养民”、“富民”作为中心任务，“天下之官皆养民之官，天下之事皆养民之事，是竭君臣之耳目心思而并注之于匹夫匹妇也，欲不治得乎！诚能以是为政，三年必效，五年必治，十年必富，风俗必厚，讼狱必空，灾侵必消，麟凤必至”（《考功》）。只有统治阶级的全体成员都认识到富民的重要性，将为政的重点放在提高人们的生活水平，全力以赴地为普通民众的温饱问题而操劳，则天下必然富足，社会风俗必然淳厚，争讼犯罪现象必然大大减少，达到天下大治的理想局面。

唐甄认识到，人民富足，国家才能蒙受其利：“千金之富可惠戚友，五倍之富可惠乡党，百倍之富可惠国邑，天下之富可惠天下。”（《善施》）

出于以上认识，他又将能否“养民”作为衡量“良吏”的首要标准，如果在其管辖范围内，“冻饿僵死犹昔也……田野荒芜犹昔也，庐舍

倾圮犹昔也”，那么，无论其作出了多么堂皇的政绩都是没有意义的。他深刻地指出：“廉而不能养民，其去贪吏几何？……才而不能养民，其去酷吏几何？……廉才之吏，不能救民之饥饿，犹乳母而无乳者也，是可谓之良吏乎？廉者必使民俭以丰财；才者必使民勤以厚利。举廉举才，必以丰财厚利为征。”作为廉洁和有才干的官员，应该引导人民节俭抑奢，发展生产，增加社会的财富，如果“廉止于洁身，才止于决事，显名厚实归于己，幽忧隐痛伏于民”，这样的廉才之吏就没有履行自己应尽的职责，不但不应受赏，反而应该论罪，而且其罪仅次于祸国殃民的“四凶”。“重德”是中国封建社会中传统的观念，也是人们品评人物特别是品评政府官员的重要标准，在很多人看来，廉洁是政府官员最为重要的品德，为了强调其重要性，往往忽略考察其实绩和其他重要素质，一些官吏政绩无闻却照样升迁。这种唯道德主义的评价标准显然是片面的。唐甄则反对这种唯道德主义，不仅强调廉洁的重要性，更重视实际功效，主张以“丰财厚利”作为举廉举才的衡量标准，这是很有眼光的思想。

唐甄深刻地认识到，贪官污吏对于人民的掠夺残害，更甚于盗贼寇匪，他在《富民》篇中揭露说：“天下之大害莫如贪，盖十百于重赋焉。穴墙而入者，不能发人之密藏；群刃而进者，不能夺人之田宅”。盗贼寇匪侵夺人之财产尚有一定限量，而贪官污吏则是“日夜猎人之财”，贪得无厌：“彼为吏者，星列于天下，日夜猎人之财。所获既多，则有陵已者负篋而去。既亡于上，复亡于下，转亡，转取，如填壑欲，不可满也。”而且，天下的盗寇毕竟是有限的，“夫盗不尽人，寇不尽世”，故人们犹可逃避其侵扰，而官吏则“星列于天下”，因而人们无法逃过他们的盘剥：“民之毒于贪吏者，无所逃于天地之间。是以数十年以来，富室空虚，中产沦亡，穷民无所为赖，妻去其夫，子离其父，常叹其生之不犬马若也。”

那么，如何才能防治贪污现象，而实现富国富民的理想呢？唐甄



认为,必须从道德风尚方面着手:“治贪之道,赏之不劝,杀之不畏,必渐之以风”(《富民》)。要树立起俭素厚朴的民风,“家无涂饰之具,民鲜焜耀之望,尚素,弃文,反薄,归厚,不令而行,不赏而劝,不刑而革,而天下大治矣。”(《尚治》)唐甄认识到,一旦形成了崇俭抑奢的风俗,则人们对于物质生活就不会有过分的要求,自然也不会为了谋取财富而犯禁逾制,故“天下大治”的局面因之也就自然形成。而通过何种方法才能使天下之民养成俭朴的道德风尚呢?唐甄认为,关键又在于君主的以身作则。他说:“人君能俭,则百官化之,庶民化之;于是官不扰民,民不伤财。人君能俭,则因生以制取,因取以制用;生十取一,取三余一,于是民不知取,国不知用,可使菽粟如水火,金钱如土壤,而天下大治。”(《富民》)这虽然仍未脱离德治主义的窠臼,但其认识到君主以身作则对于净化社会风气的重要作用,却是甚有见地的。

# 第六章 农民理想中的“太平世界”

---

## 第一节 《太平清领书》中的“万年太平”理想

---

在中外历史上,发生过不少在宗教外衣下进行的人民起义,宗教的某些教义和经典常常成为号召人民起来斗争的旗帜。《太平清领书》正是这样一部曾经为农民起义提供了思想武器的宗教典籍。

《太平清领书》又名《太平经》,是东汉早期道教所依据的经典,全书共一七〇卷,作者为东汉时期的于吉(一作干吉)等人。该书的成书经过了长期历史演变过程,其内容十分庞杂,既有对于前人思想的继承,又有对于时代思潮的反映;有的思想来自上层社会,有的又来自民间。其中的不少思想反映出农民的要求和愿望,该书一直在民间秘密流传,当汉末农民大起义风暴掀起,书中对于理想社会的构想,就成为激励和号召人民揭竿而起的旗帜。

## 一、阴阳和顺,平均无私

《太平清领书》追求一个太平世界,何谓“太平”呢?《太平经钞癸部》解释说:“太者,大也;大者,天也;天能复育万物,其功最大。平者,地也;地平,然后能养育万物。”可见,“太平”二字的涵义就是天地育养万物,让万物和人民得以生长,防止任何对于人或物的破坏和损伤。如何才能实现太平理想呢?受当时流行的天人感应论和阴阳五行思想的影响,书中认为,欲实现人世间的太平,首先必须调和阴阳。《和三气兴帝王法》说:“阴阳者,要在中和,中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”阴阳和顺,才能使万物得以滋生,物产丰足,人民和乐,实现太平之治。

“太平”的另一层意义是公平无私。该书的《三合相通诀》说:“太者,大也”;“平者,乃言其治太平均,凡事悉理,无复奸私也”。这里的“平均”,既指经济上的平均,又包括政治上的平等。作者强调,政治上均等无争的实现是“为人君”的前提,故书中说:“天地施化得均,尊卑大小皆如一,乃无争讼者,故可为人君父母也。”<sup>①</sup> 同样,在经济上也不允许少数人聚敛独占,作者直言不讳地宣称:“财物乃天地中和所有,以共养人也”,帝王府库中的财物是大家“委输”的,“本非独给一人也”,穷人也应当从中取用,那些将天地间的财物据为己有的人,是“天地之间大不仁人”(第247页)。作者主张人们“各自衣食其力”,依靠自己的劳动而致富,而后去周济穷困之人:“君子力而不息,……家遂富而无不有,……常力周穷救急”(第251—252页)。文中还运用因果报应的理论预言,以这种合于平均的原则去周济穷困的人是会要增寿得福的。相反,那些有劳动能力而不劳动,专去掠夺贫苦者之财

<sup>①</sup> 《太平经合校》,中华书局1985年版,第683页。本节凡引本书,只注页码。

物的人,那些“积财亿万,不肯周穷救急,使人饥寒而死”的人,则罪大恶极,“死尚有余罪,当流后生”(第242、248页)。

尊卑有序的等级制度是中国封建社会的基本政治原则,而作者却由“天地施化得均”的自然现象,推演出“尊卑大小如一”的政治平等原则,而且强调这是“为人君父母”的必要条件;“普天之下莫非王土”,专制君主对于财物的独占本是封建专制制度下天经地义的信条,而作者却断言天下的财物是“天地中和所有,以共养人”,甚至帝王府库中的财物也不能由君主独霸,穷人也应当从中取用,大胆斥责那些将天地间的财物据为己有的人,是“天地之间大不仁人”。这些话,既是对现实社会中贫富悬殊现象的揭露,也是对统治者任意杀戮人民,掠夺强占财物罪行的抨击,更反映了下层人民对于政治平等和经济平均理想社会的强烈向往。

## 二、慎动刑罚,无天无伤

《太平清领书》继承了《道德经》中清静无为的思想,反对以智诈刑罚统治人民,并认为这是实现太平理想的重要前提。该书的第九十三卷《敬事神十五年太平诀》说:“太平者,乃无一伤物,为太平气之为言也。凡事无一伤病者,悉得其处,故为平也。若有一物伤,辄为不平也。”这就是说,杜绝任何对于人或物的破坏和损伤,才能称得上太平。因此,圣人治天下的理想社会是慎用刑罚的,《乐生得天心法》说:“圣人治,常思太平,令刑格而不用也”。作者设想,古代的君主是以“道”和“德”治人、胜人,而不用严畏智诈,后世却惯于“以威严与刑罚畏其士众,故吏民数反也”。

书中认为,在统治人民时滥用刑罚是不合于天命的,因为上天“以治强助弱为职”,是扶助贫弱者的,如果统治者没有顺应天命履行这一职责,反以刑罚加于百姓,这样做的后果是“上皇太平之气不得

来助人治也”，对于这些残害民众的统治者，上天不但不予以护佑，还以天灾进行警告，于是水旱频仍，如官府不设法救荒，“反更急其刑罚”，加紧镇压人民，百姓痛苦不堪，政局将愈加混乱。可见，使用刑罚镇压人民，不但不能达到目的，反而将引起更大的混乱（第 144、145 页）。

针对当时那种一人犯法，满门抄斩的残酷法律，《太平清领书》主张，人若犯有过失，不要马上陷之于罪；即使陷于罪，也不要深害他；如有人犯了死罪，不要连累家人及邻居；即使是罪及家人及邻居，也要限于那些确实有罪之人，“慎毋尽灭煞人种类”。因为人是“天地之神统”，滥杀人即“断绝天地神统，有可伤败于天地之体，其为害甚深”（第 80 页）。

为了引起统治者的重视，《太平清领书》的作者将慎动刑罚的问题与统治者自身的寿命长短联系起来。书中认为，不好为刑则寿长，“下古多用刑，故寿独少”，上古圣贤不重用刑罚，不好杀人，并非为人民考虑，而是“惜其身”，“自为身深计也”。因为不好杀人，慎动刑罚，这是顺应了天意，这样的君主是“得天之君”，将会感动神祇，天神将赐福于他，令其长寿（第 206、207 页）。为了实现减省刑罚的理想，作者运用天人感应的理论警告统治者不要涂毒生灵，反对制作“重刑死法”，反对灭杀人种类，这些思想在当时是有进步的社会意义的。

### 三、直言疾苦，民气上达

《太平清领书》继承了前代思想家的民本思想，强调治国必须以民为本：“治国之道，乃以民为本也”（第 148 页）。书中以阴阳思想来论证君民互通声气的重要性说，民众代表阴，君主代表阳，君民相通才能阴阳和合，产生中和之气，“中和气得”，才能“人民和调，王治太平”，如果“民气不上达，和气何从得兴？”（第 20 页）君主一定要关心

和重视民间疾苦,使民气上达,否则是难以致太平的。作者揭露封建专制制度下,官府对于上书言事者横加迫害的行径:有的将上言者立即杀害,有的在以后“更相属托而伤害之”,这就形成了万马齐喑的严重局面:“皆恐见害焉,各取其解免而已。虽有善心意,不敢自达于上也,使道断绝于此。”“民臣悉结舌杜口为喑,虽见愁冤,睹恶不敢上通。”在这种情况下,“帝王安能神圣于天与地乎?”(第314—315页)又如何能够致太平呢?不仅难以实现太平局面,更为严重的是,这种言路闭塞的现象将导致祸国亡国的危害:“一言不通,辄有冤结;二言不通,辄有杜塞;……六言不通,六方恶生;……十言不通,更相变革。”(第205页)这就是说,当言路阻塞现象发展到极至,等待着统治者的就是改朝换代,被取而代之了。

因此,在该书的辛部,作者设想了令民气上达的方法:“天下州、县、乡、里置封,仰万民各随材作书,直言疾苦利害可否,致书投于封中,长吏更撰上天子,令知民好恶、贤不肖、利害,可集议而理之,即太平之气至矣。”(第687页)

这里所说的“封”,是一种匭匣,类似于今天的意见箱。人民可以直接向官府写上自己的各种看法或意见,“直言疾苦利害可否”,然后将其投入各级政府设置的意见箱中,各级政府再将民众的意见收集起来,转送君主,以便让君主了解民心,使民气上达。书中认为,一旦实现了下情上达的理想之后,太平之气就随之而至。

#### 四、革除贪暴,用贤任能

《太平清领书》针对封建社会中吏治腐败的现象,抨击那些依仗钱财与势力或欺骗手段而做官的人,斥责他们无才无德,只会“以害人为职”,“盗采财利,以公趣私,背上利下”,“欲得大官,以起名誉”。作者认为,这些人不但“未足以为帝王之臣”,而且是“天地之害、国家

之贼、民之虎狼、父母之恶子，天地憎子，鬼神恶之”，故当其罪恶泄露后，应该立即诛杀，“以称天心，以解民之大害”（第442页）。

作者假托古代帝王，道出了自己任贤选能的理想。作者认为，任命官吏首先应该考虑的是道德和政绩：“官者，……以封有德、赏有功也，不以妄予无功之人也。无功之人，天地所忽，神灵所不好爱也。”（第442页）各级政府官员是治理国家的栋梁，他们的素质高低，将直接影响到整个统治机构的运行。选拔有德有功者担任各级行政职务，才有可能胜任治国安民的重责，才能保证封建王朝的长治久安。因此，能否做到用贤任能，这又是关系到帝王自身的切身利益的大事。故作者在《使能无争讼法》中告诫说：“上古帝王将任臣者，谨选其有道有德、不好杀害伤者，非为民计也，乃自为身深计也。”

应该依据什么具体原则来进行任贤选能呢？作者继承了《淮南子》“物各有宜”，因材而用的思想，认为在任选官吏时，“必先试其何所长、何所短，而后署其职事，因而任之。其人有过，因而责之，责问其所长”，而不追究其所短。这是因为，“天地之性万，物各自有宜”，必须“因其天性而任之”，才能“所治无失”，“得天下之欢心，其治日兴太平”。因此，一定要根据各人的具体情况而授职，“当任其所长、所能为”之官职，而不可强迫人们干“所不能为”的事情（第204—206页）。书中说，如果在任用官吏时，不懂得顺应自然之本性，“强作其所不及，而难其所不能”，又不对其进行教育，反而多加责难，“使其冤结，多忿争讼”，“愁苦困穷，即仰而呼皇天”，这是引起“灾变纷纷”，无法实现太平理想的原因：“不能致太平也，咎正在此。”更为严重的是，这种“失天下人之心意”的行为是“大害之根”、“危亡之路”，故必须慎之又慎（第202—204页）。

在东汉后期，外戚宦官相继专权，朝政腐败，地方官吏贪枉法，陷害无辜，豪强大族兼并土地，灾荒频仍，国家面临“田野空、朝廷空、仓库空”的困境。在这种情况下，统治者仍然在穷奢极欲，横征暴敛，处

于这种极不太平,极不平等的社会现实下,生计断绝的广大农民迫切期望太平、平等。适应人民的这一愿望,《太平经》的作者提出了“周穷救急”的经济平均理想和“尊卑大小如一”的政治平等原则,勾画出了一个人人劳动,平等互助,上下相通,贤才并进,物富民安,奸邪退灭的太平世界。尽管其中不少主张在当时只是一种纸上谈兵,不免陷于空幻,但其深刻地针砭了当时的种种社会弊病,喊出了广大被压迫人民的理想和愿望,成为鼓舞民众奋起反抗封建压迫的政治、经济纲领,故在中国思想史上有着重要的地位。此后,北宋时的王小波、李顺起义正式喊出了“均贫富”的口号,要求在经济上打破贫富不均的不合理现象;南宋时的钟相、杨么起义进而提出了“等贵贱,均贫富”,不但要求经济上的平均,而且还要求政治上的平等。这些思想都是中国农民在不同的历史时期对《太平经》中经济平均理想和政治平等原则的继承和发展。

---

## 第二节 封建社会中后期农民“均贫富”的理想追求

---

在中国古代社会,农民对理想社会的追求始终没有停止过,特别是封建社会进入中后期以后,随着生产力的发展和社会的进步,农民的理想世界不断增添新的内容,越来越具有时代的特色。追求美好的社会理想和争取现实的自身解放的斗争结合更为紧密了,在中国古代历史上形成了波澜壮阔连绵不断的农民起义和农民革命。

### 一、宋代农民“均贫富等贵贱”的理想

中唐以后,农民的社会理想有了进一步的发展,不仅提出了经济



上的平等要求,而且要求政治上的平等。唐末农民起义的领导者王仙芝自称为“天补平均大将军”。本来“天补平均”的思想是老子提出的,《老子》一书中曾说:“天之道,损有余而补不足”,这反映了道家平均主义的社会理想。可能是受以前黄巾起义以道教经典《太平经》阐发其理想的影响,王仙芝亦以道家的经典《老子》作为社会理想的依托,自己径称“天补平均大将军”。尽管他对“天补平均”的思想未作展开,但他以此相标榜,以此加冕自己,说明他是以道家的平均主义思想为理想目标的,并以此作为旗帜,号召广大农民群众,发动了唐末农民起义。要求经济上的平等,反对封建特权阶级对财产的占有,几乎成了唐代农民共同追求的目标。唐代农民起义的另一领袖黄巢也是如此。黄巢同王仙芝一样,也自称“天补均平大将军”、又称“冲天大将军”和“率土大将军”。这些称号不是随意的,而是寓蕴了丰富含义的,是对农民所追求的平均主义思想的概括,是把传统的农民平均主义社会理想的形象化和口号化。在此特别值得注意的是,黄巢既自称是“天补大将军”,又自称是“率土大将军”,把土地问题融进了自己的称号,并与“天补均平”相提并论,说明在此“均平”中实际上包含有土地均平的含义。比起王仙芝的单纯“天补平均大将军”似乎进了一步。根据史书记载,黄巢在起义中,为了“均平”,他采取了救济穷民的措施,旨在消灭贫穷,实行贫富均等。如他率大军进入长安时,“见穷民,抵金帛与之”(《新唐书·黄巢传》)。类似情形,在《旧唐书·黄巢传》也有记载:“时巢众累年为盗,行伍不胜其富,遇穷民于路,争行施遗”。如果以此材料与其称号相参证,诚如上述,这说明他的“天补均平大将军”的封号并不是毫无内容的空洞名号,黄巢、王仙芝等所追求的确实是经济上的平等,确实以“天补均平”作为其理想目标,指引他们进行英勇斗争的思想武器就是经济上的平等思想。

进入宋代以后,农民要求政治上平等和经济上平等的理想构思,得到了进一步的发展。如果说唐代的王仙芝和黄巢还只提出“天补均

平”的口号,其“均平”的理想蓝图尚很模糊,那么,北宋王小波、李顺则明确提出了“均贫富”的主张,并对“均”的内容作了具体的规定。所谓“均”即是“均贫富”,亦即是要消灭财产上的贫富悬殊,实现无贫富的理想世界。王小波在发动农民起义时,就曾以此为号召说:“吾疾贫富不均,今为汝辈均之”(《宋史·樊知左传》)。李顺在起义中把“均贫富”付诸了实践,“悉召乡里富人大姓,令具其家财粟,据其生齿之外,一足调发,大赈贫乏”(沈括:《梦溪笔谈》卷二五)。为了均贫富,强制富户大姓把占有的除自身生活以外的多余财产分给穷民。“均贫富”反映了农民的要求,特别是对挣扎在死亡线上的农民更具有吸引力,因此纷纷投奔起义军,“旬日之间,归之者数万人”(《梦溪笔谈》卷二五)。

为了实现“均贫富”的理想,摆脱农民贫穷困境,南宋的农民举行了一系列的起义,前有方腊的起义,后有钟相、杨么的起义,他们一致把“均贫富”作为起义的行动纲领。在方腊领导的农民起义中,救助穷民和实现经济上的平等,所到之处,皆力行之。史书曾称道说:“始投其党,有甚贫者,众率财以助,积微以至小康矣”(庄绰:《鸡肋篇》)。起义军一方面征收富户大姓占有的大量多余财产,另一方面又采取农民之间的互助来帮助穷者。一家有事,同党之人皆出力以相赈恤”(《建炎以来系年要录》卷七六)。尤其是农民之间相互救助,特别受到重视。形成了一种新的社会气象,“凡出入经过,虽不识,党人皆馆谷焉。人物用之无间,谓为一家”(庄绰:《鸡肋篇》)。

特别值得提出的是,在方腊起义之后发动的钟相、杨么起义,在“均贫富”的基础上进一步提出了“等贵贱”的口号,把经济上的“均贫富”和政治上的“等贵贱”紧密地结合起来,农民所追求不仅是自身存在所必须的物质利益,而且也包括人身权力平等的要求。钟相曾对农民说:“法分贵贱贫富,非善法也。我行法,当等贵贱,均贫富。”(徐梦莘:《三朝北盟会编》卷三七)这就是说贵贱贫富的存在是非法的,保

护这种封建特权的法律不是好的法律,必须加以废除,以新的法律取而代之,从法律上确定和保护政治上的平等和经济上的平均主义。钟相、杨么把经济上的平等与反对封建等级特权的斗争联系起来,这体现了农民的根本要求,反映了农民在争取自身生存斗争中有了进一步的觉醒。把农民的理想世界推到了一个新的境界。这对以后农民的起义和斗争产生了积极的影响。

## 二、明代农民“均田免粮”的理想

“均田免粮”是明末李自成领导的农民起义所提出的口号,是他们起义的行动纲领。比起以前的农民社会理想,它具有一个显著特点即提出了均分田地的要求。诚如前述,北宋王小波、李顺提出“均贫富”主张,以后南宋的钟相、杨么在此基础上进一步提出了“等贵贱”,形成了“均贫富、等贵贱”即包括政治和经济要求的起义纲领。但不管是王小波或是钟相,都有一个共同局限,即都尚未涉及到封建制度的根本问题即土地问题,没有直接涉及到农民对土地的根本要求的问题,而这恰恰是农民求得自身解放和实现其美好理想的关键所在。进入明代以后,封建社会的土地问题已成为严重的社会问题,它成了社会生产力发展的桎梏。在此新的历史条件下,明末李自成领导的农民大起义,在中国历史上第一次提出了农民对土地的根本要求,即提出了均分田地的纲领,由此,实现农民对土地的所有便成为明代农民所共同追求的社会理想目标。

李自成(1606—1645年),陕西省米脂县人,出身贫苦的农民家庭。他和高迎祥领导了明末的农民大起义,经过极为艰苦的武装斗争,推翻了明王朝的统治,建立了国号为大顺的农民革命政权。

在农民起义过程中,李自成高举“均田免粮”的旗帜,号召和发动群众。1644年,李自成在西安建立大顺农民政权后,随即对土地问

题颁布了旨在均田的法律和措施：一、提出大顺政权所奉行的土地制度是“贵贱均田制”（查继佐：《罪惟录·毅宗烈皇帝》），从法律上肯定了“均田”的合理性；二、由“均田”法律出发，对富户大姓所霸占的土地即行退还，由原来的田主认领，“产不论久近，许业主认耕”（丁耀亢：《出劫纪略·保全残业示后人存纪》），不管地主霸占土地时间如何久远，违反了“均田”原则，都是不合法的，都必须退还原田主；三、为了使贫苦农民分得的土地受到国家法律的保护，向农民颁发了“册卷”，以作为土地的契约和凭证。李自成所采取的上述一系列“均田”措施，反映了农民对土地的要求，使千百年来农民梦寐以求的愿望得到了满足。这是对封建土地所有制的严重挑战，是农民社会理想的体现。

不仅如此，与“均田”相联系的，李自成为解民于倒悬，救民于水火，又提出了“免粮”的口号。自古以来，农民承受着沉重赋税负担，受着重重剥削。由此一个没有剥削、自己劳动的成果自己得的新世界，始终是农民所追求的理想，其重要性可与对土地的要求相比论。李自成的“免粮”主张，正反映了农民的理想要求。李自成在“免粮”方面采取下列措施：一、迎闯王，不纳粮（《明史·李自成传》）。这就是说，李自成农民军所到之处，都免交粮饷，最大限度减轻农民的赋税负担。二、“一钱粮，比原额只征一半”（《明季北略》卷二〇）。即是把原来对农民所征收的一切钱粮，其中也包括农民所应交的钱粮，一律减半征收，旨在减轻农民的负担。三、为了使农民百姓有休养生息之机，实行一年不征粮。《谏闻续笔》记载说：“倡言大军所至，百姓给复一年。”（本书卷一）这大概与上述“迎闯王，不纳粮”是一致的，即农民军所到之处，在一年之内不征收钱粮，这有利于恢复农业生产，有利于农民。后来李自成对免征年限还作了延长，崇祯十五年李自成在湖北宣布：“三年免征，一民不杀”（《明季北略·彭瑄奏》）。1644年正月，他又在西安提出“五年不征”（《罪惟录·毅宗烈皇帝》）。接着他在山西太原

又提出“不征粮”(李天根:《燭火录》卷二)。李自成一直志在减轻农民负担,以致发展到了“不征粮”的地步。李自成上述“免粮”的一系列措施,由于体现了农民的理想追求,直接而现实地减轻甚至解除了封建统治者对农民的剥削与压榨,所以深得农民的拥护,李自成因此而被农民所广泛称颂。陕西民谣说:“挨肩膊,迎闯王,迎闯王,三年不上粮。”(唐甄:《潜书》下篇〔上〕)山西百姓亦歌颂说:“吃他娘,着他娘,吃着不尽有闯王;不当差,不纳粮,大家快活过一场。”(吴麟征:《吴忠节公遗集》卷二)河北也广泛流传着一首民谣:“吃他娘,穿他娘,开了大门迎闯王,闯王来时不纳粮。”(冯梦龙:《甲申纪事·北事补遗》)类似对李自成歌颂的民谣,在全国其他地方亦有流传。仅从上述民谣中可以看出,李自成确实把“免粮”付诸了实践,因而得到了农民的广泛支持。虽然李自成不向农民征粮,而农民却积极主动地“竞送马骡粮草”(《明清史料》乙编第10本)。不仅如此,农民还积极加入到起义军的行列,“每破一邑,众辄数万”(《明史纪事本末·李自成之乱》),在李自成的领导下,同明朝的封建统治展开了英勇的斗争。

争取获得自己耕种的一块土地,期望自己的劳动成果归自己所有,这是千百年来农民最向往的,这也是农民所建构的理想世界的基本内容。李自成提出的“均田免粮”的口号,正反映了农民的根本要求,为农民展示了一个美好社会的前景。虽然在当时的历史条件下,李自成的“均田免粮”无法得到全面而彻底的执行,同以往的社会理想一样,具有空想性。但是,李自成的“均田免粮”具有反封建统治和封建剥削的意义,这对后世即近代的农民争取政治上的平等,以及在经济上争取获得土地的革命斗争产生了积极的影响。

# 下 编

**近现代中国对美好未  
来的执著追求和实践**



# 第七章 太平天国的理想社会

---

## 第一节 洪秀全“救世”、“醒世”和“觉世”的社会思想

---

在漫长的中国封建时代，反复发生的农民战争历来是中国人民追求理想社会的重要力量。1851年爆发的洪秀全领导的太平天国革命将中国农民阶级前仆后继、浴血苦战所追求的社会平等理想从理论上和实践上推向了历史的最高水平。

洪秀全(1814—1864年)，原名仁坤，小名火秀，诞生在广东省花县一个世代农民的家庭。他7岁入私塾读书，聪慧异常，五六年间就能熟读“四书”、“五经”，后又自读中国史籍。16岁因家境贫困而辍学，在家帮助父兄耕田。随后受聘为本村塾师。洪秀全自幼生长在农村，又直接参加过农业劳动，因而对农民的疾苦和要求有较多的了解；从16岁起他屡次赴广州应试，都没考中，很受刺激；在鸦片战争中，他亲眼看到清政府的腐败无能和广州人民英勇抗英斗争的伟大力量。这一切，促使他逐渐产生了反清的革命思想。

1845至1847年间，洪秀全把基督教小册子《劝世良言》中的原始基督教义和中国农民朴素的平等、平均思想结合起来，先后写了五



篇理论文章,阐发了他的社会平等思想和革命理想。《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》(史称“三原”),就是他这一时期的代表作,标志着他反清革命思想的形成。

## 一、《原道救世歌》——人人都是上帝的子女,在上帝面前人人平等

洪秀全所设计的理想社会是一个人人平等的社会,他以人人都是上帝的子女为出发点。“道之大原出于天,谨将天道觉群贤。”<sup>①</sup>洪秀全认为,社会平等之道本原于“天”。此“天”已不是中国传统文化意义上的“天”,而是指基督教的“上帝”。“开辟真神惟上帝,无分贵贱拜宜虔。”所谓开辟真神,指上帝创造万物。“五行万物天创造,岂有别神宰其中。”正由于包括人类在内的世界万物都为开辟真神上帝所造化,因而“普天下皆兄弟”,换言之,“上帝视之皆赤子”。人人都是相亲相爱的兄弟,洪秀全由此提出了新社会的社会平等关系的追求目标。

首先,《原道救世歌》阐发了人人在政治上的平等。洪秀全提出:“天父上帝人人共,天下一家自古传。盘古以下至三代,君民一体敬皇天。其时王者崇上帝,诸侯士庶亦皆然……天人一气理无二,何得君王私自专。”这就是说人人在政治上是平等的关系,无有君民之别,诸侯士庶之别,更不得有君王之专。

其次,政治上的平等也消弭了男女和民族之间的尊卑与压迫。洪秀全说:“天下多男人,尽是兄弟之辈,天下多女子,尽是姊妹之群,何得存此疆彼界之私”。天下虽有万国之分,“统言之则实一家”。质而言之,人人都是上帝的子女,男女之间是平等的,民族之间是平等的,整个社会是个美好温馨的家庭,人们之间没有被歧视和压迫的存在。

<sup>①</sup> 《洪秀全集》,广东人民出版社1985年版。本章以下所引凡此书不再加注。

再其次,与政治上人人平等相联系,洪秀全还描述了未来社会新型的道德风尚,和谐的人际关系。在政治上人人平等的社会中,人人所崇拜的是上帝。在上帝(天)的名义下,洪秀全揭露了旧社会的丑恶现象,他概括为六“不正”:第一不正淫为首,人变为妖天最瞋;第二不正忤父母,大犯天条急自更;第三不正行杀害,自戕同类罪之魁;第四不正为盗贼,不义不仁非所宜;第五不正为巫覡,邪术惑众犯天诛;第六不正为赌博,暗刀杀人心不良。洪秀全认为这六“不正”,败坏了道德风尚,破坏了天下一家的人际和谐,影响了人们政治上的平等关系在社会生活各个领域的贯彻,因而必须纠正。“顺天者存逆天亡”,这是上帝的旨意,是不能违背的。《原道救世歌》所阐发的根除六“不正”的内容,后来成为太平天国制定律令的基本依据,如《十款天条》、《五大纪律诏》等,均包含有警戒六不正的内容。

## 二、《原道醒世训》——天下一家,共享太平

洪秀全认为现实世道违背了上帝的旨意,不把人视为上帝的儿女,而恰恰相反,在人们之间设置了种种破坏相互勾通和融洽的界限,因而出现了世道的“乖离浇薄”、“陵夺斗杀”,社会一片黑暗。为了摆脱这种不平的世道,洪秀全苦苦寻索,写出了《原道醒世训》,为人们描绘了一幅“天下一家,共享太平”的美好图景。洪秀全认为,要实现“天下一家”的目标,必须打破国与国、省与省乃至县与县的各种界限。各种界限是“私”的祸根,界限去则“私”去,私去则世道平,否则,世道就会乖离。他说:“无如时至今日,亦难言矣。世道乖离,人心浇薄,所爱所憎,一出于私。我以此国而憎彼国,以彼国而憎此国者有之;甚至同国以此省此府此县而憎彼省彼府彼县,以彼省彼府彼县而憎此省此府此县有之;更甚至同省府县,以此乡此里此姓憎彼乡彼里彼姓,以彼乡彼里彼姓憎此乡此里此姓皆有之。世道人心至此,安得

不相陵相夺相斗相杀而沦胥以亡乎!”这就是说,不打破上述的种种界限,就不能实现天下一家,就必然有彼此之分,从而不能实现天下太平。这类似于后来康有为《大同书》的“去九界”的主张,所谓“天下一家”,实际上就是世界大同。洪秀全认为进入天下一家的社会以后,世界实现了大同,没有彼此之分的各种界限,因而是个美好而幸福的社会。对此,洪秀全作了如下的描绘:首先,这是类似于古代唐虞三代之世,有无相恤,患难相救。“遐想唐虞三代之世,天下有无相恤,患难相救,门不闭户,道不拾遗,男女别涂,举选尚德”。虽说这是洪秀全对古代三代之世的“遐想”,实际上是他对未来向往和追求的目标。其次,这是个没有纷争而是公正和平等的社会。洪秀全曾这样描述说:“天下一家,共享太平。几何乖离浇薄之世,其不一旦变而为公平正直之世也!几何陵夺斗杀之世,其不一旦变而为强不犯弱,众不暴寡,智不诈愚,勇不苦怯之世也!”这就是说,是一个人际和谐与充满了友爱和平的理想社会。再其次,这是一个天下为公的社会。洪秀全认为未来社会像古代《礼运》篇所描述的大同社会一样,经济上是公有,“货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必存于己”,社会财富不是私人所藏有的,而是大家所共同享有的。另外,人人都是为了全体的利益而进行劳动,不是为了一己享受。总之,与私有制社会不同,这是一个经济上公有、没有贫穷、人人“皆有所养”的社会。

### 三、《原道觉世训》——人间共击阎罗妖

如果说,在《原道救世歌》和《原道醒世训》中,洪秀全从社会平等观念出发,给人们讲述了革命道理,指出了革命前景,绘制了未来美好社会的蓝图。那么,在《原道觉世训》中,则是向人们指明了实现美好社会理想的途径。

洪秀全认为要实现未来社会美好理想,就必须扫除社会存在的

一切妖孽。他说：“论道有真谛，大凡可通于今不可通于古；可通于近不可通于远者，伪道也，邪道也，小道也。据说阎罗妖注生死，且问中国经史论及此乎？曰：无有。”“阎罗妖乃是老蛇妖魔也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂。天下凡间我们兄弟姐妹所当共击灭之，惟恐不速者也。”洪秀全打出上帝的旗号，其理想和主张带有宗教的色彩，因而他把现实的阶级对立转换成神妖的对立，把人间的邪恶势力说成是妖孽。此妖孽并不是虚幻的鬼神，而实际上是指清朝的皇帝及其属下的官吏与地主。具体言之，清王朝最高统治者为阎罗妖，而其属下的各级官吏乃至地主则是阎罗妖的妖徒魔卒。所谓扫除阎罗妖即是指推翻清王朝的反动统治，建立太平天国的农民政权。

为了实现扫除阎罗妖的目的，洪秀全举起了宗教即基督教的旗帜，以上帝的名义作为号召。他劝说人民崇拜上帝，要扫除阎罗妖唯有依靠上帝。他说：“上帝之外无神也，世间所立的一切木石泥纸画各偶像皆后起也，人为也”。世间只有一个真神即是上帝，其他的神偶都是人为的，即都是统治者为了自己的私利目的而制造出来的。洪秀全认为，长期以来神妖不分，奉妖鬼为神灵，所以他不胜感叹地说：“嗟呼！明明有至尊至贵之真神，天下民间大共之天父，所当朝夕拜而不拜，而拜专迷惑缠捉人灵魂之妖鬼，愚矣。”不仅如此，洪秀全进一步指出：是敬拜皇上帝，还是敬拜阎罗妖，这是光明与黑暗的选择，关系到人类的未来。因此，他又说：“敬拜皇上帝，则为皇上帝子女，生前皇上帝看顾，死后魂升天堂，永远在天上享福，何等快活威风。溺信各邪神，则变成妖徒鬼卒，生前惹鬼缠，死后被鬼捉，永远在地狱受苦，何等羞辱愁烦。”诚如上述，洪秀全只是以上帝的名义号召和发动群众，并不是要把人们引向神殿和庙堂，而是引导人民进行推翻清王朝的现实斗争。洪秀全就曾以上帝附身自命，实际上自己就是上帝，一场铲除阎罗妖的斗争变成了轰轰烈烈的革命，崇拜上帝的思想运动变成了武器的批判。以武器的批判来为未来美好社会理想的实现开辟

道路,这是农民社会理想世界的一个最突出的特点。洪秀全所领导的太平天国革命,继承和发展了农民这一理想的传统。

---

## 第二节 《天朝田亩制度》——农业社会主义的蓝图

---

太平天国革命的显著特点之一,是它系统地提出了自己的革命纲领,这就是1853年冬在天京颁布的《天朝田亩制度》。在这部实际上是太平天国全部社会改革纲领的重要文献中,洪秀全和太平天国的社会平等理想——农业社会主义思想,得到了集中的发挥。

### 一、“人人不受私,物物归上主”

《天朝田亩制度》以解决土地问题为核心。它的基本精神是取消封建土地所有制,建立某种国家所有制的公有体制。为此,它宣称:“天下皆天父上主皇上帝一大家,天下人人不受私,物物归上主。”也就是说,社会上包括土地在内的一切财富都归上帝所有。从而否定了封建地主土地所有制,代之以天父上主皇上帝为代表的国家土地所有制。与此相联系,太平天国制定了“圣库”、“国库”制度,将天下财富尽归天朝所有。定都天京时太平天国即宣布:“天下农民米谷、商贾资本皆天父所有,全应解圣库”,并将京城内官僚、地主的房产、金银、珠宝、粮食、货财等一律没收入库,设专职统一管理。太平天国农村政权的基层组织称之为“两”。每二十五家为“两”,设司马一人;每五家为“伍”,设伍长一人;每家有一人为伍卒。与京城“圣库”制度相应,太平天国在农村基层组织设立“国库”制度。《天朝田亩制度》规定:“凡二十五家中设国库一,礼拜堂一,两司马居之。”“凡当收成时,两司马督

伍长,除留足其二十五家每人所食可接新谷外,余则归国库。凡麦豆苧麻布帛鸡犬各物及银钱亦然。”土地与财富的国家所有,抑或说天父皇上帝所有,是太平天国制定平均主义分配制度的前提。如《天朝田亩制度》所云:“天下人人不受私,物物归上主,则主有所运用,天下大家处处平均,人人饱暖矣。”

## 二、“凡天下田,天下人同耕”

由于人人在皇上帝面前都是平等的,因此,土地要平均分配给广大农民耕种,这就是《天朝田亩制度》制定的“凡天下田,天下人同耕”原则。《天朝田亩制度》具体规定:(1)“凡田分九等”。按亩产量高低将天下田分为九等,按人口平均分配给各户,好田坏田搭配。(2)“凡分田照人口,不论男妇。”不论男女,16岁以上都可以分到一份数量相等质量均衡的土地,人多多分,人少少分,15岁以下的孩子减半。(3)在平分土地时,由于各地区人口多寡不同,年成有丰有荒,所以又提出“此处不足则迁彼处,彼处不足则迁此处”,“丰荒相通”,以丰赈荒,“务使天下共享天父皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖也。”

不仅土地平均分配,个人消费也是这样。太平天国实行平均主义的供给制,上自天王,下至伍卒平民,太平天国一律不发薪俸,衣食住行均由圣库和国库按定额供给。《天朝田亩制度》规定:“凡二十五家中所有婚娶弥月喜事俱用国库,但有限式,不得多用一钱。如一家有婚娶弥月事给钱一千,谷一百斤,通天下皆一式。”

## 三、“力农者有赏,惰农者有罚”

太平天国的经济基础是以农户为单位的农业与手工业相结合的

男耕女织、自给自足的自然经济,是重农轻商、重本抑末的农本主义经济。在平分土地的基础上,天朝鼓励农民积极从事农业生产。“凡二十五家中力农者有赏,惰农者有罚。”“力农者则为贤为良,或举或赏”,“惰农者则为恶为顽,或诛或罚。”天朝要求各农户以生产粮食为主,还兼种桑养蚕,饲养鸡猪。“凡天下树墙下以桑,凡蚕妇绩缝衣裳。凡天下每家五母鸡,两母彘,无失其时。”虽然太平天国设有“百工衙”、“诸匠衙”、“女锦绣营”,但均属于军营性质。天朝没有独立的手工业,手工业仍然和家庭农业生产紧紧地捆绑在一起。“凡二十五家中陶冶木石等匠,俱用伍长及伍卒为之,农隙治事。”《天朝田亩制度》没有提及城市和商业。定都天京后,太平天国曾一度试图废除商业。1853年刊刻的《待百姓条例》规定:“店铺买卖本利皆系天王本利,不许百姓使用,总归天王。”“凡物皆天父赐来,不须钱买。”太平军将京城内各行各业店铺所存货物一概缴收,分归总典买办、总典油盐、宰文、浆人衙、典天茶等职使统一管理使用。当然此法实践中难以通行,不得不采取变通的办法,如在天京城内开设公营商店,在城外开辟商业区域。至于外省各府、州、县则不曾废止过商业。

#### 四、政教合一、兵农合一

“两”是太平天国社会的基层组织,两以上,《天朝田亩制度》规定:四两为卒,设卒长一人;五卒为旅,设旅帅一人;五旅为师,设师帅一人;五师为军,设军帅一人。每军共一万三千一百五十六人。军帅以下各级官员称为“乡官”。

在太平天国权力部门的社会分工中,“两”是基层的生产和分配单位;“两”及其以上各级机构同执行文化教育、司法行政、武装自卫的职能。《天朝田亩制度》规定,两司马及其以上诸官,均具有对所属进行宗教教化的职责。“凡是两司马办其二十五家婚娶吉喜等事,总

是祭告天父皇上帝，一切旧时歪例尽除。其二十五家中童子俱日至礼拜堂，两司马教读旧遗诏圣书、新遗诏圣书及真命诏旨书焉。凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，讲听道理，颂赞祭奠天父皇上帝焉。”“每七七四十九礼拜日，师帅、旅帅、卒长更番至其所统属两司马礼拜堂讲圣书教化民，兼察其遵条命与违条命及勤惰。”“凡天下诸官，每礼拜日依职份虔诚设牲饌奠祭礼拜，颂赞天父皇上帝，讲圣书，有敢怠慢者黜为农。”两司马首先负有司法权，解决不了的问题逐级上报，直至奏请天王。“各家有争讼，两造赴两司马。两司马听其曲直；不息，则两司马挈两造赴卒长，卒长听其曲直；不息，则率卒长上其事于旅帅、师帅、典执法及军帅；军帅会同典执法判断之。既成狱辞，军帅又必上其事于监军，监军次详总制、将军、侍卫、指挥、检点及丞相，丞相禀军师，军师奏天王。”太平天国实行政教合一，同时实行兵农合一。“每军每家设一人为伍卒，有警则首领统之为兵，杀敌捕贼；无事则首领督之为农，耕田奉上。”

## 五、“选贤与能”

太平天国非常重视官吏、人才的选拔。它继承汉代的察举制，推行每岁一举、三岁一升贬的选官制度。“凡天下每岁一举，以补诸官之缺。”“凡天下诸官，三岁一升贬，以示朝廷之公。”《天朝田亩制度》规定，天朝两司马以上各级官吏每年均可以保举姓名于上级，经过层层审核，最后“天王降旨，调选天下各军所举为某旗，或师帅，或旅帅，或卒长、两司马、伍长”。天朝官吏每三年升降一次。如果说每岁察举自下而上，三岁升贬则由上而下。最后天王断决，或升或贬，或不升不贬，保留原职。

为了保证保奏的公正性，特别是高级朝官保奏的公正性，《天朝田亩制度》制定了一些特殊的规定：“监军以下官，俱是在上保升奏贬



在下，惟钦命总制一官，天王准其所统各监军保升奏贬钦命总制。”“天朝内丞相、检点、指挥、将军、侍卫诸官，天主亦准其上下互相保升奏贬，以剔上下相蒙之弊。”“至内外诸官若有大功大勋及大奸不法等事，天主准其上下不时保升奏贬，不必拘升贬之年。”为了避免滥保举，滥保升奏贬，《天朝田亩制度》还规定：“凡滥保举人及滥奏贬人者，黜为农。”并将在上与在下区别处置：“凡在上保升奏贬在下，诬则黜为农；至凡在下保升奏贬在上，诬则加罪。”“凡保升奏贬所列贤迹恶迹，总要有凭据，方为实也。”

## 六、“天下婚姻不论财”

太平天国主张男女平等。《天朝田亩制度》首先体现在经济制度上：“凡分田照人口，不分男妇。”“凡天下婚姻不论财。”太平天国的男女平等体现在经济制度上，尤其体现在社会实践中。妇女不仅参加战斗，参加生产，还和男子一样享受各种政治权利；可以统兵领将，可以参加考试，可以入女馆学习文化与技能，还可以做官，实行女试、女官，并废除买卖婚姻。这些男女平等措施，在太平军中的确发挥了一定作用。如女兵作战勇敢为世所公认。“妇女去跟洪宣娇，会打火枪会耍刀，牛排岭前大摆阵，杀得清兵跑断腰。”杨秀清还热情歌颂：“我们弟妹果然忠，胜比常山赵子龙，起义破关千百万，直到天京最英雄。”这里弟妹并提，亦是承认男女的平等作用。在中国历史上，太平天国所达到的男女平等是前所未有的。

---

## 第三节 空想与现实的矛盾

---

1864年6月，在清朝封建统治者和外国侵略者的联合镇压下天

京失陷。轰轰烈烈的太平天国革命失败了。太平天国虽然绘制了一幅美好的社会蓝图,并且为实现此蓝图进行了英勇的斗争,但其理想诚如以往农民的社会理想具有空想性一样,洪秀全所构想的理想世界也无法实现,为此所进行的革命遭到了失败。这除了最主要的封建势力与外国侵略者的残酷镇压以外,也还有自身内在的原因。

### 一、《天朝田亩制度》的空想性与缺陷

《天朝田亩制度》作为中国封建社会农民阶级反对封建地主土地所有制的第一个土地革命纲领,它总结了历代农民起义和战争的经验,反映了千百年来广大农民要求土地所有权的迫切愿望,在中国历史上来说无疑是伟大的。然而,它毕竟是农业社会主义的蓝图,在当时的历史条件下不能不带有很大的历史局限性。

首先,从理论上来说,《天朝田亩制度》本身就是矛盾的。例如,它一方面提出“凡天下田,天下人同耕”,另一方面又宣布“天下人人不受私,物物归上主”,实际上都归天主所有。它一方面希望建立“无处不均匀,无人不饱暖”的社会,另一方面又规定了“功勋等臣世食天禄”的封建世袭特权。它一方面倡导在天父上主皇上帝面前人人平等的原则,另一方面又制定了严格的等级制度,将社会分为官、民、农三个阶层。在这个金字塔式的等级社会里,天王居权力的顶峰,“农”居社会的底层。天王贬罚官、民,常以“黜为农”。

《天朝田亩制度》在理论上是矛盾的,在实践中也行不通,抑或曰并未付诸实践。第一,平分土地事实上就没有做到。虽然起义风暴对地主阶级及其封建土地所有制进行了猛烈的攻击,在太平天国占领区域内有些地主被杀或逃亡,原来佃耕这些土地的农民就获得了土地,有些地区贫苦农民起来抗租、抗捐,减轻了封建剥削,但这种局面未能持久。为了解决战争所需的粮饷,太平天国不得不退到当时社会历史条

件的范围内,仿效清朝旧制实行“照旧交粮纳税”的政策,向地主征收田赋,并允许地主收租。这就仍然承认封建土地所有制。农民事实上也没有均分到土地,封建的生产关系和阶级关系并没有根本改变。

第二,圣库制度由于缺乏物质基础和上层领导的蜕变,到1855年名存实亡。与初衷相违,废除私有财产,平均主义的供给制度,变成了天王及各级官员大量聚敛财富和享受挥霍;无处不均匀,无人不饱暖的天国理想,被新的贫富分化,等级悬殊所代替。

第三,“凡分田照人口,不论男妇”,“凡天下婚姻不论财”的男女平等思想,终归演绎为三纲五常和多妻制。太平天国辛酉十一年十一月洪秀全颁布《多妻诏》,明法规定,自中、高级官员至东、西王,各自可拥有二至十一个不等的妻子。

第四,任能选贤的选官制度被任人唯亲、亲贵一体的家天下所取代。杨韦事变后,洪秀全加快建创洪氏王朝,无论名分,还是天王诏书的人名排位及其赋予的实权,洪姓胞族都迅速跃居众军将之先。

总之,《天朝田亩制度》所设计的农业社会主义社会以男耕女织、自给自足的小农生产为基础。小生产者的农民,其思想及对未来社会的设计不能超出小生产的范围。在小生产的基础上,试图实现人人平等,公平合理,只能产生出平分土地和一切财富的绝对平均主义。绝对平均主义违反社会发展规律,是不可能实现的空想。此外,小生产者的农民一旦龙袍加身,登上统治者的宝座,以其历史局限和阶级局限,必然会抛弃初衷,走上封建主义的老路。这就是《天朝田亩制度》理论与实践的内在逻辑。

## 二、朴素的平等思想被洪秀全的皇权主义和等级观念所窒息

洪秀全既是农民家庭出身的穷苦人,又是受过封建教育的知识

分子,在他的思想中糅合了各种复杂的因素。归结起来洪秀全革命思想的核心只有两点:一是创立新朝,一是实现“大同”理想。“大同”理想是对封建等级制度的否定,而创立新朝是在新的条件下对封建等级制度的肯定,因而二者在洪秀全的革命思想的体系中既是统一的,又是矛盾的。由于“大同”理想是不可能实现的空想,而小农经济基础只能产生与它相适应的封建政治制度,因此,“大同”理想必然向着建立新朝的现实转化,在洪秀全革命思想的矛盾体系中,创立新朝始终是矛盾的主要方面。正是这一矛盾的主要方面决定了洪秀全及其太平天国革命的理论与实践表现出很大的局限性,朴素的平等思想最终被洪秀全的皇权主义和等级观念所窒息。

洪秀全的皇权主义思想在起义酝酿时期就已经形成。1837年考试落第,得病四十余天,他说病中做了一场异梦,梦见上帝召他上天,封他为“天王大道君王全”,命他下凡救世除妖(这时他已研读基督教小册子《劝世良言》)。从此他改名洪秀全,并作《斩邪留正诗》和《金乌诗》。诗中写道:“手握乾坤杀伐权,斩邪留正解民悬。眼通西北江山外,声震东南日月边。”“鸟向飞兮必如我,我今为王事事可。身照金乌灾尽消,龙虎将军都辅助。”1843年他第四次也是最后一次考试落第,在还乡的船上他以诗自况:“龙潜海角恐惊天,暂且偷闲跃在渊。等待风云齐聚会,飞腾六合定乾坤。”是年铸“斩妖剑”,他作《吟剑诗》:“手持三尺定山河,四海为家共饮和。擒尽妖邪投地网,收残奸宄落天罗。东南西北敦皇极,日月星辰奏凯歌。虎啸龙吟光世界,太平一统乐如何。”这时他已创立“拜上帝会”,决心和科举仕途决裂,走上农民起义的道路。应该承认,洪秀全极端憎恨清王朝的黑暗统治,要解救广大农民的“倒悬”之苦,消灭一切害民的妖邪奸宄,救国救民的英雄气概和伟大抱负跃然诗间。但是无可讳言,他在诗中俨然以救世主自居,以创立新朝,“我将为王为己任”。关于这一点,1851年金田起义后洪秀全所写的《评三合会》则完全明朗:“我虽未尝加入三合

会,但常闻其宗旨在‘反清复明’。此种主张在康熙年间该会初创时,果然不错的;但如今已过去二百年,我们可以说反清,但不可再说复明了。无论如何,如我们可以恢复汉族江山,当开创新朝。”

金田起义后,洪秀全一面领导劳苦群众进行轰轰烈烈的反封建斗争,一面迅速建立君主制度和等级制度。这有两个明显的标志:(1)洪秀全于起义之初便立即称王,立即封立幼主(见《洪仁玕自述》)。(2)永安分封。太平天国元年十月十二日洪秀全在永安颁布《谕兵将立志顶天真忠报国到底诏》,宣布:“上到小天堂,凡一概同打江山功勋等臣,大则封丞相、检点、指挥、将军、侍卫,至小亦军帅职,累代世袭,龙袍角带在天朝。”“在世则威风无比,在天则享福无疆。”同月二十五日再颁《永安封五王诏》,正式确立了东西南北翼五王的名分、权势及其与天王的等级关系。如果说洪秀全称王和封立幼主标志着家天下的开始,永安分封则意味着社会特权阶层的形成。

封建君主制度和等级制度一经确立,天王和诸王首先不受男女分行的限制。洪秀全在永安就有王娘三十六人,到天京以后更达八十八人之多。1853年1月28日洪秀全颁布《严别男女整肃后宫诏》,不许人看后宫面,不许人谈论后宫,违者斩不赦。1862年颁行的《多妻诏》明文规定:“今允东王西王各十一妻,自南王至豫王等各六妻,高级官员三妻,中级官员二妻,低级官员以及其余人等各一妻。自高而低,依级递减,上多下少,切莫妒忌。”

起义之初,领导成员“所居无非箪门圭窠,所着则短褐草履”<sup>①</sup>。定都天京后,开始注重排场,朝仪、服饰、舆马、仪卫、称谓、王府,均在在有别。到了太平天国后期,封王日多,以致“王有五等”。“那五等王一概都叫列王。起初是大功的才封王,到后来就乱了,由广东跟出来的都封王,本家亲戚也都封王,捐钱粮的也都封王,竟有二千七百多

<sup>①</sup> 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(三),神州国光社1952年版,第163页。

王”<sup>①</sup>。由于高级官员追求地位和特权,致使一般官员亦贪恋富贵,“动以升迁为荣,凡若一岁九迁而犹缓,一月三迁而犹未足。”<sup>②</sup>

至此地步,太平天国已完全背离了它所追求的“大同”社会的平等原则,既没有政治上的平等、经济上的平等,也没有真正的男女平等,封建君主制、等级制、特权制的弊病完全暴露了出来。太平天国领导集团的分裂,后期政事的日益败坏,以及天国的最后覆灭,可以说都无不根源于此。洪秀全一手发动和领导了太平天国革命,又一手毁灭了太平天国革命。

太平天国革命终于失败了,美好的天国理想也随之而破灭。但是,洪秀全以及中国农民阶级不惜浴血战斗追求美好社会的执著精神,激励着近代中国人民继续寻求救国救民真理,继续展开反帝反封建斗争。在中国人民追求理想社会的历史中,太平天国革命写下了光辉的一页。

---

① 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(二),神州国光社 1952 年版,第 857 页。

② 《太平天国文书汇编》,中华书局 1979 年版,第 94 页。

# 第八章 康有为的“大同”世界理想

---

## 第一节 《人类公理》、《礼运注》中的“大同”世界构想

---

太平天国失败后,随着资本主义经济的发展,中国社会的阶级结构出现了新的变化,产生了资产阶级和无产阶级这两个新型的阶级,随之在政治思想领域内也产生了深刻的变化,出现了资产阶级改良派思潮。近代资产阶级改良派在寻求救国救民方案的过程中,提出了未来新社会的种种蓝图。康有为所设计的未来“大同”社会的理想是继太平天国的农业社会主义理想之后的又一个重要的社会理想思潮,把中国的“大同”思想推到了发展的高峰。

康有为为了构思未来社会理想的蓝图,进行了廿余年的探索,经历了一个萌生、发展和确立的时期,大概说来,《人类公理》和《礼运注》反映了他“大同”思想的萌芽和发展,而《大同书》则标志了他的“大同”思想体系的形成和确立。

## 一、《人类公理》中“大同”思想的萌芽

康有为关于《人类公理》的写作从1884年开始酝酿,至1887年成书,前后经历了四年之久。1884年,中法战争以中国的失败而告终,这给康有为的思想以极大的冲击和震荡,“悟大小齐国之理”,在寻求拯救中国的出路时,萌发了“大同”理想,并在1885年开始著述旨在阐发“大同”理想的《人类公理》一书。康有为在《自编年谱》中写道:“光绪十一年(乙酉)二十八岁。从事算学,以几何著《人类公理》”<sup>①</sup>。由于寻思苦求之故,康有为害了一场大病,“头痛大作,几死”。为此,康有为在匆忙中“乃手定大同之制,名曰‘人类公理’,以为吾闻道,既定大同,可以死矣”<sup>②</sup>。由此康有为把理想社会正式命之为“大同”,把“大同”作为理想社会目标,并称之为“人类公理”。根据《自编年谱》记载,康有为因为此时身患恶病,因此“检视书记遗稿,从容待死”,似乎已将《人类公理》定稿。事实上并非如此,第二年即光绪十二年(丙戌),康有为继续对《人类公理》一书作修改。“光绪十二年(丙戌)二十九岁,是岁作《内外康子篇》,内篇言天地、人物之理,外篇言政教艺乐之事。又作《公理学》,依几何为之著。”<sup>③</sup>这说明康有为仍在进行“大同”理想社会的探索。《内外康子篇》所述十五篇,既“经与诸子”,又“兼涉西学”,论古说今,既批判了封建社会,又热烈地憧憬着未来的美好社会,对“大同”社会的探索并未停止,直到1887年才将《人类公理》一书定稿。诚如他在《自编年谱》所说:“光绪十三年(丁亥)三十岁。……是岁编《人类公理》,游思天之故,则书之而无穷也。……推孔子据乱、升平、太平之理,以欲立地球万音院之说,以考语言文字,创地球公议院,合公土以谈合国之公理,养公兵以去不会

<sup>①②③</sup> 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四),神州国光社1953年版,第118页。



之国,以为合地球之计,其日所覃思大率类是,不可胜数也。”<sup>①</sup>在此,对“大同”理想社会的基本内容作了总的概括,明确地提出了“创地球万音院”、“地球公议院”等具体的设想,期求世界设一总政府,消灭国家。所有这些,都与今本《大同书》的基本内容多相契合。这说明《人类公理》已具有“大同”思想的萌芽。

如果把《自编年谱》与其《内外康子篇》及《实理公法全书》相参证,其“大同”思想就更加明显了。在这些著作中,同《年谱》中所述“地球公议院”相类似,提出了“天下为一家,中国为一人”的理想。在这个国家中,不分彼此,人人相爱,康有为描述说:“……故有仅爱其一身者,其识周于一身者也;有爱一家者,其识又周于一家者也;有推而爱其乡族者,其识稍大矣;又有推其爱而及于邦邑者,识益大矣;其以天下为一家,中国为一人,血气相通,痛痒相知,其觉识益大,其爱想之周者益远。”<sup>②</sup>这就是说,国家犹之乎一个人,没有家族,男女及等级的区别,“人人皆得乐其生,遂其欲,给其求”<sup>③</sup>。

《实理公法全书》为十九世纪八十年代末期所著述,同样也是“依几何为之”的一部关于“公理”的著作。在此书中,对未来社会进行了多方面的设计,其中特别指出,“为几何公理所出之法”,未来是“人有自主之权”的美好社会,是“最有益于人道”的。康有为说:“人类平等是几何公理”<sup>④</sup>。虽然还有国君的存在,但“君”已不是专制之君,而是由民拥立的,其职责则是保卫民众的利益。“君臣一伦,亦全从人立之法而出,有人立之法,然后有君臣。今此法权归于众,所谓以平等之意用人立之法者也,最有益于人道矣。”<sup>⑤</sup>所谓“人立之法”即是“平等之

① 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四),第119—120页。

② 《康有为全集》第1集,上海古籍出版社1987年版,第184页。

③ 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四),第185页。

④ 同上书,第279页。

⑤ 同上书,第288—289页。

意”，亦即是“人类平等”，因此，康有为认为君臣关系是以“人有自主之权”为前提的，也就是君臣关系是平等的。这实际上是康有为把君主立宪理想化了，把它美化为一种理想政体。

另外，康有为对未来社会的人际关系也有描述，其中特别对男女婚姻关系上进行了美妙的设计。他认为依“几何公理”，男女在婚姻上都有自主和平等权。“盖天既生一男一女，则人道便当有男女之事。既两相爱悦，理宜任其有自主之权”。那么如何体现“自主之权”呢？康有为接着说：“凡男女如系两相爱悦者，则听其自便，惟不许有立约之事。”如果要立约，必须有时间性，不能束缚终身。因此，他又说：“凡男女相悦者，则立约以三月为期，期满之后，任其更与他人立约。”<sup>①</sup>也就是说，为了婚姻的自由，只要不违反三个月期限，是可以废约的。

以上是《内外康子篇》与《实理公法全书》中关于“大同”社会的基本内容，这些与《自编年谱》所述《人类公理》内容基本一致，是对《人类公理》的“大同”思想进一步的展开和发挥。虽然较之以后的《大同书》而说，其构想还很粗糙，还很模糊，尚未涉及到社会私有制的根本性的问题，但是，这些著作表明了康有为已有“大同”思想的萌芽则是确定无疑的，而反映的基本思想和以后《大同书》的内容是一脉相承的，虽说是康有为“大同”思想的萌芽，但也是一种对未来美好社会的初步构想。

## 二、《礼运注》中“大同”世界的构想

《礼运注》是体现康有为早期“大同”思想的另一部重要著作，对“大同”世界的构思，比《人类公理》等著作更进了一步。根据历史记载，康有为本《礼运》之旨，即根据古代“大同”思想来阐发其“大同”社

<sup>①</sup> 以上均引《康有为全集》第1册，第281—283页。

会的构想早在 1884 年就已开始。崔斯哲在《南海先生诗集》按语中曾说道：“南海先生于清光绪十年，本《礼运》之旨，著《大同书》，其书分十部……书成，既而思‘大同’之治，非今日所能骤几，骤行之恐适以酿乱，且以今为国竞之世，因秘其稿，不肯以示人。”<sup>①</sup> 那么，当时《礼运注》提出了一些什么样的“大同”社会构想呢？对此，康有为曾在《自编年谱》作了简单而扼要的介绍。他说：“光绪十年，（甲申）二十七岁，……以勇、礼、义、智、仁五运论宇宙，以三统论诸圣，以三世推将来，而务以仁为主，故奉天合地，以合国合种合教一统地球。又推统一之后，人类语言文字饮食衣服宫室之变制，男女平等之法，人民通同之公法，务致诸生于极乐世界。”<sup>②</sup> 这就是说，在《礼运注》中已提出了“奉天合地，以合国合种合教一统地球”的“大同”方案，提出了“三统三世推将来”的进化论，这些与以后《大同书》的“去国界，合大地”，“去种界，同人类”以及“三统三世之法”基本一致，这说明康有为的“大同”社会构想是以中国古代的“大同”思想传统为其思想凭借的，无怪乎他的学生梁启超说：“先生演绎此义（即指《礼运》——按），以组织所谓‘大同’学说”。并说这是康有为的发明，梁启超接着说道：“先生之哲学，社会主义派哲学也。泰西社会主义，原于希腊之柏拉图，有共产之论，及十八世纪，桑士蒙康德之徒，大倡之，……先生未尝诸氏之书，而其理想与之闾合者甚多，其论据之本，在载记《礼运篇》孔子告子游之语。”<sup>③</sup> 梁启超对老师在《礼运注》中所阐发的“大同”理想作了很高的评价，他指出说：“固一无依傍，一无剿袭，在三十年前（1884 年——按），而其理想与今世所谓世界主义社会主义者多合符契，而陈义之高且过之，呜呼！真可谓豪杰之士也已。”（《清代学

① 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（四），第 355 页。

② 同上书，第 117—118 页。

③ 《康有为传》，见《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（四）。

术概论》)

康有为的《礼运注》同《人类公理》以及同时的其他著作一样,都旨在探求一个主题,即中国究竟向何处去?中国的未来社会的前景如何?在其著作中,一方面对现实社会的黑暗进行了揭露与批判,要求改革;另一方面又在规划和设计着未来,向往着美好而光明的“大同”社会。所不同的是,《礼运注》是通过注疏儒家经典的形式出现的,从古圣先贤处找到了未来“大同”世界理想社会的根据,后者则是“依几何为之著”,吸取了西方天赋人权的思想,阐明“大同”是“人类公理”。但不管《礼运注》或是《人类公理》等,都说明作为近代中国先进人物的康有为,在探求救国救民之道中,始终憧憬着未来美好社会,始终在进行“大同”理想社会的构思,一直到以后避居印度定稿《大同书》时为止。

《礼运注》所阐发的“大同”理想社会的构想,根据他的弟子的记载,康有为在1884年和1896年在桂林的两次讲学中,都曾把此传授给学生。龚寿昌回忆说:“讲学的内容,常讲的是《春秋公羊传》,注重孔子改制,刘歆伪经通三统张三世等微言大义及《礼记·礼运》篇大同意义。”<sup>①</sup>康有为在万木草堂讲学时,也提到《礼运注》<sup>②</sup>。《礼运注》作为以后《大同书》的“论据之本”(梁启超语),其对“大同”理想社会的构思较之《人类公理》等,内容更为完整和系统,标志康有为的“大同”思想已进入到了成熟阶段。概括地说,《礼运注》对“大同”社会理想作了如下的规划和设计:首先,书首开宗明义地说:“大道者何?人类至公,太平世大同之道也。”这就是说,未来的理想社会是“人类至公”的“大同”社会,规定了未来社会的性质,把《礼运》篇中儒家所向往的“大同”具体化和明朗化了。其次,康有为把《公羊》的“三世说”与

① 《广西文史资料选辑》第一辑。

② 《万木草堂口说》,丁酉(1897年)七月,藏北大图书馆。

《礼运》篇的“大同”、“小康”学说相糅合和比附,把“三世说”中的“升平世”、“太平世”说成“小康”和“大同”。认为“大同”是历史进化的必然,虽然现时达不到,但它是人类社会的明天。这诚如梁启超所说:“以为必有极乐世界在于他日,而思想所极,遂衍为‘大同’学院。”<sup>①</sup>再次,《礼运注》提出,在“大同”社会没有“国界”、“家界”,也没有“身界”,“天下为公,……公者人人如一之谓,无贵贱之分,无贫富之等,无人种之殊,无男女之异……”,“天下国家者,为天下国家之人公共同有之器,非一人一家所得私有,当合大众公选贤能以任其职,不得世传其子孙兄弟也。”<sup>②</sup>这就是说,“大同”社会废除了封建专制制度,消灭了封建等级特权,实现社会的民主与平等。正是因为如此,所以人与人之间相亲相爱,“故人不独亲其亲,不独子其子”,彼此都一家,矜寡孤独废疾得到全社会的照顾,无生活之忧。由于“大同”社会实现“公产”,“货”与“力”不为私,故养老、慈幼、恤贫、医疾等,都有经费保证。“大同”社会是“讲信和睦”的社会,“国之与国际,人之与人交,皆平等自立,不相侵犯”,而是“和亲康睦”,“无诈、无虞、戒争、戒杀”<sup>③</sup>。总之,“大同”社会实现了“人人皆公,人人皆平”,“一切皆本公理而已”。

康有为在《礼运注》中对“大同”社会的构想,诚如前述,已形成一个较为系统的设想,不仅给人们昭示了一个美好的社会前景,而且还提供了未来美好社会必然出现的理论根据,给人一种坚定的信心。所有这些,都表明了《礼运注》确成为康有为“大同”思想的论据之本,确为以后《大同书》奠定了扎实的材料和思想基础。《大同书》就是在此基础上进一步发展,形成了康有为完整的“大同”思想学说的体系,勾画了一幅美妙的理想社会蓝图。

① 《康有为传》,见《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四)。

②③ 《康有为政论集》上册,中华书局1981年版,第193页。

---

## 第二节 《大同书》的理想社会蓝图

---

《大同书》经过二十余年的酝酿和形成时期,直到1901—1902年康有为避居印度时才定稿成书。在这个酝酿过程中,康有为可谓是“披析今故,穷察后来”。他一方面从中国古籍中,特别是从儒家的典籍中寻求社会理想的启迪,另一方面又从西方资本主义吸取营养。既对现实社会的弊病穷加考察与辨析,同时又在规划着革除社会弊害的出路,对美好社会怀着强烈的向往。古今中外的思想资料,几乎都成了他构思“大同”世界的思想凭借。这诚如他自己所说:“合经子之奥言,探儒佛之微旨,参中西之新理,穷天人之曠变,搜合诸教,披析今故,穷察未来……安身立命,六通四辟,浩然自得。”<sup>①</sup>正是因为如此,所以《大同书》的内容驳繁,瑕瑜相杂。尽管如此,对“大同”世界的追求与思索,则始终如一,形成了中国近代社会颇有影响的“大同”思想体系。梁启超曾把《大同书》比为“大地震”,其书确给人们留下极其深刻的印象。

康有为认为“大同”乃“世界将来之事”,秘不示人,因此《大同书》不但定稿晚,而且披露更晚,到1913年才在《不忍》杂志上发表了甲乙两部,而全书则在他去世之后由其弟子钱安定整理,于1935年由中华书局正式出版。

《大同书》有30卷,分为10部,全书约30万字。全书从政治、经济乃至社会的各个方面,都对未来的“大同”社会作了全面的描述,在人们面前展示了一个前所未有的美妙的社会图景。

---

<sup>①</sup> 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四),第117—118页。

## 一、“今欲致大同，必去人之私产而后可”

所有制决定一个社会的本质和形态，康有为认为未来“大同”社会与现实社会最根本的不同，就在于它是公有制的社会。他说：“今欲致大同，必去人之私产而后可；凡农工商之业，必归之公。”<sup>①</sup>这说明，“大同”社会是建立在公有制基础上的。康有为虽然羡慕西方资本主义，但他并没有对西方资本主义一切都加以肯定，相反的，他指出西方资本主义仍是以私有制为基础的社会，离去公有制的“大同”社会甚远。对由私有制所带来的资本主义的黑暗和罪恶，康有为进行了揭露和批判。他指出西方资本主义社会动荡不安。“近年工人联党之争，挟制业主、腾跃于欧美，今不过萌芽耳。又工党之结联，后此必愈甚，恐怕酿铁血之祸”（第235—236页）。康有为认为西方社会的弊害是由于贫富不均所引起的。所以他又说：“其争不在强弱之国而在贫富之群矣，从此百年，全地球注目者必在此。”（第235—236页）为了革除社会的弊病，实现社会的公正，康有为认为人们都在思索着消除贫富不均的问题，因而“近者人群之说益昌，均产之说亦盛，乃后此第一大论题也”（第235—236页）。

为了证明公产的优越和私产的危害，康有为在《大同书》的庚部专门列出了“去产界，公生业”的部分，对私有的危害进行了揭露。在中国古代社会中，农民是社会生产的主体，然而恰恰是这主体的农民所遭受的困苦最为严重。由于中国古代一贯奉行“许人买卖田产”，因而造成了一种不合理的现象，“田主率非自耕”，即拥有土地权力的人不耕种，而耕作者“多为佃户”，即耕种者是无地的农民，土地与耕作

---

<sup>①</sup> 《大同书》，上海古籍出版社1956年版，第240、234页。本节内凡引本书，只注页码。

者是分离的。正是因为如此,所以无地而在田主土地上耕作的佃户,处境极为艰难。“出租既贵,水旱非时,终岁劳动,胼手胝足,举家兼勤劳,不足事畜,食薯煮粥,犹不充饥,甚者鬻子以偿租税,菜色褴衣,其困苦有不忍言者。”(第234页)康有为为了说明私有制的危害,对“独农”与“公农”作了比较,认为前者是“少则见乏而失时,多则暴殄而劳于无用”,而后者则不同,“举天下之田地皆为公有,人无得私有而私买卖之。”(第240页)从这个比较中,康有为所得出的结论是,必须实行“公农”。具体地说,由“大同”社会的公政府掌管着天下的农田,再授权下设政府分管农田的机构——农曹、农局,将土地分配给农民耕种。以为这样,久已盼望的“均田之说”就能付诸实行,因而农民从此再无饥寒之忧。

不仅如此,《大同书》对“独工”、“独商”的弊害也进行了揭露。“独工”造成了不合理的雇佣劳动制度,“资本家复得操纵轻重小工之口食而控制之或抑勒之”,于是“富者愈富,贫者愈贫”(第236页)。“独商”则造成“各自为谋”,引起了商业之间的激烈竞争,从而弊病丛生。“由争利之故,故造作伪货以误害人”,即是不作伪,也是“以劣楛之货妄索高价,欺人自得,信实全无”。不仅坑害了消费者,而且败坏了社会风气,“资性之日坏,天机之日丧,积久成俗,以此而欲至性善之世,岂可得哉!”(第236页)

按照康有为的设想,“大同”社会的农、工、商将是另一种情形。“公农”代替了“独农”,农民在公田上耕种,打破了“小区之地”的耕作方式,“用机器以为耕”,呈现在人们面前的是近代化的前景。另外,随着“独工”的废除,工业上也起了翻天覆地的变化。“大同世之工业,使天下之工必尽归于公,凡百工大小之制造厂、铁道、轮船皆归焉,不许有独人之私业矣。”(第246页)公政府所设工部统一管理天下的所有工业生产,所有工人都直接在工部管辖之下,不再受资本家的操纵与控制。



在商业上,已不存在“独商”,“大同世之商业,不得有私产之商,举全地之商业皆归公政府商部统之。”市场上一片繁荣,商品“万品并陈”、“万色并列”,任由顾主挑选。

与公有制相联系的,大同社会在分配制度上也进行了重大的改革。其中最重要的是实行了十级工资制,按照个人的能力和贡献给予报酬。“自农夫、渔、牧、矿工,各视其材之高下,阅历之浅深,以为工价之厚薄。”虽然工资存在着差别,但差别是很小的,不会造成贫富的悬殊和分化。“其农夫、渔人、牧夫、矿工、林工至下级者,其俸令足为其衣食之资,自此等而上之可也。”(第 224 页)由于分配制度的合理,所以极大地调动了工人生产积极性,工人均以劳动为荣,以劳动为乐,社会风气也以尊重工人为尚。这诚如康有为所说:“太平之世无所尊高,所尊高者工人创新器而已;太平之世无所苦,所为工者乐而已矣。”(第 272 页)在康有为看来,“大同”社会的工人,“皆极乐天中之仙人也”,犹之乎天上的神仙那样快乐。

总之,在康有为看来“大同”社会是建立在公有制基础上的社会,无论农业或者工业和商业,都实行了公有制的根本变革,与此相联系的,也实行了合理的分配制度,人类未来的社会是一个没有私有、没有贫富分化的美好世界。

## 二、“无贵族、贱族之别,人人平等”

历史一再表明,有什么样的经济制度,必有什么样的政治制度,与公有制的经济制度相联系的,康有为所规划的“大同”社会的政治也是自由平等的。这就是说建立在“大同”社会公有制基础上的是一种新型的社会政治制度。首先,在这个社会“无帝王、君长,亦无统领”,同时,也“无贵族、贱族之别,人人平等”(第 123 页)。全世界都废除了帝、王、后的爵号,废除了世袭制,社会奉行“任贤与能”,即是首

脑总统也是选举产生,任期一年,不得连任。全世界设统一的公政府,在地球上划分若干“度”,按“度”设分政府,实行高度的地方自治。为了发扬民主,对政府有实行监督的机构,即设上下议院,议员由各地人民中选举产生,是世界人民的代表。议院不设议长,实行少数服从多数的原则。上议院公议全球的法律和大政,主管大裁判等。

由于全球设置了公政府,因此,国家也随之消亡,举凡世界“皆同属公法律”,由上下议院公议制定,通行于全世界。这时,作为国家的核心即暴力职能随着国家的消亡也已消失,没有军队以及没有与此相适应的暴力机关,指导政治生活的原则完全是民主主义和人道主义。

在社会政治生活中特别值得一提的是,康有为对“大同”社会的人与人之间关系作了描述。其中尤对处在社会底层的妇女的地位和权力给予了很大的关注。在他的理想构思中,未来社会的妇女拥有与男子同等的权利,女子的权利是天之所赋,不可侵犯的。“男与女虽异形,其为天民而共受天权一也”,“以公理言之,女子当与男子一切同之”(第130、127页)。凡是男子享受的权利,女子同样享受之;凡是男子拥有的自由,女子同样拥有。康有为根据天赋人权的原則,制定了《女子升平独立之制》十一条,从设立女子学校到女子选举、应考、充议员和直到可当选大总统,从婚姻自由到女子的交接和行游,等等,都作出了具体的规划。从总体来说,康有为以为未来社会家庭已不复存在,所谓已“去家界”,男女婚姻自由,“男女婚姻,皆由本人自择”。男女婚姻不是一定终身,而有“婚姻限期,久者不许过一年,短者必满一月,欢好者许其续约。”(第164、167页)虽然男女情志相合,可立合约,但“不得有夫妇旧名”。妇女完全不受家庭束缚,有孕则入“人本院”,生之儿女由“育婴院”、“慈幼院”抚养。小孩的教育也由社会负责,依据不同的年龄分别入“小学院”、“中学院”和“大学院”。康有为曾设想说:“行之六十年,则全世界之人类皆无家矣”。人类由此也就

进入了“大同”理想世界。

总之,康有为在《大同书》中所设计的社会政治制度,是消灭了封建专制和消灭了封建等级特权的制度,实行了社会的民主和平等,形成了社会的新型人际关系,特别是遭受社会几重压迫的妇女得到了相当的解放。因此,未来社会同公有制经济制度所体现的优越性一样,由此产生的自由平等的社会制度也是极其美好的。

### 三、“去九界”的“大同”实施方案

《大同书》不仅设计了令人神往的理想社会的美妙蓝图,而且还设计了一个通往这个理想社会的实施方案,这就是“去九界”的方案。所谓“去九界”即是:(1)“去国界,合大地”;(2)“去级界,平民族”;(3)“去种界,同人类”;(4)“去形界,保独立”;(5)“去家界,为天民”;(6)“去产界,公生业”;(7)“去乱界,治太平”;(8)“去类界,爱众生”;(9)“去苦界,至极乐”。康有为以为“九界”是社会一切弊害的总根源,因此,要实现上述未来社会的美好蓝图,必须“去九界”。在“去九界”中,最受康有为重视的是“去家界”和“去国界”。他认为“全世界之人既无家,则去国而去大同易易矣”(第252页)。其次他认为“大同”社会,“其必先破国界去国义始”,除“破除国界外,更无救民之义矣”(第70页)。为什么要把“去家界”和“去国界”作为通往“大同”社会的起点呢?康有为以为消灭了家庭就是消灭了私有制存在的基础。他说:“无有夫妇父子之私矣,其有遗产无人可传,其金银什器皆听赠人”(第252页)。既然家不存,家产自然也就没有必要了。康有为认为“去国界”之所以必要,就在于它能消灭列强之间的争夺,消弭战争,实现和平。他曾指出说:“今欲至大同,先自弭兵会倡之,次以联盟国纬之,继以公议会倡之,次第以赴,盖有必至大同之一日焉。”(第69页)然而这一切都必须以“去国界”为前提。康有为把“去九界”作为建

立“大同”社会的实施方案,这完全是一种空想。诚如毛泽东所指出:“康有为写了《大同书》,他没有也不可能找到一条到达大同的路。”<sup>①</sup>

首先,私有制乃是社会一切弊病的总根源,它决定着社会的本质,因此,私有制的变革乃是社会生产方式的变革,是社会形态的更替,这除了实行社会革命而进行生产方式的变革以外,决无他途。康有为把此寄望于“去家界”,这无异是反对社会革命,反对对社会进行根本性的变革。康有为虽然提出了“去国界”,但他所作的结论很荒谬,把强国吞并弱国、大国吞并小国看成是“去国界”。更有甚者,把法国吞并安南、英国吞并缅甸、日本吞并高丽和琉球,看成是“大国之先驱”。这种“去国界”实际上是对帝国主义的侵略和扩张的辩护。

其次,康有为在《大同书》中对资本主义作了一定的批判,但同时却又对资本主义进行了美化,认为美国、瑞士即是他所追求的“太平社会”,而且还认为要达到美国式的所谓“太平社会”,还要待“数百年”之后,不能“骤期去美国、瑞士之界”。他根据“公羊三世”所形成的庸俗进化论还对此进行理论上的论证。康有为认为当时是处在“据乱世”的阶段,所争取的目标是“升平世”。根据康有为的解释,“据乱世”是“君主专制”,“升平世”是“君主立宪”,“太平世”则为“民主共和”。因此,他所期求的美好社会“升平世”即只是君主立宪,具体言之,即是德国式的社会。遥远将来的“太平世”也只不过是美国式民主共和制的社会。他的所谓“大同”理想充其量也只不过是在资本主义制度上实行某种改良的社会。然而即使这样,也是不能达到的,因为所有这些都是他所代表的自由资产阶级软弱性以及中国半封建半殖民地的历史局限性所决定的。

虽然康有为的“大同”社会可望而不可及,是不可实现的空想,但是并不意味着这是凭空的想象,他的设想既受到先行者的思想启迪,

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第四卷,人民出版社1991年版,第1471页。

同时更为重要的是对现实社会批判的产物,是受苦难的中国人民要求改变社会现状和追求美好社会强烈愿望的反映,体现了现实主义的思想闪光。他对未来社会的规划和设计,尽管夹杂着一些荒唐的想象,但在其想象中显露了他的天才思想,其贡献是巨大的。使中国传统的“大同”思想增添了时代的新内容,赋予了新的含义,丰富了想象。康有为的“大同”思想在中国政治思想史上有其特殊的地位。

# 第九章 孙中山的“社会主义” 构想

---

## 第一节 孙中山对于社会主义理想社会的构想

---

十九世纪末和二十世纪初的中国,在社会理想中,除了出现了康有为的“大同”世界外,还出现了代表资产阶级革命民主派的孙中山的社会主义社会理想,这就是著名的孙中山的民生主义。民生主义是孙中山三民主义思想体系的一个有机组成部分,是孙中山的社会理想的经济纲领。民生主义为中国未来社会的发展描绘了一幅美好蓝图,即在中国建设一个超出资本主义,抑或说没有资本主义弊病的社会主义理想社会。

### 一、实现“真自由平等博爱”

孙中山对于理想社会的构想首先是建立在批判资本主义制度基础之上的。

他认识到,西方资本主义文明带来了“善果”,但也产生出“恶

果”，他的态度是“取那善果”而“避那恶果”<sup>①</sup>，为了达到这一目的，他首先对于西方资本主义制度进行了一系列的批判。

### （一）资本主义制度导致了“贫富激战”

孙中山从西方资本主义国家的社会现实中认识到，在资本主义机器生产的条件下，“利源尽为资本家垄断，工人劳动终身所生之利，尽为资本家所享有”（第2卷第520页），“有机器则经济上之竞争优胜，而富者愈富；无机器则经济上之竞争劣败，而贫者愈贫”（第5卷第561页）。机器生产虽然极大地提高了社会生产力，创造了空前多的财富，使“英国财富多于前代不止数千倍”，但同时也给人民带来了巨大的苦难，“人民的贫穷甚于前代也不止数千倍，并且富者极少，贫者极多”（第1卷第327页），这种少数人的富只是“假富”，而多数人的富才是“真富”。

孙中山进而指出，资本主义社会中的贫富分化现象导致了阶级之间的冲突，造成了贫富之间“互相仇视之纷扰现象”（第2卷第492页），“酿成社会上贫富激战之害”（第2卷第520页），导致双方的大冲突。既然人与人之间如此互相仇视，还有什么博爱可言呢？

### （二）资本主义国家的法律政治制度只是为资本家而设

孙中山尖锐地指出，各国的资产阶级政府虽然都标榜自己的国家政权是“民有”、“民治”，是为全体公民服务的，但实际上却是压迫穷人，只保护富人的利益，为富人造福的。资本主义国家中，“法律上又保护资本家及地主之专利，故地主益垄断其地权，资本家益垄断其利权，而多数之工人虽尽其劳动之能力，反不能生存于社会”（第2卷第517页）。“全国的权力，都操纵在少数资本家的手里，只有少数人享幸福，大多数人还是痛苦”，大资本家们“用金钱势力操纵全国政

---

<sup>①</sup> 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第327页。本章内凡引本书，只注卷次和页码。

权,遇事都是居于优胜地位,试看哪一国的法律政治制度不是为资本家而设的?”(第6卷第5页)在这种专门保护资本家的法律政治制度下,又哪里还会有广大劳动者的自由和平等呢?

### (三) 资本主义生产“以赚钱为目的”

孙中山指出,资本主义制度下的一切生产活动都“以赚钱为目的”,既然以此作为自己的价值目标,因此,所谓博爱也就必然流于空谈。孙中山举例说,“粮食的生产是以赚钱做目标,所以粮食在本国没有高价的时候,便运到外国去卖,要赚多钱。因为私人要赚多钱,就是本国有饥荒,人民没有粮食,要饿死很多人,那些资本家也是不去理会。”例如,印度的“……资本家宁可任本地的饥民饿死,也要把粮食运到欧洲各国去卖。”(第9卷第409—410页)为了最大限度地牟取剩余价值,资本主义制度下的生产者之间进行着十分激烈的竞争,资本家以极其狠毒的手段“故意操纵,肆力吞并”,导致小生产者破产和垄断资本家的产生。垄断资产阶级为了自身的利益,运用手中掌握的经济实力,控制着国家的经济,造成生产的无政府状态:“一国之需要,皆取给于数托拉斯,一国之民生权,遂为数托拉斯所握。凡物供过于求则贱,求过于供则贵。自有托拉斯,则物有贵而无贱矣。盖供过于求,彼可藏而不沽也。此等世界,谓之经济界之无政府。”(第2卷第364—365页)这种生产上的无政府状态使社会的经济混乱,供需失调,导致资本主义社会周期性的经济危机,随之而来的就是广大劳动群众的流离失所,饥寒交迫,故在资本主义社会中,博爱是无从谈起的。

### (四) 民生主义社会才能实现“真自由平等博爱”

通过一系列的分析,孙中山认识到,资本主义制度并非理想的社会制度,西方各国在推翻了封建君主专制之后,并没有实现真正的自由平等,“夫美洲之不自由,更甚于专制国”,“……资本专制,其害更甚于君主专制”(第2卷第333、372页),其贫富分化极为严重,“平



等’二字已成口头空话了!”(第1卷第328页)“煤油大王、钢铁大王、铁路大王,一人之富可以敌国,那般平民和劳动者连面包也找不到手,这是何等不平等的景象呢?”(第6卷第4页)

通过对资本主义社会的一系列社会弊病的揭露,孙中山得出资本主义制度必定灭亡的结论,在这一认识的基础上,他提出,中国不能走西方资本主义的老路,而应当努力进行“政治革命”和“社会革命”,这样才会有真正的自由平等,才能免去资本家的压制(第2卷第332页)。“革命之功用,在使不平等归于平等”(第2卷第439页)。进行种族革命以打破种族之不平等;进行政治革命是为了“打破政治上不平等之阶级”;进行社会革命则是为了“打破社会上不平等之阶级。此阶级为贫富阶级,如大富豪、大资本家,在社会上垄断权利”(第6卷第27页)。显然,孙中山所说的打破社会上不平等之阶级即是消灭经济上的不平等现象。如此看来,孙中山所说的政治革命和社会革命也就相当于民主主义革命和社会主义革命。他主张这两个革命应当同时进行,“毕其功于一役”,这并非不分步骤或阶段,将这两种性质的革命混同起来,而是在“政治上革命”如愿以偿之后,又“竭力从事于社会上革命”(第2卷第332页),二者既有区别,又密切相联相续。

孙中山明确地提出,只有经过了以上各种革命的社会主义社会即民生主义社会中,才能实现真正的博爱平等自由。因为民生主义与资本主义有着根本的不同,这一根本的不同是:“资本主义是以赚钱为目的,民生主义是以养民为目的”(第9卷第410页)。以养民作为生产目的,也就是努力保证广大人民的基本生活需要,努力提高广大人民的物质文化需要,为中国人民谋幸福,这才真正体现了博爱的精神。

同样,民生主义社会中也才有真正的平等和自由。他说:“社会主义之主张,实欲使世界人类同立于平等之地位,富则同富,乐则同乐,不宜与贫富苦乐之不同,而陷社会于竞争悲苦之境”。(第2卷第517

页)“人民平等,虽有劳心劳力之不同,然其为劳动则同也。即官吏与工人,不过以分业之关系,各执一业,并无尊卑贵贱之差也。社会主义之国家,人民既不存尊卑贵贱之见,则尊卑贵贱之阶级,自无形而归于消灭。”(第2卷第524页)

孙中山还正确地认识到,在阶级社会中,自由决不是能够普适于任何人的抽象概念,他明确地规定,在集产社会主义社会中,所有反对帝国主义的个人及团体,均得享有一切自由及权利,而那些“卖国罔民以效忠于帝国主义及军阀者,无论其为团体或个人,皆不得享有此等自由及权利”(第9卷第120页)。

## 二、多种经济成分并存的所有制结构

孙中山一方面提出了土地公有、资本公有的主张,另一方面又认为在一个经济十分落后的国家内,民主革命胜利后,不可能而且不应当立即建立社会主义公有经济,而应建立一个具有多种经济成分的民生主义社会,其包括以下几种经济成分:

### (一) 国有国营经济

这一经济成分在整个国民经济中是起主导作用的,是“操纵国民之生计”的。国有是指属于国家所有,但不一定由国家经营;国营则是由国家经营。孙中山对于发展国有国营经济十分重视,将其视为使人民摆脱私人资本之害的途径。他指出,如果由国家来经营大实业,大家共同享受利益,“那么全国人民便得享资本的利,不致受资本的害”(第9卷第393页)。发展国营经济还是遏制私人资本和贫富分化的重要手段。他说:“赶快用国家的力量来振兴工业,用机器来生产,令全国的工人都有工作。到全国的工人都有工做,都能够用机器生产,那便是一种很大的新财源。如果不用国家的力量来经营,任由中国私人或者外国商人来经营,将来的结果也不过是私人的资本发达,也要

生出大富阶级的不平均。”(第9卷第391页)他认为,应该属于国有的行业主要有以下一些大实业:“凡生利各事业,若土地、铁路、邮政、电气、矿产、森林皆为国有”,“民国政府拟将国内所有铁路、航业、运河及(其)他重要事业,一律改为国有”,其主要目的是“不使一私人独享其利”(第2卷第508、332、323页)。应该由国家经营的实业主要有:企业具有独占或垄断性质者;企业规模巨大者;企业不宜或不能委诸个人经营者;属于自然资源者;属于社会之恩惠者。如,铁路、公路、运河、电话、电讯、港口、商场、船埠、矿业、机器制造业、棉麻毛皮工业、建筑及建筑材料业、汽车工业、印刷业等。这样做的主要目的有二:一是“使私有资本制度不能操纵国民之生计”(第9卷第120页),二是“以所获利益,归之国家公用”(第5卷135页)。

## (二) 地方公营经济

孙中山认为,各地自治机关可以而且应当经营一些公有公营事业,这一经济成分在国民经济中占有重要地位。其主要经营范围首先包括衣食住行诸业。孙中山指出,地方自治机关必须设立粮食管理局,经营粮食买卖。这样才能够将粮食这一人民必需的食物,“永定最廉之价,使自耕自食者之外,余人得按口购粮,不准转卖图利”。同时,提供衣、住、行这三种需要的生产机构,也应当由地方自治机关所支配和管理,以便于及时修理维护。此外,地方自治机关还应当经营开发农林矿业。“凡山林、沼泽、水利、矿场,悉归公家所有,由公家管理开发”,而那些无人纳税之地,“当由公家收管开垦”,有人纳税而不耕之地,如三年后还不开垦,“则当充公,由公家开垦”。开垦后的耕地,如种植粮食蔬菜这类一年可收成的作物,则宜租给私人自种,而如种植树木药材这类数年或数十年才有收成的作物,则“宜由公家管理”(第5卷第221、223页)。

## (三) 合作经济

合作经济亦是民生主义社会的所有制结构中很重要的一个部

分。孙中山认为,应当包括以下几种合作经济:第一,劳动人民举办的合作经济。由工人农民共同合作办合作社,“用工人所做的器具,交换农民所出的米”,这样就可以避免“商家垄断”,“省去商家的中饱”(第8卷第576页)。第二,地方自治机构举办的合作经济。其主要是各个行业的合作,如“农业合作,工业合作,交易合作,银行合作,保险合作等事”(第5卷第224页)。第三,国内资本家经办的合作经济。孙中山设想,有些企业如冶铸业等,可由国内的各资本家投资或提供原料,“而设中央机关以管理之”(第6卷第393页),成为有诸多资本家参加的合作性质的企业。

#### (四) 中外合资经济

孙中山清醒地认识到,中国的经济落后,工业基础薄弱,人才缺乏,在这种状况下,欲求发展经济,“不得不持开放主义,利用外资,利用外人”(第2卷第481页),而中外合资就是一个利用外资的重要方式。中外合资可以采取多种形式,既可由中国政府和外国资本家合资经营企业,也可由中外资本家在中国创办合资经营企业。“合作的基础建立于平等互惠的原则上”,外国的资本“当可获得应得的利益,但非过度的报酬”(第5卷第249页)。

#### (五) 私营经济

孙中山认为,发展私营经济与发展国营经济是发展中国实业的两条重要途径。“凡夫事物之可以委诸个人,或其较国家经营为适宜者,应任个人为之,由国家奖励,而以法律保护之”(第6卷第253页)。其经营范围包括以下几类:无独占性的事业;规模不大、为私人力所能及的事业;私营较国家经营为宜的事业;政府不能自办的事业;由政府立约租与私人经营的事业;私人经营利益常丰的农业。但对于私营经济必须进行节制,从而“使私有资本制度不能操纵国民之生计”(第9卷第120页)。

#### (六) 个体经济

民生主义社会中还应当包括个体经济或家庭经济。个体经济的主要成分是广大农村中的农民,即实现了“耕者有其田”之理想的“耕者”。此外,个体经济还包括城市中自食其力的小手工业者等。

孙中山所设计的民生主义社会也即“集产社会主义社会,它既不同于大地主大资产阶级专政的旧中国,也不同于西方资本主义社会,亦不同于俄国十月革命所建立起来的社会主义社会,而是由几个革命阶级联合专政的、具有过渡性质的社会。以上关于多种经济成分并存的所有制结构设想,正是与这一政治结构适应的。

### 三、“各尽所能,各取所值”和“各取所需”的分配原则

孙中山根据他所理解的社会主义之经济学原理,提出了按劳分配的分配原则。他主张:“其分配人工酬报之多寡,应视其劳心劳力之多寡;其劳动大,则酬报多,劳动小,则酬报亦小”。“而土地资本所得一分之利,足供公共之用费,人民皆得享其一份子之利益,而资本不得垄断,以夺平民之利。斯即社会主义本经济分配法之原理,而从根本上以解决也。”(第2卷第517、515页)

孙中山不仅提出了社会主义社会中的分配原则,而且憧憬了他所认为的“社会主义之上乘”的共产主义社会的分配原则。他说,在共产主义社会中,人人“各尽所能,各取所需。如父子昆弟同处一家,各尽其生利之能,各取其衣食所需,不相妨害,不相竞争,郅治之极,政府遂处于无为之地位,而归于消灭之一途”(第2卷第508页)。他断定,共产主义是人类的“最高的理想”;他还预言,在遥远的将来,人类必然进入到一种解决了人际争斗但又不同于古代共产制度的“新共产时代”(第9卷第380、381页)。

孙中山还认识到,要实现上述这种公平的分配制度,首先要从政

治上解决问题,实现“民治”,他说:“我们三民主义的意思,就是民有、民治、民享”,孙中山进而阐释其含义说:“就是国家是人民所共有,政治是人民所共管,利益是人民所共享。”(第9卷第394页)“必须先要有‘民治’,然后才能够说真是‘民有’,真是‘民享’”(第8卷第324页)。这就是说,“人民必要能够治,才能够享,不能够治,便不能够享。如果不能够享,就是民有都是假的”(第5卷第509页)。孙中山将其民生主义社会与中国古代儒家对大同社会的美好憧憬相类比。他说:“人民对于国家不只是共产,一切事权都是要共的。这才是真正的民生主义,就是孔子所希望之大同世界。”(第9卷第394页)

---

## 第二节 理想社会的实现途径

---

### 一、“平均地权即解决社会问题之第一步方法”

孙中山将平均地权作为解决中国这一农业大国的社会问题之“第一步方法”。他在民生主义经济纲领中,将“平均地权”和“耕者有其田”作为重要的口号提了出来。他阐述道:“把全国的田土都分到一般农民,让耕者有其田”,“才算是彻底的革命”。“民生主义真是达到目的,农民问题真是完全解决,是要‘耕者有其田’,那才算是我们对于农民问题的最终结果”(第9卷第399页)。因为,只有实现了“耕者有其田”,农民才能摆脱地主的经济剥削和“经济压迫”,“解决农民的痛苦”。孙中山还将能否实现“耕者有其田”与革命的成功联系起来,他认识到,中国的农民在全国人口总数中是一个占极大多数的阶级,如果广大农民不参加革命,“我们革命没有基础”,必须“解决农民的痛苦”,让他们获得土地,实现“耕者有其田”,才能使广大农民在经济上获得解放,才能调动起他们参加革命的积极性,如此,“政府便可以

靠农民做基础”，“我们的革命才可以成功”（第10卷第463、558页）。

他设想采用以下两种方法为农民解决土地问题。其一，国家分给土地，“资其耕作，并为之整顿水利，移殖荒徼，以均地力”（第9卷第120页）。其二，国家收买土地，然后将其“长期贷诸移民”，国家供给必需的资本、种子、器具、房屋，然后“依实在所费本钱，现款取偿，或分年摊还”（第6卷，第264页）。

孙中山认为，平均地权才能防止贫富分化，防止大资本家的产生，“求幸免于欧美贫者愈贫、富者愈富的恶例”（第5卷第479页），认为平均地权才能实现土地公有或土地国有，较轻易地解决建立国有企业所必需的土地和资金。

## 二、节制资本以避文明之“恶果”

按劳分配是孙中山的所设计的理想社会中的一个公平分配原则。但他认识到，分配公平的方法，在私人资本制度之下是不能够实行的。因为在大资本归私人所有的情况下，就会加速社会的贫富分化，“富者愈富，贫者愈贫，经济阶级愈趋愈远，平民生计遂尽为资本家所夺”（第2卷第512页）。故应该力图避免资本主义文明所产生的“恶果”，“取那善果”（第1卷第327页）。

但是，孙中山又看到，由于中国社会的经济尚不发达，因此，中国不能立即消灭私人资本，而应采取一定的保护和奖励政策，以促进国民经济的发展。故对私人资本应采取节制与保护相结合的方法。节制私人资本，才可能避免大资本归私人所有，避免经济阶级压迫之痛苦；在一定范围内鼓励私人资本，才有利于社会生产力的发展。

其节制资本的方法主要是：其一，限制私人资本的活动范围。凡是具有垄断性或规模巨大以及能够操纵国计民生的企业，一律不允许私人经营。其二，国家有权随时以各种手段收回私人资本企业。其

三,通过多征所得税和遗产税,以限制私人资本的发展。

### 三、“土地公有、资本公有”

土地和大资本的公有,是孙中山实现民生主义的又一途径。他虽然主张同时进行政治革命和社会革命,但在具体的实施步骤上,又是分阶段进行的,不能立即剥夺一般资本家的财产。但是,他又主张,对于大资本和土地,则应该实行公有,这样才能防止产生大资本家。他将实行“土地公有”和“资本公有”作为中国社会主义的重要内容。他称道亨利·乔治的“土地公有”和马克思的“资本公有”的学说“得社会主义之真髓”(第2卷第518页)。尽管孙中山不恰当地将亨利·乔治的“单税社会主义”理论中“土地公有”的思想与马克思的科学社会主义理论中的“土地公有”思想相并论,但其认识到了生产资料公有制是社会主义的特征,这一思想却是可贵的。

中国进行“社会革命”的目的是打破资本家专制,主要是预防大资本家的产生。孙中山所设想的预防办法是和平防止的温和方式。一方面,“阻止私人的大资本,防备将来社会贫富不均”,“节制私人资本”,“平均地权”,实现“耕者有其田”(第9卷第391、392、399页),改善工农的经济地位和社会地位。另一方面,实行“大资本公有”,“发达国家资本”,“土地公有”(第9卷第391页),“即凡天然之富源,如煤铁、水力、矿油等,及社会之恩惠,如城市之土地、交通之要点,与夫一切垄断性质之事业,悉当归国家经营。”(第5卷第135页)其关键在于:“防止少数人之垄断土地、资本二者而已”(第5卷第193页)。他预言,如果实行了土地国有和大资本国有,限制私人资本,就能防止垄断资本家的产生,防止他们操纵国家政权,避免重蹈西方资本主义国家的老路。

孙中山的民生主义社会理想是根据中国经济十分落后的国情,



在吸收马克思的科学社会主义以及西方诸家社会主义流派、批判西方资本主义制度的各种弊端的基础上提出来的,故他关于理想社会的一系列设计并不是如有些学者所认为的那样,只是一种乌托邦式的空想,其大大地超过了前代思想家洪秀全、康有为等人所提出的社会理想,有着较大的合理性。他关于在进行政治革命后马上进行社会革命的构想,关于在几个革命阶级联合专政的国家中几种经济成分并存发展的构想,关于对私人资本既鼓励又节制的政策,关于土地公有和大资本公有的设想等等,为后来的中国共产党人进行社会主义革命和社会主义改造提供了宝贵的思想资料。

正因为这样,毛泽东称孙中山为中国革命的先行者。当然,孙中山的民生主义也有其明显的局限性,这是他所处的阶级地位和当时的历史条件所决定的。

# 第十章 百川归海,社会主义理想的实现

---

## 第一节 正确的历史选择

---

近代中国的历史,是一部血与火的历史。外国帝国主义者  
的入侵,国内反动统治阶级的残暴,使中华民族经受了巨大的灾难和痛苦。夜漫漫,路遥遥,长夜难明赤县天。在那黑暗深重的旧中国,为了人民的解放、民族的独立和国家的富强,有多少仁人志士艰难求索,寻找一条救国救民的道路;又有多少一代英雄不畏强暴,揭竿而起。然而,他们一次又一次地失败了。历史告诉我们,无论是农民自发的革命运动,还是资产阶级领导的旧民主主义革命,都不能使中国走出痛苦的深渊。只有中国共产党领导的新民主主义革命,才真正吹响了驱散长夜的号角,为一个光明的新中国的到来展示了黎明的曙光。正是通过新民主主义革命进而进入社会主义革命,中国才走上真正自由、独立、富强的康庄大道,中国人民世世代代向往的理想世界才成为光辉的社会主义社会现实。社会主义在中国的出现,是中国人民依据近代历史所准备的现实条件作出的唯一正确的抉择。

## 一、百年痛史的启示

十九世纪中叶,以 1840 年鸦片战争为标志,正开始孕育资本主义生产方式的中国封建社会,遭受了帝国主义的侵略。西方列强用炮舰打开古老中国的大门,侵占主权,夺取领土,使中国由一个独立的封建帝国沦为半殖民地半封建的社会。

为了振兴中华,寻求独立富强的道路,中国人民进行过英勇的斗争和艰苦的探索。首先是一批爱国的志士仁人,他们以为用曾经在历史上起过进步作用的资本主义取代封建主义,就能促进中国的发展。于是,以洪秀全、康有为、孙中山为代表的先进中国人相继从西方寻求真理,幻想在西方文明中找到中国的出路。他们拜西方为师,从那里的思想武库中引进“自由、平等、天赋人权”等资产阶级理论,试图在中国实现西方资本主义式的社会。但是,历史的发展与他们的愿望相反,西方文明不仅没有给中国的发展带来机遇,反而给中国人民带来了更为深重的灾难。西方资本主义勾结中国的封建势力,扶植官僚资产阶级,对旨在改变中国现状的革命斗争进行了残酷的镇压,先进中国人近大半个世纪的不断奋斗和种种尝试,在帝国主义、封建主义和官僚资本主义的夹击下,都一一失败了。究其原因,是因为近代中国所处的历史条件断绝了中国走西方各国发展资本主义的老路,资本主义在中国已经行不通了。

帝国主义的侵略打破了人们在中国实现资本主义的迷梦,促使中国人民对国家的前途和民族解放的道路作出新的选择。正是在这个时候,伴随着大工业而产生的中国无产阶级及其政党登上了政治舞台,从此,中国的历史进程开始了新民主主义革命的新时期。这个革命不仅要反对封建主义,而且还要反对帝国主义和官僚资本主义。无产阶级及其政党作为中国革命的领导,是中国各族人民利益的

忠实代表，她的最终目的是在中国实现社会主义和共产主义。这不仅决定了中国新民主主义革命的必然胜利，而且胜利后也决不允许广大劳动人民在摆脱帝国主义、封建主义和官僚资本主义的压迫之后，再重复忍受资本主义剥削的痛苦。历史起了变化，在十九至二十世纪的中国，已经不能再走欧美资本主义发展的道路。

“只有社会主义才能救中国”，这就是从1840年鸦片战争到1949年中华人民共和国成立近百年痛苦历史给人们的深刻启示。对此，毛泽东在新中国诞生前夕所著的《论人民民主专政》一文中作了精辟的分析和系统、科学的总结。其主要点有以下几个方面：

1. 中国不能模仿西方资本主义的文明。毛泽东指出：“自从1840年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。”他们天真地以为西方资本主义文明可以拯救中国，“只要是西方的新道理，什么书也看”，甚至确立这样一种信念：“要救国，只有维新，要维新，只有学外国”<sup>①</sup>。其结果是，他们按照西方资本主义文明设计的种种救国方案都以失败而告结束，无数志士仁人为此而抱终天之恨。

2. 选择资本主义道路只能把中国引向苦难深重和极度屈辱的深渊。毛泽东指出，虽然中国人诚意地学习西方，然而帝国主义的侵略却打破了中国人学习西方的迷梦。他说：“很奇怪，为什么先生老是侵略学生呢？中国人向西方学得很不少，但是行不通，理想总是不能实现。多次奋斗，包括辛亥革命那样全国规模的运动，都失败了。”中国不但不能得救，相反的是，“国家的情况一天比一天坏，环境迫使人们活不下去。”于是“怀疑产生了，增长了，发展了”<sup>②</sup>。这说明，中国作为一个半殖民地半封建的国家，走资本主义道路只能是一条绝路。

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第四卷，第1406—1407页。

<sup>②</sup> 同上书，第1407页。

3. 中国人必须审时度势选择自己合乎规律的正确奋斗目标。毛泽东指出：“第一次世界大战震动了全世界。俄国人举行了十月革命，创立了世界第一个社会主义国家。过去蕴藏在地下为外国人所看不见的伟大的俄国无产阶级和劳动人民的革命精力，在列宁、斯大林领导之下，像火山一样突然爆发出来了。”<sup>①</sup>在这种情况下，中国人民必须深刻吸取前人的教训，彻底抛弃走资本主义道路的幻想，对自己的前途和命运作出新的历史选择。也正是在这个时候，“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子，用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题。走俄国人的路——这就是结论。”<sup>②</sup>

4. 只有社会主义才是中国唯一正确的历史选择。毛泽东分析说，这是因为1919年，中国发生了彻底的反帝反封建的“五四”运动，它促进了马克思主义在中国的传播，标志着中国工人阶级作为一支独立的政治力量登上历史舞台。随着马克思主义在中国的广泛传播和工人阶级队伍的壮大，1921年中国共产党成立了。中国共产党的建立，使中国新民主主义革命的胜利有了根本的保证。正是在中国共产党的领导下，经过22年的浴血奋战，终于结束了帝国主义、封建主义和官僚资本主义在中国的黑暗统治，诞生了中华人民共和国。“就是这样，西方资产阶级的文明，资产阶级的民主主义，资产阶级共和国的方案，在中国人民的心目中，一齐破了产。资产阶级的民主主义让位于工人阶级领导的人民民主，资产阶级共和国让位于人民共和国。这样就造成了一种可能性：经过人民共和国达到社会主义和共产主义，达到阶级的消灭和世界的大同。”<sup>③</sup>历史已经证明，社会主义是中国历史发展的一条必由之路。

---

① 《毛泽东选集》第四卷，第1407页。

②③ 同上书，第1408页。

总之，在近百年的漫长历史中，中国人民围绕中国向何处和怎样才能摆脱半殖民地半封建的社会经历了一个艰难曲折的过程，并付出了重大的代价。历史告诉我们，走资本主义道路在中国行不通，只有社会主义才能救中国，也只有社会主义才能发展中国。正是在社会主义这一正确历史发展方向的指引下，中国共产党领导中国人民在推翻压在自己头上的三座大山，取得新民主主义革命胜利之后，适时地实现了向社会主义革命和社会主义建设的历史性转变，中国人民踏上了奔向社会主义美好明天的新的历史征途。

## 二、适合中国特点的社会主义改造的道路

1949年10月1日中华人民共和国的诞生，为中国人民彻底改造旧世界、创造新世界提供了强而有力的工具。中国人民运用自己手中掌握的国家政权，经过三年的努力，取得了土地改革、镇压反革命和“三反”、“五反”等运动的伟大胜利，从而迅速地完成了民主革命遗留下来的任务。这时，摆在中国人民面前的新的重大历史课题是：牢固奠定社会主义的经济基础、尽快提高和发展社会生产力水平、改变国家经济文化落后的状况，把中国建设成为一个强大的社会主义国家。为此，在1952年底，中共中央提出了党在过渡时期的总路线。在这条总路线中，国家工业化是社会主义建设的主体，对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造则是中国社会主义建设的“两翼”。这条总路线是社会主义建设和社会主义改造同时并举的路线，其实质就是解决所有制问题，即把农民和手工业者的个体所有制改造为社会主义劳动群众的集体所有制，把资本主义私有制改造为社会主义的全民所有制。

在过渡时期总路线的指引下，用了不到四年的时间，基本上完成了对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造。

首先农业实现了合作化。1953年2月,中共中央发布了一系列有关发展农业合作社的文件。1955年7月,中共中央为指导农业合作化运动顺利前进,召开了省、市、区党委书记会议。同年10月,中共中央召开扩大的七届六中全会,讨论通过了《关于农业合作化问题的决议》。在这个决议的引导下,中国的农业合作化运动空前迅猛地向前发展。1956年春,全国又出现了由初级社转向高级社的高潮。

对手工业的社会主义改造,与农业的情况大体相同。从1953年底至1954年底,全国手工业合作社组织由4800个发展到41000多个。1955年12月,中共中央召开了第五次全国手工业生产合作会议,制定了手工业社会主义改造的全面规划,基本上实现了对手工业的社会主义改造。

对资本主义工商业的社会主义改造,中国共产党和中国政府基于中国民族资产阶级具有两面性的特点,成功地采取了“赎买”政策。起初主要采用加工订货、统购包销、经销代销等形式,后来则逐步发展为全行业公私合营的形式。1954年9月,国务院公布《公私合营工业暂行条例》后,就有一批私营企业转为公私合营。1956年初,全国就出现了资本主义工商业公私合营的高潮。

对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造,是一场深刻的改变生产关系的大革命。这场大革命,从根本上改变了中国的社会经济结构,确立了社会主义公有制在中国的主体地位。

勿庸讳言,在社会主义改造过程中,也出现了一些缺点和失误。主要是1955年夏季以后对农业合作化要求过急。由于要求过急,工作中就产生了强迫命令,违反了自愿互利原则。后来又开始“大跃进”和人民公社化,以致长期间遗留了一些问题。对手工业和小商业的改造,对资本主义工商业的改造,也有缺点,例如公私合营面过宽、改组过多等等。这些缺点虽然没有影响“三大改造”的成功,但却是历史存在的,不应该忘却的。

---

## 第二节 建设有中国特色的社会主义

---

在中国这样一个落后的东方大国,取得社会主义革命胜利后如何进行社会主义建设,这是中国当代社会发展史上的新课题。如何回答这个新的课题,也必须从中国的国情出发,寻找一条正确的道路,确定一条正确的路线,这正是历史赋予中国共产党和中国人民的伟大使命。中国共产党根据对当代中国国情的分析,比较系统地初步回答了中国如何建设社会主义、如何巩固和发展社会主义的一系列基本问题,形成了整个社会主义初级阶段建设有中国特色社会主义的基本路线,这就是:“领导和团结全国各族人民,以经济建设为中心,坚持四项基本原则,坚持改革开放,自力更生、艰苦奋斗,为把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家而奋斗。”这条基本路线的重大意义,就在于以其科学的战略性决策的内容体现了社会主义本质的要求,反映了中国社会主义发展的根本规律,指明了中国特色社会主义的发展道路,展现了中国人民建设富强、民主、文明的社会主义现代化国家的宏伟蓝图。

### 一、“分三步走”,基本实现现代化的战略目标

建设富强的社会主义中国,需要经历一个分阶段发展的过程。早在1964年12月,由毛泽东建议,周恩来在全国三届人大第一次会议上所作的《政府工作报告》中,第一次提出了从第三个五年计划(1966—1970年)开始,在不太长的历史时期内发展我国国民经济的两步考虑:第一步,建立一个独立的比较完整的工业体系和国民经济体系;第二步,全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化,使我



国经济走在世界的前列。1975年1月,周恩来在四届人大第一次会议上所作的《政府工作报告》中重申了这一设想,并明确规定了完成的时间。第一步设想1980年以前完成,第二步设想二十世纪内完成。同年,邓小平主持中共中央工作期间,再次将三届人大和四届人大提出的发展我国国民经济的两步设想,特别是将到二十世纪末把我国建设成为具有现代农业、现代工业、现代国防和现代科学技术的社会主义强国的战略目标作为全党的大局提出来,并要求全党全国都要为实现这个伟大的目标而奋斗。1978年12月,中共十一届三中全会以后,党中央和邓小平鉴于对我国实现现代化的艰巨性和长期性的深刻认识,对上述战略构想作了某些调整和补充。在时间上,基本实现现代化的期限往后推延;在步骤上,提出分三步走的战略部署。这一新的设想,是1979年12月邓小平在会见日本首相大平正芳时首先提出的。后来经过1982年中共十二大,到1987年中共十三大报告明确提出,中国只有到下个世纪中叶达到中等发达国家的水平,才能“基本实现现代化”,从而形成了我国从二十世纪八十年代初到二十一世纪中叶长达70年时间的经济发展“三部曲”的战略蓝图,这就是:

第一步,从1981年到1990年,实现国民生产总值比1980年翻一番,解决人民的温饱问题。经过10年的努力,第一步设想已基本实现。1990年同1980年相比,我国国民生产总值增长1.36倍,全国城乡居民的平均消费水平提高80%左右,绝大部分地区温饱问题基本解决,部分地区开始向小康水平迈进。

第二步,从1991年到二十世纪末,使国民生产总值在1990年的基础上再翻一番,人民生活普遍达到小康水平。所谓“小康”,邓小平说:“从国民生产总值来说,就是年人均达到八百美元”<sup>①</sup>。

第三步,从2001年到二十一世纪中叶,在实现第二步目标的基

<sup>①</sup> 《邓小平文选》第三卷,人民出版社1993年版,第64页。

基础上再翻两番,人均国民生产总值达到中等发达国家水平,人民生活比较富裕,基本实现现代化,建成富强民主文明的社会主义国家。然后,在这个基础上继续前进。

分三步走的战略,鼓舞着中国人民为之奋斗的信心。每一个战略目标,象征着社会主义建设事业的一个巨大阶梯,实现一个目标,就达到一个新的境界,上一个新的台阶。按照三步走的战略部署走下去,我国就会一步一步地走进世界强国的行列。

## 二、建设高度的社会主义民主

要求政治上的平等,期望劳动者参与国家的政治生活,做社会和国家的主人,自己掌握自己的命运,历来都是社会理想构成的重要部分,同样,这一理想目标,在今天也变成了光辉的现实。

在长期革命和建设的实践中,中国共产党深刻地认识到,没有民主,就没有社会主义,建设高度的社会主义民主是我们的根本目标和根本任务之一。

1962年,毛泽东指出,如果不充分发扬人民民主和党内民主,不充分实行无产阶级的民主制,那就不可能建立社会主义经济,“无产阶级专政就会转化为资产阶级专政,而且会是反动的、法西斯式的专政”<sup>①</sup>。1978年中共十一届三中全会在果断决定把党和国家的工作重点转移到经济建设的同时,着重提出了加强社会主义民主和法制建设的任务:“为了保障人民民主,必须加强社会主义法制,使民主制度化、法律化,使这种制度和法律具有稳定性、连续性和极大的权威,做到有法可依,有法必依,执法必严,违法必究。”<sup>②</sup>这些原则的提出,对

---

<sup>①</sup> 《毛泽东著作选读》下册,第822页。

<sup>②</sup> 《三中全会以来重要文献选编》(上),人民出版社1982年版,第11页。

于把我国社会主义民主建设推向新的历史高度,产生了极其深远的影响。1979年中共十一届四中全会,把“改革和完善社会主义制度,发展高度的社会主义民主和完备的社会主义法制”,列为我国“社会主义现代化的重要目标”和“实现四个现代化的必要条件”<sup>①</sup>。1981年中共十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》,又进一步把“逐步建设高度民主的社会主义政治制度”定为我国社会主义现代化建设的正确道路的十条基本结论之一,并明确指出,“这是社会主义革命的根本任务之一”。<sup>②</sup>1982年7月,中共十二大又进一步明确规定:“建设高度的社会主义民主,是我们的根本目标和根本任务之一。”“我们一定要按照民主集中制的原则,继续改革和完善国家的政治体制和领导体制,使人民能够更好地行使国家权力,使国家机关能够更有效地领导和组织社会主义建设。社会主义民主要扩张到政治生活、经济生活、文化生活和社会生活的各个方面,发展各个企业事业单位的民主管理,发展基层社会生活的群众自治。”“社会主义民主的建设必须同社会主义法制建设紧密地结合起来,使社会主义民主制度化、法律化。”<sup>③</sup>这就为我们建设高度的社会主义民主,确定了一系列正确的方针和任务。

新中国成立以后,特别是中共十一届三中全会以来,我国的社会主义民主建设已经并正在取得日益显著的成就。主要是:第一,1978年关于真理标准问题的讨论,破除了“个人迷信”对人们的思想禁锢,使中国人民的思想得到极大的解放。第二,落实了知识分子政策、民族政策、华侨政策、宗教政策、原工商业者和原国民党军政起义投诚人员政策,等等,为众多的社会成员解除了心理负担和精神枷锁。第

① 《三中全会以来重要文献选编》(上),第234页。

② 同上书,第841页。

③ 《中共十二大文件汇编》,人民出版社1982年版,第37—38页。

三,中共和各民主党派的关系,在“长期共存、互相监督”的基础上,又提出了“肝胆相照、荣辱与共”的方针,实现了各民主党派在宪法和法律范围内的政治自由和组织独立,调整了国家的政治机构,开辟了各种民主对话的渠道,巩固了爱国统一战线。第四,根据宪法和中共十二大业已确定的社会主义民主建设的方针,加强了法制建设,确立了“法律面前人人平等”和“党必须在宪法和法律的范围内活动”的观念。据不完全统计,除现行宪法外,从1979年到1993年,全国人民代表大会及其常务委员会制定了200多个法律和有关法律问题的决定和补充规定;国务院制定颁布了近700件行政法规;各省市自治区制定了2000多个地方性法规,初步形成了社会主义法律体系的基本框架。坚持了司法独立的原则,恢复和健全了国家各级检察机关和审判机关,重建了律师制度。第五,在中共和国家的政治体制和领导体制方面,逐步完善了人民代表大会制度,修改了选举法,并规定县以下的人民代表大会实行直接选举。恢复设立国家主席,设置国家的中央军事委员会,扩大国务院的职权,建立审计制度和审议机关,废除中共和国家领导职务终身制,扩大了地方和基层企事业单位的自主权。第六,在思想理论和文化界,坚持“创作自由的原则”和“百家争鸣、百花齐放”的方针,等等。所有这些,都标志着我国社会主义民主建设和法制建设已经进入一个新的发展阶段。中共和国家在政治、经济、文化和社会生活的各个方面,正在逐步形成一个既有民主又有集中,既有自由又有纪律,既有个人心情舒畅又有统一意志的生动活泼的局面。这是资本主义民主制度无法比拟的。

### 三、“两手抓”,建设高度的社会主义精神文明

中国人民为之奋斗的理想社会,不仅经济上富强,政治上民主,而且具有高度的社会精神文明。早在民主革命时期,毛泽东就提出我

们不但要建立一个政治上自由、经济上繁荣的中国，“而且要把一个被旧文化统治因而愚昧落后的中国，变为一个被新文化统治因而文明先进的中国”<sup>①</sup>。早在中国共产党领导下的革命根据地里，就把扫盲、发展文化教育，进行共产主义思想与道德的宣传作为新民主主义政权建设的重要任务；建国后，我们更是一方面大力发展教育科学文化事业，使我国同世界先进水平的差距日益缩短；同时还着重地进行共产主义思想与道德的宣传教育，革命传统教育，大力提倡自力更生、艰苦奋斗，愚公移山、改造中国的革命精神，并使之进一步发扬光大。

在改革开放和社会主义现代化建设的新时期，随着我们党对社会主义社会协调发展和全面进步客观规律的认识深化和正确把握，明确提出了物质文明和精神文明建设一起抓的战略方针。1979年10月，邓小平在中国文学艺术工作者第四次代表大会的祝词中，最先直接表述了搞现代化建设要实行“两手抓”的指导思想。他说：“我们要在建设高度物质文明的同时，提高全民族的科学文化水平，发展高尚的丰富多彩的文化生活，建设高度的社会主义精神文明。”<sup>②</sup>在这以后，邓小平还从不同角度特别是针对精神文明建设这一手比较软的状况，多次深刻地论证并强调了坚持“两手抓、两手都要硬”的重要性。如1985年9月，他在党的全国代表会议上的讲话中指出，“不加强精神文明的建设，物质文明的建设也要受破坏，走弯路。光靠物质条件，我们的革命和建设都不可能胜利。”<sup>③</sup>1992年初，他在南方重要谈话中进一步指出：“不仅经济要上去，社会秩序、社会风气也要搞好，两个文明建设都要超过他们（指资本主义，引者注），这才是有中

① 《毛泽东选集》第二卷，第624页。

② 《邓小平文选》第二卷，第208页。

③ 同上书第三卷，第144页。

国特色的社会主义。”<sup>①</sup>

根据邓小平关于“两手抓”、“两手都要硬”的指导思想,中国共产党在十二大、十三大、十四大和十五大上都反复强调:“一手抓物质文明、一手抓精神文明”是我国社会主义建设的战略方针。同时,为了全面贯彻这个方针,1986年,中共十二届六中全会作出了《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》,指出:“以经济建设为中心,坚定不移地进行经济体制改革,坚定不移地进行政治体制改革,坚定不移地加强精神文明建设,并且使这几个方面互相配合,互相促进,是我国社会主义现代化建设的总体布局。”精神文明建设在这一总体布局中的战略地位,决定了它“必须是围绕和推动社会主义现代化建设的精神文明建设,必须是促进全面改革和实行对外开放的精神文明建设,必须是坚持四项基本原则的精神文明建设。”这就是党的基本路线所要求的社会主义精神文明建设的基本指导方针。

1996年10月中共十四届六中全会作出了《关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》,对于进一步加强社会主义精神文明建设,全面推进建设有中国特色社会主义的伟大事业,具有重大的现实意义和深远的历史意义。

《决议》以马克思列宁主义、毛泽东思想和邓小平建设有中国特色社会主义理论为指导,坚持党的基本路线,根据全面实现“九五”计划和2010年远景目标的要求,认真分析形势、总结经验,明确提出了精神文明建设的指导思想、目标任务、工作方针和重大措施,对社会主义精神文明建设特别是思想道德和文化建设作出了全面部署,既有很强的战略性、思想性、指导性,又有很强的现实针对性和可操作性,是今后一个时期指导我国精神文明建设的纲领性文件。

《决议》指出:

---

<sup>①</sup> 《邓小平文选》第三卷,第378页。

社会主义精神文明建设的指导思想是：以马克思列宁主义、毛泽东思想和邓小平建设有中国特色社会主义理论为指导，坚持党的基本路线和基本方针，加强思想道德建设，发展教育科学文化，以科学的理论武装人，以正确的舆论引导人，以高尚的精神塑造人，以优秀的作品鼓舞人，培育有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民，提高全民族的思想道德素质和科学文化素质，团结和动员各族人民把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家。今后十五年的主要目标是：在全民族牢固树立建设有中国特色社会主义的共同理想，牢固树立坚持党的基本路线不动摇的坚定信念；实现以思想道德修养、科学教育水平、民主法制观念为主要内容的公民素质的显著提高，以积极健康、丰富多采、服务人民为主要要求的文化生活质量的显著提高，以社会风气、公共秩序、生活环境为主要标志的城市文明程度的显著提高；在全国范围形成物质文明建设和精神文明建设协调发展的良好局面。

1997年9月召开的中共十五大把在全社会形成共同理想和精神支柱，作为有中国特色社会主义文化建设的根本，指出：“我们党确立起已被实践证明是正确的建设有中国特色社会主义的基本理论和基本路线”。要求全党和全国人民抓住机遇，“高举邓小平理论伟大旗帜，把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪”。世界处在伟大的历史时期，中国也处在伟大的历史和社会的变化关头。处在世纪之交的中国人应以自豪的眼光回首过去并以自豪的目光展望未来。一个世纪前，中国人民开始了艰苦、漫长的争取民族独立、国家富强、人民幸福的斗争。然而，这个愿望，这个目标只有在中国共产党诞生之后并经过长期的奋斗才得以初步实现。更加宏伟的目标和蓝图也已由中国共产党绘出。让我们在中国共产党的领导下，为创造和实现更加美好的未来而努力奋斗。

## 参 考 文 献

- 《论语》，中华书局。
- 《孟子》，中华书局。
- 《二十二子·老子》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《二十二子·庄子》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《二十二子·淮南子》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《二十二子·吕氏春秋》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《二十二子·春秋繁露》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《史记》，中华书局 1979 年版。
- 《汉书》，中华书局 1980 年版。
- 葛洪：《抱朴子》，《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社 1989 年版。
- 王利器点校：《新语校注》，中华书局 1986 年版。
- 张载：《张子全书》，四库全书本，上海古籍出版社版。
- 邓牧：《伯牙琴》，中华书局 1981 年版。
- 黄宗羲：《明夷待访录》，中华书局 1984 年版。
- 唐甄：《潜书》，中华书局 1984 年版。
- 王明点校：《太平经合校》，中华书局 1985 年版。
- 《近代史资料》，1979 年第 2 期。
- 《中国近代史资料丛刊·太平天国》，神州国光社 1952 年版。
- 《太平天国文书汇编》，中华书局 1979 年版。
- 《洪秀全全集》，广东人民出版社 1985 年版。
- 《康有为全集》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《康有为政论集》，中华书局 1981 年版。
- 《大同书》，上海古籍出版社 1956 年版。
- 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，神州国光社 1953 年版。



《孙中山全集》，中华书局 1985 年版。

韦杰廷：《孙中山先生新探》，黑龙江出版社 1991 年版。

陈胜磷：《论孙中山的开放主义》，《学术研究》1985 年 1 期。

赵金钰：《论孙中山早期的平均地权思想》，《辛亥革命史丛刊》1982 年 4 期。

吕振羽：《中国政治思想史》，人民出版社 1981 年版。

侯外庐：《中国历代大同理想》，科学出版社 1959 年版。

彭明：《从空想到科学——中国社会主义思想发展的历史考察》，中国人民大学出版社 1991 年版。

萧蓬父、李锦全：《中国哲学史》，人民出版社 1983 年版。

王兴国：《贾谊评传》，南京大学出版社 1992 年版。

黄钊：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社 1991 年版。

朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，华东师范大学出版社 1989 年版。

李宗桂：《中国文化概论》，中山大学出版社 1988 年版。

李华：《陶渊明新论》，北京师范学院出版社 1992 年版。

《毛泽东选集》第四卷，人民出版社 1960 年版。

《毛泽东著作选读》下册，人民出版社 1986 年版。

《邓小平文选》第二卷，人民出版社 1994 年版。

《邓小平文选》第三卷，人民出版社 1993 年版。

《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，人民出版社 1983 年版。

**附 编**

**中国古代**

**关于社会理想的论述**

范 兵 瞿 醒 王 波 吕 健 编



## 一、大 同

### 《老 子》

老子主张“小国寡民，绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利”，民“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，邻国相望，“民至老死，不相往来”的社会模式。

小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。

《老子》八十章

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”

《老子》五十七章

大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

《老子》十八章

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。

《老子》十九章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

《老子》三章

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣。然后乃至大顺。

《老子》六十五章

天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。

《老子》七十七章

## 《墨子》

墨子主张“兼相爱”，“爱无差等”，倡导“交相利”，“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”。

凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。是以行者非之，既以非之，何以易之？子墨子言曰：“以兼相爱、交相利之法易之。”然则

兼相爱、交相利之法，将奈何哉？子墨子言：“视人之国，若视其国。视人之家，若视其家。视人之身，若视其身。”是故诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼。君臣相爱，则惠忠。父子相爱，则慈孝。兄弟相爱，则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚，凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也。是以仁者誉之。

《墨子·兼爱中》

昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方、于西土。不为大国侮小国，不为众庶侮鰥寡，不为暴势夺穡人黍稷狗彘，天屑临文王慈。是以老而无子者，有所得终其寿。连独无兄弟者，有所杂于生人之间。少失其父母者，有所放依而长。此文王之事，则吾今行兼矣。

《墨子·兼爱中》

为贤之道将奈何？曰：“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人，若此则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。若饥则得食，寒则得衣，乱则得治，此安生生。”

《墨子·尚贤下》

古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。……故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。故官无常贵，而民无终贱。有能则举之，无能则下之。举公义，辟私怨，此若言之谓也。

《墨子·尚贤上》

## 《孟子》

孟子醉心于井田制，以为方里而井，八家皆私百亩，同养百亩公

田，为王道之始；施仁政，申教化礼义，则至王者之治。

夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏，必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩，余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田，公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也；若夫润泽之，则在君与子矣。

《孟子·滕文公上》

不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，林木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，林木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不食，然而不王者，未之有也。

《孟子·梁惠王上》

尊贤使能，俊杰在位，则天下之士，皆悦而愿立于朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商，皆悦而愿藏于市矣。关，讥而不征，则天下之旅，皆悦而愿出于其路矣。耕者助而不税，则天下之农，皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民，皆悦而愿为之氓矣。邻国之民，仰之若父母矣，率其子弟，攻其父母，自有生民以来，未有能济者也。如此则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未

之有也。

《孟子·公孙丑上》

地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃，以挾秦楚之坚甲利兵矣。

《孟子·梁惠王上》

滕文公问为国，孟子曰：“民事不可缓也。《诗》曰：‘昼尔于茅，宵尔索綯。亟其乘屋，其始播百谷。’民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已，及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。”

《孟子·滕文公上》

## 《庄子》

庄子以为至德之世当是回归自然，无知无识，少私寡欲，礼义不兴。“同与禽兽居，族与万物并”。

吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

《庄子·马蹄》



夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之。含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。

《庄子·马蹄》

彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。故绝圣弃知，大盗乃止；搥玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣。灭文章，散五采，胶离珠之目，而天下始人含其明矣。毁绝钩绳而弃规矩，搯工倕之指，而天下始人含其巧矣。故曰：大巧若拙，削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。

《庄子·胠篋》

当是时也，民结绳而用，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。

《庄子·胠篋》

南越有邑焉，名为建德之国，其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报。不知义之所适，不知礼之所将。猖狂妄行，乃蹈乎大方。其生可乐，其死可葬。

《庄子·山木》

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也，人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天。故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。

《庄子·天地》

## 《礼记》

《礼记》提出“大同”与“小康”两种理想社会模式。“大同”即“天下为公，选贤与能，讲信修睦”；“小康”则是“天下为家”，礼纪是兴。“刑仁讲让，示民有常”。

昔仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。仲尼之叹；盖叹鲁也。言偃在侧曰：“君子何叹？”孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。”

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老者有所终，壮者有所用，幼者有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故户外而不闭。是谓大同。

今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过。刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是为小康。”

《礼记·礼运》

安之以乐而不达于顺，犹食而弗肥也。四体既正，肤革充盈，人之肥也。父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也。大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。天子以德为车，以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序；士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也，是谓大顺。大顺者，所以养生送死，事鬼神之常也。

《礼记·礼运》

## 贾 谊

贾谊针对秦亡教训,提出施仁义、行礼治、省刑法、轻徭赋,使“四海之内,皆欢然各自安乐其处”。

向使二世有庸主之行而任忠贤,臣主一心而忧海内之患,缟素而正先帝之过;裂地分民以封功臣之后,建国立君以礼天下;虚囹圄而免刑戮,去收孥污秽之罪,使各反其乡里;发仓廩,散财币,以振孤独穷困之士;轻赋少事,以佐百姓之急;约法省刑,以持其后;使天下之人皆得自新,更节循行,各慎其身,塞万民之望,而以盛德与天下,息矣。即四海之内,皆欢然各自安乐其处,惟恐有变。虽有狡害之民,无离上之心,则不轨之臣无以饰其智,而暴乱之奸弭矣。

《新书·过秦论中》

黄帝职道义,经天地,纪人伦,序万物,以信与仁为天下先,然后济东海,入江内,取绿图,西济积石,涉流沙,登于昆仑,于是还归中国,以平天下。天下太平,唯躬道而已。

《新书·修政上》

帝誉曰:德莫高于博爱人,而政莫高于博利人。故政莫大于信,治莫大于仁。吾慎此而已矣。

《新书·修政上》

仁行而义立,德博而化富,故不赏而民劝,不罚而民治,先恕而后行,是以德音远也。

《新书·修政上》

## 《淮南子》

《淮南子》描述的理想社会是使万物各复归其根，浑冥于自然中。

至德之世，甘瞑于溷溷之城，而徙倚于汙漫之宇，提挈天地而委万物，以鸿濛为景柱，而浮扬乎无畛崖之际。是故圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不颀颀然仰其德以和顺。当此之时，莫之领理，决离隐密而自成，浑浑苍苍，纯朴未散，旁薄为一，而万物大优，是故虽有羿之知，而无所用之。

《淮南子·俶真训》

古之人，同气于天地，与一世而优游。当此之时，无庆贺之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，毁誉仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中。

《淮南子·本经训》

古者圣人在上，政教平、仁爱洽，上下同心，君臣辑睦，衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄良弟顺，生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其愿，夫人相乐无所发贶，故圣人为之作乐以和节之。

《淮南子·本经训》

昔者黄帝治天下而力牧、太山稽辅之，以治日月之行律，治阴阳之气，节四时之度，正律历之数；别男女，异雌雄；明上下，等贵贱；使强不掩弱，众不暴寡，人民保命而不夭，岁时孰而不凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不闇，辅佐公而不阿，田者不侵畔，渔者不争隈，道不拾遗，市不豫贾，城郭不关，邑无盗贼，鄙旅之人，相让以财，狗彘吐菽粟于路，而无忿争之心。于是日月精明，星辰不失其行；风雨时节，五谷登孰；虎狼不妄噬，鸷鸟不妄搏，凤凰翔于庭，麒麟游

于郊，青龙进驾，飞黄伏阜；诸北、僇耳之国，莫不献其贡职。然犹未及虚戏氏之道也。

《淮南子·览冥训》

（虚戏氏之道）当此之时，卧倨倨，兴眇眇，一自以为马，一自以为牛，其行蹊蹊，其视瞑瞑，侗然皆得其和，莫知所由生，浮游不知所求，翹翹不知所往。当此之时，禽兽蝮蛇无不匿其爪牙，藏其螫毒，无有攫噬之心。考其功烈，上际九天，下契黄垆，名声被后世，光辉重万物。乘雷车，服驾应龙，骖青虬，援绝瑞，席萝图，黄云络，前白螭，后奔蛇，浮游消摇，道鬼神，登九天，朝帝于灵门，宓穆休于太祖之下。然而不彰其功，不扬其声，隐真人之道以从天地之固然。何则？道德上通，而智故消灭也。

《淮南子·览冥训》

夫圣人者，不能生时，时至而弗失也。辅佐有能，黜谗佞之端，息巧辩之说，除刻削之法，去烦苛之事，屏流言之迹，塞朋党之门，消知能，修太常，隳肢体，绌聪明，大通混冥，解意释神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根，则是所修伏羲氏之迹，而反五帝之道也。

《淮南子·览冥训》

## 董仲舒

董仲舒心目中的理想社会是“什一而税，教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊”。

五帝三皇之治天下，不敢有君民之心。什一而税，教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊。不夺民时，使民不过岁三日。民家给人足。无怨望忿怒之患，强弱之难；无谗贼妒嫉之人。民修德而美好，被发衔

哺而游，不慕富贵，耻恶不犯，父不哭子，兄不哭弟，毒虫不螫，猛兽不搏，鸷虫不触。故天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊。囹圄空虚，画衣裳而民不犯，四夷传泽而朝，民情至朴而不文。

《春秋繁露·王道》

### 《太平经》

《太平经》强调人人自有筋力自衣食，智者当苞养愚者，力强者当养力弱者，后生者当养养老者。

治有三名：君、臣、民，欲太平也。此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平。

《太平经·和三气兴帝王法》

太者大也，言其积大如天，无有大如天者。平者，言治太平均，凡事悉治，无复不平，比如地居下执平。

《太平经·三和三通》

常言人无贵贱，皆天所生，爱之，慎之，念之，慎勿加所不当为而枉人，侵克非有。

《太平经·有过死谪作为梁减》

此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也。小内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取之。愚人不知，以为终古独为有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。

《太平经·六罪十治诀》

天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者，而不肯力为之，反致饥寒，负其先人之体，而轻休其力。不为力可得衣食，反常自言愁苦饥寒，但常仰多财家，须而后生，罪不可除也。或身即坐，或流后生。所以然者，天地乃生，凡财物可以养人者，各当随力聚之。取足而不穷。反休力而不作之自轻，或所求索不和，皆为强取人物，与中和为仇，其罪当死明矣。

《太平经·六罪十治诀》

然智多者当苞养愚者，反欺之，一逆也；力强者当养力弱者，反欺之，二逆也；后生者当养老者，反欺之，三逆也。与天心不同，故后必凶。

《太平经抄》辛部

## 张 鲁

张鲁举“五斗米道”以为教，不置长吏，以祭酒为治；作义舍，置义米、义肉以供行者；教民以诚信不欺诈，犯法者三原而后刑。

鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年。

《三国志·张鲁传》

鲁既至，行宽惠，以鬼道教，立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已，不得过多，云鬼病之；其市肆贾平亦然。犯法者三原而

后行刑。学道未信者，谓之鬼卒，后乃为祭酒。巴汉夷民多便之。其供通限出五斗米，故世谓五米道。

《华阳国志》卷二《汉中志》

及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以上行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀，又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

《三国志·张鲁传》注引《典略》

## 阮 籍

阮籍的理想社会是无君无臣、无贵无贱、无富无贫、无欲无求。

昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形，阴藏其气，阳发其精。害无所避，利无所争。放之不失，收之不盈。亡不为夭，存不为寿。福无所得，祸无所咎。各从其命，以度相守。明者不以智胜，闇者不以愚败；弱者不以迫畏，强者不以力尽。盖无君而庶物定，无臣而万事理。保身修性，不违其纪，惟兹若然，故能长久。

《阮籍集·大人先生传》

夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争，各足于身而无所求也。恩泽无所归，则死败无所仇；奇声不作，则耳不易听；淫色不显，则目不改视。耳目不相易改，则无以乱其神矣。此先世之所至止也。

《阮籍集·大人先生传》

## 嵇 康

嵇康的理想社会是“君臣相忘于上，蒸民家足于下”。



鸿荒之世，大朴未亏，君无文于上，民无竞于下；物全理顺，莫不自得，饱则安寝，饥者求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，则安知仁义之端，礼律之文？

《嵇康集·难自然好学论》

矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情通顺，故大道无违；越名任心，故是非无措也。

《嵇康集·释私论》

古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治；君静于上，臣顺于下，玄化潜通，天人交泰。枯槁之类，浸育灵液，六合之内，沐浴鸿流，荡涤尘垢；群生安逸，自求多福，默然从道，怀忠抱义，而不觉其所以然也。

《嵇康集·声无哀乐论》

圣人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飧万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘于上，蒸民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，必欲之而不已哉！

《嵇康集·答难养生论》

且君子出其言，善则千里之外应之，岂在于多，欲以贵得哉？奉法循理，不挂世网，以无罪自尊，以不仕为逸，游心乎道义，偃息乎卑室，恬愉无遭而神气条达，岂须荣华然后乃贵哉？耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，则余天下之财；犹渴者饮河，快然以足，不羨洪流，岂待积敛

然后乃富哉？

《嵇康集·答难养生论》

## 郭 象

郭象的理想社会是：“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”

臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉？

《庄子注》

凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业，故知与不知，皆自若也。

《庄子注》

夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋、佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣；岂知至至者之不亏矣？今言王德之人，而寄之此山，将明世所无由识，故乃托之于无垠之外，而推之于视听之表耳。

《庄子注》

夫尧之无用天下为，亦犹越人之无所用章甫耳。然遗天下者，固天下之所宗。天下虽宗尧，而尧未尝有天下也，故盲然丧之，而常游心于绝冥之竟，虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也。

《庄子注》

夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽

终日见形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。夫见形而不及神者，天下之常累也。是故睹其与万物并行，则莫能谓之遗物而离人矣；观其体化而应务，则莫能谓之坐忘而自得矣。岂直谓圣人不然哉？乃必谓至理之无此。是故庄子将明流统之所宗，以释天下之可悟，若直就称仲尼之如此，或者将据所见以排之，故超圣人之内迹，而寄方外于数子。宜忘其所寄，以寻述作之大意，则夫游外冥内之道，坦然自明，而庄子之书故是超俗盖世之谈矣。

《庄子注》

若夫任自然而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下莫匪尔极，而天下无患矣。斯迹也，遂撓天下之心，使奔驰而不可止，故中知以下莫不外饰其性以眩惑众人，恶直丑正，蕃徒相引。是以任真者失其据，而崇伪者窃其柄，于是主忧于上，民困于下矣。

《庄子注》

## 葛 洪

葛洪之理想外则追求治国平天下，内则追求“神仙世界”。

果能登虚蹑景，云輦霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清。先鬼有知，将蒙我荣，或可以翼亮五帝，或可以监制百灵，位可以不求而致，膳可以咀茹华璫，势可以总摄罗酆，威可以叱咤梁成，诚如其道，罔识其妙，亦无饿之者。

《抱朴子·内篇·对俗》

抱朴子曰：清玄剖而上浮，浊黄判而下沉。尊卑等威，于是乎著，往圣取诸两仪，而君臣之道立，设官分职，而雍熙之化隆。君人者，必

修诸己以先四海，去偏党以平王道，遣私情以标至公，拟宇宙以笼万殊。真伪既明于物外矣，而兼之以自见；听受既聪于接来矣，而加之以自闻。仪决水以进善，钩绝弦以黜恶。昭德塞违，庸亲昵贤，使规尽其圆，矩竭其方，绳肆其直，斤效其斫。器无量表之任，才无失授之用，考名责实，屡省勤恤。树训典以示民极，审褒贬以彰劝沮，明检齐以杜僭滥，详枉直以违晦吝。……匠之以六艺，轨之以忠信，莅之以慈和，齐之以礼刑。……使物无诡道，事无非分。立朝牧民者，不得侵官越局；推毂即戎者，莫敢惮危顾命。悦近以怀远，修文以招携。阜百姓之财粟，阐进德之广途，杜机伪之繁务，则明罚勅法，哀敬折犹。……淳化洽则匿瑕藏疾。

《抱朴子·外篇·君道》

### 鲍敬言

鲍敬言主张“无君无臣”，人人劳动自食其力，“身无在公之役，家无输调之费”，丰衣足食。“川谷不通，士众不聚”，故不相并兼，不相攻伐，民“纯白在胸”，朴实无华，逍遥自得，共享太平。

曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，汎然不系，恢尔自得；不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。是高巢不探，深渊不漉，凤鸾栖息于庭宇，龙麟群游于园池。饥虎可履，虺蛇可执。涉泽而鸥鸟不飞，入林而狐兔不惊。势利不萌，祸乱不作；干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫疠不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含脯而熙，鼓腹而游。其言不华，其行不饰。安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑阱。

《抱朴子·外篇·诘鲍》

夫身无在公之役，家无输调之费，安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势利之争。操杖攻劫，非人情也；象刑之教，民莫之犯。法令滋彰，盗贼多有。

《抱朴子·外篇·诘鲍》

## 陶渊明

陶渊明向往远离尘嚣的“世外桃源”，百姓“相命肆农耕”，而“秋熟靡王税”。

晋太元中，武陵人捕鱼为业，缘溪行，忘路之远近。忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷；渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗。土地平旷，屋舍俨然，有良田、美池、桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐。见渔人，乃大惊；问所从来，具答之。便要还家，设酒，杀鸡作食；村中闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉；遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏、晋。此人一一为具言所闻，皆叹惋。余人各复延至其家，皆出酒食；停数日，辞去。此中人语云：“不足为外人道也。”既出，得其船，便扶向路，处处志之。及郡下，诣太守，说如此。太守即遣人随其往，寻向所志，遂迷，不复得路。南阳刘子骥，高尚士也；闻之，欣然规往。未果，寻病终。后遂无问津者。

《桃花源记》

嬴氏乱天纪，贤者避其世。黄绮之商山，伊人亦云逝。往迹浸复湮，来迳遂芜废。相命肆农耕，日入从所憩。桑竹垂余荫，菽稷随时艺。春蚕收长丝，秋熟靡王税。荒路暧交通，鸡犬互鸣吠。俎豆犹古法，衣

棠无新制。童孺纵行歌，斑白欢游诣。草荣识节和，木衰知风厉。虽无纪历志，四时自成岁。怡然有余乐，于何劳智慧。奇踪隐五百，一朝敞神界。淳薄既异源，旋复还幽蔽。借问游方士，焉测尘嚣外？愿言躡轻风，高举寻吾契。

《桃花源诗》

少无适俗韵，性本爱丘山。误落尘网中，一去三十年。羈鸟恋旧林，池鱼思故渊。开荒南野际，守拙归园田。方宅十余亩，草屋八九间。榆柳荫后檐，桃李罗堂前。暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户庭无尘杂，虚室有余闲。久在樊笼里，复得返自然。

《归园田居·之一》

《列子》

《列子》中的理想国是：“国无师长”，“长幼济居，不君不臣”，“自然而已”；“不耕不稼”，“不织不衣”，“有喜乐而无哀苦”，“百年而死，不夭不病”的人间仙境。

华胥氏之国在弇州之西，台州之北，不知斯齐国几千万里，盖非舟车足力之所及，神游而已。其国无师长，自然而已；其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害。都无所爱惜，都无所畏忌，入水不溺，入火不热，斫挞无伤痛，指撻无瘡痒，乘空如履实，寝虚若处床，云雾不碍其视，雷霆不乱其听，美恶不滑其心，山谷不蹶其步，神行而已。

《列子·黄帝》

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉。吸风饮露，不食五谷，心如

渊泉，形如处女。不假不爱，仙圣为之臣；不畏不怒，愿恣为之使；不施不惠，而物自足；不聚不敛，而已无愆。阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均，字育常时，年谷常丰。而土无札伤，人无夭恶，物无疵疠，鬼无灵响焉。

《列子·黄帝》

禹之治水土也，迷而失涂，谬之一国，滨北海之北，不知距齐州几千万里。其国名曰终北，不知际畔之所齐限。无风雨霜露，不生鸟兽虫鱼草木之类。四方悉平，周以乔陟。当国之中有山，山名壶领，状若甑甄，顶有口，状若员环，名曰滋穴。有水涌出，名曰神潢，臭过兰椒，味过醪醴。一源分为四埒，注于山下。经营一国，亡不悉徧。土气和，亡札厉。人性婉而从，物不竞不争；柔心而弱骨，不骄不忌；长幼侪居，不君不臣；男女杂游，不媒不聘；缘水而居，不耕不稼；土气温适，不织不衣；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡数，有喜乐，亡衰老哀苦。其俗好声，相携而迭谣，终日不辍音。饥倦则饮神潢，力志和平；过则醉，经旬乃醒。沐浴神潢，肤色脂泽，香气经旬乃歇。

《列子·汤问》

## 韩 愈

韩愈设想的理想社会是以仁义道德为伦理规范，儒家经典为教化典范，施礼乐刑政，规定其民、其位、其服、其居、其食，以至“顺而祥”，“爱而公”，“无所处而不当”的和谐安定状态。

夫所谓先王之教者，何也？博受之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文《诗》《书》《易》《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣父子师友宾主昆弟夫妇，其服丝麻，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。

是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常；郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。

《韩昌黎集·原道》

古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道；为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土。寒然后为之衣，饥然后为之食。木处而颠，土处而病也，然后为之宫室。为之工，以贍其器用；为之贾，以通其有无；为之医药，以济其夭死；为之葬埋祭祀，以长其恩爱；为之礼，以次其先后；为之乐，以宣其湮郁；为之政，以率其怠倦；为之刑，以锄其强梗。相欺也，为之符玺、斗斛、权衡以信之；相夺也，为之城郭、甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。

《韩昌黎集·原道》

君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛。

《韩昌黎集·原道》

### 《无能子》

《无能子》主张“任其自然，遂其天真”，回到“人虫不分”、“濛濛淳淳”的大自然中去，反对君臣之分，尊卑之节，反对一切伦理道德，主张“化一家而为天下”，以“所亲之亲亲天下人”。

太古时，裸虫与鳞毛羽甲杂处，雌雄牝牡，自然相合，无男女夫妇之别，父子兄弟之序。夏巢冬穴，无宫室之制。茹毛饮血，无百谷之食。



生自驰，死自仆，无夺害之心，无壅藏之事。任其自然，遂其天真，无所司牧，濛濛淳淳，其理也居且久矣。

《无能子·圣过》

古今之人，谓其所亲者血属，于是情有所专焉。聚则相欢，离则相思，病则相忧，死则相哭。夫天下之人，与我所亲，手足腹背，耳目口鼻，头颈眉发，一也。何以分别乎彼我哉？所以彼我者，必名字尔。所以疏于天下之人者，不相熟尔。所以亲于所亲者，相熟尔。……若以名所亲之名，名天下之人，则天下之人皆所亲矣。若以熟所亲之人，熟天下之人，则天下之人皆所亲矣，胡谓情有所专耶？夫无所孝慈者，孝慈天下；有所孝慈者，孝慈一家。一家之孝慈未弊，则以情相苦，而孝慈反为累矣。弊则伪，伪则父子兄弟将有嫌怨者矣。庄子曰：鱼相处于陆，相煦以沫，不如相忘于江湖。至哉是言也！夫鱼相忘于江湖，人相忘于自然，各适矣。故情有所专者，明者不为。

《无能子·质妄》

有为，善不必福，恶不必祸，或制于分焉。故圣人贵乎无为。……嗟呼，无为在我也，嗜欲在我也，无为则静，嗜欲则作，静则乐，作则忧，常人惑而终不可使之达者，所习症之也，明者背习焉。

《无能子·固本》

夫无为者无所不为，有为者有所不为也。故至实合乎知常，至公近乎无为。

《无能子·答华阳子问》

## 谭峭

谭峭提出由节俭而均食，由均食而仁义生，“仁义生而民不怨神

不怒”，则至“太平之业”之说，共理想社会则是“大和”社会，即君民共劳共享共治，“无亲无疏，无爱无恶”的大和社会。

夫礼失于奢，乐失于淫。奢淫若水，去不复返。议欲救之，莫过于俭。俭者，均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也。

《化书·太平》

蝼蚁之有君也，一拳之官与众处之，一块之台与众临之，一粒之食与众蓄之，一虫之肉与众啗之，一罪无疑与众戮之。是以心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通。故我病则众病，我痛则众痛，怨何由起？叛何由始？斯太古之化也。

《化书·蝼蚁》

不有和睦，焉得仇讎？不有赏劝，焉得斗争？是以大人无亲无疏，无爱无恶，是谓“大和”。

《化书·大和》

## 净土宗

净土宗描绘的极乐世界是：遍地珠宝黄金、锦衣美食，受用不尽，无地狱，无饥饿，无恶道，无众苦，亦无需劳动，天人众生都具善心，同享净土之乐。

佛告阿难：法藏菩萨今已成佛，现在西方，去此十万亿刹，其佛世界，名曰安乐。……其佛国土，自然七宝：金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、碎磔、玛瑙合成为地。恢廓旷荡，不可限极，悉相杂次，转相间入。光赫煜烁，微妙奇丽，清静庄严，超逾十方一切世界众宝中精。……又其国

土,无须弥山及金刚园一切诸山,亦无大海、小海、溪渠、井谷。佛神力故,欲见则见。亦无地狱、饿鬼、畜生诸难之处。亦无四时春秋冬夏,不寒不热,常和调适。

《佛说无量寿经》

无量寿国,其诸天入,衣服、饮食、华香、瓔珞、缯盖、幢幡,微妙音声,所居舍宅、宫殿、楼阁,称其形色、高下、大小,或一室,二室乃至无量众宝,随意所欲,应念即至。又以众宝妙衣遍布其地,一切天人践之而行。无量宝网,弥覆佛土,四面垂以宝铃,光色晃曜,尽极严丽。自然德风,徐起微动,其风调和、不寒不暑,温淳柔软,不迟不捷,吹诸罗网及众宝树,演发无量微妙法音,流播万种温雅德香。

《佛说无量寿经》

## 李 觀

李觀主张实行井田制,由井田而田均,“田均则耕者得食”,加以宗法礼治、仁政义道,则天下治。

呜呼!吾乃今知井地之法,生民之权衡乎!井地立则田均,田均则耕者得食,食足则蚕者得衣;不耕不蚕,不饥寒者希矣。

《李觀集·潜书》

生民之道食为大,有国者未始不闻此论也,顾罕知其本焉。不知其本而求其末,虽尽智力弗可为已。是故,土地,本也;耕获,末也。无地而责之耕,犹徒手而使战也。法制不立,土田不均,富者日长,贫者日削,虽有耒耜,谷不可得而食也。食不足,心不常,虽有礼仪,民不可得而教也。尧、舜复起,未如之何矣!故平土之法,圣人先之。夏、商

以前，其传太简，备而明者，莫如周制。

《李觀集·平土书》

言井田之善者，皆以均则无贫，各自足也。此知其一，未知其二。必也，人无遗力，地无遗利，一手一足无不耕，一步一亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦财丰者乎！……户计一夫一妇而赋之田，其一户有数口者，余夫亦受此田也。……若余夫、致仕者、仕者、贾人、庶人在官者、畜牧者之家皆受田，则是人无不耕。无不耕，则力岂有遗哉？一易再易，莱皆颁之，则是地无不稼。无不稼，则利岂有遗哉？

自阡陌之制行，兼并之祸起，贫者欲耕而或无地，富者有地而或乏人，野夫有作惰游，况邑居乎？沃壤犹为芜秽，况瘠土乎？饥馑所以不支，贡赋所以日削。孟子曰“仁政必自经界始”，师丹言“宜略为限”，不可不察也。

《李觀集·周礼致太平论·国用第四》

百亩之田，不夺其时，而民不饥矣。五亩之宅，树之以桑，而民不寒矣。达孝悌，则老者有归，病者有养矣。正丧纪，则死者得其藏。修祭祀，则鬼神得其飨矣。征伐有节，诛杀有度，而民不横死矣。此温厚而广爱者也，仁之道也。

君为君焉，主政令，必生杀，不得不从矣。臣为臣焉，守职事，死干戈，不得少变矣。男女有别，不得相乱矣。长幼有序，不得相陵矣。兴廉让，则财不得苟取，位不得妄受矣。立谏诤，则不得讳其恶矣。设选举，则贤者不遗矣。正刑法，则有罪者必诛矣。此断决而从宜者也，义之道也。

《李觀集·礼论第三》

吾于三宗见孝弟之至焉。高祖以上远矣，而数十百世尊其正体，不忘祖也。何孝如之？祖免以外疏矣，而合之以伦，序以昭穆，厚同姓

也。何弟如之！先王之所治天下，此其本欤。

《李觀集·五宗图序》

### 王小波 李 顺

王小波、李顺明确提出“吾疾贫富不均，今为汝均之”的口号，并付诸实践。

盖蜀之帑藏，尽归京师。其后言利者争述功利，置博易务、禁私市，商贾不行，蜀民不足。故小波得以激怒其人曰：“吾疾贫富不均，今为汝均之。”贫者附之益众。

《澠水燕谈录》

顺初起，悉召乡里富人大姓，令具其家所有财粟，据其生齿足用之外，一切调发，大赈贫乏。录用材能，存抚良善，号令严明，所至一无所犯。时两蜀大饥，旬日之间，归之者数万人。所向州县，开门延纳，传檄所至，无复完全。及败，人尚怀之。

《梦溪笔谈》卷二五

### 张 载

张载主张实行井田制，“治天下不由井地，终无由得平，周道止是均平”；“井田卒归于封建”，则“事无不治者”，提出“民吾同胞，物吾与也”的天下一家思想。

治天下不由井地，终无由得平，周道止是均平。

《经学理窟·周礼》

井田亦无他术，但先以天下之地棋布画定，使人受一方，则自是

均。前日大有田产之家，虽以田授民，然不得如分种、如租种矣。所得虽差少，然使之为田官，以掌其民。使人既喻此意，人亦自从，虽少不愿，然悦者众，而不悦者寡矣。又安能每每恤人情如此？其始虽分公田与之，及一二十年，犹须别立法，始则因命为田官，自后则是择贤。欲求古法，亦先须观文字，使上下之意通贯，大其胸怀以观之。井田卒归于封建乃定，封建必有大功德者，然后可以封建。当未封建前，天下井邑当如何为治？必立田大夫治之。今既未可议封建，只使守令终身，亦可为也。所以必要封建者，天下之事，分得简则治之精，不简则不清。故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。圣人立法，必计后世子孙；使周公当轴，虽揽天下之政，治之必精。后世安得如此？且为天下者奚为纷纷必亲天下之事？今便封建，不肖者复遂之，有何害？岂有以天下之势不能正一百里之国，使诸侯得以交结以乱天下？自非朝廷大不能治，安得如此？而后世乃谓秦不封建为得策，此不知圣人之意也。

《经学理窟·周礼》

共买田一方，画为数井，上不失公家之赋役，退以其私正经界，分宅里，立敛法，广储蓄，兴学校，成礼俗，救灾恤患，敦本抑末，足以推先王之遗法，明当今之可行。

《吕大临：横渠先生行状》

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。

《正蒙·乾称篇》

## 王安石

王安石主张尚法治，“立善法”，更陈法，同时亦重视行仁义，重教化的王者之道。

盖君子之为政，立善法于天下，则天下治，立善法于一国，则一国治，如其不能立法，而欲人人悦之，则日亦不足矣。

《王文公文集·周公》

国家之势，苟修其法度，以使本盛而末衰，则天下之财不胜数。

《王文公文集·议茶法》

尧者，圣人之盛也，孔子称之曰“惟天为大，惟尧则之”，此之谓明天；“聪明文思，安安”，此之谓明道德；“允恭克让”，此之谓明仁义；次九族，列百姓，序万邦，此之谓明分守；修五礼，同律度量，以一天下，此之谓明形名；弃后稷，契司徒，皋陶士，垂共工，此之谓明因任；三载考绩，五载一巡狩，此之谓明原省；命舜曰“乃言底可绩”，谓稷曰“万世永赖，时乃功”，“蠢兹有苗，昏迷不恭”，此之谓明是非；“皋陶方祗厥叙，方施象刑，惟明”，此之谓明赏罚。至后世则不然，……于是天下始大乱，而寡弱者号无告。

《王文公文集·九变而赏罚可言》

## 程颢 程颐

二程主张恢复古代良法：制恒产，正经界，均井地，主张“王道之本，仁也”，“以纯王之心，行纯王之政”；尚贤使能；行礼乐，明尊卑，使天下定志，则可治。

天生蒸民，立之君使司牧之，必制其恒产，使之厚生，则经界不可

不正，井地不可不均，此为治之大本也。唐尚能有口分授田之制，今则荡然无法，富者跨州县而莫之止，贫者流离饿殍而莫之恤。幸民虽多，而衣食不足者，盖无纪极。生齿日益繁，而不为之制，则衣食日蹙，转死日多，此乃治乱之机也，岂可不渐图其制之之道哉？此亦非有古今之异者也。

古者政教始乎乡里，其法起于比闾族党、州乡鄙遂，以相联属统治，故民相安而亲睦，刑法鲜犯，廉耻易格，此亦人情之所自然，行之则效，亦非有古今之异者也。

庠序之教，先王所以明人伦，化成天下；今师学废而道德不一，乡射亡而礼义不兴，贡士不本于乡里而行实不修，秀民不养于学校而人材多废，此较然之事，亦非有古今之异者也。

古者府史胥徒受禄公上，而兵农未始判也。今骄兵耗匱，国力亦已极矣。……此亦至明之理，非有古今之异者也。

古者民必有九年之食，无三年之食者，以为国非其国。臣观天下耕之者少，食之者众，地力不尽，人功不勤，虽富室强宗，鲜有余积，况其贫弱者乎？……固宜渐从古制，均田务农，公私交为储粟之法，以为之备。此亦无古今之异者也。

古者四民各有常职，而农者十居八九，故衣食易给，而民无所苦困。今京师浮民，数逾百万，游手不可斁度；观其穷蹙辛苦，孤贫疾病，变诈巧伪，以自求生，而常不足以生。……此在酌古变今，均多恤寡，渐为之业，以救之耳。此亦非有古今之异者也。

圣人奉天理物之道，在于六府；六府之任，治于五官；山虞泽衡，各有常禁，故万物阜斗，而财用不乏。今五官不修，六府不治，用之无节，取之不时。……惟修虞衡之职，使将养之，则有变通长久之势，此亦非有古今之异者也。

古者冠婚丧祭，车服器用，等差分别，莫敢逾僭，故财用易给，而民有恒心。……则先王之法，岂得不讲求而损益之哉？此亦非有古今



之异者也。

《二程集·论十事札子》

王者高拱于穆清之上，而化行于裨海之外，何修何饰而致哉？以纯王之心，行纯王之政尔。纯王之心，纯王之政，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，此纯王之心也。使老者得其养，幼者得其所，此纯王之政也。尚虑其未也，则又尊国老而躬事之，优庶老而时养之。风行海流，民陶其化，孰有怠于亲而慢于长者哉？虞、夏、商、周之盛王，由是道也。人伦以正，风俗以厚，鰥寡孤独无不得其养焉。

《二程集·南庙试策五道》

圣人创法，皆本诸人情、极乎物理，虽二帝、三王不无随时因革，踵事增损之制；然至乎为治之大原，牧民之要道，则前圣后圣，岂不同条而共贯哉？盖无古今，无治乱，如生民之理有穷，则圣王之法可改，后世能尽其道则大治，或用其偏则小康，此历代彰灼著明之效也。

《二程集·论十事札子》

古之君子相其君而能致天下于大治者，无他术，善恶明而劝惩之道至焉尔。劝得其道而天下乐为善，惩得其道而天下惧为恶，二者为政之大权也。然行之必始于朝廷，而至要莫先于溢法。何则？刑罚虽严，可警于一时；爵赏虽重，不及于后世。惟美恶之溢一定，则荣辱之名不朽矣。故历代圣君贤相，莫不持此以励世风。

《二程集·为家君上宰相书》

所谓求贤者：夫古之圣王所以致天下之治，无佗术也。朝廷至于天下，公卿大夫，百职群僚，皆称其任而已。何以得称其任？贤者在位，

能者在职而已。

《二程集·为家君应诏上英宗皇帝书》

如国家一日存时,尚有一日之礼乐,盖由有上下尊卑之分也。除是礼乐亡尽,然后国家始亡。

《二程遗书》卷一八

天在上,泽在下,上下之正理也。……君子观履之象,以辨别上下之分,以定其民志。夫上下之分明,然后民志有定。民志定,然后可以言治。民志不定,天下不可得而治也。古之时,公卿大夫而下,位各称其德,终身居之,得其分也。位未称德,则君举而进之。士修其学,学至而君求之,皆非有预于己也。农工商贾勤其事,而所享有限,故皆有定志而天下之心可一。

《二程集·周易程氏传》

## 朱 熹

朱熹主张“修仁政由井地始”,恢复井田制,“以口数占田”,使民丰衣足食,施之以庠序之教,“则化焉”;政治上主张以“德礼为治本”,仁义为先,辅之以政刑,使天下各安其分。

夫土地者,天下之大本也。《春秋》之义,诸侯不得专封,大夫不得专地。今豪民占田,或至数百千顷,富过王侯,是自专封也。买卖由己,是自专其地也。

《朱文公文集·井田类说》

就未悉备井田之法,宜以口数占田,为立科限,民得耕种,不得买卖,以贍贫弱,以防兼并,且为制度张本,不亦宜乎。

《朱文公文集·井田类说》

一夫一妇受私田百亩，公田十亩，是为八十亩。余二十亩以为庐舍，出入相交，伫望相接，疾病相救。民受田上田夫百亩，中田夫二百亩，下田夫三百亩，岁更耕之，换易其处。其家众男为余夫亦以口受田。如此比士、工、商家受田五口乃当农夫一人。有赋有税，赋谓计口发财，税谓公田什一及工商衡虞之入也。赋供车马兵甲士徒之役，充实府库、赐予之费；税给郊宗庙百神之祀，天子奉养、百官禄食，庶事之费。民年二十受田六十，归田种谷必杂五种以备灾害，中弗得有树以妨五谷。……环庐种桑菜、茹有畦瓜瓠果蔬植于疆畔，鸡豚狗豕，无失其时。女修蚕织，五十则可以衣帛，七十则可以食肉。五家为比，五比为间，四间为族，五族为党，五党为州，五州为乡，乡万二千五百户，比长位下士自此以上稍登一级至乡为大夫矣。于是间有序，而乡有庠，序以明教，庠以行礼，而视化焉。

《朱文公文集·井田类说》

政者，为治之具；刑者，辅治之法。德礼则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为终始，虽不可以偏废，然政刑能使民远罪而已。德礼之效，则有以使民日迁善而不自知，故治民者不可徒恃其末，又当深探其本也。

《四书集注·论语集注》卷一《为政》

父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，则安得私。

《朱子语类》卷九

为政如无大利害，不必议更张，则所更一事未成，必哄然成纷扰，卒未已也。至于大家，且假借之，故子产引《郑书》曰：“安定国家，必大

焉先。”

《朱子语类》卷一〇八

井地，即井田也。经界，谓治地分田，经画其沟涂植封之界也。此法不修，则田不定分，而豪强得以兼并。故井地有不均，赋无定法，而贪暴得以多取，故谷禄有不平。此欲行仁政者之所以必从此始，而暴君污吏，则必欲慢而废之也。有以正之，则分田制禄，可不劳而定矣。

《四书集注·孟子集注》卷五《滕文公上》

## 陈 亮

陈亮主张“义利双行，王霸并用”，礼乐刑政与仁义孝悌“交修而并用”，天理人欲并行，使“民是用宁，礼义是用兴”。

财有隐漏，遗之民斯用裕，乃欲以括隐漏为功，使及先王时，将安处！……

古者用民，岁不过三日，十一而税，不立意以罔民利，不喜察以导民争。上下有制，末作有禁，兵不吾蚀，缙黄不吾蠹。使之各力其力以业其业，休戚相同，有无相通。无告者得伸，而况力能自达者乎！草木不戕其生，而况具耳目鼻口与吾无间者乎！民是用宁，礼义是用兴。

《陈亮集·送丘秀州宗卿序》

谓之杂霸者，其道固本于王也。诸儒自处者曰义曰王，汉、唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；说得虽甚好，做得亦不恶，如此却是义利双行，王霸并用。

《陈亮集·又甲辰秋书》

夫天祐下民，而作之君，作之师，礼乐刑政所以董正天下而君之

也,仁义孝悌所以率先天下而为之师也。二者交修而并用,则人心有正而无邪,民命有直而无枉,治乱安危之所由以分也。

《陈亮集·廷对》

有公则无私,私则不复有公。王霸可以杂用,则天理人欲可以并行矣。

《陈亮集·又丙午秋书》

且孔明之治蜀,王者之治也。治者,实也;礼乐者,文也。焉有为其实而不能为其文者乎?人能捐千金之璧而不能辞逊者,天下未之有,吾固知其必能兴礼乐也。

《陈亮集·酌古论》

## 叶 适

叶适认为天下之所以听命于上,“以利之所在”,是故应“使之以事而效其食”,使百姓自食其力;主张削君权;不主张法先王,而主张“因时施智,观世立法”。

夫天下所以听命于上而上所以能制其命者,以利之所在,非我则无以得焉耳。是故其途可通而不可塞,塞则沮天下之望;可广而不可狭,狭则来天下之争。望失争生而上之权益微。盖富人之所以善役使贫弱者,操其衣食之柄也。使其尽衣食之与?则力弗称而无名;使其拒而弗之衣食与?则柄失而势衰。是故使之以事而效其食,或汲或贫,或筑或锄,则其力之弗任者,虽饥且死,不敢食矣。噫!使彼而皆任与?吾虽尽食之何伤;不然,则彼不以无功为羞而吾以吝食为愧矣。

《叶适集·官法下》

夫善话古者，必始于田制。徒田制而正，何足言也！古之为民，无不出于君者，岂直授之田而已哉？

《叶适集·民事上》

古者民与君为一，后世民与君为二。古者君既养民，又教民，然后治民，而其力常有余。后世不养不教，专治民而其力犹不足。古者民以不足病其官，后世官以不足病其民。凡后世之治无不与古异，故论古者事远而不可行，因今者谓行而不可安。嗟乎！其孰能任是者乎！夫太息而言古义，于今必不能改，将安所用？徒以为笑于执事者而已。虽然，不可不知也。

《叶适集·民事上》

且不得天下之田尽在官，则不可以为井，而臣以为虽得天下之田尽在官，文、武、周公复出而治天下，亦不必为井。何者？其为法琐细烦密，非今天下之所能为。昔者自黄帝至于成周，天子所自治者皆是一国之地，是以尺寸步亩可历见于乡遂之中，而置官师，役民夫，正疆界，治沟洫，终岁辛苦，以井田为事；而诸侯亦各自治其国，百世不移，故井田之法可颂于天下。然江、汉以南，淮、淄以东，其不能为者不强使也。今天下为一国，虽有郡县吏，皆总于上，率二三岁一代，其间大吏有不能一岁半岁而代去者。是将使谁为之乎？就使为之，非少假十数岁不能定也；此十数岁之内，天下将不暇耕乎？井田之制虽先废于商鞅，而后诸侯亡，封建绝，然封建既绝，井田虽在，亦不得独存矣。故井田、封建，相待而行者也。

《叶适集·民事下》

因时施智，观世立法，诚使制度定于上，十年之后，无甚富甚贫之

民,兼并不抑而自已。

《叶适集·民事下》

## 红巾军

红巾军主张“摧富益贫”;杀尽不平,方得太平。

天道魔军杀不平,不平人杀不平人,不平人杀不平者,杀尽不平方太平。

《辍耕录》卷二七《扶箕诗》

## 王守仁

王守仁主张“明明德”以“立其天地万物一体之仁”,“亲民”以“达其天地万物一体之用”,亲民则明明德于天下,“是之谓家齐国治而天下平”。

大学者,昔儒以为“大人之学”矣,敢问大人之学,何以在于“明明德”乎?

阳明子曰:“大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉;若夫闲形骸而分尔我者,小人矣。大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是。其与天地万物而为一也,岂惟大人,虽小人之心亦莫不然,彼顾自小之耳。是故见孺子之入井而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也;……是其一体之仁也,虽小人之心亦必有之,是乃根于天命之性而自然灵昭不昧者也,是故谓之“明德”。小人之心既已分隔隘陋矣,而其一体之仁犹能不昧若此者,是其未动于欲而未蔽于私之时也;及其动于欲,蔽于私,而利害相攻,忿怒相激,则将戕物圯类,无所不为,其甚至有骨肉相残者,而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽,则虽小人之心,而其一体之

仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外而有所增益之也。

曰：然则何以在“亲民”乎？

曰：明明德者，立其天地万物一体之仁也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而为一体矣；实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄、人之兄与天下人之兄而为一体矣；实与之为一体，而后弟之明德始明矣。君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性。

《王文成公全书》卷二六《大学问》

## 李 贽

李贽主张“圣人与凡人一”，不应有所谓高下贵贱，主张“至道无为，至治无声，至教无言”，认为“至人之治”“因其政不易其俗，顺其性不拂其能”。

以余所闻，则二子者（曹参、严助）将不免以其不正之身肆于民上。不庄不正，得罪名教甚矣，而卒为汉名相，古之社稷臣者，何也？岂其所以致理者或自有在，彼一切观美之具有不屑欤？抑苟可以成治，于此有不计欤？将民实自治，无容别有治之之方欤？是故恬焉以嬉，邀焉以游，而民自理也。

《焚书·送郑大姚序》



吾闻至道无为，至治无声，至教无言。

《焚书·送郑大姚序》

夫道者，路也，不止一途；性者，心所生也，亦非止一种已也。有仕于土者，乃以身之所经历者而欲人之同往，以己之所种艺者而欲人之同灌溉。是以有方之治而驭无方之民也，不亦昧于理欤！且夫君子之治，本诸身者也；至人之治，因乎人者也。本诸身者取必于己，因乎人者恒顺于民，其治效固已异矣。夫人之与己不相若也。有诸己矣，而望人之同有；无诸己矣，而望人之同无。此其心非不恕也，然此乃一身之有无也，而非通于天下之有无也，而欲为一切有无之法以整齐之，惑也。于是有条教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣。其智而贤者，相率而归吾之教，而愚不肖则远矣。于是有旌别淑匿之令，而君子小人从此分矣。岂非别白太甚，而导之使争乎？至人则不然；因其政不易其俗，顺其性不拂其能。闻见熟矣，不欲求知新于耳目，恐其未寤而惊也。动止安矣，不欲重之以桎梏，恐其繁而颠且仆也。

《焚书·论政篇》

人但率性而为，勿以过高视之可也，尧舜与途人，圣人与凡人一。

《明灯古道录》

天下人之身，即吾一人之身，我亦人也，上自天子，下至成人，通为一身。

《明灯古道录》

庶人非下，侯王非高。在庶人可言贵，在侯王可言贱，殊未知之耳。人见其有贵有贱，有高有下，而不知其致之一也，曷尝有所谓高下贵贱哉？彼贵而不能贱，贱而不能贵，而不能致之一也，则一碌碌落

落，如玉如石而已矣。

《李氏丛书·老子解下篇》

## 傅 山

傅山主张天下为公，爱天下人，“爱无差等”。圣人居上以安民，使天下人各自食其力。

《用道篇》“知而辨之谓之治，知而不辨谓之道，治以理人，道以安人。”读者皆草草过，吾独爱之。

《霜红龕全集·斋庐别集》

若墨子之学，爱无差等。

《墨子解》“以藏其亲”条释

天者非一人之天下，天下之天下也。

《墨子解》“天之爱人也”条释

爱无差等，而爱人之亲与爱自亲无异，如有职官之人，不能背之而私也。

《墨子解》“爱人之亲若爱其亲”条释

圣人果何乐乎上人，先人而欲之？不得已而上作之君，先作之师。上之者欲其人之安于下也；先之者欲其人之从于后也。若处上而人重之，则民难戴，处副而民害之，则民不利，皆非天所以作君作师之心，下之，后之，为民也，非自为也。

《老子解》“江海所以能为百谷王”条释

日出作，日入息，耕田食，凿井饮，有此景况。

《霜红龛全集·晋荣记》

若爱之，使仓廩实而知荣辱，故尽复于一世之人，使食其力而弭盗心也。

《墨子解》“智是之世之有盗也”条释

## 李自成

李自成主张“除暴恤民”，均田免粮，“尊贤礼士”，民“各安生理”，“克殫厥猷，匡谊靡忒”。

为剿民安明事：明朝昏主不仁，宠宦官，重科第，贪税敛，重刑罚。不能救民水火，日罄师旅，掳掠民财，奸人妻女，吸髓剥肤。本营十世务农良善，急兴仁义之师，拯民涂炭。今定承天、德安，亲临黄州，遣牌知会：士民勿得惊惶，各安生理。各营有擅杀良民者，全队皆斩。尔民有抱胜长鸣迎我王师，立加重用。其余毋得戎服，玉石难分。此檄。

《进军黄州檄文》

兹尔明朝，久席泰宁，浸弛纲纪。君非甚暗，孤立而炀灶恒多；臣尽行私，比周而公忠绝少。赂通公府，朝端之威福日移；利擅宗绅，间左之脂膏殆尽。肆昊天幸穷乎仁爱，致兆民爰苦于灾祲。朕起布衣，目击憔悴之形，身切恫瘝之痛。今兹普天率土，咸罹困穷，诩意易水燕南，未苏汤火，躬于恒冀，绥靖黔黎，犹虑尔君若臣未达帝心，罔喻朕意，是以质言正告：尔能体天念祖，度德审机，朕惠嘉前人，不吝异数，如杞如宋，殄祀永延。用彰尔之孝，有室有家，民人胥庆；用彰尔之仁，凡兹百工，勉保乃辟。绵商孙之后祿，膺嘉客之休声，克殫厥猷，匡谊

靡忒。

《国榷》卷一〇〇

自成既定伪官，即命谷大成、祖有光等，率众十万，攻取河南。李岩进曰：“欲图大事，必先尊贤礼士，除暴恤民。今虽朝廷失政，然先世恩泽，在民已久，近缘岁饥赋重，官贪吏猾，是以百姓如陷汤火，所在思乱。我等欲收民心，须托仁义，扬言大兵到处，开门纳降者秋毫无犯，在任好官仍前任事，若酷虐人民者，即行斩首，一应钱粮比原额止征一半，则百姓自乐归矣。”自成悉从之。岩密遣党作商买，四出传言：闯王仁义之师，不杀不掠。又编口号，使小儿歌曰：“吃他粮，穿他衣，开了大门迎闯王，闯王来时不纳粮。”

《明季北略》卷二三

## 王夫之

王夫之主张“治天下以道”，提倡仁政德治。反对以刑法治天下；主张尊君权，“循天下之公”；反对恢复井田制，认为土“非王者之所得私”，而应耕者有其田。

不忍人之政，上因天时，下因地利，中因人情。圣人不任心以求天下，而以天下固然之理顺之以为政，此以理而裁心思也。

《读四书大全说》卷九

《孟子》七篇，屡言兴王业之事，而未详所以定王业者。唯此一章是已得天下后经理措置之大业。所谓“为政”者，言得天下而为之也。得天下而为之，而先以尊尊、亲亲、重贤，敦故之道行之于庙堂之上，君臣一德，以旬宣而绥理之，勿使游谈之士持轻重以乱天下之耳目，则指臂相使，而令下如流水之原矣。当此之时，君臣一心德而天下待命焉，安所

得擅权之巨室，杀之不能，纵之不可，须以处置遥持其生命乎？

《读四书大全说》卷九

古之天下，人自为君，君自为国，百里而外，若异域焉。治异政，教异尚，刑异法，赋敛惟其轻重，人民唯其刑杀，好则相昵，恶则相攻，万其国者万其心，而生民之困极矣。尧、舜、禹、汤弗能易也。至殷之末，殆穷则必变之时，而犹未可骤革于一朝，故周大封同姓，而益展其疆域，割天下之半而归之姬氏之子孙，则渐有合一之势。而后世郡县一王，亦缘此以渐统壹于大同，然后风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰。

《读通鉴论》卷二〇

以天下论者，必循天下之公，天下非夷狄盗逆之所可尸，而抑非一姓之私也。

《读通鉴论》叙论一

夫平治天下在乎人君之一心，必以立道。

《四书训义》卷三一

治天下以道，未闻以法也。道也者，导之也。上导之而下遵以为路也。

《读通鉴论》卷五

轻其役，薄其赋，惩有司之贪，宽司农之考，民不畏有田，而豪强无挟以相并，则不待限而兼并自有所止。

《读通鉴论》卷五

孟子言井田之略，皆谓取民之制，非授民也。天下受治于王者，故王者臣天下之人而效职焉。

若土，则非王者之所得私也。天地之间有土，而人生其上，因资以养焉。有其力者治其地，故改姓受命而民自有其恒畴，不待王者之授之。

唯人非王者不治，则宜以其力养君子。井田之一夫百亩，盖言百亩而一夫也。夫既定而田从之，田有分而赋随之。其始也以地治夫而夫定，其后则难以夫计赋役，而不更求之地，所以百姓不乱，而民劝于耕。

后世之法，始也以夫制地，其后求之地而不求之夫，民不耕则赋役不及，而人且以农为戒，不驱而折入于权势奸诡之家而不已，此井田取民之制所以为盛王之良法，后世莫能及焉。……

然则取民之制，必当因版籍以定户口，即户口以制税粮，虽时有登降，而抛荒卤莽，投卖强豪，逃匿隐漏之敝，民自不敢自贻以害。得井田之意而通之，不必问三代之成法，而可以百世而无敝也。

《噩梦》

人不可一日而无君，天祐下民，作之君，作之师，伪者愈于无，况崛起于厌乱之余以又安四海哉。

《读通鉴论》卷一九

## 黄宗羲

黄宗羲主张“以天下为主，君为客”；人君不能以天下为其一己之私。提出设学校以养士，实行井田制，计口授田，改革卒乘之法。

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之

人。夫以千万倍之勤劳而又不享其利，必非天下之人情所欲居也。

《明夷待访录·原君》

古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。

《明夷待访录·原君》

天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。

《明夷待访录·原君》

明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘也。

《明夷待访录·原君》

盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。是故桀、纣之亡，乃所以为治也；秦政、蒙古之兴，乃所以为乱也；晋、宋、齐、梁之兴亡，无与于治乱者也。

《明夷待访录·原臣》

缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。

《明夷待访录·原臣》

三代以上有法，三代以下无法。何以言之？二帝、三王知天下之不可无养也，为之授田以耕之；知天下之不可无衣也，为之授地桑麻之；知天下之不可无教也，为之学校以兴之，为之婚姻之礼以防其淫，为之卒乘之赋以防其乱。此三代以上之法也，困未尝为一己而立也。

后之人主，既得天下，唯恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法。然则其所谓法者，一家之法，而非天下之法也。

《明夷待访录·原法》

学校，所以养士也。然古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之县皆出于学校，而后设学校之意始备。非谓班朝，布令，养老，恤孤，讯讞，大师旅则会将士，大狱讼则期吏民，大祭祀则享始祖，行之自辟雍也。盖使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。

《明夷待访录·学校》

昔者禹则壤定赋，《周官》体国经野，则是夏之所定者，至周已不可为准矣。当是时，其国之君，于其封疆之内田土之肥瘠，民口之众寡，时势之迁改，视之为门以内之事也。

《明夷待访录·田制一》

余盖于卫所之屯民，而知所以复井田者亦不外于是矣。世儒于屯田则言可行，于井田则言不可行，是不知二五之为十也。

《明夷待访录·田制二》

以实在田土均之，人户一千六十二万一千四百三十六，每户授田五十亩，尚余田一万七千三十二万五千八百二十八亩，以听富民之所占，则天下之田自无不足，又何必限田、均田之纷纷，而徒为困苦富民之事乎！故吾于屯田之行，而知井田之必可复也。

《明夷待访录·田制二》



## 顾炎武

顾炎武认为“天下乃匹夫之天下”，主张“以天下之大权寄天下之人”，“寓封建之意于郡县之中”，主张以宗法治天下。

以天下之大权寄天下之人，而权仍归于天子，自公卿大夫以至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权仍益尊。

《日知录·守令》

封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。古之圣人以公心待天下之人，胙之土而分之国，今之君人者尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科条文簿日多于一日，而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣。不知有司之官凛凛焉，救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民焉得而不穷，国焉得而不弱，率此不变，虽千百年而吾知其兴乱同事，日甚一日者矣。然则尊令长之秩而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之敝可以复振。后之君苟欲厚民生，强国势，则必用吾言矣。

《亭林文集·郡县论一》

宗法立，天下之宗子，各治其族，以辅人君之治，罔收兼而民自不犯于有司，风俗之淳，科条之简，有由来矣。

《日知录·爰百姓故刑罚中》

目击世趋，方知治乱之美，必在人心风俗，而所以转移人心，整顿风俗，则教化纪纲为不可阙矣。

《亭林文集·与人书九》

名之所在，上之所庸，而忠信廉洁者，显荣于世；名之所去，上之所摈，而怙侈贫得者，废锢于家。……故昔人之言，以义为例，而犹使之以曰名教，曰名节，曰功名，不能使天下之人，名为例，虽非纯王之风，亦可以救积污之俗矣。

《日知录·名教》

知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有职焉耳矣。

《日知录·正始》

君卿大夫庶人在官一也，而非无事之食。

《日知录·周室班爵禄》

## 唐 甄

唐甄认为“天地之道故平，平则万物各得其所”，“人之生也，无不同也”，主张君民同耕共处。

天地之道故平，平则万物各得其所。及其不平也，此厚则彼薄，此乐则彼忧。为高台者，必有洿池；为安乘者，必有蜚足。王公之家，一宴之味，费上农一岁之获，犹食之不甘。吴西之民，非凶岁为覓粥，杂以莽秆之灰；无食者见之，以为是天下之美味也。人之生也，无不同也，今若此，不平甚矣。提衡者权重于物则坠，负担者前重于后则倾，不平故也。是以舜、禹之有天下也，恶衣菲食，不敢自恣。岂所嗜之异于人哉？惧其不平以倾天下也。

《潜书·大命》

清静者，道所居也。却尘非清，无欲为清；独处非静，不扰为静。……

庶人有身，天子有天下。庶人自养其身，天子以天下为生，兼天下以养身。黄帝治天下如治身，不使有疾害焉。于是总其兵师，与炎帝战于阪泉之野，三战而灭之。蚩尤作乱，行不由义，虐毒民生，举兵征之，禽蚩尤而诛之。当是之时，天下无害，百姓和乐，五谷丰熟，民人养育，日月不失其明，四时不失其序，风雨不失其时，灾害不生，嘉祥并至，麒麟来游，凤鸟来止。于是上帝嘉之，以为不负所托，予之长龄而上仙焉。是岂有异术哉？清静之所致也。

《潜书·格君》

君之于民，他物不足以喻之。请以身喻民，以心喻君。身有疾，则心岂得安？身无疾，则心岂得不安？有戕其身而心在者乎？是故君之爱民，当如心之爱身也。非独衣服饮食为身也，牢厩门庭，田园道路，凡有所营，皆为身也。非独农桑蠲货为民也，上天下地，九夷八蛮，诸司庶事，内宫外庭，凡所有事，皆为民也。

《潜书·明鉴》

贵为天子，亦可以庶人之夫妇处之。……入则农夫，出则天子，内则茅屋数椽，外则锦壤万里，南面而临天下，何损于天子之尊，而吾以为益显天子之尊也。且约身以处，益可以达于政事，何也？内外无远，出入甚便，贤人君子，不时接见，如左右手之相将也，何治不闻乎！春省耕，秋省敛，入庐舍，尝麦菽，如赤子之在怀抱也，何隐不达乎！

《潜书·去奴》

立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编户，不在府库。若编户空虚，虽府库之财积如丘山，实为贫国，不可

以为国矣。国家五十年以来，为政者无一人以富民为事，上言者无一人以富民为言。至于为家，则营田园，计子孙，莫不求富而忧贫。何其明于家而昧于国也。

《潜书·存言》

天下之官皆养民之官，天下之事皆养民之事，是竭君臣之耳目心思而并注之于匹夫匹妇也，欲不治得乎！诚能以是为政，三年必效，五年必治，十年必富，风俗必厚，讼狱必空，灾侵必消，麟凤必至。

《潜书·考功》

## 二、王 道

### 《尚 书》

《尚书》提出了“克明德慎罚，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、显民”的思想。“德”不仅被提了出来，而且要把它付诸政治活动之中，“克明俊德，以亲九族”，“协和万邦”。这样“无偏无党，王道荡荡”。

帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。

《尚书·尧典》

惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。

《尚书·召诰》

天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，

次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六极。……  
 五、皇极：皇建其有极。敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰：“予攸好德。”汝则锡之福，时人斯其惟皇之极。无虐茆独，而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷。汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。

《尚书·洪范》

惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡，庸庸、衹衹、威威、显民。

《尚书·康诰》

曰若稽古。皋陶曰：“允迪厥德，谟明弼谐。”禹曰：“俞，如何？”皋陶曰：“都！慎厥身，修思永。惇叙九族，庶明励翼，迩可远，在兹。”禹拜昌言曰：“俞！”皋陶曰：“都！在知人，在安民！”禹曰：“吁！咸若时，惟帝其难之。知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之。……”

《尚书·皋陶谟》

## 《论 语》

孔子主张“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”的仁政思想。“为政以德”就是要“敬事而信，节用而爱人，使民以时”，“其养民也惠，其使民也义”。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐

之以礼，有耻且格”，所以“上好礼”、“好义”、“好信”，则人民不敢“不敬”、“不服”、“不用情”。一句话，“上好礼，则民易使也”，既能协调矛盾，又能使统治稳固。

子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”

《论语·学而》

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

《论语·为政》

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

《论语·为政》

或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎！惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

《论语·为政》

子谓子产有君子之道四焉：“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”

《论语·公冶长》

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

《论语·颜渊》

季康子问政于孔子，曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”

《论语·颜渊》

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

《论语·颜渊》

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

《论语·子路》

樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃。曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”

《论语·子路》

子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

《论语·子路》

子曰：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”

《论语·子路》

叶公问政。子曰：“近者说，远者来。”

《论语·子路》

丘也闻：有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。

《论语·季氏》

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”

《论语·季氏》

子张问于孔子曰：“何如斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”

《论语·尧曰》



子曰：“上好礼，则民易使也。”

《论语·宪问》

### 《孟子》

孟子把孔子的仁学推广到政治领域，提出具体又概要的“仁政”学说。主张“发政施仁”、“保民而王，莫之能御也”。认为“仁政”源于“仁心”，就是要统治者“以不忍人之心，行不忍人之政”，这样“以德服人者，中心悦而诚服也”。他强调“以德行仁者王”。仁政的具体内容是养民、保民、教民、爱民等。

地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制挺以挞秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：仁者无敌。

《孟子·梁惠王上》

孟子见梁襄王。出，语人曰：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’‘孰能与之？’对曰：‘天下莫不与也。王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。其如是，孰能御之？今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣！诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？’”

《孟子·梁惠王上》

曰：“德何如，则可以王矣？”曰：“保民而王，莫之能御也。”

《孟子·梁惠王上》

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。《诗》云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。

《孟子·梁惠王上》

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？

《孟子·梁惠王上》

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放僻、邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？王欲行之，则盍反其本矣。

《孟子·梁惠王上》

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。

《孟子·公孙丑上》

孟子曰：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服

人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。……”

《孟子·公孙丑上》

五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。

《孟子·告子下》

### 《荀子》

荀况提出“义立而王”，“行一不义、杀一无罪而得天下，仁者不为也”，认为“仁眇天下”、“义眇天下”、“威眇天下”，则天下“莫不亲”、“莫不贵”、“莫敢敌”。同时认为“德虽未至也，义虽未济也”，也可“信立而霸”，霸的关键在于“渐庆赏”、“严刑罚”、“刑赏已诺信乎天下”。

用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。三者明主之所谨择也，仁人之所务白也。

挈国以呼礼义而无以害之，行一不义、杀一无罪而得天下，仁者不为也，揅然扶持心国且若是其固也！之所与为之者，之人则举义士也；之所以为布陈于国家刑法者，则举义法也；主之所极然帅群臣而首乡之者，则举义志也。如是，则下仰上以义矣，是綦定也。綦定而国定，国定而天下定。仲尼无置锥之地，诚义乎志意，加义乎身行，箸之言语，济之日，不隐乎天下，名垂乎后世。今亦以天下之显诸侯诚义乎志意，加义乎法则度量，箸之以政事，案申重之以贵贱杀生，使袭然终始犹一也。如是，则夫名声之部发于天地之间也，岂不如日月雷霆然矣哉！故曰：以国齐义，一日而白，汤、武是也。汤以亳、武王以郕，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无它故焉，以济义矣。是所谓义立而王也。

德虽未至也，义虽未济也，然而天下之理略奏矣，刑赏已诺信乎

天下矣，臣下晓然皆知其可要也。政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与。如是，则兵劲城固，敌国畏之；国一綦明，与国信之。虽在僻陋之国，威动天下，五伯是也。非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也，乡方略，审劳佚，谨畜积，修战备，皜然上下相信，而天下莫之敢当。故齐桓、晋文、楚庄、吴阖闾、越勾践，是皆僻陋之国也，威动天下，强殆中国，无它故焉，略信也。是所谓信立而霸也。

挈国以呼功利，不务张其义、齐其信，唯利之求，内则不惮诈其民而求小利焉，外则不惮诈其与而求大利焉，内不修正其所以有，然常欲人之有。如是，则臣下百姓莫不以诈心待其上矣。上诈其下，下诈其上，则是上下析也。如是，则敌国轻之，与国疑之，权谋日行，而国不免危削，綦之而亡，齐闵、薛公是也。故用强齐，非以修礼义也，非以本政教也，非以一天下也，绵绵常以结引驰外为务。故强，南足以破楚，西足以诎秦，北足以败燕，中足以举宋；及以燕、赵起而攻之，若振槁然，而身死国亡，为天下大戮，后世言恶，则必稽焉！是无它故焉，唯其不由礼义而由权谋也。

《荀子·王霸》

彼霸者不然，辟田野，实仓粟，便备用，案谨募选阅材伎之士，然后渐庆赏以先之，严刑罚以纠之。存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼并之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道以敬接诸侯，则诸侯说之矣。所以亲之者，以不并也；并之见，则诸侯疏矣。所以说之者，以友敌也；臣之见，则诸侯离矣。故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王霸主，则常胜矣。是知霸道者也。

《荀子·王制》

彼王者不然，仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下

莫不亲也。义眇天下，故天下莫不贵也。威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。

《荀子·王制》

夫桀、纣，圣王之后子孙也，有天下者之世也，势籍之所存，天下之宗室也，土地之大，封内千里，人之众，数以亿万，俄而天下倏然举去桀、纣而奔汤、武，反然举恶桀、纣而贵汤、武。是何也？夫桀、纣何失，而汤武何得也？曰：是无它故焉，桀、纣者善为人所恶也，而汤、武者善为人所好也。人之所恶何也？曰：污漫争夺贪利是也。人之所好者何也？曰：礼义辞让忠信是也。今君人者，辟称比方则欲自并乎汤、武，若其所以统之，则无以异于桀、纣，而求有汤、武之功名，可乎？故凡得胜者，必与人也；凡得人者，必与道也。道也者何也？曰：礼义辞让忠信是也。故自四五万而往者，强胜，非众之力也，隆在信矣；自数百里而往者，安固，非大之力也，隆在修政矣。今已有数万之众者也，陶诞比周以争与；已有数百里之国者也，污漫突盗以争地。然则是弃己之所安强，而争己之所以危弱也；损己之所不足，以重己之所有余；若是其悖缪也，而求有汤、武之功名，可乎？辟之是犹伏而咥天，救经而引其足也，说必不行矣，愈务而愈远。为人臣者，不恤己行之不行，苟得利而已矣，是渠冲入穴而求利也，是仁人之所羞而不为也。故人莫贵乎生，莫乐乎安；所以养生安乐者，莫大乎礼义。人知贵生乐安而弃礼义，辟之是犹欲寿而物颈也，愚莫大焉。故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。《诗》曰：“价人维藩，大师维垣。”此之谓也。

《荀子·强国》

无国而不有治法，无国而不有乱法；无国而不有贤士，无国而不有罢士；无国而不有愿民，无国而不有悍民；无国而不有美俗，无国而

不有恶俗；两者并行而国在，上偏而国安，下偏而国危；上一而王，下一而亡。故其法治，其佐贤，其民愿，其俗美，而四者齐，夫是之谓上一。如是，则不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服。故汤以亳，武王以鄘，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无它故焉，四者齐也。桀、纣即厚于有天下之势，索为匹夫而不可得也，是无它故焉，四者并亡也。故百王之法不同，若是，所归者一也。

《荀子·王霸》

治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。

《荀子·成相》

殷之日，案以中立无有所偏而为纵横之事，偃然案兵无动，以观夫暴国之相卒也，案平政教，审节奏，砥砺百姓，为是之日，而兵刳天下之劲矣。案然修仁义，仇隆高，正法则，选贤良，养百姓，为是之日，而名声刳天下之美矣。权者重之，兵者劲之，名声者美之。夫尧、舜者一天下也，不能加毫末于是矣。权谋倾覆之人退，则贤良知圣之士案自进矣。刑政平，百姓和，国俗节，则兵劲城固、敌国案自诘矣。务本事，积财物，而勿忘栖迟薛城也，是使群臣百姓皆以制度行，则财物积，国家案自富矣。三者体此而天下服，暴国之君案自不能用其兵矣。何则？彼无与至也。彼其所与至者，必其民也；其民之亲我也欢若父母，好成芳若芝兰，反顾其上则若灼黥，若仇雠；彼人之情性也虽桀、跖，岂有肯为其所恶贼其好者哉！彼以夺矣。故古之人，有以一国取天下者，非往行之也；修政其所，莫不愿，如是而可以诛暴禁悍矣。故周公南征而北国怨。曰：何独不来也！东征而西国怨。曰：何独后我也！孰能有与是斗者也！安以其国为是者王。

《荀子·王制》

马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。

《荀子·王制》

请问为政。曰：贤能不待次而举，罢不能不待须而废，元恶不待教而诛，中庸民不待政而化。分未定也，则有昭缪。虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。故奸言、奸说、奸事、奸能、遁逃反侧之民，职而教之，须而待之，勉之以庆赏，惩之以刑罚，安职则畜，不安职则弃。五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼覆无遗，才行反时者死无赦。夫是之谓天德，王者之政也。

《荀子·王制》

王者之人，饰动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷，夫是之谓有原，是王者之人也。

王者之制，道不过三代，法不贰后王。道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅。衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用，皆有等宜。声则凡非雅者举度，色则凡非旧文者举息，械用则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古，是王者之制也。

王者之论，无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚，朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗，析愿禁悍而刑罚不过。百姓晓然皆知夫为善于家而取赏于朝也，为不善于幽而蒙刑于显也。夫是之谓定论，是王者之论也。

王者之法，等赋政事，财万物，所以养万民也，田野什一，关市幾而不征，山林泽梁，以时禁发而不税，相地而衰政，理道之远近而致贡，通流财物粟米无有滞留，使相归移也。四海之内若一家。故近者

不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。夫是之谓人师，是王者之法也。

《荀子·王制》

君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。故养长时则六畜育，杀生时则草木殖，政令时则百姓一，贤良服。……春耕，夏耘，秋收，冬藏，四者不失其时，故五谷不绝，而百姓有余食也；污池渊沼川泽谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也；斩伐养长，不失其时，故山林不童而百姓有余财也。

《荀子·王制》

### 《吕氏春秋》

《吕氏春秋》主张以民本思想为基础，以仁政德治为核心、赏罚为辅的治国策略。说：“为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止。”“人主有能以民为务者，则天下归矣。”“凡用民，太上以义，其次以赏罚。”

为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止。此神农、黄帝之政也。以德以义，则四海之大，江河之水，不能亢矣；太华之高，会稽之险，不能障矣；阖庐之教，孙、吴之兵，不能当矣。故古之王者，德回乎天地，澹乎四海，东西南北，极日月之所烛，天覆地载，爱恶不臧，虚素以公。小民皆之其之故，而不知其所以然，此之谓顺天。教变容改俗，而莫得其所受之，此之谓顺情。故古之人，身隐而功著，形息而名彰，说通而化奋，利行乎天下，而民不识，岂必以严罚厚赏哉？严罚厚赏，此衰世之政也。

《吕氏春秋·上德》



仁于他物，不仁于人，不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也。故仁人之于民也，可以便之，无不行也。神农之教曰：“土有当年而不耕者，则天下或受其饥矣；女有当年而不绩者，则天下或受其寒矣。”故身亲耕，妻亲织，所以见致民利也。贤人之不远海内之路，而时往来乎王公之朝，非以要利也，以民为务故也。人主有能以民为务者，则天下归之矣。王也者，非必坚甲利兵选卒练士也，非必隳人之城郭、杀人之士民也。上世之王者众矣，而事皆不同，其当世之急，忧民之利，除民之害同。

《吕氏春秋·爱类》

凡用民，太上以义，其次以赏罚。

《吕氏春秋·用民》

## 《礼 记》

《礼记》主张礼治。认为“圣人之所以治人之七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”提出“先王之所以治天下者五：贵有德、贵贵、贵老、敬长、慈幼”。也就是治国“立爱自亲始”，把家庭伦理与政治伦理结合起来。主张“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”，“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”的仁政思想。

先王之所以治天下者五：贵有德、贵贵、贵老、敬长、慈幼。此五者，先王之所以定天下也。贵德何为也？为其近于道也。贵贵，为其近于君也。贵老，为其近于亲也。敬长，为其近于兄也。慈幼，为其近于子也。是故至孝近乎王，至弟近乎霸。至孝近乎王，虽天子必有父，至弟近乎霸，虽诸侯必有兄。先王之教因而弗改，所以领天下国家也。

子曰：“立爱自亲始，教民睦也；立教自长始，教民顺也。教以慈睦而民贵有亲，教以敬长而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，

无所不行。”

《礼记·祭义》

圣人耐以天下为一家、以中国为一人者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲七者，弗学而能。何谓人义？父慈子孝，兄良弟弟，夫义妇听，长惠幼顺，君仁臣忠十者，谓之十义。讲信修睦，谓之人利；争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？

《礼记·礼运》

治国不以礼，犹无耜而耕也；为礼不本于义，犹耕而弗种也。

《礼记·礼运》

礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也。

《礼记·礼运》

王天下有三重焉，其寡过矣乎！上焉者虽善无征，无征不信，不信民弗从；下焉者虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。

《礼记·中庸》

哀公问政。子曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，

尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。……故君子不可以不修身，思修身不可以不事亲，思事亲不可以不知人，思知人不可以不知天。

《礼记·中庸》

## 陆 贾

陆贾总结秦亡的教训说，“谋事不并仁义者后必败”。主张“握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强”。但不排斥法治，认为“法令者所以诛恶，非所以劝善”，只有教化才能劝善，限定了法治的作用。

不违天时，不夺物性，不藏其情，不匿其诈，故知天者仰观天文，知地者俯察地理，跂行喘息，蜎飞蠕动之类，水生陆行，根著叶长之属，为宁其心而安其性，盖天地相承，气感相应而成者也。于是先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤以定人道。民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序，于是百官立，王道乃生。

《新语·道基》

圣人怀仁仗义，分明纤微，忖度天地，危而不倾，佚而不乱者，仁义之所治也。行之于亲近而疏远悦，修之于闺门之内而名誉驰于外。……是以君子握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强。

《新语·道基》

夫谋事不并仁义者后必败。……秦二世尚刑而亡。故虐行则怨积，德布则功兴。

《新语·道基》

夫法令者所以诛恶，非所以劝善。故曾、闵之孝，夷、齐之廉，岂畏

死而为之哉，教化之所致也。

《新语·无为》

## 贾 谊

贾谊从秦亡的教训中得出“道之以德教者，德教治而民气乐，殴之以法令者，法令极而民风衰”的结论，主张德治。但认为也不可放弃法治，说“仁义恩厚，人主之芒刃也；权势法制，人主之斤斧也”，强调对不同的对象应施以不同的手段。

人主之所积，在其取舍，以礼义治之者积礼义，以刑罚治之者积刑罚。刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲。故世主欲民之善同，而所以使民善者或异，或道之以德教，或殴之以法令。道之以德教者，德教治而民气乐，殴之以法令者，法令极而民风衰。哀乐之感，祸福之应也。……汤武置天下于仁义礼乐，而德泽洽，禽兽草木广裕，德被蛮貊四类，累子孙数十世，此天下所共闻也。秦王置天下于法令刑罚，德泽亡一有，而怨毒盈于世，下憎恶之如仇讎，祸几及身，子孙诛绝，此天下之所共见也。

《新书·定取舍》

屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击剥割，皆众理解也。至于髡髀之所，非斤则斧。夫仁义恩厚，人主之芒刃也；权势法制，人主之斤斧也。今诸侯王皆众髡髀也，释斤斧之用，而欲嬰以芒刃，臣以为不缺则折。

《贾谊集·治安策》

## 《淮南子》

《淮南子》认为仁义生于衰世，“非通治之至也”，但却是衰世“治

之本也”，因为“仁义礼乐者，可以救败”。同时也肯定法治的作用，“政教有径，而令行为上”，“法定之后，中程者赏，缺绳者诛”，“赏一人而天下誉之，罚一人而天下畏之”，“是故公道通而私道塞矣”。但在法治与德治关系上，是“法之生也，以辅仁义，今重法而弃义，是贵其冠履而忘其头足也”。

仁义礼乐者，可以救败，而非通治之至也。夫仁者，所以救争也；义者，所以救失也；礼者，所以救淫也；乐者，所以救忧也。神明定于天下，而心反其初；心反其初，而民性善；民性善，而天地阴阳从而包之，则财足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。

《淮南子·本经训》

仁义者，治之本也。今不知事修其本，而务治其末，是释其根而灌其枝也。且法之生也，以辅仁义，今重法而弃义，是贵其冠履而忘其头足也。故仁义者，为厚基者也。不益其厚而张其广者，毁；不广其基而增其高者，覆。

《淮南子·泰族训》

古者人醇工庞，商朴女重，是以政教易化，风俗易移也。今世德益衰，民俗益薄，欲以朴重之法，治既弊之民，是犹无辔衔策辂而御驽马也。昔者神农无制令而民从，唐、虞有制令而无刑罚，夏后氏不负言，殷人誓，周人盟。逮至当今之世，忍询而轻辱，贪得而寡羞，欲以神农之道治之，则其乱必矣。……古之所以为治者，今之所以为乱也。夫神农、伏羲不施赏罚而民不为非，然而立政者不能废法而治民。舜执干戚而服有苗，然而征伐者不能释甲兵而制强暴。由此观之，法度者，所以论民俗而节缓急也。器械者，因时变而制宜适也。……知法治所由生，则应时而变；不知法治之源，虽循古终乱。

## 《淮南子·氾论训》

治国有常，而利民为本。政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古。苟周于事，不必循旧。

## 《淮南子·氾论训》

圣人因民之所喜而劝善，因民之所恶而禁奸，故赏一人而天下誉之，罚一人而天下畏之。

## 《淮南子·氾论训》

法定之后，中程者赏，缺绳者诛，尊贵者不轻其罚，而卑贱者不重其刑，犯法者虽贤必诛，中度者虽不肖必无罪。是故公道通而私道塞矣。古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以副有司，使无专行也；法籍礼义者，所以禁君，使无擅断也。人莫得自恣，则道胜，道胜而理达矣。

## 《淮南子·主术训》

**董仲舒**

董仲舒力倡施行仁政德治，认为治天下“以教化为大务”，“渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也”。但不反对刑赏，说“刑者德之辅”，用刑赏可以劝善罚恶。

夫万民之从利也，犹水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民

以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。

《汉书·董仲舒传》

何谓本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。无孝悌则亡其所以生，无衣食则亡其所以养，无礼乐则亡其所以成也。三者皆亡，则民如麋鹿，各从其欲，家自为俗，父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此者，其君枕块而僵，莫之危而自危，莫之丧而自亡，是谓自然之罚。自然之罚至，裹裘石室，分障险阻，犹不能逃之也。

明主贤君必于其信，是故肃慎三本。郊祀致敬，共事祖祢，举显孝悌，表异孝行，所以奉天本也。秉耒躬耕，采桑亲蚕，垦草殖谷，开辟以足衣食，所以奉地本也。立辟雍庠序，修孝悌敬让，明以教化，感以礼乐，所以奉人本也。三者皆奉，则民如子弟，不敢自专，邦如父母，不待恩而爱，不须严而使，虽野居露宿，厚于宫室。如是者其君安枕而卧，莫之助而自强，莫之绥而自安，是谓自然之赏。自然之赏至，虽退让委国而去，百姓襁负其子随而君之，君亦不得离也。故以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆，是以圣贤勉而崇本而不敢失也。

《春秋繁露·立元神》

民无所好，君无以权也。民无所恶，君无以畏也。无以权，无以畏，则君无以禁制也。无以禁制，则比肩齐势而无以为贵矣。故圣人之治国也，因天地之性情，孔窍之所利，以立尊卑之制，以等贵贱之差，设官府爵禄，利五味盛、五色、调五声以诱其耳目，自令清浊昭然殊体，荣辱蹕然相驳，以感动其心。务致民令有所好，有所好然后可得而劝也。故设赏以劝之。有所好必有所恶，有所恶然后可得而畏也。故设罚以畏之。既有所劝，又有所畏，然后可得而制。制之者，制其所好，

是以劝赏而不得多也；制其所恶，是以畏罚而不可过也。所好多则作福，所恶过则作威。作威则君亡权，天下相怨；作福则君亡德，天下相贼。故圣人之制民，使之有欲，不得过节；使之敦朴，不得无欲。无欲有欲，各得以足，而君道得矣。国之所以为国者德也，君之所以为君者威也。故德不可共，威不可分。德共则失恩，威分则失权。失权则君贱，失恩则民散。民散则国乱，君贱则臣叛。是故为人君者，固守其德以附其民，固执其权以正其臣。

《春秋繁露·保位权》

天出阳，为暖以生之；地出阴，为清以成之。不暖不生，不清不成。然而计其多少之分，则暖暑居百，而清寒居一。德教之与刑罚，犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。

《春秋繁露·基义》

刑者德之辅。

《春秋繁露·天辨在人》

### 《盐铁论》

《盐铁论》记录了汉昭帝时盐铁会议上御史大夫桑弘羊与贤良文学对德治与法治优劣的争论。大夫认为“力多则人朝，力寡则朝于人”，强调“令者所以教民也，法者所以智奸也。令严而民慎，法设而奸禁”。文学主张“治民道，务笃其教而已”，认为“德教废而诈伪行，礼义坏而奸邪兴”，“今废仁义之术，而任刑名之徒，则复吴、秦之事也”。

大夫曰：“秦、楚、燕、齐，周之封国也。三晋之君，齐之田氏，诸侯家臣也。内守其国，外伐不义，地广壤进，故立号万乘而为诸侯。宗周修礼长文，然国翦弱，不能自存，东摄六国，西畏于秦，身以放迁，宗庙



绝祀。赖先帝大惠，绍兴其后，封嘉颖川，号周子男君。秦既并天下，东绝沛水，并灭朝鲜，南取陆梁，北却胡、狄，西略氐、羌，立帝号，朝四夷。舟车所通，足迹所及，靡不毕至。非服其德，畏其威也。力多则人朝，力寡则朝于人矣。”

文学曰：“禹、舜，尧之佐也，汤、文，夏、商之臣也。其所以从八极而朝海内者，非以陆梁之地、兵革之威也。秦、楚、三晋号万乘，不务积德而务相侵，构兵争强，而卒俱亡，虽以进壤广地，如食薊之充肠也，欲其安存，何恶得也？夫礼让为国者若江海，流弥久不竭，其本美也。苟为无本，若蒿火暴怒而无继，其亡可立而待，战国是也。周德衰，然后列于朝侯，至今不绝。秦力尽而灭族，安得朝人也？”

《盐铁论·诛秦》

大夫曰：“令者所以教民也，法者所以督奸也。令严而民慎，法设而奸禁。网疏则兽失，法疏则罪漏。罪漏则民放佚而轻犯禁。故禁不必法，夫侥幸，诛诚，蹠躅不犯。是以古者作五刑，刻肌肤而民不逾矩。”

文学曰：“道德众，人不知所由；法令众，民不知所辟。故王者之制法，昭乎如日月，故民不迷；旷乎若大路，故民不惑。幽隐远方，折手知足，室女童妇，咸知所避。是以法令不犯，而狱犴不用也。昔秦法繁于秋荼，而网密于凝脂。然而上下相遁，奸伪萌生，有司法之，若救烂扑焦不能禁。非网疏而罪漏，礼义废而刑罚任也。方今律令百有余篇，文章繁，罪名重，郡国用之疑惑。或浅或深，自吏明习者不知所处，而况愚民乎！律令尘蠹于栈阁，吏不能偏睹，而况于愚民乎！此断狱所以滋众，而民犯禁也。‘宜犴宜狱，握粟出卜，自何能谷？’刺刑法繁也。亲眼之属甚众，上附下附而服不过五。五刑之属三千，上杀下杀而罪不过五。故治民道，务笃其教而已。”

大夫曰：“文学言王者立法，旷若大路。今驰道不小也，而民公犯之，以其罚罪之轻也。千仞之高，人不轻凌；千钧之重，人不轻举。商

君刑弃灰于道，而秦民治。故盗马者死，盗牛者加，所以重本而绝轻疾之资也。武兵名食，所以佐边而重武备也。盗伤与杀同罪，所以累其心而责其意也。……”

文学曰：“……德明而易从，法约而易行。……故德教废而诈伪行，礼义坏而奸邪兴，言无仁义也。仁者，爱之效也；义者，事之宜也。故君子爱仁以及物，治近以及远。……深之可以死，轻之可以免，非法禁之意也。法者，缘人性而制，非设罪以陷人也。故《春秋》之治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛。……”

御史大夫曰：“执法者国之辔衔，刑罚者国之维轂也。故辔衔不饬，虽王良不能以致远；维轂不设，虽良工不能以绝水。韩子曰：疾有固者不能明其法势，御其臣下，富国强兵以制敌御难，惑于愚儒之文词以疑贤士之谋，举浮淫之蠹加之功实之上，而欲国之治，犹释阶而欲登高，无衔轂而御捍马也。今刑罚设备而民犹犯之，况无法乎？其乱必也！”

文学曰：“辔衔者，御之具也，得良工而调。法势者，治之具也，得贤人而化。执辔非其人，则马奔驰。执轴非其人，则舩覆伤。……今废仁义之术，而任刑名之徒，则复吴秦之事也。夫为君者法三王，为相者法周公，为术者法孔子，此百世不易之道也。……”

《盐铁论·刑德》

## 王 充

王充把治国与修身作了比较，提出“治国之道当任德也”。具体来说，“治国之道，所养有二；一曰养德，二曰养力”，这样“外以德自立，内以力自备”，就能使人“不战而服”、“畏兵而却”。

治国之道，所养有二；一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵，此所谓文武张设、德

力具足者也。事或可以德坏，或可以力摧。外以德自立，内以力自备，慕德者不战而服，犯德者畏兵而却。

《论衡·非韩》

治国犹治一身也。治一身，省恩德之行，多伤害之操，则交党疏绝，耻辱至身。推治身以况治国，治国之道当任德也。

《论衡·非韩》

## 王 符

王符竭力提倡德政，说：“人君之治，莫大于道，莫盛于德，莫美于教，莫神于化。”“德政加于民，则多滌畅姣好。”“圣人甚尊德礼而卑刑罚。”另一方面也注重法治，说：“义者，君之政也；法者，君之命也”，“行赏罚而齐万民者，治国也。”法治是因人情而“设法禁而明赏罚”，“必令善人劝其德而乐其政，邪人痛其祸而悔其行”。法治是治国的手段，也是达到德政、王道的前提：“是故先致治国，然后三王之政乃可施也。”

人君之治，莫大于道，莫盛于德，莫美于教，莫神于化。道者，所以持之也；德者，所以苞之也；教者，所以知之也；化者，所以致之也。民有性、有情，有化、有俗。情、性者，心也，本也；化、俗者，行也、末也。末生于本，行起于心。是以上君抚世，先其本而后其末，顺其心而理其行。心精苟正，则奸匿无所生，邪意无所载矣。夫化变民心也，犹政变民体也。德政加于民，则多滌畅姣好，坚强考寿；恶政加于民，则多罢癯狂病，夭昏札瘥。

《潜夫论·德化》

上圣不务治民事而务治民心，故曰：听讼吾犹人也，必也使无讼

乎！导之以德，齐之以礼。务厚其情，而明则务义，民亲爱，则无相伤害之意；动思义，则无奸邪之心。夫若此者，非法律之所使也，非威刑之所强也，此乃教化之所致也。圣人甚尊德礼而卑刑罚，故舜先勅契，以敬敷五教，而后命皋陶，以五刑三居。是故凡立法者，非以司民短而诛过误，乃以防奸恶而救祸败，检淫邪而内正道尔。

《潜夫论·德化》

无宪制而成天下者，三皇也；画则象而化四表者，五帝也；明法禁而和海内者，三王也。行赏罚而齐万民者，治国也；君立法而下不行者，乱国也；臣作政而君不制者，亡国也。是故民之所以不乱者，上有吏；吏之所以无奸者，官有法；法之所以顺行者，国有君也；君之所以位尊者，身有义也。义者，君之政也；法者，君之命也。人君思正以出令，而贵贱贤愚莫得违也，则君位于上，而民氓治于下矣。人君出令，而贵臣骄吏弗顺也，则君几于弑，而民几于乱矣。夫法令者，君之所以用其国也。君出令而不从，是与无君等。主令不从，则臣令行，国危矣。夫法令者，人君之衔辔箠策也，而民者，君之舆马也。若使人臣废君法禁，而施己政令，则是夺君之辔策，而已独御之也。

《潜夫论·衰制》

议者必将以为刑杀当不用，而德化可独任，此非变通者之论也，非叔世者之言也。夫上圣不过尧、舜而放四子，盛德不过文、武而赫斯怒。《诗》云：“君子如怒，乱庶遄沮。君子如祉，乱庶遄已。”是故君子之有喜怒也，盖以止乱也。故有以诛止杀，以刑御残。且夫治世者，若登丘矣，必先蹶其卑者，然后乃得履其高。是故先致治国，然后三王之政乃可施也；道齐三王，然后五帝之化乃可行也；道齐五帝，然后三皇之道乃可从也。且夫法也者，先王之政也；令也者，己己命也。先王之政，所以与众共也；己己之命，所以独制人也。君诚能授法而时贷之，布

令而必行之，则群臣百吏，莫敢不悉心从己令矣。己令无违，则法禁必行矣。故政令必行，宪禁必从，而国不治者，未尝有也。此一弛一张，以今行古，以轻重尊卑之术也。

《潜夫论·衰制》

## 崔寔

崔寔主张“今既不能纯法入世，故宜参以霸政，则宜重赏深罚以御之，明著法术以检之”。并将孝宣皇帝与元帝比较，以此例证王霸杂用的必要。

今既不能纯法入世，故宜参以霸政，则宜重赏深罚以御之，明著法术以检之。自非上德，严之则理，宽之则乱。何以明其然也？近孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之理，故严刑峻法，破奸轨之胆，海内肃清，天下密如。嘉瑞并集，屡获丰年。荐勋祖庙，享号中宗。算计见效，优于孝文。元帝即位，多行宽政，卒以堕损，威权始夺，遂为汉室基祸之主。治国之道，得失之理，于是可以鉴矣。

《全后汉文》卷四六《政论》

## 荀悦

荀悦主张“凡政之大经，法教而已”，提倡德刑兼用。

“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”阴阳以统其精气，刚柔以品其群形，仁义以经其事业，是为道也。故凡政之大经，法教而已。教者，阳之化也；法者，阴之符也。仁也者，慈此者也；义也者，宜此者也；礼也者，履此者也；信也者，守此者也；智也者，知此者也。是故好恶以章之，喜怒以莅之，哀乐以恤之，若乃二端不愆，五德不离，六节不悖，则三才允序，五事交备，百工惟董，庶

绩咸熙。

《申鉴·政体》

### 皇甫谧

皇甫谧赞扬汉高祖刘邦“或以威服，或以德致，或以义成，或以权断，逆顺不常，霸王之道杂焉”。认为“圣君帝王之位，而无一定之制”，三代政治在现实中是难以达到、不切实际的。

《礼》称：“至道以王，义道以霸。”观汉祖之取天下也：遭秦世暴乱，不借尺土之资，不权将相之柄，发迹泗亭，奋其智谋，羸勒英雄，鞭驱天下。或以威服，或以德致，或以义成，或以权断，逆顺不常，霸王之道杂焉。是以圣君帝王之位，而无一定之制。三代之美，固难及矣！

《太平御览》卷八七引《帝王世纪》

### 苏 绰

苏绰提倡仁政德教，说：“教之以孝悌，使民慈爱；教之以仁顺，使民和睦；教之以礼义，使民敬让。慈爱则不遗其亲，和睦则无怨于人，敬让则不竞于物。三者既备，则王道成矣。此之谓教也。”

世道彫丧，已数百年。大乱滋甚，且二十岁。民不见德，唯兵革是闻；上无教化，唯刑罚是用。……致使礼让弗兴，风俗未改。比年稍登稔，徭赋差轻，衣食不切，则教化可修矣。凡诸牧守令长，宜洗心革意，上承朝旨，下宜教化矣。

夫化者，贵能扇之以淳风，浸之以太和，被之以道德，示之以朴素。使百姓豊豊，中迁于善，邪伪之心，嗜欲之性，潜以消化，而不知其所以然，此之谓化也。然后教之以孝悌，使民慈爱；教之以仁顺，使民和睦；教之以礼义，使民敬让。慈爱则不遗其亲，和睦则无怨于人，敬

让则不竞于物。三者既备，则王道成矣。此之谓教也。先王之所以移风易俗，还淳反素，垂拱而治天下以至太平者，莫不由此。此之谓要道也。

《周书·苏绰传》

### 《贞观政要》

李世民认为“古来帝王以仁义为治者，国祚延长，任法御人者，虽救弊于一时，败亡亦促”，因此提出“饬兵备寇虽是要事”，但要“以仁义诚信为治”。魏徵认为唐太宗“功利居多，惟德与仁，愿陛下自强不息，必可致也”。马周认为唐太宗“虽以大功定天下，而积德日浅，固当崇禹、汤、文、武之道，广施德化，使恩有余地”，这样才能“卜祚遐长而祸乱不作”。

贞观十六年，太宗问特进魏徵曰：“朕克己为政，仰企前烈。至于积德、累仁、丰功、厚利，四者常以为称首，朕皆庶几自勉。人苦不能自见，不知朕之所行，何等优劣？”徵对曰：“德、仁、功、利，陛下兼而行之。然则内平祸乱，外除戎狄，是陛下之功。安诸黎元，各有生业，是陛下之利。由此言之，功利居多，惟德与仁，愿陛下自强不息，必可致也。”

《贞观政要·君臣鉴戒》

（马周上疏陈时政曰：）今陛下虽以大功定天下，而积德日浅，固当崇禹、汤、文、武之道，广施德化，使恩有余地，为子孙立万代之基。岂欲但令政教无失，以持当年而已！且自古明王圣主虽因人设教，宽猛随时，而大要以节俭于身，恩加于人二者为务。故其下爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，此其所以卜祚遐长而祸乱不作也。

《贞观政要·奢纵》

朕看古来帝王以仁义为治者，国祚延长，任法御人者，虽救弊于一时，败亡亦促。既见前王成事，足是元龟，今欲专以仁义诚信为治，望革近代之浇薄也。

《贞观政要·仁义》

饬兵备寇虽是要事，然朕唯欲卿等存心理道，务尽忠贞，使百姓安乐，便是朕之甲仗。隋炀帝岂为甲仗不足，以至灭亡，正由仁义不修，而群下怨叛故也。宜识此心。

《贞观政要·仁义》

## 杜佑

杜佑强调“一人治天下，非以天下奉一人，患在德不广，不患地不广”的思想。

天下之立国宰物尚矣，其画野分疆之制，自五帝始焉。道德远覃，四夷从化，即人为治，不求其欲，斯盖羁縻而已，宁论封域之广狭乎！尧舜地不过数千里，东渐于海，西被流沙，朔南暨声教，五帝之至德也。武丁、成王东则江南，西氏羌，南荆蛮，北朔方，三代之大仁也。秦氏削平六国，南取百越，北却匈奴，筑塞河外，地广而亡，逮战国之酷暴也。汉武灭朝鲜、闽越，开西南夷，通西域，逐北狄，天下骚然，人不聊生，追悔前失，引咎自责，下诏哀痛，息戍轮台，既危复安，幸能觉悟也。隋炀逐吐谷浑，开通西域，招来突厥，征伐高丽，身弑祀绝，近代殷鉴也。夫天生丞人，树君司牧，是以一人治天下，非以天下奉一人，患在德不广，不患地不广。秦汉之后，以重敛为国富，卒众为兵强，拓境为业大，远贡为德盛，争城杀人盈城，争地杀人满野，用生人膏血，易不殖土田。小则天下怨咨，群盗蜂起；大则殒命殄族，遗恶万代，不亦



谬哉！则五帝三王可以师范。

《通典》卷一七一《州郡序》

## 白居易

白居易认为：“政教洽，则不殷忧而四海宁；惩劝行，则不勤劳而万人化。”并分析说：“观周之弊也，爵赏黜，刑罚穷；而秦反用刑名，祚因中绝，及汉杂以霸道，德又下衰。迨于魏、晋以还，未有继而救者。是以周之文弊，今有遗风。”主张“以继周为己任，以行夏为时宜；稍益质而损文，渐尚忠而救僿”。

三皇之为君也，无常心；以天下心为心。五帝之为君也，无常欲；以百姓欲为欲。顺其心以出令，则不严而理；因其欲以设教，则不劳而成。故风号无文而人从，刑赏不施而人服。三、五所以无为而天下化者，由此道也。后代反是，故不及者远焉。臣请以三代已后之事言之。臣闻：后代之天下，三、五之天下也；后代之人，三、五之人也；后代之位，三、五之位也。居其位，得其人，有其天下；而不及三、五者，何哉？臣窃惊怪之；然亦粗知其由矣。岂不以己心为心，抑天下以奉一人之心也。以己欲为欲，俾百姓以从一人之欲也。苟或心与道未合，政与欲并行，得失交争，利害相半。如此，则虽宵衣旰食，劳体励精，才可以致小康，不足以弘大道。故出令而吏或犯，设教而人敢违；刑虽明而寡惩，赏虽厚而鲜劝。此由舍人而从欲，是以勤多而功少也。伏惟陛下去彼取此，执古御今，以三、五之心为心，则政教何忧乎不治？以亿兆之欲为欲，则惩劝何畏乎不行？政教洽，则不殷忧而四海宁；惩劝行，则不勤劳而万人化。此由舍己而从众，是以事半而功倍也。臣又闻太宗文皇帝尝曰：朕虽不及古，然以百姓心为心。臣以为致贞观之理者，由斯一言始矣。

《白居易集》卷六二《策林·不劳而理》

步骤殊时，质文异制：五帝以道化，三王以礼教。道者无为，无为故无失，无失故无革。是以唐、虞相承，无所改易也。礼者有作，有作则有弊，有弊则有救。故殷、周相代，有所损益也。损益之教，本乎三才。夏之教尚忠，忠本于人，人道以善教人，忠之至也。故曰：忠者，人之教也。忠之弊，其民野。救野莫若敬，故殷之教尚敬。敬本于地，地道谦卑，天之所生，地敬养之。故曰：敬者，地之教也。敬之弊，其人诡。救诡莫若文，故周之教尚文。文本于天，天道垂文，而人则之。故曰：文者，天之教也。文之弊，其人僂，救僂莫若忠。然则三王之所祖不同者，非欲相异而相反也；盖扶衰救弊，各随其运也。运苟有异，教亦不同。虽忠与敬，各系于时；而质于文，俱致于理。标其教则殊制，臻其极则同归；亦犹水火之相形，同根于冥化，共济于人用也。寒暑之相代，同本于元气，共成于岁功也。三王之道，亦如是焉。我国家钦若五帝，宪章三代。典谟不易之道，祖述而大用；忠敬迭救之教，具举而兼行；可谓文质协和，礼乐明备之代也。然臣闻孔子曰：“殷因于夏礼，周因于殷礼，损益始终，若循环然。其继周者，百代可知也。”臣观周之弊也，爵赏黷，刑罚穷；而秦反用刑名，祚因中绝，及汉杂以霸道，德又下衰。迨于魏、晋以还，未有继而救者。是以周之文弊，今有遗风；故人鲜朴而忠，俗犹利而巧。伏愿陛下：以继周为己任，以行夏为时宜；稍益质而损文，渐尚忠而救僂。斟酌于教，经纬其人；使瞻前而道继三王，顾后而光垂万叶。则尽善之道，大同之风，不专美于上古矣。

《白居易集》卷六二《策林·忠敬质文损益》

## 韩愈

韩愈比较完整、集中地阐述了儒家传统的仁义之道。认为这个由圣人代代相传的道统，“以之为天下国家，无所处而不当”，具有普遍、永恒的合理性。

夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。……是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常；郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。由周公而上，上而为君，故其事行。由周公而下，下而为臣，故其说长。然则如之何而可也？曰：不塞不流，不止不行。人其人，火其书，庐其居。明先王之道以道之，鳏寡孤独废疾者有养也，其亦庶乎其可也。

《韩昌黎文集·原道》

## 李 觏

李觏认为“皇帝王霸者，其人之号，非其道之目也”。提出“所谓王道”“安天下也”，“所谓霸道”“尊京师也”。赞同霸道的“外攘戎狄，内尊京师”、“明法术耕战，国以富而兵以强”的功利措施。指出：“儒生之论，但恨不及王道耳，而不知霸也、强国也，岂易可及哉？”

或曰：自汉迄唐，孰王孰霸？曰：天子也，安得霸哉？皇帝王霸者，其人之号，非其道之目也。自王以上，天子号也，惟其所自称耳。帝亦称皇，《书》曰“皇帝清问下民”是也。王亦称帝，《易》曰“帝乙归妹”是也。如其优劣之云，则文王、武王劣于帝乙者乎？霸，诸侯号也。霸之为言，伯也，所以长诸侯也。岂天子之所得为哉？道有粹有驳，其人之号不可以易之也。世俗见古之王者粹，则诸侯而粹者亦曰行王道；见古之霸者驳，则天子而驳者亦曰行霸道，悖矣。……所谓王道，则有之

矣，安天下也。所谓霸道，则有之矣，尊京师也。非粹与驳之谓也。

《李觏集·常语下》

儒生之论，但恨不及王道耳，而不知霸也、强国也，岂易可及哉？管仲之相齐桓公，是霸也。外攘戎狄，内尊京师，较之于今何如？商鞅之相秦孝公，是强国也。明法术耕战，国以富而兵以强，较之于今何如？是天子有帝王之质而天下无强国之资，为忠为贤可不深计？《洪范》“八政”，首以食货，天下之事，未有若斯之急者也。既至穷空，岂无忧患？而不闻节用以取足，但见广求以供用。夫财物不自天降，亦非神化。虽太公复出于齐，桑羊更生于汉，不损于下而能益上者，未之信也。况今言利之臣乎？农不添田，蚕不加桑，而聚敛之数，岁月增倍。辍衣止食，十室九空，本之既苦，则去而逐末矣。又从而宠其末，不为盗贼将何适也？况旱实荐至，众心悲愁，乱患之来，不可不戒。

《李觏集·寄上范参政书》

## 邵雍

邵雍认为“用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用智力则霸也。霸以下则夷狄，夷狄则是禽兽也”。在历史上，三皇“以道化民”，“尚自然”；五帝“以德教民”，“尚让”；三王“以功劝民”，“尚政”；五霸“以力率民”，“尚争”。

所谓皇帝王霸者，非独谓三皇、五帝、三王、五霸而已。但用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用智力则霸也。霸以下则夷狄，夷狄则是禽兽也。

《皇极经世书·观物外篇》

三皇同意而异化，五帝同言而异教，三王同象而异动，五伯同数

而异率。同意而异化者必以道，以道化民者，民亦以道归之，故尚自然。夫自然者，无为无有之谓也。无为者非不为也，不固为者也，故能广；无有者非不有也，不固有者也，故能大。广大悉备而不固为固有者，其惟三皇乎！……

三皇同仁而异化，五帝同礼而异教，三王同义而异劝，五伯同智而异率。同礼而异教者必以德，以德教民者，民亦以德归之，故尚让。夫让也者，先人后己之谓也。以天人授人而不为轻，若素无之也；受人之天下而不为重，若素有之也。若素无素有者，谓不己无己有之也。若己无己有，则举一毛以取与于人，犹有贪鄙之心生焉，而况天下者乎？能知其天下之天下非己之天下者，其惟五帝乎！……

三皇同性而异化，五帝同情而异教，三王同形而异劝，五伯同体而异率。同形而异劝者必以功，以功劝民，民亦以功劝之，故尚政。夫政也者，正也，以正正夫不正之谓也。天下之正莫如利民焉，天下之不正莫如害民焉。能利民者正，则谓之曰王矣；能害民者不正，则谓之曰贼矣。……

三皇同圣而异化，五帝同贤而异教，三王同才而异劝，五伯同术而异率。同术而异率者必以力，以力率民者，民亦以力归之，故尚争。夫争也者，争夫利者也，取以利不以义，然后谓之争。小争交以言，大争交以兵，争尖强者也，犹借夫名焉者，谓之曲直。名也者，命物正事之称也；利也者，养人成务之具也。名不以仁，无以守业；利不以义，无以居功。利不以功居，名不以业守，则乱矣，民所以必争之也。五伯者，借虚名以争实利者也。

《皇极经世书·观物内篇》

## 司马光

司马光继承了儒家传统的仁政思想，主张施仁政。说：“王霸无异道。”“其所以行之也，皆本仁祖义。”仁是政治的根本，王道、霸道都是

以仁义为准则的。同时也把刑、令加入仁政的内容中,说“仁以合众,信以行令,刑以惩奸”,以适应专制统治的需要。

王霸无异道。昔三代之隆,礼乐、征伐自天子出,则谓之王。天子微弱不能治诸侯,诸侯有能率其与国同讨不庭以尊王室者,则谓之霸。其所以行之也,皆本仁祖义,任贤使能,赏善罚恶,禁暴诛乱;顾名位有尊卑,德泽有深浅,功业有巨细,政令有广狭耳,非若白黑、甘苦之相反也。汉之所以不能复三代之治者,由人主之不为;非先王之道不可复行于后世也。夫儒有君子、有小人。彼俗儒者,诚不足与为治也,独不可求真儒而用之乎!稷、契、皋陶、伯益、伊尹、周公、孔子,皆大儒也,使汉得而用之,功烈岂若是而止邪!孝宣谓太子儒而不立,闾于治体,必乱我家,则可矣;乃曰王道不可行,儒者不可用,岂不过哉!非所以训示子孙,垂法将来者也。

《资治通鉴》卷二七

夫治乱安危存亡之本源,皆在人君之心,仁、明、武,所出于内者也;用人、赏功、罚罪,所施于外者也。出于内者,虽有厚有薄有多有寡,禀之自天,然好学则知所宜从,力行则光美日新矣。施于外者,施之当,则保其治、保其安、保其存;不当,则至于乱、至于危、至于亡,行之由己者也。所以能当,在于至明;所以能明,在于至公。

《司马文正公集》卷三一《进修心治国之要札子》

仁以合众,信以行令,刑以惩奸,失此三者,何以守国!

《资治通鉴》卷二八七

## 苏 洵

苏洵认为“王者任德不任刑,任刑霸者之事,非所宜言。此又非所

谓知理者也”。并从历史上考察王道与霸道，提出“用刑不必霸，而用德不必王，各观其势之何所宜用而已”的论断。

或者又曰，王者任德不任刑，任刑霸者之事，非所宜言。此又非所谓知理者也。夫汤、武皆王也，桓、文皆霸也，武王乘纣之暴，出民于炮烙斩刖之地。苟又遂多杀人、多刑人以为治，则民之心去矣。故其治一出于礼义。彼汤则不然，桀之恶固无以异纣，然其刑不若纣暴之甚也；而天下之民化其风，淫惰不事法度，《书》曰：“有众率怠弗协。”而又诸侯昆吾氏首为乱，于是诛锄其强梗怠惰不法之人，以定纷乱。故《记》曰：“商人先罚而后赏。”至于桓、文之事，则又非皆任刑也。桓公用管仲，仲之书好言刑，故桓公之治常任刑。文公长者，其佐狐、赵、先、魏皆不说以刑法，其治亦未尝以刑为本，而号亦为霸。而谓汤非王而文非霸也，得乎？故用刑不必霸，而用德不必王，各观其势之何所宜用而已。然则今之势何为不可用刑，用刑何为不曰王道，彼不先审天下之势，而欲应天下之务，难矣。

《嘉祐集》卷一《审势》

## 王安石

王安石认为“仁、义、礼、信，天下之达道，而王、霸之所同也”，王、霸都是以仁、义、礼、信为准则。但其不同在于“心异”，也就是王道“所以为仁、义、礼、信者，以为吾所当为”，“修其身而移之政，则天下莫不化之也”，“虽不求利，而利之所归”。霸道“之心为利，而假王者之道以示其所欲”。

仁、义、礼、信，天下之达道，而王、霸之所同也。夫王之与霸，其所以用者则同，而其所以名者则异，何也？盖其心异而已矣。其心异则其事异，其事异则其功异，其功异则其名不得不异也。

王者之道，其心非有求于天下也。所以为仁、义、礼、信者，以为吾所当为而已矣。以仁、义、礼、信修其身而移之政，则天下莫不化之也。是故王者之治，知为之于此，不知求之于彼，而彼固已化矣。霸者之道则不然。其心未尝仁也，而患天下恶其不仁，于是示之以仁；其心未尝义也，而患天下恶其不义，于是示之以义。其于礼、信，亦若是而已矣。是故霸者之心为利，而假王者之道以示其所欲；其有为也，唯恐民之不见而天下之不闻也。故曰其心异也。

……王者之大，若天地然，天地无所劳于万物，而万物各得其性，万物虽得其性，而莫知其为天地之功也。王者无所劳于天下，而天下各得其治，虽其治，然而莫知其为王者之德也。霸者之道则不然，若世之惠人耳，寒而与之衣，饥而与之食，民虽知吾之惠，而吾之惠亦不能及夫广也。故曰其功异也。

夫王、霸之道则异矣，其用至诚，以求其利，而天下与之。故王者之道，虽不求利，而利之所归。霸者之道，必主于利，然不假王者之事以接天下，则天下孰与之哉？

《王文公文集·王霸》

## 孔文仲

孔文仲说“天下之道三，曰王，曰霸，曰强国”，具体而言，“一之以道德，淳之以仁义，此王道也。行之以仁义，杂之以功利，此霸道也。专用权谋，不顾义理，此强国之术也”。王道能久远，而霸道不长久。但由于“人之常情，薄远效而贵速成，是所以失趋适之正”，导致“世至趋王道者少，适霸政与强国者多”。

夫天下之道三，曰王，曰霸，曰强国。天下之本一，曰即位。即位者，王所以自正也。始不以正，及其末也，虽欲变而正之，亦无及矣。是故始为强国，未有能终之以霸政者也。始为霸政，未有能终之以王术



者也。……人君能于始初清明力行善本而躬履道极，此王道所以成也。且夫一之以道德，淳之以仁义，此王道也。行之以仁义，杂之以功利，此霸道也。专用权谋，不顾义理，此强国之术也。及考其见于效也。王道行于数千岁之外，咏歌畏爱，犹深结于民心而不忍去之。霸政止能及其身，至于子孙之世则废熄不讲。强国之术，民之视上，相疾如仇讎，伺其有间，则相与蹈藉倾覆之矣。凡三道者得失之报若白黑，然而世至趋王道者少，适霸政与强国者多，何也？盖王道所及甚远而不能取成于仓卒，霸政与强国为敝虽深，而能见效于目前。人之常情薄远效而贵速成，是所以失趋适之正也。汉之文景、唐之太宗皆有可致之资，又有能致之势，而致治安国不能与三代并者，失其所适也。

《皇朝文鉴》卷一一〇《制科策》

### 李清臣

李清臣认为“治天下者以王道，不可为之以吏治，吏治可以苟天下之安而不可久也”，“不恃吏治之安，而留意于王道，其可以长有天下之民矣”。

治天下者以王道，不可为之以吏治，吏治可以苟天下之安而不可久也。纯以王道而治者三代是也，吏治与王道杂然而用者汉唐是也，纯用吏治者隋文是也。自禹至于桀，自汤至于纣，自武王至于紂，三代之长各数十世，安而不变者几二千年。自高祖至于孝平，自光武至于献帝，自高祖、太宗至于僖、昭，兹二姓者或四百年，或三百年，不及于三代之长，而有过于历世之祚。若隋文帝之有天下于时，亦可谓之治平而寡事矣，然才三世二十九年而亡，其故何也？吏治与王道之效不同也。故三代用王道而长，汉唐杂之以吏治而不及于三代，隋文专以吏治而不及于汉唐，是非王道与吏治薄厚之效邪？……尝观于三代，其为治之旨皆本于仁义礼乐，先教化而后刑名，厚道德而薄功赏，其

始虽若迂阔，而其成以至于兵寝。刑措、暴炙百姓之耳目，浸渍涵探百姓之骨髓，其势蟠大胶固，如置方石于平土之上。天下之形可以渐乱而不可以亟坏也。末世中立德既不及于古，才亦不至于道，所用者皆俗人，而所尚者皆细法。争于功用，勇于击断。谓簿书刀笔之间可以为治，语之以王道，则倾背而窃笑。强者为之，及其盛，犹可以自守，一有势罅，则怨心纷然，内外皆为之扰动。奸豪乘其敝而起，其挠天下如驱群羊，而荡王业如振馥器耳。是故民众而益乱，地大而益危。呜呼！彼安知三代有长久难治之法乎？后之王者鉴于三代、两汉、隋唐之事，不悖吏治之安，而留意于王道，其可以长有天下之民矣。

《皇朝文鉴》卷一〇〇《隋论》

### 程 颢 程 颐

二程以天理、人欲之说区别王道、霸道。说：“得天理之正，极人伦之至者，尧、舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。”“诚心而王则王矣，假之而霸则霸矣，二者其道不同，在审其初而已。”主张行王道德治。

得天理之正，极人伦之至者，尧、舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情，出乎礼义，若履大路而行，无复回曲。霸者崎岖反侧于曲径之中，而卒不可与入尧、舜之道。故诚心而王则王矣，假之而霸则霸矣，二者其道不同，在审其初而已。《易》所谓“差若毫釐缪以千里”者，其初不可不审也。故治天下者，必先立其志，正志先立，则邪说不能移，异端不能惑，故力进于道而莫之御也。苟以霸者之心而求王道之成，是銜石以为玉也。故仲尼之徒无道桓、文之事，而曾西耻比管仲者，义所不由也，况下于霸者哉？

陛下躬尧、舜之资，处尧、舜之位，必以尧、舜之心自任，然后为能

充其道。汉、唐之君，有可称者，论其人则非先王之学，考其时则皆驳杂之政，乃以一曲之见，幸致小康，其创法垂统，非可继于后世者，皆不足为也。然欲行仁政而不素讲其具，使其道大明而后行，则或出或入，终莫有所至也。

……惟陛下稽先圣之言，察人事之理，知尧、舜之道备于己，反身而诚之，推之以及四海，择同心一德之臣，与之共成天下之务，《书》所谓“尹躬暨汤，咸有一德”，又曰“一哉王心”，言致一而后可以有为也。

《二程集·论王霸札子》

王者奉若天道，故称天王，其命曰天命，其讨曰天讨，尽此道者，王道也。后世以智力把持天下者，霸道也。

《二程集·经说》

先王以仁义得天下而教化之，后世以智力取天下而纠持之，古今之所以相绝者远矣。

《二程集·粹言》

窃惟王道之本，仁也。臣观陛下之仁，尧、舜之仁也。然而天下未治者，诚由有仁心而无仁政尔。故孟子曰：“今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”陛下精心庶政，常惧一夫不获其所，未尝以一喜怒杀一无辜；官吏有犯入人罪者，则终身弃之。是陛下爱人之深也。然而凶年饥岁，老弱转死于沟壑，壮者散而之四方，为盗贼，犯刑戮者，几千万人矣。岂陛下爱人之心哉？必谓岁使之然，非政之罪欤？则何异于刺人而杀之，曰：“非我也，兵也？”三代之民，无是病也。岂三代之政不可行于今邪？州县之吏有陷人于辟者，陛下必深恶之，然而民不知义，复迫困穷，放辟邪侈而入于罪者，非陛

下陷之乎？必谓其自然，则教化，圣人之妄言邪？

《二程集·上仁宗皇帝书》

## 朱 熹

朱熹发展了儒家传统的仁政德治的思想，主张以仁德之心，“行不忍之政”。并以天理人欲说区别王道、霸道，认为三代之政天理流行为王道，汉、唐之政“出于人欲”，“假仁借义以行其私”，是霸道。但不否定刑治，说：“政者，为治之具；刑者，辅治之法。德礼则所以出治之本，而德又礼之本也。”

人君当黜霸功，行王道。而王道之要，不过推其不忍人之心，以行不忍之政而已。

《四书集注·孟子集注》卷一《梁惠王上》

政者，为治之具；刑者，辅治之法。德礼则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为终始，虽不可以偏废，然政刑能使民远罪而已。德礼之效，则有以使民日迁善而不自知，故治民者不可徒恃其末，又当深探其本也。

《四书集注·论语集注》卷一《为政》

尝谓天理人欲二字不必求之于古今王伯之迹，但反之于吾心。……老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶？出于利耶？出于邪耶？正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也，直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇

之不出于正也。千五百年之间正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日，其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道未尝一日得行于天地之间也！若论道之常存，却又初非人所能预，只是此个自是亘古亘今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳！

《朱文公文集》卷三六《答陈同甫》

来教云云其说虽多，然其大概，不过推尊汉、唐，以为与三代不异，贬抑三代，以为与汉、唐不殊。而其所以为说者，则不过以为古今异宜，圣贤之事不可尽以为法，但有救时之志，除乱之功，则其所为虽不尽合义理，亦自不妨为一世英雄。然又不肯说此不是义理，故又须说天地人并立为三，不应天地独运而人为有息。今既天地常存，即是汉、唐之君只消如此，已能做得人底事业，而天地有所赖以至今。其前后反复，虽缕缕多端，要皆以证成此说而已。……夫人只是这个人道，只是这个道，岂有三代、汉、唐之别，但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下，故汉、唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上，此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。

《朱文公文集》卷三六《答陈同甫》

## 陈 亮

与朱熹从天理人欲、人的主观动机评论王道霸道不同，陈亮则从社会客观效果出发，来评论汉唐与三代的历史。他承认霸道、人欲在一定程度上是合理的，不反对“义利双行，王霸并用”。

人主以厚处其身，而未尝以薄待天下之人，故人皆可以为尧、舜。而昔人谓其以己而观之者，天地之性本同也。夫天佑下民，而作之君，

作之师，礼乐刑政所以董正天下而君之也，仁义孝悌所以率先天下而为之师也。二者交修而并用，则人心有正而无邪，民命有直而无枉，治乱安危之所由以分也。尧、舜、三代之治所以独出于前古者，君道师道无一之或阙也。后世之所谓明君贤主，于君道容有未尽，而师道则遂废矣。夫天下之事，孰有大于人心之与民命者乎？而其要则在夫一人之心也。人心无所一，民命无所措，而欲论古今沿革之宜，究兵财出入之数，以求尽治乱安危之变，是无其地而求种艺之必生也，天下安有是理哉！

《陈亮集·廷对》

自孟、荀论义利王霸，汉、唐诸儒未能深明其说。本朝伊、洛诸公辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉、唐以智力把持天下，其说固已不能使人心服；而近世诸儒遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃而道何以常存乎？故亮以为汉、唐之君本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息。……谓之杂霸者，其道固本于王也。诸儒自处者曰义曰王，汉、唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；说得虽甚好，做得亦不恶；如此却是义利双行，王霸并用。如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳。……王霸策问，盖亦如此耳。

《陈亮集·又甲辰秋书》

## 王 结

王结主张“行仁政以结民心”，“有国者当仰法三代，兴行仁政”。所谓仁政，“其本则爱与公也”，其事则包括“制恒产，薄赋敛”、“慎刑狱、戢兵戈”、“擢良吏、去贪残”、“省营缮，减徭役”等诸多方面。

行仁政以结民心。三代以仁义化天下；秦、隋以威刑制天下，秦、隋之政，令行禁止，天下之人，畏惧公上而无亲顺爱戴之心，故人情易离，国祚不永也。有国者当仰法三代，兴行仁政，所谓仁政者，其本则爱与公也，爱则民心顺，公则民心服；既顺且服，则上下交孚，而为治有地矣。其事则制恒产，薄赋敛，厚之而不困；慎刑狱，戢兵戈，生之而不伤；擢良吏，去贪残，驯之而不害；省营缮，减徭役，节其力而不尽，顺其所欲，去其所恶，则天下之人欢忻逸豫，尊君亲上，爱戴无已，如赤子之慕慈母，岂有强梗不顺之心哉。古之人所以巩固丕基，建长久之业，而无一旦土崩之患者用此道也。

《文忠集》卷四《上中书宰相八事书》

## 朱元璋

朱元璋主张“君子养民，五教五刑焉”，德刑并用，以维护人伦道德。

君子养民，五教五刑焉。去五教五刑而民生者，未之有也。所以五教，育民之安。曰父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。五教既兴，无有不安者也。民有不循斯教者，父子不亲，君臣不义，夫妇无别，长幼不序，朋友不信，强必凌弱，众必暴寡，鳏寡孤独，笃废残疾，何生之有焉。既不能有，其有命何存焉。凡有此者，五刑以加焉。五刑既示，奸顽敛迹。鳏寡孤独，笃废残疾，力弱，富豪，安其安，有其有，无有敢犯者。养民之道斯矣！

《明太祖·民不知报》

## 桂彦良

桂彦良认为“三代之历祚延长者，以仁义道德，教化斯民，不专尚

刑罚”，“享国不久者，专事苛刻，力役不休，仁义不施，故民不聊生”。主张“以三代有道之长为法”。

夫三代之历祚延长者，以仁义道德，教化斯民，不专尚刑罚，故民得遂其生养之乐，而天命眷顾之也。秦隋享国不久者，专事苛刻，力役不休，仁义不施，故民不聊生，而天不佑之也。今功成治定，万邦悉臣，当以三代有道之长为法，秦隋之失为戒，则人心和悦；天心眷佑，而国祚如泰山之安矣。

《明经世文编》卷七《上太平治要十二条》

### 《大学衍义补》

《大学衍义补》主张“礼乐者，刑政之本。刑政者，礼乐之辅”，“行此礼乐之道，则有法制禁令，际此礼乐之失，则有刑罚宪度，始也治道由此而生，终也王道因此而备”。认为后世“往往急于事功，详于法制，而于制民之产反略焉，是不知其本也”。

礼乐者，刑政之本。刑政者，礼乐之辅。古之帝王所以同民心，出治道，使天下如一家，中国如一人者，不过举此四者措之而已。是则所谓修道之教，王者之道，治天下之大经大法者也。夫有大中之制，以节民之心志，有至和之节，以和民之声音，行此礼乐之道，则有法制禁令，防此礼乐之失，则有刑罚宪度，始也治道由此而出，终也王道因此而备。礼也，乐也，政与刑也，其用在天下，其本在朝廷，后之有天下国家者，其尚端出治之本，备王道之制，而又为维持防范之具，使之四达于当时，通行于天下，其为治也孰加焉。

《大学衍义补》卷一《总论朝廷之政》

所谓五亩宅、百亩田，法制也；五十衣帛，七十食肉，品节也。有法



制而无品节，则民为用不足，有品节而无法制，则民取用无所抑。斯言也，孟子两言之，一以告梁惠王，一以告齐宣王，赵岐所谓王政之本，常生之道是也。盖天立君以为民，民有常生之道，君能使之不失其常，则王政之本，于是乎立矣。后世人主，不知出此，而其所施之政，往往急于事功，详于法制，而于制民之产反略焉，是不知其本也。后世之治，所以往往不古若者，岂不以是欤？

《大学衍义补》卷一四《制民之产》

### 黄宗羲

黄宗羲认为“王霸之分，不在事功而在心术；事功本之心术者，所谓‘由仁义行’，王道也；只从迹上模仿，虽件件是王者之事，所谓‘行仁义’者，霸也”，“即一国所为之事，自有王霸之不同”。强调“以不忍人之心，行不忍人之政”，事功与心术的统一。

王霸之分，不在事功而在心术；事功本之心术者，所谓“由仁义行”，王道也；只从迹上模仿，虽件件是王者之事，所谓“行仁义”者，霸也。不必说到王天下，即一国所为之事，自有王霸之不同，奈何后人必欲说“得天下方谓之王”也！譬之草木，王者是生意所发，霸者是剪采作花耳。

《黄宗羲全集·孟子师说》

天下虽大，万民虽众，只有“欲”“恶”而已。故为君者，所操甚约，所谓“易简”，而天下之理得矣。此“欲”“恶”即从“吾如好好色，如恶恶臭”来，以我之好恶，絜而为天下之好恶，恕也，仁也。“聚之”、“勿施”，以不忍人之心，行不忍人之政也。

《黄宗羲全集·孟子师说》

### 三、无为而治

#### 《周易》

《周易》是历史上最早提出“无为”思想的，它强调“无为”就是“寂然不动”，顺应自然变化，任其自然生成。

易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。

《周易·系辞上》

#### 《论语》

《论语》认为“无为”即君主“恭己正南面”。奠定了儒家对于“无为而治”的基本看法。

无为而治者，其舜也与！夫何哉？恭己正南面而已矣。

《论语·卫灵公》

#### 《老子》

老子在“天道无为”的基础上提出了“无为而无不为”的“无为”思想，这一思想既包含了“为无为，则无不治”这种治国之道的基本原则，又包含了“不尚贤，使民不争”，“我无为，而民自化”等“善为道者”统治人民的具体措施；而且还反映了“非以明民，将以愚之”，“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”的赤裸裸的愚民思想。同时还提出“无为，故无败；不执，故无失”这样一种逃避现实矛盾的消极人生态度。

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。

《老子》六十五章

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。

《老子》四十八章

圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯不居，是以不去。

《老子》二章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。

《老子》三章

我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。

《老子》五十七章

为无为，事无事，味无味。

《老子》六十三章

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；不执，故无失。夫物或行或随；或歔或吹；或强或羸；或载或隳。是以圣人去甚，去奢，去泰。

《老子》二十九章

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾

将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。

《老子》三十七章

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，不然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

《老子》七十三章

### 《庄子》

基于对现实社会的消极态度，庄子主张“为善无近名，为恶无近刑”。既是当时的社会现实，就当“知其无可奈何而安之若命”。在这样的社会中，人们只有“安时而处顺”，“无人之情”，“不知说生，不知恶死”，“忘乎物，忘乎天”，才能够“可以保身，可以全生”，达到“至乐活身”的境界。而统治者则应当“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主”，即使“不得已而临莅天下”，也当固“无为”而无暇治之。把老子的“无为而无不为”的思想变成了完全消极的绝对“无为”。

君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。……故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明；尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

《庄子·在宥》

为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

《庄子·养生主》

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人用心若镜，不将不应，迎而不藏，故能胜物而不伤。

《庄子·应帝王》

若一志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。

《庄子·人间世》

适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。

《庄子·养生主》

有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。眇乎小者，所以属人也；乎大哉，独成其天。

《庄子·德充符》

何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知能登假于道者也，若此。古之真人，其寝不梦，其觉不忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诎，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心忘，其容寂，其颡颥；凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。

《庄子·大宗师》

无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。

《庄子·在宥》

至乐活身者，唯无为几存。

《庄子·至乐》

忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。

《庄子·天地》

极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。

《庄子·天道》

知其不可奈何而安之若命，德之至也。

《庄子·人间世》

夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。

《庄子·天道》

### 《申子》

申不害提出君道有为，臣道无为的思想。指出“君，知其道也；官人，知其事也。”

君，知其道也；官人，知其事也。十言十当，百为百当者，人臣之事，非人君之道也。

《申子·大体》

### 《韩非子》

韩非认为“无为”就要做到“皆用其能”，让每个人发挥自己的特长，这样统治者既可以有效地统治国家，自己也可以达到“无为”、“无事”的境界。

夫物者有所宜，材者有所施，各处其宜，故上下无为。使鸡司夜，令狸执鼠，皆用其能，上乃无事。

《韩非子·扬权》

### 《吕氏春秋》

《吕氏春秋》主张君因臣为，把“为”理解为具体的工作。君主只要把握住自然、社会规律，把具体工作交给下层官吏去负责。这样君主就可以“因”其臣之“有知有为”而自己“无知无为”。

古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉？故曰：君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。

《吕氏春秋·任数》

有道之主，因而不为，责而不谄，去想去意，静虚以待，不伐之言，不夺之事，督名审实，官复自司，以不知为道，以奈何为实。

《吕氏春秋·知度》

### 曹 参

曹参积极倡导“遵而勿失”，使无为而治的思想体现出了它的实践意义。

参曰：“……高帝与萧何定天下，法令既明。今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”

《史记·曹相国世家》

## 陆 贾

陆贾认为古代圣贤“无为”政治的方式就是“寂若无治国之意”，同时“师旅不设，刑格法悬”。在给予人民充分自由的基础上，通过“礼乐”教化来实现治天下的目的。

夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌《南风》之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，供奉来臻，越裳之臣，重译来朝。故无为也，乃有为也。

《新语·无为》

君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民。闾里不讼于巷，老幼不愁于庭。近者无所议，远者无所听。邮驿无夜行之吏，乡间无夜名之征。犬不夜吠，鸟不夜鸣。老者息于堂，丁壮者耕耘于田。在朝者忠于君，在家者孝于亲。于是赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之，然后贤愚异议，廉鄙异科，长幼异节，上下有差，强弱相挟，大小相怀，尊卑相承，雁行相随。不言而行，不怒而威。岂恃坚甲利兵，深刑刻法，朝夕切切而后行哉。

《新语·道基》

## 《淮南子》

《淮南子》把汉初黄老的“无为”思想概括为“不先物为”和“因物



之所为”这样一种顺应自然法则的积极“无为”态度。强调“不以人易天”，“内不失其情”，通过“因循而任下”，达到“责成而不劳”。如果“用己而背自然”，则是“有为”，“无为”则是“物来而名，事来而应”。“人主之术”就是要“处无为之事，行不言之教”，同时要做到“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功”，从而系统地说明了汉初“无为而治”的具体内容。

君人者不下庙堂之上而知四海之外者，因物以识物，因人以知人也。故积力之所举，则无不胜也；众智之所为，则无不成也。

《淮南子·主术训》

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。

《淮南子·主术训》

所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然也。

《淮南子·原道训》

或曰：无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者乃得道之像。吾以为不然。……夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自然，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智之用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功。权自然之势，而曲故不得容者。故事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。若夫以火煨井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用辘，山之用藁，夏湫而冬陂，因高为山，因

下为池，此非吾所谓为之。

《淮南子·修务训》

达于道者，不以人易天，外与物化，而内不失其情，至无而供其求，时骋而要其宿。小大修短，各有其具，万物之至，腾踊肴乱而不失其数。是以处上而民弗重，居前而众弗害，天下归之，奸邪畏之，以其无争于万物也，故莫敢与之争。

《淮南子·原道训》

道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。是故体道者，不哀不乐，不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦，物来而名，事来而应。

《淮南子·缪称训》

泰古二皇，得道之柄，立于中央；神与化游，以抚四方。……无为为之而合于道，无为言之而通乎德，恬愉无矜而得于和，有万不同而便于性，神托于秋毫之末而大宇宙之总。其德优天地而和阴阳，节四时而调五行；响喻覆育，万物群生；润于草木，浸于金石。……父无丧子之忧，兄无哭弟之哀；童子不孤，妇人不孀；虹蜺不出，贼星不行；舍德之所致也。

《淮南子·原道训》

## 董仲舒

董仲舒强调“无为”是“君无为而臣有为”的统治手段。人君只要“以群臣分职而治”，群臣就会“争进其功，显广其名”，这样人君也就达到了“功出于臣，名归于君”的目的。

为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形。……是以群臣分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名，而人君得载其中，此自然致力之术也。圣人由之，故功出于臣，名归于君也。

《春秋繁露·保位权》

为人主者，法天之行，是故内深藏，所以为神；外博观，所以为明也；任群贤，所以为受成；乃不自劳于事，所以为尊也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝。

《春秋繁露·离合根》

为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为。

《春秋繁露·立元神》

## 司马谈

司马谈认为道家所说“无为”即“以虚无为本，以因循为用”，同时“不为物先，不为物后，故能为万物主”。也就是要根据事物的变化而“无不为”。

道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。

《论六家要旨》

## 司马迁

司马迁提出用“贱之征贵，贵之征贱”的社会经济规律来鼓励老百姓“各劝其业，乐其事”，认为这样就可以“不召而自来，不求而民出

之”，而不要与民相争。

待农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此宁有政教发征期会哉？人各任其能，竭其力，以得所欲。故物，贱之征贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之。岂非道之所符而自然之验邪？

《史记·货殖列传》

天下熙熙，皆为利来。天下壤壤，皆为利往。

《史记·货殖列传》

老子所贵道，虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识。

《史记·老子韩非子列传》

## 王 充

王充继承了老子“自然”、“无为”的思想。同时又提出了“人道无为”与“天道无为”的区别，强调“人道”对“天道”的辅助作用。此外，还把“人道无为”看作是“禀气于天地”的一种才能。

天道无为，听恣其性，故放鱼于川，纵兽于山，从其性命之欲也。……夫百姓，鱼兽之类也，上德治之，若烹小鲜，与天地同操也。

《论衡·自然》

物自生，子自成。天地父母何与知哉？及其生也，人道有教训之义。

《论衡·自然》

问曰：人生于天地。天地无为，人禀天性者，亦当无为；而有为，何也？曰：至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老聃也。黄、老之操，身中恬澹，其治无为。正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。

《论衡·自然》

夫不治之治，无为之道也。

《论衡·自然》

## 郭象

郭象认为“无为”不是和“有为”相对立的，而是包括“有为”。“无为”并不是无所事事，而是“任其性”，“尽其能”。同时，他又指出，无论“在上者”还是“在下者”都应该做他们力所能及的事，要做到“各司其任，上下咸得”，则“无为之理至矣”。

天下何所不无为哉？故主上不为冢宰之任，则伊、吕静而司尹矣。冢宰不为百官之所执，则百官静而御事矣。百官不为万民之所务，则万民静而安其业矣。万民不易彼我之所能，则天下之彼我静而自得矣。故自天子以下至庶人，下及昆虫，孰能有为而成哉？是故继无为而继尊也。

《庄子注》

各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣。

《庄子注》

无为者，非拱默之谓也。直各任其自为，则性命安矣。

《庄子注》

夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任驽骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接于八荒之表，而众马之性全矣。而惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧。何其往而不返哉？

《庄子注》

对上下则君静而臣动，比古今则尧舜无为而汤武有为。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也？

《庄子注》

### 《贞观政要》

唐太宗把“无为”实际上看作是“无欲”。他从隋朝灭亡的教训中认识到，“安人宁国”是巩固其统治地位的重要手段，因而君主必须“抑情损欲，克己自励”，才能实现长治久安。

太宗谓侍臣曰：“往昔初平京师，宫中美女珍玩，无院不满。炀帝意犹不足，征求无已，兼东西征讨，穷兵黩武，百姓不堪，遂致亡灭。此皆朕所目见。故夙夜孜孜，惟欲清静，使天下无事。遂得徭役不兴，年谷丰稔，百姓安乐。夫治国犹如栽树，本根不摇，则枝叶茂荣。君能清静，百姓何得不安乐乎？”

《贞观政要·政体》

太宗曰：“夫安人宁国，惟在于君。君无为则人乐，君多欲则人苦。朕所以抑情损欲，克己自励耳。”

《贞观政要·君臣鉴戒》

## 唐玄宗

唐玄宗认为“无为”即“无所不为”，但必然“事由自然，莫出于己”。对于自然法则要“有感而必应”，同时“顺天之时，顺地之性，因人之心是则”，就能够“无事而取天下”。相反，“有为”则会“有碍”，“有碍”则“有所不为”，从反面说明只有“无为”才能“无所不为”。

无为者，非为引而不来，推而不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散也。谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有。若夫水用船而沙用砾，泥用橈，山用槩，夏渎冬陂，因高而田，因下而池，故非吾所谓为也，乃无为矣。圣人之无为也，因循任下，责成不劳，谋无失策，举无遗事，言为文章，行为表则，进退应时，动静循理，美丑不好憎，赏罚不喜怒，名各自命，类各自用，事由自然，莫出于己。顺天之时，顺地之性，因人之心是则。

《道藏·唐玄宗御制道德真经疏》

道性清静，妙本湛然，故常无为也。万物恃赖而生成，有感而必应，故无不为也。夫有为者，有所不为也；故无为者，无所不为也。

《道藏·唐玄宗御制道德真经疏》

无为则清静，故人自化；无事则不扰，故人自富；好静则得性，故人自正；无欲则全和，故人自朴；此无事取天下也。

《道藏·唐玄宗御制道德真经疏》

夫有为则有碍，有碍则有所不为。今既无为，无为则无碍，故能无所不为也。以谓契道则应用而周普也。

《道藏·唐玄宗御制道德真经疏》

## 白居易

白居易从“无为而无不为”的观点出发,认为“无为”并不是绝对的,而是建立在“无不为”的基础之上,也就是“必先有为而后至于无为”。而一旦社会秩序确立之后,就应该加以继承,“无失”、“无革”,“无所改易”。

夫垂衣不言者,岂不谓无为之道乎也?臣闻无为而理者,其舜也欤?舜之理道,臣粗知之矣。始则懋于修己,劳于求贤,明察其刑,明慎其赏,外序百揆,内勤万枢,晷食宵衣,念其不息之道。夫如是,岂非不有为者乎?终则安于恭己,逸于得贤,明刑至于无刑,明赏至于无赏,百职不戒而举,万事不劳而成,端拱凝旒,立于无过之地。夫如是,岂非真有为者乎?故臣以为无为者,非无所为也,必先有为而后至于无为也。《老子》曰:“无为而无不为。”盖是之谓矣。

《白居易集》

道者无为,无为故无失,无失故无革。是以唐、虞相承,无所改易也。

《白居易集》卷六二《策林一》

## 范仲淹

范仲淹把老子的“无为”思想和儒家的礼、义、信和“尊贤尚士”融合起来,看作是统治者“王天下”的根本措施。

老子曰:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无欲而民自富,我无事而民自朴。”此则述古之风以警多事之时也。三代以还,异于太古。王天下者,身先教化,使民耸善。故礼曰:人君谨其所好恶,君好



之则民从之。孔子曰：上好礼，则民莫敢不恭；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用。情由此言之，圣帝明王，岂得无好，在其正而已。尧设敢谏鼓，建进善旌，舜好问而成至化，禹拜昌言而立大功，汤五聘伊尹，文王躬迎吕望，周公握发吐哺，以待白屋之士，郑武公好贤，而诗歌雅之，燕昭王筑台募士，而智者归之。斯尚贤好士，如是之急也。桀、纣好利欲，不好谏诤，而天下亡。秦好兵刑不好仁义，而天下归汉。隋炀帝好逸豫，不好恭俭，而天下归唐。使桀、纣好谏诤，秦好仁义，隋炀帝好恭俭，岂有丧乱之祸哉？

《范文正公文集》卷七

## 王安石

王安石认为“无为”就是“以不爱爱之”，“以不治治之”，也就是要统治者重用人材，以“天下之有为”者去治理天下，同时还要“吉凶与民同患”，这不仅是老子的思想，同时也是“古之圣人”一致的看法。

爱民者，以不爱爱之乃长。治国者，以不治治之乃长。惟其不爱而爱，不治而治，故曰“无为”。夫无为者用天下之有为，有余者用天下之不足。然老子方言其反本，而曰“爱民治国”者，何也？盖老子为言其反本，遂自道而起教，所谓“吉凶与民同患”是也。《易》曰：“圣人以此洗心退藏于密，吉凶与民同患”是也。不惟老子之言若是，凡古之圣人皆如此也。

《老子注》

为学者，穷理也。为道者，尽性也。性在物谓之理，则天下之理无不得，故曰“日益”。天下之理，宜存之于无，故曰“日损”。穷理尽性必至于复命，故“损之又损之，以至于无为”者，复命也。然命不亟复也，

必至于消之复之，然后至于命，故曰“损之又损之以至于无为”。然无为也亦未尝不为，故曰“无为而无不为”。

《老子注》

### 苏 辙

苏辙主张继承了“无为”如“水之攻至坚，无不入无间”的观点，认为君主要“役使众强，出入群有”，就必须能做到“无为”。

圣人唯能无为，故能役使众强，出入群有。

《道德真经注》

### 宋 徽 宗

宋徽宗把“无为”看作是“道之体”，“无不为”看作是“道之用”。圣人通过“不言之教”和“无为之理”来感化百姓之“性”，使他们“化于上而不知其所以化”。

寂然不动，感而遂通，天下之故。道常无为者，道之体也。而无不为者，道之用也。

《宋徽宗道德真经解义》

天无为以之清，地无为以之宁，两无为相合万物皆化。圣人天地而已，故民日迁善而不知为之者。圣人体道无为，以性复性，故民化于上而不知其所以化也。

《宋徽宗道德真经解义》

有为之教本于事，以刚健为主；无为之教本于理，以柔顺为先。吾见水之攻至坚，无不入无间，是以知无为之有益，有为之有损也。行不

言之教，通无为之理，则无为之有益也。

《道藏·道德真经传》

动静不衰，肌肉若一，精粹坚固，神气不变，不言之教也。朝屯暮蒙，午姤子复，天然水火，周流六虚，无为之益也。

《道藏·道德真经传》

## 朱 熹

朱熹强调“无为”就是“为政以德”。也就是统治者“不以智术笼络天下”，而是“德修于己而人自感化”。这种强调德行感化，而不是政治措施的统治方式就是“无为”。

问：为政以德，老子言无为之意，莫是如此否？曰：不必老子之言无为，孔子尝言：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”老子所谓无为，便是全不事事，圣人所谓无为者，未尝不为，依旧是恭己正南面而已矣。

《朱子语类》卷二三

为政以德，不是欲以德者为政，亦不是块然全无所作为，但德修于己而人自感化。然感化不在政事上，却在德上。盖政者，所以正人之不正，岂无所作为。但人所以归往，乃以其德耳。故不待作为，而天下归之，如众星之拱北极也。

《朱子语类》卷二三

以身率人，自是不劳力。礼乐刑政，因不能废。只是本分去做，不以智术笼络天下，所以无为。

《朱子语类》卷二三

无为而治者，圣人德圣而民化，不待其有所作为也。独称舜者，绍尧之后，而又得人以任众职，故尤不见其有为之迹也。

《四书集注·论语集注》卷八《卫灵公》

## 黄震

黄震所说的“无为”不限于“有为”与“无为”本身，而是认为统治者“为”与“不为”的原则应该是“义”，一切行动要看是否合于“义”。

君子于天下，无必欲为之心，亦无必不为之心，惟义是从而已，此本旨也。无此两者，惟有义耳。谢氏曰于无可无不可之间有义存焉，则于两者之间参酌其义，又是一意，与经旨微不同。

《黄氏日抄》卷二《读论语》

## 洪迈

洪迈把“无为”看作是治国之术，君主必须“游心于淡，合气于漠，与物自然，而无私焉”。强调统治者要克制个人私欲，顺应自然规律，才能治理好国家。

睿宗召司马子微问其术，对曰：“为道日损，损之又损，以至于无为。夫心目之所知见，每损之尚不能已，况政异端，而增智虑哉！”帝曰：“治身则尔，治国若何？”曰：“国犹身也，故游心于淡，合气于漠，与物自然，而无私焉，而天下治。”治心养性，宜无出此者矣。

《容斋随笔》

## 杨简

杨简重申老子“无为而无不为”的思想，提出“无为故无所不应”，只要“不知所生”，“不知所止”，“为”也是“无为”。

惟无思故无所不明，惟无为故无所不应。

《杨氏易传》卷一四《益》

生，不知所生而是非自明，利害自辨；止，不知所止，止无所止，止无其事。如此而知犹无知也，如此而为犹无为也。

《慈湖遗书》卷一三《家记七·论〈中庸〉》

## 张居正

张居正强调“无为”并非无所作为，而是“明臣贤君，相与实图之”。其原则就是“毋不事事，毋泰多事”，而不是“相与务为无所事事之老成，坐啸画诺之悖大”。也就是在不妄生事端的前提下积极有为。

天下之治，始乎严，常卒乎弛。而人之情，始乎奋，常卒乎怠，今固已怠矣。一令下，曰何烦苛也；一事兴，曰何操切也。相与务为无所事事之老成，而崇尚夫坐啸画诺之悖大，以此求理，不亦难乎？此病在积习者，一也。夫汉宣帝，综核之主也，然考其当时所行，则固未常新一令，创一制。惟日取其祖宗之法，修饬而振举之，如曰：“汉家自有制度耳”。且其所任魏相，最为称上意者，亦未尝以己意有所论建，惟条奏汉家故事，及名臣贾谊，晁错等人言耳。当其时，虽五日一视事，而上下相维，无苟且之意。吏不奉宣诏书，则有责。上计簿徒具文，则有责。三公不察吏治，则有责。其所以振刷综理者，皆未尝少越于旧法之外，惟其实事求是，而不采虚声，信赏必罚，而真伪无眩。是以当时，吏称其职，民安其业。政事文学法理之士，咸精其能。下至技巧工匠，后世鲜及。……然则今之欲求治理者，又奚以纷纷多事为哉？高皇帝毕智竭虑，以定一代之制，非如汉祖之日不暇接也；列圣相承，创守一遵，非有武帝之纷更中变也；百官承式，海内向风，非有许史霍氏之专治挠法也。成宪具存，旧章森列，明君贤臣，相与实图之而已。毋不事事，

毋泰多事，祛积习以作颓靡，振纪纲以正风俗，省议论以行国是，核名实以行赏罚，则法行如流，而事功辐辏矣。若曰此汉事耳，吾且为唐虞，为三代，则荀卿所谓俗儒也。

《张文忠公全集·文集三》

## 康熙

康熙从前代君臣因“好大喜功”，而弄得“劳民伤财，紊乱旧章”，在这种教训中，得出了统治者应当“与民休息”，“多一事不如省一事”这种“道在不扰”的“无为”观点。

从来与民休息，道在不扰，与其多一事，不如省一事。朕观前代君臣，每多好大喜功，劳民伤财，紊乱旧章，虚耗元气，上下讟器，民生日蹙，深可为鉴。

《大清圣祖仁皇帝实录》卷四〇