

第十一章 中国古代国民晚出与 贤人考——特别的自由民路径

本章想对以下几个问题作差强人意的解答：

- (一) 圣贤二字，在古代文献中是怎样产生的？
- (二) 晚出的贤字在古文献中何时占居重要地位？
- (三) 中国古代历史里的贤者观念怎样产生并循着什么路径发展？和希腊的智者有什么异同？
- (四) 贤者是哪一种人，他们和诸子百家学说的并鸣有什么关系？

“圣”字，最初在周金铭文中出现，如《大克鼎》说：“肆克□于皇天，瑱于上下，孳屯亡攸，锡賚无疆，永念于厥孙辟天子。天子明德，显孝于申，至念厥圣保祖师蓍父。”（王国维说申读作神，“圣保”和《诗经》上说的“神保”一样，即是楚词所谓灵保。参看《王静安遗书》十六《克鼎铭考释》。）

《曾伯霁簠》说：“惟王九月初吉，庚午，曾伯霁愆圣元武，元武孔□。克狄淮夷。”

齐《子仲姜罍》说：“用鬯用孝于皇祖圣叔，皇妃圣姜，

于皇祖有成惠叔，皇妃有成惠姜，皇考遗仲，皇母。”

根据金文的宝贵材料，我们再检查今文《尚书》里的十五六篇可靠的记载，知道“圣”字在《尚书》里的用法，和金文很相像。如《周书·多方》说：

乃惟尔商后王，逸厥逸，罔厥政，不矧烝，天惟降时丧！惟圣周念作狂；惟狂克念作圣。天惟五年，须臾之子孙，诞作民主，罔可念听。……惟我周王，灵承于旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，简畀殷命，尹尔多方。

这段文字很明白，大意是说：殷代后王荒淫，“天”命叫他丧亡。然而如果他能觉悟，本来是狂妄的人还可做圣人。所以“天”又饶他五年，让他继续做“民主”（即奴隶主，民字作刺目象，即奴，主字，古文象灯的形状）。可是他仍然不敬天听命。……我们的周王，却是圣明能对大众行德，做“神天”之主。“天”便让周王继承殷的使命统治你们各族。“革命”二字最初是指革天命的，只有“圣”人才配得上革命。

这里的“圣”字，和金文所说圣王相同，都是把美德的称呼加在先王头上。这个字在古代是“克长克类”或“君之宗之”或“惟君惟长”的氏族盟主的专称。《周书》的《秦誓》，相传是秦穆公悔过的誓词。开始说：“责人斯无难，惟受责俾如流，是为艰哉！”末了说：“人之彥圣，其心好之，不啻若自其口出，是能容之，以保我子孙黎民，亦职有利哉！……”。这是穆公拿保住氏族贵族的子孙和作为劳动力的黎民引作自己的责任。能尽这种责任，便是“彥圣”。

圣王是先公先王的尊称，和“哲王”相当。“圣人”和“哲人”相当。犹之乎在周金、《周书》或《周颂》等可靠的

古文献里，敬德、慎德、明德是习见的文字，用来说明先王“受民受疆土”能够配得上上帝。上面《多方》篇所谓“克堪用德，惟典神天”，即是一个例子。周金“文”字作𠄎，从心，和从心的德字意义很相近。如“烈文辟公”，“允文文王”，文字都作德字解。周初的逻辑是两面天命论，只有敬德才可以和天相配，接受天的使命。金文和《周书》在这方面说得很详细，如“我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命”（《君奭》）。宁王的宁字，为文字的错写，孙诒让郭沫若考释得甚确当。所以金文和《周书》里所称“前文人”或“前宁人”，都是克明厥德的先公先王的尊称，和把祖宗尊称“皇祖”相似。

同样地，圣王或哲王，圣人或哲人，都是先公先王的尊称，还不是一般的国民性的道德。敬德和明哲是最早的宗教性的伦理，“德”属于情意方面的，“哲”属于智能方面的，都放在“天畏棗忱”、“天命难保”的命题的下面，是先王受命的主要条件。德字有很多说明，如“惟乃丕显考文王，克明德慎罚。……闻于上帝，帝休，天乃大命文王”（《康诰》）。哲字如《周书》说：

弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命！

——《大诰》

夷邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命，越天棗忱，尔时罔敢易法。

——同上

呜乎，若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲……

——《洛诰》

又如《周颂·雝》说：“宣哲维人，文武维后，燕及皇天，克昌厥后。”《商颂·长发》说：“濬哲维商，长发其祥。”周

金常有哲字或愬字，如《大克鼎》说：“盥静于猷，愬愬厥德，肆克龚保厥辟龚王。”《叔家父簋》说：“哲德不亡，孙子之光。”前面所引的《曾伯鬯簋》，愬、圣两字连用。

因此，圣哲的先王便称哲王，也犹之乎敬德的先王便称前文人。这在可靠的古文献里已成定名，如：

往敷求于殷先哲王，用保义民。……别求闻于古先哲王，用康保民，弘于天，若德裕乃身，不废在天命。

——《康诰》

我时其惟殷先哲王德，用康义民。——同上
有德惟刑，……哲人惟刑。——《吕刑》

下武维周，世有哲王，三后在天，王配于京。

王配于京，世德作求，永言配命，成王之孚。

——《大雅·下武》

照上面看来，哲王、哲人都是圣王的意思，这说明统治者“克配上帝”的天命观。所以哲圣在周初是神圣名词，和尊视天命，崇敬上帝相合，成为天人合一的道理。但是到了夷王和厉王的时代，周道衰微，从共伯和的亲政到宣王中兴，产生了所谓变风变雅，大骂天命、上帝，周初的思想到此时显然变了。例如：

上帝板板，下民卒瘁。……天之方难，无然憲憲，天之方蹶，无然泄泄。……天之方虐，无然穰穰。……天之方憯，无为夸毗。……

——《板》

天方艰难，曰丧厥国，取譬不远，昊天不忒，回遹其德，俾民大棘。

——《抑》

瞻印昊天，则不我惠，孔填不宁，降此大厉！

——《瞻印》

旻天疾威，天笃降丧，……天降罪罟，蠢贼内讧。

——《召旻》

板板的意思是反，说上帝反常了，从周初的降福，变为降乱（《大雅·桑柔》及《云汉》：“天降丧乱”）或降凶（《小雅·节南山》：“降此鞠讟”）以及降厉。所以皇祖先王对于氏族曾孙的恩惠，在《周颂》里说：

维天之命，於穆不已，於乎丕显，文王之德之纯，假以溢我，我其收之，骏惠我文王，曾孙笃之。

——《维天之命》

於皇武王，无竞维烈。允文文王，克开厥后。……

——《武》

然而夷、厉时代的变雅却相反，不信任上帝天命，也就不信任先公先王了。如：

靡神不宗，后稷不克，耗斁下土，宁丁我躬。……

天命近止，靡瞻靡顾，群公先正，则不我助，父母先祖，胡宁忍予！……我心惮暑，忧心如薰，群公先正，则不我闻，昊天上帝，宁俾我遐。

——《云汉》

因此，圣哲的神圣性也动摇了。《大雅·桑柔》，学者疑为共伯和新政（共伯和为人名，见《日知录》与《观堂集林》。西周维新的古代制，保留了氏族组织，共伯和新政，据《吕氏春秋》的恭维，颇有变法的意味。）和召公复辟之间的诗。《诗》里明明说“灭我立王，降此蠢贼”，并且用“惠君”和“不顺”，“圣人”和“愚人”，“良人”和“忍心”对言治、乱。“圣人”不再是先天的“宣哲维人”，却竟和做氏族盟主的愚人对言利害。如：“维此圣人，瞻言百里，维彼愚人，覆狂以喜。匪言不能，胡斯畏忌。”

《大雅·抑》篇公开责备“哲人”。如：“抑抑威仪，维德之隅。人亦有言，靡哲不愚。庶人之愚，亦职维疾，哲人之愚，亦维斯戾！”

哲人反常，不能“敬慎威仪，四方之则”，以至和“庶人之愚”相比，所以圣哲也被怀疑起来。《板》篇先说上帝反常了，后面就说圣不诚信：“上帝板板，下民卒瘁，出话不然，为犹不远。靡圣管管〔无所依靠〕，不实于亶〔诚信〕，犹之未远，是用大谏。”《瞻卬》篇痛骂贵族哲妇，说：“哲夫成城，哲妇倾城。懿厥哲妇，为枭为鸱。妇有长舌，维厉之阶。”（城即国，倾城即谓倾国。）和《瞻卬》篇同时代的《小雅·巧言》篇说圣人过去时代的事了：“奕奕寝庙，君子作之；秩秩大猷，圣人莫之。他人有心，予忖度之；跃跃兔，遇犬获之。”（大猷指作邦，如金文所谓文王作邦，《诗经》所说帝作邦作对。）

《小雅·小宛》说：“人之齐〔肃〕圣，饮酒温克；彼昏不知，壹醉日富。各敬尔仪，天命不又。”

在这种悲剧的历史中，道德观念渐渐发生了变化。周初的德字和哲字，都限于先王配天的专称。宣王中兴前后，道德观念渐渐向下面转移。这种转变是指示氏族组织的破坏反映在人类观念形态上。

《大雅·蒸民》说：“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。……仲山甫之德，柔嘉维则，……古训是式，威仪是力。”在这里，“德”字已经降到先王秉性之外，“哲”字也是一样。“仲山甫明之，既明且哲。”（仲山甫是周宣王中兴的功臣。）“国虽靡止，或圣或否；民虽靡戢，或哲或谋”（《小雅·小旻》）。

总结以上所说，圣、哲和文、德同是周代国家产生（《酒诰》，“文王肇国在西土”）以后，先王所以受天命的美称。由于天命难保，所以圣哲的道德观是宗教性的概念。换言之，先王（西周金文把文王当作最初的先王）接受天的伟大使命，这个使命的内容是作邦、营国、筑城，划分国、野（所谓“体国经野”）。生产资料与劳动力的要件，也是天给的，这在金文里叫做“受民受疆土”（《大盂鼎》）。“王邇相文武董疆土”（《宗周钟》），在《周书》里叫做“诞保文武受民”，“承保乃文祖受命民”（《洛诰》），“相我受民”（《立政》）。上帝所给的人是拿德、圣作为选择的标准，例如能够配天的文王，后王的责任便是“帅型文武”（金文常见语句），应当继承文武的德圣，所以把先王称作“前文人”和“先哲王”。

中国古代的圣哲和希腊古代的哲人不同，前者是氏族贵族的先王专称，后者是氏族制消灭以后的有教养的国民的称号。从西周至宣王中兴，在变风变雅里哲字的下降，首先表现在人们怀疑哲圣和先王是一体的，后来哲便应用到功臣甚至“民”的品质，但是那还不是普及的道德性能，因为西周社会仍然被氏族君子的旧人群束缚着，没有典型的国民（或市民）。

贤字出现很晚，在卜辞和铭文里都不曾见到过。《周书》的真实文献里只有一个贤字，在《君奭》篇出现：“在祖乙，时则有若巫贤。”巫贤是人名，旧注说他是这句话的上文所说的巫咸的儿子。《尚书》其他篇章里的圣贤字，因为那些文章写下来的时代很晚，是不可靠的。

古文献的《诗经·周颂》没有贤字，《大雅·生民之什》的《行苇》篇突然出现了一个贤字：“敦〔雕〕弓既坚，四辮

〔鏃矢〕既钩。舍〔发矢〕矢既均〔中〕，序实以贤〔贤读下玲反，说贤所射多中〕。”这篇说的是讌会，讌会里有射礼。参加讌会的人按照射中多的叫做贤，这是很符合古代游牧和战争的传统。古代诸侯亦叫做射侯，士便是武士。贤士拿射中做标准，这是符合于当时历史的情况。至于贤智指意识上有教养的人，却是以后的情况。

《小雅·北山》也出现了一个“贤”字：“大夫不均，我从事独贤。”从《诗经》的文句看来，所谓“雅颂各得其所”，并不尽然，顾亭林已经详细解释过。这里的贤字是原来的字还是后人因为叶均字的韵，把意思是“劳”的字换成贤字，不得而知。可是《北山》所讲的“王事”的内容乃是征战武事，因此，即使贤字是原文，也是指的武事，并非知识上的贤哲的意思。

以上《大雅》、《小雅》的两个贤字，还没有像圣哲那样成为宗教性的观念，更没有一般的智贤观念，恐怕是无疑的了。“序实以贤”既然说的是射中，这就可以看出“贤”字是从游牧和战争（戎）的历史条件下形成的。至于巫贤这个名字，如果我们断定他是按照官职来取姓，那末巫筮正是周代的官职，巫贤便成为有意义的名字。古者国家的大事是祭祀和战争（戎），在有严密的氏族组织的西周社会，巫筮祝卜当然是政治的重要部分。从贤和巫相连成名，也可以看出贤字是从氏族宗教的历史条件下形成的。

为什么贤人的出现这样晚呢？这是中国古代史里有趣味的一个问题。

西周的文献可以说是从先王到公族曾孙的政治记载。金文的“帅型先王”（或皇考、祖考）和《周书》、《周颂》的追

孝“前文人”，率乃祖文王之彝训，前王不忘等等遵法先王的记载，以及做后王子孙的如何“以孝以享”，如何拿曾孙的资格来继承祖业，这里的人物都是被氏族的血统所联结的。但这种“宗法”关系，却一向被学者错认作“封建”组织，那是和历史内容极不相符合的。

我们除了看到血统纽带所结合的主要历史人物之外，还看到周代的官职，如《周书·立政》篇所载的“立政：任人，准夫，牧，作三事；虎賁，缀衣，趣马，小尹，左右，携仆，百司，庶府；大都，小伯，艺人，表臣百司，太史，尹伯，庶常吉士；司徒，司马，司空，亚旅……”。我们也看到氏族联盟的外部小盟长和内部族官，如《周书·酒诰》“越在外服，侯甸男卫，邦伯；越在内服，百僚，庶尹，惟亚，惟服。宗工，越百姓里居。”

郭沫若在其杰作《金文丛考·周官质疑》篇所统计的西周官吏，本书第八章（二二三页）已经引用过了。我们把这些和希腊古代比较，觉得有下面的重要问题值得提出来：

希腊自从梭伦变法，城市国家确立，地域单位代替了氏族单位之后，国家行政机关便代替了氏族宗教行政，国民（平民、自由民）参与国家。在阶级社会里，氏族的旧人被淘汰了。这种变化不是自然形成的历史，而是一系列的阶级斗争的历史。所以通过国民（自由民，起初占重要地位，后来被大土地贵族所战胜，渐趋没落）和氏族间的历史斗争，产生了希腊古典的民主制。这时由于社会分工的发达，观念家和事业家，也从他们在氏族内部的统一形态，分化和独立发展起来。和事业家分离的、独立发展他们的个性的观念家，便成了希腊的哲人（或贤者）。“如果没有奴隶制，那末或许就

没有希腊的国家、希腊的艺术及科学”（《反杜林论》，参看中译本，二二五页），恩格斯这句话，是千真万确的判断。

西周社会，从文王作邦（见《大孟鼎》）肇国（见《酒诰》）起，便已经成立了中国古代的城市国家。但是中国的古代制度却有自己的特殊路径，所谓“周虽旧邦，其命维新”（《大雅·文王》），作者认为“维新”这两个字足以表示中国古代社会的亚细亚的性质。“新”是指国家机关加上和城市相分离的劳动力。例如《诗·大雅·文王有声》记载文王“筑城伊湫”，“作邑于丰，文王丞〔君〕哉！”武王“考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成〔城〕之，武王丞哉！”都有开始创造国家的意义。古文的邑就是国，如周公营洛邑，也说成筑东国洛，东国洛是《周书》里的记载的主要部分，也是安定西周国家的功业。文献里一再说“成”国的“新”的意义，如“达观于新邑营”（《召诰》），“宅新邑”（同上），“王在新邑”（《洛诰》），“周公初于新邑洛”（《多士》），“新”还包括基础的意义，所以说：“王如弗敢及天基命定命，予乃膺保，大相东土，其基作民明辟”（《洛诰》）。

国家成立之后，受民受疆土也是古文献的重要记载。所受的民并不是本氏族组织的成员，因此在劳动力方面加上了一个新的要素。《大孟鼎》说“丕显文王，受天有大命，在武王，嗣致作邦，鬲〔王国维释作鬲〕厥匿。匍有四方，毗〔峻〕正厥民。”“毗正厥民”和《康诰》的“作新民”相同。“矧今民罔迪不适，不迪，则罔政在厥邦”，“小人难保，往尽乃心。……乃服惟弘王，应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民”；“乃以殷民世享”（《康诰》）。世享的“新民”便是奴隶的别称。

新的历史在“维新”的过程中，却包括着旧的成分，而旧的、死的经常约束着新的、活的。旧的是什么呢？那便是保存下来的过了时的氏族制度，城市国家的“宗子维城”制度：旧人执行着新政。如果我们把迟任（不知道何时人，出现在《盘庚》篇）的话当做近于事实的传说，那末不妨用来作为说明。他说“人惟求旧，器非求旧，惟新。”器是指名器，可以当作邦作猷解释。旧人便是氏族的宗子的血族，《周书·立政》篇说，“继自今后王立政，其惟克用常人”，常人便是旧人。变风变雅多说到氏族旧人的没落，比作“渭山盖卑，为冈为陵”，说人类的变动极大，然而氏族贵族却并不觉醒，还在做梦，反说他自己是“圣人”：“召彼故老，讯之占梦，具曰予圣。”（《小雅·祈父》，故老可释常人或旧人。）《大雅·召旻》也把“维今之人，不尚有旧”，和“天笃降丧”相提并论。《小雅·十月之交》上文说：“高岸为谷，深谷为陵，哀今之人，胡憯莫惩”；下文说皇父自认是“圣”，信任富人叫他们做侯卿，不努力留下一个“旧人”来保卫国王，有车马的富商都出入公门了。原诗句是：“皇父孔圣，作都于向。择三有事，亶〔信〕侯多藏，不憯遗一老，俾守我王，择有车马，以居徂向。”到了春秋末叶，《论语》还说：“故旧不遗，则民不偷。”

氏族旧人在西周叫做“君子居国”的人物，是阶级社会的统治者。他们的地位后来虽然起着变化，有被富人所代之势，但是他们基本上还是站在统治阶级的地位。他们的政治组织是宗法的，本书第八章已经引过王国维关于这一点的见解了。他指出：“周人嫡庶之制，本为天子诸侯继统法而设；复以此制通之大夫以下，则不为君统，而为宗统，于是宗法

生焉。”在宗统制之下，社会上的统治阶级人物的标准是血缘传统，而不是智愚或贤不肖，所以古代的“国民”，在周代的土地国有制（族有，所谓公田之公，即公族之公）之下，没有像希腊社会那样存在的基础。

中国古代的观念家和事业家又是统一的。上面所引的周代官职中之大宗、大祝、大卜，同时就是宗教观念家。严格的氏族制使宗教在观念世界里占了支配形态，因此又没有像希腊社会那样具有智者或贤人出生的基础。“氏所以别贵贱”，氏便同时也是别智愚的了。在古文献里我们常看到君子（贵族）和小人（俭人）的分类，却没有国民性的贤愚的分类。氏族宗统的哲人是先天的哲人，庶人是先天的愚人，因此变雅责备愚蠢的哲人，却不责备愚蠢的庶人，因为后者被认为是由于天赋，前者却是反常的现象。《诗》的原文是这样：“庶人之愚，亦职维疾；哲人之愚，亦维斯戾！”（《大雅·抑》篇）

西周维新的古代制度是这样的旧的人完成着新的任务，和希腊社会的典型路径是有区别的。自由民做了形成希腊古典社会的前锋，后来逐渐没落，被大土地贵族所吞并，中国的西周社会却没有显明的自由民，经过周厉王时代的政变，自由民才渐渐走上历史舞台。就变雅里所记载的对于氏族贵族的责骂以及对于新兴富人没有威仪的责骂看来，著者以为“国人”即是市民。到了春秋时代，国人才有显明的活动，“贤”的概念大约是春秋的师儒所提出，战国诸子更把它发展了。

春秋的直接文献很少，《国语》、《左传》都是战国作品。春秋中叶在《国语》、《左传》里被后人所称赞的“贤”大夫，

如管仲、子产，很难作为研究“贤者”的根据。《诗·国风》里没有贤字。只有《石鼓文》的丁鼓出了一个贤字。《石鼓文》脱落难识，兹录王国维《石鼓文韵读》的丁鼓如左：

□□窆车，鬻杖去□，□弓孔硕，彤矢□=，四马其写，六辔□□，徒駉孔庶，麇□宣搏（鱼部）。昔车馘衍，□徒如章。原溼阴阳，麇=□马，射之辨=（此字不可识，疑韵），□□□虎，兽鹿如□（鱼部。按句末缺字疑是兔字。兽即狩字。此二句虽残缺，意当是我马如虎，狩鹿如兔也。）□□多贤，逆禽□□，□□允异（之部）。
——《周读》

这里所说的贵族的狩猎游乐，和前引《大雅·行苇》篇所讲的歌宴嘉宾，取射行乐，是很相似的。《行苇》篇说“舍矢既均，序宾以贤”，依据射中的多来形容贤字，此处“我马如虎，狩鹿如兔”下面有“□□多贤”，应当是“矢均多贤”的意思，说明不少的人射中了鹿，贤射手真个多呀！

“贤”字是赞美射手的，这又是一个确证。《说文》所谓“贤，多财也。从贝，馯声”，财货是后起的意义，以多财言贤，不是原始的字义。我们倒可以这样解释说：从贝是有所获得，从手是说好射手，臣是臣僚，因此贤是狩获多中的臣僚的美称。《墨子·尚贤》上下两篇所论“贤良之士”应当得到富贵和尊敬赞美（誉），都用“善射之士”必定得到富贵敬誉，来做自明的比喻。善射的能手到贤能的国民，可以看出贤者概念的转变。

《仪礼·乡射礼》有一段说明“贤”字的原始意义的话，也是把贤指为善射者：

司射复位，释获者遂进取贤获，执以升自西阶，尽

阶，不升堂，告于宾，若右胜，则曰右“贤”于左，若左胜，则曰左“贤”于右，以纯数告，若有奇者亦曰奇。若左右钧，则左右皆执一算以告，曰左右钧。

这和《诗·行苇》篇以及《石鼓文》丁鼓贤字的用法相应，贤是好射手，这是最早的意义。

按蒙古语“善射”作“蔑儿干”（《元朝秘史》，清译作“墨尔根”（《蒙古源流》）（蒙语的罗马字拼音作 mergen），语源即作善射解，后来才有“贤明”、“多能”、“智哲”诸义（参看李文田注《元朝秘史》、魏源《元史新编》、《蒙古语大词典》中卷一三四二页。）这和中国古贤字的原始意义是相似的。

到什么时候“贤”字才具有国民性，而成为对于人类智能评价的词语呢？文献不足，我们在这里暂留空白。但是据大数观察，贤能的道德大概是从春秋时代的缙绅先生开始的。

贤智和知识是分不开的。

平王东迁，西周的文物大部分都丧失了。能够保存西周的文物思想的只有邹鲁缙绅先生（所谓“周礼在鲁”）。因为西周宗教和政治是统一的，学术是宗教的附庸，官师二者是不分别的。这官师不分的制度，正是由于氏族故旧的存在，使阶级社会内部没有分裂出国民来。到了春秋时代，政权从诸侯到大夫，从大夫到陪臣，“偶国两政”，“公子皆富”，氏族制度的组织破坏了，所谓“公室皆卑”。通晓《诗》、《书》、《礼》、《乐》（当时的文化）的人，渐渐向半专门化的方面发展，可是这还不是国民的职业，是被畴官师儒所包办的。章太炎说的畴官之制，和西周是不适合的，应当是春秋中叶的事。他说：

古者世禄，子就父学，为畴官。后世虽已变更，九流犹称家。……宦于大夫，谓之宦御事师，言仕者又与学同，明不仕，则无所受书。……及管子制五官，技能为《诗》、《易》、《春秋》者，予之一马之田，一金之衣。咤庶之识故事者，若此其寡也。

——《检论》卷三《订孔》上

畴官的职务是世世传授知识，又叫做“畴人”。有礼的畴官，卜筮的畴官，诗乐的畴官。章氏又说：

礼者，法度之通名。大别则官制、刑法、仪式是也。《周官》三百七十有余品，约其文辞，其凡目在畴人世官。……《龟策列传》云：‘虽父子畴官，世世相传，其精微深妙，多所遗失。’是卜筮之官，世居其职者，亦称畴官。〔下论乐师畴官，从略〕

——《检论》卷二《礼隆杀论》

以上所言畴官，正是春秋师儒的传授者。儒在孔子以前，还没有成为私人的学问，仍然是公族的附庸。章氏《国故论衡》说：

一谓之儒，明其皆公族。儒之名盖出于需，需者云上于天，而儒亦知天文，识旱潦。……庄周言：“儒者冠圆冠者，知天时；履句屦者，知地形；缓佩玦者事至而断。”（《田子方》篇文）……古之儒知天文占候，谓其多技。……

——《原儒》

这是和印度古代的卜筮宗教师相当。胡适因此说儒从殷代发生，这是不合历史事实的，郭沫若有《驳说儒》一文，可以参看。

这里我们应当注意的是保存西周文物仪式的职业的畴官

师儒，乃是春秋初叶以至中叶的开始分工的知能人物。《庄子·天下》篇把西周春秋战国的学术分作三个时代，是很合乎历史的。

第一期：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降，明何由出，圣有所生，王有所成，皆原于一。不离于宗谓之天人，不离于精谓之神人，不离于真谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”（上面说的只有圣人和神人，即天命和敬德的天人合一。）

第二期：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和〔易与《春秋》，据马叙伦说是注〕。”

第三期：“其数散于天下，而设于中国者，百家之学，时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。……各为其所欲焉以自为方。……道术将为天下裂。”

这样看来，春秋缙绅先生发生了过渡的作用，保存了西周文明，使后来儒墨能够加以批判地发展。到了百家之学的时代，这才贤圣分离，判天地，析万物，察往古，由圣神合一，降到智者的“道术将为天下裂”。所谓“竹帛庶人”，即说明西周“学在官府”的制度难以维持了，代之而起的是百家并鸣的私学了，因此国民的自觉活动将成为贤者出现的政治条件。

我们知道，“周道亲亲”的所谓亲亲，乃是氏族贵族的宗统，在“亲亲”的社会组织之下，那里的道术是宗教的，“以

天为宗，以德为本”。天德关系的理论，正是《周书》、《诗经》的主要论旨，当时国民性的贤智分子，是神明所不容的。《商君书·开塞》篇有一段关于历史的“世事变而行道异”的理论，这个理论被古人的历史知识所局限，不完全正确，可是它所分的三个阶段，尤其是从亲亲到尚贤的发展，却是接近历史事实的，摘录如下：

天地设而民生之。……其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险〔即氏可以别贵贱〕。民众而以别险为务则民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼，讼而无正，则莫得其性〔生〕也，故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。凡仁者以爱为务，而贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则有乱。故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官。官设而莫之一不可，故立君。既立君，则上贤废，而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者，以道相出也，而立君者，使贤无用也，亲亲者，以私为道也，而中正者，使私无行也。此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。

这是法家的理论，所以有尊君废贤的主张。其中所谓上世，是指的西周到春秋初叶的氏族贵族的专政。所谓中世，是指春秋末到战国初叶孔墨学说成立和发展的时代，这时国民显族走了历史舞台，进行政治的斗争。所谓下世，除了法家理想部分外，是指的财产私有的法权已经形成了，国家机关的公权已经成立了。前人不晓历史，对于这段文字很多误解。这篇文字里所说的尚贤，和“贵货”或“土地货财男女之

分”是相联结的，因为土地私有，财货占有，男女国民的人格的存在，正是尚贤的经济基础。古代希腊的智者一开始便是在这样基础上出现的，中国周代却由于维新，采取了渐变的路径，到春秋末以至战国才在“礼堕而修耕战”的“尽地力”、“分财货”的条件之下，把儒者扬弃，产生了中国古代社会的哲人或贤者，这便是我们所知道的“文学之士”或“诸子百家”。

“贤”字的概念已经转化成为国民阶级的智能的美称，不是原来善射的美称了。从孔子开始便产生了古代中国哲人的“贤”者理论。

和中国古代学术向下转到私人（国民）手中相适应，新的阶级的人类观必然会发生出来的。孔子的教育思想的进步性，便是由于他的“性相近，习相远”这个辉煌的命题。他的弟子多半不是氏族旧人，例如孔门弟子的左派子张，据《吕氏春秋》所言，是鄙家出身，鄙家即是野人，和国中君子适成了对立的阶级。然而孔子却不问鄙或贵，都进行教育，所谓“有鄙夫问于我，……我叩其两端而竭焉”（《子罕》）。他的学问的对象，虽然是《诗》、《书》、《礼》、《乐》，但是他首先承认人类能学的国民性。他的弟子号称三千，其中成了“贤者”的据云有七十二人。《论语》关于孔子弟子贤者的品德、性格、能力的记载很多。其中尊贤的理论有：

子贡问师与商孰贤？子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”曰：“过犹不及。”

——《先进》

子曰：“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”——《雍也》

愈字和贤字意思相同，所以又说：

子谓子贡曰：“汝与回也孰愈〔贤〕？”对曰：“赐也何敢望回！回也闻一以知十，赐也闻一以知二”。

——《公冶长》

《论语》有大贤小贤的区别，例如：

子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学，而亦何常师之有！”

——《子张》

叔孙武叔语大夫于朝曰：“子贡贤于仲尼。”……子贡曰：“……夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。……”

——同上

子贡曰：“……仲尼不可毁也！他人之贤者丘陵也，……仲尼日月也。……”

——同上

陈子禽谓子贡曰：“子为恭也，仲尼岂贤于子乎？”子贡曰：“……夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，导之斯行，绥之斯来，动之斯和。……”

——同上

子夏之门人问交于子张，子张曰：“子夏云何？”对曰：“……可者与之，其不可者拒之。”子张曰：“异乎吾所闻。君子尊贤而容众，嘉善而矜不能，我之大贤与；于人何所不容！我之不贤与，人将拒我，如之何其拒人也！”

——同上

贤者是可以学来的，因此关于智者的性能，是孔子的知识论的前提。《论语》记载：

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。

——《里仁》

贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣。

——《学而》

亲亲是先天的，但贤贤却是后天的，而且有客观的标准，因而也就可以“思齐”。贤者有不做的事，如：

子贡方人，子曰：“赐也，贤乎哉，夫我则不暇”。——《宪问》

子贡曰：“贤者避世，其次避地，其次避色，其次避言”。

——同上

尊贤已经成为重要的政治条件，可知国民阶级的地位将要冲破氏族贵族的旧制了。《论语》说：

子曰：“臧文仲其窃位者与？知柳下惠之贤而不与立也。”

——《卫灵公》

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”曰：“焉知贤才而举之？”曰：“举尔所知，尔所不知，人其舍诸？”

——《子路》

哀公问曰：“何为则民服？”子曰：“举直错诸枉则民服，举枉错诸直则民不服。”〔举直就是举贤〕

——《为政》

从上面看来，孔子的尊贤论和他所谓“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”，是一致的。

但是孔子并不像墨子代表国民阶级，以“尚贤”形式的古代的平等理论和氏族贵族的“亲亲”的专政相对立。我们应该说孔子是对于西周的氏族贵族阶级还寄予着相对的阶级“正义心”，因此他还有和尊贤论平行的亲亲的主张，例如：“故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）“因不失其亲，亦可宗也。”

(《学而》)孔子在亲疏、尊卑之间是不能有彻底的理论的。然而如果没有尊贤的理论前提,便没有国民的个性的发展,因而孔子的循循善诱的教育学说,便不能成立。

如果说“亲亲有术,尊贤有等”(《墨子·非儒下》)是儒家的二元思想,那末,“墨子的有见于齐,无见于畸”(《荀子·天论》),“僇差等,曾不足以容辨异,县〔悬〕君臣”(《非十二子》篇),便是反抗周道的一元思想。前人论墨学,多夸张他的平等主义,都错在从一般的平等(形式平等)方面去抽绎,好像墨子的平等学说没有阶级性,而不从具体的、历史的平等方面去说明思想的真实内容。学说史应该作具体的分析,否则,就会失掉历史唯物主义的观点。从前唯心论的学者曾批评著者的研究破坏了“思维的纯粹形式”,但是我反而以为当时对于传统的治学方法破坏得不够。这也就说明著者为什么一向把《尚贤》篇认做是墨子的基本思想,同时说明为什么要注意古代思想家如何把真实的阶级问题集中到一个历史的特定题目。我们研究古代尚“贤”的历史,不能从一般的贤能的类概念出发,因为这是涉及人类性问题的研究,《费尔巴哈论纲》关于人类性的绝对类概念的批判,是我们应当体会的经典范例。这是研究由孔子到墨子的“贤”论所应当首先明白的。

春秋是一部国际族战和国内族战的历史,一方面氏族联盟的宗统已经暴露了自己的矛盾,他方面新兴的国民阶级逐渐形成。《左传》上这种事例很多,现在只举出下面两项:

单献公弃亲用羈,冬十月辛酉,襄顷之族,杀献公而立成公。——昭七

叔向曰:“然。虽吾公室,今亦季世也。……道殣相

望,而女富溢尤。……晋之公族尽矣!胥闻之,公室将卑,其宗族枝叶先落,则公从之。胥之宗十一族,唯羊舌氏在而已。……幸而得死,岂其获祀!”

孔子尊贤正是在“三桓子孙微矣”的历史时代,因此他一方面张公室,他方面尊贤才。墨子尚贤便是到了战国“土地、货财、男女之分”的时代,因此他的尚贤论是在于得出“使官无常贵,而民无终贱”的结论。他首先批评氏族贵族的专政,认为贵族们“无故”富贵,没有贤能的标准,他说:

今王公大人,其所富,其所贵,皆王公大人骨肉之亲〔公族〕,无故富贵,面目美好者也。今王公大人骨肉之亲,无故富贵,面目美好者,焉故必知哉?若不知,使治其国家,则其国家之乱可得而知也。今天下之士君子,皆欲富贵而恶贫贱,然汝何为而得富贵,而辟贫贱哉?曰:莫若为王公大人骨肉之亲。王公大人骨肉之亲,无故富贵,面目美好者,此非可学而能者也〔先天的〕。使不〔似为‘其’字之讹〕知辨德行之厚,若禹汤文武,不加得也;王公大人骨肉之亲,黷陪葬,暴为桀纣,不加失也。是故以赏不当贤,罚不当暴,其所赏者已无故矣,其所罚者亦无罪,是以使百姓皆攸心解体,沮以为善,垂其股肱之力而不相劳来也,腐臭余财而不相分资也,隐匿良道而不相教诲也。若此,则饥者不〔得食〕,寒者不得衣,乱者不得治。——《尚贤》下

在中国古代文献里,这是最先的有意识地反对氏族贵族专政,反对无理由的权力手段(“无故富贵”),说明了这种专政的害处是阻碍劳动分工,妨害财产私有,隐蔽人类的个性发展而难以教诲,使“非所可学而能”的独断手段阻塞

“贤”路。理论总是在现实发展了之后，墨子倡导这种理论，已经是在国民阶级成熟的时代了。他的形式逻辑的推理，是很明显的，上面的引文是大前提的反面，下面便是正面理论：

若苟王公大人本失尚贤为政之本也，则不能毋举物示之乎？今若有一诸侯于此，为政其国家也，曰“凡我国能射御之士，我将赏贵之，不能射御之士，我将罪贱之”。问于若国之士，孰喜孰惧，我以为必能射御之士喜，不能射御之士惧。〔贤字的原始意义〕……曰，“凡我国之忠信之士，我将赏贵之，不忠信之士，我将罪贱之。”问于若国之士，孰喜孰惧，我以为必忠信之士喜，不忠不信之士惧。今惟毋〔语助词〕以尚贤为政其国家百姓，使国为善者劝，为暴者沮。——同上

譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之贵之，敬之誉之，然后国之善射御之士，将可得而众也。况又有贤良之士，厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎！此固国家之珍，而社稷之佐也，亦必且富之，贵之，敬之，誉之，然后国之良士亦将可得而众也。

——《尚贤》上

因此他的大前提是，富、贵、敬、誉有了品格的标准，国才有众贤。小前提是人不不论远近亲疏，即不问氏族宗统，都能够按照“义”来发挥自己的个性。他说：

是故古者贤王〔想像的〕之为政，言曰：“不义，不富。不义，不贵。不义，不亲。不义，不近。”是以国之富贵人闻之，皆退而谋曰：“始我所恃者富贵也，今上举义不辟贫贱，然则我不可不为义。”亲者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者亲也，今上举义不辟疏，然则我不可不

为义。”近者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者近也，今上举义不辟近……。”远者闻之亦……曰：“今上举义不辟远……。”逮至远鄙郊外之臣〔半自由民〕，门庭庶子〔家臣〕，国中之众〔自由民〕，四鄙之萌人〔奴隶〕，闻之皆竞为义。——同上

这是最形式的古典的平等理论，换言之，这是古代自由民的平等主义，用国民阶级可以“强自力”而取得的新富贵来代替氏族贵族占有的旧富贵。从反对氏族贵族专政的历史任务说来，这是进步的主张。结论便是“官无常贵，而民无终贱”，因此，国家如果有了许多贤人便治理得好。他说：

……圣王之为政，列德而尚贤。虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令〔法令在礼制对面〕，……故“官无常贵，而民无终贱”。……举公义，辟私怨，此若言之谓也。

——同上

今者王公大人作为政于国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治。然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱，……何也？……不能以尚贤使能为政也。是故国有贤良之士众，则国家之治，……故大人之务，将在于众贤而已。——同上

尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也。

——《尚贤》下

墨子尚贤论的思想，大要如此。他的理论的优点并不在于从思想方法上把显族社会绝对化，而在于反对了氏族贵族的旧故，建立了国民这个新阶级的自觉性的贤人理想。他的理想必然导出智慧至上的主张，这一观念形态反映了贤者和

哲人的在古代社会的阶级地位,开启了诸子百家的创造活动。他说:

夫无故富贵,面目佼好则使之,岂必智且有慧哉?若使之治国家,则此使不智慧者治国家也,国家之乱,既可得而知已!
——《尚贤》中

他拿智慧来反抗独断,不仅说明了思想上的矛盾,而更主要地指出氏族旧故没落的历史,充分表明阶级斗争的激烈场面。他 also 知道贵族们没有智慧,没有学术,只有宗教,因此说:“汝何不学?对曰,吾族无学者。墨子曰:不然。岂谓欲好美而曰吾族无此。辞不欲耶?欲富贵而曰吾族无此,辞不用耶?强自力矣!”(《公孟篇》,据《意林》引)墨子反对所谓“吾族”的不学无能,就是他的尚贤的立场,这立场是“强自力”的国民阶级。按希腊社会的成分,指贵族、农民、手工业者。墨子大体上也指这些人。

贤的标准在孔子是道德情操,在墨子是智慧理性。贤是“显学”的一个重要因素。著者以为战国“礼贤”制度之所以成为不完全的古代式的共和,孔墨二家程度不等的提倡是有功绩的。

战国时代礼贤下士的风尚,如鲁缪公礼贤,齐国的稷下先生,已经是氏族贵族的开明制度。所谓“不治而议论”,很像罗马共和的代议士。缪公所敬礼的贤人和“稷下”的先生们,其中很多是诸子,代表了一定的阶级。自从墨子被称为“北方贤人”以来,世人都尊敬学士,把他们当作贤人。记载里甚至说齐王要把“室”授给孟子来使大夫国人有所矜式。所以贤人政治和养士制度是和诸子学说的并鸣有必然关系的。

老庄学派是战国时代的显学,是反对儒墨的。《老子》这

部书著作的时代很晚,这有很多证据。就关于贤的理论看来,也可以证明它是战国时代的作品。孔墨都是春秋时代的知识分子的儒者出身;开始批评了西周宗教仪式,来建立国民阶级的思维方法。老子的《道德经》,如果没有孔墨的批判在先,便成为没有根源的天生体系,它对于博者和辩者的反对也就成为无的放矢。如果在贤者没有大量存在以及知识论没有成为学说的时期,就有反对贤人和智慧的理论,那便和私有土地制度还没有普遍存在的时期,却产生了“天地”的形而上学理论一样地不可理解。老庄的思想有很丰富的批判性,它的批判对象,不论是制度或思想,都是战国时代宗统没落的反映。明白了这一点,我们才可以讲老庄的贤者观。

孔子尊贤,墨子尚贤,所以老子批判说:“不尚贤使民不争,不贵难得之货,使民不为盗。”这明显地是对于墨子《尚贤》篇所谓“尚贤使能,使富之贵之”的反对论。《庄子·天地》篇也说:

至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿。端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信。

墨子主张贤者治国,以为使无智慧的人治国便会弄得国家混乱(见前),老子反对说:“智慧出,有大伪。”“绝圣弃智,民利百倍”“民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”

孔子尊师重学。他说:“温故知新,可以为师矣”(孔子特别重视“温故”,因为根据他的知识论,知道往古便可以知道一切);“学如不及,犹恐失之。”老子反对说“善人者不善人之师;不善人者善人之资。不贵其师,不爱其资。虽智大

迷，是谓要妙”；“为学日益，为道日损”。所以老子对于贤者思想是否定的，他说：“圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见‘贤’。”（刘师培说，“其”字上疑脱“以”字。末句有的版本作“斯不贵贤”。）

孔子被称为博学多能的贤者，墨子自认是“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术”的贤良之士，老子却说：“信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善；知者不博，博者不知。”

庄子更走极端，以反对孔墨之是非为己任。他把孔墨的是非之争，发展成为超是非的“两行”论，这方面的代表作便是《齐物论》。他说：“仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”（《齐物论》）“大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不赚，大勇不忤。”（同上）

战国的礼贤，虽然是氏族贵族专政的开明政策，可是氏族制在秦以前并没有完全破坏，因此有子思孟轲的贤贵调和的学说，这便是尊贤与亲亲的二元观，这是和老庄的贤贵两消的主张相反的。《中庸》说得很明白，如：“宗庙之礼，所以序昭穆也，序爵所以辨贵贱也，序事所以辨‘贤’也。……敬其所尊，爱其所亲。”“尊‘贤’也，亲亲也，……尊贤则不惑；亲亲则诸父昆弟不怨，……去谗远色，贱货而贵德，所以劝‘贤’也；尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也。……”

一方面辨贵贱，尊氏族贵族的宗法，使“诸父昆弟”的公族不怨，他方面辨贤能，尊让国人的个性发展，革除独断。儒家关于贤的理论，是和他们的调和的学说体系相一致的。

孟子的贤论基本上也是亲亲和尊贤并立的思想，他不像墨子无条件地尚贤，恰恰相反，他反对墨子的尚贤兼爱，说那是“无父”，所以尊贤的条件是“卑”不“踰尊”，“疏”不

“踰戚”。《梁惠王》篇有一段很重要的话：

孟子见齐宣王曰：“所谓故国〔氏族国家〕者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也。王无亲臣矣，昔者所进，今日不知其亡也。”王曰：“吾何以识其不才而舍之？”曰：“国君进贤，如不得已，将使卑踰尊，疏踰戚，可不慎与！左右皆曰贤，未可也，诸大夫皆曰贤，未可也，国人〔自由民〕皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之……”。孟子一方面说“为政不难，不得罪于巨室〔世臣大家〕”（《离娄》），“孝子之至，莫大乎尊亲”（万章），他方面也强调“贤者在位，能者在职”（公孙丑），其例如下：

不信仁贤，则国空虚。——《尽心》

尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。——《公孙丑》

言无实不祥，不祥之实，蔽贤者当之。

——《离娄》

汤执中，立贤无方〔类〕。——《离娄》

淳于髡曰，……若是乎贤者之无益于国也？孟子曰，虞不用百里奚而亡，秦穆公用之而霸，不用贤则亡，削何可得与？——《告子》

礼义由贤者出。——《梁惠王》

但是孟子贤贵并行的理论，并不因尊贤而改变，所以有“挟贵而问，挟贤而问”（《尽心》）这样的对称语。

孟子在当时是一个被国君敬礼的贤者，他劝国君以“亲贤之务”为急。贤人有一套处世的道理。万章说，“庶人召之役则往役”，如果是贤人，却不能召来接见。因此孟子说：“吾未闻欲见贤而召之也”（《万章》）。做贤人的道理是极难

的，所以又说：“所就三，所去三。迎之致敬以有礼，言将行其言也，则就之。礼貌未衰，言弗行也，则去之。其次，虽未行其言也，迎之致敬以有礼，则就之，礼貌衰，则去之。其下，……君闻之曰，‘吾大者不能行其道，又不能从其言也。使饥饿于我土地，吾耻之，周之’。亦可受也，免死而已矣。”（《告子》）所谓“其下”便是指的养食客，不是礼敬贤者。

因此，他以为贤者正是一种诤臣，拿道理来改造现实的人，所以说：“入则无法家拂士〔法家是‘法度之世臣’，拂士是‘辅弼之贤士’〕，……国恒亡。”（同上）

荀子的贤者论在继承诸子的尊贤的理论这方面，也主张尚贤使能。他说：

先王明礼养以壹之，致忠信以爱之，尚贤使能以次之，爵服庆赏以申重之。——《富国》篇

仁者必敬人，凡人非贤则案不肖也。人贤而不敬，则是禽兽也。……敬人有道，贤者则贵而敬之，不肖者则畏而敬之。贤者则亲而敬之，不肖者则疏而敬之。

——《臣道》篇

他也继承儒家的传统，把亲亲和尊贤并重。他说：

无德不贵，无能不官，无功不赏。……尚贤使能，而等位不遗。——《王制》篇

贤齐则其亲者先贵，能齐则其故者先官。

——《富国》篇

人有三不祥：幼而不肯事长，贱而不肯事贵，不肖而不肯事贤。——《非相》篇

然而荀子的理论更有比其他儒家进步的特点。

第一，他处在养士的风气盛行的时期，士人良莠不齐，他

继承了哲人学说，看出很多偏差。所以，他把各家都批评了，想要“壹统类”。他特别规定了贤人的标准，把儒学复活，他批判过俗儒、贱儒，说他们不是贤者，雅儒、大儒甚至小儒才是贤者。他说：

志忍私然后能公，行忍情性然后能修，知而好问然后能才，公修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类，如是则可谓大儒矣。大儒者天子三公也，小儒者诸侯大夫士也，众人者工农商贾也。

——《儒效》篇

第二，他有“注错积习”的理论。他认为最初君子和小人是一样的。两者之所以有区别，由于有的学习，有的不学习。“彼学者行之，曰士也。敦慕焉，君子也。知之，圣人也”（《儒效》篇）。农工商贾不学，所以是小人，所谓“居楚而楚，居越而越”（同上）。积习既然注定，积善便成君子，积劳动便成农工，不能改变。

因此，他认为贤者，是从士君子到大儒、圣人、王者的后天积修的结果。贤才和贵者一致，不肖者和贱者一致，积习不移，所以有贤愚贵贱。这个理论已经改变了儒家的亲亲思想，其所以是这样，实在是由于战国末年宗统已经到了末路，显族已经有了地位，从儒家的理论出发，又得出和儒家不同的贤贵一元论。

法家对于贤人政治是持反对论的，但是并不像道家否定贤智。韩非子有法术之士和贵人重人势不两立的理论。他说法术之士，“不僇于吏诛，必死于私剑”（《孤愤》篇）。所谓法术之士是具有贤者的资格的。然而由于法家主要是攻击氏族亲戚的阿私，所谓：“治强生于法，弱乱生于阿”（《外储

说》右下)，因此他认为如果不实行彻底的法治，却只是设法在旧制度之下改良宗族，那末贤者便是无用的。他说：

夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。……上无其道，则智者有私词，贤者有私意。上有私惠，下有私欲，圣智成群，造言作辞，以非法措于上，上不不禁塞，又从而尊之，是教下不听上，不从法也。

——《诡使》篇

因此法家反对儒墨的贤人政治，韩非子说：

尧舜桀纣千世而一出，……抱法处势，则治，背法去势，则乱。今废势背法而待尧舜，尧舜至乃治，是千世乱而一治也。

——《难势》篇

释法术而任心治，尧不能正一国，去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮，……使中主守法术，拙匠执规矩尺寸，则万不失矣。君人者，能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失。

——《用人》篇

明主之道，一法而不求智，固术而不慕信，故法不败，而群官无奸诈矣。

——《五蠹》篇

法家所谓“官不私亲，法不遗爱，”（慎到），“不避亲贵，法行所爱”（韩非），这种主张根本上是反氏族制的。因为他们强调法治，所以不赞成“敬贤士”（参看《显学》篇）。韩非子以为在当时社会，墨子之俭反对孔子之侈，漆雕之廉反对宋荣之宽。这些相反的学说都受到人主的尊礼，怎么可以治理国家呢？这是当时养食客的风气的流弊所造成的。法家的理论是重法轻人的，他们反对孔墨，和道家反对孔墨是不同的。

法家主张耕战，他们在理想上设计了一套社会的平等报

酬的纯粹形式，认为耕战的人应当得到报酬，不耕战的便不应当享有报酬。法家的法律观念就基于这种理论，他们用商品交易关系的权衡尺度比做法律，这是商品生产发展的反映。而不等价的报酬，他们就以为是无法。当时一旦显荣的游说之士，都是由于迎合有权势者私爱的人，因此法家便反对所谓无劳动可作代价的贤士。

今修文学，习言谈，则无耕之劳，而有富之实，无战之危，而有贵之尊，则人孰不为也？

——《五蠹》篇

藏书策，习谈论，聚徒役，服文学而议说。世主从而礼之，曰，“敬贤士，先王之道也”。夫吏之所税，耕者也，而上之所养，学士也。耕者则重税，学士则多赏。……国平则养儒侠，难至则用介士，……此所以乱也。

——《显学》篇

这样看来，法家“贤人无用”的理论，是养士的风气所引起的反感。法家虽然自称法术之士，是和其他学士有区别的，但是韩非子在他的《说难》篇亦称道贤智。他认为要把正确的道理解释明白，就得“极聘智辩”，又说：“而以前之所以见贤，而后获罪者，爱憎之变也，故有爱于主，则智当而加亲，有憎于主，则智不当见罪而加疏，故谏说论之士，不可不察爱憎之主，而后说焉。”因此，法术之士在法家是自以为有劳动能力的贤士。

中国古代没有典型的显族，所以关于贤人的思想才晚出。到了礼贤制度发生，才表示出相对的古典共和。诸子所以在“尚贤”这个题旨方面争论不休，一方面反映了社会阶级的矛盾，另一方面又说明战国显族社会的难产。这是本章的简短结语。