

# 《先秦政治思想史》

## 图书基本信息

书名：《先秦政治思想史》

13位ISBN编号：9787807614951

10位ISBN编号：7807614951

出版时间：2010-12

出版社：岳麓书社

作者：梁启超

页数：256

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)

# 《先秦政治思想史》

## 内容概要

《先秦政治思想史》主要内容简介：人类全体文化，从初发育之日起截至西历十五六世纪以前，我国所产者，视全世界之任何部分，皆无逊色。虽然，我国文化发展之途径，与世界任何部分，皆殊其趋。故如希伯来人、印度人之超现世的热烈宗教观念，我无有也；如希腊人、日耳曼人之瞑想的形而上学，我虽有之而不昌；如近代欧洲之纯客观的科学，我益微不足道。然则中国在全人类文化史中尚能占一位冕耶，曰：能。中国学术，以研究人类现世生活之理法为中心，古今思想家皆集中精力于此方面之各种问题。以今语道之，即人生哲学及政治哲学所包含之诸问题也。

# 《先秦政治思想史》

## 书籍目录

序论第一章 本问题之价值第二章 问题之内容及资料第三章 研究法及本书研究之范围 前论第一章 时代背景及研究资料第二章 天道的思想第三章 民本的思想第四章 政治与伦理之结合第五章 封建及其所生结果第六章 阶级制度兴替状况第七章 法律之起原及观念第八章 经济状况之部分的推想 本论第一章 时代背景及思潮渊源第二章 政治思想四大潮流及研究资料第三章 儒家思想（其一）第四章 儒家思想（其二）第五章 儒家思想（其三）第六章 儒家思想（其四）（孟子）第七章 儒家思想（其五）（荀子）第八章 道家思想（其一）第九章 道家思想（其二）第十章 墨家思想（其一）第十一章 墨家思想（其二）第十二章 墨家思想（其三）第十三章 法家思想（其一）第十四章 法家思想（其二）第十五章 法家思想（其三）第十六章 法家思想（其四）第十七章 统一运动第十八章 寝兵运动第十九章 教育问题第二十章 生计问题第二十一章 乡治问题第二十二章 民权问题第二十三章 结论附录 先秦政治思想后记

## 章节摘录

版权页：平等与自由，为近世欧洲政论界最有价值之两大产物。中国在数千年专制政体之下，宜若与此两义者绝相远。然而按诸实际，殊不尔尔，除却元首一人以外，一切人在法律之下皆应平等。公权、私权皆为无差别的享用，乃至并元首地位，亦不认为先天特权，而常以人民所归向、所安习为条件。此种理想，吾先民二千年前，夙所倡导，久已深入人心，公认为天经地义，事实上确亦日日向此大理想进行，演成政治原则，莫之敢犯。其最显著者，则欧美贵族、平民、奴隶等阶级制度，直至近百年来始次第扑灭。其余烬之一部分，迄今犹在。我国则此种秕制，已成二千年僵石。欧人所谓“人权”，全由阶级斗争产来。其得之也艰，故其爱护之也力。我国则反是，斯固然矣。然必有阶级然后有斗争之主体。在久无阶级之我国，兹事自不能成问题，且以学理衡之，吾侪亦不能认阶级斗争为性质上可崇敬之事业。若果尔者，一切阶级灭尽之后，人类政治岂不日陷于堕落耶？我国历史上未闻有此等惨酷之斗争，而已得有相当的人权，纵不必自豪，亦未足云辱也。所以能尔者，则以人类平等观念，久已成为公共信条，虽有强者，莫敢屡撻也。自由与干涉对待，政治上干涉主义之利病，在我国先秦时代，实为学界争论最剧之问题。结果不干涉主义，殆占全胜。此主义以不可抗的权威，常临乎历代君相之上。故秦汉以降，我国一般人民所享自由权，比诸法国大革命以前之欧洲人，殆远过之。事实具在，不可诬也。其间昏主淫威，墨吏做法，致自由失所保障者，史固不绝书。然吏之毒民，非法律所许，民本有控诉之余地。至对于暴君，则自昔圣贤，皆认革命为人民正当权利。

# 《先秦政治思想史》

## 媒体关注与评论

笔者专攻中国古代政治思想史。在本学科的学术专著和课题论证中，常常可以看到这类的文字：“自梁启超撰写《先秦政治思想史》以来——”何以如此，原因很简单；它是学术界公认的中国政治思想史研究领域的学术经典。——张分田梁对先秦政治思想的总体描述是：四家（儒家、道家、墨家、法家）、四大潮流（无治主义、礼治主义、人治主义、法治主义）、四个共同特点。……还应提及的是，梁启超之所以研究先秦政治思想，目的是提高中国人的国民意识和政治心理。——李喜所

# 《先秦政治思想史》

## 编辑推荐

《先秦政治思想史》：民国学术文化名著丛书

## 精彩短评

- 1、大气 但不够深刻严谨
- 2、任公名不虚传，跟着他犀利的目光穿梭在四家中，道家、法家尤其精辟。
- 3、最近迷上任公的书，其治学精神尤为可贵，值得我辈认真习之。接下来看什么呢？《李鸿章传》
- 4、梁启超真的很厉害。
- 5、所谓经典 所谓治学 所谓大师。
- 6、民国时人，学起于诸子百家，而又融会贯通于西方哲学政治。兼揉中西，方得客观评判。较之今人胜之矣。
- 7、藉先圣之微言以有所靖献于斯世
- 8、任公威武！
- 9、简直不知道现在书店里畅销的都是些什么
- 10、某民族對自身的認識在任公的時代達到頂峰，然之後便一落千丈，再也無法超越。
- 11、梁启超是从儒家的角度来讲的思想史，看完以后感觉思想史脉络清晰，十分受用。对当时的西方人文思想也略有带过，有精辟的见解，也有不那么好的。
- 12、任公不愧为学贯中西的国学大师，文笔、见地、治学思路都超凡脱俗，对先秦四大流派儒道墨法都有精辟的概述与对比辨析，并能中西对比。书中观点亦有瑕疵，如认为道家的出现晚于儒家，但总体瑕不掩瑜。若论国学入门，力推此书！
- 13、2013.9.18 我们的民族性，又是最重实际的，无论哪一派的思想家，都是以济世安民为职志，差不多一切议论，都归宿到政治。（P221）
- 14、機精辟 一針見血的著述

1、记得之前看书时说，中国自秦汉以来至今，社会停止了两千年。即先秦之时与文艺复兴后的西欧诸国相像，逮至秦汉，则似乎是一个“lost two thousand”。时至今日却落后于泰西诸国。然而历史却没有如果，也没有假设。因此晚清开始，西方诸国蹂躏中华。而至今世界主流思想、哲学、政治、科学等等均奉西方为圭臬。而自晚清始，中国数千年的自信被粉碎，人们也开始试图从西方世界寻求救国治国之法典。并摒弃中国先哲千年学说于不顾。然而正如梁启超所云，诸人都斥中国古典学说为不合时宜。然而孰知不能照搬他人之学说，在于时空相异。如果古典学说为“不合时宜”，那么照搬西方学说，却似乎是“不合地宜”了。幸甚，梁启超先生早在百年之前，早在众人都奉西方政治为圭臬之时，却清楚地认识到这一点，开始在合乎地宜却不合时宜的先秦政治思想中寻求救国治国之道。毕竟，合乎地宜不合时宜远比合乎适宜不合地宜更容易。不然怎么会有“水土不服”之说呢？每每读到先秦历史，便很是叹息。叹于两千年前我们祖先的智慧，哀于两千年余后辈却似乎未进一步。不然至今只是，中国发展不知甚于泰西几倍，甚于对整个人类（天下）的发展也不知多为有益。毕竟比起有着狭隘的爱国主义和权利意识的泰西诸国，包含世界主义和民本主义的中国思想胜却无数。巍巍大国气象一览无余。然而，反思之，中国古典政治思想，却也有着先天的不足。在我看来，第一，中国古典政治思想，遑论儒道墨法，对于“天”的崇拜和向往，往往视人与物为一。读诸子百家，大多举例，均以“物如是，故人亦应如是”。譬如梁启超在书中所举庄子“马蹄”、陶人治埴、欲为莫邪等说，殊不知人与物固然有趋同一面，却也有相异一面，单单以物喻人，以此寻求人生、治世之道，缘木求鱼而已。道家、墨家、法家以此有甚。例如法家机械的世界观，以为只要立一法，则天下治平。忽视了世界、人类、社会的变化。及至道家、墨家亦然。第二，太重视理论却忽视了方法。先哲对于人生、哲学、政治、世界之论甚为透彻，却大多忽视了如何之于人生、之于哲学、之于政治、之于世界。于是有儒道墨法只云“该做什么什么云云”，却不说“该如何如何去做”。而泰西诸国近代以来之学说，远胜于中国一点，便是先说该如何如何做，再说该做什么什么云云，以此互为补益。以上两点，便是我所认为中国古典学说的致命伤。之于所谓科学、逻辑等等。时人均认为国人缺乏逻辑思维，没有科学意识。我却持有不同意见。举一例子，只有西医依托西方主流科学体系的生物、化学和临床试验，便是科学，而中医依托中国古代哲学体系，便是伪科学？中国的科学体系，依托于中国哲学，更关注整体，黄帝内经所云五脏六腑，据我观之似与西方之脏器不同，中医所云“心肝脾肺肾等等”似乎更是一个系统，而非西方之单单一个脏器。中医所云阴阳五行，更是中国哲学的世界观，而以西方科学体系解释，自然解释不通。然而，世人却认为“西方科学”无法解释的东西，便为“不科学”。此言甚谬！易经起于乾卦，而止于未济。世界是永不停止，而人类的认识却也有限。认识不到，却不代表不存在。可惜可叹！

2、全书简介全书分为序论、前论、本论三部分凡三十四章。其中序论三章，前论八章，后论二十三章。序论奠定全书的基础，言明本书所论问题之价值、内容、所涉范围及探究问题中所用之方法、资料。前论就天道、民本、政治制度及伦理、封建制度、阶级制度、法律起源、经济状况等问题进行论述。本论前十六章主谈儒墨道法四家之思想，后五章主谈围绕此四家之思想展开关于统一运动、寝兵运动、教育、生计、民权、乡治等问题的讨论。全书结构鲜明，词句贯通，可见梁氏国学功底之深厚。在梁氏的行文中，我们可随处发现梁氏将西方近代政治思想与中国传统思想进行比较，颇有比较政治之感。梁氏将极大的精力和热情倾注于此本书中，除将我国先秦时期的政治思想稍作一总结，更有梁氏之忧国忧民的感情倾注其中。可见梁氏著书立作绝非仅仅为书写书，而是付诸以极大的人文关怀，想借此书阐释一个观点“我国所产者，视世界之任何部分，皆无逊色。虽然，我国文化发展之途径，与世界任何部分，皆殊其趋……如近代欧洲之纯客观的科学，我益微不足道。然则中国在人类文化史中尚能占一位置耶？曰：能。”我国之历史，绵延五千年不绝。其内必有一以贯之之思想，否则绝非处万变之时势而不倒。梁氏著此书意在如此，欲借对先秦思想的发掘，向世人展示中国学术之魅力。通读全书，我对梁氏所论述的儒道两家及前论所论及的民本思想思想极为感兴趣，现做一简单阐发。道家思想简述下梁氏书中所提及的道家思想。梁氏所谓道家之思想，质言之为所谓“自然主义”。在人性上显现为无知无欲无制，在政治上表现为“无治主义”。在关于本体论的论述上，梁氏认为道之所生，在于宇宙自然之“混成”，而人在其中扮演的是无力脆弱的角色。因无力对自然进行改造，故人只能顺从道之规律并依附于道的支配。道并行不悖，周而复始。如若人对其妄加改造，便是有违于道之客观，是反道的作法。在对儒家与道家的对比中，梁氏提到：“道家之哲学，有与儒家根本不



同之处。儒家以人为中心，道家以自然为中心。儒家道家皆言‘道’，然儒家以人类心力为万能，以道为人类不断努力所创造……道家以自然界立法为万能，以道为先天的存在且一成不变。”可见儒家之论在于正视并且重视人的力量，在“克己复礼”的基础之上，完成对己之外的万事万物的推及。而道家之论在于正视自然的根本性，以“‘自然’为绝对的美和绝对的善”，力图将道作为法万事万物之根本力量。在政治层面，其绝对反对对百姓任何形式的干涉活动，正如梁氏论述：“道家必在绝对放任之下，社会乃能复归于自然，故其对政治，极力的排斥干涉主义。”在其基础之上就有其大同社会之原始构想。类似于卢梭在其《论人类不平等的起源与基础》一书中所述的那种原始的自然状态。即“人们独立而自由，自在而和平，彼此之间没有必然的联系，自我保全支配和调剂着原始的人际关系。”

质言之，老子理想的乌托邦就是“小国寡民”。治术分为以下几等，即：“上德者无为为也；上仁者，无所为而为；上意者，有所为而为；上礼者，则以其所不能为也。”这四者次序为：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”可见，这四者的沿革过程是客观性逐步增强的过程。之上是对梁氏论述道家思想的简要总结。就其内容，我有以下几点阐发。若继续对其本体论进行深发，道生万物，道死万物生。它使万物生，又使万物在其所规定的规则之中运行。而这种规则就可称为常。常者，规律也。“道”的特征有以下几点，首先，它具有客观性和稳定性。“独立”、“周行不殆”体现了“道”自身存在的客观性和独立性。“不改”体现了它具有稳定性。在第六章中，对道又做了进一步的阐发，“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”；其次，“道”具有模糊性。模糊性体现在“有物混成”、“不知其名”，其实就是在说“道”难以被完全认识。而“有物混成”用老子的话说，就是：“视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不缴，其下不昧，绳绳不可名，复归於无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”这句话是在说，道是十分难以捉摸的，既存在又不存在。正是这种模糊性造就了“道”的权威，以至于它可以支配万物；“道”还具有运动性和规律性的特征。它自己单独的一套运转方式。周而复始，且不受任何外力制约。但老子认为“道”并非是无法把握，而是无法完全把握。它的规律是可以被认识的，这就不至于将“道”搁得太高，以至于无法触碰。而能够把握“道”需要种种的条件，在之下都有提及，而在这个层面上，它具有普适性。梁氏在书中提及的一句话引发了我的联想，“此即政治上之复归于自然也。百姓自谓我之自然而然，而不知有其上，此为道家之理想的政治。质言之，即‘无治主义’也。道家以彼宗之哲学为出发点，以至政治上得此种结论。”

按照梁氏的观点，道家政治之无为在于道之无为。之后其指出道家之内在悖论时提到一个观点，即“道家之大惑，在以人与物同视”，忽略人与物之最大差别在于人有私欲存在这个现实问题。这个问题对人性回归自然产生了巨大的掣肘作用。我认为，此处梁氏以此为据提出道家之无为政治之说，有所略疏。梁氏在论述中似乎将道的作用进行了放缩，倘若我们从老子之乌托邦架构入手，就会发现道在其中亦发挥着重要的节制作用。诚然，人之私欲无可能消除，并非能够按照老子所设想的那般回复自然。然而，人之内心之治亦可由道所统领。然梁氏将其乌托邦定性为“无治主义”，对道家之思想的评价略微不妥。吾以为道在其中发挥的作用不可忽视。道作为老子认识中万物之起点，故可法万物，而其亦具有现世之借鉴意义。简言之，借鉴意义在于顺应道之规律。在第二十五章中提到“故，道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”。法为“效法”之义。分析下其中的逻辑。人、地、天、道这四个元素构成了域中这个集合。在其中，人的行为要效法地，同理，地效法天，天效法道，道效法自然。这是个递推关系。倘若省略掉中间环节，就是人法自然。而道与自然自然为一体，同理可得，就是人法道。老子将人君提到了一个十分重要的位子（域中有四大，而王居其一焉），并不代表老子承认统治者有至高无上的权力，可以肆意妄为。因为之后还有一个条件，这个条件用老子的话说就是：“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”这句话，说的就是君主要顺应自然之道。这个自然之道应当是客观规律，或是客观秩序。道之所以不妄为，就在其无主观性，能够兼爱大众，赋予大众最大限度的自由。人君亦要如此。顺应治国的客观规律，不逾越，不妄作。举个例子，在凶年时减免课税，赈灾放粮，使百姓凶年不免于死亡。这是顺应客观规律的作法。保证人民的生命安全，就是保证整个国家的根基不会动摇。倘若在凶年依旧施之以重税，则百姓不保，民心不保，最后国家不保。这也符合国家兴衰论的观点，一个国家灭亡，总会丧尽人心。而这种人心丧尽的诱因就是政府不顺应客观规律，致人民群起而攻之。而一个国家建立，总会施行劝课农桑之法，帮助人民恢复在战争中毁损的财产，这无疑是稳定民心的良方，也是顺应客观规律之法。并非像梁氏在书中所提及的那般。仅为一家之言，仅供参考。梁氏在批驳道家思想之乌托邦思想不切合实际的同时，又对道家之可鉴之处做一阐发。梁氏认为，道家思想优点

有二。其一，“彼宗将人类缺点，无容赦的尽情揭破，使人得反省以别求新生命。”其二，“撇下卑下的物质文化，去追求高尚的精神文化；在教人离开外生活以完成其内生活。”就第二点，梁氏所言极是。重视人纯粹之精神，发现其更大功用，颇有禅宗的意味。物质之流俗，会极大地影响人的存在，重视内心，即可御万物，而非御于万物，亦可向内寻找到更大的生存空间。以此点看来，当世，道家之思想绝非没有借鉴之意。民本之思想民本之思想，古往今来被历代政权反复提及。且不论其功用或目的，此观点的提出，在于重视民众的作用。梁氏在书中提到一个重要观点：“要而论之，我先民极知民意之当尊重，惟民意如何而始能实现，而始终未尝当做一问题以从事研究。故执政违反民意，除却道恶贯满盈群起革命外，在平时更无相当的制裁之法。此吾国政治思想中之最大缺点也。”此句话让我联想到民权这一说，此处梁氏所言“制裁之法”，从一定层面上讲，需要民众的参与监督过程，民众参与监督，就必讲兴民权，如英君主立宪那般。然我认为古代所谓兴民权的作法并不切合实际。下做一简述。其与我国政治运作中上下的关系紧密联系，我国政治思想中人治的思想浓厚，民众的力量是附着在政治体系之上的因素。故人君有意识民之重要性，但绝无从制度框架设计上解决民众权利一说。兴民权在一定程度上在古时高度中央集权化的农耕社会体制中削弱君权为核心的中央集权制的力量，且当时缺乏必要的民主手段，兴民权之举措该如何实现？更有古时民众也绝非有所谓权利之意识，纵使有制度之架设，然民众不知该如何行使，此时又当如何？解决之法正如梁氏所言，开民智。又如孙中山先生所设想之训政。此二者皆从国民教育入手，通过国民教育完成对人民权利意识的培养，后才能实现民权之兴，而这已经到清朝末期了，那时社会的流转和中西思想的碰撞尤为剧烈，此时才有开民智之说。而在此之前，此思想甚弱。以上两点论述主要从古时的政治现状及人民素质层面发论的。若对中西方社会之形态稍加对比，更能体会此点。西方之社会形态，在《乡土中国》中费老打了一个比方，将之比喻为捆柴一般，每一个个人通过某种制度被结合在了一起，形成整体。在社会中，这些单位就是团体。他们常常由若干人组成一个个的团体。团体之间是有一定界限的，谁是团体里的人，谁是团体外的人，一清二楚。这种机理的社会，法律架构和权利意识最有可能实现。因为这种社会的形成是“为了完成一定的任务而结合的社会。”可理解为“法理社会”而中国的社会是一个“熟悉”的社会。这个社会里人的身份都依附在宗法制和血缘之下。且这种熟悉的社会中是不需要法律机制的，因为这种自然而然的社会的约束是靠另外一套由习俗形成的规矩所约束的。这与传统儒家是分不开的。这种社会就叫做“礼俗社会”这种机理下的社会形态，靠宗亲、血缘维系社会及推而广之的政治架设，民权并无产生并得到发展之理。之上并无对梁氏所言有批评之意。只是从民权在古时缺失的角度切入，为古时为何对君主之不当行为缺乏制裁之法的问题做一简要说明。儒家思想从行文之中，就可看出梁氏对儒家思想之推崇。现对书中所提及的儒家思想做一简要总结。其一，儒家思想之根本在于对“仁”的解释，其与人类音。故了解“仁”必先认识人之为何。难以从一人之“人格”看出，绝有两人及以上的人存在，关系才可慢慢显现。人之联系，其必起于同类意识。同类意识何以运作，如梁氏所言：“爱类观念，以消极的形式发动者则谓之怨，以积极的的形式发动者则谓之仁。”怨者，“如心为怨，推己度人之谓也。”以己之苦痛，推度他人之苦痛必同于我，则不加害他人乎，即“勿施”。怨近仁而不同与仁。仁并非以己之苦痛推及他人也，而是推起所欲，即所谓“立人达人”，此即仁之积极地发动。此乃儒家之人生哲学也。就儒家政治哲学而论，在于“人治主义”，“人治主义之理论何由成立耶？儒家以为圣贤在上位，可以位移天下。”而此人治在于“上者以心力表率，自然能如此。”治者爱仁，为全民众起到模范作用。然则，儒家深信人民及政治非有健全者，故其用培养全民之道德为手段，并以其为纽带，以仁义德礼之手段将民众纳于社会共同体中。此所谓“礼制主义”，与人治手段之结合，共同成为儒家治国之基。在推敲之后，对以下两个问题做一叙述：1、儒家与宗教。梁氏在书中提到，“人类莫不有同类意识，然此‘意识圈’以吾身为中心点，随其环距之远近以为强弱浓淡。故爱类观念，必先发生于其所最亲习，吾家族则爱之……循此途径使同类意识圈日益扩大，此则所谓‘仁立方’。”由此点联想起一问题，儒家既然为全人民之信仰，为何其可以包容宗教多元化且其自身未成为宗教？儒家思想之推广，依赖于意识圈的扩大。随着这个“意识圈”逐步扩大，其所吸纳之物渐多，其的维系必促使其包容吸纳之物。故其圈子越大其包容性愈强。梁氏在书中所述：“同类意识，只有日求扩大，而断不容奖历此意识之隔断及缩小以为吉祥善事。”故儒家能够包容宗教多元。而宗教多元性的存在是与儒家非宗教的推论有关的。关于儒家为何未成宗教一说，钱穆先生在其《中国思想史》里提到：“世界上一切宗教，都把奉事鬼神高举在奉事之上，孔子则认为须先懂得奉事人，才能讲奉使鬼。这一态度，使孔子不能成一宗教主，也是中国思想史之将来，永远走不上宗教的道路。”儒家信奉现世而非来世。注重人事，而非鬼神之事。此乃人



性之光也。从另一个层面说，知命思想是儒家之学问中的重要组成部分。孔子云：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”遇到危难之事不埋怨天之不公，而是通过自身心灵之内化生发出解决对策，达到自己内心的内化，而非将精神寄托于某一事物。这点说明儒学是出世之学而非如同黄老之入世之学说。通过修身之法达到自己内心与世界的和谐统一，由自身修身推之及广，到整个天下。这可言为儒家知命之思想，知命已如此，既然命运之回转百折自己皆能认识并领悟，又怎么会将自己的寄托托付给宗教呢？从这个意义上说，儒家之天命内化于人命之中，信宗教不如信自己、信现世。正也因为如此，儒家并未成宗教且其将宗教化为“仁立方”形成之动力，故能够包容宗教的存在。

2. 对于礼治的认识。梁氏在论及儒家之政治哲学时，言及“人治主义”之弊病。即“仁者不出世，而不仁者接踵皆是。如何能使在高位者必皆仁者耶？儒家对此问题，遂不能作圆满解答。”解决此问题之办法无以为两个方面，一曰客观，二曰主观。客观以法律制度为依据，对人君加以管制。主观以多数取代少数，增加统治阶级的人数，减少独断之可能。然此两方面皆有弊病。对于法律约束之法，过于机械，不易于权宜，且只能处理已发生之事，决不能防之以未然。而以多数取代少数，易形成多数人之暴政，所做之事易受群体心理影响。在面对公共选择时，群体不易进行理性选择。之上，乃是其两者之不足。于是儒家在人治基础之上提出礼治之思想，其目的在于养成全民之政治道德、政治能力及政治习惯。其功用甚大。功用最能体现在礼治之教化作用上。礼治之用于其能使民众内心自然而然地形成规则意识，由内向外的生发，从而能够对己身的行为进行约束。而且能时时刻刻“省察”自身，从细微地方养成良好习惯，由此推而广之，进而完成社会治理。这种在民众内心形成规则意识的作用就是礼制之教化作用。以人之社会身份为基础，利用人与人之间的关系为教化手段，由之前提到的同类意识圈为载体，进行类似水波纹状的推广。梁氏以学校为例：“导之以政齐之以刑，则如立无数规条罚则，如何警学生之顽，如何如何防学生之情……其最良之结果，不过令学生兢兢焉期免于受罚，然以期免受罚之故，必致用种种方法以逃监察之耳目，或于条文约束所不及之范围内故意怠恣……道之以德齐之以礼者，则专务以身作则，为人格的感化，专务提醒学生之自觉，养成良好之校风。校风成后，有干犯破坏者，不期而为同尤甚。”儒家之理想社会治理模式，本就类似一个学校。人在其中就是一个活跃的因子。既能被教化，遵守内心之自然而然之法。也能通过成为“君子”起到对他人的示范作用。因此，社会之人教化之风盛行。一人违规，众人以无名之力束之，使其内心感到惭愧，随后加强自我约束。在这个面向上，礼治的社会治理模式对当下社会治理模式具有较大的借鉴意义。结语

通读完梁氏的《先秦政治思想史》，除了收获知识，更被梁氏的那种心中之浩然正气所折服。梁氏所论中国先秦之政治思想史，区别于之前极重考实之风与之后全盘西化之法。其的成书，我觉得是介于二者之间的。用西方之法分析先秦诸子之思想利弊，然并未陷入全盘西化中，仍肯定了中国先秦传统思想的作用和意义。我觉得这十分值得称赞。梁氏作为中国与西方相互碰撞时代的弄潮儿，其的思想深受中国传统私塾式教育的影响和西方新式教育的影响。梁氏能将二者调和于心，绝非有极强思想脉络之人所能领会贯通。而且此种中西之结合在其的文风中亦能展现，古文与现代文相互结合，学术性与阅读性相互结合。实乃分析先秦政治思想之良品。

## 章节试读

### 1、《先秦政治思想史》的笔记-第34页

及战国末而人智益进，荀子遂大声疾呼，谓：

大天而思之，孰于物畜而制裁之；从天而颂之，孰于制天命而用之。《天论》篇

此实可谓人类对于天之独立宣言。

### 2、《先秦政治思想史》的笔记-欧洲的国家主义 P4

### 3、《先秦政治思想史》的笔记-平天下絜矩之道 P82

政者正也。“平天下絜矩之道”《大学》

儒家政治对象在“天下”，于天下不言治而言平，又曰“天下国家可均”。平也，均也，皆正之结果也。何以正之？道在絜矩。

矩者以我为标准，絜者以我量彼。

### 4、《先秦政治思想史》的笔记-政治思想问题之内容、分类 P9

### 5、《先秦政治思想史》的笔记-第59页

似此，吾名之曰礼刑一致的观念。刑罚以助成伦理的义务之实践为目的，其动机在教化，此实法律观念之一大进步也。

### 6、《先秦政治思想史》的笔记-仁，恕 P80

“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语》）谓对人类有同情心也。

人者，通彼我而始得名者也。彼我通，斯为仁，故“仁”从二人。

郑玄曰：“仁，相人偶也。”（《礼记》）

非人与人相偶，则“人”的概念无法成立。如果世界上只有一个人，那么绝对无法看出所谓的“人格”。人格者，以二人以上相互间之“同类意识”

而始表现者也。也必须二人以上交相依赖，然后人格才能完成。

荀子所谓“有知之属莫不知爱其类也”。爱类观念，以消极的形式发动者则谓之恕，以积极的形式发动者谓之仁。

子贡问一言可以终生行，孔子曰：“其恕乎。己所不欲，勿施于人。”

如心为恕，推己度人。自己不愿意做的事，不要强加给别人。我既为人彼亦为人，我感受此而觉苦痛，则知彼感受焉而苦痛必同于我，如吾心以度彼，而“勿施”，是同情心的消极发动。

孟子曰：“强恕而行，求仁莫近焉。”

# 《先秦政治思想史》

孔子曰：“夫仁者，己欲立，而立人；己欲达，而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”譬者比也，近取譬即“如心”之恕也。恕主于推其所不欲，仁主于推其所欲。

## 7、《先秦政治思想史》的笔记-第85页

儒家之理想的政治，则欲人人将其同类意识扩充到极量，已完成所谓“仁”的世界。

## 8、《先秦政治思想史》的笔记-秦汉以降国人与法国大革命前欧洲人的自由 P5

## 9、《先秦政治思想史》的笔记-四海一家万人平等 P51

《书》所谓“光天之下，至于海隅苍生；万邦黎献，共为帝臣”。（《皋陶谟》）  
《诗》所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。（《北山》）

## 10、《先秦政治思想史》的笔记-第81页

爱类观念，以消极的形式发动者则谓之恕，以积极的形式发动之则谓之仁。然恕与仁复异名者，恕主于推其所不欲，仁主于推其所不欲。

## 11、《先秦政治思想史》的笔记-中国文明的气度；流弊随欧洲文明一同出现 P7

## 12、《先秦政治思想史》的笔记-革命与舆论 P37

君子不能践其责任则如之何？人民例得起而易置之。是即体现天意以“改厥元子”也。《尚书》《汤誓》《牧誓》等篇，言之最详。  
后此孔孟之徒，主张革命为人民正当权利，其思想实源于此。  
革命不可常也。然则平时所以体现民意者奈何？我先民则以采纳舆论为不二法门，所谓“史载书，瞽陈诗，工诵箴谏，士传言，庶人谤”等等，皆舆论机关也。  
要而论之，我先民极知民意之当尊重，惟民意如何而始能实现，则始终未尝当作一问题以从事研究。故执政若违反民意，除却到恶贯满盈群起革命外，在平时更无相当的制裁方法。此我国政治思想中之最大缺点也。

## 13、《先秦政治思想史》的笔记-大同 P85

儒家之理想的政治，则欲人人将其同类意识扩充到极量，以完成所谓“仁”的世界，名之曰“大同”。  
儒家悬此以为政治最高理想之鹄，明知其不能骤几也，而务向此鹄以进行。  
孔子自言曰：丘未之逮也，而有志也。不仁之极，则感觉麻木，而四肢痛痒互不相知；仁之极，则感觉敏锐，而全人类情义利害之于我躬，若电之相震也。信乎以天下为一家，中国为一人，非意之也。

## 14、《先秦政治思想史》的笔记-人类对于天之独立宣言 P34

荀子大天而思之，熟与物畜而制裁之；从天而颂之，熟与制天命而用之。《天论》篇

## 15、《先秦政治思想史》的笔记-天治主义与民本主义 P35

《洪范》：天子作民父母以为天下王。

《召诰》：皇天上帝，改厥元子。

元子，众子之长也。

元子谁改之？天改之。天既有动作，必有意志，天之意志何从见？托民意以现。此即天治主义与民本主义之所结合也。

晋师旷《左·襄十四》：天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之爱民甚矣。岂其使一人肆于民上……

此言君主责任之意，最为痛切明白。而天意既以民意体现，则君主亦自当以对民责任体现其对天责任。如尧之于舜，舜之于禹，皆告以“天之历数在尔躬”，而又云“四海困穷则天禄永终”，《论语·尧曰》

## 16、《先秦政治思想史》的笔记-第221页

所以研究政治，最要紧的是研究国民心理；要改革政治，根本要改革国民心理。……所以学政治的人，对于本国过去的政治学说，丝毫不能放过。好的固然要发扬他，坏的也要察勘他，要看清楚国民心理的来龙去脉，才能对症下药。

我们的民族性，又是最重实际的，无论哪一派的思想家，都是以济世安民为职志，差不多一切议论，都归宿到政治。

## 17、《先秦政治思想史》的笔记-第36页

天子为天之代理人，在天监督之下以行政治，则本来之最高主权属于天，甚明。然此抽象的天，曷由能行使其监督耶？吾先民以为天之只能视听，皆假涂于人民以体现之。民之所欲恶，即天之所恶。于是论理之结果，不能不以人民为事实上之最高主权者。故此种“天之政治”之组织，其所谓天者，恰如立宪国家无责任之君主；所谓天子者，则当其责任内阁之领袖。天子对于天负责任，而实际上课其责任者而人民也。

## 18、《先秦政治思想史》的笔记-国民意识 P8

## 19、《先秦政治思想史》的笔记-仁，不仁 P82

二人以上相偶，始能形成人格之统一体，同在此统一体中而彼我痛痒不相省，斯谓之不仁。反是斯谓仁。是故仁不仁之概念可得而言也。

曰不仁者，同类意识麻木而已矣；仁者，同类意识觉醒而已矣。

## 20、《先秦政治思想史》的笔记-第98页

要而论之，儒家之言政治，其唯一目的与唯一手段，不外将国民人格提高。以目的言，则政治即道德，道德即政治。以手段言，则政治即教育，教育即政治。

## 21、《先秦政治思想史》的笔记-第49页

真封建自周公始封建制度最大之功用有二：一曰同化，一曰分化。

所谓分化者，概将同一的精神及组织，分布于各地，使各因其环境以尽可能的自由发展。

所谓同化者，概将许多异质的低度文化，醇化于一高度文化总体之中，以形成大民族意识。

## 22、《先秦政治思想史》的笔记-政治与伦理 P44

凡国家皆起源于氏族。

《尚书·尧典》曰：克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓。

《楚语》云：九族者，上推高曾，下逮曾玄。

古代“百姓”，实为贵族专名。

《尧典》以“平章”言百姓，意谓平等调和各异族云尔。

至于周二发明一绝妙之平章法，曰同姓不婚。

《礼记·大传》云：系之以姓……虽百世而昏姻不通者，周道然也。

天子对于诸侯，“同姓谓之伯父，异姓谓之伯舅”。（《王制》）

## 23、《先秦政治思想史》的笔记-第82页

质言之，则儒家舍人生哲学外无学问，舍人格主义外无人生哲学

## 24、《先秦政治思想史》的笔记-礼治主义 P95

儒家深信非有健全之人民，则不能有健全之政治。

儒家以礼导民。礼义以为纪……示民有常，如有不由此者，在势者去，众以为殃。《礼运》法是恃政治制裁力发生功用。在此政府之下，不能不守此政府之法。

礼则不然，专恃社会制裁力发生功用，是否守礼随人自由。但此礼既被社会所公认，有不守者则视同怪物。

儒家固希望圣君贤相，然所希望者，非在其治民莅事也，而在其“化民成俗”，劳之，来之，匡之，直之，辅之，使自得之。《孟子》最终目的是使民“自得”。如此，政治家性质，恰和教育家性质相同。

一人一家之外一国，如一血轮之在一体也。或好或坏，其影响皆立遍于全部。所谓“正己而物正”，并非仅是上位者，所有人皆当如此。自天下以至于庶人，壹是皆以修身为本。《大学》修身平天下，非只天子也，庶人亦然。

要而论之，儒家言政治，唯一目的与唯一手段，不外将国民人格提高。

以目的言，政治即道德，道德即政治。

以手段言，政治即教育，教育即政治。

道德之归宿，以同情心组成社会。

“施由亲始”，儒家利用人类同情心之最低限度为人之所同有者，灌溉之扩充之，使达到最高限度，以完成其理想的“人的社会”。人人亲其亲长其长而天下平。《孟子》非旦夕可致。如有王者，必世而后仁。《论语》

## 25、《先秦政治思想史》的笔记-天道的思想及天命 P25

天，由宗教意味变为哲学意味

# 《先秦政治思想史》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu111.com](http://www.tushu111.com)