



中国通史
(上册 中国文化史)

吕思勉◎著



中国通史
(上册 中国文化史)

吕思勉◎著

长江出版社
崇文书局

内容简介：

本书是吕思勉先生在抗日战争上海成为“孤岛”的时候，为适应当时大学教学的需要而编写的。一经出版，畅销数十年，成为人们了解中国历史的最佳读物。

全书分为上下两册。上册是中国文化史，作者分门别类、有系统地叙述了中国的社会政治制度、经济制度和文化学术的发展情况。下册是中国政治史，讲述中国历史大事及中国历史的演变。

本次出版，考虑到阅读方便，对文字做了少量技术处理。

自序

我在上海光华大学，讲过十几年的本国史。其初系讲通史。后来文学院院长钱子泉先生说：讲通史易与中学以下的本国史重复，不如讲文化史。于是改讲文化史。民国二十七年，教育部颁行大学课程；其初以中国文化史为各院系一年级必修科，后改为通史，而注明须注重于文化。大约因政治方面，亦不可缺，怕定名为文化史，则此方面太被忽略之故。用意诚甚周详。然通史讲授，共止一百二十小时，若编制仍与中学以下之书相同，恐终不免于犯复。所以我现在讲授，把他分为两部分：上册以文化现象为题目，下册乃依时代加以联结，以便两面兼顾。此意在本书绪论中，业经述及了。

此册系居孤岛上所编，参考书籍，十不备一；而时间甚为匆促。其不能完善，自无待言。但就文化的各方面加以探讨，以说明其变迁之故，而推求现状之所由来；此等书籍，现在似尚不多，或亦足供参考。故上册写成，即付排印，以代钞写。不完不备之处，当于将来大加订补。此书之意，欲求中国人于现状之所由来，多所了解。故叙述力求扼要，行文亦力求浅显。又多引各种社会科学成说，以资说明。亦颇可作一般读物；单取上册，又可供文化史教科或参考之用。其浅陋误缪之处，务望当代通人，加以教正。

民国二十八年九月二十八日，吕思勉识。

绪论

历史，究竟是怎样一种学问？研究了它，究竟有什么用处呢？

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

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

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

须知我们要知道一个人，并不要把他已往的事情，通统都知道了，记牢了。我，为什么成为这样一个我？反躬自省，总是容易明白的，又何尝能把自己已往的事，通统记牢呢？然则要明白社会的所以然，也正

不必把已往的事，全数记得，只要知道“使现社会成为现社会的事”就够了。然而这又难了。

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

这正是我们所以愚昧的原因，而史学之所求，亦即在此。史学之所求，不外乎（一）搜求既往的事实，（二）加以解释，（三）用以说明现社会，（四）因以推测未来，而指示我们以进行的途径。

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

何谓文化？向来狭义的解释，只指学术技艺而言，其为不当，自无待论；说得广的，又把一切人为的事都包括于文化之中，然则动物何以没有文化呢？须知文化正是人之所以异于他动物的。其异点安在呢？凡动物，多能对外界的刺激而起反应，亦多能与外界相调适。然其与外界相调适，大抵出于本能，其力量极有限，而且永远不过如此。人则不然。所以人所处的世界，与动物所处的世界，大不相同。人之所以能如此：（一）由其有特异的脑筋，能想出种种法子；（二）其手和足的作用分开，能制造种种工具，以遂行其计划；（三）又有语言以互相交通，而其扩大的即为文字。此人之所知、所能，可以传之于彼；前人之所知，所能，并可以传之于后。因而人的工作，不是个个从头做起的，乃是互相接续着做的。不像赛跑的人，从同一地点出发；却像驿站上的

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

全世界的文化，到底是一元的，还是多元的？这个问题，还非今日所能解决。研究历史的人，即暂把这问题置诸不论不议之列亦得。因为目前分明放着多种不同的文化，有待于我们的各别研究。话虽如此说，研究一种文化的人，专埋头于这一种文化，而于其余的文化，概无所见，也是不对的。因为（一）各别的文化，其中仍有共同的原理存。（二）而世界上各种文化，交流互织，彼此互有关系，也确是事实。文化本是人类控制环境的工具，环境不同，文化自因之而异。及其兴起以后，因其能改造环境之故，愈使环境不同。人类遂在更不相同的环境中进化。其文化，自然也更不相同了。文化有传播的性质，这是毫无疑义的。此其原理，实因人类生而有求善之性智与相爱之情仁。所以文化优的，常思推行其文化于文化相异之群，以冀改良其生活，共谋人类的幸福。（其中固有自以为善而实不然的，强力推行，反致引起纠纷，甚或酿成大祸，宗教之传布，即其一例。但此自误于愚昧，不害其本意之善。）而其劣的，亦恒欣然接受。其深闭固拒的，皆别有原因，当视为例外。这是世界上的文化所以交流互织的原因。而人类的本性，原是相同的。所以在相类的环境中，能有相类的文化。即使环境不同，亦只能改变其形式，而不能改变其原理。（正因原理之同，形式不能不异，即因形式之异，可见原理之同，昔人夏葛冬裘之喻最妙。）此又不同的文

化，所以有共同原理的原因。以理言之如此。以事实言，则自塞趋通，殆为进化无疑的轨辙。试观我国，自古代林立的部族，进而为较大的国家；再进而为更大的国家；再进而臻于统一；更进而与域外交通，开疆拓土，同化异民族；无非受这原理的支配。转观外国的历史，亦系如此。今者世界大通，前此各别文化，当合流而生一新文化，更是毫无疑问的了。然则一提起文化，就该是世界的文化，而世界各国的历史，亦将可融合为一。为什么又有所谓国别史，以研究各别文化呢？这是因为研究的方法，要合之而见其大，必先分之而致其精。况且研究的人，各有其立场。居中国而言中国，欲策将来的进步，自必先了解既往的情形。即以迎受外来的文化而论，亦必有其预备条件。不先明白自己的情形，是无从定其迎拒的方针的。所以我们在今日，欲了解中国史，固非兼通外国史不行，而中国史亦自有其特殊研究的必要。

人类已往的社会，似乎是一动一静的。我们试看，任何一个社会，在已往，大都有个突飞猛进的时期；隔着一个时期，就停滞不进了；再阅若干时，又可以突飞猛进起来；已而复归于停滞，如此更互不已。这是什么理由？解释的人，说节奏是人生的定律。个人如此，社会亦然。只能在遇见困难时，奋起而图功；到认为满足时，就要停滞下来了。社会在这时期就会本身无所发明；对于外来的，亦非消极的不肯接受，即积极的加以抗拒。世界是无一息不变的。（不论自然的和人为的，都系如此。）人，因其感觉迟钝，或虽有感觉，而行为濡滞之故，非到外界变动，积微成著，使其感觉困难时，不肯加以理会，设法应付。正和我们住的屋子，非到除夕，不肯加以扫除，以致尘埃堆积，扫除时不得不大费其力一样。这是世界所以一治一乱的真原因。倘使当其渐变之时，随时加以审察，加以修正，自然不至于此了。人之所以不能如此，昔时的人，都以为这是限于一动一静的定律，无可如何的。我则以为不然。这种说法，是由于把机体所生的现象和超机现象并为一谈，致有此误。须知就一个人而论，劳动之后，需要休息若干时；少年好动，老年好静；都是无可如何之事。社会则不然。个体有老少之殊，而社会无之。个体活动之后，必继之以休息，社会则可以这一部分动，那一部分静。然则人因限于机体之故，对于外界，不能自强不息地为不断的应付，正可藉社会的协力，以弥补其缺憾。然则从前感觉的迟钝，行为的濡滞，只是社会的病态。（如因教育制度不良，致社会中人，不知远虑，不能豫烛祸患；又如因阶级对立尖锐，致寄生阶级不顾大局的利害，不愿改革等；都只可说是社会的病态。）我们能矫正其病态，一治一乱的现象，自然可以不复存，而世界遂臻于郅治了。这是我们研究历史的人最大的希望。

马端临的《文献通考·序》，把历史上的事实分为两大类：一为理乱兴亡，一为典章经制。这种说法，颇可代表从前史学家的见解。一部二十五史，拆开来，所谓纪传，大部分是记载理乱兴亡一类的事实的，志则以记载典章经制为主表二者都有。理乱兴亡一类的事实，是随时发生的，今天不能逆料明天。典章经制，则为人豫设之以待将来的，其性质较为持久。所以前者可称为动的史实，后者可称为静的史实。史实确乎不外这两类，但限其范围于政治以内，则未免太狭了。须知文化的范围，广大无边。两间的现象，除（一）属于自然的；（二）或虽出于生物，而纯导原于机体的，一切都当包括在内。他综合有形无形的事物，不但限制人的行为，而且陶铸人的思想。在一种文化中的人，其所作所为，断不能出于这个文化模式以外，所以要讲文化史，非把昔时的史料，大加扩充不可。教育部所定大学课程草案，各学院共同必修科，本有文化史而无通史。后又改为通史，而注明当注重于文化。大约因为政治的现象，亦不可略，怕改为文化史之后，讲授的人全忽略了政治事项之故，用意固甚周详。然大学的中国通史，讲授的时间，实在不多。若其编制仍与中学以下同，所讲授者，势必不免于重复。所以我现在换一个体例。先就文化现象，分篇叙述，然后按时代加以综合。我这一部书，取材颇经拣择，说明亦力求显豁。颇希望读了的人，对于中国历史上重要的文化现象，略有所知，因而略知现状的所以然；对于前途，可以预加推测；因而对于我们的行为，可以有所启示。以我之浅学，而所希望者如此，自不免操豚蹄而祝篝车之谗，但总是我的一个希望罢了。

- [第一章 婚姻](#)
- [第二章 族制](#)
- [第三章 政体](#)
- [第四章 阶级](#)
- [第五章 财产](#)
- [第六章 官制](#)
- [第七章 选举](#)
- [第八章 赋税](#)
- [第九章 兵制](#)
- [第十章 刑法](#)
- [第十一章 实业](#)
- [第十二章 货币](#)
- [第十三章 衣食](#)
- [第十四章 住行](#)
- [第十五章 教育](#)
- [第十六章 语文](#)
- [第十七章 学术](#)
- [第十八章 宗教](#)

第一章 婚姻

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

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

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

主张一夫一妻的家庭，为男女元始关系的形态的，不过说：人类是

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

现代的家庭，与其说是原于人的本性，倒不如说是原于生活情形。（道德不道德的观念，根于习惯；习惯原于生活。）据社会学家所考究：在先史时期，游猎的阶级极为普遍。游猎之民，都是喜欢掠夺的，而其时可供掠夺之物极少，女子遂成为掠夺的目的。其后虑遭报复；往往掠夺之后，遗留物件，以为交换。此时的掠夺，实已渐成为贸易。女子亦为交换品之一。是为掠夺的变相，亦开卖买的远源。掠夺来的女子，是和部族中固有的女子，地位不同的。她是掠夺她的人的奴隶，须负担一切劳役。此既足以鼓励男子，使之从事于掠夺。又婚姻之禁例渐多，本部族中的女子，可以匹合者渐少，亦益迫令男子从事于向外掠夺。所以家庭的起源，是由于女子的奴役；而其需要，则是立在两性分工的经济原因上的，与满足性欲，实无多大关系。元始人除专属于他的女子以外，满足性欲的机会，正多着呢。游猎之民，渐进而为畜牧，其人之好战斗、喜掠夺，亦与游猎之民同，（凡畜牧之民，大抵兼事田猎），而其力且加强。（因其食物充足，能合大群；营养佳良，体格强壮之故）。牧群须人照管，其重劳力愈甚，而掠夺之风亦益烈。只有农业是源于搜集的，最初本是女子之事。低级的农业，亦率由女子任其责。其后逐渐发达，成为生活所必资。此时经济的主权，操于女子之手。土田室屋及农具等，率为女子所有。部族中人，固不愿女子出嫁；女子势亦无从出嫁；男子与女子结婚者，不得不入居女子族中，其地位遂成为附属品。此时女子有组织，男子则无或虽有之而不关重要，所以社会上有许多公务，其权皆操于女子之手。（如参与部族会议，选举酋

长等。此时之女子，亦未尝不从事于后世家务一类的事务，然其性质，亦为公务，与后世之家务，迥乎不同。）实为女子的黄金时代。所谓服务婚的制度，即出现于此时。因为结婚不能徒手，而此时的男子，甚为贫乏，除劳力之外，实无可以为聘礼之物之故。其后农业更形重要，男子从事于此者益多，导致以男子为之主，而女子为之辅。于是经济的主权，再入男子之手。生活程度既高，财产渐有赢余，职业日形分化。如工商等业，亦皆为男子之事。个人私产渐兴，有财富者即有权力，不乐再向女子的氏族中作苦，乃以财物偿其部族的损失，而娶女以归。于是服务婚渐变为买卖婚，女子的地位，又形低落了。

以上所述，都是社会学家的成说。返观我国的古事，也无乎不同。《白虎通义·三皇篇》说，古代的人，“知其母而不知其父”，这正是古代的婚姻，无所谓夫妇的证据。人类对于男女性交毫无限制的时代，去今已远，在书本上不易找到证据。至于辈行婚的制度，则是很明白无疑的。《礼记·大传》说宗子合族之礼道：“同姓从宗合族属，异姓主名治际会。名著而男女有别。其夫属乎父道者，妻皆母道也；其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎？名者，人治之大者也，可无慎乎？”这正是古代婚姻，但论辈行一个绝好的遗迹。这所谓同姓，是指父系时代本氏族里的人。用现在的话来说，就是老太爷、老爷、少爷们。异姓，郑《注》说：“谓来嫁者”，就是老太太、太太、少太太们。从宗，是要依着血系的枝分派别的，如先分为老大房、老二房、老三房，再各统率其所属的房分之类，（参看下章自明。）主名，郑《注》说：“主于妇与母之名耳。”谓但分别其辈行，而不复分别其枝派。质而言之，就是但分为老太太、太太、少太太，而不再问其孰为某之妻，孰为某之母。“谓弟之妻为妇者，是嫂亦可谓之母乎？”翻做现在的话，就是：“把弟媳妇称为少太太，算做儿媳妇一辈，那嫂嫂难道可称为老太太，算做母亲一辈么？”如此分别，就可以称为男女有别。可见古代婚姻，确有一个专论辈行的时代，在周代的宗法中，其遗迹还未尽泯。夏威夷人对于父、伯叔父、舅父，都用同一的称呼。中国人对于舅，虽有分别；父与伯叔父，母与伯叔母、从母，也是没有分别的。伯父只是大爷，叔父、季父，只是三爷、四爷罢了。再推而广之，则上一辈的人，总称为父兄，亦称父老。老与考为转注，（《说文》。）最初只是一语，而考为已死之父之称。下一辈则总称子弟。《公羊》何《注》说：“宋鲁之间，名结婚姻为兄弟。”僖公二十五年。可见父母兄弟等，其初皆非专称。资本主义的社会学家说：这不是野蛮人不知道父与伯叔父、舅父之别，乃是知道了而对于他们，仍用同一的称呼。殊不知野蛮人的言语，总括的名词虽比我们少，各别的名词却比

我们多。略知训诂的人皆知之。（如古鸟称雌雄，兽称牝牡，今则总称雌雄，即其一例。）既知父与伯叔父、舅父之别，而仍用同一的称呼，这在我们，实在想不出这个理由来。难者将说：父可以不知道，母总是可以知道的，为什么母字亦是通称呢？殊不知大同之世，“人不独亲其亲，不独子其子”。生物学上的母虽止一个，社会学上的母，在上一辈中，是很普遍的。父母之恩，不在生而在养，生物学上的母，实在是无甚关系的，又何必特立专名呢？然则邃初所谓夫妇之制和家庭者安在？《尔雅·释亲》：兄弟之妻，“长妇谓稚妇为娣妇，娣妇谓长妇为姒妇”，这就是现在的妯娌。而女子同嫁一夫的，亦称先生者为姒，后生者为娣。这也是辈行婚的一个遗迹。

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

（一）血族结婚，有害遗传，本是俗说，科学上并无证据。（二）而氏族时代所谓同姓，亦和血缘远近不符。（三）至谓其有害于健康，当时更无此说。然则此等都是后来附会之说，并不是什么真正的理由。以实际言，此项禁例，所以能维持久远的，大概还是由于《礼记·郊特牲》所说的“所以附远厚别”。因为文化渐进，人和人之间，妒忌之心，渐次发达，争风吃醋的事渐多，同族之中，必有因争色而致斗乱的，于是逐渐加繁其禁例，最后，遂至一切禁断。而在古代，和亲的交际，限于血缘上有关系的人。异姓间的婚姻，虽然始于掠夺，其后则渐变为买卖，再变为聘娶，彼此之间，无复敌意，而且可以互相联络了。试看春秋战国之世，以结婚姻为外交手段者之多，便可知《郊特牲》“附远”二字之确。这是同姓不婚之制，所以逐渐普遍，益臻固定的理由。及其既经普遍固定之后，则制度的本身，就具有很大的威权，更不必要什么理由了。

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

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

中国农业起于女子，捕鱼在古代，亦为女子之事，说见第十一章。农渔之民，都是食物饶足，且居有定地的，畋猎对于社会的贡献比较少，男子在经济上的权力不大，所以服务婚之制，亦发生于此时。赘婿即其遗迹。《战国·秦策》说太公望是齐之逐夫，当即赘婿。古代此等婚姻，在东方，怕很为普遍的。《汉书·地理志》说：齐襄公淫乱，姑姊妹不嫁。“于是下令国中：民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，嫁者不利其家。民至今以为俗。”把此等风俗的原因，归诸人君的一道命令，其不足信，显而易见。其实齐襄公的姑姊妹不嫁，怕反系受这种风俗的影响罢？《公羊》桓公二年，有楚王妻媚之语。（何《注》：媚，妹也。）可见在东南的民族，内婚制维持较久。《礼记·大传》说四世而缌，服之穷也。五世袒免，杀同姓也。六世亲属竭矣，其庶姓别于上，（庶姓见下章。）而戚单于下，单同禅。婚姻可以通乎？系之以姓而弗别，缀之以族而弗殊，虽百世而婚姻不通者，周道然也。”然则男系同族，永不通婚，只是周道。自殷以上，六世之后，婚姻就可以通的。殷也是东方之国。《汉书·地理志》又说燕国的风俗道：“初太子丹宾养勇士，不爱后宫美女，民化以为俗，至今犹然。宾客相过，以妇侍宿。嫁娶之夕，男女无别，反以为荣。后稍颇止，然终未改。”不知燕丹的举动，系受风俗的影响，反以为风俗源于燕丹，亦与其论齐襄公同

病。而燕国对于性的共有制维持较久，则于此可见。燕亦是滨海之地。然则自东南亘于东北，土性肥沃，水利丰饶，农渔二业兴盛之地，内婚制及母系氏族，都是维持较久的。父系氏族，当起于猎牧之民。此可见一切社会制度，皆以经济状况为其根本原因。

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

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

古代所谓同姓，是自认为出于同一始祖的。（在父系氏族，则为男子。在母系氏族，则为女子。）虽未必确实，他们固自以为如此。同姓与否，和血缘的远近，可谓实无关系。然他们认为同姓则同德，不可结婚；异姓则异德，可以结婚。理由虽不确实，办法尚觉一致。至后世所谓同姓，则并非同出于一原；而同出于一原的，却又不必同姓。如王莽，以姚、妘、陈、田皆黄、虞后，与己同姓，令元城王氏，勿得与四姓相嫁娶。（《汉书·莽传》。）而王沂、孙咸，以得姓不同，其女转嫁为莽妻。（《汉书·沂传》。）此等关系，后世都置诸不论了。所谓同姓异姓，只是以父系的姓，字面上的同异为据，在理论上，可谓并无理由，实属进退失据。此因同姓不婚之制，已无灵魂，仅剩躯壳之故。总而言之，现在的所谓姓氏，从各方面而论，都已毫无用处，不过是社会组织上的老废物罢了。参看下章自明。

婚礼中的聘礼，即系卖买婚的遗迹，古礼称为“纳征”。《礼记·内则》说“聘则为妻，奔则为妾”；《曲礼》说“买妾不知其姓则卜之”；则

买妾是真给身价的，聘妻虽具礼物，不过仅存形式，其意已不在于利益了。

古代婚礼，传于后世的，为《仪礼》中的《士昏礼》。其节目有六，即（一）纳采，（男氏遣使到女氏去求婚。）（二）问名，（女氏许婚之后，再请问许婚的是那一位姑娘？因为纳采时只申明向女氏的氏族求婚，并未指明那一个人之故。）（三）纳吉，（女氏说明许婚的系那一位姑娘之后，男氏归卜之于庙。卜而得吉，再使告女氏。）（四）纳征，（亦谓之纳币。所纳者系玄纁束帛及俚皮。）（五）请期，（定吉日。吉日系男氏所定，三请于女氏，女氏不肯定，然后告之。）

（六）亲迎，（新郎亲到女氏。执雁而入，揖让升堂，再拜奠雁。女父带着新娘出来，交结他。新郎带着新娘出门。新娘升车，新郎亲为之御。车轮三转之后，新郎下车，由御者代御。新郎先归，在门首等待。新娘车至，新郎揖之而入。如不亲迎的，则新郎三月后往见舅姑。亲迎之礼，儒家赞成，墨家是反对的，见《礼记·哀公问》《墨子·非儒篇》。）是为六礼。亲迎之夕，共牢而食，合卺而酹。（古人的宴会，猪牛羊等，都是每人一份的。夫妻则两个人合一份，是谓同牢。把一个瓢破而为两，各用其半，以为酒器，是为合卺。这表示“合体，同尊卑”的意思。）其明天，“赞妇见于舅姑”。又明天，“舅姑共飨妇”。礼成之后，“舅姑先降自西阶，（宾阶。）妇降自阼阶。（东阶，主人所行。古人说地道尊右，故让客人走西阶。）”表明把家事传给他，自己变做客人的意思。此礼是限于适妇的，谓之“著代”，亦谓之“授室”。若舅姑不在，则三月而后庙见。《礼记·曾子问》说：“女未庙见而死，归葬于女氏之党，示未成妇。”诸侯嫁女，亦有致女之礼，于三月之后，遣大夫操礼而往，见《公羊》成公九年。何《注》说：“必三月者，取一时，足以别贞信。”然则古代的婚礼，是要在结婚三个月之后，才算真正成立的。若在三月之内分离，照礼意，还只算婚姻未完全成立，算不得离婚。这也可见得婚姻制度初期的疏松。

礼经所说的婚礼，是家族制度全盛时的风俗，所以其立意，全是为家族打算的。《礼记·内则》说：“子甚宜其妻，父母不说，出。子不宜其妻，父母曰：是善事我，子行夫妇之礼焉，没身不衰。”可见家长权力之大。《昏义》说：“成妇礼，明妇顺，又申之以著代，所以重责妇顺焉也。妇顺也者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫；以成丝麻布帛之事，以审守委积盖藏。是故妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久也，故圣王重之。”尤可见娶妇全为家族打算的情形。《曾子问》说：“嫁女之家，三夜不息烛，思相离也。”这是我们容易了解的。又

说：“取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”此意我们就不易了解了。原来现代的人，把结婚看作个人的事情，认为是结婚者的幸福，所以多有欢乐的意思。古人则把结婚看做为家族而举行的事情。儿子到长大能娶妻，父母就近于凋谢了，所以反有感伤的意思。《曲礼》说：“昏礼不贺，人之序也。”也是这个道理。此亦可见当时家族主义的昌盛，个人价值全被埋没的一斑。

当这时代，女子遂成为家族的奴隶；奴隶是需要忠实的，所以贞操就渐渐的被看重。“贞妇”二字，昉见于《礼记·丧服四制》。春秋时，鲁君的女儿，有一个嫁给宋国的，称为宋伯姬。一天晚上，宋国失火，伯姬说：“妇人夜出，必待傅姆。”（傅姆是老年的男女侍从。必待傅姆，是不独身夜行，以避嫌疑的意思。）傅姆不至，不肯下堂，遂被火烧而死。《春秋》特书之，以示奖励。《公羊》襄公三十年。此外儒家奖励贞节之说，还有许多，看刘向的《列女传》可知。刘向是治鲁诗的，《列女传》中，有许多是儒家相传的诗说。秦始皇会稽刻石说：“饰省宣义，有子而嫁，倍死不贞。防隔内外，禁止淫佚，男女洁诚。夫为寄猥，杀之无罪，男秉义程。妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”案《管子·八观篇》说：“闾閻无阖，外内交通，则男女无别矣。”又说：“食谷水，巷凿井；场圃接，树木茂；宫墙毁坏，门户不闭，外内交通；则男女之别，无自正矣。”《汉书·地理志》说：郑国土陋而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。这即是秦始皇所谓防隔内外。乃是把大夫之家，“深宫固门，阍寺守之，男不入，女不出”的制度，见《礼记·内则》。推广到民间去。再嫁未必能有什么禁令，不过宣布其是倍死不贞，以示耻辱；正和奖励贞节，用意相同。寄猥是因奸通而寄居于女子之家的，杀之无罪；妻为逃嫁，则子不得母；其制裁却可谓严厉极了。压迫阶级所组织的国家，其政令，自然总是助压迫阶级张目的。

虽然如此，罗马非一日之罗马，古代疏松的婚姻制度，到底非短期间所能使其十分严紧的。所以表显于古书上的婚姻，要比后世自由得多。《左氏》昭公元年，载郑国徐吾犯之妹美，子南业经聘定了她，子皙又要强行纳聘。子皙是个强宗，国法奈何不得他。徐吾犯乃请使女自择，以资决定。这虽别有用意，然亦可见古代的婚嫁，男女本可自择。不过“男不亲求，女不亲许”，见《公羊》僖公十四年。必须要有个媒妁居间；又必须要“为酒食以召乡党僚友”，《礼记·曲礼》。以资证明罢了。婚约的解除，也颇容易。前述三月成妇之制，在结婚三个月之后，两造的意见觉得不合，仍可随意解除。这在今日，无论那一国，实都无

此自由。至于尚未同居，则自然更为容易。《礼记·曾子问》说：“昏礼：既纳币，有吉日，女之父母死，则如之何？孔子曰：婿使人吊。如婿之父母死，则女之家亦使人吊。婿已葬，婿之伯父，致命女氏曰：某之子有父母之丧，不得嗣为兄弟，使某致命。女氏许诺，而弗敢嫁，礼也。婿免丧，女之父母使人请，婿弗取而后嫁之，礼也。女之父母死，婿亦如之。”一方等待三年，一方反可随意解约，实属不近情理。迂儒因生种种曲说。其实这只是《礼记》文字的疏忽。孔子此等说法，自为一方遭丧而一方无意解约者言之；若其意欲解约，自然毫无限制。此乃当然之理，在当日恐亦为常行之事，其事无待论列，故孔子不之及。记者贸然下了“而弗敢嫁，礼也”六字，一似非等待不可的，就引起后人的误会了。离婚的条件，有所谓七出，亦谓之七弃。（（一）无子。

（二）淫佚。（三）不事舅姑。（四）口舌。（五）盗窃。（六）嫉妒。（七）恶疾。）又有所谓三不去，（（一）尝更三年丧不去。

（二）贱取贵不去。（三）有所受无所归不去。）与五不娶并列，

（（一）丧妇长女。（二）世有恶疾。（三）世有刑人。（四）乱家女。（五）逆家女。）见于《大戴礼记·本命篇》，和《公羊》庄公二十七年何《注》，皆从男子方面立说。此乃儒家斟酌习俗，认为义所当然，未必与当时的法律习惯密合。女子求去，自然也有种种条件，为法律习惯所认许的，不过无传于后罢了。观汉世妇人求去者尚甚多，如朱买臣之妻等。则知古人之于离婚初不重视；夫死再嫁，则尤为恒事。这是到宋以后，理学盛行，士大夫之家，更看重名节，上流社会的女子，才少有再嫁的，前代并不如此。《礼记·郊特牲》说：“一与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”这是现在讲究旧礼教的迂儒所乐道的。然一与之齐，终身不改，乃是说不得以妻为妾，并非说夫死不嫁。《白虎通义·嫁娶篇》引《郊特牲》，并无“故夫死不嫁”五字；郑《注》亦不及此义；可见此五字为后人所增。郑《注》又说：“齐或为醮”，这字也是后人所改的。不过郑氏所据之本，尚作“齐”字，即其所见改为“醮”字之本，亦尚未窜入“故夫死不嫁”五字罢了。此可见古书逐渐窜改之迹。

后世男子的权利，愈行伸张，则其压迫女子愈甚。此可于其重视为女时的贞操，及其贱视再醮妇见之。女子的守贞，实为对于其夫之一种义务。以契约论，固然只在婚姻成立后、持续时为有效；以事实论，亦只须如此。所以野蛮社会的风俗，无不是如此的；而所谓文明社会，却有超过这限度的要求。此无他，不过男权社会的要求，更进一步而已。女子的离婚，在后世本较古代为难，因为古代的财产带家族共有的意思多已一家中人，当然都有享受之分。所以除所谓有所受无所归者外，离婚的女子，都不怕穷无所归。后世的财产，渐益视为个人所有，对于已

嫁大归之女，大都不愿加以扶养；而世俗又贱视再醮之妇，肯娶者少；弃妇的境遇，就更觉凄惨可怜了。法律上对于女子，亦未尝加以保护。如《清律》：“凡妻无应出及义绝之状而出之者，杖八十。虽犯七出，有三不去而出之者，减二等，追还完聚。”似乎是为无所归的女子特设的保护条文。然追还完聚之后，当如何设法保障，使其不为夫及夫之家族中人所虐待，则绝无办法。又说：“若夫妻不相和谐而两愿离者不坐。”不相和谐，即可离异，似极自由。然夫之虐待其妻者，大都榨取其妻之劳力以自利，安能得其愿离？离婚而必以两愿为条件，直使被虐待者永无脱离苦海之日。而背夫私逃之罪，则系“杖一百，从夫嫁卖”。被虐待的女子，又何以自全呢？彻底言之：现在所谓夫妇制度，本无维持之价值。然进化非一蹴所可几，即制度非旦夕所能改。以现在的立法论，在原则上当定：（一）离婚之诉，自妻提出者无不许。（二）其生有子女者，抚养归其母，费用则由其父负担。（三）夫之财产中，其一部分应视为其妻所应得，离婚后当给与其妻。（四）夫妻异财者勿论。其同财者，嫁资应视为妻之私财，离婚时给还其妻，其业经销用者应赔偿。这固不是根本解决的办法，然在今日，立法上亦只得如此了。而在今日，立法上亦正该如此。

古书中所载的礼，大抵是父系家庭时代的习惯风俗。后世社会组织，迄未改变，所以奉其说为天经地义。而因此等说法被视为天经地义之故，亦有助于此制度之维持。天下事原总是互为因果的。但古书中的事实，足以表示家族主义形成前的制度的亦不少，此亦不可不注意。

《礼记·礼运》：“合男女，颁爵位，必当年德。”《管子·幼官篇》，亦有“合男女”之文。合男女，即《周官》媒氏及《管子·入国篇》的合独之政。《周官》媒氏：“凡男女自成名以上，皆书年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。谓不备聘娶之礼，说见下。司男女之无夫家者而会之。”合独为九惠之政之一。其文云：“取鰥寡而和合之，与田宅而家室之，三年然后事之。”此实男女妃合，不由家族主持，而由部族主持之遗迹。其初盖普遍如此。到家族发达之后，部族于通常之结婚，才置诸不管，而只干涉其违法者，而救济其不能婚嫁者了。当男女婚配由部族主持之世，结婚的年龄，和每年中结婚的季节，都是有一定的。婚年：儒家的主张，是男三十而娶，女二十而嫁。《礼记·曲礼》《内则》等篇，都是如此。

《大戴礼记·本命篇》说，这是中古之礼。太古五十而室，三十而嫁。《墨子》（《节用》）《韩非子》（《外储说右下》）则说男二十而娶，女十五而嫁。结婚的年龄，当然不能斟酌画一。王肃说：男十六而精通，女十四而能化，自此以往，便可结婚；所谓三十、二十等，乃系

为之极限，使不可过。又所谓男三十，女二十，不过大致如此，并非必以三十之男，配二十之女。其说自通。（见《诗·摽有梅疏》。《大戴礼》说：三十而室，二十而嫁，天子庶人同礼。《左氏》说：天子十五而生子；三十而室，乃庶人之礼。（《五经异义》。）贵族生计，较庶人为宽裕，结婚年龄，可以提早，说亦可通。至《墨子》《韩非子》之说，则系求蕃育人民之意，古代此等政令甚多，亦不足怪。所可怪者，人类生理今古相同，婚配的要求，少壮之时，最为急切，太古时何以能迟至五十、三十？案罗维（Robert H.Lowie）所著的《初民社会》，吕叔湘译，商务印书馆本。说巴西的波洛洛人（Bororo），男女性交和结婚，并非一事。当其少年时，男女之间，早已发生性的关系，然常是过着浪漫的生活，并不专于一人。倒是年事较长，性欲较淡，彼此皆欲安居时，才择定配偶，相与同居。案人类的性质，本是多婚的。男女同居，乃为两性间的分工互助，实与性欲无甚关系。巴洛洛人的制度，实在是较为合理的。社会制度，往往早期的较后期的为合理。（这是因已往的文化，多有病态，时期愈晚，病态愈深之故。）中国太古之世，婚年较晚的理由，也可以借鉴而明了。人类性欲的开始，实在二七、二八之年。自此以往，更阅数年，遂臻极盛。此系中国古说，（见《素问·上古天真论》。《大戴礼记》《韩诗外传》《孔子家语》等说皆同。）根于生理的欲念，宜宣泄，不宜抑压；抑压之，往往为精神病的根源。然后世将经济上的自立，责之于既结婚的夫妇，则非十余龄的男女所及；又教养子女之责，专由父母任之，亦非十余龄的男女所能；遂不得不将结婚的年龄展缓。在近代，并有因生计艰难，而抱独身主义的。性欲受抑压而横溢，个人及社会两方面，均易招致不幸的结果。这亦是社会制度与人性不能调和的一端。俛使将经济及儿童教养的问题，和两性问题分开，就不至有此患了。所以目前的办法在以节育及儿童公育，以救济迟婚及独身问题。结婚的季节，《春秋繁露》说：“霜降逆女，冰泮杀止。”（《循天之道篇》。）《荀子》同（《大略篇》。）王肃说：自九月至正月（见《诗·绸缪疏》。）其说良是。古人冬则居邑，春则居野（参看第六、第十四章。）结婚的月分，实在是和其聚居的时期相应的。仲春则婚时已过，至此而犹不克婚，则其贫不能备礼可知，所以奔者不禁了。

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

的人有两种：一种是妻家带来的，谓之媵；一种是自己家里所固有的，谓之妾。（后世媵之实消灭，故其名称亦消灭，但以妾为配偶以外发生性的关系之人之总称。）媵之义为送，即妻家送女的人，（并不限于女子，如伊尹为有莘氏媵臣是。）与婿家跟着新郎去迎接新娘的御相同。媵、御的元始，实犹今日结婚时之男女宾相，本无可发生性的关系的理由。后来有特权的男子，不止娶于一家，正妻以外的旁妻，无以名之，亦名之曰媵，媵遂有正妻以外之配偶之义。古代的婚姻，最致谨于辈行，而此规则，亦为有特权者所破坏。娶一妻者，不但兼及其娣，而且兼及其姪，于是有诸侯一娶九女之制。取一国则二国往媵，各以侄娣从。一娶九女之制，据《白虎通义·嫁娶篇》说，天子与诸侯同。亦有以为天子娶十二女的，如《春秋繁露·爵国篇》是。此恐系以天子与诸侯同礼为不安而改之。其实在古代，天子诸侯，在实际上，未必有多大的区别。《礼记·昏义》末节说：天子有一后，三夫人，九嫔，二十七世妇，八十一御妻。案《昏义》为《仪礼·士昏礼》之传，传文皆以释经，独《昏义》此节，与经无涉，文亦不类传体，其说在他处又无所见；而适与王莽立后，备和、嫔、美、御，和人三，嫔人九，美人二十七，御人八十一之制相合。见《汉书·莽传》。其为后人窜入，自无可疑。《冠义》说：“无大夫冠礼而有其昏礼？古者五十而后爵，何大夫冠礼之有？”五十而后娶，其为再娶可知。诸侯以一娶九女之故，不得再娶，（《公羊》庄公十九年。）大夫若亦有媵，安得再娶？管氏有三归，孔子讥其不俭，（《论语·八佾》：包咸云：三归，娶三姓女。）即系讥其僭人君之礼。所以除人君以外，是决无媵的。至于妾，则为家中的女子，得与家主相接之义。家族主义发达的时代，门以内的事情，国法本不甚干涉。家主在家庭中的地位，亦无人可以制裁他。家中苟有女奴，家主要破坏她的贞操，自无从加以制裁。所以有妾与否，是个事实问题，在法律上，或者并无制限。然古代依身分而立别的习惯，是非常之多的，或有制限，亦未可知。后世等级渐平，依身分而立区别的习惯大半消除，娶妾遂成为男子普遍的权利了。虽然如此，法律上仍有依身分之贵贱，而定妾之有无多寡的。如《唐书·百官志》：亲王，有孺人二，媵十；二品，媵八；国公及三品，媵六；四品，媵四；五品，媵三。《明律》：民年四十以上无子者，方听娶妾，违者笞四十。但此等法律，多成具文，而在事实上，则多妻之权利，为富者所享受。适庶之别，古代颇严。因为古代等级，本来严峻，妻和妾一出于贵族，一出于贱族，其在社会上的身分，本相悬殊之故。后世等级既平，妻妾之分，本来的相差，不如前代之甚，所以事实上贵贱之相差亦较微；仅在法律上、风俗上，因要维持家庭间的秩序，不得不略存区别而已。

《颜氏家训》说：“江左不讳庶孽，丧室之后，多以妾媵终家事。河北鄙于侧室，不预人流，是以必须重娶，至于三四。”这是江左犹沿古代有媵不再娶的旧风，河北就荡然了。但以妾媵终家事，必本有妾媵而后能然。如其无之，自不能不再娶。再娶自不能视之为妾。《唐书·儒学传》说：“郑余庆庙有二妣，疑于祔祭，请于有司。博士韦公肃议曰：古诸侯一娶九女，故庙无二适。自秦以来有再娶，前娶后继皆适也，两拊无嫌。”自秦以来有再娶，即因封建破坏，无复一娶九女及三归等制度之故。韦公肃之议，为前娶后继，皆为适室礼文上的明据。但从礼意上说，同时不能有二嫡的，所以世俗所谓兼祧双娶，为法律所不许。（大理院解释，以后娶者为妾。）

人类的性质，本来是多婚的。男女皆然。虽由社会的势力加以压迫，终不能改变其本性。所以压迫之力一弛，本性随即呈露。在现社会制度之下，最普遍而易见的，是为通奸与卖淫。通奸，因其为秘密之事，无从统计其多少。然就现社会和历史记载上观察，实可信其极为普遍。卖淫亦然。社会学家说：“凡是法律和习惯限制男女性交之处，即有卖淫之事，随之出现。”史家推原卖淫之始，多以为起于宗教卖淫。王书奴著《中国倡伎史》，（生活书店本。）亦力主此说。然元始宗教界中淫乱的现象，实未可称为卖淫。因为男女的交际，其初本极自由。后来强横的男子，虽把一部分女子占为己有，然只限于平时；至于众人集会之时，则仍须回复其故态。所以各个民族，往往大集会之时，即为男女混杂之际。如郑国之俗，三月上巳之曰，于溱、洧两水之上，招魂续魄，拂除不祥，士女往观而相谑。（《韩诗》说，据陈乔枏《三家诗遗说考》。）《史记·滑稽列传》载淳于髡说：“州闾之会，男女杂坐。行酒稽留，六博投壶，相引为曹。握手无罚，目眙不禁。前有堕珥，后有遗簪。”“日暮酒阑，合尊促坐。男女同席，履舄交错，杯盘狼籍。堂上烛灭，主人留髡而送客。罗襦襟解，微闻薝泽。”又如前文所引的燕国“嫁娶之夕，男女无别”都是。宗教上的寺院等，也是大众集会之地；而且是圣地，其地的习惯，是不易破坏的。《汉书·礼乐志》说：汉武帝立乐府，“采诗夜诵”。颜师古《注》说：“其言辞或秘，不可宣露，故于夜中歌诵。”案《后汉书·高句骊传》说：其俗淫。暮夜辄男女群聚为倡乐。高句骊是好祠鬼神的，而乐府之立，亦和祭礼有关。然则采诗夜诵，怕不仅因其言辞或秘罢？男女混杂之事，后世所谓邪教中，亦恒有之，正和邪有何标准？不过古代之俗，渐与后世不合，则被目为邪而已。然则宗教中初期的淫乱，实不可谓之卖淫。不过限制男女交际的自由，往往与私有财产制度伴随而起。既有私有财产，自有所谓卖买；既有所谓卖买，淫亦自可为卖买的标的。在此情形之下，本非卖买之事，

变为卖买的多了，亦不仅淫之一端。

卖淫的根源，旧说以为起于齐之女闾。其事见于《战国策》的《东周策》。《东周策》载一个辩士的话道：“国必有诽誉。忠臣令诽在己，誉在上。齐桓公宫中七市，女闾七百，国人非之，管仲故为三归之家，以掩桓公非，自伤于民也。”则市与女闾，确为淫乐之地。《商君书·垦令篇》说“令军市无有女子”；又说“轻惰之民，不游军市，则农民不淫”；亦市为淫乐之地之一证。女闾则他处无文。案《太平御览》引《吴越春秋》说“勾践输有过寡妇于山上，使士之忧思者游之，以娱其意”。今本无。亦即女闾之类。女闾，盖后世所谓女户者所聚居。女户以女为户主，可见其家中是没有壮男的。《周官》内宰“凡建国，佐后立市”；《左氏》昭公二十年，晏婴说“内宠之妾，肆夺于市”；则古代的市，本由女子管理。所以到后来，聚居市中的女子还很多。市和女闾，都不过因其为女子聚居之所，遂成为纵淫之地罢了。其初，也未必是卖淫的。

卖淫的又一来源，是为女乐。女乐是贵族家里的婢妾，擅长歌舞等事的，令其“执技以事上”。婢妾的贞操，本来是没有保障的，自不因其为音乐队员而有异。封建制度破坏，贵族的特权，为平民所僭者甚多，自将流布于民间。《史记·货殖列传》说：赵国的女子，“鼓鸣瑟，跕屣，（现在的拖鞋，在古时为舞屣。）游媚贵富，入后宫，遍诸侯”。“郑、卫俗与赵相类。”又说：“今夫赵女郑姬，设形容，揜鸣琴，揄长袖，蹑利屣，目挑心招，出不远千里，不择老少者，奔富厚也。”即其事。倡伎本来是对有技艺的人的称谓，并非专指女子。所以女子有此等技艺的，还特称为女伎。然其实是性的诱惑的成分多，政赏其技艺的成分少。于是倡伎转变为女子卖淫者的称谓，其字也改从女旁了。（即娼妓。男子之有技艺者，不复称倡伎。）为倡伎之女子，本系婢妾之流，故自古即可买卖。《战国·韩策》说“韩卖美人，秦买之三千金”其证。后世当娼妓的，也都是经济上落伍的人，自然始终是可以买卖的了。资本的势力愈盛，遂并有买得女子，使操淫业以谋利的。古代的女伎，系婢妾所为，后世政治上还沿袭其遗制，是为乐户，系以罪人家属没人者为之。唐时，其籍属于太常，其额设的乐员，属于教坊司。此系国家的女乐队员，但因其本为贱族，贞操亦无保障，官员等皆可使之执技荐寝以自娱，是为官妓。军营中有时亦有随营的女子，则谓之营妓。民间女子卖淫的，谓之私娼。在本地的称土娼，在异乡的称流娼。清世祖顺治十六年，停止教坊女乐，改用内监。世宗雍正七年，改教坊司为和声署。是时各地方的乐户，亦皆除籍为民。于是在法律上除去一

种贱族，亦无所谓官妓。但私娼在当时则是无从禁止的。律例虽有“举贡生员，宿娼者斥革”的条文，亦不过为管束举贡生员起见而已，并非禁娼。

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

卖买婚姻，则无其名而有其实。《断讼篇》又说：“诸女一许数家，虽生十子，更百赦，勿令得蒙一，还私家，则此奸绝矣。不则髡其夫妻，徙千里外剧县，乃可以毒其心而绝其后。”《抱朴子·弭讼篇》，述其姑子刘士由之论说：“末世举不修义，许而弗与。讼阅秽缠，烦塞官曹。今可使诸争婚者，未及同牢，皆听义绝，而倍还酒礼，归其币帛。其尝已再离，一倍裨聘。（裨即现在赔偿的赔字。）其三绝者，再倍裨聘。如此，离者不生讼心，贪者无利重受。”葛洪又申说自己的意见道：“责裨聘倍，贫者所惮，丰于财者，则适其愿矣。后所许者，或能富殖，助其裨聘，必所甘心。然则先家拱默，不得有言，原情论之，能无怨叹乎？”葛洪之意，要令“女氏受聘，礼无丰约，谓不论聘财多少。皆以即日报版。又使时人署姓名于别版，必十人以上，以备远行及死亡。又令女之父兄若伯叔，答婿家书，必手书一纸。若有变悔而证据明者，女氏父母兄弟，皆加刑罚罪”。可见汉晋之世卖买婚姻之盛。后世契约效力较强，此等事无人敢做，但嫁女计较聘礼，娶妻觊觎妆奁，其内容还是一样的，此非经济制度改变，无法可以改良了。

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

统观两性关系，自氏族时代以后，即已渐失其正常。其理由：因女子在生育上，所负的责任较男子为多。因而其斗争的力量，较男子为弱。不论在人类凭恃武力相斗争，或凭恃财力相斗争的时代，女子均渐沦于被保护的地位，失其独立，而附属于男子。社会的组织，宜于宽平坦荡，个人与总体直接；若多设等级，使这一部分人，隶属于那一部分人，那不公平的制度就要逐渐发生，积久而其弊愈深了。近代女权的渐渐伸张，实因工业革命以来，女子渐加入社会的机构，非如昔日蛰居家庭之中，专做辅助男子的事情之故。女子在生育上多尽了责任，男子就该在别一方面多尽些义务，这是公道。乘此机会压迫女子，多占权利，是很不正当的。而欲实行公道，则必自铲除等级始。所以有人说：社群制度是女子之友，家庭制度是女子之敌。然则“女子回到家庭去”的口号，当然只有开倒车的人，才会去高呼了。人家都说现在的女学生坏了，不如从前旧式的女子，因其对于家政生疏了，且不耐烦。殊不知这正是现代女子进步之征兆。因为对于家政生疏，对于参与社会的工作，却熟练了。这正是小的、自私的、自利的组织，将逐渐破坏；大的、公平的、博爱的制度，将逐渐形成的征兆。贤母良妻，只是贤奴良隶。此等教育，亦只好落伍的国家去提倡。我们该教一切男女以天下为公的志愿，广大无边的组织。

第二章 族制

人是非团结不能生存的。当用何法团结呢？过去的事情，已非我们所能尽知；将来的事情，又非我们所能预料。我们现在只能就我们所知道的，略加说述而已。

在有史时期，血缘是人类团结的一个重要因素。人恒狃于其所见闻，遂以此为人类团结惟一的因素，在过去都是如此，在将来也非如此不可了。其实人类的团结，并非是专恃血缘的。极远之事且勿论，即上章所说的以年龄分阶层之世，亦大率是分为老、壮、幼三辈，（间有分为四辈的，但以分做三辈为最普通。《礼记·礼运》说：“使老有所终，壮有所用，幼有所长。”《论语·雍也篇》说：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”亦都是分为三辈。）而不再问其人与人之间的关系。当此之时，哪有所谓夫妇、父子、兄弟之伦呢？《礼记·礼运》说：大同之世，“人不独亲其亲，不独子其子”；《左氏》载富辰的话，也说“大上以德抚民，其次亲亲，以相及也”。（僖公二十四年。）可见亲族关系，是后起的情形了。

人类愈进步，则其分化愈甚，而其组织的方法亦愈多，于是有所谓血族团体。血族团体，其初必以女子为中心。因为夫妇之伦未立，父不可知；即使可知，而父子的关系，亦不如母子之密之故。如上章所述，人类实在是社群动物，而非家庭动物。所以其聚居，并不限于两代。母及同母之人以外，又有母的母，母的同母等。自己而下推，亦是如此。逐渐成为母系氏族。每一个母系氏族，都有一个名称，是即所谓姓。一姓总有一个始祖母的，如殷之简狄、周之姜嫄即是。简狄之子契，姜嫄之子稷，都是无父而生的。因为在传说中，此等始祖母，本来无夫之故。记载上又说她俩都是帝啻之妃，一定是后来附会的。契、稷皆无父而生，（见《诗·玄鸟》《生民》。《史记·殷周本纪》所载，即是《诗》说。据陈乔枏《三家诗遗说考》所考证，太史公是用《鲁诗》说的。姜嫄、简狄，皆帝啻之妃，见《大戴礼记·帝系篇》。《史记·五帝本纪》，亦用其说。）

女系氏族的权力，亦有时在男子手中。（参看下章。）此即所谓舅权制。此等权力，大抵兄弟相传，而不父子相继。因为兄弟是同氏族

人，父子则异氏族之故。我国商朝和春秋时的鲁国、吴国，都有兄弟相及的遗迹。（鲁自庄公以前，都一代传子，一代传弟，见《史记·鲁世家》。）这是由于东南一带，母系氏族消灭较晚之故，已见上章。

由于生业的转变，财产和权力都转入男子手中，婚姻非复男子入居女子的氏族，而为女子入居男子的氏族。（见上章。）于是组织亦以男为主，而母系氏族遂变为父系氏族。商周自契稷以后，即奉契稷为始祖，便是这种转变的一件史实。

族之组织，是根据于血缘的。血缘之制既兴，人类自将据亲等的远近，以别亲疏。一姓的人口渐繁，又行外婚之制，则同姓的人，血缘不必亲，异姓的人，血缘或转相接近。所谓族与姓，遂不得不分化为两种组织。族制，我们所知道的，是周代的九族：（一）父姓五服以内。

（二）姑母和他的儿子。（三）姊妹和他的儿子。（四）女儿和他的儿子。是为父族四。（五）母的父姓，即现在所谓外家。（六）母的母姓，即母亲的外家。（七）母的姊妹和她们的儿子。是为母族三。

（八）妻之父姓。（九）妻之母姓。是为妻族二。这是汉代今文家之说，见于《五经异义》。（《诗·葛藟疏》引。）《白虎通·宗族篇》同。古文家说，以上自高祖、下至玄孙为九族，此乃秦汉时制，其事较晚，不如今文家所说之古了。然《白虎通义》又载或说，谓尧时父、母、妻之族各三，周贬妻族以附父族，则今文家所说，亦已非极古之制。《白虎通义》此段，文有脱误，尧时之九族，无从知其详。然观下文引《诗》“邢侯之姨”，则其中该有妻之姊妹。总而言之：族制是随时改变的，然总是血缘上相近的人，和后世称父之同姓为族人，混同姓与同族为一不同，则是周以前所同的。九族中人，都是有服的。其无服的，则谓之党，（《礼记·奔丧》郑《注》。）是为父党、母党、妻党。

同姓的人，因人口众多，血缘渐见疏远，其团结是否因此就松懈了呢？不。所谓九族者，除父姓外，血缘上虽然亲近，却不是同居的。同姓则虽疏远而仍同居，所以生活共同，利害亦共同。在同居之时，固有其紧密的组织；即到人口多了，不能不分居，而彼此之间，仍有一定的联结，此即所谓宗法。宗法和古代的社会组织，有极大的关系。今略述其制如下：

（一）凡同宗的人，都同奉一个始祖。均系此始祖之后。

（二）始祖的嫡长子，为大宗宗子。自此以后，嫡长子代代承袭，

为大宗宗子。凡始祖的后人，都要尊奉他，受他的治理；穷困的却亦可以受他的救济。大宗宗子和族人的关系，是不论亲疏远近，永远如此的，是谓大宗“百世不迁”。

（三）始祖之众子，嫡长子以外之子。皆别为小宗宗子。其嫡长子为继祢小宗。继祢小宗的嫡长子为继祖小宗。继祖小宗的嫡长子为继曾祖小宗。继曾祖小宗的嫡长子为继高祖小宗。继祢小宗，亲兄弟宗事他。受他治理，亦受他救济。继祖小宗，从兄弟宗事他。继曾祖小宗，再从兄弟宗事他。继高祖小宗，三从兄弟宗事他。至四从兄弟，则与继六世祖之小宗宗子，亲尽无服，不再宗事他。是为小宗“五世则迁”。

（以一人之身论，当宗事与我同高、曾、祖、考四代的小宗宗子及大宗宗子。故曰：“小宗四，与大宗凡五。”）

（四）如此，则或有无宗可归的人。但大宗宗子，还是要管理他，救济他的。而同出于一始祖之人，设或殇与无后，大宗的宗子，亦都得祭祀他。所以有一大宗宗子，则活人的治理、救济，死人的祭祀问题，都解决了。所以小宗可绝，大宗不可绝。大宗宗子无后，族人都当绝后以后大宗。

以上是周代宗法的大略，见于《礼记·大传》的。《大传》所说大宗的始祖，是国君的众子。因为古者诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯，（《礼记·郊特牲》谓不敢立其庙而祭之。其实大宗的始祖，非大宗宗子，亦不敢祭。所以诸侯和天子，大夫和诸侯，大宗宗子和小宗宗子，小宗宗子和非宗子，其关系是一样的。所以国君的众子，要别立一宗。）郑《注》又推而广之，及于始适异国的大夫。据此，宗法之立，实缘同出一祖的人太多了，一个承袭始祖的地位的人，管理有所不及，乃不得不随其支派，立此节级的组织，以便管理。迁居异地的人，旧时的族长，事实上无从管理他。此等组织，自然更为必要了。观此，即知宗法与封建，大有关系。因为封建是要将本族的人，分一部分出去的。有宗法的组织，则封之者和所封者之间，就可保持着一种联结了。然则宗法确能把同姓中亲尽情疏的人联结在一起。他在九族之中，虽只联结得父姓一族。然在父姓之中，所联结者，却远较九族之制为广。怕合九族的总数，还不足以敌他。而且都是同居的人，又有严密的组织。母系氏族中，不知是否有与此相类的制度。即使有之，其功用怕亦不如父系氏族的显著。因为氏族从母系转变到父系，本是和斗争有关系的。父系氏族而有此广大严密的组织，自然更能发挥其斗争的力量。我们所知，宗法之制以周代为最完备，周这个氏族，在斗争上是得到胜利的。宗法

的组织，或者也是其中的一个原因。

有族制以团结血缘相近的人，又有宗法以团结同出一祖的人，人类因血族而来的团结，可谓臻于极盛了。然而当其极盛之时，即其将衰之候。这是什么原因呢？社会组织的变化，经济实为其中最重要的原因。当进化尚浅之时，人类的互助，几于有合作而无分工。其后虽有分工，亦不甚繁复。大家所做的事，既然大致相同，又何必把过多的人联结在一起？所以人类联结的广大，是随着分工的精密而进展的。分工既密之后，自能将毫不相干的人，联结在一起。此等互相倚赖的人，虽然彼此未必相知，然总必直接间接，互相接触。接触既繁，前此因不相了解而互相猜忌的感情，就因之消除了。所以商业的兴起，实能消除异部族间敌对的感情。分工使个性显著、有特殊才能的人，容易发挥其所长，获得致富的机会。氏族中有私财的人逐渐多，买卖婚即于此时成立。（说见上章。）于是父权家庭成立了。孟子说：当时农夫之家，是五口和八口。说者以为一夫上父母下妻子；农民有弟，则为余夫，要另行授田。（《梁惠王》及《滕文公》上篇。）可见其家庭已和现在普通的家庭一样了。士大夫之家，《仪礼·丧服传》说“大功同财”，似乎比农民的家庭要大些。然又说当时兄弟之间的情形道：“有东宫，有西宫，有南宫，有北宫，异居而同财。有余则归之宗，不足则资之宗。”则业已各住一所屋子，各有各的财产，不过几房之中，还保有一笔公款而已。其联结实在是很薄弱的，和农夫的家庭，也相去无几了。在当时，只有有广大封土的人，其家庭要大些。这因为：（一）他的元始，是以一氏族征服异氏族，而食其租税以自养的，所以宜于聚族而居，常作战斗的戒备。只要看《礼记》的《文王世子》，就知道古代所谓公族者，是怎样一个组织了。后来时异势殊，这种组织，实已无存在的必要。然既已习为故常，就难于猝然改革。这是一切制度都有这惰性的。（二）其收入既多，生活日趋淫侈，家庭中管事服役的奴仆，以及技术人员，非常众多，其家庭遂特别大。这只要看《周官》的《天官》，就可以知道其情形。然此等家庭，随着封建的消灭，而亦渐趋消灭了。虽不乏新兴阶级的富豪，其自奉养，亦与素封之家无异，但毕竟是少数。于是氏族崩溃，家庭代之而兴。家庭的组织，是经济上的一个单位，所以是尽相生相养之道的。相生相养之道，是老者需人奉养，幼者需人抚育。这些事，自氏族崩溃后，既已无人负责，而专为中间一辈所谓一夫一妇者的责任，自然家庭的组织，不能不以一夫上父母下妻子为范围了。几千年以来，社会的生活情形，未曾大变，所以此种组织，迄亦未曾改变。

从以上所述，可见族制的变迁，实以生活为其背景；而生活的变

迁，则以经济为其最重要的原因。因为经济是最广泛，和社会上每个人都有关系；而且其关系，是永远持续、无时间断的。自然对于人的影响，异常深刻，各种上层组织，都不得不随其变迁而变迁；而精神现象，亦受其左右而不自知了。在氏族时代，分工未密，一个氏族，在经济上，就是一个自给自足的团体。生活既互相倚赖，感情自然容易密切。不但对于同时的人如此，即对于以往的人亦然。因为我所赖以生存的团体，是由前人留贻下来的。一切知识技术等，亦自前辈递传给后辈。这时候的人，其生活，实与时间上已经过去的人关系深，而与空间上并时存在的人关系浅。尊祖、崇古等观念，自会油然而生。此等观念，实在是生活情形所造成的。后人不知此理，以为这是伦理道德上的当然，而要据之以制定人的生活，那就和社会进化的趋势背道而驰了。大家族、小家庭等字样，现在的人用来，意义颇为混淆。西洋人学术上的用语，称一夫一妇，包括未婚子女的为小家庭；超过于此的为大家庭。中国社会，（一）小家庭和（二）一夫上父母下妻子的家庭，同样普遍。（三）兄弟同居的，亦自不乏。（四）至于五世同居、九世同居、宗族百口等，则为罕有的现象了。赵翼《陔余丛考》，尝统计此等极大的家庭，第四种。见于正史孝义、孝友传的：《南史》三人，《北史》十二人，《唐书》三十八人，《五代史》二人，《宋史》五十人，《元史》五人，《明史》二十六人。自然有（一）不在孝义、孝友传，而散见于他篇的；（二）又有正史不载，而见于他书的；（三）或竟未见记载的。然以中国之大，历史上时间之长，此等极大的家庭，总之是极少数，则理有可信。此等虽或由于伦理道德的提倡，（顾炎武《华阴王氏宗祠记》：“程朱诸子，卓然有见于遗经。金元之代，有志者多求其说于南方，以授学者。及乎有明之初，风俗淳厚，而爱亲敬长之道，达诸天下。其能以宗法训其家人，或累世同居，称为义门者，往往而有。”可见同居之盛，由于理学家的提倡者不少。）恐仍以别有原因者居多。（《日知录》：“杜氏《通典》言：北齐之代瀛，冀诸刘，清河张、宋，并州王氏，濮阳侯族，诸如此辈，将近万室。《北史·薛允传》：为河北太守，有韩马两姓，各二千余家。今日中原北方，虽号甲族，无有至千丁者。户口之寡，族姓之衰，与江南相去夔绝。”陈宏谋《与杨朴园书》：“今直省惟闽中、江西、湖南，皆聚族而居，族各有祠。”则聚居之风，古代北盛于南，近世南盛于北，似由北齐之世，丧乱频仍，民皆合族以自卫；而南方山岭崎岖之地进化较迟，土著者既与合族而居之时相去未远，流移者亦须合族而居，互相保卫之故。）似可认为古代氏族的遗迹，或后世家族的变态。然氏族所以崩溃，正由家族潜滋暗长于其中。此等所谓义门，纵或有古代之遗，亦必衰颓已甚。况又有因环境的特别，而把分立的家庭硬行联结起来的。形式是而精神

非，其不能持久，自然无待于言了。《后汉书·樊宏传》，说他先代三世共财，有田三百余顷。自己的田地里，就有陂渠，可以互相灌注。又有池鱼、牧畜，有求必给。“营理产业，物无所弃。（这是因其生产的种类较多之故。）课役童隶，各得其宜。”（分工之法。）要造器物，则先种梓漆。简直是一个大规模的生产自给自足的团体。历代类乎氏族的大家族，多有此意。此岂不问环境所可强为？然社会的广大，到底非此等大家族所能与之相敌，所以愈到后世，愈到开化的地方，其数愈少。这是类乎氏族的大家族，所以崩溃的真原因，毕竟还在经济上。但在政治上，亦自有其原因。因为所谓氏族，不但尽相生相养之道，亦有治理其族众之权。在国家兴起以后，此项权力，实与国权相冲突。所以国家在伦理上，对于此等大家族，虽或加以褒扬，而在政治上，又不得不加以摧折。所谓强宗巨家，遂多因国家的干涉，而益趋于崩溃了。略大于小家庭的家庭，（第二、第三种。）表面上似为伦理道德的见解所维持，（历代屡有禁民父母在别籍异财等诏令，可参看《日知录》卷十三“分居”条。）实则亦为经济状况所限制。因为在经济上，合则力强，分则力弱。以昔时的生活程度论，一夫一妇，在生产和消费方面，实多不能自立的。儒者以此等家庭之多，夸奖某地方风俗之厚，或且自诩其教化之功，就大谬不然了。然经济上虽有此需要，而私产制度，业已深入人心，父子兄弟之间，亦不能无分彼此。于是一方面牵于旧见解，迫于经济情形，不能不合；另一方面，则受私有财产风气的影响，而要求分；暗斗明争，家庭遂成为苦海。试看旧时伦理道德上的教训，戒人好货财、私妻子，而薄父母兄弟之说之多，便知此项家庭制度之岌岌可危。制度果然自己站得住，何须如此扶持呢？所以到近代，除极迂腐的人夕卜，亦都不主张维持大家庭。如李绂有《别籍异财议》，即其一证。至西洋文化输入，论者更其提倡小家庭而排斥大家庭了。然小家庭又是值得提倡的么？

不论何等组织，总得和实际的生活相应，才能持久。小家庭制度是否和现代人的生活相应呢？历来有句俗话，叫做“养儿防老，积谷防饥”。可见所谓家庭，实以扶养老者、抚育儿童为其天职。然在今日，此等责任，不但苦于知识之不足，（如看护病人、抚养教育儿童，均须专门知识。）实亦为其力量所不及。（兼日力、财力言之。如一主妇不易看顾多数儿童，兼操家政。又如医药、教育的费用，不易负担。）在古代，劳力重于资本，丁多即可致富；而在今日，则适成为穷困的原因。因为生产的机键，自家庭而移于社会了，多丁不能增加生产，反要增加消费。（如纺织事业。）儿童的教育，年限加长了，不但不能如从前，稍长大即为家庭挣钱，反须支出教育费。而一切家务，合之则省

力，分之则多费的，（如烹调、浣濯。）又因家庭范围太小，而浪费物质及劳力。男子终岁劳动，所入尚不足以赡其家；女子忙得和奴隶一般，家事还不能措置得妥贴。于是独身、晚婚等现象，相继发生。这些都是舶来品，和中国旧俗，大相径庭，然不久，其思想即已普遍于中流社会了。凡事切于生活，总是容易风行的，从今以后，穷乡僻壤的儿女，也未必死心塌地甘做家庭的奴隶了。固然，个人是很难打破旧制度，自定办法的。而性欲出于天然，自能把许多可怜的儿女，牵入此陈旧组织之中。然亦不过使老者不得其养，幼者不遂其长，而仍以生子不举等人为淘汰之法为救济罢了。这种现象，固已持续数千年，然在今日，业经觉悟之后，又何能坐视其如此呢？况且家庭的成立，本是以妇女的奴役为其原因的。在今日个人主义抬头，人格要受尊重的时代，妇女又何能长此被压制呢？资本主义的学者，每说动物有雌雄两性，共同鞠育其幼儿，而其同居期限，亦因以延长的，以为家庭的组织，实根于人类的天性，而无可改变。姑无论其所说动物界的情形，并不确实。即使退一步，承认其确实，而人是人，动物是动物；人虽然亦是动物之一，到底是动物中的人；人类的现象，安能以动物界的现象为限？他姑弗论，动物雌雄协力求食，即足以哺育其幼儿，人，为什么有夫妇协力，尚不能养活其子女的呢？或种动物，爱情限于家庭，而人类的爱情，超出于此以外，这正是人之所以为人，人之所以异于动物。论者不知人之爱家，乃因社会先有家庭的组织，使人之爱，以此形式而出现，正犹水之因方而为圭，遇圆而成璧；而反以为人类先有爱家之心，然后造成家庭制度；若将家庭破坏，便要“疾病不养，老幼孤独，不得其所”，（《礼记·乐记》：“强者胁弱，众者暴寡；知者诈愚，勇者苦怯；疾病不养，老幼孤独，不得其所，此大乱之道也。”）这真是倒果为因。殊不知家庭之制，把人分为五口八口的小团体，明明是互相倚赖的，偏使之此疆彼界，处于半敌对的地位，这正是疾病之所以不养，老幼孤独之所以不得其所。无后是中国人所引为大戚的，论者每说，这是拘于“不孝有三，无后为大”之义；（《孟子·离娄上篇》。）而其以无后为不孝，则是迷信“鬼犹求食”，（见《左氏》宣公四年。）深虑祭祀之绝。殊不知此乃古人的迷信，今人谁还迷信鬼犹求食来？其所以深虑无后，不过不愿其家之绝；所以不愿其家之绝，则由于人总有尽力经营的一件事，不忍坐视其灭亡，而家是中国人所尽力经营的，所以如此。家族之制，固然使人各分畛域，造成互相敌对的情形，然此自制度之咎，以爱家者之心论：则不但（一）夫妇、父子、兄弟之间，互尽扶养之责。（二）且推及于凡与家族有关系的人。（如宗族姻亲等。）（三）并且悬念已死的祖宗。（四）以及未来不知谁何的子孙。前人传给我的基业，我必不肯毁坏，必要保持之，光大之，以传给后人，这正

是极端利他心的表现。利他心是无一定形式的，在何种制度之下，即表现为何种形式。然而我们为什么要拘制着他，一定只许他在这种制度中表现呢？

以上论族制的变迁，大略已具，现再略论续承之法。一个团体，总有一个领袖。在血缘团体之内，所谓父或母，自然很容易处于领袖地位的。父母死后，亦当然有一个继承其地位的人。女系氏族，在中国历史上，可考的有两种继承之法：（一）是以女子承袭财产，掌管祭祀。前章所述齐国的巫儿，即其遗迹。这大约是平时的族长。（二）至于战时及带有政治性质的领袖，则大约由男子尸其责，而由弟兄相及。殷代继承之法，是其遗迹。男系氏族，则由父子相继。其法又有多端：（一）如《左氏》文公元年所说：“楚国之举，恒在少者。”这大约因幼子恒与父母同居，所以承袭其遗产。蒙古人之遗产，即归幼子承袭。其幼子称斡赤斤，译言守灶。（二）至于承袭其父之威权地位，则自以长子为宜，而事实上亦以长子为易。（三）又古代妻妾，在社会上之地位亦大异。妻多出于贵族；妾则出于贱族，或竟是无母家的。古重婚姻，强大的外家及妻家，对于个人，是强有力的外援；（如郑庄公的大子忽，不婚于齐，后来以无外援失位。）对于部族，亦是一个强有力的与国，所以立子又以嫡为宜。周人即系如此，以嫡为第一条件，长为第二条件。后来周代的文化，普行于全国，此项继承之法，遂为法律和习惯所公认了。然这只是承袭家长的地位，至于财产，则总是众子均分的。（《清律》：分析家财、田产，不问妻、妾、婢生，但以子数均分。奸生子，依子量与半分。无子立继者，与私生子均分。）所以中国的财产，不因遗产承袭而生不均的问题。这是众子袭产，优于一子袭产之点。

无后是人所不能免的，于是发生立后的问题。宗法盛行之世，有一大宗宗子，即生者的扶养，死者的祭祀，都可以不成问题，所以立后问题，容易解决。宗法既废，势非人人有后不可，就难了。在此情形之下，解决之法有三：（一）以女为后；（二）任立一人作为后，不问其为同异姓；（三）在同姓中择立一人作为后。（一）于情理最近，但宗祧继承，非徒承袭财产，亦兼掌管祭祀。以女为后，是和习惯相反的。（春秋时，郑国以外孙为后，其外孙是莒国的儿子，《春秋》遂书“莒人灭郑”，见《公羊》襄公五、六年。案此实在是论国君承袭的，乃公法上的关系，然后世把经义普遍推行之于各方面，亦不管其为公法私法了。）既和习惯相反，贝规觐财产的人，势必群起而攻，官厅格于习俗，势必不能切实保护。本欲保其家的，或反因此而发生纠纷，所以势不能行。（二）即所谓养子，与家族主义的重视血统，而欲保其纯洁的

趋势不合。于是只剩得第（三）的一途。法律欲维持传统观念，禁立异姓为后，在同姓中并禁乱昭穆之序，（谓必辈行相当，如不得以弟为子等。其实此为古人所不禁，所谓“为人后者为之子”，见《公羊》成公十五年。）于是欲人人有后益难。清高宗时，乃立兼祧之法，以济其穷。（一人可承数房之祀。生子多者，仍依次序，分承各房之后。依律例：大宗子兼祧小宗，小宗子兼祧大宗，皆以大宗为重，为大宗父母服三年，为小宗父母服期。小宗子兼祧小宗，以本生为重，为本生父母服三年，为兼祧父母服期。此所谓大宗，指长房，所谓小宗，指次房以下，与古所谓大宗、小宗者异义。世俗有为本生父母及所兼祧之父母均服三年的，与律例不合。）宗祧继承之法，进化至此，可谓无遗憾了。然其间却有一难题。私有财产之世，法律理应保护个人的产权。他要给谁就给谁，要不给谁就不给谁。为后之子，既兼有承袭财产之权利，而法律上替他规定了种种条件，就不啻干涉其财产的传授了。于是传统的伦理观念和私有财产制度发生了冲突。到底传统的伦理观念是个陈旧不切实际的东西，表面上虽然像煞有介事，很有威权，实际上已和现代人的观念不合了。私有财产制度，乃现社会的秩序的根本，谁能加以摇动？于是冲突之下，伦理观念乃不得不败北而让步，法律上乃不得不承认所谓立爱，而且多方保护其产权。（《清律例》：继子不得于所后之亲，听其告官别立。其或择立贤能，及所亲爱者，不许宗族以次序告争，并官司受理。）至于养子，法律虽禁其为嗣（实际上仍有之，）亦不得不听其存在，且不得不听其酌给财产。（亦见《清律例》。）因为国家到底是全国人民的国家，在可能范围内，必须兼顾全国人民各方面的要求，不能专代表家族的排外自私之念。在现制度之下，既不能无流离失所之人；家族主义者流，既勇于争袭遗产，而怯于收养同宗；有异姓的人肯收养他，国家其势说不出要禁止。不但说不出要禁止，在代表人道主义和维持治安的立场上说，无宁还是国家所希望的。既承认养子的存在，在事实上，自不得不听其酌给遗产了。这也是偏私的家族观念，对于公平的人道主义的让步，也可说是伦理观念的进步。

假使宗祧继承的意思，而真是专于宗祧继承，则拥护同姓之男，排斥亲生之女，倒也还使人心服。因为立嗣之意，无非欲保其家，而家族的存在，是带着几分斗争性质的。在现制度之下，使男子从事于斗争，确较女子为适宜，这并非从个人的身心能力上言，乃是从社会关系上言。这也是事实。无如世俗争继的，口在宗祧，心存财产，都是前人所谓“其言藪和其心不可问”的。如此而霸占无子者的财产，排斥其亲生女，就未免使人不服了。所以国民政府以来，有废止宗祧继承，男女均分遗产的立法。这件事于理固当，而在短时间内，能否推行尽利，却是

问题。旧律，遗产本是无男归女，无女入官的。（近人笔记云：“宋初新定《刑统》户绝资产下引《丧葬令》：诸身丧户绝者，所有部曲、客女、奴婢、店宅、资财，并令近亲转易货卖，将营葬事，及量营功德之外，余财并与女。无女均入以次近亲。无亲戚者，官为检校。若亡人在日，自有遗嘱处分，证验分明者，不用此令。此《丧葬令》乃《唐令》，知唐时所谓户绝，不必无近亲。虽有近亲，为营丧葬，不必立近亲为嗣子，而远亲不能争嗣，更无论矣。虽有近亲，为之处分，所余财产，仍传之亲女，而远亲不能争产，更无论矣。此盖先世相传之法，不始于唐。”案部曲、客女，见第四章。）入官人情所愿，强力推行，必多流弊，或至窒碍难行。（如隐匿遗产，或近亲不易查明，以致事悬不决，其间更生他弊等。）归之亲女，最协人情。然从前的立嗣，除祭祀外，尚有一年老奉养的问题。而家族主义是自私的。男系家族，尤其以男子为本位，而蔑视女子的人格。女子出嫁之后，更欲奉养其父母，势实有所为难。所以旧时论立嗣问题的人，都说最好是听其择立一人为嗣，主其奉养、丧葬、祭祀，而承袭其遗产。这不啻以本人的遗产，换得一个垂老的扶养，和死后的丧葬祭祀。今欲破除迷信，祭祀固无问题，对于奉养及丧葬，似亦不可无善法解决。不有遗产以为交易，在私有制度之下，谁肯顾及他人的生养死葬呢？所以有子者遗产男女均分，倒无问题，无子者财产全归于女，倒是有问题的。所以变法贵全变，革命要彻底。枝枝节节而为之，总只是头痛医头，脚痛医脚的对证疗法。

姓氏的变迁，今亦须更一陈论。姓的起源，是氏族的称号，由女系易而为男系，说已见前。后来姓之外又有所谓氏。什么叫做氏呢？氏是所以表一姓之中的支派的。如后稷之后都姓姬，周公封于周，则以周为氏；其子伯禽封于鲁，则以鲁为氏（国君即以国为氏；）鲁桓公的三子，又分为孟孙、叔孙、季孙三氏是。始祖之姓，谓之正姓，氏亦谓之庶姓。正姓是永远不改的，庶姓则随时可改。因为同出于一祖的人太多了，其支分派别，亦不可无专名以表之；而专名沿袭太久，则共此一名的人太多，所以又不得不改。（改氏的原因甚多，此只举其要改的根本原理。此外如因避难故而改氏以示别族等，亦是改氏的一种原因。）

《后汉书·羌传》说，羊人种姓中，出了一个豪健的人，便要改用他的名字做种姓。如爰剑之后，五世至研，豪健，其子孙改称研种；十三世至烧当，复豪健，其子孙又改称烧当种是。这正和我国古代的改氏原理相同。假如我们在鲁国，遇见一个人，问他尊姓，他说姓姬。这固然足以表示他和鲁君是一家。然而鲁君一家的人太多了，鲁君未必能个个照顾到，这个人，就未必一定有势力，我们听了，也未必肃然起敬。假若问他贵氏，他说是季孙，我们就知道他是赫赫有名的正卿的一家。正卿

的同族，较之国君的同姓，人数要少些，其和正卿的关系，必较密切，我们闻言之下，就觉得炙手可热，不敢轻慢于他了。这是举其一端，其余可以类推。如以技为官，以官为氏，问其氏，即既可知其官，又可知其技。所以古人的氏，确是有用的。至于正姓，虽不若庶姓的亲切，然婚姻之可通与否，全论正姓的异同。所以也是有用的。顾炎武《原姓篇》说春秋以前，男子称氏，女子称姓，（在室冠之以序，如叔隗、季隗之类。出嫁，更冠以其夫之氏族，如宋伯姬、赵姬、卢蒲姜之类。在其所适之族，不必举出自己的氏族来，则亦以其父之氏族冠之，如骊姬、梁嬴之类。又有冠之以谥的，如成风、敬姜之类。）这不是男子不论姓，不过举氏则姓可知罢了。女子和社会上无甚关系，所以但称姓而不称其氏，这又可以见得氏的作用。

贵族的世系，在古代是有史官为之记载的，此即《周官》小史之职。记载天子世系的，谓之帝系；记载诸侯卿大夫世系的，谓之世本。这不过是后来的异名，其初原是一物。又瞽矇之职，“讽诵诗，世奠系”。（疑当作奠世系。）《注》引杜子春说：谓瞽矇“主诵诗，并诵世系”。世系而可诵，似乎除统绪之外，还有其性行事迹等。颇疑《大戴礼记》的《帝系姓》，原出于小史所记；《五帝德》则是原出于瞽矇所诵的。（自然不是完全的。）这是说贵族。至于平民，既无人代他记载，而他自己又不能记载，遂有味于其所自出的。《礼记·曲礼》谓买妾不知其姓，即由于此。然而后世的士大夫，亦多不知其姓氏之所由来的。这因为谱牒掌于史官，封建政体的崩溃，国破家亡，谱牒散失，自然不能知其姓氏之所由来了。婚姻的可通与否，既不复论古代的姓，新造姓氏之事亦甚少。即有之，亦历久不改。阅一时焉，即不复能表示其切近的关系，而为大多数人之所共，与古之正姓同。姓遂成为无用的长物，不过以其为人人之所有，囿于习惯，不能废除罢了。然各地方的强宗巨家，姓氏之所由来，虽不可知，而其在实际上的势力自在。各地方的人，也还尊奉他。在秦汉之世，习为固然，不受众人的注意。汉末大乱，各地方的强宗巨家，开始播迁，到了一个新地方，还要表明其本系某地方的某姓；而此时的选举制度，又重视门阀；于是又看重家世，而有魏晋以来的谱学了。见第四章。

第三章 政体

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

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

氏族与部落，在实际上，是不易严密区分的。因为进化到部落时代，其内部，总还保有若干氏族时代的意味。从理论上言，则其团结，由于血统相同，（虽实际未必相同，然苟被收容于其团体之内，即亦和血统相同的人，一律看待。）而其统治，亦全本于亲族关系的，则为氏族。其不然的，则为部落。因其两者杂糅，不易区别，我们亦可借用《辽史》上的名词，称之为部族。见《营卫志》。至于古代所谓国家，其意义全和现在不同。古所谓国，是指诸侯的私产言之。包括（一）其住居之所，（二）及其有收益的土地。大夫之所谓家者亦然。（古书上

所谓国，多指诸侯的都城言。都城的起源，即为诸侯的住所。诸侯的封域以内，以财产意义言，并非全属诸侯所私有。其一部分，还是要用以分封的。对于此等地方，诸侯仅能收其贡而不能收其税赋。其能直接收其税赋，以为财产上的收入的，亦限于诸侯的采地。《尚书·大传》说：“古者诸侯始受封，必有采地。其后子孙虽有罪黜，其采地不黜，使子孙贤者守之世世，以祠其始受封之人，此之谓兴灭国，继绝世。”即指此。采地从财产上论，是应该包括于国字之内的。《礼记·礼运》说：“天子有田以处其子孙，诸侯有国以处其子孙。”乃所谓互言以相备。说天子有田，即见得诸侯亦有田；说诸侯有国，即见得天子亦有国。在此等用法之下，田字的意义，亦包括国；国字的意义，亦包括田。乃古人语法如此。）今之所谓国家，古无此语。必欲求其相近的，则为“社稷”两字或“邦”字。社是土神，稷是谷神，是住居于同一地方的人所共同崇奉的。故说社稷沦亡，即有整个团体覆灭之意。邦和封是一语。封之义为累土。两个部族交界之处，把土堆高些，以为标识，则谓之封。引伸起来，任用何种方法，以表示疆界，都可以谓之封。（如掘土为沟，以示疆界，亦可谓之封。故今辽宁省内，有地名沟帮子。帮字即邦字，亦即封字。上海洋泾浜之浜字，亦当作封。）疆界所至之地，即谓之邦。古邦字和国字，意义本各不同。汉高祖名邦，汉人讳邦字，都改作国。于是国字和邦字的意义混淆了。现在古书中有若干国字，本来是当作邦字的。如《诗经》里的“日辟国百里”、“日蹙国百里”便是。封域可以时有赢缩，城郭是不能时时改造的。（國与域同从或声，其初当亦系一语，则国亦有界域之意。然久已分化为两语了。古书中用国字域字，十之九，意义是不同的。）

贵族政体和民主政体，在古书上，亦未尝无相类的制度。然以大体言之，则君权之在中国，极为发达。君主的第（一）个资格，是从氏族时代的族长沿袭而来的，所以古书上总说君是民之父母。其（二）则为政治或军事上之首领。其（三）则兼为宗教上之首领。所以天子祭天地，诸侯祭社稷等，（《礼记·王制》。）均有代表其群下而为祭司之权。而《书经》上说“天降下民，作之君，作之师”，（《孟子·梁惠王下篇》引）。君主又操有最高的教育之权。

君主前身，既然是氏族的族长，所以他的继承法，亦即是氏族族长的继承法。在母系社会，则为兄终弟及；在父系社会，则为父死子继。当其为氏族族长时，无甚权利可争，而其关系亦小，所以立法并不十分精密。《左氏》昭公二十六年，王子朝告诸侯，说周朝的继承法，适庶相同则论年，“年钧以德，德钧则卜”。两个人同年，是很容易的事情，

同月、同日、同时则甚难，何至辨不出长幼来，而要用德、卜等漫无标准的条件？可见旧法并不甚密。《公羊》隐公元年何《注》说：“礼：适夫人无子，立右媵。右媵无子，立左媵。左媵无子，立适姪娣。适姪娣无子，立右媵姪娣。右媵姪娣无子，立左媵姪娣。质家亲亲先立娣。文家尊尊先立姪。（《春秋》以殷为质家，周为文家。）适子有孙而死，质家亲亲先立弟，文家尊尊先立孙。其双生，质家据见立先生，文家据本意立后生。”定得非常严密。这是后人因国君的继承，关系重大而为之补充的，乃系学说而非事实。

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

至于民主政治，则其遗迹更多了。我们简直可以说：古代是确有这种制度，而后来才破坏掉的。《周官》有大询于众庶之法，乡大夫“各帅其乡之众寡而致于朝”，小司寇“摈以序进而问焉”。其事项：为询国危，询国迁，询立君。案《左氏》定公八年，卫侯欲叛晋，朝国人，使王孙贾问焉。哀公元年，吴召陈怀公，怀公亦朝国人而问，此即所谓询国危。盘庚要迁都于殷，人民不肯，盘庚“命众悉造于庭”，反覆晓谕。其言，即今《书经》里的《盘庚篇》。周太王要迁居于岐，“属其父老而告之”。（《孟子·梁惠王下篇》。）此即所谓询国迁。《左氏》昭公二十四年，周朝的王子朝和敬王争立，晋侯使士景伯往问。士伯立于乾祭，（城门名。）而问于介众。（介众，大众。）哀公二十六年，越人纳卫侯，卫人亦致众而问。此即所谓询立君。可见《周官》之言，系根据古代政治上的习惯，并非理想之谈。《书经·洪范》：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康彊，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”此以（一）君主，（二）卿士，（三）庶人，（四）龟，（五）筮，各占一权，而以其多少数定吉凶，亦必系一种会议之法。并非随意询问。至于随意询问之事，如《孟子》所谓“国人皆曰贤，然后

察之，见贤焉，然后用之”；“国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之”；“国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之”。（《梁惠王》下。）以及《管子》所谓啧室之议等，（见《桓公问篇》。）似乎不过是周谘博采，并无必从的义务。然其初怕亦不然。野蛮部落，内部和同，无甚矛盾，舆论自极忠实。有大事及疑难之事，会议时竟有须全体通过，然后能行，并无所谓多数决的。然则舆论到后来，虽然效力渐薄，竟有如郑人游于乡校，以议执政，而然明欲毁乡校之事。（见《左氏》襄公三十年。）然在古初，必能影响行政，使当局者不能不从，又理有可信了。元始的制度，总是民主的。到后来，各方面的利害冲突既深，政治的性质亦益复杂，才变而由少数人专断。这是普遍的现象，无足怀疑的。有人说：中国自古就是专制，国人的政治能力，实在不及西人，固然抹杀史实。有人举此等民权遗迹以自豪，也是可以不必的。

以上所述，是各部族内部的情形。至于合全国而观之，则是时正在部族林立之世。从前的史家，率称统一以前为封建时代，此语颇须斟酌。学术上的用语，不该太拘于文字的初诂。封建两字，原不妨扩而充之，兼包列国并立的事实，不必泥定字面，要有一个封他的人。然列国本来并立，和有一个封他的人，两者之间，究应立一区别。我以为昔人所谓封建时代，应再分为（一）部族时代，或称先封建时代；（二）封建时代较妥。所谓封建，应指（甲）慑服异部族，使其表示服从；（乙）打破异部族，改立自己的人为酋长；（丙）使本部族移殖于外言之。

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

从部族时代，进而至于封建时代，是从无关系进到有关系，这是统一的第一步。更进而开拓荒地，互相兼并，这是统一的第二步。这其间的进展，全是文化上的关系。因为必先（一）国力充实，然后可以征服他国。（二）亦必先开拓疆土，人口渐多，经济渐有进步，国力方能充实。（三）又必开拓渐广，各国间壤地相接，然后有剧烈的斗争。（四）而交通便利，风俗渐次相同，便于统治等，尤为统一必要的条件。所以从分立而至于统一，全是一个文化上的进展。向来读史的人，都只注意于政治方面，实在是挂一漏万的。

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

此等大国，其实际，实即当时谈封建制度者之所谓王。《礼记》说：“天无二日，民无二王。”（《曾子问》。）这只是古人的一个希望，事实上并不能如此。事实上，当时的中国，是分为若干区域，每区域之中，各自有王的。所以春秋时吴、楚皆称王，战国时七国亦皆称王。公、侯、伯、子、男等，均系美称。论其实，则在一国之内，有最高主权的，皆称为君。（《礼记·曲礼》：“九州之伯，人天子之国曰牧，于外曰侯，于其国曰君。”）其为一方所归往的，即为此一区域中的王。《管子·霸言》说：“强国众，则合强攻弱以图霸；强国少，则合小攻大以图王。”此为春秋时吴楚等国均称王，而齐晋等国仅称霸的原因。因为南方草昧初开，声明文物之国少，肯承认吴楚等国为王；北方鲁、卫、宋、郑等国，就未必肯承认齐晋为王了。倒是周朝，虽然弱小，然其称王，是自古相沿下来的，未必有人定要反对他；而当时较大

之国，其初大抵是他所封建，有同姓或亲戚的关系，提起他来，还多少有点好感；而在国际的秩序上，亦一时不好否认他；于是齐桓、晋文等，就有挟天子以令诸侯之举了。霸为伯的假借字。伯的本义为长。

《礼记·王制》说：“千里之外设方伯。五国以为属，属有长。十国以为连，连有帅。三十国以为卒，卒有正。二百一十国以为州，州有伯。八州，八伯，五十六正，百六十八帅，三百三十六长。八伯各以其属，属于天子之老二人。分天下以为左右，曰二伯。”这又是虚拟的制度。然亦有事实做根据的。凡古书所说朝贡、巡守等制度，大抵是邦畿千里之内的规模。（或者还更小于此。如《孟子·梁惠王下篇》说天子巡守的制度，是“春省耕而补不足，秋省敛而助不给”，这只是后世知县的劝农。）后人扩而充之，以为行之于如《禹贡》等书所说的九州之地，于理就不可通了。（春天跑到泰山，夏天跑到衡山，秋天跑到华山，冬天跑到恒山，无论其为回了京城再出去，或者从东跑到南，从南跑到西，从西跑到北，总之来不及。）然其说自有所本。《公羊》隐公五年说“自陕以东，周公主之；自陕以西，召公主之”，此即二伯之说所由来。分《王制》的九州为左右，各方一伯，古无此事；就周初的封域，分而为二，使周公、召公各主其一，则不能谓无此事的。然则所谓八州八伯，恐亦不过就王畿之内，再分为九，天子自治其一，而再命八个诸侯，各主一区而已。此项制度，扩而大之，则如《左氏》僖公四年，管仲对楚使所说：“昔召康公命我先君太公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。”等于《王制》中所说的一州之伯了。此自非周初的事实，然管仲之说，亦非凭空造作，亦仍以小规模之伯为根据。然则齐桓、晋文等，会盟征伐，所牵连而及的，要达于《王制》所说的数州之广，其规模虽又较大，而其霸主之称，还是根据于此等一州之伯的，又可推而知了。春秋时晋、楚、齐、秦等国，其封土，实大于殷周之初。其会盟征伐的规模，亦必较殷周之初，有过之无不及。特以强国较多，地丑德齐，莫能相尚，不能称王。（吴楚等虽称王，只是在一定区域之内，得其小国的承认。）至于战国时，就老实不客气，各自在其区域之中，建立王号了。然此时的局势，却又演进到诸王之上，要有一个共主，而更高于王的称号，从来是没有的。乃借用天神之名，而称之为帝。齐湣王和秦昭王，曾一度并称东西帝；其后秦围邯郸，魏王又使辛垣衍劝赵尊秦为帝；即其事。此时研究历史的人，就把三代以前的酋长，拣了五个人，称之为五帝。（所以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼之称，是人神相同的。）后来又再推上去，在五帝以前，拣了三个酋长，以说明社会开化的次序。更欲立一专名以名之，这却真穷于辞了。乃据“始王天下”之义，加“自”字于“王”字之上，造成一个“皇”字，而有所谓三皇。（见

《说文》。皇、王二字，形异音同，可知其实为一语。）至秦王政并天下，遂合此二字，以为自己的称号，自汉以后，相沿不改。

列国渐相吞并，在大国之中，就建立起郡县制度来。《王制》说：“天子之县内诸侯，禄也；外诸侯，嗣也。”又说：“诸侯之大夫，不世爵禄。”可见内诸侯和大夫，法律上本来不该世袭的。事实上虽不能尽然，亦不必尽不然；尤其是在君主权力扩张的时候。倘使天子在其畿内，大国的诸侯在其国内，能切实将此制推行，而于其所吞灭之国，亦能推行此制；封建就渐变为郡县了。（一）春秋战国时，灭国而以为县的很多，如楚之于陈、蔡即是。有些灭亡不见记载，然秦汉时的县名，和古国名相同的甚多，亦可推见其本为一国，没入大国之中，而为其一县。（二）还有卿大夫之地，发达而成为县的。如《左氏》昭公二年，晋分祁氏之田以为七县，羊舌氏之田以为三县是。（三）又有因便于战守起见，有意设立起来的，如商君治秦，并小都、乡、邑，聚以为县是。（见《史记·商君列传》。）至于郡，则其区域本较县为小，且为县所统属。（《周书·作雒篇》：“千里百县，县有四郡。”）其与县分立的，则较县为荒陋。（《左氏》哀公二年，赵简子誓师之辞，说：“克敌者上大夫受县，下大夫受郡。”）然此等与县分立之郡，因其在边地之故，其兵力反较县为充足，所以后来在军事上须要控扼之地，转多设立。（甘茂谓秦王曰：“宜阳大县也，上党、南阳，积之久矣，名曰县，其实郡也。”春申君言于楚王曰：“淮北地边齐，其事急，请以为郡便。”皆见《史记》本传。）事实上以郡统制县，保护县，亦觉便利，而县遂转属于郡。战国时，列国的设郡，还是在沿边新开辟之地的。（如楚之巫、黔中，赵之云中、雁门、代郡，燕之上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡等。）到秦始皇灭六国后，觉得到处都有驻兵镇压的必要，就要分天下为三十六郡了。

封建政体，沿袭了几千年，断无没有反动之力之理。所以秦灭六国未几，而反动即起。秦汉之间以及汉初的封建，是和后世不同的。在后世，像晋朝、明朝的封建，不过出于帝王自私之心。天下的人，大都不以为然。即封建之人，对于此制，亦未必敢有何等奢望，不过舍此别无他法，还想借此牵制异姓，使其不敢轻于篡夺而已。受封者亦知其与时势不宜，惴惴然不敢自安。所以唐太宗要封功臣，功臣竟不敢受。（见《唐书·长孙无忌传》。）至于秦汉间人，则其见解大异。当时的人，盖实以封建为当然，视统一转为变局。所以皆视秦之灭六国为无道之举，称之为暴秦，为强虎狼之秦。然则前此为六国所灭之国如时呢？秦灭六国，当恢复原状，为六国所灭之国，岂不当一一兴灭继绝吗？倘使

以此为难，论者自将无辞可对。然大多数人的见解，是不能以逻辑论，而其欲望之所在，亦是不可口舌争的。所以秦亡之后，在戏下的诸侯，立即决定分封的方法。当时所封建的，是：（一）六国之后，（二）亡秦有功之人。此时的封建，因汉高祖藉口于项王背约，夺其关中之地而起兵，汉代史家所记述，遂像煞是由项王一个人作主，其实至少是以会议的形式决定的。所以在《太史公自序》里，还无意间透露出一句真消息来，谓之“诸侯之相王”。当时的封爵，分为二等：大者王，小者侯。这是沿袭战国时代的故事的。（战国时，列国封其臣者，或称侯，或称君，如穰侯、文信侯、孟尝君、望诸君等是。侯之爵较君为高，其地当亦较君为大。此时所封的国，大小无和战国之君相当的，故亦无君之称。）诸侯之大者皆称王，项羽以霸王为之长，而义帝以空名加于其上，也是取法于东周以后，实权皆在霸主，而天王仅存虚名的。以大体言，实不可谓之不愜当。然人的见解，常较时势为落后。人心虽以为允洽，而事势已不容许，总是不能维持的。所以不过五年，而天下复归于统一了。然而当时的人心仍未觉悟，韩信始终不肯背汉，至后来死于吕后之手，读史者多以为至愚。其实韩信再老实些，也不会以汉高祖为可信。韩信当时的见解，必以为举天下而统属于一人，乃事理所必无。韩信非自信功高，以为汉终不夺其王，乃汉夺其王之事，为信当时所不能想像。此恐非独韩信如此，汉初的功臣，莫不如此。若使当时，韩信等预料奉汉王以皇帝的空名，汉王即能利用之把自己诛灭，又岂肯如此做？确实，汉高祖翦灭所封的异姓，也是一半靠阴谋，一半靠实力的，并非靠皇帝的虚名。若就法理而论，就自古相传列国间的习惯，当时的人心认为正义者论，皇帝对于当时的王，可否如此任意诛灭呢？也还是一个疑问。所以汉高祖的尽灭异姓之国，（楚王韩信，梁王彭越，韩王信，淮南王英布，燕王臧荼、卢绾。惟长沙王吴芮仅存。）虽然不动干戈，实在和其尽灭戏下所封诸国，是同样的一个奇迹。不但如此，汉高祖所封同姓诸国，后来酝酿成吴楚七国这样的大乱，竟会在短期间戡定；戡定之后，景帝摧抑诸侯，使不得自治民补吏；武帝又用主父偃之策，令诸侯各以国邑，分封子弟；而汉初的封建，居然就名存而实亡，怕也是汉初的人所不能预料的。

封建的元素，本有两个：一为爵禄，受封者与凡官吏同；一为君国子民，子孙世袭，则其为部落酋长时固有的权利，为受封者所独。后者有害于统一，前者则不然。汉世关内侯，有虚名而无土地。后来列侯亦有如此的，（《文献通考·封建考》云：“秦、汉以来，所谓列侯者，非但食其邑人而已，可以臣吏民，可以布政令；若关内侯，则惟以虚名受廩禄而已。西都景、武而后，始令诸侯王不得治民，汉置内史）治之。

自是以后，虽诸侯王，亦无君国子民之实，不过食其所封之邑人，况列侯乎？然所谓侯者，尚裂土以封之也。至东都，始有未与国邑，先赐美名之例，如灵寿王、征羌侯之类是也。至明帝时，有四姓小侯，乃樊氏、郭氏、阴氏、马氏请外戚子弟，以少年获封者。又肃宗赐东平王苍列侯印十九枚，令王子五岁以上能趋拜者，皆令带之。此二者，皆是未有土地，先佩印，受俸廩。盖至此，则列侯有同于关内侯者矣。”）然尚须给以廩禄。唐宋以后，必食实封的，才给以禄，则并物质之耗费而亦除去之。封建至此，遂全然无碍于政治了。

后世在中国境内，仍有封建之实的，为西南的土官。土官有两种：一是文的，如土知府、土知州、土知县之类；一是武的，凡以司名的，如宣抚司、招讨司、长官司之类皆是。听其名目，全与流官相同。其实所用的都是部族酋长，依其固有之法承袭。外夷归化中国，中国给以名号，或官或爵。本是各方面之所同，不但西南如此。但其距中国远的，实力不及，一至政教衰微之世，即行离叛而去，这正和三代以前的远国一样。惟西南诸土司，本在封域之内，历代对此的权力，渐形充足，其管理之法，亦即随之而加严。在平时，也有出贡赋，听征调的。这亦和古代诸侯对王朝，小国对大国的朝贡及从征役一样。至其（一）对中国犯顺；（二）或其部族之中，自相争鬪；（三）诸部族之间，互相攻击；（四）又或暴虐其民等；中国往往加以讨伐。有机会，即废其酋长，改由中国政府派官治理，是谓“改土归流”，亦即古代之变封建为郡县。自秦至今，近二千二百年，此等土官，仍未尽绝，可见封建政体的铲除，是要随着社会文化的进步，不是政治单方面的事情了。

封建之世，所谓朝代的兴亡，都是以诸侯革天子之命。此即以一强国，夺一强国的地位，或竟灭之而已。至统一之世，则朝代的革易，其形式有四：（一）为旧政权的递嬗。又分为（甲）中央权臣的篡窃，（乙）地方政权的入据。前者如王莽之于汉，后者如朱温之于唐。（二）为新政权的崛起，如汉之于秦。（三）为异族的入据，如前赵之于晋，金之于北宋，元之于南宋，清之于明。（四）为本族的恢复，如明之于元。而从全局观之，则（一）有仍为统一的，（二）有暂行分裂的。后者如三国、南北朝、五代都是。然这只是政权的分裂，社会文化久经统一，所以政权的分立，总是不能持久的。从前读史的人，每分政情为（一）内重、（二）外重、（三）内外俱轻三种。内重之世，每有权臣篡窃之变。外重之世，易招强藩割据之忧。内外俱轻之世，则草泽英雄，乘机崛起，或外夷乘机入犯。惟秦以过刚而折，为一个例外。

政权当归诸一人，而大多数人，可以不必过问，甚或以为不当过问；此乃事势积重所致，断非论理之当然。所以不论哪一国，其元始的政治，必为民主。后来虽因事势的变迁，专制政治逐渐兴起，然民主政治，仍必久之而后消灭。观前文所述，可以见之。大抵民主政治的废坠：（一）由于地大人众，并代表会议而不能召集。（二）大众所议，总限于特殊的事务，其通常的事务，总是由少数主持常务的人执行的。久之，此少数人日形专擅，对于该问大众的特殊事务，亦复独断独行。（三）而大众因情势涣散，无从起而加以纠正。专制政治就渐渐形成了。这是形式上的变迁。若探求其所以然，则国家大了，政情随之复杂。大的、复杂的事情，普通人对之不感兴趣，亦不能措置。此实为制度转变的原因。

然民主的制度可以废坠，民主的原理则终无灭绝之理。所以先秦诸子，持此议论的即很多。因后世儒术专行，儒家之书，传者独多，故其说见于儒家书中的亦独多，尤以《孟子》一书，为深入人心。其实孟子所诵读的，乃系孔门的书说，观其论尧舜禅让之语，与伏生之《尚书大传》，互相出入可知。司马迁《五帝本纪》亦采儒家书说。两汉之世，此义仍极昌明。汉文帝元年，有司请立太子。文帝诏云：“朕既不德，上帝神明未歆享；天下人民，未有谦志。今纵不能博求天下贤圣有德之人而禅天下焉，而曰豫建太子，是重吾不德也，谓天下何？”此虽系空言，然天下非一人一家所私有之义，则诏旨中也明白承认了。后来眭孟上书，请汉帝谁差天下，谁差，访求、简择之义。求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，尤为历代所无。效忠一姓，汉代的儒家，实不视为天经地义。刘歆系极博通的人，且系汉朝的宗室，而反助王莽以篡汉。扬雄亦不反对王莽，即由于此。但此等高义，懂得的只有少数人，所以不久即湮晦，而君臣之义，反日益昌盛了。

王与君，在古代是有分别的，说已见前。臣与民亦然。臣乃受君豢养的人，效忠于其一身，及其子嗣，尽力保卫其家族、财产，以及荣誉、地位的。盖起于：（一）好战的酋长所豢养的武士，（二）及其特加宠任的仆役。其初，专以效忠于一人一家为主。后来（一）人道主义渐形发达。（二）又从利害经验上，知道要保一人一家安全，或求其昌盛，亦非不顾万民所能。于是其所行者，渐须顾及一国的公益。有时虽违反君主一人一家的利益，而亦有所不能顾。是即大臣与小臣，社稷之臣与私暱嬖倖的区别。然其道，毕竟是从效忠于一人一家进化而来的，终不能全免此项色彩。至民则绝无效忠于君的义务。两者区别，在古代本极明白，然至后世，却渐渐湮晦了。无官职的平民，亦竟有效忠

一姓的，如不仕新朝之类。这在古人看起来，真要莫名其妙了。（异民族当别论。民族兴亡之际，是全民族都有效忠的义务的。顾炎武《日知录》正始条，分别亡国亡天下，所谓亡天下，即指民族兴亡言，古人早见及此了。）至于国君失政，应该诛杀改立之义，自更无人提及。

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

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

中国古代，还有一个极高的理想。那便是孔子所谓大同，老子所谓郅治，许行所谓贤者与民并耕而食、饗飧而治。这是超出于政治范围之外的，因为国家总必有阶级，然后能成立；而孔、老、许行所想望的境界，则是没有阶级的。参看下两篇自明。

第四章 阶级

古代部族之间，互相争斗，胜者把败者作为俘虏，使之从事于劳役，是为奴隶；其但收取其赋税的，则为农奴。已见上章。古代奴婢之数，似乎并不甚多，见下。最严重的问题，倒在征服者和农奴之间。国人和野人，这两个名词，我们在古书上遇见时，似不觉其间有何严重的区别。其实两者之间，是有征服和被征服的关系的。不过其时代较早，古书上的遗迹，不甚显著，所以我们看起来，不觉得其严重罢了。所谓国人，其初当系征服之族，择中央山险之地，筑城而居；野人则系被征服之族，在四面平夷之地，从事于耕耘。所以（一）古代的都城，都在山险之处。国内行畦田，国外行井田。（二）国人充任正式军队，野人则否。参看第八、第九、第十四三章自明。上章所讲大询于众庶之法，限于乡大夫之属。乡是王城以外之地，乡人即所谓国人。厉王的被逐，《国语》说：“国人莫敢言，道路以目。”然则参与国政，和起而为反抗举动的，都是国人。若野人，则有行仁政之君，即歌功颂德，襁负而归之；有行暴政之君，则“逝将去汝，适彼乐土”，在可能范围之内逃亡而已。所以一个国家，其初立国的基本，实在是靠国人的（即征服部族的本族）。国人和野人之间，其初当有一个很严的界限；彼此之间，还当有很深的仇恨。后来此等界限，如何消灭？此等仇恨，如何淡忘呢？依我推想，大约因：（一）距离战争的年代远了，旧事渐被遗忘。（二）国人移居于野，野人亦有移居于国的，居地既近，婚姻互通。（三）征服部族是要腴削被征服的部族以自肥的，在经济上，国人富裕而野人贫穷，又都邑多为工商及往来之人所聚会；在交通上，国人频繁而野人闭塞。所以国人的性质较文，野人的性质较质。然到后来，各地方逐渐发达，其性质，亦变而相近了。再到后来，（四）选举的权利，（五）兵役的义务，亦渐扩充推广，而及于野人，则国人和野人，在法律上亦无甚区别，其畛域就全化除了。（参看第七第九两章自明。）

征服之族和被征服之族的区别，可说全是政治上的原因。至于职业上的区别，则已带着经济上的原因了。古代职业的区别，是为士、农、工、商。士是战士的意思，又是政治上任事而未有爵者之称。可见古代的用人，专在战士中拔擢。至于工商，则专从事于生业。充当战士的人，虽不能全不务农，但有种专务耕种的农民，却是不服兵役的。所以《管子》上有士之乡和工商之乡。见《小匡篇》。《左氏》宣公十二年

说，楚国之法，“荆尸而举，（荆尸，该是一种组织军队的法令，）商、农、工、贾，不败其业”。有些人误以为古代是全国皆兵，实在是错误的，参看第九章自明。士和卿大夫，本来该没有多大的区别，因为同是征服之族，服兵役。古代政权和军权，本是混合不分的。但在古代，不论什么职业，多是守之以世。所以《管子》又说：“士之子恒为士，农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商。”《小匡》。政治上的地位，当然不是例外，世官之制既行，士和大夫之间，自然生出严重的区别来，农、工、商更不必说了。此等阶级，如何破坏呢？其在经济上，要维持此等阶级，必须能维持严密的职业组织。如欲使农之子恒为农，则井田制度，必须维持。欲使工之子恒为工，商之子恒为商，则工官和公家对于商业的管理规则，亦必须维持。然到后来，这种制度，都破坏了。农人要种田，你没有田给他种，岂能不许他从事别种职业？工官制度破坏了，所造之器，不足以给民用，民间有从事制造的人，你岂能禁止他？尤其是经济进步，交换之事日多，因而有居间买卖的人，又岂能加以禁止？私产制度既兴，获利的机会无限，人之趋利，如水就下，旧制度都成为新发展的障碍了，古代由社会制定的职业组织，如何能不破坏呢？在政治上，则因（一）贵族的骄淫矜夸，自趋灭亡，而不得不任用游士。（参看第七章。）（二）又因有土者之间，互相争夺，败国亡家之事，史不绝书。一国败，则与此诸侯有关之人，都夷为平民；一家亡，则与此大夫有关的人，都失其地位。

（三）又古代阶级，并未像喀斯德（caste）这样的严峻，彼此不许通婚。譬如《左氏》定公九年，载齐侯攻晋夷仪，有一个战士，唤做敝无存，他的父亲要替他娶亲，他就辞谢，说：“此役也，不死，反必娶于高、国。”齐国的两个世卿之家。可见贵族与平民通婚是容易的。婚姻互通，社会地位的变动，自然也容易了。这都是古代阶级所以渐次破坏的原因。

奴隶的起源，由于以异族为俘虏。《周官》五隶：曰罪隶，曰蛮隶，曰闽隶，曰夷隶，曰貉隶。似乎后四者为异族，前一者为罪人。然罪人是后起的。当初本只以异族为奴隶，后来本族有罪的人，亦将他贬入异族群内，当他异族看待，才有以罪人为奴隶的事。参看第十章自明。经学中，今文家言，是“公家不畜刑人，大夫弗养；屏诸四夷，不及以政”。谓不使之当徭役。见《礼记·王制》。古文家言，则“墨者使守门，劓者使守关，宫者使守内，刖者使守囿”。《周官》秋官掌戮。固然，因刑人多了，不能尽弃而不用，亦因今文所说的制度较早，初期的奴隶，多数是异族，仇恨未忘，所以不敢使用他了。《穀梁》襄公二

十九年：（礼，君不使无耻，不近刑人，不狎敌，不迩怨。）不但如此，社会学家言：氏族时代的人，不惯和同族争斗，镇压本部族之职，有时不肯做，宁愿让异族人做的。《周官》蛮、闽、夷、貉四隶，各服其邦之服，执其邦之兵，以守王宫及野之厉禁，正是这个道理。这亦足以证明奴隶的原出于异族。女子为奴隶的谓之婢。《文选·司马子长报任安书》李《注》引韦昭云：“善人以婢为妻生子曰获，奴以善人为妻生子曰臧。齐之北鄙，燕之北郊，凡人男而归婢谓之臧，女而归奴谓之获。”可见奴婢有自相嫁娶，亦有和平民婚配的。所以良贱的界限，实亦不甚严峻。但一方面有脱离奴籍的奴隶，一方面又有沦为奴隶的平民，所以奴婢终不能尽绝。这是关系整个社会制度的了。奴隶的免除，有两种方法：一种是用法令。《左氏》襄公三十二年，晋国的大夫栾盈造反。栾氏有力臣曰督戎，国人惧之。有一个奴隶，唤做斐豹的，和执政范宣子说道：“苟焚丹书，我杀督戎。”宣子喜欢道：你杀掉他，“所不请于君焚丹书者，有如日”。斐豹大约是因犯罪而为奴隶，丹书就是写他的罪状的。一种是以财赎。《吕氏春秋·察微篇》说：鲁国之法，“鲁人有为臣妾于诸侯者，赎之者取金于府”。这大约是俘虏一类。后世奴隶的免除，也不外乎这两种方法。

以上是封建时代的事。封建社会的根柢，是“以力相君”。所以在政治上占优势的人，在社会上的地位，亦占优胜。到资本主义时代，就大不然了。《汉书·货殖列传》说：“昔先王之制：自天子、公、侯、卿、大夫、士，至于皂隶，抱关击柝者，其爵禄、奉养、宫室、车服、棺槨、祭祀、死生之制，各有差品，小不得僭大，贱不得逾贵。”又说：后来自诸侯大夫至于士庶人，“莫不离制而弃本。稼穡之民少，商旅之民多；谷不足而货有馀”。（谷货，犹言食货。谷、食，本意指食物，引伸起来，则包括一切直接供给消费之物。货和化是一语。把这样东西，变成那样，就是交换的行为。所以货是指一切商品。）于是“富者木土被文锦，犬马余肉粟，而贫者短褐不完，吟粟饮水。其为编户齐民同列，而以财力相君，虽为仆隶，犹无愠色”。这几句话，最可代表从封建时代到资本主义时代的变迁。封建社会的根源，是以武力互相掠夺。人人都靠武力互相掠夺，则人人的生命财产，俱不可保。这未免太危险。所以社会逐渐进步，武力掠夺之事，总不能不悬为厉禁。到这时候，有钱的人，拿出钱来，就要看他愿否。于是有钱就是有权力，豪爽的武士，不能不俯首于狡猾吝啬的守财奴之前了。这是封建社会和资本主义社会转变的根源。平心而论：资本主义的惨酷，乃是积重以后的事。当其初兴之时，较之武力主义，公平多了，温和多了，自然是人所欢迎的。资本主义所以能取武力主义而代之，其根源即在于此。然前此

社会的规则，都是根据武力优胜主义制定的，不是根据富力优胜主义制定的。武力优胜主义，固然也是阶级的偏私，且较富力优胜主义为更恶。然而人们（一）谁肯放弃其阶级的偏私？（二）即有少数大公无我的人，亦不免为偏见所蔽，视其阶级之利益，即为社会全体的利益；以其阶级的主张，即为社会全体的公道；这是无可如何的事。所以资本主义的新秩序，把封建社会的旧眼光看起来，是很不入眼的；总想尽力打倒他，把旧秩序回复。商鞅相秦，“明尊卑爵秩等级。各以差次名田宅臣妾。衣服以家次。有功者显荣，无功者虽富无所纷华”。《史记》本传。就是代表这种见解，想把富与贵不一致的情形，逆挽之，使其回复到富与贵相一致的时代。然而这如何办得到呢？封建时代，统治者阶级的精神，最紧要的有两种：一是武勇，一是不好利。惟不好利，故富贵不能淫，贫贱不能移。惟能武勇，故威武不能屈。这是其所以能高居民上，维持其治者阶级的地位的原因。在当时原非幸致。然而这种精神，也不是从天降，从地出；或者如观念论者所说，在上者教化好，就可以致之的。人总是随着环境变迁的。假使人而不能随着环境变迁，则亦不能制驭环境，而为万物之灵了。在封建主义全盛时，统治阶级因其靠武力得来的地位的优胜，不但衣食无忧，且其生活，总较被治的人为优裕，自然可以不言利。讲到武勇，则因前此及其当时，他们的生命，是靠体力维持的，（取之于自然界者如田猎。取之于人者，则为战争和掠夺。）自能养成其不怕死、不怕苦痛的精神。到武力掠夺，悬为厉禁，被治者的生活，反较治者为优裕；人类维持生活最好的方法，不是靠体力取之于自然界，或夺之于团体之外，而反是靠智力以剥削团体以内的人；则环境大变了。统治阶级的精神，如何能不随之转变呢？于是滔滔不可挽了。在当时，中坚阶层的人，因其性之所近，分为两派：近乎文者则为儒，近乎武者则为侠。古书多以儒侠并称，亦以儒墨并称，可见墨即是侠。儒和侠，不是孔、墨所创造的两种团体，倒是孔、墨就社会上固有的两种阶级加以教化，加以改良的。在孔、墨当日，何尝不想把这两个阶级振兴起来，使之成为国家社会的中坚？然而滔滔者终于不可挽了。儒者只成为“贪饮食，惰作务”之徒，（见《墨子·非儒篇》。）侠者则成为“盗跖之居民间者”。（《史记·游侠列传》。）质而言之，儒者都是现在志在衣食，大些则志在富贵的读书人。侠者则成为现在上海所谓白相人了。我们不否认，有少数不是这样的人，然而少数总只是少数。这其原理，因为在生物学上，人，大多数总是中庸的，而特别的好，和特别的坏，同为反常的现象。所以我们赞成改良制度，使大多数的中人，都可以做好人；不赞成认现社会的制度为天经地义，责成人在现制度之下做好人，陈义虽高，终成梦想。直到汉代，想维持此等阶级精神，以为国家社会的中坚的，还不乏其人。试看贾谊《陈政

事疏》所说圣人有金城之义，董仲舒对策说食禄之家不该与民争利一段，（均见《汉书》本传。）便可见其大概。确实，汉朝亦还有此种人。如盖宽饶，“刚直高节，志在奉公”。儿子步行戍边，专务举发在位者的弊窦，又好犯颜直谏，这确是文臣的好模范。又如李广，终身除射箭外无他嗜好，绝不言利，而于封侯之赏，却看得很重。广为卫青所陷害而死，他的儿子敢，因此射伤卫青，又给霍去病杀掉，汉武帝都因其为外戚之故而为之讳，然李广的孙儿子陵，仍愿为武帝效忠。他敢以步卒五千，深入匈奴。而且“事亲孝，与士信，临财廉，取与义，分别有让，恭俭下人”。（见《汉书·司马迁传》迁报任安书。）这真是一个武士的好模范。还有那奋不顾身、立功绝域的傅介子、常惠、陈汤、班超等，亦都是这一种人。然而滔滔者终于不可挽了。在汉代，此等人已如凤毛麟角，魏晋以后，遂绝迹不可复见。岂无好人？然更不以封建时代忠臣和武士的性质出现了。过去者已去，如死灰之不可复燃。后人谈起这种封建时代的精神来，总觉得不胜惋惜。然而无足惜也。这实在不是什么好东西。当时文臣的见解，已不免于偏狭。武人则更其要不得。譬如李广，因闲居之时，灞陵尉得罪了他，（如灞陵尉之意，真在于奉公守法，而不是有意与他为难，还不能算得罪他，而且是个好尉。）到再起时，就请尉与俱，至军而斩之，这算什么行为？他做陇西太守时，诈杀降羌八百余人，岂非武士的耻辱？至于一班出使外国之徒，利于所带的物品，可以干没；还好带私货推销，因此争求奉使。到出使之后，又有许多粗鲁的行为，讹诈的举动，以致为国生事，引起兵端，（见《史记·大宛列传》。）这真是所谓浪人，真是要不得的东西。中国幸而这种人少，要是多，所引起的外患，怕还不止五胡之乱。

封建时代的精神过去了。社会阶级，遂全依贫富而分。当时所谓富者，是（一）大地主，（二）大工商家。（详见下章。）晁错《贵粟疏》说：“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。俗之所贵，主之所贱；吏之所卑，法之所尊；上下相反，好恶乖迕，而欲国富法立，不可得也。”可见法律全然退处于无权了。

因资本的跋扈，奴婢之数，遂大为增加。中国古代，虽有奴婢，似乎并不靠他做生产的主力。因为这时候，土地尚未私有，旧有的土地，都属于农民。君大夫有封地的，至多只能苛取其租税，强征其劳力，即役。至于夺农民的土地为己有，而使奴隶从事于耕种，那是不会有这件事的。因为如此，于经济只有不利。（所以虽有淫暴之君，亦只会弃田以为苑囿。到暴力一过去，苑囿就又变做田了。）大规模的垦荒，或使奴隶从事于别种生产事业，那时候也不会有。其时的奴隶，只是在家庭

中，以给使令，或从事于消费品的制造。（如使女奴舂米、酿酒等。）为经济的力量所限，其势自不能甚多。到资本主义兴起后就不然了。

（一）土地既已私有，向来的农奴，都随着土地，变成地主的奴隶。王莽行王田之制，称奴隶为“私属”，和田地都不得卖买。若非向来可以卖买，何必有此法令呢？这该是秦汉之世，奴婢增多的一大原因。（所以奴婢是由俘虏、罪人两政治上的原因造成的少，由经济上的原因造成的多。）（二）农奴既变为奴隶，从事于大规模的垦荒的，自然可以购买奴隶，使其从事耕作。（三）还可以使之从事于别种事业。如《史记·货殖列传》说：“刁闲收取桀黠奴，使之逐渔盐商贾之利。”所以又说童手指千，比千乘之家。如此，奴婢越多越富，其数就无限制了。此时的奴婢，大抵是因贫穷而鬻卖的。因贫穷而卖身，自古久有其事。所以《孟子·万章上篇》，就有人说：百里奚自鬻于秦养牲者之家。然在古代，此等要不能甚多。至汉代，则贾谊说当时之民，岁恶不入，就要“请爵卖子”，成为经常的现象了。此等奴婢，徒以贫穷之故而卖身，和古代出于俘虏或犯罪的，大不相同，国家理应制止及救济。然当时的国家，非但不能如此，反亦因之以为利。如汉武帝，令民入奴婢，得以终身复；为郎的增秩。其时行算缗之法，遣使就郡国治隐匿不报的人的罪，没收其奴婢甚多，都把他分配到各苑和各机关，使之从事于生产事业。（见《史记·平准书》。）像汉武帝这种举动，固然是少有的；然使奴婢从事于生产事业者，必不限于汉武帝之世，则可推想而知，奴隶遂成为此时官私生产的要角了。汉末大乱，奴婢之数，更行增多。后汉光武一朝，用法令强迫释放奴婢很多。（都见《后汉书》本纪。）然亦不过救一时之弊，终不能绝其根株。历代救济奴隶之法：（一）对于官奴婢，大抵以法令赦免。（二）对于私奴婢则（甲）以法令强迫释放。（乙）官出资财，替他赎身。（丙）勒令以买直为佣资，计算做工的时期，足满工资之数，便把他放免。虽有此法，亦不过去其太甚而已。用外国人作奴婢，后世还是有的。但非如古代的出于俘虏，而亦出于鬻卖。《汉书·西南夷列传》和《货殖列传》，都有所谓“僇僮”，就是当时的商人，把他当作商品贩卖的。《北史·四裔传》亦说：当时的人，多买獠人作奴仆。因此，又引起政治上的侵略。梁武帝时，梁、益二州，岁岁伐獠以自利。周武帝平梁、益，亦命随近州镇，年年出兵伐獠，取其生口，以充贱隶。这在后世，却是少有的事，只有南北分立之世，财力困窘，政治又毫无规模，才会有之。至于贩卖，却是通常现象。如唐武后大足元年，敕北方缘边诸郡，不得畜突厥奴婢；穆宗长庆元年，诏禁登、莱州及缘海诸道，纵容海贼，掠卖新罗人为奴婢；就可见海陆两道，都有贩卖外国人口的了。南方的黑色人种，中国谓之昆仑。唐代小说中，多有昆仑奴的记载，更和欧洲人的贩卖黑奴相像。然

中国人亦有自卖或被卖做外国人的奴隶的。宋太宗淳化二年，诏陕西缘边诸郡：先因岁饥，贫民以男女卖与戎人，官遣使者，与本道转运使，分以官财物赎，还其父母；真宗天禧三年，诏自今掠卖人口入契丹界者，首领并处死，诱至者同罪，未过界者，决杖黥配，（均见《文献通考》。）就是其事。

后汉末年，天下大乱，又发生所谓部曲的一个阶级。部曲二字，本是军队中一个组织的名称。（《续汉书·百官志》大将军营五部，部下曲，曲下有屯。）丧乱之际，人民无家可归，属于将帅的兵士，没有战事的时候，还是跟着他生活。或者受他豢养，或者替他工作，事实上遂发生隶属的状态。用其力以生产，在经济上是有利的，所以在不招兵的时候，将帅也要招人以为部曲了。（《三国志·李典传》说，典有宗族部曲三千余家，就是战时的部曲，平时仍属于将帅之证。《卫觐传》说：觐镇关中时，四方流移之民，多有回关中的，诸将多引为部曲，就是虽不招兵之时，将帅亦招人为部曲之证。）平民因没有资本，或者需要保护，一时应他的招。久之，此等依赖关系，已成过去，而其身分，被人歧视，一时不能回复，遂成为另一阶级。部曲的女子，谓之客女。历代法律上，奴婢伤害良人，罪较平民互相伤害为重；良人伤害奴婢，则罪较平民互相伤害为轻。其部曲、客女，伤害平民的罪，较平民加重，较奴婢减轻；平民伤害部曲、客女的，亦较伤害奴婢加重，较其互相伤害减轻。所以部曲的地位，是介于良贱之间的。历魏、晋、南北朝至唐、宋，都有这一阶级。

使平民在某种程度以内，隶属于他人，亦由来甚久。《商君书·境内篇》说：“有爵者乞无爵者以为庶子。级乞一人。其无役事也，（有爵者不当差徭，在自己家里的时候。）庶子役其大夫，月六日。其役事也，随而养之。”（有爵者替公家当差徭时，庶子亦跟着他出去。）这即是《荀子·议兵篇》所说秦人五甲首而隶五家之制。帝秦爵二十级，（见《汉书·百官公卿表》。）级级都可乞人为役，则人民之互相隶属者甚多，所以鲁仲连要说秦人“虏使其民”了。晋武帝平吴以后，王公以下，都得荫人为衣食客及佃客。其租调及力役等，均入私家。此即汉世封君食邑户的遗法，其身分仍为良民。辽时有所谓二税户，把良民赐给僧寺，其税一半输官，一半输寺，金世宗时免之。亦是为此。此等使人对人直接征收，法律上虽限于某程度以下的物质或劳力，然久之，总易发生广泛的隶属关系，不如由国家征收，再行给与之得。

封建时代的阶级，亦是相沿很久的，岂有一废除即铲灭净尽之理？

所以魏晋以后，又有所谓门阀的阶级。魏晋以后的门阀，旧时的议论，都把九品中正制度，见第七章。看作他很重要的原因，这是错误的。世界上哪有这种短时间的政治制度，能造成如此深根固柢的社会风尚之理？又有说：这是由于五胡乱华，衣冠之族，以血统与异族混淆为耻，所以有这风尚的。这也不对。当时的区别，明明注重于本族士庶之间。况且五胡乱华，至少在西晋的末年，声势才浩大的，而刘毅在晋初，已经说当时中正的品评，“上品无寒门，下品无世族”了。可见门阀之制，并非起源于魏晋之世。然则其缘起安在呢？论门阀制度的话，要算唐朝的柳芳，说得最为明白。（见《唐书·柳冲传》。）据他的说法，则七国以前，封建时代的贵族，在秦汉之世，仍为强家。因为汉高祖起于徒步，用人不论家世，所以终两汉之世，他们在政治上，不占特别的势力。然其在社会上，势力仍在。到魏晋以后，政治上的势力和社会上的势力合流，门阀制度，就渐渐固定了。这话是对的。当时政治上扶植门阀制度的，就是所谓九品中正。（见第七章。）至于在社会上，则因汉末大乱，中原衣冠之族，开始播迁。一个世家大族，在本地方，是人人知其为世家大族的，用不着自行表暴。迁徙到别的地方，就不然了。琅邪王氏是世族，别地方的王氏则不然。博陵崔氏是世族，别地方的崔氏则不然。一处地方，新迁来一家姓王的、姓崔的，谁知道他是那里的王？那里的崔呢？如此，就不得不郑重声明，我是琅邪王而非别的王氏；是博陵崔而非别的崔氏了。这是讲门阀的所以要重视郡望的原因。到现在，我们旧式婚姻的简帖上，还残留着这个老废物。这时候，所谓门第的高下，大概是根据于：（一）本来门第的高下。这是相沿的事实，为本地方人所公认，未必有谱牒等物为据。因为古代谱牒，都是史官所记，随着封建的崩坏，久已散佚无存了。（二）秦、汉以来，世家大族，似乎渐渐的都有谱牒。（《隋书》著录，有家谱、家传两门。《世说新语》注，多引人家的家谱。）而其事较近，各家族中，有何等人物、事迹，亦多为众人所能知，所能记。在这时期以内，一个家族中，要多有名位显著的人，而切忌有叛逆等大恶的事。如此，历时稍久，即能受人承认，为其地之世家。（历时不久的，虽有名位显著的人，人家还只认为暴发户，不大看得起他。至于历时究要多久，那自然没有明确的界限。）（三）谱牒切忌佚亡，事迹切忌湮没。倘使谱牒已亡，可以做世家的条件的事迹，又无人能记忆；或虽能记忆，而不能证明其出于我之家族中——换言之，即不能证明我为某世家大族或有名位之人之后，我的世族的资格，就要发生动摇了。要之，不要证据的事，要没人怀疑；要有证据的事，则人证物证，至少要有一件存在。这是当时判定世族资格的条件。谱牒等物，全由私家掌管，自然不免有散佚、伪造等事。政治总是跟着社会走的。为要维持此等门阀制度，官家就亦

设立谱局，与私家的谱牒互相钩考；“有司选举，必稽谱籍而考其真伪”了。亦柳芳语。

当这时代，寒门世族，在仕途上优劣悬殊，甚至婚姻不通；在社交上的礼节，亦不容相并。（可参看《陔馀丛考》“六朝重氏族”条。）此等界限，直至唐代犹存。《唐书·高士廉传》及《李义府传》说，太宗命士廉等修《氏族志》，分为九等，崔氏犹为第一，太宗列居第三。又说：魏太和中，定望族七姓，子孙迭为婚姻。唐初作《氏族志》，一切降之。后房玄龄、魏征、李勋等，仍与为婚，故其望不减。义府为子求婚不得，乃奏禁焉。其后转益自贵，称禁婚家，男女潜相聘娶，天子不能禁。《杜羔传》说：文宗欲以公主降士族，曰：“民间婚姻，不计官品，而尚阀阅。我家二百年天子，反不若崔、卢邪？”可见唐朝中叶以后，此风尚未铲除。然此时的门阀，已只剩得一个空壳，经不起雨打风吹，所以一到五代时，就成“取士不问家世，婚姻不问阀阅”之局了。

（《通志·氏族略》。）这时候的门阀，为什么只剩一个空壳呢？

（一）因自六朝以来，所谓世族，作事太无实力。这只要看《廿二史札记》“江左诸帝皆出庶族”、“江左世族无功臣”、“南朝多以寒人掌机要”各条可见。（二）则世族多贪庶族之富，与之通婚；又有和他通谱，及把自己的家谱出卖的。看《廿二史札记》“财昏”、“日知录通谱”两条可见。（三）加以隋废九品中正，唐以后科举制度盛行，世族在选举上，亦复不占便宜。此时的门阀，就只靠相沿已久，有一种惰力性维持，一受到（四）唐末大乱、谱牒沦亡的打击，自然无以自存了。门阀制度，虽盛于魏晋以后，然其根源，实尚远在周秦以前。到门阀制度废除，自古相传的等级，就荡然以尽了。（指由封建势力所造成的等级。）

然本族的等级虽平，而本族和异族之间，等级复起。这就不能不叹息于我族自晋以后武力的衰微了。中国自汉武帝以后，民兵渐废。此时的兵役多以罪人和奴隶充之，亦颇用异族人为兵。东汉以后，杂用异族之风更盛。至五胡乱华之世，遂习为故常。（别见第九章。）此时的汉人和异族之间，自然不能不发生阶级。史称北齐神武帝，善于调和汉人和鲜卑，他对汉人则说：“鲜卑人是汝作客，（犹今言雇工。）得汝一斛粟，一匹绢，为汝击贼，令汝安宁，汝何为陵之？”对鲜卑人则说：“汉人是汝奴。夫为汝耕，妇为汝织，输汝粟帛，令汝温饱，汝何为疾之？”就俨然一为农奴，一为战士了。但此时期的异族，和自女真以后的异族，有一个大异点。自辽以前，（契丹为鲜卑宇文氏别部，实仍系五胡的分支。）外夷率以汉族为高贵而攀援之，并极仰慕其文化，

不恤牺牲其民族性，而自愿同化于汉族。至金以后则不然。这只要看五胡除羯以外，无不冒托神明之胄，（如拓跋氏自称黄帝之后，宇文氏自称炎帝之后是。）金以后则无此事；北魏孝文帝，自愿消灭鲜卑语，奖励鲜卑人与汉人通婚，自然是一个极端的例子。然除此以外，亦未有拒绝汉族文化的。金世宗却极力保存女真旧风及其语言文字。这大约由于自辽以前的异族，附塞较久，濡染汉人文化较深，金、元、清则正相反之故。渤海与金、清同族，而极仰慕汉人的文化，似由其先本与契丹杂居营州，有以致之，即其一证。对于汉族的压制剥削，亦是从金朝以后，才深刻起来的。五胡虽占据中原，只是一部分政权入于其手。其人民久与汉族杂居，并未闻至此时，在社会上，享有何等特别的权利。

（至少在法律上大致如此。）契丹是和汉人不杂居的。其国家的组织，分为部族和州县两部分，彼此各不相干。（设官分南北面，北面以治部族，南面以治州县。）财赋之官，虽然多在南面，这是因汉族的经济，较其部族为发达之故，还不能算有意剥削汉人。到金朝，则把猛安谋克户迁入中原。用集团之制，与汉族杂居，以便镇压。因此故，其所耕之地，不得不连成片段。于是或藉口官地，强夺汉人的土地；（如据梁王庄、太子务等名目，硬说其地是官地之类。）或口称与汉人互换，而实系强夺，使多数人民流离失所。初迁人时，业已如此。元兵占据河北后，尽将军户即猛安谋克户。迁于河南，又是这么一次。遂至和汉人结成骨仇血怨，酿成灭亡以后大屠戮的惨祸了。（见《廿二史札记》“金末种人被害之惨”条。）元朝则更为野蛮。太宗时，其将别迭，要把汉人杀尽，空其地为牧场，赖耶律楚材力争始止。（见《元史·耶律楚材传》。）元朝分人为蒙古、色目、（犹言诸色人等，包括蒙古及汉族以外的人。其种姓详见《辍耕录》。）汉人、（灭金所得的中国人。）南人（灭宋所得的中国人。）四种，一切权利，都不平等。（如各官署的长官，必用蒙古人。又如学校及科举，汉人、南人的考试较难，而出身反劣。）汉人入奴婢的甚多。（见《廿二史札记》“元初诸将多掠人为私户”条。）明代奴仆之数骤增，（见《日知录》“奴仆”条。）怕和此很有关系。清朝初入关时，亦圈地以给旗民。其官缺，则满、汉平分。又有蒙古、汉军、包衣（满洲人的奴仆。）的专缺。刑法，则宗室、觉罗（显祖之后称宗室，自此以外称觉罗。宗室俗称黄带子，觉罗俗称红带子，因其常系红、黄色的带子为饰。凡汉人杀伤红、黄带子者，罪加一等。惟在茶坊酒肆中则否，以其自褻身分也。）及旗人，审讯的机关都不同，（宗室、觉罗，由宗人府审讯；与人民讼者，会同户、刑部。包衣由内务府慎刑司审讯；与人民讼者，会同地方官。旗人由将军、都统、副都统审讯。）且都有换刑，（宗室以罚养贍银代笞、杖，以板责、圈禁代徒、流、充军。雍正十二年，并推及觉罗。其死罪则多赐自

尽。旗人以鞭责代笞、杖，枷号代徒、流、充军。死刑以斩立决为新监候，斩监候为绞。）都是显然的阶级制度。民族愈开化，则其自觉心愈显著，其斗争即愈尖锐。处于现在生存竞争的世界，一失足成千古恨，再回头是百年身，诚不可以不凛然了。（近来有一派议论，以为满、蒙等族，现在既已与汉族合为一个国族了，从前互相争斗的事，就不该再提及，怕的是挑起恶感。甚至有人以为用汉族二字，是不甚妥当的，说这是外国人分化我们的手段，我们不该盲从。殊不知历史是历史，现局是现局。不论何国、何族，在已往，谁没有经过斗争来？现在谁还在这里算陈帐？若虑挑起恶感，而于已往之事，多所顾忌而不敢谈，则全部历史，都只好拉杂摧烧之了。汉族两字不宜用，试问在清朝时代的满汉两字，民国初年的汉、满、蒙、回、藏五族共和等语，当改作何字？历史是一种学术，凡学术都贵真实。只要忠实从事，他自然会告诉你所以然的道理，指示你当遵循的途径。现在当和亲的道理，正可从从前的曾经斗争里看出来，正不必私智穿凿，多所顾虑。）总而言之，凡阶级的所以形成，其根源只有两种：一种是武力的，一种是经济的。至于种族之间，则其矛盾，倒是较浅的。近代的人，还有一种谬见，以为种族是一个很大的界限，同种间的斗争，只是一时的现象，事过之后，关系总要比比较亲切些。殊不知为人类和亲的障碍的，乃是民族而非种族。种族的同异在体质上，民族的同异在文化上。体质上的同异，有形状可见；文化上的同异，无迹象可求。在寻常人想起来，总以为种族的同异，更难泯灭，这就是流俗之见，需要学术矫正之处。从古以来，和我们体质相异的人，如西域深目高鼻之民，南方卷发黑身之族，为什么彼我之间，没有造成严重的阶级呢？总而言之：社会的组织，未能尽善，则集团与集团之间，利害不能无冲突。“利惟近者为可争，害惟近者为尤切。”这是事实。至于体质异而利害无冲突，倒不会有什么剧烈的斗争的。这是古今中外的历史，都有很明白的证据的。所以把种族看做严重的问题，只是一个俗见。

近代有一种贱民。其起源，或因民族的异同，或因政治上的措置，或则社会上积习相沿，骤难改易，遂至造成一种特别等级。这在清朝时，法律上都曾予以解放。如雍正元年，于山、陕的乐户，绍兴的惰民；五年于徽州的伴档，宁国的世仆；八年于常熟、昭文的丐户：都令其解放同于平民。乾隆三十六年，又命广东的蛋户，浙江的九姓渔户，及各省有似此者，均查照雍正元年成案办理。这自然是一件好事情。但社会上的歧视，往往非政治之力所能转移。所以此等阶层，现在仍未能完全消灭。这是有待于视压迫为耻辱的人，继续努力的了。

阶级制度，在古昔是多数为法律所维持的。及文化进步乃觉得人为的不平等不合于理，此等法律，遂逐渐取消。然社会上的区别，则不能骤泯。社会地位的区别，显而易见的是生活的不同。有形的如宫室衣服等等，无形的如语言举动等等。其间的界限，为社会所公认。彼此交际之间，上层阶级，会自视为优越，而对方亦承认其优越；下层阶级，会被认为低微，而其人亦自视为低微。此等阶级的区别，全由习惯相沿。而人之养成其某阶级的气质，则由于教育；广义的。维持其某阶级的地位，则由于职业。旧时社会所视为最高阶级的，乃读书做官的人，即所谓士。此种人，其物质的享受，亦无以逾于农工商，但所得的荣誉要多些。所以农工商还多希望改而为士，而士亦不肯轻弃其地位。（旧时所谓书香之家，虽甚贫穷，不肯轻易改业，即由于此。）这还是封建残余的势力。此外则惟视其财力的厚薄，以判其地位的高低。所谓贫富，应以维持其所处的阶级的生活为标准。有余的谓之富，仅足的谓之中人，不足的谓之贫。此自非指一时的状况言，而当看其地位是否稳固。所谓稳固，包含三条件：即（一）财产收入，较劳力收入为稳固。（二）有保障的职业，较无保障的为稳固。（三）独立经营的职业，较待人雇用的为稳固。阶级的升降，全然视其财力。财力足以上升，即可升入上层阶级；财力不能维持，即将落入下层阶级。宫室衣服等，固然如此，即教育职业亦然。如农工商要改做士，则必须有力量能从师读书；又必须有力量能与士大夫交际，久之，其士大夫的气质，乃得养成。此系举其一端，其他可以类推。总之，除特别幸运的降临，凡社会上平流而进的，均必以经济上的地位为其基础。下层社会中人，总想升入上层的；上层社会中人，则想保持其地位。旧时的教育，如所谓奋勉以求上进，如所谓努力勿坠其家声等等，无论其用意如何，其内容总不外乎此。至于（一）铲除阶级；（二）组织同阶级中人，以与异阶级相斗争；则昔时无此思想。此因（一）阶级间之相去，并不甚远；（二）而升降也还容易之故。新式产业兴起以后，情形就与从前不同。从前所谓富、中人、贫，相去实不甚远的，今则相去甚远。（所谓中产阶级，当分新旧两种：旧的，如旧式的小企业等，势将逐渐为大企业所吞并。新的，如技术、管理人员等，则皆依附大资本家以自存。其生活形式，虽与上层阶级为侪，其经济地位的危险，实与劳工无异。既无上升之望，则终不免于坠落。所以所谓中间者，实不能成为阶级。）从下级升至上级，亦非徒恃才能，所能有济。（昔时的小富，个人的能力及际遇，足以致之，今之大富豪则不然。现在文明之国，所谓实业领袖，多系富豪阶级中人，由别阶级升人的很少。）于是虽无世袭之名，而有世袭之实。上级的地位，既不易变动，下级的恶劣境遇，自然不易脱离。环境逼迫着人改变思想，阶级斗争之说，就要风靡一时了。铲除阶级，自是美事。

但盲动则不免危险；且亦非专用激烈手段，所能有济；所以举措不可不极审慎。

第五章 财产

要讲中国的经济制度，我们得把中国的历史，分为三大时期：有史以前为第一期；有史以后，迄于新室之末，为第二期；自新室亡后至现在，为第三期。自今以后，则将为第四期的开始。

孔子作《春秋》，把二百四十二年，分为三世：第一期为乱世，第二期为升平世，第三期为太平世。这无疑是想把世运逆挽而上，自乱世进入升平，再进入太平的。然则所谓升平、太平，是否全是孔子的理想呢？我们试看，凡先秦诸子，无不认为邃古之世，有一个黄金时代，其后乃愈降而愈劣，即可知孔子之言，非尽理想，而必有其历史的背景。《礼记·礼运》所说的大同、小康，大约就是这个思想的背景罢？大同是孔子认为最古的时代，最好的；小康则渐降而劣，再降就入于乱世了。所谓升平，是想把乱世逆挽到小康，再进而达于大同，就是所谓太平了，这是无可疑的。然则所谓大同、小康，究竟是何时代呢？

人是非劳动不能生存的，而非联合，则其劳动将归于无效，且亦无从劳动起，所以《荀子》说人不群则不能胜物。（见《王制篇》。胜字读平声，作堪字解，即担当得起的意思。物字和事字通训。能胜物，即能担当得起事情的意思，并非谓与物争斗而胜之。）当这时代，人是“只有合力以对物，断无因物而相争”的，许多社会学家，都证明元始时代的人，没有个人观念。我且无有，尚何有于我之物？所以这时代，一切物都是公有的。有种东西，我们看起来似乎是私有，（如衣服及个人所用的器具之类。）其实并不是私有，不过不属于这个人，则无用，所以常常附属于他罢了。以财产之承袭论，亦是如此。（氏族时代，男子的遗物，多传于男子，女子的遗物，多传于女子，即由于此。）当这时代，人与人之间，既毫无间隔，如何不和亲康乐呢？人类经过元始共产时代、氏族共产时代，以入于家族集产时代，在氏族、家族时代，似已不免有此疆彼界之分，然其所含的公共性质还很多。孔子所向往的大同，无疑的，是在这一个时代以前。今试根据古书，想象其时的情形如下。

这时代，无疑是个农业时代。耕作的方法，其初该是不分疆界的，其后则依家族之数，而将土地分配，（所以孔子说“男有分，女有

归”。)此即所谓井田制度。井田的制度,是把一方里之地,分为九区。每区一百亩。中间的一区为公田,其外八区为私田。一方里住八家,各受私田百亩。中间的公田,除去二十亩,以为八家的庐舍,(一家得二亩半。)还有八十亩,由八家公共耕作。其收入,是全归公家的。私田的所人,亦即全归私家。此即所谓助法。如其田不分公私,每亩田上的收获,都酌提若干成归公,则谓之彻法。土田虽有分配,并不是私人所有的,所以有“还受”和“换主易居”之法。(受,谓达到种田的年龄,则受田于公家。还,谓老了,达到无庸种田的年龄,则把田还给公家。因田非私人所有,故公家时时可重行分配,此即所谓“再分配”。三年一换主易居,即再分配法之一种。)在所种之田以外,大家另有一个聚居之所,是之谓邑。合九方里的居民,共营一邑,故一里七十二家。(见《礼记·杂记》注引《王度记》。《公羊》何《注》举成数,故云八十家。邑中宅地,亦家得二亩半,合田间庐舍言之,则曰“五亩之宅”。)八家共一巷。中间有一所公共的建筑,是为“校室”。春夏秋三季,百姓都在外种田,冬天则住在邑内。一邑之中,有两个老年的人做领袖。这两个领袖,后世的人,用当时的名称称呼他,谓之父老、里正。古代的建筑,在街的两头都有门,谓之闾。闾的旁边,有两间屋子,谓之塾。当大家要出去种田的时候,天亮透了,父老和里正,开了闾门,一个坐在左塾里,一个坐在右塾里,监督着出去的人。出去得太晚了;或者晚上回来时,不带着薪樵以预备做晚饭,都是要被诘责的。出入是时候,该帮人家相互照应。所带的东西轻了,该帮人家分拿些。带的东西重了,可以分给人家代携,不必客气。有年纪、头发花白的人,该让他安逸些,空手走回来。到冬天,则父老在校室里,教训邑中的小孩子,里正则催促人家“缉绩”。住在一条巷里的娘们,聚在一间屋子里织布,要织到半夜方休。(以上所说的,是根据《公羊》宣公十五年何《注》、《汉书·食货志》,撮叙其大略。)这虽是后来人传述的话,不全是古代的情形,然还可根据着他,想象一个古代农村社会的轮廓。

农田以外的土地,古人总称为山泽。农田虽按户口分配,山泽是全然公有的。只要依据一定的规则,大家都可使用。(如《孟子》所说的“数罟不入汙池”、“斧斤以时入山林”等。田猎的规则,见《礼记·王制》。《周官》有山虞、林衡、川衡、泽虞、迹人、柎人等官,还是管理此等地方,监督使用的人,必须遵守规则,而且指导他使用的方法的,并不封禁。)

这时候,是无所谓工业的。简单的器具,人人会造,较繁复的,则

有专司其事的人。但这等人，绝不是借此以营利的。这等人的生活资料，是由大家无条件供给他的，而他所制造的器具，也无条件供给大家用。这是后来工官之本。

在本部族之内，因系公产，绝无所谓交易。交易只行于异部族之间。不过以剩余之品，互相交换，绝无新奇可喜之物。所以许行所主张的贸易，会简单到论量不论质。（见《孟子·滕文公上篇》。）而《礼记·郊特牲》说：“四方年不顺成，八蜡不通。”（言举行蜡祭之时，不许因之举行定期贸易。）蜡祭是在农功毕后举行的，年不顺成，就没有剩余之品可供交易了。此等交易，可想见其对于社会经济，影响甚浅。

倘在特别情形之下，一部族中，缺少了甚么必要的东西，那就老实不客气，可以向人家讨，不必要有什么东西交换。后来国际间的乞糴，即原于此。如其遇见天灾人祸，一个部族的损失实在太大了，自己无力回复，则诸部族会聚集起来，自动替他填补的。《春秋》襄公三十年，宋国遇到火灾，诸侯会于澶渊，以更宋所丧之财，（更为继续之意，即现在的赈字。）亦必是自古相沿的成法。帮助人家工作，也不算得什么的。《孟子》说：“汤居亳，与葛为邻。葛伯放而不祀。汤使人问之曰：何为不祀？曰：无以供牺牲也。汤使遗之牛羊。葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：何为不祀？曰：无以供粢盛也。汤使亳众往为之耕。”（《滕文公下》。）这件事，用后世人的眼光看起来，未免不近情理。然如齐桓公合诸侯而城杞，（《春秋》僖公十四年。）岂不亦是替人家白效劳么？然则古代必有代耕的习惯，才会有这传说。古代国际间有道义的举动还很多，据此推想，可以说：都是更古的部族之间留传下来的。此即孔子所谓“讲信修睦”。

虽然部族和部族之间，有此好意，然在古代，部族乞助于人的事，总是很少的。因为他们的生活，是很有规范的，除非真有不可抗拒的灾祸，决不会沦于穷困。他们生活的规范，是怎样呢？《礼记·王制》说：冢宰“以三十年之通制国用，量入以为出”。“三年耕，必有一年之食，九年耕，必有三年之食。以三十年之通，虽有凶旱水溢，民无菜色。”这在后来，虽然成为冢宰的职责，然其根源，则必是农村固有的规范。不幸而遇到凶年饥馑，是要合全部族的人，共谋节省的。此即所谓凶荒札丧的变礼。在古代，礼是人人需要遵守的。其所谓礼，都是切于生活的实际规则，并不是什么虚文。所以《礼记·礼器》说：“年虽大杀，众不框惧，则上之制礼也节矣。”

一团体之中，如有老弱残废的人，众人即无条件养活他。《礼记·

王制》说：孤、独、鰥、寡，“皆有常飨”。又说：“喑、聋、跛、躄、断者、（骨节断的人。）侏儒，（体格不及标准。该包括一切发育不完全的人。）百工各以其器食之。”旧说：看他会做什么工，就叫他做什么工。这解释怕是错的。这一句和上句，乃是互言以相备。说对孤、独、鰥、寡供给食料，可见对此等残废的人，亦供给食料；说对此等残废的人，供给器用，可见对孤、独、鰥、寡亦供给器用。乃古人语法如此。《荀子·王制篇》作“五疾上收而养之”可证。

此等规则都实行了，确可使匹夫、匹妇，无不得其所的；而在古代，社会内部无甚矛盾之世，我们亦可以相信其曾经实行过的。如此，又何怪后人视其时为黄金时代呢？视古代为黄金时代，不但中国，希腊人也有这样思想的。物质文明和社会组织，根本是两件事。讲物质文明，后世确是进步了。以社会组织论，断不能不承认是退步的。

有许多遗迹，的确可使我们相信，在古代财产是公有的。《书经·酒诰篇》说：“群饮，汝勿佚，尽执拘以归于周，予其杀。”这是周朝在殷朝的旧土，施行酒禁时严厉的诰诫。施行酒禁不足怪，所可怪的，是当此酒禁严厉之时，何不在家独酌？何得还有群饮触犯禁令的人，致烦在上者之诰诫？然则其所好者，在于饮呢？还是在于群呢？不论什么事，根深柢固，就难于骤变了。汉时的赐酺，不也是许民群饮么？倘使人之所好，只在于饮而不在于群，赐酺还算得什么恩典？可见古人好群饮之习甚深。因其好群饮之习甚深，即可想见其在邃古时，曾有一个共食的习惯。家家做饭自己吃，已经是我们的耻辱了。《孟子》又引晏子说：“师行而粮食。”粮同量，谓留其自吃的部分，其余尽数充公。这在晏子时，变成虐政了。然推想其起源，则亦因储藏在人家的米，本非其所私有，不过借他的房屋储藏，（更古则房屋亦非私有。）所以公家仍可随意取去。

以上所说，都是我们根据古籍所推想的大同时代的情形。虽然在古籍中，已经不是正式记载，而只是遗迹，然有迹则必有迹所自出之履，这是理无可疑的。然则到后来，此等制度，是如何破坏掉的呢？

旷观大势，人类全部历史，不外自塞而趋于通。人是非不断和自然争斗，不能生存的。所联合的人愈多，则其对自然争斗的力愈强。所以文明的进步，无非是人类联合范围的扩大。然人类控制自然的力量进步了，控制自己的力量，却不能与之并进。于是天灾虽澹，而人祸复兴。

人类的联合，有两种方法：一种是无分彼此，通力合作；一种则分

出彼此的界限来。既分出彼此的界限，而又要享受他人劳动的结果，那就非于（甲）交易、（乙）掠夺两者之中择行其一不可了。而在古代，掠夺的方法，且较交易为通行。在古代各种社会中，论文化，自以农业社会为最高；论富力，亦以农业社会为较厚；然却很容易被人征服。因为：（一）农业社会，性质和平，不喜战斗。（二）资产笨重，难于迁移。（三）而猎牧社会，居无定所，去来飘忽；农业社会，即幸而战争获胜，亦很难犁庭扫穴，永绝后患。（四）他们既习于战斗，（五）又是以侵略为衣食饭碗的，得隙即来。农业社会，遂不得不于可以忍受的条件之下，承认纳贡而言和；久之，遂夷为农奴；再进一步，征服者与征服者，关系愈益密切，遂合为一个社会，一为治人者，食于人者，一为治于人者，食人者了。封建时代阶级制度的成立，即缘于此。（参看上章。）

依情理推想，在此种阶级之下，治者对于被治者，似乎很容易为极端之剥削的。然（一）剥削者对于被剥削者，亦必须留有余地，乃能长保其剥削的资源。（二）剥削的宗旨，是在于享乐的，因而是懒惰的，能够达到剥削的目的就够了，何必干涉人家内部的事情？（三）而剥削者的权力，事实上亦或有所制限，被剥削者内部的事情，未必容其任意干涉。（四）况且两个社会相遇，武力或以进化较浅的社会为优强，组织必以进化较深的社会为坚凝。所以在军事上，或者进化较深的社会，反为进化较浅的社会所征服；在文化上，则总是进化较浅的社会，为进化较深的社会所同化的。职是故，被征服的社会，内部良好的组织，得以保存。一再传后，征服者或且为其所同化，而加入于其组织之中。古语说君者善群，这群字是动词，即组织之义。而其所以能群，则由于其能明分。（见《荀子·王制》、《富国》两篇。）据此义，则征服之群之酋长，业已完全接受被征服之群之文化，依据其规则，负起组织的责任来了。当这时代，只有所谓君大夫，原来是征服之族者，拥有广大的封土，收人甚多，与平民相悬绝。此外，社会各方面的情形，还无甚变更。士，不过禄以代耕，其生活程度，与农夫相仿佛。农则井田之制仍存。工商亦仍无大利可牟。征服之族，要与被征服之族在经济上争利益者，亦有种种禁例，如“仕则不稼，田则不渔”之类。（见《礼记·坊记》。《大学》：孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊。”董仲舒对策，说公仪子相鲁，之其家，见织帛，怒而出其妻；食于舍而茹葵，愠而拔其葵，曰：“吾已食禄，又夺园夫红女利乎？”此等，在后来为道德上的教条，在当初，疑有一种禁令。）然则社会的内部，还是和亲康乐的，不过在其上层，多养着一个寄生者罢了。虽然和寄生虫并存，还不至危及生命健康，总还算一个准健康体，夫是之谓小

康。

小康时代，又成过去，乱世就要来了。此其根源：（一）由初期的征服者，虽然凭恃武力，然其出身多在瘠苦之地，其生活本来是简陋的。凡人之习惯，大抵不易骤变，俭者之不易遽奢，犹奢者之不能复俭。所以开国之主，总是比较勤俭的。数传之后，嗣世之君，就都变成生于深宫之中，长于阿保之手的纨绔子弟了。其淫侈日甚，则其对于人民之剥削日深，社会上的良好规制，遂不免受其影响。（如因政治不善，而人民对于公田耕作不热心，因此发生履亩而税的制度，使井田制度受其影响之类。）（二）则商业发达了，向来自行生产之物，可以不生产而求之于人；不甚生产之物，或反可多生产以与人交易。于是旧组织不复合理，而成为获利的障碍，就不免堕坏于无形了。旧的组织破坏了，新的组织，再不能受理性的支配，而一任事势的推迁。人就控制不住环境，而要受环境的支配了。

当这时代，经济上的变迁，可以述其荦荦大端如下：

（一）因人口增加，土地渐感不足，而地代因之发生。在这情形之下，土地荒废了，觉得可惜，于是把向来田间的空地，留作道路和备蓄泄之用的，都加以垦辟，此即所谓“开阡陌”。（开阡陌之开，即开垦之开。田间的陆地，总称阡陌。低地留作蓄水泄水之用的，总称沟洫。开阡陌时，自然把沟洫也填没了。参看朱子《开阡陌辩》。）这样一来，分地的标记没有了，自然可随意侵占，有土之君，利于租税之增加，自然也不加以禁止，或且加以倡导，此即孟子所谓“暴君污吏，必慢其经界”。（《滕文公上篇》。）一方面靠暴力侵占，一方面靠财力收买，兼并的现象，就陆续发生了。

（二）山泽之地，向来作为公有的，先被有权力的封君封禁起来，后又逐渐入于私人之手。（《史记·平准书》说：汉初山川、园池，自天子至于封君，皆各为私奉养。此即前代山泽之地。把向来公有的山泽，一旦作为私有，在汉初，决不会，也决不敢有这无理的措置。可见自秦以前，早已普遍加以封禁了。管子官山府海之论，虽然意在扩张国家的收入，非以供私人之用，然其将公有之地，加以封禁则同。《史记·货殖列传》所载诸大企业家，有从事于畜牧的，有从事于种树的，有从事于开矿的，都非占有山泽之地不行。这大约是从人君手里，以赏赐、租、买等方法取得的。）

（三）工业进化了，器用较昔时为进步，而工官的制造，未必随之

进步。或且以人口增加而工官本身，未尝扩张，量的方面，亦发生问题。旧系家家自制之物，至此求之于市者，亦必逐渐增加。于是渐有从事于工业的人，其获利亦颇厚。

（四）商人，更为是时活跃的阶级。交换的事情多了，居间的商人随之而增多，这是势所必至的。商业的性质，是最自利的。依据它的原理，必须以最低的价格（只要你肯卖。）买进，最高的价格（只要你肯买。）卖出。于是生产者、消费者同受剥削，而居间的商人独肥。

（五）盈天地之间者皆物，本说不出什么是我的，什么是你的。所以分为我的、你的，乃因知道劳力的可贵，我花了劳力在上面的东西，就不肯白送给你。于是东西和东西，东西和劳力，劳力和劳力，都可以交换。于是发生了工资，发生了利息。在封建制度的初期，封君虽然霸占了许多财产，还颇能尽救济的责任；到后来，便要借此以博取利息了。孟子述晏子的话，说古代的巡狩，“春省耕而补不足，秋省敛而助不给”。（《梁惠王下篇》。）而《战国策》载冯煖为孟尝君收债，尽焚其券以市义，就显示着这一个转变。较早的时代，只有封君是有钱的，所以也只有封君放债。后来私人有钱的渐多，困穷的亦渐众，自然放债取利的行为，渐渐的普遍了。

（六）在这时代，又有促进交易和放债的工具发生，是为货币的进步。别见《货币篇》。货币愈进步，则其为用愈普遍，于是交易活泼，储蓄便利，就更增进人的贪欲。（物过多则无用，所以在实物经济时代，往往有肯以之施济的。货币既兴，此物可以转变为它物，储蓄的亦只要储蓄其价值，就不容易觉得其过剩了。）

在这种情形之下，就发生下列三种人：

（一）大地主。其中又分为（甲）田连阡陌及（乙）擅山泽之利的两种人。

（二）大工商家。古代的工业家，大抵自行贩卖，所以古人统称为商人。然从理论上剖析之，实包括工业家在内，如汉时所称之“盐铁”，（谓制盐和鼓铸铁器的人。）其营业，即是侧重在制造方面的。

（三）子钱家。这是专以放债取息为营业的。

要知道这时代的经济情形，最好是看《史记》的《货殖列传》。然

《货殖列传》所载的，只是当时的大富豪。至于富力较逊，而性质相同的，（小地主、小工商及小的高利贷者。）那就书不胜书了。

精神现象，总是随着生活环境而变迁的。人，是独力很难自立的，所以能够生存，无非是靠着互助。家族制度盛行，业已把人分成五口八口的一个个的小单位。交易制度，普遍的代替了分配、互助之道，必以互相剥削之方法行之，遂更使人们的对立尖锐。人在这种情形之下，要获得一个立足之地甚难，而要堕落下去则甚易。即使获得了一个立足之地，亦是非用强力，不易保持的。人们遂都汲汲皇皇，不可终日。董仲舒说：“天下攘攘，皆为利往；天下熙熙，皆为利来。”《史记·货殖列传》有一段，剖析当时所谓贤士、隐士、廉吏、廉贾、壮士、游侠、妓女、政客、打猎、赌博、方技、犯法的吏、士、农、工、商、贾，各种人的用心，断言他的内容，无一而非为利。而又总结之曰：“此有智尽能索耳，终不余力而让财矣。”《韩非子》说：无丰年旁入之利，而独以完给者，非力则俭。无饥寒疾病祸罪之殃，而独以贫穷者，非侈则惰。征敛于富人，以布施于贫家，是夺力俭而与侈惰。（《显学篇》。）话似近情，然不知无丰年旁人之利，无饥寒疾病祸罪之殃的条件，成立甚难；而且侈惰亦是社会环境养成的。谁之罪？而独严切的责备不幸的人，这和“不独亲其亲，不独子其子”，“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”的精神，竟不像是同一种动物发出来的了。人心大变。此即所谓乱世。

孔子所谓小康之世，大约从有史时代就开始的。因为我们有确实的历史，始于炎黄之际，已经是一个干戈扰攘的世界了。至于乱世，其机械，亦是早就潜伏的；而其大盛，则当在东周之后。因为封建制度，是自此以后，才大崩溃的。（封建制度的崩溃不是什么单纯的政治作用，实在是社会文化进步，而后政治作用随之的，已见第三章。新文化的进步，就是旧组织的崩溃。）然在东周以后，社会的旧组织，虽已崩溃，而人们心上，还都觉得这新成立的秩序为不安；认为他是变态，当有以矫正之。于是有两汉时代不断的社会改革运动。酝酿久之，到底有新室的大改革。这大改革失败了，人们才承认社会组织的不良，为与生俱来，无可如何之事，把病态认为常态了。所以我说小康的一期，当终于新室之末。

汉代人的议论，我们要是肯细看，便可觉得他和后世的议论，绝不不同。后世的议论，都是把社会组织的缺陷，认为无可如何的事，至多只能去其太甚。汉代人的议论，则总是想彻底改革的。这个，只要看最

著名的贾谊、董仲舒的议论，便可见得。若能细读《汉书》的《王贡两龚鲍》和《眭两夏侯京翼李传》，就更可明白了。但他们有一个通弊，就是不知道治者和被治者，根本上是两个对立的阶级；不知领导被压迫阶级，以图革命，而专想借压迫阶级之力，以进行社会改革。他们误以为治者阶级，便是代表全社会的正义的，而不知道这只是治者阶级中的最少数。实际，政治上的治者阶级，便是经济上的压迫阶级，总是想榨取被治阶级（即经济上的被压迫阶级）以牟利的。治者阶级中最上层的少数人，只是立于两者之间，使此两阶级得以保持一个均衡，而实际上还是偏于治者一方面些。要想以他为发力机，鼓动了多数治者，为被治者谋幸福，真是缘木求鱼，在理论上决不容有这回事。理所可有，而不能实现之事多矣，理所必无，而能侥幸成功之事，未之前闻。这种错误，固然是时代为之，怪不得古人。然而不能有成之事，总是不能有成，则社会科学上的定律，和自然科学上的定律，一样固定，决不会有例外。

在东周之世，社会上即已发生两种思潮：一是儒家，主张平均地权，其具体办法，是恢复井田制度。一是法家，主张节制资本，其具体办法，是（甲）大事业官营；（乙）大商业和民间的借贷，亦由公家加以干涉。（见《管子·轻重》各篇。）汉代还是如此。汉代儒家的宗旨，也是要恢复井田的。因为事不易行，所以让步到“限民名田”。其议发于董仲舒。哀帝时，师丹辅政，业已定有办法，因为权威所阻挠，未能实行。法家的主张，桑弘羊曾行之。其最重要的政策，是盐铁官卖及均输。均输是官营商业。令各地方，把商人所贩的出口货做贡赋，官贩卖之于别地方。弘羊的理论，略见《盐铁论》中。著《盐铁论》的桓宽，是反对桑弘羊的，（《盐铁论》乃昭帝时弘羊和贤良文学辩论的话，桓宽把他整理记录下来的。贤良文学都是治儒家之学的。弘羊则是法家，桓宽亦信儒家之学。）其记录，未必会有利于弘羊，然而我们看其所记弘羊的话，仍觉得光焰万丈，可知历来以弘羊为言利之臣，专趋承武帝之意，替他搜括，实在是错误的。但弘羊虽有此种抱负，其筹款的目的是达到了；矫正社会经济的目的，则并未达到。汉朝所实行的政策，如减轻田租、重农抑商等，更其无实效可见了。直到汉末，王莽出来，才综合儒法两家的主张行一断然的大改革。

在中国经学史中，有一重公案，便是所谓今古文之争。今古文之争，固然自有其学术上的理由，然和政治的关系亦绝大。提倡古文学的刘歆、王莽，都是和政治很有关系的人。我们向来不大明白他们的理由，现在却全明白了。王莽是主张改革经济制度的人。他的改革，且要

兼及于平均地权和节制资本两方面。今文经是只有平均地权的学说，而无节制资本的学说的。这时候，社会崇古的风气正盛，欲有所作为，不得不求其根据于古书。王莽要兼行节制资本的政策，自不得不有取于古文经了。这是旁文。我们现在且看王莽所行的政策：

（一）他把天下的田，都名为王田；（犹今言国有。）奴婢名为私属；都不得卖买，男口不盈八，而由过一井的，分余田与九族乡党。

（二）设立六筭之制：（甲）盐，（乙）酒，（丙）铁，（丁）山泽，（戊）五均赊贷，（己）铁布铜冶。其中五均赊贷一项，是控制商业及借贷的。余五项，系将广义的农业和工业，收归官营。

（三）五均，《汉书·食货志》注引邓展，谓其出于河间献王所传的《乐语》、《乐元语》。臣瓚引其文云：“天子取诸侯之土，以立五均，则市无二贾，四民常均；彊者不得困弱，富者不得要贫；则公家有余，恩及小民矣。”这是古代的官营商业。其为事实或法家的学说未可知，而要为王莽的政策所本。王莽的制度是：改长安东西市令，又于洛阳、邯郸、临淄、宛、成都五处，都设司市师。（师是长官之意。）各以四时仲月，（二、五、八、十一月。）定该区中货物的平价。货物实系有用而滞销的，照他的本钱买进。物价腾贵，超过平价一钱时，（汉时钱价贵，故超过一钱，即为腾贵。）则照平价出卖。又在司市师之下，设泉府丞。（丞是副官的意思。）经营各种事业的人，都要收税，名之为贡。（其额按纯利十分之一。）泉府收了这一笔贡，用以借给困乏的人。因丧祭等事而借的，只还本，不取息；借以营利的，取年息十分之一。

王莽的变法，成功的希望是不会有，其理由已述于前。固然，王莽的行政手段很拙劣，但这只是枝节。即使手段很高强，亦不会有成功的希望。因为根本上铸定要失败的事，决不是靠手段补救得来的。但是王莽的失败，不是王莽一个人的失败，乃是先秦以来言社会改革者公共的失败。因为王莽所行，并不是王莽一个人的意见，乃是先秦以来言社会改革者公共的意见。王莽只是集此等意见的大成。经过这一次改革失败之后，人遂群认根本改革为不可能，想把乱世逆挽之而至于小康的思想，从此告終了。中国的社会改革运动，至此遂告长期的停顿。

虽然在停顿时期，枝节的改革，总还不能没有的。今亦略述其事如下：

当这时代，最可纪念的，是平和的、不彻底的平均地权运动。激烈的井田政策既经绝望，平和的限民名田政策还不能行，于是又有一种议论，说平均地权之策，当行之于大乱之后，地广人稀，土田无主之日。于是有晋朝的户调式，北魏的均田令，唐朝的租庸调法。这三法的要点是：（一）因年龄、属性之别，以定受田的多少。（二）在北魏的均田令中，有露田和桑田的区别。唐朝则名为口分田和世业田。桑田和世业田，是可以传世的；露田和口分田，则受之于官，仍要还之于官。

（三）唐制又有宽狭乡之别。田亩之数，足以照法令授与的为宽乡，不足的为狭乡。狭乡授田，减宽乡之半。（四）有余田的乡，是要以给比连之乡的。州县亦是如此。（五）徙乡和贫无以葬的人，得卖世业田。自狭乡徙宽乡的，得并卖口分田。（口分田非其所有，无可卖之理。这该是奖励人民从狭乡迁到宽乡去的意思。法律上的解释，等于官收其田而卖却之，而将卖田所得之款，发给为奖励费。许其自卖，只是手续简便些罢了。）（六）虽然如此，世业田仍有其一定制限，买进的不得超过此限度，在最小限度以内，亦不得再卖却。统观三法，立法之意，是不夺其私有之田，无田者则由官给，希冀减少反抗，以渐平均地权，其立法之意诚甚善。然其实行至何程度，则殊可疑。（晋法定后，天下旋乱，曾否实行，论者甚至有怀疑的。北魏及唐，曾实行至何程度，历史上亦无明确的记载。）即使实行了，而人总是有缓急的；缓急的时候，不能不希望通融，在私产制度之下，谁肯白借给你来？救济的事业，无论如何，是不能普遍的。（救济事业之量，决不能等于社会上需要救济之量，这是有其理论上的根据的。因为救济人者，必先自觉有余，然后能斥其所余以救济人。然救济人者的生活程度，必高于所救济的人，因而他所拿出来的，均摊在众人头上，必不能使被救济者之生活程度，与救济之者相等。而人之觉得足不足，并不是物质上真有什么界限，而往往是和他人的生活状况相比较的。如此，故被救济者在心理上永无满足之时。又在现在的社会组织之下，一个人的财富，往往是从剥削他人得来的，而他的自觉有余必在先，斥其余以救济他人必在后。自剥削至于救济，其中必经过相当的时间。在此时间之中，被剥削者，必已负有很大的创伤，即使把所剥削去的全数都还了他，亦已不够回复，何况还不能全数还他呢？于是不得不有抵卖之品。）而贫民是除田地之外，无物可以抵卖的。如此，地权即使一度平均，亦很难维持永久，何况并一度之平均而不可得呢？再者：要调剂土满和人满，总不能没有移民，而在现在的文化状况之下，移民又是很难实行的。所以此等平均地权的方法，不论事实，在理论上已是很难成立的了。据记载，唐朝当开元时，其法业已大坏。至德宗建中元年，民国纪元前一千一百三十二年。杨炎为相，改租庸调法为两税，人民的有田无田，田多田少，就无人过问

了。自晋武帝太康元年，（民国纪元前一千六百三十二年。）平吴行户调法至此，前后适五百年。自此以后，国家遂无复平均地权的政策。间或丈量，不过为平均赋税起见，而亦多不能彻底澄清。兼并现象，依然如故。其中最利害的，为南宋时浙西一带的兼并。因为这时候，建都在临安，浙西一带，阔人多了，竟以兼并了事。收租奇重。宋末，贾似道要筹款，就用低价硬买做官田。田主固然破产了。佃户自此要向官家交租，又非向私家交租时“额重纳轻”之比，人民已受了一次大害。到明初平张士诚，太祖恶其民为士诚守，对于苏松、嘉湖之田，又定以私租为官税。后来虽屡经减免，直到现在，这一带田赋之重，还甲于全国。兼并的影响，亦可谓深了。

物价的高低，东汉以后，更无人能加以干涉。只有食粮，关系人民的利害太切了，国家还不能全然放任。安定谷价的理论，始于李悝。李悝说余，谷价。甚贱伤农，甚贵伤民。（此民字指谷之消费者，与农为谷之生产者立于对待的地位。）主张当新谷登场时，国家收买其一部分，至青黄不接时卖出，以保持谷的平价。汉宣帝时，谷价大贱，大司农耿寿昌，于若干地方行其法，名其仓为常平仓。此法虽不为牟利起见，然卖出之价，必比买进之价略高，国家并无所费，而人民实受其益，实可称法良意美。然在古代，谷物卖买未盛则有效。至后世，谷物的市场日广，而官家的资本甚微，则即使实力奉行，亦难收控制市场之效；何况奉行者又多有名无实，甚或并其名而无之呢？所以常平仓在历代法令上，虽然是有的时候多，实际上并无效力。隋文帝时，工部尚书长孙平创义仓之法，令人民于收成之日，随意劝课，即于当社立仓存贮，荒歉之时，用以救济。后周时有惠民仓，将杂配钱（一种杂税的名目。）的几分之几，折收谷物，以供凶年平糶之用。宋时又有广惠仓，募人耕没入和户绝田，收其租以给郭内穷苦的人民。这都是救济性质。直到王安石出来，行青苗法，才推广之，以供借贷之用。青苗法是起于李参的。李参在陕西做官时，命百姓自度耕种的赢余，告贷于官。官贷之以钱。及秋，随赋税交还。王安石推行其法于诸路，以常平、广惠仓所储的钱谷为贷本。（仓本所以贮谷，后世因谷的储藏不便，亦且不能必得，遂有兼储钱的。需用时再以钱买谷，或竟发钱。）当时反对者甚多，然其本意是好的，不过官不是推行此法的机关不免有弊罢了。（反对青苗的人，有的说他取息二分太重，这是胡说，当时民间利率，实远重于此。青苗之弊：在于（一）人民不敢与官交涉。（二）官亦不能与民直接，势必假手于吏胥。吏胥多数是要作弊的，人民更不敢与之交涉。（三）于是听其自然，即不能推行。（四）强要推行，即不免抑配。（五）借出之款，或不能偿还，势必引起追呼。（六）又有勒令邻

保均赔的。（七）甚有无赖子弟，谩昧尊长，钱不入家。或他人冒名诈请，莫知为谁的。总而言之，是由于办理的机关的不适宜。）南宋孝宗乾道四年，建州大饥。朱子请于府，得常平仓粟六百石，以为贷本。人民夏天来借的，到冬加二归还。以后逐年如此。小荒则免其半息，大荒则全免其息。如此十四年，除将原本六百石还官外，并将余利，造成仓廩，得粟三千一百石，以为社仓。自此借贷就不再收息了。朱子此法，其以社为范围，与长孙平的义仓同；不但充平余及救济，而兼供借贷，与王安石的青苗法同。以社为范围，则易于管理，易于监察，人民可以自司其事。如此，则有将死藏的仓谷出货，化为有用的资本之利，而无青苗法与官交涉之弊。所以历来论者，都以为此法最善；有与其提倡常平、义仓，不如提倡社仓的倾向。义仓不如社仓，诚然无可争辩，这是后起者自然的进步。常平和社仓，则根本不是一件事。常平是官办的，是和粮食商人斗争的。义仓和社仓，都是农民互助的事。固然，农民真正充足了，商人将无所施其剥削，然使将现在社会上一切剥削农民之事，都铲除了，农民又何至于不足呢？固然，当时的常平仓，并没有控制市场之力；至多当饥荒之际，开办平余，惠及城市之人。然此乃常平办理之不得其法，力量的不够，并不是其本质不好。依正义及经济政策论，国家扶助农民和消费者，铲除居间者的剥削，还是有这义务；而在政策上也是必要的。所以常平和社仓，至少该并行不废。再者，青苗法以官主其事，固然不好，社仓以人民主其事，也未必一定会好的。因为土豪劣绅和贪官污吏，是同样要吮人膏血的，并无彼此之分。主张社仓的，说社仓范围小，十目所视，十手所指，管理的人，难于作弊。然而从来土豪劣绅都是明中把持、攘夺，并不是暗中攫取的。义仓创办未几，即或因人民不能管理，而移之于县。社仓，据《文献通考》说：亦是“事久而弊，或主之者倚公以行私，或官司移用而无可给，或拘纳息米而未尝除，甚者拘催无异正赋”。以为非有“仁人君子，以公心推而行之”不为功。可见防止贪污土劣的侵渔，仍不能无借于人民的自卫了。平抑粮食以外他种物价之事，东汉以后无之。只有宋神宗熙宁五年，曾立市易司，想平抑京师的物价，然其后事未能行。

借贷，亦始终是剥削的一种方法。最初只有封君之类是有钱的人，所以也只有他们能营高利贷的事业。后来事实虽然变换了，还有借他们出面的。如《汉书·谷永传》说：当时的掖庭狱，“为人起债，（代人放债。）分利受谢”是。亦有官自放债的。如隋初尝给内官以公廩钱，令其回易生利；这种公廩钱，就是可以放债的。其类乎封建财产的，则南北朝以后，僧寺颇多殷富，亦常为放债的机关。私人放债取利，较大的，多为商贾所兼营，如《后汉书·桓谭传》：谭上疏陈时政，说：“今

富商大贾，多放钱货，中家子弟，为之保役。”则并有代他奔走的人了。《元史·耶律楚材传》说：当时的回鹘，多放羊羔利。利上起利。回鹘也是从西域到中国来经商的。这是因商人手中，多有流动资本，所以兼营此业最便。至于土豪劣绅之类，即在本地方营高利贷业的，其规模自然较此为小，然其数则甚多，而其手段亦极酷辣。《宋史·食货志》载司马光疏，说当时的农民，“幸而收成，公私之债，交争互夺；谷未离场，帛未下机，已非己有”；《陈舜俞传》说：当时放债的人，虽“约偿缗钱，而谷粟、布缕、鱼盐、薪藪、耰锄、斧锜之属，皆杂取之”；便可见其一斑了。大抵借贷有对人信用和对物信用两种。对物信用，须能鉴别其物，知其时价；对人信用，则须调查其人之财产及行为；亦有一番事情，且须有相当知识。这在放债者方面，亦须有一种组织。所以逐渐发达，而成为近代的钱庄及当铺。

中国历代，社会上的思想，都是主张均贫富的，这是其在近代所以易于接受社会主义的一个原因。然其宗旨虽善，而其所主张的方法，则有未善。这因历代学者，受传统思想的影响太深，而对于现实的观察太浅之故。在中国，思想界的权威，无疑是儒家。儒家对于社会经济的发展，认识本不如法家的深刻，所以只主张平均地权，而忽略了资本的作用。这在当时，还无怪其然，（古代学问的发达，不能不为地域所限。儒学盛于鲁。法家之学，托诸管子，疑其初盛于齐。《史记·货殖列传》说：太公封于齐，地泻卤，人民寡，太公劝女工，极技巧，通鱼盐，人物归之，襁至而辐凑，齐冠带衣履天下。这或者出于附会。然齐鱼盐工商之业皆盛，则是不诬的。齐国在当时，资本必较发达，所以节制资本的思想，就起于其地了。）然至后世，学者的眼光，仍限于这一个圈子里，就可怪了。如前述汉代儒家的议论，即其一证。宋学兴起，在中国思想界，是最有特色的。宋儒亦很留心于政治和社会问题。而纯粹的宋学家，亦只重视复井田为致太平之策，那又是其一证。然此犹其小者。至其大者，则未审国家的性质。不知国家是阶级时代的产物，治者阶级，总是要剥削被治者以牟利的。其中虽有少数大公无我的人，然而总只是少数。其力量，较诸大多数的通常人，远觉绵薄。即使这少数人而得位乘时，使其监督大多数人，不敢放手虐民，即所谓去其泰甚，已觉得异常吃力。至于根本上改变其性质，则其事必不可能。如此，所以历代所谓治世的政治，往往是趋于放任的；而一行干涉的政策，则往往召乱。然则但靠国家之力，如何能均平贫富呢？新莽以此失败了，而后世的人，还是这种思想。我们试看王安石的《度支副使厅壁题名记》，他说：“合天下之众者财，理天下之财者法，守天下之法者吏也。吏不良，则有法而莫守；法不善，则有财而莫理。有财而莫理，则

阡陌闾巷之贱人，皆能私取予之势，擅万物之利，以与人主争黔首，而放其无穷之欲；非必贵强桀大而后能如是；而天子犹为不失其民者，盖特号而已耳。虽欲食蔬衣敝，憔悴其身，愁思其心，以幸天下之给足而安吾政，吾知其犹不得也。然则善吾法而择吏以守之，以理天下之财，虽上古尧舜，犹不能毋以此为急务，而况于后世之纷纷乎？”他看得天下之物，是天下人所公有；当由一个代表正义的人，为之公平分配，而不当由自私自利的人，擅其利而私其取予，以役使众人；其意昭然若揭。然欲以此重任，责之于后世的所谓天子，云胡可得呢？中国读书人所以有这思想，是因为其受传统思想的影响太深，在传统思想上，说这本是君之责任故。然在极古的时代，君权大而其所治之國小；而且大同时代的规则，尚未尽废；或者可以做到几分。在后世，则虽甚神圣，亦苦无下手之处了。而中国讲改革的人，都希望着他，如何能不失败呢？龚自珍是近代最有思想的人。他的文集里，有一篇文章，标题为《平均篇》，畅发一切乱源，根本都在经济上分配的不平。最高的治法，是能使之平均。就其现象，与之相安，则不足道。其观察亦可谓极深刻。然问其方法，则仍是希望握政权者，审察各方面的情形，而有以措置之，则仍是一条不通的路而已。龚氏是距离现在不过百年的人，而其思想如此，可见旧日的学者，其思想，全然局限于这一个范围之内。这是时代为之，自然怪不得古人。然在今日，却亦不可不知道昔人所走的路，是一条不通的路，而再奉其思想为金科玉律。

现代的经济情形，和从前又大不相同了。自从西力东侵以来，我们的经济，已非复闭关独立之世，而与世界息息相通。在工业革命以前，最活跃的是商人阶级。所以历代的议论，都主张重农抑商。自工业革命以后，则商人反成为工业家的附属，不过略沾其余润，所以中国推销洋货的人，即世所称为买办阶级者，在中国社会里，虽俨然是个富豪，而以世界眼光观之，则仍不免在小贫之列。在现代的经济状况之下，断不容我们故步自封。世界的经济情形，自从工业发达了，积集的资本遂多，而金融资本，又极跋扈。工业品是要寻求销路的，而且还要霸占资源，就是固定和流动的资本，也要输出国外，皆不得不以武力保其安全。于是资本主义发展而成为帝国主义。历代的劳资对立，资本家是在国内的，现在则资本家在国外。于是民生问题和民族问题，并为一谈，再不能分离解决了。我们现在，该如何审慎、勇敢、强毅，以应付这一个目前的大问题呢？

第六章 官制

官制是政治制度中最繁复的一门。（一）历代设官既多，（二）而又时有变迁，（三）他的变迁又不是审察事实和制度不合而条理系统地改正的，而是听其迁流之所至。于是有有其名而无其实的，亦有有其实而无其名的。名实既不相符，循其名遂不能知其其实。而各官的分职，亦多无理论可循。求明白其真相，就很不容易了。然官制毕竟是政治的纲领。因为国家要达其目的，必须有人以行之。这行之之人，就是所谓官。所以明于一时代所设之官，即能知其时所行之政。对于历代的官制，若能知其变迁，即亦能知其政治的变迁了。

人的见解，总是较时代落后一些的。时代只有新的，而人之所知，却限于旧。对付未来的方法，总是根据既往的情形，斟酌而出之的。所以无论如何，不能全合。制度才定出来，即已不适于用。制度是拗不过事实的，（一）非格不能行，（二）即名存实亡，这是一切制度都如此的，而官制亦不能例外。我国的官制，大略可分为六期：（一）自周以前，为列国时代的制度。（二）而秦及汉初统一时代的制度，即孕育于其末期。（三）因其大体自列国时代蜕化而来，和统一时代不甚适合，不久即生变迁。各方面变迁的结果，极其错杂不整。直至唐朝，才整理之，成为一种有系统的制度。（四）然整理甫经就绪，又和事实不符。唐中叶以后，又生变迁，而宋朝沿袭之。（五）元以异族，入主中原，其设施自有特别之处。明朝却沿袭着他。清朝的制度，又大略沿袭明朝。然因实际情形的不同，三朝的制度，又自有其大相违异之处。

（六）清朝末叶，因为政体改变，官制亦随之改变。然行之未久，成效不著。直至今日，仍在动荡不定之中。以上略举其变迁的大概，以下再略加说明。因为时间所限，亦只能揭举其大纲而已。

官有内外之分。内官即中央政府之官，是分事而治的。全国的政务，都汇集于此，依其性质而分类，一官管理一类的事。又有综合全般状况，以决定施政的方针的，是即所谓宰相。外官则分地而治。在其地界以内，原则上各事都要管的；出于地界以外，则各事一概不管。地方区划，又依等级而分大小。上级大的区划，包含若干下级小的区划。在行政上，下级须听上级的指挥。这是历代官制的通则。

列国并立之世，到春秋战国时代，已和统一时代的制度相近了。因为此时期，大国之中，业已包含若干郡县。但其本身，仍只等于后世一个最大的政治区域。列国官制：今文家常说三公、九卿、二十七大夫、八十一元士。但这只是爵，没有说出他的职守来。三公依今文家说，是司马、司徒、司空。九卿无明文。古文家说，以太师、太傅、太保为三公。少师、少傅、少保为三孤。冢宰、（天官。）司徒、（地官。）宗伯、（春官。）司马、（夏官。）司寇、（秋官。）司空、（冬官。）为六卿。（许慎《五经异义》。）案今文说的三公，以配天、地、人。（司马主天，司徒主人，司空主地。）古文说的六卿，以配天、地、四时。此外还有以五官配五行等说法。（见《左氏》昭公十七年、二十九年。《春秋繁露·五行相胜篇》。）这不过取古代的官，随意拣几个编排起来，以合学说的条理而已，和古代的事实，未必尽合。古代重要的官，不尽于此；并非这几个官特别重要；不过这几个官，亦是重要的罢了。司马是管军事的，司徒是统辖人民的，司空是管建设事务的。古代穴居，是就地面上凿一个窟窿，所以谓之司空。空即现在所用的孔字。《周官》冬官亡佚，后人以《考工记》补之。（其实这句话也靠不住。性质既不相同，安可相补？不过《考工记》也是讲官制的，和《周官》性质相类，昔人视为同类之书，合编在一起，后人遂误以为补罢了。）《周官》说实未尝谓司空掌工事，后世摹仿《周官》而设六部，却以工部拟司空，这是后人之误，不可说古事的。冢宰总统百官，兼管宫内的事务，其初该是群仆的领袖。所以大夫之家亦有宰。至于天子诸侯，则实际本来差不多的。天子和诸侯、大国和小国制度上的差异，不过被著书的人说得如此整齐，和实际亦未必尽合。宗伯掌典礼，和政治关系最少，然在古代迷信较深之世，祭祀等典礼，是看得颇为隆重的。司寇掌刑法，其初当是军事裁判。说详第十章。三公坐而论道，三孤为之副，均无职事。案《礼记·曾子问》说：“古者男子，内有傅，外有慈母。”《内则》说：国君世子生，“择于诸母与可者，必求其宽裕慈惠，温良恭俭，慎而寡言者，使为子师，其次为慈母，其次为保母。”太师、太傅、太保，正和师、慈、保三母相当。古夫亦训傅，两字盖本系一语，不可以称妇人，故变文言慈。然则古文的三公，其初乃系天子私人的侍从，本与政事无关系，所以无职事可言。《周官》说坐而论道之文，乃采诸《考工记》，然《考工记》此语，“坐而论道，谓之王公。”是指人君言，不是指大臣言的，说《周官》者实误采。总而言之：今文古说，都系春秋战国时的学说，未必和古代的事实密合。然后世厘定制度的人，多以经说为蓝本。所以虽非古代的事实，却是后世制度的渊源。

列国时代的地方区画，其大的，不过是后世的乡镇。亦有两种说法：《尚书大传》说：“古八家而为邻，三邻而为朋，三朋而为里，（七十二家，参看上章。）五里而为邑，十邑而为都，十都而为师，州十有二师焉。”这是今文说。《周官》则乡以五家为比，比有长。五比为闾，闾有胥。四闾为族，族有师。五族为党，党有正。五党为州，州有长。五州为乡，乡有大夫。遂以五家为邻，邻有长。五邻为里，里有宰。四里为鄗，鄗有长。五鄗为鄙，鄙有师。五鄙为县，县有正。五县为遂，遂有大夫。这是古文说。这两种说法，前者和井田之制相合，后者和军队编制相合，在古代该都是有的。后来井田之制破坏，所以什伍之制犹存，今文家所说的组织，就不可见了。

汉初的官制，是沿袭秦朝的。秦制则沿自列国时代。中央最高的官为丞相。秦有左右，汉通常只设一丞相。丞相之副为御史大夫。（中央之官，都是分事而治的。只有御史是皇帝的秘书，于事亦无所不预，所以在事实上成为丞相的副手。汉时丞相出缺，往往以御史大夫升补。）武官通称为尉。中央最高的武官，谓之太尉。这是秦及汉初的制度。今文经说行后，改太尉为司马，丞相为司徒，御史大夫为司空，谓之三公，并称相职。又以太常、（本名奉常，掌宗庙礼仪。）光禄勋、（本名郎中令，掌宫殿，掖门户。）卫尉、（掌宫门卫屯兵。）太仆、（掌舆马。）廷尉、（掌刑辟，尝改为大理。）大鸿臡、（本名典客，掌归义蛮夷。）宗正、（掌亲属。）大司农、（本名治粟内史，掌谷货。）少府，（掌山海池泽之税。）为九卿。这不过取应经说而已，并无他种意义。三公分部九卿，（太常、光禄勋、卫尉属司马，太仆、廷尉、大鸿臡属司徒，宗正、大司农、少府属司空。）亦无理论根据。有大事仍合议。后汉司马仍称太尉。司徒、司空，均去大字，余皆如故。

外官：秦时以郡统县。又于各郡都设监御史。汉不遣监御史，丞相遣使分察州。（案州字并非当时的区域名称，后人无以名之，乃名之为州。所以截至成帝改置州牧以前，州字只是口中的称呼，并非法律上的名词。）武帝时，置部刺史十三人，奉诏书六条，分察诸郡。（一、条察强宗巨家。二、条察太守侵渔聚敛。三、条失刑。四、条选举不平。五、条子弟不法，都是专属太守的。六、条察太守阿附豪强。）成帝时，以何武之言，改为州牧。哀帝时复为刺史。后又改为州牧。后汉仍为刺史，而止十二州，一州属司隶校尉。（武帝置，以治巫蛊的，后遂命其分察一部分郡国。）案《礼记·王制》说“天子使其大夫为三监，监于方伯之国，国三人”，这或者附会周初三监，说未必确，然天子遣使监视诸侯，（实即大国之君，遣使监视其所封或所属的小国。则事所

可有。)大夫之爵，固较方伯为低。秦代御史之长，爵不过大夫。汉刺史秩仅六百石，太守则两千石。以卑临尊，必非特创之制，必然有所受之。以事实论，监察官宜用年少新进的人，任事的官，则宜用有阅历有资望之士，其措置亦很适宜的。何武说“古之为治者，以尊临卑，不以卑临尊”，不但不合事宜，亦且不明经义。旧制恢复，由于朱博，其议论具载《汉书》，较之何武，通达多了。太守，秦朝本单称守，汉景帝改名。秦又于各郡置尉，景帝亦改为都尉。京师之地，秦时为内史所治。汉武帝改称京兆尹，又分其地置左冯翊、右扶风，谓之三辅。诸王之国，设官本和汉朝略同。亦有内史以治民。七国乱后，景帝乃令诸侯王不得自治民，改其丞相之名为相，使之治民，和郡守一样。县的长官，其秩是以户数多少分高下的。民满万户以上称令，不满万户称长。这由于古代的政治，是属人主义，而非属地主义之故。侯国的等级，与县相同。皇太后、公主所食的县称为邑。县中兼有蛮夷的谓之道。这亦是封建制度和属人主义的色彩。

秦汉时的县，就是古代的国，读第三章可见。县令就是古代的国君，只能总握政治的枢机，发踪指示，监督其下；要他直接办事，是做不到的。所以真正的民政，非靠地方自治不可。后世地方自治之制，日以废坠，所以百事俱废。秦汉时则还不然。据《汉书·百官公卿表》和《续汉书·百官志》：其时的制度系以十家为什，五家为伍，一里百家，有里魁检察善恶，以告监官。十里一亭，亭有长。十亭一乡，乡有三老，有秩嗇夫、游徼。三老管教化，体制最尊。嗇夫职听讼，收赋税，其权尤重。人民竟有知嗇夫而不知有郡县的。（见《后汉书·爰延传》。）和后世绝不相同。

以上所述，是秦及汉初的制度。行之未几，就起变迁了。汉代的丞相，体制颇尊，权限亦广。所谓尚书，乃系替天子管文书的，犹之管衣服的谓之尚衣，管食物的谓之尚食，不过是现在的管卷之流。其初本用士人，汉武帝游宴后庭，才改用宦官，谓之中书谒者令。武帝死后，此官本可废去，然自武帝以来，大将军成为武官中的高职。昭宣之世，霍光以大将军掌握政权。其时的丞相，都是无用或年老的人，政事悉从中出，沿袭未改。成帝时，才罢中书宦官，然尚书仍为政本，分曹渐广。后汉光武，要行督责之术。因为宰相都是位高望重的人，不便督责他，于是崇以虚名，而政事悉责成尚书，尚书之权遂更大。魏武帝握权，废三公，恢复丞相和御史大夫之职。此时相府复有大权，然只昙花一现。魏文帝篡汉后，丞相之官，遂废而不设。自魏晋至南北朝，大抵人臣将篡位时则一设之，已篡则又取消。此时的尚书，为政务所萃，然其亲近

又不敌中书。中书是魏武帝为魏王时所设的秘书监，文帝篡位后改名的，常和天子面议机密。所以晋初荀勖从中书监迁尚书令，人家贺他，他就发怒道“夺我凤皇池，诸君何贺焉”了。侍中是加官，在宫禁之中，伺候皇帝的。汉初多以名儒为之。从来贵戚子弟，多滥居其职。宋文帝自荆州入立，信任王府旧僚，都使之为侍中，与之谋诛徐羨之等，于是侍中亦参机要。至唐代，遂以中书、门下、尚书三省为相职。中书主取旨，门下主封驳，尚书承而行之。尚书诸曹，魏晋后增置愈广，皆有郎以办事。尚书亦有兼曹的。隋时，始以吏、户、礼、兵、刑、工六曹分统诸司。六曹皆置侍郎，诸司则但置郎。是为后世以六部分理全国政务之始。三公一类的官，魏晋后亦时有设置，都不与政事，然仍开府分曹，设置僚属。隋唐始仿《周官》，以太师、太傅、太保为三公，少师、少傅、少保为三孤，都不设官属。则真成一个虚名，于财政亦无所耗费了。九卿一类的官，以性质论，实在和六部重复的。然历代都相沿，未曾并废。御史大夫改为司空后，御史的机关仍在，其官且有增置。唐时分为三院：曰台院，侍御史属之；曰殿院，殿中侍御史属之；曰监院，监察御史属之。御史为天子耳目，历代专制君主，都要防臣下的壅蔽，所以其权日重。

前汉的改刺史为州牧，为时甚暂。至后汉末年，情形就大不同了。后汉的改刺史为州牧，事在灵帝中平五年，因四方叛乱频仍，刘焉说由刺史望轻而起。普通的议论，都说自此以后，外权就重了。其实亦不尽然。在当时，并未将刺史尽行改作州牧。（大抵资深者为牧，资浅者仍为刺史，亦有由刺史而升为牧的。）然无论其为刺史，为州牧，实际上都变成了郡的上级官，而非复监察之职。而且都有兵权，如此，自然要尾大不掉了。三国分离，刺史握兵之制，迄未尝改。其为乱源，在当时是人人知道的。所以晋武帝平吴后，立即罢州牧，省刺史的兵，去其行政之权，复还监察之职。这真是久安长治之规。惜乎“虽有其言，不卒其事”。（《续汉书·百官志注》语。）而后世论者，转以晋武帝的罢州郡兵备，为召乱的根源，真是殉名而不察其实了。东晋以后，五胡扰乱，人民到处流离播迁，这时候的政治，还是带有属人主义的。于是随处侨置州郡，州的疆域，遂愈缩愈小，寔至与郡无异了。（汉朝只有十三州，梁朝的疆域，远小于汉，倒有一百零七州。）此时外权之重，则有所谓都督军事，有以一人而督数州的，亦有以一人而督十数州的。甚至有称都督中外诸军的。晋南北朝，都是如此。后周则称为总管。隋时，并州郡为一级，（文帝开皇三年，罢郡，以州统县，职同郡守。炀帝改州为郡。）并罢都督府。唐初，又有大总管、总管，后改称大都督、都督，后又罢之。分天下为若干道，设观察使等官，还于监察之

旧。

唐代的官制，乃系就东汉、魏、晋、南北朝的制度，整理而成的。其实未必尽合当时的时势。所以定制未几，变迁又起。三省长官，都不除人。但就他官加一同中书门下平章事等名目，就视为相职了。而此两省的长官，实亦仍合议于政事堂，并非事后审查封驳。都督虽经废去，然中叶以后，又有所谓节度使。参看第九章。所驻扎的地方，刺史多由其兼领。支郡的刺史，亦都被其压迫而失职。其专横，反较前代的刺史更甚。这两端，是变迁最大的。而中叶以后，立检校、试、摄、判、知等名目，用人多不依资格，又为宋朝以差遣治事的根源。

宋朝设中书省于禁中。宰相称同平章事，次相称参知政事。自唐中叶以后，户部不能尽总天下的财赋，分属于度支、盐铁二使。宋朝即合户部、度支、盐铁为三司，各设使、副，分案办事。又设三司使副以总之，号为计相。枢密使，唐时以宦官为之，本主传达诏命。后因宦官握兵，遂变为参与兵谋之官。宋朝亦以枢密院主兵谋。指挥使，本藩镇手下的军官。梁太祖篡位后，未加改革，遂成天子亲军。宋朝的禁军，都隶属殿前司、侍卫马军亲军司、侍卫步军亲军司。各设指挥使，谓之三衙。宋初的官，仅以寓禄秩，（即借以表明其官有多大，所食的俸禄有多少。）而别以差遣治事。名为某官的人，该官的职守，都是与他无涉的。从表面上看来，可谓错乱已极。但差遣的存废、离合，都较官缺为自由，可以密合事情。所以康有为所著《官制议》，有《宋官制最善》一篇，极称道其制。宋朝的改革官制，事在神宗元丰中，以《唐六典》为模范。然卒不能尽行。以三省长官为相职之制，屡经变迁，卒仍复于一个同平章事，一个参知政事之旧；枢密主兵之制，本来未能革除；三衙之制，亦未能改；便可见其一斑。

宋初惩藩镇的跋扈，悉召诸节镇入朝，赐第留之京师，而命朝臣出守列郡，谓之权知军州事。特设通判，以分其权。县令亦命京朝官出知，以削藩镇之权，而重亲民之选。特设的使官最多。其重要的，如转运使，总一路的财赋；发运使，漕淮、浙、江、湖六路之粟。他如常平茶盐、茶马、坑冶、市舶，亦都设立提举司，以集事权于中央。太宗命诸路转运使，各命常参官一人，纠察州军刑狱。真宗时，遂独立为一司，称为提点刑狱，简称提刑。是为司法事务，设司监察之始。南渡后，四川有总领财赋。三宣抚司罢后，见第九章。亦设总领以筹其饷。仍带专一报发御前军马文字衔，则参预并及于军政了。

元朝以中书省为相职，枢密使主兵谋，御史台司纠察。尚书省之

设，专以位置言利之臣。言利之臣败，省亦旋废。而六部仍存，为明清两朝制度所本。设宣政院于中央，以辖吐蕃之境，亦为清代理藩院之制所本。元代制度，关系最大的是行省。前代的尚书行台等，都是暂设的，以应付临时之事，事定即撤。元朝却于中原之地，设行中书省十，行御史台二，以统辖路府州县。明朝虽废之而设布政、按察两司，区域则仍元之旧。清朝又仍明之旧。虽然略有分析，还是庞大无伦，遂开施政粗疏、尾大不掉之渐了。唐初，惟京兆、河南称府设尹，后来梁州以为德宗所巡幸，亦升为兴元府。宋朝则大州皆升为府，几有无州不府之势。其监司所辖的区域则称为路。元于各路设宣慰司，以领府州县而上属于省。然府亦有不隶路而直隶于省的。州有隶于府的，亦有不隶于府，而直隶于路的。其制度殊为错杂。

明清两朝的制度，大体相沿。其中关系最大的，在内为宰相的废罢，在外为省制的形成。明初本亦设中书省，以为相职。后因胡惟庸谋反，太祖遂废其官，并谕后世子孙，不得议设宰相。臣下有请设宰相的，处以极刑。于是由天子亲领六部。此非嗣世之主所能，其权遂渐入殿阁学士之手。清世宗时，又设立军机处。机要之事，均由军机处径行，事后才下内阁，内阁就渐渐的疏阔了。六部：历代皆以尚书为主，侍郎为副。清代尚侍皆满汉并置。吏、户、兵三部，又有管部大臣，以至权责不一。明废宰相后，政务本由六部直接处理。后虽见压于内阁，究竟权力还在。吏兵二部，尤真有用及指挥军事之权。清朝则内官五品，外官道府以上，全由内阁主持。筹边之权，全在军机。又明朝六部用人，多取少年新进；清朝则一循资格，内官迁转极难，非六七十不得至尚侍。管部又系兼差，不能负责。于是事事照例敷衍，行政全无生气了。

御史一官，至明代而其权益重，改名为都察院。都御史、副都御史、佥都御史均分置左右。又有分道的监察御史，在外则巡按清军，提督学校、巡漕、巡盐等事，一以委之；而巡按御史代天子巡狩，其权尤重。这即是汉朝刺史之职。既有巡按，本可不必再行遣使。即或有特别事务，非遣使不可，亦以少为佳。然后来所谓巡抚者，愈遣而愈频繁。因其与巡按御史不相统属，权限不免冲突，乃派都御史为之。其兼军务的加提督衔，辖多事重的，则称总督。清代总督均兼兵部尚书，右都御史、巡抚均兼兵部侍郎，右副都御史，又均有提督军务，兼理粮饷之衔，成为常设的官了。给事中一官，前代都隶门下省。明废门下省，而仍存给事中，独立为一官，分吏、户、礼、兵、刑、工六科，以司审查封驳。其所驳正，谓之科参，在明代是很有权威的，清世宗将给事中隶

属于都察院，就将审查和纠察，混为一谈了。翰林在唐朝，为艺能之士。如书、画、弈棋等。待诏之所，称为杂流，与学士资望悬绝。玄宗时，命文学之士居翰林中，称为供奉，与集贤殿学士分掌制诰。后改称为学士，别立学士院，即以翰林名之。中叶后颇参机密，王叔文要除宦官，即居翰林中，可见其地位的重要。宋代专以居文学之士，其望愈清。至明中叶后，则非进士不入翰林，非翰林不入内阁，六部长官，亦多自此而出。其重要，更非前代所及了。

外官：明废行省，于府州之上，设布政、按察两司，分理民政及刑事，实仍为监司之官。监司之官侵夺地方官权限，本来在所不免。清代督抚既成为常设之官，又明代布政司的参政、参议，分守各道，按察司的副使僉事，分巡各道的，至清朝，亦失其本来的性质，而在司府之间，俨若别成为一级。以府州领县，为唐宋相沿之制。元时，令知州兼理附郭县事，明时遂省县入州，于是州无附郭县。又有不领县而隶属于府的，遂有直隶州与散州之别。清时，同知、通判有驻地的谓之厅，亦或属于府，或直达布政司，称为散厅及直隶厅。地方制度，既极错杂。而（一）督抚，（二）司，（三）道，（四）府、直隶州、厅，（五）县、散州、厅，实际成为五级。上级的威权愈大，下级的展布愈难。积弊之深，和未造中央威权的不振，虽有别种原因，官制的不善，是不能不尸其咎的。

藩属之地，历代都不设官治理其民，而只设官监督其酋长，清朝还是如此的。奉天、吉林、黑龙江三省，清朝称为发祥之地。其实真属于满洲部落的，不过兴京一隅。此外奉天全省，即前代的辽东西，本系中国之地。吉黑两省，亦是分属许多部落的，并非满洲所有。此等人民，尚在部落时代，自不能治以郡县制度。清朝又立意封锁东三省，不许汉人移殖。所以其治理之法，不但不能进步，而反有趋于退步之势。奉天一省，只有奉天和锦州两府，其余均治以将军、副都统等军职。蒙古、新疆、西藏亦都治以驻防之官。这个固然历代都是如此，然清朝适当西力东侵之时，就要情见势绌了。末年回乱平后，改新疆为行省。日俄战后，改东三省为行省。蒙古、西藏，亦图改省，而未能成功。藩属之地，骤图改省，是不易办到的。不但该地方的人民，感觉不安，即使侥幸成功，亦不易得治理其地的人才。蒙、藏的情形，和新疆、东三省是不同的。东三省汉人已占多数，新疆汉人亦较多，蒙、藏则异于是。自清末至民国初年，最好是中央操外交、军事、交通、币制之权，余则听其自治。清季既不审外藩情势和内地的不同，操之过急，以致激而生变。民国初年，又不能改弦易辙，许其自治，以生其回面内向之心，杜

绝强邻的覬覦。因循既久，收拾愈难，这真是贾生所说，可为痛哭、流涕、长太息的了。

以上是中国的旧官制，中西交通以来，自然不能没有变动。其首先设立的，是总理各国事务衙门。实因咸丰八年，中英《天津条约》规定要就大学士、尚书中简定一员，和英国使臣接洽而起，不过迫于无可如何，并非有意改革。内乱平后，意欲振兴海军，乃设立海军衙门。后来却将其经费，移以修理颐和园，于是中日战后，海军衙门反而裁撤了。庚子以后，又因条约，改总理衙门为外务部，班列六部之前。其时举办新政，随事设立了许多部处。立宪议起，改革旧官制，增设新机关，共成外务、吏、民政、（新设的巡警部改。度支、户部改。新设的财政处、税务处并入。）礼、（太常、光禄、鸿胪三寺并入。）学、（新设的学务处改，国子监并入。）陆军、（兵部改，太仆寺和新设的练兵处并入。）农工商、（工部改，新设的商部并入。）邮传、理藩（理藩院改。）法（刑部改。）十一部，除外务部有管理事务大臣、会办大臣各一人外，余均设尚书一人，侍郎二人，不分满汉。都察院亦改设都御史一人，副都御史二人。（前此左都御史，满汉各一。左副都御史各二。右都御史、副都御史但为督抚兼衔。）大理寺改为院，以司最高审判。宣统二年，立责任内阁。设总协理大臣。裁军机处及新设的政务处及吏、礼二部，（其事务并入内阁。）而增设海军部及军谘府。（今之参谋部。）改尚书为大臣，与总协理负连带责任。外官则仍以督抚为长官。于其下设布政、提法、（按察司改。）提学、盐运、交涉五司，劝业、巡警二道，而裁分巡，分守道。此等制度，行之为日甚浅，初无功过可言。若从理论上评论：内官增设新官，将旧官删除归并，在行政系统上，自然较为分明，于事实亦较适切。若论外官，则清末之所以尾大不掉，行政粗疏，其症结实在于省制。当时论者，亦多加以攻击。然竟未能改革，相沿以迄于今，这一点不改革，就全部官制，都没有更新的精神了。

民国成立，《临时政府组织大纲》定行政分五部，为外交、内务、财政、军务、交通。这是根据理论规定的，后修改此条，设陆军、海军、外交、司法、财政、内务、教育、实业、交通九部。其时采美国制，不设总理。孙文逊位后，袁世凯就职北京，《临时政府组织大纲》改为《临时约法》，设总理，分实业为农林、工商两部。三年，袁世凯召开约法会议修改《临时约法》为《中华民国约法》。（即所谓《新约法》。）复废总理，设国务卿。并农林、工商两部为农商部。袁世凯死后，黎元洪为总统，复设总理。外官：民军起义时，掌握一省军权的称

都督，管理民政的称民政长，废司、道、府、直隶州、厅及散州、厅的名称，但存县。袁世凯改都督为将军，民政长为巡按使，于其下设道尹。护国军起，掌军权的人，复称都督。黎元洪为总统，改将军、都督都称督军，巡按使称省长。其兼握几省兵权，或所管之地，跨及数省的，则称巡阅使。裁兵议起，又改称督理或督办军务善后事宜，然其尾大不掉如故。国民党秉政，在训政时期内，以党代人民行使政权，而以国民政府行使治权。其根本精神，和历代的官制，大不相同，其事又当别论。

无官之名，而许多行政事务，实在倚以办理的为吏。凡行政，必须依照一定的程序。因此职司行政的人，必须有一定的技术。这种技术，高级官员往往不甚娴习，甚或不能彻底通晓，非有受过教育，经过实习的专门人员以辅助之不可。此等责任，从前即落在胥吏肩上。所以行政之权，亦有一部分操于其手。失去了他，事情即将无从进行的。吏之弊，在于只知照例。照例就是依旧，于是凡事都无革新的精神。照例的意思，在于但求无过，于是凡事都只重形式，而不问实际，甚至利用其专门智识以舞弊。所以历来论政的人，无不深恶痛绝于吏，尤以前清时代为甚，然其论亦有所蔽。因为非常之事，固然紧要；寻常政务，实更为紧要而不可一日停滞。专重形式，诚然不好，然设形式上的统一不能保持，政治必将大乱。此前清末年，所以诏裁胥吏，而卒不能行。其实从前所谓吏，即现在所谓公务员，其职实极重要，而其人亦实不能缺。从前制度的不善，在于（一）视其人太低，于是其人不思进取，亦不求名誉，而惟利是图。（二）又其人太无学识，所以只能办极呆板的事。公务员固以技术为要，然学识亦不可全无，必有相当的学识，然后对于所行之政，能够通知其原理，不至因过于呆板而反失原意。又行政的人，能通知政治的原理，则成法的缺点，必能被其发见。于立法的裨益，实非浅鲜。昔时之胥吏，是断不足以语此的。（三）其尤大的，则在于无任用之法，听其私相传授，交结把持。自民国以来，因为政治之革新，法律的亟变，已非复旧时的胥吏所能通晓，所以其人渐归自然淘汰。然现在公务员的任用、考核，亦尚未尽合法，这是行政的基础部分，断不可不力求改良的。

古代官职的大小，是以朝位和命数来决定的。所谓命数，就是车服之类的殊异。古人所以看得此等区别，甚为严重。然因封建制度的破坏，此等区别，终于不能维持了。朝位和俸禄的多少，虽可分别高低，终嫌其不甚明显，于是有官品之别。官品起于南北朝以来。南朝陈分九品。北朝魏则九品之中，复分正从；四品以下，且有上、中、下阶；较

为复杂。宋以后乃专以九品分正从。官品之外，封爵仍在。又有勋官、散官等，以处闲散无事的官员。此等乃国家酬庸之典，和官品的作用，各不相同的。

官俸，历代虽厚薄不同，而要以近代之薄为最甚。古代大夫以上，各有封地。家之贫富，视其封地之大小、善恶，与官职的高下无关。无封地的，给之禄以代耕，是即所谓官俸。古代官俸，多用谷物；货币盛行以后，则钱谷并给。又有实物之给，又有给以公田的。明初尚有此制，不知何时废坠，专以银为官俸。而银价折合甚高。清朝又沿袭其制。于是官吏多苦贫穷。内官如部曹等，靠印结等费以自活，外官则靠火耗及陋规。上级官不亲民的，则诛求于下属；京官又靠外官的馈赠。总而言之，都是非法。然以近代官俸之薄，非此断无以自给的。而有等机关，收取此等非法的款项，实亦以其一部分支给行政费用，并非全入私囊。所以官俸的问题，极为复杂。清世宗时，曾因官俸之薄，加给养廉银，然仍不足支持。现代的官俸，较之清代，已稍觉其厚。然究尚失之于薄，而下级的公务员尤甚。又司法界的俸禄，较之行政界，不免相形见绌。这亦是亟须加以注意的。

第七章 选举

国家，因为要达其目的，设立许多机关，这许多机关，都是要有人主持的。主持这些机关的人，用何法取得呢？这便是选举问题。

选举是和世袭对立的。按世袭之法，倘一个位置出缺，便有一个合法继承的人，不容加以选择。选举之法则不然，他是毫无限制，可以有选举权者，选举最适宜的人去担任的。这是就纯粹的选举和世袭说；亦有从两方面说，都不很纯粹的，如虽可选择，仍限于某一些人之内之类是。但即使是不纯粹的选举，也总比纯粹的世袭好些。西洋某史家曾把中国两汉时代的历史，和罗马相比较，他说：凡罗马衰亡的原因，中国都有的。却有一件事，为中国所有，罗马所无，那便是选举。观此，便知选举制度关系之重大了。

选举制度，在三代以前，是与世袭并行的。俞正燮《癸巳类稿》，有一篇《乡兴贤能论》，说得最好，他说：古代的选举，是限于士以下的，大夫以上是世官。这是什么理由呢？第四章已经说过：元始的政治，总是民主的，到后来，专制政治才渐渐兴起，如其一个国家是以征服之族和被征服之族组成的，高级的位置自然不容被征服之族染指。即使原是一族，而专制政治既兴，掌握政权的人，也就渐渐的和群众离开了。所以选举仅限于士以下。

士以下的选举乃系古代部族，专制政治尚未兴起时的制度，留遗下来的。其遗迹略见于《周官》。据《周官》所载：凡是乡大夫的属官，都有考察其民德行道艺之责。三年大比，则举出其贤者能者，“献贤能之书于王”。《周官》说：“此之谓使民兴贤，入使治之；使民兴能，出使长之。”俞正燮说：入使治之，是用为乡吏；即比闾族党之长，见上章。出使长之，是用为伍长。这是不错的。比闾族党等，当系民主部族固有的组织，其首领，都是由大众公举的。专制政体兴起后，只是把一个强有力的组织，加于其上，而于此等团体固有的组织，并未加以破坏，所以其首领还是出于公举的，不过专制的政府，也要加以相当的参预干涉罢了。（如虽由地方公举，然仍须献贤能之书于王。）

在封建政体的初期，上级的君大夫等，其品性，或者比较优良，但

到后来，就渐渐的腐化了。由于上级的腐化和下级的进步，参看第四章。主持国政者，为求政治整饬起见，不得不逐渐引用下级分子，乡间的贤能，渐有升用于朝廷的机会，那便是《礼记·王制》所说的制度。据《王制》说：是乡论秀士，升诸司徒，曰选士。司徒论选士之秀者，而升诸学，曰俊士。既升于学，则称造士。大乐正论造士之秀者，以告于王，而升诸司马，曰进士。司马辩论官材，（官指各种机关，谓分别其材能，适宜于在何种机关中办事。）论进士之贤者，以告于王。然后因其材而用之。案《周官》司士，掌群臣之版，名籍。以治其政令，岁登下其损益之数，也是司马的属官。《礼记·射义》说：古者“诸侯贡士于天子，天子试之于射宫。其容体比于礼，其节比于乐，而中多者，得与于祭。其容体不比于礼，其节不比于乐，而中少者，不得与于祭”。以中之多少，定得与于祭与否，可见射宫即在太庙之中。古代规制简陋，全国之中，只有一所讲究的屋子，谓之明堂。也就是宗庙，就是朝廷，就是君主所居的宫殿，而亦即是其讲学的学校。到后来，这许多机关才逐渐分离，而成为各别的建筑。详见第十五章。合观《周官》、《王制》、《射义》之文，可知在古代，各地方的贡士，是专讲武艺的。到后来，文治渐渐兴起，于是所取的人才，才不限于一途。（所以司马要辩论官材，此时的司马，乃以武职兼司选举，并非以武事做选举的标准了。）此为选举之逐渐扩大，亦即世袭之渐被侵蚀。

到战国之世，世变益亟，腐败的贵族，再也支持不了此刻的政治。而且古代的贵族，其地位，是与君主相逼的，起于孤寒之士则不然，君主整顿政治，扩充自己的权力，都不得不用游士。而士人也有怀抱利器，欲奋志于功名的。又有蒿目时艰，欲有所藉手，以救生民于涂炭的。于是君主和游士相合，以打击贵族；贵族中较有为的，亦不得不引用游士。选举之局益盛，世袭之制愈微。然这时候，游士还是要靠上级的人引用的。到秦末，豪杰起而亡秦，则政权全入下级社会之手，更无所谓贵族和游士的对立了。此为汉初布衣将相之局。（《廿二史札记》有此一条，可参看。）在此情势之下，用人自然不拘门第，世袭之局，乃于此告终。

汉以后，选举之途，重要的，大概如下所述：

（一）征召：这是天子仰慕某人的才德，特地指名，请他到京的。往往有聘礼等很恭敬的手续。

（二）辟举：汉世相府等机关，僚属多由自用，谓之辟。所辟的人，并无一定的资格，做过高官的人以至布衣均可。

(三) 荐举：其途甚广。做官的人，对于自己手下的属员，或虽未试用，而深知其可用的人，都可以荐举。就是不做官的布衣，深知什么人好，也未始不可以上书荐举的，并可上书求自试。此等在法律上都毫无制限，不过事实上甚少罢了。

(四) 吏员：此系先在各机关中服务，或因法律的规定，或由长官的保荐，由吏而变做官的。各机关中的吏，照法律上讲，都可以有出路。但其出路的好坏，是各时代不同的。大体古代优而后世劣。

(五) 任子：做到某级官吏，或由在上者的特恩，可以保荐他的儿子，得一个出身，在汉世谓之任子。（亦可推及孙、弟、兄弟之子孙等。）任的本义为保，但其实，不过是一种恩典罢了，被保者设或犯罪，保之者，未必负何等责任的。任在后世谓之荫。明以后，又有荫子人监之例。即使其入国子监读书。国家既可施恩，又不令不学无术的人滥竽充选，立法之意，是很好的。惜乎入监读书，徒有其名罢了。

(六) 专门技术人员：此等人员，其迁转，是限于一途的。其技术，或由自习而国家擢用，或即在本机关中养成。如天文、历法、医学等官是。此制起源甚古。（《王制》：“凡执技以事上者，不贰事，不移官。”即是。）

(七) 捐纳：这既是出钱买官做。古书中或称此为资选，其实是不对的。资选见《汉书·景帝本纪》后二年，乃因怕吏的贪赃，假定有钱的人，总要少贪些，于是限定有家资若干，乃得为吏。这只是为吏的一个条件，与出钱买官做，全然无涉。又爵只是一个空名，所以卖爵也不能算做卖官的。暗中的卖官鬻爵，只是腐败的政治，并非法律所许，亦不能算做选举的一途。（历代卖官之事见后。）

以上都是入官之途。但就历代立法者的意思看起来，这些都只能得通常之材，其希望得非常之材的，则还在

(八) 学校

(九) 科举

两途。学校别于第十五章中详之。科举又可分为（甲）乡贡，（乙）制科。乡贡是导源于汉代的郡国选举的。以人口为比例，由守相岁举若干人。制科，则汉代往往下诏，标出一个科名，如贤良方正，直

言极谏等类，令内外官吏荐举。（何等官吏，有选举之权，亦无一定，由诏书临时指定。）其科目并无限制。举行与否，并无一定。到唐代，才特立制科之名。

汉代的用人，是比较没有什么阶级之见的。唐柳芳论氏族，所谓“先王公卿之胄，才则用，不才弃之”。（见《唐书·柳冲传》。）但是（一）贵族的势力，本来潜伏着；（二）而是时的选举，弊窦又甚多；遂至激成九品中正之制，使贵族在选举上，气焰复张。这时候选举上的弊窦如何呢？自其表面言之，则（甲）贵人的请托。如《后汉书·种暠传》说：河南尹田歆，外甥王湛名知人。歆谓之曰：“今当举六孝廉，多得贵戚书令，不宜相违。欲自用一名士，以报国家，尔助我求之。”便可见当时风纪之坏。然（乙）贵人的请托，实缘于士人的奔走。看《潜夫论》（《务本》、《论荣》、《贤难》、《考绩》、《本政》、《潜叹》、《实贡》、《交际》等篇、）《申鉴》（《时事》、《中论》、《考伪》、《遣交》）《抱朴子》（《审举》、《交际》、《名实》、《汉过》）诸书可知。汉代士人的出路，是或被征辟，或被郡县署用，或由公卿郡国举荐，但此等安坐不易得之。于是或矫激以立名；或则结为徒党，互相标榜，奔走运动。因其徒党众多，亦自成为一种势力，做官的人，也有些惧怕他，在积极方面，又结交之以谋进取。于是有荒废了政事，去酬应他们的。又有丰其饮食居处，厚其送迎，以敷衍他们的，官方因之大坏。究之人多缺少，奔走运动的人，还是有得有不得。有些人，因为白首无成，反把家资耗废了，无颜回家，遂至客死于外。这实在不成事体，实有制止他们在外浮游的必要。又因当时的选举，是注重品行的，而品行必须在本乡才看的出，于是举士必由乡里，而九品中正之制以生。

九品中正之制，起于曹魏的吏部尚书陈群。于各州置大中正，各郡置中正。依据品行，将所管人物，分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等。这是因历来论人，重视乡评，所以政治上有此措置。但（一）乡评的所谓好人，乃社会上的好人，只须有德，政治上所用的人，则兼须有才。所以做中正的人，即使个个都能秉公，他所以为好人，也未必宜于政治。（二）何况做中正的人，未必都能公正，（甲）徇爱憎，（乙）快恩仇，（丙）慑势，（丁）畏祸等弊，不免继之而起呢？其结果，就酿成晋初刘毅所说的，“惟能知其阀阅，非复辨其贤愚”，以致“上品无寒门，下品无世族”了。因为世族是地方上有势力之家，不好得罪他；至于寒门，则是自安于卑贱的，得罪了他，亦不要紧。这是以本地人公开批评本地的人物，势必如此而后已

的。九品中正，大家都知道是一种坏的制度。然直至隋文帝开皇年间才罢。前后历三四五十年。这制度，是门阀阶级造成的，而其维持门阀阶级之力亦极大，因为有此制度后，无论在中央政府和地方政府，世族和寒门的进用，都绝对不同了。（如后魏之制，士人品第有九，九品以外，小人之官，复有七等。又如蔡兴宗守会稽郡，举孔仲智子为望计，贾原平子为望孝。仲智高门，原平一邦至行，遂与相敌，当时亦以为异数。）

九品中正之制既废，科举就渐渐的兴起了。科举之制，在取士上，是比较公平的、切实的，这是人人所承认的。为什么兴起如此之晚呢？用人的条件，第一是德，第二是才，第三才数到学识。这是理论上当然的结果，事实上也无人怀疑。考试之所觚，只是学识。这不是说才德可以不论，不过明知才德无从考校，与其因才德之无从考校，并其学识的试验而豁免之，尚不如就其学识而试验之，到底还有几分把握罢了。这种见解，是要积相当经验，才会有的。所以考试之制，必至唐宋之世，才会兴盛。考试之制，其起源是颇远的。西汉以前本无所谓考试。（晁错、董仲舒等的对策，乃系以其人为有学问而请教之，并非疑其意存冒滥，加以考试。所以笛否并无一定，一策意有夫尽，可以至于再策三策，说见《文献通考》。直至东汉顺帝之世，郡国所举的人，实在太不成话了。左雄为尚书令，乃建议“诸生试家法，文吏试笺奏”。（家法，指所习的经学言。）史称自是牧守莫敢轻举，察选清平，就可见得考试的效验了。但是自此以后，其法未曾认真推行。历魏晋南北朝至隋，仍以不试为原则。科举之制兴于唐。其科目甚多，秀才系最高科目，（高宗永徽二年后停止。此外尚有俊士、明法、明字、明算、一史、三史、开元礼、道举、童子等科，均见《唐书·选举志》。）常行的为明经和进士。进士科是始于隋的，其起源，历史记载，不甚清楚。据杨绾说：其初尚系试策，不知什么时候，改试了诗赋。到唐朝，此科的声光大好。这是社会上崇尚文辞的风气所造成的。唐时，进士科虽亦兼试经义及策，然所重的是诗赋。明经所重的是帖经、墨义。诗赋固然与政治无涉，经学在政治上，有用否，自今日观之，亦成疑问。这话对从前的人，自然是无从说起，但像帖经、墨义，所考的只是记诵。（帖经、墨义之式，略见《文献通考》。其意，帖经是责人默写经文，墨义则责人默写传注，和今学校中专责背诵教科书的考试法一般。）其无用，即在当日，亦是显而易见的。为什么会有这种奇异的考试法呢？这是因为把科举看做抡才大典，换言之，即在官吏登庸法上，看做惟一拔取人才之途，怕还是宋以后的事；在唐以前，至多只是取才的一途罢了。所以当时的进士，虽受俗人看重，然在政治上，则所取的人并不多，而其用之

亦不重。（唐时所取进士，不过二三十人，仍须应吏部释褐试，或被人荐举，方得入官；授官亦不过丞尉，见《日知录》“中式额数”“出身授官”两条。）可见科举初兴，不过沿前代之法而渐变，并非有什么隆重的意思、深厚的期望，存乎其间了。所以所试的不过是诗赋和帖经、墨义。帖经、墨义所试，大约是当时治经的成法，诗赋疑沿自隋朝。隋炀帝本好辞华，所设的进士科，或者不过是后汉灵帝的鸿都门学之类。

（聚集一班会做辞赋和写字的人，其中并有流品极杂的。见《后汉书》本纪及《蔡邕传》。）进士科的进而为抡才之路，正和翰林的始居杂流，后来变成清要一样。这是制度本身的变化，不能执后事以论其初制的。科举所试之物，虽不足取，然其取士之法，则确是进步而可纪念的。唐制，愿应举者皆“怀牒自列于州县”。州县先试之，而后送省。

（尚书省。）初由户部“集阅”，考功员外郎试之。玄宗开元时，因考功员外郎望轻，士子不服，乃移其事于礼部。宋太祖时，知贡举的人，有以不公被诉的，太祖乃在殿廷上自行复试。自此省试之外，又有殿试。前此的郡国选举，其权全操于选举之人。明明有被选举之才，而选举不之及，其人固无如之何。到投牒自列之制兴，则凡来投牒者，即使都为州县所不喜，亦不得不加以考试，而于其中取出若干人；而州县所私爱的人，苟无应试的能力，即虽欲举之而不得。操选举之权者，大受限制，被选举之权，即因此而扩大。此后白屋之士，可以平步青云；有权的人，不能把持地位；都是受此制度之赐。所以说其制度是大可纪念的。考试的规则逐渐加严，亦是助成选举制度的公平的。唐时，考官和士子交通，还在所不禁。考官采取声誉，士子托人游扬，或竟自怀所作文字投谒，都不算犯法的事。晚唐以后，规则逐渐加严，禁怀挟和糊名易书等制度，逐渐兴起。明清继之，考试关防，日益严密。此似不尊重人格，但利禄之途，应试者和试之者，都要作弊，事实上亦是不得不然的。

以上所说的，均系乡贡之制。至于制科，则由天子亲策，其科目系随时标出。举行与否，亦无一定。唐代故事，详见《文献通考·选举考》中。

对于科举的重视，宋甚于唐，所以改革之声，亦至宋而后起。科举之弊有二：（一）学非所用，（二）所试者系一日之短长。从经验上证明：无学者亦可弋获，真有学问者，或反见遗。对于第一弊，只须改变其所试之物即可。对于第二弊，则非兼重学校不行。不然，一个来应试的人，究曾从事于学问与否，是无从调查的。仁宗时范仲淹的改革，便针对着这两种弊窦：（一）罢帖经、墨义，而将诗赋策论通考为去取。

（唐朝的进士，亦兼试帖经及策，明经亦兼试策，但人之才力有限，总只能专精一门，所以阅卷者亦只注重一种，其余的都不过敷衍了事。明清时代，应科举的人，只会做四书文，亦由于此。）（二）限定应试的人，必须在学三百日，曾经应试的人一百日。他的办法，很受时人反对，罢相未几其法即废。到神宗熙宁时，王安石为相，才大加以改革。安石之法：（一）罢诸科，独存进士。这是因社会上的风气，重进士而轻诸科起的。（二）进士罢试诗赋，改试论、策。其帖经、墨义，则改试大义。帖经专责记诵，大义是要说明义理，可以发抒意见的。（三）别立新科明法，以待不能改业的士子。（四）安石是主张学校养士的，所以整顿太学，立三舍之法，以次递升。升至上舍生，则可免发解及礼部试，特赐之第。熙宁贡举法，亦为旧党所反对。他们的理由是：

（一）诗赋声病易晓，策论汗漫难知，因此看卷子难了。这本不成理由。诗赋既是无用之学，即使去取公平，又有何益呢？（二）但他们又有如苏轼之说，谓以学问论，经义、策、论，似乎较诗赋为有用。以实际论，则诗赋与策、论、经义，同为无用。得人与否，全看君相有无知人之明。取士之法，如科举等，根本无甚关系，不过不能不有此一法罢了。这话也是不对的。科举诚不能皆得人，然立法之意，本不过说这是取士的一法，并没有说有此一法之后，任用之时衡鉴，任用后之考课，都可置诸不论。况且国家取士之途，别种都是注重经验的；或虽注重学识，而非常行之法；只有学校、科举，是培养、拔擢有学识的人的常法。有学识的人，固然未必就能办事，然办事需用学识的地方，究竟很多。（大概应付人事，单靠学识无用，决定政策等，则全靠学识。）“人必先知其所事者为何事，然后有欲善其事之心”，所以学识和道德，亦有相当的关系。衡鉴之明，固然端赖君相，然君相决不能向全国人中，漫无标准，像淘沙般去觅取。终必先有一法，就全体之中，取出一部分人来，再于其中施以简择。此就全体之中取出其一部分人之法，惟有科举是注重学识的，如何能视之过轻？经义、策论，固亦不过纸上空谈，然其与做官所需要的学识关系的疏密，岂能视之与诗赋同等？所以旧党的议论，其实是不通的。然在当时，既成为一种势力，即不能禁其不抬头。于是至元祐之世，而熙宁之法复废。熙宁贡举之法虽废，旧法却亦不能回复了。因为考试是从前读书人的出身之路，所试非其所习，习科举之业的人，是要反对的。熙宁变法时，反对者之多，其理由实亦在此。到元祐要回复旧法时，又有一班只习于新法的人，要加以反对了。于是折衷其间，分进士为诗赋、经义两科。南宋以后，遂成定制。连辽、金的制度，也受其影响。（金诗赋、经义之外，又有律科。诗赋、经义称进士，律科称举人。又有女真进士科，则但试策论，系金世宗所立。辽金科目，均须经过乡、府、省三试。省试由礼部主

持，即明清的会试。元、明、清三代，都只有会试和本省的乡试。)

近代科举之法，起于元而成于明。元代的科举，分蒙古、色目人和汉人、南人为两榜。蒙古、色目人考两场：首场经义，次场策论。汉人、南人考三场：首场经义，次场古赋和诏、诰、表，三场策论。这是（一）把经义、诗赋，并做一科了。（二）而诸经皆以宋人之说为主。以及（三）乡、会试所试相同，亦皆为明清所沿袭。明制：首场试四书五经义，次场试论判，又于诏、诰、表内科一道，三场试策。清制首场试四书义及诗一首，次场试五经义，三场亦试策。明清所试经义，其体裁是有一定的。（一）要代圣贤立言。（二）其文体系逐段相对，谓之八股。（八股文体的性质，尽于此二语：（一）即文中的话不算自己所说，而算代圣贤说一篇较详尽的话。（二）则历来所谓对偶文字，系逐句相对，而此则系逐段相对，所以其体裁系特别的。又八股文长短亦有定限。在清代，是长不能过七百字，短不能不满三百字。此等规则，虽亦小有出入，但原则上是始终遵守的。因有（一）之条件，所以文中不能用后世事，这是清代学者，疏于史事的一个原因。）其式为明太祖及刘基所定，故亦谓之制义。其用意，大概是防士子之竞鹜新奇的。（科举名额有定，而应试者多。如清末，江南乡试，连副贡取不满二百人，而应试者数逾二万。限于一定的题目，在几篇文字内，有学问者亦无所见其长。于是有将文字做得奇奇怪怪，以期动试官之目的，此弊在宋代已颇有。）明清时代科举之弊，在于士子只会做几篇四书义，其余全是敷衍了事，等于不试。士子遂至一物不知。此其弊，由于立法的未善。因为人之能力，总是有限的，一个人不过懂得一门两门。所以历代考试之法，无不分科，就其所习而试之。经义、诗赋的分科，就等于唐朝的明经、进士。这两者，本来不易兼通。而自元以来，并两者为一。三场所试的策，绝无范围。所以元明清三朝的科举，若要实事求是，可说是无人能应。天下事，责人以其所不能为者，人将并其所能为者而亦不为，这是无可如何的事。明清科举致弊之原，即在于此。宋代改革科举之意，是废诗赋而存经义、策论，这个办法，被元、明、清三代的制度推翻了。其学校及科举并用之意，到明朝，却在形式上办到。明制，是非国子监生和府州县学生，不能应科举的。（府州县学生应科举，是先须经过督学使者的试验的，谓之科考。科考录取的人，才得应乡试。但后来，除文字违式者外，大抵是无不录取的。非学生，明代间取一二，谓之“充场儒士”，其数极少。）所以《明史》谓其“学校储材，以待科举”。案科举所试，仅系一日之短长，故在事实上，并无学问，而年少气盛，善于作应试文字者，往往反易弋获，真有学问者反难。学校所授，无论如何浅近，苟使认真教学，学生终必在校肄习几年，必不能如

科举之一时弋取。但课试等事，极易徒有其名；学问之事，亦即有名无实。毕业实毕年限之弊，实自古有之，并不自今日始。使两者相辅而行，确系一良好的制度。但制度是拗不过事实的。人学校应科举的人，其意既在于利禄。则学问仅系工具，（所以从前应举作文为敲门砖。）利禄才是目的。目的的达到，是愈速愈好的。（一）假使科举与学校并行，年少气盛的人，亦必愿应科举而不愿入学校。（二）况且应试所费，并来往程途计之，远者亦不过数月，平时仍可自谋生活。学校则不能然。所以士之贫者，亦能应科举而不能入学校。（三）何况学校出身，尚往往不及科举之美呢。职是故，明朝行学校储才以待科举之制后，就酿成这样的状况：（一）国子监是自有出身的，但其出身不如科举之美，则士之衰老无大志者都归之。（二）府州县学，既并无出身；住在学校里，又学不到什么；人家又何苦而来“坐学”？作教官的人，亦是以得禄为目的的。志既在于得禄，照经济学的原理讲，是要以最少的劳费，得最大的效果的。不教亦无碍于利禄，何苦而定要教人？于是府州县学，就全然有名无实了。明初对于国子监，看得极为隆重。所以后来虽然腐败，总还维持着一个不能全不到校的局面，到清朝，便几乎和府州县学一样了。

制科在唐朝，名义上是极为隆重的。但因其非常行之典，所以对于社会的影响，不如乡贡的深刻。自宋以后，大抵用以拔取乡贡以外的人才，但所取者，亦不过长于辞章，或学问较博之士。设科本意，虽非如此，然事实上不过如此，看《宋史·选举志》可知。清圣祖康熙十八年，高宗乾隆元年，曾两次举行博学鸿词科，其意还不过如此。德宗光绪二十五年，诏开经济特科，时值变法维新之际，颇有登用人才之意。政变以后，朝廷无复此意，直到二十九年，才就所举的人，加以考试，不过敷衍了事而已。

科举在从前，实在是一种文官考试。所试的科目，理应切于做官之用。然而历代所试，都不是如此的。这真是一件极奇怪的事。要明白此弊之由来，则非略知历史上此制度的发展不可。古代的用人，本来只求有做官的智识技能，（此智识两字，指循例办公的智识言，等于后世的幕友胥吏，不该括广泛的智识。）别无所谓学问的。后来社会进化了，知道政治上的措置，必须通知原理，并非循例办事而已足。于是学问开始影响政治，讲学问的人，亦即搀入政治界中。秦朝的禁“以古非今”；只许学习“当代法令”；“欲学法令，以吏为师”；是和此趋势相反的。汉朝的任用儒生，则顺此趋势而行。这自然是一种进步。但既知此，则宜令做官的人兼通学问，不应将官的人与学问之士，分为两途，同时并

用。然汉朝却始终如此。只要看当时的议论，总是以儒生、文吏并举，便可知道。《续汉书·百官志注》引应劭《汉官仪》，载后汉光武帝的诏书，说“丞相故事，四科取士：一曰德行高妙，志节清白。二曰学通行修，经中博士。三曰明达法令，足以决疑，能案章覆问，文中御史。四曰刚毅多略，遭事不惑，明足以决，才任三辅令”。第一种是德行，第四种是才能，都是无从以文字考试的。第二种即系儒生，第三种即系文吏。左雄考试之法，所试的亦系这两科。以后学者的议论，如《抱朴子》的《审举篇》，极力主张考试制度，亦说律令可用试经之法试之。国家的制度，则唐时明法仍与明经并行，所沿袭的还系汉制。历千年而不知改变，已足惊奇。其后因流俗轻视诸科，把诸科概行废去，明法一科，亦随之而废，当官所需用的智识技能，在文官考试中，遂至全然不占地位。（一）政治上的制度，既难于改变；（二）而迂儒又有一种见解，以为只要经学通了，便一切事情，都可对付，法令等实用不着肄习；遂益使此制度固定了。历史上有许多制度，凭空揣度，是无从明白其所以然的。非考其事实，观其变迁不可。科举制度，只是其一端罢了。

近世的科举制度，实成于明太祖之手。然太祖并非重视科举的人。太祖所最重的是荐举，次之则是学校。当时曾令内外大小臣工，皆得荐举，被荐而至的，又令其转荐，由布衣至大僚的，不可胜数。国子监中，优礼名师，规则极严，待诸生亦极厚，曾于一日之中，擢六十四人为布、按两司官。科举初设于洪武三年，旋复停办，至十五年乃复设。当时所谓三途并用，系指（一）荐举，（二）进士贡监，（三）吏员。（见《日知录》“通经为吏”条。）一再传后，荐举遂废，学校寢轻，而科举独重。此由荐举用人，近于破格，非中主所能行。学校办理不能认真，近于今所谓毕业即毕年限。科举，一者为习惯所重，二则究尚有一日之短长可凭，所以为社会所重视。此亦不能谓绝无理由。然凡事偏重即有弊，何况科举之本身，本无足取呢？明制：进士分为三甲。一甲三人，赐进士及第。二甲若干人，赐进士出身。三甲若干人，赐同进士出身。一甲第一人，授翰林院修撰，第二第三人授编修。二三甲均得选庶吉士。庶吉士本系进士观政在翰林院、承敕监等衙门者之称。明初，国子监学生，派至各衙门实习的，谓之历事。进士派至各衙门实习的，谓之观政。使其于学理之外，再经验实事，意本甚善。然后亦成为具文。庶吉士初本不专属翰林。成祖时，命于进士二甲以下，择取文理优者，为翰林院庶吉士，自此才为翰林所专。后复命就学文渊阁，选翰林院、詹詹事府官教习。三年学成，考试授官，谓之教馆。出身特为优异。清制：二三甲进士，亦得考选庶吉士。其肄业之地，谓之庶常馆。

选满汉学士各一人教习，视为储才之地。然其所习者，不过诗赋小楷而已。乡举在宋朝还不过是会试之阶，并不能直接入官。明世始亦为入仕之途。举贡既特异于杂流，进士又特异于举贡。所谓三途并用者，遂成（一）进士，（二）举贡，（三）吏员。（见《明史·选举志》。）在仕途中，举贡亦备遭轻视排挤，杂流更不必论了。清制以科目、贡监、荫生为正途，荐举、捐纳、吏员为异途，异途之受歧视亦殊甚。然及末造，捐纳大行，仕途拥挤，亦虽欲歧视而不可得了。

卖官之制，起于汉武帝。《史记·平准书》所谓“入羊为郎”、“入财者得补郎”、“吏得入谷补官”、买武功爵者试补吏皆是。后世虽有秕政，然不为法令。明有纳粟入监之例，亦仍须入监读书。清则仅存虚名。实官捐，顺康时已屡开，嘉道后尤数，内官自郎中，外官自道府而下，皆可报捐，直至光绪二十七年才停。从学校、科举、吏员等出身之士，虽不必有学识，究不容一物不知，捐纳则更无制限，而其数又特多。既系出资买来，自然视同营业。清季仕途人员的拥塞，流品的冗杂，贪污的特盛，实在和捐纳之制是大有关系的。

元代各机关长官，多用蒙古人。清朝则官缺分为满、汉、包衣、汉军、蒙古，这实在是一种等级制度。已见第四章。满缺有一部分是专属于宗室的，其选举权在宗人府，包衣属内务府，均不属吏部。

以上所说，大略都是取士之制，即从许多人民中，拔擢出一部分人来，给他以做官的资格。其就已有做官资格的人，再加选试，而授之以官，则普通称为“铨选”。其事于古当属司马，说已见前。汉朝凡有做官的资格，而还未授官的，皆拜为郎，属于光禄勋，分属五官中郎将、左中郎将、右中郎将，谓之三署郎。光禄勋岁于其中举茂材四行。其选授之权，初属三公府，东西曹主其事。后来尚书的吏曹，渐起而攘夺其权。灵帝时，吕强上言：“旧典选举，委任三府。”“今但任尚书，或复敕用。”可见到后汉末，三公已不大能参预选举了。曹魏以后，既不设宰相、三公等官，亦不复参与政事，选权遂专归尚书。唐制：文选属于吏部，武选属于兵部。吏部选官，自六品以下，都先试其书、判，观其身、言。五品以上则不试，上其名于中书门下。宋初，选权分属中书、枢密及审官院，吏部惟注拟州县官。熙宁改制，才将选权还之吏部。神宗说古者文武不分途，不以文选属吏，武选属兵为然。于是文武选皆属吏部，由尚书、侍郎，分主其事。明清仍文选属吏，武选属兵。明代吏部颇有大权，高官及边任等，虽或由廷推，或由保举，然实多由吏部主其事。清代则内分于军机、内阁，外分于督、抚，吏部所司，真不过一

吏之任而已。外官所用僚属，自南北朝以前，均由郡县长官自行选用，其权属于功曹。所用多系本地人。隋文帝始废之，佐官皆由吏部选授。此与选法之重资格而轻衡鉴，同为一大变迁，而其原理是相同的，即不求有功，但求防弊。士大夫蔽于阶级意识，多以此等防弊之法为不然。然事实上，所谓官僚阶级，总是以自利为先，国事为后的。无以防之，势必至于泛滥不可收拾。所以防弊之法，论者虽不以为然，然事实上卒不能废，且只有日益严密。

用人由用之者察度其才不才，谓之衡鉴。鉴是取譬于镜子，所以照见其好坏；衡则取喻于度量衡，所以定其程度的。用人若在某范围之中，用之者得以自由决定其取舍，不受何等法律的限制，则谓之有衡鉴之权。若事事须依成法办理，丝毫不能自由，即谓之依据资格。两者是正相反对的。资格用人，起于后魏崔亮的停年格，专以停解先后为断，是因胡灵后秉政，许武人入选，仕途拥挤，用此为手段，以资对付的。崔亮自己亦不以为然。北齐文襄帝做尚书时，就把它废掉了。唐开元时，裴光庭又创循资格。然自中叶以后，检校、试、摄、判、知之法大行，皆以资格不相当之人任事，遂开宋朝以差遣治事之端。明孙丕扬创掣签法。资格相同者，纳签于筒，在吏部堂上，由候选者亲掣。（不到者由吏部堂官代掣。）当时亦系用以对付中人请托的。（见于慎行《笔麈》。）然其后卒不能废。大抵官吏可分为政务官和事务官。政务官以才识为重，自不能专论资格。事务官不过承上官之命依据法律，执行政务，其事较少变化。用法能得法外意，虽是极好的事，然其事太无凭据，若都藉口学识，破弃资格，一定得才的希望少，徇私的弊窦多。所以破格用人，只可视为偶然之事，在常时必不能行，历来诋议资格之论，都是凭臆为说，不察实际情形的。

回避之法，亦是防弊的一端。此事古代亦无之。因为回避之法，不外两端：（一）系防止人与人之间的关系。（二）则防止人与其所治的地方的关系。在世官制度之下，世家大族，左右总是姻亲；而地不过百里，东西南北，亦总系父母之邦；何从讲起回避？地方既小，政治之监察既易，舆论之指摘亦严，要防止弊窦，亦正无藉乎回避。所以回避之法，在封建制度下，是无从发生的。郡县制度的初期，还毫无形迹，如严助、朱买臣均以胡人而为会稽守，即其明证。东汉以后，此制渐渐发生。《后汉书·蔡邕传》说：时制婚姻之家，及两州人士，不得对相监临，因此有三互之法。（《注》：三互，谓婚姻之家，及两州人不得交互为官也。）是为回避之法之始。然其法尚不甚严。至近世乃大为严密。在清代，惟教职止避本府，余皆须兼避原籍、寄籍及邻省五百里以

内。京官父子、祖孙不得同在一署。外官则五服之内，母、妻之父及兄弟、女婿、外甥、儿女姻亲、师生，均不得互相统属。（皆以卑避尊。）此等既以防弊，亦使其人免得为难，在事实上亦不得不然。惟近代省区太大，服官的离本籍太远，以致不悉民情风俗，甚至言语不通，无从为治。以私计论，来往川资，所费巨大，到任时已不易筹措，罢官后竟有不能归家的，未免迫人使人于贪污，亦是立法未善之处。

选举之法，无论如何严密，总不过慎之于任用之初。（一）人之究有德行才识与否，有时非试之以事不能知。（二）亦且不能保其终不变节。（三）又监督严密，小人亦可为善，监督松弛，中人不免为非；所以考课之法，实较选举更为重要。然其事亦倍难。因为（一）考试之法，可将考者与被考者隔离；（二）且因其时间短，可用种种方法防弊；（三）不幸有弊，所试以文字为凭，亦易于复试磨勘；在考课则办不到。考课之法，最早见于书传的，是《书经》的三载考绩，三考黜陟。（《尧典》，今本《舜典》。）《周官》太宰，以八柄诏王驭群臣，（一曰爵，二曰禄，三曰予，四曰置，五曰生，六曰夺，七曰废，八曰诛。）亦系此法。汉朝京房欲作考功课吏法，因此为石显所排。王符著《潜夫论》极称之，谓为致太平之基。（见《考绩篇》。）魏世刘劭，亦曾受命作都官考课及说略。今其所著《人物志》具存，论观人之法极精，盖远承《文王官人》之绪。（《大戴礼记》篇名。《周书》亦有此篇，但称《官人》。）案京房尝受学焦延寿，延寿称“得我道以亡身者，京生也”。京房《易》学，虽涉荒怪，然汉世如此者甚多，何致有亡身之惧？疑《汉书》文不完具。京房课吏之法，实受诸延寿，得我道以亡身之说，实指课吏之法言之。如此，则考课之法，在古代亦系专门之业，而至后来乃渐失其传者了。后世无能讲究此学的。其权，则初属于相府，后移于尚书，而专属于吏部。虽有种种成法，皆不过奉行故事而已。（吏部系总考课的大成的。各机关的属官，由其长官考察；下级机关，由上级机关考察；为历代所同。考课有一定年限。如明代，京官六年一考察，谓之京察。外官三年一考察，谓之外察，亦谓之大计，武职谓之军政。清朝均三年一行。考察有一定的项目，如清朝文官，以守、才、政、年为四格。武官又别有字样，按格分为三等。又文武官均以不谨、罢软、浮躁、才力不及、年老、有疾为六法，犯此者照例各有处分。然多不核其实，而人事的关系却颇多。高级的官，不由吏、兵部决定的，明有自陈，清有由部开列事实请旨之法，余皆由吏、兵部处理。）

第八章 赋税

中国的赋税，合几千年的历史观之，可以分为两大类：其（一）以最大多数的农民所负担的田税、军赋、力役为基本，随时代变化，而成为种种形式。自亡清以前，始终被看做是最重要的赋税。其（二）自此以外的税，最初无有，后来逐渐发生，逐渐扩张，直至最近，才成为重要部分。

租、税、赋等字样，在后世看起来，意义无甚区别，古代则不然。汉代的田税，古人称之为税，亦即后世所谓田赋。其收取，据孟子说，有贡、助、彻二法。夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻。五十七十当系夏殷顷亩，较周为小，不然，孟子所说井田之制，就不可通了。又引龙子的话，说“贡者，校数岁之中以为常”，即是取几年的平均额，以定一年的税额。乐岁不能多，凶年不能减。所以龙子诋为恶税。助法，据孟子说，是将一方里之地，分为九百亩。中百亩为公田，外八百亩为私田。一方里之地，住居八家。各受私田百亩。共耕公田。公田所入，全归公家；私田所入，亦全归私家，不再收税。彻则田不分公私，而按亩取其几分之几。案贡法当是施之被征服之族的。此时征服之族与被征服之族，尚未合并为一，截然是两个团体。征服之族，只责令被征服之族，每年交纳农作品若干。其余一切，概非所问。此时纳税的实系被征服之族之团体，而非其个人。所以有此奇异的制度。至于助、彻，该是平和部族中自有的制度，在田亩自氏族分配于家族时代发生的。（参看第二第五两章自明。三者的税额，孟子说：“其实皆十一也。”这亦不过以大略言之。助法，照孟子所说，明明是九一，后儒说：公田之中，以二十亩为庐舍，八家各耕公田十亩，则又是十一分之一。古人言语粗略，计数更不精确，这是不足以为怀疑孟子的话而加以责难的根据。古代的田制有两种：一种是平正之地，可用正方形形式分划，是为井田；一种是崎岖之地，面积大小，要用算法扯算的，是为畦田即圭田。古代征服之族，居于山险之地，其地是不能行井田的，所以孟子替滕文公规划，还说“请野九一而助，国中什一使自赋”。既说周朝行彻法，又说虽周亦助，也是这个道理。参看第四章自明。

赋所出的，是人徒、车、犂、牛、马等，以供军用。今文家说：十井出兵车一乘。（《公羊》宣公十年，昭公荒年何《注》。）古文家据

《司马法》，而《司马法》又有两说：一说以井十为通，通为匹马，三十家出土一人，徒二人。通十为成，成十为终，终十为同，递加十倍。（《周官·小司徒》郑《注》引。）又一说以四井为邑，四邑为丘，有戎马一匹，牛三头。四丘为甸，出戎马四匹，兵车一乘，牛十二头，甲士三人，步卒七十二人。（郑注《论语·学而篇》“道千乘之国”引之，见《小司徒》《疏》。）今文家所说的制度，常较古文家早一时期，说已见前。古文家所说的军赋，较今文家为轻，理亦由此。（《司马法》实战国时书。战国时国大了，所以分担的军赋也轻。）

役法，《礼记·王制》说：“用民之力，岁不过三日。”《周官》均人说：丰年三日，中年二日，无年一日。《小司徒》说：“上地家七人，可任也者家三人。中地家六人，可任也者二家五人。下地家五人，可任也者家二人。凡起徒役，毋过家一人，以其余为羨。惟田与追胥竭作。”案田与追胥，是地方上固有的事，起徒役则是国家所要求于人民的。地方上固有的事，总是与人民利害相关的，国家所要求于人民的，则利害未必能一致，或且相反。所以法律上不得不分出轻重。然到后来，用兵多而差徭繁，能否尽守此规则，就不可知了。古代当兵亦是役的一种。《王制》说：“五十不从力政，（政同征，即兵役外的力役。）六十不与服戎。”《周官·乡大夫》说：“国中自七尺以及六十，野自六尺以及六十有五皆征之。”《疏》说七尺是二十岁，六尺是十五岁。六尺是未成年之称，其说大约是对的。然则后期的徭役，也比前期加重了。

以上是古代普遍的赋税。至于山林川泽之地，则古代是公有的。手工业，简易的人人会做，艰难的由公家设官经营。商业亦是代表部族做的。说已见第五章。既无私有的性质，自然无所谓税。然到后来，也渐渐的有税了。《礼记·曲礼》：“问国君之富，数地以对，山泽之所出。”古田地字通用，田之外兼数山泽，可见汉世自天子至封君，将山川、园池、市井租税之人，皆作为私奉养，由来已久。（参看第五章。）市井租税，即系商税。古代工商业的分别，不甚清楚，其中亦必包含工税。案《孟子·王制》，都说“市廛而不税，关讥而不征”。廛是民居区域之称。古代土地公有，什么地方可以造屋，什么地方可以开店，都要得公家允许的，不能乱做。所以《孟子·滕文公上篇》，记“许行自楚之滕，踵门而告文公曰：闻君行仁政，愿受一廛而为氓，文公与之处”。然则市廛而不税，即系给与开店的地方，而不收其税，这是指后世所谓“住税”而言，在都邑之内。关讥而不征，自然是指后世所谓“过税”而言。然则今文住税、过税俱无。而《周官》司市，必“凶荒

札丧”，才“市无征而作布”；（造货币。）司关必凶荒才“无关、门之征”；（门谓城门。）则住税过税都有了。又《孟子·公孙丑下篇》说：“古之为市者”，“有司者治之耳。有贱丈夫焉，必求龙断而登之，以左右望而罔市利。人皆以为贱，故从而征之。”龙即陇字。龙断，谓陇之断者。一个人占据了，第二个人再不能走上去与之并处。罔即今网字。因为所居者高，所见者远，遥见主顾来了，可以设法招徕；而人家也容易望见他；自可把市利一网打尽了。这是在乡赶集的，而亦有税，可见商税的无孔不入了。此等山川、园池、市肆租税，都是由封建时代各地方的有土之君，各自征收的，所以很缺乏统一性。

赋税的渐增，固由有土者的淫侈，战争的不息，然社会进化，政务因之扩张，支出随之巨大，亦是不可讳的。所以白圭说：“吾欲二十而取一。”孟子即说：“子之道，貉道也。”貉“无城郭，宫室，宗庙祭祀之礼。无诸侯币帛饗飧，无百官有司，故二十取一而足”。然则赋税的渐增，确亦出于事不获已。倘使当时的诸侯大夫，能审察情势，开辟利源，或增设新税，或就旧税之无害于人民者而增加其税额，原亦不足为病。无如当时的诸侯大夫，多数是不察情势，不顾人民的能否负担，而一味横征暴敛。于是田租则超过十一之额，而且有如鲁国的履亩而税，（见《春秋》宣公十五年。此因人民不尽力于公田，所以税其私田。）井田制度破坏尽了。力役亦加多日数，且不依时令，致妨害人民的生业。此等证据，更其举不胜举。无怪乎当时的仁人君子，都要痛心疾首了。然这还不算最恶的税。最恶的税是一种无名的赋。古书中赋字有两义：一是上文所述的军赋，这是正当的；还有一种则是不论什么东西，都随时责之于民。所以《管子》说：“岁有凶穰，故谷有贵贱。令有缓急，故物有轻重。”（《国蓄篇》。）轻就是价贱，重就是价贵。在上者需用某物，不管人民的有无，下令责其交纳，人民只得求之于市，其物的价格就腾贵，商人就要因此剥削平民了。《管子》又说：以室庠籍，以六畜籍，以田亩籍，以正人籍，以正户籍。籍即是取之之意。以室庠籍，当谓按户摊派。以田亩籍，则按田摊派。正人、正户，当系别于穷困疲羸的人户而言。六畜，谓畜有六畜之家，当较不养者为富。（《山权数》云：“若岁凶旱水泆，民失本，则修宫室台榭，以前无狗后无彘者为庸。”此以家无孳畜为贫穷的证据。）所以以之为摊派的标准。其苛细可谓已甚了。古代的封君，就是后世乡曲的地主。后世乡曲的地主，需要什么东西，都取之于佃户的，何况古代的封君，兼有政治上的权力呢？无定时、无定物、无定数，这是最恶的税。

秦汉之世，去古未远，所以古代租税的系统，还觉分明。汉代的田

租，就是古代的税，其取之甚轻。高祖时，十五税一。文帝从晁错之说，令民入粟拜爵，十三年，遂全除田租。至景帝十年，乃令民半出租，为三十而税一。后汉初年，尝行十一之税。天下已定，仍三十而税一。除灵帝曾按亩敛修宫钱外，始终无他横敛。修宫钱只是横敛，实不能算增加田租。可谓轻极了。但古代的田，是没有私租的，汉世则正税之外，还有私租，所以国家之所取虽薄，农民的负担，仍未见减轻，还只有加重。（王莽行王田之制时，诏书说汉时的私租，“厥名三十，实十税五”，则合三十税一的官租，是三十分之十六了。）汉代的口钱，亦称算赋。民年十五至五十六，出钱百二十，以食天子。武帝又加三钱，以补车骑马。见《汉书·高帝纪》四年，《昭帝纪》元凤四年

《注》引如淳说引《汉仪注》。案《周官》太宰九赋，郑《注》说赋是“口率出泉”。又说：“今之算泉，民或谓之赋，此其旧名与？”泉钱一字。观此，知汉代的算赋，所谓人出百二十钱以食天子者，乃古代横敛的赋所变。盖因其取之无定时、无定物、无定数，实在太暴虐了，乃变为总取钱若干，而其余一切豁免。这正和五代时的杂征敛，宋世变为沿纳；明时的加派，变为一条鞭一样。见下。至于正当的赋，则本是供军用的，所以武帝又加三钱以补车骑马。汉代的钱价，远较后世为贵，人民对于口钱的负担，很觉其重。武帝令民生子三岁出口钱，民至于生子不举。元帝时，贡禹力言之。帝乃令民七岁乃出口钱。见《汉书·贡禹传》。役法：《高帝纪》二年《注》引如淳说，《律》：年二十三，傅之畴官，各从其父畴学之。畴之义为类。古行世业之法，子弟的职业，恒与父兄相同；所谓士之子恒为士，农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商。参看阶级章。而每一类的人，都有其官长，（《国语·周语》：说宣王要料民于太原，仲山父谏，说“古者不料民而知其多少。司民协孤终，司商协民姓，司徒协旅，司寇协奸，牧协职，工协革，场协入，廩协出，是则少多死生，出人往来，皆可知也”。这即是各官各知其所管的民数的证据。）此即所谓畴官。傅之畴官，就是官有名籍，要负这一类中人所应负的义务了。这该是古制，汉代的人民，分类未必如古代之繁，因为世业之制破坏了。但法律条文，是陈旧的东西，事实虽变，条文未必随之而变。如淳所引的律文，只看作民年二十三，就役籍有名，该当一切差徭就够了。景帝二年，令民年二十始傅。又将其提早了三年。役法是征收人民的劳力的，有役法，则公家举办事业不必要出钱雇工，所以在财政上，也是一笔很大的收入。

财政的规模，既经扩张，自当创设新税。创设新税，自当用间接之法，避免直接取之于农民。此义在先秦时，只有法家最明白。《管子·海王篇》说，要直接向人民加赋，是人人要反对的。然盐是无人不吃

的；铁器亦不论男女，人人要用，如针、釜、耒、耜之类；在盐铁上加些微之价，国家所得，已不少了。这是盐铁官卖或收税最古的理论。此等税或官卖，古代亦必有行之者。汉代郡国，有的有盐官、铁官、工官收工物税、都水官收渔税，有的又没有，即由于此。当此之时，自应由中央统筹全局，定立税法；或由中央直接征收，或则归之于地方。但当时的人，不知出此。桑弘羊是治法家之学的；王莽实亦兼采法家之说；（见第五章。）所以弘羊柄用时，便筦盐铁、榷酒酤，并行均输、算缗之法；（千钱为缗，估计资本所值之数，按之抽税。）王莽亦行六筦之制。（见第五章。）然行之既未尽善；当时的人，又大多数不懂得此种理论。汲黯说：天子只该“食租衣税”。晋初定律，把关于酒税等的法令，都另编为令，出之于律之外，为的是律文不可时改，而此等税法，在当时，是认为不正当，天下太平之后，就要废去的。见《晋书·刑法志》。看这两端，便知当时的人，对于间接税法，如何的不了解。因有此等陈旧的见解，遂令中国的税法，久之不能改良。

田租、口赋两种项目，是从晋定《户调式》以后，才合并为一的。户调之法，实起源于后汉之末。魏武帝平河北，曾下令：田租之外，只许每户取绵绢若干，不准多收。（见《三国魏志·武帝纪》建安九年《注》。）大约这时候，（一）人民流离，田亩荒废，有能从事开垦的，方招徕之不暇，不便从田租上诛求。（二）又人民的得钱，是比较艰难的，（这个历代情形都如此。所以租税征收谷帛，在前代，是有益于农民的。必欲收钱，在征收租税时，钱价就昂贵，谷帛的价，就相对下落了。）汉世钱价贵，丧乱之际，卖买停滞，又不能诛求其口钱。所以不如按户责令交纳布帛之类。这原是权宜之法。但到晋武帝平吴，制为定式之后，就成为定法了。户调之法，是与官授田并行的。当时男子一人，占田七十亩；女子三十亩。其外，丁男课田五十亩，丁女二十亩；次丁男半之，女则不课。丁男之户，岁输绢三匹，绵三斤。女及次丁男为户者半输。北魏孝文帝均田令，亦有授田之法。（已见第五章。）唐时，丁男给田一顷，以二十亩为永业，余为口分。每年输粟三石，谓之租。看地方的出产，输绵及丝麻织品，谓之调。力役每年二十日，遇闰加二日，不役的纳绢三尺，谓之庸。立法之意，本是很好的。但到后来，田不能授，而赋税却是按户征收了。你实际没有田，人家说官话不承认。兼并的人，都是有势力的，也无人来整顿他。于是无田的人，反代有田的人出税。人皆托于宦、学、释、老，或诈称客户以自免。其弊遂至不可收拾，当这时代，要想整顿，（一）除非普加清厘，责令兼并的人，将多余的田退还，由官分给无田者。（二）次则置兼并者于不问，而以在官的闲田，补给无田的人。其事都不能行。（三）于

是德宗时，杨炎为相，牺牲了社会政策的立法，专就财政上整顿，就有财产之人而收其税，令于夏秋两季交纳，（夏输毋过六月，秋输毋过十一月。）是为两税。两税法之精意，全在“户无主客，以见居为簿；人无丁中，以贫富为差”十八个字。社会立法之意，虽然牺牲了，以财政政策而论，是不能不称为良法的。

“两税以资产为宗”，俛使就此加以研究改良，使有产者依其财产的多少，分别等第，负担赋税，而于无产者则加以豁免，则虽不能平均负赋，而在财政上，还不失公平之道，倒也是值得称许的。然后此的苛税，仍是向大多数农民剥削。据《宋史·食货志》所载，宋时的赋税：有田亩之赋和城郭之赋，这是把田和宅地分别征收的，颇可称为合理。又有丁口之赋，则仍是身税。又有杂变之赋，亦称为沿纳，是两税以外，苛取于民，而后遂变为常税的，在理论上就不可容恕了。但各地方的税率，本来轻重不一。苛捐杂税，到整理之时，还能定为常赋，可见在理论上虽说不过去，在事实上为害还是不很大的。其自晚唐以来，厉民最甚，直至明立一条鞭之法，为害才稍除的，则是役法。

力役是征收人民的劳力的。人民所最缺乏的是钱，次之是物品。至于劳力，则农家本有余闲，但使用之不失其时，亦不过于苛重，即于私人无害，而于公家有益。所以役法行之得当，亦不失为一种良好的赋税。（所以现行征工之法，限定可以征工的事项，在立法上是对的。）但是晚唐以后的役法，其厉民却是最甚的。其原因：由于此时之所以役民者，并非古代的力役之征，而是庶人在官之事。古代的力役之征，如筑城郭、宫室、修沟渠、道路等，都是人人所能为的；而且其事可以分割，一人只要应役几日；自然不虑其苛重了。至于在官的庶人，则可分为府、史、胥、徒四种。府是看守财物的。史是记事的。胥是才智之称，所做的，当系较高的杂务。“徒，众也”，是不须才智，而只要用众力之时所使用的，大概用以供奔走。古代事务简单，无甚技术关系，即府、史亦是多数人所能做，胥、徒更不必论了。但此等事务，是不能朝更暮改的。从事其间的，必须视为长久的职业，不能再从事于私人的事业，所以必须给之禄以代耕。后世社会进步了，凡事都有技术的关系，筑城郭、宫室，修沟渠、道路等事，亦有时非人人所能为，何况府、史、胥、徒呢？（如徒，似乎是最易为的。然在后世，有追捕盗贼等事，亦非人人所能。）然晚唐以后，却渐根据“丁”、“资”，以定户等而役之。（一）所谓丁资，计算已难平允；（二）而其所以役之之事，又本非其所能为；（三）而官又不免加以虐使；于是有等职务，至于破产而不能给。人民遂有因此而不敢同居，不敢从事生产，甚至有自杀以免

子孙之役的。真可谓之残酷无伦了。欲救此弊，莫如分别役的性质。可以役使人民的，依旧签差。不能役使人民的，则由公家出钱雇人充任。这本不过恢复古代力役之征，庶人在官，各不相涉的办法，无甚稀奇，然宋朝主张改革役法的王安石，亦未计及此。王安石所行的法，谓之免役。案宋代役法，原有签差雇募之分。雇役之法：一者成为有给职，其人不至因荒废私计而无以为生。二者有等事情，是有人会做，有人不会做的，不会做的人要赔累，会做的人则未必然。官出资雇募，应募的自然都是会做这事情的人，决不至于受累，所以雇役之法，远较差役为良。但当时行之，甚不普遍。安石行免役之法：使向来应役的人，出免役钱；不役的人，出助役钱；官以其钱募人充役。此法从我们看来，所失者，即在于未曾分别役的性质，将可以签差之事，仍留为力役之征，而一概出钱雇募。使（一）农民本可以劳力代实物或货币的，亦概须以实物或货币纳税。（二）而公家本可征收人民劳力的事，亦因力役的习惯亡失，动须出钱雇募。于是有许多事情，尤其是建设事务，因此废而不举。这亦是公家的一笔损失。但就雇役和差役两法而论，则雇役之法，胜于差役多了。而当时的旧党，固执成见。元祐时，司马光为相，竟废雇役而仍行差役。此后虽亦差雇并行，总是以差为主，民受其害者又数百年。

田租、口赋、力役以外的赋税，昔人总称为杂税。看这名目，便有轻视它、不列为财政上重要收入的意思。这是前人见解的陈旧，说已见前。然历代当衰乱之际，此等赋税，还总是有的。如《隋书·食货志》说，晋过江后，货卖奴婢、马牛、田宅、价值万钱者，输钱四百，买者一百，卖者三百，谓之“散估”，此即今日的契税。又说：都东方山津，都西石头津，都有津主，以收获、炭、鱼、薪之税，十取其一；淮北大市百余，小市十余，都置官司收税；此即商税中之过税及住税。北朝则北齐后主之世，有关、市、邸、店之税。北周宣帝时，有入市税。又酒坊、盐池、盐井，北周亦皆有禁。到隋文帝时，却把这些全数豁免，《文献通考·国用考》盛称之。然以现代财政学的眼光评论，则还是陈旧的见解。到唐中叶以后，藩镇擅土，有许多地方，赋税不入于中央；而此时税法又大坏；中央收入减少，乃不得不从杂税上设法。宋有天下以后，因养兵特多，此等赋税，不能裁撤，南渡以后，国用更窘，更要加意整顿。于是此等杂税，遂渐渐的附庸蔚为大国了。不论在政治上、社会上，制度的改变，总是由事实逼迫出来的多，在理论指导之下发明的少。这亦是政治家的一种耻辱。

杂税之中，最重要的是盐税。其法，始于唐之第五琦，而备于刘

晏。籍民制盐，免其役。谓之灶户，亦谓之亭户。制成之盐，卖之商人，听其所之，不复过问。后人称之为就场征税。宋朝则有（一）官鬻、（二）通商两法。而通商之中，又分为二：（甲）径售之于商人，（乙）则称为入边、入中。入边是“入边鬻粟”的略称，入中则是“入中钱帛”的略称。其事还和茶法及官卖香药、宝货有关系。茶税，起于唐德宗时。其初是和漆与竹木并税的。后曾裁撤，旋又恢复，且屡增其额。其法亦系籍民制造，谓之园户。园户制成的茶，由官收买。再行卖给商人。官买茶的钱，是豫给园户的，谓之“本钱”。在江陵、真州、海州、汉阳军、无为军、蕲州的蕲口，设立六个榷货务。除淮南十三场所出的茶以外，都送到这六个榷货务出卖。（惟川峡、广南，听其自卖，而禁出境。）京城亦有榷货务，则是只收钱帛而不给货的。宋初，以河东的盐，供给河北的边备。其卖盐之法：是令商人入鬻粟于国家指定之处，由该地方的官吏点收，给与收据，估计其价若干，由商人持此据至国家卖盐之处，照价给之以盐，是为入边鬻粟；其六榷货务出卖的茶，茶是在各榷货务取，钱帛是在京师榷货务付出的，是为入中钱帛，这是所以省运输之费，把漕运和官卖，合为一事办理的，实在是个良法。至于香药、宝货，则是当时对外贸易的进口货，有半官卖性质的。有时亦以补充入边入中的不足，谓之三说。（此即今兑换之兑字。兑换之兑无义，乃脱换之省写，脱说古通用。）有时并益以缗钱，之四说。以盐供入边入中之用，其弊在于虚估。点收的官吏和商人串通了，将其所入之物，高抬价格，官物便变成贱价出卖，公家大受损失了。有一个时期，曾废除估价，官以实物卖出，再将所得的钱，辇至出鬻粟之处买入。（这不啻入边之法已废，仅以官卖某物之价，指定供给某处的边费而已。）但虚估之事，是商人和官吏都有利益的，利之所在，自然政策易于摇动，不久其法复废。到蔡京出来，其办法却聪明了。他对于商人要贩卖官盐的，给之以引。引分为长、短。有若干引，则准做若干盐的买卖，而这引是要卖钱的。这不是卖盐，只是出卖贩盐的许可证了。茶，先已计算官给本钱所得的息，均摊之于园户，作为租税，而许其与商人直接买卖。至此亦行引法，谓之茶引。蔡京是个贪污奸佞的人，然其所立盐茶之法，是颇为简易的，所以其后遂遵行不变。但行之既久，弊窦又生。因为国家既把盐卖给大商人，不能不保证其销路。于是借国家的权力，指定某处地方，为某处所产之盐行销之地，是为“引地”。其事起于元朝，至清代而其禁极严。盐的引额，是看消费量而定的，其引地则看水陆运道而定，两者都不能无变更，而盐法未必随之而变，商人恃有法律保护，高抬盐价，于是私盐盛行。因私盐盛行之故，不得不举办缉私，其费用亦极大，盐遂成为征收极巨的赋税。宋朝入边入中之法，明朝还仿其意而行之。明初，取一部分的盐，专与商人输粮于边的相交

易，谓之中盐。运粮至边方，国家固然困难，商人也是困难的。计算收买粮食，运至边方，还不如在边方开垦之有利，商人遂有自出资本，雇人到边上开垦的，谓之商屯。当时的开平卫，就是现在的多伦县一带，土地垦辟了许多。后来因户部改令商人交纳银两，作为库储，商屯才渐次撤废。案移民实边，是一件最难的事。有移殖能力的人，未必有移殖的财力。国家出资移民，又往往不能得有移殖能力的人，空耗财力，毫无成绩。商人重利，其经营，一定比官吏切实些。国家专卖之物，如能划出一部分，专和商人出资移民的相交易，一定能奖励私人出资移民的。国家只须设官管理，规定若干条法律，使资本家不至剥削农民就够了。这是前朝的成法，可以师其意而行之的。又明初用茶易西番之马，含有振兴中国马政，及制驭西番两种用意。因为内地无广大的牧场，亦且天时地利等，养马都不如西番的适宜，而西番马少，则不能为患。其用意，亦是很深远的。当时成绩极佳。后因官吏不良，多与西番私行交易，好马自私，驽马人官，而其法才坏。现在各民族都是一家，虽不必再存什么制驭之意，然借此以振兴边方的畜牧，亦未尝不是善策。这又是前朝的成法，可以师其意而变通之的。

酒：历代有禁时多，征榷时少。因为昔人认酒为糜谷，而其物人人能制，要收税或官卖，是极难的。历代收酒税认真的，莫如宋朝。其事亦起于唐中叶以后。宋时，诸州多置“务”自酿。县和镇乡，则有许民酿而收其税的。其收税，多用投标之法，认税最多的人，许其酿造，谓之“扑买”。承酿有一定年限。不及年限，而亏本停止，谓之“败阙”。官吏为维持税收起见，往往不许其停业。于是有勒令婚丧之家，买酒若干的；甚有均摊之于民户的，这变成强迫买酒了，如何可行？但酒税在北宋，只用为地方经费，如“酬奖役人”之类。（当重难差徭的，以此调剂他。）到南宋，就列为中央经费了。官吏要维持收入，也是不得不然的。收酒税之法，最精明的，是赵开的“隔酿”，亦称为“隔槽”。行之于四川，由官辟酿酒的场所，备酿酒的器具，使凡要酿酒的，都自备原料，到这里来酿。出此范围之外，便一概是私酒。这是为便于缉私起见，其立法是较简易的，不过取民未免太苛罢了。

阡冶：在唐朝，或属州郡，或隶盐铁使。宋朝，或官置盐、冶、场、务，或由民承买，而以分数中卖于官，皆属转运使。元朝矿税称为税课，年有定额。此外还有许多无定额的，总称为额外课。（额外课中，通行全国的，为契税及历本两项。）

商税是起于唐朝的藩镇的，宋朝相沿未废。分为住税和过税。住税

千分之三十，过税千分之二十。州县多置“监”、“务”收取，关镇亦有设置的。其所税之物，随地不同。照法律都应揭示明白，但实际能否如此，就不可知了。唐宋时的商税，实际上是无甚关系的。关系重要的，倒要推对外的市舶司。

市舶司起于唐朝。《文献通考》说：唐有市舶使，以右威卫中郎将周庆立为之。代宗广德元年，有广州市舶使吕太一。案庆立事见《新唐书·柳泽传》，吕太一事见《旧唐书·代宗本纪》。又《新书·卢怀慎传》说怀慎之子奂，“天宝初为南海太守，污吏敛手，中人之市舶者，亦不敢干其法”。合此数事观之，似乎唐时的市舶使，多用中人。关系还不甚重要。到宋朝就不然了。宋朝在杭州、明州、秀州、温州、泉州及密州的板桥镇，（就是现在的青岛。）均曾设立市舶司。海舶至，先十榷其一。其香药、宝货，又须先尽官买，官买足了，才得和人民交易。香药、宝货，为三说之一，已见前。南宋时又用以称提关会，（关子、会子系南宋时纸币之名。提高其价格，谓之称提。）可见其和财政大有关系了。元明亦有市舶司。明朝的市舶司，意不在于收税，而在于管理外商。因为明初沿海已有倭寇之故。中叶以后，废司不设。中外互市，无人管理。奸商及各地方的势家，因而欺侮夷人，欠其货款不还，为激成倭寇肆扰原因之一。

赋役之法，至近代又有变迁。《元史·食货志》说，元代的租税，取于内郡的，丁税、地税分为两，是法唐之租庸调的。取于江南的合为一，是法唐朝的两税的。这不过是名目上的异同，实际都是分两次征收，和两税之法无异。总而言之，从杨炎创两税以后，征收的时期，就都没有改变了。元朝又有所谓丝料、包银。丝料之中，又分二户丝和五户丝。二户丝入官。五户丝输于本位。（后妃、公主、宗王、功臣的分地。）包银每户四两，二两收银，二两折收丝绢颜色。这该是所以代户役的，然他役仍不能免。案户役变成赋税，而仍责令人民应役；杂税变成正税，而后来需用杂物，又随时敛取于民；这是历代的通病，正不独元朝为然。明初的赋役，就立法言之，颇为整饬。其制度的根本，是黄册和鱼鳞册两种册籍。黄册以户为主，记各户所有的丁、粮，粮指所有的田。根据之以定赋役。鱼鳞册以田为主，记其地形，地味及所在，而注明其属于何人。黄册由里长管理，照例应有两本。一本存县官处，一本存里长处，半年一换。各户丁粮增减，里长应随时记入册内，半年交官，将存在官处的一本，收回改正。其立法是很精明的。但此等责任，是否里长所能尽？先是一个问题。况且赋役是弊窦很多的。一切恶势力，是否里长所能抗拒？里长是否即系此等黑幕中的一个人？亦是很难

说的。所以后来，两册都失实了。明代的役法，分为力差和银差。力差还是征收其劳力的，银差则取其实物及货币。田税是有定额的，役法则向系量出为入。后来凡有需要，即取之于民，谓之加派。无定时，无定额，人民大困。役法向来是按人户的等第，以定其轻重、免否的。人户的等第，则根据丁口资产的多寡推定，是谓“人户物力”。其推定，是很难公平的。因为有些财产，不能隐匿，而所值转微；（如牛及农具桑树等。）有些财产，易于隐匿，而所值转钜。（如金帛等。）况且人户的规避，吏胥的任意出入，以及索诈、受贿等，都在所不免。历代讫无善策，以除其弊。于是发生专论丁粮和兼论一切资产的问题。论道理，自以兼论一切资产为公平。论手续，却以专论丁粮为简便。到底因为调查的手续太繁了，弊窦太多了，斟酌于两者之间，还是以牺牲理论的公平，而求手续的简便为有利，于是渐趋于专论丁粮之途。加派之弊，不但在其所取之多，尤在于其无定额、无定时，使百姓无从豫计。于是有一条鞭之法。总算一州县每一年所需用之数，按阖境的丁粮均摊。自此以外，不得再有征收。而其所谓丁者，并非实际的丁口，乃系通计一州县所有的丁额，摊派之于有田之家，谓之“丁随粮行”。明朝五年一均役，清朝三年一编审，后亦改为五年，所做的都系此项工作。质而言之，乃因每隔几年，贫富的情形变换了，于是将丁额改派一次，和调查丁口，全不相干。役法变迁至此，可谓已行免役之法，亦可谓实已加重田赋而免其役了。加赋偏于田亩，是不合理的。因为没有专令农民负担的理由。然加农民之田赋而免其役，较之唐宋后之役法，犹为此善于彼。因为役事无法分割，负担难得公平。改为征其钱而免其役，就不然了。况且有丁负担赋税的能力小，有产负担赋税的能力大，将向来有丁的负担，转移于有粮之家，也是比较合理的。这是税法上自然的进化。一条鞭之法，起源于江西，后渐遍行于全国，其事在明神宗之世。从晚唐役法大坏至此，约历八百年左右。亦可谓之长久了。这是人类不能以理智支配事实，而听其自然迁流之弊。职是故，从前每州县的丁额，略有定数，不会增加。因为增丁就是增赋，当时推行，已觉困难；后来征收，更觉麻烦；做州县官的人，何苦无事讨事做？清圣祖明知其然，所以落得慷慨，下诏说，康熙五十年以后新生的人丁，永不加赋。到雍正时，就将丁银摊入地粮了。这是事势的自然，不论什么人，生在这时候，都会做的，并算不得什么仁政。从前的人，却一味歌功颂德。不但在清朝时候如此，民国时代，有些以遗老自居的人，也还是这样，这不是没有历史知识，就是别有用心了。清朝因有圣祖之诏，所以始终避免加赋之名。但后来田赋的附加很多，实在亦与加赋无异。又古代的赋税，所税者何物，所取者即系何物。及货币通行以后，渐有（一）径收货币，（二）或本收货物之税，亦改收货币的。（三）又因历代（甲）

币制紊乱，（乙）或数量不足，（丙）又或官吏利于上下其手，有本收此物，而改收他物的。总之收税并非全收货币。明初，收本物的谓之“本色”，收货币的谓之“折色”。宣宗以后，纸币废而不行，铜钱又缺乏，赋税渐改征银。田赋在收本色时，本来有所谓耗。系因（子）改装，搬运时，不免有所损失；（丑）又收藏之后，或有腐败及虫蛀、鼠窃等；乃于收税之时，酌加若干。积少成多，于官吏颇有裨益。改收银两以后，因将碎银熔成整锭，经火亦有耗损，乃亦于收银时增加若干，谓之“火耗”。后来制钱充足，收赋时改而收钱，则因银钱的比价，并无一定，官吏亦可将银价抬高，其名目则仍谓之火耗，此亦为农民法外的负担。但从前州县官的行政经费，是不够的，非借此等弥补不可，所以在币制改革以后，亦仍许征税的人，于税收中提取若干成，作为征收之费。

近世田赋而外，税收发达的，当推关盐两税。盐税自南宋以后，收入即逐渐增加。元明清三朝，均为次于田赋的重要赋税。关税起于明宣宗时。当时因纸币跌价，增设若干新税，并增加旧税税额，以收回钞票。后来此等新增的税目和税额，有仍复其旧的，有相沿未废的。关税亦为相沿未废者之一，故称为钞关。清朝称为常关。常关为数有限，然各关都有分关，合计之数亦不少。太平军兴之后，又有所谓厘金，属于布政司而不属于中央。于水陆要路设卡，以多为贵，全不顾交通上自然的形势。以致一种货物的运输，有重复收税，至于数次的。所税的货物及其税额，亦无一定。实为最恶的税法。新海关设于五口通商以后，当时未知关税的重要，贸然许外人以协定税率。庚子战后，因赔款的负担重了，《辛丑和约》我国要求增税。外人乃以裁厘为交换条件。厘不能裁，增税至百分之十二点五之议，亦不能行。民国时代，我国参加欧战，事后在美国所开太平洋会议中，提出关税自主案。外人仍只许我开关税会议，实行《辛丑条约》。十四年开会时，我国又提出关税自主案。许于十八年与裁厘同时并行，同时拟定七级税则，实际上得各国的承认。国民政府宣布关税自主，与各友邦或订关税条约，或于通商条约中订有关涉关税的条款。十八年，先将七级税实施。至二十年，将厘金裁撤后，乃将七级税废去，另订税则颁布。主权一经受损，其恢复之难如此，亦可为前车之鉴了。关盐两税之外，清代较为重要的，是契税、当税、牙税。此等税意亦在于加以管理，不尽在增加收入。其到晚近才发达的，则有烟酒税、印花税、矿税、所得税。其重要的货物，如卷烟、麦粉、棉纱、火柴、水泥、薰烟、啤酒、洋酒等，则征收统税。国民政府将此等税和关税、盐税、牙税、当税，均列为中央收入。田赋划归地方，和契税、营业税同为地方收入大宗。军兴以来，各地方有许多

苛捐杂税，则下令努力加以废除。在理论上，赋税已渐上轨道，但在事实上，则还待逐渐加以整顿罢了。

第九章 兵制

中国的兵制，约可分为八期。

第一期，在古代，有征服之族和被征服之族的区别。征服之族，全体当兵，被征服之族则否，是为部分民兵制。

第二期，后来战争剧烈了，动员的军队多，向来不服兵役的人民，亦都加入兵役，是为全体皆兵制。

第三期，天下统一了，不但用不着全体皆兵，即一部分人当兵，亦觉其过剩。偶尔用兵，为顾恤民力起见，多用罪人及降服的异族。因此，人民疏于军事，遂招致降服的异族的叛乱，是即所谓五胡乱华。而中国在这时代，因乱事时起，地方政府擅权，中央政府不能驾驭，遂发生所谓州郡之兵。

第四期，五胡乱华的末期，异族渐次和中国同化，人数减少，而战斗颇甚剧烈，不得已，乃用汉人为兵。又因财政艰窘，不得不令其耕以自养。于是又发生一种部分民兵制，是为周、隋、唐的府兵。

第五期，承平之世，兵力是不能不腐败的。府兵之制，因此废坏。而其时适值边方多事，遂发生所谓藩镇之兵。因此引起内乱。内乱之后，藩镇遍于内地，唐室卒因之分裂。

第六期，宋承唐、五代之后，竭力集权于中央。中央要有强大的常备军。又觑破兵民分业，在经济上的利益。于是有极端的募兵制。

第七期，元以异族，入主中原，在军事上，自然另有一番措置。明朝却东施效颦。其结果，到底因淤滞而败。

第八期，清亦以异族入主，然不久兵力即腐败。中叶曾因内乱，一度建立较强大的陆军。然值时局大变，此项军队，应付旧局面则有余，追随新时代则不足。对外屡次败北。而国内的军纪，却又久坏。遂酿成晚清以来的内乱。直至最近，始因外力的压迫，走上一条旷古未有的新途径。

以上用鸟瞰之法，揭示一个大纲。以下再逐段加以说明。

第一期的阶级制度，看第四、第八两章，已可明白。从前的人，都说古代是寓兵于农的，寓兵于农，便是兵农合一，井田既废，兵农始分，这是一个重大的误解。寓兵于农，乃谓以农器为兵器，说见《六韬·农器篇》。古代兵器是铜做的，农器是铁做的。兵器都藏在公家，临战才发给。（所谓授甲、授兵。）也只能供给正式军队用，乡下保卫团一类的兵，是不能给与的。然敌兵打来，不能真个制梃以自卫。所以有如《六韬》之说，教其以某种农器，当某种兵器。古无称当兵的人为兵的，寓兵于农，如何能释为兵农合一呢？江永《群经补义》中有一段，驳正此说。他举《管子》的参国伍鄙，参国，即所谓制国以为二十一乡，工商之乡六，士乡十五，公和高子、国子，各帅五乡。伍鄙，即三十家为邑，十邑为卒，十卒为乡，三乡为县，十县为属，乃所以处农人。（案所引《管子》，见《小匡篇》。）又引阳虎欲作乱，壬辰戒都车，令癸巳至。（案见《左氏》定公八年。）以证兵常近国都。其说可谓甚精。案《周官》夏官序官：王六军，大国三军，次国二军，小国一军。《大司徒》，五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡；《小司徒》，五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军；则六军适出六乡。六乡之外有六遂，郑《注》说：遂以军法如六乡。其实乡列出兵法，无田制，遂陈田制，无出兵法，郑《注》是错误的。（说本朱大韶《实事求是斋经义》、《司马法非周制说》。）六乡出兵，六遂则否，亦兵在国中之证。这除用征服之族居国，被征服之族居野，无可解释。或谓难道古代各国，都有征服和被征服的阶级吗？即谓都有此阶级，亦安能都用此治法，千篇一律呢？殊不知（一）古代之国，数逾千百，我们略知其情形的，不过十数，安知其千篇一律？（二）何况制度是可以互相模仿的。世既有黠武之国，即素尚平和之国，亦不得不肆力于军事组织以相应；既肆力于军事组织，其制度，自然可以相像的。所以虽非被征服之族，其中的军事领袖及武士，亦可以逐渐和民众相离，而与征服之族，同其位置。（三）又况战士必须讲守御，要讲守御，自不得不居险；而农业，势不能不向平原发展；有相同的环境，自可有相同的制度。（四）又况我们所知道的十余国，如求其根源，都是同一或极相接近的部族，又何怪其文化的相同呢？所以以古代为部分民兵制，实无疑义。

古代之国，其兵数是不甚多的。说古代军队组织的，无人不引据《周官》。不过以《周官》之文，在群经中独为完具罢了。其实《周官》之制，是和他书不合的。案《诗经·鲁颂》“公徒三万”，则万人为

一军。《管子·小匡篇》说军队组织之法正如此。（五人为伍，五十人为小戎，二百人为卒，二千人为旅，万人一军。）《白虎通义·三军篇》说“虽有万人，犹谦让，自以为不足，故复加二千人”，亦以一军为本万人。《说文》以四千人为一军，则据既加二千人后立说。《穀梁》襄公十一年，“古者天子六师，诸侯一军。”（这个军字，和师字同义。变换其字面，以免重复，古书有此文法。）一师当得二千人。《公羊》隐公五年何《注》：“二千五百人称师，天子六师，方伯二师，诸侯一师。”“五百”两字必后人据《周官》说妄增。然则古文家所说的军队组织，较今文家扩充了，人数增多了。此亦今文家所说制度，代表较早的时期，古文家说，代表较晚的时期的一证。当兵的一部分人，居于山险之地，山险之地，是行畦田之制的，而《司马法》所述赋法，都以井田之制为基本，如此，当兵的义务，就扩及全国人了。《司马法》之说，已见第八章，兹不再引。案《司马法》以终十为同，同方百里，同十为封，封十为畿，畿方千里。如前一说：一封当得车千乘，士万人，徒二万人；一畿当得车万乘，士十万人，徒二十万人。后一说：一同百里，提封万井，除山川、沈斥、城池、邑居、园囿、术路外，定出赋的六千四百井，所以有戎马四百匹，兵车百乘。一封有戎马四千匹，兵车千乘。一畿有戎马四万匹，兵车万乘。见于《汉书·刑法志》。若计其人数，则一同七千五百，一封七万五千，一畿七十五万。《史记·周本纪》说：牧野之战，纣发卒七十万人，以拒武王；《孙子·用间篇》说“内外骚动，殆于道路，不得操事者，七十万家”；都系本此以立说。《司马法》之说，固系学者所虚拟，亦必和实际的制度相近。春秋时，各国用兵，最多不过数万。至战国时，却阡降斩级，动以万计。此等记载，必不能全属子虚，新增的兵，从何处来呢？我们看《左氏》成公二年，记齐顷公鞍战败北逃回去的时候，“见保者曰：勉之，齐师败矣”，可见其时正式的军队虽败于外，各地方守御之兵仍在。而《战国策》载苏秦说齐宣王之言，说“韩魏战而胜秦，则兵半折，四竟不守；战而不胜，国以危亡随其后”；可见各地方守御之兵，都已调出去，充作正式军队了。这是战国时兵数骤增之由。在中国历史上，真正全国皆兵的，怕莫此时若了。

秦汉统一以后，全国皆兵之制，便开始破坏。《汉书·刑法志》说：“天下既定，踵秦而置材官于郡国。”《后汉书·光武纪》《注》引《汉官仪》建武七年。说：“高祖令天下郡国，选能引关、蹶张、材力武猛者，以为轻车骑士、材官、楼船。常以立秋后讲肄课试。”则汉兵制实沿自秦。《汉书·高帝纪》《注》引《汉仪注》二年。说：“民年二十三为正，一岁为卫士，一岁为材官骑士，习射御骑驰战陈，年五十六

衰老，乃得免为庶民，就田里。”《昭帝纪》《注》引如淳说：（元凤四年。）“更有三品，有卒更，有践更，有过更。古者正卒无常，人皆当迭为之，是为卒更。贫者欲得雇更钱者，次直者出钱雇之，月二千，是为践更。天下人皆直戍边三日，亦名为更，律所谓繇戍也。不可人人自行三日戍，又行者不可往便还，因便住，一岁一更，诸不行者，出钱三百入官，官以给戍者，是为过更。”此为秦汉时人民服兵役及戍边之制。法虽如此，事实上已不能行。晁错说秦人谪发之制，先发吏有谪及赘婿、贾人，后以尝有市籍者，又后以大父母、父母尝有市籍者，后入闾取其左，（见《汉书》本传。）此即汉世所谓七科谪。（见《汉书·武帝纪》天汉四年《注》引张晏说。）二世时，山东兵起，章邯亦将骊山徒免刑以击之。则用罪人为兵，实不自汉代始。汉自武帝初年以前，用郡国兵之时多，武帝中年以后，亦多用谪发。此其原因，乃为免得扰动平民起见。《贾子书·属远篇》说：“古者天子地方千里，中之而为都，输将繇使，远者不五百里而至。公侯地百里，中之而为都，输将繇使，远者不五十里而至。秦输将起海上，一钱之赋，十钱之费弗能致。”此为古制不能行的最大原因。封建时代，人民习于战争，征戍并非所惧。然路途太远，旷日持久，则生业尽废。又《史记·货殖传》说，七国兵起，长安中列侯封君行从军旅，赍贷子钱。则当时从军的人，所费川资亦甚巨。列侯不免借贷，何况平民？生业尽废，再重以路途往来之费，人民在经济上，就不堪负担了。这是物质上的原因。至于在精神上，小国寡民之时，国与民的利害，较相一致，至国家扩大时，即不能尽然，何况统一之后？王恢说战国时一代国之力，即可以制匈奴，（见《汉书·韩安国传》。）而秦汉时骚动全国，究竟宣、元时匈奴之来朝，还是因其内乱之故，即由于此。在物质方面，人民的生计，不能不加以顾恤；在精神方面，当时的用兵，不免要招致怨恨；就不得不渐废郡国调发之制，而改用谪发、谪戍了。这在当时，亦有令农民得以专心耕种之益。然合前后而观之，则人民因此而忘却当兵的义务，而各地方的武备，也日益空虚了。所以在政治上，一时的利害，有时与永久的利害，是相反的。调剂于两者之间，就要看政治家的眼光和手腕了。

民兵制度的破坏，形式上是在后汉光武之时的。建武六年，罢郡国都尉官。七年，罢轻车骑士、材官、楼船。自此各郡国遂无所谓兵备了。（后来有些紧要的去处，亦复置都尉。又有因乱事临时设立的。然不是经常、普遍的制度。）而外强中弱之机，亦于此时开始。汉武帝置七校尉，中有越骑、胡骑，及长水。（见《汉书·百官公卿表》。长水，颜师古云：胡名。）其时用兵，亦兼用属国骑等，然不恃为主要的

兵力。后汉光武的定天下，所靠的实在是上谷、渔阳的兵，边兵强而内地弱的机缄，肇见于此。安帝以后，羌乱频仍，凉州一隅，迄未宁静，该地方的羌、胡，尤强悍好斗。中国人好斗的性质，诚不能如此等浅演的降夷，然战争本不是单靠野蛮好杀的事。以当时中国之力，谓不足以制五胡的跳梁，决无此理。五胡乱华的原因，全由于中国的分裂。分裂之世，势必军人专权，专权的军人，初起时或者略有权谋，或则有些犷悍的性质。然到后来，年代积久了，则必入于骄奢淫佚。一骄奢淫佚，则政治紊乱，军纪腐败，有较强的外力加以压迫，即如山崩川溃，不可复止。西晋初年，君臣的苟安、奢侈，正是军阀擅权的结果，五胡扰乱的原因。五胡乱华之世，是不甚用中国人当兵的。说（已见第四章。）其时用汉兵的，除非所需兵数太多，异族人数不足，乃调发以充数。如石虎伐燕、苻秦寇晋诸役是。这种军队，自然不会有战斗力的。军队所靠的是训练。当时的五胡，既不用汉人做主力的军队，自然无所谓训练。《北齐书·高昂传》说：高祖讨余朱兆于韩陵，昂自领乡人部曲三千人。高祖曰：“高都督纯将汉儿，恐不济事，今当割鲜卑兵千余人，共相参杂，于意如何？”昂对曰：“敖曹所将部曲，练习已久，前后战斗，不减鲜卑。今若杂之，情不相合。愿自领汉军，不烦更配。”高祖然之。及战，高祖不利，反借昂等以致克捷。可见军队只重训练，并非民族本有的强弱。）所以从刘石倡乱以来，至于南北朝之末，北方的兵权，始终在异族手里。这是汉族难于恢复的大原因。不然，五胡可乘的机会，正多着呢！然则南方又何以不能乘机北伐？此则仍由军人专横，中央权力不能统一之故。试看晋朝东渡以后，荆、扬两州的相持，宋、齐、梁、陈之世，中央和地方政府互相争斗的情形，便可知道。

北强南弱之势，是从东晋后养成的。三国以前，军事上的形势，是北以持重胜，南以剽悍胜。论军队素质的佳良，虽南优于北，论社会文明的程度，则北优于南，军事上胜败的原因，实在于此。后世论者，以为由于人民风气的强弱，实在是错误的。（秦虽并六国，然刘邦起沛，项籍起吴，卒以亡秦，实在是秦亡于楚。所以当时的人，还乐道南公“亡秦必楚”之言，以为应验。刘项成败，原因在战略上，不关民气强弱，是显而易见的。吴楚七国之乱，声势亦极煊赫，所以终于无成，则因当时天下安定，不容有变，而吴王又不知兵之故。孙策、孙权、周瑜、鲁肃、诸葛恪、陆逊、陆抗等，以十不逮一的土地人民，矫然与北方相抗，且有吞并中原之志，而魏亦竟无如之何，均可见南方风气的强悍。）东晋以后，文明的重心，转移于南，训卒厉兵，本可于短期间奏恢复之烈。所以终无成功，而南北分裂，竟达于二百六十九年之久，其结果且卒并于北，则全因是时，承袭汉末的余毒，（一）士大夫衰颓不

振，（二）军人拥兵相猜，而南方的政权，顾全在此等北来的人手中之故。试设想：以孙吴的君臣，移而置之于东晋，究竟北方能否恢复？便可见得。“洒落君臣契，飞腾战伐名”，无怪杜甫要对吕蒙营而感慨了。经过这长时期的腐化，而南弱的形势遂成。而北方当是时，则因长期的战斗，而造成一武力重心。赵翼《廿二史札记》有一条，说周、隋、唐三代之祖，皆出武川，可见自南北朝末至唐初，武力的重心，实未曾变。案五胡之中，氐、羌、羯民族皆小，强悍而人数较多的，只有匈奴、鲜卑。匈奴久据中原之地，其形势实较鲜卑为佳。但其人太觉凶暴，羯亦然。被冉闵大加杀戮后，其势遂衰。此时北方之地，本来即可平靖。然自东晋以前，虎斗龙争，多在今河北、河南、山东、山西、陕西数省境内。辽宁、热、察、绥之地，是比较安静的。鲜卑人休养生息于此，转觉气完力厚。当时的鲜卑人，实在是乐于平和生活，不愿向中原侵略的。所以北魏平文帝、昭成帝两代，都因要南侵为其下所杀。（见《魏书·序纪》。）然到道武帝，卒肆其凶暴，强迫其下，侵入中原。（道武帝伐燕，大疫，群下咸思还北。帝曰：“四海之人，皆可与为国，在吾所以抚之耳，何恤乎无民？”群臣乃不敢复言，见《魏书·本纪》皇始二年。案《序纪》说：穆帝“明刑峻法，诸部民多以违命得罪。凡后期者，皆举部戮之。或有室家相携，而赴死所。人问何之？”答曰：“当往就诛。”其残酷如此。道武帝这话，已经给史家文饰得很温婉的了。若照他的原语，记录下来，那便是“你们要回去，我就要把你们全数杀掉”。所以群臣不敢复言了。）此时割据中原的异族，既已奄奄待毙，宋武帝又因内部矛盾深刻，不暇经略北方，北方遂为所据。然自孝文帝南迁以前，元魏立国的重心，仍在平城。属于南方的侵略，仅是发展问题；对于北方的防御，却是生死问题，所以要于平城附近设六镇，以武力为拱卫。南迁以后，因待遇的不平等，而酿成六镇之乱。因六镇之乱而造成一个尔朱氏。连高氏、贺拔氏、宇文氏等，一齐带人中原。龙争虎斗者，又历五六十年，然后统一于隋。隋、唐先世，到底是汉族还是异族，近人多有辩论。然民族是论文化的，不是论血统的。近人所辩论的，都是血统问题，在民族斗争史上，实在无甚意义。至于隋唐的先世，曾经渐染胡风，也是武川一系中的人物，则无可讳言。所以自尔朱氏之起至唐初，实在是武川的武力，在政治舞台上活跃的时代。要到唐贞观以后，此项文化的色彩，才渐渐淡灭。（唐初的隐太子、巢刺王、常山愨王等，还都系带有胡化色彩的人。）五胡乱华的已事，虽然已成过去，然在军事上，重用异族的风气，还有存留。试看唐朝用蕃将蕃兵之多，便可明白。论史者多以汉唐并称。论唐朝的武功，其成就，自较汉朝为尤大。然此乃世运为之。（主要的是中外交通的进步。）若论军事上的实力，则唐朝何能和汉朝比？汉朝对外的征

讨，十之八九是发本国兵出去打的，唐朝则多是以夷制夷。这以一时论，亦可使中国的人民减轻负担，然通全局而观之，则亦足以养成异族强悍、汉族衰颓之势。安禄山之所以蓄意反叛，沙陀突厥之所以横行中原，都由于此。就是宋朝的始终不振，也和这有间接的关系。因为久已柔靡的风气，不易于短时期中训练之使其变为强悍。而唐朝府兵飞废坏，亦和其搁置不用，很有关系的。

府兵之制起于周。籍民为兵，蠲其租调，而令刺史以农隙教练。分为百府，每府以一郎将主之，而分属于二十四军。（当时以一柱国主二大将，一将军统二开府，开府各领一军。）其众合计不满五万。隋、唐皆沿其制，而分属于诸卫将军。唐制，诸府皆称折冲府。各置折冲都尉，而以左右果毅校尉副之。上府兵一千二百人，中府千人，下府八百人。民年二十服兵役，六十而免。全国六百三十四府，在关中的有二百六十一府，以为强干弱枝之计。府兵之制：平时耕以自养。战时调集，命将统之。师还则将上所佩印，兵各还其府。（一）无养兵之费，而有多兵之用。（二）兵皆有业之民，无无家可归之弊。（三）将帅又不能拥兵自重。这是与藩镇之兵及宋募兵之制相较的优点。从前的论者多称之。但兵不惟其名，当有其实。唐朝府兵制度存在之时，得其用者甚少。此固由于唐时征讨，多用蕃兵，然府兵恐亦未足大用。其故，乃当时的风气使之，而亦可谓时势及国家之政策使之。兵之精强，在于训练。主兵者之能勤于训练，则在豫期其军队之有用。若时值承平，上下都不以军事为意，则精神不能不懈弛；精神一懈弛，训练自然随之而废了。所以唐代府兵制度的废坏，和唐初时局的承平，及唐代外攘，不甚调发大兵，都有关系。高宗、武后时，业已名存实亡。到玄宗时，就竟不能给宿卫了。（唐时宿卫之兵，都由诸府调来，按期更换，谓之“番上”。番即现在的班字。）时相张说，知其无法整顿，乃请宿卫改用募兵，谓之彍骑，自此诸府更徒存虚籍了。

唐初边兵屯戍的，大的称军，小的称城镇守捉，皆有使以主之。统属军、城镇守捉的曰道。道有大总管，后改称大都督。大都督带使持节的，人称之为节度使。睿宗后遂以为官名。唐初边兵甚少。武后时，国威陵替。北则突厥，东北则奚、契丹，西南则吐蕃皆跋扈。玄宗时，乃于边陲置节度使，以事经略。而自东北至西北边之兵尤强。天下遂成偏重之势。安禄山、史思明皆以胡人而怀野心，卒酿成天宝之乱。乱后藩镇遂遍于内地。其中安史余孽，唐朝不能彻底铲除，亦皆授以节度使。诸镇遂互相结约，以土地传子孙，不奉朝廷的命令。肃代两世，皆姑息养痍。德宗思整顿之，而兵力不足，反召朱泚之叛。后虽削平朱泚，然

河北、淮西，遂不能问。宪宗以九牛二虎之力，讨平淮西，河北亦闻风自服。然及穆宗时，河北即复叛。自此终唐之世，不能戡定了。唐朝藩镇，始终据土自专的，固然只有河北。然其余地方，亦不免时有变乱。且即在平时，朝廷指挥统驭之力，亦总不甚完全。所以肃代以还，已隐伏分裂之势。至黄巢乱后，遂溃决不可收拾了。然藩镇固能梗命，而把持中央政府，使之不能振作的，则禁军之患，尤甚于藩镇。

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

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

宋朝的兵制：兵之种类有四：曰禁军，是为中央军，均属三衙。曰厢军，是为地方兵，属于诸州。曰乡兵，系民兵，仅保卫本地方，不出戍。曰蕃兵，则系异族团结为兵，而用乡兵之法的。太祖用周世宗之策，将厢军之强者，悉升为禁军，其留为厢军者，不甚教阅，仅堪给役而已。乡兵、蕃兵，本非国家正式的军队，可以弗论。所以武力的重心，实在禁军。全国须戍守的地方，乃遣禁军更番前往，谓之“番戍”。昔人议论宋朝兵制的，大都加以诋毁。甚至以为唐朝的所以强，宋朝的所以弱，即由于藩镇的存废。这真是瞽目之谈。唐朝强盛时，何尝有什么藩镇？到玄宗设立藩镇时，业已因国威陵替，改取守势了。从前对外之策，重在防患未然。必须如汉之设度辽将军、西域都护，唐之设诸都护府，对于降伏的部落，（一）监视其行动，（二）通达其情意，（三）并处理各部族间相互的关系。总而言之，不使其（一）互相兼并，（二）坐致强大，是为防患未然。其设置，是全然在夷狄境内，而不在中国境内的，此之谓“守在四夷”。是为上策。经营自己的边境，已落第二义了。然果其士马精强，障塞完固，中央的军令森严，边将亦奉令维谨，尚不失为中策。若如唐朝的藩镇擅土，则必自下策而入于无策的。因为军队最怕的是骄，骄则必不听命令，不能对外，而要内讧，内讧势必引外力以为助；这是千古一辙的。以唐朝幽州兵之强，而不能制一契丹，使其坐大；藩镇遍于内地，而黄巢横行南北，如入无人之境，卒召沙陀之兵，然后把他打平；五代时，又因中央和藩镇的内讧，而引起契丹的侵入；都是铁一般强、山一般大的证据。藩镇的为祸为福，可无待于言了。宋朝的兵，是全出于招募的，和府兵之制相反，论者亦恒右唐而左宋，这亦是耳食之谈。募兵之制，虽有其缺点，然在经济上及政治上，亦自有其相当的价值。天下奸悍无赖之徒，必须有以销纳之，最好是能惩治之，感化之，使改变其性质。此辈在经济上，即是所谓“无赖”，又其性质，不能勤事生产，欲惩治之、感化之极难。只有营伍之中，规律最为森严，或可约束之，使之改变。此辈性行虽然不良，然苟能束之以纪律，其战斗力，不会较有身家的良民为差，或且较胜。利用养兵之费，销纳其一部分，既可救济此辈生活上的无赖，而饷项亦不为虚糜。假若一个募兵，在伍的年限，是十年到二十年，则其人已经过长期的训练；裁遣之日，年力就衰，大多数的性质，必已改变，可以从事于生产，变做一个良民了。以经济原理论，本来宜于分业，平民出饷以养兵，而于战阵之事，全不过问，从经济的立场论，是有益无损的。若谓行募兵之制，则民不知兵，则举国皆兵，实至今日乃有此需要。在昔日，兵苟真能御敌，平民原不须全体当兵。所以说募兵之制，在经济上和政治上，自有其相当的价值。宋代立法之时，亦自有深意。不过所行不能副其所期，遂至利未形而害已见罢了。宋朝兵制之弊在

于：（一）兵力的逐渐腐败。（二）番戍之制：（甲）兵不知将，将不知兵，既不便于指挥统驭。（乙）而兵士居其地不久，既不熟习地形；又和当地的人民，没有联络。（丙）三年番代一次，道途之费，却等于三年一次出征。（三）而其尤大的，则在带兵的人，利于兵多，（子）既可缺额刻饷以自肥，（丑）又可役使之以图利。乞免者既不易得许；每逢水旱偏灾，又多以招兵为救荒之策；于是兵数递增。宋开国之时，不满二十万。太祖末年，已增至三十七万。太宗末年，增至六十六万。真宗末年，增至九十一万。仁宗时，西夏兵起，增至一百二十五万。后虽稍减，仍有一百一十六万。欧阳修说：“天下之财，近自淮甸，远至吴、楚，莫不尽取以归京师。晏然无事，而赋敛之重，至于不可复加。”养兵之多如此，即使能战，亦伏危机，何况并不能战，对辽对夏，都是隐忍受侮；而西夏入寇时，仍驱乡兵以御敌呢？当时兵多之害，人人知之，然皆顾虑召变而不敢裁。直至王安石出，才大加淘汰。把不任禁军的降为厢军，不任厢军的免为民。兵额减至过半。又革去番戍之制，择要地使之屯驻，而置将以统之。（以第一第二为名，全国共九十一将。）安石在军事上，虽然无甚成就，然其裁兵的勇气，是值得称道的。惟其所行民兵之制，则无甚成绩，而且有弊端。

王安石民兵之法，是和保伍之制连带的。他立保甲之法，以十家为一保，设保长。五十家为一大保，设大保长。五百家为一都保，设都保正副。家有两丁的，以其一为保丁。其初日轮若干人做盗。后乃教以武艺，籍为民兵。民兵成绩，新党亦颇自诩。（如《宋史》载章惇之言，谓“仕宦及有力之家，子弟欣然趋赴，马上艺事，往往胜诸军”之类。）然据《宋史》所载司马光、王岩叟的奏疏，则其（一）有名无实，以及（二）保正长巡检使等的诛求，真是暗无天日。我们不敢说新党的话全属子虚，然这怕是少数，其大多数，一定如旧党所说的。因为此等行政上的弊窦，随处可以发现。民兵之制，必要的条件有二：（一）为强敌压迫于外。如此，举国上下，才有忧勤惕厉的精神，民虽劳而不怨。（二）则行政上的监督，必须严密。官吏及保伍之长，才不敢倚势虐民。当时这两个条件，都是欠缺的，所以不免弊余于利。至于伍保之法，起源甚古。《周官》大司徒说：“令五家为比，使之相保。五比为闾，使之相受。四闾为族，使之相葬。五族为党，使之相救。五党为州，使之相矜。五州为乡，使之相宾。”这原和《孟子》“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持”之意相同，乃使之互相救恤。商君令什伍相司同伺。连坐，才使之互相稽察。前者为社会上固有的组织，后者则政治上之所要求。此惟乱时可以行之。在平时，则犯大恶者，（如谋反叛逆之类。）非极其秘密，即徒党众多，声势浩大；

（如江湖豪侠之类。）或其人特别凶悍，为良民所畏；（如土豪劣绅之类。）必非人民所能检举。若使之检举小恶，则徒破坏社会伦理，而为官吏开敲诈之门，其事必不能行。所以自王安石创此法后，历代都只于乱时用以清除奸轨，在平时总是有名无实，或并其名而无之的。（伍保之法，历代法律上本来都有，并不待王安石的保甲，然亦都不能行。）

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

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

北族在历史上，是个侵略民族。这是地理条件所决定的。在地理上，（一）瘠土的民族，常向沃土的民族侵略。（二）但又必具有地形平坦，利于集合的条件。所以像天山南路，沙漠绵延，人所居住的，都是星罗棋布的泉地，像海中的岛屿一般；又或仰雪水灌溉，依天山之麓而建国；以至青海、西藏，山岭崎岖，交通太觉不便；则土虽瘠，亦不能成为侵略民族。历史上侵掠的事实，以蒙古高原为最多，而辽吉二省间的女真，在近代，亦曾两度成为侵略民族。这是因为蒙古高原，地瘠而平，于侵掠的条件，最为完具。而辽吉两省，地形亦是比较平坦的；且与繁荣的地方相接近，亦有以引起其侵略之欲望。北族如匈奴、突厥等，虽然强悍，初未尝侵入中国。五胡虽占据中国的一部分，然久居塞内，等于中国的乱民，而其制度亦无足观。只有辽、金、元、清四朝，是以一个异民族的资格，侵入中国的；而其制度，亦和中国较有关系。今略述其事如下。

四朝之中，辽和中国的关系最浅。辽的建国，系合部族及州县而

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

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

机，而仍不免于灭亡，还不如像北魏孝文帝一般，自动同化于中国的好。

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

元朝以异族入据中国，此等猜防之法，固然无怪其然。明朝以本族人做本族的皇帝，却亦暗袭其法，那就很为无谓了。明制：以五千六百人为卫。一千一百十二人为千户所，一百十二人为百户所。（什伍之长，历代都即在其什伍之人数内，明朝则在其外。每一百户所，有总旗二人，小旗十人，所以共为一百十二人。）卫设都指挥使，隶属于五军都督府。兵的来路有三种：第一种从征，是开国时固有的兵。第二种归附，是敌国兵投降的。第三种谪发，则是刑法上罚令当兵的，俗话谓之“充军”。从征和归附，固然是世代为兵，谪发亦然。身死之后，要调其继承人，继承人绝掉，还要调其亲族去补充的，谓之“句丁”。这明是以元朝的兵籍法为本，而加以补充的。五军都督府，多用明初勋臣的子孙，也是模仿元朝军官世袭之制。治天下不可以有私心。有私心，要把一群人团结为一党，互相护卫，以把持天下的权利，其结果，总是要自受其害的。军官世袭之制，后来腐败到无可挽救，即其一端。金朝和元朝，都是异族，他们社会进化的程度本浅，离封建之世未远，猛安谋克和万户千户百户，要行世袭之制，还无怪其然。明朝则明是本族人，却亦重视开国功臣的子孙，把他看做特别阶级，其私心就不可恕了。抱封建思想的人，总以为某一阶级的人，其特权和权利，既全靠我做皇帝才能维持，他们一定会拥护我。所以把这一阶级的人看得特别亲密。殊不知这种特权阶级，到后来荒淫无度，知识志气都没有了，何谓权利？怕

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

清朝太祖崛起，以八旗编制其民。太宗之世，蒙古和汉人归降的，亦都用同一的组织。这亦和金朝人以猛安谋克授渤海汉人一样。中国平定之后，以八旗兵驻防各处，亦和金朝移猛安谋克户于中原，及元朝镇戍之制，用意相同。惟金代的猛安谋克户，系散居于民间；元朝万户分驻各处，和汉人往来，亦无禁限。清朝驻防的旗兵，则系和汉人分城而居的，所以其冲突不如金元之烈。但其人因此与汉人隔绝，和中国的社会，全无关系，到末造，要筹画旗民生计，就全无办法了。清代的汉兵，谓之绿旗，亦称绿营。中叶以前的用兵，是外征以八旗为主，内乱以绿营为主的。八旗兵在关外时，战斗之力颇强。中国军队强悍的，亦多只能取守势，野战总是失利时居多。（洪承畴松山之战，是其一例。）然入关后腐败亦颇速。三藩乱时，八旗兵已不足用了。自此至太平天国兴起时，内地粗觉平安，对外亦无甚激烈的战斗。武功虽盛，实多侥幸之幸。所以太平军一起，就势如破竹了。

中国近代，历史上有两种潮流潜伏着。推波助澜，今犹未已，非通观前后，是不能觉悟出这种趋势来的。这两种潮流：其一是南方势力的兴起。南部数省，向来和全局无甚关系。自明桂王据云贵与清朝相抗；吴三桂举兵，虽然终于失败，亦能震荡中原；而西南一隅，始隐然为重于天下。其后太平军兴，征伐几遍全国。虽又以失败终，然自清末革命，至国民政府北伐之成功，始终以西南为根据。现在的抗战，还是以此为民族复兴的策源地的。其二是全国皆兵制的恢复。自秦朝统一以后，兵民渐渐分离，至后汉之初，而民兵之制遂废，至今已近二千年了。康有为说，中国当承平时代，是没有兵的。虽亦有称为兵的一种人，其实性质全与普通人民无异。（见《欧洲十一国游记》。）此之谓有兵之名，无兵之实。旷观历代，都是当需要用兵时，则产生出一支真正的军队来；事过境迁，用兵的需要不存，此种军队，亦即凋谢，而只剩些有名无实的军队，充作仪仗之用了。此其原理，即由于上文所说的战争是社会的变态，原不足怪。但在今日，帝国主义跋扈之秋，非恢复全国皆兵之制，是断不足以自卫的。更无论扶助其他弱小民族了。这一个转变，自然是极艰难。但环境既已如此，决不容许我们的不变。当中国和欧美人初接触时，全未知道需要改变。所想出来的法子，如引诱他们上岸，而不和他在海面作战；如以灵活的小船，制他笨重的大船等；全是些闭着眼睛的妄论。到咸同间，外患更深了。所谓中兴将帅，

（一）因经验较多，（二）与欧美人颇有相当的接触。才知道现在的局面，非复历史上所有。欲图适应，非有相当的改革不可。于是有造成一支军队以适应时势的思想。设船政局、制造局，以改良器械；陆军则改练洋操；亦曾成立过海军；都是这种思想的表现。即至清末，要想推行征兵制。其实所取的办法，离民兵之制尚远，还不过是这种思想。民国二十余年，兵制全未革新，且复演了历史上武人割据之局。然时代的潮流，奔腾澎湃，终不容我不卷入旋涡。抗战以来，我们就一步步的，走人举国皆兵之路了。这两种文化，现在还在演变的中途，我们很不容易看出其伟大。然在将来，作历史的人，一定要认此为划时代的大转变，是毫无可疑的。这两种文化，实在还只是一种。不过因为这种转变，强迫着我们，发生一种新组织，以与时代相适应，而时代之所以有此要求，则缘世界交通而起。在中国，受世界交通影响最早的是南部。和旧文化关系最浅的，亦是南部，受旧文化的影响较浅，正是迎受新文化的一个预备条件。所以近代改革的原动力，全出于南方；南方始终代表着一个开明的势力。（太平天国虽然不成气候，湘淮军诸首领，虽然颇有学问，然以新旧论，则太平天国，仍是代表新的，湘淮军人物，仍是代表旧的。不过新的还未成熟，旧的也还余力未尽罢了。）千回百折，似弱而卒底于有成。

几千年以来，内部比较平安，外部亦无真正大敌。因此，养成中国（一）长期间无兵，只有需要时，才产生真正的军队；（二）而这军队，在全国人中，只占一极小部分。在今日，又渐渐的改变，而走上全国皆兵的路了。而亘古未曾开发的资源，今日亦正在开发。以此广大的资源，供此众多民族之用，今后世界的战争，不更将增加其惨酷的程度么？不，战争只是社会的变态。现在世界上战争的惨酷，都是帝国主义造成的，这亦是社会的一个变态，不过较诸既往，情形特别严重罢了。变态是决不能持久的。资本的帝国主义，已在开始崩溃了。我们虽有横绝一世的武力，大势所趋，决然要用之于打倒帝国主义之途，断不会加入帝国主义之内，而成为破坏世界和平的一分子。

第十章 刑法

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

中国刑法之名，有可考者始于夏。《左氏》昭公六年，载叔向写给郑子产的信，说：“夏有乱政而作《禹刑》，商有乱政而作《汤刑》，周有乱政而作《九刑》。”这三种刑法的内容，我们无从知其如何，然叔向这一封信，是因子产作刑书而起的。其性质，当和郑国的刑书相类。子产所作的刑书，我们亦无从知其如何，然昭公二十九年，《左氏》又载晋国赵鞅铸刑鼎的事。杜《注》说：子产的刑书，也是铸在鼎上的。虽无确据，然士文伯讥其“火未出而作火以铸刑器”，其必著之金属物，殆无可疑。所能著者几何？而《书经·吕刑》说：“墨罚之属千；劓罚之属千；剕罚之属五百；宫罚之属三百；大辟之罚，其属二百；五刑之属三千。”请问如何写得下？然则《吕刑》所说，其必为习惯而非国家所定的法律，很明白可见了。个人在社会之中，必有其所当守的规则。此等规则，自人人如此言之，则曰俗；自一个人必须如此言之，则曰礼。（故曰礼者，履也。）违礼，就是违反习惯，社会自将加以制裁，故曰：“出于礼者入于刑。”或疑三千条规则，过于麻烦，人如何能遵守？殊不知古人所说的礼，是极其琐碎的。一言一动之微，莫不有其当守的规则。这在我们今日，亦何尝不如此？我们试默数言语动作之间，所当遵守的规则，何减三千条？不过童而习之，不觉得其麻烦罢了。《礼记·礼器》说“曲礼三千”，《中庸》说“威仪三千”，而《吕刑》说“五刑之属三千”，其所谓刑，系施诸违礼者可知。古以三为多数。言千乃举成数之辞。以十言之而觉其少则曰百，以百言之而犹觉其少则曰千，墨劓之属各千，犹言其各居总数三之一。剕罚之属五百，则言其居总数六之一。还有六分之一，宫罚又当占其五分之三，大辟占其五分之二，则云宫罚之属三百，大辟之罚其属二百，这都是约略估计之辞。若真指法律条文，安得如此整齐呢？然则古代人民的生活，其全部，殆为习惯所支配是无疑义了。

社会的习惯，是人人所知，所以无待于教。若有国有家的人所要求

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

刑字有广狭二义：广义包括一切极轻微的制裁、惩戒、指摘、非笑而言。“出于礼者入于刑”，义即如此。曲礼三千，是非常琐碎的，何能一有违犯，即施以惩治呢？至于狭义之刑，则必以金属兵器，加伤害于人身，使其蒙不可恢复的创伤，方足当之。汉人说：“死者不可复生，刑者不可复属。”义即如此。此为刑字的初义，乃起于战阵，施诸敌人及间谍内奸的，并不施诸本族。所以司用刑之官曰士师，（士是战士，士师谓战士之长。）曰司寇。《周官》司徒的属官，都可以听狱讼，然所施之惩戒，至于圜土、嘉石而止。（见下。）其附于刑者必归于士，这正和今日的司法机关和军法审判一般。因为施刑的器具，（兵器。）别的机关里，是没有的。刑之施及本族，当系俘异族之人，以为奴隶，其后本族犯罪的人，亦以为奴隶，而侪诸异族，乃即将异族的装饰，施诸其人之身。所以越族断发文身，而髡和黥，在我族都成为刑罪。后来有暴虐的人，把他推而广之，而伤残身体的刑罚，就日出不穷了。五刑之名，见于《书经·吕刑》。《吕刑》说：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。爰始淫为劓、刵、椽、黥。”劓、刵、椽、黥，欧阳、大小夏侯作臙、宫、劓、割头、庶劓。（《虞书》标题下《疏》引。）臙即劓。割头即大辟。庶劓的庶字不可解，劓字即黥字，是无疑义的。然则今本的劓、刵、劓、黥是误字。《吕刑》的五刑，实苗民所创。（苗民的民字乃贬辞，实指有苗之君，见《礼记·缁衣》《疏》引《吕刑》郑《注》。）《国语·鲁语》臧文仲说：“大刑用甲兵，其次用斧钺。中刑用刀锯，其次用钻窄。薄刑用鞭朴。大者陈之原野，小者肆之市、朝。”（是为“五服三次”。《务典》说“五刑有服，五服三就”，亦

即此。)大刑用甲兵,是指战阵。其次用斧钺,是指大辟。中刑用刀锯指劓、腓、宫。其次用钻窄指墨。薄刑用鞭朴,虽非金属兵器,然古人亦以林木为兵; (《吕览·荡兵》:“未有蚩尤之时,民固剥林木以战矣。”)《左氏》僖公二十七年,楚子玉治兵,鞭七人,可见鞭亦军刑。《尧典》:“象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑。朴作教刑。金作赎刑。”象以典刑,即《周官》的县法象魏。流宥五刑,当即《吕刑》所言之五刑。金作赎刑,亦即《吕刑》所言之法。所以必用金,是因古者以铜为兵器。可见所谓“亏体”之刑,全是源于兵争的。至于施诸本族的,则古语说“教笞不可废于家”,大约并鞭、朴亦不能用。最严重的,不过逐出本族之外,是即所谓流刑。《王制》的移郊、移逐、屏诸远方,即系其事。《周官》司寇有圜土、嘉石,皆役诸司空。圜土、嘉石,都是监禁;役诸司空,是罚做苦工;怕已是施诸奴隶的,未必施诸本族了。于此见残酷的刑罚,全是因战争而起的。五刑之中,妇人的宫刑,是闭于宫中, (见《周官》司刑郑《注》。)其实并不亏体。其余是无不亏体的。《周官》司刑载五刑之名,惟膻作刖,余皆与《吕刑》同。《尔雅·释言》及《说文》,均以腓、刖为一事。惟郑玄《驳五经异义》说:“皋陶改膻为刖,周改刖为膻。”段玉裁《说文》膻字《注》说:膻是膻的俗字,乃去膝头骨,刖则汉人之斩止,其说殊不足据。

(膻乃生理名词,非刑名。)当从陈乔枏说,以**跗**为斩左趾,朗为并斩右趾为是。(见《今文尚书·经说考》。)然则五刑自苗民创制以来,至作《周官》之时,迄未尝改。然古代亏体之刑,实并不止此。见于书传的,如斩、(古称斩谓腰斩。后来战阵中之斩级,事与刑场上的割头异,无以名之,借用腰斩的斩字。再后来,斩字转指割头而言,腰斩必须要加一个腰字了。)磔、(裂其肢体而杀之。《史记·李斯列传》作砮,即《周官》司戮之辜。)膊、(谓去衣磔之,亦见《周官》司戮。)车裂、(亦曰轘。)缢、(《左氏》哀公二年,“绞缢以戮”。绞乃用以缢杀人之绳,后遂以绞为缢杀。)焚、(亦见司戮。烹、见《公羊》庄公四年。)脯醢等都是。脯醢当系食人之族之俗,后变为刑法的。刵即(馘,割耳。)亦源于战阵。《孟子》说文王之治岐也,罪人不孥。(《梁惠王下篇》。)《左氏》昭公二十二年引《康诰》,亦说父子兄弟,罪不相及。而《书经·甘誓》《汤誓》,都有孥戮之文。可见没入家属为奴婢,其初亦是军法。这还不过没为奴隶而已,若所谓族诛之刑,则亲属都遭杀戮。这亦系以战阵之法,推之刑罚的。因为古代两族相争,本有杀戮俘虏之事。强宗巨家,一人被杀,其族人往往仍想报复,为豫防后患起见,就不得不加以杀戮了。《史记·秦本纪》:文公二十年,“法初有三族之罪”。(父母、兄弟、妻子。)此法后相沿甚久。魏晋南北朝之世,政敌被杀的,往往牵及家属。甚至嫁出之女,亦

不能免。可见战争的残酷了。

古代的法，其观念，有与后世大异的，那便是古代的“明刑”，乃所以“弼教”，（“明于五刑，以弼五教”，见《书经·尧典》。）而后世则但求维持形式上的互助。人和人的相处，所以能（一）平安无事，

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

有一事，是后世较古代为进步的。古代氏族的界限，还未化除。国家的权力，不能侵入氏族团体之内，有时并不能制止其行动。（一）氏族员遂全处于其族长权力之下。此等风气在家族时代，还有存留。

（二）而氏族与氏族间的争斗，亦往往靠实力解决。《左氏》成公三年，知罃被楚国释放的时候，说“首鬻父。其请于寡君，而以戮于宗，亦死且不朽”。昭公二十一年，宋国的华费遂说：“吾有谗子而弗能杀。”可见在古代，父可专杀其子。《白虎通义·诛伐篇》却说“父杀其子当诛”了。《礼记》的《曲礼》《檀弓》，均明著君父、兄弟、师长，交游报仇之礼。《周官》的调人，是专因报仇问题而设立的。亦不过令有仇者避之他处；审查报仇的合于义与否；禁止报仇不得超过相当限度而已；并不能根绝其事。报仇的风气，在后世虽相沿甚久，习俗上还视为义举，然在法律上，总是逐步遭遇到禁止的。这都是后世法律，较之古代进步之处。但家长或族长，到现在，还略有处置其家人或族众

的权力，国家不能加以干涉，使人人都受到保护；而国家禁止私人复仇，而自己又不能真正替人民伸雪冤屈；也还是未尽善之处。

法律是不能一天不用的。苟非文化大变，引用别一法系的法律，亦决不会有什么根本的改革。所以总是相承而渐变。中国最早的法典，是李悝的《法经》。据《晋书·刑法志》所载陈群《魏律序》，是悝为魏文侯相，撰次诸国法所为。魏文侯在位，据《史记·六国表》，是自周威烈王二年至安王十五年，即民国纪元前二千三百三十六年至二千二百九十八年。可谓很古老的了。撰次，便是选择排比。这一部书，在当时，大约所参考者颇博，且曾经过一番斟酌去取，依条理系统编排的，算做一部佳作。所以商君“取之以相秦”，没有重纂。这时候的趋势，是习惯之力。（即社会制裁。）渐渐的不足以维持社会，而要乞灵于法律。而法律还是谨守着古老的规模，所规定之事极少，渐觉其不够用，《法经》共分六篇：《魏律序》举其篇目，是（一）盗，（二）贼，（三）网，（四）捕，（五）杂，（六）又以一篇著其加减。盗是侵犯人的财产。贼是伤害人的身体。盗贼须网捕，所以有网捕两篇。其余的则并为杂律。古人著书，常将重要的事项，独立为篇，其余则并为一篇。总称为杂。一部自古相传的医书，号为出于张仲景的，分为伤寒、杂病两大部分，（杂病或作卒病，乃误字。）即其一证。网捕盗贼，分为四篇，其余事项，共为一篇，可见《法经》视盗贼独重，视其余诸事项都轻，断不足以应付进步的社会。汉高祖入关，却更做了一件违反进化趋势的事。他说：“吾与父老约法三章耳：杀人者死，伤人及盗抵罪。余悉除去秦法。”因为“约法三章”四字，给人家用惯了，很有些人误会：这是汉高祖与人民立约三条。其实据陈群《魏律序》，李悝《法经》的体例，是“集类为篇，结事为章”的。每一篇之中，包含着许多章。“吾与父老约：法，三章耳”，当以约字断句，法字再一读。就是说六篇之法，只取三章，其余五篇多，都把他废掉了。秦时的民不聊生，实由于政治太不安静。专就法律立论，则由于当时的狱吏，自成一种风气，用法务取严酷。和法律条文的多少，实在没有关系。但此理是无从和群众说起的。约法三章，余悉除去，在群众听起来，自然是欢欣鼓舞的了。这事不过是一时收买人心之术，无足深论。其事自亦不能持久。所以《汉书·刑法志》说：天下既定，“三章之法，不足以御奸”。萧何就把六篇之法恢复，且增益三篇；叔孙通又益以律所不及的旁章十八篇，共有二十七篇了。当时的趋势，是（一）法律内容要扩充，（二）既扩充了，自应依条理系统，加以编纂，使其不至杂乱。第一步，汉初已这么做了。武帝时，政治上事务繁多，自然需要更多的法律。于是张汤、赵禹又加增益，律共增至六十篇。又当时的命令，用甲、乙、丙、

丁编次，通称谓之“令甲”，共有三百余篇。再加以断事的成案，即当时所谓比，共有九百零六卷。分量已经太多了，而编纂又极错乱。“盗律有贼伤之例，贼律有盗章之文”。引用既难，学者乃为之章句。（章句二字，初指一种符号，后遂用以称注释，详见予所撰《章句论》。商务印书馆本。）共有十余家。于是断罪所当由用者，合二万六千二百七十二条，七百七十三万二千二百余言。任何人不能遍览，奸吏因得上下其手，“所欲活者傅生议，所欲陷者予死比”。所以条理系统地编纂一部法典，实在是当时最紧要的事。汉宣帝时，郑昌即创其议。然终汉世，未能有成。魏篡汉后，才命陈群等从事于此。制成新律十八篇。未及颁行而亡。晋代魏后，又命贾充等复加订定。共为二十篇。于泰始四年，大赦天下颁行之。是为《晋律》。泰始四年，为西元二六四年。

《晋律》大概是将汉朝的律、令、比等，删除复重，加以去取，依条理系统编纂而成的。这不过是一个整理之业，但还有一件事可注意的，则儒家的宗旨，在此时必有许多掺入法律之中，而成为条文。汉人每有援经义以折狱的。现代的人，都以为奇谈。其实这不过是广泛的应用习惯。广义的习惯法，原可包括学说的。当时儒学盛行，儒家的学说，自然要被应用到法律上去了。《汉书注》引应劭说：董仲舒老病致仕。朝廷每有政议，数遣廷尉张汤至陋巷，问其得失。于是作《春秋折狱》二百三十二事。汉文帝除肉刑诏，所引用的就是《书》说。（见下。）汉武帝亦使吕步舒（董仲舒弟子。）治淮南狱。可见汉时的律、令、比中，掺入儒家学说处决不少。此等儒家学说，一定较法家为宽仁的。因为法家偏重伸张国家的权力，儒家则注重保存社会良好的习惯。章炳麟《太炎文录》里，有《五朝法律索隐》一篇，说《晋律》是极为文明的。北魏以后，参用鲜卑法，反而改得野蛮了。如《晋律》，父母杀子同凡论，而北魏以后，都得减轻。又如走马城市杀人者，不得以过失论；（依此，则现在马车、摩托，在市上杀人的，都当以故杀论。因为城市中行人众多，是行车者所豫知的，而不特别小心，岂得谓之过失？难者将说：“如此，在城市中将不能行车了。文明愈进步，事机愈紧急，时间愈宝贵，处处顾及步行的人，将何以趋事赴功呢？”殊不知事机紧急，只是一个藉口。果有间不容发的事，如军事上的运输，外交上的使命，以及弭乱、救火、急救疾病等事，自可别立为法。然在今日，撞伤路人之事，由于此等原因者，共有几分之几呢？曾记在民国十至十二年之间，上海某外人，曾因嫌人力车夫走得慢，下车后不给车资，直向前行。车夫向其追讨，又被打伤。经领事判以监禁之罪。后其人延律师辩护，乃改为罚鍰了事。问其起衅之由，则不过急欲赴某处宴

会而已。从来鲜车怒马疾驰的人，真有紧急事情的，不知有百分之一否？真正紧要的事情，怕还是徒行或负重的人做的。）部民杀长吏者同凡论；常人有罪不得赎等；都远胜于别一朝的法律。父杀其子当诛，明见于《白虎通义》，我们可以推想父母杀子同凡论，渊源或出于儒家。又如法家，是最主张摧抑豪强的。城市走马杀人同凡论，或者是法家所制定。然则法律的改良，所得于各家的学说者当不少。学者虽然亦不免有阶级意识，究竟是为民请命之意居多。从前学者所做的事情，所发的言论，我们看了，或不满意，此乃时代为之。近代的人，有时严责从前的学者，而反忽忘了当时的流俗，这就未免太不知社会的情形了。

《晋律》订定以后，历代都大体相沿。宋、齐是未曾定律的。梁、陈虽各定律，大体仍沿《晋律》。即魏、周、齐亦然，不过略参以鲜卑法而已。《唐律》是现尚存在的，体例亦沿袭旧观。辽太祖时，定治契丹及诸夷之法，汉人则断以律令。太宗时，治渤海人亦依汉法。道宗时，以国法不可异施，将不合于律令者别存之。此所谓律令，还是唐朝之旧。金当熙宗时，始合女真旧制及隋、唐、辽、宋之法，定《皇统制》。然仍并用古律。章宗泰和时定律，《金史》谓其实在就是《唐律》。元初即用金律。世祖平宋以后，才有所谓《至元新格》、《大元通制》等，亦不过将新生的法令事例加以编辑而已。明太祖定《大明律》，又是一准《唐律》的。《清律》又以《明律》为本。所以从《晋律》颁行以后，直至清末采用西法以前，中国的法律实际无大改变。

法律的性质，既如此陈旧，何以仍能适用呢？（一）由向来的法律，只规定较经久之事。如晋初定律，就说关于军事、田农、酤酒等，有权设其法，未合人心的，太平均当剔除，所以不人于律，别以为令。又如北齐定律，亦有《新令》四十卷和《权令》二卷，与之并行。此等区别，历代都有。总之非极永久的一部分，不以入律，律自然可少变动了。（二）则律只揭举大纲。（甲）较具体及（乙）变通的办法，都在令及比之中。《唐书·刑法志》说：“唐之刑书有四：曰律、令、格、式。令者，尊卑贵贱之等数，国家之制度也。格者，百官有司所常行之事也。式者，其所常守之法也。（宋神宗说：“设于此以待彼之谓格，使彼效之之谓式。”见《宋史·刑法志》。）凡邦国之政，必从事于此三者。其有所违，及人之为恶而入于罪戾者，一断以律。”令、格、式三者，实不可谓之刑书。不过现代新生的事情，以及办事所当依据的手续，都在其中，所以不得不与律并举。律所载的事情，大约是很陈旧而不适宜于具体应用的，但为最高原理所自出，又不便加以废弃。所以宋神宗改律、令、格、式之名为敕、令、格、式，而“律恒存乎敕之外”。

这即是实际的应用，全然以敕代律了。到近世，则又以例辅律。明孝宗弘治十三年，刑官上言：“中外巧法吏或借例便私，律寔格不用。”于是下尚书，会九卿议，增历年问刑条例，经久可行者二百九十七条。自是以后，律例并行。清朝亦屡删定刑例。至乾隆以后，遂载入律内，名为《大清律例》。案例乃据成案编纂而成，成案即前世所谓比。律文仅举大纲，实际应用时，非有业经办理的事情，以资比附不可，此比之所以不能不用。然成案太多，随意援引，善意者亦嫌出入太大，恶意者则更不堪设想，所以又非加以限制不可。由官加以审定，把（一）重复者删除；（二）可用者留；（三）无用者废；（四）旧例之不适于用者，亦于同时加以废止。此为官修则例之所由来，不徒（一）杜绝弊端，（二）使办事者得所依据，（三）而（甲）社会上新生的事态，日出无穷；（乙）旧有之事，定律时不能无所遗漏；（丙）又或法律观念改易，社会情势变迁，旧办法不适于今；皆不可不加补正。有新修刑例以济之，此等问题，就都不足为患了。清制：刑例五年一小修，十年一大修。事属刑部，临时设馆。使新成分时时注入于法律之中；陈旧而不适用者，随时删除，不致壅积。借实际的经验，以改良法律，实在是可取法的。

刑法自汉至隋，起了一个大变化。刑字既引伸为广义，其初义，即专指伤害人之身体，使其蒙不可恢复的创伤的，乃改称为“肉刑”。晚周以来，有一种象刑之论，说古代对于该受五刑的人，不须真加之以刑，只要异其冠服以为戮。此乃根据于《尧典》之“象以典刑”的，为儒家的书说。案象以典刑，恐非如此讲法。见前。但儒家所说的象刑，在古代是确有其事的。《周官》有明刑、（见司救。明梏。见掌囚。）乃是将其人的姓名罪状，明著之以示人。《论衡·四讳篇》说，当时“完城旦以下，冠带与俗人殊”，可见历代相沿，自有此事，不过在古代，风气诚朴，或以此示戒而已足，在后世则不能专恃此罢了。儒家乃根据此种习俗，附会《书经》象以典刑之文，反对肉刑的残酷。汉孝文帝十三年，齐太仓令淳于公有罪当刑。防狱逮系长安。淳于公无男，有五女。会逮，骂其女曰：“生子不生男，缓急非有益也。”其少女缇萦，自伤悲泣。乃随其父至长安，上书愿没入为官婢，以赎父刑罪。书奏，天子怜悲其意。遂下令曰：“盖闻有虞氏之时，画衣冠异章服以为戮而民弗犯，何治之至也？今法有肉刑三，而奸不止，其咎安在？夫刑至断肢体，刻肌肤，终身不息，何其刑之痛而不德也？岂称为民父母之意哉？其除肉刑，有以易之。”于是有司议：当黥者髡钳为城旦舂。当劓者笞三百。当斩左趾者笞五百。当斩右趾者弃市。案诏书言今法有肉刑三，《注》引孟康曰：“黥、劓二，斩左右趾合一，凡三也。”而景帝元年

诏，说孝文皇帝除宫刑。诏书下文刻肌肤指黥，断肢体指劓及斩趾，终身不息当指宫，则是时实并宫刑废之。惟系径废而未尝有以为代，故有司之议不之及。而史亦未尝明言。此自古人文字疏略，不足为怪。至景帝中元年，《纪》载“死罪欲腐者许之”，则系以之代死罪，其意仍主于宽恤。然宫刑自此复行。直至隋初方除。象刑之论，《荀子》极驳之。《汉书·刑法志》备载其说，自有相当的理由。然刑狱之繁，实有别种原因，并非专用酷刑可止。《庄子·则阳篇》说：“柏矩至齐，见辜人焉。推而强之。解朝服而幕之。号天而哭之。曰：子乎子乎？天下有大菑，子独先离之。曰：莫为盗，莫为杀人。荣辱立，然后睹所病。货财聚，然后睹所争。今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，使无休时，欲无至此，得乎？匿为物而愚不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其涂而诛不至。民知力竭，则以伪继之。日出多伪，士民安取不伪？夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？”这一段文字，见得所谓犯罪者，全系个人受社会的压迫，而无以自全；受社会的教育，以至不知善恶；（日出多伪，士民安取不伪。）其所能负的责任极微。更以严刑峻法压迫之，实属不合于理。即不论此，而“民不畏死，奈何以死惧之”，《老子》。于事亦属无益。所以“孟氏使阳肤为士师，问于曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜。”（《论语·子张》。）这固然不是彻底的办法。然就事论事，操司法之权的，存心究当如此。司法上的判决，总不能无错误的。别种损失，总还可设法回复，惟有肉刑，是绝对无法的，所以古人视之甚重。这究不失为仁人君子的用心。后来反对废除肉刑的人，虽亦有其理由，然肉刑究竟是残酷的事，无人敢坚持主持，始终没有能够恢复。这其中，不知保全了多少人。孝文帝和缙萦，真是历史上可纪念的人物了。反对废除肉刑的理由安在呢？《文献通考》说：“汉文除肉刑，善矣，而以髡笞代之。髡法过轻，而略无惩创；笞法过重，而至于死亡。其后乃去笞而独用髡。减死罪一等，即止于髡钳；进髡钳一等，即入于死罪。而深文酷吏，务从重比，故死刑不胜其众。魏晋以来病之。然不知减笞数而使之不死，徒欲复肉刑以全其生，肉刑卒不可复，遂独以髡钳为生刑。所欲活者傅生议，于是伤人者或折肢体，而才翦其毛发。所欲陷者与死比，于是犯罪者既已刑杀，而复诛其宗亲。轻重失宜，莫此为甚。隋唐以来，始制五刑，曰笞、杖、徒、流、死。此五者，即有虞所谓鞭、朴、流、宅，虽圣人复起，不可偏废也。”案自肉刑废除之后，至于隋代制定五刑之前，刑法上的问题，在于刑罚的等级太少，用之不得其平。所以司法界中有经验的人士，间有主张恢复肉刑的。而读书偏重理论的人，则常加反对。恢复肉刑，到底是件残酷的事，无人敢坚决主张，所以肉刑终未能复。到隋朝制定五刑以后，刑罚

的等级多了，自无恢复肉刑的必要，从此以后，也就无人提及了。自汉文帝废除肉刑至此，共历750余年。一种制度的进化，可谓不易了。

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

刑法的改良，起于清末的改订旧律。其时改笞杖为罚金，以工作代徒流后来定《新刑律》，才分主刑为死刑、用绞，于狱中之。无期徒刑、有期徒刑、拘役、罚金五种。从刑为没收、褫夺公权两种。

审判机关，自古即与行政不分。此即《周官》地官所谓“地治者”。但属于秋官的官，如乡士、（掌国中。遂士、掌四郊。）县士、（掌野。方士掌都家。）等，亦皆以掌狱讼为职。地官、秋官，本当有行政官与军法审判之别，读前文可明；但到后来，这两者的区别，就渐渐的泯灭了。欧洲以司法独立为恤刑之法，中国则以（一）缩小下级官吏定罪的权限，（二）增加审级，为恤刑之法。汉代太守便得专杀，然至近代，则府、厅、州、县，只能决徒以下的罪，流刑必须由按察司亲审，死刑要待御笔勾决了。行政司法机关既不分，则行政官吏等级的增加，即为司法上审级的增加。而历代于固有的地方官吏以外，又多临时派官清理刑狱。越诉虽有制限，上诉是习惯上得直达皇帝为止的。即所谓叩阍。宋代初命转运使派官提点刑狱，后独立为一司，明朝继之，设按察司，与布政使并立，而监司之官，始有专司刑狱的。然及清代，其上级的督抚，亦都可受理上诉。自此以上，方为京控。（刑部、都察院、提督，均可受理。）临时派官复审，明代尤多。其后朝审、秋审遂沿为定制。清代秋审是由督抚会同两司举行的。决定后由刑部汇奏。再命三法司见下。复审，然后御笔勾决，死刑乃得执行。在内的则由六部、大理寺、通政司、都察院会审，谓之初审。此等办法，固得慎重刑狱之意。然审级太多，则事不易决。又路途遥远，加以旷日持久，人证物证，不

易调齐，或且至于湮没，审判仍未必公平，而人民反因狱事拖延受累。所以此等恤刑之法，亦是有利有弊的。

司法虽不独立，然除特设的司法官吏而外，干涉审判之官，亦应以治民之官为限。如此，（一）系统方不紊乱。（二）亦且各种官吏，对于审判，未必内行，令其干涉，不免无益有损。然历代既非司法之官，又非治民之官，而参与审判之事者，亦在所不免。如御史，本系监察之官，不当干涉审判。所以弹劾之事，虽有涉及刑狱的，仍略去告诉人的姓名，谓之风闻。唐代此制始变，且命其参与推讯，至明，遂竟称为三法司之一了。而如通政司、翰林院、詹事府、五军都督等，无不可临时受命，与于会审之列，更属莫名其妙。又司法事务，最忌令军政机关参与。而历代每将维持治安及侦缉罪犯之责，付之军政机关。使其获得人犯之后，仍须交给治民之官，尚不易非理肆虐，而又往往令其自行治理，如汉代的司隶校尉，明代的锦衣卫、东厂等，尤为流毒无穷。判，于事实嫌其不给。而后世的地方官，多非本地人，亦嫌其不悉民情。廉远堂高，官民隔膜，吏役等遂得乘机舞弊。司法事务的黑暗，至于书不胜书。人民遂以入公门为戒。官吏无如吏役何，亦只得劝民息讼。国家对于人民的义务，第一事，便在保障其安全及权利，设官本意，惟此为急。而官吏竟至劝人民不必诉讼，岂非奇谈？古代所谓“地治者”，本皆后世乡吏之类，汉代嗇夫，还是有听讼之职的。（《汉书·百官公卿表》。）爰延为外黄乡嗇夫，民至不知有郡县，《后汉书》本传。其权力之大可知。然治者和被治者既形成两个阶级，治者专以朘削被治者为生，则诉讼正是朘削的好机会，畀乡吏以听讼之权，流弊必至不可究诘。所以至隋世，遂禁止乡官听讼。《日知录》“乡亭之职”一条说：“今代县门之前，多有榜曰：诬告加三等，越诉笞五十。此先朝之旧制。今人谓不经县官而上诉司府，谓之越诉，是不然。《太祖实录》：洪武二十七年，命有司择民间高年老人，公正可任事者，理其乡之辞讼。若户婚、田宅、斗殴者，则会里胥决之。事涉重者，始白于官。若不由里老处分，而径诉县官，此之谓越诉也。”则明太祖尝有意恢复乡官听讼之制。然《注》又引宣德七年陕西按察僉事林时之言，谓“洪武中，天下邑里，皆置申明，旌善二亭，民有善恶则书之，以示劝惩。凡户婚、田土、斗殴常事，里老于此剖决。今亭宇多废，善恶不书。小事不由里老，辄赴上司。狱讼之繁，皆由于此”。则其事不久即废。今乡官听讼之制，固不可行。然法院亦难遍设。民国十五年，各国所派的司法调查委员，（见下。）以通计四百万人乃有一第一审法院，为我国司法状况缺点之一。中国人每笑西洋人的健讼，说我国人无须警察、司法，亦能相安，足见道德优于西人。其实中国人的不愿诉讼，怕

也是司法状况的黑暗逼迫而成的，并非美事。但全靠法院平定曲直，确亦非良好现象。不须多设法院，而社会上亦能发扬正义，抑强扶弱，不至如今日之豪暴横行；乡里平亭，权又操于土豪劣绅之手；是为最善。那就不得不有望于风俗的改良了。

古代的法律，本来是属人主义的。中国疆域广大，所包含的民族极多。强要推行同一的法律，势必引起纠纷。所以自古即以“不求变俗”为治。《礼记·曲礼》。统一以后，和外国交通，亦系如此。《唐律》：化外人犯罪，就依其国法治之。必两化外人相犯，不能偏据一国的法律，才依据中国法律治理。这种办法，固然是事实相沿，然决定何者为罪的，根本上实在是习惯。两族的习惯相异，其所认为犯罪之事，即各不相同。“照异族的习惯看起来，虽确有犯罪的行为，然在其本人，则实无犯罪的意思”，在此情形之下，亦自以按其本族法律治理为公平。但此办法。只能适用于往来稀少之时。到近代世界大通，交涉之事，日益繁密，其势就不能行了。中国初和外国订约时，是不甚了然于另一新局面的来临的。一切交涉，都根据于旧见解以为应付。遂贸然允许了领事裁判权。而司法界情形的黑暗，（主要的是司法不独立、监狱的黑暗、滥施刑讯及拘押等。）有以生西人的戒心，而为其所藉口，亦是无可讳言的。（从前有领事裁判权的国家，如土耳其，有虐待异教徒的事实，我国则无之。若说因习惯的不同，则应彼此皆有。）中外条约中，首先获得领事裁判权的是英国。后来各国相继获得。其条文彼此互异。然因各国条约均有最惠国条款，可以互相援引，所以实际上并无甚异同。有领事裁判权之国，英、美、意、挪威、日本，均在我国设立法院。上海的会审公廨，且进而涉及原被告均为华人的事件。其损害我国的主权，自然无待于言了。然各国亦同蒙其不利。（最重要的，如领事不晓法律，各国相互之间，亦须各归其国的领事审判。一件事情，关涉几国人的，即须分别向各国起诉。又上诉相距太远，即在中国设有法院之国亦然，其他更不必论了。）且领事裁判权存在，中国决不能许外国人在内地杂居。外人因此自限制其权利于通商口岸，亦殊不值得。取消领事裁判权之议，亦起于《辛丑条约》。英、美、日三国商约，均有俟我法律及司法制度改良后，撤消领事裁判权的条文。太平洋会议，我国提出撤消领事裁判权案，与会各国允共同派员，到中国来调查：（一）各国在我国的领事裁判权的现状，（二）我国的法律，（三）司法制度，（四）司法行政情形，再行决定。十五年，各国派员来华调查，草有报告书，仍主从缓。国民政府和意、丹、葡、西四国，订立十九年一月一日放弃领事裁判权的条约。比约则订明另定详细办法。倘详细办法尚未订定，而现有领事裁判权之国，过半数放弃，则比国亦放弃。中国在诸

约中，订定（一）十九年一月一日以前，颁布民商法；（二）撤消领事裁判权之后，许外人内地杂居；（三）彼此侨民课税，不得高于他国人，或异于他国人；以为交换条件。然此约订定之后，迄今未能实行。惟墨西哥于十八年十一月，自动宣言放弃。（德、奥、俄等国，欧战后既失其领事裁判权。）

撤消领事裁判权，其实是不成问题的，只要我国司法，真能改良，自不怕不能实行。我国的司法改良，在于（一）彻底改良司法界的状况，（二）且推行之及于全国，此即所谓“司法革命”、“司法普及”。既须经费，又须人才，又须行政上的努力，自非易事。自前清末年订定四级三审制。（初级、地方、高等三厅及大理院。初审起于初级厅的，上诉终于高等厅；起于地方厅的，终于大理院。）至民国二十二年，改为三级三审：地方法院、高等法院、最高法院。前此司法多由县知事兼理，虽订有种种章程，究竟行政司法，分划不清。二十四年起，司法部已令全国各地，遍设法院。这都是比较合理的。真能推行尽利，我国的司法自可焕然改观了。

第十一章 实业

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

在农业开始以前，游猎的阶段，很为普遍。在第一章中业经提及。渔猎之民，视其所居之地，或进为畜牧，或进为农耕。中国古代，似乎是自渔猎径进于农耕的。传说中的三皇：燧人氏钻木取火，教民熟食，以避腥臊伤害肠胃，显然是渔猎时代的酋长。伏羲，亦作庖牺。皇甫谧《帝王世纪》，说为“取牺牲以供庖厨”，（《礼记·月令疏》引。）实为望文生义。《白虎通义·号篇》云：“下伏而化之，故谓之伏羲”，则羲字与化字同义，所称颂的乃其德业。至于其时的生业，则《易·系辞传》明言其“为网罟以田以渔”，其为渔猎时代的酋长，亦无疑义。伏羲之后为神农。“斫木为耜，揉木为耒”，就正式进入农业时代，我国文明的历史，从此开始了。三皇之后为五帝。颛顼、帝喾，可考的事迹很少。黄帝“教熊、罴、貔、貅、**豸**、虎”，以与神农战，似乎是游牧部落的酋长。然这不过是一种荒怪的传说，《五帝本纪》同时亦言其“艺五种”，而除此之外，亦绝无黄帝为游牧民族的证据。《尧典》则有命羲和“历象日、月、星辰，敬授民时”之文。《尧典》固然是后人所作，并非当时史官的记录。然后人所作，亦不能谓其全无根据。殷周之祖，是略与尧舜同时的。《诗经》中的《生民》、《公刘》，乃周人自述其祖宗之事，当不致全属子虚。《书经》中的《无逸》，乃周公诰诫成王之语，述殷周的历史，亦必比较可信。《无逸》中述殷之祖甲云：“其在祖甲，不义惟王，旧为小人。作其即位，爰知小人之依。”祖甲实即太甲。（“不义惟王，旧为小人”，正指其为伊尹所放之事。）述高宗云：“旧劳于夕卜，爰暨小人。”皆显见其为农业时代的贤君。周之先

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

中国的农业，是如何进化的呢？一言以蔽之，曰：自粗耕进于精耕。古代有爱田之法。爱田即系换田。据《公羊》宣公十五年何《注》，是因为地有美恶，“肥饶不得独乐，硗确不得独苦”，所以“三年一换主易居”。据《周官》大司徒：则田有不易、一易、再易之分。不易之地，是年年可种的。一易之地，种一年要休耕一年。再易之地，种一年要休耕两年。授田时：不易之地，一家给一百亩；一易之地，给二百亩；再易之地，给三百亩。古代的田亩，固然较今日为小。然一夫百亩，实远较今日农夫所耕为大。而其成绩，则据《孟子》（《万章下篇》）和《礼记·王制》所说：是上农夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下农夫食五人。较诸现在，并不见得佳良，可见其耕作之法，不及今人了。汉朝有个大农业家赵过，能为代田之法。把一亩分做三个耧，播种于其中。耧以外的高处谓之陇。苗生叶以后，要勤除陇上之草，因而把陇上的土，倾颓下来，使其附着苗根。如此逐渐为之，到盛暑，则“陇尽而根深”，能够“耐风与旱”。耧和陇，是年年更换的，所以谓之代田。（见《汉书·食货志》。）后来又有区田之法。把田分为一块一块的，谓之区。隔一区，种一区。其锄草和颓土，亦与代田相同。《齐民要术》见下极称之。后世言农业的人，亦多称道其法。但据近代研究农业的人说：则“代田区田之法，不外乎所耕者少，而耕作则精。近世江南的农耕，较诸古人所谓代田区田，其精勤实无多让。其田并不番休，而地力亦不见其竭。则其施肥及更换所种谷物之法，亦必有精意存乎其间”。这都是农业自然的进步。总而言之：农业有大农制和小农制。大农制的长处，在于资本的节约，能够使用机械，及人工的分配得宜。小农制的长处，则在以人尽其劳，使地尽其力。所以就一个人的劳力，论其所得的多少，是大农制为长。就土地同一的面积，论其所得的多少，则小农制为胜。中国农夫的技能，在小农制中，总可算

首屈一指了。这都是长时间自然的进化。

中国农业进化的阻力，约有三端：（一）为讲究农学的人太少。即使有之，亦和农民隔绝，学问不能见诸实用。古代有许多教稼的官。如《周官》大司徒，“辨十有二壤之物而知其种”。司稼，“巡邦野之稼，而辨种稂之种。周知其名与其所宜地，以为法而悬于邑闾”。这些事，都是后世所没有的。李兆洛《凤台县志》说，凤台县人所种的地，平均是一人十六亩。穷苦异常。往往不够本。一到荒年，就要无衣无食。县人有一个唤做郑念祖的，雇佣了一个兖州人。问他：你能种多少园地？他说两亩。还要雇一个人帮忙。问他要用多少肥料？他说一亩田的肥料，要值到两千个铜钱。隔壁的农人听了大笑，说，我种十亩地，只花一千个铜钱的肥料，收获的结果，还往往不够本呢？郑念祖对于这个兖州人，也是将信将疑。且依着他的话试试看呢，因其用力之勤，施肥之厚，人家的作物，都没有成熟，他先就成熟了：而日长得很好。争先入市，获利甚多。到人家蔬果等上市时，他和人家一块卖的，所得的都是赢利了。李兆洛据此一例，很想募江南的农民为农师，以开水田。这不过是一个例。其余类乎此的情形，不知凡几。使农民互相师，已可使农业获有很大的进步，何况益之以士大夫？何况使士大夫与农民互相师，以学理经验，交相补足呢？（二）古代土地公有，所以沟洫阡陌等，都井井有条。后世则不然。土地变为私有，寸寸割裂。凡水旱蓄泄等事，总是要费掉一部分土地的，谁肯牺牲？凡一切公共事业的规划，其根源，实即公共财产的规划。所以土地公有之世，不必讲地方自治，而自治自无不举。土地既已私有，公共的事务，先已无存。间有少数非联合不能举办的，则公益和私益，多少有些冲突。于是公益的举措，固有的荡然无存，当兴的阙而莫举；而违反公益之事，且日出无穷。如滥伐林木、破坏堤防、壅塞沟渠等都是。而农田遂大受其害。其最为显著的，就是水利。（三）土地既然私有了，人民谁不爱护其私产？但必使其俯仰有余；且勤劳所得，可以为其所有；农民才肯尽力。如其一饱且不可得；又偶有赢余，即为强有力者剥削以去；人民安得不苟偷呢？然封建势力和高利贷的巧取豪夺，则正是和这原则相反的。这也是农田的一个致命伤。职是故，农业有其进化的方面，而亦有其退化的方面。进退相消，遂成为现在的状况。

中国现在农业上的出路，是要推行大农制。而要推行大农制，则必须先有大农制所使用的器具。民国十七年春，俄国国营农场经理马克维次（Markev-ich），有多余不用的机犁百架，召集附近村落的农民，许租给他们使用，而以他们所有的土地，共同耕种为条件。当时加入的农

民，其耕地共计九千余亩。到秋天，增至二万四千余亩。事为共产党所闻。于是增制机犁，并建造使用机犁的动力场。至明年，遂推行其法于全国。是为苏俄集合农场的起源。（据张君劭《史泰林治下之苏俄》。再生杂志社本。）天下事口说不如实做。痄口晓音，说了半天的话，人家还是不信。实在的行动当前，利害较然可见，就无待烦言了。普通的议论，都说农民是最顽固的、守旧的。其实这是农民的生活，使其如此。现在为机器时代。使用旧式的器具，决不足以与之相敌。而全国最多数的农民，因其生活，而滞留于私有制度下自私自利的思想，亦实为文化进步的障碍。感化之法，单靠空言启牖，是无用的。生活变则思想变；生产的方法变，则生活变。“牖民孔易”，制造出耕作用的机械来，便是化除农民私见的方法。并不是要待农民私见他除了，机械才可使用。

中国的农学，最古的，自然是《汉书·艺文志》诸子略中的农家。其所著录先秦的农书，今已不存。先秦农家之说，存于今的，只有《管子》中的《地员》，《吕氏春秋》中的《任地》、《辨土》、《审时》数篇。汉代农家所著之书，亦俱亡佚。诸家征引，以《汜胜之书》为最多。据《周官》草人疏说，这是汉代农书中最佳的，未知信否。古人著述，流传到现在的，以后魏贾思勰的《齐民要术》为最早。后世官修的巨著，有如元代的《农桑辑要》，清代的《授时通考》；私家的巨著，有如元王桢的《农书》，明徐光启的《农政全书》等；均在子部农家中。此项农书，所包颇广。种植而外，蚕桑、菜果、树木、药草、孳畜等，都包括其中。田制、劝课、救荒之法，亦均论及，尚有茶经、酒史、食谱、花谱、相牛经、相马经等，前代亦隶农家，清四库书目改入谱录类。兽医之书，则属子部医家。这些，都是和农业有关系的。旧时种植之法，未必都能适用于今。然要研究农业历史的人，则不可以不读。

蚕桑之业，起于黄帝元妃嫫祖，语出《淮南·蚕经》，（《农政全书》引。）自不足信。《易·系辞传》说：“黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治。”《疏》云：“以前衣皮，其制短小，今衣丝麻布帛，所作衣裳，其制长大，故云垂衣裳也。”亦近附会。但我国的蚕业，发达是极早的。孟子说：“五亩之宅，树之以桑，七十者可以衣帛矣。”（《梁惠王上篇》。）久已成为农家妇女普遍的职业了。古代蚕利，盛于北方。《诗经》中说及蚕桑的地方就很多。《禹贡》兖州说桑土既蚕，青州说厥篚𦉳丝。𦉳是山桑，这就是现在的野蚕丝了。齐纨、鲁缟，汉世最为著名。南北朝、隋、唐货币都通用布帛。唐朝的调法，亦兼收丝麻织

品。元朝还有五户丝及二户丝。可见北方蚕桑之业，在元代，尚非不振，然自明以后，其利就渐限于东南了。唐甄《潜书》说：“蚕桑之利，北不逾淞，南不逾浙，西不通湖，东不至海，不过方千里，外此则所居为邻，相隔一畔而无桑矣。（此以盛衰言之，并非谓绝对无有，不可拘泥。）甚矣民之惰也。”大概中国文化，各地不齐，农民愚陋，只会蹈常习故。便是士和工商亦然。所以全国各地，风气有大相悬殊的。《日知录》说：“华阴王宏撰著议，以为延安一府，布帛之价，贵于西安数倍。”又引《盐铁论》说：“边民无桑麻之利，仰中国丝絮而后衣。夏不释褐，冬不离窟。”崔宴《政论》说：“仆前为五原太守，土俗不知缉绩。冬积草伏卧其中。若见吏，以草缠身，令人酸鼻。”顾氏说：“今大同人多是如此。妇人出草，则穿纸袴。”可见有许多地方，荒陋的情形，竟是古今一辙。此等情形，昔人多欲以补救之法，责之官吏，间亦有能行之的。如清乾隆时，陈宏谋做陕西巡抚。曾在西安、三原、凤翔设蚕馆、织局，招南方机匠为师。又教民种桑。桑叶、茧丝，官家都许收买，使民节节得利，可以踊跃从事，即其一例。但究不能普遍。今后交通便利，资本的流通，遍及穷乡僻壤，此等情形，必将渐渐改变了。

林政：愈到后世而愈坏。古代的山林，本是公有的，使用有一定的规则，如《礼记·王制》说“草木黄落，然后入山林”是。亦或设官管理，如《周官》的林衡是。又古代列国并立，务于设险，平地也有人造的森林，如《周官》司险，设国之五沟、五涂，而树之林，以为阻固是。后世此等事都没有了。造林之事极少，只是靠天然的使用。所以愈开辟则林木愈少。如《汉书·地理志》说，天水、陇西，山多林木，人民都住在板屋里。又如近代，内地的木材，出于四川、江西、贵州，而吉、黑两省，为全国最大的森林区域，都是比较上少开辟的地方。林木的匮乏，积极方面，由于国家不知保护森林，更不知造林之法。如清朝梅曾亮，有《书棚民事》一篇。他说当他替安徽巡抚董文恪做行状时，遍览其奏议，见其请准棚民开山的奏折，说棚民能攻苦食淡于崇山峻岭，人迹不通之处，开种旱谷，有裨民食，和他告讦的人，都是溺于风水之说，至有以数百亩之田，保一棺之土的，其说必不可听。梅氏说：“予览其说而是之。”又说：“及予来宣城，问诸乡人，则说：未开之山，土坚石固，草树茂密，腐叶积数年，可二三寸。每天雨，从树至叶，从叶至土石，历石罅滴沥成泉，其下水也缓。又水缓而土不随其下。水缓，故低田受之不为灾；而半月不雨，高田犹受其灌溉。今以斤斧童其山，而以锄犁疏其土，一雨未毕，沙石随下，其情形就大不然了。”梅氏说：“予亦闻其说而是之。”又说：“利害之不能两全也久矣。由前之说，可以息事。由后之说，可以保利。若无失其利，而又不至于

董公之所忧，则吾盖未得其术也。”此事之是非，在今日一言可决。而当时或不之知，或作依违之论。可见昔人对于森林的利益，知之不甚透澈。自然不知保护，更说不到造林；历代虽有课民种桑枣等法令，亦多成为具文了。消极方面，则最大的为兵燹的摧残，而如前述开垦时的滥伐，甚至有放火焚毁的，亦是其一部分的原因。

渔猎畜牧，从农业兴起以后，就不被视为主要的事业。其中惟田猎因和武事有关，还按时举行，藉为阅习之用。渔业则被视为鄙事，为人君所弗亲。观《左氏》隐公五年所载臧僖伯谏观渔之辞可见。牧业，如《周官》之牧人、牛人、充人等，所豢养的，亦仅以供祭祀之用。只有马是和军事、交通都有关系的，历代视之最重，常设“苑”“监”等机关，择适宜之地，设官管理。其中如唐朝的张万岁等，亦颇有成绩。然能如此的殊不多。以上是就官营立论。至于民间，规模较大的，亦恒在缘边之地。如《史记·货殖列传》说，天水、陇西、北地、上郡，畜牧为天下饶。又如《后汉书·马援传》说，援亡命北地，因留畜牧，役属数百家。转游陇汉间，因处田牧，至有牛马羊数千头，谷数万斛是。内地民家，势不能有大规模的畜牧。然苟能家家畜养，其数亦必不少。如《史记·平准书》说，武帝初年，“众庶街巷有马，阡陌之间成群”。元朔六年，卫青、霍去病出塞，私负从马至十四万匹。（《汉书·匈奴列传》。颜师古《注》：“私负衣装者，及私将马从者，皆非公家发与之限。”）实在是后世所少见的。民业虽由人民自营，然和国家的政令，亦有相当的关系。唐玄宗开元九年，诏“天下之有马者，州县皆先以邮递军旅之役，定户复缘以升之，百姓畏苦，乃多不畜马，故骑射之士减曩时”。元世祖至元二十三年，六月，括诸路马。凡色目人有马者，三取其二。汉民悉入官。敢匿与互市者罪之。《明实录》言：永乐元年，七月，上谕兵部臣曰：“比闻民间马价腾贵，盖禁民不得私畜故也。其榜谕天下，听军民畜马勿禁。”（据《日知录》“马政”条。）然则像汉朝，不但无畜马之禁，且有马复令者，（有车骑马一匹者，复卒三人，见《食货志》。）民间的畜牧，自然要兴盛了。但这只能藏富于民，大规模的畜牧，还是要在边地加以提倡的。《辽史·食货志》述太祖时畜牧之盛，“括富人马不加多，赐大小鹞军万余匹不加少”。又说：“自太宗及兴宗，垂二百年，群牧之盛如一日。天祚初年，马犹有数万群，群不下千匹。”此等盛况，各个北族盛时，怕都是这样的，不讨不能都有翔实的记载罢了。此其缘由：（一）由于天时地利的适宜。（二）亦由其地尚未开辟，可充牧场之地较多。分业应根据地理。蒙、新、青、藏之地，在前代或系域外，今则都在邦域之中，如何设法振兴，不可不极端努力了。

渔税，历代视之不甚重要，所以正史中关于渔业的记载亦较少。然古代庶人，实以鱼鳖为常食。（见第十三章。）《史记·货殖列传》说：太公封于齐，地潟卤，人民寡，太公实以通鱼盐为致富的一策。这或是后来人的托辞，然春秋战国时，齐国渔业的兴盛，则可想见了。《左氏》昭公三年，晏子说陈氏厚施于国，“鱼盐蜃蛤，弗加于海”。（谓不封禁或收其税。）汉耿寿昌为大司农，增加海租三倍。（见《汉书·食货志》。）可见缘海河川，渔业皆自古即盛。此等盛况，盖历代皆然。不过“业渔者类为穷海、荒岛、河上、泽畔居民，任其自然为生。内地池畜鱼类，一池一沼，只供文人学士之倘佯，为诗酒闲谈之助。所以自秦汉至明，无兴革可言，亦无记述可见”罢了。（采李士豪屈若搢《中国渔业史》说，商务印书馆本。）然合沿海及河湖计之，赖此为生的，何止千万？组织渔业公司，以新法捕鱼，并团结渔民，加以指导保护等，均起于清季。国民政府对此尤为注意。并曾豁免渔税，然成效尚未大著。领海之内，时时受人侵渔。二十六年，中日战事起后，沿海多遭封锁，渔场受侵夺，渔业遭破坏的尤多。

狭义的农业，但指种植而言。广义的，则凡一切取得物质的方法，都包括在内，矿业，无疑的也是广义农业的一部分了。《管子·地数篇》说：“葛卢之山，发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑、铠、矛、戟。”“雍狐之山，发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟、芮戈。”我们据此，还可想见矿业初兴，所采取的，只是流露地表的自然金属。然《管子》又说：“上有丹砂者，下有黄金；上有慈石者，下有铜金；上有陵石者，下有铅、锡、赤铜；上有赭者下有铁；此山之见荣者也。”荣即今所谓矿苗，则作《管子》书时，已知道察勘矿苗之法了。近代机器发明以来，煤和铁同为生产的重要因素。在前世，则铁较重于煤。至古代，因为技术所限，铜尤要于铁。然在古代，铜的使用，除造兵器以外，多以造宝鼎等作为玩好奢侈之品，所以《淮南子·本经篇》说：“衰世铸山石，**鐸**金玉，撻蚌蜃，销铜铁，而万物不滋。”将铜铁和金玉、蚌蜃（谓采珠。）同视。然社会进化，铁器遂日形重要。《左氏》僖公十八年，“郑伯始朝于楚。楚子赐之金。既而悔之。与之盟，曰：无以铸兵”。可见是时的兵器，还以南方为利。兵器在后汉以前，多数是用铜造的。（参看《日知录》“铜”条。）然盐铁，《管子》书已并视为国家重要的财源，（见第八章。）而《汉书·地理志》说，江南之俗，还是“火耕水耨”。可见南方的农业，远不如北方的发达。古代矿业的发明，一定是南先于北。所以蚩尤尸作兵之名。然到后来，南方的文明程度，转落北方之后，则实以农业进步迟速之故。南方善造铜兵，北方重视铁铸的农器，正可为其代表。管子虽有盐铁国营

之议，然铁矿和冶铸，仍人私人之手。只看汉世所谓“盐铁”者，（此所谓盐铁，指经营盐铁事业的人而言。）声势极盛，而自先秦时代残留下来的盐官、铁官，则奄奄无生气可知。后世也还是如此。国家自己开的矿是很少的。民间所开，大抵以金属之矿为多。采珠南海有之，玉多来自西域。

工业：在古代，简单的是人人能做的。其较繁难的，则有专司其事的人。此等人，大抵由于性之所近，有特别的技巧。后来承袭的人，则或由社会地位关系，或由其性之所近。《考工记》所谓“知者创物，巧者述之，守之世，谓之工”。此等专门技术，各部族的门类，各有不同。在这一部族，是普通的事，人人会做的；在别一部族，可以成为专门之技。所以《考工记》说：“粤无镞，燕无函，秦无庐，胡无弓车。”（谓无专制此物之人。）又说：“粤之无镞也，非无镞也，言非无镞其物。）夫人而能为镞也。”燕之函，秦之庐，胡之弓车说亦同。此等规模，该是古代公产部族，相传下来的。后世的国家沿袭之，则为工官。《考工记》的工官有两种：一种称某人，一种称某氏。称某人的，当是技术传习，不以氏族为限的，称某氏的则不然。工用高曾之规矩，古人传为美谈。此由（一）古人生活恬淡，不甚喜矜奇斗巧。（二）又古代社会，范围窄狭，一切知识技能，得之于并时观摩者少，得之于先世遗留者多，所以崇古之情，特别深厚。（三）到公产社会专司一事的人，变成国家的工官，则工业成为政治的一部分。政治不能废督责，督责只能以旧式为标准。司制造的人，遂事事依照程式，以求免过。

（《礼记·月令》说：“物勒工名，以考其成。”《中庸》说：“日省月试，饬廩称事，所以来百工也。”可见古代对于工业督责之严。）

（四）封建时代，人的生活是有等级的，也是有轨范的。竞造新奇之物，此两者均将被破坏。所以《礼记·月令》说：“毋或作为淫巧，以荡上心。”《荀子·王制》说：“雕琢文采，不敢造于家。”而《礼记·王制》竟说：“作奇技奇器以疑众者杀。”此等制度，后人必将议其阻碍工业的进步，然在保障生活的轨范，使有权力和财力的人，不能任意享用，而使其余的人，（甲）看了起不平之念；（乙）或者不顾财力，互相追逐，致以社会之生活程度衡之，不免流于奢侈，是有相当价值的，亦不可以不知道。即谓专就技巧方面立论，此等制度阻碍进步也是冤枉的。为什么呢？

社会的组织，暗中日日变迁，而人所设立的机关，不能与之相应，有用的逐渐变为无用，而逐渐破坏。这在各方面皆然，工官自亦非例外。（一）社会的情形变化了，而工官未曾扩充，则所造之物，或不足

以给民用。（二）又或民间已发明新器，而工官则仍守旧规，则私家之业渐盛。（三）又封建制度破坏，被灭之国，被亡之家，所设立之机关，或随其国家之灭亡而被废，技术人员也流落了。如此，古代的工官制度，就破坏无余了。《史记·货殖列传》说：“用贫求富，农不如工，工不如商。”《汉书·地理志》所载，至汉代尚存的工官，寥寥无几；都代表这一事实。《汉书·宣帝纪赞》，称赞他“信赏必罚，综核名实”，“技巧工匠，自元成间鲜能及之”。陈寿《上诸葛氏集表》，亦称其“工械技巧，物究其极”，（《三国蜀志·诸葛亮传》。）实在只是一部分官制官用之物罢了，和广大的社会工业的进退，是没有关系的。当这时代，工业的进化安在呢？世人每举历史上几个特别智巧的人，几件特别奇异之器，指为工业的进化，其实是不相干的。公输子能削竹木以为鹞，飞之三日不下。（见《墨子·鲁问篇》、《淮南子·齐俗训》。）这自然是瞎说，《论衡·儒增篇》，业经驳斥他了。然如后汉的张衡、曹魏的马钧、南齐的祖冲之、元朝的郭守敬，（马钧事见《三国魏志·杜夔传》《注》，余皆见各史本传。）则其事迹决不是瞎说的。他们所发明的东西安在呢？崇古的人说：“失传了。这只是后人的不克负荷，并非中国人的智巧，不及他国人。”喜新的人不服，用滑稽的语调说道：“我将来学问够了，要做一部中国学术失传史。”（见从前北京大学所出的《新潮杂志》。）其实都不是这一回事。一种工艺的发达，是有其社会条件的。指南针，世界公认是中国人发明的。古代曾用以驾车，现在为什么没有？还有那且走且测量路线长短的记里鼓车，又到什么地方去了？诸葛亮改良连弩，马钧说：我还可以再改良，后来却不曾实行；连诸葛亮发明的木牛流马，不久也失传了。假使不在征战之世，诸葛亮的心思，也未必用之于连弩。假使当时魏蜀的争战，再剧烈些，别方面的势力，再均平些，竟要靠连弩以决胜负，魏国也未必有马钧而不用。假使魏晋以后，在商业上，有运巴蜀之粟，以给关中的必要，木牛流马，自然会大量制造，成为社会上的交通用具的。不然，谁会来保存它？同理：一时代著名的器物，如明朝宣德、成化，清朝康熙、雍正、乾隆年间的瓷器，为什么现在没有了？这都是工业发达的社会条件。还有技术方面，也不是能单独发达的。一器之成，必有互相连带的事物。如公输子以竹木为鹞，飞之三日，固然是瞎说。王莽时用兵，募有奇技的人。有人自言能飞。试之，取大鸟翻为两翼，飞数百步而坠。见（《汉书·王莽传》。）却决不是瞎说的，其人亦不可谓之不巧。假使生在现在，断不能谓其不能发明飞机。然在当日，现今飞机上所用种种机械，一些没有，自然不能凭空造成飞行器具。所以社会条件不备具；技术的发展，而不依着一定的顺序；发明是不会凭空出现的。即使出现了，也只等于昙花一现。以为只要消费自由，重赏之下，必有勇夫，工

艺自然会不断的进步，只是一个浅见。

工官制度破坏后，中国工业的情形，大概是这样的：根于运输的情形，寻常日用的器具，往往合若干地方，自成一个供求的区域。各区域之间，制造的方法，和其所用的原料等，不必相同。所以各地方的物品，各有其特色。（一）此等工人，其智识，本来是蹈常习故的。

（二）加以交换制度之下，商品的生产，实受销场的支配，而专司销售的商人，其见解，往往是陈旧的。因为旧的东西，销路若干，略有一定，新的就没有把握了。因此，商人不欢迎新的东西，工人亦愈无改良的机会。（三）社会上的风气，也是蹈常习故的人居其多数。所以其进步是比较迟滞的。至于特别著名的工业品，行销全国的，亦非没有。则或因（一）天产的特殊，而制造不能不限于其地。（二）或因运输的方便，别地方的出品，不能与之竞争。（三）亦或因历史上技术的流传，限于一地。如湖笔、徽墨、湘绣等，即其一例。

近代的新式工业，是以机制品为主的。自非旧式的手工业所能与之竞争。经营新式工业，既须人才，又须资本，中外初通时的工商家，自不足以语此，自非赖官力提倡不可。然官家的提倡，亦殊不得法。同治初年，制造局、造船厂等的设立，全是为军事起见，不足以语于实业。光绪以后所办的开平煤矿、甘肃羊毛厂、湖北铁厂纱厂等，亦因办理不得其法，成效甚少。外货既滔滔输入，外人又欲在通商口岸设厂制造，利用我低廉的劳力，且省去运输之费。自咸丰戊午、庚申两约定后，各国次第与我订约，多提出此项要求。中国始终坚持未许。到光绪甲午和日本战败，订立《马关条约》，才不得已而许之。我国工业所受的压迫，遂更深一层，想挣扎更难了。然中国的民智，却于甲午之后渐开，经营的能力，自亦随之而俱进。近数十年来，新兴的工业，亦非少数，惜乎兴起之初，未有通盘计划，而任企业之家，人自为战，大多数都偏于沿江沿海。二十六年战事起后，被破坏的，竟达百分之七十。这亦是一个很大的创伤。然因此而（一）内地的宝藏，获得开发，交通逐渐便利。（二）全盘的企业，可获得一整个的计划，非复枝枝节节而为之。（三）而政治上对于实业的保障，如关税壁垒等，亦将于战后获得一条出路。因祸而为福，转败而为功，就要看我们怎样尽力奋斗了。

商业当兴起时，和后来的情形，大不相同。《老子》说：“郅治之极，邻国相望，鸡犬之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。”这是古代各部族最初孤立的情形。到后来，文化逐渐进步，这种孤立状况，也就逐渐打破了。然此时的商人，并非各

自将本求利，乃系为其部族做交易。部族是主人，商人只是夥友，盈亏都由部族担负，商人只是替公众服务而已。此时的生意，是很难做的。

（一）我们所要的东西，哪一方面有？哪一方面价格低廉？（二）与人交换的东西，哪一方面要？哪一方面价格高昂？都非如后世的易于知道。（三）而重载往来，道途上且须负担危险。商人竭其智力，为公众服务，实在是可敬佩的。而商人的才智，也特别高。如郑国的弦高，能却秦师，即其一证。（《左氏》僖公三十三年。）此等情形，直到东西周之世，还有留遗。《左氏》昭公十六年，郑国的子产，对晋国的韩宣子说：“昔我先君桓公，与商人皆出自周。庸次比耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿而共处之。”开国之初，所以要带着一个商人走，乃是因为草创之际，必要的物品，难免阙乏，庚财、见第五章。乞余，都是不可必得的。在这时候，就非有商人以济其穷不可了。卫为狄灭，文公立国之后，要注意于通商，（《左氏》闵公二年。）亦同此理。此等商人，真正是消费者和生产者的朋友。然因社会组织的变迁，无形之中，却逐渐变做他们的敌人而不自知了。因为交换的日渐繁盛，各部族旧有的经济组织，遂不复合理，而逐渐的遭遇破坏。旧组织既破坏，而无新组织起而代之。人遂不复能更受社会的保障，其作业，亦非为社会而作，于是私产制度兴起了。在私产制度之下，各个人的生活，是要自己设法的。然必不能物物皆自为而后用之。要用他人所生产的东西，只有（一）掠夺和（二）交换两种方法。掠夺之法，是不可以久的。于是交易大盛。然此时的交易，非复如从前行之于团体与团体之间，而是行之于团体之内的。人人直接交易，未免不便，乃渐次产生居间的人。一方面买进，一方面卖出，遂成为现在的所谓商业。非交易不能生活，非藉居间的人不能交易，而商业遂隐操社会经济的机键。在私产制度之下，人人的损益都是要自己打算的。各人尽量寻求自己的利益。而生产者要找消费者、消费者要找生产者极难，商人却处于可进可退的地位，得以最低价（只要生产者肯忍痛卖。）买进，最高价（只要消费者能够忍痛买。）卖出，生产者和消费者，都无如之何。所以在近代工业资本兴起以前，商人在社会上，始终是一个优胜的阶级。

商业初兴之时，只有现在所谓定期贸易。《易经·系辞传》说：神农氏“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，就指示这一事实的。此等定期贸易，大约行之于农隙之时，收成之后。所以《书经·酒诰》说：农功既毕，“肇牵车牛远服贾”。《礼记·郊特牲》说：“四方年不顺成，八蜡不通”；“顺成之方，其蜡乃通”。（蜡祭是行于十二月的。因此，举行定期贸易。）然不久，经济愈形进步，交易益见频繁，就有常年设肆的必要了。此等商肆，大者设于国中。即《考工

记》所说“匠人营国，面朝后市”。小者则在野田墟落之间，随意陈列货物求售，此即《公羊》何《注》所谓“因井田而为市”。宣公十五年。

《孟子》所谓“有贱丈夫焉，必求龙断而登之”，亦即此类，其说已见第八章了。《管子·乘马篇》说：“聚者有市，无市则民乏。”可见商业和人民的的关系，已密接而不可分离了。古代的大商人，国家管理之颇严，《管子·揆度篇》说：“百乘之国，中而立市，东西南北，度五十里。”千乘之国，万乘之国，也是如此。这是规定设市的地点的。《礼记·王制》列举许多不粥于市的东西。如（一）圭璧金璋，（二）命服命车，（三）宗庙之器，（四）牺牲，（五）锦文珠玉成器，是所以维持等级制度的。（六）奸色乱正色，（七）衣服饮食，是所以矫正人民的生活轨范的。（八）布帛精粗不中度，幅广狭不中量，（九）五谷不时，（十）果实未熟，（十一）木不中伐，（十二）禽兽鱼鳖不中杀，是所以维持社会的经济制度，并保障消费人的利益的。总之，商人的交易，受着干涉的地方很多。《周官》司市以下各官，则是所以维持市面上的秩序的。我们可想见，在封建制度之下，商人并不十分自由。封建政体破坏了，此等规则，虽然不能维持，但市总还有一定的区域。像现在通衢僻巷，到处可以自由设肆的事，是没有的。北魏胡灵后时，税人市者人一钱，即其明证。《唐书·百官志》说：“市皆建标筑土为候。凡市日，击鼓三百以会众，日人前七刻，击钲三百而散。”则市之聚集，仍有定期，更无论非市区了。现在设肆并无定地，交易亦无定时，这种情形，大约是唐中叶以后，逐渐兴起的。看宋朝人所著的《东京梦华录》（孟元老著、）《武林旧事》（周密著。）等书可见。到这地步，零售商逐渐增多，商业和人民生活的关系，亦就更形密切了。

商业初兴时，所运销的，还多数是奢侈品，所以专与王公贵人为缘。子贡结驷连骑，束帛之币，以聘享诸侯。（《史记·货殖列传》。）晁错说汉朝的商人，“交通王侯，力过吏势”，（《汉书·食货志》。）即由于此。此等商人，看似势力雄厚，其实和社会的关系，是比较浅的。其厕身民众之间，做屯积和贩卖的工作的，则看似低微，而其和社会的关系，反较密切。因为这才真正是社会经济的机键。至于古代的贱视商人，则（一）因封建时代的人，重视掠夺，而贱视平和的生产事业。（二）因当时的商业，多使贱人为之。如刁间收取桀黠奴，使之逐渔盐商贾之利是。（《史记·货殖列传》。）此等风气，以两汉时代为最甚。后世社会阶级，渐渐平夷，轻视商人，亦就不如此之甚了。抑商则另是一事。轻商是贱视其人，抑商则敌视其业。因为古人视商业为末业，以为不能生利。又因其在社会上剥削阶级，然抑商的政令，在事实上，并不能减削商人的势力。

国际间的贸易，自古即极兴盛。因为两国或两民族，地理不同，生产技术不同，其需要交易，实较同国同族人为尤甚。试观《史记·货殖列传》所载，凡和异国异族接境之处，商务无不兴盛，（如天水、陇西、北地、上郡、巴、蜀、上谷至辽东等。）便可知道。汉朝尚绝未知西域为何地，而邛竹杖、蜀布，即已远至其地，商人的辗转贩运，其能力亦可惊异了。《货殖传》又说：番禺为珠玑、璆瑁、果、布之凑。这许多，都是后来和外洋互市的商品，（布当即棉布。）可知海路的商业，发达亦极早。中国和西域的交通，当分海陆两路。以陆路论：《汉书·西域传》载杜钦谏止遣使报送属宾使者的话，说得西域的路，阻碍危险，不可胜言，而其商人，竟能冒险而来。以海路论：《汉书·地理志》载中国人当时的海外航线，系自广东的徐闻出发。所经历的地方，虽难悉考，其终点黄支国，据近人所考证，即系印度的建志补罗。（冯承钧《中国南洋交通史》上编第一章。）其后大秦王安敦，自日南徼外，遣使通中国，为中欧正式交通之始。两晋南北朝之世，中国虽然丧乱，然河西、交、广，都使用金银。当时的中国，是并不以金银为货币的，独此两地，金银获有货币的资格，即由于与外国通商之故。可见当中国丧乱时，中外的贸易，依然维持着。承平之世，特别如唐朝、元朝等，疆域扩张，声威远播之时，更不必说了。但此时所贩运的总带有奢侈品性质。（如香药、宝货便是，参看第八章。）对于普通人民的生活，关系并不深切。到近代产业革命以后，情形就全不相同了。

第十二章 货币

交换是现代社会重要的经济机构，货币则是交换所藉之以行的。所以货币制度的完善与否，和经济的发达、安定，都有很大的关系。中国的货币制度，是不甚完善的。这是因为（一）中国的经济学说，注重于生产消费，而不甚注重于交换，于此部分，缺乏研究。（二）又疆域广大，各地方习惯不同，而行政的力量甚薄，不能控制之故。

中国古代，最普遍的货币，大约是贝。所以凡货财之类，字都从贝，这是捕渔的民族所用。亦有用皮的，所以国家以皮币行聘礼、婚礼的纳征，亦用鹿皮，这当是游猎民族所用。至农耕社会，才普遍使用粟帛。所以《诗经》说“握粟出卜”，又说“抱布贸丝”。珠玉金银铜等，都系贵族所需要。其中珠玉之价最贵，金银次之，铜又次之，所以《管子》说：“以珠玉为上币，黄金为中币，刀布为下币。”（《国蓄》。）古代的铜价，是比较贵的。《史记·货殖列传》、《汉书·食货志》，说当时的粟价，都是每石自二十文至八十文。当时的衡量，都约当现代五分之一。即当时的五石，等于现在的一石。（当时量法用斛，衡法称石，石与斛的量，大略相等。其价为一百文至四百文。）汉宣帝时，谷石五钱，则现在的一石谷，只值二十五文。如此，零星贸易，如何能用钱？所以孟子问陈相：许行的衣冠械器，从何而来？陈相说：都是以粟易之。（《滕文公上篇》。）而汉朝的贤良文学，说当时买肉吃的人，也还是“负粟而往，易肉而归”。（《盐铁论·散不足篇》。）可见自周至汉，铜钱的使用，并不十分普遍。观此，才知道古人所以有许多主张废除货币的。若古代的货币使用，其状况一如今日，则古人即使有这主张，亦必审慎考虑，定有详密的功、法，然后提出，不能说得太容易了。自周至汉，尚且如此，何况夏殷以前？所以《说文》说：“古者货贝而宝龟，周而有泉，至秦废贝行钱。”《汉书·食货志》说货币的状况“自夏殷以前，其详靡记”，实在最为确实。《史记·平准书》说：“虞夏之币，金为三品：或黄，或白，或赤，或钱，或布，或刀，或龟贝。”《平准书》本非《史记》原文，这数语又附著篇末，其为后人所窜入，不待言而可明了。《汉书·食货志》又说：“大公为周立九府圜法。黄金方寸而重一斤。钱圜函方，（函即俗话钱眼的眼字。）轻重以铢。布帛广二尺二寸为幅，长四丈为匹。大公退，又行之于齐。”案《史记·货殖列传》说：“管子设轻重九府。”《管晏列传》说：“吾读管

氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》。”则所谓九府圜法，确系齐国的制度。但其事起于何时不可知。说是太公所立，已嫌附会，再说是太公为周所立，退而行之于齐，就更为无据了。古代的开化，东方本早于西方。齐国在东方，经济最称发达。较整齐的货币制度，似乎就是起于齐国的。《管子·轻重》诸篇，多讲货币货物相权之理，可见其时货币的运用，已颇灵活。《管子》虽非管仲所著，却不能不说是齐国的书。《说文》说周而有泉，可见铜钱的铸造，是起于周朝，而逐渐普遍于各地方的。并非一有铜钱，即各处普遍使用。

古代的铜钱，尚且价格很贵，而非普通所能使用，何况珠玉金银等呢？这许多东西，何以会与铜钱并称为货币？这是因为货币之始，乃是用之于远方，而与贵族交易的。《管子》说：“玉起于禹氏，金起于汝、汉，珠起于赤野。东西南北，距周七千八百里，（《通典》引作七八千里。）水绝壤断，舟车不能通。先王为其途之远，其至之难，故托用于其重。”（《国蓄》。）又说：“汤七年旱，禹五年水，汤以庄山之金，禹以历山之金铸币，而赎人之无鬻卖子者。”（《山权数》。）此等大批的卖买，必须求之于贵族之家。因为当时，只有贵族，才会有大量的谷物存储。（如《山权数篇》又言丁氏之家粟，可食三军之师。）于此，可悟古代商人，多与贵族交接之理，而珠玉金银等的使用，亦可无疑义了。珠玉金银等，价均太贵，不适宜于普通之用。只有铜，价格稍贱，而用途极广，是普通人所宝贵，而亦是其所能使用的。铜遂发达而成普通的货币，具有铸造的形式。其价值极贵的，则渐以黄金为主，而珠玉等都被淘汰。

钱圜函方，一定是取象于贝的。所以钱的铸造，最初即具有货币的作用。其为国家因民间习用贝，又宝贵铜，而铸作此物，抑系民间自行制造不可知。观《汉书》“轻重以铢”四字，可见齐国的铜钱，轻重亦非一等。限制其轻重必合于铢的整数，正和限制布帛的长阔一样。则当时的钱，种类似颇复杂。观此，铜钱的铸造，其初似出于民间，若原出国家，则必自始就较整齐了。此亦可见国家自能发动的事情，实在很少，都不过因社会固有的事物，从而整齐之罢了。到货币广行以后，大量的铸造，自然是出于国家。因为非国家，不能有这大量的铜。但这只是事实如此。货币不可私铸之理，在古代，似乎不甚明白的。所以汉文帝还放民私铸。

《汉书·食货志》说：“秦并天下，币为二等。黄金以镒为名，上币。铜钱质如周钱，文曰半两，重如其文。而珠玉龟贝银锡之属，为器

饰宝藏，不为币。然各随时而轻重无常。”可见当时的社会，对于珠玉、龟贝、银锡等，都杂用为交易的媒介，而国家则于铜钱之外，只认黄金。这不可谓非币制的一进化。《食货志》又说，汉兴，以为秦钱重，难用，更令民铸荚钱。《高后本纪》：二年，行八铢钱。应劭曰：“本秦钱。质如周钱，文曰半两，重如其文。即八铢也。汉以其太重，更铸荚钱。今民间名榆荚钱是也。民患其太轻。至此复行八铢钱。”六年，行五分钱。应劭曰：“所谓荚钱者。文帝以五分钱太轻小，更作四铢钱。文亦曰半两。今民间半两钱最轻小者是也。”案既经铸造的铜钱，自与生铜不同。但几种货币杂行于市，民必信其重者，而疑其轻者；信其铸造精良者，而疑其铸造粗恶者；这是无可如何之事。古代货币，虽有多种并行，然其价格，随其大小而不齐，则彼此不会互相驱逐。今观《汉书·食货志》说：汉行荚钱之后，米至石万钱，马至匹百金。汉初虽有战争，并未至于白骨蔽野，千里无人烟，物价的昂贵，何得如此？况且物价不应同时并长。同时并长，即非物价之长，而为币价之跌，其理甚明。古一两重二十四铢。八铢之重，只得半两钱三分之二；四铢只得三分之一；而其文皆曰半两，似乎汉初货币，不管其实重若干，而强令其名价相等。据此推测，汉初以为秦钱重难用，似乎是一个藉口。其实是藉发行轻货，以为筹款之策的。所以物价因之增长。其时又不知货币不可私铸之理。文帝放民私铸，看《汉书》所载贾谊的奏疏，其贻害可谓甚烈。汉武帝即位后，初铸三铢钱。又铸赤仄。又将鹿皮造成皮币。又用银锡造作白金三等。纷扰者久之。后来乃将各种铜钱取消，专铸五铢钱。既禁民私铸，并不许郡国铸造，而专令上林三官铸。（谓水衡都尉属官均官、钟官、辨铜三令丞。）无形中暗合货币学理。币制至此，始获安定。直至唐初，才另铸开元通宝钱。自此以前，历朝所铸的钱，都以五铢为文。五铢始终是最得人民信用的钱。

汉自武帝以后，币制是大略稳定的。其间惟王莽一度改变币制，为五物、六名、二十八品。（金、银、龟、贝、钱、布为六名。钱布均用铜，故为五物。其值凡二十八等。）然旋即过去。至后汉光武，仍恢复五铢钱。直至汉末，董卓坏五铢钱，更铸小钱，然后钱法渐坏。自此经魏、晋、南北朝，政治紊乱，币制迄未整饬。其中最坏的，如南朝的鹅眼、**缿**环钱，至于“入水不沈，随手破坏”。其时的交易，则多用实物做媒介。和外国通商之处，则或兼用金银。如《隋书·食货志》说：梁初，只有京师及三吴、荆、郢、江、襄、梁、益用钱。其余州郡，则杂以谷帛。交广全用金银。又说：陈亡之后，岭南诸州，多以钱米布交易。河西诸郡，或用西域金银之钱都是。直到唐初，铸开元通宝钱，币制才算复一整理。然不久私铸即起。

用金属做货币，较之珠玉布帛等，固然有种种优点，但亦有两种缺点。其一是私销私铸的无法禁绝。私铸，旧说以“不爱铜不惜工”敌之。即是使铸造的成本高昂，私铸无利可图。但无严切的政令以辅之，则恶货币驱逐良货币，既为经济上不易的原则，不爱铜，不惜工，亦徒使国家增加一笔销耗而已。至于私销，则简直无法可禁。其二为钱之不足于用。社会经济，日有进步，交易必随之而盛。交易既盛，所需的筹码必多。然铜系天产物，开矿又极劳费，其数不能骤增。此系自然的原因。从人为方面论，历代亦从未注意于民间货币的足不足，而为之设法调剂，所以货币常感不足于用。南北朝时，杂用实物及外国货币，币制的紊乱，固然是其一因，货币数量的缺乏，怕亦未尝非其一因。此等现象，至唐代依然如故。玄宗开元二十二年，诏庄宅口马交易，并先用绢布绫罗丝棉等。其余市买，至一千以上，亦令钱物并用。违者科罪。便是一个证据。当这时代，纸币遂应运而生。

纸币的前身是飞钱。《唐书·食货志》说：贞元时，商贾至京师，委钱诸道进奏院及诸军诸使富家，以轻装趋四方，合券乃取之，号飞钱。这固然是汇兑，不是纸币。然纸币就因之而产生了。《文献通考·钱币考》说：初蜀人以铁钱重，私为券，谓之交子，以便贸易。富人十六户主之。其后富人稍衰，不能偿所负，争讼数起。寇域尝守蜀，乞禁交子。薛田为转运使，议废交子则贸易不便。请官为置务，禁民私造。诏从其请。置交子务于益州。《宋史·薛田传》说：未报，寇域守益州，卒奏用其议。蜀人便之。《食货志》说：真宗时，张咏镇蜀。患蜀人铁钱重，不便贸易。设质剂之法。一交一缗，以三年为一界而换之。六十五年为二十二界。谓之交子。富民十六户主之。三说互歧，未知孰是。总之一交一缗，以三年为一界，总是事实。一交为一缗，则为数较小，人人可以使用。以三年为一界，则为时较长，在此期间，即具有货币的效用，真可谓之纸币，而非复汇兑券了。然云废交子则贸易不便，则其初，亦是以搬运困难，而图藉此以省费的。其用意，实与飞钱相类。所以说纸币是从汇兑蜕化而出的。

交子务既由官置，交子遂变为官发的纸币。神宗熙宁间，因河东苦铁钱，置务于潞州。后又行之于陕西。徽宗崇宁时，蔡京又推行之于各处。后改名为钱引。其时惟闽、浙、湖、广不行。推行的区域，已可谓之颇广了。此种纸币，系属兑换性质。必须可兑现钱，然后能有信用。然当时已有滥发之弊。徽宗时，遂跌至一缗仅值钱数十。幸其推行的范围虽广，数量尚不甚多，所以对于社会经济，不发生甚大的影响。南宋高宗绍兴元年，令榷货务造关子。二十九年，户部始造会子。仍以三年

为一界。行至十八界为止。第十九界，贾似道仍改造关子。南宋的交子，有展限和两界并行之弊。因之各界价格不等。宁宗嘉定四年，遂令十七十八两界，更不立限，永远行使。这很易至于跌价。然据《宋史·食货志》：度宗咸淳四年，以近颁关子，贯作七百七十文足。十八界会子，贯作二百五十七文足。三准关子一，同现钱行使。此时宋朝已近灭亡，关子仅打七折，较诸金朝，成绩好得多了。

金朝的行纸币，始于海陵庶人贞元二年。以一贯、二贯、三贯、五贯、十贯为大钞，一百、二百、三百、五百、七百为小钞。当时说是铜少的权制。但（一）开矿既非易事；括民间铜器以铸；禁民间私藏铜器及运铜器出境；都是苛扰的事。铸钱因此不易积极进行。（二）当时亦设有铸钱的监，乃多毁旧钱以铸。新钱虽然铸出，旧钱又没有了。

（三）既然钱钞并行，循恶货币驱逐良货币的法则，人民势必将现钱收藏，新铸的钱，转瞬即行匿迹。因此，铜钱永无足时，纸币势必永远行使。然使发行得法，则纸币与铜钱并行，本来无害，而且是有益的。所以《金史·食货志》说：章宗即位之后，有人要罢钞法。有司说：“商旅利其致远，往往以钱买钞。公私俱便之事，岂可罢去？”这话自是事实。有司又说：“止因有厘革之限，不能无疑。乞削七年厘革之限，令民得常用。”（岁久字文磨灭，许于所在官库纳旧换新，或听便支钱。）做《食货志》的人说：“自此收敛无术，出多入少，民寢轻之。”其实收敛和厘革，系属两事。苟能审察经济情形，不至滥发，虽无厘革之限何害？若要滥发，即有厘革之限，又何难扩充其每界印造之数，或数界并行呢？所以章宗时的有司，实在并没有错。而后来的有司，“以出钞为利，收钞为讳”，却是该负极大责任的。平时已苦钞多，宣宗南迁以后，更其印发无限。贞祐二年，据河东宣抚使胥鼎说，遂致每贯仅值一文。

钞法崩溃至此，业已无法挽救。铜钱则本苦其少，况经纸币驱逐，一时不能复出。银乃乘机而兴。案金银用为交易的媒介，由来已久，读前文所述可见。自经济进步以后，铜钱既苦其少，又苦运输的困难，当这时候，以金银与铜相辅而行，似极便利。然自金末以前，讫未有人想到这个法子，这是什么理由呢？原来货币是量物价的尺。尺是可有一，不可有二。既以铜钱为货币，即不容铜钱之外，更有他种货币。

（一）废铜钱而代以金银，固然无此情理。（二）将金银亦铸为货币，与铜钱严定比价，这是昔人想不到的。如此，金银自无可做货币的资格了。难者要说：从前的人，便没有专用铜钱。谷物布帛等，不都曾看做货币的代用品么？这话固然不错。然在当时，金银亦何尝不是货币的代

用品。不过其为用，不如谷物布帛的普遍罢了。金银之用，为什么不如谷帛的普遍，须知价格的根源，生于价值，金银在现今，所以为大众所欢迎，是因其为交换之媒介，既广且久，大家对它，都有一种信心，拿出去，就什么东西可以换到。尤其是，现今世界各国，虽然都已用纸，而仍多用金银为准备。金银换到货币最为容易，且有定价，自然为人所欢迎。这是货币制度替金银造出的价值，并不是金银本身自有价值。假使现在的货币，都不用金银做准备，人家看了金银，也不当他直接或间接的货币，而只当他货物。真要使用他的人，才觉得它有价值。如此，金银的价值必缩小；要他的人亦必减少；金银的用途，就将大狭了。如此，便可知道自金末以前，为什么中国人想不到用金银做货币。因为价格生于价值，其物必先有人要，然后可做交易的媒介，而金银之为物，在从前是很少有人要的。因为其为物，对于多数人是无价值。（金银本身之用，不过制器具，供玩好，两者都非通常人所急。）

到金朝末年，经济的情形，又和前此不同了。前此货币紊乱之时，系以恶的硬币，驱逐良的硬币。此时则系以纸币驱逐硬币。汉时钱价甚昂，零星交易，并不用钱，已如前述。其后经济进步，交易渐繁，货币之数，势必随公铸私造而加多。货币之数既多，其价格必日跌。于是零星贸易，渐用货币，大宗支付，转用布帛。铜钱为纸币驱逐以尽，而纸币起码是一百文，则零星贸易，无物可用了。势不能再回到古代的以粟易之，而布帛又不可尺寸分裂，乃不得已而用银。所以银之起，乃是所以代铜钱供零星贸易之用的，并非嫌铜钱质重值轻，用之以图储藏和运输之便。所以到清朝，因铸钱的劳费，上谕屡次劝人民兼用银两，人民总不肯听。这个无怪其然。因为他们心目之中，只认铜钱为货币。储藏了银两，银两对铜钱涨价，固然好了，对铜钱跌价，他们是要认为损失的。他们不愿做这投机事业。到清末，要以银为主币，铜为辅币，这个观念，和普通一般人说明，还是很难的。因为他们从不了解有两种东西可以同时并认为货币。你对他说：以银为主币，铜为辅币，这个铜币，就不该把它看做铜，也不该把它看做铜币，而该看作银圆的几分之几，他们亦很难了解。这似乎是他们的愚笨，其实他们的意见是对的。因为既不看做铜，又不看做铜币，那末，为什么不找一种本无价值的东西，来做银圆的代表，而要找铜币呢？铜的本身是有价值的，因而是有价格的，维持主辅币的比价，虽属可能，究竟费力。何不用一张纸，写明铜钱若干文，派他去充个代表，来得直捷痛快呢？他们的意见是对的。他们而且已经实行了。那便是飞钱、交子等物。这一种事情，如能顺利发达，可使中国货币的进化，早了一千年。因为少数的交易用铜钱，多数的授受，嫌钱笨重的，则以纸做钱的代表，如此，怎样的巨数，亦可以

变为轻资，而伸缩又极自由，较之用金银，实在合理得许多。而惜乎国家攫取其发行之权，以济财政之急，把这自然而合理的进化拗转了。

于此，又可知道纸币之敝。黄金为什么不起而代之，而必代之以银。从前的人，都说古代的黄金是多的，后世却少了，而归咎于佛事的消耗。（顾炎武《日知录》，赵翼《廿二史札记》，《陔余丛考》，都如此说。）其实不然。王莽败亡时，省中黄金万斤为一匱者，尚有六十匱。其数为六十万斤。古权量当今五之一，则得今十二万斤，即一百九十二万两。中国人数，号称四万万。女子当得半数，通常有金饰的，以女子为多。假使女子百人之中，有一人有金饰，其数尚不及一两。现在民间存金之数，何止如此？《齐书·东昏侯纪》，谓其“后宫服御，极选珍奇。府库旧物，不复周用。贵市民间，金银宝物，价皆数倍，京邑酒租，皆折使输金，以为金涂”。这几句话，很可说明历史记载，古代金多，后世金少的原因。古代人民生活程度低，又封建之世，服食器用，皆有等差。平民不能僭越。珠玉金银等，民间收藏必极少。这个不但金银如此，怕铜亦是如此。秦始皇的销兵，人人笑其愚笨。然汉世盗起，必劫库兵。后汉时羌人反叛，因归服久了，无复兵器，多执铜镜以象兵。可见当时民间兵器实不多。不但兵器不多，即铜亦不甚多。所以贾谊整理币制之策，是“收铜勿令布”。若铜器普遍于民间，亦和后世一样，用什么法子收之勿令布呢？铜尚且如此，何况金银？所以古代所谓金多，并非金真多于后世，乃是以聚而见其多。后世人民生活程度渐高；服食器用，等差渐破；以朝廷所聚之数，散之广大的民间，就自然不觉其多了。读史的人，恒不免为有明文的记载所蔽，而忽略于无字句处。我之此说，一定有人不信。因为古书明明记载汉时黄金的赏赐，动辄数十斤数百斤，甚且有至数千斤的，如何能不说古代的黄金，多于后世呢？但是我有一个证据，可以折服他。王莽时，黄金一斤直钱万，朱提银八两为一两，直钱一千五百八十，他银一两直钱千，则金价五倍于银。《日知录》述明洪武初，金一两等于银五两，则金银的比价，汉末与明初相同。我们既不见古书上有大量用银的记载，亦不闻佛法输入以后，银有大量的消耗，然则古书所载黄金大量使用之事，后世不见，并非黄金真少，只是以散而见其少，其事瞭然可见了。大概金银的比价，在前代，很少超过十倍的。然则在金朝末年，社会上白银固多，黄金亦不甚少。假使用银之故，是嫌铜币的笨重，而要代之以质小值巨之物，未尝不可舍银而取金，至少可以金银并用。然当时绝不如此。这明明由于银之起，乃所以代铜钱，而非以与铜钱相权，所以于金银两者之中，宁取其价之较低者。于此，可见以金银铜三品，或金银二品，或银铜二品为货币，并非事势之自然。自然之势，是铜钱嫌重，即走向纸币一条

路的。

金银两物，旧时亦皆铸有定形。《清文献通考》说：“古者金银皆有定式，必铸成币而后用之。颜师古注《汉书》，谓旧金虽以斤为名，而官有常形制。亦犹今时吉字金锭之类。武帝欲表祥瑞，故改铸为麟趾褭蹄之形，以易旧制。然则麟趾褭蹄，即当时金币式也。汉之自选与银货，亦即银币之式。《旧唐书》载内库出方圆银二千一百七十二两，是唐时银亦皆系铸成。”案金属货币之必须铸造，一以保证其成色，一亦所以省秤量之烦。古代金银虽有定形，然用之必仍以斤两计，似乎其分量的重轻，并无一定。而其分量大抵较重，尤不适于零星贸易之用。

《金史·食货志》说：“旧例银每锭五十两，其直百贯。民间或有截凿之者，其价亦随低昂。”每锭百贯，其不能代铜钱可知。章宗承安二年，因钞法既敝，乃思乞灵于银。改铸银，名承安宝货。自一两至十两，分为五等。每两折钞二贯。公私同见钱行使。亦用以代钞本。后因私铸者多，杂以铜锡，寢不能行。五年，遂罢之。宣宗时，造贞祐宝券及兴定宝泉，亦皆与银相权。然民间但以银论价。于是限银一两，不得超过宝泉三百贯。（案宝泉法价，每二贯等于银一两。）物价在三两以下者，不许用银。以上者三分为率，一分用银，二分用宝泉。此令既下，“商旅不行，市肆昼闭”。乃复取消。至哀宗正大间，民间遂全以银市易。

《日知录》说：“此今日上下用银之始。”其时正值无钱可用的时候，其非用以与钱相权，而系以之代钱，显然可见了。

元明两朝，当开国之初，都曾踌躇于用钱用钞之间。因铜的缺乏，卒仍舍钱而用钞。元初有行用钞，其制无可考。世祖中统元年，始造交钞，以丝为本。是年十月，又造中统宝钞。分十、二十、三十、五十、一百、二百、五百、一贯、二贯。此据《食货志》。《王文统传》

（云：中统钞自十文至二贯凡十等。疑《食货志》夺三百一等。）每一贯同交钞一两，两贯同白银一两。又以文绫织为中统银货。分一两、二两、三两、五两、十两五等。每两同白银一两，未曾发行。至元十二年，添造厘钞。分一文、二文、三文三等。十五年，以不便于民罢。二十四年，造至元钞。自二贯至五文，凡十一等。每一贯当中统钞五贯，二贯等于银一两，二十贯等于金一两。武宗至大二年，以物重钞轻，改造至大银钞。自二两至二厘，共十三等。每一两准至元钞五贯，白银一两，赤金一钱。仁宗即位，以倍数太多，轻重失宜，罢至大银钞，其中统至元二钞，则终元世常行。案元朝每改钞一次，辄准旧钞五倍，可见当其改钞之时，即系钞价跌至五分之一之时。货币跌价，自不免影响于民生。所以“实钞法”实在是当时的一个大问题。元初以丝为钞本，丝价

涨落太大，用作钞本，是不适宜的。求其价格变动较少的，自然还是金属。金属中的金银，都不适于零星贸易之用。厘钞及十文五文之钞，行用亦实不适宜。所以与其以金银为钞本，实不如以铜钱为钞本。元朝到顺帝至正年间，丞相脱脱才有此议。下诏：以中统钞一贯，权铜钱一千，准至元钞二贯。铸至正通宝钱，与历代铜钱并用。这实在是一个贤明的办法。然因海内大乱，军储赏犒，每日印造，不可数计。遂至“交料散满人间”，“人视之若敝楮”了。明初，曾设局铸钱。至洪武七年，卒因铜之不给，罢铸钱局而行钞。大明宝钞，以千文准银一两，四贯准黄金一两。后因钞价下落，屡次鬻官物，或税收限定必纳宝钞以收钞。然终于不能维持。至宣宗宣德三年，遂停止造钞。其时增设新税，或加重旧税的税额，专收钞而焚之。钞法既平之后，有些新税取消，税额复旧，有的就相沿下去了。钞关即是其中之一。自此租税渐次普遍收银，银两真成为通用的货币了。

主币可以用纸，辅币则必须用金属。因其授受繁，纸易敝坏，殊不经济。所以以铜钱与纸币并行，实最合于理想。元明两朝，当行钞之时，并不铸钱。明朝到后来，铸钱颇多，却又并不行钞了，清朝亦然。顺康雍乾四朝，颇能实行昔人不爱铜不惜工之论。案分厘在古代，本系度名而非衡名。衡法以十黍为累，十累为铢，二十四铢为两。因其非十进，不便计算，唐朝铸开元通宝钱，乃以一两的十分之一，即二铢四累，为其一个的重量。宋太宗淳化二年，乃改衡法。名一两的十分之一为一钱，一钱的十分之一为一分，一分的十分之一为一厘。钱即系以一个铜钱之重为名。分厘之名，则系借诸度法的。依照历朝的成法，一个铜钱，本来只要重一钱。顺、康、雍、乾四朝所铸，其重量却都超过一钱以上，铸造亦颇精工。可谓有意于整顿币制了。惜乎于货币的原理未明，所以仍无成效可见。怎样说清朝的货币政策，不合货币原理呢？案（一）货币最宜举国一律。这不是像邮票一般，过了若干时间，就不复存在的。所以邮票可以花样翻新，货币则不宜然。此理在唐朝以前，本来明白。所以汉朝的五铢钱，最得人民信用，自隋以前，所铸的铜钱，即多称五铢。唐初改铸开元通宝，大约是因当时钱法大坏，想与民更始的，揣度当时的意思，或者想以开元为全国唯一通行的钱。所以后世所铸的钱，仍系开元通宝。（高宗的乾封泉宝、肃宗的乾元重宝、重轮乾元等，虽都冠之以年号，然皆非小平钱，当时不认为正式的货币。）不过其统一的目的，未能达到罢了。宋以后才昧于此理，把历朝帝皇的年号，铸在铜钱之上。于是换一个皇帝，就可以有一种钱文。（年号时有改变，则还可以不止一种。）货币形式的不统一，不是事实使然，竟是立法如此了。甚至像明朝世宗，不但铸嘉靖年号的铜钱，还补铸前此历

朝未铸的年号。这不是把铜钱不看做全国的通货，而看做皇帝一个人的纪念品么？若使每朝所铸的，只附铸一个年号，以表明其铸造的年代，而其余一切，都是一律，这还可以说得过去。而历代又不能然。清朝亦是如此。且历朝所铸的铜钱，重量时有出人。这不是自己先造成不统一么？（二）虽然如此，但得所铸的钱，不至十分恶劣，则在专制时代，即但以本朝所铸之钱为限，而禁绝其余的恶薄者，亦未始不可以小康。此即明代分别制钱和古钱的办法。（明天启、崇祯间，括古钱以充废铜，以统一币制论，实在是对的。）但要行此法，有一先决问题，即必须先使货币之数足用。若货币之数，实在不足于用，交易之间，发生困难，就无论何等恶劣的货币，人民也要冒险使用，禁之不可胜禁，添出整理的阻力来了。自明废除纸币以后，直至清朝，要把铜钱铸到人民够用，是极不容易办到的。当此之时，最好将纸币和铜钱相权。而明清皆不知出此，听任银铜并行。又不知规定其主辅的关系。在明朝，租税主于收银，铜钱时有禁令，人民怀疑于铜钱之将废，不敢收受，大为铜钱流通之害。清朝则人民认铜钱为正货，不愿收受银两。而政府想要强迫使用，屡烦文告，而卒不能胜。而两种货币，同时并行，还生出种种弊窦。（如租税征收等。）不明经济原理之害，真可谓生于其心，害于其政了。

外国银钱的输入，并不始于近代。《隋书·食货志》说南北朝时河西、交、广的情形，已见前。《日知录》引唐韩愈《奏状》，说五岭买卖一以银。元稹奏状，说自岭以南，以金银为货币。张籍诗说：海国战骑象，蛮州市用银。《宋史·仁宗纪》：景祐二年，诏诸路岁输缗钱，福建、二广以银。《集释》说：顺治六七年间，海禁未设，市井贸易，多以外国银钱。各省流行，所在多有。禁海之后，绝迹不见。这可见外国货币之侵入，必限于与外国通商之时，及与外国通商之地。前此中外交通，时有绝续；又多限于一隅；所以不能大量侵入。到五口通商以后，情形就大不相同了。外国铸造的货币，使用的便利，自胜于我国秤量的金银。（其秤量之法，且不划一。）外国银圆，遂滔滔输入，而以西班牙、墨西哥两国为多。中国的自铸，始于光绪十三年。（广东总督张之洞所为。）重量形式，都模仿外国银圆，以便流通。此时铜钱之数，颇感不足。光绪二十七年，广东开铸铜元，因其名价远超于实价，获利颇多。于是各省竞铸铜元，以谋余利，物价为之暴腾。小平钱且为其驱逐以尽。民生大感困苦。光绪三十年，度支部奏厘定币制，以银圆为本位货币，民国初年仍之。其时孙文创用纸币之议，举国的人多不解其理论，非难蜂起。直到最近，国民政府树立法币制度，才替中国的货币，画一个新纪元。

第十三章 衣食

《礼记·礼运》说：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。未有麻丝，衣其羽皮。后圣有作，然后修火之利。范金，合土，以为台榭、宫室、牖户。以炮，以燔，以亨，以炙，以为醴酪。治其麻丝，以为布帛。”这是古人总述衣食住的进化的。（一）古代虽无正确的历史，然其荦荦大端，应为记忆所能及。（二）又古人最重古。有许多典礼，虽在进化之后已有新的、适用的事物，仍必保存其旧的、不适用的，以资纪念。如已有酒之后，还要保存未有酒时的明水，见下。即其一例。此等典礼的流传，亦使人容易记忆前代之事。所以《礼运》这一段文字，用以说明古代衣食住进化的情形，是有用的。

据这一段文字，古人的食料共有两种：即（一）草木之实，（二）鸟兽之肉。（三）但还漏列了一种重要的鱼。古人以鱼鳖为常食。《礼记·王制》说：“国君无故不杀牛，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕。”又说：“六十非肉不饱。”《孟子》说：“鸡、豚、狗、彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。”（《梁惠王上篇》。）则兽肉为贵者，老者之食。又说“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也”，与“不违农时，谷不可胜食也”并举。《诗经·无羊篇》：“牧人乃梦，众维鱼矣。大人占之，众惟鱼矣，实维丰年。”郑《笺》说：“鱼者，庶人之所以养也。今人众相与捕鱼，则是岁熟相供养之祥。”《公羊》宣公六年，晋灵公使勇士杀赵盾。窥其户，方食鱼飧。勇士曰：“嘻！子诚仁人也。为晋国重卿，而食鱼飧，是子之俭也。”均鱼为大众之食之征。此等习惯，亦必自隆古时代遗留下来的。我们可以说：古人主要的食料有三种：

（一）在较寒冷或多山林的地方，从事于猎，食鸟兽之肉，饮其血，茹其毛，衣其羽皮。（二）在气候炎热、植物茂盛的地方，则食草木之实。衣的原料麻、丝，该也是这种地方发明的。（三）在河湖的近旁则食鱼。


古代的食物虽有这三种，其中最主要的，怕还是第二种。因为植物的种类多，生长容易。《墨子·辞过篇》说：“古之民，素食而分处。”孙诒让《闲诂》说：“素食，谓食草木。素，疏之假字。疏，俗作蔬。”案古疏食两字有两义：（一）是谷物粗疏的。（二）指谷以外的

植物。《礼记·杂记》：“孔子曰：吾食于少施氏而饱，少施氏食我以礼。吾祭，作而辞曰：疏食不足祭也。吾飧，作而辞曰：疏食也，不足以伤吾子。”《疏》曰：“疏粗之食，不可强饱，以致伤害。”是前一义。此所谓疏食，是后一义，因其一为谷物，一非谷物，后来乃加一草字头，以资区别。《礼记·月令》：仲冬之月，“山林藪泽，有能取蔬食，田猎禽兽者，野虞教道之。其有相侵夺者，罪之不赦”。《周官》太宰九职，八曰臣妾，聚敛疏材。《管子·七臣七主篇》云：“果蔬素食当十石。”《八观篇》云：“万家以下，则就山泽。”可见蔬食为古代重要的食料，到春秋战国时，还能养活很多的人口。至于动物，则其数量是比较少的。饮血茹毛，现在只当作形容野蛮人的话，其实在古代确是事实。《义疏》引“苏武以雪杂羊毛而食之”，即其确证。隆古时代，苏武在北海边上的状况，决不是常人所难于遭遇的。《诗经·豳风》：“九月筑场圃。”郑《笺》云：“耕治之以种菜茹。”《疏》云：“茹者，咀嚼之名，以为菜之别称，故书传谓菜为茹。”菜即今所谓蔬，乃前所释疏食中的第二义。后世的菜，亦是加以选择，然后种植的，吃起来并不费力。古代的疏食，则是向山林藪泽中，随意取得的野菜，其粗疏而有劳咀嚼，怕和鸟兽的毛，相去无几。此等事实，均逼着人向以人工生产食物的一条路上走。以人工生产食料，只有畜牧和耕种两法。畜牧须有适宜的环境，而中国无广大的草原，（古代黄河流域平坦之地，亦沮洳多沼泽。）就只有走向种植一路了。

古人在疏食时代的状况，虽然艰苦，却替后人造下了很大的福利。因为所吃的东西多了，所以知道各种植物的性质。我国最古的药书，名为《神农本草经》。《淮南子·修务训》说：“神农尝百草之滋味，水泉之甘苦，一日而遇七十毒。”此乃附会之辞，古所谓神农，乃农业两字之义，并非指姜姓的炎帝其人。《礼记·月令》说“毋发令而待，以妨神农之事”，义即如此。《孟子·滕文公上篇》“有为神农之言者许行”，义亦如此。《神农本草经》，乃农家推原草木性味之书，断非一个人的功绩。此书为中国几千年来药物学的根本。其发明，全是由于古代的人们，所吃的植物种类甚多之故。若照后世人的吃法，专于几种谷类和菜蔬、果品，便一万年，也不会发明什么《本草》的。

一方面因所食之杂，而发现各种植物的性质；一方面即从各种植物中，淘汰其不适宜于为食料的，而栽培其宜于作食物的。其第一步，系从各种植物中，取出谷类，作为主食品。其第二步，则从谷类之中，再淘汰其粗的，而存留其精的。所以古人说百谷，后来便说九谷，再后来又说五谷。到现在，我们认为最适宜的主食品，只有稻和麦两种了。

《墨子·辞过篇》说：“圣人作，诲男耕稼树艺，以为民食。其为食也，足以增气充虚，强体适腹而已矣。”《吕氏春秋·审时篇》说：“得时之稼，其臭香，其味甘，其气章。百日食之，耳目聪明，心意睿智，四卫变强。（《注》：“四卫，四肢也。”）**邪**气不入，身无苛殃。黄帝曰：四时之不正也，正五谷而已矣。”观此，便知农业的发明、进步，和人民的营养、健康，有如何重要的关系了。

古人所豢养的动物，以马、牛、羊、鸡、犬、豕为最普通，是为六畜。（《周官》职方氏，谓之六扰。名见郑《注》。）马牛都供交通耕种之用，故不甚用为食料。羊的畜牧，需要广大的草地，也是比较贵重的。鸡、犬、豕则较易畜养，所以视为常食。古人去渔猎时代近，男子畜犬的多。《管子·山权数》说：“若岁凶旱，水浹，民失本，则修宫室台榭，以前无狗，后无彘者为庸。”可见狗的畜养，和猪一样普遍。大概在古代，狗是男子所常畜，猪则是女子所畜的。家字从从豕，后世不知古人的生活，则觉其难于解释。若知道古代的生活情形，则解释何难之有？猪是没有自卫能力的，放浪在外，必将为野兽所吞噬，所以不得不造屋子给它住。这种屋子，是女子所专有的。所以引伸起来，就成为女子的住所的名称了。《仪礼·乡饮酒礼》记：“其牲狗。”《礼记·昏义》：“舅姑入室，妇以特豚馈。”可见狗是男子供给的肉食，猪是女子供给的肉食。后来肉食可以卖买，男子就有以屠狗为业的了。牛马要供给交通耕种之用，羊没有广大的草地可资放牧，这种情形，后世还是和古代一样的，狗却因距离游猎时代远，畜养的人少了，猪就成为通常食用的兽。

烹调方法的进步，也是食物进化中一种重要的现象。其根本，由于发明用火。而陶器制造的成功，也是很有关系的。《礼运》云：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍而捭豚，污尊而抔饮，蕢桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”《注》云：“中古未有釜甑，释米，捭肉，加于烧石之上而食之耳。今北狄犹然。”此即今人所谓“石烹”。下文的《注》云：“炮，裹烧之也。燔，加于火上。亨，煮之镬也。炙，贯之火上。”其中只有烹，是陶器发明以后的方法。据社会学家说：陶器的发明，实因烧熟食物时，怕其枯焦，涂之以土，此正郑《注》所谓裹烧。到陶器发明以后，食物煮熟时，又可加之以水。有种质地，就更易融化。调味料亦可于取熟时同煮。烹调之法，就更易进行了。烹调之法，不但使（一）其味加美，亦能（二）杀死病菌，（三）使食物易于消化，于卫生是很有关系的。

饮食的奢侈，亦是以渐而致的。《盐铁论·散不足篇》：贤良说：“古者燔黍食稗，而燂豚以相飨。（燂当即摔字。）其后乡人饮酒，老者重豆，少者立食，一酱一肉，旅饮而已。及其后，宾昏相召，则豆羹白饭，藜藿熟肉。今民间酒食，殽旅重叠，燔炙满案。古者庶人粝食藜藿，非乡饮酒，媵腊，祭祀无酒肉。今闾巷县伯，阡陌屠沽，无故烹杀，相聚野外，负粟而往，挈肉而归。古者不粥进，（当作饪，熟食也。）不市食。及其后，则有屠沽、沽酒、市脯、鱼盐而已。今熟食遍列，殽施成市。”可见汉代人的饮食，较古代为侈。然《论衡·讥日篇》说：“海内屠肆，六畜死者，日数千头。”怕只抵得现在的一个上海市。《隋书·地理志》说：梁州、汉中的人，“性嗜口腹，多事田渔。虽蓬室柴门，食必兼肉”。其生活程度，就又非汉人所及了。凡此，都可见得社会的生活程度，在无形中逐渐增高。然其不平均的程度，亦随之而加甚。《礼记·王制》说：“三年耕，必有一年之食，九年耕，必有三年之食。以三十年之通，虽有凶旱水溢，民无菜色，然后天子食，日举，以乐。”《玉藻》说：“至于八月不雨，君不举。”《曲礼》说：“岁凶，年不顺成，君膳不祭肺，马不食谷，大夫不食粱，士饮酒不乐。”这都是公产时代同甘共苦的遗规。然到战国时，孟子就以“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩”，责备梁惠王了。我们试看《周官》的膳夫，《礼记》的《内则》，便知道当时的人君和士大夫的饮食，是如何奢侈。“朱门酒肉臭，路有冻死骨。荣枯咫尺异，惆怅难再述”，正不待盛唐的诗人，然后有这感慨了。

《战国·魏策》说：“昔者帝女令仪狄作酒而美，进之禹。禹饮而甘之。遂疏仪狄，绝旨酒，曰：后世必有以酒亡其国者。”昔人据此，遂以仪狄为造酒的人。然仪狄只是作酒而美，并非发明造酒。古人所谓某事始于某人，大概如此。看《世本作篇》，便可知道。酒是要用谷类酿造的，（《仪礼·聘礼》注：“凡酒，稻为上，黍次之，粟次之。”）其发明，必在农业兴起之后。《礼运》说：“污尊而杯饮。”郑《注》说：“污尊，凿地为尊也。杯饮，手掬之也。”这明明是喝的水。《仪礼·士昏礼》《疏》引此，谓其时未有酒醴，其说良是。《礼运》《疏》说凿地而盛酒，怕就未必然了。《明堂位》说：“夏后氏尚明水，殷人尚醴，周人尚酒。”凡祭祀所尚，都是现行的东西，前一时期的东西。据此，则酿酒的发明，还在夏后氏之先。醴之味较酒为醇，而殷人尚醴，周人尚酒；《周官》酒正，有五齐、三酒、四饮，四饮最薄，五齐次之，三酒最厚，而古人以五齐祭，三酒饮；可见酒味之日趋于厚。读《书经》的《酒诰》，《诗经》的《宾之初筵》等篇，可见古人酒德颇劣。现在的中国人，却没有酗酒之习，较之欧美人，好得多了。

就古书看起来，古人的酒量颇大。《史记·滑稽列传》载淳于髡说：臣饮一斗亦醉，一石亦醉，固然是讽谕之辞，然《考工记》说：“食一豆肉，饮一豆酒，中人之食。”《五经异义》载《韩诗》说：古人的酒器：“一升曰爵，二升曰觚，三升曰觶，四升曰角，五升曰散。”古《周礼》说：“爵一升，觚三升，献以爵而酬以觚，一献而三酬，则一豆矣。”一豆就是一斗。即依《韩诗》说，亦得七升。古量法当今五之一，普通人亦无此酒量。案《周官》浆人，六饮有凉。郑司农云：“以水和酒也。”此必古有此事，不然，断不能臆说的。窃疑古代献酬之礼，酒都是和着水喝的，所以酒量各人不同，而献酬所用的酒器，彼此若一。

刺激品次于酒而兴起的为茶。茶之本字为荼。《尔雅·释木》：“檟，苦荼。”《注》云：“树小如椀子，冬生叶，可煮作羹饮。今呼早采者为茶，晚取者为茗，一名蔎。蜀人名之苦荼。”案荼系苦菜之称。荼之味微苦。我们创造一句新的言语，是不容易的。遇有新事物须命名时，往往取旧事物和他相类的，小变其音，以为新名。在单音语盛行时，往往如此。而造字之法，亦即取旧字而增减改变其笔画，以为新字。如角角、刀刁，及现在所造的乒乓等字皆其例。所以从荼字会孕育出茶的语言文字来。（语言从鱼韵转入麻韵，文字减去一画）。茶是出产在四川，而流行于江南的。《三国吴志·韦曜传》说：孙皓强迫群臣饮酒时，常密赐茶蔎以当酒。《世说新语》谓王濛好饮茶。客至，尝以是饷之。士大夫欲诣濛，辄曰：今日有水厄。即其证。《唐书·陆羽传》说：“羽嗜茶。著经三篇，言茶之原、之法、之具尤备。天下益知饮茶矣。其后尚茶成风，回纥入朝，始驱马市茶。”则茶之风行全国，寢至推及外国，是从唐朝起的。所以唐中叶后，始有茶税。然据《金史》说：金人因所需的茶，全要向宋朝购买，认为费国用而资敌。章宗承安四年，乃设坊自造，至泰和五年罢。明年，又定七品以上官方许食茶。据此，即知当时的茶，并不如今日的普遍。如其像现在一样，全国上下，几于无人不饮，这种禁令，如何能立呢？平话中《水浒传》的蓝本，是比较旧的。现行本虽经金圣叹改窜，究竟略存宋元时的旧面目。书中即不甚见饮茶，渴了只是找酒喝。此亦茶在宋元时还未如今日盛行的证据。《日知录》引唐綦毋粟《茶饮序》云：“释滞消壅，一日之利暂佳；瘠气侵精，终身之害斯大。”宋黄庭坚《茶赋》云：“寒中瘠气，莫甚于茶。”则在唐宋时，茶还带有药用的性质，其刺激性，似远较今日之茶为烈。古人之茶系煎饮，亦较今日的用水泡饮为烦。如此看来，茶的名目，虽今古相同，其实则大相殊异了。这该是由于茶的制法今古不同，所以能减少其有害的性质，而成为普遍的饮料。这亦是饮食进化

的一端。

次于茶而兴起的为烟草。其物来自吕宋。名为菸，亦名淡巴菰。（见《本草》。）最初莆田人种之。王肱枕《蚓庵琐语》云：“烟叶出闽中，边上人寒疾，非此不治。关外至以一马易一觔。崇祯中，下令禁之。民间私种者问徒刑。利重法轻，民冒禁如故。寻下令：犯者皆斩。然不久，因军中病寒不治，遂弛其禁。予儿时尚不识烟为何物，崇祯末，三尺童子，莫不吃烟矣。”据《咳余丛考》转引。据此，则烟草初行时，其禁令之严，几与现在的鸦片相等。烟草可治寒疾，说系子虚，在今日事极明白。军中病寒，不过弛禁的一藉口而已。予少时曾见某书，说明末北边的农夫，有因吸烟而醉倒田中的。（此系予十余龄时所见，距今几四十年，不能忆其书名。藏书毁损大半，仅存者尚在游击区中，无从查检。）在今日，无论旱烟、水烟、卷烟，其性质之烈，均不能至此。则烟草的制法，亦和茶一般，大有改良了。然因此而引起抽吸大烟，则至今仍遗害甚烈。

罌粟之名，始见于宋初的《开宝本草》。宋末杨士瀛的《直指方》，始云其壳可以治痢。明王玺《医林集要》，才知以竹刀刮出其津，置瓷器内阴干。每服用小豆一粒，空心温水化下，然皆以作药用。俞正燮《癸巳类稿》云：“明四译馆同文堂外国来文八册，有译出暹罗国来文，中有进皇帝鸦片二百斤，进皇后鸦片一百斤之语。又《大明会典》九十七、九十八，各国贡物，暹罗、爪哇、榜葛刺三国，俱有乌香，即鸦片。”则明时此物确系贡品。所以神宗皇帝久不视朝，有疑其为此物所困的。然其说亦无确据。今人之用作嗜好品，则实由烟草引起。清黄玉圃《台海使槎录》云：“鸦片烟，用麻葛同雅土切丝，于铜铛内煎成鸦片拌烟。用竹笛，实以棕丝，群聚吸之。索直数倍于常烟。”《雍正硃批谕旨》：七年，福建巡抚刘世明，奏漳州知府李国治，拿得行户陈达私贩鸦片三十四斤，拟以军罪。臣提案亲讯。陈达供称鸦片原系药材，与害人之鸦片烟，并非同物。当传药商认验。金称此系药材，为治痢必须之品，并不能害人。惟加入烟草同熬，始成鸦片烟。李国治妄以鸦片为鸦片烟，甚属乖谬，应照故入人罪例，具本题参。则其时的鸦片，尚未能离烟草而独立。后来不知如何，单独抽吸，其害反十百倍于烟草了。

中国食物从外国输入的甚多。其中最重要的，自然当推蔗糖，其法系唐太宗时，得之于摩揭它的，见《唐书·西域传》。前此的饴，是用米麦制的。大徐《说文》新附字中，始有糖字。字仍从米，释以怡而不

及蔗，可见宋初蔗糖尚未盛行。北宋末，王灼撰《糖霜谱》，始备详其产地及制法。到现在，蔗糖却远盛于饴糖了。此外菜类如苜蓿，果品如西瓜等，自外国输入的还很多。现在不及备考。

中国人烹调之法，在世界上是首屈一指的。康有为《欧洲十一国游记》，言之最详。但调味之美，和营养之佳良，系属两事，不可不知。又就各项费用在全体消费中所占的成分看，中国人对于饮食，是奢侈的。康有为《物质救国论》说：国民的风气，侈居为上，侈衣次之，侈食为下。这亦是我国民不可不猛省的。

衣服的进化，当分两方面讲：一是材料，一是裁制的方法。

《礼运》说“未有麻丝，衣其羽皮”。这只是古人衣服材料的一种。还有一种，是用草的。《礼记·郊特牲》说：“黄衣黄冠而祭，息田夫也。野夫黄冠。黄冠，草服也。大罗氏，天子之掌鸟兽者也，诸侯贡属焉。草笠而至，尊野服也。”《诗经》：“彼都人士，台笠缙撮。”《毛传》：“台所以御暑，笠所以御雨也。”《郑笺》：“台，夫须也。都人之士，以台为笠。”《左氏》襄公十四年，晋人数戎子驹支道：“乃祖吾离，被苫盖。”（《注》：）“盖，苫之别名。”（《疏》）云：“言无布帛可衣，惟衣草也。”《墨子·辞过》云：“古之民未知为衣服时，衣皮带茭。”孙诒让《闲诂》说：“带茭，疑即《丧服》之绞带，亦即《尚贤篇》所谓带索。”案《仪礼·丧服传》云：“绞带者，绳带也。”又《孟子·尽心上篇》：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。”《注》云：“屣，草履。”《左氏》僖公四年：“共其资粮屣屣。”《注》云：“屣，草屣。”可见古人衣服冠履，都有用草制的。大概古代渔猎之民，以皮为衣服的材料。所以《诗经·采芣》郑《笺》说黻道：“古者田渔而食，因衣其皮，先知蔽前，后知蔽后。”参看下文。而后世的甲，还是用革制的。戴在头上的有皮弁，束在身上的有革带，穿在脚上的有皮屣。（夏葛屣，冬皮屣，见《仪礼·士冠礼》、《士丧礼》。履以丝为之，见《方言》。）农耕之民，则以草为衣服的材料。所以《郊特牲》说黄衣黄冠是野服。《禹贡》：扬州岛夷卉服，冀州岛夷皮服，（岛当作鸟，《疏》言伪孔读鸟为岛可见。）观野蛮人的生活，正可知道我族未进化时的情形。

麻丝的使用，自然是一个大发明。丝的使用，起于黄帝元妃嫫祖，说不足信，已见上章。麻的发明，起于何时，亦无可考。知用麻丝之后，织法的发明，亦为一大进步。《淮南子·汜论训》说：“伯余之初作衣也，**绩**麻索缕，手经指挂，其成犹网罗。后世为之机杼胜复，以领其

用，而民得以揜形御寒。”手经指挂，是断乎不能普遍的。织法的发明，真是造福无穷的了。但其始于何时，亦不可考。丝麻发明以后，皮和草的用途，自然渐渐的少了。皮的主要用途只是甲。至于裘，则其意不仅在于取暖，而兼在于美观。所以古人的著裘，都是把毛著在外面，和现在人的反着一样。（《新序·杂事》：“虞人反裘而负薪，彼知惜其毛，不知皮尽而毛无所傅。”）外面罩着一件衣服，谓之裼衣。行礼时，有时解开裼衣，露出里面的裘来，有时又不解开，把他遮掩掉，前者谓之裼，后者谓之裘。藉此变化，以示美观。（无裼衣谓之“表裘”为不敬。紕纆之上，亦必加以禅衣谓之衿。）穷人则著毛织品，谓之褐。褐倒是专为取暖起见的。现在畜牧和打猎的事业都衰了，丝棉较皮货为贱。古代则不然。裘是比较普遍的，丝棉更贵。二十可以衣裘帛，（《礼记·内则》。）五十非帛不暖。（《礼记·王制》。）庶人亦得衣犬羊之裘，即其明证。丝棉新的好的谓之纡，陈旧的谓之絮。见《说文》。

现在衣服材料，为用最广的是木棉。其普遍于全国，是很晚的。此物，《南史·林邑传》谓之吉贝，误为木本。《新唐书》作古贝，才知为草本。《南史》姚察门生送南布一端，白居易《布裘诗》“桂布白似雪”，都是指棉布而言。但只限于交广之域。宋谢枋得《谢刘纯父惠木棉诗》：“嘉树种木棉，天何厚八闽？”才推广到福建。《元史·世祖本纪》：至元二十六年，置浙江、江东西、湖广、福建木棉提举司，则推广到长江流域了。其所以能推广，和纺织方法，似乎很有关系的。《宋史·崔与之传》：琼州以吉贝织为衣衾，工作由妇人。陶宗仪《辍耕录》说：松江土田硠瘠，谋食不给，乃觅木棉种于闽广。初无踏车椎弓之制。其功甚难。有黄道婆，自崖州来，教以纺织，人遂大获其利。未几，道婆卒，乃立祠祀之。木棉岭南久有，然直至宋元间才推行于北方，则因无纺织之法，其物即无从利用，无利之可言了。所以农工两业，是互相倚赖，互相促进的。（此节略据《陔余丛考》。）

衣服裁制的方法：最早有的，当即后来所谓蔽。亦作鞞。此物在后来，是著在裳之外，以为美观的。但在邃初，则当系亲体的。除此之外，全身更无所有。所以《诗经·郑笺》说：“古者田渔而食，因衣其皮，先知蔽前，后知蔽后。”衣服的起源，从前多以为最重要的原因是御寒，次之是蔽体。其实不然。古人冬则穴居，并不藉衣服为御寒之具。至于裸露，则野蛮人绝不以为耻，社会学上证据甚多。衣服的边缘起，多先于下体，次及上体；又多先知蔽前，后知蔽后；这是主张衣服缘起，由于以裸露为耻者最大的证据。据现在社会学家的研究，则非由

于以裸露为耻，而转系藉装饰以相挑诱。因为裸露是人人所同，装饰则非人人所有，加以装饰，较诸任其自然，刺激性要重些。但蔽其前为褻，兼蔽其后即为裳了。裳而加以袴管，（古人谓之褻，）短的谓之褻，长的谓之袴，所以《说文》称袴为胫衣，昔人所谓贫无袴，挥还是有的，并非裸露。又古人的袴、裆都是不缝合的，其缝合的谓之穷袴，转系特别的。见《汉书·外戚传》。这可见褻和袴，都是从裳变化出来的，裳在先，褻和袴在后。裳幅前三后四，都正裁。吉服襞绩打裯。无数，丧服三襞绩。（《仪礼·丧服》郑《注》。）著在上半身的谓之衣。其在内的：短的谓之襦。长的，有著装绵，谓之袍；无著谓之衫。古代袍、衫不能为礼服，其外必再加以短衣和裳。戴在头上的，最尊重的是冕。把木头做骨子。外面把布糊起来，上面是玄色，下面是朱色。戴在头上，前面是低一些的。前有旒，据说是把五采的绳，穿了一块块的玉，垂在前面。其数，天子是十二，此外九旒、七旒等，以次减杀。两旁有纒，是用黄绵，大如丸，挂在冕上面的，垂下来，恰与两耳相当。后来以玉代黄绵，谓之瑱。冕，当系野蛮时代的装饰，留贻下来的。所以其形状，在我们看起来，甚为奇怪，古人却以为最尊之服。次于冕者为弁，以皮为之。其形状亦似冕。但无旒及纒等，戴起来前后平。冠是所以鬻发的。其形状，同现在旧式丧礼中孝子带的丧冠一样。中间有一个梁，阔两寸。又以布围发际，自前而后，谓之武。平居的冠，和武是连在一起的。否则分开，临时才把他合起来。又用两条组，连在武上，引至颐下，将他结合，是为纓。有余，就把他垂下来，当作一种装饰，谓之纓。冠不用簪，冕弁则用簪。簪即女子之笄，古人重露发，必先把“緇緇”套起来，结之为紒，然后固之以冠。冠用纓，冕弁则把一条组结在右笄上，垂下来，经过颐下，再绕上去，结在左笄上。冠是成人的服饰，亦是贵人的服饰，所以有罪要免冠。至于今之脱帽，则自免胄蜕化而来。胄是武人的帽子，因为怕受伤之故，下垂甚深，几于把脸都遮蔽掉了，看不见。所以要使人认识自己，必须将胄免去。《左氏》哀公十六年，楚国白公作乱，国人专望叶公来救援。叶公走到北门，“或遇之，曰：君胡不胄？国人望君，如望慈父母焉。盗贼之矢若伤君，是绝民望也。若之何不胄？乃胄而进”。又遇一人，曰：“君胡胄？国人望君，如望岁焉，日日以几，若见君面，是得艾也。民知不死，其亦夫有奋心。犹将旌君以徇于国，而又掩面以绝民望，不亦甚乎？乃免胄而进。”可见胄的作用。现在的脱帽，是采用欧洲人的礼节。欧洲人在中古时代，战争是很剧烈的。免胄所以使人认识自己，握手所以表示没有兵器。后遂相沿，为寻常相见之礼。中国人模仿他，其实是无谓的。有人把脱帽写作免冠，那更和事实不合了。古代庶人是不冠的，只用巾。用以覆髻，则谓之帻。《后汉书·郭泰传》《注》引周

迂《輿服杂事》说：“巾以葛为之，形如**幅**，本居士野人所服。”《玉篇》：“**幅**，帽也。”《隋书·輿服志》：“帽，古野人之服。”则巾和帽是很相近的。著在脚上的谓之**袜**。其初亦以革为之。所以其字从韦作**韎**。袜之外为**屨**。古人升堂必脱屨。脱屨则践地者为**袜**，立久了，未免污湿，所以就坐又必解**袜**。见《左氏》哀公二十五年。后世解**袜**与否无文，然脱屨之礼，则相沿甚久。所以剑履上殿，看做一种殊礼。《唐书》：棣王琰有两妾争宠，求巫者密置符于琰履中。或告琰厌魅，帝伺其朝，使人取其履验之，果然。则唐时入朝，已不脱屨。然刘知几以释奠皆衣冠乘马，奏言冠履只可配车，今**袜**而**蹬**，**跣**而**鞍**，实不合于古。则祭祀还是要脱屨的。大概**跣**礼之废，（一）由于靴之渐行，（二）由于席地而坐，渐变为高坐，参看后文及下章自明。古人亦有现在的绑腿，谓之**偃**。亦谓之**邪幅**。又谓之**行滕**。本是上路用的，然亦以之为饰。宋绵初《释服》说“解**袜**则见倡。《诗》云：邪幅在下，正是燕饮而**跣**以为欢之时”，则倡着在**袜**内。《日知录》说：“今之村民，往往行**滕**而不**袜**，古人之遗制也。吴贺邵美容止，常著**袜**，希见其足，则汉魏之世，不**袜**而见足者尚多。”又说**袜**字的从衣，始见于此，则渐变而成今日的**袜**了。窃疑**袜**本亦田猎之民之服，农耕之民，在古代本是**跣**足的。中国文化，本来起自南方，所以行礼时还必**跣**。

衣服的初兴，虽非以蔽体为目的，然到后来，著衣服成了习惯，就要把身体的各部分，都遮蔽起来，以为恭敬了。所以《礼记》的《深衣篇》说：“短毋见肤。”作事以短衣为便，今古皆然。古代少者贱者，是多服劳役的。《礼记·曲礼》说：“童子不衣裘裳。”《内则》说：“十年，衣不帛，**繻**袴。”**繻**就是短衣，**袴**就是不裳。《左氏》昭公二十五年，师已述童谣，说“**鸛**鹤**跣**跣，公在乾侯，征褰与**襦**。”褰即是**袴**。（《说文》。）此皆服劳役者不著裳之证。然**襦****袴**在古人，不能算做礼服，外必加之以裳。既然如此，自以照现在人的样子，于**襦****袴**之外，罩上一件长衫为便。然古人习于衣裳、袍衫之外，亦必加之以裳。于是从古代的衣裳，转变到现在的袍衫，其间必以深衣为过渡。深衣的意思，是和现在的女子所著的衣裙合一的衣服差不多的。形式上是上衣下裳，实则缝合在一起。裳分为十二幅，前后各六。中间四幅对开。边上两幅斜裁，成两三角形。尖端在上。所以其裳之下端与上端，腰间。是三与二之比。如此，则不须**褰**绩，自亦便于行动了。深衣是白布做的，却用**绸**镶边，谓之**纯**。无**纯**的谓之**褻**，尤为节俭。（今通作**蓝缕**，其义为破，此又是一义。）士以上别有朝祭之衣，庶人则即以深衣为吉服。未成年者亦然。所以戴德《丧服·变除》说：“童子当室，为父后。其服深衣不裳。”然自天子至于士，平居亦都是著一件深衣的。这正和现在的

劳动者平时著短衣，行礼时著袍衫，士大夫阶级，平时著袍衫，行礼时别有礼服一样。然古人苟非极隆重的典礼，亦都可以著深衣去参与的。所以说“可以为文，可以为武，可以摈相，可以治军旅”。（《礼记·深衣》。）民国以来，将平时所著的袍和马褂，定为常礼服。既省另制礼服之费，又省动辄更换之烦，实在是很合理的。

《仪礼·士丧礼》疏，谓上下通直、不别衣裳者曰“通裁”，此为深衣改为长袍之始。然古人用之殊不广。后汉以后，始以袍为朝服。《续汉书·舆服志》说：若冠通天冠，则其服为深衣服。有袍，随五时色。刘昭《注》云：“今下至贱吏、小史，皆通制袍，禅衣，皂缘领袖为朝服。”《新唐书·车服志》：中书令马周上议：“礼无服衫之文。三代之制有深衣，请加襴袖襴褱，为士人上服。开胯者名曰缺胯，庶人服之。”据此，则深衣与袍衫之别，在于有缘无缘。其缺胯，就是现在的袍衫了。任大椿《深衣释例》说：“古以殊衣裳者为礼服，不殊衣裳者为燕服。后世自冕服外，以不殊衣裳者为礼服，以殊衣裳者为燕服。”此即所谓裙襦。妇人以深衣之制为礼服，不殊衣裳。然古乐府《陌上桑》云“湘绮为下裳，紫绮为上襦”，则襦与裳亦各别。然仍没有不著裳的。隋唐以来，乃有所谓袴褶。（《急就篇》注云：“褶，其形若袍，短身广袖。”）天子亲征及中外戒严时，百官服之，实为戎服。

曾三异《同话录》云：“近岁衣制，有一种长不过腰，两袖仅掩肘，名曰貉袖。起于御马院圉人。短前后襟者，坐鞍上不妨脱著，以其便于控驭也。”此即今之马褂。《陔余丛考》说：就是古代的半臂。《三国魏志·杨阜传》说：明帝著帽，披绂半袖，则其由来已久。《玉篇》说：褙，其一当胸，其一当背。《宋书·薛安都传》载他著绂衲两当衫，驰入贼阵。《隋书·舆服志》：诸将军侍从之服，有紫衫金玳瑁装褙甲，紫衫金装褙甲，绂衫银装褙甲。《宋史·舆服志》，范质议：《开元礼》：武官陪立大仗，加滕蛇褙甲，《陔余丛考》说：就是今演剧时将帅所被金银甲。案现在我们所著，长不过腰，而无两袖的，北方谓之坎肩，南方有若干地方，谓之马甲。大概系因将帅服之之故。宋人谓之背子。见《石林燕语》。

衣服不论在什么时代，总是大同小异的。强人人之所好，皆出于同，自然决无此理。何况各地方的气候，各种人的生活，还各有不同呢？但衣服既和社交有关，社会亦自有一种压力。少数的人，总要改从多数的。昔人所谓“十履而一跣，则跣者耻；十跣而一履，则履者耻”。其间别无他种理由可言。《礼记·王制》：“关执禁以讥，禁异服，察异

言。”其意乃在盘诘形迹可疑的人。并不在于划一服饰。《周官》大司徒，以本俗六安万民，六曰同衣服，意亦在于禁奢，非强欲使服饰齐一。服饰本有一种社会压力，不会大相悬殊的。至于小小的异同，则无论何时，皆不能免。《礼记·儒行》：“鲁哀公问于孔子曰：夫子之服，其儒服与？孔子对曰：丘少居鲁，衣逢掖之衣。长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也，君子之学也博，其服也乡。丘不知儒服。”观此数语，衣服因地方、阶级，小有异同，显然可见。降逮后世，叔孙通因高祖不喜儒者，改著短衣楚制。（见《史记》本传。）《盐铁论》载桑弘羊之言，亦深讥文学之儒服，（见《相刺篇》、《刺议篇》。）可见其情形还是一样的。因为社会压力，不能施于异地方和异阶级的人。然及交通进步，各阶级的交往渐多，其压力，也就随之而增大了。所以到现代，全世界的服饰，且几有合同而化之观。日本变法以后，几于举国改著西装。中国当戊戌变法时，康有为亦有改服饰之议，因政变而未成。后来自刻《戊戌奏稿》，深悔其议之孟浪，而自幸其未果行。在所著《欧洲十一国游记》中，尤极称中国服饰之美。其意是（一）中国的气候，备寒、温、热三带，所以其材料和制裁的方法，能适应多种气候，合于卫生。（二）丝织品的美观，为五洲所无。（三）脱穿容易。（四）贵族平民，服饰有异，为中西之所同。中国从前，平民是衣白色的。欧洲则衣黑色。革命时，欧人疾等级之不平，乃强迫全国上下，都著黑色。中国则不然。等级渐即平夷，采章遂遍及于氓庶。质而言之：西洋是强贵族服平民之服，中国则许平民服贵族之服。所以其美观与否，大相悬殊。这一点，西人亦有意见相同的。民国元年，议论服制时，曾有西人作论载诸报端，说西方的服饰，千篇一律，并无趣味，劝中国人不必摹仿。我以为合古今中外而观之，衣服不过南北两派。南派材料轻柔，裁制宽博。北派材料紧密，裁制狭窄。这两派的衣服，本应听其并行；且折衷于两者之间，去其极端之性的。欧洲衣服，本亦有南北两派。后来改革之时，偏重北派太甚了。中国则颇能折两者之中，保存南派的色彩较多。以中西的服饰相较，大体上，自以中国的服饰为较适宜。现在的崇尚西装，不过一时的风气罢了。

中国的衣服，大体上可谓自行进化的。其仿自外国的，只有靴。《广韵》八戈引《释名》，说“靴本胡服，赵武灵王所服”。《北史》载慕容永被擒，居长安，夫妻卖靴以自活。北齐亡后，妃嫔入周的亦然。可见南北朝时，汉人能制靴者尚少，其不甚用靴可知。然唐中叶以后，朝会亦渐渐的穿靴，朱文公《家礼》，并有襴衫带靴之制了。《说文》：“鞮，革履也。”《韵会》引下有“胡人履连胫，谓之络缁”九字。此非《说文》之文，必后人据靴制增入。然可悟靴所以广行之故。因为

连胫，其束缚腿部较紧，可以省却行滕。而且靴用革制，亦较能抵御寒湿，且较绸布制者，要坚固些。（此以初兴时论，后来靴亦不用革。）

古代丧服，以布之精粗为度，不是讲究颜色的。素服则用白绢，见《诗经·棘人》疏。因为古代染色不甚发达，上下通服白色，所以颜色不足为吉凶之别。后世彩色之服，行用渐广，则忌白之见渐生。宋程大昌《演繁露》说：“《隋志》：宋齐之间，天子宴私著白高帽。隋时以白帽诵为庄吊之服。围子生亦服白纱巾。晋人著白接篱，窦苹《酒谱》曰：接篱，巾也。南齐桓崇祖守寿春，著白纱帽，肩舆上城。今人必以为怪。古未有以白色为忌也。郭林宗遇雨垫巾，李贤《注》云：周迁《舆服杂事》曰：巾以葛为之，形如帽。本居士野人所服。魏武造帽，其中乃废。今国子学生服焉，以白纱为之。是其制皆不忌白也。《乐府白紵歌》曰：质如轻云色如银，制以为袍余作巾。今世人丽妆，必不肯以白紵为衣。古今之变，不同如此。《唐六典》：天子服有白纱帽。其下服如裙、襦、袜皆以白。视朝听讼，燕见宾客，皆以进御。然其下注云：亦用乌纱。则知古制虽存，未必肯用，习见忌白久矣。”读此，便知忌白的由来。案染色之法，见于《周官》天官染人、地官染草，及《考工记》锺氏，其发明亦不可谓不早。但其能普遍于全社会，却是另一问题。绘绣之法，见《书经·皋陶谟》（今本《益稷》。《疏》。）昔人误以绘为画。其实绘之本义，乃谓以各色之丝，织成织品。见于宋绵庄《释服》，其说是对的。染色、印花等事，只要原料减贱，机器发明，制造容易，所费人工不多，便不得谓之奢侈。惟有手工，消费人工最多，总是奢侈的事。现在的刺绣，虽然是美术，其实是不值得提倡的。因为天下无衣无褐的人，正多着呢。

第十四章 住行

住居，亦因气候地势的不同，而分为巢居、穴居两种。《礼运》说：“冬则居营窟，夏则居槽巢。”（见上章。）《孟子》亦说：“下者为巢，上者为营窟。”（《滕文公·下篇》。）大抵温热之地为巢，干寒之地，则为营窟。巢居，现在的野蛮人，犹有其制。乃将大树的枝叶，接连起来，使其上可以容人，而将树干凿成一级一级的，以便上下。亦有会造梯的。人走过后，便将梯收藏起来。《淮南子·本经训》所谓“托婴儿于巢上”，当即如此。后来会把树木砍伐下来，随意植立，再于其上横架许多木材，就成为屋子的骨干。穴居又分窟、穴两种：（一）最初当是就天然的洞窟，匿居其中的。（二）后来进步了，则能于地上凿成一个窟笼，而居其中，此之谓穴。古代管建设的官，名为司空，即由于此。（三）更进，能在地面上把土堆积起来，堆得像土窑一般，而于其上开一个窟笼，是之谓窗，亦作复。再进化而能版筑，就成为墙的起源了。以栋梁为骨格，以墙为肌肉，即成所谓宫室。所以直至现在，还称建筑为土木工程。

中国民族，最初大约是湖居的。（一）水中可居之处称洲，人所聚居之地称州，州、洲虽然异文，实为一语，显而易见。（古州岛同音，）洲字即岛字。（二）古代有所谓明堂，其性质极为神秘。一切政令，都自此而出。（读惠栋《明堂大道录》可见。）阮元说：这是由于古代简陋，一切典礼，皆行于天子之后，后乃礼备而地分，（《肇经室集明堂说》。）这是不错的。《史记·封禅书》载公玉带上《明堂图》，水环宫垣，上有楼，从西南入，名为昆仑，正是岛居的遗象。明堂即是大学，亦称辟雍。辟壁同字，正谓水环宫垣。雍即今之壅字，壅塞，培壅，都指土之增高而言，正象湖中岛屿。（三）《易经》泰卦上六爻辞，“城复于隍”。《尔雅·释言》：“隍，壑也。”壑乃无水的低地。意思还和环水是一样的。然则不但最初的建筑如明堂者，取法于湖居，即后来的造城，必环绕之以濠沟，还是从湖居的遗制，蜕化而出的。

文化进步以后，不藉水为防卫，则能居于大陆之上。斯时藉山以为险阻。读第四、第八、第九三章，可见。章炳麟《太炎文集》有《神权时代天子居山说》，可以参考。再进步，则城须造在较平坦之地，而藉其四周的山水以为卫。四周的山水，是不会周匝无缺的，乃用人工造成

土墙，于其平夷无险之处，加以补足，是之谓郭。郭之专于一面的，即为长城。城是坚实可守的，郭则工程并不坚实，而且其占地太大，必不能守。所以古代只有守城，绝无守郭之事。即长城亦是如此。中国历代，修造长城，有几个时期。（一）为战国以前。齐国在其南边，造有长城。秦、赵、燕三国，亦在北边造有长城。后来秦始皇把他连接起来，就是俗话所称为万里长城的。此时南方的淮夷、北方的匈奴，都是小部落。到汉朝，匈奴强大了，人塞的动辄千骑万骑，断非长城所能御；而前后两呼韩邪以后，匈奴又宾服了；所以终两汉四百年，不闻修造长城。魏晋时，北方丧乱，自然讲不到什么远大的防御规模。拓跋魏时，则于北边设六镇，藉兵力以为防卫，亦没有修造长城的必要，

（二）然至其末年，情形就大不相同了。隋代遂屡有修筑。此为修造长城的第二时期。隋末，突厥强大了，又非长城所能御。后来的回纥、契丹亦然。所以唐朝又无修筑长城之事。（三）契丹亡后，北方的游牧部族，不能统一，又成小小打抢的局面。所以金朝又要修造一道边墙，从静州起，迤迤东北行，达女真旧地。此为修造长城的第三时期。元朝自然无庸修造长城。（四）明时，既未能将蒙古征服，而蒙古一时亦不能统一。从元朝的汗统断绝以后，至达延汗兴起以前，蒙古对中国，并无侵犯，而只有盗塞的性质，所以明朝又修长城，以为防卫。现代的长城，大概是明朝遗留下来的。总而言之，小小的寇盗，屯兵防之，未免劳费，无以防之又不可。造长城，实在是最经济的方法。从前读史的人，有的称秦始皇造长城，能立万世夷夏之防，固然是梦话。有的议论他劳民伤财，也是胡说的。晁错说秦朝北攻胡貉，置塞河上，只是指秦始皇时使蒙恬开辟之土。至于其余的长城，因战国时秦、赵、燕三国之旧，缮修起来的，却并没有费什么工力。所以能在短时间之内，即行成功。不然，秦始皇再暴虐，也无法于短时间之内，造成延袤万余里的长城的。汉代的人，攻击秦朝暴虐的很多，未免言过其实，然亦很少提及长城的，就是一个证据。

古代的房屋，有平民之居和士大夫之居两种。士大夫之居，前为堂，后为室。室之左右为房。堂只是行礼之地，人是居于室中的。（室之户在东南，牖在西南，北面亦有牖，谓之北牖。室之西南隅，即牖下，地最深隐，尊者居之，谓之奥。西北隅为光线射入之地，谓之屋漏。东北隅称宦。宦养也，为饮食所藏。东南隅称宦，亦深隐之义。室之中央，谓之中霤，为雨水所溜入。此乃穴居时代，洞穴开口在上的遗象。古之牖即今之窗，是开在墙上的。其所谓窗，开在屋顶上，今人谓之天窗。）平民之居，据晁错《移民塞下疏》说：“古之徙远方以实广虚也，先为筑室。家有一堂二内。”《汉书》注引张晏曰：“二内，二房

也。”此即今三开间的屋。据此，则平民之居，较之士大夫之居，就是少了一个堂。这个到现在还是如此。士大夫之家，前有厅事，即古人所谓堂。平民之家无有。以中间的一间屋，行礼待客，左右两间供住居，即是一堂二内之制。简而言之，就是以室为堂，以房为室罢了。古总称一所屋子谓之宫。《礼记·内则》说：“由命士以上，父子皆异宫。”则一对成年的夫妻，就有一所独立的屋子。后世则不然。一所屋子，往往包含着许多进的堂和内，而前面只有一个厅事。这就是许多房和室，合用一个堂，包含在一个宫内，较古代经济多了。这大约因为古代地旷人稀，地皮不甚值钱，后世则不然之故。又古代建筑技术的关系浅，人人可以自为，士，大夫之家，又可役民为之。后世则建筑日益专门，非雇人为之不可。（《论衡·量知篇》：“能斫削柱梁，谓之木匠。能穿凿穴坎，谓之土匠。”则在汉代，民间建筑，亦已有专门的人。）这亦是造屋的人，要谋节省的一个原因。

古人造楼的技术，似乎是很拙的。所以要求眺望之所，就只得于城阙之上。阙是门旁墙上的小屋。天子诸侯的宫门上，也是有的。因其可以登高眺远，所以亦谓之观。《礼记·礼运》“昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上”，即指此。古所谓县法象魏者，亦即其地。魏与巍同字，大概因其建筑高，所以称之为魏。象字当本指法象言，与建筑无涉。因魏为县法之地，单音字变为复音词时，就称其地为象魏了。《尔雅·释宫》：“四方而高曰台。有木者谓之榭。陝而修曲曰楼。”陝同狭。《注》云：“台，积土为之。”榭是在土台之上，再造四方的木屋。楼乃榭之别名，不过其形状有正方修曲之异而已，这都是供游观眺望之所，并不是可以住人的。《孟子·尽心下篇》：“孟子之滕，馆于上宫。”赵《注》说：“上宫，楼也。”这句话恐未必确。因为造楼之技甚拙，所以中国的建筑，是向平面发展，而不是向空中发展的。所谓大房屋，只是地盘大，屋子多，将许多屋连结而成，而两层、三层的高楼很少。这个和建筑所用的材料，亦有关系。因为中国的建筑，用石材很少，所用的全是土木，木的支持力固不大，土尤易于倾圮。炼熟的土，即砖瓦，要好些，然其发达似甚晚。《尔雅·释宫》：“瓴甃谓之甃。”“庙中路谓之唐。”甃即砖。《诗经·陈风》说“中唐有甃”，则砖仅用以铺路。其墙，大抵是用土造的。土墙不好看，所以富者要被以文锦。我们现在婚、丧、生日等事，以绸缎等物送人，谓之幛，还是这个遗俗；而纸糊墙壁，也是从此蜕化而来的。《晋书·赫连勃勃载记》说他蒸土以筑统万城，可见当时砖尚甚少。不然，何不用砖砌，而要临时蒸土呢？无怪古代的富者，造屋只能用土墙了。建筑材料，多用土木，和古代建筑的不能保存，也有关系。因为其不如石材的能持久。而用木

材太多，又易于引起火患。前代的杭州，近代的汉口，即其殷鉴。

建筑在中国，是算不得发达的。固然，研究起世界建筑史来，中国亦是其中的一系。（东洋建筑，有三大系统：（一）中国，（二）印度，（三）回教，见伊东忠太《中国建筑史》，商务印书馆本。）历代著名的建筑，如秦之阿房宫，汉之建章宫，陈后主的临春、结绮、望春三阁，隋场帝的西苑，宋徽宗的艮岳，清朝的圆明园、颐和园，以及私家的园林等，讲究的亦属不少。然以中国之大言之，究系沧海一粟。建筑的技术，详见宋朝的《营造法式》，明朝的《天工开物》等书。虽然亦有可观，然把别种文明比例起来，则亦无足称道。此其所以然：

（一）因（甲）古代的造屋，乃系役民为之，滥用民力，是件暴虐的事。（乙）又古代最讲究礼，生活有一定的轨范，苟非无道之君，即物力有余，亦不敢过于奢侈。所以政治上相传，以卑宫室为美谈，事土木为大戒。（二）崇闳壮丽的建筑，必与迷信为缘。中国人对于宗教的迷信，是不深的。祭神只是临时设坛或除地，根本便没有建筑。对于祖宗的祭祀，虽然看得隆重，然庙寝之制，大略相同。后世立家庙等，亦受古礼的限制，不能任意奢侈。佛教东来，是不受古礼限制的，而且其教义很能诱致人，使其布施财物。道家因之，亦从事于模仿，寺观遂成为有名的建筑，印度的建筑术，亦因此而输入中国。“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，一时亦呈相当的盛况。然此等迷信，宋学兴起以后，又渐渐的淡了。现在佛寺道观虽多，较之缅甸、日本等国，尚且不逮。十分崇闳壮丽的建筑，亦复很少，不过因其多在名山胜地，所以为人所赞赏罢了。

（三）游乐之处，古代谓之苑囿。苑是只有草木的，囿是兼有禽兽的。均系将天然的地方，划出一区来，施以禁御，而于其中射猎以为娱，收其果实等以为利，根本没有什么建筑物。所以其大可至于方数十里。（文王之囿，方七十里；齐宣王之囿，方四十里。见《孟子·梁惠王下篇》。）至于私家的园林，则其源起于园。园乃种果树之地，因于其间叠石穿池，造几间房屋，以资休憩，亦不是甚么奢侈的事。后来虽有踵事增华、刻意经营的人，究竟为数亦不多，而且其规模亦不大。以上均系中国建筑不甚发达的原因。揆厥由来，乃由于（一）政治的比较清明，（二）迷信的比较不深，（三）经济的比较平等。以物质文明言，固然较之别国，不免有愧色，以文化论，倒是足以自豪的。

朱熹说：“教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。”个人的为学如是，社会的文化亦然。奢侈之弊，中国虽比较好些，然又失之简陋了。《日

知录》“馆舍”条说：“读孙樵《书褒城驿壁》，乃知其有沼，有鱼，有舟。读杜子美《秦州杂诗》，又知其驿之有池，有林，有竹。今之驿舍，殆于隶人之垣矣。予见天下州之为唐旧治者，其城郭必皆宽广，街道必皆正直。廨舍之为唐旧创者，其基址必皆宏做。宋以下所置，时弥近者制弥陋。”亭林的足迹，所至甚多，而且是极留心观察的人，其言当极可信。此等简陋苟且，是不能藉口于节俭的。其原因安在呢？亭林说：是由于“国家取州县之财，纤豪尽归之于上，而吏与民交困，遂无以为修举之资”。这固然是一个原因。我以为（一）役法渐废，公共的建筑，不能征工，而必须雇工。（二）唐以前古市政的规制犹存，宋以后逐渐破坏。（如第十一章所述，唐设市还有定地，开市还有定期，宋以后渐渐不然，亦其一证。亦是重要的原因。

从西欧文明输融入后，建筑之术，较之昔日，可谓大有进步了；所用的材料亦不同；这确是文明进步之赐。惟住居与衣食，关系民生，同样重要。处处须顾及大多数人的安适，而不容少数人恃其财力，任意横行，和别种事情，也是一样的。古代的居民，本来有一定的规画。《王制》所谓“司空执度以度地，居民山川沮泽，看地形。时四时。看气候”。即其遗制。其大要，在于“地、邑、民居，必参相得”。地就是田。有多少田，要多少人种，就建筑多少人守卫所要的城邑，和居住所须的房屋。据此看来，现在大都市中的拥挤，就是一件无法度而不该放任的事情了。宫室的等级和限制，历代都是有的。（可参看《明史·輿服志》所载宫室制度。）依等级而设限制，现在虽不容仿效，然限制还是该有的。对外的观瞻，也并不系于建筑的侈俭。若因外使来游，而拆毁贫民住居的房子，这种行为，就要成为隋炀帝第二了。

讲宫室既毕，请再略讲室中的器用。室中的器用，最紧要的，就是桌椅床榻等。这亦是所以供人居处，与宫室同其功的。古人都席地而坐。其坐，略似今日的跪，不过腰不伸直。腰伸直便是跪，顿下便是坐。所以古礼跪而行之之时颇多。因为较直立反觉便利。其凭藉则用几，据阮谿《礼图》，长五尺，广一尺，高一尺二寸。（《礼记·曾子问》《疏》引）。较现在的凳还低，寝则有床。所以《诗经》说：“乃生男子，载寝之床。”后来坐亦用床。所以《高士传》说：管宁居辽东，坐一木榻，五十余年，未尝箕股，其榻当膝处皆穿。（《三国魏志》本传《注》引。）观此，知其坐亦是跪坐。现在的垂足而坐，是胡人之习。从西域输如的。所坐的床，亦谓之胡床。从胡床输入后，桌椅等物，就渐渐兴起了。

古人室中，亦生火以取暖。《汉书·食货志》说：“冬民既入，妇人同巷相从夜绩。”“必相从者，所以省费燎火。”颜师古说：“燎所以为明，火所以为温也。”这种火，大约是愠火。是贫民之家的样子。《左氏》昭公十年说，宋元公为太子时恶寺人柳，欲杀之。到元公的父亲死了，元公继位为君，柳伺候元公将到之处，先炽炭于位，将至则去之，到葬时，又有宠。又定公三年，说邾子自投于床，废于炉炭，（《注》：“废，堕也。”）遂卒。则贵族室中取暖皆用炭。从没有用炕的。《日知录》说：“《旧唐书·东夷高丽传》：冬月皆作长坑，下然熅火以取暖，此即今之土炕也，但作坑字。”则此俗源于东北夷。大约随女真输入中国北方的，实不合于卫生。

论居处及所用的器物既竟，还要略论历代的葬埋。古代的葬有两种：孟子所谓“其亲死，则举而委之于壑”。（《滕文公上篇》。）盖田猎之民所行。《易经·系辞传》说“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野”，则农耕之民之俗。一个贵族，有其公共的葬地。一个都邑，亦有其指定卜葬的区域。《周官》冢人掌公墓之地，墓大夫掌凡邦墓之地域是其制。后世的人说：古人重神不重形。其理由：是古不墓祭。然孟子说齐有东郭墠间之祭者，（《离娄下篇》。）即是墓祭。又说孔子死后，子贡“筑室于场，独居三年然后归”，（《滕文公上篇》。）此即后世之庐墓。《礼记·曲礼》：“大夫士去其国，止之曰：奈何去坟墓也？”《檀弓》：“去国则哭于墓而后行，反其国不哭，展墓而入。”又说：“大公封于营丘，比及五世，皆反葬于周。”则古人视坟墓，实不为不重。大概知识程度愈低，则愈相信虚无之事。愈高，则愈必耳闻目见，而后肯信。所以随着社会的开化，对于灵魂的迷信，日益动摇，对于体魄的重视，却日益加甚。《檀弓》说：“延陵季子适齐。比其反也，其长子死，葬于赢博之间。”“既封，左袒，右还其封，且号者三，曰：骨肉归复于土，命也。若魂气，则无不之也，无不之也，而遂行。”这很足以表示重视精神，轻视体魄的见解，怕反是吴国开化较晚，才如此的。如此，富贵之家，有权力的，遂尽力于厚葬。厚葬之意，不徒爱护死者，又包含着一种夸耀生人的心思，而发掘坟墓之事，亦即随之而起。读《吕览》《节丧》、《安死》两篇可知。当时墨家主张薄葬，儒家反对他，然儒家的葬礼，较之流俗，亦止可谓之薄葬了。学者的主张，到底不能挽回流俗的波靡。自汉以后，厚葬之事，还书不胜书。且将死者的葬埋，牵涉到生人的祸福，而有所谓风水的迷信。死者无终极，（汉刘向《谏成帝起昌陵疏》语。）人人要保存其棺槨，至于无穷，其势是决不能行的。佛教东来，火葬之俗，曾一时盛行，（见《日知录》“火葬”条。）实在最为合理。惜乎宋以后，受理学的反对，

又渐渐的式微了。现在有一部分地方，设立公墓。又有提倡深葬的。然公墓究仍不免占地，深葬费人力过多，似仍不如火葬之为得。不过风俗是守旧的，断非一时所能改变罢了。

交通、通信，向来不加区别。其实两者是有区别的。交通是所以运输人身，通信则所以运输人的意思。自有通信的方法，而后人的意思，可以离其身体而独行，于精力和物力方面，有很大的节省。又自电报发明后，意思的传达，可以速于人身的运输，于时间方面，节省尤大。

交通的发达，是要看地势的。水陆是其大别。水路之中，河川和海道不同。海道之中，沿海和远洋的航行，又有区别。即陆地，亦因其为山地、平地、沙漠等而有不同。野蛮时代，各部族之间，往往互相猜忌，不但不求交通的便利，反而有意阻塞交通，其时各部族所居之地，大概是颇险峻的。对外的通路，只有曲折崎岖的小路，异部族的人，很难于发见使用。《庄子·马蹄篇》说：古代“山无谿隧，泽无舟梁”。所指的，便是这时代。到人智稍进，能够降丘宅土，交通的情形，就渐和往昔不同了。

中国的文化，是导源于东南，而发达于西北的。东南多水，所以水路的交通，南方较北方为发达。西北多陆，所以陆路的交通，很早就有可观。陆路交通的发达，主要的是由牛马的使用，和车的发明。此两者，都是大可节省人力的。《易经·系辞传》说“服牛乘马，引重致远”，虽不能确定其在何时，然其文承黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治之下，可想见黄帝、尧、舜时，车的使用，必已很为普遍了。车有两种：一种是大车，用牛牵曳的，用以运输。一种是小车，即兵车，人行亦乘之，驾以马。用人力推曳的谓之辇。《周官》乡师《注》引《司马法》，说夏时称为余车，共用二十人，殷时称胡奴车，用十人，周时称为辘辇，用十五人。这是供战时运输用的，所以其人甚多。《说文》：“辇，挽车也。从车铁。”**扶**训并行，虽不必定是两人，然其人数必不能甚多。这是民间运输用的。贵族在宫中，亦有时乘坐。《周官》巾车，王后的五路，有一种唤做辇车，即其物。此制在后世仍通行。

道路：在都邑之中，颇为修整。《考工记》匠人：国中经涂九轨，野涂亦九轨，环涂（环城之道）七轨。《礼记·王制》：“道路，男子由右，妇人由左，车从中央。”俱可见其宽广。古代的路，有一种是路面修得很平的，谓之驰道。非驰道则不能尽平。国中之道，应当都是驰道。野外则不然。古代田间之路，谓之阡陌，与沟洫相辅而行。所以《礼记·月令》《注》说：“古者沟上有路。”

沟洫阡陌之制，照《周官》遂人等官所说，是占地颇多的。虽亦要因自然的地势，未必尽合乎准绳，然亦必较为平直。不过书上所说的，是理想中的制度，事实上未必尽能如此。《左氏》成公五年，梁山崩，晋侯以传召伯宗。行辟重。使载重之车让路。重人曰：“待我，不如捷之速也。”可见驿路上还不能并行两车。《仪礼·既夕礼》：“商祝执功布，以御枢执披。”《注》云：“道有低仰倾亏，则以布为左右抑扬之节，使引者执披者知之。”《礼记·曲礼》“送葬不避涂潦”，可见其路之不尽平坦。后人夸称古代的道路，如何宽平，恐未必尽合于事实了。大抵古人修造路面的技术甚拙。其路面，皆如今日的路基，只是土路。所以时时要修治。不修治，就“道葦不可行”。

水路：初有船的时候，只是现在所谓独木舟。《易经·系辞传》说“剡木为舟，剡木为楫”，《淮南子·说山训》说“古人见窾木而知舟”，所指的都是此物。稍进，乃知集版以为舟。《诗经》说：“就其深矣，方之舟之。”《疏》引《易经》云：“利涉大川，乘木舟虚。”又引《注》云：“舟谓集版，如今船，空大木为之曰虚，总名皆曰舟。”案方、旁、比、并等字，古代同音通用。名舟为方，正因其比木为之之故。此即后世的舫字。能聚集许多木版，以成一舟，其进步就容易了。渡水之法，大抵狭小的水，可以乘其浅落时架桥。桥亦以木为之。即《孟子》所说的“岁十一月徒杠成，十二月舆梁成”。（《离娄下篇》。）《尔雅·释宫》：“石杠谓之倚。”又说：“堤谓之梁。”《注》云：“即桥也。或曰：石绝水者为梁，见《诗传》。”则后来亦用石了。较阔的水，则接连了许多船渡过去。此即《尔雅》所说的“天子造舟”，后世谓之浮桥。亦有用船渡过去的，则《诗经》所说的“谁谓河广，一苇杭之”。然徒涉的仍不少。观《礼记·祭义》，谓孝子“道而不径，舟而不游”可见。航行的技术，南方是胜于北方的。观《左氏》所载，北方只有僖公十三年，晋饥，乞糶于秦，秦输之粟，自雍及绛相继，命之曰泛舟之役，为自水路运输，此外泛舟之事极少。南方则吴楚屡有水战，而哀公十年，吴徐承且率舟师自海道伐齐。可见不但内河，就沿海交通，亦已经开始了。《禹贡》九州贡路，都有水道。《禹贡》当是战国时书，可以窥见当时交通的状况。

从平地发展到山地，这是陆地交通的一个进步，可以骑马的发达为征。古书不甚见骑马之事。后人因谓古人不骑马，只用以驾车。《左氏》昭公二十五年，“左师展将以公乘马而归”。《疏》引刘炫说，以为是骑马之渐。这是错误的。古书所以不甚见骑马，（一）因其所载多贵族之事，贵族多是乘车的。

(二) 则因其时的交通，仅及于平地。《日知录》说：“春秋之世，戎狄杂居中夏者，大抵在山谷之间，兵车之所不至。齐桓、晋文，仅攘而却之，不能深入其地者，用车故也。中行穆子之败狄于大卤，得之毁车崇卒。而智伯欲伐仇犹，遗之大钟以开其道，其不利于车可知矣。势不得不变而为骑。骑射，所以便山谷也。胡服，所以便骑射也。”此虽论兵事、交通的情形，亦可以借鉴而明。总而言之，交通所至之地愈广，而道路大抵失修，用车自不如乘马之便。骑乘的事，就日盛一日了。

“水性使人通，山性使人塞。”水性是流动的，虽然能阻碍人，使其不得过去，你只要能利用他，他却可以帮你活动，节省你的劳力。山却不然，会多费你的抵抗力的。所以到后世，水路的交通，远较陆路交通为发达。长江流域的文明，本落黄河流域之后，后来却反超过其上，即由于此。唐朝的刘晏说：“天下诸津，舟航所聚，旁通巴汉，前指闽越，七泽十藪，三江五湖，控引河洛，兼包淮海，弘舸巨舰，千轴万艘，交贸往来，昧旦水日。”可以见其盛况了。《唐语林补遗》说：“凡东南都邑，无不通水。故天下货利，舟楫居多。舟船之盛，尽于江西。编蒲为帆，大者八十余幅。江湖语曰：水不载万。言大船不过八九千石。”明朝郑和航海的船，长四十四丈，宽十八丈，共有六十二只。可以见其规模的弘大了。

因为水路交通利益之大，所以历代开凿的运河极多，长在一千里以下的运河，几乎数不着他。中国的大川，都是自西向东的，南北的水路交通，很觉得不便。大运河的开凿，多以弥补这阙憾为目的。《左氏》哀公九年，“吴城邗，沟通江淮”。此即今日的淮南运河。《史记·河渠书》说：“荥阳下引河东南为鸿沟，以通宋、郑、陈、蔡、曹、卫，与济、汝、淮、泗会。”鸿沟的遗迹，虽不可悉考，然其性质，则极似现在的贾鲁河，乃是所以沟通河淮两流域的。至后汉明帝时，则有从荥阳通至千乘的汴渠。此因当时的富力，多在山东，所以急图东方运输的便利。南北朝以后，富力集中于江淮，则运输之路亦一变。隋开通济渠，自东都引谷洛两水入河。又自河入汴，自汴入淮，以接淮南的邗沟。自江以南，则自京口达余杭，开江南河八百里。此即今日的江南运河。唐朝江淮漕转；二月发扬州。四月，自淮入汴。六七月到河口，八九月入洛。自此以往，因有三门之险，乃陆运以入于渭。宋朝建都汴京，有东西南北四河。东河通江淮（亦称里河。）西河通怀、孟。南河通颍、寿。（亦称外河。现在的惠民河，是其遗迹。）北河通曹、濮。四河之中，东河之利最大。淮南、浙东西、荆湖南北之货，都自此入汴京。岭

表的金银香药，亦陆运至虔州入江。陕西的货，有从西河入汴的，亦有出剑门，和四川的货，同至江陵入江的。宋史说东河所通，三分天下有其二，虽是靠江淮等自然的动脉，运河连接之功，亦不可没的。元朝建都北平，交通之目的又异。乃引汶水分流南北，而现在的大运河告成。

海路的交通，已略见第十一章。唐咸通时，用兵交阯，湖南、江西，运输甚苦，润州人陈瑤石创议海运。从扬子江经闽、广到交阯。大船一艘，可运千石。军需赖以无缺。是为国家由海道运粮之始。元、明、清三代，虽有运河，仍与海运并行。海运所费，且较河运为省。近代轮船未行以前，南北海道的运输，亦是很盛的。就到现在，南如宁波，北如营口，帆船来往的仍甚多。

水道的交通，虽极发达，陆路的交通，却是颇为腐败的。《日知录》说当时的情形：“涂潦遍于郊关，污秽钟于辇毂。”（“街道”条。）又说：“古者列树以表道。”“下至隋唐之代，而官槐官柳，亦多见之诗篇。”“近代政废法弛，任人斫伐。周道如砥，若彼濯濯。”（“官树”条。）“《唐六典》：凡天下造舟之梁四，石柱之梁四，木柱之梁三，巨梁十有一，皆国工修之。其余皆所管州县，随时营葺。其大津无梁，皆给船人，量其大小难易，以定其差等。今畿甸荒芜，桥梁废坏。雄莫之间，秋水时至，年年陷绝。曳轮招舟，无赖之徒，藉以为利。潞河舟子，勒索客钱，至烦章劾。司空不修，长吏不问，亦已久矣。”

（《原注》：“成化八年，九月，丙申，顺天府府尹李裕言：本府津渡之处，每岁水涨，及天气寒沍，官司修造渡船，以便往来。近为无赖之徒，冒贵戚名色，私造渡船，勒取往来人财物，深为民害。乞敕巡按御史，严为禁止，从之。”）况于边陲之境，能望如赵充国治湟陜以西道桥七十所，令可至鲜水，从枕席上过师哉？”（“桥梁”条。）观此，知路政之不修，亦以宋以后为甚。其原因，实与建筑之颓败相同。前清末年，才把北京道路，加以修理。前此是与顾氏所谓“涂潦遍于郊关，污秽钟于辇毂”，如出一辙的。全国除新开的商埠外，街道比较整齐宽阔的，没有几处。南方多走水道，北方旱路较多，亦无不崎岖倾仄。间有石路，亦多年久失修。路政之坏，无怪全国富庶之区，都偏于沿江沿海了。

因路政之坏，交通乃不能利用动物之力而多用人力。《史记·夏本纪》“山行乘橦”，《河渠书》作“山行即桥”。案禹乘四载，又见《吕览·慎势》，《淮南·齐俗训》、《修务训》，《汉书·沟洫志》。又《史记集解》引《尸子》及徐广说，所作字皆互异。山行橦与桥外，又作槁，

作藁，作櫟，作櫟，藁、櫟、櫟，系一字，显而易见。桐字见《玉篇》，云：“輿，食器也。又土輦也。”雷浚《说文外编》云：“土輦之字，《左传》作桐。”（案见襄公九年。）《汉书·五行志》引作輦，《说文》：“輦，大车驾马也。”案《孟子》：“反藁櫟而掩之。”《赵注》云：“藁櫟，笼缶之属，可以取土者也。”藁、櫟、櫟并即藁櫟，与桐并为取土之器，驾马则称为輦，亦以音借而作桥。后又为之专造轿字，则即淮南王《谏伐闽越书》所谓“輿轿而逾岭”。其物本亦车属，后因用诸山行，乃以人舁之。所以韦昭说：“桐木器，如今輿状，人举以行。”此物在古代只用诸山行，后乃渐用之平地。王安石终身不乘肩輿，可见北宋时用者尚少，南渡以后，临安街道，日益狭窄，乘坐的人，就渐渐的多了。（《明史·輿服志》：宋中兴以后，以征伐道路险阻，诏百官乘轿，名曰竹轿子，亦曰竹輿。）

行旅之人不论在路途上，以及到达地头之后，均须有歇宿之所。古代交通未盛，其事率由官营。《周官》野庐氏，“比国郊及野之道路，宿息，井树”；遗人，“凡国野之道：十里有庐，庐有饮食。三十里有宿，宿有路室，路室有委。五十里有市，市有候馆，候馆有积”，都是所以供给行旅的。到达之后，则“卿馆于大夫，大夫馆于士，士馆于工商”。（《仪礼·觐礼》。）此即《礼记·曾子问》所谓“卿大夫之家曰私馆”。另有“公宫与公所”，谓之公馆。当时的农民，大概无甚往来，所以只有卿士大夫和工商之家，从事于招待，但到后来，农民出外的也多了。新旅客的增加，必非旧式的招待所能普遍应付，就有借此以图利的，是为逆旅。《商君书·垦令篇》说：“废逆旅，则奸伪躁心私交疑农之民不行。逆旅之民，无所于食，则必农。”这只是陈旧的见解。《晋书·潘岳传》说，当时的人，以逆旅逐末废农，奸淫亡命之人，多所依凑。要把他废掉。十里置一官櫪，使老弱贫户守之。差吏掌主，依客舍之例收钱。以逆旅为逐末废农，就是商君的见解。《左氏》僖公二年，晋人假道于虞以伐虢，说“虢为不道，保于逆旅，以侵敝邑之南鄙”。可见晋初的人，说逆旅使奸淫亡命，多所依凑，也是有的。但以大体言之，则逆旅之设，实所以供商贾之用，乃是随商业之盛而兴起的。看潘岳的驳议，便可明白。无法废绝商业，就无法废除逆旅。若要改为官办，畀差主之吏以管理之权，一定要弊余于利的。潘岳之言，亦极有理。总而言之：（一）交通既已兴盛，必然无法遏绝，且亦不宜遏绝。（二）官吏经营事业，其秩序必尚不如私人。两句话，就足以说明逆旅兴起的原因了。汉代的亭，还是行人歇宿之所。甚至有因一时没有住屋，而借居其中的。见《汉书·息夫躬传》。魏晋以后，私人所营的逆旅，日益兴盛，此等官家的事业，就愈益废坠，而寢至于灭绝了。

接力赛跑，一定较诸独走长途，所至者要远些，此为邮驿设置的原理。《说文》：“邮，境上行书舍也。”是专以通信为职的。驿则所以供人物之往来。二者设置均甚早。人物的往来，并不真要靠驿站。官家的通信，却非有驿站不可。在邮政电报开办以前，官家公文的传递，实利赖之。其设置遍于全国。元代疆域广大，藩封之地，亦均设立，以与大汗直辖之地相连接。规模不可谓不大。惜乎历代邮驿之用，都止于投递公文，未能推广之以成今日的邮政。民间寄书，除遣专使外，就须展转托人，极为不便。到清代，人民乃有自营的信局。其事起于宁波，逐渐推广，几于遍及全国。而且推及南洋。其经营的能力，亦不可谓之不伟大了。

铁路、轮船、摩托车、有线、无线电报的发明，诚足使交通、通信焕然改观。这个，诚然是文明进步之赐，然亦看用之如何。此等文明利器，能用以开发世界上尚未开发的地方，诚足为人类造福。若只在现社会机构之下，为私人所有，用以为其图利的手段，则其为祸为福，诚未易断言，现代的物质文明，有人歌颂他，有人咒诅他。其实物质文明的本身，是不会构祸的，就看我们用之是否得当。中国现在的开发西南、西北，在历史上，将会成为一大事。交通起于陆地，进及河川、沿海，再进及于大洋，回过来再到陆地，这是世界开发必然的程序。世界上最大最未开发的地方，就是亚洲的中央高原，其中又分为两区：一为蒙古、新疆等沙漠地带；一为西康、青海、西藏等高原。中国现在开发西南、西北，就是触着这两大块未开辟之地。我们现在还不觉得，将来这两件事的成功，会使世界焕然改观，成为另一个局面。

第十五章 教育

现在所谓教育，其意义，颇近乎从前所谓习。习是人处在环境中，于不知不觉之间，受其影响，不得不与之俱化的。所谓“入芝兰之室，久而不闻其香；居鲍鱼之肆，久而不知其臭”。所以古人教学者，必须慎其所习。孟母教子，要三次迁居，古训多重亲师取友，均系此意。因此，现代所谓教育，要替学者另行布置出一个环境来。此自非古人所及。古人所谓教，只是效法的意思。教人以当循之道谓之教；受教于人而效法之，则谓之学；略与现在狭义的教育相当。人的应付环境，不是靠生来的本能，而是靠相传的文化。所以必须将前人之所知所能，传给后人。其机关，一为人类所附属的团体，即社团或家庭，一为社会中专司保存智识的部分，即教会。

读史的人，多说欧洲的教育学术和宗教的关系深，中国的教育学术和宗教的关系浅。这话诚然不错。但只是后世如此。在古代，中国的教育学术和宗教的关系，也未尝不密切。这是因为司高等教育的，必为社会上保存智识的一部分，此一部分智识，即所谓学术。而古代的学术，总是和宗教有密切关系的缘故。古代的太学，名为辟雍，与明堂即系同物。（已见第七、第十四两章。）所以所谓太学，即系王宫的一部分。蔡邕《明堂论》引《易传》说：“太子旦入东学，昼入南学，暮入西学。在中央曰太学，天子之所自学也。”（脱北学一句。）又引《礼记·保傅篇》说：“帝入东学，上亲而贵仁。入西学，上贤而贵德。入南学，上齿而贵信。入北学，上贵而尊爵。入太学，承师而问道。”所指的，都是此种王宫中的太学。后来文化进步，一切机关，都从王宫中分析出来，于是明堂之外，别有所谓太学。此即《礼记·王制》所说的“太学在郊”。《王制》又说“小学在公宫南之左”。案小学亦是从小王宫中分化出来的。古代门旁边的屋子唤做塾。《礼记·学记》说：“古之教者家有塾。”可见贵族之家，子弟是居于门侧的。《周官》教国子的有师氏、保氏。师氏居虎门之左，保氏守王闾。蔡邕说南门称门，西门称闾。汉武帝时，公玉带上《明堂图》，水环宫垣，上有楼，从西南入。（见第十四章。）可见古代的明堂，只西南两面有门，子弟即居于此。子弟居于门侧，似由最初使壮者任守卫之故。后来师氏、保氏之居门闾，小学之在公宫南之左，地位方向，还是从古相沿下来的。师氏所教的为三德、（一曰至德，以为道本。二曰敏德，以为行本。三曰孝德，

以知逆恶。案至德，大概是古代宗教哲学上的训条，孝德是社会政治上的伦理训条。）三行、（一曰孝行，以亲父母。二曰友行，以尊贤良。三曰顺行，以事师长。）保氏所教的为六艺、（一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五御，五曰六书，六曰九数。）六仪，（一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马之容。）这是古代贵族所受的小学教育。至于太学，则《王制》说“春秋教以礼乐，冬夏教以诗书”。此所谓礼乐，自与保氏所教六艺中的礼乐不同，当是宗教中高等的仪式所用。诗即乐的歌辞。书当系教中的古典。古代本没有明确的历史，相沿的传说，都是和宗教夹杂的，印度即系如此。然则此等学校中，除迷信之外，究竟还有什么东西没有呢？有的：（一）为与宗教相混合的哲学。先秦诸子的哲学、见解，大概都自此而出，看第十七章可明。（二）为涵养德性之地。梁启超是不信宗教的。当他到美洲去时，每逢星期日，却必须到教堂里去坐坐。意思并不是信他的教，而是看他们礼拜的秩序，听其音乐，以安定精神。这就是子夏说“学而优则仕，仕而优则学”之理。（《论语·子张篇》。）仕与事相通，仕就是办事。办事有余力，就到学校中去涵养德性，一面涵养德性，一面仍应努力于当办之事，正是德育、智育并行不悖之理。管大学的官，据《王制》是大乐正，据《周官》是大司乐。俞正燮《癸巳类稿》有《君子小人学道是弦歌义》，说古代乐之外无所谓学，尤可见古代大学的性质。古代乡论秀士，升诸司徒，司徒升之于学，学中的大乐正，再升诸司马，然后授之以官。又诸侯贡士，天子试之于射宫。其容体比于礼，其节比于乐，而中多者，则得与于祭。（均见第七章。）这两事的根原，是同一的。即人之用舍，皆决之于宗教之府。“出征执有罪，反释奠于学”，《礼记·王制》。这是最不可解的。为什么明明是用武之事，会牵涉到学校里来呢？可见学校的性质，决不是单纯的教育机关了。然则古代所以尊师重道，大学之礼，虽诏于天子，无北面，（《礼记·学记》。）养老之礼，天子要袒而割牲，执酱而馈，执爵而酌，（《礼记·乐记》。）亦非徒以其为道之所在，齿德俱尊，而因其人本为教中尊宿之故。凡此，均可见古代的太学和宗教关系的密切。贵族的小学教育，出于家庭；平民的小学教育，则仍操诸社团之手。《孟子》说：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之。”学指太学言，校、序、庠都是民间的小学。第五章所述：平民住居之地，在其中立一个校室，十月里农功完了，公推有年纪的人，在这里教育未成年的人，就是校的制度。所以《孟子》说“校者教也”。又说“序者射也，庠者养也”，这是行乡射和乡饮酒礼之地。孔子说：“君子无所争，必也射乎？揖让而升，下而饮，其争也君子。”（《论语·八佾篇》。）又说一看乡饮酒礼，便知道明贵贱，辨隆杀，和乐而不流，弟

长而无遗，安燕而不乱等道理。所以说：“吾观于乡，而知王道之易易也。”（《礼记·乡饮酒义》。）然则庠序都是行礼之地，使人民看了，受其感化的。正和现在开一个运动会，使人看了，知道武勇、刚毅、仁侠、秩序等等的精神，是一样的用意。行礼必作乐，古人称礼乐可以化民，其道即由于此。并非是后世的王礼，天子和百官行之于庙堂之上，而百姓不闻不见的。汉朝人所谓庠序，还系如此。与现在所谓学校，偏重智识传授的，大不相同。古代平民的教育，是偏重于道德的。所以兴学必在生计问题既解决之后。孟子说庠序之制，必与制民之产并言。

（见《梁惠王·滕文公上篇》。）《王制》亦说：“食节事时，民咸安其居，乐事劝功，尊君亲上，然后兴学。”生计问题既解决之后，教化问题，却系属必要。所以又说：“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上篇》。）又说：“君子如欲化民成俗，其必由学乎？”（《学记》。）

以上是古代社会，把其传统的所谓做人的道理，传给后辈的途径。（贵族有贵族立身的方法，平民有平民立身的方法，其方法立身之道则一。）至于实际的智识技能，则得之必由于实习。实习即在办理其事的机关里，古称为宦。《礼记·典礼》说“宦学事师”，《疏》引熊氏云：“宦谓学仕官之事。”官就是机关，仕官就是在机关里办事。学仕官之事，就是学习在机关里所办的事。这种学习，是即在该机关中行之的，和现在各机关里的实习生一般。《史记·秦始皇本纪》：昌平君发卒攻，战咸阳，斩首数百，皆拜爵。及宦者皆在战中，亦拜爵一级。《吕不韦列传》：诸客求宦为嫪毐舍人千余人。《汉书·惠帝纪》：即位后，爵五大夫，吏六百石以上，及宦皇帝而知名者，有罪当盗械者，皆颂系。此所谓宦，即系学仕于其家。因为古代卿大夫及皇太子之家，都系一个机关。嫪毐之家，食客求宦者至千余人，自然未必有正经的事情可办，亦未必有正经的事情可以学习。正式的机关则不然。九流之学，必出于王官者以此。（参看第十七章。）子路说：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”（《论语·先进篇》。）就是主张人只要在机关里实习，不必再到教会所设的学校里，或者私家教授，而其宗旨与教会教育相同的地方去学习。（《史记·孔子世家》说，孔子以诗、书、礼、乐教，可见孔子的教育，与古代学校中传统的教育相近。）并不是说不要学习，就可以办事。

古代的平民教育，有其优点，亦有其缺点。优点是切于人的生活；缺点则但把传统的见解，传授给后生，而不授以较高的智识。如此，平民就只好照着传统的道理做人，而无从再研究其是非了。太学中的宗教

哲学，虽然高深，却又去实际太远。所以必须到东周之世，各机关中的才智之士，将其（一）经验所得的智识，及（二）太学中相传的宗教哲学，合而为一，而学术才能开一新纪元。此时的学术，既非传统的见解所能限，亦非复学校及机关所能容，乃一变而为私家之学。求学问的，亦只得拜私人作为师。于是教育之权，亦由官家移于私家，乃有先秦诸子聚徒讲学之事。

社会上新旧两事物冲突，新的大概都是合理的。因为必旧的摇动了，然后新的会发生，而旧的所以要摇动，即由于其不合理。但此理是不易为昔人所承认的，于是有秦始皇和李斯的办法：“士则学习法令辟禁。”“欲学法令，以吏为师。”这是想恢复到政教合一之旧。所以要恢复政教合一，则因他们认为“人善其所私学，以非上之所建立”，是天下所以不治；而当时的人，所以要善私学以非上所建立，全是出于朋党之私，所谓“饰虚言以乱实”。（《史记·秦始皇本纪》三十四年。）这固然不无相当的理由。然古代社会矛盾不深刻，政治所代表的，就是社会的公意，自然没有人出来说什么话。后世社会复杂了，各方面的矛盾，渐渐深刻，政治总只代表得一方面，其（一）反对方面，以及（二）虽非站在反对方面，而意在顾全公益的人，总不免有话说。这正是（一）有心求治者所乐闻，（二）即以手段而论，防民之口，甚于防川，亦是秉政者所应希望其宣泄的。而始皇、李斯不知“天下有道，则庶人不议”。（《论语·季氏篇》。）误以为庶人不议，则天下有道；至少庶人不议，天下才可以走上有道的路，这就和时势相反了。人的智识，总不免于落后，这也无怪其然。但社会学的公例，是不因人之不知，而加以宽恕的，该失败的总是要失败，而秦遂因之倾覆。（秦朝的灭亡，固非儒生所为，然人心之不平，实为其最大原因之一，而儒生亦是其中的一部分。）

汉朝的设立学校，事在武帝建元五年。此时并未立学校之名，仅为五经博士置弟子。在内由太常择补。在外由县、道、邑的长官，上所属二千石，二千石察其可者，令与所遣上计之吏，同诣京师。这就是公孙弘所说的“因旧官而兴焉”。不另设新机关。但因博士弟子，都有出身，所以传业者寔盛。以上见《史记》、《汉书·儒林传》。至后汉，则光武帝下车即营建太学。明、章两代，屡次驾幸。顺帝又增修校舍。至其末年，游学诸生，遂至三万余人，为至今未曾再有的盛况。案赵翼《陔余丛考》有一条，说两汉受学者都诣京师，其实亦不尽然。后汉所立，不过十四博士，而《汉书·儒林传》说：“大师众至千余人。”《汉书·儒林传》，不能证明其有后人增窜之迹，则此语至少当在东汉初年。可见

民间传业，亦并非不盛。然汉代国家所设立的太学，较后世为盛；事实上比较的是学问的重心；则是不诬的。此因（一）当时社会，学问不如后世的广布，求学的自有走集学问中心地的必要。（二）则利禄使然，参看第七章自明。前汉时，博士弟子虽有出路，究系平流而进。后汉则党人劫持选举，而太学为私党聚集、声气标榜之地。又此时学术在社会上渐占重要地位。功臣外戚及官吏等，亦多遣子弟入学。于是纨绔子弟，搀杂其中，不能认真研究，而易与政治接近，就成《后汉书·儒林传》所说的“章句渐疏，多以浮华相尚”了。汉末丧乱，既不能研究学问，而以朋党劫持选举的作用亦渐失。魏文帝所立的太学，遂成学生专为避役而来，博士并无学问可以教授的现状。详见《三国·魏志·王肃传》注引《魏略》。

魏晋以后，学校仅为粉饰升平之具。所谓粉饰升平，并不是学校能积极的替政治上装饰出什么东西来，而是消极的，因为倘使连学校都没有，未免说不过去。所以苟非丧乱之时，总必有所谓学校。至其制度，则历代又略有不同。晋武帝咸宁二年，始立国子学。案今文经说，只有太学。大司乐合国之子弟，是出于《周官》的，是古文经说。两汉的政治制度，大抵是根据今文学说的。东汉之世，古学渐兴，魏晋以后，今文传授的统绪遂绝，所以此时的政治制度，亦渐采用古文学说了。自此以后，元魏国子、太学并置。周只有太学。齐只有国子学。隋时，始令国子学不隶太常，独立为一监。唐有国子学、太学、四门学、律学、书学、算学，都属国子监。后律学改隶详刑，书学改隶兰台，算学改隶秘阁。律学、书学、算学专研一种学问艺术，系专门学校性质。国子学、太学、四门学，则系普通性质。国子学、太学，都只收官吏子弟，只有四门学收一部分庶人，成为阶级性质了。这都是古文学说的流毒。（四门学在历史上，有两种性质：有时以为小学。此时则模仿《礼记·王制》之说：王太子、王子、群后的太子、卿大夫元士的适子，都可以直接入学，庶人则须节级而升，因令其先人四门小学。然古代所谓学校，本非研究学问之地。乡论秀士，升诸司徒，司徒升之于学，大乐正再升诸司马，不过是选举的一途。贵族世袭之世，得此已算开明。后世则用人本无等级，学校为研究学问之地，庶人的学问，未必劣于贵族，而令其节级而升，未免不合于理。将庶人及皇亲、国戚、官吏子弟所人的学校分离，那更是造出等级来了。）又有弘文馆属门下省，是专收皇亲的。崇文馆属东宫，是收皇太后、皇后亲属兼及官吏子孙的。总之，学校只是政治上的一个机关，学生只是选举上的一条出路，和学术无甚关系。（学校中未必真研究学术，要研究学术，亦不一定要入学。）

把学校看作提倡学术，或兴起教化之具，其设立，是不能限于京师的。汉武帝时，虽兴起太学，尚未能注意地方。其时只有贤长官如文翁等，在其所治之地，自行提倡。见《汉书·循吏传》。到元帝令郡国皆设五经百石卒史，才可算中央政府，以命令设立地方学校的权舆。但汉朝人眼光中，所谓庠序，还不是用以提倡学术，而是用以兴起教化的。所以元帝所为，在当时的人看起来，只能算是提倡经学，并不能算是设立地方学校。这个，只要看《汉书·礼乐志》的议论，便可知道。隋唐时，各州县都有学。（隋文帝曾尽裁太学、四门学及州县学，仅留国子生七十人。炀帝时恢复。）然只法令如此。在唐时，大概只有一笔释奠之费，以祭孔子。事见《唐书·刘禹锡传》。案明清之世，亦正是如此。所谓府、州、县学，寻常人是不知其为学校，只知其为孔子庙的。所以有人疑惑：“为什么佛寺、道观，都大开了门，任人进去，独有孔子庙却门禁森严？”当变法维新之初，有人想把孔子抬出来，算做中国的教主，以和基督教相抗；还有主张把文庙开放，和教堂一样的。殊不知中国本无所谓孔子庙。孔子乃是学校里所祭的先圣或先师。（《礼记·文王世子》：“凡入学，必释奠于先圣、先师。”先圣是发明家。先师是把发明家的学问流传下来的人。此项风气，在中国流行颇广。凡百事业，都有其所崇奉的人，如药业崇奉神农，木匠崇奉鲁班，都是把他认作先圣。儒家是传孔子之道的，所以把孔子认作先圣，传经的人，认作先师。古文学说既行，认为孔子所传的，只是古圣王之道，尤其直接模范的是周公。周朝集古代治法的大成，而其治法的制定，皆由于周公。所以周公可以看作发明家的代表。于是以周公为先圣，孔子为先师。然孔子为中国所最尊的人，仅仅乎把他看做传述者，不足以餍足宗教心理。于是仍改奉孔子为先圣。自宋学兴起以后，所谓孔子之道者又一变。认为汉唐传经儒生，都不足以代表孔子之学。宋代诸儒，崛起于千载之后，乃能遥接其道统。于是将宋以后的理学家，认为先师。此即所谓从祀。汉至唐传经诸儒，除品行恶劣者外，亦不废黜。是为历代所谓先圣、先师者的变迁。）寺庙可以公开，学校是办不到的。现在的学校，从前的书院、义塾，又何尝能大开其门，任人出入呢？然令流俗之人，有此误会，亦可见学校的有名无实了。

魏晋以后，看重学校的有两个人：一个是王安石，一个是明太祖。王安石的意思，是人才要由国家养成的。科举只是取人才，不是养人才，不能以此为已足。照王安石的意思，改革科举，只是暂时的事，论根本，是要归结到学校养士的。所以于太学立三舍之法，即外舍、内舍、上舍，学生依次而升。到升入上舍，则得免发解及礼部试，而特赐之以进士第。哲宗元符二年，令诸州行三舍法。岁贡其上舍生，附于外舍。

徽宗遂特建外学，以受诸州贡士；并令大学内的外舍生，亦出居外学。遂令取士悉由学校升贡，其州郡发解及礼部试并停。后虽旋复，然在这一时期中的立法，亦可谓很重视学校了。案（一）凡事都由国家主持，只有国小而社会情形简单的时代，可以办到。国大而社会复杂，根本是不可能的，因为（甲）国家不但不能胜此繁重的职务；（乙）并不能尽知社会的需要。因（甲）则其所办之事，往往有名无实，甚或至于有弊。因（乙）则其所办之事，多不能与社会趋势相应，甚或顽固守旧，阻碍进步。所以许多的事情，根本是不宜于国家办的。现在政治学上，虽亦有此项主张，然其理论漏洞甚多，至多只可用以应急，施诸特殊的事务。断非可以遍行常行的道理。这话太长了，现在不能详论。然可用以批评宋时的学校，总是无疑的。所以当时的学校，根本不会办得好。（二）而况自亡清以前，（学堂奖励章程废止以前。）国家把学校科举，都看作登庸官吏之法，入学者和应科举者一样，都是为利禄而来，又何以善其后呢？（其中固有少数才智之士。然亦如昔人论科举的话，“乃人才得科举，非科举得人才”。此等人在学校中，并不能视为学校所养成。）安石变科举法后，感慨道：“本欲变学究为秀才，不料变秀才为学究。”秀才是科举中最高的一科，学究则是最低的。熙宁贡举法所试，较诸旧法，不能不说是有些。成绩之所以不良，则由学问的好坏，甚而至于可以说是有无，都判之于其真假，真就是有，假就是无。真假不是判之于其所研究的门类、材料，而是判之于其研究的态度、方法的。态度和方法，判之于其有无诚意。所以以利用为目的，以学习为手段，学到的，至多是技术，决不是学问。此其原理，在学校与科举中，并无二致。以得奖励为目的的学校，其结果，只能与科举一样。

凡国家办的事，往往只能以社会上已通行的，即大众所公认的理论为根据。而这种理论，往往是已经过时的，至少是比较陈旧的。因为不如此，不会为大众所承认。其较新鲜的，方兴的，则其事必在逐渐萌芽，理论必未甚完全，事实亦不会有什么轰轰烈烈的，提给大众看，国家当然无从依据之以办事。所以政治所办理的事情，往往较社会上自然发生的事情为落后。教育事业，亦是如此。学问是不宜于孤独研究的。因为（一）在物质方面，供给不易完全；（二）在精神方面，亦不免孤陋寡闻之诮。所以研究学问的人，自然会结成一种团体。这个团体，就是学校。学校的起源，本是纯洁的，专为研究学问的；惜乎后来变为国家养成人才之所。国家养成人材，原是很好的事；但因（一）事实上，国家所代表的，总是业经通行、已占势力的理论。所以公家所立的学校，其内容，总要比较陈旧些。社会上新兴的，即在前途有真正需要，

而并非在过去占有势力的学科，往往不能尽力提倡。（二）而且其本身，总不免因利禄关系而腐化。于是民间有一种研究学问的组织兴起来，这便是所谓书院。书院是起于唐五代之间的。宋初，有所谓四大书院者，朝廷咸赐之额。（曰白鹿，在庐山白鹿洞，为南唐升元中所建。曰石鼓，唐元和中衡州守李宽所建。曰应天，宋真宗时，府民曹诚所建。曰岳麓，宋开宝中，潭州守朱洞所建。此系据《通考》。《玉海》有嵩阳而无石鼓。嵩阳，在登封县大宝山下，五代时所建。）此外赐额、赐田、赐书的还很多。但书院并不靠朝廷的奖励和补助。书院之设，大概由（一）有道德学问者所提倡，（二）或为好学者的集合，（三）或则有力者所兴办。他是无所为而为之的，所以能够真正研究学问。而且真能跟着风气走。在理学盛行时代，则为讲学的中心；在考据之学盛行的时代，亦有许多从事于此的书院；即其确证。新旧两势力，最好是能互相调和。以官办的学校，代表较旧的、传统的学术；以私立的学校，代表较新的、方兴的学术；实在是最好的办法。

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

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

学学生升入国子监的，谓之贡生。（有岁贡、按年依定额升入。选贡、选拔特优的。）恩贡、（国家有庆典时，特许学生升入国学，即以当充岁贡者充之，而以其次一名充岁贡。纳贡府州县学生纳粟出学。）之别。举人亦可入监。后又取副榜若干，令其入监读书。府州县学，府有教授，州有学正，县有教谕，其副概称训导。学生各有定额。初设的都由学校供给饭食，后来增广学额，则不能然。于是称初设为廩膳生员，增广的为增广生员。后又推广其额，谓之附学生员。于是新取人学的，概称附学生员。依考试的成绩，递升为增广、廩膳。廩膳生资格深的，即充岁贡。入学和判定成绩的考试，并非由教谕、训导举行，而是另行派员主持的。入学之试，初由巡、按御史或布、按两司及府、州、县官，后特置提督学政，巡历举行。（僻远之地，为巡历所不能至者，或仍由巡按御史及分巡道。）学政任期三年。三年之中，考试所属府州县学生两次：一次称岁考，是用以判定成绩优劣的；一次称科考，在举行科场之年，择其优者，许应乡试。国子监生毕业后可以入官的，府州县学生，则无所谓毕业。其出路，只有（一）应科举中式，（二）贡入国子监。如其不然，则始终只是一个学生。要到五十岁之后，方许其不应岁试。未满五十而不应岁试，（试时亦可请假，但下届须补。清制，阙至三次者，即须斥革。）其学籍，是要取消掉的。非府州县学生不能应科举，府州县学生除贡入大学外，亦非应科举不能得出路，这是实行宋以来学校科举相辅而行的理想的。在当时，确是较进步的立法。然而法律拗不过事实。事实上，国家所设的学校，一定要人来读书，除非（一）学校中真有学问，为在校外所学不到的。（二）法令严切，不真在校学习，即不能得到出路。但当时的学校，即使认真教授，其程度，亦不会超过民间的教育，而况并不教授？既然并不教授，自无从强迫学生在学。于是除国子监在京师首善之地，且沿明初认真办理之余，不能竟不到监，乃斤斤和监官计较“坐监”的日数外，府州县学，皆阒无其人，人家仍只目它为文庙。学校的有名无实，一方面，固表现政治的无力；一方面，也表示社会的进步。因为社会进步了，到处都有指导研究的人，供给研究的器，人家自然无庸到官立的学校里来了。我们现在，如其要读中国的旧书，并不一定要进学校。如其要研究新学问，有时非进学校不可，甚至有非到外国去不可的，就因为此种学术，在社会上还未广布。

清朝的学制，是和明朝大同的。所不同的，则明朝国子监中的荫生，分为官生、恩生。官生是限以官品的，（学生父兄的官品。）恩生则出自特恩，不拘品级。清制分为难荫及恩荫。恩荫即明代的官生。难荫谓父兄殉难的，其条件较恩荫为优。又清制，除恩副岁贡生外，又有








优、拔两贡。优贡三岁一行。每一督学使者，岁科两试俱讫后，就教官所举优行生，加以考试，再择优送礼部考试，许其人国子监读书。拔贡十二年举行一次。合岁科两试优等生，钦命大臣会同督抚复试。送吏部再应廷试，一二等录用，三等入监。但入监都是有名无实的。




以上所述的，大体都是官办的学校，为政治制度的一部分，和选举制度有关。其非官办的，亦或具有学校的性质，如书院是。至于不具学校形式的，则有（一）私人的从师读书，（二）或延师于家教授。其教授的内容，亦分为两种：（一）是以应科举为目的的，可谓士人所受的教育。（二）又一种，但求粗知文义，为农工商家所受。前者既不足以语于学问，后者又不切于实用。这是因为从前对于教育，无人研究，不过模模糊糊，蹈常习故而行之而已。至清末，变法以来，才有所谓新式的教育，就是现行的制度。对于文化的关系，人所共知，不烦深论。学校初兴时，还有所谓奖励。大学毕业视进士，大学豫科、高等学堂视举人。中等学校以下，分别视贡生及附生等。这还带有政治的性质。民国时代，把奖励章程废去，才全和科举绝缘。

第十六章 语文

语言文字的发明，是人类的一个大进步。（一）有语言，然后人类能有明晰的概念。（二）有语言，然后这一个人的意思，能够传达给那一个人。而（甲）不须人人自学，（乙）且可将个人的行为，化作团体的行为。单有语言，还嫌其空间太狭、时间太短；于是又有文字，赋语言以形，以扩充其作用。总之，文字语言，是在空间上和时间上，把人类联结为一的。人类是非团结不能进化的，团结的范围愈广，进化愈速，所以言语文字，实为文化进化中极重要的因素。

以语言表示意思，以文字表示语言，这是在语言文字发达到一定阶段之后看起来是如此。在语言文字萌芽之始，则并不是如此的。代表意思多靠身势，其中最重要的是手势。中国文字中的“看”字，义为以手遮目，最能表示身势语的遗迹。与语言同表一种意象的，则有图画。图画简单化，即成象形文字。图画及初期的象形文字，都不是代表语言的。所以象形文字，最初未必有读音。图画更无论了。到后来，事物繁复，身势不够表示，语言乃被迫而增加。语言是可以增加的，（一）图画及象形文字，则不能为无限的增加，且其所能增加之数极为有限；（二）而凡意思皆用语言表示，业已成为习惯；于是又改用文字代表语言。文字既改为代表语言，自可用表示声音之法造成，而不必专于象形，文字就造的多了。

中国文字的构造，旧有六书之说，即（一）象形、（二）指事、（三）会意、（四）形声、（五）转注、（六）假借。六者之中，第五种为文字增加的一例，第六种为文字减少的一例，只有前四种是造字之法。许慎《说文解字·序》说：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”又说：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文。其后形声相益，即谓之字。”按许氏说仓颉造字，又说仓颉是黄帝之史，这话是错的；其余的话，则大概不错。字是用文拼成的，所以文在中国文字中，实具有字母的作用。旧说谓之偏旁。象形、指事、会意、形声四种中，只有象形一种是文，余三种都是字。象形就是画成一种东西的形状，（如、、、、此字须横看。、《说文》：“象臂胫之形。”案此所画系人的侧面，而又略去其头未画。、上系头，中系两臂，小孩不能自立，故下肢并而为一。《说

文》：“象人形。”案此系人的正面形，而亦略画其头。只有子字是连头画出的。案画人无不画其头之理，画人而不画其头，则已全失图画之意矣。于此，可悟象形文字和图画的区别。等字是。）（一）天下的东西，不都有形可画。（二）有形可画的，其形亦往往相类。画的详细了，到足以表示其异点，就图画也不能如此其繁。于是不得不略之又略，至于仅足以略示其意而止。倘使不加说明，看了他的形状，是万不能知其所指的；即或可以猜测，亦必极其模胡。此为象形文字与图画的异点。象形文字所以能脱离图画而独立者以此。然如此，所造的字，决不能多。指事：旧说是指无形可象的事，如人类的动作等。这话是错的。指，就是指定其所在。事物两字，古代通用。指事，就是指示其物之所在。《说文》所举的例，是上下两字。卫恒《四体书势》说“在上为上，在下为下”，其语殊不可解。我们看《周官》保氏《疏》说“人在一上为上，人在一下为下”，才知道《四体书势》，实有脱文。《说文》中所载古文   两字，乃系省略之形。其原形当如篆文作 。一画的上下系人字，借人在一画之上，或一画之下，以表示上下的意思。（这一画，并非一二的一字，只是一个界画。《说文》中此例甚多。）用此法，所造的字，亦不能多。会意的会训合。会意，就是合两个字的意思，以表示一个字的意思。如《说文》所举人言为信，止戈为武之类。此法所造的字，还是不能多的。只有形声字。原则上是用两个偏旁，一个表示意义，一个表示声音。凡是一句话，总自有其意义，亦自有其声音的。如此，造字的人，就不必多费心思，只要就本语的意义、本语的声音，各找一个偏旁来表示他就够了。造的人既容易，看的人也易于了解。而且其意义，反较象形、指事、会意为确实。所以有形声之法，而“文字之用，遂可以至于无穷”。转注：《说文》所举的例，是考、老两字。声音相近，意义亦相近。其根源本是一句话，后来分化为两句的。语言的增加，循此例的很多。文字所以代表语言，自亦当跟着语言的分化而分化。这就是昔人的所谓转注。（夥、多两字，与考、老同例。）假借则因语言之用，以声音为主。文字所以代表语言，亦当以声音为主。语文合一之世，文字不是靠眼睛看了明白的，还要读出声音来。耳朵听了，等于听语言。而明白其意义。如此，意义相异之语，只要声音相同，就可用相同的字形来代表他。于是（一）有些字，根本可以不造。（二）有些字，虽造了，仍废弃不用，而代以同音的字。此为文字之所以减少。若无此例，文字将繁至不可胜识了。六书之说，见于许《序》及《汉书·艺文志》、（作象形、象事、象意、象声、转注、假借。）《周官》保氏《注》引郑司农之说。（作象形、会意、转注、处事、假借、谐声。）昔人误以为造字之法，固属大谬。即以为保氏教国子之法，亦属不然。教学童以文字，只有使之识其形，明其音义，可

以应用，断无涉及文字构造之理。以上所举六书之说，当系汉时研究文字学者之说。其说是至汉世才有的。《周官》保氏，教国子以六书，当与《汉书·艺文志》所说太史以六体试学童的六体是一，乃系字的六种写法，正和现在字的有行、草、篆、隶一样。（《汉书·艺文志》说：“古者八岁人小学，故《周官》保氏，掌养国子，教之六书。谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。汉兴，萧何草律，亦著其法，曰：太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之。课最者以为尚书、御史、史书、令史。吏民上书，字或不正，辄举劾。六体者，古文、奇字、篆书、隶书、缪篆、虫书，皆所以通知古今文字，摹印章，书幡信也。”“谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也”十八字，定系后人窜入。惟保氏六书和太史六体是一，所以说亦著其法，若六书与六体是二，这亦字便不可通了。）以六书说中国文字的构造，其实是粗略的，（读拙撰《字例略说》可明。商务印书馆本。）然大体亦尚可应用。旧时学者的风气，本来是崇古的，一般人又误以六书为仓颉造字的六法。造字是昔时视为神圣事业的，更无人敢于置议，其说遂流传迄今。《荀子·解蔽篇》说：“故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也。”可见仓颉只是一个会写字的人。然将长于某事的人，误认作创造其事的人，古人多有此误。（如暴辛公善坝，苏成公善箴，《世本·作篇》即云：暴辛公作坝，苏成公作箴。譙周《古史考》已驳其缪。见《诗·何人斯》《疏》。）因此，生出仓颉造字之说。汉代纬书，皆认仓颉为古代的帝皇。（见拙撰《中国文字变迁考》第二章，商务印书馆本。）又有一派，因《易经·系辞传》说“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”，蒙上“黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治”，认为上古圣人，即是黄帝。司记事者为史官，因以仓颉为黄帝之史。其实二者都是无稽的。还有《尚书》伪孔安国《传序》，以三坟为三皇之书，五典为五帝之典，而以伏羲、神农、黄帝为三皇，就说文字起于伏羲时，那更是无据之谈了。

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

一、篆书是古代的文字，流传到秦汉之世的。其文字，大抵刻在简牘之上，所以谓之篆书。（篆就是刻的意思。）又因其字体的不同，而

分为（甲）古文、（乙）奇字、（丙）大篆、（丁）小篆四种。大篆，又称为籀文。《汉书·艺文志》，小学家有《史籀》十五篇。自注：“周宣王太史作。”《说文解字·序》：“《史籀》者，周时史官教学童书也。”又说：“《仓颉》七章者，秦丞相李斯所作也。《爰历》六章者，车府令赵高所作也。《博学》七章者，太史令胡毋敬所作也。文字多取《史籀篇》，而篆体复颇异，所谓秦篆者也。”然则大篆和小篆，大同小异。现在《说文》所录籀文二百二十余，该就是其相异的；其余则与小篆同。小篆是秦以后通行的字。大篆该是周以前通行的字。至于古文，则该是在大篆以前的。即自古流传的文字，不见于《史籀》十五篇中的。奇字即古文的一部分。所不同者，古文能说得出他字形构造之由，奇字则否。所谓古文，不过如此。《汉书·艺文志》、《景十三王传》、《楚元王传》载刘歆《移让大常博士书》，都说鲁共王坏孔子宅，在壁中得到许多古文经传。其说本属可疑。因为（一）秦始皇焚书，事在三十四年。自此至秦亡，止有七年。即下距汉惠帝四年除挟书律，亦只有二十三年。孔壁藏书，规模颇大，度非一二人所为。不应其事遂无人知，而有待于鲁恭王从无意中发现。（二）假使果有此事，则在汉时实为一大事，何以仅见于《汉书》中这三处，而他书及《汉书》中这三处以夕卜，绝无人提及其事。（凡历史上较重大之事，总和别的事情有关系的，也总有人提及其事，所以其文很易散见于各处。）此三处：《鲁恭王传》，不将坏孔子宅之事，接叙于其好治宫室之下，而别为数语，缀于传末，其为作传时所无有，（传成之后，再行加缀于末。）显而易见。《移让大常博士》，本系刘歆所说的话。《艺文志》也是以刘歆所做的《七略》为本的。然则这两篇，根本上还是刘歆一个人的话。所以汉代得古文经一事，极为可疑。然自班固以前，还不过说是得古文经；古文经的本子、字句，有些和今文经不同而已，并没有说古文经的字，为当时的人所不识。到王充作《论衡》，其《正说篇》，才说鲁恭王得百篇《尚书》，武帝使使者取视，莫能读者。《尚书伪孔安国传序》，则称孔壁中字为科斗书。谓科斗书废已久，时人无能知者。孔安国据伏生所传的《尚书》，考论文义，（意谓先就伏生所传各篇，认识其字，然后再用此为根据，以读其余诸篇。）才能多通得二十五篇。这纯是以意揣度的野言，古人并无此说。凡文字，总是大众合力，于无形中逐渐创造的；亦总是大众于无形之间，将其逐渐改变的。由一人制定文字，颁诸公众，令其照用，古无此事；亦不会两个时代中，有截然的异同，至于不能相识。

二、篆书是圆笔，隶书是方笔。隶书的初起，因秦时“官狱多事”，（《汉志》语。官指普通行政机关，狱指司法机关。）“令隶人佐书”，

（四体书势语。）故得此名。徒隶是不会写字的人，画在上面就算，所以笔画形状，因此变异了。然这种字写起来，比篆书简便得多，所以一经通行，遂不能废。初写隶书的人是徒隶，自然画在上面就算，不求美观。既经通行，写的人就不仅徒隶了，又渐求其美观，于是变成一种有挑法（亦谓之波磔。）的隶书。当时的人，谓之八分书。带有美术性质的字，十之八九都用他。

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

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

五、狂草固不可用，即章草亦嫌其去正书稍远。（甲）学的人，几乎在正书之外，又要认识若干草字。（乙）偶然将草稿给人家看，不识草字的人，亦将无从看起。（事务繁忙之后，给人家看的东西，未必一定能誊真的。）草书至此，乃全不适于实用。然起草之事，是决不能没有的。于是另有一种字，起而承其乏，此即所谓行书。行书之名，因“正书如立，行书如行”而起。其写法亦有两种：（子）写正书的人，把他写得潦草些，是为真行。（丑）写草书的人，把他写得凝重些，是为行草。（见张怀瓘《书议》。）从实用上说，字是不能没有真、草两种，而亦不能多于真、草两种的。因为看要求其清楚，写要求其捷速；若多于真、草两种，那又是浪费了。（孟森说。）中国字现在书写之所以烦难，是由于都写真书。所以要都写正书，则由于草书无一定的体式。草书所以无一定的体式，则因字体的变迁，都因美术而起。美术是求其多变化的，所以字体愈写愈纷歧。这是因向来讲究写字的人，多数

是有闲阶级；而但求应用的人，则根本无暇讲究写字之故。这亦是社会状况所规定。今后社会进化，使用文字的地方愈多。在实用上，断不能如昔日仅恃潦草的正书。所以制定草体，实为当务之急。有人说：草体离正书太远了，几乎又要认识一种字，不如用行书。这话，从认字方面论，固有相当的理由。但以书写而论，则行书较正书简便得没有多少。现在人所写潦草的正书，已与行书相去无几。若求书写的便利，至少该用行草。在正书中，无论笔画如何繁多的字，在草书里，很少超过五画的。现在求书写的便利，究竟该用行书，还该用草书，实在是一个有待研究的问题。至于简笔字，则是不值得提倡的。这真是徒使字体纷烦，而书写上仍简便得有限。（书写的烦难，亦由于笔画形状的工整与流走，不尽由于笔画的多少。）

中国现在古字可考的，仍以《说文》一书为大宗。此书所载，百分之九十几，系秦汉时通行的篆书。周以前文字极少。周以前的文字，多存于金石刻中，（即昔人刻在金石上的文字。）但其物不能全真，而后人的解释，亦不能保其没有错误。亡清光绪二十四五年间，河南安阳县北的小屯，发见龟甲、兽骨，其上有的刻有文字。据后人考证，其地即《史记·项羽本纪》所谓殷墟。认其字为殷代文字。现在收藏研究的人甚多。但自民国十七年中央研究院和河南省合作发掘以前所发现之品，伪造者极多。（详见《安阳发掘报告书》第一期所载《民国十七年十月试掘安阳小屯报告书》，及《田野考古报告》第一期所载《安阳侯家庄出土之甲骨文字》。又吴县所出《国学论衡》某册所载章炳麟之言，及《制言杂志》第五十期章炳麟《答金祖同论甲骨文第二书》。）所以在中央研究院发掘所得者外，最好不必信据，以昭谨慎。

古人多造单字，后世则单音语渐变为复音，所增非复单音的字，而是复音的辞。大抵春秋战国之时，为增造新字最多的时代。《论语·卫灵公篇》：子曰：“吾犹及史之阙文也”，“今亡已夫！”这就是说：“从前写字的人，遇见写不出的字，还空着去请教人，现在却没有了，都杜造一个字写进去。依我推逋起来，孔子这种见解，实未免失之于旧。因为前此所用的文字少，写来写去，总是这几个字。自己不知道，自然可问之他人。现在所用的字多了，口中的语言，向从来没有文字代表他的，亦要写在纸上。既向无此字，问之于人何益？自然不得不杜造了。

（一）此等新造的字，既彼此各不相谋。（二）就旧字也有（甲）讹，（乙）变。一时文字，遂颇呈纷歧之观。《说文解字·序》说七国之世，“文字异形”，即由于此。然（子）其字虽异，其造字之法仍同；（丑）而旧有习熟的字，亦决不会有改变；大体还是统一的。所以《中

庸》又说：“今天下”，“书同文。”《史记·秦始皇本纪》：二十六年，“书同文字此即许《序》所说：“秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罢其不与秦文合者。”此项法令，并无效验。《汉书·艺文志》说：闾里书师，合《苍颉》、《爰历》、《博学》三篇，断六十四字以为一章，凡五十五章，并为《苍颉篇》。这似乎是把三书合而为一，大体上把重复之字除去。假定其全无复字，则秦时通行的字，共得三千三百。然此三书都是韵文，除尽复字，实际上怕不易办到，则尚不及此数。而《说文》成于后汉时，所载之字，共得九千九百一十三。其中固有籀文及古文、奇字，然其数实不多，而音义相同之字，则不胜枚举。可见李斯所奏罢的字，实未曾罢，如此下去，文字势必日形纷歧。这是一个很严重的问题。幸得语言从单音变为复音，把这种祸患，自然救止了。用一个字代表一个音，实在是最为简易之法。因为复音辞可以日增，单音字则只有此数。识字是最难的事，过时即不能学的。单音无甚变迁，单字即无甚增加，亦无甚改变。读古书的，研究高深文学的，所通晓的辞类及文法，虽较常人为多，所识的单字，则根本无甚相异。认识了几千个字，就能读自古至今的书，也就能通并时的各种文学，即由于此。所以以一字代表一音，实在是中国文字的一个进化。至此，文字才真正成了语言的代表。这亦是文字进化到相当程度，然后实现的。最初并非如此。《说文》：**犛**，三岁牛。**𠂔**，马八岁。**犛**从参声，**𠂔**从八声，笔之于书，则有牛马旁，出之于口，与“三八”何异？听的人焉知道是什么话？然则**犛**决非读作参，**𠂔**决非读作八；**犛𠂔**两字，决非代表参、八两个音，而系代表三岁牛、马八岁两句话。两句话只要写两个字，似乎简便了，然以一字代表一音纯一之例破坏，总是弊余于利的。所以宁忍书写之烦，而把此等字淘汰去。这可见自然的进化，总是合理的。新造的氟氮等字，若读一音，则人闻之而不能解，徒使语言与文字分离；若读两音，则把一字代表一音的条例破坏，得不偿失。这实在是退化的举动。所以私智穿凿，总是无益有损的。

语言可由分歧而至统一，亦可由统一而至分歧。由分歧而至统一，系由各分立的部族，互相同化。由统一而至分歧，则由交通不便，语音逐渐讹变；新发生的事物，各自创造新名；旧事物也有改用新名的。所以（一）语音、（二）词类，都可以逐渐分歧。只有语法，是不容易变化的。中国语言，即在此等状况下统一，亦即在此等状况下分歧。所以语音、词类，各地方互有不同，语法则无问题。在崇古的时代，古训是不能不研究的。研究古训，须读古书。古书自无所谓不统一。古书读得多的人，下笔的时候，自然可即写古语。虽然古语不能尽达现代人的意思。然（一）大体用古语，而又依照古语的法则，增加一二俗语；

(二) 或者依据古语的法则，创造笔下有而口中无的语言，自亦不至为人所不能解。遂成文字统一、语言分歧的现象。论者多以此自豪。这在中国民族统一上，亦确曾收到相当的效果。然但能统一于纸上，而不能统一于口中，总是不够用的。因为(一)有些地方，到底不能以笔代口。(二)文字的进化，较语言为迟，总感觉其不够用。(三)文字总只有一部分人能通。于是发生(一)语言统一，(二)文言合一的两个问题。

语言统一，是随着交通的进步而进步的。即(一)各地方的往来频繁。(二)(甲)大都会，(乙)大集团的逐渐发生。用学校教授的方法，收效必小。因为语言是实用之物，要天天在使用，才能够学得成功，成功了不致于忘掉。假使有一个人，生在穷乡僻壤，和非本地的人永无交接，单用学校教授的形式，教他学国语，是断不会学得好；学好了，亦终于要忘掉的。所以这一个问题，断不能用人人为的方法，希望其在短时间之内，有很大的成功。至于言文合一，则干脆的只要把口中的语言写在纸上就够了。这在一千年以来，语体文的逐渐流行，逐渐扩大，早已走上了这一条路。但还觉得其不够。而在近来，又发生一个文字难于认识的问题，于是有主张改用拼音字的。而其议论，遂摇动及于中国文字本身。

拼音字是将口中的语言，分析之而求其音素，将音素制成字母，再将字母拼成文字的。这种文字，只要识得字母，懂得拼法，识字是极容易的，自然觉得简便。但文字非自己发生，而学自先进民族的，可以用此法造字。文字由自己创造的民族，是决不会用此法的。因为当其有文字之初，尚非以之代表语言，安能分析语言而求其音素？到后来进化了，知道此理，而文字是前后相衔的，不能舍旧而从新，拼音文字，就无从在此等民族中使用了。印度是使用拼音文字的，中国和印度交通后，只采用其法于切音，而卒不能改造文字，即由于此。使用拼音文字于中国，最早的，当推基督教徒。他们鉴于中国字的不易认识，用拉丁字母拼成中国语，以教贫民，颇有相当的效果。中国人自己提倡的，起于清末的劳乃宣。后来主张此项议论的，亦不乏人。以传统观念论，自不易废弃旧文字。于是由改用拼音字，变为用注音字注旧文字的读音。遂有教育部所颁布的注音符号。然其成效殊鲜。这是由于统一读音和统一语音，根本是两件事。因语音统一，而影响到读音，至少是语体文的读音，收效或者快些。想靠读音的统一，以影响到语音，其事的可能性怕极少。因为语言是活物，只能用之于口中。写在纸上再去读，无论其文字如何通俗，总是读不成语调的。而语言之所以不同，并非语音规定

语调，倒是语调规定语音。申言之：各地方人的语调不同，并非由其所发的一个个音不同，以至积而成句，积而成篇，成为不同的语调。倒是因其语调不同，一个个音，排在一篇一句之内，而其发音不得不如此。所以用教学的方法传授一种语言，是可能的。用教学的方法，传授读音，希望其积渐而至于统一语言，则根本不会有这回事。果真要用人为的方法，促进语言的统一，只有将一地方的言语，定为标准语，即以这地方的人作为教授的人，散布于各地方去教授，才可以有相当的效果。教授之时，宜专于语言，不必涉及读书。语言学会了，自会矫正读音，至于某程度。即使用教学的方法，矫正读音，其影响亦不过如是而止，决不会超过的。甚或两个问题，互相牵制，收效转难。注音符号，意欲据全国人所能发的音，制造成一种语言。这在现在，实际上是无此语言的。所以无论什么地方说的话，总不能与国语密合。想靠注音符号等工具，及教学的方法，造成一种新语言，是不容易的。所以现在所谓能说国语的人，百分之九十九，总还夹杂土话。既然总不密合，何不拣一种最近于国语的言语，定为标准语，来得痛快些呢？

至于把中国文字，改成拼音文字，则我以为在现在状况之下，听凭两种文字同时并行，是最合理的。旧日的人视新造的拼音文字为洪水猛兽，以为将要破坏中国的旧文化，因而使中国人丧失其民族性；新的人，以为旧文字是阻碍中国进化的，也视其为洪水猛兽；都是一偏之见。认识单字，与年龄有极大的关系。超过一定年龄，普通的人，都极难学习；即使勉强学习，其程度也很难相当的。所以中国的旧文字，决不能施之成人。即年龄未长，而受教育时间很短的人，也是难学的。因为几千个单字，到底不能于短时间之内认识。如平民千字识字课等，硬把文字之数减少，也是不适于用的。怀抱旧见解的人，以为新文字一行，即将把旧文化破坏净尽，且将使中国民族丧失其统一性。殊不知旧文字本只有少数人通晓。兼用拼音字，这少数通晓旧文字的人，总还是有的。使用新文字的人，则本来都是不通旧文字的，他们所濡染的中国文化，本非从文字中得来，何至因此而破坏中国的旧文化，及民族的统一性？就实际情形平心而论，中国旧文化，或反因此而得新工具，更容易推广，因之使中国的民族性，更易于统一呢？吴敬恒说：“中国的读书人，每拘于下笔千秋的思想，以为一张纸写出字来，即可以传之永久。”于是设想：用新文字写成的东西，亦将像现在的旧书一般，汗牛充栋，留待后人的研究；而中国的文化，就因之丧失统一性了。殊不知这种用新文字写成的东西，都和现在的传单报纸一般，阅过即弃。至于有永久性的著作，则必是受教育程度稍深的人然后能为，而此种人，大都能识得旧文字。所以依我推想，即使听新旧文字同时并行，也决不会

有多少书籍堆积起来。而且只能学新文字的人，其生活和文字本来是无缘的。现在虽然勉强教他以几个文字，他亦算勉强学会了几个文字，对于文字的关系，总还是很浅的。怕连供一时之用的宣传品等，还不会有多少呢。何能因此而破坏中国的文化和民族统一性？准此以谈，则知有等人说：中国现在语言虽不统一，文字却是统一的；若拼音字不限于拼写国语，而许其拼写各地方的方言，将会有碍于中国语言的统一，也是一样的谬见。因为（一）现在文字虽然统一，决不能以此为工具，进而统一语言的。（二）而只能拼写方言的人，亦即不通国语的人，其语言，亦本来不曾统一。至于说一改用拼音文字，识字即会远较今日为易，因之文化即会突飞猛进，也是痴话。生活是最大的教育。除少数学者外，读书对于其人格的关系，是很少的。即使全国的人，都能读相当的书，亦未必其人的见解，就会有多大改变。何况识得几个字的人，还未必都会去读书呢？拼音文字，认识较旧文字为易是事实，其习熟则并无难易之分。习熟者的读书，是一眼望去便知道的，并不是一个个字拼着音去认识，且识且读的。且识且读，拼音文字是便利得多了。然这只可偶一为之，岂能常常如此？若常常如此，则其烦苦莫甚，还有什么人肯读书？若一望而知，试问Book与书有何区别？所以拼音文字在现在，只是供一时一地之用的。其最大的作用，亦即在此。既然如此，注音符号、罗马字母等等杂用，也是无妨的，并不值得争论。主张采用罗马字母的人，说如此我们就可以采用世界各国的语言，扩大我国的语言，这也是痴话。米用外国的语言，与改变中国的文字何涉？中国和印度交通以来，佛教的语言输入中国的何限？又何尝改用梵文呢？

语言和中国不同，而采用中国文字的，共有三法：即（一）径用中国文，如朝鲜是。（二）用中国文字的偏旁，自行造字，如辽是。（三）用中国字而别造音符，如日本是。三法中，自以第三法为最便。第二法最为无谓，所以辽人又别有小字，出于回鹘，以便应用。大抵文字非出于自造，而取自他族的，自以用拼音之法为便。所以如辽人造大字之法，毕竟不能通行。又文字所以代表语言，必不能强语言以就文字。所以如朝鲜人，所做华文，虽极纯粹，仍必另造谚文以应用。（契丹文字，系用隶书之半，增损为之，见《五代史》。此系指契丹大字而言，据《辽史·太祖本纪》，事在神册五年。小字出于回鹘，为迭刺所造，见《皇子表》。）

满、蒙、回、藏四族，都是使用拼音文字的。回文或说出于犹太，或说出于天主教徒，或说出于大食，未知孰是。（见《元史译文证补》。）藏文出于印度。是唐初吐蕃英主弃宗弄赞，派人到印度去留

学，归国后所创制的。（见《蒙古源流考》。）蒙古人初用回文，见《元史·塔塔统阿传》。《脱卜察安》，（《元秘史》。元朝人最早自己所写的历史。）即系用回文所写。后来世祖命八思巴造字，则是根据藏文的。满文系太祖时额尔德尼所造太宗时，达海又加以圈点，（一种符号。）又以蒙文为根据。西南诸族，惟僮^俚有文字，却是本于象形字的。于此，可见文字由于自造者，必始象形，借自他族者，必取拼音之理。

文字的流传，必资印刷。所以文字的为用，必有印刷而后弘，正和语言之为用，必得文字而后大一样。古人文字，要保存永久的，则刻诸金石。此乃以其物之本身供众览，而非用以印刷，只能认为印刷的前身，不能即认为印刷事业。汉代的石经，还系如此。后来就此等金石刻，加以摹拓。摹拓既广，觉得所摹拓之物，不必以之供众览，只须用摹拓出来的东西供览即可。于是其雕刻，专为供印刷起见，就成为印刷术了。既如此，自然不必刻金石，而只要刻木。刻板之事，现在可考的起于隋。陆深《河汾燕闲录》说，隋文帝开皇十三年，勅废像遗经，悉令雕版。其时为民国纪元前一千三百十九年，西历五百九十三年。《敦煌石室书录》有《大隋永陀罗尼本经》，足见陆说之确。唐代雕本，宋人已没有著录的，惟江陵杨氏，藏有《开元杂报》七叶。日本亦有永徽六年（唐高宗年号。民国纪元前一千二百五十七年，西历655年。）

《阿毗达磨大毗婆娑论》。后唐明宗长兴三年，（民国纪元前九百八十年，西历932年。）宰相冯道、李愚，请令判国子监田敏，校正九经，刻板印卖，是为官刻书之始。历二十七年始成。（周太祖广顺三年。）宋代又续刻义疏及诸史。书贾因牟利，私人因爱好文艺而刻的亦日多。仁宗庆历中，（民国纪元前八百七十一至八百六十四年，西历1041至1048年。）毕昇又造活字。系用泥制。（元王祜始刻木为之。明无锡华氏始用铜。清武英殿活字亦用铜制。）于是印刷事业，突飞猛进，宋以后书籍，传于后世的，其数量，就远非唐以前所可比了。（此节据孙毓修《中国雕板源流考》，其详可参考原书。商务印书馆本。）

第十七章 学术

学术思想，是一个民族的灵魂。看似虚悬无薄，实则前进的方向全是受其指导。中国是一个学术发达的国家，几千年来，学术分门别类，各致其精。如欲详述之，将数十百万言而不能尽。现在所讲的，只是思想转变的大略，及其和整个文化的关系。依此讲，则中国的学术思想，可分为三大时期：

一、自上古至汉魏之际。

二、自佛学输入至亡清。其中又分为（甲）佛学时期，（乙）理学时期。

三、自西学输入以后。

现在研究先秦诸子的人，大都偏重于其哲学方面。这个实在是错误的。先秦诸子的学术，有两个来源：其（一）从古代的宗教哲学中，蜕化而出。其（二）从各个专门的官守中，孕育而成。前者偏重玄学方面，后者偏重政治社会方面。《汉书·艺文志》说诸子之学，其原皆出于王官。《淮南要略》说诸子之学，皆出于救时之弊。一个说其因，一个说其缘，都不及古代的哲学。尤可见先秦诸子之学，实以政治社会方面为重，玄学方面为轻。此意，近人中能见得的，只有章炳麟氏。

从古代宗教中蜕化而出的哲学思想，大致是如此的：（一）因人有男女，鸟有雌雄，兽有牝牡，自然界又有天地日月等现象，而成立阴阳的概念。（二）古代的工业，或者是分做水、火、木、金、土五类的。实际的生活影响于哲学思想，遂分物质为五行。（三）思想进步，觉得五行之说，不甚合理，乃认万物的原质为一个，而名之曰气。（四）至此，遂并觉阴阳两力，还不是宇宙的根本。（因为最后的总是惟一的，也只有惟一的能算最后的。）乃再成立一个惟一的概念，是即所谓太极。（五）又知质与力并非两物，于是所谓有无，只是隐显。（六）隐显由于变动，而宇宙的根本，遂成为一种动力。（七）这种动力，是颇为机械的。一发动之后，其方向即不易改变。所以有谨小、慎始诸义。（八）自然之力，是极其伟大的。只有随顺，不能抵抗。所以要法自然。所以贵因。（九）此种动力，其方向是循环的。所以有祸福倚伏之

义。所以贵知白守黑，知雄守雌。（十）既然万物的原质，都是一个，而又变化不已，则万物根本只是一物。天地亦万物之一，所以惠施要提倡泛爱，说天地万物一体，而物论可齐。论同伦，类也。（十一）因万物即是一物，所以就杂多的现象，仍可推出其总根源。所谓“穷理尽性，以至于命”。此等思想，影响于后来，极为深刻。历代的学术家，几乎都奉此为金科玉律。诚然，此等宽廓的说法，不易发见其误缪。而因其立说的宽廓，可以容受多方面的解释，即存其说为弘纲，似亦无妨。但有等错误的观念，业已不能适用的，亦不得不加以改正。如循环之说，古人大约由观察昼夜寒暑等现象得来。此说施诸自然界，虽未必就是，究竟还可应用；若移用于社会科学，就不免误缪了。明明是进化的，如何说是循环？

先秦诸子，关于政治社会方面的意见，是各有所本的，而其所本亦分新旧。依我看来：（一）农家之所本最旧，这是隆古时代农业部族的思想。（二）道家次之，是游牧好侵略的社会的反动。（三）墨家又次之，所取法的是夏朝。

（四）儒家及阴阳家又次之，这是综合自上古至西周的政治经验所发生的思想。

（五）法家最新，是按切东周时的政治形势所发生的思想。以上五家，代表整个的时代变化，其关系最大。其余如名家，专讲高深玄远的理论。纵横家、兵家等，只效一节之用。其关系较轻。

怎说农家是代表最古的思想的呢？这只要看许行的话，便可明白。许行之说有二：（一）君臣并耕，政府毫无威权。（二）物价论量不论质。如非根据于最古最简陋的社会的习俗，决不能有此思想。（见《孟子·滕文公上篇》）

怎说道家所代表的，是游牧好侵略的社会的逆反思想呢？汉人率以黄老并称。今《列子》虽系伪书，然亦有所本。（此凡伪书皆然，不独《列子》。故伪书既知其伪之后，在相当条件下，其材料仍可利用。）此书《天瑞篇》有《黄帝书》两条，其一同《老子》。又有黄帝之言一条。《力命篇》有《黄帝书》一条。与《老子》亦极相类。《老子》书（一）多系三四言韵语。（二）所用名词，极为特别。如有雌雄牝牡而无男女字。（三）又全书之义，女权皆优于男权。足征其时代之古。此必自古口耳相传之说，老子著之竹帛的，决非老子所自作。黄帝是个武功彪炳的人，该是一个好侵略的部族的酋长。侵略民族，大抵以

过刚而折。如夷羿、殷纣等，都是其适例。所以思想上发生一种反动，要教之以守柔。《老子》书又主张无为。无为两字的意义，每为后人所误解。为训化。《礼记·杂记》：子曰：“张而不弛，文武不能也。弛而不张，文武不为也。”此系就农业立说。言弛而不张，虽文武亦不能使种子变化而成谷物。贾谊《谏放民私铸疏》“奸钱日多，五谷不为”，（今本作“五谷不为多”，多字系后人妄增。）正是此义。野蛮部族往往好慕效文明，而其慕效文明，往往牺牲了多数人的幸福。（（一）因社会的组织，随之变迁。（二）因在上的人，务于淫侈，因此而刻剥其下。）所以有一种反动的思想，劝在上的人，不要领导着在下的人变化。在下的人，“化而欲作”，还该“镇之以无名之朴”。这正和现今人因噎废食，拒绝物质文明一样。

怎样说墨家所代表的，是夏代的文化呢？《汉书·艺文志》说墨家之学，“茅屋采椽，是以贵俭。（古人的礼，往往在文明既进步之后，仍保存简陋的样子，以资纪念。如既有酒，祭祀仍用水，便是其一例。汉武帝时，公玉带上明堂图，其上犹以茅盖，见《史记·封禅书》。可见《汉志》此说之确。）养三老五更，是以兼爱。（三老五更，乃他人的父兄。）选士大射，是以尚贤。平民由此进用。（参看第七章。）宗祀严父，是以右鬼。（人死曰鬼。）顺四时而行，是以非命。命有前定之义。（顺四时而行，即《月令》所载的政令。据《月令》说：政令有误，如孟春行夏令等，即有灾异。此乃天降之罚。然则天是有意志，随时监视着人的行动，而加以赏罚的。此为墨子天志之说所由来。他家之所谓命，多含前定之义，则近于机械论了。）以孝视天下，视同示。是以上同都显见得是明堂中的职守。所以《汉志》说他出于清庙之官。（参看第十五章。）《吕览·当染篇》说：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子。天子使史角往，惠公止之。其后在鲁，墨子学焉。”此为墨学出于清庙之官的确证。清庙中能保存较古之学说，于理是可有的。墨家最讲究实用，而《经》、《经说》、《大小取》等篇，讲高深的哲学，为名家所自出的，反在墨家书中，即由于此。但此非墨子所重。墨子的宗旨，主于兼爱。因为兼爱，所以要非攻。又墨子是取法乎夏的，夏时代较早，又值水灾之后，其生活较之殷、周，自然要简朴些，所以墨子的宗旨，在于贵俭。因为贵俭，所以要节用，要节葬，要非乐。又夏时代较早，迷信较深，所以墨子有天志、明鬼之说。要讲天志、明鬼，即不得不非命。墨家所行的，是凶荒札丧的变礼。（参看第五章。）其所教导的，是沦落的武士。（参看第四章。）其实行的精神，最为丰富。

怎样说儒家、阴阳家是西周时代所产生的思想呢？荀子说：“父子

相传，以持王公，三代虽亡，治法犹存，官人百吏之所以取禄秩也。”（《荣辱篇》。）国虽亡而治法犹存，这是极可能的事。然亦必其时代较近，而后所能保存的才多。又必其时的文化，较为发达，然后足为后人所取法。如此，其足供参考的，自然是夏、殷、周三代。所以儒家有通三统之说。（封本朝以前两代之后以大国，使之保存其治法，以便与本朝之治，三者轮流更换。《史记·高祖本纪》赞所谓“三王之道若循环”，即是此义。）这正和阴阳家所谓五德终始一样。（五德终始有两说：旧说以所克者相代。如秦以周为火德，自己是水德；汉又自以为土德是。前汉末年，改取相生之说。以周为木德，说秦朝是闰位，不承五行之运，而自以为是火德。后来魏朝又自以为是土德。）《汉书·严安传》载安上书，引邹子之说，说“政教文质者，所以云救也。当时则用，过则舍之，有易则易之”。可见五德终始，乃系用五种治法，更迭交换。邹衍之学，所以要本所已知的历史，推论未知；本所已见的地理，推所未见；正是要博观众事，以求其公例。治法随时变换，不拘一格，不能不说是一种进步的思想。此非在西周以后，前代的治法，保存的已多，不能发生。阴阳家之说，缺失已甚，其最高的蕲向如何，已无可考。儒家的理想，颇为高远。看第五章所述大同、小康之说可见。

《春秋》三世之义，据乱而作，进于升平，更进于太平，明是要将乱世逆挽到小康，再逆挽到大同。儒家所传的，多是小康之义。大同世之规模，从升平世进至太平世的方法，其详已不可得闻。几千年来，崇信儒家之学的，只认封建完整时代，即小康之世的治法，为最高之境，实堪惋惜。但儒家学术的规模，是大体尚可考见的。他有一种最高的理想，企图见之于人事：这种理想，是有其哲，上的立足点的。如何次第实行，亦定有一大体的方案。儒家之道，具于六经。六经之中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》，乃古代大学的旧教科，说已见第十五章。

《易》、《春秋》则为孔门最高之道所在。《易》言原理，《春秋》言具体的方法，两者互相表里，所以说“《易》本隐以之显，《春秋》推见至隐”。儒家此等高义，既已隐晦；其盛行于世，而大有裨益于中国社会的，乃在个人修养部分。（一）在理智方面，其说最高的是中庸。其要在审察环境的情形，随时随地定一至当不易的办法。此项至当不易的办法，是随时随地，必有其一，而亦只能有一的，所以贵择之精而守之坚。（二）人之感情，与理智不能无冲突。放纵感情，固然要撞出大祸，抑压感情，也终于要溃决的，所以又有礼乐，以陶冶其感情。

（三）无可如何之事，则劝人以安命。在这一点，儒家亦颇有宗教家的精神。（四）其待人之道，则为絜矩。（两字见《大学》。）消极的“己所不欲，勿施于人”；积极的则“所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之”。我们该怎样待人，只要想

一想，我们希望他怎样待我即得，这是何等简而赅。怎样糊涂的人，对这话也可以懂得，而圣人之行，亦终身有所不能尽，这真是一个妙谛。至于（五）性善之说，（六）义利之辨，（七）知言养气之功，则孟子发挥，最为透彻，亦于修养之功，有极大关系。儒家之遗害于后世的，在于大同之义不传，所得的多是小康之义。小康之世的社会组织，较后世为专制。后人不知此为一时的组织，而认为天经地义，无可改变，欲强己进步的社会以就之，这等于以杞柳为杯棬，等于削足以适屨，所以引起纠纷，而儒学盛行，遂成为功罪不相掩之局。这只能说是后来的儒家不克负荷，怪不得创始的人。但亦不能一定怪后来的任何人。因儒学是在这种社会之中，逐渐发达的。凡学术，固有变化社会之功，同时亦必受社会的影响，而其本身自起变化。这亦是无可如何的事。

怎样说法家之学，是按切东周时代的情形立说的呢？这时候，最要紧的，是（一）裁抑贵族，以铲除封建势力。（二）富国强兵，以统一天下。这两个条件，秦国行之，固未能全合乎理想，然在当时，毕竟是最能实行的，所以卒并天下。致秦国于富强的，前有商鞅，后有李斯，都是治法家之学的。法家之学的法字，是个大名。细别起来，则治民者谓之法，裁抑贵族者谓之术，见《韩非子·定法篇》。其富国强兵之策，则最重要的，是一民于农战。《商君书》发挥此理最透，而《管》、《韩》两子中，亦有其理论。法家是最主张审察现实，以定应付的方法的，所以最主张变法而反对守旧。这确是法家的特色。其学说之能最新，大约即得力于此。

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

诸家之学，并起争鸣，经过一个相当时期之后，总是要归于统一的。统一的路线有两条：（一）淘汰其无用，而存留其有用的。（二）将诸家之说，融合为一。在战国时，诸家之说皆不行，只有法家之说，秦用之以并天下，已可说是切于时务的兴，而不切于时务的亡了。但时异势殊，则学问的切于实用与否，亦随之而变。天下统一，则需要与民休息；民生安定，则需要兴起教化。这两者，是大家都会感觉到的。秦始皇坑儒时说：“吾前收天下书不中用者尽去之。悉召文学方术士甚众。欲以致太平。方士欲练，以求奇药。”兴太平指文学士言。可见改

正制度，兴起教化，始皇非无此志，不过天下初定，民心未服，不得不从事于镇压；又始皇对外，颇想立起一个开拓和防御的规模来；所以有所未遑罢了。秦灭汉兴，此等积极的愿望，暂时无从说起。最紧要的，是与民休息。所以道家之学，一时甚盛。然道家所谓无为而治，乃为正常的社会说法。社会本来正常的，所以劝在上的人，不要领导其变化；且须镇压之，使不变化。这在事实上虽不可能，在理论上亦未必尽是，然尚能自成一说。若汉时，则其社会久已变坏，一味因循，必且迁流更甚。所以改正制度，兴起教化，在当时，是无人不以为急务的。看贾谊、董仲舒的议论，便可明白。文帝亦曾听公孙臣的话，有意于兴作；后因新垣平诈觉，牵连作罢。这自是文帝脑筋的糊涂，作事的因循，不能改变当时的事势。到武帝，儒学遂终于兴起了。儒学的兴起，是有其必然之势的，并非偶然之事。因为改正制度，兴起教化，非儒家莫能为。论者多以为武帝一人之功，这就错了。武帝即位时，年仅十六，虽非昏愚之主，亦未闻其天亶夙成，成童未几，安知儒学为何事？所以与其说汉武帝提倡儒学，倒不如说儒学在当时自有兴盛之势，武帝特顺着潮流而行。

儒学的兴起，虽由社会情势的要求，然其得政治上的助力，确亦不少。其中最紧要的，便是为五经博士置弟子。所谓“设科射策，劝以官禄”，自然来者就多了。儒学最初起的，是《史记·儒林传》所说的八家：言《诗》：于鲁，自申培公；于齐，自轅固生；于燕，自韩太傅。言《书》，自济南伏生。言《礼》，自鲁高堂生。言《易》，自菑川田生。言《春秋》：于齐、鲁，自胡毋生；于赵，自董仲舒。东汉立十四博士：《诗》齐、鲁、韩，《书》欧阳、大小夏侯，《礼》大小戴，《易》施、孟、梁丘、京，《春秋》严、颜。（见《后汉书·儒林传》。《诗》齐、鲁、韩下衍毛字。）大体仍是这八家之学。（惟京氏《易》最可疑。）但是在当时，另有一种势力，足以促令学术变更。那便是第五章所说：在当时，急须改正的，是社会的经济制度。要改正社会经济制度，必须平均地权、节制资本。而在儒家，是只知道前一义的。后者之说，实在法家。当时儒家之学，业已成为一种权威，欲图改革，自以自托于儒家为便，儒家遂不得不广采异家之学以自助，于是有所谓古文之学。读第五章所述，已可明白了。但是学术的本身，亦有促令其自起变化的，那便是由专门而趋于通学。

先秦学术，自其一方面论，可以说是最精的。因为他各专一门，都有很高的见解。自其又一方面说，亦可以说是最粗的。因为他只知道一门，对于他人的立场，全不了解。譬如墨子所主张，乃凶荒札丧的变

礼，本不谓平世当然。而荀子力驳他，说天下治好了，财之不足，不足为患，岂非无的放矢？理论可以信口说，事实上，是办不到只顾一方面的。只顾一方面，一定行不通。所以先秦时已有所谓杂家之学。《汉书》说：杂家者流，出于议官。可见国家的施政，不得不兼顾到各方面了。情势如此，学术自然不得不受其影响，而渐趋于会通。古文之学初兴时，实系兼采异家之说，后来且自立新说，实亦受此趋势所驱使。倘使当时的人，痛痛快快，说儒家旧说不够用了，我所以要兼采异说；儒家旧说，有所未安，我所以要别立新说；岂不直捷？无如当时的思想和风气，不容如此。于是一方面说儒家之学，别有古书，出于博士所传以外；（其中最重要的，便是孔壁一案，参看第十六章。）一方面，自己研究所得，硬说是某某所传；（如《毛诗》与《小序》为一家言。《小序》明明是卫宏等所作，而毛公之学，偏要自谓子夏所传。）纠纷就来得多了。流俗眩于今古文之名，以为今古文经，文字必大有异同，其实不然。今古文经的异字，备见于《仪礼》郑《注》，（从今文处，则出古文于注。从古文处，则出今文于注。）如古文位作立，仪作义，义作谊之类，于意义毫无关系。他经度亦不过如此。有何关系之可言？今古文经的异同，实不在经文而在经说。其中重要问题，略见于许慎的《五经异义》。自大体言之：今文家说，都系师师相传；古文家说，则自由研究所得。不为古人的成说所囿，而自出心裁，从事研究，其方法似觉进步。但（一）其成绩并不甚佳。又（二）今文家言，有传说而无臆造。传说之说，略有其途径可寻，所以其说易于还原。一经还原，即可见古说的真相。其未曾传说的，自然更不必说。古文家言，则各人凭臆为说，其根源无可捉摸。所以把经学当作古史的材料看，亦以今文家言价值较高。

然古学的流弊，亦可说仍自今学开之。一种学术，当其与名利无关时，治其学者，都系无所为而为之，只求有得于己，不欲炫耀于人，其学自无甚流弊。到成为名利之途则不然，治其学者，往往不知大体，而只斤斤计较于一枝一节之间；甚或理不可通，穿凿立说；或则广罗异说，以自炫其博，引人走人旁门，反致抛荒正义。从研究真理的立场上言，实于学术有害。但流俗的人，偏喜其新奇，以为博学。此等方法，遂成为哗世取宠之资。汉代此等风气，由来甚早。《汉书·夏侯胜传》说：“胜从父子建，师事胜及欧阳高，左右采获。又从五经诸儒问与《尚书》相出入者，牵引以次章句，具文饰说。胜非之曰：建所谓章句小儒，破碎大道。建亦非胜为学疏略，难以应敌。”专以应敌为务，真所谓徇外为人。此种风气既开，遂至专求闻见之博，不顾义理之安；甚且不知有事理。如郑玄，遍注群经，在汉朝，号称最博学的人，而其说

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

魏晋玄学，人多指为道家之学。其实不然。玄学乃儒道两家的混合。亦可说是儒学中注重原理的一派，与拘泥事迹的一派相对立。先秦诸子的哲学，都出自古代的宗教哲学，大体无甚异同，说已见前。儒家之书，专谈原理的是《易经》。《易》家亦有言理、言数两派。言理的，和先秦诸子的哲学，无甚异同；言数的，则与古代术数之学相出入。《易》之起源，当和术数相近；孔门言易，则当注重于其哲学；这是通观古代学术的全体，而可信其不诬的。今文《易》说，今已不传；古文《易》说，则无一非术数之谈。《汉书·艺文志》：易家有《淮南·道训》两篇。自注云：“淮南王安，聘明《易》者九人，号九师说。”此书，当即今《淮南子》中的《原道训》。今《淮南子》中，引《易》说的还有几条，都言理而不及数，当系今文《易》说之遗。然则儒家的哲学，原与道家无甚出入。不过因今文《易》说失传，其残存的，都被后人误认为道家之说罢了。如此说来，则魏晋玄学的兴起，并非从儒家转变到道家，只是儒家自己的转变。不过此种转变，和道家很为接近，所

以其人多兼采道家之学。观魏晋以后的玄学家，史多称其善《易》《老》可知。儒学的本体，乃以《易》言原理，《春秋》则据此原理，而施之人事。魏晋的玄学家，则专研原理，而于措之人事的方法，不甚讲求。所以实际上无甚功绩可见，并没有具体可见之施行的方案。然经此运动之后，拘泥古人形式之弊遂除。凡言法古的，都是师其意而不是回复其形式。泥古不通之弊，就除去了，这是他们摧陷廓清莫大的功绩。（玄学家最重要的观念，为重道而遗迹。道即原理，迹即事物的形式。）

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

佛，最初系以宗教的资格输入中国的。但到后来，则宗教之外，别有其学术方面。

佛教，普通分为大、小乘。依后来详细的判教，则小乘之下，尚有人天；（专对人天说法，不足以语四圣。见下。）大乘之中，又分权实。所谓判教，乃因一切经论，（佛所说谓之经，菩萨以下所说谓之论。僧、尼、居士等所应守的规条谓之律。经、律、论谓之三藏。）立说显有高低，所以加以区别，说佛说之异，乃因其所对待的人不同而然。则教外的人，不能因此而诋佛教的矛盾；教中的人，亦不必因此而起争辩了。依近来的研究：佛教在印度的兴起，并不在其哲学的高深，而实由其能示人以实行的标准。缘印度地处热带，生活宽裕，其所究心的，实为宇宙究竟、人生归宿等问题。所以自古以来，哲学思想即极发达。到佛出世时，各家之说，（所谓外道。）已极高深，而其派别亦极繁多了。群言淆乱，转使人无所适从。释迦牟尼出，乃截断无谓的辩论，而教人以实行修证的方法。从之者乃觉得所依归，而其精神乃觉安定。故佛非究竟真理的发见者，中国信佛的人，视佛如此。而为时代的圣者。佛灭后百年之内，其说无甚异同。近人称为元始佛教。百年之后而小乘兴，五六百年之后而大乘出，则其说已有改变附益，而非复佛说之旧了。然则佛教的输入中国，所以前后互异，亦因其本身的前后，本有不同，并非在彼业已一时具足，因我们接受的程度，先后不同，而彼乃按其深浅，先后输入的了。此等繁碎的考据，今可勿论。但论其与中国文化的关系。

佛教把一切有情，分为十等：即（一）佛，（二）菩萨，（三）缘

觉，（四）声闻，是为四圣。（五）天，（六）人，（七）阿修罗，（八）畜生，（九）饿鬼，（十）地狱，是为六凡。辗转于六凡之中，不得超出，谓之六道轮回。佛不可学，我们所能学的，至菩萨而止。在小乘中，缘觉、声闻，亦可成佛，大乘则非菩萨不能。所谓菩萨，系念念以利他为主，与我们念念都以自己为本位的，恰恰相反。至佛则并利他之念而亦无之，所以不可学了。缘觉、声闻鉴于人生不能离生、老、病、死诸苦，死后又要入轮回；我们幸得为人，尚可努力修持，一旦堕人他途便难了。（畜生、饿鬼、地狱亦称三途，不必论了。阿修罗神通广大，易生嗔怒；诸天福德殊胜，亦因其享受优越，转易堕落；所以以修持论，皆不如人。）所以觉得生死事大，无常迅速，实可畏怖，生前不得不努力修持。其修持之功，固然坚苦卓绝，极可佩服；即其所守戒律，亦复极端利他。然根本观念，终不离乎自利，所以大乘斥其不足成佛。此为大、小乘重要的异点。亦即大乘教理，较小乘为进化之处。又所谓佛在小乘即指释迦牟尼其人。大乘则佛有三身：（一）佛陀其人，谓之报身，是他造了为人之因，所以在这世界上成为一个人的。生理心理等作用，一切和我们一样。不吃也要饿，不着也要冷，置诸传染病的环境中，也会害病。饿了，冷了，病重了，也是会死的。（二）至于有是而无非，威权极大。我们动一善念，动一恶念，他都无不知道。善有善报，恶有恶报，丝毫不得差错。是为佛之法身，实即自然力之象征。（三）一心信佛者，临死或在他种环境中，见有佛来接引拯救等事，是为佛之化身。佛在某种环境中，经历一定的时间，即可修成。所以过去已有无数的佛，将来还有无数的佛要成功，并不限于释迦牟尼一人。大乘的说法，当他宗教信，是很能使人感奋的。从哲学上说，其论亦圆满具足，无可非难。宗教的进化，可谓至斯而极。

佛教的宇宙观，系以识为世界的根本。有眼、耳、鼻、舌、身、意，即有色、声、香、味、触、法。此为前六识，为人人所知。第七识为末那，第八识为阿赖耶，其义均不能译，故昔人惟译其音。七识之义，为“恒审思量，常执有我”。我们念念以自己为本位，一切现象，都以自己为本位而认识。一切利害，都以自己为本位而打算。即七识之作用。至八识则为第七识之所由生，为一切识的根本。必须将他灭尽，才得斩草除根。但所谓灭识，并不是将他铲除掉，至于空无所有。有无，佛教谓之色空。色空相对，只是凡夫之见。佛说则“色即是空，空即是色”。（如在昼间，则昼为色，夜为空。然夜之必至，其确实性，并不减于昼之现存。所以当昼时，夜之现象，虽未实现，夜之原理，业已存在。凡原理存在者，即与其现象存在无异。已过去之事，为现在未来诸现象之因。因果原系一事。所以已过去的事，亦并未消灭。）所以所谓

灭识，并非将识消灭，而系“转识成智”。善恶同体。佛说的譬喻，是如水与波。水为善，动而为波即成恶。按照现在科学之理，可以有一个更妙的譬喻，即生理与病理。病非别有其物，只是生理作用的异常。去病得健，亦非把病理作用的自体消灭，只是使他回复到生理作用。所以说“真如无明，自体不离”。（真如为自体，无明为恶的起点。）行为的好坏，不是判之于其行为的形式的，而是判之于其用意。所以所争的只在迷悟。迷时所做之事，悟了还是可以做的。不过其用意不同，则形式犹是，而其内容却正相反，一为恶业，一为净业了。喻如母亲管束子女，其形式，有时与厂主管理童工是一样的。所以说：“共行只是人间路，得失谁知霄壤分。”佛教为什么如此重视迷悟呢？因为世界纷扰的起因，不外乎（一）怀挟恶意，（二）虽有善意，而失之愚昧。怀挟恶意的，不必论了。失之愚昧的，虽有善意，然所做之事，无一不错，亦必伏下将来的祸根。而愚昧之因，又皆因眼光只限于局部，而不能扩及全体。（兼时间、空间言。）所以佛说世俗之善，“如以少水而沃冰山，暂得融解，还增其厚”。此悟之所以重要。佛教的人生问题，依以上所说而得解答。至于你要追问宇宙问题的根源，如空间有无界限，时间有无起讫等，则佛教谓之“戏论”，置诸不答。（外道以此为问，佛不答，见《金七十论》。）这因为：我们所认识的世界，完全是错误的。其所以错误，即因我们用现在的认识方法去认识之故。要把现在的认识方法放下，换一种方法去认识，自然不待言而可明。若要就现在的认识方法，替你说明，则非我的不肯说，仍系事之不可能。要怎样才能换用别种认识方法呢？非修到佛地位不可。佛所用的认识方法，是怎样的呢？固非我们所能知。要之是和我们现在所用，大不相同的。这个，我们名之曰证。所以佛教中最后的了义，“惟佛能知”，探求的方法，“惟证相应”。这不是用现在的方法，所能提证据给你看的。信不信只好由你。所以佛教说到最后，总还是一种宗教。

佛教派别很多，然皆小小异同，现在不必一一论述。其中最有关系的，（一）为天台、惟识、华严三宗。惟识宗亦称相宗，乃就我们所认识的相，阐发万法惟识之义。天台亦称性宗，则系就识的本身，加以阐发。实为一说的两面。华严述菩萨行相，即具体的描写一个菩萨的样子给我们看，使我们照着他做。此三宗，都有很深的教理，谓之教下三家。（二）禅宗则不立文字，直指心源，专靠修证，谓之教外别传。（甲）佛教既不用我们的认识，求最后的解决，而要另换一种认识方法，所谓转识成智。则一切教理上的启发、辩论，都不过把人引上修证之路，均系手段而非目的。所以照佛教发达的趋势，终必至于诸宗皆衰，禅宗独盛为止。（乙）而社会上研究学问的风气，亦是时有；转变

的。佛教教理的探求，极为烦琐，实与儒家的义疏之学，途径异而性质相同。中唐以后，此等风气，渐渐衰息，诸宗就不得不衰，禅宗就不得不独盛了。（三）然（子）禅宗虽不在教义上为精深的探讨，烦琐的辩论，而所谓禅定，理论上也自有其相当的高深的。（丑）而修习禅定，亦非有优闲生活的人不能。所以仍为有闲阶级所专有。然佛教时的声势，是非发达到普及各阶层不可的。于是适应大众的净土宗复兴。所谓净土宗，系说我们所住的世界，即娑婆世界的西方，另有一个世界，称为净土。诸佛之中，有一个唤做阿弥陀佛的，与娑婆世界特别有缘。曾发誓愿：有一心皈依他的，到临终之时，阿弥陀佛便来接引他，往生净土。往生净土有什么利益呢？原来成佛极难，而修行的人，不到得成佛，又终不免于退转。如此示人以难，未免使人灰心短气。然（A）成佛之难，（B）以及非成佛则不能不退转，又经前此的教义，说得固定了，无可动摇。于是不得不想出一个补救的方法，说我们所以易于退转，乃因环境不良使然。倘使环境优良，居于其中，徐徐修行，虽成佛依旧艰难，然可保证我们不致中途堕落。这不啻给予我们以成佛的保证，而且替我们祛除了沿路的一切危险、困难，实给意志薄弱的人以一个大安慰、大兴奋。而且净土之中，有种种乐，无种种苦，也不啻给与祈求福报的人以一个满足。所以净土宗之说，实在是把佛教中以前的某种说法取消掉了的。不过其取消之法很巧妙，能使人不觉得其立异罢了。其修持之法，亦变艰难而归简易。其法：为（a）观，（b）想，（c）持名，三者并行，谓之念佛。有一佛像当前，而我们一心注视着他，谓之观。没有时，心中仍想象其有，谓之想。口诵南无阿弥陀佛，（自然心也要想着他。）谓之持名。佛法贵止观双修。止就是心住于其所应住之处，不起妄念。观有种种方法。如（a）我们最怕死，乃设想尖刀直刺吾胸，血肉淋漓，又人谁不爱女人，乃设想其病时的丑恶，死后的腐朽，及现时外观虽美，而躯壳内种种汗秽的情形；以克服我们的情意。（b）又世事因缘复杂，常人非茫无所知，即认识错误，必须仔细观察。如两人争斗，粗观之，似由于人有好斗之性。深观之，则知其其实由教化的不善；而教化的不善，又由于生计的窘迫；生计的窘迫，又由于社会组织的不良。如此辗转推求，并无止境。要之观察得愈精细，措施愈不至有误。这是所以增长我们的智识的。止观双修，意义诚极该括，然亦断非愚柔者所能行，净土宗代之以念佛，方法简易，自然可普接利钝了。所以在佛教诸宗皆衰之后，禅宗尚存于上流社会中，净土宗则行于下流社会，到现在还有其遗迹。

佛教教义的高深，是无可否认的事实。在他，亦有种种治国安民的理论，读《华严经》的五十三参可知。又佛学所争，惟在迷悟。既悟

了，一切世俗的事情，仍无有不可做的，所以也不一定要出家。然佛教既视世法皆非了义，则终必至于舍弃世事而后止。以消灭社会为解决社会之法，断非社会所能接受。于是经过相当的期间，而反动又起。

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

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

宋学中自创一种宇宙观和人生观的，有周敦颐、张载、邵雍三人。周敦颐之说，具于《太极图说》及《通书》。他依据古说，假定宇宙的本体为太极。太极动而生阳，静而生阴。动极复静，静极复动。如此循环不已，因生水、火、木、金、土五种物质。此五种物质，是各有其性质的。人亦系此五种物质所构成，所以有智、水。礼、火。仁、木。义、金。信土。五种性质。及其见诸实施，则不外乎仁义二者。（所以配阴阳。）仁义的性质，都是好的，然用之不得其当，则皆可以变而为恶，（如寒暑都是好的，不当寒而寒、不当暑而暑则为恶。）所以要不离乎中正。（所以配太极。）不离乎中正谓之静。所以说：“圣人定之以仁义中正而主静，立人极焉。”张载之说，具于《正蒙》。其说：亦如古代，以气为万物的原质，气是动而不已的，因此而有聚散。有聚散则有疏密。密则为吾人所能知觉，疏则否，是为世俗所谓有无。其实则是隐显，隐显即是幽明。所以鬼神之与人物，同是一气。气之运动，自有其一定的法则。在某种情形之下，则两气相迎；在某种情形之下，则两气相距；是为人情好恶之所由来。（此说将精神现象的根源，归诸物质，实为极彻底的一元论。）然此等自然的迎距，未必得当。好在人的

精神，一方面受制于物质，一方面仍有其不受制于物质者存。所以言性，当分为气质之性（受制于物质的。）与义理之性。（不受制于物质的。）人之要务，为变化其气质，以求合乎义理。此为张氏修己之说。张氏又本其哲学上的见地，创万物一体之说，见于其所著的《西铭》。与惠施泛爱之说相近。邵雍之说，与周张相异。其说乃中国所谓术数之学。中国学术，是重于社会现象，而略于自然现象的。然亦有一部分人，喜欢研究自然现象。此等人，其视万物，皆为物质所构成。既为物质所构成，则其运动，必有其定律可求。人若能发见此定律，就能知道万物变化的公例了。所以此等人的愿望，亦可说是希冀发见世界的机械性的。世界广大，不可遍求，然他们既承认世界的规律性，则研究其一部分，即可推之于其余。所以此一派的学者，必重视数。他们的意思，原不过借此以资推测，并不敢谓所推之必确，安敢谓据此遂可以应付事物？然（一）既曾尽力于研求，终不免有时想见诸应用。（二）又此学的初兴，与天文历法关系极密，古人迷信较深，不知世界的规律性不易发现，竟有谓据此可以逆臆未来的。（三）而流俗之所震惊，亦恒在于逆臆未来，而不在乎推求定理。所以此派中亦多逆臆未来之论，遂被称为术数之学。此派学者，虽系少数，著名的亦有数家，邵雍为其中之最善者。雍之说，见于《观物内外篇》及《皇极经世书》。《观物篇》称天体为阴阳，地体为刚柔，又各分太少两者，（日为太阳。月为太阴。星为少阳。辰为少阴。火为太刚。水为太柔。石为少刚。土为少柔。其说曰：阳燧取于日而得火，火与日相应也。方诸取于月而得水，水与月一体也。星陨为石；天无日月星之处为辰，地无山川之处为土；故以星与石，辰与土相配。其余一切物与阴阳刚柔相配，皆准此理。）以说明万物的性质及变化。《皇极经世书》以十二万九千六百年为一元。（日之数一为元。月之数十二为会。星之数三百六十为运。辰之数四千三百二十为世。一世三十年。以三十乘四千三百二十，得十二万九千六百。）他说：“一元在天地之间，犹一年也。”这和扬雄作《太玄》，想本一年间的变化，以窥测悠久的宇宙一样。邵雍的宗旨，在于以物观物。所谓以物观物，即系除尽主观的见解，以冀发见客观的真理，其立说精湛处甚多。但因术数之学，不为中国所重视，所以在宋学中不被视为正宗。

经过周、张、邵诸家的推求，新宇宙观和新人生观可谓大致已定。二程以下，乃努力于实行的方法。大程名颢，他主张“识得此理，以诚敬存之”。但何以识得此理呢？其弟小程名颐，乃替他补充，说“涵养须用敬，进学在致知”。致知之功，在于格物。即万事而穷其理，以求一旦豁然贯通。这话骤听似乎不错的。人家驳他，说天下之物多着呢，如

何格得尽？这话也是误解。因为宋儒的所求，并非今日物理学家之所谓物理，乃系吾人处事之法。如曾国藩所谓：“冠履不同位，凤皇鸱鸢不同栖，物所自具之分殊也。鲧湮洪水，舜殛之，禹郊之，物与我之分际殊也。”天下之物格不尽，吾人处事的方法，积之久，是可以知识日臻广博，操持日益纯熟的。所以有人以为格物是离开身心，只是一个误解。问题倒在（一）未经修养过的心，是否能够格物？（二）如要修养其心，其方法，是否以格物为最适宜？所以后来陆九渊出，以即物穷理为支离，要教人先发其本心之明，和赞成小程的朱熹，成为双峰并峙之局。王守仁出，而其说又有进。守仁以心之灵明为知。即人所以知善知恶，知是知非。此知非由学得；无论如何昏蔽，亦不能无存；所以谓之良知。知行即是一事。《大学》说“如恶恶臭，如好好色”。知恶臭之恶，好色之好，是知一方面事；恶恶臭，好好色，是行一方面事。人们谁非闻恶臭即恶，见好色即好的？谁是闻恶臭之后，别立一心去恶？见好色之后，别立一心去好？然则“知而不行，只是未知”。然因良知无论如何昏蔽，总不能无存，所以我们不怕不能知善知恶，知是知非，只怕明知之而不肯遵照良心去做。如此，便要在良知上用一番洗除障翳的功夫，此即所谓致知。至于处事的方法，则虽圣人亦有所不能尽知。然苟得良知精明，毫无障翳，当学时，他自会指点你去学；当用人时，他自会指点你去求助于人；正不必以此为患。心之灵明谓之知，所知的自然有一物在。不成天下之物都无了，只剩一面镜子，还说这镜子能照？所以即物穷理，功夫亦仍是用在心上。而心当静止不动时，即使之静止不动，亦即是一种功夫。所以“静处体悟，事上磨炼”，两者均无所不可。程朱的涵养须用敬，进学在致知，固然把道德和知识，分成两截。陆九渊要先发人本心之明，亦不过是把用功的次序倒转了，并没有能把两者合而为一。王守仁之说，便大不相同了。所以理学从朱陆到王，实在是一个辩证法的进步。但人之性质，总是偏于一方面的，或喜逐事零碎用功夫，或喜先提挈一个大纲。所以王守仁之说，仍被认为近于陆九渊，并称为陆王。人的性质，有此两种，是一件事，是一件无可变更的事实。有两种人自然该有两种方法给他用，而他们亦自然会把事情做成两种样子。所以章学诚说：“朱陆为千古不可无之同异，亦为千古不能无之同异。”（见《文史通义·朱陆篇》。）其说最通。

以一种新文化，替代一种旧文化，此新文化，必已兼摄旧文化之长，此为辩证法的真理。宋学之于佛学，亦系如此。宋学兼摄佛学之长，最显著的有两点：（一）为其律己之严，（二）为其理论的彻底。论治必严王霸之辨，论人必严君子小人之分，都系由此而出。此等精严的理论，以之律己则可，以之论事，则不免多所窒碍。又宋学家虽反对

佛教的遗弃世事，然其修养的方法，受佛教的影响太深了。如其说而行之，终不免偏于内心的修养，甚至学问亦被抛荒，事为更不必说，所以在宋代，宋学中的永嘉、永康两派，就对此而起反动。（永嘉派以叶适、陈傅良为魁首。反对宋学的疏于事功、疏于实学的考究。永康派以陈亮为魁首，对于朱熹王霸之辨，持异议颇坚，亦是偏于事功的。）到清代，颜元、李塉一派，亦是对此力加攻击的。然永嘉、永康两派和朱陆，根本观念上，实无甚异同，所争的只是程度问题，无关宏旨。颜李一派，则专讲实务，而反对在心上用功夫，几乎把宋学根本取消了。近来的人，因反对中国的学者多尚空言而不能实行，颇多称道颜李的。然颜、李的理论，实极浅薄，不足以自成一军。因为世界进步了，分工不得不精。一件事，合许多人而分工，或从事于研究，或从事于实行，和一个人幼学壮行，并无二致。研究便是实行的一部。颜、李之说，主张过甚，势必率天下人而闭目妄行。即使主张不甚，亦必变精深为浅薄。所以其说实不能成立。从理论上反对宋儒的，还有戴震。谓宋儒主张天理人欲之辨太过，以致（一）不顾人情。视斯民饮食男女之欲，为人生所不能无的，都以为毫无价值而不足恤。（二）而在上者皆得据理以责其下，下情却不能上达，遂致有名分而无是非，人与人相处之道，日流于残酷。此两端：其前一说，乃宋学末流之弊，并非宋学的本意。后一说则由宋学家承认封建时代的秩序为社会合理的组织之故。戴氏攻之，似得其当。然戴氏亦不知其病根之所在，而说只要舍理而论情，人与人的相处，就可以无问题，其说更粗浅牵强了。在现在的文化下所表现出来的人情，只要率之而行，天下就可以太平无事么？戴氏不是盲目的，何以毫无所见？

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

理之平，远不如调查其来路，而凭以判断者之确。于是折衷汉宋，变为分别汉宋；其主意，亦从求是变而为求真了。（非不求是，乃以求真为求是。）清学至此，其所至，已非复宋儒所能限；然仍是一种方法的转变，不足以自成一军。

清学在宗旨上，渐能脱离宋学而自立，要到道咸时今文之学兴起以后。西汉经师之说，传自先秦，其时社会的组织，还和秦汉以后不同。有许多议论，都不是东汉以后人所能了解的。自今文传授绝后，久被搁置不提了。清儒因分别学派，发见汉儒亦自有派别，精心从事于搜剔，而其材料始渐发见，其意义亦渐明白。今学中有一派，专务材料的搜剔，不甚注意于义理。又一派则不然，常州的庄、存与。刘，逢禄。号称此学的开山，已渐注意于汉儒的非常异义。龚、自珍。魏源。两氏继之，其立说弥以恢廓。到廖平、康有为出，就渐渐的引上经世一路，非复经生之业了。

廖平晚岁的学说，颇涉荒怪。然其援据纬说，要把孔道的规模，扩充到无限大，也仍是受世变的影响的。但廖氏毕竟是个经生，其思想，虽亦受世变的影响，而其所立之说，和现代的情形，隔膜太甚。所以对于学术界，并不能发生多大的影响。康氏就不然了。康氏的经学远不如廖氏的精深，然其思想，较之廖氏，远觉阔大而有条理。他怀抱着一见解，借古人之说为材料而说明之。以《春秋》三世之义，说明进化的原理，而表明中国现在的当改革，而以孔子托古改制之说辅之，其终极的目的，则为世界大同。恰和中国人向来怀抱的远大的思想相合，又和其目前急须改革的情形相应，所以其说能风靡一时。但康有为的学说，仍只成为现代学术思想转变的一个前驱。这是为什么呢？因为学术是利于通的，物穷则变，宋明以来的文化，现在也几乎走到尽头了。即使没有西学输入，我们的学术思想，也未必不变。但既与西洋学术相值，自然乐得借之以自助。何况现在西洋的科学方法，其精密，确非我们之所及呢？所以近数十年来，中国学术思想的变化，虽然靠几个大思想家做前驱，而一经发动之后，其第二步，即继之以西洋学术的输入。和中国学术思想的转变最有关系的人是梁启超。梁氏的长处：在其（一）对于新科学，多所了解。（二）最能适应社会的程度，从事于介绍。（三）且能引学说以批评事实，使多数人感觉兴味。即此趋势的说明。

西洋学术输入以来，中国人对之之态度，亦经数变。（一）其初是指采用西法者为用夷变夏，而极力加以排斥的。（二）继则变为中学为体、西学为用。

(三)再进一步,就要打倒孔家店,指旧礼教为吃人,欢迎德谟克拉西先生、赛因斯先生,并有主张全盘西化的了。其实都不是这么一回事。欧美近代,最初发达的是自然科学。因此引起的整个学术思想的变化,即对于一切事情的观点及其应付方法。较诸旧说,都不过是程度问题。后来推及社会科学亦然。现在文化前途的改变,乃是整个社会组织的改变,并非一枝一节的问题。这个问题,乃中国与西洋之所同,而非中国之所独。具体言之,即是中国与西洋,以及全世界的各民族,都要携手相将,走上一条新的径路。其间固无一个民族,能够守旧而不变,也断非那一个民族,尽弃其所固有,而仿效别一个民族的问题。因为照现状,彼此都是坏的,而且坏得极相像。然则各种学术,能指示我们以前途,且成为各学之王,而使他种学术,奔走其下,各尽其一枝一节之用的,必然是社会学。一切现象,都是整个社会的一枝一节,其变化,都是受整个社会的规定的。惟有整个社会,能说明整个社会;亦惟有整个社会,能说明一枝一节的现象的所以然。人们向来不知,只是把一枝一节的现象,互相说明,就错了。这是因为从前的人,不知道整个社会,可成为研究的对象,所以如此。现在便不同了。所以只有最近成立的社会学,为前此之所无。亦只有整个的社会学,能够说明文化之所由来,而评判其得失,而指示我们以当走的路径。即如文明愈进步,则风俗愈薄恶,这是一件众所周知的事实,而亦是向来所视为无可如何的事实。毁弃文明固不可,亦不能。任社会风俗之迁流,而日趋于薄恶,也不是一回事。提倡道德、改良政治等,则世界上无论那一个文明国,都已经努力了几千年,而证明其无效的了。人道其将终究乎?从社会学发明以来,才知道风俗的薄恶,全由于社会组织的不良,和文明进步,毫无关系。我们若能把社会组织彻底改良,则文明进步,就只有增加人类的福利了。这是社会学指示给我们前途最大的光明。而社会学之所以能发明,则和现代各地方蛮人风俗的被重视,以及史前史的发现,有极大的关系。因此,我们才知道社会的组织,可以有多种。目前的组织,只是特种事实所造成,并非天经地义,必不可变。变的前途,实有无限的可能。变的方法,我们所知道的,亦与前人迥异了。

以上论中国学术思想转变的大概,以下再略论中国的文学和史学。

文学的发达,韵文必先于散文,中国古代,亦系如此。现存的先秦古书,都分明包含着两种文字:一种是辞句整齐而有韵的;一种则参差不齐,和我们的口语一样。前者是韵文,后者是散文。散文的发达,大约在东周之世,至西汉而达于极点。散文发达了,我们的意思,才能够尽量倾吐,(因为到这时候,文字和语言,才真正一致。)所以是文学

的一个大进步。西汉末年，做文章的，渐渐求其美化。其所谓美是：

（一）句多偶丽。（二）不用过长过短之句。（三）用字务求其足以引起美感。其结果，逐渐成汉魏体的骈文。汉魏体的骈文，只是字句修饰些，声调俾缓些，和散文相去，还不甚远。以后一直向这趋势发达，至齐梁时代，遂浮靡而不能达意了。此时供实用之文，别称为笔。然笔不过参用俗字俗语；用字眼、用典故，不及文来得多；其语调还和当时的文相近，与口语不合，还是不适于用。积重之势，已非大改革不可。改革有三条路可走：（一）径用口语。这在昔日文字为上中流社会所专有的时代，是不行的。（二）以古文为法。如苏绰的拟《大诰》是。这还是不能达意。只有第（三）条路，用古文的义法，（即文字尚未浮靡时的语法。）以运用今人的言语，是成功的。唐朝从韩柳以后，才渐渐的走上这条路。散文虽兴，骈文仍自有其用，骈散自此遂分途。宋朝为散文发达的时代。其时的骈文，亦自成一格，谓之宋四六。气韵生动，论者称为骈文中的散文。

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

文学初兴之时，总是与语言相合的。但到后来，因（一）社会情形的复杂，受教育的程度，各有不同；（二）而时间积久了，人的语言，

不能不变，写在纸上的字，却不能再变；言文就渐渐的分离了。合于口语的文字，是历代都有的。如（一）禅宗和宋儒的语录。（二）元代的诏令，（三）寒山、拾得的诗，（四）近代劝人为善的书都是。（五）而其用之，要以平话为最广。这是非此不可的。从前文言、白话，各有其分野，现在却把白话的范围推广了。这因（一）受教育的人渐多，不限于有闲阶级；而所受的教育，亦和从前不同；不能专力于文字。

（二）世变既亟，语言跟着扩充、变化，文字来不及相随，乃不得不即用口语。此乃事势的自然，无人提倡，也会逐渐推广的。守旧的人，竭力排斥白话，固然是不达。好新的人，以此沾沾自喜，也是贪天之功，以为己力的。所谓古文，大部分系古代的言语。其中亦有一部分，系后人依据古代的语法所造的，从未宣诸唇吻，只是形之楮墨。然楮墨之用，亦系一种广义的语言。既有其用，自不能废。而况纸上的言语，有时亦可为口语所采用。所以排斥文言，也是偏激之论。

文以载道、文贵有用之说，极为近人所诋毁。此说固未免于迂，然亦不能调其全无道理。近人袭西洋文学的理论，贵纯文学而贱杂文学，这话固然不错。然以为说理论事之作，必是杂文学，必写景言情之作，而后可以谓之纯文学，则是皮相之谈。美的原质，论其根柢，实在还是社会性。社会性有从积极方面流露的，如屈原、杜甫的忠爱是；有从消极方面流露的，如王维、孟浩然的闲适是。积极的人人所解，消极的似乎适得其反，其实不然。积极的是想把社会改好，消极的则表示不合作。虽然无所作为，然（一）使人因此而悟现社会之坏，（二）至少亦使社会减少一部分恶势力，其功效也还是一样的。文字上的所谓美，表面上虽若流连风景，其暗中深处，都藏有这一个因素在内。诗词必须有寄托，才觉得有味，真正流连风景的，总觉得浅薄，就是为此。然则文字的美恶，以及其美的程度，即视此种性质之有无多寡以为衡，其借何种材料而表现，倒是没有关系的。忧国忧民，和风花雪月，正是一样。以说理论事，或写景言情，判别文学的为纯、为杂，又是皮相之谈了。文以载道、文贵有用等说，固然不免于迂腐。然载道及有用之作，往往是富于社会性的，以此为第一等文字，实亦不为未见；不过抛荒其美的方面，而竟以载道和有用为目的，不免有语病罢了。

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

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

有历史的材料是一事，有史学上的见地又系一事。古代史官，虽各有专职，然大体不过奉行故事。民间传述，或出惊奇之念，或出仰慕之忧，所谓多识前言往行，以蓄其德。亦说不上什么史学上的见地。到司马谈、迁父子出，才网罗当时所有的史料，编纂成一部大书。这时的中国，在当时人的眼光中，实已可谓之天下。（因为所知者限于此。在所知的范围中，并没有屏斥异国或异族的史料不载。所以《太史公书》，这是《史记》的本名。《汉书·艺文志》著录即如此。《史记》乃史籍通名，犹今言历史。《太史公书》，为史部中最早的著述，遂冒其一类的总名。）实自国别史进于世界史，为史体一大进步。

从此以后，国家亦渐知史籍的重要了。后汉以后，乃有诏兰台、东观中人述作之事。魏晋以后，国家遂特设专官。此时作史的，在物力上，已非倚赖国家不行。（一因材料的保存及搜辑，一因编纂时之费用。）至于撰述，则因材料不多，还为私人之力所能及。所以自南北朝以前，大率由国家供给材料及助力，而司编撰之事的，则仍系一二人，为私家著述性质。唐以后史料更多，不徒保存、搜辑，即整理、排比，

亦非私人之力所及，于是独力的著述，不得不变为集众纂修之局了。私家著述及集众纂修，昔人的议论，多偏祖前者，这亦是一偏之见。姑无论材料既多，运用为私人之力所不及。即舍此勿论，而昔时的正史，包括的门类很多，亦非一人所能兼通。所以即就学术方面论，两者亦各有长短。唐修《新晋书》，（即今正史中的《晋书》。）其志非前人所能及，即其一证。关于正史的历史，可参看《史通》的《六家》、《二体》、《古今正史》、《史官建置》各篇，及拙撰《史通评》中这几篇的评。（商务印书馆本。）

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

中国的史学，在宋时，可谓有一大进步。（一）独力著成一史的，自唐已后，已无其事。宋则《新五代史》出欧阳修一人；《新唐书》虽出修及宋祁两人，亦有私家著述性质；事非易得。（二）编年之史，自三国以后，久已废阙。至宋则有司马光的《资治通鉴》，贯串古今。朱熹的《通鉴纲目》，叙事虽不如《通鉴》的精，体例却较《通鉴》为善。（《通鉴》有目无纲，检阅殊为不便。司马光因此，乃有《目录》之作，又有《举要》之作。《目录》既不与本书相附丽。举要则朱子《答潘正叔书》，讥其“详不能备首尾，略不可供检阅”，亦系实情。所以《纲目》之作，确足以改良《通鉴》的体例。）（三）讲典章经制的书，虽起于唐杜佑的《通典》，然宋马端临的《文献通考》，搜集尤备，分类亦愈精。又有会要一体，以存当代的掌故，并推其体例，以整理前代的史实。（四）郑樵《通志》之作，网罗古今。其书虽欠精审，亦见其魄力之大。（五）当代史料，搜辑綦详。如李焘《续资治通鉴长编》、李心传《建炎以来系年要录》、徐梦莘《三朝北盟会编》、王偁《东都纪略》等都是。（六）自周以前的古史，实系别一性质。至宋而研究加详。如刘恕《通鉴外纪》、金履祥《通鉴纲目前编》、苏辙《古史考》、胡宏《皇王大纪》、罗泌《路史》等都是。（七）研究外国史的，宋朝亦加多。如叶隆礼《契丹国志》、孟珙《蒙鞑备忘录》等是。

（八）考古之学，亦起于宋时。如欧阳修的《集古录》、赵明诚的《金

石录》等，始渐求材料于书籍之外。（九）倪思的《班马异同评》、吴缜的《新唐书纠缪》等，皆出于宋时。史事的考证，渐见精核。综此九端，可见宋代史学的突飞猛进。元明时代复渐衰。此因其时之学风，渐趋于空疏之故。但关于当代史料，明人尚能留心收拾。到清朝，文字之狱大兴，士不敢言当代的史事；又其时的学风，偏于考古，而略于致用；当代史料，就除官书、碑传之外，几乎一无所有了。但清代考据之学颇精。推其法以治史，能补正前人之处亦颇多。

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

第十八章 宗教

宗教的信仰，是不论那一个民族都有的。在浅演之时固然，即演进较深之后，亦复如此。这是因为：学问之所研究，只是一部分的问题，而宗教之所欲解决，则为整个人生问题。宗教的解决人生问题，亦不是全不顾知识方面的。他在感情方面，固然要与人以满足。在知识方面，对于当时的人所提出的疑问，亦要与以一个满意的解答。所以一种宗教，当其兴起之时，总是足以解决整个人生问题的。但既兴起之后，因其植基于信仰，其说往往不易改变；而其态度亦特别不宽容；经过一定时期之后，遂成为进化的障碍，而被人斥为迷信。

宗教所给与人的，既是当下感情上和知识上的满足，其教义，自然要随时随地而异。一种宗教，名目未变，其教义，亦会因环境而变迁。元始的人，不知道自然界的法则。以为凡事都有一个像人一般的东西，有知识，有感情，有意志，在暗中发动主持着。既不知道自然界的法则，则视外界一切变化，皆属可能。所以其视环境，非常之可畏怖。而其视其所祈求的对象，能力之大，尤属不可思议。有形之物，虽亦为其所崇拜，然其所畏怖而祈求的，大概非其形而为寓于其中的精灵。无形可见之物，怎会令人深信不疑呢？原来古人不知道生物与无生物之别，更不知道动物与植物、人与动物之别，一切都看做和自己一样，而人所最易经验到而难于解释的，为梦与死。明明睡在这里没有动，却有所见，有所闻，有所作为；明明还是这个人，而顷刻之间，有知己变为无知了；安得不相信人身之中，别有一物以为之主？既以为人是如此，就推之一切物，以为都是如此了。这是我们现在，相信人有灵魂；相信天地、日月、山川等，都有神为之主；相信老树、怪石、狐狸、蛇等等，都可以成为精怪的由来。虽然我们现在，已知道自然界的法则了；知道生物与无生物、动物与植物、人与其他动物之别了；然此等见解，根株仍未拔尽。

人类所崇拜的灵界，其实是虚无缥缈的，都是人所想像造作出来的。所以所谓灵界，其实还是人间世界的反映。人类社会的组织变化了，灵界的组织，也是要跟着变化的。我们现在所看得到的，其第一步，便是从部族时代进于封建时代的变化。部族的神，大抵是保护一个部族的，和别一个部族，则处于敌对的地位。所以《左氏》僖公十年

说：“神不歆非类，民不祀非族。”孔子也说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》。）到封建时代，各个神灵之间，就要有一个联系。既要互相联系，其间自然要生出一个尊卑等级来。在此时代，宗教家所要做的工作就是：（一）把神灵分类。（二）确定每一类之中及各类之间尊卑等级的关系。我们在古书上看得见的，便是《周官》大宗伯所分的（一）天神、（二）地祇、（三）人鬼、（四）物魅四类。四类相互之间，自然天神最尊，地祇次之，人鬼次之，物魅最下。天神包括日月、星辰、风雨等。地祇包括山岳、河海等。但又有一个总天神和总地祇。人鬼：最重要的，是自己的祖宗。其余一切有功劳、有德行的人，也都包括在内。物魅是列举不尽的。天神、地祇、人鬼等，都是善性居多。物魅则善恶无定。这是中国人最普通的思想，沿袭自几千年以前的。宗教发达到这一步，离一般人就渐渐的远了。“天子祭天地，诸侯祭其境内名山大川”，（《礼记·王制》。）和一般人是没有关系的。季氏旅于泰山，孔子就要讥其非礼了，（《论语·八佾》。）何况平民？昊天上帝之外，还有主四时化育的五帝：东方青帝灵威仰，主春生；南方赤帝赤嫫怒，主夏长；西方白帝白招拒，主秋成；北方黑帝汁光纪，主冬藏；中央黄帝含枢纽，则兼主四时化育。每一朝天子的始祖，据说实在是上帝的儿子。譬如周朝的始祖后稷，他的母亲姜嫄，虽说是帝誉之妃，后稷却不是帝誉的儿子。有一次，姜嫄出去，见一个大的足印。姜嫄一只脚，还不如他一个拇指大。姜嫄见了，觉得奇怪。把自己的脚，在这足印里踏踏看呢。一踏上去，身体就觉得感动。从此有孕了。生了一个儿子，就是后稷。又如商朝的始祖契。他的母亲简狄，也是帝誉之妃，然而契也不是帝誉的儿子。简狄有一次，到河里去洗澡，有一只玄鸟，掉下一个卵来。简狄取来吞下去，因此有孕了。后来就生了契。这个谓之“感生”。（见《诗·生民》及《玄鸟》。《史记·殷周本纪》述契、后稷之生，即系《诗说》。《周官》大宗伯，以禋祀祀昊天上帝。小宗伯，兆五帝于四郊。郑玄谓天有六，即五帝和昊天上帝燿魄宝。可看《礼记·祭法》《疏》，最简单明了。五帝之名，虽出纬候，然其说自系古说。所以《礼记·礼运》“因名山以升中于天，因吉土以飨帝于郊”已经把天和帝分说了。）契、稷等因系上帝之子，所以其子孙得受命而为天子。按诸“神不歆非类，民不祀非族”之义，自然和平民无涉的，用不着平民去祭。其余如“山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨，见怪物”，而且是“民所取材用”的，《礼记·祭法》。虽和人民有关系，然因尊卑等级，不可紊乱之故，也就轮不着人民去祭了。宗教发达到此，神的等级愈多，上级的神，威权愈大，其去一般人却愈远，正和由部族之长，发展到诸侯，由列国并立的诸侯，进步到一统全国的君主，其地位愈尊，而其和人民相去却愈远一样。

人，总是讲究实际的。所敬畏的，只会是和自己切近而有关系的神。日本田崎仁义所著《中国古代经济思想及制度》说：古代宗教思想，多以生物之功，归之女性；又多视日为女神。中国古代，最隆重的是社祭。（《礼记·郊特牲》说：“惟为社事，单出里。惟为社田，国人毕作。惟社，丘乘共粢盛。”单同殫。）而这所谓社，则只是一地方的土神，（据《礼记·祭法》，王、诸侯、大夫等，均各自立社。）并不是与天神相对的后土。《易经·说卦传》：离为日，为中女。《山海经》和《淮南子》，以生日驭日的羲和为女神。（《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子，名羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝后之妻，生十日。”《淮南子·天文训》：“至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓县车。”）而《礼记·郊特牲》说，郊之祭，乃所以迎“长日之至”。可见以郊祭为祭天，乃后起之事，其初只是祭日；而祭日与祭社，则同是所以报其生物之功。后来虽因哲学观念的发达，而有所谓苍苍者天，转圜者地，然这整个的天神和整个的地神，就和人民关系不切了，虽没有政治上“天子祭天地”的禁令，怕也不会有什么人去祭他的。日月星辰风雨等，太多了，祭不胜祭；亦知道其所关涉者广，用不着一地方去祭他。只有一地方的土神，向来视为于己最亲的，其祭祀还相沿不废。所以历代以来，民间最隆重的典礼是社祭，最热闹的节场是作社。还有所谓八蜡之祭，是农功既毕之后，举凡与农事有关之神，一概祭飨他一次。（见《郊特牲》。）又古代视万物皆有神，则有所谓中霤，有所谓门，有所谓行，有所谓户，有所谓灶，（均见《祭法》。）此等崇拜，倒也有残留到后世的。又如古代的司命，是主人的生死的。（司命亦见《祭法》。《庄子·至乐》云：“庄子之楚，见髑髅而问之。夜半，髑髅见梦。庄子曰：吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤。”知古谓人生死，皆司命主之。）后世则说南斗主生，北斗主死，所以南北斗去人虽远，倒也有人崇拜它。诸如此类，悉数难终。总之于人有切近的关系的，则有人崇拜，于人无切近的关系的，则位置虽高，人视之，常在若有若无之间。现在人的议论，都说一神教比多神教进化，中国人所崇拜的对象太杂，所以其宗教，还是未甚进化的。其实不然。从前俄国在专制时代，人民捐一个钱到教堂里去，名义上也要以俄皇的命令允许的。这和佛教中的阿弥陀佛有一个人皈依他，到临死时，佛都自己来接引他到净土去一样。中国的皇帝，向来是不管小事的，所以反映着人间社会而成的灵界组织，最高的神，亦不亲细务。假使中国宗教上的灵界组织，是以一个大神，躬亲万事的，中国人也何尝不会专崇拜这一个神？然而崇拜北斗，希冀长生，和专念阿弥陀佛，希冀往生净土的，根本上有什么区别呢？若说一神教的所谓一神，只是一种自然力的象征，所以崇拜一神教的，其哲学上的见地，业已达

于泛神论了，要比多神教高些。则崇拜一神教的，都是当他自然力的象征崇拜的么？老实说：泛神论与无神论，是一而二、二而一的。真懂得泛神论的，也就懂得无神的意义，不会再有现在某些宗教家的顽固见解了。

较神的迷信进一步的，则为术。术数两字，古每连称，其实两者是不同的，已见上章。术之起源，由于因果的误认。如说做一个木人，或者束一个草人，把他当做某人，用箭去射他，就会使这个人受伤。又如把某人贴身之物，加以破坏，就能使这个人受影响之类。苋弘在周朝，把狸首象征不来的诸侯去射他，以致为晋人所杀。（见《史记·封禅书》。）豫让为赵襄子所擒，请襄子之衣，拔剑三跃而击之，衣尽出血，襄子回车，车轮未周而亡。就是此等见解。凡厌胜咒诅之术，均自此而出。又有一种，以为此地的某种现象，与彼地的某种现象；现在的某种现象，和将来的某种现象；有连带关系的。因欲依据此时此地的现象，以测知彼时彼地的现象。是为占卜之术所自始。此等都是所谓术。更进一步则为数。《汉书·艺文志》说形法家之学道：“形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶，犹律有长短，而各征其声，非有鬼神，数自然也。”全然根据于目可见、身可触的物质，以说明现象的原因，而否认目不可见的神秘之说，卓然是科学家的路径。惜乎这种学派中人，亦渐渐的枉其所信，而和术家混合为一了。《汉志·术数略》，共分六家：曰天文，曰历谱，曰五行，曰蓍龟，曰杂占，曰形法。蓍龟和杂占，纯粹是术家言。天文、历谱、五行、形法都饶有数的意味，和术家混合了，为后世星相之学所自出。

中国古代所崇拜的对象，到后世，都合并起来，而被收容于道教之中。然所谓道教，除此之外，尚有一个元素，那便是神仙家。当春秋战国时，就有所谓方士者，以不死之说，诳惑人主。《左氏》昭公二十年，齐景公问于晏子，说：“古而无死，其乐何如？”古代无论哲学、宗教，都没有持不死之说的，可见景公所问，为受神仙家的诳惑了。此后齐威宣王、燕昭王亦都相信他，（见于《史记·封禅书》。）而秦始皇、汉武帝信之尤笃，其事为人人所知，无烦赘述了。事必略有征验，然后能使人相信。说人可不死，是最无征验的。齐景公等都系有为之主，何以都为所蛊惑呢？以我推测，因燕齐一带，多有海市。古人明见空中有人物、城郭、宫室，而不知其理，对于神仙之说，自然深信不疑了。神仙家，《汉志》列于方技，与医经、经方、房中并列。今所传最古的医书《素问》，中亦多载方士之言。可见方士与医药，关系甚密。想藉修炼、服食、房中等术，以求长生，虽然误谬，要不能视为迷信。

然此派在汉武时，就渐渐的和古代的宗教混合了。汉武时，所谓方士，实分两派：一派讲炼丹药，求神仙，以求长生；一派则从事祠祭以求福。其事具见于《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》。《郊祀志》所载各地方的山川，各有其当祭之神，即由献其说的方士主持。此乃古代各部族的宗教，遗留到后世的。《山海经》所载，某水某山有某神，当用何物祠祭，疑即此等方士所记载。此派至元帝后，多被废罢；求神仙一派，亦因其太无效验，不复为时主所信；乃转而诳惑人民。其中规模最大的，自然是张角；次之则是张鲁。他们也都讲祠祭。但因人民无求生奢望，亦无炼金丹等财力，（依《抱朴子》讲，当时方士炼丹，所费甚巨。葛洪即自憾无此资财，未能从事。）所以不讲求神仙，而变为以符咒治病了。符咒治病，即是祝由之术，亦古代医术中的一科。其牵合道家之学，则自张鲁使其下诵习《老子》五千言始。张鲁之道，与老子毫无干涉，何以会使人诵习《老子》呢？依我推测，大约因汉时以黄老并称，神仙家自托于黄帝，而黄帝无书，所以牵率及于老子。张鲁等的宗教，有何理论可讲？不过有一部书，以资牵合附会就够了，管什么实际合不合呢？然未几，玄学大兴，老子变为时髦之学，神仙家诳惑上流社会的，亦渐借其哲理以自文。老子和所谓方士，所谓神仙家，就都生出不可分离的关系来了。此等杂多的迷信，旁薄郁积，毕竟要汇合为一的。享其成的，则为北魏时的寇谦之。谦之学张鲁之术，因得崔浩的尊信，言于魏明元帝而迎之，尊之为天师，道教乃成为国家所承认的宗教，俨然与儒释并列了。此事在民国纪元前一千四百八十九年，公元423年。刘宋少帝景平元年，魏明元帝泰常八年。后世谈起道教来，均奉张陵为始祖。陵乃鲁之祖父。据《后汉书》说：陵客蜀，学道于鹄鸣山中。受其道者，辄出米五斗，故谓之米贼。陵传子衡，衡传于鲁。然其事并无证据。据《三国志》《注》引《典略》，则为五斗米道的，实系张脩。脩乃与鲁并受命于刘焉，侵据汉中，后来鲁又袭杀脩而并其众的。鲁行五斗米道于汉中，一时颇收小效。疑其本出于脩，鲁因其有治效而沿袭之，却又讳其所自出，而自托之于父祖。历史，照例所传的，是成功一方面的人的话，张陵就此成为道教的始祖了。

从外国输入的宗教，最有权威的，自然是佛教。佛教的输入，旧说都以为在后汉明帝之世。说明帝梦见金人，以问群臣，傅毅对以西方有圣人，乃遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺。得佛经四十二章，及释迦立像，与沙门摄摩腾、竺法兰，以白马负经而至。因立白马寺于洛城西。此乃因其说见于《魏书·释老志》，以为出于正史之故。梁启超作《佛教之初输入》，考此说出于西晋道士王浮的《老子化胡经》，其意乃欲援释入道，殊为妖妄。然《魏书》实未以金人入梦，为佛教入中

国之始。据《魏书》之意，佛教输入，当分三期：（一）匈奴浑邪王降，中国得其金人，为佛教流通之渐。（二）张骞至大夏，知有身毒，行浮屠之教。哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪，受大月氏使伊存口授浮屠经。（三）乃及明帝金人之梦。金人实与佛教无涉。大月氏使口授浮屠经，事若确实，当可称为佛教输入之始。元寿元年，为西历公元前133年，即西历公元前2年。然则佛教输入中国，实在基督诞生后两年了。（基督降生，在公元前4年。西人因纪年行用已久，遂未改正。）据《后汉书》所载，光武帝子楚王英业已信佛，可见其输入必不在明帝之世。秦景宪与秦景，当即一人。此等传说中的人物，有无尚不可知，何况确定其名姓年代？但大月氏为佛教盛行之地；汉与西域，交通亦极频繁；佛教自此输入，理有可能。梁启超以南方佛像涂金；《后汉书·陶谦传》，说谦使笮融督广陵、下邳、彭城运粮，融遂断三郡委输，大起浮屠寺，作黄金屠像；疑佛教本自南方输入。然此说太近臆测。即谓其系事实，亦不能断定其输入在北方之先。梁氏此文，破斥旧说之功甚大，其所建立之说，则尚待研究。柳诒徵《梁氏佛教史评》，可以参看。佛教的特色，在于（一）其说轮回，把人的生命延长了，足以救济中国旧说，（甲）限善报于今世及其子孙，及（乙）神仙家飞升尸解等说的太无征验，而满足人的欲望。（二）又其宗旨偏于出世，只想以个人的修养，解脱苦痛，全不参加政治斗争。在此点，佛教与张角、张鲁等，大不相同。所以不为政治势力所摧残，而反为其所扶植。（三）中国是时，尚缺乏统一全国的大宗教。一地方一部族之神，既因其性质褊狭而不适于用，天子所祭的天地等，亦因其和人民相去远了，而在若无若有之间。张角、张鲁等的宗教运动，又因其带有政治斗争性质；且其教义怕太浅，而不足以履上中流社会之望；并只适于秘密的结合，而不宜于平和的传布；不能通行。只有佛教，既有哲理，又说福报，是对于上中下流社会都适宜的。物我无间，冤亲平等，国界种界尚且不分，何况一国之中，各地方各民族等小小界限？其能风行全国，自然无待于言了。至佛教的哲理方面，及其重要宗派，上章已略言之，今不赘述。

把一个中空的瓶抛在水中，水即滔滔注入，使其中本有水，外面的水就不容易进去了。这是先入为主之理。一人如是，一国亦然。佛教输入时，中国的宗教界，尚觉贫乏，所以佛教能够盛行。佛教输入后，就不然了。所以其他外教，输入中国的虽多，都不能如佛教的风行无阻。其和中国文化的关系亦较浅。

佛教以外，外国输入的宗教，自以回教为最大。此教缘起，人人知

之，无待赘述。其教本名伊思兰，在中国则名清真，其寺称清真寺。其经典名《可兰》。原本为阿刺伯文，非其教中有学问的人不能读；而其译本及教中著述，流布于社会上的很少；所以在中国，除教徒外，罕有了解回教教义的。又回教教规，极为严肃。教徒生活，与普通人不甚相合。所以自元代盛行输入以来，已历七百年，仍不能与中国社会相融化。现在中国信奉回教的人约有五千万。其中所包含的民族实甚多，然人皆称为回族，俨然因宗教而结合成一个民族了。因宗教而结合成一个民族，在中国，除回教之外，是没有的。

中国人称伊思兰教为回教，乃因其为回纥人所信奉而然。然回纥在漠北，实本信摩尼教。其信伊思兰教，乃走入天山南路后事。摩尼教原出火教。火教为波斯国教，中国称为胡天。又造袄字，称为袄教。其字从示从天，（读他烟切。或误为从夭，读作于兆切，就错了。）火教当南北朝时，传至葱岭以东，因而流入中国。然信奉他的，只有北朝的君主。唐朝时，波斯为大食所灭，中亚细亚亦为所据，火教徒颇有东行入中国的，亦未和中国社会，发生甚么影响。摩尼教则不然。唐朝安史乱后，回纥人多入中国，其教亦随之而入。自长安流行及于江淮。武宗时，回纥败亡，会昌五年，（西历845年，民国纪元前一〇六七年。）中国乃加以禁断。然其教流行至南宋时仍不绝。其人自称为明教。教外人则谓之吃菜事魔，以其教徒均不肉食之故。案宗教虽似专给人以精神上的慰安，实则仍和现实生活有关系。现实生活，经济问题为大。流行于贫苦社会中的宗教，有教人团结以和现社会相斗争的，如太平天国所创的上帝教，实行均田和共同生活之法是。有教教徒自相救恤，对于现社会的组织，则取放任态度的，如张鲁在汉中，教人作义舍，置米肉其中，以便行人；令有小过者修路；禁酒，春夏禁杀；明教徒戒肉食，崇节俭，互相救恤是。入其教的，生活上既有实益，所以宋时屡加禁断不能尽绝。然社会秩序未能转变时，与之斗争的，固然不免灭亡；即欲自成一团体，独立于现社会组织之外的，亦必因其和广大的社会秩序不能相容，而终遭覆灭。所以到元朝以后，明教也就默默无闻了。张鲁之治汉中，所以能经历数十年，乃因其政治尚有规模，人民能与之相安，并非由其教义，则明教的流行较久，亦未必和其教义有甚关系了。火教及摩尼教流行中国的历史，详见近人陈垣所撰《火袄入中国考》。

基督教入中国，事在民国纪元前一千二百七十四年。（西历638，唐太宗贞观十二年。）波斯人阿罗本Olopen，始赍其经典来长安。太宗许其建寺，称为波斯，玄宗因其教本出大秦，改寺名为大秦寺。其教在当时，称为景教。德宗时，寺僧景净，立《景教流行中国碑》，明末出

土，可以考见其事的始末。蒙古时，基督教又行输入。其徒谓之也里可温。陈垣亦有考。元时，信奉基督教的，多是蒙古人。所以元亡而复绝。直到明中叶后，才从海路复行输入。近代基督教的输入，和中国冲突颇多。推其源，实出于政治上的误解。基督教的教义，如禁拜天、拜祖宗、拜孔子等，固然和中国的风俗是冲突的。然前代的外教，教规亦何尝不和中国风俗有异同？况近代基督教初输入时，是并不禁拜天、拜祖宗、拜孔子的。明末相信基督教的，如徐光启、李之藻辈，并非不了解中国文化的人。假使基督教义和中国传统的风俗习惯实不相容，他们岂肯因崇信科学之故，把民族国家，一齐牺牲了？当时反对西教的，莫如杨光先。试看他所著的《不得已书》。他说：他们“不婚不宦，则志不在小”。又说：“其制器精者，其兵械亦精。”又说：他们著书立说，谓中国人都是异教的子孙。万一他们蠢动起来，中国人和他相敌，岂非以子弟敌父兄？又说：“以数万里不朝不贡之人，来不稽其所从来，去不究其所从去；行不监押，止不关防。十三省山川形势，兵马钱粮，靡不收归图籍。百余年后，将有知余言之不得已者。”因而断言：“宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人。”原来中国历代，军政或者废弛，至于军械，则总是在外国之上的。到近代，西人的船坚炮利，中国才自愧弗如。而中国人迷信宗教，是不甚深的。西洋教士坚苦卓绝的精神，又非其所了解。自然要生出疑忌来了。这也是在当日情势之下，所不能免的，原不足以为怪，然攻击西教士的虽有，而主张优容的，亦不在少数。所以清圣祖初年，虽因光先的攻击，汤若望等一度获罪，然教禁旋复解除。康熙一朝，教士被任用者不少。于中国文化，裨益实非浅鲜。此亦可见基督教和中国文化，无甚冲突了。教禁之起，实由1704年，康熙四十三年。教皇听别派教士的话，以不禁中国教徒拜天、拜祖宗、拜孔子为不然，派多罗Tourmon到中国来禁止。此非但教义与中国相隔阂，亦且以在中国传教的教士，而受命于外国的教皇，亦非当时中国的见解，所能容许。于是有康熙五十六年重申教禁之事。世宗即位后，遂将教徒一律安置澳门；各省的天主堂，尽行改为公廨了。自此以后，至五口通商后教禁解除之前，基督教在中国，遂变为秘密传播的宗教。中国人既不知道他的真相，就把向来秘密教中的事情，附会到基督教身上。什么挖取死人的眼睛咧，聚集教堂中的妇女，本师投以药饵，使之雉鸣求牡咧，种种离奇怪诞之说，不一而足，都酿成于此时。五口通商以后，（一）中国人既怀战败之忿，视外国的传教，为藉兵力胁迫而成。（二）教民又恃教士的干涉词讼为护符，鱼肉乡里。（三）就是外国教士，也有倚势妄为，在中国实施其敲诈行为的。（见严复译英人宓克所著《中国教案论》。）于是教案迭起，成为交涉上的大难题了。然自庚子事变以后，中国人悟盲目排外之无益，风气翻然一变，各省遂

无甚教案。此亦可见中国人对于异教的宽容了。

基督教原出犹太。犹太教亦曾输入中国。谓之一赐乐业教。实即以色列的异译。中国谓之挑筋教。今存于河南的开封。据其教中典籍所记，其教当五代汉时，（民国纪元前九百六十五至九百六十二年，西历947至950年。）始离本土，至宋孝宗隆兴元年，（民国纪元前七百四十九年，西历1163年。）始在中国建寺。清圣祖康熙四十一年，有教徒二三千人。宣宗道光末，存者止三百余。宣统元年二百余。民国八年，止有一百二十余人。初来时凡十七姓，清初，存者止有七姓了。详见陈垣《一赐乐业教考》。

社会变乱之际，豪杰之士，想结合徒党，有所作为的，亦往往藉宗教为工具。如前代的张角、孙恩，近代的太平天国等都是。此特其荦荦大者，其较小的，则不胜枚举。此等宗教，大率即系其所创造，多藉当时流行之说为资料。如张角讹言“苍天已死，黄天当立”，（苍，疑当作赤，为汉人所讳改。）系利用当时五行生胜之说；白莲教依托佛教；上帝教依托基督教是。然此实不过借为资料，（利用其业已流行于社会。）其教理，实与其所依附之说，大不相同。其支离灭裂，往往使稍有智识之人，闻之失笑。上帝教和义和团之说，因时代近，传者较多，稍一披览，便可见得。然非此不足以扇动下流社会中人。我们现在的社会，实截然分为两橛。一为上中流知识阶级，一为下流无知识阶级。我们所见，所闻，所想，实全与广大的为社会基础的下层阶级相隔绝。我们的工作，所以全是浮面的，没有真正的功效，不能改良社会，即由于此。不可不猛省。

中国社会，迷信宗教，是不甚深的。此由孔教盛行，我人之所祈求，都在人间而不在别一世界之故。因此，教会之在中国，不能有很大的威权。因此，我们不以宗教问题和异族异国，起无谓的争执。此实中国文化的一个优点。现今世界文化进步，一日千里。宗教因其性质固定之故，往往成为进化的障碍。若与之争斗，则又招致无谓的牺牲，欧洲的已事，即其殷鉴。这似乎是文化前途一个很大的难题。然实际生活，总是顽强的观念论的强敌。世界上任何宗教，其教义总有几分禁欲性的，事实上，却从没看见多数的教徒，真能脱离俗生活。文化愈进步，人的生活情形，变更得愈快。宗教阻碍进步之处，怕更不待以干戈口舌争之了。这也是史事无复演，不容以旧眼光推测新变局的一端。