

# 简明中国哲学史

杨荣国主编



# 简明中国哲学史

(修订本)

杨荣国 主编  
李锦全 吴熙钊 编著

人民出版社

## 序 言

毛主席教导说：“中国现时的新政治新经济是从古代的旧政治旧经济发展而来的，中国现时的新文化也是从古代的旧文化发展而来，因此，我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》1969年版，668页）我们伟大的祖国有着丰富的文化遗产和哲学遗产，我们应当给以批判的继承，“剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华”（同上），全面贯彻“古为今用”的方针，这对于深入、普及、持久地开展批林批孔运动，将上层建筑领域的革命进行到底，反修防修，巩固无产阶级专政，具有重要的意义。

中国历史 and 世界各国一样，有它一般的发展规律。如原始社会崩溃之后，也是进入到阶级社会，并经历过奴隶社会和封建社会阶段。但是中国社会也有它的特点：如殷周奴隶社会表现为种族奴隶制；而且“中国自从脱离奴隶制度进到封建制度以后，其经济、政治、文化的发展，就长期地陷在发展迟缓的状态中”。到十九世纪中叶，由于外国资本主义的侵入，“中国一步一步地变成了一个半殖民地半封建的社会”（《中国革命和中国共产党》，同上，586、589页）。

哲学上唯物主义路线与唯心主义路线的两军对战，是社会上阶级斗争的反映。正如列宁所指出的：“哲学上的党派斗争，这种斗争归根到底表现着现代社会中敌对阶级的倾向和思想体系。最新的哲学象在两千年前一样，也是有党性的。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，365页）这种情况在中国也不例

外。中国历史上的阶级斗争是十分激烈和尖锐的，中国哲学史上唯物主义和唯心主义的两军对战正是这些阶级斗争的反映，劳动人民总是站在反对唯心主义斗争的前列。

两千多年的儒法斗争是历史上整个阶级斗争的一个侧面。在不同的历史时期中，儒法斗争有着不同的阶级基础和政治内容，但总是革新与守旧、前进与倒退两条政治路线的斗争，同时在思想路线上则表现为唯物主义与唯心主义的斗争。法家要求革新和前进，因此在不同程度上都主张打破天命鬼神的迷信，有朴素的唯物主义和朴素的辩证法思想。与此相反，从孔丘起的所有儒家全都拼命鼓吹“畏天命”、“唯上智与下愚不移”和“天不变，道亦不变”等唯心论和形而上学。儒法两条思想路线的斗争，是中国哲学史上两军对战的重要组成部分。

因此，随着儒法斗争和整个阶级斗争的开展，中国哲学史上唯物主义与唯心主义的斗争也具有自身发展的特点，在各个历史时期进行着不同形式的斗争。

在殷周种族奴隶制时代，随着阶级社会的形成，所谓“圣人以神道设教”，种族奴隶主利用宗教神学维护他们的统治。在阶级斗争方面，种族奴隶对种族统治者不断暴动和反抗，在哲学上，有朴素唯物主义的“五行”说和具有辩证因素的“八卦”说产生。这种反天神思想对尊天神思想的斗争，就是殷周奴隶社会中唯物论和唯心论斗争的表现。

春秋战国是种族奴隶制向封建制过渡的时代，社会上的阶级斗争益趋激烈。代表没落奴隶主阶级的儒家如孔丘、孟轲等人以各种形式宣扬天命论思想，宣扬唯心论的先验论和天才论。与此相对立的，除“不知天命而不畏”的奴隶思想外，主要有代表新兴地主阶级利益的法家如商鞅、荀况和韩非，他们用“天人相分”的唯物主义观点来批判唯心主义和形而上学的“天人相与”的天命论思想；

在认识论上也展开了朴素唯物论的反映论对唯心论的先验论的激烈战斗，并从战斗中提出了“制天命而用之”——这一光辉的“人定胜天”的思想。此外，自称“贱人”的墨翟，提出“非命”主张，也反对儒家的天命论。

战国以后，中国封建社会延续了两千多年。西汉前期，地主阶级还继续推行法家路线来打击奴隶制复辟势力，它还是处在上升时期的阶级。西汉后期，封建制度已经巩固了，奴隶制复辟的严重危险已经过去，地主阶级和农民的矛盾日益尖锐。这时，地主阶级的历史地位发生了变化，就从尊法转为尊儒。适应开始走向反动的地主阶级的政治需要，董仲舒等人建立的“天人感应”神学体系和“天不变，道亦不变”的永恒天命观念，到东汉就成为封建地主阶级的官方哲学。魏晋南北朝流行的“玄学”和佛教，则宣扬唯心主义的“贵无论”和“神不灭论”，同儒学一样，都是用来束缚人民特别是农民的精神绳索。

但是，哪里有压迫，哪里就有反抗。正如毛主席所指出：“**封建社会的主要矛盾，是农民阶级和地主阶级的矛盾**”，中国封建社会中，农民起义和农民战争，总计大小数百次，且其**“规模之大，是世界历史上所仅见的”**（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，588页）。而起义农民的革命思想和统治阶级的官方哲学也始终是针锋相对。如秦末陈胜提出的起义口号是“王侯将相，宁有种乎？”这是否定王侯将相是上帝布下的种子，批判了天命思想。东汉末年黄巾起义的口号是“苍天已死，黄天当立”。这是要变地主贵族之天为农民之天，是对董仲舒“天不变，道亦不变”的形而上学观点的反抗与批判。

西汉以后，儒法斗争已经从地主阶级和奴隶主阶级之间两个阶级、两条路线的斗争演变为地主阶级内部革新派和保守派之间的路线斗争。继承法家思想传统，反对官方哲学的地主阶级革新派思想

家，著名的有东汉的王充、南北朝的范缜等人。他们在自然观和鬼神关系问题上坚持唯物主义观点，批判唯心主义的谶纬神学和神不灭论；但在社会人事方面却相信自然命定说和人在形体和精神方面有所谓凡人和圣人的区别，这就陷入唯心主义的宿命论了。

唐朝中叶柳宗元、刘禹锡和韩愈对天人关系的论战，是一场唯物主义的“天（自然）人相分”思想对唯心主义的“天（神）人相与”思想的激烈战斗。地主阶级革新派柳、刘对荀况的唯物主义思想作了进一步的发展，对由奴隶制到封建社会前期的一切神秘化的天——公开的有神论作了带有总结性的批判。

但是，这场斗争并没有结束，反动统治阶级及其代言人，为了维护和挽救日益腐朽的封建统治，又扯起尊儒反法的黑旗，炮制了唯心主义“理学”——实质上也是变相的神学。

“理学”发端于唐代的韩愈和李翱，发展至宋明时出现程（颐）朱（熹）和陆（九渊）王（守仁）两大流派。前者哲学上属客观唯心主义体系，后者属主观唯心主义体系。不过这两派尽管学术上有分歧，但都是以“三纲五常”作为统治思想的核心。在认识论方面，程、朱宣扬“理得于天而具于心”，认为人的知识是从天上掉下来的；陆、王则宣扬“心即理”，即是自己头脑里所固有的。他们总是这样那样地鼓吹唯心论的先验论。

宋代以后，由于所谓理学家把地主阶级对农民的剥削和压迫，看成是“小大有定”、“差等有别”，是“天理如此，岂可逆哉！”即是不可违背的天理。所以在反理学的斗争中，起义农民特别针对这一点，如方腊直斥封建剥削压迫行为是“安有是理！”钟相、杨么起义则提出只有“等贵贱，均贫富”，才是“天理当然”。可见封建统治者的“理”和劳动农民的“理”是代表着两个敌对阶级的利益，这是一场不可调和的阶级斗争。

宋代反理学的斗争，还有地主阶级革新派王安石、陈亮、叶适等对二程和朱熹的批判。明中叶以后，由于有资本主义萌芽和市民阶层的出现，反映在哲学上，有明清之际的王夫之、黄宗羲、颜元直至清中叶的戴震等人，他们从各方面反对唯心主义理学。从本体论、认识论、方法论、伦理学上的感觉论等方面展开了比较深入的批判，从阐明和发挥朴素唯物论的反映论中，反对唯心论的先验论。当然，由于阶级和时代的局限，他们的唯物论和辩证思想总是不彻底的，所谓“仇必和而解”，最后还是要调和矛盾，这是反映他们思想中落后的一面。

发展到近代半殖民地半封建社会，政治、经济、阶级关系发生了深刻的变化，阶级斗争和民族斗争都十分尖锐。延续二千多年的尊儒和尊法的斗争在新的历史条件下继续开展，具有与封建时代不同的新的内容。

清朝封建统治阶级中的顽固派，采取对外投降、对内镇压的政策，他们抓住孔孟之道作为挽救其垂危统治的救命草，坚持“天不变，道亦不变”的形而上学观点，反对革命和革新，反对中国发展资本主义。后来的洋务派则提出“中学为体，西学为用”。他们认为“体”是不变的，即坚持封建的君主专制制度，原样维持下去。因而以三纲五常为核心的唯心主义理学仍然是中国近代的统治思想。

在中国近代史上，人民大众从反国际资本主义、反帝国主义和反封建主义的斗争中，从实际问题出发，以战斗的姿态，揭露和批判了这一为封建买办政权服务的孔孟之道和唯心主义理学。其中如太平天国革命农民，他们掀起了声势浩大的反孔斗争，提出了和“天不变，道亦不变”针锋相对的革命口号——“革故鼎新”，明确地把反孔斗争同推翻封建制度的斗争结合起来。

在中国近代的思想文化战线上，还有“资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，

657 页）。资产阶级有两个主要派别——改良派和革命派。改良派以康有为、严复、谭嗣同等人为代表。在戊戌变法时期，他们继承了法家主张变革的观点，并吸收了西方的进化论和资产阶级民主主义学说，反对封建顽固派守旧、卖国的儒家路线和“天不变，道亦不变”的形而上学观点。革命派以孙中山为代表。孙中山在思想战线上的功绩是：“**以鲜明的中国革命民主派立场，同中国改良派作了尖锐的斗争。他在这一场斗争中是中国革命民主派的旗帜。**”（《纪念孙中山先生》，《新华半月刊》1956 年第 23 号）在辛亥革命时期，革命派批判了已经堕落到保皇尊孔的改良派，曾大张旗鼓地宣传尊法反儒思想，批判儒家的“天命论”。

总的来说，在中国近代史上代表资产阶级的“**所谓新学的思想，有同中国封建思想作斗争的革命作用**”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，657 页）。这是有它进步的一面。但是这种从西方资产阶级革命时代的武器库中学来的进化论、天赋人权论等项思想武器，是抗御不了帝国主义的，“**这些东西也和封建主义的思想武器一样，软弱得很，又是抵不住，败阵下来，宣告破产了**”（《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》，1403 页）。

这是中国哲学史上的两军对战——唯物主义路线与唯心主义路线的对战。通过学习和总结哲学史上两军对战的历史经验，可以帮助我们进一步分清什么是唯物论的反映论，什么是唯心论的先验论；什么是辩证法，什么是形而上学；提高我们阶级斗争和路线斗争的觉悟，注意和重视意识形态领域里面的阶级斗争。

当前，我国正处在社会主义革命和社会主义建设时期，还存在着阶级、阶级矛盾和阶级斗争，存在着社会主义和资本主义两条道路的斗争，存在着资本主义复辟的危险性。中国党内的修正主义路线头子，他们妄图复辟资本主义，实行资产阶级法西斯专政，其共同特点之一就是都用儒家的反动思想来篡改马克思主义，为其复辟



阴谋大造反革命舆论。所以，我们要遵照毛主席的教导，把批判修正主义和批判孔孟之道结合起来。叛徒、卖国贼林彪抛出一条效法孔丘“克己复礼”的反革命政治路线，以儒家的“天命论”、“天才论”作为他的反革命理论纲领，大肆鼓吹“仁爱”、“忠恕”、“中庸”的反动说教，鼓吹英雄创造历史的唯心史观，以此与辩证唯物主义、历史唯物主义对抗，妄图达到其欺骗人民群众、颠覆我国无产阶级专政的罪恶目的。林彪所贩卖的许多黑货都来源于孔、孟，来源于程、朱、陆、王的唯心主义理学。我们对哲学史的学习，对于深入认识林彪反革命修正主义路线的思想来源及其极右实质，并从哲学世界观的高度彻底加以批判，是十分必要的。



# 目 录

第一章 殷商西周奴隶社会为种族统治服务的天神观念的产生。反天神思想对尊天神思想的斗争 .....	1
一 殷代种族奴隶主尊天神思想的产生及与之相对立的早期朴素唯物主义“五行”说和朴素辩证思想“八卦”说的萌芽 .....	1
二 西周末年，种族统治的动摇和反天神思想的出现 .....	6
第二章 奴隶制向封建制转化的春秋战国时代。反映新兴力量的反天命思想对维护没落奴隶制的尊天命思想的斗争 .....	11
一 春秋战国时期的社会变革及其所导致的思想战线上的百家争鸣 .....	11
二 春秋末、战国初，主张维护种族统治与反对种族统治的儒家孔学与法、墨两家的对立 .....	21
三 猛烈打击种族统治、推行封建变法的前期法家的朴素唯物论与朴素辩证法思想 .....	34
四 力图挽救种族统治、把孔丘天命思想进一步主观观念化的子思、孟轲唯心主义哲学 .....	41
五 反映在没落中的种族统治者的意识——老子“归根复命”的客观唯心主义和庄周“万物与我为一”的主观唯心主义 .....	50

六 兵家、名家和后期盟家的反儒斗争 .....	57
七 战国晚期，反映新兴地主阶级利益的荀况由 反天命而倡导的唯物主义“戡天”思想和韩非 由反礼制而倡导的唯物主义“法治”思想 .....	71
第三章 确立中央集权封建统治的两汉时代。反 映人民群众若干利益的反谶纬神学对愚弄 人民群众的谶纬神学的斗争 .....	84
一 两汉中央集权封建统一国家时期的阶级斗争 和儒法斗争 .....	84
二 董仲舒的“天人感应”神学目的论和“天不 变，道亦不变”的形而上学思想 .....	91
三 桑弘羊反阴阳灾异说的唯物论和明“时世之 变”的历史观 .....	99
四 反映汉代世家豪族利益的谶纬神学的盛行及 桓谭反谶纬神学的斗争 .....	106
五 对谶纬迷信进行坚决斗争的王充唯物主义无 神论思想 .....	112
第四章 人民群众打击世家豪族势力的魏、晋、 南北朝时代。反玄学对玄学的斗争；神 灭论对神不灭论的斗争 .....	121
一 人民群众打击世家豪族与僧侣地主所导致的 社会生产力的发展 .....	121
二 曹操的反天命思想和朴素的辩证法思想 .....	128
三 为强化世家豪族的统治势力，何晏、王弼所 倡导的客观唯心主义“贵无论” .....	134
四 与“贵无论”相对立，郭象、裴颜的唯物主 义“崇有论” .....	139

五 为世家康族的尽情享乐提供理论根据，《列子·杨朱篇》的主观唯心主义事乐思想 .....	143
六 反映农民群众某些要求，鲍敬言的反压迫剥削、反追求享乐的唯物主义思想 .....	145
七 范缜的唯物主义“神灭论”与世家豪族为麻痹人民斗志的佛教唯心主义“神不灭论”的斗争 .....	147
第五章 隋末农民革命战争，从打垮隋朝的残暴统治中，基本上打垮世家豪族势力，推动了唐代经济的发展。“天人相分”的唯物主义思想对“天人相与”的唯心主义思想的斗争 .....	156
一 隋末农民革命战争推动了唐代经济和科学技术的发展 .....	156
二 适应封建统治阶级进一步麻痹人民群众的需要，佛教各宗派的建立。佛教各宗派的教义和它的思想影响 .....	163
三 吕才的唯物主义无神论与封建统治阶级所宣扬的宗教迷信思想的斗争 .....	174
四 政治上属保守派、思想上是宋以后唯心主义理学先驱的韩愈的客观唯心主义和李朝的主观唯心主义 .....	177
五 政治上属革新派、思想上是反韩愈的唯心主义“天人相与”论的柳宗元、刘禹锡的唯物主义“天人相分”论 .....	183

第六章 唐末农民革命战争，彻底打垮世家豪族势力，推动两宋经济的进一步发展。唯物主义反对唯心主义理学的斗争 .....	191
一 唐末农民革命战争推动了宋代社会经济的进一步繁荣和科学技术的进一步发展 .....	191
二 代表封建统治官方思想的两宋理学的开创者——周敦颐“无极而太极”的客观唯心主义和邵雍“心为太极”的主观唯心主义 .....	200
三 政治上的守旧派、两宋理学的奠基者——程颢“天即理即心”的主观唯心主义和程颐“理先气后”的客观唯心主义 .....	205
四 从理论上批判佛、老的张载唯物主义和他思想的落后面 .....	211
五 中国十一世纪的改革家——王安石新学的兴起及其对二程唯心主义理学的斗争 .....	217
六 强化封建统治的两宋官方哲学代表和理学的集大成者——朱熹“理在气先”的客观唯心主义 .....	225
七 同为封建统治服务的两宋理学中的“心学”流派——陆九渊“心即理”的主观唯心主义 .....	233
八 反映工商业者利益的两宋理学的反对派——陈亮、叶适的唯物主义和功利思想 .....	237
第七章 元末农民革命战争与明代工商业的发展。明代农民反压迫、反剥削斗争日趋激烈。唯物主义反对官方统治思想的唯心主义理学的斗争日益发展 .....	247

一 元末农民革命战争与明代工商业的发展。封建专制统治的加强和农民的反压迫、反剥削斗争的日趋激烈 .....	247
二 适应明代封建专制统治需要——王守仁的“致良知”和“知行合一”的主观唯心主义思想 .....	257
三 反对程、朱、陆、王唯心主义理学——罗钦顺、王廷相的唯物主义思想 .....	266
四 地主阶级的政治革新派——张居正重“实效”的唯物主义思想 .....	278
五 接近下层人民的泰州学派——王艮“百姓日用即道”的思想。反映市民层若干利益的要求——李贽的反儒家传统思想 .....	285
第八章 封建社会中资本主义萌芽时期——明清之际至鸦片战争以前，在明末农民革命战争推动下，从批判唯心主义理学的斗争中发展了朴素唯物主义思想 .....	296
一 农民革命战争推动社会生产力的进一步发展——资本主义的萌芽和科学技术的进步 .....	296
二 黄宗羲由批判“君为臣纲”的唯心主义理学而导致反对君主专制思想 .....	304
三 王夫之在批判唯心主义理学斗争中发展了中国朴素唯物主义思想 .....	311
四 在同理学的唯心论先验论斗争中而倡导“践履”的具有朴素唯物论反映论观点的颜元思想 .....	324
五 基于唯物论的伦理学的感觉论而倡导“人欲才有天理”的戴震思想 .....	332

第九章	1840 年外国资本主义侵入后，人民大众在反对国际资本主义斗争中所体现的唯物论反映论；地主阶级改革派从倡导“经世致用”中所阐明的唯物论反映论以及他们政治上的变法要求 .....	343
一	鸦片战争后，中国人民大众在反对国际资本主义帝国主义和封建主义的斗争中对为封建买办政权服务的唯心主义理学的斗争 .....	343
二	在封建社会危机加深中，地主阶级的改革派龚自珍、魏源所倡导的“非命”、“及而后知”的唯物论反映论和政治上要求变法的思想 .....	360
三	三元里人民大众在反对国际资本主义侵略和反对封建统治者卖国投降的斗争中所体现的唯物论反映论 .....	378
第十章	在国际资本主义和封建主义的双重压迫下，太平天国农民革命战争的爆发。集中农民阶级利益、要求和智慧的洪秀全的平等平均思想同维护地主买办阶级利益的曾国藩的唯心主义理学的斗争 .....	388
一	在国际资本主义和封建主义的双重压迫下，太平天国农民革命战争的爆发和对为地主买办政权服务的官方统治思想的斗争 .....	388
二	集中贫苦农民阶级的利益、要求和智慧的洪秀全，在革命实践中反对维护地主买办阶级利益的官方统治思想而提出平等平均的空想农业社会主义思想 .....	393



三 反映被压迫、被剥削农民群众追求的“新天、新地、新人、新世界”的理想——洪仁玕对封建神权、封建迷信和封建文化的批判 .....	409
第十一章 在国际帝国主义加紧侵略中所引起的资产阶级改良主义运动。哲学战线上揭露和批判为封建买办政权服务的唯心主义理学和“天不变，道亦不变”的形而上学；在揭露、批判中揭示和阐发了变化观点 .....	415
一 国际帝国主义加紧侵略，社会危机加深。在批判为地主买办政权服务的唯心主义理学中，资产阶级改良主义运动的出现 .....	415
二 康有为的变法理论和他的“博爱哲学”的唯心主义思想 .....	424
三 谭嗣同的冲决封建网罗的反君主专制思想和他属于唯物论范畴的泛神论泛仁论的哲学 .....	433
四 批判唯心论先验论并传播西学、新学的严复思想 .....	444
五 反映地主买办政权利益的封建顽固派和洋务派在反变法中顽固地维护唯心主义理学和形而上学的“不变论” .....	456
第十二章 资产阶级民主革命运动高涨时期，资产阶级革命派对改良派的论战。在批判封建迷信和以孔教为国教的斗争中所体现的无神论思想以及孙中山的哲学思想和民主革命思想 .....	462

一 资产阶级民主革命的高涨。资产阶级革命派 对改良派的论战 .....	462
二 资产阶级在批判封建迷信和以孔教为国教的 斗争中所体现的唯物论无神论思想 .....	481
三 资产阶级革命家——章炳麟的唯物论无神论 和尊法反儒思想 .....	488
四 伟大的民主革命先行者——孙中山的哲学思 想和民主革命思想 .....	498
修订版后记 .....	517

# 第一章

## 殷商西周奴隶社会为种族统治服务的天神观念的产生。反天神思想对尊天神思想的斗争

### 一 殷代种族奴隶主尊天神思想的产生及与之相对立的早期朴素唯物主义“五行”说和朴素辩证思想“八卦”说的萌芽

中国哲学思想是随着阶级社会的形成而产生的，这和世界古代各国的情况一样。我们伟大的祖国，是一个历史悠久的国家，也是世界上文化发达最早的国家之一。根据古代的传说资料，从夏代（约公元前二十一世纪）开始，就已进入阶级社会。但由于发掘地下古代遗址，至今没有得到直接材料的证明，所以还难于详细说明当时的情况。到夏以后的商王朝就不同了，由于在商朝故都——殷墟的考古发掘，出现了大批刻有文字的龟甲和兽骨，现在一般称之为“甲骨文”或“卜辞”。通过这些地下史料，并结合一些较可靠的古书来进行研究，已大致可以明了殷商时代人们精神生活的概貌。

根据甲骨文的记载，最迟到公元前十四世纪，在商王盘庚迁都到殷（今河南安阳小屯）以后，已经建立起一个种族奴隶制国家。什么叫种族奴隶制国家呢？就是说：这国家一方面是由一整体氏族所统治，如殷，就是子姓氏族所统治；另一方面，所有奴隶都属于

这统治者氏族所有。故当时以殷王为首所构成的统治集团就成为奴隶主阶级，也就是氏族贵族；而所有的奴隶，包括被征服后整族沦为奴隶地位的氏族，则成为统治氏族的种族奴隶；另外在统治氏族中除少数贵族外，还有一般成员，他们身份地位比奴隶高，属于自由民，但要从事劳动生产，并经常被贵族利用作为战争的工具。殷商时所谓种族奴隶制国家，就是由这样的阶级关系构成的。

在殷商种族奴隶制国家中，所有的土地和奴隶都属于王族所有，最高统治者殷王就是王族的代表，这是“**最终作为一个人而存在的最高集体**”（马克思：《资本主义生产以前各形态》，人民出版社1956年版，6页）。殷王在其所统治的土地上，主要是强迫奴隶从事农业生产。当时是采用“耦耕”方式，两个人拉一个犁，土地划成方块块，为的是便于监督奴隶劳动，作为计算劳动的单位。这种方块田，即古籍中的所谓“井田制”，是用来剥削奴隶的制度。殷代的生产奴隶，甲骨文里称为“众”或“众人”，“王大令众人曰协田”（《殷虚书契前编》），指的就是殷王命令奴隶进行生产。当时除耕种奴隶外，还有从事工商业生产的奴隶。他们生产和制造出来的东西，都归统治者享受。另外还有家内奴隶，分为臣、仆、奚、奴、妾等，多从事家内服役工作。

在奴隶制度统治下，奴隶主对奴隶的剥削压迫是极端残酷的，如：把奴隶杀死和牛羊一起当作祭品，或主人死后用奴隶来陪葬，这些在殷代是极为常见的事。在这种情况下，奴隶只有被迫逃亡或起来反抗。如甲骨文中有许多卜问会不会“丧众”的卜辞，充分反映了奴隶以逃亡方式进行反抗的事实。也就是说，随着阶级社会的出现，必然会有阶级斗争。奴隶主为要巩固他们的地位，除用军队、刑法、监狱等直接进行暴力统治外，思想意识方面也需要与此相适应，因此，产生殷代统治阶级的哲学思想。

殷商的种族奴隶主，创造了一种至上神的观念，称为“帝”或“上帝”，这是上天和人世间的最高主宰，所有自然现象的变化以及人类社会的种种活动，都被说成是受着上帝意志的支配。但世人怎么能知道上帝的意旨呢？当时就是通过“卜噬”的办法，卜、史、巫、祝这一类所谓文化官，做的就是沟通人神的工作。据卜辞记载：“帝令雨足年？帝令雨弗其足年？”（《殷虚书契前编》）就是问上帝下雨的情况，这一年的农业收成好不好；“伐𠩺（qióng 音穷）方，帝受（授）我又（佑）？”（《龟甲兽骨文字》）是问征伐𠩺方这次战争会不会得到上帝的保佑；“王封邑，帝若（诺）。 ”（《殷虚书契后编》）是说殷王问筑城的事情，上帝答应了。上面这些问卜的事例，在今天看来当然是可笑的迷信，但当时奴隶主正是利用这种方式来欺骗群众，凭借上帝的权威来维护他们在人世间的统治，殷王实质上逐渐成为上帝权力的化身。这种认为上帝是人世主宰的对世界总的看法，哲学上就是一种有神论的唯心主义世界观。

殷王为要加强他们的种族统治，还把“上帝”当作父亲，自称是“上帝”的儿子；因此，“上帝”就具有至上神又兼有宗祖神的双重意义。“上帝”既是至上神，所以人人要服从上帝；而“上帝”又是殷王族的宗祖神，所以就要服从殷王族，特别是作为王族代表的殷王的统治。殷王自称为“予一人”，是地上独一无二的王，是上帝的儿子，人们要服从上帝，也要服从殷王。由此可见，殷商奴隶主所宣扬的神学世界观，是为统治阶级利益服务的思想工具。

中国的奴隶社会，由于种族奴隶制的特点，氏族血缘纽带关系特别牢固，因此，伦理观念就产生了。在殷代就出现有“德”、“礼”、“孝”思想。“礼”，甲骨文写作“𡇗”或“𡇗”，是殷人祭上帝、祖先时，用两块玉放在一个器皿里作供奉的意思。后来发展成为“礼治”，作为压服奴隶的规范。“德”，甲骨文写作

“𠄎”，这是“礼”的辅助，因为要有“德”的修养，才能达到作为规范的“礼”的作用，这两者是相辅而行的。“孝”，甲骨文作“孝”“孝”（《金璋所藏甲骨卜辞》）。这一面要殷族中人对祖先父母尽孝，以加强氏族的团结；另一方面是借此导致被奴役的人都规规矩矩，不要反抗奴隶主的统治。从上面可以看出，“德”、“礼”、“孝”这些伦理观念，是与崇拜上帝和宗祖神的天命思想有关。正如列宁所指出：“**因为这种道德是他们从上帝的意旨中引申出来的。**”（《青年团的任务》，《列宁选集》第4卷，1972年版，351页）因此，过去把伦理观念说成是“天伦”，正是说明了这种关系。由于“天伦”有天命的含义，又有血缘的含义，所以殷种族奴隶主所建立起来的一套天命伦理观念，主要是用来维护他们的种族统治。

不过，殷商奴隶主尽管编造了一套有神论的天命思想，但由于他们的残暴统治，被奴役者的“众”，从“弗靖”（《尚书·盘庚》）——不断的反抗过程中，也逐步看穿他们的欺骗手段。加上奴隶和自由民在生产实践斗争中，日渐积累了一些自然科学的知识。如天文、历数之学在殷代就发达比较早，从卜辞里可以知道当时已能够区分四季，设置闰月，殷历中就有平年、闰年、大月、小月，并有春秋二时和日月食的记录。这说明殷人对自然世界的认识，已出现了科学思想的萌芽，这就给朴素唯物主义的产生，提供了现实的可能性。

殷代末年，奴隶制国家已经出现严重危机。而纣王还是讲原来一套，宣称“我生不有命在天？”（《尚书·商书·西伯戡黎》）意思是说，我纣王的统治不是上帝授命的吗？有谁敢来动摇我的王位呢？可是殷纣王的天命论却吓不倒起来造反的奴隶，据说有一次将殷王祭祀上帝的牛、猪、羊等祭品都抢光吃光了（《尚书·商书·微子》）。这是表示奴隶们不信上帝，不相信殷族的宗祖神。

说明到殷代末年，统治者宣扬对“天命”的迷信，已经不能压住被奴役者的反抗斗争。

还有一个传说。武王伐纣到殷商的郊邑时，士兵很高兴，他们欢呼道：“孜孜无怠，水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生，是为人用”——努力呀，水、火、金、木是老百姓所赖以生活的东西；土为万物所出生，并为老百姓所使用（《尚书大传》）。这段传说在时间上虽不一定准确，但把水、火、金、木、土这五种物质元素看成是人民生活中不可缺少的东西，这种朴素唯物主义的“五行”说，当是长期地在民间普遍流传，所以古代文献中才有这方面的记载。

除早期“五行”说外，还有早期的“八卦”说。八卦原来是八种符号：乾☰，坤☷；震☳，巽☴；坎☵，离☲，艮☶，兑☱。是代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质现象。八卦中每两卦（如“乾”与“坤”、“震”与“巽”……等）都是对立的，由于阴“--”、阳“—”是八卦的根本，它说明由阴阳两种气体互相结合交感而产生万物。八卦又以两卦相叠演为六十四卦，进一步阐明事物交感和发展变化的道理。这种从正反两面的矛盾对立来说明事物的变化发展，是具有一定的辩证法因素的。

八卦的起源传说很早，所谓伏羲画八卦，文王作《周易》。《易·系辞》称：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”又说：“作《易》者其有忧患乎？”这些传说当然不一定可靠，但这种带有朴素辩证思想的早期“八卦”说，产生在殷、周交替的时候，并在较长时期在民间普遍流传，大致是可以相信的。

现存《周易》分“经”和“传”两部分，《易经》包括卦、卦辞、爻辞，出现时代较早，可能是殷末周初的作品。如《周易》的爻辞里，就叙述了好几个关于殷人的故事。在爻辞中也有辩证法思

想。泰卦九三爻辞说：“无平不陂，无往不复”，说明事物发展到一定阶段，会过渡到它的对立面，这一物极必反的原则，是一种朴素的辩证法思想。

## 二 西周末年，种族统治的动摇 和反天神思想的出现

约到公元前十一世纪，殷奴隶制王国为居于今西北陕甘一带的周族所灭。周代殷后，政权的性质基本未变，仍然是一个奴隶制国家。最高统治集团是姬姓氏族。由于周代比较严格地实行儿子继承父亲的世袭制，在周初还建置了以姬姓为主体的大批诸侯国来保卫周朝的王室，所以层层的治疗网，比之殷商时是更加严密了。

在周朝种族奴隶制国家中，和殷商一样，所有的土地和奴隶，全都归王族所有，最高统治者就是周王。《周诗》所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，就是说明这种关系。

周朝奴隶主在其统治的土地上，也是强迫奴隶来从事农业生产，但集体耕作的规模比殷时要大。《周诗》所谓“千耦其耘”，“十千维耦”，讲的就是有成千上万的奴隶同时从事耦耕。当时周朝政府设有管理耕奴的职官，称为“田峻”、“农正”（《国语·周语》）；管理工业奴隶的设有“工尹”、“工正”或“工师”（《左传》）；对商业奴隶的管理，也设有“贾正”或“市正”（《左传》、《越绝书》）。这些生产奴隶，所谓“农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商”（《国语·齐语》），是世代代受着奴役。世袭的种族奴隶主，统治着世代代被奴役的种族奴隶，像这样的阶级统治关系，正是以血缘关系为基础的种族奴隶制社会的特点。



由于周仍然是一个种族奴隶制国家，作为统治阶级的思想基本上也是承袭殷代奴隶主贵族的，如关于天命思想及从天命思想所产生的德、礼、孝等伦理道德观念，在周代都得到继承和发展。

上面我们已经提到，殷代统治者曾创立了作为最高主宰的上帝神，认为殷王的统治是由上天所授命。周灭殷后也同样宣扬这一观点，提出周王取得政权也是由上天所授命。如说：“丕显文王，受天有（佑）大命。”（《大孟鼎》）这就是说，我周朝伟大而显赫的文王，受着上天的保佑，获有取得殷政权的使命。又说：“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。”（《尚书·周书·召诰》）这里是说，上帝改派他的长子，接收大殷国的统治。周王就是以上帝的儿子自居，认为周代替殷是上帝的意旨，是上天所授命的。像这一类词句，《周书》、《周诗》里有很多，如“天乃大命文王”，“有命自天，命此文王”等等。都是贯串着天命思想。

但是周初讲天命有一个问题，就是为什么以前上天授命于殷而现在又授命于周呢？天命不是不可靠吗？这就使周代统治者不能不感到“天命靡（无）常”（《诗经·大雅·文王》），天命并不是固定不变的了。因此，周代奴隶主一面继承殷代的“天命”思想以维护他们对奴隶的统治，另一方面又用“德”解释天命来为周朝的统治辩护。周代奴隶主宣称：殷先哲王因为能够崇德，所以能受天命；后来的殷王却“不敬厥德”，对“德”毫不重视，因而天命就失掉了；周奴隶主之所以能取得政权，是由于文王能“明德”所致。有了这样一番解释，总算把周所以能受天命的理由说清楚了。不过统治者既然以德治作标准，这就相对地减弱了天命的神秘意味。因此，周奴隶主对被征服的殷人及其他氏族奴隶，虽极力宣传周的统治是受命于天，但自身却不能不强调：“惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”（《尚书·周书·召诰》）就是说，做国王的要崇尚德政，以德行事，这样才可以求得上天的保佑，保持王位长久。周

奴隶主深切地记得殷的灭亡正是由于奴隶“前徒倒戈”，倒转矛头反对殷氏族奴隶主促成的，这就使周奴隶主不能不引为鉴戒。他们懂得专靠宣扬神秘的天命并不能解决问题，更重要的是要讲究实际的统治方术。从殷代提出永恒的天命观念，发展到周初的“天命靡常”的变化，这是由于周统治者汲取殷代灭亡教训的结果。

不过，在周初的统治者中，虽有些人因接受殷朝亡国的教训而感到“天不可信”（《周书·君奭》），但由于他们是站在统治者的立场，要继续欺骗群众，所以对被奴役的人们还是照样宣传天命思想，并宣传自己是受天之命来统治万民。如周厉王公然实行暴政，钳制舆论，把批评他的人都捉来杀掉。暴虐的厉王终为起义的“国人”——自由民所驱逐。周王国经过这一次政变，上天的权威跟着天子的被逐也遭受到深刻的动摇。其后宣王虽力图来一个所谓中兴，但已无法挽回颓势。宣王的儿子幽王，也是一个残暴的统治者，他终于被犬戎族攻杀于骊山之下。这时周王室再无法在陕西立足，继位的平王在公元前 770 年东迁到河南的洛阳，历史上称为东周。此后，周天子只是徒有其名，实际上没有什么权力了。

西周末年的社会变化，对当时哲学思想的发展有很大影响。从种族奴隶主的天命思想来看，无疑是随着他们统治力量的日趋没落而普遍动摇了。西周末年，在诗歌中就出现一片怨天、骂天的声音。如说“昊天上帝，则不我虞”，“则不我遗”，就是埋怨老天爷不管我们的困难，不让我们活下去。还有骂天是“不平”、“不佣”、“不惠”，既不公平，又不慈悲，只是“降此鞠讟”，“降此大戾”，给予人们这么多的灾难。由于“天降丧乱，饥馑荐臻”，弄到饥荒接连不断。当时人们把各种不满，都发泄到上帝的头上。可见当时天命思想的动摇是多么广泛而深刻了。

西周末年奴隶制统治的危机，使人们逐渐认识到社会上的事情并不真的有什么天神在支配着，所以说“下民之孽，匪降自天；噂

沓背憎，职竞由人”（《诗经·小雅·十月之交》）。就是认识到人民大众所以受罪，并不是上天给予的；所有纷争与祸乱，主要是由于人所造成。这种观点，是对有神论、天命论的具体否定，实质上是宣扬“天人相分”的唯物主义思想。

上面我们已经谈过，传说中殷、周之际已经出现有朴素唯物主义的“五行”说，这种思想到西周末年有了进一步的发展。如周幽王时史官伯提出“以土与金、木、水、火，杂以成百物”（《国语·郑语》），把“五行”看成是构成万物的基本原素。用五种物质元素来解释万物的起源，在哲学根本问题上承认物质第一性，这个命题是朴素唯物主义观点。对自然现象的变化，当时也出现了唯物主义的解释。如史官伯阳父提出“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”（《国语·周语》），这是说阳气潜伏于下不能出来，阴气压迫阳气不能使之上升，就发生地震。这是以阴阳二气的矛盾来解释地震的原因。这种解释虽然还不符合我们今天所知道的地震科学原理，但以天地本身之气的变化来说明自然现象的变化，也是唯物主义的观点。

为什么到西周末年会出现唯物主义的自然观呢？这是和当时阶级斗争、生产斗争的推动力量分不开的。西周末年，阶级斗争日益尖锐，随着奴隶怠工和不断逃亡，生产奴隶一天天减少了，周宣王虽实行所谓“料民”，即赶忙检查生产奴隶的数目，但也无济于事。而奴隶们从实际反抗斗争中，却变得“不畏于天”了（《诗经·小雅·何人斯》）。奴隶主提倡的唯心主义有神论日趋破产，而唯物主义自然观，却随着生产斗争、自然科学知识的积累逐渐形成。西周末年的某些文化官，由于他们主管工作中会接触到一些自然科学的知识，所以有可能从物质本身来说明万物的起源和解释某些自然现象变化的原因；但同时又由于他们还是属于统治层内部的人物，工作上和占卜职司也有密切关系，如上面提到的史官伯一面认为金、

木、水、火、土是构成万物的元素，一面又承认天是万物的主宰，这就构成他的唯物主义观点的不彻底性。

## 第二章

# 奴隶制向封建制转化的春秋战国时代。反映新兴力量的反天命思想对维护没落奴隶制的尊天命思想的斗争

### 一 春秋战国时期的社会变革及其所导致的思想战线上的百家争鸣

周朝奴隶主的统治，自厉王时，国人、奴隶大暴动后，已经大大动摇；不久，又加上犬戎族的侵迫，到公元前 770 年，周平王不得不东迁到今河南洛阳，以后历史上称为东周（公元前 770—前 221 年）。过去一般史书也称之为春秋（公元前 770—前 476 年）、战国（公元前 475—前 221 年）时代。

春秋战国时期在中国古代历史上是一个大变革时期，社会形态是由种族奴隶制向封建制过渡。当时种族奴隶主的统治日趋没落，新兴地主势力逐渐抬头，耕种奴隶和工商奴隶为争取解放不断进行斗争，国人（自由民）在向新兴势力的转化过程中，反对贵族的虐政而经常暴动。因此，在这个时期，自始至终进行着尖锐复杂的阶级斗争。

在这个时期，由于奴隶主贵族的日益腐朽和反动，对被奴役者的剥削和压迫就更加残酷。如春秋末年齐国情况：人民生产出来的

东西，政府要剥削三分之二。“暴夺民衣食之财”（《墨子·辞过》），拼命榨取奴隶劳动，强抢人民的生产果实，这种现象非常普遍。“王公则病不足于上，庶人则冻馁羸瘠于下。”奴隶主仍然感到不满足，人民则饥寒交迫活不下去。于是只有起来反抗了，这就出现所谓“盗贼击夺以危上矣”（《荀子·正论》）的局面。

春秋战国期间，奴隶和自由民反抗奴隶主的事实，古书上记载很多。奴隶的反抗，如公元前 550 年，陈国有筑城奴隶的暴动（《左传》襄公二十三年）；公元前 520 年，“百工”叛变周王室（《左传》昭公二十二年）；公元前 478 年，手工业奴隶暴动，围攻卫庄公（《左传》哀公十七年）。自由民的反抗，如公元前 554 年，郑国“国人”杀掉执政的奴隶主子孔（《左传》襄公十九年）；公元前 484 年，陈国“国人”赶跑了贵族辕颇（《左传》哀公十一年）。除这些暴动事件外，被奴役者还往往组成大股小股的武装队伍，有的相聚于山泽之中，有的到处流动来打击各国的贵族。到春秋末年，郑、宋、齐、鲁、晋、楚等国的统治者，惊呼到处都是“寇乱盗贼”。这些被奴隶主污蔑为“盗寇”的活动，实际上是反映被奴役者到处对种族统治者进行着如火如荼的斗争。

在反奴隶主统治斗争中，特别要提出以跖为首所发动的奴隶起义。《庄子·盗跖》篇说他有“从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯”，一一到处打击各地方的统治者。（《史记·伯夷列传》也记载此事）这次起义还批判作为奴隶制的代言人孔丘，如反对孔丘宣扬的孝弟思想，反对祭祀祖宗。起义奴隶还骂孔丘“巧伪”，是个“不耕而食，不织而衣”的寄生虫；是到处“摇唇鼓舌，擅生是非”的反动政客；是个“罪大极重”的“盗丘”。（《庄子·盗跖》）由于柘领导这次起义，因此他在被奴役群众中享有很高的威信：“名声若日月，与舜禹俱传而不息。”（《荀子·不苟》）统治者

骂为盗贼，而人民称之为圣人，名字像日月一样光辉。这说明不同的阶级对这场奴隶大暴动是有着不同的评价。

春秋战国时期，阶级斗争的激烈，说明当时腐朽的奴隶制生产关系，已经成为生产发展的桎梏；为要解放社会生产力，就要打破旧的生产关系，建立新的封建制生产关系。

在阶级斗争的推动下，首先在土地所有制方面起了变化。原来殷、周奴隶制国家的土地，全是属于王族所有，到春秋中叶后，由于私家势力的增长，私有土地越来越多。在公元前 594 年（鲁宣公十五年），鲁国不得不实行“初税亩”——即向私田征税，承认土地的私有。这是当时的一大变革。于是，过去“田里不鬻”（《礼记·王制》）即土地不得自由买卖的规定被打破了，出现了“贵货易土，土可贾焉”（《左传》襄公四年）的情况。这是说，货物可以拿来交换土地，土地变成可以买卖了。到战国时，如秦商鞅变法，更在法律上正式宣布：废除榨取奴隶劳动的井田，承认土地私有，并可以自由买卖。商鞅适应时代要求，打破了奴隶主在土地上的世袭权利，确立了封建土地所有制，这在新旧社会制度的变革中起了重大的进步作用，促进了社会生产力的发展。从此以后，土地从王族所有到私有的转化过程中，出现了新的生产关系——封建租佃关系。战国时代出现所谓“耕豪民之田，见税什五”（《汉书·食货志》）的情况，就是指的这种佃耕制度。农民佃耕地主的土地，要缴纳收获量的一半作为地租，这就是新的封建制生产关系的形成和发展。

春秋战国时期，随着封建租佃关系的产生与发展，社会阶级关系也起了新的变化。与新兴地主阶级同时出现的有佃农和所谓“卖庸而播耕”（《韩非子·外储说左上》）的雇农，在新的封建制生产关系底下，他们也就形成新的被剥削阶级。他们和地主阶级的矛盾，是封建社会的基本矛盾。与土地日益转向私有化的同时，私

营工商业也跟着兴起，“富商”、“富贾”也出现了。他们有的以煮盐致富，有的以冶铁起家，或“往来贩贱卖贵，家累千金”（《史记·吕不韦列传》）。这些仍然使用奴隶经营的大工商业主，多数出身于春秋及以前管理工商业奴隶的工正、市正、贾正等人，他们是顽固维护奴隶制的。

另外，还有相当数量由自由民转化来的自耕农，以及一些独立经营的手工业者。自耕农占有土地，“今一夫挟五口，治田百亩”（《汉书·食货志》），他们自行生产，来维持一家数口的生活，他们是国家的直接“赋敛”对象。

独立经营的手工业者，有的经营陶窑，制作陶器；有的在住宅中承接制鞋（《吕氏春秋·召类》）；也有作木匠或“织屨”、“织缦”等手工业（《韩非子·备内》，《韩非子·说林上》），他们是居于小私有者兼小生产者的地位。

春秋战国时期，出现这些新的阶级和阶层，说明社会在起着急剧的变革，旧的奴隶制日益瓦解，新的封建生产关系在逐渐形成。在这个社会大变革过程中，以奴隶和农民为主力军开展了推翻奴隶主贵族专政的斗争。新兴地主阶级是当时唯一能够提出代表封建制生产关系的政治纲领的阶级，因而在这场推翻奴隶制的斗争中起了领导者的作用，但是，如果没有奴隶和农民的参加，单凭地主阶级的力量是决不能在这场斗争中取得成功的。

从春秋后期开始，新兴地主阶级就向奴隶主贵族开展夺权斗争，并且陆续在一些诸侯国里夺得政治实权。三家分晋和田氏代齐，是新兴地主阶级在中原地区晋、齐两个大诸侯国里建立政权，标志着封建社会的开端。到战国时期，地主阶级开始了自己的全面进军，变法的热潮席卷了各诸侯国，如李悝、西门豹等在魏国，吴起在楚国，申不害在韩国，商鞅在秦国等都进行了变法或改革。但是，奴隶主贵族不甘心失败，还要挣扎。在一些国家内部发生地主阶级和



奴隶主对政权的反复争夺。由于商鞅的变法比较彻底，秦国虽也出现一些波折，还是继续沿着商鞅变法的法家路线前进，到秦始皇时终于完成了统一六国，建立中央集权统一封建国家的事业。

恩格斯指出：“科学的发生和发展一开始就是由生产决定的。”（《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷523页）春秋战国时期，代表新的生产关系的新兴地主阶级“是生气勃勃的，是革命者，是先进者”（《毛泽东选集》，1088页），他们主张革新，提倡耕战，从推翻奴隶主统治中解放了生产力，对科学技术的发展和生产工具的改革起了促进的作用。春秋以来，冶铁工业有很大发展。公元前513年，晋国用铁铸刑鼎，说明我国使用铸铁要比欧洲早出一千六七百年，是我国古代劳动人民对世界冶金技术的伟大贡献。铁制工具逐渐得到广泛应用，一方面就有可能扩大耕地面积，另方面有助于兴建大规模的水利灌溉工程，这对于提高生产力，促进农业生产的发展，并进而发展手工业和繁荣商业市场，起了很大的作用。在新兴地主阶级推行法家政治路线时，生产的发展特别迅速。如李悝在魏变法，“尽地力之教”，促进了农业生产。魏国劳动人民开凿了鸿沟，这是历史上引黄河灌溉的最早记载。法家、伟大的无神论者西门豹破除宗教迷信，引漳水灌邺城地区，“收皆亩一锺”。又如秦国自商鞅变法后，生产力得到解放，每个劳动力所能负担的耕作面积几乎比六国高出一倍，冶铁事业也比六国发达。秦国还修建了都江堰和郑国渠等大型水利工程，使成都平原和渭水平原成为“水旱从人，不知饥馑”和“为沃野，无凶年”的地区，成了秦国发动统一战争的战略基地。

这时，由于社会生产的需要，在科学技术上也相应有了一定的进步。如与农业生产有密切关系的天文历法，在公元前七世纪时已采用土圭测日影的办法来断定冬至和夏至的日期，这样一年四季便可以正确划分；到战国晚年，有了节气和月令，对掌握农业季节就

更方便。由于农业科学发展，农业科学的理论著述也多起来，如对整地、播种、等距密植等提出了颇为完整的论述，并研究了土壤和施肥，这是对当时农业生产经验的总结。

在数学、物理学研究和各种新器械的创造方面，到战国时也取得相当成就。当时已经有较复杂的面积和体积计算，并且能够运用分数。据《墨经》记载，当时已经知道一些几何学原理。在光学方面，已知道光的直线进行和反射现象。在力学方面，能够利用杠杆起重原理创造人工灌溉用的桔棒，也有运用滑车来起重；兵器上利用机械轮轴制作弩机，建筑上利用分力原理设置斗拱，这些科技发明不少是直接为工农业生产服务。

战国时人已发现磁石的磁性吸力，发明了指南仪器，叫做“司南”；还懂得聚光原理，用一种镜子利用日光反射取得焦点来取火；还发明了计时仪器，就是后世所谓“滴漏”；这些对人民的社会生产和生活，起着很大的作用。

在殷、周奴隶制国家中，贵族不但在经济、政治上享有特权，文化教育也为他们所垄断，这就是所谓“学在官府”，一般自由民、奴隶没有享受教育的机会。到春秋战国时期，由于奴隶制统治逐步崩溃，在学术文化上也逐渐无法垄断，所谓“天子失官，学在四夷”（《左传》昭公十七年）。学术一天天下移了，官学变为私学。由于春秋战国是一个社会大变革的时代，阶级斗争异常激烈，各阶级、阶层和各集团，为了自己的利益展开激烈的斗争，反映在思想领域里，就形成中国古代学术思想史上所谓“百家争鸣”的局面。

在这“百家争鸣”中，基本上是儒、法两家的对立。这是没落奴隶主贵族和新兴地主阶级在政治思想路线上的生死搏斗。儒家代表没落奴隶主阶级，他们的纲领是“克己复礼”，即恢复西周时期在井田制基础上的宗法等级、分封、世袭等全部奴隶制上层建筑。法家代表新兴地主阶级，他们提出变法革新的纲领，要用封建土地

所有制来代替井田制，用依据功过来任免官吏的制度来代替宗法等级制和世卿世禄制度，用郡县制来代替分封制。其他学派分别依其对待奴隶制和封建制的态度而站到这两条路线中的一边。在哲学思想上，法家（及其同盟者）对儒家的斗争则是唯物主义对唯心主义两条路线的斗争，主要表现为反天命与天命思想的对立，无神论与宗教思想的对立。春秋战国时期唯物主义思想的发展，也就是反天命思想的发展过程。

早在西周末年，作为人格神的“天”的思想，已经开始动摇，周平王东迁后，随着奴隶制统治日益衰落，反天命与天命的思想斗争就日趋激烈。当时虽有些保守贵族，如王孙满还在叫嚷什么“周德虽衰”，“天命未改”（《左传》宣公三年），但比较正视现实的人，在事实面前就不敢相信了。所以晋国的范文子就说“惟命不于常”（《左传》成公十六年），即天命不是固定不变的。郑子产则更进一步说：“天道远，人道迩（近），非所及也”（《左传》昭公十八年），认为天命不能干预人事，这是“天人相分”的唯物主义观点。

反天命与尊天命的思想斗争，发展到春秋战国之际，出现了儒家与早期法家（以及墨家）的对立。孔丘是儒家学派的创立人，政治上是在奴隶主贵族立场，所以他基本上是继承殷、周的正统天命思想，但在奴隶制日趋没落的历史条件下，在思想形式上他把天命论转化为“仁”，即将客体精神（命）转化为主体观念（仁），企图以主体观念来规定客观存在，这是主观唯心论思想。但孔丘的“仁”既然来自天命，而“从仁”也就是“从命”，所以阐扬“仁”的思想也就是阐扬天命。与此相反，早期法家邓析发挥了“天人相分”的唯物主义观点，提出“天于人无厚也”，即上天对人并没有什么厚薄，天是不会干预人事的，这就是对孔丘天命思想的批判。还有，自称“贱人”而出身于下层的墨翟也提出“非命”，并说

“执有命者不仁”（《墨子·非命》），他把“有命”与“不仁”联系起来，是与孔丘的“从仁”（即“从命”）针锋相对。墨翟创立了墨家学派，他把“非命”与“兼爱”联结在一起，以“兼爱”说来反对孔丘的“仁”，实质上是对天命思想的否定。

继承和发挥孔丘天命思想的是政治上仍然主张维护奴隶制的子思和孟轲。子思是孔丘的孙子，他提出“天命之谓性”（《中庸》第一章），认为人性是从天命来的，是天所赋与的，故主张从“存诚”中“尽性”，就是要人们从内心省察中来认识“天命”。这种不承认外界事物，把“天命”说成是先验的东西，在哲学上就是主观唯心主义的先验论。孟轲则发挥子思这一思想，把仁、义、礼、智说成是人所固有的、先验的东西，并得出“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》）的结论，把主观唯心主义发挥到极致。孟轲并根据子思“存诚”、“尽性”的“天人合一”思想，提出从“尽心”、“知性”到“知天”。他要极力扩充先验的人性，而“性”是来自“天命”，也就是要把天命思想发挥到极致。

战国时还有反映没落贵族思想的道家，代表人物是老聃和庄周。老子以为物质世界是由绝对精神——“道”所派生的，而最终还是复归于绝对精神，称之为“归根复命”，也就是复归于永恒的天命。这是形而上学的天命论，哲学上是属于客观唯心主义体系。庄周主张天即人，人即天，把“道”说成是人的主体精神，哲学上是属于主观唯心主义体系。庄周虽然从夸大人的主观世界来逃避现实，实际上并不可能，对人生遭遇只能持听天由命的态度。所谓“知其不可奈何而安之若命”（《庄子·人间世》），还是宣传归依天命的思想。

以上所述，儒家思、孟学派和道家老、庄，都是反映当、时奴隶主贵族及其没落阶层思想的一些唯心主义流派。他们在哲学上的表现形式虽各有不同，但本质上都属神秘化的“天人相与”思想。

与上述唯心主义各流派针锋相对的，有奴隶们反对天命的思想，还有代表新兴地主阶级的法家，以及法家的同盟军如兵家、名家和后期墨家的唯物主义思想。

奴隶们反对天命的思想。根据《论语》的记载，孔丘提出“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”跟着骂奴隶们是“小人不知天命而不畏也，狎（排挤也，有推倒之意）大人（指奴隶主阶级），侮圣人（指奴隶主阶级的代言人）之言。”说明奴隶们和奴隶主的天命思想是针锋相对。在《中庸》里也有类似对比材料，如说什么“君子居易以俟命，小人行险以侥幸”；“君子中庸，小人反中庸”，“小人而无忌惮也”。这里奴隶们反对奴隶主宣扬的“俟命”——等待天命的思想，并且是肆无忌惮的反对，也是非常明显的。

在战国前期的新兴地主阶级变法运动中，涌现出李悝、吴起、商鞅等前期法家。他们强调暴力革命的作用，依靠人的力量，坚决反对天命论。他们以无神论作为武器，大破唯心主义的宗教神学。儒家为了维护和复辟奴隶制度，提出复古倒退的反动历史观，前期法家就用有朴素辩证法思想的历史进化观点来进行反击。法家的唯物主义思想，到战国后期的荀况有了较大的发展。从殷周到春秋战国期间的唯心论者，都讲“天人相与”，荀况则明白主张“天人相分”。他提出唯物主义的“明于天人之分”（《荀子·天论》）的命题，以反对思孟学派以来的唯心主义的“天人合一”说；提出“制天命而用之”（同上），以反对道家“自然无为”的听天任天思想。荀况指出：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》），即是说，自然的运行是有规律的，并不因为社会上的统治者是尧还是桀，是圣君还是暴君而有所改变。这说明天不是神而是自然，是不能干预人事的，这就从根本上打破宗教神学的天命论。荀况的最大功绩，是在总结先秦的反天命与尊天命的思想斗

争中，进而建立了富有战斗性的“欺天”——征服天的思想。这种人定胜天思想，把唯物主义思想向前推进了一大步，在当时是具有革命意义的。

韩非的法家思想，也是否定天命鬼神，主张依靠人的力量。他认为“事鬼神，信卜筮”（《韩非子·亡徵》），是亡国的征兆；主张“以力得富”，“治强者王”（《六反》、《饰邪》）。在封建制代替奴隶制的时代，在反对殷周天命思想的斗争中，主张强力是进步的，这是发挥荀况的人定胜天思想。

在战国时期思想领域的剧烈斗争中，兵家、名家和后期墨家，都是站在法家一边反对儒家的。兵家反对儒家“以礼治军”的治军路线，提出“知彼知己，百战不殆”，还指出打仗“不能求诸鬼神”，而要依靠人的力量，批判儒家在军事思想中的唯心主义形而上学。名家反对儒家“存名正实”即改变新事物来适应旧概念的反动主张，提出要“审其名实”，以实为标准重新定名，肯定社会变革。后期墨家也提出要“察名实”，即要求人们根据事实来确定名分，反对儒家的“正名”论。后期墨家还否定要维护奴隶主统治的名分不变，实质上也是否定天命思想。

总之，春秋战国时期两条思想路线的斗争是很明显的，哲学上主要是反天命与尊天命思想的对立，这是先秦时代唯物主义对唯心主义两条路线斗争的具体表现。

下面对各家学说，我们将分别加以叙述。

## 二 春秋末、战国初，主张维护种族统治与反对种族统治的儒家孔学与法、墨两家的对立

公元前五世纪中叶，即在中国历史上春秋末到战国初年，出现了儒家孔学与法、墨两家思想的对立。儒家是顽固地维护没落奴隶主贵族统治的反动学派，与此相反，法家是代表当时新兴地主阶级利益的进步学派。比孔丘出生稍早的邓析、和孔丘同时讲学的少正卯就是早期的法家。儒法两家的思想观点从来就是对立的。比孔丘稍后，战国初年墨翟创立了墨家学派。墨家基本上是反映小生产者的利益，他们也是反对孔丘的。儒家与法、墨两家，时代相接，学说相反，相互之间开展着剧烈的思想斗争。

孔丘（公元前 551—前 479 年），字仲尼。历代的反动统治者吹捧他，称他做孔夫子，还有什么“圣人”、“先师”等一套；但群众并不对他客气，却直接按其排行叫他孔老二。他的祖先原是宋国贵族，属殷商后人。后来迁到鲁国，才为鲁国人（今山东曲阜）。

孔丘出生于没落的氏族贵族家庭，是奴隶主阶级的孝子贤孙。他早年管理过仓库和看管过牛羊，后来才在鲁国做官并代行过宰相职务。孔丘在政治上是保守的，他要维护殷周以来的奴隶制统治，杀了当时要求革新政治的少正卯，这表现出孔丘的反动立场。孔丘晚年聚徒讲学，宣扬他维护旧制度的思想和主张，由他弟子记录下来的《论语》，是他思想的代表作。

孔丘的世界观是继承了殷商、西周统治阶级的“天命”思想。他说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》。以下引《论语》只注篇名）即是说，天——上帝，虽然没有说话，但世界都是依照他的意志行事，四时的流行运转，百

物的发生成长都是自有秩序，天何必说话呢！这段话说明孔丘认为天是主宰一切的，人对天是不能违犯的，否则“获罪于天，无所祷也。”（《八佾》）得罪了天老爷，再祈求祷告也不行了。这里活画出孔丘的一副神学家嘴脸！

由于孔丘认为天是主宰一切的，因此大肆宣扬“天命”思想。提出要“畏天命”、“知命”，即要人们认识到“天命”是不能违犯的，要时时刻刻存着敬畏心情，按照天老爷的意旨行事。他吹嘘自己是“五十而知天命”（《为政》），即到五十岁时对天命已经懂得很清楚了。他还把政治主张能否实行，说成是“命也”，即也由天命所决定。

不过孔丘的世界观，不是对殷周“天命论”的简单重复。他是从天命论出发，建立起一套“仁”的思想体系，这是孔丘哲学的特点。

我们知道，天命论讲天有意志，好像客观上有个上帝，哲学上属客观唯心论。“仁”本来属道德范畴，但孔丘却把它和天命联系起来，说成是上帝赋予人的先验的东西。所谓“天生德于予”（《述而》），孔丘把自己说成是受天之德的人。德是天生的，是从天命而来，因此天德也就是天命；天德秉赋于人就是所谓人德，也就是“仁”。“天命”是客观的，“仁”是主观的。仁来自天命，又成为人头脑中所固有的东西，因此，“仁”是由客体转向主体的先验观念。所以孔丘说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（同上）正因为人德是“仁”，而人德与天德相合，又是从天德而来。可见，孔丘是把“仁”作为一种先验观念，而为人所固有。只要“我欲仁”，“仁”就可以得到，这是从客观唯心主义走向主观唯心主义的世界观。

孔丘的“仁”；从其阶级性来说，是奴隶主贵族的世界观。因为“仁”是从天命来的，既然只有奴隶主贵族是受天之命作为统治



者，所以只有他们这些所谓君子才有“仁”；至于被统治阶级的奴隶，即所谓小人，上天是不会把“仁”赐给他们的，所以孔丘说：“未有小人而仁者也。”（《宪问》）从这里可以看出，孔丘“仁学”的阶级性是很鲜明的。虽然他也解释过“仁”就是“爱人”，但在阶级社会中，超阶级的“爱人”是没有的。毛主席早就指出过：“至于所谓‘人类之爱’，自从人类分化成为阶级以后，就没有过这种统一的爱。过去的一切统治阶级喜欢提倡这个东西，许多所谓圣人贤人也喜欢提倡这个东西，但是无论谁都没有真正实行过，因为它在阶级社会里是不可能实行的。”（《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，827页）孔丘这个所谓“圣人”，用“爱人”来解释“仁”，只能是一种欺骗。

至于孔丘为什么把殷周的天命思想发展为“仁”？这是由当时阶级斗争造成社会变革的形势所决定的。西周晚期以来，由于奴隶不断暴动，奴隶制崩溃之势已成，奴隶主贵族是受命自天的神话也濒于破产。正是在这种情况下，孔丘为要挽回奴隶制的颓势，便把天命思想转化为主观观念的“仁”，企图用这一先验的道德规范来维护旧社会的秩序，这就是孔丘倡导“仁”的本旨。

要揭穿孔丘“仁”的思想实质，可以看 he 提出的两个命题。第一，孔丘讲“仁”是以“亲亲”为立足点的，所以他的学生有子说：“孝弟也者，其为仁之本欤！”（《学而》）就是说“孝弟”是“仁”的根本。孔丘倡导“亲亲”，是对统治者氏族的成员来讲的。在统治者氏族中，做子弟的能孝顺父兄，这样一方面氏族贵族的统治就可获得巩固；另一方面统治者宣扬“孝弟”，就可导致奴隶们趋于厚道，所谓“慎终追远，民德归厚矣”就是这个意思，这样，“犯上”、“作乱”的行为就不会有了。第二，孔丘讲“克己复礼，天下归仁”（《颜渊》），要人能够克制自己的欲望，服从西周的旧礼制、旧秩序。孔丘讲礼，虽然也是对统治者氏族成员来说的，

但他认为“上好礼，则民莫敢不敬”，就是统治者都能遵守礼制，则人民也就不敢不服从。所谓“君子笃于亲，则民兴于仁”（《泰伯》），整个社会也就做到“仁”了。总之一句话，孔丘提倡孝弟，提倡复礼，就是要使得“民德归厚”，对统治者“莫敢不敬”，不造奴隶主贵族统治的反。因此，“克己复礼”，在政治上也就成为孔丘用以复辟奴隶制的黑纲领。

孔丘“仁”的思想在政治上的具体运用，就是他的“正名论”。所谓“正名”，是“存名正实”。本来名实关系，从唯物主义观点来看，“实”是第一性，“名”是第二性；社会事实变了，名分也跟着改变。但孔丘却反其道而行之，要用旧的名分来规定新的现实，即要改变了的事实来服从不变的名分。他大讲“君君、臣臣、父父、子子”（《颜渊》），认为君、臣、父、子的名分是先验的、永恒的，不可改变的。由于春秋时臣杀君、子杀父的现象很多，孔丘提出“正名”，要君臣父子各尽本分，做臣、子的不准造君、父的反，做奴隶的不准造奴隶主的反，目的是要挽回奴隶制的崩溃。孔丘讲“正名”是以主观来规定客观，规定社会的存在。在认识论方面是倡导唯心论的先验论，反对唯物论的反映论。

对人的知识、才能是从哪里来的问题，孔丘说，“生而知之者，上也”（《季氏》），宣扬知识是先天就有的，不是来自后天的实践。孔丘还鼓吹“惟上知与下愚不移”（《阳货》），把“上知”与“下愚”说成是天生不变的。统治阶级是天生圣人，是天才，而劳动人民却注定是蠢才。这种观点非常反动，是宣扬唯心论的先验论，是鼓吹英雄创造历史。唯心论的天才论也就是这样的一套货色。

孔丘这一反动理论，与他的天命论和“仁”的思想是分不开的。他认为“仁”是上天赋予的，唯有奴隶主贵族的“君子”，才是“生而知之”的，才是天生“上知”的“仁人”。被统治者的“小

人”则是天生的“下愚”，只能受剥削被奴役。孔丘的认识论和世界观是一致的。

孔丘在他反动的思想路线指引下，还抛出一条要全面复辟奴隶制的反动政治路线，就是“兴灭国，继绝世，举逸民”（《尧曰》）。

春秋时期，由于奴隶主政权日趋没落，“亡国五十二”，（《史记·太史公自序》）许多小的奴隶制诸侯国家灭亡了。还有些所谓旧臣世族，“降在皂隶”（《左传》昭公三年），破落下来以后，变成了奴隶。

这种社会变革的情况，作为顽固派的孔丘，感到难以忍受。因此他提出对灭亡了的奴隶制国家，要让它复兴；对奴隶主贵族已经中断的世袭权力，要接续回来；对已经没落了的奴隶主贵族，要重新任用。一句话，就是要恢复奴隶主贵族的专政。

孔丘为要推行一条倒退、复辟的政治路线，他就要开历史的倒车，社会上凡是有一点革新的东西，他都拼命反对。为要达到他的反革命目的，还炮制出一个复辟奴隶制的黑纲领，那就是前面所提到过的“克己复礼”。（《颜渊》）

春秋后期，由于奴隶不断暴动和新兴力量的抬头，原来维护奴隶主专政的“礼治”维持不下去了。有的诸侯国家的执政者为适应形势的需要，不得不改弦更张，进行法治的改革，创制法律条文，公布给大家知道。如公元前513年，晋国“铸刑鼎”，就是将范宣子所制定的法律条文，铸在一个铁鼎上面。

晋国公布法律条文，只是对奴隶主的杀人特权，稍微做了一点限制。仅仅这样一点点变动，在顽固维护奴隶制的死硬分子孔老二看来，却是一场大灾难。他骂晋国将要灭亡了，破坏了周公的典章制度，弄成“贵贱无序”。这样一来，怎么还能够“尊贵”，尊重

奴隶主贵族的统治？“何以为国”，哪还像个奴隶制国家，怎么还能维护住奴隶主贵族的专政呢！（《左传》昭公二十九年）

孔丘在鲁国，还反对季孙、叔孙和孟孙三家。如公元前 483 年，季孙推行“以田赋”，就是新的兵赋制度。原来在西周时，曾规定诸侯、卿大夫等各级贵族有向王室提供军事经费和军队、兵车、兵器、军粮的义务，提供的数量按照各个贵族的封邑范围——“丘”而定，这种计算兵赋的旧制度，称为“丘赋”。到春秋末年，随着旧贵族的没落和私有土地的增加，再不能按原有封邑来征收军赋了，因此季孙改为照田亩的数量征收军用赋税，这是一种适合封建生产关系的赋税制度。因为实行按田亩征税，等于承认奴隶制国家的“公田”以外的“私田”的合法性，承认封建的土地私有制。所以孔丘站在奴隶主阶级的立场拼命反对。

他攻击季孙不遵守周礼，破坏了“先王”所谓“籍田以力”即强制奴隶劳动的井田制度，是从根本上违反了“周公之典”（《左传》哀公十一年）。对他的学生冉求帮助季孙搞这种赋税改革，也非常恼火。他大骂冉求“非吾徒也”，并煽动其他门徒对冉求“鸣鼓而攻之”（《先进》）。

从上面看得很清楚，孔丘所以反对“铸刑鼎”和“以田赋”，为的是要维护奴隶主阶级专政的所谓礼制。在他看来，奴隶主贵族的专政所以维持不下去，根本原因是大家不遵守周礼，不遵守周初奴隶主头子周公所制订的区别上下、尊卑等级的一套奴隶制的礼制。他认为只要礼制恢复了，没落的奴隶制也就可以得到挽救了。

所以“克己复礼”就成为孔丘复辟奴隶制的黑纲领。

但是新兴的封建制度必然代替腐朽的奴隶制，这是一条不以人们的意志为转移的历史发展规律，因此尽管孔丘一生到处奔跑，妄想挽回奴隶制的颓势，结果不能得逞。孔丘曾周游列国十多年，像一条丧家之狗到处碰壁，最后只好夹着尾巴回到鲁国。

孔丘晚年在参与反动政治活动方面已经完全破产，但他还想死抓着教育和思想文化阵地不放。孔丘聚徒讲学，目的就是要培养搞复辟奴隶制的接班人。所以他办教育是把学生的“德行”放在第一位，就是教育学生的思想要符合奴隶主阶级规定的政治道德标准，如前面讲过的“克己复礼”，以至什么孝悌忠信，亲亲为仁等等。至于教学内容，如学习诗、书、礼、乐等文物典籍，都是殷、周奴隶制的一套旧东西。他引导学生向后看而不是向前看，目的是为奴隶主阶级的反动政治服务。

和教学目的相联系，孔丘的办学道路和方法，也是只搞书本知识，主张闭门修养。他是坚决反对学生参加生产劳动的，如樊迟提出要学种庄稼，被他大骂为“小人”（《子路》）。他鼓吹“学而优则仕”（《子张》），读书是为了可以骑在人民头上当官做老爷，二千多年来，孔丘的教育思想产生了极坏的影响。

在思想文化阵地上，孔丘还以整理古代文献为名，用他那套守旧的反动观点，把历史上留下的典籍炮制一番。他还修订了一部正名分的《春秋》，这是准备向新兴势力进行反攻倒算的一本变天账。

孔丘一生干尽了坏事，并且死不回头，到七十三岁那年，终于带着他的花岗岩脑袋见周公去了。但是孔丘尽管死了两千多年，由于他的反动思想为历代的反动阶级所宣扬，流毒很深，所以批判孔学，仍然是我们一项长期的战斗任务。

春秋后期随着新兴地主阶级势力的日渐抬头，社会上开始出现反对奴隶制统治的法家思想，邓析和少正卯就是代表当时新兴地主阶级利益的早期法家人物，他们的思想和代表奴隶主阶级利益的儒家从来就是对立的。

邓析是春秋后期郑国人，约与子产同时。他出生的时间不清楚。他曾搞过一部刑法，写在竹简上面，称为《竹刑》，这是“欲改郑

所铸旧制”（《左传》定公九年杜预注），即要对子产的刑书作进一步的改造，因此在公元前 501 年，被郑国执政的奴隶主贵族驷歆所杀害。

邓析写的《竹刑》没有流传下来，现存的《邓析子》一书，在清朝人编四库全书时列入法家。虽指出此书“其文节次不相属，似亦掇拾之本”，就是说，此书曾经过后人的补辑，但也承认书中所讲的，“如天于人无厚，君于民无厚，父于子无厚，兄于弟无厚，势者君之舆，威者君之策，则其旨同于申韩”（《四库全书总目》），即是属于法家的思想。

邓析提出“天于人无厚”，从世界观来说，是对殷周以来种族奴隶主所宣扬的天命思想的否定，也是对儒家孔学天命论的批判。据现有的历史资料，邓析和孔丘没有什么接触，但邓析被杀时，孔丘已将近五十岁，他们是同时代人，所以作为社会思潮来说，两个人的世界观是针锋相对的。

儒家讲天命，认为天意能支配人事，是唯心主义的有神论观点；邓析否认天有意志，认为天事与人事无关，即是主张天人相分，是一种朴素的唯物主义自然观。

中国的奴隶社会，由于种族奴隶制的特点，氏族血缘纽带特别牢固，因此天命与伦理观念往往联系在一起。邓析认为君与民、父与子、兄与弟都不能有所厚薄（“无厚”），这是对儒家宣扬亲亲为仁以至孝悌等道德规范的批判。

春秋末年，由于当时社会的急剧变革，许多事实改变了，因之名分也好，规章制度也好，自然应该跟着改变，可是儒家的孔丘却讲“正名”，要用旧的名分来规定当时新的现实，即要改变了的事实来服从不变的名分，借以维持奴隶制的社会秩序。邓析反对孔丘唯心论的“正名”观点，主张“循名责实”（《邓析子》），名实

相符的就“是”，名不符实的就“非”，在认识论上坚持了唯物主义。

正因为当时的奴隶主贵族和儒家的孔丘之流是颠倒了社会现实的是非，所以邓析提出“以非为是，以是为非”，就是说，奴隶主阶级认为不对的，他就认为对；而奴隶主阶级认为是对的，他就否定，于是“郑国大乱”，打乱了奴隶主的是非标准，这是对奴隶制统治思想的一次猛烈冲击。（《吕氏春秋·离谓》）

由于邓析看到社会现实的变化，承认历史是向前发展的，所以他“不法先王，不是礼义”（《荀子·非十二子》），反对效法过去奴隶主的总头子，不搞奴隶制礼治的一套，这是反对奴隶主阶级——亦即儒家的复古倒退思想，坚持厚今薄古的进化史观。

邓析的社会革新思想，主要表现为讲刑名之学。邓析造《竹刑》，就是要打破殷周以来“刑不上大夫”的规定，这是对奴隶主阶级专政的“礼治”一大打击。邓析讲刑名，要“循名责实，察法立威”，实质上是用地主阶级的“法治”来代替奴隶主阶级的“礼治”，这是一条代表当时新兴封建势力要求的政治革新路线，和孔丘鼓吹“克己复礼”的倒退、复辟的政治路线正相对立，是不可调和的两条路线的斗争。

邓析被驷歃杀害后不过三年，在公元前的498年，鲁国有一位著名的革新派人士少正卯，又被顽固维护奴隶主阶级专政的孔丘杀害了。

少正卯的事迹在历史上记载不多，《荀子·宥坐》篇称他为“鲁之闻人”，可见在当时社会上是有相当影响的。少正卯与孔丘同时，在鲁国也是聚徒讲学，但讲的内容不同，他反对奴隶制，和孔丘唱着对台戏。由于他讲的社会革新道理很动人，所以弄得“孔子之门，三盈三虚”（《论衡·讲瑞》），三番四次几乎把孔丘的门徒都吸引过去了。

少正卯与孔丘的斗争，不是简单争夺几个学生的问题。关键是两人的立场不同，少正卯要反对腐朽的奴隶制，而孔丘却顽固地要维护奴隶制，正因为这样，孔丘对少正卯极端仇视，千方百计要致之死地而后快。所以当孔丘当上鲁国的司寇（官名，相当于后来的司法部长），并代理宰相职务时，就宣布少正卯五条罪状：“心达而险，行辟而坚，言伪而辩，记丑而博，顺非而泽。”（《荀子·宥坐》）将少正卯捉来杀掉。

孔丘加给少正卯的罪名，用现代的话来解释，就是：

一、通达古今，了解事物变化，要求新兴封建势力起来在鲁国掌权，是个危险分子。

二、不遵守奴隶制的所谓正道行事，主张“法治”，坚持要实行社会革新。

三、花言巧语，强调人为的力量，为地主阶级要推翻奴隶主统治的言论辩解，把革新的道理讲得头头是道。

四、广泛搜集奴隶制统治的丑恶行为，用大量材料论证社会变革的必要性。

五、大力支持反对奴隶制的言论，并且总结提高，对群众有很大的煽动力。

这五条所谓罪状，总起来就是少正卯坚持反对腐朽的奴隶制，并大造革命舆论，主张社会革新。

从上面这五条分析少正卯的哲学思想：他认为以人为的力量，是可以推翻奴隶主阶级的统治的，实质上是否定有所谓天命的支配，是对孔老二所鼓吹的天命论的批判。在名实关系上，孔丘加给少正卯的罪名是“顺非而泽”，又骂他“强足以反是独立”这里“顺非”和“反是”，就是反对奴隶制的是非标准，也像邓析那样，“以非为是，以是为非”，这和孔丘的唯心主义“正名”思想是对立的。



少正卯通达古今，了解事物变化，主张以新兴的封建制代替腐朽的奴隶制，是带有朴素辩证法思想的。在历史观上厚今薄古，反对孔老二的复古倒退，坚持进化史观。

少正卯大造革命舆论，主张社会变革，在政治路线上也是和孔丘的“克己复礼”正相对立。孔丘大骂他是“乱政”的“小人”中间的“桀雄”，是奴隶主阶级的死敌，所以非杀不可。孔丘杀少正卯，这场斗争的性质，证实了毛主席的英明论断：“**不是东风压倒西风，就是西风压倒东风，在路线问题上没有调和的余地。**”（见1967年1月24日《人民日报》）儒法两家从它们产生之日起，在意识形态领域内就开展着两个阶级、两条路线的斗争。

继邓析、少正卯之后，还出现了反儒的思想家——墨翟，鲁国人。约生在孔丘死的前后，死在孟轲生的前后（约公元前478—前392年）。

墨翟出身于下层，搞过手工艺工作，自称为“贱人”。他对相当于目前的力学、几何学的基本原理懂得一些，有点科学知识。如果他不参加劳动，是不可能得到这些学问的。墨翟的事迹很多，他能吃苦耐劳。有这样一个故事：据说当时楚国要侵犯宋国，墨翟知道了，他一面把学生组织起来，守卫宋城；他自己则连夜奔跑，到了楚国，说服楚王，制止了这场战争。墨翟对儒家孔丘是反对的，代表他的思想有《墨子》一书。

墨翟反对孔丘的“天命”论，提倡“非命”，主张强力。他认为“命者暴王所作”（《墨子·非命下》。以下引《墨子》只注篇名）。就是说，所谓“天命”是暴君编造出来用以欺骗人民的。他说，鼓吹“天命”的人，以为“寿夭贫富，安危治乱”，是“固有天命，不可损益”，即由天命所决定，不能减少或增加，也就是说，不能有任何的改变。从这种观点出发，从而断定“人之知力”是

“无能为”，这样，大家等待命运，懒于工作，必然“陷于饥寒”了（《非儒下》）。因此，他提出“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）。又说：“强必治，不强必乱”，“强必饱，不强必饥”（《非命下》）。这是主张用人力来反对天命，即主张尽力而为。他认为人类是靠自己的力量，并不靠什么“天命”，这是唯物主义的思想。

不过墨翟虽然反对天命，主张人力，但他不懂得社会上广大人民所以“陷于饥寒”，主要并不是由于等待命运，懒于工作，而是由于统治阶级剥削压迫的结果。从这里也可以看到墨翟思想的局限性。

墨翟针对孔丘的“仁”，提出“兼爱”思想。他认为孔丘讲“仁”，思想的中心是“亲亲有术（杀）”（《非儒下》），即站在奴隶主贵族立场讲亲疏差别。所谓先爱己之亲，后爱人之亲，实际上是强调奴隶主贵族之间互相爱护，从而巩固氏族统治；而将被统治、被奴役的“小人”排斥在被爱之外。因此，墨翟从站在“贱人”的立场出发，主张“兼以易别”，“兼相爱，交相利”，并有针对性地讲：“兼即仁即义矣”（《兼爱下》）。这里强调“兼”，反对“别”，就是用无差别，无等级的爱来代替孔丘的有差别，有亲疏、等级的爱，主张互爱互利。墨翟的“兼爱”思想，是反对孔丘的“仁”的，从揭穿奴隶主贵族讲“仁”的阶级实质这个角度来看，这种针对性在当时有进步意义。但是讲无差别，无等级的爱这种理论是行不通的，因为在阶级社会中，正如毛主席所指出，统一的爱是没有的，因为它在阶级社会里是不可能实行的。墨翟主观上想大家都互爱互利，要人民爱王公大人（指奴隶主贵族），王公大人也爱人民，事实上是不可能做到，这是一种阶级调和思想。

墨翟反对孔丘的“正名”，从认识论的角度来说，反对用“名”来规定发展中的“实在”，反对用主观规定客观。他提倡要“取实

予名”，就是根据发展中的“实在”，而给与适当的“名”，承认事实上的发展变化。这就是提倡要按实际情况去了解事物，是什么就是什么，要按事物的本来面目去认识世界。这种观点，就是承认概念是客观事物的反映，在认识论上是带有朴素的唯物论的反映论观点，与孔丘的“存名正实”，即用名来规定实的唯心主义观点相对立。

墨翟在认识论上的具体运用，提出他有名的“三表法”。他说：“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事；于何原之？下原察百姓耳目之实；于何用之？废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”（《非命上》）这里讲的“三表”，就是三条标准。第一，要根据古代圣王的行事，即接受前人的经验。墨翟是推崇大禹的，他认为古代圣王就像大禹那样为人民谋利益。第二，要考察现在百姓耳闻目见的经验，即要了解当前百姓的情况。第三，用上两条为依据，制定主张办法，应用到政治方面去，看是否对人民有利。墨翟是比较和人民接近的，他以是否符合人民利益作为认识和行动的标准，这是进步的。

不过，墨翟的认识论也有缺点，如说：“莫闻莫见则必以为无”（《明鬼下》），则有陷于经验主义的倾向。又如他从“百姓耳目之实”中，听到有些人说有鬼，就得出有鬼神的结论，从而讲“天志”与“明鬼”，主张相信鬼神。这是错误的，是唯心主义的思想。

总之，墨翟反对孔丘唯心主义的天命思想，反对孔丘的“仁”和“正名”，表现出他的唯物主义的光辉思想。但他又是不彻底的，仍有唯心主义落后的一面，这是时代的局限。

从上面讲的，可以看出墨翟的思想倾向基本上是进步的，但也有一个很大的弱点，就是前面提到的阶级调和思想。他虽然不满当时的社会制度，但又没有坚决革命的精神。正是由于墨翟学派有其软弱性和妥协性，所以不能成为坚决的革命团体。尽管如此，事实

证明，当时的统治者是不会听从墨翟说教的，墨家思想还是不为统治者所接受。到秦汉以后，由于儒家思想逐渐取得统治地位，而墨家所代表的小生产者原来是属于奴隶社会中的自由民阶层，到此也就走向没落和分化，所以，墨家学派也就遭受排斥而衰落了。

### 三 猛烈打击种族统治、推行封建变法的 前期法家的朴素唯物论与朴素辩证法思想

封建地主阶级在战国时期是一个生气勃勃的阶级，是革命者，是先进者。它在夺权斗争中曾涌现出一批杰出的政治家和思想家，前期法家李悝、西门豹、吴起、申不害、慎到、商鞅等，就是这方面的代表人物。他们进行封建变法，打击旧贵族的顽固势力，在变法中提出并发展了地主阶级的政治和法权理论，哲学上也表现出朴素唯物论和朴素辩证法思想，在我国历史上起过较大的进步作用。

李悝（约公元前 455—前 395 年），战国初期曾在魏国实行过变法，是前期法家代表人物之一。

李悝主张“尽地力之教”（《史记·孟子荀卿列传》），就是要挖掘土地潜力，包括开垦荒地，改进耕作方法，以发展农业生产。李悝通过这项政策，鼓励新兴力量——包括个体农民在内的生产积极性，为的是扩大和巩固封建经济的基础，增加国家的赋税。

李悝讲“尽地力”也就是强调人力的作用，只有发挥了人的力量，才能挖掘土地潜力，取得农业上的好收成，哲学上是否定了儒家宣扬“富贵在天”这一唯心论的天命论思想。

李悝在变法中，还提出“食有劳而禄有功，使有能而赏必行，罚必当”（《说苑·政理》）的原则，为了实行法治，他还编了一

部《法经》。这是从政治上废除过去奴隶主贵族搞的那套世袭爵禄制度，并从法律上保护地主阶级所有制。李悝主张有功得赏，有罪必罚，在名实关系上就是一种“循名贵实”思想，也就是对儒家维持奴隶制名分不变，单从贵族名分来享受世袭爵禄的唯心主义“正名论”思想的批判。

在李悝变法的同时，魏国用西门豹治理邺地（今河北省临漳县）。西门豹在政治上是推行李悝的“法治”路线，韩非称赞他做到“无私利”，即办事时比较能考虑到地主阶级国家的利益，不是专为个人打算。但他这样做的结果，却受到魏文侯左右顽固守旧势力的攻击（《韩非子·外储说左下》）。后来韩非说他“不斗而死人手”（《韩非子·难言》），当是被奴隶主旧贵族势力所杀害。

西门豹的世界观是坚决反对唯心主义的宗教神学，他以实际行动坚持唯物主义观点，大破“河伯娶妇”的迷信骗局，是我国古代一位杰出的战斗无神论者。

西门豹治理的邺地的情况是这样的：

由于境内的漳河经常泛滥，当地的奴隶主腐朽势力，就捏造说什么河神显圣，要每年挑选美女送给“河伯”作妻子，才能免除水患。他们就是利用这种宗教迷信搜刮财物和残害人民。西门豹到邺地后，看穿了这场骗局，并机智勇敢地进行了斗争。当送河伯妇的仪式开始时，他借口挑选的女子不够漂亮，要女巫婆去向“河伯”报告改日再送，趁机将女巫婆抛入河中。女巫婆一去不回。西门豹就说要派人去催问，于是接二连三将女巫婆的三个徒弟和地方上的“三老”扔进河里，于是“廷掾”、“豪长者”，即地方上的奴隶主恶霸，原来要搞“河伯娶妇”的，就吓得要死，只好纷纷叩头求饶，一下露出了原形。

西门豹揭穿“河伯娶妇”的骗局，惩治了那些凭借宗教迷信来残害人民的奴隶主腐朽势力，大力宣扬无神论思想，这是对儒家有神论进行了一次深刻的批判，在哲学上表现为唯物主义对唯心主义两条路线的斗争。

西门豹不相信有河神，相反却重视人的力量。他发动群众，开凿渠道，引漳河水灌田，既减少了自然灾害，又发展了农业生产。西门豹积极向自然灾害展开斗争，并取得胜利，这是对儒家唯心论的天命论一番有力的批判。

魏国在用李悝、西门豹时，还用过吴起当河西太守。吴起也是战国前期一个法家代表人物。他出生时间不清楚，死于公元前 381 年。

吴起原来是卫国人，据说他早年曾跟过孔丘的门徒曾参学习。不久他母亲去世，由于没有回家送丧守孝，曾参就和他决裂分手了。

从这里可以看出，吴起的思想和曾参是对立的。我们知道，“孝道”是儒家孔学的基本教条之一，是什么“仁”的根本。吴起母死不归，曾参说他不孝，当然也就是不仁。而“弃孝废仁”，却是和儒家相对立的法家思想的一个特点。

吴起和曾参决裂后，在鲁国“学兵法”，后到魏国当上将军，镇守河西。由于受到旧势力的排挤，他又投奔楚国。公元前 382 年，在楚推行法治。

吴起主张“废公族”和“明法审令”（《史记·孙子吴起列传》），凡是分封已传三代以上的贵族，统统取消爵禄。他贯彻李悝提出的“食有劳”、“禄有功”的原则，精简一批不必要的官吏。对破坏国家法令的，不论亲疏贵贱，都要按法惩罚。

从上面看，吴起在楚的变法，就是要打击旧贵族势力，废除奴隶制的世卿世禄制度，推行封建法制。这表现出他的适应社会变革

的历史进化观点，与儒家要顽固地维护和复辟奴隶制，反对社会任何变革的唯心主义形而上学观点，是一场针锋相对的战斗。

由于吴起的变法沉重地打击了旧贵族，因而激起他们的疯狂反扑，“楚之贵戚尽欲害吴起”（《吕氏春秋·贵卒》）。楚悼王一死，这些复辟势力——宗室大臣起来反攻倒算，用乱箭把他射死了。可见当时变革与反变革，这两条路线的斗争，又是何等激烈啊！

在李悝、吴起之后，还有申不害（公元前 385 年—前 337 年）和慎到（公元前 395—前 315 年）。申不害主张用“术”，慎到提到“势”的重要。这些都成为后来法家集大成者韩非法治理论的一个组成部分。

申不害原是郑国的“贱臣”，韩昭侯曾用他为相。在他执政的十五年间，做到“国治兵彊（强）”（《史记·申不害列传》）。

申不害讲“术”，虽是着重讲君主怎样操纵国家机器和驾驭群臣的方法和策略，但其中贯串着“循名责实”的精神。他提出“因能而授官”，并要“为人君者操契以责其名”（《群书治要》引《申子·大体篇》），即主张君主要根据能力和才干来选派官吏，并且要按照负责的名义来检查他们的实际工作。按名以求实，从名实关系来说，是要求名称和名分要真实地反映客观事物，一个人的工作好不好，思想是否正确，要从实际效果来检验，这是唯物主义的认识路线。

申不害强调君主主要亲自掌握政权，并经常了解和监督、考察群臣的工作，其目的是为了保证封建法权的贯彻，所以后来韩非也认为“术”和“法”都是封建帝王不可缺少的东西（《韩非子·定法》）。申不害强调封建专制君主的作用，为的是建立中央集权的封建国家，这在当时是进步的；与儒家主张分封制是针锋相对的。搞不搞中央集权，也是当时儒法斗争的一个重要内容。

至于慎到讲“势”，则是主张树立封建君主的权威。他反对儒家鼓吹要有天生圣贤才能做统治者的说教，认为有“势位”，则“足以屈贤矣”（《慎子·威德》。以下引《慎子》只注篇名），即政治权威对于统治者更加重要。他还主张要“事断于法”——以“法”为标准（《君人》），做君主的也要“不私亲”，应当是“法不阿亲”（《君臣》）。

慎到反对儒家所谓圣贤，强调“势”和“法”的作用。他所说的“势”，是带有客观必然趋势的意味；而“法”也就成为客观上判断是非的标准。他认为君主如用“身治”，以个人好恶来判断是非，就是“以心裁轻重”，结果必然是“同功殊赏，同罪殊罚”，即同样的功、罪有不同的赏、罚，变成赏罚不明（《君人》）。慎到认为，势位是封建君主客观上所不可缺少的东西；而法又是治理国家行赏罚的衡量标准，这是比较强调从客观事实出发的观点，哲学上是属于唯物主义的认识路线。

慎到重“势”和“法”的思想，后来韩非又加以发挥：认为没有“威严之势，赏罚之法”，虽有尧、舜这类“圣人”，也不能治理好国家。（《韩非子·奸劫弑臣》）主张“法治”还是强调所谓“人治”，这在当时儒法两家的观点也是对立的。

在李悝、吴起之后，商鞅是前期法家最杰出的代表。他是卫国人，出生时间不清楚，只知道他后来在秦国搞变法，公元前338年，为秦国的奴隶主复辟势力诬陷，遭车裂而死。他的思想保留在《商君书》里面。

公元前359年和公元前350年，商鞅在秦国先后颁布过两次变法令，改革历时二十年，提出了一条比较完整的法家路线。变法主要内容有下面几点。



第一、“废井田”，“隳经界”（《通典·食货典·田制上》），宣布废除榨取奴隶劳动的井田制，对划分方块田的经界也作了彻底的摧毁；同时承认土地私有，“民得买卖”（《汉书·食货志》），这就瓦解了奴隶制的统治基础，适应当时地主经济的发展。

第二、废除奴隶社会的世卿世禄制度，规定“有军功”的才能“受上爵”，“宗室”没有军功的，“不得为属籍”——不能登记入贵族的名册。（《史记·商君列传》）这就打破了奴隶主贵族的世袭特权，从而有利于当时新兴地主阶级势力的抬头和发展。

第三、废除奴隶社会的分封制，将秦国划分为三十一县，由国君直接委派官吏，建立封建统治的中央集权制度。（同上）同时，打破“刑不上大夫”的奴隶主阶级专政的“礼治”，主张“刑无等级”，推行以法治国，做到“法令必行”（《商君列传》引《新序》）。

第四、推行耕战政策，提出“以草茅之地徕三晋之民”（《商君书·徕民》），用土地吸引韩、赵、魏等国人民到秦国来，发展农业生产；这样就可以抽出秦国大量人力，进行封建统一战争。在国内也推行崇本抑末的政策，规定要“僇力本业，耕织致帛多者复其身；事末利及怠而贫者，举以为收孥”（《史记·商君列传》）。即奖励人民搞农业，如生产粟帛多于一般产量的可以免徭役，属奴隶身份的可以获得解放；相反，弃农就商，或因懒惰而贫穷的则没入官府为奴婢。还推行按军功授田的办法，提倡公战，禁止私斗。变法结果，“兵动而地广，民休而国富”，使“秦无敌于天下”（《战国策·秦策》）。

第五、在上层建筑领域里实行对奴隶主阶级的专政。反对儒家所宣扬的什么“仁义”、“孝悌”以及要人学习的“礼乐”、“诗书”等一套，将儒家思想比喻为“虱”——害人虫。（《商君

书·靳令》）主张“燔诗书而明法令”（《韩非子·和氏》）防止“儒以文乱法”。

从上面的各种措施，可以看出商鞅的思想集中到两点：强调革命暴力，主张社会变革，也就是集中到“力”和“变”这两点上。

相信“力”还是相信“命”，主张靠人力还是靠天命，是先秦法家和儒家两种世界观长期斗争的焦点。法家适应社会变革的形势而力主变革、实施变革，就是要依靠人的力量，并不相信有什么“天命”，这属于唯物主义的世界观。

商鞅在变法中，特别强调暴力革命的作用。他提出“以战去战”、“以杀去杀”、“以刑去刑”（《商君书·画策》）的朴素辩证法观点，就是认识到在奴隶主反革命暴力镇压面前，只有针锋相对，通过暴力革命，斗而胜之，才能建立起地主阶级的新政权。而当时作为秦国旧贵族代言人的赵良，却搬出儒家“恃德者昌，恃力者亡”的一套说教，咒骂新兴地主阶级使用革命暴力，要商鞅放弃变法下台，可见这场斗争是多么激烈！

其实赵良这里所谓“德”，是在鼓吹天命思想。如殷周时代的奴隶主，在《尚书》中都大讲什么“天命有德”等一套，孔丘也叫嚷“天生德于予”。他们要人“恃德”，就是要倚靠天命，实际上是要人倚靠奴隶主阶级，主张倒退，从而复辟奴隶主阶级的专政。“恃德”还是“恃力”，是两条思想政治路线的斗争。

商鞅既然搞变法，当然立足于“变”。

春秋以来，没落奴隶主贵族及其代言人如儒家孔丘之流，他们要顽固地维护和复辟奴隶制，所以死抱着奴隶社会的“礼治”不放，叫嚷什么“信而好古”。反对商鞅变法的秦国保守派，如甘龙、杜挚等一伙，就是拾起孔丘这些破烂，也胡扯什么“法古无过，循礼无邪”（《史记·商君列传》）。就是说：效法古代奴隶制的一套

就不会犯错误，依照过去所谓“礼治”来办事，就不会走到邪路上去。总之一句话，变法千万不能干。

商鞅针锋相对地指出：“治世不一道，便国不法古。”即认为时代不同了，治理国家就不能照搬旧的一套。他还举出一些历史事例，如过去有的帝王“不循古”却能将国家治理好，相反，有的朝代“不易礼”——照搬旧的一套，国家并不见得就好，就长久。因此他得出结论说：“反古”的即主张“变法”的不能说做得不对；而“循礼”的要按照奴隶制老规矩办事的，才不值得肯定。（同上）

在这场斗争中，由于地主阶级在当时还是一个革命的阶级，它能顺应历史发展的潮流，用进步的封建制来代替腐朽的奴隶制，表现出生气勃勃的战斗精神，因而能够提出变革社会的朴素辩证法观点。作为新兴地主阶级杰出的政治代表的商鞅，他正是阐明了法家的带有朴素辩证法思想的历史进化观点，批判了儒家复古倒退的反动历史观和反对任何变革的形而上学不变论。商鞅的进步历史观是他推行变法的理论基础。

#### 四 力图挽救种族统治、把孔丘天命思想进一步主观观念化的子思、孟轲 唯心主义哲学

战国时期，各诸侯国内的法家都在进行封建化的改革。如上面谈到的李悝、吴起、商鞅，就是几个比较典型的例子。从当时来说，推行法治是一股进步的历史潮流；但顽固地维护没落奴隶主阶级利益的儒家，却始终站在新兴力量的对立面，成为逆历史潮流而动的反动派。孔丘之后，儒家的思、孟学派，就是这方面的典型代表。

子思（约公元前 483—前 402 年），是孔丘的孙子，叫孔伋。大概和墨翟同时。代表他的思想有《中庸》。另《尚书·洪范》篇，郭沫若同志也认为是子思的作品，可作为参考资料。

子思的世界观，主要是继承和发挥了孔丘的“仁”的主观唯心论思想。子思提出“诚”，说“不诚无物”（《中庸》第二十五章。以下引《中庸》只注章数），——没有“诚”就没有物质世界。这是把孔丘的“仁”进一步主观观念化，说明“诚”是先验的、主观精神的东西。这是赤裸裸的主观唯心论思想。

至于子思提出的“诚”，是从哪里来的呢？他说：“诚者，自成也”（第二十五章），即“诚”是人的本性，是人心所固有的东西。本来《中庸》开头就说过“天命之谓性”，即“性”是天赋的。上天赋予“性”于人，成为人所固有的。这和孔丘的“仁”一样，是由客观唯心主义转化为主观唯心主义。所以子思提出“存诚尽性”的命题。即人只要把握自身所固有的“诚”，充分发挥人的本性，就可以从尽“人性”到尽“物性”，终于做到“至诚通神”、“至诚通天”，进入神秘化的“天人合一”境界。这就是子思从主观唯心论的世界观所导致的认识论。

因此，子思认为：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。……祸福将至，善必先知之，不善必先知之，故至诚如神。”（第二十四章）这里，他不但把孔丘“生而知之”的唯心主义认识论大肆发挥，还宣扬国家兴亡会有天降祯祥或天降妖孽的迷信思想，这说明唯心主义和有神论是有着不可分离的关系。

子思的“存诚尽性”思想，对后世影响很大，从孟轲到宋明理学，都很强调“诚”。国民党 C.C.派头目陈立夫写《唯生论》，也谈什么“诚”，其实都是为封建专制统治和法西斯独裁政权服务。子思为要人把握这先验的“诚”，还宣扬所谓“慎独”，胡扯什么

“故君子慎其独也”（第一章）。“慎独”就是搞闭门修养，就是一个人关在房子里搞一套内心反省的工夫。其实这是反对接触外界事物和社会实际，鼓吹唯心论的先验论。

子思为要维护垂死的奴隶制，还发挥孔丘的中庸之道。所谓中庸，表面上是讲不偏不倚，其实是要调和社会矛盾，抹煞阶级斗争。如孔丘宣扬什么“过犹不及”（《论语·先进》），要人们凡事不要作得过甚。这就是说，旧社会、旧制度不能改变；奴隶们起来造反，新兴力量的进攻，就是违反中庸之道。他想拿这套东西，作为反对社会变革的精神武器。

但是社会上的阶级斗争，并不是以人们的意志为转移的。春秋后期，奴隶起来暴动的就很多。如所谓“鲁多盗”（《左传》襄公二十一年），这虽是对起义奴隶的诬蔑，却也从反面说明当时起义奴隶之多。所以孔丘也不能不发出“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”（《论语·雍也》）的哀叹。这就是说：中庸作为一种道德，应该是最高的了！可是奴隶们要暴动，要造反，对那套骗人的东西，早已不买账了！

子思是孔老二的孝子贤孙，他所处的战国时代，被奴役者争取解放，新兴力量起来夺权，斗争更加尖锐，他站在奴隶主贵族立场，自然感到非常不满。他一面大骂起义奴隶是“愚而好自用，贱而好自专”，是“小人反中庸”（第二章）；另方面则极力鼓吹“王道正直”，宣扬所谓王道。并要奴隶们“无反无侧”，“无有作恶，遵王之路”（《尚书·洪范》），即不要反抗奴隶主的统治。战国时期，代表地主阶级利益的法家要实行法治，他们要变、要革命，哲学上是坚持朴素辩证法思想。儒家的中庸之道则是反对社会变革，要维持奴隶制永远不变，哲学上是地地道道的形而上学。这也是当时两个阶级、两条思想路线的斗争。后世地主、资产阶级鼓吹的阶

级调和和阶级斗争熄灭论，其实也是“中庸之道”这套东西。从这里可以看到反动思想、唯心主义哲学在历史上的渊源关系。

孟轲（约公元前 389—前 305 年），山东邹县人。他曾跟子思的儿子子上学习，由于这个关系，他自夸是“得圣人之传”（《孟子外书·性善辨》）。孟轲和他的祖师爷孔丘一样，终日东奔西跑想复辟奴隶制。他也是周游列国，到处招摇撞骗，宣扬儒家的复辟理论，反对法家的封建制的改革。孟轲的一生，干的就是反革命勾当，是个地地道道的反革命派。他的思想后来被认为是儒家正统，流毒很深。代表他的思想的有《孟子》一书。

孟轲的世界观是来自孔丘、子思的天命思想，特别对子思的“存诚尽性”，作了进一步的发挥。他说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》。以下引《孟子》只注篇名）这基本上是子思思想的复述。就是认为“诚”是来自天道，而又为人心所固有，所以孟轲进一步说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”（《尽心上》）即人们能反身自省，就可以掌握“诚”。这一方面说明“诚”是天赋的，是人心所固有，人性的本然；另方面也说明“诚”是宇宙万物的本体。所以人掌握了“诚”，就可以“万物皆备于我”，即世界上万事万物都为我所掌握，是我内心的“诚”的显现。从世界观来说，这是主观唯心主义的唯我论，有了我就有了一切、有了世界。从认识论来说是“不用外求”，因为万物都在我的心中，自然不必求之于外了。这是孟轲主观唯心主义世界观所导致的主观唯心主义认识论。

孟轲的认识论表现为唯心论的先验论。特点是通过人性论来加以发挥。大家知道，孟轲是有名的性善论者，他认为善是人的本性，是天生的本性。他指出：每个小孩都会敬爱自己的尊长，说明人生下来便有良知良能。他举出人见到小孩快要掉到井里就立刻去援救

为例，说明凡人都有恻隐之心，这就是良知良能的表现。从孟轲看来，所谓“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”是“人皆有之”（《告子上》），都是人所固有的东西。他还把“仁义礼智”等道德纲常，说成不是由外面社会存在反映到人的头脑中来，而是“我固有之也”（同上），即也是为人所固有的、先验的东西。这就是孟轲人性论的基本观点。

孟轲从先验的人性论出发，在认识论上就是宣扬“先知”和“天才”。他说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《尽心上》）上面讲过，孟轲认为良知良能，是人生成的本性，因而不需要通过后天学习，也无需接触外界事物，就具有先验的知识和才能。孟轲还说“天之降才”，把“天”和“才”连在一起，说成是上天赋予的，宣扬唯心主义的天才论。孟轲还说什么“五百年必有王者兴，其间必有名世者”（《公孙丑下》），讲几百年才会出现超群出众的天才，而天才只有王者——统治者才有。孟轲这句话，对后世产生很坏影响。

孟轲既然否认向外界学习，那么为学是学什么呢？他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《告子上》）就是说，做学问功夫没有其他的途径，只要把丧失掉的、人所固有的“良心”寻找回来就可以了。由是孟轲提出一条尽心、知性、知天的唯心主义认识路线。他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《尽心上》）孟轲既认为“万物皆备于我”，即是说宇宙间的万事万物都在人的心中，不用外求。而仁、义、礼、智等善性，是上天所赋予，而为人所固有。因此，只要扩充自己的本心，发挥固有的善性，就可以达到“知天”，即“天人合一”的境界。从孟轲看来，上天秉赋于人的就是先天的人性，天命又与人心相通，万物都在人的心中，所以“尽心”就能“知性”，亦即“知天”，也就是能知道一切了。

孟轲为要贯彻他这一套唯心主义认识路线，还倡导一套向内心做工夫的方法。他提出要“不动心”、“存夜气”。就是要人心不为外物所诱，即不受外界物欲的影响，并通过一番内省工夫，把人心中固有的仁、义、礼、智扩充起来，以“养浩然之气”（即道义之气），这气便可以充塞于天地之间。用现在的话来说，就是要把主观精神进行自我扩张，便可以从认识世界进而主宰世界。这说明孟轲的世界观、认识论、修养方法都是主观唯心主义的一套，也就是彻底的唯我论。

孟轲认为人性皆善，表面看来好像是人人一样，其实是有阶级性的。如说“庶民去之，君子存之”（《离娄下》），就是说只有氏族贵族和一些为氏族贵族服务的上层知识分子才保有先天人性，而一般人民却失掉了——没有这种先天人性。这种阶级偏见的人性论，就成为贵族和上层分子具有先天优越性的根据。并由此导出他的社会政治思想。如说：“劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人。”（《滕文公上》）劳心者是指奴隶主贵族和一些上层知识分子，劳力者指从事体力劳动的奴隶和自由民。孟轲认为奴隶主贵族应该统治人民，劳动人民应该被统治，并要供养奴隶主贵族，而统治者则应该受人民的供养。统治者对人民的压迫剥削关系，孟轲称为“天下之通义”。这就是把奴隶主统治剥削奴隶、人民和奴隶、人民奉养奴隶主看成是天经地义，赤裸裸地公然宣扬奴隶主阶级统治和剥削的合理性。

从上面可以看出，孟轲鼓吹超阶级的性善论，这是骗人的东西。毛主席指出：“只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。”（《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，827页）这是对孟轲及其以后的一切地主、资产阶级所鼓吹超阶级人性论的有力批判。



孟轲还有一套骗人的东西，就是提出行“仁政”和鼓吹所谓王道政治。其实孟轲讲仁政是有具体内容的。他说：“夫仁政必自经界始”（《滕文公上》），就是说行仁政首先要正经界，即恢复殷周奴隶社会的“井田制”。所谓井田，是奴隶主把土地划成豆腐干式的方块，作为奴隶劳动的计算单位，以便于派人监督奴隶从早到晚劳动。孟轲的时代，奴隶制已走向崩溃了。如前面提到和孟轲同时代的商鞅搞变法，就明令“废井田”、“堕经界”（《通典·食货典·田制上》），即铲除划分方块井田的田界，宣布废除奴隶主土地所有制。可是孟轲却反其道而行之，他痛骂某些“暴君”、“污吏”（这当是包括秦孝公、商鞅等一班人），把经界破坏了。他提出所谓“分田制禄”，就是要恢复奴隶制的授田方式，实际上这是对新兴力量的反攻倒算，通过复井田、正经界来复辟奴隶社会的世卿世禄制度。

孟轲讲行“仁政”还有一个重要内容，就是排斥功利，鼓吹所谓“仁义”。孟轲反对商鞅在变法中提倡的“耕战”政策，如通过开垦荒地、任民耕种的办法来发展封建经济，他也认为是犯罪；对商鞅主张进行封建的统一战争，更认为是犯了大罪，应该“服上刑”——判处死刑（《离娄上》）。他大骂经济上能够为国君“辟土地，充府库”，军事上做到“战必克”的人，是所谓“民贼”（《告子下》），这完全是对法家的无耻污蔑。

孟轲打着反对功利的旗号，想以此来迷惑人。其实正如毛主席所指出：“在阶级社会里，不是这一阶级的功利主义，就是那一阶级的功利主义。”（《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，821页）绝不可能有什么超功利主义。孟轲行“仁政”，只是反对地主阶级的功利，而是要维护奴隶主阶级的功利。这是对劳动人民的一场欺骗，也是对新兴地主阶级进行封建改革的一种反动。

孟轲到处高谈“仁义”，贩卖“事亲”就是“仁”，“从兄”就是“义”的儒家教条，要“人人亲其亲，长其长”（《离娄上》）——对自己同宗族的人要亲爱，对君主和长辈要尊敬。因为中国是种族奴隶制社会，所以孟轲讲“仁义”，实际上是为恢复氏族贵族的统治制造舆论。他还鼓吹“王道”政治，就是把殷周奴隶主头子成汤、文王的统治作为理想目标，孟轲叫嚷什么“遵先王之法而过者，未之有也”（同上）。他反复鼓吹要“法先王”，实质上也是要恢复殷周奴隶制，和行仁政是同一个政治目的，这是企图把历史拉向倒退。

由此可见，孟轲的政治路线是妄图实现孔丘那个“克己复礼”，即用以复辟奴隶制的黑纲领，他标榜什么“仁政”和“王道”，不过是用来骗人的一张画皮罢了！

由于孟轲是站在反动的奴隶主立场，是反对社会向前发展的，所以他的历史观必然走上唯心主义的历史宿命论。上面提到他讲什么“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，这是一方面宣扬统治阶级出天才；另方面则认为五百年一次是历史的大循环，统治阶级中的有德之王必定应天受命。这就是把历史发展看成是宿命的，人的遭遇也应该是命定的，所以孟轲说“莫非命也”（《尽心上》），这是明显认为人类社会历史是由天命所决定和支配。

孟轲提出“五百年必有王者兴”的思想，后来对战国末年邹衍一派的阴阳家有相当影响。阴阳家将原始的朴素唯物论的“五行”说加以歪曲比附，认为历史是按照五行相克的原理循环更替的。如把黄帝说成是土德；木克土，夏禹是木德；金克木，商汤是金德；火克金，周文王是火德；水克火，所以预言代替周朝的是水德。这种把历史看成是五德周而复始的理论称为“五德终始说”。是一种唯心主义的历史循环论观点，而且又涂上了迷信色彩。后来“五德终始说”又为董仲舒等儒家唯心主义者所利用，建立起维护封建专

制王权的神学体系，长期起了反动的作用。而邹衍等宣扬的“五德终始说”，从思想渊源来看，和思孟学派是有一定的继承关系。

从上面看，孟轲从哲学思想到政治观点都是反动的，是为当时没落了的氏族贵族统治说话的。虽然孟轲说过“民为贵，社稷次之，君为轻”（《尽心下》）。但这里所谓“民”，不是被奴役的奴隶，而是统治者氏族的成员——自由民。在春秋战国时，在统治者氏族内部，本来是有相对的民主的，孟轲提倡的就是这一点。

由于孟轲是以孔丘儒家的正统自居，所以对其他学派不遗余力地加以攻击，如骂杨朱“为我”是无君，墨翟“兼爱”是无父。杨朱也是属于反映没落贵族思想的道家人物，他的生平事迹，现在我们知道的很少，从时代推算，大概出生于墨翟之后，是孟轲的前辈。这些人由于自身的没落，对现实世界抱着悲观失望的心情，所以杨朱讲“为我”，表现为“轻物重生”，即是想从逃避现实来保全自己。孟轲是站在维护氏族贵族统治者的立场出发，认为杨朱只顾保全自己——“为我”，对维护旧世界采取消极态度而不去努力挽救氏族贵族统治的危亡，孟轲对此表示不满，所以骂他为“无君”。至于墨翟讲“兼爱”，是在破儒家为维护氏族贵族的统治而宣扬“亲亲，仁也”的；从这一点上，自有它的积极意义。问题在于，这仍然是属于一种阶级调和思想。但孟轲连这一点也不能容忍，他顽固地坚持为日益垮台的氏族贵族的统治辩护。认为墨翟讲“兼爱”就是反对儒家讲“亲亲有术”——亲疏之间有差别，所以骂他为无父。其实这正暴露出孟轲的顽固反动立场。

孟轲一方面骂杨、墨；另方面则吹捧孔丘，说什么“自生民以来，未有盛于孔子也”（《公孙丑上》）。他把孔丘捧得很高，好像天时人事什么都知道。由于从孔丘到子思、孟轲，他们这一套维护剥削制度的理论，对后来的封建统治者很有用；特别是从“尽心”到“知天”这种天人合一的神秘主义宇宙观所产生的神权政治思想，

更有利于专制政权的统治。所谓圣人以神道设教，目的就是为着欺骗愚昧人民。因而思、孟这方面的思想流毒很深，到西汉时便为董仲舒所继承并加以体系化，以后就逐步成为封建地主阶级专制政权统治的理论基础。特别在宋代以后，将《孟子》书和孔丘的《论语》并列，加上《大学》、《中庸》配成入学必读的“四书”，从此孔孟之道更加成为奴役劳动人民的精神枷锁。要彻底砸烂这些精神枷锁，必须批判孔孟哲学，并肃清其流毒和影响。

## 五 反映在没落中的种族统治者的意识——老子“归根复命”的客观唯心主义和庄周“万物与我为一”的主观唯心主义

在春秋战国时代的所谓诸子百家中，除儒、法、墨等各家外，还有道家思想。过去一般认为道家创始人是老聃，但老聃事迹和孔墨不同，到汉代司马迁写《史记》时已经不大弄得清楚。对现存《老子》书在写作时代和与老聃的关系等问题上，近人亦多有不同看法。我们意见认为：先秦道家彼此之间并没有明显的师承关系，因此不必强调谁是始创者。这里对老聃、庄周等人，也只是作为道家学派的思想家来论述。

研究老子思想，主要还是根据《老子》，这书大概是出于战国时人所编纂。全书分上、下两篇，流传的版本，都把“道”经作为上篇，“德”经作为下篇，所以通常又称为《道德经》。但1973年在湖南长沙马王堆三号汉墓出土的古代帛书中，却发现两部写本的《老子》，都是“德”经在前，“道”经在后，这一发现对我们的研究，可以提供一些新的资料。

在《老子》的“德”经中，谈到军事战略战术思想的地方比较多，有的还概括成为哲学上的命题，其中有不少朴素的辩证法因素，

这是《老子》书中有积极意义的部分。但《老子》的整个思想，是属于客观唯心主义体系，所反映的是当时没落奴隶主的利益，因而表现出的辩证法因素，不可能得到发展，这是在老子思想中的阶级局限。

老子的世界观，提出“道”作为宇宙的本体，是产生天地万物的根源。“道”是什么？是精神还是物质？我们认为老子所谈的“道”，不是物质实体，而是“虚无”，是超时空的绝对精神。

为什么说老子的“道”是“无”呢？因为《老子》书中有这样的话：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章。以下引《老子》只注章数）老子认为“道”是“先天地生”，是“可以为天下母”的（第二十五章）。即是说，天地万物是由“道”产生的，可见“道”就是“无”。“无”是产生天地万物的根源。所谓“无名，天地之始”（第一章），也同是这个意思。后来司马迁写《史记》，认为老子是主张“贵道虚无”（《老庄申韩列传》），是深刻体会老子谈“道”的意旨的。

老子的“道”既是“虚无”，是看不见、听不到、摸不着的形而上的本体，这是超空间的。又由于这一形而上的“道”是永恒不变的，故它是最长久——“道乃久”（第十六章）。一切事物和“道”相比，“天地尚不能久，而况于人乎？”（第二十三章）因此，“道”又是超时间的。时间空间是物质的存在形式，这超越时空的“道”就不是物质，而是被他认为产生物质的绝对精神。

因此，在《老子》书中，“道”和“物”的关系是“道”在“物”先。如说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（第四十二章）就是说，由绝对精神的“道”，能生出数的概念，再从而产生出物质的东西——万物。这样说来，物质的东西是由精神性的“道”所派生。这是认为精神是第一性，物质是第二性。由于老

子又把“道”说成是客观的独立存在，所以老子哲学还是属于客观唯心主义体系。

至于老子讲“天道无为”和“道法自然”，这是否和有神论的天命思想相对立呢？并不。老子不是说：“天网恢恢，疏而不失”（第七十三章）、“天道无亲，常与善人”（第七十九章）吗？这还是说冥冥中自有主宰。不过老子一般不强调天命，而是把天道归结到“无为”这一精神本体的作用。即是说，他是用无为而无不为这个绝对精神——“道”来代替有意志的上帝。但他这个“道”实际上是和天命论相通，其本身就是一种永恒的“天命”。如说：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命日常。”（第十六章）即是说，万事万物虽看起来是纷纭复杂，五花八门，但总要复归于它们的本源，即归根于“道”，也就是要归根于天命，天命才是永恒的东西。所以老子的天道观，虽然一般不强调人格神的上帝，但实际上是一种形而上学的永恒的天命论。

至于说“道法自然”，并不是说“道”要受自然界——物质世界的支配，而是认为“道”本来如此，是自自然然的意思。亦即是说，“道”之上再没有别的东西，它就是第一性的精神本体。

上面谈过，我们认为老子是代表战国时期没落奴隶主的思想。当时社会正发生巨大变革，老子从他的亲身经历中看到阶级斗争情况是“高下相倾”（第二章），使他认识到阶级地位不是固定不变的。“天地尚不能久，而况于人乎？”（第二十三章）这是由种族奴隶制向封建制变革的过程中，被压迫阶级对压迫阶级的斗争，进步阶级对反动阶级的斗争，以及统治阶级之间的斗争在老子思想中的反映。

在老子的《道德经》中，还充满了对立的概念。如有无、损益、多少、长短、先后、兴废、难易、美丑、荣辱、生死、厚薄、轻重、智愚、贵贱、阴阳、动静、攻守、进退、强弱、刚柔等等，可见他

是看出任何事物都含有对立的两方面，并且互相依存。没有“难”，也就没有“易”；没有“死”，也就没有“生”。他还提出“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，“正复为奇，善复为妖”（第五十八章）。即是说，灾祸的旁边可以紧靠着幸福，幸福的后头可以埋伏着灾祸；正面可以变为反面，善良可以转为妖孽。这是看出事物总是向着它的对立面转化的客观规律，是朴素辩证法思想。

老子的朴素辩证法思想应用到军事战略战术方面时，他提出“柔弱胜刚强”（第七十八章）。他认为“兵强则灭，木强则折”（第七十六章），而“弱之胜强，柔之胜刚”，则是“天下莫不知”的普遍原理。他还用水作比喻，说“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），即水看来是最柔弱的了，但能够冲决一切坚强的东西，没有哪样比水更利害，这里老子是提出了以弱胜强的战略思想。

但要达到以弱胜强的战略目的，并不能只靠硬碰，要攻其无备，出其不意，才能战胜强敌，因此他提出“以奇用兵”，用出奇制胜来打败敌人。老子这些思想与春秋战国时著名军事家孙武、孙臆的见解是比较接近的。

但是老子哲学中的辩证法存在着根本的缺陷，由于他是站在没落阶级立场，他虽然承认事物有对立面、有矛盾，并且会向相反方面转化。可是他对事物的归趋，以为总是由“有”复归于“无”，由“动”复归于“静”的，并把这种归趋说成是万物之“常”。即是说，他把矛盾运动看成是相对的，而统一、静止却是绝对的。并把运动看成是循环往复过程，最后终归静止状态。这样，终于落入形而上学、循环论的泥坑，把矛盾中途消解了。其所以如此，是和他站在反动立场并坚持以“无”为本体的唯心主义世界观分不开的。

老子的认识论。他主张“不出户，知天下”，还说“圣人”可以“不行而知，不见而名，不为而成。”（第四十七章）根本否定

感觉和实践在认识过程中的作用。他还反对求学问，提出要“绝学”、“弃智”。那么，他凭什么来认识事物呢？他说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。”（第十六章）所谓“观复”，不是用感官来观察万物，而是凭内心冥想万物复归于道。这是认识论上神秘的直觉主义。

老子的政治思想，主张所谓“无为而治”，并把“小国寡民”作为理想的社会图景，其实是要恢复闭塞的、落后的奴隶制社会，使社会向后倒退。他提出一套愚民政策，要“常使民无知无欲”（第三章），安于受剥削和奴役，这就是“无为而治”的反动实质所在。老子又讲“将欲夺之，必固与之”（第三十六章）。他表面讲“不争”，甚至可以给你一点甜头，实际上要把你的一切夺取过去。后来有些封建统治者重视道家思想，认为这是人君南面王之术，就是看中这一点。后世的反革命两面派有些人也是吸取了这套东西。所有这些，都说明老子思想的反动性。

老子的思想影响，对不同阶级、阶层和政治集团的人是有不同的反应。战国末期，如新兴地主阶级的思想家、法家集大成者韩非，他研究《老子》是要从书中吸取有益的思想养料。韩非写了《解老》和《喻老》篇，对《老子》书中的“道”作了批判和改造，并吸取其中带有辩证因素的合理内核，使它能够为新兴地主阶级的利益服务。至于和韩非同时的，如儒家的政治骗子吕不韦之流，他却从《老子》书中汲取玩弄权术的屈伸之道（《吕氏春秋·不二篇》），搞两面派和阴谋诡计。秦汉以后，对道家和老子思想，由于政治立场不同，各人所作的理解也往往不一样，这些都有待于我们作具体的分析。



在道家学派中与老子齐名的是庄子，并称老庄。庄周（约公元前 369—前 286 年），宋国蒙人（一说今山东曹县，一说今河南商丘县）。代表他的思想有《庄子》一书。

庄周的世界观。他也谈所谓“道”。他认为“道”是“无为无形”，“自本自根”，在未有天地之前，就从来存在着。它是“莫知其始，莫知其终”，又能“神鬼神帝，生天生地”（《庄子·大宗师》。以下引《庄子》只注篇名）。即是说，“道”是宇宙本体，是永恒存在的，谁也不知道它从什么时候开始，到什么时候终结；它造出了鬼神和上帝，生出了苍天 and 大地，是产生天地万物的根源。这和老子所说“道”的涵义基本一致。

不过，庄周也有和老子不同的地方。他所谓“道”指的是人们的主体精神。他认为人只要自以为精神上得“道”，就可以与“道”同体。即是说，“我”就是“道”，“道”就是“我”，实质上“道”就是人的主体精神。所以他说：“天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）这里把客体的天地万物与主体精神的我说成是合而为一的东西，从而他所谓世界只是人们主体观念的产物，是主观观念的世界。庄周的哲学是属于主观唯心主义体系。

由于庄周尽量夸大人的主观精神作用，“以天下为沉浊，不可与庄语”（《天下》），认为物质世界污浊不堪，天下的人都沉迷不悟，用不着拿严肃认真的道理和他们讲解。意思是说，对物质世界和一般世俗的人感到讨厌。他和老子一样，都是反映当时的没落奴隶主思想，但比老子更加消极。因此，他要把自己寄托在超出形骸之外的精神活动中，要“独与天地精神往来”，“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”（《天下》）。即是说，他要离开物质世界和产生天地的绝对精神会合为一，上面和造化天地万物的主宰同游，下面和看破生死、不分始终的有道的人做朋友。这样一来，必然得出人的精神是不死的、灵魂是不灭的结论。他说：“指穷于

为薪，火传也，不知其尽也。”（《养生主》）就是用薪尽火传来比喻：用柴比喻人的形体，用火比喻人的精神，形体虽会死亡，但精神、灵魂是永远延续下去。庄周在形神关系上坚持神不灭观点，正是他主观唯心主义世界观的必然归结。

庄周哲学是主张天即人，人即天，天与人相合的。他说：“庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”（《大宗师》）即是说，怎么能知道我所说的“天”不是“人”呢？怎么能知道我所说的“人”不是“天”呢？这是一种“天人合一”思想。但庄周的“天人合一”，不是同一于自然界的天，而是同一于人的主观精神——“道”。他强调的是人的观念世界而否认物质世界。

庄周对战国时代，也看到一些矛盾变化，如看到“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖”，这种变化现象，如“日夜相代乎前”（《德充符》），好像白天黑夜在人们面前轮流交替一样。但面对这些现实怎么办呢？他悲观厌世，看不下去，只好从否定客观世界来求得精神上的快乐。庄周提倡所谓“齐生死，忘物我”的思想，就是这样产生的。这表面看来很超脱，其实是抱着无可奈何的心情。是当时没落阶级思想意识的集中表现。

庄周的认识论和他的世界观相适应，是从相对主义走向虚无主义和不可知论。

庄周的世界观既然否定客观的物质世界，所以他不承认生与死、大与小以及古与今等等的区分，也不承认有正确和错误的是非标准。他说：“彼亦一是非，此亦一是非”（《齐物论》），你说你有理，我说我有理，根本否认有客观真理。他认为人类认识是不可靠的，真理是不可知的。因此他反对追求知识，说什么“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已”（《养生主》），认为以有限的生命来追求无限的知识，结果只会弄垮自己。庄周这种观点正如列宁所指出：“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷

入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，136页）

庄周的认识论，正像列宁所批评的那样，他反对“以目见”，而主张“以神遇”（《养生主》）。要人“遗其耳目”（《大宗师》），“自事其心”（《人间世》），即从事纯粹的心灵活动。这是不折不扣的唯心论的先验论。

庄周哲学，在世界观上是否定物质世界；在认识论上是否定有客观真理；与此相联系，在政治论上是企图毁灭社会制度而归于所谓“至德之世”，这是比老子“小国寡民”更为原始的社会，是“同与禽兽居，族与万物并”，“同乎无知”，“同乎无欲”（《马蹄》），即人类和禽兽同住在一起、与万物同聚在一块，成为人兽不分，人与物没有区别，大家都是没有知识也没有欲望的混沌世界。

庄周的社会政治思想，比老子更加倒退。他否定一切文化知识，反对生产技术的进步。他认为“绝圣弃知，大盗乃止”，“掊斗折衡，而民不争”（《肤箴》）。从庄周看来，社会上的人有了文化知识，才会引起互相争夺，所以社会上要做到没有圣贤才智的人，大盗才能肃清。要把计算容量的升斗砍破；把计算重量的秤杆折断，这样把计算标准都不要了，一般人民就不会去争多论少。这表面看来，像是提出防止社会争端的方法，其实这是老子愚民政策的继续。他要人民“愚而朴”（《山木》）来保持所谓“真性”，就是要让人民无识无知，使他们不会起来斗争和反抗。庄周社会政治思想的阶级本质，在这一点上就充分暴露了出来。

## 六 兵家、名家和后期盟家的反儒斗争

春秋战国时期，新兴地主阶级和没落奴隶主阶级的剧烈斗争在思想领域里集中表现为法家和儒家的斗争。这是“百家争鸣”的中

心。其他各个学派，或者是站在新兴地主阶级方面，思想上接近法家；或者是站在奴隶主阶级方面，思想上接近儒家。这一节中所讲的兵家、名家和后期墨家思想上和法家较为接近，他们从不同方面对儒家学说开展了斗争。

法家和兵家是关系密切的两家。法家把战争作为建立和发展新兴地主阶级政权的重要手段，耕战是法家路线的一项主要内容，因此战国时期的著名法家如商鞅、吴起等人都是文武兼全，善于指挥作战的。他们主张“以战去战”（《商君书·画策》），即要用为新兴地主阶级利益服务的战争来反对为奴隶主利益服务的战争。他们又提出“以法治军”，指出“缘法而治，按功而赏，……故军士死节”（《商君书·君臣》），即是说，必须用法治路线来训练军队，赏罚严明，军士才能勇敢作战去建立和发展新兴地主阶级政权。由此可见，法家对战争是高度重视的。另一方面，春秋后期到战国时期各诸侯国的军队都已有了专职的指挥人员——将帅，其中有一些人总结了新兴地主阶级的战争经验，写成了专门的军事著作，他们被称为兵家。在兵家著作中，孙武（吴国军事家，和孔丘大致同时）和孙臆（齐国军事家，和孟轲大致同时）的兵法最为著名。

《孙臆兵法》失传了一千七百多年，最近在山东临沂银雀山汉墓中再被发现。从兵家著作来看，他们的军事思想和法家大体一致，而和儒家军事思想则完全对立。

兵家和儒家在战争观上的对立。儒家一方面把奴隶主阶级的反动战争称为“仁义之师”，竭力鼓吹，另方面却攻击新兴地主阶级的进步战争，叫嚷“善战者服上刑”（《孟子·离娄上》），即要把善于指挥战争的法家、兵家杀掉，还针对法家的耕战政策提出“去食去兵”，妄图解除新兴地主阶级的武装。兵家针锋相对地指出“兵者，国之大事”（《孙子·计篇》），战争是不能避免的。

《孙臆兵法》驳斥儒家“仁义”、“去兵”的谬论，列举古代统治

者无不用战争来击败对手的事例，说明用“仁义”、“礼乐”等来“禁争夺”是办不到的，是儒家的欺人之谈。《孙臆兵法》主张“举兵强之”即用战争来解决问题，这样才能“战胜而强，今故天下服矣”，这是为新兴地主阶级的统一战争制造舆论，对于主张分封割据、反对统一战争的儒家是一个打击。

兵家和儒家在治军路线上的对立。儒家主张“以礼治军”，就是要以腐朽的周礼来作为建军的原则。孔丘说：“军旅有礼，故武功成也”（《礼记·仲尼燕居》），鼓吹用周礼来统率军队就能为奴隶主阶级打胜仗。这完全是妄想。由于奴隶主逆历史潮流而动，其反动战争必然要遭到劳动人民和士兵的反抗，不管他们怎样灌输周礼，“以礼治军”，也无法挽救其最后失败的命运。与儒家相反，兵家主张以法治军，肯定法治是取得战争胜利的重要条件。他们指出：“令之以文，齐之以武，是谓必取”（《孙子·行军》），就是说，必须法令严明，军纪整饬，才能成为取胜之军，否则，号令不行，众心不一，就一定失败（《孙臆兵法》：“令不行，众不一，可败也”）。在封建制生产关系代替奴隶制生产关系时，过去的奴隶变成了有一定人身自由的农民，经济地位有所改善，对于新兴地主阶级反对奴隶主而进行的进步战争，他们是支持的。兵家指出：“上下同欲者胜。”（《孙子·谋攻》）又指出：“民苦其师，可败也。”（《孙臆兵法》）他们实际上是总结了新兴地主阶级在军事斗争中必然要打败奴隶主的道理，也说明了以法治军的路线必然能战胜以礼治军的路线。

儒家从维护奴隶制等级秩序出发，鼓吹“小国师大国”，叫嚷“小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强”（《孟子·离娄上、梁惠王上》），要弱小的诸侯国俯首帖耳听从强大的诸侯国摆布。兵家有力地驳斥了儒家这种形而上学的军事观点。孙武指出，“弱生于强”，又说，“强弱，形也”（《孙子·兵

势》），说明强和弱并不是绝对不变而是可以互相转化的，要发挥主观能动作用来创造对己方有利的形势，就能转弱为强。孙臆进一步提出了以寡胜众的一整套办法，首先要避开敌人的锐气，示弱使敌人骄傲，用各种方法来调动和削弱敌人，然后发动出其不意的攻击，将敌人击败。他指出要“能分人之兵”，而自己则要集中兵力，“并率而击之”，这样，敌人在总数中虽然占优势，但在决胜的战场上却变成劣势了。兵家这些战略、战术思想是春秋战国时期许多小国、弱军因敢于斗争、善于斗争而打败大国、强军的经验总结。

兵家的反儒斗争在哲学上是朴素的唯物论和辩证法思想对唯心主义形而上学的斗争。孙武认为，战争胜利的条件在于事先对客观情况作出充分的了解和估计，而且“先知者不取于鬼神”，“必取于人”，即这种了解和估计不是靠祈求鬼神所能得到的，而要依靠人的努力（《孙子·用间》）。这是对迷信天命及鬼神的儒家军事思想的有力批判。孙武还说：“知彼知己，百战不殆”（《孙子·谋攻》），只有研究了敌我双方的情况，制订出适合客观实际的作战方案，才能百战百胜。这里，一方面有必须如实反映现实的唯物主义认识论，一方面又有从矛盾双方的特点去观察事物的辩证法思想。毛主席对孙武这个思想给予很高的评价，他说：“**战争不是神物，仍是世间的一种必然运动，因此，孙子的规律，‘知彼知己，百战不殆’，仍是科学的真理。**”（《论持久战》，《毛泽东选集》，458页）

兵家从指挥作战的实际经验中认识到战争形势是不断推移变化的。孙武说：“凡战者，以正合，以奇胜。……奇正之变，不可胜穷也。”（《孙子·兵势》）又说：“兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者谓之神。”（《孙子·虚实》）战争中敌我形势都是千变万化，决不能呆板地拘守某一种或几种打法，而必须根据敌情的变化而灵活运用战略战术，这样才“能为胜败之政”即掌握胜

负的决定权。公元前 353 年孙臏“围魏救赵”、大败魏军的战役，就是体现兵家“因敌变化而取胜”的军事思想的有名战例。与此相反，儒家打仗总是死搬奴隶主阶级反动战争中的老办法，像宋襄公讲的“不鼓不成列”（不攻击未列好阵形的队伍）那样一套蠢猪式的仁义道德，大搞形而上学，结果只能是到处吃败仗。

总的说来，兵家思想是为新兴地主阶级服务的。它从战争观、治军路线和战略思想等各方面激烈反对儒家，是法家在反儒斗争中的同盟军。但是，我们也要看到，兵家是剥削阶级的军事家，他们不可能认识人民群众在战争中的决定作用，却反而认为将帅的才可以决定战争的胜败，以为“知兵之将”是“民之司命”和“国家安危之主”（《孙子·作战》），这是英雄创造历史的错误观点。同时，春秋战国时期新兴地主阶级和奴隶主阶级之间夺权和反夺权的斗争是反复进行的，各诸侯国的封建改革的程度也很不相同，在这种情况下，兵家还不免受到儒家思想传统的影响。他们偏重于军事，但没有将用兵之道上升到政治斗争的战略和策略，更没有自己提出一条为新兴地主阶级服务的政治路线。因此，兵家在反儒斗争中只能对法家起配合的作用。

名家是以辩论名实问题为中心的一个学派，其主要代表有惠施（约公元前 370—前 310 年）和公孙龙（约公元前 320—前 250 年）。惠施的著作没有完整地保存下来，只在《庄子》、《荀子》等书中留下关于他的思想的一些资料，代表公孙龙思想的著作有《公孙龙子》。

名实问题，就是概念与事实的关系问题。这是春秋战国时期各家争论的一个重要内容。在奴隶制向封建制转变时期，新旧事物交替，旧的“名”已不能适应新的“实”，出现了名实不符的情况。代表奴隶主阶级利益的儒家死抱住旧的“名”不放，主张“存名正

实”，即要改变已发展的事物来适合原来的旧概念，其目的是通过“正名”维护旧的制度。名家尖锐地批判儒家这种反动观点。他们认为概念应该如实地反映客观事物，提出要“审其名实，慎其所谓”（《公孙龙子·名实论》），即要根据新的“实”来慎重地重新定名。名家关于名实关系的论点实际上反映了新兴地主阶级肯定社会变革的要求，和法家有近似的地方。后来荀况提出“制名指实”，即“名”必须与“实”相符而且是以“名”符“实”，名家的观点和荀况是基本一致的。

公孙龙在《名实论》中论证了“正名实”应该以实为标准的论点。他提出：“名，实谓也”——名是用来称呼实的，概念是用以反映具体事物的。他又提出：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也”——天地和它们所产生的一切都是物，每一件具体事物都有其特定的实在内容。公孙龙认为，用名去称呼实，必须符合其内容，既不能超过（“过”），也不能有所欠缺（“旷”），否则就是“失位”，即名实不“正”。这里，公孙龙认为在名实关系中实是第一性的，名必须符合实的内容。因此，他又说：“知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也”，这就是说，事物已经发生了变化，旧的“名”已经不适用，就不要再旧“名”去称呼了。那么，应该怎么办呢？公孙龙说：“以其所正，正其所不正。……其正者，正其所实也。正其所实者，正其名也”——要用正来矫正不正。所谓正，在于矫正实，正了实，也就是正名了。公孙龙是主张根据已经变化的“实”来矫正“名”的，虽然他也用了“正名”这个词，但是，和儒家在名实关系中以名为第一性，要用名来矫正“实”的所谓“正名”，是互相对立的。

名家在名实关系上有朴素唯物主义的元素，是和他们在政治上靠近法家的立场有密切的关系。文献记载中讲到法家和名家的许多代表人物都好“刑名之学”，荀况还把惠施和早期法家邓析列在同



一个学派，这可见名家是和法家接近的。荀况说惠施“不法先王，不是礼义”（《荀子·非十二子篇》），即不以古代的奴隶主头子为榜样，并且蔑视奴隶主阶级的道德。惠施曾为魏国制订法律，韩非曾引证惠施关于“信赏必罚”的言论。由此可见，名家虽然没有像法家那样制订出一条推行新兴地主阶级专政的政治路线，但是他们是支持地主阶级的“法治”的。从战国时期新兴的封建制和腐朽的奴隶制之间的剧烈斗争中，名家认识到旧事物中两个对立面不可调和的斗争将促使事物的本质发生变化（这在公孙龙的《通变论》中有所说明），而他们是肯定这种社会变革的。公孙龙对当时“名实散乱”的情况非常不满，想要“正名实以化天下”（《公孙龙子·迹府篇》），实际上这就是要用封建制的“实”去打破奴隶制度的传统观念，是支持了法家的观点。

名家思想中的唯物主义因素，在惠施的自然观中也有较明显的表现。他“弱于德，强于物”，“散于万物而不厌”（《庄子·天下》），这里包含有积极地研究万物即客观世界的唯物主义的态度。他从千差万别的物质形态中抽象出“大一”和“小一”的概念，并在此基础上提出“万物毕同毕异”的命题。“大一”指大无边际的宇宙，无所不包，故没有外部；“小一”是物质的最小单位，小到不可分割，没有内部。万物都由“小一”组成，所以“毕同”；但是“小一”组成万物的形态是千变万化的，所以万物又是“毕异”的——所有事物都有共同之处，但又各自有其特点。这里，惠施的自然观排除了儒家鼓吹的“意志的天”，带有无神论的倾向，是对儒家天命论的批判。惠施还提出“天地一体”、“天与地卑”（天和地一样高低），这都是对儒家鼓吹天命论，宣传“天尊，地卑”的反驳。

惠施“至小无内，谓之小一”的命题，不承认物质的无限可分性，用辩证唯物主义和现代科学成果来检验，他是错误的。但在当

时，认为世界是由微小的粒子组成，这比起五行说来是物质观上的一个进步。古代希腊的唯物主义哲学家德谟克利特所用“原子”一词，就是“不可分割”的意思，与惠施“小一”、“无内”的观点基本一致。

名家还具有朴素的辩证法思想。他们认为事物的大小、高低、长短、黑白等矛盾，失去一方另一方也就不存在。惠施认为一切事物都处于运动、变化之中，“天与地卑，山与泽平”，天、地、山、泽都不是固定不变的。他又提出“日方中方睨，物方生方死”——太阳刚刚正中，马上又偏斜了；生物刚刚出生，马上就又走向死亡了。这里，惠施猜测到物体在运动中在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，也看到了在生命中就包含着走向死亡的因素。恩格斯曾指出，甚至像简单的机械的位置移动这样的运动也包含着矛盾，又说：“**生命总是和它的必然结果，即始终作为种子存在于生命中的死亡联系起来考虑的。辩证的生命观无非就是这样。**”（《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，570页）可见，惠施这两句话是包含着辩证法思想的。其中的缺点在于他片面强调运动和发展而忽略了相对的静止和稳定。

公孙龙在《白马论》中提出“白马非马”的论题，其中含有一般与个别、共性和个性的辩证法因素。他提出：“马”的概念表示马的形体，“白”的概念表示马的颜色，表示颜色的不等于表示形体的，所以白马不等于马；“白马”包括了“白”和“马”两个概念，而“马”则只表示形体，所以“白马”和“马”是不能等同的。公孙龙对概念论作了比较深入的分析，强调要区别个别和一般，区别属概念（“白马”）和种概念（“马”），这是对古代逻辑史的一个贡献。同时，当时正是地主阶级急需巩固其政权的时候，混淆个性与共性之间的区别有利于奴隶主阶级复辟势力，让他们得以掩盖奴隶主和新兴地主阶级之间的根本对立。所以公孙龙区别个性，

共性的主张也具有反对奴隶主、反对儒家的意义。有个“修儒术”的孔穿（孔丘后代）提出以拜公孙龙为师作条件，想骗使公孙龙放弃“白马非马”的论点，被公孙龙严厉驳斥。

除惠施和公孙龙外，其他名家也提出了一些闪耀着辩证法光辉的论题。如有人提出：“镞矢之疾也，而有不行不止之时”，这里包含有相对静止的观点，是对惠施“日方中方睨”的补充和修正。还有人提出：“一尺之棰，日取其半，万世不竭”，否定了惠施“小一”、“无内”的观点，注意到物的无限可分性，是微分思想的最原始的萌芽。

名家思想中之所以有这些唯物主义和辩证法的因素，还由于他们比较重视对自然界的考察，注意掌握科学知识，这也是和儒家敌视科学技术的态度针锋相对的。据说有个名叫黄缭的人曾问惠施：“天怎的不坠下来，地又怎的不陷下去，又怎么会有风雨雷霆的呢？”惠施不加思索地作了答复（答案没有保存下来），还“编为万物说”，对万物也作出广泛的解释。从保存在《庄子·天下》篇和其他古书里的惠施论题来看，其中有许多条可能是以当时数学、天文学、地理学、生物学各方面的知识为依据的，有几条可能包含有地圆说（如“南方无穷而有穷”等条）和生物发育进化（如“丁子有尾”等条）的观点，但是，惠施这些命题，现在都没有留下他自己的直接说明，不容易作出符合原意的确切解释，因此我们就不去详细讨论了。

名家思想中也有不少消极的成分，有些还是相当严重的。他们反儒还不彻底，提出“偃兵”一类的口号，这是反对新兴地主阶级的统一战争，在当时关于战争问题的争论中实际上站到儒家方面去了。在哲学思想上，名家也有严重的局限。惠施从事物的发展和矛盾的转化看到事物间差别的相对性，但是他没有注意转化的原因和

条件，有时走到否认事物的质的差异性这个极端上去，变成无条件的“亦此亦彼”，陷于相对主义的谬误。

在“今日适越而昔来”等一些论题中，他把时间、空间的相对性片面夸大，有否认时空的客观实在性质的唯心主义倾向。公孙龙在分析概念中，把颜色、硬度等这些原来是事物的属性看成是脱离具体事物而独立存在的实体。这样一来，事物就变成由各个分离而独立的观念如颜色、硬度、形状等所组成。公孙龙称这些独立存在的观念为“指”。在《指物论》里，他说：“物莫非指”，“天下无指，物无可以谓物”，即是说，天下万物无不是“指”的体现，如果没有了“指”，则“物”也就不成其为“物”了。这种观点就走到唯物主义的反面去了。尽管有这些消极成分，但是，总的说来（特别是在他们讨论的中心问题即名实关系问题上），名家还是反对儒家，支持法家的，属于法家同盟军，在中国哲学史上应该给以肯定。

除名家以外，战国时期对名实关系问题作了深入研究，对古代逻辑学的建立作出重大贡献的，还有后期墨家。据记载，墨翟死后，墨家分为三派，并继续进行活动。现存《墨子》书中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇，都是后期墨家的作品。

后期墨家认为历史是变化发展的，古今的社会情况不相同，因此古今的政治制度也应该跟着改变。《经说下》里说：“自古在之今，则尧不能治也”，这就是说，用古代的制度来处理今天的事情，尧也不能把天下治理好。这对儒家打出尧舜的牌子进行复辟奴隶制的活动是一个有力的反击。在名实关系问题上，后期墨家提出“察名实”（《小取》）。他们认为：“所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也。”（《经说上》）说明名词概念必须正确反映客观

事物的内容。这样，后期墨家以“实”为第一性的，“名”为第二性的，和儒家的“正名”论也是针锋相对的。在当时激烈的儒法斗争中，他们也是起了法家同盟军的作用。

后期墨家抛弃了墨翟思想中的消极部分而发展了它的积极部分，如不讲“天志”、“明鬼”等迷信思想，但对科学思想，如相当于目前的力学、光学、几何学等原理却加以发挥，建立了唯物主义认识论体系，丰富了古代逻辑学。

后期墨家给空间、时间下了比较确切的定义：“宇：弥异所也。”“宇：东西家南北”。“久：弥异时也。”“久：合古今旦莫”（《经上》、《经说上》）。这里，“宇”是空间的总称，“久”是时间的总称。“弥”是普遍的意思，“家”即“中”，“莫”即“暮”。这就是说，空间是包括东、西、南、北、中一切方所，时间是包括古、今、日、夜所有历程。空间、时间是无穷无尽的，但作为物质的存在形式是有差异的。所以后期墨家以“人行”为例，说“行修以久，说在先后。”“行：行者必先近而后远，远近，修也；先后，久也。”（《经下》、《经说下》）即是说，人走路要有空间和时间，空间有远近，时间有先后，人行愈远，所需时间愈多。这说明后期墨家已认识物体运动与时间、空间的关系，是合乎科学的唯物主义观点。

在物质结构问题上，后期墨家提出：“非半弗斫，则不动，说在端”（《经下》）。这句话的意思是说，物质分割到了不能分为两半的时候，就不能砍开了。这个不能再分割的东西就叫做端，是物质的最小单位。这个论点和惠施“至小无内”的命题基本相同，在物质观上当时是个进步，但是错误地否认了物的无限可分性，是形而上学的观点。

后期墨家在认识论上所持的出发点是承认事物的客观存在。但是人们怎么能够认识到外界的事物呢？他们提出“知：材也”

（《经上》），“惟以五路知”（《经说下》）。“材”是指“官能”，“五路”就是眼、耳、鼻、舌、身五种感觉器官。即是说，要认识外界事物，在人体中就要有感觉官能。不过，单有外界事物和感觉官能，还不能产生认识，必须感官和外界相接触。所以他们进而提出“知，接也”（《经上》）的界说，认为人要获得知识是“以其知遇物而能貌之”（《经说上》），就是要以人的感觉器官与外界事物相接触来模写出外界事物的面貌。后期墨家承认知识是客观事物的反映，是从感性认识开始，这符合唯物主义认识论的基本原理。

后期墨家不仅强调感觉是知识的来源，同时也理解到人类全部认识过程不能只限于感官的直接作用，纠正了墨翟单纯经验论的缺陷。他们认为知识来源有“闻知”、“说知”和“亲知”三条途径：“身观焉，亲也”（同上），“亲知”是通过自身经历得来的直接经验；“传受之，闻也”（《经说上》），“闻知”是别人传受的间接经验；都是属于感性知识。“方不瘳，说也”（同上），“室中，说知也”（《经说下》），“说知”有点不同，是依赖思维作用推论得来的知识，可以不受时间、空间的限制，所以说“方不瘳”。客观事物反映到人的感官里来，回到室中再通过头脑思考，想一想是怎么回事，这就是“说知”，所以“说知”是进行思考，是带有理性知识的意思。后期墨家还提出“以其知论物，而其知之也著”（《经说上》），这句话说明他们已知道认识要先从感觉出发，思维的活动要凭借感觉的内容，但感性的印象必须通过思维的推理才能使认识更加深化。所以他们又说：“闻，耳之聪也；”“循所闻而得其意，心之察也。”“言，口之利也；”“执所言而意得见，心之辨也。”（《经上》）这就是说，耳能听见声音，但按照这声音而了解它的意义，则要经过心的思考作用。话是由口说

出来的，但按照这话而了解它的意义，也要经过心的辨别作用。这说明他们已经理解到感觉器官和思维器官两者之间的关系和作用。

后期墨家的逻辑方法和他们的唯物主义认识论有着密切的关系。他们提出“以名举实，以辞抒意，以说出故”（《小取》）三条原则。“以名举实”就是认为名称一定要与实际事物相符合，即一般所说的名副其实。“以辞抒意”则认为要说明一个问题时，不要玩弄“辞”的游戏，“辞”是用以表达意思的。至于“以说出故”，这个“说”就是论证，即以论证的方法来说明事物之所以然；“说”是为了说明“故”的。总的来说，这三条原则都是认定一切“名”、“辞”、“说”等概念都应有各自的具体内容，能真实地反映出客观的事物。由此可见，他们的逻辑思想和他们的唯物主义认识论是有密切的关系。

根据上述几项原则，后期墨家建立了一套逻辑方法，共提出“或”、“假”、“效”、“辟”、“侔”、“援”、“推”七个论式（《小取》）。其中“辟”、“侔”、“援”三种论式是相当于形式逻辑的类比法。如“辟”，就是打譬喻，以他物来表明此物；“侔”，是用另一种辞来比较这一种辞；“援”，是援例而行。墨家在运用类比法时有“异类不比”的原则，如计算木的长短用尺寸，计算夜的长短用时间，因计算的单位——量度不同，所以“木”与“夜”不能比长；同样，看人的知识多少，要看工作表现，而计算粟的多少，则用斗升，所以“智”与“粟”不能比多。我们知道，孟轲就是习惯用无类比附的类比法与人辩论，即本来是不同类的东西却拿来打比方，如以水性向下流来比喻人的本性是善的，但水与人不同类怎能够相比呢？可见墨家的类比法不仅是一种正确的逻辑方法，也是对孟轲拿不同类的东西作比喻的诡辩术的批判。

从逻辑的类比可以引到归纳法，这就是墨家所谓“推”。既然不同类的“木”与“夜”不能比长，“智”与“粟”不能比多，以

此类推，“爵、亲、行、贾”四者也同样不能比贵，因为官爵有高下，亲族有亲疏，品行有好坏，价值有贵贱，各有各的标准，如拿官爵和品行相比，当然是不行的，所以就归纳出“异类不比”的断案（《经下》）。这个断案在应用演绎法时便可以作为大前提，即墨家所谓“效”，对一未知事物经过论证合于大前提的叫做“中效”，也就是对；否则就是“不中效”，也就是不对。如“异类不比”是个大前提，而“木”与“夜”由于量的单位不同，故不能比长，论证表明与大前提相合，因而结论就正确。

至于“或”和“假”两个论式，“或”是“不尽”的意思，是对“尽”而言，“尽”是指“全体”，“或”是指“部分”；所谓“假”，意即假设或假设如此。前者是逻辑学上的“盖然判断”，后者相当于“假言判断”。

后期墨家不但研究各种推论方法，也注意到推论中的错误问题。有时表现为道理相同，但“所以然”的道理又“不必同”；有时对事物的了解相同，但其得到相同了解的原因又不一样，这就很不容易把握到事物的本质，而表现为“多方、殊类、异故”（《小取》）。如果只看到事物中的某一现象就作出全面推论，那就是“偏观”（同上），即现在我们所说的“片面观点”，结果会陷于错误。后期墨家就是根据实事求是和正视现实这些原则和当时的诡辩学说展开了斗争。

从上面来看，可见后期墨家的思维方法是比较严密的。他们提出的论式在某些方面和近代逻辑学已有所接近，这是我国古代逻辑学的光辉思想。



## 七 战国晚期，反映新兴地主阶级利益的 荀况由反天命而倡导的唯物主义“戡 天”思想和韩非由反礼制而倡导的唯 物主义“法治”思想

战国末年，中国奴隶制社会已经走向崩溃，封建制生产关系得到很大发展，某些新兴地主阶级代替奴隶主登上了历史舞台。从社会历史整个行程来看，封建地主阶级在他们取得统治权力以前和取得统治权力以后的一段时间内，“它们是生气勃勃的，是革命者，是先进者”（《毛泽东选集》，1088页）。因而代表这个阶级的思想家，在一段时间内能够提出进步的唯物主义哲学，（当然，在社会历史观方面还是唯心主义的）反对腐朽的代表奴隶主阶级的唯心主义哲学。荀况、韩非就是这一时期新兴地主阶级的思想代表。

荀况，赵人。约公元前298—前238年为他的活动期间。荀况早期虽名义上属儒家，但他后来已经背离了奴隶主的阶级立场，站到新兴地主阶级一边。他对儒家正宗的思孟学派，曾展开猛烈的抨击。他声讨“子思、孟轲之罪”，斥子张、子夏、子游氏之贱儒（《荀子·非十二子篇》）。所以从思想实质来看，他是属于法家阵营的杰出思想家。荀况继承早期法家的战斗传统，曾总结性地批判了殷周以来的天神和天命思想，建立起唯物主义世界观、认识论和逻辑方法，从而批驳了当时形形色色的唯心论。代表他的思想有《荀子》一书。

荀况的世界观是坚决反对天神迷信的。司马迁说：“荀卿嫉浊世之政”，反对“营于巫祝，信谿祥”（《史记·孟子荀卿列传》）。他认为讲求巫祝，迷信天神是“浊世之政”，是在政治黑暗的社会里才出现的。他提出“天地合而万物生，阴阳接而变化起”

（《荀子·礼论》。以下引《荀子》只注篇名）。以物质性的天地阴阳来说明万物生成和变化的原因，这是唯物主义的观点。

荀况为要批判唯心主义的天命思想，专门写了《天论》篇，全面阐述了他对天的看法。天是物质之天还是精神之天？是没有意志的自然界还是有意志的上帝？这历来是唯物论对唯心论、无神论对有神论斗争的关键问题。荀况是坚决主张前者而反对后者。他把“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施”，即列星随着大地旋转，日月互相照耀，春夏秋冬四时流转，阴阳的变化和风雨的普降等看成是自然现象，万物是在自然界的哺育下生长形成的。由于人们看不到自然化育的形迹，却见到它的功效，所以称之为“神”。其实“神”只是自然内在的变化所表现出来的作用，并不是有上帝作主宰。所以荀况又说：“皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓‘天’。”即是说，人们知道万物生成的道理，而不见它生成的形迹，就叫做“天”，其实天也就是自然。由于荀况把“天”和“神”都理解为自然的现象，所以用不着去讲求“天道”、“天命”等一套，他说“唯圣人为不求知天”，这是坚持唯物主义观点，反对殷周以来到孔丘的天命思想和迷信观念。

荀况既把天看成是自然界，所以他对“星坠木鸣”，即天上流星掉下来，树木发出声音等当时一般人感到恐慌的怪现象，认为并不可怕。他说：“夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。”譬如日蚀月蚀，刮风下雨，或出现怪星，是任何时代都有的，不足为怪。“上明而政平，则是虽并世起，无伤也。”“上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。”如果上面当政的人搞得好，办事公平，虽自然界怪现象很多，也不要紧；相反，政治黑暗，压迫人民很厉害，即使自然界怪现象一件也没有发生，也没有好处。这段话讲明天象只不过是“天地之变，阴阳之化”，是自然界本身的变化现象，并不神秘，更和社会政治的好坏无关。因此荀

况进一步指出，在人事方面，如果“强本而节用，则天不能贫”，即人能努力农业生产，施行节约，则天不能使他穷；相反，“本荒而用侈，则天不能使之富”，即不事生产，奢侈浪费，则天也无法使他富（以上引文均见《天论》）。这样把自然界当作它的本来面目来理解，是一种无神论的唯物主义世界观。

从上面可以看出，荀况是用“天人相分”的唯物主义观点来批判思孟学派“天人相与”即“天人合一”的唯心主义观点，也批判尊天神的迷信思想。但他不仅坚持反天命的观点，还进一步提出“戡天”——征服自然的主张。他说：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？”（《天论》）这段是说，与其尊崇天的伟大而思慕它，怎比得把天作物质看待来制服它呢？与其对天歌颂，怎比得掌握自然规律而加以利用呢？与其坐等天时，怎比得顺应农时从事生产呢？与其依靠万物自然繁殖，怎比得运用人的智能来增加生产呢？与其空想有更多的东西，不如管理好不要浪费掉；与其主观上想作物生得好，不如实际上下功夫使作物得到较好的成长。总之，荀况在否定天命论的基础上，强调人要与自然作斗争，并进而征服自然，这是光辉的人定胜天思想。

荀况强调人要与自然作斗争，这种观点是对的。但是社会上所以产生贫富现象，主要不是决定于人们是否努力与自然作斗争问题；而是由于在阶级社会中，剥削阶级对劳动人民的剥削和压迫，社会上才出现贫富的两极分化。当然，作为地主阶级思想家的荀况，他是不可能认识到这一点的，所以也不可能说明社会上产生贫富的阶级原因。至于他提出有人定胜天的思想，他这里指的也不是劳动人民，而认为只有“君子”才能“理天地”，这是地主阶级思想家所必然带来的阶级局限。

在认识论方面，荀况认为人要认识事物必须通过感官，——所谓“缘天官”（荀况称人的眼、耳、鼻、舌、身五官为“天官”）。他说：“凡同类同情者，其天官之意物也同”（《正名》），即认为同是人类，感官对外界事物的感觉也是相同的。至于“心”——相当现在说的大脑，荀况称为“天君”，意思是“心”为“五官”的主宰。他承认“心”有“徵知”的作用，——即通过检验而获得知识。但“心”所以有知，不像孟轲说的有先验的良知良能。他说：“徵知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而徵知必将待天官之当簿其类然后可也。”（同上）就是说，人之所以有知识，要通过耳闻目见，要待五官接触外界事物才有可能。即要在感性认识的基础上，作为思维器官的“心”才能起“徵知”的作用。所谓“徵知”，就是人们的“心”（指思维器官）接受了“五官”对外界事物的感觉再经过思维检验而获得的知识。这里他承认人们认识事物，要由感性认识开始。但要判别感官所反映事物的性质，就要依靠思维的判断、推理作用；而思维活动，又必须以感性知识作基础。这就比较正确处理了感觉与思维的关系，坚持了唯物主义的认识论。

荀况对名实关系的看法，主张“制名”必须“指实”，要以“名”符“实”，而不是以“实”符“名”。这和后期墨家一样，肯定客观事物是第一性，而名辞概念只是客观事物的反映。荀况认为人是有认识外界事物的能力，在通过感觉和思维作用后，是可以认识世界及其规律的。所以他说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《解蔽》）但他也了解到，人的认识也是逐步深化的，要对任何事物无所不知，这是“没世穷年”也办不到的。即承认在一定阶段上人的认识有一定局限。因而他很重视个人的生活实践，说“知之不若行之，学至于行而止矣”（《儒效》），把“行”作为学习知识的最根本的途径。从上面来看，荀况认识论的基本精

神是强调感性认识，强调个人的生活实践；否认有“生而知之”的“天才”。列宁指出：“生活、实践的观点，应该是认识论的首先的和基本的观点。这种观点必然会导致唯物主义。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，142页）当然，荀况强调的“行”，自不可能是社会的实践，正如毛主席所说：“马克思以前的唯物论，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。”（《实践论》，《毛泽东选集》，259页）但从基本倾向来看，荀况在认识论上是坚持直观的朴素的唯物论的反映论，反对唯心论的先验论。

荀况的人性论和孟轲不同，他主张人性恶。从人性来源来看，性善说是先验的，性恶说也是先验的。因为他们都不可能懂得在阶级社会里人性就是阶级性。不过荀况主张人性恶，因此重视后天的学习和教育，不像孟轲那样重视内心修养来恢复先验的善性。荀况拿积土为山、积水为海作比喻，认为圣人是“人之所积也”，“是非天性也，积靡使然也”（《儒效》）。就是说人的知识学问是积累得来的，没有什么天生的圣人，对思孟学派的天才观作了有力的批判。

在社会历史观方面，荀况站在新兴地主阶级立场上，认为社会是不断前进的，是一代胜过一代。他反对儒家孔、孟认为今不如昔的倒退历史观，对儒家“法先王”的反动口号进行了坚决的回击。

荀况揭穿孟轲之流鼓吹“法先王”的目的是“乱世”，是对当时变革的社会进行捣乱，并用来欺骗和愚弄群众（《儒效》）。他称赞秦国“威，强乎汤武；广，大乎舜禹”（《强国》），是远远超过过去奴隶制统治的国家。因此他提出“法后王”（《儒效》）就是要效法当时的秦国。这是贯彻一条厚今薄古路线，坚决反对厚

古薄今，迷恋过去，也就是反对儒家借“法先王”的名义搞奴隶制的复辟。

在社会政治思想上，荀况虽然也讲“礼”，但和孔孟不同。孔孟讲礼治目的是要分别奴隶主与奴隶的不同待遇，通过礼制的规定，要奴隶永远服从奴隶主的统治。荀况则提出“礼”是“断长续短，损有余，益不足”的；还说“礼”的兴起，就在于“养人之欲，给人之求”（《礼论》）。这就是说财产不应只是属于贵族，应该“断长续短”，作重新分配，这是反映新兴地主阶级的要求。荀况还把“礼”说成是“法之大分，类之纲纪”（《劝学》）。即认为礼是法的基本条理，也是法的纲领，因此荀况所谓“礼”，从内容实质来说也就是法。

荀况是主张法治的，他主张“罪祸有律，莫得轻重威不分”（《成相》），即认为罪过大小要由法律规定，不能随便减轻或加重。用法的权力要由国君掌握，做到“令行禁止”（《议兵》）。这也是为防止旧贵族复辟，维护中央集权的法治制度。

荀况坚持了前期法家的观点，主张“无能不官，无功不赏，无罪不罚”（《王制》）。他反对“以世举贤”（《君子》），就是要打破原来贵族和平民不可跨越的界限。他认为贵族的子孙可以下降为平民，而平民的子孙也可以提升为封建国家的官吏。这种“贤能”的人很快就会得到推举，“不能”（无能力）的人就会及时加以罢免。这样才是“为政”——治理国家的道理。（《王制》）荀况就是沿着商鞅用人唯贤的路线，与儒家要保存奴隶主世袭特权的用人唯亲路线，展开了激烈的斗争。

荀况的思想是进步的，但还是有时代和阶级的局限性。因为当时地主阶级尽管是属于新兴力量，但它还是个剥削阶级；用封建制代替奴隶制也不过是用新的剥削制度代替旧的剥削制度。因此在维护私有制、维护社会等级制度方面，荀况还是站在剥削阶级的立场。

他说“有天有地而上下有差，明王始立而处国有制”（同上），就是把君主统治人民的社会等级制度看成是天经地义。对君子、小人的看法，他说：“故有良法而乱者有之矣，有君子而乱者，自古及今，未尝闻也；传曰：‘治生乎君子，乱生乎小人’，此之谓也。”（同上）认为国家有好的法制，还可以出现乱世，但有了君子，国家就永远不会乱了。他把国家所以“治”说是由君子造成；而把“乱”的罪名则加在小人——被奴役的人民头上。这还是受到儒家传统思想的影响。

韩非（约公元前 280—前 233 年）是韩国人，是荀况的学生。他早年就喜欢法家的学说，曾多次上书给韩王，主张废除儒家那一套所谓先王之教，厉行法治，但这建议一直未被采纳。这样，他便发愤著书，写出《孤愤》、《五蠹》、《说难》等十多万字的论文。不久这些文章传到秦国，秦王政（即秦始皇）看了之后，大加赞赏。（《史记·韩非传》）他的著作后辑为《韩非子》一书。

韩非的思想代表了新兴地主阶级的利益，他深刻地批判了儒家的反动观点，提出一套以法治为中心的思想学说，这就为封建地主阶级专政的中央集权制度奠定了理论基础。

韩非的思想是集法家的大成。前期法家商鞅重“法”，申不害讲“术”，慎到讲“势”，韩非总结他们在政治实践中的经验教训，将这三方面综合成为一个有机的政治思想体系。后来秦始皇统一六国，基本上是贯彻他这套理论。这正说明先秦的法家思想，在中国历史上曾经起过它应有的进步作用。

韩非的世界观是在荀况反对天命的思想基础上发展起来的，他还批判吸收老子思想中的辩证法因素。他说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。”（《韩非子·解老》。以下引《韩非子》

只注篇名）这就是说：“道”不是老子所说的虚无，而万物之所以如此，即万物之所以成为万物的理，是各种事物所表现的理的总概括。由于韩非认为理是存在于事物之中而不是在事物之外，所以说“理”是成“成物之文”，而“道”则是万事万物之“所以成”——发生发展的秩序和规律，也就是从万物之理中归纳出来的。

正因为韩非把“道”作了唯物主义的理解，所以他否定天命鬼神，主张崇尚人力。他用赵伐燕为例，指出当时卜卦的人认为赵伐燕是大吉，而结果却吃了大败仗。故他说：“用时日，事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也”（《亡徵》），即认为迷信鬼神是衰亡的象征。他提出“乱弱者亡”，“治强者王”（《饰邪》），把国家兴亡看成是由于力量强弱的对比，与天命鬼神无关。这是为地主阶级夺取奴隶主政权提供理论根据。

儒家讲天命，是没落奴隶主阶级的垂死挣扎，想用唯心论的先验论来继续欺骗人民。韩非公开宣称：“当今争于气力”（《五蠹》），认为这个时代，是使用气力争夺的时代。他提出“使民以力得富”（《六反》），主张地主阶级依靠力量来占有土地和财富；同样，在战争中努力立功，也“可得以贵”（《五蠹》），能够取得尊贵的地位。韩非这种否定天命，主张用强力来推翻奴隶制，建立新的封建政权，这是反映出新兴力量的强大，哲学上就是用唯物论来批判唯心论，批判唯心论的先验论。

韩非既认为万事万物都有发展的秩序和规律，因而主张客观事物是可以认识的。他提出“物有常容”，要“因乘而导之”（《喻老》）。就是说：大凡事物必有一定的内容和一定的表现形式，即有一定的自然常态。人们要顺应事物发展的趋向而加以引导。即是说，人只要能掌握事物的发展规律，按照规律办事——“稽万物之理”，而“缘道理以从事者，无不成”（《解老》）——遵循着道理来做事的人，没有不成功的。这是唯物主义的认识论。



由于韩非强调要按照事物的规律办事，所以很重视效验。认为认识的真伪和言论是否正确，要以行动的实效作为检验标准。他说：“今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。”（《问辩》）如果没有达到预期的效果，虽然讲得很透彻，做得很努力，也是等于废话。韩非提出用实效来作为检查言行是否正确的标准，当然，他所谓效验，不可能以千百万人民的革命实践，来作为检验真理的尺度，但他主张“循名实而定是非，因参验而审言辞”（《奸劫弑臣》），就是要看事物的概念能否真实地反映客观事实，作为判断是非的标准；而一个人的言论是否正确，要从效果如何来验证，这种重视实效的观点，是符合唯物主义认识论的原理的。

韩非思想中还有一些辩证法因素。他说：“夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。”（《解老》）他看出自然事物都是不断变化的，没有什么永恒的东西。这种思想应用到社会历史观和政治论方面，集中表现在他的法治理论。由于法家所主张的法治，是与殷周奴隶制所谓礼治相对立的，因此一般法家都具有历史进化的观念，认识到时势不同，治国的方法也应有所改变。韩非发挥了这种观点，反对复古，也反对法先王——效法古代的君主。他说到夏后之世，即进到文明社会之后，还像原始人那样在树上筑巢居住和用石头敲打生火，就会为鲧、禹（禹是传说中夏朝的开国君主，鲧是禹的父亲）所笑；那么，到了今天（指战国末年），如果还称美禹、汤、文、武（夏、商、周三代所谓圣王）之道，则必为“新圣”（指新兴地主阶级的杰出人物）所笑了。

据此，韩非发挥了法家传统所具有的历史进化观点，对儒家散播的复古主义谬论，进行猛烈的抨击。他指出当时一些儒者，谈问题不接触当前的社会实际，不谈“今之所以为治”，而专讲上古流传下来这个那个“先王”的“成功”（《显学》）。很明显，宣扬

这些东西是要人向古代看齐，无非是引人走回头路，搞复辟奴隶制罢了！

接着韩非又指出：儒家所歌颂的“上古”和“先王”，距离当世已有几千年，尧、舜的事情是真是假，都无法落实，还要“明据先王，必定尧舜”，简直是“非愚则诬”（同上），韩非认为这样干的人如果不是个傻瓜，就是别有用心的骗子！他批评儒家“欲以先王之政”，即用过去奴隶主头子统治奴隶的办法，来治理当世的人民，这干的就是守株待兔一类的蠢事。（《五蠹》）

因此，韩非提出：“圣人不期修古，不法常可”（同上）。就是说，作为地主阶级的杰出人物，不要求遵守古法，也不要墨守成规。他主张“世异则事异，事异则备变”（同上），时势变了，事情就跟着变化；情况不同，针对解决的办法就不一样。这就根本否认儒家古今一理的看法，对他们散播的复古主义思想进行了有力的批判。

韩非从他的进化历史观出发，政治上提出要“废先王之教”（《问田》），“以法为教”（《五蠹》），即要废除古代奴隶主规定下来的礼教，实行法治。因为“礼治”那一套把贵族、自由民和奴隶分得很清楚，不符合新兴地主阶级的利益。所以韩非讲法治，主张“法不阿贵”——法律上不能偏护贵族；要“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”（《有度》），即有错误受刑罚时，不能因为做大官的就可以免除；奖励做好事时，对下层人民也不要漏掉。在中国长期的奴隶社会中，所谓“刑不上大夫”，上层贵族享有免受刑罚的特权。韩非提出在推翻奴隶制的统治时，就是要打破这种特权，这种措施，适应当时社会的变革，是有它重要现实意义的。当然，阶级社会的“法”，不可能达到真的贵贱平等。韩非虽然打着“利民萌，便庶众”（《五蠹》），即给人民以利益的旗号来倡导法治，也不可能真正为被奴役者立法。不过，他主张打破贵族特权政治，

比较合理地施行奖罚制度，这也表现出地主阶级在革命时期生气勃勃的精神，在这方面的进步作用我们应该给以必要的肯定。

韩非为适应当时发展封建制的历史要求，还特别强调中央集权的重要性。他提出“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”（《扬权》）。即认为事情虽然分由各地方去办，但领导权必须要在中央手中，只有由封建君主掌握了领导权，各地方才会服从和执行国家的法令。这里，韩非明确地主张要建立一个统一的中央集权的封建国家，这适应历史发展的潮流，符合当时人民的愿望，具有进步的历史意义。

韩非在认识论上重视实效，贯彻到政治方面也把实效作为用人标准。他说：“故明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍”（《显学》），即必须从基层中提拔一些有实际经验的人。因为没有经过实际工作考验，只会夸夸其谈，即所谓“功不当其事，事不当其言”，这种人往往会误事。如赵王因为赵括口头讲得头头是道，便派他统率大军，结果长平之战吃了大败仗，就是一例。因此，他主张对臣下“功当其言则赏，不当则诛”（《难二》），即做出来的功绩和他讲的相符合的，则有奖；只讲不做，或讲得多做得少的，则要受罚。这就是拿实效作为赏罚的根据。韩非为要适应封建制生产的发展，因此很重视农业生产，认为这是立国的根本；对国家武力也很重视，认为这是建成统一封建国家的必要手段。他提倡所谓“耕战”，目的是为富国强兵，也是要为新兴的封建国家服务。凡是不从事耕战的人如游说之士、侍臣、学士、游侠、工商之民等，韩非都斥之为社会的害虫。他特别指斥儒家是“以文乱法”（《五蠹》）——阻碍了法治的推行，公开点名批判孔老二，说“仲尼之对，亡国之言也”（《难三》），认为“举先王言仁义”的人越多，国家政治就更加糟糕（《五蠹》）。因此，他主张封建国君要“不务德而务法”（《显学》），要重视地主阶级功利，“举实事，去

无用”，不要听信儒家仁义道德等一套说教。他还认为“明主”统治的国家，要禁止儒家专门吹捧“先王”这一类颂古非今的书简流传（《五蠹》）；对专门称赞“先王之道”以鼓吹“仁义”的“学者”，要像对蛀木的蠹虫一样清除掉。（同上）韩非这些论点，是为后来秦始皇“焚书坑儒”打击旧奴隶主复辟势力作好舆论准备。

韩非猛烈抨击儒家，公开认为儒法两家的观点是势不两立的。他斥责儒家是“愚诬之学，杂反之行。”这就是说：儒家的学说是愚昧人民群众的，行动是与时代潮流相违背的。他还严正申明：儒法两家像“冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至”（《显学》），他们之间的斗争是一场你死我活的斗争。

总之，韩非等先秦法家站在新兴地主阶级立场，在反对奴隶主贵族这方面，充满了反对守旧复古的精神，这是进步的地方；但他们反对旧贵族的目的是为了建立新的封建统治，因此反对旧贵族时作为武器的“法治”理论，内容当然也包含着有对劳动人民进行专政的一面。法家一面要利用人民群众的斗争力量来取得政权，另一方面又把人民群众看成只是为地主阶级生产财富的工具和供奴役剥削的对象。如韩非还反对“征敛于富人，以布施于贫家”（《显学》），即反对对富人征税来救济贫民，他认为这是侵犯了个人利益。他并且荒谬地认为地主的富足是由于勤俭起家，而农民的贫困则由于好吃懒做，这显然是为封建剥削制度找“合理”根据。正因为这样，决定了韩非不可能彻底批判孔孟之道，也不可能完全战胜奴隶主阶级的反动思想，如孟轲鼓吹的“劳心者治人，劳力者治于人”这一类维护整个剥削制度的说教，在韩非的思想中就不会提出反对，这是由于地主阶级的剥削阶级本性所决定的。

同样，韩非大力宣扬的进化史观，虽然闪烁有朴素辩证法思想的光辉。但作为一个剥削阶级的代表人物，尽管是处在上升时期，也不可能看到奴隶们创造历史的伟大作用。他把社会各发展阶段的

出现，都说成是“有圣人作”的结果。即使在封建制代替奴隶制的变革关头，他打倒了奴隶主阶级的“先王”，却又抬出了地主阶级的“新圣”，从本质来说这里宣扬的仍然是英雄创造历史的唯心史观，这是在韩非思想中所表现出的时代和阶级的局限性。

## 第三章

# 确立中央集权封建统治的两汉时代。反映人民群众若干利益的反 谶纬神学对愚弄人民群众的谶纬 神学的斗争

### 一 两汉中央集权封建统一国家时期的 阶级斗争和儒法斗争

公元前 221 年，秦始皇灭六国，建立秦朝（公元前 221—前 207 年），这是中国历史上第一个统一的中央集权封建大帝国。秦始皇统一中国后，进行了一系列重大改革，在全国范围内确立封建土地所有制，发展农业和手工业，大兴水利工程，废分封，设郡县，统一货币、度量衡、车轨和文字，等等，这些都有利于生产的发展。他还采取了焚书坑儒等措施，打击奴隶主复辟势力，巩固地主阶级专政。

但是，秦始皇对反革命儒生的镇压还不彻底。在他去世后，潜伏在秦政权内部的野心家赵高乘机篡权，中断了秦始皇的法家路线，转而推行复辟倒退的儒家路线。赵高把持的反动政权对劳动人民进行奴隶主式的残酷压榨，使封建社会的基本矛盾——农民阶级和地主阶级的矛盾进一步激化起来，导致了公元前 209 年的陈胜吴广大起义。

陈胜吴广起义是我国农民发动的第一次大规模反封建斗争。它推翻了秦朝，同时也粉碎了赵高复辟奴隶制的阴谋。原关东六国地区的奴隶曾组织许多支“苍头军”（《史记·陈涉世家》）参加这次起义。起义进一步扫除了六国地区仍然保存着的奴隶制残余，这就为汉朝初年进一步巩固封建制度，打击奴隶制复辟势力开辟了道路。

在秦末农民战争之后，又发生以项羽和刘邦为代表的儒法两条路线的搏斗。执行法家路线的刘邦获得了胜利，建立西汉王朝（公元前 206—公元前 8 年）。从刘邦以后一百多年中，地主阶级与奴隶制复辟势力之间的斗争一直都很尖锐，从刘邦到汉宣帝刘询（公元前 73—前 49 年在位）的西汉历代统治者都继续执行法家的政治路线和政策。在这期间，儒法斗争也很激烈。

西汉初年，奴隶制残余还相当严重。许多世家豪族役使着大量奴婢，还用奴隶进行生产。这些世家豪族大体上可分为三类：“世家则好礼文，富人则商贾为利，豪杰则任侠通奸。”（《汉书·地理志》）所谓世家，是指六国旧贵族。汉初娄敬曾向刘邦指出“六国强族”（像齐的田氏，楚的昭、屈、景各姓）对汉政权的严重威胁，刘邦就把他们迁到首都附近以便管制。所谓富人，司马迁曾指出：“关中富商大贾，大抵尽诸田。”（《史记·货殖列传》）可见富人中也有不少是六国旧贵族。还有“豪杰”，这些人“以武断于乡曲”，相当于近世的恶霸，其中也有出身于旧贵族的，如太原上党，由于“多晋公族子孙”，故“汉兴号为难治”（《汉书·地理志》）。这几种人都是原来六国旧贵族的残余势力，和西汉封建政权有很大的矛盾。

特别是富商大贾，他们基本上霸占了商业和冶铁、煮盐、铸钱等手工业重要部门，大量使用奴隶劳动，成为势力很大的工商业奴隶主。他们又和西汉初年分封的诸侯王这股地方割据势力互相勾结，

阴谋叛乱。反动儒生也把各王国作为防空洞，向诸侯王出谋献策，还著书立说，大造复辟舆论。这样，加强中央集权和削平诸侯王割据就成为当时地主阶级镇压奴隶制复辟势力的主要内容。刘恒（汉文帝）和刘启（汉景帝）继续推行法家路线，采用法家贾谊、晁错等人的建议，逐步削弱诸侯王的势力，并且平定了吴王刘濞等发动的叛乱。这是地主阶级对奴隶制复辟势力的重大胜利。

刘彻（汉武帝）即位后，曾经容纳董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，但这只是利用儒家的某些思想来统治、欺骗人民，实际上继续推行的是法家路线而不是儒家路线。在政治上，董仲舒提出“春秋大一统”，鼓吹“割地分民而建国立君”（《春秋繁露·诸侯》），要倒退到诸侯分封制。刘彻却继续贯彻“削藩”政策，并且镇压了淮南王刘安的叛乱，巩固了中央集权。在经济上，董仲舒打出“不与民争利”的旗号，主张“盐铁皆归于民”（《汉书·食货志》）。刘彻却实行盐铁官营的法家政策，并且推行算缗（对富商和高利贷者征收财产税）、告缗（奖励揭发工商业奴隶主瞒产漏税）等办法，狠狠打击工商业奴隶主。董仲舒见儒学实际上未被采用，就宣扬阴阳灾异，拿宗教迷信作武器向法家路线进攻，结果不但无效，还被汉武帝追查问罪，几乎连命都送掉了。

西汉前期的封建统治者，正是由于执行了法家路线，才能通过一百多年的反复斗争，打垮奴隶主残余势力的复辟活动，打败了我国北方匈奴奴隶主的侵扰，捍卫了新兴的封建制度和国家的统一，巩固了秦始皇所开创的封建大一统局面。这是我国历史上的一大进步。

法家路线对农业、手工业生产和科学技术的发展起了促进作用。西汉前期推行法家的耕战政策，重农抑商，采取了提倡牛耕、推广铁制农具，兴修水利工程等措施，农业生产发展较快。耕地面积迅速扩大。铁制农具的改进和广泛使用以及牛耕（以马耕为辅）的普



遍推广标志了农业生产技术的重大进步。在水利方面，除秦朝修凿的郑国渠、都江堰等外，又修成关中的白渠、漕渠、六辅渠等，灌溉了大量田地。广大农民在施肥、选种、田间管理等各个方面积累了丰富的经验，并创造了代田法、区田法等比较先进的耕作方法。单位面积产量逐步提高。和农业发展有密切联系的天文历法也有了发展，制订了以天文观测记录为依据的太初历，比以前的历法进了一步。在手工业方面，刘彻实行冶铁业官营后，冶铁业的范围扩大了，全国分设铁官四十多处。冶铁技术大大提高。河南巩县等地冶铁遗址，说明汉代炼铁燃料除木柴外，还使用原煤和煤饼，已会运用淬火处理，铸范亦多用双合范。由于冶铁业的进步，西汉后期铁兵器如长铁剑、铁刀等完全取代了铜兵器。铁农具已推广到东北的辽东半岛，西方的甘肃，南方的湖南、广东等处。这些事实粉碎了当时反动儒生攻击冶铁业官营降低了铁器质量的谰言。对纺织业，西汉政府也很重视，实行了一些有利于蚕桑和纺织技术发展的措施。刘彻又实行丝绸专卖，打击了工商业奴隶主势力，使纺织业生产大大提高。当时脚踏板式织机已被广泛采用，还发明了提花机。在染色技术上，冲破了儒家“五方正色”（即只准使用青、朱、黄、白、黑五种颜色）的限制，过去不许采用的红、紫、绿等“间色”大大发展。最近长沙马王堆汉墓出土的纺织品中有用蚕丝纺制、重量不到一两的素纱单衣，还有用双经轴织成的提花织物，这些实物反映了西汉纺织技术的水平。当时，我国丝织品通过著名的“丝绸之路”远销国外，推动了我国与西亚、欧洲一些国家的经济、文化交流。

生产力的提高和科学技术的进步推动了社会经济的繁荣。广大人民的辛勤劳动在西汉前期几十年中创造了大量财富。到刘彻在位初期，封建政府在京师中的府库堆放了数以百万计的钱币；太仓的粮食，亦因积压太多，“陈陈相因”，致“腐败不可食”（《汉书·食货志》）。丰富的国力是西汉王朝打败匈奴奴隶主侵扰、巩

固封建制度的基础，但是，同时在繁荣下面正发展着农民阶级同地主阶级之间日益尖锐的矛盾。正如恩格斯所指出：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步。对一些人好事的，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放，必然是对另一个阶级的新的压迫。”（《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，173页）

随着奴隶制复辟威胁的逐步消除，封建地主阶级不断加强对农民的压迫和剥削。到西汉的中、后期，土地兼并日益严重，封建贵族、官僚、大地主和一些工商业奴隶主争相掠夺土地，“强者规田以千数，弱者曾无立锥之居”（《汉书·王莽传》）。农民纷纷破产，流离失所。残酷的封建剥削激起农民的反抗，到处举起起义的火把。地主阶级被风起云涌的农民起义吓破了胆，他们一面残酷地镇压农民起义，一面乞灵于孔孟之道，大肆提倡经过董仲舒改造的孔孟儒学，主要是天人感应神学目的论，作为麻痹、瓦解广大农民斗争意志的精神武器。这样，就发生了封建统治者从“尊法反儒”到“尊儒反法”的历史转变。

为了镇压农民的反抗，大地主阶级保守派便与奴隶制残余势力进行妥协和勾结，形成了世家豪族大地主。这是地主阶级历史地位转化的重要标志。世家豪族是封建地主阶级中最落后、保守的势力。他们大搞尊孔读经，都是地地道道的孔丘信徒。刘彻死后不久，世家豪族就策划召开“盐铁会议”，攻击法家桑弘羊，企图改变法家路线。这一阴谋当时未能得逞。但是，到汉元帝刘爽以后，世家豪族进一步掌握政权，儒家思想在地主阶级的意识形态中已经占了统治地位。东汉光武帝刘秀依靠世家豪族残酷镇压了绿林、赤眉起义，建立东汉王朝（公元25—220年），他对儒学更大力提倡，竭力宣

扬被称为“图讖”的神怪预言。谁对孔丘和儒家那一套反动迷信的东西稍有怀疑和不敬，就会被扣上“非圣无法”的罪名，有丢掉脑袋的危险。公元79年，汉章帝刘坦亲自主持了大规模的白虎观经学讨论会，编订《白虎通义》，把董仲舒提出的天人感应论加以条理化，儒学的地位提得更高了。

东汉时期，世家豪族大地主的势力疯狂发展，他们世代把持着中央和地方的重要官职，倚仗政治特权大量兼并土地，建立规模巨大的庄园。他们在这些庄园中，建筑城堡（坞壁），拥有武装（家兵），役使着“奴婢千群、徒附万计”（《后汉书·仲长统传》）的依附人口，事实上是拥有大大小小的独立王国。在世家豪族支配下的人口，如徒附、宾客、门生、奴婢等，在不同程度上变成了农奴。他们被迫“父子低首，奴事富人，躬帅妻孥，为之服役”，全家过着牛马的生活。（《政论》）对于这样黑暗腐朽的统治，劳动人民当然不能忍受。当时有一首民谣：“小民发如韭，剪复生；头如鸡，割复鸣。吏不必可畏，小民从来不可轻。”（《全后汉文》卷四十六）这表现了劳动人民誓和世家豪族大地主的反动统治战斗到底的决心。

毛主席教导说：“**封建社会的主要矛盾，是农民阶级和地主阶级的矛盾。**”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，588页）因此，封建社会的阶级斗争，主要是农民对地主阶级的斗争。哲学思想斗争既然是阶级斗争的反映，所以从农民起义有关记载中可以看出哲学思想上农民对统治阶级的战斗。

在秦汉时代，如秦末陈胜、吴广提出的起义口号是：“王侯将相，宁有种乎？”（《史记·陈涉世家》）我们知道，殷周奴隶社会的最高统治者——殷王、周王都自称是上帝的儿子，后来封建社会的皇帝也自称为天子，都说是受命于天。而陈胜却针锋相对提出：王侯将相这些统治阶级的人物，难道真的是上帝所布下的种子吗？

他们的统治地位，难道真的是“天命”的吗？不是的。陈胜提出这个口号，政治上就是要推翻赵高把持下的秦朝反动统治；哲学上则是通过批判殷周以来种族奴隶主所宣扬的反动血统论从而批判了孔丘“死生有命，富贵在天”的唯心主义天命观。当时，混进农民起义军中进行破坏的反动儒生孔鲋（孔丘八世孙）曾向陈胜进行“兴灭国，继绝世”的反动说教，要他封“六国之后君”（《孔丛子·答问》），实际上是宣扬奴隶主血统高贵的谬论。陈胜立即严厉驳斥：我是自己起来造反的，怎能学那一套做法呢？再一次批判了反动血统论和天命论。

到东汉末年，又爆发以张角为首的黄巾大起义。张角自称天公将军，他的弟弟张宝称地公将军，张梁称人公将军。就是要公平，反映了当时农民思想。黄巾起义口号是：“苍天已死，黄天当立。”（《后汉书·皇甫嵩传》）苍天就是青天，封建皇帝自称受天之命来统治人民。“苍天已死”，就是说代表天命的汉朝统治已经完蛋了。黄天是不是地呢？因为土是黄色的，土地本来在下面，农民也是在封建社会下层。虽然黄天是什么还不清楚，但作为苍天的对立面，是代表农民阶级是可以肯定的。“黄天当立”，就是说下层的农民要起来造反。这两句口号，从政治上是要推翻汉朝的反动统治，建立起农民政权；哲学上虽然一方面看出农民思想仍然受到时代和阶级的局限，他们不可能像现代无产阶级那样，用辩证唯物主义的世界观来反对剥削阶级的唯心论；他们还摆脱不掉五德终始说的历史循环论影响。但从这里可以看出，起义农民用“黄天”来代替“苍天”，这是要变地主贵族之天为农民之天。封建社会中农民要“变”的思想是进步的，是自发的辩证法思想。黄巾起义提出“苍天已死，黄天当立”，就是对汉代统治阶级代言人董仲舒提出的“天不变，道亦不变”的形而上学观点的反抗和批判。

两汉农民起义，主要从行动上打击当时的封建统治。至于从理论方面反对董仲舒的神学目的论和谶纬迷信思想的，则有司马迁、桓谭、王充等人。他们大体上是反映当时非世家豪族的地主的思想，有些方面也符合当时人民的利益。同时汉代自然科学的发展，对形成他们唯物主义的自然观和无神论思想，也有一定影响。如司马迁研究天文历法之学，对天象有一定科学知识，故能对董仲舒的天有意志论提出质疑；桓谭和王充对当时关于宇宙构造的假说如盖天说、浑天说等都很留意研究。他们的唯物主义自然观和关于形、神关系的唯物主义观点都吸收了汉代天文学和医学的成果。王充批判董仲舒一派关于天人感应、阴阳灾异的谬论，考察了日月食、地震、雷雨等自然现象，提出了一些比较合乎科学的解释，如断定“雷者火也”，“雨从地上，不从天下”，“云繁为雨”（《论衡·雷虚、说日》）等。他们能够坚决反对谶纬神学和宗教迷信，是和汉代科学知识的发展有着一定关系的。

## 二 董仲舒的“天人感应”神学目的论和“天不变，道亦不变”的形而上学思想

两汉时期，作为封建统治阶级尊儒反法思潮的主要代表人物是董仲舒。

董仲舒（公元前 179—前 104 年），广川（今河北省景县董故庄）人。景帝时曾作博士官。武帝即位后，上贤良对策，建议“罢黜百家，尊崇儒术”，禁止其他学派活动。由于董仲舒的思想迎合了地主阶级保守派的要求，并适应封建统治者欺骗人民的需要，汉元帝以后，他的主张就得到逐步实现。他的主要著作有《春秋繁露》。

董仲舒的世界观是上承殷周天命思想及思孟学派神秘主义的“天人合一”观点加以发展的。不过董仲舒的“天”，并不是殷周上帝观念的简单重复，因为像殷周那种上帝式的“天”，经过早期阴阳五行说的冲击、特别是荀况人定胜天思想的提出，已遭受到严重打击。到汉武帝时，许多儒生方士对天神体系进行重建工作。本来战国末年，邹衍利用金、木、土、水、火五行相克的原理——即金克木，木克土，土克水，水克火，火克金，这样循环不断，从而提倡“五德终始”的唯心主义循环论。五行相克原来是物质的自然属性，本身不是唯心主义的东西，但邹衍却比附到政治人事方面，认为五行各代表一德，每个王朝也是应五德生克之运，如水能克火，就说水德可以代替火德等等，作为说明王朝兴替的根据。这就把原来朴素唯物主义的阴阳五行说，歪曲成为唯心主义的了。这些儒生方士就是把邹衍唯心主义的“五德终始”说作了加工。他们在所谓“五德”的“五帝”之上，建立一个统摄五德五帝的“太一”至上神作为上天的主宰，并宣称天子就是“太一”神在地下的代表，这就是汉武帝时儒生方士们所重建的以“太一”为首的天神体系。

这个太一至上神虽然建立了，但是神权和王权之间的联系，还缺乏系统的理论说明，董仲舒就是承担了这方面的任务。他的做法是把自然界的天说成是超自然的有意志的人格神，并且还建立起一套神学目的论的学说，把人世间的一切包括封建王权的统治都说成是上天有目的的安排，这样，就把天上的神权和地下的王权沟通起来，为“王权神授”制造理论根据。同时，他还把儒家伦理道德学说也和神学目的论联系起来，把儒家学说宗教化神学化。

上面我们已经讲过，像殷周那种上帝式的“天”，经过早期阴阳五行说的冲击和荀子提出人定胜天思想以后，已是濒于破产了，那么董仲舒又怎样把它重建呢？这关系到唯心主义和唯物主义的斗争形式问题。唯物主义反对唯心主义是符合客观实际的；相反，唯

心主义向唯物主义进攻，则是通过对理论的篡改和歪曲的手法，否则不能进行欺骗。董仲舒对早期的唯物主义阴阳五行说，就是通过一套歪曲手法，重建起天有意志论的神学世界观。

首先，董仲舒把阴阳与四时相配，把四时运行变化，万物生长收藏说成是“天之志也”——受“天”的意志所支配。他说：“阴始于秋，阳始于春”；“是故春气暖者，天之所以爱而生之；秋气清者，天之所以严而成之；夏气温者，天之所以乐而养之；冬气寒者，天之所以哀而藏之。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》。以下引《春秋繁露》，只注篇名）这里，他一方面把原来属于物质性概念的“气”，作了唯心主义的歪曲，把春、夏、秋、冬四时天气的变化，说成是由于天的爱、乐、严、哀所造成的。他就是通过这样的手法，塑造了超自然的有意志的“天”；把四时万物的自然变化，归结为神学目的论。

对于五行，董仲舒也认为是“天次之序”。即把五行的次序说成是由“天”所安排，并以之和五方、四时相配。如把五行中的木、火、金、水四行，以为是各居东、南、西、北一方，各主春、夏、秋、冬一时之气，土则安排居中央，说成是“天之股肱”，可以兼主四时而为“五行之主”（《五行之义》）。这样，五行在董仲舒的歪曲下，就不是五种素朴的物质原素，而成为有意志的“天”用以主理五方、四时的辅助力量。

但是董仲舒将自然之天塑造为有意志之天来支配自然世界，这还是不够，还要支配到社会人事方面，才能完成沟通天人而达到王权神授目的的任务。他的做法，也是通过阴阳五行对社会人事加以比附。

他说：“君臣、父子、夫妇之义，皆取之阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”“是故仁义制度之数，尽取之天。天为君而复露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，

阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之，……王道之三纲，可求于天。”（《基义》）这里，董仲舒比喻天在上面复露万物，地在下面承载万物，认为是天尊地卑；阳是产生万物，阴是助长万物，所以是阳尊阴卑。由天地、阴阳进而推说到君臣、父子、夫妇的主从关系。这里他明确提出“三纲”，即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，并说这是由有意志的“天”所安排。并把“仁、义、礼、智、信”等五种封建道德伦理规范，与五行相比附，叫做“五常”。这样，封建社会的统治秩序及儒家的人伦道德学说，就取得了神学上的根据。所以董仲舒进一步提出：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊于天也。”（《顺命》）即各种受命都是尊天的表现，都是受天命的支配。后面他还引证孔丘的话：“孔子曰：‘畏天命，畏大人，畏圣人之言。’”这里可以看出，从殷周到孔丘的天命思想，经过董仲舒“精巧”的推演，变得更加体系化了。

但是“天”和“人”为什么能够相联系，天子为什么能受命于天来统治人民，董仲舒又捏造了一个“人副天数”说。他把人身的骨节、五脏、四肢……等等，比附为一年的日数、月数，以至五行、四时之数。如人身“内有五藏（脏）”，就说符合“五行”；“外有四肢”，就说符合“四时”，从而得出“为人者，天也”的理论。即人类什么都是天给的，“人之性情有由天者矣”（《为人者天》），人的性情也是由天给的。他还用天有阴阳来比附人性，说“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”（《深察名号》）。即是说，天道兼备着阴阳两种作用，比喻人身也兼备着贪仁两种本性。他发挥了孔孟的先验论，认为人性也是有等级的，提出所谓性有三品：圣人生来性善，小人生来性恶，中人之性，则可善可恶。因此，性善的圣人，则是天生的统治者；中间阶层的所谓“中人之性”，是可以通过教化，逐渐变善。至于小人则是“斗筭之性”（“斗



笱”，就是卑小微贱，指被奴役的劳动人民），他们天生就是愚蠢的，只能接受“圣人”的统治。董仲舒的“性三品”说，实际上就是孔丘的什么“上智”和“下愚”，什么“中人以上可以语上也”那套谬论的翻版。由此他进而提出：人虽有善质，但不能说“民性已善”。那么，使民为善就是能沟通天人的王者的责任。

他说：“天生民，性有善质而未能善，于是为之立王以善之。”（《深察名号》）“王者上谨于承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也，修此三者而大本举矣。”（《汉书·董仲舒传》）董仲舒认为一个王者，上面要很谨慎的奉承着天的意思，顺从天命；下面必须教化人民，要依照人的本性行事；建立所应行的法度，分清上下的秩序，禁制情欲的泛滥，做好这三件事，则根本事业便可以建立起来。这样，就把所谓王者打扮成为上承天命来统治人民的活菩萨，一切措施，都是上承天意行事，人民只能俯首帖耳接受奴役，否则就是逆“天”。于是董仲舒的王权神授理论就得到完成，并且在后来长期的封建社会中，为腐朽了的封建统治阶级的利益服务。

董仲舒不但把“天”说成能够有目的地安排人事，而且对人世间的活动，“天”也会有所反应，这就是所谓天人感应的“谴告”说。“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省；又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”（同上）国家将要发生违背天道的坏事情，天就先发出灾害来警告它，等等。老百姓更要按天道行事，否则不忠不孝，得罪君、父，就是得罪了天。农民起来造反，就是逆天行事，“反天之道，无成者”（《天道无二》），会受到天的惩罚。由此可见，董仲舒把天捧到至高无上的地位，说“天者百神之大君”，并引用孔丘的话：“获罪于天，无所祷也”，得罪了老天爷，祈祷也没有用。他把天威说得活灵活现，目的就是用来恐吓人民，叫人民不要起来反抗封建统治。

从上面可以看出，董仲舒通过一系列的歪曲比附手法，将原来带有朴素唯物主义思想的阴阳五行说完全篡改为唯心主义的东西，并重新塑造出殷周式的天命思想。固然这种手法不是董仲舒创造的，儒家的思孟学派已开始把朴素的五行说予以神秘化，不过董仲舒捏造得更加“精巧”和更加系统化一些罢了。从这里也可以看出，哲学史上唯心主义对唯物主义的进攻，总是有它一套手法的。总结这方面的经验教训，对我们当前哲学战线上的思想斗争，有一定的现实意义。

从认识路线来看，董仲舒提出“事各顺于名，名各顺于天，天人之际，合而为一”。认为客观事物从属于先验的概念（“名”），而这一先验的概念，又服从于天意。把唯心论先验论的认识论，涂上“天人合一”的神学色彩。他说，“名”对于辨别是非的作用，就好比绳墨辨别曲直的作用一样，在他看来，真理的标准不是客观实践，而是天意和主观的概念。这样，就把孔丘的“正名”论进一步神学化。一方面，他发挥了孔丘“正名”论的唯心主义认识路线；另一方面，把“正名”说成是“名号之正，取之天地”（《深察名号》）。从而在认识论方面为三纲五常封建名教找理论根据。这是对先秦和秦汉之际法家“循名责实”的唯物论认识路线的反动。

总之，董仲舒的整个哲学思想体系，彻头彻尾是反动的。特别是明确提出“三纲”思想，并把它说成是“可求于天”——是“天”所规定下来的，这在长期的封建社会中，给中国人民带来极大的毒害。毛主席指出：在旧中国“**这四种权力——政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索**”（《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》，31页）。把这四大绳索具体化、理论化的就是董仲舒。它是奴役中国人民的精神枷锁。

董仲舒在宣扬唯心主义宗教神学的同时，还大力贩卖形而上学思想。他说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（《汉书·董仲舒传》）为封建统治的永恒性制造理论根据。毛主席指出：“在中国，则有所谓‘天不变，道亦不变’的形而上学的思想，曾经长期地为腐朽了的封建统治阶级所拥护。”（《矛盾论》，《毛泽东选集》，276页）这里批判的就是董仲舒这套东西，也正说明他思想的反动实质所在。

董仲舒的形而上学观点，也是贯串着他整个的思想体系。他虽然承认事物有矛盾，如说“凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有后”（《基义》）等等。但他把矛盾双方看成是固定不变的，认为“阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处”，并由此得出结论，“见天之亲阳而疏阴”（同上）。这就是说，阳和阴这对矛盾，“阳”永远是矛盾的主要方面，处于主导地位；“阴”只能服从“阳”，双方地位不能转化，这是天意所规定。董仲舒把这种形而上学观点附会到社会人事方面时，就认为臣要服从君，妻要服从夫，子要服从父，双方地位也是永远不变。封建社会中，认为是天经地义的“三纲”（君为臣纲、夫为妻纲、父为子纲）思想，就是董仲舒这一形而上学观点的具体表现。

董仲舒既认为三纲五常的封建统治秩序是绝对不变的，那么怎样解释历史上的改朝换代呢？他提出“三统”、“三正”的历史观。由于秦汉以前古书记载有夏、商、周三代，他就认为夏是黑统，商是白统，周是赤统，改朝换代只不过是“三统”的依次循环，只是“改正朔，易服色”，在历法和礼仪上作形式上的改换。如夏以寅月（农历正月）为正月，商以丑月（农历十二月）为正月，周以子月（农历十一月）为正月，三代的正月在历法上规定不同，就称之为“三正”。在董仲舒看来，一个新王朝出现，无非历法上改变一

下，衣服旗号换了一种颜色，这就叫做“新王必改制”，表示一个新王朝重新享有天命。

从这里可以看出，董仲舒是否认历史的发展的，他讲的“三统”、“三正”只是王朝统治的形式上的改变，实质上却是绝对不变的。他认为封建社会的“大纲人伦、道理、政治、教化、习俗、文义”，是“尽如故”——永远是一样（《楚庄王》）。所以他说“王者有改制之名，无易道之实”（同上）。即统治者只能改变正朔、服色等形式上的制度，而作为封建统治的根本秩序——“道”，是用不着改变的。无怪他主张“奉天而法古”，并认为“古之天下，亦今之天下；今之天下，亦古之天下”（《举贤良对策》）。这段话把他的形而上学观点暴露无遗了。

董仲舒提倡宗教神学，主要当然是为了以“奉天而法古”的复古倒退的陈腐思想武器，来抵挡农民革命，抵挡法家的任何革新。他宣扬孔丘的《春秋》“善复古，讥易常，欲其法先王”（《楚庄王》），鼓吹要善于复古，攻击革新，效法先王。他咒骂秦用商鞅之法，改帝王之制，废除了井田（《汉书·食货志》）。他污蔑秦始皇，说他“其心欲尽灭先圣之道”。他还痛心疾首地说，秦的流毒至今未灭，以至人民敢于反抗，拒绝教化。他更攻击“汉承秦制”的西汉法家政治，有如朽木和烂泥墙，如不复古倒退，就无可救药了（《举贤良对策一》）。他进而提出“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”（《举贤良对策三》）。所有这一切表明，董仲舒是一个尊儒反法的死硬分子。

### 三 桑弘羊反阴阳灾异说的唯物论和 明“时世之变”的历史观

桑弘羊（公元前 152—前 80 年），洛阳人。他出身于商人家庭，十三岁时就到长安宫廷里当上一名侍中（皇帝身边的亲信侍从），后来得到汉武帝的信任，曾参与制定武帝时的盐铁官营、酒类专卖、平准、均输等法家政策。这些政策都是为打击工商奴隶主势力，防止他们操纵市场、投机倒把、兼并土地，利用经济力量与地方割据势力相勾结搞复辟活动。因此这并不是一般的财经措施，而是武帝时期推行法家政治路线的一个重要组成部分。

公元前 81 年，即汉武帝去世后的第六年，在阶级斗争日益激化的情况下，世家豪族、复辟势力的代表，辅助汉昭帝的大司马、大将军霍光推行儒家路线。他在幕后指挥，纠集了一批“贤良”、“文学”（“贤良”是取得了“贤良方正”称号而尚未有官职的儒生，“文学”则指一般儒生），围攻坚持法家路线的桑弘羊。桓宽的《盐铁论》，基本上记录了这次盐铁会议上双方辩论的对话，这是西汉中期儒法两家在思想政治路线上展开的一场激烈斗争。

在斗争中，桑弘羊坚持了法家的进步思想传统，用朴素唯物论、朴素辩证法和进化史观作为思想武器，对儒家孔丘、孟轲以至董仲舒之流的反动思想进行猛烈抨击，粉碎了他们的应声虫贤良、文学的围攻，勇敢地捍卫了法家的正确路线和政策。

儒家从孔、孟到董仲舒，都宣扬唯心论的天命论，他们妄图利用天神迷信来吓唬欺骗人民。贤良、文学这伙人围攻桑弘羊，就是搬来董仲舒这套破烂货。他们捏造出阴阳灾异的谬说，以春生、夏长、秋成、冬藏这一事物自然发展的规律与仁、德、义、礼相比附，叫嚷先王的德治如“四时之序”不能更改。（《盐铁论·论菑》。以下引《盐铁论》只注篇名）实行德治，则阴阳调和，风雨及时，

“水旱不能忧”，“岁无荒年”，所谓“为善于下，福应于天”（《水旱》）；相反，实行法治，盐铁官营，就会“阴阳不调”，“水旱不时”，“天报以祸”，从而出现“灾异之应”。（《论菑》）他们还大骂秦始皇“逆天道”，弄到“国家破灭，身受其殃”（同上）。这班应声虫；搬来董仲舒“推言阴阳”的看家本领，摆出一副吓人的神学家嘴脸，对秦始皇到汉武帝时期推行的法家路线发动猖狂进攻。

桑弘羊并不为这班反动儒生其势汹汹所吓倒，也不受他们什么用德、为善的欺骗，他坚持法家天人相分的唯物主义自然观，首先站出来对董仲舒“天人感应”的神学目的论，进行坚决反击。他指出：在夏禹、商汤这些所谓“圣主”之时，同样有“水旱之灾”，可见出现水灾和旱灾，饥荒与丰年，是“天之所为”，是由于“阴阳之运”的缘故，而“非人力”，就是说，与所谓“圣主”并没有什么关系。（《水旱》）

这里桑弘羊所谓“天”，指的是自然界，“阴阳之运”就是自然界的规律。他认为天是否风调雨顺，会不会出现水旱饥粮，是一种自然现象，与人事无关，这是天人相分的唯物主义观点。

桑弘羊提出“阴阳之化，四时之叙”，“日月之行，星辰之纪”，以至“水火金木”，都无“所本始”（《论菑》）。这是把自然界各种运动现象和一些物质元素，看成从来就是这样，没有什么开头，更不是由什么神所创造。桑弘羊既然否认有意志的天，那么董仲舒之流所宣扬的“天人感应”，“阴阳灾异”等一套，也就不攻自破了。

桑弘羊对于出现自然灾害现象，虽然认为非人力所能为；但在社会活动方面，他并非主张放弃人力，坐待天命，而是强调人力的作用。他认为要想能够“富给”，就要做到“非俭则力”（《授时》）；一个国家富强与否，则取决于“力多则人朝，力寡则朝于

人”（《诛秦》）。对汉朝所以受到匈奴奴隶主贵族的侵扰，他认为这是由于“群臣不并力，上下未谐”（《伐功》）。先秦法家思想集大成者韩非，坚决反对天命鬼神，并提出“当今争于气力”的命题，桑弘羊正是继承和发挥了韩非这一唯物论观点。

贤良、文学之流，死抱着儒家的仁义和德治不放，他们攻击法家的法治路线是“废德而任力”（《非鞅》），甚至在匈奴奴隶主贵族的武装侵扰面前，还胡说什么“武力不如文德”（《险固》），叫嚷要“去武行文，废力尚德”，并且还要解除自己的武装，“罢关梁，除障塞，以仁义导之”，认为这样，才可以“北垂无寇虏之忧，中国无干戈之事”（《世务》）。当然他们所以这样干，目的是为“厚币结和”、“两主好合”（《结和》），鼓吹民族投降主义；从认识路线来看，这种无视客观事实，闭着眼睛说瞎话，就完全是唯心主义的一套。因此桑弘羊以宋襄公和楚国打仗为例，指出宋襄公由于“信楚而不备”，结果弄到“身执囚而国几亡”，对这种蠢猪式的仁义，除给以辛辣的讽刺外，还指出：“虽有诚信之心，不知权变，危亡之道。”（《世务》）即只凭主观上的一厢情愿，而不懂得客观实际上的变化，结果必然陷于危亡。这是对儒家唯心主义认识路线的批判。

正因为这样，所以桑弘羊强调重视亲身的感性知识，主张要“目有所见，耳有所闻”，要根据眼见耳闻来观察“近世”的事情（《国疾》）。他这种思想作风对当时参与辩论的僚属中也有影响，如站在桑弘羊一边的丞相史，就提出“多见者博，多闻者知，距谏者塞，专己者孤”，认为“谋及下者无失策，举及众者无顿功”（《刺议》）。这里主张要多见多闻，还要征求下属意见，不要搞个人主观独断，在认识论上是坚持了唯物主义路线。

由于桑弘羊比较重视从客观事实出发，所以也看到事物的变化和发展。如对自然现象，他认为阴阳的运化不仅是物质性的客观存

在，而且是“阴阳异类，水火不同器”，双方是水火不相容的对立面斗争。因此，他把四时的更迭，五行的消长，看成是“迭废迭兴”，即是一个不断有生有灭、有兴有废的过程，从而批判了贤良、文学之流宣扬“和阴阳，调四时”（《相刺》），即通过调和矛盾，从而否认对立面斗争的形而上学观点（《论菑》）。

桑弘羊对法家重农抑商、重本抑末的传统政策，也反对用形而上学的不变观点看问题。他提出“善为国者，天下之下我高，天下之轻我重。以末易其本，以虚荡其实，今山泽之财，均输之藏，所以御轻重而役诸侯也”（《力、耕》）。这里他主张发展商业，进行对外贸易，“制其有余，调其不足”（《错币》），就可以通过“农商交易，以利本末”（《通有》），使农业和商业互相促进，“农商工师，各得所欲”（《本义》）。当时贤良、文学之流，正企图用“广利农业”、“崇本退末”（同上）的口号，攻击盐铁官营和平准、均输政策；桑弘羊则与之针锋相对，认为只有由国家“统一盐铁”，专营工商业，才能防止工商奴隶主重新把持盐铁业，并进而兼并土地，破坏农业。所以实行盐铁官营和均输、平准，为的是“建本抑末”，“绝并兼之路”（《复古》）。桑弘羊在这里，不但揭露儒生们在政治上搞复辟的阴谋，在哲学上也是坚持朴素辩证法，反对形而上学。

桑弘羊认识到事物是不断变化发展的，“物极而衰，终始之运”（《错币》），认为社会历史也是不断前进的。他提出明“时世之变”的进步历史观，从而批判了儒生们“复往古之道”和董仲舒“奉天而法古”的反动思想。

贤良、文学祭起了“法先王”的黑旗，叫嚷“法三王”，“法周公”、“法孔子”是“百世不易之道”（《刑德》）。实质上就是以夏、商、周的奴隶制度作为万古不变的模式。他们坚持董仲舒的所谓“有改制之名，无变道之实”的形而上学不变论，攻击“秦



王变法而亡”（《遵道》）。他们宣扬形而上学的反动历史观，为推行复辟、倒退的政治路线服务。桑弘羊抓住了这个要害，揭露儒生抱着枯竹（古书），死守空言，无视“时世之变”（《利议》），迷信往古，乖背今世，称道古代而不符合当前实际，其反动目的是“称往古而訾当世”（《论诽》），“道古以害今”（《遵道》），是为要攻击和妄图改变当前所推行的法家路线和政策。

桑弘羊厚今薄古，指斥那些反动儒生，只会“诵死人之语”，“坚据古文以应当世”，硬要搬用奴隶制的一套到现在来应用，犹如辰星和参星错落相背；胶柱调瑟，根本不可能演奏出音乐；这就是孔丘所以四处碰壁，孟轲所以为战国诸侯看不起的原因（《相刺》）。桑弘羊根据“世殊而事异”（《国疾》）的原则，明确提出了明时世之变，“异时各有所施”（《大论》）的进化史观。

思想路线是政治路线的理论基础，桑弘羊在他带有朴素唯物论和朴素辩证法的思想路线指导下，参与制定了盐铁官营和平准、均输等一系列的法家政策。他坚持从实际斗争出发，提倡“处实而效功”。认为“言之非难，行之为难”，讲漂亮话是容易的，但真正做到就不容易了。他称赞商鞅治秦，能做到“举而有利，动而有功”；他推行的盐铁专卖政策，也是“有益于国，无害于人”，符合“处实而效功”（《非鞅》）的原则。

对于儒家，桑弘羊揭露他们只会夸夸其谈，“有华言矣，未见其实也”。他指出：现在的儒生，“释末而学不验之语”，不搞生产，专学些没有实效的空谈，是一群游手好闲，“不耕而食”的寄生虫；“夺农妨政”，妨碍了奖励耕战的法家政治。从孔老二开始，他的门徒也就“不耕而学，乱乃愈滋”，社会上多了一批寄生虫和捣乱分子，这是和法家所要推行“安国家，利人民”的法治路线相对立的（《相刺》）。

对于法家的政策，桑弘羊则认为能够收到实际效果。他以汉文帝平定吴王刘濞叛乱的历史经验为例，指出：在没有禁止私家铸钱、冶铁、煮盐时，刘濞就擅自在海边铸钱、煮盐，扩大经济势力，阴谋叛乱；而实行了禁止私铸的法令后，就能平服“奸伪”，人民“各务其职”，都能“反本”。即封建国家的政令能够做到“统一”时，就不会出现各自为政，从而防止地方分裂割据势力的发展。（《错币》）由此说明了法治的功效。

桑弘羊与儒生们之间围绕“法治”与“德治”的论争，实质上是以新兴封建制所有制战胜残余的腐朽的奴隶制所有制的问题，是加强中央集权的郡县制来反对诸侯割据的分封制的问题。在这场斗争中，桑弘羊不断揭露了贤良、文学主观认识与客观实际相矛盾的唯心主义嘴脸。同时，还指出这场斗争在当时就是要不要坚持打击六国“公族”（即六国旧贵族）及其在西汉的残余势力。儒生们给商鞅强加的罪名就是“刑公族”，桑弘羊则把六国公族视为“奸伪”（《非鞅》）。儒生们狂叫，“夫公族不正则法令不行”（《颂贤》），把公族看作国家的“股肱”，看作国家台柱。桑弘羊针锋相对地指出：这是巧饰虚言来淆乱实际，鼓噪复古来危害现实政治。若依了他们，就坏了郡县制度，这种虚言万万不可实行！（《遵道》）桑弘羊的坚决的唯物论态度，正是与他的坚定的反六国“公族”复辟的政治路线分不开的。

桑弘羊的哲学思想，具有鲜明的党派性。他推崇法家，旗帜鲜明。他赞扬商鞅“革法明教”，“功如丘山，名传后世”（《非鞅》）；赞扬秦始皇焚书坑儒做得好（《利议》）；赞扬李斯“名巨泰山”。他还深刻指出赵高的罪恶阴谋，痛斥儒生“以赵高之亡秦而非商鞅”是决不能得逞的（《非鞅》）。

桑弘羊力抨儒家，同样地旗帜鲜明。他指出不事耕桑的儒者是“当世之所患”。揭露他们是一群“色厉内荏”的复古狂，即表面

气势汹汹，骨子里虚弱得很。他批判的投枪直刺贤良、文学之徒的“圣人”孔丘，指出他“强”（顽固）、“贪”（贪婪）、“愚”（愚蠢）、“耻”（可耻），深刻地刻划出孔丘没落阶级的本色。

桑弘羊的哲学思想，也有他时代和阶级的局限性。如他强调水旱是“天之所为”，并提出“太岁之数在阳为旱，在阴为水”，即在阳年就会出现旱灾，到阴年则会出现水灾。他还推断出“六岁一饥，十二岁一荒”，并说成是“天道”的必然规律。（《水旱》）这种说法，一方面反映出他是受到当时自然科学水平的局限，另一方面也反映出封建地主阶级是个剥削阶级，没有参加生产劳动的实践，对形成水旱灾害的自然原因只能出于臆测。他这样来推断水旱饥荒，认为到一定的时期就必然会出现，这就陷入了自然命定论。

另外，桑弘羊虽承认历史是进化发展的，但由于他站在剥削阶级立场，所以不可能看到人民群众推动历史的作用。他污蔑陈胜起义是“首为叛逆”（《褒贤》）；认为“贤者”即使在深山密林中，也会“遭风雨而不迷”，而“愚者”即使走在平川大路上，也会受到“暗惑”（《除狭》）。他夸大一些所谓“天下名士”的个人作用，如称苏秦、张仪“智足以强国，勇足以威敌，一怒而诸侯惧，安居而天下息”；而对劳动人民却称之为“匹夫匹妇”，认为不能立所谓“功名”，“智不足与谋，而权不能举当世”，是“民斯为下”（《褒贤》）。这里充分暴露出他剥削阶级的偏见和英雄创造历史的唯心史观。

桑弘羊后为反动势力所谋害。但盐铁会议上的这次大论战，是以儒家的失败而结束的。桑弘羊虽然死了，他所坚持的法家思想和路线，在昭、宣二帝时仍在继续执行。桑弘羊不愧是西汉时期一位杰出的法家和唯物论思想家。

## 四 反映汉代世家豪族利益的谶纬神学的盛行及桓谭反谶纬神学的斗争

西汉时的儒家，由于世家豪族的支持和董仲舒等人的拼命吹捧；加上地主阶级为要加强对农民的思想统治，也需要搬出儒家的某些教义来欺骗人民，因此在西汉政府中也设有儒家的学官。但是当时儒家各派所传授的经书并非都得到封建政府的承认，如由政府任命的五经博士，都是属于今文学派，而古文学派却没有得到官学的位置。因此到西汉末年，在儒家内部就产生所谓今文经学和古文经学之争。

汉代今文经学和古文经学派的分别，原是抄写经书的字体不同。先秦儒家经典经过秦朝焚书后，大都焚毁散失。汉初由一些儒者口授用当时的文字——隶书记录下来，这称为今文经；师生传授时对经书所作的解释，就叫做“今文经学”。而古文经则是用战国时的文字——篆文所写的经书，因为出现时代较晚，又没有清楚的师承传授来源，所以在西汉时一直没有得到西汉政府官方的承认。

经今古文之争的实质，不仅是对于经书抄本不同的争论，更主要的是对儒家经典的不同看法。一般的说，今文经学派把“五经”看成是政治课本，专门研究其中的“微言大义”，并加以引申比附来直接为统治者服务。如上面讲的董仲舒就是今文经学派大师，他讲的春秋大一统之义，即直接服务于“奉天而法古”的儒家政治路线。至于古文经学派，大都把儒家经书看成是历史著作。如，同是解释《春秋》的“三传”，古文经的《左传》和今文经的《公羊传》就不同。

今文经学为了要从儒家经典中解释一些“微言大义”来宣扬神学目的论，往往牵强比附，造出一些“非常可怪之论”，并且直接和谶纬迷信结合起来，并拿这个东西作为欺骗人民的工具。

什么叫谶？谶本是一种“预决吉凶”的宗教预言。传说秦始皇时地下挖出一块石头，上面写有谶文：“亡秦者，胡也。”后来秦朝亡在秦始皇的儿子秦二世——胡亥手里。因此迷信的人就认为这谶文很灵验，说“亡秦者，胡也”，是应到胡亥身上。其实这些东西都是假的，是拿来骗人的。最明显的如东汉的开国皇帝刘秀，他做皇帝的根据是一条谶文：“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。”（《后汉书·光武帝纪》）意思是说，刘秀起兵当皇帝是符合谶文的。因为刘的繁体字过去写作“劉”，上边作“卯”，下边作“金”，另一旁“刂”即刀字。所以“卯金修德为天子”，即是说姓刘的人，也就是刘秀应该上应天命当皇帝。当时还有个李通，说发现谶文写有：“刘氏复起，李氏为辅。”（同上）这就更加露骨了。无非是说，刘家会起来当皇帝，我李通可以辅助刘秀当大官。我们可以想一想，这些所谓“谶”文，难道真的是从天上掉下来？还不是他们那伙人自己搞的吗？

至于“纬”，原来是指天象，后来封建统治者利用天上的星象变化来附会人事，或预卜吉凶；并拿这种观点来注释儒家的经典，就是所谓“纬书”。“纬书”和“谶记”内容充满神学迷信，专门宣传“天人感应”这一套。到西汉晚年，由于社会危机加深，统治集团内部斗争更加激烈，拥护刘氏政权的都用谶纬之说来解释汉朝不能“易姓”，即还是要姓刘的当皇帝；但想夺取汉位的王莽，则又从另外的符谶去解释“易姓改制”的必然。即姓刘的不能当皇帝了，要改由他王莽来当。这样谶纬迷信就成为官方的统治思想。

西汉政权后来终为王莽所篡夺，但王莽执政后实行复古改制的反动措施，无法解决社会矛盾，他的“新朝”很快就给起义的农民推翻。地主阶级的代表人物刘秀乘机混入起义农民的队伍中，篡夺了农民起义胜利的果实，重新建立起东汉王朝的统治。

刘秀在参加农民起义队伍的过程中，就一直利用符谶迷信来欺骗人民。如上面所举的谶记就是明显的例子。他当上皇帝后，更命尹敏、薛汉等校定图谶，在中元元年（公元56年），正式“宣布图谶于天下”（《后汉书·光武帝纪》）。一时谶纬之说，大为流行，全国都笼罩在乌烟瘴气的宗教迷信思想之中。

到了刘秀的孙子章帝时，更进一步将谶纬之说和儒家经典结合起来。他曾在白虎观召集一批儒生，用以考释诸经的同异，参加讨论的人对经义的解释，十之八九内容是出于谶纬，现存《白虎通义》一书，就是当时讨论的结集。本来董仲舒的《春秋繁露》，曾引用许多“非常异议可怪之论”来解释《春秋》，《白虎通义》是继承和发挥了董仲舒的观点。这说明汉元帝时儒学独尊后，就日益和谶纬神学合流，这是儒学在西汉末年以后成为官方思想的特点。如汉人写的纬书《春秋纬·说题辞》中有一段说：“天之言镇也，居高理下，为人经纬。”《白虎通义》也跟着说：“天者何也？天之为言镇也，居高理下为人镇也。”（《天地》）内容和文字基本一样。封建统治者要镇压人民，就把自己说成是代天行事，因为天是居高临下的，所以封建统治者统治、压迫人民也是符合天意的。

在中国古代有一种流行的看法，总是认为天在上方而地在下方，所以有天尊地卑的传统说法。《白虎通义》就以此大加比附，说“子顺父，妻顺夫，臣顺君何法？法地顺天也。”“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也，其位卑。”（《五行》）这样就把君权、父权、夫权的封建统治秩序，说成是天经地义。《白虎通义》里还把日月运行的现象，比喻为“君舒臣劳”，是表示“阳唱阴和，男行女随也”（《五行》），将五行的自然现象则解释为高低贵贱的意义。所有这些对自然现象的任意歪曲和比附，目的无非是为了维护汉封建王朝的统治。而董仲舒的“天不变，道亦不变”观点，

《白虎通义》也全部继承下来，用以反对一切事物的变化，这当然还是为了要说明封建统治的永恒性。

在《白虎通义》中，还明确提出三纲五常思想：“五性者何？谓仁义礼智信也。”（《性情》）“三纲者何谓也，谓君臣、父子、夫妇也。……君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。……人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网之有纪纲而万目张也。”（《三纲六纪》）董仲舒的一套东西，这里规定得更清楚了。从此“三纲”“五常”成为永世不变的封建道德和最高的政治标准，二千年来成为封建统治者愚弄和奴役人民的思想工具。

《白虎通义》对形神关系——形体和精神的关系，认为“精”是“太阴施化之气”，“神”是“太阳之气”，故能“出入无间”而为“万化之本”（《性情》）。就是说，人未有形体而精神就先已存在。形神关系，在中古哲学中是一个重要问题，《白虎通义》把阴阳之气神秘化而归结为“万化之本”——创化世界物质的本原——的精神，这是唯心主义的观点。

西汉末年以后，尽管谶纬思想更加流行，但当时也不是没有斗争的，如东汉初的桓谭，他是谶纬迷信的坚决反对者。

桓谭（约公元前 23—公元 50 年）字君山，沛国相（今安徽宿县）人。精于天文，主张浑天说，对音律也很有研究。他反对烦琐的章句之学，经常批评“俗儒”，后来因坚决反对图谶迷信，受到汉光武帝刘秀的迫害。据《后汉书·桓谭传》的记载：“时帝（指刘秀）方信谶，多以决定嫌疑”，但桓谭却上疏直接指斥皇帝“乃欲听纳谶记，又何误也”——相信谶记是何等的错误！这本已引起刘秀的不满。后来刘秀要建造一座“灵台”，在朝会上讨论地点时，主张用谶来决定，但桓谭却说他“不读谶”，表示反对。刘秀问其原因时，他却“极言谶之非经”——指斥图谶不符合儒家经典的原意。由于桓谭坚持反对皇帝的主张，因此刘秀大为震怒，说他“非

圣无法”，要杀他；后来总算没有处死，被贬为六安郡丞，死在半途。从这段历史记载，可以看到当时唯物主义对唯心主义思想斗争的激烈情况。桓谭著有《新论》，已经散佚，今本是后人辑录的。

桓谭反对谶纬迷信，他在给刘秀的奏疏中还指出：“盖天道性命，圣人所难言也。……今诸巧慧、小才、伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诳误人主，焉可不抑远之哉！”认为天道性命，就是被称为“圣人”的孔丘也讲不清楚，一些巧伪的俗儒捏造出谶记，用来欺惑人民，怎么能够不抛弃掉呢？他反对神学目的论，曾以巴豆可以毒鱼为例，指出自然界生长了毒药，并非天神有目的的行为，他得出结论说：“天非故为作也。”（《新论·祛蔽》）即自然界并非有意识、有目的来生长出一种巴豆，长出的巴豆也不是为要将鱼毒死，天并不是有意识这样干的，这就打破了天有意志的迷信思想。桓谭并进一步指出：“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。”（《新论·谴非》）认为灾异只是自然现象，任何地方任何时代都会出现的，不值得奇怪。这段话否定了董仲舒把灾异说成是上天谴告的谬论。

桓谭除直接反对图谶迷信外，还正确解决了古代哲学中的形神关系问题。他拿烛火为例，以烛来比喻人的形体，烛上所燃的火比喻人的精神；认为有烛才能燃火，有了形体才保有精神；如果烛烧完火就熄灭，同样人体死亡精神亦随着消失。这样就得出形体（物质）是第一性，精神是第二性的唯物主义结论。这种以烛火来比喻形神关系和形毁而神灭的主张，对后来王充到范缜的神灭理论，都有着重大的影响。

桓谭的烛火的比喻，不但用来理解人的形神关系，还用来理解人的生命问题。他曾夜燃麻烛，看到烛火“半压欲灭”，即烧了一半快要熄灭的样子时，他仔细一看，见烛皮脱落，有一凹块，火延烧不过去，便将烛“扶持转侧”，即把烛转了一下，火乃复燃，因



此他领悟到，人身或有亏蚀时，如善于调理，还是可以恢复健康；但是他也认识到这有一定限度，因为不管怎样扶持转侧，烛总会有燃尽的时候。有一次他在晚上点灯，见到“灯中脂索（指灯油烧干）而炷燃秃（指灯芯烧焦），将灭熄”时，就领会到“人衰老亦如彼秃灯矣”（《形神》）。就是说到油尽灯枯的时候，灯火必然熄灭，无法挽回；同样，人衰老亦必然死亡，无可避免。他还观察了“草木五谷”、“禽兽昆虫”等有生命的东西，都是经过生长衰老而到死亡的。因此他得出一项生命通则：“生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。”（同上）把人的生死现象看成是一种自然规律，这是桓谭的重要贡献；也是对董仲舒“天不变，道亦不变”的形而上学观点，作了有力的批判。

有一点需要说明的是，桓谭用事物现象来比喻人，和董仲舒以至《白虎通义》等官方思想用各种自然现象来比喻人事，实质上完全不同。因为像以天地来比附君臣，这完全是荒唐的附会，是没有任何根据的。而桓谭对事物现象的观察，虽还脱不出直观的原始的性质，但和自然科学精神直接相通。因此桓谭烛火的比喻根本不能和神秘主义的天人感应说相比，这是带有原则性的两条路线的区别。

桓谭在政治思想上主张法治。他赞成“权统由一，政不二门，赏罚必信，法令著明”（《新论·王霸》）。他的这一思想，和汉宣帝所说的“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎”，是一脉相通的。他反对“刑开二门”，反对“一事殊法”，实质上是反对没有划一的法令，纵容了世家豪族。他继承刘邦“杀人者死，伤人者偿创”的反奴隶制残余的法治思想，主张严处私相杀伤的“豪健”。他还继承了晁错打击工商业奴隶主残余势力的思想，主张举本抑末，打击“收税与封君比入”的经营高利贷的富商大贾（《陈时政所宜疏》）。桓谭从现实政治实际中提出问题，并力主用政治革新来解决问题，这在东汉神学政治盛行的年代，

确是表现了朴素唯物论的认识论的精神，并且是以唯物论来为法治的政治路线服务的。

东汉时由于儒家谶纬神学成为官方哲学，法家思想是处于受压抑的地位，正是在这种情况底下，桓谭虽然反对图谶，但是不敢反对儒家经典，而且往往说图谶的荒谬正是由于不合儒家经书的原意，这表现出桓谭反儒思想的局限性。

## 五 对谶纬迷信进行坚决斗争的王充唯物主义无神论思想

王充（约公元 27—100 年），字仲任，会稽上虞（今浙江上虞县）人。他的先世“以农桑为业”，祖父则“以贾贩为事”，是个“细族孤门”的平民家庭。王充青年时到京师洛阳，因“家贫无书”，只好常到市场书店去看。后来出仕虽做过几任小吏，但没有买过田地，“贫无一亩庇身”，“贱无斗石之秩”。直到晚年辞职回家，“年渐七十”，依旧过着“贫无供养”的生活。不过，王充虽一生在穷困中度过，但他“居贫苦而志不倦”（《论衡·自纪》。以下引《论衡》，只注篇名），还是毕生奋斗。他的重要著作有《论衡》八十五篇。

在《论衡》一书中，《问孔》和《刺孟》是闪烁着反儒的战斗光芒的篇章。王充把矛头直指孔丘，提出“追难孔子，何伤于义？”“伐孔子之说，何逆于理？”这是对东汉独尊孔孟儒学的勇敢挑战。

王充指出，当时尊儒的潮流“好信师而是古”，迷信先师，崇拜复古，并认为“圣贤”所言，皆无非把孔丘的话当作万古不变的教条。王充反其道而行之，提出“凡学问之法，不畏无才，难于距师，核道实义，证定是非也。”他认为，认识事物不是靠先验的才能，重要的是敢于批判儒家先师，从而在批判中重新检验理论的正

确与否。王充提倡从批判传统观念中检验真理，虽然往往是运用形式逻辑来揭露矛盾，但是从客观事实出发，在方法论上具有唯物论色彩。

王充以大量事实批判了孔丘。

例如，当子路对孔丘朝见卫灵公夫人南子表示不满时，孔丘指天为誓：我如果干了卑鄙的事，老天爷惩罚我！王充说，孔丘不引实有之事来起誓，不说雷击杀我！水火烧溺我！墙屋压埋我！却硬去把众人都从未见过的老天爷惩罚我作为誓言。认为孔丘以“事非实”的誓言骗不了“知事之实”的普通人。从这里，不仅表明王充的反天命思想，也揭露了如孔丘之流的唯心主义者“伪言”、“佞者”（油嘴滑舌）的欺骗性。

王充又把孟轲视为一个“俗儒”。在《刺孟》篇中，批判了孟轲“五百年必有王者兴”的谬论。指出由西周到孟轲已过了七百年，也没有兴起王者，揭露孟轲满怀“当今之世，舍我其谁也”的野心，鼓吹经不起事实检验的“浮淫之语”，从而揭破了孟轲鼓吹“天才论”的荒唐嘴脸，暴露出其主观与客观相分裂的唯心论本色。

《论衡》全书，几乎对汉代所有的“天人感应”一类以至谶纬神学等迷信思想作了全面的批判。

汉代以董仲舒等为代表的儒家，认为天是有意志能赏善罚恶的上帝，天任命君主来统治人民，而人民要服从天就必须服从封建君主的统治。王充针对这一点，首先打破关于天的神学观念。他认为天是自然而不是神，“以天无口目也”，“使天体乎？宜与地同；使天气乎？气若云烟，云烟之属，安得口目？”（《自然》）这是说，天没有口和眼。如果天是物体的话，应该和地相同；如果天是气体的话，那就像云烟一类，怎么能有口和眼？天既然没有口和眼，“今无口目之欲，于物无所求索”（同上），自不可能有感觉欲望，当然也不会有什么意志，那么董仲舒之流所谓天能安排世界上一切

事物的神学目的论，当然是非常荒谬的了。王充把天看成只是一种自然物，这是无神论的唯物主义世界观。

王充既否定天是有意志的主宰，因此认为世界上万事万物都是自然存在，并不是由于天意的创造。他说：“春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？”（《自然》）就是说，万物的生成，是世界上的自然现象，天地没有手，哪能制造出这千千万万的东西呢？同样，他也否认天是有目的生人的观点。他说：“‘天地故生人’，此言妄也。”（《物势》）意思是说，讲天地是有目的地产生人类，这话错了。他从唯物主义的世界观出发，确认“气”是万物的本源，气的交感变化，就产生万物和人类，所以董仲舒之流说天地有目的来生人，这是荒谬的。王充认为：“天不能故生人”，“天地合气，人偶自生也；犹夫妇合气，子则自生也。”（同上）这是说，天不能有目的来产生人类，只是天地的气互相交合，人类就偶然生长出来，就像夫妇的气相交合，孩子就自然生出来一样。王充当然不懂得从猿到人和劳动创造人的科学知识，只能用偶然性来解释人类的产生。但他主张人是由物质性的“气”生成，反对上帝造人，反对董仲舒的神学目的论，在当时是有进步意义的。

王充驳斥那些认为天有意志、能赏善罚恶、能谴告和有目的性活动等荒谬说法，认为“人不能以行感天，天亦不随行而应人”（《明零》）。他还从自然和社会现象中找出一些事实来加以说明。如雷电伤人，迷信者说是天怒；王充则认为：“雷者，太阳之激气也”，“雷者，火也”。为什么知道呢？因为“人为雷所杀，询其身体，若燔灼之状”，“临其尸上闻火气”。人为雷打死后，检查其身体，好像有火烧灼过的痕迹，尸体上也闻到烧焦的气味。所以，

“雷为天怒”的说法是“虚妄之言”（《雷虚》）。这里王充比较正确地认识自然现象，从而驳斥了董仲舒天人感应的谬论。

对社会现象，王充也提出很多质问：如说“善人顺道，恶人违天”，但事实上“恶人之命不短，善人之年不长”（《福虚》）。天为什么不赏善人享长寿和罚恶人早死呢？又如说天的目的要行善政，为什么不找有德的君主来受天命，而“生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不憚劳也？”（《自然》）天偏要生一些残暴昏庸的君主，做了坏事又要谴告他，何以天这样不怕麻烦呢？同样，天生万物“当令其相亲爱，不当令之相贼害”（《物势》），何以有互相残害的现象呢？由此而揭穿了董仲舒“君权神授”的谎言。

王充既认为万物是由物质性的“气”产生的，并不受神意的支配，所以把万物的发生、成长、衰老以至死亡，看成是一种自然过程。说“物以春生，夏长，秋而熟老，适自枯死”（《偶会》），这是一种自然的规律。从而指出事物有始必有终，禀受生命的东西，有生必有死。他举例说：“人之生其犹水也，水凝而为冰，气积而为人”（《道虚》），冰过了冬就会融解，人衰老后也会死亡。如果说人可以不死，难道冰就可以不融化吗？这就把人的死亡看成是自然发展的结果。他提出“物无不死，人安能仙？”这就是对那些认为人可以长生不死的神仙方术的批判。

根据上述对生命的看法，王充又提出无鬼论和神灭思想。他认为：“人之所以生者，精气也；死而精气灭，……灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”（《论死》）人死精气散灭，身体也腐朽成为灰土，怎么会成鬼呢？而人之所以能生存，“以能饮食也”，鬼则不饮不食，怎么能生存呢？这是从人的生命现象论证了鬼是不可能存在的。为要驳斥“人死为鬼，有知，能害人”的谬说，他还以人的睡眠作比，说：“夫卧，精气尚在，形体尚全，犹无所知；况死人精神消亡，形体朽败乎？”（同上）就是说，人在睡着的时

候，虽然精神、躯体都存在，尚且暂时没有知觉，不能害人；何况人死之后，躯体腐朽，精神消失，又怎能害人呢？因此，他得出“人死不为鬼，无知，不能害人”（同上）的结论。

有鬼论者会说，人和鬼不同，人有躯体和精神，人死之后，躯体虽朽，精神尚存，故还可以为鬼。王充对这种说法也进行了驳斥。他论证了人的形神关系，发挥了以烛火喻形神的唯物主义观点，指出：“天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？”（同上）——世界上没有无物而能燃的火，那么，怎会有脱离形体而独存的精神？所以说“人之死，犹火之灭也”，“谓人死有知，是谓火灭复有光也”（同上）。说人死了还有知觉，等于说火灭了还有光，那就是非常荒谬的了。王充在形神关系上坚持唯物主义观点，并显出光辉的神灭论思想。

至于世人为什么传说有鬼呢？王充也作了进一步的解释。他说：“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。”（《订鬼》）这是说，世人传说有鬼，并非人死后精神成为鬼，而是由于人的心理作用。所谓“人病则忧惧，忧惧则鬼出”，就是从心理上加以说明。

在认识论方面，王充也坚持了唯物主义观点。认为人要认识外部世界，先要通过感觉器官的直接观察，“如无闻见，则无所状”，“不目见口问，不能尽知也”（《实知》）。一件事情没有听说过，也没有见过，就不能了解这事情的具体形状。即是说如果没有感性认识，就无法获得对事物的印象。所以他提出“须任耳目以定情实”（同上），一定要通过对外界事物的感觉才能认识事物。这是站在朴素唯物论的反映论的路线上，反对唯心论的先验论。

但是王充也懂得，认识事物单凭感觉是不够的，因为有时只看到表面现象而没有揭露其本质，还是会犯错误。所以他进一步认为：“夫以耳目论，则以虚象为言；虚象效，则以实事为非。是故是非

者不徒耳目，必开心意。”（《薄葬》）这是说，认识事物如以耳目而论，容易见到事物表面的假象；如果把假象认为是真的，那么对事物的实质就看错了。所以判断认识的是非，不能单纯倚靠耳目，就是说除感官感觉之外，还要重视理性思维的作用。他批评墨子的“明鬼”论，只听人家讲见到有鬼就相信，而“不以心而原（察）物”——不通过自己头脑的思考，结果变成“失实”。

王充在辨认真事物的真伪虚实时，还特别重视通过“效证”来检验。他说：“事莫明于有效，论莫定于有证。”（同上）以效证作为检验的标准。毛主席指出：“**只有千百万人民的革命实践，才是检验真理的尺度。**”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，623页）当然王充还没有这种认识，因为他所讲的“效证”并不是指千百万人民的革命实践，他不可能有这样的群众观点和革命实践的观点，不过他重视“事”和“论”的效果和证据，还是符合唯物主义真理论的原理的。

王充从唯物主义的认识论出发，反对有所谓“生而知之”的圣人。王充在《知实》篇中，列举了十六件事情，说明“圣人不能神而先知”。例如，孔丘和他的学生颜渊都被匡人包围了。先逃出来的孔丘对后来赶到的颜渊说：“我以为你已经被匡人杀死了”。可见孔丘并不能先知。孔孟都说有先验的知识，如孟轲就说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”王充对此却明确驳斥说：“不学自知，不问自晓，古今行事未之有也”；“故智能之士，不学不成，不问不知”（《实知》），和孟轲的思想针锋相对。王充还明确提出：“天地之间，含血之类，无性（生）知者。”（同上）就是说，世界上凡是有血气的生物，没有哪一个“是‘生知’的”，“所谓‘圣’者，须学以圣”（同上），圣人也是从学习得来的，这就根本否认有先天的天才，圣人也不例外，这是对唯心主义天才观的有力批判。

王充还指出，董仲舒的人性“纯善”的说法，是错误的，“未  
能得实”。又进一步批判孟轲的性善说“未为实”（《本性篇》）。  
他认为，人性的善和恶，是后天逐渐造成的。正如练丝一样，用蓝  
色颜料去染它，就成为青丝，用红色颜料去染它，就成为赤丝。没  
有经验的少年，就像丝一样，他所以能渐渐具有善性或恶性，和用  
不同颜料染丝的道理是一样的。这就是说，人性的善恶，是决定于  
后天环境的好与坏，这是从人性问题上对孔孟唯心论先验论的批判。

在历史观方面，王充主张历史是进化的。他指出：“上世之  
民”，即原始时代的人，是“饮血茹毛，无五谷之食”；“岩居穴  
处，衣禽兽之皮”（《齐世》），当时还不知道熟食，也不知道种  
植五谷供人食用，住的是山洞，穿的是兽皮。到后来才“饮井食  
粟”，有“宫室”、“布帛”，有饭吃，有房子住，有衣穿。这说  
明社会是进化的，因之他反对那些“好高古而下今”、“尊古卑今”  
的人（同上），即反对认为今不如古的复古主义者。他嘲笑那些  
“知古不知今”的儒生，正如所谓“陆沉”那样，把自己淹没在洪  
水中而离开现实的世界。他诘问道：“汉何以不如周？”这对鼓吹  
“奉天而法古”的董仲舒，是一个有力的抨击。另外，王充还反对  
专做古典经籍的繁琐注释工作，而主张研究现实知识。我们知道，  
汉代有些注释儒家经典的人就是要把孔丘描绘成为一个神通广大的  
教主；而当时的统治者，正是要人们一世埋头在繁琐的经籍中，因  
此，王充提出这些批判，在当时有很大的现实意义。

在社会政治观点上，王充认为国家的治乱，决定于人民的物质  
生活情况。“夫饥寒并至而能无为非者寡，然则温饱并至而能不  
为善者希。”（《治期》）当人民都处在饥寒交迫之下，要人民不反  
抗是不可能的；相反，如果大家丰衣足食，那就不会有人不为善了。  
当然，王充不可能认识到封建统治阶级的压迫剥削问题，但他这种



看法，对当时儒家所讲究的仁义道德等一套政治骗术，也是作了有力的揭露。

王充还肯定了商鞅的耕战政策，认为它取得了“为秦开帝业”的重大成果。他指出，秦始皇焚书坑儒，是起于儒生“多为妖言”，揭露儒者攻击焚书坑儒的言论“非其实”（《语增》）。他还赞扬了刘邦反对项羽分裂势力的斗争。王充反对世家豪族，反对垄断选举、操纵朝政的“阀阅”大地主（《程材》）。他揭露世家豪族、大官僚“一旦在位，鲜冠利剑；一岁典职，田宅并兼”。王充愤慨地向世家豪族的门第观念开火。当有人嘲笑他祖先不见经传，又非出自儒门时，他回答道：鸟并非世世都是凤凰，兽并非都是麒麟贵种，人亦不必是以圣贤为祖先。祖先虽是“浊流”，也不妨碍后裔是奇才（《自纪》）。这些，都显示了王充尊法反儒的精神。

从上面看来，王充的反儒斗争，是站在法家的立场上的。从他的哲学观点到政治思想，基本上是进步的，但是他的思想也有其局限性。如天道自然说固然是批判神学目的论的有力武器，却又容易产生自然命定论，把社会人事都说成绝对受自然命运的支配。王充就有这种情况，如说“国之安危，皆在命时，非人力也”（同上）。又说：“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命”（《命禄》）。这就成了宿命论了。王充的反儒斗争也是不彻底的。他的《问孔》篇主要是采取形式逻辑的方法，揭露孔丘言行的矛盾，没有抓住路线问题。在《非韩》篇中，虽然对法家韩非的态度与他对儒家的态度并不一样，但不能正确评价韩非的政治主张，这也是由于他不能从路线上分析问题。不过，王充思想中尽管有一些局限性，甚至有一些消极的地方，却不是主流。从两汉时代唯物论对唯心论斗争的特点来看，主要是表现在反谶纬神学对谶纬神学、无神论对有神论的斗争。王充是站在唯物论一方，对

当时神学目的论的宗教迷信思想给以有力的揭发和批判，所以应该肯定他这方面的历史作用。

## 第四章

# 人民群众打击世家豪族势力的 魏、晋、南北朝时代。反玄学 对玄学的斗争；神灭论对神不 灭论的斗争

### 一 人民群众打击世家豪族与僧侣地主 所导致的社会生产力的发展

东汉末年，各地的世家豪族在镇压黄巾起义的过程中乘机扩大势力，割据一方，形成军阀混战。曹操起来打击世家豪族割据势力，统一北方，建立魏国（公元 220—265 年），同时南方还有蜀（公元 221—263 年）吴（公元 222—280 年）两国，合称为三国时期。随后，世家豪族司马氏夺取曹魏政权，灭了蜀和吴，建立晋朝（西晋：公元 265—316 年）。西晋开历史倒车，恢复分封制，导致统治集团内部的剧烈斗争。这个腐朽、残暴的王朝在各族人民起义的火焰中覆灭了。司马氏的残余势力逃到南方，建立了东晋（公元 317—420 年）。北方经过短期的分裂局面，为北魏（公元 386—534 年）所统一，后再分为东魏（公元 534—550 年）西魏（公元 535—556 年）。继东魏而起的为北齐（公元 550—577 年），继西魏而起的为北周（公元 557—581 年）。南方继东晋之后，先后有宋（公元 420—479 年）齐（公元 479—502 年）梁（公元 502—557

年）陈（公元 557—589 年）四朝。南北对峙，直到隋王朝而再告统一。这段历史共三百多年，称为魏晋南北朝时代。

黄巾大起义有力地打击了东汉的封建统治，加速了它的灭亡。起义军在广大地区内镇压了官僚、地主，横扫了盘踞在各地的世家豪族势力。当时大官僚司马朗惊叫在起义后出现“民人分散，土业无主”的局面。（《魏志·司马朗传》）所谓“民人”，就是指的地主豪强，他们逃跑“分散”了或是被起义军镇压了，原先他们霸占的土地就成了“公田”，或是回到农民手中，这就是司马朗说的“无主”。这次大起义，是对世家豪族及其所宣扬的儒学的有力打击，客观上为法家路线的推行扫清了道路。

曹操（公元 155—220 年）能够以弱胜强，消灭世家豪族袁绍割据势力，统一北方，就是由于他推行了法家路线。在经济上，他以秦始皇和汉武帝为榜样，实行屯田，兴修水利，恢复农业生产。在政治上，他反对礼治，实行法治；反对按门第高低选用官吏，实行“唯才是举”，用人唯贤。他严厉镇压世家豪族对法家路线的反抗，杀掉了他们的政治代表、孔老二的二十世孙孔融。在思想上，曹操提倡学习商鞅等人的法家著作，不信儒家的天命论，禁绝儒学统治下的宗教迷信。曹操是曾经参加镇压黄巾起义的地主阶级政治家，但是他推行法家路线是顺应历史发展的，起了进步的作用。在三国时期，孔老二的一套吃不开了，和曹操同时的政治家，如在蜀国执政多年的诸葛亮等人，有许多是法家，当时法家思想占了比较重要的地位。

但是，到三世纪上半叶，世家豪族的势力又逐渐抬头。曹操的儿子曹丕开始对世家豪族妥协，制定九品官人之法，即按照社会地位将人划分为九等，作为国家选拔做官的根据。到西晋时，世家豪族势力又获得了很大的发展，形成所谓“下品无高门，上品无贱类”，世家豪族都占据了上品高位。

东晋王室过江，政权更全由世家豪族控制。以王、谢两家为首的世家豪族享有免除赋役、庇护亲属等种种封建特权，他们封山占泽，霸占了跨州连郡的广阔田地，还支配有田客、部曲、奴婢等大量劳动人手。他们实际上垄断了中央和地方的文武重要官职，自夸“士族”“高门”，不与庶族（包括非身份性的地主）通婚乃至不与庶族同坐。为了保持自己的特殊身份，还专门撰定“士族”的家谱，以区别门第的高低。在北朝，北魏王室是鲜卑族，他们进入中原地区后，极力争取汉人世家豪族的合作，让崔、卢、郑等姓豪族参加统治。到五世纪末，北魏在鲜卑贵族中也建立门阀制度，北魏政权成为鲜卑族与汉族的世家豪族联合统治。

世家豪族控制了南朝和北朝的政权，他们是当时社会上对人民压迫剥削最厉害的反动势力，是劳动人民革命斗争的主要打击对象。至东晋末，南方爆发了孙恩、卢循所领导的农民大起义，从打击腐朽了的东晋统治中，大大打击了以王、谢两家为主的世家豪族；南齐时，因严格整理户籍，又爆发了唐寓之起义，从打击南齐统治中，也大大地打击了世家豪族的势力。这些起义促进了地主阶级内部庶族和士族斗争的激化。一部分庶族趁世家豪族势力有所削弱的机会夺得部分政治权力。从南朝刘宋以后，南朝皇帝的出身都是庶族。他们竭力把他们的亲信（也是庶族）安置到重要的官位，但是，世家豪族的社会经济势力还是很大，他们继续垄断许多重要的官职，总的来说，他们依然控制着政权。在北朝，鲜卑统治者施行的所谓“均田”，是把农民束缚在土地上，进行残酷的压榨；致使当时人民无法活下去，因而发展到北魏末，爆发了各族人民大起义。起义队伍所过之处，攻破地主坞堡，扫荡地主武装，杀死官僚地主，摧毁北魏统治，也大大地打击了鲜卑族与汉族的世家豪族势力。

南北朝时各族人民进行多次的武装起义，打倒了当时极为腐朽的反动统治，打击了极为顽固的世家豪族势力，也多少推动了当时

社会生产力的发展。如农业生产在南北两方都有了提高，特别在南方，经过推广先进的生产技术，利用河流湖泊多的自然条件蓄水灌田，不断扩大耕地，产量迅速上升。手工业也很活跃，丝织品产量大有增加，冶铁和炼钢的技术不断改进，制瓷业在南北两方分别获得发展。农业和手工业的发达又促进了商业，南北贸易沿汉水、淮水两岸开展起来。在对外贸易方面，北方的洛阳成为外国商人集中的都市，“商胡贩客，日奔塞下”（《洛阳伽蓝记》），南方的广州，外国海船一年要来几次，是重要的海外贸易口岸。

魏晋南北朝时农业、手工业生产的发展，导致了科学技术的进步。如北魏农业科学家贾思勰，继承了李悝、晁错、桑弘羊等法家人物的先进思想传统，批判了“四体不勤、五谷不分”的儒家，他在著作过程中能够“询之老成，验之行事”（《齐民要术序》），把老农的生产经验同自己的实地试验结合在一起。他总结了劳动人民在农业和畜牧业方面的宝贵经验，上升为比较系统的农业科学理论，在所写的《齐民要术》中提出了精耕细作与防旱保墒、繁殖优良品种、通过轮作和用绿肥增进地力等问题。这是我国现存的第一部完整农书。

又如南朝宋、齐时代的祖冲之（公元 429—500 年），他打破传统观念，第一次在制定历法中应用了岁差，使我国历法向前迈进一大步。守旧派站在儒家立场上，反对改革，给祖冲之扣上“诬天背经”的帽子。祖冲之理直气壮地驳斥说：“浮词虚贬，窃非所惧。”“愿闻显据，以核理实。”（《宋书·历志》下）——你们有证据就拿出来看看吧，空洞的咒骂是吓不了我的。几经曲折，他所制的大明历终于在他死后十年被正式采用。这再次证明，我国历史上的重大科学成就都是冲破儒家反动思想的束缚才取得的。祖冲之还用割圆法求出圆周率  $\pi$  的值为  $\frac{355}{113}$ ，德国人奥托（Valentinus

Otto)于公元1573年也得到这个近似分数值,比祖冲之迟了一千一百多年。

南北朝时佛教是大为盛行的。其所以盛行,就是由于封建统治者及世家豪族为了麻痹人民群众的斗志而大肆宣扬。而在佛教僧侣方面,亦深感“不依国主,则法事难立”(慧皎《高僧传初集》)——不依靠反动统治阶级,佛教基础就不能巩固。于是僧侣和封建统治者及世家豪族勾结起来,对劳动人民进行欺骗和麻醉,又在封建统治者的包庇纵容下,霸占大量土地,甚至封山占泽,成为僧侣大地主,对农民进行残酷的压榨盘剥。如在南朝,梁武帝时建康(今南京)有寺五百多所,僧尼十多万人。寺院有大量资产田地,僧侣地主迫使一般僧众和奴婢耕种这些田地,还大放高利贷,剥削人民。封建统治阶级甚至把一个地区的赋税全部拨给佛教寺院,如陈宣帝曾将始丰县的赋税割给天台宗的和尚智顓。在北朝,北魏末年全国有佛寺三万多所,寺院“广占田宅”,除迫令普通僧众耕作外,还占有被称为僧祇户和佛图户的依附农民,北齐时“凡厥良沃,悉为僧有”——良好的田地都被和尚占去了。这不仅当时人民恨之入骨,即一般受欺骗受奴役的僧众也极为不满,于是僧众与人民配合,不断进行反抗。单在北魏统治期间,和尚起来造反的就有十多次。公元515年,北魏冀州沙门法庆与渤海李归伯起义,李归伯称平魔军司,除毁官府、杀官吏以外,“所在毁寺舍,斩僧尼,烧经象”(《资治通鉴·梁纪》),震撼了北魏的统治。

所以在魏晋南北朝时代,社会的阶级矛盾就是广大人民群众与世家豪族、庶族地主和僧侣地主——即与整个封建统治阶级之间的矛盾。由于他们联合起来,对广大的劳动人民进行残酷的压榨和剥削,所以人民的反抗斗争也就越趋激烈,此伏彼起。

不过,在魏晋南北朝时代,社会的阶级矛盾也是很复杂的,如在封建统治阶级之间,有庶族地主与世家豪族的矛盾;有僧侣地主

与世俗地主的矛盾；还有当时汉族地主与各少数民族地主之间的矛盾。这些矛盾，虽然都属于封建统治阶级内部的矛盾，但不同政治集团之间的斗争也很激烈。其中世家豪族是代表最反动最腐朽的政治力量，剥削压迫人民最为残酷，严重地阻碍着社会的发展。庶族地主虽也要维护封建统治阶级的根本利益，但和世家豪族有矛盾，与下层人民也接触较多，能够看到一些现实问题。所以某些代表庶族地主利益的思想家所阐扬的唯物论思想，在客观上是符合人民的利益的。

魏晋南北朝时的社会矛盾，反映在意识形态上，在曹魏的正始年间，就出现有反玄学与玄学的斗争；在南北朝时代，就出现有神灭论与佛教神不灭论的斗争。

为什么有玄学的兴起？过去封建统治者、世家豪族所宣扬的“天人相与”的阴阳谶纬等神学思想那一套，先后经过桓谭及王充等人，其中特别是王充，作了比较全面而有力的批判，以致很难再起大的迷惑作用，且为“通明”之人，“每所非笑”。（《三国志·魏书·卫凯传》）于是何晏、王弼等人，就不采取公开有神论的形式，而用精神性的本体来代替有意志的人格神，企图从认识上来欺骗群众。由是代替阴阳谶纬等神学而起的，便是这所谓“玄学”。

什么是玄学？所谓“玄”，出于《老子》里的“玄之又玄，众妙之门”，即所谓玄妙得很的“玄妙”。怎样“玄妙”？说它非常幽冥，是“默然无有”（王弼语）的。拆穿来看，也并不玄妙！就是把世界说成是“空”的，是“虚无”的，从而叫人无视现实，无视现实的斗争；人人无视现实，无视现实的斗争，那么，现实的斗争自然消失。东汉末年，由于黄巾起义对封建统治阶级的沉重打击，统治者为了要从思想上消除人民的反抗，就要人把世界看成是“虚无”，无视现实的斗争。何晏、王弼进行这种宣扬，目的也就在于



麻痹和消解人民的革命斗志。其后封建统治者如晋元帝之“餐服玄风”（《晋书·贺循传》），梁武帝之“各尽玄言之趣”（《陈书·周弘正传》），——他们宣扬玄学，就在于玄学能消解人民的斗志，巩固他们的反动统治。这就是产生玄学的社会原因。

当时的玄学，就是研究《老子》、《庄子》和《周易》这三本书，总称为“三玄”（《颜氏家训·勉学》），所以玄学实际上就是以“道”与“儒”相结合。尚“自然”，即崇尚“无为”，这是道家的观点；笃名教，即崇尚“三纲五常”之教，这是儒家的观点。玄学家说“名教本于自然”，这就是道与儒的合一。就是说，维持封建统治的所谓“名教”，只有出于自然，出于无为，以“抱一”为主旨，——不斗争，于是名教才可以维系住，这一思想的统治才能得以巩固。

北魏的程骏与刘昉有一番对话：

程骏是刘昉的学生。有一天，程骏对刘昉说：现在崇尚“名教”的儒士，都批评起老庄来，认为老庄所谈的又空虚，又怪诞，不切实要，这怎么可以经世，可以为治呢？但我程骏不这样看，我认为：老子的“抱一”之旨，就在于消除矛盾；而庄子所阐述的全性葆真，不以物累形，不为外物所伤害；如果人人如此，那么，斗争便消失于无形了。这怎么不可以经世，不可以为治呢？所以我认为，这倒是很顺畅，很合适，并不矛盾。同时，“人若乖一则烦伪生，若爽性则冲真丧”——假使人怀异志则犯上作乱的事就会干出来，如果人丧失了真性就会为非作歹，这不是很清楚的吗？（见《魏书·程骏传》）

从这里更可以看出，当时封建统治阶级、世家豪族之所以宣扬这一唯心主义的玄学，目的在于消灭人民群众的革命斗争意志。

随着，佛教中之般若一派，便利用玄学的语言——“无”“有”等，来阐明《般若经》中的“空”“色”（“色”即玄学中的

“有”，在一定意义上指物质世界），即阐明“色即是空，空即是色”的理论。以达到对客观物质世界的否定。于是玄学与佛学合流，形成一类，都是唯心主义哲学。由于这个原因，佛教就代替玄学而日益盛行了。

当时佛教宣扬“神不灭论”，就是灵魂不灭论，还在灵魂不灭论的基础上散播因果报应和轮回转生的思想。这就是说，一个人的富贵贫贱，都是由他今生或前生的行为、说话和意识活动的善或恶所决定的，所以对今生的遭遇，只能忍受，不能拒绝；倘今生是贫贱的，也不能因此而不满就起来造反，还是安分守己的好，到来生便可以得到好报——可以投胎到富贵人家去。否则的话，不是陷入地狱，受苦受难；就会变成禽兽，为人所烹割。佛教的这种反动谬论，对当时的世家豪族有利，帮助他们欺骗劳动人民，便利他们对劳动人民的压榨和盘剥。所以他们欢迎佛教，宣扬佛教，自己也表示崇信佛教，说什么这才是“正道”，从而叫人“改邪归正”。以此而麻醉人民群众，使之甘心受奴役和剥削。

封建统治阶级力图用佛教思想麻痹人民群众，但是，广大人民群众终归是不会受骗的；一旦觉悟，就会起来反抗。如法庆与李遏伯等所领导的人民起义就是例子。

于是反映在意识形态上，就有神灭论反神不灭论的斗争。

## 二 曹操的反天命思想和朴素的辩证法思想

东汉末年，在世家豪族大地主大肆宣扬“天人感应”的神学思想的时候，起来反对儒家的天命论和宗教迷信，反对世家豪族统治的有法家曹操。

曹操（公元155—220年）字孟德，沛国谯县（今安徽亳县）人，是汉朝末年杰出的法家政治家和军事家。他出身庶族地主，对世家豪族大地主进行了长期的斗争。他二十岁当洛阳城北部尉时，

就“不避豪强”，敢于棒杀横行犯禁的世家豪族。三十岁当济南相，又撤换了许多“阿附贵戚”的贪污官吏。（《魏志·武帝纪》）后来，他维护国家统一，经过长期战争消灭了许多世家豪族分裂割据势力，基本上统一了北方。他杀了孔丘的二十世孙、反动儒生孔融，也是对世家豪族的严重打击。曹操的法家政治路线对恢复和发展社会生产力起了促进作用。

当时对国家统一最严重的威胁是祖先四代担任三公官职的世家豪族大地主袁绍的分裂割据势力。曹操的谋士郭嘉曾经具体分析袁绍和曹操在政治路线上的分歧。袁绍是个“繁礼多仪”的孔孟之徒，他推行“以宽济宽”即纵容和扶植世家豪族势力的“礼治”路线，在用人上他“所任唯亲戚子弟”，正是维护世家豪族世袭特权的“任人唯亲”的儒家路线。曹操与袁绍相反，他采用打击世家豪族，限制“豪强兼并”的法治路线。他用人赏罚分明，“唯才所宜，不问远近”，这是“任人唯贤”的法家传统。（《魏志·郭嘉传》）曹操“揽申（不害）商（鞅）之法术”，公开肯定“礼不可以治兵”，“吾于军中持法是也”（《孙子·谋攻》注，《遗令》），是个坚定的法家。曹操和袁绍之间的斗争是儒法两条路线的一场搏斗。

这场儒法之争在思想路线上首先表现为天命论与反天命论的对立。

天命论从来是野心家的哲学。袁绍等世家豪族要搞分裂割据，破坏国家统一，就宣扬天命论来制造舆论。袁绍兄弟开口说“袁氏受命当王，符瑞炳然”，闭口说“天意实在我家，神应有徵”（《魏志·袁术传、武帝纪》）。世家豪族另一个代表人物孔融也叫嚷自己是“大圣之后”，大可以称王称帝，“有天下者，何必卯金刀”，难道只有姓刘（刘字繁体拆写为卯金刀）的才能当皇帝吗？（《后汉书·孔融传》）曹操对天命论坚决反对。他“性不信

天命之事”（《让县自明本志令》），袁绍曾用天命论想劝诱曹操归附他，支持他的分裂活动，也被拒绝。曹操批驳儒家“死生有命，富贵在天”的反动观点，在“龟虽寿”诗里写下了“盈缩之期，不但在天，养怡之福，可得永年”的诗句，指出寿命的长短、事业的成败，都不是由天命支配的，而在乎人的主观努力。这里闪耀着法家“人定胜天”思想的光辉，是对世家豪族宣扬天命论的有力批判。

对于当时流行的鬼神、神仙等宗教迷信，曹操也不相信。他当济南相时，就“毁坏神坛”，“禁断淫祀”，后来掌管朝政，更“除奸邪鬼神之事”，沉重地打击了迷信思想。曹操认识到生必有死是自然规律，“造化之陶物，莫不有终期”，“圣贤”也免不了一死（《精列》），传说中的“神龟”、“腾蛇”等“神物”，也“终为土灰”，最后还是要完蛋的。所以，人的努力只能延长寿命，不能长生不死。曹操对世人被神仙不死之说所欺骗表示痛心（《善哉行》），他把当时宣传神仙迷信的一班道士集中在一起，软禁起来，这班骗子就成了曹操父子嘲笑的对象（曹植：《辩道论》，曹丕：《论却俭等事》）。曹操这种朴素的唯物主义思想否认有超自然的存在，从根本上驳斥天命论，正是他在政治上坚持法家路线，主张革新，维护统一的思想基础。

曹操的朴素唯物主义思想在他的军事思想中也有明显的表现，和袁绍形成鲜明的对照。袁绍遵循儒家“去兵去食”的军事路线：一方面他效法孔丘专讲礼法而轻视军事，夸耀自己出身于“世任辅弼，咸以文德尽忠”的官僚世家，以“颇闻俎豆，不习干戈”即不懂军事为荣，另方面他只顾驱迫士兵为建立袁家反动统治卖命，根本不重视军食问题（在袁绍割据地区内世家豪族的横行更使这问题无法解决），致使“军人仰食桑椹”，士兵连粮食都吃不上，饿着肚子打仗。在军事指挥上，袁绍是一个“好为虚势而不知兵要”的无能之辈，他搬用儒家阴阳图讖那一套迷信，派遣占星师“伺望星

日”、“祥妖”，看天象是否吉利来指导打仗。曹操则完全不同。他继承了先秦法家“以战去战”的思想传统，认为古代的统治者无不“用干戚以济世”，即无不用战争来解决问题，所以战争是不可避免的（《孙子兵法序》）。因此，他很留心研究军事，阅读和注释了许多古代兵书，对保存古代军事思想资料上作出了贡献。曹操又认识到“定国之术，在于强兵足食”（《置屯田令》），所以奖励耕战，设置屯田，打下了统一北方的物质基础。他坚持法家“天人相分”的唯物主义观点，确认所谓“天”就是“阴阳四时”，并不是有意志的天，而是有规律可寻（所谓“数当然”，见《孙子·火攻》注）的自然现象。因此，在作战指挥中曹操能够极力排除迷信的干扰，他“禁妖祥之事”（《孙子·九地》注），发现装神扮鬼骗人的分子就抓起来严办。他还比较重视调查和侦察，肯定地指出：要想了解敌方的情况就不能靠向鬼神祈求或靠主观推想，而必须“因人”即通过人的活动（《孙子·用间》注）。在制订作战策略时，曹操也比较能从实际出发，集中部下将领和谋士的正确意见，做出适当的决定。

曹操还有一些朴素的辩证法思想。他说：“兵无常势，水无常形。”（《孙子·计篇》注）又说：“势盛必衰，形露必败。”（《孙子·虚实》注）这里，他初步看到了事物的对立面如强弱、盛衰、胜败等并不是固定不变，而是可以互相转化的。由此，曹操认为要“在利思害，在害思利”（《孙子·九变》注），即是说，在形势有利时要考虑对自己不利的因素，在形势不利时则要考虑对自己有利的因素。在打仗中，他即使在自己兵力较敌方强大时，也要“用兵畏敌，不敢轻之”（《魏志·韦昭传注》），因为强弱是可以转化的，如果轻敌骄傲，丢掉了“安不忘危，常设备也”的原则，形势也会转化为对自己不利。另一方面，即使在敌方兵力较自己强大时，曹操也不惊慌失措，而是想办法创造条件，促使强弱转

化，挫败强敌。在他和袁绍作战时，袁军在控制地区和兵力上都强大得多。袁绍十分骄傲，声言“吾要当先围取之”，要和曹操“决成败于一战”。当时混在曹操队伍一边的孔融也散播袁绍“地广兵强”、难于打败的失败主义论调。但是，曹操在劣势下并没有动摇。他比较全面地冷静分析了双方的有利条件和不利条件，指出了袁绍集团在思想上、政治上和军事上的根本弱点，断定：绍“土地虽广，粮食虽丰，适足以为吾奉也”，决心坚持作战，终于得到胜利。

关于客观条件和主观能动作用的关系，曹操也有辩证的看法。从朴素的唯物主义观点出发，他是重视客观条件的，特别是他看重经济条件，指出足食和强兵的关系，这在上面已经讲过了。不过，曹操还提出“天地间，人为贵”（《度关山》）的观点，很重视人的主观努力。如他曾和袁绍议论怎样才能平定天下。袁绍提出“南据（黄）河，北阻燕代”，“南向以争天下”，就能成功，这是一种迷信地理条件的观点。曹操则认为“任天下之智力，以道御之”，才能胜利，也就是要集中自己这个集团里各个人的智慧，发挥能动作用。他指出：迷信地理形势（“以险固为资”），就会失去“应机而变化”的主动性，只能造成失败。（《魏志·武帝纪》）另有一次，曹操和一支善于使用长矛的军队作战，开始时吃了点亏，他的部下有些人害怕起来。曹操对他们说：“战在我，非在敌也。敌虽习长矛，将使不得以刺。”后来果然交互使用骄兵、反间等策略打败了敌人。这里，曹操提出了充分发挥主观能动作用可以克服不利的客观条件的思想，也是值得重视的。

正是在朴素唯物主义思想和朴素辩证法思想的基础上，曹操才能在袁绍强大兵力重压下保持以寡胜众，以弱胜强的信心。他运用先秦法家“强而避之”、“卑而骄之”、“攻其无备，出其不意”的战略，先后退一步，避开袁军的锐气，示弱使袁绍骄傲起来，然后用各种方法来调动来削弱敌人，争取主动，终于“击其懈怠，出

其空虚”（《孙子·计篇》注），一举击败袁军的主力，获得官渡之战的胜利。毛主席指出：“**军事家活动的舞台建筑在客观物质条件的上面，然而军事家凭着这个舞台，却可以导演出许多有声有色威武雄壮的活剧来**”。（《中国革命战争的战略问题》，《毛泽东选集》，166页）曹操在官渡战役中的胜利，不单是在政治路线、军事路线上的胜利，这是在思想路线上反天命论对天命论、朴素辩证法思想对形而上学的胜利。

晋朝有人说：“近者魏武好法术而天下贵刑名”，曹操的法家思想在三国时期起了打击儒学的巨大作用。但是，由于时代和阶级的局限，曹操的反儒和唯物主义思想都不是彻底的。他的思想没有完全摆脱儒家和道家的影响，这在他的一部分诗文（如《气出唱》）里都反映出来，在他辑录的《兵书接要》中也有阴阳、风角等迷信思想的残余。曹操进行过镇压黄巾起义军的战争；他对袁绍等人的战争起了打击世家豪族，维护国家统一的进步作用，但是性质上还是地主阶级内部进行权力再分配战争。所以，曹操打的仗都是为地主阶级的利益服务的，他不可能有依靠群众的思想，而是将胜利寄托在他自己和部下将领、谋士对“权势谋诈”的运用上面，这是英雄创造历史的唯心史观。曹操晚年，为了巩固自己的政权，缓和世家豪族大地主的反抗，提过一些儒家的口号，甚至还说什么“苟天命在吾，吾为周文王矣”（《魏志·武帝纪》注），也扯起天命论的旗帜来。到曹操死后，他的儿子曹丕就从尊法向尊儒转化，世家豪族重又得势，以后在意识形态领域内就出现了为世家豪族服务的玄学。

### 三 为强化世家豪族的统治势力，何晏、王弼所倡导的客观唯心主义“贵无论”

玄学的倡导者，主要的就是曹魏正始年间的何晏与王弼。

何晏（公元190—249年），字平叔，南阳（今河南南阳县）人，是镇压黄巾起义的头子何进的孙子。他“好老庄言”，“善谈易老”（《世说新语·文学》注引《魏氏春秋》）。著有《道德二论》、《无名论》及《论语集解》等。

关于何晏的哲学观点：

他说：“夫道也者，惟无所有者也。”（《列子·仲尼篇》张湛注引《无名论》）这就是说，“无所有”就是“道”。那么，这所谓“玄道”，便是“虚无”了。也就是说，宇宙的本体就是“虚无”。它是“道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声”的（《列子·天瑞篇》张湛注引《道论》），一句话，就是超感觉的东西。可是，这一超感觉的东西又是什么？根据他自己的体会，是“不疾而速，不行而至”的神（《三国志·魏书·何晏传》注引《魏氏春秋》）。这就是说，他所认为宇宙的本体不是物质，而是精神了。

同时，这一精神东西的“无”，何晏认为：它神通广大，可以“开物成务”——创造出一切具体的东西来。如阴阳（对立着的物质）之所以化生由于它，万物之所以成形也由于它（《晋书·王衍传》述何晏、王弼祖述老庄所立论），它是创世主。这就是说，精神世界创造出具体物质世界。这是客观唯心主义。

精神世界——“无”创造出具体物质世界，从他看来，这是“无为而无不为”，所以他得出的结论是：“天地万物皆以‘无为’



为本”（同上注）。这就是说，“无为”是个根本，人人都应笃守“无为”，掌握这个“无为”。如果人人笃守“无为”，掌握了这个“无为”，那么，从封建统治阶级、世家豪族的“君子”来说，便可“恃以成德”，一一成为有道德的所谓正人君子；就是“不肖者”一一被奴役的人民群众，亦可“恃以免身”一一也可以免除因暴动、造反而导致罪过或陷身牢狱。即是说，能够笃守“无为”，就可以保存自己而免于灾祸。

这里可以看出，由于黄巾的革命运动，打击了东汉封建统治者，打击了世家豪族。于是为了封建统治者的利益，为了世家豪族的利益，何晏之流便创立这所谓“玄学”，倡导“无为”。说什么“无为”是根本，无为而无不为，借以欺骗和麻痹被奴役的人民群众，以达到消灭人民群众的革命斗志，使之老实地接受其盘剥，以巩固他们的统治。

另一方面，从何晏来看，只有使人民群众接受这一“无为”的思想，不斗争，不反抗，那么，巩固封建社会秩序的所谓“名教”——“三纲五常”，才能真正地维系住。所以他说“名教”是“本乎自然”，就是说，“名教”是本乎“无为”的，封建伦理纲常是符合自然无为这个根本，人人要笃守“无为”，也就是要遵守封建名教。

从这里可以看出来，何晏倡导玄学，其意旨就在于维护儒家尊奉的“名教”。站在维护名教的立场上，何晏非常重视《论语》、《周易》等儒家经典，他还写了不少论述礼制的文章，大谈其“骨肉之亲”与“尊卑之教”（《通典》九十二，何晏：《与夏侯太初难蒋济叔嫂无服论》）。他宣扬儒家的天命论，胡说天“居高听卑”，能够降下各种符应和祥瑞。（《艺文类聚》九十八引何晏：《瑞颂》）。他尊奉孔丘为“与天地合其德”的圣人，还吹捧董仲舒“儒雅博通”（《太平御览》四百四十七，何晏：《冀州论》）。

这都说明，何晏是个地地道道的尊孔派。他主张儒道同，“老子与圣人同”（《世说新语·文学》注），可见他虽然用道家的一些观点，其目标还是为了维护儒学，加强儒学对劳动人民的欺骗性。

何晏尊儒和其政治主张是密切相关的。曹魏虽是庶族地主政权，但自从立“九品中正”的官人之法，即根据门第的高低，将人划分为九等，作为选拔做官的标准以后，其政权已为世家豪族所控制，如司马师、夏侯玄都是当政的世家豪族，而何晏也是当政人物之一，其后他虽因依附曹爽为司马懿所杀，但在当时与司马师、夏侯玄等倡玄学，主张君主无为而治，就是为了维护和巩固世家豪族的统治。这样，何晏宣扬世家豪族所尊奉的儒学是很自然的。

王弼（公元226—249年），字辅嗣，魏国山阳（今河南修武县）人。曾任尚书郎，与何晏是好朋友，两人的哲学观点基本上是一致的。著作有《周易注》和《周易略例》等。

他在《老子注》中解释“玄”，说“玄者，冥也，默然无有也”（《老子》一章注）。这样，这所谓“玄”就是“虚无”，就是他所谓“无形无方”的“神”（《老子》二十九章注）。而天地万物就是由这一超感觉的神（虚无）所派生的。所以说都以“无为为本”（《晋书·王衍传》述何晏、王弼祖述老庄所立论）。他和何晏一样，哲学上都是客观唯心主义。至于他写《周易注》，写《周易略例》，根据他的自供是在“得象忘言”——言语是为了说明“象”<sup>①</sup>的，一经明确了“象”的含义，言语自可抛；“得意忘象”——“象”是用来表示意的，意义一经把握，“象”也可以抛掷。所谓“得意”也就是所要寻求这一精神的东西——玄理。所以清朝人朱

---

<sup>①</sup> 这里讲的“象”，是指《周易》里的卦象。汉朝人讲周易，很重视卦象。如用马来代表乾卦的健的意义，用牛来代表坤卦的顺从的意义，等等。马和牛等就叫做卦象。

彝尊说：“盖汉儒言易，或流入阴阳灾异之说，弼始畅以义理。”

（《曝书亭集》卷五十九，《王弼论》）而这所谓义理，就是“使易竟入于老庄者”（《四库全书总目提要》卷一，《周易》王弼注）的玄理。同时，这正说明阴阳谶纬等神学思想，经王充等人严厉批判之后，已难于立足，很难再用以欺骗人，于是为了封建统治者的利益，为了便利世家豪族对于政权的控制与掌握，应当赋予新的理论根据；这就是在魏正始中，王弼之流所要建立的所谓“玄学”。其目的在于消除人民群众的革命斗志。

根据王弼自供：他怕“立乎讼地”——处于争讼的场所，认为“智不出乎人”而处于争讼的场所，“则穷矣”；更怕“立乎争地”——处于革命斗争的场所，像黄巾的革命斗争，是“己以一敌人，而人以千万敌己”（《老子》四十九章注），那岂不更危险可怕吗？所以只有倡导“无为”，要“以无为心”，这样才可使“民无所争竞”（《老子》五十八章注）——人民群众不会起来造反，同时万事万物也就自然宾服了。在这情势之下，即使有“虎（犀牛，雌者）”，亦“无所投其齿角”；即使有“兵戈”，也就“无所容其锋刃”（《老子》十六章注）——都无用武之地，于是封建地主阶级、世家豪族的统治，就可以永远不变了。

为了消除人民群众的斗志，王弼又把老子“致虚极，守静笃”的形而上学和儒家“天不变，道亦不变”的形而上学杂糅起来。

王弼强调“一”，说万物万形，都复归于“一”（《老子》四十二章注）。“一”就是“无”，“贵无”就是贵“一”，也就是否认矛盾，取消斗争，合二为一。王弼认为，万有起源于虚无，运动起源于静止，因此，万物虽然动作，最后却复归于“虚”“静”（《老子》十六章注）。这样一来，就取消了一切运动和变化发展。由此，他更宣扬“执古可以御今”，即以复古来对抗现实的变革（《老子指略》）；宣扬在时代大变动、世道大变革时，“而居不

失其正，动不失其应”，在困难条件下能做到一个“贞”字，也即是顽固不化（《周易》泰卦注），这就把儒家的复古主义和道家开历史倒车的思想，发挥得淋漓尽致了。

王弼将儒学从两汉经学的僵化了的神学“章句”中，改造得比较注意到“义理”，以及他强调复归于“静”的这一思想，对宋代理学产生了很大影响。强调“动”，强调运动发展；与强调“静”，强调静止是绝对的，是中国哲学史上两条思想路线斗争的一个重要内容。宋儒十分强调“静”。宋代的周敦颐认为，“一”最重要，“一”就是“无欲”，“无欲”就能“虚静”（《通书·圣学》），从中就可看出王弼思想影响的脉络。

对儒学发展有影响的王弼，本人即是一个尊儒派。

王弼“好论儒道”（《三国志·锺会传附王弼传》）。他尊孔丘为“圣人”，说“孔圣人”已经做到与“无”同体，而老子却还不能完全摆脱“有”的境界，在他看来，孔丘是超过了老子的（《三国志·锺会传附王弼传》注引何《王弼传》）。王弼还说过：“道”以天为法则，生成运化，同于“自然”（皇侃《论语义疏·泰伯》引《论语释疑》）。这个同于“自然”的“道”，其实即是“贤愚有别，尊卑有序”的名教（《周易》鼎卦注）。他与何晏一样，都是主张“名教”出于“自然”的，实质上，也就是维护儒家的伦理道德。

王弼一面尊孔，一面攻击法家。说法家提倡用一个划一的标准，以法治来检核事物。这样做，会产生“巧伪”的流弊（《老子指略》）。他反对打击世家豪族的“法不阿贵”的法治路线，又一次暴露出其维护世家豪族特权的反动政治立场。

由此可见，王弼所倡导的儒道合流的玄学，是儒学在混不下去的情况下的一种改头换面的变化，表面上是谈老庄玄理，骨子里却浸透着尊儒反法的精神。

## 四 与“贵无论”相对立，郭象、裴頠的唯物主义“崇有论”

与何晏、王弼等的“贵无论”相对立的，则是郭象、裴頠的“崇有论”。

郭象（公元252—312年），字子玄，河南洛阳人。曾任黄门侍郎。他把向秀的《庄子隐解》述而广之。但向秀的《隐解》早已亡失，在现存的《庄子注》中，向注郭注不易辨别。故只能就当向注未亡失时，前人所引证的郭注与向注不同的地方来探讨郭象的思想。此外，他还著有《论语体略》，但也亡失，惟散见于梁朝人皇侃的《论语集解义疏》中。

郭象应当说是玄学中的革新派，因为他反对无中生有。

郭象提出：“无既无矣，则不能生有”，这是针对何晏、王弼讲“有生于无”论的批驳。但既然“无”是不能生“有”，那么“有”是怎样生出来的呢？能生出“有”的又是谁呢？他认为是“块然自生耳”，即“有”是本来存在的，是它自己独自生出来的。所以郭象说，“我不生物，物不生我。”就是说，物是自然生成，也是“非我生”的。（《世说新语·文学》刘孝标注引郭象语）从上面的观点，可以看出郭象是否认有所谓精神的东西（虚无）创造出物质的东西，否认有所谓造物主。由是他进一步指出：“造物无物”，物不是由什么造物主创造出来的，而是“有物之自造”，即物是自己自然生长出来的。这种物质生成的道理，郭象称为“独化”（《庄子序》）。

关于“有物之自造”，即物是自然生成的观点，郭象另一个地方又作了阐述。他说：“身者，非汝所能有也”，而是“块然而自有”（《列子·天瑞篇》张湛注引郭象语）。这是说，你的身体不

是属于你所有，而是属于身体本身所有。为什么这样说呢？郭象认为：假如身是属你所有，“则美恶生死，当制之由汝”，即美也好，恶也好，死也好，生也好，都可以由你自己来决定。但实际上人不能决定自己的身体，原因是由于人的形体是“气聚而生”，由“委结而自成”，即是由自然界的“气”的聚积而自然生成的；同样人死是“气散而死”。既然人的生死是由于气的聚散，所以“汝不能禁”、“汝不能止”，不是你所能禁止的。由此郭象得出结论：人的身体是“非汝有之”（《列子·天瑞篇》张湛注引郭象语）。而“美恶生死”，也不能由你来决定。

他既认为人的生死是由于气的聚散，这说明他认为宇宙的本体就是物质性的。这是唯物论观点。

但是他的唯物论观点是不彻底的。他在另一面，又强调要“得其性”（皇侃：《论语集解义疏·为政》疏引郭象语），——要各任其性，就是要纯任主体精神之自由发展，即所谓“忘形自得”（《庄子序》）。怎样“忘形自得”？就是“去离尘埃，而返冥极”（同上），和庄子一样，要离开所谓尘俗的物质世界，去遨游于精神的乐园，陶醉于精神的世界。这又流入于主观唯心主义了。所以，他主张“崇有”，这是唯物论的，但与此同时，仍摆脱不了玄学的影响与束缚。

他虽也认为“圣人无事而不与百姓同事”（皇侃：《论语集解义疏·卫灵》疏引郭象语），也认为要“适乎民愿”（《庄子序》），可是，与什么百姓共事，适乎什么民愿呢？从他“勤思而力学”是百姓的愿望一点看，当时要“勤思而力学”而力图上升的所谓百姓，就是庶族地主阶级，他们每每难于上升，遭世族的讪笑。如庶族出身的张华，他是“勤思而力学”的，但为世族荀勖所憎恶而力图予以排斥，就是一例（《晋书·张华传》）。所以郭象的所

谓“适乎民愿”，就是要适乎庶族地主阶级的利益，为庶族地主阶级说话。

当时，公开揭出“崇有论”旗帜而反对“贵无论”的，是裴頠。

裴頠（公元267—300年），字逸民，裴秀的儿子。对医学科学颇有研究。裴家虽为世族，但裴秀的母亲出身微贱，曾遭裴秀的嫡母所轻视、所侮辱（《晋书·裴秀传》）。这情况，裴頠自当深知。所以裴頠对待选举，认为“或明扬侧陋”——不拘贵贱，“或起自庶族”——出身寒微的都行，只求德才兼备（《晋书·裴頠传》）。从这里可以看到，他对卑贱的庶族是抱有同情心的。同时，他对出身庶族的张华（公元232—300年），是非常敬重的。而张华是个博学者，具有科学知识。且张华为人，和他相近，对“穷贱侯门之士，有一介之善者，便咨嗟称咏，为之延誉”。即对于一些出身穷贱的人，能够有一点长处和做过一点好事的，便大加称赞，并为他们提高声誉。其后，他和张华都因反对赵王司马伦的贪暴，为司马伦所害（《晋书·张华传》）。所著有《崇有论》。

在《崇有论》中，他高度评价荀况对老庄思想“大体抑之”，即对其主要内容进行了批判；又认为荀况“犹偏有所许”，即批判还不够彻底。荀况以“制天命而用之”的有为的思想，反对老子只讲“屈”不讲“伸”、消极退让的无为思想，裴頠是荀况这一唯物论传统的继承者。

裴頠认为：“夫至无者，无以能生，故始生者，自生也！自生而必体有。”这就是说：既然是绝对的“无”，就什么也生不出来。所以万有最初的产生，都是自己生自己，并没有一个东西使它产生。而万有之所以自生，必然是以“有”为本体的。这里，他阐明了宇宙的本体是“有”即是物质，这是唯物主义的观点，对何晏、王弼的唯心主义的“贵无论”作了有力地批判。

郭象虽认为物是“块然自生”的，但由于他是玄学中人，没有直接指出“自生而必体有”，而是曲曲折折谈到的；而裴颢便进了一步，明确指出“自生而必体有”。其实，魏晋之际，有位唯物论者杨泉，河南商丘人，他早已论断：“立天地者，水也；成天地者，气也。”（《太平御览》卷二，《天部》二引杨泉《物理论》）指出天地的成立就是由于水与气，这两者都是物质性的，正说明“自生而必体有”。

裴颢为了阐明“自生而必体有”的唯物论观点，曾举例说：“心”不是“事”，但“制事必由于心”。就是说，做事情必定要开动脑筋想；可是，不能用“心”不是事物（“制事以非事”）为理由，把“心”说成是“无”。同样的，“匠”不是“器”，但“制器必须于匠”，就是说，制造器物必须要有工匠；不能因为制造器物的工匠本身不是器物（“制事以非事”）为理由，把工匠说成是“非有”。

通过上面举的例子，裴说明：行将作成的“事”与“器”固为客观实有，而作成此“事”此“器”的“心”与“匠”，也是客观实有，既为客观实有，就不能说“有生于无”了。

所以他的结论是：“济有者，皆有也”，——只有客观实有的东西才能产生出客观实有的东西来；而决不是由什么精神的东西——“虚无”而产生出客观实有的东西来。

裴颢反对“贵无”而倡导“崇有”，认为“贵无”不能“绥理群生”，即不能安定和治理广大人民群众。所以，要从“崇有”中回到现实，要认识到“欲不可绝”，即人是有物质的欲望的，不能绝灭人的欲望，要解决这一切现实的问题。面对着现实的政治问题，他主张“政不可多门”（《群书治要》引《晋书·百官志》）。他赞扬汉文帝不重外戚，反对当时的司马伦等分裂割据势力，力主加强中央集权。而且，在《崇有论》发表后，曾遭受到许多人的攻击，



其中如贵无派的积极拥护者王衍曾直接和裴頠进行辩论，但是，裴頠对于世家豪族王衍之流的围攻，毫不屈服（《世说新语·文学》）。从这一方面可以看出，裴的“崇有论”在政治上是有积极意义的；但在另一方面，他见到“理既有之众，非无为之所能循”，即看到要统治现实社会中被奴役的人民群众并非“无为”的说教所能顺伏，为了不致“渎弃长幼之序，混漫贵贱之级”，——把封建社会中的长幼次序、贵贱等级都废除掉或搞混乱了，就要反对“贵无”、主张“崇有”。从裴頠看来，当时社会上所以弄到“礼制弗存”，是由于“贵无贱有”的思想流毒。他指出：“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。”就是说，如果对“有”不重视，结果必然放弃现实社会的规章制度，对违反封建秩序的事情也轻于防范，大家都不遵守封建礼制，这样就变成“无以为政”，封建统治也维持不下去了。（以上引文见《晋书·裴頠传》）所以他提出要做到：“人知厥务，各守其所，下无越分之臣，然后治道可隆，颂声能举。”（《群书治要》引《晋书·百官志》）就是要人人各守本分，不要以下犯上，造统治阶级的反，这样就天下太平了。这里暴露了他维护封建统治的阶级本质。

## 五 为世家康族的尽情享乐提供理论根据，《列子·杨朱篇》的主观唯心主义事乐思想

魏晋时代，世家豪族从对人民群众的残酷压榨与剥削中追求快乐和尽情享受。具体反映这种享乐思想的，有当时人所伪托的《列子·杨朱篇》。

《杨朱篇》认为人生应尽情享受、快乐，因为人的寿命有限而享受的机会不多，所以应该“废而任之”，而“究其所欲，以俟于

死”。而所谓快乐，就是“为美厚，为声色”。如果耳、目、口、鼻、体、意不能放任，那就是人的本性受到压制。

《杨朱篇》享乐放任的思想是以它的唯心主义世界观作指导，它把死生看成虚幻，否定了人生的一切价值。它说“生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨”，并没有什么两样。由此宣扬否认事物有质的区别，否认真理具有任何客观标准的相对主义。并借此鼓吹：人既有了生命，就应该珍惜，尽量地享乐。至于死后的事情，那就不必管了。

《杨朱篇》从否定人生价值的论点出发，进而论述了名利和道德的关系。它认为人生的目的既然在追求享乐，那么，对名利道德等问题的看法，也应以是否能引起人们的快乐作为评价的标准。关于“名”，如果“有名则尊荣，无名则卑辱；尊荣则逸乐，卑辱则忧苦”的时候，“名”还是不能放弃。但如果为争一时的毁誉，或者为追求死后数百年的“余名”，因而劳形伤神，那就大可不必了。至于“利”，只要有“墙屋台榭，园囿池沼，饮食车服，声乐嫔御”，足供自己的享乐就行。这种种，十足的反映了当时作为封建统治阶级的世家豪族从残酷的压榨与剥削中而一味追求享乐的极为可耻与腐朽的思想。当时有人指出，从曹魏以至晋太康之际，“公卿世族，豪侈相高”（《晋书·王导传》），——都竞尚豪侈，尽情享乐。

而这一“从性而游”，“从心而动”的作尽情享乐的思想，从哲学上说，一方面是无限放大“心”、“性”这一主观精神，一方面是贩卖相对主义，这是和庄子一样的彻头彻尾的主观唯心主义，是为当时世家豪族的享乐作辩护的。

## 六 反映农民群众某些要求，鲍敬言的反压迫 剥削、反追求享乐的唯物主义思想

与《列子·杨朱篇》追求享乐的主观唯心主义思想相对抗的，则是鲍敬言的反压迫、反剥削、反贪图享乐的唯物主义思想。

鲍敬言与葛洪（公元 283—363 年）当同是东晋时代人，他的生平事迹和著作篇目，都无可考。只有在葛洪的《抱朴子·诘鲍》篇中引述了他的理论。他虽和葛洪一样的“好老庄之言”（《抱朴子·诘鲍》），但与葛洪不同，他没有打算去做神仙；并且还进一步批判了“天命论”。

鲍敬言指出：有些儒者胡说什么“天生蒸（众）民而树（立）之君”，宣扬君主统治人民是由天命决定。他反对这种观点，并提出质问道：“岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！”这是说，难道皇天真的有意志，谆谆告诫要这样做的吗？还是别有用心的人故意这样说的呢？按照鲍敬言的看法，社会上所以有君主产生，不是由老天爷树立起来。而是由于“强者凌弱”，而弱者被征服；“智者诈愚”，而愚者被欺骗。这样一来，社会上有一部分人要服事听命于另一部分人，才产生了所谓“君臣之道”，即形成了统治和被统治的关系。所以从鲍敬言看来，广大人民之所以遭受“隶属役御”，被统治，受奴役，就是由于“争强弱而较愚智”得来的，是由于人与人之间斗争较量的结果；而“彼苍天果无事也”，——并非上天有什么意志进行支配。同样，鲍敬言还斥责“人君后宫三千”，封建专制君主把大量妇女关在“后宫”供个人的淫乐，也并非是什么天意！

他这话，是对儒家的天命论的批判，也揭露了当时世家豪族对权力与财富之巧取豪夺和他们的腐朽，而对人民群众之遭受压榨与奴役，则寄予了无限的同情。鲍敬言还批判了“王者钦想奇瑞”，

揭露了封建帝王追求天人感应的神学迷信，表现了无神论的战斗精神。

天没有意志，不是神，不能起支配的作用。但它是什么？从鲍敬言的“二气范物”的话来看，就是阴阳二气，是阴阳两种物质。这是说，宇宙的本体就是物质的阴阳二气，这是唯物主义。

鲍敬言还以这种唯物主义观点对儒家鼓吹压迫剥削的论点进行了批驳。儒家为了说明君主是尊，而被“隶属役御”的人民群众是卑，因而胡说“天地之位”是有尊卑的——所谓“天尊地卑”，从而好把君尊民卑说成是天经地义。鲍敬言反对这种说法，指出“天地之位”是“二气范物”，是由阴阳二气所形成的物质。那“乐阳”的则云飞起来，便成为天；那“好阴”的，则如川水流止，便成为地。由是而化生万物。各种物质因为运动形态不同而成为“天”或“地”，但都是物质，都“各附所安”。所以从当时的人看来，天地的位置，好像一个在上方，一个在下方，其实是无所谓尊卑的。

“天地之位”无所谓尊卑，从而说明君主与人民之间也不能分出什么尊与卑。这是对儒家的“名教”思想一个有力的批判。

他以唯物主义观点作指导，揭露和批判了以世家豪族为代表的封建统治阶级以“名教”压人，从而进一步揭露和批判他们的剥削与享乐的思想。

他指出当时的人民群众为什么不能“以得意为欢”呢？主要原因就是他们遭受残酷的“宰割”。

当时宰割者，他们“采难得之货，贵奇怪之物”，不仅宝货多而又筑有亭台楼阁以资赏玩。吃的是山珍海味，穿的是龙章虎服，且“造无益之器，恣不已之欲”，还蓄有歌姬舞女，供他们淫乐。所有这一切，从何而来呢？还不是多方宰割得来！鲍敬言把他们比之“獭”，说“獭多则鱼扰”；又把他们比之“鹰”，说“鹰多则

鸟乱”——就是说，弄得民不聊生，这不就是由于有众多的如猫如鹰的宰割者吗？

另一方面，被宰割的人民群众，他们本来就“衣食已剧（艰难）”——就“食不充口，衣不周身”；“况又加之以敛赋”，——“夺之不己”；又“重之以力役”，——“劳之不休”；而又“严刑以为坑阱”，这样，他们“愁劳于涂炭之中”，“欲令弗乱”“其可得乎”？就是说，被宰割的人民群众遭受这样大的苦难，要想使他们不起来造反，能够做得到吗？

他从揭露当时尖锐化的阶级矛盾斗争中而倡导“无君”，就是对孔学的激烈批判，就是反映了当时人民的愤怒的呼声，要打倒当时“肆酷恣欲，屠割天下”的封建统治阶级。

鲍敬言还描绘了一个他的理想社会的图景：不服力役，不交租税，安土乐业，顺天分地，足衣足食，无争无战。这个蓝图，虽然有批判封建的压迫和剥削的一面，但同时又带有空想的性质，有逃避现实斗争的倾向。鲍敬言没有发展进化的历史观，缺乏通过斗争而向前看的思想，这是他的思想的局限性。

## 七 范缜的唯物主义“神灭论”与世家豪族为麻痹人民斗志的佛教唯心主义“神不灭论”的斗争

佛教从东汉时代开始传入中国，初期被当成道教的一派，并不流行。中国人出家当和尚的很少。到了西晋后期，世家豪族眼见自己的统治已经动摇，感到要在儒学和玄学以外再找思想统治工具，以挽救自己的灭亡，于是乞灵于宗教迷信，特别重视利用佛教。东晋初年，掌握政治、军事大权的世家豪族头子是王导和王敦，他们都信奉佛教，并各有一个弟弟成为有名的僧侣。南朝许多皇帝和世

家豪族都是奉佛的。北朝的统治者更把佛教定为国教。于是形成了南北朝时代佛教盛行的局面。

世家豪族为什么卖力提倡佛教呢？列宁说：“**被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬。**”（《社会主义和宗教》，《列宁全集》第10卷，62页）世家豪族正是利用这一情况，使用宗教的鸦片来麻痹广大劳动人民的斗争意志。如南朝刘宋时有个官僚宗炳，写了一篇《明佛论》来宣扬佛教，就说“孔、老、如来……习善共辙”，即儒学、道教和佛教都要劳动人民“习善”即屈辱服从的共同目的。宋文帝对宗炳的文章十分称赞。他对侍中何尚之说，宗炳等对佛教如此卖力宣传，是“明佛法汪汪，尤为名理，并足以开奖人意，若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事？”这里，“汪汪”是形容佛法宽广伟大的意思；“皆纯此化”，指老百姓都为佛法所感染。就是说，佛法广大无边，是最高的真理，并可以开通人的心意，如果全国人民都受佛法感染，我就可以坐享太平了。何尚之答复：“百家之乡，十人持五诫，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣”。——就是说，如果各乡各邑，都有人相信佛教，遵守佛教的诫条，修行做所谓善事，这样一来，大家都“淳谨”、“和厚”，被奴役的人民群众，不会起来斗争，也不会起来造反了（均见《弘明集》卷十一，何尚之答宋文帝赞扬佛教事）。于是统治权可以安如磐石。所以不论南朝与北朝，当时的帝王和世家豪族都奉佛，这不是偶然的，就是要以此来愚弄人民群众，不起来造他们的反。其次，就是他们怕死了不能享受，于是寻求超脱，上升天堂，进入佛国。当时佛教得到盛行，不是偶然的。

在共同为巩固世家豪族统治服务的基础上，佛教与儒学紧密配合起来。世家豪族中有人强调“周孔即佛，佛即周孔”（孙绰：《喻道论》，见《弘明集》三），还说佛和周（公）孔（丘）一样

都是宣扬“忠孝信顺”的（《正诬论》，见《弘明集》一）。佛教僧侣也叫嚷佛教能够“助王化于治道”（慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》五），即佛教有利于封建统治。事实说明慧远和尚并没吹牛，佛教在帮助世家豪族的“治道”上的确起了不小的作用。当时在中国南方盛行的大乘佛教空宗般若学说，从客观唯心主义观点企图证明客观世界的虚幻，与玄学中何晏、王弼等人的贵无思想是接近的。佛教徒也有意地按玄学的观点来解释般若学说。上面已经讲过，玄学的主旨在于维护“名教”即儒家的伦理道德，所以，佛教与玄学的合流也就说明了佛教和儒学的密切联系。这种鼓吹一切事物都是虚幻，提倡向精神世界中寻求解脱的佛教思想，对劳动人民的斗争起了破坏作用，给世家豪族帮了大忙。当时在北方的佛教则着重（坐）禅（入）定，引诱人们从宗教生活中养成乐天知命、绝对服从的奴化性格，这也是为统治者的“治道”服务的。

佛教在某些方面能够起到儒学所不能起的反动作用。例如，儒家鼓吹天命论，说天能赏善罚恶。经过唯物主义者王充等人的批判，这种天有意志的说法已经不容易骗人了。佛教徒竭力宣扬因果报应说和轮回转生说。他们说人受到报应是由于自己在今生或前生中行为、说话或意识活动（所谓“身”、“口”、“意”三业）的善恶所决定的。这样，表面上没有讲有意志的人格神，其欺骗性比儒家天命论更大一些。实际上佛教把因果报应说成是“必然之数”即人生的必然规律，而且宣扬“神不灭”即灵魂不灭论，胡说人的生命不限于今生，而且有前生和后生，一个人的善恶行为都由本人在轮回转生中受到报应。这就进一步加强了对劳动人民思想的毒害。封建统治者正好用这种因果报应思想来麻痹人民的斗志，使人民甘于忍受压迫剥削的痛苦，努力去干封建统治阶级认为是“善”的事情，以期取得所谓来生的幸福。

佛教徒还把因果报应说和儒家“性三品”等观点结合起来，宣扬人性的善恶有九品的分别，“凡在九品，非现报之所摄”（慧远：《三报论》，《弘明集》五），这就是说：人性的善恶和地位的贵贱，这些区别不是今生行为的报应，而是前生行为的报应。这样，佛教就为世家豪族统治下的阶级压迫和等级制度找出神秘主义的论据，当然为世家豪族所欢迎。

在南北朝期间，也有不少人反对宣扬佛教。他们反佛的出发点是不一致的。当时，僧侣地主和世俗地主之间在经济利益上有剧烈的冲突。同时，佛教徒出家修行，和封建伦理也发生一定矛盾。有些人只是从世俗地主的经济利益上或从封建伦理观点出发来反佛的，他们并不反映人民的利益。另外一些人，如《报应问》作者何承天等，在不同程度上从无神论和唯物主义观点对佛教思想进行了批判。他们的反佛斗争反映了人民的利益，其中反佛最有力而有比较完整的理论系统作根据的，就是范缜。

范缜（约公元450—515年），字子真，南朝齐梁时期舞阴（今河南省泌阳县西北）人，是我国古代杰出的唯物主义者和无神论者。他继承了法家的唯物主义传统，对孔孟之道和佛教进行了坚决的斗争。

范缜出身寒微，性情率直，“好危言高论，不为士友所安”（《梁书·范缜传》），他的尊法反儒精神早就使士族子弟心惊胆战了。他不信鬼神，反对迷信，当宜都太守时，曾下令禁止祭祀神庙。他反对佛教的斗争，主要表现为他同当时宣扬佛教的王公贵族和僧侣进行的两次大论战。

第一次在南齐时期。当时担任宰相的竟陵王萧子良召集一班僧侣，宣扬佛教。范缜则“盛称无佛”，表示“不信因果”。萧子良问范缜道：你不信因果，世间为什么会有富贵和贫贱的分别呢？范缜答道：人生在世，就好像同一棵树上的花。一阵风刮来，有些花



落在厅堂里茵席上面，也有些花吹落在粪坑里。像你生在皇族，就像落在茵席上的花；像我出身寒微，就像落到粪坑里的花。虽然贵贱不同，但都是偶然碰上的，哪里有什么因果报应呢？结果，萧子良无词以对。（同上）这里，范缜把人生的富贵贫贱归结为偶然因素，而看不到这是阶级社会的必然现象，这是他的阶级局限性的反映。但是，在论战中，范缜反对佛教因果报应的唯物主义思想是很鲜明的。事后，萧子良又发动许多僧侣来和范缜辩论，仍然驳他不倒，就想对他进行收买，指使一个叫王融的人去对范缜说：像你这样的人才，如果肯放弃反佛的议论，不愁得不到中书郎的官。范缜听了大笑说：我如果肯卖论取官，那早就当上尚书令和仆射了，何止中书郎呢？范缜坚持真理，不怕威迫利诱，表现了战斗唯物主义者的坚定立场。

在这次论战中，范缜反佛的锋芒特别指向佛教的因果报应说，这实际上也是反对儒家的天命论，反对富贵贫贱都由天命决定或都是前生果报的宿命思想。在当时根据门第高低决定贵贱的严密社会等级制度下，这种见解反映了人民的利益，也是和他主张革新的政治思想一致的。他主张“布衣穷贱之人，咸得献其狂瞽”（《与王仆射书》，《艺文类聚》二十三），要求非士族门阀可以发表他们的“异端”思想，可以议论政治。他还提出，选拔人才应该“片善宜录，无论厚薄；一介可求，不由等级”，并且引荐过“身贱名微”的人才（《梁书·裴子野传》）。范缜继承了法家反对儒家用人唯亲的传统，继承了曹操“唯才是举”的用人路线，在反世家豪族的政治斗争中表现了鲜明的法家倾向。

第二次大论战在梁朝。梁武帝萧衍已把佛教定为国教，佛教更为盛行。但范缜不屈不挠，于公元 507 年发表了他的主要反佛著作《神灭论》。于是又发生了神灭论对神不灭论的大论战。

精神是否能脱离形体而独立存在，人死后是否有灵魂，这是先秦以来唯物主义与唯心主义斗争中的重要问题。荀况说：“形具而神生”（《天论》），桓谭主张“人死神灭”（《新论》），王充说：“世间安得有无体独知之精”（《论衡·论死》），都是从唯物主义观点阐述形神关系问题，指出精神不能脱离形体而独立存在。范缜总结继承了这些法家代表人物的思想传统，批判了佛教和儒家的唯心主义思想，将中国古代的唯物主义无神论提高到新的水平。

范缜的《神灭论》是从“形神合一”的前提出发的。这是佛教认为灵魂可以离开肉体而独立存在的反对命题。他认为“形”即“神”，“神”即“形”，“形存则神存，形谢则神灭”。“形”是“神”的实质，“神”是“形”的作用。“形”“神”的关系正如刀和锋利的关系一样，两者不能分开。范缜所说的“形”就是人的形体，所说的“神”就是人的精神。他坚持了“形”“神”不可分，就是坚持了物质和精神不可分，反对了认为精神可以脱离形体而独立存在的灵魂不灭的唯心主义理论。

范缜还认为：人的本质是“有知”的，树木的本质是“无知”的。这里，他发挥了荀况“草木有生而无知”“人……有生、有知”（《荀子·王制》）的思想，说明“知”是人的属性，而不是任何事物的属性。范缜正确地处理了本质和属性的关系，也就说明了物质是第一性的，精神是第二性的，从唯物主义的立场正确地解决了哲学的根本问题。

范缜进一步指出，人的生和死是一种质变。生人的形体并非死人的形体。生人有精神和知觉的属性，而死人则没有。这就说明了不同的质具有不同的属性，属性是不能离开质而独立存在的，故精神也不能离开形体而独立存在。他还认为事物的发展变化有一定秩序和规律，每一发展阶段都有其特性。例如：树木必先荣而后枯，人必先生而后死。荣可变为枯，枯不能复为荣；生可变为死，死不

能又复为生。荣木之质与枯木不同，荣时不会凋零，枯时不会结实。人的生死也是这样，并不是什么灵魂离开了肉体。

范缜又进一步指出：事物发展变化有两种：一种是突然的变，忽然而生者必忽然而死，如狂风暴雨就是这样；另一种是逐渐的变，如动植物就是这样。范缜所举的例未必完全正确，也没有说明这两种变化的内部联系，但他提出了“突变”和“渐变”的命题，这是辩证的观点。

范缜对于人的知觉问题也作了较深刻的分析。他说人体每一部分，如手等都有知觉。但手等只有感性上的“痛痒之知”，而没有理性上的“是非之虑”。他指出人的精神作用可分“知”和“虑”两个阶段：“浅则为知，深则为虑”。而“是非之虑”则是“心器所主”的。即是说：“知”是通过感官接触，属于感性的东西；“虑”是通过“心器”（大脑）的考虑、判断，属于理性的东西。范缜从唯物主义的立场，说明了认识的两个阶段，指出认识来源于感官对客观事物的反映，从而摧毁了佛家认为认识是“真如”自性本有的宿慧，即认为人的内心有神秘先验的认识能力的唯心主义论点，这是进步的认识论。但他由于当时科学水平的限制，误以心为思的器官，这是一般旧唯物主义者难以避免的缺点，我们也就不能加以苛责了。

范缜又说：“心病则思乖”，所以证明心为虑之本，人的认识，并不是什么灵魂所起的作用。他认为假如知识和思虑不以人体为本，而可以遍寄异地，那么，就可以把张甲之情寄在王乙之躯，李丙之性托在赵丁之体了。范缜肯定地说，这是不可能的。由此可见范缜的认识论斗争性是很强的。

范缜还在《神灭论》的末尾部分，申述了这样一个唯物论观点：万物的生成“禀于自然”，各种复杂的现象，依存于自己内在的运

动变化。他并且指出：“用此道也”，就“可以匡国，可以霸君”，即实现政治革新和加强中央集权。

范缜为了捍卫《神灭论》的思想，不倦地进行了多次宣传和论战。“辩摧群口，日服千人”，打败了许多论敌。迷信佛教的梁武帝理屈辞穷，最后竟求救于儒家的《礼记》，指责范缜讲神灭论是大不孝，是“违经背亲”。由梁武帝亲下敕文，由大僧正法云和尚出面纠集，六十二名“王公朝贵”写信围攻范缜及其《神灭论》，并吹捧梁武帝的书是“发挥礼教，实足使净法增光，儒门敬业”（《弘明集》卷十萧琛《答》书）。在激烈的唯物论与唯心论的两军对战中，僧侣和王公，佛家和儒家，结成了唯心主义的反动同盟。

在这场论战中，范缜始终坚持真理。梁武帝最后无可奈何地说：范缜违背经典发议论，乖背事理，毁谤圣人，也就难以以圣人来责备了。宣告草草收场。他们攻击范缜“背经”、“乖理”、“灭圣”，从反面衬映出《神灭论》的战斗光芒。

由是可见，南朝齐梁之际围绕着范缜《神灭论》的一场唯物论与唯心论的论战，既是一场反佛和尊佛的论战，也是一场尊法反儒与尊儒反法的论战。

当然，范缜的《神灭论》也有其局限性。例如他认为圣人的精神像精金一样，能普照万物；而凡人的精神却像杂质的金属，不能普照万物。既然圣人与凡人的形和神都不相同，也就等于把圣人和凡人严格地区别开来。他没有从社会的原因去理解圣凡的区别，结果不可避免地陷入宿命论，而与他的花树之喻相矛盾。在认识论上，认为所谓圣人和凡人的知识是先天生成的，也就是陷入唯心论的先验论了。

这个缺点的产生，是由于范缜的理论虽然在若干方面符合了人民的利益，但他不是站在人民的立场。

尽管如此，范缜的《神灭论》斗争的对象毕竟是十分明确的，锋芒始终指向佛家的“神不灭论”，他曾说明自己作《神灭论》的目的是因为佛教伤害了封建国家政治，僧徒败坏了封建社会的风俗，弄得人们“风惊雾起，驰荡不休”。就是使得社会上人心惶惶，动荡不安，所以他要起来挽救这种弊害。范缜又指出：当时许多人倾家荡产奉佛，但对于亲友和穷人反而没有怜恤的同情心，这都是由于自私。他们以为迷信拜佛有福，而恤亲怜穷却没有报酬。范缜痛斥奉佛之害，对于个人来说，好些人弄得没有六亲，后嗣断绝；对国家来说，则军队没有了，官额也空了，粮食都被游惰的僧众吃光了，财富也都为修筑寺院而花光了。这样地长久下去，祸害是无穷尽的。由此可见，范缜的确是从政治上、经济上各方面以维护封建统治阶级利益的角度出发来反对佛教的。他虽然不可能是站在人民的立场，可是，统治者拿人民的血汗花费在佛的身上，造成极大的浪费。佛教徒又不纳税、不耕田，专靠剥削人民过活，并用迷信思想来麻痹人民，因此，反佛是符合当时广大人民的利益的。

总之，范缜的《神灭论》是站在唯物主义路线方面，他反佛的态度是坚决的。范缜的理论虽然还有些缺点，可是，从整体来说，它是光辉的。

## 第五章

隋末农民革命战争，从打垮隋朝的残暴统治中，基本上打垮世家豪族势力，推动了唐代经济的发展。“天人相分”的唯物主义思想对“天人相与”的唯心主义思想的斗争

### 一 隋末农民革命战争推动了唐代经济和科学技术的发展

公元 581 年，杨坚夺取北周的统治，建立隋朝（公元 581—618 年），随后又于公元 589 年灭陈，暂时获得统一。隋统治者残酷压榨人民，一方面土地兼并继续发展，如大贵族杨素就占有田宅、水磨、货栈数百处之多。另方面捐税繁多，徭役沉重。杨坚修筑仁寿宫，迫死民夫几万人。到他儿子杨广兴建东都（洛阳），征用民夫二百万，皇宫里的梁柱，也用几十万人远从江西运去。杨广还征调三四百万人进行对高丽的侵略，男丁不够，就征调妇女。民间的耕畜和车、船等运输工具都大量被征用。这给人民带来沉重的灾难，造成了“万户则城郭空虚，千里则烟火断灭”（《旧唐书·李密传》）的惨痛局面。

公元 611 年，在山东爆发了农民大起义。邹平地方的王薄首先举起反隋义旗，作“无向辽东浪死歌”，号召农民起来反抗（《资治通鉴·隋纪五》）。到公元 615 年年底，农民起义烈火已燃遍全国，各地义军不下百数起，参加人数在数百万以上，他们分别活动在相当于现在的山东、河北、河南、安徽、浙江、江苏、陕西、甘肃以及广东等广大地区，形成了全国性规模的起义。

隋末农民大起义，推翻了隋朝的残暴统治，狠狠地打击了一千年来最顽固最反动的世家豪族势力。起义军镇压那些残酷剥削压迫人民、宣扬儒家反动思想的世家豪族，是决不手软的。他们“得隋官吏及士族子弟皆杀之”，“见人称引书史辄杀之”（《旧唐书·李义甫传》）。经过这次大起义，到了唐初，世家豪族有些被消灭了，有些则是“名虽著于州闾，身未免于贫贱”（《唐大诏令集》卷一一〇《诫励士族婚姻诏》），经济力量已经大大削弱，只剩空架子了。所谓“关东魏齐著姓”，“皆沦替”（《旧唐书·李义甫传》），“燕赵右姓，多失衣冠之绪”（《唐会要·嫁娶门》），即潼关以东的魏、齐、燕、赵旧地（相当于现在黄河中下游的华北地区），一些著名的大姓都沦落下来，失去了世代做官的所谓衣冠之家的传统。另一方面，在大起义中农民从地主手中夺得了土地，自耕农人数增多。仍然租种地主土地的农民，对地主的人身依附关系也有所松弛。一些部曲、佃客在农民起义中得到了解放。地主、官僚大量占有奴婢并且把奴婢用于生产的现象都大大减少，唐朝的法令中也取消了奴婢受田的规定。

正是在农民起义大大削弱了世家豪族统治的情况下，唐朝（公元 618—907 年）第二个皇帝李世民（唐太宗）从地主阶级的利益出发，采取了鼓励农业、恢复生产的措施，又在政治上进行改革，让庶族地主逐渐进入各级政权。有作为的女政治家武则天继续推行李世民的政治路线。她进一步打击以世家豪族为代表的保守势力，

大力提拔庶族地主出身的官僚。在李世民、武则天统治期间，国家保持了较长时期的统一和强盛，社会经济也得到较大的发展。

唐代农业生产力有较大的提高。作为主要农业生产工具的耕犁有很大的进步。唐代的犁已经有了用金属制造的、便于推土深耕的犁壁，有了调整入土深浅的犁箭和调整耕地宽窄的犁梢，用一只牛曳引就可耕田，轻巧方便（陆龟蒙：《耒耜经》）。水利灌溉工具也有改进，有了用木桶相连从井中汲水的水车和能将水引到高远地方的水转筒车（陈廷章：《水轮赋》）。水利兴修的范围和规模都比前代扩大。唐初，重新疏通了关中、河南原有的渠道，还在山西、四川、河北、江淮地区兴建了新的工程。随着水利的发展，水稻的种植也推广了，如河北幽州（今北京附近）引泸沟水，就曾开辟稻田数千顷（《册府元龟·邦计部·河渠二》）。耕地面积大为增加，到八世纪上半期，“耕者益力，四海之内，高山绝壑，耒耜亦满”，这都是农民垦辟土地的功绩。

手工业方面，纺织业是最大的部门。河南宋州、亳州和河北定州生产的绢、绫和四川益州的锦都很有名。波斯诗人费尔都西曾说中国的锦缎在波斯成为非常卓越的装饰品。（劳费尔：《中国伊朗篇》）1968年在新疆吐鲁番发现的唐代墓葬中，有用八种颜色的丝线织成的花鸟纹饰，还有蜡染的狩猎纹印花纱，表明在纺织技术和花纹描绘技巧上都达到很高水平。瓷器也是重要的手工业部门，邢州（河北内丘）的白瓷和越州（浙江绍兴）的青瓷都很著名，白瓷为当时社会上所“通用”。（李肇：《国史补》）还有所谓“唐三彩”，在无色釉的白地胎上用铅黄、绿、青等色画成花纹，再烧制瓷器，色彩极为艳丽。金银器制造也发达起来。1970年在西安南郊何家村发现的窖藏中，一次发现金银器270件，加工时已能使用切削、抛光、焊接、铆、镀等工艺，并且使用了手摇足踩的简单车床。另外还有矿冶、造船、造纸等手工业，都有所发展。



社会经济的繁荣还表现为商业都市的兴起。长安、洛阳、扬州、广州、益州等都是较大的都市。市内商业区和住宅区是区分的。长安有东、西市，市内分行，由市令、行头等管理，贸易繁盛。水陆交通都很发达。陆路以长安为中心，有驿路通往全国各地，共有驿站一千六百多处。水路从隋末劳动人民开辟运河后，开展更快，以运河、长江、黄河和湖泊构成巨大的水路网，将许多城市联结起来。国际贸易在唐代再度繁盛，陆路从河西走廊经塔里木盆地越过葱岭达到中央亚细亚，是有名的“丝绸之路”。海上主要线路由广州经越南、印度尼西亚、斯里兰卡到达波斯（今伊朗）和阿拉伯。770年前后，每年来广州的外国船只共有四千多艘。唐朝在广州设市舶司，负责对外贸易的管理。

隋唐时代，由于生产和生活的需要，对历法要求更加精确，而这方面革新与保守的斗争也非常剧烈。公元六世纪末，刘焯用二次内插法来计算日、月、五星的运动，所得结果较以前准确，制成了皇极历。但由于保守派的阻挠，他的研究成果直到六十多年后才被人采用。公元727年张遂（即僧一行）编制大衍历，使用了不等间距二次内插法，在精确程度上又进了一步，但也受到保守派的非议，后来张遂坚决排除阻力，大衍历才得施行。张遂还主持创制了黄道游仪，在世界上第一次发现恒星位置变动的现象。他又创制了浑天铜仪，这个水力天文仪器使用了齿轮系，每辰（每二小时）每刻都有木偶人敲钟击鼓，而且对日月的运行都有精确的表示。

这说明当时人民群众通过阶级斗争，基本上打垮了最顽固的旧的世家豪族势力，导致生产发达，工商业繁荣和科学技术的开展。

另一方面，我们知道，自北魏经隋以至唐初，所施行的均田制，名义上是按照农民的人口，国家将一些无主土地分配给农民耕种，所以叫做“均田”；实际上是当时封建统治者，为了控制农民，为了把农民束缚在政府所掌握的土地上，变成国家佃农，以便直接对

农民进行租（田租）庸（服劳役）调（纳丝帛）的残酷的压榨和奴役。这种制度，到了唐代中期，由于地主阶级侵占土地越来越多，农民不堪压榨而大批逃离家乡，其中大部分成为依附于地主的所谓“客户”，不向封建国家申报户口，也不再负担赋役。据估计，在八世纪中叶全国“客户”至少有四、五百万户，占全国总户数三分之一。这么一来，唐朝不但直接税收大大减少，而且随着均田制的动摇，封建军队的基础也逐渐被破坏了，中央政府的力量大大削弱，在军事上不得不改行募兵，而且越来越依靠设在边境的军事总管——节度使，造成了地方势力的强大。

节度使初设立时，只管军政，后来就“多有兼按察使、安抚使、度支使”的，在所辖地区内，他们“既有其土地，又有其人民，又有其甲兵，又有其财赋”（《二十二史札记·唐节度使之祸》），全面掌握了这个地区的军事、行政和财政。这就不能不成为中央政权的严重威胁。经过“安史之乱”（公元755—763年地方割据势力安禄山、史思明发动的叛乱）以后，就出现了藩镇割据的局面。这时，唐朝在内地也设立了节度使，河北、山东和部分其他地区的节度使，手握重兵，父死子继，在割据地区内自己委任官吏，征收赋税，制订法律，实际上成为“国中之国”，在某种程度内恢复了分封制，严重地破坏国家的统一。公元805年，唐顺宗永贞元年，王叔文、柳宗元、刘禹锡等地主阶级革新派起来推行法家路线，主张打击藩镇割据势力，削减世家豪族和宦官在中央政府的实权。但是，这次改革没多久就在藩镇割据势力和大地主阶级保守派联合反扑下失败了。

到隋唐时代，佛教比前更为兴盛，寺院经济大有发展。统治者为了欺骗人民，大兴佛寺，滥度僧尼。到开元（公元713—741年）年间，已有大寺五千三百多所，僧尼二三十万人。一些僧侣大地主凭借封建政权的支持，大量霸占土地，以致“所在公私田宅，多为

僧有”（《资治通鉴》卷二〇五），“凡京畿之丰田美利，多归于寺院”（《旧唐书·王缙传》）。僧侣地主对寺院所占田地上的几十万奴婢、佃客进行残酷剥削，还通过放高利贷，经营碾米机等方式盘剥劳动人民，因此僧侣地主和世俗地主一样，与广大人民群众形成尖锐的对立。僧侣地主与世俗地主之间为了争取劳动力和土地，也不断发生冲突，但是，在共同压制农民反抗方面，他们又是一致的。封建统治者看到“夫俗既病矣，人既愁矣，不有释氏使安其分，……则阡陌之人，皆纷纷而群起矣”（《全唐文》卷七八八），即认识到佛教可以成为麻痹、瓦解农民斗争意志的精神武器，所以，唐朝虽曾一度宣布“废佛”，不久又恢复宣扬佛教。

但是，不论是唐朝政府的高压还是僧侣们的欺骗都阻止不住革命浪潮的高涨。阶级矛盾尖锐对立的结果，终于在公元874年爆发了以王仙芝、黄巢为首的农民大起义。起义军提出了“冲天”的革命口号，向孔老二的天命论宣战，向董仲舒的“天不变，道亦不变”宣战。黄巢自称冲天大将军，高唱“冲天香阵透长安，满城尽带黄金甲”的革命战歌，矛头直指以“天子”自居的李唐王朝，大造“君权天授”的反，鲜明地表明了要以革命武器批判封建反动统治的战斗决心。起义军又提出“均平”的政治纲领，这是广大农民对唐代后期“富者兼地数万亩，贫者无容足之居”的不平等现实的控诉，是对孟轲“劳心者治人，劳力者治于人”和韩愈“民不出粟、米、麻、丝……以事其上则诛”等反动谬论的有力批判。起义军正是用这个纲领把千百万群众组织起来，投入反对封建压迫和封建剥削的斗争。起义军所到之处，认真执行这个反封建反儒学的纲领，对贫苦民众“争以施遗”，对唐宗室、官吏、世家豪族则严厉镇压，对反动的孔学也作了有力的扫荡，使曲阜孔家“宗族散走、死亡略尽”，使孔庙“堂庑陋而毁颓”。黄巢起义军在狠狠地打击李唐残暴封建统治的同时，把旧的世家豪族的势力亦从根本上摧毁了。

隋唐时代，除起义农民对维护封建等级制度的“天”进行批判外，当时在哲学上，还出现柳宗元、刘禹锡对韩愈的论战。儒家代表韩愈继承了儒家的“道统”，大力宣扬孔孟的“天命论”“天才论”和董仲舒的“天人感应”、“性三品”说等，反对政治改革。柳宗元等则从法家的立场对韩愈的反动观念作严正的批判。论战的焦点是天与人的关系问题，天是“自然之天”，还是“有意志之天”，双方的观点是针锋相对的。

按照韩愈的看法：天是会赏功罚祸的。他认为人开发自然界，发展生产，就会得罪天，要受到惩罚。从这里可以看出当时社会生产的发达，而韩愈的思想是阻止生产力的发展的，他要维护世家豪族的利益，要阻碍社会前进，把发展生产说成是伤害了天，这是极端反动的理论，因而受到柳宗元、刘禹锡的驳斥。

韩愈认为天是神，所以人不能改造自然，否则得罪天要受罚；柳宗元相反，认为天不是神，天不能司赏罚，应该改造自然。两种观点针锋相对。柳宗元把天看成是物质之天、自然之天，与人事无关，这是坚持唯物主义无神论观点。

刘禹锡发挥了荀况以来的“天人相分”思想，他详细论证了“天”与“人”的区别，进一步驳斥了天人感应的目的论，并且指出所以产生相信“天”的的思想的认识论根源和社会原因。总结这场辩论，柳、刘认为天没有意志，征服自然是对的。这种观点反映当时社会生产的发达，同时也反映了人民的要求。韩愈等认为天有意志，能够赏善罚恶，那就是维护压迫剥削。所以这场论战不是什么偶然现象，是反映了唐代社会唯物论对唯心论、无神论对有神论两种世界观的斗争，是这一时期阶级斗争、生产斗争在意识形态方面的具体反映。

从殷、周以来的天命思想到董仲舒、韩愈的天有意志论，虽然受到柳、刘这一次总结性的批判，但是反动统治阶级是不会甘心失

败，他们总是千方百计宣扬唯心论、有神论思想。如韩愈的天有意志论受到批判后，又提出“道”这一客体精神来代替“天”的地位。韩愈把仁义道德说成是客体精神，把“五常之教”的人性也说成是“与天地并生”，是先验永恒的东西。这样一来，封建道德纲常被说成是形而上学的绝对精神，封建国家也就是这一绝对精神的体现。韩愈这种观点，对后来宋明理学特别是程、朱客观唯心论一派，产生了重大影响。

还有韩愈的学生李翱，他提出“复性”，用佛家思想来解释人性问题。对后来宋明理学特别是陆、王主观唯心论一派，也有重大的影响。

韩愈、李翱以后，到了宋代，哲学史上唯物论对唯心论的斗争，主要表现为反理学对理学的斗争。而韩、李二人，就成为宋明唯心主义理学的先导，从哲学理论上以强化封建地主阶级对农民的思想统治。

## 二 适应封建统治阶级进一步麻痹人民群众的需要，佛教各宗派的建立。佛教各宗派的教义和它的思想影响

隋唐时代，随着国家的重新统一，封建国家加强了对佛教寺院的控制。唐朝继承北朝的办法，在中央政府里设有专门负责管理宗教事务的机构。凡要当和尚的人，必须经过试验及格，由政府发给“度牒”即出家证书，才能剃发成为正式僧侣。政府还制定了对和尚、尼姑适用的许多法令，加强对他们的管束。封建国家对佛教实行这种控制政策，是为了使佛教能够更好地充当自己的政治工具。它对佛教徒还是加以保护、利用的。僧侣不用纳税，当差，还分得

田地，实际上是封建国家豢养下的精神贵族，为巩固封建统治而对劳动人民进行欺骗。

佛教对封建国家依附性的加强进一步促进了佛教思想和儒家封建道德的合流。隋唐时代许多著名的和尚，像天台宗的智顗和华严宗的宗密等人，都卖力宣传什么“五戒……对五常”（智顗：《金光明文句》卷一），什么“佛且类世五常之教，令持五戒”（宗密：《原人论》），企图说明佛教的“五戒”中早就包含有儒家五常的仁、义、礼、智、信等观念，也就是说，表示佛教徒是拥护儒家五常等道德观念的。佛教徒表示要忠于封建国家，把皇帝看成活佛、活菩萨，经常为封建皇朝的“国运”祈祷。他们又散布《孝子报恩经》、《父母恩重经》等佛教经典，宣布“孝道”是“儒释皆宗之”（宗密：《孟兰盆经疏序》）的根本道德，这即是表示佛教徒也拥护儒家提倡的“孝”，以宣扬宗法思想为自己的任务。这些事实说明，中国佛教徒适应着封建统治的需要，已经进一步修改自己的教义，使佛教和儒家的封建伦理道德密切地结合在一起了。

在封建国家的支持下，佛教在隋唐时代进入了全盛时期。为了保护自己的寺院经济，巩固佛教宗教势力，佛教徒模仿世俗地主的封建宗法制度，建立了世代相传的僧侣世袭制度。于是，逐渐形成了各有自己独特的理论体系、寺院经济和传法系统的佛教各大宗派。

隋唐时代佛教宗派很多，重要的有：以智顗为代表的“天台宗”，以玄奘为代表的“法相宗”，以法藏为代表的“华严宗”和以惠能为代表的“禅宗”等。其中对后来影响最深远的要算禅宗。因为禅宗不须经书文字，不要求读很多烦琐的佛教经典，只求顿悟成佛，即专门追求一种精神上的一转念间的领悟，希望通过迅速而简易的途径实现成佛的愿望。这种教义，既容易欺骗劳动人民，也适合封建统治阶级的需要，所以后来流行很广，特别是宋代以后，

更和道、儒结合，构成理学的哲学体系。宋代以后不少理学家虽然在表面上反对佛教的理论，其实他们没有一个人不受禅宗的影响。

唐代佛家比较重要的派别：

（一）天台宗又称为法华宗，由智顗（公元 538—597 年）首创。代表著作是《大乘止观法门》。

天台宗按照佛教的传统说法，是属于印度龙树、提婆一派的大乘“空宗”教义。这一派着重论证世界本体是空无，所以称为“空宗”。龙树《大智度论》提出“诸佛有二种说法，先分别诸法，后说毕竟空”。这就是天台教义的根据。

天台宗教义，先把客观世界归结为“名”、“色”二法。佛家认为一切的事物和道理都叫法。有形质的能使人感触到的东西叫做“色”，“色”有十四种：即四大（地、水、风、火），五根（指眼、耳、鼻、舌、身五种感官），五尘（指声、色、香、味、触五种感觉对象），称为十四色法。天台宗所谓“色”，有点类似我们说的物质，但否认这是客观存在的实体，而认为是依存于“名”。它所谓“名”，类似我们说的意识。“名”和“色”的关系，“名”是无形无质，而有能缘之用，即有知觉的作用；而“色”则是有形有质，却无知觉之用。所以“色”只是意识思维所构成的假象，不是客观的实在。

不过智顗虽假设“名”、“色”二法，但论证到“名”、“色”的本源时，却认为本体是绝对空无寂灭的。他说：“至论诸法，本源清静，绝名离相，尚非是一，何曾有二？”这就是说，只有超出名相之外、非一非二的绝对空寂的本体才是“名”、“色”的本源，而“名”、“色”只是虚幻的假象。所以他又提出要将“名”、“色”“一一分别，……乃至微尘刹那，分分细检，皆悉空无所有，即名法空”。即空间中微尘那样小的东西，时间一刹那那样短促，都是空无所有的。所谓“诸法如梦幻，本来自空”。即万事万物就

是像梦中幻境一样，本来不是实际的东西。这是智顗从否定“名”、“色”中得出的结论。

至于绝对空寂的本体是什么？智顗提出“一切诸法，皆由心生”。即是说心生万有，世界上万事万物都是由“心”派生出来的。他把这个超越名、色的绝对本体称为“心”的“实相”。而名、色二法就是“心实相”这一本体的幻化。

由于智顗认为“色”是没有知觉的，只有“名”才能有所知觉。因此要到达本体，就要通过心意识，换句话说，就是由“心”向其本源作自我复归。这种向“心源”复归，即由人的主观精神作自我认识的修养功夫，在天台教义中叫做“止观”。“止”是通过坐禅入定（佛教的一种宗教训练）来求得“心”的寂静；“观”是一种对“心”的内省功夫，求得神秘的“般若”智慧来直探心源，这种功夫称为“观心”或“辨心相”。总之，通过这样的修行达到一种心理境界：即客观实在的世界是虚幻的，而真实存在的“唯是一心”，“故名此一心为真如。若心外有法者，即非真实，亦不如是。”这里认为“心”，即人的主观精神，才是唯一真实存在的东西；如果“心”之外还有别的东西，那就不是真实的，而事物本来也就不是那样。说来说去，无非说明除了主观精神之外，其他都是假象。

智顗的天台宗教义，是宣扬主观唯心主义的宗教世界观，但他玩弄了一套诡辩手法。如客观世界分明存在，硬说不存在则很难骗人。所以他假立名、色二法，但又将客观对象的物质基础挖掉，并通过“止观”这一套神秘的修养，最后否定了物质世界。他表面上讲“观心”离不开“观境”，其实却用主观吞没客观，把物质世界统一于主观精神的“心”，而把物质世界称为“假有”。这种手法，只是多绕一个圈子，归根到底是否定物质世界而已。



天台宗盛行于唐代的前期，中唐以后，逐渐衰落，但对后世还有影响。如北宋邵雍提倡的观心内省功夫，与天台宗的“止观”教义就有一定的渊源关系。

（二）唐初与天台宗同时盛行的佛教宗派还有玄奘（公元602—664年）创立的唯识宗，又称为法相宗。代表著作有玄奘译著的《成唯识论》和玄奘的弟子窥基（公元632—682年）著的《成唯识论述记》。

唯识宗是继承印度无著、世亲一派的大乘“有宗”教义，这一派表面上和“空宗”不同，承认世界本体“识”为实有，所以称为“有宗”。但它所谓“有”只是指“识”或“内识”这一精神本体才是真实的，而一切外境都被说成是“识”的幻化。所以归根到底和空宗一样否定物质世界。我们不能从表面看它承认本体是“有”，就认为和“空宗”有什么原则性的差别。

按照唯识宗的教义，所有人类都有“我”、“法”二执。“我”是指具有思想意识的人的自身（自我），所以我执也叫做人执。佛家认为“我”即人身的主体，是虚幻的，如果固执地认为我的自身是实有的，这就是“我执”。佛家把外界事物和道理都叫做“法”，认为“法”也是虚幻的，如果不了解“法”的本体是“空”，而固执地认为诸法（即万事万物）是实有，这就叫做“法执”。唯识宗的目的，是要破除“我”、“法”二执，即否认人身的主体和客观世界的万事万物是实有的，而认为“我”和“法”都是虚幻的，表现为二空（我空、法空）。

唯识宗所谓“我”、“法”，是近似天台宗的“名”、“色”。天台宗论证名、色是假象，而实在的本体是“绝名离相”的“心”。唯识宗也说我、法是“但由假立，非实有性”，是“皆依识所转变而假设施”。这就是说，我、法都是“识”的变现，是由“识”所

变化而表现出来的假象；而实在的本体是“内识”，这相当于天台宗的“心”。可见这两种佛教宗派，唯心主义的实质是一致的。

不过，唯识宗也有它的特点，就是通过一套虚构的烦琐的“八识”，把所谓最高的本体“内识”变现为“外境”世界。唯识宗认为精神意识能够创造万物。称“识”为能变，而我和法都是由“识”所变现出来，称为所变。能变识有三类：第一类是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，称为“了别境识”。这里前五识相当我们所谓感觉；第六识“意识”，类似我们说的知觉。因为这六识具有见、闻、嗅、味、觉、知等辨别作用，是以“外境”为对象或与“外境”直接联系的，所以称为“了别境识”。第二类是第七识（音译为末那识），这和前六识不同，不是以“外境”为对象，它是“恒审思量，胜余识故”，即能够起思考和量度作用，胜过前面的六识，所以称为“思量识”。第三类是第八识（音译为阿赖耶识），这是八识中最根本的一种，是前七识的共同依据，所以叫做“根本依”。它包藏着形成我、法二执的种子，即认为一切外境事物都是由潜藏在阿赖耶识中的种子变成的，所以又叫做“藏识”或“种子识”。这所谓阿赖耶识，实际上是一种虚构的精神观念。

唯识宗的教义，表面上好像承认感觉、知觉和思维的作用，也像是承认感、知和外境的联系。但唯识宗所谓“外境”，不是独立于主观精神之外的客观存在，而是由“识”变现出来的，是“识”“皆能变似见相二分”。“相分”是认识对象，“见分”是认识能力，都是“识”的变异。这就是说，“识”变现出认识对象，然后自己又去认识它。所以唯识宗的认识论，不是主观与客观发生关系，而是“识”自己在认识自己的过程，是“识”的“见分”在认识自己的“相分”。他们认为“非有实物，离二相故”，即否认有离开“见分”和“相分”而独立存在的实物，所以他们所谓感知，不是外界事物在人的感官和头脑中的反映，相反，事物要依赖于人的精

神意识才存在，这完全颠倒了物质和意识的关系。从这里可以看出，唯识宗教义和其他佛教宗派并无本质上的不同，不过是通过更加烦琐的心理概念分析，企图论证外在世界不能离开人的主观意识而独立存在，从而否定物质世界的真实性而已。（以上引文均见《成唯识论》）

（三）华严宗是由法藏（公元 642—712 年）创立的，是以发挥《华严经》教义而得名的一个佛教宗派。据说法藏曾对武则天讲过《华严经》，她开始听不懂，法藏就用宫殿前的金狮子为例，讲述他的“法界缘起”学说，以阐明华严宗的教义。后来，他的弟子把他这次讲述记录下来，称为《华严金狮子章》。

华严宗教义和上述天台宗、唯识宗本质上没有什么不同，都是否认客观物质世界的真实性。华严宗提出“尘无自性”，“尘是心自现”，“心为尘因”。“尘”是指客观世界，“心”是主观精神。这里是说，客观世界是没有它自己存在的物质基础的，只是主观精神“心”的变现，“心”是产生客观世界的根源。法藏以金狮子来比喻世上的事物，首先就提出“金无自性，随工巧匠缘，遂有师（狮）子相起，起但是缘，故名缘起。”这段话是说，金并没有自己的本性，只是随着工匠把它制成狮子就是狮子，制成什么就是什么。法藏用金比喻本体，狮子比喻现象。金狮子所以生成，金为因，工匠制作为缘，现实世界中各种事物，都由所谓因缘和合生成的，以此来说明世上事物并不真实。这就是法藏讲金狮子开宗明义的一段，叫做“初明缘起”。法藏既认为世上事物都是幻象，所以说“师（狮）子相虚”，“金外更无师子相可得，故名无相”（《金狮子章》）。这和《华严义海百门》中所谓“尘相虚无，从心所生，了无自性，名为无相”的意思一样。无非是说，物质世界是虚幻的，像金狮子是随意为人制造一样，是心生万物。至于世人认为物质世

界是“有”，不过是“幻相宛然”，“由自心现”，是由“心”所变现的“幻相”罢了。

因此，华严宗虽提出什么“四法界”，即所谓事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。这里虽是讲的五花八门，但归根到底，各种法界都是由“一真法界”的“心”产生的。如法藏之后两代，华严宗又一重要头目宗密说：“统唯一真法界，谓总该万有即是一心，然心融万有，便成四种法界。”（《华严法界观门注》）这里讲的很清楚，“心”是“总该万有”，即“心”是包括所有的万事万物的，“四种法界”无非是“心”的显现；唯有“心”才是真实的，所以称为“一真法界”，作为世界的起源。

但是，华严宗为什么又要提出四种法界呢？这是它比唯识宗更为狡猾的地方。因为唯识宗将“识”讲得太绝对，把佛教所认为的最后真理“真如”或“佛性”，看成是脱离现实世界、超越一切的精神本体。即是说，将真如世界的“真”和现实世界的“妄”完全对立，使人感到佛教的“天国”太遥远了。华严宗将现实世界称之为“事法界”，虽认为也是虚幻的、不真实的，是“事虚而理实”，“事”要依靠“理”才能存在。即是说“理法界”才是体现“一真法界”的精神性本体。但华严宗不是将理法界和事法界对立起来，而提出“理事无碍”，即现实世界中每一事物都是“理法界”这一精神性本体的体现，所以称为“理事无碍法界”（“无碍”就是没有矛盾冲突的意思）。既然每一事物都是“理”的体现，那么“事”与“理”之间就没有矛盾冲突，现实世界的一切事物，都被融和在“理”的世界中，都是“一真法界”的真心全体的显现，这就是所谓“事事无碍法界”。

从上面看来，华严宗提出“四法界”学说，最后归结为“事事无碍法界”。拆穿了，无非是宣扬封建社会是个没有矛盾冲突的和谐的社会，地主阶级对劳动人民的剥削和压迫，这一切存在都是合

理的，都是“一真法界”的“佛性”、“真如”的体现。目的就是要人承认现实世界的合理性。事事无碍，人们只要能顺应这一点，佛教的“天国”就不是在不可逾越的“彼岸”，而是在现实世界中，人人都可以成佛。正因为这样，华严宗的教义比唯识宗更狡猾，更有欺骗性。唯识宗比较严守印度的教义，只是翻来复去论证现实世界虚妄不真，而要人去寻求遥远的佛教“天国”；华严宗则教人只要安于现实世界，不反对封建统治者，不要起来作斗争，消除任何矛盾和冲突，做到事事无碍，则“天国”就在眼前。唯识宗所以在唐代流行时间不长，就是它没有完全结合中国封建统治阶级的需要；而华严宗则注意做到这一点，这和儒家鼓吹的中庸之道，宣扬调和矛盾，反对阶级斗争的精神更相吻合，实际上形成了儒佛合流，这就是华严宗比唯识宗更为盛行的原因。

华严宗的教义，特别是“理”、“事”关系的理论，对后来宋代正宗儒家的程、朱理学有很大影响。程、朱理学讲什么理生气，朱熹还提出“理一分殊”的学说，把世界事物都说成是“太极”这一最高“理”的体现。这就是说，太极只有一个（理一），但万物的道理却由此派生出来（分殊）。这种观点就是来自华严宗“一多相摄”的理论，这在我们后面讲朱熹哲学时还要谈到。至于华严宗宣扬一切存在都是合理的思想，程、朱理学也加以发挥，把封建等级制度说成是“理必当如此”。从这里也可以看到儒、佛思想的合流以至它们之间的思想影响。

（四）禅宗是中国佛教史上的一个大宗派，也是中国独有的宗派。印度佛教只是把禅定作为宗教修养的一种方法，但佛教宗派没有用禅宗命名的。禅宗的始祖相传是印度的菩提达摩，他自称是“南天竺一乘宗”，于梁武帝普通元年（公元520年）自广州入中国传教。不过达摩来中国只是将禅法简化，以后才逐渐形成中国化的禅宗。达摩死后，传至五祖宏忍而禅宗始盛。宏忍后，禅宗分成

南北两派，北派以神秀为六祖，南派以惠能为六祖。后来南宗势力扩大，取得禅宗正统的地位。

南宗惠能（公元 638—713 年），原姓卢，家境贫苦，早年无力上学，在家做樵夫，卖柴养母。二十四岁时，闻人诵《金刚经》，觉得很有道理，就跑到黄梅拜宏忍为师学佛。当时他在寺中只不过做些舂米、劈柴等杂役，在僧众中地位很低。

惠能为什么能取得禅宗六祖的地位？据说五祖有一天把徒弟叫来，要大家各作一偈（偈是佛家所唱诗句），来阐明佛教的义理。当时宏忍的大弟子神秀作的偈语说：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使染尘埃。”这是讲佛教徒要经常注意对身心的修养，要像菩提树、明镜台那样保持清洁明净，不受外界尘埃的污染，即不要受世俗杂念的影响。惠能听了这首偈语后认为“未见本性”。他另外作偈说：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃？”（《坛经·行由品》）这首偈就是批评神秀否定物质世界还不够彻底。将人的身心比喻为菩提树、明镜台，要时时勤加拂拭，这种教人逐渐修行的方法，还是承认人心受外物的影响，所以说是“未见本性”。惠能则彻底否认物质世界，认为“一切万法不离自性”，世界上万事万物都在人的本性中，人心就是万有的本体，人性本来就具有佛性。只要人能领悟这一点，就根本不会受什么世俗杂念的影响，也用不着念经修行，就可以“顿悟”成佛。据说惠能这首偈得到宏忍的赏识，认为他是“知悟本性”，便传给衣钵，成为禅宗六祖。南派禅宗的著作，有由惠能讲述而由他弟子法海整理编纂成的《坛经》。

《坛经》所提的主要命题是“无念”。即是说，无论见了世间什么事物，心里都不要记挂。它要求人们本心清静，对于外间一切事物“无染无杂”，“来去自由”，即要不受世俗杂念的影响。惠能认为：“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷不能自悟。”

（《般若品》）又说：“一切般若智，皆从自性而生，不从外入。”（同上）菩提，意思是觉悟；般若，意思是无上的智慧，都是佛教用语。这里是说，最高无上的觉悟和智慧，在人的先天本性中都已具备，不是从外面学习得来的；只是有些人内心受外物的迷惑，不能自悟，才把菩提、般若之智丧失了。所以惠能反复强调，“佛向性中作，莫向身外求”（《疑问品》）；“我心自有佛”，“自性若悟，众生是佛”（《付嘱品》）。他认为世人只要用自己的“真智慧”来直接从事内心观照，使妄念俱灭，悟得本来的自性，就可以成佛。他还认为人们这种觉悟是可以骤然得到的，无须钻研佛教的经典，这就是“顿悟”。这是宣扬有先验觉悟和智慧的主观唯心主义。

惠能宣扬的南宗教义，不用诵习烦琐的佛教经典，不用长时间的累世修行，只要觉悟到“自性”是“本来清静”，“但用此心”，就可以“直了成佛”（《行由品》）。由于它的教义最为直接简易，容易欺骗劳动人民，为社会上所接受，这是中唐后禅宗特别盛行的一个原因。另一方面，禅宗也最适合统治阶级的需要。前面讲过，华严宗宣扬一切存在都是合理的观点，为封建统治秩序作辩护，但它的“四法界”学说，还是比较烦琐。惠能则只要人认识“身中净土”，则“随所住处恒安乐”，就是要人安于现状，放弃对封建统治的斗争，则处处都是佛教的“天国”。惠能曾经露骨地说：“使君心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。”（《疑问品》）这种说教，无非要广大群众忍受封建统治的剥削压迫，逆来顺受，则西方极乐世界“只在刹那”，“目前便见”；所谓“常行十善，天堂便至”。如果反抗封建统治，便是怀不善之心，即使读经念佛也到不了西方佛国乐土。惠能这种宣传，当然更加适合统治阶级的口味；对劳动人民则要给人的心灵套上了锁链，更加起到麻痹和欺骗的作用。

禅宗的教义，与儒家的思想更加吻合。它宣扬人行善事，便可以进入佛教的“天国”，作恶事就要受到轮回的报应；这和儒家讲天人感应，天能赏善罚恶的神学目的论，思想实质上是一样的。同时禅宗宣扬有先验的觉悟和智慧，讲人性中本来就有佛性，不用外求，这和孟轲讲良知、良能，天赋性善论也是一脉相通，从这里也看出儒佛思想的一致。禅宗对后来宋、明儒家理学中陆（九渊）、王（守仁）心学一派影响较大。所谓“心量广大，遍周法界”（《般若品》），把心说成是总包世界。“外无一物而能建立，皆是本心生万种法”（《付嘱品》），认为世界上万事万物都由人心产生。这些观点，就是陆、王心学所宣扬的“吾心即是宇宙”、“心之本体无所不该”、“心外无物”等一类论调的张本。而陆、王所谓“格心”之学，强调要“发明本心”；甚至王守仁公然镇压农民起义后，还扬言要“破心中贼”，要在人民心中加上一条精神锁链。这也是受到禅宗的影响。

### 三 吕才的唯物主义无神论与封建统治 阶级所宣扬的宗教迷信思想的斗争

在唐初，反映若干人民利益要求，以无神论的唯物主义反对统治阶级神学和佛道思想的，以傅奕、吕才为代表。

傅奕（公元555—639年），是唐初坚决反佛教的思想家。他做过主管中央政府天文、历法的官吏。著有《老子注》，并把魏晋以来反对佛教的人物，汇编为《高识传》。

傅奕反对佛教的宗教迷信思想的斗争，在理论上以唯物主义自然观为基础。他说：“生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主。”（《旧唐书·傅奕传》）这是说人的生死或长命、短命，是



由自然原因形成；至于人的遭遇祸福，则是由君主决定，与是否信仰佛教无关。但佛教徒为要恐吓、欺诈老百姓，却把人的死生祸福，说成由于佛教法力的作用——“皆云由佛”。这就揭穿佛教徒宣扬迷信的假面具。

不过傅奕反佛，主要还是站在世俗地主立场。所以当他和萧瑀辩论时，萧瑀提出佛是圣人，认为傅奕反佛，是“非圣者无法”；傅奕则反驳说，佛教要人“出家”，是“非孝者无亲”（《傅奕传》），还是没有摆脱儒家思想，这是傅奕反佛思想的时代和阶级的局限性。

吕才（公元 600?—665 年），少好学，善方技阴阳之书。他对于音乐、天文、历算、历史、地理、军事、医药等学术都有相当研究，曾为唐太宗修撰《阴阳书》一百卷，书成后颁行天下（现已散佚）。这是一部用通俗的文字写成的书，目的在于“救俗之失”，使人们容易读懂以反对神学迷信。所以这本书颁行后即遭到“验术诸家”的反对。

从新旧《唐书》和《全唐文》等现存资料看，吕才没有完整系统的理论，但他对待自然现象、丧葬吉凶和反对迷信的思想都合于唯物主义的观点。他认为“天覆地载，乾坤之理备焉”，即天地乾坤是万物的根本。而“一刚一柔，消息之义详矣”，就是把阴阳看成是只意味着刚柔消息生长变化的自然规律。好比日、月、星三光在天上运行，春、夏、秋、冬四时之气在地下变化一样，这就叫做“阴阳之大经”，本来没有什么吉凶祸福的神秘意义。而方术诸家包括讲天人感应的儒家，都把天地阴阳运行的规律牵强附会为吉凶之说，在吕才看来，这是妖妄的行为。可见吕才是继承和发挥了汉代王充的唯物主义自然观，反对儒家讲天有意志以至阴阳迷信等一套，这是站在尊法反儒的立场，这种思想在当时有进步意义。

封建统治阶级以宿命论来欺骗人民，说人的富贵贫贱都是由于命定。吕才斥责说：卜签者“高人禄命”，吹捧人的禄命好，是为了取悦人心。而“矫言祸福”，捏造人的祸福遭遇，也无非是要诈骗钱财。他还从历史事实中找根据，指出：“文王勤忧损寿，不关月值空亡；长平坑卒，未闻共犯三刑。”即是说，文王的损寿，原因是过于忧劳，并不像占卜相命的人说的那样，由于出生时辰遇上空亡贵神，所以寿命不长。至于白起在长平坑死四十万兵卒，也不能说四十万人的生辰，都同时犯了刑杀，所以才注定要在同一个时间内绝命。吕才还举出秦始皇、汉武帝等历史人物，根据阴阳星命家的办法推算，证实这些人的禄命和他们的实际遭遇不符；而当时的社会现实也是“有同年同禄而贵贱悬殊，共命共胎而夭寿更异”（《旧唐书·吕才传》）。因此，吕才坚决反对宿命论，而认为贵贱寿夭的遭遇是人为的结果。他并且主张发挥人们的主观能动性，指出历史文化都是由人所创造的。

吕才在历史观方面，以历史进化论来反对统治阶级的历史循环论。他同意《易经》所说：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室”的进化观点。但他和过去的法家一样，把历史文化的创造归功于剥削阶级的“圣人”，这种观点，表现出他所处的时代和阶级的局限。

吕才的唯物主义无神论，对后世有深远的影响。太平天国领袖洪仁玕，曾经汲取了吕才的思想，提出了“日日是吉是良，时时无殊无异”的观点，从而批判了“黄道吉日”之类的迷信。

#### 四 政治上属保守派、思想上是宋以后唯心主义理学先驱的韩愈的客观唯心主义和李翱的主观唯心主义

站在世俗大地主阶级立场，用儒家学术形式来反对佛道，政治上主张保守，哲学上主张客观唯心主义或主观唯心主义，从而作为开创宋以后理学宗派的先驱的，则有韩愈和李翱。

韩愈（公元 768—824 年），字退之，昌黎人，一说河阳（今河南孟县）人。元和十四年，唐宪宗遣使往凤翔迎佛骨入禁中，当时王公庶士哄动一时。甚至有烧灼自己的身体、浪费大量的财宝来奉佛的。韩愈对这些活动表示反对，特别写了一篇《谏迎佛骨表》，征引了大量史实，证明凡是奉佛的帝王都是寿命不长的，因而触恼了宪宗，把他贬谪到潮州。

韩愈是站在世俗大地主阶级立场来反对僧侣地主的。他在政治上属于当时的保守派，支持腐朽的宦官俱文珍等的势力，打击当时比较开明的革新派王叔文、王伾等进步势力，反对政治革新。他的著作有《韩昌黎集》，其中关于哲学和政治思想的重要著作有《原道》、《原性》、《原人》、《原鬼》和《与孟尚书书》等。

韩愈主张“天命”有莫大权威。天可以决定人的贵贱，可以赏功罚祸。得罪了天，要受“天刑”。变革现实，改造自然，都叫做不知天。人不应当用人力来改变天意。可见他的世界观是属于客观唯心主义。他在《原道》一文中强调指出：道和德是有具体内容的，这就是仁、义。“仁义”是内容，是“定名”，“道”和“德”则是形式，是“虚位”，两者不能分开。“仁”通过人们的具体行动表现出来，而且表现得适当，这就是“义”。朝着这个“义”的方向去做，这就是“道”。在这里，韩愈把仁义的整体称为“道”。

“道”是客观存在，所谓仁义自然也是客观存在。至于“德”则是“道”的一部分，是“足乎己无待于外”，即存在于人们主观之中的。即是说，人有仁义的本性，不须向外界学习，只要发挥这种本性就是“德”，就可以与客观存在的“道”相印合。可见，韩愈所谓“道”，其实就是封建的伦理道德，是宇宙精神，这种观点显然是客观唯心主义。

韩愈说：“先天不违之谓法天，道济天下之谓应道。”（《贺册尊号表》）这个作为客体精神的“道”，其实也就是“天命”的体现。

韩愈的“原道”，主要是在这个“异端显行，百家并倡”的年代，竭力维护儒家的正统地位。他哀叹儒学“火于秦”，哀叹佛道的流行。在他看来佛和道的所谓“道德”是没有仁义的，道德既抽去了仁义，那么还有什么道德可谈呢，也就根本不成其为道德了。鼓吹儒家“道统”是“原道”的主旨。

韩愈把道德——仁义说得很具体。他说：其文：诗、书、易、春秋；其法：礼、乐、刑、政；其民：士、农、工、贾；其位：君、臣、父、子、师、友、宾、主、昆、弟、夫、妇；其服：麻、丝；其居：宫、室；其食：粟、米、果、蔬、鱼、肉（《原道》）。这一套包括文化、政治、经济、伦理以及一切生活上的封建秩序，就是道德的体现。韩愈认为这些道德都是先验的，它经过圣人的本性来体现，经过圣人的言行而建立起来，圣人把握了这些道德就为人民兴利除弊，建立起人类社会，故圣人有大功德于人民。韩愈的结论是：作为“圣人”的人君——封建统治者对人民的统治是天经地义的。如果人君不好好地统治人民，就失去人君之道；人臣不执行人君的命令来统治人民，人民不忍受统治阶级的剥削，不把自己劳动所得的粟、米、麻、丝、器皿等物来供奉统治阶级，就要诛戮。这就是韩愈的道德论在政治上的应用。在韩愈看来，不是劳动人民

养活封建统治者，而是封建统治者养活人民。也不是人民创造历史，而是“圣人”创造历史。这些理论正是把所谓“与天地皆生”的“五常之教”，作为欺骗和屠杀人民的工具。为此，韩愈在《原道》中提出的“道统”，说什么“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉”。这里所谓“轲之死，不得其传焉”，实际上，他是隐然以儒家正统派继承者自命。并且肯定这些道统是永恒不变的，只须照着它来施行所谓仁政，天下就可以永远太平。他认为道佛等僧侣地主只会浪费，不事生产固然不对，即使像王叔文等一派主张革新，也是多余的妄举。因此，他在《与孟尚书书》中极力反对“去圣人之道，舍先王之法”。他攻击秦始皇灭绝“先王之法”，焚书坑儒，造成天下大乱；攻击西汉初年一百年间不修“先王之道”；攻击秦汉之际的法家政治路线。表示誓死维护先王的“道统”，即维护世家豪族、保守势力的利益。

韩愈的客观唯心主义也可以从他的人性论中看出来。他在《原性》中把人性说成是“与生俱生”的；而情则是“接于物而生”。他承袭了董仲舒的理论，认为人性有上、中、下三品；而所以为性者又具有仁、礼、信、义、智五种道德范畴，其中最根本的则是仁。上品的性是五种道德俱备，而且很纯粹完整；中品的性，虽然也具备五种道德，但有所偏差，不够纯粹；至于下品的性，则与仁德相反，也与其他四种道德相悖。因此，韩愈得出结论说：上品的人，生来就是善的；中品的人，可以通过教育使他为善；至于下品的人，则“恶而已矣”。

尽管韩愈从人性上把人分为善恶，他的性三品论，实质上还是一种性善论。因为他继续又指出：接于外而生的情有七种，即喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。上品的人之所以为上品，是因为他们对于七情能够得其中和，能做到感情上不偏激，有所节制的缘故；中

品的人，对于七情有过有不及，但肯去克服这些弱点，所以可以对他们施以教育；而下品的人——那些被奴役的人民群众，则是由于他们对于七情有所偏激——要斗争，要造反，而不肯克制，所以他们就变成恶了。可见，下品的人之所以成为下品，只是由于他们的本性为七情所蔽，而本性实在不是这样，即是说，归根到底，人的本性仍然是善的。可见，他的人性论是与他的德“足乎己无待于外”，即人的本身具备有天赋的德性，无需向外界寻求的理论相印合的。

韩愈的人性论是和他的政治理论密切联系着的，他企图以儒家自孟轲以来的先验性善论来反对佛道讲清静寂灭是人的自性。同时又企图证明人性与社会制度无关，人性的恶只是由于人们接于物的情的变化，故要导人为善，只要把人的本性扩而充之，施以教育，使人们正心诚意，不为七情所蔽就可以达到目的。如果遇到下品的恶人——被奴役的人民群众，他们溺于七情，无可教化，也只须加强严刑峻法的统治，使他们“畏威而寡罪”，害怕刑罚而不敢犯罪，那么同样可以天下太平。这样说来，社会制度就无须改革了。韩愈的人性论的政治目的就是如此。

韩愈倡导的这一客观唯心论，完全是为当时的保守派开倒车张目的。他提出：夏、殷、周的末世，由于分封了诸侯，天下不倾，纪纲长存。秦始皇统一后，不分封诸侯，又销毁了六国的兵器，由于纪纲不存，秦王朝传二世而亡。（《杂说》四首）韩愈把“分封制”看成天经地义的纪纲，看成作为客体精神而顺乎天意的“天常”，从而为大藩镇军阀、大宦官、大官僚等分裂势力辩护，这是对柳宗元为代表的尊法反儒思潮的反动。此外，韩愈从儒家正统的立场出发，斥佛教为夷狄之物，与中国伦理道德不合，不讲礼义，灭绝人伦，不讲君臣父子之道。因此他主张把佛道的经典都烧掉，把寺院都没收改作其他用途，而所有教徒都要还俗，用先王的儒家

道理施以教育。（《韩昌黎集·谏迎佛骨表》）他反对佛道，在理论上拿不出像样的东西，只是由于佛教寺院占有大量土地和劳动力，形成为僧侣地主，与世俗中的豪族地主在经济利益上有矛盾，所以韩愈的排佛道，是从保卫封建秩序、维护世家豪族统治阶级利益出发的。

李翱（生年未详，卒于公元841—846年之间），是韩愈的学生。阶级立场基本上与韩愈一致。在政治上反对“永贞革新”，认为王叔文决大政，全国人都感到危惧。哲学思想则发展成为主观唯心主义。著作有《李文公集》，其中《复性书》为其重要哲学著作。

李翱和韩愈一样，认为人性是自足的、先验的；而情则是后天的，受环境影响的。但李翱没有承袭韩愈的性三品说，他认为人的性都是善的，没有纯粹和驳杂之分，圣人和普通的凡人都是一样。而情则“有善有不善”（《李文公集·复性书》）。百姓们的“性”由于被后天的“情”所昏惑，所以才隐蔽起来。这是《复性书》的理论根据。

李翱把性比喻作水和火，把情比喻作泥沙和烟。水的混浊，由于泥沙的掺杂；火没有光，由于烟的郁结。如果去掉泥沙，水就清了；如果烟不郁结，火就燃起来了。性也是这样，如果把感情排除掉，性就充足了（《复性书》）。所以，李翱认为要复性就必须去情。但又认为性和情两者之间是不可分的统一体：没有性，则情不可能产生；没有情则性不能表现。他并进一步肯定情是邪妄的，从而完全否定了自己所说的善的一面。这样说来，去情就有困难了。怎样熄灭邪妄的情呢？李翱提出的办法是“正思”。所谓“正思”，就是要人们不用头脑去思维所见所闻的事物，即否定感性认识，更反对把感性认识提高到理性认识。李翱把感性得来的认识称为邪思，把直接内省得来的直觉称为“正思”。所谓正思和邪思的分别也就

是圣人和凡人的分别。这样李翱就完全陷入主观唯心主义的体系。其实，李翱这个论点是自相矛盾的。因为既承认人性是善的，情是邪妄的，那么，善的性怎样会产生出邪妄的情来呢？邪妄的情又怎样能够表现善的性的存在呢？同时，他一方面承认人性都是善的，另一方面又说，只有能够正思的人才能表现善性，否则都要陷于邪妄。这等于说，普通的凡人——被奴役的劳动群众都是恶的，只有那些能够“正思”的所谓圣人才能是善的。从这种自相矛盾的论述中，我们也就可以看出李翱的目的并不在性之善恶的划分，他是想通过在人性论上作文章，区别所谓圣人和凡人；这是妄图为封建社会的世家豪族剥削压迫人民，制造人性上的根据。

的确，李翱的人性论是十分反动的，他认为“凡人”是凭耳目之知昼作夜息的，但“不类于凡人”的“圣人”则不是这样，他们是把自己的本心去直接观照万物，以与万物皆作皆休。那么，什么样的人算是“圣人”呢？他认为只有脱离感性认识、脱离生产实践的人才是“不类于凡人”的“圣人”。由此可见，他完全站在剥削阶级的立场，他的理论完全是为剥削者辩护的理论。

我们也要指出：李翱为什么在人性上强调圣凡之别呢？固然这是由于他的阶级偏见，为统治者的“圣人”寻找人性上的根据。但这里他还有更深的政治用意。因为只有圣人对天赋善性才能“得之而不惑”，所以需要去情复性的就是一般百姓。那么，“凡人”要想“超凡入圣”怎么办呢？李翱就贩卖要人遵守封建礼教的说教。

李翱在《复性书》中说：“圣人知人之性皆善，可以循之不息而至于圣也，故制礼以节之，……视听言行，循礼而动，所以教人忘嗜欲而归性命之道也。”这就是说，他要人的一举一动，都要遵守封建礼法；要放弃自己的物质欲望，服服帖帖来服从封建统治，这才算是归于性命之道。从这里可以看出：李翱讲“复性”，政治目的很明显。他虽然表面说得好听，什么“循之不息”——跟着这



样就可以做到“圣人”；实际上却要人“循礼”、“忘欲”，做封建统治阶级的奴才。这就充分暴露“复性”说的反动思想实质。

李翱讲“复性”就是要“复旧制”。他公开宣扬，不复旧制，太平日子就不会到来。为了复旧制，李翱还写了一篇《平赋书》。他咒骂“秦灭古法，慕井田”。哀叹奴隶制的井田制已经不能完全恢复了，但仍企图恢复井田制的赋税制度，以使人民“服教化，返淳朴”，改变“视其长上如仇讎”的态度。在这社会的急剧向前推进中，李翱要宣扬儒家所鼓吹的井田制的赋税制度，这完全是逆历史潮流而动，暴露出他尊儒反法的反动面目。

李翱在《复性书》中还说，自从“遭秦灭书”以后，教授《中庸》一书的人，只会传授章句，而其中的“性命”之学却失传了。他于是说道：“吾岂复之时邪？”在攻击秦始皇焚书坑儒的同时，俨然以恢复《中庸》的性命之学为己任。他发挥《中庸》的“诚则明，明则诚”的思想，宣扬“慎独”，就是要搞闭门修养，从而进一步发挥《中庸》的“不偏不倚”之道，提倡“守其中”，妄图借此消除一切矛盾。宋儒推尊《中庸》并把它列入《四书》，就是与李翱的影响分不开的。

## 五 政治上属革新派、思想上是反韩愈的唯心主义“天人相与”论的柳宗元、刘禹锡的唯物主义“天人相分”论

与韩愈同时，在政治上主张革新而与韩愈保守派对立的，可以柳宗元、刘禹锡等的思想为代表。

柳宗元（公元773—819年），字子厚，河东（今山西永济县）人。他在政治上支持当时主张革新的王叔文派。王叔文执政之后，柳宗元和他们一道进行“永贞革新”：反对大宦官掌握政权、兵权，

打击地方分裂割据势力，反对分裂势力把持盐铁专卖，蠲免民间各种债务，罢免一切额外的进奉钱，废除种种苛扰，这一切措施，反映了当时人民的若干意愿。后因王叔文受到保守派的攻击，柳宗元也被贬谪远方，结果死于柳州贬所。世称柳柳州。著作有《柳河东集》。

柳宗元的世界观是唯物主义的。他在《非国语》和《天说》等文中指出：宇宙是由混沌的元气所构成，并没有神的主宰。他把天比喻作大果蓏，把元气比喻作大痈痔，把阴阳比喻作大草木。他认为天地、元气、阴阳都是物质，它们没有意志，不能“赏功而罚祸”。他认为世界万事万物“功者自功，祸者自祸”，如果希望天赏功罚祸，呼天、怨天、望天怜悯，这都是荒谬的事情。这对韩愈以天为有意志而呼天、怨天是个有力的驳斥。他还同意刘禹锡的观点，认为一切雷霆霜雪等自然现象都不过是气的变化，不足为怪。他提出“顺人顺道”的命题，认为人类社会的规律与自然规律不同，一切政治措施应该顺应人事，顺应社会发展的要求，而不应固执自然规律。在著名的《天对》一文中，他对于屈原《天问》所提出的问题，作出了唯物主义的回答：坚持“元气”是万物的本源；天没有边际，广大无限，指出了宇宙的无限性。

柳宗元是一个战斗的无神论者。他说，神的状貌，我可没见过！（《褚说》）针对着韩愈“不有人祸，则有天刑”的说教，指出鬼神之类是渺茫荒唐而没有凭据的，思想明晰的人决不称神说鬼（《与韩愈论史官书》），批判了韩愈的有神论。

柳宗元为了宣传“天人相分”的唯物论无神论思想，批判的锋芒直指儒学的传统观念。他批判了左丘明所代表的殷周尊天命思想，说左氏宣扬神巫是不可信的（《非国语·卜》）；批判孟轲以仁义忠信名为“天爵”，是荒谬的（《天爵论》）。他还批判承袭思孟学派的汉儒董仲舒，是像巫师一样欺骗后代（《贞符》）；并指斥

鼓吹阴阳灾异论的汉儒，是瞎子说胡话，决不能相信，虽穷万世，也不怕有人攻击他本人不信天命的思想（《时令论》）。柳宗元得出结论说，自古以来宣扬天神迷信，都是为欺骗老百姓的，从而表现了强烈的反儒精神，并对汉代董仲舒以来的神学目的论，进行了一次带有总结性的批判。

柳宗元在政治上反对贵族、阉宦和官僚大地主的特权。主张用人只问是否贤明，而不应计较贵贱亲疏。这个论点正反映了当时地主阶级中的政治革新集团争取政治待遇平等的要求，也反映出柳宗元不倦地为清算世家豪族的传统观念而斗争。他指出：当今有人自夸是高门大姓，说自己的门第高，别人比不上。这样做，将注定要失败的，是为世人所讥笑的！（《永州铁炉步志》）柳宗元看出了在他所处的世族门阀急剧衰落的时代，其传统观念的残存是值得人们高度警惕的事情！柳宗元对天命论和分封制的批判，就其阶级内容说，正是对世家豪族的世界观和政治思想的清算。

柳宗元的政治主张具体表现在他的《封建论》里。他认为人类始初是没有文化的，人既不能搏噬，也没有羽毛以自保，必须依靠别的器物以为用，这就不能不时常引起争端。起了争端就必须有一些聪明智慧的人来分断曲直，这些人就逐渐成为首领。如果理曲的人“告之以直而不改”，不听从首领的分断，就必定要施以刑罚，由此君长刑政的制度便产生了。于是这班人就“聚而为群”——聚集成为原始的部落。但群与群间又有争执，而且“其争必大”，争执大了，就有军事、道德等观念产生，于是又有优秀的人物出来，使为“众群之长”，而各群人都要听从他的命令。这样一层一层听命于更高一级的首领，于是诸侯、方伯、连帅之类相继出现，而最高一层则统一于天子。“封建”<sup>①</sup>制度从而形成。柳宗元这个见解

---

<sup>①</sup> 中国古书上所谓“封建”，不是我们今天所说的封建社会制度。如周朝灭殷之后，在其征服的地区实行大分封，中国历史上称为“封邦建国”。这种封国，

是有积极意义的。因为它打击了君权神授说，也就是批判了从殷、周以至董仲舒所宣扬的天命思想。柳宗元还设想国家是由人民自下而上地推选君长而逐步形成的，而统治者之所以获得较高的地位，是由于人民发生纠纷时，需要他们来分断曲直。这和韩愈的无条件尊君理论不同，他是要求君主能够为人民办事，这种论点，是为他主张革新政治的目的服务的，在当时有一定积极意义。柳宗元高度评价了秦始皇用郡县制代替分封制的历史功绩。他指出秦王朝二世而亡，“失在于政，不在于制”，批驳了儒家以秦亡来反对郡县制的谬论。柳宗元总结了秦汉以来分封制和郡县制的论争，指出汉初“有叛国而无叛郡”，唐代“有叛将而无叛州”，论证郡县制是不应革除的，“继汉而后，虽百世可知也”，有力地回击了分裂、复古、倒退的逆流。但我们也要指出，柳宗元在这里不敢接触到阶级社会中统治者对人民的剥削和压迫，这是由于他的阶级局限，不可能真正理解社会发展的规律，因而不能正确回答国家的起源问题。

柳宗元还在《封建论》里指出，“封建”制度的创立，并非出于圣人的意愿，而是由于社会的发展——大势所趋的结果。基此，他认为后来的郡县中央集权制比“封建”制远远优胜。因为“封建”制的弊处是父传子，继世相传；在上者未必贤，在下者未必不肖，于是“生人之理”就乱了。他说，在“封建”制下，即使人君愿意做些有利于人民的事，可是下面又有世大夫，他们世食禄邑，各自成为一个小王国，妨碍着划一的统治。这就即使有圣贤生于当世，“亦无以立足于天下”了。

柳宗元的《封建论》，是一篇值得熟读的尊法反儒的政论。柳宗元一面批评儒家的“圣人之道，不尽益于世用”（《与杨京兆凭书》）；一面指出申不害、商鞅的刑名之说，“皆有以佐世”

---

实质上是中国奴隶社会中一种比较原始的部落殖民，而每个封国则成为统治种族奴隶的一个据点。

（《送元十八山人南游序》），表明他的尊法反儒的态度。当然，柳宗元的反儒毕竟是不彻底的，所以他并不主张对封建社会（指社会性质）实行根本的革命。至于佛道教义，他除了反对坐食浪费的一面外，也并不完全反对。相反，由于他长期被贬到远方，思想上消极地反对官场的角逐，也就不免要或多或少受到佛家出世思想的感染，从而使他晚年的思想带有折衷主义的色彩。

刘禹锡（公元 772—842 年），字梦得，彭城（今江苏徐州）人，官至太子宾客，故又称他为刘宾客。他在政治思想上也和王叔文、柳宗元一样，是当时的革新派，曾参加“永贞革新”。元和初，王叔文等被保守派打击，刘禹锡也被贬远方。他是唐代有名的文学家和思想家。著作有《刘宾客集》，其中以《天论》三篇为其哲学思想的代表作。

刘禹锡的“天论”观点与柳宗元的“天说”完全一致，不过更为具体、详细和有系统，从而使他们共信的无神论思想更加完整。柳宗元认为：刘禹锡在《天论》中，有一处是发展了他的论点，即在论述“天”的物质性时，指出了空间与物质存在的关系，指出所谓“无形”，其实是为肉眼所不能看见的精微物体，弥漫于空间之中。就其作用来看，表明其并非虚无而是实有。刘禹锡说：古人所谓“无形”，其实是“无常形”，即这时的物质形体不是通常所见的形状。这个观点，批判了王弼、何晏等魏晋玄学的贵无论，也批判了天台宗等佛学的“空”的思想。这个论点，深受他的战友柳宗元的赞扬（《答刘禹锡天论书》）。

《天论》反对那种认为天有意志、能作祸福的神学，独创地提出了“天人交相胜”的学说，反复论证人类社会的规律不同于自然界的规律。

刘禹锡在《天论》中说，天是“有形之大者”，而人是“动物之尤者”。即是说，天是有形的物质，而人则是物质当中的动物，并且是动物当中最优秀的。他认为天是有形有色的，周天之数是可以测度的，昼夜的运行是有征候的。总之，天是有规律地运动着的物质。他更推论说，物质表现为万事万物，它们有规律地各自运动发展着，互相发生关系而“交相胜”。这就表明，刘禹锡的唯物主义世界观中还包含着一些辩证法的因素。

刘禹锡指出，自然——天的运动规律和人类社会发展的规律是不相同的：“天之能”，人未必能；“人之能”，天亦有所不能。

“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。”即是说，自然规律是自然界的各种事物的自然发生、变化、发展，它的作用是强弱。所谓强弱包含两个意思：一个是事物的发展由弱而强，再由强而弱的过程；另一个是强的战胜弱的。至于人类社会则不同于天，它的规律通过人的主观努力表现为各种制度的产生和变化发展。这也包含两个意思：一是指人们通过劳动来利用自然规律；一是指人们创造种种法制来维持社会秩序，而两者都有是非标准。刘禹锡认为这个是非标准就是“公”。即是说，凡符合人类全体利益的就是“是”，反之，就是“非”。这反映了当时地主阶级中的政治革新集团要求政治地位的平等，反对大贵族地主、宦宦、官僚的特权的意识。当然，刘禹锡还不可能理解在封建社会里不可能有真正的“公”，也不会有超阶级的符合全体人类的利益，但从他反对当时大贵族地主、宦宦、官僚的特权这一角度来看，他能提出这个论点却是进步的。

刘禹锡还肯定天是不能干预人事的，祸福都是由人自取，与天无关。刘禹锡继承了先秦法家的法制思想，指出，当法制完密，执行得好的时候，就是非明，这时天的规律对人不起作用，强凌弱的事情不会发生，贤者必定显荣，不肖者即做坏事的人必然受到处分，

所以人们相信自己而不相信天命。这是人胜天。如果法制稍为松弛，则是非混淆，受赏的人不一定是善的，受罚的人不一定是恶的。这时人们有时觉得道理可靠，是非有标准；有时又不得不表示怀疑，从而认为“福或可以诈取，而祸或可以苟免”。这时候，人们认为既然遭受祸福不是由于本人是做了坏事或好事，找不到遭受祸福的赏罚标准和社会原因，那就只好将自己的遭遇归结于上帝意志的天命，天命和迷信思想从而产生。这是天人参半。及至“法大弛”的时候，则“是非易位”，受赏的都是奸佞，受罚的都是正直的人。这时候，天命和迷信思想就占主要的地位了。这是天胜人。

刘禹锡所理解的是非善恶，虽然仍然以封建社会的是非善恶为标准，这是时代的局限，但他从此指出天命和迷信的思想起源于社会政治制度的腐败，这是深刻的见解。由此，刘禹锡得出结论说：自然规律与人类社会的治乱没有关系，但人却有制服自然的能力。因为人是动物中智慧的最高者，故能战胜自然。刘禹锡发挥了荀子“制天命而用之”的思想，认为人可以改造自然：用河水防止干旱，把矿石冶炼成矿液；人可以革新现实的政治：抗击豪强，崇尚贤能和有功者，建立法制的标准，防禁邪恶。这表明他的天人“交相胜”的理论，是为尊法的政治路线服务的。在他看来，只有纲纪败坏的时候，人才会为天所胜；只有暴君专政的时候，人们才会相信天命。这是对当时世家豪族大地主阶级极深刻的讽刺。

刘禹锡所说的法制和纲纪，是遵循荀子的说法，都是法治的意思。当然指的是在封建社会的种种制度的基础上有所革新——革掉一些积弊，但并没有要求根本变革封建社会秩序。因此，他对人类社会规律的理解还是唯心主义的，并没有也不可能看到天命和迷信思想产生的社会经济的和阶级的根源。同时，唐代还没有发展到封建社会崩溃的阶段，刘禹锡也不可能想象在封建社会崩溃以后会出现一个什么样的社会，所以他很率直地认为封建社会的“纲纪或

坏”，就会“复归其始”而使社会倒退，这当然也是错误的想法。然而，刘禹锡的《天论》，总的来说，不仅在唐代最为突出，而且在我国唯物主义无神论史上也占有一定的地位。

刘禹锡的《天论》反儒的色彩很浓厚，如文中说到，坚持天没有意志的一种看法曾提出：柳下跖、庄跻为什么得到顺利发展，而孔丘、颜回却屡遭困厄呢？可见没有天命来主宰。刘禹锡在宣传唯物论的同时，大胆地揭露了“丧家之犬”孔丘的狼狈相。

柳宗元、刘禹锡的“天说”和“天论”，与荀况的“天论”是有密切关联的，是荀况的唯物主义的“天论”思想的进一步发展。他们驳斥韩愈关于天的唯心主义观点，是当时儒法两家在哲学思想战线上的一场激烈斗争。



## 第六章

# 唐末农民革命战争，彻底打垮世家豪族势力，推动两宋经济的进一步发展。唯物主义反对唯心主义理学的斗争

### 一 唐末农民革命战争推动了宋代社会经济的进一步繁荣和科学技术的进一步发展

唐朝末年的黄巢大起义，基本上打垮了李氏王朝。唐亡后，经过五十多年的分裂局面，历史上称为“五代十国”。公元960年，赵匡胤建立宋朝，定都开封，历史上称为北宋（公元960—1126年）。在华北北部和东北地区，先后建立了以契丹贵族为主的辽王朝（公元916—1125年）和以女真贵族为主的金王朝（公元1115—1234年）。后来由于受金人势力的压迫，赵构逃跑到临安（杭州），保住长江流域和以南地方，历史上称为南宋（公元1127—1279年）。两宋政权共延续了三百一十多年。

唐朝末年的农民大起义，主要是黄巢起义，把旧的世家豪族势力从根本上打垮了。黄巢起义军以革命暴力广泛剥夺了世家豪族的土地和财产，又杀了不少的封建官僚与世家豪族。唐末诗人韦庄的《秦妇吟》中有两句诗：“内库烧为锦绣灰，天街踏尽公卿骨”，描写当时农民起义打倒封建官僚世家豪族的情况。黄巢起义，将中

国封建社会向前推进了一步。到宋代，旧的世家豪族势力已经消灭了，租佃制代替了人身依附关系很强的部曲、佃客制。地主把土地租给农民耕种。封建政府直接掌握的土地越来越少，不再能够施行均田制，也是把土地租佃给农民。佃户的人身依附关系相对来说有所松弛。这是社会经济进一步发展的有利形势。

由于广大农民兴修水利、选育良种、改进耕作技术等辛勤劳动，宋代农业有了较大的发展。长江流域和太湖地区等处农民筑堤隔水，兴建了大量的圩田，如科学家沈括在宁国修建的万春圩，就有田1270顷。（《长兴集》《万春圩图记》）江西、福建、湖南农民与山争地，开辟梯田，“山耕而水蔚蔚”（《王临川文集》），出现了“百级山田带雨耕”的景象。全国垦田数字有了较大的增加。

宋代手工业也很发达，其中民营作坊显著增多。如矿冶业方面，北宋金、银、铜、铁等产量都大大超过唐代，矿区由186所增至271所。石炭（煤）大量开采并且被用来冶铁，提高铁的质量，这是宋代冶炼技术的一项重大进步，对改进农具和兵器作用很大。造船业亦超越前代，已能建造可容五、六百人的海船和载重一万二千石的万石船。其余丝织、制瓷、造纸、印刷、制茶、制糖业等都有较大发展。在一些大型手工业作坊中已有较细致的操作工序分工。

商品贸易和城市经济迅速发展。唐中叶时，全国十万户以上的城市有13处，到北宋中叶已增加到46处。在北宋首都开封，参加行会的店铺有6400家，而且随处开设，已经取消了唐代长安区分居住区和商业区的限制。许多地方还出现了夜市。张择端画的《清明上河图》生动地描绘了开封附近商业发达、运输繁忙的情况。农村中定期的墟（集）市也更为普遍。对外贸易的中心有广州、泉州、明州、扬州等处，政府在这些地方设置了市舶司管理国际贸易，其中泉州到南宋时发展为全世界最大的国际贸易港。

宋代农业、手工业的发展，导致了科学技术的发达。如对世界经济文化发展有重要贡献的三大发明——火药、罗盘针（航海用的指南针）、印刷术，都是在北宋时完成的。据记载，十一世纪中叶，北宋的“广备攻城作”（武器作坊）就已把制造火药放在第一位。十一世纪四十年代，锻工毕昇创造了活版印刷术。至迟到十一世纪后半叶，我国人民就已把指南针应用于航海了。

宋代有不少劳动人民的科技家。除前面提到的毕昇外，如建筑工人喻皓，著有讲建筑学的《木经》；水利工人高超，在堵塞黄河决口时，创造分三层下埽的施工法，巧合龙门；城市贫民出身的卫朴，对天文历法很有研究；特别值得提出的是，北宋末年在洞庭湖一带由钟相、杨么领导的农民起义军创造一种“车船”，“置人于前后踏车，进退皆可”，这种船速度很快，“其行如驶”，使“官兵不敢近”。从上面可以看出，科学技术的发明，有许多是来自劳动人民，他们通过阶级斗争、生产斗争，从斗争中提高科学技术水平。只是由于过去封建统治阶级的有意抹煞，所以这方面的事迹我们知道的很少。

积极参加变法革新的北宋科学家沈括（公元 1031—1095 年）比较能够正确认识劳动人民的智慧。他认为在技巧、器械等科技方面的发明，并不都是“圣人”搞的，“百工、市井、田野之人莫不预焉”（《上欧阳参政书》），因而他在《梦溪笔谈》里搜罗记载了当代劳动人民毕昇、喻皓等的发明创造的事迹。沈括认为，“大凡物理有常有变”，而且“天地之变，寒暑风雨，水旱螟蝗，率皆有法”（《梦溪笔谈》），即是说事物的变化发展是有规律可找的。他在法家主张变革、反对守旧的思想指导下，敢于冲破传统观念，对所谓“圣人”的话和儒家经典持批判的态度，努力研究科学、技术，对天文、算学、物理、地理、生物、药物等方面都有广博的知识。他的许多科学发现和见解，在当时都是先进的，如他发现磁针

偏角现象，比西方早四百多年，他认识河流的侵蚀和沉积作用并且根据古生物的遗迹推断海陆变迁，也比西方早几百年。

宋代科学技术的进步，对促进当时唯物主义思想的发展，起了一定的作用。一些法家代表人物根据自然科学的研究成果提出唯物主义观点，对儒家反动的天命论和唯心主义自然观进行了批判和斗争。北宋中期实行变法革新的政治家王安石提出“尚变者，天道也”（《河图洛书义》），驳斥了“天不变，道亦不变”的形而上学观点，为变法提供理论根据。他还指出：“天地与人，了不相关，薄蚀、震摇，皆有常数，不足畏忌”（《司马温公传家集》卷七二），说明日食、地震都是有规律的自然现象，反驳了大地主阶级保守派借自然现象攻击新法。

宋代劳动人民在农业、手工业生产和科学技术方面的成就，给社会创造了大量财富，出现了“户口蕃庶，田野日辟”的局面。但是在封建社会中，这些财富不是归于劳动人民，而是为封建官僚地主阶级所剥夺。旧的家豪族势力虽然已被打垮，但新起的封建官僚、地主，又在封建政府“不抑兼并”的政策纵容下大量兼并土地。到十一世纪中叶，官僚大地主就已霸占了全国十分之七以上的土地。广大农民的赤贫化激起了不断的农民起义。中小地主也逐渐破产，这加深了地主阶级内部的矛盾。王安石推行新法，其中心内容就是抑制官僚大地主的土地兼并，稳定中小地主阶级的社会地位。但是，由于王安石等人地主阶级的局限性，新法在理论和实践上都是很软弱的，它在大地主阶级保守派司马光等人的反对下归于失败。

以后土地兼并的情况越来越严重。北宋末年，官僚大地主朱勔占田三十万亩，蔡京单在江南的永丰圩就霸占好田一千顷，后来他被抄家时，土地除拍卖外还有五十多万亩。南宋时官僚和武将争着霸占水利田，大将张俊每年收租米六十万斛，他霸占的土地最少有八十万亩。我们看记载北宋末农民起义故事的《水浒传》，里面就

谈到不少像祝家庄之类的庄园，这就是当时大田庄地主具体情况的写照。

宋代的官僚地主兼并了大量土地，使大量农民沦为佃户，如朱仁宗时佃户占全国人口的二分之一以上。他们被“鞭笞驱役，视以奴仆”，经常处在贫困境地。一遇灾荒，就要向地主借债，给付很高利息，“冬春举债则指麦于夏而偿”，“夏秋则指禾于冬而偿”（欧阳修：《原弊》），以致收的粮食都被地主抢去抵债，佃农“场功朝毕而暮乏食”，放下禾镰无米煮了。至于自耕农民，因为官僚地主不承担国家赋役，因而封建政府的赋税和徭役便主要落在他们头上。如宋英宗时自耕农的垦田不到全国土地的六分之一，却负担全部赋役，而宋代田税又特重，“二税之数视唐增至七倍”（《宋史·食货志》），结果是广大农民被迫到走投无路，“谷未离场，帛未下机，已非已有”（《宋史·食货志·农田》），连“室庐宅器，桑枣材木”，都被“乡官用以输税，或债主取其偿逋”，弄到“生计荡然”，无法过活。所谓“供家固未足，王税何由备”，“在世幸许年，必以饥饿死”（文与可：《宿东山村舍诗》）。供养自己家庭的生活尚且不够，交纳封建政府的赋税又从哪里来呢？在这样的社会里能活多少年，最后必然也会饿死。这就是当时广大农民的悲惨遭遇。

两宋社会的主要矛盾，仍然是农民阶级和地主阶级的矛盾。由于唐宋以后，已经进入封建社会后期，因此农民起义也有和前期不同的特点：在前期因为农民对封建主的依附关系很重，所以争取人身权利的要求特别迫切；到后期虽然地主对农民的人身控制相对减弱，但田赋地租和各种苛捐杂税却越来越重，任意压迫剥削农民，因此农民对土地的要求也显得突出了。如北宋王小波、李顺的农民起义，提出“均贫富”的政治纲领，这是符合封建社会后期，饱受封建地租赋役剥削压迫，起而反抗的农民的迫切要求。

另一方面由于均田制的破坏相对削弱了封建统治的经济基础。为了补救这一点，宋代封建统治者就在思想方面加强统治。这是宋代理学兴起的一个原因。

理学是中国封建社会后期反映封建统治阶级利益的官方哲学，它是殷周以至汉唐以来“天命”思想的继续。宋以后的理学家将“理”说成是形而上学的永恒的宇宙本体，是产生世界万物的根源，故实际上是代替了以前正统哲学中“天”的地位。至于宋以后所以把天、神称为“理”，这只不过在后期封建社会的历史条件下，唯心主义有神论发展成为一种更隐蔽的形式罢了。

理学作为一个时代的哲学思潮，是萌芽于唐中叶以后，韩愈是一个承先启后的人物。他一方面仍坚持天命思想，另一方面又提出“道”这一精神实体，成为宋明理学的先导。到北宋时经过周敦颐、程颐，再到南宋的朱熹，才构成一套完整的客观唯心主义理学体系。

在理学中还有主观唯心主义的一支，由唐李翱开其端，经过北宋的邵雍、程颢，南宋时就出现陆九渊的心学。陆九渊和朱熹学术上虽有分歧，但他们都是以三纲五常为理学的核心，所以这种分歧只是唯心主义阵营的内部争论，从维护封建统治的反动实质来看，朱、陆是一致的。

理学也称为“性理学”或“道学”。因为宋儒以继承孔、孟道统自居，如朱熹以周敦颐和二程上接孟轲，而以自己上接周、程。在朱熹提倡之下，元人编《宋史》就为周、程、朱熹等特立《道学传》，由此理学也称为道学。由于朱熹等特别推崇孟轲，并将《孟子》与《论语》、《大学》、《中庸》（原是《礼记》中的两章）并列，配成所谓《四书》，来宣扬思孟学派的“性命义理”之学，故也有“性理学”之称。这说明思孟学派的唯心主义思想，正是宋明理学的思想源泉。

但我们也要指出，理学虽是标榜为儒家正宗，其实却吸收了许多佛教和道教思想。从思想渊源来说，它是思孟学派以至汉代董仲舒神学、魏晋南北朝的玄学和佛学的大杂烩。我们明了这一点，像周敦颐、邵雍这些道教化的人物，后来所以被推为理学的开山，而二程思想中也有许多佛教思想影响，特别后来陆、王心学一派，被人直指为禅学，这就毫不奇怪了。

不过理学虽是唯心主义和宗教思想的凑合，但已和原来公开的有神论不同，经过细致的加工，即将原来的神学更加以哲学化了。如理学有一个特点，即都从宇宙本体来探讨问题。这一方面与当时的社会经济发展有关，到宋代的科学技术水平比过去提高，因之对自然界、对宇宙本体的探讨更加提到日程上来。另一方面与思想斗争的变化有关，经过柳宗元、刘禹锡对韩愈天命思想的批判后，到宋代需要有一个新的精神统治，于是三纲五常这一客体精神就被提到世界观的高度而称为“理”或“天理”。即是说，使斗争更加哲学化。

不过理学虽好像谈的都是脱离实际的义理心性等东西，但并不是与现实无关的。正如恩格斯所指出：“**更离的即更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。**”（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，249页）理学当然也不例外，他们讲的义理心性，实际上还是为封建统治服务；因而反对唯心主义理学，是反映当时两条路线的思想斗争。在封建社会中，农民反抗地主是阶级斗争的主线，虽由于他们受到地主阶级极端残酷的压迫，没有机会学习文化，因此不可能写成代表本阶级利益的有系统的哲学著作，但是从各次起义农民的行动和起义的政治纲领、战斗口号中，仍可以看出反对封建特权统治、反对封建

等级制度的平均、平等思想。如北宋初王小波、李顺起义，明确提出“均贫富”的口号，这是和维护封建等级与纲常的唯心主义理学相对立的。

值得注意的是，农民起义发展到北宋末南宋初，他们反对封建伦理纲常的思想和理学恰是针锋相对，很有时代特色。如方腊起义军“不事神佛祖先”（《鸡肋篇》），“无视君臣上下”（《高峰文集·乞禁妖教札子》），对理学家所宣扬的君权、神权进行有力的冲击。方腊向劳动人民控诉了北宋统治者的罪恶，把宋朝对人民的剥削压迫比为“子弟耕织，终岁劳苦，少有粟帛，而父兄悉取而靡荡之”（《容斋逸史》），指斥宋朝将人民的“膏血”奉送给辽统治者。因此，起义军严厉镇压了贪官污吏和反动儒生，严正宣告封建统治者“皆齷齪无耻之徒”，建立了自己的政权。起义军“男女无别”，一起斗争，打击了“男尊女卑”的封建礼教。我们知道，奉祀祖先，服从君上，男尊女卑，这是封建统治阶级眼中的天经地义，是理学家们所谓的“天理”。方腊公然反对这些东西，就是对所谓“三纲五常”的“天理”的抗议。

另一方面还要指出，理学家们的所谓“天理”，口头上讲的是虚无缥缈的绝对精神，是抽象的伦理概念；实际上是要维护三纲五常，维护封建剥削制度。因此方腊直接指斥封建剥削压迫的行为是“安有是理！”而主张要“是法平等，无有高下”，才是“天下国家本同一理”。（同上）

钟相、杨么的行动主张，基本上和方腊相类似。他们在起义中，除焚寺观、神庙及杀僧道、巫祝，以表示对封建统治阶级神学欺骗的反抗外；还焚“官府”与“豪右之家”，杀“儒生”和“官吏”；并指斥封建“国典为邪法”，认为只有“等贵贱，均贫富”，才是“天理当然”。（《三朝北盟会编·建炎四年二月十七日条》）



由此可见，宋代起义农民也讲理，但反对剥削人压迫人的所谓“理”。认为要做到“法平等，无有高下”，“等贵贱，均贫富”，这才是合理，才是“天理当然”。而封建统治阶级的理学，则把三纲五常说成是人人都要遵守的永恒不变的真理；把地主阶级享有种种剥削压迫农民的特权，也说成是不可违背的天理。这里两个阶级，虽同是讲的“天理”，内容却针锋相对。这说明，封建统治者的“理”和劳动农民的“理”，是代表着两个敌对阶级的利益，这是一场不可调和的阶级斗争。

封建统治阶级的理学家，从来不敢承认他们讲的是剥削压迫人民之理，而企图挂上一层道德伦理的纱幕，来掩盖其阶级剥削的实质。他们有的把“理”说成是客体精神，有的说成是人心所固有的。不管说理在天上还是在心中，目的无非要劳动人民伏伏帖帖服从封建统治。当然，他们都把“理”说成是超阶级的东西并不奇怪，这正是一切剥削阶级哲学党性的表现，实际上还是为他们本阶级利益服务。而起义农民讲“理”，公开说“等贵贱，均贫富”就是“天理当然”，这是劳动人民哲学党性的表现。同时，起义农民也没有把“理”说成是先验的、先于物质世界存在的客体精神或主体意识，而是把“理”作为体现农民对自身阶级地位和物质生活的要求。从这一意义来说，农民反对地主阶级的“理”，又是站在朴素的唯物主义反映论的路线上对唯心主义先验论思想进行斗争。

在宋代，除起义农民对封建统治阶级的理学，作出针锋相对的尖锐批判外，能够提出一些唯物主义观点，在若干方面对唯心主义理学进行批判的，还有王安石、叶适、陈亮等人。至于张载，过去传统上虽把他算作理学中人，但在他的世界观中，有比较多的唯物主义思想，如对佛、老思想的批判，在某种程度上是起着反理学的作用。对后来王廷相、王夫之的反理学斗争，在思想资料上也提供了积极的影响。

王安石是当时统治阶级内部的革新派，以他为首的新党在政治上反对司马光、程颢、程颐的旧党，哲学上他反对二程的唯心论思想。

陈亮、叶适是南宋时正宗理学的反对者，他们提倡“事功”，要“言之必使可行”，反对脱离实际的空谈义理和心性。陈、叶主张对内要促进政治革新，对外要抗击金人的侵扰，这是反映当时一般工商业者利益的思想，也在一定程度上符合当时广大人民的愿望。

## 二 代表封建统治官方思想的两宋理学的开创者——周敦颐“无极而太极”的客观唯心主义和邵雍“心为太极”的主观唯心主义

周敦颐（公元1017—1073年），字茂叔，湖南道县人。他的学派称为“濂学”，主要著作有《太极图说》和《通书》。

周敦颐后来被朱熹捧为理学的开山祖，是由于他讲了一套宇宙生成的学说。他写的《太极图说》，表面上是推衍《易经》，实际上是剽窃道家的宇宙生成观点。如说“无极而太极”。“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”。周敦颐认为，金、木、水、火、土五种物质元素，即五行，是统一于阴阳，是从阴阳二气来的；而阴阳统一于太极，太极是“理”，是客体精神；但太极又是从“无”产生的，本来就是“无”，是无中生有。可见周敦颐讲的宇宙生成，和老子说的“天地万物生于有，有生于无”的命题，实质上是完全一样。

“太极”是什么？朱熹解释“极”字是道理之极致，所以说：“总天地万物之理，便是太极。”“太极非有物耳。”这就是说，太极不是物质性的东西，而是精神性的理，是“无此形状而有此道理”。周敦颐认为阴阳、五行是由太极派生出来的，所以朱熹解释

为“太极生阴阳，理生气也”（朱注《太极图说》）。就是精神产生物质，理是第一性，物质是第二性，这是客观唯心主义。

周敦颐讲宇宙生成，表面上没有讲上帝创造世界。但他提出“物则不通，神妙万物”（《通书·动静》），意思是讲，物质动只是动，静只是静，动中无静，静中无动，所以说“物则不通”。而精神是超动静的，动中有静，静中有动；万物所以运动，就是由神的推动。所以说“神妙万物”，就是说，神使万物发生变化。周敦颐又说：“天以阳生万物，以阴成万物”，“大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神。”（《通书·顺化》）这里把阴阳创化万物归于天，其创化作用谓之神。他实际上是强调精神的伟大，把万事万物的产生，都归结为精神的作用。

周敦颐为要宣扬天人合一思想，还把思孟学派提出的“诚”作了进一步发挥。他一面说“寂然不动者，诚也”（《通书·圣》），“诚无为”（《通书·诚几德》），这里把“诚”说成是无为的、不动的，其实就是“无极”本体的代称。他还说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。”（《通书·诚上》）《易经》是以乾为天，认为万物是天所生，所以说“万物资始”。周敦颐把“诚”作为寂然不动的，是宇宙“无极”本体的体现，所以说天是诚之源。另方面他又把“诚”说成是“纯粹至善”，是“五常之本，百行之源”（《通书·诚下》）。即诚是人的至善的本性，是仁、义、礼、智、信这些所谓五常的根本，是符合封建社会秩序的各种行为的渊源。这样周敦颐就用“诚”将宇宙本体和先验的人性以至封建道德伦理统摄起来，成为天理所秉赋的至高无上的东西。

周敦颐既建立起“诚”这一最高境界，就需要有一套把握“诚”的修养方法。他提出：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”（《太极图说》）中正就是站在中间，调和矛盾，即思孟学派所谓“中庸之道”。“主静”按周敦颐自己的解释：“无欲故静”，故

“主静”也就是“无欲”，即不要有自己的物质欲望。尽管当时人民没有饭吃，也不要反抗封建统治，都要做到安安静静，如果起来造反，就不符合圣人规定的中庸之道了。只有“无欲”，饿死也不反抗，才是“立人极”，符合做人的最高标准。所以周敦颐进一步要人不但做到“寡欲”，还要做到“无欲”，这样才是“诚立明通”（《养心亭说》），修养到家了。周敦颐这番说教，表面上与现实无关，其实是针对当时的社会矛盾，要人民不要起来反抗封建统治。如北宋时农民起义，王小波、李顺提出要“均贫富”，从周敦颐看来就是有“欲”，不符合“诚”的标准了。因为“诚”是从天理秉赋得来，有“欲”也就是违反天理。后来宋明的理学家，没有一个不讲“存天理，去人欲”，这种反动说教，也是从周敦颐开始的。

周敦颐的宇宙生成说，哲学上是宣扬客观唯心主义，政治上就是要把封建统治说成是先验的永恒的存在，是绝对精神的体现。因此，周敦颐还宣扬“小大有定”的形而上学观点（《通书·理性命》），认为“小”和“大”矛盾的双方是固定不变的。这种观点应用到社会方面，就是统治和被统治阶级双方的地位也是固定不变的，以此为地主阶级压迫剥削人民提供理论根据。周敦颐还提出“天道行而万物顺，圣德修而万民化”，“故天下之众，本在一人”（《通书·顺化》），认为天道也就是天理流行，万物自自然然顺应天理，就没有矛盾了；统治阶级修养圣人的德行，万民受到感化，就不起来造反了。所以天下老百姓虽多，还是要受皇帝一个人的统治。这就是周敦颐宣扬理学的反动目的。

邵雍（公元1011—1077年）字尧夫，河南共城（今河南辉县）人。主要著作有《皇极经世》。

邵雍的哲学称为先天象数学，他从道家方士那里传来一个所谓先天图，说什么“先天学，心法也。图皆从中起，万化万事皆生于

心也。”（《皇极经世绪言·先天象数》）就是说，图皆从中起，即从心起，也就是从人心起，所以万事万物都生于心，有了心，就有万事万物；没有心就无所谓万事万物。所以他说：“心为太极”（《心学》），“心”是产生万事万物的根源。

邵雍也有一套宇宙生成说：“太极，一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。”（《阙疑》）太极是一，太极生阴阳就是一生二；但一能生二的作用是神，所以说“神生数”。由于一生二是对立性的双数，以此加一倍开展，二变为四，即两仪生四象——阴、阳、柔、刚，这就是“数生象”；再由这对立着的象的变化，才产生具体事物——器，这就是“象生器”。邵雍把宇宙万物的生成，说成是由抽象概念的数字，经过倍数相乘得来，这就是邵雍以象数理论所虚构的宇宙生成图式。

邵雍讲宇宙生成，和周敦颐有相同地方，都是讲精神产生物质。但是亦有区别：周讲无极而太极，从无到有，太极是客体精神的理，所以是客观唯心主义；邵雍讲的太极则是心，是主体精神，所以是主观唯心主义。从邵雍看来，人心亦是先天的东西。他说：“身生天地后，心在天地前；天地自我出，自余何足言。”（《伊川击壤集·自余吟》）又说：“道不远于人，乾坤只在身；谁能天地外，别去觅乾坤。”（《乾坤吟》）邵雍认为人的身体虽是产生于物质世界之后，但人心在天地之前就已经有了。从我们今天看来，这完全是胡说八道，但主观唯心论者认为世界万物都是由心产生的，没有我的心就没有天地万物。所以邵雍就说“天地自我出”，“乾坤只在身”，认为天地乾坤都是由我产生出来的。这种观点对后来理学中“心学”一派的陆九渊、王阳明等有很大影响。

邵雍在世界观上既认为人心是宇宙的本体，是“乾坤只在身”，就必然得出像孟轲说的“万物皆备于我”，在认识论上就不用接触外界事物。所以邵雍说：“万物于人一身，反观莫不全备。”

（《乐物吟》）即是说，对万事万物的认识只要观察自己的内心就够了，因为万事万物都是我的心所体现出来的，何必向外面寻求呢？这是唯心主义的认识论观点。

邵雍的象数学，不但虚构出宇宙万物生成的图式，并且还用他主观安排的象数来解释世界，推算古往今来治乱盛衰的命运。他的儿子邵伯温后来造谣说，邵雍在洛阳天津桥上听到杜鹃声，就知道皇帝要用南方人，政治上会起变乱，这完全是一套迷信骗术。这样做是有政治用意的，是以此来附会反对王安石的变法。邵雍宣扬历史的神秘主义和命定论，是要人相信改革政治是徒劳的，人民起来造反更加不对，只能听任神秘的先天象数学对自己命运的安排。从后来社会上广泛流行的所谓“邵康节神数”的迷信看来，说明邵雍神秘哲学的流毒是很大的。

邵雍哲学虽是强调人主观的“心”，但最后还是和“神”相通。如他说太极是心、是道、是一，但又说：“道与一，神之强名也。”神是“无所不在”，所以“人与他心通”，亦是“其本于一”，是由于神的作用，即是说人心最后是与神相通的。所以他认为“人之善恶”，要在言行上表现出来时，“人始得而知”；但“萌诸心”，即内心有善恶的动机时，“鬼神已得而知之矣”，鬼神就知道了。因此他认为鬼神是能够赏善罚恶的，是人类命运的主宰，这说明邵雍的主观唯心主义哲学，最终还是通向有神论。

根据上述观点，邵雍进一步宣扬听天安分思想。他提出“事无巨细，皆有天人之理”，“求之者，人也；得之与否，天也”。就是行事在人，成事在天。他以为“强取必得，是逆天理也；逆天理者，祸患必至”（《观物外篇》）。比如农民起来造反，在他看来就是“强取必得”，就是“逆天理”，那就罪该万死了。

既然人不能逆天，所以邵雍提出要“安分”。他说：“事无大小，皆有道在其间，能安分则谓之道，不能安分则谓之非道。”

（同上）人民只有安分守己，服服帖帖服从封建统治，才符合邵雍的所谓“道”；如起来反抗，就是“非道”。邵雍哲学的反动本质，这里是赤裸裸暴露无遗了。

### 三 政治上的守旧派、两宋理学的奠基者—— 程颢“天即理即心”的主观唯心主义和程 颐“理先气后”的客观唯心主义

上面讲的周敦颐 and 邵雍，虽然算是北宋理学家的前辈，但由于他们浓厚的道家思想和所讲的神秘象数学，和正统儒家还有距离，因此宋代的反动理学，到二程才是真正的奠基者。

二程是程颢、程颐两兄弟。程颢（公元 1032—1085 年）字伯淳。程颐（公元 1033—1107 年）字正叔。他们是河南人，较长时间住在洛阳，在理学中称为洛学。二程政治上属于旧党，反对王安石变法。如程颢攻击王安石行新法是“以贱凌贵，以邪妨正”，表现出他们是站在封建大地主立场。二程是北宋时期儒家的代表，他们继承了孔丘和董仲舒的反动衣钵，把反动孔学发展成唯心主义理学，特别是程颐的客观唯心主义，后来在朱熹的发挥下，成为官方的正统哲学，统治元、明、清思想界数百年，至今还有余毒。

正是由于二程阐发孔孟之道，提倡吃人的理学有功，所以北宋以后的历代反动统治者，对他们大加吹捧。如南宋理宗下令将二程的牌位搬进孔庙，掀起了尊孔崇程的反革命逆流。以后对二程的地位越捧越高，吹嘘他们能“使圣人之道，复明于世”，其功劳“亦当不在孟子下”（林应龙：《奉敕重修两程夫人祠碑记》），几乎被捧成为孔家店的三老板了。我们从这些反动的吹捧中，可以看出二程思想的实质。

二程的著作有《遗书》、《文集》等，后统编为《二程全书》。

程颢的世界观，首先表现在“道”与“器”，即精神与物质的关系的看法。他认为“道”是形而上的，即精神是超出物质之上的本体；“器”是形而下的，即具体事物是被派生出来的东西。也就是说，两者关系，精神是第一性，物质是第二性。因为他把“道”看成是世界本体，所以说“元（原）来只此是道”（《遗书·语录》），即道从来就是这样，是“亦无始，亦无终”，无时不有，无所不在的永恒的绝对精神。程颢把“道”亦称作“理”，认为“理”是“元（原）来依旧”，也就是永恒不变的。

那么，这个“元来只此”，“元来依旧”的“道”和“理”，是客体精神还是主体精神呢？程颢说：“天者，理也”，又说“天人本无二”，“故有道有理，天人一也”。因为“天”就是“人”，“人”就是“天”，所以他进一步说：“天地之用，皆我之用”，还说：“只心便是天。”（同上）这样“天”即“理”即“心”，天理就在人的心中，在世界观上就是主观唯心主义观点了。

程颢既认为心是理，理是心，天理就在人的心中，认识事物当然就不用外求，所以他说，“尝喻以心知天”，“只心便是天”，“当处便认取，更不可外求”（《遗书·语录》）。这就是说，平时我们比喻以心来了解天，那心就是天；既然我的心便是天，因而不需要了解客观事物，也不用进行社会实践，只要能够掌握自己的心，修心养性，就可以知道一切了。这在认识论上是唯心论的先验论。

因此，程颢虽也讲“格物穷理”，说什么“致知在格物”，“穷理而至于物，则物理尽”。但他所谓穷理，却是尽性、知命的功夫，所谓“‘穷理尽性，以至于命’，三事一时并了”（同上）。就是从自我修养中穷尽“天理”，恢复“天性”，认识“天命”，



所以说“三事一时并了”。但这样一来，可见“穷理以至于物”，根本不是去认识客观事物，要做的还是修心养性的一套工夫。

程颢还拿“圣人”来宣扬唯心论的先验论。他说：“圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端，而求之自外乎？”（同上）圣人的仁是修养到家了，为什么能这样呢？就因为能够掌握了解自己的心罢了；何尝自找麻烦来接触外界事物呢？这就是说，只要闭门修养，做到“至仁”，就是圣人了。如果人人想做圣人，都关在房子里自我修养，封建统治不是太平无事了吗？这正是程颢宣扬唯心论的先验论的反动政治目的所在。

程颢既认为天理就在人心之中，所以说“学者不必远求，近取诸身，只明天理”，就可以了。但是为什么有些人不明天理呢？他说：“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德也。”（同上）他认为人心能够先验地知道一切；只是由于被人的欲望掩盖了，因而将仁、义、礼、智、信这些天德忘记了。程颢这里表面是讲认识论，实际上处处不忘他维护封建统治的反动政治目的。他把人民要求最低的生活欲望也说成是罪恶，是“伤天害理”的东西，他胡说什么“富贵由来自有天”（《明道文集》），目的无非要人民不要起来反抗封建统治者的压迫和剥削，其反动性是非常明显的。

因此，不管程颢讲什么天理人心，目的无非要维护三纲五常这一套封建统治秩序。如他说：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”“君德即天德也。”又说：“夫天之生物也，有长有短，有大有小，君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！”（《遗书·语录》）讲来讲去，无非说父子君臣这一套伦理纲常和封建秩序，是不可改变的所谓“天下之定理”；而“君子得其大”，即享有种种封建特权，也是不可违逆的“天理”。程颢虽讲过“万物莫不有对”，也承认有长有短，有大有小，即事物有它的矛盾对立面。但他认为长、短，大、小是固定不变的，是由

绝对的“天理”所决定的，这是对周敦颐宣扬“小大有定”的形而上学观点的发挥。所以他还提出“圣人奉天理物之道”，是“差等有别，莫敢逾僭”（《论十事札子》）。即封建地主统治阶级是统治人民的，人民只能被奴役受剥削，这种等级差别，也是不可改变的，不要打破这个界限，才是符合天道。农民起义军要求“等贵贱，均贫富”，就是违反天道。所以归根到底，程颢讲的理学就是为封建统治阶级利益服务。后来一切讲伦理纲常的皇帝“圣谕”，以及封建士大夫的“劝善书”之类的东西，都自称理学宗传，这就毫不奇怪了。

程颐的哲学思想，和程颢也有相近的地方，如首先也是强调形而上者的“道”和形而下者的“气”的关系。他说：“所以阴阳者是道也。阴阳，气也，气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密（密者用之源）也。”（《遗书·语录》）意思是说，阴阳是从道产生的；而阴阳是气，是物质性的东西，是形而下的；而道是精神性的东西，是形而上的。道是本体，是产生气的根源。

程颐和程颢一样，把“道”和“理”看成是一个东西，所以他说：“天有是理，圣人循而行之，所谓道也。”（同上）上天有这个“理”，圣人遵循天理行事，就叫做“道”。道是从天理而来，其实是一回事。程颐认为理生气，即精神产生物质，讲得比程颢更加明确。如说“所谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来”，即就是说万物是从“理”那里来的。他说“理无形”，虽然没有形状，但整个宇宙间“皆是理”。“天下只有一个理”，“万物皆是一个天理”。所有这些话，都说明理是产生万物的精神本体，这是非常清楚的。

程颐所谓“理”，是客体精神还是主体精神呢？他和程颢不同，程颢认为“理是心”，“理”是主体精神，所以他是主观唯心论者。

程颐则是把理和客体精神的天命直接相通。如说：“天之赋与谓之命，稟之在我谓之性，见于事业谓之理。”“理也，性也，命也，三者未尝有异。”（同上）即三者是一回事。可见“理”就是天命，是客体精神。程颐的世界观是客观唯心主义。程颐还说：“命者造化之谓也”，命就是造化的意思。但是由谁来造化呢？他认为有个“造化者”。程颐在反对张载物质不灭的观点时指出：“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。”即是说，物质销毁后，就没有了，不能复归为物质性的气了，即认为物质是会消灭的。既然物质会消灭，最初是怎样产生的呢？他就说：“其造化者自是生气。”（同上）是有个“造化者”创造出物质世界。这个造化者又是什么？只能是上帝的别名而已。程颐的客观唯心主义最终还是通向有神论。

程颐在世界观上，虽认为“理”或“道”是形而上的客体精神，但又认为天理是与人心相通。他说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（同上）这和程颢说的稍有不同，程颢认为天即理即心；程颐则认为理是出诸天而具诸心，即理是客体精神，是天赋于人的心中。但尽管有这些差别，从认识论来看两人都是唯心论的先验论。因为不管“理”就是心还是“理”存在于心中，反正都是不用外求的。所以程颐说：“学也者，使人求于内也；不求于内而求于外，非圣人之学也。”（同上）“求于内”是干什么呢？他说：“凡学之道，正其心，养其性而已。”就是修心养性，闭门修养，不要接触外界事物，不要参加社会实际活动，这才是“圣人之学”。

因此，程颐虽然也讲“格物致知”，但并不是通过研究客观事物，参加社会实践来求得知识，而认为“格物之理，不若察之于身，其得尤切。”“近取诸身，百理皆具。”（《遗书·语录》）这就是说，格物的道理，与其接触外物，不如闭门修养，从自己身上去了解一切道理，则知道得更为亲切。但怎样“近取诸身”呢？就是

从自己做起，对皇帝要忠，对父母要孝。这样就了解一切了，就叫做“格物致知”。说穿了，他的“格物致知”，就是要人从自身中去体验；懂得“三纲五常”的道理，就是“百理皆具”，不用外求了。

但是，既然人的自身就是“百理皆具”，为什么有些人不认识天理呢？他和程颢一样归罪于“人欲”，提出要“灭私欲，则天理明矣”。

什么是“私欲”呢？程颐认为“天讨有罪”，“天命有德”，即“天”惩罚有罪过的人，而给一些有德行的人以奖赏，都是“天理自然”，人对此不能有丝毫意见，否则“便是私意”。这就是说，要人人服从天命，服从封建统治，才是“天理明”；如果要起来反抗，或者有起码的生活要求，就是有“私欲”，要受到天的惩罚，就要加以消灭！这就暴露出程颐维护封建统治的狰狞面目。

程颐提倡的理学，除维护君臣父子的尊卑不平外，还特别迫害妇女。程颐首先提出寡妇“饿死事极小，失节事极大”的谬论。就是说，女人死了丈夫，不能改嫁再结婚。饿死是小事，如再去结婚就算失节，就是大事了。正是在程颐这种思想的毒害之下，不知摧残了多少妇女的生命。清人方苞曾说过，他曾考察过历史和各地方的文献记载，妇人所谓“守节死义”的，“周秦以前，可指计”，用手指可以计算出来；“自汉及唐亦寥寥”，也是不多；“北宋以后，则悉数之不可更仆矣”，（《望溪集·曹氏女妇贞烈传叙》）即多到不可数计了。从这里也可以看出理学流毒的影响。

## 四 从理论上批判佛、老的张载唯物主义和他思想的落后面

张载（公元1020—1077年）字子厚，陕西凤翔横渠镇人。因为他住在关中，所以他的学派称为关学。张载和二程有亲戚关系，过去对宋代理学亦以周（敦颐）程（颢、颐）张（载）朱（熹）并称。但张载和二程有所不同，他在世界观上有较多的唯物论思想，因而受到程颐的反对；但他思想一些有利于封建统治的观点，却得到程颐的赞扬。可见历史上唯物论和唯心论的斗争是非常尖锐的。张载的主要著作有《正蒙》（《西铭》、《东铭》原是《正蒙》中的一部分）。

张载的世界观，有比较多的唯物论思想。他提出“虚空即气”的论点，说“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和》。以下引《正蒙》只注篇名）“太虚”即天空，“本体”是本质的意思。这就是说，世界的本质是气、即是物质。天空虽是无形，却充满物质性的气。气是有聚散的，凝聚为万物则有形，散归天空，又变为无形。但不论有形无形，都是物质的存在状态。这里张载肯定了世界的物质性，和他另处所说“今盈（充满）天地之间者，皆物也”（《语录抄》）的观点，是一致的。

张载既认为世界是充满物质性的气，因此他反对有绝对的“虚无”。他说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无‘无’。”（《太和》）气在太虚中间，有时候聚合，有时候分解；好像冰一样，有时候凝固，有时候融解。但冰是物质，凝结的冰是物质，融成水也是物质，所以如果知道天空就是气，就没有什么“虚无”了。这里张载一方面阐明了近似物质不灭的原理；另一方面亦驳斥了道家的“虚能生气”和“有生于无”的谬论。

张载用他物质不灭的光辉思想，还批评佛家讲“寂灭”的人提出“无余涅槃”（涅槃是佛教用语。梵语原义是“消散”。指一个人经过“觉悟”达到“解脱”的最高境界。如已得“解脱”，肉体还生存，叫有余涅槃。到死亡时肉体完全消灭，就叫无余涅槃）。从张载看来，佛教只承认精神本体是实在的，而认为物质世界，包括人的肉体都会消灭。这是不懂得“气之为物，散入无形，适得吾体”——气虽散归无形，而作为气的本体仍然存在。所以佛教徒讲虚无寂灭，认为人死后作为物质性的肉体就是灭尽无余的观点是错误的。

与此相反，有些道教徒想“长生久视”，做长生不老的神仙，张载认为也是错误的，是不懂得“万物不能不散而为太虚”的道理。就是说，人体是一具体物质，想永久不变，是不可能的，终归要散为气体，归于太空。从张载看来，物质是不灭的；但作为具体物来说，不能不有聚散变化，要想“物而不化”，也是办不到的。

张载对道家和佛教的批判，实际上也是批判周敦颐、程颐等人。因为周、程等讲什么“无极而太极”，“道生气”、“理生气”等一套，无非也是虚能生气，有生于无等一类东西。因此张载提出“虚空即气”，“气有聚散，并无生灭”的唯物主义观点，受到程颐的拼命反对。程颐说：“亦无太虚，遂指虚曰皆是理”，“天下无实于理者”（《语录》）。认为天空中都是“理”，只有精神性的“理”才是世界唯一的实在。程颐还说：“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。”（同上）认为物体分解后，就是消灭了，再不能还原为物质性的东西了。程颐这两段话，很明显是反对张载的。因为张载的观点如能成立，他们那一伙所谓“理生气”——精神产生物质的唯心主义谬论，就完全破产了。从这里可以看到当时唯物论对唯心论两种思想斗争的激烈！

不过张载的唯物主义世界观是不彻底的，问题是出在“性”上。张载是主张物质不灭的，所以说“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不灭者，可与言性矣”（《太和》）。这里前两句是说，气聚而成为人的形体时，固然是存在；人死后气散归太空时，也是存在。说明气只有聚散，没有生灭。这话本来是正确的，但后两句却出了问题，他把人性也看成不随人的形体生死而存亡，即认为人性可以离开人体而独立存在，那就是错误的了。张载还把“道德性命”也说成是“不死之物”，“己身则死，此则常在。”张载既认为人死可以性存，性聚又可以为人，因此说：“性者，万物之一源。”（《诚明》）把“性”看成是创化万物的一个根源。就这个命题来说，是陷入唯心主义。

由于张载很强调气的聚散变化，所以有一些辩证法思想。他认为气是“一物两体”，在统一的气中是含有两个对立面，“一”中有“两”才有发展变化。这是说，整个物质世界是有矛盾的，“不有两，则无一”，“两不立，则一不可见，一不可见，则两之用息”（《太和》）。“两”指对立的两面，“一”指对立两面的统一。张载认为：如果没有对立两面的存在，就没有统一体的东西；如果没有统一体的东西，那么对立面的作用就不存在了。这里他初步猜测到对立统一的关系。

张载既认为“不有两，则无一”，因而认识到矛盾是普遍存在的。他说：“无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”（同上）即任何事物没有不存在矛盾的，所以整个世界的变化，都是对立面的矛盾起作用。于是张载进而猜测到地动的原因。他说：“凡圆转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也。”（《参两》）“圆转之物”，指地和日月五星，“机”指地动的原因。张载认为地是有形的物体，位在天的中间；日月五星附属于地的外面，随着地一同旋转。这种推测，虽然和现代地动说并不相符，也缺乏科学根据，

但是他猜测到地是能自动的，不是由神力在外面操纵。这既是无神论观点，又是符合自发的辩证法思想的。

根据上述的观点，张载对“物”提出如下看法：“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物，非物也。事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成，不见其成，则虽物非物。故曰屈伸相感而利生焉。”（《动物》）

这段话意思是说：事物不是孤立静止的，都有它的对立面，同异、屈伸、始终是对立面的双方，这两方发生相互的作用，才能成为物，否则不成其为物。事情还有原因和结果，而因果亦由于同异、有无的对立面相互发生作用而产生，没有原因和结果的也不成为事物。因为事物都是从对立矛盾变化中成长起来的，没有矛盾，便没有事物的成长，所以说：“屈伸相感而利生焉。”

不过张载的辩证法和他的唯物论思想一样，也是不彻底的。他看到事物的矛盾，但是害怕斗争。所以他说：“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”（《太和》）这是说，一切事物的现象都有对立两方面，对立两方面的运动方向是相反的；相反就相仇，就会出现斗争，可是张载认为斗争的结果，必然归于和解。这即是说，他虽认识到矛盾的变化发展和矛盾的对立性，但不是用斗争而主张用调和的办法解决。张载在当时是看到一些社会矛盾，农民和地主相仇，他也是有所感觉的；但他所谓“和而解”，就是主张用“招抚”的办法来消灭农民起义，这就暴露了他的封建地主阶级的本质。由于他把矛盾最后还是消解为静止状态，这就离开了辩证法成为形而上学观点了。

在人性论方面，张载提出：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”（《诚明》）这里，他把性分为所谓“气质之性”和“天地之性”。他认为气聚成了人的形体之后，才有气质之性，这是后天的，是有善有恶的；但人在未成形之前，早已具有天地之



性，这是天地之气所固有的，先天至善的东西。所以张载说“善反之”，即人如能善于反察，就可以恢复此天地之性。

张载由于不了解人的社会性和人的所谓“善”、“恶”的来由，也不懂“**在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性**”（《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，827页）。他认为有天地之气就有天地之性，天地之性是得气之全，所以是至善；气聚而为人则成为气质之性，这是得气之偏（部分），故有善有不善。这在人性论上就陷入唯心主义。

张载的认识论，也是受他人性论的影响。他一方面讲“物交而知”（《大心》），提出“感亦须待有物，有物则有感”（《语录》）。即感觉需要有物作为认识的对象，要与外物接触才能获得知识。但人怎样接触外物呢？“由耳目有受也”，通过耳目等感官来感受外物，张载称此为“内外之合”，亦称为“见闻之知”。这里讲的是感性认识，是符合唯物论的反映论原理的。

但张载另方面又认为“闻见不足以尽物”（同上），提出要“大其心，则能体天下之物”（《大心》）。如果说，单靠感性认识不能深入到事物的本质，还要提高到理性认识，这样讲也是对的。但张载的意思不是这样，他所谓“大其心”却是扩充自己的心，使世界上的事物和自己的心合为一体。因此他把认识来源讲成有两种：“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”（同上）除见闻之知外，还有所谓“德性所知”，这不是从“物交”而来，也不依靠耳目感官的作用。那是什么呢？张载说：“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。”（《诚明》）这里张载把知识分为两类，一种是耳闻目见的知识，称为“闻见小知”，这是很浅薄的；另一种所谓“德性所知”，也叫做“天德良知”，这是不倚赖感官所得的先天的知识，是从所谓“天地之性”禀赋得来的，实际上指的是所谓三纲五常先验的天理。他认为这才是最根本的大

道理，最高深的知识，其实反而是陷入唯心论的先验论。张载这方面的错误，被程、朱一派引为同调，这不是偶然的。

张载的社会政治思想，主要表现在他写的《西铭》中。这篇东西曾受到程颐的称赞。文中有“民，吾同胞；物，吾与也”的话，即认为所有的人类都是同一父母（即天地）所生的亲兄弟，其他万物都是人类的朋友，即所谓“民胞物与”思想。

对这种思想应该如何看呢？这实质上是阶级调和思想，张载的时代，社会矛盾已经很尖锐，如在他前不久，王小波、李顺起义，已提出“均贫富”的要求。张载看到了这一社会矛盾，曾指出：“故为政者，在乎足民”，要通过“足民”来“息盗”（《有司》）。并主张“复井田”来求得“均平”。宋明时期，有些思想家提出“复井田”，这并不是要恢复殷周奴隶社会的井田制。而是主张封建国家要掌握土地，直接分配给农民耕种，使农民成为国家佃农，从而限制官僚大地主私家对土地的兼并，对农民则做到有田可耕，以缓和当时的社会矛盾。当然，在“势官富姓，占田无限”，“一邑之财”，大半“入于私家”（《宋史·食货志》）的历史情况下，张载所谓“复井田”只是空想，他理解的“周道止是均平”和起义农民要求“均贫富”，有着本质的区别。不过张载想通过调和矛盾来达到“息盗”的目的，这种思想，是“仇必和而解”的哲学观点在政治上的具体表现。

张载的“民胞物与”思想尽管表现出对人民寄以某些同情，但整个来说，还是属于封建思想体系。因为张载虽认为天地乾坤是人类的父母，故有“民，吾同胞”的提法。但在封建宗法社会中，所谓同辈的关系也不是平等的，如宗子对其他兄弟就可以进行家长式的统治。而张载也说：“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。”就是把帝王说成是天之宗子，有继承天的统治权；大臣则是协助君主的管家，这样就给封建帝王的统治找到了“合理”根据。

既然帝王是宗子，是代表天地父母来管理人民，那么人民就必须服从封建统治者的统治。张载甚至要人像申生（春秋时晋献公的太子）那样，“无所逃而待烹”，即父母要杀他时也不逃跑；要像伯奇（周大夫尹吉甫的儿子）那样，父母要将他驱逐时也很顺从。张载通过这些例子，宣扬要尽忠孝之道来服从君亲之命，就是要人服服帖帖当封建统治者的奴隶。

张载最后在《西铭》中宣扬了安命思想，认为人一生命运，都是由乾父、坤母即天地所安排，无论富贵贫贱，都要安于顺受。他所谓“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”就是把人能享受富贵福泽，说成是上天的照顾；遭逢贫贱苦难，也是上天给你锻炼成长的机会。所以不要对封建统治者不满。生时要规规矩矩，死后也要服服帖帖。这就是张载所宣扬的奴才哲学。程颐称赞《西铭》这篇东西是“旷前圣所未发”，超过以前的圣人，这也不是偶然的。

## 五 中国十一世纪的改革家——王安石

### 新学的兴起及其对二程唯心主义理学的斗争

王安石（公元 1021—1086 年）字介甫，江西临川人。他在宋神宗熙宁年间（公元 1068—1077 年），曾两次作宰相，推行新法。他的变法反映了地主阶级中，中小地主和大地主之间兼并与反兼并的斗争，也是当时封建统治阶级内部一场革新和守旧的斗争，因而遭到大官僚大地主阶级顽固派的反对，如司马光、程颢、程颐等旧党人物都反对新法；学术上也反对王安石的新学。因此，王安石的新学对二程等理学唯心主义的斗争，是与当时新旧两党的政治斗争紧密结合的，因而也受到二程等恶意攻击，说“今异教之害”，

“大患者却是介甫（即王安石）之学”，并大骂“介甫之学坏了后生学者”（《遗书·语录》）。这说明二程理学和王氏新学水火不相容的情况。

王安石创立的“新学”，既然是为他推行变法制造理论根据，因此他必然从提倡变革的先秦法家学派中去找寻思想武器。当时反对变法的顽固派也看到这一点，如司马光的党徒吕诲攻击他是个“行辟而坚，言伪而辩”的少正卯；吕纯仁骂他“尚法令则称商鞅，言财利则背孟轲”（《宋史纪事本末·王安石变法》）；到南宋，魏了翁也指责“其新法皆商君之法，而非帝王之道”（《周礼折衷》）；儒家卫道士朱熹更认为王安石行新法的“受病之源”，是由于“学术不正”，是“学本出于刑名度数”，而不知“以克己复礼为事”（《朱文公文集·读两陈谏议遗墨》）。我们从这些反面人物的叫嚷中，正好看出王安石尊法反儒的思想立场。而这场新学与理学的斗争，实质上也就是封建社会中长期进行的儒法斗争的继续。

王安石的著作很多，如解释诗、书、周礼的《三经义》和他编写的《字说》，都是为他行新法服务的，《周礼义》更是新法的理论根据。这些书把“先儒传注，一切废而不用”（《宋史·王安石传》），违背了过去儒家的传统注解，成为背叛了儒家正统的异端，因此后来被旧党禁止使用，从那时这些书多已散失。现存著作有《周官新义》（辑本）和《王临川集》。

王安石的世界观，认为天地万物是由金、木、水、火、土五种物质元素，即所谓“五行”变化生成的。他说：“五行，天（指自然）所以命万物者也。”“五行也者，成变化而行鬼神（鬼神是借用语，比喻变化多端，千变万化的意思），往来自天地之间而不穷者也，是故谓之行。”（《洪范传》）意思是说，自然界用五行造成万物，五行变化万千，无处不在，往来天地之间永远不会停止，

所以叫做“行”。这是王安石根据朴素唯物论“五行说”所提出的宇宙生成论。

为什么说王安石讲的五行是物质性的呢？因为他自己作过解释，如说“水曰润下，火曰炎上”（同上），水是向下浸润，火是向上燃烧，讲的就是水、火的物质性能，不像思孟学派以至后来讲阴阳五行的谶纬神学那样，把它歪曲成为神秘的东西。他把五行确是作为五种物质元素来看待的。

在五行之上，王安石有时也谈到“道”，但他所谓“道”，并不是精神性的东西。如说，“道有体有用，体者元气之不动，用者冲气运行于天地之间。”（《道德经注·道冲章第四》）这里所说的“道”，他是作为物质性的元气来理解的。

至于“五行”所以能运动变化，王安石并不认为有什么上帝鬼神在支配，而是由于事物本身“有耦”、“有对”。他认为“五行之为物”，“皆各有耦”，而“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”（《洪范传》）。他还把“有”与“无”，“难”与“易”，“长”与“短”，“高”与“下”，“前”与“后”，认为“是皆不免有所对”（《道德经注·天下皆知章第二》）。

这里王安石所谓有耦、有对，就是说五行及其他一切物质性的东西，都是有对立面的矛盾存在。事物是不断发展、不断出现矛盾的，王安石看出了这一点，他提出“耦之中又有耦焉”，即矛盾之中又包含着矛盾，所以万物才有无穷的变化。王安石还提出“相克”是所以“相治”的观点，即要通过对立面的斗争——“相克”，才能形成新的事物。从王安石看来，有耦、有对是带有普遍性的，是贯串于一切事物之中。王安石这种承认任何事物都有对立面，都是运动变化的观点，是带有朴素的辩证法思想。

对万物变化的普遍规律，王安石有时也称之为道。如说：“道者，万物莫不由之也。”（《洪范传》）“道有本末，……本者出

之自然，而不假乎人力，而万物以生也。”（《文集·老子》）即认为，“道”只是自然界万物所以自然发生和变化的道理。至于社会问题，他是反对自然命定说的。如孔丘曾胡说什么道之兴废（实际上是指国家社会的治乱），是由天命决定，王安石就驳斥说：“苟命矣，则如世之人何？”（《文集·行述》）如果说世事都由天命决定了，那么要世界上的人来干什么呢？总之，他把天道看成只是物质和自然界发展的规律或必然性，是不能干预人事的，这是“天人相分”的唯物主义观点。

当王安石推行新法时，大地主阶级顽固派拿不出像样的理由来反对，只好搬出他们祖师爷孔丘那一套天命思想来吓唬人。如富弼对宋神宗大讲“人君所畏惟天”，并拿“地动，灾异”为理由，主张停止变法。程颢也胡扯什么“天时未顺，地震连年”，要皇帝“仰测天意，俯察人事”（《二程遗书》）。范镇则更是危言耸听，捏造出“天雨土，地生毛”，认为“天鸣，地震”都是上天示警，以此威胁宋神宗，要他“观天地之变，罢青苗之举”（《历代名臣奏议·理财门》）。他们说来说去，无非是搬出孔老二“获罪于天，无所祷也”的一套破烂，用老天爷来吓唬人，妄图以此阻挠变法。

王安石面对这些猖狂吠，毫不动摇。他坚持“天地与人，了不相关”这一“天人相分”的唯物主义观点，指出“薄蚀、震摇，皆有常数，不足畏忌”（见《司马温公传家集·学士院试李清臣等策目》），即认为出现日蚀、月蚀和地震，是自然界带有一种规律性的现象，与人事无关，所以也没有什么可怕。当顽固派借彗星出现攻击新法时，他指出“天文之变无穷，人事之变无已”，拿天象和人事来“上下傅会”，本来就“不足信”（《续资治通鉴长编》熙宁八年十月戊戌条），把顽固派的胡言乱语坚决顶回去。

为要狠狠打击儒家宣扬的唯心主义有神论思想，王安石公然提出“天变不足畏”（《宋史·王安石传》），矛头直接指向孔老二

所鼓吹的“畏天命”，在哲学战线上，这是唯物论对唯心论一场短兵相接的搏斗。在当时的历史条件下，孔孟之道已成为官方统治思想，王安石敢于打破旧传统，提出这种针锋相对的命题，充分表现出他具有反潮流的尊法反儒的大无畏精神。

王安石所行的新法，在反对大地主的兼并方面，虽然起有一定的历史进步作用；可是从根本上并不反对封建制度。王安石搞变法也只是为着缓和社会矛盾，防止农民起义，这就决定他的辩证法思想不可能彻底。如对事物的变化发展，王安石一面承认矛盾的普遍性，我们上面谈过，他曾举出有、无，难、易，长、短，高、下等六对矛盾，说“是皆不免有所‘对’”。但他后面跟着说：“唯能兼忘此六者，则可以入神；可以入神，则‘无对’于天地之间矣。”（《道德经注·天下皆知章第二》）这样既承认矛盾存在，但又使人“忘此六者”——取消矛盾，逃避现实斗争。实际上要人民不要起来反抗封建统治，这样世界上就变成“无对”——矛盾消解了。这种观点，哲学上是抛弃了辩证法，陷入形而上学；政治上就是搞阶级调和论。

王安石的认识论和他的世界观相联系，也有一些唯物主义观点。如在《洪范传》中讲到貌、言、视、听、思五事时，他强调视与听的作用：“明则善视，故作哲；聪则善听，故作谋。”把善视、善听作为聪明的来源，是人之所以有智慧、有计谋的根本。这就指出了感觉的重要性以及感觉跟认识的关系。在五事的次序上，他也是把视和听放在思的前面，作为思的前提。他这里虽讲的是“修身之序”，但从认识论的角度来看，从视、听到思，从感性认识进而到理性思维，是符合唯物主义认识论原理的。

另外，王安石对知识的来源，除广泛读书外，还注意做些调查访问工作。如说：“某（王安石自称）自百家诸子之书，至于《难经》、《素问》（这两种是古医书）、《本草》（药书）诸小说，

无所不读，农夫女工无所不问，然后于经为能知其本体而无疑。”

（《答曾子固书》）这种学风，后来在他学生陆佃身上也有所发扬，如陆佃作《埤雅》，“不独博极群书”，对种田的、放牧的以及“百工技艺”，甚至封建社会中视为下贱的“舆台皂隶”等人，都进行访问，如有所闻时，“必加试验，然后记录”（《埤雅序》）。

但是，王安石的认识论也是有严重缺点的。由于他认为君主是绝对皇权的主宰，因此他对辅助君主的所谓王者师，也承认他们中间有一种全知全能的圣人。如说：“万物莫不有至理焉，能精其理，则圣人也。”但怎样做到能精其理呢？“致其一，则天下之物可以不思而得也。”（《致一论》）所谓“致其一”，就是要人一心一意闭门修养。这和他另一地方所说：“不听而聪，不视而明，不思而得，不行而至，是性之所固有，而神之所自生也，尽心竭诚者之所至也。”（《礼乐论》）意思完全是一样。这就是说，万物的“至理”是先验的，是人性本来就有而为先天所自生的，只要一心一意进行修养就可以了。王安石还拿孔丘的得意门徒颜渊作例，认为颜渊是个“不听之时，有先聪焉；不视之时，有先明焉；”可以不听不视，而有先天聪明的圣人。这种露骨地宣扬“天才论”的观点，在认识论上就是陷入唯心论的先验论。这和他前面所说的：“明则善视，故作哲；聪则善听，故作谋”，观点是自相矛盾的。

王安石的人性论，也是和他的世界观相联系的。唯心主义的理学家往往把心、性作为世界的精神本体，说什么“心生万物”或“性即理也”。王安石则认为心、性应根源于物质。他把神、性、心说成是“生于气，气生于形，形者有生之本”（《礼乐论》）。这里他讲的是形神关系，认为精神（包括心、性）是生于形体，有形体才有精神，这是唯物主义的看法。

因此，王安石认为，人性只是人的本能，如视、听、思、行的能力是人所固有的，但这些本能亦离不开形体。至于孟轲讲人性善，



荀况讲人性恶，认为是先天就有的，王安石表示反对。比如孟轲说，看见小孩掉到井里去了，就要把他救起来，可见人都有恻隐之心，以此证明人性是善的，是先天就有的。王安石则提出：“夫恻隐之心与怨毒忿戾之心，其有感于外而后出乎中者。”在王安石看来，只有通过对客观外界的感觉，才能产生恻隐之心或愤怒之心，这与先天的人性无关。他认为孟、荀等讲的人性，实际上是“情”和“习”，并不是“性”的问题。因为人只有和外界事物接触，才产生感情，是有好感，还是有恶感，都是后天习惯养成的，并不关于人的本性。所以王安石认为：“有情然后善恶形焉。”（《原性》）即有了感情，善、恶才能表现出来。

这样，王安石认为善、恶是后天的，是人在接触外界事物后在感情上表现出来；而性却是无所谓善与恶的。这是站在朴素的唯物论的反映论路线上批判了孟轲以至荀况的唯心论的先验论。

王安石的历史观和社会变法思想也和他的哲学思想相联系。他肯定世界事物是变化发展的，同样认为人类历史也是进化的。他指出“太古之道”如果能够“行之万世”，那么“圣人”就不用有所创造发明了。因此他指斥那些讲复古的人，是“非愚则诬”（《太古》），不是愚蠢就是欺骗。

王安石既认为历史是向前发展的，因而社会亦应该有变化。他说：“夫天下之事，其为变岂一乎哉？”（《非礼之礼》）就是说，社会上的事情，难道是一成不变的吗？他指出“权时之变”，即根据时势不同而进行变法的必要。这是他倡导变法的历史根据。

当时大地主阶级顽固派反对变法，除搬出儒家的唯心主义天命论来吓唬人外，还有一手破烂武器，就是儒家复古倒退的历史观，在政治上鼓吹“法祖”，用“谨守祖宗之成法”来对抗行新法。如文彦博早就提出“祖宗法制具在，不须更张”（《续资治通鉴长编》熙宁四年三月戊子条），司马光更是一再叫嚷“祖宗之法不可变”，

还胡说什么“使三代之君常守禹汤文武之法，虽至今存可也”（《宋史·司马光传》）。好像一个王朝，只要能守旧不变，就可以千秋万代，永世长存，这种顽固态度，真是反动透顶。

王安石面对这股反动逆流，一方面针锋相对地提出“尚变者，天道也”，用“新故相除”的进化观点驳斥了顽固派的“道不可变”的形而上学谬论。另一方面他公然提出“祖宗不足法”，认为“祖宗之法，未必尽善，可革则革，不足循守”（见《司马温公传家集·学士院试李清臣等策目》）。这是对儒家复古守旧的“法祖”思想的当头一击。

在对待民族矛盾问题，是坚持抗战还是主张投降，同样充满着变法与反变法的激烈斗争。当时中国东北和西北境内的辽、夏贵族，对中原地区的宋王朝曾不断发动军事掠夺，司马光一伙主张“弃地”求和，王安石则力主抗战。他通过变法搞富国强兵，增强宋王朝的军事力量，对西夏用兵曾经取得胜利。王安石反对民族压迫，反对儒家搞民族投降主义，这是符合广大人民利益的，应该给以肯定。

王安石与司马光的斗争，是在封建社会后期孔孟之道已成为正统思想的条件下，所展开的一场规模较大的儒法论战。王安石在统治阶级内部的革新，虽然还不是触及整个封建制度，但在顽固派看来，也是不能容忍的，所以司马光曾露骨地说，“臣之与安石，犹冰炭之不可共器，若寒暑之不可同时”（《司马温公传家集》），说明他们彼此之间，并不是一般的意见分歧，而是势不两立的两条思想政治路线的斗争，是改革与反改革的斗争。

由于王安石在世界观上反对人事要受天命所支配，肯定人的主观努力作用，所以他也反对道家的无为思想。

他认为，除自然界万物的生成不是人力所能及外，社会上“涉乎形器”，即一些具体事物制度等，都是由人力而成的。这种强调事在人为，也是他变法的思想根据。

王安石认为，要改善人们的生活，才能使人性向善，人民能够“安其耕”、“安其居”，即有田耕，有房子住，就不会有“不安之氓（这里指民）”（《周礼详解·遂人》），人民就不会造反。他行变法，就是想解决这方面问题。他指出，如个人“食不足以厌其腹，衣不足以周其体”，即吃不饱、穿不暖时，空谈治国安民是没有用的。这就批判了一些理学家，只会讲“仁民而爱物”，“民吾同胞”等高谈仁义的空论，而不实际解决人民生活问题。王安石变法，如青苗、免役、均输、市易、方田、农田水利诸法，对合理负担政府的赋税、劳役，限制高利贷和市场囤积居奇等方面，都采取一些措施。这些改革从性质来说是改良主义，但在当时历史条件下，还是有些进步作用。列宁在《修改工人政党的土地纲领》一文中曾指出：“王安石是中国十一世纪时的改革家”（《列宁全集》第10卷，152页注2），对王安石的历史地位，基本上作了肯定。

## 六 强化封建统治的两宋官方哲学代表 和理学的集大成者——朱熹“理在 气先”的客观唯心主义

朱熹（公元1130—1200年）字元晦，号晦庵，安徽婺源人。他出身于“婺源著姓”，是当地的大族。朱熹从小便狂热地信奉孔学，五岁开始读《孝经》，跟着去苦钻《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，由于他“进学甚力”，所以得到老师的称赞，称他为“吾党鲜有”（《朱子年谱》），是他们一群中不可多得的人才。朱熹的著作很多，重要的有《四书章句集注》、《周易本义》、《诗集传》、《朱文公文集》、《朱子语类》等。

朱熹是二程的四传弟子，他继承了孔丘、孟轲及董仲舒以来的儒家唯心主义，还特别发挥了程颐的思想，形成了一整套的反动哲

学体系。所谓程朱理学，实际上最起作用的代表人物是朱熹，他是宋代理学的集大成者。

朱熹的思想，宋以后被钦定为官方哲学。他在封建社会中的地位和作用，据《宋史·道学传》记载，他的思想是得自“程氏正传”，而“后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣”。这就是说，宋以后的封建皇帝，为要维护他们所谓天德王道的统治，都是向程朱理学来取法。事实上朱熹的名字，也一再受到吹捧，从元初到明、清，从曾国藩到蒋介石，都以朱熹的正宗理学作为涂饰“圣光”的油漆。这充分说明朱熹哲学的反动作用。

朱熹的世界观。他承认宇宙上有两种东西，就是“理”和“气”。但他不是二元论者。对“理”和“气”的关系，即精神和物质的关系，他认为“有是理便有是气，但理是本”（《语类》），“理终为主”（《文集·答王子合》）。他还将两者比喻为太极和阴阳的关系，说“太极理也，阴阳气也”，“太极生阴阳，理生气也”。这两者关系是讲得很清楚的。

朱熹为要讲明“理”是第一性的精神本体，他说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气流行发育万物。”（《语类》）

这段话讲得更加明白，没有天地之前，就有“理”存在，天地是从“理”产生的；没有“理”，天地万物和人类都没有了。可见朱熹所谓“理”，是产生天地万物的本原，是客体的绝对精神，物质世界只是这绝对精神的外化。这种观点和黑格尔相类似，是客观唯心主义体系。

对人的形神关系，朱熹也是归结到“理”和“气”的作用。他说：“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，

然后有形。”（《答黄道夫》）这进一步说清楚了精神和物质的关系。形而上者是理，即是精神，这是一切生物的本原；形而下者是气，即物质，是各种事物的具体表现。他认为人性是从理来的，人的形体是从气来的。虽然承认人的形体是物质，但本原还是精神，所以归根到底，人也是绝对精神所产生。朱熹在另一地方也说：“天道流行，发育万物，有理而后有气，虽是一时都有，毕竟以理为主，人得之以有生。”（《语类》）也是说人类是由这绝对精神的“理”产生出来的。

“理”这个客观精神，怎么会产生人类万物？说穿了，这不过是上帝造人的一种迷惑人心的巧妙说法罢了。这一点朱熹也不能不承认。他说：“帝是理是主。”（《语类》）上帝是“理”，也是世界的主宰。可见唯心主义最终总是通向有神论。

但是朱熹在更多的情况下，不是把“理”以人格神上帝的姿态出现，而是直接和封建道德纲常相联系。如说：“气则为金木水火，理则为仁义礼智。”（《答陈器之》）还说“理”的条目则“不出乎君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间。”（《答王子合》）朱熹认为“气”是金、木、水、火等一类物质性东西，“理”则是君臣、父子，仁、义、礼、智等三纲五常，也是绝对精神。按照朱熹所谓“理在气先”、“理生气”的观点，实际上是把封建道德纲常、封建统治秩序说成是先验的，未有人类社会之前就存在了。

因此朱熹又说：“未有这事，先有这理，如未有君臣已先有君臣之理；未有父子已先有父子之理。”“直待有了君臣父子，却旋将道理入在里面。”（《语类》）就是说，君臣父子这个道理，即三纲五常是先天就有的；在没有君、臣、父、子之前，这道理就先有了，到有了君、臣、父、子之后，就将这个“理”注入里面。朱熹这套说教，把“理”说成是先天就有的，三纲五常就是天理，谁也不能反对，这就把当时宋代已经强化了封建国家说成是天理的

化身，是绝对精神的体现。可见朱熹宣扬的一套客观唯心主义哲学，目的就是为维护腐朽的大地主阶级利益的封建政权服务。

朱熹既然认为三纲五常就是天理，所以他把周敦颐的《太极图说》也作了重要发挥。一方面他给太极下了明确定义：“太极非是别为一物，……只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。”

（《语类》）太极并非别的东西，就是一个“理”。因为这个“理”是最高的，所以叫太极。太极就是最高的“理”的总称。另方面他把这个所谓“总天地万物之理”的“太极”，说成是最高道德标准：“太极只是个极好至善的道理。”“周子所谓太极，是天地人物万善至好的表德。”（同上）太极既是最高的理，也是道德的最高标准；人人不能违反此“太极”之“理”，就是不能违反这封建的道德纲常。因此朱熹说：“太极是五行阴阳之理皆有，不是空的事物。”他指责佛教“以君臣父子为幻妄”，是“只见得个皮壳”，却不见“里面许多道理”（同上）。这就是说，太极不是抽象空洞的东西，实际内容是君臣父子这一套封建伦理纲常秩序，这是永恒不变的。遵守三纲五常，就是道理的极致，是理所当然。朱熹理学所以为后世封建统治阶级——“时君世主”所取法，其原因就在这里。

朱熹为要人人遵守此君臣父子之理，除把三纲五常说成是先验、永恒、绝对的“理”外，还提出“理一分殊”，即所谓“物物有一太极”的学说。他认为：全宇宙有一个太极，是万物的根本，这是所谓“理一”。但每一事物既都以太极为其存在根据，所以每一物中都含有太极。他说：“太极只是天地万物之理，在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”（同上）这就是说，每一物都以这最高的“理”为其存在的根据，是这个“理”分派出来的，所以叫“理一分殊”。朱熹所谓“人人有一太极，物物有一太极”（《语类》），就是这个意思。上面我们谈过，朱熹的太极

（理一），实际上是最高的封建道德教条，因之此理的分殊，即人人、物物都要以此最高的封建道德教条作为存在的根据，所谓“理只是这一个，道理则同，其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理”（同上）。这样一来，人人要遵守君臣父子之理，更是天经地义了。

朱熹从“理一分殊”的观点出发，他承认事物有对立和差别。他说：“大抵天下事物之理，……无无对者”，并举了“左右”、“上下”、“前后”、“多寡”的例子，认为“反复推之，天地之间，真无一物兀然无对而孤立者”（《答胡广仲》）。即是说，世界上任何事物都是有对立面的。在事物内部，他也承认有对立性，如说：“就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外”，所以说“独中又自有对”（《语类》）。这种承认事物之间及其内部对立性的普遍存在，这是具有辩证法因素的。但是他把这些对立，看成是“理一分殊”的表现，如说：“有高必有下，有大必有小，皆是理必当如此”，“其所以有对者是理合当恁地”（同上）。这和程颐说的，“天之生物也，有长有短，有大有小”，“天理如此，岂可逆哉！”唱的又是同一个调子了。

这样说来，朱熹虽承认事物有对立和差别，但又认为是“理必当如此”。所以他说：“物物有个分别，如君君、臣臣、父父、子子。”（同上）又说：“君臣父子，定位不易，事之常也。”（《甲寅行宫便殿奏札一》）这就是说，君臣父子的对立差别，封建等级制度的存在是理当如此，是“定位不易”不能改变的。并以此来论证封建统治秩序的永恒不变。但这样一来，他虽承认事物的对立矛盾，但否认对立面的转化，这就归结为形而上学了。

朱熹的认识论。他也讲“格物致知”和“即物穷理”，如说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”

（《补大学格物致知传》）认为要使得自己获得知识，必须根据事物来弄清楚它的道理。朱熹所谓物理和我们的理解不同。他以为万事万物都由“太极”这一最高“理”产生的，因此万事万物的道理不是事物本身的规律，而都是“太极”这个“理”在每一个具体事物上的体现，这就是所谓“理一分殊”，即是佛教华严宗所谓“一多相摄”的观点。

“一多相摄”是什么意思？佛教用所谓“月印万川”作比喻来加以解释。月亮是一个——这是“一”，月亮照到千千万万的河川上——这是“多”；但这千万条河川上的月亮是一个月亮“印”下来的，所以“多”是为“一”所包摄，佛教华严宗就称之为“一多相摄”。朱熹袭用佛教的唯心主义理论来解释“理一分殊”。他说：“本只是一太极（理），而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”（《语类》）这是说，太极只有一个（理一），但万物的道理却由此派生出来（分殊）；就像天上月亮只有一个，但所有的江湖水面上都有月亮，是一个月亮上照下来的，是同一道理。朱熹就拿这个比喻为他的“理一分殊”作辩解。

我们分析了朱熹这个观点，在认识论上就知道他所谓“即物穷理”，并不是要人去深入探讨各事物本身的道理，而是要人去体验各物的“分殊”都是这个“理一”的“理”的体现。如说：“格物穷理，有一物便有一理，穷得到后，遇事触物，皆撞着这道理。事君便与忠，事亲便与孝，……无往而不见这个道理。”又说：“理只是这一个，道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。”（《语类》）

从这里可以看出，朱熹所谓物理，不是客观事物本身的理，而是先验的天理“分殊”的表现。他所谓穷理，就是要人一物一物、一事一事去从分殊中去体验这一先验的“理”。如事君要忠，事亲



要孝等等，这些道理都是从三纲五常这个天理“分殊”得来的，所谓“道理则同，其分不同”。即是说，君父有君父的本分，臣子有臣子的本分，是不相同；但各人要遵守各人的本分，事君要忠，事亲要孝，则是相同。懂得这个道理，就算是即物穷理了。因此朱熹的认识论，虽也讲格物致知，但不是唯物主义而是唯心主义。

同时，由于朱熹“理一分殊”的说法：“人人有一太极，物物有一太极。”所有的人和物都是此天理的体现。那么，天理必然具于人心，而人心也必然体现天理。所以朱熹说：“一心具万理，能存心而后可以穷理。”“心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理，不能穷得理，不能尽得心。”（《语类》）他的即物穷理最后还是归结到存心、尽心，认为只要把心里面先验的“理”充分发挥出来，就可以明白一切，这就是所谓“即物穷理”，这是唯心论的先验论。

朱熹的人性论。他认为人性也有两种：一是“天命之性”（又称为义理之性或道心），一是“气质之性”（又称为人欲或人心）。天命之性是“专指理言”，理是纯善的，故天命之性也是善的；气质之性则认为是“理与气杂”，故有善有恶。我们知道，朱熹的理，其实是三纲五常，所以他认为“天之生此人，无不与之以仁义礼智之理，亦何尝有不善？”（《玉山讲义》）即是说，封建道德是人人都有的人性，是“性之善未尝不同也”。但为什么有些人却不遵守呢？朱熹归罪于“是皆气禀物欲之所为”。他认为“禀其清明之气，而无物欲之累”的就是圣人，“禀其昏浊之气，又为物欲之所蔽”的，就是愚、不肖——被奴役的人民群众。朱熹就是用这一套，将人欲说成是一切罪恶的根源，只有用天命之性来主宰控制，才能使人恢复善性而不至于违反封建道德。因此，朱熹主张以天理来克制人欲，以道心来主宰人心，就是利用这种人性论来麻痹人民群众，为封建统治秩序服务。

朱熹把人性分为天命之性和气质之性，这有两层用意。一方面，天理即天命之性既然是天赋予每一个人，而天理就是三纲五常，因此人人要遵守封建纲常就是本性如此，理所当然。另一方面，人虽能禀赋有此天命之性，但又会受气质之性的影响，易为物欲所蔽，因之，“存天理，去人欲”这一反动说教就似乎从人性方面找到根据了。同时朱熹还把人的富贵贫贱亦说成是由于各人禀受的气质不同，胡说什么“禀得清高者便贵，禀得丰厚者便富，禀得衰颓薄浊者便为愚不肖、为贫、为贱、为天”（《语类》）。这就是说，人的富贵、贫贱，愚蠢、聪明，长寿、短命，甚至是所谓好人、坏人，都由禀受的气质所规定。至于为什么各人禀受不同，朱熹则认为“都是天所命”（同上）。这样一来，封建地主阶级剥削压迫人民，过着荒淫无耻的生活，是由于禀受的气质好；而劳动人民之所以被奴役、受剥削，则是禀受的气质差。这就为尊卑贵贱的封建等级制度，从人性论上提供根据。

朱熹的历史观和社会政治思想。朱熹所处的时代，中国封建社会已经走向下坡，为要维护腐朽的封建统治，他大肆鼓吹复古，认为历史不是前进的，而是一代不如一代，叫嚷“尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”（《文集·答陈同甫》）。一句话，就是宣扬社会倒退有理。

朱熹为了开历史倒车，还拼命鼓吹孔丘的“克己复礼为仁”。他要人人“能克去己私，复乎天理”，不能有自己丝毫的欲望，要完全遵守“三纲五常”的一套，即做到“居处恭、执事敬、与人忠”，“事亲孝，事兄弟（悌）”（《文集·仁说》）。这样一来，当然就不会有人起来造反，封建王朝的统治便可以永世长存，这就是朱熹鼓吹“克己复礼”的反动目的所在。

朱熹顽固地站在儒家的反动立场，反对社会的任何改革，因此对具有历史进化观点和主张革新政治的法家，都拼命加以攻击。他

大骂秦始皇，说“秦至无道，决无久存之理”。对本朝王安石的变法，更是深恶痛绝，什么“肆情反理”，“迷国误朝”，“败国殄民”，各种恶毒的咒骂，都加到王安石头上，原因就是 he 不知道“以克己复礼为事”（《文集·读两陈谏议遗墨》）。这里一句话泄露了天机，朱熹所以痛恨王安石，就因为他不肯效法孔老二，不肯开历史的倒车。从这里可以看到朱熹这个反动的儒，确是十分可恶。

朱熹这个官僚大地主的代言人，在宋、金民族矛盾上升的时候，他吹捧投降派的秦桧是什么“端人正士”，对主战派则横加攻击。他还散播失败主义情绪，认为抗金可以导致亡国，充分暴露出一副投降主义的反动嘴脸。

总之，朱熹哲学，整个思想体系是反动的，是完全适合封建统治阶级的需要。它在我国后期封建社会中，长期居于统治地位，就不是偶然的了。

## 七 同为封建统治服务的两宋理学中的 “心学”流派——陆九渊“心即理” 的主观唯心主义

陆九渊（公元 1139—1192 年）字子静，江西抚州（今江西临川县）金溪人。他出身于官僚世家，八世祖陆希声当过唐朝的宰相。他在哲学思想上是一个主观唯心主义者，把儒家思孟学派和佛教禅宗的思想结合起来，并承袭和发挥了程颢天即理即心的观点，构成他的所谓“心学”思想体系。著作有《象山先生全集》。

陆九渊反对过朱熹，公元 1176 年鹅湖之会时曾面对面争论过。但他们不同的地方，只不过是朱熹把封建伦理纲常说成是客观存在的天理；而陆九渊却主张“心即理”，即把封建伦理纲常说成是人

人所固有的“本心”。这种分歧，只是唯心主义内部的学派之争。从为封建统治阶级服务这一点来看，两人的思想是一致的。清黄宗羲说过：“二先生（指朱、陆）同植纲常，同扶名教。”即两个人都是主张维护封建的伦理纲常，也正说明其思想实质的一致性。

陆九渊的世界观。他的哲学称为“心学”，就是把“心”作为世界的本体。他说：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（《杂说》）宇是指空间，宙是指时间，宇宙是包括时间、空间，即包括整个世界。本来，空间和时间是物质存在的形式，但陆九渊却认为是人心的体现，那就成为先验的形式了。所以他说，宇宙就是我的心，我的心就是宇宙，这是赤裸裸的主观唯心论。孟轲说过“万物皆备于我”。有我就有万物，没有我就没有万物。陆九渊进一步发挥了这种观点，说“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事。”（同上）宇宙的事就是我的事，我的事就是宇宙的事，好像没有我，物质世界就不存在了。这是道道地地的唯我论。

我们知道，主观唯心论者既认为心是世界的本体，只有主观观念才是真实的，否认在人心之外还有别的东西。所以陆九渊提出“心即理”的命题，说“此心此理，实不容有二”（《与曾宅之书》），即心就是理，不能说心和理是两回事。还说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”（《语录》）“方寸”指“心”。这就是说，万事万物都存在于我的心中，因此，只要把我心中固有的道理发挥出来，那么充满宇宙的，无非就是我心中的道理。即是说人世间所有事物的道理无非是我心中的理的体现。

陆九渊提倡主观唯心论，其目的当然也是为封建统治阶级服务。他把“皇极之建，彝伦之叙”，说成是“终古不易”的，并且是“根乎人心，而塞乎天地”（《杂说》）。就是把封建社会的最高

皇权及一切道德伦理纲常，说成是永远不变的，是人心所固有的东西，能扩充到整个世界。他还发挥孟轲讲的四端，即把仁、义、礼、智说成是人的“本心”的观点。这样一来，遵守封建道德，服从封建统治，都被说成是发自内心的本心，是天下归心，人心所向，封建政权就可以永固了。

陆九渊的认识论，也是以“心即理”这一个基本命题作为出发点的。因为既然心就是理，是万物皆备于我的，那就用不着在客观事物中去寻求知识，也不用参加社会实践活动，因此他得出了“致知不假外求”的结论。

陆九渊也讲“格物”，但他所谓格物其实是“格心”。我们可以先看他在《语录》中的一段记载：有一次陆九渊的学生季伯敏问他怎样做学问。“伯敏云：‘无个下手处。’先生（指陆九渊）云：‘格物是下手处。’伯敏云：‘如何样格物？’先生云：‘研究物理。’伯敏云：‘天下万物不胜其繁，如何尽研究得？’先生云：‘万物皆备于我。’”

从这段对话中，可见陆九渊所谓“格物”，并不是研究外界客观事物的道理，而是认为万物都在我的心中，格物只是内求于心就是了。他自己也明白说：“格物者，格此（心）者也，……不然，所谓格物，末而已矣。”（同上）就是认为格心——内求于心才是根本，如果真的去研究外物的话，反而是舍本逐末了。

陆九渊既认为格物就是格心，所以他很强调要“发明本心”，这是他的修养方法，也是认识的源泉。上面讲过，他是肯定人都有仁义礼智的“本心”，如按着这个“本心”去做，就自然符合封建伦理道德。所以他在象山时，就经常对他的学生说：“女（汝）耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能悌，本无欠缺，不必他求。”又说：“人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰。收得精神在内，当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶。谁欺得你？谁瞒得你？”（同上）

这里是说，人的耳聪目明是自然生成的，封建道德三纲五常也是人心所固有的，只要“发明本心”——发挥心的作用，封建道德三纲五常等一套，就会自然而然地做到，不用外求。如果不是这样，把人的精神放在外面，那么到死也空劳无补；一定要把精神收回作为内心主宰，不受外物影响，那么应当要怜悯时自己的心就会怜悯，应当感到羞耻和厌恶时，自己的心自然会羞耻和厌恶，谁也对你欺骗隐瞒不了！这段话讲来讲去，无非要人闭门修养，只要恢复本心，阐明本心，就可以无往而不利！

因此，陆九渊最后还是走孟轲的老路，归结到“尽心”上。他引用孟轲讲尽心知性知天的话后，接着就指出：“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同，为学只是理会此。”（《语录》）因为他认为人心是宇宙的本体，所以说心体是无所不包的，只要发挥了自己的心，就是同天一样了。做学问就是要明白这个道理。所以他认为读书为学，只要“尽我之心”。所谓“学苟知本，六经皆我注脚”（同上）。如果我领会了这个根本道理，那么不是我向“六经”学习，“六经”却成为解释我的话了。这就是陆九渊所谓“知本”、“立心”之学。

由于陆九渊翻来复去都是讲“立本心”，“志乎其大”等一类的话，就有人议论他说：“除了‘先立乎其大者’一句，全无伎俩。”就是说他除会讲知本、立心，首先要把握住自己的本心等一类大话外，全无别的本事。陆九渊听到后说：“诚然。”（同上）他承认自己就是这样。

不过陆九渊强调知本、立心，这并不是一般空洞的大话，是有它强烈的政治内容的。因为他认为三纲五常是人心所固有的，所以一定要把握住这个本心，这是最要紧的。他说：“虽在贫贱患难中，心自亨通，正人达者观之，即是福德。”（《荆门军上元设厅讲义》）就是要人民安于忍受封建剥削压迫的痛苦，不要起来反抗。

他所谓“先立乎其大”，就是要人抓住这个根本。不要忘记维护封建道德纲常才是做人的根本。只要把握住这个根本，从内心即从思想上做到服从封建统治，其他就好办了。这就是陆九渊宣扬“心学”的反动实质。

上面我们经常提到，所有的唯心主义必然通向有神论。这一点陆九渊亦不例外。他虽然把人心尽量夸大，但还是说：“无事时不可忘，小心翼翼，昭事上帝。”（《语录》）认为一个人在没有事情时，也要很好地掌握自己的心，恭恭敬敬去事奉上帝。这还是承认有上帝，人心是受上帝支配的。他虽然讲“心即理”，但又说：

“此理本天所以与我，非由外铄，明得此理，即是主宰。”（《与曾宅之》）说“理”是天给予我的，不是外界事物反映得来的，能懂得这个道理，就可以主宰万物。这里还是离不开“天”，所以他又说：“有道无道之人，有才与无才与才之高下，……皆天也。”

（《语录》）认为一个人有道没有道，有才没有才，以及才的高低，都是天给的。他的所谓“无道”、“无才”、“下才”，就是指被奴役的人民；而统治阶级则是“有道”、“有才”、“高才”；且认为这一切，都是天数注定的。从承认有上帝到宣扬先验的天才观，其反动性也是非常明显的。

## 八 反映工商业者利益的两宋理学的反对派——陈亮、叶适的唯物主义和功利思想

南宋时，反对儒家朱熹、陆九渊等唯心主义理学的思想家有陈亮和叶适。他们称为事功学派，主张用法家富国强兵的功利之学，取代朱熹祸国殃民的义理之学，是较多地反映了当时工商业者的利益，有一定进步作用。

陈亮（公元1143—1194年）字同甫，浙江永康人。他生在金兵侵扰，赵宋国势危急的时代，对当时抗金的和、战问题上，是一个坚决的主战派。他曾几次向宋朝皇帝上书，分析当时局势，要求扭转对金人妥协求和的局面，并提出收复失地的计划。对投降派的秦桧，他的态度和朱熹截然相反。他指斥秦桧“忍耻事讎，饰太平于一隅以为欺，其罪可胜诛哉！”（《文集·上孝宗皇帝第一书》）即认为秦桧屈膝向敌人投降，却用粉饰太平的办法来欺骗人民，真是罪该万死。由于陈亮坚持法家的抗战路线，戳穿了秦桧、朱熹之流投降附敌的阴谋，为当权者所憎恨，曾三次被捕入狱。这表明儒法两条路线斗争是何等激烈！

陈亮的学术风格，和他的政治实践相联系。他反对当时理学家讲什么“明心见性”，而大力提倡“实事实功”的学问，对当时有一定影响。

陈亮没有提出系统的宇宙观，但他的基本观点是唯物主义的，如他提出“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事”（《文集·书经》），就是肯定世界的物质性。

对“物”和“道”的关系，陈亮认为，事物的道理并非由精神产生的。他说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间。”

（《勉强行道大有功论》）这是说，“道”不是形而上的精神本体，是不能离开形体物质的；道理只能存在于事物之中，只能从事物中才能找出它的道理和规律。陈亮提出“道在物中”，这是唯物主义的命题，和朱熹理在事先、道在物先的唯心主义命题，是根本对立的。

陈亮既反对“道”是形而上的精神本体，所以并非神秘的东西，“道之在天下，平施于日用之间”（《经书发题》），是民生日用等实事实物不可分的。他认为行“道”就是要做到“无一民不安，



无一物不养”，这才叫行道有功，反对理学家的空谈心性。他给朱熹的信中，提出“天地之间，何物非道？”（《与朱元晦秘书》）认为有“物”就有“道”，“道”只是事物的道理，就是坚持道在物中的观点。

陈亮既认为“道在物中”，道是不能离开事物的，因此他主张“因事作则”。他说：“大道之在天下，何物非道，千涂万辙，因事作则。”（《与应仲实》）既然世界上任何事物都有它的道理，故要知道这千变万化的道理，就是要依据事物，然后从事物中抽引出规律来。这种观点，在认识论上是属于唯物主义的路线。

陈亮用他“因事作则”的唯物主义观点，批评理学家的“玩心于无形之表”的唯心主义认识论路线。他说：“世之学者，玩心于无形之表，以为卓然而有见，……岂不可哀也哉？”（《与应仲实》）当时的唯心主义理学家，都是师心自用，凭空立说，不是摆事实，讲道理，这是违反“因事作则”的唯物主义原则的，也是脱离实际的作风，所以陈亮反对。

陈亮还进一步批判理学家所谓“得圣贤不传之学”的神话，认为这些都是“耳目不洪，见闻不惯”，是孤陋寡闻的人。陈亮以金、银、铜、铁作例，认为“炼有多少，则器有精粗”。就是说人学问的好坏，要看锻炼程度而决定，没有什么神秘的不传的绝学。他还指出“炼”是不能离开事物本身，不能在“本质之外，换出一般，以为绝世之美器”（《与朱元晦秘书》）。就是说，不能离开事物本身而虚构一个所谓好东西。这里还是贯串唯物主义的认识论原则。

陈亮从“因事作则”的原理出发，进一步肯定事物是可知的。他提出“天人之际，昭昭焉可察而知”的观点，他把天看成是自然界，认为自然界和人的关系，是非常清楚，并可以觉察得到的。他提出“数”是用来“明理”的（“因数明理”），是表达事物是必然这样（“事之不得不然者”），这就是说，事物的必然性是会被

认识的，所谓“天人之际”也并不神秘。他还提出“虽天命，抑人谋”的命题。把“天命”理解为事物的自然规律，但能够为“人谋”所“察知”。即是说，人不是坐待自然的支配，而要去认识自然事物的规律性。

陈亮思想的特点，是注重“事功”而反对空谈“义理”，这是他“道在物中”唯物主义哲学观点在政治上的具体运用，也是继承了先秦法家重视功效的思想传统。他对当时理学家脱离实际的学风提出严厉批评。指出原来读书做事的人，还有点“各务其实”，但自从理学流行后，认为“一艺一能”，即有点实际技能的人，不算是“圣人之道”；而“务为不可穷测，以盖其所无”，偏要装成莫测高深的样子，来掩盖其无知的空虚。这种风气一开，影响所及，大家不读书、不干事，天天空谈“尽心知性”、“学道爱人”。这样“相蒙相欺，以尽废天下之实”，互相蒙蔽，互相欺骗，把天下事情都荒废了。结果“终于百事不理而已”（《送吴允成运干序》）。这是揭露朱、陆之流空谈心性给社会带来的流毒。

陈亮以他的“事功”为标准，还提出做什么人的问题。当时朱熹劝他要做三代以上的“醇儒”，他提出反驳：认为规规矩矩“不敢有一毫做作”，只会当古人传声筒的人，是没有实用也不合时宜的。他提出“古今异宜，圣贤之事，不可尽以为法”的观点，即认为古和今是不一样的，不能完全以古代所谓圣贤的行事作准则。一个人只要有“救时之志，除乱之功，则其所为虽不尽合义理，亦不自妨为一世英雄。”这种观点，是反对封建统治阶级的用人标准。陈亮给朱熹的信中还表示：他不愿意做一个“以涵养为正”，只会修心养性的儒者，并讽刺当时一些读书人，是“书生之智，知议论之当正，而不知事功为何物”。这种人只会讲不能做，陈亮认为是没有用的。

陈亮对儒家的孔、孟和他们的徒子徒孙，都曾经给以辛辣的讽刺和批判。他指出“孔孟之学真迂阔矣”（《勉强行道大有功论》），即认为孔孟之道是不切实际到了极点。至于“今世之儒士”，当时的孔孟之徒，虽“自以为得正心诚意之学”，摆出一副正人君子的臭架子，其实是一批得了麻痹症“不知痛痒”的废物。他们对金贵族的侵扰毫无感觉，还在那里“低头拱手”扯谈什么人性天命等一套。因此他对当时南宋王朝“驱委庸人，笼络小儒，以迁延大有为之岁月”，表示“不胜愤悱”（《上孝宗皇帝第一书》），即认为朝廷任用儒家，势必耽误大好时光，不能有所作为，所以感到非常气愤，这充分表现出陈亮对儒家的蔑视。

由于宋朝的理学家都是一些孔、孟之徒，他们总是搬出孟轲重义轻利的反动说教，把义理和事功对立起来，好像讲功利就违背了仁义道德，如朱熹讲“王霸之辨”就是贯串这种观点，咒骂法家思想是“功利邪说”。陈亮指斥这种谬论，提出“功到成时，便是有德；事到济处，便是有理。”认为事功和道德义理不是对立而是不可分的，只有功成事济做出成绩，才是有德有理。这是他“道在物中”的唯物主义观点的发挥，同时也表现出他的尊法反儒思想。

当时朱熹还提出“三代（指夏、商、周）专以天理行，汉唐专以人欲行”；“三代以道治天下，汉唐以智力把持天下”的论点。还说“千五百年之间，尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”（朱熹：《答陈同甫》）。这里，朱熹一方面为他的“存天理、去人欲”反动命题，把三代说成是天理流行的“王道”盛世，捏造历史根据；另方面把秦汉以来的社会说成是人欲横流的“霸道”衰世，宣称一代不如一代，这是宣扬历史退化论。朱熹在这里鼓吹“尊王贱霸”，实质上是在大搞尊儒反法。陈亮也是从“道在物中”的唯物主义观点出发，批驳了朱熹这种唯心主义的复古论点，指出汉唐时也是万物一样繁荣滋长，为什么“道”就不存

在呢？陈亮发挥了法家的历史进化观点，认为整个历史是向前发展的，不能说一代不如一代，从而批判了朱熹的历史退化论。

叶适（公元1150—1223年）字正则，号水心，浙江永嘉人。他和陈亮一样，在抗金的问题上，是一个坚决推行法家路线的主战派。他提出在民族危机深重的时刻，“岂可坐而讲尧、舜、三代之旧”，“而不思夷夏之分”，“不立讎（仇）耻之义，一切听其为南北之成形”（《文集·始论一》）。当时朱熹等人，整天坐在那里大讲尧、舜、三代，鼓吹复古；对金贵族的侵扰，却不思报仇雪耻，只知屈辱求和，叶适这段话就是对儒家投降主义路线的批判。他的学风亦和陈亮相近，反对“专以心性为主”的唯心主义理学，强调“学必待习而后成”，这是叶适学风的特色。著作有《水心文集》、《习学记言》等。

叶适和陈亮一样，肯定世界是物质的。他说：“夫形于天地之间者，物也。”（《别集·进卷诗》）因此，他认为“理”或“道”和“物”的关系：“理”只能是“物之理”；而“物之所在，道则在焉”，“道虽广大”，但是“终归之于物”，“非知物者不能至道”（《习学记言》）。这里讲得很清楚，道理只能是事物的道理，有事物的地方，才有它的道理，道理是不能脱离事物的，不懂得事物就不能认识它的道理。对“道”和“器”的关系，也认为是“道在于器”。他提出“无考于器者，其道不化”（《进卷总义》）。并拿音乐和乐器作比，认为乐“终不可以舍钟鼓也”（《习学记言》）。即是说，音乐是不能离开钟、鼓等乐器的，没有乐器就没有音乐。他用这个比喻来阐明“道在于器”、“道不离器”的唯物主义观点。

叶适既认为道理不能离开事物，所以反对老子把“道”说成是“先天地生”的论点。他说：“道可言，未有于天地之先而言道

者。”（同上）认为道只能是天地万物之道，不能在物质世界之前就有所谓“道”，这是对老子“道在物先”的客观唯心论的批判。同时也是对朱熹所谓“理在气先”的批判。

由此，叶适进一步批评一些唯心主义理学家，指出“性命道德，未有超然遗物而独立者也”（《大学》）。当时朱熹等人，就是把封建道德三纲五常，说成是超于物质世界之上而独立存在的绝对精神，叶适对此加以批判。

叶适还认为事物都是有矛盾的。他说：“凡物之形，阴阳、刚柔、逆顺、向背……，皆‘两’也。”“凡天下之可言者，皆‘两’也，非一也。”在这里，他强调了矛盾，指出所有事物都有对立面的矛盾；都是二，不是一。他批评当时“不知其为两”，“而各执其一”的人，不是从矛盾而是从静止、片面看问题，同时也批判了周敦颐和二程兄弟的“无欲则一”——人没有欲望就没有矛盾的谬论。这是叶适思想中的辩证法因素。

在认识论方面，他既认为“物之所在，道则在焉”、“道在于器”，即道理不能离开事物。因此他很重视感性认识和经验，提出：“无验于事者，其言不合。”（《进卷总义》）“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《题姚令威西溪集》）就是说，没有经过事实检验的话是靠不住的，想要明白天下的道理，就要在天下事物中去考察，这样才不会大发谬论。这是直观的、朴素的唯物论的反映论观点。

根据上述观点，叶适批评当时理学家不重视感性认识 and 经验的错误。他说：“古人多识前言往行，谓之畜德；近世以心通性达为学，而见闻几废。”（《题周子实所录》）“见闻”和“前言往行”就是对事物的感性认识和经验，叶适认为过去的人对这方面还是比较重视的，但自从理学流行之后，大家都空谈心性，连见闻的知识也否定了。叶适进一步指出：“古人未有不内外交相成而至于圣

贤。”但后来的学者却“专以心性为宗主，致虚意多，实力少”，于是“内外交相成之道废”（《习学记言》）。叶适是主张学与思相互为用，即要感性知觉和理性思维并重，所以说要“内外交相成”。这样，才能获得知识，才能成为所谓圣·贤。按照叶适的理解，古代学问有成就的人，都是能做到“内外交相成”的，只有后来讲理学的人，专门谈修心养性，空话连篇，不接触实际，这就把“内外交相成”的优良学风抛弃了。叶适否认有先天的圣贤，也就是否认有先天的天才。他反对理学，同时也是批判了从孔、孟以来所宣扬的唯心论的先验论。

叶适既反对理学家空谈心性，他自己为学则特别注重“实事”，并提出要有“的”放“矢”。他认为立论一定要有“实事”，“若射之有‘的’”。“‘的’必先立，然后挟弓注矢以从之。故弓矢从‘的’，而‘的’非从弓矢也。”（《文集·终论七》）这里讲的是认识方法，主张要有的放矢。他用射箭比喻，射箭要先立靶子，然后对着靶子放箭，才是“弓矢从‘的’”。即箭要跟着靶子，不能倒转过来，要靶子适合射出的箭。这比喻为学立论，要有事物作为靶子，讲的道理要符合客观实际，才是“弓矢从‘的’”；相反，要客观事物符合你讲的道理，那就十分荒谬了。叶适这段话，也是对朱熹所谓“未有这事，先有这理”的唯心主义的批判。

叶适和陈亮一样，也是主张功利。他反对从孟轲、董仲舒以来把道义和功利对立的观点。他指出：“所谓仁人正谊不谋利，明道不计功”，话是讲得好听，实际上是行不通。他认为“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔！”（《习学记言》）既然反对功利，不讲功利，结果什么也办不成。所谓“道义”，只能成为装饰门面的漂亮话了！当然，从先秦儒家到宋代的理学家，都不是不要功利的，正如毛主席所指出：“世界上没有什么超功利主义，在阶级社会里，不是这一阶级的功利主义，就是那一阶级的功利主义。”（《在延

安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，821页）像朱熹、陆九渊之流，不是都在拼命维护宋朝封建统治者的利益吗？但他们偏要装出一副反对功利主义的样子，讲什么“存天理，去人欲”，满口仁义道德，这是非常虚伪的，充分暴露出儒家骗子两面派的本来面目。所以叶适批评他们“以天理人欲为圣狂之分”，是“择义未精”（《习学记言》）。把圣人说成是天理的化身，没有丝毫人欲；有人欲的就是狂人。叶适认为，理学家拿天理人欲作为分别圣人和狂人的界线，是没有道理的。叶适主张功利，并且提出要“以国家之力扶持商贾，流通货币”（同上）。所以他的功利主义，是适合当时社会发展，反映了工商业者的利益，是有进步作用的。

叶适从法家主张富国强兵的功利主义出发，肯定秦“破坏封建（指周奴隶社会的分封制）而为郡县”，建立中央集权的封建制度，能做到“尊京师而威服天下”，使“匈奴遁迹自屏，不敢争衡”。他称赞“汉因秦制”，认为“汉之治”是“独过于后世”，“岂蹙缩凡儒之论所可疵病其失哉！”（《文集·纪纲一》）叶适在这里，肯定法家的政治路线能做到富国强兵，指斥那些自甘屈辱搞投降主义路线的儒家，根本没有资格来议论法家路线的过失，从而表现出他的尊法反儒思想。

叶适和陈亮一样，也反对朱熹的历史退化论。他说：“夫学周公之法于数千载之后，世异时殊，不可行而行之者，固不足以理财也。”（《财计上》）宋代是在周朝数千年之后，如果还学周公之法，那就是开历史的倒车了。这些也反映出叶适的历史进化观点。

不过我们也要指出：陈亮、叶适思想主要是反映当时工商业者的利益，在反对封建政府的重税征敛时，固然有符合人民利益的一面；但另一方面他们也是剥削者，不像起义农民那样有均贫富的要求，相反认为“天下之民不齐久矣”——贫富不均自古已然，是理当如此。由于他们只是为着富商大贾的利益，所以对于王安石当

政时，实行限制高利贷和商人利益的青苗法和均输法，也表示不满。如陈亮说：“青苗之政，惟恐富民之不困也；均输之法，惟恐商贾之不折也”，就是公然替富民商贾说话。他认为封建政府，即使“不重征税”，而能“加惠百姓”——对人民有利，但如限制了商人的利益，弄到“富人无五年之积”，“大商无巨万之藏”（《龙川文集·上孝宗皇帝第一书》），那还是不好的。这说明陈、叶思想也有和广大人民相对立的地方。在评价他们的思想时，我们也要注意划清剥削者与劳动人民之间的思想界限。



## 第七章

# 元末农民革命战争与明代工商业的发展。明代农民反压迫、反剥削斗争日趋激烈。唯物主义反对官方统治思想的唯心主义理学的斗争日益发展

### 一 元末农民革命战争与明代工商业的发展。

#### 封建专制统治的加强和农民的反压迫、反剥削斗争的日趋激烈

十三世纪初年，蒙古族在我国北方兴起。公元 1271 年，蒙古贵族建立了元朝（公元 1271—1368 年），随后于 1279 年灭南宋，统一全国。元朝统治中国九十多年，阶级压迫和民族压迫都很厉害，到 1351 年终于爆发了红巾军农民大起义，推翻了元朝的残暴统治。朱元璋原来也是农民起义的领袖，但后来背叛了农民阶级的利益，夺取了农民起义的胜利果实，建立了统一的封建政权——明王朝（公元 1368—1644 年）。

红巾军经过前后十三年、“大小数百战”的艰苦战斗，打垮了元朝，改造了封建统治。在起义以后，“往年大姓家，存者无八九”（《一山文集》），大地主很多被起义军镇压了。原来蒙古贵族和

地主阶级霸占的土地成为“无主”的荒田，有一部分回到农民手中。土地集中的趋势在一段时间内稍有缓和。沦为蒙古贵族的奴隶的劳动人民——“驱口”，摆脱了人身的束缚。这都提高了生产者的积极性，推动了生产力的发展。朱元璋建立明朝，也执行了巩固国家统一和恢复农业生产的法家路线。明朝初年耕垦田地大量增加。到1393年，全国耕地面积达到8,507,623顷，比元朝时多四倍有余。

但是，明朝统治者又竭力扶植地主阶级，支持他们向农民反攻倒算。到明代中叶，土地兼并越来越剧烈。皇庄、王府庄田和官僚豪绅的田庄又大量出现。皇庄是皇帝私产，十六世纪初已有三万七千多顷。明朝分封的藩王占地更多，总数有几十万顷，其中如蜀王的田地占了成都平原耕地三分之二以上。大官僚李嵩在家乡袁州占有田地十分之七，另一个大官僚徐阶在松江一县就占地四千顷。土地高度集中到统治者手里，农民丧失土地，破产逃亡，因此造成明代中期所谓“流民”的严重社会问题。十五世纪后半叶，流亡人数已有一千万人。明朝初年，政府控制的户口有1,600多万户，到十五世纪末已经减少将近一半了。明朝政府妄图用残酷镇压来制止农民逃亡，更激起了不断的农民起义。

明代的农民起义，从英宗初年起不断高涨。著名的如叶宗留、邓茂七起义，农民和矿工结合，进行抗租和反对矿禁（明朝政府封闭山区禁止人民开矿）的斗争，在福建、浙江、江西等省前后坚持了七年（公元1444—1450年），给封建统治以严重打击。到了武宗统治时期（公元1506—1521年），阶级矛盾更加尖锐，当时河北、四川、江西各地农民同时并起，其中如刘六、刘七领导的起义军，在北起河北、南至江西的八省广大地区内进行运动战，曾两次威胁京师，几乎打垮了明朝的封建统治。万历（公元1573—1619年）中期以后，一直到明末，封建统治阶级掠夺人民的土地越来越多，一些王亲国戚往往占有庄田千百顷，甚至万顷以上。如万历时

潞王有庄田四万顷，福王也有庄田二万顷之多。而当时明朝政府剥削人民的田赋、徭役及各种苛捐杂税，却是越来越重。因此自万历以来，人民反封建的斗争更是不断发展，终于爆发了明末李自成和张献忠领导的农民大起义。经过十多年的武装斗争，到崇祯十七年（公元 1644 年），李自成起义军攻破北京。建立了二百七十多年的明封建王朝，最后给农民大起义的风暴摧毁了。

毛主席曾经指出：“**在中国封建社会里，只有这种农民的阶级斗争、农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力。因为每一次较大的农民起义和农民战争的结果，都打击了当时的封建统治，因而也就多少推动了社会生产力的发展。**”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，588 页）明代的情况也是这样，在阶级斗争的力量推动下，社会生产力的发展比宋元时期又向前跨进了一步。

明代的农业生产，耕作技术和单位面积产量都有所提高。粮食作物以稻为主。江、浙、闽、广的高产区，每年每亩收米三、四石，有的收到八石（《天下郡国利病书·福建》）。浙江、福建已有双季稻，岭南地区还有试种三季稻的。经济作物棉花的种植有了很大推广，桑和甘蔗也有增加，为纺织、制糖业提供了较多的原料。

手工业方面，河北遵化、山西阳城、广东佛山等处有了规模较大的冶炼业。遵化一个炼铁炉能熔矿砂二千多斤，一日夜出铁两次到四次。用农副产品加工的手工业，纺织业最为发达。明中期以后，先进的纺织业特别集中在江南的苏州、松江、杭州等地区，如松江成为棉织业中心，苏州是丝织业中心。纺织工具如木棉搅车、木棉弹弓等都有很大改进；出产丝织品的，还有可以织成各种复杂花纹的提花机。除纺织业外，制糖、榨油、制茶及陶瓷业等都有所发展。造船业从规模和技术上说当时在世界上都是先进的，能制造长 44 丈，宽 18 丈，可容千人的大海船。

随着社会生产力的提高，社会分工有了比较显著的发展。在某些地区内手工业脱离农业独立发展的趋势比较明显了，手工业各部门内部的专业分工更加细致，还出现了原料产地和手工业地区的地域分工。例如，为了供给松江等地棉织业的需要，河北、山东等省有一部分农田就种了大量棉花。松江棉织业内部也产生了轧花、弹花、织布、浆染等一系列加工工作的分工。这种分工促进了商业的发展。商品市场扩大了。农民和手工业工人生产的许多农产品和手工艺品，已有一部分成为商品运销国内各地，有些还远销到日本、南洋和欧洲各国去。商业资本如徽商、苏杭大贾等商帮相当活跃。许多商业城市繁盛起来，到十五世纪，在长江中下游、东南沿海和北方沿运河一带已出现了三十多个明朝政府设关征税的商业城市。还出现一些带有专业性的市镇。如江西景德镇以制瓷为中心，产品远销中外；广东佛山则以冶铸业著名，所谓“工擅炉冶之巧，四远商贩辐辏焉”，成为商人云集的手工业市集。至于江南纺织业发达的苏、杭地区，手工业、商业的市镇就更多了。如苏州的盛泽镇，明初还是一个只有五、六十户人家的小村，随着纺织业的发展，到明末已成为人口五万的大镇；嘉兴的濮院镇，也由于纺织业发达，居民“以机为田，以梭为耒”，成为“万家烟火”的专业市镇了。

明代工商业的发展，使货币经济也起了一些变化。原来明初是禁止民间以金银交易的，只能使用宝钞和铜钱。正统元年（公元1436年），将江南田赋改收白银，称为“金花银”；后田赋折银推广到全国。由于田赋改征银两，农村必须将部分产品拿到市场换取货币来交纳租税，因而也促进了农产品的商品化，而白银作为货币使用也更加普遍了。

明代社会经济的发展和科学技术的提高是互相促进的，都是广大劳动人民生产实践的成果。明代许多科学家大胆冲破儒家思想和科举制度的束缚，深入实际，总结生产经验，取得卓越的科学成就。

如李时珍多年行医，长期上山采药，接近群众，向农民、樵夫、渔民请教，经过三十年的艰苦研究，写成《本草纲目》，把我国药物学的研究提高到新的阶段。徐宏祖（霞客）不应科举，不求做官，经过三十多年的游历考察，写成重要地理著作《徐霞客游记》，是世界上在石灰岩地貌方面进行考察的第一人。明末徐光启和宋应星分别深入农村、工场实地考察，写成了总结工农业生产经验的《农政全书》和《天工开物》。徐光启反对因循守旧，主张通过试验实行技术革新。宋应星从实地观察中认识劳动群众的作用。他说：“世有聪明博物者，稠人推焉”（《天工开物自序》），即认为社会上有科学成就的人是众人推动的结果。

明代通过农民起义和广大人民的反封建斗争，促进社会生产力的发展。特别到明代后期，商品经济的发达，使原来发展极为缓慢的封建制生产关系，也起了一些变化。如在江南地区的纺织业中，开始出现带有资本主义性质的新的生产关系的萌芽，虽然从全国范围和社会经济的总体来看，以个体农业和家庭手工业相结合为基础的自然经济，依然占着主要地位；但出现这种新的生产方式的幼芽，还是值得重视的。正如毛主席所指出：“**中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。**”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，589页）

在明代封建经济中生产关系的变化，在手工业方面较大，这是工匠进行斗争的成果。明初在官营手工业中的主要生产者是轮班制的“匠户”，共有二十三万多人，这是为封建政府服无偿劳役，带有半“工奴”的性质。因此，他们不断用逃亡、消极怠工、举行武装起义等方式来进行斗争。成化二十一年（公元1485年），明政府开始准许工匠出银代役，到嘉靖四十一年（公元1562年），政府控制下的匠户只剩下十四万多人，轮班制再也维持不下去了。政

府只得宣布完全实行“匠班银”制度。工匠轮班服役制度的废止，说明政府对手工业部门和工匠的控制逐渐削弱，民营手工业因之得到大量发展。资本主义生产关系的萌芽出现，和民营手工业的发展有一定关系。

明代后期，在一些手工业发达的城镇和地区，出现了专靠出卖劳动力来维持生活的雇工。如万历时（公元1573—1619年），丝织业中心的苏州，就有一群具有专门技术的缎工、纺工、车匠等，约有数千人之多。这些人有的有固定雇主，计日领取工资；没有固定雇主的，就每天早晨聚集在一定的地方，等候雇请做临时工。他们“什百为群，延颈而望”，希望得到工作的机会，如果机房工作减少而无人雇请时，“此辈衣食无所矣”（《古今图书集成·职方典·苏州府部》），即当天生活就成问题了。这里，我们看到：第一、这班技工既没有土地，又没有织机，完全没有生产资料，也无其他职业。他们只靠出卖劳动力为生，“得业则生、失业则死”，“一日不就人织则腹枵”（《西台漫记》）。第二、机房主是占有织机的，雇技工劳动。双方的关系是“机户出资，机工出力”，而且又是技工“日取分金为饔飧计”的计日受值关系（《明万历实录》）。可见，这是带着资本主义性质的雇佣劳动关系。

除纺织业外，那时在陶瓷业中心的景德镇，民窑里用的雇工也很多，“四方远近，挟其技能以食力者，莫不趋之如鹜”（《景德镇陶录》）。万历年间，“镇上佣工”，“每日不下数万人”（《江西通志·物产》）。浙江嘉兴石门镇的榨油业，二十家油坊雇工约八百人，油工全是失业流亡的农民，本身没有任何生产资料，工资是“一夕作而佣值二铢”即一天二分银。（《嘉兴府志》所收《石门镇彰德亭碑记》）所有这些，都说明明代当时已有了资本主义萌芽。

不过，明代资本主义萌芽还是很微弱的，只是在少数地区、少数行业里开始出现，而且它的发展还受到封建制度的严重障碍。土

地高度集中和地主阶级对农民的残酷剥削阻碍了生产力的进一步发展，也严重影响了资本的积累和劳动力市场的形成。明朝封建统治者对工商业进行控制和掠夺更直接摧残资本主义的萌芽。在腐朽的封建政权下，任何有利工商业发展的政策不可能得到实施。如在十六世纪后期，地主阶级革新派政治家张居正从发展生产、巩固国防的目的出发，主张变法革新。他清查大地主隐瞒庄田，丈量全国土地，对官僚大地主进行了打击。他还主张“厚农而资商”，“厚商而利农”，即要在发展农业的基础上扶助工商业。他所推行的一条鞭法，把赋税和徭役归并一起征收，改折银两。这在客观上顺应了历史要求，如果能够认真执行，将要推动农业商品化和货币地租的发展，对商品经济的发展和资本主义萌芽是有利的。但是，张居正的改革遭到官僚大地主的拼命反对，他死后不久就被抄了家。他的政策也没有能够推行，苛捐杂税更加繁重：“输银之外，又输力矣，条鞭之外，又条鞭矣。”（《去伪斋集》）反动的明朝政权是资本主义萌芽发展的绊脚石。

到明朝末年，封建统治者更加强了对工商业的掠夺。从1596年起，明朝陆续派出大批宦官充当“矿监”“税使”，以征收矿税、商税为名，在全国各地抢掠人民财产。“征榷之使，急于星火，搜括之命，密如牛毛。”（顾炎武：《天下郡国利病书》卷二十八）他们在各处重重设立关卡，征收苛捐杂税。他们公行抢掠，还随便捕人杀人，因而激起城市居民的反抗。1599年，荆州、临清等地爆发了城市居民反矿监、税使的斗争，很快就发展到各地，形成声势浩大的群众运动，如武昌人民反对陈奉的斗争、苏州纺织工人反抗税监孙隆的斗争、景德镇陶瓷工人反对矿监税使潘相的斗争，都是著名的例子。参加斗争的城市居民，其基本群众是手工业工人，手工业个体生产者、矿工、小商贩、船夫等，其中以已经出现资本主义萌芽地区的手工业工人所起的作用最大。上层城市居民包括手工

业作坊、商业资产者等，甚至有一些投资经营商业的下级官员，也参加了这次斗争。他们的经济地位与劳动人民不同，但是没有或者较少享有封建政治特权，明朝的掠夺政策也影响了他们的利益，所以他们也参加反封建的斗争。城市居民的斗争是资本主义萌芽出现以后在中国封建社会的阶级斗争中出现的新特点。

明代广大农民的反封建斗争和晚明时爆发的市民运动，有力地打击了明王朝的封建统治，推动社会生产力向前发展。但是反动的封建政权是不会自动退出历史舞台的，它还要作垂死的挣扎，因此，明王朝的专制统治，比过去的朝代更加强了。

明朝的统治者为了镇压人民的反抗，建立一支将近二百万人的庞大军队，还制定出一套刑法制度，目的就是维护他们的专制统治。另外，明王朝还设有类似特务组织的机构——锦衣卫和东、西厂，派出爪牙到处监视和刺探人民的言行，如讲话稍有表示不满，便遭到杀害，使全国人民都处在恐怖统治之中，这标志着明代的封建专制统治达到前所未有的程度。

在培养和选拔为封建统治服务的人材方面，明代也有一套学校和科举制度。明朝科举考试，规定专从四书、五经里出题，应考的人只能根据朱熹的注疏发挥，不许有个人的见解。体裁也有规定，叫做“八股”文。故由此考中科举的人，只能尊孔忠君，做封建王权的拥护者。而这种科举制度，也就成为束缚人民思想，成为为封建政权服务的工具。

明代的哲学思想，正是在这样的历史条件下产生的。因此，代表封建统治阶级利益的程、朱理学，就得到明政权的大力支持，成为当时的官方哲学。至于王守仁的心学，虽也提出反对程、朱，但这只是唯心主义的内部分歧。王学的实质，是在明中叶阶级斗争进一步激化的情况下，要使人们不但在表面还要从内心来服从封建统治的一种说教。因此，不管理学与心学，都是专制主义高度发展的



后期封建社会的产物，都是为当时封建统治利益服务的唯心主义思想。

明代劳动人民，在长期反对封建剥削压迫的斗争中，也同样反对维护封建特权统治的理学。宋明时期的反动理学家，没有一个不讲“存天理，去人欲”，不准劳动人民有任何物质欲望，饿死也不能反抗封建统治，才符合他们所谓“天理”。起义农民则与此针锋相对，他们从根本上反对封建剥削制度和封建特权。如元末农民大起义，就曾提出：“不平人杀不平者，杀尽不平方太平”（《辍耕录》）的战斗号召。到明代邓茂七举兵起义时，则更号称“铲平王”，直到明朝末年，在江西、福建等省的佃农掀起抗租斗争，仍然都以“铲平王”为号，“谓铲主仆贵贱贫富而一之也”，表示要铲除封建剥削与等级制度（《西河文集·后鉴录一》）。稍后，刘汝国的起义，将“富民”的粮食，“招饥民共食之”。他自称“顺天安民王”、“替天大元帅”。认为对封建地主阶级“取其财以济贫”，这种行为就是“替天行道”，如果不是这样做，就是“逆天”（《后鉴录四》）。到了明朝末年，李自成领导的起义军，更明确提出“均田”、“免赋”，他们发布文告，编制歌谣，组织宣传队，深入城乡，以“均田”、“免赋”的主张宣传群众，动员群众，号召群众起来推翻明朝封建统治，建立劳动人民“大小都欢悦”的社会。这就是要满足人民的生活欲望，尖锐地批判了封建土地所有制和地主剥削农民的“合理性”，对“存天理，去人欲”的理学思想作了勇猛的冲击。

明代农民起义军用革命暴力批判了尊孔逆流和程、朱理学，刘六、刘七起义军曾攻入曲阜，在孔庙“秣马于庭，污书于池”，在庭中饲养战马，还把孔府“御书楼”中的儒家经典投入污水池。明末李自成起义军打到曲阜和嵩县，镇压了對抗起义的孔丘、程颐后裔。起义军烧毁了嵩县二程祠和二程书院，把宋明以来孔门信徒表

彰二程的石碑统统砸烂。这都表现了起义农民对孔孟之道和程、朱理学的强烈仇恨和极端蔑视。

从上面这些资料，可以看出当时起义农民反封建的革命思想。他们认为要起来杀尽剥削压迫人民的不平者——封建统治阶级，这样社会才能太平——实现平均、平等的理想。所以他们号召要铲平封建的特权统治，要没收封建统治者剥削人民的不义之财，用来救济贫民。这样才是“顺天安民”，才是“替天行道”，否则就是对“天道”的违背。起义农民这种思想，与唯心主义理学家们所谓“天理”、“天道”，恰是形成尖锐的对立，这两者对“天道”截然相反的看法，是劳动人民和封建剥削者两种立场、两种世界观的表现。

在封建社会中，知识分子一般是出身于剥削阶级，并且为这个阶级的利益服务。但有些能比较正视现实的人，有时也能看到一点社会危机，因而对统治阶级当权派的罪恶，也有一些揭露。由于这些人客观上比较尊重事实，故哲学思想上也比较容易接受唯物主义，如罗钦顺、王廷相就是这方面的代表人物。他们敢于对当时占统治地位的官方哲学提出批判，在明代封建专制统治的历史条件下，还是有一定进步作用。

另外，需要指出的是：王守仁提倡的心学，固然目的是企图在人们内心来加强封建思想的统治。但他既和程、朱有分歧，故总要表露出一些反对权威教条的姿态；而王学的良知说，表面上也得承认大家一样。因此，有不同政治态度的人对王学可以有不同理解。如在一定程度上反映人民若干利益的泰州学派的王艮，他吸收王学的某些观点，并经过批判，从而提出一些唯物主义的命题。稍后的李贽更走向正宗王学的反面，形成他反封建的“叛逆”思想。明代中期以后，思想界所以出现错综复杂的情况，是与当时阶级斗争的复杂情况分不开的。而当时资本主义的萌芽和随着生产力的发展使

科学技术得到提高，这又给反封建的民主启蒙思想的产生和唯物主义的发展提供了前提条件。虽然这一思想高潮到明清之际才到来，但明代思想的发展和斗争，对下一阶段也有相当影响。

## 二 适应明代封建专制统治需要——王 守仁的“致良知”和“知行合一” 的主观唯心主义思想

王守仁（公元1472—1528年），字伯安，浙江余姚人，又称王阳明。他出身官僚地主家庭，父亲任职至南京吏部尚书。他自己也通过科举进入官场。虽然中间一度受过当权宦官刘瑾的排斥，但不久复官。他直接镇压过江西南部的农民起义；又平定过封建统治阶级内部斗争——宁王宸濠的对抗；后来又镇压了广西少数民族的反明武装。因而受到明朝最高统治者的赏识。从王守仁一生活中，充分暴露出他死心维护明朝专制统治的反动立场。

王守仁生当明朝中期阶级矛盾和民族矛盾不断深化、封建统治岌岌可危的时候，他提倡“致良知”和“知行合一”的心学，就是要把封建伦理道德——程、朱所说的“理”说成是人心所固有的东西，借以从人心深处压制人们的所谓“邪念”，即想从思想上消除人民起来造反的念头，妄图以此来维护日益腐朽的封建统治。由于王守仁的心学，基本上是发挥陆九渊的观点，故又合称为陆、王学派。陆、王和程、朱，思想实质并没有什么不同，只是改换了一点花样，以主观唯心主义形式来鼓吹孔、孟之道，并妄图推广到社会下层中去，以毒害广大劳动人民。王守仁是孔老二的忠实信徒，是明朝大搞尊儒反法的代表人物。他的著作，后人编辑为《王文成公全书》，其中《传习录》和《大学问》是反映他哲学思想的主要材料。

王守仁继承了孔、孟的天命观和董仲舒“天人感应”的迷信思想，他把自然界气候的变化，也附会到“人事”方面，如他胡说什么“至治之世，天无疾风盲雨之愆，而地无昆虫草木之孽。”他把气候的“愆变失常”，与世道的“兴衰治乱”相联系，鼓吹“因人事以达于天道”（《气候图序》），实质上是宣扬唯心主义的有神论。

王守仁借口“必谨修其政令，以奉若夫天道”（同上），即在政治上所搞的一套，要符合老天爷的意旨，大搞尊儒反法，并大发尊王贱霸的谬论，扯起儒家反对功利主义的破旗，向法家学说猖狂进攻。他恶毒咒骂管仲、商鞅等所谓“霸者之徒”，讲求“所以富强之说”，就是“欺天罔人”，造成社会上“斗争劫夺，不胜其祸”，使人们“沦于禽兽”。他哀叹“三代之衰，王道熄而霸术猖；孔孟既没，圣学晦而邪说横”，讲究“富强功利”的“五霸之事业”，使人“相轧以势”，“相争以利”，连“时君世主，亦皆昏迷颠倒于其说”，“功利之毒”，渗透“于人之骨髓”已“几千年”，因而使他不能不发出“呜呼！可悲也已”的悲叹。但是王守仁这个尊儒反法的死硬派，还是要作垂死的挣扎，千方百计“欲以挽回先王之道”。他乞灵于“天理之在人心，终有所不可泯”，还有什么“良知之明，万古一日”，就是企图用他主观唯心论的一套来维护孔孟之道，以挽救腐朽的封建统治。这就是王守仁所以“愤然而起”，大搞尊儒反法、尊王贱霸，并拼命鼓吹唯心主义哲学的反动用意所在。（此段引文均见《传习录中·答顾东桥书》）

王守仁的世界观。他确认人心是宇宙的本体，也是天地万物的主宰。他说：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也，心即是天，言心则天地万物皆举之矣。”（《王文成公全书·答季明德书》）又说：“心之本体无所不该。”（《传习录下》）即是认为心这个本体是无所不包的，整个宇宙万物在人的心中。他并进

一步提出：“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。”（《与王纯甫书二》）把自然和人类社会的一切事物及其准则以至各种道德规范，都说成是心所派生，这是最彻底的主观唯心主义和唯我论。

王守仁讲“心外无物”，这种论调原是违反常识的，所以当时就有人怀疑和反对。有一次他游南镇，同行有个朋友指着山中花树问道：“天下无心外之物，如此花树在深山中，自开自落，于我心亦何相关？”这段话问得好。如果说世界上没有心外之物，那么，深山中的花树，自开自落，和我的心有什么关系呢？王守仁却强辞答复说：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来；便知此花不在你的心外。”（《传习录下》）这是说，人没有来看花时，花便不存在；看到了花，花的颜色在自己的心里显现出来，所以，就知道此花不在人心之外。本来人看到了花，花的颜色反映到人的感官中，这是唯物论的反映论；可是王守仁却把花说成是人心的体现，没有我的心的体现，花就不存在，这就变成十足唯心主义的诡辩了。

王守仁为要替他的“心外无物”谬论作辩解，还提出人的灵明主宰说。他认为人心是一个灵明，是充塞天地，无所不在的。因此他说：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”王守仁这段话是毫无道理的，因为天高地深，没有人的灵明也是一样存在的。所以他的学生也提出疑问：“天地鬼神万物，千古见在，何没有我的灵明，便俱无了？”他只好说：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”（《传习录下》）

从这段对话可以看出，王守仁的答复是强辞夺理的，甚至是答非所问。因为人家问的是：天地万物从来就是客观存在的，为什么没有我的灵明便不存在了呢？王守仁的答复却说：死了的人，精神散了，他的天地万物怎么还在呢？我们知道，人死了，只是这个人对天地万物没有感觉，并不因此天地万物就不存在，这完全是两码事。如果按照王守仁的解释，一个人死了，客观世界就没有了，这是诡辩！

王守仁既坚持说：“心外无物”，那么，“心”怎样派生出“物”来？“物”又是什么东西呢？他提出：“身之主宰便是心，心之所发便是意，”“意之所在便是物。”并且还举例说：“如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物，”“意在于视听言动，即视听言动便是一物。”（《传习录上》）这样说来，人心想到什么，什么就是物，人的意念、意志就是物。

这种观点当然也是错的。因为一个人的事亲事君以至视听言动，都不是由人的主观意念构成的，事亲要有个亲在，事君要有个君在，视、听也要有对象，这些都是独立存在的客体。比如事君，没有封建社会的君主，就不会有事君的意念。可见王守仁提出“意之所在便是物”，是有意识地颠倒存在和思维的关系。当然，王守仁所以这样说，是有他的政治目的的，他把“君”和“亲”说成是人心中固有的意念，是谁也不能违反的，这样一来，人人都有事亲事君之心，自不会“犯上作乱”了。

总之，按照王守仁的观点，人的主观感觉、主观意念就是物，离开人的主观感觉，物质世界就不存在。像列宁批判主观唯心论者贝克莱和马赫时所说：“那么由此必然会得出一个结论：整个世界只不过是**我的表象而已**。从这个前提出发，除了自己以外，就不能承认别人的存在，这是最纯粹**的唯我论**。”（《唯物主义和经验批

判主义》，《列宁选集》第2卷，36页）王守仁的哲学就是这种货色。

王守仁既否认物质世界的独立存在，那么，作为客观事物的“理”，自然也否认在心外。本来陆九渊早就有过“心即理”的命题，王守仁则据此加以发挥说：“夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。……故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣；有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心耶？”（《传习录中·答顾东桥书》）我们知道，理是反映客观事物的规律，人只能通过外在事物来认识其规律。把“理”看成是客观存在（包括社会存在）的正确反映，这才是唯物论的反映论；而心（即我们现在讲的大脑），只是人体内的思维器官，所以不能说“心”就是“理”，更不能说有此心则有此理，无此心则无此理。正确的说法应该是“有此事物则有此理，无此事物则无此理”。比如孝亲，有了封建社会的家庭才有孝道。王守仁时代的忠孝之理是当时封建社会的产物，并不决定于一个人有无忠君、孝亲之心；反过来，即使一个人没有忠君、孝亲之心，但由于封建社会的存在，忠孝之理也会有所反映，这是非常明显的。当然，王守仁这样说也不奇怪，因为他把物质世界都说成是个人主观意识的产物，自然也把事物之理说成是由人的主观观念所规定的。

由于王守仁在哲学根本问题上，认为人的主观意识——心是第一性，而物质世界是第二性；并认为物理也不在人心之外，这就决定他的认识论不是向外间来认识事物，相反，而是内求于心。为要说明这个问题，下面先谈他的“良知”说。

王守仁的“良知”说是出于孟轲。他说：“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟（悌），见孺子（小孩）入井，自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”（《传习录上》）我们知道，孟轲在认识论上是个先验论者，认为人心本来固有各种

道德知识，也具有判断一切是非的能力，所以说不虑而知、不学而能的就叫做良知良能。王守仁就是发挥孟轲的先验论观点，并对格物致知这一认识论命题，作出主观唯心主义的解释。

王守仁讲格物致知和朱熹不同。他批评朱熹讲“即物穷理”是“析心与理而为二”。上面我们讲过，朱熹即物穷理也不是根据事物本身来考察它的道理，他是穷一理之分殊，认为万事万物之理都是太极这一理的分别体现，所以他的即物穷理并不是唯物主义的认识论。但由于朱熹是客观唯心论者，太极是客体精神，还是承认“理”在外，因此，王守仁对他把心与理分为二表示反对。

那么，王守仁又怎样看法呢？他说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心与理而为一者也。”

（《答顾东桥书》）“格物致知”这个命题，按照唯物论的观点，要通过实践才能获得知识。而王守仁却认为，把自己心中的“良知”注入到事物当中，事物才会有它的道理。在他看来，人心的良知就是天理。事事物物之所以有理，是由人心所固有的“良知”赋予的；所以“理”并不存在于客观事物当中，而存在于人的心中，这就是他所谓“合心与理而为一”。列宁曾经提出：“**从物到感觉和思想呢，还是从思想和感觉到物？**”认为这是“**唯物主义和唯心主义的对立，哲学上两条基本路线的区别**”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，36页）。而王守仁谈对事物的认识，不是通过感觉、思维和实践活动，把物理反映到心中；相反，认为物理是人心的体现。可见他的认识论与他的主观唯心主义世界观——认为物质世界是人心的产物——是完全一致的。

王守仁所讲的良知，是人类知识的源泉，也是衡量是非善恶的唯一标准。他说：“良知之外，别无知矣。”（《答欧阳崇一书》）



“凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？”（《答顾东桥书》）这是说，世界除了良知，再无别的知识；分辨善恶真假，除了良知，亦无别的东西可以衡量。那么，人除了向内心求良知外，就无须向外界做学问了。他鼓吹作为理想社会的所谓“唐虞三代之世”，是“无有闻见之杂，记诵之烦。”

（《传习录中·答顾东桥书》）后世“自俗儒之说行”，“学者”才从事于“口耳讲习”，而“不复知有反身克己之道”，这样一来，学问就会“有所牵缚而弗能进矣。”（《与克彰太叔书》）在这里，王守仁不但否认闻见等感性认识的作用，甚至连讲诵一些书本知识也表示反对；只有搞什么“反身克己”，向内心求知才是唯一途径，所以他说：“心即理也，学者学此心也，求者求此心也。”“故君子之学，惟求得其心。”“心外无事，心外无理，故心外无学。”

（《紫阳书院集序》）讲来讲去，学是学自己的心，求也是求自己的心。一句话，只凭内心修养，心之外再没有学问。这是道道地地的唯心论的先验论。

王守仁鼓吹的良知说，表面看来好像人人一样，其实他认为人的才质也是有高下的，“其才质之下者”，即广大的劳动人民，则要“安其农工商贾之分”，要“各勤其业”，不要有“希高慕外之心”（《传习录中·答顾东桥书》）。拆穿了无非把劳动人民污蔑为下等蠢材，只能从事农工业生产来奉养这班官僚地主，并且要安分守己，忍受剥削压迫而不要有丝毫的反抗。这是王守仁鼓吹的良知说的反动实质。

王守仁倡导良知，实际上是反对人们接触外界事物，获得客观的知识，他认为，“记诵之广”，“知识之多”，“闻见之博”，使人“适以行其恶”（同上），即只能帮助人们干坏事。可见他讲良知，无非要使人民群众无识无知，施行愚民政策，妄图借以消除

人民对封建统治的反抗。这就说明：王守仁推行一条唯心论的先验论的思想路线，也是为他维护腐朽封建统治的反动政治路线服务的。

上面讲王守仁的认识论，他认为人无需倚靠感觉、思维和实践活动去获得知识，只凭内心自足的良知就够了。但王守仁也讲“行”，还提出“知行合一”的命题，这是否有矛盾呢？我们认为不矛盾。因为他说的知、行和普通人理解的知、行不同。他曾举过怎样理解“知”和“行”这两者意思的例子：“说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行，只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。”（《传习录上》）这是说，人在见到闻到事物时，立即就有好、恶的反映。如见到美色就欢喜，闻到臭味就厌恶。他认为见到美色就是知，感到欢喜就是行；闻到臭味就是知，感到厌恶就是行。所以说知和行是不可分的。他这里所说的“行”，很明显只是人心头的意念，并没有实践活动。正如他另处所说：“我今说个‘知行合一’，正要人晓得，一念发动处，便即是行了。”（《传习录下》）即人心里的念头想到什么就算是“行”，这和唯物论者所讲的知行关系是根本不同的。

因此，王守仁所谓“知行合一”，就是把知和行统一于内心的活动。所以他说：“外心以求理，此知行所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教。”（《答顾东桥书》）可见他提倡的“知行合一”，是在自己的心中去求理，这是内心直觉的合一，并不是把感觉和思维统一于实践的活动中，这与辩证唯物主义的知行统一观没有任何共同点，他的“知行合一”说仍然是主观唯心主义的认识论。

上面讲过，王守仁对格物致知和心与理的关系等一些问题上，和朱熹虽有些分歧，但这只是唯心主义的内部争论，在为封建政权根本利益服务这一点来说是完全一致的。如对存天理去人欲这个问

题，他表示全同于朱熹。他说：“本注（指朱熹注《大学章句》）所谓‘尽乎天理之极，而无一毫人欲之私者’得之。”（《传习录上》）后来黄宗羲在这句的夹注中说：“天理人欲四字，是朱、王印合处。”（《明儒学案·姚江学案》）即朱熹和王守仁对这个问题的意见完全一致。

不过，王守仁虽也主张去人欲存天理，但讲法和朱熹稍有不同，朱熹把天理说成是客体精神，故要人将心中欲念除掉，以保存所禀赋的天理。王守仁则认为天理就是人心的良知，“只为私欲障碍”，要将私欲“一齐去尽”，恢复良知本体，则人心就是天理，不用外求。这种说法比朱熹更为直接。到明代中叶，由于阶级斗争更加尖锐，王守仁把三纲五常这些封建伦理道德——即所谓天理，说成是人心所固有的东西，不是统治者外加于人的，那么人人要遵守三纲五常就更加自然了。

由此可见，王守仁的整个哲学体系是完全反动的，他是站在反动的大地主阶级立场，死心塌地为封建统治服务。他提倡的良知说，就是要人人自觉地去遵守三纲五常的封建统治秩序。他认为人如把握了良知：遇父就能孝，遇君就能忠。这说明他所谓良知，并不是所谓超阶级的普遍人类的良心，而是明显地打上地主阶级的思想烙印。他还说：“人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉都自消融，真个是灵丹一粒，点铁成金。”（《传习录下》）他想把“良知”作为销毁人民“邪思枉念”的熔炉，并作为引导人民借以改“邪”归“正”的灵丹圣药，其用心是何等险毒！

至于王守仁提倡“知行合一”说的用意，他也说得很清楚：“今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，却不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。”（《传习录

下》)这真是不打自招!原来他提倡“知行合一”,用意是防止人民心中有“不善”的念头发生,即企图从动机上克制人民反抗封建统治的思想。其反动性是非常明显的。

上面我们讲过,王守仁是个镇压农民和少数民族起义的刽子手。他除军事上镇压人民外,还要从思想上加以钳制。用他自己的话说,即除要“破山中贼”外,还要“破心中贼”,就是要对起义农民作“攻心战”。如他在江西镇压农民起义后,认为“民虽格面,未知格心”(《年谱》)。即是说,人民受到军事镇压后,表面好恶不同,但内心并未顺服。因此他写了一些所谓“告谕”:一面大骂起义农民是“逆天叛伦,自求诛戮”;一面又要父老约束其子弟,要“德义相劝,过失相规,敦礼让之风,成淳厚之俗。”“各家务要父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妇随,长惠幼顺,小心以奉官法,勤谨以办国课”(《十家牌法告谕各府父老子弟》)。总之,要劳动人民服服帖帖遵守三纲五常的封建统治秩序,不要造地主阶级的反。这说明王守仁的“格心”之学,无非是配合他在军事政治方面镇压人民时,要在人民心中加上一条精神锁链!

王守仁的“心学”,后来同样受到反动统治者的赏识,并得到了独夫民贼蒋介石的赞扬,自非偶然的了。

### 三 反对程、朱、陆、王唯心主义 理学——罗钦顺、王廷相的唯 物主义思想

明代中期,在哲学思想上能运用唯物主义观点,对朱熹、王守仁提出批评和反对意见的有罗钦顺和王廷相。其中王廷相有较多的尊法反儒思想。

罗钦顺（公元1465—1547年），字允升，号整庵，江西泰和人。他反对陆九渊、王守仁的主观唯心主义。对程、朱理学虽没有公开批评，但他在理气关系这一哲学根本问题上，所持的是唯物主义见解。主要著作有《困知记》。

在世界观方面，罗钦顺认为“通天地，亘古今，无非一气而已”（《困知记》），即气是世界的本源，天地万物都由气所化生。他说：“气本一也，而一动一静，一往一来，……循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温良寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失。”（同上）这是说，由于气在不断运动变化和发展，便会产生种种自然和社会现象，如四时气候的变换，万物由生长到成熟，以至人类社会的各种事体，都是气本身的运动变化。

罗钦顺既认为气是本来存在的，是世界的本源，因此不承认气之上还有别的什么世界主宰。他说：“或者因《易》有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。”他认为这是“自然之机，不宰之宰”（《困知记》），所谓太极生两仪、四象、八卦，只是说明万物化生的程序，并无主宰于其间。这是否认有神论，坚持了唯物主义。

对理和气的关系，罗钦顺指出，由于气的不断运动变化，产生出种种自然和社会现象。那是“千条万绪，纷纭胶轕”，情况是千变万化，非常复杂；但是“卒不可乱，有莫知其所以然而然”，事物虽然是纷纭复杂，但始终不会造成混乱，有人们所不知道为什么会这样的因由在支配着，“是即所谓理也，初非别有一物，依于气而立，附于气而行也”（同上）。这就是说，由于气的变化发展，本身是有一定的条理，所以称之为理。“理”不是另外一件什么东西，只是我们平常说的某事某物的道理。所以他在另外一处又说：“理须就气上认取”，“理只是气之理，当于气之转折处观之”，

“往而来，来而往，便是转折处也”（同上）。即是说，“理”是不能离开“气”的，要认识“理”——事物的条理性，只能从“气”——物质运动变化发展的关键地方去探讨。这里他是反对程、朱关于理在事先的谬论，认为理在事物当中，即事物有自己的条理性。

罗钦顺也反对程、朱及其信徒把理气作为二物的看法。他认为程颐说的“所以阴阳者道”，把道指为形而上，是“未免微有二物之嫌”。朱熹说的“理与气决是二物”，他也认为不对，他针对程、朱信徒薛瑄讲的“气有聚散，理无聚散”的谬论，指出这是把理气“始终认为二物”——是把理气割裂开来。他认为这两者的关系是：“气聚而生，形而为有，有此物即有此理，气散而死，终归于无，无此物即无此理。”“气之聚便是聚之理，气之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所谓理也。推之造化之消长，事物之终始，莫不皆然。”（《困知记》）即是说，空中充满了物质，聚集在一起就成了一种有形的东西。有这个事物才有这个事物的理；这个事物没有了，这个理也就不存在了。所以事物聚有聚的道理，散有散的道理。正由于事物有聚散，才有它自己的变化规律。罗钦顺这段话是发挥了“理只是气之理”的唯物主义观点；驳斥了把理气作为二物，驳斥了所谓“气有聚散，理无聚散”即将理看成是独立存在并永恒不变的唯心主义谬论。

罗钦顺又认为：“盈天地之间者惟万物，人固万物中一物尔。”“人犹物也，我犹人也，其理容有二哉？然形质既具，则其分不能不殊。”（同上）这段话既不同于程、朱，也批判了陆、王。我们前面讲过，朱熹是提出“理一分殊”，认为天理即绝对精神，只有一个；各种事物的道理都是这个天理的分别体现。罗钦顺则认为整个世界都充满着物质，人是万物之一；而我既然是人，那么我也是万物之一，这没有什么不同的道理。但作为具体的人和物来说，就

不能没有差别。这种差别是人和各种事物本身差别的表现，并不是绝对精神这一天理的分殊。所以罗钦顺说的“其分不能不殊”是不同于朱熹的唯心主义观点。由于王守仁认为天地万物是人心的体现，不承认人也是万物之一而并没有什么特殊、神秘的地方。据此，他批判陆、王的心学说道：“若谓天地万物之变化，皆吾心之变化，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣。”（《困学记》）罗钦顺认为“发育万物自是造化之功”，即生长万物是自然界本身运动发展的结果，它是客观存在，与人无关。如果说人心能产生万物，就是不懂得人也不过是万物之一而并没有什么特殊功能的道理。罗钦顺也是拿他的“分殊”论来批判陆、王的主观唯心主义。

在理欲关系方面，朱熹、王守仁都强调存天理去人欲，认为天理是善的，人欲是恶的，这实质上是要人无条件服从代表天理的封建统治，而不要有自己的任何欲望和要求。罗钦顺反对这种观点，认为“人之有欲”，“有当然而不可易者”（《困知记》）。他还提出：“夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者，喜怒哀乐又可去乎？”

（同上）就是说，人有欲望是理所当然的，和喜怒哀乐一样，是人的本性具有的；如果要人消除欲望，等于禁止人家有喜怒哀乐的感情一样，这能办得到吗？因此他对“先儒多以去人欲遏人欲为言”，认为是语意偏重，其实是不同意这种说法。

在认识论方面，罗钦顺坚持反对王守仁的“良知”说。他指出：“今以良知为天理，即不知天地万物皆有此良知否？天之高也，未易骤窥，山河大地，吾未见其有良知也；万物众多，未易遍举，草木金石，吾未见其有良知也。”这里问得很好，如果说“良知”就是天理，那么天地万物有没有“良知”呢？他认为，山河大地，草木金石都没有什么“良知”。所以说：“今以良知为天理，乃欲致吾心之良知于事事物物，则是道理全在人安排出，事物无复本然之则矣。”（《答欧阳崇一书》）这里指出讲良知为天理的人，是把

自己的主观强加给事事物物。这样一来，道理完全是人主观制造出来的，事物就没有它本身的规律了。罗钦顺揭穿了良知说的实质，驳斥了王守仁的唯心论先验论观点。

罗钦顺一面否定王守仁提出的“良知”，另一面，他也重视“见闻之知”，主张“学者之事，则博学、审问、慎思、明辨、笃行，废一不可”（《困知记》）。这样说基本上还是可以的。但由于他在认识论方面受程、朱的影响很深，并接受了程、朱所谓“理得诸天而具诸心”的唯心主义观点，认为人心中存在着天地万物之理。他说：“理之所在谓之心，故非存心无以穷理。”又说：“夫人心虚灵之体，本无不该，惟其蔽于有我之私，是以明于近而暗于远，见其小而遗其大，……故大学之教，必始于格物，所以开其蔽也。”（同上）这里罗钦顺把心说成是存理的地方，认为人心中本来包含有万物之理，只是为“有我之私”所蒙蔽才不能贯通，所以要进行格物——研究物理作为解开蒙蔽的手段。但到“精思而有得”的时候，则“天人物我……皆一以贯之而无遗矣”（同上）。即到此地步就不用一事一物去格物致知，而做的是尽心知性的功夫了。所以他说：“然则所谓万物者，果性外之物也耶？”（同上）就是认为万物不是性外之物，而人心中本来就具备有万物之理。这样一来，只要能尽自己的心，就可以贯通天地万物之理。这就和程、朱一样，陷入唯心主义了。

王廷相（公元1474—1544年），字子衡，河南仪封人。他在儒家唯心主义理学占统治地位的时期，敢于起来斗争，反对虚静空谈，提倡“经世之学”，在当时有进步意义。他的学问比较广博，主要哲学著作有《雅述》和《慎言》。

王廷相的世界观，也是坚持气一元论的唯物主义观点。他说：“天地未生，只有元气……元气之上无物、无道、无理。”（《雅



述》）他还提出：“天地之间无非气之所成，故人有人之气，物有物之气。”（《答顾华玉杂论》）这是说，宇宙间从来就只有物质，在物质世界之上没有任何别的东西，人和万物都是由物质性的元气产生的。对气和万物的关系，他提出“气者形之种，而形者气之化”（《答何柏斋造化论》）的命题，认为无形的气是有形的具体事物的种子，而有形的具体事物是由无形的气所化生。这是气和万物的生化关系。

根据这种气化观点，王廷相认为物质是自己运动，没有主宰的。有元气“即能运行而为阴阳”，“非元气之外又有物以主宰之也”。他指斥那些主张气化是“必有主宰其间者”的观点，认为这是“谈虚驾空无着之论”（《答薛君采论性书》），没有任何根据。

王廷相既然否认有超于自然界的主宰，因此对儒家宣扬天人感应的神学目的论，表示强烈反对。他指斥董仲舒讲什么“五行灾异之术”，“下逮唐宋”的“儒者”，却“靡然从之”，大家都在那里胡闹，是“大可哀”的事情。（《家藏集·与彭宪长论学书》）对董仲舒将高庙和高园便殿的火灾，附会到政治人事方面，认为是“诬天人甚矣”（《慎言》），是对天（自然）人（社会）关系的胡说八道。至于董仲舒提出的“谴告”说，认为“君德不协”时，老天爷就会提出警告，王廷相就提出质问说：“孰见天帝诃诋乎哉？孰见天帝震怒乎哉？”谁见过上帝骂人和发怒呢？他指出：向“土主木偶，行祷求应”，对着泥塑木雕的神来求报应，这样做是对吗？而“儒者”却假借这个东西来骗人，造成“邪诬之俗，谁其责哉？”（同上）这里直接指出所以养成社会上迷信的风俗，应该由儒家负责。他还指出：“儒者之论”是“与佛氏之愚人何异”，即认为儒家与佛教是一路货色。但儒家自己“甘心厚诬”，宣扬迷信，却不许别人坚持真理。如有“持天人之真，事理之正者，即以‘天变不足畏’之罪加之，是何愚狠奸欺，诬天枉人之如是耶。”

（《答孟望之论慎言》）我们知道，“天变不足畏”是宋代王安石反对儒家天命论的名言，王廷相指责儒家对反天命的人都加上这条罪名，正说明他是站在王安石一边，坚持唯物主义自然观，并明显表示出尊法反儒思想。

王廷相还揭露朱熹，对“地理风水之术”是“酷以为言”，即专搞地理风水之类的迷信。他认为“死者气已散为清风，体已化为枯腐”，怎么能够“福荫于子孙”，“岂非荒忽缪悠无著之言乎”？那不是荒谬无稽的胡言乱语吗？同时他还指出“风水之害”，使社会上产生“盗葬”和“愬（sù同诉）讼”等事情，“遗祸于世”，“文公（指朱熹）大儒，不得辞其责矣。”（《雅述》）这是对儒家朱熹等人宣扬风水迷信，进行了严肃批判。

对理和气的关系，王廷相明确提出“万理皆出于气，无悬空独立之理”（《太极辩》）的命题，尖锐地批判了程、朱一派认为“气根于理”、“天地之先只有此理”的唯心主义观点。朱熹曾经说过：“气之已散者，既散而无有矣，其根于理而日生者，则固浩然而无穷。”这是说，气散就没有了，只有根于理才能存在。王廷相对此反驳道：“气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰万物不能不散而为太虚。理根于气，不能独存也。”（《横渠理气辩》）他根据张载提出的，气有聚散而无生灭的物质守恒原理，肯定理只能根于气而不能独存。他还进一步指出，程、朱一派谓“天地之先只有此理”，这不是新的发明，只是老子“道生天地”一语的翻版，“此乃改易面目立论耳，与老庄之旨何殊？”（《雅述》）这里他揭了程、朱的老底，所谓“理生气”不过是“道生天地”的改头换面的讲法，其实还是老子那一套。这就揭露了客观唯心论者本质上的一致性。

对那些认为理是永恒不变、千古不朽的说法，王廷相也提出批驳。他一面指出“理无形质，安得而朽！”（同上）即是说，理不

是有形质的实体东西，当然不会发生朽坏这个问题。但另一方面他又指出，“理”不是永恒不变的。他从“万理皆出于气”的观点出发，认为“有气即有道（理），气有变化”，则“道有变化”。他举自然现象作例：“山川海渚，有崩亏竭溢；草木昆虫，有荣枯生化，”“乃谓道一而不变，得乎？”（《雅述》）自然界和各种生物本身都有变化，却说它的道理一成不变，能行吗？从社会历史方面来看，他也指出：“揖让之后为放伐，放伐之后又篡夺。井田坏而阡陌成，封建罢而郡县设。行于前者不能行于后，宜于古者不能宜于今。理因时制宜，逝者皆刍狗矣，不亦朽敝乎哉！”（同上）这里说明社会历史也是变化的：尧舜时是讲禅让，但到商朝成汤将夏桀流放和周武王伐纣时，就变揖让为放伐了；春秋战国到秦汉后，篡位夺权的很多，就变放伐为篡夺了。又如井田制破坏后，土地就可以自由买卖；周朝的分封建国制到秦始皇时被改为郡县制。这说明过去的东西不能适合于现在，道理也不能永远不变而要因时制宜。所以王廷相又说：“一理安可以应万事，盖万事有万事之理。”（同上）即一个时代有一个时代的道理，各种事物有各种事物的道理，没有什么永恒不变的绝对精神。这些话是批判程、朱的客观唯心论，也是批判董仲舒以来所谓“天不变，道亦不变”的形而上学观点。

由于王廷相是坚持历史进化观点，所以也主张要变法。他认为“法久必弊，弊必变，变所以救弊也”，所以“圣人”也只能“因势以求治”，要根据时势的变化来治理国家。如果“弗通于时而泥古”，不通达时务而食古不化，就是“迂”——成为守旧的顽固派了。（《慎言》）

王廷相就是从进化史观出发，批判保守派的儒家，肯定历史上搞革新的法家。他指出“必言可井者”，即主张恢复井田制的人，是“迂儒之慕古也”，这种开历史倒车的事情，是“势终不能，徒生扰攘尔。”（同上）只是惹事生非，徒然捣乱罢了！因此，他对

那些“执先王成宪，谓不可改，且以恐人者”，即专讲法先王、反对任何改革的儒家，直斥为“乱道”的“奸人”（《雅述》），表示强烈谴责。

至于对历史上法家的革新，王廷相基本上是给以肯定的。如“儒恶秦郡县，私也”，即儒家骂秦始皇行郡县制是为私，他对此加以驳斥说：“势也，非秦也，虽一人之私也，天下之民利之，则天下之公也。”（《慎言》）即承认秦行郡县，是适应时势的发展，对人民有利，那就是“公”。对汉朝桑弘羊和唐朝刘晏所推行的经济政策，认为都是“以民益国”的措施，使“上杜科扰之害，下享安乐之业”，这也是“公”，因此“民乌乎不悦之？”（同上）比较对人民有利，人民怎么会不表示欢迎呢？这里就是肯定法家桑弘羊、刘晏的经济政策。对宋朝王安石的变法，如“顾役以便江南，保甲以省兵费”，认为可以“存之以益治”（同上），即对王安石推行的免役法和保甲法都给以肯定。

王廷相的朴素唯物论和自发辩证法是不彻底的。如他把气分为元气和生气两种，元气无形，是根本的；生气有形，有各种各样的形式。他说：“万物巨细柔刚，各异其材；声色臭味，各殊其性。”这论点还是正确的。可是，他却从此推论说，不同性质的万物，“阅千古不变者，气种之有定也”（《慎言》）。这里他虽然肯定不同事物有不同性质，但却认为同一事物的性质是永久不变的。原因是构成万物的“气”是有“种”的。“气种”不同，事物的性质就不同；“气种”相同，事物的性质也就不变。他还把人与祖父“同其体貌”，即出现遗传的现象时，看成是“气种之复其本”。这种“气有种”的命题，不但表现出否认事物质变的形而上学观点，同时也陷入唯心主义的宿命论了。

王廷相在认识论方面，也是重视“见闻之知”，反对程、朱之流先验的“德性之知”，也反对王守仁所谓“良知”。他认为人要

获得知识，必需对外界事物有所见闻，“物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之”（《雅述》）。这是反对有先知的圣人，也是反对有先天的天才。他还举例说：“赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣，……而况万事万物几微变化，不可以常理执乎？彼徒虚静其心者何以异此！”（《石龙书院学辩》）这个例子说得很对！小孩出世后就关起来，和外界隔绝，等到长大后才出来，连牛和马也不认识；何况万事万物变化多端，不能靠常理来推论呢？那些只会空讲“虚静其心”而不接触实际的人，和这样的小孩有什么分别呢？

王廷相固然重视见闻，同时也认为需要思虑，即感性认识之外还要提高到理性认识。他提出：“夫圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。”但程、朱之流的理学家，却认为“思虑见闻为有知，不足为知之至；别出德性之知为无知，以为大知。”即把思虑见闻看成是有限的知识，是小知；只有德性之知是无限的，才是所谓大知。王廷相认为这种论调是非常荒谬的，并指出：“德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。”（《雅述》）这就是说，人如果排除了思虑见闻，还有什么先验的“德性之知”的话，结果只有像从小关闭起来的小孩一样，成为无知的蠢物罢了！

王廷相承认人有自然的生理本能，如“婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听”。但除此以外，都要靠后天积习才能获得知识。他反对父母兄弟之亲是天性，如小孩从小给人寄养，长大后只会“知所养者为亲”，即使路上碰到原生父母，也不会有什么天性感。他反对从孟轲以来儒家所宣扬的性善论，认为“性生于气，万物皆然，宋儒只为强成孟子性善之说，故离气而论性。”（同上）这是坚持唯物主义的气一元论观点，反对有天赋先验的性善。他指责“宋儒”是“桎于性善之说而不知辩，世儒又复持守旧辙，曲为论赞，岂不大误后世？”（同上）这是对孟轲以至宋、明儒家宣扬

性善论的明确否定。他对朱熹“谓本然之性超乎形气之外”，认为这种讲先验人性的论调，“其实自佛氏本性灵觉而来”（同上），即和佛教宣扬人性中自有佛性，有先验的觉悟和智慧的观点一样，从而揭穿了儒、佛两家唯心主义思想实质的一致性。由于王廷相反对父子之间有什么天性感情，所以由此推论说：“由父子之亲观之，则诸凡万事万物之知，皆因习、因悟、因过、因疑而然。”（同上）这里“习”是指积习，包括见闻和行动所获得的知识；“悟”是指心里领悟，即思虑所得；“过”是指做事的经验；“疑”是指在学习行事中要有怀疑精神，包括提出问题、解决问题后所得到的知识。总的来说，反对人对事物的知识是从天赋得来的，即反对认识论上的唯心论的先验论。

王廷相对求知的途径特别重视“实历”。他认为“闭户学操舟之术”，——关起门来学撑船，即使讲得非常详细，但出到江河还是无法应付，其“不缘而败者几希”，——不失败的几乎没有。为什么？因为“风水之险”，只有那些有实践经验的老船工才能应付，“虚讲而臆度”，——空谈一顿想当然，是不可能学会的。他拿这个比喻，认为“徒泛讲而无实历者，何以异此？”（《石龙书院学辩》）这指当时一些空谈心性而不接触实际的人，和关起门来学撑船没有什么区别。

由此可见，王廷相的认识论是关涉到感性认识、理性认识和实行等各方面的问題。他坚持人获得知识要“内外相须”（《雅述》），即要有外部事物作为认识对象，也要有内部的思维能力，两者缺一不可，反对不依靠见闻思虑而有所谓“德性之知”等一类先验论观点。他特别重视“行”，认为“讲得一事即行一事，行得一事即知一事，所谓真知矣”（《与薛君采二》）。现在我们讲实践出真知，王廷相当然不可能有那样明确的认识，但精神还是比较接近的。因此，他对“晚宋以来，徒为讲说，近日学者，崇好虚静”

表示反对。这里所谓晚宋以来，是指理学流行以后的学风，是针对程、朱、陆、王的唯心论而发。

对儒家脱离实际和食古不化，王廷相也作了较为深刻的批判。他指出：“迂儒强执，不识古今之宜；鄙儒依阿，不顾国家之计；俗儒浅陋，不达治忽之机，皆不堪委任。”（《慎言》）这里将儒家刻划为思想顽固、知识浅薄，只懂吹牛拍马的人，所以不能任用他们办理大事。他还用历史上的例子，反对空谈仁义，如说：“徐偃王身行仁义，武备不修，”弄到亡国；“宋襄公以仁义行师，不擒二毛，”对年老出现有白头发的人就不加俘虏，结果大吃败仗。这就证明行仁义是“不足以立国。”（同上）后来“南宋诸儒，讲明道学”，就是宣扬儒家仁义的一套，结果是“道实日蔽。”（《雅述》）国家的政治反而越来越糟糕了。

不过，王廷相在唯物主义认识论方面还是不彻底的，如不敢否认圣人的“生知”。虽说圣人生知“惟性善近道二者而已”，即只承认圣人是生来性善和带有天赋的道德，但并没有承认圣人生来就具备所有知识。但在本性上承认圣人比一般人高明，这仍然不能摆脱唯心主义的传统，而表现出他受阶级和时代的局限。

最后，我们也要指出：罗钦顺、王廷相虽然对程、朱、陆、王的观点有所批判，但主要是在自然观方面，即主张气是第一性，理是第二性。至于对理学的核心——三纲五常封建伦理道德，则他们并不反对，并且毋宁说还要加以维护。如王廷相讲“仁、义、礼、乐，维世之纲”，“名教者，治世之要”（《慎言》）。因为作为封建国家来说，只讲仁义，不搞武备，当然不行；但拿来欺骗人民，还是有用的，王廷相提出“圣人以礼防天下，使民各安其分而不争”。还把“仁、义、礼、乐”，说成是“圣王固世之道，虽寡近功而有远效”；攻击“秦人弃礼义而尚功利，虽速得之，必速失之”（同上）。这里他和尊儒反法的人，唱的同是一个调子，原因就是

要用儒家的道德纲常，来维系封建统治。正因为这样，他们虽是批判程、朱、陆、王，但不敢触及孔丘，并且还认为“仲尼之道”，是“万世准衡”，要求人们学习“圣人之道”。说明他们归根到底还是站在地主阶级的立场，这就决定他们唯物主义思想的不彻底性。

## 四 地主阶级的政治革新派——张居正

### 重“实效”的唯物主义思想

张居正（公元1525—1582年），字叔大，号太岳，湖北江陵人。张居正生活的时代，已经到了十六世纪中叶，封建制度明显走向下坡，阶级矛盾很尖锐。张居正为要挽救封建统治的危机，在政治上进行过一些整顿和改革，在富国强兵方面收到一定效果；哲学上也有一些朴素唯物论和朴素辩证法思想，在明代不失为一个有作为的政治家和尊法反儒的思想家。他的著作后来汇编为《张文忠公全集》。

张居正的世界观，认为“天”是“茫旻漠溟，瀕濛鸿洞”，即是混沌一团的物质性的原气。正因为“天”是充满着流动性的气体，所以是“动而不居，运而无积”，会不断地进行运动，但不是具体的事物，没有固定的方位和体积。从张居正看来，宇宙的空间和时间都是无限的，“仰测鸿濛”，“太虚无穹”；而“天道”也“本无所谓始”，“无所谓终”，元气的运动，是“嘘之为阳，吸之为阴，嘘已复吸，吸已复嘘”，如“环之无端，推之不穹”（《张文忠公全集·万寿无疆颂》）。这里他否认世界是由神所创造，而是自然生成，阴阳二气的运动变化是无始无终的，这是唯物主义的自然观。

张居正从朴素唯物主义观点出发，指出殷人“治天下”是“多言鬼神”，箕子所讲“五行征应”的一套，是“颇涉窈冥”，本来



没有什么事实根据，“遂启后世穿凿傅会之谬，至以稽疑卜筮之事”（《杂著》）。这里揭穿把“五行”附会到人事，以至求神问卜，都是无稽的谬论。

对董仲舒讲的“灾祥之应”，他也认为是属于“茫昧”无稽，“不宜牵合事应”，乱加附会，“以至摇众”，使人民的思想产生混乱。（《答河道吴自湖》）他认为，自然现象的变化不能干预人事，所以“善者不必获福，福者不必善”，说什么天能赏善罚恶，那是荒谬的。对雷能伤人问题，他发挥王充的无神论观点，认为雷是“得火之精”，“其飞腾而有火光，则为电”，人被雷打死是由于“火气之所烧灼”，是“偶与雷相值”，并非雷有意伤人，这是对儒家宣扬雷为天怒是“罚殛有罪”的谬论的批判。

张居正不相信有神仙，认为“其言幻幻漫漫”，“其效茫茫唐唐”（《贺云溪翁汪老先生八十寿序》），完全是荒唐的迷信。对于讲“葬地能作人祸福”，即讲究山坟风水的，也认为是“恚悉妄也”，是“谬妄无稽之论”，并没有丝毫根据。他认为“人死则精神消散”，连知觉都没有，怎么能够降祸福于子孙呢？至于将死人葬入土中，那是“藏也，欲人弗见也”。（《葬地论》）意思是说，葬人只是避免将尸体露在地面上给人看到就是了，此外就没有别的意义，这是破除世俗迷信的无神论思想。

对待天人关系，张居正反对朱熹以“人之禀气不同”为理由，宣扬“贵贱素定于天”。他拿“百里奚在虞而虞亡，之（到）秦而秦伯（霸）”作例子，认为同是百里奚“一人之身”，为什么在虞国和到秦国的遭遇完全不同，怎么能够说是由于气禀命定的呢？他由是指出：“曲士学，必使牵合推测，以验天人之际，不亦惑哉？”（《义命说》）这是揭露儒家不学无术，只凭牵强附会，以此来论证天人关系，那不是煽惑人心吗？

因此，他主张把自然界和人类的力量分开。如“雨暘丰歉”，种粮食时碰到水旱酿成丰年或荒年，是由于自然界的原因，但“耕耘播种”还是要倚靠人力。他反对“分定于天，不可易也”的天命思想（同上）；提出“天下之事”，“行之贵力”（《陈六事疏》），强调人为的努力精神。

张居正的认识论主张以行动实效作为检验认识真伪的标准。他提出要“扫无用之虚词，求躬行之实效”（《陈六事疏》）；“采其名，必稽其实，作于始，必考于终”；“惟其实事求是，而不采虚声”（《辛未会试程策》）。即主张要名符其实，同时要始终如一，要根据事实，反对讲虚名，这是唯物主义的认识路线。

对道理和事物的关系，张居正认为道理是离不开事物的，如果“相与务为无所事事”，大家都不做工作，只是坐在那里，“以此求理，不亦难乎！”（同上）这就不可能认识事物的道理了。

据此，他批评“近时学者，皆不务实得于己”，因为不是从实际中获得知识，所以“不知事理之如一，同出而异名”，不懂得道理和事物是不可分的。这种脱离实际“以求所谓虚寂”，那当然会变成“室而不通”的了。（《答楚学道胡庐山论学》）因此他提出“愿今之学者，以足踏实地为功”，“毋相与造为虚谈，逞其胸臆”（《答南司成屠平石论为学》）。当时的儒家特别是王守仁的心学一派，煽起了一股空谈心性的歪风，张居正从唯物主义认识论出发，主张“足踏实地”，反对“虚谈”，就是反对唯心论的先验论。

张居正在认识论上重视实效，在用人方面也是以实效为标准。他认为行政上要做到赏罚得当，是“在于综覈（hé同核）名实”。对人的“用舍进退”，则主张“一以功实为准，毋徒眩于声名，毋尽拘于资格”（《陈六事疏》），用人重实不重名，反对论资排辈，这是用人唯贤的法家路线传统。

张居正反对“徇情”，认为这是“不顾理之是非，事之可否”，不管事情对不对，有理没有理，“而惟人情之是便”（《陈六事疏》），只讲人情，不顾事实和道理，那是不对的。他主张“法所宜加，贵近不宥；才有可用，孤远不遗”（《与李太仆论治体》），而“事有所枉，虽疏贱必申”（《陈六事疏》），这是贯彻商鞅、韩非的法治路线精神。

当然，地主阶级用人和行法治，总是有它的阶级内容的。张居正也不会重用劳动人民和真正为民请命，这些话是有欺骗人民的一面；但在当时腐朽的封建统治集团内部，张居正的主张反映了地主阶级下层的某些利益，并揭露出社会的黑暗面，这还是有一定的积极意义。

张居正还从重实效观点出发肯定耕战政策，提出“务农讲武，足食足兵，乃今日所最急者，余皆迁谈也”。（《答总宪吴太恒》）他反对高谈仁义，认为“后世学术不明，高谈无实，剽窃仁义，谓之王道，才涉富强，便云霸术”。为什么空谈仁义就是好，而国家收到富强实效却不好呢？因此他提出“奚必仁义之为王，富强之为霸也？”《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辩》）这是对儒家尊王贱霸思想表示反对。

由于张居正看问题，比较重视事实，所以能提出一些朴素辩证法思想。他认为“事无全利，亦无全害，人有所长，亦有所短。”（《陈六事疏》）正因为事情不能只看一面，所以他说：“天下事以为无足虑，则必有大可虑。”（《与操江宋阳山》）当社会比较稳定时，“人以为太平盛美，而不知衰乱之萌，肇于此矣”（《杂著》）。他是看到明王朝统治的危机，一旦人民起来造反，则“堤防一决，虽有智者，无如之何”。他想防患于未然，“恒不待其盛而亟反之”（同上），想在人民未大规模起义前进行挽救。由于封

建社会走向没落是势所必然，张居正推行法家路线，在富国强兵方面虽有一些成效，但想挽救封建统治危机却是不可能的。

不过张居正虽想挽救封建危机，但由于他比较重视事实，与顽固守旧派不同，所以较容易接受法家的历史进化观点。他承认“天下之事，极则必变”，“周王道之穷也，其势必变而为秦”，秦“举前代之文制，一切划除之，而独持之以法”（同上）。他看到周朝行王道已经走向没落，秦废除周朝的典章制度，推行封建法治，是势所必然。西汉有一段时期搞得比较好，也“实赖秦为之驱除”，所以他说：“三代至秦，浑沌之再辟者也。其创制立法，至今守之以为利。”（同上）这里认为秦始皇建立统一的中央集权封建制度，是一件划时代的大事；所创立的封建法制，为历代王朝所遵守，这是充分肯定秦朝法治路线的作用。

张居正对秦和西汉的法治，是从历史进化观点来加以肯定的，因此他对西汉后期如贡禹、匡衡等人鼓吹的复古思想表示反对。认为这是“取周文之糟粕，用之于元成衰弱之时，此不达世变者也”（同上）。拿周文王那套过时的东西，想来挽救西汉末元帝、成帝时政治上的衰败，这就是不懂得时势的变化。他还指斥当时“腐儒不达时变，动称三代”，总是搬出夏、商、周的一套来搞复古。他认为这种风气，“皆宋时奸臣卖国之余习，老儒臭腐之迂谈，必不可用”（同上）。

对孟轲讲“法先王”和荀子讲“法后王”，张居正认为“两者互异而苟为近焉”，表示他同意荀子的观点。他指出“法无古今，惟其时之所宜”，“故曰：法后王便也。”（《辛未会试程策》）即认为行法治一定要适应时代的需要。他对明朝的兴起，也认为是“随时制宜，因民立政，取之近代者十九，稽之往古者十一”。“即如算商贾，置盐官，则桑孔之遗意也”；“保甲户马，经义取士，则安石之新法也”。（同上）他这里也是主张厚今薄古，即使

是吸取历史经验，也是先近而后远。他肯定明朝曾取法桑弘羊和王安石，并不是效法唐虞三代。

因此，他提出“法制无常，近民为要，古今异势，便俗为宜”（同上）。即认为法制不是一成不变。当然他所谓“近民”和“便俗”，并不是从人民的利益出发，但这里是有考虑到如何适应时代需要问题。如他推行的一条鞭法，是比较适应封建晚期经济发展的情况的，所以他说：“条编之法，有极言其便者，有极言其不便者，有言利害半者”。他认为“执此例彼，俱非通论。”（《答少宰杨二山言条编》）这里提出一条鞭法是否可行，不能拘于成例，而要看是否适应时代的需要。

张居正从朴素辩证思想和进化史观出发，认为封建晚期的农商关系是可以互相促进。他指出“为国者”要使“商通有无，农力本穡”。如“商不得通有无以利农，则农病；农不得力本穡以资商，则商病。故农商之势，常若权衡。”他根据农商互利的观点，提出“厚农而资商”，“厚商而利农”。（《赠水部周汉浦樵竣还朝序》）在当时东南沿海地区开始出现资本主义萌芽的情况下，张居正这种观点是适应时代的发展的。

明朝万历初期张居正执政期间，由于他推行法家路线，“综名实，信赏必罚”（沈鲤：《张太岳集序》），在富国强兵方面收到一定效果。但他限制了豪强大地主的兼并，所以当时虽然“国藏日益充，而豪猾率怨居正”（《明史·张居正传》），到他死后即受到豪强大地主的反扑，对他加上“专权”和“纯任霸术”等罪名，抄了他的家。宋明时期儒家成为官方统治思想，讲理学的孔、孟之徒都是大搞尊王贱霸、尊儒反法。张居正曾公然为“霸术”辩护，所以在他死后还给他加上这条罪名，可见到明代后期，尊法反儒与尊儒反法思想的斗争，仍然非常激烈。

张居正在明代后期推行法治路线，在当时还不失为一个有作为的政治家。但由于他是站在地主阶级立场，而且还是一个当权派，这就必然有压迫剥削人民，以加强封建专制统治的一面。他看到“南畿根本重地，江洋盗贼纵横，近来湖广、江西已屡发矣，”对各地农民纷纷起来造反，感到日子并不好过，从而惊呼“元末之事，可为殷鉴”（《与操江宋阳山》），害怕爆发象元末那样大规模的农民起义。他虽然也说过“贪风不止，民怨日深”，“吏不恤民，驱而为盗”（《答两广总督熊近湖论广寇》）等一类的话，但是人民起来造反，他还是要加以镇压的。如当时“群盗猬起，至入城市，劫府库”，居正“得盗即斩决”，并且还“追捕其家属”（《明史·张居正传》），这表现出他坚决与人民为敌的一面。

由于张居正要维护封建地主阶级对人民的统治，所以不可能彻底反儒，甚至在地主内部出现不利于封建统治思想时，他也要加以镇压。如在他执政期间，进步思想家何心隐为地方官吏所捕杀，就是一例。正因为这样，当他要维护封建专制统治时，自不可能摆脱儒家唯心论先验论的思想影响。就是说，他必然要搬出天命、天才等一套来统治人民，这使得他的思想陷入自相矛盾的地步。如他鼓吹“明王奉若天道”，认为封建统治者对人民的“刑赏予夺，皆奉天意以行事”。他还引用儒家经典《尚书》里面的话，什么“天命有德”，“天讨有罪”（《论决重囚疏》），这就完全摆出一副神学家的嘴脸了。对统治阶级的“皇帝”、“圣人”，则宣称什么“天纵圣哲”，如“非天所特授，其曷有此”，（《承天大志纪赞》）这也完全是奉天承运、皇权神授的一套。对人的知识才能，他提出“才，得于天者也；养，繇（同由）于人者也”。认为“才”是天赋的，但又要加上“修之于己”（《辛未会试程策》），即还要靠个人的修养。这种既受于天，又受于人的思想，和他前面强调实效的观点也是相矛盾的。

张居正反对天命鬼神，有时又在宣扬这些东西，为什么产生这种矛盾，他自己作了解释。他说：“大抵神道设教，用以诱导愚俗，阴翊皇度，圣人所不废。”这就明白承认，讲天命鬼神是一种“设教”，是统治阶级的“圣人”用来欺骗劳动人民，借以维护皇权统治的。所以他接着说：“智者唯心知其意，而毋泥其说，则可谓明也已矣。”（《杂著》）因为明知是“设教”的东西，心里懂得其用意所在，而不用固执相信，这也算是明白的了。这段话是张居正解释自身思想矛盾的自供状。

总结上面所说，我们对张居正的哲学思想基本上可以给予肯定，但对其中的糟粕，即用来统治和欺骗人民的儒家反动思想，仍然应该要给以足够的批判。

## 五 接近下层人民的泰州学派——王艮“百姓日用即道”的思想。反映市民层若干利益的要求——李贽的反儒家传统思想

明代中期以后，王守仁的心学成为理学中的一大流派。他一生的门弟子也很多，其中绝大多数继承和发挥他的主观唯心主义思想，政治上起着反动作用。但其中也有个别背离师说，虽然吸取王学中的某些思想资料，但用自己的立场观点加以新的解释的思想家，如王艮就是一个例子。另外，由于王守仁提倡心学时，也摆出过一副反对程、朱的姿态。同时，他讲的“良知”，表面上也承认人人都有。这种思想影响，使得社会上某些不满封建统治的人，也能加以利用，并以此来攻击当时维护封建专制统治的官方哲学教条，这种思想的发展可能走向王学的反面，如李贽就是一个例子。下面我们分别叙述王艮和李贽的思想。

王艮（公元1483—1540年），字汝止，号心斋，江苏泰州安丰场（今江苏东台县安丰镇）人。他出身低下，父亲是个煮盐的灶丁。他曾在官府服劳役，又当过小商贩。王艮到三十八岁时开始跟随王守仁学习，但他是“时时不满其师说”（《明儒学案·泰州学案》），即对王守仁的学说有意见。王艮一生没有参与封建政权成为统治阶级人物，终身是个平民。他后来也开门授徒，弟子很多，其中就有农夫、樵夫、陶匠、灶丁等各阶层的人，说明他对劳动人民是始终接近的，这是王艮开创的泰州学派的特色。他的著作后人辑为《王心斋先生遗集》。

王守仁曾经说过：“道一而已，仁者见仁，智者见智，释氏之所以为释，老氏之所以为老，百姓日用而不知，皆是道也。”（《答欧阳崇一书》）这段话，一面认为“道”都是一回事，即是此心的“良知”。但又认为各家对“道”的理解有所不同：所以佛教、道教形成成为各自的一套宗教教义；至于老百姓的日常行事也是受此心良知的支配，虽然他们不能自知，其实都是不能离开此圣人之道。王艮吸收王守仁承认百姓日用是道这一思想资料，但加以自己的解释，提出“以百姓日用之道为本”的观点。

什么叫“百姓日用即道”？从王艮看来，凡是老百姓的日常活动就是道，有田耕，有工做，有饭吃，有衣穿，就是道，就是真理；凡不能解决人民生产、生活问题的就不是学问，不是真理。王艮的解释和王守仁的立场不同。王守仁虽承认百姓日用是道，但把“百姓日用”说成是“良知”的体现，要人民的日常行事服从于“良知”，即都要做到受此心良知的支配，才能算是符合圣人之道。王艮则相反，以为圣人之道要以百姓日用为标准。他说：“圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆谓之异端。”（《语录》）这是说，只有劳动人民日常的生产、生活活动才是圣人的道理，离开这些就是“异端”，就是邪门歪理。所以他另一处又说：“百姓日用条理



处，即是圣人之条理处，”“愚夫愚妇与知能行，便是道。”（同上）认为要劳动人民懂得和做到的事情才是道。这和“百姓日用即道”意思是一样的。

由于王艮认为圣人之道即百姓日用之道，“圣人经世，只是家常事”，故“道”不是什么神秘的东西。从王艮看来，一个统治者有道无道，决定于是否能够“视民如伤”——关心人民。可见王艮心目中所谓圣人之道，并不是三纲五常等一套，而是人民日常的实际生活。故王艮所讲的“百姓日用即道”，实质上是一个唯物主义的命题。

至于王艮提出的安身之学，他认为要自己安身，必须爱身敬身；要爱身敬身，又必须爱人敬人。他主张“内不失己，外不失人，成己成物而后己”（《明哲保身论》）。这就是说，每个人要自爱自敬，互爱互敬，既不舍己为人，也不利己害人，而要做到人己兼顾。这是一种阶级调和思想。当时王守仁等主张“以手足捍头目”，即要牺牲人民的利益来维护统治阶级的利益，王艮则表示反对。他提出“即事是学，即事是道，人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也”（《语录》）。即要使人民生活下去才是本，否则挨饥受冻，连起码生活也不能维持，就是失本非学。故王艮这种安身的学说，是强调要求得各人自身的生存，实质上是反映了广大农民和小生产者的愿望。他们不剥削别人，还有一些平均主义的幻想，所以可以讲爱己爱人，成己成物；但对封建统治者的剥削，则表示不满，要求维护自身的生存利益。这就是王艮安身之学的思想本旨。

对王守仁的良知说，王艮也作了新的解释。他说：“知之为知之，不知为不知，是天德良知也。”（同上）我们知道，王守仁讲“良知之外，别无知矣”，认为良知是无所不知，无所不能的；王艮却说，知就是知，不知就是不知，这才是良知，实际上对王守仁的良知说作了否定。他既然否认有先验自足的良知，所以强调后天

的学习。他认为孔子虽是个“圣人”，“亦必学诗学礼学易，逐段研磨，乃得明澈之至。”又说：“人之天分有不同，论学则不必论天分。”（同上）既然所谓“圣人”也需要学，同时做学问不能讲天分高低，这就否认有先验知识，否认有天才，在认识论上也是否定王守仁的唯心论的先验论。

总的来说，王艮思想有接近劳动人民的一面，能反映出广大农民和小生产者的若干愿望和利益。但是有严重弱点，就是对统治阶级仍然存在幻想，宣扬阶级调和论的观点。王艮讲爱己爱人，认为我能爱人，人就能爱我，宣传超阶级的爱。在阶级社会中，这是不切实际的幻想。因此，不管他主观愿望如何，客观上是起到麻痹劳动人民革命斗志的作用。后来如韩贞等比较偏重于宣扬“乐天安命”、“安分守己”的说教，就是受到王艮思想中消极面的影响。但另方面泰州学派的颜山农、何心隐（即梁汝元）等人，则坚持王艮“立本”的学说，发挥王艮思想的积极面，关心群众的利益，并进而反对明封建政府的专制统治。他们的思想，连黄宗羲也承认有超出封建社会名教羁勒的趋势，所以受到统治阶级的严重迫害。他们的著作也被视为“异端”而加以禁止。

李贽（公元1527—1602年），号卓吾，福建泉州府晋江县人。祖先曾从事航海经商。他青年时生活困难，后来做过低级官吏，因和理学家格格不入，常受上司的欺压，仍然很穷苦，两个幼女都在灾荒中饿死了。他对明末社会的黑暗和官场的腐败有切身的感受，非常愤慨，到五十四岁上辞官不干，著书讲学，写了《焚书》、《藏书》、《续焚书》、《续藏书》、《史纲评要》等书。他受到泰州学派中“非名教所能羁络”的颜山农、何心隐等人的影响，比较接近下层人民，认为“市井小夫”和“力田作者”所讲的才是真正“有德之言”（《焚书·答耿司寇》）。在当时日益高涨的农民

起义和市民斗争的推动下，李贽走上了尊法反孔的道路。他高举尊法反儒的旗帜，同豪绅大地主阶级的尊孔反法的思潮展开了激烈的斗争。

李贽的尊法思想贯串在他的全部历史观中。他多次驳斥了理学家对法家思想的攻击，决心要为法家“一洗千古之谤”，即把儒家正统思想统治下的所谓“是非”颠倒过来。他热烈赞扬秦始皇统一中国的历史功绩，称他为“掀翻一个世界”的“千古英雄”（《史纲评要·后秦纪》），还称赞辅助秦始皇推行法家路线的李斯是“知时识主”的“才力名臣”（《藏书·秦始皇帝、李斯》）。他又对柳宗元肯定秦始皇实行郡县制的文章《封建论》作了很高的评价，认为它“卓且绝矣”。李贽对历史上备受儒家毁谤、攻击的法家代表人物一一进行翻案，给予充分的肯定，根据大量历史事实作出尊法反儒的论断，指出法家有学有术，能使国家富强，而儒家则是“虽名为学而实不知学”，完全“不可以治天下国家”（《藏书·世纪列传总目后论》）。李贽这些深刻的分析是以他所提出的“不蹈故袭，不践往迹”（《焚书·与耿司寇告别》），即反对因循守旧，主张进步革新的精神为基础的。正是在这个思想基础上，李贽能够初步依据历史上儒法斗争的线索，对历史上不同时期的法家代表人物给予高度评价，对执行儒家路线的封建帝王加以贬斥，在尊法反儒的深度和广度上都超过了他以前的进步思想家。在理学盛行的明代，李贽能够以“与百千万人作对敌”的精神，大胆肯定法家，这是对儒家传统思想的勇敢挑战，是对当时反动腐朽的封建统治的强力冲击。

在反儒方面，李贽首先把批判的锋芒指向理学家所崇奉的祖师爷孔丘。从宋代开始，地主阶级中起来反对儒学的进步思想家一般都不敢直接对孔丘进行批判，但是李贽却以反潮流的精神破除对孔丘的迷信，剥掉孔丘身上的画皮。他揭露孔丘“无学术以授门人”

（《焚书·答耿中丞》），根本不是历代统治者所吹捧的大学问家。他又断言：“虽孔夫子亦庸众人类也”（《焚书·答周柳塘》），否定孔丘是什么“大圣入”。他还以嬉笑怒骂的笔法，把孔老二追求高官厚禄，生活腐化的丑恶灵魂暴露于光天化日之下。针对朱熹肉麻吹捧孔丘“天不生仲尼，万古长如夜”，李贽嘲笑说：怪不得在孔丘以前的古代，人们在白天也是点着烛走路的啊！（《焚书·赞刘谐》）恩格斯指出：“每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆。”（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，233页）李贽对孔丘及其偶像崇拜的批判，是有重要的进步意义的。

李贽对孔丘以后的整个儒家学派都进行了尖锐的批判。他痛斥孟轲“舛谬不通”，“执一害道”（《藏书·孟轲》），指出董仲舒是个“特腐”的“章句之儒”（《焚书·贾谊》）……把儒家“道统”的代表人物一个个批判得落花流水。李贽对理学的抨击更加猛烈，这是和当时反对豪绅大地主阶级的斗争互相联系的。他揭露朱熹“无术”、“无学”，指斥理学是害人误国的“伪学”（《藏书·赵汝愚》）。他无情撕破当时那些口讲仁义道德而实际上拼命压迫剥削人民的假道学、伪君子的假面目，说他们“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”（《续焚书·三教归儒说》），满口仁义，道貌岸然，但是行为的卑污如同猪狗。李贽还指出：理学家们是一批“依仿陈言，规迹往事”的守旧派，他们“一步一趋，舍孔子无足法”（《藏书·王通》），其实正像黑夜里随声乱吠的群狗一样，是一群盲从的复古狂。对儒家特别是理学如此淋漓尽致的揭露，在封建社会的历史上是少见的。

由于李贽尊法反儒，他不断遭到封建恶势力的迫害。他晚年住在湖北麻城的时间比较多，在那里讲学时，“一境如狂”，即受到

当地群众的狂热欢迎；但因此更受到封建卫道者的嫉视，要将他驱逐出境。他表示“我可杀不可去，我头可断而我身不可辱”（《续焚书·与耿克念书》）；坚持不屈。最后，明政府给他加上“敢倡乱道，惑世诬民”的罪名，逮捕下狱，其时李贽年已七十六岁，不堪侮辱，持剃刀自割其喉而死。反动统治者还下令将他的全部著作“尽行烧毁，不得存留”，明清两代都将他的著作列为禁书，把他的思想视为“异端之尤”。但是，李贽进步思想的影响是消灭不了的。“卓吾死而书愈重”，他的著作在被封禁之后更加广为流传，甚至远及国外。他的尊法反孔的思想愈来愈受到人们的重视，许多反封建的思想家继承和利用了他的思想。直到五四运动打倒孔家店的斗争中，他的思想仍然发挥出积极的作用。

李贽的世界观，对宇宙生成问题没有系统的论述，但他反对理学家把“理”讲成是造化天地万物的主宰。他说：“厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命，初无所谓一与理也，而何太极之有。以今观之，所谓一者果何物，所谓理者果何在，所谓太极者果何所指也？”（《焚书·夫妇论》）这是说，最初生出人类时，是由阴阳二气、男女双方结合产生的，并无所谓“一”和“理”的存在，更哪里有什么“太极”呢？从现在来看，理学家提出所谓“一”是什么东西？所谓“理”是在哪里？所谓“太极”又指的是什么呢？按照他的意见，认为“夫妇，人之始也”，“极而言之，天地一夫妇也，是故有天地然后有万物。”所以他说：“天下万物，皆生于两，不生于一。”并进而指出理学家所谓“一能生二，理能生气，太极能生两仪”，是没有根据的。他说：“故吾究物始，而见夫妇之为造端也。是故但言夫妇二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而况言无；无尚不言，而况言无无。”（《夫妇论》）

从上面这段话看来，李贽虽没有明白提出气一元论的宇宙生成说，但对从周敦颐到朱熹以来所讲的太极生两仪以至理气等一套客

观唯心主义观点，是坚决反对的。他将天地比喻为夫妇，认为万物都是由对立的两方面生成的，所以他用夫妇来比喻为万物的造端。他公然宣称，不言“理”，更不言“无”。不讲无中生有，就是反对精神产生物质的说法。他直言人是由夫妇生成的，万物是由天地阴阳二气生成的，这是朴素唯物论的观点。

李贽反对宋明理学家所讲的“理”。这个“理”我们上面分析过，它实质上是三纲五常这一套封建伦理道德。而李贽对这个问题却有自己的看法。他根据王艮提出的“百姓日用即道”的观点，加以发挥说：“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”（《答邓石阳》）这即是说，社会伦理道德并不是理学家所讲的三纲五常这一套天理，而是老百姓穿衣吃饭的日常生活，离开穿衣吃饭，就没有什么人伦道德，也就是从《管子》以至王艮说的“衣食足而礼义兴”。李贽主张以人类物质生活来决定社会伦理道德的观点，在当时是带有反封建的意味的。

李贽既然重视老百姓的穿衣吃饭问题，所以对宋明理学家提出去人欲、存天理的说教，表示激烈反对。他认为人是不能无欲的，并进一步提出“人必有私”，“虽圣人不能无势利之心？”的命题。他提出：人努力种田，是为着“私有秋之获”；努力读书，是为着“私进取之获”（《藏书·德业儒臣后论》），总之是为着私人利益。虽孔子也说过“富与贵是人之所欲”，故“谓圣人不欲富贵，未之有也”（《明灯道古录》）。这是说，要求物欲享受，人人都是一样，讲圣人不欲富贵，那是骗人的，这就揭穿了从孟轲以来到宋明理学家只讲义理不谈功利的虚伪说教。

恩格斯说过：“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”（《路德维希·费尔

巴哈和德国古典哲学的终结》；《马克思恩格斯选集》第4卷，233页）宋明时代的封建卫道者，他们力图掩盖地主阶级自私贪婪的本性，提倡天理以反对人欲，宣扬仁义以反对功利，实际上是把封建统治者的一己私利和封建伦理道德先验化，神圣化，用僧侣主义、禁欲主义来控制人们的物质和精神生活。在这个时候，李贽敢于挺身而出提出“虽圣人不能无势利之心”（《明灯道古录》）揭露了宋明理学的虚伪，反对封建伦理道德对人们的过分束缚，这在一定程度上反映广大人民对物质生活的要求，在当时是有进步意义的。固然，李贽不可能认识功利和人性的阶级实质，从而也不可能从根本上触及封建伦理道德。他讲“人必有私”并说“势利之心，亦吾人禀赋之自然”，把自私自利说成是人类普遍的本性，甚至把当时城镇市民中工商业有产者追求物质享乐的思想也看成人本性，那是十分错误的。李贽所处的时代，是资本主义在中国封建社会中开始萌芽的时代，反映这一新的生产关系的思想意识，如把人与人之间的相互关系，说成像做生意一样利害相处，所谓“天下尽市道之交也”（《续焚书·论交难》），这种观点在当时还是进步的。

李贽讲利欲说，认为圣人无异于凡人，因为圣人也要穿衣吃饭，不能离开物质生活。至于讲知识，则认为凡人无异于圣人。他说：“天下无一人不生知。”（《焚书·答周西岩》）“勿以过高视圣人之可为也，尧舜与途人一，圣人与凡人一。”（《道古录》）因此，他反对以孔丘之是非作为衡量真理的标准。他说：“夫天生一人自有一人之用，不待取给于孔子而后足也，若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”（《焚书·答耿中丞》）这是说，对孔丘用不着盲目迷信，如果什么都要取决于孔丘，那么，在孔丘以前，难道就不要做人吗？我们知道，在封建社会中，孔丘的是非是垄断一切的。李贽也指出：孔丘以后千百年间，社会上没有什么是非，原因是大家都“以孔子之是非为是非，故未尝有是

非”，他对此是极表不满。所以他写《藏书》时就以自己的意见去衡量古人，并要看他著作的人，也要“毋以孔夫子之定本行赏罚”（《藏书·世纪列传总目前论》），即不要以孔丘的意见为标准。李贽这种不以孔丘之是非为是非的主张，对后来反封建思想是起过相当影响。

李贽反对以孔丘是非为是非，对儒家经典也认为不是“万世之至论”。他指出：像《六经》、《论语》、《孟子》这些书，有些不过是史官、臣子对当时统治者的“赞美之语”；有些则是门徒弟子“记忆师说”的记录；而且往往是“有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书”，本来没有什么了不起。但后人却说这些话是“出自圣人之口”，称之为“经书”。以李贽看来，这些话即使是“圣人”讲的，最多是对他的门徒弟子有用，怎么能够作为“万世之至论”——永恒的真理呢？因此，他指斥儒家的经书“乃道学之口实，假人之渊藪”（《焚书·童心说》）。我们知道，在中国封建社会中，《六经》、《论语》、《孟子》是被作为“圣典”看待，不许任何人批评非议，否则就是“离经叛道”。而李贽却公然贬低这些“经典”，甚至说这只是后来讲道学、讲理学的人拿来作借口，是一些伪君子之流藏污纳垢的地方。对孔、孟的经书敢作这样大胆的抨击，在把孔丘作为偶像崇拜的程、朱理学占统治地位的明代社会中是一种反潮流思想。

李贽还提出“革旧鼎新”，要求进步和变革。这种观点也反映在他的历史观中。如他认为春秋与战国是不同的时代，不能用春秋时代的办法来处理战国时代的问题，这是“与世推移，其道必尔”（《焚书·战国论》），即是说治理国家的方法要随时代为转移。他也十分称许李斯提出的“五帝不相复，三代不相袭，各以治”的思想，认为这“甚可贵”（《藏书·李斯》）。因此，他认为一个时代有一个时代的是非标准，人们对是非的看法应该独立思考，不



应盲从孔丘。这种看法是进步的。但是，李贽并没有明确的进化史观，他有时又认为“是非之争”像“昼夜更迭”一样，昨天对的今天就变成不对了，到了后天又重新变成对的了（《藏书·世纪列传总目序论》）。这就变成是非无确定的标准，结果就陷于相对主义的错误。

从上面可以看出，李贽的思想有些是来自王守仁的心学。如他从“生知说”出发，从而认定人人可以作圣人，人人可以成佛，所以反对以孔丘的是非为是非，而要以己心的是非为是非。这种思想是来源于王守仁的良知说，从认识论的角度来看，当然是属于主观唯心主义。但是，李贽的思想总的说来却已走到王学的反面。他没有受王学的束缚；相反，却利用王学强调个人主观作用那一点，拿来作为反对封建专制统治的思想武器，因而，在当时的历史条件下，起着反封建的进步作用。

## 第八章

# 封建社会中资本主义萌芽时期—— 明清之际至鸦片战争以前，在明末 农民革命战争推动下，从批判唯心 主义理学的斗争中发展了朴素唯物 主义思想

### 一 农民革命战争推动社会生产力的进 一步发展——资本主义的萌芽和科 学技术的进步

从明清之际至鸦片战争前（公元十六世纪末—1840年）这一历史时期，是我国封建专制制度的没落时期，在封建经济的自给自足的基础上，孕育着资本主义的萌芽。

明朝封建政权被李自成农民革命军打垮后，清朝封建统治者在一部分汉族地主勾引下，出兵入关镇压农民起义。清朝代替明朝不过是封建政权的更替，社会的基本矛盾仍然是地主阶级与农民阶级的矛盾。清朝统治者入关后，圈占田地，屠杀人民，限制工商业的发展，因而促使民族矛盾尖锐化了。农民革命军坚持反抗清朝，成为1644—1664年抗清斗争的主力。这场斗争以及此后连绵不断地爆发的农民战争，都是反封建的阶级斗争。正如毛主席所指出：

“民族斗争，说到底，是一个阶级斗争问题。”（《支持美国黑人反对美帝国主义种族歧视的正义斗争的声明》，《毛主席语录》，9页）在汉族地主阶级知识分子之中，由于民族矛盾尖锐化这一特定历史条件，使其中有些人在一定程度上同农民军的抗清斗争相呼应。当时几个著名的思想家——黄宗羲、顾炎武和王夫之，他们出于民族感情，在清兵入关时，曾参加明朝的抗清武装斗争，后来遭到挫折，见大势已去，但又不肯屈服，转而投入意识形态领域，继续进行抗清斗争。他们试图总结明室灭亡的教训，对唯心主义的两个派别——程、朱理学和陆、王心学的危害性，提出批判，这一批判，涉及对维护封建专制制度的统治思想的非议，因而带着社会阶级斗争的意义。

李自成和张献忠领导的明末农民大起义，是封建社会后期规模最大、影响最深的一次反封建斗争。农民革命军执行“除暴恤民”的阶级政策，狠狠打击明朝的王公贵戚和官僚地主，这些人十之八九都被革命军镇压了，“覆宗绝祀者，不可胜纪”（张慊：《流寇记》）。在“均田免赋”的革命纲领推动下，广大农民依照革命军发出的“产不论久近，许业主认耕”原则，纷纷收回被地主霸占的土地。佃农起来进行抗租斗争，提出“永佃成业”的口号；奴婢也开展索契斗争，争取人身解放；他们的战斗都取得一定的成果。直到清朝初年，福建泉州等地的地主“无人敢入山收租”；江苏松江“各富室不敢蓄奴”；河南嵩县二程的后代不敢向佃户收租和强迫农民服役，连对二程的春秋祭祀都不敢举行。可见明末农民大起义沉重地打击了封建统治，从而也就推动了社会生产力的发展。

清朝第二个皇帝康熙，是个有作为的政治家，基本上推行了法家路线。在农民大起义创造了生产力发展的有利形势的情况下，康熙比较重视兴修农田水利，发展农业生产，他停止圈占土地，并且承认已成事实，将以前明朝藩王霸占的大部分田地划归“现种之人”

（自耕农和一部分地主）所有，这些措施对生产力的恢复和发展是有利的。他进行了一系列统一的战争，客观上维护了国家的统一，是和我国各族人民之间联系日益紧密的历史趋势适应的。在抗击沙俄对我国东北地区的侵略方面，康熙也作出了贡献。

随着清朝封建政权的相对稳定，农业和手工业生产逐渐恢复和发展起来。到十八世纪六十年代，耕地面积在约一世纪内增加了35%。棉花、烟草等农业经济作物都推广到全国各地，推动了农业商业化的发展。蒙古、东北、新疆等边疆地区，在汉族和当地各族人民共同努力下，加速了垦辟的步伐。手工业较明代有进一步的发展。如纺织业，仅南京一地“乾嘉年间机以三万余计”（《同治上元江宁两县志·食货考》），即有织机三万余张，而苏州织机也有万张以上。江西景德镇的陶瓷业，有“民窑二、三百区，终岁烟火相望，工匠人夫不下数十余万”（唐英：《陶事图说二十条》）。其他如冶炼、制茶、制糖以至印刷等业都发展较快，生产的分工相当细致，许多产品运销国外。商品经济也有了发展，原来的大城市如南京、广州等的商业市场更加扩大，长江中下游和沿海地区的一些镇市，如汉口、佛山等，由于商业交往的频繁，人口迅速增加。

在农业、手工业和商品经济发展的基础上，封建社会内资本主义萌芽又有所成长。具有资本主义性质的手工业作坊和手工工场比明代加多。在丝织业中，南京、苏州等地出现了由包买商经营的“账房”，“账房”拥有大量织机和原料，或是雇用工人在自己的工场里进行集中生产，或是将丝料放给机户，分散生产。机户和雇工的关系是“机户出资经营，机匠计工受值”，雇工可以“另投别户”，已经是一种比较“自由”的雇佣关系。在棉纺织业中，佛山有织布工场二千五百多家，雇工达五万人。这里也有“包买主”发放棉花、收回棉纱的情况。其他手工业部门中，如制瓷、制糖、造纸等也有与丝织和棉织业类似的情况。明末清初一些思想家，提出

“工商皆本”的主张，这就在一定程度上反映了当时萌芽状态的资本主义工商业发展的要求，反映了新兴市民阶层的思想倾向。

但是，清朝前期的资本主义萌芽始终是微弱的，在封建制度束缚下发展缓慢。清朝封建政权对工商业的直接控制与掠夺是资本主义萌芽成长缓慢的重要原因。清朝除直接垄断了造船、铸钱等手工业部门，并设立御窑局、织造局等控制陶瓷业、纺织业外，又颁行种种禁令限制手工业的生产和流通。某些手工业部门（如采矿业）的雇工还受到原始、野蛮的压迫和剥削，直到超经济的人身压迫，就是对纺织、陶瓷等较先进行业的雇工，封建政权也支持作坊主进行压制，如1734年苏州六十一家大机户联名上书清朝统治者，叫嚷要“严禁机工倡为帮行名色，挟众罢工”，就是一例。清朝实行闭关政策，限制对外贸易，这对资本主义萌芽也起着破坏作用。

从明清之际到鸦片战争期间，由于资本主义萌芽成长的缓慢，科学技术也没有迅速的发展，但是，它还是给中国朴素的唯物主义提供了相当的科学依据，这是值得注意的。明末清初许多科学家如徐光启、王锡阐、梅文鼎等以批判吸收的态度接受西方科学知识，西方自然科学如天文学、数学等部门逐渐传播到我国来并在一定程度上为我国知识分子所借鉴，如戴震在论述宇宙起源时就以西方天文学知识丰富了自己的唯物主义宇宙观。另一方面，从明末徐光启、宋应星开始，陆续有人对劳动人民的生产技术进行总结，清代一些科学家对中国古代天文学、算学成果进行整理和探讨。这都对唯物主义思想家有所启发。黄宗羲和戴震都对古代天文历法和算学作过整理和研究。王夫之在《俟解》中曾以烧炼水银和取烟造墨为证说明物质守恒规律。

在上述的历史条件下，这一时期我国的唯物主义哲学，在同唯心主义两个派别——理学和心学的斗争中发展起来。而这一斗争也是尊法反儒对尊儒反法的斗争。

清代继元、明之后，以程、朱理学为官方统治思想。清统治者入关之后，就极力表彰程、朱理学，并宣布为正统思想。朱熹的理学学说被崇为封建的“法典”，成为继孔、孟之后的最大的封建权威，他所注释的“四书”，成为封建科举考试乃至书院学校的教条。社会上形成这样的歪风：“非朱子之传义不敢言，非朱子之家礼不敢行。”（朱彝尊：《曝书亭集·道传录序》）如果社会上有人敢议论朱熹，就将引起封建卫道者“鸣鼓而攻之”，甚至还要实行专政，轻者流放或拷打，重者则诛族灭门。

马克思和恩格斯指出：“**统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。**”（《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，52页）清封建统治者之所以把程、朱理学作为官方统治思想，正是由于理学的本质是维护三纲五常的唯心主义的世界观。在哲学根本问题上，宣扬“理”是先验的客体精神，是永恒不变的，从而要求人们只能遵守，不能违抗，实则借此作为禁锢人民反封建思想的精神武器。在意识形态领域的阶级斗争中，清统治者不仅利用理学镇压农民革命制造反动舆论，同时也用理学从思想上钳制地主阶级知识分子的反对派。

有统治阶级的正宗思想，就必然产生反对统治阶级的正宗思想的所谓“异端”思想。这一历史时期唯物主义对唯心主义的斗争，仍然是围绕着维护理学和反对理学的斗争而展开的，并从对理学唯心主义的批判中进一步发展了唯物主义。

作为社会实践的主体的农民阶级，以自身的革命行动，对理学所规定的社会等级制度以至封建道德伦理，提出挑战，明末农民革命战争提出的“均田”、“免赋”等革命口号，就是对唯心主义理学的最有力的打击。

为什么说农民革命军所提出的“均田”、“免赋”等口号，是直接对唯心主义理学的打击呢？这正如上面所说过的，理学作为封建统治思想，它从根本上是维护封建制度的；它把封建道德纲常作为永恒的绝对真理，也就是维护封建基础及其上层建筑的不变。正如戴震所揭露的那样，理学已成为“忍而残杀之具”——镇压人民的反动工具。农民战争自宋以来，就对理学进行批判，他们提出“安有是理”，就是不承认有永恒不变的封建统治秩序。明末农民战争提出“均田”、“免赋”，就是要解决农民土地问题，实质上是批判永恒不变的封建制度，这当然是和理学思想对立的。

随着十七世纪以后封建社会进入末期并且日益腐朽，从地主阶级内部分化出来一些进步文学家和思想家，他们纷纷起来批判孔孟之道和程、朱理学，反对封建纲常名教。伟大的文学家曹雪芹所写的《红楼梦》就是一本反孔与尊孔斗争的艺术画卷。通过书中所描写的叛逆者和卫道者、奴隶们和封建统治者之间反孔和尊孔的斗争，曹雪芹提出了冲破封建礼教的要求，揭露和批判了孔孟之道的反动性和腐朽性。这个时期内，反对理学的思想家有黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元和戴震，他们继承法家的唯物主义传统，对大地主阶级统治集团的尊儒反法思想开展了斗争，并且激烈批判尊儒反法的理论基础——唯心论和形而上学。他们的思想在一定程度上反映了当时工商业发展的要求，并接受了自然科学新成就的影响。

这些思想家的世界观，属于唯物主义或具有唯物主义倾向。他们在批判孔孟之道和程、朱理学的斗争中，各有各的特点和侧面：如黄宗羲从批判理学的纲领——“三纲”中，揭露和攻击君主专制制度，实质上是批判“君为臣纲”，具有鲜明的反对君主专制的思想，他的《明夷待访录》，是反对理学的政治宣言。顾炎武则侧重于批判唯心主义者脱离实际的学风，企图把它拉回到“国家治乱之原，生民根本之计”的所谓“实学”中来。王夫之从批判唯心主义

各种派别中，系统地发展了古代朴素唯物主义思想；又坚持法家的厚今薄古思想，批判了儒家复古倒退的谬论。颜元提倡“践履”、“力学致知”，以唯物论的经验论给予唯心论的先验论以沉重的打击。戴震以唯物论的伦理学的感觉论揭露和批判理学“以理杀人”、甚过于“以法杀人”的反动实质，形成了对理学批判的高峰。虽然他们批判理学的内容各有特点和侧重面，但在形式上他们却有共同点，即都是“具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提”（恩格斯：《致康·施米特》，《马克思恩格斯全集》第37卷，490页），他们以前代的经书资料以及唯物主义对唯心主义斗争的命题和范畴，作为自己斗争的武器。这种以注释群经，打着孔、孟的旗号来反对儒家程、朱的办法，是这一时期尊法反儒同尊儒反法的特定形式。他们是承继前人思想中进步的、合理的因素，或给予改造。如黄宗羲的《明夷待访录》，表面上是称引“三代之法”来批评“后世之法”；实则借行“三代之法”，反对后世“一家之法”的君主专制统治。顾炎武打着“经学即理学”的旗号，实则反对“以明心见性之空言”的理学——禅学，提倡以“引古筹今”，带有“古为今用”的经世致用的意义。王夫之对传统的“理气”、“道器”和“知行”等哲学命题，作了唯物主义的发挥；戴震以“疏证”《孟子》一书来发挥唯物主义的“理气论”和“理欲论”；颜元以论性、论学、论治、论人的《四存篇》，来批判程、朱的唯心主义。由此，构成了这一时代的具有批判的、战斗的精神，其进步意义是主要的。当时唯物主义反对唯心主义的斗争，是围绕下述的哲学命题而展开的：第一，“理在气先”、“道在器先”，还是“理在气中”、“道寓于器”？这是围绕着哲学的根本问题，即精神和物质、思维和存在的关系问题进一步展开的。前者站在唯心主义路线，后者站在唯物主义路线。第二，“知先后”、“生而知之”，还是“行先知后”、“力学致知”？在认识



与实践的关系问题上，前者是唯心主义的先验论，后者是直观的朴素的唯物主义的认识论。第三，是空谈心性，还是“经世致用”？在理论和实际的关系问题上，前者是唯心论的方法论，后者是具有“实事求是”倾向的方法论。总的来说，他们是站在唯物主义路线或者倾向于唯物主义方面。

当然，这些思想家们的世界观具有其不彻底的地方，就是说，他们的哲学体系本身存在着矛盾：

第一，他们在一定程度上反对或不满封建专制制度的政治倾向和无法超越封建政治范畴的主张之间的矛盾。他们处于社会急剧转变的“天崩地解”时期，提出了改革社会的各种方案，如黄宗羲从反对君主专制中，提出“法治”；顾炎武从反对“独治”中，提出“众治”；王夫之提出“宽以养民”和颜元提出“均田”等政治主张，带着“体民之情，遂民之欲”的进步倾向，说明了他们察觉到封建政治和经济的不合理地方，在某种程度上有革新的意向和要求。但他们基本上又都敌视农民群众，站在地主阶级立场上，在他们的理论中，特别是历史观方面，有不少反动观点，如王夫之的“庶民禽兽论”、颜元的愚者被治论，乃至戴震的“尊卑命定论”，反映了他们不能也不可能寻找到新的出路，只能寄托于什么“贤人”政治；在现实的阶级斗争中，他们既孤立而又孤芳自赏，形成了他们世界观中不可解决的矛盾。

第二，他们在理论上反对唯心主义理学，打击了封建专制统治的儒家道统和精神支柱，但他们在实践上脱离反封建革命行动。马克思说过：“**批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁**”。（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，9页）他们的理论批判脱离斗争实践，所谓“经世致用”只停留在学术领域，这就可能走向反面。

他们世界观的自相矛盾，决非出于偶然。他们之中的一些人虽具有市民层的思想倾向，但作为剥削阶级的思想家，本质上都是敌视劳动阶级、害怕农民革命的，他们又不甘心投靠清政权，处在“上不到天，下不到地”的地位。他们只能提出一些矛盾，客观上起了一定的进步作用，但他们并不可能解决矛盾。

## 二 黄宗羲由批判“君为臣纲”的唯心主义理学而导致反对君主专制思想

明清之际，黄宗羲从政治思想上针对唯心主义理学的“君为臣纲”这一核心，进行了尖锐的批判，表现了强烈的反对君主专制的思想，把反理学斗争推向新的高潮。

黄宗羲（公元1610—1695年）字太冲，号南雷，又号梨洲，浙江余姚人，是明末清初重要的思想家和哲学史家。他在青年时期，参加过反对当时统治阶级内部最腐朽的势力——阉党的斗争。1644年明王朝覆亡后，他曾参加熊雨轩领导的抗清斗争，一直至南明政权彻底垮台为止。此后黄宗羲一再拒绝清王朝“博学鸿儒科”的笼络，又拒绝诏修明史，富有民族气节。

黄宗羲从自身的经历、以及总结明亡的教训，于1644年写成了著名的《明夷待访录》，在对唯心主义理学的批判斗争中，提出反对君主专制的思想，在政治上表现了进步的倾向。他在编撰《明儒学案》和《宋元学案》这两部断代哲学史著作的过程中，开始摆脱王学的唯心主义束缚，提出一些具有唯物论倾向的观点，但他的哲学思想体系是很不完整的，还未彻底摆脱唯心主义心学的影响，具有不少唯心主义因素。他的主要著作有：《明夷待访录》、《南雷文集》、《宋元学案》和《明儒学案》等。他的反对君主专制的思想，对我国近代资产阶级民主革命产生过一定的积极的影响；戊

戊变法的资产阶级改良主义运动，也利用了他这一思想，当时的维新派曾刻印《明夷待访录》，作为宣传的工具。

黄宗羲思想的杰出贡献在于他对君主专制的批判。

首先，他揭露和痛斥君主专制制度已成为“天下之大害”。他说：“以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。”天下之所以不安宁，是因为封建皇帝的专制统治和压迫的结果。他指出，封建皇帝在夺取政权的过程中，任意“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女”，来博取他一个人的产业，树立一个人的统治；封建皇帝在夺取政权以后，又为了巩固其子孙基业，肆无忌惮地“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”，还十分无耻地声称：这是“我产业之花息”（《明夷待访录·原君》）。在当时极端残酷的封建专制统治下，黄宗羲敢于这样大胆地揭露封建专制主义，表现了他追求真理和憎恨邪恶的精神。

黄宗羲还揭发封建专制制度在社会经济上、特别在赋税方面造成严重的危害，他指出“三害”：第一，“积累莫返之害”——明代赋税杂役十分沉重，迫使人民“得有其生”，“亦无几矣”。能够生活下去的人，变得寥寥无几了。第二，“所税非所出之害”——明代纳税，须以粮、布易银，由于银贵，所以农民“凶年田之所出不足上供”，“丰年田之所出足以上供，折而为银，则仍不足以上供”，这样，造成了“岁岁凶年”，使天下的农民阶级与封建统治“为仇”了。第三，“田土无等第之害”——明代征税，不区别土地的好坏，使有些不毛之地，即使年年耕作，连租牛的利息也偿付不起。（《明夷待访录·田制》）他揭露明代末年社会上的“三害”，实际上宣布了封建制度面临崩溃的前夜。

因此，在他看来，既然君主“不以天下万民为事”，作臣的就没有必要“杀身以事君”，即是说，没有无条件为君主效劳、效死的必要。至于无道的君主，他们既不以“万民之忧乐”为忧乐，他

们的兴亡，只能说是“一姓之兴亡”。这里，他把至高无上的所谓“天子”降低到“一姓”的地位；这一点同韩愈所谓“民不出粟米麻丝，作器皿、通货财以事上则诛”的观点不同，韩愈是为了巩固封建专制统治而说这些话，黄宗羲则把“一姓之兴亡”和“万民之忧乐”相对待，对“天子”公开予以藐视，这也反映了他对封建专制制度的不满和对人民疾苦的同情。

黄宗羲又指出，当时天下的人都怨恨皇帝，把皇帝看成“寇仇”、“独夫”，但是还有那么一些“小儒”却胡说什么“君臣之义无所逃于天地之间”，即是说君臣关系是天经地义、谁也不能违反的。黄宗羲所反对的这些“小儒”，显然是指那些继承孔孟之道的程、朱学派。他认为：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校。”（《明夷待访录·学校》）这就是说，人民不能以天子（皇帝）的是非为是非，而要把学校作为评议是非的场所。

黄宗羲强烈地批判封建君主专制制度，也是对唯心主义理学的政治理论基础的批判，因为理学家把君臣关系视为不可违抗的先验的真理，他的批判也就从谴责君主专制制度而深入到打破这种先验论。

其次，黄宗羲主张法治。他从法的本来意义和作用，说明法产生的原因。他认为，过去为了使天下人得治而创立各种规矩法度，使大家共同遵守，以维护共同利益，这是“天下之法”。但后来的统治者则为维护其一家皇族“祚命”而制法，只是考虑是否利我，无一丝一毫为天下之心，这是“一家之法”。他认为，为一家立法，法愈严密，而祸乱愈多；只有“藏天下于天下”——使天下的财富都归给天下人所有（《明夷待访录·原法》），法即使不那么严密，而祸乱也不会产生。所以在他看来，法的成败，全看它是以公或以

私为出发点来立法。无私的，则没有法，法也自然建立起来；有私的，就是立了法，法也自然败坏。

黄宗羲虽然没有把法置于一定的阶级范畴去进行考察，而只以“公”、“私”来区分法的两种不同性质。但即使这样的区分和揭露，也可以看出他是站在市民层来说话，反映市民层的利益与要求，反对专制统治政权在法制方面的专政。

正由于黄宗羲这样区分了法，并把统治者“一家之法”看成为“非法之法”，所以他主张为公立法，认为，“非法之法”束缚天下人手足，即使有善于治国的人也无所施其技。所以，他把为公立法作为人能行法的前提。他的结论是“有治法而没有治人”，没有法治而只谈人治等于胡说。

他与先秦时期的法家主张人主行法要掌握“刑赏”大权不同，他从以公立法的角度来树立法制的威信。照他看来，能以公立法，使天下间的自然财富都归给天下人所有，这样“刑赏之权”就不会有人夺走。人民自然守法，国家的法令就容易得到推行。当然，这作为对当时统治者的要求只能是幻想，因为统治者的阶级利益决定它不会这样做。但不管怎样，黄宗羲反对君主专制，在政治上要求改变“以君为主，天下为客”（《明夷待访录·原君》）的状况，而与之相适应的在法制上要求改变“一家之法”为“天下之法”，这对当时反对腐朽的明朝统治者的统治是一种有胆识之见，有若干近代民主思想色彩，有进步作用。

他这种要求改变君民的主客状况和以公立法的精神，又是对唯心主义理学所主张的“圣道之德”的批判。然而它和农民阶级以革命的行动来推翻封建制度而提出的“等贵贱，均贫富”的主张，却有相当的距离，因为农民要从根本上否定统治者的“法治”。

第三，黄宗羲顺应时代的要求，提出了“工商皆本”（《明夷待访录·财计三》）的主张，反对传统的“农本商末”的观点，这

是他思想的一个进步方面。他认为衣食方面的浮华浪费，婚丧方面的奢侈宴祭以及一切卜祝迷信等才是“末”，而这些“皆不切于民用”，应“一概痛绝之”（同上）；而“工商”则于国计民生有用，应同时视之为本，不能“妄议抑之”。他从是否切合民用的观点出发，来区分事业的“本”“末”，这无疑是从客观实际情况出发，是唯物主义观点；他从历史发展的总趋向而提出与传统观念相反的看法，这又体现他的历史发展观。

综上所述，黄宗羲反对君主专制的言论和主张，是处于明末清初“天崩地解”这一特定历史条件下的产物。清代理学统治思想确立后，黄宗羲树起反对理学的旗帜，他一方面揭露批判理学的烦琐哲学的方法，指出理学家“所读之书，不过经生之章句”，“所穷之理，不过字义之从违”，这批“小儒”从青年到头发发白，“封己守残，摘索不出一卷之内”，即是说，这些人所谓做学问，不过是对儒书中的章句字义进行一些解释和争论。一辈子关起门来守着这些破纸堆，东抄西弄也离不开这些书本，只能“逃之者之愈巧”（《留别海昌同学序》）——离开实际更远。但一朝到了“当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾”（《玉吴君墓志铭》）。等到国家有事要他们出力时，则茫然张口结舌，好像坐在云雾里糊糊涂涂，变成不知所措了。黄宗羲一方面揭露了宋儒理学的流毒。一方面对理学所极力维护的封建纲常伦理和君主专制进行了大胆的抨击，给予唯心主义理学以有力的打击，多少带着民主思想的色彩。

但是，必须指出，黄宗羲的政治思想，归根到底仍然是“贤人”之治。他主张设置宰相，实行传贤；开设学校，作为清议机关，监督政府。他提倡“公其是非于学校”，这是他在明末反对阉党政治斗争的总结，虽然带有一点民主色彩，但从本质来说，基本上还是属于剥削阶级内部的斗争。

黄宗羲的哲学思想，虽然受过“王学”的影响，但他并没有沿着王学的主观唯心主义路线走下去。他通过了批判，特别是通过编撰《宋元学案》、《明儒学案》时对历史上思想家的评述工作，使他的思想倾向于唯物主义一边。

在理气论的问题上，黄宗羲纠正薛瑄关于理气统一而无先后的观点，提出了“无气则无理”——没有物质就没有精神的唯物论命题。（《明儒学案·河东学案》）

薛瑄是明初人（公元1392—1464年），基本上是属于程、朱学派。他的世界观是理气二元论，他从飞鸟和日光的关系来论述理不离气、气不离理的理气统一关系的。在薛瑄看来，飞鸟离不开日光，日光也离不开飞鸟，并以此比喻理气统一。理气统一，并不能说明是唯物主义观点，因为唯心主义同样可以承认它。问题在于认为精神性的理是第一性，还是物质性的气是第一性。黄宗羲批评薛瑄的比喻不恰当，他认为，如果没有日光，同样会有飞鸟；没有飞鸟，同样会有日光；而理气的关系应该是“理根于气，不能独存”，这好比只有种子才能长出庄稼一样。他又说：“通天地，亘古今，无非一气也。”这就承认了世界的本质是物质性的。他又在评述刘宗周关于“离气无所谓理，……奈何儒者亦曰理生气”的观点时指出：“先生（刘宗周）如此指出，真是南辕北辙，界线清楚。”

（《明儒学案·忠端念台先生宗周》）这就肯定了唯物论对唯心论的批判。所以黄宗羲基本上是倾向于“天地之间，只有气，更无理”（《明儒学案·肃敏王浚川廷相》）。即是说，理是物质性的气所派生的，理不能独立于气而存在，这是比较鲜明的唯物主义观点。

黄宗羲指出：理是“气自有之条理”。即是说，物质具有自己的条理或规律。因此不能说理在气之上或在气之先；即不能说规律在物质之上或在物质之先。他又指出：“物无穷尽”，即是说，物质的运动是无止境的。由于他承认“物无穷尽”，所以他的思想中

有“日新”、即不断发展的观点。这是他在政治思想上提出“一代有一代之法”的理论根据。

黄宗羲不仅赞同批判理学家“徒以自私自利，不可以治天下国家”（《明儒学案·忠端念台先生宗周》），即赞同把那些道貌岸然、开口闭口“治国平天下”的理学家的卑鄙面目揭露出来，他还进一步揭露，无论是朱熹或陆九渊，他们都是“同植纲常，同扶名教”，即指出他们政治上都是维护封建纲常和名教的保守派和反动派。

对当时的儒家，黄宗羲更指出他们都是一些“欺世”的骗子。这些所谓“儒者”，对“治财赋者则目为聚敛，开扞边者则目为粗材”，“留心政事者，则目为俗吏”，就是反对法家整顿财赋和加强边防，即反对搞富国强兵。黄宗羲指斥儒家的“泥腐”，认为“立功建业，别是法门，而非儒者之所与”（《吴弁玉墓志》），能够为国家建立功业的不是儒家，这里表现出他的尊法反儒思想。

但是黄宗羲的哲学思想里仍然存在着不少“王学”唯心主义杂质，他的《明儒学案》，首篇就是讲“师说”，在评述王阳明学说时，竟作了许多吹捧，如说什么“以救学者支离眩骛，务华而绝根之病，可谓雷霆启寐，烈耀破迷，自孔孟以来未有若此深切若此著明者也”（《明儒学案·师说》）。这里把王阳明说成是救世主，由他挽救了当时烦琐虚浮的学风，可以说是用雷霆烈火来惊震起世人的迷梦，开启凡愚，是从孔孟以来都未有过那样深刻、那样明白的学说。正是由于黄宗羲出自王学门户的偏见，所以，尽管他批判唯心主义理学取得了不少成就，但其中也夹杂了相当一部分唯心主义的东西，如他在解释王阳明的“致良知”学说时，作了这样的评述：“文成（王阳明）恐人认识为知，走入支离，故中间点出一良字。孟子言良知，文成恐人将此知作为光景玩弄，走入玄虚，故此在上面点有一个致字。其意义最为精密。”（《移史馆不宜立理学



传书》)王阳明的“致良知”学说和孟轲的良知学说都是否定客观事实存在,鼓吹先天知识的唯心论的先验论,黄宗羲却把王阳明的学说说成是不可动摇的“真理”,可见他受王学唯心主义影响很深。他自己也曾说过:“夫人只有人心,当恻隐自能恻隐,当羞恶自能羞恶,辞让是非,莫不皆然”(《尚书古文疏证序》)。这里就完全同意孟轲和王阳明讲良知的一套,从而陷入唯心论的先验论了。总之,黄宗羲的世界观具有复杂的内在矛盾,在对唯心主义理学的批判中往往倾向于唯物主义,而由于他的剥削阶级的立场,加之他出自王学门户的影响,所以也带着某些唯心主义观点。

### 三 王夫之在批判唯心主义理学斗争中 发展了中国朴素唯物主义思想

明清之际,王夫之的唯物论思想具有突出的地位。他在批判宋明理学的斗争中,提出了一系列关于哲学的命题,总结和发挥了王充和张载的唯物论的优良传统,建立了超越前人的唯物论体系,把我国古代朴素唯物主义推向一个新高度,可以说是对我国古代朴素唯物主义的总结。他继承和发展了法家的历史进化论,提出历史发展是有其客观规律的,批判了儒家的复古倒退论,具有鲜明的尊法反儒思想。

王夫之(公元1619—1692年)字而农,号葺斋,湖南衡阳人,晚年隐居在湖南的石船山麓,故后人又称为王船山。

王夫之生于明末清初,这个时期,我国封建社会面临着严重的社会危机和政治危机,正是所谓“天崩地解”的大动荡时代。1644年,李自成、张献忠所领导的农民革命战争,推翻了明朝的封建统治。以福临(顺治)为头子的满洲贵族,勾结明朝的投降派吴三桂,镇压了农民起义,建立了清朝的封建政权。王夫之曾在湖南衡山起

兵抗击清军南下。可是，由于地主阶级的偏见，他拒绝同农民军合作，孤军作战，以致失败。他看到大势已去，隐居于湖南湘西苗瑶山洞，在十分艰苦的条件下生活。这时，方以智屡次劝他出家当和尚，他坚决不答应，坚持对哲学、历史学各方面进行比较系统的整理和研究，用峥嵘之笔锋，开展对封建统治思想——宋儒的唯心主义理学的批判和斗争，总结并发展了我国古代唯物主义哲学思想。他的著作很多，共有一百余种，其中代表他的哲学和政治思想的主要著作有：《张子正蒙注》、《周易外传》、《尚书引义》、《读四书大全说》、《思问录》、《黄书》、《噩梦》、《俟解》、《读通鉴论》和《宋论》等。

恩格斯曾经指出：“即使只是在一个单独的历史实例上发展唯物主义的观点，也是一项要求多年冷静钻研的科学工作，因为很明显，在这里只说空话是无济于事的，只有靠大量的、批判地审查过的、充分地掌握了的历史资料，才能解决这样的任务。”（《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》，《马克思恩格斯选集》第2卷，118页）恩格斯这一指示，虽然旨在阐明无产阶级只有通过对历史上文化遗产作了严格的审查批判，并充分地掌握这些资料，才能发展辩证唯物主义的理论，但也可以借此说明王夫之。他的唯物主义思想的发展道路，也是通过继承历史上唯物主义思想资料和批判唯心主义，才建立起他超过前人的唯物主义体系。如他写《老子衍》，清算了老子“无”的世界观，通过破无立有，建立了唯物主义思想；他写《张子正蒙注》，发展了张载元气本体论的唯物论思想；著《周易外传》，发展了《易》的辩证法因素，建立了“日新变化”的发展观。从这里也可以看出哲学的党性原则，王夫之赞成什么？反对什么？他的态度也是很鲜明的。如他称赞张载的学说，“如皎日丽天，无幽不烛。”（《张子正蒙注·序论》）他临死时自作的墓志铭也说：“希张横渠之正学，而力不能企。”即把张载推崇为

“正学”；相反对统治者拼命宣扬的儒家程、朱理学，却称之为“异端”。可见他唯物主义哲学的战斗性格。王夫之批判了各种唯心主义的谬说，才建立起他的朴素唯物主义体系，在中国古代哲学史上作出了重要贡献。

关于中国古代哲学基本问题的一系列范畴，如理气论、道器论、有与无的关系，包括现象与本质的关系等问题，王夫之都坚持物质世界统一于元气本体的唯物主义一元论路线，强调物质先于精神，提出“理在气中”，批判“理在气先”；又提出“道不离器”，批判“道本器末”。他认为物质运动有其自身的规律，规律是可以认识的，批判“离器言道”的唯心主义和形而上学观点。

首先，关于理气问题，王夫之在《张子正蒙注》中，承继和发挥了张载的“虚空即气”的唯物主义观点，强调气是一切变化着的物质现象的实体，是客观存在的。他说：“虚空者，气之量，”“凡虚空皆气。”（《太和篇注》）这就是说，世界的本体，是物质性的气。随后，他进一步论证这种物质性的东西不管感觉到与否，都是存在的实体。譬如，人的“目所不见，非无色也。耳所不闻，非无声也。言所不通，非无义也”（《思问录》内篇）。不能因为感受不到，就说成“无”。这也正如物质性的“气”一样，只有聚和散之分，聚而成形，散而归于太虚，复其原来絪縕之本体，并非消灭了。（《太和篇注》）他以“车薪之火”来论证物质是永存的。所谓“车薪之火”，就是说，尽管柴燃烧后，化成焰、烟、烬，是“稀微”的；但只是具体物质的转化，并不能否定它的存在。他又以“一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归”。即一锅饭烧开时，水汽翻滚上升，跑了出来，飘逸掉了，但它也并没有消灭，而是归到其他地方去。他还以“汞（水银）遇火则飞，不知何往，而究归于地”的化学变化，来论证尽管水银表面看来是消失了，而终究还是归于地，并没有消灭。按照这些观点，他不仅承认世界的

本质是物质性的，同时也强调物质是不灭的。这是根据生活经验和自然科学的成果，进一步批判了“心外无物”和“天地本无起灭，而以私意起灭”的唯心论的谬论。

什么叫做“理”？王夫之认为“理”就是变化着的物质的“气”这一实体的“条理”。所以，“理即气之理，而后天为理之义始成。”（《读四书大全说》卷十）因此，天地、人物都应该包括于太虚阴阳二气运动之中，从而得出客观世界的本体和存在其中的规律即理是统一于物质世界之中的论断，有力地打击了程、朱唯心主义的“理在气先”、“理在事先”的观点，即否认了离开物质运动而独立存在的客体精神——理。同时，王夫之还指出，“在势之必然处见理”（同上卷九）。这就发挥了张载“理也顺而不妄”的观点，说明了理不仅在气中，而且是气的运动变化，有它的“必然”——规律性。

王夫之在以唯物主义的观点解释理气关系问题的基础上，进一步对被唯心主义歪曲了的道器关系问题作了新的发挥。

王夫之说：“盈天地之间，皆器矣。”（《周易外传》卷五）又说：“据器而道存，离器而道毁。”（同上卷二）所谓“器”，是指客观存在的各种具体的物质性东西，“道”是具体事物的规律；没有事物，运动的规律是不存在的，所以“道不离器”。为了证明上述观点，他从理论上对传统的所谓“形而上曰道，形而下曰器”作了新的解释。他认为：“器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理。”（同上卷五）即是说，作为“形而下”的具体事物的“器”，并非“无形”，而是“有形”，这形是指客观实在的各种具体事物；而“形而上”的道，同样是“非无形之谓”。所谓“非无形之谓”，就是说，形而上的道是由形而下的器所决定的。这称为“道不虚生，则凡道皆实也。”所以，“有形而后有形而上”，超于“无形之上”的虚无寂灭之道，根本

不可能存在。正因为不可能存在无形的神秘的绝对精神，所以人们的活动也就不能离开外界事物而作空虚的冥想。从根本上批判了独立于有形之器以外的无形之道——先验的客体精神的存在。他说：“未有弓矢”就没有“射道”；“未有车马”就没有“御道”；没有“牢”、“醴”等祭祀用的三牲和酒以及“管”、“弦”乐器等一套，就不会有“礼乐之道”。在社会伦理关系上同样也是“未有子而无父道，未有弟而无兄道”。（《周易外传》卷五《系辞上传》第十二章）上面这些事实的举例和论证，对于朱熹所谓“未有天地之先，毕竟也只是理”的唯心论观点的批驳是很有力的，特别是对于朱熹把封建道德的三纲五常作为先验的绝对精神，这些批驳更富有战斗意义。

由此，结论是十分显而易见的，“无其器则无其道”，即没有事物就没有事物的规律；“道者器之道”，只能说规律是事物的规律，“器者不可谓之道之器”，决不能说事物是规律的事物。这就坚持了“道不离器”的唯物主义路线。同时，王夫之还认为，随着“器日尽，而道愈明”，即是说，随着事物向前发展，它所表现的规律也就愈明显易见了。（同上）

王夫之的道器论和理气论一样，坚持了唯物主义路线，他的“道不离器”的观点，即肯定物质第一性而精神第二性，奠定了他的唯物主义体系的基础。事实上，古代某些唯心主义之所以失足，除了他们的阶级立场外，从理论上讲都是由于没有把“道”作为物质运动的规律，而强调了精神离开物质运动而独立存在，走向唯心主义。王夫之在物质运动问题上，认识到物质运动的绝对性，批判程、朱的形而上学不变论。他认为动和静的关系是辩证的，“静者静动，非不动也”。（《思问录》内篇）“方动即静，方静旋动；静即含动，动不舍静”。（同上外篇）就是说，动是绝对的，静是相对的，如江河之水，表面看来，似乎古今一样，其实今水已非古

水。他认为“天地万物，恒生于动而不生于静”（《读四书大全说》），万物处于不断运动之中；并阐述了“道日新”、“质日代”的发展变化观点。他说：“天地生物，其化不息”——事物是永远变化发展着，而事物的发展并非“直行速获可以永恒”——不是一次完成就不再发展变化；更不可能“废然而止”，否则就等于“息灭”了。这里，王夫之修正了张载认为“日月之形，万古不变”的观点，更有力地打击了程、朱把绝对精神之“理”，在政治上表现为“三纲五常”之“理”永恒不变的唯心主义和形而上学观点。

王夫之的“道不离器”、“道依于器”、“道器一贯”等观点是唯物主义的观点，这使他对于认识论的“知”和“行”的关系，乃至伦理学的理欲关系，就可能提出比较接近唯物论反映论的见解，较为有力地打击了唯心论的先验论。

关于认识论反映论的一系列范畴，如“知”和“行”的关系，即认识和实践的关系、主观和客观的关系，乃至名和实的关系，即现象与本质的关系等，王夫之都坚持存在决定意识的唯物论认识论路线，他强调“知必以行为功”，“行可有知之效”，“知不得有行之效”（《尚书引义·说命中二》），即认为，以行为基础，行可兼知，知不可兼行；他又认为“由知而知所行”（《读四书大全说》卷四），承认知可以指导行。王夫之的知行观提出了一些超越前人的唯物论观点，清算了朱熹“知先行后”和王阳明的“知行合一”——合行于知，以知为基础的先验论。

王夫之基于“理在气中”、“道不离器”的唯物主义观点，对中国历史上的知行观作了批判性的总结。首先，他认为人的认识必须使主观符合客观，即“能必副其所”（《尚书引义·召诰无逸》）。这里“能”是认识的主体，“所”是认识的对象，“副”是符合。即认为必须使认识的主体符合认识的对象，才能得到正确的认识。他反对认为认识不是主观反映客观的说法，他有力地批判

王守仁等人把客观存在说成是人的主观感觉的唯心主义观点。其次，他认为要使主观符合客观，关键在于“力行”，不能离行言知，行是知的基础，知来源于行，他说：“知也者，因以行为功，”即认为认识来源于实践，脱离实践便得不到真知。如：要熟习围棋，就不能单看棋谱，而要与人对弈，才能把握谱外谱中的规律。（《读四书大全说》卷一）所以，他认为：“行可兼知，知不可兼行”。（《尚书引义·说命中二》）即实践包含认识的意义在内，但认识不能代替实践。再次，他认为“行可以得知之效”，“致知力行，故功可得而分”（《读四书大全说》卷四），即是说，“行”是认识真理的唯一效验。王夫之上述观点，从根本上否定了“离行以为知”的唯心论的认识路线。

王夫之不但看到认识对实践的依赖性，他还认识到思维对认识所起的作用。关于认识的产生，他这样说：“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发”（《太和篇》注），这就是说，“形”——感觉器官，“神”——“心量”、“心思”，即思维活动和“物”——感觉对象三个东西相接触，认识便产生。当然，王夫之不可能把认识过程提高到分为感性认识和理性认识两个阶段的高度；但他已指出人的思维活动在认识过程中的作用，这就不是单纯的感性认识问题，而包含着“求理”活动范围，这说明了他依稀认识到要经过思维活动然后才有完整的认识这一真理，这是符合唯物论反映论的原理的。

由此，王夫之强调通过“学以致知”（《思问录》内篇），反对“主理以限事”的认识方法（《读春秋左氏传博议》），他认为如果离开“耳目”（感官）和“心思”（思维活动），而妄事主观内省，这就是“异端”。这里王夫之把唯心主义当作“异端”而加以批判，再次说明了他的唯物主义的斗争性格。他批判王守仁的“知行合一”的唯心主义观点，指出其根本错误在于“不知其各有

功效而相资”，即不理解认识和实践是统一的，不了解事物各有各的功效。他又指出，正由于王守仁强调“以知为行”，结果必然导致“销行而归知”——否定“行”的作用。

王夫之也批判朱熹“知先行后”的唯心主义观点。指出朱熹是“立一划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据”（《尚书引义·说命中二》）。即朱熹在认识论问题上主观定下一个先后次序，使学者们受到迷惑，甚至茫然不知所措。“立一划然之次序”就是朱熹的“知先行后”说。从朱熹看来，“万理具于一心”，故“存心”就能“穷理”。朱熹还提出“诚意者行之始”，即认为只要内心做到有诚意就是行动的开始。王夫之认为，这种观点实质上和王守仁一样，是“异尚而同归”。这是说，朱熹的认识方法和王守仁虽有争论，但其本质都是相同的——“离行以为知”，即离开实践，空谈认识（同上）。这里王夫之清算了唯心论先验论的总根在于“离行以为知”，坚持了唯物主义路线，表现了理论斗争的党性。

王夫之基于唯物论的感觉论，否定了朱熹“去欲存理”的反动说教。他指出，“欲即天之理”（《读四书大全说》卷四）。他所指的“天”是自然的天，就是说，人们的正当物质要求，是自然的要求。为什么说“欲即天之理”呢？在王夫之看来，“饮食男女之欲，人人之大共”（《诗广传·陈风》），就是说，欲望是人们的一种自然的要求。他认为：“终不离欲而别有理”（《读四书大全说》卷八），不能把人欲和天理对立起来，只能说“理在欲中”。

天理与人欲既不能对立起来，作为统治者或“圣人”就必须使“人欲各得”，以行“天理之大同”和“天理之大公”（同上卷四）。对于“天理”，不同的阶级有不同的理解：儒家把压迫人民，剥削人民看作“天理”，程、朱的禁欲论的实质就是妄图使被压迫、被剥削者安分守己，从思想上杜绝农民的革命斗争，和钳制地主阶



级改革派的变革主张；农民阶级则把平等平均看作天理，明末李自成领导的农民起义提出“割富济贫”、“均田免赋”的革命口号，就是针对这种禁欲、绝欲的反动理论，而要求通过革命战争来实现其本阶级的愿望和理想。而王夫之对朱熹的“存理去欲”的揭露和批判，是地主阶级革新派对儒家学说的批判，在某种程度上反映了他较为正视人民群众求生存的要求，所以具有历史的积极意义。但是，他把“人欲”归之于人的生理要求，并把它说成“大公”、“大同”，离开了人的阶级性来抽象地谈“人欲”，则是错误的。

据上述，王夫之的认识论，基本上是站在唯物主义路线上，他强调人们通过“行”才能获得正确的认识，强调从感觉到思维的认识发展，批判从主观（感觉）到客观（物）的唯心主义认识方法，批判“知先行后”的唯心论先验论，都具有积极的、进步的意义。

但是我们必须指出，他的认识论和辩证唯物论的认识论是有着原则的区别的。

第一，“马克思以前的唯物论，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。”（《实践论》，《毛泽东选集》，259页）王夫之所指的“实践”，仅仅是个人的生活体验。他对于人民群众是历史的主宰，是改造自然和改造社会的主体，是认识世界和改造世界的决定力量这个真理，是抱否定态度的。正由于他不可能把革命实践的观点引入认识论，所以谈到人的认识来源问题时，无法突破封建地主阶级的仁义道德范畴，如说什么“尽孝而后父为吾父，尽忠而后君为吾君。”（《正蒙注·大心篇》）等等。同时他对人的本质问题上有错误观点，如提出“人欲之大同”，“人欲之大公”，把人性归结为“自然之良能。”（《正蒙注·乾称篇下》）这是把人看成为自然人而不是社会人，当然不可能认识到社会的阶级斗争和人民群众的作用。由于王夫之

的地主阶级偏见，所以他把所谓圣人（英雄）和小人（群氓）根本对立起来。如关于人的才能问题，尽管他认为“圣人”的“知识”和“才能”，“非不学也”（《尚书引义·尧典》），但他时而把圣人赋以“德性之知”，实质上是认为圣人并不存在知和行需要统一的问题。从这里导致了他思想中的反动性的一面，他的所谓“庶人禽兽”论，就是明证。这也是他的地主阶级立场所决定的。

第二，关于感性认识和理性认识的关系问题，王夫之的思想是有严重的弱点。他虽然一方面看到感性认识的局限性：“事迹已著之余，传闻而后知”，是“知为之梏矣”，即只依靠见闻得来的知识是狭窄的。所以他提出“德性之知，循理以及其源”。但是这所谓“德性之知”，不是在感性认识的基础上提高到理性认识，而是把理性认识的来源神秘化，把“天地万物大始之理”，说成是“乃吾所得于天”。还说“德性诚有而自喻，如暗中自指其口鼻，不待镜而悉。”（以上引文均见《正蒙注·大心篇》）从而陷入了神秘主义。毛主席在总结历史上唯物论经验论者所犯过的错误时指出：

**“感觉只解决现象问题，理论才解决本质问题。”**（《实践论》，《毛泽东选集》，263页）**“物质可以变成精神，精神可以变成物质这样日常生活中常见的飞跃现象，也觉得不可理解。”**（《人的正确思想是从那里来的？》，《毛主席的五篇哲学著作》，228页）王夫之正是不懂得人们的认识，是**“从感性认识而能动地发展到理性认识，又从理性认识而能动地指导革命实践，改造主观世界和客观世界”**（《实践论》，《毛泽东选集》，273页）。由于王夫之不能正确理解社会实践对认识的决定作用，因此他的认识论虽有其片面的真理，但在认识论的全体上还是错误的。

马克思曾经指出：**“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”**（《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，19页）这是马克思主义哲学与一切旧哲学的根本

区别。王夫之由于他自己的地主阶级的立场，没有走上真正的实践者的道路，也不可能懂得知和行——理论和实践的辩证关系。所以他的认识论不能也不可能突破历史的和阶级的局限性，而存在上述的缺点和错误。

王夫之基于物质是运动的、而且有它的发展规律性的观点，应用于他的历史观，就认为历史是“顺必然之势”而发展的。（《宋论》卷七）历史发展的规律，只能从这个发展趋势中去寻求，“于势之必然处见理”。（《读四书大全说》卷九）既然历史是发展的、有规律可寻的，所以一切合理的典章制度，总是顺应时代的需要与要求而产生的。他指出：“洪荒无揖让之道，唐虞无伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道”（《周易外传》卷五）。这就是说，社会是不断进化发展的，没有到那个社会阶段，不会出现那个社会的道理。如太古时代，还没有“君主”，所以不会出现有尧让位给舜、舜让位给禹那种所谓“让国”的道理；唐虞时代讲“禅让”，也不会有汤放桀、武王伐纣那种以征伐形式取得政权的事情发生；汉、唐时代和现在治国之道也都有所不同，而今天也不会有将来还未出现的社会道理。这就阐述了一切社会典章制度是随着时代的变化而变化的。所以他又认为，“就事论法，因其时而酌其宜”，“不敢执一以贼道”（《读通鉴论·叙论四》）。这就较明确主张因时制法，反对固执不变、顽固地对抗历史发展规律的儒家。

王夫之从这点出发，批判儒家所谓继承正统的谬论。他认为历史的发展虽有规律可寻，但某一皇朝的更替则“有离有绝，固无统也”，更没有什么正不正的问题。（《读通鉴论·叙论一》）所以“不能强系之以存”（同上）。即不能强行把那一套所谓“治统”贯穿下来而使之继续存在，为社会发展设置障碍。至于邹衍的“五德始终说”（即历史按金、木、水、火、土五德循环）和董仲舒的“三统说”（即历史按黑统、白统、赤统循环），更是荒诞无稽，

假如历史真的这样循环，历史就不可能发展。王夫之批判了“泥古（固执古代）过高而菲薄方今”的儒家颂古非今、以古制今的反动思想。

值得注意的是，王夫之的历史进化论既承继了法家思想路线，但又有新的发挥。他在阐述秦始皇以郡县制代替分封制是符合历史的规律时指出，“秦以私天下之心，而罢侯置守。天假其私，以行其大公”。就是说，秦始皇废除奴隶制分封诸侯的制度，设立郡县制，建立中央集权的封建制，从主观意图来说，这是把天下据为己有的一姓之“私”，但实际上是实现“天下之公”。他所说的“天”是指“理之自然者”（《宋论》卷七），即自然规律。这里，王夫之试图以“天下之公”来说明历史发展的必然趋势，而历史发展的必然趋势又恰恰是透过秦始皇这一偶然性之“私”起了作用。当然他所说的“大公”又是指以“选举制”打破“士之子恒为士，农之子恒为农”的奴隶主世官世禄制，说到底，还是地主阶级的“大公”。

王夫之基于“推故而致新”、“趋时更新”的进化论观点，揭示了社会矛盾而寻求革新的方案。他说：“今夫农夫泞耕，红女寒织，渔凌曾波，猎犯鸷兽，行旅履霜，酸悲乡土，淘金、采珠，罗翠羽、探珊瑚，生死出入、童年皓发以获赢余者，岂不顾父母，拊（fǔ 音府）妻子，慰终天之思，邀须臾之乐哉！而刷玄鬓、长指爪、宴安谐笑于其上者，密布毕网，巧为射弋，甚或鞭楚斩杀以继其后。乃使悬馨在堂、肌肤剝削，含声陨涕、郁闷宛转于老母弱子之侧，此亦可寒心而栗体矣。”（《黄书·大正》）从这段话，指出农民、织妇、渔夫、猎户，他们种田、织布、捕鱼、打猎，历尽千辛万苦；商贾则经历行旅风霜，离乡别井；还有一些冒着生命危险，从事淘金、采珠和搜罗各种奇珍异宝的人。这些广大人民，都是从少到老为谋求生活而辛勤劳动，难道他们就不顾念父母妻子，作为终生的

慰藉，以希望求得一时的快乐吗？可是那些闲着没事，终日吃喝玩乐而居于上位的人，却到处密布网罗，将人民作为鸟兽看待，甚至加以拷打和屠杀。这样使得人民的财产被掠夺一空，生命也无保障，只好吞声饮泣在老母弱子的身旁。这种情景，真可以使人感到心寒和肌肤发抖了。这段话形象地刻划出统治者荒淫无耻，随意剥削残杀无辜群众的一幅社会黑暗面的画图，从这里我们可以看出他对于贫苦农民是有所同情的，对荒淫腐化的统治阶级是有所不满的。王夫之又指出，三代以下的弊政主要在于赋税沉重、强豪兼并，他说：“国取十一而强豪取十五，为农民之苦，乃不知赋敛无恒，墨吏猾胥，茹侵无已。”（《噩梦》）他模糊地认识到天地间土地本是自然的产物，人类依靠土地的“给养”而生活，但要“有其力者治其地”，即依靠自己力量开辟土地，才能转化为社会财富。所以不管哪个王朝“改姓受命”，“而民自有恒畴，不待王者之授之”（同上）。由此，他认为作为封建帝王只能采取“厚制民产”、“藏富于民”的措施。他为了反对大地主阶级严重地兼并土地，提出了“平天下者，均天下而已”（《诗广传》卷四），“均平专一”“无私之谓也”（《黄书·慎选》）的主张。这说明了在农民战争影响之下，促使王夫之不得不探索解决由于大地主阶级兼并土地而出现了严重的社会问题。他提出“藏富于民”，是指“举天下以属民，其重民也至矣”，并强调允许“人力”开辟土地，不受限制，这也反映了新兴市民层的要求。由此可见，王夫之的尊法反儒思想，同他要求革新的政治主张是紧密联系在一起的。当然，他的变革思想，又不能不打上地主阶级的烙印，尽管他认为“君权”是“可禅、可继、可革”，但他又认为可革的只能是一姓之“君”，作为封建制度之“君”却不可废，仍然必须保持“君臣之义”，不能“庶民议政”。他同情农民疾苦，主张“宽以养民”，主张“均平”，但他却反对农民起义，并拒绝农民起义军领袖张献忠的邀请，认为

“庶民”还是要“力养”“君子”的，甚至辱骂庶民是“禽兽”，这说明了王夫之的思想基本上没有超出原来中小地主阶级的立场。

总的来说，王夫之清算了儒家唯心论的谬误，发展了古代朴素唯物主义。他以“车薪之火”“汞遇火则飞”和“一甑之炊”三个例子来论证世界物质性及物质不灭。他继承法家关于势中有理，阐扬了“超时更新”的进化思想。他以“厚今薄古”论批判了儒家的复古倒退论，在政治上提出“均平专一”的社会改革思想。这些都反映了封建地主阶级革新派的进步思想，也反映了若干市民层的要求。然而，王夫之并没有突破地主阶级的局限，虽然提出“变”、提出“均平”主张，但他幻想对立面的斗争达到“互以相成，无终相敌之理”（《太和篇》注）。虽然承认有矛盾，但又认为矛盾斗争的结果，不是引起对立面的相互转化而是达到不再有斗争的统一，用他自己的话来说，就是“和而解矣”（同上），最后走上调和矛盾的改良道路。

#### 四 在同理学的唯心论先验论斗争中而 倡导“践履”的具有朴素唯物论反 映论观点的颜元思想

在明清之际，唯物主义者颜元强调“力学致知”、“习事见理”的唯物主义经验论，批判“理在事上”、“知先行后”的唯心论的先验论，并力图把当时所形成的脱离实际的学风，拉回到“经济事业”方面来。颜元提倡“经世致用”的学风，是这一时期唯物主义批判唯心主义理学的一个重要课题，也是尊法反儒思想的一种表现形式。因此他的学说，被当时儒家的卫道者污蔑为“可以杀人”的“霸学”，就不是偶然的了。

颜元（公元 1634—1704 年）字易直，又字浑然，清直隶省（今河北省）博野县人。幼年家贫，曾被出卖给人当养子。青年时曾从事“耕田灌园”，参加过一定的农业劳动。中年以后，体会到“思不如学，而学必以习”，自己改名为习斋。清朝的官吏，先后多次表彰他的“德行”，劝他出来当官，都遭到拒绝。晚年曾一度主持书院工作，教其学生“积学待用”。不久辞职归里。颜元曾经习医卖药，又是一个著名医生。他的主要著作有《四存篇》、《习斋纪余》、《四书正误》和《朱子语类评》等。

颜元毕生绝大部分时间在乡村度过。长期的乡村生涯，使他触及到较多社会现实问题，对人民的疾苦比较了解，也使他对于处在“宋儒赫赫之炎势”的思想统治下，所形成了的“空口讲诵，静坐冥想”的脱离现实的治学方法，深感不满。他揭露这种方法“说多而践履少，经济事业更少”，等于“谋道而不谋食”。所谓“谋道而不谋食”，就是不讲功利，只是纸上空谈。颜元认为这样下去的结果，“天下不惟不利，且将无用；天下之生，不惟不厚，且将无生”，对国计民生毫无作用。如果让这种情况继续下去，不仅“能无饥乎”（《言行录·教及门》），而且会弄到“令饥寒者立死，露处与疾病者立毙”（《习斋纪余·阅张氏王学质黄应》），对社会非常有害。由此可见，颜元反对唯心主义理学，是力图将当时空疏无用和脱离实际的学风扭转过来，从而提倡“经世致用”的“实学”。

颜元对儒家唯心主义理学的理论基础、治学态度和治学方法等各个方面，都进行了批判。

首先，他针对程、朱的“理在气先”的唯心论进行批判，提出“理即气之理”，“气即理之气”的理气一元论的唯物主义观点。他指出“若无气质，理将安附？”（《存性编》）这就肯定了物质之气决定精神之理，从根本上批判了朱熹“理在气先”的唯心主义

观点。他又指出：作为宇宙万物的实在是“气”，而宇宙万物川流不息地往来代谢是“数”。物质的气不断变化发展着，其规律的正确反映叫做“理”。理所反映的物质世界的发展规律，不仅包括自然界，也包括社会生活，正如树木中有纹理，事物中有道理，不能在事物之外来求理。颜元以“见理于事”的唯物主义观点，批判程、朱的“万殊一本”，即认为千差万别的事物本源于先验之“理”的唯心主义观点。

颜元以“见理于事”、“习事见理”的唯物论观点，对于认识论中知和行的关系作了新的解释，提出“身实学之，身实习之”，强调实行的决定作用，反对唯心论的先验论，使他的唯物主义认识论放出超越前人的异彩。

由于颜元强调实行对于认识的必要性，所以对“格物致知”的“格物”两字，特别作了解释。他说格物的“格”字是指“手格猛兽之格”，所以这“格”字也就包含着斗争的意义。他又解释，所谓格物就是“犯手实做其事”（《言行录·刚峰第七》）。只有“犯手实做其事”，“亲下手一番”，然后才能“致知”——获得知识。这样，颜元强调通过对具体事物的实习以明理，而且要自己动手去做，才能对客观事物有所认识，从而有力地批判了程、朱学派脱离客观事物的所谓“穷理”。他举出一些例证来说明“力行”的重要性，如只有吃过蔬菜，才能知道蔬菜的味道；只有通过“诊脉、制药、针灸、摩砭”的实践，才能真正懂得医病，否则，尽管读尽《黄帝素问》、《金匱》、《玉函》等医书千百卷，还不能称为真正懂医，不能成为真正的医生。（《存学篇·学辨一》）

由是他进一步解释了知和体的关系，即认识和客观事物的关系。他说：“知无体，以物为体；犹之目无体，以形色为体。”（《四书正误·大学》）即是说人的认识是以客观事物作为它的对象，好像眼睛以形色作为它的认识对象一样。所以他更进一步论证说：人



的眼睛尽管很精明，但它不看黑白，便不能显现它的作用；这也正如人的心思一样，尽管它很精灵，如果它不去体察各种事物，它的精灵也无由显现出来。颜元就是根据这一原理，即人的正确认识是以客观事物为对象、并正确反映了客观事物为出发点，来进一步论证人的实践的必要性和指出脱离实践的危害性。他说：“辟（譬）如欲知乐，任读乐谱几百遍，讲问思辩几十层，总不能知。”如果“绝事离群，以求治心”，“率天下入故纸堆”中，其结果，“读书愈多，愈惑，审事愈无识，辨经济愈无力”（《朱子语类评》）。这些批判，针对着程、朱理学家们动辄“言古人如何如何，今人都无”，反对无条件对古人顶礼膜拜。颜元这种主张习行的观点是十分鲜明的。

因此颜元提出，求知在于实行。读书固然是求知的一种方法，但“读书乃学中之一事”而已，不必全副精力用于读书；认为“读书无他道，只要在行字著力”（《言行录·第二》）。颜元反对的是脱离实际的读书方法，反对理学家的闭门“诵读”，所以他特别强调“践履”、“力行”的决定作用。“践履”、“力行”在于“主动”，不能学程、朱学派那样“主静”。“主动”的意义是：“一身动则一身强，一家动则一家强，一国动则一国强，天下动则天下强。”（《言行录》）总之要“身体力行”，“身实学之，身实习之”。（《存学篇·上太仓陆桴亭书》）程、朱学派所谓“主静”是“静坐读书”，是“静坐主敬以养性”，从这样的“修养”中来“见理”，在“见理”之后来“处事”。宋儒认为“见理已明”便能“处事”，颜元则反驳他们，认为“见理已明不能处事者多”，只有“见理于事”，才“彻上彻下”（《存学编·性理评》）。毛主席说：“判定认识或理论之是否真理，不是依主观上觉得如何而定，而是依客观上社会实践的结果如何而定。真理的标准只能是社会的实践。实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观

点。”（《实践论》，《毛泽东选集》，261页）主“动”和主“静”的对立，是朴素唯物论反映论和唯心论先验论斗争的一个方面。主“静”是否定事物的运动变化，也是否定社会历史的发展。为了维护封建制度的不变，程、朱宋儒特别反对“动”，这是敌视农民革命的反动理论在政治上的反映。主“静”观点也否认客观世界的变化与认识发展的关系，而认为人只要从静中去领悟先验的理，就是“合理”。所以主“静”的观点是形而上学的反动的观点。

颜元从“习事见理”，“理在事中”，到“行先知后”等一系列的观点，坚持了唯物主义的认识论，从根本上打击了从“理在事上”到“知先行后”的唯心主义先验论。

但是，必须指出，颜元所指的“践履”、“力行”是以“经济事业”和个人生活做事等为主要内容，他不可能达到对实践的科学的理解。这是旧唯物论者共同的缺点，他们都不可能认识到实践是社会的实践，是革命的实践，特别是阶级斗争的实践。

颜元还指出，宋明唯心主义者倡导的方法，不仅不能认识事物的客观真理，而且具有极大的危害性。他认为宋儒尽管读许多书，而其结果不惟“讲话多而践履少，经济事业更少”（《存学篇·理性评》），而且必将“变天下之人”为“弱人、病人、无用之人”（同上）。他还从政治上揭露宋明理学是祸国的根源，斥责封建统治者把宋明理学家吹捧为“圣贤”的谬论。他指出，宋王朝向契丹称弟，向金元称臣，可谓奇耻大辱，而那些讲究理学的“圣贤”却毫无办法，结果只得“两手以二帝畀金，以汴京与豫”（《存学篇》），宋朝的徽宗、钦宗两个皇帝也当了金人的俘虏，汴京也沦陷给刘豫的伪政权。颜元从宋王朝灭亡的事例，提出了这样一个问题：“多圣多贤之世，而得如是乎？”答复只能是那批理学家，不仅不是什么救世的“圣贤”，相反地，恰恰是祸国殃民的坏蛋。他指出，理学家“讲读训解”，只有耗尽时光，“静坐主敬”，流于

空谈无用。（《年谱》）这样“率天下入故纸堆中”，“不啻砒霜鸩羽”。将大家都引入古书堆中，等于用砒霜毒药来杀人。这都是“晦庵为之”（《朱子语类评》），给朱熹以应得的谴责。颜元从政治效果来批判宋明理学唯心主义，是具有积极的意义的。

颜元的“经世致用”之学与儒家“空疏无用”之学的斗争，还集中地表现在“义”与“利”的问题。颜元认为“以义为利，圣贤平正道理也”，“后儒乃云‘正其谊不谋其利’，过矣”（《四书正误·大学》）。他在这里指明，“以义为利”是一条公平而正当的道理，董仲舒之流，把义和利对立起来，好像有了仁义就可以不要功利，这是为他们“空疏无用之学”作掩饰。颜元反对这种偏见，提出了“正其谊（义）以谋其利，明其道而计其功”（同上）。颜元这种义利一致的思想是与法家的功利主义相一致的。他认为符合国计民生的利益就是义，这就揭穿了儒家空谈仁义的欺骗性，同时在义、利的关系问题上，表现出颜元的尊法反儒思想。

唯心主义理学是有其鲜明的阶级基础的。理学家从主观愿望上力图维护封建专制制度，但他们的唯心主义理论和主静主敬的治学方法，并不能挽救宋王朝的灭亡，终于走向与其主观愿望相反的历史道路。颜元当然是不可能理解这一点的，所以他错误地认为，似乎只要有真正的“圣人”出现，就可以挽救任何社会危机。然而，处于封建专制主义者统治之下，特别是统治者大力表彰程、朱理学的条件下，与颜元同时代中的知识分子，有的人由于“惧一身之祸”而不敢议论和抨击时政，有的人甚至变成“忍心害理”的卫道者。

（《存学篇·上陆亭书》）颜元同这些人比较起来，他敢于非议和攻击理学，说明了他的思想进步的一面。当时他十分清楚地知道，对统治思想的攻击，很可能招惹“一身之祸”，但他没有畏惧而随流合污；他感到自己斗争的孤立，是“不度势，不量力，驾一叶之舟而欲挽其流”。他看不到斗争的前途，更看不到人民群众的

无比力量，自然感到自己孤立而“不量力”。他甚至害怕农民革命战争。他为了“绝张角之乱苗”——防止出现类似张角所领导的农民革命战争，把希望寄托在以“王道治天下”，要求以“王道顺人情”。即是说，统治者不要对人民压榨得太厉害了，给人民有生存的余地，这样才能“绝张角之乱苗”。由此，他提出了一项恢复古代“井田制”的理想来解决这个矛盾。所谓“井田制”，颜元根据孟轲的说法，是指一平方里的土地（也叫做一井，每井九百亩）分配给八家，每家一百亩，剩下的一百亩为“公田”。八家农民都要耕种完公田之后才搞自己的私田。公田收获归统治者，私田收获归农民。这是颜元借恢复井田制的形式而寻找解决土地过于集中的社会理想，颜元恢复井田制的主张，说明他对于封建统治阶级兼并土地的现象不满。他看到社会矛盾的所在。他说：“国朝之圈占，几半京辅。”（《存治篇·井田》）又指出当时土地占有的情况是：

“一人而数十百顷，或数十百人而不一顷。”（《存治篇·井田》）而统治者的贪心是没有止境的，即使“尽万人之产而给一人”，这个统治者也不会感到满足的。所以，他认为不能“顺彼富民之心”，应该比较合理地解决土地问题，因而提出了“天地间田，宜天地间人共享之”，这才不违背“王道之顺人情”之治。（同上）

颜元据“井田制”的原则，设计出如下一个所谓“平均”土地的方案：赵甲有田十顷，分给二十家，甲只得五十亩，为了使赵甲没有意见，“使十九家仍为甲佃，给公田之半于甲，以半供上，终甲身”（《年谱》）。从这一方案可以看出，颜元并没有否定地主阶级的土地占有制，他依然把农民作为“佃户”，只不过是攻击清统治者霸占太多土地，实在是违背“王道治天下”的原则罢了。他心目中的“王道”是使农民“沐封建之泽”，“使耕者不变而市者不止”。就是说，适当给一些土地与流民，那就不会引起农民暴动，不会弄到“行人断绝，而百里无烟火”（《存治篇·封建》），甚

至还可能“富天下、强天下、安天下”。颜元要求封建统治者减轻剥削，要求富、强、安天下，自是一种与虎谋皮的幻想。这与当时农民阶级以自身的革命斗争来解决土地问题，形成根本相反的两条路线。

颜元“均田”的思想，反映了当时社会上土地问题的矛盾，其基本立场是为了挽救封建制度日益严重的危机。他由于强调“践履”，注意“经济事业”问题，加上他本人长期过着农村生活，使他看到了社会的矛盾，也正视这一矛盾。但他的阶级地位决定了他不可能站到农民阶级立场上，主张用暴力革命的方法来实行“均田”。然而，在封建社会末期，主张“均田”，揭露了当时大地主阶级无限制地兼并土地的矛盾，在当时还是有它的进步意义。

总的来说，颜元对唯心主义两个派别的批判，特别是对程、朱理学的批判，这种尊法反儒思想，是具有战斗精神的，必然引起了程、朱理学的卫道者们群起攻击，其中张伯行就是一个代表。张伯行是清初理学的卫道者，作过礼部尚书（掌握文化教育大权），他从以纲常伦理作为客观主宰的唯心主义世界观出发，污蔑攻击颜元的唯物主义是“霸学”，他说，“今天下学术裂矣！李中孚以禅学起于西，颜习斋以霸学起于北。”（《正谊堂集·论学》）他所以指责颜元为“霸学”，是惊叹程、朱的“正学”受到批判，他说：“自程、朱后，正学大明，中经二百年无异说。”（同上）其实，所谓“无异说”是自欺欺人的自我安慰。张伯行曾亲自撰集和注解程、朱理学，是为了“维持道脉，光辅圣朝（清王朝）”的统治而反对唯物主义。（《近思录·原序》）他由于程、朱理学受到批判而攻击颜元，大骂“习斋之说，亦可以杀人也”，可见他对颜元深恶痛绝的态度。不过张伯行尽管攻击，但对颜元学说成为“四方响和者，方靡然不知所止”，得到社会上很多人的响应和拥护，使张伯行发出“可慨也乎”的悲叹（《论学》），这才是他真正的心声。

到半殖民地半封建社会时期，作为理学的卫道者曾国藩也极力攻击颜元“习行”学说是社会上的“一蔽”。他说：“颜习斋、李恕谷（即颜元的学生李塔）氏之学，忍嗜欲，苦筋骨，力勤于见迹，等于许行之并耕，病宋贤之为用，又一蔽也。”（《书〈学案小识〉后》）这里曾国藩骂颜元是许行。我们知道，许行是主张人人都要参加体力劳动的，他曾和孟轲辩论过，孟轲则主张“劳心者治人，劳力者治于人”。可见曾国藩是以孟轲自居，是站在剥削阶级立场来攻击颜元的“习行”学说。

由此可见，颜元遭到唯心主义理学卫道者的咒骂和攻击不是偶然的，这说明他打中唯心主义理学的要害，他的学说在当时发生了相当广泛的积极影响，而这正是封建统治阶级所不能容忍的。

## 五 基于唯物论的伦理学的感觉论而倡 导“有人欲才有天理”的戴震思想

清封建王朝到了雍正、乾隆时期（公元1723—1795年），政权已渐巩固，处于相对稳定阶段。随着阶级斗争形势的发展和统治阶级的需要，清王朝对知识分子实行一手高压、一手笼络的政策，除大兴文字狱（从康熙至雍、乾这段时期，大小文字狱达一百多起），进行思想钳制之外，同时又利用“博学鸿儒科”收买汉族地主阶级知识分子，并以烦琐的考据学为治学方式，妄图把学术界引入脱离现实政治斗争的专钻故纸堆的方向。这一时期，作为官方统治思想，一方面继续推行程、朱理学，另一方面推行烦琐的考据学，借以禁锢和束缚知识分子的思想解放，这就形成所谓宋学（理学）和汉学（考据学）同时并用的潮流。但主要方面仍然以程、朱的唯心主义理学作为统治思想。

在上述两手政策的思想统治下，不少知识分子由于“惧一身之祸”，就“委气数于终误”“置民物于终坏”（颜元：《上陆亭书》），即是说，都袖手不管，听任社会最终走上没落的命运，听任人民生活和社会生产最终归于败坏。于是学术风气逐渐失去明末清初那股蓬勃的生气，大多数知识分子沦为钻故纸堆的蛀书虫，陷入烦琐哲学的泥坑中。

然而，阶级斗争并非高压和利诱政策可以压倒和制止的。尽管清王朝以种种手段来钳制“异端”思想的反抗，而反理学的思想则为了避免迫害而采取注释经学的形式，继续展开对官方哲学——理学的批判，戴震就是这一时期最富有战斗精神的唯物主义思想家。如他写的《孟子字义疏证》一书，借疏证孟轲学说来阐述自己的政治和哲学的观点，抨击封建统治者，揭露和批判唯心主义理学。像这一类著作，名义上是解释儒家经典，实则抒发己见。这种打着注释孔、孟“经书”的旗号批判程、朱学说的所谓“注释群经”，与儒家以注释《四书》、《五经》来贩卖孔孟之道，形成了鲜明的对比，是这一时期唯物主义对唯心主义、尊法反儒对尊儒反法思想斗争的一种特定形式。

戴震（公元1723—1777年）字东原，安徽休宁人，家境贫苦，青年时曾随父当过小商贩，经常的职业是教书，勉强维持生活。由于他亲身受过豪强的压迫，对于人民生活疾苦比较同情，因而他反对理学的斗争和同情人民的思想在一定程度上联系在一起，这就具有鲜明的战斗性格和进步意义。他的批判精神，超过了在他之前的王夫之和颜习斋。尽管他否认自己的哲学思想具有“党性”，自称“不偏”、“不蔽”，如他曾说：“无党矣，而无偏，则于天下之事，至明以辨之也。”（《原善》卷下）但其实他的哲学是具有党性的。他揭露程、朱理学“以理杀人”，甚于“酷吏以法杀人”，是“祸斯民”——危害人民的反动学说。在当时，这是一种极为大

胆的议论。他对儒家理学唯心主义的批判，是比较彻底的和富有战斗性的，只不过处于“宋儒赫赫之炎势”的文化高压政策下，他有意隐藏其哲学的党性而已。戴震的著作内容十分广泛，包括算学、天文、地理、声韵、训诂和哲学等各个方面，后人编成《戴氏遗书》，其主要哲学代表作有：《绪言》、《原善》、《孟子字义疏证》及晚年定论的《答彭进士允初书》等。

戴震的哲学体系是唯物主义的。他说：“在天地则气化流行，生生不息。”而“气化流行，生生不息”就是“道”。“道”是“气”的运行，它不是什么神秘性的、虚无缥缈的客体精神，而是“指其实体实事之名”，“故语道于天地举其实体实事之名而自见。”（《孟子字义疏证·道》）即包括自然界和社会的各种事物，道理是存在于实际事物当中，不能离开实际事物另外有什么道理。戴震把“道”作为“行”字解，实质上是说“道”就是运动。道是气的流行，是不停地在运动变化发展着的，这就从根本上否定了超自然、超时空的先验的“道”的存在。

戴震在论述宇宙“气化流行”时，接受了当时天文学的“天为大圆，以地为大圆之中心”的理论，来说明地球之所以运行“不坠”，其原因就在于“大圆气固而内行”（《续天文略》）。戴震关于宇宙运行是“气固而内行”的理论，充实了张载的“太虚即气”的元气本体论的学说，这是鲜明的唯物主义观点。同时对于传统的形而上的道和形而下的器的概念作了新解释，认为“形上”、“形下”都是物质；“形而上”是指阴阳二气“未成形质”，即尚未形成具体的物质；“形而下”则是“有质可见”，指阴阳二气已经形成具体的物质。这两者都是统一于运动着的物质，是气存在的不同形式，并非朱熹所说的那样，一个是“形而上”的理，一个是“形而下”的气。（《孟子字义疏证·天道》）这就从根本上批判了朱



熹认为在物质世界之外，还存在一个“形而上”的理——绝对观念世界的唯心主义观点。

戴震从唯物主义的气一元论出发，批判程、朱理学关于“理是气的主宰”、“理在事上”的唯心主义观点。程、朱理学的基本范畴是“理”，如朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地，若无此理便亦无天地。”“理得天而具于心。”程、朱学派把“理”作为先天而独立存在的绝对精神，这是一种颠倒了的世界观。又宣扬“帝是理是主”，即把理作为帝，能主宰一切，这是有神论的思想。戴震揭露这种观点的错误实质在于：把“理”作为“气”的主宰，就等于“以神为气之主宰”；如果说“理能生气”，就等于说“神能生气”（《孟子字义疏证·天道》）。他指出这种观点，同道家的“真宰”说和佛家的“真空”、“神识”说是一致的。（《答彭进士允初书》）即揭露唯心主义理学世界观和神学世界观，从本质来说，都是一样的货色。

戴震在揭露程、朱把“理”作为先天的、决定事物的精神实体的唯心主义观点的同时，提出了“理在事中”的唯物主义观点。他说：“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分，则有条而不紊，谓之条理。”（《孟子字义疏证·理》）这就是说，“理”是从事物中来，是可以认识——“察之”的。由于事物具有多种多样性，所以就必须仔细考察其中多种多样的道理。他把区别各种事物具有不同的理，称为“不易之则”。由此戴震提出“道主统，理主分”，以区分“道”与“理”的关系。（《绪言》卷上）他举例说，植物有植物之理，植物是通过根接土壤，叶受风日雨露，使之上下贯通，荣而不瘁，这就是植物生长的道理。动物通过空气呼吸和饮食，从自然界吸收养分，使之气血循环不停，得以生存。（同上）又如大树，有华（花）、有实、有叶之不同，而华、实、叶皆分于树。形之巨

细，色臭之浓淡，味之厚薄，有华与华之不同，实与实之不同。

（《答彭进士允初书》）他之所以强调“分”，是由于认识到事物运动过程中有“不齐”。“分”是指各个实事实物的个性、即事物的特殊性，是与“道”（共性、即事物的普遍性）相对而言的。可见，戴震关于“理”的分释是非常细致的，他不仅指出物质运动和规律不能分开，而且分释了不同事物有不同的“分理”。从“分”去谈理，重视事物自有之条理，主张“事物之理，必就事物剖释至微而后‘理’得”（《孟子字义疏证·理》）。这是戴震哲学的创见，反映了十八世纪我国自然科学的发展水平。当然，戴震并不理解两者的辩证关系——共性寓于个性之中。

综上所述，戴震关于哲学基本问题的论述，有如下几个特点：第一，他肯定世界的本质是物质性的气；同时也肯定“气化流行”，“生生不息”。世界本质是物质的，而物质是不断变化发展着的。这就坚持了“物质的唯一‘特性’就是：它是客观实在，它存在于我们的意识之外”（列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，266页）的唯物主义的基本观点。其次，物质运动、变化和发展有它的规律，总其名叫做“道”。道的实体就是气化状态的阴阳相互作用。第三，各种运动过程出现的各种规律叫做“理”或“分理”。戴震继承法家的唯物论一些基本范畴并作了新的阐发，这对于批判儒家的唯心主义的思想有积极的影响。如章学诚就指出：戴震“于天人理气，实有发前人所未发者”，从而使“后学向慕”（《文史通义·书朱陆篇后》）。但是，戴震的唯物主义发展观是不彻底的，他不能认识到物质运动变化和发展的根源在于事物内部的矛盾斗争，不能认识从量变到质变的发展规律。如他认为“气化生人生物以后，各以类孳生”（《孟子字义疏证·性》）。这里戴震看到事物具有它的特殊性（“各以类孳生”）。他举出了“飞”（禽）、“潜”（水生动物）、“动”（物）、“植”（物）虽然

有其“本”（“气为形之本”），同属物质世界；同时认为各类又有“分”有“不齐”，强调了特殊性，这是正确的。但他把各类自有的特殊性，都归结为“千古如是也，循其故而己矣！”（《绪言》卷上）就是说，这些特殊性是千古以来没有变化的，是“推之万世而皆准”的，从而否定了事物内部的矛盾，和事物可以由量变进到质变，因此，是带有循环论的倾向的。

戴震基于唯物论的认识论，批判了儒家的“理在事先”、“理具于心”的唯心论的先验论。首先，戴震强调通过人的感官作用，作为认识事物的起点。他说：“耳之能听也，目之能视也，鼻之能臭也，口之知味也，物至而迎而受之者也。”（《原善》卷中）这就是说，通过了耳、目、鼻、口的感官，接触到外界事物，才产生声、色、臭、味的感觉。他承认“物至迎而受之者也。”这就坚持了从物到感觉的唯物论认识论路线。其次，他认为感性认识与理性认识是有所区别的。他说：“耳目之官不思”，认为感觉器官是没有思维活动能力的。必须“耳、目、鼻、口之官接于物，而心通其则”（同上）。他所谓“心”，是指人的思维的官能。他说：“思者，心之能也。”（《孟子字义疏证·理》）心虽然没有直接接触到事物，却可以通过感官的帮助，把握事物的本质和规律。作为“心”，“能使耳、目、鼻、口”等感官，但“不能代耳、目、鼻、口之能。”所以就必须要在“心知”（知觉）的基础上，“学以进于神明（理性思维）”（同上）。实质上是认为感觉是思维的基础。由此，戴震指出：人从“有欲、有情、有知”到产生“爱和畏”、“喜、怒、哀、乐”的感情和“美、丑、好、恶”的判断，并非是天赋的，而是由“血气”（人体）为本，即精神依赖于人的肉体，人的思维活动以生理的物质条件（血气）为基础，在这个基础上产生知觉，在知觉基础上发展为“神明”（理性思维），所以他又强调思维的特性，说：“人之异于物，人能明于必然。”这是说，人

和物的区别，是由于人有思维能力，能够认识事物的规律性。所以感觉和“心知”虽司职各有不同，两者同样是重要而不可偏废。

戴震肯定了人具有从感觉到思维的认识能力，论述了事物的道理就在事物之中，批判了“理在事上”的唯心论谬论，从而说明了真理的客观性。他说：“天地、人物、事为，不闻无可言之理者也。”（同上）又说：“物者，事也，语其事不出乎日用饮食而已矣；舍是而言理，非古圣贤所谓理也。”（同上）即是说，理是生活实践活动中呈现的，是物之理，并非神秘莫测的、不可言的。这就阐明了道理应该在事物之中，而不能在事物之外。由此他指出：“夫以理为如有物焉，得于天而具于心，未有不以意见当之者也。”即是说，假如把“理”说成是一个客体的精神，是来自“天”或上帝的意旨而存在于人心中，有这种观点的人，无不是把个人的主观意见当作为真理。由此，戴震强调必须把客观真理同主观意见严格分别开来，揭露程、朱“自以得理”，实则以主观意见冒充“至当不可易”之真理，这不外为了迎合统治者的需要而炮制“以理杀人”的反动舆论。他指出：“于事物咸足知其不易之则”——事物自身有其规律，从而阐述了真理的客观性。

至于如何认识真理？他认为必须“能辨察事情而准”，才能除去“意见之偏”（《孟子字义疏证·权》），即不要有主观独断。同时还必须“征之古，而靡不条贯，合诸道，而不留余议。”（《与姚姬传书》）要把握事物发展规律，必然经受得起验证，看是否“体民之情，遂民之欲”。戴震举了火光照物的例子，说明人虽具有认识真理的能力，但仍然存在认识上的正确和谬误的差别的可能性。他说：“如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不谬也，所不照[斯]疑谬承之，不谬之谓得理；……且不特远近也，光之及又有明暗，故于物有察有不察；察者尽其实，不察斯疑谬承之，疑谬之谓失理。”（《孟子字义疏证·理》）认识之所以具有正确

和谬误的差别，关键在于“有察有不察”，即是否深入事物的本质。为了弥补人们认识过程中发生的差别，他提出“惟学可以增益其不足而进于智，益之不已”（同上）。戴震强调通过“学”，由愚可以变智，这就以唯物论的反映论批判唯心论的先验论，有力地批判和打击了程、朱关于“理在事先”、“理具于心”的唯心论先验论。由于戴震比较尖锐地批判了程、朱理学和陆、王学派“心即理”的唯心主义先验论的理论核心，引起儒家唯心主义者的攻击。戴震临死之前，有一名唯心主义的卫道者彭允初，对他进行攻击，说戴震“不知天，其何以知人？是故外天而言人，不可也”（《彭绍升与戴东原书》）。彭允初所讲的“天”是指“真宰”、“真空”。他反对“离物无则、离形无性”；认为“天命”就是“人心”，“天道”就是“人事”。这是彻头彻尾的唯心主义观点。彭允初攻击戴震的唯物论思想“其害不细”。戴震立即给予驳斥，写了《答彭允初进士书》。该书是他晚年哲学的定论，他指出自己的哲学“咸与足下之道截然殊致”，观点“尽异，无毫发之同”。就是说，他同彭允初的观点毫无共同之处，是不可调和的。他坚持《孟子字义疏证》中关于“理在事中”的唯物论观点，反击认为“理得于天而具于心”的唯心论观点，并一再指出，程、朱的理学是“启天下后世人凭在己之意见而执之曰理”，即以个人主观意见冒充真理，实则“执其意见益坚，而祸斯民益烈”。（《答彭允初进士书》）这表现了唯物论者的坚定立场。

但戴震的认识论是包含着唯心论杂质的。主要表现在他认定了“圣人”可以不必通过实践，就能正确无误地认识万物，导致了他的唯心主义英雄史观。他颠倒了“圣”与“愚”的关系，把“圣”看作如“日月有明，容光必照”，只有“圣人”才能察照万物，并且毫无差错，而“愚”（人民群众）才需要学习。这样，实质上把“圣人”超越于社会实践之上，好像只有“圣人”才能“使天下之

欲，一于仁，一于礼义，使仁必无憾于礼义，礼义必无憾于仁”（《原善》卷上）。这就把“仁”和“礼义”作为“天地之德”，而只有仁者、智者、圣贤才能秉承“天地之德”，获得“天德之知”。这就否定了千百万人民群众的革命实践的创造作用，而认为历史是由英雄创造的。

戴震唯物主义的战斗性格，突出地表现在他关于理欲的观点上面，他强调“理存乎欲中”，批判程、朱学派“去欲存理”、以理禁欲的唯心观点，他认为“去欲存理”等一类观点对于人民大众是“残杀之具”，使“天下国家受其祸”。

戴震从人类对事物感觉爱恶的相同，推论到欲望、感情和理智的相同，提出“人之同欲”、“心之所同然”和“以情絜情”的命题。这一命题是对孟轲的性善说作了新的解释。他指出，人性不是属于先验的道德范畴的善，而是指人的性格高于其他动物的“血气心知”。他说：“饥寒愁怨、饮食男女，常情隐曲之感，则名之曰人欲。”（《孟子字义疏证·权》）他认为“有欲”是自然现象，正如“有情”、“有知”一样；“欲、情、知”三者都同“感而接于物”。即是说，欲、情、知不是什么先验的，而是人们对于外界事物的接触而产生的感觉和认识，这一点是正确的。但他把“人之同欲”、“心之所同然”、“以情絜情”也归之于“理”，见之于“义”，则有错误的一面。因为人性首先是人的阶级性，不同阶级有不同的欲望和要求，绝不能以“同欲”、“同然”、“契情”混淆阶级界线。当然，他的主张主要是针对程、朱“去欲存理”、“以理禁欲”的反动说教而发的。程、朱以绝对精神的“理”作为禁锢人心、束缚思想的教条。程、朱强调“饿死事小，失节事大”，就是以封建的礼教作为至高无上的先验精神来束缚人民的正当要求，就是镇压人民反抗的精神枷锁，从根本上说是镇压农民运动的反革命舆论。因此，戴震对“欲”“理”的关系作了新解释，他说：

“天下必无舍生养之道而得存者。凡事为皆有于欲，无欲则无为矣。有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理，无欲无为，又焉有理？”（《孟子字义疏证·权》）这就是说，人类社会是有欲才有作为，无欲就没有作为，因此他认为，不能离开人们的生活要求而空谈“理”。戴震又指出：人的正当欲望和要求是合理的。有欲的人，不能说是“有私”；那些口头讲“无欲”、“去欲”和“灭欲”者，恰恰是以此来实现其最大的“私”。（《孟子字义疏证·理》）这里，戴震揭露那批理学家的虚伪本质。他指出，自宋以来，在封建统治者的支持、控制下，理学就开始成风，有势力者、有口辩者，“理伸”；而没有势力者、没有口辩者，“理屈”。（同上）这样就出现了是非颠倒的局面，“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得谓之逆。”（同上）所以说，这些维护封建专制主义的“三纲五常”，是程、朱搞出来的。

戴震又指出：统治者“肆其贪，不异寇取”，使无数劳动者“愁苦而动摇不定”陷于“饥寒呼号”、“男女哀怨”。可是宋儒却污蔑为“民之所为不善”，并看作是“乱之本”。戴震则认为人民之所以作“乱”，正是由于统治者“贪暴以贼其民所致”（《原善》卷下）。

为什么宋儒理学家不顾事实，颠倒是非到如此程度呢？戴震揭露其本质在于：从理论上，把“理”说成是“得于天而具于心”，即以唯心主义的认识论为基础，把理在事中歪曲为理在事先，以绝对精神的“理”来禁锢人的正当欲望和要求。从政治上，是以“欲有不善”而攻击“民之所为不善”，实则“仇民”。宋儒“以理祸天下”，成为“忍而残杀之具”。就是说，理学已成为镇压人民的工具。这样一来，宋儒倡导的理学，本质上正“同于酷吏之所谓法”，“酷吏以法杀人”，而理学家却“以理杀人”；“以理杀

人”，尤甚于“以法杀人”（《与某书》）。被害的人，“不胜指数”。他以无比感慨的心情说：“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”（《孟子字义疏证·理》）戴震揭露和批判儒家“以理杀人”的反动性和欺骗性，具有反潮流的战斗精神。尽管他没有公开揭露和批判儒家的祖师爷孔丘和孟轲，但他的批判矛头是直接指向整个孔孟之道的。他对唯心主义理学的批判，不仅是唯物论对唯心论的斗争，也是尊法反儒对尊儒反法思想在特定的历史条件下的斗争，这些批判，反映了戴震对封建统治者的不满和对人民的某种程度的同情，使他的唯物主义思想闪耀着战斗性的光辉。



## 第九章

# 1840 年外国资本主义侵入后，人民大众在反对国际资本主义斗争中所体现的唯物论反映论；地主阶级改革派从倡导“经世致用”中所阐明的唯物论反映论以及他们政治上的变法要求

### 一 鸦片战争后，中国人民大众在反对国际资本主义帝国主义和封建主义的斗争中对为封建买办政权服务的唯心主义理学的斗争

1840 年的鸦片战争是中国近代史的开端。从鸦片战争到五四运动前近八十年的中国近代史，属于旧的资产阶级民主革命时期。

中国近代的历史，是国际资本帝国主义和封建主义互相勾结，把我国社会变为半殖民地半封建社会的历史。同时也是人民大众反对国际资本帝国主义和封建主义斗争的历史，而从革命的性质来说，它是属于旧的资产阶级民主革命，也是属于世界资产阶级革命的范畴。在波澜壮阔的反对资本帝国主义和反对封建主义的斗争过程中，产生了革命的民主主义思想，也出现了为人民大众所反对的资本帝

国主义及其走狗地主买办阶级的反动哲学，就是以“旧学”、“中学”为代表的孔孟之道及其继承者唯心主义理学。

1840年的鸦片战争，是资本主义英国对中国发动的侵略性战争。由于清政府执行了卖国投降路线，使得中国人民反抗外国资本主义侵略的正义斗争，遭到了失败。卖国的清政府和英国资本主义侵略者，签订了近代史上第一个不平等条约——《南京条约》。从此，中国社会性质开始发生质的变化。正如毛主席所指出：“自从一八四〇年的鸦片战争以后，中国一步一步地变成了一个半殖民地半封建的社会。”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，589页）

半殖民地半封建社会的中国有哪些特点呢？

首先，在封建社会内部的经济发生了新的变化。毛主席指出：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。外国资本主义的侵入，促进了这种发展。外国资本主义对于中国的社会经济起了很大的分解作用，一方面，破坏了中国自给自足的自然经济的基础，破坏了城市的手工业和农民的家庭手工业；另一方面，则促进了中国城乡商品经济的发展。”（同上）

鸦片战争以前，中国社会是经过长期缓慢发展的封建社会，其基础是封建土地所有制。封建社会经济的广阔基础是小农业与家庭手工业相结合的自然经济。到鸦片战争前夕，由于商品经济的发展，十六世纪以来的资本主义萌芽又有所增长。在丝织、陶瓷、造纸等行业中有了或大或小的资本主义性质的手工工场。手工业技术达到了新的高峰。手工业者与城市贫民的数目显著增加。商业城市和国内外贸易日益发展。这些发展标志着中国封建社会已经到了末期，没有外国资本主义的影响，中国封建社会也将缓慢地走向资本主义。但是，资本主义萌芽的发展当时受到重重的阻挠和限制。除了封建

土地所有制是根本的阻力外，封建王朝抑制工商业的政策也起了很大的阻碍作用。因此，直到鸦片战争前夕，资本主义萌芽始终没有发展成为破坏封建制度、建立资本主义制度的独立力量。

鸦片战争以后，中国社会发生了急剧的变化。由于外国资本主义的侵入，打断了中国封建社会正常的发展道路，使中国历史发生了转折，逐步地变为一个半殖民地半封建的社会，从而也就显著地反映出新的特点。外国资本主义凭着侵略我国所取得的特权，迫使清朝政府开放通商口岸，打开了进入中国的途径。还霸占租界，投资兴办工业，控制中国关税，倾销商品。如鸦片战争后，洋布进口税率从战前的 20.74% 降至 5.56%，其他主要进口货税率也降低两倍乃至五倍，使中国关税降为当时世界上最低的关税税率，大大地便利了外国对华的商品侵略。这样就使我国自给自足的农业与家庭手工业相结合的自然经济解体，旧有的手工业逐渐被淘汰，农业逐渐成为外国资本主义市场的原料供给地。外国资本帝国主义残酷地压迫、剥削中国人民，把独立的中国变成了一个半殖民地和殖民地的中国。另一方面，外国资本利用我国廉价的劳动力，加紧对我国掠夺，在沿海和内地主要城市创办了船舶修理、加工工业等一些近代工业，由于外国资本主义的刺激和封建经济结构的破坏，又给中国资本主义的发展造成了某些客观条件和可能。从七十年代开始，就有一部分商人、地主和官僚投资于新式工业，从而产生了民族资本主义。所以鸦片战争以后的社会经济，是半殖民地半封建的经济。

正由于外国资本主义侵略中国的目的，决不是把中国变成资本主义的中国，而是把中国变成殖民地的中国。这样又使得中国资本主义经济的发生和发展，带着畸形的特点，民族资本主义不能按照世界资本主义发展规律正常发展，具有先天不足和依赖外国资本主义的特性。中国民族资产阶级一方面受帝国主义、封建主义压迫，在一定程度上有反帝反封建斗争的积极性，另一方面又与帝国主义、

封建势力在经济上有联系，没有彻底反帝反封建的勇气。这就构成了中国民族资产阶级的两重性。外国资本主义侵略中国，需要寻找为它们服务的代理人，地主阶级和买办资产阶级就成为资本帝国主义侵略者的反动同盟军。他们极力维护腐朽的、落后的封建土地所有制，还在这一基础上搞了一些官僚工商业资本。这种腐朽的、落后的经济，成为地主阶级赖以生存的经济基础；同时也是外国资本主义侵略者的社会基础，它对中国历史发展起了阻碍的作用。

总的来说，半殖民地半封建社会的经济结构，具有其新的特点，它同时并存着多种经济成分。除原有的封建地主阶级土地所有制下的小农业和小商品经济之外，还有外国资本主义侵略者所经营的垄断大企业、本国官僚资本主义所经营的工商业和民族资本主义的工商业。其中外国资本主义经济占支配地位。这样，在近代史上就形成了帝国主义、封建主义和官僚资本主义这三座压在中国人民头上的大山。

其次，由于社会经济发生了新变化，社会的阶级关系，和社会的主要矛盾也有了新的变化。

鸦片战争以前，中国封建社会的主要矛盾，是农民阶级和地主阶级之间的阶级斗争。封建地主阶级依靠经济剥削和政治特权掌握了大量的土地财富，农民特别是贫农则没有土地或很少土地。到十九世纪初期，土地兼并日益严重，地主阶级对农民的剥削也不断加重。地租剥削率一般达百分之五十或以上。农民在残酷剥削下陷于饥饿贫困的深渊，被迫不断地进行反对封建地主阶级的革命战争。

鸦片战争以后，农民阶级除了继续受封建地主阶级的残酷剥削和压迫之外，又受到外国资本主义的剥削和压迫，因此，在中国近代历史上，以农民为主体的人民大众，举起反对国际资本帝国主义和封建主义的旗帜，揭开民主主义革命的序幕。随着外国资本主义的侵入，和民族资本主义经济的发生和发展，中国社会出现了新的

阶级——无产阶级、资产阶级和小资产阶级，这些阶级和农民阶级组成的人民大众，成为矛盾的一方面，而帝国主义和封建主义互相勾结，后来又同官僚资本主义相勾结，并结成反动的同盟，成为矛盾的另一方面。毛主席指出：“帝国主义和中华民族的矛盾，封建主义和人民大众的矛盾，这些就是近代中国社会的主要的矛盾。……而帝国主义和中华民族的矛盾，乃是各种矛盾中的最主要的矛盾。这些矛盾的斗争及其尖锐化，就不能不造成日益发展的革命运动。”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，594页）由此，形成了完全不同的路线：中国封建统治阶级日益依附外国资本帝国主义，执行一条对内镇压、对外投降的反革命路线；中国人民大众则始终坚持反帝反封建的革命路线。两个阵营对立，旗帜鲜明。前者代表旧中国的黑暗和反动；后者代表光明和希望。近代历史的八十年，就是在上述极其复杂尖锐的矛盾基础上发生和发展起来的。

上述的矛盾斗争，形成近代中国人民群众反帝反封建英勇斗争的历史。斗争一浪推着一浪，写下了极其宏伟而壮丽的篇章，涌现了大量的英雄人物和先进的思想家。鸦片战争时期，以三元里为代表的人民群众，首先拿起武器，掀起反对英国侵略者和反对清政府卖国投降的斗争；太平天国农民革命战争时期，以洪秀全为领导的农民革命战争，举起反对封建主义和国际资本帝国主义的斗争旗帜，形成我国近代历史上第一次革命高涨。太平天国以及其他大大小小的农民起义，都说明了“**除了无产阶级是最彻底的革命民主派之外，农民是最大的革命民主派**”（《论联合政府》，《毛泽东选集》，976页）。太平天国农民革命战争失败之后，我国出现了资产阶级性的改良主义运动，这是一批从地主、官僚、商人中转化出来的具有资产阶级思想的人物所发起的改良主义变法运动。1898年的戊戌变法是这次改良主义变法运动发展的高峰。这一运动带有爱国救亡

的意义，但它一开始就采取非暴力的改良主义方式，说明了他们同农民阶级走着不同的道路。接着在 1900 年爆发了以北方农民为主体的义和团反帝爱国运动。义和团的农民革命战争，形成近代历史上第二次革命高涨，是中国人民胜利的基石之一。最后就是孙中山所领导的资产阶级民主革命运动，它通过 1911 年的辛亥革命，推翻了清朝封建政府二百六十七年的统治，也结束了二千多年来的封建帝制，建立了中华民国，形成近代历史上第三次革命高涨。辛亥革命有其历史功绩，但反帝反封建的历史任务并没有完成，革命的果实被帝国主义的走狗袁世凯所篡夺。上述的革命运动，都属于旧的资产阶级民主革命运动的范畴，都没有完成反帝反封建这一根本任务。但由于中国人民的不屈不挠、再接再厉的英勇斗争，使得帝国主义“**不能灭亡中国，也永远不能灭亡中国**”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，595 页）。1919 年，规模巨大、影响深远的“五四”运动揭开了新民主主义革命的序幕，1921 年中国共产党成立了，从此在无产阶级及其政党——中国共产党领导下，中国转入新民主主义革命的阶段。

再次，中国近代新文化、新思想的产生，是上面所说的新经济以及社会阶级斗争新情况在意识形态上的反映。

什么是近代社会的新文化、新思想呢？

毛主席说：“在‘五四’以前，中国文化战线上的斗争，是资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争。在‘五四’以前，学校与科举之争，新学与旧学之争，西学与中学之争，都带着这种性质。那时的所谓学校、新学、西学，基本上都是资产阶级代表们所需要的自然科学和资产阶级的社会政治学说（说基本上，是说那中间还夹杂了许多中国的封建余毒在内）。在当时，这种所谓新学的思想，有同中国封建思想作斗争的革命作用，是替旧时期的中国资

产阶级民主革命服务的。”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，657页）

按照毛主席这一指示，可以看出，不管当时思想斗争采取何种内容和形式，就其本质来说，是具有唯物论倾向的“新学”对唯心论的理学——“旧学”的斗争，也是在新的历史条件下尊法反儒同尊儒反法的斗争。由于半殖民地半封建社会这一特点，中国资产阶级的代表们登上政治舞台之际，世界资本主义已经发展成熟，他们根据自身阶级的需要，只能从西方资产阶级革命时期的文化宝库中寻找武器，并同历史上法家的唯物论思想相结合。因此，作为“新学”的哲学理论基础，基本上是继承法家的唯物论的思想传统并吸取西方进化论和机械唯物论的因素，作为资产阶级批判封建思想的武器。说基本上，就是说，其中还包含着一些落后甚至反动的糟粕，如受到了西方资产阶级的庸俗进化论、社会达尔文主义和无政府主义等思想的影响，还包含着一些封建文化的余毒在内。所以近代的中国哲学，就不能不带着时代的新特点：

第一，近代社会处于急剧变革的年代，先进的思想家接触到的第一个现实课题，就是要“变”。在半殖民地半封建社会，变与不变的斗争是维护还是反对半殖民地半封建社会秩序两条道路斗争的焦点。

近代地主阶级仍然继承孔孟之道，以程、朱唯心主义理学作为统治思想，顽固反对任何变革。如汉奸卖国贼曾国藩，就直接承继程朱理学，鼓吹封建纲常名教是永恒不变的，以理学为屠杀革命人民的凶恶武器。此后，随着中国社会进一步向半殖民地半封建转化，地主买办阶级又提出“中学为体，西学为用”。所谓“中学为体”，就是仍然以孔孟之道为本，坚持不变，继续推行尊儒反法的思想路线。所谓“西学为用”，就是搞一些带买办性的军事工业和其他企业，效法帝国主义的“船坚炮利”，以此镇压人民的反抗。毛主席

指出：“帝国主义文化和半封建文化是非常亲热的两兄弟，它们结成文化上的反动同盟，反对中国的新文化。”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，655页）“中体西用”论就是和帝国主义文化结成反动同盟的半封建思想。它顽固坚持“天不变，道亦不变”的儒家形而上学观点，反对革命和任何改革，是为维护半殖民地半封建的社会秩序服务的。

和这相反，近代各进步阶级的代表人物都是要求变革的。从三元里人民的抗英斗争到太平天国和义和团的农民革命战争，都代表广大贫苦农民的利益、要求和理想，无不以革命的暴力去推翻产生地主买办阶级的经济基础，实践他们变革社会的理想和要求。代表资产阶级的两个主要派别——改良派和革命派：前者采取上书、请愿等改良主义方法，后者则采取暴力革命的方法；前者言变，导致了改良主义路线，最终是庸俗进化论的拥护者，后者言变，导致了革命，则有较多的辩证法因素。他们批判“旧学”和“中学”，反映了辩证法对形而上学的斗争。

第二，近代哲学战线上唯物主义对唯心主义的斗争，表现为资产阶级在承继法家唯物主义思想基础上吸收西方自然科学知识，形成具有近代机械唯物论雏形的哲学，批判儒家的唯心论天命论，特别是宋儒的唯心主义理学。

由于中国近代史上资本主义发展的缓慢和畸形，工业相对落后影响到自然科学发展也相对落后，所以在哲学上没有可能形成比较系统、完整的机械唯物主义思想。可是，资产阶级是西方的机械唯物论的拥护者，他们从不同程度上接受西方物理学家关于“以太”的假说，以此作为假设的宇宙本体，如改良派严复提出“以太”是一清之气，革命派孙中山提出“以太”即“太极”。他们都在继承历史上法家以直观的“气”、“器”为假设的宇宙本体的朴素唯物主义观点的基础上，吸收了西方的自然科学并加以抽象，从而使他



们在自然观方面有机械唯物论倾向。从哲学形态来看，这就高于古代朴素唯物主义的元气本体论阶段。资产阶级继承了荀况的“制天命而用之”的“戡天”思想，同西方资产阶级的进化论思想结合起来，提出“责天”、“革天”的思想，以此批判和否定创世说和儒家的天命论。如严复认为达尔文进化论的学说出现后，“教宗抟土之说必不可信”，“无所谓创造者也。”（《天演论·察变》）章炳麟以唯物论无神论批判神学目的论，提出万物自生，“何必上帝”？（《天论》）孙中山批判“君权神授”，揭露神造论是封建统治阶级假造天命以欺骗人民群众的武器。

关于唯物论反映论同唯心论先验论的斗争方面，资产阶级各个派别，承继历史上儒法两家在哲学战线上两军对敌的命题，从下列各个哲学范畴对唯心主义理学进行了批判：即名实论、理欲论、人性论等问题，而这些问题的实质就是知和行关系的论争，即“知”（认识）先于“行”（实践），或“行”（实践）先于“知”（认识）。唯心论的先验论从强调客观精神的独立存在，而导致了承认“名”（概念）先于实（具体事物）、天理（道德理念）先于人欲（社会生活）、人性有着先天的善恶；总之，就是认为认识先于实践而存在的唯心论的先验论。唯心论先验论是近代尊儒反法派的反动理论武器。他们贩卖孔丘“上智”与“下愚”不移的天才论，是为了给反动统治阶级的代表人物戴上“生而知之”的桂冠，把人民群众污蔑为天生被统治的“群氓”；鼓吹孟轲的性善说，叫嚷要复仁义之善性；以程朱的“存理灭欲”的反动教条，来禁锢人民的斗争意志。显而易见，他们进行这些反动说教，都是为了要骗使人民不反抗，不斗争，安于被压迫、受奴役的地位。和这相反，唯物论或具有唯物论倾向的思想家，则认为名从实起，实决定名，天理在人欲之中，人性根本不存在先天的善恶，善恶是后天决定的，实际上是承认反映论，否定先验论。唯物论反映论是近代尊法反儒派进

行改革或革命的思想武器。他们批判儒家“上智与下愚不移”的唯心论天才论，旨在阐明历史非“圣人所造”，而是“众人自造”；批判唯心论的人性论，旨在打破维护封建等级制的正名说；批判“存理灭欲”，旨在打破束缚思想的精神枷锁。这些都是为新兴资产阶级攀登政治舞台制造舆论。但由于中国资产阶级的二重性，他们与帝国主义和封建主义并未完全斩断关系，在文化上也有这种联系，同时还摆脱不了旧学的影响，所以在他们的哲学思想中自然夹杂了不少糟粕。他们的唯物论反映论，只是阐述了部分真理，都是直观的、消极的反映论。他们基本上是机械地割裂认识（知）和实践（行）的辩证关系。改良派强调“贵知不贵行”，革命派强调“知难行易”，不仅受了形而上学观点的束缚，在不同程度上都摆脱不了唯心论的唯理论的影响。特别在历史观的领域，他们在不同程度上都鼓吹英雄史观。这个弱点，正是资产阶级脱离人民，轻视以劳动群众为主体的革命实践，夸大个人的作用在认识领域的必然反映。

第三，近代哲学史上唯物论对唯心论、辩证法对形而上学的斗争，是尊法反儒同尊儒反法的斗争在哲学战线上的反映。近代尊法反儒同尊儒反法的斗争，跟以前的儒法斗争比较，有了新的特点和内容。从东汉到鸦片战争前，儒法斗争是地主阶级内部革新派和守旧派之间的斗争。而近代尊法反儒同尊儒反法斗争则基本上是民族资产阶级同帝国主义、封建势力的斗争。近代的尊儒反法派，同时是守旧复辟派和妥协投降派。他们把尊孔、复辟同卖国密切结合起来，以孔孟之道的唯心论和形而上学作为半殖民地半封建社会秩序的精神支柱。民族资产阶级要发展资本主义，建立资产阶级国家，他们就要尊法反儒，向孔孟之道开火。这场斗争在经济上、政治上都比鸦片战争前地主阶级革新派所进行的改革深刻得多，因此，近

代的尊法反儒派的反孔斗争也在深度上超过了过去的地主阶级革新派。

他们在继承法家思想传统的基础上，同时吸取西方的资产阶级民主主义思想即所谓“新学”作为思想武器。正如毛主席指出：

“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。”（《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，1358页）在哲学思想上，如严复译《天演论》，不是简单的翻译，而是以法家的变革思想和人定胜天的唯物主义观点，又吸收了进化论思想来注译。章炳麟的《天论》也同样是继承荀况、王充的唯物主义自然观又吸取了西方天文学、生物进化论等有关自然科学理论。这都使他们的哲学思想在战斗力上超过了他们的先辈的水平。

但是，应当指出，由于近代尊法反儒派所代表的民族资产阶级特别软弱，他们在反孔斗争中是很不彻底的。随着革命形势的发展，他们中不少人由进步走向反动，从尊法反儒转化为尊孔读经。这同时也决定了他们不可能建立完整的唯物主义体系。民族资产阶级依据进化论、“天赋人权”和资产阶级共和国方案为武器的所谓“新学”，虽然在这一历史时期内起过进步影响和作用，但是只能打几个回合，就败下阵来。正如毛主席所指出：“中国人被迫从帝国主义的老窝即西方资产阶级革命时代的武器库中学来了进化论、天赋人权论和资产阶级共和国等项思想武器和政治方案，组织过政党，举行过革命，以为可以外御列强，内建民国。但是这些东西也和封建主义的思想武器一样，软弱得很，又是抵不住，败阵下来，宣告破产了。”（《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》，1403页）历史证明，向西方学习，向西方资产阶级世界观寻找救国真理，不可能指导中国民主革命走向胜利，结果都无不败阵破产了。在资产

阶级世界观指导下的革命斗争，从根本上来说，不是成功的，而是失败的。它虽然同封建统治阶级作过尖锐的斗争，但无论是康有为的资产阶级改良派，还是孙中山的资产阶级民主革命派，他们都失败了。其实也是他们的世界观的破产。

在文化思想战线上，资产阶级由于不可能站在历史唯物主义的立场上，就不可能彻底批判儒家，正确评价法家，从而也不可能战胜帝国主义文化和封建文化在文化上的反动同盟。历史经验证明：只有无产阶级登上历史政治舞台，接受了马克思主义的辩证唯物主义的无产阶级世界观，并和中国革命实践相结合，使中国人民的精神面貌从被动转为主动，才能取得民主主义革命的胜利。正如毛主席所指出：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子，用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题。”（《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，1360页）

中国近代哲学的斗争概况可划分为下列几个阶段：

第一，鸦片战争时期。这一时期，外国资本主义势力开始侵入，在人民大众中产生了反对国际资本主义和封建势力的思想，而在地主阶级中的改革派，则产生社会变法思想。前者以广州三元里人民群众为代表，后者以尊法反儒派龚自珍、魏源和林则徐为代表。

三元里人民群众，在反侵略反卖国投降的斗争中，高举“平英团”的旗帜，推动了反抗英国侵略者斗争的高涨。三元里人民群众不仅表现了高昂的革命战斗精神，同时也自发地反映了一些人民革命思想和唯物论认识论的思想因素。人民群众锐敏地揭露外国资本主义对我国进行鸦片贸易所造成的恶劣影响，并指出它侵略中国“蓄意已久”，这是由其“贪凶性”的本性所决定的，而“贪凶性”又决定了它对我国的侵略总是“得寸进寸、得尺进尺”，不会中止

的。人民群众通过抗战，又认识到资本主义侵略者的本性具有“脆弱性”的另一面，只要依靠人民自己的力量，是可以击败侵略者的。

在封建统治阶级内部，由于清朝封建社会陷入深重的危机和外国资本主义的侵略，同时酝酿着新旧思想的斗争，从官僚地主中分化出来一批改革派，也是反对外国资本主义侵略的抵抗派。其代表人物有龚自珍、魏源和林则徐等。他们承继明清以来“经世致用”的传统，比较注重现实，提出改革社会现状的“更法”创议，批判儒家的复古倒退路线，是近代的尊法反儒派，也是资产阶级改良主义的先驱。在哲学思想方面，他们都强调“变”的观点，对形而上学的不变论提出了挑战。他们注重“行”，批判儒家的天命论，反对唯心主义理学，具有唯物论的倾向。在政治思想方面，他们寻求抵抗外国资本主义侵略的方案，同封建顽固派的投降卖国路线进行斗争，具有爱国主义的思想。

第二，太平天国农民革命战争时期。这一时期农民阶级掀起了反对国际资本主义和封建势力的革命战争的大风暴，把中国农民战争推向一个新的阶段，形成近代历史上第一次革命高涨。在革命战争中涌现了代表农民阶级的利益、要求和理想的杰出思想家洪秀全和洪仁玕。

洪秀全是近代历史上第一批向西方寻找救国真理的先进人物之一。他的思想具有极其鲜明的战斗性，他不仅是农民战争的领袖，而且集中了农民群众的智慧，以具有辩证法因素的“革故鼎新”思想为理论根据，强烈地期望变“暗”为“光”，变“乱”为“治”，从而提出了政治、经济、妇女、社会四大平等的主张，对维护封建专制制度的孔孟之道和束缚广大农民的四大绳索——君权、神权、夫权和族权进行了猛烈的冲击，并由此提出一个反封建的伟大革命纲领——《天朝田亩制度》，反映了农民阶级追求“新天、新地、新人、新世界”的理想，以实际行动对唯心主义理学进行了深刻批

判。但是，由于这个纲领包含着空想性，它不可能为中国革命指明真正的出路。

气势磅礴的太平天国农民革命战争，高举反孔的革命大旗，对二千多年来封建文化进行了革命的扫荡，引起了地主阶级的巨大震动和恐慌，以曾国藩为代表的地主阶级顽固派，除了勾结国外反革命势力对农民革命进行疯狂的反扑外，在意识形态上，打出孔孟之道的反动旗帜，效法孔老二的“克己复礼”，拼命鼓吹唯心主义理学，对农民革命民主思想进行了猖狂的进攻。曾国藩以极端反动的唯心主义世界观、顽固的唯我主义的人生观和唯心英雄史观，作为他反革命政治活动的精神支柱，对后来的地主买办阶级以至一切汉奸刽子手的思想产生很大的影响。

由于那时还没有先进阶级的领导，太平天国领袖们所提出的农民阶级的革命纲领——《天朝田亩制度》，又带着空想性质，不可能得到实现，革命没有取得胜利。

第三，资产阶级改良主义思潮的发生和发展以及没落时期。这一时期以戊戌变法运动为最高潮，出现了代表资产阶级改良派向西方寻找真理的思想家，以康有为、严复和谭嗣同等人代表。这是近代资产阶级哲学的萌芽，他们是西方资产阶级“新学”的拥护者，也是机械唯物论和进化论的拥护者。他们以“新学”为思想武器，对维护君主专制的唯心主义理学进行了猛烈的批判。首先，他们接受了进化论，并同经过改造的汉代今文经学派的变化观点结合起来，提出包含有辩证法因素的“主变”哲学，以此反对顽固派的“天不变，道亦不变”的形而上学思想，并且在这个基础上提出要求革新和发展资本主义的政治纲领。由于他们只承认量变，否认质变，最终不免走向庸俗进化论。其次，他们接受机械唯物论，并同中国传统的唯物主义哲学结合起来，提出以“以太”作为宇宙的本体，批判儒家的唯心主义理学。如谭嗣同和严复都在宇宙观上具有唯物论

的倾向。再次，资产阶级改良派在政治上要求变革，就必然要对倒退复古的尊儒反法思想进行批判。康有为的《新学伪经考》否定了宋明以来儒家唯心主义理学的正统地位；严复的《辟韩》批判了儒家的“道统”；谭嗣同的《仁学》猛烈冲击了儒家所宣扬的封建名教。这些著作都体现了尊法反儒思想。

资产阶级改良派所领导的虽然只是一次改良主义运动，但是顽固派和洋务派还是把它看成“煽惑人心”的“邪说”。他们纠合起来向改良派进行疯狂的反扑。顽固派苏舆所编辑的《翼教丛编》（其中收有洋务派张之洞的《劝学篇》）是这一时期反动派攻击变法维新的代表性著作。他们大搞尊儒反法，狂热鼓吹孔孟之道，恶毒攻击历史上的法家，从商鞅、韩非、秦始皇到王安石，一一点名攻击。这是一场尊儒反法与尊法反儒、维护唯心主义理学和反对唯心主义理学的激烈斗争。

在资产阶级改良主义运动失败后，1900年爆发了震撼世界的义和团农民革命战争。这是近代历史上第二次革命高涨，也是最后一次大规模的农民革命战争。义和团的农民战争发生在民族危机空前严重的时刻，它打碎了帝国主义瓜分中国的迷梦，进一步削弱了清朝封建统治并且促使它迅速走向灭亡。这次农民战争还开辟了人民革命的新局面，促使一部分资产阶级走上革命的道路并与农民寻求某种联合，这就推动了资产阶级民主革命的发展。义和团的斗争再一次显示了中国人民的伟大爱国主义精神，显示了农民群众同资产阶级改良派在这一历史时期走着不同的道路。

第四，资产阶级民主主义革命高涨时期。这是近代历史上第三次革命高涨，出现了杰出的资产阶级民主革命家孙中山和具有尊法反儒思想的资产阶级革命家章太炎。

这一时期，孙中山所领导的革命派对康有为的改良派（戊戌变法后堕落为保皇派，也成了尊儒反法派）进行了一次大规模的、全

面的论战。革命派通过了对改良派的论战，从政治思想路线上击败了改良派非暴力革命的改良主义思想，还把以革命手段推翻清朝的封建帝制，确立为民主革命的中心问题之一，为资产阶级民主主义革命扫清了道路。以孙中山为代表的战斗的民主主义思想，成为当时革命派斗争的旗帜。但在论战的过程中，也暴露了资产阶级革命派在理论上的根本弱点，如怎样对待革命的群众运动和怎样对待外国帝国主义的武装侵略等问题，由于这个阶级的局限性，就不可能从理论上作出正确的论述。

1911年的辛亥革命，赶跑一个清朝皇帝，结束二千多年的帝制，强调“合汉、满、蒙、回、藏”为“民族之统一”的共和国（《临时大总统宣言书》），是具有其历史功绩，但反帝反封建的历史任务并没有完成。

在哲学战线上，革命民主派在这一时期，阐扬了无神论思想，反对封建迷信，批判儒家的天命论，特别批判了改良派康有为的以孔教为国教的新宗教思想，而以孙中山的哲学代表作——《孙文学说》，作为这一时期中国资产阶级哲学的最高成就。它试图以西方资产阶级自然科学的“以太”论来说明宇宙的起源，又以细胞学说来说明生命的起源，从根本上批判了上帝创造世界说——天命论，具有近代机械唯物论的某些特征。同时，孙中山为了指导资产阶级革命实践的需要，试图对中国传统的知行学说进行总结。他对于理论与实践的关系，提出先有事实然后有言论的具有唯物论倾向的命题，也针对着当时革命党人的畏难思想，提出“知难行易”的命题。但他的哲学思想，在其“生元论”——生命起源，特别在其“民生史观”中，陷入了二元论或唯心论。二元论或唯心论的世界观，是民族资产阶级在政治上的两重性在哲学思想上的反映，这种理论不可能指导中国革命走向胜利。



资产阶级革命派在反对康有为的保皇改良主义路线和袁世凯复辟帝制而掀起尊孔逆流中，举起了尊法反儒的旗帜，热情地讴歌法家，批判儒家，特别是尖锐地批判儒家的祖师爷孔丘，把近代尊法反儒的斗争推向一个新阶段。孙中山继承了先秦法家的进步历史观和肯定暴力革命的思想，阐明革命是社会“进化之公理”，必须“强力临之”，“流血得之”，批判了维护专制政权的儒家顽固派。章太炎在民主革命高涨年代发表了《這书》和《诸子学略说》，树起打倒孔学的大旗，批判儒学为“蛊民”之学，批判曾国藩之流的大儒为“贱儒”、“元恶”。他在辛亥革命失败后所发表的《驳建立孔教议》、《秦政记》和《秦献记》等文章，批驳了“法家亡国论”，高度评价秦始皇在历史上的功绩，痛击了袁世凯为复辟封建帝制而掀起的尊孔逆流，捍卫了资产阶级民主。这说明了资产阶级要革命就必须举起尊法反儒旗帜。

上面所说的新文化新思想，是同旧的封建文化和旧的封建思想相对而言的，它是属于世界资本主义文化的一部分；“五四”新民主主义运动以后的新文化、新思想是属于世界无产阶级社会主义革命的一部分，资产阶级的新文化和无产阶级的文化有着本质的差别。正因为资产阶级的新文化新思想是属于资本主义世界的一部分，由于世界历史已进入帝国主义时代，西方资产阶级的理论已经彻底腐朽了，特别中国处于半殖民地半封建的社会，用西方资产阶级的理论作为救国真理的所谓“新学”、“西学”，虽“**有同中国封建思想作斗争的革命作用**”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，657页），但是这些东西软弱得很。所以它就不可能指导中国革命走向胜利，最后是“**败阵下来，宣告破产了**”。

历史经验证明：“**在帝国主义时代，任何国家的任何别的阶级，都不能领导任何真正的革命达到胜利。**”（《论人民民主专政》，同上，1368页）在近代中国八十年历史的斗争，农民阶级领导的革

命，资产阶级领导的革命，都失败了。中国的革命，只有在无产阶级（经过中国共产党）领导下，以马克思列宁主义为指导思想，才能取得胜利。

历史经验证明，彻底地摧毁孔家店这一反动思想堡垒的任务，只有用马列主义、毛泽东思想武装起来的无产阶级才能完成。

## 二 在封建社会危机加深中，地主阶级的改革派龚自珍、魏源所倡导的“非命”、“及而后知”的唯物论反映论和政治上要求变法的思想

十九世纪初期，在清封建王朝的残酷压迫下，全国各地连绵不断地爆发了农民革命战争。如 1795—1806 年的西南苗族起义，1796—1804 年白莲教起义，1813 年天理会起义，1832 年广西天地会起义，1831 年湘西瑶族的起义，以及其他地区少数民族的起义等，虽然先后被封建统治阶级镇压下去，但在不同程度上打击和动摇了封建统治基础，推动社会生产的发展。农民革命战争暴露了封建社会内部危机日益加深，它影响和推动了地主阶级的改革派，使他们不得不注意和考虑社会上存在的问题，从而在地主阶级内部产生了新旧思想的斗争，也产生带有唯物论倾向的思想对唯心主义理学的斗争。

今文经学派的龚自珍和魏源是这一时期提倡“更法”的代表，他们揭露和批判腐朽的封建制度，倡言进行社会改革，是近代改良主义思想的先驱。

什么叫今文经学派，它有什么特点？

今文经学派是一个具有悠久历史传统的学派。在汉代专设置“五经博士”，传授讲解古代的经书。从文字形式来说，所谓今文

经是指用秦朝统一之后通行的文字书写的先秦经书，不同于用秦朝统一之前的六国文字所书写的古文经。今文经学和古文经学的主要区别是在思想内容上，汉朝的今文经学派是和谶纬神学结合在一起的，以主观附会来解释经书，董仲舒就是其主要代表。他的《春秋繁露》是今文经学派的代表作。古文经学则大都把儒家经书看成是历史著作，没有随处迎合当代统治者的要求，因此不能列于学官，在西汉时被看成是儒家的非正统派。到了清代乾隆、嘉庆年间，在唯心主义理学思想统治下，统治者同时厉行高压与收买利诱的政策，遂导致当日某些知识分子走向单纯考证学的脱离现实政治斗争的道路。后来把这种对于古代经史典籍的校勘、整理、注释、辑佚、辨伪等工作，叫做“汉学”，也就是考据学。这一学派的出现，本来是由于逃避政治斗争，也是对官方统治思想——唯心主义的理学的消极的抗议。正如龚自珍诗所说：“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋。”但统治阶级为了粉饰太平，认为这种脱离实际的学派可以利用，便大力支持。一方面也为了把这些人引向故纸堆中去，不去接触实际政治问题。因此，在地主阶级中要求改革的一部分人，就借助于今文经学的解释经书形式来批判考据学派，实际上是为了“经世致用”而议论时政，最终是为提倡变法的目的服务的。所以古、今文经学的论争又重新出现于清代。

今文经学派从龚自珍、林则徐、魏源到戊戌变法时期的康有为，尽管在形式上是和汉代今文经学派有历史渊源关系，但从历史条件和阶级斗争内容来说，两者则有所不同。汉代今文经学派是与谶纬神学相结合，直接为汉封建中央专制主义服务，从董仲舒的《春秋繁露》到班固的《白虎通义》，正是这一结合的产物。清代今文经学派具有新的特点，他们依稀看到社会生活中存在矛盾和危机，并以经学形式议论时政，抨击封建制度，对于束缚知识分子的唯心主义的理学和考据学提出批判，使今文经学成为改良主义思想家的武

器。在哲学理论上，这一学派强调“变”，主张变革，对形而上学不变论进行批判。他们从抨击封建社会的腐朽中提出了“平均”土地的创议。他们之所以采取“经世致用”的形式来同儒家正宗统治思想作斗争，那是当时在残酷的思想统治之下不得不采用的新的斗争方式。一八四〇年的鸦片战争，外国资本主义的侵略，惊起了一部分地主阶级革新派站出来探讨现实世界的问题、寻找抵抗外国资本主义的斗争方法，他们的观点也反映了资本主义萌芽中的市民层的意愿，反映了封建制度正处于崩溃和没落；后来又同西方资产阶级革命时期的进化论结合起来，成为近代资产阶级改良派的维新变法的理论根据。但他们在哲学基本问题上，仍然摆脱不了汉代今文经学派主观附会的唯心论的束缚。

总的来说，近代今文经学派的兴起，正是反映了新的时代风暴即将来临，反映了学术走向自由思索的道路，摆脱烦琐的汉学的束缚，批判理学空谈身心之学，使学术为现实斗争服务。

当然，他们自身不是风暴，“**风暴是群众自身的运动**”（《纪念赫尔岑》，《列宁选集》第2卷，422页）。

龚自珍（公元1792—1841年）字璦人，号定庵，浙江仁和（今杭州）人，出身于官僚地主家庭，外祖父段玉裁是著名的汉学家。他早年受过较为系统而严格的学术教养，三十八岁时考中进士，官至礼部主事，但始终没有得到封建统治阶级的重视。1840年鸦片战争爆发的前夕，抵抗派林则徐出发去广东办理禁烟时，他曾赠序送行，表示坚决支持林则徐的禁烟的正义斗争，并要林则徐到广州之后，坚决杜绝鸦片贸易，不要受顽固派的影响而动摇禁烟的决心，既要采用法治精神严惩阻挠禁烟的烟贩和反动儒生，也要做好军事上的防备，对付外国资本主义侵略者的挑衅。（《赠钦差大臣侯官林公序》）他的著作有《龚自珍全集》（1959年中华书局出版）。

龚自珍死于鸦片战争爆发后一年。他的思想反映了旧的封建制度的没落和对新时代的诞生的憧憬。魏源在《定庵文集》序言中指出：“（他）于经通《公羊》，于史长西北輿地。”“以朝章国故、世情民隐为质干。”这里，魏源中肯地指出，龚自珍治学的特点，是以“世情民隐为质干”，即比较注重联系现实社会问题，企图提出解决社会问题的办法。他钻研《公羊》，借今文经学派重要经籍《春秋公羊传》的“微言大义”精神，通过解释经书的形式，作为达到解决社会问题的“入门”，并非单纯为学术而学术。龚自珍于1839年曾写过一首诗：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀，我劝天公重抖擞，不拘一格降人材。”（《己亥杂诗》）诗中流露了他对封建社会末期死气沉沉的强烈不满。他认为，要使中国有蓬勃的生机，就必须有风雷般的威力来扫除阴霾。但在封建统治阶级施行高压政策下，人们不敢说话，所以他期望有人振作精神站出来改革这一没有生气的社会。我们从这首诗可以看出，他的政治思想和封建统治阶级的御用学者比较起来，是有所不同的，是倾向于进步的。

他批判了别人，自己做得怎么样呢？他不仅敢于对封建制度的黑暗面进行无情的揭露和批判，而且提出了若干建设性的“更法”创议。

首先，他揭露封建社会已经走向没落，简直到了无可挽救的“衰世”阶段了。他说：“日之将夕，悲风骤至，人思灯烛，惨惨日光，吸饮暮气，与梦为邻。”（《尊隐》）形象地暗示清朝封建统治已到日薄西山、气息奄奄的时刻。而这个“日之将夕”的封建社会，正像一个被缚在一块独木板上的病人，面临着“山中之民”即指农民革命的冲击，将会“无所措手”即完全无法应付（《明良论》四）。为什么会造成这种局面呢？在他看来，第一，是由于官僚地主阶级的腐化。他谴责当时的“政要之官”即封建地主阶级当权派全是醉心利禄，谄媚皇帝的无耻之徒，他们只追求“车马服

饰”，只知道“作书赋诗”，满足于“以科名长其子孙”，至于国家大事，则“我家何知焉”（《明良论》二），丝毫不敢负责。他揭露这批人全是一些“奄然而无有生气”的庸才，但同时又是一帮“豺踞而鸱视，蔓引而蝇孳”（《乙丙之际塾议》三）即结党营私，贪婪地剥削人民的吸血鬼。他还尖锐地指出，这些官僚的无耻已经涉及到社会命运的问题，他说：“士皆知有耻，则国家永无耻矣；士不知耻，为国之大耻。”（《明良论》二）在这些腐败官僚的长期统治下，社会的黑暗是不可避免的。

其次，他进一步指出，这种官僚制度的腐朽性，是由于科举考试制度的不合理。他说：“今之士进身之日，或年二十至四十不等，依中计之，以三十为断。”这就是说，从读书到做官平均要到三十岁左右。他又说：“仕宦者，大抵由其始宦之日，凡三十五年而至一品，极速亦三十年”（《明良论》三），这就是说，从开始做官到爬上封建官僚最高的品级，又要经过三十多年的时间，即非到六十多岁不可。其结果必然使“贤智者终不得越，而愚不肖者亦得以驯而到”，有才能的人得不到迅速提升，而庸碌无能的则只要在封建官场中混到一定的年数，也能够升到最高的官级。这些经过数十年官场生活的封建大官僚老于世故，深知官位得来不易，当然会顾虑重重，畏首畏尾，不负责任，终于“由退蕙而尸玩”，变成了行尸走肉了。这种揭露是很深刻的，反映了他在未考中进士前对封建科举制度的强烈不满。他写这几篇文章时才二十二岁。无怪他那位考据学家的外祖父段玉裁，也不得不承认，击中了“今病”。（同上）

第三，他还深刻地揭露封建社会末期严重的社会危机。他指出，自乾隆末年以来，由于官吏的压迫，造成了大批“不士、不农、不工、不商”的无业流民。（《西域置行省议》）加之鸦片烟毒泛滥，危机重重。为此，龚自珍试图深入一步探索产生这一黑暗的社会的

原因。他认为问题在于“贫富不均”。他说：“贫相轧，富相耀；贫者贴，富者安；贫者日愈倾，富者日愈壅。”（《平均篇》）即是说，贫者指农民阶级陷于“贴”——在死亡线上挣扎，富者指地主阶级愈来愈“壅”——被蒙住了眼睛看不到事物的发展。这种“贫富不均”从“小不相齐”到“大不相齐”，到“大不相齐”就会“丧天下”。（同上）即矛盾逐渐扩大后，最后爆发为农民战争，封建的王朝也就要灭亡了。

龚自珍揭露了十八世纪末期至十九世纪初期，由于封建大地主阶级残酷地兼并土地而造成的社会危机。他看到这一危机是封建制度衰亡的“本源”。农民战争对封建统治的沉重打击，促使他对那个“不可破之例”——被认作永恒不变的封建专制主义制度发生了大胆的怀疑；从怀疑中提出了“更法”的创议。他的“更法”是建立在变化发展的理论基础上。他说：“自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易。”（《上大学士书》）他的“更法”内容，首先从解决土地兼并问题着手。认为解决土地问题，是“千载治乱兴亡之数”。为此，他提出“平均土地”的方案，说明了他既注意到上层建筑的改革，同时极为重视经济的改革。

他的“平均土地”的方案，在《平均篇》和《农宗篇》里集中地反映出来。他说，“有天下者，莫高于平之之尚也。”龚自珍所谓“平”，有着怎样的内容呢？

龚自珍的方案，主要是用限制大地主兼并土地过多的办法来调和日益激化的农民和地主阶级的矛盾。他主张采取宗法制的形式，把地租关系纳入了落后的宗法家族制度形式的框子里。他试图按照血缘关系，将人划分为“大宗、小宗、群宗、闲民”四个等级，然后“按宗授田”。大宗授田百亩，各役使闲民五人为之耕种；小宗、群宗授田二十五亩，各役使闲民一人为之耕种。这一方案，从根本上来说，仍然是“不讳私”的。就是说，他比较正确地认识到，国

家是“私”的产物，是“庇我子孙”的（《论私》），用这点来说明“私”的合法性，来说明重新分配土地的合理性。不过，所谓“不讳私”，本质还是承认等级制度和剥削关系；只是为了避免土地过于集中引起农民战争，提出一些相适应的改革措施。这些改革措施和农民阶级以暴力革命来实行“均田”的理想，有本质的不同。

龚自珍还说：“天谷没，地谷苗，始贵智贵力，有能以尺土出谷者，以为尺土主；有能以倍尺、若十尺、百尺出谷者，以为倍尺、十尺、百尺主。”（《农宗篇》）这十分明显地主张：稻谷是天地长出来的，谁人在一尺以至十尺、百尺土地上种出了谷子，这块土地就应该以他为主。这就意味着以个人之“私”来反对封建王朝之“私”。这种针对土地过分集中的现象而提出解决土地问题的方案，朦胧地反映了市民层要求发展商品经济的意愿。因为在封建社会末期，主张“平均土地”，这在客观上对资本主义的发展可以起有利作用。

当然，龚自珍揭露清王朝的统治危机，远非社会矛盾之全部，他只是感到旧的统治实在不行了，必须找新的出路。新的出路何在呢？总的说，他代表地主阶级的改革派，带有若干市民层的要求，并非资产阶级的代表。所以在他的改革方案中，也只是在旧的封建制度的基础上进行某些改良，并没有触及造成社会贫富不均的真正根源——地主阶级的土地所有制。其中进步思想与封建糟粕夹杂在一起，乃至自相矛盾。他一方面大声呼喊改革，一方面又害怕人民群众。他说：“开辟以来，民之骄悍，不畏君上，未有甚于今日中国者也”，认为这是“可耻而可忧”的现象（《与人笺》八）。他还建议加重封建官僚的权力，认为“权不重则民不畏，不畏则狎，狎则变”（《明良论》四）。人民不怕皇帝和大官，敢于造反，这表明了当时出现了农民战争的革命形势，自珍却害怕群众起来反抗，感到“可忧”，主张加强统治权力来对付。所以，他所提的解决土



地问题办法，只不过想使贫者不太贫，富者不太富，从而防止农民起义，保住封建统治的“太平”。他说：“王者欲自为计，为人心世俗计矣”（《平均篇》），即是说，做皇帝的要为自己打算的话，就要为世人打算。这只能是一种改良主义的幻想。

显而易见，龚自珍的“更法”思想，是和儒家的复古守，旧的政治思想路线对立的。“更法”是先秦法家商鞅的《商君书》的主要篇章，这说明了龚自珍是继承了法家变革的政治思想路线，具有鲜明的尊法反儒思想。他明白表示，“少年虽亦薄汤、武，不薄秦皇与武皇”（《乙亥杂诗》）。1903年，地主买办势力的代表张之洞，站在尊儒反法的立场上，写了一首诋毁龚自珍的《学术》诗：

“理乱寻源学术乖，父仇子劫有由来”。他把打开近代资产阶级学术新风气的人物污蔑为作乱的祸首，恶狠狠地要追究龚自珍的责任。从顽固派的咒骂中，我们可以看到，龚自珍的“更法”理论具有进步的意义，他的确是开了近代资产阶级“经世致用”的新风气，成为近代资产阶级维新变法运动的先驱者。资产阶级改良派在维新变法时期“初读定庵文集，若受电然”（梁启超：《清代学术概论》），由此可见龚自珍思想对资产阶级改良主义运动的影响。

龚自珍的变法要求和主张，和他的世界观有着密切的联系。他对当日所谓“儒之言”和“君之言”，即对宋儒的唯心主义理学和封建专制制度的君主采取批判的态度，导致他的哲学思想中具有唯物主义倾向，也具有尊法反儒的思想。

第一，提倡“非命”的思想，来抵制君主和宋儒的权威。

龚自珍写过《尊命》二篇评论，提出“儒家之言，以天为宗，以命为极，以事父事君为践履；君有父之严，有天之威；有可知，有弗可知，而范围乎我之生；君之言，唐虞谓之命，周亦谓之命。”从表面看来，似乎是“尊命”，实际是“尊命”的反命题——“非命”。因为他揭露了封建统治阶级及其御用学者的封建理学之所以

要假借“天之命”、“天之威”，并把“天命”作为人们遵守和实行的道德规范，不外是为了维护君主的权威，欺骗人民群众，不管压迫如何残酷，反正“正者受，不正者亦受，无如何者亦受，强名之曰命。总人事之千变万化，而强诿之曰命。”就是说，统治阶级用唯心主义宿命论来麻醉人民群众斗争的意志。龚自珍的“非命”思想，批判了孔丘所宣扬的“死生有命，富贵在天”的唯心论天命论，也直接批判了宋儒把理作为先验的、不可动摇的道德规范的反动说教。因为唯心主义理学实际上是承认“上帝”、承认天命的，只不过巧妙地以“理”来偷运上帝、“天命”而已。

龚自珍的非命思想是与当时科学的发展有关系的，他在《与陈博士笺》中，肯定“彗星”的出现，正和日、月食一样，是有“定数”的，是可以推算出来的。他不仅批判那些封建迷信，把祸福认为命中注定的唯心主义观点，更重要的是，还从非命思想出发，批判“阴阳五行占验灾异”之说，指出“天”——自然规律虽有时不可违抗，但与“人事”没有关系，实际上就是承继了法家王充唯物主义的自然人观，批判儒家董仲舒的“天人感应”的神学目的论。他提出了天地“非圣人所造”，而是“众人自宰”的命题，当然他所指的“众人”不是指广大的人民群众，而是指包括他自己在内的不当权的地主阶级中的改革派。

在他看来，“史之百王”有“仁不仁之差”，而“仁不仁之差”的甄别在于“视其赋，视其刑，视其役而已”（《升平分类读史雅诗自序》）。这说明了他以经济剥削轻重作为区别政治好坏的依据。“仁”是孔丘复辟奴隶制的政治纲领，儒家学派从来就把“仁”作为唯心主义哲学的一个范畴。自宋儒以来，就纯粹以封建的道德伦理作为“仁”的标准。龚自珍把“仁”拉到具体的政治、经济方面去考察，已非原来先验的、永恒不变的道德伦理范畴。由此，他认为只能把“经书”作为历史来研究，提出“六经皆史”的命题，反

对颂古非今，主张“古为今用”的“经世致用”研究方法。所以他肯定“一祖之法无不敝”，并以此说明“一代之治，即一代之学也”（《乙丙之际箴议第六》）。即是说，一个时代的统治和一个时代的学术是统一的，以此批判把“圣人之学”作为万世不变的说教，提倡“颂本朝之法，读本朝之书”（同上），效法“法家申氏（不害）、韩氏（非）”为当代立法。实际上否定了儒家把“六经”作为万世不易之法。从而说明死守祖宗成法，是违背“穷则变，变则通”的自然变化规律的。他又肯定“千夫之议无不靡（披靡）”，即要求注意社会舆论的作用，并指出，不应受“一祖之德”所拘束，也不要惧怕“千夫之议”而“听其自堕”（《乙丙之际箴议第七》）。这同法家王安石的“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”（《宋史·王安石传》）的精神有相似之点。这些思想，也导致了他从经济上主张“平均土地”和政治上主张改革，从而为今文经学派所主张的“经世致用”的思想奠定了理论基础。

第二，批判先验的人性论，为新兴市民层制造理论基础。

龚自珍的“非命”思想，必然导致了他对于人性善恶是先天固有的先验论的否定。他的人性论主张“无善无不善而已矣，善恶皆后起者”的观点（《阐告子》）。为什么说人性的善恶不是先验的，而是后起的呢？他举出例证说：人性好比如杞柳一样，既可以制成“杯棬”（饮器）；也可以制成“篱柶”（门户的篱笆）；也可以制成“桎梏”（木制的手械）和“虎子威俞”（溺器）。没有先天的善性，“则可以为桀矣”；同样，没有先天的恶性，“则可以为尧矣。”所以人性的概念“不可似”，也就是说不是千篇一律的，而是具体的，正如“仁义”之性等于“杯棬”一样。因此，推论到仁、义、廉、耻、欺诈等所谓善和恶的社会道德观念时，他认为并不是固有的，而应归之于教，不应归之于先验的“性”。（同上）这种肯定了人性是后天的，并非先天的，是具有唯物主义的倾向。

当然这一观点并非他所创造发明。但这时候提出这个问题，具有现实的斗争意义。龚自珍对宋以来唯心论的先验论的否定，反映了新兴市民层打破儒家的思想束缚的革新要求。

龚自珍否定先验的人性论，旨在说明天地“非圣人所造”，从而提出了新的命题，天地是“众人自造”，“众人自宰”。说明了他企图打破圣人的束缚，反对把圣人神秘化，把“圣人”与“众人”对立起来。更主要的是，他反对儒家以性三品说维护社会等级制度永恒不变的说教，实际上批判了儒家的“正名”思想。当然他也不可能理解人性就是阶级性，而离开了阶级性来谈人性，就不可能得出善恶的真理标准。

第三，批判名实分裂，主张名实一致，反映了萌芽中的资本主义工商业者的思想倾向。

龚自珍肯定名——概念和实——事物应该是统一的，不可分割的。在他看来，“万物不自名，名之而如其自名”。即是说，万物不自名，名是实在的反映，概念来自实在，离开了客观事物就不成为概念了。在他看来，礼、乐、道德、刑法，只不过是古代宗法社会维持宗法系统的工具，并非先天已定的“大分”（名分）；可是，儒者“不究其本”，把天下的名分说成是“自上而下”即先天规定的那就不合事实了。龚自珍这里实际上是批判唯心主义的理学家把礼、乐、道德说成是先验的理念所决定的。（《农宗篇》）他之所以强调名实一致，自是这一时期社会经济有所发展变化对他的影响。具有市民要求的新兴阶级，为了打破封建专制主义的桎梏，不能不从理论上阐明“名实一致”的唯物论认识论观点。儒家的“君君、臣臣、父父、子子”的正名论之所以是唯心论的先验论，因为它不承认社会的经济的变化必然导致社会阶级关系的变化。

但总的看来，龚自珍的认识论是混乱的，实质上是唯心论的二元论。在关于思维与存在的基本问题上，他采取了调和主义的态度。

如他解释同属精神性的“知觉”时，却把知和觉两者割裂开来，他说：“知，就事而言也，觉，就心而言也；知有形者也，觉无形者也；知者，人事也；觉兼天事言矣；知者，圣人可与凡民共之，觉则先圣必俟后圣矣。”（《辩知觉》）他认为“知就事而言”——思维是事物的反映，这是正确的；但又认为圣人的“觉”（神秘的悟性）可以理解无形的“天事”，这就陷入了唯心主义。他之所以这样割裂知和觉，还是为了强调群众和圣人对事物认识有所不同。一方面认为“圣人”之知——认识，是通过“学”而来的，如孔丘学文、武之道，学周公之礼，所以“圣人”之知，是可以理解的。但另一方面又认为“圣人”之觉，是不可理解的，实际上是认为圣人有一种“神悟”，“不恃文献而知千载以上之事”（《语录》）。就是说，“圣人”禀承“天事”，可以离开具体的“人事”，即离开实践而具有先觉。最后陷入了唯心史观。

龚自珍思想的矛盾，反映了那个时代地主阶级革新派对封建社会孕育着严重的危机的敏感，由于他们并不代表新的生产关系，不是资产阶级的代表，基本上是地主阶级中的改革派，自然找不到新的出路，只能从“古方”——封建文化中寻找医治方法。所以他们的“更法”，流于幻想。虽然如此，龚自珍对封建制度的黑暗面的揭露和批判，他的“经世致用”的精神，则对近代的思想斗争，起了一点进步作用。

鸦片战争后，今文经学派的另一代表人物魏源（公元1794—1856年）的社会变法思想比龚自珍前进了一步。由于他比龚自珍多活了十五年，亲自参加过1840—1842年抵抗英国侵略者的第一次鸦片战争，目睹鸦片战争的失败，因此激发了他的爱国热情，这就使魏源的社会变法思想比龚自珍增加了一些新的内容：第一，他提出“师夷之长技以制夷”，即主张向西方资本主义国家学习，学习

是为了抵抗侵略。这是对投降派崇洋卖国谬论的批判。第二，他提出“变古愈尽，便民愈甚”的变法倡议，这是对顽固派复古倒退论的批判。第三，他提出“及之而后知，履之而后艰，乌有不行而知乎？”这是对孔丘“生而知之”和程、朱“知先行后”等唯心论的先验论的批判，反映魏源在认识论方面具有唯物主义的因素。所有这些，促使近代今文经学派和“新学”、“西学”相结合，并且具有尊法反儒的新内容，成为了后来维新变法的改良主义思想的前驱。

魏源处于民族矛盾上升为主要矛盾的历史条件下，受到中国人民坚决抵抗英国侵略的革命精神的影响，他写出了《圣武记》（1842）和《海国图志》（1845）等著作，总结鸦片战争失败的历史教训，提出改革腐败内政，批判“闭关自守”的保守思想；要求学习资本主义国家的“长技”，抵抗资本主义侵略者，以求中国之富强的主张。他说：“儒者著书惟知九州以内，至塞外诸藩，则若疑若昧，荒外诸服，则若有若无。”（《圣武记》卷十二）魏源是第一批引导人们注意外国情况的思想家之一。他中肯地批判了当时一般封建士大夫对本国边疆形势和世界各国大局的愚蠢无知，批判了闭关自守的保守思想。他在《海国图志》的序言中提出：中国在鸦片战争中的惨痛失败，凡是有血气的人都应该感到悲愤，都应当着手研究富国强兵，报仇雪耻的办法。他从事了解外国情况并且写书加以介绍，就是为了抵抗外国资本主义的侵略。

鸦片战争的失败暴露了清朝的腐败和虚弱，证明它已丧失了抵抗侵略的力量。怎样才能使国家强盛起来？怎样才能打败外国的侵略？和许多爱国主义者一样，魏源也力图解决这个问题。他亲自参加过抗英的战斗，在斗争中他认识到外国资本主义“唯利是图，唯威是畏”的反动本性，也认清了投降派“抚夷”、“媚洋”的卖国实质。他总结鸦片战争失败的教训，认识到为了抵抗殖民主义的侵略，必须向西方学习，提出“师夷长技以制夷”的主张。这表明了

地主阶级抵抗派在反抗外国资本主义侵略中和人民群众有某些暂时的共同点。魏源的“师夷”是为了“制夷”，这和后来洋务派仿效外国侵略者搞军事工业来镇压人民革命，是有所不同的。

魏源“师夷长技以制夷”的主张，把了解西方、学习西方和抵抗西方国家侵略联系起来，以了解和学习为手段，抵抗为目的。他把了解外国资本主义情况作为抵抗其侵略的必要条件：“欲制外夷者，必先悉夷情始。”（《筹海篇》三）他对资本主义国家的侵略本质有了一定的认识，如他根据《澳门月报》刊登消息揭露老沙皇在鸦片战争前夕趁火打劫的侵华活动，并且对英国资本主义的殖民地剥削作了如下的揭露：“四海之内，其帆樯无所不到，凡有土有人之处，无不睥睨相度，思朘削其精华。”（《海国图志·英吉利国广述中》）

魏源又很重视学习西方，他说：“不善师外夷者，外夷制之。”（《海国图志·大西洋欧罗巴洲各国总叙》）他提出的“师夷”，不单是仿效西方国家的坚船利炮，而且还包括发展工业。他驳斥了地主阶级顽固派把近代机器生产说成是“奇技淫巧，坏乱人心”的谬论，主张建立近代化工业，并且认为应允许民间自由设厂。他指出，“中国智慧，无所不有”，对中国的工业化未来的成功满怀信心。这反映了发展中国民族工商业的要求。

魏源所谓“制夷”，就是抵抗侵略，制服敌人。他总结了抗英战争的战斗经验，制订出一套抵抗资本主义侵略者的战略战术。他提出“战”、“守”和“攻”三项军事思想原则。“战”是指在军事上展开针锋相对的斗争，是“制夷”的总原则；“守”是指诱敌深入的战术方法。他认为，中国在武器落后的条件下，应该重视“守海口”、“守内河”，不要到大洋上和敌人角逐。“攻”是指“以甲兵止甲兵”，即在有利的形势下狠狠打击和歼灭殖民主义者的侵略武装。这三项军事原则是互相配合的。

魏源认为要抵抗外患，还必须改革国内的弊政，这样内外一齐动手，才能有效地使中国富强起来。他指出，当时的封建制度，从表面看起来，好像是“躯干庞然”，但内里却充满着危机，迫切需要改革。怎样来进行改革呢？

他认为首先必须革除“寐”（昏庸无知）和“虚”（空虚不实）这两种积患。为做到这一点，他提出“以实事程实功，以实功程实事”的原则，即改革要从实际出发，讲求实际的效果。既不要无舟而渡——“毋冯河”，也不要纸上谈兵——“毋画饼”。其次，他又强调“去伪，去饰，去畏难，去养痈，去营窟”，即必须横扫封建统治阶级中的奸诈、怯懦、苟且以及贪污舞弊、朋比为奸等种种腐败风气。（《海国图志·序》）

他特别注重“人材”的培养。他说：“夫财用不足，国非贫，人材不竞之谓贫。”只有培养好人材，“何患于四夷？何忧乎御侮？”（《圣武记·序》）所谓培养人材，就是用什么思想和学风来培养人材的问题。魏源认为，必须摆脱占统治地位的考据学和唯心主义理学的思想钳制，代之以经世致用的“实学”。

然而，魏源尽管大声疾呼整肃人心，培养人材，但他不了解也不可能了解到，封建专制制度，只能培养合于封建道德标准和封建制度所需要的人材。魏源在不触犯封建专制制度的基础上谈论造就人材，这种认为只要有了人材国家就能强盛起来的观点，只能是一种幻想。

魏源的变法思想，是和他思想中的辩证法因素和唯物论认识论因素分不开的。

首先，他主张变法的理论基础就是建立在事物发展变化的观点上面。他认识到事物的变化发展，有“物极则反，祸福倚伏”的辩证关系。他举例说：“暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑”，“不如意之事，如意之所伏也。快意之事，许意之所乘也”。他还



指出，福和祸、利和害都是相对的，可以互相转化。（《默觴中·学篇六》）由此，他确认各种事物“无一息不变”，他说：

“三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物”（《默觴下·治篇二》）。他列举许多例子，证明天地都在变化，如许多星是古代没有而后来才发现的，许多河流、山谷、丘陵也是古代没有而后来才出现的。天和地尚且如此，人类社会更不用说了。魏源于是强调指出：随着社会的发展，各种制度也必然发生变化。封建制变为郡县制，井田制改为开阡陌，就是政治制度 and 经济制度发展变化的明显例证。又如历代赋税制度的演变，从租庸调变为两税制，又由两税制变为“一条鞭”，也是社会历史发展的结果。魏源认为，历史发展的客观趋势是进化的，绝不应违反这个趋势而搞复古倒退，这叫做“势则日变而不可复者也”（《默觴下·治篇五》）。所以，他提出今胜于古的观点，批判了唯心主义理学美化三代政治的谎言，断言“执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古”（同上）。这种今胜于古的历史进化观点，是吸取了法家柳宗元关于历史发展有必然之“势”的思想，正是地主阶级改革派要求变法的理论基础。

因此，他批判当时的儒家唯心主义者不顾现实，离开了客观物质世界而闭着眼睛瞎说。他说：“善言心者，必有验于事”“善言人者，必有资于法”“善言古者，必有验于今”“善言我者，必有乘于物。”（《皇朝经世文编叙》）这四条法则说明了他认识到：

（一）心与事的关系，“验于事”是决定的，批判了主观唯心主义者陆、王的“心学”；（二）人与法的关系，首先是法制对或不对，适不适社会要求，然后才能治人，批判了先验的唯心主义的程、朱的“理学”；（三）古与今的关系，“验于今”，面对现实才是主要的，不要“泥古不化”，驳斥了那些复古主义者；（四）主观认识与客观物质世界的关系，“乘于物”是决定的，批判从“心”一

一感觉、思维到物的唯心论认识路线。这些话，都是针对着唯心主义和“天不变道亦不变”的形而上学的批判。

由此，他的结论是“变古愈尽，便民愈甚。”“治不必同，期于利民。”（《默触中·学篇一》）这就是说，对于旧制度改革愈彻底，也就愈方便人民。“变则不可复。”就是说，旧制度改变了，不可能再恢复。可见，魏源是一个“厚今薄古”论者，他的变革思想具有鲜明的尊法反儒倾向，是为地主阶级改革派的政治路线服务的。

其次，他看到事物变化发展中充满着对立矛盾。他说：“天下物无独必有对。”“有对之中，必有一主一辅，则对而不失为独。”（《默瓢中·学篇十》）这就是说，在一对矛盾之中，又有主要方面和次要方面的区别。他举出阴阳、寒暑、昼夜的自然现象作为说明，但当他谈及君臣、父子、夫妇的社会现象时，却宣扬了形而上学，说什么“君令，臣必共，父命子必宗，夫唱妇必从”（同上），实际上是把矛盾主次方面固定下来，否定矛盾可以转化。这说明了作为地主阶级革新派的思想家，虽然承认历史有其发展趋势，但他害怕“道”——封建统治秩序的总崩溃，所以仍然认为“其不变者道也”（《默瓢中·学篇十》）。这样把“势”和“道”割裂开来，反映了这一时期的地主阶级革新派的局限性，他们在社会政治思想上，一方面要求变革，主张社会革新；但另一方面，又把这种改革严格限于封建制度不彻底改变的前提下，因而在理论上他们还不可能完全摆脱“道亦不变”的形而上学思想的影响和束缚。

他承认矛盾，但他又否定了社会的阶级斗争，认为作为历史的发展是“气运”所决定的。说什么“三代以下”的人材，都是“乘运而生”，“运尽则息”（《默艇下·治篇十一》），这就导致了他的历史唯心主义。

再次，魏源以唯物论的认识论批判儒家的唯心论的先验论。他接受法家朴素唯物论的认识路线，强调“行”的重要意义，反对“生知”的唯心论的先验论。这是他哲学思想中的光辉部分，也是他的尊法反儒的理论基础。

他说：“披五岳之图，以为知山，不如樵夫之一足；谈沧溟之广，以为知海，不如估客之一瞥；疏八珍之谱，以为知味，不如庖丁之一啜。”（《默中·学篇一》）这段话是说只有实践，才能得到知识。比方打开五岳的地图，自以为知道了这些大山，其实还不如一个樵夫到山上走一走；谈论沧海的广阔，自以为知道了海，其实还不如一个到处跑的商人去大海看一看；看了八珍的菜谱，自以为知道了菜的味道，其实还不如一个厨师尝了一口。

由此，他得出结论：“及之而后知，履之而后艰，乌有不行而能知者乎。”（同上）这里，魏源承继了法家“行先知后”的唯物论认识路线，把直接经验视为取得知识的来源，否定了有先天的、超经验的知识。他还以形式逻辑的方法，揭露儒家宣扬“生而知之”的唯心论是自相矛盾的。他说：“圣其果生知乎？安行乎？孔何以发愤而忘食，姬何以夜坐而待旦，文何以忧患而作《易》，孔何以假年而学《易》乎？”（《默触中·学篇二》）所谓“圣人”难道果然有先验的知识吗？显然不是这样。如果他们真是“生而知之”的话，周公又何必思索问题，坐到天亮呢？孔丘又为什么希望多活几年来学《周易》呢？这是根据历史知识，用形式逻辑来批判先验论。魏源还认为：众人的集体智慧比个人哪怕是“圣人”要来得高明，他说：“独得之见，必不如众议之参也”，“合四十九人之智，智于尧禹”（《默下·治篇一》）。这些观点表明他的思想上具有唯物论的认识论的因素。

魏源根据“行先知后”的唯物论认识论观点，强调学的重要意义。他举例说：“敏者与鲁者共学，敏不获而鲁获之。敏者日鲁，

鲁者日敏，岂天人之相易耶？曰：天人之参也。”（《默瓢中·学篇一》）聪明人和愚笨人共同学习，但由于学习方法和态度不同，因而收获不同，甚至走向相反的方向。这里，魏源否定了人的聪明和愚笨天生不变的形而上学观点，认为后天的学习对人的智慧才能有决定的意义。当然，魏源所说的“行”和“学”主要还是指封建道德修养和封建士大夫所讲求的“学问”，他所说的有智慧的“众人”也是指地主阶级知识分子。他的认识论和马克思主义的实践论有原则的区别。

龚自珍和魏源的思想，其积极意义在于他们揭露和批判了封建制度的极度腐朽，反映了新时代风暴的即将来临。他们的思想和主张成为近代今文经学派要求变法的先驱，起了承先启后的作用。但是由于地主阶级改革派的历史地位，决定了他们只能看到风暴，而不是代表风暴的本身。他们揭露封建社会的矛盾和黑暗，提出了问题，但是他们不可能解决问题。因为风暴本身是人民群众的力量，他们离开人民群众，站在企图挽救封建统治的立场上，自然使他们的思想陷入不可解决的矛盾。例如，魏源在认识论上否定了上帝能赋予人以知识，但他同时又认为“鬼神之说……·阴辅王教者甚大”，“有益于人心”（《默触上》）。这正是由于他害怕农民革命，想借助鬼神迷信来维护封建统治秩序。也正是这种地主阶级的立场使魏源在太平天国革命风暴中本能地站到封建统治阶级一边。

### 三 三元里人民大众在反对国际资本主义侵略 和反对封建统治者卖国投降的斗争中所体现的唯物论反映论

“中华民族的各族人民都反对外来民族的压迫，都要用反抗的手段解除这种压迫。”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选

集》，586页）近代的中国历史是沦为半殖民地半封建过程的历史，同时也是中国人民大众反帝反封建革命斗争的历史。人民群众的每一次革命斗争的过程，都是自身思想觉醒的过程，阻遏了帝国主义瓜分中国的狂妄计划，也推动了地主、资产阶级的个别知识分子走向斗争道路。

我国广东最早遭受外国资本主义势力侵略，人民群众特别是贫苦农民对外国资本主义“贩卖鸦片，毒我生灵”的罪行，早有深刻的感受（《全粤义士义民公檄》，《三元里人民抗英斗争史料》，113页）。第一次鸦片战争期间，英国资本主义侵略者在华的暴行和清政府卖国投降的可耻行为，更激起了他们的义愤。以三元里“平英团”为代表的人民群众，在侵略者面前毫无惧色，坚持武装抵抗。这种敢于斗争的爱国主义精神，与当时封建顽固派琦善、奕山之流的卖国投降路线，成为极其鲜明的对比。

1841年5月30日，以韦绍光、颜浩长所领导的贫苦农民、丝织工人、打石工人和烧灰工人为主体的，团结了三元里附近一百零三个乡村的群众，高举抵抗英国侵略者的旗帜，痛击英国侵略军。人民群众在斗争中表现了无比的英勇气魄，十六岁以上的男女都投入了战斗。他们团结在“平英团”的旗帜下，从自发的斗争发展到“旗进人进，旗退人退，吹螺壳打鼓进兵，打锣收兵”的有组织的战斗。（《三元里平英团史实调查会记录》，《近代史资料》1954年第1期）

在这一场战斗中，人民群众运用了一些灵活机动的战术，采取引敌深入、包围歼敌的方法，把英军吸引至预先设有埋伏的“牛栏岗”，以刀、斧、犁、锄的落后武器，战胜了以洋枪大炮装备起来的侵略者。在战斗中，击毙了英国侵略军军官伯麦、毕霞以及士兵二百多人，并将英国侵略军司令卧乌古所部占据的四方炮台包围起来。

人民群众的伟大胜利，使敌人失魂丧胆。英国侵略军头子义律，不得不求援于两广总督祁贡，祁贡派广州知府余保纯强行“劝说”群众撤围，才使侵略军得以逃命。这样也就破坏了群众的正义斗争。事后，民歌唱道：“官怕洋鬼子，洋鬼子怕老百姓。”由此可见，清封建统治者不仅采取不抵抗政策，相反，在人民奋起抵抗而取得重大胜利的时刻，却从中破坏，出卖民族利益。他们时刻记着“防民甚于防寇”，“患不在外而在内”的所谓祖训（《奕山等片》，《筹办夷务始末》第二十七卷，18—19页）。而这一反动信条，一直是近百年来封建顽固派和洋务派的行动纲领。

三元里人民群众，在反侵略的斗争中，显示了中国人民英勇斗争的精神和雄伟的气魄，在近百年人民革命斗争史上写下了不可磨灭的光辉一页，鼓舞了中国人民继续反抗侵略的斗志，从而揭开了民族民主革命的序幕。

**“真正亲知的是天下实践着的人”**（《实践论》，《毛泽东选集》，264页）。中国人民群众，特别是农民群众，在反侵略的斗争中，由于群众的集体智慧，在实践里自发地体现了实事求是的唯物论认识论的光辉。

三元里人民在斗争中不仅认识到，英国资本主义侵略者对我国的鸦片贸易对我国人民产生了巨大的毒害，同时也认识到中英鸦片战争的原因是英国对中国的蓄谋侵略。在《全粤义士义民公檄》中说：“（英国）勾串粤省奸商，私住粤洋岛上，贩卖鸦片，毒我生灵，伤民命奚止数百万众！耗民财奚啻数千万金！并敢屡杀唐人（即指中国人民），匿不交凶抵命，万众痛心疾首，盖数十年于兹，而英夷之窥伺我国，其所由来者渐矣！”（《三元里人民抗英史料》，113页，广东文史研究馆编）这里，三元里人民揭露外国资本主义侵略中国，蓄谋已久，并非自鸦片战争开始。这就雄辩地驳斥了鸦片战争只是由于禁烟而引起的强盗逻辑。事实上，鸦片战争，

“发之于此时，与发之于异日”，只是一个时间问题。进入大机器工业生产后的英国，积极要求扩大市场，急于向东方扩张殖民地，所以蓄谋挑起一次对中国的侵略战争。马克思和恩格斯曾经指出，鸦片战争是由于“**英国政府的海盗政策**”所决定的（《波斯和中国》，《马克思恩格斯选集》第2卷，19页），他们又指出：《南京条约》是英国“**用海盗式的战争逼迫中国政府接受的条约**”（《新的对华战争》，同上，43页）。三元里人民基于感性的认识，揭露英国资本主义侵略者“性等犬羊，贪得无厌”（《三元里人民抗英史料》，114页），总是“得寸进寸，得尺进尺”（同上，112页），这就揭露了资本主义侵略者的贪婪是没有止境的。同时也揭露了侵略者是有“欺善怕恶，欺软怕硬”的脆弱性一面，认为尽管外国侵略者“船坚炮利”，只要依靠“荷锄之农夫，操戈御敌”，“何逆之不可剪除！”（《三元里人民痛置鬼子词》，《三元里人民抗英史料》，112页）人民群众坚信自己的力量，足以抵抗和打败侵略者。当时英国侵略军卧乌古在向印度总督奥克兰的报告中，不得不承认“华人以巨大的力量向前推进，我们向他们发射火箭，虽则十分准确，但效果甚微”。他不得不承认军官毕霞在此役被打死，但他伪报是由于“疲劳过度”，在几分钟内死去（《三元里人民抗英史料》，285页）。清朝封建统治阶级中有人也不得不承认“此次广州省城幸保无虞者，实借乡民之力，乡民熟睹官兵之不可恃，激于义愤，竭力抵御。一呼四起，遂令英夷胆落魂飞，骤解围困”（同上，28页）。

由上所述，可知在百多年前的三元里人民，通过了对侵略者的斗争实践，就戳穿了资本主义侵略者的纸老虎，得出了“官怕洋鬼子，洋鬼子怕老百姓”的结论。

其次，通过反侵略斗争，人民群众对清朝的反动本质，也有进一步的认识。他们敏锐地揭露清王朝由于害怕外国资本主义侵略者

而采取了卖国投降的路线，而侵略者所以能在中国领土上长驱直入，大肆猖獗，正是由于清朝统治者的引狼入室。他们指出：“疆臣大帅，惜命如山，文吏武臣，畏犬如虎。不顾国愁民怨，遽行割地输金，有更甚于南宋奸佞之所为者，诚不可解者也！尝历观其奏牍，英夷本无能也，而大张其强横；兆民本奋勇也，而反谓之涣散。”

（《鸦片战争》（三），354页）这里，人民大众所揭露的“疆臣大吏”，是指琦善、奕山等人的卖国集团，他们为了维护自己的反动统治，不惜牺牲民族的利益。他们害怕敌人，就拼命夸大侵略者的力量，低估人民的抗战力量。这就助长了侵略军的气焰，大灭人民正义斗争的威风。在鸦片战争中中国人民本来可以战胜敌人，但由于卖国贼的投降路线，“撤沙角、横挡之兵，拦阻众军不开炮火”（《三元里人民抗英史料》，109页），处处阻挠和破坏人民群众的抗英斗争，就导致了中国在这次战争中的失败，这是投降派对人民利益的大拍卖，人民群众对此表示了极大的愤慨。

清王朝签订了丧权辱国的《南京条约》之后，广东人民又坚决开展了反对英国侵略者进入广州城的斗争。他们把允诺让英国人入城的两广总督耆英痛斥为“夷人奴才”（《鸦片战争文学集》下册，1957年版，787页），并且张贴警告卖国官吏的揭帖，还冲入和英国人联络的广州知府的衙门，烧了他的官服。在广东人民的坚决抵制下，英国侵略者不敢入城。人民谴责了卖国集团，但是表彰了抵抗派林则徐，他们指出英国侵略者不敢在林则徐任内攻打广东（同上，109页），这实际上是肯定了林则徐在一定程度上依靠民众、巩固边防的功绩。可见人民群众对封建官僚中谁个劣，谁个较好，从来是有一个原则的。

近代历史证明，中国地主阶级在政治上是逐步同外国资本主义侵略者勾结成反动同盟的。三元里人民对封建统治阶级的揭露，说明了群众在阶级斗争的实践中，对封建统治者的本质有了初步的认



识。封建统治者对资本主义侵略者“视犬如虎”，采取投降政策；人民群众则认识资本主义侵略者是“欺善怕恶，欺软怕硬”的，相信自身的力量和智慧可以战胜敌人。这是两种不同的认识论。前者是基于阶级的偏见，导致了唯心论的认识论；后者是基于对事物的感性认识，导致了实事求是的唯物论的认识论。当然，三元里人民群众对外国资本主义和封建主义的认识，还是处于感性认识阶段，还不可能看到资本主义制度本身固有的矛盾。

鸦片战争期间，地主阶级中的抵抗派林则徐之所以能够在广州坚决查禁鸦片烟和抵抗英国资本主义侵略者，这和当时广州人民群众斗争的鼓舞是分不开的。

林则徐（公元1785—1851年），福建侯官人。在鸦片战争之前，关于禁止鸦片的问题，有严禁派和弛禁派的争论。他是站在严禁派的立场上，坚决驳斥弛禁派所提出的“准令夷商将鸦片照药材纳税”的荒谬主张。他坚决主张从根本上杜绝鸦片的输入。他在《与胞弟林元抡书》中说：“鸦片流毒中华，每年外溢金银数千万，漏卮不塞，足以贫民，吸食者众，上自官府缙绅，下至工商优隶，以及婢女僧民道士随众吸食，病癖不除，足以弱种。”他在给道光皇帝的奏文中又说：“鸦片流毒，比之砒鸩，然死于砒鸩者，千万而一耳，若鸦片吸食者，病于瘾而死，与贩者罪罹于法而亦死，是死于鸦片者几于十人之一，于此不并力扫除，贻害伊于胡底？言之切齿，思之寒心。”至于鸦片能否禁绝，他认为那主要是个决心问题。所以他在湖广总督任上，就曾采取有效的措施，积极禁烟。林则徐要求严禁鸦片，自然合乎人民的愿望。

尽管严禁派理直气壮地再三呼吁禁烟，并且在行动上收到一些效果。但事实上仍然是穆彰阿、琦善等弛禁派得势，这些官僚主张弛禁，首先是因为他们可以从鸦片贸易中捞到一笔贿赂的不义之财，

同时也为了自己吸毒的需要。他们用儒家的“仁智”说教，作为反对严禁派的反动舆论根据。如琦善所谓“御外夷以智”，“抚亿兆以仁”，（《鸦片战争》〔一〕，515页）就是一个例证。这些人由于害怕外国资本主义侵略者的“船坚炮利”，采取对外投降，对内镇压的政策，所以至鸦片战争前夕，鸦片烟仍然大量入口，数量剧增。据统计，1810年入口鸦片仅4500箱，至1834年增为21,875箱；至1837年增为39,000箱；至1839年，更增为42,000箱。这种情况，不能不再引起统治阶级中一部分人的忧虑。林则徐此时再给道光皇帝奏文，十分尖锐地指出：“鸦片流毒于天下”，“为害甚巨，法当从严。若犹泄泄视之，是使数年之后，中原几无可以御敌之兵，且无可以充饷之银。兴思及此，能无股栗！”（《钱票无甚关碍宜重禁吃烟以杜弊端片》）林则徐看到了鸦片带来的严重危害性，便以此说劝谏道光皇帝下令禁烟。道光也感到自身统治利益受到威胁，才勉强同意禁烟。遂任用林则徐为钦差大臣，到广东查禁鸦片。

1839年3月林则徐到达广州。他虽然感到此行冒很大的风险，前途多艰，困难重重，已经看到顽固派及社会上各种反动势力会阻挠破坏禁烟，但由于看到鸦片问题所造成的严重危害性，具有民族自尊心的他，在人民群众强烈要求禁烟和反对外国资本主义侵略者的形势下，禁烟的决心更为加强。他毅然地向外国商人、官吏表示：“若鸦片一日未绝，本大臣一日不回！誓与此事相始终，断无中止之理。”（《论各国夷人呈缴烟土稿》）即是说，不管外国资本侵略者的顽抗和国内腐朽官僚政客、买办商人的阻挠，一定要把它搞彻底。经过了周密的侦查和布置，特别是依靠了人民群众，他迫使英商不得不从趸船上缴交出鸦片20,283箱，这是中国人民禁烟第一回的胜利。

1839年6月3日清晨，林则徐在广州近郊虎门海滩上，主持了一次震动世界的销毁鸦片大会，下令销毁全部缴获的大宗鸦片共20,283箱。在场的不仅有欢呼禁烟斗争胜利的广大人民群众，同时还有被他着令前来参观的许多外国商人和官吏。林则徐这一正义行动，是中国人民在禁烟斗争中的伟大胜利。它向全世界人民公开表示中国人民的纯洁道德和正义，也反映了中国人民丝毫不畏强暴，准备抵抗任何侵略的决心。这一正义行动洗刷了长期以来受鸦片祸害的耻辱，获得了全中国人民的热烈拥护。

禁烟之后，林则徐坚决驳斥了“战争起于中国查禁鸦片”的强盗逻辑。他说：“若谓夷兵之来，系由禁烟而起，则彼之以鸦片入内地者，早已包存祸心。发之于此时，与发之于异日，其轻重当必有辨者矣！”（《密陈夷务不能歇手片》）这是说，外国资本主义侵略者进行鸦片贸易，是蓄意对中国发动侵略，迟早总要入侵，不过拿中国禁烟作借口罢了。就是中国不禁烟，侵略者也一样要入侵，发动愈迟，祸害愈重。他还指出，外国资本主义“利心不死”，“性贪而狡”，因此总是“反复无常”，“欺弱畏强”的。如果让步不抵抗，它就会进一步发动侵略。这些见解是深刻的，看到问题的实质，合乎唯物论的认识论；和当时人民群众认识英国侵略者对中国的侵略“其所由来者渐矣”是一致的。

同时，在军事上，他也作了准备。他看出“唯利是图”的英国侵略者的本性，认定了他们被打击之后是“不知悔改”的，很可能爆发一场战争。因此，没有放松对敌人的警惕性，着手修筑工事，招募一批水上居民（疍户）、渔民、盐工为突击队，时刻准备利用这股“民间丁壮”力量同敌人作斗争。他宣布，如果外国侵略者敢于来犯，允许“人人持刀痛杀”。林则徐“察看内地民情，皆动公愤”，认识到“民心可用”，断定人民反抗“足以制其命而有余”，即完全足以打败侵略者，从而坚持反抗外国资本主义侵略的爱国主

义路线，这同投降派慑于敌人“船坚炮利”，以为“断难力敌”，主张屈辱投降的卖国路线形成鲜明的对比。

然而，可耻的鸦片贸易，是英国资产阶级攫取暴利的财政来源，正如马克思所指出：“英国政府在印度的财政，实际上不只是依赖**对中国的鸦片贸易，而且正是依赖这种贸易的走私性质。**”（《鸦片贸易史》，《马克思恩格斯选集》第2卷，29页）英国政府当然不甘心鸦片贸易被禁绝。英国资产阶级议会经历了三天的“辩论”，当时也有些人认为鸦片贸易是肮脏可耻的事情，不主张战争。但急于向东方扩张的英殖民主义者，不顾一切正义的责难和反对，终于以九票的多数强行通过对华的军事支出案，这就赤裸裸地暴露了他们对**中国所发动的是一场非正义的侵略性战争**。资产阶级中有人说过：“同鸦片贸易比较起来，奴隶贸易是仁慈的。”（转引自《鸦片贸易史》，见《马克思恩格斯选集》第2卷，23页）所以林则徐驳斥那些被现象所迷惑的人，指出他们把这场战争看作是由禁烟而起的，是没有认识到问题的实质。这说明他对客观事物的估计是符合唯物论的认识论，所以能够认识到部分真理。当然，林则徐不可能了解这是由于资本主义生产关系的矛盾所决定的。由于资本主义的发展，已呈现生产过剩的现象，就极需要对外发动殖民主义的侵略战争，夺取市场和殖民地，转嫁其经济危机。

由于林则徐事先做好准备，和在一定程度上依靠了人民的力量，所以1840年英国侵略军攻打广东，一再遭到可耻的失败。侵略者转向浙江、福建一带。由于这些地区准备不足，抵抗不力，不久定海陷落。投降派乘机抬头，把发生战争归咎于林则徐的禁烟。道光皇帝以林则徐为替罪羊，换取对敌人的妥协，结果把林则徐撤职，向英国侵略者表明自己是不主张抵抗的。

由此，我们可以看出，在外国资本主义侵略者面前，封建统治者与中国人民一开始就走着不同的道路；人民群众是为了保卫中华

民族而进行人民战争，统治阶级是为了保存自己的统治利益而对外投降。在统治阶级内部，也同时有两种倾向的斗争：一种是从顽固派走向投降派，他们是慑于敌人的“船坚炮利”，打上几个回合就缴械投降，并逐步和侵略者结成反革命联盟；一种是抵抗派，他们在一定程度上有民族爱国思想，从抵抗侵略到后来逐步主张政治改革，这说明了在民族矛盾上升为主要矛盾时，统治阶级发生分化，其中一部分人也可以站在人民群众这一边来，林则徐就是其中代表之一。所以，林则徐的抵抗运动是符合人民的利益的，当他和人民站在一边时，他就有力量，就能取得斗争的胜利。

但当 1850 年，伟大的太平天国农民战争爆发时，农民战争威胁到统治阶级的根本利益。抱病在家的林则徐，欣然接受了清封建王朝的旨意，“星驰就道”去镇压农民战争，结果在路上病死。所以从阶级本质来说，他仍然是属于地主阶级中的一员。由于在鸦片战争期间，帝国主义同中国的矛盾，成为主要矛盾，中国“**国家内部各阶级的一切矛盾（包括封建制度和人民大众之间这个主要矛盾在内），便都暂时地降到次要和服从的地位**”（《矛盾论》，《毛泽东选集》，295—296 页）。这就决定了林则徐有可能暂时地与中国人民站在一起，对敌展开坚决的斗争。正由于这一点，我们给予他以应有的肯定。

## 第十章

在国际资本主义和封建主义的双重压迫下，太平天国农民革命战争的爆发。集中农民阶级利益、要求和智慧的洪秀全的平等平均思想同维护地主买办阶级利益的曾国藩的唯心主义理学的斗争

- 一 在国际资本主义和封建主义的双重压迫下，  
太平天国农民革命战争的爆发和对为地主  
买办政权服务的官方统治思想的斗争

哪里有剥削，有压迫，哪里就有反抗，有斗争。

1851年1月11日，在广西桂平县金田村爆发了农民群众反抗国际资本主义和封建主义双重压迫的太平天国革命战争。

马克思曾经指出：“中国的连绵不断的起义已延续了十年之久，现在已经汇合成一个强大的革命，不管引起这些起义的社会原因是什么，也不管这些原因是通过宗教的、王朝的还是民族的形式表现出来，推动了这次大爆炸的毫无疑问是英国的大炮，英国用大炮强迫中国输入名叫鸦片的麻醉剂。”（《中国革命和欧洲革命》，

《马克思恩格斯选集》第2卷，1页）1840—1842年，英国发动侵略战争，强迫清政府签订丧权辱国的不平等条约——《南京条约》。从此中国丧失了独立国家的地位，逐渐向半殖民地半封建的社会转化。鸦片战争以前，广大贫农阶级受封建地主阶级的剥削，生活已经十分痛苦。鸦片战争以后，外国商品的倾销破坏了原来的家庭手工业和农业相结合的自然经济，使更多的农民和手工业者陷于破产失业。战前鸦片泛滥和白银外流的情况现在更加严重了。反动的清王朝为了偿付沉重的战争赔款和解决银荒，不顾人民的死活，又在旧税已经十分繁重而难以负担的基础上增加新税，从而更加重了对中国人民特别是贫苦农民的剥削。这一点，连当时镇压农民革命战争的刽子手曾国藩，也不得不承认“钱粮太重，民不聊生”。这样，中国人民在外国资本主义和封建势力双重压迫和剥削下，生活更加恶化了，农民群众和封建统治者的矛盾也更加尖锐了。仅仅在第一次鸦片战争后的八年期间，农民起义大小达一百余次之多，地区遍布大江南北，少数民族也纷纷起来反抗。其中较大的起义有：1841—1842年，湖北崇阳钟人杰起义；1843年，云南腾越彝族起义；1844年，台湾嘉义洪协起义；1849—1850年，广西天地会领导的起义。在这个全国革命形势下，汇合成一个规模巨大的革命运动，这就是太平天国农民革命战争。

由此可见，在中国社会向半殖民地半封建转化的过程中，形成了两条不同的路线：亿万不愿做奴隶的中国人民大众，前仆后继地站起来斗争，形成了反对外国资本帝国主义和反对封建主义的人民革命路线；代表封建统治阶级的顽固派和洋务派，却走一条殖民地化的洋奴道路，形成对外投降、对内镇压的反革命路线。在少数地主阶级改革派之中，只不过产生微弱的改良的主张，而作为被压迫被奴役最深重的农民群众，则以武装斗争的方式来改变半殖民地半封建的历史地位。太平天国的农民革命战争，揭开了近代民主革命

的序幕，带着强烈的反帝反封建性质，形成近代历史上第一次革命高涨。

太平天国在金田起义后，革命形势迅速发展。1851年9月，革命军解放永安，正式宣布建立革命政权。此后，革命军转战湖南、湖北、江西、安徽等地，沉重地打击了封建地主阶级，沿途获得广大贫苦农民及其他阶层人民的响应和拥护，队伍从永安出发时只有一万余人，迅速发展成为拥有将近百万的大军，一路势如破竹，于1853年3月，胜利地攻占南京，定为都城，改称天京。

革命必须反孔。太平天国的英雄们高举反孔的大旗，对政权、族权、神权、夫权等束缚农民的四大绳索，进行了革命的大扫荡，严重地动摇了封建社会的统治秩序，推动了革命形势的深入发展。

太平天国在南京，以洪秀全名义，发表了一项施政纲领——《天朝田亩制度》。它主要是为了解决农民的土地问题而提出来的。其中也包含着农业社会主义的空想。太平天国攻占南京之后，派出两方面军，一路北伐军，攻打至天津，震撼清朝老巢北京；一路西征军，向江西、安徽、湖北进发，在1856年以前，全国革命形势，更加高涨，飞跃发展。

太平天国革命的风暴，猛烈地震撼了清封建统治的基础和上层建筑。为了挽救其摇摇欲坠的统治，清王朝开动了反革命暴力机器，对太平天国革命进行了疯狂的反扑，同时又竭力向孔孟的幽灵求救，企图借助于封建伦理道德的反动说教来和革命力量对抗。

太平天国建都南京后，杨秀清居功自傲，专擅军政大权，和洪秀全的矛盾日渐激化，这就给混进农民革命军内部的阶级异己分子韦昌辉的破坏以可乘之机。韦昌辉不但杀了杨秀清及其亲属，而且扩大屠杀了二万余人，其中大批是太平军的骨干。接着，石达开闹分裂，带了十多万精锐部队向四川逃跑。这都严重地削弱了革命力量。以曾国藩、李鸿章、左宗棠为代表的反动地主官僚集团，乘革



命队伍内部削弱的机会，与外国资本主义侵略势力勾结一起并结成反动的同盟，利用革命队伍内部某些错误，对太平天国作疯狂的反扑，至1864年天京被攻陷，革命终于被绞杀了。此后各地革命军尽管坚持斗争，但已成为余波。

太平天国革命虽然失败了，但它在近百年来的人们斗争史上具有极其重大的意义和不可磨灭的功绩：农民革命战争，震撼了全国大部分地区，沉重地打击了封建势力和外国资本主义侵略势力，动摇了封建统治的基础，说明了“**除了无产阶级是最彻底的革命民主派之外，农民是最大的革命民主派**”（《论联合政府》，《毛泽东选集》，976页）。这一时期，马克思和恩格斯曾热烈地歌颂中国人民革命斗争。他们预见到人民斗争的结果，“**也会看到整个亚洲新纪元的曙光**”（《波斯和中国》，《马克思恩格斯选集》第2卷，22页）。

农民阶级同地主阶级进行阶级斗争的时候，为了革命斗争的需要，必须为本阶级制造革命舆论，为革命斗争服务，正如列宁所指出：“**剥削的存在，永远会在被剥削者本身和个别‘知识分子’代表中间产生一些与这一制度相反的理想。**”（《民粹主义的经济内容》，《列宁全集》第1卷，393—394页）

作为农民革命战争的领袖洪秀全，集中地反映了广大被压迫被剥削的贫苦农民的利益、要求和智慧，总结了历代农民革命战争的经验，反映了追求“新天、新地、新人、新世界”的理想。这显然是以自己本阶级的世界观来对抗清代的官方统治思想以及神道迷信等旧传统思想。尽管在鸦片战争以前，清代的官方统治思想——程朱理学受到了唯物主义者或具有唯物主义倾向的思想家的批判，但地主买办阶级仍然顽固地维护这没落的破烂货。当时镇压太平天国革命战争的汉奸刽子手曾国藩，就是程、朱理学的卫道者，他祭起这面黑旗，在意识形态上对农民的平等观进行了疯狂的攻击，这说

明两个阶级的生死搏斗必然反映为意识形态领域上两种世界观的斗争。斗争大体围绕着下列几个问题展开：

第一，“反孔”和“尊孔”的斗争，实质是反对封建统治思想同维护封建统治思想的斗争。

两千年来，孔孟之道一直是维护封建统治、镇压农民起义的反革命理论工具。历史上无数次的农民革命战争，对官方统治思想进行了冲击，太平天国承继和发展了农民战争中关于“均贫富、等贵贱”、“均田、免赋”的思想，在革命实践中提出了政治、经济、男女、社会四大平等的一整套主张，有强烈的反封建战斗性。他们借“皇上帝”的权威，鞭挞被封建统治阶级奉为神圣的孔丘，这就必然引起封建卫道士们的疯狂敌视。曾国藩就是为维护孔孟之道而誓死抗拒农民革命的封建顽固派代表人物。

太平天国反孔和地主买办阶级尊孔的斗争，同时也是反帝爱国和崇洋卖国的斗争。太平天国的英雄们坚决批判孔孟信徒曾国藩等人“引鬼入邦”的卖国路线，在战场上多次沉重打击外国侵略者，表现了“中国人民不甘屈服于帝国主义及其走狗的顽强的反抗精神”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，595页）。清朝封建统治者则甘心向帝国主义投降，用出卖领土主权来换取外国侵略者的支持。在尊孔的黑旗下，中外反动派勾结起来共同扼杀太平天国革命。

第二，两种不同的天道观的斗争。太平天国以具有辩证法因素的“革故鼎新”的天道观来批判封建统治阶级所宣扬的“天不变，道亦不变”的形而上学天道观。他们继承历史上起义农民以“冲天”批判“尊天”的战斗思想，提出了“物必改而更新”，即以变化和革新为自然和社会发展必然趋势，批判了封建统治阶级认为天道和封建统治都永恒不变的反动理论。这是农民阶级反对封建主义的“革命本能的简单的表现”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选

集》，第3卷，146页）。而曾国藩则继承程朱理学和董仲舒“天不变，道亦不变”的形而上学观点，宣扬“仁、义、礼、智、信”等封建道德是先天存在和永恒不变的，并且以“存天理，灭人欲”的反动说教作为维护封建统治的反动理论武器。

第三，两种不同的历史观的斗争。太平天国基于“人为贵”的思想，相信经过革命斗争，社会可以从“暗”变“光”，从“乱”变“治”。而曾国藩则强调一小撮反革命势力可以“力挽狂澜”，扭转历史车轮，这是彻头彻尾的英雄史观。

上述意识形态方面的斗争，反映了革命同反革命的阶级斗争。前者集中了农民群众的智慧，承继和发展千百年来农民革命战争的经验；后者代表地主买办阶级意愿，承继孔孟之道，特别是宋明以来的唯心主义理学的黑货；前者为孙中山所承继；后者为袁世凯、蒋介石所承继，成为近代买办资产阶级的反动世界观。

## 二 集中贫苦农民阶级的利益、要求和智慧的 洪秀全，在革命实践中反对维护地主买办 阶级利益的官方统治思想而提出平等平均 的空想农业社会主义思想

伟大领袖毛主席指出：“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。”（《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，1358页）

在中国社会向半殖民地半封建社会转化的过程中，惊醒了千百万不愿意作奴隶的先进中国人，前仆后继地站起来斗争。洪秀全所领导的太平天国革命，是农民阶级反对外国资本主义和封建主义的

斗争。洪秀全不仅是农民革命的伟大领袖，同时也是近代民主革命运动中最大的民主派。他是向西方寻找真理的第一批先进人物之一。他狠批孔孟之道，提出以平等平均为内核的世界观，集中地反映了亿万被压迫劳动群众的利益、要求和智慧。

洪秀全（公元 1814—1864 年），广东花县官禄村人，出身于一个农民家庭。青少年时期曾在乡里私塾读书，至十六岁辍学，在家里从事劳动，生活十分清苦。十八岁被聘为该村的私塾老师，是一个同贫苦农民有密切联系的乡村知识分子。

伴随着 1840 年鸦片战争后社会矛盾的尖锐化，全国各地先后出现了不同程度的农民起义，形成了革命形势。中国向何处去？中国人要走什么道路？这些问题是每个先进的中国人所要探求的问题。洪秀全在鸦片战争后的第一个年头（1843 年），毅然捣毁了私学堂里的“大成至圣先师”孔丘牌位，决心向整个封建专制制度挑战。这一年，他和冯云山组织一个革命团体——“拜上帝会”，作为准备武装暴动的秘密组织。当时，他写了一首诗，表明革命的决心，诗说：“手持三尺（剑）定山河，四海为家共饮和，擒尽妖魔归地网，收残奸宄落天罗。”（转引自《洪仁玕自述》）

洪秀全走上革命武装夺取政权的道路，并不是西方资产阶级所说的什么宗教的刺激，什么宗教运动，而是由于鸦片战争的刺激，即由于外国资本主义的侵略而引起的反抗。毛主席曾经指出：“西方资产阶级就在东方造成了两类人，一类是少数人，这就是为帝国主义服务的洋奴；一类是多数人，这就是反抗帝国主义的工人阶级、农民阶级、城市小资产阶级、民族资产阶级和从这些阶级出身的知识分子，所有这些，都是帝国主义替自己造成的掘墓人，革命就是从这些人发生的。不是什么西方思想的输入引起了‘骚动和不安’，而是帝国主义的侵略引起了反抗。”（《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》，1402 页）

“拜上帝会”成立后，洪秀全到外地进行革命宣传活动，他选择了广西桂平县紫荆山区为根据地。他和冯云山到这个地区进行了革命宣传和组织发展工作，团结了烧炭工人杨秀清和贫苦农民萧朝贵、秦日纲为骨干，地主阶级分子韦昌辉也同时混入。

为了加强革命舆论工作，用革命的思想来武装群众，扫除两千多年来的儒家学说的影响和束缚，洪秀全在1845—1846年期间，先后写了三篇向封建专制制度挑战的文章，即：《原道醒世训》——唤醒世界。主要针对着社会贫富不均现象，在经济上提出重新分配财产，并主张用暴力的革命夺取政权来实现这种要求。《原道觉世训》——批判旧世界。主要是树立“皇上帝”的权威，与封建皇帝对立起来，向群众指明革命的对象和前途。《原道救世歌》——拯救世界。主要是提出政治上的平等要求和主张。这三篇文章为太平天国农民革命奠定了理论基础，从意识形态方面，展开了对维护封建专制制度的政权、族权、神权和夫权的批判斗争，向群众指明了战斗的目标、革命的对象和前途，从而鼓舞了广大被压迫被剥削的群众的革命斗志。这三篇文章也成为后来所颁布的《天朝田亩制度》的理论基础。

洪秀全代表农民阶级，不仅从理论上而且在行动上对唯心主义理学的核心“三纲五常”，进行了批判和冲击，富有鲜明的战斗性，从哲学上来说，这是两种“天理（道）观”的对立和斗争。

首先，为了打破对神道的权威，洪秀全提出了以平等观为内容的所谓“皇上帝”的权威，反对一切阻碍革命、为封建专制制度服务的神道——阎罗妖至城隍庙等神权。

洪秀全指出：“历考中国史册，自盘古至三代，君民一体皆敬拜皇上帝。”（《原道觉世训》）这里他认为“三代”以前的上帝是作为一种自然神的崇拜，“上帝”对人是一律平等的。他借上帝对人民都是一视同仁一律平等对待的概念，从而为树立新的权威披

上了一件宗教外衣。其最终目的正是从天上的平等，推论到人间的平等，把理想中的“天国”，建立在人间。因此，他告诫人们，“勿误认单指天上天国”（《御批〈马太福音书〉第五章论“天国”》）。洪秀全所讲的“皇上帝”，同西方资产阶级所宣扬的基督教的“上帝”，有着原则的不同。西方资产阶级所宣扬的上帝，是为了掩盖现实社会生活中剥削与被剥削、压迫与被压迫之间的尖锐阶级对立，教人安于命运，忍受剥削和压迫，寻求未来“天国”的幸福。这种以谎言来掩盖现实社会生活中的阶级斗争，本质上是麻醉人民的精神鸦片，蒙蔽人民的阶级意识，是彻头彻尾为资产阶级服务的。洪秀全所塑造的“皇上帝”，则是被改造过来的上帝，是农民革命意志的化身。这就是洪秀全向西方寻找革命真理的实质。他把一个侵略中国的基督教的上帝，改造成为当时宣传和组织群众的工具的“皇上帝”，把群众的革命斗争事业，看作是“皇上帝”的事业，正如他说：“天下皆天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私物，物归上主，则主有所运用，天下大家处处平均，人人饱暖矣！”（《天朝田亩制度》）这个皇上帝就是上面所说过的中国古代所固有的自然神之崇拜的“皇上帝”，它是保护被剥削和被压迫阶级同人世间剥削阶级作斗争的。所以他告诫人们，不要再迷信未来“天国”的谎言，必须“跳出邪谋之鬼门”，“相与作中流之砥柱”（《原道醒世训》），才能达到“天下一家，共享太平”。由此说明，洪秀全并不认为上帝真的能够创造什么奇迹，而是认为“天地之中人为贵，万物之中人为灵”（《原道觉世训》）。人之所以贵和灵，就在于贵过和灵过一切“人为”的“木石团、纸画各偶像物”。实质上坚信依靠群众自身的力量，在同统治者作斗争中寻求自身的解放。只不过以“上帝”这一外衣出现，表达了农民阶级的利益、愿望、要求和理想，本质就是革命的群众运动。恩格斯曾经指出：“对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大

的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，251页）洪秀全在实际行动上，亲身捣毁神庙神像，把各种偶像崇拜一律斥骂为“妖”、“阎罗妖”。这是把封建统治阶级的一切罪恶，抽象成为要被打倒的“阎罗妖”；把一农民阶级所要实现的平等平均的理想，抽象成为理想化的“上帝”的意志，树立“凛天威”的革命权威，横扫阻碍革命的牛鬼蛇神。这种“阎罗妖”同“皇上帝”之间的对立，反映了现实生活中两个阶级的斗争。对天上封建神权的否定，也反映了对人间封建君主专制的君权的否定。

太平天国所讲的“上帝”，从形式上来讲是宗教的，而从内容来说则是革命的。这种矛盾，反映了小农经济束缚下的劳动群众，他们还不可能以科学的方法来阐明唯物主义世界观。洪秀全的平等观，和历代一些空想思想家停留在口头上的赞美不同，它以强烈反抗封建专制制度为基础，并采取了武装斗争形式来实践这一要求。如他指出，“乱极则治，暗极则光，天之道也。”（《原道醒世训》）他是立志要改变这些“乱极”、“暗极”的不平等现象。在太平天国革命初期，农民革命领袖就列举大量事实，揭露和控诉清封建统治者对人民所犯下的种种罪行：“凡有水旱，略不怜恤，坐视其饿流离，暴露如莽”；“又纵贪官污吏，布满天下，使剥民脂膏，士女皆哭泣道路。”而这种罪恶的产生原因，都由于“官以贿得，刑以钱免，富儿当权”所造成的。就是说，封建统治阶级之所以能够为所欲为地对人民进行压迫和剥削，根本在于他们掌握了政权，用残酷手段来镇压人民的反抗。（《奉天讨胡檄布四方谕》）太平天国的领袖们还进一步指出，封建统治阶级的残酷镇压政策，从根本来说，是出于“所爱所憎，一出于私”，就是由剥削阶级的本性决定的。这就从本质上揭露“暗极”、“乱极”的真正原因。以洪秀全为代表的农民群众，立志要改变这种“暗极”和“乱极”

的不平等社会。这说明了不同的阶级就有不同的天道（理）观：地主阶级宣扬天道不变，宣扬作为压迫剥削之道的孔孟之道不变，实际是宣扬封建制度的不变；而农民阶级则认为天道自然变化，要求变革，实际上必然导致变革不合理的封建剥削制度，因此平等的主张，是农民阶级长期斗争的愿望的总结，意味着对封建剥削制度的否定。而从理论上是针对着宋以来唯心主义的理学而发的，他撇开了烦琐的理欲之辩，一针见血地就从根本上否定理学的理论核心——维护三纲五常的社会等级制度。特别反对男女不平等、反对娼妓卖淫、反对女子缠足，提出男女平等，男女有同等工作权利，甚至主张“婚姻不论财”，这对于束缚妇女的封建礼教，是一种巨大的冲击。恩格斯在《德国农民战争》中曾经指出：“一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”（《马克思恩格斯全集》第7卷，401页）洪秀全所建立的太平天国不是别的，是要求“在地上建立天国”。而这个天国“只不过是**没有阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已**”（《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，414页）。洪秀全所领导的太平天国农民革命战争，虽然不同于闵采尔所领导的德国农民战争。但洪秀全理想中的“天国”，同闵采尔要求“在地上建立天国”，则有共同之处，即在宗教的外衣下，以宗教的语言传布一种朴素的平等平均思想。为了达到这一目标，他首先把矛头直接指向统治人民的四条极大的绳索之一——封建统治阶级树立起来的封建神权。因此，当时的汉奸刽子手曾国藩痛感“神祇”被辱，发誓要为被扫荡的“神祇”“一雪此憾于冥冥之中”（《讨粤匪檄》），地主阶级一片叫喊“天降大劫，岂神也难逃耶！”（《太平天国史料丛刊简编》第2册，31页）地主阶级极力维护神道，是与维护其反动的统治联系在一起的。



其次，为了打破“圣道”的权威，洪秀全高举反孔的大旗，批判孔孟之道，删改儒家经书，对维护半封建半殖民地利益的封建文化进行了革命的扫荡。

圣道和神道一样，是封建统治阶级反动的精神支柱。清朝封建统治者大肆吹捧孔丘，给他带上“大成至圣文宣王”的桂冠，朱熹的偶像也被抬入孔庙，列为“十哲之次”。到太平天国革命战争迅速发展的1853年，清王朝的头子咸丰又大搞尊孔活动，多次“诣文庙行释奠礼，亲临辟雍讲学”（《文宗实录》卷八十四），他亲自跑到文庙去向孔丘行礼，命令一些理学家编写孔孟之道的讲义，并且亲自出马讲解《四书》中“致中和”一段，竭力宣扬腐朽反动的中庸之道，要求听讲的大批官僚“以祖宗之心为心，以祖宗之政为政”，妄图借助孔孟之道来达到“以治继乱”，扑灭太平天国农民革命的斗争烈火。

太平天国农民战争对孔孟之道的冲击，实际上是对当时统治思想的批判。要革命，就要反孔。洪秀全青年的时候受过孔孟封建思想的毒害，但当他一旦意识到要革命的时候，就毅然地砸掉孔丘的牌位。在当时来说，砸孔丘牌位就意味着公开与封建统治思想决裂，要冒牺牲生命的危险，但是洪秀全毫不犹豫，强烈地反映出他的革命精神。

洪秀全又借“皇上帝”的名义对孔丘展开了无情的批判和斗争。他揭露人世间种种罪恶的产生，“总追究孔丘教人之书多错”，所以“皇上帝怒甚，命天使鞭挞他”（《太平天日》）。在这个神话故事里表现了革命农民对儒家“大圣人”的极度蔑视，大灭了封建统治阶级的威风，是被压迫的农民阶级对封建统治阶级理论家的批判。强烈的讨孔精神透过神话的形式表现出来，正如恩格斯所说的：“**人间的力量采取了超人间的力量的形式。**”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，354页）

在太平天国革命战争迅速开展中，革命军掀起了声势空前浩大的讨孔运动。他们砸毁孔庙，把它作为牧马场所；焚毁儒家经典，或将它抛入粪坑污池。1853年，太平天国明确规定，孔孟之书是“妖书邪说”，应该烧掉，“皆不准买、卖、藏、读”（《诏书盖玺（玺）颁行论》）。如果有敢念孔孟妖书的，就要杀头。1860年，太平天国禁毁污蔑农民战争、宣扬儒家忠孝仁义的反动小说《荡寇志》，这与清王朝在1851年为了镇压太平天国农民革命而禁毁《水浒传》，形成极其鲜明的对比。这种严禁阅读儒家经典的措施，对孔孟之道是很大的打击。太平天国还采取了删改《四书》《五经》的办法，规定删改以后，由太平天国颁行才能阅读。为此，太平天国专门设立了删书衙，由洪秀全主持并亲自执笔删改。有个当时留在南京的地主阶级知识分子汪士铎，他在日记里记载，太平天国“改定四书五经，删鬼神祭祀吉礼等类”，他又记载说：“为政之道，不用孔孟，不用鬼神，不用道学”（《乙丙日记》），从这个反动地主阶级知识分子的记述中可以从侧面看出，太平天国禁读和删改儒家经典，否定了孔孟之道和鬼神迷信，乃是对官方统治思想理学的否定。因此，封建统治阶级一片惊呼，说这是“开辟以来名教之奇变”。从他们的诬蔑中，更能看清革命农民对封建旧文化的代表孔孟之道的批判的战斗意义。

第三，集中了农民群众的智慧，反映农民群众愿望和理想的《天朝田亩制度》。

《天朝田亩制度》，是洪秀全作为革命农民的代表提出的一个以平等平均为内核的农业社会主义方案，这是对封建土地所有制的否定，也是对宣扬剥削有理，压迫有理的儒家孔孟之道的批判。

洪秀全在揭露和谴责清朝封建统治的同时，强烈期望着“治极”和“光极”的新世界的诞生。这个世界就是“天下一家，共享太平”。即没有压迫和没有剥削的社会。洪秀全的革命思想，并非来

自个人的天才；他的理想和要求，正是反映了许多年来群众的智慧和要求。金田起义之后，劳动人民唱道：“天国起义在金田，穷人个个乐连连，带领穷人来除妖，从此穷人见青山。”（《花县洪秀全陈列馆民谣资料》）

新世界到底是一个什么样子？作为农民阶级从直观的感性认识出发，只能依据小农经济的认识水平，以绝对平均的“公”，代替封建剥削的“私”，作为他们变革社会的要求，所以就导致了以绝对平均的原则来描绘新世界的蓝图。1853 年在天京颁布的《天朝田亩制度》正是上述理想的具体化。

这个文献，依据洪秀全提出的，“天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群；何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念”（《原道醒世训》），首先从政治上肯定了“人人平等、男女平等”。在太平天国解放区，就破天荒地出现了女状元、女将军和女兵。提出“凡天下婚姻不论财”，还提出妇女要放脚（即反对缠足）。从政治上的平等，又推论到“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使”的“无处不均匀，无人不饱暖”的经济平等原则。值得注意的是，明确地规定男女平等分配原则，提出“凡分田照人口，不论男妇，算其家人口多寡……，杂以九等”。所谓“九等”就是按上上、上中、上下；中上、中中、中下；下上、下中、下下九个等级平均搭配好田与坏田。太平天国还十分重视搞好农业生产，明确地宣布：“力农者有赏，惰农者有罚。”与此同时，又提出了一项“圣（国）库制度”，规定“凡当收成时，……除足……所食可接新谷外，余则归圣库”。“所有婚娶弥月喜事俱用圣库，但有限式”。“鳏寡孤独，废疾免役，皆需圣库以养”。实则实行一种公产的供给制度，不承认有私有财产。

这个伟大文献从根本上宣布废除封建地主阶级的土地所有制，实现农民群众千百年来梦寐以求的“耕者有其田”的理想。封建土

地制度不仅是地主阶级赖以生存的经济基础，同时也是外国资本主义赖以向中国人民进行压迫和剥削的基础。所以，太平天国废除封建土地制度，具有反对封建主义和反对外国资本主义侵略的革命意义。伟大革命导师列宁曾经指出过：“‘地权’和‘平分土地’的思想，无非是为了完全推翻地主权力和完全消灭地主土地占有制而斗争的农民力求平等的革命愿望的表现而已。”（《纪念赫尔岑》，《列宁选集》第2卷，418—419页）又说：“在反对旧专制制度的斗争中，特别是反对旧农奴主大土地占有制的斗争中，平等思想是最革命的思想。”（《社会民主党在俄国第一次革命中的土地纲领》，《列宁全集》第13卷，217页）

由此可见，《天朝田亩制度》的提出，是中国历代农民战争和农民革命思想所能达到的高峰。它总结并且发展了历史上农民战争提出的“均田”、“免赋”和“均贫富”、“等贵贱”的理想。

由于这个伟大革命纲领的颁布和局部地区实行废除地主阶级的土地占有制，就大大地鼓舞了广大劳动群众参加革命斗争的巨大积极性，从而使革命获得了飞跃的发展。如据清方记载：1854年“（浙江）人心正在思乱，彼谓匪（指太平军）来，则衣食可以均平”（段光清：《镜湖自撰年谱》）。“去冬佃户收租，如乞丐状，善者给数斗，黠者不理”（范城：《质言》）。平分土地是最彻底的反封建制度的纲领，对于解放农村生产力起了促进作用。所以在当时历史条件下，《天朝田亩制度》的革命性应该说是主要的，它是反封建的伟大纲领。

然而，《天朝田亩制度》分配生产资料和生活资料的绝对平均主义的原则，毕竟是一种空想的社会主义思想。

太平天国的领导者天真地认为，只要实现这个绝对平均主义的方案，就能彻底消灭贫富不均和痛苦的根源。这只能是“农民小资产者的一种幻想”。（《关于纠正党内的错误思想》，《毛泽东选

集》，89页）他们不可能预见到，即使这个方案能得到实现，把农业固定在小农业生产基础上，小农业经济最终不可能永恒地存在下去，从小农经济中将会不断造成阶级的分化和贫富的对立，根本不可能消灭压迫和剥削。当时，革命与反革命的搏斗十分激烈，没有可能实现这一文献所规定的平均主义分配土地方案，只在太平天国所控制的地区内，实行了焚毁地契和不交租或减租。

《天朝田亩制度》中的绝对平均主义思想，从科学社会主义的理论来看是错误的；但是，如果把它放在一定的历史条件来考察，是一种进步的，革命的思想。我们透过了它的空想的外衣，便可以看出其民主主义的合理内核。正如列宁所指出：“马克思主义者应当透过民粹派乌托邦的外壳细心辨别农民群众真诚的、坚决的、战斗的民主主义的健全而宝贵的内核。”（《两种乌托邦》，《列宁选集》第2卷，433页）正由于太平天国是单纯的农民战争，在没有工人阶级领导的历史条件下，就不可能用科学社会主义武装革命，总是不能取得彻底的胜利。但尽管洪秀全的社会主义是不科学的、不是无产阶级的意识形态，而是农民阶级的意识形态，然而马克思和恩格斯仍给予最热烈的赞扬，革命导师从“中国的社会主义”，看到了“世界上最古老最巩固的帝国……已经处于社会变革的前夕，而这次变革必将给这个国家的文明带来极其重要的结果”（《国际述评（一）》，《马克思恩格斯全集》第7卷，265页）。

太平天国在革命斗争的过程中，用实际行动反对封建神权，批判孔孟之道，提出了平等平均的民主主义倾向的革命口号，这就引起了地主阶级的极大恐慌和仇恨。地主阶级的代表人物曾国藩迫不及待地跳出来向革命势力疯狂反扑，充当了孔孟之道的顽固卫道士和狂热吹鼓手。

曾国藩（公元1811—1872年）字伯涵，号涤生，湖南湘乡人，出身于官僚地主家庭。太平天国农民革命战争前曾任礼部右侍郎。太平天国农民革命战争爆发后，他组织地主反革命武装，勾结帝国主义侵略者，与农民革命为敌，成为汉奸刽子手。在意识形态上，他自认为是孔孟道统的承继人，贩卖儒家的唯心论的先验论和英雄史观，扯起了没落了的唯心主义理学的破旗，对太平天国的反封建思想进行了污蔑、攻击。

当太平天国革命运动迅速胜利发展的时候，这个汉奸刽子手就跳出来顽固抵抗。1853年，他因母丧居家，首先纠集一支地主阶级的反革命武装——“团练”，妄图借此维护封建统治秩序。他极力向这支反革命地主武装灌输反动的“忠诚”思想，发誓要为“卫道”而死战。1854年，他又把“团练”扩大为“湘军”，出师同太平军作战。这时，他发表了臭名昭彰的《讨粤匪檄》，赤裸裸地暴露了他的反动立场和唯心主义的世界观。他说：“自唐虞三代以来，历世圣人，扶持名教，敦叙人伦，君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。‘粤匪’（指太平革命军）窃外夷之绪，崇天主之教，自其伪君伪相，下至兵卒贱役，皆以兄弟称之。……士不能诵孔子之经，举中国数千年来礼仪人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原，凡读书识字者，又乌可袖手安坐不思一为之者也。”这篇反革命宣言书集中地表现了地主阶级在思想意识上对农民革命的顽抗。曾国藩攻击太平天国的朴素平等思想，这是他维护封建等级制度的自供；他攻击太平军造成了“农不能自耕以纳赋，而谓田皆天王之田；商不能自贾以取息，而谓货皆天王之货”，这是他维护地主阶级土地占有制的自供；他攻击太平军破坏了佛寺、道院、社坛，宣扬“生有功德，没则为神”，这是他维护神权的自供。当然，他的攻击，也正说明了太平天国做对了，打中了地主阶级的要害。曾国

藩更为恶毒的是，他鼓动封建地主阶级及其知识分子，不要袖手旁观，置之不理，要纠集在保卫孔孟之道的黑旗下，来反对太平天国。曾国藩的鼓动和清统治者的意愿完全是一致的，因此，很受反动王朝的赏识和支持，1854年，清咸丰皇帝就表彰他说：“然汝之心，可质天日，非独朕知。”（《文宗实录》卷一一七）1860年，清朝统治者又授予他汉族地主官僚从未担任过的要职——实授两江总督，并且负责统辖江苏、安徽、江西、浙江四省的军务。他同时坚持投降外国资本主义侵略者，并与之结成反革命的同盟，共同镇压革命。1864年7月，他所率领的“湘军”攻陷了南京，对革命军进行了血腥的屠杀。与此同时，他马上重修孔庙，声称“黜邪慝”的办法就是“隆礼”（《江宁府学记》）。实则效法孔丘“克己复礼”，对农民群众进行反攻倒算。曾国藩就以革命农民的鲜血换取清朝授予大学士、两江总督、进爵一等勇毅伯的“高位”，成为近百年来一切对外投降、对内镇压的汉奸刽子手所共同崇拜的精神偶像。

曾国藩的反革命活动是同他的反动唯心主义世界观分不开的。他承继和阐发了孔孟之道和程朱唯心主义理学，以“诚”为其世界观的中心范畴。他说：“窃以为天地之所以不息，国之所以立，贤人之德业之所以可大可久，皆诚为之也。故曰，‘诚者，物之终始，不诚无物’。”（《复贺耦庚中丞》）这里，曾国藩阐发思孟学派“天人合一”的唯心主义天道观，把本属道德范畴的“诚”硬说为物质世界的主宰，这就完全颠倒了物质和精神的关系，是彻头彻尾的唯心论。他又承继程朱“即物穷理”的唯心论的先验论，鼓吹只有“立诚”才能做到“闻道者必真知而笃信”（《求阙斋弟子记》）。曾国藩所说的“道”，就是先验的封建伦理道德。在他看来，“道其常而已，常既立，虽有百变，不足以穷我说”（《纪氏嘉言序》），这就是说，“道”（理）是“常”——是永恒不变的，是先于事物而存在的客观精神。而他所要“笃信”之“真知”，乃

是指以主观的“诚”，去体验那个先天固有的客观精神——“道”（理）。即是说，人的认识，只有体验先天固有的封建道德理念，才称得“真知”。这样，曾国藩所说的“真知”，是从根本上否定从物到感觉和思想的唯物论反映论，宣扬“真知”可以离开具体事物，本质是宣扬唯心论的先验论。所以曾国藩反复强调，由于这个“诚”，决定了物质世界的变化和发展，甚至主宰了社会和政治，即封建地主阶级的统治可以永恒统治下去。

曾国藩的唯心论先验论，必然导致唯心论的英雄史观。他贩卖孔丘所谓“上智下愚不移”的反动说教，胡说什么“上智下愚不移者，凡事皆然”（《曾国藩日记·问学》），并鼓吹封建统治阶级的“圣智者”，可以强行扭转历史前进车轮，污蔑人民群众是天生的“庸弱”，只能任由“圣智者”的摆布。在他看来：“风俗之厚薄”，完全决定于“一二人之心之所向”，“一二人之心向义，则众与之赴义；一二人之心向利，则众人与之赴利”（《原才》）。他自我吹嘘为“转移习俗而陶铸一世”的“圣贤”（同上），妄图用唯心论作为反动地主买办阶级维护其统治的精神支柱。

曾国藩的反动立场和唯心主义的世界观，决定了他对太平天国革命进行疯狂的反扑。他把“忠”与“诚”结合起来，宣扬“君子之道，莫大乎以忠诚为天下倡”。（《湘乡昭忠祠记》）。他鼓吹这个所谓“忠诚”的反动理论，妄图“挽回厌乱之天心”——挽救其失败的必然命运，“塞绝横流之人欲”（《复江岷樵左季高书》）——对人民的正当要求进行镇压。并企图树立这个“诚”作为整个地主阶级的反动精神支柱。他说：“畏难避害，曾不肯捐丝粟之力以拯天下，得至诚者而矫之”，甚至可以“浩然捐生”（《湘乡昭忠祠记》）。即是说有了“至诚之心”，不仅可以出钱出力，还可以为统治阶级利益去送死。这种极其反动的世界观，是他的反动立场所决定的。他在镇压农民革命战争的反革命活动中，



曾经多次遭到农民革命军的沉重打击，不止一次地哀叫反革命的“大局殆无挽回之理”（《复陈浚君书》），但这个汉奸刽子手又把失败当作对“英雄”的“磨炼”，疯狂叫嚣要在“忍耐二字下功夫”，要“在大受挫辱之时”总结反革命的经验。孔孟之道就是他的精神支柱。他叫嚷“虽造次颠沛，皆有孟夫子在前，须臾不离”（《曾国藩日记》），还鼓励其死党要以孔丘的“成仁”和孟轲的“取义”作为反革命“坚确不移之操”（《劝学篇示直隶士子》）。由此可见，曾国藩的反革命顽固性是由他的反动的唯心主义世界观所决定的，是他的反动阶级本性的表现。

曾国藩所标榜的“诚”完全是一种伪善的化装。他赌咒发誓，自称“至诚可质天地”，“不敢一毫欺人”（《家书·致诸弟》），实际上却从来不讲真话。明明是寡廉鲜耻的卖国贼，却大谈什么“尽忠报国”；明明是嗜权如命，贪得无厌的吸血鬼，却叫嚷什么“淡于荣利”，“科名身外之物，不足介怀”（《家书·致诸弟》）。明明是挥舞屠刀杀害人民，却要装有“哀怜的意思”（同上）。显而易见，曾国藩所讲的“诚”就是“伪”的同义语。

满口的仁义道德掩盖不了曾国藩残忍严酷的阶级本性。从开始组织地主反革命武装时起，他就“一意残忍”（《书札·与魁荫亭太守》），对农民进行残暴的屠杀，被称为“曾剃头”。以后他率领湘军与太平军作战，所到之处，“兵过如洗”，无恶不作。特别是1864年天京陷落时，曾国藩这个罪魁祸首一手导演了对革命群众的血腥大屠杀。曾国藩自供：“分段搜杀，……毙贼共十余万人。秦淮长河，尸首如麻，……三日夜火光不息”（《金陵克复，全股悍贼尽数歼灭折》）。经过曾国藩所部湘军“见人即杀，见屋即烧”（谭嗣同：《上欧阳瓣菴师书》，《谭嗣同全集》卷三）的疯狂反攻倒算，南京城数日之间化为一片废墟。血淋淋的事实证明曾国藩就是这样一个罪行累累、穷凶极恶的刽子手。

曾国藩所谓“诚”，又是掩盖其贪得无厌的地主买办阶级反动本质的幌子。他从来就把“进德”、“修业”作为升官发财的敲门砖。他说：“今日进一分德，便算积一分谷；明日修一分业，又算余一分钱。德业并增，则家私日增。”（《家书·致诸弟》）曾国藩之所以疯狂地进攻南京，其罪恶目的之一，就是为了掠夺南京城中的金银财物。他自供说：“事机尚宜，收复金陵，则城中财货，白军（指白齐文的洋枪队）不得大肆掳掠，须一一查封，一半解京，一半各军均分。”（转引自《李文忠公全集》《奏稿》卷三）所谓“一半解京”，实则想独吞一半。这就是他所谓的“诚”，所谓的“德业并增，则家私日增”。

曾国藩所谓“诚”，又是其崇洋卖国的遮羞布。他明明“资夷力以助剿济运”（《复陈洋人助剿及粮米运津折》），鼓吹“洋人助我攻剿‘发匪’”实“有德于我”（《曾国藩日记》），却打着“以至诚相与”的招牌。这个汉奸卖国贼，为了挽救封建政权灭亡的命运，把希望寄托在外国侵略者的武装干涉上，他自供：“目前形势，舍借洋兵，别无良策”（《遵旨统筹全局折》）。他勾结英、法，还准备卖身投靠老沙皇，建议与老沙皇约定日期，共同镇压太平天国革命（《复陈洋人助剿及粮米运津折》）。由此可见，尊孔与卖国是密不可分的。

毛主席指出：“**凡属倒退行为，结果都和主持者的原来的愿望相反。古今中外，没有例外。**”（《新民主主义的宪政》，《毛泽东选集》，696页）尽管曾国藩等一小撮反革命势力，镇压了太平天国的农民革命战争，但历史车轮并不是任何反动势力所能扭转的。太平天国革命的被镇压，并不是清封建统治的“胜利”，而只不过是它的灭亡暂时起了推迟作用。孔丘的亡灵挽救不了帝国主义走狗清朝反动统治的必然灭亡的历史命运，曾几何时，清王朝被人民

革命战争所埋葬，曾国藩也成了遗臭万年的汉奸刽子手，永远成为人民的反面教员。

### 三 反映被压迫、被削农民群众追求的“新天、新地、新人、新世界”的理想——洪仁玕对封建神权、封建迷信和封建文化的批判

1856年太平天国发生的变乱严重削弱了革命力量，革命形势从飞跃发展转入相持防御阶段。

太平天国后期的领导者之一洪仁玕，就是在上述形势下来到天京的。

洪仁玕（公元1822—1864年）是洪秀全的族弟，早期曾同洪秀全一起从事革命宣传工作，1851年金田起义，他由于来不及追随革命队伍，留在家里。起义后，清政府对革命家属进行迫害，他逃亡香港，在一个外国牧师家中担任家庭教师。1854年他第一次试图到天京参加革命，为清军所阻未遂，至1859年他经历了许多困难险阻，才到达天京。

他到达天京之后，被洪秀全委任，总管全国政务。他的主要著作有《资政新篇》、《英杰归真》、《军次实录》、《诛妖檄文》和《干王洪宝制》等。

在革命力量严重削弱的条件下，洪仁玕总理太平天国朝政，说明他勇于担负重任，从1859年至他牺牲为止，他不避艰险，不辞劳苦，坚持革命斗争。1860年他曾参加领导击溃包围天京的清军江南大营的战斗，发挥了积极作用。1863年，天京被曾国藩的湘军围困，洪仁玕奉令突围至湖州催兵解天京之围，于1864年8月被俘，10月被杀害于南昌。他在壮烈牺牲前，英勇不屈，直指敌人为“妖军”。他所留下的《洪仁玕自述》，表现了他的坚定立场和革命气

节，并不像李秀成那样，写了投降变节的自白书，而是从革命失败中总结出一条有益的经验教训：天朝“祸害之源”，在于“洋人助妖”——外国资本主义侵略者联合清封建统治者共同绞杀了革命。这是极其深刻的历史经验的总结。

洪仁玕同洪秀全具有共同的革命立场，除了上面所说，他对太平天国革命事业的忠诚和不怕牺牲的革命精神外，还在于他们都具有一致的世界观。洪仁玕以“革故鼎新”的具有辩证思想因素的天道观，作为批判封建神权、封建迷信和封建文化的理论武器，这同洪秀全要求变“暗”为“光”、变“乱”为“治”的思想是一致的；同封建统治阶级所鼓吹的“天不变，道亦不变”的形而上学的天道观：则是对立的。

洪仁玕指出：“夫历纪一书，本天道之自然，以运行于不息，无如后世之人，各骋私智，互斗异谈，创支干生克之论，著日时吉凶之言，甚至借以推测，用之占候，以致异议愈多，失真愈远。”（《英杰归真》）这虽是针对改革旧历书而言，但实质则是批判封建统治阶级利用封建迷信而创立的唯心论说教，把被剥削阶级所歪曲了的朴素的唯物主义和自发的辩证法还其本来面目，即把天道归为自然运动变化。洪仁玕天道变化的观点，其源泉是来自于劳动群众从事生产斗争实践的经验。他认为天不是什么神秘莫测的天，更不能主宰人间祸福，而是“天行不息”。所谓“天行不息”，是指自然界的运动变化；而只有把天作为自然现象的运动变化来理解，才能理解“农时以正，四时调匀”的自然变化的道理，从而“俾有定民志而正农时”。可见，他从农业生产的需要而力辟封建迷信，为的是使受封建迷信思想毒害而错误地认为拜求偶像可保丰产的人们的觉醒。这种从农业生产的需要而批判封建迷信，批判儒家的天命论，就更容易被群众接受。

洪仁玕的天道变化的观点，导致了在政治上要求“革故鼎新”。他说：“云净而月明，春来而山丽，衣必洗而垢去，物必改而更新，理之自然者也。”（《英杰归真》）这里，他认识到“变”是原因，“新”是变化的结果；只有变，才能新，从而论述了“革故鼎新”的合理性。洪仁玕所指的“革故”，是指“扫荡妖氛”——革清封建王朝的命；所谓“鼎新”，是反映了代表农民群众追求“新天、新地、新人、新世界”的理想。因为，由故到新既然是事物变化的规律，那么革命以及由之而来的各种制度的改革，那就是势所必然，同样是合乎事物变化的规律。他强调由“故”到“新”的合乎规律的变化主要关键在于“革”，反映了农民阶级从来就是坚持斗争的哲学，从理论上阐明通过斗争来实践社会变革的要求，具有辩证法的光辉思想。唯心主义的理学家所鼓吹的天赋道德观念是永恒不变的观点，即封建统治永远不能改变的理论，也就被攻破了。这是批判理学唯心主义和形而上学的理论。所以洪仁玕要求人们应该站在革命立场上，才能正确对待新生事物，“始能认识新天、新地、新人、新世界”的理想，否则将会错误地以为“新不如旧”。不同的阶级有不同的天道观或天理观，在这里揭示得十分清楚。洪仁玕的“革故鼎新”的天道观，是代表农民阶级反对封建主义的理论武器。他热情地歌颂了太平天国革命之新，“喜此新天之理”；批判了地主阶级所鼓吹的复辟旧制度的“复礼”思想，是具有唯物论因素和辩证法因素的。处于太平天国革命后期的困难条件下，坚持这一进步的思想，继续对封建统治思想进行批判，从而说明洪仁玕的世界观是要革命的，他始终站在洪秀全为代表的革命路线上。

洪仁玕所指的“新天、新地、新人、新世界”的理想，其新何在？

首先，新在于要求变革。洪仁玕承继太平天国农民战争的优良传统，继续批判封建专制制度的腐朽性和反动性。他痛斥清封建王

朝对人民所犯下的“无所不至”的罪行。揭露“卖官鬻爵”、“贿赂公行”，“每岁剥中国脂膏数百万”。正由于清封建王朝的压迫和剥削，遂使“富者安得不贫，贫者安能守法？”所谓“贫者安能守法”，是指不愿“为奴为隶”的广大人民群众要反抗，要斗争——“扫除妖氛”。这是坚持用暴力革命夺取政权的革命路线。

其次，新在于反映农民阶级的要求和利益而追求光明幸福的理想世界。洪仁玕在宗教外衣下，宣扬拜“上帝之道”，就能“共登光明善域”。这一点同洪秀全期望将天国理想在人间实现的原则是一致的。这是给群众指明，为了巩固革命政权，必须坚持太平天国革命路线，太平天国的革命原则，继续展开对代表封建政权的精神支柱——封建神权、封建迷信和儒家学说进行揭露和批判，才能到达光明幸福的理想世界。

他指出：“木石也，泥塑纸画也，人手雕斫也，愚人所思想以愚弄愚人也。”（《军次实录》）就是说，一切偶像，都是人手所雕塑制造起来的，崇拜这些自己手造的木石偶像，是一种愚蠢的行为。然而，人们为什么会崇拜自己手造的偶像呢？他指出，“实为利欲所昏”而产生的。他以“读书士子”——地主阶级的知识分子之所以“徒以牲醴敬孔孟，以院寺祀诸贤，或拜文昌妖魁星妖”为例，揭露这些人不外是为了追求“功名必显达”。并嘲笑这些“士人痴心妄想，功名念切”（《英杰归真》）。洪仁玕还批驳神能主宰祸福的儒家天命论。他指出，在现实生活中讲天命者“不过一时以解忧患”，即精神上自我安慰和自我欺骗而已，实际“不得日有命”（同上）。虽然他不理解神权和迷信产生的阶级和历史根源，但他毕竟看到，只有摆脱封建思想“网罗”束缚、摆脱“旧杂污俗”的影响，肃清儒家唯心论天命论的毒害，才能“咸与维新”，“共登光明善域”的理想世界，表达了不愿做奴隶的人民群众的强烈要求和愿望。洪秀全早期对封建神权的批判，是为了发动群众夺取政

权而制造革命理论；洪仁玕批判封建神权，则是为了巩固政权，阐述“新天、新地、新人、新世界”的革命理论。

洪仁玕还针对着封建社会里“不务实学，专事浮文”的学风进行批判。他痛斥那些“读书士子”（指为地主阶级服务的知识分子），“多数人怕鬼，以愚其心志”，专门从事“吟花咏柳”，至多也只能“日摹书卷”，成为毫无民族气节、热衷功名的封建卫道者；并揭露封建科举制度，八股文章对“读书士子”的毒害。为了清除这种恶劣学风的影响，洪仁玕认为必须奠定“开国立教方法”的新风。这种新风在于：不惟行文记实，做到“一一叙明，语言确凿”（《戒浮文巧言谕》），更重要的要做到，“读书不在多采佳句，惟在寻求书之骨气，暗合于天情者，自有大学问出乎其中”（《军次实录》）。这里，他所指读书“惟在寻求书之骨气”，实则要求领悟书中的革命气节；所指读书要“暗合天情”，实则要求学以致用，不要违背太平天国的指导思想。事实表明，洪仁玕毕生是实践了“寻求书之骨气，暗合于天情”这一革命原则。1864年，他被国贼曾国藩所俘，他坚持斗争，正气凛然地向敌人表明：“予每读其（文天祥）史传及《正气歌》，未尝不三叹流涕也，今予亦法文丞相已。”（《洪仁自述》）洪仁玕以承继文天祥的浩然正气而自豪，痛斥敌人，蔑视敌人，坚持了革命的气节；他受尽了敌人严刑拷打，毫不动摇，最后为农民革命而流血牺牲，说明了他的理论和实践的一致性，表明了他不愧是“留取丹心照汗青”的革命英雄，同受儒家孔孟之道的腐蚀而逐渐蜕化变质、最后堕落成为向敌人求降乞活的叛徒的李秀成，形成鲜明的对照。

第三，新在于为农民政权的建设而提出若干措施，给农民革命带上若干新的色彩。在经洪秀全批准、作为太平天国官书颁行的《资政新篇》中，洪仁提出“以资为政”的二十八条措施意见，其目的是为了“太平一统江山万万年”，即为了巩固太平天国革命政

权而制订的。这个文件，大体包括下列几个方面：（一）提倡搞近代工业。他提出开矿山，兴铁路，造车船，浚河道，设邮电、银行，制造科学仪器以及奖励工艺技术等。（二）提倡搞好人民福利事业。他提出兴办医院，跛、盲、聋、哑院，养老院以及孤儿院。这是从“济疾苦”出发。（三）提倡加强乡村行政政权建设。他提出在农村设置乡官、乡兵制度；在市镇设置水、陆关税机构以及创建新闻事业。（四）提倡革除不正的社会风尚，如烦琐的婚姻仪式，风水迷信等。这是从有利于生产出发。

《资政新篇》提出上述措施意见，是依据“时势之变通为律”而制订的。太平天国农民革命战争，是发生于近代历史条件下。在外国资本主义侵略压迫下，先进的中国人千方百计向西方寻找革命真理，洪仁玕受到了外国资本主义的影响，要求在巩固农民政权的基础上搞一点近代交通运输工业的建设，是可以理解的。尽管这个文件没有着重解决土地问题，是一个缺点，但它是要求在农民政权基础上发展近代工业以及各种制度的改革，显然是为巩固农民政权服务的，说明他没有向后看，而是向前看。这和地主阶级的洋务派在巩固封建政权的基础上效法西方资本主义的一套军事技艺，作为镇压农民革命的工具，有着本质的不同。

总的来说，洪仁玕始终坚持革命的立场，坚决反对清封建政权，无疑的是一个杰出的反封建的先进人物。

伟大领袖毛主席曾经指出：“灾难深重的中华民族，一百年来，其优秀人物奋斗牺牲，前仆后继，摸索救国救民的真理，是可歌可泣的。”（《改造我们的学习》，《毛泽东选集》，754页）

以洪秀全、洪仁玕等为杰出代表的太平天国革命农民群众，都是中国人民的优秀儿女，他们奋不顾身地为民族民主革命而流血牺牲，反映了中国人民的革命反抗精神，在历史上永远放射出灿烂的光辉！



## 第十一章

在国际帝国主义加紧侵略中所引起的资产阶级改良主义运动。哲学战线上揭露和批判为封建买办政权服务的唯心主义理学和“天不变，道亦不变”的形而上学；在揭露、批判中揭示和阐发了变化观点

### 一 国际帝国主义加紧侵略，社会危机加深。

在批判为地主买办政权服务的唯心主义理学中，资产阶级改良主义运动的出现

在中外反动派的联合残酷镇压下，历时十四年、席卷全国大部分地区的太平天国革命战争失败了。中国人民被迫再次痛苦地生活。在国际资本主义和国内封建主义双重压迫之下。农民革命暂时转入低潮。

在太平天国农民战争期间，1856年英国和法国两个资本主义国家，乘机发起了“英法联军”的侵略战争，即第二次鸦片战争，强迫清封建政府签订《天津条约》和《北京条约》。沙皇俄国也强迫清封建政府先后签订《中俄璦琿条约》、《中俄北京条约》和《中

俄勘分西北界约记》。这些不平等条约的签订，标志着中国社会进一步向半殖民地半封建社会转化。在向半殖民地半封建社会转化的过程中，不可避免地引起阶级关系的新变化，从而也就产生了新旧思想的斗争。这一时期，统治阶级内部也有了分化，出现了顽固派和洋务派；同时伴随着民族资本主义工商业的初步发展，从官僚、地主、商人中逐步分化出来新的阶层——资产阶级的改良派。资产阶级的改良派和洋务派的区别在于：洋务派所代表的是向买办资产阶级转化的封建官僚地主，而改良派则是向资产阶级转化。他们思想上的分歧在于对封建专制政治的态度。洋务派主张“中学为体，西学为用”。认为“体”是不能变的，即坚持封建的君主专制制度，原样维持下去；“用”是可变的，就是认为可以效法资本主义国家发展军事工业和技艺，作为镇压中国人民的工具。他们和顽固派一样，都是尊儒反法派，把尊孔与崇洋卖国结合为一体。而资产阶级改良派则主张变封建专制为资产阶级立宪政体。他们主张维新，是为了救国，因而就必须举起尊法反儒的旗帜，作为维新变法的思想武器。从六十年代至九十年代这四十年中间，是资产阶级性改良主义思潮的萌芽和发展以及走向没落的时期，以 1898 年康有为所领导的戊戌变法运动为最高峰。此后，由孙中山领导的资产阶级、小资产阶级革命派逐步成长、壮大，革命的民主思想代替了改良主义思想。

近代资产阶级性改良主义思潮发生和发展的过程，大体可分为下列三个阶段：

第一阶段：从六十年代太平天国革命被镇压后至八十年代中法战争前，是资产阶级性改良主义的萌芽、酝酿阶段。它的思想特点，是希望把落后的中国变成富强的中国，主张变法，要求学习西方资本主义的自然科学和生产技术，但还没有接触到建立资本主义立宪制度的问题。他们的哲学思想，仍然摆脱不了宋明儒家唯心主义理

学的束缚，强调“道本器末”。其代表人物有马建忠（公元1845—1900年）、薛福成（公元1838—1894年）和王韬（公元1825—1897年）。这些人看到洋务“新政”并没有使中国真正富强起来，反而一天天衰朽腐败下去，因而对洋务派的方针、政策发生了怀疑：认为真正的“富强”不在于“船坚炮利”，而在于资本主义工商业的发展。所以他们对洋务派束缚民族工商业的政策提出异议。如王韬提出“官办不如民办”，即反对工商业“官办”、“官督商办”和“官商合办”，而主张“民办”。就是说应让民族资本主义工商业自由发展，不受封建主义的限制。马建忠提出“富民”说，他说：“治国以富强为本，而求强以致富为先。”（《适可斋纪言纪行·富民说》）薛福成提出“商政”说，他说：“昔商君之论富强也，以耕战为务；而西人之谋富强也，以工商为先。耕战植其基，工商扩其用也。”当时中国已处于“不能禁各国之通商”之际，“惟有自理其商务而已”（《筹洋刍议·商政》）。又说：“中国富而后诸务可次第修举，如是而受制于邻敌者，未之有也。”（同上）早期资产阶级思想家，在继承法家耕战思想的基础上，主张发展工商业，提倡富国强兵，都反映了发展民族资本主义的要求。

在他们的思想中，具有微弱的进化观点。如王韬说，“知天下事，未有久而不变者也”（《弢（tāo 同韬）园文录外篇·变法中》）；又说：“自中外通商以来，天下之事繁变极矣”（《弢园文录外篇·自序》）。因此，他认为“至今日而言治，非一变不为功”（《弢园文录外篇·变法中》），即认为非变法不可。但是，这一时期的资产阶级变法思想，还没有彻底摆脱洋务派“中学为体，西学为用”的影响。他们强调“天下之道一而已矣”。这个“道”，如王韬所说，是“人人所以立命”的“正道”，是“人伦”，是不能变的（《弢园文录外篇·原道》）。由此，他们所谓“道”是

“生人之初已具”的（《弢园文录外篇·变法上》），是先验的，这是客观唯心主义。

由于他们强调“道”是不能变的，那么，他们就不敢触及封建统治的基础，也不敢要求以西学来代替“中学”“旧学”，而只能提出“练兵之法宜变；学校之虚文宜变；取士之法宜变；律例之繁文宜变”（《弢园文录外篇·变法中》）即只提出改变某些具体规章制度。这就导致了他们十分软弱的改良主义变法要求。

第二阶段：从八十年代的中法战争后至九十年代的中日甲午战争前，是改良主义思潮有了进一步发展的时期，它的主要特点是，进一步发展民族资本主义工商业，提出具有民主倾向的资产阶级性议院制度，开始接触到资产阶级的政权问题。其代表人物有何启（公元1851—1903年）、胡礼垣（公元1847—1916年）和郑观应（公元1841—1918年）。何和胡合著《新政真铨》，郑观应著有《盛世危言》。

何启和胡礼垣反映了一部分华侨资产阶级的要求，他们批判了洋务派“置中华民族为奴隶，奉外国人为主人”的卖国奴才思想，揭露他们创办洋务不外为了“一己之私”。何启、胡礼垣提出了初步的民权思想，主张“天下之权，唯民是主”，认为“民”应该成为国家富强的力量，如果国家失去了“民”的支持，便将衰败。这种思想比以前的改良思想进了一步。可是，他们所指的“民”，当然不是广大人民群众，而是指“绅耆士商”。他们要求“开议院”，行民主，也不外是想为不当权的、具有资产阶级观点的“绅耆士商”争取到一定的政治地位。这种“民权”思想，实质上是“绅权”思想。

郑观应是一个热衷于资本主义工商业的改良主义者。他在第二次鸦片战争后，“目击时艰”，即在外国侵略的刺激下，放弃科举，转为经商。他为了谋求资本主义的发展，毅然起来反对封建顽固派

的复古守旧思想。封建顽固派曾把学习资本主义科学技术及政治学说的人视为“名教罪人，士林败类”。郑观应批驳这种观点。他讽刺这些顽固派自己既不肯学习“西学”，又反对别人学习“西学”，这正好像一个患上了沉重病症的人，既不肯求医服药，反而骂医术无用，结果只有等待死亡了。他提出“主以中学，辅以西学”，他解释说：“中学”——君主，“西学”——立宪，即赞同君主立宪。同时提出了“千古无不敝之法，亦无不变之法”。主张开议院，兴学校，广书院，重技艺，别考课，使人尽其才；讲农学，利水道，化瘠土为良田，使地尽其利；造铁路，设电线，薄税敛，保商务，使物畅其流。这些主张都很具体，超过了前一代的改良主义者。他把上述的主张看作是“富强之本”，反对单纯效法帝国主义的“船坚炮利”，这说明他和主张“中学为体，西学为用”的洋务派政治主张上有一定的矛盾。

不过，郑观应的哲学思想仍然摆脱不了传统的唯心主义的理性的限制，他尽管认为事物是可变的，但他又认为“道本器末”，即就是说，中国的“道”是好的，是根本，不能变的；西洋的器是末，比中国好，可以变。他所指的“道”是什么呢？他说：“夫道，弥沦宇宙，涵盖古今，成人成物，生天生地，岂后天形器之学所可等量而观？”（《盛世危言·道器》）这就认为“道”生一切。一切由虚无生，自是承认客体精神的独立存在。所以他是一个客观唯心主义者。

由于他承认“所变者器也”，只从具体规章制度的改革入手，而不敢从根本上触动封建统治基础，实际上是换汤不换药，加上各种反动思想的阻挠，他的变法无法实现。

但他上述的变法主张，较前期改良主义者已前进了一步。

第三阶段：中日甲午战争后至1898年戊戌变法，是改良主义思潮发展的最高峰。1898年戊戌变法运动是资产阶级改良派总结六

十年代以来的改良主义思想，企图在政治上实践改良主义变法。结果是以改良主义思想的破产而告终。

十九世纪末期，国际资本主义已经进入了帝国主义阶段，它的重要特征之一，正如列宁所指出：“**是几个大国都想争夺霸权，即争夺领土**”。（《帝国主义是资本主义的最高阶段》，《列宁选集》第2卷，810页）经济上利用资本输出，进行垄断掠夺。早在第二次鸦片战争期间，1858年沙皇俄国强迫清政府签订了《中俄璦琿条约》，割占了黑龙江以北、外兴安岭以南六十多万平方公里的中国领土，1860年强迫清政府签订了《中俄北京条约》和1864年的《中俄勘分西北界约记》，先后割占了乌苏里江以东约四十万平方公里的中国领土和中国西部四十四万多平方公里的领土。又通过1881年《中俄伊犁条约》和以后几个勘界议定书，割去了七万多平方公里的领土。在短短的半个世纪中，沙皇俄国先后割去了我国领土一百五十多万平方公里的土地，面积相当于三个法国或十二个捷克斯洛伐克。1894年中日甲午战争，腐朽透顶的清封建统治政府被日本侵略者打败，被迫签订丧权辱国的《马关条约》，日本割去了我国领土台湾全岛及其附属岛屿和澎湖列岛。从此，外国帝国主义对中国的侵略推进到一个新的阶段。各帝国主义国家的垄断资本已经不以对中国的商品倾销为满足，而要直接控制中国领土，以保障资本输出的最大利益。它们分头在中国攫取“租借地”和铁路线，划分势力范围。它们还在中国建工厂，开矿山，对中国的自然资源和劳动力进行肆无忌惮的掠夺和剥削。还通过派出大量披着宗教外衣的传教士来华开学校，办报纸，加紧对中国的文化侵略。因此，十九世纪九十年代以后，迅速地形成了国际帝国主义要瓜分中国的危急形势。

面对民族危机，中国社会各个阶级、阶层有不同的反映。代表封建统治阶级利益的顽固派和洋务派坚持出卖民族利益、与帝国主

义结成反动联盟、走半殖民地化的道路。沿海各地人民坚决反对帝国主义侵略的“反洋教斗争”，汇合并发展成为 1899—1900 年的义和团人民群众的反对帝国主义的革命战争。从地主、官僚和商人中转化出来的、具有资产阶级思想的康有为和他所领导的维新派（也是改良派），进行了戊戌变法。虽然他们采取了自上而下的改良主义道路，与人民群众自下而上的革命有着根本的区别，但他们要求维新，则带有抵抗帝国主义侵略的意义，和封建顽固派和洋务派又有所不同。他们对封建主义进行了一定程度的斗争。所以他们所发动的运动具有新的特点：

第一，带有爱国救亡的意义。戊戌变法本身是一次自上而下的改良主义运动，企图通过上书、请愿等形式，特别企图通过皇帝的诏令来实行变法，这暴露了他们不敢与封建主义决裂的软弱性和妥协性。他们脱离了广大人民群众，就决定了他们失败的必然命运。但他们反复宣传民族和国家所处的危机，批判封建顽固派的卖国投降政策。如康有为指出：甲午战争后的形势，面临着“瓜分豆剖”；谭嗣同指出：“失地失权之事已二十见，来日方长，何以卒岁！”严复指出：由于帝国主义的侵略，国家民族处于“无以自存”的危险境地。所以在他们看来，变法与救亡是一回事。他们向士大夫阶层敲响了爱国救亡的警钟，这带有对抗帝国主义瓜分中国的意义。

第二，带有思想解放的意义。他们进行思想领域的活动，带动若干中上层知识分子参加，创办了报纸、杂志，组织学会。如康有为等人于 1895 年在北京组织“强学会”，出版了《中外公报》，同年在上海组织强学分会，出版了《强学报》。1896 年创办了《时务报》、《苏报》；1897 年在澳门创办了《知新报》，在湖南创办了《湘学报》；在天津创办了《国闻报》等。在这些报刊中，翻译和刊出了西方资本主义革命时期的一些自然科学和社会科学著作，达尔文的进化论，卢梭的天赋人权论以及西方资产阶级共和国方案

都被介绍过来。据统计，从 1895—1898 年这期间，他们组织学会、学堂共 309 所，虽然这些组织的成员极其复杂，有资产阶级改良派，也有官僚、绅士、地主，但通过这些报章、杂志和学会的宣传活动，大声疾呼变法，这就促进了近代知识界的第一次思想解放运动的高潮。

第三，带着“新学”对“旧学”、“西学”对“中学”、“学校”对“科举”的斗争的意义。

**“当着政治文化等等上层建筑阻碍着经济基础的发展的时候，对于政治上和文化上的革新就成为主要的决定的东西了。”**（《矛盾论》，《毛泽东选集》，300 页）戊戌变法运动是由于民族资本主义工商业的发展受到了障碍而引起的。国内的封建主义和国际的帝国主义是障碍民族资本主义发展的主要敌人。资产阶级改良派在攀登政治舞台之际，在意识形态领域上，不能不冒“举世非之”的大不韪，提倡资产阶级的“新学”、“西学”、“学校”，对代表封建主义的“旧学”、“中学”、“科举”的儒家正统思想进行斗争。他们这种“以理为新，不以人言为新”（《谭嗣同全集》，441 页）的追求真理的态度，在近代史上第一次代表着资产阶级反对封建主义文化思想的斗争。虽然改良派也带着不少封建性的糟粕，但对于封建统治阶级来说毕竟是一次巨大的冲击。所以围绕着新学与旧学、西学与中学、学校与科举，不可避免地进行了一场斗争。这场斗争，也是在新的历史条件下，体现了“尊儒反法”和“尊法反儒”两种思想的斗争。斗争包括下列几个方面：（一）“变”与“不变”的斗争，斗争的实质是进化论观点同形而上学不变论的斗争。改良派的代表人物从西方资产阶级那里接受进化论思想，从不同的角度来论证变的必要性。他们主变的特点，是在新的历史条件下，把西方资产阶级的进化论与改造过的今文经学的“三世说”结合起来，是明清之际“经世致用”的发展，对顽固派“天不变，道



亦不变”的形而上学观点作斗争；也对洋务派“中学为体，西学为用”的新不变观点作斗争。但改良派的发展观最终是站在庸俗的进化论观点上。他们只承认渐变，否定突变。他们把变化发展的动力不是归之于机械运动的“质力”，就是承认“圣人”创造历史，最后堕入唯心主义泥坑之中。（二）新学对旧学、西学对中学、学校对科举的两种文化观的斗争，斗争实质是资产阶级文化观对封建地主买办阶级的文化观的斗争，即对宋明唯心主义理学的批判斗争。资产阶级改良派批判了封建君主专制，但他们都把实现资产阶级民主放到遥远的未来，认为当前只能实行君主立宪。改良派虽然在个别问题上批判了维护封建等级制度的儒家学说，阐扬法家，但是他们又毫无例外地不敢触及儒家学说的老祖宗孔丘和孟轲。反儒而不批孔，表现了资产阶级改良派的软弱和妥协，这是他们幻想通过封建皇帝来实行维新变法的政治路线所决定的。（三）政治和文化观念的斗争，反映了两种哲学世界观的斗争。改良派的哲学世界观受到近代机械唯物主义的影响。有的人相信外因论，以力学运动来解释物质的运动变化，批判神造论并反对儒家的天命论。不过，他们由于不承认内部矛盾是决定事物变化发展的原理，于是在解释社会现象时又陷入了不可知论和唯心论，充满了调和唯物主义和唯心主义的矛盾性格。但是，改良派针对封建统治思想的两个主要代表人物——朱熹和王守仁进行批判，这总是这一时期中唯物主义对唯心主义的批判和斗争。

然而，戊戌变法运动有不少根本性错误：（一）害怕农民革命战争，拒绝采取暴力革命的方式，而幻想在不废除封建制度的基础上发展资本主义，其结果必然要与封建主义妥协，采取自上而下的改良主义路线。（二）离开了农民革命战争的根本问题——土地问题，其结果抓不住社会主要矛盾，使自身陷于孤立。（三）对帝国

主义还有幻想，希望帝国主义能够“帮助”中国建设。这些错误决定了运动的必然失败。

上述错误，归根结底都是他们的改良主义路线所决定的。列宁曾经指出：“一般说来，改良主义就在于，人们只限于提倡一种不必消除旧有统治阶级的主要基础的变更，即是同保存这些基础相容的变更。”（《几个争论问题》，《列宁选集》第2卷，479页）而他们的改良主义路线，自是由于资产阶级的软弱性所决定的。康有为所领导的戊戌维新，代表一部分向资产阶级转化的官僚地主的利益。他们比孙中山所代表的民族资产阶级更加软弱，更加缺乏群众基础。因此，康有为所发动的变法运动，就成为昙花一现的运动，很快失败了。他们所宣扬的“新学”思想，“只能上阵打几个回合，就被外国帝国主义的奴化思想和中国封建主义的复古思想的反动同盟所打退了，被这个思想上的反动同盟军稍稍一反攻，所谓新学，就偃旗息鼓，宣告退却，失了灵魂，而只剩下它的躯壳了。”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，657页）随着时代的前进，当孙中山的革命派提出三民主义的革命纲领时，他们还坚持改良主义路线。于是他们这些人物，包括康有为和严复，便从改良派堕落为“保皇派”，最后成为阻碍历史前进的反动派了。

## 二 康有为的变法理论和他的“博爱哲学”的唯心主义思想

康有为是中国近代史上向西方寻找真理的代表人物之一，是戊戌变法运动的领导者和改良主义理论的奠基人。他借用西方资产阶级的进化论，并同今文经学派的“三世说”结合起来，建立了“主变”的哲学，为发展中国民族资本主义制造舆论。这是他早期思想中的进步因素。

但就康有为的哲学体系来说，它承认上帝的意旨，以客观精神注入到心里面，变成主观的东西，最后以人的“不忍之心”不断扩张而决定事物的发展。他的哲学体系是客观唯心主义和主观唯心主义的杂拌。

在政治方面，他要求发展资本主义经济，这同封建的生产关系发生矛盾，所以他希望通过变法来解决这个矛盾；但他幻想通过上书、请愿来劝说皇帝以及士大夫阶层支持他的变法，希望不要根本改变封建制度而可以发展资本主义，就暴露了他的调和矛盾的改良主义路线，这反映了从官僚地主阶级转化出来的资产阶级世界观的软弱性。

处于帝国主义侵略我国所造成的民族危机的历史条件下，康有为提倡变法，要求改革，带有民族救亡的意义，这就同封建顽固派发生了矛盾，为了解决这个矛盾，他制造了种种舆论，集中到一点，就是以带有进化论思想的观点批判为封建顽固派所拥护的“天不变，道亦不变”的形而上学世界观，对当时思想解放起过进步影响。戊戌变法后他仍然坚持改良主义路线，反对资产阶级革命派所领导的民主革命，时刻想把车轮拉向后转，就走向反面，从而堕落为被推翻的清朝的“遗老”和顽固的尊孔派，成为民主革命时期“复辟的祖师”（鲁迅：《花边文学·趋时与复古》）。

我们说康有为是十九世纪末期向西方寻找真理的先进人物，主要是指他在这一时期维新变法活动所起的进步作用而言。

康有为（公元1858—1927年）字广厦，号长素，广东南海县人。后人称他为康南海。他出身于官僚地主家庭，自己当过工部主事。他的主要著作有《新学伪经考》、《孔子改制考》、《大同书》和《戊戌奏稿》等。

康有为在1884年的“中法战争”，特别是在1894—1895年的“中日甲午战争”之后，受到了民族危机的刺激，使他对洋务派头

子李鸿章的卖国投降路线深感不满，也对洋务派的所谓“自强求富”的“新政”提出异议。如他在著名的《公车上书》中，强烈反对卖国的《马关条约》，提出“拒和、迁都、练兵，变通新法”等一系列救亡主张。这种“塞和款而拒外夷”，“严正议臣（指洋务派李鸿章）之罪”的呼声，是爱国主义的思想。这说明了戊戌变法时期的康有为与洋务派是走着不同的道路的。

康有为总结前段改良主义思想，决意发起一次代表资产阶级的维新运动，提出一套发展资本主义生产关系的理论和主张。这段时期，他做了两件事：一件是向皇帝上书、请愿，希望通过皇帝的支持，实行资本主义的变法。他从1884年起至1898年维新变法时，先后上书七次，在第二次上书时还联合了上京考试的一千三百名举人。在这些上书中，他反复强调下面二个观点：第一，阐明由于帝国主义的侵略，造成了空前的民族危机，非变法不可。他说：“窃见方今外夷交迫，日（本）伺吉林于东；英启藏、卫，而窥川、滇于西；俄筑铁路于北，而迫盛京（沈阳）；法煽乱民于南，以取滇、粤。”（《上清帝第一书》）这里说得十分清楚，中国已经面临被帝国主义国家瓜分的民族危机，如果再不进行变法，就不可能有效地抵抗“四邻强敌”，有亡国灭种的危险。在变法期间，他介绍了《俄罗斯大彼得变政记》、《日本明治变政考》、《列国变通兴盛记》以及波兰被瓜分等史实，以此论述中国如果不迅速变法，则有像波兰一样被列强瓜分的危险。第二，向统治阶级发出警告，有可能爆发大规模的农民革命战争。他说：“自台湾事后，（指1895年台湾省人民保卫国土，反抗日本帝国主义侵占的武装斗争，被李鸿章破坏而失败）天下皆知朝廷之不可恃，人无固志，奸究生心，陈涉辍耕于陇上，石勒倚啸于东门，所在而有，近边尤众。伏莽遍于山泽，教民遍于腹省。”（《上清帝第五书》）这里，他拿人民革命战争来恐吓封建统治者，向他们发出警告，如果不变法，今

后“虽欲苟安旦夕，歌舞湖山而不可得矣！且恐皇上与诸臣求为长安布衣而不可得矣！”甚至可能重蹈“煤山前事”（指明末李自成所领导的农民革命军打进北京，明朝皇帝走投无路，自缢于煤山）。光绪皇帝为了自身的统治利益，同意康有为变法的请求。第二件事，为改良主义变法大造舆论，驳斥封建顽固派所宣传的“祖宗之法不可变”的谬论。他说：“物新则壮，旧则老；新则鲜，旧则腐；新则活，旧则板；新则通，旧则滞；物之理也。法既积久，弊必丛生，故无百年不变之法。”（《上清帝第六书》）又说：“其变力大者其治功大。”（《进呈俄罗斯大彼得变政记序》）这里康有为从自然现象到社会现象，阐明了变化发展的必然性，其目的是批判那些“笃守旧法”“恪守祖训”的阻挠变法的守旧顽固分子。他说：“法者，所以守地也，今祖宗之地既不能守，何有于祖宗之法乎？”（《上清帝第六书》）但康有为为了避免封建顽固派对他的责难，减少变法的阻力，他批判宋儒而不敢批孔，反而千方百计从中国儒家经典寻找根据，他利用了今文经学的“三世说”和抬出“孔子托古改制”作为招牌，来证明他的变法主张并不违背“圣人”改制精神，企图利用孔丘的权威来抵制封建顽固势力，正如他说：“布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸。”（《孔子改制考》）这种跪着的“造反”，反映了资产阶级的软弱性和妥协性。它和“旧学”并未斩断联系。

“三世说”，是康有为政治观点的理论根据。

康有为所说的“三世”，是“据乱世”、“升平世”和“太平世”。所谓“据乱世”是指君主专制；所谓“升平世”是指君主立宪政体，这是他所要求的；所谓“太平世”是指共产主义社会（大同世界），这是未来的理想。当然这种划分是不科学的，但他毕竟承认发展变化，认为“盖变者，天道也”，指出当时的弊病，在于“笃守旧法而不知变”（《上清帝第六书》）。这就开始摆脱了以

西汉董仲舒为代表的今文经学派“道亦不变”的思想束缚，开始认为封建制度也是可以改变的，在旧的公羊“三世说”中灌注了资产阶级要求的新内容。这对顽固派的不变论的形而上学观点，给予了有力的打击。

康有为根据上述理论，写了两本书，一本是1891年的《新学伪经考》，一本是1897年的《孔子改制考》。在前一本书里，他断定两千年来被统治阶级尊崇的儒家经书都是在王莽政权统治下由刘歆伪造的，是为王莽的“新”朝服务的“新学”。这样，康有为从否定传统经书的权威，进而破除对清代官方统治思想——宋学（理学）和汉学（考据学）的迷信。在后一本书里，他把孔丘描绘为托古改制的祖师爷，即断定孔丘是假托古代帝王的名义来宣传自己的政治主张的。这样，康有为就企图论证他自己的变法维新并不违背“圣人之道”。康有为在这两本书中的论断是不符合历史实际的；全部古文经书不可能都是伪造的，孔丘这个顽固维护奴隶制的反动派更没有搞过什么“托古改制”。事实上，“托古改制”并且任意解释经书来为自己的政治主张服务的，正是康有为自己。可见，这两本书是康有为代表资产阶级改良派主张变法的理论武器。他据此提出了发展资本主义、建立资产阶级民权等要求，当时在一定程度上是具有解放思想的进步意义的。正因为这样，这两本书在当时的封建士大夫中引起了很大的震动，而顽固派和洋务派则都同声叫骂康有为是“大逆不道”，把他比作孔丘所谓“言伪而辩”的少正卯（叶德辉：《“輶轩今语”评》），要毁掉他所写的书，杀他的头。顽固派之所以这样害怕，正由于他们所坚持的“千古不变之纲常”受到民权思想的冲击，所以他们极力鼓吹以“正权”、“明纲”、“教忠”来抵制这种冲击。（《劝学篇》）这就说明，即使像康有为这样十分不彻底的改良主义的主张，封建统治阶级都是极力加以抑制，不让它有传播的机会。

康有为看到在事物变化发展的过程中充满着矛盾。他说：“物不可不订于一，有统一而后能成物；不可不对为二，有对争而后能进。”（《春秋董氏学》）他承认“对争”，即矛盾的斗争，是事物前进的原因，这是具有辩证法因素的思想，并使他看到社会上阶级斗争的激化和帝国主义侵略的危险，主张维新变法。但是，康有为并没有把“对争”——矛盾的斗争性认作是绝对的，无条件的；相反，他却把“物必有合”作为不可变易的原则，用矛盾的相对性否认绝对性，实质上是调和矛盾的“合二而一”论，最终陷于形而上学。他用形而上学的观点去观察和解释社会现象，得出了承认量变，否认质变的庸俗进化论的结论。他说：“进化有渐进，仁民有渐进，爱物亦有渐进，此皆圣人所无可如何，欲骤变而不能也。”

（《论语注》）康有为这里说的“渐进”和“骤变”，分别指量变和质变而言。他否认质变，否定发展变化中的飞跃，从而在现实的政治斗争中，他就必然反对暴力革命。在戊戌变法时期，他采取调和矛盾的上书、请愿等办法想去解决新兴资产阶级同封建地主阶级之间的尖锐矛盾，而对于民主革命的根本问题之一的土地问题，则完全回避不谈，这就充分表明了康有为所代表的资产阶级维新派的阶级软弱性和妥协性，康有为的庸俗进化论观点正是由他的政治立场决定的。在资产阶级革命派尚未形成政治力量之前，康有为以这种观点来对抗封建顽固派的不变论，相对来说还有一定的进步作用；但当资产阶级革命派确定以暴力革命来推翻封建专制制度的时候，康有为的庸俗进化论就毫无进步意义，而且是对抗革命的反动理论了。

康有为采取调和矛盾，否认质变的庸俗进化论观点，这与其唯心主义观点有着紧密的联系。

康有为在哲学上认为“元气”是天地万物的本体；但是，他所讲的“元气”，却不是物质性的。如他说：“万物之始，元气、知

气、精气，皆理之至。”（《孟子微》）可见他的“元气”是和绝对精神一致的，实际上就是孟轲说的“浩然之气”。他又说：“浩浩元气，造起天地。天者，一物之魂质也；人者，亦一物之魂质也。虽形有大小，而其分浩气于太元，挹涓滴于大海，无以异也。”

（《大同书·绪言》）这就是说，世上万物，包括天和人在内，都是起源于“太元”即都是从客体精神产生出来的，象点点滴滴的水来自大海一样。康有为讲得很清楚，宇宙有一种先于物质而独立存在的绝对精神，万物都由此产生，这是客观唯心论的观点。

康有为又认为，把这种客体精神不断扩充到人的心里面来，就形成“不忍之心”、“仁”。他在《大同书》的《绪言》中，首先就专讲“人有不忍之心”。在他看来，人的“不忍之心”是禀承客体精神而来的；然后再由这种“不忍之心”的不断扩充，又转变为“仁政”等一整套制度和指导人们的行动纲领。例如他说：“智以开物成务、利用前民，仁以博施济众、爱人利物，自智仁以外无以为荣。”（《大同书·奖仁》）康有为心目中的“智”、“仁”，是指那些具有“上智”、“上仁”的所谓“大贤人”、“大圣人”。他们禀承了客体精神，实际上就是指禀承上帝——神的意旨，来充当“开物成务”的救世主。他在《孟子微》等著作中更加露骨地宣扬“不忍之心”创造一切的观点，此时，他的“不忍之心”已成为阻遏民主革命的反动理论根据了。这样，他的哲学体系就成为客观唯心主义与主观唯心主义的杂拌。

康有为承认客观精神的独立存在，也就为上帝的存在创造了理论。他为论证上帝的存在，还利用了人类认识客观世界过程中已知与暂时未知的矛盾，即真理的相对性与绝对性的矛盾，散布了不可知论。他说：“天下之物至不可测，吾人至渺小，吾人之知识至有限，岂能以肉身之所闻而尽天下之事理乎？”“以奈端（即牛顿）、拉拍拉室（即拉普拉斯）、达尔文之知至少，而欲尽知天乎？而决



无上帝乎？”（《诸天讲》）康有为不了解“人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现和每次的现实来说，又是不至上的和有限的。”

（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，126页）他利用人们的认识有一定的局限性，否定客观真理是可以认识到的，并且公然宣传上帝的存在和宗教的合理性。所以他说：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。”（《孔子改制考·序》）这就是说，上帝可怜世界上的人的艰难疾苦，于是打发黑帝精来救世救民，所以称为“神明”，而孔丘又是禀承上帝意旨来“救世救民”的，所以孔丘称为“教主”。因此，他极力美化孔丘，说什么“孔子之圣，光并日月，孔子之经，流亘江河”（《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子为纪年而废淫祠折》）。这是效董仲舒的故伎，为建立适应资产阶级需要的新宗教而提出以“孔子为教主”，以孔丘之道“立天下义，立宗族义”（同上），通过神化孔丘，论证他是禀承孔丘的“托古改制”的精神，从而把自己打扮成为传播上帝“福音”的代言人和救世主。

康有为的《大同书》，正是他的唯心主义英雄史观和资产阶级人性论交杂在一起的产物。《大同书》的蓝本是《人类公理》，写于1884年，到1913年正式发表其中甲乙两部分。《大同书》虽然成书较晚，但其基本思想早已定型，反映了康有为早期依据公羊家的“三世说”、《礼运篇》的小康大同说、佛家慈悲平等说，而幻想出一个所谓“大同世界”的理想，后来又因袭欧洲一些空想社会主义的学说而写成该书。

《大同书》对当时社会的不平等现象加以揭露和抨击，并指出其根源在于私有财产。而他认为私有财产最终是不合理的，从而提

出实行“公工、公农、公商”，把未来世界作了瑰丽的描绘。他描绘“大同之世，天下为公，无有阶级，一切平等”。可是他对现实的阶级斗争问题，则采取妥协、调和的态度。为什么对未来却作了热情的歌颂和赞美呢？反映了他在追求资本主义的同时，由于世界资本主义进入了最高的、最后的帝国主义阶段，出现了“工人联党之争，挟制业主”，他恐怕此后在中国也将“酿铁血之祸”，于是他“思有以拯救之”，所以他企图采取泛爱主义的人性论形式，调和和社会各种矛盾，幻想建立一个乌托邦式的社会。实质上他又是从“不忍之心”出发，以“不忍之心”化作仁爱，他在《大同书》中，讲述了大量的不平等现象，如“人生之苦，天灾之苦，人道之苦，人治之苦，人情之苦，人所尊尚之苦”。但他却一口咬定“中国绝无阶级之苦”，混淆了被剥削阶级同剥削阶级的不同苦乐观，用漂亮的空话来掩盖人的社会本质，强调“圣人”的仁爱去“博施，济众，爱人，利物”，而后共同进入“大同世界”。马克思和恩格斯曾经指出，“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者”。

（《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，630页）康有为的《大同书》的结论中说：“圣人者，制器尚象，开物成务，利用前民，裁成天地之道，辅相天地之宜以左右民，竭其耳目心思焉，制为礼乐政教焉，尽诸圣之千方万术，皆以为人谋免苦求乐之具而已矣，无他道矣。”在他的心目中，唯有“圣人”才能推动社会的变化和发展，只有依靠“圣人”恩赐的“礼乐政教”，人民才得免于苦难。这完全是英雄创造历史的唯心史观。

康有为这种“博爱哲学”，是否定阶级斗争的泛爱主义的人性论，实质上是资产阶级的人性论，他以抽象的、超阶级的“免苦求乐”，掩盖被压迫阶级同统治阶级之间的不同苦乐观。康有为肯定“性者，天之质也，未有善恶”的人性平等的观点（《万木草堂口

说》），否定宋明程、朱理学“存天理，灭人欲”的说教，是具有积极的一面。但这种离开了人的本质、人的阶级性而空谈“免苦求乐”、“人性平等”，正如恩格斯所指出：“抽象地理解平等，那么平等就会变成荒谬。”（《〈反杜林论〉的准备材料》，《马克思恩格斯全集》第20卷，671页）它模糊了群众的阶级斗争意识，他的《大同书》的大同理论，一开始就成为狂暴的空想，毛主席曾经指出，“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”（《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，1360页）

### 三 谭嗣同的冲决封建网罗的反君主专制思想和他属于唯物论范畴的泛神论泛仁论的哲学

谭嗣同是戊戌变法时期资产阶级改良派中的激进分子。

他以冲决网罗的战斗精神对封建名教进行了激烈的批判，是承继明清以来反对儒家唯心主义理学的战斗传统的杰出战士，具有尊法反儒的思想倾向。他早期推崇王夫之“道不离器”的朴素唯物论观点，后来又接受西方自然科学的“以太”说，提出具有唯物论倾向的泛神论的泛仁论，这是从中国古代朴素唯物论向机械唯物论的过渡。他的“日新”变化观点，导致了在政治上要求变法，具有资产阶级民主主义的倾向。但是，他强调“贵知不贵行”，夸大了理性的作用；又强调“贵中和”，调和社会阶级矛盾。最后导致了他基本上是一个改良主义者。

谭嗣同（公元1865—1898年）字复生，号壮飞，湖南浏阳人。出身于官僚地主家庭，变法运动兴起时是江苏省一个候补知府。所以他的思想，必然带着阶级的局限性。但由于民族危机对他的刺激，促使他投入康有为所发动的政治运动，1897年，他弃官回到湖南，

积极开展维新运动，组织“南学会”，办《湘报》和时务学堂。后来康有为把他推荐给光绪帝，被任命参加新政的领导集团。当变法与反变法斗争十分尖锐的时候，他曾一度企图利用袁世凯的军事力量，搞掉阻挠新政的封建顽固派，但被袁世凯出卖告密，加速了新政的失败。1898年6月28日，谭嗣同被顽固派总头子慈禧杀害于北京菜市口街头，同时遇害的有杨锐、杨深秀、林旭、刘光第和康广仁等，后人称为“六君子”。“六君子”被杀害，说明了封建统治阶级不仅以反革命的暴力来镇压革命的暴力，也以反革命的暴力来绞杀非暴力的改良。这不仅宣告了资产阶级改良主义路线的破灭，也使当时的革命派得以进一步认清封建统治者的反动面目，坚定他们以革命手段来推翻清政府的决心。

谭嗣同的主要著作是《仁学》。《仁学》写成于1896年。这一时期，民族危机空前严重，改良主义思潮迅速高涨，处在所谓“学问饥荒”的年代，初次攀登政治舞台的资产阶级代表们认为，要维新，只有学外国。他们如饥似渴地向西方资产阶级寻找真理。正如谭嗣同所说：“愿多见多闻世间种种异人异事异物，以自鉴观。”（《谭嗣同全集》，317页）他见到了从外国传入的“万年前之僵石”，了解到“植物、动物痕迹存其中”，“天地以日新，生物无一瞬不新也”（同上），他也见到机厂、轮船、火车以至照相机、算器等近代资本主义物质文明，又受了西方资产阶级社会学说的影响。因而，他的思想发生了很大的变化，表示：“长与旧学辞矣”（《与唐绂丞书》），《湖南历史资料》1959年第4期）。即表示决心抛弃封建“旧学”，寻找资产阶级“新学”。《仁学》就反映了这一时期的特点，它破中有立。从破的方面说，它以强烈冲决封建网罗的战斗精神，对封建的“旧学”进行了猛烈的抨击；从立的方面说，它接受了西方自然科学的成果，并把它和具有唯物主义传统的古代哲学结合起来。谭嗣同的哲学思想渊源是很庞杂的，

他在《仁学·界说》——即总纲中说得很明白，他说：“凡为仁学者，于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书，于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书，于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”本来科学与宗教、唯物主义和唯心主义、儒家学说和法家学说是对立的，但他却把二者“兼收并蓄”，把矛盾调和起来，一开始就表明了他的哲学同政治路线一样，带着很大的动摇性和妥协性。然而就其体系的主要倾向来看，他是把当时官方统治哲学——程、朱理学排除在自己的体系之外的，他自认为“私淑船山”和赞同黄梨洲的学说，力图将自然科学“以太”说和中国传统唯物主义哲学结合起来，形成自己一套具有唯物主义倾向的泛神论的泛仁论思想，其矛头是指向官方统治思想——唯心主义的理学，成为这一时期代表资产阶级反封建的思想武器。

为什么说《仁学》是属于唯物论范畴的泛神论的泛仁论呢？

首先必须对他的哲学最高范畴的“以太”——“仁”，进行细心的剖析。这一观念是唯物的，还是唯心的呢？

谭嗣同说：“仁”是“以太”，是“电”；“其显于用”，才谓之“仁”，谓之“元”，谓之“性”。（《谭嗣同全集》，9页）这里，意思说得很明显，“以太”是“仁”之本体，“仁”是“以太”的作用，体用是一元的。

问题在于，《仁学》中的“以太”是属于物质性还是精神性的概念呢？“以太”是十九世纪中期，西欧自然科学家马克斯威尔所提出来的一种假设。当时认为，以太是存在于太空中的一种特殊的媒介质，太阳和其他星球上的光都是依赖“以太”作为媒介传到地球上来的。恩格斯曾经指出：“以太是否是物质的呢？如果它真的存在着，那末它就必定是物质的，就必定归于物质的概念之下。”

（《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，587页）后来虽然自然科学实验证明“以太”的假设是不能成立的。但当时严复把它介绍到国内来和后来孙中山应用这个概念，都是把它作为物质来理解的。

因此，谭嗣同哲学思想中“仁”的概念，一方面是承认其内涵是物质性之体，另一方面又认为“仁”是本体之作用，并把这有精神作用的物质性的仁，扩大到“无所不包”，把人、动物、植物、矿物等看作既是“以太”的结晶，又都是“仁”的精神之显现。这里他没有把“仁”作为纯粹精神的实体，而是把“仁”同“以太”看作是互起作用的东西，实际上把精神性的“仁”同物质性的“以太”看作同一东西。这种把“仁”看作既是物质，又是精神的“泛仁论”，是调和物质与精神的对立，属于具有唯物论倾向的泛神论思想。

谭嗣同为什么要把“仁”当作最美好至高无上的权威呢？“仁”在古代哲学史上，是属于精神性的概念。孔丘把“仁”作为先验的观念，把“人德”的仁同“天德”（天命）结合起来，从而使“仁”成为维护剥削阶级的理论工具。谭嗣同认为“仁”是“以太”之“用”——表现；仁“以通为第一义”，它正如“电”一样，是四通八达的；仁和不仁的区别，就在于通不通。这就是把“以太”所显现的“仁”，作为事物的普遍规律。任何违反“显于用”的“仁”的，都必须打破。实际上是借“仁”这一权威，去打破当日封建专制制度的束缚，寻求思想的解放。在他看来，当时“中外”、“上下”、“男女内外”、“人我”都“不通”，所谓“不通”，就是指的当日封建制度和封建名教对人们思想的钳制，所以他力图发挥“显于用”的仁的作用，打破人为的“不通”，把“中外”、“上下”、“男女内外”和“人我”都通起来。什么是“中外通”？正是为了阐明和沟通西方资产阶级的“新学”和中国学术之关系；什

么是“上下通”？正是力图打破封建专制制度“君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻”的名教思想的束缚。什么是“男女通”？正是反映了对封建名教对妇女的束缚的异议。什么是“人我通”？正是要求资产阶级的“人人平等”和“个性自由”。

总的说来，谭嗣同借“仁”这一至高无上的权威为武器，强调“仁之通”——“以太”（仁）的日新变化，发出了反对“不通”的呼声，这是为资产阶级寻求思想解放，要求自由发展工商业经济的斗争服务的，带有反对封建专制、反对维护这一制度的儒家唯心主义理学的斗争意义。

但在他的哲学体系中，由于过分夸大“仁”——“人的心力”的作用，所以在它的泛神论的泛仁论倾向中，又包含着唯心论。如说：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”（《谭嗣同全集》，7页）“心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之，毁之，改造之。”（同上，319页）他的“心力论”，是佛学神秘主义思想对他的影响，使他的哲学体系充满了矛盾。不过，谭嗣同的哲学体系并不建筑在“心力”论的基础上，而是基本上用“以太”论作为前导，所以他的泛仁论基本上属于唯物论体系的。他的具有唯物论倾向的“泛仁论”哲学思想，成为他批判封建名教的思想武器；而他的佛教的“心力”论则是他在政治上看不到群众的伟大创造力量的反映，是他思想中的最落后的方面。

这种矛盾的观点，说明了从地主官僚中转化出来的资产阶级的世界观的矛盾性格。谭嗣同哲学观点变化的过程，更能具体说明这一点。在1895年以前，谭嗣同“私淑船山”，是王夫之“道不离器”的朴素唯物论的拥护者（《谭嗣同全集》，205页）。他认为“器”是“体”，“道”是“用”，并且强调“道必依于器而后有实用”，这称为“体立而用行”（同上，292页）。很明显，谭嗣同在这里承认“器”即“体”是物质性的存在，而“道”或“用”

则是物质的运动或规律，离开了物质存在就没有独立存在的道（或理）。他用这个唯物主义观点去批判理学家所讲的“道”（或“理”）是离开事物而存在的先验观念的唯心主义谬论，指出宋儒讲理学（道学），理和道都是“虚悬无薄”的，即是离开物质存在的虚构的概念（同上，241页）。谭嗣同还认为：“器既变，道安得独不变”（同上，390—391页），即是说，当器即具体事物（包括社会制度）发生变化时，道即社会的道德伦理等也必随着发生变化，以此说明，在学习西方资本主义的“器”的同时，也要学习西方资本主义的道——民主思想。这就是谭嗣同要求变法的理论根据。这里，谭嗣同不仅驳斥了唯心主义理学把道作为先验的道德伦理，也驳斥了地主买办阶级代表张之洞“中学为体，西学为用”的新不变论。他理直气壮地提出质问：这种以“道”为“体”的先验论“于人何补，于世何济，……将非所谓惑世诬民异端者耶？”（同上，390页）谭嗣同把宋儒正宗的统治思想斥为“惑世诬民异端”，这个案翻得好，充分表现了他在甲午战争前后的唯物主义观点。

谭嗣同在接受西方资产阶级自然科学和社会学的一些影响后，试图用“以太”论来说明世界的起源，他的泛仁论具有唯物论倾向；但是，由于资产阶级的软弱性，使他在实践中找不到革命的力量，因而产生了悲观傍徨，如在给老师欧阳中鹄的信里说：“所愿皆虚，……徒具深悲，平日所学，至此竟茫无可倚！……因自省悟，所愿皆虚者，实所学皆虚也”（《谭嗣同全集》，318—319页），又在给汪康年的信里说：“如此黑暗地狱，直无一法一政，足备记录，徒滋人愤懑而已。”（同上，341页）在这种傍徨中，只能寄希望于“人力或做不到，心当无有做不到者”（同上，319页），导致了夸大“心力”之作用，最后堕入了“尊灵魂”，追求“唯心之美”，为唯心主义开了方便之门。尽管他渴望冲决“封建网罗”，冲击“黑暗地狱”，由于看不到人民群众力量，看不到自己的斗争



前途，客观世界迅速变化，斗争不断发展深入，他感到不能掌握，无能为力，乞求于佛家的“唯心唯识”，“转业成智”，终于堕入了佛学唯心主义的网罗。这决非偶然，正是他所代表的资产阶级的软弱性和妥协性一面决定的。

谭嗣同在认识论方面，他虽然依据“道不离器”唯物论观点而提出“名不赘实”，带有批判唯心论先验论的积极一面；但是，他把感性认识和理性认识的辩证关系割裂开来，否认感性是理性的来源，夸大“空理之精”，这说明他在认识论方面的唯物主义观点是不彻底的。

唯心主义的理学家强调“未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理，不成元无此理，直待有君臣父子，都将这道理入在里面。”（《朱子语类》）这就是说，“名教”——三纲五常的道理，在未有君臣、父子、夫妇之先，已经是客观存在的。到了有君臣、父子、夫妇之时，这道理注入到里面去，人们只要遵循这个道理去做，就是合理的了。这是十分明显地宣扬封建道德是天赋的唯心论的先验论。

谭嗣同批判这种“赘于名实”的谬论。他认为这种把实作为主体，把名作为客体，是颠倒了名实关系，即颠倒了主观和客观的关系。事实上，“以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也”（《谭嗣同全集》，14页）。这就是说，离开了事实，决非事实之实了。他举出这样一个例子，从前有一个人，听说某处藏有宝物，于是这个人十分高兴地前往。可是当他走到半途中，又听另一个人说，那里不是什么宝物，而是一堆“瓦砾”，这个人于是感到失望，便走回来。（同上，91页）为什么引起这个人欣然而往又废然归来呢？谭嗣同指出，这是由于这个人没有了解到“实”，而只听到“名”，受骗了，上当了。他以这个事例来说明人们认识事物，必须先了解到“实”——对客观事物的认识。在他看来，“耳目之所

构接，口鼻之所摄受，手足之所持循，无所往而非实者。”（同上，92页）即认为人的感官——耳、目、口、鼻、手、足所感触到的外界都是实在，所以不能说名先于实，而是名在实中。而“以太”（仁）又是宇宙事物的变化和主宰，可是封建名教所讲的“名”，是违背了“仁之通”——“以太”的日新变化，成为“仁之乱”；这实质是以“仁”之变通而批判“名”（封建名教）之永恒不变的观点。

唯心主义者为什么会“瞽于名实”呢？谭嗣同揭露了唯心主义者所讲的“名教”，实质上是把“名”“敬若天命”，说成“本无实体”，并以此作为“愚黔首之术”，妄图“籍制天下”（《谭嗣同全集》，15页），从而造成了无穷的毒害，他说：“数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。”（同上，14页）这里，他揭露封建“名教”和“天命”思想的必然联系，揭露“名本无实体”的唯心论先验论，从本质上指出唯心主义的理学不外是比较精致的天命有神论，对孔孟之道是一个有力的打击。因此，在他看来，人们只要在认识上明白这个道理，唯心主义者如果再“以名压人”，就没有什么市场了。

可是谭嗣同并没有始终遵循名在实中的唯物论路线。由于他夸大了人们感官在认识过程中的局限性，从而走向另一极端。他不理解、不懂得感性知识、感性经验是理性的来源，认为“实事之所丽，必不及空理之精”（同上，7页）。在他看来，“眼、耳、鼻、舌、身所及接者，曰色、声、香、味、触五而已”；可是，仅凭“所有之五”——五种感官去认识“无量无边”的世界是不可能的，那只能以一种“不以舌尝，不以身触，乃至不以心思”的“转业识而成智慧”——佛学顿悟，才能认识“‘一多相容’、‘三世一时’之真理”（同上，33—34页）。所谓“一多相容”、“三世一时”都是佛教华严宗的唯心主义理论。“一多相容”是说“一”和“多”

即一般和个别是没有差别的，“一即多，多即一”（《华严一乘教义分齐章》第四）。“三世一时”是说，过去、现在和未来在时间上是没有先后的。佛教徒企图通过这种相对主义的诡辩论来否认空间和时间是物质存在的形式，宣扬唯心论。谭嗣同把佛教徒的诡辩奉为“真理”，这表明他不但不懂得感性认识与理性认识的辩证关系，更从怀疑感性认识的可靠性，进而对理性认识的本身也作了唯心主义的歪曲，强调所谓“顿悟”的作用，实质上陷入了主观唯心主义和怀疑论。

由此可见，当谭嗣同依据“道不离器”、“名不瞥实”而批判唯心论的先验论时，他的认识论具有唯物主义的倾向，包含有部分的真理。但是，从他的认识论全体上来说，则是错误的。因为他不懂得只有经过实践，认识才开始发生。人从社会实践中接触外界事物，各种现象反映到头脑中来，开始是感性认识。所以认识只能开始于感觉经验，理性认识只能来源于感性认识。谭嗣同从怀疑感性认识的可靠性，到强调“空理之精”，他的形而上学的以及唯心论的局限性，使他走上了这一错误的道路。指出谭嗣同认识路线的错误，并不否定他在反对理学唯心论的斗争中所阐述的部分真理。不成熟的资产阶级的世界观，正是充满了这种矛盾的性格。

谭嗣同基于唯物论的感觉论，对宋明以来，唯心主义理学家禁锢人民的另一命题“去欲存理”进行了批判。他指出，“世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶，不知无人欲，尚安得有天理？”他赞同王船山关于“天理即在人欲之中，无人欲，则天理亦无从发现”的观点。（《谭嗣同全集》，16页）这肯定了“天理”不是什么超历史的、超现实的先验的绝对观念。

谭嗣同由于政治上改革的需要，批判宋儒把天理与人欲对立起来。他从强调“圣人”同样是计功讲利的，导致了主张资产阶级的功利主义思想。因为在他看来，如果承认超历史、超现实的天理的

存在，就甘于承认“天理”是永恒的，高于一切的，显然就承认这种籍制人们的“名教”思想的合理性，所以，他大谈“计功计利”，实际上是“言富”，即为了发展资本主义工商业的功利的要求。由此，他提出“农矿工商，各精其术”。（《谭嗣同全集》，99页）并且主张“毁天下寺观庙宇”，作为维新变法、兴办议院、学堂的费用。

谭嗣同为了冲破封建意识形态的束缚，寻求资产阶级个性的解放，他提出了“冲决网罗”的号召。他要冲决利禄之网罗，冲决俗学和考据学之网罗，冲决词章之学、君主、伦常、天命和佛学之网罗，而最主要的是集中于冲决君主之网罗。他赞同黄宗羲的《明夷待访录》的反君主专制的观点。（同上，56页）

他由于对君主专制的异议，所以他大骂自秦以来的君主是“独夫民贼”，把天下作为其“囊橐（tuó音驼）中之私产”，赞颂汤武革命，甚至赞同陈涉（胜）的农民革命战争。当然他之所以赞同陈胜的农民革命战争，主要是认为农民革命战争可供“圣人”驱使，即指秦末陈胜所领导的农民革命战争，为汉统治者刘邦夺取政权扫清道路。他抨击那些违背“人理”的儒家卫道者，造成社会“黑暗否塞”，揭露“上权太重，民权尽矣”（《谭嗣同全集》，442页），提出“废君统、倡民主、变不平等为平等”的创议。（同上，54页）他说：“君为独夫民贼，而犹以忠事之，是辅桀也，是助纣也。”（同上，58页）他引用法国资产阶级革命的话，“杀尽天下君主，使流血满地球，以泄万民之恨”（同上，60页）。他揭露和谴责曾国藩的湘军以“戮民为义”（同上，62页），“湘军一破城，见人即杀，见屋即烧，子女玉帛，扫数悉入于湘军，而金陵遂永穷矣！”（同上，326页）他又揭露酿成“日暮途穷，百政废弛”的“祸首”，就是洋务派头子李鸿章。主张把李鸿章作为“丛矢之的”。这反映了资产阶级维新变法和洋务派“新政”具有不同的性

质，也表明了他们对卖国投降派的愤恨。谭嗣同虽然同情太平天国的革命运动，但他并不相信人民的力量。他说：“我辈不好自为之，则去当奴仆牛马之日不远矣！”但又认为“为今之计，惟有力保莫内乱”（同上，135页），害怕人民，防止人民的“内乱”，在政治路线上选择改良主义的道路。

他不仅批判了“君为臣纲”，同时也批判了“父为子纲”，认为父子同出于自然的关系，没有必要“以父压子”；特别批驳了“夫为妻纲”，指出“男女同为天地之菁英”，那种所谓“饿死事小，失节事大”，都是“宋儒炀（yáng 音羊）之”。为什么统治者“姬妾罗侍，放纵无忌”，而不加谴责，而对“女一淫即罪至死”（同上，19页），这都是“名教”之“烈毒”所致。

由此可见，尽管谭嗣同没有直接提出批判儒家老祖宗——孔丘和孟轲，但他猛烈地攻击和批判阐发“孔孟之道”的宋明唯心主义理学，特别是批判“尊君”思想，批判了当时的尊儒反法派，具有反儒的思想倾向，并充满着要求个性解放的强烈愿望，反映了资产阶级的要求。我们不难看出，他上述的主张，是对资本主义社会的未来的憧憬和对旧制度的批判。

谭嗣同看到了社会的矛盾，揭露了社会的矛盾，依据“日新”变化思想，提出“革去故，鼎取新”，具有冲决封建制度种种网罗的斗争精神，这是他思想中的积极因素。但如何去实践？他只是停留在“贵知不贵行”上。他认为：“知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也。”（《谭嗣同全集》，86页）由于他“轻体魄”——轻视身体力行、“重灵魂”——夸大精神作用，必然割裂了实践和认识的对立统一关系。由于他强调“行有限，而知无限；行有穷，而知无穷”（同上），从而导致他离开实践第一的观点。这种“贵知不贵行”，又和他一遇到困难便乞灵于神秘主义的“心力”有内在的联系。他一方面看到社会的矛盾，要“冲决网罗”、斗到“流血

遍地”；另一方面他受儒家“中庸之道”的束缚，又讲“致中和”，“相爱相成”，走上改良主义的道路。“贵中和”、“不贵行”和“唯心为美”等错误思想，使他最终陷于罗网，无法自拔。这反映了要求变革而没有力量的改良派的特征。结果以自己的改良主义道路的破灭，并以此来说明他所走的道路是行不通的，为当时的资产阶级革命留下教训。

历史是阶级斗争的历史，在对抗的阶级社会中，如果想冲决封建制度的网罗而又在行动上裹足不前，特别是不以革命的暴力来实践，结果不是导致了自我的毁灭，就是可能堕落为反动派。改良派幻想不经过革命去夺取封建顽固派的政权，反而被封建顽固派以反革命暴力所绞杀。历史的经验证明了，只有推翻产生“名教”的社会基础——封建生产关系，才能达到变革封建社会的目的。谭嗣同等人，自然不能也不可能理解这一历史唯物主义的基本原理。因而他临刑前曾赋诗说：“有心杀贼，无力回天，死得其所，快哉快哉！”（同上，512页）即是说，仅在主观上有变法改革的要求，但终于“无力回天”。这一自白，正是改良派的悲剧之所在，也是他们阶级的软弱性和动摇性的反映。他虽怀着“爱国之忧”而参加变法，但路线错了，使谭嗣同成为改良主义路线的殉葬品。历史证明在半殖民地半封建社会里，改良主义是一条走不通的道路，是一条破产失败的道路。

#### 四 批判唯心论先验论并传播西学、新学的严复思想

严复是十九世纪末期，在帝国主义侵略加深的民族危机刺激下，向西方资本主义国家寻找真理的资产阶级启蒙思想家。

严复在近代历史上第一个较为系统地介绍和传播西方资本主义文化和科学思想，并猛烈抨击封建的文化学术，即以“新学”、“西学”来反对“旧学”、“中学”，体现了资产阶级尊法反儒思想和地主买办势力的尊儒反法思想的斗争。他的尊民叛君思想，具有资产阶级民主倾向，他的尊今叛古，是进化论思想的反映。但是，他否定“突变”，又导致非暴力的改良主义路线。他吸收西方资产阶级的进化论和力学等自然科学思想，并同历史上法家的唯物论思想结合起来，提出宇宙万物不是“神造”的观点，表明他的世界观具有机械唯物论的倾向。但他强调外因，否定内因，因而否定事物变化的飞跃；他强调“唯意可知”，否定感性经验可靠性，走向不可知论的唯心论。总的来说，严复宣传“新学”、“西学”，反对“旧学”、“中学”，反映了这一时期新兴资产阶级和地主买办势力的两种世界观的斗争。在这场斗争中，严复对当时知识界起了积极的影响，成为一个先进的人物。至于后来他和康有为一样，坚持君主立宪的改良主义路线，反对资产阶级民主革命，提倡尊孔读经，走向反面，堕落为阻挡历史前进的反动分子，则是他世界观中落后面的体现，应当予以批判。

严复（公元1853—1921年），初名宗光，字又陵，一字几道，福建侯官（今闽侯）人。他幼年家境比较清贫，1867年，考进洋务派所创办的福州船政学堂，学习英语。1876年被派往英国留学，学习海军，至1879年回国，在北洋水师学堂任总教习等职。

严复在留学时期，广泛接触到资本主义国家的自然科学和社会科学，开始认识到资本主义国家“富强”之道，并不仅仅在于“船坚炮利”，而在于资本主义制度的发展，所以他企图从学习“西学”中寻找救国的真理。这段时期，他阅读了达尔文、赫胥黎的进化论、亚当·斯密的经济学和卢梭、孟德斯鸠的社会学。回国后，先后翻译了赫胥黎的《天演论》（原书名是《进化论与伦理学》）、亚

当·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《名学》（即逻辑学）、孟德斯鸠的《法意》、斯宾塞尔的《群学肆言》等，其中以《天演论》影响最大。1895年，在中日甲午战争失败后所形成的民族危机刺激下，严复又写了几篇具有战斗性的论文：《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》和《辟韩》等。这几篇论文，对“旧学”的理论基础，猛烈抨击，体现了尊法反儒思想。严复以资本主义的经典理论为武器，这比之康有为等以今文经学作为武器来批判封建统治阶级的官方思想是前进了一步。

毛主席指出：“近百年来输入了欧洲的机械唯物论和庸俗进化论，则为资产阶级所拥护。”（《矛盾论》，《毛泽东选集》，276页）严复以他所能接触到的自然科学知识，对代表“旧学”的理论基础、唯心主义的两个派别——理学和心学进行了猛烈的抨击和批判，从批判中使他在自然观上不自觉地踏上了唯物主义的门槛。

严复《天演论》这部著作，并非单纯的翻译，而是以法家的思想来评注《天演论》。他提出了“天运”——以物质的运行来代替天作为最高主宰的说法。在严复看来，“大字之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。”（《译天演论自序》）即是说，宇宙之间，质（物体）力（运动之力）是统一的，又是互起作用的，没有物体显不出运动的力，没有运动的力也显不出物体来。这带有承认物质和运动的统一性的意思。他接受了哥白尼的太阳中心说和牛顿的机械运动的理论，以力为机械运动来阐明物质世界的运动是由“质力”推进的。同时，他又接受达尔文和《天演论》的作者赫胥黎的生物进化论的观点，阐明生物开始时是“同”，后来才是“异”，是从单纯到复杂的自然进化。他说：“自达尔文出，知人为天演中一境，且演且进，来者方将，而教宗抟土之说，必不可信。”（《天演论·导言一·察变》）这里，他否定神学的创造说，阐明人类的发生发展是由天演的。他由此论证“造物之本”无所谓



什么“创造者”，而是“咸以自己”“以大力运之”（同上）。在戊戌变法期间，他反对“保教”——以孔丘为教主，并讥讽那些“自命孔教之人”，不外想创立新宗教，以便同“耶稣、谟罕（默德）争衡”。（《有如三保》）这不仅反对“孔教”，同时也依据达尔文的生物进化观而走上与宗教创世说相对立的无神论道路。他按照西方自然科学的假设，用“以太”作为物质的始基，认为中国古代哲学家所说的“一清之气”，就等于近代天文物理学家所说的“以太”，并且指出物质世界是“全力不增减”的，即是说物质是不灭的。物体通过运动不断地“聚”和“散”，虽然有生灭，但总量却是不增不减的。如太阳开始时为“星气”，其质点聚集起来，形成“太阳其中，八纬（行星）外绕”；质点聚集起来，又产生热、光、声和运动，不断消耗其能量，物体又归于消灭。但“合质”——总量是不增不减的。严复的唯物论无神论思想，从根本上批判了儒家唯心论天命论思想。

从上述观点，我们可以看出，严复以机械运动来说明物质世界的运动，这比古代素朴唯物主义是前进了一步。说明他在自然观方面，已接近了机械唯物论的路线。

严复接受了《天演论》中的唯物论无神论思想和进化论的精华部分，并以自身所能理解的唯物论观点，从哲学认识论的高度，对儒家的唯心主义理学和心学进行了有力的批判。

他批判儒家唯心主义理学时说：“朱子主理居气先之说，然无气又何从见理？”（《天演论·论性》）这就是说，离开了物质运动就没有事物的规律或道理。他赞同刘禹锡和柳宗元的唯物论的元气一元论时指出：刘禹锡和柳宗元的《天论》，是“与宋以来儒者以理属天以欲属人者，致相反矣。”“若自本体而言，亦不能外天而言理”（同上），即不能离开物质世界的“天”去空谈道理，朱熹的错误就在于“离天言理”而“强物就我”了。

他批判儒家唯心主义的心学时说：“夫陆、王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下，而天下事与夫所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。自以为闭门造车，出而合辙，而门外之辙，与夫所造之车，果相合否？不齟齬（jǔyǔ音举雨）否？又不察也。向壁虚造，顺非而泽，持之似有故，言之若成理。”所有这些，又都是“强物就我”（《救亡决论》）。这里，严复对唯心主义的批判是十分恰当的。他指出陆、王的唯心主义学说的本质是无视客观存在而以自己的主观意见为正确，自以为自己不出门就能了解天下事，其实天下事到底与他们所想的是否符合呢？讲的道理是否与客观事实相一致呢？会不会彼此相差很远呢？所有这一切，唯心主义者都置之不顾，只管面对着墙壁虚构，闭门造车，循着错误，而加以文饰。看来似乎说得有理由、有根据，但经不起实际的考验。所以严复指出，唯心主义是“强物就我”，即强迫客观服从主观的；他又指出，陆、王唯心主义学说中“心成之说居多”，就是说是先验论（严复解释“心成之说”，说这叫做“阿普黎阿黎”，即今译“先验论”）。严复还揭露陆、王唯心主义哲学的来源，指出它并不是什么新的创造，而是从唯心主义的祖师爷孟轲那里贩卖过来的“良知良能”、“万物皆备于我”等一些破烂货色（“独取良知不学、万物皆备之言”，见《救亡决论》）。

严复针对封建社会后期最有代表性的儒家唯心主义哲学派别进行批判，表明了“新学”对“旧学”的斗争必然反映为哲学战线上唯物主义对唯心主义两条路线的斗争。

严复不仅从理论上批判唯心主义哲学，还从当时政治斗争的需要，指斥当时“旧学”的三个部分，即宋学（唯心主义理学）、汉学（繁琐考据学）和“辞章”（拘泥形式的传统文字游戏）都是“无实”和“无用”的。严复所谓“无实”、“无用”，是指当时那些维护“旧学”的儒家“侈陈礼乐，广说性理”，“所提愈高，

去实滋远”，他们关于封建礼教，人性天理的调子唱得越高，和实际就隔得更远，这些空谈只能成为官僚地主们追求利禄的敲门砖，“非今日极弱极贫之切用也”（《救亡决论》）。所以严复针对当时封建顽固派所提的“义理、考据，辞章并重”，痛斥这些“旧学”全都是“何裨民生也哉”，“无救危亡而已”，即对国计民生毫无用处，不能挽救当时的民族危机。由此，他直指空谈身心性命的儒家学说是“不足为学”，把这些空谈家比作秦代“骊山博士说瓜，不问瓜之有无，议论先行起”，“其为祸，始于学术，终于国家”。像这样的“民蠹”和“群虱”，“秦皇坑之，未为过也”。严复这些反儒言论，表明他在早年接受唯物论观点时，能够从实际出发对维护封建专制制度的儒家唯心主义理学挑战。

当严复批判揭露唯心论的本质，是“强物就我”的“心成之说”，即唯心论的先验论时，自发地走上唯物论路线。他要求人的主观认识符合于客观实际，提出：“一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。”（《救亡决论》）但是，他在阐述人的认识来源和认识能力时，却自相矛盾地否定了感觉经验是认识的唯一泉源，否定了事物“本体”的可知性，提出了“唯意可知”、“唯意为实”的唯心论命题（《天演论·真幻》）。

严复之所以走上这条错误的认识道路，正是资产阶级软弱性和不彻底性在意识形态上的反映。这种软弱性使他没有可能把对唯心论的先验论的斗争进行到底，而且深深受到西方哲学家康德、笛卡儿等人二元论观点的影响。例如他在翻译《天演论》时引述笛卡儿的观点，以一枚质坚、形圆、色赤的石子为例来解释认识问题。在他看来，颜色、硬度、形状等等都不是事物所固有的性质。如光浪射入石子反映出来表现赤色，如果光浪速率发生变化，石子就会表现为其他颜色了。同样，如果人眼的构造发生变化，眼珠不呈球形，那么，石子的圆形也会跟着改变了。还有石子的硬度，由于它受到

的压力大小不同，也会改变。假如人的气力增大一百倍，则在这个人的触压下，石子将和馒头一样地变脆。严复的结论是：颜色、硬度、形状等都是以人的主观感觉为转移的，即都是仅只存在于人的感觉中的主观的东西：“纯意所为，于物无与”（同上）。严复这个观点，完全依据笛卡儿，他从夸大在不同条件下人对事物感觉的相对性，进而把相对性绝对化，否定事物的客观性，也否定感觉经验是客观事物的反映，滚到唯心论不可知论的泥坑里去。

严复提出“石子本体必不可知”的不可知论，不承认人有认识事物“本体”的能力。尽管他还承认“有外因，始生内果”，即承认客观存在的外物是感觉经验发生的原因，但是他马上又说“因同果否，必不可知”，即认识感觉是否与客观事物相符是不可知的，转向唯心主义。于是，他最后就必然走到“惟意可知，故惟意非幻”的结论，即认为只有脱离感性认识的抽象思维，其真实性才是可靠的。这种从抽象思维中导出存在的企图，正是笛卡儿“我在思想，所以我存在”这一观点的翻版。它不可避免地为严复自己批判过的唯心论保留了地盘。严复自己就把“本体必不可知”的观点同佛教哲学中所谓“不可思议”混在一起，说这是“最为精微”而且“超诸理解”（《天演论·佛法》）的，也即是说这是超出理性认识之外的。这就使他的哲学观点同神秘主义和先验论沾上了边。

列宁在批判不可知论时指出：“**唯物主义者肯定自在之物是存在的，是可以认识的。而不可知论者连关于自在之物的思想都不容许，宣称我们根本不能确实知道自在之物。**”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，105页）严复正是否定感性经验和理性知识可以确实知道自在之物，走到神秘主义的所谓“不可思议”的说法，实质是主观唯心论的认识论。

严复从片面夸大感性经验的局限性，导致了否定事物的客观性，最后走上不可知论的错误道路。而这种不可知论的观点，反映了资

产阶级改良派由于对自身斗争的前途缺乏信念，最终只有乞灵于主观唯心论。

严复通过对《天演论》的翻译，还大力阐述了“变”的观点，为资产阶级变法维新提供理论的根据。他认为天演进化是“贯天地人而一理”（《译天演论自序》），是事物发展的不可抗拒的规律。由此他指出：中国如能顺应“天演”规律而实行变法维新，就会由弱变强；否则将沦于“亡国灭种”（《论世变之亟》）而被淘汰。严复提出“尊今叛古”的思想，肯定“古不及今，世日进也”；批判“今不若古，世日退也”（《主客平议》）。又提出“尚力为天行”、“争天而胜天”（《天演论·群治》，吴汝纶：《天演论》序）的思想，批判了儒家的天命论。这是对法家厚今薄古的历史进化观和“人定胜天”、“天人相分”思想的继承。他驳斥顽固派所谓“祖宗之法不能变”、“孔孟之道不能变”的复古倒退论。这些都是为变法维新服务的。当时，严复译《天演论》影响极大。它反复强调“自强保种”即变法的必要性，在民族危机严重情况下给人民敲起救亡的警钟，具有爱国主义思想。鲁迅回忆他初读《天演论》时，高兴得“一口气读下去，‘物竞’、‘天择’也出来了”（《朝花夕拾·琐记》），可见这本书怎样为当时的爱国者所重视。

但是，严复以生物的自然竞争来代替社会阶级斗争，拿自然现象来解释社会现象，则是错误的庸俗进化论观点。如他认为“‘物各竞存，最宜适者’。动物如是，政教亦如是也”。殊不知帝国主义正是把达尔文的进化论歪曲为“种内斗争”、“优胜劣败”的社会达尔文主义，并以此作为侵略的反动理论根据。严复宣传什么“人欲图存，必用才力心思，以与妨生者为斗，负者日退，而胜者日昌。胜者非他，智、德、力三者皆大是耳”（《天演论·最旨》）的观点，正是社会达尔文主义的观点。这种理论不仅不能揭露帝国主义侵略的反动本质，而且在实践上是有害的，它客观上为帝国主

义侵略开脱罪责。资产阶级维新派不能正确区别进化论与社会达尔文主义的界线，说明了中国资产阶级理论的贫乏。毛主席指出：

**“阶级斗争，一些阶级胜利了，一些阶级消灭了。这就是历史，这就是几千年的文明史。拿这个观点解释历史的就叫做历史的唯物主义，站在这个观点的反面的是历史的唯心主义。”**（《丢掉幻想，准备斗争》，《毛泽东选集》，1376页）推动历史前进的动力，不是“物竞天择”，而是人民群众的阶级斗争。

严复从提倡“力今胜古”，反对“好古忽今”的进化论思想出发，从政治上对维护封建专制制度的尊君思想，乃至培养封建知识分子的科举制度，进行了猛烈的抨击和批判。

严复指出：“自秦以来，为中国之君者，皆其尤强梗者也，最能欺夺者也。窃尝闻道之大原出于天矣。今韩子务尊其尤强梗最能欺夺之一人，使安坐而出其唯所欲为之令，而使天下无数之民，各出其苦筋力劳神虑者以供其欲，少不如是焉则诛，天之意固如是乎？道之原又如是乎？”（《辟韩》）这段话的意思是说，自秦汉以来，做皇帝的都是靠强力压迫剥削，又最能欺骗掠夺人民，韩愈就是推崇这样的人。做皇帝的为了一己之私，为了子孙万代之业，就为所欲为，以致无数的劳动人民过度劳神出力来满足统治者的欲望。人民如果稍不尽力，就遭到残害，难道天的意思是这样的吗？道的本源又是这样的吗？君主专制制度无疑是不合乎人情天理的。严复以“斯民者，固天下之真主也”的“尊民”思想，批判了韩愈这个尊孔派的“尊君”思想，反动派把这一点视为洪水猛兽，指使反动儒生屠守仁攻击严复“溺于异学”，背离“君臣之义”（《辨辟韩书》）。顽固派的疯狂咒骂正从反面证明：当资产阶级在政治上还未成为一个统治阶级，国家权力还未变成自身的统治权力时，他们反对君主专制是有进步意义的。

严复还依据西方资产阶级“天赋人权”论，进一步痛斥那些君主为“窃国大盗”。为什么说是“窃国大盗”呢？他认为国家原来是人民的，人民选择君主来为人民办事，君主并不是命里注定的。人民之所以愿意拿出十分之一的赋税来养活君主，只不过要他为人民办事。可是后来由于社会出现了不可避免的强暴掠夺，才出现君主专制制度以及其他的等级制度。君主盗窃了人民国家之后，又恐怕人民觉悟起来推翻他，于是“法令如猬毛而起”，以法律的形式来镇压人民的反抗。这是违背“民择君”的本意的。因此，他主张要重新建立“自由为体，民主为用”的“公治天下”。严复批判韩愈的“君权神授”论，无疑是为他的资产阶级国家学说服务的。当然，严复没有也不可能认识到国家的起源。因为他不了解封建君主政体是经济占统治地位的地主阶级的专政机构，目的是保护封建地主阶级的利益和镇压人民的反抗。他所接受的西方资产阶级“民约论”的“天赋人权”论，抽掉了国家的阶级本质来理解国家，以形式分析代替阶级分析。

严复又对培养地主阶级知识分子的科举制度进行抨击和批判。他列举以“八股”文进行考试的科举制度有三大害处：就是“锢智慧，坏心术，滋游手”（《救亡决论》），这种制度培养不出有用的人材，这样培养人材，“一旦外患凭陵”，便“使国家一无可恃”（同上）。这是把矛头指向儒学，因为当时以八股文进行考试，就是专从儒家的《四书》《五经》中出题目。严复还对洋务“新政”进行批判。他认为处于“世变之亟”的民族危亡形势下，要挽救国家的危亡，必须从根本上进行改革。要做到“体用一致”、“本末一致”，即要从政治上进行改革。他批判洋务派的“中学为体，西学为用”，是“舍本逐末”的假新政，指出洋务新政的要害在于单纯军事技艺的改革，他认为即使“练就通国之陆军，置数万艘之海旅”，也不可能解决问题。

至于如何才能做到“体用一致”“本末一致”？他提出三项具体的改革方案：（一）“鼓民力”，（二）“开民智”，（三）“新民德”（《原强》）。所谓“鼓民力”，就是指全国人民要有健壮的体魄，要从根本上禁绝鸦片，禁止缠足及其他不良习惯。所谓“开民智”，是指创立新式学校代替旧式科举制度。所谓“新民德”，是指建立资产阶级民权，给人民以自由，实际上给资产阶级以自由。这种变法主张，它涉及了资产阶级政权问题。如他说，“有其本则皆立，无其本则终废”（同上），反对治标，即反对洋务派那一套；而主张治本，即要搞西方资本主义那一套。这比前期改良主义思想前进了一步。

但是，严复关于“鼓民力”、“开民智”、“新民德”的主张，是一种教育救国论。他把一个国家的强弱归结为“民力”、“民智”、“民德”的高下，好像只有通过教育，改变国民在体力、智慧、道德三方面的状况，才能使国家富强起来，而不必根本触动旧制度的基础。因此，在戊戌变法时期，他同康有为一样，离开了当时民主革命的根本问题，即土地问题。离开了土地问题，资产阶级革命就失去了重要内容，因为封建土地制度是封建主义和帝国主义赖以生存的经济基础。严复在这一根本问题上，暴露了他同封建专制主义妥协的改良主义立场。

严复的教育救国论，不仅暴露了他的非暴力革命的改良主义本质；同时，也暴露了他轻视广大劳动群众的唯心主义的历史观，而把自己一伙打扮成为教育人的英雄，把劳动人民群众则作为被教育的群氓。他认为“民智如土田，民智既开，则下令如流水之源，善政不期举而自举，且一举而莫能废”（《天演论·乌托邦》）。这就是利用自然现象作为他“开民智”的英雄史观辩解。谁去“开民智”呢？就是指他们一伙英雄人物。戊戌变法时期，严复批判君主专制的理论根据无疑是正确的，可是他并没有得出推翻君主专制的



结论，却得出容许君主专制与立宪政体并存的错误结论（见《上皇帝万言书》）。因此，他对于自己要打算做的事，却瑟缩不前，认为“不可骤行”。他之所以不敢骤行，就因为离开广大人民群众，看不到力量的源泉所在。戊戌变法的失败，证明了严复所主张的教育救国论的破产。

马克思说：“从历史的观点来看，理论的解放对德国也有特别实际的意义。”（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，9页）在文化思想战线上，严复以“新学”批判“旧学”、以“西学”批判“中学”、以学校代替科举，这就否定两千多年来儒家思想的统治地位。他所宣扬的进化论、天赋人权论和资产阶级国家学说，对人们的思想解放起了促进作用，严复的尊法反儒思想也是符合历史前进的方向的。

但是，如何去实践？严复由于不愿摧毁封建统治基础，选择所谓“鼓民力”、“兴民智”、“新民德”的教育救国入手，实则反对自下而上的暴力革命，最终成为一个改良主义者。所以在变法时期，他对孙中山从事革命活动进行攻击，说什么“（孙文）幻气游魂，幸逃法外，死灰不燃，盖已无疑”（《论中国分党》）。戊戌变法后，资产阶级民主革命蓬勃发展，他仍然坚持改良主义立场，逐渐落后了。辛亥革命后，严复在政治上又从落后走向反动，从尊法反儒倒退到尊孔读经，充当了袁世凯复辟帝制的吹鼓手，发起尊孔读经的“孔教公会”，胡说什么“回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区”（《与熊纯如书札》）。严复从先进到落后，而最终堕落成为反动分子决不是偶然的。

## 五 反映地主买办政权利益的封建顽固派和洋务派在反变法中顽固地维护唯心主义理学和形而上学的“不变论”

戊戌变法运动，尽管是一次十分不彻底的资产阶级改良主义运动，但仍然引起封建的顽固派和洋务派的极端恐慌和仇视。他们把这次变法运动看作是可怕的“异端”，说什么“邪说横流，人心浮动，其祸实肇于南海康有为”（《翼教丛编·序》）。他们除了采取反革命暴力对付非暴力的改良运动外，还从意识形态上进行反扑。他们并不讳言这是一场“西学对中学之辩”。对封建顽固派来说，改良运动触犯了“天不变，道亦不变”的反动理论基础；对洋务派来说，也触犯了“中学为体，西学为用”的新不变论的理论基础。特别资产阶级改良派提出废除作为科举制度的内容的八股试帖等具体主张，这对那些依赖孔孟之道安身立命的卫道者来说无疑是严重的威胁，正如湖南绅士宾凤阳所自供：“吾人舍名教纲常，别无立足之地，除忠孝节义，亦岂有教人之方？”（《翼教丛编·宾凤阳等上王益吾院长书》）所以不论封建地主阶级的顽固派或带有买办性的洋务派，都因维护封建专制制度、卫护唯心主义理学的正统统治思想地位而纠集在一起，从理论战线上扯起了尊儒反法的黑旗，对资产阶级改良派所阐扬的“新学”、“西学”进行了污蔑和攻击。代表地主买办阶级利益的张之洞所写的《劝学篇》和代表封建地主阶级顽固派的苏舆所编辑的《翼教丛编》，是这一时期维护封建专制和尊儒反法的反动代表作。

首先，他们坚持“天不变，道亦不变”的形而上学的世界观。

无论顽固派或洋务派，他们为了维护其正统思想的不可侵犯，都坚持“三纲五常”不可改变论，以此作为他们的精神支柱。张之洞（公元 1837—1909 年）是官僚买办阶级的代表，他在臭名昭著

的《劝学篇》中就公开声言：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，此《白虎通》引《礼纬》之说也，董子所谓道之大原出于天，天不变，道亦不变之义本之。”（《劝学篇·明纲》）这里，张之洞承继了董仲舒以来“天不变，道亦不变”的形而上学世界观，极力主张封建道德伦理不可改变，这就彻底暴露了他所提倡的“中学为体，西学为用”的反动实质。他把“中学”作为“体”，作为“本”，称为“内学”；而把西学作为“用”，作为“末”，称为“外学”。张之洞所说的“体”和“本”，是指封建纲常名教，他认为这是不能改变的。他以封建纲常为本，其目的在于“正人心”，在于抵制“邪说暴行，横流天下”，一句话，在于维护孔孟之道。至于他所说的“用”和“末”，是指西洋的制造技术，是为应付“实用”和“时需”的，即仅仅是用以镇压人民反抗和维护封建纲常这个“本”的一种不可缺少的工具而已。为了维护封建统治，这个“用”是可以变的。由此可见，张之洞的“中学为体，西学为用”，仍然是以孔孟之道作为统治思想。正如他自己所说，不知“中学”，将成为“无辔之骑，无枪之舟”（《劝学篇·循序》）。张之洞这个反动意图，在他幕府里做事的辜鸿铭也看得很清楚：“文襄（张之洞）之图富强，志不在富强也，盖欲借富强以保名教。”（辜鸿铭：《张文襄幕府纪闻·清流党》）

张之洞维护封建道德伦理的《劝学篇》，理所当然地受到了顽固派总头子慈禧的赏识，由她下令颁发全国，成为当时尊孔派的反动思想武器。同时，张之洞宣扬“中学为体、西学为用”，为封建统治者崇洋卖国寻找理论根据，也是为帝国主义侵略中国服务的，深深地打上了殖民地奴化思想的烙印。它和帝国主义分子的侵略理论，如传教士李提摩太提出的什么“以中国之声名文物为原本，辅以诸国富强之术”（《时事新论》卷七），是一个鼻孔出气的。所以《劝学篇》又受到帝国主义的重视和肯定，先后被译成英、法文

出版，还被加上《中国唯一的希望》的标题，在美国纽约《先驱论坛报》上刊登。

代表封建顽固派的《翼教丛编》集中了各省顽固分子尊儒反法和反对变法的文章，攻击资产阶级改良派。他们一方面宣扬“纲常实千古不变”（王先谦：《湘绅公呈》）和“君臣之义与天无极”（屠守仁：《辨辟韩》）的形而上学世界观，另一方面还坚持反动的儒家唯心主义理学，以“理”（即封建纲常伦理）作为先验的绝对精神，如朱一新说：“理则实宰乎气，人得是理以生”（《答康有为第五书》），这就是说，“理”是“气”的主宰，有了“理”才有“气”、有人。这里，顽固派继承朱熹“理先气后”、“帝是理是主”的唯心论命题，极力宣扬“理”是先验的三纲五常等封建道德范畴，其目的不外妄图“以理禁欲”，用封建道德这个“理”来反对变法维新和籍制人民的思想。

其次，维护封建专制的君权，反对资产阶级的民权。

无论是顽固派或洋务派，他们坚持形而上学的唯心主义世界观，其矛头是针对于当时的资产阶级民权思想的。尽管改良派提出的民权主张，从根本上仍然保留“人主神圣不可侵犯”，即主张资产阶级的虚君立宪。但是，就是这一点微弱的民权思想，在封建顽固派和洋务派看来，如果传播下去，就会“学者摇动，中无所主，邪说暴行，横流天下，”实“有百害而无一利”（《劝学篇·正权》）。所谓“有百害而无一利”，就是指资产阶级维新派所宣传的民权学说会从根本上动摇封建等级制度。正如叶德辉说：“君主之国，其权不可下移。”（《读西学书法书后》）如果“民权之说一倡”，“愚民必喜，乱民必作”，必然造成“纪纲不行，大乱四起”（《翼教丛编·正界》）。所以《丛编》的卫道者们力竭声嘶地叫嚷：“知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪免丧废祀之说不可行也；知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也”

（《劝学篇·明纲》）。“民权”与“君权”的对立，是资产阶级国家政体与封建专制政体的对立。提出民权学说，自然动摇了“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的封建道德规范。反动老官僚张之洞十分明白这点，所以力竭声嘶地叫嚷要“明纲”，要“正权”，要“教忠”。就是说要明封建道德伦常之纲，要正君主专制之权，要教人效忠于君主。所以他们认为不能让民权说的“谬种”流传，提出“吾儒有责”，纠集一切守旧的、保守的、反动的地主官僚来反对维新变法，维护封建专制制度。在戊戌变法期间，一切反动官僚、政客、地主、绅士，都把改良派视作“名教罪人”，“士林败类”，甚至说是清王朝的死敌，有的提出烧毁改良派的著作（如王先谦：《请毁孔子改制考书板疏稿》），以“厘正学术”，“保全人才”（《翼教丛编·致陈中丞书》）；有的叫嚣要诛杀这批“无君、无父、无人理之逆犯”（梁鼎芬：《驳叛犯康有为书》）。

第三，尊儒反法，恶毒咒骂法家。

尊儒必反法。顽固派在一片尊孔的叫嚣声中，对历史上法家代表人物如吴起、商鞅、韩非、秦始皇等，进行了最恶毒的攻击，同时也对清代具有法家思想的资产阶级改良主义先驱魏源和龚自珍进行攻击。攻击历史上的法家，也就是攻击具有尊法反儒思想的资产阶级维新派。所以尊儒反法成为反动派抵制维新变法的反动思想武器。

他们站在尊孔读经的卫道立场上，污蔑攻击法家“离开六经”，“背经而驰”（叶德辉：《长兴学记驳义》），咒骂“商鞅惨刻无人理”（同上），污蔑“韩非覆韩，必杀其身”（张之洞：《劝学篇·知类》）。他们狂叫“秦政焚书”，就是应该“千载唾骂”，不得翻案（朱一新：《答康有为第三书》）。

他们站在复古倒退的立场上，吹捧儒家“尊孟而驳荀”的反动精神，攻击法家“法后王”的厚今薄古思想。说什么苟况“法后王

而一制度”，导致了“不知隆礼义而杀诗书”（叶德辉：《长兴学记驳义》），谩骂秦始皇“有禽兽之行，为不学之人”（同上）。甚至不惜颠倒历史，胡说“汉儒恶秦，甚不欲汉承秦后”（王先谦：《实学平议》二）。尊孔顽固派攻击资产阶级维新派的尊法反儒思想。他们攻击说“康梁非孔孟之徒”（叶德辉：《正界篇》下），是“孔子所谓言伪而辩的少正卯”。他们还攻击资产阶级维新派继承了“魏默深、龚定庵破乾嘉之门而成一军”的新风，带来了“学术将晦”的“恶果”。（叶德辉：《与戴宣翘书》）

这些封建的顽固派和洋务派反对变法所制造的反动舆论，代表着封建统治阶级的意愿。顽固派总头子慈禧十分欣赏张之洞所写的《劝学篇》，认为对“学术人心，大有裨益”，当戊戌变法进行至三十余天的时候，于1898年7月15日，她谕令各省的总督巡抚以及高级官吏，以《劝学篇》所宣扬的“明纲”、“正权”和“教忠”等反动思想作为统一统治阶级内部的反变法思想的理论基础和行动纲领。接着召开一次御前会议，名义上是让满汉各大员畅述对新、旧法的异同，实际上是统一各派的思想，准备以反革命的暴力来扼杀这次变法。下面是当时御前会议的纪要：

世铎对：“新法非所习，但闻有议院等制，是以民制君，上下倒置，则万不可行。”

荣禄、王文韶对：“富强之道，不过开矿、通商、练兵、制械，其他大经大法，自有祖宗遗训，岂容轻改。”

启秀对：“新学非圣无法，士习已挠，安从图治？”

刚毅对：“今欲倾我大清者为康有为，今用新法，是用有为，以叛徒执政，实从古所无。”（费行简：《慈禧传信录》）

这批满汉要员的立场是十分顽固的。他们在维护“祖宗遗训”，维护“三纲五常”，维护孔孟之道的基础上，统一了思想，伺机进行镇压。最后，慈禧重新“垂帘听政”，改良派谭嗣同等六人被杀，

康有为、梁启超在外国使馆“保护”下，逃亡国外，新政的条文全部被否定，为期一百零三天的改良主义运动就宣告失败。

历史的经验为我们指出，反动统治者总是反对任何革新的；为了反对革新，必然尊儒反法，制造反革命舆论。而伴随着意识形态激烈斗争之后，他们又总是以反革命暴力镇压任何革命的运动，这包括带有触动到某些统治阶级利益的改良主义运动。因此，任何企图以非暴力的手段来进行改良的改良主义运动，都是不能成功的，在近代史上，改良主义运动是一条彻底失败了的路线。

以慈禧为代表的封建顽固派，虽然他们用反革命的暴力镇压了维新运动，取消了新政；但却取消不了由于“新学”对“旧学”的斗争所产生的思想影响。为时不久，孙中山所领导的资产阶级民主革命便蓬勃发展起来。

## 第十二章

资产阶级民主革命运动高涨时期，  
资产阶级革命派对改良派的论战。  
在批判封建迷信和以孔教为国教的  
斗争中所体现的无神论思想以及孙  
中山的哲学思想和民主革命思想

### 一 资产阶级民主革命的高涨。资产阶 级革命派对改良派的论战

1900 年爆发了反对帝国主义和封建主义的义和团的农民革命战争。

义和团的农民革命运动，再一次显示了中国人民顽强地反抗帝国主义侵略的革命精神。它走着与封建统治阶级和资产阶级改良派完全不同的历史道路。义和团的主力是被压迫、被奴役最深重的贫苦劳动群众，他们富有高度的爱国主义思想，赤手空拳，面对着洋枪洋炮装备起来的强大敌人，毫无惧色，英勇斗争。在人民战争中涌现了许多著名英雄人物，如朱红灯、张德成、曹福田等。义和团利用传统的民谣和揭帖的形式，号召人民拿起武器反抗帝国主义的侵略；“还我江山还我权，火海刀山爷敢钻”；“八千十万神兵起，扫灭洋人世界新”（《近代史资料》，1957 年第 1 期）；“男的拿



起刀，女的拿起枪，为的咱们国，为的咱们活。”（《义和团歌谣》，《民间文学》1959年，第3号）义和团高举“扫清灭洋”的大旗，体现了农民革命群众，不怕流血牺牲的斗争精神，雄辩地说明了农民革命战争的英雄气概。义和团农民群众从开始提出“反清复明”到“扶清灭洋”，最后到“扫清灭洋”的演变，反映了农民群众随着革命斗争实践，在认识上有很大的提高。当时，资产阶级革命家章太炎曾把义和团口号的演变，作为论述“革命观念”不是天生的，而是“时势迫使之”的依据（《驳康有为论革命书》）。“扫清灭洋”革命口号的提出，是人民群众反帝反封建革命实践的概括，这完全合乎唯物论反映论的原理。

义和团农民革命战争，沉重地打击了帝国主义侵略势力和清封建王朝的统治。他们焚毁教堂，严惩欺压中国人民的洋教士，痛击帝国主义的侵略军。他们“视王法如异髦”，公开宣称，“吾团民知有师祖之命，不必向朝廷之命”。他们愤慨地烧毁清封建王朝的最高统治者——慈禧的“龙车”，发出了惩办“一龙”（光绪皇帝）、“二虎”（卖国贼李鸿章和荣禄）、“三百羊”（清廷在京的反动官吏）的揭帖（《义和团杂记》，《近代史资料》，1957年第1期）。这种革命造反精神，就是公开向宣扬压迫有理，剥削有理的孔孟之道挑战。义和团的农民群众提出“均粮”的革命口号，“皇上向我们要粮，鬼子向我们要宝，就凭我们的大刀，粮宝全不交”。在革命风暴中，义和团农民群众到处砸开地主恶霸的住宅、粮仓，把粮食、衣物分给人民群众，使“著名富贵之家，四壁皆空”（仲芳氏：《庚子记事》）。

义和团的农民革命运动，是近代历史上第二次革命高涨的体现，在半殖民地半封建社会的中国历史上建立了丰功伟绩，它沉重地打击了帝国主义侵略者妄图瓜分中国的狂妄计划，粉碎了它们的迷梦，提高了人民群众的觉悟，推动了资产阶级民主革命运动的高涨，成

为五十年后中国人民伟大胜利的奠基石之一。伟大的无产阶级革命导师列宁，在当时就以满腔的热情来赞扬义和团的农民革命战争的正义性，彻底揭露国际帝国主义的反动性。列宁指出：“是的，中国人的确憎恶欧洲人，然而他们究竟憎恶哪一种欧洲人呢？并且为什么憎恶呢？中国人并不是憎恶欧洲人民，因为他们之间并无冲突，他们是憎恶欧洲资本家和唯资本家之命是从的欧洲各国政府。那些到中国来只是为了大发横财的人，那些利用自己的所谓文明来进行欺骗、掠夺和镇压的人，那些为了取得贩卖毒害人民的鸦片的权利而同中国作战（1856年英法对华的战争）的人，那些用传教的鬼话来掩盖掠夺政策的人，中国人难道能不痛恨他们吗？”（《中国的战争》，《列宁选集》第1卷，214页）

1901年9月，伟大的反帝反封建的义和团农民革命战争，在中外反革命势力勾结下被镇压失败了。英、法、俄、美、日、德、意、奥八个帝国主义国家，强迫清王朝签订更加丧权辱国的不平等条约——《辛丑条约》。这个条约，表明了世界资本主义进入了垄断的、腐朽的、垂死的阶段后，加紧对我国侵略，妄图瓜分我国的野心。清王朝这时已彻底成为帝国主义的走狗。

义和团农民革命战争的被镇压，标志了单纯的农民战争的结束。历史踏上了二十世纪，正如列宁所指出，二十世纪是亚洲觉醒的年代。在这个世纪的初期，工人阶级尚未形成独立的政治领导力量，工人运动尚未形成独立的政治运动，领导资产阶级民主革命的历史任务，就暂时落在资产阶级民主革命派肩上。

以孙中山为代表的资产阶级和小资产阶级，在义和团农民战争的推动和影响下，他们对于二十世纪初开始的政治形势、阶级力量以及斗争前途，作出较为正确的估计，如孙中山在《中国问题的真解决》一文中说，“中国现今正处在一次伟大的民族运动的前夕，只要有星星之火就能在政治上造成燎原之势”。而清封建专制主义，

“可以比作一座即将倒塌的房屋，整个结构已经从根本上彻底腐朽了，难道有人只要用几根小柱子斜撑住外墙，就能使这座房屋免于倾倒吗？我们恐怕这种支持的行为的本身反要加速其颠覆。历史表明，在中国，朝代的生命，正像个人的生命一样，其有诞生、成长、成熟、衰老和死亡；当前的清朝封建统治，自十九世纪初叶已开始衰微，现在则正迅速地走向灭亡。”因此，孙中山预料到：“在我们美丽的国家将会出现新纪元的曙光。”同时，他指出在上述革命形势之下，所有抱着革命思想的中国人，大约可以分为三类：“第一类人数最多，包括那些因官吏的勒索敲榨而无力谋生的人；第二类人为愤于种族偏见而反对清政府的人；第三类人则为具有崇高思想与高超见识的人。这三种人殊途同归，终将以日益增大之威力与速度，达到了预期的效果。”这种分析，反映了资产阶级作为一个新兴的阶级开始登上政治舞台的时候，就是生气勃勃的，正如列宁所指出：“**这个阶级不是在衰落下去，而是在向上发展；它不是惧怕未来，而是相信未来，奋不顾身地为未来而斗争**”。（《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》第2卷，424—425页）但在另一方面，中国资产阶级一开始攀登上政治舞台之际，由于他们的英雄史观，决定了他们过分相信自身的力量，看不到广大人民群众决定革命进程的伟大力量；对近代社会的基本矛盾，特别对帝国主义侵略者的本质缺乏科学认识，这就注定了它们的革命将归于失败。

当中国资产阶级、小资产阶级开始登上政治舞台的时候，它们纷纷组织学会。继1894年孙中山的“兴中会”成立之后，1903年由蔡元培、章太炎发起组织“光复会”，1904年由黄兴、陈天华、杨笃生等发起组织的“华兴会”。这些团体和学会，在早期尽管各有自己的宗旨，但基本上都以反清的民族主义为核心，缺乏明确的民主革命纲领。继这些学会、团体成立之后，它们先后出版了数十计的书刊，进行革命宣传。当时孙中山有鉴于上述团体组织的涣

散，和革命舆论贫乏，所以他建议各个团体联合起来，组织一个统一领导的政党，这个主张很快得到其他团体的赞同，1905年在东京创建了“中国同盟会”——第一个中国资产阶级政党。同盟会成立之后，创办了机关报——《民报》。《民报》在发刊词中发表了孙中山的《同盟会宣言》，第一次提出“民族、民权、民生”的三民主义政纲。“中国同盟会”的成立及《民报》的创刊，它表明了中国民族资产阶级的成熟和新的觉醒，决心为推翻清封建统治政权而斗争。他们继续发动了多次反对清封建统治者的武装起义，和进行反对帝国主义侵略的宣传。从此革命进入了新的阶段，革命形势蓬勃发展。

资产阶级政治力量的高涨，不仅引起了封建统治阶级的巨大恐慌，同时也引起了康有为、梁启超为代表的改良派的不满与破坏。因为戊戌变法运动失败之后，康、梁逃亡日本，组织“保皇党”，从维新派堕落为保皇派，并出版刊物——《新民丛报》，继续鼓吹“保皇即革命”的反动理论，大做其“圣明的圣上，必有复辟之日”的迷梦。康有为于1902年亲自撰写《辨革命书——与南北美洲诸华商书》，对资产阶级民主革命进行猖狂的攻击，发出了向革命派进攻的第一枪。《辨革命书》成了改良派反对革命的政治宣言书。1903年章太炎发表了《驳康有为论革命书》和1904年孙中山的《敬告同乡书》，回击了保皇派的进攻，揭穿康有为以保皇而假冒革命的欺骗手段，号召划清保皇与革命的界线。孙中山是向改良派作斗争的旗手。此后，以《民报》为一方，代表革命民主派；以《新民丛报》为一方，代表改良派，进行了一场具有历史意义的论战，反映了民主革命思想对保皇的改良主义思想的斗争。

论战是围绕着下列几个民主革命时期的根本问题进行的：

## 第一 革命对保皇之争——推翻还是维护 帝国主义走狗清朝反动政权的斗争

这一问题的论争，涉及了对于民主革命的对象、前途和方法等根本问题。

论争的第一个焦点是关于民主革命的对象问题，集中在要不要推翻清封建王朝的统治，即保皇对革命的论争。

以康、梁为首的保皇派，反复宣传说，只要依靠贤明的光绪皇帝，无须进行革命，就可以在中国实现资产阶级立宪制度，因而它们大声疾呼，保皇（保满）即革命、即爱国等反动口号。实质上是反对革命革到清封建王朝的头上去，坚持他们自上而下的改良主义的一套。康有为在《辨革命书》中，连篇累牍以儒家“礼治”的说教，极力歌颂什么“圣朝”、“国朝”的“仁政”，胡说什么“自圣朝仁皇帝定一条鞭法，纳丁入地，使举国四万万人数百年子子孙孙永复差徭，……此则唐虞至明之所无，大地各国所未有也，亦可谓古今至仁之政矣！”他把封建专制制度的腐败，仅仅看作是“太后（慈禧）、荣禄一二人之罪”。他还认为，光绪皇帝之所以历逢多次大劫而不死，就因为天命注定他将有复辟登基之一日。他们为了欺骗舆论，抛出所谓“名为保皇，实则革命”的谬论。讲来讲去，无非坚持只有保皇（保住光绪皇帝），什么问题都可以迎刃而解。康有为公开跳出来为清王朝辩护，赤裸裸地暴露了他自己站在革命的对立面，起了封建统治阶级所不能起的反动作用。这时，他们一伙已经丧失了戊戌变法时期那点进步作用，成为革命派以及进步舆论的批判对象，就不是偶然的了。

革命派对于这种“保皇即革命”的谬论，进行了义正词严的批驳。孙中山指出：“革命、保皇二事，决分两途，如黑白之不能混淆，如东西之不能易位。”“吾人革命，不说保皇，彼辈保皇，何

必偏称革命？”（《敬告同乡书》），揭露保皇派“非爱国也，实卖国也”的反动本质（《驳保皇报》）。他还号召革命派坚决同保皇派划清界限，不要受蒙骗。

《民报》主笔章太炎（公元1869—1936年）在《驳康有为论革命书》中，对康有为作出了严厉而又系统的批判。他揭露康有为之所以喋喋不休地叫喊“保皇”无非幻想有朝一日光绪掌握大权之后，“可以复起”，并可以做“内阁军机”的要职，实质上是以“私”而忘“公”，即私于光绪皇帝之待遇，而忘掉公仇。他揭穿康有为名为“致书商人”——南北美洲华侨商人，实际上是讨好清统治者。章太炎在同盟会成立前后的几年中，写了大量的批驳保皇派的文章，他指出，今天的革命同历史的革命是同样的，如李自成所领导的农民革命战争，是“迫于饥寒，揭竿而起”。义和团时期，“景廷宾之师，则知扫清灭洋矣！”而今天要革命，并非“仇满”，而是由清王朝“屠刽之惨，焚掠之酷，钳束之工，聚敛之巧”所引起来的。（《正仇满论》）所以“排清主即排王权矣！”（《定复仇之是非》）“民主之兴，实由时势迫使之。”（《驳康有为论革命书》）此外，革命派发表了大量文章，措词激烈，对康梁的保皇思想以及君主立宪的主张进行批驳，如邹容的《革命军》，大声号召“国民”起来推翻清王朝的封建统治，进而扫清外国帝国主义在华的各种特权和恶势力，并主张永远废除封建专制政体，建立“中华共和国”。吴稚晖的《意见书》，批驳保皇主张，指出它“宗旨暧昧，手段卑劣，进不能为祖国洗濯仇耻，退亦不克得满洲信任”，并指出，清王朝不可能有“立宪之资格”，主张“立宪”，实质上是“奉载湉为圣主，即奉那拉氏为傀儡”，这是为虎作伥，“迷乱后生”的假立宪。总之，在二十世纪初期，革命派揭露、控诉清王朝的种种剥削、压迫人民的罪行，以此论证革命的必要性，这对于戊戌变法失败后堕落后为反动派的保皇党，给予了严重的打击；而对

当时革命运动，则起了鼓动宣传作用。虽然其中带着种族主义的偏见，但要革命这一点，是当时革命舆论的总倾向。

1905年同盟会成立之后，孙中山多次解释三民主义中所指的革命对象，并不是指驱除所有满族人，而是摧毁那个恶劣的政治根本——封建专制制度，从而纠正单纯的、狭隘的种族主义思想。

论争的第二个焦点就是要不要通过暴力革命为资产阶级夺取政权。

在《民报》提出三民主义革命口号以及纲领之后，改良派大踏步地向后退，他们从“君主立宪”倒退为“开明专制”，并且极力反对革命的暴力，死抱住上书请愿的改良主义路线不放。

《新民丛报》主笔梁启超，他在《开明专制》一文中，不惜“以今日之我”向“昨日之我”挑战，公开声言，“虽以匕首捶吾胸，吾犹必大声疾呼曰，敢有社会革命与他种革命并行者，其人即黄帝之逆子，中国之罪人也，虽与四万万人共诛之可也！”（《饮冰室文集》第二十九卷）他污蔑中国人民“有族民资格而无市民资格，有村落思想而无国家思想，只能受专制而不能享自由。”（同上）梁启超所指的“社会革命”，和“他种革命”，都是针对孙中山的，针对资产阶级革命派的。他还大谈什么“宜君主专制而勿共和国”，“宜以要求而勿暴动”等等，制造反动舆论。梁启超在其他文章中，一再论说人们要求立宪，唯一“正当的手段”是“请愿”，决不能进行暴力革命；如把实行暴力革命污蔑为“不为国之福，反而为国之祸”（《申论种族革命与政治革命之得失》，《饮冰室文集》第三十三卷）。通过否定暴力革命而从根本上否定资产阶级民主革命。

《民报》发表了大量论文，对改良派“非暴力革命”论进行了猛烈的批判。

资产阶级革命派尚未掌握权力，它们处于上升时期，所以并不害怕暴力，相反极力歌颂暴力，章太炎以无可辩驳的事实，揭露改良派非暴力革命的谬论。他指出改良派所发起的维新变法运动，难道真的可以不用“兵刃”吗？难道可以“请求”得到吗？事实决不可能，改良也导致“流血成河”，所以革命就不怕“流血成河”。革命并不可怕，决“非天雄大黄之猛剂”，实则“补泻兼备良药”，这就是说，要革命必须用暴力。朱执信于1905年在《民报》第1号中所写的《论满洲虽欲立宪而不能》一文中，提出“能革命始能立宪，则欲以立宪对抗于革命者，可以废而返矣！”并指出，以清贵族为代表的封建政权，“其所志无过金玉侈靡，则不惮以贪婪为业，天下之涂毒一切由之。夫立宪则此为必革之制明也。”同期发表了陈天华所写的《论中国宜改创民主政体》一文，文中指出：“世界立宪亦必以流血得之，方能称为真立宪。同一流血，何不为直截了当之共和，而为此不完不备之立宪乎？”至1906年，朱执信进一步指出：社会革命的原因“无不见其制度自身起者也”。反复说明“政治革命之主体为平民，其客体为政府；社会革命之主体为细民，其客体为豪右”（《论社会革命与政治革命并行》，《民报》第5号）。朱执信较为正确地阐述了革命的主力 and 革命的对象。他所指的“平民”、“细民”是指劳动群众，是革命的主力；“豪右”是指官僚地主阶级，并认为这些人由于“以其经济势力助政治上之暴”，不可能“行政治革命、社会革命”，甚至“为抵抗者”。由此可见，革命派阐述暴力革命论的目的，不仅要求推翻清朝统治，而且明确宣布必须结束几千年来的封建帝制，建立一个资产阶级共和国。事实上，以孙中山所领导的资产阶级革命派，从1895年广州起义、1900年惠州起义开始，都坚持武装夺取政权的道路。

革命派反复论述只有暴力革命才能打破旧制度、旧事物的束缚，有力地驳倒了改良派的“非暴力革命”论。说明了革命派是站在真



理的一边的，是符合当时形势的发展的。在当时历史条件下，暴力革命的主张具有合理性；而改良派由于坚持非暴力革命论和保皇路线，很自然就失去进步舆论的支持，所以在上述问题的论战中，他们被驳得无言以对，不能不承认自己理论的破产，1907年《新民丛报》刊登《论中国现在之党派及将来之政党》一文，哀叹他们所主张的非革命的立宪，已经被群众看作是“一秽（huì音会）恶之名词”，革命的暴力论代替非暴力的改良论已成为“公然为事实上之进行”了。

虽然革命派在上述问题上获得论战的胜利，扩大了革命影响，但在下列问题的论战，则暴露了民族资产阶级的根本弱点，没有彻底打垮改良派。

## **第二 关于革命是否引起“下层社会暴动” 的问题——如何对待民主革命的群 众运动的论争**

改良派“非暴力革命论”的理论根据之一，就是认为革命军起，必定引起“下层群众的暴动”，破坏社会秩序，造成内乱，以此来恐吓革命派放弃武装夺取政权。

梁启超在《暴动与武装干涉》一文中说，中国革命不能走革命派主张的“有秩序革命道路”，只能走向“自然暴动”的道路。他指的“自然暴动”是由人民群众参加的革命。梁启超污蔑参加革命的人民群众，是“互不相知之人嘯聚结合在一起”的“无机群众”，他认为这些人不可能进行“有秩序的革命”（《饮冰室文集》第三十卷），这一观点，是从康有为那里来的。康有为逃亡海外，游历欧洲十一个国家，他为了替自己破产了的改良主义政治路线辩解，

不惜篡改法国资产阶级革命的历史事实，硬说“凡革命者身必死”，因为革命“必借于暴民乱人之力”，如果与“暴民乱人共事”，其结果必然“举身家国而同毙耳！”（《法国革命史论》）由于梁启超在《开明专制》一文中遭到批驳，而又重新提出论争。此时他偷换了概念，认为“暴动”不等于“革命”，讲“革命”不等于“暴动”，借以非难暴力革命，殊不知这种手法是非常笨拙的，他所指的群众的自然暴动和革命的内涵是完全一致的。梁启超认为“自然暴动”可能导致三种恶果：（一）经过了“自然暴动”的破坏，中国不能建设。（二）“自然暴动”将带着“排外性”，这必然引起帝国主义的武装干涉。（三）由于帝国主义的干涉，中国抵抗不了，将亡国。所以他“奉劝”革命派还是选择一条“坦坦平平之大道”，用“种种手段以监督、改良此政府”。否则，“小之则自取灭亡，大之则亡中国，无损于满洲人之毫末，而徒予外国以莫大之机”（《暴动与武装干涉》）。讲来讲去，万变不离其宗，无非搬出所谓“革命亡国论”来否定以暴力革命去推翻封建统治。这是儒家的“礼治”对法家的“法治”的斗争在新的条件下的继续；是他的保皇改良主义的又一次大暴露。

“革命亡国论”是借口帝国主义的干涉来恐吓革命派。这不仅给那些已经走上或即将走上革命道路的人们，散布悲观论调，更主要是暴露了他阻挠革命的可耻目的。

资产阶级革命派针锋相对地提出走法国资产阶级革命的道路。由于他们基本确立了以革命手段去推翻清封建王朝的信念，所以在他们的刊物上，有些人主张充分利用“民气”、“国民之力”去“削平现政府”；有的人看到“政治革命之主体为平民”、“社会革命之主体为细民”，反映了他们处于革命时期，在某种程度上认识到群众的力量。

孙中山在《东京留学生欢迎会上的演说》中，坚决地指出：“世界立宪必以流血革命得之，方能称为真立宪。”（《民报》第1号）革命派中有些人揭露康梁保皇派之所以“断断（yín 音银）于杀人流血之惨怵焉不敢为”，这就无异“见将溃之而戒毋施刀圭，遇拂衣之火而嘱毋毁墙壁也”（《论支那立宪必先以革命》，《民报》第2号）。他们看到半殖民地半封建社会的中国，存在着“命悬诸旦夕”的社会危机，认为再不能“委之于命”。在他们看来，要救中国，“舍革命无由”。中国人民不愿“为奴而生”，甘愿“从容赴死”（同上）。他们表达了为了民族复兴，人民将不怕困难和牺牲的革命意志。有的人指出：“大抵历代之亡，舍贵权篡位、藩镇跋扈、外族入侵三者之外，皆亡于人民之革命”（《革命横议》，《民报》第3号）。这说明了资产阶级处于革命阶段，在一定程度上认识到一点历史的真实，阐述了历代封建王朝的灭亡是由于人民革命的结果。有些人对康有为歪曲法国大革命的历史事实来非难革命运动，进行了严正的驳斥，揭露“流亡英伦，寄心故主”的康有为“徇私见，逞臆造”，即站在保皇立场，以主观臆造事实，妄图对“吾民方张锐进之气”进行无耻的“危言相吓”。并一再呼吁革命派应从法国革命吸取有益的教训（《正明夷〈法国革命史论〉》，《民报》第10号）。有些人揭露、批判梁启超污蔑“民气犹火也，必不可用”的谬论，指出，只有“民气”，只有“国民之力”，才能遏制敌人；敌人纵然拥有“百万之师”，如若“遇民气”、“国民之力”，就“立溃之也”。从而阐述“民气”、“国民之力”——人民力量对于“削平现政府”的意义（《答新民难》，《民报》第9号）。关于这一点，朱执信讲得更加明确，他认为革命的主力是“平民”、“细民”。个别人还从“民权不平”、“人权不平”等社会经济、政治问题阐述农民革命的作用。指出“陈涉起于佣耕……邓茂七也起自佃民，虽所图之业，或成或堕，然足证

中国之农夫，非不足以图大举”。而农夫之所以起义，根本问题在于“地权之失平”，“人权之失平”，故“豪富之田，不可不籍，然欲籍豪富之田，又必自农人革命始”（《悲佣篇》，《民报》第15号）。

上述观点，虽然是个别的，而且不系统，并不可能认识到群众运动是决定革命进程的动力这一历史唯物主义的观点；但他们认识到利用人民的力量去削平现政府——清王朝，较之保皇派喋喋不休地污蔑革命人民为“下等社会，必无所成”，则具有合理的和进步的因素。

然而，总的来说，革命派对于革命的群众运动的认识仍然是十分混乱的，并没有把革命的暴力同革命的群众运动真正结合起来，他们对于改良派认为“暴动主义”只能起“破坏”作用，“破坏之后必不能建设”的污蔑，只是抽象地说通过了革命的破坏，才能有革命的建设，只能以“天赋人权”作为理论基础，认为只要“以理明之”，使人民知道自由、平等、博爱是天赋的，这就可以不招致“内乱”，而遵循着既定目标来“共同建设”。他们只想把革命的群众运动改造为“有秩序”的革命，这说明革命派仍然只希望把群众的革命运动置于资产阶级革命范围之内进行，害怕出乱子。所以他们把革命分别为“野蛮”与“文明”两种，所谓“野蛮”是指农民的暴动，“文明”是指在资产阶级领导下有秩序地进行的革命，从根本上就限制了群众的革命积极性。他们不敢公然承认革命就是“暴动”，这一点是他们在论战中的致命弱点。

此外，在革命派中，有些人受到了无政府思想的影响，宣传无政府主义。如《民报》也介绍了一些西欧无政府主义的文章，刊登了巴枯宁的像。《民报》从第15号起，连续介绍无政府主义者《巴枯宁传》。还有不少小资产阶级知识分子采取了个人恐怖活动来代替群众斗争。甚至认为当时是“暗杀时代”，而不是“革命时

代”。如杨笃生（公元1871—1911年）在1904年刊行的《游学译编》中提出：只有个人暗杀活动才是“破坏之渊藪（sǒu 音叟）”，其威风将“翔于天，垂于海”，极力表彰俄国民粹派图谋刺杀俄帝亚力山大的行动。青年知识分子吴樾（公元1876—1905年），接受了杨笃生的理论，并以个人的“勇敢”行动去实践。他在1905年写了《暗杀时代》一书，认为“暗杀为因，革命为果；暗杀虽个人而可为，革命非群力即不效”（《暗杀时代·自序》）。1905年，他在《敬告我同胞》一文中，把暗杀提高到“暗杀主义”，并写了《绝命书》以表决心，准备在北京车站谋炸以载泽为首的出洋考察宪政五大臣。当载泽等五人登车之际，吴樾投掷炸弹，数人受轻伤，他当时被炸死，对革命事业没有帮助。以个人暗杀活动代替革命的群众斗争，虽然表现了小资产阶级的狂热，但实质上是表明了他们对革命事业、对革命前途缺乏足够的信心，对群众伟大的创造力量缺乏应有的认识。

错误地把自己扮成英雄，把群众看作“群氓”，看不到群众是历史的创造者，这是唯心主义历史观在革命派中的反映。所以资产阶级和小资产阶级涉及革命的领导力量时，就十分强调“中等阶级”——资产阶级的领导作用。即使是伟大的民主主义者孙中山早期也不例外。他强调“先知先觉”的作用，也就是强调资产阶级的作用。在论争中，他们从不同程度上暴露了看不到群众是革命真正动力的弱点，这是他们的阶级固有的弱点。此外，在论争中，他们中间不少人具有狭隘的种族主义思想，并不是真正的民主革命者。

历史经验表明了资产阶级即使在他们发展阶段，最多是同情群众和利用群众，不可能真正看到人民群众是历史的动力，是实践的主体，即使像孙中山这样卓越的民主主义者也不例外。正由于旧民主主义革命，没有一个农村的大变动，作为民主革命的主力的广大

农民群众没有直接参加辛亥革命，这是导致辛亥革命失败的原因之一。

### 第三 关于革命是否引起帝国主义的武装干涉问题——如何对待民主革命时期反对帝国主义态度问题的论争

改良派“非暴力革命论”的另一理论根据，就是污蔑人民群众的“自然暴动”必然引起帝国主义的武装干涉，从而导致“亡中国”。梁启超一方面攻击革命“杀人盈野，流血成河”；另一方面又假惺惺地把自己一伙打扮成爱国者，认为革命会引致“外人干涉，瓜分随之”，结果“亡国灭种”（《开明专制》）。“革命亡国论”，是反对资产阶级民主革命的谬论，它反映了当改良派堕落为保皇派时，从理论上附和了地主买办势力的投降主义路线。

如何对待帝国主义，是反帝爱国，还是崇洋卖国，这是近代资产阶级民主革命的根本问题，也是尊法反儒和尊儒反法斗争的焦点。在半殖民地半封建的中国进行革命，革命的对象之一就是帝国主义，因而革命不可避免地会引起帝国主义的粗暴干涉甚至武装镇压。太平天国农民战争和义和团农民战争的被镇压，就是极有力的例证。显然，这不是帝国主义会不会干涉的问题，而是以什么态度和办法来对付帝国主义干涉的问题。

虽然革命派在上述问题上，不能高举反帝的大旗，对帝国主义的本性认识不足。但他们之中，有不少人对帝国主义的侵略具有感性认识，大声疾呼，反对帝国主义的干涉和侵略。陈天华（公元1875—1905年）所写的《警世钟》和《猛回头》等作品，以通俗的文字，鲜明的观点，提出不要怕个人牺牲，要用武装起义来击退外

国干涉，以恢复中华主权。他提出“恨”——恨出卖国家民族利益的清封建政府。“真”——帝国主义从根本上真的要瓜分中国。暂时还不进行瓜分是“因为国数多了，一时难得均分，并且中国地方宽得很，各国势力也有不及的地方，不如留住这满洲政府，代他管领，他再管领满洲政府，岂不比瓜分便宜得多吗？”等到“要实行瓜分的时候，只要把满洲政府去了，全不要费丝毫之力”。

“痛”——痛恨汉奸卖国贼。“耻”——对于帝国主义在中国设立租界，胡作非为，感到痛心可耻。他揭露“上海有一个公园，门首贴一张字道：‘狗和华人不准入内’。中国人比狗还要次一等哩！中国如今尚有一个口号，他们待中国已是这样，等到他瓜分中国之后，还可想象吗？”以此激发人民反抗帝国主义的决心。“杀”——鼓励同胞“向前去！杀！”以此激发人民与汉奸卖国贼和帝国主义作坚决斗争。最后提出要“奋”和“快”，“起来救中国”。陈天华以“恨”、“真”、“痛”、“耻”、“杀”、“奋”和“快”等几个通俗易懂的语言，阐明了下列几个问题：第一，帝国主义并不可怕；第二，反对帝国主义的侵略必须立即行动起来，要“奋”，要“快”；第三，要反帝救国，就需有不怕牺牲、奋斗到底的精神。认为“这时多死几人，以后方能多救几人”。这种思想，反映了中国人民敢于斗争的革命气概，在当时起了积极的巨大的进步影响。

（见《警世钟》）也有个别人认为，“列强之所以磨牙厉齿，环瞰吾旁者”，正因为我们“不动如死，气息微细”；如果我们“一旦张耳目，振手足，虽不必其行动若壮夫，而彼覬觐之心，固已少息矣！”并认为人民不愿意“为奴而生”，就敢“从容赴死”，在一定程度上认识到“民气”的作用。他们举出，如欧洲的反动“神圣同盟”，“遇民气则颠；专制世界之魔，遇民气而窜”（《论支那立宪必先革命》）。章太炎曾经指出：“至于帝国主义，则寝食不忘者，常在劫杀，虽磨牙吮血，赤地千里，而以为义之所当然。”

揭露帝国主义表面讲“自由、平等”，实则是以“最不自由平等于他国之人”（《五无论》，《民报》第16号）。

这些揭露，在当时虽起过一定进步作用，但他们不能从理论上对帝国主义的本性进行分析，也没有认识到反帝斗争与依靠广大人民群众的关系，特别是看不到农民阶级是近代反帝反封建的主力军的作用。这就暴露了即使资产阶级处于最富有革命朝气的年代里，其队伍中仍存在思想认识的混乱。他们不懂得中国人民要建立真正的独立的国家，必须彻底地推翻帝国主义在中国统治这一伟大的真理。由于这两个理论上认识的局限性，所以导致了他们在论战中不可能理直气壮地对改良派进行更有力的打击，故被梁启超反讥为“书生之谈”。

资产阶级革命派在整个旧民主革命时期之所以提不出鲜明的反对帝国主义纲领和口号，不能高举反帝的大旗，是由于这个阶级的两重性所决定的。民族资产阶级在当时来说，是代表先进的生产关系，是作为帝国主义和封建主义的对立物而出现于政治舞台。他们希望独立地发展中国资本主义，并试图在革命斗争中同劳动群众寻求某些共同点，如他们多次利用会党进行武装起义，直接反抗封建主义的代表，即帝国主义的走狗——清封建王朝，客观上是革帝国主义的命，这在近代历史上有它的革命性的一面。

但是，中国民族资产阶级的力量是十分软弱的，他们同封建主义经济基础——封建土地占有制有千丝万缕的联系，不少人原来就出身于官僚、地主阶级，保持着农村的封建剥削关系；同时在资金、设备、技术、原料等方面对外国资本主义有不少依赖性，加之对帝国主义的本性缺乏科学认识，容易产生幻想。他们对梁启超老是以“外人干涉，瓜分随之”的谬论，只能简单地批驳为借以恐吓人民，是一种“逆臆之词”，充其量只能说干涉也不怕，中国人民将被迫起来抵抗，不会亡国的。并没有从本质上揭露帝国主义，阐述反对



帝国主义的必然性和重要性。他们以善良的愿望代替尖锐的阶级斗争，曾经天真地希望，只要中国遵循着“有秩序”的革命，列强可能不会进行武装干涉。所以十分错误地认为洪秀全所领导的太平天国农民革命战争，由于不懂得国际法，才导致帝国主义的干涉。代表革命派的《民报》，在与改良派进行论战并阐述其政治路线时，就天真地认为，中国革命的目的，是“颠覆恶劣之政府，直接为中国国民之幸福，间接为世界之平和”，并认为当时列强均势已成，必然对中国采取“门户开放保存领土主权”的政策，因此幻想列强赞成中国之革新事业。为了避免干涉，甚至提出过去所签订的不平等条约及债务仍然有效，由新政府履行（见《民报之六大主义》，《民报》第3号）。这正是这个阶级害怕帝国主义的妥协性和软弱性的反映。在理论方面，资产阶级的历史观是建立在唯心论的基础之上的，不可能运用历史唯物主义的观点，正确分析矛盾，解决矛盾。突出之点在于：他们没有理解也不可能理解帝国主义和封建主义与中国人民大众之间的矛盾是近代中国社会的主要矛盾，而帝国主义和中华民族之间的矛盾是各个矛盾中的最主要矛盾。他们也不能科学地认识帝国主义侵略的本性是由于资本主义制度固有的矛盾所决定的，从而就看不到帝国主义侵略中国的必然性，不能把反帝和反封建的双重任务有机地结合起来。毛主席指出：“**中国的民族资产阶级，即使在革命时，也不愿意同帝国主义完全分裂，……因此，他们就不愿和不能彻底推翻帝国主义**”。（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，634页）

正由于资产阶级的软弱性、妥协性和理论的局限性，导致了辛亥革命之后，临时革命政府的对外政策十分软弱：他们承认清反动政府与帝国主义缔结的不平等条约有效；承认赔款由民国偿还；承认帝国主义在华各种特权和利益，等等（《中国同盟会对外宣言》）。

从理论上认识帝国主义的侵略本性，从而提出鲜明的反帝的战斗口号，只有在中国共产党出现之后才能实现。

总的来说，在 1905 年前后这场论战中，尽管革命派暴露了一些理论上的错误，但坚持了民族民主革命的政治方向，基本上主张以暴力革命去推翻清反动政府的方针，在一定程度上相信群众的力量和正义，给予改良派以致命的打击。1907 年保皇派的《新民丛报》，有人发表文章，不得不承认论战的失败，自动停办《新民丛报》。他们曾十分感慨地说：“数年以来，革命论盛行于中国，今则得法理论、政治论以为之羽翼，其旗帜益鲜明，其壁垒益森严，而势力益磅礴而郁积，下至贩夫走卒，莫不口谈革命而身行破坏。”“革命党之势力，所以如决江河，沛然而莫之能御也。至于立宪政体者，……似为一极秽恶之名词，……而人士之怀疑不决者不敢党于立宪，遂至革命党者，公然为事实上之进行。”（与之：《论中国现在之党派及将来之政党》，《新民丛报》第 92 号）他们把论战的失败，归之于“革命主动而立宪主静，革命主感情而立宪主辨理”（同上）。当然不是真正承认自身改良主义路线的破产，而是从人性的静与动、辨理与感情来找原因，歪曲革命代替改良的历史必然趋向，坚持反革命的保皇路线。这一点，康有为讲得更加露骨。他说：“仆敢预言之，革（命）论之误谬，亦不旋踵而自悔矣。今虽猖狂，而逆天违时，滋乱召之，其于中国必不行焉！”（转引自邹鲁的《中国同盟会》）康、梁保皇派对民主革命理论无词以驳，只好乞求于“天”。以“逆天违时，滋乱召之”的主观唯心论作为自我安慰。但无论如何，保皇派既承认“动”代替“静”，实则承认革命之“动”代替改良保守之“静”了。而所谓“遂致革命党者，公然为事实上之进行”，实则最终默认自身论战的失败，哀叹改良思想的彻底破产。

通过了论战，民主革命的思想，压倒了改良主义思想，迎接新的革命风暴的来临。

## 二 资产阶级在批判封建迷信和以孔教为国教的斗争中所体现的唯物论无神论思想

政治路线的论争，必然导致思想路线的斗争，二者是密切联系的。同盟会成立后，资产阶级以其所能掌握的自然科学知识和出自于革命斗争的需要，以无神论思想，开展对封建迷信和对帝国主义的精神奴役工具——基督教进行批判，这是为这一时期反帝反封建斗争服务的。革命派对封建统治思想的批判，远远超过了改良派所能达到的水平，是尊法反儒对尊儒反法斗争的深入和发展，是直接为推翻帝制，建立民主共和国的政治路线服务的。

### 同盟会成立前后，资产阶级革命派 批判儒家的天命论和反对鬼神迷信 所体现的无神论思想。

资产阶级在民主革命高涨的年代里，认为“欲使众生平等，不得不先破神教”（章太炎：《无神论》），这说明了他们意识到民主革命思想同儒家的唯心论天命论、封建迷信思想是水火不相容的。

当时革命派比较清楚地看到，天命思想，是封建统治阶级“矫诬天命”、“愚弄黔首”的。即假借“天命”以欺骗老百姓、维护“其子孙帝王万世之业”（邹容：《革命军》）。所以在这个时期，资产阶级极力介绍西方的无神论思想，反对封建迷信思想，成为这一时期思想斗争特点之一。如 1903 年，将法国的唯物主义无神论

思想家狄德罗和拉美特利的学说介绍到中国来。在《唯物论二巨子底得娄、拉梅特里学说》一文中，作者在介绍这二位唯物主义无神论思想家的中心思想时曾引说：“唯神论者谬说也。形质上之幸福，人生最大之归向在焉；信上帝之实有，莫非无根之说，而空虚无效验之事也，”接着，作者指出，人类之所以异于禽兽，其根本区别在于，人类具有禽兽所没有的“知觉思想力”，而人的知觉思想力是“人脑组织特异”物质的功能。作者阐述人脑是“人身内一部”的观点，否定了人的思想是上帝的赐与，否定了思想即灵魂之说，作者以科学批判宗教神学，是为资产阶级进行民主革命服务的。作者指出，法国哲学家狄德罗的唯物论“有功于法国之革命”，它打破了那些信教最笃而又不敢冲决网罗之人的迷梦。这表明了资产阶级革命派认识到唯物论哲学为革命服务的意义。

资产阶级革命派还指出，万物生长并不是“天”和“帝”——人格神所主宰的，而是依靠太阳的光。如章太炎说：“物生于日，而其祸福与日无与，若夫天与上帝则未尝有矣。”（《天论》）这里，章太炎以自然科学的知识，阐发了王充关于“天道自然”的唯物论观点，批判“天生动植，以为人用”的儒家神学目的论，有力地打击了唯心论天命论，把批判有神论提高到新的水平。

革命派还以自然科学的知识，阐扬了无鬼论思想。他们批判了“鬼火”的无稽之谈，认为“鬼火”不外是磷这一物质发光而已。这种“鬼火”是人造之物；人造之物，可以说是“人火”了。（《觉民·无鬼说》）为此，他们提出了“毁鬼庙，弃鬼神，绝鬼祀”的主张。（《江苏人之信鬼》，《江苏》第9、10期）

资产阶级革命派在批判儒家唯心论天命论和封建鬼神迷信的同时，提出了“责天”、“革天”的思想。这是古代法家唯物论的“戡天”思想的发展。如他们揭露儒家朱熹所谓“天即理”的命题，就是“搜天以为理”，把理“归之冥冥不可捉之天”，实则离开了

“理必征诸事，事之呈露，而后以验理之真妄”（《革天》，《国民日报汇编》第1集）。这是以唯物论的反映论思想，批判唯心论的先验论。资产阶级革命派揭露封建统治阶级的宣扬天命论，是以“听天由命”的观点，妄图“沮败人群之进步”（同上），是以“命”作为“杀人”的工具。（《哀贫民》，《民报》第17期）

资产阶级革命派强调人的主观作用，他们又批判老子“任天”之说，揭露其“造无为之死语”，“致酿成疲软无气之人类”（同上）。这是反对老子清静无为的回避矛盾、斗争的思想。他们甚至对于“天演论”思想也提出异议，认为“与其（言）天演，吾毋宁言人演也”。因为“虚言不如实践”。只有“以己之权，行己之志，无所谓天者也。语谓代天者只一人，号为天之子，殆不可训”（同上）。一方面否定了天是有意志的、至高无上的神学目的论；另一方面，也反对自然命定论，不承认人在自然界面前无能为力，无所作为，而是认为天是可以被人掌握的。从而阐明了“行”的重要性。这种“人事可以胜天行，天下事亦惟凭人造”的“责天”、“革天”思想，反映了资产阶级革命派开始意识到人的力量的作用。资产阶级强调“人事”可以胜天的思想，比传统无神论前进了一步。当然，资产阶级所谓“以己之权，行己之志”，是指冲决封建的网罗，争取资产阶级自身的政治要求，归根结底是建立在“依自不依他”的自我力量的欣赏上。他们这时特别强调“形质上之幸福”，实则从资产阶级的利己主义出发，所以他们把迷信、宗教的虔诚都暂时置之脑后。这是资产阶级反对封建迷信的实质所在。

**同盟会成立前后，资产阶级对以孔教  
为国教的新宗教思想的批判。这一批判是  
在新条件下反对唯心主义理学的继续**

改良派的首领康有为，在戊戌变法时期，假借孔丘托古改制来为他的政治改革路线服务，在当时已包含着反动性。这个“以宗教复原为第一着手的马丁路德”自居者（梁启超：《南海康先生传》），热衷于宣扬以孔教为国教，神化儒家的祖师爷孔丘，企图在中国建立“政教合一”的新宗教。康有为实质上是宣扬儒家的唯心论天命论。他早在1884年的《礼运注》中，已提出“孔子之神圣，为人道之进化”。1897年的《孔子改制考》中进一步神化了孔丘，吹捧孔丘是上帝派到人世界的“救世主”。变法期间，又奏请以“孔子为教主”。其理论基础就是强调“神道设教，圣人所许”（《请尊孔子为国教立教部教会以孔子为纪年与废淫祠折》）。戊戌变法失败后，1901—1903年，康有为效法朱熹注释儒家《四书》的方法，写了《〈论语注〉序》、《〈大学注〉序》、《〈中庸注〉序》和《〈孟子微〉序》等著作，除了继续鼓吹“循序渐进”、“不能躐（liè音列）等”的改良主义路线以抵制民主革命外，他还借解释孔孟经书，贩卖“天命”命定论和中庸之道，以此论述经过改良主义路线而实行君主立宪是天命所安排的；鼓吹“事鬼神上帝乃大地生人之公理”。胡说光绪“经历万劫，履险如夷”而不死，实“受命于天”的“圣君”。辛亥革命失败后，1913年，他们创办的《不忍杂志》，专门开辟“教说”一栏，继续宣传“尊孔”来反对革命。他说：“中国之人心、风俗、礼仪、法度，皆以孔教为本。”（《不忍杂志》第1册）强调“以孔教为本”，必然导致否定“西学”、“新学”为本。康有为此已堕落成为洋务官僚买办阶级的应声虫了。而“笔锋常带感情”的保皇党主将梁启超，硬说“孔子是爱真理的”，他不惜与“四万万人挑战”而“爱孔子”，“忠于孔教”。他说：“孔教者，悬日月，塞天地，而万古不能灭者也。”（《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第2号）所以他“敢断言曰，世界若无政治、无教育、无哲学，则孔教亡；苟有此

三者，孔教之光大，正未艾也”（《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第2号）。改良派之所以崇孔教是建立在“有精神而后有物质，有理论而后有事实，有请求而后有政治”（《游学译编·序》）的唯心主义理论基础上。政治上堕落为保皇的反革命派，思想上必然是彻底的尊孔派。这时候，改良派起了封建顽固派所不能起的反动作用。章太炎揭露康有为“尊事孔子，奉行儒术”，无非是效“董仲舒之托于孔”，步“贱儒”之后尘，“便其南面之术，愚民之计”（《驳康有为论革命书》）。也为了他们自身“复辟以后之赐环”——光绪重新登基后能当上开国元勋，享受高官厚禄。

革命派为什么要反对“尊孔”呢？

他们不少人开始意识到：“如今看起来，孔子也是很坏。”“因为孔子专门叫人忠君服从，这些话都有益于君的。所以那些独夫民贼，喜欢他的了不得，叫百姓都尊敬他，称他做‘至圣’，使百姓不敢一点儿不尊敬他。又立了诽谤圣人的刑法，使百姓不敢说他不好。”（《法古》，《童子世界》第31期，见《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，532页）这十分精辟地揭露了孔丘就是“忠君”的老祖宗，孔学是欺骗人民的精神麻醉剂。他们并从各个方面论说“圣贤之言行不可依！”第一，从人人可为“圣贤”而论证“不要做圣贤之奴隶”；第二，从世界的进步，今胜于古，而论证所谓“圣贤万古之师”不足法；第三，从“古人的言行，不过是历史罢了。古人不法古，所以才有言行”而论证人们不应“法古”。最后他们大声疾呼：“望吾同胞做现在的‘圣贤’，不要做那忠君法古的‘圣贤’。”（《法古》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，532页）《民报》在特刊《天讨》中，对儒家的所谓“圣贤”，给予最大的蔑视。该刊画了一群汉奸卖国贼的群丑图，把曾国藩画成人面蛇身，袁世凯画成头颅被劈成两半的两面派。革命派还揭露那批专事“造仁义礼乐诸名词”的儒者，不过是以“仁之实

为事亲，以义之实为从兄”；“礼以缚民身，乐以和民气”。实际上则为了钳制“人人自由之言”，“犯上作乱之事”（《广解老篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，429页）

这一时期，柳亚子所写的《哀女界》，反映了在封建伦常束缚下妇女抗议的呼声。他赞同谭嗣同反名教的思想，他痛恨“伪学横行”，他感叹女同胞被束缚于封建“牢笼”，被作为“傀儡”，与“黑奴无异”。他“敢披发裂喉，大声疾呼”，要冲破“束缚驰骤二千年之久”的“礼法、学说、风俗、社会宗教”（《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，937页）。反礼教的女革命家秋瑾（公元1875—1907年），在上海创办中国公学，发行《中国女报》，宣传革命思想，她在未完成的小说《精卫石》中，用弹词的体裁，以通俗而峥嵘的文笔，愤怒地揭露儒家礼教对妇女的束缚：“苦海沉沦何日出，这般压制太难堪，不能自由真可恨，愿只愿时时努力跳奴圈。”（《秋瑾事迹·精卫石》，78页）秋瑾不仅唤起妇女同胞冲决“重重地网与天罗”，跳出“幽闭深闺”（同上，46页），“入学堂”、“学艺堪自立”；（同上，149页）还强烈要求妇女同胞舍身为革命，如：“高撞自由钟，树起独立旗；革除奴隶性，抖擞英雄姿。”（《秋瑾事迹·精卫石》，16页）“拼将十万头颅血，须把乾坤力挽回。”（同上，9页）“权失当思复，时危敢顾身”（同上，14页）等诗句，都反映了不甘受礼教束缚，不愿做奴隶的广大妇女同胞的反抗呼声和追求自由的愿望。

由此可见，资产阶级革命派对封建名教的批判远远超过戊戌变法时期的改良派。改良派对孔丘、孟轲不仅不敢触动其一根毫毛，像康有为还自命为孔教改革的马丁·路德。革命派从对名教的批判中涉及孔丘，批判了孔丘，揭露孔丘学说“不免微倾于奴隶”（《箴奴隶》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，707页），孔学是“祸本”（《书·订孔》）。这种批判，揭露了儒家老祖宗



孔丘的反动实质，达到了当时批孔的应有水平；也是反对理学的斗争进一步深入，成为“五四”以来反孔教的先驱。资产阶级革命派批判封建礼（名）教时，就依稀认识到名教“非人固有之物也，此野蛮时代圣人作之以权一时，后而大奸巨恶，欲夺天下之公权而私为已有，而又恐人之不我从也，于是借圣人制礼之名而推波助澜，妄立种种网罗，以范天下之人”（《直说·权利篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，479页）。因此这种礼（名）教被“奉若神明而不敢谕”。这一斗争，带着唯物论反对唯心论的性质，而归根到底，是资产阶级革命时期反对封建主义斗争的反映。

此外，革命派对于帝国主义侵略中国的精神工具——基督教，也作了无情的批判。孙中山指出：基督教说世界人类，是上帝六日造成的，近来科学进化家说人类是由简单动物慢慢变成复杂动物以至于猩猩，更进而成人，由动物变成人类。他认为这是科学与宗教之争，要相信自然科学的优胜。（《国民要从人格救国》）

革命派揭露基督教神学理论的错误在于，超越了时间空间的物质运动。他们指出，如果承认万物由“神创造”，那么“神”又是谁造？实际上无所谓创造，神造万物，不过是人造其“名”，“本无其相”（章太炎：《无神论》）。同时，革命派进一步揭露，帝国主义派遣其侵略中国的先遣部队——传教士，是“以口言上帝，直接以上帝为其杀人戮人之前导”（《续无神论》）。事实上，帝国主义的传教士，倒不是传播什么“福音”和“文明”，而是侵略中国的先遣部队或文化特务，对中国人民犯下了滔天的罪行。这些人不仅是帝国主义的辩护士，同时也是封建专制主义的辩护士。如帝国主义分子李提摩太就曾说：“中国旧学阅数千年，此不可变。”他们毫不讳言，“中国之道”同“西方之道”从根本上是“吻合无间”的，认为孔教与洋教“相友相爱相助”，“二者各有作用”，故“中国人万万不可废弃”孔教。（李佳白：《孔教之窥见一斑》，

见《历代尊孔记孔教外论合刻》)要不然的话,“人人之心,皆为革命所颠倒”(盖沙令:《论中国之新命系于孔教》,同上)。而革命派揭露帝国主义侵略者“推崇孔教”就是“利用孔子以亡中国”。(《夫已氏之支那观》,《醒狮》第3期)这就说明了,“帝国主义文化和半封建文化是非常亲热的两兄弟,它们结成文化上的反动同盟”(《新民主主义论》,《毛泽东选集》,655页)。

资产阶级在民主革命高涨时期,宣扬无神论思想,批判儒家天命唯心论和宗教唯心论,宣扬进化论思想,批判儒家复古倒退论。这是它们反对封建专制的一个有机组成部分,具有进步意义的。

### 三 资产阶级革命家——章炳麟的唯物 论无神论和尊法反儒思想

章炳麟(公元1869—1936年)字枚叔,号太炎,又名绛,浙江余杭人,辛亥革命时期的资产阶级革命家、唯物论者、尊法反儒的代表。他继承了历史上法家思想的进步传统,同时吸取了西方资产阶级的进化论思想,并使两者结合起来,作为进行民主革命的思想武器。

戊戌变法运动期间,章炳麟在民族危机的刺激下,登上了政治舞台。他参加过康有为所发起的“强学会”,并在《时务报》馆中工作。由于在尊孔与反孔这一根本问题上,他和改良派发生了严重的分歧。他不同意神化孔丘,不赞成建立孔教论,驳斥这些主张和做法是:“狂悖恣肆,造言不经”(《与谭献书》)。因而毅然离开《时务报》,同改良派决裂,迈向了民主革命的第一步。

戊戌变法的破产,特别义和团农民革命战争的影响,章炳麟终于认识到,清王朝已经彻底成为帝国主义的走狗,不革清王朝的命,“欲士之爱国,民之敌忾,不可得也;浸微浸剥,亦终为欧、美之

陪隶”（《客帝匡谬》）。从此，章炳麟坚定地走向民主革命的道路。1901年他写了《正仇满论》和1903年的《驳康有为论革命书》，发出了反击康、梁改良主义思想的序幕。为了革命斗争的需要，他重订1899年所写的《书》，增加了《订孔》的新篇章，为资产阶级革命派写出了第一批批孔文章。1903年，他为青年革命家邹容的《革命军》作序，轰动一时。章炳麟的革命言论，引起了封建统治阶级极大的恐惧。1903年5月，清廷勾结帝国主义驻上海的领事馆，以“叛逆”罪名逮捕章炳麟，囚禁西牢。章炳麟在狱中坚持斗争，不断与外界革命人士取得联系，1904年他与蔡元培等组成一个革命团体——“光复会”；“光复会”于1905年同孙中山的“兴中会”和黄兴的“华兴会”合并为“中国同盟会”。1906年章炳麟被释出狱，东渡日本，担任同盟会机关报——《民报》主编，继续展开同康、梁保皇派的斗争，击败了改良主义路线。1911年辛亥革命后，章炳麟为了反击袁世凯复辟帝制尊孔读经的逆流，到北京总统府，面斥袁世凯“包藏祸心”的复辟阴谋，因而被软禁。他坚持斗争，并陆续发表具有鲜明的尊法反儒文章——《驳建立孔教议》、《秦政记》和《秦献记》，沉重地打击为复辟势力而掀起的尊孔逆流。

纵观章炳麟在辛亥革命时期的活动，可以看出他是一个坚定的民主革命者。他“七被追捕，三入牢狱，而革命之志，终不屈挠”（鲁迅：《关于太炎先生二三事》）。到了新民主主义时期，章炳麟由于逐渐脱离人民，脱离革命，逐步转化为保守人物，最后走上尊孔读经的旧路。正如鲁迅所指出：“（他）既离民众，渐入颓唐”，“后来退居宁静的学者，用自己所手造的和别人所帮助的墙，和时代隔绝了”，“身衣学术之华袞，粹然成为儒宗”。（同上）章炳麟一生所经历的道路，深刻地反映了中国民族资产阶级的特点：“民族资产阶级是带两重性的阶级。”（《中国革命和中国共产

党》，《毛泽东选集》，602页）“半殖民地的政治和经济的主要特点之一，就是民族资产阶级的软弱性。”（《论反对日本帝国主义的策略》，同上，133页）

章炳麟的主要著作有：《章氏丛书》和《章氏丛书续篇》等。

在近代旧民主革命时候，章炳麟开始时是个唯物论无神论者。他以唯物论无神论批判儒家唯心论天命论和宗教神学。他的唯物论的特点是：继承和阐发法家的唯物论路线，并吸取近代西方资产阶级科学成果，具有近代机械唯物论的特征，是代表资产阶级反帝反封建，批判尊儒反法思潮的理论基础。

章炳麟在1899年最初刊行的《书》中，依据天文学的新成果，阐发了法家荀况和王充关于“气”是万物本源的唯物论自然观。他说：“天萃于气，气生于地，地生于日”；“恒星皆日，日无所自出”（《天论》）。这就是说，“天气”是从地气上升的，地球上万物又从太阳这一物质实体产生的。因为太阳是“恒星”，地球是“行星”，宇宙除此之外再也没有一个主宰人类世界的人格神——“天”和“帝”的存在。接着，他阐发了王充批判儒家神学目的论的唯物论思想。王充曾经批判过“天地故生人”，“天生动植以为人用”的儒家神学目的论的说教。章炳麟以近代自然科学知识给以论证说：“物生于日，而其祸福与日无与，若夫天与上帝则未尝有焉矣”（《天论》）。这里，他肯定太阳是万物生长的本源，论述了太阳既可能为人类造福，也可能为祸；但无论造福或为祸，绝非太阳自身的憎爱所决定。值得注意的是，他发挥了荀况的“制天命而用之”的戡天思想，提出“恃革命以开民智”的光辉思想，修正了王充的自然宿命论的局限性。

章炳麟又从人类的进化史来论述人类的起源，批判上帝创世说的宗教神学的谬论，具有鲜明的无神论观点。他认为“人之始”，是由“一尺之鳞”进化为猿；再从猿进化为人。（《原人》）章炳

麟吸取了达尔文的生物进化论观点，否定神造说。但是，章炳麟不可能理解人类的进化是由于人类长期劳动的决定作用这一历史唯物主义的基本原理。

章炳麟还试图从认识路线揭露宗教神学产生的根源。他指出，对任何一种事物的认识，首先是通过人的感官——“天官”与外界事物接触才产生感觉，如眼用以辨别各种颜色，耳用以辨别不同声音，舌用以辨别不同的味道。人的感官没有和外界事物接触，不等于说外界事物不存在，如“不见其光，而不得谓之无色”；“见者异其光，而不得谓之无恒之色”（《公言》）。这就坚持感觉来源于客观存在的唯物主义认识路线。其次，章炳麟指出，仅仅依靠感性认识是不够的，还有待于推理、判断，提高到理性认识，得出关于事物的普遍概念。他说：“夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期于不合，然后为大共名。”（同上）这就是说，在人们的认识过程中，当感官——“天官”与物接触——“所合”，便产生感觉；接着进行推理的理性活动——“譬称”，于是得出了关于事物的普遍概念——“大共名”。由此，他批判唯心主义者的错误认识路线在于：“虚撰其名”，把原来并不存在的“上帝”，主观臆造为“独一无二”、“全知全能”的万物创造者。其实这种有神论是超越认识范围之外。它既不能为感觉所证实，也违背了逻辑的推理方法。有神论者认为，万物必有创造者——“上帝”，那么创造者上帝必有另外创造者，推之以至无穷。因此可以断言，“上帝”显然不是“独一无二”，而是人创造出来的。有神论者认为上帝用“质料”创造人类；那么“质料”是客观存在的物质，根本毋须上帝创造，而是自造。因此结论只能说“无神”（《无神论》），神是人创造的。章炳麟不仅运用形式逻辑的推理方法，批判有神论的谬论；同时他还揭露帝国主义的传教士贩卖基督教神学，不外是一群“直接以上帝为其杀人、戮人之前导”（《续无神论》），这就

具有批判帝国主义以宗教神学作为精神侵略的意义。章炳麟还痛斥康有为吹捧光绪皇帝“幽居而不失位，西幸而不被弑，是有天命存焉”的谬论。他揭露康有为这种谬论，不外为了使封建统治阶级“便其南面之术，愚民之计”（《驳康有为论革命书》）。由此可见，章炳麟早期的唯物论无神论，从理论上承继法家“戡天”、“排天”之说，直接为反帝反封建的政治路线服务的。

然而，章炳麟并不是一个彻底的唯物主义者，他批判宗教神学，只是建立在“自贵其心，不援鬼神”的基础上（《答铁铮书》）。所谓“自贵其心，不援鬼神”，只是阐述以个人的理性反对鬼神存在，实则是“依自不依他”，即寄托在自我力量欣赏上。这反映了资产阶级并不了解千百万人民群众的革命实践的作用。章炳麟在辛亥革命后期，幻想建立一种“无神论宗教”（同上），对唯心论作了最后的妥协。

尊法反儒是章炳麟的民主革命思想的一个重要组成部分。

要革命，就要反孔。当章炳麟从改良派杀出来的时候，就勇敢地举起了尊法反儒的旗帜，猛烈地批判儒家，特别是尖锐地批判儒家的祖师爷孔丘，痛斥儒家信徒为“贱儒”、“元恶”，蔑视儒学为“蛊民之学”，揭露其“权譎（jué音掘）”、“乡愿”的伪君子 and 阴谋家的反动实质。同时，他热情地讴歌法家，从商鞅、荀况、韩非至秦始皇都给予歌颂和赞扬，批驳儒家对法家的种种污蔑谬论；并联系当时阶级斗争的实际，批判曾国藩和堕落为保皇派的康有为，从而把近代尊法反儒同尊儒反法的斗争推向一个新阶段。

章炳麟在《订孔》一文中，代表资产阶级革命派写出了第一批批孔的文章。他赞同这样的观点：“（中国）更八十世而无进取者，咎在孔氏”，孔学是“祸本”。接着他揭露孔丘原来是一个微不足道的人，正如柳下所批判过的那样，是个“巧伪人”，是专门“哗众取宠”、“以诈取人”的政治骗子。《论语》一书不外是一部

“晦（即暗）昧”之书。他赞同王充“不避孔氏”的战斗精神，要求人们继承这种“伐孔”精神。章炳麟又在《诸子学略说》一文中，尖锐地揭露儒家学说的反动实质在于：“以富贵利禄为心”，“淆乱人之思想”。儒家的道统论，不过是“君主愚民”之说。为什么原来微不足道的孔丘，却成为历代封建统治阶级吹捧为“圣人”呢？章炳麟指出，这完全像当时的曾国藩被吹捧为“圣相”一样，其实曾国藩是个“贱儒”、“元恶”，是镇压农民革命出卖民族利益的“民贼”（《杂志》）。这个铁案，“虽孝子慈孙，万世不能改也！”这就剥去了儒家祖师爷及其信徒的画皮，还其本来的丑恶面貌，沉重地打击了尊孔派。

章炳麟还通过和保皇派的论战，揭露康有为神化孔丘、贩卖尊孔黑货的实质在于，效董仲舒之故技，步贱儒元恶之后尘，为封建帝王“祈天永命”（《驳康有为论革命书》）。他指出，康有为之所以狂热地神化孔丘，吹捧皇帝，实为神化自己，把自己打扮成“圣人”。他还批驳康有为把光绪皇帝当作为禀受天命的“圣主”的谬论，指出光绪皇帝是个五谷不分的“小丑”。（同上）

章炳麟还揭露儒家所鼓吹的“中庸之道”的欺骗性，阐述了暴力革命的思想。他指出，“所谓中庸者，是‘国愿’也”（《诸子学略说》），就是说，“中庸之道”是那些“国愿”——伪君子 and 阴谋家炮制出来的，是为了混淆是非，愚弄人民群众。其实儒家一点也不搞“中庸之道”，当“少正卯在鲁，与孔子并，孔子之门三盈三虚，犹以争名致戮”。（同上）虽然章炳麟认为孔丘杀少正卯只是为了“争名”，没有看到事情的本质，看不到残酷的阶级斗争，但他毕竟揭露了儒家所谓中庸之道只不过是骗人的把戏。章炳麟揭露儒家的中庸之道，是为了批判保皇派的改良主义路线，阐扬革命思想。他从戊戌变法运动的失败获取了教训，大声疾呼：要革命，不要保皇；要革命，不要相信天命。他说：“拨乱反正，不在天命

之有无，而在人力之难易”。他认为革命观念的形成，并非人们的“良知”所决定的，而是“恃革命开民智”，“时势迫使之”。如明末李自成的农民起义，并非天生有革命观念，而是“迫于饥寒，揭竿而起”（《驳康有为论革命书》），而革命观念又是同统治阶级的孔孟思想对立的，这就较为正确地阐发了革命是由于压迫而引起的。章炳麟通过了歌颂历史上的革命战争，说明资产阶级“民主之兴，实时势迫使之”，因为清封建统治者对人民的残酷压迫，不仅对内造成“屠刽之惨，焚掠之酷”；对外“无一事不足以丧吾大陆”。这个对内镇压、对外投降的卖国政府，严重地阻遏了人民反对帝国主义的斗争，如果不革命，最终将把中国“沦为欧、美之陪隶”。因此他的结论是：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。”（《驳康有为论革命书》）

显而易见，章炳麟反复阐明革命是“时势迫使之”，革命观念的形成不是任何人的主观良知所能转移的；歌颂暴力革命为“补泻兼备之良药”，这是承继了法家关于历史发展有其必然趋势的进步观点，批判保皇派宣扬天命论、非暴力革命论。这种坚持暴力革命的斗争哲学，反映了资产阶级革命处于青春时期敢于坚持法家路线的战斗性格。

反儒必尊法。章炳麟在民主革命高涨的年代，他热情地讴歌历史上的法家杰出代表。

首先，章炳麟为杰出的法家商鞅翻案。

他说：“商鞅之中谗诽也二千年，而今世尤甚。”（《商鞅》）这是针对着历史上的儒家以及当时的儒家对商鞅的诽谤而提出来的。当时的地主买办阶级和保皇派的代表人物，为了抵制革命，无不竭力诽谤法家商鞅。如张之洞就公开攻击“商鞅横暴，尽废孝悌仁义”（《劝学篇》）。改良派的麦孟华污蔑商鞅“专恃功利主义，而偏缺道德教育”（《商君传》）。梁启超诋谤商鞅“徒知治标，而不



知治本”（《管子传》）。章炳麟站在革命派的立场，对上述谬论给予一一批驳。他热情地歌颂商鞅是一个伟大的政治家，“不屈于法”，敢于“辱太子，刑公子虔”。他歌颂“商鞅行法而秦日富”，歌颂了法家路线的胜利。他十分精辟地分析“法”与“刑律”的关系，认为“法”是“制度之大名”，是“本”；而“刑律”不过是维护法的手段，所以不能离本而谈刑。（《商鞅》）这就肯定了法家是在维护新兴地主阶级所有制这一本的基础上，采取相应的专政措施。他批驳把“抑夺民权，使人君纵恣”的罪名强加于“商鞅法家”的谬论（同上）。他指出，“逢迎国君，祸害人民”的恰恰是那些“满口仁义道德”的儒家，而不是法家；那些“闻管仲、申、商之术，则震栗色变”的“今之儒者”，自然要毁谤法家（《儒法》）。章炳麟为法家商鞅辩诬，为法家翻案，这个案翻得好！

其次，章炳麟还极力赞扬法家荀况、韩非以及王充等。他指出：“历览前史，独于荀卿、韩非之说，谓不可易”。荀况“杀诗书”，实为法家，力斥荀况为“大儒”之说（《诸子学略说》）。韩非的“五蠹”，“以法为教，无先王之语”，实为“拒儒之说”，并阐述了韩非的法家路线是建立在唯物论认识论基础之上。在章炳麟看来，韩非的著作，不仅“旨远而辞文”，更主要的是，韩非提出“皆本其因，不以武断”（《明见》）。这就是说，韩非的政治思想言论，是建立在以客观事实为依据，不是主观武断的。章炳麟这个评述是合乎韩非所主张“用参验而审言词”的唯物论认识论的思想的。

章炳麟赞扬法家，最终目的在于批判儒家。他对儒家学说作出深刻而概要的揭露和批判；他揭露：“儒家之病”，在于“以富贵利禄为心”；“儒家之弊”，在于宣扬“书中自有千钟粟”；“儒术之害”，在于“淆乱人之思想”；“儒家之道德”，只有“湛心

利禄”，而无“艰苦卓厉”；“儒家之理想”，“宗旨多于可否之间，论议止于函胡之地”。（《诸子学略说》）

由此可见，章炳麟在辛亥革命前的尊法反儒思想，从理论上批驳了封建顽固派和保皇派的尊儒反法思想。这是直接围绕着革命的中心问题，即要不要革帝国主义的走狗清朝的命而开展的，是革命和反革命在政治思想和文化思想领域里两条路线的斗争。章炳麟坚持了尊法反儒路线，为资产阶级民主革命制造革命舆论，是有其历史功绩的。

辛亥革命后章炳麟为了反击袁世凯复辟帝制的逆流，坚持尊法反儒。辛亥革命仅仅赶走了皇帝，“**中国仍旧在帝国主义和封建主义的压迫之下，反帝反封建的革命任务并没有完成**”（《青年运动的方向》，《毛泽东选集》，528页）。大地主大买办阶级的代表袁世凯篡夺了革命果实。

袁世凯窃取了共和国总统之后，为了颠覆共和制，复辟封建帝制，向革命人民反攻倒算，他在政治上投靠帝国主义，在意识形态上掀起了尊孔读经的逆流，把尊孔与卖国、尊孔与复辟结合起来。1913年，袁世凯颁发了《尊孔令》，狂叫“天生孔子为万世师表”。1914年，他又颁发了《祭圣告令》，进一步狂叫“惟此孔子之道，亘古常新与天无极”。1915年他又通令全国中小学校恢复尊孔读经。为了配合袁世凯复辟活动，中外反动派扮演了一场甚嚣尘上的尊儒反法大合唱的丑剧。他们叫嚷辛亥革命导致了“人心之败坏，风俗之衰微，廉耻之丧尽，气节之靡裔，盖秦、五代之不若，实数千年未有之厉”（康有为：《以孔教为国教配天议》），他们污蔑辛亥革命使中国“沦胥为无教之国”（康有为：《孔教会》序），他们还污蔑辛亥革命使中国变为“禽兽之国”，总之，辛亥革命糟透了。顽固尊孔派以攻击法家亡国来攻击辛亥革命必然“亡种灭国”。而帝国主义侵略分子极力表彰顽固尊孔分子，吹捧尊孔的逆流是“古

道之复兴”（盖沙令：《论孔教乃中国之基础》，见《历代尊孔记外论合刻》），不打自供地说：中国之道和西方之道从根本上是“吻合无间”的；不尊孔，“人人之心，皆为革命所颠倒”。（盖沙令：《论中国之新命系于孔教》，同上）

面对着复辟帝制而掀起的尊儒反法逆流，章炳麟冒着生命的危险赶到北京，只身“临总统府之门”，痛斥袁世凯的“包藏祸心”，因而被软禁。章炳麟愤怒绝食，坚持英勇斗争，发表了《驳建立孔教论》、《秦政记》和《秦献记》等三篇文章，把尊法反儒的斗争提到新的水平。这时期章炳麟的尊法反儒思想，是直接为维护资产阶级共和制，反对复辟封建帝制的政治路线服务的。

章炳麟指出：“建立孔教论”者，是一种“怪妄”之说。他揭露“宗教至鄙”，“杜智慧之门”，对那些狂热鼓吹“孔教会”、“孔圣会”的顽固尊孔派，以极大的蔑视。（《驳建立孔教论》）

章炳麟热情地讴歌秦始皇，批驳对秦始皇的种种污蔑和攻击的谬论。他认为秦代的政治，是古代最好的政治。他说：“古先民平其政者，莫遂于秦。”（《秦政记》）秦皇功绩，超过“三皇五帝”，对后代政治起了巨大影响，他说：“秦始皇帝功德瑕衅，粲然在中夏，其法式治于后嗣。”（《哀焚书》）章炳麟为秦始皇“焚书坑儒”辩诬，痛斥攻击“焚书坑儒”的种种谬论。他指出，秦“焚书”是为了“尊新王”。秦承继商鞅把“六艺”视作为“六虱”的传统，从来不承认儒家的“六艺”是“良书”。“不潘‘六艺’，不足以尊新王”（《秦献记》），这是必要的革命措施。

“尊新王”与“法先王”是儒法斗争的一个焦点。章炳麟强调“尊新王”，实质上是通过歌颂古代的“新王”——秦始皇，来歌颂当代的“新王”——资产阶级共和国的新政体。他早在《信书》中，就公开声言，“吾言变革布新法，皆为后王立制”。（《消极》）章炳麟又痛斥儒家攻击秦始皇“坑儒”的谬论。他指出，秦始皇为

了“尊新王”，就必须对那批“私其方术”、“愚黔首”的反动儒生实行专政。

章炳麟还驳斥了“法家亡国”的谬论。他认为，秦“卒亡其国者，非法之罪也”！（《秦政记》）就是说，秦很快亡国，不是法家路线的过错。他并不为秦始皇隐讳缺点，他指出秦始皇不该“独在起阿房”，但缺点比起优点来，仅仅是“微点”。他还指出，那些隐藏在“闾巷”——民间的“六国公族”（旧贵族）“欲复其宗庙、情也”（《秦政记》），就是说：六国的旧贵族要搞复辟，这是他们的本性决定的。当然，章炳麟毕竟是资产阶级革命家，他不可能站在历史唯物主义的立场上对秦亡的原因作出阶级的分析。但他为秦始皇翻案，就是翻得对，翻得好！达到那个时代的水平。

显而易见，章炳麟在辛亥革命后，继续尊法反儒，是为了捍卫资产阶级革命的成果，是为这一时期孙中山所发起和领导的反复辟斗争的政治服务的。这再次表明，尊法反儒同尊儒反法的斗争，是社会阶级斗争的反映。

“五四”以后，章炳麟放下了尊法反儒的战旗，转化为尊孔读经派。这同他在政治上由退伍而转为颓唐是相应的。章炳麟从尊法反儒到尊孔读经，决不仅是他个人的悲剧，而是由于时代和阶级的局限性决定的。资产阶级不可能把反孔斗争进行到底，只有以马克思主义武装起来的无产阶级，才能彻底战胜反动的没落的孔孟之道。

## 四 伟大的民主革命先行者——孙中山 的哲学思想和民主革命思想

孙中山（公元1866—1925年）名文，字逸仙，广东香山县人（今中山县），出身于一个农民家庭。他的哥哥孙德彰是檀香山的一个华侨资本家。

孙中山是向西方寻找革命真理的先进人物，是杰出的民主主义者，他领导的革命运动，使得由太平天国洪秀全所领导的农民革命战争和维新变法运动事业，向前推进了一大步，开辟了一个新时期——辛亥资产阶级民主革命，形成了近代历史上第三次革命高潮。孙中山在自然观方面，具有明显的唯物主义因素，也带有某些近代机械唯物论的特征，但从他的整个哲学体系来说，则陷于二元论或唯心论。

毛主席在《纪念孙中山先生》一文中说：“纪念伟大的革命先行者孙中山先生！纪念他在中国民主革命准备时期，以鲜明的中国革命民主派立场，同中国改良派作了尖锐的斗争。他在这一场斗争中是中国革命民主派的旗帜。纪念他在辛亥革命时期，领导人民推翻帝制、建立共和国的丰功伟绩。纪念他在第一次国共合作时期，把旧三民主义发展为新三民主义的丰功伟绩。”（《新华半月刊》1956年第23号）毛主席在《新民主主义论》里也曾指出：“孙中山先生之所以伟大，不但因为他领导了伟大的辛亥革命（虽然是旧时期的民主革命），而且因为他能够‘适乎世界之潮流，合乎人群之需要’，提出了联俄、联共、扶助农工三大革命政策，对三民主义作了新的解释，树立了三大政策的新三民主义。”（《毛泽东选集》，661页）

孙中山在青少年时期先到檀香山求学，后入香港拔萃书院、皇仁书院读书，1886年转学到广州博济医院附设的南华书院，最后转学到香港雅丽医院附设的西医学院，1892年以优异成绩毕业。

孙中山从医学院毕业之后，先后在澳门、广州开业行医。但是处于十九世纪末期民族危机的年代里，孙中山并不满足于作一名“治人”的医生，决心当一个“治国”的“国手”。从那时候开始，他以医生职业为掩护，积极从事政治活动。开始时，他还受着当时流行着、尚未彻底破产的改良主义思想的影响。1894年，他上书给

洋务派头子李鸿章，幻想利用汉族督抚集团自上而下地进行社会改革。他提出“人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其流”的四项改革主张。（《上李鸿章书》）但受到他们的蔑视，和平改革的愿望完全落空。这时，爆发了中日甲午战争，由于洋务派的卖国投降路线，致使中国战败。事实教育了孙中山，使他认识到“和平方法无可复施”（《伦敦蒙难记》），放弃了自上而下的改革计划。这一年，他再度到檀香山，在檀香山组织一个革命团体——“兴中会”，于1895年在香港成立“兴中会”总部，提出“驱除鞑虏，恢复中华，建立合众政府”的口号，开始转向革命道路，成为民族民主革命者。此后曾多次领导武装起义，其中有著名的潮州黄冈之役和广州起义等，均告失败。1896—1897年他在英国伦敦，被清政府驻英使馆诱捕，险遭毒手；但他并未因此动摇妥协，仍然继续从事武装夺取政权的准备工作。

孙中山在1903年以前，虽然初步形成了反清的革命民主思想，但他尚未识破康、梁改良派的反革命本质，他在东京时曾想与康、梁改良派合作，当然孙中山的本意是要康、梁放弃保皇的改良主义路线跟革命派合作的，而不是放弃革命路线倒向改良主义路线。这很自然地遭到康有为等人的拒绝。1902年康有为发表了《辩革命书》，发出了向革命派公开挑战的第一枪。为了从政治上、思想上同改良派划清界限，1904年孙中山亲自写了《驳保皇报》一文。他认为革命派与改良派“一谈政事，俨如敌国”，即是说，革命和改良的对立是不可调和的，要求革命者必须同改良派划清界限，“不能混淆”，因为“吾人革命，不说保皇，彼辈保皇，何必偏称革命？”（《敬告同乡书》）同年，他发表了《中国问题的真解决》一文，认为“全国革命的时机，现已成熟”。

1905年孙中山根据革命形势发展的需要，提议所有革命团体合并组成一个统一政党。这一建议为其他团体所同意，当年在日本东

京成立了“中国同盟会”，并出版了机关报——《民报》，作为舆论宣传和组织工作的机构。孙中山从此成为革命派所拥护的领袖。他在《民报发刊词》中，提出了民族、民权、民生的三民主义政纲，成为中国资产阶级革命派斗争的共同纲领。从同盟会成立到辛亥革命这六年之间，孙中山展开了许多艰巨的工作，他除了在理论战线对保皇派进行斗争外，奔走国内海外，联络会党连续发动武装起义，发动海外华侨支援革命。

1911年，他领导了辛亥革命——资产阶级旧民主主义革命，推翻了清封建王朝二百六十七年的统治，建立了中华民国，他被推为临时大总统。辛亥革命失败之后，他为了捍卫民主共和国政体，坚持革命，反对复辟，发动和领导讨伐窃国大盗袁世凯的斗争。

1919年的新民主主义“五四运动”和1921年中国共产党成立以后，孙中山在中国共产党帮助之下，重新解释三民主义，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策，从旧三民主义转变为新三民主义。1925年孙中山逝世，临终写了一篇《遗嘱》，表示他对实现独立、自由、平等的新中国的期望。

孙中山的一生，是战斗的一生。他经历了四十年漫长而曲折的革命斗争道路，经受了多次革命失败的痛苦和考验，具有革命的坚定性和顽强性。他自己表示：“满清之威力所不能屈，穷途之困苦所不能挠”，“愈挫愈奋，再接再厉。”（《建国方略》）他的思想是在革命斗争中形成和发展起来的，伴随着革命形势的变化，他的思想也力求跟上去。开始时他曾徘徊于改良主义的道路，不久转变为坚定的民主主义者，领导革命派对改良派作坚决的斗争，成为革命派的一面旗帜。1911年他领导了辛亥革命，推翻了封建帝制。最后在中国共产党的帮助之下，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策的进步主张，同中国共产党结成了反帝、反封建的统一战线。但他终身是一个民主主义者，始终不是一个社会主义者。

孙中山的主要精力放在政治斗争和武装斗争方面，时间不容许他从事专门的哲学研究，发表系统的哲学观点。他的哲学思想是通过政治、社会、道德伦理等各方面的言论表现出来的。在辛亥革命以前他从哲学上论述问题不多，直至1917年，他经过辛亥革命失败后几次挫折，才意识到哲学理论的重要意义，着手写《建国方略》这部包括哲学、经济学、政治学等问题的著作，至1919年完成。

《建国方略》包括三个组成部分——《心理建设（孙文学说）》论述他的重要哲学观点，《物质建设（实业计划）》论述他的经济观点和经济建设计划，《社会建设（民权初步）》论述他的政治观点。孙中山的著作，在新中国成立前，有《中山全书》等；新中国成立后，于1956年出版了《孙中山选集》上下二卷。

孙中山哲学思想在自然观方面具有唯物主义的因素。他试图用当时自然科学关于“以太”的假设，来论证宇宙万物的物质性；他对传统的知行学说试图进行批判性的总结，提出先有事实后有理论的观点，在认识论的个别命题和范畴上倾向于从物到感觉和思想的路线。他的哲学学说是为当时革命斗争的需要服务的，他关于“知难行易”的理论，主要是针对当时革命党人存在的畏难情绪和害怕革命的错误思想而发的。但他的“知难行易”的理论，从认识论的全体上则是形而上学的、机械地割裂了认识和实践的辩证关系，陷入了“分知”、“分行”。所以总的来说，他的哲学体系是二元论或唯心论，主要表现在他的“生元论”和“民生史观”上面。

孙中山的哲学理论，和他的政治思想、政治活动有着密切的联系，是用以指导资产阶级民主革命事业的。他说：“文奔走国事三十余年，毕生学力尽萃于斯，精诚无间，百折不回，满清之威力所不能屈，穷途之困苦所不能挠。……不图革命初成，党人即起异议，谓予所主张者理想太高，不适中国之用；众口铄金，一时风靡，同志之士亦悉惑焉。……故先作学说，以破此心理之大敌，而出国人



之思想于迷津。”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）辛亥革命失败后，革命党人在思想上发生混乱甚至动摇，有的人认为孙中山提出的革命理想过高，有的人污蔑为空谈。孙中山看到辛亥革命只“去一满洲专制，转生出无数强盗之专制，其为毒之烈，较前尤甚”（同上）。所以他决定从哲学入手，以破除党人“因思想错误而懈志”，鼓舞他们坚持革命。这说明了孙中山看到了哲学斗争和政治斗争的密切联系。

孙中山是站在资产阶级革命派的立场来进行总结和吸取西方资产阶级的科学文化成果的。他的哲学世界观，主要是依据他长期从事革命斗争实践的总结，同时综合了当时的科学文化成果而形成的。他根据西方自然科学如牛顿的万有引力说、达尔文的进化论、天文学的星云说等，也研究和承继了中国古代朴素唯物主义思想，提出了宇宙起源的观点。他说：“元始之时，太极（此用以译西名以太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也。今太空诸天体多尚在此期进化之中，……”（同上）可见，孙中山的宇宙进化论是带有某些近代机械唯物论的特征。

关于“太极”这一个哲学范畴，自宋代以来，一直存在着两种对立观点的斗争。唯心主义的理学家向来把“理”看作“太极”的同义语，如朱熹说：“太极非是别为一物，· · ·只是一个理而已。”（《语类》）就是把“太极”解释成“理”，作为第一性的精神实体。在反理学的唯物主义者则认为，“太极”是气，如王廷相说：“天地未判之前，大始浑沌虚清之气是也。”（《太极辩》）这是宇宙一元论的唯物论，把物质看作不以意识为转移的客体。这种论述，是属于直观的、朴素的唯物论。近代资产阶级改良派的严复，把西方自然科学的假设“以太”介绍到中国来时，也曾提出“以太”是“一清之气”，另一改良派人物谭嗣同把“以太”作了

泛神论的解释。孙中山是沿着唯物主义路线加以发挥的，他认为：

“地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头。”（《三民主义·民权主义》）这一观点是受西方自然科学家的星云说的假设所影响。十八世纪，西欧自然科学家和哲学家提出太阳系起源于星云说：宇宙中分散状态的物质微粒由于引力而不断聚集，由于斥力而发生旋转运动，逐渐向一个平面集中，最后成为行星绕太阳运转的有规则的天体系统。孙中山接受这一观点，认为人类生命起源之先，存在一种“以太”——物质始基，地球（行星）是由这种物质性“以太”进化而形成的，它经历了数不清的年代；而从地球至生命的诞生，至少又经历了二千万年。这里，孙中山的星云说和“以太”说一样，都是承认宇宙起源不是什么精神性的本体，而是物质性的实体，因而断定从地球的形成到人类生命的诞生，无不是“物质进化”的结果。这说明了孙中山试图以所能掌握的自然科学关于以太和星云等假设来论述宇宙的起源，远远超出了古代朴素唯物论关于“气”是万物之本源的水平，因而就具有近代机械唯物主义的某些特征，当然不能说是完整的、系统的机械唯物主义。

孙中山以唯物论的无神论，批判儒家的唯心论的天命论。他指出：“占了帝王地位的人，每每假造天意，做他们的保障，说他们所处的特殊地位，是天所授与的，人民反对他们，便是逆天。”

（同上）当袁世凯为了复辟封建帝制而掀起“祭天祀孔”的逆流时，他揭露了袁世凯“祭天祀孔”“议及冠旒”——要戴皇冠。并指出：如果让袁世凯“妄称天威神武之日，即吾民族降作奴隶牛马之时”

（《讨袁檄文》）。孙中山在揭露反动派从来都是用儒家的天命论和尊孔论作为反动思想武器的同时，号召全国人民起来同复辟封建帝制的逆流作坚决斗争。后来他对基督教青年会演讲，仍然持着以

科学批判宗教神学的鲜明观点，他说：“基督教说世界人类，是上帝六日造成的。近来科学的进化家说，人类由极简单的动物缓缓变成复杂的动物。...·科学和宗教冲突之点，就在所见人类来源之不同，由这一点所见不同，便生出科学与宗教之争。”（《国民要从人格救国》）他告诫人们，凡事“不委之于天数气运”，要相信“人事可以胜天”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）。孙中山以自身所能理解的科学知识，批判了在物质世界以外有任何神的决定作用，对于清算儒家的唯心论天命论具有战斗的意义。

然而，必须指出，孙中山关于物质范畴的解释，仍带有直观性。他所指的物质仅仅是“能倭（lǚ音吕）指其名”的东西，如茶杯、木头、手表之类，即指个别的物体，而不理解也不可能理解“物质是作用于我们的感官而引起感觉的东西；物质是我们通过感觉感知的客观实在。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，146页）由于他对物质概念作了非科学的理解，遂导致了他在阐述人的生命起源时，离开了唯物主义路线而提出所谓“生元论”，就陷入了二元论。

在孙中山看来，地球在继续自然进化的过程中，到了一定的阶段，便产生了“生元”。什么叫做“生元”呢？孙中山一方面认为，“生元”是“生物之元子”，即“生物元始之意”，也叫做“细胞”。可是另一方面又认为生元有知觉、有能动作用。他说：“生元者，何物也？曰：其为物也，精矣、微矣、神矣、妙矣，不可思议者矣！按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也。”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）我们可以看到，他认为细胞是蛋白质组成的，而蛋白质是生命存在攸关的东西。这是唯物论的观点。但他又认为细胞有“良知良能”，这就是说，细胞不仅是物质进化的产物，也是精神的本源。其实当生命处于单细胞阶段时，是不可能有精神

意识。人类的精神意识的产生，是人脑皮质产生的特殊机能。如果离开这一点而强调单细胞自身固有“良知良能”，必然导致承认离开人脑机体而存在意识，实际上就承认独立精神力量的存在。这就陷入二元论。这种带有“物活论”消极因素的观点，后来为反动头子陈立夫所利用，附会为他的法西斯哲学“唯生论”的理论根据。

孙中山哲学的光辉部分，主要是他的认识论。孙中山代表中国资产阶级，对古代知行观问题进行批判总结。在马克思主义的辩证唯物论知行观产生以前，孙中山关于知（认识）和行（实践）关系的论述，具有它的历史意义。他在承认“先有事实而后有言论”的前提下，针对着当时阶级斗争的具体情况，提出“知难行易”的学说。其中包含着一些合理的因素。

孙中山认为：“宇宙间的道理，都是先有事实，然后才发生言论，并不是先有言论，然后才发生事实。”从而认为“实行”是人类进步“最大的理由”，肯定了“能实行便能知”（《三民主义·民权主义》）。他批判王阳明“知行合一”之说“不合于实践之科学”，“与真理背驰”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）。

孙中山提倡的“行”、“实行”是以经验论为基础的，他认为：“古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之。”（同上）他举了许多例证来批判唯心论先验论的谬误。他指出，如建造房屋、造船、筑城、电学、化学等，都是从经验变成科学；他还指出卢梭的《民约论》所讲的天赋人权，其实也“不是天生出来的”，而是历史进化的结果，“是时势和潮流所造出来的”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）。基于这一点，他阐明了“维新变法，国之大事也，多有不能前知者，必待行之成之而后乃能知之也”（同上）。他批判历代帝王的“君权神授”是“假造天意，做他们的保障，说

他们所处的特殊地位，是天所授与的”（同上）。但是他们“反抗历史进步的潮流”，所以，“就是有很大的力量像袁世凯，很蛮悍的军队像张勋，都是终归失败”（同上）。这就是说，唯心论的天命论挽救不了反动派必然灭亡的命运。孙中山阐扬了“顺着潮流做去，纵然一时失败，将来一定成功”的进化论观点，论证资产阶级民主主义潮流代替封建专制的历史必然性。这说明，孙中山对于革命事业，充满着坚定的信念。当然，从反对封建帝制这一点来说，是具有正确的一面；但处于半殖民地半封建社会的中国，不可能建立资产阶级共和国。由于孙中山不是无产阶级革命家，不可能阐明近代中国社会的主要矛盾，因而不可能解决“中国向何处去”这一根本问题。

列宁指出：“在‘经验’这个字眼下，无疑地可以隐藏哲学上的唯物主义路线和唯心主义路线”。（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，153页）孙中山强调从事实中获得经验，并不断地从革命斗争中提高认识，他从受改良主义思想影响而转变为坚定的民主主义革命者；又从旧民主主义者转变为新民主主义同情者。这说明，上述符合唯物主义认识论的观点，是他从事革命斗争的经验总结，又指导他的思想不断前进。这同儒家把认识内容归之于道德修养，是认识路线上的对立。但是，孙中山在阐述“知”和“行”之间的互相关系时，他并没有遵循唯物论经验论的路线，而是动摇于唯物论与唯心论之间。其“知难行易”学说，反映他的认识论的片面性和动摇性。他用片面性的“知难行易”，反对片面性的“知之非艰，行之唯艰”，把理论（“知”）和实践（“行”）割裂开来，并把它看作是平行的、没有互相关系的独立体，实则是“分知”、“分行”，最后陷入二元论。

孙中山为了破除革命党人对革命理想信仰不笃的错误思想，在他的哲学学说中着重论述了知的能动作用，反对宿命论，提出了

“知难行易”的理论。他说：“癸丑（指1912年讨袁战争）之不利，非战之罪”，“非袁氏兵力之强，实同党人心之涣散”（《致黄兴书》）。

孙中山所谓知，是指“真知特识”；所谓“真知特识”，又是指“科学”，他说：“舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也。”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》）行之所以“易”，他是指树立了革命理论之后的行动而言。他反对“知易行难”，因为这种论调使人忽视和轻视革命理论，另一方面又使人害怕革命实践。事实上，在当时革命斗争十分尖锐而艰苦的年代里，确实有不少人在理论上、思想上对民主主义缺乏认识，而又不重视研究，同时又被失败和挫折的困难所吓倒。孙中山提出的反对命题，正是为了矫正这种错误思想，鼓舞人们的革命信心，为实现他的革命理想而奋斗。

这里，说明了孙中山重视理性认识和革命思想的能动作用，当然他是站在资产阶级革命家的立场上，力图使这些理论为当时的革命活动服务，这有着历史的积极意义的一面。

但根本问题在于：知和行之间本来并不存在难和易的关系，孙中山由于强调了“知难”——理论认识的困难，并把“知难”夸大为“宇宙间之真理”（《建国方略·心理建设（孙文学说）》），表现出他的学说的片面性。因为他讲的“知难”，虽然是指在科学理论上发明创造的困难，但实质上是低估了千百万劳动群众社会实践的作用，低估了作为真理的基础和标准的实践的作用。辛亥革命的失败，不仅仅是革命派主观认识的问题，主要的是资产阶级离开了千百万人民群众的革命实践，没有一个农村的革命大变动。资产阶级始终不可能认识到人民群众的实践的决定作用。

毛主席指出：“实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一循环的内容，都比较地进到

了高一级的程度。”（《实践论》，《毛泽东选集》，273页）

“理性认识依赖于感性认识，感性认识有待于发展到理性认识，这就是辩证唯物论的认识论。”（同上，268页）马克思主义认为知和行的关系是对立统一的辩证关系，而孙中山恰恰在这一根本问题上，时而夸大了感性经验的作用，在谈实践时离开了理论；时而夸大理性的作用，在谈理论时又离开了实践经验，而总的来说是夸大理性的作用。由于孙中山片面强调“知”的意义，就可能陷入唯心论唯理论的覆辙。他强调个人的作用，忽视人民群众的革命实践，认为“物质力量小，精神力量大”，把反清的革命斗争归功于“革命党人精神为之”，（《军人精神教育》）这样，就离开了实践第一的观点；而离开实践第一的观点，势必走向唯心主义。孙中山把人的认识史分为三个不同时期：“不知而行”、“行而后知”和“知而后行”。特别强调获得科学理论之后，就可以按照科学的逻辑进行推演以求真知。这样的真知不再依赖于经验，也用不着到实践中经受检验，而能“行之决无所难”。这就离开了“行而后知”，经验先于科学的唯物论认识论路线，夸大了理性认识的作用，忽视或离开了实践的决定作用，从而使他的理想、计划有许多主观成分。他看不到革命党人的思想动摇，革命之所以失败，关键在于离开了革命实践，特别是广大群众的革命实践。正由于这种“重知轻行”的错误观点，又导致了他在社会历史观上向唯心论天才论妥协，把人分为“先知先觉”、“后知后觉”和“不知不觉”三类。实质上，他所谓“先知先觉”指的是资产阶级和小资产阶级的代表人物，“不知不觉”指的是广大劳动群众。他认为，“先知先觉”的人“创造发明”，“后知后觉”的人“仿效推行”，“不知不觉”的人只能“竭力乐成”。这是从根本上不懂得人民群众是革命实践的主体，是推动社会发展的动力。这种历史观本质上是英雄史观。毛

主席指出：“三民主义的宇宙观则是所谓民生史观，实质上是二元论或唯心论”。（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，649页）

当然，孙中山和那些鼓吹由思想、理论到物的唯心论者不同，他只是由于形而上学的片面观点，不能正确理解实践和认识、理性认识同感性认识的辩证关系而陷于片面性。

孙中山的社会政治思想，反映在闪烁着光芒的民主革命纲领——三民主义之中。这是孙中山思想中的精华，它是在同改良派不断作斗争中逐步形成发展起来的，是资产阶级民主主义革命的理论武器和行动指南，也是体现他变化发展的哲学思想。

1905年孙中山在《同盟会宣言》中，提出“驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权”的纲领，奠定了三民主义的基础。接着在《民报发刊词》中，正式提出民族、民权、民生的三民主义。此后曾多次阐发三民主义的思想。

所谓民族主义，其内容是推翻清政府的封建统治，而不是驱除所有的满族人。他说：“并非是遇着不同种族的人，便要排斥他。”（《三民主义与中国前途》）这一点与当时流行着的单纯种族主义有原则的区别，他没有因种族仇恨而混淆了革命对象，所以对于清封建王朝的打击是有力的；革清朝的命，就是革帝国主义及其奴才的命。孙中山的民族主义，就是爱国主义，他坚持反对卖国投降，反对分裂，维护民族独立和国家统一。他严正声明，中国革命“只为自保，而非攻人”；但是如果外国侵略者“势逼吾人，则吾人将以武力强国”（《与〈南清早报〉访员威路臣之谈话》）。并指出，“中国在历史上向来都是统一的”，搞“分裂中国的人，一定是野心家”。他还谴责曾国藩之流“使祖国存而复亡，使同胞将自由而复为奴隶”（《招降满洲士兵布告》）的卖国投降路线。

所谓民权主义，其内容是建立资产阶级共和国。这是三民主义的核心。孙中山卓越地看到必须把民族革命和政治革命结合在一起，



他也认识到革命的根本问题是政权问题，所以坚决主张摧毁代表封建专制的君主体制。他总结了历史的经验，认为民族革命如不与政治革命相结合，革命是不会成功的。他说：“明太祖驱除蒙古，恢复中国，民族革命已经成功，他的政治，却不过依然同汉、唐、宋相近。”（《三民主义与中国前途》）即是说，不过是朝代的变换，以封建主义代替封建主义而已。所以，孙中山主张从“政治革命的根本”着手，“颠覆君主政体”（同上）。这种观点是进步的，符合资产阶级民主革命的需要，当时得到大多数资产阶级、小资产阶级的拥护。但孙中山的民权主义，也只不过以普遍平等的形式来掩盖资产阶级专政的实质，从他的共和国来说，也无非是剥削者的国家。

所谓民生主义，其内容是“平均地权”。主要办法是通过核定地价，征收地价税和印契税，并把铁路、矿山、电气等大企业收归国有。在早期的三民主义政纲中，尚未包括“耕者有其田”在内。孙中山的民生主义是发展民族资本主义的纲领。同时，孙中山认为必须“举政治革命与社会革命毕其功于一役”，所以又把民生主义说成是“社会主义”。其目的是为了防止资产阶级革命胜利之后，无产阶级社会主义革命的兴起，这当然是违背社会发展规律的，办不到的。而从他这一思想来看，在一定程度上带有空想社会主义的色彩。

孙中山的三民主义的政治纲领，反映了旧时期民主革命的特点。它卓越地宣布要以革命暴力去推翻封建帝制，坚持建立资产阶级民主共和国的政治方向。这就批判了儒家的中庸之道，从根本上否定了改良主义路线。当然，在半封建半殖民地的中国社会，建立资产阶级民主共和国是根本不可能的，但三民主义在旧民主革命时期，是革命的。我们可以看出，他的政治主张，同他的“变”的思想是联结在一起的。这与资产阶级改良派有根本的区别：康有为的

“变”，是主张“循序渐进”、“不可躐等”，导致改良；孙中山的“变”是主张“突驾”——飞跃发展，导致革命。但是，另一方面，由于孙中山不懂得革命的辩证法，不懂得不断革命与革命的阶段论，这个纲领企图把资产阶级革命和社会主义革命“毕其功于一役”，说明了孙中山对社会发展规律没有科学的认识，不能不陷于空想。所以，他的所谓“社会主义”，只能是继太平天国的农业空想社会主义和康有为的空想“大同世界”后的第三个空想社会主义思想。

伟大革命导师列宁对孙中山的政治纲领作了历史唯物主义的析，并给予很高的评价，他指出：“孙中山纲领的每一行都渗透了战斗的、真诚的民主主义。它充分认识到‘种族’革命的不足，丝毫没有对政治表示冷淡，甚至丝毫没有忽视政治自由或容许中国专制制度与中国‘社会改革’、中国立宪改革等等并存的思想。这是带有建立共和制度要求的完整的民主主义。它直接提出群众生活状况及群众斗争问题，热烈地同情被剥削劳动者，相信他们是正义的和有力量的。”（《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》第2卷，424页）

列宁也批评孙中山的政纲中带有空想社会主义的色彩。他指出：因为孙中山所谓的“社会主义”，其出发点在于防止未来资本主义的垄断。但实质上是为了国家资本主义的发展，促进国家工业化。因而这是十足资本主义的纲领，不是社会主义。孙中山希望社会上人人有饭吃，又要保留资本主义的剥削制度，这种“大同世界”，是根本行不通的。正如列宁所指出：“我们要抛弃一切关于国家是普遍平等的陈腐偏见，因为这是一种骗局，因为只要剥削存在，就不会有平等。”（《论国家》，《列宁选集》第4卷，56页）他所谓的“社会主义”，只能是一种主观的社会主义。

孙中山上述理论的错误，主要是混淆了革命的步骤，其根源在于他不了解社会发展的客观规律以及阶级斗争是社会发展的动力，企图以人类求生存的原则来代替阶级斗争，把民生主义解释为“人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命”（《三民主义·民生主义》），把民生说成是社会发展的原动力，否定阶级斗争，这就必然陷入唯心史观。孙中山是民族资产阶级的政治代表，这个阶级在我国登上政治舞台之际，世界资本主义已进入了帝国主义的阶段，世界资产阶级，从自由资产阶级转为垄断资产阶级，彻底腐朽了。孙中山早年在欧美考察资本主义政治经济诸方面的情况时，看到了无产阶级和资产阶级的尖锐矛盾。他联系到中国的情况，认为在中国“此时害犹未见，便将社会革命搁置，是不可的，譬如一人医病，与其医于已发，不如防于未然”（《民生主义与社会革命》），由此产生了把民主革命与社会主义革命“毕其功于一役”的一次革命论的思想。企图使未来“社会革命”，达到“无痛苦的分娩”与“和平结局”。在科学社会主义已经创立，并日益同工人运动相结合的条件下，这种空想社会主义实质是属于小资产阶级世界观的范畴。孙中山站在民族资产阶级立场上，对城乡的小资产阶级（包括农民）是同情的，他要引导他们在城乡的资本主义道路上发展，在生产资料所有制上不是消灭私有制，建立公有制，这当然不可能实现社会主义。另一方面，中国民族资产阶级遭受帝国主义的压迫和摧残，作为这个阶级的革命家，孙中山对于反帝是比较坚决的。总的说来，在十月革命以前，孙中山的社会政治思想，表现在他的战斗的民主主义纲领上，是有历史的进步意义的。毛主席指出：“中国反帝反封建的资产阶级民主革命，正规地说起来，是从孙中山先生开始的”。（《青年运动的方向》，《毛泽东选集》，527页）同时又指出：“辛亥革命只把一个皇帝赶跑，中国仍旧在帝国主义和封建主义的压迫之下，反帝反封建的革命任务并没有完

成。”（同上，528页）孙中山所领导的资产阶级民主革命之所以失败，正由于这个阶级的软弱性所决定的。

“象很多站在正面指导时代潮流的伟大历史人物大都有他们的缺点一样，孙先生也有他的缺点方面。这是要从历史条件加以说明，使人理解，不可以苛求于前人的。”（《纪念孙中山先生》，《新华半月刊》1956年第23号）在十月革命和中国共产党成立以前，孙中山的思想不正确的地方，归纳起来，有下列几点：

第一，关于消灭封建制度的不彻底性。孙中山的“平均地权”政策，没有和农民的土地革命问题紧密结合起来，这就削弱了广大农民群众参加革命的积极性，就不可能扩大群众运动的基础，彻底铲除封建制度的根基。这里，反映了民族资产阶级即使在最革命的时期，也不可能领导农民群众进行革命。毛主席深刻地指出：“**国民革命需要一个大的农村变动。辛亥革命没有这个变动，所以失败了。**”（《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》，16页）第二，对帝国主义仍然抱有幻想。在孙中山的民主主义政治纲领里面，如1905年同盟会宣言和1911年的《中华民国告友邦书》里面，都没有直接提出反对帝国主义的口号。同盟会的不少成员，甚至企图把承认帝国主义在中国攫取的特权，作为换取他们不干涉中国革命的条件，还幻想帝国主义帮助中国建设。这些都反映他们对帝国主义的本性缺乏认识。孙中山的旧三民主义政纲没有提出反帝口号，这是根本弱点之一。毛主席指出：“**谁能领导人民推翻帝国主义和封建势力，谁就能取得人民的信仰**”。（《新民主主义论》，《毛泽东选集》，635页）而反帝和反封建两个任务是交织在一起的，反帝不彻底，反封建也很难彻底。孙中山到了晚年，渐渐有了转变。由于辛亥革命的失败，他在绝望中接受了中国共产党的帮助，认识到反对帝国主义和废除不平等条约的重要意义，故在临终的时候他

提出“废除不平等条约，尤须于最短期间，促其实现”（《遗嘱》）。

第三，孙中山的“民生史观”是以二元论或唯心论为哲学基础的。他提出带有“物活论”因素的生元有知论，并从这种二元论的观点出发来探讨社会发展的根本原因，错误地认为“民生问题才可说是社会进化的原动力”，即以为古今人类的一切努力都是为了解决生存问题。这样，他把社会发展的动力归之于人的求生欲望和本能这个精神因素，明显陷入了唯心史观。同时，他还作了错误的推论，认为人类为了共同求得生存，就只能通过互助来调和不同阶级、集团之间的利益。由此，他企图以“阶级调和”来代替“阶级斗争”。他说：“阶级战争不是社会进化的原因，阶级战争是社会当进化的时候所发生的一种病症。”（《民生主义》第1讲）他毕生从事阶级斗争，在某种程度上也看到社会的阶级斗争现象，看到了“世界自有史以来，都是人同人争”（《民权主义》第1讲）；但是却终于得出了阶级合作是社会进步的动力的错误结论。这正由于他在哲学上的二元论或唯心论观点，使他在社会历史领域中不可能贯彻唯物主义的观点，而陷入了唯心主义。孙中山承认人类的进化，承认时代在前进，但不了解阶级社会进化的基础和动力是阶级斗争，这也是他的阶级软弱性的反映。而这种唯心史观，自然地不可能正确阐述近代中国社会的性质以及革命任务、动力和前途等根本问题，故革命总归于失败。

1925年孙中山临终的时候，明确地提出“唤起民众”、“扶助农工”的主张，说明他的思想是不断进步的。但他所谓“唤起民众”、“扶助农工”的实质，仍然是摆脱不了唯心的英雄史观。正如毛主席指出的：“谁去‘唤起’和‘扶助’呢？孙中山的意思是说小资产阶级和民族资产阶级。”（《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，1368页）

1924年以后，在中国共产党帮助下，孙中山在提出“联俄、联共、扶助农工”的三大政策的基础上重新解释三民主义。他认为民族主义以反对帝国主义、民权主义以争取平民民主权利、民生主义以“耕者有其田”为主要内容。这都表明了孙中山思想的进步，开始起了质的变化，从一个旧范畴的三民主义者转变为新民主主义的同情者，在历史上放射出不可磨灭的光辉。

然而，由于中国资产阶级本身的软弱性和妥协性，它不可能实现孙中山的革命理想，而以蒋介石为代表的大地主大买办集团则背叛了孙中山的主张，走上反共反人民的反革命道路。中国革命的历史任务只能由中国共产党领导去胜利完成。经过近三十年的艰苦斗争，中国人民终于在1949年取得了新民主主义革命的伟大胜利，结束了中国半殖民地半封建的地位，建立了伟大的中华人民共和国。历史雄辩地证明了“没有中国共产党就没有新中国”这一真理，证明了只有在中国共产党及其伟大领袖毛主席的正确路线领导下，只有以马列主义和中国革命实践相结合的无产阶级的辩证唯物论的世界观——毛泽东思想的指引下，才能完成革命先行者所未完成的民主革命的历史任务。这就是从近代八十年的斗争历史和哲学思想中得到的唯一正确的结论。

## 修订版后记

《简明中国哲学史》在 1973 年 7 月出版后，已有一年多了。在这期间，随着批林批孔运动的深入发展，广大工农兵对有关中国哲学史的著作提出了更高要求。为适应当前社会上的需要，最近我们对原书进行了一次修订工作。这次参加修改的除原来编写的同志外，有中山大学历史系姜伯勤、哲学系李五湖同志和部分工农兵学员参加，还有金应熙同志参加全书的定稿工作。在修订过程中，广州机电局和北京医疗器械总厂工人理论小组的同志都提过宝贵的修改意见，对此我们表示深切感谢。但由于我们的马克思列宁主义、毛泽东思想的水平很低，路线斗争的觉悟也不高，又加上历史知识不够，所以对原书虽然作了一些修改，还是会有不少错误，切盼读者们继续批评和指正。

编 者

1974 年 12 月 6 日