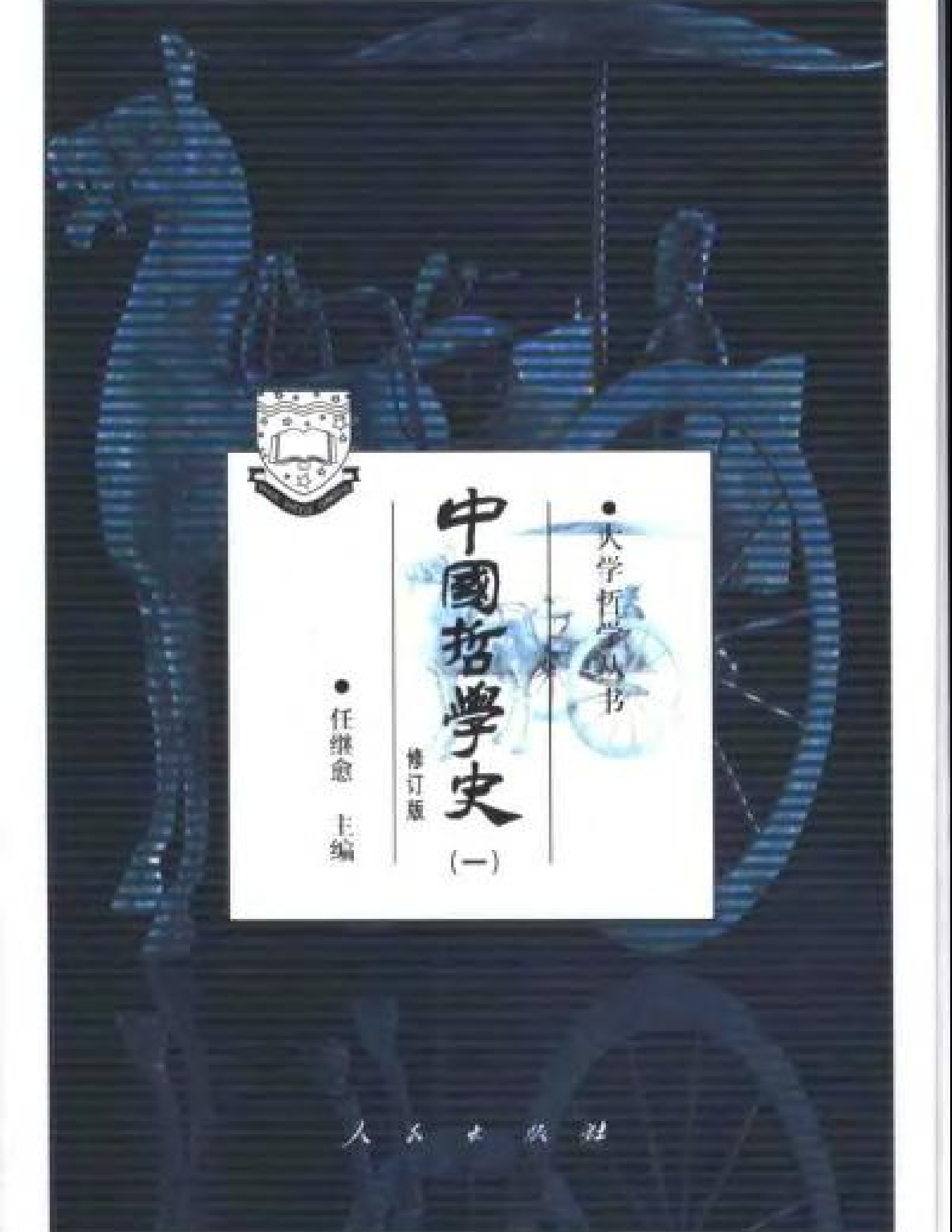


大学哲学丛书

中国哲学史

（一）

修订版

任继愈 主编

人民出版社



ISBN 7-01-003936-4

9 787010 039367 >

ISBN 7-01-003936-4 定价：16.50 元



大学哲学丛书

中国哲学史

（一）

先秦部分

修订重编

任继愈 主编

装帧设计：刘林林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史(一)/任继愈主编．北京：人民出版社，2003.7
(大学哲学丛书)
ISBN 7-01 003936-4

Ⅰ.中… Ⅱ.任… Ⅲ.哲学史-中国-先秦时代 Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 043793 号

中国哲学史

ZHONGGUO ZHEXUE SHI

(一)

任继愈 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2003 年 7 月第 1 版 2003 年 7 月北京第 1 次印刷
开本：850 毫米×1168 毫米 1/32 印张：9.125
字数：197 千字 印数：1—5,000 册

ISBN 7-01-003936-4 定价：16.50 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

人民出版社

出版说明

在二十一世纪即将到来的时候，
我们约请到一批有出色建树的哲学专家，
为跨世纪的高校学生编写了这套新型哲学教材
《大学哲学丛书》。
这套丛书
也是一切希望增长哲学智慧，
提高理性思维能力的当代青年的基础性读物。
在保持教材相对稳定性的同时，
本丛书力求最大限度地吸收哲学研究和教学的新成果，
反映当代思维水准。
内容涉及：
哲学原理、中国哲学史、西方哲学史、伦理学、美学、
逻辑学、现代西方哲学、
科学哲学等学科。

修订版说明

本书出版迄今已有三十多年，最初参加撰写者（按姓氏笔划为序）有王明、尹明、孔繁、石峻、邓艾民、卢育三、任继愈、孙长江、吴则虞、李焰、容肇祖、汤一介、杨宪邦共十三人，楼宇烈、庄卬也参加了部分工作。这十五位同志是从三个单位——北京大学、人民大学、中国科学院哲学研究所选拔集中起来的。初稿撰成后，参加撰写的十几位同志各回原单位。阎韬、周继旨两同志参加了本书第四卷部分撰写工作。人员来自不同单位，学术观点不尽相同，学风文风各异，给定稿工作带来不少困难。本书原稿不必作重大改动，基本可用的约占三分之一；原稿要重写的约占三分之一；原稿修改后可用的约占三分之一。

本书编写力求做到：内容繁简适合教学需要，观点明确，文风朴质，能反映国内学术水平，不出知识性的错误。主编负责改稿、统稿、定稿。

参加 1997 年修订工作的有李申、任继愈。

本书除撰稿人外，从事誊清、核对引文、编制索引的还有刘苏、赵小营两同志。

人民出版社对此书从出版到多次重印，给予了积极协助。责任编辑先后有刘元彦、金春峰、王粤三位同志。刘已退休，金已出国，王粤同志对本书负责时限最长，尽力最多。这里向他

们一并致谢。

任继愈 于1997香港回归之年

再 版 说 明

60年代初，三年困难的经济状况还在恢复中，党中央就提出了一个宏伟的计划，要建设大学文科教材。在中宣部和教育部主持下，成立了专门机构，集中全国人力，开始着手编写文、史、哲、经、法、语文诸学科的教材，共二百余种。《中国哲学史》教科书就是其中的一种。为了密切配合教科书，解决参考资料的困难，同时编辑了《教学参考资料》(从先秦开始到隋唐，已由中华书局出版)。北京大学哲学系有孔繁、邓艾民、卢育三、任继愈、汤一介、庄印、楼宇烈同志参加；中国人民大学哲学系有尹明、石峻、孙长江、李锦、杨宪邦同志参加；中国科学院哲学研究所有王明、容肇祖、吴则虞同志参加。大家用了一年的工夫，完成了初稿，1962年到1963年留下少数人做最后定稿工作。作为教材，要求观点大体妥当，知识可靠，文字简明。学术界有争议的问题，不要写进教科书，以求教材的相对稳定。这部教材基本上是按照这个要求去做的。

我们的书第一卷出版时，第二卷已定稿。第二卷出版时，第三卷已定稿。第三卷，第四卷也是这样办的。编好一卷先出一卷，好处是可为各大学早日提供教材，缓和了教材紧张状况。现在，《中国哲学史》这门课程有了多种教材，呈现了百家争鸣的繁荣景象，这部四卷本教科书作为众多教材中的一种，供教师们选择。面对学术界的大好形势，我们感到十分高兴。

于1973年，我们编写《中国哲学史简编》时，对第四卷作了一次修订。从60年代初到70年代末，十多年间，人事变化也不小。参加第四卷编写工作的，除原先编写工作的孔繁、任继愈、楼宇烈，还有汝信、李泽厚、杜继文、余敦康、林英、周继旨、钟肇鹏、阎韬诸同志。刘苏同志负担抄写、校对工作。

编 者

1984年6月

目　　录

修订版说明 …… (1)
再版说明 …… (1)
绪论 …… (1)

第一篇　中国奴隶社会(商　春秋)哲学思想的产生和发展

第一章　奴隶社会的经济政治文化和思想的发展 …… (9)
第一节　奴隶社会形成发展时期(夏—西周)的经济政治文化和思想斗争 …… (11)
第二节　奴隶社会瓦解时期(春秋)的社会经济政治状况、科学知识和思想斗争 …… (17)
第二章　商周时期进步思想的萌芽 …… (21)
第一节　商周之际宗教神学体系下的辩证法和唯物主义思想萌芽……《易经》和《洪范》的思想 …… (21)
第二节　西周时期怀疑上帝鬼神的思想 …… (29)
第三章　春秋时代社会思想的进步以及新旧思想倾向的斗争 …… (33)
第一节　活跃的反神秘主义思潮 …… (35)
第二节　对事物动因和世界起源认识的深化 …… (37)
第三节　素朴的辩证法思想 …… (40)

第四节 进步的重"民"思想 …… (43)
第五节 《管子》礼与法、富民和德教并重的治国方针 …… (45)
第六节 《管子》法天道、顺四时、遵五行的生活准则 …… (48)
第四章 老子以道为最高范畴的哲学体系和朴素的辩证法思想 …… (52)
第一节 老子思想的产生 …… (52)
第二节 自然无为的天道观和无神论思想 …… (55)
第三节 作为哲学最高范畴的道 …… (57)
第四节 朴素的辩证法思想 …… (63)
第五节 轻视实践的认识论 …… (68)
第六节 小国寡民的社会思想 …… (70)
第五章 孔子以仁为核心的哲学思想 …… (74)
第一节 孔子的生平和立场 …… (74)
第二节 礼和正名思想 …… (79)
第三节 "克己复礼"的仁的学说 …… (83)
第四节 对天命的信仰 …… (88)
第五节 教育方法和思想方法 …… (92)
第六节 孔子的历史地位 …… (97)

第二篇 中国封建社会确立时期(战国)哲学思想的发展

第一章 封建社会确立时期的社会经济状况、阶级斗争和思想战线上的"百家争鸣" …… (103)
第一节 中国封建社会确立时期的基本特征及其社会经济发展的不平衡 …… (103)
第二节 战国时期社会生产的发展和自然科学水平的

提高 …… (105)
第三节　封建社会确立时期(战国)的阶级关系和阶级斗争 …… (107)
第四节　思想战线上的"百家争鸣" …… (109)
第二章　在宗教外衣下墨子进步的社会观和认识论 …… (113)
第一节　墨子和他的学派 …… (113)
第二节　"兼爱"、"非攻"、"尚贤"、"尚同"的政治思想 …… (115)
第三节　墨子的社会思想和历史观 …… (118)
第四节　经验论的认识论 …… (120)
第五节　"天志"、"明鬼"的宗教思想 …… (124)
第三章　宋钘尹文的精气论 …… (127)
第一节　作为万物本源的精气学说 …… (127)
第二节　虚一而静的认识论 …… (132)
第三节　法治兼礼治的社会思想 …… (135)
第四章　《孙子兵法》与《孙膑兵法》的辩证法思想 …… (138)
第一节　《孙子兵法》产生的历史条件 …… (138)
第二节　《孙子兵法》中朴素的唯物主义和原始的军事辩证法思想 …… (139)
第三节　《孙膑兵法》中的朴素辩证法思想 …… (145)
第五章　孟子以性善论为基础的哲学思想 …… (149)
第一节　孟子所代表的阶级 …… (150)
第二节　仁政学说 …… (152)
第三节　义和利、劳心和劳力 …… (156)
第四节　性善说 …… (159)
第五节　尽心、知性、知天的哲学体系 …… (162)
第六节　孟子和许行、杨朱等人的辩论 …… (167)

第六章 庄子的相对主义哲学 …… (171)
第一节 从天道自然无为到宿命论 …… (172)
第二节 从相对主义到虚无主义 …… (175)
第三节 无条件的精神自由 …… (181)
第七章 惠施、公孙龙的哲学和逻辑思想 …… (185)
第一节 名辩思想的社会根源 …… (185)
第二节 惠施的"合同异"的学说 …… (186)
第三节 公孙龙形而上学的逻辑体系 …… (192)
第四节 关于其他辩者二十一事 …… (197)
第八章 后期墨家素朴反映论的认识论和它的逻辑学说 …… (202)
第一节 后期墨家和墨经 …… (202)
第二节 素朴反映论的认识论 …… (203)
第三节 后期墨家的逻辑思想 …… (207)
第四节 功利主义的社会政治伦理思想 …… (212)
第九章 《易传》的辩证法思想 …… (216)
第一节 《易传》对《易经》思想的发展 …… (216)
第二节 《序卦传》、《杂卦传》、《彖传》、《象传》和《文言》的辩证法思想。《说卦传》和《序卦传》中的万物起源论 … (217)
第三节 《系辞传》的辩证法思想和宗教观念 …… (220)
第十章 荀子哲学——对先秦诸子的批判和总结 …… (226)
第一节 制天命的自然观 …… (227)
第二节 虚一而静认识论的发展 …… (232)
第三节 正名论的逻辑思想 …… (237)
第四节 性恶论 …… (242)
第五节 社会历史观 …… (246)

第六节　荀子对以前哲学思想的总结 …… (251)
第十一章　韩非进化的历史观和法治思想 …… (254)
第一节　法、术、势结合的法治思想 …… (254)
第二节　进步的社会历史观 …… (258)
第三节　以"参验"为特点的认识论 …… (263)
第四节　自然观——论道与理 …… (265)

人名索引 …… (270)
名词索引 …… (275)

绪　论

中国是世界上少数几个文明古国之一，有文字可考的历史至少五千年以上。中国哲学源远流长，有将近三千年的发展历史。它记录了伟大的中华民族在漫长的岁月里改变世界、认识世界的艰难曲折的历程，集中了中华民族的智慧。中华民族远在二千年前就有了成系统的哲学体系，这是我们可以引以为自豪的。

一、哲学史的性质和任务

哲学史是哲学发展的历史。这门学科不同于自然科学和社会科学等涉及专一门类的具体学科，它是一门关于世界观的学问，所涉及的领域是人类对自然、社会和思维的一般规律的认识。自然观是各个历史时期人们对自然界发生、发展规律的认识；对社会历史发生、发展的认识是社会历史观；对思维规律的认识即逻辑学和认识论。将这几方面综合概括起来，哲学史的研究对象就是整个人类认识前进的历史。哲学发生、发展的前提是要有相当发达的生产力水平，相当丰富的科学技术知识，相当丰富的社会历史经验，是人类思维进行高度概括的结果。哲学反映了一个民族抽象思维的最高水平。哲学史上的重要人物和重要学派，都曾经走在当时人类认识世界的前列，体现了当时社会历史的思想高度，将当时人们的认识推进到一个新水平。

人类认识是不断发展、不断深化的，在各个认识领域中总有先进与保守、正确与错误的矛盾和斗争。一般说来，唯物主义能比较正确地反映客观实际，尽管唯物主义也不可避免地要受历史和阶级的局限；唯心主义不能正确地反映客观实际，但唯心主义有其认识论和阶级的根源，也是人类认识前进的运动中的一个必然环节，从而表现了认识过程的复杂性和曲折性。唯心主义对唯物主义提出的难题，淬砺、锻炼了唯物主义，促进了人类认识的发展和深化。从这个意义上说，哲学史是唯物主义和唯心主义相互斗争、影响的历史。

二、中国哲学史的特点

哲学史在不同的国家和地区，表现形式是不一样的。中国社会历史的特点决定了中国哲学史的特点。

中国社会历史的特点主要有这样几个：(1)奴隶制度不典型；封建制度发展充分而完备，维持得长久、稳定；近代资本主义力量软弱，始终没有达到成熟阶段。(2)始自奴隶社会的宗法制度，在封建社会更完备，一直延续到近代，成为联结社会生活的最重要的纽带。(3)中央集权下的多民族的大一统国家结构形成得早，统一时间长，是历史主流，分裂不能持久。(4)封建社会中的中央集权与自给自足的小农自然经济之间的矛盾长期存在；(5)农民起义次数多，规模大，封建统治集团积累了较丰富的统治经验。

中国社会历史的特点给中国哲学史带来如下特点：

(1)封建社会的哲学历史最漫长。从世界范围看，希腊、罗马的奴隶制哲学最具典型；欧洲资本主义制度具有典型性，资产阶

级哲学最发达。中国有文字记载的历史绝大部分在封建社会。中国哲学发生于奴隶社会，但主要发展过程在封建社会，最典型、最丰富、系统，是中国哲学史的重点。

(2)神学化了的儒学占有极大优势。中国封建社会是宗法制社会，适合中国封建社会历史特点的宗教神学即儒教在社会意识形态中占统治地位。孔子创立的儒家系统在先秦只是一种政治伦理哲学。因为它有助于维护君父的统治基础，巩固宗法专制的等级地位，自汉代开始被推崇为占统治地位的意识形态。历代封建统治者及思想家们不断对其加工改造。孔子被塑造成崇拜的偶像，儒家经典神圣化。到了宋代，儒教吸收佛教、道教的宗教训练方法，终于成为体大思精的宗教神学体系。它对于巩固封建制度，稳定社会秩序，起了十分重要的作用。

(3)有光辉的唯物主义和辩证法传统。朴素唯物论和辩证法思想是中国哲学史的精华，达到了古代的最高水平。中国古代社会生活起伏多变，积累了大量社会斗争的经验教训；自然科学(如天文、医学等)起步早，成就高，曾长期保持世界领先地位；封建社会意识形态各部门如文学、史学、艺术等发展充分、提供了大量思想资料和古典文献。以上这些条件都为中国古代朴素唯物主义和辩证法思想创造了条件。

三、中国哲学史的研究方法

我国以科学的方法研究中国哲学史的历史并不长。封建社会的哲学史名著(如《明儒学案》等)，不能从"经学"中分化出来，不能触及"经学"的禁区。近代以来一批学者用资产阶级观点研究中国哲学史，冲破古代"经学"的禁锢，比封建时代的哲学史有

所前进，但由于缺少历史唯物主义的指导，还不能真正阐明中国哲学史发展的规律。只有把历史唯物主义的基本原理与中国哲学发展的实际相结合，才能从纷繁复杂的现象中揭示事物的本质和发展规律。

在学习中国哲学史的过程中应注意这样几个问题：

(1)从历史发展的角度，以具体问题具体分析的原则研究哲学史中的问题。历史唯物主义要求我们把中国哲学史研究放到一定的具体历史范围之内，努力还原其本来的历史面目。孔子是春秋末的思想家，汉以后被封建统治者塑造为"孔圣人"，使孔子穿上后代的时装。又如，五四以来，中国文化与西方文化广泛接触，学术界曾经生搬硬套地依照西方哲学史的模式来写中国哲学史。这些都是忽视了古代与现代、中国与西方的各个不同的历史条件和特点，也就脱离了历史的真实性，破坏了历史的科学性。只有运用具体问题具体分析的原则，考察哲学家以及哲学流派的阶级性、时代性和地区性，才能弄清中国哲学史的本来面目。

(2)进行具体的阶级分析。中国哲学史是要对古代哲学思想进行全面、具体的分析，揭示其社会属性和时代特征，而阶级分析是历史唯物主义观察社会、认识历史的主要方法。中国哲学史上的思想斗争，实际上就是各个历史时期阶级斗争(包括地主阶级内部的斗争)或明或暗的表现。但是阶级分析不能简单化、公式化，比如，封建社会经历了上升、停滞和没落几个重大阶段，地主阶级也从朝气蓬勃的进步阶级转化为腐朽没落的阶级。与此相适应，封建意识形态也经历了很多变化。

(3)注意中国古代哲学发展的地区性和多种文化的融合过程。哲学思想和学术流派是在特定社会环境中产生的，所以带有

国别、民族、地域的特点。春秋战国时期，哲学上众多流派百家争鸣。秦汉以后，全国政治上统一，但由于小农经济的生产形式、各地文化传统的保守性以及地方封建割据势力称雄，思想文化上的地区差异仍长期存在。同时，中国哲学史的发展也是相互影响、不断融合的过程，表现在国家地区之间（如佛教传入对中国文化的影响）、民族之间（汉族和少数民族）以及各种哲学思想流派之间（如唯物主义和唯心主义）。中华民族的文化是各时代、各民族、各地区人民共同创造的。中国历史上重要的哲学家和思想家都善于吸收前人和同时代人的学术思想，经过消化形成新的理论体系。经过不断汇合、积累，逐渐形成中华民族独立的文化传统。

（4）充分占有历史资料，认真鉴别和分析。就中国哲学史研究工作而言，从实际出发，就是从真实的哲学史料出发，作到材料与观点相统一。全面搜集资料，去伪存真，确定时代和作者，是研究工作的第一步。过去认为《周易》是不可分的完整著作，其实《易经》部分属于殷周之际，《易传》成于战国后期。东晋的《列子》虽不能代表战国时期列子的思想，但可以作为研究魏晋思想的资料。从上可知，资料根据不充分，难免陷于空谈和武断；使用错误的资料，得不出正确的结论。

作为一部用于教学的参考书，讲的是一些比较基本、简明的知识，受授课时间的限制，不允许对某一方面的问题多作发挥；但本书所讲授的内容是我们认为一个大学生所应该具备的基础知识，要求能够认真学习、掌握。同时，书中的观点也力求稳妥，学术界争论大的问题，则尽量避免采用。

中国哲学史是中国文化的精华部分，是中华民族的认识史。

它展示出中国哲学与神学在斗争中发展前进的历程，展示出人类抽象思维从低级向高级，人类认识由浅入深的发展历程。学习祖国优秀的哲学遗产，可以提高我们的民族自信心。中华民族在长期的封建社会中，创造了灿烂的封建文化。我们要批判地继承封建文化的优秀成果，剔除其封建主义的糟粕。在新的历史条件下，将中国哲学予以发扬光大，创造未来的精神文明，是我们的责任。

第 一 篇

中国奴隶社会(商—春秋)
哲学思想的产生和发展

第 一 章

奴隶社会的经济政治文化和思想的发展

中国是世界文明发达最早的国家之一，中国已有了将近四千年有文字可考的历史，远在公元前两千多年，已开始进入奴隶制社会。

根据考古学的发现，从“北京猿人”① 到“山顶洞人”② 和“仰韶文化”时期③，更进至于“龙山文化”④ 时期，中华民族经历了原始家族群婚、母系氏族公社、父系氏族公社的历史阶段，一直

---

① “北京猿人”，是在北京周口店发现的猿人阶段的人类化石；考古学推断：这是蒙昧时代初期的人类，距今约五十余万年（贾兰坡：《“北京人”的故居》第1页）。

② “山顶洞人”，是在北京周口店发现的原始的蒙古人种化石；考古学推断：“山顶洞人”过着母系氏族公社的社会生活，距今约五万年（贾兰坡：《“北京人”的故居》，第37页，41—42页）。

③ “仰韶文化”，指在河南渑池仰韶村首先发现、而后续有发现的“新石器时代”的文化遗存。考古学推断：它是母系氏族公社发达时期的文化遗存（参看《新中国的考古收获》，文物出版社1961年版，第12—14页）。

④ “龙山文化”，指在山东章丘龙山镇首先发现、而后续有发现的高于“仰韶文化”的文化遗存，它的晚期已进入铜石并用时代；考古学推断：它是父系氏族公社时期的文化遗存（参看《新中国的考古收获》，文物出版社1961年版，第14—21页）。

过着没有阶级压迫、没有剥削、共同劳动、共同消费的原始社会生活。

原始社会劳动生产的发展，推动了人们思维认识活动的发展。在征服自然的过程中，人类取得巨大的成就，但斗争是严酷的，生活条件是艰苦的。在生产斗争中产生了要求支配自然的幻想，神话传说因而产生。像开天辟地的盘古；炼石补天的女娲；中毒不死发明医药，教民稼穑的神农；为民除害、指天射日的羿等，就是我国古代的神话传说中的人物。原始社会神话传说中的神，都是创造物质财富、推进生产，关心人民生活的"英雄"。这些古代的神话传说，有它反映人类改造自然的积极意义，但它毕竟是不切实际的幻想。古代神话传说反映了我国古代人类思维发展的原始状态。

旧石器时代晚期，北京周口店山顶洞人在尸体周围撒有赤铁矿粉粒，这种埋葬习俗和欧洲同时期相同，可能认为死者的灵魂可以得到平安才这样做的。在新石器时代的文化遗存中男女都随葬有生前使用的生产工具和生活用具，此外，在仰韶文化的半坡村、庙底沟，许多墓葬中伴有随葬物器。这都说明原始社会的人们相信人死后还继续其生前的生活，所以才用生产工具、生活用品随葬。他们以为有脱离身体存在的灵魂。当时人们不能正确地理解梦境、感觉、思维等精神现象。这种原始的迷信思想，是唯心主义的胚胎。

但是，另一方面，人们在长期的生产过程中也逐渐认识到自然界某些因果联系的简单的规律。比如对于野兽活动的追踪，对制造渔猎工具的一些简单经验的形成，使人们不能不对客观世界采取现实的态度。人们并且认识到只有服从这些客观规律才能在生产实践中实现自己的目的。这样，他们必须承认周围事物

的存在是客观的、实有的。这种对于客观世界的现实态度，是唯物主义的胚胎。

第一节　奴隶社会形成发展时期（夏—西周）的经济政治文化和思想斗争

（约公元前21世纪至公元前770年）

夏—西周是我国奴隶制社会形成、发展的时期。

据山东龙山文化遗存发现的随葬器物看来，已有了财产和社会地位的差别。随葬器物有的达160件以上，其中有大批非日用必需品的贵重器物，像手上戴的玉环，在当时的生产条件下，要化费大量劳动并有专门技巧的人才能制成。这只有对氏族成员进行剥削才可能制造这些奢侈品[1]。它说明在氏族公社时期已有了贫富的分化。后来原始社会共同劳动、共同消费的原则遭到了破坏，人类历史上第一次出现了人剥削人的现象，正如《礼运》所追述的阶级分化的情况：

“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子。”

我国奴隶制国家的诞生，是在夏王朝统治时期（约公元前21世纪至公元前17世纪左右）。古史传说中，夏部落的贵族禹首先打破了选举首长的“禅让”制，实行了“传子”的世袭制，并建立了军队，修筑了城池，对外掠夺奴隶和财物，奴役其他部落，对内镇压平民和奴隶。这样，我国的原始公社崩溃，出现了奴隶主

① 《新中国的考古收获》，文物出版社1961年版，第19—20页。

贵族统治的国家。

这时有了关系国家种族存亡的战争,与此相联系,产生了预卜命运的占卜迷信,龙山文化遗存中有大量烧灼过用作占卜的兽骨[①],这是阶级出现前后,在意识形态方面的表现。

商代(约公元前16世纪中到公元前12世纪),奴隶劳动成了整个社会生产的广阔基础,构成我国奴隶制重要特点的井田制和分封制已作为国家的制度巩固下来。这种制度的实质,就是氏族奴隶主贵族集体占有土地和奴隶,也是以血缘关系为基础的氏族奴隶主贵族对其他氏族奴隶和平民、属国的专政。

西周(约公元前11世纪至公元前770年)时期,我国的奴隶制得到了高度的发展。

西周在井田制和分封制的基础上,建立了世袭禄位制。

周王把商及其属国的全部土地和人民,分封给灭商中有战功的亲族和同盟的诸氏族或部落,建立了许多"屏藩"周王室大小不等的诸侯国。各诸侯在自己的领地内,又进一步分封给卿大夫由若干井田构成的"采邑"和附属在土地上的奴隶。卿大夫在自己的"采邑"内,则委派"士"分别帮助管理。周统治者把这些与宗法制度联系起来,规定天子、诸侯、卿大夫、士的爵位和财产均由其嫡长子世袭;确立了世袭禄位制。这一制度发展了井田制和分封制,它的目的,就是保证奴隶主贵族统治网的完善,加强奴隶主贵族的专政。

与此相应,周统治者又进一步发展了为奴隶制度服务的"礼"和"刑"。"礼"所包括的内容至为广泛,从奴隶主贵族的起居生活到国家的政治、军事、法律制度都有详细的礼的规定,刑是

① 《新中国的考古收获》,文物出版社1961年版,第24页。

对于平民和奴隶的暴力镇压。

商代的科学知识，随着社会生产的进步有了发展。

商代的农作物已基本具备了今天我国农业上的主要品种。由于农业生产的发展和需要，促进了商代的天文知识的发展。在甲骨卜辞中，有关于日食、月食等天象的记载，并发现测定春分和夏至的"火""鸟"二星的名字，气象方面有风、霾、云、雨、虹等等记载。

夏代的历法①，到商代进一步完善了。商代的历法是阴阳合历，用隔若干年置闰月的方法调整季节，平年十二个月，闰年十三个月。月有朔望，朔月二十九天，望月三十天。商人也建立了比较精确的干支纪日法。②

在数学上，商人已采用了十进位法，甲骨文中也有"规"字"矩"字③，它说明当时数学发展的情况。甲骨文中有"共"字象双手壅土，"畎"字象田边流水。这说明当时已有培土壅苗，并利用流水灌田的简单技术。商代已有了酿酒、缫丝、绩麻的生产，殷墟出土的石器、骨器、陶器和青铜器等，和在殷墟铸铜场遗址中，发现有熔锅、制铜器的模型、铜矿石、燃料等，这些都反映当时农业手工业技术知识已有相当高度的发展。人们已将常见的金、木、水、火、土等物质，广泛地应用到生产的各个方面，并对它们的性

① 据古书记载，夏代已制定初步的历法，《论语》中有"行夏之时"的说法，战国时一些人还传授着夏代的历法。如"夏历"虽然不就是夏代的历法，但其中很可能包含着夏代流传下来的天文历法的知识。

② 干支纪日法："干"是"天干"，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。"支"是"地支"，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。以天干地支顺序组合纪日，如甲子、乙丑、丙寅、丁卯……，组合一周共六十日。这种纪日方法，称为干支纪日法。

③ 参阅李俨：《中国古代数学史料》，科学技术出版社 1956 年版，第 8 页。

能及其在社会生活中的意义，也有相当深刻的了解。

西周时期，在农业生产方面，发明了轮流休耕的三圃法，具有初步施肥知识，开始注意中耕、除草、治虫和选种的经验。在天文历象方面，建立了观察天象的专职人员。《诗·小雅·十月之交》中记载的一次日食，是世界公认最早的日蚀纪录；又用土圭观测日影，测定冬至和夏至。历法精确程度比过去有所提高。关于生产斗争的知识，夏、商、周三代是逐步提高，不断丰富的。

自从中国历史上出现了阶级，夏、商、周三代的阶级矛盾一直是尖锐的。夏朝已进入阶级社会。夏朝最后一个国王桀把自己比做不落的太阳，只要天上太阳在，他的统治地位就存在。被压迫的人民说"时日害(曷)丧，予及汝偕亡"。意思是说，太阳哪一天才能够毁灭，我们情愿和你(太阳)一齐毁灭(见《尚书·汤誓》)！从这些记载里可以看出压迫的惨重和人民反抗压迫斗争的坚决。

商代奴隶主贵族对人民的统治也是十分残酷的。据地下发掘材料，奴隶主贵族为了一个死去的奴隶主殉葬，要杀死成千上百的奴隶。年青的奴隶，牙齿都很完整，但牙齿的沟槽都磨平了，这说明奴隶们吃的是十分粗粝的饭。所以周王朝起兵攻打商王朝时，上万的奴隶在牧野战场起义，从而摧毁了商王朝的政权。

周王朝的统治者取得全国性的政权后，看到商朝和夏朝覆灭的教训，对人民采取了比较缓和的政策，比较重视人民的要求。可是，到了厉王统治时期(公元前841年)周王朝统治者忘记了历史的教训，对人民进行残酷的压迫，因而爆发了大规模的奴隶平民的暴动，把厉王赶走。以后，在人民反抗和外族入侵内外力量夹击下，幽王被杀，国都被迫东迁。到了春秋时期，出现了新的封建生产方式，奴隶制逐渐崩溃了。

由于阶级和阶级斗争形势的变化，在思想意识领域中也引起了相应的变化。

大约在夏代，奴隶主已开始利用宗教来实施政治统治。《尚书·召诰》说："有夏服（受）天命"；《论语·泰伯》说：禹"致孝乎鬼神"，说明夏代已假借宗教进行统治。考古学在先商时期文化遗存中发现的许多卜骨，以及随葬的生活用具和生产工具，也证明了这一点。

到了商代，形成了一种和巫术紧紧结合着的宗教迷信。

这种宗教认为宇宙间有个至高无上的神，叫做"帝"或"上帝"，它是宇宙间一切事物的最高主宰。如殷虚甲骨卜辞有："甲辰，帝其令雨？"① "帝其令风？"② "帝其降堇（馑）？"③ "帝降食受（授）又（佑）。"④ "伐舌方，帝受我又？"⑤ "王封（建）邑（城），帝若（诺）。"⑥ "我其已宁，乍（则）帝降若（诺）；我勿宁，乍（则）帝不降若（诺）。"⑦ 这都说明当时宗教迷信认为风雨变化、年成好坏、战争胜负、筑城、任官都是由上帝的意志和命令决定的。随着原始公社的崩溃，奴隶制国家的形成，宗教的幻想也开始被灌注以阶级压迫的内容。

宗教迷信认为上帝是自然、社会的主宰，日月风雨山川和死后的商王及其大臣，都是上帝所统率的天神，它们分别担任上帝

① 甲辰那天，上帝要命令下雨吗？原文见《殷虚文字乙编·6951片》。

② 上帝要命令刮风吗？原文见《殷虚文字乙编·3092片》。

③ 上帝要降给饥馑吗？原文见《卜辞通纂·373片》。

④ 上帝赐给我们吃的，保佑我们。原文见《殷虚文字乙编·5296片》。

⑤ 征伐舌国，上帝给我们保佑吗？原文见《卜辞通纂·369片》。

⑥ 君王建筑城邑，上帝答应了。原文见《卜辞通纂·373及374片》。

⑦ 我免宁的职务，上帝是应允的；我不免宁的职务，上帝是不允许的。原文见《卜辞通纂·367片》。

的"臣正"、"工臣",辅佐上帝统治世界。商王朝的统治者经常以天罚来威吓他统治下的奴隶和平民。这时的宗教迷信表明从自然物的崇拜(多神)走向绝对权威(一神)的过渡。这是地上王权统治力量加强的反映。

宗教迷信是商奴隶主贵族的宗教世界观,是他们压迫奴役奴隶、平民和属国的思想工具。他们经常利用巫术,假托神的意旨,迫使奴隶、平民和属国人民为他们从事战争、耕作和贡纳财物,经常把奴隶做为殉葬品和祭祀的牺牲。

商奴隶主的这种宗教世界观,特别是它的上帝的观念,对西周及其以后的宗教有重大影响。

宗教迷信的产生,除了阶级根源,还有认识论的根源。由于当时生产力低下,人们对自然灾害无法抗御,又找不到合理解释,因而把它的原因归结为某种超自然的力量的作用,产生了宗教迷信。宗教迷信思想帮助了统治阶级进行统治。

西周时期,周奴隶主贵族取代了商王朝的统治以后,西周的大政治家、大思想家周公(姬旦,是文王的儿子、武王的弟弟)总结了夏商以来奴隶主统治人民的经验,制定了一套完整的周礼(奴隶制的上层建筑)。据《尚书》保存的资料,关于周公的政治言论很多。"敬德"、"保民"是周公的基本思想。周公一方面继承了过去的天命思想,自称周得到上帝(天)的保佑支持,才灭掉商王朝,商王朝不服从天命,才失去天下的。西周的统治者说"天命靡常"(《诗经·大雅·文王》),又说,"非我小国敢弋殷命,惟天不畀"(《尚书·多士》),意思是说,不是我们周朝敢违背殷(商)的命令,是天不保佑商朝。这是西周统治者利用宗教迷信思想论证灭商的根据。

另一方面,西周统治者,对于"天"的宗教观念比过去有所修

正。因为他们看到劳动人民武装叛变的结果，才使西周打败了商王朝，所以周公说："天惟时求民主"(《尚书·多方》)，这是说，上帝关怀下民，为民求主，又说："民之所欲，天必从之。"(《左传》襄公三十一年引《泰誓》)《孟子》引周公的话也说："天视自我民视，天听自我民听。"(《孟子·万章》上)这些思想都说明由于人民的反抗，阶级斗争对统治阶级的教训，使奴隶主贵族宣扬天命统治人民的时候，也被迫不得不考虑人民的愿望。西周统治者说"保享子民"，"享天之命"(《尚书·多方》)，这是说要敬德(不敢违背天命)才可以"保民"(占有奴隶)。

特别值得提出的《周易》中的辩证法思想和它在宗教体系内包含的某些唯物主义观点，以及相传箕子作的《洪范》[①] 篇中的某些唯物主义观点。这些极朴素的哲学思想，对于推动中国唯物主义哲学和辩证法思想的发展都起着深远的影响。在当时宗教思想占统治地位的历史条件下，《周易》和《洪范》中的某些具有唯物主义因素和朴素的辩证法观念也只是比较原始、低级的，还不能完全摆脱宗教思想。

第二节　奴隶社会瓦解时期(春秋)的社会经济政治状况、科学知识和思想斗争[②]

(公元前 770 年至公元前 476 年)

春秋时期，是我国奴隶制瓦解、向封建社会转变的时期。

① 《洪范》篇有些思想是后来的注释者发挥引申的，五行说及开始的一段话，是比较可信的箕子的思想。

② 据郭沫若主编《中国史稿》，春秋是中国奴隶社会向封建社会转变的时代。

春秋时期有了铁器农具,牛耕也进一步推广了;某些国家并修建了水利灌溉设施。这些,使作为封建生产方式基础的一家一户为单位的分散的个体生产成为可能。

在奴隶的大量逃亡和反抗下,奴隶主被迫改变了剥削方式。这样,封建依附关系就开始出现并逐步发展起来。

新兴封建地主阶级在和旧的奴隶主阶级的斗争中,逐步取得了优势。公元前 594 年(周定王 12 年),鲁国正式承认私田的合法性;楚国在公元前 548 年(周灵王 25 年),郑国在公元前 543 年(周景王 2 年),先后进行了类似的改革。随着封建生产关系的发展,封建地主阶级也逐步夺取了政权,到春秋末年,封建地主阶级就在鲁、郑、齐、晋等国在政治上取得了优势,到战国时期,这一社会变革就在各国基本上完成了。

春秋时期,奴隶主贵族已经没落腐朽。一方面,他们内部不断在国内和国外进行兼并的斗争;另方面,他们暴虐无道,对奴隶和平民进行异常残暴的统治和剥削。例如:在齐国,"民三其力,二人于公,而衣食其一。公聚朽蠹,而三老冻馁。国之诸市,屨(鞋)贱踊(假足)贵"。(《左传》昭公三年)在晋国,"庶民罢敝,而宫室滋侈;道殣相望,而女富溢尤"。(《左传》昭公三年)其他国家,也有类似的情况。

奴隶反抗奴隶主贵族的斗争,在春秋时期更加普遍深入尖锐了。各诸侯国普遍发生了奴隶集体逃亡、暴动事件。例如公元前 644 年,鲁国有"役人"暴动;公元前 624 年,沈国发生"民溃";公元前 624 年、公元前 478 年和公元前 470 年卫国匠人暴动,等等。更为普遍的是:奴隶以集体逃亡的形式与统治者进行斗争,这就是各国普遍存在的所谓"盗贼",例如郑国萑苻之"盗",楚国云梦之"盗"等等。古书中说:盗跖"聚党数千人,横行天下"(《史

记·伯夷列传》)，当时“名声若日月”(《荀子·不苟》)，这都说明了奴隶以暴动和集体逃亡的形式与奴隶主贵族斗争。

城市居住的平民和一部分手工业者等小生产者，是奴隶制时期所谓“国人”的基本群众，他们的地位高于奴隶，他们有少量的财产，平时享有优待。但在奴隶制瓦解时期他们破产负债，有的降为奴隶，奴隶主阶级自顾不暇，这一些小生产者，小私有者的优待特权也取消了，他们开始对奴隶主不满，甚至参加奴隶的暴动。例如：公元前609年莒国“国人”暴动杀死了国君，公元前660年卫国“国人”在战场进行反战斗争，几乎使卫国奴隶主贵族的统治遭到覆灭。类似事件在当时各国也是很多的。现实的斗争，使这些人对奴隶主阶级不满以至于反抗。因而对于奴隶主所尊奉的“天”(上帝)也发出了抱怨。

新兴地主阶级力图控制和利用奴隶、平民和手工业小生产者反抗奴隶主贵族的斗争，来扩大自己的经济政治势力，反对奴隶主贵族。例如：齐国的陈成子，就拉拢破产平民，招徕逃亡奴隶，来同公室进行“争民”的斗争，终子从奴隶主贵族手里夺得了政权。当时各国新兴封建势力也大都采取类似的斗争方式。

在生产斗争方面，春秋时期，天文历象、数学、农业等原有的部门科学技术知识，都有了比较系统的发展。天文学方面，已经知道了二十八宿，天体运行的一定规律，季节变化与天体运行的联系，并且利用天体的位置测定一年四季的风雨霜雪。数学，已由整数的运算，进入分数的运算。农业向精耕细作的方向发展，初步掌握了园圃技术。病理、药物、针灸都积累了一定的治疗经验。这些生产和科学知识的总结，为唯物主义哲学提供了科学思想前提。

阶级斗争和生产斗争，推动了哲学思想的发展。出现了重要

的唯物主义哲学家并形成了唯物主义的哲学体系;同时,也出现了为西周的"天命"思想进行论证的唯心主义哲学。

奴隶主为了论证奴隶制度是"合理"的,他们向劳动者灌输上帝(天)有意志、能赏罚的宗教迷信,教人们安于天命的安排,不要反抗。这是我国奴隶制时期唯心主义哲学的主要表现形式。而新兴的地主阶级以及地主阶级的同盟者小生产者,则利用当时科学成就,结合本阶级的利益,反对上帝有人格,反对天命、鬼神。在我国先秦时期,唯物主义与唯心主义的斗争主要表现为宣扬天命鬼神的思想与反对天命鬼神的思想的斗争,是透过对于天道观的不同理解而展开的。

我国古代唯物主义哲学家老子,概括了反对宗教世界观的无神论思想,建立了以"道"为核心的哲学体系,提出了"自然无为"的天道观和自发的辩证法思想。

奴隶主贵族为了保持已经动摇了的"天"(上帝)的宗教地盘,孔子建立了他的唯心主义哲学体系。

围绕"天命"问题展开的斗争,是春秋时期哲学发展的基本内容。这一斗争到了战国时更有所提高和发展。

第 二 章

商周时期进步思想的萌芽*

第一节 商周之际宗教神学体系下的辩证法和唯物主义思想萌芽

——《易经》和《洪范》的思想

现在的《周易》一书，其中包括两大组成部分：一部分是六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞，称为《易经》；另一部分是解释卦辞与爻辞的注释和论述，通称为"十翼"（彖辞上下、象辞上下、文言、说卦传、序卦传、杂卦、系辞上下传），也称《易传》。

据史书记载，《周易》这部书起源于殷周之际。①伏羲作八卦之说，未必可信，但文王演为六十四卦，是西汉以前学术界公认

---

* 关于《周易》可参看《中国哲学发展史》（先秦）《易经》和《易传》有关部分。

① 《史记·周本纪》："帝纣乃囚西伯（文王）于羑里"，文王在被囚期间演八卦为六十四卦。司马迁在《报任少卿书》中更明确地说："文王拘而演周易"。《史记·日者列传》说："自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。"西汉末扬雄说："《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也"（《法言·问神篇》），又说："文王渊懿也，重易六爻……。"（《法言·问明篇》）王充也认为："《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。"（《论衡·对作篇》）

的说法。解放前我国许多少数民族地区常用鸟兽骨占卜事情的吉凶。方法是用正和反断定可行或不可行。这和《周易》用--(阴)和—(阳)两个符号的意义相似。随着人类社会生活内容逐渐丰富,阶级斗争日趋复杂,社会生活有更多的问题需要及时做出决定,仅仅用"可行"或"不可行","好"或"不好"这种简单处理方式已经不能满足需要。以八卦互相重叠组合,即可得出六十四卦。三百八十四爻是在六十四卦的基础上推衍出来的必然的结果。

商代甲骨文也是用来占卜的,但凿龟,看它灼裂的"兆",手续比较麻烦。《易经》的占卜方法比较简易,因为是周人习用的一种方法,故称"周易"。①

再从《易经》所涉及的内容来看,其中关于古代原始战争、祭祀、婚姻、生产的某些情况,和甲骨文的卜辞有许多相似之处。从《周易》卦辞、爻辞中引用的一些例子看来,也可说明它是殷周之

① 《周易》是卜筮之书,用来占卦的。卜筮有规定的手续。用五十根蓍草(实际上只用四十九根,取出一根放在一边不用),然后任意把四十九根分为两部分,每四根为一组,分到最后,所余的草或一或二或三或四根。这样剩下的蓍草只有四十四根。然后再把这四十四根任意分为两半,还是四根为一组,分到后来可能剩下或三十二或三十六或四十根。最后剩下的再进行第二次分组。最后可能剩下或二十四或二十八或三十二或二十六根。根据占卜者二次把蓍草分组的过程,可以断定每卦的爻是不是有变爻。占卦的一般要看变爻的爻辞以论断吉凶。如占到观(䷓)之否(䷋),就是观(䷓)卦的第四爻,因为观卦的各爻和否卦的各爻除第四爻外,都不变。占者查出卦的六四爻辞,即得这一卦这一爻的吉凶的说明。这本来是迷信,但《周易》六十四卦的组合以及卦辞和爻辞中有些是根据生活经验,做出一些抽象的、概括性的说明。卦辞六十四条,爻辞三百八十四条,都是《周易》的最早的说明。在宗教迷信的体系下,透露了一些极简单的哲学观念。这些观念有些是带有唯物主义思想因素的,也有些是带有朴素的辩证法思想的。当然,《周易》的整个体系是宗教唯心主义的体系。

际的产物。其中提到："箕子之明夷"，康侯"用锡马蕃庶"、"高宗伐鬼方"，"帝乙归妹"，"丧羊于易"，"中行告公"的故事，都不迟于殷周之际。

《易经》哲学思想的基本内容可分以下三个方面：

（一）观物取象的观念

《易经》从人们生活经常接触的自然界中选取了八种东西作为说明世界上其他更多东西的根源。它们是天（乾☰）、地（坤☷）、雷（震☳）、火（离☲）、风（巽☴）、泽（兑☱）、水（坎☵）、山（艮☶）。这八种自然物中，天地又是总根源，天地为父母，产生雷、火、风、泽、水、山六个子女。这是一种十分朴素的万物生成的唯物主义观念。

《易经》认为自然界也与人和动物一样，由两性（阴阳）产生的。后来《易系辞》"近取诸身，远取诸物"，所谓"近取诸身"，即是指男女两性的差别，远取诸物是指人类以外的昼夜、寒暑、牝牡、生死等等自然现象和社会现象。《易经》从复杂的自然现象和社会现象中抽象出阴（⚋）阳（⚊）两个基本范畴，它对后来的哲学、科学的发展有深远的影响。阳代表积极、进取、刚强、阳性等特性和具有这些特性的事物，阴代表消极、退守、柔弱、阴性这些特性和具有这些特性的事物。世界就是在两种对抗性的物质势力（阴阳）运动推移之下孳生着、发展着。

《易经》作者又根据乾坤八个基本的卦，两个一组，错综配合，结果产生六十四个卦和三百八十四爻。这些观物取象的观念是对事物的变化、发展过程长期经验积累、抽象概括的结果。他们把千变万化复杂纷纭的事物抽象概括为阴阳一对基本原则，并认为任何事物都不能不受阴阳总规律的制约。《易经》在探索着事物发展的内在原因。

(二)万物交感的观念

万物在阴阳两势力的推动、矛盾中产生变化,变化的过程是通过交感。这一观念的形成,也可能是从男女交感产生子女的普遍现象概括出来的原则。

《易经》所谓"吉"的一些卦,一般是上下两卦具有交感的性质;所谓"凶"的一些卦,一般是上下两卦不具有交感的性质。《易经》占卜问吉凶祸福,本身就是迷信,但是《易经》对于吉凶的解释,却包含了当时人们对世界一般事物最原始的哲学见解。《易经》善于从交感的观点观察万物的动静变化,并认为凡有动象、有交感之象的卦是吉的、有前途的,因为它符合了事物发展的原则。

如泰(䷊)卦的象是地在上天在下,实际上应当天在上地在下,天气属阳,地气属阴。阳气上升、阴气下降就象征着天和地的交感变化。与此相反,如否(䷋)卦的象是天在上地在下,天本来就在上,地本来就在下,这种情况不会引起上下交感易位的变化。不交感,没有变动,事物就没有发展前途,所以否卦就不如泰卦吉。泰卦和否卦是一个对立面,一吉一凶。吉和凶的根据是变和不变,交感和不交感。它透过宗教迷信的形式反映出极其朴素的辩证法观点。

此外,如既济(䷾)卦是水在上火在下,水性润下,火性炎上,水上与火下的情势必然引起动荡,所以既济这一卦表示事情的顺利,有前途。与此相反,未济(䷿)卦是火在上水在下,这样就不会引起上下的相交,所以未济这一卦意味着事情的不成功,既济意味着事情的成功。

根据这个原则,事物在变化发展时就有前途,是吉的;停滞、不变化,就没有前途,是凶的。这种朴素的辩证观点是古代人从

丰富的生产实践、社会实践中提炼出来的原理，它标志着我国公元前十二世纪奴隶社会辩证法思想的成就。这一原理贯串着整个的《易经》。比如革(䷰)泽在上火在下，丰(䷶)雷在上火在下，大畜(䷙)山在上天在下，等卦，都意味着顺利。与此相反，如睽(䷥)火在上泽在下，噬嗑(䷔)火在上雷在下，遯(䷠)天在上山在下，等卦，都意味着不顺利，事情的不成功。如咸(䷞)卦泽在上山在下，而就象而论，山应在上，泽应在下，这里包括有交感变化的意义，是吉卦。荀子也曾利用《易经》交感变化的原则说明他的哲学思想。他说："《易》之《咸》，见夫妇，夫妇之道不可不正也。君臣父子之本也。《咸》感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下，聘士之义，亲迎之道，重始也。"(《大略》)

(三)发展变化的观念

变化发展的观念也是贯串在《易经》中的一个基本思想。《易经》的作者认为世界上没有东西不在变化，变化着的事物有它发展的阶段。《易经》对每卦的每一爻都作出一般原则性的说明。他们认为事物刚开始时，变化的迹象还不显著，继续发展下去，变化就深刻化，剧烈化，发展到最后阶段，超过了它最适宜发展的阶段，就带来了相反的结果。事物本来是有前途的，过了它的极限，它反而没有前途了。以乾卦(䷀)为例：

初九(第一爻)：潜龙勿用；

九二(第二爻)：见龙在田，利见大人；

九三(第三爻)：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎；

九四(第四爻)：或跃在渊，无咎；

九五(第五爻)：飞龙在天，利见大人；

上九(第六爻)：亢龙有悔。

这里用龙的出现、变化说明一切事物变化、发展的共同规

律。古代汉民族相信龙是一种能飞腾变化的神物，它象征统治者。这是图腾崇拜遗留下来的传统宗教信念。在这一卦里，主要在于以龙为例，说明一切事物有进就有退，有得就有失，有顺利就有不顺利。事物发展到一定的阶段，就会招致相反的结果，过渡到它的对立面。《易经》泰卦九三爻辞说："无平不陂，无往不复。"这一物极必反的原则，因为它包含着辩证法的真理，春秋战国时期得到更广泛的传播，也得到更多人的相信。战国时蔡泽就利用《易经》这一原则，分析了秦国的政治形势，说服了正在秦国做宰相的范雎，范雎立刻把相位让给他。蔡泽的主要理由是："《易》曰：'亢龙有悔'，此言上而不能下，信(伸)而不能诎(屈)，往而不能自返者也。"(《史记》卷 79)

《易经》指出了事物发展到一定程度，不得不过渡到它的对立面，这是一种朴素的辩证法思想。但是《易经》这种辩证法思想的基本弱点在于神秘地、抽象地脱离了具体条件讲变化。结果变化、发展成了人们无法驾驭的神秘力量，人们不能自己掌握自己的命运，最后仍然跳不出神学的圈子。

《易经》中包括了一些科学思想和辩证法观点，但它没有摆脱神学的体系。它是通过求神问卜的形式，结合当时生产斗争和社会生活经验提供了一些符合科学精神的思想。《易经》中这些合理因素，可能是进步的正在夺取反动奴隶主殷贵族政权的周贵族奴隶主的哲学思想。科学思想本来就是宗教迷信的敌人。科学与迷信在思想体系上是不相容的。但是事实上这两种矛盾冲突的思想体系又经常并存在人们的头脑中，互相纠缠，划不清界限。特别在人类的幼年时期(古代)，宗教和科学纠葛的情形更是普遍。科学越发达，唯物主义思想越彻底，宗教迷信思想的管辖区域就越被迫缩小。直到马克思主义哲学建立以后，才彻底从理

论上清算了宗教神学，极大地缩小了宗教神学的领地。三千年前的古代人不可能不讲鬼神和上帝。通过《易经》中包含的一些辩证法观点和朴素的唯物主义思想，使我们认识到古人在严重的神学思想笼罩下，努力摆脱宗教迷信思想的艰苦过程。

《洪范》是《尚书》中的一篇。据《史记·周本纪》记载，是箕子答复武王问天道的言论。[①] 箕子曾为殷朝父师，是商奴隶主贵族中的开明分子，曾被纣囚禁。《洪范》中有些部分是后人的解释，混入正文的。《洪范》和《易经》一样，也是在宗教神学的体系下透露出一些朴素的唯物主义观念。

在一开始武王问：上天保佑下民，监视他们的行事，它的秩序（规律）如何，我还不大明白。箕子回答说：我听说从前鲧用土阻塞洪水，违反五行中水的特性，上帝震怒了，不给他洪范九畴，世界的正常秩序破坏了，鲧也被杀死。禹继续鲧的事业，上帝赐给他洪范九畴，才恢复了世界的秩序。[②]

从上面的简单的问答，可以看出，《洪范》的作者认为世界万物和社会秩序都是上帝所安排的，鲧的罪过是用土阻塞了水的流通。也就是说，水性本来润下，向低处流动，鲧违反了水的本性，才惹得上帝震怒了。这里，在宗教的外衣下，也透露了人们对于事物客观属性的认识，并且认为它们自身的规律不能违反。

《洪范》九畴中第一项是"五行"。"一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。"

---

① 《史记·周本纪》：武王已克殷，后二年，问箕子殷所以亡。箕子不忍言殷恶，以存亡国宜告。武王亦丑故问以天道。

② 据《洪范》意译。

"行"古文作𧾷，象街衢道路之形，有通路的意义。这是说五种最基本的物质是构成世界不可缺少的元素，也是人们日常生活不可缺少的五种物质元素。特别值得提出的是五行之中有"金"。木、水、火、土，都是自然物，不必人类的加工制造，它本身就早已存在的。而"金"，在中国商周之际，它的具体所指就是铜和锡。自然状态的"金"是矿石，当它成为"金"时要经过加工冶炼。欧洲古代、印度古代以水或火，或空气，或地、水、火、风等元素说明世界，都是一些自然物，还没有包括"金"的。五行说是我国先进的生产技术在思想领域的反映。

《洪范》对五种物质形态的性质和作用作了概括的说明。他们认为水有润下的性质，产生咸味；火有炎上的性质，产生苦味；木有曲直的性质，产生酸味；金有被融铸的性质，产生辛味；土能用来耕种，产生甘味。这些论点中已有原始的唯物主义的萌芽。因为，他们把客观存在的物质看成真实的东西，而且意识到人的味觉是与外界的五种不同物质的接触中得来的。五行说表明，商周之际，人们从日常生活和生产实践中开始描象出具有普遍意义的关于物质存在形态的概念。五行观念对后来的中国古代哲学产生了极为深远的影响。由于它包含着事物的存在和它的属性有它的客观性这一合理因素，因而五行说虽然被笼罩着宗教的外衣，但它包含着自发的唯物主义因素。

用"五行"这五种为当时人们所常见而不可缺少的物质形态，来概括世界的种种复杂现象，这是在当时农牧业、手工业生产技术知识及其对金、木、水、火、土这五种物质性质比较深入观察和了解的基础上，对客观物质世界的概括。

第二节　西周时期怀疑上帝鬼神的思想

周灭商以后，周统治者进一步加强了奴隶主贵族的专政。与此相应，周统治者也继承发展了商代的宗教思想，作为奴隶主专政的宗教思想武器。

周初的大政治家、思想家、奴隶社会的圣人周公（姬旦），创立了"以德配天"的宗教政治伦理观。

周公继承发展了以前的宗教观念，对商周之际的社会变革，按照周奴隶主贵族利益要求做出新的神学解释。他宣称：夏商的灭亡，周朝的兴起，都是"天命"；"天命"既是"靡（无）常"的，又是"不僭（差）"的（《诗·大雅·文王》，《尚书·周书·大诰》）。夏商所以灭亡，是因为他们不能"敬德保民"因而丧失了"天命"[1]；而周所以兴起，是因为文王能够"明德保民"，因而上帝授命于周，令周代商统治四方[2]。从而，提出了"皇天无亲，唯德是辅"（《左传》僖公五年引《周书》）的宗教政治伦理思想。

"敬德保民"的基本精神就是要求统治者吸取历史的经验教训，善于维护奴隶制的种种典章制度，使奴隶和平民等被统治者安于被统治的地位，永远保持周奴隶主贵族的统治。

周公从商亡的历史经验教训中，认识到了"小人难保"（《尚书·康诰》），要求统治者在思想上要"治民祇（敬）惧"（《尚书·无逸》），知"稼穑之艰难"（《尚书·无逸》）与"小人之依"（《尚书·无逸》），而不要贪图享乐，"无（毋）康好逸豫"（《尚书·康

① 参考《尚书·周书》的《多士》、《多方》两篇。

② 参考《尚书·周书》的《康诰》、《召诰》、《洛诰》等篇。

诰》);在行为上,要"慎刑"、"明罚",按照"常典"和"正刑"来"治民"、"宁民",而不要滥用刑罚和采取不适当的手段,"勿用非谋非彝(法)"(《尚书·康诰》、《酒诰》);达到"子子孙孙永保民"(《尚书·梓材》)的目的。"保",是占有,"保民",就是保持对奴隶的占有。因此,以"德政"巩固周奴隶主贵族对奴隶和平民的专政,这就是"敬德保民"的一种意义。

"敬德保民"的另一种意义,是伦理方面的。它要求"父慈子孝,兄友弟恭",并且说这是"天与"的"民彝",必须遵守的;(《尚书·康诰》)同时,它要求人们从饮宴、服饰、器用、婚丧直至祭祀、征伐等国家大事,都要遵守礼制规范。前者的目的在于"亲亲",后者的目的在于"尊尊",两者交相为用,用伦理来维系建筑在血缘关系基础上的世袭禄位制,保持周奴隶主贵族内部的团结统一,以便使周奴隶主贵族的统治"永世不替"。

周公把"天命"、"敬德"、"保民"三者联系起来,以"敬德"为"受命"的根据,以"保民"为"天命"的体现;并把先王作为"以德配天"的典范。他说,"民之所欲,天必从之"(《左传·襄公三十一年》引《泰誓》),"天不可信"(《尚书·君奭》),"当以民监"(《尚书·酒诰》),要效法先王那样的"明德",来"祈天永命"(《尚书·召诰》),即保持周奴隶主贵族的统治。

商王朝所宣传信奉的上帝,不讲"德治",只讲威力。后来《商颂》是宋国贵族祭祖先的歌辞(宋是商的后裔)只讲商王朝当初"如火烈烈,则莫敢曷(遏)"。和甲骨文中只记载上帝为至高权威,只管发号施令的情况是一致的。

周王朝的统治者亲眼看到曾经十分强大的殷王朝是怎样在奴隶的暴动下被打垮的。从奴隶主阶级的长远利益着想,必须加强政治的和思想的统治,思想的统治就是加强"天命"的宣传。天

仍然有意志，能对人赏罚，但天的赏罚不得不考虑人民的要求和愿望。只要人民不反抗，“天命”就可以常保。这种宗教“天命”思想是当时现实社会中地上王权思想在天上神权思想的反映，是奴隶阶级不断反抗斗争在统治思想中的反映。

“敬德保民”，在周初有它的进步的一方面。但上帝并不能真正给广大人民带来好处。西周统治集团内部在奴隶反抗斗争中也引起了分化，其中一部分人由对现实生活的不满转而恨天怨天，对天表示不满。对传统的宗教观念的不满情绪是社会思想将有巨大发展的前奏。

西周末年由于社会的阶级矛盾尖锐化，如周厉王对人民的压迫，引起人民的反抗，奴隶社会危机已经显露。在《诗经》中不少篇章表现了人民对贵族的压迫和剥削的抗议。他们批判“不稼不穑”的寄生者，并把这些人比作“硕鼠”。他们对奴隶主贵族的残暴统治也表示极大的愤恨。在对奴隶主贵族进行批判的同时，也出现了对奴隶主的保护神“天”的批判。

《诗经》对上帝提出了责难，“昊天不平”（《小雅·节南山》），“天命不彻”（《小雅·十月之交》），指责上天不公正、不明白；咒骂上天非常暴虐，说“昊天疾威”（《小雅·小旻》、《大雅·瞻卬》、《小雅·雨无正》），“昊天不惠”（《小雅·节南山》），甚至提出“下民之孽，匪（非）降自天”（《小雅·十月之交》），“乱匪降自天”（《小雅·十月之交》），认为人民所受的灾害不是上天降下来的。它们对天帝鬼神表示了怀疑动摇以至诅咒的态度。

《国语》中有不少言论反映出社会思想有了进一步的发展，其表现为用“阴阳”和“五行”解释自然和社会的变化。《周语》中记载有西周末年“伯阳父论地震”一事，这一事本身虽然是近于预卜吉凶，但是伯阳父对“周将亡”与“地震”的关系的解释，表现

出人们对重大自然现象认识的发展和深化。他认为天地间存在着阴阳两种气,这两种物质力量"不失其序",自然界和社会就安定。他还认为地震不是天的命令,而是由"阳伏而不能出,阴迫而不能蒸"引起的。由于阴阳二气的失调,才发生了地震,引起了"川源"阻塞。"周之亡"的原因不在于"天命将终",也不是因为上帝不保佑了,而是由于地震引起了川源阻塞,人民没有用于灌溉的水源,因此"民乏财用","不亡何待"!伯阳父把周将亡的原因归之于自然的灾害,他的结论是错误的。但是他力图从自然界寻找原因去说明地震现象,其方向是正确的。他的说明不是停留在现象的表层,而是归结为阴阳二气的对立和相互作用,其说明也是深刻的。

《国语·郑语》还记载史伯认为:"百物"都是"先王以土与金木水火杂"而成的,自然和社会的一切事物,都是由于不同的"他"物和合变化而来的;所以"和"是自然和社会事物发展的法则,"和实生物,同则不继"。他说:"声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。"意思是说,声调单一就不好听,一样的颜色就没有文彩,一种味道就没有滋味,只有一种东西就无从比较好坏。他认为周王的统治违反了相反相成的"和同"原则,才会失败。周王朝必然要衰落了。

西周时期在萌芽中的无神论和对客观世界认识的深化,是春秋时期唯物主义哲学的先驱。这一时期的思想进步的特点是对上帝(天)越来越不满了,有的抱怨,有的诅咒,有的怀疑,但是还没有彻底否定上帝的存在,也没有从理论上论证上帝不存在的学说。有许多唯物主义、无神论思想是在宗教神学内部暗中滋长起来的。社会思想更加重大和急剧的进步是在春秋时代发生的。

第 三 章

春秋时代社会思想的进步以及新旧思想倾向的斗争

随着周王朝的衰落，各诸侯国经济政治势力的发展，地上的王权削弱了。奴隶和平民的逃亡反抗，新兴封建势力的扩张，奴隶主贵族之间的兼并战争和内哄，使得僭越违礼事件层出不穷，冲击着奴隶主贵族专政的世卿世禄制，也冲击着“以德配天”的宗教政治伦理观念，不断动摇着上帝的威权。而且，从西周末年以来，由于社会思想的进一步发展，对上帝的怀疑、诅咒，对自然界的发生和变化的更为深刻的解释，使西周以来的奴隶主贵族的统治思想受到很大打击。在这种新的形势下，奴隶主贵族就歪曲地利用当时天文学和医学等方面的成果，以及当时科学尚不能解释的现象，利用了他们的政治斗争的经验和动荡不安的社会局面，宣扬自然变异是有意志的天在赏善罚恶，或者是人们违反奴隶主的政治道德规范的必然结果。并且提出，社会的政治事件，以至重要政治人物的疾病和死亡，都是受神秘的有意志的“天”所支配的，天道与人事互相感应。

春秋初期的申繻看到一次蛇斗的现象，他就利用这一偶然现象，影射当时社会政治事件说：“妖由人兴也。人无衅焉，妖不自作，人弃常，则妖兴，故有妖。”（《左传》庄公十四年）从而论证

奴隶制的"常"规是不能违背的。春秋中叶的伯宗把不利于奴隶制的、违反"亲亲"和"尊尊"原则的"反德"事件，说成是发生自然灾异的原因。他说："天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱，乱则妖灾生"(《左传》宣公十五年)，并用这种理论来论证对于危害奴隶主贵族利益的政治事件，必须给以处罚。春秋末期的叔向企图挽救日益破产的宗教政治伦理观念，认为当时有一些破坏奴隶制的事虽然目前没有受到上天的惩罚，但终于会受到更重的惩罚。他说："天之假助不善，非祚之也，厚其凶恶，而降之罚也。"(《左传》昭公十一年)这说明奴隶主贵族在现实社会的变革面前也无能为力。叔向为了维护奴隶主贵族所提倡的"礼"，进一步给"礼"作了神秘的解释。他认为不遵守"礼"的人，必定遭祸；讲礼行礼的人，必定得到好报。周单成公与韩宣子会于戚，"视下言徐"，即眼的视线过低，说话的声音低弱，失去了王室大臣奴隶主贵族应具备的风度，与周礼的仪节相违背，叔向便预言单成公不久必死①。周景王葬王后，早宴，叔向认为："宴乐以早，亦非礼也。"因而断言周景王不得善终②。叔向聘于周，单靖公待他很有礼，他认为这是"一姓再兴"的预兆，单靖公的子孙必能兴起③。这些事实都说明奴隶主贵族为了维护他们的统治，只能用神秘的迷信来增强自己的信心，这当然是他们势力衰落的征兆。

与这种宗教神秘主义发展的同时，适应于奴隶和平民反抗压迫的斗争，以及新兴封建势力争夺经济政治权力的斗争的需要，对自然界和人类社会的认识也有了长足的进步和更大的发

① 见《左传》昭公十一年。
② 见《左传》昭公十五年。
③ 见《国语·周语》。

展。

第一节　活跃的反神秘主义思潮

春秋时期，出现了一批对西周以来宗教神秘主义进行批判的学者，他们认为盲目地信赖鬼神是得不到什么好处的，鬼神不能支配人。他们说："神聪明正直而壹者也，依人而行。"(《左传》庄公三十二年)又说："鬼神非人实亲，惟德是依。"(《左传》僖公五年)由于神秘主义思想的动摇，人们也逐渐了解到吉凶祸福是人自己的事，与"天"没有关系。公元前645年(周襄王七年)，宋国发现陨石和"六鹢退飞"。人们认为这种不常见的现象，是人事吉凶的预兆。但是周内史叔兴说这"是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人"(《左传》僖公十六年)，认为自然界的非常现象，是由自然界阴阳失调而造成，与人事无关系；人事的祸福是由人自己造成的。鲁国的闵子马也说："祸福无门，惟人所召。"(《左传》襄公二十三年)公元前509年(周敬王十一年)宋国和薛国关于营建周城发生争论。宋国引证鬼神为自己的观点辩护；薛国引证人事为自己的观点辩护；弥牟说："薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣。"(《左传》定公元年)

当时的进步学者也驳斥了祈祷、咒术和卜筮等迷信思想。鲁国开明贵族臧文仲认为只要人们努力从事于农业生产和节约财富，就可以预防天灾，与"巫"没有关系。他说："修城郭，贬食省用，务穑劝分，此其务也，巫尪何为？"(《左传》僖公二十一年)齐国的政治家晏婴指出，国君生病是由于"纵欲厌私"和"斩刈民力"的结果，祈祷也是无用的。他认为，虽有"善祝"，也抵抗不了人民群众因为忍不住压迫痛苦而对统治者的咒骂。他说："民人

苦病，夫妇皆诅。祝有益也，诅亦有损。……虽有善祝，岂能胜亿兆人之诅。"(《左传》昭公二十年)晏婴用比喻的说法，说如果认为祷告有益，那么诅咒就也会有损，这样，即使有很好的巫祝来祷告，又怎能抵得上千百万人的诅咒呢?晏婴虽然没有完全否定鬼神，但他指出巫祝无用，这是进步的具有无神论倾向的思想。

随着天文学的发展，人们对占星术的迷信也发生了怀疑。晋国的占星术者裨灶，根据天象预言郑国将要发生大火。郑国的大夫子产说："天道远，人道迩"，"灶焉知天道?是亦多言矣，岂不或信?"(《左传》昭公十八年)天道遥远，人道切近。裨灶哪里懂得天道? 只是他喜欢乱说，说得多了，也有碰对了的时候。子产对占星术利用"天道"宣传迷信表示怀疑，提出"人道"与"天道"有区别，这说明神秘的天道迷信思想开始没落。子产又认为疾病是由"饮食哀乐"造成的，与神鬼没有关系。他并且对社会政治伦理规范的"礼"作了新的解释。他认为"礼"是仿效天地的"六气"、"五行"的自然法则所制定的，他说："礼，天之经也，地之义也，民之行也。"(《左传》昭公二十五年)这样的解释"礼"虽然也是错误的，但是对于反对神秘主义的政治伦理观点说，却有进步意义。

从上面的材料中可以看到这个时期的思想动向突出表现为：人的作用的提高和神的作用的降低。这说明，当时的进步思想家从现实的生活的教训中，逐渐意识到神秘主义思想的虚幻，要求人们摆脱迷信，集中人的力量，改善人们的社会生活和政治生活，这在当时具有重要的历史意义。社会生产的向前发展和人民群众不断的反抗，是迫使当时的进步思想家抛弃某些神秘主义思想的基本原因。同时，由于历史和阶级条件的限制，也还无人能够明确否定"上帝"(天)和鬼神的存在，他们对神秘主义思想批判得还不彻底。但是，这种重视人的作用的思想，标志着社

会思想的进步和发展。这些思想给后来更为进步的哲学体系，提供了思想资料和基础。

第二节　对事物动因和世界起源认识的深化

春秋时期新兴地主阶级为了反对奴隶制传统宗教观念的束缚，并为了发展生产，加强了科学知识的探求，就要求着对世界作新的解释。这个时期的唯物主义，是以原始的、自发的和极其朴素的形式表现出来的。它们都企图从自然界本身所固有的现象去说明自然现象的变化，把整个宇宙看成是由某种具体的物质的东西构成的，从而和上帝创造世界以及它支配世界和人类命运的神秘思想对立起来。

首先提出的问题是自然界和社会变化的原因究竟是什么？是"上帝"（天）呢，还是事物自身的发展？这个问题形成了当时思想斗争的焦点之一。

西周以来，统治阶级都宣扬事物变化的根本原因是"天命"。到春秋时期，一方面由于社会生产的发展向科学提出了许多任务，例如，为了农事的需要，就需要找出许多自然运动变化的规律：四时运行的规律、作物生长的规律、各种东西之间相互联系的规律等等，这就要求进一步探索自然界的秘密。生产实践的这种要求促进了科学的活跃，科学的发展对否定宗教神秘主义起着积极的作用。另一方面由于社会制度正在起着巨大的变化，在激剧的阶级斗争中，进步势力了解到为了战胜保守势力，必须在思想上摆脱"天命"思想的束缚，根据事物自身的发展，来论证本阶级的必然胜利。

由于这一时期的天文学和历算学的发展，就使得过去迷信

部分占主要方面的占星术中容纳了更多的科学成分。当时的天文学家常用"天道"来表示天体运行的客观法则。范蠡曾经把"天道"看成是日月运行周而复始的不变的规律,他说:"天道皇皇,日月以为常。"(《国语·越语》)认为"日困面还,月盈而匡"就是"天道"运行的内容。这就是说,这些变化不是上帝意志的表现,而是事物自身所具有的规律。

当时具有进步倾向的思想家还用"天道"说明各种现象变化的总规律。例如,邓曼说:"王禄尽矣。盈而荡,天之道也。"(《左传》庄公四年)伍子胥说:"盈必毁,天之道也。"(《左传》哀公十一年)这就是说,自然界和社会中的事物都是发展到顶点就走向它的反面,这样的情况是"天之道"。这种思想突出地表明,当时是处在一个深刻的社会危机的前夕,社会在酝酿着大变革。

把自然界和社会看成是一个自然的必然发展过程,把事物变化的原因归之于事物自身,这样就在实际上否定了宗教神秘主义,推动了社会思想的发展和进步。

还有一些思想家继承了殷周以来"五行"说的思想。宋国的大夫子罕曾说:"天生五材,民并用之,废一不可,谁能去兵?"(《左传》襄公二十七年)子罕所说的五材就是指金、木、水、火、土,他认为这些原素都是自然而生的,对人民有着重大的作用。在这里包含着两个意思,一是说明世界万物统一于五种物质原素,和史伯所说的"先王以土与金木水火杂,以成万物"是一个意思;二是说这五种原素既然是客观存在,人民都需要用它,那么哪一种都不能任人的主观意志废掉。晋国的太史蔡墨用"五行"来说明祖先神,可见金木水火土等自然物质对构成世界的作用在当时已更加被重视,人们在依据自然知识来说明事物。

当时的天文学家经常用阴阳来说明日月运行和四时变化的

过程。他们把阴阳看成是事物自身的客观发展过程，就像日月有盈有虚一样，从这里，人们把这种规律性的自然变化叫作"阴阳有序"；而把一些自然界反常的现象称为"阴阳失调"。前述叔兴就是把自然界的变态称为"阴阳之事"，它与人间的吉凶祸福没有任何关系。春秋末年的医和，认为疾病乃是由阴阳等"六气"对人体的影响而发生的；如果人们不注意调节这六气对身体的影响，"不节不时"，就会发生疾病。他否认了疾病死亡乃是出于"违礼"的结果或神的惩罚。这些事例都说明，当时有些人已经把阴阳说成是事物的两种基本性质，并用此解释事物变化的原因。

这个时期也有人提出了水是万物的根源的学说。《管子》书的《水地》篇，保存了这方面的史料[1]。《水地》篇的作者认为"水"是万物的根源，"水"不仅是没有生命的东西的基础，也是一切生物发生和成长的泉源。他们说："水者，何也？万物之本原也，诸生之宗室也。"在他们看来，草木得到了"水"，就成长得茂盛；鸟兽得到了"水"，就会长得肥壮。他们特别指出，"水"的最精华的部分凝集起来就形成了人，人的"九窍五虑"都是从水产生的。他们甚至认为人的体质、容貌、性情和道德品质也是由于"水"的性质不同所决定的。他们说，污浊的水使人愚笨，清凉的水会使人简易正直。因此，他们认为"水"是治理国家和教化的关键。他们说："是以圣人之化世也，其解在水。"他们用某种物质原素作为复杂变化的世界万物的惟一根源，它的意义在于解决了世界的物质性问题以及关于世界的统一性问题。他们意识到世界的本源是物质性的，世界就是原始的物质变化和转化的过程，不过，

① 《水地》篇大约是春秋末期的作品，其中所述齐、楚、越、秦、晋、燕、宋七国之水。其中讲到晋，不提韩、赵、魏，似应在三家分晋之前（公元前476年）。

他们所寻找的物质基础，却是物质的个别形态——"水"。他们的缺点就是把物质和物质的个别形态混为一谈，这是古代的朴素唯物主义的共同特点。

春秋时代的这些哲学家把某几种或某一种特殊的物质作为世界的本原，这样的主张是唯物主义的。但是用某些特殊性质的物质来说明所有的东西，特别是说明与其性质相反对的东西，是有困难的。后来老子才进一步解决了这一问题，把古代元素论的朴素唯物主义推向精气论的朴素唯物主义的水平。

上述思想有的在孔子之前，有的略后于孔子[①]，它说明当时进步的社会思想已逐渐形成一种蓬勃发展的时代思潮。

第三节　素朴的辩证法思想

自然现象的变化和社会的急骤变化，促使人们对事物的发展变化有了进一步的认识。和自然现象一样，当时的进步思想家认为社会也是在变化运动的。约和子产同时的史墨认为高山可以变成深谷，深谷也可以变成丘陵，贵族可以变成平民，这是"天之道"，是自然变化的必然规律。他又认为事物自身都有对立的两个方面，像身体有左右手，在社会政治领域内，"王有公，诸侯有卿，皆有贰也"。他们认为王的辅佐或诸侯的辅佐(贰)构成王或诸侯的对立统一，然而君和臣的地位不是永恒不变的，如果君"世从其失"，而臣"世修其勤"，那么也就会发生君臣易位的情况。所以他说："社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。"(《左传》昭公三十二年)像这种思想在当时并不是个别的，有不少思想家都

① 如伍子胥、范蠡等。

提出类似的思想。例如前面所提到的邓曼就认为："王禄尽矣，盈而荡，天之道也。"著名政治家伍子胥也说："盈必毁，天之道也。"他们都是用"天道"发展的客观规律来论证某些国家的政权走向衰亡的不可避免性。

范蠡则认为"天道"是指自然现象变化的规律，如日月的盈虚，节气的推移，他说："天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。"(《国语·越语》)他认为，世界上的一切现象的变化，都好像日月的运行一样，发展到顶点就会转化。既然转化是事物的客观规律，原来多的可以变为少的，少的也可以变为多的，事物都在"赢缩转化"；那么人们就应该利用这一法则，掌握"时机"(时)。他说："时将有反，事将有间。""时"就是指一定的客观形势下的机会，人们应在客观形势变化的时候抓住它，否则会"后将悔之"。

《左传》昭公二十年，齐国的大夫晏婴提出了"和"与"同"相异的概念。他认为"和"是集合许多不同的对立因素而成的统一；而"同"则是简单的同一。他说："和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，煇之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。"这是说"和"好像作汤羹，加上各种作料，鱼、肉，以及火力烹调，使各种味道调和，然后做得可口。又以音乐为例，必须有"清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出人、周疏"等声音然后才能"相济"以组成乐曲。简单的同一则不能有这些效果，他说："若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？"这是说水和水羼在一起是做不成美味的汤羹的，而单一的琴瑟调子也成不了音乐。晏婴把这种"和"与"同"相异的思想运用到君臣的关系上，认为君和臣之间应当是"和"而不应是简单的"同"，这样对国家政治才有好处。他说："君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其

可;君所谓否,而有可焉,臣献其可,以去其否。是以政平而不干,民无争心。"晏婴的这些思想,说明他已经观察到了日常生活以及政治生活中有许多生动的辩证法。当然他不可能深刻了解对立统一规律的意义,因而过分强调了调和。但他能看到"和"中包含着许多不同的甚至对立的因素,而不是简单的同一。这种思想在古代来说仍是有价值的。

认识到事物的发展和转化是为了指导自己的行动,在这方面,卓越的政治家管仲作出了突出的贡献。

《史记·管晏列传》记载,管仲为政,"善因祸而为福,转败而为功"。齐桓公一时忿怒,逐回了娶于蔡国的宠姬,蔡国怨恨,就把这个女子另嫁他人,齐桓公因此要讨伐蔡国。管仲借机劝齐桓公伐楚,责备楚国不向周天子进贡祭祀用的白茅草。齐桓公要北伐山戎,管仲借机督促燕国发扬召公时代的优良传统。和鲁国会盟时,齐桓公曾答应归还侵占鲁国的土地,回国后又想背约,管仲劝齐桓公恪守信义。这样,使齐国获得了诸侯们的拥戴:"诸侯由是归齐。"管仲由此认识到:"知予之为取者,政之宝也。"(《管子·牧民》)

喜、怒、爱、恶,是感情的表现。而情感运用不当往往会造成恶果,危害政治。但管仲认为,如果善于引导,则情感不仅无害,而且是宝贵财富:"喜也者,怒也者,恶也者,欲也者,天下之败也,而贤者宝之。"(《管子·枢言》)由于善用情感,贤者能保持情感因素引向健康的方面:"众人之用其心也,爱者憎之始也,德者怨之本也,唯贤者不然。"因为贤者能不使爱化为憎,德变为怨。至于帝王,更是善于利用爱恶:"天道大,面帝王者用爱恶。"(均见《管子·枢言》)管仲的成功,与他这种善于运用感情的积极作用,转败为功、因祸致福的政治艺术是分不开的。

这一时期的辩证法思想是相当丰富的，但是由于当时的各种条件的限制，它多半是用以说明某些具体的事物，或者是在解决某些问题时表现了对某个辩证法规律的运用，因此概括性还不够深广。后来老子在这一基础上，把辩证法的水平提高了一步。

第四节　进步的重"民"思想

春秋时期，进步的思想家对代表旧的世袭的奴隶主贵族的保守的社会政治思想，也进行了批判。

和上述重视人的作用的思想相联系提出重"民"的观点。他们认为"神"和"民"同样重要，而且"神"是依赖人民的意志进行活动的，如果没有人民所进行的劳动生产，国君就得不到鬼神的保佑。他们指出，统治者必须首先使人民的生活过得去，然后才有资格事奉鬼神。季梁说："民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。"(《左传》桓公六年)他们认为民是神所依靠的，如果抛弃了人民而只崇拜鬼神，就会丧失政权。这正意味着西周以来神权政治的衰落。

这个时期也有人认为国君应该把关心人民群众的利益看成自己的利益，政权才能巩固，认为"命在养民"。郑文公说："苟利于民，孤之利也，……民既利矣，孤必与焉。"(《左传》文公十三年)有人指出暴虐和剥削过分的统治者的地位是很危险的，而"厚施"于民的统治者才能得到人民的拥护。楚国令尹子文说："夫从政者，以庇民也。民多旷者，而我取富焉，是勤(劳)民以自封(厚)也，死无日矣。"(《国语·楚语》)这说明当时正是处在社会大变动中，在这一变动中人民的力量已成为当时统治者所关

心的问题。

当时还有的思想家从政权的得失中总结出其关键问题在"民",并以此论证政权转移的合理性。赵简子问史墨说左传昭公三十二年,鲁国大夫季氏把鲁君赶出国,可是老百姓服从他,其他诸侯国也承认他的统治,鲁君逃亡死在外国,却没有人认为季氏是错误的。(《左传》昭公三十二年)史墨回答说,由于鲁君好几世代失德失民,而季氏好几世代有德有民,因此"民忘其君"而归季氏,这是合理的。因此他总结说:"社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。"这是肯定政权转移为合理的进步思想。

《管子·牧民》篇[①] 说:"凡有地牧民者,务在四时,守在仓廪。因多财则远者来,地辟举则民留处。"《牧民》篇的作者认为依靠人民的力量发展生产是国家富强的根本条件。所以他说:"政之所兴,在顺民心,政之所废,在逆民心。"(《牧民》)春秋时期,奴隶逃亡成为社会普遍现象,因此争取人民就成为统治者的首要问题,否则这个国家的劳动力和兵源都会感到缺乏。但是要使人民能够定居在一个国家里积极生产,就必须要让劳动者有饭吃,"仓廪实","衣食足"。从这里,《管子》书中更进一步提出,要让人民遵守一定的道德规范,那就得首先使他们的生活有一定保障,所以他说:"仓廪实则知礼节,衣食足则知荣辱。"(《牧民》)这里就接触到道德的起源问题。《牧民》篇的作者认为,物质生活问题不解决,就无法对平民进行道德规范的说教。

这些进步的社会政治观点,是和当时激烈的阶级斗争联系在一起的。奴隶的暴动和逃亡,新的封建势力的壮大,使一些进

① 《管子·牧民》一篇,《韩非子》、贾谊、《史记》并引用,它反映春秋中期的思想。

步的思想家逐渐否定了旧思想，提出了一些适合当时社会发展要求的新思想，这些新思想都在不同程度上代表着当时新的社会势力的要求。

第五节　《管子》礼与法、富民和德教并重的治国方针

《管子·治国》篇载："凡治国之道，必先富民。"[1]"民富则易治也，民贫则难治也。"因为民富就"安乡重家"、"敬上畏罪"，所以易治；民贫就"危乡轻家"，敢于"凌上犯禁"，所以难治。《管子》认为，过去那些英明的君主，虽然号令不同，法制不一，却都能够称王天下，因为他们都是国家富强，粮食充足。假若国家贫穷，必然发生动乱。"故治国常富，而乱国必贫。"（《管子·治国》）

在农业社会里，国富的主要标志是粮食充足。粮食是农民生产的，所以《管子》认为应该重视农业，不重视、甚至要禁止一般民众从事其他行业，这叫作"禁末作文巧"（《治国》）。

要富国富民，除了应实行适当的赋税政策、督促民众适时耕作，《管子》还研究了各种土壤的状况以及适合生长的作物（见《地员》）。这样做，一面是为了因地制宜收取税赋，更重要的是为了发展生产："乃以其天材地利之所生，养其人，以育六畜"（《度地》），因为只有生产发展了，税收才有保证。与农业密切相关，《管子》还认真研究了水利问题（见《度地》等），并且认为，兴修水利，防止水害，乃是帝王、宰相义不容辞的责任。

在民富的基础上，就易于对民众实施政治统治。《管子》认

---

[1] 石一参《管子今诠》，中国书店 1988 年影印本。

为,实施政治统治的根本,是从小事开始,培养民众礼义廉耻的品德:"民之修小礼,行小义,饰小廉,蓮小耻,禁微邪,治之本也。"(《牧民》)[1] 礼义廉耻,《管子》称为"四维":"国有四维:一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻"。(《牧民》)《管子》反复强调,治理国家,必须坚持这四条原则:"守国之度,在饰四维","四维张,则君令行"(《牧民》)。所以治国者希望民众有礼义廉耻这四种品德。

《管子》以礼义廉耻治国的主张对后世发生了深刻的影响。汉代贾谊在他的著作中指出:"管子曰:礼义廉耻,是谓四维。"四维不张,国乃灭亡。"(《新书·俗激》)贾谊认为,这是管子深通治国之道的主张,并且指出,秦朝的灭亡,就是由于"灭四维而不张"(《汉书·贾谊传》)。司马迁在《史记·管晏列传》中,也把"四维不张,国乃灭亡"作为管仲的基本政治主张。

"四维"之中,居首要地位的是礼。礼有"八经",即"上下有义,贵贱有分,长幼有等,贫富有度"(《五辅》)。治国者以此"八经"治理国家,就会使"下不倍上,臣不弑君,贱不逾贵,少不凌长"(《五辅》),少长贵贱不相逾越,就会使"乱不生而患不作"(《五辅》),从而国家安定,秩序井然。假若没有礼,就会使上下尊卑淆乱,贵贱纷争,整个国家就无法安定了。

礼本来是维护统治阶级内部秩序的社会制度和道德原则,并不是为一般民众设立的。《管子》主张将礼推广到一般民众,也是一个历史性的进步,这是政治实践使这个学派认识到了对一般民众进行礼制教育的必要。

在古代社会,使一般民众安分的主要手段是"刑",即处罚。这种处罚最初可能是任意而没有规则的,后来开始形成了一些

---

[1] 石一参《管子今诠》本、郭沫若《管子集校》本作《权修》篇

规则。传说"舜作象刑","舜作五刑",说明我国古代在很早的时期就形成了某些规则。但这些规则可能仅是统治阶层自己掌握,无须向一般民众公布。春秋时代,这些规则开始向一般民众公布出来,这就是"铸刑鼎",制"刑书"等重大历史事件。把施刑规则公布出来,说明什么罪该用什么刑进行处罚,就是法令。后来,如何赏赐、如何授官等等,也都是法令的内容,这是社会生活的进步使法令也扩展了自己的内容和范围。法令虽然也关涉到社会上层,但从它的来源和作用看,它主要是为下层民众制定的。

《管子》认为,在对民众进行礼仪教化的同时,应该坚持以法治国:"民知礼矣、而未知务,然后布法以任力。"(《五辅》)"凡牧民者,欲民之可御也。欲民之可御,则法不可不审。"(《牧民》)"凡君国之重器,莫重于令。令重则君尊,君尊则国安"(《重令》)。所以,"圣君任法而不任智,任数而不任说,任公而不任私,任大道而不任小物,然后身佚而天下治。"(《任法》)法令的作用,首先是使君主尊贵,政治稳定:"法者,将立朝廷者也。"(《牧民》)其次是用"民力",用"民能",即使民众把自己的力量和才能贡献给国家。最后,是使民众在战争中不惜牺牲自己的生命。

《管子》把以法治国看作是古老的传统,说黄帝、帝尧都是以法治国的圣明君主。并说他们由于以法治国,所以可以"不思不虑,不忧不图",身体安乐康健,寿命长久,"垂拱而天下治"(《任法》)。《管子》还认为,有了好的法令,应该认真坚持,并且不要随便更改,以保持法令的统一和稳定。《管子》的主张,深刻地影响了后来的法家学派。

第六节　《管子》法天道、顺四时、遵五行的生活准则

《管子》书中专有《四时》、《五行》等篇，其中主张，从政治到经济，从生产到个人的饮食起居，一切社会生活都应根据天道，也就是四时、五行来进行安排。

效法和顺应天道，是春秋、战国时代思想家的普遍主张，也是《管子》一书的基本主张。其《形势》篇道："欲王天下，而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然。失天之道，虽立不安。"[①] 所谓"其事若自然"，就是说不为而获得了成功，看不到当事人努力的形迹。之所以取得成功，就是因为他按天道行事。

天道是永恒不变的："天不变其常，地不变其则，春秋冬夏不更其节。古今一也。"(《形势》)天道对人，是一视同仁，没有私近，也没有私远："天道之极，远者自亲；人事之起，近亲造怨。万物之于人也，无私近也，无私远也，巧者有余而拙者不足。"(《形势》)顺应天道的，天就会帮助他；违逆天道的，就可能遭受失败。受到天的帮助，弱小也会变得强大。

春秋冬夏是天体运行的恒定节律，因而四季的区分与交替就成为天道的重要内容："四时者，阴阳之大经也。"(《四时》)"唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。"(《四时》)[②]

所谓"知四时"，一是要知"五谷之故"；二是要让"刑德合于时"："刑德合于时则生福，诡则生祸。"(《四时》)由于农业生产必

---

① 据石一参《管子今诠》本。

② 此条见：石一参《管子今诠》本。

须依据时令来安排，所以行政措施也必须根据四季代换进行。这是古人对政治与生产、进而对人与自然相互关系认识的重要进步。

以春天为例，《四时》篇说明："东方曰星。其时曰春，其气曰风。风生木与骨。"这是对春之所以为春的理论说明。春天里的工作，有修沟渠，修田界，耕田、种树等等。在政治上，应释放罪人，提拔官吏，和邻国讲和修好等等。为了保护资源，在春天禁止捕猎幼兽，不许折断花蕾嫩枝等等。《四时》篇认为，这样作了，春雨就会到来，生物就会繁茂，百姓就会长寿。

假如不这样作，就会造成灾难："春行冬政则凋，行秋政则霜，行夏政则郁。"（《四时》）所以不可乱了次序。至于夏、秋、冬三季，则各有自己的时令，其情形和春季大体相似。

《五行》篇与《四时》篇宗旨一致，只是《五行》篇将一年分为五个时间段，每段七十二日。从冬至开始，依次由木、火、土、金、水"行御"，即实行统治或进行治理。以"金行御"为例，这七十二日之内，"凉风至，白露下"，五谷成熟，是收获的时节。这时，天子要发布命令，操练军队。但不可兴修大型工程等等，否则将招来祸灾。其他木、火、土、水"行御"期内，也有相应的规定。

从行文和内容上看，《管子》对一年之中各时间段中政治和经济生活的规定，比《周礼》、《国语》等文献详尽而完整；但比《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》等，则显得朴质而简略。因此，《四时》、《五行》篇当是二者的中间环节或过渡状态。它应当形成于战国中期以前。其中未必都是管仲时代的思想，但从《周礼》和《国语》的相关内容看，管仲时代当已经具有了这种思想的雏形，所以我们也在这里进行介绍。

儒家一般把《礼记·月令》中依四季不同安排行政和生产的

思想归于周公姬旦。但从唐朝开始，杜佑作《通典》，就认为"《月令》出于《管子》"。郭沫若先生作《管子集校》，认为《管子·幼官(玄宫)》篇和《幼官(玄宫)图》"为《吕氏春秋》'十二纪'之雏形"。① 《礼记·月令》不过是《十二纪》的缩写，《幼官(玄宫)》篇和《幼官(玄宫)图》则是《四时》、《五行》篇思想的另一形式的表述。《月令》思想对于中国古代的社会生活，曾发生了极其深远的影响，它的源头，应是开始于《管子》。

《四时》、《五行》篇，包括《幼官(玄宫)》篇和《幼官(玄宫)图》，主张以人类的生产活动为基础，来安排其他一切社会活动，这样的思想是合理的。认为不这样安排，将会带来灾难，也是正确的。但从《管子》中我们已经看到，其中政治与生产，政治、生产与自然时令的关系显然被人为地夸张和僵化了。假若认为只有秋季才可练兵、决狱，只有春季才可以行赏、任官，必定会耽误许多政事。至于这样做就风调雨顺，不这样做会招来天灾人祸，则更是宗教神秘主义在新条件下的复活。后人保留《四时》、《五行》等篇的正确思想，剔除其中的神秘主义，还需要进行长期的努力。

在《管子》一书中，还记载着加强生产管理，发展生产，"相地而衰征"的一些政治措施。这都说明地主阶级的政治思想与奴隶制思想体系是对立的。但是，建立天道自然无为的哲学体系，系统地建立代表封建地主阶级的哲学体系是荀子和韩非。因为一种哲学世界观体系的形成既要靠阶级的自觉，也要靠思想资料的不断积累。从春秋中期到荀子、韩非思想体系的形成，说明地主阶级首先提出的是政治、法律措施，如巩固私有制，立刑书等

① 《郭沫若全集·历史编》第5卷第190页，人民出版社1984年版。

等，因为这是直接捍卫它的基础的；以后是系统的社会改革，如战国时期吴起、商鞅的变法等等；最后才出现系统的、完整的唯物主义哲学体系。春秋末期的思想进步只是地主阶级哲学思想发展的序幕。

第 四 章

老子以道为最高范畴的哲学体系和朴素的辩证法思想*

第一节 老子思想的产生

老子即老聃，生卒年不可详考，约生于公元前580年（周简王6年），约死于公元前500年（周敬王20年）。据史书记载，他曾当过周王朝的史官，孔子三十四岁时曾向他请教过有关古礼的问题。老子晚年，看到周王朝日趋没落，回到他的故乡楚国苦县厉乡曲仁里过着隐居的生活。[1]

《老子》（后来称为《道德经》）书共五千多字，是用韵文写成的一部哲理诗。它没有引用西周以来官方的典籍训诰，其中吸收了不少民间谣谚。这部书是研究老子哲学思想的直接材料。其中有个别章句是战国时人的注解混入正文的。全书大体可以代表老子的思想。[2]

---

* 关于老子的哲学思想，可参考《中国哲学发展史》（先秦）关于老子哲学的新看法。

[1] 据《史记》卷63《老庄申韩列传》，孔子问礼时，老子正在周王朝当史官，他还没有和奴隶主贵族的正统思想决裂；《老子》书的思想应在归隐后。

[2] 老子书和老子思想的关系，本书采取郭沫若同志的说法，认为即使书成于战国，但书中的基本思想是春秋时代老子的思想。

春秋战国时期，除了奴隶和奴隶主阶级，农奴和地主阶级以外，还有少量的自由手工业者和相当广大的农民小私有者。农民小私有者，自从公社解体后，是一直存在的人数众多的阶层。也有些小私有者是由于春秋后半期世袭贵族制逐渐破坏，多数小国被大国吞并，有些小国贵族，一部分降为皂隶、或成为大国的庶民，取得自由农民的身份。在社会变动剧烈的时代，逃亡的奴隶，暂时得到自由，成为个体自由农民也是可能的。因此，农民小私有者这一阶层在由奴隶制向封建制过渡时期，有扩大的趋势。个体自由农民在奴隶制繁荣时期，也享受一定的优待，他们往往和奴隶主贵族有宗法关系的联系。奴隶制衰落，奴隶主贵族自顾不暇，对个体自由农民的某些优待也取消了。因此，这一特定历史条件下的个体农民、小私有者往往同情奴隶，甚至参加奴隶的反抗和暴动。《老子》书中反对剥削的思想，农民平均主义思想，以及"小国寡民"的社会理想，都反映了当时农民小私有者的愿望。由于他长期所受的奴隶主贵族教育，他的思想中还不免带有奴隶主阶级的思想残余和一些消极因素。

春秋时期农民小私有者这个阶层，它没有政治特权，受压迫，它也有反抗压迫的要求。又由于它不是一无所有，有自己的少量的土地，在受压迫、剥削的群众中它还不是处在最下层，因而它的革新要求不像奴隶要求解放那样的坚决；只要统治者对它不过苛，能使它保持住现有的经济地位，它也就"知足"，而不积极要求打破现状。老子的哲学，正是在一定程度上反映了这一阶层的要求和愿望。

春秋末期，随着生产发展，科学水平也有所提高。在天文学方面掌握了冬至、夏至的周期，发现了岁星约十二年一循环的规律；对朔日的推算能做到基本上正确不误，开始打破了对过去以

为天道运行高远莫测的神秘主义。关于天道(日月星辰)运行自有它的规律的思想在老子的哲学里有所反映。他形容道体的运动,说"大曰逝,逝曰远,远曰反"(二十五章),就是用描述天体运动的词句来描述道体的。因为天体无限广大,星辰运行到辽远的地方,似乎消逝了,但它们从辽远处又回到原来的地方。老子是周王朝的史官,史官必须通晓天文星象历史文化知识。(当时的科学本身还夹杂着迷信成分,但在当时已算最先进的科学知识了。)做过史官的老子,具有一定的科学文化知识,他建立了朴素的唯物主义和自发的辩证法思想体系,这是可以理解的。

在农业生产上,由于对作物生长的规律性有了一定的认识,认识到植物生长,不能勉强助长,像老子说"治人事天莫若啬"(五十九章),就是说对待自然、对待生活,最好学习种庄稼的原则,顺应事物自己生长变化的原则,不要生硬勉强去做。《老子》书中讲到"治人事天"做得好,就能符合"根深、蒂固、长生久视之道"(五十九章)。这些描述是借用了农业术语的。由于当时已利用水利,老子书中也讲到"上善若水,水善利万物而不争"(八章)。讲到柔弱胜刚强的原理,说"草木之生也柔脆,其死也枯槁"(七十六章)。老子讲的是事物发展的一般原则,但所用的语言,举的例子,有许多和当时农业生产有关。

当时的医学也有了很大的发展,出现了医和、医缓等著名医生。他们总结了人们长期向疾病作斗争的经验,对生命、养生的知识也有所提高,因而促成老子哲学中的养生、养气、"专气致柔"的观念。

老子以道为最高范畴的哲学体系和朴素的辩证法思想是春秋末期中国社会特定历史条件之下的产物。东周以来,反对宗教神秘主义的思潮不断高涨,天或帝的传统信仰在日渐动摇,天上

神权的动摇，是地上周天子王权的衰落的反映。当时科学的发展，使人们对于一些过去不能解释的现象，开始有条件做出比较科学的说明。史官出身的老子，具有当时先进的科学文化知识，他看透了奴隶主阶级统治集团的腐朽内幕，又认识到奴隶制给农民小私有者带来的灾难，因此，他反对奴隶制的礼乐文化、典章制度，也攻击为奴隶主阶级服务的上帝、鬼神宗教迷信思想。老子以道为最高范畴的哲学体系和朴素的辩证法思想的产生，是当时生产斗争、阶级斗争经验的总结。反映农民小私有者的利益的老子，在打击旧势力，反对旧思想（宗教神秘主义）方面做出特殊的贡献。老子打击奴隶主阶级，客观上是有利于新兴地主阶级的成长的。

第二节　自然无为的天道观和无神论思想

春秋末期在哲学战线上斗争的主要问题，是环绕着“天”是否是有人格有意志的神的问题展开的。当时主张“天”是有人格的上帝、它创造和支配整个自然界和人类社会的，属于唯心主义阵营；反对人格的上帝，主张天道自然无为，按照自然界本来的面目说明自然界的，属于唯物主义阵营。西周以来，奴隶主阶级的哲学把一切自然现象和社会现象都看做是有意志的主宰上帝（天）安排的。这些宗教神秘主义是奴隶主阶级赖以维持他们统治的理论支柱。老子以道为最高范畴的哲学体系的重要贡献，就在于他打击了宗教神秘主义，促进了科学，动摇了奴隶制度的哲学思想基础，客观上有利于封建制的成长。

老子反对天道有知，提出了天道无为的思想。他认为“天”只是与地相对待的天空，它是物质性的。上帝是古代相传最高的天

神、天道人事的决定者,但老子认为上帝也算不得最高的主宰,道比上帝更根本,他说道是"象帝之先",它出现在上帝之先。世界的产生、变化是由道所决定的,而不是由有意志有主宰的上帝决定的。道对于万物,"生而不有,为而不恃,长而不宰"(十章),生养了万物而不据为己有,推动了万物而不自以为尽了力,作万物的首长而不对它们宰制。老子取消了造物主上帝的地位。

老子提出:"道常无为,而无不为。"(三十七章)"道"是构成万物的基础,因此"道"是"无不为"的;"道"并不是有意志有目的地构成世界万物,所以它又是"无为"的。"无不为"以"无为"为条件。"道"是世界万物自身的规律。老子又说:"道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。"(五十一章)"道"之所以重要,"德"对于万物之所以珍贵,就在于它让万物自己生长、发展,而不发号施令。老子反对天道有为的神秘主义思想,提出"天道自然无为"这一原则,在中国哲学史上起了划时代的作用。而在老子的哲学体系中完全排除了有意志的天的地位。他说:"天地不仁,以万物为刍狗。"(五章)意思是,天地没有意志,无所谓仁与不仁,任凭万物自生自灭。

老子针对西周以来长期占统治地位的上帝有知、天道有为的宗教思想,提出了天道自然无为的命题。这是老子学说的贡献。老子为了彻底与宗教神秘主义对立,反对上帝有知、天道有为,他把天道无为的思想也提到了绝对化的程度。并认为只有"无为"才是最高原则,人要向天道学习,也不能有为。因而人在自然规律的面前显得无能为力。当时人类的科学知识还在萌芽状态,没有控制自然的能力,老子只能提出认识自然规律,服从它,而不能进一步根据自然规律提出改造自然的主张。这是当时科学水平的局限。同时个体的小私有者,比较脆弱的经济地位,

以及老子个人所受奴隶主贵族教育的影响，使他的哲学不敢主张有为，而认为无为、柔弱谦下，可以避免损失。这些局限，都使得老子的天道无为的思想在贡献之中包涵了它的消极因素，有走向宿命论的倾向。这一倾向到了老子以后的庄子，有所滋长，他只讲自然无为，抹杀了人的主观能动作用。战国末期的荀子，吸取了老子的天道自然的合理部分，在承认自然规律的前提下，主张利用自然规律为人类造福。荀子的"制天命而用之"的自然观是老子哲学思想的发展和提高。

第三节　作为哲学最高范畴的道

老子第一个把"道"作为哲学的最高范畴。"道"字本来是人走的道路，有四通八达的意思。这一意义引申为"方法"、"途径"，已初步地具有规律性、普遍性的意思。"天道"一词，在春秋时期已是指天象运行的规律，也有时包括人生吉凶祸福的规律的意义。老子吸取了道与天道的一般涵义，把它概括为事物存在和变化的最普遍的原则。它有物质实体和物质运动的规律这两方面的意义。

关于"道"，《老子》书中有简明的概括：他说："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。"（二十五章）这是说，有这样一个混然一体的东西，它比天地更在先，听不见、看不见，它不靠外力而存在，永远循环往复地运行着。可以作为天下万物的根源。我不知道应当叫它什么好，就叫做"道"，勉强给它起个名叫做"大"。混沌未分，在天地剖判之前就存在着的这个道，是物质性的，弥漫于一切，无所不在，所以又叫做"大"。

老子反对上帝创造世界,反对世界的形成起于外因。道是客观存在着,不停地运行着的物质实体。《老子》接着说:"大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大、天大、地大、人亦大。"(二十五章)这里是借用当时天文学上描述天体运行的状态描述道体的运行状态,道的运行,周而复始。道、天、地、人这四者都是重要的,但道是最基本的。所以《老子》说:"人法地,地法天,天法道,道法自然。"(同上)人以地为根据,地以天为根据,天以道为根据,道以它自己本来的样子(自然)为根据。道的内在的原因决定了它的存在、运动,而不靠另外的原因。这里没有给上帝留下地盘。

对于道,在《老子》书中还说:"道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。"(二十一章)这是说,道不是通过耳目见闻直接感受得到的。它包含着细小的粒子状的(精)东西,它是真实存在着的东西。所以《老子》接着说:"自古及今,其名不去,以阅众甫。"(同上)因为它最真实、最具体,它是永恒存在,根据它,才能认识万物的开始。

老子看到,有某一具体形象和性质的东西,就不能构成与它的形象和性质不同的东西。有形有象的东西只能是由无形无象的东西构成,"有生于无"。但是无形无象的"道"在老子看来并不是空无所有的"虚无",它是最真实的存在,它是一切具体事物所以产生的最后根源。

"道"具有"有"和"无"两种性质,老子常常用"有"和"无"来说明自然界的存在。老子是我国古代哲学史上,第一个用"有"和"无"一对范畴说明宇宙构成的本原的哲学家。

老子认为"道"从一个方面看是"无"。老子所说的"无"是指"无名"("道常无名""道隐无名")、"无形"("大象无形"),而不是

一无所有的“零”、空无。老子看来，凡是有固定形象的东西就是有限性的。具体的、有名的东西，只能生出具体的、有名的东西，如马只能生马，豆只能生豆，它们不能产生万物。所以老子说：“无名天地之始，有名万物之母。”（一章）这是说混沌的、还说不上名字的“朴”，是天地的开始。有了名的具体的东西产生了万物。个别的东西都可以找到它们的产生者（母），天地的产生，只能追溯到“无名”这个总根源。老子认为构成世界的“无”，是无名无形的混沌状态的精气，而不是与有相对待的空虚部分，它是无限的混沌状态的原始物质。用老子自己的话说，是“玄之又玄，众妙之门”（一章）。玄是黑暗、深远、混沌的意思，这里是说，混沌而又混沌，它是一切变化的总门。“道”不能是有限的东西，只能是无限，老子叫做“无极”。“道”虽不具有具体事物的形象，但它是构成一切有形有象的东西的基础，因为它原来就包含着形成各种各样的有形有象的东西的可能性，所以在它中间本来就是“有象”、“有物”、“有精”的。就这方面说，老子的“道”又是“有”。

关于“有”和“无”的相互依存的关系，老子作过详细的说明。他认为，有了车毂中间的空间，才有车的作用；有了器皿中间的空虚之处，才有器皿的作用；有了门窗四壁中间的空隙，才有房屋的作用。从这里他得出结论：“有之以为利，无之以为用。”（十一章）老子这里的“无”，指的房子、车子、器皿中间的空虚的部分，这一部分，看来虽是空虚的，但它（空虚部分）是使车子、房子、器皿发挥具体的作用的关键。在老子看来，“无”比“有”更为根本。老子在这里，把两种“无”的意义弄混了。作为构成宇宙万物的最后根源的“无”，是无形、无象、无限、无名，而不是空虚的虚无。而老子讲的车轮、门窗、房屋的空间是空无的部分。说“空无”比“有”更根本，是错的。

老子从"道"具有"有"和"无"两种性质,得出"天下万物生于有,有生于无"(四十章)的结论。从无形无象到有形有象的过程是,"道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和"(四十二章)。"道"是无形无象的混沌状态的精气,只是混然一体的存在,所以说道生一。如果勉强说"一"的性质,那就是最原始的物质。"一"与"道"在老子的哲学里经常用作同义词,如"天得一以清"(三十九章),"圣人抱一为天下式"(二十二章)中所说的"一"就是"道"。"道生一",也可以说道产生它自己;道是最根本的存在。这是关于世界起源的彻底的唯物主义的命题。道(一)不得不分化为两种对抗的势力,阴阳二气。由阴阳二气的对立,产生新的第三者。由新生的第三者产生了千差万别的东西。一切东西内涵着阴阳两种对立的势力。阴阳两种对立的势力在看不见的气中得到统一。在这里,老子说明了事物由混沌状态的气,逐渐分化为万物、由简到繁的过程。

由于当时科学水平的限制,老子的理论,和古代所有朴素唯物主义者一样,建立在直观、臆测的基础上。

在生产发展、科学发展和无神论思潮影响下,老子第一次提出"道"做为认识世界、说明世界的基础。"道"这一范畴的提出,它标志着中国春秋时期人们认识世界的抽象思维能力的进一步提高。

老子以前的一些唯物主义学说,都是从自然界中选取某些具体的东西作为构成世界的总根源。例如《洪范》的五行说认为水、火、木、金、土,五种最基本的物质是构成世界不可缺少的元素。《管子·水地》篇认为水是万物的根源。《易经》以天、地、水、火、风、雷、山、泽八种自然物作为万物的起源。这些不同的学说都力图在物质世界中寻出一种或几种物质来说明世界的成因。

这些学说的哲学价值首先在于它们摆脱了上帝创造万物的宗教教义，从自然本身寻求说明世界的原因，体现了唯物主义路线。其次，它们力图在复杂多样化的现象中找寻统一的概括的总原则，促进了人类抽象思维的提高。但是它们共同的缺点是用部分说明全体，用具体的东西说明普遍的规律。概括性和抽象思维还停留在比较低级的阶段。用带有局限性的某一种或几种物质元素来反对普遍存在、先于天地万物而存在的上帝（或天），在理论上有一定的困难。

老子哲学给世界的生成、变化找寻共同的物质总根源，他提出了“道”。老子高出于过去一切哲学流派的地方在于他否认了上帝的最高地位，提出了世界构成的普遍的物质性的总根源。他特别强调了物质性的道不同任何具体的事物，它有更广泛、更概括、更具有普遍规律的意义。

老子的道，具有以下五个特点：

第一，道是混沌未分的原始物质，它是“混成”的，其中“有精”，“有象”。由这种混沌状态的原始物质剖判为万物，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。

第二，道是最原始的、永恒运动着的物质实体，它“先天地生”，“独立而不改，周行而不殆。”

第三，道，不同于任何具体事物那样的性质，因而老子也叫它做“无名”。他说“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也”（三十二章）。又说，道的特点是“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物；是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”（十四章）。一切具体东西，光线照射到的上部就明亮一些（皦），光线照不到的下面就黑暗一些（昧）。可是道，它是宇宙万物的总根源，无所谓上而下而，所以不能说它上面明亮，下面黑暗。它是没有相状的相状，

没有形体的形象。它的形象不固定，所以叫做“惚恍”。由于它不同于一般物体的形象，所以又叫做“大象”，“大象无形”(四十一章)。

第四，道不是肉眼或身体直接所能感触得到的。对于道，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”(十四章)。看不见，听不到，摸不着，但三者指的是一个东西。老子说“有生于无”，不是从空无中产生万物，而是说从道产生万物。

第五，道是物质，又是物质运动的规律，如“天之道”、“人之道”(七十七章)，“谓之不道”(五十五章)，等等。

综合以上五点，可以看出老子提出了道这一哲学最高范畴，开始避免了以前的哲学思想用具体的某一种元素说明世界的困难。老子力图区别于过去的思想家，他不免过分强调了道不同于日常生活中的具体事物的特点，割裂了“道”和具体事物的关系，把“道”和具体事物对立起来。老子不适当地强调了“道”的不同于具体事物这一方面，把本来是正确的思想引向它的反面去。后来有许多哲学家，利用老子关于强调“道”不同于具体事物的这些说明，把道说成绝言超象的精神性的本体，歪曲了老子的道的学说。

中国哲学史上，老子第一次建立了“道”这一最高范畴，建立了精气论的朴素唯物主义。它表明当时人类在认识世界漫长的过程中，反对了精神性的上帝的宗教观念，超出了低级阶段的元素论的朴素唯物主义。

第四节　朴素的辩证法思想

春秋末期由于所有制发生了变革，因而国家的兴亡、个人富贵贫贱，都有了极大的变化。作为史官的老子，看到不少"社稷无常奉，君臣无常位"[①] 的现象，又从当时自然科学的知识中认识到自然界也是独立于人的意识之外不停地运动着。世界的总根源，无所不在的"道"就是"独立而不改，周行而不殆"（二十五章）的。从道产生的天地万物也是在变化着。他说："天地尚不能久而况于人乎？"（二十三章）老子的辩证法思想是当时重大社会变革的客观辩证法深刻的反映。

老子比较系统地揭示出事物的存在是相互依存的，而不是孤立的。如美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、攻守、进退、静躁、轻重等等，都是对立的统一。一方不存在，对方也就不存在。他说："有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随。"（二章）矛盾统一观念的进一步明确，是当时人类认识世界深化的表现。

老子概括了当时自然现象和社会现象，他指出事物都向着它的相反的方向变去。他说"正复为奇，善复为妖"，"祸兮福之所倚，福兮祸之所伏"（五十八章）。由于老子看到事物无不向着它的对立而转化这一基本规律，他说"反者道之动"（四十章）。老子从这一原则出发，决定了他认识世界，对待生活的态度。他主张贵柔、守雌，反对刚强和进取。

---

① 见《左传》昭公三十二年。

老子通过农业生产实践，看到植物的幼苗虽然弱柔，但它能从柔弱中壮大；相反，等到壮大了，反而接近死亡。他说："草木之生也柔脆，其死也枯槁。"(七十六章)他认为对待生活也应当这样。他说"物壮则老，是谓不道，不道早已"(三十章)。这是说，事物强大了，就会引起衰老，有意造成事物的强大，是违反道的原则的，因为这会促进它早日结束它的生命。老子说"强梁者不得其死"(三十章)，他以为最好经常处在柔弱的地位，就不会转为坚强，就可以避免走向死亡的结局。他说，"兵强则灭，木强则折"(七十六章)，又说"柔弱胜刚强"(七十八章)。因而他主张"曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑"(二十二章)。这是说，委曲反能保全，屈枉反能伸直，卑下反能充盈，敝旧反能新奇，少取反能多得，多取反而迷惑。他又说："天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。"(七十八章)他教人向柔弱的水的品质学习。水看来是柔弱的，但它可以冲决一切比它坚强的东西，所以老子说："上善若水，水善利万物而不争。"(八章)由于水不争，"故天下莫能与之争"(六十六章)。这是老子的"柔弱胜刚强"的原则在生活方面的运用。他说"知其雄，守其雌"；"知其荣，守其辱"；"知其白，守其黑"(二十八章)。老子虽深知什么是雄强，却安于柔雌；虽深知什么是光荣，却安于卑辱；虽深知什么是光彩，却安于暗昧。

老子贵柔守雌的态度和春秋末期个体小私有者的社会地位、经济地位有深切的联系。个体小私有者经济力量微弱，无权无势，他们在奴隶制下没有奴隶主那样居高临下的特权；在封建制下还是遭到剥削压榨，因而老子的辩证法带有保持自己的利益、以柔胜刚、以退为进的特点。

对待敌人，老子主张创造一些不利于敌人的条件，使他们陷

于不利。他说："将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。"（三十六章）这是说，将要削弱它，必先暂时增强它；将要废毁它，必须暂时兴起它；将要夺取它，必须暂时先给它。历代统治者往往用这种思想作为对付人民的阴谋权术；历代革命的战争和民族解放斗争中也往往用它作为克服顽强敌人的武器。

老子发现了事物转化的规律，并用来反对有目的、有意志的上帝（天）是有它的积极意义的。他说："祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正。"（五十八章）"正"通"政"，即领导者，主宰者，他认为福与祸互相转化，没有穷尽，也没有一个主宰者。老子指出事物的变化是它自己的原因，没有主宰者，这是对的。但是他把对立面的转化看做无条件的，绝对的，人们在变化中显得无能为力。老子脱离了条件讲对立面的转化，不但破坏了他自己的唯物主义原则，也影响了他的辩证法思想的正常发展。老子只看到事物向它对立面转化的规律，没有注重条件在转化中的重要作用，因而在祸福、得失面前显得缩手缩脚。他认为"有为"必然招致失败；有所得必然有所失。他说："无为故无败，无执故无失。"（六十四章）"多藏"必招致"厚亡"，为了避免厚亡的损失，最好不要多藏。强大了会带来死亡，为了避免死亡，最好不要过于强大。他看到刚强会带来挫折（"兵强则灭，木强则折"），他宁肯安于柔弱；抢先会落在后边，他宁肯居后；争荣誉会招致屈辱，他宁肯不要荣誉。他要"去甚、去奢、去泰"（二十九章）。老子有丰富的政治生活经历，也亲身感触到奴隶主贵族是怎样由过分剥削、贪得无厌而遭到更大的失败的。老子把奴隶主阶级的衰落的经验看做生活的普遍原则。他的辩证法缺乏斗争、进取的精神，使他的辩证法最终没有摆脱循环论的影响。

老子脱离了条件去看柔弱战胜刚强的原理，因而把柔弱胜刚强抽象化、绝对化。他看到一些柔弱的事物目前虽不够强大，后来居然战胜了强大的敌人，他说"坚强者死之徒，柔弱者生之徒"(七十六章)。但是他没有区别垂死的、腐朽的事物的衰弱，与新生事物的柔弱的性质的差别。事实表明，只有新生的事物才可以由柔弱转化为强大；垂死的事物的柔弱，不但不能转化为强大，前途却只有死亡。老子没有能够认识这一差别，他把强与弱，胜与败，看做循环往复的无尽过程，对于新生事物表示淡漠，采取"不敢为天下先"的保守态度。老子不能理解掌握了事物客观规律后，可以从一个胜利走向新的胜利。在老子看来胜利后接着出现的必是失败。当时科学发展水平的局限，无论从农业科学、天文科学，都存在着严重的循环论的缺点，老子的辩证法也无法超出当时科学水平的局限。农民小私有者有自己的小块土地，过着自给自足的生活，也使他们容易产生安于现状，保持自己小天地的思想。他说："祸莫大于不知足"；"知足之足，常足矣"(四十六章)。这都是老子的辩证法思想的消极因素。

老子的辩证法还不可能认识量和质的关系，但模糊地初步接触到事物的量的积累可以引起性质的变化的一些观点。他说："合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土。"(六十四章)毫末(种子的萌芽)不是大树，但毫末不断发展，终于长成为合抱的大树；一堆土不是高台，但不断积土，可以造成九层的高台。老子还说："图难于其易，为大于其细。"(六十三章)难和易，大和细，是质的不同，但从一点一滴的细小努力做起，即可克服困难，完成巨大的工作。这都是老子对于一定的量的积累可以引起性质变化的初步认识。在生活方面，老子也有意识地运用了这一原则。他说："其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。"(六十四

章)在事物还稳定时,它的稳定容易维持;事物还没有显著变化的迹象时,容易打主意;事物还脆弱时,容易消融;事物还微细时,容易打散。他还说"多易必多难"(六十三章),把事情看得太容易,势必遭到困难。这些思想虽然还说不上已认识到质量互变的规律,但他已初步接触到了这一方面的问题,并提出了一些粗浅的在当时却是深刻的看法。

老子的辩证法也没有由低级到高级的发展观念,但也初步接触到这一方面的问题。他指出经过发展阶段的事物比前一阶段的事物表面相似,但实质上是提高了。他说:"大成若缺,其用不弊;大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷。"(四十五章)老子指出了好似拙的大巧并不是真正的拙,好似空虚的充实并不是真正的空虚,它们都是原来的质的进一步提高后的新质。老子还说:"明道若昧,进道若退,夷道若颣,上德若谷,大白若辱,广德若不足,建德若偷,质真若渝。"(四十一章)这一连几个"若"字,都是指的比原来阶段的质有所提高的新的质。老子有时用婴儿朴素天真的状态描绘有德的人,他说,"含德之厚,比于赤子"(五十五章)。这也是一种形象的比喻,他不是主张人们都退回去真正当婴儿,而是希望人们最好能够像婴儿那样纯朴。

老子的辩证法思想继承了《易经》和春秋以前丰富的辩证法思想的成就,并在前人成就的基础上有所发展。它的缺点在于注重柔弱,反对进取,不敢迎接新事物;脱离了条件讲变化,没有摆脱循环论的影响。老子的辩证法还有过分强调矛盾对立面的统一性而忽视矛盾对立面的斗争性的一方面,因而包含有走向相对主义的可能。庄子的相对主义哲学体系就是沿着这条道路发展的。这些消极因素,在一定程度上妨碍了老子的朴素的辩证法的正常发展。

第五节　轻视实践的认识论

老子的认识论，是建立在他的素朴的唯物主义哲学的基础上的。他提出认识事物，要根据事物的本来的面貌，不能有任何附加。他主张要“以身观身，以家观家，以乡观乡，以天下观天下”(五十四章)。就是说，认识一身，必须从一身来观察、了解；认识一家、一国以至天下，都不能离开这个原则。

认识个别的、具体的事物，老子认为可以通过和它相当的概念(名)，但认识的最终目的在于认识世界发生、变化的总规律——“道”。认识“道”，不能用认识一般事物的方法。《老子》第一个提出了“道”，他不免特别强调道的至高无上的地位，他力图指明道与一般事物的不同。他说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”(一章)认识一般事物，他认为可以通过学习，日积月累，去增加知识，所以老子说“为学日益”；如果认识最高原理的道，必须从复杂、多样的耳目闻见的感觉经验中解脱出来，要站得更高些，才能认识它。这就是老子所谓“涤除玄览”(十章)，“为道日损”(四十八章)。老子认为认识总规律和认识个别的东西的方法应有所区别，要更高的理性概括。他由此得出结论，认为通过感觉经验认识一般事物的方法去认识世界的总根源和总规律，是不可能的。他是中国哲学史上第一个唯物主义的唯理论的哲学家。但是他夸大了理性的作用，错误地把理性思维和感觉经验对立起来。

只靠耳目感觉经验，不能认识事物的本质，只有通过理性思维，才能使认识深刻化。这是人类取得科学知识所必经的过程。老子的错误在于排斥了感觉经验的地位，认为“不出户，知天下；

不窥牖，见天道，其出弥远，其知弥少”（四十七章）。

老子以道为最高范畴的哲学体系和他的辩证法思想在很大程度上与当时的天文学有密切联系。观察天文，只能用从旁静观的办法，求得天道运行的规律，光靠“观”还不够，还要用“玄览”，即是用深远的思维去考察（玄览）。“玄览”是用思想而不是用感官去览，它有神秘的直观、排斥感官的意义，这是它唯心主义的因素。应当说，对天文学这门科学来说，用静观，不失为认识天文学规律的科学实践。但老子把神秘主义的直观（玄览）当作正确的认识方法，和静观同等看待，并且轻视实践的作用，把静观、玄览夸大为认识论的一般原则，就背离了正确的认识路线。

正确地认识事物，必须排除主观成见，摒除杂念的干扰，否则就会影响认识的准确性。老子说“致虚极，守静笃”（十六章），这是中国古代唯物主义认识论共同信守的条件。老子的后继者，宋钘、尹文和荀子的认识论，都是沿着这一条路线发展的。宋、尹学说中所说的使心保持“虚一而静”的状态，荀子的认识论中所谓心的“大清明”的状态，都是对静观、玄览思想批判的继承和发展。但老子认识论的过失在于把摒除内心杂念的干扰和参加变革现实的实践对立起来，他认为只有袖手静坐思维，冷眼旁观，才能保持客观，取得正确的认识。因此，他说，“万物并作，吾以观复”（十六章）。他把保持头脑冷静的客观态度和置身局外、不参加实践混同起来。老子的静观、玄览的认识论也和他的小私有者的阶级特点密切联系着。这一阶层和一无所有的奴隶劳动者要求改变现状的决心不同；有革命的一方面，也有观望的一方面。它也和作为哲学家的老子个人的生活经历、文化科学教育有关。老子出身贵族，他有奴隶主阶级思想意识的残余。他比较重视神秘的直观（玄览），轻视实践。

认识开始于实践，经过感性、理性，再回到实践。它是一个反复深入，循环往复的过程。不是一次完成的，更不是脱离感官经验，只靠头脑可以完成的。只靠理性思维将失去认识的源泉。老子认为只有理性认识可以认识事物的实际，感觉有欺骗作用，他要绕过感性而只靠理性的直观。这也使得老子的认识论从正确的立场出发，却导致了谬误。

第六节　小国寡民的社会思想

春秋时代，奴隶制向封建制过渡的特点是奴隶主阶级内部被阶级斗争形势所迫，发生了分化。有些原来处在中、下层的奴隶主被迫采取了封建剥削方式，因而财富增加，势力扩张。新旧两种势力的代表者虽都是贵族身份，但已经分别属于不同的阶级了。这一转化是代表新旧两种势力(奴隶主和封建主)的斗争的结果。他们斗争的手段往往是通过篡夺，叛乱，弑父弑君。多年当史官的老子对贵族们的政治内幕是十分熟悉的。他看到一方面奴隶主贵族过着荒淫无耻的豪华生活，互相欺骗、掠夺，发动战争，而另一方面人民长年受饥寒，生活朝不保夕。老子不懂得也不可能懂得这些贵族之间有代表新兴势力(封建地主阶级)和代表没落势力(奴隶主阶级)的区别。他只看到当时贵族的势力此起彼伏，战乱频繁，礼坏乐崩，旧局面已无法维持。老子离开周王朝后，背离了他原来的阶级，不再循循守礼，反而转过来激烈地抨击当时周礼的虚伪。他说"礼者忠信之薄而乱之首"(三十八章)。从精通周礼的老子，转变为菲薄周礼的老子，在社会大变动时代，阶级地位的转变影响到思想的转变，是不难理解的。

老子的哲学反映了农民小私有者阶层的利益。

老子认为人民生活中的灾难是由于统治者的过分剥削造成的。他说："民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。"（七十五章）他特别指出，生产上的灾荒是由于统治者吞食赋税过多的结果；人民是不怕死的，因此残暴的杀戮并不能使人民屈服。

老子对当时的统治者不顾人民死活，都过着越来越奢侈的生活，提出批判，他说："朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竽。非道也哉。"（五十三章）这是说，贵族们宫殿很整洁，但是农田很荒芜；仓库已经空虚了，贵族们穿着文彩的衣服，佩带着锋利的宝剑，饱吃精美的饮食，占有多余的财富，他们这些贵族真是强盗头子（盗竽）。由于贵族们贪得无厌，才使人民生活困苦，社会秩序混乱。

老子从农民小私有者的立场，还反对战争，他说，"兵者不祥之器"（三十一章）。因为军队驻扎过的地方，到处长满了荆棘；打过大仗之后，必有荒年。他反对商业所带来的经济上的剥削，以及由此引起的抢夺，老子反对商品经济，"不贵难得之货"（六十四章），说明老子是农民、小生产者的思想代表。

从农民小私有者的利益出发，老子提出了反对剥削的平均主义思想。他认为"天之道"本来是"损有余而补不足"的；但是当时"人之道"相反，是"损不足以奉有余"（七十七章），这是极不合理的。他认为人应该向"天之道"学习。老子所描绘的理想社会是："小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有兵甲，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。"（八十章）这个社会的特点是，国家小，人民少，人民吃得很香，穿得很漂亮，住得很安适，大家都过得很习惯，人民

都不用冒着生命的危险，迁移到别的地方去。虽然住得很近，鸡鸣犬吠的声音都可以互相听见，可是人们老死也不相往来。在这个社会里，虽然有各种各样的器物，但不使用它、大家不必远徙，虽有舟车，也没有使用的必要。那里没有战争，虽有兵戈，也没有地方去用。生活也简单朴素，没有使用文字的必要，用古代结绳记事的办法就够了。

老子理想的社会中，也有统治者与被统治者，他认为统治者应行"无为之治"，不要过多干涉老百姓。他说："我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。"(五十七章)这种关系就像天道与万物之间的关系那样："生而不有，为而不恃，长而不宰。"(十章)统治者很少发号施令，事情自然而然就办好了，老百姓不觉得，他们说"我们本来就是这个样子的"，"悠兮，其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然"(十七章)。这样的统治者，虽处在领导的地位，人民拥护他而不感到是负担、"圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌"(六十六章)。

《三国志·魏志》卷八《张鲁传》中讲到，张鲁在汉中建立了农民政权，统治了近三十年，"民夷便乐之"。他的五斗米道"以老子五千文使都习"，也可见《老子》书反映了农民小私有者的一些要求和愿望。如主张平均主义，反对过分剥削，提倡自给自足经济等等。有这样的统治者，天下的人民都归顺他，会像小河归顺大海一样。

老子从小私有者的利益出发，有力地攻击奴隶主贵族对人民的剥削和压迫。小私有者，不是推翻奴隶制度的主力军，只要它能从某些方面对正在崩溃着的奴隶制度进行攻击，在客观上它就成了新兴封建势力的同盟者，起了打击奴隶制度的作用。

老子也和古代的农民小私有者一样，他幻想有“圣人”出来为自己谋福利。但是在理论上，在事实上都不可能找到实现他那“小国寡民”的理想社会的途径。因此他的理想只能是幻想。

老子反对剥削者的文化，有它的进步一面，但他错误地认为文化本身就是社会混乱的根源，不加区别地反对一切文化，主张“绝圣弃智”才能够“民利百倍”，因而认为“圣人”治国，“非以明民，将以愚之”（六十五章）。他看到了西周以来的礼乐文化制度给人们带来了自私、欺诈的不道德行为，而提倡愚朴的原始道德，这里面也有其善良的愿望和合理的因素，但也有它幻想的不正确的一面。“结绳而用之”的社会，固然人不剥削人，但是这种社会不能使人们“甘其食，美其服”。这是无法调和的矛盾。老子的理想社会反映着农民小私有者的空想性。

反剥削反压迫的斗争是历史前进的骨架；反剥削、反压迫的思想是古代民主思想的灵魂。在工人阶级出现以前，许多反映农民小私有者的愿望的思想家只能停留在空想的阶段。只有工人阶级取得政权后，农民在工人阶级领导下，才能真正免于剥削和压迫。老子是中国哲学史上系统地论证剥削制度不合理的第一个思想家。他的反剥削的积极意义应给予应有的重视，尽管他的方案是错的。

老子这些思想对后来的进步思想家，空想的社会改革家，起着深远影响。老子的哲学思想两千多年来，在中国封建社会里成为惟一可以与孔子哲学抗衡的最大思想流派。老子的哲学也和孔子的哲学一样，它曾被统治者利用，也被进步的思想家所发展。老子这个人也曾被道教徒推奉为道教的祖师。这些应当和老子本人的思想区别开来。

第 五 章

孔子以仁为核心的哲学思想

第一节 孔子的生平和立场[①]

孔子[②]是中国春秋时期的重要哲学家、博学的学者、政治活动家、伟大的教育家，奴隶社会的保守派，封建社会的“圣人”。他一生致力于维护正在崩溃中的奴隶制度(周礼)，他希望有一天能在齐、鲁这类国家复兴文王、周公之道。孔子一生到处奔波，企图找到实现他的政治理想的机会，但由于他的理想和当时社会发展的方向背道而驰，经常遭到一些新兴封建势力的反对，在政治活动中他失败了。

孔子一生主要活动是在鲁国。鲁国在春秋时期不但是东方各国的文化中心，也是当时旧周王朝管辖的各国文化的中心。公元前540年晋国韩宣子到鲁国访问，看到鲁国丰富的文物典籍，惊叹道：“周礼尽在鲁矣。”(《左传》昭公二年)孔子的博学多艺和他所生活、受教育的环境有密切关系。

---

① 关于孔子的思想，学术界也有些人认为是代表进步的地主阶级、反对奴隶主思想的。

② 《史记》卷四十七、《孔子世家》。

孔子名丘，字仲尼，生于公元前551年(周灵王21年)，死于公元前479年(周敬王41年)。他的祖先是宋国大奴隶主，因宋国一次政治变乱，逃到鲁国，定居下来。孔子的父亲做过鲁国的小官。孔子幼年丧父，过了一段贫困的生活，中年在鲁国做过三个月的司寇。中年以后，他以全部精力从事教育工作，整理、研究古典文化，并做出了卓越的成绩，同时也培养了一大批有学识、有才干的学生。

孔子在不做官的期间，他的生活主要靠"儒"的职业来维持。"儒"在当时是给富贵人家相礼的一批人。照孔子的描述是"出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？"(《子罕》)《墨子·非儒》篇说："富人有丧，乃大说喜曰：此衣食之端也"。孔子和当时只会办丧事混饭吃的"儒"有所不同。因为他除了通晓奴隶主贵族养生送死的仪节外，还具有丰富的文化知识，并关心政治，有一套哲学理论。孔子这一派的儒者，人才多、势力大，后来"儒家"就成了孔子这一学派的专名。从它的来源看，"儒"这一批知识分子是从古代专为贵族服务的巫、史、祝、卜中分化出来的一批人。他们的思想意识、所受的教养、生活作风和奴隶主贵族有很深的联系。

奴隶制开始崩溃，封建制尚在形成的过渡时期，社会上出现了过去所没有的秩序"混乱"现象。周天子失去控制全国的权力，诸侯不听天子的号令。在诸侯的国家中，大夫专权，不听诸侯的号令。政权逐步下移，说明新兴封建势力突破了奴隶制的束缚。孔子说：

> "天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大

夫;天下有道,则庶人不议。"(《季氏》)

春秋时期的周天子已成了无足轻重的名义上的领袖。"礼乐征伐自诸侯出","陪臣执国命"已成为这一时代的特点。孔子从奴隶主立场看来,认为这种无道的现象决不能维持长久,最多延续三代或五代就会垮台的。

与反对政权下移相联系,孔子反对违反周礼的僭越行为。随着政权的下移,纷纷出现了新兴地主阶级对周礼所规定的制度的僭越行为。周礼规定只有天子能用八佾的乐舞(每佾八个人),诸侯六佾,大夫四佾,士二佾。鲁国季氏的身分是大夫,照周礼规定只能用四佾,他竟用了八佾。孔子认为这种越礼的行为决不是小事,他说,"是可忍也,孰不可忍也"(《八佾》)。就是说,季氏连天子的乐舞仪仗都忍心僭越,还有什么事不忍心、干不出呢?[①]鲁国的三家大夫在祭神的时候唱着《雍》这首诗,孔子说"相维辟公,天子穆穆,奚取于三家之堂?"(《八佾》)因为这首歌词说"助祭的是诸侯,天子严肃静穆地在那儿主祭"。孔子认为三家大夫哪里配唱这样的歌词,简直是犯上作乱。他接着说:"人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!"(《八佾》)按照周礼的规定,只有天子或鲁国君主才有资格祭泰山,可是大夫身分的季氏居然去祭了泰山。孔子对这件事也很生气,他说,泰山的神是不会接受季氏这种违礼的祭祀的,难道泰山的神还不如林放(孔子的弟子)懂得礼吗?("曾谓泰山不如林放乎"——《八佾》)

僭越,看来似乎只是对周礼规定的仪节制度作了一些改动,但它意味着对奴隶制上层建筑的否定,所以孔子对此深恶痛绝。

---

① 朱熹《集注》:"季氏以大夫而僭用天子之乐,孔子言,此事尚忍为之,则何事不可忍为?"这句的解释从朱说。

孔子对僭越行为都认为不可容忍，对于新兴封建势力向奴隶主争夺政权更不能容忍。齐国的大夫陈恒杀了他的国君。这次政变是新兴封建势力向旧势力争夺政权的斗争。年届七十，退休多年的孔子听了这个消息，立刻去见鲁哀公，请求出兵讨伐这个齐国的陈恒。

在法律方面，孔子反对封建制度的成文法公布。晋国铸了刑鼎，他对这件事做了批判性的评论。他说："晋其亡乎，失其度矣。"他认为西周以来唐叔所制定的法度是最完善的制度，能保持不变，就可使贵贱的秩序不会打乱。现在晋国废弃了唐叔的旧法，怕要亡国了。（事见《左传》昭公二十九年）唐叔之法就是西周初年晋建国时制定的奴隶制的法，刑鼎是晋国新兴封建地主阶级公布的法律。孔子反对的主要理由是：有了刑鼎，会破坏了唐叔以来"贵贱不愆"的秩序。

在赋役方面，孔子反对封建制的田赋。鲁哀公十一年（公元前 484 年），孔子已到了六十七岁的老年，鲁国大夫季氏决定废除西周以来的丘赋的制度，改行按田亩的多少出兵车的新制度。[1]这一改革是符合社会发展新形势的要求的。季氏命冉有去征询孔子的意见，孔子借口奴隶制的丘赋制度（有了军旅之事才临时征调）比经常化的按田亩征调要轻些以反对田赋制度。其实所有制改变后，必须改变赋役制度，而且在战争频繁的年代，临

① "季孙欲以田赋，使冉有访诸仲尼。仲尼曰：丘不识也。三发。卒曰：子为国老，待子而行，若之何子之不言也？仲尼不对，而私于冉有曰：君子之行也，度于礼。施取其厚，事举其中，敛从其薄。如是则以丘亦足矣。若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将又不足。且子季孙若欲行尔法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉。"（《左传》哀公十一年）（《国语·鲁语》记载与《左传》略同）

时征调人力、物资只会给生产带来更大的破坏，并不能真正减轻人民的负担。孔子坚决反对田赋，他说："且子季孙若欲行尔法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉？"(《左传》哀公十一年)意思是说，你季孙氏如果照旧制度办事，周公定下的制度(奴隶制的丘赋)写得很清楚；如果你安心随便乱搞，又何必来问我？

在经济方面，孔子反对新兴的富有者。奴隶制向封建制的改变，是生产关系的改变、旧的富贵阶级不能保持，出现了新的富有者。季氏由于开垦土地，比周公还富，孔子认为不能容忍，他无法制裁季氏，只好责备给季氏当家臣的他的学生冉求，认为他不但不劝阻，反而帮助季氏聚敛，要弟子们对冉求"鸣鼓而攻之"(《先进》)。

从孔子一生的活动看来，凡是当时发生的具有进步意义的、体现封建地主阶级要求的重大事件，他都从维护奴隶制度的立场坚决反对。历史的实践证明，孔子所支持的事物在战国时期都没落了；孔子所反对的事物不但没有消逝，反而发展壮大了。可见孔子的政治主张是反对正在成长中的封建地主阶级的。但是新兴封建势力一天一天地壮大，在新兴势力的强大压力下，孔子被迫作了某些让步。这些让步都是为了使旧的制度不致完全被冲垮，才主张容纳一些新的。它表现在以下几个方面。为了维持奴隶主贵族的统治，他提出了"举贤才"，扩大选拔统治人才的范围。他认为最好的办法是"近不失亲，远不失举"①。在维护周制亲亲的原则上，主张选拔一些贵族中比较有能力的人，把他们安放到领导地位。又由于当时劳动者在奴隶主的残酷压迫下不断反抗、逃亡，孔子提出对劳动者要宽大一点，对他们讲一些为什

① 见《左传》昭公二十八年。

么要服从的道理(即教化与德治)。为了防盗,他主张剥削减轻一些。在各国奴隶主都在残酷地压迫劳动者的情形下,他主张如果有的国君对劳动者宽大一些,逃散在"四方之民"会"襁负其子而至"(《子路》)。对于一些小国,孔子主张不要用武力征讨,而是用舜禹格有苗的办法,"远人不服,则修文德以徕之"(《季氏》)。这些都是为了缓和阶级矛盾的。

孔子的哲学思想体系是唯心主义的,但在个别观点中也有些唯物主义的因素。他维护西周以来奴隶主阶级的天命宗教观,并相信鬼神。

研究孔子的哲学思想《论语》一书是直接的、可信的材料。本书论述的孔子哲学,主要根据《论语》。

第二节　礼和正名思想

礼的意义在古代至为广泛,它包括国际交际的礼节仪式,贵族的冠、昏、丧、祭、燕、飨的典礼,也包括政治制度、道德规范等内容。孔子认为周王朝吸取了夏朝、殷朝制度的优点而制定的周礼是十分完备、值得遵奉的。他说:"殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。"(《学而》)历史表明夏朝已确立了私有制,出现了阶级,有了奴隶制的萌芽和国家机构;殷、周已进入发达的奴隶社会。夏、殷、周三代的礼(制度)是奴隶制不断补充发展逐渐完善的过程。孔子由此推断说,即使百世以后,可以预知它的制度总不外是对周礼的补充和发展。他认为周朝的制度、文化是夏、殷以来文化发展的高峰,所以说"周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周"(《八佾》)。

"君君、臣臣、父父、子子"的奴隶主贵族等级制、和以奴隶主

贵族的血缘关系为纽带的宗法制度，是周礼的基本内容。在国家政权方面要维持“礼乐征伐自天子出”，不能“自诸侯出”，更不允许“陪臣执国命”。在家庭关系中，要维持周道亲亲的奴隶宗法制度。以父子关系说，即使父亲做了坏事，比如说偷了人家的羊，当儿子的为了尽孝道，必须包庇父亲的偷盗行为，反过来，父亲对儿子的坏事也要替他隐瞒。父子的互相包庇就是最公正无私的道德。孔子说：“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”(《子路》)臣对于君，也应当这样。孔子对鲁君的违礼行为也采取了包庇的态度。鲁昭公娶同姓女为妻，有人问昭公是否知礼，精通周礼的孔子明知鲁昭公违反周礼，但他回答说：“知礼”。后来经过别人指出昭公这一严重违礼的事实，孔子并不分辩，只说“丘也幸，苟有过，人必知之”(《述而》)，他自己把错误包下来，终不提昭公违礼的事实。孔子处在周礼崩坏的时代，仍坚决按照周礼为尊长讳的原则，认为君违礼不能指摘，臣违礼则不能允许。

当时社会的基本矛盾是西周奴隶制与新兴封建制的矛盾。所谓礼坏乐崩，是新兴封建势力在发展中要求突破旧制度束缚的必然的结果。当时封建制度的上层建筑尚未形成，旧礼已成为历史前进的障碍。新兴的封建势力以及进步人士，认为继续对奴隶主贵族统治者(君)奉行西周以来的旧礼，对那腐朽的统治者卑躬屈节已有些看不惯。孔子守礼的行为经常受到当时多数人的反对，他说：“事君尽礼，人以为谄也。”(《八佾》)可见当时反对“事君尽礼”的已非个别现象，而是大势所趋。

客观现实和孔子的主观愿望背道而驰。在奴隶大批逃亡、反抗的情况下，争取劳动力是奴隶主贵族最感迫切的任务。孔子看到光用命令和刑罚已不能遏止奴隶解放的洪流。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。”(《为政》)光用行政命令、杀戮刑罚，只能

暂时生效，还不能使劳动者（民）从思想上不反抗。在客观形势的逼迫下，孔子主张对劳动者要“道之以德，齐之以礼”，才可以使劳动者“有耻且格”（《为政》）。如果抽象地说，未尝不可以说孔子使“礼”下到了庶人。因为他主张对劳动者（民）用德领导，用礼制裁，好像打破了贵族和庶人之间的界限。但是道德、礼教是有阶级性的。孔子主张用德治、礼教并不意味着奴隶主放下了皮鞭和刑具而去说服教育，而是在皮鞭和刑具之外又加上奴隶主阶级的德治礼教的灌输。阶级斗争的经验，教育了统治者，他们开始懂得用一手进行统治不够时，就用两手。孔子从奴隶主阶级立场出发，认为刑罚只能惩治于叛乱发生之后，最多能做到使人不敢犯法（“民免而无耻”）；而德治教化足以防患于叛乱萌动以前，使民“有耻且格”。所谓“耻”，有奴隶主阶级的耻，有劳动人民的耻。从奴隶阶级的立场看来，以能逃亡为智，以能反抗为勇，以屈服投降为可耻。而奴隶主阶级则认为奴隶逃亡为可耻，反抗为犯上作乱，不只是可耻，简直是该杀了。即使劳动者果真接受了这些统治阶级的道德教条，并不足以证明孔子取消了贵族与劳动者（民）的差别，只能证明孔子企图用思想教育的方法去维系正在崩溃中的奴隶制。

在不触犯奴隶制的原则下，孔子要求奴隶主发些慈悲，要对奴隶讲讲应当服从做奴隶的道理。

孔子看到向封建地主阶级争取劳动力的重要性，他提出了“礼”必包含“仁”的学说。当时封建地主阶级为了发展生产、扩大财富，用改变一些对劳动者的榨取的方式，以便于争取劳动力。孔子希望维护奴隶制，使它不要彻底冲垮，被迫主张对劳动者的人身束缚放松一些，对劳动者的思想教化要加强一些。孔子的“仁”的学说就是这一社会矛盾的反映。

春秋末期,旧制度(礼)加速地崩坏着,名存实亡的现象十分普遍。孔子从维护旧秩序的立场出发,认为当时的"实"不符合于西周的制度。比如说,按周礼,君之"实"要符合君之"名",臣之"实"要符合臣之"名"。而当时,"实"际上的君已做不到周礼所规定的君之"名"所应当有的职分;"实"际上的臣已不安于周礼所规定的臣之"名"所应尽的职分;"名"存,"实"变。孔子认为"实"的变化是不应该的,他要用"名"(周礼的规定)去纠正已经改变或正在改变的"实"。他说"名失则愆"(《左传》哀公十六年),认为社会的混乱是由"名""实"的混乱引起的。孔子说,如"名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足"(《子路》)。

"正名"的政治涵义就是用周礼作为尺度去正名分。孔子对齐景公说的"君君、臣臣、父父、子子"就是正名的主要内容。当时讲的还不是逻辑和认识论的名实关系。春秋末年还不可能提出系统的逻辑和认识论上的"名""实"关系问题。但也可以从孔子在政治上对名实关系的看法透露出孔子关于概念(名)和它所代表的具体事物(实)的关系的看法。孔子认为政治的混乱是由于"名"的不正而引起的,这显然是以"名"为第一性的名实观。在他看来,现实世界之"实",违反了周公之制的"名",才引起了许多无道的反常现象。他为了挽救周礼崩坏的残局,他强调对于"名"要有正确的认识。

在一定条件下,正名对于成事不是毫无作用的。有了明确的概念,对于实践有一定的积极作用,但不能夸大了名对实的作用。春秋时期实际上引起秩序混乱的不是由于人们对于事物概念不清楚,而是社会内部矛盾充分暴露的必然结果。周公之典并未失传,而季氏废丘赋用田赋;只有天子能用八佾,礼有明文,而

季氏要"八佾舞于庭"；以臣杀君，不合周礼，陈恒不是不知道，他还要"弑其君"。上述这些违礼僭越的行为决不能认为是名词概念含义不清而引起的。孔子把"正名"看做成事的先决条件，这是他的唯心主义观点在名实问题上的表现。

第三节　"克己复礼"的仁的学说

"仁"这一个词在孔子以前已广泛应用，但作为哲学范畴的提出，是从孔子开始的。孔子提出了"仁"和老子提出了"道"，都是中国哲学史上的重要范畴。

《论语》讲"仁"的地方很多，有些讲到"仁"的话是针对提出问题的人的具体情况说的，有时不免强调了某一方面。《论语》中讲到"仁"最清楚的是孔子答复颜渊问仁的一段话。这段话应当看作对"仁"的比较全面的正面论述。"颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。"(《颜渊》)

"克己"是约束自己；"复礼"是把不合礼的言行纳入礼的规范。这句话的意思是说，一个人若能做到约束自己，使自己符合礼的原则，就是仁。一旦能做到这一点，天下的人都会公认他做到了"仁"。("天下归仁焉")①

颜渊进一步问，"克己复礼"的具体内容是什么。孔子说，"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"(《颜渊》)。孔子认为做一个符合仁的原则的人，在视、听、言、动各个方面都要符合礼的

① 这句话古今注释有多种解释。今从马融注及皇侃《论语义疏》的说法。《义疏》："克犹约也，复犹反也。言若能自约俭己身，反于礼中，则为仁也。"朱熹注有误，未取。

规定。这里所说的"礼"就是周礼，不是别的礼。

孔子认为，做一个合格的统治者，必须在思想行动方面符合周礼的规定。孔子在伦理思想方面提出"仁"的原则以限制贵族们的非礼的言行。

孔子说："君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。"(《宪问》)这是说，"仁"这一道德品质是统治阶级(君子)的道德品质，被统治阶级(小人)是说不上"仁"的，他所讲的"仁"不包括劳动者。孔子说过："民之于仁也，甚于水火。水火吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。"(《卫灵公》)孔子认为劳动者需要仁，比需要水火还迫切。水火固然是生活中不可缺少的东西，如不小心，有时会受其害，而仁对人只有好处没有害处。他认为行仁政，一定会得到劳动者的支持。

孔子看到当时带头犯上作乱、弑父弑君的"无道"行为经常发动于统治阶级内部，孔子认为大夫陪臣对国君的反叛和大夫之间、诸侯之间的纠纷是由于他们之间不能相爱。所以他的学生樊迟问仁，孔子告诉他"爱人"。孔子的"仁"的基本精神是教人根据周礼所规定的秩序调整统治阶级内部的矛盾。孔子的学生曾子曾以忠恕两字概括仁的涵义，是比较接近孔子的原意的。所谓忠恕之道，就是以自己作为例子，设身处地为别人着想。孔子说："己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也矣。"(《雍也》)又说："己所不欲，勿施于人。"(《颜渊》)这两句话的基本意思是说，我自己所希望达到的，也希望别人能达到；我自己不愿意别人怎么对待我，我也不要用来对待别人。这里人己对举，"人"是我以外的"别人"，事实上孔子讲的别人，只是别的贵族，不包括奴隶。孔子从来没有想到过：他自己不愿意当奴隶，最好也不让别人当奴隶。孔子的恕道是奴隶主贵族之间的恕道。在

孔子看来，不论自己所希望达到的或者不希望发生的事，都不能离开礼的原则的约束，也就是“克己复礼”的原则。

当时有的礼早已废止了，有的礼只剩下表面的形式。所以孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》）意思是说，只有玉帛，哪能算做礼？只有钟鼓，哪能算做乐？又说：“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何？”（《季氏》）这是说，如果离开“仁”的原则，礼乐不过是一个空洞的形式，对于挽救社会危机没有好处。“仁”的内容是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。在仁和礼的关系上，似乎孔子陷于循环论证：做到“礼”，必须符合“仁”；做到“仁”，必须符合“礼”。实际上孔子讲的“仁”和“礼”，本来就是一回事的两个方面。“礼”是就社会制度方面说的，他要求贵族们实行礼的时候，不要把礼看做从外面加给自己的约束，而是从思想上对礼要重视起来，多为别人着想（忠恕）。“仁”是就伦理关系方面说的，他要求贵族们实行“仁”的时候，要遵循客观标准。所谓“能近取譬”是在周礼所规定的范围内去设身处地（能近取譬），而不能离开了周礼所规定的原则去设身处地。只能说“己欲立而立人，己欲达而达人”，却不能说我想僭越，也允许别人僭越；我想叛乱，也同情别人叛乱。这样的“忠恕之道”，在孔子是绝对不许可的。社会的道德总归是为它的政治制度服务的，孔子的“仁”，是从属于“礼”的。

孔子提出的忠恕之道，仁的原则，只限于贵族，而不包括对待劳动者的平等关系。《论语》记载：“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’请问之。曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人’。”（《阳货》）这是孔子总结出来作为一个仁者，调整统治阶级内部的关系和缓和敌对阶级矛盾的原则。这里讲的宽、惠都是说对劳

动者的态度要缓和一些。孔子还说过"使民以时","使民如承大祭",前一句说使用劳动者不要妨害农业生产的季节,后一句是说使用劳动者要慎重,不可轻率。在劳动者的反抗下,孔子不得不对劳动者采取比较慎重、缓和的态度。但是孔子没有说过对劳动者要讲忠恕之道,因为只要维护剥削制度,剥削者与被剥削者就做不到"己所不欲,勿施于人"。孔子主张对待劳动者要宽大一些,宽大了,奴隶不会逃亡(得众)。

在生产力发展,劳动者不断反抗的情况下,奴隶制的"礼"限制了新的生产关系。代表新兴封建地主阶级的这些贵族,要求突破这种限制,因而僭越、篡弑等违礼的行为不断发生。孔子只看到当时的君和臣都是奴隶主的身份,他不可能认识到当时许多处在臣的地位的贵族叛逆者,如季氏、陈恒这些人,已经是新的生产关系的体现者,他们和国君的矛盾是新与旧两种生产关系的矛盾。这种矛盾不能调和,只能由新的代替旧的。由于孔子把两种制度的斗争只看作奴隶主贵族之间君臣关系的不协调,所以提出,君臣之间要互相尊重,按周礼的规定办事,就可以上下相安无事了。孔子说:"君使臣以礼,臣事君以忠。"(《八佾》)孔子站在奴隶主的立场,把社会制度的矛盾,看做奴隶主之间君臣内部的问题,他企图在政治上用周礼和从思想上用仁来消除公室(诸侯)和私家(大夫、陪臣)的矛盾,所以才提出"仁者爱人","克己复礼"的原则。

孔子的奴隶主阶级立场和唯心主义观点,使他不肯承认新兴势力客观存在的合理性。他从唯心主义的观点看来,实行"仁"没有困难,他一再强调"为仁由己,而由人乎哉?"(《颜渊》)这是说,做到"仁"并不难,只要有决心,靠主观努力即可。能不能做到"仁",关系到一个人的政治立场(维护周礼,还是反对周

礼），在阶级斗争尖锐的时期，孔子认为要把“仁”看作生活的最高原则，必要时以生命保卫它。他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）“仁”这一道德原则孔子看得很高，除了少数古代圣人外，当代的人没有人能够真正做到“仁”。他认为管仲，只就他维护周天子的尊严，符合了周礼，抵住异族的侵略来说，可算做仁。他的学生中只有颜渊能“三月不违仁”（《雍也》），能把“仁”的原则保持相当长久的时间，已算是难能可贵了，其余的只能暂时偶然达到，但不能保持很久。

孔子一生目的在于恢复周礼，恢复周礼的政治措施是“正名”。正名是孔子复古的政治路线。恢复周礼的思想保证是贯彻“仁”的原则。他认为恢复周礼并不难，只要贵族们主观上有爱人的感情，自觉地遵守周礼的规定（克己复礼），“仁”的原则就可以实现。孔子要求贵族们“能近取譬”，都是用主观方面的思想感情作为对待别人的标准。他从这种唯心主义观点出发，把客观存在着的阶级矛盾简单地看做贵族之间不相爱、不行忠恕之道的结果，把实际的矛盾当作思想认识问题，所以孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）又说：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《里仁》）他认为求仁不在外求，全靠个人的自觉。

孔子在中国哲学史上第一次提出了“仁”这一范畴作为调整统治阶级内部矛盾的原则。它标志着人类在社会关系中逐步加深了对人与人之间相互关系的认识。由于孔子第一次提出了这一原则（仁），不免夸大了“仁”的作用，不适当地抬高了“仁”的地位，把“仁”看做指导生活、处理事务的普遍原则，认为可以“终身行之”的绝对真理。这显然是不对的。

第四节　对天命的信仰

春秋末期不断涌现出一些怀疑天命、否认鬼神的思想家。老子开始系统地建立了自然无为的天道观，他把反对宗教神秘主义的思想推向更高的阶段。当时否认"天"是至高无上的人格神的地位，直接打击的是传统的宗教神秘主义，间接打击的是周王朝相沿下来的奴隶制度。因为传统的宗教神秘主义虽不是直接反映经济基础，但它归根到底，是为它的基础服务的。如恩格斯所指出：

> "更高的，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，越来越错综复杂，越来越被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。"(《马克思恩格斯选集第4卷》，人民出版社，1995年版，第253—254页)

孔子为了维护奴隶制，不得不连带维护为奴隶制服务的"天"或上帝的神的地位。孔子哲学思想中的天有人格、有意志，是自然和社会的最高主宰者，它和老子的自然之天完全相反。有一次孔子受到匡人的围困，生命危急，他慨叹说："天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！"(《子罕》)这是说，天如果真让文化毁灭(孔子以文王的文化继承人自居)，我就不该作文化的继承人；[①]天如果不是要文化毁灭，匡人能把我怎么样！又有一次，宋国大夫桓魋要杀孔子，孔子化

① "后死者不得与于斯文也"另一种解释为"我死了，后世人就无从接受文化。"

装逃走。他说："天生德于予，桓魋其如予何！"(《述而》)意思是说，天赋予我以盛德，桓魋能把我怎么样！孔子的学生子夏说："商闻之矣，死生有命，富贵在天。"(《颜渊》)子夏说一个人的死生、富贵早已由天或命预先决定了，不是个人努力可以改变得了的。孔子所讲的"天"就是活灵活现有人格、有意志的上帝。

孔子不但认为天是个人的死生祸福的主宰者，天也是自然界的最高主宰者。《论语》记载，"子曰：予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"(《阳货》)大意是：孔子说他自己不想多说话。子贡说，老师如果不说话，我们向您学习什么呢？孔子回答说：天何尝说过话？但四时在运行，百物在发生，天何尝说过话？《论语》紧接着这一章的上面两章，都是记载孔子反对多言的。上一章，孔子说"恶利口之覆邦家者"(《阳货》)，再上一章说："巧言令色，鲜矣仁"(《阳货》)，孔子反对那些讲歪理，把国家政治搞坏了的人。孔子教人像上帝那样，虽然一句话也不说，但它推动了四时的运行，百物的生长。这里正是说，天不是死东西，它能言而不必言，它是至高无上的万物的推动者。

孔子除了宣扬天有人格、有意志以外，还讲天命，认为天命有绝大的权威，不可抗拒。他说："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言；小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。"(《季氏》)这是说，作为一个统治者(君子)必须对于"天命"、"大人"、"圣人"之言十分敬畏，不可抗拒。"大人"即周天子及各国的诸侯，不是指的僭越违礼的季氏，更不是陪臣执国命的公山弗扰和阳虎这一类人物。"圣人之言"就是文王周公相传下来的典籍训诰。"天命"是冥冥中操纵一切的主宰者的意志、命令。"天命"也是地上奴隶主国家统治者的命令。这三者，孔子所叫人敬

畏的，只是奴隶主贵族的命令和意志。孔子是相信天命的，他认为天有意志，和地上的人君一样，能赏罚，能决定社会的治乱，文化的兴亡。从孔子对周制的尊奉、对鲁国国君的敬畏态度，完全可以证明孔子的"三畏"就是对奴隶制规定的一切表示顺从。即使在奴隶制已经动摇，天命已不能维系人心的时候，孔子仍然坚信天命。孔子越到晚年越加强了对天命的信仰，这和他在政治上越到晚年越加敌视新兴封建势力的保守立场是一致的。孔子甚至认为"知命"是作为"君子"(统治阶级)的必要条件，他说："不知命，无以为君子也。"(《尧曰》)

孔子历数他自己逐步形成自己的世界观的过程时，说"……五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩"(《为政》)。这是说，到了五十岁才确认天命，到了六十岁对事情可以不费力地明辨其是非，到了七十岁可以自觉地按照天命的规定行动而不感到有丝毫勉强。

孔子把他认为无法讲通的、高远莫测的、无可奈何的事情都归结为"天"或"天命"。《论语》说："子罕言利，与命与仁。"(《子罕》)[①]这句话是说孔子不大讲"利"，他信从的原则是"命"和"仁"。

孔子把恢复周制看作自己的历史使命，他到了老年，一再慨叹自己的衰老，很久不曾梦见周公。他还说："凤鸟不至，河不出

① 史绳祖《学斋占毕》："《论语》谓子罕言利，与命与仁。古注及诸家皆以为三者子所希言，余独疑之。利者固圣人深耻而不言也。……如命与仁，……曷尝不言。且考诸鲁论二十篇问答，言仁凡五十三条。张南轩已集为洙泗言仁，断之曰言矣。又命字，亦言之非一。如道之将行，命也，将废，命也，公伯寮其如命何；又曰亡之命矣夫；又曰五十知天命；又曰死生有命；又曰不幸短命；又曰不知命无以为君子；是岂不言哉？孔子罕言者，独利而已，当以此句作一义。曰命曰仁，皆平日所深与，此自别一义。与者许也。"

图，吾已矣夫！”（《子罕》）他认为像凤鸟、河图代表天命的这类灵瑞不出现，似乎天命对他的复兴周道不予支持，所以才说，“吾已矣夫！”孔子为了挽救已经崩溃了的奴隶制，他具有虔诚的宗教信仰。当时人们说他是一个“知其不可而为之”（《宪问》）的人。孔子在政治活动中遭到挫折，他的复古方向走不通，却坚信他的行为是正确的、符合天命的，所以他有不计成败的勇气。孔子的“知其不可而为之”，并不是强调人的作用，贬低天的地位，恰好相反，他自以为按天命办事，才不计成败的，因为他认为事之成败的决定权不是人而是“天”。

孔子对于鬼神表面上采取了将信将疑的态度，不像他对天命那样坚信不疑。他的学生子路问他关于鬼神的问题，他回答说：“未能事人，焉能事鬼？”子路又问关于死后的问题，他回答说：“未知生，焉知死。”（《先进》）孔子还说：“敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）只从这几句话，孔子好像无神论者，事实上他对鬼神并不敢完全否定。他推崇禹，认为禹这个人有许多伟大处，其中首要的是“菲饮食而致孝乎鬼神”（《泰伯》），这是说，禹尽管自己饮食很菲薄，但对鬼神的孝敬祭祀却很丰盛，因此禹很值得敬佩。孔子还说过：“非其鬼而祭之，谄也。”（《为政》）意思是对于鬼神，该祭的才祭，不该祭的就不要乱祭。这说明他只反对乱祭而不是一般反对祭祀鬼神。《论语》记载：“子不语怪、力、乱、神，”（《述而》）这说明孔子对鬼神问题采取的慎重的态度。鬼神的地位，在孔子的思想中，比起天命来是次要的。孔子说：“祭如在，祭神如神在”（《八佾》），这是说既然要祭，就要像而临鬼神（在）一样，就要认真地祭，不要采取敷衍的态度。《论语》还说“子所重民、食、丧、祭”（《尧曰》），“子之所慎，斋、战、疾”（《述而》）。他平日所慎重对待而不敢疏忽的是祭祀之前的准备（斋）、战争和疾

病，他在政治上认为最重要的事情是人民的养生(食)、送死(丧)和祭祀。

天命和鬼神的神权地位在人们的心目中已发生动摇。天命、鬼神、丧祭就是奴隶制王权和奴隶制的宗法制的精神支柱。在天命鬼神同时动摇，不能兼顾时，孔子要先保住天命神权地位，其次才是鬼神。因此，孔子再三教人"畏天命"，他自己要把畏天命贯彻到自己的生活、行动中去。

孔子在天道观和鬼神问题上，虽然没有直接和老子正面交锋，但孔子对天道的理解和所做出的解释和老子的观点是针锋相对的，对一个问题做出相反的解释，这就是哲学上两种倾向的斗争。正如老子反对天道有为，反对上帝，虽然他没有指名批判周公，我们仍然认为他的哲学的主要锋芒是指向西周以来以天命信仰为特征的、传统的宗教神秘主义。

第五节　教育方法和思想方法

孔子是中国历史上最早公开讲学的教师。他自己"学而不厌"，对弟子"诲人不倦"，相传他先后教过的弟子有三千人之多。在春秋末期他建立了最大的讲学团体，并教育出不少有才干的学生。通过他的丰富的教学实践，在学习方法和认识论方面总结了不少经验。这些经验有些是符合唯物主义认识论原则的。由于他的哲学体系的限制，他的认识论方面一些优点没有能很好的贯彻。

孔子教育弟子有四个主要内容："子以四教：文、行、忠、信。"(《述而》)他要给奴隶主贵族培养一批有学问的人才，希望通过他们的参加政治，实现复兴西周奴隶制的理想。孔子所宣扬的教

育内容有许多糟粕，它是为奴隶主贵族服务的。在文、行、忠、信这些方面，孔子认为道德品质教育是首要的，文化知识的学习是从属的，只有先接受了奴隶制道德品质教育，然后学习的文化知识才有用处。孔子经常教导他的学生要学礼，认为"不学礼，无以立"(《季氏》)。他认为接受了周礼的系统教育，一个人在道德方面才算"立"得住脚。他说："弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力，则以学文。"(《学而》)他要求学生首先要做一个符合奴隶制道德标准的社会成员，其次才是学习文化、知识。

孔子教学生主要是传授古代书本上的知识，轻视体力劳动和生产知识。他的学生樊迟问起他如何从事农业的话，他不但不答复，还在背后骂樊迟做小人。他对古典文献，历史知识非常渊博。

除了注重书本知识以外，孔子也注意吸取别人的经验。他说："盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。"(《述而》)孔子不说他所不知道的，他主张多听别人的意见，并择善而从。其次，要多通过直接经验获得知识。但孔子比较偏重吸取别人的以及古代的间接经验。

孔子不盲目信赖传闻的知识，他很重视实际材料和证据。他说，夏代的制度、殷代的制度我能说得出，但是文献材料不足，没有法子证实它。① 孔子虽然主张"多闻"，如果材料不足，他宁可阙疑，也不轻信。他认为这种对待知识的态度可以少犯错误。② 别人的优点固然要随时学习("择其善者而从之"——《述而》)，从别人的缺点里也可以吸取经验教训("其不善者而改之"——

① 据《论语》"夏礼吾能言之，杞不足徵也。……"章意译。

② 见《为政》："多闻缺疑，多见缺殆。"

《述而》)。

孔子还经常教导他的学生端正学习的态度,"知之为知之,不知为不知,是知也"(《为政》)。知道的就是知道,不知道的就是不知道,有了老老实实的学习态度才可以得到真正的知识。他称赞虚心向比自己地位低的人请教("不耻下问")的人,认为这是一种好学的表现。

对学习的规律,孔子也作了某些概括。他指出获得新的知识不能脱离旧的知识基础,"温故而知新"。单就新旧知识不能割断这一点来说,是符合认识过程的;孔子片面强调通过"故"才可以有"新"知识,会发生保守主义的偏向。孔子又说学过的东西要经常温习它,才可以收到学习的好效果,并从中得到快乐。这些经验都是有价值的。

关于学习方法和学习过程,孔子也提出过一些有价值的观点。他说:"学而不思则罔,思而不学则殆。"(《为政》)这是说,如果只死记一些知识,而不通过思维过程加以消化,这样学来的东西只能是抽象的理解("罔"是空洞,不具体、抽象)。如果只用思考,不注意吸取新的知识,那就会白费力气,毫无所得。孔子讲到自己学习的体会时说:"吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。"(《卫灵公》)思与学有辩证的关系,两者之中,学是主导的,只有通过学习才可以避免许多可能发生的偏差。他说:"好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。"(《阳货》)仁、知、信、直、勇、刚,孔子认为这些本来是善的道德品质,即使有人具有这些道德品质,如果不学习,缺少知识,这些本来是好的道德品质都会分别地产生愚、荡、贼、绞、乱、狂的不道德的后果。

刻苦的学习与知识收获也有辩证关系。在教学方法上，孔子主张“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”(《述而》)就是说，对于学生，先使他经过苦思苦想，还想不通，心中愤懑，然后再去启发他；当学生经过深入思考，有所体会，想说而说不出来，这时再去适当地开导他，他所学到的知识才能巩固。比如一个方的东西，已指出了一个角的样子，如果这个学生不能类推其余的三个角的样子，孔子认为这样的学生就不必再教了，因为他不肯主动地刻苦钻研。

通过教学实践，孔子体现了尊重客观事实，反对主观成见的正确的思想方法。他主张“毋意、毋必、毋固、毋我”(《子罕》)。看问题不要从个人的私意猜测出发(毋意)，不要主观地认为一定是怎样(毋必)，不要固执己见(毋固)，不要因为这个看法是我的就不肯放弃(毋我)。这些反对主观成见的基本态度在认识过程中都是极有价值的见解。

孔子根据不同的学生的情况，善于对同一个问题作出不同的回答，这些不同的回答又恰恰针对学生的某些缺点而说的。比如鲁国三家之一的大贵族孟懿子问孔子，怎么才算孝。由于当时鲁国贵族大夫势力大，有不守周礼的僭越行为，孔子对他说，无论在父母生前死后，都要依照周礼的规定，不能僭越；孟懿子的儿子孟武伯问怎么才算孝，孔子说，首先要关心父母的健康情况(“父母唯其疾之忧”——《为政》)，这是针对这位贵族阔少爷不关心父母的冷暖疾病而说的；子游问孝，孔子认为子游对父母的一般生活还注意照顾，就提出要加强对父母的恭敬；子夏问孝，孔子说，困难的是对父母的态度要和悦亲切，光知道代替父母做事，有酒食供给父母吃，还算不得孝。像这些地方都体现了孔子从实际出发的有针对性的思想方法。

对于知识的来源这一认识论的根本问题，孔子做了唯心主义的答复。他承认世界上有所谓天才可以不接触经验，生来就有正确的知识。他说："吾非生而知之者，好古敏以求之者也。"(《述而》)又说："生而知之者上也，学而知之者次也，困而知之又其次也。困而不学，民斯为下矣。"(《季氏》)又说："唯上智与下愚不移。"(《阳货》)孔子自己虽然没有以"生而知之"的天才自居，但他确实相信有"生而知之"的天才。这也是孔子的唯心主义的又一方面的表现。但是他不把重点放在期待生知的天才，而是教人把精力放在后天的学习上。孔子自己一生好学也给后人树立了良好的榜样。

孔子还初步提出了关于"质"的问题。"子贡问：师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？子曰：过犹不及。"(《先进》)子贡问孔子，他的同学子张(师)和子夏(商)哪一个好些。孔子说，子张常常超过了礼的标准，子夏常常达不到礼的标准。子贡又问，子张能超过了礼的标准，是不是好一些？孔子说，超过和达不到一样，都不好，都不符合质的要求。孔子还说过"质胜文则野，文胜质则史；文质彬彬，然后君子"(《雍也》)。这也是说量的过和不及都会影响质的性质。比如，太朴素(质)和太注重文饰(文)都不合乎对于一个贵族(君子)的要求。

孔子衡量"过"或"不及"的标准是周礼，他认为这标准是客观的。其实周礼是按照奴隶主阶级利益制定的，并不客观。社会变了，它早已失去作为标准的资格。但是孔子接触到提出质与量的关系，在认识论上还是有贡献的。

第六节　孔子的历史地位

孔子被奉为封建社会的圣人，是孔子以后约四百年，汉武帝以后的事。孔子一生受新兴封建势力的排斥。因为孔子所提出的理论，是不合当时历史发展趋势的。

汉代统治者看到农民革命亲手把秦王朝推翻，他们感到像法家商鞅、韩非那样赤裸裸地承认要剥削农民，容易激起农民的反抗，他们采取了比较温和的剥削政策。孔子在春秋时期所提出的一些当时奴隶主阶级行不通的主张，汉代地主阶级把它改造成为地主阶级的哲学。汉以后的地主阶级借用了孔子的礼乐征伐自天子出，反对僭越，严格等级制度，相信天命，宣传忠孝这些思想。因为这些思想有利于中央集权，反对割据。孔子当时所反对的刑鼎、田赋、封建的所有制，这些都是春秋末期的社会矛盾，在战国以后，这些问题已经不存在了。在阶级矛盾不十分尖锐的时期，孔子的改良主义路线（对统治者有枝节的批评，但根本上拥护）对于缓和阶级矛盾有一定的作用，在政治上也有一定的进步意义。这就是后来"仁政"思想的基础。

汉代董仲舒把孔子装塑成了神学家、教主。宋明理学家把孔子改装成了一个存天理、去人欲的僧侣主义的理学家。在民族矛盾尖锐的时期，中国统治者就强调孔子的尊王攘夷、保卫传统文化的方面。当征服者取得统治地位，政权巩固后，他们又强调孔子学说中定于一尊，君臣大义不可违抗这一方面。至于孔子学说中占主导地位的唯心主义世界观，宣扬天命，反对犯上作乱，严格上下等级制度，这都是一切剥削阶级取得统治地位后共同需要的思想武器。由于以上的理由，汉以后中国历史上虽然换过不

少的封建王朝，孔子的圣人的地位，从未发生动摇，他成了“万世师表”。

孔子的名字，几乎中国妇孺皆知，还在于他在文化事业上为中国人民立下了不可磨灭的功绩。

孔子以前，“学在官府”，典章制度、图书文物，都收藏在奴隶主贵族的宫廷里，只有贵族才有受教育、学文化的特权。贵族以外，还有少数世代相传、为贵族服务的巫、史、卜、祝这些人有文化知识。春秋时期，奴隶制开始崩溃，周天子开始失势。有许多有文化的知识分子从贵族宫廷中流落到社会上，有的成为出卖知识的自由民。如《论语》记载的：

> “大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。”(《微子》)

可见周王宫廷中司礼、司乐的一批专家，如挚、干、缭、缺、方叔、武、阳、襄这些人流散到四方各地，有的到了齐、楚、蔡、秦，有的到了晋国河内，有的隐居在海岛。据《史记》记载，孔子曾跟这位击磬襄学过琴。孔子学无常师，他生活在文化中心、文物丰富的鲁国，在时代风气影响下，早年即开始讲学授徒。孔子“有教无类”(《卫灵公》)，他的弟子中有贵族，也有比较穷苦的城市居民(如颜渊等)，当然不会有奴隶，但比起春秋以前，至少孔子收纳了奴隶主贵族以外的“类”，他扩大了受教育的面。仅就孔子传授了过去一般人所学不到的文化来说，他的功劳是巨大的。

孔子对中国文化的贡献还不止于此。他传授知识的同时，建立了学术团体，即后来的所谓儒家。儒家到了战国中期以后，分成以孟子为代表的唯心主义和以荀子为代表的唯物主义的不同流派。各个学派，从不同的角度宣传孔子学说的某一方面，扩大

了孔子学说的影响。

孔子教学以文、行、忠、信为内容。他教的“行”、“忠”、“信”是属于宣传奴隶制道德规范方面的。整理古典文献，是孔子教学内容中属于“文”的一方面。孔子主观上认为文化知识在他的全部思想中只占比较不重要的地位，但是这一工作客观上对中国文化起的积极作用比他在行、忠、信方面的影响要大得多。汉以后，历代相传的六经，基本上是经过孔子和他的后学不断整理、补充而流传下来的。六经中保存了中国古代重要的历史、文学、文献资料，直到今天它还是我们研究上古历史的重要材料。

对于《诗经》，孔子除了教导他的学生理解它的字面的意义，强加文学、自然科学方面的知识外，还开创了死书活读的说诗的途径。《论语》记载子夏（孔子弟子）读到《诗经》的“巧笑倩兮”这首诗时，发挥引申出实行礼要有它的客观条件。孔子称赞他懂得了读诗的方法。孔子的继承人，孟子、荀子解释《诗经》，也都运用这种方法。汉初齐、鲁、韩三家说诗，也是这种方法的继承和发展。孔子自己说，学了《诗》，“可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”（《阳货》）。他认为学习《诗经》可以感发志气，考见得失，团结大家，发抒悒郁；其中有些原理可以用来事父、事君，并可从中学到草木鸟兽方面的知识。

孔子没有留下多少直接关于《礼》的解释的材料，但孔子认为“不学礼，无以立”（《季氏》），把礼看作做人的根本。后来儒家的《礼记》也记载了一些孔子的言行，并对于礼做了理论上的发挥。对《易经》，孔子也发生过很大的兴趣，易《系辞》基本上是孔子后学的作品。《书经》的传授也有赖于儒家。《春秋》可能经过孔子的加工，并由后来孔子后学整理过的。

先秦诸子各有他们自己的主要著作，但他们对子历史文化

遗产都不及孔子和他的弟子们这样重视。孔子主张"温故而知新","述而不作,信而好古"(《述而》)。他给后人保存下来许多重要文献资料,并经过他和他的弟子们整理、发挥,从而丰富了中国古代文化典籍。尽管孔子主观上认为著书立说是个人的不幸,出于不得已。但他的"不幸",客观上给后人做了好事。在中国古代文化的继承和传播方面,孔子和他的弟子们的贡献之大,在古代哲学家中是无可比拟的。

孔子和他的弟子们整理解释过的六经,又经过历代封建学者的注释,发挥,成了封建王朝规定的教材,所有封建时代的知识分子,没有不读六经的。孔子的影响之大,后人对他印象之深,他所以被奉为"圣人",和他整理六经的工作也有密切关系。

博学多艺的孔子对后来中国文化的影响是多方面的。作为教育家和作为历史家、古典文献专家的孔子,他的积极贡献是主要的。作为政治活动家的孔子,他代表没落奴隶主阶级对抗新兴封建势力,他是保守派。作为哲学家的孔子,对当时思想战线上争论的主要问题,天是否有意志的人格神的问题上,他站在唯心主义立场与老子的哲学观点对立,他的错误是主要的。孔子在哲学上要保持已经动摇了的上帝的神权,和他在政治上力图维持已经崩坏了的奴隶制(周礼)王权的立场是一致的。

第 二 篇

中国封建社会确立时期
（战国）哲学思想的发展

第一章

封建社会确立时期的社会经济状况、阶级斗争和思想战线上的“百家争鸣”

第一节 中国封建社会确立时期的基本特征及其社会经济发展的不平衡

“春秋”时期是我国历史由奴隶制社会向封建制社会的过渡时期。到了“战国”(公元前475年——前221年),广大的奴隶群众反抗奴隶主的斗争,平民反对贵族的斗争,把中国历史推向一个新的时期。在一些国家中,地主阶级掌握了政权,在另一些国家中继续和奴隶主贵族展开反复的斗争,不断地把政权从奴隶主手中夺取过来。封建制社会终于代替了奴隶制社会。经过长期的兼并战争,在黄河流域的广大地区,先后出现了秦、齐、楚、燕、韩、赵、魏七个封建王国。封建大一统的局面在逐步形成。

公元前403年,韩、赵、魏三家分晋,建立了封建国家。魏相李悝,在魏文侯的支持下,以“食有劳而禄有功”的原则,代替了无功受禄的“亲亲”原则。以封建官僚制度,代替了奴隶制的世卿世禄制度。李悝又把国家掌握的荒地,分给农民耕种,向他们抽

取"什一之税"。他们表面上是国家的佃农,实际上已在逐渐地转变为自耕小农。韩、赵两国,在三家分晋以后也实行了大致相同的改革。

齐国的田氏,在战国初年,就把国内的贵族陆续地打击下去,实际上掌握了齐国政府的实权。到了公元前 386 年(周安王 16 年)齐田和列为诸侯,这是地主阶级在齐国政治革命的最后胜利。齐王为了招纳为封建地主阶级服务的人才,在国都临淄设立了学宫,集中了各国不同学派的文人学士,"不治事而议论",讲学著书。客观上为百家争鸣创造了条件。

较晚走进封建制社会的是楚、秦、燕等国。公元前 383 年(周安王 19 年)楚悼王任用吴起推行变法。新法的锋芒,明显地针对着奴隶主贵族。它规定:封君的子孙传三代以上的,收回爵禄;疏远的公族一律除籍。并且采取移民政策,疏散贵族,剥夺了他们原有的土地。由于旧贵族的势力强大,悼王死后,旧势力复辟,楚国这一改革失败了。

在各国社会的变革中,最全面、最彻底的是秦国秦孝公时期的"商鞅变法"。商鞅变法的胜利,宣布了封建制度在秦国的确立。变法的主要内容是:一,废除旧的世卿世禄制度,建立起新的尊卑爵位的等级制度。二,废除以井田为主体的土地国有制(即贵族所有制)承认土地的私有和买卖。三,实行"重农抑商"政策,鼓励农业,争取劳动人民。四,在上述基础上,建立一整套中央集权的政治制度,国家的权力集中在国君手中。在国君之下,有以中央一级及郡、县组成的地方行政机构,社会的基层即是个体农户中的什伍组织。这样,长期以来,以宗法为纽带的庞大的社会组织和生产的个体性质的矛盾解决了,以区域划分的个体农户的什伍组织,适应于个体小农生产的性质。

阻碍社会生产力发展的奴隶主贵族的土地所有制为土地私有制所代替，旧的矛盾解决了，新的矛盾即地主阶级和农民群众的矛盾产生了。随着封建社会的确立，农民群众反对地主阶级的统治，便成为推动社会发展的动力。奴隶制逐渐消灭，但是为奴隶主服务的意识形态并没有同时消灭。因而在思想领域内，反映封建地主的思想体系和反映奴隶制的思想体系的斗争也还是很激烈的。

从上述的历史事实中也可以看到，我国历史由奴隶制社会进入封建制社会的发展是很不平衡的。魏、赵、韩、齐、楚、秦、燕七国的社会变革前后经历了一百多年，各国变革的范围和深度也各不相同。这种社会政治经济发展的不平衡影响着中国历史发展曲折复杂的面貌。

第二节　战国时期社会生产的发展和自然科学水平的提高

在封建制度下，劳动者对劳动生产比过去有了较多的积极性。生产关系和生产力基本上是协调的，使得战国时代的社会经济呈现了空前的繁荣景象。

战国封建社会经济发展的明显表现，首先是农业生产水平的提高。促进这个转变的是，铁制工具的运用和推广。

有了铁农具，人们便可以比较大量地开垦荒地，并且可以进行"深耕易耨"。人们已经注意到决定农作物收成好坏的多方面关系，总结出了选种作物、改良土壤、追加肥料等经验。加上农耕动力的采用畜力，农业生产力于是得到了成倍成倍的提高。

战国时期，各国都有引河流、湖泊灌溉农田的工程建设。最

著名的如秦国工程学家李冰所主持修筑的都江堰,包括了120个渠堰,可以"溉田万顷"。中原和关中地区也有引水灌溉的工程,并普遍采用桔槔汲水灌田。

农业的发展为手工业提供了原料和市场的保证。战国时期冶铁业是当时最主要的手工业部门,铁工具的使用促进了手工业的迅速发展。铁兵器虽然还没有完全代替青铜兵器,但已经有了剑、戟、刀、矛、匕首等,铸造铁兵器的技术也达到相当高的水平。其他手工业部门,如制陶业,煮盐业也很发达。纺织业则丝帛麻葛的织造遍及城乡。男耕女织是农业和手工业相结合的小农经济的主要特色。每家每户都种植桑麻,兼能纺织。纺织业的发达除了满足人们的衣著需要外,还为书写、绘画提供了材料,对于文化的传播和发展起了促进作用。

适应着社会经济的发展,战国时代的工商业性质,有了很大的变化。在古代,工商业是由官方经营的。春秋以来,私家工商业出现了,而且它的趋势是逐渐地超过官营工商业。到了战国时期,私营手工业已经和家庭手工业、官营工商业并驾齐驱,商品货币关系活跃起来了。农民成为当时社会的基本群众,他们在自然经济的统治下,虽然主要是自给自足,但还需要通过市场交换部分的生产用品和生活必需品。贵族、官僚、地主、大商人和围绕着他们的一群剥削者,通过交换的形式去猎取大量的奢侈品。由于商品交换的发达,城镇上出现了比较固定的大小市场,城市繁荣起来了。战国时期,出现了许多万家之邑的大都市,这里,集中了工商业者,同时也集中了追求穷奢极欲的生活方式的剥削者群以及各类知识分子,大都市也是封建文化的中心。

由于生产的发展,又促进科学的发展。农业已经成为专门研究的对象。那时的农业科学已经涉及若干农业生产的根本问题。

与农业有关的水利工程知识，也逐渐丰富，出现了像李冰那样的水利专家。我国最早的手工业手册《考工记》就是这一时期的著作。其他如数学、天文学、医学等等，在这一时期都有相当的发展。在天文学方面，对于天体和日月星辰有了进一步的研究，产生许多专门的科学著作。天文学家们，在长期观测的基础上，掌握了木、火、土、金、水五个行星的运行规律。根据纪录的星象方位，可断定《甘石星经》是当时世界上最早的恒星表。对于历法节气的推定，已经基本上符合一年气候节令的实际情况。这时还发明了辨别方向和计算时间的仪器。由于交通的发达，地理知识也有了丰富的积累，《禹贡》就是这一时期的地理名著。邹衍的"大九洲"的思想，可能是海上交通影响的结果。医学的成就更为突出，当时名医辈出，郑国的扁鹊根据病人的气色、声音、形貌诊断病人的病症所在。这时医学的特点是，治疗上重视全面诊断，并且重视预防和养生之法，医学使人们有可能战胜疾病和死亡，这对于破除迷信思想起了很大的促进作用。

自然科学的发达，是人们和自然界斗争的胜利的记录，它表明了人们对于自然的认识和控制在逐步地深化和提高，自然科学有利于人们破除宗教神秘主义。自然科学的发达，给进步的哲学思想提供了科学根据。

第三节　封建社会确立时期（战国）的阶级关系和阶级斗争

随着社会的剧烈变化，一些阶级产生了，另一些阶级则趋于灭亡，有的阶级从原来的被统治地位走上了统治地位。社会各阶级的关系起了新的变化，它们之间的斗争也趋于复杂。

地主阶级，在这个时期是新兴的阶级，他们适应着社会的潮流，利用奴隶大众和平民对奴隶主贵族的斗争果实，终于把奴隶主贵族推下台，取得了统治地位。这个阶级的成分，有的是因军功或者通过土地买卖而得到土地成为地主，这些人的经济实力比较巩固，政治上的态度也最为坚决。有的是在社会变动中由原来的奴隶主贵族转化而来的，这些人旧的关系较多，政治态度上比较动摇。在奴隶制向封建制社会过渡时期，社会上涌现了一批宣传封建主义政治、经济、文化的知识分子，他们著书立说、游说各国，实质上是封建地主阶级的代言人．他们的政治态度有的比较坚决，也有的比较动摇，随他们所代表的阶层而有所差异。

农民，这是人口中占最大数量，生产中占主要地位的阶级。在封建社会刚刚建立的时期，新兴地主阶级的政治家为了争取反对奴隶主贵族的力量，为了"尽地力"以增加国家的税收，曾经采取了若干有利于劳动者生活改善的措施，农民和地主阶级的矛盾还没有尖锐化，但是封建地主阶级和农民的矛盾一开始就存在着。

由于手工业的发展，战国时期，出现了许多独立的手工业者，他们是农民生产的主要配合者。他们的经济地位和农民差不多同样艰苦，生活上也是没有保障的。他们也有改善经济地位和社会地位的要求。

小私有者，他们有的是由贱人上升的，有的是由贵族下降的，他们都有相当的学识文化，也有可以维持生活的小产业。在社会大变动中经不起波折。他们和当权派不合作，有时提出比较尖锐的批评。

奴隶，在封建社会确立时期，他们中间的一部分得到解放，

变成农民或小生产者，一部分则仍然过着奴隶的生活。

奴隶主，这是阻碍社会发展的腐朽力量，在封建社会确立时期，他们和新兴地主作着殊死的斗争，直到他们被推翻下台以后，仍然是时时刻刻幻想着奴隶制度的复辟。

奴隶和奴隶主的矛盾，随着奴隶社会的崩溃和封建社会的确立退到了次要的地位。地主阶级和农民的矛盾，由于历史刚刚进入封建社会，暂时还没有尖锐化起来。这个时候，尖锐的斗争是奴隶主作最后的挣扎，企图复辟，封建主极力扫除阻碍，巩固新建立起来的封建制度。这个斗争是反复的、残酷的，封建制社会就是在这种反复残酷的斗争过程中建立起来的。

第四节　思想战线上的"百家争鸣"

封建制度的确立，使得各个阶级和阶层不得不对新秩序表示态度，有的积极支持，有的坚决反对，有的主张温和的改良，有的主张用暴力推翻旧秩序。至于那些远离经济基础的部门，如哲学和宗教，与新秩序的关怀就更加曲折、复杂。

在哲学领域内，继承了春秋时期所共同关心的"天"是否有意志的问题，展开了哲学思想上两条思维路线的斗争。由于唯物主义的坚决斗争，迫使唯心主义、宗教神秘主义不得不改变了他们的形式。

新兴地主阶级是当时最进步的阶级，随着这一阶级的壮大，涌现出许多最进步的重要的思想家，如宋钘、尹文、荀子、韩非，都是重要的代表人物。地主阶级是战国时期最活跃的、新兴的阶级，在哲学战线上，他们基本上属于唯物主义路线，在反对上帝、人格神的斗争中，他们基本上是无神论者。也有些地主阶级哲学

家是唯心主义者，如孟子。但孟子重视改善劳动者的地位，提出了发挥人的主观作用，也有其积极意义。

思想意识经常落后于实际生活，某一阶级消灭了，反映那个阶级的思想当它还没有经过严酷的斗争时，它不会自动退出思想战线。当时反映奴隶主阶级思想的有庄子的相对主义唯心主义。

手工业小生产者也由于奴隶制崩溃后，有些得到解放，形成一种社会势力，墨子和他的学派就是这一阶层的利益的代言人。

还有一些属于隐士阶层的小私有者，他们有的来自农民，有的来自没落奴隶主。许行宣传农民的平均主义思想，杨朱宣扬贵生重己的人生态度，对新旧当权派都不合作。当时已存在着新兴地主阶级与农民之间的矛盾。杨朱、许行这些人对剥削者的批判，反映了农民与地主阶级之间的矛盾。

由于思想斗争的复杂、激烈，在辩论中发展了逻辑学和有关辩论的一些学派，如后期墨家、惠施、公孙龙这些学派，都是适应时代的要求而产生的。

由于阶级斗争的形势是复杂的，各阶级及各阶层的利益也是错综复杂的，因而，战国时期各个学派的理论有大同小异的，也有小同大异的，有根本对立的，也有相互联合的。在思想继承的关系上也是错综复杂的，各派各家之间有继承、有批判、也有发展。因而出现了学术繁荣百家争鸣。荀子和韩非的学说是新兴地主阶级对其他阶级的最后清算，直到秦汉统一，政治上中央专制集权的王朝巩固后，才把孔子思想定于一尊，加强了思想的统制，结束了百家争鸣的局面。

地主阶级在与奴隶主阶级反复斗争中不断壮大，反映地主阶级利益的唯物主义哲学思想也是在与唯心主义反复斗争中得

到发展壮大的。

从春秋到战国，中国哲学史是沿着思想发展的必然性的轨道前进的，有它内在的逻辑。先秦，老子第一次提出了“道”这一哲学范畴，使人类认识超出于具体的、个别的事物的局限，概括出普遍原则的道。但老子第一次发现“道”，为了强调它不同于具体的事物这一意义，不免夸大了道的作用，把道说得与万物隔绝，甚至对立。老子为了反对人格神的上帝的“有为”，建立了天道自然无为的学说。用天道自然无为反对天道有知，是有积极意义的。但是把无为强调到过分的地步，完全忽略人的主观作用，因而走到另一个片面。孔子比较重视人的作用，墨子比较强调感性和经验在认识中的作用，这都是对老子哲学过分注重抽象思维的片面性的纠正。孟子发展了孔子尚不十分完备的哲学体系，避免了老子天道无为的消极缺陷，强调人的主观作用，但他又走上了主观能力决定一切的主观唯心主义的错误道路。庄子沿着老子忽视人的能动作用的偏向更向前发展，不但看不见人的作用，甚至怀疑人的认识能力，而陷于相对主义的错误。荀子一方面继承了老子及其后学坚持的天道自然无为的传统，又避免了他们忽视人的主观能力的缺点：他批判了孟子等人的观点，又批判地吸取了他们重视人的主观能动作用的积极因素。在承认客观规律的前提下，提出了人定胜天的思想。在认识论方面，荀子在吸取了墨子的重视感性认识的唯物主义认识论的前提下，又吸取了老子、宋尹的唯物主义的唯理论的精神，给理性作用以适当的地位。因此荀子的哲学体系达到了先秦哲学的最高峰。

战国时期是地主阶级代替了奴隶主阶级，逐渐在政治、经济方面壮大成熟的过程。与此相适应，反映地主阶级利益的哲学思

想也在逐渐完善成熟。

中国先秦哲学史发展的道路,表明历史的发展和逻辑的发展是一致的。

第 二 章

在宗教外衣下墨子进步的社会观和认识论

第一节 墨子和他的学派

墨子姓墨名翟，鲁国滥邑（今山东滕州市木石镇）人。他的生卒年代不能确考，大约是战国初年的人，后于孔子。[①] 墨子承认自己是“贱人”（《墨子·贵义》），他曾经作过造车子的工匠（《鲁问》）。据说墨子本人早年受过儒家的教育，做过大夫，后来创立了自己的学派[②]，抛弃了儒家思想。

从墨子一生的活动看，他是属于“士”这样一个阶层，他曾说：“翟上无君上之事，下无耕农之难。”（《贵义》）可见他既不是统治人民的当权者，也不是直接参加生产的劳动者。然而“士”总得为某一个阶级服务。照墨子自己的说法，他虽不是直接参加生产的，但他是小生产者的代言人。墨子还说，“民有三患”，是“饥

① 约生于公元前480年（周敬王四十年），约卒于公元前420年（周威烈王六年）。

② 《淮南子·要略》：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”

者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”(《非乐》上)。这都反映了当时劳动人民处在严重的饥寒交并，严重地被迫从事无休止的体力劳动的情况下，要求改善其生活的愿望。他认为要作出对劳动者有益的贡献，就必须进行政治活动。他说：

> “翟尝计之矣，翟虑耕而食天下之人矣。盛，然后当一农之耕，分诸天下，不能人得一升粟。籍而以为得一升粟，其不能饱天下之饥者，既可睹矣。翟虑织而衣天下之人矣。盛，然后当一妇人之织，分诸天下，不能人得尺布。籍而以为得尺布，其不能暖天下之寒者，既可睹矣。……翟以为不若诵先王之道而求其说，通圣人之言而察其辞，上说王公大人，次说匹夫徒步之士。王公大人用吾言，国必治；匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以为，虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之、织而衣之者也。”(《鲁问》)

当阶级斗争非常尖锐的时候，各个阶级为了保卫其阶级利益，就出现了政治上和思想上的代表者，墨子就是代表劳动者、小手工业者的利益的思想家。墨子已经看到必须从事政治活动才能改变小生产者的地位。这说明从奴隶制解放出来的小生产者，自觉地为改善他们的社会地位、经济地位而进行的斗争。

墨子所领导的学派，有着较严密的组织。这个团体的成员多半来源于社会下层，有的是直接从事于生产劳动的。他们过着极其刻苦朴素的生活。也积极参加政治活动和某些国家的防御战争。墨子还推荐他的弟子出去做官，如果有人做官后背弃了墨家的主张，就要被召回。做官得到的俸禄，须将收入分一部分供墨者团体使用①。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者百八十人皆

① 见《墨子·耕柱》篇。

可使赴火蹈刃，死不还踵。”墨子死后，这个团体的领导者被称为“巨子”，巨子是由前一代的巨子指定的。

墨子的著作，据《汉书·艺文志》著录《墨子》为七十一篇，现存《墨子》为十五卷，五十三篇。大部分篇章都是研究墨子思想的可靠材料。其中《经》上下，《经说》上下，《大取》，《小取》六篇则是战国末期后期墨家的著作；《亲士》、《修身》、《所染》中儒家思想较浓，不是墨家思想的代表作。

第二节　“兼爱”、“非攻”、“尚贤”、“尚同”的政治思想

墨子从小生产者的利益出发，主张兼爱互助。他用这个原则解释社会的治乱现象，认为“天下兼相爱则治，交相恶则乱”（《兼爱》上），能不能兼爱就成了决定社会治乱的惟一条件。墨子从兼爱观点出发，主张“兼”，反对“别”。他把合乎兼爱原则的君叫做“兼君”，合乎兼爱原则的士叫做“兼士”，与此相反的君和士，他叫做“别君”、“别士”。“别君”和“别士”是不合乎义的，是墨子所反对的。后来墨家分为几个不同的学派，他们互相攻击，称对方为“别墨”。以兼易别，是墨子学派的“义”的原则。由于墨子不明了治乱的社会根源，所以他提出不分贫富贵贱阶级的差别，大家都来“兼相爱、交相利”，这当然是一种善良的幻想。

墨子经常强调“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”（《尚贤》下）[1]。这种主张体现了当时劳动生产者的道德要求。与此相反，当时奴隶主贵族们却是有强力的欺凌弱者，

---

[1] 大意并见《尚同》上、《天志》中、《兼爱》下等篇。

多财的欺侮贫者,智者欺骗愚者。至于新兴封建主阶级,固然是进步的阶级,但他们毕竟是剥削者,不可能提出这样的要求。

墨子把天下一切怨恨祸乱的根源都归结于人们的"不相爱",因而提出"兼相爱、交相利"的主张。墨子要求人们:"视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身。"(《兼爱》中)他设想:诸侯相爱,就不会发生战争;大夫相爱,就不会互相篡夺;人与人相爱,就不会彼此伤害;天下的人皆相爱,强的对弱的,众的对寡的,富的对贫的,贵的对贱的,智的对愚的,都能做到兼爱互利。这当然是一种幻想。因为在阶级社会里,无论奴隶制、封建制、资本主义制度,剥削阶级对被剥削阶级,压迫阶级对被压迫阶级,只有剥削和压迫的关系,不可能有兼爱互利。墨子把小生产者自己这一阶级的互爱互利的德性扩大到不分任何阶级的"天下之人皆相爱",这是不了解社会各阶级利益的不一致性以及敌对的阶级之间不可能相爱的社会根源。

墨子的兼爱学说,是在承认人们有贫富贵贱等差别的前提下去讲兼相爱交相利,并不是企图消灭这些差别而讲兼爱互利。所谓"爱无差等"(《孟子·滕文公》上)或"僈差等"(《荀子·非十二子》。僈读作曼,无的意思),只是说墨家兼爱各种不同的人,并非意味着消灭人与人之间的封建等级差别。

春秋战国时代,国家之间和各国贵族内部不断发动攻伐兼并的战争。墨子从小生产者的立场认为那些攻伐兼并的战争都是不义而加以反对。因为战争发动以后,春天会荒废农民的耕种,秋天会荒废农民的收获。只要荒废一季,"则百姓饥寒冻馁而死者,不可胜数"(《非攻》中)。这就是说战争对农民的生产和生活都是有害的。墨子又认为在战争中,无数手工业品都消耗破坏了,无数牲畜都损伤死亡了。还由于道路遥远,粮食运输不继,

“百姓死者，不可胜数也。与其居处之不安，食饭之不时，饥饱之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数”(《非攻》中)。至于军队本身的死亡人数，更是不可胜计。总之，他认为好战的国家，从事攻伐的战争，兴师动众数十万，时间延续数年之久，快则也要几个月，男耕女织的生产都要停止，已经生产的东西要被大量的耗费和破坏，老百姓死亡无算。交战的结果，即使战胜的国家，“计其所得，反不如所丧者之多”(《非攻》中)，所以主张非攻。

墨子不是无条件地反对一切战争。他只反对好战的国家，“攻伐无罪之国”。他认为有些征伐的战争不可少。如禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，都不能叫做“攻”，而是叫做“诛”。“诛”是顺天应人的战争。墨子的非攻学说反映了小生产者企图过安定生活和反对破坏生产的愿望。在“攻”和“诛”的观念上，还表示有一定原则的区别。他不可能认识到战争的社会根源，不能科学地区分战争的正义与非正义性质。

“尚贤”说是对奴隶制世卿世禄制的直接打击。孔子在不废亲亲的情况下，提出举贤才的主张，这是奴隶主的改良主义的思想。墨子的尚贤思想不是改良，而是革新，他主张向“农与工肆之人”开放政权，反对贵族专政，“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役”(《尚贤》中)。这些主张实际上必然动摇“无故富贵”的世卿世禄制度，让原来出身微贱、但有智慧才干的人参预政治。这样做到“官无常贵，而民无终贱”(《尚贤》上)，使那些虽在“农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄”。墨子的言论，正是反映了当时小生产者要求改善经济地位和参加政权的愿望，历史发展的事实证明，墨子的尚贤主张正是后来封建时代官僚政治的途径。

在推翻奴隶主贵族统治的变革中,小生产者还不是代表独立的政治力量。他们表现一定的软弱性。封建社会既确立,他们依靠封建主贵族,把革新政治的希望都寄托在封建主身上,提出"上同而不下比"的口号。认为"上之所是,必皆是之;所非,必皆非之"(《尚同》上)。在人间,"天子唯能壹同天下之义",所以"天下之百姓,皆上同于天子"(《尚同》上)。这个学说:在春秋战国之际诸侯纷争割据的局面下,起了巩固封建国家的作用。逐级逐层上同,推到最后上同于天子,更进而上同于天,这是墨子的宗教思想的表现。

第三节　墨子的社会思想和历史观

墨子认为人类跟自然界其他动物的区别在于人能用劳动养活自己。他说:"今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也。今之禽兽麋鹿蜚鸟贞虫,因其羽毛以为衣裘,因其蹄蹏(爪)以为绔屦,因其水草以为饮食。故惟使雄不耕稼树艺,雌不纺绩织绂,衣食之财,固已具矣。今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生。"(《非乐》上)这里所谓"力",即指劳动。飞禽走兽爬虫之类的动物是依靠自然环境和身体的自然构造、本能来生活,只有人类才依赖自己的劳动来维持其生存。这是古代劳动人民初步认识到劳动在人类生存中的重要作用。劳动者自己从生产劳动中亲身体验到这个作用,他们才能正确地反映"赖其力者生,不赖其力者不生"这个社会真理。

关于国家政治的起源问题,墨子说:"古者民始生,未有刑政之时,盖其语人异义"。是以一人则一义,十人则十义,各人都是其义而非人之义,所以交相攻击。至于"内者父子兄弟作怨恶,离

散不能相和合，天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。”“天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。”（《尚同》上）他描述未有国家政治组织以前的社会，是纷乱状态的，所谓一人一个主张，彼此相非。父子兄弟不能相和合，众人百姓以水火毒药相杀害。所以需要组织国家，设立政长。从社会发展的历史看来，进入阶级社会后，暴露出许多不可调和的阶级矛盾。国家是阶级专政的产物。墨子对于这一点当然是不可能认识的。他所形容的纷乱现象，正是有了私有财产，有了阶级以后产生的。他从小私有者保护私有财产的角度只看到国家刑政建立“秩序”的作用。墨子把国家之利和人民之利看做是一致的，他经常说衡量一种学说的价值，主要看它是不是符合“国家百姓人民之利”。由于他分不清他当时的国家统治者和人民利益对立的矛盾，他才把政治改革的理想寄托在贵族统治者这一方面。

墨子从小生产者功利主义的观点出发，认为“凡足以奉给民用则止。诸加费、不加于民利者，圣王弗为”（《节用》中）。举凡饮食、衣服，丧葬以及其他日用物品等的消费，都要“去无用之费”（《节用》上）。他对当时剥削统治者奢侈享乐的生活进行了批判。

墨子反对统治者玩弄音乐，他主要的理由是音乐对百姓不利。他说，王公大人造乐器，“将必厚措敛乎万民，以为大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声”（《非乐》上）。所造的乐器，只供给王公大人来享受，无补于百姓的饥寒。还有，乐器制成了，演奏音乐的乐工不外是劳动人民。无论撞钟击鼓弹琴吹笙，“使丈夫为之，废丈夫耕稼树艺之时；使妇人为之，废妇人纺绩织纴之事”（《非乐》上）。为了统治者享受音乐，破坏男耕女织的生产，他认为这是很大的害处。

统治者在世时享受穷奢极欲的生活，死后还要厚葬，亲属还

要替他们久服丧期,墨子认为这些都是极大的浪费。

厚葬、久丧,相习成风。天子有天子的气派,诸侯有诸侯的规模。庶民百姓厚葬,有的弄得倾家荡产。惨无人道的事,是"天子杀殉,众者数百,寡者数十;将军大夫杀殉,众者数十,寡者数人"(《节葬》下)。依照久丧的礼俗,行三年之丧。三年里,啥事都不能干。农夫百工妇人的劳动生产都要停止了。厚葬、久丧,把已成的财物大量拿来埋葬了,而且又禁止生人创造财物。这不是求富的办法。墨子针对当时社会上这种现象,根据"诸加费、不加于民利者,圣王弗为"的原则,提出节葬短丧的主张。

墨子重视功利,是小生产者狭隘的功利主义。譬如他非乐,认为乐器不如舟车对子人们有实用的利益。其实在人类生活中,舟车和音乐都是不可缺少的,至于谁占有它,谁享受它,那是另外的问题。墨子非乐的主张,所以说它是狭隘的功利主义,还因为他不了解音乐对于劳动人民所起的积极作用。

第四节　经验论的认识论

墨子的认识论观点是经验论,包括以下三方而的内容:

第一、墨子肯定了人们的认识只是来源子人们感官所能感觉到的客观实际。墨子说:"天下之所以察知有与无之道者,必以众之耳目之实知有与无为仪者也。请或闻之见之,则必以为有,莫闻莫见,则必以为无。"(《明鬼》下)这说明墨子认为一切知识来源于人们对外物的直接感觉。这是经验论的认识论的出发点。

墨子反对主张认识可以不通过感性的看法,这是正确的。但是如果仅仅停留在这一点上就会陷入另一片面性的错误。墨子的经验论仅仅从现象上来看事物,它不可能认识事物的本质,得

出正确的结论。

第二、墨子从他的经验论的认识论论证了“名”和“实”的关系。他说：“瞽者不知黑白者，非以其名也，以其取也。……天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”(《贵义》)正确的认识不在于口头上会说出黑或白的名词，要看他选取黑白的东西时，是否选对了。

第三、墨子提出人们认识客观事物以“三表”(或“三法”)作为判断是非真假的标准。他说：“言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。”(《非命》上)“表”是“标志”或“标准”，“法”也是标准。墨子认为判断事物的真假是非，第一、要有前人的经验作根据，这就是他所谓“上本之于古者圣王之事”(《非命》上)。为了使他的论证有根据，他认为必须在历史的记载中找寻前人的经验。其次，要根据“百姓耳目之实”(《非命》上)，就是要根据个人直接经验以外的广大人民亲身的经验。第三、判断事物的真假是非，要根据“发以为刑政，观其中(符合)国家百姓人民之利”(《非命》上)，看它符合不符合国家人民之利。因此，墨子提倡“非攻”、“节用”；反对“以命为有”等等，都是用这一标准来衡量，看它于民于国有利还是有害。

墨子“三表”的出发点是进步的，即要求认识从实际出发，判断是非应根据前人的经验、广大群众的经验和实际效果。墨子的“三表”都说明他的学说是唯物主义经验论的认识论。墨子的第一表和第二表说的是间接经验和直接经验。第三表虽说重视实际效果，但是墨子以国家百姓人民之利作为客观的标准。他还不能分清当时的“国家”和“人民”的利益不能完全一致。国家之利，未必就是人民的利，有时反倒是人民之害。

墨子运用这种经验论的认识论和方法论，有力地批判了孔

子的"天命"思想。墨子指出:相信天命的思想是错误的。因为,第一,它没有历史的根据。"上观于古圣王之事,古者桀之所乱,汤受而治之;纣之所乱,武王受而治之。此世未易,民未渝,在于桀纣,则天下乱;在于汤武,则天下治,岂可谓有命哉?"(《非命》上)历史经验证明,天下的治乱在于人事而不在于天命。第二,墨子说:"我所以知命之有与无者,以众人耳目之情,知有与无。有闻之,有见之,谓之有。莫之闻,莫之见,谓之无。"(《非命》中)既是如此,为什么不考察一下百姓的见闻呢?"自古以及今,生民以来者,亦尝见命之物,闻命之声者乎?则未尝有也。"(《非命》中)人的直接经验证明,天命是不存在的。① 第三,墨子论证说,"王公大人"所以早朝晏退,听狱治政,而不敢怠倦,是因为他们"以为强必治,不强必乱;强必宁,不强必危。故不敢怠倦"(《非命》下)。假如他们相信天命,必然怠倦于听狱治政,危害国家。同样,农夫所以早出晚归,强力耕种,而不敢怠倦,是因为他们相信自己辛勤劳动,可以创造财富得过温饱生活。"若信有命而致行之",好坏都由天命注定,那末,农夫就必然要怠倦于耕种,结果导致了贫困和饥饿(见《非命》下)。墨子的结论认为,"天命"论,不仅在经验上是没有根据的,而且在实践上是非常有害的。

墨子反对天命论,它的主要锋芒在于反对孔子这些人所宣扬的天命思想。在非命这一问题上,墨子是作为积极的对立面,反对孔子的宗教天命思想而出现的。它反映了当时人类改造自然界长期努力中所建立的克服命运安排的信心。

---

① 这里,墨子也犯了逻辑上的错误。因为"命"是一个抽象的概念,不同于牛、马等实物。如果说"命"看不见,听不见,墨子的"义"也是看不见、听不见的,墨子却认为"义"是真实存在的。

由于当时小生产者的历史局限性，他们并不能真正与宗教迷信思想划清界线。墨子反对孔子的天命，同时却提出了与天命说相类似的“天志”说，他还相信鬼神是存在的。

用同样方法（三表），墨子驳斥了天命的虚妄，却证明了鬼神的实有。第一，乡里的人都说他们看到鬼神的形状，听到鬼神的声音。墨子反驳无鬼论者说：“何不尝人一乡一里而问之。自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神何谓无乎？”（《明鬼》下）第二，不仅是乡里人的见闻，而且是众人的同见同闻；不仅是今人的同见同闻，而且在历史文献上也有根据。墨子举《春秋》关于周宣王杀杜伯，杜伯的鬼魂出现报仇的故事为例，说“若以众之所同见，与众之所同闻，则若昔者杜伯是也”（《明鬼》下）。这些都是“著在周之《春秋》”的。第三，他认为：“今若使天下之人，偕若信鬼之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉。”（同上）墨子重视感觉经验，但是，他却轻视理性。因此，使他的唯物主义认识论无法贯彻到底，他的三表，反而成了论证鬼神存在的工具。墨子把人们的幻觉的经验也当成真实的。墨子的经验论的局限性是由他所代表的阶层的生活地位所决定的，到了后期墨家利用更多的科学成果，终于克服了这种经验论的局限性，摆脱了宗教思想的束缚。

与认识论密切相联系，墨子在逻辑思想上首先提出“类”和“故”的概念，做为明辨是非、审察异同的方法。例如他说：“子未察吾言之类，未明其故者也”（《非攻》下），就是运用这个“类”概念跟对方进行辩论，同时用“故”概念追求事物的原因，使人们的思维在辩论中逐渐严密而深邃起来，这是一项重大的贡献。这两个概念，到后期墨家更有周密详明的阐述。

墨子更运用“类”概念来进行推理。彭轻生说：“往者可知，来

者不可知。”墨子举例回答道:假设你的亲人远在百里之外遇难,要你在一日之间赶程回去,赶到他就能活,赶不到他就会死。现在放着固车良马和破车驽马任你选择,你将乘哪一种车马呢?对曰:“乘良马固车,可以速至。”墨子立刻指明说:“焉在不知来?”[①]意思是说:怎么讲来者不可知呢?可见运用类推法能够预先知道未来的事情。

第五节　“天志”、“明鬼”的宗教思想

墨子所说的天,是有意志的天,它能赏善罚暴,能爱人憎人。这个天志实际上是墨子所代表的小生产者阶级的意志。所谓“顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚”(《天志》上)。更具体地说,天之意,“欲人之有力相营,有道相教,有财相分也”(《天志》中)。墨子通过宗教形式把兼爱互助的思想表达出来。

有意志的天就是上帝。人间的最高统治者是天子。墨子根据“上同”的原则,主张百姓皆上同于天子,天子还须上同于天。他认为君权是神授的,“古者上帝鬼神之建设国都、立正长也”,“将以为万民兴利除害”(《尚同》中)。墨子的上帝是按照小生产者的愿望塑造出来的。墨子所信奉的上帝鬼神是墨子所代表的这一阶层自己的虚幻的化身。他把希望寄托在“上帝”和“鬼神”身上,希望上帝和鬼神能推行他们的理想。

应当指出,墨子的天志和孔子的天命思想根本不同。孔子和他的弟子所谓“畏天命”(《论语·季氏》)、“死生有命,富贵在天”

① 《鲁问》并从卢文弨校语。

(《论语·颜渊》),是在承认有意志的天的前提下的命定论。它是维护奴隶主阶级的利益的。墨子针对着这个思想,认为富与贫、贵与贱、寿与夭,都非命所定,可以人力变更。在理论上,他提出"力"来对抗"命"。譬如处于贫贱的贤者应得富贵,处于富贵的不肖之人应得贫贱,没有命中注定的富贵贫贱,从而提出"非命"的主张。它打击了世卿世禄的旧势力。墨子由于小生产者阶级软弱的本性,始终不能摆脱那幻想出来的强大的靠山:有意志的天。所以他抛弃了命定论,但是接受了尊天、明鬼的宗教思想。墨子把尊天和非命纳入一个思想体系,这就造成思想上的矛盾。

墨子相信有意志的天以外,又相信鬼神。他跟执无鬼论者辩论,曾经运用他的三表,证明鬼神实有。墨子还宣传鬼神有超越常人的能力,他说"鬼神之明智于圣人,犹聪耳明目之与聋瞽也"(《耕柱》)。把鬼神说成这样高明超绝,世间的圣人简直不能跟他相比,这正是热情地崇拜鬼神的宗教思想。

墨子崇信鬼神的用意,如同他提倡天志一样,不是为了欺压百姓,恫吓万民。相反,主观上是为了百姓人民的利益。

他经常把所谓天和鬼的利益跟百姓的利益相提并论,甚至不加区别。如说:"尚贤者,天鬼百姓之利,而政事之本也。"(《尚贤》下)又说天鬼能够赏善罚暴,"天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之"(《天志》中)。"鬼神之所赏,无小必赏之;鬼神之所罚,无大必罚之。"(《明鬼》下)大如夏王桀、商王纣、周朝幽王和厉王,只因他们暴虐百姓,鬼神就来惩罚他们。为善的人就要表扬、奖励,为其"上中天之利,而中中鬼之利,而下中人之利"(《非攻》下)。从此可见所谓"天之利"、"鬼之利",不外是加重"人之利"的说明,实际上就是企图证明人间百姓万民的利益与天鬼的利益相一致而得到保障。百姓万民的利益,剥削统治阶级时时觊

觊它、剥夺它，天鬼的利益高于一切，他们就无可奈何、不敢侵犯了。墨子尊天明鬼，主观动机还是为了人民的利益，和当时的统治阶级利用"天命"、"鬼神"迷信思想作为压迫人民的思想工具，是有很大的区别的。也必须指出，墨子企图假借天志鬼神威吓剥削者当权派，实际上并不能达到他的主观目的。宗教幻想不会给人民带来实际利益。天志的理论反而被剥削者利用来作为王权神授的借口。

第 三 章

宋钘尹文的精气论*

宋钘、尹文(下简称宋、尹)是战国中期的唯物主义哲学家，生卒年不详，约与孟子同时略早。他们的著作久已失散，据《汉书·艺文志》记载有《宋子》十八篇、《尹文子》一篇已佚，今存《尹文子》一书当是东汉末的伪书。目前研究宋、尹的思想的重要材料是《管子》书中《心术》上下、《白心》、《内业》等四篇。据近人考证，这四篇的思想和《庄子·天下篇》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书中记载的宋、尹的思想基本一致。

宋、尹的精气论哲学在先秦哲学史上有承先启后的作用。它是由主张天道自然的老子到主张制天命而用之的荀子的过渡环节。

第一节 作为万物本源的精气学说

在春秋战国时代，讨论天地万物构成的哲学家很多，有的认为是水、火、木、金、土等五种原素构成的；有的用阴阳两种气来

---

* 《心术》上下、《白心》、《内业》等四篇，是否为宋、尹的著作，学术界还有争论。本书采用郭沫若的说法。

解释一切自然现象的生成和变化;有的认为水是万物的根源。宋、尹提出了"精气"是构成万物的本源。这一学说更有利于说明宇宙万物的物质性及其统一性。由于这一学说有它的优越的地方,后来的许多进步哲学家都继承了这一说法。

宋、尹继承了老子的天道自然思想并有所发展。老子已经有了"道"即是"气"的思想,但是,"道"和"气"的关系还没有讲得十分明确。宋、尹明确地讲"道"就是"气"。老子反对"天"的神秘性,有时还保留某些宗教思想的残余。比如说"天道无亲"之类。宋、尹明确地把"天"看成"自然",把"气"看成是比"天"更根本的、构成"天"的原始物质。《内业》篇说,"精也者,气之精者也",精也是气,它是气的精粹、精致的部分。又说,"人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人"。精也是气,形也是气(即形气),两者配合得好,就产生人。最精细的气,不但是构成人不可少的一种气,也是构成任何东西的不可缺少的材料。《内业》篇中说:

> "凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。是故此气,杲乎如登于天,杳乎如入于渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己(当作"山")。是故此气也,不可止以力,而可安以德;不可呼以声,而可迎以意。敬守勿失,是谓成德。德成而智出,万物毕得。"

这一段的大意是说,世界上一切东西得到了精气,它就存在。地上的五谷,天上的列星都是精气产生的。精气流行在天地之间就有了鬼神,这是用鬼神形容精气的流行变化。这一意义下的鬼神已不是灵魂不死、宗教迷信的鬼神了。精气深藏在人们的胸中,就成为圣人。它的光耀像在天上,幽微像在深渊,湿润如在海,峭拔如在山。

对每一个人来说，这种气，不能以强力阻止它，倒是可以用德来安定它；不能以声音召唤它，倒是可以用意志来迎接它。谨守不要失去，就叫做成德。成德，就产生智慧。这是说，精气无所不在，充满一切，它不以人的主观意志为转移。人只能得到它（成德），而不能使它消灭。

关于“气”的性质，在宋、尹的著作中有所描述。

第一、宋、尹认为，虽然世界上的形形色色，从物质现象到精神现象，都由“气”构成，一切事物都是“气”变化的结果，但是“气”在这些变化中，它本身是不变的，他们说：“一物能化谓之神”，“化不易气”（《内业》）。这就是说，事物时常在变，但总离不开气，气本身就能变化出各种各样的东西。宋、尹也用同样的观点来说明“道”。他们说，“道……徧流万物而不变”（《心术》上）。这种思想和古希腊的朴素唯物主义极为相似。宋、尹就是在“气”中寻求宇宙万物无限多样性的统一的。

第二、宋、尹继承了老子把“道”看成是“至大”与“至小”的统一的观点，他们认为“气”是构成万物最小的单位，因此“其细无内”；“气”又是充塞于天地之间，构成所有的东西，因此在天地之间“气”是最根本的实体，所以说“其大无外”。他对“道”也用了同样的说明，他说：“道在天地之间也，其大无外，其小无内。”照宋、尹看来，因为“气”或者“道”是极细微的东西，不能再分割，肉眼不能直接看到；“虚无无形谓之道”（《心术》上）。“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得然，莫知其极。”（《心术》上）这就是说，“气”或“道”虽无形象，但一切自然界的东西之所以成为某一个东西，却是得了“道”才能形成它的样子，这就是“万物皆得以然”。“道”是“洒乎天下满”，无所不在，“道满天下，普在民所”（《内业》）。

第三、宋、尹认为"道"或者"气"不是人们主观观念的产物，而是客观的世界本身。他们说：

"道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足，此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉，则泯及其身，不免于贼。"(《白心》)

"道"是客观的无限的存在，一个人运用它，并不显得多余，天下人都使用它，也不显得不够。得到它的多少，决定获福的大小，完全符合它，就可以治理天下，如果完全违反它，就会遭到危害。可见，"道"不是可以因人而变的，它是客观的。

在宋、尹把"道"作为物质实体看待时，他们把"道"看成和"气"是同一个东西。但在宋、尹的思想中"道"也还有规律的意思。在这样的情况下，宋、尹经常把"道"看成是某种事物的"道"，他们常提到天之道、地之道，或者万物之道，他们说："天之道，虚其无形"，"天之道虚，地之道静"(《白心》)。这进一步说明，"道"作为规律，它是天地万物的规律，不是一个独立的抽象的实体。

第四、宋、尹不仅把"气"看成是物质世界的本源，而且认为精神现象本身也是由"气"构成的。在当时由于"灵魂说"有广泛的影响，鬼神迷信思想还普遍流行；古代的进步思想家还不能理解"精神活动"是物质发展到一定阶段的产物，也不能科学地说明鬼神观念形成的原因，因此也就认为鬼神、灵魂也和物质现象一样，是一种实实在在的物质，这当然是错误的。宋、尹从他们的精气论学说出发，认为鬼神、灵魂也是由物质性的"精气"构成，从而否认了"鬼神"和灵魂可以先于物质而存在。

宋、尹的精气说对形(身体)和神(精神)的关系的问题也提出了独到的见解。他们说："气道(通)乃生，生乃思，思乃知，知乃

止矣。”(《内业》)[①] 这就是说，有了精气才有生命，有生命然后才有人类的思想和智慧。人类的精神活动是由精气派生出来的。但是，宋、尹对形和神的关系的解释又有它的缺点。他们说：“定心在中，耳目聪明，四支坚固，可以为精舍”。(《内业》)这就是说，人的四肢形体坚强结实，就可以住藏精气，由于精气进驻于身体里面，所以产生人的聪明智慧。这种观点，不可否认，有其神秘主义的弱点。因为它将从理论上导致心(精神)物(身体)两者脱节，陷入心物二元的错误结论。在古代自然科学尚不发达的阶段，这是难以避免的。尽管如此，宋、尹的精气说在整个中国古代哲学史中，还是发生了深远的影响。唯物主义者一般都认为“气”是构成天地万物的本源，老子的元气论的朴素唯物主义到了宋、尹才算完成。

宋、尹的“精气论”思想在春秋战国时代起着承前启后的作用。它是上承老子，下启荀子和韩非。主张制天命的荀子一方面承认世界万物有共同的物质基础(气)，同时又提出了在无机物、植物、动物和人之间也存在着质的区别，这样就解答了原来在宋、尹的哲学体系中无法解决的问题：同样的精气为什么会有不同的作用。宋、尹在处理神形关系问题上虽然是以精气说为理论基础去反对传统宗教的“灵魂说”，认为“神”和“形”是由不同的物质构成的，但这种观点本身就会导致“精神”能够离开肉体单独存在。荀子提出了“形具而神生”的命题，肯定了精神不能离开形体单独存在。宋、尹的思想体系本身也有很大缺陷，孟子利用了宋、尹的“精气”说，提出所谓“浩然之气”，把唯物主义的精气说改造成为道德观念所产生的，即所谓“集义所生者”。同时，在

① 郭沫若等《管子集校》第786页引。

宋、尹的体系中，保存着不少的“天道自然无为”的消极面，他们把“气”本身看成是能动的东西，接近物活论，从而否定了人的主观能动性，这样，“气”(或“道”)就带有神秘性，将会导致宿命论。

第二节　虚一而静的认识论

宋、尹从他们的唯物主义世界观出发，提出认识的对象是客观事物，认识的主体是人心。他们说：

“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼。”(《心术》上)

“彼”就是认识的对象，即客观世界；“此”就是认识的主体，即心智。宋、尹认为主体(心)客体(对象)是有区别的，这两者发生了关系，才构成知识。因此，人们要想对客观世界有正确的认识，就必须修“此”(心智)，这样才可以知“彼”(客观对象)。也就是说，只有当人们的心智反映着客观事物的时候，才有正确的认识。

宋、尹认为，知既然必须“接物”(反映客观事物)，要正确反映事物，就必须“洁其宫，开其门”，《心术》上解释说：“‘洁其宫，开其门’，宫者谓心也；心也者智之舍也，故曰宫。洁之者，去好恶也。门者谓耳目也，耳目者所以闻见也。”所谓“洁其宫”就是去掉杂念。这样，认识的门户(耳目等感觉器官)才不会被阻塞，使主观能正确认识客观。如果人们“嗜欲充盈”，势必导致“目不见色，耳不闻声”，那就无法认识事物。

宋、尹将老子的“少私寡欲”，“致虚静，守静笃”等理论加以发展，引导人们认识外在世界。他们避免了老子带有神秘色彩的直观的认识论的缺点。进一步论证了“心”在认识中的作用。他

们的著作《心术》就是研究“心”在认识中的作用问题。“心术”就是“心之行”，也就是关于精神（心）活动的原则的学说。在宋、尹看来，人们认识事物首要是去掉妨碍认识的主观好恶，作到“心”“虚--而静”。

他们说：“心术者无为而制窍者也。”（《心术》上）心是耳目等感觉器官的主宰，“夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也”（同上），心中有欲望杂念，就不能感觉外界事物。因此必须去“欲”。所谓欲，包括喜、怒、忧、乐、欲、利等感情活动。“能去忧、乐、喜、怒、欲、利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。”（《内业》）为了有正确的认识，必须抛弃主观的好恶，采取客观的态度，“不忒乎好，不迫乎恶，恶不失其理，欲不过其情”（《心术》上），他们反对主观成见，主张客观，这就是宋、尹所主张的“虚”。这一观点是直接论证“情欲寡浅”的。

关于“静”，他们说：“毋先物动，以观其则，动则失位，静乃自得”。（《心术》上）又说：“静则得之，躁则失之。”（《内业》）这就是说，不要在没有认识事物规律的时候轻举妄动，必须冷静地观察事物的规律。有了冷静的态度，才能获得关于事物规律的知识，急躁妄动就不能达到目的。反对急躁盲动，主张冷静观察，这就是宋、尹所主张的“静”。这里继承了老子的“静观”学说。

关于“一”，他们说：“血气既静，一意专心，耳目不淫，虽远若近”（《内业》）。“专于意，一于心，耳目端，知远若近。”（《心术》下）以冷静态度对待事物，就能集中注意力，聚精会神，心志专一。这样，耳目等感觉器官就能端正不乱，获得客观情况。反对分散注意力，主张专一，这就是宋、尹所说的“一”。

宋、尹的“虚一而静”的认识论集中于一点，就是抛弃人们认识事物的主观上的障碍，以达到客观地认识事物的目的。根据这

一出发点,他们在解决"名"(概念)与"实"(客观事物)之间的关系问题时说:"静身以待之,物至而名之"(《心术》上),"物固有形,形固有名,名当谓之圣人"(同上)。以冷静态度对待事物,事物具有自己本身的形体,有了事物本身的形体,才有名的产生。名与实际事物相一致,这就是"名当"(同上)。"名当",就是"正名"。所以说,"以形务名,督言正名"(《心术》上)。物是客观存在的,名是对客观存在的符合("当")。宋、尹关于名实的观点,是和孔子的"正名"思想对立的。

宋、尹的认识论是先秦哲学思想发展中的一个重要环节,它和他们的自然观一样也是起着承上启下的作用,构成这一时代思想发展中不可缺少的一环。

老子在认识论中,强调静观在认识中的作用,没有把人的心的统帅作用放在应有的地位,并有忽视感官经验的偏向。墨子在理论上纠正了老子的轻视经验的偏向,形成了重耳目见闻的经验论,但它轻视对事物的规律的认识。宋、尹克服了经验论的片面性,强调了理性在认识中的重要作用。他们强调在认识客观事物时去掉主观偏见,保持意志专一是合理的。但他们过分夸大心的虚静在认识中的作用,把虚静的心看作一张白纸,事物一来便能印上。这样就使心处于一种消极无为的被动地位,把感性认识上升到理性认识这一复杂的认识过程简单化。它将导致否认人的主观能动作用的结局。

孟子对于宋、尹的重视"心"的作用这一思想从主观的方面给以发展。荀子把宋、尹虚一而静的认识论向前推进了一步,他承认感性认识的重要,同时也承认理性认识的重要,并且克服了宋、尹的静观的认识论的消极性和片面性,重视了人的主观能动作用。

第三节　法治兼礼治的社会思想

战国时期，新兴地主阶级已取得政权，为了巩固封建政权，并彻底摧毁旧奴隶主的残余势力，他们强调“法治”。法治的基本精神是按照封建地主阶级的利益、规定强制性的措施、以统治人民并消灭奴隶主贵族的残余势力。礼治，在春秋时期，是维护周礼（奴隶制），是保守的，但在战国，礼虽然也讲上下等级制、层层服从的关系，但这时的等级制是新的封建等级制。宋、尹的礼治是以法治为主导的。它与孔子的“克己复礼”，无论在内容上和精神上都是不同的。孔子是保守旧礼，宋、尹是改革旧礼。

宋、尹主张法治，并为法治建立理论根据，他们说：“虚而无形谓之道；化育万物谓之德；君臣、父子、人间之事谓之义；登降、揖让、贵贱有等、亲疏有体谓之礼；简物、小大、一道、杀僇禁诛谓之法”（《心术》上）。在宋、尹看来，“道”就是“气”，所以是“虚而无形”，然而有形的万物皆以此构成；“德”就是得到的意思，万物都得到“气”的一部分，然后才能存在。人类社会也要符合道的原则。符合封建秩序的社会关系叫做“义”。封建的等级制叫做礼；保证封建秩序的推行就是“法”。礼偏重在道德的教育，法则更带有强制性。必须用刑罚来保证它的实现。因此必须有“杀僇禁诛”。这就说明，宋、尹把“法”看成是必要的。这样的主张正是当时新兴地主阶级的要求。

宋、尹认为执行“法”的赏罚不能因人而异，“化物多者莫多于日月，民之所急莫急于水火。然而天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法”（《白心》）。明君、圣人不因哪一个人而改变“法”的规定，“法”就像客观存在的自然规律一样，自然规律是

不能因人而变的。当时新兴的地主阶级为了论证"法"的合理,并把他们本阶级的要求说成是客观规律。

宋、尹不只讲"法"而且也讲"礼",他们从"道"出发申引出一套"法"和"礼"的关系的理论,把"法"与"礼"结合起来,以便于更好地为新兴地主阶级服务。他们说:

> "义者,谓其各处其所宜也;礼者,因人之情,缘义之理而为之节文者也。故礼者谓有理也,理也者,明分以谕义之谓也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎道者也。法者,所以同出,不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法。"(《心术》上)

这里所讲的"礼"和"义"的标准与孔子是不相同的。宋、尹的"礼"是由"道"申引出来的,所谓"合理"也就是合乎当时地主阶级的要求。新兴地主阶级也认识到,即使废除了奴隶主贵族的礼,上下贵贱之分的封建等级制仍然是必要的。他们把"礼"、"义"归结为"法",因为"法"也是"道"的表现,而且是从根本上表现着"道"的作用,所以说"不得不然","事督乎法",就是说要有一个为大家所承认的法规,这样才可以"一断于法"。当时地主阶级的思想家,主张除了君主以外,人们在"法"面前应是一样看待的,这就叫"公"。这种"公"的思想正是和奴隶制的贵族的世官世禄制度,亲亲的道德信条相对立的。宋、尹所说的"公"和"法"实际上就是他们那个阶级的意志的表现。在各国新兴地主阶级变法的时代,宋、尹用他们本阶级的"私"冒充"公",以求战胜奴隶主贵族。

老子提出了"无为"的思想作为小私有者对当权的奴隶主统治者限制的手段,这一思想还只能起一些消极的限制作用。宋、尹继承了老子的无为而治的口号,而加以改造。

老子反对一切的有为，君要无为，臣也要无为。他的理论是：天道是自然无为的，天道是人道的榜样。宋、尹从新兴地主阶级的利益出发，提出了“君道无为，臣道有为”的主张。这表明这一新兴地主阶级不能满足于消极的限制旧势力，而且要积极发展和壮大自己的力量。

新兴地主阶级一方面要求国君中央集权，打击旧贵族的残余势力；一方面又要有一个有能力能办事的官僚机构。“君道无为”要求君只操赏罚的大权；“臣道有为”是对臣循名责实。所以《心术》上说：“毋代马走、毋代鸟飞，此言不夺能能，不与下试也。”这就是说，居上位的不要代替居下位的行事，不要和臣下比试。这一“君道无为”也是从“道”申引出来的，“天道虚”、“地道静”，所以君主之心也要虚且静，“无与视听之事”。积极管理事务的，那就是“臣下”。所以君静而臣动，否则就会“上离其道，下失其事”。

他们又说：“人主者立于阴，阴者静，故曰‘动则失位’；阴则能治阳矣，静则能制动矣，故曰‘静乃自得’。”（《心术》上）又说：“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名之。正名自法，奇名自废，名正法备，则圣人无事。”（《白心》）这就是说君道应该和天道一样虚静无为，“动”应该是臣下的事，如果君主“动”，那就失去其为君主了，君主虚静是合乎天道的。这种理论和后来韩非的“君道无为，臣道有为”的思想是一致的。

第 四 章

《孙子兵法》与《孙膑兵法》的辩证法思想

第一节 《孙子兵法》产生的历史条件

《孙子兵法》是我国最早的一部兵书。据《史记·孙武吴起列传》记载，有两个孙子。一个是春秋吴王阖庐时与孔子大致同时的孙武，吴王阖庐曾经读过他的兵法十三篇。一个是战国齐威王时与孟子大致同时的孙膑，亦有兵法传留给后世。《汉书·艺文志》记载，吴孙子（即春秋时的孙武）有兵法八十二篇，齐孙子（即战国时的孙膑）有兵法八十九篇。现存的《孙子兵法》十三篇，历史上一般都从《史记》的说法，认为是吴孙武所作。但《孙子兵法》所讲的战争规模比较大，又有骑兵，倒很像战国时期的战争情况。很可能有后来增加的内容。它是春秋到战国中期长期作战经验的总结。

春秋到战国中期，随着兼并战争不断扩大，各国之间战争时出动的兵力，从数万到数十万之多，战争规模日益扩大。适应这种新情况，作战的战略战术的要求，日益提高；战争经验的总结也日益丰富。有了大规模的野战、进攻、防御、奇袭、伏击、用间的战术。军事辩证法的形成就是这种兼并战争不断总结的必然产

物。

新兴地主阶级为了巩固政权，扩大领土，必要总结过去的经验，寻找战争的规律，当时也具备了总结经验的条件。《孙子兵法》中，关于申明赏罚，“令民与上同意，可与之死，可与之生”（《计篇》）。“视卒如婴儿”，“视卒如爱子”（《地形篇》）。体现出新兴地主阶级奖励耕战的精神。对于战争与政治、经济之间关系的理解，也体现出新兴地主阶级对子战争的作用的认识是比过去更深刻了。《孙子兵法》揭示出战争中一些重要的规律，它不但有军事学的价值，作为一种思想方法，也有它的哲学意义。它是中国乃至全世界的文化遗产的一部分。它有丰富的辩证法和朴素的唯物主义的思想。

第二节 《孙子兵法》中素朴的唯物主义和原始的军事辩证法思想

《孙子兵法》对于战争的素朴的唯物主义思想，表现在它从客观现实的情况去考虑战争的胜败，而不是从主观的空想出发，例如对于进攻、包围、退却的战略部署，它提出必须根据自己的兵力：

“十则围之，五则攻之，倍则分之，敌则能战之，少则能逃之，不若则能避之。”（《谋攻篇》）

要以多于敌人十倍、五倍、一倍的兵力才能对敌人进行不同情况的包围和进攻。敌我兵力的比例在具体作战时并不是机械规定的，这里的意思在于说明采取包围或进攻敌人的部署，必须建立在自己的兵力多于和强于敌人兵力的优势的基础上。起码自己的兵力与敌人相等才能进行战斗。如果兵力弱于敌人，就要采取

避开敌人的主力的措施,并留有退却的余地。

《兵法》很重视取得战争胜利的条件,条件具备了,才能有取胜的把握:"知可以战与不可以战者胜,识众寡之用者胜,上下同欲者胜,以虞待不虞者胜,将能而君不御者胜。"(《谋攻篇》)这是说,要取得战争胜利,必须知道在何种情况下可以战,而在何种情况下不可以战。要善于运用多少不等的兵力,要君臣、将士上下同心同力,以自己的有备去攻敌人的无备,并且为君的应当准许将帅在指挥具体战争时有充分的独立主动权。

由于它充分认识到战争的胜败,取决于决定胜败的客观条件,它反对宗教神秘主义的战争指导思想。它说:"故明君贤将所以动而胜人,成功出于众者,先知也。先知者,不可取于鬼神,不可象于事,不可验于度,必取于人,知敌之情者也。"(《用间篇》)这是说战争的胜利决定于先知,先知不是祈求鬼神得到的,也不是只从事物的现象去类比,或者对事物作无根据的推断,而是决定于人的了解敌情,即所谓知敌之情,就是充分了解敌方的实际情况。《兵法》的名言:"知己知彼,百战不殆。"(《谋攻篇》)它的科学价值已经超出于军事科学的范围,它有要人从正面和反面看问题的意思,因而也具有一般唯物主义认识论的意义。

在唯物主义认识论的基础上,《孙子兵法》提出了丰富的原始的军事辩证法思想。

《孙子兵法》提出战争与政治、经济、自然条件的辩证关系。

作为职业军事家的《孙子兵法》的作者,不反对战争,而主张进攻别的国家。他们认为战争会给封建统治者带来好处,"掠乡分众","廓地分利"(《军争篇》)。同时它也认识到战争有危险性和不利的一方面,"不尽知用兵之害者,则不能尽知用兵之利也"(《作战篇》),如果看不到用兵的危害性,也就不能看到用兵的利

益。

《孙子兵法》看到战争是取得政治胜利的手段，强大的军事力量是实现政治目的的工具。如果能用其他方式达到胜利的目的，就可以不必经过战争。这样对于保持自己军事、政治、经济的实力更有好处。因此提出“上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城，攻城之法为不得已”(《谋攻篇》)。能够运用政治外交手段取得胜利是最好的办法，而用兵则属不得已。它指出，善用兵者，不在于“屈人之兵”，“拔人之城”，“毁人之国”，而在于“兵不顿而利可全”(《谋攻篇》)。战争是取得政治、经济利益的手段，而不是目的。

它还考虑战争与国际和国内的关系，认为战争持久不决，会造成国内经济困难，兵力耗竭，将引起外国乘机进犯，“虽有智者，不能善其后”(《作战篇》)。为了减少国内的财政负担，它提出“取用于国，因粮于敌”(《作战篇》)。器材由国内供应，粮食取给于敌国。但即使如此，也要防止国家因战争持久不决陷入财力枯竭，国用不足的境地。

《孙子兵法》不但初步看到战争与政治、经济的相互依附关系，还深刻地认识到战争中的一些矛盾，以及这些矛盾的相互依存、相互转化的关系。如它讲到进攻，也提到防御；讲到速决，也讲到持久；讲到分散，也讲到集中。它提出了一系列的矛盾对立的范畴：敌我、主客、众寡、强弱、攻守、进退、奇正、虚实、动静、勇怯、治乱、胜败，等等。这些矛盾对立不仅互相依存，而且通过一定的条件随时可以向它的对立面转化。如：“怯生于勇，弱生于强。”(《势篇》)说明强弱、勇怯并不是绝对的，又如：“投之亡地而后存，陷之死地而后生。”(《势篇》)它认为，即使是陷入险境，只要指挥得当，主动地利用这种危险的环境反而能激励士气，转败

为胜。

它不但看到事物相互转化的可能,还认为用主观努力创造条件,能促使可能性早日实现。如"怒而挠之,卑而骄之,佚而劳之,亲而离之"(《计篇》),都是用主观努力促使敌人的有利条件向不利条件转化。

通过战争实践,《孙子兵法》发展了老子的辩证法。老子的辩证法的弱点在于把转化看做无条件的,因而人们对事物发展的前途无从控制,同样的"弱生于强"这个相互转化的命题,《孙子兵法》比老子更深刻、更正确的地方,即在子它指出,在没有转化的条件之前,弱还是弱,而不是强。没有转化的条件的情况下,弱不能胜强。因此,在战斗中要避免"以少合众,以弱击强"(《地形篇》),如果不承认这一点,会招致失败。

《孙子兵法》认为战争和其他事物一样,无时不在推移变化中,它说:"五行无常胜,四时无常位。"(《虚实篇》)又说:"兵无常势,水无常形,能因敌变化而取胜者谓之神。"(《虚实篇》)这是说能根据情况的变化,掌握战机取得胜利,即是用兵如神的表现。

此外,《孙子兵法》提出在战争中主观能动作用的意义。在战争中要善子利用条件,争取主动:"善战者,致人而不致于人。"(《虚实篇》)即发挥主动性造成敌人的被动,而使自己免子被动。"善攻者,敌不知其所守;善守者,敌不知其所攻。"(《虚实篇》)即充分发挥主动性、灵活性,使敌人把握不住我方的情况,无法对我方进行有效的防守或进攻。

它认为争取主动,发挥人的能动作用,才会"以迂为直,以患为利"(《军争篇》),变不利条件为有利条件。在发挥主观能动作用,利用辩证法的转化规律方面,它继承了、发展了老子,并避免了老子辩证法哲学的看不到主观能动作用的缺点,达到正确的

结论。

《孙子兵法》还从发扬主观能动作用进一步对矛盾做出分析，根据敌人的特点，甚至利用敌人的优点造成它的弱点，如："必死，可杀也；必生，可擒也；忿速，可侮也。"(《九变篇》)这是利用敌人的弱点取得胜利。"廉洁，可辱也；爱民，可烦也。"(《九变篇》)这是利用敌人的优点造成它的弱点取得胜利。从优点中看到缺点，是对矛盾转化规律较为深刻的认识，说明任何事物如果发展到极端就会朝它的对立面转化过去。廉洁本是将帅好的品质，然而廉洁者往往过分清高，因而经不住侮辱；爱民本是战争制胜的条件，然而爱民者因希图得到民心，往往因为眼前或局部的爱民行动而丧失了有利战机。这里说的廉洁可辱，爱民可烦，正是说明这种情况。

《孙子兵法》的"知彼知己"的原则，体现了唯物主义的认识论的如实反映现实的精神，也体现了从矛盾双方的特点去认识事物的辩证法思想。

《孙子兵法》中反复申述战争忌带主观性、片面性的道理，要了解矛盾的敌我双方，还要了解天时地利等等战争的客观条件，它说："知彼知己，胜乃不殆；知地知天，胜乃可全。"(《地形篇》)

为了真正了解矛盾的敌我双方，"知彼知己"，除了对双方以及整个环境进行具体分析外，还要透过事物的表面现象，去掌握事物的本质。《孙子兵法》根据长期作战的经验，能够从某些现象观察到敌人的一般情况，如："敌近而静者，持其险也；远而挑战者，欲人之进也。""众树动者，来也；众草多障者，疑也。""尘高而锐者，车来也；卑而广者，徒来也。"(《行军篇》)

《孙子兵法》认为必须摒除事物的假象才能够认识它的本质，如："辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也；无约而请和

者,谋也;……半进半退者,诱也。"(《行军篇》)

在这里,《孙子兵法》虽然没有形成哲学上现象与本质的认识范畴,但是通过分析敌我双方的许多方面,已正确运用了分析现象去认识事物本质的方法。

总之,《孙子兵法》中素朴的唯物主义和原始的军事辩证法思想的丰富内容超出了战争这一种社会现象的范围,在认识论、方法论上也具有一般的哲学意义。尽管它讲的是战争的规律,没有提高到哲学世界观的高度;仅仅从它揭示的战争的一般规律可看出,它运用辩证法思想,和从唯物主义的观点去观察战争,是在哲学世界观的思想指导下进行的,它是老子辩证法思想的发展、深化。涉及的范围比老子狭了些,但精密和正确的程度有所提高。

最后必须指出,《孙子兵法》中的唯物主义和辩证法思想,仍然是素朴的、原始的。它虽然看到战争与经济与政治的密切关系,但不可能分清战争和经济、政治究竟是什么关系。它只提出了战争行动的一般规律,而不可能认识战争的性质有进步与反动的区别,有正义与非正义的区别。虽然讲了战役、战术的规律的运用,但不能认识人民在战争中的作用,因而暴露了它的愚兵政策,如"置之死地而后生"之类的强迫威胁的手段。就以战争本身而论,当时生产规模、战争武器的简单,使它的辩证法的运用也还不很全面。它偏重于战争的速决,但不能科学地理解战略上的持久与战役上的速决之间的辩证关系。由于阶级的局限性,它看不到人民群众的作用,而过分强调了将帅的指挥作用。因此,它虽企图摆脱就战争论战争的局限,最后仍不能超出这个局限。时期稍后的孟子已能看到人心的向背对战争的胜负可起决定作用,他说:"天时不如地利,地利不如人和。"(《孟子·公孙丑》上)

所谓人和就是统治者与人民的上下一心，团结一致。荀子也认识到争取民心对战争起决定作用，他说："齐之技击不可以遇魏氏之武卒；魏氏之武卒不可以当桓、文之节制；桓、文之节制不可以敌汤、武之仁义。"(《荀子·议兵》)孟子和荀子主观上要区别战争的性质，民心的向背，但由于历史的局限和他们的剥削阶级的立场，这方面虽较《孙子兵法》的认识有所提高，但仍然没有真正认识战争的性质。

第三节 《孙膑兵法》中的朴素辩证法思想

孙膑，齐国人，孙武后代，是我国著名的军事家，齐威王曾向他请教过兵法，大约与商鞅、孟轲同时。孙膑为齐国大将田忌当过军师，曾打过不少胜仗，司马迁说："孙膑以此名显天下，世传其兵法。"(《史记·孙子吴起列传》)《汉书·艺文志》兵书里有《齐孙子》就是《孙膑兵法》。但是《孙膑兵法》从东汉以后，久已失传。1972年山东临沂汉墓中发现许多兵书残简，其中有失传一千多年的《孙膑兵法》[①]，虽然只存一万多字，不是全书，但是大体上还可以看出它代表孙膑一派的思想。《孙膑兵法》反映了战国时代新兴地主阶级的政治倾向和军事思想，具有鲜明的时代

① 1975年整理出版的《孙膑兵法》上下编，当时根据内容及书体初步定为孙膑兵法。出土竹简中，凡写有"孙子曰"的编入"上编"，没有写"孙子曰"的编入"下编"。由于简片残缺、错乱，在没有新资料发现以前，不易判断应归属《孙膑兵法》的哪一篇；由于有其他兵书埋在同一墓葬内，也有可能混入其他兵书的竹简。我们根据现已肯定的《孙膑兵法》一些篇章的思想来考察那些未标明"孙子曰"的篇章，我们认为它基本符合孙膑思想体系。先秦古籍大多不出于一人之手，往往是一个学派的专集(如《墨子》、《庄子》都是)，我们不把它当作孙膑个人的著作，而作为孙膑学派的思想加以论述。

特点。

在《孙膑兵法》中,我们看到关于形名关系的论述,它的理解是比较有价值的。孙膑说:

"有形之徒,莫不可名;有名之徒,莫不可胜。故圣人以万物胜万物,故其胜不屈。战者以形相胜者也。形莫不可以胜,而莫知其所以胜之形。形胜之变与天地相敝而不穷。形胜以楚越之竹书之而不足。形者皆以其胜胜者也。"

这里讲的是战争与形名的关系。孙膑认为战争是以形相胜的一种斗争。(《奇正》)

战国时期,哲学界对形与名的关系问题曾展开过争论。当时争论的中心是:具体的东西(形)和代表这个东西的概念(名)究竟哪是第一性的。

《孙膑兵法》以名是形的表达这一立场来对待形与名的关系。他认为凡是有形质的东西都可以用一定的概念来表达。能用概念来表达的东西都是具体的、可以克服的("可胜")。"圣人"所以能够利用万物来克服万物,即在于他能根据事物的这一性质,利用这一特定的事物来克服另一特定的事物,所以他不断地取得胜利("其胜不屈")。战争是一种具体事物对另一具体事物的斗争("战者以形相胜者也"),因此,战争并不是什么神秘的、抽象的,而是具体的可以认识的事物。既然如此,那就没有什么不可克服的("形莫不可以胜")。只是人们不去认识其中的道理,所以才不了解为什么这一事物能克服另一事物("莫知其所以胜之形")。事物之间相互克服的现象是无穷无尽的("形胜之变与天地相敝而不穷")。这是因为世界上的事物是无穷尽的,任何事物总归有它克服和被克服两个方面。

《孙膑兵法》讲的是战争,这一理论涉及唯物论的认识论的

原则，就思想方法上说，也有丰富的辩证法因素。《孙膑兵法》认为，事物既有克服（胜）其他事物的可能，同时又有被其他事物克服的可能。战争也是如此，它可以战胜对方，它又可以被对方所战胜。正因为战争具有胜败两种可能，所以要掌握它的规律，克服不利的方面，发扬和创造有利的方面。《孙膑兵法》辩证地对待战争的胜败关系，他在这个问题上超过了《孙武兵法》。

又据《史记》，孙膑在齐国将军田忌门下时，曾帮助田忌赛马取胜。这件事应当看作他的朴素的军事辩证法思想的具体运用。过程是这样的：

田忌和齐国公子赛马，赌输赢。孙膑先观察了一下，他们的马各分上、中、下三等，双方的实力差不多。孙膑对田忌说，你只管多下赌注罢，我能让你得胜。田忌为赛马下了千金的赌注。比赛要开始，孙膑对田忌说，用你的下等的马和对方的上等马比赛，主动输掉这一局。然后你用上等的马和对方中等的马比赛，用你的中等的马和对方的下等的马比赛。这样你就能稳胜两局。田忌用了孙膑的办法，果然一负两胜取得胜利。这事虽小，却可以看出孙膑的朴素辩证法思想的具体运用，它认识到要有所失，才有所得，要从全面考虑利害得失。

孙膑善于分析作战双方的形势，并从中抓住主要矛盾。历史上长期被人们传诵的“围魏救赵”的战略，就是他利用矛盾，避实击虚，一再取得胜利的范例。

公元前 353 年，魏国围攻赵国都城邯郸。赵国向齐国求救。齐王令将军田忌同孙膑出兵救赵。孙膑认为魏国全力出兵攻赵，国内空虚，应当直接进攻魏国的首都大梁，魏国必然回军自救，邯郸的围困自然解除。齐国采用了孙膑的战略，乘魏国军队的疲惫，大败魏军。这是历史上有名的“围魏救赵”的故事。后来魏国

又攻韩国，韩国向齐求救，孙膑仍然用上述的战略，不救韩，直攻魏，魏国被迫放弃攻韩，急忙回军，中途遭到孙膑的伏击，魏国大将庞涓被捉，魏太子战死。

《孙膑兵法》的朴素的辩证法思想还表现在他提出要主动地打破平衡，避免敌我僵持，要从绝对中看到相对，又要从相对中看到绝对，这样才可以取得胜利。他说：

"盈胜虚，径胜行，疾胜徐，众胜寡，佚胜劳。"(《积疏》)

这是说，要利用形势，用一方克服另一方，从而夺取胜利。孙膑认为要注意下面的情况：

"毋以积当积，毋以疏当疏，毋以盈当盈，毋以虚当虚，毋以疾当疾，毋以众当众，毋以寡当寡，毋以佚当佚，毋以劳当劳。"(《积疏》)

这里是说，作战的双方如果都是以众当众，都是以寡当寡，就分不出强弱，形成势均力敌，一方的优势就不便发挥出来，就难以取得胜利。上述田忌赛马的例子，即是避免"以盈当盈"，改为以两局"以盈当虚"，另一局"以虚当盈"，从而取得全局的胜利。

第 五 章

孟子以性善论为基础的哲学思想

孟子名轲，战国时邹（今山东邹县）人，约生于公元前 372 年（周烈王 4 年），约死于公元前 289 年（周赧王 26 年）。他是鲁国贵族孟孙氏的后裔，幼年丧父，家庭贫困，曾受学于子思的学生，子思受学于孔子的学生曾子。孟子曾以他的仁政学说游说诸侯。当时封建制已在各国确立，涌现了一批代表地主阶级利益的激进的革新派。当时的情况是："秦用商君，富国强兵；楚魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，诸侯东面朝齐。"（《史记·孟轲荀卿列传》）孟子的政治立场虽然也是为当时封建地主阶级服务，但是一方面由于他的出身和所受的思想影响，因而具有浓厚的改良主义倾向。另一方面，孟子也赞成封建化，但他主张走渐进的道路，反对暴力改革。他的理想没有得到实行的机会，最后退居讲学。他一生的经历、活动和遭遇都和孔子相似。到了北宋以后，中国封建学者对孟子的著作，从正统派观点给以系统的注释、发挥，他的著作列为封建士大夫必读的经典。孟子被封建统治者尊奉为仅次于孔子的"亚圣"。

关于孟子的思想和活动的记载，保存在《孟子》书中，它是研究孟子思想的直接材料。

第一节　孟子所代表的阶级

孟子生年上距孔子之死约一百年，他的学术活动时期，距孔子的学术活动时期约为一百五十年。这时战国的封建社会已成定局，各国都采取了不同程度的封建化措施，东周以来的旧秩序已彻底摧毁，无法恢复。孟子希望各国国君在不完全打破周代奴隶制的旧形式下，增加某些封建制度的内容。在孟子的思想体系中充满着既要进步，又要保存旧传统的矛盾。他的封建地主阶级的思想占主导地位。

孟子说，井田制可以保证谷禄的平均，又可把劳动者束缚在土地上，使他们"死徙无出乡"；这是在土地已经自由买卖的情况下[①]，孟子提出的把劳动者束缚在固定的土地上的措施。

孟子的井田制，不同于奴隶制的井田制，因为《孟子》书中几次提到给农民以私有土地，也就是后来儒者曾常称引的"五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣"(《梁惠王》上，《尽心》上文义略同)。孟子主张分给农民以土地；让他们老年人衣帛，食肉，主张"治民之产"，使"黎民不饥不寒"。孟子认为，允许劳动者有房屋及小块土地，对于发展生产，安定社会秩序是有利的。孟子的恢复井田，不是为了恢复周制，而是为了便于"分田制禄"。他所主张的生产关系，是封建制的，而不

① 《汉书·食货志》记李悝为魏文侯作尽地利之教。替魏国当时全国农民算了一笔生活的账。可以看出在孟子以前，魏国已不是井田制了，农民除了十一之税外，还有临时的赋敛，生活是独立的，衣食，"社闾尝新春秋之祠"，都由自己出钱。农民已脱离奴隶的阶段了。

是奴隶制的。

战国时铁制工具大量使用后，荒地大量开垦，生产力得到提高。战国时期社会繁荣，与农业增产有分不开的关系。孟子攻击当时主张开垦土地的大臣说："今之事君者，皆曰我能为君辟土地，充府库；今之所谓良臣，古之所谓民贼也……。"（《告子》下）孟子认为发展生产，主要在于调动劳动者对生产的积极性，分给他们土地、房屋，"省刑罚，薄税敛"，十一而税，而不必采取开垦土地的办法。孟子认为这种办法会导致私肥于公，对稳定封建的等级制是不利的。孟子主张改良，反对暴力改革。

兼并战争也是促使中央专制集权封建化的必要过程，当时封建地主阶级的政治家都主张富国强兵，奖励耕战。战国兼并战争的结果，从几十个国家逐渐归并到七个强国。这种兼并，给后来秦汉统一的封建王朝创造了条件。孟子说："有人曰，我善为陈（阵），我善为战，大罪也。"（《尽心》下）又说："善战者服上刑。"（《离娄》上）孟子反对战争的理由是"争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城"。孟子认为光靠掠夺性的杀人的战争，如果失去了人民的支持，在政治上是不会成功的。孟子说，只要人心归向，即使用最坏的武器也能战胜强大武器的敌人。用木棒可以"挞秦楚之坚甲利兵"，只要上下一心，敌人是攻不破的。"天时不如地利，地利不如人和"。又说："城非不高也，池非不深也，米粟非不多也。委而去之，是地利不如人和也。"（《公孙丑》下）孟子看到人的作用，但是他过分夸大了这一方面，认为可以不要物质条件，这是不正确的。

战国时期，地主阶级为了加强封建化，必须强调法治，反对奴隶制的礼治。法治学说主张用暴力巩固新秩序，打击旧贵族及其残余势力，反对复古主义。这也是由种族奴隶制向地域国家过

渡的一个重要标志。孟子看到当时人民反对统治者所起的巨大作用,他说:"域民不以封疆之界,固国不以山溪之险,威天下不以兵革之利。得道者多助,失道者寡助。寡助之至,亲戚畔之;多助之至,天下顺之。"(《公孙丑》下)所以他主张礼治,要"以德服人",而不要"以力服人",使人民对于统治者要像孔子的学生七十子对孔子那样的敬服。孟子是从地主阶级长远利益着想的,但是他的这种理想还不能为当时的地主阶级所理解。

孟子是以孔子的直接继承人自居的,他说"乃所愿,则学孔子也"。但是他处的时代,和孔子的时代有很大的不同。孔子要维护的是在动摇中的,以周天子为首的奴隶主集团的统治。孔子要求巩固的社会秩序,是旧的周礼。孟子时代,当权派已换成了封建地主阶级,孟子已不再把垂死没落的周天子放在眼里,他要行王道,不管当权者是谁,只要能推行他的政治主张,他都愿意支持他。他说平治天下,"方今天下舍我其谁哉"?他对自己的阶级和事业充满了信心。孟子主张给劳动者以土地,承认了封建的生产关系,已经站在封建地主立场,而不再维护奴隶制。看起来,孟子和孔子的政治主张有些相似,甚至用的词句也有许多相同的,但是他们代表着两个不同的阶级,基本立场是对立的。由于孟子的思想还没有与奴隶制的旧传统彻底割断联系,他经常在复古的词句下透露出革新的内容。

第二节　仁政学说

孟子到处宣传"仁政"学说,最终政治目的是行"王道",他也十分注意人民生活的改善。孟子仁政学说表示一个新兴的阶级当它反对旧制度时与人民的利益有一致的地方。它也是战国时

期阶级矛盾在哲学思想上的反映。

《孟子》书中记载着："邹与鲁闘，穆公问曰，吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？"（《梁惠王》下）在作战中，邹国的军官战死了三十三人，被迫参战的老百姓一个战死的也没有，它说明，当时人民已懂得如何利用机会，向统治阶级进行报复，统治者对老百姓毫无办法，"诛之则不可胜诛"。因为果真把老百姓杀光，贵族们也只有饿死。

人民的力量在长期的阶级斗争中逐渐显示出来，统治者也被迫不得不重视人民的力量和民心的向背。这是促成孟子仁政学说的客观基础。孟子认为为了使统治者安全地统治下去，及时防止犯上作乱的事变，最好由统治者主动地向劳动者做出某些让步，施些小恩小惠。他说："是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。"（《梁惠王》上）这是说，统治者先考虑到人民的生活，人民就容易服从统治者的教导。孟子又说："若民则无恒产，因无恒心。"（《梁惠王》上）这是说，人民有了自己固定的财产，他们才会有稳定的思想。所以孟子回答邹穆公说："凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣。而君之仓廪实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子曰：戒之戒之，出乎尔者，反乎尔者也。夫民今而后得反之也，君无尤焉。君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。"（《梁惠王》下）孟子认为，只有关心劳动者的生活，才能使统治者的统治地位巩固，他说："以佚道使民，虽劳不怨；以生道杀民，虽死不怨杀者。"（《尽心》上）

实施"仁政"的具体内容，孟子归纳五点：对于士，要"尊贤使能"，使"俊杰在位"；对于商人，要减轻他们的负担，对负贩的商

人不要征税；对于耕者，恢复井田制度，而不要另外的赋税；对于城市居民，免除他们住宅的税。孟子的"尊贤使能，俊杰在位"的主张，是和当时封建社会官僚政治制度的历史发展方向一致的。其余的那些措施都是在于减轻人民的负担，对内可以争取国内人民的拥护，对外可以争取外国人口的归附，增加劳动者的数量。这些主张，都体现了新兴的地主阶级，关心生产，爱惜劳动力的积极的一方面。

孟子仁政的思想，重视劳动者的作用，是因为他看到人民反抗力量的强大，被迫对人民作一定的让步，才主张减轻人民一些负担。

孟子说："民为贵，社稷次之，君为轻。"[①] 孟子是说当时人民这方面问题最重要(贵)，社稷(山川土地之神和五谷之神)的问题是次要的，君的问题不大(君为轻)。孟子决没有把民看得比君还尊贵的意思，不但孟子没有这样的思想，即使整个封建时代，二千年来的地主阶级思想家无论他如何进步，也难于设想民比君更尊贵。孟子的"民为贵"的思想，是为孟子的仁政学说服务，为了加强封建君主地位的，不是为民争地位的。尽管如此，孟子把劳动者(民)的问题放在他的政治学说的重要地位，并促使统治者重视民的问题，这种思想本身还是有积极意义的。"民为贵"的口号在后来许多进步的思想家的新解释下，也曾起过积极

① "民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。"(《尽心》下)这里的"贵"与"轻"对文，如《论语》"礼之用和为贵"，是说礼的用以"和"的精神最为重要。尊贵的"贵"是对"贱"而说的。不能设想孟子认为君比民还贱。这一段话的全文正是说，得民心的才能作天子，解决"民"的问题十分重要，君的问题比较好解决。

作用。

孟子对当时统治者不管人民的死活，一味剥削，提出了严重的警告。孟子指责那些过分残酷的统治者说，桀纣那样的统治者的下场（被革命的力量推翻）是值得引为教训的。他说："贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"（《梁惠王》下）他又说，"庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。"（《梁惠王》上）这些对统治者的罪恶的揭露，客观上有利于被剥削者。剥削阶级内部的斗争对被剥削者经常是有利的，因为来自内部的揭露，常常是深刻的。

孟子又是孔子唯心主义哲学的继承者。他把仁政思想寄托在主观的幻想上。他说行仁政，是统治者大发善心，以德服人，不用暴力而用争取人心的方法取得天下，易如反掌。孟子对于行仁政的理论根据是，人人都有对别人的同情心，同情心是仁政的出发点，他认为"先王（历史上的好统治者）有不忍人之心，斯有不忍人之政矣"（《公孙丑》上）。孟子认为这种心理是每一个人都有的，并举例说，比如有人看到一个不懂事的小孩子快要掉进井里去的时候，都会产生一种要救他的心情。不是为了和孩子的父母交朋友才救他；也不是想取得乡里人们对我的称赞才救他；也不是怕别人对自己批评才救他，而是出于内心的一种怜惜这个小孩子的感情才要救他。孟子管这种心理状态叫做"恻隐之心"[①]。他认为只要把这种恻隐之心，"扩而充之"，推广到行政的措施中去，统治者发号施令，办一件事都想到老百姓的痛苦，这就叫做"仁政"。孟子说统治者如果能够做到"老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼"（《梁惠王》上），那末治天下就像在手心运转那

① 据《公孙丑》上："人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心……"意译。

样容易。孟子看到人民的力量，他一再强调对人民的要求，不能忽视，因为“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”(《梁惠王》下)。“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也”(《离娄》上)。

孟子的仁政学说，是孔子的“仁”的学说继承和发展。孔子讲“仁”，主要在于提出一种伦理原则，用来调解奴隶主贵族之间的矛盾，孔子对劳动者采取恩赐的态度。(见本书第一篇第五章第三节)孟子讲仁政，仍旧是宣传统治者对劳动者的恩赐观念。这是孔子的忠恕之道在政治学说中的具体运用。

进入封建社会后，有些统治者对劳动人民所起的重要作用认识不足，有的仍然用对待奴隶的手段对待农民，因此不断激起农民的反抗。孟子及时看到封建贵族和农民之间的矛盾，并提出用“仁政”缓和阶级矛盾。他相信敌对的阶级之间可用“同情”心来消除矛盾。他不肯彻底与周道亲亲的宗法制度决裂，因而把对抗性的两个阶级硬说成家人父子一样的关系，认为国家只是家族的扩大。战国时期社会已发展进入地域国家的阶段，早已突破了血缘宗法制度的局限，孟子却说“尧舜之道，孝弟而已矣”，这也是对孔子维护奴隶制的宗法制思想的继承。他的仁政理想建筑在统治者发“善心”的基础上，这种想法本身就是不切实际的主观的空想。

第三节　义和利，劳心和劳力

孔子说过，“君子喻于义，小人喻于利”(《论语·里仁》)，剥削阶级的偏见，使他认为只有统治者才懂得“义”，被统治者(小人)只懂得利。孟子继承了孔子这一观点，并有所发展。他把义

和利绝对对立起来，认为讲利，必然危害了义；利是引起社会混乱的总根源。他见梁惠王，梁惠王问他能提出一些什么有利于魏国的建议。孟子说，“王何必曰利，亦有仁义而已矣”（《梁惠王》上）。他劝告梁惠王说，提倡利，将会引起人们的利己的欲望，结果将会引起更大的社会的混乱。孟子还认为当时天下的混乱的战争，都是由于上上下下都讲利、不讲义所造成的。所以“不夺不厌”（《梁惠王》上），不掠夺别人，心里就感到不满足。孟子用主观主义的观点，去解释当时社会上国与国的争夺，国内的阶级斗争、政治斗争，同时也用主观主义的观点去解决它，他把当时发生的这一普遍现象归结为人们的贪心不足所引起的，并认为纠正人们的认识，用道德规范（义）就可以消除当时的争夺现象。

《孟子》书中还记载着孟子遇到宋牼（即主张禁攻寝兵的宋钘），知道宋牼要去劝说将要发生于秦楚两国之间的一场战争。当孟子知道宋牼将用战争对两国不利作为劝阻的理由时，孟子表示反对，他认为应当以“仁义”的原则作为劝阻的理由。并认为提倡利，将会导致亡国、乱天下的后果。①

孟子反对讲利，有两方面的主要原因。第一，剥削阶级从来是靠损人利己过活的。为了掩盖剥削的本质，为了不引起人民的反抗，他们经常把利和义对立起来，只教人相信他讲的“义”，而反对讲利。明明是剥削，他们却有意罩上一层温情脉脉的纱幕。宋牼劝阻两国战争，以不利为理由，可能是从分析战争所带来的后果的事实出发，未必是利和义的理论原则的争论。孟子讲的义，实际上仍然是利，只是他从剥削阶级立场，把有利于他们地主阶级的行为的道德标准，叫做“义”。以自己阶级的私利，说成

① 据《告子》下意译。

天下之公义。孟子论证仁义这些道德是出于人们的天性，人生来就有尊君、敬长、维护封建等级制的天性。这种反对利的道德学说，还是讲利的。

第二，孟子和杨、墨的争论，也包括了伦理学上动机论与效果论的争论的实质。孟子从他主观主义体系出发，认为动机是起决定作用的。他的"仁政"学说，就是让统治者发善心，主张只要有好的动机，就会收到良好的效果。这也和孔子的"仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣"的观点相一致。孟子认为只要有推己及人之心，就可以保四海，只要扩充自己的仁义之心，治天下"可运于掌上"(《梁惠王》上)。这是伦理学上动机论的学说的特点。

劳心与劳力的问题，也是孟子哲学思想中的一个比较重要的问题。因为它是比较系统地论证剥削制度的合理性的学说，对后来有过深刻影响。同时也涉及关于社会分工的一些初步理论。

孟子认为社会上必不可少的有两种人，即"君子"和"野人"，他说："无君子莫治野人，无野人莫养君子。"(《滕文公》上)"君子"是统治者、剥削者，野人是处在田野的劳动者，这两种人，孟子认为社会上都不可缺少。君子是统治野人的，野人是供养君子、让他们来统治自己的。孟子又说："有大人之事，有小人之事。……故曰：或劳心、或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。"(《滕文公》上)

在论证剥削现象的"合理性"时，孟子是以社会分工作为理由而提出来的。从没有阶级到阶级社会出现，劳心劳力开始分工，用多数人被迫的劳动，腾出少数人专门从事科学文化的创造，对社会发展来说，是一个进步，但它付出了广大劳动人民的血汗的代价。这种现象是历史的产物，而不能是永恒的。孟子却把劳心者的剥削特权与劳力者被剥削的灾难说成为"分工"，并

论证这种分工是“天下之通义”(普遍性的原则)。剥削阶级的偏见,使他混淆了劳心(脑力劳动)与剥削阶级之间的区别。孟子以为统治阶级贵族也就是劳心者。实际上脑力劳动者,应该是指那些用脑力劳动,创造文化财富、精神财富的科学家、文学家、艺术家等等实际的劳动者。他们依附于统治阶级,在劳力者的养活下从事脑力劳动,主要是为剥削阶级的统治者效劳的,压迫劳力者的,但也为人类的文化创造了某些精神财富。这种分工还是为了进行剥削。至于那一撮剥削者,过着腐朽的寄生生活,脑满肠肥,并不从事创造任何财富的劳动,他们只是用尽心机进行剥削。他们和劳力者是阶级剥削的关系,而不是社会分工。孟子为了论证剥削制度的永恒、合理,把剥削者和真正的劳心者混为一谈,说成双方互相帮助的关系,这是错误的。

第四节　性善说

关于人性问题,在战国中期以后,才被提到哲学史的日程上来。当时,涌现了几种不同的人性论。孟子的学生公都子问孟子说:“告子曰,性无善无不善也。或曰性可以为善可以为不善,是故文武兴,则民好善,幽厉兴,则民好暴。或曰有性善有性不善,是故以尧为君而有象,以瞽叟为父而有舜,以纣为兄之子且以为君,而有微子启,王子比干。今曰性善,然则彼皆非与?”(《告子》上)就公都子提出的问题看来,至少有四种不同的人性说。第一,性无善无不善说;第二,可以为善,可以为不善说;第三,有性善有性不善说;第四,性善说。告子是第一派,孟子是第四派,第二派接近于告子的人性说;第三派动摇于孟子和告子之间。所以孟子为了论证自己的性善说,攻击力量集中于告子。

春秋时期，孔子只提出了"性相近也，习相远也"(《论语·阳货》)，对于人性善恶问题孔子还说得不具体。战国中期，对人性问题展开广泛的讨论，说明阶级斗争不断深化，迫使思想家开始探索人的本质。这是人类开始从宇宙的形成、起源等问题的探索，进而研究人类自己的特点的尝试。在人类认识史上又深入了，前进了。善恶是道德范畴，它的标准是有阶级内容的。人性善恶问题的实质是：人生来是否具有统治阶级要求的那些道德品质？人生来具有这些品质，是性善论者所希望得到的结论。性恶论者(如荀子)认为人生来不具有这些道德品质。

孟子的性善说是他的仁政学说的理论基础。孟子把"仁政"建筑在统治者对劳动者发善心，即所谓"仁心"上面。而"仁心"，在孟子看来是发自人的本性的，它是不论什么阶级的人，人人都有的。

孟子说，人性善，人先天地具有统治阶级所要求的那些基本道德品质的萌芽，孟子称它为善端。端就是出发点、萌芽。孟子认为人性之所以不同于禽兽的地方，就在于人有自觉的道德观念，而禽兽没有，"人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"(《离娄》下)意思是，人人都有善的萌芽，君子(统治者)能保持、发展它，庶民不能保持，就丧失了它。基本道德有四种，它是"四德"——仁、义、礼、智。孟子说："恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。"(《告子》上)孟子认为这"四端"与生俱来，就像人生来都有四肢一样，人人都是相同的，有人不能成为善人，不能遵守统治阶级的道德规范去行动，不是由于人性本质有差别，只是由于他不去努力培养、扩充这些"善端"。他用一个比喻说，山上的树木，照它的本性，都能长成大树，但是临近城市的山经常是光秃秃的，因为经

常遭到砍伐，妨碍了树木的正常的生长。人性虽有善端，但也需要不断培养。孟子的人性论，是先天道德观念论，是一种抽象的人性论。

性善说认为仁、义、礼、智的本性，具体表现在人们服从现实社会的君、臣、父、子等社会伦理关系这些方面。孝亲、忠君、敬长，等等伦理行为，都是发自人的四端、内心，不是外力强加给每一个社会成员的（“非外铄我也，我固有之也”）。这里，孟子还是贯彻了他的先天道德论观点。因为道德规范是统治阶级意志比较直接的表现，在一定的社会里，人们是没有随意选择道德标准的自由的，它带有一定的强制性。孟子为了论证剥削制度的道德的合理，故意说服从君长，服从宗法制度是出于人的本性。他把孝弟说成仁义的基础，并认为孝弟、仁义先天存在。杨朱这些人就指出仁义、忠君并不是人的本性，人的本性中没有这些，并指出道德规范限制了个人的自由。杨朱站在不同的阶级立场，有可能不受孔孟他们阶级偏见的局限（他们也有他们的阶级局限）。由于杨朱这些人从根本上不承认有所谓君臣这一伦理关系出于天性之说，动摇了孟子伦理学说的理论基础，墨子的兼爱之说也不利于孟子论证父子关系出于天性之说。孟子骂他们说：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《滕文公》下）孟子骂他们骂得没有道理；但孟子之所以这样痛骂他们不是没有原因的。

孟子攻击告子的人性论。告子主张人们不是生来就具有善性的，所谓善性是后来经过社会环境教育被塑造成的。他说：“性犹杞柳也，义犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”（《告子》上）告子还认为人性好像水，“决诸东方则东流，决诸西方则西流”，向哪边引导，它就往哪边流去；又说“食色性也”，人性生

来都有饮食和男女的欲望，和动物差不多。告子这些说法的目的，在于论证没有孟子所谓先天的道德，道德是后天习得的，是社会环境造成的。告子关于道德(仁义)起源的问题上，具有一些后天决定论的观点，和孟子的人性论观点是对立的。在反对孟子的先天道德论的斗争中起了积极作用。

告子指出道德品质是在社会环境的影响下形成的，像水那样，要靠人的引导；像栝棬那样要靠加工。但告子却忽视人作为一个社会成员的社会地位，而错误地把社会的人降低到作为一般动物的水平，所以说人的本性只是色食的本能要求。孟子在这一点上，也指出告子混淆了人与动物的质的区别。孟子反驳告子说："然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？"(《告子》上)像告子所谓普遍意义的善和人性，实际上是不存在的。孟子指出了人有道德观念，是人与禽兽的一种区别。只就这一点来说，他比告子的"食色性也"，把人和动物等同的看法又深刻了一些。

孟子的性善说，宋以后，几乎成为封建统治阶级共同遵奉的正统法定的人性论，主要由于它把统治阶级强加给人民的道德教条说成不是外来强制。这种学说便于统治阶级欺骗人民。孟子的人性论应用在教育学说上，则比较重视启发、诱导，而不偏重于强制灌输，就这一点来说，还是有它的积极作用的。这里所谓比较重视启发诱导，只是"比较"地说，因为封建社会的教育不可能不带有强制灌输的特点。

第五节　尽心、知性、知天的哲学体系

孔子以仁为核心的哲学思想，在孟子那里得到继承和发挥。孔子的哲学表现在维护西周以来的"天命"传统观念方面，但还

没有形成系统的哲学体系。孟子为了给西周以来的天命宗教思想保留地盘，进行了更细致的理论论证。孟子把他的世界观、人性论、仁政学说紧密地组织在一起，形成先秦唯心主义哲学的一个重要派别。

孟子的"天命"学说不同于孔子的上帝，他已有所修正。孟子给天命思想以道德的属性，是董仲舒目的论的萌芽。他说，国君传位给下一代国君，不是出于私人的意志，而是"天与之"，"天"并不需要当面讲话，而是"以行与事示之而已"(《万章》上)。新的国君即位，他的百姓表示服从，政令可以推行，这就证明"天"同意了某一个国君的统治地位。孟子表面上排除了比较原始的拟人化的宗教思想形式，但保持了"天命"决定社会、人事的宗教内容，"天"是道德性的在社会之上的决定者。孟子还宣称，天为了培养一个伟大人物，必先给他安排一个艰苦锻炼的机会："天之将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为。所以动心忍性，曾(增)益其所不能。"(《告子》下)只就孟子指出，一个人的成功，要经过非常艰苦的锻炼，这个见解是有一定事实根据的。孟子这里倒果为因，他把经过磨炼，克服困难所锻炼成的人才，说成是"天"的有意的培养。总之，孟子把人们无能为力的现象，都归之于"天命"，他说，"莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也"(《万章》上)，这就是承认天命是最后的决定者。

进入封建社会后，封建地主阶级与农民之间的矛盾已开始出现，孟子宣扬天命观念，可以起着麻痹人民反抗意识的作用。孟子宣扬天命与他宣扬劳心者的合理地位有同样的政治目的。

孟子说："尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。"(《尽心》

上)孟子的抽象的人性论认为人们(不论什么阶级的人)的"心"理状态、思想感情都是差不多的。尽心,就是说人们能够扩充(尽)自己的心(像恻隐之心,羞恶之心……),就能认识自己的本性,人的本性中先天地包含着仁、义、礼、智这些道德;人们如果相信这些道德品质(知其性)不是由外面灌入的,是由人的心中自动涌现出来的,那就是认识"天"了。这是说,只要发展、扩充了每个人的四端(心),即可知性(认识自己的善性),可以认识"天命"。有了这样的认识,只是精神修养的初步,还要做到"存其心、养其性,所以事天也;殀寿不贰,修身以俟之,所以立命也"(《尽心》上)。

孟子紧接着说:"莫非命也,顺受其正。"这是说,一切都是(莫非)命决定的,人对于自己的遭遇,要"顺受其正",要求人们要尽个人的主观努力去生活,不故意地站在危险的要崩坍的岩墙下面。孟子教人奉公守法,桎梏而死(犯法受到惩罚)不算正命,当然也不算"知命"。可见孟子的"知命",他所知的"天命"只能不超过统治者的意志所允许的范围。

孟子对性和命的解释还有一段详细的论述:"口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也;有命焉,君子不谓性也。"(《尽心》下)这是说生活的享受是天命决定的,正是《论语》中"死生有命,富贵在天"的另一种说法。孟子接着说:"仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也;有性焉,君子不谓命也。"(《尽心》下)意思是说君臣、父子等伦理关系,本来是天命决定的,人力不可抗拒的,但是处理这样的社会伦理关系主要靠个人的主观努力,尽量地按照本性(善性、四端)的标准要求自己,不把社会伦理关系处不好的原因推诿给"天命",而是尽力反求诸己,所

以说，“有性焉，君子不谓命也”。孟子说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《尽心》上）这是说，有些东西努力追求就可以得到的，求之在我的，是自己的本性方面的道德修养，这是应该追求的；还有一些东西，如富贵，生死，是天命决定的，个人追求也没有用，就不应该去追求。孟子这样解决性与命的关系，就可以使人安于自己的任何命运而不致于心怀不满了，也不会怨天尤人了，当然也不会反抗了。这是一种主观的精神自我安慰的“修养”方法。所以孟子说：“万物皆备于我矣，反身面诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心》上）孟子认为人的善性和人的命运（遭遇）都来自天命，所以说，“万物皆备于我矣”，只要随时要求自己，而不去对客观环境抱怨，陶醉在自己所虚构的精神世界里，是最大的快乐。一切按照他的原则尽力去做（强恕），求仁并不难。

孟子要求人尽量减少物质欲望要求，“养心莫善于寡欲”（《尽心》下）。他认为如果一个人能寡欲，他的本性就不会丧失；如果欲望太多，即使他的本性能保存一些，也有限。孟子认为达到知天（也就是孔子知天命思想的发展），可以从“养心”、“寡欲”的方法入手，就是上面所讲的；另一种达到神秘主义境界的修养方法是“养气”。

寡欲和养气都是对于唯物主义学派，特别是宋、尹学派，进行主观主义的歪曲和改造。宋、尹的寡欲，是为了保持心理的宁静状态，以便招致外来精气入舍。孟子的寡欲，却是教人摒除物质要求，安于命运。宋、尹的精气说，主张养气，主要是培养精气，保持它，使它不致散失，从而使身体健康，耳聪目明。孟子的养气，不是养精气，而是培养了作为精神状态的“浩然之气”。

浩然之气，“其为气也，至大至刚，以直，养而无害，则塞于天地之间”（《公孙丑》上）。这样的气不是本来存在于自然界的精气，而是由人的主观意志培养出来的，它具有大、刚、直的特点。如不断对这种气进行培养，不加妨害，即可充满了天地。所以它不是物质性的，而是一种主观精神心理状态。“浩然之气”不是物质性的，是道（孟子所谓仁义之道）和义配合而产生的。“其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（同上）孟子以为这种“气”，靠人们的正义感，使养气的人具有这种正义感，就可以勇往直前，如果缺少了“义与道”（无是），人就丧失了勇气（馁）。所以说它是“集义所生者”。集是积累，义是孟子所谓正义的行为（即符合四端的行为），集义是义的行为不断积累过程。这个过程要长期培养，不能速成，如果想一下子做件符合义的行为就能得到浩然之气（义袭而取之），那是不行的。

照孟子的办法，要不断培养孟子所谓符合道德的行为，日积月累，就会经常使自己有“理直气壮”之感，处理生活中的一切问题，就有了勇气，不能停止，不能速成，即所谓“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”（《公孙丑》上）。不断地培养下去，最后，可以自以为自己的精神状态很刚强，无所畏惧。这种心理状态，孟子自己认为是客观存在的，实际上是纯主观的东西。因为孟子所谓的正义是孟子所反映的地主阶级的正义，在当时，有些其他学派的原则由于阶级立场不同，他即认为不是正义的。杨朱、墨子、商鞅、吴起的“义”，孟子都认为是不义的。不但孟子所说的这种精神状态是主观的，连孟子所认为客观的“义”，它本身也是他所代表的主观的标准。阶级社会里，根本没有超阶级的人人公认的所谓义。

孟子的浩然之气的学说，是给宗教思想保留地盘。孟子作为新兴地主阶级的代言人，他对自己阶级的前途充满了信心，不免过分夸大了人的主观能动作用，认为只要想到的就能做到。他讲到精神修养，主观世界，就信心百倍。《孟子》所谓"所过者化，所存者神，上下与天地同流"(《尽心》下)，他又说："诚者天之道也，思诚者人之道也。至诚而不动者未之有也，不诚未有能动者也。"(《离娄》上)

在孟子以前，老子等进步思想家，为了反对天道有知，反对人格神，过分强调自然无为一方面，完全看不见人的主观方面的作用。孟子则从另一方面强调了人的主观能动作用。马克思曾指出："……和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，……"(《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第58页)马克思所指出的黑格尔的情况，孟子的哲学也有类似之处。孟子反对了老子的消极方面，发展了能动的方面。

第六节　孟子和许行、杨朱等人的辩论

和孟子同时，有一个代表农民的思想家许行，他从个体农民的立场出发，主张君臣应当"并耕而食，饔飧而治"(《滕文公》上)，他要人人劳动，反对剥削。许行还主张为了避免商人的中间剥削，物价应当规定划一，"布帛长短同，则贾相若。麻缕丝絮轻重同，则贾相若"，他认为这样做的结果，"则市贾不二，国中无伪，虽使五尺之童适市，莫之或欺"(《滕文公》上)。许行的思想反映了当时小农平均主义的要求，他企图以小农朴素的反抗剥削的愿望来改造社会面貌。

许行的主张,有它合理的因素。因为他正确地指出剥削制度的不合理,要求人人自食其力。他也反映了在高利贷、商人盘剥下的农民要求调整物价的愿望。但是许行完全抹煞了社会分工的原则,认为一切生产工具和生活用品能自己做的就自己做,自己织布、耕田。除非万不得已如釜、铁制农具,才到市场进行交易。这也反映了当时小农自然经济占主要地位的农民的纯朴要求。

但是,在生产力比较低下的古代,如果没有社会分工,只会使社会陷于停滞,这是一种倒退的社会观点。马克思主义经典作家曾经一再指出过,奴隶制给人类带来了不平等,同时指出古代希腊文明正是在奴隶制下创造出来的。孟子利用了许行反对社会分工这一理论的弱点,用社会分工的必要性以论证剥削制度的合理性。他说:"有大人之事,有小人之事。……故曰:或劳心、或劳力。劳心者治人,劳力者治于人:治于人者食人,治人者食于人:天下之通义也。"(《滕文公》上)孟子把剥削者与被剥削者这两个对立阶级说成必不可少的分工,这是时代的局限。而这种理论正是利用许行的小农立场的落后面而引申出来的。从中国哲学史上看,这种小农经济的绝对平均主义思想有它深远的历史根源。

孟子还以极大的注意力反对杨朱和墨翟的学说(墨子的学说,已见本篇第二章),孟子主张建立封建的等级制,主要是爱有差等,而墨子主张兼爱,孟子认为这种学说对于封建等级制不利。这一方面的辩论这里不再多讲。

杨朱的著作没有被保留下来。从先秦书籍中散见的一些片断中可以推知他的主张。孟子说:"杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。"(《孟子·尽心》上)"杨氏为我,是无君也。"(《孟子

·滕文公》上)《吕氏春秋·不二》说:"阳生贵己。"[1]韩非在他的著作中说过:"畏死远难,降北之民也,而世尊之曰贵生之士。"(《六反》)又说:"今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其一胫毛。"(《显学》)这里没有指明为杨朱,看他说的"贵生之士",又说"不以天下大利易其一胫毛",似乎指的是杨朱。后来《淮南子·氾论训》说:"全性保真,不以物累形,杨子之所立也。"《说苑·权谋》说:杨子曰:"事之可以贫可以富者,其伤行者也;事之可以生可以死者,其伤勇者也。"

以上这些对杨朱的记述中可以看到他们不做官,不以天下大利易其一胫毛。孟子只讲他不肯为天下之利,拔一毛;却故意不讲他不肯取天下一毛以利己。他们不损人一毛以利己,也不拔己一毛以利人。这两种倾向,杨朱可能都有。他们不入危城,不处军旅,当时影响很大,孟子说:"杨朱、墨翟之言盈天下,天下之言不归杨则归墨。"(《滕文公》下)

杨朱公开宣扬"为我"主义,对于那些以"为天下"的名义来剥削别人的虚伪道德说教,无疑是一个沉重的打击。杨朱这种学说,在战国初期,对于反对奴隶制的残余,反对旧贵族所宣扬的所谓道德,有它的积极意义。战国中期,封建国家急需加强其封建专制统治,这种与当权派不合作的立场,对正在成长的封建制有削弱作用。因此,孟子以全力辟杨墨。孟子说杨朱"无君",后来的中国哲学史上无君论思想,确也可以说导源于老子、杨朱这些人。"无君",倒不见得是贬辞。

在私有制的社会里,个人主义是必然的产物,只是剥削者为了掩盖剥削的实质,只讲仁义,不讲"为我",他们讲仁义,正是要

① 阳生,即杨生。

使天下人忘记他们自己的利益，都为剥削阶级的利益而工作。封建制确立后，地主阶级与劳动者之间的矛盾已经出现，杨朱的个人主义大力攻击剥削者的仁义，不讳言“为我”，反对别人“损我”，客观上反映了一部分劳动者的愿望。杨朱和许行，是从不同的角度对剥削者提出抗议的。

第 六 章

庄子的相对主义哲学

庄子，名周，战国时蒙人（现在河南、安徽交界处），生卒年不可详考，约为公元前 355 年（周显王 14 年）到公元前 275 年（周赧王 40 年）[1]。他和孟子同时，略后一些。孟子见齐宣王、梁惠王时，庄子还没在齐、魏等国展开学术活动；庄子展开学术活动时，孟子已离开魏国。庄子和孟子大概没有见过面，他除了和惠施经常往来，进行辩论外，朋友不多，门徒也有限。他在家乡曾一度当过漆园吏，但是，这个职位可能没有干多久，大约就归隐了。现在的《庄子》内篇，是经过整理，把一些唯心主义观点十分明确的论文集中起来，编为“内篇”。传统看法，认为“内篇”是庄子自著，或代表庄子的思想。我们认为“内篇”为后期庄学的思想，不代表庄子的思想。[2] 本篇所论，只是传统的看法。

庄子要避免实际的政治斗争，不参加政治活动，却不敢公开进行实际反抗。尽管他希望不过问政治，而现实政治却随时来干预他的生活。他在外来的压力下开始软化了，不敢对现实进行抗

---

[1] 关于庄子的生卒，现在学术界有几种不同的说法：马叙伦：公元前 369 年（周烈王 7 年）—公元前 286 年（周赧王 29 年）；范文澜：公元前 328—286 年；闻一多：公元前 375—295 年。

[2] 参阅：《中国哲学发展史》（先秦）卷。

议，而是寻求所谓精神解脱，幻想出一个自我陶醉的精神境界。它表现为唯心主义、相对主义。

老子的哲学，到了战国时期，向左右两个方面分化。继续它的唯物主义传统的有宋尹、荀子、韩非等人。从老子哲学体系中的某些缺点向唯心主义发展的，即庄子的哲学思想。

第一节　从天道自然无为到宿命论

为了反对有一个万能的上帝，老子开始提出了物质性的道。道是事物的最后物质根源，又是事物的总规律，因而它具有不同于任何具体事物的特点。老子提出了道，并强调了道之区别于具体的、个别的物的特点，但老子讲得不够明确。庄子发展了老子学说中道不同于具体事物的方面。《大宗师》说："夫道有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。"这都是对老子之道所作的神秘主义的解释，强调了道是脱离一切事物的神秘的精神。在《齐物论》中又说："有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者：有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。"意思是说，世界有它的没有开始，推上去，还有它的未开始的未开始。这就是一种神秘主义的答案了。又说，世界有"有"，有"无"，再推上去有"没有有和无"，再推上去还有连"没有有和无"也没有。这就陷入虚无、神秘主义的深渊。但庄子并没有到此止步，他说，究竟世界是真有还是真无，也无从知道("未知有无之果孰有孰无也")，这就是彻底的唯心主义了。老子

也讲到世界最后的根源是物质性的道，是混沌状态的气，说不上固定的形象，叫做无，所以认为无比有更根本。但老子有时混淆了无形无象的无和空无的无的区别。他说房子不止是有墙壁门窗，有了墙壁门窗中间的空虚部分，才起了房子的作用；器皿有了中间的空虚地方，才可以盛东西，起了器皿的作用。老子这里说的房子、器皿中间的空虚部分的"无"是空隙，是空无而不是处于混沌状态的无定形的物质。老子在这里把"虚无"说成比"有"更根本，造成了理论上的漏洞。但是庄子却利用了老子哲学中这一错误观点，并沿着这一错误方向继续前进。他说："古之人其知有所至矣，恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣；其次以为有物矣，而未始有封也；其次以为有封矣，而未始有是非也；是非之彰也，道之所以亏也。"（《齐物论》）庄子这里所说的"古之人"，就是他认为认识正确的人，"古之人"认为世界最初未始有物，后来有了事物，后来有了名词、概念，后来有了是非。是非观念的明确化，意味着道的完整性遭到破坏。这样，庄子就把无、无名、理解为超越认识范围之外，不可言说的神秘的本体了。

《齐物论》用形象化的语言论述大风的声音时，说："夫吹万不同而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？"这是说风是自己在吹的，是"自取"，并不是有什么外在怒者使它发出不同的声音。只就它反对有一个所谓造物者、上帝这一点说，它不是没有积极意义的。但是它完全排斥人对于自然界的作用，所以在讲到人在自然界的地位时，就完全陷入了宿命论的错误。它说："日月出矣，而爝火不息，其于光也，不亦难乎？时雨降矣，而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎？"（《逍遥游》）意思是说，自然界最崇高，人力是不能超越的，人类只能当自然的俘虏。在道或自然面前，人只有听它的安排，摆布，完全无法掌握自己的命运："一受其成形，不忘以待尽，与物相刃相靡，

其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎？终身役役而不见其成功，薾然疲役而不知其所归，可不哀邪？"(《齐物论》)

当他反对上帝有意志、神的"能动"作用时，强调了道的自然无为、无知的特点，不失为一种反对宗教目的论斗争的方式。但这种宣扬天道自然无为的主张，摆脱了目的论，立刻陷入了宿命论。它说："知其不可奈何而安之若命，德之至也。"(《人间世》)又说："死生、存亡、穷达、富贵、贤不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。"(《德充符》)庄子宣称，"命"(冥冥中决定一切的主宰者)是定数难逃的。他们认为寒暑、死生、饥渴这些自然现象和由阶级压迫所造成的穷达、富贵、毁誉等社会现象都是人力无法改变的(当然社会上阶级的出现，也是必然的，它的规律也是不以人的主观意志为转移的，这是更深一层的意思，战国末期还谈不到有这样的认识)。他们赶走了上帝，请来"命"运之神，"命"对于自然和社会现象成了人们无法驾驭甚至无法理解的神物了。他的结论是"无以人灭天，无以故灭命"(《秋水》)。荀子评论庄子的哲学时说它"蔽于天而不知人"(《荀子·解蔽》)，荀子并据此指出"蔽于天而不知人"将导致只能因循，不能创造的后果("由天谓之，道尽因矣")。荀子的这个批评是有道理的，是切中庄子哲学要害的。

庄子认为道既然普遍存在于"一切"，它就不应当存在于一物。把道看做超于一切物之外的实体。这样的实体，正是一种精神实体。《齐物论》自设问答论述了这种精神实体的特点。它说，道被什么所隐没才产生了真和伪？是由于局部事物的形成，才造成道的亏损的("道恶乎隐而有真伪？""道隐于小成。")；对于任何具体事物的完成(或形成)，同时对于道的全体来说反而是一种破坏。《齐物论》说："有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故

昭氏之不鼓琴也。”庄子认为鼓琴不论奏出什么调子，比如表现了悲伤的曲调是“成”，但对于表现喜悦以及其他感情的曲调来说，就是“亏”。照这样的逻辑，不要音乐才是最丰富的音乐。《齐物论》正是把老子的“大音希声”，“大象无形”，作了完全抽象的理解。把全体与局部的关系对立起来。只要全体，不要局部；结果既失去了真正的全体，也否认了局部。离开局部也就没有全体，庄子所说的超乎一切东西之上的道，也是不存在的，这样的道只能存在于庄子的头脑里。

第二节　从相对主义到虚无主义

在外篇《秋水》中记载着庄子和他的朋友惠施在濠梁之上观鱼的一段问答。庄子说：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子说：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子说：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子说：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”下面还有庄子的答复，这里不再征引。这一段问答包括着关于认识者考察问题的角度的问题，也包括着关于认识者的能力的问题。

《秋水》篇还说，观察事物可以由于不同的角度，根据不同的标准，而得到不同的结论。它说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。”“以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。”“以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。”这里提出关于事物的贵贱、大小、有无、是非的判断之所以不同，是由于采用的标准不同。单就这一点说，《秋水》篇这种理论

开拓了人们认识事物的眼界,提供了有参考价值的思想资料。至于它所提出的所谓"标准"是错误的,下面要讲到。

《齐物论》关于认识论的相对主义观点,表现在以下三个方面:

第一,庄子认为认识的对象的性质是相对的,是没有分别的,因而它的性质是无法认识的。它说:"故为是举莛与楹,厉与西施,恢、恑、憰、怪,道通为一。其分也成也,其成也毁也,凡物无成与毁,复通为一。"(《齐物论》)不论是细小的莛和粗大的楹,丑的、美的,宽大与狡诈,奇怪与妖异,它们最后总是一样。一个东西的分散也就是合成,合成也就是毁灭;无论成与毁,结果总是一样。他首先抓住事物有相对性这一个方面,把它夸大,绝对化之后,再进一步取消了认识对象的质的规定性。他指出事物的成和毁,是有相对的一方面,是对的,但"成"毕竟不就是"毁",因为它有相对的稳定性。美与丑有主观的因素,对个别事物也有时难以划出美丑的绝对界限。但是美和丑毕竟不能因此完全混淆、等同。庄子在这里利用事物的某些特殊现象,做出了违反科学,不合常识的结论。

《德充符》篇也说,"自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也"。照后期庄学的意思,肝胆之间是否像楚越那样相去千里,是很难判断的,只看认识者用什么观点去看它;万物是不是真有差别,也难肯定,只看认识者用什么观点去衡量它。事物的差别,庄子认为,不在事物本身,而在于认识者的态度、看法。由此他们必然得出结论:事物没有客观的性质,一切性质全是被主观方面的认识者加上去的。现在再回头考察《秋水》篇所谓"以……观之……"的那些重重叠叠的所谓观察事物的角度,好像十分"客观",毫无成见和偏见,实际上,他们是有意列举各种观察角度以论证客观事物本身没有固有的特点、性质,性质是

人给它们加上的。结果，只能得到对象无法认识的结论，最好是不去认识。

第二，对于主观认识能力，《齐物论》认为也是相对的，没有客观标准，因而得出认识不可能的结论。

《齐物论》说："瞿鲵问乎王倪曰，'子知物之所同是乎'？曰：'吾恶乎知之'？'子知子之所不知邪'？曰：'吾恶乎知之'？'然则物无知邪'？曰'吾恶乎知之'？"这段近似离奇的问答很能代表《齐物论》对待知识的态度。王倪对于瞿鲵的问题给他一个一问三不知。不过最后他还是申明了他对人类认识能力的看法，他说："虽然，尝试言之。庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？"《齐物论》认为如果一定要讲认识的问题，实在无法判定所知的是不是真正的知。《齐物论》说：人睡在潮湿的地方会得腰痛病，泥鳅也这样吗？人爬到高树上感到胆怯，猿猴也这样吗？这三者（人、泥鳅、猿猴）究竟算谁知道正当的住处呢？毛嫱、丽姬，人以为是美人，鱼见了她们吓得深入水底，鸟见了她们吓得高飞，麋鹿见了她们赶快跑开，美不美，究竟以谁（人、鱼、鸟、麋鹿）的尺度作为衡量的标准呢[①]？由此，《齐物论》的作者得出结论说，"自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩？"这就是说认识者没有认识的能力，无法取得所谓正确的认识。

《齐物论》不但怀疑一般正常认识的不可能，并由此进而对于认识者究竟是不是在认识也进行怀疑；再进而对于"怀疑认识者的怀疑"也提出了怀疑。它说："梦饮酒者，旦而哭泣，梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也，梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也；而愚者自以为觉，窃窃然知之！"

① 据《齐物论》意译。

只有它所谓"大觉者"才能以怀疑一切的态度对待认识问题,把醒与梦看得无所谓差别:从梦的立场看醒,醒也是梦;从醒的立场看梦,梦也是醒。《齐物论》还用了一个寓言式的故事说明这种不可知论的观点:有一次庄周梦为蝴蝶,他难于搞清楚,是庄周做梦,梦中变为蝴蝶呢,还是现在的庄周的活动是蝴蝶所做的梦?《齐物论》最后的结论是,不但一般人没有认识事物的能力,就是最高智慧的"至人"也不能解答这个问题。只是"至人"比一般人高明的地方不在于他能正确地认识什么,而在于他根本放弃认识,以"不进行认识"作为"认识"。《养生主》说,"吾生也有涯而知也无涯,以有涯随无涯,殆矣",为了避免"殆矣",最好是不进行认识活动。这是一种彻底的以"不能知"来论证的不可知论。

第三,对于真理的标准问题,有没有是非、真假,《齐物论》也做了不可知论的论证。

《齐物论》提出关于判别是非有没有标准的问题,用什么作为标准的问题。最后提出,探求关于事物的是非、真假有没有意义,应该不应该的问题。他们能够提出这些问题,无疑地对于中国哲学史上认识论的发展有刺激作用,但是它的答案都是错的。它所犯的错误,作为反面教材,很值得借鉴。

《齐物论》认为当时儒墨各派互相争论,乃"以是其所非而非其所是;欲是其所非而非其所是,则莫若以明"[1]。这是说儒墨各

① 这句话,旧注多从郭象说,把"以明"作为庄子的思想方法,认为庄子主张以此明彼,"反复相明"。与《庄子》的原意不符。"若""乃"双声通假。庄子这里讲的"莫若以明",就是"莫能以明"。庄子以取消回答作为答案,以否认认识作为认识。它不可能认为儒墨的是非可以用"以明"的方法双方"反复相明"(像郭象所说的那样),而是说,儒墨的争吵毫无意义,他们的是非根本不能搞清楚。

自都用自己所认为是错误的去互相批评对方所认为是对的；他们这样做，那就不能搞清楚是非。《齐物论》认为谁也没有能力判断别人的是非。它说：假使我和你进行辩论，你胜了我，我辩不赢你，难道你果真就对，我果真就错了吗？我胜了你，你辩不赢我，难道我果真就对，你果真就错了吗？还是有一个对另一个错了呢，还是两人全对了或全错了呢？我们两人无法决定谁对谁错，那末请谁来决定呢？使跟你意见相同的人决定，他既然和你的意见一样，又怎能决定呢？使跟我意见相同的人决定，他既然和我的意见一样，又怎能决定呢？使和我两人意见都不同的人决定，他既然和我两人的意见都不一样，又怎能决定呢？使和我两人意见相同的人决定，他既然和我两人的意见相同，又怎能决定呢？那末，我和你和第三者都不能知道谁对谁不对，还等谁来决定是非呢？[1] 照《齐物论》的逻辑，决定是非是不可能的，因为没有一个客观的、共同的标准。

《齐物论》这种否认是非有客观标准的不可知论的观点和它的唯心主义、神秘主义世界观是密切联系着的。因为它认为道是不可知的，世界本身是不可以用感觉、用理性、以及任何认识的方法可以认识的。它认为"道隐于小成；言隐于荣华"。就是说，持有局部的见解（小成）的人才看不见道。持有辩才的人才不了解真正的言。因为"大言炎炎，小言詹詹"，是非总归是讲不清楚的，你有你的是非，他有他的是非。不但对不同的意见难于判定谁是谁非；甚至连你、我，彼、此，也难于分别得清楚。"是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。"这是说是与非，彼与此，根

① 据《齐物论》意译。

本说不上有什么对立面的关系("莫得其偶"),没有对待,自然也不需要对它们进行分别。所以说,"枢始得其环中以应无穷"。环是无端(开始)的,环的任何一部分都可以说是起点,也都可以说是终点。取消了对立面,就可"以应无穷"。应无穷的方法是以不辩为辩,以不说为说,以不认识作为认识。它认为仅仅停留在分别是非的阶段,是非总是说不清楚的,"是亦一无穷,非亦一无穷也,故曰莫若以明",又是一个"搞不清楚"("莫若以明")!

既然"莫若以明",照《齐物论》的体系,是以不分别代替分别,从根本上取消了认识。他说:"以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。"① 这是说,天地、万物并不真正是客观存在着的实物,不过是个符号。任何概念都不能反映事物,既然不能反映,就不如干脆连这些符号也一并取消。不表示,倒是最完全的表示。这和上面所讲的不鼓琴反而能表达最完整的曲调,是同样的神秘主义的思想方法。

《齐物论》的认识论的相对主义有它的特点。它看到了人们任何时候,认识都不免带有局限性、片面性这一事实。指出并承认这一点,无疑对于取得正确认识是有好处的。它自觉地、反复地提醒人们注意到这一点,是有它的积极意义的。仅就这一点来说,庄子对中国哲学史上的认识论有促进的意义,至少它从认识的主观能力、对象,是非标准各方面深刻地提出了问题,深刻的程度超过了以前和同时代的哲学家。就这一意义说,后期庄学丰富了中国哲学史上的认识论。但是,他们对于所提出的问题完全做了唯心主义的错误解答。他不仅论证知识不可靠,对象不能

① 关于"指"与"马",学术界有不同的解释,今采郭沫若《十批判书》的解释。

知，而且通过相对主义的认识论，引导人们走向虚无主义。用取消一切的态度来对待认识、对待现实世界、对待生活。

《齐物论》的认识论，不止有它的认识论的根源，也还有它的阶级根源，而且阶级根源是更主要的方面。它这种否认一切，否认是非的态度是奴隶主阶级对现实生活、封建制度下的社会秩序的反动。既反对墨家有利于封建社会的言论，又认为奴隶制的代言人孔子的学说已失去前途。它不敢对现实社会的不合理进行激烈的批判，也提不出自己的积极主张，而是采取了取消问题的手法，谁也对，谁也不对；无所谓对、无所谓不对的模棱两可的油滑顺世的态度。这也反映了没落阶级对未来的生活看不到任何出路。只好得过且过。这种生活态度，对后世一切没落阶级都起着精神麻醉的作用。

第三节　无条件的精神自由

庄子自己辞却楚王的礼聘，不肯为相，他的理由是“无污我”，“无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉”（《史记·老庄申韩列传》）。庄子所要求的是个人的精神自由（以快吾志）。这里有某些消极反抗的因素，但庄子在《逍遥游》中却只从消极方面着眼。

庄子把这种逃避现实的倾向形成为哲学，提出所谓追求精神自由的理论。他面对现实世界与个人的主观希望的矛盾，设想出许多所谓解决的办法。《逍遥游》说，大鹏飞翔，要靠大风和长翼的帮助；行千里的人，要带着三月之粮。这是一般生活的规律，这样的生活，说不上自由。列子能轻妙地乘风飞行，并能达半月之久，比起一般人，总算自由了（可以不走路），但是他还要有风

才行;没有风,列子也将失去"免于行"的自由,而且,他所能去的地方仍然是有限的[①]。《逍遥游》认为,这些所谓自由,都是有条件(有待)的,不算真正的自由;真正的自由是"乘天地之正而御六气之辩(变),以游无穷者,彼且恶乎待哉?"《逍遥游》认为一切有待的自由都不能离开客观条件(有待);可是任何条件都是对自由的限制;要求绝对的自由,又要绝对地离开条件限制,庄子把问题提得十分突出,并对这个问题给了答案。

《逍遥游》认为一般人所以不自由,是由于他"有己";受条件限制的是每个要求自由的"自己"。它说"至人无己,神人无功,圣人无名","至人"、"神人"、"圣人"是庄子认为理想的人格的不同的称谓,三者都是一种人。像这样的圣人,他不感到自己的存在(无己),自然也不会有所积极建树(无功),他可以不顾别人对自己的毁誉(无名),因而精神上是自由的。《大宗师》所描绘的"真人"是"其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉"。"真人"还"不知说(悦)生,不知恶死。其出不诉,其入不距,翛然而往,翛然而来而已矣"。"真人"和一般人不一样,他不仅生活与众不同;更主要的是对待生活的态度与一般人不同,他对待生,也说不上特别高兴,对待死,也说不上特别不喜欢。自然地生下来,又自然地死去。庄子所描绘的这种圣人(或真人、至人),现实世界里是不存在的,只能存在于虚构的精神世界里。在《德充符》,他们故意把它歌颂的理想人物说成肢体残缺、形貌支离的怪人,但这些人物的精神状态又被描绘成完美无缺的典型,"德有所长,而形有所忘"。

庄子又分析了人们通常所感到的现实生活的不自由,不外

① 据《逍遥游》意译。

生死寿夭、富贵贫贱、得失、毁誉这些客观原因。这些原因有的属于自然现象，有的是阶级社会的社会现象。他们对自然界，采取了虚无主义的态度，以精神性的道代替物质性的道，陷入唯心主义；对社会现象，不敢抗议，不敢诅咒，而是一再宣扬无条件的精神解脱法。他的原则是引导人们"忘"却那些不合理，心里就痛快了，自由了。但是他却倒转来，故意说成现实社会本来就适合于人们的生活，一切苦恼，都是自寻出来的。关于死生的问题，《大宗师》说："死生命也，其有夜旦之常，天也。"《人间世》说："知其不可奈何而安之若命，德之至也。"把死生问题归结为命运的安排，就不会苦恼。关于得失的问题，《大宗师》说，有所藏即有所失，无所藏即无所失。"藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣，然而夜半有力者负之而走，昧者不知也"，最安全避免损失的办法是"藏天下于天下"，无所得，也就不会失了。关于毁誉的问题，《大宗师》认为"与其誉尧而非桀也，不如两相忘而化其道"。用"忘"的办法对待毁誉，毁誉对自己就不发生干扰了。关于富贵贫贱的问题，《大宗师》也教人不要追究造成贫困的原因，如果处于贫困的地位，不但不是坏事，还应感激造物者，认为这是出于它的善意的关怀。《大宗师》记载子桑在贫困中，穷得吃不上饭，他却自己安慰自己说："吾思夫使我至此极者而弗得也。父母（把造化比做父母）岂欲吾贫贱哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？"使他陷于贫贱的是"命"。找到了仁慈的"命"，他心安理得了。

《大宗师》提出的精神解脱法，是"堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘"。坐忘，是彻底的，无目的的"忘"，它把"坐忘"看做获得精神自由的总原则。坐忘，就可以达到与天地万物混然一体的神秘精神境界。陶醉在这样的神秘精神境界里，从思想上泯除了人与人之间、人与物之间的差别、界限。

庄子追求所谓绝对的个人的自由，不是有所不为，而是无所谓"为"或"不为"。《大宗师》认为人们之所以应当忘了自己，因为本来就没有一个自己，它说："夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者乃所以善吾死也。"这就是说世界对每个人都是最合适的，如果有人以为不合适(不自由)，那是他自己的认识不正确；认识方面之所以不正确是由于他没有忘了"自己"。它认为所谓"自己"本来是不存在的。《大宗师》说："今之大冶铸金，金踊跃曰：'我且必为镆铘。'大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰：'人耳人耳，'夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？"

表面看来，《庄子》一书力图论证"无己"，宣扬坐忘。实际上，它的无己，并不是真正的无己，而正是为了"己"，"坐忘"也不是真正忘了一切，而是为了在幻想中满足他们的精神自由。这正如它在认识中一再宣扬排除主观，甚至连什么"观"也不要，实际上正是为了引导人们走向主观主义的通路。

庄子的思想，是沿着老子哲学中的薄弱环节和错误的观点发展的必然结果。这种思想反映了奴隶主阶级在封建势力强大后，没有前途、失去信心的失败主义精神状态。他们认为，即使在极端恶劣的环境中和危险的人物相处，也要尽量设法保全自己。它说："彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖；达之入于无疵。"(《人间世》)这是说，随声附和，随大流，就可免于灾害。他像婴儿那样无知，自己也跟着学他那样无知；他不守规矩，你也跟着学他那样不守规矩；他随随便便，你也跟着学他那样随随便便。这里描绘出一个自私自利，不问是非的乡愿式的人物特写。

第 七 章

惠施、公孙龙的哲学和逻辑思想*

第一节 名辩思想的社会根源

在春秋战国时期，旧的奴隶制度逐渐崩溃了，新的封建社会秩序又处在不断建立的过程中。在这样一个激烈的变革时代，好些事物旧有的"名"已经不能适应新的内容（实）了，同时各种新起的名还没有得到社会上的公认，这种情况，在社会生活领域内表现得特别突出。在巨大的革命的变革下，打乱了旧的秩序，已往被称为尊贵的东西，按实际则变成微贱的了。当时不同阶级的代言人，从卫护自己的社会集团的实际权利出发，都企图解决名实的矛盾。在意识形态上便形成了调整"名""实"的斗争。先秦一些重要的思想家，几乎都提出了所谓"正名"的要求。他们关于名实问题的看法，无不染上社会伦理和现实政治的色彩。他们为了在思想斗争中战胜敌人，名实问题的争论，逐渐发展到关于知识论和逻辑学的探讨，并逐渐成了当时哲学中的一个重要问题。到了战国时期，形成了名辩的思潮。战国时代的名辩思潮，一般

---

* 关于惠施、公孙龙的哲学思想，本书采用当时学术界通行的观点。可参看《中国哲学发展史》（先秦）关于惠施、公孙龙章节。

说来,有两种对立的倾向。一种倾向是从对名词和概念的探讨倒向了诡辩论;一种倾向是通过对名词和概念的研究,在反对诡辩论的斗争中,进一步阐述了思维的一般规律,建立起逻辑学。依据《荀子》、《庄子》和《吕氏春秋》等著作的记载,惠施学说的特点是讲"合同异",公孙龙学说的特点是讲"离坚白"。惠施注重事物的性质的"同"的这一方面,公孙龙注重词和概念的"异"的这一方面。他们在论证自己的论点时,对逻辑学和客观辩证法都有一定的认识,但是,又都把自己所强调的那一方面,片面夸大了,都没有摆脱形而上学的束缚,尤其是公孙龙的学说,严重地陷入了形而上学的泥坑。惠施的学说,由于强调事物性质的"同"的方面,忽视了事物之间质的差异,为相对主义开了后门。公孙龙的学说,由于夸大了词和概念之间的对立,又倒向了客观唯心主义。这使他们的学说,在一定程度上也具有某种诡辩的倾向,或者为诡辩论提供了思想的基础。因此,他们后来都受到了重视实践、强调效验的后期墨家和荀子的批判。

第二节　惠施的"合同异"的学说

惠施约生于公元前370年(周烈王6年),卒于公元前318年(周慎靓王3年),宋人,曾经作过魏国的相,是战国时期所谓"合纵政策"的一位实际组织者,他应当是地主阶级思想家。他好利用敌人之间的矛盾斗争来暂时维持本国的统治。他跟庄子经常互相辩论。惠施也是一位非常博学的人。据《庄子·天下》篇记载,当时南方有个非同寻常的人名叫黄缭,请问惠施天为什么不塌下来,地为什么不陷下去,以及什么是发生风雨雷霆的原故。惠施几乎是不加思索地就把这一系列的问题回答了。并且

"徧为万物说"，引证更广泛的事物来作一般的说明。可见他对于自然现象有较全面的理解和丰富的知识。《天下》篇又说："惠施多方，其书五车。"这五车书是他的著作还是他的藏书，不好肯定，大约他总该是一个博学的人。可惜他的著作全散失了。目前只有一些言行的片断，散见于《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》……等书中。惠施有十个命题：

(1)至大无外，谓之"大一"，至小无内，谓之"小一"。

(2)无厚不可积也，其大千里。

(3)天与地卑，山与泽平。

(4)日方中方睨，物方生方死。

(5)"大同"而与"小同"异，此之谓"小同异"；万物"毕同""毕异"，此之谓"大同异"。

(6)南方无穷而有穷。

(7)今日适越而昔来。

(8)连环可解也。

(9)我知天下之中央，燕之北，越之南是也。

(10)泛爱万物，天地一体也。

关于上述这些命题，并没有详细的记载，颇难做出确切的解释。从这十事中可以看出，他的学说，是受了宋尹学派、特别是《庄子》的影响。

《管子·心术》上篇说："道在天地之间也，其大无外，其小无内，……"惠施的第一条辩论，实际上是对宋尹学派讲的"道"所作的一种逻辑上的解释。这是说，最大的东西，在空间上是无限的，所以是"无外"；最小的东西，小到无法分割，所以是"无内"。但最大的和最小的又都称为"一"，也就是说只是一个东西的两个方面，大和小又是联系在一起的。惠施看到了事物的相对性质

及其联系,这含有辩证的因素。宋尹学派所说的"其大无外"和"其小无内",在于形容万物所由以生成的原始物质——"道"(气),一方面是"虚而无形",无所不包,另一方面又是细小精微,无所不入。惠施在这里没有表明这条辩论是专谈"道"(气)在天地之间的性质,而只是从概念上对至大和至小作了抽象的分析,并且把"至大"和"至小"都抽象地名之曰"一"。这实际上是把宋尹学派所讲的"道"的物质性方面的意义无形中取消了,而代之为一种纯粹抽象的逻辑的概念。

在这十事中,有些是带有根本性的哲学命题,其中第一、第五和第十等几个命题,关系到惠施的全部思想,代表惠施学说的根本观念。

第一个命题:"至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。"这是从事物最一般的性质——形状大小的差异,所作的一种极限论的概括:以"无外"说明"至大",名之曰"大一";以"无内"说明"至小",名之曰"小一"。

第五个命题:"'大同'而与'小同'异,此之谓'小同异';万物'毕同''毕异',此之谓'大同异'。"这与第一个命题的思想方法基本相同,并且集中地就各种事物之间的同和异的关系,对"合同异"的思想作了概括性的论述。这条辩论是说:事物之间的一般的同异,相互比较起来,只能说是"小同"、"小异"。例如,马和牛比较起来,有相同的一面,如都是走兽,这是"小同";但也有不同的一面,这是"小异"。惠施把这种同异的关系称之为"小同异"。至于推论到万物,每个东西都有自己的特点,因而说他们之间都有差异("毕异");但另一方面,每个东西又都有相同之处,因面说各个东西又都是相同的("毕同")。这种同异的关系,惠施称之为"大同"和"大异"。他认为从"大同"和"大异"的观点看,这

种同异关系和“小同”、“小异”的性质是有差别的。他的意思是说，“小同”和“小异”并不重要，重要的在于万物的“毕同”、“毕异”。这条辩论，意味着事物的性质有不同的一面，又有相同的一面。事物的同异是相对的，但又是统一在一起的。这个观点包含有辩证的因素。只是他依据同异的相对性，又得出了万物完全相同（“毕同”）的结论，这又陷入相对主义的错误。按照“毕同”的理论，相同性质的和不同性质的事物，都可以抽象地统一起来，这就是所谓“合同异”。《庄子·德充符》说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”庄子从相对主义出发，得出了“万物一齐”的结论；而惠施是从逻辑的角度，从类和种属的关系，分析了同和异，由于他强调“同”的一面，说过了头，因而陷入了相对主义。

由以上的“合同异”的命题，进一步达到了“泛爱万物，天地一体也”的结论。这个命题，可能有两种解释。一种解释是既然万物毕同，就应该没有差别地爱一切东西。一种解释是能够无差别地爱一切东西，天地万物和自己都结成一个整体，如同一个人的身体一样。这两层意思可能都有。这实际上是追求一种神秘的境界。这是惠施哲学的最后结论。《庄子·齐物论》说：“天地与我并生，万物与我为一。”就这一点说，和庄子的相对主义就没有什么大的差别了。

惠施《历物》十事中的其它一些命题，可说是上述“合同异”这一基本思想的例证。按问题性质，大体可分以下几个方面来说明：

（1）从观察外物的角度不同，说明事物的大小高低的差别是相对的。如：“无厚不可积也，其大千里。”从逻辑上说，平面只有面积而无体积，所以从“厚”（体积）来说即使是至小的，从“面”

(无厚)来说仍然可以是至大的。"天与地卑,山与泽平。"(孙诒让说:"卑与比通。比,近也。")一般人认为:天是高的,地是低的,山是高的,泽是低的。但在实际上远处的天和地几乎是接连起来,而高山的湖泊比低处的山还要高。可见高低的差别也不是绝对的。

(2)从事物的不断变化的过程,说明前后性质的差异也是相对的。如:"日方中方睨,物方生方死。"(成玄英疏:"睨,侧视也。")这在说明任何事物无时不在变化之中。"今日适越而昔来"是说,由于去到任何地方,总得要花费工夫走过一段路程,因此称呼时间的早晚,只看你从哪一个必经的地点来说。例如,从魏国到越国,从到达地点的时间说,是今天;但从出发地点的时间说,又是昨天了,因此,今天到越国,也可以说是昨天来的。这是说,今天和昨天的差别,也是相对的,不过这条辩论,明确地否认了今天和昨天的差别,这就陷入了诡辩。"连环可解也。"可能是说,连环本是人工做成的,它的不可解只是暂时的现象;凡是可成的必然有毁,如果有人把它打碎了,也不失为一种"解"的办法。所以连环的可解与不可解也是相对的。

(3)从地理知识的丰富,说明通常所谓地域或空间的区分也是相对的。如"南方无穷而有穷"。从一方面来说,这可能是反映了当时地理知识的进步:原来人们相信南方是无穷的,现在则被证实是有穷的了。但也许是由于认为南北本是在方位上对待的名称,即以此地作标准来确定是南方的,若改从更南的地方来说,则不少原来被认定在南的又转成为在北了,所以虽是无穷而又是有穷的。这条辩论在说明南北地域的大小,只是一种相对的区分而已。"我知天下之中央,燕之北,越之南是也。"这条是说,若果认为南北既然不是固定不移的方位,那么北方的燕之北和

南方的越之南的地区，也可以看做“天下之中央”。总之，这一条也在说明通常所谓由南北的对立而形成的中央地区的观念不是不可以改变的。

以上这七条命题在于说明普通人所认为事物的性质的差别，只是相对的。它包含着辩证的观点。其中除掉“今日适越而昔来”这一命题以外，都没有直接作出相对主义和诡辩的结论，因此，不能简单地把它们归之于诡辩的命题。但是，从“合同异”的体系看，这些命题，也是和忽视事物的质的差异的思想联系在一起的。这些命题，如果进一步夸大它，就会陷入相对主义和诡辩。惠施研究了事物的相对关系和同异关系，对中国古代的逻辑思想和辩证思想的发展作出了一定的贡献。但是，由于他受到了形而上学思想的限制，把事物的相对的一面夸大了，又忽视了事物相对的稳定性，甚至于抹杀了质的差异，这就为相对主义开辟了道路。

从惠施的十事中可以看出，他很重视逻辑上的分析，但也相当重视对客观事物的观察。当他把逻辑上的分析和对客观事物的观察割裂开来，去追求一种纯粹抽象的概念分析，其结论必然倒向唯心主义（如第一事和第十事）。当他重视对客观事物的观察，在他的学说中就更多地表达了合理的因素。从惠施所提出的那些例证来看，他并不鄙视外物，是要明辨是非的。从这一方面看，他和庄子的思想还有一定的区别。也正因为如此，它的学说，又遭到庄子一派的批评。《庄子·天下》篇批评惠施说：“弱于德，强于物”，“散于万物而不反”，这是从唯心主义观点对惠施所作的谴责。惠施的学说，后来也遭到了荀子的驳斥，荀子是从唯物主义观点来批判惠施的。

惠施的“合同异”的理论，应用到社会政治方面，就会导出以

下的结论:既然事物的性质不是不可改变的,那末社会制度也不是不可改变的。这在客观上起到了反对把旧制度神圣化和绝对化的作用。

第三节　公孙龙形而上学的逻辑体系

公孙龙约生于公元前325年(周显王44年)—315年(周慎靓王6年)之间,死于公元前250年(周惠公6年)左右,据说是赵国人,曾一度做过平原君的门客。他的年代,比惠施稍迟,约略跟邹衍同时。他的著作,《汉书·艺文志》载有十四篇,一部分早就散失了,还有六篇留传到现在。其中除《迹府》一篇被公认是后人编集有关公孙龙的事迹之外,其余五篇(《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》和《名实论》)基本可信。

汉初《淮南王书·齐俗训》说:"公孙龙析辩抗辞,别同异,离坚白。"东汉王充,在《论衡》中也提到"公孙龙著坚白之论,析言剖辞,务曲折之言"(《案书篇》)。可见公孙龙一派名辩论的特点,是用一种非常曲折的道理,来说明"别同异,离坚白"的主张。跟惠施一派注重"合同异"的精神,显然不同。这种思辩方法的特点是仅仅在逻辑概念上进行抽象的分析,排斥了感官经验的综合。公孙龙比惠施有更浓厚的形而上学特点,并有他的精致的唯心主义的体系。公孙龙一派辩者的唯心主义,受到了同时期和以后各派唯物主义的驳斥,特别是后期墨家的系统驳斥。在这些有关方面的思想斗争中,也推进了我国古代逻辑学的发展。

所谓"别同异,离坚白",就其思想实质说,是把事物性质孤立地加以夸大,从而否认其间统一的联系。反映在逻辑问题上,就是认为每个词和概念都是永恒孤立地存在的,一个命题的主

语和述语并没有内在的必然联系；表现在哲学问题上，就是认为一般可以脱离个别而独立存在，每个概念都是孤立的精神性的实体，物质世界是从这种虚构的精神世界产生的。这是一种形而上学的概念论，是建筑在客观唯心主义基础上的。这样的体系，是从对"名"作抽象的分析入手而达到的一种脱离实际的结论。颠倒了名和实的关系，企图解决"名实相怨(不符)"的问题，从而陷入了错误。

在《指物论》这篇论文中，公孙龙开宗明义地概括了他的宇宙观说："物莫非指，而指非指。"这就是说，"物"没有不由"指"化成的，但是一切"指"却都不是由别的"指"所化成。"指"就是指一物而名之①；引伸它的含义，约略相当于现在所谓的观念，也都笼统地可以称之曰"指"。这样，"指"就成了一切具体事物的"共相"。所以《指物论》说："指也者，天下所无也，物也者，天下所有也。""天下所无"，是说，共相不是具体的事物，不是感觉的对象，是和具体特殊的东西相对立的。共相虽不是具体的东西，但它可以概括许多特殊的事物，特殊的事物又不能离开它，所以《指物论》又说："且指者，天下之所兼，天下无指者，物不可谓无指也"。以上这些对共相的性质所作的分析，比起前人，深入了。但他并没有停留在这一点上，认为"指"既然是"天下之所兼"，由此，它和定着在某种特殊事物上的"共相"也就有了区别。定着在某一具体事物上的共相，公孙龙称之为"物指"，"物"和"物指"又总称之为"非指"。他认为既然一般的"指"和"物"及"物指"是不相同的，所以"指"是独立自存的，它并不需要依赖具体的事物。因此《指物论》又说："且夫指固自为'非指'，奚待于物而乃与为指。"

① 据清代学者陈澧说："人以手指指物，物皆是指而手指非指。"

"乃与为指",是说,定着在某一具体事物上的指,即"物指"。从这里可以看出,他认为"指"不仅是独立自存的,而且不依靠物,独自可以转化为物。这样的共相,实际上又成了脱离具体事物独立自存的抽象的观念,这就陷入了严重的错误。最后,终于得出了"物莫非指,而指非指"的谬论。

公孙龙还有一篇论文叫做《坚白论》,正是这种《指物论》思想的具体运用。他在《坚白论》中分析人们对于"坚白石"的感觉说:"视不得其所坚而得其所白者,无坚也。拊不得其所白而得其所坚者,无白也。"又说:"得其白,得其坚,见与不见离。——不相盈,故离。离也者,藏也。"这是从"白"和"坚"的感觉不同,以证明"坚"和"白"是互相分离的。"——不相盈",是说,坚、白、石毫无联系;"自藏",是说,坚、白等共相是独立自存的,并不存在于石体之中。这是一种带有主观唯心主义性质的论证。但是这个论证有很大的漏洞。正如他的论敌所驳斥的:"目不能坚,手不能白。不可谓无坚,不可谓无白。其异任也,其无以代也。坚白域于石,恶乎离。"(《坚白论》)这是说,眼看不见坚,手感触不到白,是由于视觉和触觉各有自己的感觉范围,不能因此否认坚白都在石的范围之内。公孙龙为了回答这个责难,又进一步提出了论证。他说:"物白焉不定其所白,物坚焉不定其所坚。不定者兼,恶乎其石也?"又说:"坚未与石为坚而物兼,未与物为坚而坚必坚。其不坚石物而坚,天下未有若坚而坚藏。白固不能自白,恶能白石物乎。"(同上)这是说,坚不必是石的坚,也不必是任何物的坚。它不固定在某一种特殊事物上,因此,坚并不依赖特殊的事物,坚本来就具有坚的性质,正因为如此,它才可以使具体事物具有坚的性质。在这里,他把坚的性质,从具体事物中割裂出来,并把它看成是脱离具体事物而独立存在的实体。关于"白"的

论证，也是一样。他认为一切共相，都是各自互离而自藏的，因此，他的唯心主义是多元的。

从思想方法的角度看，公孙龙哲学体系的造成，在于他形而上学地割裂了一般和特殊的联系，把一般和特殊的差别加以片面的夸大。他有一篇著名的论文——《白马论》，充分地暴露了他在逻辑上所犯的错误。

《白马论》全篇，只在证明"白马非马"这个命题。他说："马者所以命形也；白者所以命色也。命色非命形也，故曰白马非马"。这个命题的实质仍在于论证"物"或"物指"都并不是"指"，而一切"指"都是独立自藏的。在他看来，白马不是马，跟白马不是白的命题是完全一样的；定其所白的白，如马的白，是"物指"；不定所白的白，抽象的白，即所谓"指"；"指"不等于"物指"，所以说，白马非白，或白马非马。"马"这一概念的外延比"白马"这一概念的外延要广，包括了"白马"以外的黄、黑马等。"马"这一概念的内涵，只要求考虑马的"形"，而"白马"这一概念的内涵，却必须在马的"形"之外还得考虑到马的"色"。正如《白马论》所说："求'马'，'黄''黑'马皆可致，求'白马'，'黄''黑'马不可致。"这个论点表明"马"和"白马"这两个概念所指的范围是有大小的不同区别，不能把这两个类概念混同起来。因为白马类包含在马类之中，而马类不包含在白马类之中。但是这里的论证，公孙龙有意制造了混乱。他只说"求马，黄马、黑马皆可致"，他故意不说"求马，黄马、黑马、白马皆可致"。因为他如果说"求马，白马可致"，就达不到"白马非马"的结论了。从形式逻辑的概念论来看，公孙龙强调了概念的内涵的关系。如果公孙龙的"白马非马"这个命题仅仅说明白马这一概念不就是马的概念，是可以成立的。但是，他把这种差别绝对化了，认为二者既然存在着差别，因此，也

就没有必然的联系。他说:"故所以为有马者,以独马为有马耳,非有白马为有马。"(《白马论》)又说:"马固有色,故有白马。使马无色,有马如已耳,安取白马。"(同上)这是说,即使没有具体特殊的马(如白马),还有一个马一般独立存在着。这样,又将"马"、"白"、"白马"这些概念都理解为全是孤立的,不仅认为在任何情况下"白马"与"马"是绝缘的,而且应用到主宾辞式的逻辑推论中,又彻底割断了"特殊"和"一般"之间的内在联系,从根本上反对了唯物主义认识论,从而又导致了白马根本不是马的诡辩。具体的个别事物与所属的"种"或"类"之间,是既对立而又统一的。正如离开了白、黄、黑……等各种不同颜色的马,便绝对再没有所谓"一般的马"。因此,作为反映客观现实的逻辑推论,在个体概念与一般概念之间,就不可能没有联系。列宁在著名的《谈谈辩证法》一文中说:"……个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在,只能通过个别而存在。任何个别(不论怎样)都是一般。任何一般都是个别的(一部分,或一方面,或本质)。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中,如此等等。……"(《列宁选集》第2卷,人民出版社1995年版,第558页)从这里可以看出,公孙龙的"白马非马"这一命题最后所以陷于诡辩,显然是由于他的荒谬的形而上学的宇宙观所造成的。这也是公孙龙学说的认识论的根源。

公孙龙说:"故彼彼止于彼,此此止于此,可。彼此而彼且此,此彼而此且彼,不可。"(《名实论》)这是说,如果认为那个概念或事物就是那个概念或事物,这个概念或事物就是这个概念或事物,是被允许的。如果认为那个概念或事物也就是这个概念或事物,是不能允许的。公孙龙认为概念的含义必须明确、固定,不能含混。这里包含着逻辑学上的同一律和矛盾律的精神。

在公孙龙的学说中，还直接探讨了名和实的关系问题。他一再强调立辞不得自相矛盾，或此或彼，不能两可，并且肯定“名”是用来称谓实的，名实必须相符。他说：“夫名，实谓也。（就是说“名”是用以谓“实”的）知此之非此，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”（《名实论》）就他要求名必需与实相符这个论点说，具有一定的唯物主义的因素。但是，名实应如何相符呢？在他看来，不是以实来正名，而是用名来纠实，正如他自己所说：“其正者，正其所实也，正其所实者，正其名也。”（同上）这样又倒向了唯心主义。他认为能够做到这一点，就可以消除“暴则君臣争而两明”（《通变论》）的敌对现象，使统治秩序得到巩固。这就是他的“正名”学说的社会意义。

总之，公孙龙的哲学是一种形而上学和客观唯心主义的体系。就其体系本身说，是荒谬的，违背真理的。但是，在他的一些论证中，注意到概念自身的明确，以及“个别”概念与“一般”概念之间的差别，对于我国古代逻辑思维的发展，还是作出了一定的贡献。

公孙龙的哲学体系不能简单地归之于一种与实际生活毫不相关的纯粹的概念游戏。社会意识归根到底是社会存在的反映。公孙龙以离坚白为特征的哲学体系，推广到社会生活中，就是肯定各种社会制度都是永恒存在的。因此，一切制度，只要它产生了，它就是合理的，用他自己的话说，就是“故离也者，天下故独而正”（《坚白论》）。他的学说，具有抵制剧烈变革的意义。

第四节　关于其他辩者二十一事

《庄子·天下》篇还记载了一些辩者们的论题，共有二十一

事(或作二十三事,内容是完全相同的)。此外先秦的著作,如《荀子》和《吕氏春秋》等书也引有类似的辩论。这些命题大体不外是惠施和公孙龙两派的学说。但可以看出,这些命题,实际上是把惠施和公孙龙的观点向前推进了。

《天下》篇所记"辩者二十一事"如下:

(1)卵有毛。

(2)鸡三足。[①]

(3)郢有天下。[②]

(4)犬可以为羊。

(5)马有卵。

(6)丁子有尾。[③]

(7)火不热。[④]

(8)山出口。

(9)轮不辗地。

(10)目不见。

(11)指不至,物不绝。[⑤]

(12)龟长于蛇。

(13)矩不方,规不可以为圆。

(14)凿不容枘。[⑥]

---

① 《吕氏春秋·淫辞》有"臧三耳"。按"藏"或"臧",似谓藏物之器。亦有解"臧"为奴隶者。

② 郢,地名,古代楚国的都城。罗勉道说:"郢本侯国而称为王,是有天下之号。"

③ 成玄英说:楚人呼虾蟆为丁子。

④ 《淮南子·诠言》许慎注引有"炭不热"。

⑤ 原作"至不绝",据《列子·仲尼》篇校改。

⑥ 成玄英说:"凿者孔也,枘者内孔中之木也"。

(15)飞鸟之影未尝动也。①

(16)镞矢之疾而有不行不止之时。

(17)狗非犬。②

(18)黄马骊牛三。

(19)白狗黑。

(20)孤驹未尝有母。③

(21)一尺之棰，日取其半，万世不竭。

上述二十一事的内容是相当复杂的，多是违反常识的命题，并且保留下来的这些资料的片断，也只有结论，没有前提和推论。这样，要凭假想来作出全部的科学分类，实在是有困难的。其中有的命题，今天还不能得到确切的理解。

在这些命题中，属于公孙龙学派的，有"鸡三足"。这一条又见于《公孙龙子》的《通变论》："谓鸡足一，数足二；二而一，故三。"又提到："谓牛羊，一，数足，四；四而一，故五。"在这里，他区别了"谓"与"数"的不同。"谓"是一种通称，凡属同类的东西，从整体来看，无论多少，都可总称之曰"一"。"数"是要计算单位的，所以有几个就得说几个。根据前者，鸡足或牛羊足皆可说是"一"，若照后者，则鸡足二和牛羊足四，就决不能混同了。一般地说，在逻辑上指出这两种概念性质的差别是可以的。这个命题的错误在于把鸡足的共相看成是脱离具体的鸡足而独立存在的实体，把它看成了"一"个东西，这样，和具体的鸡足加起来，就得出了"鸡三足"的荒谬的结论。"黄马骊牛三"的诡辩，也有类似性质

① 《列子·仲尼》篇："影不移"。张湛注："影改而更生，非向之影"。

② 《尔雅》说："犬未成豪曰狗。"

③ 《列子·仲尼》篇云："有母非孤犊也"。

的谬误。此外"目不见"的命题,也见于《公孙龙子》的《坚白论》,他说:"且犹白:以目、以火见。而火不见;则火与目不见,而神见。神不见,而见离。"① 旧注说:"人谓目能见物;而目以因火见。是目不能见,由火乃得见也。……"这是片面强调外在条件的作用,偏向于取消主观认识能力的一种荒谬的理论。关于"指不至,物不绝",也许与阐明公孙龙的宇宙观——《指物论》一篇的大意有关。这条辩论,可能是说,共相不是感觉的对象,可以说"指不至";但万物又都是由共相组成的,所以说:"物不绝"。

其余的命题,按问题的性质,大体可以归纳为两种主要的错误偏向。虽然他们都在片面地夸张、吹胀了认识过程中的一个特征、一个方面或一个部分,但有些是将不同事物之间的差别乃至同一事物不同部位的特点或不同阶段之间的变异抹煞了,从而导致一种相对主义的诡辩。如"卵有毛"、"犬可以为羊"、"马有卵"、"丁子有尾"、"白狗黑"之类。这些可以称之为"合同异"派的诡辩,比较接近于惠施一派的学说。另外一些命题,恰好是完全割断了个别与一般或部分与整体之间的内在联系的诡辩。如"火不热"、"轮不辗地"、"矩不方,规不可以为圆"、"凿不容枘"、"狗非犬"之类。公孙龙一派著名的"白马非马"论,也应该属于这一种类型。这些可以名之曰"离坚白"派的诡辩。此外也有从语言文字上的歧义来曲解事实的,如"郢有天下"、"孤驹未尝有母"之类。也有依局部现象,不问事物的种类和性质,故作似是而非的结论,如"山出口"。也有只从个别事物的不同方面或特殊情况出发,否定事物的一般的正常的性质,作出不合事实的全称肯定命题,如"龟长于蛇"。虽然这些思想方法的错误性质是有所不同

① 甸读依谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,科学出版社 1957 年版,第 37 页。

的，但都是从主观出发，“以反人为实，而欲以胜人为名”(《庄子·天下》)，颠倒是非，不顾客观真理的诡辩。

但是在这“辩者二十一事”中，还有一些命题，似乎不能简单地对待。如“飞鸟之影未尝动也”，这是从同一事物的运动方面去察看静止，对于运动的辩证法可以说有初步的认识。但是终究还是作了形而上学的解释，以至把运动看成了一系列静止的总和。它没有理解到“运动的本身，就是矛盾”，如恩格斯所说：“甚至简单的机械的位移之所以能够实现，也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。”(《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1995 年版，第 462 页)“镞矢之疾而有不行不止之时”，也有上述的命题的情况，认为那些轻利的飞矢可以快到一支接上一支，终于联成一线，是动(不止)的又像是静(不行)的。此外，“一尺之棰，日取其半，万世不竭”，这个命题也跟前一个命题相似。这条辩论，在人们日常的感性经验中无法得到证实，但它天才地揣测到关于一定长度，可以无穷二分的理论，也不能简单地把它看作是诡辩。

第 八 章

后期墨家素朴反映论的认识论和它的逻辑学说

第一节 后期墨家和墨经

墨子死后，墨家发生分化。[①] 今存《墨子》书中有六篇，从形式到内容与《墨子》其他各篇有显著的不同。据近人研究，认为它们是后期墨家的著作。

这六篇是，《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》。它的内容大都属于认识论，逻辑和科学的范围。这六篇著作不是一个时代、一个人的作品，而是经过长期酝酿、提炼，逐渐形成的，可能在战国后期编定成书的。它对墨子的哲学思想作了积极意义的发展。自然观方面，它抛弃了墨子的天、鬼观念，宗教意识，把唯物主义哲学更紧密地跟科学联系起来。认识论方面，它发扬了墨子重视经验和实践的特点，同时又在相当程度上克服了他狭隘经验论的倾向和错误，开始认识到推理和理性思

① 《韩非子·显学》记载："自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。……墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真……墨。"《庄子·天下》记载："相里氏之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获、己齿，邓陵子之属，俱诵墨经，而倍谲不同，相谓别墨。"

维在认识中的作用。逻辑方面，墨经对墨子"故"与"类"等逻辑思想有很大的提高和发展。它在反对诡辩论的斗争中，集各家逻辑思想之大成，提出了中国哲学史上第一个相当完整的逻辑学系统。在社会政治和伦理思想方面，它发扬了"兼爱"学说，提出了"义，利也"(《经上》)的著名命题；并且突出"利"的中心思想，把它作为标准和基础，用来解释各种社会现象和道德范畴。此外，这六篇著作中还保留着后期墨家与其他思想家争论的材料，如用"义，利也"，反对孟子的抽象的"仁义"观念；"仁义之为内外也，非"，批评告子的"仁内义外"的主张；"五行毋常胜"，反对邹衍的"五德终始"说；对公孙龙等坚白同异中的谬误学说，也进行了驳斥。

第二节　素朴反映论的认识论

后期墨家没有提出一个系统的自然观，但在自然观方面也有些值得重视的思想。

关于时间、空间和运动的问题，墨经中提出了许多有价值的精辟见解。《经上》说："久，弥异时也。"《经说上》解释道："久，合古今旦莫。"[①] 古、今、旦、莫(暮)都是特定的时间("异时")；时间范畴"久"，遍括一切"异时"。《经上》又说："宇，弥异所也。"《经说上》解释道："宇，蒙东西南北。"[②] 东、西、南、北都是特定的空间("异所")；而空间范畴"宇"，便遍括一切"异所"。

墨经又对时间与空间及其与运动的联系作出了一些相当正

① 原作"合久古今旦莫"，从王引之校改。

② 原为"东西家南北"，从胡适校改。

确的论断。《经下》说:"宇或(域)徙,说在长宇久。"《经说下》说:"长,宇徙而有(又)处,宇宇南北(当为宇南宇北),在旦有(又)在莫:宇徙久。"这就是说,事物的运动("徙")必定经历一定的时间和空间("长宇久"),由此时此地到彼时彼地,例如由南到北,由旦到暮。时间的流驰和空间的变迁是紧密地结合在一起的,即所谓"宇徙久"。《经下》、《经说下》另外两章用"行"来说明,显得更加清楚。它说:"行修以久,说在先后。"(《经下》)"行者必先近而后远。远近,修也;先后,久也。民行修必以久也。"(《经说下》)"修"是距离的远近,"久"是时间的先后,由"行"就把二者结合起来。墨经所讲的这些"徙"、"行"还只是描述机械运动的现象,而不能真正把握运动的本质。但是,正因为它通过"行"来认识世界,很自然地,也就能在这些论述中,素朴地反映出时间、空间及其与运动相统一的原理。

后期墨家的哲学思想主要表现在认识论方面。

墨经对人的生命特征作了分析,《经上》说:"生,刑(形)与知处也。""形"与"知"两者结合构成生命。睡眠是人的认识能力暂时无知的状态:"卧,知无知也"(《经上》)。梦则是睡眠时产生的错觉、幻象:"梦,卧而以为然也"(《经上》)。按照墨经这种观点,活着的人,形(身体)与知相结合,死了的人,形与知不发生关系。这就改正了墨子有鬼论的错误;同时在一定程度上克服了精气说的缺陷。不过,它把"形"与"知"并提,有心物二元论的嫌疑,与此相比,荀子"形具而神生"的观点,便在后期墨家的思想基础上进一步贯彻了唯物主义的原则,从而避免了它的理论上的缺陷。

《小取》对人类的认识有精辟的解释,"辩","焉(乃)摹略万物之然"。它说明认识是对客观事物的模写、反映。墨经在一些重要章节中把"知"与"物"对举,说明"物"是独立于"知"以外,并

探寻它们形成、变化的原因(故)。墨经的认识论是以素朴的反映论为基础的。

后期墨家对人的认识能力也作了肯定。《经上》说:"知,材也。"《经说上》解释道:"知材,知也者,所以知也,而不必知;若明。"① 这是说人具有认识的能力,它是用以认识事物的工具("所以知也");但是,仅有这种能力不一定形成认识("不必知")。如眼有"明"(看见)的功能,但仅有"明"的功能,未必构成"见"的认识。必须通过认识过程,才能形成认识。对此,墨经作了分析。《经上》"虑,求也";"知,接也";"恕,明也"② 等章,认为认识是一种能动的活动,人运用自己的认识能力对外界探求:"虑也者,以其知有求也。"(《经说上》)这就改正了宋尹学派"无为而制窍"的错误。仅有能动的探求,对事物的认识也还"不必得之"。就像只有用眼寻视外界的活动("睨"),仍不必成"见"。要取得认识,必须与外物相"接",所以说:"知,接也。"相接之初,是"以其知遇物而能貌之,若见"③(《经说上》)。即形成一种感性的知识,模写事物的形相。这种貌物之知还不够深入,进一步的认识在于"以其知论物",即把感性知识加以整理、形成概念。这样的知识才明白透彻,即所谓"知之也著,若明"(《经说上》)。

墨经比较全面地看到了感觉和思维的作用,它肯定感觉是认识的开始;而思维是更加深刻的认识。它指出感觉是五官的功能,例如"闻,耳之聪也";同时又指出深人的认识要依靠心的察辨,才能"循所闻而得其意","执所言而意得见"(《经上》)。就总

① 原作"而必知",从梁启超校改。

② "恕"旧作"恕",从顾广圻据《道藏》本校。

③ 吴毓江《墨学校诂》:"遇,诸本作'过',宝历本作'遇',今从之。"

的思想倾向来讲,后期墨家的特点仍然是重视感觉经验。它强调一切知识都得通过感觉才能得到,即所谓"惟以五路知"(《经说下》)。有些知识不是得之于当前的感觉,便是由于长期经验积累的结果。《经下》说:"知而不以五路,说在久。"强调感觉经验为认识的开端和基础,这是反映论的基本精神。

墨经把知识按其来源分为三种:"亲知"是亲身感觉得到的知识,即所谓"身观焉";"闻知"是由传授得来的知识,又分为"亲闻"和"传闻"两种;"说知"是由推理得来的知识。在这三种知识中,后期墨家特别重视"亲知",认为它是"闻知"和"说知"的基础,好比尺是丈量事物长度的标准和基础。《经下》说:"闻不知若所知,则两知之。"《经说下》解释道:例如有人看到室外某物为白色,而不知室内某物的颜色,现在告诉他,室内之物与室外之物颜色相同,他便可推知室内之物也是白的。这是依据了他原有经验认识的结果。由此,得出结论:"夫名,以所明正所不知,不以所不知疑所明。若以尺度所不知长。外,亲知也;室中,说知也。"(《经说下》)后期墨家这种对知识分类的学说,表明它的认识论已达到相当高度。

在真理标准的问题上,墨经同样表现出重视实践,强调效验的特色。墨子曾指出:"瞽不知白黑者,非以其名也,以其取也。"(《墨子·贵义》)墨经进一步发挥了这种观点,提出:"知其所以不知,说在以名取。"(《经下》)"取去俱能之,是两知也。"(《经说下》)"取"、"去"都是选择的行为,也是一种实践活动。他们认为检验知识必须由实践中观察其效验而定。《经上》提出"名"、"实"、"合"、"为"作为标准。"名"是"所以谓",我们用以认识、说明事物的名词、概念;"实"是"所谓",即认识、说明的对象;名实相符即"名实耦"谓之"合";"为"便是认识的目的和检证,它包括

两个方面："志"，即行为的主观动机；"行"，即实际行动。墨经把这两方面结合起来，它是墨家"三表"思想的发展。但它抛弃了其中的宗教鬼神思想，并从认识的理论方面作了更深刻的阐发。

后期墨家依据他们素朴反映论的认识论，对当时许多错误思想和诡辩论进行了批判。它说"以言为尽诇，诇"(《经下》)。有些学派(如庄子内篇)认为一切理论都是错的，后期墨家认为持有这种见解，是错的。所以说"非诽者诇"[①]。批评的正确与否，并不在于批评的多少，而在于客观上是否应该批评："诽之可否，不以众寡，说在可非。"(《经下》)从后期墨家的论断中，可以看到他们尊重客观事实，明辨是非的精神。这种精神同样贯穿在墨经的逻辑体系中。

第三节　后期墨家的逻辑思想

后期墨家发展了古代的逻辑思想，建立了中国哲学史上最早的以素朴反映论为基础的逻辑理论。

战国时期，随着思想上理论上斗争的发展，各家各派都注意如何运用逻辑思维规律以击败自己的论敌，逻辑学成为当时论战的必不可少的思想武器。当时思想上理论上的斗争统称为"辩"。墨经对于"辩"的解释是："辩，争彼也，辩胜，当也。"(《经上》)又说："辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也"(《经说下》)。"辩"是双方根据自己的见解争论是非，而"当"者算是胜利，"当"就是合于事实。辩争的双方，或是或非，就看哪一方的理由与事实相符合，与事实符合者胜利，不符合者失败。墨经对于

① 《经下》"诇"原误作淳，从张惠言校改。

"辩"作的这种解释,是认为事实是判断是非的客观标准。这种见解构成墨经逻辑理论的出发点。

《小取》对"辩"的作用及方法,作了如下的阐述:"夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。焉摹略万物之然,论求群言之比。以名举实,以辞抒意,以说出故。以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。"

这里说的"明是非","审治乱","明同异","察名实","处利害","决嫌疑",是"辩"的作用和目的,这说明思想上的辩争是包含了人的社会政治生活内容的,辩论是为了追求真理,而不是玩弄名词概念。在辩论方法上必须严守逻辑规律。上面说的"摹略万物之然",是说辩论时必须了解事实的真实情况,"论求群言之比",是要了解各方面对这一辩论事实有关的看法,这样就能使自己的论据符合事实而又全面。"以名举实",是说所运用的名词概念必须正确地反映客观事物,《经说》上说:"所以谓,名也;所谓,实也;名实耦,合也。"说明凡是词(名)都是表达事物的形式,名是说明客观事物(实)的。客观事物则是被反映的内容,这是认为实是第一性的,而名是第二性的。"以辞抒意",辞即是判断,以辞抒意是要求语言清楚正确地表明判断的内容。"以说出故","说"是论证,"故"是根据或理由,是说在论证推理时,对所判断的事情要有充分的根据或理由。"以类取,以类予,有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。"这是辩论中的类比推论,"类"是指同类的事物和同类的概念,在推论时必须依据"类",所谓"以类为推","类"成为辩论、推理的前提。在辩论中对彼此同类的事物,对方承认彼,就不能不承认此,不承认彼就不能承认此,这即是"以类取"。彼此相同的事物,对方承认了彼,我就提出此来,看他是否承认,这即是"以类予"。对于同类的事物,我承认,对方也承认,

我就不能反对对方，这就是“有诸己不非诸人”。对同类事物，我反对，就不能要求对方承认，这就是“无诸己不求诸人”。

墨经对于概念、判断、推理的研究都作出了重大贡献。

墨经首先肯定实是第一性的，名是第二性的，名说明实，它主张“以名举实”，《经上》说：“举，拟实也。”拟即是摹拟的意思。根据这个原则，墨经把名分为三类，《经上》说：“名：达、类、私。”《经说上》解释说：“名、物，达也。有实必待之名也，命之马，类也。若实也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止于是实也。”“达”名是指最高的类概念，如“物”概念，包括了所有的物。“类”名是指一般的类概念，如“马”，所有的“马”都包括在马概念里。“私”名是指个别事物的概念，如“臧”，是奴隶的私名，专指某一事物。

墨经对于概念的性质有相当深刻的认识，它看到概念是反映事物本质属性的，事物的属性，存在于事物之中，没有离开客观事物而独立“自藏”的共相。它提出“盈坚白”的观点，反对公孙龙“离坚白”的观点。《大取》说：“苟是石也，白，败是石也，尽，与白同”，它认为“坚白石”是统一的整体，坚白是石的属性，如果石是白的，那么即使把它击碎，它仍然是白的，故白色为石所固有。坚和白只有处在不同的物体中，才互相分离，所谓“异处不相盈”。如果同在一石，坚和白便密切结合。“坚白之撄相尽，体撄不相尽。”（《经说上》）“撄”就是彼此相接，有白之处必有坚，有坚之处必有白。坚与白各是物体属性的一部分。人对于“坚白石”或其他事物的属性有知与不知，但事物的属性总是存在着的。所以说：“于一，有知焉，有不知焉，说在存。”（《经下》）“于，石一也，坚白二也，而在石。故有知焉，有不知焉，可。”（《经说下》）这是说，坚白虽然统一于石，但坚和白是石的二种性质，触石时知坚

不知白，看石的时候知白不知坚。

关于判断，墨经称之为“辞”，它指出判断的成立必须符合事实，即所谓“当”。要达到判断正确，必须遵守逻辑思维规律，它说：“夫辞以故生，以理长，以类行。”(《大取》)“故”是指某一现象成立的原因，“故，所得而后成也”(《经上》)。“故”有“小故”“大故”的区别。“小故，有之不必然，无之必不然。”(《经说上》)是指一现象所以产生的必要条件，“无之必不然”，是说没有它现象就不能发生，“有之不必然”，是说它只是这一现象所依赖的众多条件之一，有了它，这一现象还不一定产生。“大故，有之必然，无之必不然。”(《经说上》)是指一现象依赖的条件之总和，有了它这一现象必然发生，没有它这一现象必然不能发生。“理”含有道理和规则的意思，“以理长”是说在判断推理时必须按照合理的规则进行推衍。“类”指事物的类，“以类行”是说辩论的结果必须按照事物的类来分别是非同异。这些都是形成判断的不可缺少的因素。

关于推理，墨经中提出了一系列的方法，如“或”、“假”、“效”、“辟(譬)”、“侔”、“援”、“推”等。

关于“或”，《小取》说：“或也者，不尽也。”《经上》说：“尽，莫不然。”“尽”是指一概念所含对象的全部，即一类事物的全称。这类命题主词的外延尽包含在谓词的外延之中。“或”是指特称命题和选言命题，主词的外延只有一部分包括在谓词的外延中。“不尽然”，是说不完全是这样。这种形式的命题相当于形式逻辑的选言判断。

关于“假”，《小取》说：“假者今不然也。”“假”就是假设，是指假设现在不存在的情况，“今不然”，就是目前的实际情况并不如此。相当于假言判断。

关于"效",《小取》说:"效者,为之法也,所效者,所以为之法也。故中效,则是也,不中效,则非也。""效"就是效法摹仿,"法"就是公式或标准,《经上》说:"法,所若而然也。""所效者"是指效法摹仿的样式或范本。"所以为之法"就是把这个效法摹仿的样式或范本当作公式或标准去进行推理。《经下》说:"一法者之相与也尽类,若方之相合也。"即是说一类事物的公式,可以适用于这一类事物的任何个体。例如"方"作为公式,则适合于所有的方物。《经说下》解释说:"一方尽类,俱有法而异。或木或石,不害其方之相合也。尽类犹方也,物俱然。"这是说,所有的方的东西都可归入方物一类,如方木方石虽然性质不同,但不妨害它们都是方物。如以方、圆为法,推论的结果,如果"所若而然",就是"中效",这个判断就是有效的。反之,如果"不中效",这个判断就是无效的。

关于"辟"(譬),《小取》说:"辟也者,举也(他)物而以明之也"。"辟"就是譬喻,即借用具体的事或具体的物以说明一件事情或某个道理,这是辩论中常用的方法。例如墨子说:"执无鬼而学祭祀,是犹无客而学客礼,是犹无鱼而为鱼罟也。"(《墨子·公孟》)这就是用举例譬喻的方法和论敌争辩。

关于"侔",《小取》说:"侔也者,比辞而俱行也"。"侔"是齐等的意思,即用同样的东西直接说明论点,如从"白马是马",推出"乘白马是乘马";从"车,木也",推出"乘车非乘木也"。这种方法大体相当于直接推论。

关于"援",《小取》说:"援也者,曰:子然,我奚独不可以然也。""援"是援引前例或对方所说的话作为类比推理的前提。如它以"恶多盗,非恶多人也,欲无盗非欲无人也,世相与共是之"为例,而推论出"杀盗非杀人也",这就是"援"的方法。但是他的

结论是不正确的,这是因为他仅仅注意到"盗"与"人"两个名词的差异,从而否认了盗是人,而没有看到"盗"与"人"两个概念的内涵与外延有差异性与共同性两个方面,人的外延包含了盗,所以荀子批评它是"惑于用名以乱名"(《荀子·正名》)。

关于"推",《小取》说:"推也者,以其所不取之同于其所取者予之也,是犹谓也(他)者同也,吾岂谓也(他)者异也"。"推"即是由已知的事物推出未知的事物,具有归纳推理的意义。"以其所不取之同于其所取者予之也",其中的"其所不取"是指未知的事物,"其所取者"是已知事物,"予之也"是进行推论。这句的意思就是说尚未考察过的事物根据(同于)已经考察过的事物加以类推。"是犹谓他者同也,吾岂谓他者异也"是反复推论、观察,援彼例此,求同别异的意思。

墨经接触到"矛盾律"和"排中律"的问题,《经说上》说:"是不俱当,必或不当。"是说两个是非矛盾的论题,不可能都是正确的,其中必有一个是不正确的。又说:"彼① 不可②,两不可也。"是说一对矛盾的命题,不可以两个同时是假的。

墨经在逻辑方面虽然也有个别的错误,如后来荀子所指出的,但是它对中国古代逻辑的发展作出的贡献是主要的。

第四节　功利主义的社会政治伦理思想

后期墨家认为古今的社会情况是不相同的,因此古今的政治制度与伦理观点也应该是不同的,如果用古代的看法来看今

① "彼",乃"佊"之误,佊同反。

② "不可",当作"不两可"。原文应作:"佊,不两可,两不可也。"

天，就是最贤明的皇帝尧也没有法子治理好的，“自古在之今，则尧不能治也”(《经说下》)。而尧在当时之所以是一个好的统治者，那就是因为他能用他当时的原则去治理当时的社会，“尧善治，自今在诸古也”(《经说下》)。在后期墨家看来，时代不同了，古与今的“义”也就不同了，“尧之义也，生于今而处于古，而异时，说在所义二”(《经下》)。这就是说，古今异时，故今人所称尧之“义”，乃是指其“义”的“名”，而不是其“义”的“实”；过去的人所见尧的“义”，则是其“义”的“实”，所以今人指的尧之义与原来尧之“义”是两回事。后期墨家的“义”就是“利”，“义，利也”(《经上》)。他们把“利”作为衡量一切的准则。

后期墨家在社会政治观点上继承并发展了墨子的“兼相爱，交相利”的学说，以“利”作为社会生活的准则。他们认为，“利”就是在于使人们得到满足，“利，所得而喜也”(《经上》)；而“害”就是使人感到厌恶，“害，所得而恶也”(《经上》)。从这个原则出发，他们认为道德行为就是使人们趋利避害。

后期墨家提出，人们在行动中，应该放弃目前的小利而避将来之大害，或忍受目前的小害而趋将来之大利。他们把这种智慧的选择称之为“权”。他们说：“于所体之中权轻重之谓权。权非为是也，亦非为非也；权，正也，断指以存擎，利之中取大，害之中取小也。害之中取小，非取害也，取利也；其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也；其遇盗人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。”(《大取》)这就是说，人的所取及所应取的利，不是目前的小利，而乃是将来的大利；人所避的及所应避的，不是目前的小害，而是将来的大害。在取利上人是比较主动的，故可取大；但在避害上人是被动的，故当

取小。如果断去一个指头,可以保存整个的手,就无妨取目前的小害,以避将来之大害。

根据上述观点,后期墨家解释了各种社会政治道德范畴。《大取》中说:"义,利;不义,害;之功为辩。"[1]认为"义"不仅是主观动机的问题,而且是应该在客观效果上也有利于人。他们用"利"来解释"忠"、"孝"、"功"等概念。他们说,"忠,利君也";"孝,利亲也";"功,利民也"(《经上》)。后期墨家的社会政治伦理观点方面的功利主义的观点,代表了上升的手工业者和商人的阶级利益。

后期墨家反对"仁内义外"的观点。在他们看来,仁是指爱,义是指利,这些都是指人们的主观动机,都是内。而所爱和所利,都是指行为的结果而言,都是外。因此他们说:"仁,爱也。义,利也。爱、利,此也。所爱、所利,彼也。爱利不相为内外,所爱所利亦不相为外内。"(《经说下》)后期墨家继承了墨子"志功合"的观点,而更加强调"功"。在他们看来,主观动机(志)与客观效果(功)并不一定契合"志功不可以相从也"(《大取》)。因此,人们有意"志"的合乎目的的活动,不一定都是对的,必须与"功"结合起来,才能产生"正"确的标准,"力立反中志功,正也"(《经说上》)。

后期墨家认为"利"不仅仅是某个人得"利",而应该是"交相利"(相互得到利益)。他们说:"为天下厚禹,为禹厚也;为天下爱禹,乃为禹之人爱也。厚禹之为加于天下,而厚禹不加于天下;若恶盗之为加于天下,而恶盗不加于天下。"(《大取》)为天下而厚禹、爱禹,这是为公;这是因为禹对天下之人皆厚之爱之。如果仅仅是对禹一个人厚之爱之,那么就对天下并无好处,这就不是为

---

[1] 据谭戒甫《墨辩发微》,"之功"同于"志功"。

公而是为私，这和只是厌恶某一个盗贼，而不是厌恶所有的盗贼一样。这就是说，后期墨家继承墨子的“兼爱”，把“利”在一定程度看成是“公利”。而且他们认为在这种“公利”中是包含着个人的利益的，“爱人不外己，己在所爱之中”(《大取》)。这种学说是和其为巩固和发展工商业的私有经济相联系的。

后期墨家把“功利”看成衡量是非和善恶的标准，他们的“功利”是手工业者和商人的“利”，它反映着当时正在发展着的有利于封建经济成长的工商业者的要求，这一阶层的利益是和当时新兴地主阶级的利益联系在一起的。

后期墨家继承并发展了墨子的“尚同”的思想。在墨子那里比较强调君权的作用，“尚同而不下比”。后期墨家提出：“君，臣、萌(氓)通约也”(《经上》)。这是说，君可以约束臣和民，这是有利于新建的封建制度的巩固，有利于封建的专制集权的，也是进步的。

后期墨家在战国末期的百家争鸣中发展了素朴反映论的认识论，把逻辑学提高到更高的水平。这一派学说对后来荀子的认识论和逻辑思想也起着积极促进作用。

第 九 章

《易传》的辩证法思想

第一节 《易传》对《易经》思想的发展

《周易》包含两部分。一部分是经，一部分是传。“经”的思想已见于本书第一篇第二章。

《易传》是对《易经》的卦、卦辞、爻辞作出这样或那样的解释、说明、补充、发挥。它包括《彖传上下》、《象传上下》、《系辞传上下》、《文言》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，共十篇。古称“十翼”，总称为《易传》。《彖传》，断定一卦的基本观念，解释卦辞。《易传》作者认为，《易经》中的卦和爻都是摹拟仿效客观世界万物变化的规律的，所以把依据一卦的基本观念指出人们应如何仿效事物变化而行动的说明，称为《大象》；把解释爻辞，说明每爻的基本观念，称为《小象》。《系辞传》，总论全部《易经》的基本观点，阐发这些基本观点应如何普遍地应用于自然和社会。《文言》，专论乾坤两卦的基本观念，因乾坤两卦是六十四卦的基础。《说卦传》，总说八卦所代表的事物和所体现的原理及其变化。《序卦传》，是对于六十四卦排列次序的说明。《杂卦传》，说明各卦之间的关系和刚柔对立的意义。

司马迁《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、

《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”所谓“序”即整理。司马迁认为,《易传》是孔子所整理过的。据此,《易传》在孔子时的春秋时期已经形成。其中有些只透露了某些哲学观点,它不是成于一人,也不是成于一个时代,可能是从周到战国,几百年间搜集在一起的《周易》“章疏”。十翼中的《系辞传》,从文章体裁、思想内容看来,形成较迟,大约在战国时期。

《易传》有许多重要的哲学思想资料,对后来的中国哲学史影响极大,它也是我们的一份宝贵的文化遗产。后来的中国辩证法思想,往往是以注解《易经》或《易传》的形式出现的。

第二节 《序卦传》、《杂卦传》、《彖传》、《象传》和《文言》的辩证法思想。《说卦传》和《序卦传》中的万物起源论

《序卦传》《杂卦传》《彖传》《象传》和《文言》继承和发展了《易经》的辩证法思想,认为万物是由天地交感而产生的。

《序卦传》说:“有天地,然后万物生焉。盈天地之间者惟万物。”

有天地然后有万物。这是一种从宗教迷信的思想体系中透露出的朴素的万物起源的观点。

《序卦传》认为,六十四卦的次序是“二二相耦,非复则变”(孔颖达《周易正义》《序卦》疏语)。相反的卦,常在一起。两卦双双对立,例如:“泰者,通也,物不可以终通,故受之以否。”泰卦之后继之以否卦《序卦》提出了对立物向它的反面转化的思想。泰是通顺,否是不顺,泰与否是相反的,而泰以后继之以否,是对立物转化到它的反面。

《序卦传》是从这种朴素的对立物"相反相成"、"物极必反"的认识中去概括整个自然界和人类社会发展的。它说:"有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。"这就是说,整个世界都是若干不同层次的对立的事物构成的,世界先有天地的对立,产生了自然界的万物。有了自然界的万物,然后有人类社会。人类社会的发展中也是由对立的男女、夫妇、父子、君臣、上下……各种对立面形成的。《序卦传》对于自然和社会的发展程序的认识是比较符合历史真实的痕迹的。

《序卦传》认为这种"物极必反"的辩证发展过程是无止境的。在"既济"卦之后,殿之以"未济"卦。《序卦》的作者认为六十四卦虽然终了,但事物的发展是没有穷尽的。它说:"有过物者必济,故受之以既济,物不可穷也,故受之以未济终焉。"个别事物虽有它的终极,都要走到它的反面,但这个终极是相对的,一切事物都没有绝对的终极。这种没有终极的观念,是辩证法思想中很可宝贵的部分。

《彖传》认为矛盾对立两方互相排斥,对于事物的变化是极其必要和重大的。"天地解而雷雨作,雷雨作而百果草木皆甲坼。"(《解彖》)"天地睽(相反)而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也,睽之时用大矣哉!"(《睽彖》)相反两方面的排斥正足以大大促成万事万物的繁荣变化。《文言》认为"阴疑于阳必战",《泰彖》也说,"小往大来吉亨。则是天地交而万物通也,上下交而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺"。乾坤、阴阳、动静的对立和斗争推动事物的变化。《象辞》认为"天行健,君子以自强不息"(《乾象》)。天道的运行变化,一往直前,不是任何力量

所能阻挡的。

《说卦传》说："神也者，妙万物而为言者也。"在这里，"神"已经不是《易经》所说的"自天祐之"的有思想意志的人格神，而是世界万物微妙的千变万化的别名。神就是世界万物的细微的变化。《易传》继承了宋、尹学派的"神"的涵义，并进一步作为哲学范畴提出来，它已意味着人类说明世界的变化，从宗教思想蜕变出来，走向科学道路的痕迹。"神"成为后来中国哲学史的一个重要范畴。

《说卦传》还提出"观变于阴阳而立卦"这一命题。这就是说卦是由于观察阴阳两种势力和事物而形成的。它反映了《说卦传》的作者朴素的承认客观事物先于人类观念的观点。

《说卦传》、《序卦传》认为八卦所象征的是：乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。用八卦象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种东西，这八种东西是构成世界万物的基础。"动万物者莫疾乎雷，桡万物者莫疾乎风，燥万物者莫熯乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。"（《说卦》）天地雷风水火山泽，相互作用，共同促进，产生万物，它们是世界万物形成的根源。这种原始的朴素的万物起源论观点，是古人长期观察世界万物形成的总结。

《说卦传》更认为，乾坤是八卦的主脑，天地是八种基本物质的基础。它说："乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。"这就是说，天、地是父母，雷、风、水、火、山、泽是由天地产生的六个子女。这也是很原

始、很朴素的唯物主义观点。

第三节　《系辞传》的辩证法思想和宗教观念

《系辞》继《序卦》等传之后，在战国时期，对于《易经》的辩证法的思想，有了比较系统的发挥。

《系辞》从观察自然现象和社会现象中，认识到一切事物都经常在变化不已。“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉；往者屈也，来者信(伸)也，屈信相感而利生焉。”“通其变，使民不倦，神而化之(创造新器物)，使民宜之，易穷则变，变则通，通则久。”山河大地变化着，古今上下变化着，人们的思想概念变化着，礼义刑法变化着。没有不变化的东西。所以，它形容易卦的变化说：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

《系辞》作者认为，不但卦表现事物的变化，爻也是如此。“爻也者，效天下之动者也。”又说：“爻者，言乎变者也。”不但每一卦各爻的变化如此，而且在筮法中，每一“本卦”的可变爻，都可由阳爻变为阴爻，或由阴爻变为阳爻，因而形成“变卦”。这种“爻”的变化，也正是每一客观事物都有其本身的变化过程以及每一事物变化成另一事物这种客观情况在筮法上的反映。

《系辞》认为，这种变化永无停止，总是不断新生的。“日新之谓盛德，生生之谓易。”又说：“天地之大德曰生。”

《系辞》更深入地论述变化的原因，认为变化的发生，是由于阴阳、刚柔、动静两种相反的势力的“相推”、“相摩”的必然结果。

自然界和人类社会的天地、日月、四时、昼夜、寒暑、男女、吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等相对立的现象，都是阴阳、刚柔、动静的势力相推相摩的产物。事物变化的动力不在外部，而在两种对立势力内在的推动之下进行的。它说，“一阴一阳之谓道”，“刚柔相摩，八卦相荡”，“刚柔相推而生变化。”这些都是把万物的发生、发展、消灭的变化过程，归结为事物本身的阳、刚、动和阴、柔、静的矛盾的对立和统一。“天地絪缊，万物化醇，男女构精，万物化生。”天地结合，生出万物，有如男女结合而生出子女一样。《系辞》作者通过直观的臆测，天才地猜到了辩证法的某些基本原则。

在《系辞》看来，天地未分之时的最原始的最高的统一体，叫做“太极”。“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这是说，世界的变化有最原始的统一体，这统一体分为两个矛盾的方面，就是天地或阴阳，天地或阴阳的对立和统一，产生四时的变化，四时的对立和统一，产生代表天地风雷水火山泽的八卦，八卦的对立和统一，产生六十四卦，产生整个宇宙万事万物的无穷无尽的变化。这种一、二、四等逐步分化的程序，是《系辞》的作者对于筮法所作的哲学的说明。卜筮本来是迷信，在迷信的外衣下，也透露出某些合理的内容。只是《系辞》的作者，把筮法的二分法作为出发点，而没有认识到筮法所安排的二、四、六十四等顺序并不是卜筮本身的神奇，而自然界的秩序在卜筮者头脑的反映。因而，《系辞》的辩证法不得不受它宗教思想体系的束缚，使它最后不能完全摆脱神秘主义的影响。

《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶（综合概括）天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理。”这就是说，《易》的卦爻的变化是和

天地的变化相一致的。它首先观察了天上的日月、星辰,地上万物自然变化的秩序,然后才综合概括出了天地变化的规律。所以它说:"易者,象也,象也者像也。""圣人有以见天下之赜(复杂),而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。"这是说易的原理是摹拟客观世界的情况而得来的。

六十四卦是由八卦组合而产生的。关于八卦,《系辞》说:"古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。"这也就是说,八卦的创造,是由于对天地、鸟兽、人物等自然和社会现象的观察。有了这种观察,才建立了易的八卦。通过八卦就可以"类万物之宜"。这是说易象起源于人们对世界万物的摹拟、比附。

但是,《系辞》把易象的作用说得神秘化了。它说,六十四卦,不但能够说明世界的变化,而且社会的物质文化和精神文化,也是根据六十四卦的象创造出来的:"作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸离。"神农作耒耜,"盖取诸益"。黄帝尧舜作舟楫,"盖取诸涣"。总之,一切文化器物的制造都是取法于卦象。这种"观象制器"的思想是一种错误的观点,他们把认识过程说颠倒了。

本来,天地日月星辰、山河大地、人类社会的变化都有一定的规律,人们观察并认识这规律,从而利用它们,改造自然界来为人类谋福利,作网罟、耒耜、舟楫、衣裳、杵臼、弧矢、宫室、棺椁、书契、服牛乘马,等等。《系辞》却把这个合理的过程作了本末颠倒的解释,把观象制器的依据,归于"盖取诸"某卦象,认为人类的全部创造都是从卦象出发的。事实上"观念不外是在人类头脑中变位了,变形了的物质"(马克思《资本论》第1卷第2版跋,人民出版社1953年版,第17页)。卦象本来从客观世界摹拟、比

附来的，在《系辞》的体系里，把派生的东西，说成第一性的东西。

《系辞》沿着自己的思维道路，更进一步，把卦象脱离客观世界而绝对化，变成精神性的实体，这就是易理，简称为易，也就是道。这易即道，再回头来成为创造宇宙万事万物的主宰。“乾坤其易之蕴耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见则乾坤几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措诸天下之民谓之事业。”《系辞》认为从一方面说乾坤毁坏了，易就显现不出来；从另一方面说，易不能显现出来，乾坤也就近于消灭。无形体的绝对的易理就是道，道是超越形体之上的精神性的东西，它创造有形体的万事万物，万事万物是道产生出来的成品，所以也都叫做器。这样，万事万物的变化都是由道产生（裁成）的。道可以裁成万物，为天下之民谋福利，成就天下一切事业。

老子曾提出过，“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也”（三十二章）。又说，“朴散则为器”（二十八章）。老子所谓“道”即是朴，即原始物质（精气）；老子认为，万物（器）是由精气产生的。《系辞》篡改了老子的道器关系说，并把“道”和“器”作为一对哲学范畴提出来。道与器的范畴对后来中国哲学史有深刻的影响。宋明以后道与器的关系问题成为哲学领域中两条思维路线争论的重要问题。

这样的精神性的道（易的原则）是无所不在的，它“与天地相似，故不违，知周乎万物而道济天下，故不过”。天下万物莫能违背，它具有“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”的全智全能。这个全智全能的精神（即道），实际上成了哲学化了的“上帝”。

作为统治阶级的最高代表的“圣人”，他的神圣任务就是善

于穷尽天道的奥妙。“知变化之道者，其知神之所为乎！……夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务。”穷极天道的奥妙的目的，是为了利用来作为统治人民的工具。“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之，河出图，洛出书，圣人则之。”“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”“天生神物”，圣人“则之”、“效之”、“象之”，定出统治阶级的制度文物.表达天道的法则。战国时期封建地主阶级已掌握了政权，他们对卜筮的理论解释，极力装进严格的封建等级、稳定封建秩序的思想内容。

《系辞》中本来具有的辩证法思想，被束缚它的宗教思想体系阉割了。原来是反映客观“变化之道”的卦爻变成了“先天而天弗违”的神秘主义先天的格式，成了客观事物变化的根据，“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”世界一切可能有的事物变化，都是由它类推、演绎出来的。《系辞》的这种宗教思想体系，要求有绝对的东西，要求世界有个终点，以便建立一个封闭的体系。所以它认为六十四卦已经包罗万象。“夫易，何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”它已包括(冒)尽了天下所有的道理，再不会有新的真理被发现，把《易》的一切内容宣布为绝对真理，不可超越。

自然界是寒来暑往，暑往寒来，社会历史也是“无往不复”。“生生不已之谓易”的世界，也只能被规定为一进一退的循环往复。这样，在宗教思想体系的束缚下，辩证法就转化成为循环论。“易之为书也，原始要终以为质也”。它最后归结为不变。所以说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”一个“无思”、“无为”、“寂然不动”的精神性的本体，悠久无疆，默默地主宰着万物的变化。

这种变中不变的易理应用来说明社会现象，就引申出“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以（既）陈，贵贱位（地位确定）矣，动静有常，刚柔断矣”的封建永恒秩序。封建统治者先把自然秩序说成社会的秩序。然后又用被加上社会伦理意义的自然秩序（如把乾坤说成有尊卑，把天在上地在下说成自然界的贵贱）倒转来论证社会上的封建伦理秩序的“合理性”。那末，得出的结论是：天尊地卑，是乾坤的确定的法则，卑高贵贱，是确定不移的地位，动静刚柔是一定不变的常法。尊者贵者一定在上，卑者贱者一定在下。自然界的规律既然如此，那末，社会的秩序也应当如此。

从《系辞》的整个思想体系和辩证法思想的矛盾，我们可以看到，为了贯彻辩证法原则，必需排除宗教唯心主义的体系；因为这个思想体系终归会阉割了辩证法要求变革、打破现状、生气勃勃的积极精神。但掌握政权后的封建地主阶级则不希望再变下去，而愿意把封建秩序固定下来。这是中国哲学史上最早的唯心主义体系扼杀辩证法的例证。

第 十 章

荀子哲学
——对先秦诸子的批判和总结

荀子名况，字卿，亦称孙卿，战国末期赵国人，生卒年不详，他的学术活动年代约在公元前298年（周赧王十七年）—238年（秦王政九年）[1]。他曾游学于齐国的稷下，后到楚国，做过楚国的兰陵令，晚年定居在那里，直到老死。他的著作保存在《荀子》一书中。

荀子是战国时期杰出的唯物主义思想家。全国统一的封建政权即将形成，割据局面即将结束。荀子的哲学思想反映了这一时代潮流，它是为新兴地主阶级服务的。

荀子的哲学思想也是对当时生产力和科学发展水平的概括。由于生产和科学的发展，分工细致了，产品增加了，人类征服大自然的能力也大大提高了。新兴地主阶级关心生产并充满了改造自然和改造旧社会制度的信心。荀子的哲学思想体现了地主阶级这一历史时代的特点。

荀子还通过批判他以前的诸子百家学说，继承并发扬了我

---

[1] 对于荀子的生卒年有不同的推测，本书采取了清人汪中《荀卿子年表》的说法。

国古代思想进步的优秀成果。所以他也是我国先秦时期唯物主义哲学的集大成者。

第一节　制天命的自然观

荀子的自然观吸收了老子和宋、尹学派天道自然无为的天道观思想，而剔除了其中消极的因素。同时也吸收了孔子、墨子思想中重视人事经验的成分，而批判了他们关于“天命”、“天志”等神秘主义思想。老子和宋钘、尹文提出了物质性的“道”，但他们在自然界与人的关系上，即天人关系上则完全排斥人的主观能动作用，因而导致消极无为的结论。荀子批判了这些思想，指出这是“错人而思天，则失万物之情”(《天论》)，就是说抛弃人的主观能动作用，只考虑到天，就不能了解万物的真实情况。孔子、孟子都提倡“天命”；墨子提倡“天志”，他们都宣传天有意志，天能主宰社会人事。荀子批判说：“知命者不怨天”(《荣辱》)，意思是说，天道与人事两不相干，天是无意志的。它和孔子的相信天命决定人事的吉凶、生死、富贵，不敢怨天，敬畏天命的传统宗教思想相对立。

荀子直接把“天”解释为自然界。他提出自然界的起源是“天地合而万物生，阴阳接而变化起”(《礼论》)，说明自然界的生成发展是天地阴阳变化的结果。这种生成变化没有意志、没有目的。他说：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”(《天论》)天职就是指自然界自身的职能。荀子认为自然界有它自己的规律：“天有常道矣，地有常数矣。”(《天论》)“常道”“常数”正是表明自然界的运动变化有其客观必然性。他还说：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其

养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”(《天论》)荀子认为“天”就是列星、日月、四时、阴阳、风雨、万物等自然变化的现象。自然界不见它工作但它有效果，这种生成变化的生机就是神。“神”在荀子的思想里没有孔子、墨子所说的鬼与神的意思，而是自然界的一种功能，荀子把它叫做“天职”或“天功”。荀子讲的天没有什么神秘的意义。

荀子认为“天”就是自然或自然界。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”(《天论》)，意思是说自然界的客观规律不以社会上政治好坏为转移。他又说“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广”(《天论》)，自然界及其规律的存在不受人的愿望所决定。

荀子继承了宋、尹学派唯物主义的气的学说，他认为气是构成世界的总根源，他说：“水火有气而无生；草木有生而无知；禽兽有知而无义；人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”(《王制》)这说明自然界万物都是由统一的物质性的“气”构成的，人也是自然界的一部分。人与其他万物不同，在于人不仅有“气”有生命有知觉，而且有“义”，(即伦理道德)。这表明人的道德属性只是人所特有的，而非自然界普遍的现象。

荀子对于精神和物质的关系也作了正确的解释。他说：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”(《天论》)这是认为先有物质的身体后有精神，形体是第一性的，精神依附于形体。荀子还把人的耳、目、口、鼻等感觉器官叫做“天官”，把思维器官(心)叫做“天君”。荀子这里的“天”，都是指的“自然”，“本来”存在的客观物质结构(生理的、自然界的)。他认为人的生理器官是自然的，是人类精神活动的物质基础。

荀子把人类利用自然养活自己叫做“天养”，他说：“财非其类以养其类，夫是之谓天养。”（《天论》）他把自然界中对人类生存适应或不适应的条件叫做“天政”，他说：“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”（《天论》）这些观点说明人的生存活动，也是受自然界的规律所制约的。

荀子从天道自然无为的观点进一步否定了西周以来人格神的“天帝”的存在，反对了当时的“营巫祝”、“信讥祥”（《史记·孟子荀卿列传》）等宗教神秘主义。他叫人不要安命听天，认为天不能决定人的吉凶祸福。他说：“彊本而节用，则天不能贫。”（《天论》）只要努力生产而又俭约，天就不能使人贫困。相反，如果“本荒而用侈，则天不能使之富”（《天论》），生产荒废而又奢侈，天也不能使人富裕。这是对“死生有命，富贵在天”的天命观的批判。

荀子也批判了当时宣传治乱由天定的传统宗教思想。他指出，日月星辰运行，春播夏长，秋收冬藏；生物依赖土地生存。这在禹的时候和桀的时候都是一样的。而禹时社会就治，桀时社会就乱。可见社会治乱与天与时与地都没有关系（见《天论》）。荀子这里为了反对上帝决定社会治乱的宗教思想，强调了政治的治乱在人而不在天，这是对传统宗教思想的排斥。

当时自然界发生的一些怪异现象，如星坠、木鸣、日蚀、月蚀等，经常被宗教神秘主义者用作宣传迷信思想的借口。荀子从天道自然无为的思想立场出发，对于那些现象也作了根本合理的解释。他说：有些怪异现象，如星坠、木鸣都是自然界少见的现象；如日蚀、月蚀，则是经常见到的现象。这些现象虽可怪而不可怕，和人事活动没有关系。如果社会上政治清明，这些现象虽一齐出现也没有什么可怕的；如果政治昏暗，这些现象即使一样也

不发生,对社会也不会有什么益处[1]。因此,荀子认为可怕的并不是自然的怪异现象,可怕的倒是"人祆"。他指出像农业生产的破坏,政治的昏暗,伦常秩序的混乱,都是"人祆"。这三祆如果发生,就会危及国家的安全。(见《天论》)

商周以来,统治者一直把祭祀当作头等重要的大事,直到孔子、墨子还在宣传祭祀。荀子从无神论的观点,对祭祀给予新的解释,这也是老子的无神论思想的进一步发展。荀子认为祭祀也只是一种仪式,并非真有鬼神,有人问:"雩而雨,何也?"荀子回答道:"无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。"(《天论》)举行祈雨的宗教仪式(雩)而下雨和不举行祈雨的宗教仪式而下雨,都是一样。宗教仪式对于下雨不下雨毫无关系。

荀子承认自然界(包括天地)的存在不以人的主观意志为转移,同时指出人类对于自然不是无能为力,人类可以用主观努力去改变自然,给人类造福。他提出了光辉的"制天命而用之",人定胜天的思想。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。"(《天论》)

荀子的驾驭自然,制服"天命",使它为人类服务的思想,充分体现了新兴地主阶级在改变自然、发展生产方面的朝气和信心。他还说:"天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。"(《天论》)他认为能够得到天时、地利、人和,人类就能与天与地三者相并立而毫无愧色。墨子主张节俭,担心天下财用不足,荀子认为这种顾虑是多余的,人如果善于经营,则五谷、瓜桃、六畜、鱼鳖等等将是吃用不完的。因此他说:"夫有余不足,非天下

1. 据《天论》意译。

公患也，特墨子之私忧过计也。”（《富国》）要做到财货有余，就必须创造条件，使“万物得宜，事变得应”（《富国》）。荀子主张人们应当正确认识自然界的功用，使自然为人类服务。他说：“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其大情，以全其天功，如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。”（《天论》）这就是说，人能够正确运用自然所赋予人的职能，正确对待自然规律，充分发挥自然的功用，就能够使天地万物为人服务，人就成为自然界的主人。

“天”是不是有意志，有没有一个主宰万物的上帝，是春秋战国时期诸子蜂起、百家争鸣所争论的中心问题。荀子以前，一切进步的思想家大都认为“天”是自然，不是上帝；没有上帝，天道自然无为。但是荀子以前一切进步思想家在天道自然无为的问题上都忽略了人对于自然改造的主观能动作用。老子这一偏向已很明显，他们把天道自然无为的观点绝对化，完全抹煞了人在自然中的积极作用。关于改造自然、发挥人的主观能动作用的思想被唯心主义的哲学家孟子加以夸大、歪曲。到了荀子，才把天道自然无为的自然观和适当发挥人的主观能动作用的思想结合起来。把先秦时代进步的自然观提到了新的高度。

荀子的这些思想代表了新兴地主阶级在其蒸蒸向上时期的思想倾向，对我国后来哲学思想的发展起了积极的影响。但由于地主阶级的立场和当时科学水平的局限，使他的自然观也带有不少的缺点。

第一，他没有摆脱循环论的影响。比如他说：“皓天不复，忧无疆也，千岁必反，古之常也。”（《赋》）“始则终，终则始，若环之无端也。”（《王制》）地主阶级为了他们的政治利益，从而论证封建的伦常秩序是永远不能改变的，所谓“君臣父子兄弟夫妇，始

则终，终则始，与天地同理，与万世同久”(《王制》)。这种思想反映到自然观上当然就只有循环而没有发展。

第二，荀子虽然反对了有意志的“天”，但有时对于“天”仍保留着神秘主义思想的残余，如说：“天生蒸民，有所以取之。”(《荣辱》)“皇天隆物，以示下民，或厚或薄，帝不齐均。”(《赋》)这里的“天”还是有意志的。他反对宗教迷信，却又认为保留“神道设教”有好处，说卜筮，祭祀是“君子以为文”，“百姓以为神”(《天论》)，“其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也”(《礼论》)。地主阶级的偏见，使他的唯物主义无神论思想不能彻底。

第二节　虚一而静认识论的发展

荀子在他的“制天命而用之”的自然观的基础上提出了“虚一而静”的认识论。首先他认为，世界是可知的：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”(《解蔽》)这是说，人有认识客观事物的能力，客观事物是可以被认识的。

但是主观必须与客观相接触，才能构成认识。荀子说道：“所以知之在人者，谓之知；知有所合谓之智。所以能之在人者，谓之能；能有所合谓之能。”(《正名》)这是说人的知识或技能都来源于认识客观事物。认识客观事物，首先是通过感觉和外界事物相接触。他说：“耳、目、鼻、口、形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。”(《天论》)荀子认为不同的感官有不同的接受外界感触对象的性能，不能相互替代。例如：辨别形状、颜色用眼，辨别清、浊、大、小等声音用耳，辨别甘、苦、辛、酸用口，辨别香、臭、芬、腐、腥、臊等气味用鼻，辨别痛、痒、冷、热、滑润、干燥、轻、重等要通过身体的触觉(见《正名》)。由感官和外界事物相接触得到感

觉，这是认识的初步。

认识的第二步是用“心”进行思维，他说：“心居中虚以治五官，夫是之为天君。”(《天论》)“心”对于感官有统帅和支配的作用(天君)。荀子认为心有“征知”的作用，“征知”就是对感官得来的认识进行分类、辨别、取舍。如果不进行思维活动，即不可能有认识。他说：“心不使焉，则白黑在前而不见，雷鼓在侧而不闻。”(《解蔽》)但荀子强调思维(心)活动必须以感觉为基础，他说：“心有征知……然而征知必将待天官之当薄其类然后可也”。(《正名》)[①] 这是说心必须通过感官去和对象接触才能发生征知的作用。荀子已经初步观察到了感性认识与理性认识之间的一些辩证关系。

墨子的认识论重视感觉和直接经验，排除了先天生知的错误的认识论观点。但墨子仅仅是一个经验论者，他过分强调了经验在认识中的作用，忽视了理性思维在认识中的作用，把错误的感觉也当作是可信的。结果会使他脱离正确的认识论道路，陷入错误。荀子既反对片面执著于感性认识，也反对排斥感觉经验的唯理论。他承认感性认识是获得知识的出发点。他同时指出仅仅凭靠感觉，往往会造成错觉。例如夜间走路，会把横卧的石头错当作伏虎，把直立的木桩看成人，这是因为黑暗扰乱了视觉。用手按眼，可以把一物看成两物；用手掩耳，会听到汹汹的声音，这是听觉受了扰乱。对于错觉，必须用理性思维去校正，例如：从山上望山下的牛，和羊一般大，但人们并不会把牛当作羊，因为人们经过思考，知道这是“远蔽其大”(《解蔽》)所造成的错觉。

荀子不但批判了鬼神观念，还从认识论的角度找出引起鬼

① “薄”通迫，即逼近、迫近、接触的意思。

神观念的原因。他说："凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之。此人之所以无有而有无之时也"(《解蔽》)。这是说，有人以为看到了鬼神，其实是错觉造成的假象。荀子提出在感觉不清楚或者思想不清楚的时候，都不要轻易下判断。他说："凡观物有疑，中心不定，则外物不清；吾虑不清，则未可定然否也。"(《解蔽》)

荀子指出了理性认识的重要性，同时也不排斥感觉经验。有些过分重视理性思维的作用的哲学家，忽视感性认识的作用，片面地认为，只有理性思维可靠，感觉经验反而破坏了正确的认识。他们说，"耳目之欲接，则败其思，蚊虻之声闻，则挫其精"(《解蔽》)。因此他们认为要取得认识，必须排斥感觉经验。荀子批评说：压制感性认识，未必能使人的认识达到精微的程度，他说："圣人纵其欲，秉其情，而制焉者理矣。"(《解蔽》)这是说，圣人用不着排斥感性认识，也不必摒除感情的活动，只要合理控制感情欲望的活动，就不会妨碍正确的知识。

荀子认为人类认识最大的弊病就是"蔽于一曲(局部、片面)，而暗于大理"(《解蔽》)，把认识的某一个方面加以夸大都会产生片面性(蔽)。他指出欲与恶，始与终，远与近，博与浅，古与今，走到极端都可以成蔽。他又说："凡万物异则莫不相为蔽。"(《解蔽》)解蔽的方法就是要充分发挥理性认识的作用，要认识"道"。荀子所说的"道"，用在政治方面是指他的政治主张和道理，如君之道，臣之道；用在哲学方面，是指事物普遍的规律。"夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。"(《解蔽》)"道"是规律，精通了"道"就能全面地认识客观事物。精通了道，就可役使万物，为"万物官""精于道者兼物物"(《解蔽》)。认识道要靠心的"虚一而静"："人何以知道？曰心，心何以知？曰虚一而静"(《解蔽》)。

所谓"虚",就是"不以所已藏害所将受谓之虚"(《解蔽》)。这是说不以已有的知识去妨碍即将接受的新知识,就是虚。所谓"一",就是"心生而有知,知而有异,异也者,同时兼知之。同时兼知之,两也,然而有所谓一。不以夫一害此一谓之一"(《解蔽》)。心能同时兼知两物,但是不要使两物相碍以影响人的知识,这就是"一"。所谓"静",就是"不以梦剧乱知谓之静"(《解蔽》)。不要以混乱不清的错觉去淆乱心的活动,就是"静"。"虚一而静"是要人在认识过程中,排除杂念,精力专一。是老子的静观、玄览的认识论的发展,但排除了老子认识论的神秘倾向。老子重视理性认识,但轻视感觉经验,并认为感觉经验不但对于一般原理、最后物质根源(道)没有帮助,反而有坏处。荀子适当地处理了感觉经验与理性思维的关系。

荀子所主张的"虚一而静"是宋、尹学派的"虚一而静"的发展。宋、尹的认识论,提出"不以物乱官,不以官乱心","敬除其舍,精将自来"(《管子·内业》)。"心术者,无为而制窍者也。"(《管子·心术上》)表现了绝对静观的认识论方法,对于感性认识极端轻视,把理性认识看成消极接受反映的一张白纸,取消了由感性认识到理性认识的过程。他们的这些缺点,在荀子的认识论中则得到一定的纠正。

荀子的"虚一而静",不排斥感官作用,而是使"心"处于宁静、清明状态,消除蒙蔽认识的一切障碍,为了使心能够更好地发挥认识的主观能动作用。荀子叫这种状态做"大清明"。他认为理性认识如能得到充分发挥,就将会是"疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里(理)矣"(《解蔽》)。认识的目的不仅在于增长知识,而在于了解万物的实际情况,研究治乱的根源,控制自然的规律,使天地万

物为人类服务。

荀子认为系统的知识来源于学习。通过学习,新的知识会超过旧的知识,可以不断使人进步。“青取之于蓝,而胜于蓝,冰水为之,而寒于水。”(《劝学》)荀子也强调学用一致,他对于人的认识和实际活动的关系也有比较正确的认识,他说:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之,学至于行之而止矣。”(《儒效》)这里已经包含了“行”高于“知”的见解,他又说:“知之而不行,虽敦必困。”(《儒效》)有了知识不去实行,知识虽多也没有用处。荀子还认为凡知识都应当经得起事实的检验,并且能够实行。他说:“善言古者必有节于今,善言天者必有徵于人。凡论者贵其有辨合,有符验。故坐而言之,起而可设,张而可施行。”(《性恶》)这里说的节、徵、辨合、符验,是指验证、检验;起而可设、张而可施行是指行之有效。

这里荀子所说的“行”,并不等于马克思主义所指的人类社会实践,它只是人们一般的个人的活动。荀子判断行为是否正确,是以地主阶级的立场为标准的。但荀子能在虚一而静原则的基础上,又提出了行动在认识中的作用,在中国哲学史上,是墨子经验论的认识论的进一步发展。

荀子的认识论还有不少缺点。他还不可能正确理解感性认识与理性认识之间的辩证关系。他在强调理性认识的重要性时,不免夸大了心的作用,认为心可以“出令而无所受令”(《解蔽》),认为心只是发号施令而不受任何限制,这样就把心(思维活动)说成不受物质条件、客观环境的制约,将会走入错误的认识论的歧途。他还过分夸大了圣人的认识作用,他认为只有圣人或君子才能在认识论上达到较高的成就,只有圣人能够“言必当理,事必当务”(《儒效》),农人、劳动者永远抵不上君子(统治者)。由于

荀子把封建的礼义当成绝对真理，把“其言有类”与“其行合礼”（《儒效》）等同起来。礼义成为认识论的一个标准，所谓“非察是，是察非，谓合王制与不合王制也”（《解蔽》）。这也是使他的认识论不能完全符合科学的原因。

第三节　正名论的逻辑思想

孔子最先提出“正名”的原则，但孔子的正名只有些逻辑思想的萌芽，它本身还是一种政治观念。

荀子生活的时代，正是战国名辩思潮高涨的时候，荀子形容当时的情况是：“圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱。”（《正名》）荀子作为新兴地主阶级的思想家，积极参加了当时的名辩争论，他主张“君子必辩”，通过争辩他建立了自己正名论的逻辑思想体系。他提出正名的政治主张：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”（《正名》）他认为正名的作用可以使“其民慤”，“慤则易使”，“其民莫敢托为奇辞以乱正名，故一于道法而谨于循令矣”（《正名》）。这是说正名可以使人民认识一致，思想统一，遵守秩序，服从法令。单就这一意义说，荀子的正名说是孔子正名说的继续。但荀子的正名学说在孔子正名学说的基础上更向逻辑学的领域推进了一步。

荀子对于概念、判断、推理等思维形式都进行了研究。

关于概念论，他认为必须明确：“所为有名与所缘以同异与制名之枢要。”（《正名》）是说，必须考察清楚：名的制定的必要性，名之所以有同有异，以及制定名的关键。

第一，关于正名的必要性，他说：“异形离心交喻，异物名实玄纽。贵贱不明，同异不别。如是，则志必有不喻之患，而事必有

困废之祸。故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辩同异……此所为有名也。"(《正名》)

这是说一切事物都有形状与实体的区别，人在交流思想、区别事物时，必须有适当的名词概念作为工具，否则就会造成语言和思想上的隔阂和混乱，分不清楚事物之间的贵贱同异等差别。因此必须分别制名以指实，使名实相符，使得人与人之间和事物与事物之间，都有明确的贵贱、同异的区别，这样人们才能正确地交流思想，进行工作。这就是荀子为什么要提出正名的原因。

第二，关于正名的根据，荀子说："然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。"(《正名》)这是说同异之起由感官与客观事物相接触，如形色以目异；声音以耳异；香臭以鼻异；疾痒以体异；喜怒哀乐之情以心异。由于事物有它共同的客观性质，人类的感官所得印象也就相同。因此能"比拟而通"，能对于同类事物得到相同的感觉和认识。所以能够相约以制名。这是荀子正名的根据。

第三，关于正名的原则，荀子说："同则同之，异则异之。单足以喻则单，单不足以喻则兼，单与兼无所相避则共。虽共不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也。犹使异(同)实者莫不同名也。"(《正名》)

这里所说的异实者异名，同实者同名，和上面说的制名以指实，缘而同异，都是说明实是第一性的，名是第二性的。"名"与"实"的关系，即一种事物的概念和它所代表的具体事物的关系。名为实所规定，名是说明实的，实相异名亦相异，实相同名亦相同。事物之间有千差万别，但也有相同的类，所谓"单足以喻则单，单不足以喻则兼"，是指事物之间因具体差别，有的用单称名

词表达，有的则由复称名词表达。“单与兼无所相避则共”，是说事物虽有具体差别，但有相同的性质，就可归入一类。这里所说的“共”是指类概念。荀子还说：“故万物虽众，有时而欲偏举之，故谓之物。物也者，大共名也——推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏（偏）举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也——推而别之，别则有别，至于无别然后止。”（《正名》）荀子所谓“大共名”是指最高的类概念，“大别名”即指最低的类，“大”是“最”的意思。“大共名”是从最低的类推到最高的类的结果，“大别名”是从最高的类推到最低类的最后结果。他以“物”为大共名，是正确的，以“鸟兽”说明大别名，例子是不恰当的，因为鸟兽不是最低的类。但荀子关于概念分类的观念是清楚的，他的“推而共之，共则有共”，“别而别之，别则有别”，表明了荀子已认识到概念中的种属联系。[1] 这种概念分类方法是有辩证因素的。

荀子在正名的原则中还提出名词的“稽实定数”的原则。他说：“物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化，有化而无别，谓之一实。”（《正名》）

这是说有时两物形状相同，但仍是两种东西（二实）。也有时一种东西形状虽然发生了变化，如蚕化为蛹，它的形体改变了，但仍是一种东西（一实）。名的多少决定于实，名要符合于实。

这里特别值得着重提出的是荀子关于形成名词的“约定俗成”的说法，他说：“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓之实名。名

---

[1] 有人以荀子的“大共名”相当于墨经的“达名”，“大别名”相当于墨经的“类名”、“至于无别然后止”，相当于墨经的“私名”。

有固善,径易而不拂,谓之善名。"(《正名》)荀子认为,什么实用什么名才适宜,什么名代表什么实,并非一开始就是固定的,而是"约定俗成",根据人们长期交流思想习惯中形成的。"径易而不拂",就是为大家所公认,呼其名而知其意。荀子在这里指出了"名"是社会历史的产物,具有社会性。荀子根据"制名以指实"的原则,指出实是第一性的,名是人们加给实的。但荀子也指出了名虽后起,但受社会历史习惯的制约,一经为社会所接受,名也不是可以由个人任意改动的。名实问题,是先秦逻辑学方面的一个根本问题。有的学派颠倒了名实关系,如孔子;有的学派割裂了名实的关系,如公孙龙等;有的混同名实的区别,如惠施等。荀子正确指出了名实关系,在先秦逻辑学和认识论上做出了总结性的概括。

荀子的名实论着重阐明名实必须相符,同异必须有别,正是和当时的"合同异","齐是非","离坚白"[①] 等形而上学观点针锋相对的。荀子指出当时流行的诡辩有三"惑",也就是三类谬误:

第一,是"惑于用名以乱名。"例如:"见侮不辱","圣人不爱己","杀盗非杀人",这是由于名词的含混造成的谬误。因为"侮"就包涵了"辱"的意义,人的普遍概念包含了己在内,盗也是人。如果利用"侮""辱"、"人""己"、"盗""人"等名词的不同涵义,而得出"见侮不辱","圣人不爱己","杀盗非杀人",那是与事实不符合的。就是"用名以乱名",不符合"制名以指实"的原则。

第二,是"惑于用实以乱名"。例如:"山渊平","情欲寡","芻豢不加甘,大钟不加乐"。这是把个别现象错误地当作一般。有

① "合同异"是惠施的主张;"齐是非"是《庄子·齐物论》的主张;"离坚白"是公孙龙的主张。

些山与渊平，也有些人情欲寡，但一般情况不是这样。因为山高渊低是人所共见，欲多而不欲寡是人之常情，芻豢适口，钟声悦耳，是人之同感。荀子认为用事实去驳斥这些诡辩，是最有效的办法。荀子说，看看大家的感觉是否都象诡辩派说的那样，“验之所缘以同异而观其孰调”(《正名》)。

第三，是“惑于用名以乱实”。例如：“有牛马非马”。这是利用“牛马”与“马”名词之不同以抹煞事实。这和“白马非马”的诡辩一样。克服这种诡辩的办法，是“验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣”(《正名》)。就是指出其违背大家共同使用名词的习惯，如马是马，牛马是牛和马，是人类历史长期形成共同信守的概念，诡辩派硬说牛马非马，即利用牛与马两个概念加在一起而否定了马是马，实际陷入自语矛盾。

荀子对于判断、推理也进行了研究，他初步区分了概念、判断和推理的作用，指出概念的作用是说明实的，“名闻而实喻，名之用也”(《正名》)；指出判断是联合概念表述一个意思，他说，“辞也者，兼异实之名以论一意也”(《正名》)；他分析推理的作用说，“辨说也者，不异实名以喻动静之道也，期命也者，辨说之用也”(《正名》)。这里的“辨说”包含有辩论、论证的意思，“不异实名以喻动静之道”是指对同一件事物展开的不同看法的争论，“期命”就是指的判断和概念，这些说明人在“辨说”的时候就是运用判断和概念进行推理。

荀子在辩论中着重于演绎推理的运用，他很重视“类”与“故”，他说：“类不悖，虽久同理。”(《非相》)有了“类”的知识就能“事起而辨”，“物至而应”(《解蔽》)。但他也不完全忽视归纳推理的作用，主张“是非疑，则度之以远事，验之以近物”(《大略》)，这就是用考核过去的经验，参照当前已知的事物，对于尚不清楚的

事物进行推论。荀子也善于综合运用演绎推理和归纳推理，如，“以浅持博，以古持今，以一持万”(《儒效》)，这是由归纳进入演绎；“倘物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类以应之”(《儒效》)，这是由演绎进入归纳。“疏观万物而知其情”，“经纬天地而材官万物”(《解蔽》)，这有归纳的思想，也有演绎的思想。

荀子反对各种诡辩学说，他根据自己哲学的认识论，建立了自己的逻辑学说，对我国古代逻辑思想的发展有很大的贡献。但由于他把逻辑思维的是非和封建地主阶级的政治、伦理标准密切结合起来，并看作一回事，未能把逻辑作为一种独立的科学去研究，从而限制了他深入探索逻辑思维的法则。这方面较之墨经是有逊色的。他推崇统治者的智慧，有所谓“圣人之辩”，“圣人之知”，过分抬高了演绎推理的作用，使得归纳推理在他的逻辑体系中显得薄弱。

第四节　性恶论

人性论也是先秦哲学争论的一个重要问题。这是中国古代人们通过社会实践，企图进一步探索人类本性的有意义的尝试。孟子是从唯心主义世界观得出唯心主义的人性论的结论的；荀子是从唯物主义世界观出发，在社会伦理观方面陷入唯心主义的错误的。他们的结论都是唯心主义的，但陷入唯心主义的道路有所区别。孟子认为人性本善，社会道德规范是人先天就具备的。荀子不认为社会道德规范是人先天就具备的，他的结论是人性本恶。其结论和孟子不同，但都是在抽象地谈论人性，因而其结论都是错误的。他们的错误，是人类在认识自身过程中出现的

错误，因而同是社会意识进步的表现。

荀子在承认自然界的客观存在的基础上，强调了人对自然界的改造作用，天（自然）是一切事物存在的客观基础，但天（自然）不加改造即不能为人所利用。荀子在人性论问题上也力图贯彻他在自然观方面的观点，他提出“人性恶”的理论，反对先天的道德观念论。自然观方面，荀子强调了“天人之分”，在人性论方面，他也强调了“天人之分”。他说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪则性不能自美。”（《礼论》）

“本始材朴”指人性的素质，是天然生成的。“文理隆盛”指礼义道德，是人为制作的。荀子所谓伪，即人为、加工的意思。荀子认为只有经过人为加工的天然的东西，才能美好完善；但他认为天然的东西毕竟是人为加工的基础，没有这一客观的基础作为对象，即无从加工。

荀子强调性伪之分，证明社会道德规范不是先天的而是后起的，他说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在人者谓之性；可学而能，可事而成之在人者谓之伪，是性伪之分也。”（《性恶》）人性天然，如同目明耳聪，是不学即会的。而礼义道德等社会规范，不是与生俱来的，而是受了教育，学习以后才有的。荀子的这种思想不同于孟子的先天道德论的性善说，指明人的道德属性是社会环境教育的结果，不是良知良能。

荀子主张人性“恶”，符合封建伦理规范的行为，他叫做善，不符合的他叫做恶。他认为人性中本来不包括象尊君、孝亲、守法、循礼等等品质。荀子认为人性就是“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”（《荣辱》）；“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”（《性恶》）。人性与封建的礼义相违背，因此

有必要用礼义对人性进行改造和节制。他说:"人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。"(《性恶》)

荀子在反对孟子的先天道德论的观点上是有他的批判的现实意义的。他的性恶论强调人性都是天然生成的,无论贤、愚或不肖之人,其本性都是一样的,人的道德观念是后天学习得来的,圣人也是学习而成的。他提出"涂之人可以为禹"(《性恶》),即一般人只要努力学习,"积善而不息"(《性恶》),就可做到象禹那样的圣人。荀子的这种见解与孟子所说的"人皆可以为尧舜"不同。孟子认为人的道德观念是先天的,因此,启发人的"良知""良能"就可以使人为善,以至成为圣人,这与主张圣人天生之说并不矛盾,这是先天道德论的必然的结论。而荀子则根本否认道德观念是先天的,所以也就根本否定了天生圣人的说法。他认为伦理道德属于社会因素,因此,他指出社会环境的教育对人性的形成有很重要的意义。他说:"干越夷貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也。"(《劝学》)又说:"蓬生麻中,不扶而直,白沙在涅,与之俱黑。"(《劝学》)

荀子这种社会环境决定人性好坏的思想,包含有唯物主义因素。但由于荀子还不可能了解人的社会性质,因此他仍然只把人看做个体的、生物学的人。虽然他也曾观察到人与其他动物不同之处在于"人能群"(有社会组织),但他不能从此再前进一步,把人看作社会的、有阶级内容的人。所以他不能明确区别自然的人与社会的人,不能明确区别人的生理要求与人的道德品质之间的关系。他所主张的仍是抽象的人性论。

荀子的性恶论是服务于他的社会政治主张的。他认为人性

恶，就可以为他的礼治、法治找到理论根据。他认为人性都是自私自利的，如果顺着人性的要求不加限制，必然会引起社会秩序的混乱。他说："古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。"(《性恶》)

这里，荀子是力图通过他的性恶论说明阶级压迫的必然性，从而论证强迫广大人民接受统治阶级教育的必要性，这和孟子稍有区别。孟子力图通过他的性善说，说明阶级压迫的合理，从而论证人们接受统治阶级的道德规范的可能性。但无论荀子或者孟子，都把礼义道德说成是超阶级的，人人都必须具备的品质，他们不可能懂得人的阶级性，因此他们所说的人性也都是抽象的人性。在阶级社会中不存在有超阶级的人，因此也就没有超阶级的抽象的人性。马克思曾经指出：

> "人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。"(《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第60页)

尽管荀子企图论证的是处于社会关系之内的人，他实际所分析的只是孤立于社会关系之外的生物学的个体的"人"。

荀子反驳了孟子的先天道德论，主张道德、礼乐教化后起，出于圣王的制作。但是他没有能力科学地说明礼乐教化的起源问题，他只能简单地把道德、文化的起源归结为教育，教育创始于圣人。照荀子的理论，圣人的性也是"恶"的，"尧舜之与桀跖，其性一也"(《性恶》)，圣人即不能创制礼乐文化，那末"化性起伪"将失去它的客观根据。如果荀子认为圣人性"善"，一般人性

"恶",将会和他的性恶论发生抵触。这种情况,和18世纪法国唯物主义者所提出的"人类社会的改善依靠教育"的命题有同样的理论困难。荀子的人性论,只就它反对人类有所谓先天道德这一点而论,避免了孟子所犯的错误;但他的理论仍然是不正确的。

第五节　社会历史观

荀子在社会历史观方面提出人能合群的学说,他说:人"力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。"(《王制》)"群"就是指的人的社会组织,这是人与其他动物不同之处。人为什么能合群?因为人能"分"。"分"就是指人的不同的社会地位、职分。"分"的标准是"义","义"就是伦理道德。他说:"义以分则和,和则一,一则多力,多力则彊,彊则胜物"(《王制》)。这是说,人有了社会组织,有了礼义之分,人就能利用群的力量胜过自然界其他动物。

荀子对于国家政治制度的起源问题,也力图在人类社会内部找出说明,他说:"人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。"(《礼论》)这里他看到作为国家政治的礼是适应着人的物质生活要求产生的,礼是为了"养人之欲,给人之求"。这种思想已彻底摆脱春秋战国时期还相当流行的政权神授,国家政治由上帝主宰的天命迷信观念。虽然他不能科学地解释社会国家的起源问题,但他力图从物质生活要求中找寻历史、政治发展的原因。荀子的解释仍然是不正确的,他认为国家政治制度的起源不过是人的求生的欲望。只就他反对

为奴隶制残余势力服务的传统宗教观念来说，他这种思想是有积极意义的。因为荀子总是力图在社会内部探寻国家起源的问题。它为巩固新兴地主阶级的新政权提供了理论根据。他说："先王为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知、贤、愚、能、不能之分，皆使人载其事而各得其宜。"(《荣辱》)

荀子在这里把贵贱之等与知、贤、愚、能、不能之分联在一起，表明了新的封建的社会关系。他强调尚贤使能，把隆礼与尊贤并提。他已在直接反对奴隶制的世官世禄制度，并提出了适应新兴的封建社会的官僚制度。荀子反对奴隶制的世官世禄，是为了维护封建等级制度。他对于封建社会的阶级压迫、等级制度还是极力支持的。他为社会上的不平等现象进行辩护。他说："分均则不偏(徧)[①]，执齐则不一，众齐则不使。"(《王制》)

他认为生活物资平均分配，就会失去贵贱的差别，社会上必须有上下、贵贱、尊卑的区别，否则社会上就没有秩序了。他甚至把贵使贱，贱事贵，看成是自然的规律，他说："两贵之不能相事，两贱之不能相使，此天数也。"(《王制》)他引用"维齐非齐"(《尚书·吕刑》)以论证社会上的平等包含在不平等的秩序里，只有维持不平等的等级制度才是他所谓最合理的社会关系。这样，荀子就把封建的礼义说成像自然规律那样永恒存在着。他说："天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变而不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！"(《礼论》)礼成了至高无上、不以人的意志为转移的永恒存在的最高原则。荀子这样夸大礼的作用，实际上是把封建剥削制度绝对化、永恒化了。礼既然有这样巨大的功

① 偏应为徧，徧偏古字通用。

用,那些制作礼的统治者自然也就成了至高无上的人物:"天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。"(《王制》)荀子这里把统治者(君子)说成是为了治理天地万物使社会免于混乱才出现的,君子统治劳动人民成了天经地义,把君子的统治形容成为了全社会的利益。荀子的剥削阶级的偏见,使他抹杀了统治者压迫劳动者的本质。

为了建立并巩固封建社会的新秩序,荀子提出了以礼治为主,而又兼法治的主张。荀子所讲的"礼"与维持奴隶主世袭制的"礼"是不同的,他说:"虽王公士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫。"(《王制》)这种"礼"显然是破坏世卿世禄制的,因而这种"礼"反映了新兴地主阶级法治的要求。荀子的礼治兼法治的思想继承了宋、尹的学说,又加以发展,礼治的思想中,法治的思想的成分加强了。荀子把尚贤使能与赏功罚过联系起来,这与法家用赏罚别贵贱的思想是一致的。荀子的"礼"特别注重"分",而"分"就包涵了法制的意思。荀子书中所谈到的"法",与法家所说的"法"还不完全相同。它有时是指规范,有时指法术,有时亦指法制。荀子也认为法治对于新兴地主阶级反对奴隶制残余的斗争是一个重要的武器,因而他在礼治当中容纳了法治。这种精神贯彻在他的全部政治思想中。他的礼法并存的主张,与韩非的专讲法治排斥礼治,用赏罚作为推行政令的惟一手段有所不同,荀子认为礼义教化可以防患于未然,所谓"赏不用而民劝,罚不用而民服"(《君道》)。比单纯使用赏罚有其优越之处。

荀子对礼乐的社会作用给以充分的重视,并有些辩证的理解。他站在新兴地主阶级的立场,吸取了以前统治阶级的经验教

训，认为要达到安定社会，维系人心的目的，除了礼与刑之外还应配合以“乐”。因而提出礼乐互相配合，交相为用的礼乐论。他说：“乐者，先王之所以饰喜也，军旅斧钺者，先王之所以饰怒也。先王喜怒皆得其齐焉。是故喜而天下和之，怒而暴乱畏之。先王之道，礼乐正其盛者也。”（《乐论》）

礼带有强制性，与法律、军队等国家机器相联系，它要求人民整齐严肃。乐则是通过艺术形式感化群众，调和统治者与被统治者的关系，使被统治者能与统治者感情和谐，从而可以更好地为统治者服务。他说：“夫声乐之入人也深，其化人也速。故先王谨为之文。乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱，民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也。”（《乐论》）

乐的作用在于和齐，和齐即人民对统治者和顺的意思。因此，推行音乐教育，必须有统治者的领导，使人民接受正当的音乐，这样音乐才能对礼起辅助的作用。荀子说：“乐也者，乐[①]也，君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”（《乐论》）

荀子认为礼与乐都是圣人制定的，用来调节上下关系，相辅而行的工具。礼着重于严肃等级秩序，所谓“礼别异”；而乐着重人心的教化，所谓“乐和同”。礼是主导的，它直接反映统治阶级的意志，乐是从属的，是礼的辅助。荀子提出礼乐相互为用的辩证关系，是他对封建社会的国家学说与文化艺术的作用深刻认识的地方。

关于“王道”与“霸道”的关系，也是荀子政治思想的一个重要方面。

---

① 以下几个“乐”字为快乐之乐。

春秋战国以来,长期的、反复的、日益尖锐的阶级斗争,奴隶的暴动与逃亡,颠覆了奴隶主贵族的统治。各新兴割据势力之间的兴亡也决定于对人民支持或反对。这些经验教训不能不迫使新兴地主阶级重视人民的力量。荀子说:"君者舟也,庶人者水也。水则载舟,水则覆舟"(《王制》)。荀子这种对于人民作用的认识是较为深刻的。因此,他提出重"王道"兼采"霸道"的政治思想。

"王道"政治主张以德服人,即通过尚贤使能、节用裕民等有效的政治措施争取人民;"霸道"强调以武力服人,但其中也包含着一些爱民、惠民的做法。荀子认为为政在于得民心,统治者得到人民拼死效力,国家就可以富强。他认为能行"王道"得百里之地就可以逐渐统一天下。他批评当时的大国有数千里土地,但不能统一天下,原因就是不能实行"王道"。他认为"王道"可以取天下,"霸道"只可以使一国强盛,因此霸道较之王道是第二流的。齐桓,晋文这些霸主,尽管他们政治上有所成就,可是和汤、武比较起来,无论从道德上或功业上都差多了(参看《王霸》)。他说,当时秦国的政治"佚而治,约而详,不烦而功,治之至也"(《彊国》)。秦国可以说达到了霸道的极点,但是与王道政治的理想相比较,秦国所取得的成就还是很不够的。

孟子认为不用暴力更可以促进全国统一,加速封建化,他故意贬低霸道,美化王道。荀子比较能够从实际出发。荀子虽然认为霸道不如王道,但他认为霸道政治仅次于王道政治,做到霸道也是不容易的。他认为推行好的政治"上可以王,下可以霸"。说明他并不是排斥霸道的。荀子的这种精神比起孟子是更能符合当时实际的历史情况的。

荀子反对那些复古主义者,利用古代历史知识反对改革的

历史家的空论，他反对追溯到三代以上去寻找理论根据的"法先王"的理论。他主张"王者之制，道不过三代，法不贰后王。道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅"(《王制》)。荀子所说的"后王"，到周制为止。这是因为三代以前年代久远，其典章制度已无从稽考，不如周制详尽。但荀子所讲的周制，也是经他改造了的周制，其中容纳了大量地主阶级的法治思想。从"后王"即周制这一点上看，荀子"法后王"与孟子"法先王"没有区别。荀子也自称是孔子的继承人，但从荀子的政治主张的阶级内容看，他和孔子根本不同。孔子宣传周公之制，是为了保持或恢复奴隶制度，而荀子抬出文王、周公则是为新兴的封建制度找寻理论根据。

第六节　荀子对以前哲学思想的总结

荀子作为新兴地主阶级的思想家，对于先秦各家各派的哲学、学术思想，都进行了批判和总结。他的思想对我国两汉时期的哲学、学术思想的发展有很大影响。对后来的哲学思想的发展也起过积极作用。

在天与人的关系问题上，他总结了春秋战国以来各派的合理因素，进行了适当的综合。荀子以前，进步的思想家，如老子、宋、尹学派等主张天道自然无为，在反对有人格、有意志的上帝这一点上有巨大的贡献，但他们的共同缺点是抹杀人的主观努力对自然界的改造作用。荀子以前的孔子、墨子、孟子的哲学思想虽然强调了人的主观能动性，但由于他们从各自的思想立场出发，对人的主观能动作用作了夸大或歪曲。荀子的哲学在自然观方面，继承并发展了天道无为这一正确主张，又避免了它们的忽略人的作用的缺点。形成了他的人定胜天、"制天命而用之"的

光辉思想，从而把先秦对于天人关系的研究，提到了一个新的高度。

在经验与理性的关系的问题上，荀子避免了像墨子那种狭隘的经验论的认识论的缺点，吸取了唯理论的合理因素，形成了他的以虚一而静为特征的认识论。

在认识论的主观与客观的关系的问题上，荀子在承认事物客观存在的基础上，对心的主观思维作用给以充分的重视，贯彻了对待主客观的正确的原则。

在名实关系的问题方面，荀子正确地对待了名实问题，认为"制名以指实"，肯定"实"是第一性的，"实"决定"名"。特别是他的关于名词产生的"约定俗成"的说法，提出了形成名词概念的社会历史作用，丰富了我国古代逻辑学的理论。他在反对诡辩的斗争中对于逻辑思维规律进行了探讨，并改造了孔子颠倒名实关系的正名的主张。

在人性问题上，荀子批判了先天的道德观念论，而把人的性与情归为生理现象，名之为"天情"。这对于后来进步的思想家从社会生活和人的物质欲望中寻求对人性的解释，也有积极影响，虽然荀子自己的性恶学说仍然是抽象的人性论。

在礼与法的关系上，荀子反映新兴封建地主阶级的要求，吸取了法治的新精神，改造了礼治的旧观念。他的关于"礼"的理论，对于伦理纲常的规定，对后来巩固封建社会有积极影响。

最后，必须指出，即使像荀子这样重要的唯物主义者，他在对以前的哲学思想给以总结和提高的过程中也还暴露了一些新的矛盾和缺点。

在天人关系中，他强调人的主观能动性是合理的，但他又主张"不求知天"，这样就限制了人们对天(即自然界)的客观规律

的不断深入认识。在经验与理性的关系的问题上，他比较偏重于理性，有轻视经验的偏向。在认识论的主观与客观的关系的问题上，他比较偏重于心的“出令而不受令”的主观作用。在名实问题方面，他对于逻辑为政治服务作了狭隘的理解，因而未能把逻辑作为一种独立的科学进行深入的研究。在政治思想方面，他偏重于礼治，对法治的重要性认识不足，并把礼绝对化、永恒化，有引向神秘主义的倾向。以上这些缺点和偏向，使他的唯物主义学说在许多方面不能贯彻到底，使他不能摆脱形而上学的影响。荀子哲学中这些缺点和矛盾，主要是受了历史条件的局限，有些则是由于他的剥削阶级的偏见所造成的。这些都有待于后来的哲学家在荀子已经达到的基础上进一步批判、继承、丰富、提高。

第十一章

韩非进化的历史观和法治思想

韩非出身于韩国的没落贵族，他和李斯都做过荀子的学生。秦王政看到他的著作，喜爱他的才能，把他招到秦国，不久，遭到李斯和姚贾的陷害，于公元前233年（秦王政14年）被迫自杀于狱中。他约生于公元前280年（周赧王35年）。韩非虽然没有来得及亲自推行自己的主张，但是他的政治学说，后来却基本上被秦王朝所采纳。在哲学思想方面，韩非继承了老子和荀子的唯物主义和朴素的辩证法，并在某些方面有所发展。韩非的社会历史观在先秦哲学中达到相当高的水平。他的著作收集在《韩非子》一书中。

第一节　法、术、势结合的法治思想

韩非是先秦法家思想的集大成者，他的法治思想是先秦新兴地主阶级政治思想发展的标志。他建立的以法治为主的法、术、势相结合的法治思想体系，适应了当时封建地主阶级即将取得统一政权的形势，为封建的中央集权制度奠定政治思想的基础。

春秋末期以来，随着地主阶级逐渐壮大，地主阶级的法治思

想也开始发生发展。郑国的子产作刑书，魏国的李悝作《法经》，是最早反映地主阶级法权的著作。子夏的弟子吴起也曾做出打击奴隶主贵族、废止世官世禄制度、奖励军功、保护私有财产的一些具体规定。他们都是先秦法治思想的先驱。

战国中期，杰出的地主阶级社会改革家商鞅在秦国进一步实行封建化的改革，他总结地主阶级的统治经验，认为政治制度和法令都是强国利民的工具，“法者所以爱民也，礼者所以便事也”（《商君书·更法》）。与商鞅同时的申不害提出了重术的理论，从另一个角度为封建专制政权提供思想工具。为了巩固君主既得的利益、防止大臣的篡夺，他们提出了加强君权、驾驭群臣的办法，认为“君操其本，臣操其末。君治其要，臣行其详”（《大体篇》《群书治要》引）。这样，就可以“操生杀之柄，课群臣之能”。另一位主张法治的思想家慎到提出了重势的原则。他论证说：“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。吾以知势位之足持而贤智之不足慕也。”（《慎子》《韩非子·难势》引）这是地主阶级对掌握政治权力的初步认识。

韩非总结了商鞅、申不害和慎到三家的思想，提出了以法治为中心的，法、术、势相结合的法治思想。他看到了申不害只讲术不重视法的弊病，他指出：“申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。”他也看到了商鞅只讲“法”不讲“术”的弊病，他指出：公孙鞅之治秦，虽有法以致富强，“然而无术以知奸，则以其富强也资人臣而已矣”，结果是“战胜则大臣尊，益地则私封立”。因此，韩非指出：“君无术，则弊于上；臣无法，则乱于下。此不可一无，皆帝王之具也。”（以上见《定法》）这都是说没有成文的统一的法令不能治民防奸，而只注重成文法令，人君不操统制官吏的“术”，就不能防止大臣发展他们个人的势力，这样，对君主的专制集权是

不利的。

韩非提出有利于政权统一的标准,这就是法。他说:"法者,宪令著于官府,刑罚必于民心,赏存乎慎法,而罚加乎奸令者也。"(《定法》)韩非把地主阶级统治工具的法宣布为全社会必须遵循的标准。谁违反了谁就当死无赦。"使吾法之无赦,犹人涧之必死也,则人莫敢犯也"(《内储说》上),从而树立地主阶级中央集权专政的绝对权威。韩非把法令叫做"名",根据法令进行赏罚,叫做"刑",法是赏罚的标准,"名"是"刑"的根据。刑必须合乎名,他说:"人主将欲禁奸,则审合刑名。"(《二柄》)这就是韩非的"刑名之术"。

因此,韩非认为,为了维护中央专制集权,不但需要"法",并且需要"术",他说:"术者,因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能者也,此人主之所执也。"(《定法》)"术"是国君根据"法"控制官僚的手段,因此,和"法"不同,"术"不是公开的而是隐蔽的。"术者,藏之于胸中,以偶众端,而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。"(《难三》)有了"术",就可以把一切权力集中,国君独揽政权。

韩非认为,"法"和"术"都必须以掌握政权为前提,而且必须为政权服务。所以他又主张"势",所谓"势",就是政权,"乘势"就是掌握政权。因此,他接受慎到"重势"的学说。慎到说:"飞龙乘云,腾蛇游雾。云罢雾霁而龙蛇与蝼蚁同矣"。"……尧为匹夫不能治三人,而桀为天子能乱天下。"(《韩非子·难势》)这是把"势"即掌握政权当成绝对的条件。韩非接受了这一重要思想,并加以发展。他强调区分"自然之势"和"人为之势"。他说,"夫势者,名一而变无数者也。势必于自然,则无为言于势矣。吾所为言者,言人之所设也。"(《难势》)韩非指出,尧舜得势而桀纣不能

乱，桀纣得势而尧舜不能治，这是自然之势，不是人力所为的。但是，尧舜桀纣的得势，这是“千世而一出”，他所要讲的“势”，是讲“中者”之得势。所谓“中者”指的是“上不及尧舜，而下亦不为桀纣”的那些君主。韩非认为，对于“中者”说来，“抱法处势则治，背法去势则乱”。因此，韩非得出结论说：“今废势背法而待尧舜，尧舜至乃治，是千世乱而一治也；抱法处势而待桀纣，桀纣至乃乱，是千世治而一乱也。……相去亦远矣。”（同上）他着重在人为之势。所谓“人为之势”，就是“势”和“法”相结合，所谓“抱法处势则治”。国君掌握政权，实行地主阶级的专政，这是韩非政治思想的本质。

韩非对于以前法家的学说，不是简单地综合，而是把法、术、势这三个法治的要素，构成为一个有机的政治思想体系，为地主阶级建立中央集权政治作理论上的论证。正是因为这样，所以韩非便成为法家的集大成者。他的建立中央集权政治的主张是符合当时社会发展的趋势的。

韩非的法治思想，说明新兴地主阶级在长期斗争中积累了经验，他们掌握了政权后，已开始从理论上感到探讨国家、政权的实际意义，并提出了初步的理论。

韩非为了建立自己“法治”的标准，不得不指出当时其他各学派的学说互相矛盾。他在中国哲学史上第一个把“矛盾”这一名词用作哲学概念。他说：“舜之救败也，则是尧有失也。贤舜则去尧之明察、圣尧则去舜之德化，不可两得也。楚人有鬻盾与矛者，誉之曰，吾盾之坚，物莫能陷也；又誉其矛曰，吾矛之利，于物无不陷也。或曰，以子之矛陷子之盾，何如？其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立，今尧舜之不可两誉，矛盾之说也。”（《难一》）他以逻辑上的矛盾，反对各派。

韩非说,儒家主张厚葬久丧,"人主"以其孝而礼之;墨家主张薄葬短丧,"人主"以其俭而礼之。这两派的说法互相矛盾,而"人主"却兼而礼之。漆雕氏的学说主张勇敢方正,"人主"以其兼而礼之;宋荣子的学说主张见侮不辱,"人主"以其宽而礼之。这两派学说也互相矛盾,而"人主"却也兼而礼之。他以为"人君"如果同时采用互相矛盾的学说,必然造成是非不分,影响中央专制集权的绝对权威。他说:"夫冰炭不同器而久,寒暑不兼时而至,杂反之学不两立而治。今兼听杂学缪行同异之辞,安得无乱乎。"(《显学》)因此他主张禁止这一切互相矛盾的学说,定法家的学说于一尊。

第二节　进步的社会历史观

韩非在反对"是古非今"的复古主义的社会历史学说中,提出了具有发展进化因素的历史观。韩非认为历史是不断发展变化的,历史不会倒退,因而复古是不可能的。他叙述历史发展的情况说:"上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢,以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蜂蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火,以化腥臊,而民悦之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧禹决渎。近古之世,桀纣暴乱,而汤武征伐。"(《五蠹》)韩非讲的上古、中古、近古三个历史阶段,这样的分期是不科学的。他把古代的造房、用火的发明权归于少数"圣人",而不认为是人民大众的创造,也不符合实际历史情况。但是他的这些思想较之那种王权神授的宗教观念是有很大的进步意义的。因他看到了在历史中起作用的是人而不是神。韩非认为,社会历史

既然是不断发展的，因而不同的时代所要解决的问题也就不同，解决问题的方法也要随之变化。他说："今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧舜汤武之道于当今之世者，必为新圣笑矣。"(《五蠹》)这说明，时代是不断发展进步的，随着朝代的更替，社会生活和政治制度都要发生变化，复古的主张是行不通的。韩非在这里尖锐地批评了当时的复古主义思想。韩非还从认识论上证明复古主义思想的错误。韩非的认识论注重"参验"。他认为"上古"和"先王"，离开现在好几千年，对他们缺乏可供"参验"的根据，因而对它的真实性不能盲目相信。他说："无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚则诬也。"(《显学》)韩非的这种历史进化的思想成为他的变法的理论根据，他得出结论说："圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。"(《五蠹》)这种思想体现出新兴地主阶级改革旧制度的进取精神。

韩非还企图从经济生活中去探寻社会历史发展的原因。他认为社会政治的改革，伦理道德的变迁，都是由于生活资料的多少、人口的多少所决定的。他认为古时人民少财物多，没有争夺，所以不需要法治。后来人口多了，财物少了，分配不均，因而发生争夺。他说："今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争。"(《五蠹》)根据这一理论，韩非把历史的发展分为三个时期，提出"上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力"(《五蠹》)，在争于气力的时代，要富国强兵，必须依靠法治。韩非还指出，古时候尧舜实行禅让，是因为古时帝王生活很苦，让天下是解除劳苦，不能认为是道德高尚。而现在，就是一个县令也不肯轻易辞职了，不

肯辞去县令，也不能认为就是道德不高尚。因为县令的生活比古代的天子还优裕。韩非的这些思想都是企图从经济生活的影响来分析道德的性质。当然，韩非把社会上的纷争原因归结为人口的多少、财物的多少，是不正确的。因为阶级社会中动乱的根源是在于不合理的残酷的剥削制度而引起的阶级斗争。因而他所形容的古代"人民少而财有余"，也不符合历史的实际情况。远古时代生产力水平极低，人民取得生活资料十分艰难。那时之所以没有产生如象后来社会的争夺，是因为那时人类过着原始共产主义生活，社会上还没有发生阶级分化。后来生产力发展了，阶级剥削也产生了，因而发生争夺。这一切，站在剥削阶级立场的韩非，当然是不可能认识的。

韩非的社会历史观在反对复古主义的斗争中具有重要意义，它为秦王朝统一中国提供了理论根据。但是韩非不可能真正了解历史发展的动力，他把真正创造历史的人民群众排斥在一边，认为只有像他一样的"新圣"才能决定历史发展的方向。因此，他主张实行愚民政策，把地主阶级残酷地压迫和剥削农民群众说成是天经地义。

韩非虽然试图从物质原因去探讨历史发展的原因，但他却错误地认为社会发展的动因是由于人口的增殖。这种人口论的观点，实际上是抹杀了人的社会性，把社会的人看成生物学上的人了。因此，认为社会上的人都是天生的"性恶"，无法改造，只有加强法治进行残酷的镇压才能防止动乱，结果是决定社会发展的仍然归结为统治者（人君）的功劳。这种历史观仍然是错误的。

长期、反复的阶级斗争，教育了韩非，使他进一步探索社会中不同地位的人之间的关系，并对人与人的关系提出了新的认

识。他从利害矛盾中观察人与人之间的社会关系。

先秦诸子中，很少哲学家明确提出国君和人民的关系是建立在利害对立的矛盾上的。韩非首先揭露了这一事实。他说，“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力”，故“明主”对人民“不养恩爱之心而增威严之势”（《六反》）。因此韩非认为使人民心悦诚服地供统治者剥削，是做不到的，“不恃赏罚而恃自善之民，明主弗贵也”（《显学》）。韩非主张对人民必须施以强制：“父母之爱不足以教子，必待州部之严刑者，民固骄于爱，听于威矣。”（《五蠹》）“严家无悍虏而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”（《显学》）“彼民之所以为我用者，非以吾爱之为我用者也，以吾势之为我用者也。”（《外储说》右下）韩非认为必须“用法之相忍，而弃仁义之相怜”（《六反》）。韩非从地主阶级的立场认为用威势镇压农民比用仁义羁縻人民更为有利、有效。他剥去仁义的外衣，主张用刑罚镇压人民。

韩非认为君臣之间也有利害矛盾。人君用官爵来换取人臣的死力。臣下为了达到富贵的目的，必然用死力来换取人君的官爵。君臣的伦理关系是建筑在利害关系的基础上的。韩非引田鲔的话：“主卖官爵，臣卖智力”。又说：“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市。君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。”（《难一》）这种君臣关系正是当时不凭借世袭而取得官位的官僚政治的新反映。因此他反对“仁义之说”，认为“君不仁，臣不忠，则可以霸王矣”（《六反》），“人君”“有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我”（《奸劫弑臣》）。在他看来，“臣之所不弑其君者，党与不具也”（《扬权》），只要条件具备，时机成熟，人臣和任何一个老百姓都可能把人君杀掉。

韩非认为人与人之间的关系都是利害矛盾的关系。他举例说："舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。"(《备内》)做车的人愿意人富贵，做棺材的人愿意有人死亡，这都不是因为他们的心仁慈不仁慈，而是由他们的切身利益所决定的。又例如雇主和雇农之间的关系也是利害矛盾的关系。"夫卖佣而播耕者，主人费家而美食。调布而求钱易者，非爱庸客也。曰如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，尽功而正畦陌者，非爱主人也。曰如是，羹且美，钱布且易云也"(《外储说左上》)，雇农用力耕种，不是由于对主人有什么恩爱，而是由于能多得报酬；主人对雇农的待遇较好，也不是由于他们爱护雇农，而是由于希望雇农把田耕种得好些。

韩非站在地主阶级的立场，从人与人之间的利害对立的关系分析其间的矛盾。由于他的剥削阶级的偏见，使他不能正确认识这些矛盾的真正根源，错误地把所有的矛盾都归结为"人人自私自利"，从而掩盖剥削阶级和劳动人民之间的阶级对抗的实质。根据这种分析，他得出的结论就是：地主阶级的最高统治者国君，必须紧紧掌握政权，重法、用术、重势，实行严刑峻罚，镇压人民和一切反抗者，以捍卫地主阶级的利益。所以韩非的历史观和对社会关系的分析，都是为他的巩固中央专制集权作论证的。

以韩非为代表的先秦法家，都强调以暴力镇压一切反抗者，这在社会革命时期是很重要的。暴力是新社会的产婆，新兴地主阶级不运用暴力就不能粉碎旧贵族的反抗，就不能夺取政权和巩固政权。但当他们取得政权之后，这种暴力统治就主要转向对

付农民了。韩非的学说，被秦王政忠实执行了。但在人民的反抗下，秦王朝的专制统治很快就倾覆了。历史实践证明：任何"威势"，一旦触怒了广大人民，必然遭到粉碎。

第三节　以"参验"为特点的认识论

韩非继承了荀子的唯物主义思想，认为人的认识能力是人类天然的一种属性。他说："聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于大明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。"（《解老》）这里所说的天就是荀子在《天论》中所说的自然，所谓"乘于天明"，"寄于天聪"，"托于天智"，就是发挥荀子关于"天官"、"天君"的说法，即是人的感觉和思维必须依赖天生的感觉器官和思维器官。韩非强调人类认识世界的可能性和必要性，认为要免除祸害，求得幸福，必须充分认识事物的规律，这样自己行动才有把握。他说："务致其福则事除其祸，事除其祸则思虑熟，思虑熟则得事理，得事理则必成功，必成功则其行之也不疑，不疑之谓勇。"（《解老》）他坚信，认识规律，按照规律行动，必然成功。反之，不了解规律，轻举妄动，必然失败。他说："夫缘道理以从事者，无不能成。……夫弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，而下有倚顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其财资也。"（《解老》）他指出，人们都想得到富贵全寿，但是往往不能避免贫贱死夭之祸，这都是由于不了解寻求幸福的道路而又不肯学习的原故。他说："凡失其所欲之路而妄行者之谓迷，迷则不能至于其所欲至矣。……使失路者而肯听习问知，即不成迷也。今众人之所以欲成功而反为败者，生于不知道理，而不肯问知而听能。"（《解老》）

韩非相信世界是可以认识的。他认为，对于世界的认识，就是依据世界的客观规律，依据事物的形状性质，对事物进行反复观察研究，而对于世界万物的观察研究，必须完全客观，不能有主观的偏见。他说："因天之道，反形之理，督参鞠之，终则有始。虚以静后，未尝用己。"(《扬权》)在《解老》中韩非曾经批判了唯心主义认识论的所谓"前识"。他说："先物行，先理动，之谓前识。前识者，无缘而忘(妄)意度也。"在这里，"虚以静后"，正是和那种唯心主义的"前识"相对立的。所谓"虚以静后"，就是排除一切主观的"妄意度"，使认识产生在对于物理的观察研究之后。

韩非认为，认识的对象是客观的，人们从事认识活动是有目的的。否则，认识就没有什么意义了。韩非说"夫言行者，以功用为之的彀者也"。人类认识活动正是为了达到预期的目的，并看它达到的效果来检验其认识活动的价值的。比如，拿一支箭随便乱射，任何人去射，未尝不可以射到一块很小的地方，但是，不能因此认为这个人善射。因为他所射中的并不是在事先确定的目标。反之，如果设一个五寸的"的"(箭靶子)，放在十步以外，那末，为射中这个"的"，就非请好的射手不可了。韩非由此得出结论说："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》)

人类认识以客观世界为对象，因此，认识的内容也是客观的。韩非把这种认识的客观态度，叫做"虚"。韩非说："喜之则多事，恶之则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。"(《扬权》)这就是说，人们在认识客观世界时，必须去掉一切主观的偏见，保持认识的器官(心)的冷静，不受杂念干扰，才可以认识规律，接受知识。

韩非还提出了检验认识是否合乎实际的"参验"的方法，"偶

参伍之验，以责陈言之实”。韩非论述参伍的方法说：“参伍之道，行参以谋多，揆伍以责失……言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人，四徵者符，乃可以观矣。”（《八经》）所谓“伍”，就是排队比较，所谓“参”，就是比较研究。韩非认为考察一种言论的得失，必须注意到有关的各方面（“众端”），其中包括自然的（天、地、物）和社会的（人）各种因素。只有这些方面都符合了的言论才是正确的言论。因此，韩非说：“循名实而定是非，因参验而审言辞”（《奸劫弑臣》）。正确的言论，应该是名实的统一；实是检验名的标准。关于通过实际的功效来检验人的认识，韩非有许多论证。韩非说，当人们都在睡眠的时候，无从区别谁是盲人。当人们都不说话的时候，哑吧也不易被发现。但是，如果让他们看东西，提问题要他们回答，那末，盲人和哑吧便都无法掩饰了。韩非说：“不听其言也则无术者不知，不任其身也则不肖者不知；听其言而求其当，任其身而责其功，则无术不肖者穷矣。”（《六反》）韩非又举例说，比如观察宝剑，只是靠看它的颜色，专家也难于马上断定它的好坏。可是，只要实地去砍刺一下，那末，一般的人都能区别它的利钝了。再如观察马，如果只靠观察马的形状，专家也不能立刻认出它的优劣，可是，只要实地让它驾一次车，那末，一般的人也能判定它的优劣了。因此，韩非说：“观容服，听辞言，仲尼不能必士；试之官职，课其功能，则庸人不疑于愚智。”（《显学》）

第四节　自然观——论道与理

韩非继承了老子和荀子的唯物主义思想，认为自然界之上并无有意志的神秘的主宰。他认为天地和“道”即是自然界自身

及其规律。他说:“道者,万物之所然也。”(《解老》)万物之所以能够发生发展的根源是“道”。又说:“天得之以高,地得之以藏,维斗得之以成其威,日月得之以恒其光,五常得之以常其位,列星得之以端其行,四时得之以御其变气。”(《解老》)这是说道就体现在自然界万物之中,自然界万物的总合就称之为“道”。“道”广大无边,没有什么具体的形象,万物的发生发展就是道的体现,“道”不是绝对观念,也不是有意志的主宰,因此“道”对于万物并不横加干预。他说:“夫道者,弘大而无形,……至于群生斟酌用之,万物皆盛(成)而不与其宁。”(《扬权》)不与其宁即是万物自然生成,而“道”并不干涉的意思。

韩非所说的“道”又是指自然界的根本的总规律。韩非说:“道者万物之始,是非之纪也。”(《主道》)又说:“道者万物之所然也,万理之所稽也。”(《解老》)

自然界的总规律是“道”,自然界万物的特殊规律是“理”。韩非创造性地提出了“理”的范畴,并且论证“道”和“理”的关系。

韩非说:“凡物之有形者易裁也,易刘也。……理定而易刘”;“凡理者,方圆、短长,麤靡,坚脆之分也。”(《解老》)世界万物都有它的形象和性质,万物的形象和性质,使得它们之间彼此得以区分开来,这个使得万物之间彼此区分开来的标准就是“理”。韩非认为,“道”是自然界的根本的总规律,“理”是万物借以互相区别的特殊规律。特殊规律离开不了总的规律,总的规律寓于特殊规律之中。因此,韩非说,道者,“万理之所稽也,理者,成物之文也,……物有理,不可以相薄。物有理不可以相薄(各物的理也有自己的范围,不能相混,某一物有了这一种理,就排斥了其他的理),故理之为物之制(度)。万物各异理。万物各异理而道尽稽万物之理”(《解老》)。各种不同的事物,各有其特殊的规律,所有

万物的特殊规律，共同体现出了世界的根本的总规律。所以说："万物各异理而道尽稽万物之理。"

"理"，作为中国哲学史上重要范畴而提出，是韩非的贡献。人类抽象思维比过去有所提高了，对客观世界的规律性的说明也较过去更细致了。只用"道"这一总范畴，已不能满足哲学理论的需要。韩非在老子所提出的"道"的范畴的基础上又提出了"理"这一范畴，对后来的中国哲学史有很大的影响。

自然界的根本的总规律是"道"，自然界万物的特殊规律是"理"；自然界的本质是"道"（自然），自然界万物所得于"道"而成为自己的内在性质，是"德"。韩非发挥了老子关于"德"的思想，并且论证了"道"和"德"的关系。韩非说："德者，内也。得者，外也。上德不德（得）。"（《解老》）"德"是事物的内在的本质。韩非论证说："身以积精为德，家以资财为德，乡国天下皆以民为德"。"积精"（保护精神）是身的根本，资财是家的根本，人民是国家根本。

由于万物各自的性质都是从道那里得来的，所以韩非所说的"德"也就是对于"道"的体现。他说，树木有曼根、有直根。"（直）根者，书之谓'柢'也。'柢'也者，木之所以建生也；……德也者，人之所以建生也"（《解老》）。在这里，韩非用树木之所以建生的"直根"（"柢"）来比喻人的"德"：树木之所以建生者是"柢"，人之所以建生者是"德"。接着，韩非说："体其道者，其生日长，故曰：'固其柢。'"（《解老》）可见，"德"的内容，就是"体其道者"。

韩非继承了老子的无神论的传统，尖锐地批判了当时社会上还很流行的鬼神迷信思想。他指出："龟筮鬼神，不足以举胜……然而持之，愚莫大焉。"（《饰邪》）他用大量的史实来证明这个真理。例如他说："越王勾践持大朋之龟，与吴战而不胜，身臣

入宦于吴;反国弃龟,明法亲民以报吴,则夫差为擒。"(《饰邪》)韩非认为,迷信鬼神,不仅不能战胜敌人,而且会使国家陷于灭亡。他把迷信鬼神作为亡国的象征之一,尖锐地指出:"用时日,事鬼神,信卜筮而好祭祀者,可亡也。"(《亡徵》)

韩非企图剖释人们迷信鬼神的思想根源。他解释《老子》的"以道莅天下,其鬼不神"这句话说:"人处疾则贵医,有祸则畏鬼。圣人在上则民少欲,民少欲则血气治而举动理,举动理则少祸害。夫内无痤、疽、瘅、痔之害,而外无刑罚、法诛之祸者,其轻恬鬼也甚。"(《解老》)按照韩非的分析,迷信鬼神的思想,是由于遭遇疾病和祸害而产生的,没有疾病和灾祸,对于鬼神的迷信自然也就淡薄了。

韩非否认有意志的"天"。他说:"若天若地,孰疏孰亲?"(《扬权》)"非天时,虽十尧不能冬生一穗。"(《功名》)他认为,人们对于自然的态度,应该是"谨修所事,待命于天"(《扬权》)。但是,韩非并没有因此而否认人类对于自然的积极作用。他发挥了荀子的制天命而用之的思想,论证了人为的必要。韩非举例说:"夫必恃自直之箭,百世无矢;恃自圜之木,百世无轮矣。自直之箭,自圜之木,百世无有一,然而世皆乘车射禽者,何也?隐(檃)栝之道用也。"(《显学》)"檃栝",是一种正曲木的器具,"檃栝之道",就是指人们运用工具去改造自然物。韩非正是以这种观点去论证他的政治主张的。他说:"虽有不恃檃栝而有自直之箭,自圜之木,良工弗贵也。何则?乘者非一人,射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民,明主弗贵也。何则?国法不可失,而所治非一人也。故有术之君,不随适然之善,而行必然之道。"(《显学》)韩非认为,对于自然和人事的态度,不应该听任其自发的和偶然的因素,而应该积极自觉的活动。一方面坚持天道自然无为的立场,

另方面发挥人的积极作用，这是韩非吸取了荀子的重视人的积极作用的思想继承老子而又超过老子的地方，这里体现了上升时期新兴地主阶级思想家的思想面貌。

人名索引

按汉语拼音顺序排列，

带 * 号者有专章、节论述，下同。

B

裨灶：36。

比干：139。

扁鹊：107。

伯阳父：31。

伯宗：34。

C

蔡泽：26。

蔡墨：38。

陈成子（陈恒）：19，77，83，86。

陈澧：193。

成玄英：190，198。

D

邓曼：38，41。

邓陵氏：202。

帝乙：23。

董仲舒：97。

杜伯：123。

E

恩格斯：88

F

樊迟：93。

范雎：26

范蠡：38，40，41。

范文澜：171。

伏羲（包牺氏）：21，222。

夫差：268。

G

高宗（殷高宗）：23，

告子：159，161，162。

公山弗扰：89。

*公孙龙：110，185—201，209，240。

公都子：59。
勾践：267。
管仲：42。
郭沫若：17、46、50、52、127、131、180。
郭象：178。
鲧：27、258、259。

H

*韩非：50、97、109、110、131、172、248、254－269。
韩宣子：34、74。
汉武帝：97。
黑格尔：157。
桓魋：88、89。
皇侃：83。
黄帝：222
黄缭：186。
*惠施：110、171、175、185－201、240。
阖庐（吴王）：138。
胡适：203。

J

箕子：17、23、27。
贾兰坡：9。
季梁：43。
季氏（季孙氏）：44、76、77、78、79、82、86、89。
贾谊：44。
桀：14、117、122、125、155、156、228、245、255、256、257、258。
晋文（晋文公）：250。

K

康侯：23。
*孔子（孔丘）：3、4、20、40、52、73、74－100、111、113、122、123、124、135、136、149、150、152、156、158、160、162、163、165、216、217、227、228、230、237、240、252。
孔颖达：217。

L

列宁：196。
*老子（老聃）：20、40、43、52—73、83、88、92、111、127、128、129、131、132、134、136、142、167、172、173、184、223、227、230、235、251、254、267、268、269。
李悝：103、150、255。
李冰：106、107。
李斯：254。
李俨：13。
梁惠王：157、171。
梁启超：205。

列子:5,182。
林放:76。
卢文弨:124。

M

马克思:167,222,245。
马叙伦:171。
马融:83。
*孟子(孟轲):98,99,111,127,131,134,144,145,149—169,171,227,231,242,244,245,246,250,251。
孟孙氏:149。
*墨子(墨翟):111,113,113—126,158,161,166,168,179,214,215,228,230,231,233,236,251,252。
闵子马:35。
弥牟:35。

N

女娲:10。
啮缺:177。

P

盘古:10。
平原君:192。
庞涓:148。
彭轻生:123。

Q

漆雕氏:258。
齐桓公:42,43。
齐威王:149。
齐宣王:149,171。
秦王政:263。

R

冉有:78。

S

商鞅:51,97,145,149,166,255。
申绪:33。
申不害:255。
神农:10,222。
慎到:255,256。
史伯:32。
史墨:40,44。
史绳祖:90。
叔向:34。
叔兴:35,39。
司马迁:145,216,217.
舜:47,159,222,245,257。
*宋钘、尹文(宋、尹、宋尹学派):69,111,127—137,157,165,172,188,227,228,235,248,251。
宋荣子:258。

燧人氏:258。
孙武(吴孙子):138-148。
孙膑(齐孙子):138—148,149。
孙诒让:190。

T

谭戒甫:200,214。
汤(商汤):117,122,145,250,258,259。
唐叔:77。
陶朱:263。
田和:104。
田忌:145,147,148,159。
田鲔:261。

W

汪中:226。
王充:21,192。
王引之:203。
王倪:177。
闻一多:171。
微子启:159。
魏文侯:103,150。
吴起:51,104,149,166,255。
吴毓江:205。
伍子胥:38,40,41。

X

相里氏:202。
相夫氏:202。
许行:110,167,170。
*荀子(荀况):50,57,69,98,99,111,127,131,145,160,172,174,187,191,215,226—253,254,263,265,269。

Y

颜渊:83。
晏婴:35,36,41,42。
扬雄:21。
阳虎:89。
杨朱(阳生):158,161,166,168,169。
医和:39,54。
医缓:54。
倚顿:263。
羿:10。
尧:156,159,183,213,222,228,244,245,255,256,257,259,268。
姚贾:254。
禹:11,15,27,91,117,214,229,244,258,259。

I

臧文仲:35。
曾子:84,149,153。
张鲁:72。

赵简子：41。
跖：18，245。
中行：23。
周公（姬旦）：16，29，74，82，89，90，92，251。
周文王（文土）：21，29，74，89，251。
周武王（武王）：27，117，122，258，259。
纣：21，27，117，122，125，155，159，258。
邾文公：43。
朱熹：76，83。
*庄子：57，67，111，171—184，189。
子产：36，40，255。
子张（师）：85，96。
子文：43。
子罕：38。
子贡：96。
子夏（商）：89，95，96，99，255。
子路：91。
子游：95。
子思：149。
邹衍：192。
邹穆公：153。

名词索引

B

白马非马(公孙龙):195,196,200,241。

本体:62,173,224。

C

参验(韩非):259,264,265。

D

大(老子):54,57,58。

大同异(惠施):187,188。

大一(惠施):187,188。

道(老子):20,54,56,57,58,59,60,61,62,63,64,66,67,68,69,71,83,111,128,129,172,173,223,227,235,267,268。

道(荀子):25,234,237,241,249,250。

道(孔子):75,76,81。

道(宋、尹):128,129,130,132,135,136,137,187,188,227。

道(孟子):152,156,164,166,167。

道(庄子):172,173,174,175,179,183。

道(《易传》):221,223,224。

道(韩非):264,265,266,267,268,269。

道教:73。

道器:223。

德:29,30,31,33,34,35,44,56,66,67,79,81,89,129,136,152,155,174,182,183,191,250,257,261,267。

德治:30,79,81。

帝(上帝):15,16,17,19,20,27,29,30,31,32,33,36,37,38,55,56,58,61,62,65,88,89,125,163,172,174,223,229,231,232,246,251。

动静:24,141,221,225,241,263。

F

法:44,77,222,237。

法(商鞅):44,255。

法(宋、尹):135,136,137,138。

法(后期墨家):211。

法(荀子):248,249,252,253。

法(韩非):254,255,256,257,259,261,262。
法家:248,258,262。
法治:151,255。
法治(宋、尹):135。
法治(荀子):245,248,249,250,251,252,253,254。
法治(韩非):248,254,255,257。
法治(慎到):255。
非攻(墨子):116,117,121,123。
非乐(墨子):120。
非命(墨子):121,122,125。

G

刚柔:25,41,63,64,216,220,221,225。
鬼神(墨子):123,124,125,126。
诡辩论:186,203。
贵生重己(杨朱):169。

H

浩然之气(孟子):131,166,167。
和同(史伯):32。
和同(晏婴):41,42。
合同异(惠施):186,188,199,191,192,200,240。
后期墨家:110,115,123,186,192,202,203,204,205,206,207,213,214,215。

J

兼爱(墨子):115,116,121,161,168,203,213,215。
节用(墨子):121
精气(老子):58,59,60,223。
精气(宋、尹):128,129,131,132,165。
精气论:62,204。
静观(老子):67,68,69,70,133,134,235。
静观(宋、尹):132,133,134,235。

K

克己复礼:83,84,85,86,87,135。

L

类、故(墨子):123,203,208,209,210,211。
类、故(荀子):241。
离坚白(公孙龙):186,192,200,203,209,240。
礼:11,12,33,34,36,39,52,55,73,81,82,83,84,99,135,136,211,252,258。
礼(叔向):34。
礼(子产):36。

礼(老子):70。
礼(孔子):76,77,79,80,81,82,83,84,85,86,87,93,99,154。
礼(宋、尹):135,136,137。
礼(孟子):161,162,164。
礼(荀子):237,244,246,247,248,249,252,253。
礼义:11,218,220,237,243,244,245,246,247,248。
礼治:135,151,248,253。
礼治(宋、尹):135。
礼治(孟子):152。
礼治(荀子):245,248,253。
理(后期墨家):208,210。
理(荀子):232,234,235,236,241,248。
理(韩非):263,264,265,266,267,268。
利:43,59,64,73,90,168,169。
利(墨子):116,119,120,121,124,125,213,214。
良能(孟子):243,244。
良知(孟子):243,244。
六气:36,39,182。

M

矛盾(韩非):257。
名、实:82,83,121,134,137,185,193,196,197,206,207,208,209,213,237,238,239,240,241,252,256。
民为贵(孟子):154。

Q

齐是非(庄子):240。
气:128,129,130,131,132,135,188,228。
乾坤:23,216,218,219,223,225。

R

仁(老子):56。
仁(孔子):76,81,83,84,85,86,87,90,93,94,156,158。
仁(孟子):158,159,160,161,164,165。
仁(后期墨家):214。
仁(韩非):261,262。
仁政(孔子):84,98。
仁政(孟子):149,152,153,154,155,156,158,160,163。
仁义:157,158,161,166,169,203,261。
人性论:159,160,161,162,163,164,243,244,246,252。
儒家:75,98,99,113,258。
儒墨:178。

S

王表(墨子):121,123,125,207。
尚贤(墨子):115,117,125。
尚贤(荀子):248,250。
尚同(墨子):115,119,124,215。
神(鬼神):10,15,16,20,27,35,36,38,43,55,79,88,91,92,100,112,124,125,126,131,140,143,172,174,200,202,207,219,228,229,230,232,233,234,258,268。
神(宋、尹):128,130,131,219。
神(易传):219,220,225。
神(荀子):228,232。
势(韩非):254,255,256,257,262。
势(慎到):255,256。
术(韩非):254,255,256,257,262。
术(申不害):255。
四端(孟子):160,161,164,166。
宿命论:37,132。
宿命论(庄子):172,173。

T

太极:172,221。
天:15,16,17,19,20,23,24,25,30,31,32,33,34,35,36,37,38,54,55,56,60,61,64,88,89,90,91,110,118,119,187,189,191,219,223,224,225,231,232。
天(孟子):17,153,164,165,166。
天(老子):54,55,56,57,58,59,60,61,62,63,88,128。
天(孔子):89,90,91,92,124。
天(墨子):124,125,126,202。
天(宋、尹):128。
天(庄子):174,183,184。
天(荀子):171,227,228,229,230,231,232,233,235,236,247,248,252。
天(惠施):187,188,189,190。
天(易传):217,218,219,220,221,222,223,224,225。
天(韩非):263,264,265,266,268。
天命:15,16,17,20,29,30,31,32,37,57,79,89,90,91,92,97,122,123,124,125,126,162,163,164,165,227,230,246。
天道:27,33,54,55,56,57,69,132,223,231。
天道(老子):20,55,56,57,69,71,88,111,137,167,227,231,251。
天道(子产):36。
天道(范蠡):38,41。
天道(邓曼):38,41。
天道(仳子胥):38,41。
天道(史墨):40。

天道(宋、尹):137,227,251。
天道(孟子):164。
天道(庄子):174。
天道(荀子):227。
天道(韩非):268。
天理:97。
天志(墨子):123,124,125,126,227。
天君(荀子):228,231,233,263。
天官(荀子):228,231,233,263。

W

王道、霸道:152,250。
为我(杨朱):161,168,169。
文行忠信(孔子):92,93,99。
无为:55,56,57,65,72,111,133,136,137,174,205,224,235。
无(老子):57,58,59,60,61,62,63,173。
无(庄子):173,175。
无己(庄子):182,184。
五行:17,27,28,31,36,38,60,142,203。
五德(邹衍):203。
物指(公孙龙):193,195。

X

相对主义(庄子):67,110,111,172,175,176,180,189。
相对主义:180,186,189,191,200。
小一(惠施):187,188。
小同异(惠施):187,188。
刑:12,80,118,119,121,220,245,249,256,261,262。
形(宋、尹):130,131。
形名(孙膑):146。
刑名之术(韩非):256。
性善(孟子):159,160,161,162,242,243。
性恶(荀子):161,242,243,244,245,246,252。
性恶(韩非):260。
虚一而静(宋、尹):69,132,133,134,235。
虚一而静(荀子):234,235。
玄览(老子):68,69,235。

Y

义:36,160,161,166,213。
义(墨子):118,122。
义(孟子):131,156,160,161,164,166,203。
义(宋、尹):135,136。
义(荀子):228,243,244,245,246。
义利(墨子):115。
义利(孔子):156。

义利(孟子):156,157,158。
义利(杨朱):168,169。
义利(后期墨家):203,213,214,215。
阴阳:22,23,24,31,32,35,38,39,60,127,137,218,219,220,221,227,228。
有为:56,57,65,71,111,137。
有(老子):58,59,60,62,63,172。
有待(庄子):182。
元素论:62。
元气论:131。

Z

正名:82,83,87,134,137,197,237,238,239,252。
知性(孟子):162,163,164。
知天(孟子):162,163,164,165。
知行(荀子):236。
指(庄子):180。
指(公孙龙):193,194,195,200。
智(孟子):160,164,165。
忠恕(孔子):85,86,87,156。
周礼:16,17,34,70,76,79,80,81,82,83,84,85,86,87,93,94,95,96,100,135,152。
自然无为:20,55,56,57,88,111,132,137,167,174,231,251。
宗教目的论:174。



大学哲学丛书

中国哲学史

修订版

(二)

任继愈 主编

人民出版社



ISBN 7-01-003937-2

9 787010 039374 >

ISBN 7-01-003937-2 定价：18.50 元



大學哲學叢書

中國哲學史（二）

任繼愈 主編

装帧设计：刘林林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史(二)/任继愈主编.-北京：人民出版社，2003.7
(大学哲学丛书)
ISBN 7-01 003937-2

Ⅰ.中… Ⅱ.任… Ⅲ.①哲学史-中国-西汉时期
②哲学史 中国-魏晋南北朝时代 Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 043795 号

中 国 哲 学 史

ZHONGGUO ZHEXUE SHI

(二)

任 继 愈 主编

人 民 出 版 社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2003 年 7 月第 1 版 2003 年 7 月北京第 1 次印刷
开本：850 毫米×1168 毫米 1/32 印张：10.375
字数：225 千字 印数：1-5,000 册

ISBN 7-01-003937-2 定价：18.50 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目　录

第三篇　统一的封建专制国家建立和发展时期（秦—汉）的哲学思想

（公元前 221 年—公元 220 年）

第一章　秦汉时代的社会经济、生产斗争、阶级斗争与思想战线上的斗争 …… （3）

第一节　社会经济状况与阶级斗争 …… （3）

第二节　科学技术和科学思想的发展 …… （7）

第三节　思想战线上的斗争 …… （9）

第二章　秦和汉初地主阶级建立封建专制统一王朝的哲学思想和反映小农利益的天下为公的大同理想 …… （16）

第一节　秦王朝统一前夕地主阶级要求建立统一王朝的思想 …… （16）

第二节　《大学》治国平天下的思想体系 …… （18）

第三节　《中庸》的神秘主义天人合一的哲学思想 …… （23）

第四节　《孝经》——封建伦理化的神秘主义世界观 …… （25）

第五节　《礼运》中反映小农利益的天下为公的大同理想 …… （28）

第三章　《黄帝内经》的气一元论哲学思想 …… （31）

第一节　《内经》的气一元论思想 …… （31）

第二节 《内经》的辩证法思想和它在哲学上的意义 …… (34)
第四章 汉初的黄老思想和陆贾、贾谊的哲学 …… (38)
第一节 汉初流行的黄老哲学 …… (38)
第二节 陆贾的天道自然思想及进步的社会历史观 …… (46)
第三节 贾谊的朴素辩证法思想 …… (51)
第五章 《淮南鸿烈》中系统化的气一元论哲学 …… (56)
第一节 系统化的气一元论自然观 …… (57)
第二节 形神俱气的形神关系论 …… (62)
第三节 物至而神应的认识论 …… (64)
第四节 因时而变的社会历史观 …… (67)
第五节 积极意义的"无为"政治理想 …… (70)
第六章 董仲舒以天人感应为基础的哲学体系 …… (73)
第一节 巩固封建专制主义中央集权尊君、一统的政治理论 …… (73)
第二节 天人感应目的论的世界观 …… (76)
第三节 "天不变道亦不变"的形而上学思想方法 …… (81)
第四节 以名正实的认识论 …… (83)
第五节 建立四大绳索的道德观 …… (85)
第六节 "三统"、"三正"的循环论的唯心史观 …… (88)
第七章 司马迁的哲学思想及其进步的社会历史观 …… (92)
第一节 司马迁的生平和他所代表的阶级 …… (92)
第二节 唯物主义自然观 …… (93)
第三节 进步的社会历史观 …… (98)
第八章 谶纬和《白虎通》的宗教神学——对董仲舒宗教神学的发展 …… (104)
第一节 谶纬迷信的流行 …… (104)

第二节　《白虎通》的神学世界观 …… (107)
第九章　扬雄、桓谭反对谶纬、神仙迷信的哲学思想 …… (112)
第一节　扬雄否认神学目的论及其反对谶纬、神仙迷信的斗争 …… (112)
第二节　扬雄《太玄》的形而上学体系 …… (115)
第三节　桓谭对谶纬迷信思想的批判 …… (118)
第四节　桓谭的形神论 …… (120)
第十章　王充以"疾虚妄"为特点的哲学思想 …… (123)
第一节　王充的生平及其哲学思想的产生 …… (123)
第二节　反对目的论的自然观 …… (125)
第三节　无神论思想 …… (131)
第四节　注重效验的认识论 …… (135)
第五节　对崇古非今的历史观的批判 …… (140)
第六节　命定论和人性论 …… (143)
第七节　王充在哲学史上的地位 …… (148)
第十一章　仲长统的"人事为本"思想 …… (151)
第一节　汉末封建王朝的危机和阶级斗争的激化 …… (151)
第二节　"人事为本"的思想 …… (153)
第三节　注重人事的历史治乱观 …… (155)

第四篇　中国封建国家长期分裂门阀地主阶级统治时期(魏晋南北朝)的哲学思想
(公元 220 年—公元 589 年)

第一章　魏晋南北朝时期的社会经济状况、阶级斗争与思想斗争 …… (163)
第一节　魏晋南北朝时期的社会经济状况 …… (163)

第二节 科学的发展 …… (166)
第三节 魏晋玄学中两条哲学思维路线的斗争和南北朝时期关于形神关系的争论 …… (168)
第二章 王弼"贵无"的本体论 …… (173)
第一节 贵无论的产生 …… (174)
第二节 以无为本的哲学体系 …… (178)
第三节 "言不尽意"的认识论和思想方法 …… (187)
第四节 "名教"出于"自然" …… (190)
第三章 嵇康的进步哲学思想和阮籍对名教与自然的折衷主义 …… (195)
第一节 嵇康的生平、社会活动和哲学思想 …… (195)
第二节 嵇康思想中名教与自然的矛盾 …… (199)
第三节 阮籍对名教与自然的折衷主义 …… (202)
第四章 杨泉、裴頠、欧阳建的哲学思想和鲍敬言的《无君论》 …… (207)
第一节 杨泉《物理论》的哲学思想 …… (207)
第二节 裴頠的《崇有论》反对以无为本的思想 …… (210)
第三节 欧阳建的《言尽意论》 …… (213)
第四节 鲍敬言的《无君论》思想 …… (217)
第五章 郭象"玄冥""独化"的神秘主义世界观 …… (225)
第一节 郭象对《庄子》哲学的发展 …… (225)
第二节 "玄冥""独化"学说 …… (227)
第三节 不可知论的认识论 …… (234)
第四节 从诡辩论到神秘主义的思想方法 …… (235)
第五节 "名教"即"自然" …… (239)
第六章 《列子》书中的享乐主义和宿命论思想 …… (241)

第一节　《列子》书的时代及其复杂内容 …… (241)
第二节　《杨朱》篇中反映的门阀士族腐朽享乐思想 …… (241)
第三节　《力命》篇的宿命论思想 …… (244)
第七章　魏晋南北朝的道教思想 …… (246)
第一节　原始道教 …… (246)
第二节　道教在魏晋南北朝时期的发展 …… (247)
第三节　道教与佛教宗教思想的相互影响 …… (253)
第四节　佛道两教斗争的实质 …… (255)
第八章　魏晋南北朝的佛教哲学 …… (258)
第一节　东汉时期佛教与神仙方术思想的结合 …… (259)
第二节　道安与慧远的般若学——魏晋玄学化的佛教学说 … (260)
第三节　僧肇的哲学思想和形而上学体系 …… (266)
第四节　竺道生的涅槃佛性学说和顿悟说 …… (275)
第五节　梁武帝萧衍的神不灭论 …… (280)
第九章　范缜神灭论思想的先驱 …… (284)
第一节　戴逵的反因果报应思想 …… (285)
第二节　何承天反对佛教思想的斗争 …… (287)
第三节　刘峻的无神论思想 …… (291)
第十章　范缜的神灭论思想 …… (294)
第一节　范缜神灭论思想的产生 …… (294)
第二节　对因果报应的驳斥 …… (298)
第三节　形神关系的严密逻辑论证 …… (301)
第四节　《神灭论》的历史意义 …… (309)

人名索引 …… (312)
名词索引 …… (317)

第 三 篇

统一的封建专制国家建立和发展时期（秦—汉）的哲学思想

（公元前 221 年—公元 220 年）

第 一 章

秦汉时代的社会经济、生产斗争、阶级斗争与思想战线上的斗争

第一节 社会经济状况与阶级斗争

从公元前230年(秦王政17年)到公元前221年(秦始皇26年),十年间秦国连续吞并了韩、魏、楚、赵、燕、齐六个仅存的大国,建立了中国历史上第一个统一的、多民族的封建专制主义的国家。秦的统一是春秋以来社会发展的必然趋势。

秦始皇为了巩固统一后的封建专制主义的政权,在全国范围内彻底废除了西周以来贵族世袭的封国制度,推行了在皇帝直接控制下的官僚制度。这种中央集权的封建专制制度成为我国两千多年封建政体的基本形式。

新兴的地主阶级关心生产并发展生产,极力推行土地得以自由买卖的土地私有政策,并制定了保护私有制和防止把自由农民降为奴婢的法律。地主可以拥有大量的土地。这种土地所有制与欧洲的封建土地所有制有极大的区别,它成为我国二千年来封建土地所有制的基本形式。

至于农民,他们除了受地主阶级的地租劳役剥削外,还要向地主阶级的国家缴纳沉重的租税和人头税以及无偿劳役,养活

一大批统治和镇压农民的官僚和军队。农民阶级在这种压迫和剥削制度下,没有任何政治权利,过着极端贫困的生活。

秦王朝剪除了六国贵族的世袭封建统治,推行了符合地主阶级利益的政策,是有利于当时生产发展的。但是秦王朝的最高统治者对待农民,还具有严重的奴隶主贵族阶级的残酷性。主要表现在把劳动者当作会生产、会当兵的工具,无论在对内对外的战争中,或者是没有战争的年代里,秦王朝统治者总是毫不考虑劳动人民的愿望和生活权利。修驰道,建宫殿,筑长城,用大批劳动者戍守边远的地区,赋敛无度,以致远远超出了人民负荷的限度。秦王朝的统治者无视劳动人民的巨大力量。先秦的有远见的哲学家老子早已说过"民不畏死,奈何以死惧之?"(《老子》七十四章)荀子也警告统治者说,"君者舟也,庶人者水也,水则载舟,水则复舟"(《荀子·王制》)。秦王朝统治者只看到压迫人民所能得到的利益一方面,完全不顾人民的死活,终于触怒广大人民,爆发了以陈胜、吴广为首的农民大起义,几年之内,强大的秦帝国便被人民武装力量打得粉碎。起义军所到之处,贫苦的农民"斩木为兵,揭竿为旗",热烈地参加起义队伍。后来陈胜、吴广所领导的起义军虽被镇压下去,但项羽、刘邦等组织的起义军对秦王朝发动了致命打击,刘邦终于取得了最后胜利,重新建立了中央专制集权的地主政权汉王朝。

从陈胜、吴广开始,在我国树立了大规模农民起义的榜样。两千年来,广大农民为了反抗压迫,进行了大小无数次的起义,"中国历史上的农民起义和农民战争的规模之大,是世界历史上所仅见的。"(《毛泽东选集》第2卷,人民出版社第2版,第619页)这一中国历史的特点也对中国哲学史的发展有着决定性的影响。

汉王朝统治阶级篡夺了农民起义的果实，同时也接受了秦王朝覆灭的教训，采取了一些减轻剥削和压迫的措施，这就是历史上所谓“文景之治”。

从秦到西汉初年，是专制主义的中央集权封建国家不断加强、巩固的时期，这是中国历史上从来没有过的新局面。汉武帝在这样的基础上积极推行了专制主义的中央集权制度。

汉武帝时期是西汉的鼎盛时期，也是我国封建社会历史上一个光辉灿烂的时期。以汉族为主体的各民族的融合，在这一时期进一步加强了。由于各族人民的辛勤劳动，经济文化得到了高度的发展，使我国屹立在当时世界文明国家的前列。

但是，在这繁荣景象的背后，却隐伏着深重的社会危机。压在劳动人民身上的赋税徭役比汉初更加沉重了。土地兼并的趋势自汉初以来一直在发展，随着官僚贵族、商人、地主三者的逐渐结合，更加速了土地兼并的过程，造成大量无地的赤贫的农民。

西汉末期，广大人民的生活日益贫困，陷入水深火热的境地。由于政府、官吏和豪强巨富等几方面的残酷剥削，加上无法克服的水旱灾害，嫁妻卖子，流离失所就成了下层人民经常的命运。英勇的劳动人民，为了反对残酷的剥削和奴役，纷纷起来进行顽强的斗争。这时，整个社会到处呈现出动荡不安的社会危机。王莽推行了一些违反历史发展趋势的“改制”措施，企图缓和社会危机，但是结果适得其反，不仅没有减轻人民的灾难，反倒给劳动人民添加了无数的新灾难。于是，一场酝酿已久的全国性的农民大起义终于爆发了。

当时起义的力量，有王凤、王匡领导的绿林军，樊崇领导的赤眉军，在冀、兖两州有铜马、大彤、尤来等等大小数十支起义队

伍,人数不下百万。千百万英勇起义农民的斗争,摧毁了王莽的政权,狠狠地打击了地主阶级。各地农民起义风起云涌,统治阶级的秩序给打乱了,扫荡掉一批大地主,农民土地问题暂时得到某些缓和。利用农民起义的成果爬上皇帝宝座的刘秀,对王莽失败的教训记忆犹新,他为了取得和保持统治地位,还在战争期间,就采取了一些措施来缓和人民的反抗,建立了东汉王朝。

东汉的社会生产力的水平比西汉有所提高,但是由于豪强地主势力的迅速膨胀,东汉统治的日益腐败,限制了社会生产力的顺利发展。在农民战争中,地主阶级虽然受到了一些打击,但他们的势力仍然很大,土地兼并的趋势并没有停止下来。豪强地主多利用家族关系的传统势力,依靠政治特权,牢固地控制着大量的土地和依附农民。富商大贾兼并土地,成为大地主;豪强地主也兼营工商业。商人、地主和官僚互相纠结为一体。有政治特权的豪强地主占有接连几百栋的大宅院,大片的肥沃土地,拥有成百上千的奴婢,控制着上万的依附农民,马、牛、羊、猪充满了山谷。

豪强地主不但在经济上有着雄厚的势力,而且在政治上也是垄断实权的集团。在东汉,地主阶级出身的人,经过察举和征辟,就可以在中央或地方担任官职。他们又利用地方官的特权,保荐自己的亲友、门生做官,垄断了做官的道路。土地兼并的趋势更急剧地发展起来。自耕农受到封建国家的横征暴敛和地主阶级的巧取豪夺,纷纷失掉土地,有的变成流民,有的变成地主阶级的依附农民——佃户和"宾客"。

尽管统治阶级内部进行着激烈的斗争,东汉时期社会的基本矛盾仍然是地主阶级和农民之间的矛盾。远在光武帝时,颍川、东郡、济阳等地就有多少次农民起义。安帝(107年)以后,农

民在地主阶级残酷压迫和剥削下大量流亡，武装斗争此起彼伏，在七八十年中，爆发了百余次的各族人民的起义，这许多起义虽然遭受到残酷的镇压，但是，农民还是不屈不挠地战斗，人民中间流行着一首歌谣："发如韭，剪复生；头如鸡，割复鸣。吏不必可畏，小民从来不可轻。"充分反映了农民反抗统治者的坚强斗志和英雄气概。大大小小的激流在汇合着，东汉统治的堤防在溃烂着，最后摧毁东汉统治的巨大风暴终于来临了。

公元184年（灵帝中平元年）张角领导的黄巾农民起义摧毁了东汉王朝的统治基础，紧接着造成了三国鼎立的局面。

第二节　科学技术和科学思想的发展

秦汉时期，天文历法的知识有了重要的发展。古代的天文学和历法里面，混杂着很多神学和占星术的渣滓，但由于实际的观测、推算和采取科学的研究态度，能够逐渐认识自然现象的客观规律，成为向神学迷信斗争的锐利武器，这在当时谶纬迷信笼罩着一切的时候，更有重要的现实意义。

由于农业生产的需要，促进了当时天文历法的发展。

武帝时，让太史令司马迁和天文学家邓平等作"太初历"。"太初历"考虑到当时已知的每135月的日食周期，把秦代$365\frac{1}{4}$天为一年改为$365\frac{385}{1539}$天为一年，比过去的历法有所进步。后来，刘歆又依据"太初历"，重新整理，称为"三统历"。在《汉书·律历志》里还包括制历的理论和各种计算方法。汉时，天文学已经形成体系，分有盖天、浑天和宣夜三家。盖天说以《周髀算经》为代表，认为天圆地方，天在上，像繖（伞）盖，地在下，像棋

盘,是一种旧的传统说法。宣夜派认为天体为元气构成。浑天说比较进步些,认为天地都是圆的,天在外,像鸡蛋壳,地在内,像鸡蛋黄;这种说法虽然也不完全正确,但比较接近实际。浑天派最大的代表者和卓越的发明家张衡指出日有光,月没有光,月光是由日光照射而来的,所以向日则光盈,背日则光尽。他推测月食是地体遮蔽的结果。他还绘制了一部星图,叫"灵宪图",创制了许多重要的天文仪器。

当时的数学代表性的著作是《九章算术》,它是当时学习数学的基本教材。在这里面,包括二百四十六个应用题和计算方法,有许多代数学和几何学研究上的成果。后来,三国时刘徽为《九章算术》作注,并且发现了比周三径一更精密的圆周率是3.14。

秦汉时,由于劳动人民长期的生产实践,农业技术不断地进步,经验不断地积累起来,农学是这些经验和技术的结晶。《汉书·艺文志》中记载了很多农家的著作,其中最重要的是《氾胜之书》。成帝时,氾胜之在关中三辅地区总结农民的经验,创区田法,指出耕作的基本原则是要抓紧季节和气候,要使土壤的坚、松、燥、温度适宜,要保持土壤的水分和肥力。在这部书里特别注意选择和保存种子,使它保持干燥和低温;还懂得用雪汁浸种的办法(即后来春化法的雏形),这个办法不仅可以增强作物耐寒的能力,而且可以增加产量。

医学在秦汉时期已经脱离了原始的巫术,总结了长期的治疗经验,建立起完整的理论体系。《黄帝内经》是古代医学的总结,其中阐明了医疗理论和重要的医疗原则。它利用气一元论、阴阳五行学说,对生命的成因、疾病的起源、神形关系作了系统的说明。《难经》设八十一难,用人体解剖说明病理、切脉和针灸

技术。还有重要的药物学著作《神农本草经》，详细记载了三百六十五种药物的药性和用途，包括许多有关的植物学、动物学和化学的知识。到东汉末，名医张仲景总结了以前的医学理论与经验，著有《伤寒论》，包括病理、诊断、治疗、用药等方面，还列举了很多有效的药方。张仲景在后世被称为医圣，受到后人的崇敬。

东汉初年，南阳太守杜诗采用当地人民先进的冶铁经验，创造水力鼓风炉——水排。西汉已有了纸和笔，东汉时蔡伦在总结前人经验的基础上，发明用树皮、麻头、破布等植物纤维造纸，有了比较廉价的纸张，对于文化的传播提供了前所未有的便利条件。后来，造纸术渐渐传布到亚洲很多国家，又经过很长时间从阿拉伯传入欧洲。纸的发明是中国人民对世界文化的伟大贡献。

西汉初年，方士很盛，他们企图发现不死之药，摸索着用丹砂等炼成丹药或金银等贵重金属的办法。他们虽然不能达到目的，但也经历了很多辛苦的试验，逐渐明确金、银、铅、汞、硫磺等各种化学元素之间的关系。东汉末，魏伯阳总结了这些经验，写成《周易参同契》一书，比附《周易》和道家学说，说明化学原理和各种试验方法。这部书是古代炼丹术最早的著作，它记载了一些关于化学的知识，在世界化学史上有一定的贡献。

上述科学技术和科学思想对两汉时期的哲学发展产生了重要的影响，它是这一时期各种哲学体系的思想基础之一。

第三节　思想战线上的斗争

从秦末到东汉末社会经历了三次大规模的农民起义，每一次农民起义都多少推动社会向前发展一步。农民起义的事实说明封建社会的基本矛盾是封建地主阶级与农民之间的矛盾。在

封建地主阶级中间，由于他们所处的政治、经济地位的差别，因而分成若干集团。不同的集团对农民问题采取不同的态度，他们有着不同的社会政治和哲学思想。

秦汉之际思想战线上的斗争，主要表现在建立什么样的封建专制国家的问题。《大学》、《中庸》、《孝经》等著作表现了地主阶级对封建统一政权的各种理论上的探索。

秦朝灭亡以后，思想统治暂时减弱了，在汉王朝的政府和各地方诸王国里，先秦各派学说都逐渐活跃起来。但在当时的社会情况下，黄老学派起了实际的政治指导作用。这是适应在农民起义以后，统治阶级对农民实行某些让步的要求的。它有利于小农经济的发展，起着发展生产和巩固封建统治的作用，是阶级斗争在新的历史条件下的表现。盖公、陆贾主张"无为"，就是这种思想的代表。淮南王刘安和他的宾客集体写作的《淮南鸿烈》是这一思想的继续。

随着社会经济的发展和封建制度的巩固，地主阶级对内需要进一步加强其集权，对外需要反击匈奴的掠夺性的入侵，因而他们不再满足于"无为而治"，"与民休息"的政策。这时汉初占统治地位的黄老学派的无为思想已不适合当时地主阶级的需要。在汉武帝时立五经博士，并采纳了董仲舒的建议，制定了"罢黜百家，独尊儒术"的政策。孔子的学说被统治者加以改造后，被尊奉为正统，孔子和他的门徒们整理解释过的六经成为官学。汉初所谓"儒家"，已经不是春秋时期孔子学说的本来面目，它是适应封建地主阶级需要，巩固封建政权的思想武器。孔子维护奴隶制等级制度，反对新兴地主阶级。汉初以董仲舒为首所标榜的儒家，把代表奴隶制的孔子的学说加以改造，重新加以解释，使它成为为地主阶级服务的儒家。

在封建王朝的有意提倡下，汉朝统治者对先秦典籍进行了一些整理、注释的工作，即后世所谓经学。有用秦以来通用的文字写成的，称为今文经；也有一种是用当时东方各国的文字（秦王朝统一以前的六国的文字）写的，称为古文经。这是今文经与古文经书写方式的差别①。更主要的是解释的不同。

两汉今文经学解释经文，支离蔓衍，并有严重的迷信思想。

这种恶劣的倾向是从董仲舒开始的。到了西汉末年，今文经学与谶纬迷信思想相结合，形成了比较完整的神学经学。

与今文经学对立的是古文经学。古文经学对经的解释的一个特点是反对谶纬迷信。如扬雄、桓谭、王充等人都属于古文经学学派。由于今文经学是官学，国家的太学中经常有成万的学生学习那些充满了神学迷信思想的经典。古文经学是私学，不为朝廷所承认。到三国时期今古文经学的对立才告一结束。

那时候，春秋公羊学派，与汉代的宗教神学相结合，提倡“大一统”，正名分，尊王攘夷，以《春秋》断狱，把孔子学说与当时的政治任务密切地结合在一起。董仲舒适应于封建专制主义的需要，在《春秋繁露》一书中用天人感应的目的论解释孔子学说，建立了完整的封建神学的世界观。

董仲舒对君权神授作了新的论证，把灾异学说系统化、理论化，并根据“阳尊阴卑”的理论，建立起“三纲”、“五常”的道德观念。论证封建尊卑等级制度的合理性。董仲舒在中国哲学史上第一次对封建的政权、神权、族权、夫权的合理性、永恒性作了理论论证。

---

① 参看王国维：《说文所谓古文说》、《战国时秦用籀文六国用古文说》（《观堂集林》，中华书局 1959 年版，卷 7，305—339 页）。

在董仲舒的同时,封建地主阶级中也还有一些人在政治上与当权派的利益有矛盾,他们反对当权派的某些政治主张,并反对官方的宗教神学世界观。这些流派在一定程度上发展着唯物主义和无神论思想。《淮南鸿烈》一书也表现了一些唯物主义观点。司马迁父子对先秦诸子都有所批判,在一些问题上发展了先秦的唯物主义思想,特别是他所著的《史记》一书表现了对人民的同情,大胆地暴露统治阶级的暴虐、奢侈和愚昧。

西汉末期,谶纬已经广泛地流传起来,它得到封建统治阶级的支持,渐漫于学术思想领域。经学逐渐吸收了谶纬的内容,六经进一步宗教化、神学化。

西汉末到东汉初,由于农民革命运动的高涨,迫使地主阶级内部产生分化,地主阶级内部的进步分子和进步的政治集团要求具体地解决现实政治存在的问题,而反对一味用宗教迷信作为统治的工具,他们对谶纬迷信思想进行了斗争。当时扬雄、桓谭等人都在一定程度和一定范围内批判了当时流行的充满了谶纬迷信思想的宗教神学世界观。

当东汉政权逐渐巩固之后,宗教神学思想又有了更进一步的发展。章帝时召集博士和儒生在白虎观讨论五经同异,写成《白虎通义》一书,这是经学进一步的宗教化、神学化。这部书广泛解释了封建社会一切政治制度和道德观念,成为当时封建统治阶级的神学、伦理的法典。

高举"疾虚妄"旗帜,同汉代神学进行决战的,是出身"细族孤门"的王充。他的《论衡》一书,对传统观念、谶纬迷信、世俗禁忌,展开了系统的针锋相对的斗争。王充在战斗中建立了自己的进步哲学体系,发展了"天道自然"的观点,反对天人感应的目的论;维护了万物构成的唯物主义思想——元气一元论;坚持了形

神关系问题上的唯物主义路线，反对灵魂不死的有鬼论；在反对神秘的先验主义的认识论中发展了唯物主义认识论；用命定论反对神秘主义的天道福善祸淫的报应论；反对“天不变道亦不变”的形而上学历史观，并对崇古非今的历史观进行了批判。王充的哲学思想是进步阶层反对官方宗教神学的集中表现，是当时科学成就和人民生产斗争中的智慧的结晶。

在东汉末的社会政治危机时期，进步的思想家对当权的统治者的政治、宗教、道德进行了尖锐的批判。重要的哲学家有《政论》的作者崔寔，《潜夫论》的作者王符，《昌言》的作者仲长统，《申鉴》的作者荀悦等。

东汉末年，佛教和道教也开始在民间流传。道教原起民间，分为“太平道”和“五斗米道”两个支派。“太平道”流行于黄河下游和长江中下游的广大地区。黄巾起义的领袖张角利用太平道的组织形式和它在民间的影响，派人到各地发动群众。黄巾起义虽然利用道教作为组织群众和宣传革命思想的工具，但是它的革命实践不仅对当时某些统治思想进行了否定，而且也在一定程度摆脱了道教作为宗教对革命农民的束缚。提出了“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者”（《太平经·道佑三人诀》）。这是农民的平均主义思想。“五斗米道”流行在长江上游一带，它体现了农民群众互助互济的精神①。

秦汉整个哲学思想发展，说明哲学思想的发展是和阶级斗争、生产的发展、科学水平的提高相联系的。

两汉哲学思想的发展，继先秦哲学思想的发展，达到了中国哲学史的第二个高峰。这一时期的唯物主义的特点是以元气自

① 关于原始道教的思想，将在本书第四篇第七章第一节中讲述。

然论反对宗教唯心主义的目的论。哲学上两种倾向的斗争不是像先秦哲学那样围绕天道观展开的,而是围绕着目的论与反目的论斗争而展开的。这一时期哲学思想斗争的阶级基础也与先秦哲学思想不同。先秦时期,基本上是代表封建地主阶级的唯物主义路线与代表没落奴隶主的唯心主义路线的斗争。两汉时期奴隶主阶级已退出了历史舞台,逐渐归于消灭。哲学上两种倾向的斗争,是封建地主阶级中的中下层或政治上遭受压制的进步集团与豪强地主阶级的矛盾在思想战线上的反映。豪强地主阶级和政治上的当权派经常利用政治上和经济上的特权对广大人民进行残酷的掠夺。广大人民遭到破产,成为游民。中小地主阶级也成为被兼并掠夺的对象。这批中小地主阶级当他们受到压抑、排斥,面临破产的命运的情况下,他们也往往揭露统治阶级当权派的一些弱点,并假借人民的名义,反对统治阶级当权派,在客观上也具有进步作用。

两汉哲学思想所涉及的问题比先秦时期在某些方面更为广泛而深入了。除了探索宇宙构成的问题外,还对人性论、社会发展规律、神形关系问题、认识论问题等也进行了比从前更为深入的探索。

两汉时期的目的论是先秦时期的天道有知、上帝为人格神的宗教神秘主义的继承和深入。汉代以董仲舒为代表的神学目的论不是简单地说上帝有灵、有知,而是适当吸取了先秦的唯物主义的某些个别命题,加以歪曲、改造,使它服务于神秘主义的体系。比如,先秦的阴阳五行说,基本上是唯物主义的。董仲舒也讲阴阳五行,但是他在阴阳二气的自然属性之上又加上封建地主阶级的道德属性,说天道好阳而恶阴,说阳尊阴卑。五行说被赋予道德内容,以五行与五德相配合、比附。先秦的气一元论

以气为万物本源，目的论者把气说成有道德属性的气。两汉的神学目的论也讲上帝和天，但它不等于先秦宗教神秘主义的简单重复，它把天讲成有意识的、有目的精神性的实体，它是《孟子》、《中庸》、《大学》等学说的继承和发展。

针对这种新出现的更为精致的特殊表现形态的目的论，唯物主义用元气自然论来向它进行反击。元气自然论哲学充分利用当时自然科学成果，根据科学实践，在自然观、认识论、道德观、人性论、形神问题上，对目的论进行了有力的驳斥。唯物主义阵营从陆贾、贾谊开始，经过《淮南》、司马迁、桓谭等，到王充达到了高峰。王充在中国哲学史上开创了元气自然论的新形态，把元气自然论的原则贯彻到哲学问题的各个领域。它是先秦老子、宋、尹、荀子、韩非等哲学路线的直接继承人，并有所发展和提高。仲长统的哲学，对王充的元气自然论进行了某些补充。

第 二 章

秦和汉初地主阶级建立封建专制统一王朝的哲学思想和反映小农利益的天下为公的大同理想

第一节 秦王朝统一前夕地主阶级要求建立统一王朝的思想

秦王朝的统一是社会历史发展的必然的结果，首先是经济的发展的结果。新兴封建地主阶级“关市讥而不征”的要求，已在孟子、荀子的著作中得到反映。分散割据的封建国家已不能满足当时社会经济发展的需要，广大中原地区要求东海的“紫绂鱼盐”，西海的“皮革文旄”，“农夫不斲削，不陶冶而足械用，工贾不耕田而足菽粟”(《荀子·王制》)。当时许多先进国家的农业生产已有了较大规模的水利灌溉系统，“以邻国为壑”的破坏农业生产的现象已不符合关心发展生产的地主阶级的要求。防止外族的入侵，也要求有一个全国统一的有更大权力的、保卫他们阶级利益的政府。在强大的七个国家中，秦朝比其余六个国家更具有统一全国的条件。在秦王朝统一的前夕，地主阶级已开始为他的统一天下作了某些初步的理论思想准备。《吕氏春秋》就是在韩

非之前的一部形式上成为系统的著作。这部著作是在秦国宰相吕不韦主持下，集体编著的，书成于秦王政八年（公元前 239 年）。

《吕氏春秋》一书的编著，说明秦国不但在政治、军事、经济各方面进行统一全国的准备，即使在思想上也在积极准备着统一全国的理论武器。这部书的任务将为"一代兴亡之典礼"。《汉书·艺文志》把它归类为"杂家"，认为它是先秦以来阴阳、儒、墨的调和。实际上，《吕氏春秋》确也算是相当庞杂的。它里面在不同的篇里，分别从不同的学术观点采纳了许多不同的，甚至是相反的一些学派的学说。在《薄葬》、《安死》等篇中，宣传了墨子的薄葬、短丧的主张；在《勿躬》、《审应览》、《君守》、《知度》、《察今》等篇中，宣传了商君、韩非的变法改革旧制度的思想。在《精通》、《执一》、《务本》、《用民》、《达爵》、《分职》等篇中，宣传了孔子、孟子的仁政德治思想。在《大乐》、《圜道》、《尽数》等篇中，宣传了老子、宋、尹的唯物主义自然观。在《贵生》、《重己》、《先己》等篇中，宣传了杨朱学派的养生思想。

再从它的组织编排的形式来看，它的"十二纪"与十二月相配，十二月又被分配在四个季节中，和《礼记》的《月令》的形式基本相同。《吕氏春秋》的四季和十二月，并不只是讲月令、物候、生产安排，它还与这种生产安排相配合，分别组织了一系列的论文。

《吕氏春秋》的编著目的，是要博采众说之长，纳入一个体系中，为秦王朝的统一天下进行理论的论证。比如在《用众》篇中说："天下无粹白之狐而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以立大功名也"，又说："夫以（用）众者，此人君之大宝也。"以集腋成裘方式所构成的体系，只能是初步融合，但不

成熟，不可能是脉络相通、首尾一贯、形成体系。先秦各家之说，从表面上看，诚然像荀子所说的“持之有故，言之成理”，但是各家之说都有它背后的阶级利益作为支柱的，并不是凭空讲他的“理”和“故”。《吕氏春秋》在韩非之前进行这种统一思想的试验，没有得到实行的机会。韩非为了加强地主阶级中央集权，采取了和《吕氏春秋》融合的方案相反的道路，完全不管各家各派的学说，它主张“以法为教”，“以吏为师”，形成君主蛮横专断的统制，这一个极端的方案，随着秦王朝的倾覆也归于失败，后来的统治者不敢继续采用。于是汉初的地主阶级又有其他不同的方案先后提出。

就时间说，吕不韦在韩非之前，书也成于韩非之前，但是作为《吕氏春秋》的历史任务来看，主要不在于结束先秦，而在于开启两汉。这一历史现象说明：地主阶级统一全国的形势即使成熟了，而统一全国的经验还不足，还不能把经验很好地组织为系统的理论；《吕氏春秋》对各家学说的生硬拼凑情况，说明地主阶级还没有条件创制适合于自己阶级的封建的大一统的利益的、成熟、完整的哲学理论体系。

第二节　《大学》治国平天下的思想体系

《大学》[①]是《礼记》中的一篇，它是地主阶级依据孔、孟仁政的精神，为新兴地主阶级封建统一王朝提供的政治理论。它基本上没有摆脱孔子、孟子的哲学体系，它所提出的方案，也是唯心

① 《大学》成书时代可能在秦统一后不久，是未被官方采用的地主阶级的学说。

主义的。

地主阶级为了维持已经建立的封建秩序，《大学》提出了三个基本原则（三纲）和八个步骤（八目）。它在于说明治国平天下和个人的道德修养的一致性。也就是说，它从新兴地主阶级的立场，把道德修养放在首要的地位。认为只有培养出符合封建地主阶级道德规范的新人，才能完成平治天下的新任务。它说："大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。""明德"、"新民"、"止至善"，是三个基本原则。八个步骤是："格物"、"致知"、"诚意"、"正心"、"修身"、"齐家"、"治国"、"平天下"。治国平天下的主张，是战国以来，随着地主阶级的壮大，愈来愈明显的政治要求。孟子、荀子以来，已提到首要地位。《大学》一篇是这一思想的继续和发展。

《大学》写道："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。"《大学》这一系列的推论，归结到"格物"，而"格物"的"物"却是指的地主阶级的道德修养。它说："物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣"。意思是说，事物有它的根本的方面，应当首先抓住它的根本方面，才算掌握住原则。它说的"物有本末"的"本"，就是"修身"（个人的道德修养）。《大学》说："自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。"修身是治国平天下的第一步，也是"格物""致知"的基础。"修身"成了八个步骤的中心环节。《大学》提出了"格物"以"致知"。我们从它所提出的八个条目的关系看来，它所谓格物的"物"，致知的"知"，显然不是指的自然界的具体物理现象，而是指的社会

伦理方面的行为、知识。它没有教人如何去认识外界的事物并求得它的规律，而是教人如何防止个人感情、欲望的偏向，它说："身有所忿懥则不得其正，有所恐惧则不得其正，有所好乐则不得其正，有所忧患则不得其正。"《大学》既认为修身是本，而身的道德修养又建立在取消忿懥、恐惧、好乐、忧患各种感情活动。这完全是一种主观空想。人总不能没有感情、欲望，问题在于培养什么样的阶级感情和阶级愿望。《大学》这种不问内容，笼统地反对一切感情、欲望的理论，是和孟子等人的抽象人性论密切联系着的，它将导致僧侣主义的道德修养的道路。结果正是如此，宋代唯心主义的理学家，一天到晚讲"惩忿窒欲"，而忽视具体知识的探求，他们就是把《大学》的原则作为指南的。

《大学》中所讲的"至善"是有阶级性的。它所说的"明明德"和"新民"都有其具体的内容。《大学》解释所谓"知止"说："知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得"。这里所谓"止"，是指所应该止的地方，具体地说就是每个封建社会成员按照他们的社会地位所各自应该遵守的"本分"，所谓"为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信"。《大学》认为，只有知止以后才能有符合于应"止"的志向，有了确定的志向才能使心平静，心境平静而后才能所处而安；只有在这个前提下，然后思虑、处事，才能有所得。因此，《大学》的"知止"实际上是三个纲目的出发点。

《大学》特别强调被统治阶级安于所处的自觉性的重要，它说："小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善而著其善。""诚于中形于外，故君子必慎其独也。""慎其独"，就是把思想动机放在第一位，它认为只要动机好，结果必好。这是它

的主观主义思想在道德说方面的表现。《大学》从它的主观主义的设想出发，订出这样的公式："一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱"。并且得出"一言偾事，一人定国"的结论，把"治国平天下"的理论完全建筑在个人修养的基础上面。这是孔子的"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣"(《论语·述而》)思想的继承。

《大学》强调统治阶级爱民，目的在于巩固封建的等级制度，它强调统治阶级修己，目的在于取得被统治阶级的安于所处，达到所谓上行下效的结果。因此，《大学》说："上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍。"为了达到封建统治的永远巩固，《大学》把封建主义的政治和封建主义的伦理打成一片，把阶级压迫的关系说成父慈子孝的家庭关系。因此，《大学》说：治国必先齐家，"其家不可教而能教人者无之，故君子不出家而成教于国，孝者所以事君也，弟者所以事长也，慈者所以使众也"。封建主义的孝道是以家长统治维护封建社会的宗法等级制度，它是束缚人民的绳索之一，它是以一家一户为生产单位的封建制度的生产关系在伦理关系中的反映。

《大学》所构划的协调封建社会关系的理想和封建社会的现实是根本矛盾的，因此，《大学》只有把这种政治理想建筑在主观的道德的自我完善的基础上。《大学》认为一个协调的封建社会取决于社会成员的道德修养，只要人人都行忠恕之道，社会的矛盾就得以调和。这是说，不分阶级地位，不分压迫者与被压迫者，只要互谅、互让，就可取得社会的安宁。无疑，这种理论是为剥削阶级的利益辩护的，这种和平相让，互相容忍，实质上教劳动人民接受统治者的道德规范、忍受压迫、剥削，这只能对既得利益的地主阶级和集团有利，而不利于受剥削的劳动者。因此，它也

是取得统治权的地主阶级考虑选取的哲学理论之一。

《大学》认为,齐家、治国、平天下以修身为本,而对于执政的统治阶级来说,"大畏民志"又是修身的根本。《大学》说:"民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓民之父母","故君子先慎乎德,有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用","道得众则得国,失众则失国"。《大学》从地主阶级的根本利益出发,反对只顾一时享乐而毫无节制的盘剥,它总结出了"财聚则民散、财散则民聚"的统治规律,强调民为国家之本,民散,当然就谈不上治国平天下了。因此,《大学》说:"德者,本也,财者,末也。"这时的地主阶级还在上升的阶段,它对于本阶级的发展充满信心,对生产还是关心的,强调统治阶级内部的"修己",强调人民对于社会的安定与发展的重要,教导统治阶级克制一些对人民的盘剥,让人民能有起码的生活条件,才有利于巩固自己的统治。这在客观上也是符合于社会生产发展的需要的。正是因为这个原因,所以《大学》在中国封建主义的历史中,一直发生着很大的影响。到了北宋以后,《大学》和《中庸》、《论语》、《孟子》合称为"四书",列为封建士大夫人人必读的经典著作。宋、明以后,封建社会的发展已进入它的后期,地主阶级日益腐朽了,因此,在理学家们的渲染下,《大学》和其他经典有了种种系统的解释,集中阐发了其中神秘主义部分。

《大学》初步探索治国平天下的原则,它注重动机,强调仁政思想,把统治者对被统治者的剥削关系,硬说成家人的关系,这些基本观点,直接影响了后来董仲舒的哲学思想,为董仲舒的哲学体系提供了思想准备。

第三节　《中庸》的神秘主义天人合一的哲学思想

《中庸》[①] 也是《礼记》中的一篇，它是秦统一以后从地主阶级利益出发，为地主阶级的统治秩序作论证的另一部重要哲学著作。《中庸》曾讲到"今天下车同轨、书同文、行同伦"，分明是秦统一以后封建社会的景象。它的时代不能在秦统一以前。

随着封建主义中央集权的巩固和发展，地主阶级的斗争锋芒由对奴隶制旧势力的镇压逐渐转向了对农民群众的镇压。地主阶级和广大的人民群众的矛盾开始尖锐化。地主阶级为了安定封建秩序，要防止"小人"的"无忌惮"和"小人行险以侥幸"，提出了"中庸"的原则。它说："君子中庸，小人反中庸"，"中庸其至矣乎，民鲜能久矣"，"道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也"，"天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也"。地主阶级的思想家们看到了离开中庸的原则会给封建统治带来危险，他们认为仅仅依靠高压手段是不行的，必须在思想上宣传"中庸"之道，建立一套完整的世界观。

为了巩固已建立的封建社会秩序，它提出了哲学的唯心主义体系。它开始就标明："天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。"这是说，人们的本性是天命决定的，顺着这种天赋的本性的行为，才算作道，遵循（修即循字）这个原则的行为才算作教化。它是孔、孟以来性善说在社会观、本体论方面的运用。《中庸》反

① 《中庸》成书在秦统一全国以后不久，也是未被官方采纳的地主阶级的学说。

复申述人人具有天赋的道德观念。这种天赋道德观念，天然地符合封建社会的伦理秩序。如果每一个人都能按照这些封建伦理道德规范办事，就可以在政治上不犯错误，在生活实践中得到精神的自由。

《中庸》认为，人人具有一种天赋的道德，这就是"诚"。

《中庸》把孔子的忠恕思想和孟子的"诚"的思想结合了起来。孟子说："诚者天之道也，思诚者人之道也。"(《孟子·离娄》上)《中庸》说："诚者天之道也，诚之者人之道也"，"自诚明谓之性，自明诚谓之教"。《中庸》把人的主观信仰、信念和客观的事物的真实性混同起来。它说"诚"是事物总规律，只有相信这一总规律，才会有万物的存在，所以说，"诚者，物之终始，不诚无物"，把客观事物的真实性安放在人的主观认识、主观信念的基础上，客观的物是第二性的，是由主观的"诚"产生的，所以它说"不诚无物"。《中庸》把这种主观世界吞没客观世界的原则叫做"合内外之道"。把主观(内)和客观(外)混淆起来，最后，则取消了客观世界，只留下主观世界。因此它说，"诚则明矣，明则诚矣"，又说，"诚者不勉而中，不思而得，从容中道"。它认为有了诚，就有了一切知识，而且这种知识是最可靠、最根本的知识，再也用不着问学。诚自然明，所以"至诚之道可以前知"；另一方面"明"也可以达到"诚"，而且"明"的目的也就在于恢复"诚"，因此，叫做"明则诚矣"。不论"自诚明"或者"自明诚"，终归是一个主观认识能力(明)去认识主观精神(诚)的由主观到主观的过程。《中庸》说："惟天下至诚为能化"，只要至诚就什么事情都可以办到了。

《中庸》关于"诚"的观点，是孟子的"万物皆备于我"的思想的继承和发展。《孟子》说："尽其心者知其性也，知其性则知天矣"，"君子所过者化，所存者神，上下与天地同流"(《孟子·尽

心》上)。《中庸》也说,"唯天下至诚为能尽其性,能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣"。这是说,事物本性包括在人的本性之中,天地万物的总原则,包括在人的主观信念(诚)之中。所以才可说只要使自己的本性得到完全的发展就可以赞助天地万物的生长,与天地并列为三(参)。这是一种自我精神自我夸张、吹胀了的、极端主观主义的观点。这种思想,无疑是没有根据的。后来,保守的、没落的阶级多半借助于《中庸》这种至诚、尽性的哲学,来麻痹群众,陶醉自己。宋代的理学家们把《中庸》和《大学》并重,不是没有道理的。但也必须指出,秦汉之际的地主阶级,还处在上升阶段,它在取得政权、统一全国之后,为已取得的胜利所炫惑,对自己的阶级命运充满了主观的信心,认为天下事只要去做,就没有做不到的。当然这是一种不能真正解决问题的空想。所以,汉王朝的地主阶级考虑选择的结果,并没有完全采纳它作为哲学上层建筑。

由于《中庸》的主观主义哲学思想,特别是它注重道德修养,宣扬不要"偏激"的中庸调和思想,宣扬天赋道德观念,对取得政权的地主阶级有用,后来的董仲舒的哲学,也吸取了它的许多观点。

第四节　《孝经》——封建伦理化的神秘主义世界观

封建社会是以一家一户的个体的自然经济为基础的,农民家庭差不多生产自家所需用的全部物品。在这样的经济基础上形成了严格的宗法等级制度。宗法制度和宗法思想统治着每一

个社会成员。父在一家之中享有最高的权威，孝道是每个家庭成员所必须履行的义务。在封建社会里，尽孝道成为考察人们道德品质的重要标准。地主阶级的思想家们正是从这里找到了统治天下的思想工具。他们把孝由家庭扩大到社会，企图用家庭的亲属关系，即家长对子女的支配关系，来掩盖阶级社会的对抗关系。《孝经》中"移孝为忠"的原则，就是这种思想的集中表现。

《孝经》在《开宗明义》第一章中说："先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。"这是说，古代统治者(先王)用来治理天下，从而使群众和睦，上下之间没有怨言，就在于贯彻了孝的教育。它又说："夫孝，德之本也，教之所由生也。"《孝经》以孝作纽带，把封建社会的个人、家族、和国家联系起来。它说："身体发肤受之父母，不敢毁伤，孝之始也；立身行道，扬名于后世以显父母，孝之终也。""夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。"这样，"孝"就不仅是每个家庭成员在家庭中必须履行的义务，也是每个社会成员对社会必须履行的义务。《孝经》根据这个原则为封建社会的每个成员从天子到庶人都规定了其所谓"孝"的具体内容。

《孝经》认为，天子的"孝"是"德教加于百姓，刑于四海"；诸侯的"孝"是"保其社稷而和其民人"；卿大夫的"孝"是"守其宗庙"；士的"孝"是"保其禄位而守其祭祀"；庶人的"孝"是养父母。为了达到"孝"，《孝经》认为，天子必须"爱敬尽于事亲"；诸侯必须"在上不骄"，"满而不溢"；卿大夫必须"言满天下无口过，行满天下无怨恶"；士必须"以孝事君，以敬事长，忠顺不失，以事其上"；庶人则必须"用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母"。只要这样遵守孝道，则治天下者"得万国之欢心"，治国者"得百姓之欢心"，治家者"得人之欢心"。于是，一个"天下和平，灾害不

生，祸乱不作”的封建社会就永远安定下来了。

同是封建社会的成员，天子和诸侯等的“孝”是“德教加于百姓，刑于四海”，是“富贵不离其身”，就是说，天子和诸侯以能对于人民进行统治，掌握政权为孝；而庶人的“孝”却只能是“谨身节用，以养父母”，安于被统治的地位为孝。尽管《孝经》尽力以家庭的亲爱和睦来粉饰封建社会的阶级压迫，但是对于这个不平的现实却无法掩盖。因此，《孝经》最终不能不求助于神秘主义，把这种不平的现象归之于“天性”。《孝经》说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下。”他们把这一具有社会内容、阶级内容的“孝”的伦理规范扩大为宇宙的总规律，这是把宇宙规律神秘化。因此，《孝经》认为孝之所以是治天下的要道，不仅在于它可以维系人间的协调关系，而且通过孝的行为还可以感动天地，取得神明的帮助而达到通常人力所不能达到的结果。《孝经》说：“孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”这样《孝经》就把孝这个封建社会的伦理观念的社会作用无限扩大而进入了宗教的神秘主义领域了。

《孝经》的理论是神秘主义的，它通过“孝”把封建等级制度说成为天地间不可动摇、无可怀疑的准则。按照《孝经》的规定，孝是“在下位者”遵奉“在上位者”的原则，下是必须顺从上的。在封建社会初期，《孝经》和《大学》《中庸》一样，它虽然企图掩盖封建社会阶级压迫的现实，但是，它从本阶级的根本利益出发，也告诫了统治阶级要“在上不骄”，“满而不溢”；另一方面《孝经》也指明，如果“在上位者”违背了封建主义社会的根本利益，也就是说，对当时的君权、政权和封建所有制发生抵触的行为，则“在下位者”不仅可以“争”，而且只有“争”才是符合孝道的。它说：“当

不义，子不可以不争于父，臣不可以不争于君。故当不义则争之；从父之令，又焉得为孝乎。"《孝经》的这个规定，目的在于巩固封建统治，但是它却给"在下位者"对"在上位者"的抗争的合法的权利。这种积极的态度反映上升时期的地主阶级对本阶级的命运还充满信心。到了宋、明以后，封建主义走上后期，地主阶级的这种积极态度就完全丧失了，《孝经》完全僵硬化而成为杀人不见血的工具。到了宋代，朱熹有"天下无不是的父母"的片面的孝的教条提出。《孝经》把地主阶级规定的封建宗法社会关系，说成天地的秩序，说成天经地义，把家庭的孝与对地主阶级统治者的忠联系起来；把孝说成可感动天地神明的最高道德，等等。这些思想，在不同程度上，也为后来董仲舒神学目的论的哲学体系，提供了思想前提。

第五节　《礼运》中反映小农利益的天下为公的大同理想

《礼记·礼运》这一篇著作是代表地主阶级的政治理想的。但是在这一篇中有一段描绘"大同"社会的话，是作为《礼运》作者所批判的思想而提出的。"大同"理想是反映西汉初期小农利益的。

统一的封建主义中央集权建立起来以后，地主阶级各个集团的思想家们都在为这种统治秩序的永恒化进行理论的探索和论证。他们宣传阶级矛盾的调和论，把剥削的社会关系说成是亲爱和睦的家庭关系。实质上他们是把广大人民群众以及由他们所创造出来的整个封建社会的物质文化财富占为己有，使"天下"成为一"家"(封建君主)的私产。这些在前面几节中已经讲到

了。尽管地主阶级的思想家们把封建社会粉饰得如何和谐，封建社会的基本矛盾（地主和农民的矛盾）却随着封建制度的确立而日益地暴露出来。地主阶级的穷奢极欲和秦王朝所推行的暴政，把“天下为家”的阶级实质完全暴露了。

和地主阶级的“天下为家”的原则相对立，《礼运》中所记载的“天下为公”的理想，热情洋溢地歌颂着“天下为公”的真正大同的社会。《礼运》说：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜（鳏）寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

《礼运》假托孔子的语气，这一段的大意是说，古代美好的社会，像三代那样的社会，我没有赶上，但是从记载中可以知道一些。在那种社会里，人们都不自私，大家互相照顾，彼此和睦。人们不只关心自己的父母和子女，也关心别人的父母和子女。男女都过着正常幸福的家庭生活。老弱残废都有照顾，壮年人有机会尽其才能，儿童都能受到抚养。人人都厌恶浪费财货的行为，但不必把财货据为己有。人人都厌恶不劳动的行为，但劳动不必为了自己。这样的社会，没有欺诈，也没盗贼，大门也没有上锁的必要。这种大同思想，就反映了农民阶级对过去没有压迫、没有剥削的社会的怀念，对“天下为家”的责难。

《礼运》的作者主张建立一个封建统一的王朝，并非主张“大同”，所以在叙述了“大同”这一理想之后，紧接着就说，大同时代虽好，但它已经是过去的事了。《礼运》的作者认为，后来进入天下为家的社会：“大道既隐，天下为家”。有了私有的财产，有了贵族世袭的制度，有了国家。这时才开始有了战争。禹、汤、文、武、

周公、成王都属于这一时代的圣人。这是“小康”时期。

《礼运》认为小康社会，虽不及大同，但可以用礼来安定社会的秩序，“礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生”。这是地主阶级巩固社会秩序的要求的反映。“大同”成了一个永远无法达到的悬空的理想。

“大同”思想，在《礼运》篇中只是作为一种过去曾经有过的历史而叙述的，并认为它已不可能再实现了。它用了大量的篇幅阐述行礼、守礼对国家社会生活的重要性。客观上，这一段关于大同社会的描述，却引起历代进步思想家、社会改革家的关心，成为人民向往的目标。一直到19世纪末、20世纪初，先进的中国人，康有为、孙中山，还以“大同”理想作为鼓舞社会改革和革命的口号。这是本书第八篇将要讲到的。

第 三 章

《黄帝内经》的气一元论哲学思想

《黄帝内经》是周秦以来到西汉初年，古代医学的总集。在先秦的著作中有不少关于著名的医生的活动记载，也有一些关于中药性质的记载，但还没有发现有提到医学理论著作的。据后人考证，它的编纂时代约在秦汉之际。[①]《内经》的价值和它的重要性，不仅在于它总结了秦汉以前的医疗经验，并且还在于它包含着相当丰富的气一元论观点和辩证法思想，给后来的哲学发展提供了科学依据，特别对生命起源、疾病成因，以及形神关系等问题，它丰富了我国古代唯物主义和无神论思想。本书只偏重在论述它的哲学方面的思想。

第一节 《内经》的气一元论思想

《内经》继承了先秦的气一元论的哲学观点，认为气（或阴阳二气）是产生一切的物质根源。它说："阴阳者，血气之男女也；左右者，阴阳之道路也；水火者，阴阳之征兆也；阴阳者，万物之能

① 据陈振孙的《书录解题》，姚际恒的《古今伪书考》和清代官书《四库提要》都认为这部书的纂集约在秦汉之际。

始也。”(《内经·阴阳应象大论》)这是说,阴阳二气和阴阳二气的作用不但表现在万物中,人的生理现象也体现了阴阳二气运行的原则。《内经》还认为世界是物质性的,是阴阳二气互相作用的结果。它说:

“清阳为天,浊阴为地,地气上为云,天气下为雨。”

“清阳出上窍,浊阴出下窍,清阳发腠理,浊阴走五藏。”

(以上见《阴阳应象大论》)

根据以上的观点,《内经》把人的身体结构看做自然界的一个组成部分,人的养生的规律和自然界的规律有密切的联系。因而它提供了从自然界寻找病理的唯物主义原理和朴素辩证法的医疗原理。这一原理是战国时期进步的哲学思想在医学中的运用。如荀子曾说过,“养备而动时,则天不能病”(《荀子·天论》),只要调养周到,按照时令活动,“天”是不能使人生病的。《内经》说:“治不本四时,不知日月,不审逆从,病形已成,乃欲微针治其外,汤液治其内,……故病未已,新病复起。”(《移精变气论》)自然界的发展变化的一般原理和人体生理现象发展变化的原理是一致的,所以不能把生理现象和自然现象割裂开来,这一观点,把医疗的理论与唯物主义自然观密切结合起来。

《内经》还力图把自然现象、人的生理现象、精神活动都统一于共同的物质基础。这是和古代宗教神秘主义宣扬上帝创造世界、创造人类、上帝决定人类生命的观点是尖锐对立的。它针对当时宗教神秘主义,提出疾病的起因是由于人体受到自然界存在着的某种有害物质侵害而产生的。实际上打击了宗教神秘主义宣传鬼神使人生病的迷信思想。它说:

“阴阳四时者,万物之终始也,死生之本也。逆之则灾害生,从之则苛疾不起,是谓得道。道者,圣人行之,愚者佩

(倍、背)之。从阴阳则生,逆之则死。"(《四气调神大论》)只要顺着阴阳四时变化的规律,适应季节的变化,人们就不会生病;违反了,就会生病。这种规律(道),圣人自觉地照着做,愚人违背它。顺从这些规律才可以维持生命,逆着它,必招致死亡。对疾病的直接成因,《内经》也进行了科学的说明,它说疾病的发生,是外界的不利于健康的气侵人人的身体而造成的:"数犯此(违反四时阴阳的养生原则)者,则邪气伤人。此寿命之本也。苍天之气清净,则志意治,顺之,则阳气固。虽有贼邪,弗能害也。"(《生气通天论》)

《内经》明确指出自然界中有某种危害健康的细微的物质(邪气),这种"邪气"侵入人的身体,就会使人生病。古代没有认识细菌的可能,但由于我国古代医学长期积累了丰富的科学实践经验,已断定在气中有某种具有感染性的、伤人的"邪气"。它还指出,只要身体健康,有充分的抵抗力(阳气固),即可不受邪气的侵害。这种观察疾病的方法和说明病理的原理,其方向都是正确的,它反映了当时人类所能达到的科学水平。这种对疾病和健康的说明,就是从科学上捍卫了唯物主义。

《内经》不但科学地说明了疾病现象的成因,在治疗理论方面也贯彻了对症下药的正确的科学原则:"病之始起也,可刺而已。其盛,可待衰而已。故因其轻而扬之,因其重而减之,因其衰而彰之。形不足者,温之以气,精不足者,补之以味。其高者因而越之,其下者引而竭之。中满者泻之于内。其有邪者,渍形以为汗,其在皮者,汗而发之。其慓悍者,按而收之。其实者,散而写(泻)之。"(《阴阳应象大论》)这是说,治疗时要根据不同情况,有的要补,有的要泻,有的要发汗,有的要休息。这里没有必要讲述这些治疗过程,但可以认识古代医学是怎样从实际情况出发,实

事求是的科学态度和方法。

《内经》还从医学科学的这一方面发展了我国古代唯物主义。老子、荀子、韩非对唯物主义自然观都做出了积极的贡献。对古代宗教神秘主义给以有力的驳斥。但是他们对于生命的起源，精神的作用，疾病的产生还缺乏详尽的说明。这样，必然给神秘主义宣传留下了活动的空隙。《内经》恰恰在这一方面用当时可能达到的科学理论打击了宗教神秘主义，它对生命、精神、和身体的关系做出了科学的说明，认为生命、精神统一于物质的身体，身体是精神的基础。生命是身体的现象，也是自然现象。它说："在天为气，在地成形。形气相感而化生万物矣。"又说："物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣。"(《天元纪大论》)这里，把生命变化，精神作用，甚至带有超乎常人的"圣人"的能力，都给安放在共同的物质基础之上，都是气的变化的结果。"神"并不是神秘的，不过是物质的变化作用而已。

从上述的《内经》的一些科学观点，可以看出，它曾有力地打击了鬼神、天命给人带来疾病的谬说。但是古代的医学毕竟还有它的历史的局限，用它彻底地说明病理现象，生命的成因，当然还是不够的。象"邪气"伤人的学说，还停留在直观的、臆测的朴素唯物主义阶段。

第二节　《内经》的辩证法思想和它在哲学上的意义

《内经》认为世界一切事物有它共同的物质根源，如上节所讲的，它还认为一切事物都不是一成不变的，一切事物都是在阴阳二气矛盾中发展变化的。阴阳二气在人身体内维持正常的平

衡状态，人的身体就不会生病，它说："阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝。"(《生气通天论》)《内经》认为身体必须在阴阳二气对立平衡的情况下，又经常维持精气血脉的畅通，才能保持健康，它说："阴不胜其阳，则脉流薄(迫)疾，并乃狂；阳不胜其阴，则五脏气争，九窍不通。"(《生气通天论》)又说："重阴必阳，重阳必阴。"(《阴阳应象大论》)

《内经》建立了人体各部器官有机联系的辩证观点。它利用阴阳五行的学说来说明五脏之间的关系。五行之间有相互依存、相互制约的关系，五脏也有类似的关系，它们之间是不可分割的整体。如果某一器官发生疾病，功能不正常，它必然影响到其他器官。如肝脏功能不正常，它会影响到视力，还会连累消化系统不正常，还会使患者情绪容易激动。其他部门的器官也是这样。《内经》用的是五行相生相克的术语，而所指的确是各内脏的内在有机联系。这是通过长期医疗经验而建立的医学理论，有它的不够科学和不够完善的地方，但是他能从整体看人的内脏的关系，这是辩证法的思想。

通过长期的科学实践，《内经》还提出生理现象和心理现象的内在联系。《内经》认为有肝脏病和愤怒的情绪有关联，"怒伤肝"；心脏病和喜悦的情绪有关联，"喜伤心"；脾脏病和思虑作用有关联，"思伤脾"；肺脏病和忧郁的情绪有关联，"忧伤肺"；肾脏病和恐惧的情绪有关联，"恐伤肾"。① 我们现在应当指出，问题倒还不在于人体各个内脏器官和情绪之间是否具有像《内经》所说的那样的联系(这种说法可能有一定的科学根据)。这一学说的价值在于它根据科学实践，在两千多年前就明确指出生理现

① 参看《内经·阴阳应象大论》及其他有关各篇。

象和心理现象的内在联系和相互影响。这一观点,有它深刻的哲学意义。精神活动是人类分析器官受到外界刺激后引起的大脑皮质的兴奋和抑制作用,心理活动和消化、呼吸、循环、内分泌各个系统有关联,这是事实。这些关联未必就完全像《内经》所说的那样,但它指出了它们之间有联系,这种思想方法是辩证的,有哲学价值的。根据上述的观点,《内经》经常提醒人们适当控制自己的感情,不要使感情过于放纵。它说:"天有四时五行以生、长、收、藏,以生寒、暑、燥、湿、风。人有五脏化五气以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气,寒暑伤形,暴怒伤阴,暴喜伤阳。"(《阴阳应象大论》)① 在《淮南鸿烈》中也有类似的观点:"人大怒破阴,大喜坠阳,大忧内崩,大怖生狂。"(《精神训》)

《内经》还讲到身体的健康和自然环境也有密切的联系。它说:"逆春气,则少阳不生,肝气内变;逆夏气,则太阳不长,心气内洞;逆秋气,则太阴不收,肺气焦满;逆冬气,则少阴不藏,肾气独沈。"(《四气调神大论》)又说:"忧患缘其内,苦形伤其外,又失四时之从,逆寒暑之宜,贼风数至,虚邪朝夕,内至五脏骨髓,外伤空窍肌肤。所以小病必甚,大病必死。"(《移精变气论》)

《内经》一书,通过医疗的理论总结,提出了一些有价值的辩证法观点,这些观点都直接间接对中国哲学思想起着促进作用。但是也必须承认,这种辩证法思想是自发的、朴素的,它带有古代辩证法一般的历史的弱点。加之自然现象中生命现象是比较高级的物质运动形态,远在二千多年以前的科学成就,不可能作出完全科学的解释。《内经》对于一些当时还无法解释的现象也进行说明,不免产生不科学的、牵强的比附。比如它说:"惟贤人

① 《天元纪大论》文义略同。

上配天以养头，下象地以养足，中傍人事以养五脏。天气通于肺，地气通于嗌，风气通于肝，雷气通于心，谷气通于脾，雨气通于肾，六经为川，肠胃为海，九窍为水。……暴气象雷，逆气象阳。”（《阴阳应象大论》）这种神秘主义观点，在《内经》中还不是个别的。又如《内经》说：“天不足西北，故西北方阴也，而人右耳不如左明也。地不满东南，故东南方阳也，而人左手足不如右强也。”（《阴阳应象大论》）

这种不科学的论断，正是古代思想家所难以避免的。《内经》有它的丰富的医疗实践作为根据，只是古代科学水平还不够高，有许多问题没有能力解决，其中不免包含着一些错误。

《内经》的某些有价值的思想和当时的元气自然论哲学发展经常是血肉相连的。古代科学不断丰富和巩固了元气自然论哲学；而元气自然论哲学也经常对科学的发展起着促进作用。后来，王充、范缜之所以能比较正确地对待形神关系，应当认为他们的学说和当时的医学科学成就是分不开的。

第 四 章

汉初的黄老思想和陆贾、贾谊的哲学

第一节 汉初流行的黄老哲学

黄老哲学早在战国时期已经存在。到了汉初才得到广泛的传播。从刘邦建国到汉武帝"独尊儒术",这七十年左右的时间里,黄老思想占统治地位,尤其在号称"文景之治"的繁荣年代,更是风靡一时。

所谓黄老思想,是托名黄帝之言、崇《老子》之术的一种哲学思想。汉初的生产斗争和政治斗争给它提供了传播的土壤,而黄老思想又反过来对汉初的经济基础起着积极的作用。

汉初统治集团对秦王朝的迅速覆灭,作为严重的历史教训,曾进行过几十年的讨论总结。在上层建筑领域内,他们得出一条重要的经验:就是秦尚"刑罚"而不重"教化",是失败的主要原因。陆贾认为,政权可以"马上得之",但不可以"马上治之"。要维护政权,就需要有"教化",只有刑罚不行。"夫法令有可以诛恶,非所以劝善",重要的在于"贵绝恶于未萌,而起于微眇,使民日迁善远罪而不自知也"。所以汉初地主阶级主张"文武并用"才是"长久之术"。

关于汉初的黄老哲学思想,见1973年长沙马王堆三号墓出

土的《经法》、《十六经》等四种佚书，据近人考证[①]，即战国时的《黄帝四经》流行于汉初，是研究这个时期黄老哲学的重要资料。

（一）"天地生万物"的世界观

先秦老庄哲学的最高概念是"道"。汉初黄老哲学《经法》中开头第一句就指出"道生法"，又说，"执道者生法"，国家法令是掌握了"道"的君主创立的。因此，"道生法"实际上是"执道者生法"的简称，目的在强调国家法令不是君主任意创立的，是按照"道"的原理制定出来的。

《黄帝四经》中的"道"主要是指客观的自然规律，有时被称为"天道"，作"天地"的同义语。"夫民仰天而生，待地而食，以天为父，以地为母。"（《十六经》）因为天地生养万民，所以人们必须遵循它的规律："顺天者昌，逆天者亡，毋违天道，则不失所守。"所以"天道"是决定一切的，不可违抗的。"不天天则失其神，不重地则失其根，不顺四时之度而民疾，不处外内之位，不应动静之化，则事窘于内而举窘于外。"（《经法》）天地、四时、外内、动静，都是不依人的主观意志为转移的客观存在，人的认识和实践都要尊重它们，按它们的规律活动，否则，思想就不明智，办事就失去立足点，遭到人民的厌弃，什么事情也就做不成。《经法》中强调天的作用，大意说，聪明公正，是因为符合了天的规律；办事妥当，是因为事物有天然的规定性；遵守信用，是因为天体运行有时间性；物极必反，是因为事物发展超过了天然的本性；必不可免，就是天规定的命令。结论是："天地无私，四时不息。天地立，

① 见唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》（《考古学报》1975年第1期）。

圣人故(则)载。"自然界没有意志,总是一年四季地运行,对谁也无所偏倚。正由于天地是有客观规律可循的,所以"圣人"以它作为行为的依据。

《黄帝四经》还指出,与天地含义类似的这个"道",不仅要求人的认识和行动应该与之相适应,一切客观事物也都必须遵循它。"物各〔合于道者〕,谓之理;理之所在,谓之〔顺〕。物有不合于道者,谓之失理,失理之所在,谓之逆。"凡是合乎客观普遍规律的,就是合理的;不合乎普遍规律,就不合理。合理就能顺利。不合理就不顺利。

《黄帝四经》强调事物是有自身的客观规定性,《经法》说:"虚无有,秋毫成之,必有刑名。刑名立,则黑白之分已,……是故天下有事,无不自为刑名。"这是说,"道"虽然是"虚",是"无有",但"道"所造就的事物,即使秋毫那样细小,也都具有自身的"形"和"名"。又说"审名察实"(《经法》)。用于认识关系方面,要认识与实际东西符合。用于政治方面则是考察臣下的"循名责实"的原则。这一点,先秦时期韩非的思想中发挥得比较充分。"刑名"的统一,就构成事物之间的差别,所以说:"凡事无大小,物自为舍;逆顺死生,物自为名。名刑已定,物自为正。"事物的不同差别,都是由事物固有的性质决定的。

在《黄帝四经》中,大量地把"道"作为"天地"的同义语,当作自然规律来使用,与《老子》将"道"看成是物质实体和运动规律,是根本相同的;它表现了鲜明的唯物主义倾向。其中有些论点还仍然保留着《老子》把道归结为无形无象的描述。"虚无刑,其裂冥冥,万物之所从生","同出冥冥,或以死,或以生,或以成,或以败"。(《经法》)都是把"道"归结为没有形体、无象可见的"虚无",这就很像重复《老子》的说法:"无"是"有"的本原,"无形"是"有

形”的原因。但是，虚、无、无形都不是一无所有，而只是无形可见，它是真实的存在，它是道。

《黄帝四经》特别阐发了对立面相互联系的思想，认为阴阳、刚柔、动静、顺逆、死生、文武、刑德、祸福等，都是互相作用，互相补充的，假若能很好地利用这些关系，办事可以成功，国家可以大治；反之，即将失败，即将大乱。

《十六经》说：“静作相养，德虐相成。”《经法》说：“文武并行。”这都是汉初黄老哲学十分重视的关系。“静作”又称“动静”，指管理农业生产或役使农民劳动力的一条重要准则，秦王朝覆灭的教训，使汉初的统治者不敢无限制地征调民力。兴作工程时要注意天时节气，有劳有逸，以便不误农时，保证收获，所以说：“静作得时，天地予之；静作失时，天地夺之。”“天德皇皇，非刑不行；穆穆天刑，非德必倾。”（《经法》）“刑德”也是相辅相成，没有刑罚法令，爱的劝勉作用就没有保证；只任刑罚法令，没有仁义道德的辅助，那就非垮台不可。所以二者不可偏废，“刑德相养，逆顺若成”。

阶级社会里，国家本来是一个阶级压迫另外阶级的工具，镇压是主要手段。没有镇压，统治就不能维持。战国时期，有的学派公开讲镇压（如商鞅、韩非），有的不公开讲镇压，甚至自称他们“爱民如子”。黄老学派则讲文武并用，即镇压与欺骗相结合。他们说：

> “天有死生之时，国有死生之正（政）。因天之生也以养生，谓之文，因天之杀也以伐死，谓之武。文武并行则天下从矣。”（《经法·君正》）

这是说国家的刑罚、镇压是仿照自然界的规律而制定的。自然界的生物（主要指植物、庄稼）是有生有死的，因而国家的刑

罚、镇压是必要的。所以说：

"始于文而卒于武，天地之道也。四时有度，天地之李(理)也。日月星辰有数，天地之纪也。三时成功，一时刑杀，天地之道也。"(《经法·论约》)

这里讲的"三时成功"，指春、夏、秋三个季节，植物的生长期；"一时刑杀"指冬季，植物被寒冰霜雪覆盖而死亡。自然界不过是自然现象，无所谓慈爱、刑杀。这些社会属性是人给加上去的。例如他们说：

"因天时，伐天毁，谓之武。武刃而以文随其后，则有成功矣。用二文一武者王。"(《经法·四度》)

又说：

"春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。"(《十六经·观》)

他们把强加给天的属性又从天上搬下来，说是仿效天道，这就是神秘主义的社会观点。这里已为后来的董仲舒神学目的论提供了思想资料。

《十六经》说，"今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？"似乎反映的还是战国的形势。"天地已成，黔首乃生，莫循天德，谋相覆倾。"

解决斗争的手段叫"谌"，目的是为了"定"。"谌"就是"戡"，也是"定"的意思，即平定变乱，达到安定的手段。它指的是社会各阶级都要安于自己固有的等级身份，即"定"在等级地位不容改变的关系上。《黄帝四经》反复强调了这个观点。"分之以其分，而万民不争。"要达到没有斗争的世界，只有严格遵循封建等级制度。否则，"君臣易位谓之逆，贤不肖并立谓之乱"，那是非"戡"不可了。因此，这种斗争论，只是为了维持封建主义等级制

的平衡的，说到底，还是一种阶级调和论。

《黄帝四经》所突出的也是平衡和调和，并提出了“度”、“极”、“当”、“宜”等一系列类似的概念来表达。“刑德皇皇，日月相望，以明其当；望失其当，环示其殃。”“刑德”要使用恰当，否则，阴阳错乱，黑白颠倒，本来是有利的事，就要转化为有害了。又说：“过极失当，天将降殃”，“圣人能尽天极，能用天当”。“极”指限度；不超出限度，就是“当”。还说：“四时有度，天地之理也”，这个“度”，则是指事物的质的规定性，也是衡量当否的客观标准。

这些说法中，有其正确的一面。因为任何事物都有自己质的规定性和量的极限，是质与量的统一，人的认识和实践应该与之相适应。在当时的条件下，这些说法也确实起了稳定局势的积极作用。“天恶高，地恶广，人恶苛。高而不已，天将〔阙〕之；广而不已，地将绝之；苛而不已，人将杀之。”这很像是对那种战伐不已、贪得无厌而又刑罚严刻的苛政的批判，是很适合汉初“无为”政治的口味的。但是，他们把相对平衡和稳定形态看成永恒不变的，而不懂得它们是可以转化的；矛盾的对立面是统一的，但在一定条件下，这种统一是要破坏的。尤其是因为他们讲的这些概念，主要是用来表达社会关系问题，所以实质上也就是把封建等级制度永恒化了。“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度。”——阶级的局限性，使他们达到了形而上学的结论。

（二）以“雌节”为主的以弱胜强的思想

汉初黄老哲学的可贵，在于强调事物之可以由柔弱转化为刚强。这在当时，有很强烈的现实意义。

阴阳、雌雄、刚柔也是矛盾。但这类矛盾不同于前述之互用互养、永远平衡的关系，而是不均等的，其中总要有一方居于主导地位。他们主张，处于主导地位的一方应该是阴、柔、雌，而不应该是阳、刚、雄。《十六经》中有《雌雄节》篇："夫雄节者，湟(满)之徒也；雌节者，谦之徒也。"据有雄节而成功，"乃不为福"，而且成功的次数越多，造成的后果越坏，"几于死亡"。据有雌节而失败，"必将有赏"，而且失败的次数越多越积德，"大禄将极"。所以说："凡人好用雄节，是谓妨生"；"凡人好用雌节，是谓承禄"。这里，"雌节"指阴柔，而"雄节"则指阳刚。

雌节的一个主要原则，是不为首，不为先。《十六经》："卑约主柔，常后而不先。"《称》说："圣人不为始"，"首变者凶"。为什么总是守雌节而不居领先的地位呢？《经法》有个说法："极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。"事物总是要向对立面转化，由弱而强，由盛而衰，为了避免自己的衰亡，就要永远处于柔软而不自满的状况。"以刚为柔者活，以柔为刚者伐。重柔者吉，重刚者灭。"这就要求自己无论如何不要做过高的估计，与其以柔为刚，毋宁以刚为柔，否则就会招致灭顶之灾。

这些说法，看来主要是指战争中的策略问题，如《十六经》有言："立于不敢，行于不能；战示不敢，明势不能。""不敢"、"不能"，是为了向敌人示之以弱，麻痹敌人；同时也为了自己积蓄力量，战而胜之。《十六经》还说，"守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之"，不但自己要认为不够，需要继续加强力量，而且还要设法助长敌人骄横自满的弱点，使敌人由强到弱，使自己由弱到强。这个过程叫做"因天时，伐天毁"，必然成功。《经法》讲"以有余守，不可拔也；以不足攻，反自伐也"，使自己准备得充分，以立于不败之地，就是他们主柔守雌的基本原因。

但是，假若联系到汉初的社会政治局面和统治集团的基本政策，那么，这种主柔守雌的思想，就不仅是战争中的策略问题了，而且是为了适应当时形势，力图改变国家缺乏实力这种状况的战略思想了。从汉高祖到武帝的这段历史，正是这种思想的注解。所以汉初的黄老哲学，决不是消极退让的哲学，“无为而无不为”，“无为”是策略，目的在大有所为。

中国历史上第一次大规模的农民起义，推翻了秦王朝的残暴统治。经过多年战争的中国社会，生产力遭到严重破坏，人民生活困难。汉王朝建立后，首要任务是安定社会，恢复生产。高祖、惠帝及文景之世，作为西汉统治者的统治术的指导思想，叫做黄老之术。

汉初黄老思想，是封建地主阶级吸取了农民革命的经验教训，对农民采取让步的思想，它的原则是“无为而治”。据《史记》记载，曹参为齐相，就是采取了无为而治，与民休息的政策而取得显著的恢复生产的成效的：“天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故俗。诸儒以百数，言人人殊。参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定。推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术。故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”（《史记·曹相国世家》）当时老百姓对汉初无为的政策进行过歌颂：“萧何为法，颟若画一，曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”（《史记·曹相国世家》）

据《史记·儒林列传》记载，当时儒者辕固生与相信黄老之术的黄生辩论汤武革命的问题。黄生认为“冠虽敝，必加于首，履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀、纣虽失道，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过，以尊天子，

反因过而诛之,代立,践南面,非弑而何也。”

从上引黄生所讲的黄老之术和汉初的实际政策看来,当时黄老之术,已不是老子哲学的本来面目,它的特点是:肯定新的封建一统王朝的统治秩序,承认君臣关系是天经地义,不可改变。它和老子的反对剥削,主张小国寡民的政治理想有很大的区别。但老子主张使民自正、自富、自朴的有利于小农生产的理想被保留下来。黄生所主张的反对汤武革命,正是表明汉王朝的统治者需要把新建立的封建统治秩序肯定下来,不准再革命了。这种理论正是汉初实际的社会所需要的理论。这种理论的具体表现即是汉初的文景之治,体现这种思想的哲学家即陆贾。

第二节　陆贾的天道自然思想及进步的社会历史观

陆贾[①] 约生于公元前 240 年(秦始皇七年),约死于公元前 170 年(汉文帝十年),原为楚人,协助高帝刘邦统一全国。高帝命陆贾总结秦所以失败,汉所以成功的经验,他写成《新语》一书。它是研究陆贾思想的直接材料,文字有些窜乱,但内容基本可信。

陆贾代表新兴的刚刚取得统一中国的地主阶级的利益,他的哲学思想具有明显的唯物主义色彩。

在自然观方面,陆贾继承了荀子以来的天道自然无为的观点,天不具有人格神的意义。他对传统的经典中的关于“天”的论述给以新的解释:“传曰,天生万物以地养之,圣人成之,功得参

① 见《史记》卷九十七,《郦生陆贾列传》。

合而道术生焉。”(《新语·道基》)这里的“天”就是自然。自然的天不是神秘不可知的,而是可以通过感觉经验去认识的:“故在天者可见,在地者可量,在物者可纪,在人者可相。”自然界的生长变化,都是自己在变化,没有一个主宰者。他说:“张日月,列星辰,序四时,调阴阳,布气治性,次置五行,春生夏长,秋收冬藏,阳生雷电,阴成雪霜。”(《道基》)这里所谓张日月,列星辰,是日月星辰自然在张,在列。他又说:“知天者,仰观天文;知地者,俯察地理。”一切动植物,如“跂行喘息、蜎飞蠕动之类,水生陆行,根著叶长之属”,都是“天地相承,气感相应而成者也”(《道基》)。

陆贾对自然界的生长和变化的观点,明显地继承了先秦老子和荀子的天道自然无为观点。但他的思想,特别是对于自然现象和对社会现象关系的认识,还没有摆脱一定的宗教神秘主义的影响,比如他说,天对社会要“罗之以纪纲,改之以灾变,告之以祯祥”,这是天人感应的观点。但这些思想在陆贾的思想中并不占主要地位。

由于陆贾亲眼看到秦始皇等求仙的失败,以及相信神仙的不利后果,他从唯物主义自然观出发,反对当时流行的神仙长生的宗教迷信思想,他认为应当把主要精力用在现实社会的改革方面,而不该妄想什么神仙的长生不死。他说:“人不能怀仁行义,分别纤微,忖度天地,乃苦身劳形,入深山,求神仙,弃二亲,捐骨肉,绝五谷,废诗书,背天地之宝,求不死之道,非所以通行防非者也。”真正求道的人,应当像“汤武之君,伊吕之臣”那样,“因天时而行罚,顺阴阳而运动,上瞻天文,下察人心,以寡服众,以弱制强,……因是之道,寄之天地之间,岂非古之所谓得道者哉?”(《慎微》)他对于那些追求神仙长生的愚妄行为进行了尖锐的批评:“夫播布革,乱毛发,登高山,食木实。视之无优游之容,

听之无仁义之辞,忽忽若狂痴,……可谓避世,非谓怀道者也。"(《慎微》)陆贾反对迷信仙道的人们"论不验之语,学不然之事,图天地之形,说灾变之异","动人以邪变,惊人以奇怪"(《怀虑》)的神秘主义的态度。这些道理虽是说给汉高帝君臣们听的,但是它驳斥神仙迷信的现实意义,却是值得重视的。

陆贾继承了荀子的"天行有常,不为尧存,不为桀亡"(《天论》)的自然界运动变化不以人的意志为转移的天道自然观点,他说:"尧舜不易日月而兴,桀纣不易星辰而亡。天道不改,人道易也。"这是说自然界的变化和存在,不受人事的决定,人事只能决定社会方面(人道)的变易。他认为"世道衰失,非天之所为也,乃君国者有以取之也。"(以上见《明诫》)这是说,社会的治乱并不是什么有意志的"天"所决定的,而是由统治者政治措施直接引起的。可惜陆贾没有把这一天道自然观点贯彻到底,他没有和神秘主义的天人相感的思想划清界限。他说:"恶政生恶气,恶气生灾异,螟虫之类,随气而生,虹蜺之属,因政而见。治道生于下,则天文变于上;恶政流于民,则螟虫生于野。"(《明诫》)他虽然摆脱了上帝决定社会治乱的宗教迷信观念,但同时又把政治现象与自然现象偶然的相继出现而没有内在联系的事件,牵强附会在一起,而陷于神秘主义。这一观点,被后来讲阴阳灾异的董仲舒加以利用和夸大,形成了完整的天人感应的学说。

在社会历史观方面,陆贾也有一些进步的观点。他说:"制事者因其则,服药者因其良。书不必起仲尼之门;药不必出扁鹊之方。合之者善,可以为法,因世而权行。"(《术事》)他注重从实际效果来判断是非,而反对泥古、尊古的偶像崇拜和保守主义。

陆贾把人类社会历史分为不同的三个时期。第一个时期是,"先圣乃仰观天文,俯察地理,图画乾坤,以定人道,民始开悟,知

有父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序。子是百官立，王道生”(《道基》)。这一历史时期包括从伏羲作八卦开始，神农教民稼啬，黄帝建立房屋，后稷发展了农业技术，禹决江河，平水土，奚仲作车，驾马服牛，皋陶立狱制，设赏罚。

第二个时期，“中圣乃设辟雍庠序之教，以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃贪鄙之心，兴清洁之行”(《道基》)。这可能指的是周朝文王、周公的时期。

后来“纲纪不立，后世衰废”，于是进入历史的第三个时期。“后圣乃定五经，明六艺，承天统地，穷事〔察〕[1]微，原情立本，以绪人伦，〔纂〕[2]修篇章，垂诸来世。”(《道基》)这一时期，虽没有指明，看来应当指的是孔子以后，春秋战国时期。

这里把历史分为“先圣”、“中圣”、“后圣”三个时期，没有什么科学根据，但是值得注意的是他没有崇古非今的迷信古代的思想，也反对了神意决定历史的宗教思想；并在一定程度上反映了适应时代要求而产生某种政治措施的观点，虽然这些观点仍然是十分不完备的。

黄老无为的政治思想，在陆贾的著作中也有集中的体现。他说：“道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。”这是说，不要汲汲于有为，统治者与被统治者上下相安无事，天下才能大治。他的结论是：“故无为者，乃有为者也。”(以上并见《无为》)这种崇尚无为的思想是从秦王朝的覆灭总结出的教训。他说：“秦始皇设刑罚，……征大吞小，威震天下，

① 据《子汇》本作“察”，别本作“及”。

② 据别本补。

将帅横行,以服外国,蒙恬讨乱于外,李斯法治于内,事逾烦,天下逾乱,法逾滋而奸逾炽,兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也,然而失之者,举措太众,刑罚太极故也。"(《无为》)他认为秦王朝的迅速灭亡,其原因就是违反了无为的原则,激起了人民反抗。

针对上述错误的有为政治,陆贾提出无为的政治理想。他理想的政治是:"君子之为治也,块然若无事,寂然若无声,官府若无吏,亭落若无民。闾里不讼于巷,老幼不愁于庭。近者无所议,远者无所听。邮无夜行之卒,乡无夜召之征。犬不夜吠,鸡不夜鸣。耆老甘味于堂,丁男耕耘于野。"(《至德》)这里所描绘的理想的社会,不是不要政府,不是不要官吏,不是不要听讼治狱的法律制度。而是统治者对人民不过多干涉,使人民能休养生息,安居乐业,减少人民对统治者的反抗。这样,政府官吏和法律的强制性也就缓和得多了。秦王朝失败的经验教训,对新上台的地主阶级统治者记忆犹新,因而强调对人民不能剥削过重,刑罚尽量要轻。他们不得不考虑到人民负担能力和民心的向背,他还说:"天地之性,万物之类,怀德者众归之,恃刑者民畏之。归之则充其侧,畏之则去其域。故设刑者不厌轻,为德者不厌重,行罚者不患薄,布赏者不患厚。所以亲近而致远也。"(《至德》)

黄老无为的政治思想,是汉初的政治指导原则,它不是老子所主张的小国寡民的社会思想,而是新型的统一的封建制度的政治思想。在这样的国家里,要求统治者做到"权行于海内,化流于诸夏","举一事而天下从,出一政而诸侯靡";要求"执一政以绳百姓,持一概以等万民"(《怀虑》)。这是高度统一的封建国家所要求的政治局面,这是战国以来地主阶级长期追求的理想。

汉初黄老无为的思想不同于先秦老子反对政治组织,反对剥削制的激烈主张,也不同于《庄子》外杂篇中的无君论的思想,

它是主张拥戴一个无为的、不给人民添很多麻烦而又统治着广土众民的国君。有些人认为汉初黄老是老庄哲学的继续，这是错的。一定的思想只能从一定的经济基础产生，并服务于它的基础。汉初黄老思想，是当时农民革命后，统治者接受农民革命经验教训，对农民让步，以缓和阶级矛盾，达到安定社会秩序，恢复和发展生产，使新的封建王朝得到巩固而产生的。

第三节　贾谊的朴素辩证法思想

贾谊[①]，洛阳人，生于公元前200年（汉高帝七年），死于公元前168年（汉文帝十二年）。他是汉初年轻而博学的学者、政论家、哲学家。今存《新书》十卷是研究贾谊思想的可靠材料。[②]

贾谊继承了先秦荀子的哲学思想，他的哲学是在大一统的新局面下形成的地主阶级的思想体系。贾谊所处的时代，中央集权专制王朝还不十分巩固，新分封的诸王国形成地方割据势力威胁着中央统一政府的安全；经过几十年的安定局面，小农个体经济开始向贫富两极分化，造成大量无地、少地的游民；国家对来自北方的匈奴的侵略还无力防止。有远见的思想家贾谊，没有回避这些现实问题，他说，当时社会上表面的太平，好比“抱火厝之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安”（《汉书》本传引《陈政事疏》）。他警告统治者，必须及早注意，并采取措施。

贾谊为了中央集权专制主义的贯彻，提到秦末农民起义的教训。他说，能否处理人民的问题是政治治乱的根源。“闻之于

① 见《史记》卷八十四，《屈原贾谊列传》。

② 贾谊《新书》字句有讹误，内容可信。

政也,民无不为本也,国以为本,君以为本,吏以为本。故国以民为安危,君以民为威侮,吏以民为贵贱。"(《大政》)这是说,国家的安全和危险,君主的尊严和屈辱,官吏的尊贵和卑贱,都要以民的是否服从为转移。他警告统治者说:"自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之。"(同上)又说:"民者万世之本,不可欺","民者多力,而不可敌也"(同上)。贾谊为了地主阶级的安全,为了保护地主阶级的长远利益,主张打击当时妨碍统一,残害百姓的地方割据势力,把农民直接掌握在中央政府统治之下。这样可以安定社会秩序,巩固封建统治,抵御外来侵略。

在政治上,贾谊主张以秦为反面借鉴,凡秦朝犯过的历史性错误,汉朝不要再犯。汉初黄老无为思想不失为恢复社会秩序和生产的指导原则;但是汉建国二十余年后,社会已出现了新的矛盾,即王国割据势力的强大,土地的重新集中,农民与地主之间的矛盾逐渐尖锐。贾谊的时代比陆贾稍后,他根据当时的社会矛盾提出了加强中央专制集权的主张,提出了削藩,打击地方割据势力,抗击匈奴的入侵。

贾谊是汉初否认人格神和造物主的哲学家,也有一定的朴素的辩证法思想。他在《鹏鸟赋》中说:"万物变化兮,固无休息,斡流而迁兮,或推而还。形气转续兮,化变而嬗,沕穆无穷兮,胡可胜言?"这是说,一切事物都在变化着,永无停止。它们的变化像洄漩的水流那样,迁流不已。它是形气,尽管不断改变着它的形式,但没有极限。他又说,万物都是由天地的作用产生的。"天地为炉兮,造化为工,阴阳为炭兮,万物为铜。合散消息兮,安有常则?千变万化兮,未始有极。"这是说,天地好比铸造万物的洪炉,自然变化(造化,不是人格神)好比铸造者。阴阳二气好比是炭,天地间生长的万物好比由这种大熔炉中冶炼出来的铜。他认

为没有人格神和造物主，万物是由天地、阴阳二气自然产生的。天地为炉，造化为工，万物为铜，本来是《庄子》书中早已用过的比喻，用来反对造物者是有人格、有意志的宗教神学观点的。东汉王充也曾用"天地为炉、造化为工"① 来说明自然界万物的产生和发展的。这一观点，贾谊用来说明自然界的变化，万物的产生，有承先启后的作用。

贾谊还继承了老子的辩证法思想。他说："祸兮福所倚，福兮祸所伏。忧喜聚门兮，吉凶同域。"又说："水激则旱(悍)兮，矢激则远。万物回薄兮，振荡相转，云蒸雨降兮，错缪相纷。大专② 槃物兮，坱圠无垠。"这是说事物都包含着它的对立面，祸和福、忧和喜，吉和凶经常是联系着的。事物在矛盾中向着相反的方向变去，水被激，则流势悍急；箭被激则远逝。一切事物凡是遇到逼迫，就会引起动荡，事物不断地回旋、运动，就像制陶器的旋转器具。在这些辩证法思想中也表现了他的反对有人格神而主张万物自然变化的思想。

在《道术》篇中贾谊把他的朴素的辩证法思想具体运用到社会伦理生活方面。他对当时社会现象，列举了几十对互相矛盾的善恶相反的道德品质，如慈与嘉、孝与孽、忠与倍、惠与困、友与谗、悌与敖、恭与媟、敬与慢、贞与伪、信与慢、端与跂(一作跛)、平与险、清与鲧、廉与贪、公与私、正与邪、度与妄、恕与荒、慈与忍、洁与汰、德与怨、行与污、退与戟、让与冒、仁与戾、义与愆、和与乖、……等等。这都说明贾谊对社会现象的观察的深入。

贾谊在《六术》和《道德说》中论述了他的"德有六理"的观

① 《论衡·自然篇》。

② 《汉书》"专"作"钧"，制圆形陶器的旋转工具。疑作"抟"，即制陶调泥。

点。所谓"六理"是:"道、德、性、神、明、命"。他说:"道者无形,和平而神。"这里还没有明确地指出"道"的性质是精神性的,还是物质性的,论点不大清楚。至于德、性、神、明、命则是顺序从道派生的。如果与他的哲学体系完成时期的《鹏鸟赋》中的唯物主义思想比较,可以看出他少年的思想具有更多的唯心主义倾向。他的"德有六理"的观点,显然还没有摆脱秦王朝御用官方学说数用六,色尚黑,以水德王的神秘主义的影响。贾谊二十多岁以后,参加了新兴的汉王朝中央政权,已经成为新兴刘姓王朝服务的知识分子,他认为汉兴二十余年,天下和洽,应当"改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐"(《史记·屈原贾谊列传》)。他并且提出了具体的改革方案:"乃悉草具其事,仪法色尚黄,数用五,为官名悉更秦之法。"(同上)从这些后来的主张,更可以看出贾谊数用六,像《六术》篇提出的"六术"、"六行"、"六节"、"六合"、"六艺"等"由六法而体六行","以六为度"的形式主义的框框,可能是从秦朝遗老学来的"秦法"。这些思想后来贾谊自己已经放弃了。

从贾谊的思想中可以看出,汉初地主阶级知识分子随着封建制度的发展所发生的思想变化。贾谊和陆贾不同。陆贾反映了汉初的地主阶级恢复生产、无为而治、与民休息的政治原则,所以他宣扬黄老无为的哲学。贾谊活动的时期,生产已开始恢复,并随着生产的恢复又出现了新的矛盾。当时的地主阶级知识分子,先进的思想家已感到有重新制定一套适应新社会要求的上层建筑的必要,它要求不同于先秦的旧思想体系。并要改变当时黄老无为的思想,在政治上采取积极有为的主张。贾谊特别强调辩证法思想,还在于要求改变秦以来相沿的法令制度。但当时社会历史条件虽然开始要求以政治上的有为代替无为,但新的

完全适应封建大一统思想体系产生的条件还不成熟，他的主张受到当时占主要地位的黄老无为思想的排斥，没有能够实现。比较有远见的思想家，比现实的执政的政治家看得更远一些。地主阶级已经感到，为了进一步巩固封建统一王朝的统一思想，黄老无为的思想已不能满足当时的需要。过了四十年，到了汉武帝时，汉代封建社会发展到一个鼎盛时期，董仲舒为新王朝制定一套哲学体系，适应封建一统的专制主义的需要。

第 五 章

《淮南鸿烈》中系统化的气一元论哲学[①]

《淮南鸿烈》是汉代皇室贵族淮南王刘安招致门客，在他的主持下集体编著的一部论文集。这是体系比较庞杂，内容比较重复的一部大书，中心思想接近先秦老子思想。高诱说它"旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，"基本上是符合实际情况的。其中也夹杂一些孔、墨、申、韩的思想。它是汉初黄老无为的继续，并有所发展。它也是汉武帝以前地方政治集团势力与中央政治集团势力的矛盾的反映。它在政治思想上有进步和保守的两面性，在哲学世界观方面唯物主义是它的主流，但也有不少唯心主义神秘因素。这部书称为淮南鸿烈，"鸿"是广大的意思，"烈"是光明的意思，作者自认为它包括着广大而光明的道理。这部书又称为《淮南子》。（本书以下简称《淮南》）

① 《淮南鸿烈》的内容比较庞杂，本书只是就它的主要倾向进行介绍和解释，不是指的《淮南》全部著作。

第一节 系统化的气一元论自然观

先秦哲学对于宇宙形成的具体过程讲得不多，西汉科学和生产都有所发展，《淮南》书中对世界起源曾做出了更为详尽的说明。它说：

"天地未形，冯冯翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭(始)[①]。道始于虚霩，虚霩生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。"

"天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日。积阴之寒气为水，水气之精者为月。"(《天文训》)

在宇宙开始之前，天地还不存在，只是混混沌沌的状态(冯冯翼翼即没有固定的形体的混沌状态，洞洞灟灟即无形无象的状态)，这叫做太始，即最初的开始。然后，才依次形成了道、宇宙、气，气又分解为天、地、阴阳、四时、水火、万物。如果说，宇宙之前还有一个宇宙不存在的阶段，在理论上必然导致无中生有的结论，这应当是唯心主义的观点，而不是唯物主义的。因为说宇宙有开始，即是说在宇宙开始以前可以没有物质世界。但是《淮南鸿烈》的《天文训》中这一段关于宇宙开始的论述，不能理解为无中生有。因为它说的是天地万物是从混混沌沌，无形无象的原始

① 据王引之说，"太昭"乃"太始"之讹。
《太平御览》引张衡《元图》曰"元者无形之类，自然之根，作于太始，莫之与先。"这是说天地未形，谓之太始。应作"太始生生于虚霩"。据刘文典《淮南鸿烈集解》。

状态开始的，它是无限的、无定形的。由于它说得不够确切，好像在气之前还有一个先于气的逻辑发展阶段。也有人根据这一些理由认为《淮南鸿烈》的基本思想是唯心主义的。

在《俶真训》中关于世界的起源和天地万物的构成，有更明确的叙述，在文句上与《庄子·齐物论》的"有始者，有未始有始也者……"相似，但基本观点是与宇宙有开始说完全不同的。它说：

> "有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者。有未始有夫未始有有无者。"

所谓"有始者"，是指天地开辟，它解释说："所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒垠堮，无无蝡蠕，将欲生兴，而未成物类。"

所谓"有未始有有始者"，是天地开辟以前，它解释说："有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竟畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏茸，欲与物接而未成兆朕。"

所谓"有未始有夫未始有有始者"，是天地开辟以前的以前，它解释说："有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气而未畅，虚无寂寞，萧条霄霩，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。"这是说，天地开辟以前的以前，天地之间有混沌的元气，只是这种"和气"和"元气"还没有流动，它还说不上固定的形象，处于混沌状态，它具有"寂寞"、"萧条"、"冥冥"的性质。

"有有者"，是指有形的万物，它解释说："有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蔗炫煌，蠉飞蠕动，跂行哙息，可切循把握而有数量。"万有的世界有了植物和动物，通过感官可以接触得到的。

“有无者”是指无限广大的空间，是与“有有者”对立依存的，它解释说：“有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。”它的广大不可以计量，但它又是实际存在的。

“有未始有有无”是指广大无限空间与有限事物的统一，它解释说：“有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥。深闳广大，不可为外；析豪剖芒，不可为内。无环堵之宇而生有无之根。”生有无之根，正是说它是有限和无限的统一。

“有未始有夫未始有有无”，世界在有有限和无限的统一之前的状态，它解释说：“有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形，若光耀之间①于无有，退而自失也。曰：予能有无而未能无无也。及其为无无，至妙何从及此哉？”（以上引文均见《俶真训》）

在前面这些论述世界的起源，万物的发生，有无的关系，都是沿着唯物主义的思想逻辑前进的。只在最后，讲到有无的统一以前的境界时他认为这个世界发展阶段的特点是“汪然平静，寂然清澄”，它是广大无边的（汪然），清浊之气还没分化，处在平静状态的气。它的性质是寂然的，清澄的，说不上有什么具体形象（莫见其形）。从此再前进一步，就会陷于无中生有的观点，从而背离正确的思想路线。②

总的看来，《淮南鸿烈》的《天文训》和《俶真训》两篇，力图对世界的形成、运动、变化、发展作出符合当时科学水平的解释。基

① 间，乃问字之讹，语出《庄子·知北游》：“光耀问于无有”一段对话。天地万物都未发生，称曰无无。据刘文典《淮南鸿烈集解》引陈观楼说。

② 有人认为《淮南》一书为唯心主义体系，就是强调这一论点的。

本的思想路线是正确的。它没有回避这些最难解答的问题，甚至当时的自然科学水平也无法对世界的起源做出真正符合实际的说明，《淮南》勉强去解释，不免陷于和自己的基本观点相反的结论。但是必须指出，《淮南》关于宇宙万物形成的学说，如"清阳(扬)者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地"，阳为日，阴为月，阴阳分化为四时，这一套宇宙构成论，在近代科学出现以前，几乎成为我国古代公认的定论。也几乎与古代自然科学混而不分，它对古代的哲学和自然科学，一直有重要影响。

《淮南》一书继承了老子的道的学说，对道的性质作了进一步的描述，提出了天道自然，物类相感的观点。它认为"道""覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地"。它无所不在又无所不包。它又是物质性的，它具有"原流泉涔，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清"(以上均见《原道训》)的气的性质。道(混混滑滑的气)不是受具体形象的局限的，它"约而能张，幽而能明，""甚淖而溺，甚纤而微"。

由于万物是一气所化(道所产生)，万物有共同的物质基础，所以气类可以相感。同性质的气可以感召相同或相近的物类。它说：

> "土地各以其类生。是故山气多男，泽气多女，障气多喑(哑)，风气多聋。……磁石上飞，云母来水，土龙致雨，燕雁代飞。……坚土人刚，弱土人肥，垆[1]土人大，沙土人细，息土人美，耗土人丑。食水者善游能寒，食土者无心而慧，食木者多力而戇，食草者善走而愚，食叶者有丝而蛾，食肉者勇

① "垆土"，是一种干燥坚硬的土。《吕氏春秋·辩土》说垆土"寡泽而后(厚)枯"。

敢而悍，食气者神明而寿，食谷者知慧而夭，不食者不死而神。”(《地形训》)

这里有些现象和它的本质有某种联系，但由于科学水平的局限，他还不能认识有些现象之间并没有什么必然联系，也有些是不符合事实的如“食气者① 神明而寿”；也有完全不科学的，如“不食者不死而神”，世界上根本没有这种动物，这显然是错的。但《淮南》把物类统一于共同的物质基础之上，这一观点是可取的。

人和其他事物都是自然的一部分，《淮南》认为人是一个小的宇宙。它说：

“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节。天有风、雨、寒、暑，人亦有取、与、喜、怒。”(《精神训》)

这种说法与后来董仲舒的“人副天数”的观点十分相似。董仲舒也说过，人的身体就是一个具体而微的天地。但这只是貌似，而实质不同。《淮南》所说的物类相感应，是从气一元论的自然观出发，认为人是大自然的一部分。它不是从目的论出发；它不认为天(上帝)按照它自己的面貌塑造了人类，把人说成上帝的缩影；它不认为人类的行为可感动上天，从而换取上帝的慈悲；它不相信天有意志。正如上面所讲过的，天也是从混混沌沌的气逐渐分化，而成的具体的东西，因为它的材料比较清，所以比地形成得较早。如此而已。这是《淮南》的气一元论与董仲舒的神学目的论在本质上的区别。

虽然如此，我们也必须指出，这种把天和人机械类比的物类相感的说法，与事实是不符的，它还没有完全摆脱天人感应的影

① 古人认为龟、鹤靠食气维持生活。

响,从而保存了一些神秘主义思想的残余。

第二节　形神俱气的形神关系论

精神依赖于物质,在《淮南》一书是比较明确的。它说:"夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也"(《精神训》)。它继承了先秦进步的形神关系学说,认为精神的活动也是由气产生的,只是这种气比较精致,而粗糙的气构成身体。以上是说精神和身体的总的根源都是来自天地之间存在的气。至于每个人具体的身体和精神的关系,《淮南》的说明是:

"夫形者,生之舍也;气者,生之充也;神者,生之制也;一失位,则三者伤矣。"(《原道训》)

这是说人的形体是生命所停住的房舍,气是充实生命的,精神是生命的主宰,三者有内在的有机联系,其中有一个失去它的作用(失位),三者(形、气、神)都将受到伤害。就这三者的根源说,气是主要的,因为神和形的最后根源都是气;就三者的作用说,以神为最重要,它说,"以神为主者,形从而利;以形为制者,神从而害"(《原道训》)。这是说,要以神制形,而不要以形制神。其根据是精神活动正常的人,可以分白黑、视美丑、别同异、明是非;精神不专一的人,可以视而不见,听而不闻,不能辨别是非,是由于"神失其守"的原故。如果不是精神作主而由形体作主,形体将会产生各种要求,如贪图享受,追求势力,希图安逸,"精神日以耗而弥远,久淫而不还,形闭中距,则神无由入矣"(《原道训》)。因而《淮南》认为,正确对待形神关系,应当是"将养其神,和弱其气,平夷其形"(同上),教人以养神为主,使气和形居于从属的地位。"神贵于形也。故神制则形从,形胜则神穷。聪明虽用,必反

诸神，谓之太冲。”(《诠言训》)

《淮南》本来是唯物主义的形神关系论，但是它没有正确理解人的精神是他自己的形体的作用，错误地认为神和形都禀受身体以外的天地之气。精神得到精致的气，身体得到的是比较粗重的气。精气说本身给它的形神关系带来理论的矛盾，最后不得不承认有脱离身体单独存在的超越于任何个体的精神。结果破坏了它的关于形神关系的正确立场，有使它陷于灵魂不死的错误的可能。

关于鬼神问题，《淮南》书中也提出过一些有价值的观点。他认为人们自称看到鬼神，是由于人们的无知，少见多怪的结果，并不是真有鬼神，是“闻见鲜而识物浅也”(《氾论训》)。也有时由于人们的错觉造成的，胆小的人夜间“见立表以为鬼，见寝石以为虎”(同上)。《淮南》继承了先秦荀子、韩非的无神论传统而有所发展。它说圣人为了推行某种法令，或禁止某种行为，往往“因鬼神机祥而为之立禁”，并不是真有鬼神。它举例说，世俗相传，祭祖先用猪最好，死人不可以用皮衣随葬。并不是说猪肉比野兽麋鹿更好，神明特别喜欢飨用，而是因为猪是家畜，家家都有，容易得到的东西。说不可以用皮衣随葬(裘不可以藏)，并不是绨绵曼帛对死者更暖，而是以为皮衣比较贵重，后人可以继续穿用，用以随葬无益于死者，对活着的人有损失。这都是由于“愚者不知其害，乃借鬼神之威以声其教，所由来者远矣”(《氾论训》)。

对鬼神的祭祀，还由于对死者的功劳表示纪念，并不是真相信死者有知，为鬼为神。它说，年终要祭井、灶、门户、箕、箒、臼杵之神，不是因为这些“神”能飨用人们的祭祀，而是这些用具是人们日常生活所必需，天天麻烦它们，祭祀它们，“所以不忘其功也”。牛马有的救过主人的危难的，它死后，还要把它的尸体包好

埋葬,何况过去为人类立过大功的人呢?所以"炎帝于火,死而为灶;禹劳天下,死而为社;后稷作稼穑,死而为稷;羿除天下之害,死而为宗布;此鬼神之所以立"(《氾论训》)。

从《淮南》对鬼神的解释,可以看出它的无神论思想是光辉的。

第三节　物至而神应的认识论

《淮南》的认识论与它的自然观是一致的。它首先承认有独立存在于人们主观意识之外的外物,人具有反映外物的能力,由此而产生认识。它说:

"人生而静,天之性也,感而后动,性之害(容)也。物至而神应,知之动也。知与物接而好憎生焉。"① (《原道训》)

这几句话是说人在没有与外物接触之前,是没有反映的。与外界事物接触之后,才引起变化。能够接受外界事物,这是人性具有的能力。主观认识能力与外事接触而产生了好或憎的不同的思想感情。承认物是客观存在,并承认人对事物有认识能力,"物至而神应",这是唯物主义认识论的出发点。它与不承认知识来自外界的观点是对立的。

对待认识的态度,《淮南》主张要避免主观偏见或成见。认识要像镜子和水那样客观地反映外物:"夫镜水之于形接也,不设智故,而方圆曲直弗能逃也。"(《原道训》)"智故"是有意识地用

① 这段话与《礼记·乐记》文句相同。《乐记》与《淮南》编著时间几乎同时,也可能都来源于荀子的《乐论》。但《淮南》既然引用了,总应该代表它的观点的。

巧智，《淮南》认为正确的对待认识的态度是任凭客观的反映，不要先存任何主观成见；用机心巧智，反而混淆了正确的认识。它主张要“因其自然而推之”，根据事物它自己的样子（自然）去理解它，而不要用主观歪曲客观，才能不失万物之情。不要勉强用人为代替自然（不以人易天），才能取得正确的认识。这种对待外物的静观的认识态度，是先秦老子的“静观”、宋、尹的“虚一”、荀子“虚静”的认识论的继承。

《淮南》的认识论除了继承老子、宋、尹、荀子以外，还有超过或发展了它前人的认识论的地方，那就是它第一次提出了认识过程，不能只限于个人的认识。个人的认识能力总归是有限的。它说：“夫乘众人之智，则无不任也；用众人之力，则无不胜也。”（《主术训》）它还提到认识过程中掌握原理和正确方法的重要性。它说：“离朱之明，察微末于百步之外，不能见渊中之鱼；师旷之聪，合八风之调，而不能听十里之外。故任一人之能，不足以治三亩之宅也。”（《原道训》）个人即使有离朱那样于百步之外看见针尖的视力，也不能看见深渊底下的鱼；有师旷那样敏锐辨别声音的能力，也不能听到十里以外，只有“修[1]道理之数，因天地之自然，则六合不足均也”（同上）。这是说，只要遵循事物的普遍法则，根据天地本来的样子去对待事物，认识和处理天下所有事物也不难。

必须指出，《淮南》强调要认识规律，有它的积极意义。但是它不能科学地理解人对于规律的认识是经由实践而获得的，不了解感性认识与理性认识的辩证关系，它说：“耳目之察，不足以分物理；心意之论不足以定是非。”妄图在耳目、心意之外寻找所

① 修即“循”字之讹。

谓“通于太和而持自然之应者,为能有之”(《览冥训》)。这就是说,它要超越感性知识、理性知识之外,追求所谓无所不包的最高、最完备的知识,这就容易陷入谬误。

为了教人取得有用的知识,《淮南》强调学习的重要,通过学习可以补救个人的偏弊和不足。它说:“文王智而好问,故圣;武王勇而好问,故胜。”(《主术训》)

《淮南》还认为教育对于一般人是有用的,只有少数圣人“不待学问而合于道者,尧舜文王也”,也只有少数恶人“不可教以道,不可喻以德,严父弗能正,贤师不能化者,丹朱商均也”。(均见《修务训》)它指出了学习的重要,并认为知识的来源要通过学习,而不由天赋的智慧,这是符合唯物主义认识论原则的。但是它还相信有所谓天生的圣人可以不学而知,不待教而能,又有天生的恶人,教育对他们不起作用,这又背离了正确的认识论原则。

《淮南》还指出通过教育可以使人继承和发扬文化遗产,取得有用的知识。它说,古代“苍颉作书,容成造历,胡曹为衣,后稷耕稼,仪狄作酒,奚仲为车”,他们每人一生只做了一件有益于社会的贡献,就被认为是特出的天才。周朝以后,虽然没有一个像他们六个人那种才能的人,但是这六位发明人的创造技术人人都能懂得,其原因就在于有了教育,“教顺施续,而知能流通”,可见学习是十分必要的。“知(智)人无务,不若愚而好学”(《修务训》)。

《淮南》认为人生来就有学习的要求,有改造的可能性,由于人有饮食之性,才有“大飨之谊”,有喜乐之性,才有音乐的教育;有好色之性,才有“婚姻之礼,男女之别”,“无其性,不可教训”。教育是“因其所喜以劝善,因其所恶以为禁奸”。(以上见《泰族

训》)这种思想已经表明《淮南》书中已不满足于圣人可以凭空制礼作乐的传统说法,它企图通过生理和生活的需要以论证教育、文化、礼乐和广大人民的关系。它的结论未必正确,但它标志着人类在说明社会历史诸现象时所作的有益的尝试。这一努力方向还是值得提出并给以重视的。

第四节 因时而变的社会历史观

《淮南》继承了韩非的发展的社会历史观,并有所发展和丰富。它提出,社会是变的,法令制度也应当适应时代的需要而相应地改变。它说:"先王之制,不宜则废之。"政治制度(礼乐)没有一成不变的。它说:

> "圣人制礼乐而不制于礼乐。治国有常,而利民为本。政教有经,而令行为上,苟利于民,不必法古;苟周于事,不必循旧。"

又说:

> "法与时变,礼与俗化。衣服器械,各便其用。法度制令,各因其宜。故变古未可非,而循俗未足多也。"(以上《氾论训》)

这是对于复古主义者的反击,它也是为汉初封建王朝建立新法制辩护的。汉初,面临统一的新局面,法令制度基本依照秦朝,未加彻底的改造。刘安的时期,正是汉王朝的经济已经恢复,客观上正需要建立一套新的制度。《淮南》的变法思想反映了新兴地主阶级的要求。韩非时期反对复古、是反对当时保守主义的奴隶制的法制思想残余。《淮南》要求变法,连秦王朝的旧法也要求重新考虑。

汉兴,"承秦之制"的地方很多。《淮南》的时代较早于董仲舒。《淮南》主张变古,为的是论证秦朝相沿的制度非变不可。这和贾谊上疏,要求改正朔、易服色、数用五、色尚黄的政治目的一致的。而董仲舒的时期,汉中央政府的政权巩固的程度已比武帝以前大大加强。而且有些制度已陆续建立。武帝后期,董仲舒的"天不变,道亦不变"的主张是对中央专制政权已经巩固以后的情况说的,它要求以后不能再变。地主阶级需要的已经不是变化,而是不变了。

《淮南》的理论根据是,时代变了,客观形势变了,所以法也要变。法只能适应政治的客观形势,而不能把客观形势适应死的法令条文。它说:

> "夫神农、伏羲不施赏罚,而民不为非,然而立政者不能废法而治民;舜执干戚而服有苗,然而征伐者不能释甲兵而制强暴。由此观之,法度者,所以论民俗而节缓急也;器械者,因时变而制宜适也。"(《氾论训》)

这里明确地提出法令制度不过是一种工具。

关于法令制度的起源,《淮南》也有过不同于当时一般保守主义者的解释。它说:

> "法生于义,义生于众适,众适合于人心,此治之要也。"(《主术训》)

这里说"法"起源于人们的需要,这种说明,仍然是一种唯心史观,但是它不但比上帝决定国家制度的神学思想高明,而且比韩非的英雄伟人决定历史(圣人制定法令制度)说的合理因素也更多了一些。

《淮南》还开始接触到个人在历史中的作用的问题,社会历史的发展受客观环境的决定,只能由环境决定人,人对历史的改

变无能为力。它认为当"至德之世",人民的生活很富足,连草木也生长得很繁茂;衰乱的时代,人民生活困苦,连山川草木也陷于枯萎。圣人遇到这种时代,也将束手无策,起不了作用。因为社会的治乱"不专在我,亦有系于世矣"。"世治,则愚者不能独乱;世乱,则智者不能独治。"(《俶真训》)就它反对圣人决定历史发展的方向,决定社会的进程来说,有其积极合理的一方面。但是它把社会的治乱看成是完全可以脱离人的社会实践单独存在发展的现象,那末,这种"世(社会)治"和"世乱"的根据就不在人,而在人以外的所谓抽象的"社会"(世)了。人是社会关系的总和,社会是由一定的生产关系的人所组成的,如果把人的作用从社会的功能中排除出去,这种社会(世)将是无法理解的神秘的、不可认识的东西了。《淮南》正是由反对圣人可以主观任意决定社会历史的错误观点,而不自觉地又陷于人不能对社会历史起作用的命定论的错误。它说:"历阳之都,一夕反而为湖,勇力、圣知与罢怯、不肖者同命。"(《俶真训》)其结果只能归结为社会治乱命定论和不可知论,认为命运既规定了,人类是无法逃避的。这里所举的例子以及所依据的理论和后来王充的观点完全一样。可以看出王充对《淮南》的思想继承关系。

在道德观方面,《淮南》也力图通过经济生活说明道德的起源。它说:

"夫民有余即让,不足则争。让则礼义生,争则暴乱起。扣门求水,莫弗与者,所饶足也;林中不卖薪,湖上不鬻鱼,所有余也。故物丰则欲省,求澹则争止。秦王之时,或人葙子,利不足也;刘氏持政,独夫收孤,财有余也。"(《齐俗训》)

自从《管子》提出"仓廪实而知礼节"的口号以来,韩非继承了这一观点,《淮南》又一次系统地发挥了这一观点。它说明我国古代

进步的哲学家不断地努力试图从物质生活中探寻道德的起源的问题。由于他们不了解阶级的观点，因而不能认识社会，也就无从正确地认识道德和它的经济基础的关系。但是他们力图以人的物质生活为基础去说明各种社会现象，这一努力是值得肯定的。

第五节　积极意义的"无为"政治理想

老子的"无为"思想反映了农民小私有者要求发展个体经济的愿望，反对统治者过多的干涉，主张让农民过着自富、自朴、自正的生活。韩非的"无为"反映了新兴地主阶级要求掌握政权的政治理想，提出了君道无为，臣道有为，为中央集权的专制主义提供理论武器。汉初陆贾的无为而治和黄老无为思想，反映了掌握政权的地主阶级采取对农民经济利益让步的政治思想，体现了汉初的与民休息、发展生产的政策。这些"无为"的主张都没有超出老子第一次提出的无为的范围，它的意义总是有所不为，它们的区别只是有的是主张君道无为，臣道有为，有的主张少作为。

《淮南》的"无为"反映了武帝前后取得统一政权的地主阶级的政治理想，它补充、甚至发展了老子一直到陆贾的无为的观念，对无为做出了完全新的解释。这种崭新意义的无为体现了掌握了封建统一政权的地主阶级对自己阶级事业的充分信心，和重视客观规律的科学态度。

《淮南》的无为，不是无所作为，而是因势利导的积极行为。《淮南》说，有些人认为：

"无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如

此者乃得道之象。”

《淮南》紧接着驳斥了这一消极的无为观点：它列举了历史上许多被后来公认的“圣人”，都是积极有为的，如神农教民“播种五谷，”发明医药，“一日而遇七十毒”；尧积极从事于政治和教化，“立孝慈仁爱”，“西教沃民，东至黑齿，北抚幽都，南道交趾，放讙兜于崇山，窜三苗于三危，流共工于幽州，殛鲧于羽山”；“舜作室”，“辟地树谷，……南征三苗，道死苍梧”；“禹沐浴霪雨，栉扶（疾）风，决江疏河，凿龙门，辟伊阙”；“汤夙兴夜寐，以致聪明，……整兵鸣条，困夏南巢”。这五位“圣人”，一生致力于“为民兴利除害”，“不耻身之贱，而耻道之不行；不忧命之短，而忧百姓之穷”。“圣人忧民如此其明也，而称以‘无为’，岂不悖哉！”[①] 由于以上的理由，它认为为了取得事业的成功，必须积极有为：“天子以下，至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求澹（成功）者，未之有也。”（《修务训》）

但是，《淮南》是老子学说的继承者，对老子无为的学说，不便直接反对，于是它提出了新的解释。它说，老子的无为不是真正的不做什么，而是因势利导：

> “夫地势，水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加工焉，（故）[②] 五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。”（《修务训》）

地势尽管东方低下，如不用人工，水流不会纳入河道，禾稼也要人的播种才能生长。因此，它得出结论说：

“若吾所谓无为者，私志不得人公道，嗜欲不得枉正求，

① 以上引文均见《修务训》。

② 据四部丛刊本。

循理而举事,因资而立权[①],推自然之势,而曲故不得容者,故事成而身弗伐,功立而名弗有,非谓其感而不应,攻而不动者。"(《修务训》)

这是说,不要用私志和个人偏好影响客观的原理,按照规律办事,借助于客观具备的条件以取得成功。完全是凭借事物已有的形势,而不是用诈力。所以,这样所取得的成就,在圣人看来,不以此夸耀,不以有功自居。并不是说像块无知不动的木石一样,才算无为。

有些故意不按照自然规律办事的蛮干作风,像"以火熯井,以淮灌山",要用火把井底烤干,把淮水引向高山进行浇灌,这是凭任主观,违背事物自己的规律(用己而背自然),这才是"有为",这种勉强硬干的有为,是不会获得成功的。在今天,"以火熯井,引淮灌山",已算不了什么奇迹,而在两千年前的古代,科学技术水平的限制下,看来,这是违反自然规律,认为不可能的。

至于充分利用自然条件的行为,像"水之用舟,沙之用鸠,泥之用辅,山之用蔂,夏渎而冬陂,因高为田[②],因下为池"(《修务训》),完全是因势利导的行为,不能认为是"有为",因为它是符合"无为"原则的。

① "权",据王念孙说,是"功"字之误。

② 据王念孙说,"田"字为山字之误。按,王说未必是,"因高为田",与"因下为池"对文。不受水溃的高地可以为田,利用洼地可以为池,文义可通。

第六章

董仲舒以天人感应为基础的哲学体系

统一的封建专制中央集权王朝建立后，新兴封建地主阶级要求建立一种为专制集权主义服务的哲学体系。

董仲舒对于封建统治事业所担当的任务，就在于适应当时封建统治者的时代要求和需要，从地主阶级统一的封建中央集权的基本立场出发，建立一套完整的封建神学神秘主义的思想体系。从董仲舒开始，把孔子神圣化，把孔子的学说宗教化，把封建专制制度的理论系统化。

第一节　巩固封建专制主义中央集权尊君、一统的政治理论

董仲舒[①]，生于公元前 179 年（汉文帝元年），卒于公元前 104 年（汉武帝太初元年），广川人，据说他读书很勤奋，曾“三年不窥园”，是西汉最主要的唯心主义哲学家。现存著作有《春秋繁

① 《史记》卷一二一，《汉书》卷 56。由于古今行政区划的变更，汉广川地跨今河北枣强及景县。董仲舒故里在今河北景县。董仲舒晚年居长安，汉武帝有重大朝政，遣使咨询。最近发现西安北郊有董子墓。白居易《琵琶行》有蝦蟆岭，原为“下马岭”，到董子墓，官员需下马。后讹为“蝦蟆岭”。

露》。在《汉书·董仲舒传》记载了他的《举贤良对策》。这都是研究董仲舒哲学思想的直接材料。

董仲舒把统一思想看作首要任务。他在第三次对策中说："《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。"

这种罢黜百家、独尊儒术的大一统思想，是为中央集权封建专制主义服务的董仲舒的哲学思想的核心。他把宗教哲学和他的政治思想结合起来，强调统治者的绝对权威。他对《春秋公羊传》"春王正月"这四个字给以主观的、神秘的解释：

"臣谨按，《春秋》之文，求王道之端，得之于'正'。'正'次'王'，'王'次'春'。'春'者，天之所为也。'正'者，王之所为也。其意曰：上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，求宜其端于天。"(《举贤良对策》)董仲舒从目的论的立场，对《春秋》说的"春王正月"进行了主观任意的解释。他说春、王、正、月这四个字的次序都是有深奥的道理的。"春"是天的意志，所以"春"应放在"王"的前面，"正"是王之所为，所以应在"王"之后。董仲舒认为，只要符合天意，就可以做到"阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷熟而草木茂"(同上)。

皇帝代表"天意"，他是万民的主宰，甚至自然界的阴阳风雨都由于他的行为所决定，把一切权力集中在皇帝一人身上，从而论证"君权"的神圣和至高无上。君权之所以不可违抗，由于它体现了上帝的意志。

为了巩固中央专制集权，董仲舒吸取秦王朝覆灭的历史教训，主张缓和阶级矛盾，提倡德治，主张政治上革除秦时的弊政，

即所谓“更化”。

在董仲舒看来，秦行申不害、商鞅、韩非之法，任刑而不尚德，所以“刑者甚众，死者相望，而奸不息”；秦又许民卖买田地，造成“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”；贫民耕富人田地，纳税十分之五，“常衣牛马之衣，而食犬彘之食，重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山川，转为盗贼，赭衣（罪人）半道，断狱岁以千万数”（《汉书·食货志》），结果人民群起反抗，所以秦统一全国后仅十五年就被农民起义推翻了。汉朝沿袭秦法，循而不改，富人依仗高官厚禄势力，与民争利，“众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业”，掠夺无度、贪得无厌，迫使“民日削月朘（窘缩），寖以大穷，富者奢侈羡溢，贫者穷急愁苦”，逼得“民不乐生。尚不避死，安能避罪？”这就不得不引起人民的反抗。因此，他说，如果继续实行秦的法治而不加改变，必然会“法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火”，必然不可收拾。董仲舒作为汉初地主阶级的代言人，他从历史的教训中知道光用严刑峻法，像秦王朝和韩非那种政策，不会给地主阶级带来稳定的统治秩序。他提出了德和刑并用，重视德治的统治原则。他说，这有如坏得很厉害的琴瑟，必须解弦更张，重新制作，然后才可以再弹。他把这种政治上的变革叫做“更化”。（以上引文见《举贤良对策》）他主张用仁德代替严刑，并主张“限民名（占）田”，限制豪强兼并土地，“以赡不足，塞并兼之路”；不许官吏与民争利，“盐铁皆归于民”；“去奴婢，除专杀之威”；“薄赋敛，省徭役，以宽民力”。这些主张一方面在于打击豪强势力，加强中央政权控制的力量；另一方面也是企图暂时缓和一些地主阶级和农民之间的阶级矛盾，防止农民起义，加强封建地主阶级专政。他的政治主张都是从巩固中央集权统治的长远利益出发的。例如，他的限田主张“使富

者足以示贵，而不致于骄；贫者足以养生，而不致于忧。以此为度，而均调之，是财不匮，而上下相安，故易治也"(《春秋繁露·制度》)。在董仲舒看来，在当时的阶级斗争的形势下，如果不采取缓和阶级矛盾的措施，就会引起"百姓叛去，贤圣故亡"(《春秋繁露·五行相生》)。

他的"更化"思想就是以孔孟的礼义仁德来节制对人民的剥削，以维护和巩固中央集权的地主阶级专政的。但他又从修郊祀、改正朔、建封禅、礼百神等宗教礼仪上来讲"更化"，这就把儒学神秘化了。

第二节　天人感应目的论的世界观

随着地主阶级夺得了全国性的政权，特别是因为秦末陈胜、吴广所领导的奴隶和农民起义，表明了劳动人民力量的强大，给统治阶级以极大的震惊，因而迫使统治阶级不得不假借"天"威来弥补其强力统治之不足。因此，"天"就成为为封建专制主义中央集权服务的董仲舒哲学体系的最高概念。

董仲舒的世界观，是君权神授的天人感应的目的论。为了把汉王朝的中央集权的封建专制制度说成是天授的永恒不变的神圣制度，他宣称天是有人格、有意志、至高无上的神，自然界日月星辰的运行，寒暑四时的更替，国家的兴衰治乱，都是神的意志的表现。皇帝秉承天命统治人民，而人民只有接受统治者的统治。

董仲舒继承了殷周时代以来的宗教观念，对于汉代的天文学对"天"所达到的自然科学的成就加以神学的歪曲，把"天"解释为至高无上的神，认为"天者，百神之君也，王者之所最尊也"

(《春秋繁露·郊义》)"天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也"(《郊祭》)。

他认为这个至高无上的"天"是有意志的,提出了"天志"和"天意"的概念。他利用自然科学的自然观,以春夏秋冬四时,论证"天志"的存在。承认有一个可以发号施令的上帝主赏罚,这是商周以来的传统的天命观念。经过春秋时期老子、战国时期的宋钘、尹文、荀子和韩非的反击,这个发号施令的人格神已经动摇了。董仲舒为了给汉王朝的统治寻找理论根据,对先秦以来的有神论的天道观进行了修补的工作。他把自然界的现象,一一按照目的论的要求给它加上封建社会的道德属性。连寒暑变化,四时运行都说成了有目的的,有道德意义的。他说:"春,爱志也;夏,乐志也;秋,严志也;冬,哀志也。故爱而有严,乐而有哀,四时之则也。"(《天辨在人》)

董仲舒认为天的根本特性就是德,以德为本,而德的根本观念就是作为封建道德最高概念的"仁"。所以他说:"仁之美者在于天。天,仁也。"(《王道通三》)给天加上封建道德的属性。

先秦的进步思想家和科学家,多用气、阴阳、四时、五行这些范畴来解释世界的形成。他们的主要贡献就是在现实世界本身寻找世界万物发生发展的原因,给以哲学的说明,用以打击神支配世界的宗教思想。到了汉初,科学大有发展,《内经》的医学,《吕氏春秋》《淮南子》中的天文、地理和农学,它们用阴阳五行思想解释世界。董仲舒把阴阳五行学说改变为也具有封建社会道德属性的神秘主义阴阳五行说。

董仲舒认为"天"的目的,在于生养万物,这是阳的作用。阳气,是天志表现的积极方面。因此,"阳为德,阴为刑,刑主杀而德主生"(《举贤良对策》)。"天之志,常置阴空处,稍取之以为助。故

刑者德之辅,阴者阳之助也"(《天辨在人》),给天加上了封建专制主义的道德属性。

在董仲舒看来,阴阳二气再分而成木、火、土、金、水五行。五行的次序,是木→火→土→金→水。木生火,火生土,土生金,金生水。这种顺次相生,叫做"比(接近的)相生"。金胜木,中隔水;水胜火,中隔木;木胜土,中隔火;火胜金,中隔土;土胜水,中隔金。这叫"间相胜"。五行相生相胜,终而复始,循环不止,而有春(木)、夏(火)、秋(金)、冬(水)四时(土兼四时),和东(木)、南(火)、西(金)、北(水)四方(中配土),由此而产生万物。

因此,董仲舒认为,万物统一于五行,五行统一于阴阳,阴阳统一于天。阴为天的刑罚的表现,阳为天的恩德的表现。五行相生体现了天的恩德,五行相胜体现了天的刑罚。天通过阴阳五行的变化而产生和指导万物和人类。照他这种解释,本来是自然现象的阴阳五行,也有了意志、有了目的了。

董仲舒的天人感应的目的论,继承了孟子邹衍以来天人合一的学说,并利用当时的科学理论加以附会。当时天文学、数学、物理学、医学的发展,发现了自然界的一些联系。当时已发现声音共鸣的现象,人们已知道"调琴瑟而错之,鼓其宫则他宫应之,鼓其商而他商应之"。也知道天气变化对人们身体有某些影响,如"天将阴雨,人之病故为之先动,是阴相应而起也"(《同类相动》),等等。董仲舒利用这已有的科学知识,加以附会,把天和人的关系,也说成目的论的关系:"天者,万物之祖,万物非天不生。"(《顺命》)"天者,群物之祖也,故遍复包函,而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。"(《举贤良对策》)"为生不能为人,为人者天也。人之为人,本于天,天亦人之曾祖父也。"(《为人者天》)天是有目的有意识产生万物和人类的主宰。

董仲舒认为天所以创造万物，是为了人类。他说："天地之精所以生物者，莫贵于人。"(《人副天数》)"天地之生万物也，以养人，故其可食者以养身体，其可威者以为容服。"(《服制象》)"昊天生五谷以养人。"(《求雨》)"天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心。"(《身之养重于义》)天生一切事物和道德观念，都是为了人类。王夫之有力地驳斥目的论，他说："擎拳为敬，箕踞为傲，民之礼也。若于天，则寒慄非敬以恭，暑析非导以嫚矣。……五刑伤肌，民之所畏而以讨也。若于天，则蹒跚者非以其盗，不男者非以其淫矣。是故春夏温，秋冬肃，民以为发敛，非款冻靡草之发敛，……万欲舍赫赫明夕，昭垂于民者，而用其测度比拟之术智，不亦陋乎！"(《尚书引义》卷一)

董仲舒还认为天所以生人类，是为了实现天的意志，人是"天"的缩影，他把这叫做"人副天数"。他说："人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答(反应)，春秋冬夏之类也。喜，春之答也；怒，秋之答也；乐，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。"(《为人者天》)又说："天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。"(《人副天数》)总之，天完全依照它自己的模型塑造了人类，人类的形体、精神、思想感情、道德品质等等，都被说成天的复制品，与天符合的。

在董仲舒看来,天创造人就是为了贯彻和体现它自己的意志,那末,人违反了天的意志,必然引起天的震怒,出现各种灾异,以示谴告和惩罚。如果地上的统治者违背了天的意志,不行仁义,天就会出现"灾害",进行"谴告"。"天地之物,有不常之变者,谓之异。小者谓之灾。灾常先至,而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。……凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失,乃始萌芽,而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。"(《必仁且知》)

不但天的灾异能影响人,而且人的行为和精神活动也能感动天。所以他说:"五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除。不救以德,不出三年,天当雨石。"(《五行变救》)在遇到灾难时,只要顺应天的意志,就可以免除灾难。"木有变,春凋秋荣,秋木冰,春多雨,此繇役众,赋敛重,百姓贫穷叛去,道多饥人。救之者省繇役,薄赋敛,出仓谷,振困穷矣。"(同上)天通过灾异以告诫统治者,统治者如果体会上天的意志,减轻人民的负担,就可以不出乱子。

董仲舒把《春秋》记载的大量天象变化和自然灾害,加以全面的歪曲和神秘化,使《春秋》学说完全和阴阳五行家的阴阳五德终始的神秘主义结合起来。这种哲学思想,后来成为泛滥于两汉的谶纬迷信思想的祖宗。

董仲舒认为天不但是自然和人类社会的创造者,而且天给人类社会设立一个最高权力的"君主",皇帝有代天实行赏罚的至上权威。他说:"王者承天意以从事"。"天以天下予尧舜,尧舜受命于天而王天下。"(《尧舜汤武》)"受命之君,天意之所予也,故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也。"(《深察名号》)君权

神授说，是董仲舒用来论证封建统治制度的。

董仲舒为了巩固地主阶级的统治，调和阶级矛盾，一方面宣称君权神授、君权来自神权，同时也企图假天之威，对皇帝的过分残暴加以限制，他说《春秋》的一个重要原则在于"屈民而伸君，屈君而伸天"(《玉杯》)。他说天不是为皇帝而生人民，而是为人民而立皇帝，能对人民有好处的皇帝，天让他做下去，害民的皇帝，天就要夺去他的皇位。这就是说，皇帝对人民的剥削不能超过人民所能忍受的限度。董仲舒的这种学说目的是为了统治者的长远利益，但他要求减轻对人民的压迫和剥削，对人民还是有利的。他告诫统治者不要过分残暴，不然就必然被人民所推翻。

第三节　"天不变道亦不变"的形而上学思想方法

董仲舒的形而上学观点，贯串着他整个的思想体系。他吸取了辩证法的个别观点，最终目的却是为他的形而上学体系服务的。

先秦哲学流派中有一派讲阴阳五行的，他们认为阴阳是两种对抗的物质势力，是相互矛盾、不可分的。董仲舒也接受了这些论点，比如他说：

"凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有后，必有表，必有里。有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。"(《基义》)

从上面的话看来，董仲舒是相信事物有矛盾的。但是，问题不在于他指出事物有矛盾，而重要的是他对矛盾的看法不是采取辩

证法的观点，而是采取了形而上学的观点。他认为事物有矛盾，最后必趋向于统一(合)，矛盾是相对的，统一才是绝对的。他说：

"阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。"(《基义》)

董仲舒认为矛盾的双方，有一方永远处在主要地位，并起着主要作用。矛盾的主要方面不是可以转化的，而是固定不变的。阴只能服从阳，并作为阳的对立面而存在，所以说"阴者，阳之合也"。妻对夫，只是作为夫的配偶而被认为是对立的一方的，夫永远是矛盾的主要方面。子之于父、臣之于君也是一样。这和董仲舒的"天道右阳而不右阴"，"阳尊阴卑"的观念是一致的。

因此，他虽然说"阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻，妻兼于夫；父兼于子，子兼于父"等等。但它们的关系是固定的，正如他自己所说的，"阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后面守空处。此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也"(《基义》)。这是说，阳永远处于主导地方，阴永远处于从属地位。这是天有目的地安排定了的。

董仲舒在社会伦理学说方面，也曾提出过经与权的关系，而不是主张不要权。他也主张改制而不是主张不改制。但是"权"则是有严格的限制的。他说过："春秋有经礼，有变礼。谓如安性平心者，经礼也；至有于性虽不安，于心虽不平，于道无以易之，此变礼也。"(《玉英》)这里所谓变礼，并不是真正承认变礼的合理地位，变礼之所以被承认是"礼"，仅仅由于它"于道无以易之"的原故。他说："权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。"(《玉英》)这个被允许的机动范围(可以然之域)，在董仲舒看来是不可动摇的，永恒不变的。

在中国哲学史上，先秦以来，承认事物有矛盾，但又坚决反

对辩证法的，有几种不同的道路：有相对主义的道路，如《庄子·齐物论》所采用的手法，他不是硬不承认事物有矛盾和变化，而是最后以相对主义的荒谬手法否认了事物的变化、矛盾；有调和矛盾的中庸主义的道路，对矛盾采取折衷的办法，以消解矛盾；有董仲舒所采取的道路，它也承认事物有矛盾的双方，但他把矛盾的双方的地位绝对固定起来，不承认矛盾双方有性质的和地位的转化，这种手法，实际上是扼杀了辩证法。因此，仅仅讲到事物有矛盾，并不能由此断定它是辩证法，因为相对主义、调和主义和有些形而上学者也可以承认这一点。关键在于对待矛盾的态度。

董仲舒在他的《对策》中说："道之大原出于天，天不变，道亦不变。"毛泽东同志指出这种形而上学的错误观点时说："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。"（《毛泽东选集》第1卷，第301页，人民出版社，1991年版）

第四节　以名正实的认识论

董仲舒的天人合一的目的论也贯串到他的认识论中。他认为真正的认识，是人的认识与天志相符合。求得这种认识，只须向内反省，不须外求。他说："道莫明省身之天"（《为人者天》），"内动于心志，外见于事情，修身审己，明善心以反道者也"（《二端》）。由内心的反省就可以见到"天地神明之心与人事成败之真"（《郊语》）。

因此，他对于名词概念的解释是："名之为言，鸣而命也；号之为言，謞（呼叫）而效也"（《深察名号》），"名号，异声而同本，皆

鸣号而达天意者也"(同上)。"名"与"号"反映的不是事物,而是表达的"天意"。不是事物决定概念,而是概念决定事物。"事各顺于名,名各顺于天。"(同上)天的意志决定人的认识,人的认识决定万事万物。这就是董仲舒的认识论。

董仲舒说:"名生于真,非其真,弗以为名。"(《深察名号》)好像他也承认名来源于真实的事物,实际上他所谓"真",并不是事物的客观真实,而是"圣人"对名物的规定。他说:"名者,圣人所以真物也"(同上)。依照这种认识论,名是"发于天意"的,因此,名也就是神圣的绝对真理,甚至名就是事物之理。他把名实关系颠倒过来了,"名"比"实"更根本,名是第一性的,实是第二性的。所以他说:"欲审曲直,莫如引绳;欲审是非,莫如引名,名之审于是非也,犹绳之审于曲直也。"(《深察名号》)"圣人"根据天志所制定的"名",是一切是非曲直的神圣不可动摇的标准。

在董仲舒看来,名对物而言就是理,也就是"义",对人而言,就是"仁义"。因此他提出"正名以明义"的思想。他说:"名者,大理之首章也。录其首章之意,以窥其中之事,则是非可知,逆顺自著,其几通于天地矣。"(《深察名号》)

把封建道德的最高原则——仁义,说成正名的标准,这是中国封建社会中的具有特殊形态的名实学说。它是维护封建制度的"名教"思想的先驱。

董仲舒说:"今《春秋》之为学也,道往而明来者也。然而其辞,体天之微,故难知也。"(《精华》)"天命成败",只有"圣人知之",只有圣人才能"知天命鬼神"(《祭义》)。由"知天志"而达到"知天命鬼神",可以前知千载,后知万世,这不是认识,简直就是谶纬迷信的宗教预言了。

这种神秘主义认识论的目的,在于建立封建统治者的最高

代表“圣人”和“君主”的绝对权威。所以董仲舒说：“圣人者，见人之所不见者也。故圣人之言，亦可畏也。”(《郊语》)“圣人”具有天生的非凡的神智，绝对“可畏”，不可侵犯。他说：“圣人之道，同诸天地”，“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”(《王道通三》)。专制皇帝掌握生死予夺之权，具有压倒一切的权威。这就是董仲舒的先验主义的神学认识论的最本质的社会意义。

第五节　建立四大绝索的道德观

董仲舒的天人感应的目的论也表现在他的道德观方面。他认为履行封建社会的道德规范就是人性符合于天的意志的表现。他的人性论是他的道德观的基础。

《中庸》说：“天命之谓性。”《易传》说：“穷理尽性以至于命。”(《说卦传》)这是唯心主义人性论。董仲舒继承了这种思想，并加以发挥，认为人性像天：“今善善恶恶，好荣憎辱；非人能自生，此天施之在人者也。”(《竹林》)“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫(预先防止)而不可去，若形体之肥瘦(瘦)，而不可得革也。”(《玉杯》)人性乃是天志所先天赋予人的，是不可更改的。

董仲舒认为天有阴阳的属性，人也有贪和仁两种品质。“天两，有阴阳之施；身亦两，有贪仁之性。”(《深察名号》)人的仁，即善的品质，体现了天的阳的方面；人的贪，即恶的品质，体现了天的阴的方面；人的性体现了天的阳，人的情体现了天的阴。因此他得出结论说，性可以产生善，情可以产生恶，他主张以性控制情，以达到“损其欲以辍其情以应天”(《深察名号》)。

在董仲舒看来，人性虽然体现了天的阳的方面，可以产生

善,但这只是说有产生善的可能,并不就是已成为现实的善。"善出性中,而性未可全为善也。""性有善质,而未能善。"(《深察名号》)性好比是禾,善好比是米;性好比是茧或卵,善好比是丝或雏。米虽出于禾,但禾并不就是米;丝或雏虽出于茧或卵,但茧或卵并不就是丝或雏。同样,善出于性,但性并不就是善。所以他说:"天令之谓命,命非圣人不行;质朴之谓性,性非教化不成;人欲之谓情,情非制度不节。"(《举贤良对策》)只有"圣人"设制度施行教化,使人情欲少,回复到"天令"(天志),然后才可以成善。很显然,这是一种抽象的神学的道德论。

董仲舒把人性分为三类:一类是情欲很少,不教而能善的,这叫"圣人之性";一类是情欲多,虽教也难能为善,只能为恶,这叫"斗筲之性";一类是虽有情欲,但可以为善可以为恶的,这叫"中民之性"。所以,他认为,从"质朴之谓性"的严格意义说来,"圣人之性,不可以名性。斗筲之性,又不可以名性。名性者,中民之性。中民之性,如茧如卵,卵待覆二十日而后能为雏,茧待缲以渲汤(沸汤)而后能为丝,性待渐于教训而后能为善。善,教训所然也,非质朴之所能至也"(《实性》)。这种性三品说的实际意义,就在于把统治阶级的阶级性称为"善",称为"圣人之性";把贫贱者的性称为"恶",称为"斗筲之性"。他说:"民之为言,固犹瞑也。""民之号,取之瞑也。"(《深察名号》)侮蔑人民本为冥顽不灵、有恶而无善。把那中间阶层的特性,称为"中民之性",德教只用于"中民"。董仲舒的阶级立场在性三品学说中表明得最清楚。在他看来,只有具有"圣人之性"的统治者,能充当"治人者"和教化的立法者。所以他说:"天生民性,有善质而未能善,于是为之立王以善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教于王,王承天意,以成民之性为任者也。"(同上)帝王根据天意,

教化奴役人民。这正是封建专制统治者的神圣化和封建政权的绝对化。董仲舒的人性论，说明了他的封建地主阶级的立场。

董仲舒的性三品说是孔子“性相近也，习相远也”，“惟上智与下愚不移”的人性论的发展和神学化，它是后来韩愈的性三品说的由来。

董仲舒根据他的神学的人性论，建立起“三纲”、“五常”的道德观念。先秦孔孟讲君臣、父子、兄弟、夫妇和朋友五伦。董仲舒把它发展为“三纲”，利用神权论证它的绝对统治和服从的关系，而把仁、义、礼、智、信“五常”作为调整这种关系的基本原则。

董仲舒根据他的神学的“阳尊阴卑”的理论，认为君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。他认为，“妻”、“子”、“臣”完全是为了配合“夫”、“父”、“君”的存在而存在的。在他看来，这种封建社会的绝对统治和服从的秩序，就像天地的阴阳一样不可改变，完全出于天意。所以他说：“王道之三纲，可求于天。”（《基义》）这样，董仲舒就把封建社会的统治秩序，神圣化为宇宙的法则，整个宇宙都被说成为具有封建统治秩序。封建社会的四条束缚人民的绳索（即神权、皇权、父权和夫权），被抬高到神的法则的绝对地位。

董仲舒继承了孔子“君子喻于义，小人喻于利”和孟子“义利之辨”的思想，提出“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的主张，把封建地主阶级的阶级利益，美化为“义”和“道”。这是董仲舒的唯心主义观点在道德观方面的表现，他只讲动机，而不讲效果。

董仲舒的唯心主义道德观，不仅是汉王朝的封建统治的理论基础，而且是我国整个封建社会统治的理论基础。他把神学的世界观运用于社会伦理道德，以论证封建统治的神权、皇权、族权和夫权的合理性和永恒性。正如毛泽东同志指出的，在中国封

建社会中,“中国的男子,普通要受三种有系统的权力的支配,即:(一)由一国、一省、一县以至一乡的国家系统(政权);(二)由宗祠、支祠以至家长的家族系统(族权);(三)由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统(神权)。至于女子,除受上述三种权力的支配以外,还受男子的支配(夫权)。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。”(《毛泽东选集》第一卷,人民出版社,1991 年版,第 31 页)董仲舒正是这种“代表了全部封建宗法的思想和制度”的“束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”的理论制造者,在长期的封建社会中给中国人民带来的毒害和奴役实在是太深重了。

第六节　“三统”、“三正”的循环论的唯心史观

董仲舒的循环论的历史观,继承了战国末期邹衍的“五德终始”说。① 邹衍用唯心主义修改了春秋战国时期的“五行”说,他开始用“五行相胜”的学说解释各个朝代的兴亡。他说每一个朝代都代表五行中的一德(性质),黄帝尚土德,夏尚木德,由于木胜土,所以夏朝代替了黄帝而有天下。周尚火德,代替了金德的殷朝。以此类推,继周而兴的朝代应该是尚水德的。历史就是这样循环往复,以至无穷。

① 邹衍,齐人,时代与公孙龙同时。参看《中国哲学史教学资料汇编》(先秦部分),中华书局 1962 年版,第 336 页,关于邹衍部分。

邹衍说："凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民"（《吕氏春秋·应同篇》），如"黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：土气胜，故其色尚黄，其事则土"（同上）。这也可能是孟子的"天不言，以行与事示之"的思想的继承。董仲舒的"三统"说，和他的目的论的"灾异"、"天人感应"说，与邹衍的"五德终始"说有着直接继承的关系。

《史记》还说："其（邹衍）语闳大不经，必先验小物，推而大之，以至于无垠。"（《孟子·荀卿列传》）邹衍只抓住了事物个别相同的地方，进行主观推论，他看到五行之间有"相胜"的某些现象，又看到朝代的更迭也有"相胜"的现象，就把"五行相胜"的观念搬来解释历史社会现象，当作社会历史发展的规律，所以是唯心主义的历史观。

董仲舒认为三纲五常的封建统治秩序是绝对不可改变的，能够变换的只是它的形式。因此，他提出神学的"三统"、"三正"的历史观。所谓"三统"，就是黑统、白统和赤统。他认为在历史上夏王朝是黑统，商王朝是白统，周王朝是赤统。三者依次循环，改朝换代。在改朝换代时，必须在历法制度礼节上有相应的改变，"改正朔，易服色"，以便"顺天志"（《楚庄王》）。所谓"三正"就是从"正朔"的观点出发的。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。在董仲舒看来，三统循环改朝换代时，必须实行诸如"改正朔"之类的制度改变，这叫做"新王必改制"，用以表示一个新的皇帝重新受天命统治人民。

但是，董仲舒认为，这只是封建统治的形式上的改变，绝不是改变它的实质。所以他说："若其大纲人伦、道理、政治、教化、习俗、文义，尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之

实。"(《楚庄王》)具体制度的形式可以改变(有改制之名),但作为封建社会秩序根本原理的"道"实际上是不改变的(无易道之实)。所以他主张"奉天而法古"。"古之天下,亦今之天下;今之天下,亦古之天下。""道者,万世亡弊。弊者,道之失也。"(《举贤良对策》)封建秩序的"道"万古长存,永恒不变,改朝换代只是为了补救旧的统治者对于"道"的过失,重新恢复"道"的绝对权威。

董仲舒认为,封建统治秩序是绝对永恒不可变易的,帝王是天的代理人,有着神圣不可侵犯的权威。当时业已形成的中央集权专制主义的汉王朝,就是天道、天意的体现,所以董仲舒的哲学成为封建统治者用来对付农民起义、缓和阶级矛盾和控制地方封建割据势力的精神武器。问题的实质在于:不是什么神创造世界,而是封建统治者按照自己的政治需要创造了神学。天上的统一的神的出现,是地上统一君主制帝国的反映。汉武帝的"太一"神,是他成为统一的封建专制帝国的君的天上的影子。董仲舒的哲学,正是给地上王朝以神学论证的一个典型。

董仲舒提出的哲学体系,是为了巩固、加强汉王朝中央集权封建专制主义的统治的。董仲舒的政治思想中有加强中央集权的一面,又有镇压农民的一面。由于当时的地主阶级还是有发展前途的阶级,董仲舒的加强中央专制集权的政治思想,不能认为是反动的,倒是可以说,它的积极作用不应忽视。随着封建社会的发展,越到后期(如宋明以后),封建的生产关系越对发展生产不利,甚至起着限制生产力的作用,这时,被重新提倡的董仲舒的学说也就越来越起着保守以及反动的作用。

我们通过董仲舒的哲学思想可以看出,新兴的剥削阶级掌握政权后,已开始与广大人民站在对立的立场,它即使在上升阶段,为了加强对广大人民的统治,也将利用宗教、唯心主义对人

民进行欺骗(即所谓任德不任刑),它必然要反对唯物主义的。董仲舒哲学思想,是反科学的,它把人类的认识引向错误的方向。董仲舒的要求统一的政治目的和他的哲学体系,两者之间又有联系、又有区别。对董仲舒的历史评价要分析地对待。中国的封建地主阶级,当荀子、韩非时期,还没有取得全国统一的政权,它们和旧制度的残余势力进行严酷斗争的历史任务还没有完成。当时面临全国统一的前夕,各个国家不吞并别的国家,即有被别的国家所吞并的危险,因而他们必须面对现实,反对旧思想,反对宗教迷信。但是当他们取得全国统一的政权以后,它要求的是万世一系,永远不要再有新王朝来推翻它,因而便放弃了唯物主义,也不敢讲辩证法思想了。董仲舒的学说有积极进步的一面,也包含着保守、反动的一面。

第 七 章

司马迁的哲学思想及其进步的社会历史观

第一节 司马迁的生平和他所代表的阶级

司马迁[①]，字子长，生卒年代约为公元前 145 年（汉景帝中元年间）至 86 年（昭帝始元年间）[②]，今陕西韩城县人，我国的大史学家、文学家和思想家。他父亲司马谈为汉朝太史，司马谈死后司马迁继承了这一官职。

司马迁幼年曾经从事过耕牧，十岁时学习古文，后来还亲受过董仲舒的公羊派《春秋》，又跟孔安国学过古文《尚书》，博通今古文经学。二十岁以后游历全国不少名城胜地，广泛地接触到伟大祖国的人民和生活。公元前 111 年（元鼎六年）奉命出使巴蜀以南，代表汉王朝视察和安抚西南少数民族地区。司马谈死后，他又随汉武帝巡视过长城内外。他的足迹走遍了中国南北，对于他后来著作《史记》有直接帮助。他出身于世代史官世家，本人做到太史官，使他能够充分参考皇室图书馆的藏书档案。这些条

① 见《史记》卷一三〇，《汉书》卷六十二。

② 司马迁生年据王国维《太史公行年考》。

件，使他能够写成《史记》这部我国历史上的重要史书。

照司马迁自己的说法，写历史是为了“稽其成败兴坏之理”，是“欲究天人之际，通古今之变”(《报任少卿书》)。因此不能把《史记》看成一部简单的记载历史的书。司马迁不仅是一位杰出的史学家，而且是杰出的思想家。

司马迁也精通当时的天文科学，公元前 104 年(太初元年)，他倡议并主持了改历工作。这个受命改历的小组，有唐都、洛下闳、邓平、司马可、宜君、壶遂等二十多位专家参加(见班固《汉书·律历志》)。新历就是历史上有名的《太初历》，它基本上改正了周秦以来《颛顼历》长期积累下来的差误，避免了“朔晦月见，弦望满亏”的缺点，成为我国两千年来一直沿用的所谓“夏历”或“农历”的基础。

汉代史官的职位是很低的，政治上并没有什么特权。司马迁一生的生活较为清苦，他因李陵事件得罪下狱后，因无钱赎罪而遭受腐刑。他个人不得志，他了解人民的生活，对人民抱有同情。他的政治态度属于地主阶级当中开明的知识分子。政治上的开明和自然科学的影响，使他有可能成为唯物主义哲学家。

第二节　唯物主义自然观

司马迁在哲学方面完全继承了他父亲司马谈的进步哲学思想，司马谈的著作也完全代表司马迁的思想。司马迁叙述他父亲司马谈的学问的师承有三：“学天官于唐都，受易于杨何，习道论于黄子。”(《史记·太史公自序》)唐都是汉初著名的天文家。杨何是汉初著名的传《易》者之一，当时《易》讲阴阳吉凶，但和探讨天文星象也有密切关系。黄子即《史记·儒林传》里的黄生，为汉

初黄老学派学者。这说明司马谈接受了汉初自然科学思想，在哲学上属于黄老学派。当时的黄老学派在新的历史条件下发展了先秦老子一派的哲学思想。司马谈在建立自己哲学体系时，即是以老子的哲学为主，吸收了各家思想的长处。他概括各家思想的优缺点说："尝窃观阴阳之术大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其彊本节用不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实不可不察也。"(《史记·太史公自序》)这里所讲的"六家"都是汉初当时社会上比较流行的几个大学派。他主张吸收各家思想的长处，"一致而百虑"，"殊途而同归"，建立适合新的汉代封建王朝的思想体系，他企图以汉初道家思想为主来完成统一思想的任务。他接着说："道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。"(同上)这说明他推尊道家思想，认为道家思想可以包括各家思想的长处。这种以道家思想为主，吸收各家思想长处的做法，与董仲舒"罢黜百家，独尊儒术"是对立的。他虽然也是为封建地主阶级提供思想体系，但他所贯彻的却是唯物主义路线。这一思想路线形成的阶级基础乃是地主阶级中进步势力。而作为思想家的司马谈父子，由于他们政治上开明，对劳动者，主要是对农民有些同情，因此，他们的哲学思想，在当时封建专制政权已经巩固，地主阶级和农民的矛盾开始尖锐的时期，自然不能为封建的正统思想所容纳，它不可避免地与占统治地位的宗教神学思想形成对立。

在自然观方面，司马迁和他的父亲司马谈一样，继承了先秦天道自然思想的传统，接受了古代进步的哲学学说，认为天地万物的根源不是由于超现实的精神性的实体或上帝创造的，而是由于物质世界本身的原因，世界是物质性的："……乃合大道，混混冥冥，光耀天下，复反无名。"(《史记·太史公自序》)这正是先秦以来，老子学说的继承。"气"的原始状态是"混混冥冥"的，在它没有形成任何具体东西以前，还说不上什么"名称"，所以叫做"无名"。"无名"决不是不存在的东西，而是最根本、最原始的物质。

对于人类的生命、身体的起源，对于形体与精神的关系，司马迁父子也提供了唯物主义的说明。他们认为："凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。"(同上)这里所说的"神"，继承了古代的"精气论"，把精神理解为细微的物质。人有生命因为人具有精气，精气表现为精神活动。精神是依附于人的身体的，离开身体，精神也就散亡了，所以说"形神离则死"。他把精神理解为来源于"混混冥冥"的气，他肯定精神也是物质，对神与形关系的了解较为机械，这是不科学的。当时唯心主义哲学家和宗教神学家把人的"神"(精神)说成是超自然的，和上帝或鬼神联系起来，说精神不依靠身体而永恒存在。司马迁父子则认为气是一切事物的根源，自然界和人类都是由气产生的，和神或上帝没有关系，这种观点和唯心主义以及宗教神学的世界观形成鲜明的对立。司马迁还没有能够进一步论证精神是物质的作用，把精神也说成物质，这将会导致精神永恒存在的结论。直到后来的桓谭才对形神关系的认识有了进一步的提高。

汉初的自然科学和唯物主义哲学都是以道家的哲学以及阴阳五行学说为理论根据。司马迁父子的哲学也接受了当时最流行的阴阳五行的哲学思想。但他们批评了阴阳五行学说的缺点，发扬了它的正确方面。如说："阴阳之术大祥而众忌讳，使人拘而多所畏。"(《史记·太史公自序》)即是说阴阳家太重视灾异，并引申出许多迷信说法，使人对自然现象产生畏惧。但是又指出阴阳五行在解释季节的变化、天道的运行方面，有其和科学相符合之处，所以又说："夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也。弗顺则无以为天下纲纪。故曰四时之大顺，不可失也。"(同上)这是认为自然界有其不依人的意志为转移的客观规律，人必须按照这些规律办事才行。

唯物主义从来就是和自然科学密切相联系的，司马迁本人就是精通天文科学的一位专家，自然科学方面的精深造诣也是他的哲学思想的源泉之一。司马迁根据丰富的天文科学知识，说明天体运行是有规律可循的。他具体而精密地观察了天象、星座的位置，从而说明天象运行并不是神秘莫测的，而是可以由人类推算出来的自然现象。这种科学本身就是最强有力的打击神学迷信的武器。今天看来，《史记·天官书》所记载的两千多年以前星球的运行、星座的位置和中国古代第一部记载星象的著作《甘石星经》具有同等不朽的价值。《史记》精确地记载着几百个星体、星座，并指出它出现的时间和季节运行的规律。

司马迁对音律也进行过研究，他说："律历，天所以通五行八正之气，天所以成孰万物也。"(《史记·律书》)他利用当时的科学成就，从唯物主义原则，在更多方面对自然现象进行解释。他在音律方面提出有乐理根据的理论，其哲学意义在于他根据科学的事实否定了圣人由主观意图可以创造音律的唯心主义观点。

司马迁在自然观方面一直进行着反对目的论的斗争，他尽可能地用人事来说明人事，而避免用"天道"来说明人事。《史记》记载项羽失败时，自称是"此天亡我，非战之罪也"(《史记·项羽本纪》)。司马迁指出项羽的失败是他自己的过失："自矜功伐，奋其私智而不师古，谓霸王之业欲以力征经营天下，五年，卒亡其国"(同上)，这并非什么"天意"。但项羽"身死东城，尚不觉悟，而不责过失，乃引'天亡我，非用兵之罪也'，岂不谬哉！"(同上)又如蒙恬被秦王二世赐死时，他认为是他修长城、修驰道时曾经堑山湮谷，犯下"绝地脉"的罪过的报应。司马迁也批判了这种迷信的思想，认为蒙恬身为名将，在秦国征服天下时，不对秦王强谏，让百姓休养生息，而一味阿意兴功，结果使自己遭到诛戮，怎能说是绝地脉的罪引起的报应呢？①

司马迁根据历史上大量的事实，通过对当时社会现象的观察，以及他政治生活的被排斥，使他对统治者宣传善恶祸福等报应，从思想上麻痹人民的道德教条提出了怀疑。他在《伯夷列传》中指出："或曰天道无亲，常与善人。若伯夷叔齐者可谓善人者非邪？积仁絜行如此，而饿死！……天之报施善人，其何如哉！"司马迁还没有能够打破先秦以来对伯夷叔齐的错误的历史评价，还是把他们当作"善人"。但是在《伯夷列传》里却提出了一个抨击目的论的有价值的观点，司马迁举出当时社会上有许多坏人终身或世代享受富贵，而有许多好人则常遇到灾祸，对所谓"天道有知""天之报施善人"进行了深刻的讽刺。他说："余甚惑焉，傥所谓天道，是邪非邪？"他在《悲士不遇赋》② 中对于当时社

① 见《史记·蒙恬列传》。

② 见《全汉文》卷二十六引《艺文类聚》30。

会上的一些不合理现象，更沉痛地表示："何穷达之易惑，信美恶而难分"。他进一步否定天有意志："无造福先，无触祸始，委之自然，终归一矣。"表明天道、人事有它自己的规律，不能由人的愿望去任意安排。司马迁的这种怀疑是带有"叛逆"性格的。政治上进步，对人民同情，对"天道"有知论的怀疑构成了司马迁哲学思想中最光辉的组成部分。

但是也必须指出，由于当时科学发展水平还低，司马迁在政治上虽有进步倾向，但其阶级立场仍然属于地主阶级。科学的和阶级的限制，使他的哲学仍然有不少局限和缺点。例如，汉代的天文学虽然已走上科学的道路，但也残存着古代占星术的影响。司马迁在一定程度上还相信天上某星的出现和运行会造成人世上灾难和幸福，比如他曾认为金星在南，会"年谷熟"；火星与水星合，火星与金星合的时候，不可以用兵，用兵就会"大败"。岁星与金星争斗，"其野有破军"等①。

在音律方面，他也相信某种音律和社会上的用兵的成败，刑罚的适当不适当有一定的联系。

司马迁把自然现象和社会人事现象中某些偶然先后联系出现的事件看做内在的必然的关系，显然是不正确的。司马迁在主观上固然反对上帝创造世界的宗教思想，但是这种占星术的残余所留下的"天人感应"的观点势必给宗教思想留下了活动的地盘。

第三节　进步的社会历史观

在社会历史观方面，司马迁也做出了卓越的贡献。他认为决

① 见《史记·天官书》。

定人类命运的，首先是人类自己，而不是天和鬼神的力量。他说："国之将兴，必有祯祥——君子用而小人退；国之将亡，（必有妖孽）——贤人隐、乱臣贵。"（《史记·楚元王世家》）司马迁把本来具有迷信思想的说法加以改造，这里所谓"祯祥"不是什么祥瑞、符命的出现，而是"君子用而小人退"的政治清明的现象，"妖孽"也不是妖魔鬼怪，而是"贤人隐、乱臣贵"的政治昏暗现象。这种打击神怪宗教思想决定国家兴亡的进步思想，是极可珍贵的。

司马迁的功绩不仅在于摆脱宗教神秘主义对历史发展的影响，并且在于他积极地建立了他的具有进步意义的对于历史的看法。

司马迁的《史记》固然主要记载了帝王将相的世系和事迹，这和他认为英雄伟人创造历史的基本观念是分不开的。但是值得注意的是他也记载了许多下层的人民、被人轻视的、在社会上不占地位的"平凡"人物的许多值得尊敬的事迹，他细致地观察了历史上极丰富极生动的事实。他给仅仅称王几个月的农民起义领袖陈涉以极高的历史地位，甚至和正统派一向奉为神圣的汤、武革命并提。他歌颂了揭竿而起的农民起义军，肯定了他们在推翻秦王朝中所起的巨大作用。他也初步意识到社会上各阶层，各种不同职业中的杰出人物对历史的功绩。这种可贵的历史家的见识，可以说是古代历史家中绝无仅有的范例。虽然司马迁仍然承认英雄伟人是历史的创造者，但在客观上，他这样写历史，却不自觉地反映了历史并非全是少数帝王将相创造的。从而自然地排斥了天意、天志的作用，历史成为人类自己活动和创造的历程。

对于社会历史发展的动力，司马迁也试图从人类经济生活方面寻求原因。他认为人们关心自己的生活的幸福，谋取个人的

利益是人的"天性",这种天性的要求是不能遏止的,他说:"夫神农之前吾不知已。至若《诗》、《书》所述虞、夏以来,耳目欲极声色之好,口欲穷刍豢之味,身安逸乐,而心夸矜势能之荣,使俗之渐民久矣。虽户说以眇论,终不能化。故善者因之,其次利导之,其次教诲之,其次整齐之,最下者与之争。"(《史记·货殖列传》)这种观点和统治者利用所谓道德仁义抹杀人民切身的物质利益的观点显然是有区别的。因而他的思想引起正统派思想家的不满,说他离经叛道:"序游侠,则退处士而进奸雄;述货殖,则崇势利而羞贱贫。"(《汉书·司马迁传》)

司马迁把人对于生活利益的要求放在第一位,认为:"天下熙熙,皆为利来,天下攘攘,皆为利往。"(《史记·货殖列传》)这实质上是反对那些荒淫无耻、惟利是图,但又"口不言利"的统治者。当时汉代封建王朝已经巩固,统治者向人民标榜"正其谊,不谋其利;明其道,不计其功"(《汉书·董仲舒天人三策》),这是要人民不要讲利,只讲"道""义"就够了。这乃是统治者以仁义为幌子,广收天下人民之利,而扼杀人民起码的生存权利。司马迁在这里从根本上给以揭露,公开宣称统治者和被统治者都是一样为了"利"。要求统治者不要为了自己的"利"扼杀人民的物质利益,要他们不要与民争利。

"利",在阶级社会里,是有它的阶级内容的。司马迁同情人民,比较关心人们的物质利益,这种思想是进步的。那些用"义"(剥削的统治者的道德标准)以遏制人民的正当生活权利的重"义"轻"利"的思想,则是反动的。董仲舒就是这一派的代表。我国历史上,那些保卫民族国家利益的优秀人物,他们不为敌人的利诱、威胁所动摇,以至献出自己的生命,这种重义轻利的思想是可贵的。那些见利忘义,不惜变节投降的民族败类,则是可鄙

的。我们对哲学史上重“义”或重“利”的学说要进行具体分析。

司马迁在这里还进一步对生产的发展作了初步的分析：“故待农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此宁有政教发征期会哉？人各任其能，竭其力以得所欲。故物，贱之征贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之。岂非道之所符，而自然之验邪？”（《史记·货殖列传》）。司马迁在这里企图用经济原因，生产和交换的双方需要的客观情况来说明社会分工的必要与可能，并指出社会生产的发展正是由于各人为满足自己的物质需要而努力工作的结果。这种愿望既是出于自然，而又符合客观需要，这就是“道”之所在。

司马迁也企图从经济生活方面寻求道德产生的根据，他继承了《管子》的道德观，并进一步发挥说：“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱，礼生于有而废于无。故君子富而好行其德，小人富以适其力。”（《史记·货殖列传》）这正是针对统治者们所宣扬的“仁义”出于天性，宣扬先天道德观念而提出的反驳。当然，司马迁所说的礼义荣辱的具体内容和当时统治者所要求的道德内容是一样的，因为他毕竟是地主阶级的思想家。不过司马迁强调指出，统治者不要以为灌输一些道德教条就可以生效，首先要满足人民起码的生活要求。人民有了衣食才会接受那一套道德规范。在客观上，这种学说对广大人民是有利的。

司马迁进而给求利致富者以理论根据：“贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。”“富无经业则货无常主，能者辐凑，不肖者瓦解。”（《史记·货殖列传》）他在韩非以后，继续提出自由竞争的思想，公开为当时的工商业者辩护，他又说：“布衣匹夫之人，不害于政，不妨百姓，取予以时，而息富贵，智者有采焉。”（同上）他对那些强取豪夺而发家致富者也进行抨击，认为那些

为统治者死心塌地当贫贱奴才的人物是可耻的,他说:"今治生不待危身取给,则贤人勉焉。是故本富为上,末富次之,奸富最下。无岩处奇士之行,而长贫贱,好语仁义,亦足羞矣。"(同上)

司马迁的历史观虽有其进步意义,但是也还有很大局限性,并有不少缺点。剥削阶级的思想家必然看不到劳动人民是历史的主人,不可能找到历史发展的真正动力。他所向往的公平、合理的社会,只不过是压迫和剥削减轻一些,让统治者照顾到人民的利益。因此,他把希望只寄托在统治者政治的开明上。他对人民抱有同情,但他不可能认识阶级社会内政权的实质是和暴力强制分不开的。在阶级社会中,压迫者与被压迫者,剥削者与被剥削者之间的利益是根本冲突的,不同阶级之间不可能有平等的讲"利"的权利,他们所讲的"利"也有着本质的区别。劳动人民讲利是向统治者争取起码的生活权利,地主阶级和大商人讲利则是向农民进行贪得无厌的榨取和掠夺,劳动人民关心的是生产,剥削者追求的则是腐化享乐。因此,不分阶级,把求"利"说成是每个人的天性,并把求利说成是社会发展的动力,显然是不正确的。司马迁要求统治者照顾人民的"利",这种思想是进步的,但他的不分阶级的"求利"观点仍是不正确的。社会发展的动力不是对"利"的追求,而是劳动人民的生产斗争和阶级斗争。司马迁试图从经济方面寻找社会历史发展的原因,但他仅只是看到了社会经济关系的一些现象,而未有深入到这些关系的内部了解到它的本质。司马迁虽然认为历史是不断进步的,但他仍然没有摆脱循环论的观点,如他说:"三王之道若循环,周而复始。"(《史记·吕后本记》)当他没有能力用历史本身说明历史发展的客观性和规律性时,他甚至不得不对宗教历史观作重大的让步。像他在《史记·东越列传》中无法解释东越何以能长久统治,而

归结为其先世可能“有大功德于民”，所以“历数代常为君主”。在《史记·韩世家》中认为韩国有“阴德”；在《史记·魏世家》中认为秦统一海内是命定的（天方令秦平海内）。认为李广有卓越的战功而不得封侯是八字不好（数奇）。他虽然力图摆脱宗教迷信的思想，但是最后不得不徘徊于茫茫的“天道”之前而找不到历史的规律。这一切说明，由于历史的和阶级的局限性，司马迁的哲学思想尽管达到了他可能达到的高度，但他仍然未能摆脱唯心史观的影响，未能对历史作出科学的解释。关于社会历史思想的这种局限性，在马克思主义历史唯物主义出现以前是普遍存在的。

第 八 章

谶纬和《白虎通》的宗教神学
——对董仲舒宗教神学的发展

第一节 谶纬迷信的流行

谶和纬的广泛流传，在西汉哀平之际（约为公元前6年到公元5年），经过王莽刘秀用政治权力宣扬、推广，它成了两汉之际的宗教神学的主导思想。谶是“诡为隐语，预决吉凶”的宗教预言，它以神的启示的方式进行宣传。谶的起源很早，如司马迁记载秦朝流行的“亡秦者胡也”（《史记·秦本纪》），即其一例。汉初京房的易学、齐诗、公羊传也有一些谶纬的成分。

谶纬是封建神学与庸俗经学的混合物。西汉晚期，社会阶级矛盾激化，统治者难以维持其统治，他们就假托神的启示，制造宗教预言以欺骗人民。哀帝时，夏贺良根据制造的谶书劝皇帝改换年号，认为这样就可以挽救社会的危机。

谶的预言带有宗教诡秘性，它和当时神仙方术的观点有些接近，也被称为“内学”。谶的宣传者都力图证明它的预言事后有“徵信”，所以又叫做“符”（符合神意）。由于这种“符”出自“天命”，所以又叫做“符命”。在许多宗教迷信的著作中，其中有些著作，为了故意表示它的神秘性与其他著作不同（如《河图》、《洛

书》），把它染成绿色，所以也称为“籙”。这些宗教迷信著作为了便于普及宣传，有图有字，又称为“图书”。宗教迷信家有时采用这些谶书“望候星气与灾祥”（即占星术），又称为“候”。不论它的名称如何，基本内容不外是宗教迷信的一些宣传品，是麻痹人民的思想工具。

纬和谶的应用的范围有所不同，纬是用宗教迷信的观点对封建时代的经典（如《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》）的解释。经是基本原理，是天经地义，经书上的文字是不能随便改动的。纬则是假托神意，把经学神学化。纬书为了取得篡改经典的权力，故意不讲作者的姓名，把它们说成是神意的启示。

纬书和谶记一样，都在宣传天可以谴告人的迷信思想，如“人主自恣，不循逆天暴物，祸起，则日蚀”（《春秋纬·运斗枢》）。纬书中也有警告统治者注意后党处戚专权的，如“后妃专，则日月并照”（《春秋纬·感精符》）；“慧入斗，辰守房，天库虚，狼弧张，期八年，王伯起，帝产亡，后党嬉”（《春秋纬·文耀钩》）。这都是两汉之际的统治集团内部的斗争在宗教神学中的表现。

纬书中有古史材料，古地理材料，还有一些天文、乐律、医学史料。但纬书的主要内容和基本倾向则是宣传反科学的宗教迷信思想。

纬书把帝王圣人神化。在纬书里的古代帝王如伏羲、神农以至孔子等等，形态性格，都被描绘得与凡人不同。就以孔子的例子来看，《孝经钩命诀》说：仲尼海口、牛唇、舌理七重、虎掌、龟脊、辅喉、骈齿，《春秋演孔图》又说：首类尼丘山，长十尺，大九围。这里的孔子被描塑成十分怪诞的形象。这是由于谶纬家的孔子，并不是一个人而是一个神，既是一个神，必然有其与凡人不同的特征，故不惜尽量的夸大。写孔子如此，写其他的圣人也

是如此。

纬书宣扬宗教预言,它认为国家的治乱兴衰,帝王将相的出世,都是由天命安排好了的,其兴,必有祯祥,其亡,必有妖孽。高祖之兴,《孝经援神契》说:"……宝玉……上有刻文,孔子跪受而读之曰:'宝文出,刘季握,卯金刀,在轸北,字禾子,天下服。'"《演孔图》:"有人卯金兴起丰。"《保乾图》:"汉之一师为张良,生韩之陂汉以兴。"《含神雾》也有这类似的话。所谓卯金刀,是"劉"字,禾子是"季"字。丰是高帝刘季的故乡。这是说汉高祖的兴起,张良的出世,天已经预先告诉人们了。到了旧王朝崩溃,新王朝兴起的时候,天又出现另外的一些征兆,《佐助期》说:"汉以许昌失天下","汉以蒙孙亡",《含神雾》也说"代汉者龙颜珠额"。历代在改朝换代的时候,同样有这些征兆性的东西出现。旧史家把这些迷信、预言,汇集在一起,在史书里专有一栏,叫做《五行志》。

纬书还通过对经典的解释,神化了孔子的著作。他们把孔子的作品,说成是天有意叫他这样做的。《演孔图》说:"孔子论经,有鸟化为书,孔子奉以告天,赤雀集书上化为黄玉,刻曰,孔提命,作应法。"又说:"得麟之后,天下血书鲁端门曰,趋作法,孔圣没,周姬亡,彗东出,秦政起,胡破术,书纪散,孔不绝……。"(又见于《说题辞》)照这样看来,孔子所整理的古籍被说成了天书符箓了。所以《援神契》说:"孔子制作《孝经》,使七十二弟子向北辰星而磬折,使曾子抱河洛事北向,孔子簪缥笔绛单衣向北辰而拜。"《孝经》一书根本不是孔子的作品,当时的神学家为了夸大圣人,夸大圣人著作的重要意义,所以《说题辞》说:"《孝经》者所以明君父之尊,人道人业,天地开辟,皆在孝。"把"孝",说成为支配宇宙万物的至高无上的原则了。

像上面这些例子，举不胜举，它是十分浅薄、荒诞的。由于它用的是一种比较隐晦的、歌谣式的语言，神话的形式，夸张的手法，故意说得光怪陆离，人对这些预言，事后可以做出几种可能的解释，并在事后，“证实”其中一种解释是“正确”的。由于统治阶级有力的提倡，在当时曾起了极广泛的影响。

谶纬迷信思想之所以盛行于西汉哀平之际，是有它的社会政治根源的。因为西汉末期，汉王朝的统治已不容易继续维持。在连年天灾和农民暴动的压力下，统治者只有乞灵于宗教迷信的宣传，希望假借“天命”、“神的启示”以延缓刘氏王朝的寿命；面上层统治者中间一些政治野心家，也利用宗教迷信，给自己篡夺政权制造“神意”的借口。如王莽利用谶语篡夺政权，他们企图不必进行任何社会改革，只要利用宗教神学预言就可以抵制将要爆发的全国性的农民大起义。这种思想在政治上所起的反动作用是十分明显的。

第二节　《白虎通》的神学世界观

自光武帝镇压了农民起义取得政权，建立东汉王朝之后，到明帝，有一段时间，阶级斗争暂时比较缓和，他们利用这一段安定时期，把谶纬迷信思想进一步与封建经典相结合，决心制定一整套的庸俗经学与宗教神学相结合的统治理论。为了提高神学的学术价值，使其与经学密切结合，他们要求神学经学化；又为了使经学符合于宗教神学的思想体系，更好地为政治服务，也要求经学神学化。在皇帝主持下，建初四年（公元 79），组织了一次全国性的经学讨论会。这次会议是由章帝亲自主持的，会议纪录由班固进行整理，编辑成书，这就是《白虎通德论》（简称为《白虎

通》)。

《白虎通》大部分都是复述董仲舒的基本观点和学说。在《春秋繁露》、《齐诗》、《公羊传》、《洪范五行传》等等书里都可以找到《白虎通》的论点论据的根源。只是《白虎通》的论点,更加完整了,系统化了。

在这以前谶纬还没有取得钦定的法典的地位,到了白虎观讨论某些制度的时候,在章帝的主持下,就大量地引纬书来作为论断的根据,例如论"诸侯袭爵"引《尚书中候》,论"三纲六纪"引《礼含文嘉》,论"闰月"引《谶曰》,共有数十处之多,未举列书名的,还未计在内。在这样隆重的一次御前学术会议中,把纬书提到合法的地位,利用政治力量,法定程序来肯定纬书法典化,纬书被抬高到和经学具有同等的神圣崇高的地位。

其次,在世界观上,《白虎通》把自然界秩序和封建社会秩序结合得更紧密。

关于天地万物起源的问题,《白虎通》也作了从无生有的解释:"始起先有太初,然后有太始。形兆既成,名曰太素。"《白虎通》引用纬书《易·乾凿度》的学说:"太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。阳唱阴和,男行女随也。"这是说,元气有它的开始,这个开始叫做"太初",在太初以前,世界是不存在的。

《白虎通》还利用当时的科学知识,把科学神秘化,给科学贯注上目的论的内容。它把"日行迟,月行疾"的现象,比做"君舒臣劳"。所以它认为:"日,日行一度;月,日行三十度十九分度之七",是符合君应该安适(舒),臣应该操劳,是符合上天的意志的。

前面提到在董仲舒的五行说中还有所谓改制思想。在西汉

末年更发展为“易姓而王”的“禅让”之说，东汉统治者看出这样的学说带有危险性。《白虎通》针对这一点，作了努力。它讲到五行的关系时，特别突出了“土居中央”的理论。这个问题在董仲舒书里提到过的，只是说“土者天之股肱”，而《白虎通》却说：“木非土不生，火非土不荣，金非土不成，水非土不高，土扶微助衰，历成其道，故五行更王，亦须土也，王四季，居中央，不名时。”（颖氏《春秋释例》说“天以五临民，君化之”）五行之一的土，被解释为五行之首，土为君，而土的地位又代表了中央，成为五行之君。这样解释的目的，是为了加强说明君的地位和中央政权的至高无上，把土说成一切物质元素中最根本的元素和社会组织中最高的主宰。这是神学目的论的进一步的贯彻。这种思想又同样出现在对天地五星的解释上，它说：“天左旋，日月五星右行何？日月五星比天为阴故右行，右行者犹臣对君也。”它解释天和五星的关系，比董仲舒说明北辰与众星的关系，更进了一步。它在天道观上强调神权；又在自然界秩序的解释上，把君权绝对化，利用君权巩固了神权，实际上正是用神权巩固君权。这是章帝所要达到的政治目的，也是《白虎通》的中心内容。

统治者为了巩固封建社会秩序又提出了“三纲六纪”。“三纲”不见于经书，三纲的思想，从韩非的著作中已有了萌芽，在董仲舒的著作中进一步有所发展，比韩非所讲的君臣、父子、夫妇的关系更加明确了。《白虎通》把“三纲”作为永世不变的伦理规范和最高的政治准则，正式提出了君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，即是说君为本、父为本、夫为本。君权、父权、夫权、再加上神学世界观的神权，完整的四条封建绳索，从此，牢固地、紧紧地束缚在人民的身上。“君要臣死，不得不死，父要子亡，不得不亡。”

在《白虎通》之前，君臣、父子、夫妇的尊卑关系，在《丧服经

传》《斩衰章》和《春秋繁露·基义篇》里已经有所确定，但是《丧服》里又有所谓上对下的“报”，董仲舒还认为上下之间还有一点礼尚往来的思想。《白虎通》把下对上的服从关系更进一步绝对化了。没有取得全国统一政权的地主阶级，如《易序卦传》说：“有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。”对社会伦理的起源的说明还多少照顾到古代的一些实际情况。因为照道理讲，总是先有了夫妇，有了人类，才能有家庭和国家组织的。而《白虎通》把“君臣”提到父子夫妇之前，这君为臣纲，又成为“三纲”的纲中之纲。他在《五行篇》里又说“臣可以为君，君不可更为臣”。这两句，从逻辑上看，是矛盾的，但他的目的完全是为刘姓王朝的统治地位进行论证。“臣可以为君”，是说刘姓王朝的皇帝刘邦、刘秀，本来是臣，后来爬上统治的宝座是“可以”的。至于刘姓天子已经为君之后，就再也“不可以为臣”了。这里把董仲舒的三统三正的历史观，“择贤禅让”，“易姓而王”学说中对刘氏王朝不利的一方面给修改得“妥善”了。它把君臣的关系永远地固定下来、从神学经学各方面制造理由来说明大好河山是刘氏的子孙帝王万世之业。

总的说来，《白虎通》是神学经学化，经学神学化双重关系指导下编纂的一部经学官方答案，又是两千年前比较完整的“圣谕广训”。

孔子本来是由奴隶社会向封建社会过渡时期的奴隶制度的保卫者。正因为他的学说在于维护奴隶制度，歌颂先王，主张复古，所以为秦始皇所压迫，为汉高祖所鄙弃。董仲舒认为孔子学说中主张等级制，强调在下者要绝对服从在上者，这种观点如果经过新的解释，可以为封建主义服务。地主阶级已取得政权，它不再要求变革，怕新的变革，它要求的是封建秩序的永远安定，

现存政权永远保持。孔子本来所要保住奴隶制不垮的理论，到汉王朝的统治时期，却改造成了维护封建制度的理论。这是上层建筑必须符合它的经济基础的一个实际例证。正如西方哲学史上亚里士多德本来是为奴隶主阶级服务的哲学，但它到了中世纪被改造为地主阶级服务的哲学一样。董仲舒把孔子学说进行了改造，《白虎通》又把孔子的学说作了进一步的改造。在这几次改造过程中，孔子学说都被越来越多的谶纬迷信所补充，所曲解。经与纬的统一，孔子被赋予学者与教主双重身份，孔子本人居然被他当年所尽力反对的封建地主阶级拥戴为大成至圣先师，这是孔子始料不及，这也是历史的辩证法。

第 九 章

扬雄、桓谭反对谶纬、神仙迷信的哲学思想

第一节 扬雄否认神学目的论及其反对谶纬、神仙迷信的斗争

扬雄①，字子云、蜀郡成都（今四川郫县）人，生于公元前 53 年（宣帝甘露元年），死于公元 18 年（王莽天凤五年），他是一个知识渊博的学者、文学家和哲学家。他的哲学著作有《太玄》、《法言》。在形式上《太玄》模仿《易经》，《法言》模仿《论语》。

他所生活的年代，农民起义此起彼伏，西汉王朝正处在覆灭的前夕。王莽凭借手中的政治权力，利用人民对刘氏王朝政治的不满，夺取了政权。事实证明王莽不过是一个更加残暴的骗子。扬雄愤懑、绝望，寄思于《太玄》。后来被迫投阁，企图自杀未死。以后，默默无闻，直到老死。

扬雄的自然观具有反目的论的倾向。他说浑沌未分的元气是天地的根源。在“元气始化”的阶段，虽然还没有天地，但已经

① 见《汉书》卷八十七。

有了天地的萌芽："权舆天地未祛，睢睢盱盱，或玄而萌，或黄而芽。"有天地然后有万物。万物是天地相互作用的结果。"天地交，万物生。"(《法言·修身》)当时有人反对扬雄关于天地万物形成的理论，质问扬雄说："雕刻众形者，匪天与？"扬雄回答说："吾于天与，见无为之为矣。""以其不雕刻也；如物刻而雕之，焉得力而给诸？"(《问道》)后来王充在《论衡·自然篇》中反对神学目的论时，也说："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？"这种论证的方法和论据，显然受了扬雄反对目的论的影响。

扬雄从反对目的论出发，对一般的宗教迷信也采取了批判的态度："神怪茫茫，若存若亡，圣人蔓云。"(《重黎》)当时讲谶纬的人，把所谓"圣人"神化，扬雄反对这种穿凿附会的做法，书传"不果则不果矣，人以巫鼓"(《君子》)。他认为先知的人是有的，只是由于他能由小知大，由微知著，是科学推断出来的，并且可以证实的。

扬雄对神仙方术也进行了批判。他认为，能长生不老的所谓仙人是根本不存在的。"有生者必有死，有始者必有终，自然之道也"(《君子》)，这是任何人也不能违背的。他还列举了历史上许多事实，证明人确实是有死的，以反对当时流行的神仙长生不死的谰言。他指出，人生活应当努力追求知识，而不在于追求不死。儒者"耻一物之不知"，神仙"耻一日之不生"。他指出，没有意义的活着，即使是活着，也和死去差不多："生乎，生乎！名生而实死也。"(《君子》)扬雄还说"史以天占人，圣人以人占天"(《五百》)，这是说，宗教迷信家(史)用天来占卜人事吉凶，而圣人则根据人事以考察天的变化。

虽然扬雄对谶纬迷信和神仙方术批判得还不彻底，但在宗

教迷信流行的两汉之际，他的学说，是起了进步的作用的。他对和他同时的桓谭和后来的王充的无神论思想，都产生过积极影响。

扬雄要求人们必须按着自然的本来面貌认识自然，而不应对客观世界有所增加，有所减少。“夫作者贵其有循而体自然也。其所循也大，则其体也壮，其所循也小，则其体也瘠，……故不攘所有，不强所无。譬诸身，增则赘，而割则亏。故质干在乎自然。”(《太玄莹》)

扬雄认为，事物有因循，有变化：“夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃驯。”(《太玄莹》)“因”是事物与它以前的产生者的继承的方面；“革”是事物创新的方面。“物不因不生，不革不成。”只有把因循与变革结合起来，才合乎天道。扬雄这个思想和他政治上主张改革的进步思想有密切的联系。当时有人问他：“道有因无因乎？”他回答说：“可则因，否则革。”(《问道》)

就扬雄的反对神仙迷信，反对神学目的论，反对有主宰一切的造物主这一方面说，扬雄的哲学具有唯物主义倾向。但是，扬雄还提出一个解释天地万物的总原则——玄。他说：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也。兼三道而天名之。”(《太玄图》)对于这一总的本源(玄)是物质性还是精神性的，扬雄讲得不大明确。他说：“玄者，幽攡万类而不见其形者也，资陶虚无而生乎！规揣神明而定摹，通同古今以开类，攡措阴阳而发气。”(《太玄攡》)照上面的论述，“玄”是无形的，用来(资)范铸(陶)万物的，它(玄)使精神得以活动，事物得以发展，使阴阳二气得以运动起来(发气)。这样看来，“玄”是“无”，是一种精神性的东西。它是事物变化之外的一种推动者，

它到处存在着："仰而视之，在乎上；俯而窥之，在乎下；企而望之，在乎前；弃而忘之，在乎后；欲违则不能，嘿则得其所者，玄也。"（同上）这里的"仰而视之"、"俯而窥之"、"企而望之"，都是形象的描述手法，实际是说玄是不可见，不可感触的，所以"嘿而得其所"，用沉默反而可以得到它。

玄又具有洞察一切的能力："阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳。知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎！"（《太玄攡》）

从以上扬雄对于"玄"的总描述看来，他是深刻地体会到了在有形有象的事物背后，有一种无形无象的力量在支配着它们的运动。这样一种力量，或者说这样一种存在，深暗不见，幽远难测，所以扬雄把它称之为"玄"。董仲舒以后，汉代儒者主要通过灾异、祥瑞等有形可见的现象探测天意，认识天道。扬雄要求注意现象背后的"玄"，是汉代哲学的进步。

第二节　扬雄《太玄》的形而上学体系

扬雄承认世界上的事物有变化、发展。他说："观大《易》之损益兮，览老氏之倚伏；省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。"（《太玄赋》）这是说《易经》和老子讲的忧喜、吉凶可以转化的原理，扬雄认为是正确的，并接受下来。他接着又说："雷隐隐而辄息兮，火犹炽而速灭，自夫物有盛衰兮，况人事之所极！"（同上）这是说，自然界的事物都将转化到它的对立的地位，人事也不能例外。在这个过程中，扬雄接触到了一些辩证法思想。"阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。寒极生热，热极生寒。信（伸）道致诎（屈），诎道致信。其动也日造其所无，而好其所新。其静也日减其所为，而损其所成。"（《太玄攡》）。这里表达了一些对立面互相转化思

想。扬雄承认自然现象中有对立和转化,他说:"天地相对,日月相刿,山川相流,轻重相浮,阴阳相续。"仅仅到此为止,他还没有离开辩证法思想。但是讲到社会现象时,却说:"尊卑不相黩"(《太玄告》),这是说,社会上的尊与卑,是不能相转化的。

另外,矛盾双方的对立面,他认为只有一方面经常起主导作用,其性质也是不可改变的。他说:"阳动吐,阴静翕,阳道常饶,阴道常乏。"(《太玄告》)这种思想,和董仲舒的阳尊阴卑的形而上学观点似乎没有划清界限。这也说明他不敢面对严酷的现实阶级斗争,他的地主阶级立场,使他不敢面临社会将要发生的大变革。哲学思想的不彻底是他政治立场软弱的反映。

扬雄的辩证法观点,严重地被他的形而上学哲学(玄)的体系所窒息,没有跳出循环论的圈子。扬雄的《太玄》一书,摹仿《周易》,周易把事物的变化分为六阶段,扬雄也用三分法把事物的变化机械地划分为九个阶段。他的《太玄》是一部哲学书,又是一部占卜的书。它的八十一"首",相当《周易》的六十四卦。《周易》的六十四卦是八卦的互相组合(8×8=64),《太玄》的八十一首是用方、州、部、家的一二三互相组合(3×3×3×3=81)。《周易》有384爻(64×6),《太玄》有729赞(81×9),《太玄》的"赞"相当于《周易》的"爻辞"。

《太玄》把一切事物的变化发展的过程,都勉强塞进它以"九"为基础的数的格式中。如天有"九天"①,地有"九地"②,人

① "九天:一为中天,二为羡天,三为从天,四为更天,五为晬天,六为廓天,七为减天,八为沈天,九为成天。"(《太玄·玄数》)

② "九地:一为沙泥,二为泽池,三为汕浅,四为下田,五为中田,六为上田,七为下山,八为中山,九为上山。"(同上)

分九等称为“九人”①，人体有“九体”、“九窍”②，宗族关系有“九属”③，等等。《太玄》在解释社会现象时，认为事物的发展，人事的吉凶毫无例外地要经历九个过程。他说：“心思乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。”（《太玄图》）这是说，第一是思想动机，第二是反复思考，第三是形成观念，第四是进一步发展，第五是明确，第六是扩张，第七是败损，第八是剥落，第九是消灭。

在九个发展阶段中，“一至三者，贫贱而心劳；四至六者，富贵而尊高；七至九者，离咎而犯灾。五以下作息，五以上作消。数多者，见贵而实索，数少者，见贱而实饶。息与消纠，贵与贱交”（《太玄图》）。这是说，从一到三这个发展阶段，“贫贱而心劳”，境况不顺利；从四到六这个发展阶段，“富贵而尊高”，境况转入顺利，这里的“贫贱”和“富贵”都是指的占卜者所处的境地，并不是真正指的阶级地位和社会地位的转化。从七至九这个发展阶段，“离④咎而犯灾”，由顺利而转入不顺利，陷于灾祸、不幸。他认为从一到九，数越多（事物发展到繁荣阶段），表面看来是顺利、富足（见贵）而实际上却是不顺利、贫乏（实索）；数越少（事物发展的萌芽阶段），表面看来是不顺利、不富足（见贱），而实际上却是富足、顺利（实饶）。事物的衰退（消）和生长（息）总是纠缠在一起

① “九人：一为下人，二为平人，三为进人，四为下禄，五为中禄，六为上禄，七为失志，八为疾瘁，九为极。”（同上）

② “九体：一为手足，二为臂胫，三为股肱，四为要，五为腹，六为肩，七为喉咙，八为面，九为颡。”（同上）
“九窍：一六为前为耳，二七为目，三八为鼻，四九为口，五五为后。”（同上）

③ “九属：一为玄孙，二为曾孙，三为仍孙，四为子，五为身，六为父，七为祖父，八为曾祖父，九为高祖父。”（同上）

④ “离”字应是“罹”之讹误。

的,环境的顺利与不顺利总是交替发生的。

扬雄这里所表现的辩证法观点,最终陷于循环论而不能自拔。它的主要错误在于脱离了条件,孤立地只讲变化的公式。他所虚构的逻辑体系把发展变化局限于一定的程式和一定的范围,也是不利于辩证法的发展的。

第三节 桓谭对谶纬迷信思想的批判

桓谭[①],字君山,沛国相人,(今安徽宿县西北)生于公元前40年(元帝永光四年)左右,死于公元32年(光武建武八年)左右。他是音乐家、天文学家、唯物主义哲学家。主要著作为《新论》。他在哲学上的贡献是反对谶纬迷信的斗争和在形神问题上的唯物主义理论。

在政治上桓谭是中小地主的代言人,对大官僚地主始终采取不合作的态度。哀平之际,董贤专权,桓谭"不与通"。王莽统治时期,"天下之士,莫不竞褒德美,作符命以求容媚,谭独自守,默然无言"[②],在反对王莽统治的农民大起义年代里,他曾在为新市、平林农民军拥戴的更始帝下做过太中大夫。虽然他还是作为一个封建的知识分子进入农民队伍的,但这一事实却表明了他对王莽统治的不满和对人民的同情。

不久,刘秀夺取了农民斗争的果实,建立了东汉王朝,桓谭被召为给事中。

东汉的大地主经常和大商人互相勾结。他们凭借政治势力

① 见《后汉书》卷五十八。今安徽宿县西北二十里处有桓谭墓碑。

② 《后汉书》本传。

和经济力量对人民大肆掠夺。桓谭认为商人都是一些“不耕而食”的寄生者，主张限制他们的政治特权：“锢商贾不得宦为吏，此所以抑并兼，长廉耻也。”对于大放高利贷的富商大贾，主张严加取缔。“令诸商贾自相纠告，若非身力所得，皆以臧畀告者。”他认为，只有这样才可能使他们“专役一已，不敢以货与人”，① 致力于田亩，使地尽其利，人尽其力。

谶纬迷信是刘秀夺取政权和巩固统治的思想工具。桓谭曾屡次上疏激烈地反对刘秀崇尚谶纬。“臣前献瞽言，未蒙诏报，不胜愤懑，冒死复陈。……今诸巧慧小材伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诖误人主，焉可不抑远之哉？”（《后汉书》本传）他指出，谶纬是“奇怪虚诞之事”而非“仁义正道”，是无益于政道的。虽然谶纬的预言也有偶然巧合的时候，但是不足凭信的。王莽“当兵人宫日，矢射交集，燔火大起，逃渐台下，尚抱其符命”。但符命并没有挽救他覆灭的命运。他指明王莽失败的主要原因在于“为政不善，见叛天下”，是政治错误造成的，而不是什么天意。在桓谭看来，惟一“有益于政道者，是合人心而得事理”。

从上述观点出发，他也进行了反对灾异迷信的斗争。他说：“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。”（《新论·谴非》）但是，怪异现象并不是任何时候都可能给人们带来灾难的。如果“逢明主、贤臣、智士、仁人”能够“修德、善政、省职、慎引以应之”，就可能使“咎殃消亡而祸转为福”。就是说灾难的根源在于君主不明，臣之不贤，士之不智，人之不仁。桓谭的这一思想在当时是具有进步意义的。因为它揭露了统治者为了开脱罪责，蒙蔽人民，而把自己的一切活动都归之于神的启示，把自己一切的罪恶都归

① 引文并见《后汉书》《桓谭冯衍列传》。

之于神对人民惩罚的欺骗谎言。正因为这样,桓谭遭到了来自大官僚地主的攻击。他被刘秀斥为"非圣无法",几乎丧失性命。后来,虽然免除死罪,但仍遭到贬谪。

但是,也必须指出,桓谭反对灾异迷信是不彻底的,他还保留了天人感应思想的因素。在他看来,如果君主"德义精诚"甚至可以改变灾异,转祸为福。

第四节 桓谭的形神论

桓谭继承了先秦以来进步的神形关系学说,和当时社会上广泛流行的神仙方术迷信思想进行了斗争。

神仙方术迷信思想是地主阶级的腐朽堕落生活在意识形态上的反映,宗教神学家为了满足封建贵族希求长生不死的幻想,他们宣称可以通过"寡欲养性"、"服不死之药"的途径达到所谓"长生不老"的目的。它的思想实质正如桓谭所说的是在于"贪利长生",这是为了求得永远保持地主阶级的统治地位和生活享受。

桓谭指出,这种妄想是根本不可能实现的。人的生命是有限的,生长老死是人和"草木五谷"、"禽兽昆虫"的自然本性,是不可能改变的。"生之有长,长之有老,老之有死,若四时之代谢矣。而欲变易其性,求为异道,惑之不解者也。"① (《新论·形神》)

刘歆的侄子刘伯玉迷信神仙方术。他说:"天生杀人药,必有生人药。"桓谭驳斥了这种目的论的神学说教。他指出,天是没有意志和目的的。人吃下某种毒药而死,是由于毒药的本性与人不

① 以下引文不注出处者均见《新论·形神》。

相适合，而不是天故意生出毒药杀人。"钩吻（断肠草）不与人相宜，故食则死，非为杀人生也。譬若巴豆毒鱼，礜石贼鼠，桂害獭，杏核杀猪，天非故为作也。"（《新论·祛蔽》）

神仙方术迷信宣称精神可以脱离形体而存在，精神对形体起决定性作用。在他们看来，如果人们能够"养神保真"就可以长生不死。为了反对这种错误言论，桓谭提出了自己的形神关系学说。

他认为，精神是依赖于形体的，形体对精神起决定性作用。他用蜡烛和烛火的关系来说明形体和精神的关系。"精神居形体，犹火之然烛矣，……烛无，火亦不能独行于虚空。"脱离形体的精神是不存在的。蜡烛点燃而有烛火，但蜡烛的灰烬却不能用火种使之复燃，人老形体枯槁，精神也不能使之润泽。"炲，犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。"

汉代医学有进一步的发展，医疗和养生的知识在恢复健康、增强体质方面有很大的成效。神仙方术之士利用和歪曲医学上的成就，并以此为他们的神秘主义理论作辩护。桓谭承认医疗和养生可以增长寿命，可能使人免于"中年夭卒"，达到所可能活到的最高年岁。这好像蜡烛"皮有剥乾，乃扶持转侧，火遂度而复。则维人身或有亏剥，剧能养慎善持，亦可以得度"。但是，他指出，保持健康是有一定限度的，人不能永远活下去，死亡是不可避免的。"本尽者亦无以雠，今人之养性，或能使堕齿复生，白发更黑，肌颜光泽，……至寿极亦独死耳。"神仙方术之士还从精神消耗过多，会影响健康这一事实出发，把它夸大，认为"人诚能抑嗜欲，阖耳目"，就可以使人永不衰老。桓谭指出，精神对身体有影响，操神过度会影响人的寿命。但是，这并不等于说，如果人们

"抑嗜欲、阖耳目"、"养神保真",就可以使人长生不老。"彼树无情欲可忍,无耳目可阖,然犹枯槁朽蠹。人虽欲养,何能使不衰?"(《新论·辨惑》)总之,追求长生不老的神仙方术是荒谬的,明智的人不会有这样妄想。"明者知其难求,故不以自劳",只有愚妄的人才相信可以长生不死的谎话。

桓谭的形神论和他反对神仙方术迷信的斗争在中国哲学发展上有重大的贡献。(一)他正确地阐述了形神关系问题,指出了精神对肉体的依赖关系,对后来的王充有很大的影响。(二)他避免了在他以前的哲学家用精气解释精神现象的局限。(三)由于他比较正确地对待形神关系,批判了精神可以脱离形体单独存在的唯心主义观点。就使他反对神仙方术的斗争带有反对一般神学迷信的意义。

桓谭的形神论还有其时代的局限性。(一)人的生命和精神有着不可分离的联系,没有生命就没有精神现象。桓谭看到了这一点,但他还没有把两者严格地区分开来。(二)他用烛火与蜡烛的关系说明精神对形体的依赖关系,虽然还不失为一个唯物主义的说明,但不能完全表达精神是物质的一种属性。因为蜡烛是需要点燃才能燃烧的,而人的精神却不是外力加于人的。桓谭这个理论上的漏洞就为唯心主义留下了可乘之隙。后来南北朝时梁朝和尚僧祐认为桓谭的《新论·形神》说有助于佛教神不灭论的宣传。僧祐的理由是,薪虽尽,而火却可以从这个薪传到另一个薪上,正如灵魂从这一个人的身躯传到另一个人的身躯上一样。因此他说"君山(桓谭字君山)未闻释氏之教,至薪火之譬,后之言者乃暗与之会,于论形神已设,故有取焉尔。"(《弘明集》卷五)这显然是僧祐对桓谭学说的曲解,从此也可以看出用薪火的关系比喻形神关系是有流弊的,到了范缜才克服了这个缺点。

第 十 章

王充以“疾虚妄”为特点的哲学思想[①]

第一节 王充的生平及其哲学思想的产生

王充[②] 字仲任，生于公元 27 年（东汉光武帝建武三年），卒年大约在公元 100 年前后（东汉和帝永元年间）。

关于王充的生平，《论衡·自纪篇》说：他的先祖是魏郡元城（今河北大名）人，某一代祖因从军有功，受封于会稽阳亭，仅一年便被削去官爵。他祖辈失官之后曾“以农桑为业”，“以贾贩为事”。他家有任侠传统，祖辈和父辈因为勇敢，打抱不平，得罪了豪家，曾两次被迫迁居，后安家在上虞县。

王充站在中小地主的立场，对于豪强地主及官僚阶层进行了揭露和攻击。由于他一生受到豪强地主的排斥和压抑，他比较接近和同情人民。

王充否认了富贵贫贱与操行贤愚之间的联系，提出“才高行

---

① 有人认为王充出身于“细族孤门”，“贫无一亩庇身”，出身微贱，生活贫困，是代表农民利益的，是农民的思想家。根据王充对当时的封建剥削关系和对汉王朝的等级制度的拥护，本书认为王充是地主阶级的进步思想家。

② 见《后汉书》卷七十九。

洁,不可保以必尊贵;能薄操浊,不可保以必卑贱"(《逢遇篇》),作为他攻击豪强权贵的论据。证明富贵之人未必才高德重,这样就揭破了当时统治阶级宣传的富贵之人才高德重,贫贱之人智薄德寡的说法,取消了统治者以富贵贫贱作为划分好人坏人的标准。王充看到了富贵之人所取得的是不义之财,他说:"富商之家,必夺贫室之财"(《偶会篇》)。他看到贫富悬殊的情况:"富人之宅,以一丈之地为内,内中所有,枰匮所赢,缣布丝绵也;贫人之宅,亦以一丈为内,内中空虚,徒四壁立。"(《别通篇》)

王充因为做过小官吏,所以他对当时官僚机构的腐败残酷十分了解,他揭露当时的官僚:

> "无篇章之诵,不闻仁义之语,长大成吏,舞文巧法,徇私为己,勉赴权利,考事则受赂,临民则采渔,处右则弄权,幸上则卖将,一旦在位,鲜冠利剑,一岁典职,田宅并兼。"(《程材篇》)

这种揭露是生动深刻的,活画出当时豪强权贵通过官僚机关贪赃枉法搜刮人民的真实情况。

王充看到腐败的官僚集团是从朝廷开始,由上而下形成的,因为"庸庸之君,不能知贤;不能知贤,不能知佞"(《答佞篇》),因此一些佞幸之徒得以充斥朝廷,尸位素餐如:"籍孺幸于孝惠,邓通爱于孝文。无细简之才,微薄之能,偶以形佳骨娴,皮媚色称。"(《逢遇篇》)王充的这些看法都能表示他对当时官僚集团的嫉恨。

两汉之际,随着生产力的发展,自然科学也取得很大成就。天文、历法、数学、医学都有很大进步,这也为王充反对天人感应提供了科学的基础。

两汉之际是我国统一的封建大帝国发生发展和巩固的时

期，这个时期封建正统思想的特征是建立了天人感应谶纬迷信的宗教神学体系。西汉武帝定儒家为一尊形成了与统一的封建王权相适应的一神教的宗教神学思想体系。到宣帝时，封建社会内部的矛盾开始趋向尖锐，封建王朝进一步利用宗教神学维持自己的统治，当时谶纬迷信得以更广泛流行。宣帝假托符瑞改元六七次（曾有神爵（雀）、五凤、甘露、黄龙等纪元）以缓和当时阶级矛盾，稳定社会秩序。到了哀帝时，王莽在夺取政权的斗争中也利用谶纬，他制造了"麟凤龟龙众祥之瑞七百有余"（《汉书·王莽传》）。东汉刘秀制造的谶书中说："刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。"（《后汉书·光武帝纪》）论证他应当受天命为天子。东汉王朝建立后还"宣布图谶于天下"。到东汉章帝时召集了一批御用学者，把当时的谶纬迷信和封建伦理学说统一起来，纂成《白虎通义》一书，使封建伦理纲常进一步与宗教神学合而为一。王充在《论衡·宣汉篇》中说："五帝三王经传所载瑞应，莫盛孝明。"可见当时谶纬盛行的情况了。正当封建统治者大兴谶纬迷信的时候，王充的《论衡》高举"疾虚妄"的旗帜，对天人感应以及谶纬迷信进行了有力的驳斥。

王充的著作，保存下来的只有《论衡》一书，是反对当时谶纬迷信等官方神学体系的哲学著作。《论衡》共85篇，其中《招致》一篇只存篇目，实际只剩有84篇。王充的哲学思想都靠这部重要的著作而保存下来。

第二节　反对目的论的自然观

王充继承了老子、宋尹的天道自然无为的思想，他自称对于自然界的看法"虽违儒家之说"，却合于"黄老之义"（《自然篇》）；

发展了荀子的哲学思想,区分了天道人道之不同;对形神关系也作了方向正确的说明;继承了先秦以来的"精气"学说,丰富了气一元论的思想体系。

王充对于天地的看法:他认为天和地都是无意志的自然的物质实体,是由物质的元气构成的。他说:"夫天者,体也,与地同。天有列宿,地有宅舍。宅舍附地之体,列宿著天之形。"(《祀义篇》)他又说,"天平正与地无异。"(《说日篇》)

王充用地体证明天体,这就形象地说明了天的物质性。他吸收了当时天文学各家的说法,又根据自己的观察实验,提出了一些修正和补充。他不完全同意盖天说,而认为天体与地体一样,都是平行的①。天非中间高而四边下。天际与地际不相合。他说:"人望不过十里,天地合矣。远,非合也。"(《说日篇》)"临大泽之滨,望四边之际,与天属。其实不属。远,若属矣。"(《说日篇》)王充的这些看法,表明我国汉代生产发展的条件下,人对于自然界的科学知识,比过去更为丰富了。王充根据当时天文地理方面的知识,反驳了邹衍的大九州说。他指出邹衍的九州总计不过二十二万五千里,这在宇宙之间实在是太小了(见《谈天篇》)。

王充提出"元气"为天地万物的原始的物质基础。他认为天地实体和自然界万物,都是元气构成的。元气是和云烟云雾相似的原始的物质元素。他说:"天地,含气之自然也"(《谈天篇》),"天去人高远,其气茫苍无端末"(《变动篇》),不但认为世界是物质性的元气构成的,并且认为物质元气是无限的。他还说:"天地合气,万物自生。犹夫妇合气,子自生矣。"(《自然篇》)"天复于

① 王充的见解接近"盖天"说,他吸取了宣夜说的观点(参看《隋书·天文志》及《晋书·天文志》)。

上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。"(《自然篇》)这是说自然界的万物生成死灭的发展变化，都是天地所含元气的聚和散的结果。因为天地元气是自然界万物原始的物质基础，所以天地和元气都是不生不灭的。他说："天地不生故不死，阴阳不生故不死。死者生之效，生者死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始。唯无始无终者乃长生不死。"(《道虚篇》)在这里，王充用元气论给生命现象以正确的解释。这对于反对上帝创造天地和灵魂不死等神秘主义思想是有重要意义的。

自然界的万物发生种类的多样性，是由于禀受元气的厚薄精粗不同。万物"因气而生，种类相产"(《物势篇》)。如像"能飞升之物，生有毛羽之兆。能驰走之物，生有蹄足之形"。这都是因为"禀性受气"不同，因而发生形体上的差别(《道虚篇》)。

元气运动的特点是"和"与"通"，他说："夫阴阳和则谷稼成，不则被灾害。阴阳和者谷之道也。"(《异虚篇》)"血脉不调，人生疾病；风气不和，岁生灾异。"(《谴告篇》)"是故气不通者，彊壮之人死，荣华之物枯。"(《别通篇》)

王充关于"气"的见解很明显地受到当时医学上的影响。例如《黄帝内经》关于"气"的学说，《内经》提出阴阳之气为"万物之终始""死生之根本"，"逆之则灾害生，从之则苛疾不起"。又说："天地之间，六合之内，其气九州(窍)、五藏、十二节，皆通乎天气，其生五、其气三。"王充讲阴阳之气讲"和"气可能是与《内经》所说的"其气三"有关的。王充在《言毒篇》中说，自然界及动植物中有的含有"毒气"，人误触、误食，就会引起疾病。如蜂蚤蝮蛇，巴豆野葛，都能伤人。这是他运用当时的医学知识以驳斥神学迷信思想的疾病起源说。他的关于精气与人身寿命的关系，也是由当时医学启发而来。这说明唯物主义哲学与自然科学的成就是

密切不可分的。

由于自然界的万物都是元气构成的,元气生生不息,不断地变化发展,因此认识元气变化的规律是很重要的。王充提出必须"达物气之理"(《变动篇》),物气之理就是自然界自身变化的规律,如"天且风,巢居之虫动",在刮风之前,鸟儿因天气将要变化而惊动;"且雨,穴处之物扰",将要下雨,蚂蚁搬家,蚯蚓出穴。这些都是因为风雨之气感动了虫物,这是物气之理所使然。人在天地之间也要受这种物气之理的影响,而不能把自己的意志强加给自然界。而那些天人感应的说法则表现了"不达物气之理",不了解自然界变化的客观规律。

王充认为人也是自然界的一部分,人和万物一样,也是禀受天地元气而成。他说:"……然则人生于天地也,犹鱼之于渊,虮虱之于人也,因气而生,种类相产。"(《物势篇》)人的自然属性与物并无区别,所以又说:"人,物也。物,亦物也。虽贵为王侯,性不异于物。"(《道虚篇》)

在当时"王权神授"的思想占统治的条件下,王充提出贵为王侯性不异于物,客观上亦是对于豪强贵族的尖锐攻击。这种思想是新奇而大胆的。所以这种思想后来一直受到封建统治者及其代言人的攻击,而被诬为"异端"。

王充认为,人之所以贵于物,是因为人有知识智慧,他说:"天地之性人为贵,贵其识知也。"(《别通篇》)他又说"夫倮虫三百,人为之长。人,物也,万物之中有知慧者也。"(《辨崇篇》)

人所以有智慧,是由于人禀受了元气当中最精微细致的部分,即"精气",又名"元精"(《超奇篇》)。精气的物质属性与一般的元气并无区别,是元气中的最精细的部分,没有什么神秘之处。精气自身并无知觉的性质,它必须依赖人的形体,才能发生

知觉的作用，他说："人之所以生者精气也，……能为精气者血脉也。"(《论死篇》)"精神本以血气为主，血气常附形体，"(同上)

王充把人的精神现象说成物质性的精气，今天看来，这种说法是没有现代科学根据的。但是他提出了精气必须依赖形体然后才能发生知觉的作用，这就肯定了形体是第一性的，而精神是第二性的。他处理形、神的关系问题是正确的。他说："人之所以聪明知惠(慧)者，以含五常之气也。五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五藏不伤，则人智惠；五藏有病，则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣。所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。"(同上)这就是说，人的身体含有发生精神作用的精气，精气发生作用完全依赖形体。人健康就聪明，人生病神志不清，人死知觉停止。说明精神是离不开人的身体的。

王充在正确解决形神关系的基础上，提出"天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精"(同上)的光辉的哲学命题，这一命题为以后的大唯物主义哲学家范缜所继承和发扬了。

王充在坚持天道自然无为的思想的基础上，反对当时目的论天人感应的学说。他说："儒者论曰，天地故生人。此言妄也。夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。"(《物势篇》)又说，"夫天不能故生人，则其生万物亦不能故也。天地合气，物偶自生矣。"(同上)

当时天人感应思想用目的论解释天人关系，如董仲舒说天是人的曾祖父，天有意识地降生万民，还生了圣君治理他们，还生了万物供人使用，如生五谷供人食，生丝麻供人做衣等。王充反驳这些目的论的说法，他说，这是把天当作"农夫桑女之徒"了，是把有意志的人与无意志的天混为一谈了，所以"不合自然"。他说：

"何以天之自然也,以天无口目也。案有为者口目之类也,口欲食而目欲视,有嗜欲于内,发之于外,口日求之,得以为利欲之为也。今无口目之欲,于物无所求索,夫何为乎?"(《自然篇》)

王充所作的这种区别,虽然是朴素的、直观的,但他的路线是正确的。在自然界有些动物虽能进行有目的的活动,而只有人才有意识。因此不能把人的有意识的活动强加给"天"。自然现象如树木的枝叶,鸟兽的毛羽,万物春生秋成,怎能说都是天地有意识地制作的呢?他质问道:

"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?"(《自然篇》)

王充认为天地造化力量之巨大,就在于它是无意志的,客观世界的万物的发生、发展都是由于它自己的原因(自然):

"天动不欲以生物,而物自生,此则自然也。施气不欲为物,而物自为,此则无为也。"(同上)

"物自生","物自为","万物自生,故能并成"。这样就把目的论从自然规律中驱逐出去。

王充关于天道自然无为的思想,还对道家的消极因素有所克服,他承认人的主观能力在自然界的积极作用。他说:"然虽自然,亦须有为辅助。耒耜耕耘,因春播种者,人为之也。及谷人地,日夜长大,人不能为也。"(同上)这里是说人在自然界并不是完全消极无为的,像农业生产离开人的活动就不可能,但人不能代替自然的规律,"揠苗助长"的办法行不通,他说:"宋人有悯其苗之不长者,就而揠之,明日枯死。夫欲为自然者,宋人之徒也。"(同上)这里说的"夫欲为自然者"是与上面"然虽自然,亦须有为辅助"相对而言,说明人对自然只能起辅助作用,即应顺从自然

规律进行耕耘播种，而不能代替自然的职能。

王充还批判了当时用十二生肖相胜相刻宣传目的论的主张。如说："寅木也，其禽虎也；戌土地，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。"(《物势篇》)这也是天人感应目的论者牵强附会地解释自然界的某种情况，并用以混淆自然界和人类社会两种性质不同的规律，叫人相信神给人安排的命运。王充指出了这种神学迷信思想的矛盾和荒谬："午马也，子鼠也，酉鸡也，卯兔也。水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？"(《物势篇》)说明自然界的现象，完全不是有意志安排的，他根据生物之间生存竞争的情况，提出了自己正确的看法："凡万物相刻贼，含血之虫则相服，至于相啖食者，自以齿牙顿利，筋力优劣，动作巧便，气势勇桀。"(《物势篇》)"力强角利，势烈牙长，则能胜；气微爪短诛，胆小距顿，则服畏也。"(《物势篇》)王充用这些观点解释生物之间生存竞争的情况，反对目的论是正确的，但当他企图用这些生物的斗争来解释人类的社会斗争时就不正确了。

王充的自然观是元气自然论的，其缺点是缺少发展观点，有严重的形而上学思想，他对精神和物质的关系的理解也有许多不正确的地方。

第三节　无神论思想

王充以他的气一元论自然观为武器，对当时天人感应谶纬迷信思想进行了尖锐的批判。

他驳斥了天生圣人的虚妄传说，纬书上说，尧之母与赤龙相感而生尧，刘邦之母也因梦与龙相通而生刘邦，因而尧与刘邦都

成为天子,与一般人不同(见《奇怪篇》)。王充根据万物"因气而生,种类相产"的理论,指出异类不能交接。他批驳说:"含血之类,相与为牝牡。牝牡之会,皆见同类之物,精感欲动,乃能授施。……今龙与人异类,何能感于人而施气?"(《奇怪篇》)不同类的动物不能交配,这是一般符合常识的观点,是人所公认的。王充指出统治者故意把他们的祖先说得神奇,以显示其高贵,其实龙不过是兽类,并不如人高贵。

纬书还说,圣君受天命时,天先出现祥瑞,如文王有赤雀之瑞,武王有白鱼之瑞。王充依据天道自然无为的理论加以驳斥说:"自然无为,天之道也。命文以赤雀,武以白鱼,是有为也。"(《初禀篇》)他把这种现象,完全归为自然界的巧合。他说:"文王当兴,赤雀适来,鱼跃鸟飞,武王偶见,非天使雀至白鱼来也。"(同上)王充否定祥瑞,实际上是否定了君权神授,这正击中了天人感应说的要害。

天人感应目的论还宣传善有善报,恶有恶报,说人能以至诚感动上天,等等。当时虚妄传说楚惠王食寒葅发现有蛭,因不忍庖厨监食者被诛,便把蛭悄悄吞了,到了晚上不仅把蛭解了出来,而且原有的腹病也好了(见《福虚篇》),宗教家说这就是善有善报。又如说给人以不洁净的食物吃,天怒就要差雷公来惩罚,使其中雷身死(见《雷虚篇》),宗教家说这就是恶有恶报。又说汤遭七年旱,到桑林去祷告,自责有六过,天就下了雨;邹衍因为无罪下狱,五月仰天而叹,天为陨霜(见《感虚篇》),宗教家说这就是人能感天。王充对于这些虚妄之说一一作了批判,他说楚惠王食蛭而又解出,是因为"食生物者无有不死,腹中热也。"惠王腹病愈,是因为"蛭之性食血,惠王心腹之积,殆积血也。故食血之虫死,而积血之病愈"(《福虚篇》)。王充亲自观察过被雷击死的

人："头发烧燋"，"皮肤灼烦"，"临其尸上闻火气"，而且"当雷之时，电光时见，大若火之耀"。因此他断定："雷者火也。"人被雷击死是天火烧死的，根本无所谓雷公惩罚（见《雷虚篇》）。关于汤祷于桑林，天下雨，王充认为"或时旱久，时当自雨"（《感虚篇》），完全是偶合，并非精诚感动了天。邹衍五月仰天而叹，天为雨霜，也是这样。他说："邹衍时周之五月，正岁三月也……北边至寒，三月下霜，未为变也……霜适自降，而衍适呼，与霜逢会。"（《变动篇》）王充还认为，人以七尺之细形，感皇天之大气，不可能有分毫的效验。他批判说："夫至诚犹以心意之好恶也。有果蓏之物，在人之前，去口一尺，心欲食之，口气吸之，不能取也。手掇送口，然后得之。夫以果蓏之细，员圆易转，去口不远，至诚欲之，不能得也。况天去人高远，其气莽苍无端末乎？"（《变动篇》）王充的这些论证，可以说在当时的科学成就的基础上对目的论进行了有力的驳斥。

当时天人感应目的论还宣传谴告说，认为社会政治不好，天就使自然界发生灾异现象以谴告人君（见《谴告篇》）。统治者每当其政权遭到危机时，便利用谴告说下罪己诏欺骗人民。王充看到了这点，所以他批判说："末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言矣。"（《自然篇》）所谓谴告完全是比附、制造出来的虚妄言论，因为人事中有君谴告臣。他说："且凡言谴告者，以人道验之也"（同上），与天道无为相违背。他尖锐地抨击说："天能谴告人君，则亦能故命圣君，择才若尧舜，受以王命，委以王事，勿复与知。今则不然，生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不惮劳也。"（同上）

王充对当时一般的社会迷信也作了批判，他批判了卜筮、祭祀等等世俗迷信，否定了人死为鬼的说法。他指出卜筮完全是人

根据自己的主观愿望祈求福祐,关于占卜吉凶,全系人们随意解释。如象同为一件事,子贡占卜得凶,而孔子占卜得吉,乃是因为孔子较子贡有"诡论之材"(《卜筮篇》),即孔子解释卦辞时更善于诡辩。他指出雩祭也不能有什么效果,他说:"天之阳雨自有时","虽雩祭请求,终无补益"(《明雩篇》)。他认为祭祀只能当成人们为了纪念祖先所举行的一种仪式,所谓"生时有养亲之道,死亡义不可背,故修祭祀"(《祭意篇》)。根据这些,他得出结论:"夫论解除,解除无益,论祭祀,祭祀无补,论巫祝,巫祝无力。竟在人不在鬼,在德不在祀,明矣哉!"(《解除篇》)

王充否定了人死为鬼,鬼有知,能害人的妄说。他说人和物在其自然的本质上是相同的,"物死不为鬼,人死何能独为鬼?"(《论死篇》)人的精神必须依赖形体发生作用,"人死血脉竭,竭而精气灭,灭而形体朽,朽而成灰土,何用为鬼?"(同上)人死不为鬼,所以死后也不能有知,因为人死五藏腐朽,精气散亡,用来贮藏知识的身体已坏,用来起知识的作用的器官已不存在,怎能有知?人死不为鬼,无知,也就不能害人。因为害人须用力,人死"骨朽筋力绝,手足不举"(同上),用什么力量去害人?

王充认为人们关于鬼神观念的产生,不是人死之后仍有精神作怪,而是由于人们思念存想引起的。如人生疾病时常常胡思乱想,所以也最容易见鬼。他说:"凡人不病则不畏惧,故得病寝衽,畏惧鬼至。畏惧则存想,存想则目虚见。"(《订鬼篇》)因此,他又说:"见鬼之击,皆存想虚致,未必有其实也。"(《订鬼篇》)

王充认为墨家相信人死为鬼,但又主张薄葬,是自相矛盾。儒家认为人死不为鬼,而又不肯明说,所以其薄葬之议也不能行。因为人们怀疑有鬼,怕鬼,所以厚葬之风不能禁,甚至"破家尽业以充死棺,杀人以殉葬,以快生意"(《薄葬篇》)。厚葬造成不

良的风俗，使人"畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家以送终"（同上）。王充主张薄葬，他认为，应当告诉人们，人死无知，不能为鬼。然后再明以厚葬无益的道理，厚葬之风就可禁止了。这就避免了墨家和儒家两家学说各自产生的矛盾，王充的无鬼论和薄葬说，在理论上是一致的。

第四节　注重效验的认识论

王充在反对天人感应的斗争中，建立了注重效验的认识论。

当时的唯心主义者宣传圣人是生而知之者，说圣人"前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓"（《实知篇》）。谶书上捏造了许多虚妄的神怪故事，证明圣人神而先知。如说孔子临死时遗谶书，预言以后秦始皇要上孔子之堂，踞孔子之床，预言董仲舒将整理孔子之书。王充批判了这类无稽之谈。王充认为有事实作根据的科学预见与宗教神学的预言是完全相反的两回事。他说："凡圣人见祸福也，亦揆端推类，原始见终。"（《实知篇》）"先知之见，方来之事，无达视洞听之聪明，皆案兆察迹，推原事类。"（《实知篇》）这说明正确的判断和预见，是依据客观事实进行推理，通过现象去探求本质而得到的，即所谓"揆端推类""案兆察迹"，而不是凭空捏造。

王充认为，人要获得认识，首先必须由人的感觉器官与外界事物相接触，即"须任耳目以定情实"，"如无闻见，则无所状"（同上）。他举例说："使一人立于墙东，令之出声，使圣人听之墙西，能知其黑白短长乡里姓字所自从出乎？沟有流螾，泽有枯骨，发首陋亡，肌肉腐绝，使人询之，能知其农商老少若所犯而坐死乎？"（同上）这里令人信服地说明了人的认识能力不与外界事物

相接触,不目见耳闻口问,就不能获得知识。"如无闻见,则无所状",这是认识的最根本的条件,圣人也逃脱不了。所以他接着又说:"非圣人无知,其知无以知也。知无以知,非问不能知也。不能知,则贤圣所共病也。"(同上)

王充认为,人的认识能力以人的生理条件为基础,任何超越感觉的认识都是不可能的。他说:"耳目之用均也"(《书虚篇》),说明耳目的作用受其生理条件的制约,如说:"盖人目之所见,不过十里,过此不见,非所明察,远也"(同上);又说:"目不能见百里,则耳亦不能闻也"(同上)。当时传说孔子与颜渊登泰山,孔子向东南望,看见吴国昌门外系有白马。颜渊没有看清楚是白马,只看到了马的白颜色。因为孔子是圣人,颜渊是贤人,颜渊的精神赶不上孔子,所以累得发白齿落,生病死了。王充认为这种传说,完全是违背常识的,他说:"……离娄之明,不能察帷薄之内,师旷之聪,不能闻百里之外。昌门之与太山,非直帷薄之内,百里之外也。"(《书虚篇》)因为吴距鲁有千余里,吴有白马,人的眼力多好也无法看到,这是人的生理条件做不到的。

王充承认圣人学识渊博,有其聪明独到之处,但圣人的知识也是多见多闻而得来的。孔子见怪兽能名其为狌狌,是因为他闻昭人之歌,听到过对于狌狌的形状的形容。太史公说张良似妇人之形,是因他观过宣室之画看见过张良的画像(见《实知篇》)。而众人知识寡浅,见圣贤知识渊博,便误认为神怪。他批评说:"性敏材茂,独思无所据,不睹兆象,不见验类,却念百世之后,有马生牛,牛生驴,桃生李,李生梅,圣人能知之乎?"(《实知篇》)

依据上述,王充得出结论说:"天地之间,含血之类,无性(生)知者"(同上),完全否定了生而知之者。

王充重视感觉经验,但他认为知识不能停留在感觉经验阶

段，他批评了墨子经验论的认识论的片面性。他说：

"夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订于内，是用耳目论，不以心意议也。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。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。"（《薄葬篇》）

这里说明，只靠感觉经验是不够的，因为感觉有时给人以虚象。因此"信闻见于外"还必须"诠订于内"，"开心意"，"以心而原物"，即必须通过理性思维把感性知识加以深化提高。王充虽然未能科学地说明感性认识与理性认识的辩证关系，但他却看到了人的认识必须包括这样两个认识过程。所以他很重视知类、推类的作用，强调人应有丰富的理论知识，"能推类以见方来""温故面知新"。他说："圣人据象兆，原物类，意而得之。其见变名物，博学而识之，巧商而善意，广见而多记，由微见较。"（《知实篇》）王充的这种见解，表明他已经初步认识到推理的作用，能够运用归纳推理和演绎推理，进行类推。

王充认为不博览古今，不能作正确的推理判断，就像"目盲耳聋鼻瘫"一样，其知识是很贫乏的（《别通篇》）。要获得知识，就要通过学习，学习可以使人"知一通二，达左见右"（《实知篇》）。学习的最后结果可以使人成为圣人，"所谓圣者，须学以圣"（同上）。他反对那些"饱食快饮"无所适事的人，说他们是"腹为饭坑，肠为酒囊"（《别通篇》），与动物无异。

王充强调学用一致，重视实行效果。他所说的学与用，实行效果，当然是直观的就事论事，而且有其一定的阶级局限性，与马克思主义、毛泽东思想关于实践的理论有原则的区别。但是他否认生而知之，主张学而知之，重视后天的经验，这对于我国古

代唯物主义认识论的发展是有重要意义的。王充说:"入山见木,长短无所不知;入野见草,大小无所不识。然而不能伐木以作室屋,采草以和方药,此知草木所不能用也。"(《超奇篇》)他认为空谈诗书而不能运用的人,犹如知草木而不能采伐一样,都是无用的。他说:"凡贵通者,贵其能用之也。即徒诵读,读诗讽术,虽千篇以上,鹦鹉能言之类也。"(《超奇篇》)

王充从这种学用一致的观点出发,反对当时儒者那种"好信师而是古"的风气,"以为贤圣所言无非,专精讲习不知难问"(《问孔篇》)。王充认为这是"奇怪之语""虚妄之文"得以流行的原因。因此他在与错误思想的论战中,非常强调效验。他说:"凡天下之事,不可增损。考察前后,效验自列。自列,则是非之实有所定矣。"(《语增篇》)又说:"凡论事者,违实不引效验,则虽甘义繁说,众不见信。"(《知实篇》)他认为,不论说得怎么动人,如果缺乏事实的根据就难以令人相信。

王充认为,无论是何种知识或技能,都必须经由实际经验去获得,不单凭人的天资。他举刺绣织锦为例:

> "齐都世刺绣,恒女无不能。襄邑俗织锦,钝妇无不巧。日见之,日为之,手狎也。使材士未尝见,巧女未尝为,异事诡手,暂为卒睹,显露易为者,犹愦愦焉。方今论事,不谓希更,而曰材不敏,不曰未尝为,而曰知不达。失其实也。"(《程材篇》)

这里说明经过实际经验可以熟能生巧。恒女钝妇经过日见日为也能刺绣织锦。如果很少实际经验(希更),而把没有做得好的原因推诿为"材不敏",是不符合事实的。人的实际经验愈丰富,其知识技能也就愈高明。他说:"刺绣之师,能缝帷裳,纳缕之工,不能织锦。"(同上)"能多种谷,谓之上农,能博学问,谓之上儒。"

(《别通篇》)这些说明王充已经意识到实践与认识的密切关系。他亲自做过许多实验、观察和认真的研究工作,他所得到的结论,特别是自然观方面的见解,有许多是符合当时的科学论断的。

王充的唯物主义认识论,基本上还是素朴的直观的,因此有其局限性和缺点。他不能了解实践在认识论中的作用,不能解决认识论中由感性认识到理性认识的辩证关系。所以他有时片面强调感觉,如承认有妖祥鬼怪存在,并认为是太阳之气形成的。(见《纪妖篇》、《言毒篇》)有时又片面强调理论,过分推崇书本知识,认为论道议政的贤儒之力高于垦草殖谷的农夫之力,说筋骨之力低于仁义之力。(见《效力篇》)他的认识论也有着形而上学性,看不到人的认识是随着历史的发展而发展的。他认为水火、声色、鸟兽草木、人民好恶万世不变,人的认识也就不再有发展提高,如说:"以今而见古,以此而知来,千岁之前,万世之后,无以异也。"(《实知篇》)由于他不能理解认识的历史性或辩证性,因此在他的认识论中也确实产生了一些不可知论的因素,他把知识分为难知之事和不可知之事。他说:"故夫难知之事,学问所能及也;不可知之事,问之学之,不能晓也。"(同上)对于旧唯物论在认识论上的一些片面性,毛泽东同志在《实践论》中批评说:"哲学上的'唯理论'和'经验论'都不懂得认识的历史性或辩证性,虽然各有片面的真理(对于唯物的唯理论和经验论),但在认识论的全体上则都是错误的。"(《毛泽东选集》第一卷,人民出版社,1991 年版,第 291 页)王充对这两种片面性虽有所认识,但是他的哲学的形而上学观点又使他在这样两种片面性中摆脱不出来。历史表明,辩证地解决感性认识与理性认识的关系,把认识论变为科学,只有马克思列宁主义的科学唯物主义才有可能。

第五节 对崇古非今的历史观的批判

王充不可能认识历史发展的真正动力。但是王充在反对崇古非今的历史观的斗争中,透露了一些发展观点,因此他的历史观有不少宝贵的合理的因素。

当时的崇古非今论者,宣传历史倒退,今不如古,他们说:"上世之人,侗长佼好,坚强老寿,百岁左右。下世之人,短小陋丑,夭折早死。""上世之人质朴易化,下世之人文薄难治。"(《齐世篇》)这即是认为人类无论在形质上或道德上都是退化的。王充和这种观点进行了斗争,提出了"汉高于周"的发展进化的思想。

王充把他的气一元论自然观,直接运用来解释社会历史的现象,他用天地元气不变的理论说明人类不会退化。他说:"上世之天,下世之天也,天不变易,气不改更。上世之民,下世之民也,俱禀元气,元气纯和,古今不异,则禀以为形体者何故不同?"(《齐世篇》)王充在这里反驳了崇古主义者、复古主义者,是有积极意义的。但他相信"上世之民"即是"下世之民",认为"古今不异",这又陷入了形而上学的错误中。

崇古非今论者宣传今不如古是说古代圣帝贤君多,社会的治乱,决定于人君的贤或不肖。他们从而建立人民对于圣帝贤君的崇拜观念。王充针对这种观点,提出反驳,他说,历史的发展决定于"天地历数"(《治期篇》),而不决定于人君的贤愚。他说:"昌必有衰,兴必有废。兴昌,非德所能成,然则衰废非德所能败也。昌衰兴废,皆天时也。"(《治期篇》)"世之治乱,在时不在政,国之安危,在数不在教。贤不贤之君,明不明之政,无能损益。"(《治期

篇》)王充力图为社会的治乱寻找一种不以人的意志为转移的客观规律。但是他不了解社会治乱的真正原因。他用自然的原因说明社会的安危,政治的治乱。他在反对英雄决定历史的唯心史观时,完全否定了社会政治的好坏与统治者的关系。这就走到另外一个片面去了。它在客观上反而替统治者的黑暗政治开脱了罪责。但是王充认为历史不是个别英雄人物创造的,历史有其不以人的意志为转移的必然性,而英雄人物却要受这种必然性的制约,这种思想有其合理的方面。

王充在当时也还观察到了历史上的治乱与人民的经济生活有联系:

> "夫世之所以为乱者……由谷食乏绝,不能忍饥寒。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。传曰:仓廪实民知礼节,衣食足民知荣辱。让生于有余,争起于不足。谷足食多,礼义之心生,礼丰义重,平安之基立矣。"(《治期篇》)

从人民经济生活出发,论证道德的兴废,这种以物质生活水平为道德行为基础的观点,在反对主观唯心主义的历史观方面是有积极意义的,在解释社会道德现象的探索上也是有价值的尝试。由于王充重视人民经济生活,他对孔子的"自古皆有死,民无信不立"的唯心主义道德观,进行了批驳,他说:"使治国无食,民饿弃礼义,礼义弃,信安所立?传曰:仓廪实,知礼节,衣食足,知荣辱。让生于有余,争生于不足。今言去食,信安得成?"(《问孔篇》)因此,王充认为在不得已的时候应当去信存食,他说:"去信存食,虽不欲信,信自生矣。"(同上)王充把人民的衣食温饱提到首位,认为老百姓生活问题不解决,就不可能接受统治者的教化、礼义。王充看到人民温饱是统治秩序得以安定的基础,这在

古代封建社会中是很可宝贵的。但是地主阶级的局限性使他把饥寒温饱直接归结为岁之饥穰,未能进一步揭露人民的饥寒与剥削压迫之间的关系。因而他仍然没有能够接触到历史的本质。

和崇古非今论者相反,王充反对一代不如一代,今不如古的历史倒退论:

> "彼见上世之民饮血茹毛,无五谷之食;后世穿地为井,耕土种谷,饮井食粟,有水火之调。又见上古岩居穴处,衣禽兽之皮;后世易以宫室,有布帛之饰。则谓上世质朴,下世文薄矣。"(《齐世篇》)

王充在这里正好描画了历史进步的图景,从饮血茹毛到饮井食粟,从岩居穴处到有宫室衣服,不能不认为是历史的进步。而所谓上世质朴下世文薄的说法,正是推崇古代的落后状况,而菲薄后世的进步文明。

两汉时期我国社会生产力和科学水平的发展,疆域的开拓,都超过了前代。王充说汉代胜过周代,这也是符合历史事实的。他说:"周时戎狄攻王,至汉内属,献其宝地。"(《恢国篇》)又说:"唐虞国界,吴为荒服,越在九夷"(同上),而这时也成了汉之内地。这些文化比较落后的边远地区,到了汉代都接受了封建的先进文化。所以王充又说:"非以身生汉世,可褒增颂叹,以求媚称也。核事理之情,定说者之实也。"(《宣汉篇》)这种说法是符合事实的。

崇古非今论者硬说历史是倒退的,王充指出他们的认识论的根源乃是"贵所闻而贱所见"。他说:"使当今说道深于孔、墨,名不得与之同,立行崇于曾、颜,声不得与之钧。何则?世俗之性,贱所见,贵所闻也。"(《齐世篇》)

王充在和崇古非今论者斗争中,反对英雄创造历史,力图探

求社会历史的客观规律，宣传历史不断进步，这些思想都是很宝贵的。他反对目的论，反对自然之上还有一个主宰者，这是正确的；错误在于以自然规律代替社会规律，结果不能不陷入机械论和宿命论。他说的"天不变易，气不改更"，"帝王治世，百代同道"（同上），也是一种形而上学的观点。他说的"昌必有衰，兴必有废"，亦没有摆脱循环论的圈子。他认为汉代社会比以前社会要发达，这是对的，但他对汉朝统治者所作的歌颂则是过分的，如说"方今圣朝……有浸鄧溢美之化，无细小毫发之亏"（同上），这是为统治者粉饰。在《宣汉》《恢国》等篇甚至说汉代符瑞之多也是胜过前代。这就背离了他反对谶讳迷信的立场了。这些说明王充的历史观的进步性是有很大局限性的。

第六节　命定论和人性论

王充的命定论思想，突出的表现在他对于人的富贵贫贱、吉凶祸福等等社会现象的解释上。他反对神学目的论所宣传的天人感应的说法，企图给社会现象以正确合理的解释。但因他不了解人的社会本质，用自然界的规律直接说明社会现象发生的原因，结果却陷入了命定论。他说：人"有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命"（《命禄篇》）。又说："强寿弱夭谓禀气渥薄也。"（《气寿篇》）"人生性命当富贵者，初禀自然之气，养育长大，富贵之命效矣。"（《初禀篇》）王充说的死生寿夭之命是指人的生理体质，贵贱贫富之命是指人的阶级地位和占有财富的差别。人的生理状况与人的阶级差别并非一回事，而王充却说这两者都是"禀自然之气"而成，这样就抹杀了人的阶级差别的社会属性，只把人当作生物学的人来看待了。如果说人的死生寿夭和人的体质强弱，

即禀气渥薄有关系,这种说法是有其合理的方面的。应当指出,即使是生死寿夭也不能简单地归结为体质的强弱。因为生死寿夭在更多情况下是由社会的原因引起的。如大规模战争、阶级的剥削压迫、统治者不管人民死活造成劳动人民饥饿、流徙而致死亡,就和体质的强弱无关。至于贵贱贫富则完全是由于社会制度造成的,和人的体质毫无联系。王充都把它归结为生理因素,显然是不对的。

由于历史的和阶级的局限性,旧的唯物主义哲学家在社会历史观方面都必不可免地要倒向唯心主义,王充当然也是不能避免的。但是我们批评王充的命定论,吸收他的思想教训时,应当注意以下三点:

第一,王充是站在唯物主义无神论立场上反对神学目的论面陷入命定论的。当时神学目的论宣传善恶报应,说人的富贵贫贱是因为人的善恶行为而受到的天的赏赐或责罚。富贵之人多是善人,贫贱的人多是不善的人。以此证明富贵的人对贫贱的人进行剥削压迫是神的安排,是合理的。王充反对这种天能赏善罚恶的说法,指出富贵贫贱等社会现象和自然界的现象一样,都有其不以人的意志为转移的客观必然性,他的目的是要把神从人的命运中排除出去。

第二,王充否定富贵贫贱是由于善恶报应,这样就把人的富贵贫贱和人的道德品质区别开了,这是他驳斥那种所谓富贵是由于行善、贫贱是因为作恶的说教的理论根据。事实上在剥削制度下,富贵之人往往是不善的,他们依靠政治上和经济上的特权压迫劳动人民,做尽坏事,所以社会上的现象,往往是老诚之人吃亏,面谀诈之人占到便宜。王充看到了这种现象,并且企图从社会生活自身给以合理的解释,他激愤地抨击当时社会上来自

朝廷和乡里的累害使好人遭遇不幸："虽孔丘墨翟不能自免，颜回曾参不能全身也。"(《累害篇》)而相反地，那些"邪伪之人"善于投机钻营，往往得到发迹，他说他们"治身以巧俗，修诈以偶众……世不见短，故共称之，将不闻恶，故显用之"(同上)。他由此得出结论："夫如是，世俗之所谓贤洁者，未必非恶，所谓邪污者，未必非善也。"(同上)王充的这种观点和当时占统治地位的宗教神学是针锋相对的，他如果再进一步就可以揭露富贵之人对贫贱之人的压迫是不合理的，并可以摆脱命定论的束缚。但是他没有达到这一步，他没有探究富贵贫贱所形成的社会原因，而是止步了。

第三，王充所谓善、恶的标准，仍然是地主阶级的善恶标准。他仍然把符合封建伦理规范的行为叫做善，把违反封建伦理规范的行为叫做恶。当然他看不到善恶有不同的阶级的不同标准。他的激愤不平，也只能达到地主阶级内部反对派可能达到的高度，由此也可以看出王充是中小地主阶级的代言人，而不是农民的哲学家。

王充叫人不要相信有意志的天或神，不要相信富贵之人的道德品质，但他又不能找到富贵贫贱等社会现象的原因，认为这些社会现象和自然现象一样，都受一种盲目的自发的必然性支配，这样就排除了人的主观能动作用，认为人在自然界和社会面前都是无能为力的，结果只能听从命运的安排。他说："自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣；命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，从贱地自达；命贱，从高位自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。"(《命禄篇》)如果把富贵贫贱这些现象作为阶级社会的必然现象看，它是必然的，但不能说是命中注定的。如果把这

些现象都说成是命运的安排,不可改变,其结果必然是要劳动人民放弃斗争。所以王充的命定论最终起的作用仍是消极的。

王充在解释自然现象方面就有其机械的决定论的弱点,他用自然现象解释社会,其结果就陷于荒谬。如他说:"天施气而众星布精,天所施气,众星之气在其中矣。人禀气而生,含气而长,得贵则贵,得贱则贱。贵或秩有高下,富或资有多少,皆星位尊卑小大之所授也。"(《命义篇》)这里为了说明人的富贵贫贱是由于禀气受命,把人的地位、财产和天上星象的大小尊卑联系起来,这实际上等于背离了天道自然的主张,把天神秘化了。

王充还用骨相解释人的富贵贫贱,他说:"富贵之骨,不遇贫贱之苦,贫贱之相,不遭富贵之乐。"(《骨相篇》)他用骨相证明:"吏秩百石以上,王侯以下,郎将大夫,以至元士,外及刺史太守,居禄秩之吏,禀富贵之命,生面有表见于面。"(《初禀篇》)王充否定神,力图根据自然条件、生理条件以说明某些社会现象,实际上他是从社会外部去寻找原因,但他没料到,他的这些看法,恰恰落入宗教巫术的神学圈套。这种神秘主义的骨相论早在先秦时期就受到过荀子的批判,荀子指出人的贵贱贤愚和骨相没有关系,前者属于人事,后者属子自然,两者不能混淆(见《荀子·非相》)。在这个问题上,可以说王充比荀子要落后了。

王充由于不了解社会的规律和自然的规律的区别,不了解造成社会富贵贫贱的社会原因,他看到"时"、"遇"、"幸"、"偶"等等偶然机会对子一些人的地位、财产的升降有很大关系,而这些偶然机会降临到人们的头上,其势力之大,往往是当事者无法抗拒的。因此,他认为这些偶然的因素也都是命中注定的,认为"凡人遇偶及遭累害,皆由命也"(《命禄篇》)。同是贤人,在同一个时代吕望遇文王当了宰相,箕子遇商纣则做了奴隶;鲁哀公只是一

个平凡的人，但当了国君，孔子、颜回那样的圣贤却遭到贫贱或夭死。这一切都是命运安排好了的。他把偶然性夸大成为必然性，使人幽居俟时，等待偶然的巧合，不再发挥主观能动性。这种看法，实际上也是把必然性降低为偶然性，把必然性神秘化。

神学目的论直接宣扬天意决定一切，命定论否定这一点，但在马克思主义出现以前，命定论者对复杂的社会现象没有能力作出科学的解释。王充反对把人的命运说成是神有意志的安排，而认为是自然生成的，结果则是同样论证了社会上阶级压迫现象是必然的、无法避免的。

王充在人性论方面，对于孟子的性善论，荀子的性恶论，告子的性无善无恶论，都不完全同意。他主张性有善有恶。王充把人性分为三种，有生来就善的人，是中人以上的人；有生来就恶的人，是中人以下的人；有无善无恶，或善恶混的人，是中人。他认为极善极恶的人，其本性不易改变，而中人之性则可通过教育使之定型，他说："夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。"（《本性篇》）王充认为人性也是禀受元气自然生成的，他说："禀气有厚泊，故性有善恶也。"（《率性篇》）禀气厚薄决定人性善恶，好像麴糵多少决定酒味好坏一样，他又说："是故酒之泊厚，同一麴糵；人之善恶，共一元气。气有多少，故性有贤愚。"（同上）这还是一种命定论的观点，把人性分为天生的上中下三等，实际上等于承认天生圣人的说法。不过王充在人性问题上提出了不少合理的见解。他认为生来就善或生来就恶的人很少，绝大多数的人是中人，而且生来就恶的人，也可以通过教育使其变为性善。因此，王充在人性论上强调了后天的环境教育对人性形成的作用。他说教育改造人性，好像蓝丹染练丝，染之蓝则青，染之丹则赤，青赤一成，与真色无异。他说："是故杨子哭岐道，墨子哭

练丝也,盖伤离本,不可复变也。"(《率性篇》)他还用"蓬生麻间,不扶自直,白纱入缁,不练自黑"为例,证明人性可以改变,说:"夫人之性,犹蓬纱也,在所渐染而善恶变矣。"(同上)王充还用棠溪、鱼肠、龙泉、太阿等宝剑是用一般铁矿石锻炼而成为例,说铁矿石尚能变易故质,人当然更能通过教育改变他的习性。他还说:"夫性恶者心比木石,木石犹为人用,况非木石?"(同上)这些说法实际上等于承认一切人的人性经过教育都能改变,这和他自己所说的天生成的极善极恶的人不能改造的命题是相矛盾的。

王充的人性论虽有许多缺点,但在反对先天的人性论上仍有它的积极意义。因为他不可能了解人性的阶级本质,摆不脱唯心史观的羁縻,因此他强调环境教育的意义时不能不突出所谓圣人的教化作用。他是在抽象地讲人性,他评定人性善恶的标准,仍然是以地主阶级的道德规范为尺度,他是把地主阶级的人性说成为普遍的人性。

第七节 王充在哲学史上的地位

王充把中国朴素唯物主义说明世界发生发展的范围扩大了。他不只说明物质世界的构造、生成,而且进一步说明人的精神和身体的关系。王充用身体决定精神,精神由物质产生的原则说明形神关系。不但有力地驳斥了先秦《庄子》的薪火比喻的唯心主义的解释,而且发展了荀子的"形具而神生"的关于形神关系的命题。扬雄、桓谭的形神论在王充的哲学体系内得到了进一步的完善。他的形神关系学说,直接打击了当时宗教神学的灵魂不死、鬼神迷信的思想。

王充用元气自然决定论反对当时宗教神学的目的论，以批判的精神，利用大量的科学材料，深入地、细致地、从社会生活各个方面进行了反对目的论的论证。他的积极的战斗精神，给许多进步哲学家树立了榜样。

王充还试图用他的元气自然论的原则说明社会生活中的一切现象。他力图对历史的发展、道德的衍变、社会的贫富寿夭现象作出合理的说明。这些尝试尽管是失败的，但是这种努力无疑地给后来的哲学家提供了十分值得参考的经验教训。他的失败证明了不能搬用自然规律来说明社会现象，而应从社会生活本身来说明社会现象。王充的失败的努力，作为人类的思想经验财富，还是有益的。

在认识论方面，老子是唯物主义的理性主义，忽视经验；墨子是唯物主义的经验论，忽视理性。孟子用唯心主义的理性主义反对墨子的唯物主义的经验主义。后期墨家，则又从唯物主义的经验论反对唯心主义的理性主义。荀子是唯物主义的理性论，韩非纠正荀子过分重视理性主义，提出了他的唯物主义重视参验的经验论。

秦汉时期，《大学》、《中庸》偏重于神秘主义的经验论，讲什么天人合一，董仲舒和《白虎通》的哲学继承了这一传统，建立了天人感应的目的论。《淮南子》一书，又接近老子的理性主义。王充为驳斥董仲舒的神秘主义目的论，强调了唯物主义的经验论。从韩非的经验论到王充的经验论，是一个否定之否定的过程。

在人的主观能动性和客观规律的关系的问题上，王充也是荀子以后的第二个发展阶段。秦汉的唯心主义者以"天"有能动作用，代替了人的能动作用，并抹煞自然界的客观规律性。王充为了坚决驳斥天人感应的目的论，特别强调天道自然无为的唯

物主义自然观,在打击神学目的论方面是有积极意义的。但是,他产生了忽视人类改造自然的主观能动作用的偏向。这是老子以后,又一个否定之否定的过程。

如果说从老子到荀子、韩非,中国哲学史的发展经历了第一个圆圈(否定之否定的过程),荀子、韩非到王充,就是中国哲学史发展过程中的第二个圆圈。哲学史上的这些曲折的道路表明了人类认识的曲折迂回的过程。

王充的思想不但继承了他的先驱者,还启发了他的后继者战斗的无神论者范缜。范缜不论从理论上、从世界观和方法论上、从形神关系的基本论点上,都是王充的学说的直接继承人。范缜以后,如张载、王夫之、戴震等人,都在不同的历史时期发扬了他的无神论、唯物主义的精神。直到近代,进步的资产阶级学者章炳麟,也曾给王充的历史地位以很高的估价。

先秦的朴素唯物主义有两个发展阶段。第一个阶段是五行说或阴阳二气说或水地说的元素论阶段,即在自然界中选取一种或几种元素来说明世界的起源。这一说明有许多理论上的缺点,为后来老子和宋、尹的元气论的朴素唯物主义所代替。老子哲学的历史贡献,在于它不再以某一种或几种物质元素来说明世界,而是以更具有普遍性质的道(气)来说明世界的起源。它相当于西方古代希腊的原子论阶段的朴素唯物主义。

汉代进入统一的封建王朝,阶级形势发生了变化,科学生产有了空前的发展。这时的唯物主义的特点是元气自然论。在继承了气一元论的原则下用元气自然论反对目的论。王充是这一历史发展阶段的开创者。王充在中国哲学史上的贡献不仅在于他的战斗的、批判的精神,也还在于他开创了中国哲学史上朴素唯物主义的新阶段——元气自然论阶段。

第十一章

仲长统的“人事为本”思想

第一节　汉末封建王朝的危机和阶级斗争的激化

东汉豪强地主阶级对土地的兼并越来越厉害，势力日益扩张。他们利用宗族关系的传统力量和政治特权，控制着大量土地和依附农民，残酷地剥削农民。土地愈来愈集中，一般中小地主也逐渐被兼并，贫富向两极分化，因而在政治上无特权的一般中小地主阶级也有时抗议豪强地主的土地兼并。豪强地主阶级在经济上、政治上以及社会地位上，都逐渐强大。他们把持着读书的特权，通经可以做官，因此他们享有做官的特权。这一批世世代代掌握做官、读书特权的封建贵族，成为后来魏晋南北朝时期门阀士族的前身。

东汉晚期，中央统治的势力是外戚与宦官互相消长。从和帝起，皇帝都是幼年继位，母后临朝，外戚控制中央统治机构，并且派遣自己的子弟、亲戚、宾客到各地做官，搜括财富，发展政治势力。皇帝长大了，同外戚的权力发生冲突，就依靠亲近自己的宦官，发动政变，消灭外戚势力，宦官因而控制了中央统治机构。这

样,外戚和宦官交替着掌握统治政权。

桓帝时,宦官的专政,引起了豪强地主和一般地主阶级知识分子的反抗。豪强地主阶级和一般中小地主阶级知识分子,联合起来,向宦官集团展开了猛烈的抨击。当时的太学生,多半是豪强地主阶级的子弟,有三万多人,在太学里形成了一种"清议"的势力。他们议论朝政、品评人物。这一批豪强地主阶级代表人物,是散布在全国各郡县的实力派,他们掌握品评人物,选举人才的大权,与中央政府对抗。公元 166 年,桓帝下诏郡国,大捕"党人",收执李膺等二百多人,后来把"党人"放归田里,禁锢终身不得做官。这是第一次"党锢"。灵帝即位后,外戚窦武为大将军,与太傅陈蕃同掌政权,起用"党人"。窦武、陈蕃打算诛杀宦官,倒被宦官杀害了。公元 176 年,灵帝在宦官挟持下,下诏州郡,凡是"党人"的门生故吏、父子兄弟以及五服以内的亲属,都免官禁锢。这就是第二次"党锢"。"党锢"是统治阶级的内部斗争,也标志着中央政权的腐烂到了不可收拾的地步。

东汉封建统治二百年中,各地农民反封建压迫和剥削的斗争一直连绵不断。南方少数民族的起义和西部羌族的反抗斗争,也是连绵不绝。这许多起义,虽然遭到残酷的镇压,但是农民仍然是不屈不挠地斗争。公元 184 年(灵帝中平元年),爆发了以张角为首的黄巾大起义,"旬日之间,天下响应,"绵延了二十多年,到公元 207 年,余下的黄巾,还攻杀了汉的济南王刘赞。这是一场持久的斗争。这一斗争最后虽然失败,但是农民起义军在各地打击豪强,捕杀官吏,给封建统治阶级以严重的打击,结果,宣告着东汉统治政权的实际灭亡。

第二节　"人事为本"的思想

仲长统[①]，字公理，山阳高平人，生于公元180年（汉灵帝光和三年），卒于公元220年（献帝延康元年）[②]，官尚书郎，中间曾参丞相曹操军事，著《昌言》十余万言，书已散佚，严可均《全后汉文》辑存二卷。

仲长统出身中小地主阶级，生长在黄巾农民大起义时代，对汉末腐朽的社会政治有所认识，政治上比较开明，这推动他接受进步的思想和学说。他反对传统的"天命"说，反对迷信天有意志，强调重视人的主观努力，他提出"人事为本，天道为末"。又说："……所以震威四海，布德生民，建功立业，流名百世者，唯人事之尽耳，无天道之学焉。"（《群书治要》引）这种"人事为本"的主张，说明他反对西汉以来传统的神学。他主张人应当认识自然界规律，并且还必须发挥主观努力，他说："天为之时，而我不农，谷亦不可得而取之。青春至焉，时雨降焉，始之耕田，终之篮簋，惰者釜之，勤者钟之。[③] 时及不为，而尚得食也哉！"[④]（《齐民要术序》引）他站在中小地主立场，认为君主要关心农民的生产事业，他说："丛林之下，为仓庾之坻，鱼鳖之堀，为耕稼之场者，此君长所用心也。是以太公封而斥卤

① 《后汉书》卷七十九。

② 献帝建安二十五年三月，改元延康；十月，曹丕夺取了汉王朝的政权，建立魏王朝，称帝，改元黄初。《三国志》《魏志》《刘劭传注》引缪袭撰《统昌言表》云："延康元年卒"。

③ 簋，方器，篮，圆器，俱盛饭用。釜，量名，容六斗四升。钟，十釜。

④ 据袁祖渐西村舍刻本《齐民要术》，别本作"矧夫不为而尚乎食也哉！"

播嘉谷;郑白成而关中无饥年。"[①](同上)他反对宣传迷信的"天道",但主张人应当对自然有所了解,以有助于人事,他说:"所贵乎用天之道者,则指星辰以授民事,顺四时而兴功业,其大略〔也〕。[②] 吉凶之祥,又何取焉。"他又说:"所取于天道者,谓四时之宜也。"他认为当时的社会危机,完全是由于统治者政治上腐败引起的,是由于人事不好。统治者不注重改善人事,如果一味迷信天道,不仅无益,反而有害。因此他强调重视人事,他说:"王者所官者,非亲属则宠幸也,所爱者,非美色则巧佞也,以同异为善恶,以喜怒为赏罚,取乎丽女,怠乎万机,黎民冤枉","蓍龟积于庙门之中,牺牲群丽碑之间,冯相[③] 坐台上而不下,祝史伏坛旁而不去,犹无益于败亡也。从此言之,人事为本,天道为末"(《群书治要》引)。

王充以元气自然论的哲学体系反对天人感应目的论,不免强调天道自然无为这一方面,这也是可以理解的。但王充只强调自然无为,以致忽视人为的作用,教人安于命运的安排,却不可避免地导致命定论的错误结论。仲长统吸取了王充的思维经验教训,一方面反对天道有知的目的论,另方面又指出人的主观努力的重要性。这种理论是继王充之后对元气自然论的补充和发展。他从"人事为本,天道为末"原则出发认为:"故自审已善而不复恃乎天道,上也;疑我未善,引天道以自济者,其次也;不求诸己而求诸天者,下愚之主也。"(同上)他认为迷信天道的是"下愚

① "太公望封于营丘,地潟卤",(潟卤即斥卤。盐碱地。)见《史记·货殖列传》。秦时开郑国渠,渠成之后,"于是关中为沃野,无凶年。"见《史记》《河渠书》。郑白即郑国渠。

② 〔也〕,依严可均《全后汉文》校增。

③ 《周礼》《春官》有"冯相氏",主看天象的官。

之主"，这是对神学的坚决反驳。此外，他还攻击一些鬼神迷信、吉凶禁忌等思想；他说："……淫厉乱神之礼兴焉，倘张变怪之言起焉，丹书厌胜之物作焉，故常俗忌讳可笑事，时世之所遂往，而通人所深疾也。且夫堀地九仞以取水，凿山百步以攻金，入林伐木不卜日，适野刈草不择时，及其构而居之，制而用之，则疑其吉凶，不亦迷乎！简郊社，慢祖祢，逆时令，背大顺，而反求福祐于不祥之物，取信诚于愚惑之人，不亦误乎！彼图家画舍，转局指天者，不能自使家室滑利，子孙贵富，而望其能致之于我，不亦惑乎！……诸厌胜之物，非礼之祭，所宜急除者也。"（同上）他又说："故知天道而无人略者，是巫医卜祝之伍、下愚不齿之民也；信天道而背人事者，是昏乱迷惑之主、复国亡家之臣也。"（《群书治要》引）这种反对鬼神迷信的见解，都是他的人事为本思想的表现。

第三节　注重人事的历史治乱观

仲长统一方而反驳了相信天命决定社会治乱的目的论，另一方面纠正了王充的命定论的历史观。他认为社会历史治乱由于人事，所谓"天命"，是骗人的。历史上那些登上统治宝座的，并不是什么天命，不过是斗智和斗力的结果。他说："豪杰之当'天命'者，未始有天下之分者也。无天下之分，故战争者竞起焉。于斯之时，并伪假天威，矫据方国，拥甲兵与我角才智，程勇力，与我竞雌雄，不知去就，疑误天下，盖不可数也。角知者皆穷，角力者皆负，形不堪复伉，势不足复校，乃始羁首系颈，就我之衔绁耳。"（《后汉书·本传》）他以为所谓"天命"是角智、角力的最后的胜利者，是通过战争获得的。他认为这是历史上各个王朝开始

建立时一般的情况。

后来新建的王朝的政权巩固下来,形势定了,把帝位传给子孙。这时坐享其成的统治者虽然没有过人的才干,仍可以继续统治下去。他说:"及继体之时,民心定矣。普天之下,赖我而得生育,由我而得富贵,安居乐业,长养子孙,天下晏然,皆归心于我矣。豪杰之心既绝,士民之志已定,贵有常家,尊在一人。当此之时,虽下愚之才居之,犹能使恩同天地,威侔鬼神;暴风疾霆,不足以方其怒;阳春时雨,不足以方其泽;周孔数千,无所复角其圣;贲育百万,无所复奋其勇矣。"(《后汉书·本传》)这是他认为统治初期比较安定的一个阶段。

统治者统治的时间久了,必然开始腐化堕落加重对人民的剥削,引起人民的反抗,王朝终于被新的有力者推翻。他说:"彼后嗣之愚主,见天下莫敢与之违,自谓若天地之不可亡也,乃奔其私嗜,骋其邪欲,君臣宣淫,上下同恶,目极角觝之观,耳穷郑卫之声,人则耽于妇人,出则驰于田猎,荒废庶政,弃亡人物,漫漫弥流,无所底极。信任亲爱者,尽佞谄容悦之人也;宠贵隆丰者,尽后妃姬妾之家也。使饿狼守庖厨,饥虎牧牢豚,遂至熬天下之脂膏,熬生人之骨髓,怨毒无聊,祸乱并起。中国扰攘,四夷侵叛,土崩瓦解,一朝而去。"(同上)

他把朝代治乱兴亡的变化,归之于人事的智愚勤惰,把朝代的兴亡分为三个阶段,即兴起、保守和没落。他认为朝代兴衰三个阶段是必然的过程,是"天道常然之大数"(同上),并不是什么天命的降福与降灾。这种历史观,对封建王朝的兴亡变化表达了一些客观的看法。他由此得出了"乱世长而化世短"的结论。他说:"昔春秋之时,周氏之乱世也。逮乎战国,则又甚矣。秦政乘兼并之势,放虎狼之心,屠裂天下,吞食生人,暴虐不已,以招楚

汉用兵之苦，甚于战国之时也。汉二百年而遭王莽之乱，计其残夷灭亡之数，又复倍于秦、项矣。以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数，此则又甚于亡新之时也。悲夫！不及五百年，① 大难三起，中国之乱，尚不数焉。"（《后汉书·本传》）仲长统认为社会历史是"乱世"的时间长而治世的时间短，而且"乱世"是愈来愈残酷的。

仲长统生活的年代正当汉末农民革命以后，农民革命终于把汉王朝的统治基础打垮了。作为地主阶级的代言人，他亲眼看到汉的衰亡，又看到曹魏夺取汉王朝政权的斗争，并没有真正给地主阶级带来安定的生活，看不出自己阶级的出路。因而发出前途茫茫的悲观低沉的哀叹。仲长统的悲观思想，是当时地主阶级在农民起义打击下看不见出路的反映。

仲长统看到农民起义的原因是土地兼并的后果，他说："井田之变，豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国。……荣乐过于封君，势力侔于守令，财赂自营，犯法不坐，刺客死士，为之投命。致使弱力少智之子，被穿帷败，寄死不敛，冤枉穷困，不敢自理。虽亦由网禁疏阔，盖分田无限使之然也。"（《后汉书·本传》）他认为"分田无限"造成豪强地主无限度的剥削，造成贫富的极端对立。他又说："豪人之室，连栋数百，膏田满野；奴婢千群，徒附万计；船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城；琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受；妖童美妾填乎绮室，倡讴妓乐列乎深堂。……苟能运智诈者则得之焉，苟能得之者人不以为罪焉。……是使奸人擅无穷之福利，而善士抱不赦之罪辜……斯下

① 秦始皇统一后至灭亡，共十五年；西汉二百一十四年；新莽一十五年；东汉一百九十六年。

世人主一切之愆也。"(同上)这是说豪强地主剥削所得的豪华、奢侈的生活,都是罪恶,都是由于容许这种罪恶的君主的过失。因此,为了挽救社会危机,他要限制豪强兼并势力,他提出井田制度是解决社会矛盾,安定社会秩序的惟一的办法。他说:"今欲张太平之纪纲,立至化之基趾,齐民财之丰寡,正风俗之奢俭,非井田莫由也。"(同上)他提出十六项政务,有"限夫田以断并兼"。他又说:"今田无常主,民无常居,吏食日禀(廪),禄班未定,可为法制,画一定科,租税十一,更赋如旧。今者土广民稀,中地未垦,虽然,犹当限以大家,勿令过制。其地有草者,尽曰官田。力堪农事,乃听受之。若听其自取,后必为奸也。"(同上)在农民大起义的推动下,迫使地主阶级中某些开明分子不得不考虑农民的要求。

仲长统比较正确认识知与行的关系,强调行的作用,他说:"知言而不能行,谓之疾。此疾虽有天医,莫能治也。"(《意林》引)这是说,只会言说而不注重实行是难以医治的大毛病。他认为知识易受环境的局限,他说:"鲍鱼之肆,不自以气为臭;四夷之人,不自以食为异,生习使之然也。居积习之中,见生然之事,夫熟自知非者也!斯何异蓼中之虫而不知蓝之甘乎!"(《齐民要术序》引)他认识到主观偏见必须防止,他说:"同于我者何必可爱,异于我者何必可憎。智足以立难成之事,能足以图难成之功,附者不党,疏者不遗。"(《意林》引)他对封建伦理中的孝道提出修正的见解,他说:"父母怨答人不以正,己审其不然,可违而不报也;父母欲与人以官位爵禄,而才实不可,可违而不从也;父母欲为奢泰侈靡,以适心快意,可违而不许也;父母不好学问,疾子孙为之,可违而学也;父母不好善士,恶子孙交之,可违而友也;士友有患,故待己而济,父母不欲其行,可违而往也。"(《群书治

要》引）自从董仲舒和《白虎通》的思想成为封建正统思想之后，君与臣、父与子、夫与妇的关系已被说成片面绝对服从的关系。没有人敢提相对的义务。仲长统这里敢于说出在一定条件下，父母的行为，可以不顺从。这是当时少有的进步思想。

第 四 篇

中国封建国家长期分裂门阀地主阶级统治时期（魏晋南北朝）的哲学思想

（公元 220 年—公元 589 年）

第 一 章

魏晋南北朝时期的社会经济状况、阶级斗争与思想斗争

第一节 魏晋南北朝时期的社会经济状况

东汉末年的黄巾起义，在官军与地主武装的镇压下失败了，但是东汉王朝的统治基础却因此遭到严重的打击，从此开始了地方势力武装割据。经过长期的地主阶级武装混战，形成了魏、蜀、吴三国鼎峙的局面。魏国灭掉了蜀国，司马氏夺取了魏政权，建立晋王朝，于公元 280 年（晋武帝太康元年）灭了吴国，统一了全国，史称西晋。

晋王朝，由于内部统治集团之间进行着政权争夺的长期斗争，以及民族矛盾的激化，只经历了几十年，即被少数民族的统治者推翻。司马睿（晋元帝）和一部分有势力的门阀士族被迫南渡，皇帝得到江南门阀士族地主阶级的支持，在长江流域建立了偏安的晋王朝，史称东晋。继东晋之后，南方先后依次出现了宋、齐、梁、陈四个朝代，到公元 589 年（陈后主祯明三年）统一于隋朝。从宋到陈，叫做南朝。

北方西晋灭亡后，有几个民族在黄河流域和长城内外建立了十几个国家，经过长期的混战，最后统一于鲜卑拓跋氏的魏王

朝。由魏分裂为东魏、西魏,再分别演变为北齐、北周,最后统一于汉族的杨坚,建立了隋王朝。隋王朝统一了江南的陈王朝,结束了南北长期分裂的局面。这一历史时期从曹丕代汉起(公元220年)到隋灭陈止(公元589年),共369年。

曹操是靠镇压黄巾起义起家的封建统治者,农民起义的教训,迫使他实行了一些政治改革和经济改革。曹操和他开始建立的魏王朝在政治上打击东汉以来的豪强地主集团、在经济上关心生产的恢复和发展。曹魏的屯田制度,把一部分农民重新固定在土地上。为了打击豪强地主阶级的政治特权,他废除了东汉以来完全由豪强地主阶级包办把持的推举官吏的办法(察举制度),提出"用人唯才"的标准。

曹魏发展生产的措施收到了实效,它的压制豪强地主阶级特权的政策遭到已经长期享有政治特权的豪强地主阶级的反抗。魏文帝曹丕实行了"九品中正"的选拔人才的办法,事实上却是"上品无寒门,下品无势族"(《晋书·刘毅传》),这样仍然不能满足豪强地主阶级的政治要求。在豪强地主阶级的支持下,司马氏以政变的方式夺取了政权,建立了晋王朝,司马炎自立为皇帝。

西晋王朝是一个更能代表豪强地主阶级利益的政府,它取消了屯田制,制定了包括按官僚品级分配土地数额的占田制。事实上地主阶级占有的土地根本不受任何限制。西晋以后,已形成了势力强大的门阀士族地主阶级,门阀士族地主阶级不希望有一个强有力的中央政府,他们认为分散割据的局面对他们更为有利。南北朝长期分裂的政治局面,是民族矛盾和门阀士族地主阶级专政的结果。

东汉以来居住在华北和西北地区的少数民族,一部分逐渐

开始过着定居的农业生活。魏、晋统治者为了补充内地劳动力的不足，也招引和强制他们迁入内地。长江流域的少数民族，由于同周围的汉人增多了接触，活动的范围也在扩大。在魏、晋时期，内徙的各族人民和汉族人民一样都遭受着汉族贵族统治阶级的压迫，隐伏着的阶级矛盾夹杂着民族矛盾。西晋由于"八王之乱"，统治阶级的力量受到严重的削弱。全国各地的人民起义在一定程度上打击了西晋的统治①，使腐朽的西晋政权陷于朝不保夕的境地。

北方少数民族，原先处于奴隶社会阶段，文化也比较落后，但他们经过长期和汉族在一起生活，共同劳动，接受了汉族的封建生产方式。他们的统治者，贵族阶层，也努力接受汉族的封建文化。他们在北方门阀士族的支持下，取得了巩固的统治权力，使他们由奴隶制社会很快地进入封建社会的阶段，生产力得到发展，并为后来隋王朝奠立了统一南方的基础。

南北朝的政权都是门阀士族所控制的政权。这一特权地主阶级占有大量土地，甚至跨州连县，拥有大量奴婢、佃客、部曲等。

杨坚是北朝统治阶级中的一位杰出人物，他改革了北朝鲜卑族统治者的若干制度，实行了缓和社会矛盾的政策，于581年建立了隋朝，自立为皇帝，逐步统一了全国。隋朝政权建立不久，由于没有有效地打击门阀士族的势力，又由于隋炀帝穷奢极欲，连年用兵，于610年（隋炀帝大业六年）爆发了隋末的农民大革

① 公元301年（永宁元年），李特领导着賨族和当时在巴蜀一带的其他民族举行了起义；公元303年（泰安二年）义阳蛮族张昌领导人民在江夏地区举起了起义的旗帜；公元311年（永嘉五年）在长沙爆发了以杜弢为首的流民起义；北方有王弥率领数万人活动于青、徐、兖、豫一带。

命,几年之间推翻了腐朽残暴的隋王朝。经过隋末农民革命的扫荡,南北朝以来的门阀士族受到了严重打击,他们在政治上、经济上的种种特权逐渐消失。进入唐朝以后,门阀士族地主阶级已成为一种没落的残余势力,取而代之的是一批新兴的官僚地主阶级,中国封建国家从长期分裂又走向统一、繁荣的新阶段。

第二节 科学的发展

魏晋南北朝时期的科学技术在继承秦汉已有成就的基础上,有了新的发展,这些发展也表现在先进的自然科学思想和科学方法上。不少重要的科学家也是这时期重要的哲学家。

公元263年(魏景元四年)刘徽著成《九章算术》注解,这是中国古代数学的重要著作。刘徽把科学认识分为三个过程:第一、整理已有经过检验的大量材料;第二、通过实践和证明得到公式;第三、根据事实和已发现的规律作出科学预测。他还发明了重差术,是测量学上的一大贡献。裴秀发明了"制图六体",在世界地图学上和测绘学上有很高的地位。

唯物主义哲学家杨泉也是天文学家,他继承并发展了汉朝宣夜派的天文学说,以天为元气,并作出对天体的概括:"地有形而天无体。"

道教的重要人物葛洪、陶弘景等人在炼丹的过程中也促进了化学和药物学的发展。

在医学方面,重要的有三国时代的张机(张仲景)的《伤寒论》,建立了阴阳表里的辨症的学说,是《黄帝内经》以后最重要的医学经典著作之一,直到今天,还有参考价值。王叔和的《脉经》继承并发展了《伤寒论》的脉学理论,它将脉的生理、病理变

化和疾病的关系归纳为二十四种脉象，并通过实践作出详细的理论叙述。这些科学成就，对于唯物主义思想有促进作用。

南北朝时，何承天（公元370—447年）在音律和历法方面都有成就，并曾提出过改定历法的计算方法。他有相当丰富的自然科学知识，也是南朝初期主要神灭论者之一。

善于总结科学成就的科学家以南北朝时期的祖冲之（公元429—500年）和贾思勰为最突出。祖冲之关于圆周率的计算达到了当时世界上最精密的水平，在他以后，差不多过了千年之久，15世纪阿拉伯的数学家阿尔卡西（al-Kashi）才得出了更为精确的计算结果。他在天文学上的成就是他撰的大明历，是我国历史上第一次在历法内使用岁差。

北魏贾思勰是我国古代杰出的农业科学家，他广泛收集了书籍中的有关资料和口头流传的农谚，访问有经验的农民，加上自己的观察和实践，在6世纪30年代写出历史上著名著作——《齐民要术》。这部书总结了我国古代农业生产中关于土壤性质和管理方法、施肥、耕作制度、选种育种等方面的经验，它生动地反映出科学和生产不可分割的密切联系。

公元五世纪钱乐之所制的铜浑象，著录1464颗星，是世界上著录星座最多最早的天球仪。这些科学成就说明，当时我国古代科学的许多方面，都居于世界的领先地位，这是我国古代科学家追求真理的精神所结出的丰硕成果。科学的成果不断扩展着人类认识世界的广度和深度，逐步缩小着为宗教神秘主义所占据的地盘，为哲学的发展提供营养。而先进的哲学思想也不断破除传统观念和宗教神秘主义，为科学的发展开辟道路。先进的哲学思想和自然科学相互促进，共同发展。

第三节 魏晋玄学中两条哲学思维路线的斗争和南北朝时期关于形神关系的争论

魏晋南北朝的哲学思想反映了魏晋南北朝时期的时代特点。在魏晋时期,哲学唯物主义与唯心主义的斗争表现为魏晋玄学内部两条路线的斗争。一条路线是以王弼、何晏为代表的"贵无"派,包括郭象倡导的"玄冥"、"独化"的神秘主义;一条路线是嵇康、阮籍、裴頠、杨泉、欧阳建等人以不同方式对贵无论的批评。南北朝时两条哲学路线的斗争表现为形神关系之争。

魏晋时期,由于农民起义失败,农民在短时期内还没有力量再起义推翻地主阶级,于是统治阶级内部的矛盾就暂时上升到主要的地位。于是政治斗争集中表现在门阀士族之间的争权夺利、彼此倾轧。统治集团之间的矛盾突出了。由于政治斗争的激烈,政局变换的迅速,这一派刚上台,另一派即取而代之,许多在朝的知识分子随时有杀身之祸。而门阀士族地主阶级从上到下,以皇帝为首,都过着荒淫的、放纵的、虚伪的、悭吝刻薄的、极度豪侈的、以残忍为豪华的、口头清高行为卑鄙的、懒惰透顶的腐朽生活。

魏晋玄学,是在魏晋时期地主阶级中寒门庶族与门阀士族地主阶级的斗争中发展起来的。当时门阀士族地主阶级代表统治阶级的上层当权派,是保守、反动的政治势力,他们对社会生产、人民生活是不关心的。当时寒门庶族中有一部分是地主阶级中的进步力量。以曹操为代表的政治集团本来是政治上的进步力量,但取得政权后不久,在门阀士族的压力下逐渐放弃了原来打击豪强的政策,他们自己也变成了新的豪门大地主,何晏、王

弼以无为本的贵无哲学是当时门阀士族地主阶级取得政权后，开始走向堕落的世界观；嵇康、阮籍的哲学是寒门庶族地主阶级在门阀士族的巨大压力下表示的软弱的抗议；向秀、郭象的哲学思想是直接为门阀士族的特权进行辩护的理论武器。

由于当时门阀士族地主阶级的势力逐渐强大，他们的社会地位随着他们的经济地位的巩固而日渐巩固。因而表现在思想意识和生活态度方面，特别抱着“超脱”、“高傲”的虚伪态度。他们口里念念有词，说“不为物累”，正是因为他们占有充足的财富，连天上的鸟，河里的鱼，都被他们霸占完了。他们说崇尚虚无，“以无为本”，是由于他们牢固地把农民固定在土地上，坐享剥削的成果，用不着费一点心思。剥削阶级，不到万不得已的危急关头是不会赤裸裸地承认它们是好利的、自私的。魏晋南北朝时期的门阀士族地主阶级的哲学家就是从各方面给当时的剥削制度和享乐腐朽的生活方式进行辩护的。

杨泉吸取了汉代天文学的成果，提出“所以立天地者，水也”，又依据汉代气一元论者王充关于“气”的学说，认为“成天地者，气也”。杨泉并以薪火来说明人的精神对形体的依赖关系，以驳斥宗教的“神不灭论”。

地主阶级中有进步思想的哲学家，如裴頠，认为作为统治者，如果连统治人民都懒得去管，对社会是很危险的。他认为贵无的学说，不但在理论上有错误，而且在政治上也是有害的。因而他提出了重视现实的“崇有论”。

反映农民要求的鲍敬言认为天地是物质的自然存在，阴阳二气自然化生万物，并决定了万物的属性。天在上、地在下，天与地并没有什么尊卑之分。特别是他对封建统治阶级的残酷剥削和压迫进行批判，认为社会混乱的根源是有了君主制造成的，因

而提出了"无君"的主张。这是一种小农平均主义的思想。

南北朝时期,哲学上两条思想路线斗争的主要阵地转移到形神关系的斗争,因为当时佛教享有免税免役的特权,占有广大田产和变相的佃农,形成僧侣地主阶级。僧侣地主当然是为门阀士族地主阶级服务的,但又发生了与寒门庶族争土地、争劳动力的矛盾。佛教在魏晋玄学体系的基础上发挥了它的"般若"空宗的学说;为了辩护门阀士族特权阶级在地上永远存在,宣传"涅槃"佛性的学说,倡导神不灭,即灵魂不死。

与佛教广泛传播的同时,南北朝时期出现了为门阀士族地主阶级服务的贵族道教,他们反对民间道教(五斗米道和太平道),反对农民起义。为了满足贵族腐化享乐、妄求长生不死的奢望,他们宣传炼丹、服药,并吸收了佛教宗教学说的因果报应和轮回学说。南朝有葛洪、陶弘景,北朝有寇谦之。他们与当权派、封建帝王相勾结,敌视农民起义。

佛教与道教也有争论,那是僧侣地主阶级内部争权夺利的矛盾,所争论的问题,不过是宗教形式的分歧。佛教和道教都在密切配合封建伦理学说,巩固封建秩序,维护纲常名教,共同压迫人民,这倒是一致的。

在佛教广泛流行的时候,南北朝都先后涌现了一批战斗的无神论者,其中最重要的是梁朝的范缜。范缜的哲学著作《神灭论》给佛教理论以沉重的打击。它在形神关系的问题上,达到了朴素唯物主义的无神论可能达到的最高理论水平,发展了桓谭、王充的形神学说,并在某些方面纠正了他们在理论上的缺陷。范缜反对神不灭论的斗争,形式上是寒门庶族地主阶级反对僧侣地主阶级的斗争,而它斗争的实际意义意味着寒门庶族地主阶级反对门阀士族地主阶级的斗争,某些方面也反映了广大人民

要求发展生产提高生活的愿望。范缜反对当时影响最广、势力最大的佛教，不计个人安危，不受当权势力的威胁与利诱，也是后来的战斗的无神论者的光辉的范例。他打击的神不灭论是当时唯物主义哲学最主要的敌人。

魏晋玄学，在中国哲学史发展的道路上值得引起足够的重视，不论在形式上和在内容上，它都比过去的唯心主义更精致了。它超过了两汉时期以目的论为中心的唯心主义的深度与广度。唯物主义的元气自然论在反对目的论时，不失为犀利的武器。但是魏晋玄学吸取了目的论失败的教训，修补了前人理论上的漏洞，建立了唯心主义的本体论。它不再停留在世界是由什么构成，是否有神的目的这样比较简单的哲学答案上。它已开始更加深入地研究世界现象之上、之后有没有一个更根本的本体？这个凌驾于万物之上的本体不是有人格的神，不是上帝，但却是天地万物最后的实体。连这时的佛教，也采取了魏晋玄学的基本观点来宣扬宗教世界观。他们都宣称现象虽存在但不真实，真实的存在是精神性的本体——无；现象界虽然有变化，但变化的根源是永恒不变的本体；现象界是有形的，但有形的万物是由无形本体产生的。老子的道，被魏晋玄学贵无派歪曲为无形无象的精神性的本体。魏晋玄学中的另一派，歪曲了老子的自然无为的哲学，发展了庄子的唯心主义，他们否认事物有它的客观的规律，只承认世界上有所谓多种多样的现象，现象没有它的原因和产生现象的客观基础。这是魏晋玄学中的“玄冥”、“独化”学说。

两汉的哲学所讨论的问题偏重于宇宙的生成、结构的原料、成因等问题。魏晋时期，玄学建立了本体论，提出了有和无，本和末，质和用等哲学范畴。它标志着我国唯心主义哲学在新的条件下，改变了自己的形式，玄学在本体论问题上的论证是错误的，

但是它提出了哲学上的重要问题,对于后来的哲学理论进一步深入起着示范的作用。玄学的产生,标志着我国古代哲学思维的进步。

这一时期的唯物主义,仍然停留在元气自然论的阶段,它对于形神关系问题、灵魂不灭问题,都以元气自然论做出回答;它也用元气自然论破斥佛教因果报应的学说。但在本体论方面,魏晋南北朝时期的唯物主义还没有建立起足够坚强的理论体系,因而不论魏晋时期的玄学或南北朝时期的佛教般若学,在宣扬唯心主义的本体论时,都没有从理论上遭到有力的反击。范缜的成就,在于他正确地回答了形神关系问题,而对于本体问题,还没有做出应有的回答。

第 二 章

王弼“贵无”的本体论

王弼[①]字辅嗣，生于公元226年(魏文帝黄初七年)，死于公元249年(魏齐王芳嘉平元年)，是魏晋玄学中贵无派的主要开创者。王弼的著作大部分保存下来，少部分散失[②]。王弼的哲学思想是曹魏政权时期门阀士族地主阶级的世界观。王弼是中国哲学史上影响较大的哲学家。王弼吸取了两汉神学目的论在解释自然现象和社会现象方面失败的教训，开始抛弃了神学的外衣，借用元气自然论从各个方面论证精神性的本体是万物的根本，他不公开讲“神”，实际上，他的本体，就是雕镂得比较精致的“神”，或者说，是“神”的代用品。

王弼以后，许多重要的唯心主义哲学家，基本上都不再采用有神论的形式，而是通过精致的哲学理论形式来传播他们的哲学思想。这种现象，标志着我国古代哲学水平的提高，和一般社会思想的进步和发展。

王弼提出了一系列的哲学范畴，如本末、动静、有无，他把问

---

① 《三国志·魏志》《锺会传》注引何劭《王弼传》。

② 王弼的《老子注》、《周易注》、《周易略例》今存，并有广泛影响。他的《老子微旨略例》保存在《道藏》中，《论语释疑》部分保存在皇侃《论语义疏》和邢昺《论语注疏》中。

题集中到:有没有比客观具体事物更根本的"体"存在?王弼对于这个问题做了明确的回答。

王弼还善于利用前一个时期的哲学成果和理论上的某些建树,加以重释和改造,变成为自己的体系服务的思想资料。他的《老子注》通过对老子的辞句的解释,向读者灌输了玄学贵无的观点,并不忠实于老子的哲学思想。王弼的《老子注》,基本上是在阐述自己的哲学。

第一节 贵无论的产生

魏晋玄学无论从形式上和内容上都与两汉时期的哲学有显著的不同。这种改变,是时代必然的产物。

曹魏政权开始时是代表寒门庶族利益的,它在历史上曾起过进步作用。从曹操起,选拔寒门庶族人才,打击东汉以来世代享有特权的豪强地主阶级,对于发展生产、平息混战起了积极作用。但是曹魏王朝是镇压农民起义起家的,他们的政权中也有一些豪强地主分子参加进去,不久便开始腐化。这一原来代表进步势力的政治集团成了新贵族,他们背弃原来打击豪强地主阶级的政治路线,与当时另一派的豪强地主阶级政治集团(司马氏一派)已没有差别。这两大集团的斗争已完全变成一个阶级内部的争权夺利的政治纠纷。所谓"正始玄风"①,正是出现于曹氏政权与司马懿父子政治集团的政权争夺激烈的时候。在这一时期,双方领导者正处心积虑进行殊死的斗争,在哲学上却出现了"贵

① "正始"是魏齐王曹芳的年号(公元 240—249 年),这时曹魏政权与司马氏政权争夺十分激烈。

无"、"无为"、"以无为本"的学说。不难看出，这种"贵无"、无为的学说决不可能是真正的"贵无"，"无为"，对政治漠不关心，它和当时的政治斗争有着十分密切的联系。

当时曹氏政权已被少数当权的大臣，如曹爽、夏侯玄、何晏等人把持，他们讲的"无为"，已不同于汉初黄老之学的无为，与民休息，发展生产，而是主张君主无为，大臣专政。

当时贵族们已完全沉醉在极端堕落腐化的生活中。魏晋玄学领袖何晏本人就是一个贪财、荒淫、作威弄权的贵族，他居然主张"反民情于太素"(《景福殿赋》)，完全是为了替纵欲享乐作掩饰。他说："道者，惟无所有者也。""为民所誉，则有名者也；无誉，无名者也。若夫圣人，名无名，誉无誉。"(《无名论》)大意说一切事物和名誉本来都是虚无的，不必看得太认真。历史上曾有些进步思想家，以富贵、名誉为虚无，而看轻当权派、与当权派不合作。但是掌握政治实权，过着富贵奢侈的生活的当权派，把富贵、名誉说成虚无，这正是极端享乐、腐化的表现。

再从学术思想本身的发展来看，两汉以天人感应为特征的神学目的论是通过经学而传播的。两汉经学所宣传的封建原则，也被用来作为地主阶级选拔人才的标准。经过汉末农民大起义的扫荡，东汉以来靠地方推举人才的察举制度也随着汉王朝的覆灭而结束。曹操提出了"用人唯才"的口号(实际上是打击东汉的豪强地主的政治垄断特权)。当汉末时期，经学的末流之弊日益暴露出来："一经之说，至百余万言"(《汉书·儒林传》)，"说五字之文，至于二三万言"(《汉书·艺文志》)。作为统治人民思想的经学，发展到了繁琐支离，失去它的武器作用时，自然会被统治者放弃。

魏晋形成的门阀士族地主阶级感到完全遵照儒家经典教条

规定,对于违反封建社会起码的道德标准的行为,如杀死皇帝,夺取政权,不守纲常名教等行为有很多不便。当时的封建地主阶级希望能在古书中找到符合他们的行为的解释,作为建立他们的哲学体系的根据。他们经过探索,终于找到了《周易》、《老子》和《庄子》。《老子》的消极无为方面以及《周易》的神秘主义,对他们都是有用的思想资料。《庄子》书中的不谴是非、蔑弃礼法的没落贵族的颓废意识,对于他们的放荡生活也有一定的支持作用。因而魏晋时期,这三部书成为知识分子的必读书,号称"三玄"。

但是封建地主阶级是不可能、也不敢废弃封建伦理、纲常名教的。如果完全抛弃了这些,地主阶级的统治就无法维持。尽管各政治集团之间进行着殊死的斗争,而双方都还是利用纲常名教以维护自己的利益。因此,忠、孝这些封建道德规范还必须给以足够的重视。孔子的学说在当时老、庄思想流行的时候,也没有被忽视。

王弼以无为本的哲学体系的产生,还是有它的深刻的社会根源的。

第一,以无为本,在魏晋之际已开始形成一种时代思潮。何劭的王弼传,曾引述王弼见裴徽的一段对话:

"〔裴徽〕问弼曰:夫无者,诚万物之所资也。然圣人莫肯致言,而老子申之无已者何?"

裴徽开始便提出了当时社会公认的前提,"无者诚万物之所资"。可以想见当时把"无"看作天地万物的最后根据的,不止裴、王两人,而是当时相当流行的学说,并为多数学者所承认。只是王弼更集中地组织成了自己的体系,把这一时代思潮更集中地表现出来。

王弼的回答,也很值得注意。他说:"圣人体无,无又不可以

训，故不说也。"这里的"圣人"指的是孔子。孔子也被认为主张贵无，所以说"圣人体无"，孔子完全能按照"无"的原则办事，只是口头上并不讲无。他们表面上还是尊奉孔子为圣人，但孔子之所以为圣人，在于他能"体无"。这与两汉时期的孔子、先秦的孔子又不同了。

第二，贵无派主张以无为本，也反映了当时门阀士族地主阶级的要求，西晋时期的"崇有"的哲学家裴頠曾经指出那些贵族们，"薄综世之务，贱功烈之用，高浮游之业，卑经实之贤"。"立言籍其虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达。"(《崇有论》)裴頠虽比王弼的时代晚了几十年，但所指斥的社会现象可以代表当时那个历史时期的情况。《崇有论》中还指出："众家扇起，各列其说，上及造化，下被万事，莫不贵无。"(同上)裴頠还辨别老子的贵无，与当时贵无派的不同。可见"贵无"成为风气，是那些懒惰透顶，只会空谈，不理世务者的护身符。

第三，在政治斗争中，大臣贵族间互相倾轧，他们主张贵无，也反映了他们对时代的悲观、失望，逃避祸患的一个方面。王弼说："既失其位，而上近至尊之威，下比(靠近)分权之臣，其为惧也，可谓危矣。唯夫有圣知者乃能免斯咎也。"(《易·大有》注)又说："处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也。"(《易·泰卦》注)他们处在"君子道消之时"，已感到"天地之将闭，平路之将陂"(大的政治变乱就要发生了)，而希望能小心地平安渡过这一变革的关头，"居不失其正，动不失其应"，以求免于灾难。王弼的《老子注》和《周易注》，发生了广泛的影响，并不是由于他"天姿神迈"，"独标悬解"，乃是由于他说出了当时门阀士族地主阶

级以及他们的知识分子的忧患之感,并提出了如何应付这一时代的理论。无为的理论,有保全自己,免于灾祸的指导意义。他说:"犯时之忌,罪不在大,失其所适,过不在深。"(《周易略例·明卦适变通爻》)为了保存门阀士族的既得势力、阶级特权,即使"动天下,灭君主,而不可危也"(同上)。像这种对于"动天下,灭君主"的大事都可以被认为无所谓,这正是门阀士族地主阶级的基本政治立场。这一时期的皇权是门阀士族地主阶级的工具。

第二节 以无为本的哲学体系

哲学上不同学派之间的争论在理论上后一时期总是较前一时期更为深化。双方互相继承他们前一期的学说,并力图避免前一时期理论上的困难。魏晋玄学是在两汉以天人感应目的论为特征的神学经学的基础上继续发展起来的。汉代以天人感应目的论为特征的神学经学经过桓谭、王充的驳斥,在理论上已渐失势。魏晋玄学必须改弦更张。汉代王充等破斥目的论的理论武器是元气自然论,提出天道自然无为,无目的,无道德属性,认为事物的产生,完全是元气自然产生的。魏晋时期的玄学吸取了汉代神学经学在理论上的经验和教训,建立了它的新体系。以王弼为代表的玄学贵无派,继承了两汉以来神学经学的基本观点,却避免了两汉的天人感应目的论的形式,同时吸取了以前的进步哲学家如老子、王充等人的天道自然的思想资料,加以重新解释,改造为玄学的天道自然无为学说。王弼改造老子的哲学为玄学哲学,把老子的"有生于无"和道在物先的命题,篡改为玄学贵无的命题。关于"有生于无"的问题,老子讲得很清楚,"无"是肉眼直接看不见的元气,是原始的"朴",无是原始物质,而不是空

无，不是精神。王弼利用了老子的哲学命题，但是作了完全相反的解释，使《老子》书中的概念屈从于他的玄学贵无体系。他说："道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。"（《论语释疑》）这是说，道是无，一切事物都要通过它（无不由），它自己是不具有任何质的规定性的。叫它做"道"只是一种比喻，它自己是"无体"、"不可为象"的。王弼又说，"道无形，不系，常不可名，以无名为常，故曰道常无名也。"（《老子》三十二章注）这是说，道是无形的，又是不固定的，不可言说的。经过王弼改造后的《老子》的"道"完全变成了不具有任何质的规定性的精神性的本体了。

老子的"无"，也叫做"道"，老子提出道"象帝之先"，是反对当时的宗教神秘主义主张的在天地万物之先有超越一切的人格神。老子讲的"道"是最根本的物质，是构成万物的原始材料，所以也叫做"朴"（素材）。老子提出道在万物之先，是有积极意义的。王弼把"道"做了完全相反的解释。他说："穷极虚无，得道之常"（《老子》十六章注），"惟以空为德，然后乃能动作从道"（《老子》二十一章注）。他从玄学贵无的观点曲解了老子的道在万物之先这一命题，认为"道"以空为德，它不具有物质性，道不同于万有的实际存在，它是无。这里，王弼所谓"虚无"是对于有形有象的万有而说的，并不是空无一物的"零"。道是"深远不可得而见，然而万物由之其（而）可得见以定其真，故曰窈兮冥兮，其中有精也。"（《老子》二十一章注）这是说，"无"（道）是万物赖以产生的根据。他把老子的"其中有精"，不解作精气，而是解作"物反窈冥，则真精之极得，万物之性定"（同上）。从王弼以上的论述，可以看出他主张在万物之上、之后，还有一个更根本的本体。所以他说"凡物有称有名，则非其极也"（《老子》二十五章注），他要

追求万物的"极","万物皆归之以生,而力使不知其所由,此不为小,故复可名于大矣"(《老子》三十四章注)。道是万物产生的逻辑根据,所以叫做本,也叫做母:"本在无为,母在无名,弃本舍母而适其子(万物),功虽大焉,必有不济。"(《老子》三十八章注)在王弼看来,有形体的万物对于无形的本体(道)说来只能是第二性的,"可道(言说)之盛未足以官天地,有形之极未足以府万物"(《老子略例》)。万物的本体只能是无形无名的道:"夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,由乎无名。无形无名者,万物之宗也。"(《老子略例》)

老子的关于道的论述,在理论上不是没有缺点的。老子为了纠正元素论的朴素唯物主义的缺点,有意强调道的地位,说道不同于万物,它不具有某一种特殊物质元素的性质,而是肉眼或身体不能直接感到的气。这在哲学思维前进的道路上,是一个提高的过程。尽管如此,但是老子把道说得与万物完全不同,甚至毫不相干,强调到与万物对立的程度,就超过了它应有的分际,就会被不同的学派利用、夸大,把本来是唯物主义的学说歪曲为唯心主义。王弼利用了老子哲学的这一缺点,加以夸大,篡改,建立了自己的贵无的本体论。

王弼对于他的以无为本的本体论,还从以下四个方面进行了论证。

(一)通过本末的关系以论证以无为本

王弼提出了事物有它的本质(本)方面,有它的表面现象(末)方面,现象是妨碍认识本体的。他说:"《老子》之书其几乎可一言以蔽之,噫!崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主。"(《老子略例》)他把老子的哲学归纳为一句话:

"崇本息末"，把"本"放在主要地位，而排除"末"（现象）对"本"（本体）的干扰、影响。他认为只有这样，才能"言不远宗，事不失主"，不致迷失原则（宗），脱离主宰。王弼认为指导行为，指导认识的原则要避免从具体事物现象出发，而是要从超乎现象之上的本体出发。他说："闲邪在乎存诚，不在察善；息淫在乎去华，不在滋章。"（《老子略例》）防止不道德的行为，主要是坚定道德修养，而不在于懂得一件一件的善事；防止过分（淫）主要是摒除华丽，而不在于制止一件一件的华丽铺张的行为。掌握本体的原则是"不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也"（同上）。他教人看问题要从本体上着眼，而不要从支节（末）上着手："见素抱朴以绝圣智"，"皆崇本息末之谓也"（同上）。他认为老子的"绝圣弃智"使人民过着朴素的生活，是杜绝混乱、虚伪的根本原则。

王弼还说孔子说"予欲无言"，这是孔子"欲明本，举本统末，而示物于极者也"（《论语释疑》）。在《老子注》中又说："母本也，子末也。得本以知末，不舍本以逐末也"（《老子》五十二章注）。王弼反复论证，要掌握本体，要排除现象（末）对本体的干扰、蒙蔽，才算符合道的原则，符合无为的原则。

在中国哲学史上，王弼是第一个把本末作为一对哲学范畴提出来加以探讨的。他不满意于过去的思想家所达到的水平，他在两汉天人感应目的论的基础上，又深入了一步。他为了进一步答复元气自然论（如王充所达到的理论高度）所提出的万物自然而生的观点，提出了本末的范畴。他从玄学贵无派的本体论向唯物主义展开了攻势。他说，万物在变化着，存在着，它有形，有声，可以感触（这是玄学贵无派也难于硬不承认的），但是这都是现象（末），好像树上的枝叶、末梢一样，而不是事物的本；事物的

本,并不是物质性的可以感受得到的,它"听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝"(《老子略例》)。它不具有任何物质属性,"其为物也混成,其为象也无形"(同上)。

王弼抓住了认识过程的一个片断,他看到要认识事物的本体,不能为表面五光十色的现象所迷惑,要透过现象,掌握本体。这是正确的,也是王充以来的元气自然论哲学所忽视的。王充的元气自然论只讲到万物是自己产生的,由于元气聚合、分散而形成万物,但是王充等人没有系统地阐明体用的关系。王弼抓住了对方这一薄弱环节,他反对元气自然论的理由是:如果说万物仅仅是分散的、不相统属的现象,那就无法对世界取得更深刻、更全面的认识。因此,王弼提出了现象之后,还有更本质的东西。只有先掌握了这个"本",才能够以简驭繁,不为纷杂的表面现象所迷惑。他说:"法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。"(《老子》二十五章注)前一个"方"是方的东西,后一个"方"是方的原理。方的东西是"末",它要以方的原理为准则,才能成其为方。圆的东西对于圆的原理的关系也是一样。王弼认为,只有掌握了方的原理(方的本),才可以认识天下无限的方的东西(末),如果不从方的东西(末)提高到方的原理,见一件认识一件,穷年累月也无法认识天下之方的东西。王弼由此上推,认为天下必有一个总的原理,这个总的原理是天地万物之"本"。这就是他的"崇本息末"的理论根据。

从不认识现象和本质,到自觉地区别它们,这是符合认识进程的,是哲学思维的进步。但是王弼从玄学贵无派的立场考察问题,他只看到本质比随时变化着的现象更有概括性,更典型的一个方面,从而无限夸大了这一方面,使本质脱离现象而独立存

在。他颠倒了问题的实质。他的"崇本息末"的观点，割裂了现象与本质的内在的矛盾统一的关系。照王弼的哲学，他所谓"本"成了无源之水，无本之木。如果认为脱离了现象还有一个超于现象之上的本，这是唯心主义的虚构。王弼所谓"本"不是事物的本质，他追求的是一个脱离任何具体事物（末）的"本"，这样的"本"，只能是玄学贵无派的空中楼阁。"崇本息末"观点明显地宣称精神性的本体是第一性的，物质现实世界是第二性的。

（二）从动静关系以论证以无为本

王弼还通过关于动静[①] 关系的讨论，以论证他的"以无为本"的观点。这是王弼的形而上学的观点的集中表现。他的形而上学观点，是为他的本体论作论证的。王弼不像过去的形而上学哲学家那样直接宣称万物不变，他也说万物在变化。他在《周易》复卦注中说：

"复者反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也，语息则默，默非对语者也。"

这是说，世界万物是有变化的，但是对不变来说，变化是相对的，不变才是绝对的，所以动息则静，静是绝对的，动只是静的一种表现形态，语息则默，默是绝对的，语是默的一种表现形态。王弼认为变化只能看做不变的本体的表现，所以他说："天地虽大，富有万物，雷动风行、运化万变，寂然至无，是其本矣。"（同上）静（不变）是本，动（变化）是末，指导生活的原则是"反本"（回到本体），反本才可以体现天地的心。这观点在《老子注》也有所阐述：

① 动静关系，不止指的事物的运动和静止的关系，它主要指的是事物变化与不变的关系。

"凡有起于虚,动起于静,故万物虽并动作,卒复归于虚静,是物之极笃也。"(《老子》十六章注)这是说,有(万有)是虚(无)的体现,动(变化)是静(不变的本体)的体现。万物虽然是"有",是"动",而它的本源是虚静的本体。

王弼把动静关系作为哲学范畴而提出,看来好像是对周易中的辩证法思想的继承。但是实际上恰恰走到辩证法的反面。《周易》《系辞传》的辩证法思想被它的贵无体系所局限,没有能够正常发展。王弼虽然也讲到变,他的出发点是不变的形而上学,他不是先承认有变,而是认为变只是静(不变)的特殊表现形态。这种观点与事物的实际情况恰好相反,而是和他的本体论的立场相符合的。

王弼通过动静关系,以论证"无"是本,而有是末。并不是真正解决动静关系的问题。动静这一对范畴的真正关系,被王弼颠倒了,而且把它割裂了。

(三)从一多众寡关系论证以无为本

王弼论哲学上一与多的关系,也包括个别与一般的关系。他说:"万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无。"(《老子》四十二章注)"一"所以能统万有,因为"一"是本体,是万有的根源,万有是由"一"派生的。王弼说:"一,数之始而物之极也。各是一物之生所以为主也。物皆各得此一以成,既成而舍以居成,居成则失其母。"(《老子》三十九章注)一是"数之始"即是万物差别的出发点,"物之极"是万物的本体("极"与"宗"在魏晋玄学中通常用作本体的同义词)。万物各是本体所派生的,万物各自分享了本体而成为万物,万物既然形成了自己,就脱离了一(舍)而停留(居)在具体的、分散的地位(居成)。脱离

了"一"，停留在各自分散的地位，就离开了它所依据的本体（母），王弼认为"居"成即背离了本，是不合道的原则的。

一以统众，一以治多，是王弼贵无的哲学本体论的原则，也是门阀士族地主阶级的政治统治路线在哲学世界观方面的反映。王弼说："夫众不能治众，治众者至寡者也。"又说："夫少者，多之所贵也，寡者，众之所宗也。"（《周易略例·明彖》）以寡治众，以少统多，少数特权贵族骑在人民头上，他们自以为这是天地间无可怀疑的普遍原则。王弼认为，只有把以少治众的原则贯彻到政治中去，才可以使天下"繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博、简以济众"（同上）。

王弼在论《周易》大衍义[①] 时也说："演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通：非数而数以之成，斯易之太极也（一作大极）。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。"王弼是说，这个不用的"一"，比那被利用的四十九根还要重要，"不用"，而卦才占得成（用以之通）；它不在占卦直接使用的蓍草数内（非数）而大衍之数恰恰要靠这个"一"才能完成五十的总数。因此，王弼认为"一"起着体、宗的作用。王弼还在《论语释疑》中解释"一以贯之"，说："贯犹统也。……譬犹以君御民，执一统众之道也。"

王弼就是这样从以寡治众的观点出发，论证他的以无为本的原理的。

---

① 周易的占卦方法用50根蓍草。有一根放在一边不用，只用其余的49根。这是古代卜卦的习惯。后来的注《易》者对于这一根不用，作出了许多推测，发挥。王弼的说法是其中之一。

(四)从自然无为以论证以无为本

王弼利用了过去的进步思想家常用的自然无为这一现成的词句,却篡改了它的内容,用来论证他的贵无的本体论。他说,"自然者,无称之言,穷极之辞也"(《老子》二十五章注)."自然"就是事物的本体(穷极),它是对于"道"的描写。王弼所以崇尚无为自然,因为他相信凡是有为的,都不是第一性的,有为的结果总不及无为,他说:"用智不及无知,而形魄不及精象,精象不及无形,有仪不及无仪"(同上),"无知"、"无形"、"无仪"都是指的无形无相的本体,它超出万有之上,所以比万有更高、更根本。它是神秘主义的、不可见、不可言说的本体,"自然,其端兆不可得而见也,其意趣不可得而睹也"(《老子》十七章注)。这样的本体只能是精神性的。

自然无为,王弼也叫它做"无",王弼说:"橐籥之中空洞,无情无为,故虚而不得穷屈,动而不可竭尽也。天地之中,荡然任自然,故不可得而穷,犹若橐籥也。"(《老子》五章注)本体之于万物,也是应而无穷,不可尽竭的。他认为决定万物的存在的不是万物自身的运动发展而是高踞于万物之上的"自然"。

王弼的自然无为的观点,是有它的政治意义的。这一学说在实际政治上的运用是使百姓"无所察焉","无所求焉","无避无应"。王弼懂得统治者压迫,百姓就反抗;统治者明察窥伺,百姓就设法逃过他的明察窥伺,"以明察物,物亦竞以其明应之;以不信察物,物亦竞以其不信应之。"又说"在(任)智,则人与之讼,在(任)力,则人与之争",不论用智用力,一旦陷于争地"则危矣"。"如此,则己以一敌人,而人以千万敌己也。"(《老子》四十九章注)不用明、不用智,深藏若虚,才可以收到无为而治的效果。因

为统治者只要掌握了"无为"的原则，"物有其宗，事有其主"，只要抓住"本"，"末"是无所逃避的。

王弼的无为原则运用于天道观，是以无为本的本体论；运用于社会政治观，是用无为以达到比有为更有效的统治目的，使人民不敢对统治者表示不忠诚。这也是从门阀士族地主阶级的立场对老子反映小私有者利益的无为学说的篡改。

第三节　"言不尽意"的认识论和思想方法

王弼的认识论，集中表现在他的言不尽意、得意忘象的学说中。他在《周易略例·明象章》说："夫象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。"王弼这里是说，象是达意的工具，言是明象的工具。达意要通过象，明象要通过言。这是王弼宣称的对《周易》一书的研究方法①。它比汉人解《易》机械比附的方法进了一步。

王弼又说："言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。"他的意思是说，言辞是由易的象产生的，可以根据言的内容追溯象的意义；象是"圣人"制定的，可以根据象所表现的内容探寻圣人制象的本意。这种解释，显然是唯心主义的，即使《易》象是"圣人"制定的，也不能认为是出于"圣人"个人的主观

① 汉人解《易》着重象数，他们把《易经》的卦、爻辞所代表的事物看做固定不变的。如乾代表天，坤代表地，用马代表乾卦的健的意义，用牛代表坤卦顺从的意义。汉人也经常用各爻固定的位置表示各爻的作用，比如阳爻的"九五"（即阳爻的第五爻）表示君位，等等。王弼为了更方便地通过《周易》一书发挥他的哲学见解，他提出取消汉儒相沿的这种机械的解释爻象的方法。他讲的象即《周易》的卦象。

的意愿,它也是在"仰以观于天文,俯以察于地理","近取诸身,远取诸物"的启发下才制定的。王弼所说的意和象和言的关系,实际上并不限于对《周易》这部书关于卦象的注解的方法,而是作为一般认识论原则和思想方法提出来的。

他又说:"意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象忘言;象者所以存意,得意忘象。"这是王弼关于言、象、意的关系的第二层意思。"意"通过"象"(卦象)而得到表达,"象"通过言语而明确了它的意义。言语是为了明象的,如果已经明确了象的意义,可以把言语忘掉。象是用来保存意的,如果已经得到意,可以把象忘掉。好比过河,桥梁是过河的工具,过了河,桥可以拆除。

王弼根据以上的观点,又深入到第三层的意思:"是故,存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。象生于意,而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象,而存言焉,则所存者乃非其言也。"这是说,固守着言,就掌握不到象的意义,固守着象,就掌握不到意的涵义。理由是:象是从意产生的,只固守着象,那末所固守的就不是原来的象了;言是从象产生的,固守着言,那末所固守的就不是原来的言了。王弼提出了认识的对象和认识的媒介、工具有区别,这一点是好的;但是,他指出这种区别的同时,也表现出他的贵无派观点,他过分强调概念和它所代表的事物不相同的方面,而否认概念是它所代表的事物的反映。

由以上的认识,王弼又作了第四层的推论:"然则忘象者,乃得意也;忘言者,乃得象也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也。"王弼沿着玄学贵无派的认识论的道路越走越远,终于连他开始所讲的那点合理的部分最后也给完全否定了。他开始只是说,认识要通过一定的工具作为媒介,如果认识了所要认识的本体,可以不要工具,得了鱼可以忘筌。这里,却说

只有忘掉了象，才能得意；只有忘掉了言，乃能得象。他把"象"的必须忘掉看作得意的条件；把"言"必须忘掉看作得象的条件。也就是说，把"象"和得意的关系对立起来，把"言"和得象的关系对立起来。这就完全暴露出他的认识论的唯心主义实质。

我们还必须指出，王弼的"言不尽意"的学说是利用了认识过程中某些必经的环节，把它加以不适当的夸大、吹胀，它的观点是唯心主义的。因为唯物主义的认识论所说的认识的对象是客观存在的事物或规律。凡是具体对象，现实生活，在内容上要比语言、概念丰富得多，生动得多。概念、规律，一般说来，总是"现象的静止的反映"，列宁指出过："规律、任何规律都是狭隘的、不完全的、近似的"（《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第127页）。规律对事物说，它是"不完全的"、"近似的"，但是唯物主义首先看到的是规律是反映事物的本质的，它对于变动不居的事物说，首先是如实的反映事物，其次才是"不完全"的。而王弼从唯心主义立场，把世界看颠倒了，他所谓最高的认识不是去认识事物的规律，而是教人去认识至高无上的"本体"（无）。他不承认规律、概念是对事物的如实的反映；恰恰相反，他把一切事物之所以存在看成"道"、"无"的表现。

王弼的言不尽意所说的认识，并不是客观存在的外物，而是意。就连这种"意"，王弼还认为是无法认识的。

"言不尽意"的学说，在当时及以后的中国哲学史上的影响是广泛的，甚至对于艺术欣赏、创作方法，都有影响。我国艺术理论自魏晋以后，都注意要求有不尽之意，反对一览无余，或多或少都是受了"言不尽意"的影响的。经过进步的文学艺术创作者的改造后，言不尽意的学说，在艺术领域内起过某些积极作用。在哲学领域内，作为认识论和一般思想方法，王弼的"言不尽意"

只能是唯心主义的。

第四节 “名教”出于“自然”

名教与自然的关系的争论,是魏晋时期社会政治问题提高到哲学世界观的争论。

“名教”,即封建社会的政治制度和伦理道德等封建文化的总称;“自然”,即魏晋时期玄学所讲的总规律(道),包括自然观和人生观。魏晋玄学要打破两汉以来封建传统礼教的拘束,主张放任、自由,他们认为这种生活态度是符合自然原则的,也是符合人性的。他们实际上是《老子》、《庄子》书中那些消极的东西作为指导生活的最高原则。他们认为只有像那样的生活方式才是符合自然、符合人性的。正如裴頠所追述的当时风气是“上及造化,下被万事,莫不贵无”,认为“凡有之理,皆义之卑者”(《崇有论》),统治阶级门阀士族从老庄的生活态度中找到了偷懒、放纵的借口,自称符合于“自然”(本性)。

但是,另一方面,门阀士族地主阶级既然要维持其封建统治,对于封建伦理规范(名教)就不能采取完全不关心的态度。在现实生活里的确给门阀士族地主阶级带来了一种矛盾:如果完全过着蔑弃礼法、放荡不检的“自然”生活,必然会给社会秩序带来危机;如果严格遵守封建伦理规范的规定,又达不到放荡、纵欲、个人极端自由的目的。因此,魏晋玄学家把他们这些人在现实生活中的矛盾,概括为“名教”与“自然”的矛盾。这些哲学家,总不敢说只要一方面,抛弃一方面;他们企图从理论上论证这两者之间有矛盾,但又是统一的。有的偏重于“自然”,如嵇康、阮籍;也有的偏重在“名教”,如郭象。王弼是首先把二者作为自然

原则与社会原则的统一性的哲学问题提出来，并给以充分论述的哲学家。

嵇康、阮籍重自然轻名教，是用"自然"以讽刺司马氏制造的虚伪的名教。王弼的名教出于自然，是通过政治理论以论证名教不能不以无为本，名教也是他的"本体"的产物，是符合"道"的。所以同是把"自然"放在名教之上，在王弼就是反动的，在嵇康、阮籍就是进步的。

王弼在《老子注》中说："始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也。"（《老子》三十二章注）王弼认为政治教化，是从最高的道派生出来的，"立名分以定尊卑"，是"朴散"之后的必然结果。老子认为朴散而为器，是对自然状态的破坏。王弼对老子的哲学进行了歪曲，从门阀士族地主阶级立场，认为朴散为器，是符合自然的，也是应当的。他说："万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。"（《老子》二十九章注）这是说，万物都是从自然（道）来的，顺从自然，不勉强，就是符合自然了。社会政治制度（名教），也是自然的产物。他说："物有其宗，事有其主"，事物都不能离开它的最高原则（宗、主），只要按照这种最高原则去行动，名教是自然的体现："如此，则可冕旒充目而不惧于欺，黈纩塞耳而无戚于慢"（《老子》四十九章注），这是说，统治者要坚守自然无为的原则，对下级不必作过分的苛察，皇帝在上而高拱无为，可以放手让下面的门阀士族贵族专权独断。他认为作为统治者，要"愚"，不要"明"，"明，谓多见巧诈，蔽其朴也；愚，谓无知守真，顺自然也"（《老子》六十五章注）。

王弼注《老子》的"朴散则为器，圣人用之则为官长"时说，

"圣人因其分散,故为之立官长。以善为师,不善为资,移风易俗复使归于一也"(《老子》二十八章注)。王弼认为道的分散是不得已,即使在分散之中,也必须"复使归于一"。王弼认为"将得道莫若守朴"(《老子》三十二章注),将治万民,必统于君。整个宇宙有它的自然秩序,万事万物都要服从这一总的秩序。"名教"对"自然"说,它也应当是"自然"的表现。他认为理想的统治者,在"名教"与"自然"的关系问题上,必须根据"自然"原则来对待"名教"。统治者(圣王)的职能应该像"道"一样,是"无为"的。虽然无为,并不是不要进行统治。他认为由于符合自然原则(道),设官分职,完全是必要的。

统治者(圣王)的作用在于使"名教"反映"自然","自然"无形无为,而"成济万物",统治者按道的原则办事(体道),"考行无为之事,立不言之教",使众人各安其位,返璞归真,"名教"也就合乎"自然"的要求了。因此,一个贤明的统治者,不仅是"不立形名以检于物",而且要使众人"无欲无惑",使百姓也"无为",也符合自然原则。这样的社会自然是太平无事的社会,封建秩序也就得以巩固。

王弼论"名教"出于"自然"目的在于为封建制度的合理性找寻理论根据。

不但在政治生活中有名教与自然的矛盾,在贵族个人生活中,也经常遇到名教与自然的矛盾。照封建伦理规范,行为放荡,不拘礼法是违反名教的,但是当时门阀士族地主阶级竭力为他们的腐化享乐生活进行辩护,他们自以为他们放纵感情是符合"自然"的。当时争论得比较激烈的问题,是"圣人"(理想的最完全的人格的人)有没有普通人一般的感情。

魏晋时,很多哲学家都对这一问题发生兴趣。

何劭《王弼传》曰："何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，锺会等述之。弼与不同，以为：'圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。'"

"圣人"有没有和普通人一样的喜怒哀乐的感情，这是一个假设的问题，但是这个问题的提出，却是当时社会现实的反映。门阀士族地主阶级过着穷奢极欲的腐化生活，他们的感情欲望放纵到不受任何拘束的程度，像何晏就是一个典型的纵情放荡的贵族。但是封建地主阶级既卑鄙又虚伪，大讲"圣人无情"，"以无为体"的，正是这个腐化纵欲的何晏。他们论证贵族们自己比众人清高，以掩饰他们灵魂深处的龌龊，他们说圣人没有情，众人才陷于情欲。他们一方面对人民诬蔑，一方面对自己掩饰。当然这种学说的欺骗性使人一望而知，是骗不了人的。

王弼比何晏更狡猾些，他公开宣称圣人与众人有相同的感情，圣人比众人多的只是智慧（神明）。圣人有超人的智慧，所以能体现（自然），"体冲和以通无"；圣人的五情和众人相同，所以也有享乐的感情，只是圣人有了"无"的原则作为指导，虽然接触事物有哀乐之情，但不会陷溺在感情中而不能自拔（应物而无累）。王弼说，不能认为圣人应物而无累，便说圣人不与外物发生接触（不复应物）。

何晏的圣人无情说，是当众扯谎。王弼的圣人有情说，是为贵族的放纵生活找理论借口，意思是圣人比众高明，即使应物，他们的喜怒感情有"道"（自然）的原则作指导，也是比一般人的情感活动高一筹，应物而无累。贵族们即使放纵、享乐、腐化，王弼也可以为他们开脱，说他们不同于一般人的享乐、腐化，他们

的生活是符合“自然”原则的。照这种逻辑,贵族们的生活中遇到的名教与自然的矛盾对立,似乎迎刃而解了。

第 三 章

嵇康的进步哲学思想和阮籍对名教与自然的折衷主义

第一节 嵇康的生平、社会活动和哲学思想

嵇康[①]，字叔夜，谯国铚人(今皖北)，生于公元223年(魏文帝黄初四年)，被杀于公元262年(魏元帝曹奂景元三年)。著作有《嵇康集》十卷。

嵇康生活的时代，正是司马懿父子当权的时代。在魏明帝曹叡死后，八岁的曹芳在宗室曹爽和太尉司马懿辅佐之下做了皇帝。到公元249年(曹芳嘉平元年)，司马懿杀死曹爽，曹氏政权实际落入司马氏之手。公元254年(嘉平六年)，司马师废曹芳，立曹髦为帝。公元260年司马昭杀死曹髦，立曹奂为帝。司马氏在其当政时期还用残杀手段清除异己的势力，为夺取帝位做好准备。嵇康当时在政治上是反对司马氏的。

当时在政治上取代曹魏统治地位的司马氏集团，代表着门阀士族地主阶级的利益。他们在夺取政权的过程中，为了清除异己，巩固自己的阶级基础，在政治上法律上采取种种保护门阀士

① 《三国志·魏志》卷二十一，《晋书》卷四十九。

族地主利益的政策。嵇康和司马氏集团作斗争,一方面固然因为他与曹魏集团有联系①;另方面在客观上,他对于以司马氏为代表的门阀士族地主阶级的批判,也反映了当时寒门庶族地主阶级反对以司马氏为代表的门阀士族地主阶级的斗争要求。嵇康与司马氏不合作,拒绝做司马氏的官。他和当时代表中小地主阶级利益的人物有广泛的接触,与太学生交游。当时的太学生大都是寒门庶族地主的子弟②,到他被司马氏杀戮临刑前,有太学生三千人上书请他为师。当时毋丘俭曾起兵反对司马氏,嵇康想起兵响应他,和山涛商量,被山涛劝阻了。这些都说明嵇康与司马氏集团是敌对的。

嵇康对司马氏所提倡的"以孝治天下"的封建"名教"的虚伪性给以尖锐的讥刺,他"轻贱唐虞面笑大禹"(《卜疑》),"非汤武而薄周孔"(《与山巨源绝交书》),用以嘲笑司马氏想借禅让文饰篡夺曹魏政权的阴谋。他的这种"非圣无法"的举动成为司马氏夺取政权的一种障碍。当时司马氏集团的锺会指摘他说:"康上不臣天子,下不事王侯,轻时傲世,不为物用,无益于今,有败于俗。……今不诛康,无以清洁王道。"(《世说新语·雅量篇》注引《文士传》)所谓"清洁王道"是指司马氏将要取代曹氏,这说明司马氏杀嵇康是为了镇压反对他们夺取政权的敌对力量。

嵇康在哲学自然观方面承袭了王充以来元气自然论的哲学立场,排斥宗教神秘主义思想。他说:"元气陶铄,众生禀焉"(《明胆论》),万物都是禀受元气而产生的。他还认为元气中包含阴阳

① 嵇康是曹操的孙子沛王曹林的女婿。政治上被认为属于曹魏集团。

② 据《三国志·魏志》卷十五,《刘馥传》说:当时入太学的学生多不是门阀士族出身,"高门子弟,耻非其伦"。

两个对立面，阴阳的变化推动了万物的发生。他说："浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴。"(《太师箴》)这是说人和物，都是由天地间阴阳二气的作用孕育而成的。他还说："天地合德，万物资生，寒暑代往，五行以成。章为五色，发为五音。"(《声无哀乐论》)这是认为宇宙万物的发生发展是自然界自身运动和变化的结果。

嵇康对于形神关系也作了解释，他认为形神互相依赖。他说："形恃神以立，神须形以存。"(《养生论》)他的形神并重的观点又有些二元论的倾向。他提倡修心养神的养生学说。他说："修性以保神，安心以全生，爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感，而体气和平。"(同上)他看到精神的好坏对于人的健康影响很大，这是他提倡修心养性的原因。由于当时医学的发达，对疾病有了比过去更有效的防治方法，他认为人通过药物和食物的营养以及运动，可以强健身体，延长寿命。同时，嵇康也受到一些神仙方术思想的影响，他说："呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。"(同上)又说："性命之理，因辅养以通。"他甚至希望服食养生药物，安心保神，达到延长寿命至数百年。他的这些看法，有些是不切合实际的，甚至是荒谬的。他也没有指出形是神的基础，未能说明形神的辩证关系。但是他较多地从生理上注重养生，有其合理的方面。并且他也还承认人有生必有死，这与当时神仙方术长生不死的迷信思想也有本质的区别。

嵇康在《声无哀乐论》中论述了心和物的关系问题。他说："心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不假听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？"这是认为声音和人的感情是不同的两种事物。音乐所发出的只是客观的音调，它不含有哀乐的感情；哀乐则出于人的内心，完全是主观的。

他又说:"声音以平和为体,而感物无常;心志以所俟为主,应感而发。然则声之与心,殊涂异轨,不相经纬。"他把客观的声音与主观的感情严格划分开来,认为二者有所不同,有其合理之处;但是他否认二者有任何联系,认为主观感情完全由于内心自发,不因客观的刺激,这就错了。嵇康把音乐简单地看做声音,所以说"声无哀乐"。他没有认识到音乐和其他艺术作品一样,有它的阶级性、社会性。因为音乐是经过艺术加工的声音,是经过有一定阶级立场的人来安排的音调和节奏,并且是为一定的社会政治服务的。

在另一方面,嵇康也把人仅仅看作抽象的、生理学的人,而没有看到人的社会性。嵇康承认客观事物独立于人的意识之外而存在,他的这种观点是正确的,是唯物主义的;但他认为心,即思想、情感,完全是主观自发的,不以客观物质为基础,这种观点则是不正确的,是唯心主义的。他批评古代的一些神秘的传说,如介葛卢闻牛鸣,知道牛生的三子都做了祭神的牺牲;晋师旷吹律(管乐)觉得南风不竞(强),认为楚国必败;羊舌肸(叔向)的母亲闻到她的孙儿食我下生时哭声似豺狼,断定羊舌氏的宗族要由他而覆灭。嵇康力辩这些故事的荒诞。因为牛鸣、南风不竞、小儿啼声都是自然现象,不能用以臆测人事。他的这些见解是从唯物主义观点出发的。嵇康也讲了一些对于音乐、艺术欣赏的美学原则。他认为"美"的标准主要决定于主观的感受,而不在于欣赏对象的本身。他说:"今使瞽者遇室,则西施与嫫母同情;瞶者忘味,则糟糠与精粺等甘。岂识贤愚好丑,以爱憎乱心哉?"(《答难养生论》)这是说瞽者不能辨色之美丑,瞶(同愦,心乱)者不知味之甘辛。他认识到主观感受是美感产生的不可缺少的条件,这是对的,但是,这只讲到问题的一个方面。他完全抹煞了美的事

物的客观标准，把它完全归之于主观感受，这就是错误的观点了。

嵇康在认识方面强调理性的判断，反对只凭记诵传闻以及一般的感性直观。他说："夫推类辩物，当先求之自然之理，理已足，然后借古义以明之耳。今未得于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧厉不能纪耳。"（《声无哀乐论》）这里所谓"自然之理"，表明嵇康承认理性判断有其客观标准，"得于心"是对"理"的融会贯通，他认为"古义"对推理只能起辅助作用。他又说："美恶之形在目，而贵贱不同，是非之情先著，故美恶不得移也。"（《答难养生论》）这是认为判断美恶不能只凭感性，而且更主要的决定于理性，因为理性才反映事物的本质。他颠倒主客关系，认为主观起决定作用，这是错误的。

嵇康在《明胆论》中认为人性的善恶和才能，是由赋受的气质决定的。他说："赋受有多少，故才性有昏明，唯至人特钟纯美，兼周外内，无不毕备。"这是说人的聪明或愚笨都是天生的，所谓"至人"是由于他得到了纯美之气，所以聪明过人。他还把人的聪明和决断，机械地割裂开，说"明胆异气，不能相生"，聪明和决断（胆）是禀受了不同的气。这种观点实际上是把"元气"神秘化了，承认人性的善恶，智愚是先天的命中注定的。

嵇康思想上的一些缺点，说明元气自然论哲学还不能根本正确地处理物质和精神的关系。

第二节　嵇康思想中名教与自然的矛盾

封建地主阶级要维持他们的统治是离不开"名教"的，当时司马氏与曹氏争夺政权的斗争中，双方都利用"名教"来作为自

己的武器。司马氏集团拉拢豪门士族,同时假借"名教"诛除异己。司马氏标榜"以孝治天下",他们以"不孝"的罪名废弑曹氏皇帝,"名教"成为篡逆的工具。对于司马氏这种利用"名教"而又违背"名教"的勾当,鲁迅评论说:"魏晋,是以孝治天下的,……为什么要以孝治天下呢?因为天位从禅让,即巧取豪夺而来,若主张以忠治天下,他们的立脚点便不稳,办事便棘手,立论也难了,所以一定要以孝治天下"。[①] 司马氏宣扬"名教"的孝,却破坏"名教"的忠,这实质上是维护"名教"而又破坏"名教"。嵇康一派反对"名教",实际上是痛恨司马氏破坏"名教",痛恨当时的门阀士族借用"名教"进行种种罪恶活动,他们反对"名教"的政治锋芒是针对着司马氏的统治的。

嵇康提出"越名教而任自然"的主张,他说:"夫气静神虚者,心不存乎矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。"(《释私论》)。所谓越名教任自然,是教人超出名教的束缚,不尚虚荣,摆脱物质享受等欲望,不去为了追求富贵而胡作非为。嵇康所说的"越名教",并不是真正教人违背"名教"。

嵇康提出了理想的古代美好社会的图景与后来的"名教"社会相比照。他歌颂古代自然的社会,指摘后来的"名教"社会,目的是抨击当时门阀士族专政的社会不合理。他说:"夫民之性,好安而恶危,好逸而恶劳,故不扰则其愿得,不逼则其志从。昔鸿荒之世,大朴未亏,君无文于上,民无竞于下。物全理顺,莫不自得。饱则安寝,饥则求食,怡然鼓腹,不知为至德之世也。若此则安知仁义之端,礼律之文?"(《难自然好学论》)这里歌颂的古代,未必

① 《鲁迅全集》第3卷,人民文学出版社1956年版,第391页.

就是嵇康真正相信古代优于当时社会，而是通过对古代社会纯朴的描述以暴露当时社会的欺诈和虚伪。所以他接着说："及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意，区别群物使有类族，造立仁义以婴其心，制为名分以检其外，劝学讲文以神其教，故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉。"（同上）这里说的是有了"名教"以后的社会，"名教"帮助人们矫揉造作，骛名竞利。当时门阀士族地主阶级以名教为工具宣称"六经为太阳"，"不学为长夜"，嵇康提出了完全相反的意见。他说："若以明堂为丙（病）舍，以讽诵为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐，睹文籍则目瞻，修揖让则变伛，袭章服则转筋，谭礼典则齿龋，于是兼而弃之，与万物为更始。则吾子虽好学不倦，犹将阙焉，则向之不学，未必为长夜，六经未必为太阳也。"（同上）这些话显然是讥讽当时社会，痛恨腐败的政治，是有所为而发的。在《太师箴》中，嵇康进一步抨击司马氏的统治，他说："季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。"又说："刑本惩暴，今以胁贤，昔为天下，今为一身，下疾其上，君猜其臣，丧乱弘多，国乃陨颠。"这些说明，嵇康"越名教而任自然"，毁弃礼法，"非汤武而薄周孔"（《与山巨源绝交书》），在政治上是起了反对以司马氏集团为代表的门阀士族地主阶级利用"名教"的积极作用的。鲁迅对此评价说："菲薄了汤武周孔，在现时代是不要紧的，但在当时却关系非小。汤武是以武定天下的；周公是辅成王的；孔子是祖述尧舜，而尧舜是禅让天下的。嵇康都说不好。那末教司马懿篡位的时候，怎么办才是好呢？没有办法。在这一点上，嵇康于司马氏的办事上有了直接影响，因此就非死不可了"。①

① 《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1956年版，第390页。

嵇康的理想的社会政治观点是"无为"的政治,他说:"崇简易之教,御无为之治,君静于上,臣顺于下,玄化潜通,天人交泰。"(《声无哀乐论》)这是说"无为"政治是使天下太平无事的政治。所谓"无为",就是要统治者不要过多过重地剥削农民,他要统治者"为天下而尊君位,不为一人而重富贵,"要统治者做到"虽居君位,飨万国,恬若素士接宾客也。虽建龙旗,服华衮,忽若布衣在身也"(《答难养生论》)。他认为实行这样政治,能使"君臣相忘于上,蒸民家居于下"(同上)。这种要统治者考虑一些人民利益的思想,在当时应当算是进步的。

嵇康反对的是门阀士族地主阶级所标榜的虚伪的"名教";作为封建地主阶级的知识分子,他不可能彻底反对全部封建伦理规范。嵇康的"越名教而任自然"并不是他的真正目的,站在寒门庶族地主立场上,他还是主张名教不可废。既然名教不可废,封建社会的君臣关系,父子关系,还是必须维持。这样他和门阀士族地主阶级在政治上的矛盾,就不容易在哲学理论上完全划清界限。他徘徊于"名教"与"自然"之间,用讽刺表示软弱的抗议。他既不是忠心于魏朝,更不满意于司马氏的巧取豪夺,也不是真正旷达,不涉世务。嵇康的思想,反映了当时寒门庶族地主阶级在门阀士族压力下的苦闷。他无法摆脱"自然"与"名教"的矛盾。

第三节 阮籍对名教与自然的折衷主义

阮籍[①] 字嗣宗,陈留尉氏人,生于公元 210 年(汉献帝建安

① 《三国志·魏志》卷二十一,《晋书》卷二十九。

十五年），卒于公元 263 年（魏元帝景元四年）。他曾经做过司马懿、司马师、司马昭的从事中郎、步兵校尉，他不满意司马氏政治集团，但态度谨慎，不肯公开评论别人长短，因此在当时激烈的政治斗争中得以避免遭受司马氏的杀害。他的著作保存在《阮嗣宗集》中。

阮籍反对虚伪的“名教”而崇尚“自然”，他以嗜酒放诞的行为掩饰他的政治倾向，他的思想也反映了某些进步的寒门庶族地主阶级的政治要求，但斗争性比嵇康更为软弱，他也是对司马氏表示消极不合作的。

阮籍在自然观方面具有元气自然论的观点，他说：“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉。”（《达庄论》）他以天地、万物自然存在和发生的观点，否定了在自然界之外有精神性的主宰。他认为“道”是取法于自然，他说：“道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化，《易》谓之太极，《春秋》谓之元，《老子》谓之道。”（《通老论》）他继承老子的天道观，认为万物出于自然，他认为“道”具有自然界规律的意义，他要人学习自然了解自然。对于人和自然的关系，他说：“人生天地之中，体自然之形，身者，阴阳之精气也。性者，五行之正性也。情者，游魂之变欲也。神者，天地之所以驭者也。”（《达庄论》）这是说人的形体和精神都是自然界的产物，身体是自然界的“精气”，精神则是自然界某种运动的功用。他主张保自然的性而养自然的神。

阮籍还认为天地万物是一体的、和谐的、没有矛盾的。他说：“天地合其德，日月顺其光，自然一体，则万物经其事。”又说：“男女同位，山泽通气，雷风不相射，水火不相薄。”“重阴雷电，非异出也；天地日月非殊物也。”（《达庄论》）他把本来有差别的东西，

说成没有差别;把本来有着相反性质的东西,说成性质相通。在这一方面他同意了庄子的相对主义观点;他说:"自其异者视之,则肝胆楚越也;自其同者视之,则万物一体也。"(同上)

阮籍认为理想的完善人格(至人),应当是:"恬于生而静于死。生恬则情不惑,死静则神不离。故能与阴阳化而不易,从天地变而不移。生究其寿,死循其宜。"这是说,人生的目的,应当像自然那样,对于活着也不感到幸福,对于死去也恬然处之,完全顺应自然。具有这种生活态度的人,算是体现了道的原则:"至道之极,混一不分,同为一体。"(《达庄论》)阮籍"天地万物自然一体"的自然观,表现在政治观点上,即是他的调和"自然"与"名教"的折衷主义。

在社会政治观点上,他既主张"自然",排斥"名教",又把"自然"与"名教"调和起来。他向往的一种"自然"社会是:"至人无宅,天地为客;至人无主,天地为所;至人无事,天地为故;无是非之别,无善恶之异,故天下被其泽,而万物所以炽也。"(《大人先生传》)他幻想一种没有斗争,不受道德拘束的社会,幻想在"自然"社会中没有君臣、"名教",他说:"盖无君而庶物定,无臣而万事理,保身修性,不违其纪,惟兹若然,故能长久。"(同上)他认为君臣名教礼法都是压迫和束缚人民的枷锁,他说:"君立而虐兴,臣设而贼生,坐制礼法,束缚下民。"(同上)他对强取豪夺的政权争夺,以及君主的专制残暴提出了尖锐的指摘,说他们"竭天地万物之至,以奉声色无穷之欲"(同上),又说:"汝君子之礼法,诚天下残贼乱危死亡之术耳,而乃自以为美行不易之道,不亦过乎!"(同上)他认为在虚伪的"名教"后头掩盖着统治者对人民的残酷压榨,以及统治阶级内部的互相残害,他辛辣地讽刺那些虚伪的礼法之士像破裤中的虱子,自以为其腐朽的寄生生活很安

全，其实一旦遇到火的时候都逃脱不了（见《大人先生传》）。这些思想说明，阮籍对当时凭借权势欺凌人民的门阀士族和礼法之士是极端仇视的。

但是阮籍的鄙弃“名教”，也和嵇康一样，并不是主张真正废弃名教，他在内心是要维护真正的“名教”的。因此，他又把“自然”和“名教”调和起来，认为二者可以没有矛盾，这就是他说的“达于自然之分，通于治化之体”（《通老论》）。他认为：“圣人以建天下之位，守尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节，顺之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。”（《通易论》）“尊卑之制”就是封建秩序，也是属于名教范围内的，这是说，“名教”仍是势不可少的。因此他又主张维持“名教”，说：“在上而不凌乎下，处卑而不犯乎贵，故道不可逆，德不可忽也。”（《通易论》）他的《乐论》说：“刑教一体，礼乐外内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼。人安其生，情意无哀，谓之乐。……礼逾其制则尊卑乖，乐失其序则亲疏乱。礼定其象，乐平其心。礼治其外，乐化其内。礼乐正而天下平。”他所谓乐，是内的，是自然；所谓礼是外的，是名教。可以看出他的“礼乐正而天下平”正是“名教”与“自然”相调和的折衷见解。阮籍的儿子阮浑想学阮籍的放达，阮籍说：“仲容已预之[①]，卿不得复尔。”（《世说新语·任诞篇》）阮籍自己崇尚自然，却不愿儿子放弃“名教”，也说明他的“名教”与“自然”调和的折衷主义思想。

魏晋时期门阀士族地主阶级势力很强大，寒门庶族地主阶级势力则很微弱。嵇康、阮籍对门阀士族地主阶级发出的软弱的抗议，反对他们过分剥削、虚伪、贪鄙，反映了一些人民的要求。

① 仲容，阮咸字，阮籍的侄子。

这在魏晋时代思想家中也算少有的、可贵的思想。但是这一阶级是软弱的。他们的苦闷、矛盾,说明了封建地主阶级的"名教"本身(如"忠君"、"孝亲")的欺骗性。司马氏夺取曹魏的政权算不忠,魏王朝的政权又是从汉王朝夺取来的,它是否真正"应天顺人"呢?封建地主阶级的正统派没有勇气正视这一问题。"名教"的维护者所关心的是他们这一阶级的目前利益和长远利益。现实政治斗争的演变,终于替"名教"维护者解决了这一矛盾。司马氏夺取了政权,登上皇帝的宝座,不久,名教的维护者就承认了它的"正统"地位,谁要再夺取晋朝的王位,又算危害"名教"了。嵇康被司马氏杀死,嵇康的儿子在一次战争中却牺牲生命保护了晋朝皇帝的生命,成了晋王朝的忠臣。到了郭象才摆脱了"自然"与"名教"的矛盾的困惑,他为新王朝的统治进行了哲学理论上的论证。

第 四 章

杨泉、裴頠、欧阳建的哲学思想和鲍敬言的《无君论》

与魏晋玄学以何晏、王弼为代表的"贵无"学说相对抗的，有杨泉，裴頠、欧阳建等人的哲学和鲍敬言的进步的"无君论"的思想。在这一时期，上述诸思想家针对着何晏、王弼等人所宣传的贵无的本体论世界观，提出了崇有的、或以元气论为基础的自然观、言可尽意的认识论和政治思想上的反对暴政的《无君论》。他们从各个方面对贵无的哲学进行了严厉的批评，对魏晋玄学的发展作出了自己的贡献。

第一节 杨泉《物理论》的哲学思想

杨泉，字德渊，三国时吴国人，他的生卒年代已无从查考，只知道他在吴国与当权的门阀士族不合作，没有做官。吴被晋灭，晋朝征他为侍中，他也不肯做，终身从事著述。杨泉的著作后多散佚，《物理论》[①]是他的主要代表作。杨泉和当时魏晋玄学的贵

① 杨泉的《物理论》一向与傅玄的著作《傅子》混在一起，本书所引《物理论》是从傅玄著作中区别出来的材料。

无派站在相反的立场,他也是一个主张人死神灭、否认灵魂不死的思想家。

杨泉尖锐地批判了何晏、王弼等人的贵无思想。他说:"太虚无之谈,尚其华藻,无异春蛙秋蝉聒耳而已。"他指出当时贵无派思想家之间的争论,是"见虎一毛,不见其斑","皆不见本也"。他的《物理论》正是从寻找世界的根本人手。

贵无论者以"无"为世界的根本,和这种观点相对立,杨泉认为,宇宙是实有。他把宇宙万物统一于一种物质元素,"水"。杨泉认为,天地万物由"气"而成,而"气"由"水"生。

《物理论》说:"夫天,元气也,皓然而已,无他物焉。"杨泉用"元气"来解释自然界的各种物体和现象。他说:"星者,元气之英","汉,水之精也",天上的星体是元气的英华部分,天上的银河是水之精粹部分。"气发而升,精华上浮,宛转随流,名之曰天河,一曰云汉,众星出焉。"他认为天体是气的精华而形成的。天体是这样,地也如此。杨泉用人体的生理现象作为比喻去解释自然界。他认为,世界万物由气而成,气之产生万物,和人体的发育一样,是自然而然不需要外来的神秘的力量。

杨泉认为,天是"元气","皓然而已,无有他物",元气是构成万物的基本物质。杨泉认为,构成万物虽然都是由于元气,但是气有清浊,越是重浊的东西,它所凝固的气就越多。石头最重,他说:"石,气之核也",土比石较疏松,他说气"游浊为土"。水也是一种气,只是这种气比土之气更为疏松,《物理论》说:"夫水,地之本也。吐元气,发日月,经星辰,皆由水而兴。九州之外皆水也。"杨泉的自然观也带着古代朴素唯物主义的特点。

当时的玄学贵无派哲学已超出了先秦的上帝创造世界说和两汉神学目的论的阶段,已进入本体论的阶段。当时玄学贵无派

哲学家极力论证的是现实世界、具体万物之上还有一个更为根本的本体，这个本体虽然不可接触，不可感知，甚至不可思议，不能以一般认识方法去认识它，只能以神秘主义的直观去体会它；但是它是万有的基础。

杨泉为了反对这样的本体论，它向先秦哲学去寻找理论武器，他的哲学有时像先秦的元素论（如管子的《水地篇》的学说），说"所以立天地者，水也"；有时又说"气"为万物的根本。这都是杨泉自然观的基本观点。如果以水为万物之本，这种观点就比先秦老子等人的精气论还落后了一个阶段。当时玄学贵无派宣扬至虚、至无的本体论，而杨泉为了针锋相对，便提出了至实的元素"水"作为万物之源。就它的战斗的意义说，是有积极意义的，但是事实上并不能有效地打击贵无的本体论这种更高形态的哲学。

杨泉还企图说明天地万物运动变化的原因。杨泉认为，自然界中上自天体，下至万物，其所以产生各种不同的运动变化，不是由于外力的推动，而是在于自然本身阴阳这两种对立的力量的相互作用。他说："天者，旋也，均[①] 也。积阳为刚，其体回旋，群生之所大仰。""日者，太阳之精也。""风者，阴阳乱气激发而起者也。……方土异气，疾徐不同；和平则顺，违逆则凶，非有使之者也。"（《物理论》）"惟阴阳之产物，气陶化而播流。"（《蚕赋》）杨泉用阴阳两种气的对立和互相作用来解释自然界的不同的运动与变化。从事物变化的内部探寻事物变化的原因，他坚持了正确的思维路线。杨泉的缺点是就事论事地对自然现象一件一件地

① 均，通钧，造圆形陶器的旋转器，杨泉观察天体旋转地运行着，因而把天比做大的旋转器。

进行了解释;可惜没有能够把一件一件事实概括为事物发展变化的总的规律。因此,不能从根本上,全面地对当时的贵无派形而上学给以打击。

杨泉也借用薪火之喻去解释形神问题,其中贯彻了他的"成天地者,气也"的哲学原则,他认为,万物以气而生,因此,"人含气而生、精尽而死。死犹澌也,灭也"。他用火来比喻人的生死,认为:"薪尽而火灭,则无火矣。"既然人死如火灭,而火灭则无光,因此,所谓人死之后灵魂不灭,就完全是谎话了。他说:"故灭火之余,无遗炎矣;人死之后无遗魂矣。"杨泉关于形神问题继承了桓谭、王充的形神关系的学说,批判了灵魂不灭的神秘主义思想,为后来无神论思想家们,在反对宗教神秘主义的斗争中,提供了宝贵的思想材料。

第二节 裴頠的《崇有论》反对以无为本的思想

与何晏、王弼所宣扬的"贵无"的哲学思想相对立,裴頠发表了《崇有论》,针锋相对地提出了崇有的哲学。

裴頠[①] 生于公元 267 年(晋泰始 3 年),死于公元 300 年(晋永康元年)。他出身于贵族大官僚家庭,并担任西晋政府的高级官吏。他看到当时社会普遍存在着"口谈虚浮,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事"(《晋书》卷三十五)的风气。他认为贵族们带头破坏维护封建社会的礼教,一味贪图目前的享乐,连掌握在自己手

① 《晋书》卷三十五。《三国志·魏志》卷二十三。《裴潜传》注引陆机《惠帝起居注》。《世说新语·文学篇》。

上的政权都懒得去管理，这是十分危险的，他从维护封建制度的长远利益着眼，针对当时门阀士族的行为和为他们服务的哲学理论进行了批评①。他也是一个具有医学知识的青年科学家，死时三十三岁。

裴頠在《崇有论》中提出了和王弼等人"贵无"学说对立的哲学纲领，并指出贵无派歪曲了老子的学说。他说："老子既著五千之文，表摭秽杂之弊，甄举静一之文，有以令人释然自夷，合于《易》之'损'、'谦'、'艮'、'节'② 之旨。"这是说，老子讲"无为"、"静一"，是为了反对当时浮华的弊端（表摭秽杂之弊），使人心情平和，它与《周易》损、谦、艮、节等卦的主要意思差不多，教人谦下、退让，只是讲到作为君子（贵族）道德修养的一个方面（君子之一道），并没有主张"本无"的意思。《老子》书中讲过"有生于无"，以虚为主，突出地强调了这一方面，是有它的特殊原因的（有以而然）。若是把老子的学说看作"以无为宗"，就不符合老子的正确的意思，陷于片面性的错误了（偏而害当）。裴頠根据他所了解的老子的哲学，对当时的贵无派假借老子的学说宣传错误主张，进行了驳斥。

当时贵无学派，讲以无为本，说万物的生存、变化都是被"无"的本体所决定的，"上及造化，下被万事，莫不贵无"。裴頠说，贵无之说，首先与事实不符，"无"不能生"有"："夫至无者，无以能生，故始生者自生也。"这是说"无"不能生万有，事物最初的

① 《惠帝起居注》说他"著《崇有》、《贵无》二论"。《贵无论》已佚，据《崇有论》，他对"无"的学说和对老子的学说的评论看来，他的《贵无论》，必不同于何晏、王弼的"贵无"，可能认为"无"可以使人静一，寡欲，有防止纵欲、享乐的好处，所以有其可贵之处，他不会主张"以无为本"的。

② 损、谦、艮、节都是《周易》卦名。

开始(始生)是它们自己生出来的。他又说:"自生而必体有,则有遗而生亏矣",自生的事物,如果一定要给它再找一个造物者作为它的依据(体有),那末不但"有"将会受到损失(有遗),就是万物的产生也是残缺不全的,它就不能认为是自生的了。"生以为已分,则虚无是有之所谓遗者也",这是说,万物的自生是必然的结果,无,是"有"的一种表现形式,而不能认为"无"比"有"更根本。

裴頠还用实际生活来论证"无"不能对事物起积极作用,起作用的只能是"有",而不能是"无"或"无为"。他说:"养既化之有,非无用之所能全也;理既有之众,非无为之所能循也",促进万物(有)的发展,决非采取放任的方针所能奏效的;管理现有的人民,决非用无为的办法所能办到的。又说:"心非事也,而制事必由于心,然不可以制事以非事,谓心无为也;匠非器也,而制器必须于匠,然不可以制器以非器,谓匠非有也。"他认为,心不同于工作(事),而不能认为既然从事于工作的是不工作的心,就说心是无为的;匠人不同于器具,但制造器具要靠匠人,不能认为既然制造器具的不是器具,就说匠人是不存在的。决定"有"的是其他的"有"。从事于任何工作,都不是"无为"所能办得到的。如果要捕鱼(收重泉之鳞),静卧不动(偃息)就得不到;猎取高处的飞鸟(陨高墉之禽),拱手静坐就打不下来。从以上这些事实看来,凡是促进"有"(万物)的都是"有","虚无"对于人民一点用处也没有。

裴頠并不是认为"无"是绝对的无用,他认为只有在承认有的前提下,在特定的场合,无还是有它一定的作用。如果把"无"夸大,把它放在第一位,就是错的。他说:过分的享受可以减少,但不应该完全禁欲(绝有);奢侈浪费可以节省,但不能节省到贵

贱不分。那些贬低有形，抬高空无的人，是没有根据的，“形器之故有征，空无之义难检”。他们没有事实的根据，只是讲些空话，眩惑人罢了。

在《崇有论》中，裴頠提出了他对世界的总的看法：“夫总混群本，宗极之道也；方以族异，庶类之品也；形象著分，有生之体也；化感错综，理迹之原也。”这是说，总括万有的道（宗极）不是虚无的；根据万物不同的形象可以分为不同的类别；一切有生的存在，都是有形象的；万物变化与相互作用是错综复杂的，是客观规律的根源。裴頠不同于贵无学派，在于他承认世界的根本是有，而不是虚无。他认为现象尽管复杂，但有客观规律可循，因此又不同于无因论。

裴頠还论证了事物之间的各种关系。他说：“品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资。”万物有不同的类别，每一类别都是一偏（有其特点，也有其不足之处）的，所以万物之间都要互相依靠其他的存在作为条件。这种依存的关系是有规律的，他说：“是以生而可寻，所谓理也；理之所体，所谓有也”，凡是发生出来，有迹象可以探寻的，叫做理，理是以万有、物质存在为它的根据（体）的。

裴頠说：“有之所须，所谓资也。资有攸合，所谓宜也。择乎厥宜，所谓情也。”意思是，万有必须有所凭借，适合人的各自的需要的，就是合宜的。人们选择他们认为合宜的去做，即所谓人情。这是生活的原则。他又说，“众理并而无害，故贵贱形焉；失得由乎所接，故吉凶兆焉。”不同的理并存，不相妨害，都有它们存在的根据，由此产生了贵贱的差别。人们与外界接触后，有了正确与不正确（得失）的行为，从而产生所应有的吉或凶的后果。剥削阶级的偏见，使他在论述社会关系时，立刻显露出来了。他

通过万物之间有品类的不同的现象,论证社会上的贵贱现象都是应当存在的。他又把人们在社会中的命运遭遇(吉凶),说成是人们自己的行为所产生的必然后果。这也是片面的见解,因为,人的吉凶遭遇,固然有些是应由行为者个人负责的,但在阶级压迫严重的社会里,劳动人民的饥饿、贫困,以及由于饥饿、贫困而造成夭折、疾病、死亡,却不能说应当由个人的行为负责,因为这不幸是罪恶的剥削制度造成的。裴頠当然看不见这一些。他从维护地主阶级的长远利益出发,对"贵无"、"贱有"的学说,提出了批评,主要是指出它在政治上对封建统治不利,对社会秩序的巩固不利。他批评当时那些贵族们"薄综世之务,贱功烈之用,高浮游之业,卑经实之贤"。结果形成一种只图享乐、安逸,不负责任的坏风气:"立言籍其虚无,谓之玄妙;处官不亲所司,谓之雅远;奉身散其廉操,谓之旷达。"他认为这种"贵无""贱有"的思想和老子的贵无完全不同。老子贵无,是教人"收流遁于既过,反澄正于胸怀",教人节制欲望,不放肆,使心情保持清朗纯正的状态。他指出那些贵无学说的信奉者假借老子的贵无、满足其自私的欲望,因而是错误的。

裴頠虽然出身于门阀士族,但他的主张与当时门阀士族的贵无的哲学处在对立的地位。裴頠的哲学著作只保存下一篇《崇有论》,有些问题,他这篇文章中讲得还不充分,也有些当时重要问题,他没有接触到。仅就他所提到的问题看来,第一,他提出了无不能生有的唯物主义命题。第二,认为道不能脱离具体的事物。第三,他提出有与无有矛盾统一的关系,无也有一定的作用,但只能在"有"的条件下才能起它应起的作用。这些见解都是从正确的哲学立场对玄学贵无派的批评。它具有进步意义。

第三节　欧阳建的《言尽意论》

欧阳建[①]字坚石，他的《言尽意论》是探讨名实关系、言意关系的重要论文。言与意的关系是魏晋时期争论的一个重要问题。这个争论和“声无哀乐”、“养生”问题曾引起当时哲学界的广泛注意。

魏晋时期，在思想界中也流行着魏晋玄学中贵无派的“言不尽意”的不可知论。“言不尽意”论者，如王弼等，把言、意、物割裂开来，他们把“意”看作为第一性的东西，否认“言”、“象”在认识中的作用，主张“得象忘言”，“得意忘象”，从而宣传神秘的直观主义。和这种主张相对立的是魏晋玄学中“言尽意”论的认识论，它的杰出代表是欧阳建。

“言不尽意”论者，只谈“言”和“意”的关系，而不谈“言”“意”和“物”的关系。欧阳建反对这种唯心主义的认识论，他把“言尽意”论建筑在正确地解决“言”、“意”、“物”关系的基础上。

欧阳建认为，客观的事物是不以人们对它们“言”、“称”为转移的。没有人们对于它们的“言”、“称”，事物依然按照它们的本来面目而客观地存在着，人们对于事物的“言”、“称”，对于事物并不能够有所影响。他说：“形不待名，而方圆已著；色不俟称，而黑白已彰。然则名之于物，无施者也，言之于理，无为者也。”在正确地提出“言”与“物”的关系以后，欧阳建指出物的存在虽无待于言，但在认识过程中，“言”对于“物”却是不可缺少的。所以“古

① 《晋书》卷三十三。生年不详，约为公元 267 年，死于公元 300 年。《言尽意论》收集在《全晋文》中。

今务于正名,圣贤不能去言"。

因为"名"(或"言")对于认识客观世界有重大的作用,欧阳建认为万物不以人们的"言"、"称"为转移,但是万物有"理",人们对于事物规律的认识,如果不通过"言"便无法表达。同时,形形色色的万物客观地存在着,如果没有"名"、"称",便不能够分辨它们。没有语言,不能够交流人们对于自然现象界的认识;没有名称,则不能分辨不同的事物,显示人们对于客观事物的鉴别。只有人们对于事物的鉴别,才能够分别各种不同的事物;只有通过语言表达,才能够交流人们之间的思想感情。欧阳建说:"诚以理得于心,非言不畅,物定于彼,非名不辨。言不畅志,则无以相接;名不辨物,则鉴识不显。鉴识至而名品殊,言称接而情志畅。"

事物是客观存在的,它不以人们的意志为转移,名之于物,无所施无所为,从这个意义上讲,"名"和"物"是对立的。"名"对于"物",只是"原其所以,本其所由,非物有自然之名,理有必定之称也"。但是,"名"是可以辨"物"的,如果没有通过"名"对于"物"的"辨"认,那末,人们就无法分别万物,无法交流人们对事物的认识,从这个意义上讲"名"和"物"又是统一的。"实"不须依"名"而存在,但是人们"欲辨其实",则须要"殊其名";"物"不得于"名"。但是"名逐物而迁,言因理而变"。因此,"名"和"物"的关系就像"声发响应,形存影附,不得相与为二矣"。

欧阳建把"物"和"名"的关系,解释为形与影的关系。不仅正确地解决了名实问题的第一方面即"名"与"实"哪是第一性的问题。同时也解决了基本问题的第二方面:即"名"可以反映"实"的问题。在欧阳建看来,"物"是形,"名"是影,"形不得名"而影(名)必须附于"形"。物是第一性的,名是第二性的。同时,"物"

和"名"的关系是"犹声发响应，形存影附"，"形"和"影"是影附合于形，"名逐物而迁"，因此，这个第一性的东西和第二性的东西就统一起来"不得相与为二"。因为"名"和"实"是统一的，所以"名"可以"辨其实"；"名"是否"辨其实"正是看它是不是和"实"达到了统一。因此欧阳建得出结论：名与实"苟其不二，则言无不尽矣，吾故以为尽矣"。欧阳建的"言尽意"论，不仅和唯心主义划清了界限，而且和不可知论划清了界限。

欧阳建的"言尽意"论，有力地驳斥了门阀士族的"言不尽意"的不可知论。宣传了人们对于客观世界的积极的态度。他的认识论主张不仅在当时充满了虚无缥缈的论调之思想界中是一件犀利的理论武器，而且对于当时反对门阀士族的阶级斗争中具有极大的实践意义。

第四节　鲍敬言的《无君论》思想

魏晋时期腐朽堕落的门阀士族，一方面感到本阶层面临的危机，宣传悲观失望的颓废主义；另方面，愈是感到没落，他们就愈是肆意地享乐腐化，拼命地压迫和盘剥劳动人民。在封建社会里，处于最低层的劳动大众，他们是一切压迫和剥削的承当者，封建社会的秩序带给他们的是悲惨的命运，因此在这种社会动荡中，他们所向往的便不是这个秩序的稳定，而是对这个秩序的抗议。鲍敬言[①]的《无君论》思想就是在这个时期农民反抗封建社会的现实以及他们的政治要求的反映。

① 鲍敬言，可能是东晋人，葛洪的《抱朴子·诘鲍篇》中把他的言论作为攻击对象而引用了许多。本节引文未注出处者，均见《诘鲍篇》。

鲍敬言驳斥地主阶级思想家们所宣传的君权神授的谎话，他从根本上否认了君权统治的合理性。《无君论》写道："儒者曰：天生蒸民而树之君，岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉？"(《抱朴子·诘鲍篇》)地主阶级极力把封建的统治秩序渲染为天经地义，他们把封建统治的化身——君主，说成具有奉天承运抚育万民的特权。鲍敬言驳斥了这种论调。他指出，君主以及他的政府的产生，不是人类自然现象，恰恰相反，正是强者用暴力夺取来的。他说："夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而较愚智，彼苍天果无事也。"(《诘鲍篇》)这是说，君权不是由于天授，而是强者制服弱者的工具，因此君主以及他的一群官僚们，就不是为地主阶级思想家所宣传的那样是社会和谐的象征，而是社会上出现了强者和弱者，愚者和智者对抗的产物。这一整套封建统治的机构，不是人民的愿望，而是强者强加在弱者头上的枷锁。鲍敬言把社会的混乱和不平等现象归结为强者压服弱者，智者欺骗愚者。虽然他提到这是出于一群人压迫另外一群人，但是他没有，也不可能看到是一个阶级压迫另一个阶级，而只看作是人心的巧诈，并指摘这一种不道德的行为。鲍敬言运用许多生动的事例，深刻地揭露了阶级统治的这种实质。他说："剥桂刻漆，非木之愿；拔鹍裂翠，非鸟所欲。促辔衔镳，非马之性；荷轭运重，非牛之乐。……夫役彼黎烝，养此在官，贵者禄厚而民亦困矣。"

《无君论》提出，君主以及他的官僚机构，是用来压迫弱者的，只要有君主存在的一天，上层统治者，君主和大臣贵族们必然要肆意地享乐，平民必然陷于贫困，以至于活不下去。鲍敬言把君主和政府对人民的关系，比作为獭和鱼、鹰和鸟的关系。他

说："夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。"他揭露统治阶级的肆意享乐，指出像历史有名残暴的君主，利用他们政治的权力才能够做更大的坏事。他们"壅崇宝货，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外多鳏男。采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲"。贵族们恣不已之欲，则老百姓必然要受不尽的盘剥。鲍敬言指出人"非鬼非神，财力安出哉？夫谷帛积则民有饥寒之俭，百官备则坐靡供奉之费。宿卫有徒食之众，百姓养游手之人。民乏衣食，自给已剧，况加赋敛，重以苦役！"鲍敬言认为君和民之间的矛盾是不可调和的。君必然要恣不已之欲，老百姓被逼到不能生存的时候，"食不充口，衣不周身，欲令勿乱其可得乎？"于是"王者忧劳于上，台鼎（三公、宰相）颦颜于下，临深履薄，惧祸之及。恐智勇之不用，故厚爵重禄以诱之；恐奸衅之不虞，故严城深池以备之。而不知禄厚则民匮而臣骄，城严则役重而攻巧"。结果必然是"所以救祸而祸弥深，峻禁而禁不止也"。君主为了防止人民造反，就加强政府的权力，增加军备，修筑城池。这些措施又加重了人民的负担，增加了人民活不下去要求造反的可能。这就造成了恶性循环。

鲍敬言的《无君论》把人类社会的一切丑恶和灾难都归结为有君。他认为，君主不仅是人民贫困与饥饿的根源，而且是一切灾祸的根源。君主对外发动掠夺战争，"陈师鞠旅，推无仇之民，攻无罪之国，僵尸则动以万计，流血则漂橹丹野"。君主对内又残酷地镇压人民，"肆其虐乱，天下无邦，忠良见害于内，黎民暴骨于外"。鲍敬言认为，君民的矛盾是不可调和的，如果废除了君主制度，即使有生来残暴的人，他对社会的危害作用也要小得多。因此，与其以有一个好的帝王将相来拯救人民，来表示不愿意发动战争，来表示俭朴不盘剥百姓，倒不如根本取消产生这些灾祸

的根源。他说:"散鹿台之金,发巨桥之粟,莫不欢然,况乎本不聚金,而不敛民粟乎?休牛桃林,放马华山,载戢干戈,载櫜弓矢,犹以为泰,况乎本无军旅而不战不戒乎?"

君主是一切灾难的根源,鲍敬言的最高政治理想,便是无君的社会。《无君论》中热情歌颂了上古时代没有剥削没有压迫的无君社会,它写道:"曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息,泛然不系,恢尔自得,不竞不营,无荣无辱。"鲍敬言认为这种社会的人民"身无在公之役,家无输调之费,安土乐业,顺天分地,内足衣食之用,外无势利之争"。他说这种社会才是最理想的社会。鲍敬言的无君理想反映了农民群众对于封建统治的抗议,反映了"食不充口,衣不周身"的农民群众希望有一个能够利用大自然的条件("顺天分地")依靠自己的劳力"穿井而饮,耕田而食"安土乐业地生活的要求。但是怎样才能够由有君的社会达到无君的社会呢?鲍敬言不能解决这个问题,因此,他只有把自己的理想通过对于上古时代的无君社会的歌颂表现出来。鲍敬言抨击了君主的罪恶,但他所追求的,却是一种文化落后、生活闭塞的原始社会。这样,鲍敬言的"无君论"就不仅在实际上只是一种空想,而且也违背历史的进程。

与鲍敬言站在对立立场的葛洪,利用鲍敬言理论上的一些缺点,从门阀士族地主阶级的立场宣传封建社会制度决不可改变,更不能废除。葛洪反对鲍敬言的无君论,主要有以下四点:

第一,鲍敬言所举的君的祸害,只以桀纣为代表,但桀纣都是极坏的君主,"独举衰世之罪,不论至治之义"(《诘鲍篇》)。古代的圣君"或结罟以畋渔(伏羲氏),或瞻辰而钻燧(燧人氏),或尝卉以选粒(神农氏),或构宇以仰蔽(有巢氏)"。葛洪认为这些圣人对人民有功,"备物致用,去害兴利,百姓欣戴,奉而尊之,君

臣之道于是乎生”(同上)。君的地位是出于人民的拥戴,并非出于暴力。葛洪把古代无阶级社会的部落领袖,当作了有阶级以后国家的君主,这是不符合事实的。这并不能驳斥鲍敬言的国家起于暴力说。

第二,葛洪从宗教迷信的立场,利用谶纬、鬼神宗教迷信传说,论证君权出于天命、神授。他说:“有圣人作,受命自天”,这些“圣人”的出现,都有相应的符瑞,“扰龙驯凤,河图洛书”,这些祥瑞都出现在“有君之世,不出于无王之时”(同上)。因此,他得出结论:有君,是“天意”。这种迷信天命的思想,也无力驳倒鲍敬言的观点。

第三,鲍敬言宣传上古无君的好处,不加区别地把剥削制度下产生的文化和剥削制度本身带来的灾难同样看待。他反对剥削制度,也反对一切文化。葛洪抓住了鲍敬言无君论理论的这一弱点,指出文化生活不能倒退。他说:

> “古者生无栋宇,死无殡葬,川无舟楫之器,陆无车马之用。吞啖毒烈,以至殒毙。疾无医术,枉死无限。”(《诘鲍篇》)

只有“圣人”出来,发明了交通工具,医药,才使得人们免于枉死。葛洪又反问道,如果一切都回到上古去,

> “居则反巢穴之陋,死则捐之中野,限(隔)水则泳之游之,出行则徒步负载;弃鼎铉而为生臊之食,废针石而任自然之病,裸以为饰,不用衣裳;逢女为偶,不假行媒。吾子亦将不可也,况于无君乎!”

葛洪和鲍敬言一样,也没有把剥削制度和剥削制度下产生的文化生活加以区别。他从地主阶级的立场认为,文化生活是由地主阶级的圣人带给人民的,主张无君就是不要文化生活,或将导致

文明的倒退。葛洪反对文化生活倒退到古代去,这一点是击中了鲍敬言无君论主张回到古代的口号的弱点。但是他的地主阶级偏见,使他也和鲍敬言犯了同样简单化的毛病,把不能放弃君主制度和不能放弃文化生活这两个问题混淆了。

第四,鲍敬言从抽象的人性论出发,认为政治生活对人民是一种桎梏,要政治生活就违背人性。这种抽象的人性论是小私有者、小农个体经济在政治思想上的反映。所以在他看来,"不竞不营,无荣无辱","干戈不用,城池不设","凿井而饮,耕田而食"的生活最值得羡慕。"夫混茫以无名为贵,群生以得意为欢。故剥桂刻漆,非木之愿;拔鹍裂翠,非鸟所欲;促辔衔镳,非马之性;荷轭运重,非牛之乐。"他由此推论出,人对政治生来就是反对的。

葛洪从地主阶级的立场,也提出了另一种抽象人性论。剥削阶级总是把自己阶级的偏见,说成是一切阶级共同信奉的真理。他认为剥削、争夺是人的天性。他说,争夺对于人类来说,从来就是存在的,"譬夫婴孩智慧未萌,非为知而不为,欲而忍之也。若人与人争草莱之利,家与家讼巢窟之地"的战斗、争夺,从来就没有间断过。他还设想,古代"私斗过于公战,木石锐于干戈。交尸布野,流血绛路,久而无君,噍类尽矣。"

历史科学表明,原始社会人类的生活方式决定了不可能有太大的集团的活动,即使会发生部落之间的武力冲突,但根本不可能有"交尸布野,流血绛路"具有政治意义的大规模的战争。葛洪一方面宣传君权天授的宗教思想,同时又吸取了荀子、韩非的社会历史观,也从物质生活要求方面说明国家的起源。他说,即使是上古人,也总要谋求衣食,他们所争的不必是金玉、禄位,但是"橡茅可以生斗讼,藜藿足以致侵夺"。争夺是人的天性,"有欲之性,萌于受气之初,厚己之情著于成形之日,贼杀并兼起于自

然”。这里赤裸裸地暴露了葛洪的剥削阶级本性，他认为人的争夺的欲望在母胎中已具备了，一生下来就是自私（厚己之情）的。

葛洪不论是讲先天的自私、争夺的天性，还是讲天赋君权，都是唯心史观。而鲍敬言的无君论，说人们反对君主出于天性，也是一种唯心史观。

葛洪的议论主要在于论证封建君主制是不可动摇的，是合理的，甚至宣称这种制度是合乎天意的。他美化君主制度，掩饰剥削阶级的罪恶，暴露了剥削者贪残掠夺的面目。但是，鲍敬言无君论的某些不可克服的理论上的弱点，也给葛洪留下了攻击的借口。葛洪驳斥了把文化生活倒退回去的观点，并论述了人类物质生活和文化生活演进的过程，具有重视现实、反对复古的进步意义。

从鲍敬言和葛洪的辩论中可以看出，在没有新的生产关系出现以前，没有新阶级出现以前，农民自发的、朴素的反对剥削的愿望是一直不断地、反复地提出过，有时还见诸行动——农民革命；但是，由于农民、小私有者的历史局限性（生产规模的狭小）和小私有者的阶级偏见，使他们不能面向未来，而只是缅怀往古。这也是农民作为一个阶级，尽管有反对封建剥削的朴素的愿望，但不能真正推翻封建制度。像无君论这种空想也经常是农民战争的指导思想，并不能把农民引向胜利，达到推翻封建制度的目的。

鲍敬言大量揭露了封建统治者奴役人民的罪恶，反映了劳动人民对统治者的憎恨。但是必须指出，引起剥削的根本原因并非君主制度；而君主制度正是原始公社落后的生产力提高后有了剥削的结果。

由于鲍敬言不可能认识生产力的提高才造成了剥削他人劳

动的可能。从社会发展过程看,君主和国家的出现,诚然给劳动者带来了灾难,但比起原始公社来,是进步了而不是倒退了。鲍敬言同情劳动者的善良愿望是好的,而他的学说是不正确的、反科学的。

第 五 章

郭象“玄冥”“独化”的神秘主义世界观

第一节 郭象对《庄子》哲学的发展

西晋的政权是保护门阀士族的机构。西晋的门阀士族的经济利益在司马氏政权之下得到了相当的发展，他们有了较为巩固的经济基础，有了政治上的特权。他们自以为可以高枕无忧，毫无顾忌地纵欲作恶，腐化、堕落。

当时的门阀士族的主要组成分子就是这一批腐化、享乐、无耻的人物。司马氏的政权就是这一政治经济集团利益的集中表现。郭象的哲学思想是这一集团腐朽透顶生活的反映。

郭象[①] 字子玄，生于公元252年（魏嘉平4年），死于公元312年（晋永嘉6年），他的重要哲学著作为《庄子注》。今本郭象《庄子注》是郭象在向秀的《庄子注》的基础上增改完成的[②]。郭

① 《晋书》卷五十。

② 相传郭象窃取向秀注，作为自己的著作，据今存有关资料看来，有些《庄子》书同段落的注，两人不同，可见郭象自己有注，未必是窃向注。但二人的哲学观点基本一致。

象的《庄子注》对《庄子》一书的哲学思想作了重大的发展。他们抛弃了庄子虚无主义的"道",虚构了绝对的"自足其性"的存在("有"),把"万有"看成是各自存在的独立的绝对,从而否定了世界的物质性和统一性。认为大小、美丑、贵贱都是相对的,而且认为"小"能"自足其性"就是至大,贫贱能甘守贫贱,就是富贵。这些性质,无分高下,它们都是绝对圆满的。

庄子主张废除封建社会的礼法、文化、政治制度,认为这些都是违反人的本性的。郭象为了门阀士族的利益,对庄子的这种思想给了完全相反的解释,他说名教(封建制度、伦理关系)就是自然(本性),而且"名教"是"自然"的最好的表现。庄子从没落的奴隶主立场,认为现存的新生事物是不合理的,郭象从门阀士族的立场为当权派进行辩护,他说现存的都是合理的,他说:"天地万物凡所有者,不可一日而相无也。一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终。"(《大宗师注》)庄子认为"穿牛鼻"、"落(络)马首"违反牛马的本性,郭象则说只有"穿牛鼻"、"落马首"才符合牛马的本性。庄子的哲学表现了没落奴隶主贵族消极厌世的世界观,郭象则把这一学说发展成积极的,为当权的门阀士族服务的处世哲学。

庄子的哲学是没落的奴隶主阶级对新社会制度(封建制度)的冷嘲热骂,采取了完全否定的、不合作的态度。有时候也能用辛辣、俏皮而尖刻的评判刺中封建剥削者的伤疤,但是它那消极退缩、逃避生活的态度是十分明显的。西晋时代的门阀士族地主阶级正在得意忘形,安而忘危的时候,他们正在尽一切方法争权夺利,肆无忌惮地纵欲作恶。郭象对当时门阀士族当权派,积极迎合,不是逃避而是钻营,不是嘲骂而是歌颂,不是有所不为,而是为门阀士族的政府制造理论根据。他用华美的词藻注解了《庄

子》，积极阿谀逢迎门阀士族当权派。

第二节　“玄冥”“独化”学说

郭象哲学的核心是他的“玄冥”“独化”学说，这一学说包含着两个主要内容：一个是宇宙万物是个怎么样的存在，这是宇宙万物构成的问题；另一个是宇宙万物存在于什么样的关系之中，这就是关于事物之间的联系问题。郭象认为，每个事物都各自成为一个独立的绝对，因此其存在就是“自有”、“自生”、“自尔”，在它们之间没有任何统一性。同时，他又认为各个独立的事物，归根到底又不具有任何差别。郭象在《庄子序》中说庄子思想的特点是，“与化为体，流万代而冥物”，“神器独化于玄冥之境”，“绵邈清遐，去离尘埃而返冥极”。“冥”是昧的意思，就是泯除分别，不分彼此。“玄”是黑色、辽远、看不清楚的意思。“玄冥”是郭象哲学的中心观念，就是一种神秘主义世界观。

（一）论宇宙万物构成

神学目的论，自从遭到了王充元气自然论的驳斥，至魏晋时期，不得不被迫改变一下面貌和手法。王弼以无神论的姿态，抬出“贵无”学说，以更精致的精神性的本体作为上帝的代用品，从而代替了神学目的论。郭象用“玄冥”、“独化”说去代替神学目的论。表面上，它装得更像无神论、元气自然论的样子，实际上所宣扬的是神秘主义。郭象“崇有”，是讲究“无不能生有”，而“有自有”，以明“上知造物者无物，下知有物之自造”。因此，他既反对万物是有意志的“上帝”（真宰）所造，也反对在现存着的形形色色的万有万象之后有一个“本体”（“物自体”）。

首先郭象和庄子一样反对有一个像上帝那样创造世界万物的真宰,他说:

"凡物云云皆自尔耳,非相为使也,故任之而理自至矣。"(《齐物论注》)

"万物万情,趣舍不同,有若真宰使之然也,起索真宰之朕迹,而亦终不得,则明万物皆自然,无使物然也。"(同上)

郭象认为没有一个促使万物产生的造物者(真宰),万物都是自然而然产生的。万物本来如此(自然),没有使它如此的支配者。

王弼认为"无"是"有"的本体,"有"是根据"无"而有的,在他那里,"道"和"无"实际上都是抽象的概念。郭象在这一点上与王弼不同,郭象的哲学体系里,不承认有在现象万有之上还有一个本体的"无"。郭象的无,是"零",是空无所有。"零"(无)不能产生"有",所以他认为"夫庄老之所以屡称无者何哉?明生物者无物,而物自生耳"(《在宥注》)。老子讲有生于无,但是老子所说的"无"是指无形无象的混沌状态的物质,或气,并不是空无。郭象在这里改变了老子的原意,认为无生有就是"生物者无物而物自生"。看来,郭象好像是自然论。实际上,是郭象利用了自然论的没有造物者的观点,并加以夸大,吹胀,说万物的产生不要任何条件,不必遵循任何规律,事物之间没有因果关系,事物的产生就像突然冒出来的一样。从"没有造物者"这一观点出发,推论到不要任何规律的错误结论。他说:

"然则凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。"(《大宗师注》)

这是说,任何事物的产生,它外而不依靠任何规律(道),它自己也不由自己决定,万物毫无原因地独自生存着、变化着(独化)。裴颜也讲无不能生有,没有什么造物者,但郭象的结论和裴颜完

全不同。第一，裴頠讲事物存在是有条件的，是有所资的，而郭象则认为事物是"去其所资"的。裴頠认为万有都是宇宙的一部分，因此"所禀者偏"，既然事物都是宇宙的一部分、一个方面，那就不能自足，就需要凭借外面的一些"资助"，那么，"有"就是"有待"，"有之所须，所谓资也"(《崇有论》)。郭象则认为"有"是"自足"的，它不需要任何条件。他说"去其所资，则未施禁而自止"，有待则不能独化。第二，裴頠认为"有"不以"无"为条件，但"有"须以"有"为条件，郭象则认为"有"不要任何条件。裴頠提出此一事物的存在必有待于其他事物，"济有者皆有也"。郭象则认为有不能生有，有也不必待有，故曰："夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所能有乎？"(《庚桑楚注》)"此所以明有之不能为有，而自有。"(同上)这里郭象所说的"有"就是一个孤立的，没有与其他事物具有必然联系的个体。因此，他主张"物各有性，性各有极"，事物各自有各自的自性，各个独立存在的事物的自性是各自有各自的原则(极)。郭象的"有"，实际上就是把现象世界中的形形色色的每一事物看成是各自孤立的绝对，世界是无限多个绝对的"有"。郭象虽然承认现象世界的存在，但是他所讲的"存在"是各自独立的"绝对"，是没有统一基础的。由此可见，郭象在反对有一个统一的精神性的本体，同时又建立了无限的神秘的、独立的绝对，从而否认了世界的物质性和物质世界的统一性。

郭象认为世界的存在，它本身就是不知其所以然而然，莫名其妙地存在着、变化着。他说："凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者，皆不知所以知而自知矣。生者不知所以生而自生矣。万物虽异，至于生不由知，则未有不同者也。故天下莫不芒也。"(《齐物论注》)"芒"就是"冥"，世界万物生成的原因

是不必知、而且也是不可知的,它本来就是混冥一团(芒)。万物看来有差别,至于追究它的变化的根源,则都是说不清楚的。郭象在注解《齐物论》的"物无非彼,物无非是"时说:"物皆自是,故无非是;物皆相彼,故无非彼,无非彼则天下无是矣,无非是则天下无彼矣,无彼无是,所以玄同也。"这是说,事物本身不具有彼和此的差别性,差别性是人们强加给事物的。他认为正确的对待事物的态度应当是"玄同"(不分彼此),才符合事物的情况。

根据以上的认识,郭象认为没有事物的总规律(道),他说,"不知所以因而自因"(《齐物论注》),这就是"道"。庄子的相对主义只是粗暴地硬不承认有所谓是非、大小的差别;郭象通过他的神秘主义世界观,对庄子的相对主义作了润饰。

(二)从"玄冥""独化"到无因论

郭象认为万有皆自生、自尔、独化,其生不资于道,不待于"有"(物),"物各自生,无所出焉",万物"块然而自生"(见《齐物论注》)。

郭象在《齐物论注》中集中阐述他的无因论的主张。他说:"世或谓罔两待景(影),景待形,形待造物者。请问:夫造物者有耶?无耶?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形,故明众形之自物,而后始可与言造物耳。"这是说,社会上有人认为有了形体,才有形体的影子(景待形);影子附近一圈淡淡的阴影(罔两)是由于影子产生的(罔两待景);形体是由造物产生的。郭象说这种观点不对。他说造物者如果是无形的,它就是空无,空无怎能产生万物?如果是有形的,它只是一个特殊的东西,又怎能产生众多形状的万物?因此,他说万物是自造,而没有一个造物者。

郭象这一段话利用了两汉以来的元气自然论，就它反对有人格的上帝作为造物者来说，是有合理因素的。但是郭象反对有所谓造物者，并不是从气一元论的观点出发的，他不承认万有众形是由物质性的元气构成的，而是从元气自然论的世界观中割裂了其中的一截，只讲“没有造物者”，而不讲物的最后根源是什么，是物质的气还是精神。郭象认为万物无因而生，不要什么物质条件，他说万物是“初未有而欻有”(《田子方注》)。他实际上否认了客观世界各种现象有第一性(根本)和第二性(派生)的差别。因而他认为影子在理论上可以脱离物体而单独存在。他说：“罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无之所化也。”(《齐物论注》)这就是说，物体是个孤立的存在，影子也是个孤立的存在。这显然是与科学和常识违背的。世界上可以有没有影子的物体(如在周围光度相同的条件下)，但不可能有没有物体为根据的影子。

郭象把事物相互依存的关系看做毫无关系，把事件先后的连续的因果现象，也看做毫无关系的孤立事件。他在《胠箧注》中说：“夫竭唇非以寒齿而齿寒，鲁酒薄非以围邯郸而邯郸围①。……此自然相生，必至之势也。”按照通常理解，唇竭会使齿寒，唇竭是齿寒的原因；鲁酒薄是使邯郸被围攻的间接原因。它们之间有因果的联系。郭象从他的独化论的观点观察事物，不承认事物之间有任何因果，硬说，唇竭和齿寒是两回事，互不相干；鲁酒

① 战国时，楚会诸侯，鲁国和赵国都献酒给楚王。鲁酒薄而赵酒厚。楚国管酒官吏私自向赵国要些酒，赵国不肯给。这个管酒的官吏故意把鲁赵两国的酒互换，然后献给楚王。楚王认为赵国献的酒味薄，发兵围攻赵国首都邯郸。这是庄子用的一个比喻，来说明事物之间因果的偶然性。“鲁酒薄而邯郸围”，还有另外的传说，基本意思差不多，事实微有出入。

薄和邯郸围也互不相干;并且把这种否认因果关系的说法说成一般原则(必至之势)。

(三)从"玄冥""独化"到安命论

郭象把现实世界中的存在都看作是各自孤立的。因此,他们只须各自"自足其性"就行了,在他们之间,大小、美丑、好坏、是非的分别本来是没有的,他说:

> "夫以形相对,则太山大于秋毫也,若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足。苟各足于其性,则秋毫不独小其小,太山不独大其大矣。"(《齐物论注》)

郭象衡量事物的大小差别,离开了事物的客观标准,而以"足其性"作为标准。他这里第一步抹杀了大小的差别,太山与秋毫,从唯心主义的本体论看,说大都可以说大,说小都可以说小。郭象从此对大小进一步作出歪曲的解释:

> "若以性足为大,则天下之足未有过于秋毫也,其(若)性足者为(非)大,则虽太山亦可称小矣。"
>
> "太山为小,则天下无大矣;秋毫为大,则天下无小也。无小无大,无寿无夭,……苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并生,万物未足为异而与我同得。则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉?"(同上)

郭象认为从根本上看,世界上的事物本来就不存在着大小的差别,至于其他性质的差别也同样是不存在的。甚至天地万物与人也本来是无所谓内外彼此的。连主观、客观世界的差别也被一起消融于神秘主义的"同得"、"齐一"之中。只要主观上,满足了本性的要求,太山和秋毫也没有大小的差别。甚至可以说天下没有比秋毫更大的东西了,因为秋毫的本性是圆满无缺欠的。上述这

一段话，可以看出郭象把客观的大小的量，歪曲为主观认为自己满足的量。他把客观存在着的万物的差别硬说不存在，只讲主观本性的满足。

郭象不要客观的标准，只讲主观的安其性命，任何事物都是"自得"的，都是满足的。

在《逍遥游注》中，郭象教人用泯除分别的方法去寻求精神解脱的方法。他说："齐死生者，无死生者也"，"游于无小无大者，无穷者也，冥乎不死不生者，无极者也"。万物各自独化，但人们对万物的认识须要采取不加分别的"玄冥"立场，他认为，只有"与物冥而循大变"的人，才能"无待而常通"，获得无条件的、绝对的精神自由。得到这种精神自由的人，是"无心玄应，唯感之从"，与万物相冥，不分彼此的圣人。

郭象的各安其性分的学说，是以他的玄冥、独化的自然观为基础来说明社会关系的。他认为万物的存在，都是各足其性，得到自己的满足，人在社会的地位，也应像万物在自然界中的地位一样，也要各安于自己的所处的地位。

人在社会中每个人应该各安其位，在他自己的地位尽他的本分，这样就是自足其性：

"天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。"

"性各有分，故知者守知以待终，愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也？"（《齐物论注》）

这就是说，贫贱的应自甘贫贱，富贵的则安享富贵，小的不必羡慕大的，贫贱的不必羡慕富贵的："苟足于其性，虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有余矣"（《逍遥游注》），各安本分，就可得到最大的满足。郭象还认为一部分人生来就是统治者，另一部分人生来就是劳动者，完全是合理的。这种"合理"性，

就像"天之自高,地之自卑,首自在上,足自居下,岂有递哉?"(《齐物论注》)他教人安于命运的支配,说"臣妾之才而不安臣妾之任,则失矣"(《齐物论注》)。郭象从讲宇宙万物的构成讲到人应各安其位,就充分暴露出他的哲学思想的阶级实质。

第三节 不可知论的认识论

庄子的认识论是从相对主义导致不可知论的。庄子从人的认识能力、认识对象、真理标准,三个方面论证事物不可知,因为它们都是相对的。郭象的不可知论在庄子的不可知论的基础上,更进了一步。郭象把他的"玄冥"、"独化"观点运用到认识论领域,形成他认识论方面的不可知论。

郭象认为,认识是不可能的。他说:"物有自然而理有至极,循而直往,则冥然自合。"(《齐物论注》)这是说事物和原理,本来就是那个样子,只要顺着它、不去分析它,就是有知识了。知识是不可以传授、教导的,"故言之者孟浪,而闻之者听荧",向别人传授知识的人是孟浪(冒失)的行为,听信别人传授知识的人,会越听越糊涂。郭象说,最正确的对待认识态度就应当"玄合乎视听之表,照之以天而不逆计,放之自尔而不推明也"(《齐物论注》)。

玄是暗昧的意思,"玄合乎视听之表",就是暗合耳目感官接触之外;天,即"万物之总名","照之以天而不逆计",就是停止任何推理活动(不逆计),不使用人的聪明。万物自己无因而生,无因而灭,变化发展都是块然自尔,它们中间没有必然规律可以被认识,现象就是现象那个样子。所以郭象说,认识的目的就在于不进行认识。这样做,就"冥然自合"。

"有"都是"自有"、"自尔"、"自足",因此,其变动就无迹可

寻，它突然地产生了，又突然地消逝了。他说："夫死者己自死，而生者己自生，圆者己自圆，方者己自方，未有其根者，故莫知。"（《知北游注》）这样的世界不但没有被认识的可能，也没有被认识的必要，照郭象看，世界不过就是忽然自生，忽然自灭，不必深究，也不能深究。

郭象认为庄子的不可知论还有它不够的地方，那就是庄子对待是和非，彼和此，大和小，等等差别，只是采取了不认真计较，无所谓的态度，但庄子并没有从本体论方面从根本上取消这些差别。郭象为了更彻底地贯彻他的哲学主张，他比庄子走得更远了。他要求做到"本末内外，畅然俱得，泯然无迹"（《齐物论注》）。万物之间没有差别，主体和客体之间也没有差别，"捐聪明，弃知虑，魄然忘其所为"（《秋水注》）。

郭象力图"冥此群异"，并说，"冥乎不死不生者，无极者也"（《逍遥游注》），"唯与物冥而循大变者，为能无待而常通"（同上）。他所谓"冥"，就是泯除认识论的主观和客观的界限。认识论以"冥"为最高原则，这是郭象自以为超过庄子的地方。我们可以说，这是郭象的认识论的不可知论比庄子更彻底的地方。他最后的目的是企图做到"遗知而知，不为而为，自然而生，坐忘而得，故知称绝而为名去也"（《大宗师注》）。这是说，他教人以取消知识作为知识，不要行动当作行动，照自己的那样生活，不用任何心思，不用任何名称、概念的混沌境界。他说：知识是"自知耳，不知也"（《大宗师注》）。所谓"自知"，实际上是一无所知。

第四节　从诡辩论到神秘主义的思想方法

郭象的《庄子注》说了一些表面看来类似辩证法的议论，而

实际上是用诡辩论来论证他的神秘主义哲学。他讲到事物之间有联系,也讲到事物的变化、历史的变革。但他不是通过这些联系、变革的现象去发现事物的本质;相反,倒是论证一切事物没有规律,不可认识!

(一)歪曲事物之间的联系否认事物之间质的差别

郭象在《大宗师注》中说:"人之生也,形虽七尺而五常必具,故虽区区之身,乃举天地以奉之,故天地万物凡所有者,不可一日而相无也。一物不具,则生者无由得生,一理不至,则天年无缘得终。"

郭象提出了事物与事物之间的联系,事物的存在不是与其他事物相互隔离的,这种见解好像具有辩证法观点。但是他夸大了这个观点,说"区区之身,乃举天地以奉之",又说,天地万物凡所有的东西,"不可一日而相无",缺了任何一物,人就活不下去。这就说得过分了。因为,按照科学的认识,世界上应该有而尚未有的事物,和已经存在而早应当消灭的东西太多了。有些腐朽的事物的存在,不但对世界没有好处,反而妨害了事物的健康发展。照郭象的逻辑,只能引出一个结论:"凡是存在的都是合理的。"他认为任何对现状进行改革的企图都是多余的;既然一切存在着的东西都是不可一日而相无,像西晋当权派,荒淫无耻的门阀士族,政府对农民敲骨取髓的剥削,强取豪夺的政权争夺,也都应当认为是"不可一日而相无"的,缺了这些东西,甚至一天也活不下去!

郭象还认为事物之间,它们的地位是固定的,关系也是不可改变的,他说:"夫人之一体非有亲也,而首自在上,足自处下,府(腑)藏居内,皮毛在外,外内上下,尊卑贵贱,于其体中各任其

极，而未有亲爱于其间也。"(《天运注》)这还是通过事物的联系的现象，以论证当时贵贱等级制度的"合理"。

郭象还说："天下莫不相与为彼我"，事物各个互相依赖。"彼我皆欲自为，斯东西之相反也"，事物之间都在为了自己，像东方与西方那样相互对立一样。但是各个相反的事物之间，在客观上却是互相支持着的："故彼之自为，济我之功宏矣。斯相反而不可以相无者也。"(《秋水注》)这是说相反的事物有互相依存的关系。郭象这里又把事物的联系过分夸大了。因为，不可能每一件事物都"相与为彼我"，也不是一切事物都是互相帮助的。由于郭象不承认事物之间有内在的因果联系(如上节已讲过的)，不承认事物发展有它的规律性，因此，他所谓联系，只能是一个一个的事物同时孤立地并存，而不是指的世界事物之间本质的联系。所以郭象不是教人通过联系的关系去发现规律，认清本质，而是教人放弃认识，不承认有所谓本质，回到神秘主义的精神境界："未始有识(根本无所谓认识)，故能放任于变化之涂，玄同于反复之波，而不知终始之所极也。"(《大宗师注》)这正是曲解了事物之间有联系的某些现象，以达到论证他所主张的放弃认识，抹煞变化(玄同于反复之波)，最后归结到莫名其妙的结局(而不知终始之所极)。郭象主张万物互相支持，绝对夸大事物有联系的观点是为他的独化论服务的。他说过影子和形，鲁酒薄和邯郸围、唇亡和齿寒都没有联系，这里又说"凡所有者，不可一日而相无"。这只能说明他承认宇宙间有众多并存的各种事物，而不能认为郭象讲的是辩证法的联系。独化论是郭象的基本思想，他所谓的联系，就是取消联系，就是诡辩。因为把相对的东西绝对化，是诡辩论混淆辩证法的共同手法。

生和死，存和亡，在郭象看来，都是一样："于生为亡，而于死

为存,则何时而非存哉?"(《大宗师注》)对于活人说是死亡,对于死人说是"生存",任何时候都可以说是生存的。他讲联系的目的,为了论证他所谓"道"的"无所不在,而所在皆无"(同上)。又说,真人(郭象认为最正确的见解的人)"同天人,齐万致,万致不相非,天人不相胜,故旷然无不一、冥然无不在!而玄同彼我也。"(《大宗师注》)论证世界上无是无非,无彼无我,就是郭象的目的。

(二)从论证事物的变化,引导到否认正确认识

在《大宗师注》中说:"夫无力之力,莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新,负山岳以舍故。故不暂停,忽已涉新。则天地万物无时而不移也。世皆新矣,而自以为故;舟日易矣,而视之若旧;山日更矣,而视之若前,今交一臂而失之,皆在冥中去矣。"这是说,变化是天地间的最有力的支配者,不论是山、是舟、还是人们自己,都在暗中变化着,"故不暂停,忽已涉新。"即使在一交臂的瞬间,事物都在变化,没有停止过。从事物的变化,郭象得出了什么相应的结论呢?郭象对待变化的事物采取了不分新旧的含混态度,他说,对待变化中的事物,最好是"游寄而过去",不要认真,逢场作戏,就可以达到神秘主义的境界(冥);如果有所肯定,判别是非,就会"滞而系于一方",陷于片面,形成认识(见),"见,则伪生而责多矣"(《天运注》)。郭象说,错误都是由于坚持认真的认识所引起的。所以他企图通过论证事物变化,教人取消认识(见)而固守着无知无识的"冥"的境界。

(三)通过论证历史的变化,否认是非标准

郭象为门阀士族的司马氏取得政权进行辩护,他对于历史

变化发展的现象有所论述。他说："夫先王典礼，所以适时用也；时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。"(《天运注》)这是说，一切制度要因时而变。他还批评那些拘守古代统治者(圣人)制定的礼教、制度的人是摹仿过去的形式，而没有能够得到它的精神："法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也"(《胠箧注》)，死守过去的旧制度，是不能应付新情况的，"执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣"(同上)。看来，他好像主张革新而反对守旧。实际上，他是通过历史要变化，宣扬顺世主义，无是无非。他说："俗之所贵，有时而贱；物之所大，世或小之。故顺物之迹，不得不殊，斯五帝三王之所以不同也。"(《秋水注》)这里，只是讲到"有时而贱"，"世或小之"，究竟是贱还是贵，是小还是大，郭象对此不但不置可否，而且认为进行这样的分别毫无意义，"未有胜负于其间"的。郭象就是这样廉价地利用他的"悬河泻水"的口辩为司马氏夺取政权作论证。史书上说他当时虽势力"熏灼内外"，而受到人们的鄙弃("素论去之")，并不奇怪了。

第五节　"名教"即"自然"

当时，一般见解，认为"名教"与"自然"这两者有一定的矛盾。注重"名教"，必然会对人性的自由生活有些限制；完全放任，不受名教限制，又违反了名教。这两方面都是门阀士族地主阶级当时所最需要的。"自然"的具体内容是他们放纵、任性、肆无忌惮的生活方式；而维护封建等级制的名教又是必不可少的工具。王弼、何晏、嵇康、阮籍都从不同的阶级立场指出了这两方面的矛盾。腐朽而虚伪的门阀士族既要"清高"之名(重自然)，又要在实际政治上掌握大权，不放松现实的一切权利。郭象迎合他们的

需要,制造了名教即自然的说法。他在《逍遥游》"藐姑射之山有神人居焉",注说:

"夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉?徒见其戴黄屋,佩玉玺,便谓足以缨绂其心矣;见其历山川,同民事,便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉?"

神人是神仙,也就是门阀士族所谓最能体现"自然"的、最自由、也最清高的"圣人"。"圣人"就是政治上的最高统治者。圣人比起超出政治之外的神人来,当然要有些自惭形秽。可是郭象把神人和圣人的不调和给调和起来,他说,圣人虽然形式上过着世俗的、看来十分忙碌的生活,但圣人在精神上是十分清高的,"虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中"。郭象把那一批利欲熏心、热中于腐化享乐生活的贵族们,描绘成萧然物外、一尘不染的神仙,从而掩饰他们的卑鄙龌龊。郭象把名教与自然讲成一体的两个方面:

"夫理有至极,外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也。……故圣人常游外以弘内,无心以顺有。故虽终日挥形,面神气无变;俯仰万机而淡然自若。"(《大宗师注》)

这样,当权的门阀士族就可以既有清高之名又有享乐之实。不仅调和了当时"名教"与"自然"的矛盾,而且照郭象的学说,只有最按照名教的原则去生活,才最符合自然。也就是说,清高与参与污浊的政治活动是一回事,甚至说只有参加污浊门阀士族集团的政治活动才最清高。

第 六 章

《列子》书中的享乐主义和宿命论思想

第一节 《列子》书的时代及其复杂内容

《汉书·艺文志》有《列子》八篇，现存的《列子》八篇不是班固所著录的那原来的八篇，可能是魏晋人掇辑的。因此，我们把它作为魏晋人的思想资料来处理。

从《列子·杨朱》篇所表现的思想来看，它是西晋时期门阀士族地主阶级的腐化堕落的世界观。其他各篇有的受有佛教思想影响，这部书应该是西晋人伪造的。

书中《力命》《杨朱》两篇思想比较系统，篇幅也很完整，我们现在说到《列子》书，当以此二篇为代表。古有杨朱，也有盛行一时与墨学相对立的杨子之学，但是《列子》中的《杨朱》篇，不可能是先秦杨朱的作品。从这两篇思想内容来看，其中心的思想，反映着魏晋间门阀士族的生活态度。

第二节 《杨朱》篇中反映的门阀士族腐朽享乐思想

西晋时期，民族矛盾的危机将要爆发，在统治阶级内部，八

王之乱和后党外戚的残杀争夺,引起几十年的纷争,政治斗争十分激烈。上层统治集团无日不在争权夺利,互相残杀。不少的士大夫,遭到杀害。到了西晋末年,民族矛盾日益加深,门阀士族贵族阶级看出了自己前途的黑暗:"好景不常"和"来日大难"。在无法挽救的处境下,惟有尽情地享乐,过一天算一天,空虚幻灭的阴影笼罩着他们,"且趋当生,奚遑死后?"就成为他们指导生活的原则,也是他们自我麻醉的药方。

《杨朱》篇说:"为欲尽一生之欢,穷当年之乐,唯患腹溢而不得恣口之饮,力惫而不得肆情于色。"又说:"尽骄奢之极,恣无厌之性,虽养以四海,未始慊其心。"

《杨朱》篇竭力赞扬、歌颂贪杯好色的堕落生活,并竭力为这种生活方式制造理论根据。

有的门阀士族贵族,有时因为害怕舆论的攻击,他们还不敢为所欲为,肆无忌惮。"名教"对他们还有一定的约束能力。《杨朱》篇所代表的是另一批更加贪图肉体享乐的纵欲主义的生活态度。他们连虚伪的"名教"也不要了。它说:

> "生民之不得休息,为四事故,一为寿,二为名,三为位,四为货。有此四者,畏鬼、畏人、畏威、畏刑,此之谓遁人也。可杀可活,制命在外。不逆命,何羡寿;不矜贵,何羡名;不要势,何羡位;不贪富,何羡货。此之谓顺民也。"

这里好像是他们看轻了寿、名、位和货,实际上他们是占有了这些贵族特权之后才表示看轻的。他们的财货和社会地位、政治地位早已取得。他们担心的只是生命有限,不能长保。所以建立了他们的享乐主义哲学理论。

名誉、权力、财货,这些东西对于当权的门阀士族贵族们都已是既得的东西,他们表示看轻,并不是真正不重视这些。他们

认为惟一不能用门阀特权获得的是他们的寿命。因此,《杨朱》篇的腐化享乐的人生观建立在人必有死的前提下。它说,万物都不可避免一死。有人活得长、有人活得短,即使活得长,也不过百年。百年之中,除了一半是夜间,只剩下五十年。五十年间除去幼年不知享乐,老年不能享乐,除去疾病等占去的时间,也不过五十年的一半。在短短的几十年中间,真正快乐的时刻并不很多。

它还说,仁人圣人也要死,凶恶愚顽的人也要死。活着是尧舜,死了只剩下一堆骨头;活着是桀纣,死了也只剩下一堆骨头。人人到最后只能变成一堆枯骨。好人和坏人,好事和坏事,都没有认真分别的必要,当前最要紧的事就是及时享乐。不然,死后变成一堆枯骨,一切都完了。他们尽量一面享受,一面等着死亡的到来。

从表面来看,《杨朱》篇好像是生时达生而死时乐死。果真是这样吗?实质上他们是生时贪生,而死时怕死。这一批腐化的门阀士族地主阶级非常害怕死,天天耽心着"死之易及"。

《杨朱》篇把极端为我主义,自私自利的生活态度发展到了极端。他们为了目前的享乐(主要是肉体的享乐)可以不顾一切。可以说一半是人、一半是野兽的生活方式,是他们追求的目标。他们倒是天不怕地不怕,不信鬼神的。他的无鬼论不是用来指导生活,反对迷信,反而成了只图目前的腐化生活,肆无忌惮的借口。既然死后没有灵魂,就更要在没有死之前尽情享乐。《杨朱》篇这种丑恶的思想,就是门阀士族地主阶级丑恶的生活方式的一面镜子。

第三节 《力命》篇的宿命论思想

《力命》篇宣传天命的合理化,在告诉人们要服服帖帖地委顺天命。门阀士族地主阶级为了论证它们的特权的不可动摇,首先否定"力"的作用,而夸大"命"的权威:"力谓命曰:若之功奚若我哉?命曰,汝奚功于物而欲比朕?力曰:寿夭穷达,贵贱贫富,我力之所能也。命曰:彭祖之智不出尧舜之上而寿八百,……仲尼之德不出诸侯之下,而困于陈蔡……若是汝力之所能,奈何寿彼而夭此,穷圣而达逆……,力曰:若如若言,我固无功于物而物若此邪?此则若之所制邪?命曰:既谓之命,奈何有制之者邪?朕直而推之,曲而任之,自寿自夭,自穷自达,自贵自贱,自富自贫,朕岂能识之哉?朕岂能识之哉!"

《力命》篇认为决定人们命运的是"命"而不是"力"。这也是说,门阀士族的安富尊荣是自富自贵,不知其然而然,不是"力"所能获得的,也不是"力"所能推翻的。那些不知安于命运的"怨贫穷者"是"不知时",是愚蠢的。就是说,贫穷是命里注定的,不该怨,怨也没有用。而门阀士族在命的"直而推之,曲而任之""默之成之"的支配下,可以快乐逍遥。这样,既为门阀士族的享乐腐化找到了理论根据;同时也用宿命论以论证贫贱是命中注定的,不可改变的。

《力命》篇还给那些乐天安命,自我陶醉的精神胜利者提供了理论根据。它通过一个寓言故事说明他的思想:

> "北宫子谓西门子曰:朕与子并世也,而人子达;并族也,而人子敬;并貌也,而人子爱;并言也,而人子庸;并行也,而人子诚;并仕也,而人子贵;并农也,而人于富;并商

也，而人子利；……子自以德过朕邪？西门子曰，予无以知其实，汝造事而穷，予造事而达，此厚薄之验欤？……北宫子无以应，自失而归，中涂遇东郭先生，……东郭先生曰，汝之言厚薄，不过言才德之差，吾之言厚薄，异于是矣。夫北宫子厚于德，薄于命，汝厚于命，薄于德，汝之达非智得也，北宫子之穷非愚失也，皆天也，非人也。而汝以命厚自矜，北宫子以德厚自愧，皆不识夫固然之理矣。……北宫子既归，衣其短褐，有狐貉之温，进其茂菽，有稻粱之味，……终身逌然，不知荣辱之在彼也在我也。”

这个寓言故事是说同样的行为，有人得到好的结果有人不幸。最后，得出的结论是每个人的幸与不幸都是“天”命注定的，不可改变的。有的人厚于德薄于命，有的人厚于命薄于德。这就是说，富贵贫贱没有什么差别，那怕是一件破短袄，只要安于命，穿起来会感到“有狐貉之温”；那怕是粗米饭，只要安于命，吃起来会有细米的味道。在阶级压迫那样严重，贫富那样悬殊的社会里，《力命》篇对于那些不安于命运的人的这些说教，显然是对于门阀士族地主阶级有利的。

第 七 章

魏晋南北朝的道教思想

第一节 原始道教

道教，最早是五斗米道和太平道，五斗米道首创于后汉顺帝（公元126年—144年）时的张陵。据记载，信教的人要交纳五斗米作为入教费用。张陵死后，他的儿子张衡、孙子张鲁继续传授这种宗教。它流行的地区在汉中、巴郡一带（今四川北部、陕西南部）。太平道的传播者是张角，即黄巾起义的主要领导者和组织者。它流行于东方山东、河北、河南各地。五斗米道是一种宣传互助、互济的民间宗教。太平道的政治目的性很明确，当时黄巾起义时，张角等人革命口号是："苍天已死，黄天当立；岁在甲子，天下大吉。"（《后汉书·皇甫嵩传》）意思是说，代表刘姓王朝的上帝（苍天）已经死了，将出现另一个代表农民利益的"黄天"主持世界。灵帝中平元年（公元184年）是甲子年，三月五日是甲子日，约定在这一天，各地教民同时起义推翻刘家王朝，天下就太平了。

原始道教经典《太平清领书》，也就是后世所谓《太平经》，①

① 原有一百七十卷，现存惟一的《正统道藏》本仅是五十七卷残书。

它内容庞杂，虽有大量维护统治阶级的言论，也有一些反映劳动人民利益的思想。

《太平经》中也有些反映劳动人民反对富人剥削的思想。《太平经》说："积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。"（《太平经》卷六十七《六罪十治诀》）《太平经》还认为天地间的财物，不应让个人所私有："此财物乃天地中和所有以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食。此大仓之粟，本非独鼠有也。"（同上）这是说天地间的财物本来用以共同养活众人的，不应该让少数人独自占有。

与反对剥削相联系，《太平经》还有一些主张人人劳动的思想："天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者。""夫力本以自动举，当随而衣食。"（同上）《太平经》这样强调人各自衣食其力。它正是劳动者、农民群众的呼声。它更强调说："天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者。"（《太平经》卷一一九《道祐三人诀》）他们认为只有实行平均主义的原则，才能免除一切罪过，消解冤结，达到公平。"平之为言者，乃平平无冤者，故为平也。"（《太平经》卷九十八《包天裹地守气不绝诀》）这都是要求生存权利的公平而又均等的思想。

第二节　道教在魏晋南北朝时期的发展

在东汉晚期，原始道教多活动于下层劳动者中间，往往与农民革命相结合。封建统治者害怕农民团结起来进行革命，禁止道教的活动。曹操曾招致许多方士，集于魏国，为的是"诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也"（曹植：《辩道论》，《全三国文》卷十八）。晋以后，道教进一步从理论上反对民

间的原始道教,创立为门阀士族地主阶级服务的道教。其代表人物有葛洪、寇谦之、陶弘景等人。

(一)葛洪与《抱朴子》

葛洪[①] 字稚川,生于公元284年(晋武帝太康五年),死于公元364年(晋哀帝兴宁二年),丹阳句容人。他早年参加过镇压石冰领导的起义军,后来得到封侯食禄。所著有《抱朴子》内外篇、《神仙传》、《隐逸传》等多种。《抱朴子》内外篇用神仙宗教思想为封建门阀士族政权服务。

他的内篇二十卷,论神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸等,是道教的理论。他的外篇五十卷,论人间得失,世事臧否,是政论性的著作。葛洪提倡的神怪迷信的道教是为封建统治阶级服务的。封建贵族妄图永久保持剥削、腐化享乐的生活,他希望能长生不死。葛洪站在封建贵族的立场,诬蔑反映农民平均主义的原始民间道教为"妖道"、"鬼道",敌视农民革命,辱骂张角等农民起义的领袖。

葛洪提出"玄"这一概念作为天地万物的根源,"玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也"。(《抱朴子内篇·畅玄》)它的本身深微奥妙,难以捉摸,"来焉莫见,往焉莫追"。它的作用神通广大,"乾以之高,坤以之卑。云以之行,雨以之施。胞胎元一,范铸两仪。吐纳大始,鼓冶亿类"(同上)。玄可以产生天地,万物。这样的"玄",并不是某种物质性的实体,而是绝对的神秘的精神性的实体。它是超越时间的永恒不变的东西,"其唯玄道,可与为永"。

---

① 《晋书》卷七十二有传。葛洪生卒据近人《余嘉锡论学杂著》,中华书局1963年版,第496页。

这样的“玄”客观上并不存在，它只是从内心里虚构出来的：“玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器。”这是说，“玄”，只能从内心里掌握它，一旦掌握了它，它就有无穷的妙用。

“玄”也称为“道”。他说：“道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉。论其有，则万物尚为无焉。”（《抱朴子内篇·道意》）这样的“道”，恍惚迷离于有、无之间，也是囊括天地万物的东西。他又说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸两仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”（《抱朴子内篇·明本》）这里所谓“道”，跟上面所说的“玄”没有什么区别。“玄”和“道”一样，都是天地人万物生成的最初根源，都是超物质的精神实体。

“道”和“玄”又与“一”相通。葛洪说：“道起于一，其贵无偶。”“一能成阴生阳”，四时寒暑的变化推移都依赖“一”的作用。有了“一”，春能发生，夏能成长，秋冬能收能藏。它的本身，大到上下四方都不可以容，小到毫芒不可以比。“视之不见，听之不闻；存之则在，忽之则亡；向之则吉，背之则凶。”（《抱朴子内篇·地真》）“一”的神通广大，归结为一句话：“人能知一万事毕”。“一”表现为“真一”和“玄一”，它们都是神秘的东西。真一之道和玄一之道都是通神求仙的重要方法。葛洪又说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾内篇第一名之为《畅玄》者，正以此也。守玄一，复易于守真一。”（同上）“玄”、“道”、“一”都是指神仙道教的神秘的本体。

葛洪论述有无、形神的关系时说：“有因无而生焉，形须神而立焉。”（《抱朴子内篇·至理》）这显然说明“有”依赖“无”而产生，“形”依靠“神”而存在，那末“有”与“形”都是第二性的。“无”与“神”倒是“有”与“形”所赖以存在的前提。这个观点跟他的“玄”、“道”、“一”的神秘主义理论是一致的。

由于道教注重炼形,所以葛洪也说:"有者,无之宫也。形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不留矣。方之于烛,烛糜则火不居矣。身劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣;气疲欲胜,则精灵离身矣。"(《抱朴子内篇·至理》)如果依照这番话来推论,就会得出"形存则神存"的唯物主义论点。但是他得出"形须神而立"的结论。因为道教炼形的目的在于炼养精神,成为神仙,长生不死,所以他的世界观归根到底是唯心主义的。

葛洪提倡的道教,大力宣传服食丹药求神仙。他利用医药能养生除病的事实,而把它绝对夸大,并做了主观的推论说:"五谷犹能活人,人得之则生,人绝之则死。又况于上品之神药,其益人岂不万倍于五谷耶?"他认为丹药这样东西,烧之愈久,变化愈妙。黄金人火,百炼不消,永远不朽。服食金丹,"炼人身体,故能令人不老不死。"(《抱朴子内篇·金丹》)他说:"小丹之下者,犹自远胜草木之上者。"因为一般草木烧了就变成灰烬,可是丹砂烧了变成水银,积变又还成丹砂,"其去凡草木亦远矣,故能令人长生"(同上)。道教在这里犯了混乱的比附的错误。黄金人火百炼不消,和人的长生不死完全是两种截然不同的事。医药可以却病延年,和服药长生不死也是完全不同的两回事。葛洪这种论证,不论在事实上或在推理方法上都是错误的。

(二)北朝寇谦之的道教

北魏著名道士寇谦之[①],生年不详,死于公元448年(北魏太平真君9年)。他早年就爱好仙道,学张鲁之术,入嵩山修道。他自称得到太上老君给他以神的启示:"自天师张陵去世已来,

① 《魏书》卷四十二。

地上旷诚，修善之人，无所师授。”“吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰并进言。……今运数应出，汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事，专以礼度为首，而加之以服食闭炼。”（《魏书·释老志》）这里告诉我们，寇谦之本来是信仰五斗米道的，现在诡称太上老君的面谕，赐授“天师之位”，叫他宣扬新科，“清整道教，除去三张伪法”，那就是要改变流行的原始道教的面目，修改三张五斗米道的办法，特别提出要“专以礼度为首”。这样就把原始道教所包含的某些农民革命思想和规定排除出去，新道教就与封建礼教紧密结合。

魏晋时候曹植和葛洪都主张有必要严禁民间道教的活动。到北魏寇谦之对民间五斗米道不是用政治禁止，而用篡改了的为门阀士族地主阶级服务的新道教向民间灌输。

寇谦之所提倡的新道教，得到魏司徒崔浩的赏识，推荐给魏太武帝，得到太武帝的支持。太武帝以国王又号泰平真君，寇谦之以天师又为国师，来“辅助泰平真君”（《魏书·崔浩传》）。这样企图实现一种政教合一的封建统治。

（三）陶弘景的道教

陶弘景[①] 生于公元456年（宋孝武帝孝建三年），死于公元536年（梁武帝大同二年）。这是一个热衷于政治活动、与门阀士族地主阶级统治者有密切勾结的道士。他的著作有《真诰》等。曾

① 《梁书》卷五十一、《南史》卷七十六均作年八十五；据《道藏·洞真部》记传类（翔）贾嵩撰《华阳陶隐居内传》及《茅山志》卷十记载生于刘宋孝建三年丙申（456），卒于梁大同二年（536），年八十。

隐居茅山。梁武帝萧衍篡夺齐朝的政权,兵至新林,弘景遣弟子戴猛假道奉表,表示支持这一行动。他援引图谶数处,皆成"梁"字,叫弟子进呈。梁武帝即帝位后,国家每有吉凶征讨大事,常遣使咨询,时人称为"山中宰相"(《南史·陶弘景传》)。

陶弘景撰《真灵位业图》,把神仙分成许多等级。所谓"虽同号真人,真品乃有数;俱目仙人,仙亦有等级千亿"(《真灵位业图》序)。他在神仙世界严分等级,实际上是为人世间分别贵贱寻找宗教根据,既然连神仙都有等级贵贱,人间的等级贵贱更是应当的了。关于天地万物起源问题,陶弘景说:"道者混然,是生元气。元气成,然后有太极。太极则天地之父母,道之奥也。"(《真诰·甄命援》第一)这就是说"道"生元气,有元气然后有太极,有太极然后生天生地。这样把"道"看做是元气、太极、天地万物一系列东西生成的根源。超越元气的"道"只能是精神性的实体。

陶弘景也是一个著名的炼丹家,并且擅长医学和药物学。他曾经用黄金、朱砂、曾青、雄黄等合成飞丹,色如霜雪。著有《合丹法式》等有关炼丹的书。他对药物学有较深的研究,曾经用《神农本草》的三品,计三百六十五种为主,又增加汉魏以下名医所用的药亦三百六十五种,合七百三十种,把它们"分别科条,区畛物类,兼注诏时用土地所出"(陶弘景:《本草序》,《华阳陶隐居集》卷上),而成《本草集注》。这是唐《本草》的蓝本,药物学上的重要著作。又撰《效验方》和《肘后百一方》,在医学上也有一定的成就。

陶弘景还通天文学和地理学。曾造浑天象,高三尺许,地居中央,天转而地不动,用机拨动它,都与天象相会合。

* * *

南北朝时期的道教由民间道教被改造为门阀士族地主阶级

御用的道教。他们花了大量的力量从事于医药和炼丹，目的是为了长生不死。他们积累了不少关于药物学、原始化学、天文学等自然科学的知识。但是他们利用这些科学知识作为希求长生不死宗教幻想的主要手段。他们的世界观是宗教唯心主义的。在某些技术或具体知识方面，即使可能取得一定的科学经验，但其体系和努力方向是反科学的。道教并不能成为把科学推向前进的积极因素；因为真正推动科学发展的是社会的生产，是劳动人民的生产经验的总结，而不是宗教迷信。

第三节　道教与佛教宗教思想的相互影响

葛洪在《抱朴子》内篇里用很多篇幅从不同角度反复论述服药求仙必成，仙人必有。他援引历代神仙故事以及仙经所记载的说法作为立论的依据，又夸大药物和道术的作用，认为上药能够令人长生不死，道术能令人飞升。这样构成道教有系统的神仙学说。

道教的神仙学说所追求的境界是一种超世间的极乐境界，也就是幻想人间极乐生活的永远继续。神仙的生活是人间的封建帝王和贵族们生活虚幻的反映。极乐的生活必须有一个主体去享受，所以追求个体的长生不死。

得道成仙后，“饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清”（《抱朴子内篇·对俗》）。这里说明了神仙的饮食居住极为豪奢、华美，神仙的行动极为自由。不但饮食住行想要什么就有什么，就是人间哪样的权位威势都同样可以得到满足：“或可以翼亮五帝，或可以监御百灵，位可以不求而自致（疑此下有脱文），膳可以咀茹华璚，势可以总摄罗酆，威可以叱

咤梁柱。"(同上)这正是把封建贵族们的特殊地位和权势的美化和夸大。他们所追求的是永世、不休止地吃喝享乐,而他们所崇拜的神仙也是不劳动的。如严格地区分,佛教和道教在许多问题上是不同的。在生死问题上,佛法以有生为空幻,纵使延年,不能无死,所以主张"无生"①。道教以吾身为真实,所以主张"无死"②。欲求"无生",莫如涅槃。所以佛法主张涅槃清寂,超脱轮回;道教主张修炼养生,"无死入圣"③,超脱尘世。

与生死问题密切相联系,在形神问题上,佛道两教的修养,各持一法。佛教认为万物无常,主张精神解脱;道教希求长生不死,所以用各种道术和服饵(吃长生不死之药)求仙,主张"练形"④。佛教和道教都是违反生死自然规律的迷信和妄想。这些差别,并不是主要的,主要的是他们共同用宗教神学为门阀地主阶级服务的这一方面。事实上当时的佛教道教的信奉者并不是把两者的学说分得那么清楚的。

道教和佛教既然都在为同一个剥削阶级服务,他们中间也经常互相吸收,互相摹仿。譬如道教经典《太平经钞》甲部叙述老君诞生的奇迹,有九龙吐神水的说法,这本是释迦牟尼降生的瑞应之一。但道教徒窃取它作为道教教祖自身的故事。北魏寇谦之是改革天师道的重要人物,他撰《老君音诵诫经》,这种戒律的形式是模仿佛教的。寇谦之还采取了佛教轮回报应的学说。他借老君的口气说:"此等之人,尽在地狱,若有罪重之者,转生虫

① 宗炳:《答何衡阳书》,《弘明集》卷三。释僧顺:《释三破论》,《弘明集》卷八。释道安:《二教论》,《广弘明集》卷八。

② 释道安:《二教论》,顾欢:《夷夏论》。

③ 刘勰:《灭惑论》引《三破论》语,《弘明集》卷八。

④ 见《抱朴子内篇》《辨问》《金丹》等篇,刘勰:《灭惑论》。

畜。”又说：“死入地狱，若轮转精魂虫畜猪羊而生，偿罪难毕。”① 道教本来不讲灵魂不死，没有轮回的思想，但是寇谦之把地狱转生的思想窜入道教。南朝的著名道教理论家陶弘景撰《真诰》，记述真人的弟子有好多是学佛的，也采取了佛教的地狱转生之说。

道教理论如《西升经》中说：“道别于是，言有真伪。伪道养形，真道养神。真神通道，能亡能存。神能飞形，并能移山，形为灰土，其何识焉？”② 这里提出“伪道养形，真道养神”，已开始抛弃了道教炼形的主张，所以不惜“形为灰土”，而只求“真神通道”或者“炼神合道”。这里道教徒所说的“道”，与佛教涅槃思想已十分接近了。

同样，在佛教思想中，也吸取了不少道教的长生神仙的思想。如南岳慧思，佛教天台宗所谓第二代的祖师，在《誓愿文》中说：“我今人山修习苦行，……为护法故，求长寿命，不愿生天及余诸趣。愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴……愿借外丹力修内丹。……”这是佛教受道教炼丹，求长生的思想影响。

第四节　佛道两教斗争的实质

佛道两教的斗争表现在好几个方面。有的为争夺政治地位和权力而斗争，如北魏崔浩崇信道教，排斥佛教，至于诛杀沙门，焚毁佛经佛像，实际上是反映了他和长孙嵩争夺政治地位的斗争。这个斗争同时反映汉族豪门大族崔浩与鲜卑大族长孙嵩之

① 均见《老君音诵诫经》，《道藏》力字号上。

② 《西升经》邪正章第七，《道藏》纂字号上。

间的民族矛盾①。在民族矛盾的情况下,还有从华夷殊俗的观点,排斥外来的佛教文化,以为中夏的人,不可效西戎之法,因而有《夷夏论》和《驳夷夏论》的辨难。南齐道士顾欢说:"端委搢绅,诸华之容;剪发缁衣,群夷之服。""棺殡椁葬,中夏之风;火焚水沈,西戎之俗。全形守礼,继善之教;毁貌易性,绝恶之学。"(《夷夏论》)因而认为佛法"悖礼犯顺",不可信仰。

佛道两教又为争夺宗教正统地位而斗争,道教为了贬抑佛教,不承认它的正统地位,制造了《老子化胡经》和《西升经》。《西升经》第一章就说,"老子西升,开道竺乾",就是说老子西入流沙,到天竺国传道开化。《玄妙内篇》亦说老子西入关,到天竺国,依托国王的夫人而生天尊,因而兴起佛法②。顾欢又说:"道经之作,著自西周。佛经之来,始乎东汉。年逾八百,代悬数十。若谓黄老虽久,而滥在释前。是吕尚盗陈恒之齐,刘季窃王莽之汉也。"③ 这是争辩道经在中国的出现比较佛经要早得多,因而认为道教应该取得正统的地位。至于佛教徒也不甘示弱,他们说:"月光童子当出于秦国作圣君,受我经法,兴隆道化。"④ 从而中国和诸边裔的国家普遍地信奉佛法。佛经又说,释迦"或为圣帝,或作儒林之宗,国师道士"(《太子瑞应本起经》)。

这些讲法,都是佛道两教争夺宗教正统的互相攻击。

所有这些佛道双方的争论都是僧侣地主阶级内部矛盾。不论道教或佛教,他们坚决维护封建统治阶级的根本利益是相同的,他们都是宗教的世界观。有些佛教徒为了在政治上取得当时

① 参阅《魏书》卷二十五《长孙嵩传》、卷二十七《穆崇传》、卷三十四《崔浩传》。

② 见顾欢:《夷夏论》。

③ 顾欢:《答袁粲驳夷夏论》,《南史·顾欢传》。

④ 见西晋竺法护译:《佛说申日经》。

封建地主阶级的支持，故意拿张角、张鲁、孙恩武装“叛逆”的“罪名”加给当时的道教。当时道教的代表人物，极力申明他们和张鲁等人的原始道教有本质的不同。如葛洪攻击黄巾，提倡封建伦理教化。寇谦之则把封建伦理教条变成道教的教义，他在道教的某些《戒经》中反对农民“坏乱土地”，自收“租米钱税”。教人“不得叛逆君王，谋害国家”，“于君不可不忠”。辱骂起义农民“称官设号”是“臭肉奴狗魍魉”。教贫民安于贫贱，“戒勿以贫贱求富贵”，号召种民①“勿怨贫苦，贪富乐尊贵”。又随处宣扬不得违戾父母师长的封建教条，作为“种民”，应当“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善得种民矣”。

佛教在政治上也是完全为门阀士族地主阶级利益服务的（见本篇第八章）。

表面上，佛教与道教宣扬出世的宗教哲学，而实质上他们的出世哲学正是为世间阶级压迫和不平等寻求理论借口的。宋文帝自己说得很清楚：“若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事”（《弘明集》卷十一，《何令尚之答宋文皇帝赞扬佛教事》引）。

① “种民”即道教徒所谓善民或良民。

第 八 章

魏晋南北朝的佛教哲学

佛教本是外来的宗教，它的创始人是悉达多(旧译作瞿昙)，族姓为乔达摩，传为净饭王太子，生于迦毗罗卫(现在尼泊尔王国境内)。他一生的传教活动在印度北部、中部、恒河流域一带。释迦牟尼是佛教徒对他的尊称，佛是觉悟的意思。他的生卒大约相当于我国孔子的时代，略早①。公元 67 年(东汉明帝永平十年)开始有汉译本佛经。佛教传入中国后，即为中国统治阶级所利用，并加以改造，使它成为中国封建社会上层建筑的组成部分。汉代的佛教与当时流传的神仙方士宗教迷信思想相结合。魏晋南北朝时期，佛教与玄学相结合。隋唐时期佛教形成若干宗派，自成体系。佛教与中国的道教、儒家孔子的封建伦理思想旧称“三教”，深入到广大人民思想生活领域，它对宋明理学有深远的影响。

---

① 据中国文献记载推算，佛生于公元前 565 年(相当于周灵王七年)，卒于公元前 485 年(相当于周敬王二十五年)。据锡兰记载，佛生于公元前 563 年(相当于周灵王九年)，卒于公元前 483 年(相当于周敬王二十七年)。参看汤用彤《印度哲学史略》，中华书局 1960 年版，第 59 页。

第一节　东汉时期佛教与神仙方术思想的结合

佛教初传入中国时，当时的信奉者认为和中国的黄老之术差不多，光武帝的儿子楚王刘英“好黄老之微言，尚浮屠[①]之仁祠”(《后汉书·楚王英传》)。祠，即修建祠坛进行祭祀。汉桓帝时在宫中设华盖以祠浮图老子，当时大臣襄楷上书反对，他说：“又闻宫中立黄老浮屠之祠，此道清虚，贵尚无为……”他认为佛的教义与黄老差不多，都“贵尚无为”，佛教也讲“清静无为”，“息心去欲”。

汉代也有少量的佛寺，主要是为了满足西域来华外国商人的宗教信仰，法律不允许中国人出家[②]，但个别出家的佛教徒还是有的。当时人所理解的佛教是：“浮屠者，佛也，西域天竺有佛道焉。佛者，汉言觉。……又以人死，精神不灭，随复受形。生时所行善恶皆有报应。……佛身长一丈六尺，黄金色。项中佩日月光，变化无方，无所不人。”(袁宏《后汉纪》)在三国时牟子《理惑论》也有类似的记载：“佛之言，觉也。悦惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，……蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”(《弘明集》卷一)这是说，佛教的教义当时人认为和神仙方术之士所宣传的道术差不多，佛能飞腾变化，水火兵刃所不能伤害，它又像中国所谓神仙。汉代最初译出的《四十二章经》也具有明显的黄老思想。

---

① 浮屠即佛的音译。旧译一般作浮屠或浮图。

② 《高僧传》卷二十九，《竺传图澄传》。

第二节 道安与慧远的般若学——魏晋玄学化的佛教学说

道安[①] 生于公元 312 年(晋永嘉六年),死于公元 385 年(晋太元十年),是东晋时期最博学的佛教学者,一生致力于整理佛教经典,辨别真伪,创立佛教丛书的目录,确立僧众集体生活的戒规,他又是佛教宣传的最有能力的组织者,他的弟子遍布于大江南北与黄河流域。

慧远[②] 生于公元 334 年(晋成帝咸和九年),死于公元 416 年(晋安帝义熙十二年)[③],是道安的弟子。他离开道安后,常住在庐山,结交当时达官贵人,江南佛教的传播,慧远起着极重要的作用。慧远又是道安的学说的直接继承者,他们同属佛教中"本无"学派。

印度佛教在汉魏两晋时期传入中国的有两大系统,一是小乘(早期佛教),一是大乘(后期佛教),即以《般若经》为中心的大乘空宗学说。汉代,无论大乘和小乘佛教,都被理解为道术,没有能够按照印度佛教的本来面貌介绍过来。魏晋时期,玄学是当时学术思想的主流,佛教的《般若经》的空宗学说被玄学化。当时起作用的即道安和慧远所宣传的般若学。

《般若经》本是印度后期佛教中一个学派所编集的一部大丛书,假托佛说,其中个别部分在魏晋以后有许多不同的译本。它

① 《高僧传》卷五有传,他的著作保存在僧祐的《出三藏记集》中。

② 《高僧传》卷六有传,他的著作保存在《弘明集》中。

③ 《广弘明集》谢灵运《远法师诔》谓卒于义熙十三年,年 84 岁。

从宗教立场论证现实世界的一切存在都是虚幻不实在的，是佛教的宗教哲学。

当时佛教的学说是以魏晋玄学为基础的，佛教徒所宣传的佛教般若学说，基本上是用魏晋玄学的理论去理解的。道安、慧远时期的般若学，有许多不同的流派，有"六家七宗"[①] 之说。但是按照其基本观点区分，只有三派，即本无派、即色派、心无派。影响最大的是以道安、慧远为代表的本无派。这些派别都是指他们对于佛教《般若经》的基本原理——"空"的意义所作出的不同的解释而说的。

道安在《合放光光赞略解》序中说："般若波罗蜜者，成无上真正道之根也。"这是说，"般若"（即佛教神秘意义的智慧）与一般的正常的智慧不同。它不是用来认识客观世界规律的知识，而是用来体会佛教最高的精神本体的一种神秘力量。最高精神性的本体，佛教称为"法身"，即道体的意思。他说："正者等也，不二人也。等道有三义焉：法身也、如也、真际也。"又说："真际者，无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。"这里的"法"即相当于"道"。道安认为佛教的道（法）是无为而无不为的。道安在《道地经序》说："其为象也，含弘静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者几矣。恍忽无行，求矣湮乎其难测，圣人……乃为布不言之教，陈无辙之轨。"他在《人本欲生经注》中，解释佛经的"想受灭尽定"，说："行兹定者，冥如死灰，电霆不能骇其念，火燋不能伤其虑，萧

① "六家"是以道安、慧远为代表的"本无"宗，以支道林为代表"即色"宗，于法开为代表的"识含"宗，道壹为代表的"幻化"宗，支愍度为代表的"心无"义，于道邃为代表的"缘会"宗。以上共六家。"本无"宗中又有别支，以竺法深为代表的"本无异"宗，连同上述六家，共七宗。

然与太虚齐量,恬然与造化俱游。"无论从文句表达的方式上或在思想内容方面,都可以看出道安对佛教所作的解释,和当时魏晋玄学中何晏王弼一派的贵无学说是十分接近的。在昙济的"七宗论"中说道安的主张:"冥造之前,廓然而已。至于元气陶化,则群像禀形,形虽资化,权化之本则出于自然。自然自尔,岂有造之者哉?由此而言,无在元化之先,空为众形之始,故谓本无。非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞,滞在末有,宅心本无,则斯累豁矣。夫崇本可以息末者,盖此之谓也。"

这是说,道安认为世界万物(众形)是它自己在变化,没有一个造物主,这种宗教哲学比讲有一个活灵活现的人格上帝能发号施令的宗教教条前进了一步,也比神学目的论,把万物安排为有目的、有道德的说法精致了。他们宣传在万物之后、之上,还有一个"空""无"的本体作为有形的万物的最后根据。所以说"无在元化之先,空为众形之始"。教人相信一切存在是"本无",教人"崇本"以"息末"。这正是王弼学说的精神。

慧远对道安的本无学说,作了比较详尽的阐明。道安的本无学说,重点在于解释物质世界是第二性的,精神本体才是最真实的,从而为佛教出世的信仰开辟道路。慧远在道安学说的基础上进了一步。他从佛教出世的立场根据"本无"的理论,对僧侣地主阶级与世俗地主阶级的矛盾进行了符合封建伦理规范的解释。慧远高踞庐山,但是他的影响、他所服务的对象,却远远越过了庐山的虎溪,深入到门阀士族政治统治的各个角落,用出世的理论,忠诚地为世间的统治者服务,它是以退出政治的形式来积极参加政治的。

慧远在《法性论》[①] 中说："至极以不变为性，得性以体极为宗。"这是说，佛教所宣传的本体（至极）是不变的，永恒的，要达到这种宗教精神修养境界（得性），必须超出世俗的见解和脱离世俗的生活（得性以体极为宗）。这一基本观点，在他的《沙门不敬王者论》中说得更具体些："神也者，园应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。……则知化以情感，神以化传。情为化之母，神为情之根。情有会物之道，神有冥移之功。但悟彻者反本，惑理者逐物耳。"慧远把"神"（精神活动，不是鬼神的神）作为化生万物、推动变化的第一性的存在。只有摆脱现实世界，才可以得到精神性的解脱，他说："反本求宗者，不以生累其神；超落尘封者，不以情累其生。不以情累其生，则生可灭；不以生累其神，则神可冥。冥神绝境，故谓之泥洹。[②]"这是说，相信佛教原理的人才不会以生命牵累他的精神；不承认客观事物的差别的人才不致受爱憎感情的牵累。如果达到这种宗教修养境界，他的精神就停止活动（冥神），对外界无所爱憎（绝境），这就是所谓佛教最高的泥洹境界。

慧远已经从重本、轻末的魏、晋玄学贵无派的本体论，联系到佛教的出世的宗教立场，并指明一切分别、计较，都足为神明之累，使人陷于轮回之苦，不得解脱。魏晋南北朝门阀士族专政时期，阶级存在着绝对的不可逾越的封建门阀等级制，慧远教人不去计较世俗的是非分别，教人无所爱憎，追求"泥洹"境界，这正是为统治阶级尽了最大的帮忙的责任。

---

① 《法性论》已佚，《高僧传》保存了部分引文。

② 泥洹，是旧译，新译作"涅槃"，即安静的宗教精神状态。

当时,门阀士族地主阶级还提出沙门(僧人)要给王者跪拜的问题,这是僧侣地主阶级与世俗地主阶级的矛盾。世俗地主阶级管辖所有平民、皇帝(王者)是最高的统治者,应当受到包括佛教徒在内的一切人民的崇敬。而佛教的规矩,僧人见了什么人都不跪拜,只合掌致敬。慧远在当时一场争论中,调和了这种矛盾。他说:"天地虽以生生为大,而未能令生者不死;王侯虽以存存为功,而未能令存者无患。是故前论云,达患累缘于有身,不存身以息患;知生生由于禀化,不顺化以求宗。"这是说,佛教可以补世俗政教之不足,并不是与世俗对立的。"是以内乖天属之重而不违其孝,外阙奉主之恭而不失其敬。"最后慧远认为"释迦之与尧孔,发致不殊,断可知矣"。"虽曰道殊,所归一也。"

从"本无"的观点,慧远还发挥了佛教的因果报应学说。中国古书上也讲到:为善者,天(上帝)对他降祥;为不善者,天对他降殃(灾祸)。这种赏罚是神的意志决定的。秦、汉以来已有人死后魂归泰山之说,但还没有像佛教那种系统的因果报应的宗教理论①。佛教对善恶的报应,比上述神鬼从外而对人的命运起作用的说法更进了一步。它从人的行为、思想意识的活动中建立了因果报应说。慧远说:"无明为惑网之渊,贪爱为众累之府。""无明掩其照,故情想凝滞于外物,贪爱流其性,故四大结而成形。形结则彼我有封,情滞则善恶有主。有封于彼我,则私其身而身不忘,有主于善恶,则恋其生而生不绝。……是故失得相推,祸福相袭,恶积而天殃自至,罪成则地狱斯罚。……故心以善恶为形声,报

① 《后汉书·乌桓传》:"……使〔犬〕护死者神灵归赤山,……如中国死者魂归岱山也"。《水经注·汶水注》引《开山图》曰:"泰山在左,亢父在右,亢父主生,梁父主死"。三国时,汉译佛经有把"地狱"译为"泰山"的。

以罪福为影响。本以情感而应自来，岂有幽司？……然则福罪之应，惟其所感。感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳。”（《明报应论》）这是说，祸和福，是由每个人无明（愚昧）、贪爱所引起的。无明和贪爱追问到最后，由于勉强分别彼我，“私其身而身不忘”，所以“恋其生而生不绝”。这种佛教报应学说，教人不要“私其身”，不要“恋其生”，正是适合门阀士族地主阶级的利益的。人人不私其身，不恋其生，就可以完全不计较当世所受的苦难，不会引起反抗压迫和剥削的革命行动。他们教别人不要自私，正是要使统治阶级安于他们的剥削的自私。他们所谓“善”与“恶”的标准，必须指出，也是按照地主阶级的阶级利益划定的，符合封建伦理规范的行为是善，不合的是恶。慧远的报应论，比上天赏罚的迷信思想的毒害更深入了一层，因为它把报应解释为宇宙自然规律，是由个人的“无明”、“贪爱”所引起的，使人人不能逃避自己的思想言行所造成的必然结果，“虽欲逃之，其可得乎？”（《明报应论》）慧远把赏罚的外因说成为每个人自己的行为所产生的内因，对人们的思想统制加深了，加强了。对维护门阀士族的专政，起了积极支持作用，从思想上清除人们对现状不满和反抗。

关于形神关系的问题，慧远以神为主体，站在神不灭的观点为宗教辩护。他首先反对“禀气极于一生，生尽则消液而同无”的气一元论。反对“神形俱化”，“精粗一气”的说法。“精粗一气”，“神形俱化”，乃是汉代王充以来元气自然论关于形神关系的基本观点。慧远的理由分为三层。第一，他认为神与形相比，神是精的，形是粗的。神和感情都是支配身体（形）的，“夫神者，极精而为灵者也”。神“感物而非物，故物化而不灭”。神能推动物的变化，物可以消灭，神不会消灭。第二，神的变化不像有形的物那

样可以直接看到的,它是"潜相传写",象火之传薪,"火之传于薪,犹神之传于形。火之传异薪,犹神之传异形"(《沙门不敬王者论》)。因此,他把神比作火,把人的形体比作薪。薪不断地烧化,成为灰烬,但是火却从此薪传到彼薪,永远不消灭。第三,慧远又反诘神形同时俱生俱灭论者说,如果神和形同时生灭,人们所以有智愚的差别,是他们的身体(形)的原因,还是精神(神)的原因决定的?"若受之于形,凡在有形,皆化而为神矣。若受之于神,是以神传神,则丹朱与帝尧齐圣,重华与瞽叟等灵,其可然乎?"(《沙门不敬王者论》)慧远这些论证,只是要说明神是可以脱离形体而单独存在的,就像火可以不靠某一块木柴而永远传递下去一样。慧远这里用的是某一特殊的木柴,而他讲的火,却指的是火的一般。在逻辑上是不正确的。世界上哪里有产生于木柴的火而不附属于任何木柴的?用薪火之喻,说明形神关系,起于桓谭。这一时期又有了佛教《中论》的译本,它也采取了这一比喻。于是这一时期薪火之喻成为神不灭论者以及神灭论者共同援用的比喻。由于这个比喻本身有漏洞,本来是用作神以形存的例子,反而被佛教徒用来作为形灭而神存的例子,作为反对唯物主义形神论的工具。直到范缜,才比较恰当地解释了形神关系的问题。

第三节 僧肇的哲学思想和形而上学体系

僧肇[①],公元 384(晋孝武帝太元九年)—公元 414 年(晋安

① 僧肇事迹见《高僧传》卷七、他著有《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《维摩经注》、《答刘遗民书》等。

帝义熙七年），是南北朝最重要的佛教理论家，著名佛经翻译家鸠摩罗什[①] 的四大弟子[②] 之一。僧肇的主要著作被收集在《肇论》一书中。他总结了魏晋玄学和佛教各主要流派的基本理论，从佛教般若学的宗教哲学立场，进行批判性的总结，建立了自己的哲学体系。

僧肇在《不真空论》中，从他的般若学本体论观点，对佛教的“本无”、“即色”、“心无”各派都有所批评，也间接地对王弼、郭象等人的唯心主义玄学理论有所指摘；他在《物不迁论》中，宣传了他的形而上学观点；在《般若无知论》提出了他的神秘主义不可知论的认识论，以及反对科学的认识途径。现在分述如下：

（一）《不真空论》的唯心主义本体论

《不真空论》，首先提出世界上的事物是否真正的存在这一根本问题。它开宗明义就说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”这是说，一切都是虚无，没有实体，这是般若深远、神妙的原则，也是一切事物最高原则。僧肇说：“万象虽殊，而不能自异；不能自异，故知象非真象。”这是说，万物看来是多种多样的，但这些差别是人们强加给它的，而并不是事物真正有差别。又说，并不是世界上没有各种现象存在，而是说，任何现象都不过是幻象：“如此，则非无物也，物非真物，物非真物，故于何而可物？”

当时本无派为了论证佛法般若学说、精神性的本体的永恒

---

① 《出三藏记集》卷十四，《高僧传》卷二，《晋书·艺术传》有传约生于343年（或344年），死于413年（后秦弘始十五年）。

② 鸠摩罗什的四个主要弟子是僧融、僧叡、僧肇、道生。

性,他们极力强调本体与现象的差别,认为本体是不变的,是根本的、是与一切具体事物绝对对立的。僧肇认为,这一派的缺点是割裂了有和无的关系,把有从无中割裂开来,把世界分成互不相通的两半(如王弼、道安那样),他们好像是抬高了无(本体)的地位,但没有把物质世界(现象界)彻底取消。僧肇说,尽管本无派"情尚于'无'多,触言以宾无",偏重在"无",抬高"无"的地位,但是对于说明世界没有好处。他说,"何必非有无此有,非无无彼无?"这是说,一定要说,非有,就是没有这个有,非无,就是没有那个无,对于事实是不好解释的("岂谓顺通事实,即物之情哉")。僧肇认为对于承认客观事物为真实存在的人,最好是根本上取消外物的存在,而不是强调(本)无为真实,现象为虚幻。他说:"以物物于物,则所物而可物;以物物非物,故虽物而非物。是以物不即名而就实,名不即物而履真。"这是说,用物的名称(概念)强加给物,那么凡是被指名的都可被称为物;用物的名加给非物,那么它虽然被加上物之名,而实际上不是物。也就是说,物不是由于它有了物之名,就符合于物之实;物之名也不是它加给了物,它就是真实的。因此,僧肇认为名与实是没有关系的:"以名求物,物无当名之实;以物求名,名无得物之功。物无当名之实,非物也;名无得物之功,非名也。是以名不当实,实不当名,名实无当,万物安在?"(《不真空论》)他认为名和实完全没有关系,不存在一个代表另一个的问题,名也是空的,实也是空的,何尝有万物的存在?

在名实关系的问题上,过去的唯心主义者,只是把名(概念)作为第一性的,实(概念所指的具体事物)作为第二性的。僧肇认为,如果区分第一性、第二性(名实的先后关系),仍然要承认有所谓被名所代表的实的客观存在(有当名之实),这样讲空,空得

还不够彻底，他要从根本上取消实和名，认为名和实都是空的。从而更彻底地贯彻了空的原则。

根据以上的观点，僧肇批评了六家七宗中的“心无”派，他说：“心无者，无心于万物，而万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”（《不真空论》）他认为心无这一派只是主观方面排除万物（外界）对心的干扰，但是没有进一步论证万物是空无。这一派的优点是可以使人保持心神的安静，错误在于没有取消外界的万物的存在，还承认心外有物。

他还对六家七宗中的“即色”派提出了批评，他说：“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”（《不真空论》）僧肇说，即色这一派论证物质世界不是自己形成的，所以不能把外界万有看做是物质的。他认为即色派只说到了物质世界不是自己形成的这一个方面，但是还没有进一步认识到物质世界根本不具有物质性。这里一方面批评了佛教的支道林这一派，同时，也指出郭象、向秀这一派独化论者，只讲到万物的独化，否认有物质性的共同实体，但没有指明独化的万物本身就是空幻的。僧肇从更彻底的佛教空宗的观点出发，认为这一派的说法，也未能彻底否认物质世界的存在。

僧肇《不真空论》的结论是：

> “有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也。若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起。起则非无。以明缘起，故不无也。”

这一段话是说，世界如果是真正的有，它就应当是不需要任何条

件(缘)永远存在(有),但事实上有是待缘而有,而缘是假有,可见有是不真实的。如果说世界一切是无,它应当永远是无,即使有了条件也不能使万物发生。可见又不能说是一切皆无。所以他说:

"欲言其有,有非真生;欲言其无,事象既形。象形不即无,非真非实有。"

僧肇比过去否认世界存在的理论精致了,他不是硬不承认万物的有,而是说万物的"有",只是一种借用的称号(假号),不过像幻影一样,幻影出现在人们的面前,并不能说是假的,而是要明确地认为它是幻影,就不会受虚假现象的蒙蔽,就可以接近佛教般若的"真理"了。僧肇的《不真空论》,在于通过论证事物虚假不真(所以是空的)。我们必须指出,僧肇这里说的假象,和唯物主义者所说的非本质的假象是完全两回事。我们所说的假象,"就是说,非本质的东西,外观的东西,表面的东西常常消失,不像'本质'那样'扎实',那样'稳固'。例如:河水的流动就是泡沫在上面,深流在下面。然而就连泡沫也是本质的表现"(《列宁全集》第55卷,人民出版社1990年版,第107页)!我们认为,假象并不等于毫无客观根据的幻影,不是空中楼阁,"假象的东西是本质的一个规定,本质的一个方面,本质的一个环节"(同上书,第110页)。僧肇,根本否认有真正存在的物质世界,把一切都说成假象、幻象,他所谓假象并不是由本质产生的,而是从根本上否认客观物质世界。

他从更彻底的否认客观世界的立场看来,王弼、道安那一派(本无)有重体轻用的缺点;向秀、郭象、支道林那一派(即色或独化)有重用而忽略从本体上否认万物的真实的缺点;支愍度那一派有承认心外有物,给承认万物存在留有余地的缺点,从古代哲

学发展的道路看来，僧肇的唯心主义，达到魏晋玄学的最精致的水平。王弼、郭象等人的某些理论上的漏洞，由僧肇进行了弥补的工作。

（二）《物不迁论》的形而上学观点

僧肇的《物不迁论》力图论证世界上的一切事物看来在变化着，其实是无所谓变的①。这篇形而上学的论文，对于眼前的事物没有采取闭上眼睛装做看不见的态度，而是对变化作了歪曲的解释，从而抹煞了事物的变化。它比汉代董仲舒"天不变道亦不变"的形而上学，显得精致多了。

《肇论》首先提出，不可以脱离了变化去讲不变，只能通过变化去阐明不变："岂释动以求静，必求静于诸动。"（《物不迁论》）僧肇对一般人所谓变化的现象进行了分析。他说："求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来，于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。"（《物不迁论》）这一段话的意思是：在过去的时间里找过去的事物，它在过去未尝没有存在过；在现在的时间里找过去的事物，的确找不到它。既然现在不包括过去的东西，可见过去的事物不曾延续到现在；过去的时间里只能包括过去的东西，可见事物不曾延续到将来。反过来看，现在的事物和将来的关系也是这样，现在的事物也不会延续到将来。这就是说过去的事物只存在于过去，不应从现在联系到它的过去；现在的事物只存在于现在，不应从过去延

① 古人讲到变与不变、运动和静止，经常用"动""静"来表示。至于发展的观念，就更不明确了。《物不迁论》的动、静，主要指的变与不变的意思。

续到现在。

僧肇利用事物在变化过程中的不稳定性这一事实,把它不适当地绝对化,他说人们所谓某一事物的变化,其实事物仅仅存在于不同的时间里。也就是说,僧肇看来,世界上一切看来有联系的现象,只不过是人的幻觉,事物自己是随生随灭,没有一刻的停留(刹那生灭),好像各个独立的幻灯片式的幻象,世界上根本没有物质性的东西①,没有一个变化的主体,剩下的只有不连贯的、片断的幻象。他的形而上学观点和他的否认物质世界客观存在的世界观是一致的。因此,僧肇做出了完全违背科学实践的论断:"旋岚② 偃岳而常静,江河竞注而不流,野马③ 飘鼓而不动,日月历天而不周。"(《物不迁论》)这是说:狂吹着的暴风十分安静,滚滚的江河不在奔流,飘荡着的微尘没有游动,经天的日月未尝巡回。他从佛教宗教哲学的立场,追求所谓绝对静止的本体。他否认事实,不顾实践,只是从纯概念圈子里玩弄动、静的词句。

僧肇还利用、歪曲了事物之间的因果关系,来否定运动。僧肇抓住因果有先后这一现象,加以歪曲,割断了事物之间的因果联系。他说:"果不俱因,因因而果;因因而果,因不昔灭。果不俱因,因不来今。不灭不来,则不迁之致明矣。"(《物不迁论》)这是说,因果不能同时出现,果由因而生,但果不等于因,因在先,果在后。因在过去,果在现在。过去的因,不是现在的果。在无所谓因果的论证下,取消了因果关系。

---

① 见《不真空论》。

② 旋岚是梵文 Vairambhaka 的译文,旧译为迅猛风,这种大风能吹坏世界。

③ 野马,是地上浮动着的游气,似烟雾、轻尘。

宗教哲学家僧肇不承认有客观存在的物质世界，从此，得出了一系列的错误结论。僧肇把事物的物质性抽掉，光讲运动、变化，这种观点就是反科学、不合事实的。没有运动的物质、和没有物质的运动，都是难以设想的。而僧肇在《物不迁论》中宣扬的正是这种没有物质的运动的观点。

僧肇把运动、变化和事物的物质割裂后，时间就成了一个空洞的框子，他所谓"过去"、"现在"、"将来"，只是在观念里虚拟的形式，而不是物质的形式。所以他才可能虚构出"不迁"的结论。

僧肇的《物不迁论》是在形而上学的观点上维护佛教宗教哲学的精神本体学说。照王弼、道安那些人的形而上学的本体论，只强调本体的"静"的一个方面，而对于变化运动的现象，只是指出它是第二性的，不重要的(末)，但没有从根本上否定它。僧肇比他们的观点更进了一步，就连第二性的运动、变化也在他的体系里给取消了。他反复论证，变化并不是本体或寂然至无的表现，他说，变化本身就是不变，运动本身就是静止，先后的发展本身就是不发展。

(三)宣扬不可知论的《般若无知论》

《般若无知论》是僧肇的宗教认识论论文。般若即佛教所谓神秘的直观，它不同于一般感性认识与理性认识，它是凌驾于一切感性认识与理性认识之上的神秘的认识能力。这种神秘的直观的对象，也不同于一般感官对象与思维对象，它以精神性的本体(空寂)为直观的对象的。般若(佛教所谓智慧)所认识的不是一般的事物，而是佛教的最高的精神性本体。对于这样的本体(真如或佛性)，不但感性认识不起作用，就是理性认识也不起作用。世俗人的认识是可以取得关于某些事物的具体知识的，可以

说"有知"的。但这种知识不能认识最后的本体,不能认识佛教所谓最后的真理。

僧肇说:"有所知则有所不知;是以圣心无知,故无所不知。不知之知,乃曰一切知。"僧肇理想的圣人(即佛)不去分别一切现实事物,所以无所不知。

一般人的正常的认识,僧肇不承认它是认识,认识获得的知识,僧肇也不认为是真正的知识。照僧肇的体系,世界本来是虚幻的,它没有固定的实体作为被认识的对象,以一般人所看到的事物,不过是片断的、不相联贯的幻影。对于这样幻影的世界,"圣人虚其心而实其照,终日知而未尝知也"。

《般若无知论》所讲的不可知论,比先秦哲学中《庄子·齐物论》所讲的"无是无非"的相对主义又深入了一层。《庄子·齐物论》是从怀疑主义①走向虚无主义的。僧肇的《般若无知论》是他的宗教哲学本体论的一个组成部分。他认为世俗人认识的对象是幻相,而般若(圣智)的神秘的直观的对象是"实而不有,虚而不无"的精神性的本体。这种精神性的本体,是最真实的,但又不同于具体事物的存在(实而不有);它是无形的,但又是最真实的实体(虚而不无)。僧肇宣传只有圣人(佛)才能够做到"空洞其怀,无识无知,然居动作之域而止无为之境,处有名之内而宅绝言之乡"(《答刘遗民书》)。这是教人放弃对现实世界进行认识,虽然生活在现实世界之内,而精神上要超脱现实世界,以本体世界为最后归宿。也就是要人们走向出家的道路,或接受佛教的宗教世界观。

① 见本书第二篇第六章《庄子的相对主义》第二节。

第四节　竺道生的涅槃佛性学说和顿悟说

竺道生[①]卒于公元434年(宋文帝元嘉十一年)，约生于公元355年(晋永和十一年)，著作很多，已多散失。他也是鸠摩罗什的主要弟子之一。道生的主要学说，是涅槃佛性学说和顿悟成佛的学说。

般若学重点在于宣传佛教哲学的本体论，但它讲"空"偏多，从佛教的宗教立场看来，它还不能满足当时阶级斗争现实的需要。南北朝时期，门阀士族地主阶级掌握了一切特权，门阀制度已成了僵化了的制度，门第出身决定了每个人的社会地位、经济地位、政治地位。朝代的更替丝毫不能影响门阀士族的地位，皇帝只是执行门阀士族的阶级要求的工具。阶级的压迫，达到前所未有的程度。

涅槃佛性学说，宣扬在另一个世界里，有所谓公平和幸福。这个世界里，只有幸福没有痛苦。只有接受佛教教义的人，才有可能进入这个理想的天堂。

竺道生提出："夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见园义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。"(《高僧传》卷七)道生不满意当时一般佛教徒拘守佛经的字句，而忽略佛教的宗教立场的流弊，他"于是校阅真

① 《高僧传》卷七，《广弘明集》有《竺道生法师诔文》，并见《宋书》卷九十七，《释氏疑年录》卷一。著有《维摩经注》、《妙法莲华经疏》、《泥洹经义疏》、《小品经义疏》、《普不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辨佛性义》……等。今多散佚不全，有的仅见目录。

俗,研思因果,乃言善不受报,顿悟成佛",又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等。"笼罩旧说,妙有渊旨。而守文之徒,多生嫌嫉。与夺之声,纷然竞起。"(《高僧传》卷七)竺道生引起当时佛教徒的一时的反对的是"一阐提人皆得成佛"的口号的提出。《泥洹经》明显地说:"一阐提[①]者……病,即请佛世尊所不能治。""如一阐提,懈怠懒惰,尸卧终日,言当成佛。若成佛者无有是处。"

道生却敢于提出"一阐提人皆得成佛"的学说。这一学说是"人人都有佛性"的推论的结果。人人都有佛性,在《维摩经》、《法华经》中已经透露了这类思想。人是否能成佛,这本来是个虚构的问题,没有必要去认真考虑它是否可能。但是宗教问题,是现实世界的反映,只是"人间的力量采取了超人间的力量的形式。"(《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1971 年版,第 341 页)。成佛这个问题是虚构的,但广大人民要求摆脱现实世界的苦难,向往幸福,这个真切的愿望却不是假的,它是门阀士族严重压迫下人民的愿望。

道生的"顿悟成佛"学说,是当时一种独创的见解。《宋书》卷九十七,讲到竺道生的事迹时,曾指出他"立顿悟义,时人推服之"。他的顿悟说是建立在他的涅槃佛性学说的基础上的。

道生在《维摩经注》中说:

"夫大乘之悟,本不近舍生死,远更求之也。斯在生死事中,即用其为实悟矣。苟在其事,而变其实为悟始者,岂非佛之萌芽起于生死事哉?其悟既长,其事必巧,不亦是种之义乎?所以始于有身,终至一切烦恼者,以明理转扶疏,至结大

① "一阐提"梵语的音译,即贪欲成性、作恶多端的人。

实也。”①

这一段的大意是说，佛性（佛教的最高本体）并不在现实世界之外，在生死中即可体现涅槃。道生认为用不着，也不应当，在生死世界之外，另觅涅槃境界。他提出了佛性“本有”之说，即是说佛性内在地、先天地存在在每个人的本性之中（一阐提人也同样有佛性）。所以道生说：“苟能涉求，便反迷归极。”（《涅槃经集解》卷一）他论述佛性的性质时说：“善性者，理妙为善，反本为性。”又说：“涅槃惑灭，得本称性。”（《涅槃经集解》卷五十一引）这就是说，佛性是人人都有的，只要见性，即可成佛。这里已包括了“顿悟”意思。慧达《肇论疏》述道生的顿悟说：“称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二之悟，符不分之理。理智〔悉〕释，谓之顿悟。”佛教所谓最后真理，是一种神秘的精神本体，不能通过一般的认识途径（如论证、推理的方法）去认识它。对“真如”、“佛性”，不但感性知识不能感受它，就是理性思维也不能理解它。道生认为，如果认识佛性，就必须废除感性认识和理性认识（理智悉释），而采取一种宗教神秘主义的直观——悟，即慧达《肇论疏》所谓“见解名悟，闻解名信”。道生从宗教立场，把确有所见的深刻信仰的理解叫做“悟”，把听来的、学来的知识叫做“信”。靠“信”是达不到认识佛性的目的的，信只能作为达到最后的悟的一种手段。所以说：“悟发信谢，理数自然，如果就（熟）自零。”这是说，有了顿悟，信解就不起作用（谢）了，就像果子成熟后会自从树上落下来一样。道生还说：“夫象以尽意，得意则忘象，言以诠理，入理则言息。……若忘筌取鱼，始可与言道矣。”（《梁高僧

① 这是道生对《维摩经》“何等为如来种，六十二见及一切烦恼皆系佛种”的解释。

传》卷七)这里所说的"得意忘象","入理言息",都是讲的直观、顿悟的思想方法和宗教修养方法。从道生的思想体系看来,佛性(或佛教的最高真理)是一个圆满的精神性的全体,要得到它就一次得到它,不能分批分期地、零零碎碎地去得到它。一次得到,即所谓顿悟。

所谓佛性,本来是不存在的、虚构出来的宗教精神本体,对于这种不存在的东西,当然不能通过感性、理性、科学实践来证实它。只能乞灵于神秘主义的直观——顿悟了。后来佛教禅宗的明心见性、顿悟成佛的学说,是道生顿悟学说的继承和发展。

关于成佛的步骤,佛教小乘学派认为要累世修行,不断积累功德,成佛决不是一生一世可以达到的。也有人主张可以经过一定修行的阶段,即可得到一个飞跃,然后再继续修行(支道林等即持此种主张,当时称为小顿悟)。顿悟成佛的口号,显然符合当时统治阶级的利益的。当时的为剥削者服务的一些辩护士们(包括宗教家和哲学家)还没有一个能够像道生这样眼光锐利的,既不破费任何物质利益,只是开一个永不兑现的空头支票,就可以笼络住广大被奴役的受苦难者,何乐而不为呢?对于那些剥削者,哪怕是罪大恶极,像一阐提人还能成佛,当然也是受欢迎的。佛教用未来的极乐世界的人人平等来换取人们容忍当前所遭受的不平等,比起小乘佛教强调成佛也要经历无数"等级",比道教把天上神仙也划为若干等级的宗教宣传灵活、方便多了。因而它更具有鸦片烟的作用。只是当时保守的佛教徒不能体会宗教为剥削阶级服务的妙用,连一张永不兑现的空头支票也吝啬不给。据记载,后来由于有了大本的《涅槃经》(四十卷本)传入,看到果然经有明文说一阐提人可以成佛,道生才恢复了在佛教徒中的地位。事实上,道生这种为地主阶级服务的哲学,即使没有佛经

的“证实”，终究是会被重视的。后来隋唐的佛教有许多学说是臆造出来的，也被人们接受了，就是明证。因为宗教学说，不同于科学真理。科学真理要被科学实践证实后才为人所接受；而宗教本来是为它的基础服务的空想出来的精神境界，它无法通过实践证实，实践倒是恰恰证明它的虚幻。它的流行，主要决定当时社会、统治阶级的需要。

从哲学理论上考查，道生的佛性学说，还是有它的推理逻辑的。他说：“万法① 虽异，一如是同。”（《法华疏》）又说：“法②与法性，理一而名异，故言同也。”又说：“诸法皆异，而法人之，则一统众矣。”（《维摩经注》卷二）这是说，万物（万法）虽然有差别，但它的本体是一个（一如是同），真理（法）是无所不在的，没有不属于真理的存在。道生在《法华疏》中说，“一切众生莫不是佛，亦皆泥洹”，这已经是说人人都有佛性了。从逻辑上推论，既然一阐提人也是人，当然一阐提人也有佛性。在《涅槃经集解》中道生说：“悟夫法者，封惑永尽，髣髴亦除，妙绝三界之表，理冥无形之境。形已既无，故能无不形。三界既绝，故能无不界。”（《集解》十九）这是说，法（真理）是无所不在的。

再从佛教般若学说的发展本身来看，般若学力图否认一切，以万法为幻化不实，并不是它的最后目的，它的目的在于为佛性涅槃学说开辟道路，佛教宣扬般若学说，绝不是停留在承认一切皆空的阶段，正如僧肇所说的，“小乘以封我为累，故尊于无我。无我既尊，则于我为二。大乘是非齐旨，二者不殊，为无我义也”（《维摩经注》）。这是说小乘佛教为了破除世俗、常识的见解而强调无我。大乘是从根本上（本体论上）论证万法皆空，连小乘所坚

①② 法有二义。一，相当于物，实体。二，法是相当于真理、道。

持无我的这种"坚持"的见解也要破掉。所以道生在僧肇的哲学理论基础上进行了必要的补充,他说:"无我,本无生死中我,非不有佛性我也。"(《维摩经注》卷三)这是说,佛性是永存的精神实体,一切都是空幻,而佛性是实有的。他在《维摩经注》中说:

"夫大乘之悟,本不近舍生死,远更求之也。斯在生死事中,即用其实为悟矣。苟任其事,而变其实为悟始者,岂非佛之萌芽起于生死事哉?"

这正是明确地表示佛性不离生死,求涅槃境界不是向生死之外"远更求之",佛性、涅槃即在生死中。生死都是佛性,人人皆可成佛,即成为必然的结论。

第五节 梁武帝萧衍的神不灭论

梁武帝[①] 名萧衍,生于公元464年(宋孝武帝大明八年),死于公元549年(梁武帝太清三年)。他是个迷信很深的佛教徒,曾三次把自己舍给寺里充当服役的人,三次被大臣百官花了很多的钱把他从寺中赎回来。一生著作很多[②],《梁书》《本纪》称"帝作《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》义记数百卷"。他早年也信道教,也信佛教。晚年舍道归佛,宣布以佛教为国教。在他的影响下,仅首都建康即有佛寺五百余所,僧尼十余万人。由于佛教徒可以免税、免役,投身佛寺的人数很多,"天下户口几亡其半"

① 见《南史》卷六、卷七;《梁书》卷一。

② 据《隋书·经籍志》著录,有《周易讲疏》、《孔子正言》共11种,170卷之多。隋志著录尚有遗漏。关于佛教的著作有《制旨大涅槃经讲疏》101卷,《大品注解》50卷,《三慧经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》16卷,《发般若经题论义并问答》12卷。

(《南史》卷七十)。

梁武帝从封建最高统治者的立场,宣扬佛教,他的政治目的不问可知。他的佛性学说,在当时佛教哲学中影响较大,宗教迷信思想十分浓厚,没有什么哲学意义。但是,梁武帝这种有神论有广泛的代表性,它是范缜神灭论直接批判的对象。梁武帝的神不灭说在南朝佛教信仰者中也有较深远的思想渊源。宋代宗炳的《明佛论》、齐竟陵王萧子良,僧正[①]慧令等都和梁武帝的涅槃佛性学说这一派的观点相近或相同。更上溯到东晋,以于法开为代表的六家七宗的识含宗,也与梁武帝佛性说接近。

南朝的门阀士族地主阶级到齐梁时期,更加腐化堕落,上层贵族们只知道吃喝享乐,贵族子弟们终日熏沐、打扮,脸上涂脂抹粉[②]。生活上的堕落,表现在文学爱好上,即是贵族大力提倡的淫靡、色情的宫体诗。世世代代过着寄生生活的门阀士族没有任何本领,只靠他们的门第、出身。他们大力宣传灵魂不灭,轮回报应,假借宗教因果学说,以论证富贵贫贱,都是前世的行为的结果。行善事,来生生于富贵人家,不行善事,来生变牛变马,连人也做不成。中国古代精灵不灭,人死变为鬼的迷信思想与佛教轮回报应的因果思想混淆在一起,形成一种综合的迷信学说。梁武帝为首的这一派佛性学说,所宣扬的就是这种迷信观点,范缜所全力驳斥的也正是这种迷信观点。

---

① 受皇帝任命,管理全国佛教的"主教"。

② 见《颜氏家训·勉学篇》"梁朝全盛之时,贵游子弟多无学术,至于谚云,上车不落则著作,体中何如则秘书。无不熏衣剃面,傅粉施朱,驾长檐车,跟高齿屐,坐棋子方褥,凭斑丝隐囊,列器玩于左右,从容出入,望若神仙。明经求第则顾人答策,三九公宴,则假手赋诗。"

梁武帝的著作,今已多数散失。他在《净业赋》中说:"礼云①,'人生而静,天之性也。感物而动,性之欲也'。有动则心垢,有静则心净。外动既止,内心亦明。始自觉悟,患累无所由生也。"(《广弘明集》卷二十九)这是说人生来具有灵明、神灵的本性,心灵、精神受了外界的引诱,有所反应,才产生善恶的分别。心是产生善恶行为根源。他说:"如前心作无间重恶,后识起非想妙善,善恶之理大悬,而前后相去甚迥。斯用果无一本,安得如此相续?"(《立神明成佛义记》)这是说,人的心,可以随时想到善,又可以随时想到恶,如果没有一个内在不变的神明(灵魂),怎能把前后绝对对立的善恶观点相继在心中出现?他又说:"故经言,若与烦恼结俱者,名为无明;若与一切善法俱者,名之为明。岂非心识性一,随缘异乎?故知生灭迁变,酬于往因,善恶交谢,生乎现境。而心为其本,未曾异矣。以其用本不断,故成佛之理皎然;随境迁谢,故生死可尽;明矣。"(同上)梁武帝认为成佛的前提是承认神性不断。当时沈绩对这一篇文章作了注释,他的注释,基本上是遵循着梁武帝的佛性学说的。沈绩把人的神明(灵魂,精神)分为两个方面:"性"与"用"。他认为人的本性是不变的,只有受到外物的感动才引起了善恶的波动。心之本性就是成佛的基础,只要好好进行宗教修养,把无明(愚昧,或非宗教的思想意识)排除掉,经常保持"明"(宗教的思想意识),就具备了成佛的条件。梁武帝这种佛性学说,并不合乎原来佛教的主张,印度佛教是破有鬼论的,它从分析人的身体生理结构入手,论证人不过是各种因素合成的假相,并没有一个物质的自我或精神的自我(灵魂)存在。梁武帝这一派,所坚持的是有鬼论的佛性说。他反

① 即《礼记·乐记》。

对范缜这一派的神灭论时说：

"观二圣[1] 设教，皆云【神】不灭，其文浩博，难可具载。止举二事，试以为言。《祭义》云，'唯孝子为能飨亲'。《礼运》云：'三日斋，必见所祭。'若谓飨非所飨，见非所见，违经背亲，言语可息。神灭之论，朕所未详。"(《敕下答神灭论》)这是说，灵魂不灭，古来圣人的经典中有明文指示。《祭义》说只有孝子才能使他死去的先人享受他的祭品，《礼运》说，在祭祀之前三天进行虔诚的心理准备，一定会看见所要祭的鬼神，如果不相信有鬼神来飨受祭祀，认为所见的不是所祭祀的鬼神，就是离经叛道，神灭的说法是我认为难以理解的。神灭在梁武帝看来就是意味着无佛。他说："有佛之义既踬，神灭之论自行。"(同上)

后来均正的《论玄义》中说："……梁武萧天子义，心有不失之性，真神为正因体。已在身内，则异于木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得成佛果。"这是说，梁武帝认为灵魂在人身内，它包含着成佛的因素，不同于没有生命的木石。人人有心神，则人人有佛性。他们从精神世界里叫人人平等，正是要维持现实世界的压迫；允许在未来的世界里人人有快乐的生活(成佛)，正是要在现实世界里让人人继续过牛马不如的痛苦生活；以虚幻的诺言提供了一切幸福，正是要人们以忍辱负重的精神承担当前的一切灾难。这就是灵魂不灭的佛性说的实际意义！

① 三圣，即儒、佛、道教。

第 九 章

范缜神灭论思想的先驱

自佛教传入中国，就曾不断出现反佛教神学的斗争。

《理惑论》中记载着当时世俗人士（非佛教徒）反对佛教的一些言论，他们说“佛家辄说生死之事，鬼神之务，……非圣哲之语”，“其辞说廓落难用，虚无难信”，这是对佛教宗教学说的拒绝。又说僧侣“剃头发、被赤布”，“弃妻子、捐财货，或终身不娶”。“违圣人之语，不合孝子之道”。这是从中国风俗习惯与外来宗教的矛盾，以及从封建伦理道德规范方面反对佛教。但在当时，佛教影响不大，这些反佛教的斗争没有后来反佛教斗争所具有的广泛深刻的社会历史意义。

东晋南北朝时期，佛教在统治者的支持下进一步流传盛行起来，南北朝时期曾一度取得了国教地位。佛教寺院拥有独立的经济收入，占有劳动力，占有土地，形成了僧侣地主阶级，享有门阀士族地主阶级的特权。有不少僧尼出入宫廷，交结贵族，干预国家政事。佛教是为门阀士族地主阶级服务的，如果，当它的特权过分扩大，并与寒门庶族地主阶级争夺土地，占有劳动力过多时，也会造成僧侣地主阶级与寒门庶族地主阶级的矛盾。因此不断引起寒门庶族地主阶级反佛教斗争。这一斗争在客观上也反映了人民反对门阀士族统治的若干愿望，一定程度上也符合人

民的利益。因此，反佛教的斗争，比过去具有更深刻的社会内容和实际意义。

当时佛教徒认为，反对神灭的主要理论是生死气化的学说，这一派是从东汉王充最先提出来反对有鬼论的。晋代的杨泉也有类似的观点。杨泉的言论虽然没有直接反对佛教，但他的哲学思想体系和无神论主张是打击佛教神不灭论的有力武器。

反对因果报应，主要也是从王充的性命自然最先提出的，认为决定命运的没有一个主宰者。王充当时反对的是神学目的论，这一思想武器，被后来的无神论者用来反对佛教的因果报应说。

从理论上反对佛教的斗争，当时是围绕三个方面的问题展开的：一、神灭与神不灭；二、有无因果报应；三、有无轮回。如果神灭，那就不可能有佛教所说的报应和轮回。神灭问题解决了，即动摇了佛教因果报应学说的基础。在这个问题上给佛教以致命打击的，是杰出的战斗的无神论者范缜。范缜以前已经有不少无神论者进行了反佛教的斗争。其中比较重要的思想家，戴逵、何承天、刘峻等，是范缜思想的先驱。

第一节　戴逵的反因果报应思想

戴逵[①]，字安道，东晋末年人，卒于公元 395 年（太元二十年）。他是东晋著名的雕刻家、书画家。终生隐居不仕。曾著《放达为非道论》，批评当时门阀士族地主阶级的放荡生活。他对当权统治者怀有不满。

戴逵生活的年代，正是佛教盛行的时期。戴逵在他的《释疑

① 《晋书》卷九十四。

论》和《答周居士难释疑论》中,对佛教因果报应思想进行驳斥。他根据历史记载和传说指出:尧舜是古代圣王,但他们却生了不肖的儿子丹朱和商均;舜的父亲瞽叟很愚顽,他却生了舜这个非常孝顺的儿子。颜回是著名的贤者,却短命早死,没有留下儿孙;楚国太子商臣弑君自立,子孙却显达兴旺。张汤是汉代著名酷吏,七代子孙都做了大官;比干忠正,却受到纣王的刑戮。因此,他对因果报应说提出了质难:"有束修朘道,言行无伤,而天罚人楚,百罗备婴(撄);任性恣情,肆行暴虐,生保荣贵,子孙繁炽。"(《释疑论》)他认为这一系列的事实,都说明好人不得好报,恶人反而得到富贵,说有报应,是没有根据的。

戴逵也批判了佛教的神不灭论和轮回说。他在《流火赋》中说:"火凭薪以传焰,人资气以享年;苟薪气之有歇,何年焰之恒延?"意思是:生命知觉是以气为基础的,就如火的燃烧以柴为基础一样。没有柴,火就灭了;人断了气,也就没有知觉生命了。哪里存在永不息灭的无薪之火,和永远存在的没有气的生命知觉呢?这种观点,显然是继承了桓谭以来的"以烛火喻形神"的神灭思想;可惜戴逵的神灭思想,只有这首《流火赋》留传下来,难以知其全貌了。

戴逵反佛教的斗争是有其积极意义的,但他的错误在于硬用自然的法则去解释社会现象,和王充犯了同样的错误。他竟认为人们行为的善恶也是先天注定而不可改变的。他说:"人之生也,性分夙定:善者自善,非先有其生,而后行善以致于善也;恶者自恶,非本分无恶,长而行恶以得于恶也。故知穷达善恶,愚智寿夭,无非分命。分命玄定于冥初,行迹岂能易其自然哉!"(《答周居士难释疑论》)他把人们的一切行为,都看成是命定的。他目的在于摆脱报应论的影响,结果却陷入了神秘的宿命论。因此,

当佛教徒周道祖为报应说辩护，宣传“通否之来，其过非新；贤愚寿夭，兆明自昔”(《难释疑论》)时，他不能不承认，这也是他的观点。因此，戴逵的命定论思想，客观上反而有利于报应说。

由于戴逵阶级立场的局限，他虽反对佛教，但却承认圣人神道设教有“功玄而事适”(《释疑论》)的作用，因而不得不承认“积善积恶之谈，盖施于劝教耳”(《释疑论》)！这便在实际上给佛教神学保留了地盘。

第二节　何承天反对佛教思想的斗争

何承天[①] 生于公元 370 年(东晋废帝太初五年)，卒于公元 447 年(宋文帝元嘉二十四年)，曾任过刘宋朝廷的官吏，后来被降职免官。他是南朝初期著名的天文学家、思想家。他继承了徐广四十余年观测天象的记录，自己又观测了四十余年，曾参加制定了比古历十一家都更精密的新历法，为宋文帝所采用，称为元嘉历。元嘉历所创的调日法，为唐宋历法家所采用。何承天的科学成就和科学精神，促进了他的无神论思想，他在反佛教神学斗争中的贡献，也比戴逵大。他曾参加了当时《白黑论》[②]，《达性论》和《报应问》等反佛教的争论。

《白黑论》之争是由释慧琳所作《白黑论》引起的。《白黑论》，又名《均善论》。所谓“均善”，就是认为儒道佛各有长处，可以并行而不悖的意思。慧琳说：“六度(佛教的六种修行方法)与五教(儒家的五常)并行，信顺(指道)与慈悲(指佛)齐立。”(《白黑

① 《宋书》卷六十四；《南史》卷七十三。

② 见《宋书·天竺迦毗黎传》。

论》)慧琳身为僧侣,主张"均善",当然是佛教中的"异端",《白黑论》针对当时反佛教与佛教双方争执的根本问题,假设白学先生(代表儒道)与黑学先生(代表佛教)相互辩难,对佛教进行了攻击。慧琳假借白学先生之口说:"幽冥之理,固不及于人事矣。周孔疑而不辨,释迦辨而不实。"又说:"佛教劝人礼佛持戒",换取所谓"泥洹""法身"的永生之乐,是"施一以徼百倍","永开竞利之俗",不及"老庄陶风,蓬守性分而已"。慧琳不只厚孔老,薄释迦,并批评佛教"空物为一"的学说是"折毫空树,无伤垂荫之茂"(换句话说,佛教的物即是空的哲学,是违反客观实际的);指责佛教是虚妄的迷信,"效(验)神光无径寸之明,验灵变罔纤芥之异";佛教"兴靡费之道,单(殚)九服之财,树无用之事,割群生之急,……。"因此,慧琳被佛教徒认为异端,并遭到佛教徒的激烈围攻。何承天同情慧琳,并将《白黑论》送与信佛教的宗炳,请他"试寻二家孰为长者?"于是,反佛教的何承天与信佛教的宗炳便围绕《白黑论》所提出的问题展开了争论。

在《白黑论》之争中,何承天与宗炳进行了多方面的争论,而最重要的则是神灭与神不灭的问题。

何承天在《答宗居士书》中着重阐明两个问题。关于形神问题,他说:"形神相资,古人譬以薪火。薪弊火微,薪尽火灭;虽有其妙,岂能独传?"这是说,火不能离开薪而独传下去,神也不能离开形而单独存在。其次,他还企图说明佛教不合中国需要。他说:"中国之人,禀气清和,含仁抱义,故周孔明性习之教;外国之徒,受性刚强,贪欲忿戾,故释氏严五戒之科。"他这种反对佛教的理由显然杂有民族偏见,而没有针对佛教的错误观点进行批判。由于何承天不敢对儒家经典中的宗教鬼神思想进行斗争,因而他的无神论不能贯彻到底。何承天不敢反对中国固有的有神

论思想。当宗炳提出“众圣庄老，皆云有神明，复何以断其不知佛言”时，他只能说：“明有礼乐，幽有鬼神，圣王所以为教，初不昧其有也。若果有来生报应，周孔宁当缄默而无片言邪？”（《答宗居士书》）他的理由是说，如果真有因果报应，古代的周公孔子那样的圣人应该讲到，圣人居然没有讲过，所以不能相信。何承天没有利用科学和实践来驳斥佛教的因果报应，抬出圣人之言作为攻击佛教的武器，这种驳斥显然是无力的。他反对佛教神学，主要是反对佛教认为“有来生报应”，这也就是他的《达性论》和《报应问》的主旨。

何承天在《达性论》中驳斥了佛教的轮回说。他说，万物都是天地自然产生的，有其生死荣落的必然规律，这一点，人和其他生物并没有区别，“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”（《达性论》）这意思是：人之生死，犹如草木之荣落，草木凋落没有来生，人死形毙神散，哪里会便有来生呢？他又指出，人和万物虽受着共同的自然法则的支配，但是人具有不同于万物的本性——仁义；他说“人以仁义立”。因此，人能“禀气清和，神明特达，情综古今，智周万物，妙思穷幽迹，制作侔造化”，与天地“相须而成”（《达性论》），和其他生物根本不同。这样，人就不可能变为其他生物，“安得与夫飞沈蠉蠕并为众生哉？”（《达性论》）他的这些观点，有力地驳斥了轮回说，含有一定的合理因素。他指出人与天地“相须而成”，人能利用“陆产水育，酸酸百品，备其膳馐”；“销金合土，丝纻玄黄，备其器服”（《达性论》）。人具有与万物不同的本质，所以人不能变成万物，万物也不能变成人。但是，他认为人具有仁义的本性的缘故，所以不同于万物，这就是主观的臆测了。

在《报应问》中，何承天以其科学的精神和科学观察为基础，

批驳了佛教报应说的斋戒放生,可以免罪致福等思想。他首先从认识论方面指出:"夫欲知日月之行,故假察于璇玑;将申幽明之信,直取符于见事。故燧燧悬而水火降,雨宿离而风云作(古代天文学认为风雨与某些星象的运行有关),斯皆远由近验,幽以显著者也。"从这种重验证的认识论出发,他以当时众所周知的客观事实,无可辩驳地证明了因果报应说的荒谬。他说:"夫鹅之为禽,浮清池,咀春草,众生蠢动,弗之犯也;而庖人执焉,靡有得免刀俎者。燕翻翔求食,唯飞虫是甘;而人皆爱之,虽巢幕而不惧。非直鹅燕也,群生万有,往往如之。是知杀生者无恶报,为福者无善应。"他更进一步分析道:"若谓燕非虫不甘,故罪所不及;民食刍豢,奚独婴辜?若谓禽豸无知,而人识经教(指佛经教义),斯则未有经戒之时,畋渔网罟,亦无罪也。"因此,他得出结论:"西方说报应,其枝末虽明,而即本常昧。"(本段引文均见《报应问》)何承天从自然现象方面对报应说的批判,丰富了戴逵的反因果报应思想,打击了报应说。

何承天反佛教的斗争,是难能可贵的。但是由于他受着封建传统思想的束缚,他不敢彻底否认鬼神的存在,并且具有天人感应思想,例如在《白鸠颂》中,他把白鸠看做天降的祥瑞之兆,并且说"五德所覃(及),物以应显",和传统的神秘主义思想完全合流了。正是因为这种"神道设教"思想支配,使他对佛教作了某些让步,说佛教是"假设权教,劝人为善"(《报应问》),这就使他的反佛教斗争不能坚决贯彻。

第三节　刘峻的无神论思想

刘峻[①]，字孝标，生于公元462年（宋后武帝大明六年），卒于公元521年（梁武帝普三年）。据《梁书·本传》，他一生坎坷，年少时被掠为奴，青年时，因家贫“寄人庑下，自课读书”，后“因人求为子良国职，吏部尚书徐孝嗣抑而不许”。梁武帝时，招文学之士，多被引进，而“峻率性而动，不能随众浮沉，高祖（萧衍）颇嫌之，故不任用”。他在门阀士族当权的社会里，属于被排斥的阶层，政治上很不得意。他一生的境遇，不能不使他愤慨；他著《辨命论》，就是对这种境遇的控诉书，同时也是从哲学理论方面对佛教神学进行的批判。他和范缜约略同时，他对佛教的批判与范缜的无神论思想，互相影响。

他的《辨命论》，继承发展了戴逵的思想，鲜明地揭穿了报应说为士族利益辩护的本质。他列举了孔子圣人，绝粮陈蔡；颜回贤者，早死短命；屈原高才，自沉湘江，等等一系列事实，说：“昔之玉质金相，英髦秀达，皆摈斥于当年，韫奇才而莫用”，“此岂才不足而行有遗哉？”（《辨命论》）对那种“鼎贵高门，则曰唯人所召”的报应思想提出了抗议。他更根据史实进一步指出：“高才而无贵仕，鬈鬈而居大位”，乃是自古已然。因此他批判了报应说：“为善一，为恶均，而祸福异其流，废兴殊其迹，荡荡上帝，岂如是乎？”“福善祸淫，徒虚言耳。”（引文并见《辨命论》）

和戴逵一样，刘峻也认为人事的贵贱寿夭，治乱祸福，“咸得之于自然，不假道于才智”。他所说的“自然”，也就是自然之命，

① 生平见《南史》卷四十九，《梁书》卷五十，所记生卒均早一年。

他说:"所谓命者,死生焉,贵贱焉,贫富焉,治乱焉,祸福焉,此十者天之所赋也。"但是他也和戴逵不同,他认为"愚智善恶,此四者人之所行也"。修正了戴逵把人的善恶也看成命定神秘的宿命论思想;这一修正,显然是他对当时"高才而无贵仕,鬻餐而居大位"的不公平社会表示愤慨。客观上也反映了当时社会的黑暗,和大多数被统治的善良人民的悲惨命运。

刘峻所说的自然之命,和王充所指的客观必然性十分相近。他说:"自然者,物见其然不知所以然。""鼓动陶铸而不为功;庶类混成而非其力。生之无亭毒之心,死之岂虔刘之志。坠之渊泉非其怒,升之霄汉非其悦。""化而不易,则谓之命。命也者:自天之命也。定于冥兆,终然不变。鬼神莫能预,圣哲不能谋……。"这意思是:所谓"自然",就是只知它这样可不知为什么它这样,万物都有得于它可说不出有所得的原因。它使万物萌动并各具一定的形态,而不居功;使各类事物相互联系,而无任何强制。它生长万物而无长养之心;使万物衰亡而无杀害之意。它使某些物蛰伏于渊泉之下,并非对它发怒;使某些物飞翔于天空之上,也并非因为喜欢它。事物的客观规律,刘峻叫做"命",对于命,鬼神不能干预它,圣人也不能用意志影响它。

当然,刘峻不可能在社会领域达到唯物主义。因而,当他把自然界的客观必然性运用到社会领域中时,也陷于和王充一样的命定论的错误。他在《相经序》中说:"夫命之与相,犹声之与响。声动乎机,响穷乎应,虽寿夭参差,贤愚不一,其间大较,可得闻矣。"这样,他的自然之命,就不止没有超越宿命论,而且流于神秘主义的骨相论了;因此,他虽然揭露批判了因果报应的宗教的宿命论,但他自己也终未逃出宿命论的结论。

刘峻及其以前的反佛教神学的斗争表明:在当时的历史条

件下，如果不从神灭论来开展反对佛教神学的斗争，是不能从根本上驳倒佛教因果报应学说的；而他们正好都没有紧紧抓住这一重要环节。他们虽然坚持神灭思想，但他们的“以薪火喻形神”思想，都把精神看做某种与形体不同而可以离开形体的特殊物质。刘峻的“魂魄…去，将同秋草”（《自序》），何承天的“神魄恍惚，游魂为变”（《答颜光禄》）等，都比较明显地暴露了这种缺陷。他们不能把神灭思想坚持到底，这一任务是由范缜来完成的。

第 十 章

范缜的神灭论思想

第一节 范缜神[①]灭论思想的产生

范缜是我国南北朝时期重要的哲学家。他在南北朝时期关于形神关系的争论中，综合和发展了先秦两汉魏晋以来有关形神关系问题的正确思想，更直接地继承和发展了戴逵、何承天、刘峻的主张，把对精神现象的认识推到新的阶段。

当戴逵、何承天、刘峻等反对佛教三世轮回因果报应的时候，佛教徒宗炳主张"神不灭"论，著有《明佛论》，郑鲜之论证灵魂不灭，著有《神不灭论》。灵魂不灭是佛教三世轮回因果报应的理论基础。在南北朝反佛教斗争深入的时候，由反三世轮回因果报应的斗争，发展到反对灵魂不死的斗争；佛教徒为了捍卫有神论，反对无神论，把问题集中在佛教最根本的理论基础上，用全力宣扬"神不灭"论。范缜抓住了问题的关键，把形神关系的争论

① 南北朝时期关于神灭和神不灭思想斗争是当时思想战线中斗争的一个重要方面。"神"指的是精神，也指的是灵魂。唯心主义宗教迷信认为使人产生知觉意识活动的是灵魂。灵魂附在人的身体内，灵魂脱离了人的身体，人就死亡。人死，身体可以消灭，但他的灵魂不会消灭，可以单独存在，也可以转移到其他生物的身体内。

推向高潮。

范缜[①]，字子真，约生于公元450年（宋文帝元嘉二十七年），约死于公元515年（梁武帝天监十四年）。出身寒微，少孤家贫。幼年刻苦勤学，十八岁的时候，他到刘瓛那里去读书。刘瓛是当时一个有名的学者，在他那里的学生都是“车马贵游”，范缜虽穿破鞋布衣，却是毫无愧色。他，朴实直爽，“好危言高论”，不畏权威，表现出勇于战斗的性格。一生在政治上遭到门阀士族阶级的排斥、贬抑。因此形成了他对门阀士族的毫不妥协的反抗精神。他在青年时代《上仆射书》中，就严正地反对统治者不允许“布衣穷贱之人”批评朝政。他的《神灭论》反映出当时反门阀士族的寒门庶族的利益和要求。由于他对形神关系的深刻理解和严密的逻辑思维能力，他的著作在中国哲学史上享有不朽的地位。

范缜神灭论的产生有深刻的社会历史根源。南朝齐梁之际，是佛教信仰鼎盛的时期，门阀士族封建统治者，为了从精神上奴役劳动人民，巩固自己的统治，大兴佛教。齐竟陵王萧子良设斋，大会众僧，亲自给僧众送饭送水，梁武帝萧衍宣布“唯佛一道是为正道”，号召王公百官全都信佛。门阀士族、皇室权贵和佛教僧众勾结在一起，占有和耗费大半社会财富和土地。佛寺和僧众大增，破坏生产，人民承担着不能忍受的重担，带来严重的社会经济危机。范缜的神灭论，正是针对佛教破坏封建经济，及其所带来的社会危机而提出的抗议书。他反对佛教哲学的斗争有深刻

① 《梁书》卷四十八，《南史》卷五十七，他的著作，据《梁书》本传说有十卷，《南史》本传说有十五卷，《隋书·经籍志》说有十一卷，大部分已散失。现存的有《神灭论》和《答曹舍人》两篇名文，系统地论述神灭论的思想，还有些残存的诗文，一共只有三千多字。

的社会意义。

范缜在《神灭论》中指斥了佛教对于封建国家的政治和社会秩序的危害,僧侣对风俗的腐蚀,就像狂风迷雾一样,永无休止。他指出,在佛教迷信的宣传下,人们宁可倾家荡产去求僧拜佛,但是却不肯照顾亲戚,不怜惜穷困。这是因为自私的打算过多,救人的意思太少。因此,送穷朋友一把米,吝惜的情绪就流露在脸上,捐赠豪富的和尚上千石的粮食,反而从内心到汗毛都感到舒畅。因为穷朋友是不会有一升半斗的报答的,而和尚则许下了进天堂的诺言。那些人帮助别人,不是救人之急,做好事仅仅是为了自私的目的。佛教用渺茫的谎言迷惑人,用地狱的痛苦吓唬人,用荒诞的言词引诱人,用天堂的快乐招引人。所以使得人们抛弃了儒者的服装,披上僧人的袈裟;废掉传统的礼器,接受佛教的衣钵。家家骨肉分离,人人子嗣绝灭,以至于士兵在战争中挫败,官吏在机关中缺额;粮食被游手好闲的僧众吃光,财富被奢侈的寺院建筑耗尽!坏人充斥,不能禁止,却高颂着"阿弥陀佛"!范缜认为所有这些对于行政、风俗、人口、生产、军事、财政等带来的恶果,都是佛教造成的。如果不加禁止,它的祸害就将没有边际①。

当范缜还在齐做官的时候,齐竟陵王萧子良大兴佛教,声势极大,当时著名士人,如萧衍(后来的梁武帝)、沈约等,多集中在竟陵王府作宾客。萧子良招集名僧,宣传佛教,范缜当面反驳,"盛称无佛"。《南史》本传说:"子良集僧难之,而不能屈。……子良使王融谓之曰:神灭既自非理,而卿坚执之,恐伤名教。以卿之才美,何患不至中书郎,而故乖刺为此,可便毁弃之。缜大笑曰:

① 据《神灭论》意译。

使范缜卖论取官，已至令、仆矣，何但中书郎邪？”萧子良派人去利诱范缜，要他放弃真理，换取高官。范缜一口拒绝，大胆声明，我范缜不能“卖论取官”。这种坚持真理、毫不妥协的精神表现出范缜的高尚情操。

范缜虽然受尽了讽刺和谩骂，但他坚定不移地战斗着。有个叫做王琰的佛教信徒骂他说，范先生啊！你竟连你的祖先的神灵在哪里都不知道了，多么不孝！想一下子骂倒范缜。但是范缜却针锋相对地回答说：可怜的王先生啊！你既然知道你祖先的神灵在哪里，为什么不自杀然后去找他们呢？驳得这个佛教徒哑口无言。后来他做宜都太守，不信鬼神，下令毁掉一切神庙。这也说明他反对一切宗教迷信，坚持无神论思想的态度。

萧衍当了皇帝（梁武帝），为了加强思想统治，于天监三年宣布佛教为国教，并继萧子良之后，又一次发动对范缜的更大规模的围攻。他在《敕答臣下神灭论》说：“欲谈无佛，应设宾主，标其宗旨，辨其短长，来就佛理以屈佛理，则有佛之义既踬，神灭之论自行。”他对范缜进行谩骂和威胁，说神灭论是：“违经背亲，言语可息”；“神灭之论，朕所未详”，企图迫使范缜放弃真理。但是范缜毫不屈服，他勇敢地接受了皇帝的挑战，写成了“自设宾主”①的《神灭论》。于是，梁武帝萧衍发动“王公朝贵”六十四人，前后发表反驳《神灭论》的文章七十五篇，进行了一场大论战。当时这一批御用学者，绝大多数都做了皇帝的应声虫，其中有些人说他们完全赞同皇帝的意见，也有些搬出圣人的经典来反对无神论。他们讲不出真正的道理，只是造成一种围攻的声势，企图用政治

① “自设宾主”，是南北朝佛教经典流行后，吸取佛教论著方式的一种论文体。文章中的“问曰”（宾）代表反面的意见，“答曰”（主）代表作者正面的主张。

压力把范缜压服。范缜不理睬这些政治压力和舆论压力，和他们进行论战，始终不屈，就连较善于诡辩的曹思文，也不得不承认“思文情思愚浅，无以折其锋锐”。

统治者之所以如此痛恨范缜，就是因为《神灭论》公开揭露佛教的欺骗和剥削的实质，反对门阀士族的政治。

范缜《神灭论》思想的产生，和历来的无神论思想，特别是形神问题的唯物主义传统，有着理论上的继承关系。中国自先秦以来，形神问题就成为重要的世界观问题。宋尹学派的精气学说，荀子的“形具而神生”，司马谈、司马迁的“形神离则死”，桓谭的“人死神灭”，王充的“无无体独知之精”，等等，都方向正确地阐述了形神的关系问题，认为神不能离形而独立存在，这个思想在范缜以前一直是反对有神论、捍卫无神论的理论武器。但是所有这些思想有一个共同的缺点，就是都把精神看成是一种特殊的精细的物质——精气所形成的，这并没有科学地说明精神现象的本质。因此，它不能彻底地驳倒灵魂不死的观点，相反的，佛教徒倒反而利用这个缺点，来论证精神不灭。从理论上说，既然精神是一种精细的物质，那么它也就可以离开形体而独立存在了。因此无神论者在理论上的战斗任务，就是必须克服他以前无神论缺点，更深入地论证形神的关系。范缜的历史功绩就在于综合和发展了先秦、两汉魏晋以来所有的神灭论传统，并克服了他们的缺点。

第二节 对因果报应的驳斥

范缜神灭论思想的问世，是从反对因果报应开始的。他反对因果报应，是建立在元气自然论的自然观的基础上的。王充为了

反对当时宗教神学的目的论，提出元气自然论。但王充用他的自然论说明社会现象时，又陷于宿命论。王充哲学的这两个方面，在南北朝时期都得到了继承。在南北朝时期，刘峻的《辩命论》，是宿命论的代表，范缜则是偶然论的元气自然论的代表。范缜说："陶甄禀于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性。"（《神灭论》）这就是说，万物的生成是由于它自己的原因，复杂的现象完全是它自己在变化，忽然自己发生了，忽然自己消灭了。对它的发生既不能防止，对它的消灭也无须留恋。顺从自然的法则，各自满足自己的本性。这就是他的元气自然论的偶然论。

范缜以偶然论的元气自然论反对佛教的因果报应。《南史》本传说："子良精信释教，而缜盛称无佛。子良问曰：'君不信因果，何得富贵贫贱？'缜答曰：'人生如树花同发，随风而堕。自有拂帘幌坠于茵席之上；自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？'子良不能屈。"

佛教认为人死灵魂不灭，人生时灵魂寄托在此人的肉体中，死后，灵魂又移居到另一肉体去。灵魂在"前世"的行为种下了"因"，在"今世"要得到相应的"果"。同样，"今世"的行为又种下了"来世"的"因"。如果"前世"作了"好事"，"今世"就富贵；"前世"作了"坏事"，"今世"就贫贱。为"善"，死升天堂，作"恶"，死入地狱。他们就这样论证门阀士族今生享乐，是由于前世做了"好事"；劳动人民今世受苦受难，是由于他们"前世"没有做好事。因果报应迷信，实际上是为当时门阀士族地主阶级的特权进行辩护的。正是站在这个立场上，萧子良质问范缜说，你不相信因果报应，世界上为什么有人富贵，有人贫贱，有人享福，有人受苦

呢?

范缜站在偶然论的元气自然论的立场,指着庭院盛开的花树说,人生好像树上的花,有些花瓣被风吹落到厅堂上,飘落在席上,坐垫上;也有些花瓣被风吹落到厕所里,这完全是自然的现象,偶然的机会,没有什么因果报应。像你,生在皇族,享富贵,就像飘落在席上、坐垫上的花瓣一样;像我,一生不幸,就像飘落在厕所里的花瓣一样。这就是说,人的富贵贫贱,只不过是遭遇不同,绝不能把社会中的富贵贫贱的现象作为"因果报应"的"根据"。所以,他反问道,社会上虽然有富贵贫贱的不同,但"因果"究竟在哪里呢?他坚决驳斥了因果报应论。

范缜用偶然论对抗佛教的因果报应论,认为贫富贵贱完全是自然的现象。这种观点除了理论上的意义外,还有蔑视门阀士族的特权地位的现实批判意义。

范缜的偶然论,不失为在当时的历史条件下批判佛教因果报应的有力武器。但是偶然论本身也有严重的缺点,它不能真正有效地打垮佛教的宗教迷信。在阶级社会中,富贵贫贱是阶级制度所造成的必然的结果。范缜离开人的社会性和阶级性,用偶然性是不可能说明富贵贫贱的真正原因的,他虽然反对了因果报应,但是完全用偶然性说明社会现象,一切都凭幸运,人不能自己掌握自己的命运,结果和宿命论一样,都不能引导人们对产生贫富贵贱的社会根源作进一步的探索,也不能引导人们向不合理的社会现象进行斗争。因此,无论宿命论或偶然论都是唯心主义的社会观,它们虽然都力图正确地说明社会现象,但最后都不能达到自己的目的。

第三节　形神关系的严密逻辑论证

因果报应的理论基础，佛教的根本的理论核心，是神不灭论。所以，范缜认为，为了摈斥因果报应思想，必须批判它的最根本的理论基础，即神不灭论；要批判神不灭论即灵魂不死观念，必须高举神灭论的旗帜。范缜的神灭论，是从五个方面展开他的论证的。

（一）形神相即

范缜说："神即形也，形即神也；是以形存则神存，形谢则神灭也。"（《神灭论》）[①] 在这里他提出了"神即形"和"形即神"的"形神相即"的思想。"即"就是不分离的意思，范缜的意思是说，精神和形体不可分离，它们不是各自独立的，所以，范缜又把这叫做"形神不二"，也叫做形神"不得相异"，都是指形神不得分离。范缜总结他的这些思想说，形和神"名殊而体一"，形神是既有区别又有联系的不可分离的统一体。这是范缜的形神一元论。

但是，形神一元论，还并不就等于正确地解决了形神关系问题。它可以以形为神的基础，它也可以是以神为形的基础。范缜的"形神相即"，则是把形看做神的基础的。他说"形存则神存，形谢则神灭"。在形神不可分离的统一体中，形体是第一性的，精神是第二性的。天地间根本没有脱离形体独立不灭的精神。三世因果报应，也就不能成立了。

范缜的形神一元论是他的神灭论的出发点。这不仅是对荀

① 以下引文，凡出《神灭论》者，都不另注出处。

子、司马迁、桓谭、王充等人形神论的继承，而且是先秦两汉以来关于形神关系学说的最高成就。

范缜的"形神相即"、"形神不二"、形神"不得相异"的观点是和佛教神学的"形神相异"、"形神非一"的观点直接对立的。佛教认为形神是两个东西，即"形神非一"，在活人的身体中，这两者"合"在一起，叫做"形神相合"，"相合"是指二者凑在一块，根本不同于范缜所说的"形神相即"。佛教认为神可以脱离形而独立存在，这是神不灭论的出发点。因为，神可以脱离形而独立存在，当然神也就是不灭的了。

因此，佛教用"形神相异"的二元论，反对范缜"形神相即"的一元论。萧琛在《难神灭论》中"据梦以验形神"，认为人做梦时，神离开形体独立飘游，"形静神驰"这叫"神游"。他就用这种"神游"来"论证""形神非一"和"灵质分途"，即精神可以离开形体而独立存在。曹思文在《难神灭论》中也提出："形非即神也，神非即形也；是合而为用者也。而'合'非'即'矣。生则合而为用，死则形留而神逝也。"他又用梦幻来"论证"，认为梦时"神游于蝴蝶，即形与神分也"。因此他得出结论："然神之与形，有分有合，合则共为一体，分则形亡而神逝也。"人生，形神相合；人死，形神分离，形体消灭了，精神跑到另外的地方去了。

在这里，佛教徒用梦幻论证形神二元，有其认识论上的根源。恩格斯在分析灵魂不灭思想的产生时说："在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。"恩格斯还为这段话作了一个重要的小注："在蒙昧人和低级野蛮人中间，现在还流行着这样一种观念：梦中出现的人的

形象是暂时离开肉体的灵魂；因而现实的人应当对自己出现于他人梦中时针对做梦者而采取的行为负责。”曹思文、萧琛等人正是从极端落后的对于梦幻解释论证灵魂不灭的。

范缜在《答曹舍人》中，对于萧琛和曹思文用梦幻论证形神二元论的观点，作了有力的驳斥。他说，古代传说秦穆公梦游天宫时，也是耳听优美的音乐，口尝各种美味，居住高大的宫殿，身披文绣的衣服。可见，即使在梦中精神也必依赖于形体，和在人醒时一样。“故知神之须待，既不殊人。”离开形体，连梦幻中的见闻、享受也是不可能的。他反驳“神游蝴蝶”的诡辩说：“子谓神游蝴蝶，是真作飞虫邪？若然者，或梦为牛，则负人辕轭，或梦为马，则入人跨下；明旦应有死牛死马，而无其物何也？……梦幻虚假，自有来矣。”就是说，庄周梦蝴蝶，是他真正变成蝴蝶了吗？如果是这样，那么梦中变成牛马也应该是事实。既然如此，那么醒来就应该有死牛死马，但实际上醒来并没有死牛死马。可见，梦幻是虚假的，乃是精神昏乱的结果，并不是事实。怎能用虚假来“论证”形神二元呢？范缜对梦幻没有、也不可能作出完全符合科学的解释，但是他在这里坚决地维护了形神一元论原则，反击了“形静而神驰”的二元论谬论。

从这场论战可以看出，范缜形神一元论的原则，也就是意识和物质的唯物主义的统一这一原则，对于建立正确的世界观，反对神学的灵魂不死观念，有着头等重要的理论意义。

（二）形“质”神“用”的观点

范缜说：“形者神之质，神者形之用；是则形称其质，神言其用；形之与神，不得相异。”所谓“质”，是主体、实体、本体的意思；所谓“用”，是作用、派生的意思。范缜以“质”和“用”的关系，也就

是体和用的关系,来说明形体和精神的特点和它们的关系。他认为,人的精神现象只是物质性的身体的一种作用,从而深刻地论证了精神现象的特点及其对于物质的从属关系。既然只有物质才是本体,而精神只是物质本体的一种作用,那么作用决不能脱离它的本体,作为本体的形体死亡了,精神,也就必然随着消灭。这就更进一步论证了,形体和精神不是两个不同东西的结合,而是一个统一体的两方面。

为了表达这一真理,范缜举了一个生动恰当的比喻。他说:"神之于质,犹利之于刃[①];形之于用,犹刃之于利。利之名非刃也,刃之名非利也。然而舍利无刃,舍刃无利。未闻刃没而利存,岂容形亡而神在。"精神和产生它的物质实体的关系,恰像锋利和刀刃的关系一样。形体和它所产生的作用的关系,恰像刀刃和锋利的关系一样。锋利,不就是刀刃,刀刃,不就是锋利。但是离开了锋利就无所谓刀刃,离开了刀刃就无所谓锋利。从来没有听说过刀刃不存在而锋利单独存在的,哪能说形体死亡而精神能单独存在呢?这个比喻深入地论证了"形神相即,不得相异"的观点,沉重地打击了"形神相异"的观点。

神不灭论者无力反驳这一论断,不能不采取诡辩的办法,萧琛说:"夫刃之有利,砥砺之功,故能水截蛟螭,陆断兕虎。若穷利尽用,必摧其锋锷,化成钝刃。如此则利灭而刃存,即是神亡而形在,何云'舍利无刃'、'名殊而体一'邪?刃利既不俱灭,形神则不

① 《梁书》本传作"刀",《弘明集》作"刃",沈约《难神灭论》是用"刀"和利的关系来反对范缜的。理论上"刃"字为胜。因为刃和利有不可分的关系,而"刀"也有钝刀,未必都有利。利也可以通过剑等表现出来。而利不能离开"刃"。这个比喻比他以前的许多形神关系论者"薪火"之喻深刻得多,也避免之"薪火"之喻所引起的误解。

共亡。”(《难神灭论》)萧琛用钝刃没有锋利,来“论证”精神可以脱离形体,不但没有驳倒范缜,反而证实了范缜的思想。因为钝刃是没有锋利的,没有锋利的刃,就不是刃,刃必有利,利决不能脱离刃,精神决不能脱离形体。

范缜的“形质神用”的思想,不再像过去的唯物主义者论证形神关系所采用的方式,把精神看成一种特殊物质,而是明确指出了精神对形体的依赖关系。他从理论上杜绝了灵魂不灭论的后路。这是中国哲学史发展中的重大成就。

(三)特定的形质产生特定的作用

范缜指出,精神虽一定是形体的作用,但并不是任何物质形体都具有精神的作用。不同的物质各自具有不同的作用。他认为“人质”和其他物质不同,只有活人的形体才有精神的作用。

当时佛教徒反驳范缜的神是形之用的观点说,人的“质”和木头的“质”是一样的,但是人有知觉,木头没有知觉,从而否认精神是形体的作用。针对这种诡辩,范缜提出“人之质”和“木之质”的区别。他说:“人之质,质有知也;木之质,质无知也。人之质非木质也,木之质非人质也。安在有如木之质,而复有异木之知?”他们说,人之质所以和木之质不同,正因为它有知,如果无知,与木有什么区别呢?范缜回答说:人没有无知的形体(质),正如同木没有有知的形体(质),人的“质”和木的“质”不同,人的质有“有知”的精神作用,树木的“质”就没有“有知”的精神作用。精神现象是人的形体(质)所特有的属性,并不是所有物质都具有精神作用。因此范缜说,不能因为人有知而木无知,就证明世界上有什么脱离物质而存在的精神和灵魂。佛教徒在这里的错误就在于混淆了人和木有着不同的质,当然更无从理解它们的作

用的差别了。

佛教徒为了维护生死轮回的思想,又反对范缜说,既然人的形体有知觉,那么人死后形体还在,当然也应当有知觉,可见灵魂不随着人的身体的死亡而消灭,所以灵魂还是不死不灭。范缜坚持了形为质,神为用,不同的质产生不同的用的观点,对上述错误观点进行了驳斥。他说,活人和死人的质是不同的。"死者有如木之质,而无异木之知;生者有异木之知,而无如木之质。""生形之非死形,死形之非生形,区已革矣。"这是说,从活到死,人的质起变化,只有活人的质才能具有精神作用,但死人的质已不同于活人的质,就不具有精神作用了。"生者之形骸"不是"死者的骨骼","生者的形骸"有知,"生者之形骸变为死者之骨骼"就没有知,正像活着的花木能结果而枯木凋谢一样。所以决不能把生死混同起来。树木是先活后枯,枯树不能再变为活树。人也是一样,活人要变成死人,但死人决不能变为活人。当然,精神是形质的作用,形质是死而不可复生的,精神也是灭而不再存在的。

(四)生理活动是人的精神活动的基础

范缜把人的精神现象分为两部分,一是能感受痛痒的"知",即知觉;一是能判断是非的"虑",即思维。他认为两者有程度上的差别:"浅则为知,深则为虑。"知觉的认识比较肤浅,思维的认识比较深刻。但它们又有相同的一面,"知即是虑",知觉和思维同是精神现象的组成部分。范缜认为任何一种精神活动,都有相适应的生理器官为基础,"五脏各有所司",痛痒的知觉以手足为基础,听的知觉以耳为基础,视的知觉以眼为基础,"手等有痛痒之知,而无是非之虑"。能判断是非的思维以"心"为基础,"是非

之虑以心为主”。如果“心”生了病，思维就会混乱，“心病则思乖”，可见“心为虑本”。这些都具体说明了形是神之“质”，神是“形之用”。因此张甲之情，决不能寄居在王乙之躯，李丙的性决不能寄居在赵了之体，精神必须依赖于生理器官，决不能分离，从而论证了精神依赖物质的形神一元论，反驳了佛教徒“虑体无本”把精神和物质分离的神学观点。

在这里，范缜把人的心脏——“心器”看成是思维的器官，还不懂得脑是思维的器官。但这并不影响他的根本思想路线的正确性。他坚定认为精神一定是物质的产物。正因为这样，所以他就强有力地驳斥了佛教徒所说的“形神相异”的谬论。萧琛反对范缜说：“今人或断手足，残肌肤，而智思不乱。……此神与形离，形伤不害之切证也。”(《难神灭论》)因此他认为“神以(形)为器，非以(形)为体也”，即形是神居留的工具，而不是产生神的主体。这完全是把感觉器官和思维器官混淆起来的诡辩手法。范缜讲得很清楚，手足的“质”是感觉的体，感觉是手足之“用”；“心”才是思维的器官，“断手足、残肌肤”，只能影响感觉的“用”，因为它失去了感觉的“质”。只要心的“质”不受损害，它就会发挥其正当的作用，所以才“智思不乱”。范缜的精神现象必须以生理器官为基础的观点，是不可摧毁的。

但是范缜对于精神现象的解释是有很大的历史局限性的。他从生理活动决定精神活动的观点扩大到用生理现象论证社会现象，去解释人的社会差别。他论证人为什么有“圣人”、“凡人”差别的时候，他说尧有八彩的眉毛，舜有双瞳孔的眼睛，黄帝的前额像龙，皋陶的口形像马，这些都是身体外形很特殊。比干的心，七个孔窍并列，姜维的胆有拳那样大，这些都是内部器官很特殊。由此可见“圣人”很特殊，常常和“凡人”不一样，不仅在道

德上超出众人,就是在形体上也是与众不同。范缜的错误在于没有摆脱封建传统观念的束缚,他不敢怀疑封建统治阶级故意神化、美化了的所谓"圣人",他相信"凡人"(一般人)和圣人有质的差别。正因为范缜不理解这一点,他在和灵魂不灭论作斗争时,陷入错误的结论,认为"圣人"生来就具有"圣体","凡人"生来就具有"凡体"。"圣人之体"决定"圣人之神","凡人之体"决定"凡人之神"。在这里,范缜还不能就社会现象去说明人与人智慧的差别。他把人的天才、过人的智慧都看作"圣人"的天赋与众人的不同。范缜在形神关系方面,除上述由于他的阶级立场的局限性,使他相信根本不存在的所谓"圣人"具有超乎"凡人"的能力这样的错误以外,他还由于历史条件的局限,使他不能科学地解释人的天才、智慧和社会实践的关系的问题。

(五)关于鬼神问题的唯物主义解释及其局限性

宗教观念一直利用鬼神传说以论证其神不灭的观点,范缜没有回避这一问题,他说:"妖怪茫茫,或存或亡。强死者众,不皆为鬼,彭生、伯有[①],何独能然?"这是说,奇怪的事是渺茫的,遭到凶死的太多了,没有听说都变成了鬼,为什么单单彭生和伯有死后就变成了鬼呢?又说:"人之生也,资气于天,禀形于地,是以形销于下,气灭于上","岂必有神与知邪?"(《答曹舍人》)人的生命是由物质性的"形"、"气"所形成的。人死,形气俱灭,哪里还会有独立不灭的神灵和知觉呢?范缜基本上还是坚持了不相信人

① 《左传》昭公七年,郑国贵族伯有在内战中被杀。后来郑国居民常常有人自相惊扰,有人喊"伯有来了",于是全城的人吓得乱跑。"彭生"事见《左传》桓公十八年及庄公八年彭生被杀事。书上说,彭生死后,化为野猪出现。

死了变成鬼神的。

范缜是神灭论者，但是他的政治立场没有超出封建地主阶级的界限。他受了封建伦理观念的束缚。因此，他在哲学理论上虽然坚决反佛，但不敢公开反对儒家典籍中关于鬼神的记载。所以，当佛教徒利用儒家典籍中的鬼神故事来反对神灭论时，他的答复就不够坚决了。他不得不在反对人死变为鬼的同时，承认有一种与人不同的生物叫做鬼。他说，有的叫做禽，有的叫做兽，它们的区别是前者能飞后者能走；有的叫做人，有的叫做鬼，它们的区别是前者显露（明）后者隐蔽（幽）。至于人死变成鬼，鬼消灭了又变成人，这是令人无法理解的。他为了维护封建地主阶级的利益，虽然不承认人死能变为鬼，但又承认孔孟传统的"神道设教"对于封建统治者用以奴役劳动人民的重要意义。他说："圣人之教然也，所以从孝子之心而厉偷薄之意，神而明之，此之谓矣。"这都是范缜的无神论思想不彻底的地方，神道设教，虽不等于有神论，但也说明他还保留了有神论的某些残余，还不能认为他是彻底的、科学的无神论者。

第四节　《神灭论》的历史意义

范缜针对佛教神学理论支柱，神不灭论，展开了深刻的批判，对神灭论作出重大的发展。他紧抓住形神关系这一哲学根本问题，从各个方面进行了逻辑严密的论证。在形神关系的问题上，他超出他以前的所有的哲学家所能达到的水平。在中国长期封建社会历史时期，后来的哲学家，在形神关系的问题上也都没有提出过更深入的论证。

范缜的神灭论的重要贡献约有以下四方面。第一，他正确地

提出了身体(形)与精神的关系。他论证了质(形体)是体,神(精神)是用,身体是第一性的,精神是第二性的,发展了气自然论关于形神关系的学说。

第二,范缜以"形神相即"的形神一元论,反对了"形神相合"的精神不灭的学说。同时,也避免了以前以精气说明精神活动的理论缺陷。精气说,虽然也是说明精神出于物质,它的错误是把精气看做可以脱离身体,自由出入于身体的神秘性质的物质,给灵魂不死说留下活动的空隙。范缜的"形神相即",是荀子以来"形具而神生"的、精神依赖于形体的形神关系观点的重大发展。

第三,范缜明确指出思维作用产生于思维的物质器官——心。在当时的科学水平发展的条件下,他的解释在方向上是完全正确的,他把心理活动安放在生理活动的基础上,这是一大进步。

第四,神灭论批判了灵魂不灭的说法,揭穿了当时门阀士族为他们的剥削特权辩护的谎言。《神灭论》直接打击的对象是佛教的宗教学说,而实际上是对门阀士族享受特权的批判。它有积极的现实意义。这一斗争是当时寒门庶族地主阶级与门阀士族地主阶级之间矛盾的反映。

除了上述范缜的《神灭论》的积极贡献外,他的学说不是没有缺点的。他的缺点是以形质神用的观点,解释社会现象,认为"圣人"和有天才的人是由于体质构造不同,所以他们有过人的才干。他站在地主阶级立场反对佛教,对于儒家经典不敢怀疑,反对了佛教的神不灭,却保留了中国封建经典中神道设教;揭露佛教的寄生生活,却要求"小人甘其垄亩,君子保其恬素",认为地主阶级剥削是正当的。这是由于他的阶级偏见造成的。至于以心为思维的器官,这也是错误的。

哲学史的发展表明，无神论在理论上战胜了有神论，并不意味着宗教迷信思想就可以从此消灭了。因为宗教的存在并不只是由于人们的无知受骗，更主要的是宗教的存在有它的社会阶级根源。只要剥削制度尚未消灭，宗教就有它的社会基础，它就不可能消灭。甚至在没有剥削阶级的社会里，旧思想的残余也不是短期可以从人们头脑里清除干净的。不过这时的宗教已不再作为维系社会的上层建筑而存在，只是作为一种旧思想的残余而存在并对新的生产关系、社会制度进行垂死的反抗罢了。

范缜的神灭论的观点，可以作为我们今天宣传无神论的借鉴。

人名索引

A

阿尔卡西：167。

B

班固：93，107，241。

*鲍敬言：169，207，217－224。

伯夷：97。

伯有：308。

比干：286，307。

C

蔡伦：9。

苍颉：66。

曹参：45。

曹操：153，164，168，174，175，196，247。

曹丕（魏文帝）：153，164。

曹植：247，251。

曹思文：298，302，303。

曹爽：175，193。

陈胜：4，76，99。

崔寔：13。

崔浩：251，255。

D

戴震：150。

戴猛：252。

*戴 逵：285—287，290，291、292，294。

*道 安：254，260—262，268，270，273。

道壹：261。

*道生（竺道生）：267，275—280。

邓平：7，93。

*董仲舒：10，11，12，14，22，25，28，42，48，55，61，73—91，94，100，108，109，110，111，115，116，129，135，149，159，271。

E

恩格斯：276，302。

F

氾胜之：8。

*范缜：37，122，129，150，170，171，

281，282，284，285，291，293，294--311。
傅玄：207。

G

告子：147。
盖公：10，45。
葛洪：166，170，217，220，221，222，223，248，249，250，251，253，257。
管子：209。
顾欢：254，256。
公孙龙：86。
*郭象：168，169，190，206，225--240，267，269，270，271。

H

韩非：15，17，18，34，40，41，56，63，67，68，69，70，75，77，91，101，149，150，222。
韩愈：87。
*何承天：167，285，287---290，293，294。
何晏：168，175，193，207，210，239，262。
何劭：173，176，193。
*桓谭：11，12，13，95，112，114，118—122，148，170，178，210，266，286，298，302。
黄生：45，46，93。
黄老：49，50，51，52，54，55，56，70，125，256，259。
黄帝：38，49，88，307。
皇侃：173。
慧思：255。
*慧远：260—266。
慧琳：287，288。
慧达：277。
慧令：281。

J

*嵇康：168，169，190，191，195--202，205，206，239。
*贾谊：15，51—54，68。
贾思勰：167。
姜维：307。
京房：104。
鸠摩罗什：267，275。

K

康有为：30。
孔子：10，11，17，18，21，23，24，29，49，56，73，74，76，87，105，106，110，111，134，135，136，141，142，145，147，176，177，181，196，201，258，264，288，289，291，309。
孔安国：92。

寇谦之：170，248，250，251，254，255，257。

L

列宁：189，270。

老子：4，15，17，34，39，46，47，50，51，53，56，60，65，70，71，77，94，95，115，125，149，150，171，174，176，177，178，179，180，181，184，191，192，203，209，211，214，228，256，259，289。

离娄：136。

李斯：50。

梁武帝（萧衍）：252，280，281，282，283，291，295，296，297。

刘邦：4，46，106，110。

刘歆：7，120。

刘勰：254。

刘徽：8，166。

刘文典：57。

*刘峻：285，291—293，294，299。

鲁迅：200，201。

鲁哀公：146。

*陆贾：10，15，38，46—55，70。

陆机：210。

吕不韦：17，18。

M

毛泽东：4，83，87，139。

孟子：16，17，18，19，20，23，24，76，78，87，89，147，149，309。

牟子：259。

墨子：17，56，137，142，145，147，149。

O

*欧阳建：168，207—217。

P

裴秀：166。

*裴頠：168，169，176，177，190，207，210—214，228，229。

裴徽：176。

Q

齐竟陵王（萧子良）：281，295，296，297，299。

秦始皇：3，46，47，49，110，135，157。

屈原：291。

R

容成：66。

*阮籍：168，169，190，191，195，202—206，239。

阮浑：205。

阮咸：205。

S

僧祐:122。

僧睿:267。

僧融:267。

*僧肇:266 274,279。

石冰:248。

释迦牟尼:254,256,258,288。

山涛:196。

商鞅:17,41,75。

申不害:56,75。

沈绩:282。

沈约:296,304。

师旷:136,198。

*司马迁:7、12,15,92—103,298,302。

司马谈:92,93,94,95,298。

司马懿:174,193,203。

宋尹(宋尹学派):15,17,65,125,150,298。

孙中山:30。

孙恩:257。

T

太上老君:250,251,254。

昙济:262。

汤(商汤):29,45,46,47,71,133,196,201。

陶弘景:166,170,248,251,252,255。

W

王融:296。

王凤:5。

王琰:297。

王匡:5。

王莽:5,6,104,107,112,118,119,125,157,256。

王国维:11,92。

*王充:11,12,15,37,53,69,113,114,122,123—150,154,155,169,170,178,181,182,196,210,227,265,285,286,292,298,299,302。

王符:13。

王引之:57。

王念孙:72。

王夫之:79,150。

*王弼:168,173—194,207,210,211,215,227,228,239,262,267,268,270,271,273。

魏伯阳:9。

吴广:4,76。

X

邢昺:173。

襄楷:259。

项羽:4,97,157。

向秀:169,225,269,270。

萧琛:302,303,305,307。

谢灵运:260。

徐广:287。

荀子:4,15,16,18,19,32,34,46,47,48,51,63,64,65,77,91,126,146,147,148,149,150,222,298,301,310。

荀悦:13。

Y

亚里士多德:111。

颜渊:136,142,145,147,286,291。

严可均:153,154。

*扬雄:11,12,112-118,148。

杨朱:17,241。

杨何:93。

杨坚:164,165。

*杨泉:166,168,169,207—210,285。

于道邃:261。

于法开:261,281。

袁宏:259。

Z

曾子:106,142,145。

张角:7,13,152,246,248,257。

张衡:8,57,246。

张仲景:9,166。

张载:150。

张良:106,136。

张陵:246,250。

张鲁:246,250,257。

章炳麟:150。

郑鲜之:294。

支愍度:261,270。

支道林:261,269,270,278。

锺会:193,196。

*仲长统:13,15,151—159。

周公:30,49,196,201,288,289。

周道祖:287。

朱熹:28。

竺法深:261。

竺法护:256。

庄子:39,50,51,171,176,190,203,225,226,227,228,230,231,234,235,288,289。

宗炳:254,281,288,289,294。

邹衍:78,88,89,126,132,133。

祖冲之:167。

名词索引

B

本体论:23,171,172,180,183,184,185,186,208,209,232,235,263,267,273,274,275,279。

本体:171,209,211,229,249,262,263,268,270,272,273,274,277,278,279。

本体(王弼):173,179,180,181,182,183,184,185,186,188,189,191,227。

本体(范缜):303。

本末:171,235,262,263。

本末(王弼):173,180,181,182,184,187。

本无派(佛教):261,262,264,267,268,270。

般若空宗:170。

般若学:172,260,261,267,275,279,280。

般若波罗蜜:261。

般若:261,267,273,274。

C

参验(韩非):149。

禅宗:278。

谶纬:7,11,12,80,84,104,105,108,111,112,113,118,119,125,131,143,221。

诚意:19。

诚(孟子):24,25。

崇有论(裴頠):169。

D

大同:28,29。

大乘:260,276,280。

道家:9,94。

道教:13,166,170,246,247,248,249,250,251,252—258,278,280,283。

道:19,21,22,23,24,25,26,29,30,32,33,39,40,41,46 49,53,54,57,60,65,70,71,95,100—102,113 116,127,133,142,149,175,200,204,205,211,213,220,226,251,252,255,256,259,261,262,263,275,277,283,284,286,287,288。

道(老子):40,60,149,171,178,

179,180,204。
道(董仲舒):74,82,83,84,87,89。
道(王弼):178,179,180,181,185,186,189,191,192,193,228。
道(郭象):230,238。
德治:17,74,75。
德:22,26,27,41,42,43,44,50,53,54,58,66,69,75,76,77,79,80,87,88,91,101,103,119,124,133,134,140,153,179,197,200,203,205,244,245。
动静(王弼):173,183,184。
动静:39,41,271,272,273,282。
独化:171,225,227,228,229,230,231,233,234,237,269,270,299。
顿悟:275,276,277,278。

F

法:17,18,39,45,50,54,67,68,69,74,75,89,120,124,157,176,182,190,192,201,204,205,210,226。
法治:50。
法家:94。
法性:279。
佛教:13,122,170,171,172,241,254,310。
佛法:254,256,261,267。
佛性:273,275,276,277,278,280,283。
浮屠(浮图佛):259。

G

刚柔:41,43,44。
盖天说:7,126。
格物:19。
公羊学派:11。
古文经学:11。
诡辩论:235,237。
贵无论(王弼):168,171,173,174,176,177,178,190,207,210,211,213,214,227,262。

H

后期墨家:149。
黄老学派:10,41,94。
黄老思想(黄老之术):38,41,43,45,46,259。
黄老:49,50,51,52,54,55,56,70,125,256,259。
浑天说:8。

J

即色派(佛教):261,267,269,270。
今文经学:11。
尽心(孟子):24。

精气：33，35，122，179，203，298，310。
精气(王充)：127，128，129，134。
精气论：62，63，95，126，209，298。
静观(老子)：65。

K

空宗学说：260。
空：261，262，274，280，288。

L

礼义：69，101，141。
理：18，40，42，43，44，72，84，85，93，128，190，197，198，199，200，212，213，215，216，226，228，234，236，240，245，263，275，276，277，279，282，288，296，297。
利：26，71，79，87，100，102，120，169，201，245，288。
六经：10，12，201。
六理(贾谊)：53，54。
六家七宗：261，269，281。
轮回学说(报应)：170，254，264，281，285，286，289，294。

M

明德：19，20。
名实(董仲舒)：83，84。
名家：94。
名实：40，94，216，217，268，269。
名教：84，170，175，176，190，191，192，194，195，196，199，200，201，202，204，205，226，239，242，296。
命定论(王充)：13，69，143，144，145，146，147，154，155，292。
墨家：17，94，134。

N

涅槃(泥洹)：170，254，255，263，275，277，279，280，288。
涅槃佛性学说：170，275，276，279，281。

Q

七宗论(昙济)：262。
气一元论：8，14，31，56，126，150，231，265。
气：14，31，33，34，47，48，52，57，58—63，77，95，96，108，121，150，180，199，200，203，208，209，210，222，228，231，250，251，265，286，288，289，308。
气(王充)：126—129，130—133，140，143，144，146，147，169。
器(老子)：191。

R

人性论:14,20,85,86,87,143,147,148,199,222。

仁政:17,18,22。

仁:20,21,47,53,71,75,76,77,79,85,87,119,288。

仁义:41,48,80,84,100,101,102,119,124,139,200,201,289。

人欲:86。

儒家:10,17,38,94,113,125,129,134,138,175,218,258,283,287,288,296,309,310。

S

三纲(董仲舒):11,87,89。

三纲:19,109,110。

三正(董仲舒):88,89,110。

三统(董仲舒):88,89,110。

上帝:14,32,48,61,68,74,77,90,95,98,127,171,208,227,231,246,262,264,291。

神学目的论(宗教神学):11—14,28,42,61,74—79,83,85,88,96,97,109,110,113—115,120,129—133,143—149,153,154,171,173,175,178,181,208,227,262,285,299。

神(鬼神):14,24,27,31,34,47,49,52,53,61,62,63,76,77,83,84,87,90,95,99,104,105,107,113,119,131,134,144,145,146,147,148,153,155,171,173,179,197,218,220,240,243,248,249,250,252,253,255,258,259,263,265,278,283,284,288,290,292,298,308,309,310。

神(精神):34,203,262,263,264。

神不灭论:122,169,265,281,285,286,288,294,301,302,308,309,310。

神灭论:167,283,285,286,288,293,298。

神灭论(范缜):281,283,293,294,297,298,301,302,308,309,310,311。

识含宗:281。

水地说:150。

水(杨泉):169,208,209。

宿命论:143,241,244,286,291,292,299,300。

T

太极:185,203,252。

天人感应(董仲舒):11,48,76,78,85,88,149。

天人感应：12，47，48，61，98，120，124，128，129，131，132，133，135，143，290。
天不变，道亦不变（董仲舒）：13，68，81，83，271。
天道：12，13，14，39，42，48，77，96，97，98，103，114，153，154，155，156，178，203。
天道自然（王充）：12，125，129，130，132，133，146，149，154，178。
天道自然：47，60。
天：23，24，25，26，27，29，32，33，35，36，39，40，41，42，43，47，49，50，52，53，57，58，59，60，61，62，63，64，65，76，88，96，97，105，106，108，109，112，113，114，115，120，132，144，154，155，156，166，169，179，197，199，203，204，205，208，209，218，220，221，222，245，246，247，248，249，252，255，264，265，282，286，289，292，301，308。
天（董仲舒）：74，76，77，78，79，80，81，82，83，84，85，86，87，88，89，129。
天（王充）：126，127，128，129，130，133，136，140，143。
天（王弼）：177，182，183，185，186。
天（郭象）：226，232，233，234，236，238。
天人合一：23，78，83，149。
天命：23，34，76，77，84，85，89，104，107，125，132，153，155，156，221，244，245。
天志（董仲舒）：77，79，83，84，85，86，89。
天理：79，299。
天台宗：255。

W

魏晋玄学（玄学）：168，171，172，173，174，175，176，178，184，190，207，214，258，260，261，263，267，271。
无：57，58，59，108，114，169，171，174，176，177，208，210，211，212，213，228，229，249，261，262，279，298。
无（老子）：40，178，179，211，214。
无（王弼）：168，176，177，178，179，180，183，184，185，186，189，191，192，193。
无（郭象）：227，228，230，231。
无为（黄老学派）：10，43，45，46，49，50，51，54，55，56，70，175。
无为（老子）：56，70，71，125，171，176，186，211。

无为：70，71，113，175，202，211，212，259，261，274。
无为（王充）：125，129，130，132，133，149，154，178。
无为（王弼）：177，180，181，186，192，193。
无君论（鲍敬言）：170，207，217，218，219，220，221。
无因论（郭象）：213，230，231，234。
无待：233，235。
五行：8，14，35，36，47，61，77，80，81，88，89，96，108，110，150，197，203。
五行（董仲舒）：14，77，78，79，80，108。
五常（董仲舒）：11，87，89。
五经：12，49。
五德：14。
五德终始（邹衍）：88，89。
相对主义：82，83，204，230，234，274。
小乘（早期佛教）：260，278，279。
《小品经义疏》（竺道生）：275。
孝：20，21，25，26，27，53，71，80，106，158，176，196，200，206，257，264，286，297。
新民：19，20。
新道教：251。
信：20，29，53，87，141，257，277。
心无派（佛教）：261，267，269。
心外有物：269，270。
形神：8，14，31，37，62，63，95，148，172，197，210，249，250，254，265，288，289，298，301，302，303，304，310。
形神（王充）：12，126，129，148，150，170，210，298，302。
形神（桓谭）：95，118，120，121，122，148，170，210，286，298，302。
形神（范缜）：150，170，172，266，298，301，302，304，305，307，308。
形神相即（范缜）：301，302，304，310。
形质神用（范缜）：303，304，305，310。
刑：26，40，41，42，43，50，75，77，82，91，98，201，205，242。
性：85，86，197，200，203，204，226，229，231，232，282，288。
性三品说（董仲舒）：86。
性善说：23，147。
性恶论：147。
性无善无恶论：147。
修身：19，22。
虚一（宋尹）：65。
虚静（荀子）：65。

宣夜说(派):7,126,166。
玄(扬雄):114,115,116。
玄冥:171,225,227,230,232,233,234。
玄、道、一(葛洪):248,249。

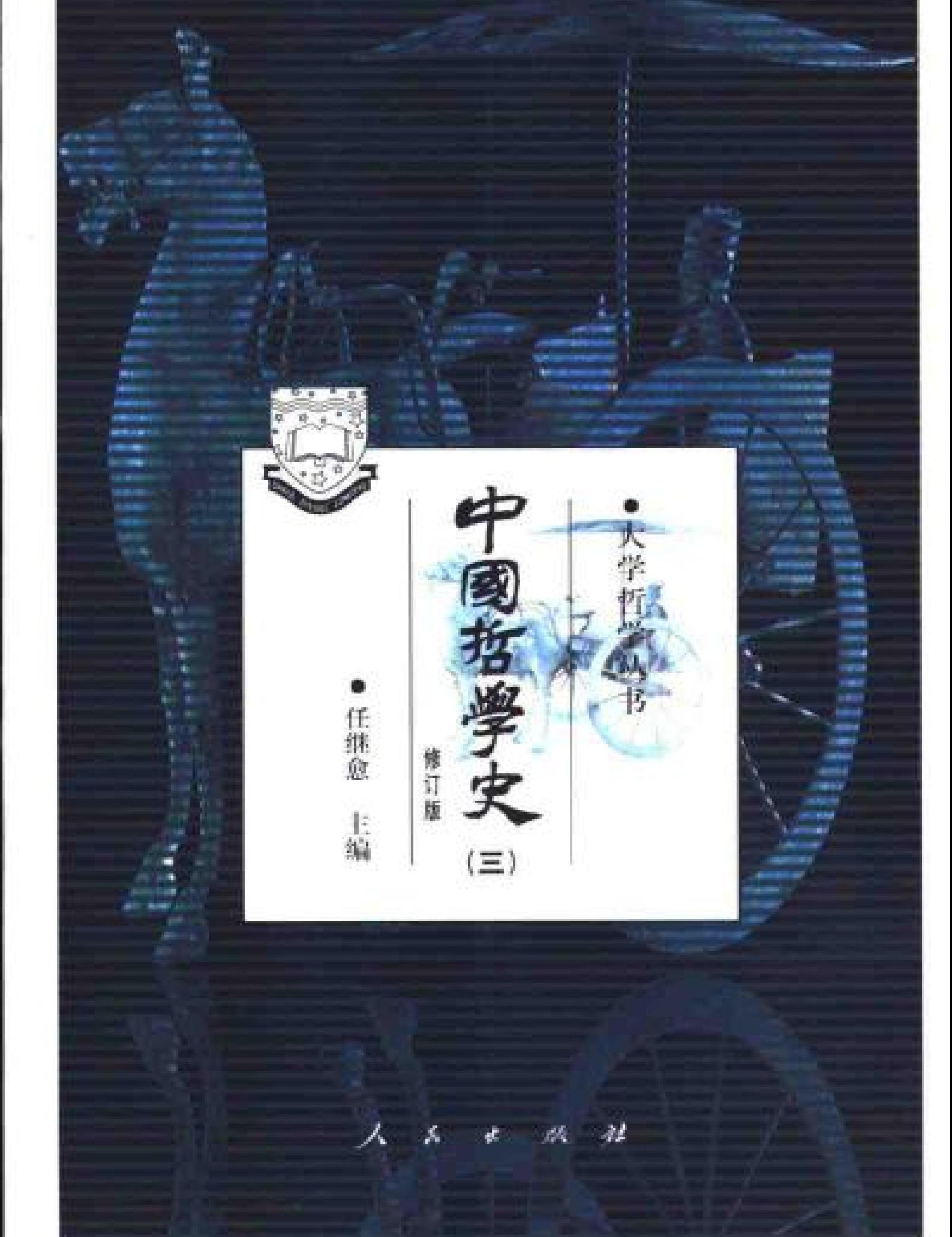
Y

言不尽意(王弼):187,189,215,217。
言尽意(欧阳建):215,217。
一多(王弼):184,185。
一阐提:276—279。
义:26,27,48,49,53,68,76,79,84,87,100,119,124,125,134,138,177,190,220,275,276,283,288。
阴阳:8,14,17,31,32,33,34,35,36,37,41,43,44,47,52,53,57,58,59,77,79,80,93,94,96,108,114,115,116,127,150,166,169,196,197,203,204,209,249。
阴阳(董仲舒):11,14,74,77,78,79,81,82,85,87,116。
因果报应:170,172,264,265,276,285,286,289,290,292,293,298,299,300,301。
因果学说:(佛教)272,276,281。
有为:49,50,54,70,71,72,130,132,186。
有:57,58,59,108,171,249,262,299。
有(老子):40,178,211。
有(裴頠):190,211,212,213,214,228,229。
有(郭象):226,227,228,229,230,231,234。
有无(王弼):173,179,184,185,228。
有无(僧肇):268,269,270,271。
有待:229。
元气:8,58,112,166,178,196,199,208,231,252,262。
元气(王充):126,127,128,140,147,182。
元气一元论:12。
元气自然论:13,14,150,171,172,173,181,182,196,231,300。
元气自然论(王充):15,131,149,150,154,178,182,227,299。
元素论:180,209。
原子论:150。

Z

真如:273,277。
正心:19。
正名(董仲舒):84。
正名:216。

知天(孟子):24。
知性(孟子):24。
知行(仲长统):158。
止至善:19,20。
治国:18,19,21,22。
致知:19。
智:65,87,97,119,124,129,155,158,186,218,244。
质用:171。
中庸:23,25。
忠恕:21。
忠:28,53,176,200,206,257。
自然无为:171,186。
自然无为(王弼):178,186,192。
自然:190,191,192,193,194,195,199,200,201,202,205,206,226,239。



大学哲学丛书

中国哲学史

修订版

（三）

任继愈 主编

人民出版社



ISBN 7-01-003938-0

9 787010 039381 >

ISBN 7-01-003938-0 定价：22.50 元



大学哲学丛书

中國哲學史

（三）

任继愈 主编

装帧设计：刘林林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史(三)/任继愈主编；-北京：人民出版社，2003.7
(大学哲学丛书)
ISBN 7-01-003338-0

Ⅰ.中… Ⅱ.任… Ⅲ.哲学史-中国-隋唐时代～明代
Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 044141 号

中 国 哲 学 史

ZHONGGUO ZHEXUE SHI

(三)

任 继 愈 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2003 年 7 月第 1 版 2003 年 7 月北京第 1 次印刷
开本：850 毫米×1168 毫米 1/32 印张：12.75
字数：276 千字 印数：1—5,000 册

ISBN 7-01-003938-0 定价：22.50 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

人民出版社

出版说明

在二十一世纪即将到来的时候，

我们约请了一批有出色建树的哲学专家，

为跨世纪的高校学生编写了这套新型哲学教材——

大学哲学丛书。

这套丛书

也是一切希望增长哲学智慧、

提高理性思维能力的当代青年的基础性读物。

在保持教材相对稳定性的同时，

本丛书力求最大限度地吸收哲学研究和教学的新成果，

反映当代思维水准，

内容涉及

哲学原理、中国哲学史、西方哲学史、伦理学、美学、

逻辑学、现代西方哲学、

科学哲学等学科。

目　录

第五篇　统一封建国家重建与地方割据时期（隋唐五代）的哲学思想

（公元589年　－公元960年）

第一章　隋唐五代时期经济状况、阶级矛盾与思想斗争 …… （3）

第一节　隋唐五代的社会发展与科学发展 …… （3）

第二节　隋唐时期的阶级斗争与思想斗争 …… （9）

第二章　傅奕反佛教斗争及吕才、卢藏用、李华反对方术迷信的进步思想 …… （13）

第一节　傅奕的反佛教斗争 …… （13）

第二节　吕才对当时社会流行的迷信思想的批判 …… （16）

第三节　卢藏用《析滞论》对占卜术的批判 …… （20）

第四节　李华对占卜迷信的批判 …… （23）

第三章　刘知几的进步的历史观 …… （25）

第一节　对传统思想的怀疑与批判 …… （25）

第二节　对历史典籍中五行灾异神鬼迷信记载的驳斥 …… （28）

第四章　隋唐佛教宗派哲学（上） …… （34）

第一节　隋唐佛教宗派哲学的形成和它的兴衰过程 …… （34）

第二节　天台宗的宗教哲学 …… （39）

第三节 法相宗的宗教哲学 …… (48)
第五章 隋唐佛教宗派哲学(下) …… (59)
第一节 华严宗的相对主义和诡辩论 …… (59)
第二节 禅宗的宗教哲学 …… (80)
第六章 唐朝道教宗教哲学 …… (96)
第一节 道教在唐朝的地位和作用 …… (96)
第二节 司马承祯主静去欲的道教学说 …… (98)
第七章 李筌的哲学观点和军事辩证法思想 …… (101)
第一节 气一元论自然观和反迷信思想 …… (101)
第二节 重视主观作用的辩证法思想 …… (105)
第三节 主动发现敌人意图和利用权术的军事思想 …… (110)
第八章 柳宗元、刘禹锡的天人论和进步的历史观 …… (113)
第一节 柳宗元、刘禹锡天人关系论的产生 …… (113)
第二节 柳宗元的《天说》和无神论思想 …… (114)
第三节 柳宗元重"势"的进步社会历史观 …… (118)
第四节 刘禹锡《天论》中的自然观 …… (121)
第五节 刘禹锡"天人交相胜"说 …… (125)
第九章 韩愈和李翱的人性论及其反佛教的斗争 …… (130)
第一节 韩愈的道统学说和他的反佛教的斗争 …… (130)
第二节 韩愈的性三品说 …… (137)
第三节 李翱的性善情恶"复性"学说 …… (140)
第十章 《化书》的进步社会历史观和一切皆化的自然观 …… (145)
第一节 谭峭《化书》进步的社会历史观 …… (145)
第二节 谭峭一切皆化的自然观 …… (150)

第六篇　封建国家中央集权加强和巩固时期（宋元明）的哲学思想

（公元 960 年——公元 1646 年）

第一章　宋元明时期的政治、经济状况与思想斗争 …… (153)

第一节　宋元明时期的政治与经济 …… (155)

第二节　阶级斗争、民族矛盾复杂化、深刻化的条件下，宋明理学中不同思维路线的斗争 …… (160)

第二章　李觏的"量时制宜"和王安石的"新故相除"思想 …… (165)

第一节　李觏的"量时制宜"思想 …… (165)

第二节　李觏功利主义的社会历史观 …… (169)

第三节　王安石的自然观和认识论 …… (173)

第四节　王安石的辩证法思想 …… (177)

第三章　周敦颐、邵雍、司马光的哲学思想 …… (182)

第一节　周敦颐《太极图说》的宇宙演化论 …… (183)

第二节　周敦颐的"诚"和"主静"学说 …… (185)

第三节　邵雍象数学的宇宙发生论及退化论的历史观 …… (189)

第四节　司马光的天命思想和道德决定论 …… (194)

第四章　张载的元气本体论思想 …… (201)

第一节　"太虚"为万物之本的自然观 …… (202)

第二节　对佛教宗教世界观的批判 …… (207)

第三节　辩证法思想 …… (209)

第四节　认识论的"天德良知"说 …… (213)

第五节　气质人性论和"乾父坤母"伦理观 …… (216)

第五章　程颢、程颐以理为最高范畴的哲学 …… (222)

第一节 二程哲学的最高范畴——理 …… (223)
第二节 神秘主义的天人合一论 …… (227)
第三节 以体认天理为目的的格物致知论 …… (230)
第四节 宣扬僧侣主义的人性论 …… (231)
第六章 朱熹集理学大成的哲学体系 …… (236)
第一节 理和太极 …… (237)
第二节 格物致知的认识论和知先行后的知行学说 …… (242)
第三节 天命之性与气质之性 …… (246)
第四节 人心与道心、天理与人欲对立的伦理学说 …… (250)
第五节 崇天理的天理史观 …… (256)
第六节 朱熹哲学的历史地位 …… (258)
第七章 陆九渊的"心即是理"哲学 …… (262)
第一节 心即是理的宇宙观 …… (262)
第二节 自存本心的方法论 …… (266)
第三节 朱陆的异同及相互争论的实际意义 …… (269)
第八章 陈亮、叶适的事功哲学 …… (273)
第一节 陈亮道在于物的世界观 …… (275)
第二节 陈亮的进步历史观及其反对朱熹复古主义的斗争 …… (279)
第三节 叶适道不离物的自然观和认识论 …… (285)
第四节 叶适的功利主义思想及其对各派哲学思想的批判 …… (290)
第九章 黄震的哲学思想和邓牧的爱国主义思想 …… (294)
第一节 黄震的哲学思想 …… (294)
第二节 邓牧的爱国主义思想和民主性的社会思想 …… (296)
第十章 王守仁"致良知"的哲学思想 …… (301)

第一节　王守仁的生平及其政治活动 …… (301)
第二节　“心外无理”、“心外无物”的宇宙观 …… (303)
第三节　“致良知”的格物说 …… (309)
第四节　以知代行的“知行合一”说 …… (315)
第十一章　罗钦顺的理不离气思想 …… (319)
第一节　“理一分殊”的本体论 …… (319)
第二节　对王守仁等夸大人心作用的批判 …… (323)
第三节　先天道德观和人性论 …… (327)
第十二章　王廷相的理在气中思想 …… (332)
第一节　王廷相的生平及其社会活动 …… (332)
第二节　“理在气中”的元气本体论 …… (333)
第三节　以行为主的认识论 …… (338)
第四节　以形气为基础的人性论 …… (343)
第五节　历史观方面的进步思想 …… (345)
第十三章　王艮和泰州学派的“复初”、治心哲学 …… (348)
第一节　王艮的治心、保身论 …… (348)
第二节　王艮“不假安排”的思想方法 …… (353)
第三节　泰州学派的发展 …… (356)
第十四章　李贽的进步的社会观和“童心”说 …… (360)
第一节　李贽反权威思想的社会根源和阶级根源 …… (361)
第二节　封建的功利主义和抽象的“童心”说 …… (366)
第三节　对程朱派道在事外说的批判 …… (372)
第四节　反权威的相对主义真理观 …… (376)

人名索引 …… (381)
名词索引 …… (389)

第 五 篇

统一封建国家重建与地方割据时期(隋唐五代)的哲学思想

(公元 589 年——公元 960 年)

第一章

隋唐五代时期经济状况、阶级矛盾与思想斗争

第一节　隋唐五代的社会发展与科学发展

在南北朝的末期，北朝的封建国家有了迅速的发展，在经济、政治方面超过了南朝。它主要表现在以下各个方面：在土地制度方面，北朝实行了均田制，农民获得少量的土地，生产的积极性有所提高，北方农业生产技术比南朝先进。即使在南朝比较强盛时期，已经"百姓不能堪命，各事流移，或依于大姓，或聚于屯封。盖不获已而窜亡，非乐亡也"。（《梁书·贺琛传》）

在发展生产方面，南朝的门阀士族地主阶级长期不接触生产，只过着腐化享乐的生活①，纵情歌舞，饮酒赋诗，以致"兵挫于行间，吏空于官府"（《神灭论》）。面北朝的统治者从上到下比

① "江南朝士，因晋中兴南渡江，卒为羁旅，至今八九世，未有力田，悉资俸禄而食尔。假令有者，皆令僮仆为之。未尝目观起一坡土，耘一株苗，不知几月当下，几月当收。安识世间余务乎？故治官则不了，营家则不办。皆优闲之过也"（《颜氏家训·涉务》）。

较关心生产，如北魏的官吏贾思勰的《齐民要术》即是对农业生产经验的总结，对当时农业生产起着相当积极的作用。

在政治方面，北朝有意识限制门阀士族的势力。自从北周开始，“周氏以降，选无清浊”(《隋书·卢恺传》)。门阀士族在北朝的势力已逐渐削弱。隋统一后，凭借北方地主阶级的支持，进一步打击了江南的门阀士族的势力。隋文帝杨坚曾命“州县大索貌阅”①，把门阀士族包庇下的佃客、部曲清理出来，归国家直接控制，使广大个体分散的劳动者直接承担纳税、劳役。向门阀士族夺取劳动力，是对门阀士族经济力量的最严重的打击。隋朝统治者，继承了北周的制度，“隋承周制，官无清浊”②(《隋书·陆彦师传》)。隋朝仍沿用了北魏以来的均田制，具体办法是每丁授露田80亩，永业田20亩，妇人得露田40亩，奴婢同平民一样分得露田和永业田。只是规定贵族占有奴婢数目有限制③，因而贵族占有土地也随着有了限制。耕牛一头，受田60亩，每户限止四牛。在地广人稀的地区，可以满足这一分配方案，在地狭人多的地区，即不够分配。即使如此，这些措施对发展生产仍起了积极作用。隋朝初年有人口二千九百万，二十六年后，炀帝大业二年(公元606年)人口增到四千六百万以上。国家粮食储备，按平常开支，可供政府几十年之用，征收的粮食、绢帛，仓库都装不下。这都是打击门阀士族，消灭分散割据势力，建立统一王朝后经济繁荣的气象。农民在统一政府之下过的生活，比依附在门阀士族地主阶级之下的负担，相对地有所减轻。隋朝统治者要使人民知

① 核对人民的年龄、相貌，清理全国户口。

② 出身于门阀士族的，当时叫做“清”；出身于寒门庶族的叫做“浊”。

③ 亲王可有奴婢300人，平民可有奴婢60人。

道："为浮客（门阀士族的佃客），被强家收大半之赋；为编氓（编入国家的户籍的农民），奉公上，蒙轻减之征。"（《通典》卷七）

隋朝统治者到了第二代，看到国家财富有丰厚的积累，人口有显著的增加，便无限制地使用民力、物力，开运河，营建洛阳宫殿，修筑长城，发动战争，这些方面都耗费了千百万的人力。开运河客观上对于连系南北交通，活跃经济有好处，但是兴工过急，通济渠的工程（由黄河到长江）用了一亿五千多万个工，平均在五个月内，每户出工 20 个，"丁男不供，始役妇人"（《资治通鉴》卷一八一）。营造东都洛阳，每月役丁二百万，十个月中，"宫吏督役严急，役丁死者什四五，所司以车载死丁，东至成皋，北至河阳，相望于道"（《资治通鉴》卷一八〇）。

对外连年用兵，使全国青壮年都受到兵役的直接影响。广大人民在严重的军役、力役、赋役的压榨下，无法活命，掀起了中国历史上第四次全国性的农民大起义的高潮。在七八年之间，终于推翻了残暴的隋炀帝和他的政权。

由于隋末统治者滥用民力，对外征伐，以及统治阶级对起义军的屠杀，突厥人乘机俘掠人口，以致"黄河之北则千里无烟，江淮之间则鞠为茂草"（《隋书·杨玄感传》）。唐朝初年，全国户口还没有达到隋朝盛时的三分之一。到公元 632 年（贞观六年），"自伊洛以东，及乎海岱，灌莽巨泽，苍茫千里，人烟断绝，鸡犬不闻，道路萧条，进退艰阻"（《旧唐书·魏徵传》）。

农民起义对地主阶级的教训是深刻的，唐太宗李世民亲眼看到一个强大的隋王朝是怎样灭亡的。他说："往昔初平京师，宫中美女珍玩，无院不满，炀帝意犹不足，征求不已。兼东西征讨，穷兵黩武，百姓不堪，遂致灭亡。此皆朕所目见。故夙夜孜孜，惟欲清静，使天下无事，遂得徭役不兴，年谷丰稔，百姓安乐。"（《贞

观政要》卷一)李世民还深切认识到农民力量可以决定统治者的命运,因而他说:"天子者,有道则人推而为主;无道则人弃而不用。诚可畏也。"(《贞观政要》卷一)李世民这一统治集团和汉初的统治者一样,也由于农民起义的教训,使他认识到光靠武力不能使他的统治牢固,他也经常用这个道理教育他的大臣:"甲兵武备诚不可阙。然炀帝甲兵岂不足邪?卒亡天下。若公等尽力使百姓安乂,此乃朕之甲兵也。"(《资治通鉴》卷一九三)农民起义的威力,迫使统治者对人民的利益作了一些让步。这就是历史上所谓"贞观之治"的由来。

唐王朝采取了对农民让步的政策及一些发展生产的措施,如继续实行府兵制与均田制,赋役比隋朝有所减轻,制定了比隋律宽简的封建法律,重视地方官吏的人选,加强中央统治机构,设三省,六部,较有明确分工。这些法律、政府机构、编制,主要是用来压迫人民的工具,但它通过政权机构打击门阀士族,加强了中央集权,对于生产发展,也起了相应的进步作用。当时亚洲与中国相邻几个国家,有的也模仿唐朝的政治制度,对邻国的文化交流起着积极作用。

自唐王朝的建立,到安史之乱以前,约一百三十多年的和平发展时期,人口有显著的增加,公元 754 年(天宝十三载),人口达五千二百八十八万,为唐初的四倍。政治比较安定,物价低廉,"海内富有","行千里不持尺兵"(《新唐书·食货志》)。当时的唐朝是世界上极富庶、有高度文明的大国。

在这种富强的现象背后,已隐伏着社会的危机。上层统治集团开始过着骄奢淫佚的生活,对人民的剥削越来越重,长安的繁华,上层的腐朽,引起了政治野心家的觊觎,安史之乱就是统治阶级内部的斗争。安禄山和史思明对唐朝的叛乱,给唐朝的人民

带来了无穷灾难。从此，唐王朝即陷入分崩离析的局面。中央政府内部，皇帝不信任外官，形成宦官的专权；地方形成了军阀割据势力，长期与中央政府对抗。这种局面，一直延续到五代才结束。

中唐以后，中央政府辖区缩小，收入减少，但是官吏、士兵、镇压人民的剥削者和寄生者却大量增加。在公元 875 年（乾符二年）终于爆发了又一次大规模的农民起义，王仙芝、黄巢的起义军和统治阶级战斗了将近十年，转战于南方与北方广大地区。起义军所至，直接打击了中央及地方地主官僚的势力。唐中央政府后来勉强延续维持了二十多年，于公元 907 年（昭宣帝天佑四年）灭亡。

唐末五代的封建割据，在历史上的作用，与早一时期的封建割据有所不同。唐末五代的封建割据，除少数卖国求荣的汉奸傀儡政权外，其余各地方政权，特别是江淮一带的小国家，发展了地方城市，形成了地方的文化、经济中心。

隋唐时期由于生产的发展，经济的繁荣，国家的统一，并有长期的安定，与国际交流的频繁，因而提供了文化科学发达的条件。在科学方面，有印刷术的发明，晚唐以后，印书的风气流行，到五代时，雕版印书更为广泛。这一发明，不仅促进中国文化的发展，对世界的文化发展也有一定的贡献。天文学也由于农业生产的需要，节气、朔望的推算，比过去更加精密。隋朝历学家有庾质、卢太翼和耿询等，发明了用水力转动的浑天仪，能按着时刻的转动，浑天仪上的天象也跟着转动。这是把时钟和天象仪组合在一起的一种精密仪器。隋朝天文学家刘焯，要求用实测检验《周髀》关于每百里日影差一寸的说法，唐朝根据刘焯的设想，于公元 724 年（开元十二年）进行了实测，这是世界上最早实测子

午线的开始。僧人一行与梁令瓒造浑天铜仪,以表示天体运行的速度,"晦明朔望,迟速有准。立木人二于地平上,其一前置鼓以候刻,至一刻则自攻之。其一前置钟以候辰,至一辰,亦自撞之"。一行还观察到星宿位置与古书记载有差异,这是"恒星自行"的现象在世界上最早的发现。

历法与算术有密切关系,唐初的李淳风、王孝通都是天文学家和历法家。王孝通著有《缉古算经》,其中有关于三次方程式的解法。

由于中外交通的发达,地理学也有很大的进步。关于国内的,唐代曾修订十道图(国内地图),编著《元和郡县图志》。关于国外的,隋代有《西域图记》,记载西域四十四国的山川形势、民情风俗,有图像,有说明,唐高宗时,公元 658 年(显庆三年),有《西域图志》六十卷。德宗时,贾耽精研地理学,著有《陇右山南图》、《海内华夷图》、《古今郡国县道四夷述》等七种,他继承了晋裴秀的地图绘制方法,以方格表示地图比例尺的画图方法(以一寸折成百里),并首创历史地理的研究法,"古郡国题以墨,今州县题以朱"(《旧唐书·贾耽传》)。唐玄奘根据他在印度十几年的见闻、经历,写成《大唐西域记》一书,成为后来研究印度古代历史、地理的权威著作。

医学科学,也有很大的发展,建立了太医署,开始分科教学,并有制药科。著名的医师孙思邈著有《千金方》,王焘著有《外台秘要》,甄权著有《脉经》、《针方》、《明堂人形图》。药物学方面有《新修本草》,收药八百四十四种,是世界上最早由国家颁布的药典。

这些科学成就,一方面是生产发展的结果,一方面又给当时的唯物主义哲学提供了科学的根据。柳宗元、刘禹锡等人的《天

说》、《天论》等唯物主义自然观，都可看到和当时天文学的关系。

第二节 隋唐时期的阶级斗争与思想斗争

隋朝统治阶级吸取了南北朝门阀士族专政破坏中央集权的教训，制定了打击门阀士族，向他们争取劳动力的政策，唐朝统治者继承隋朝打击门阀士族的经验，又吸取了隋末农民起义的教训，制定了向农民让步的政策，因而形成了“贞观之治”和开元时期的经济繁荣、政治稳定的局面。唐代安史之乱以前，国力比较昌盛，人口有所增长，即说明农民在斗争中取得封建统治者的某些让步后，生产力和生产积极性有所提高。当时的基本矛盾仍然是农民和地主阶级的矛盾。即使在安史之乱前的“太平盛世”，已严重地暴露了贫富对立所隐伏的社会危机。

安史之乱以后，均田制已破坏，府兵制也不能维持，唐中央政府对地方失去控制能力，地方军阀割据势力逐渐强大。这些割据势力，多半是代表地方势力的军人，他们不关心人民的生活，极力搜刮民财，拥兵自重，又不断互相攻打，争夺地盘，使老百姓遭受极大的苦难。到了五代，有石敬瑭之流的“儿皇帝”，对外族甘心屈膝称臣称子，对内则作威作福压迫人民。

安史之乱以后，唐王朝不断受到来自西方和北方民族的侵扰和国内地方割据势力的反抗。同时，农民的反抗和起义已成一触即发之势。皇帝不敢相信大臣和将帅对王朝的忠诚，于是把军政大权委托给皇帝最亲近的奴仆——宦官。这是一批不学无术、只知搜刮发财的豺狼，假借皇帝的名义，利用中央专制集权的国家机器，强取豪夺，作恶多端，更激起城乡人民的忿恨。终于爆发了我国历史上第五次大规模的农民大起义。黄巢领导的起义军

打垮了唐朝的统治,沉重打击了地主阶级,彻底扫清了门阀士族的残余势力,打破了作为佛教支柱的寺院经济,为后来两宋时期经济和文化的发展创造了有利的条件。

与阶级斗争相适应,在思想战线上也必然有所反映。唐王朝的统治者吸取了农民起义的教训,在政治上、经济上作了一些让步,但在思想领域内反而加强了统治。佛教、道教和儒家封建伦理规范成了隋唐官方对人民的三条思想绳索。在统治阶级的统治力量比较强大的时候,他们利用国家机构,大力推行符合他们需要的宗教和官方哲学。因而,隋唐时期的唯心主义哲学占有绝对优势。

隋唐初期,即出现了调和南北不同学风的佛教和儒家经典的注疏。佛教在魏晋南北朝时期的宗教哲学体系,在隋唐时期有所发展,形成影响广泛的佛教宗派,如天台宗、华严宗、禅宗等。

魏晋南北朝时期的佛性问题,是从门阀士族的阶级立场解释社会上的不平等现象的宗教哲学中的重要问题,隋唐佛教也继承下来,并进一步加以发挥。他们大力宣传成佛是可能的,教人放弃对现实社会的不满和反抗。这种思想对地主阶级当权派的统治者是有利的。

在佛教内部.有僧侣贵族,他们占有统治地位,享有寺院财产权,也有一些受压迫的一般僧侣。在封建统治者大力扶持下,僧侣贵族,出入宫禁,接交官府,开始走向腐朽享乐的道路。这时佛教内部也出现了一般僧侣与特权僧侣在思想上的矛盾。这是唐中期以后,中小地主阶级势力逐渐壮大,进而抨击贵族地主阶级的反映。哲学上不同学派之间的争论,有利于哲学自身的发展和进步。各派在斗争中相互批评,相互吸收,互相推动着对方去改进自己的理论,也互相为对方提供着思想资料。

唐代的道教是民族形式的宗教，道教在唐朝统治者大力提倡下，得到空前的发展。唐中宗令贡举人都习老子，唐玄宗诏贡举加试《老子》，又令士庶家藏《老子》一本。以后又陆续颁布提倡道教的命令。但从它的内容看来，它与佛教在本质上已没有什么区别了。隋朝儒家，如王通，主张调和三教（儒、释、道），而唐代的统治者也正是以分别利用的态度对待"三教"的，每逢国家大典，常诏三教领袖，在宫廷中和公开集会上进行讲论。他们懂得，如果善于利用哲学与宗教作为思想工具，对他们的统治是有利的。

这时的佛教形成宗派，它和道教已成为僧侣地主阶级，与世俗地主一样剥削农民，靠土地的收入作为他们宗教团体的经济来源。他们过分发展后，必然会与世俗地主阶级争夺土地和劳动力。当国家财政支绌，剥削面过窄时，寺院经济不能不引起国家统治者的垂涎。唐代出现的排佛的议论，十之八九是从国家经济收入，劳动力占有方面着眼的。佛教与道教之间也有矛盾，由于他们都受到世俗地主阶级的排挤，矛盾并不十分尖锐。

隋唐时期中小地主阶级中的进步势力，与当权派和贵族地主有矛盾。因为当权派大地主和贵族地主享有特权，并限制了中小地主阶级的经济利益（如赋役的负担）、政治利益（如做官的道路）。在土地大量集中，剥削过分严酷的条件下，中小地主也面临破产贫困的境地，有时也成为大地主兼并的对象。当中小地主在受到大地主、贵族地主的压迫时，他们也经常假借人民的名义对贵族地主阶级和当权派的强取豪夺的行为进行批判。因而在中小地主阶级中出现了一批代表进步势力的哲学家和反佛教的思想家。

在哲学发展形态方面，隋唐时期的唯物主义仍然没有超过王充、范缜以来的元气自然论的阶段。如柳宗元、刘禹锡等人的哲学仍然属于天道自然无为的气一元论。对于魏晋玄学和佛教

哲学所提出的诘难，像体用问题、一般与个别的问题、人性与佛性的问题、性与情的问题，都还不能做出更加深刻的、系统全面的答复。个别问题上，比过去的元气自然论者更前进了一步。如柳宗元、刘禹锡等人把自然发展规律与社会发展规律试图进行区别，并且企图从社会生活实践出发，探索宗教神学思想所以发生的认识论根源和社会根源。这些可贵尝试和认识深化的程度，都超过了王充和范缜所达到的水平。

这一时期的辩证法思想比过去的辩证法思想有了进一步的提高，李筌的军事辩证法思想特别强调了人的主观能力在战争中的作用，它是先秦以来《孙子兵法》辩证法思想的发展。

隋唐时期的唯物主义远没有同时期的唯心主义的阵线强大。归结起来，有以下的原因。

第一，统治者有意识地扶持宗教哲学，使它起着配合当时统治需要的作用。

第二，宗教哲学本身，在政府的支持下，有所发展。在寺院经济的物质条件保证下，当时的寺院无形中成了文化知识、宗教教育的中心，深入到城乡人民的生活和思想深处。他们对宗教有烦琐的学术研究，也有普及的宣传工作。

第三，隋唐的唯物主义还停留在元气自然论的发展阶段。元气自然论用来驳斥比较粗糙的神学目的论，还不失为有效的武器，但用来攻打已有长期理论准备的玄学和宗教哲学的本体论，理论力量显得不足。从元气自然论立场对世界的起源、发展，以及关于体用、有无、一多、动静等一系列的哲学范畴，作出符合当时科学发展水平的更加合理的说明，还需要有一定的思想资料的积累、理论准备的过程。这个历史责任，将由宋明唯物主义哲学家承担起来，本书第六篇将要讲到。

第 二 章

傅奕反佛教斗争及吕才、卢藏用、李华反对方术迷信的进步思想

第一节 傅奕的反佛教斗争

南北朝以来，佛教在社会上有着广泛的影响。范缜虽从理论上批判了佛教的神不灭说，但是佛教得以广泛传播，是有它的社会根源的。因此，佛教在隋唐之初，比过去更有所发展。并没有由于范缜在理论上的驳斥而销声匿迹。傅奕是唐初坚决反佛教的思想家，他给后来的许多反佛教思想家做出了榜样。

傅奕[①] 生于公元 555 年（梁敬帝绍泰元年），死于公元 639 年（唐太宗贞观十三年），是隋及唐初的自然科学家，曾做过主管中央政府的天文、历法的官吏，他是一个重要的无神论者。他与佛教的宗教迷信思想进行了坚决的斗争。著有《老子注》，并集魏晋以来反佛教的人物编为《高识传》。唐代佛教势力相当强大，影响也至为广泛。唐代反佛教的阵容，比起佛教的势力来，还不能说是强大的。傅奕以后，唐代重要的思想家，如柳宗元、刘禹锡宣传唯物主义，但不反佛教。也有些思想家，如韩愈、李翱，反佛而

① 《旧唐书》卷七十九；《新唐书》卷一〇七。

宣扬唯心主义。傅奕在唐初佛教盛行的时期最先向佛教展开斗争,站在维护国家利益的立场反对佛教,这种功绩是值得肯定的。他的方向是正确的,批判佛教的态度也是坚定的。

从维护封建主义的立场,傅奕提出了反佛教的主张:

"海内勤王者少,乐私者多,乃外事胡佛,内生邪见,……出臣子之门,入僧尼之户。立谒王庭,坐看膝下,不忠不孝,聚结连房。"(《广弘明集》卷十一)

这是说,佛教破坏了封建君主集权的制度,不做皇帝的臣,不做父母的子,对皇帝是不忠,对父母是不孝,它"人家破家,人国破国"(同上),所以必须禁止。

为中央集权的政府考虑,佛教徒充斥,势必影响政府的收入。傅奕说:

"天下僧尼,数盈十万,……今之僧尼,请令匹配,即成十万余户。产育男女,十年长养,一纪教训,自然益国,可以足兵。四海免蚕食之殃,百姓知威福所在。"(《旧唐书》本传)

这是说佛教徒为了逃避国家的负担,才出家的。如果废除佛教,不但免去这一批蚕食人民的寄生者,还可增加国家的人口和税收。因而他主张"凡是沙门,放归桑梓,令逃课之党,普乐输租,避役之曹,恒忻效力"(《广弘明集》卷十一)。

从傅奕的著作中可以看到,佛教徒的免税、免役的特权不但直接加重农民的负担,也不能不加重一般地主阶级的负担。一般地主阶级与僧侣地主阶级是有矛盾的。他们反对佛教的斗争,在客观上也符合了广大人民群众的利益,因此,傅奕的主张具有进步意义。

傅奕反佛教的斗争,在理论上以元气自然论为基础。他说:"生死寿夭,由于自然;刑德威福,关之人主"(《旧唐书》本传)。这

是说人的生命的长短是自然原因形成的，人的富贵贫贱是由君主决定的，与佛教的宗教信仰没有关系。佛教徒都把这些社会现象的决定力量算在佛教法力的账上，“愚僧矫诈皆云由佛。窃人主之权，擅造化之力”，“恐吓愚夫，诈欺庸品”（同上）。傅奕认为佛教完全靠欺骗的手段才得到传播的，有些人相信佛教是上了它的当：“凡百黎庶，通识者希，不察根源，信其矫诈。”（同上）

我们必须指出，佛教所宣传的那一套迷信思想全是骗人的，不是真理。但是作为一种社会现象的宗教，既然是一种上层建筑，它决不会与它的基础无关。把佛教传播的原因仅仅说成是佛教徒在骗人，愚人受骗，并未能找出佛教产生以及发展的根本原因来。

恩格斯曾批评那些对基督教采取简单否定的观点的人们说：“把一切宗教、因而把基督教看作欺骗者的虚构，这是从中世纪自由思想家时代起一直到十八世纪启蒙派止的占主导地位的看法。自从黑格尔给哲学提出任务要在全世界历史里指出理性发展以来，这种看法已不再能使人满意了。”恩格斯指出，宗教当然是欺骗，但宗教的蔓衍并不能全用欺骗来说明它。他说：“对于征服了罗马世界帝国并把大部分文明人类支配了一千八百年的一种宗教（指基督教——引者注），并不能只说它是骗子们捏造出来的胡说就完事。要想了解它，必须首先能够就它产生并达到支配地位的那些历史条件来说明它的发生和发展。”（《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》，见《论原始基督教史》，人民出版社 1961 年版，第 1、2 页）傅奕反对佛教的理由，实际上和恩格斯所批判那种简化的无神论者差不多。况且，从地主阶级的立场反对宗教，不能是彻底的无神论者。剥削阶级的阶级性决定了他的反佛教的局限性。

所有马克思以前的一切进步思想家,都不可能真正从阶级根源去认识宗教。因此,傅奕反对佛教的斗争应当肯定其进步的社会意义,但是也应指出其不足之处。

第二节　吕才对当时社会流行的迷信思想的批判

吕才[①],生于公元600年(隋文帝开皇二十年),死于公元665年(唐高宗麟德二年),唐初著名的博学的学者、通晓天文、乐律、医学的科学家,重要的无神论者。由于职务的原因,他曾奉命整理过社会上流行的关于算命、看八字[②]、看葬地风水、选择住宅建筑方位等方术迷信书籍。他整理这些迷信书籍时,不是宣扬它,而从无神论的立场对这些著作进行批判。吕才的著作可惜大部散佚了。他的反方术迷信的斗争不停留在书本上,而是对社会上流行的各种迷信进行批判。他继承了王充对方术迷信的批判精神。

(一)对禄命迷信思想的批判

秦汉以后,社会上出现了以算命看相为职业的人[③]。他们"高谈禄命以悦人心,矫言祸福以尽人财"[④](《叙禄命》)。那些算

① 《旧唐书》卷七十九;《新唐书》卷一〇七。

② 唐代算命,比宋以后的方法简单一些。它只从出生的年、月、日的干支推算,实际上是"六字",后来加上出生时辰的干支,才是"八字"。

③ 战国时已有看相的人,如《墨子·贵义篇》有"帝杀黑龙于北方",黑脸的人不宜往北的说法。荀子有《非相篇》。

④ 《史记·日者列传》原文是:"虚高人禄命以说人志;擅言祸灾,以伤人心;矫言鬼神,以尽人财。"

命看相的人，根据人的出生的年月，推算一生的命运，预言他一生的贵贱、贫富、寿夭、身体的强弱。这就是说，人的一生遭遇都早已在出生的时候就已被决定了。按照上述迷信说法，人的富贵贫贱是命中早已注定了的，不可改变的。这种宿命论观点，使劳动者安于贫贱的地位，对富贵的人也给他们以理论的论证。它显然是为当时不平等的社会辩护的。这种迷信不但在古代曾流行过，直到全国解放前，它一直流行着，未曾中断过。吕才反驳这种迷信思想，在当时是有它一定的现实意义的，对后来的无神论思想也是有启发的。

吕才继承了王充的批判精神，善于利用论敌的自相矛盾以揭露论敌。在他反对《禄命书》的迷信思想时，通过历史上人所共知的人物的年月生辰，用推算的方法论证它的"不验"。

《叙禄命》以春秋时鲁庄公为例，庄公生当乙亥之岁，建申之月，依照《禄命书》的推算，应当贫贱，没有官爵，但是鲁庄公是一国的君主。按照禄命书，这一年七月出生的人身体虚弱，相貌矬陋。但是《诗经·齐风·猗嗟》这首讽刺庄公的诗，却证明庄公生得长大，漂亮，既不虚弱，也不矬陋。

吕才又以秦始皇为例，指出按禄命书，秦始皇的生辰是"岁在壬寅，此年正月生者，命当背禄，法无官爵"，"为人无始有终，老而弥吉"，"唯建命生，法合长寿"（《叙禄命》）。但事实上秦始皇贵为天子，寿命却不过五十岁，可见禄命之说不验。

再以汉武帝为例，"武帝以乙酉之岁七月七日平旦生，亦当禄空亡下"，"法无官爵"（同上），他从这些两反的事例中，也证明禄命之说不可信。

对于上述流行的禄命迷信思想，吕才没有从根本上否认它，而是用禄命书本身的推算方法以证明其不验。吕才这种寻找例

外以破论敌的论辩方法，还不能认为是一种有效的严格的方法。因为禄命之书的错误，并不在于它说得"不验"，而在于禄命之书的基本观点，从人的出生年月断定一生的富贵吉凶的观点，本身就是错误的、反科学的。吕才反对的是禄命之书不灵验，而不能从根本上否定这种"学说"本身的荒谬，这就不免给宿命论留了一线生路。如果有相信禄命之说的人，又举出某某人的一生的命运"符合"禄命之书的推算，吕才恐怕只能用"多言或中"来解释了。因此，我们认为吕才这种有一件驳一件的方法，跟着论敌转，不从根本上否定他们所谓推算的荒诞、反科学的观点，就不能彻底把敌人驳倒。

其次，吕才反对迷信，只是从某些具体的事例进行驳斥，而没有接触到迷信思想的社会根源，吕才就不能说明何以千百年来有人"矫言祸福"，千百年来不断有人甘心受其矫言的蛊惑。

从吕才的反对禄命迷信的思想的斗争可以使我们认识到，不掌握历史唯物主义，是无法正确地解释社会现象的。正是由于存在着阶级压迫，其中既得利益集团、阶级要继续维持其特权，受苦难者在幻想中要求改变现实处境，又没有找到明确的道路，因而给方术迷信提供了孳生的温床。

(二)对迷信埋葬风水的批判

当时社会上流行着一种迷信风水的思想[①]，认为"富贵官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰坟垅所招"(《叙葬书》)。这是说，祖先的坟地的地址选得好，安葬的时日选得好，子孙就会发迹。选得不好，会给后代子孙招来灾祸。宣传风水迷信思想也是

① 这种迷信风水的思想，一直延续了二千多年。

对剥削阶级有利的。把劳动人民对现实的不满转移到祖先埋葬的地点的问题上去，使他们不再追寻苦难的真正根源。由于这种迷信思想深入人心，有人为了选择坟地，宁可把死人的尸体停放多年，不埋葬；也有争夺坟地，不惜打架、打官司，反把活着的人弄得倾家荡产的。吕才指出："暨乎近代以来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生。巫者利其货贿，莫不擅加妨害。遂使葬书一术，乃有百二十家！各说吉凶，拘而多忌。"（《叙葬书》）

吕才驳斥了这种迷信思想，他说，人的富贵不是决定于安葬的地点和时日，而是决定于生活态度和道德修养："日慎一日，则泽及于无疆，苟德不建，则人而无后。"（同上）他还举例说："臧孙有后于鲁，不关葬得吉日；若敖绝祀于荆，不由迁厝失所。""官爵弘之在人，不由安葬所致。"（同上）最后，吕才指出，这种思想的传布，由于俗人的无知，也由于巫者的欺骗。这些术士们，有时说葬日不宜哭泣，死者家属有的就对来吊祭的客人笑容满面；有时说相同属肖的不能接近墓葬，死者家属就穿起吉服，不去送殡，这些都是对于圣人的礼教的破坏，吕才认为是不能容忍的。

吕才的批判值得进一步分析。第一，他认为富贵、贫贱的根源，不是由于风水，而是由于积德，这还是一种善恶报应思想。第二，他反对丧葬迷信思想，还是从封建礼教的立场出发的。以上这两点，使他的反对方术迷信的思想水平受到了限制。只有经过现代科学武装了的唯物主义者，才能从理论上把迷信思想彻底打垮；只有在共产党领导下的、翻了身的劳动人民的觉醒，才可以消灭方术迷信孳生的温床。只要剥削阶级存在，劳动人民没有翻身，没有共产党的领导，这种迷信思想是不能肃清的。一旦劳动农民革命了，起来打倒压在他们头上的反动派时，鬼神菩萨、

风水、禄命之说才有根本破除的可能。毛泽东同志有一段宣传破除迷信的话：

“信八字望走好运，信风水望坟山贯气。今年几个月光景，土豪劣绅贪官污吏一齐倒台了。难道这几个月以前土豪劣绅贪官污吏还大家走好运，大家坟山都贯气，这几个月忽然大家走坏运，坟山也一齐不贯气了么？土豪劣绅形容你们农会的话是：‘巧得很啰，如今是委员世界呀，你看，屙尿都碰了委员。’的确不错，城里、乡里、工会、农会、国民党、共产党无一不有执行委员，确实是委员世界。但这也是八字坟山出的么？巧得很！乡下穷光蛋八字忽然都好了！坟山也忽然都贯气了！神明么？那是很可敬的。但是不要农民会，只要关圣帝君、观音大士，能够打倒土豪劣绅么？那些帝君、大士们也可怜，敬了几百年，一个土豪劣绅不曾替你们打倒！现在你们想减租，我请问你们有什么法子，信神呀，还是信农民会？”(《毛泽东选集》第1卷，人民出版社第2版，第35页)

上面这一段精彩的话，不止是针对1927年的湖南农民，对于我们理解古代的迷信思想也有指导意义。

第三节　卢藏用《析滞论》对占卜术的批判

卢藏用[①]生卒不详，约生于公元656年(唐高宗显庆初年)，约死于公元713年(唐玄宗开元元年)，曾隐居终南山，后来做了

① 《旧唐书》卷九十四；《新唐书》卷一二三。

官。当时社会上看命、算卦、看天象预卜吉凶的说法十分流行。这些流行的观点宣扬所谓“黄公裁变，玄女启谟，八门御时，六神直事。从之者则国富兵强，违之者则将弱朝危”(《析滞论》)①。这是说，上述那些迷信的书(黄公、玄女等书，以及八门、六神的禁忌)② 的说法是不可违背的。

卢藏用对当时流行的迷信思想展开了批判。他引用了古代进步思想家史鼛的话：“国之将兴，听于人；将亡，听于神。”③ 由此，卢藏用推论说，国家的“得丧兴亡，并关人事；吉凶悔吝，无涉天时”。国家的兴亡都和人事的努力有关，与天时没有关系。如果主管国家政治的，“刑狱不滥”，人民就长寿，不会受刑罚的折磨而致夭死。“赋敛蠲省”，人民就富足；“法令有常”，国家就安静，不出乱子；“赏罚得中”，兵力就强盛。国家的强弱，治乱、兵力的盛衰，都是人事努力的结果。治国的原则不能靠迷信。他说，“礼者士之所归，赏者士之所死，礼赏不倦，则士争先”。如果不按照上述原则治理国家，“虽卜时行刑，择日出令，必无成功”。

卢藏用指出当时的社会却是：“俗多侥幸，竞称怪力，争诵诡言。”有些统治者，“屈政教而就孤虚，弃信赏而从推步”，他们放弃政治，迷信占卜或占星术。他们还“附会前史，变易旧经”，“复军败将者，则隐秘无闻；偶同幸中者，则共相崇饰”。这是说，他们把一些根据迷信，偶而猜中了的，就夸大、宣扬；那些根据迷信把事办坏了的，就隐蔽下来，不再声张。他指出，这种迷信思想完全是骗人的。

---

① 凡引《析滞论》不再注出处。

② 参看《中国哲学史教学资料汇编》隋唐部分注解。

③ 与史鼛原文略有出入。

卢藏用还利用历史事实对这些迷信思想进行驳斥。迷信书上分明说甲子日兴兵要打败仗,但是武王伐纣,就是甲子日兴师的,而一战克殷。他说,决定战争胜败的是人的因素,不是天和鬼神的力量,"人事苟修,何往不济?"卢藏用又说,"若兵强将智,粟积城坚",即使遇到什么不吉利的时日,也不会失败。"任贤使能,则不时日而事利;明法审令,则不卜筮而事吉。养劳赏功,则不祷祠而得福。"

卢藏用还把有根据的预见和迷信的预言加以区别。他说,通过事实的分析,做出的预言,是可信的,如僖公三十三年,秦国出兵攻打郑国,甲士过周王城北门,上车时一跃而上,王孙满看出秦国将士有骄傲自满情绪,预言秦军必败,后来秦军果然失败。昭公十八年,郑国裨灶预言郑国将有火灾,后来没有应验。卢藏用指出,前者是根据事实的预见,后者是迷信的预言,没有科学性,这两者应当有所区别。

卢藏用的无神论虽有它的进步的方面,但是也有它的不彻底的方面。他不信迷信占卜,但有人提出"焚蓍龟,毁律历,废六合"的彻底措施,他又觉得这样做未免过分了。他说:"此所谓过犹不及也。夫甲子所以配日月,律历所以通四时,金木所以备法象,蓍龟所以筮吉凶。"古代的天文学由于缺乏近代科学的基础知识,不可能和占星术完全脱离关系,所以用来"配日月"、"通岁时",这是可以理解的。但是他还主张用蓍龟去筮吉凶,这就又陷于方术迷信的旧圈套。虽然,他也说不可对此过分相信,但又认为不可完全废除。这正说明他的无神论的不彻底。

第四节　李华对占卜迷信的批判

李华[①]，生卒年不可详考，约为公元700年--766年，是唐代著名的文学家，古文运动的先驱者。有《卜论》，批判龟卜的不可信。李华的著作保存在《文苑英华》、《唐文粹》中。《全唐文》纂录了他的全部遗文。

李华的无神论思想比卢藏用更彻底些。他说："愚未知夫天地之心，圣达之谟。灵之寿之，而夭戮之，脱其肉，钻其骸，精气复于无物，而贞悔发乎焦朽，不其反耶？"（《卜论》）[②] 李华相信龟是比较灵明而长寿的，它"不伤物，呼吸元气"，可是人们一方面认为它"灵而寿"，一方而却"夭而戮之，脱其肉，钻其骸"，"既剿而残之，而求其灵"。李华认为这是难于理解的，他质问道：把活龟变成死龟，使它的"精气复于无物"，却要从已经焦灼、朽烂了的骨头上寻找所谓卦象，这不是十分颠倒的行为吗？

李华又援引《易·乾卦文言传》的话来反驳那些迷信占卜的人："夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。"这是圣人的话，应当是可信的。可是那些迷信者，把本来可以长寿的龟杀害了，能算与天地合其德吗？一定用某种东西问卜，能算与日月合其明吗？残害了介虫的生命却希望得到它的指示，能算与四时合其序吗？用死介壳制定难以决定的事情，能算与鬼神合其吉凶吗？

李华又说，祭祀的仪式，从夏、商、周以来一直用尸，用人扮

---

① 《旧唐书》卷一九〇；《新唐书》卷二〇三。

② 引文出自《卜论》的，不另注明出处。

作受祭的死者，到了战国，祭祀不再用尸。古代尸重于卜，尸既可废，龟卜又为什么不可以废呢？他又说，古代新制的“钟鼓器械，必衅[1]之”，用牲畜的血涂在器物上，以避鬼物为害。但是现在已不再采用这种礼，并没有因此而“器物不利用”。李华得出结论说：“则卜筮阴阳之流，皆妄作也。”

李华又指出，当时相信鬼神的人，“洁坛坫而布精诚，求福之来”，结果毫无效果。也有“耕夫蚕妇，神一草木，祷一禽畜，鼓而舞之”，对草木、禽兽进行崇拜，这完全是荒诞不可信的。他认为正当的生活态度应当是“专任道德以贯之，则天地之理尽矣，又焉假夫蓍龟乎？又焉徵夫鬼神乎？”他认为不讲鬼神是合乎道理的。

李华对传统的迷信、流行的占卜有所批判，体现了他的无神论的战斗精神，但是他晚年由于政治上的失意，与佛教思想有些接近，这又是他的无神论思想不够坚定的地方。

① 解放前，我国西南少数民族地区，还有牲畜的血涂在器物以辟鬼的宗教迷信。《礼记》说衅可以通鬼神，据民族学，衅是避鬼神。不论是避鬼神，或通鬼神，总之都是用来对付鬼神的。

第 三 章

刘知几的进步的历史观

刘知几[①]，生于公元 661 年（唐高宗龙朔元年），死于公元 721 年（唐玄宗开元九年），唐代的著名史学家，他以一生的精力写成《史通》。这部书是我国第一部成系统的史论，是研究刘知几思想的重要材料。

第一节 对传统思想的怀疑与批判

刘知几在唐朝的地主阶级中，他属于中下层。他在政治上是进步的，遭到排挤，受压抑，曾历事四个皇帝，在中央政府任史官达三十年，对剥削阶级的明争暗斗，互相倾轧的黑暗内幕感受较深，对统治阶级内部矛盾有一定的认识。现实政治斗争的经验使他对待历史的理解深刻了，使他具有不同于死扣书本的书呆子的读书方法，他的史论，也就不同于一般封建知识分子的空洞议论。关于历史本身的著述、研究方法的议论不属于本书讨论的范围，这里不去说它，但是他对传统思想的怀疑与批判，有许多有价值的见解，值得引起注意。

---

① 《旧唐书》卷一六二；《新唐书》卷一三二。

按照几千年相传的传说,以及典籍记载,尧、舜是被认为无可怀疑的圣人。有人说"尧、舜之人,比屋可封"(见陆贾的《新语》)。刘知几根据他所理解的政治斗争和一定的史料,对尧、舜这样的偶像提出了怀疑。他说尧自动把天下让给舜,这种传说是美化了尧、舜,掩蔽了事实真相。"据《山海经》谓放勋之子为帝丹朱,而列君于帝者,得非舜虽废尧,仍立尧子,俄又夺其帝者乎?"(《史通·疑古》)刘知几联系到后来的历史事实,他说:"观近古有奸雄奋发,自号勤王,或废父而立其子,或黜兄而奉其弟,始则示相推戴,终亦成其篡夺。求诸历代,往往而有,必以古方今,千载一揆。斯则尧之授舜,其事难明。谓之让国,徒虚语耳。"(同上)这是说,他认为正统派一贯吹捧的尧、舜以天下相让,其实不过是篡夺。

历史界的传统看法认为舜以天下传给禹。刘知几对此也提出了怀疑。据《史记》及《淮南子》的记载,舜死于苍梧之野。刘知几说,苍梧在楚境的汨罗,在汉称为零桂,接近五岭,地气瘴厉,家里略有些产业的人也不会由中原跑到那里去,万乘之君如何肯到那里去巡游?舜以垂暮之年,远涉不毛之地,而且二妃没有伴随,哀怨幽恨以死。舜的下场哪里像个自动逊位的皇帝?刘知几根据他自己的历史经验推断,"历观自古人君废逐,若夏桀放于南巢,赵嘉迁于房陵,周王流彘,楚帝徙郴,语其艰棘,未有如斯之甚者也"。因此,他断定,舜老死苍梧,恐是禹把舜放逐出去的。

尧、舜、禹正统史学家谓之"三王",被捧为封建帝王的最高典范。刘知几根据史实,揆以情理,对此提出质疑。这种不盲从、不迷信,敢于怀疑的精神,开拓了封建时代治史者的思路,使那些埋首故纸堆中,只顾记诵,不动脑筋的读书人不得不为之震

惊。更重要的是他假托三代圣王的篡夺行为，揭露了历史上的许多帝王的假仁假义的虚假面貌。这是我国封建史学中最富有民主性的菁华的部分。

正统派的历史家一向把亡国的桀、纣当作暴君的典型①。刘知几对此也提出了不同的意见。他说："《五经》立言，千载犹仰，而求其前后，理甚相乖。"他举例说，"称周之盛也，则云三分有二，商纣为独夫。语殷之败也，又云纣有臣亿万人，其亡流血漂杵"。刘知几指出，这些话虽然出自经典，但前后显然矛盾。纣虽然有过失，"欲加之罪，能无辞乎"（同上）？

《论语》也是汉以后封建学者不敢轻议的一部经典，王充还敢提出一些怀疑，其余的封建学者只能附会、注释，从来不敢怀疑。刘知几对于孔子称赞周文王的话也敢于怀疑。②《论语》说"大矣，周之德也！三分天下有其二，犹服事殷"③。刘知几说，周的统治者如果仍旧是殷的臣属，他的三分天下有其二的土地只能兼并来的，这就是僭越。周统治者"戡黎灭崇"，就是自专征伐，"亦犹近者魏司马文王（司马昭）害权臣，黜少帝，坐加九锡，行驾六马。及其殁也，而荀勖犹谓之人臣以终！盖姬之事殷，当比马之臣魏。必称周德之大者，不亦虚为其说乎？"这不啻直接指摘孔子的称赞文王是夸大、不实。把圣德之至的文王比作准备时机、篡夺曹魏政权的司马昭。如果不带有几分叛逆精神，这些话是不敢说的。

---

① 今天我们也认为桀、纣是残害人民的暴君，但与封建学者的标准不同，这里要有所区别。

② 今天对于西周的文王、武王的历史作用还是肯定的，但是与封建学者的标准不同。刘知几敢于怀疑传统，这一点是可贵的。

③ 见《论语·泰伯》，文句略有出入。

此外,他对于孔子的《春秋》[①] 的写作态度、内容的真实性都有所指斥。他认为《春秋》有时把坏事说成好事,有"虚美"的缺点。

第二节　对历史典籍中五行灾异神鬼迷信记载的驳斥

刘知几根据历史材料对各种有关迷信的记载,通过事实分析给予有力的驳斥,对于当时科学思想的发展有直接促进作用。对于哲学思想的发展也有积极推动作用。由于地主阶级偏见的局限,他对于古代历史典籍中的荒诞不经之谈,还不敢断言其都是虚妄,也由于科学发展水平的限制,对于许多怪异现象还无法找到科学解释。因而刘知几的无神论思想还有某些不彻底的地方。他的无神论思想表现在两个方面。

(一)对阴阳五行灾异说的批判

自从邹衍开始,用五德终始谈历史发展,董仲舒又推波助澜,完成了庞大的神学目的论思想体系。又经历了两汉之际的谶纬迷信的传播,以致形成了深入社会人心的风气,经过王充等人的批判,对神学目的论有所澄清,但封建统治者为了制造他们取得统治地位的神学根据,也不断编造迷信传说,并把它写进历史,以欺骗人民。

刘知几认为历史所记载的大事的成败,主要在于人事而不

① 刘知几相信《春秋》是孔子自著。对《春秋》一书的体例的评论和不满也就是对孔子的评论和不满。

系于天道、龟卜。他举例说，武王伐纣时，占卜吉凶，“龟焦蓍折”，如按照迷信，就是神明不允许出征，但武王还是出了兵，结果一举擒纣。南朝宋武帝出兵攻打卢循，军中大旗竿折断，幡沉水中。迷信者认为是不吉之兆，但刘裕毅然进兵，结果大败卢循。相传鹏鸟入舍，会给主人带来不幸，汉代贾谊在长沙有鹏鸟入舍，次年文帝召他入京。贾谊不但没有遭到不幸，反而得到升迁。刘知几又说，古之国史，“闻异则书”，有关于月食、山崩、陨霜、雨雹、冬无冰、螟伤苗之类的记载。这并不是说有什么神秘。①

古代有许多阴阳家，为了把事实神秘化，他们故意把天变与历史事实本不相关的事件联系在一起，他们“不凭章句，直取胸怀，或以前为后，以虚为实。移的就箭，曲取相谐。掩耳盗钟，自云无觉”（《史通·书志五行》），他们自以为乱说一通就可以骗人，其实他们这些迷信家的说法经常矛盾百出，难以自圆其说。刘知几指出：“且每叙一灾，推一怪，董（仲舒）京（房）之说前后相反；向（刘向）歆（刘歆）之解，父子不同”。比如春秋桓公三年“日有食之”，董仲舒、刘向以为是预示“鲁宋杀君易许田”，刘歆以为是预示晋曲沃庄伯杀晋侯，京房又以为是预示后楚庄称王，兼地千里。又庄公七年，夜中星陨如雨，刘向以为夜中指的是中国，他儿子刘歆以为白昼指中国，夜中指外国。刘知几说这都是主观的推测。刘知几对董仲舒首倡阴阳五行之说给以严厉的批判。他说，“下帷三年，诚则勤矣。差之千里，何其阔哉！”（《史通·五行杂驳》）刘知几还指出历史上有许多事实“前事已往，后来追证，课彼虚说，成此游词”（《史通·书志五行》）。

刘知几对那些乌烟瘴气、散布大量迷信思想的历史解说家

① 大意见《史通·书志五行》。

给以有力的反击。但是他还有些迷信思想残余，他还认为除了那些随意乱说的迷信之外，还有所谓可信的神秘主义的预言，他说："至如梓慎之占星象①，赵达之明风角②，单扬识魏祚于黄龙③，董养徵晋乱于苍鸟④。斯皆肇彰先觉，取验将来，言必有中，语无虚发。苟志之竹帛，其谁曰不然？"(同上)这是刘知几过分相信史书的记载，以假当真的思想局限的表现。

(二)对祥瑞符命迷信思想的批判

刘知几认为祥瑞符命也和阴阳灾异一样，基本上是虚妄的，但他还没有根本否认它。在《史通·书事》篇中说："夫祥瑞者，所以发挥盛德，幽赞明王。至如凤凰来仪，嘉禾人献，秦得若雉，鲁获如麟。求诸《尚书》、《春秋》，上下数千载，其可得言者，盖不过一二而已"。这说明刘知几只承认所谓祥瑞事件只是历史上千年不遇的极个别的现象。但是后来的情况就远远不是这样了。"爰及近古则不然，凡祥瑞之出，非关理乱，盖主上所惑，臣下相欺。故德弥少而瑞弥多，政逾劣而祥逾盛"！这是说，后世的祥瑞是臣下投合人主的喜好，故意编造出来讨君主欢心的，君主的道德越差，国家的政治越坏，祥瑞就编造得越多。汉代桓、灵两帝的政治最混乱，他们的祥瑞比汉代太平盛世文、景时代还多。曹魏和司马氏的政治已经够坏了，五胡十六国的刘渊、刘曜和石勒这些残

---

① 《左传》昭公十七年，梓慎预言宋、卫、陈、郑将有火灾，后果有火灾。

② 《三国志·吴志》：赵达善于推算吉凶，"无不中效"。

③ 《后汉书·方术传下》，单扬预言五十年后在谯这个地有王者兴，后来魏代汉。

④ 《晋书·隐逸传》，永嘉中洛阳城东北步广里地陷，有二鹅出。苍者飞去，白者不能飞。董养预言中国要发生大乱。

暴的统治者比曹氏和司马氏更坏些，他们的祥瑞比曹氏、司马氏两朝还要加倍。“而史官徵其谬说，录彼邪言，真伪莫分，是非无别！”（《史通·书事》）刘知几能指出祥瑞之说，泛滥于“主上所惑，臣下相欺”，不能不谓之有识，但是他还相信祥瑞有所谓“真伪”，这是他的对迷信思想让步、妥协处。

刘知几还指出，即使有祥瑞、符命，而真正对国家的兴衰治乱起决定作用的还是人的主观努力。司马迁是一位敢于怀疑天道有知的进步史学家①。但是司马迁的无神论还有不彻底的地方。刘知几对司马迁这些缺点提出了批评。他认为司马迁在论《魏世家》兴亡时，没有重视人的主观作用是错的。他评论说：

> “太史公曰：说者皆曰魏以不用信陵君故，国削弱至于亡。余以为不然，天方令秦平海内，其业未成，魏虽得阿衡之佐，曷益乎？”

刘知几针对司马迁这段议论进行了驳斥。他说：

> “夫论成败者，固当以人事为主。必推命而言，则其理悖矣。盖晋之获也，由夷吾之愎谏②；秦之灭也，由胡亥之无道；……然则败晋于韩，狐突已志其兆③；‘亡秦者胡’，始皇久铭其说。……假使彼……君才若桓文，德同汤武，其若之何？苟推此理而言，则亡国之君，他皆仿此，安得于魏无讥者哉？”（《史通·杂说上》）

刘知几这里更明确地指出即使有所谓关于国家兴亡的预言，如果有了德才兼优的君主，国家的命运并不是不可以改变的，将亡

---

① 司马迁的哲学思想见本书第三编第七章。

② 晋惠公夷吾拒绝忠言，以致失国。事见《左传》僖公十五年。

③ 《左传》僖公十年，狐突曾梦见死去的太子申生，申生告诉狐突说上帝将令秦国惩罚晋国。过了五年，秦俘晋君。

的国家还是可得到挽救。亡国不决定于符命和预言，创业建国，也不是符命和预言就可以决定的，决定创业建国的还是人的努力。刘知几认为像陈氏将有齐国，周王将得天下，如果他们创业的君主"德不半古，才不逮人"，虽有符瑞，他们也不能登上帝王、君主的宝座。

刘知几还指出，把一切诿之于天命，既不能真正说明历史的发展，也不足以从历史中给人们以有益的经验教训。他说："夫推命而论兴灭，委运而忘褒贬，以之垂诫，不其惑乎？"(同上)他还指出，相信天命的说法，像后来鱼豢的《魏略议》，虞世南的《帝王论》，当他们论到辽东公孙氏的失败的原因，江南陈氏亡国的原因时，都讲天命，都是错误的。

*　　*　　*

在马克思主义以前，人类对于历史的规律，基本上是无知的，但是先进的哲学家对历史发展的规律的探索所付出的努力，却是值得肯定的。他们努力在探索决定历史的是人还是神？是人的努力还是天命？历史发展的动力是来自社会外部还是来自社会内部？在刘知几以前，《管子》一书以及韩非、司马迁、王充等人都力图从天命、鬼神的支配下解放出来，并做出了一定的成绩。刘知几在前人努力的基础上做出了相应的贡献，他的《史论》的主要锋芒指向阴阳灾异、祥瑞符命的迷信思想。正当是女皇帝武则天为了达到取得政权，钳制舆论的目的，不惜大力编造神学预言，收买符命，惑乱人心的时候，刘知几指斥符命，批判迷信的现实战斗意义就显得分外光辉。

就他反对迷信、天命而强调人的主观努力而言，他是有成绩的。但是他所谓人的主观努力，不是人民群众，而是才智聪明的圣人，一般人民提不到话下，至于历史发展的规律性，他还没有

接触到。他的反对神学的历史论著给后来的柳宗元、刘禹锡的历史观准备了理论前提。

第 四 章

隋唐佛教宗派哲学(上)

第一节 隋唐佛教宗派哲学的形成和它的兴衰过程

南北朝时期,佛教在门阀士族大力支持下,发展十分迅速。它有了独立的寺院经济,重要佛教经典已有了不同的汉译本,在理论方面已开始从魏晋玄学的附庸地位趋向独立,但是尚未形成自己的体系。当时佛教理论研究者已发现大乘、小乘中许多流派的思想分歧。至于如何解决这些分歧,当时佛教信徒还提不出方案。他们对于佛教的全部理论体系还不能进行总结、概括。有些讲经的大师多半只讲自己所熟悉的经典,对于和自己学派不同观点的其他经典著作没有很好地给以交代,他们的一般的办法是存而不论。从理论发展的过程看,魏晋南北朝的佛教还没有形成宗派的条件。有些佛教史说南北朝时中国佛教已有了这样那样的宗派存在,是不符合历史事实的①。

① 近代资产阶级佛教史研究者搬运日本佛教史的成说,说中国佛教有"十宗"或"八宗",这是把日本佛教宗派错当作中国佛教宗派了。

佛教在南北朝时期，由于政治上南北的长期分裂，南方佛教与北方佛教所偏重的方面有显著的差别。南方佛教偏重在理论的辨析，北方佛教偏重在禅定① 的修持。直到南北朝末期，南北学风才开始融合。

隋唐时期，全国统一，佛教各家各派得到更进一步融合的机会。隋唐统治者为了更有效地利用佛教这一宗教思想武器，曾积极促成佛教思想的统一。佛教为了巩固自己的宗教势力，保护自己的寺院经济，也摹仿世俗封建地主阶级的封建宗法制度，建立了世代相传的僧侣世袭制度。从南北朝长期发展下来的流派，在一定的条件下，有的形成为宗派。宗派与学派不同。佛教宗派都有自己独特的宗教理论体系、宗教轨范制度，有独立的寺院经济，势力范围②，每宗都有自己的传法世系。

隋唐各宗正式建立和发展，时间有先后。天台宗最早，成立于陈、隋之际。法相宗成于唐太宗、高宗时期。紧接着就是武则天大力提倡的华严宗。禅宗也创立于武则天统治时期，但它的广泛传播是在中唐以后，特别是唐末到五代这一历史时期。唐末，由于中央政府财政困难，人民流亡，统治者虽然认为佛教的理论对它有用处，但是又感到寺院占有大批的土地、劳动力，影响政府的收入。在武宗会昌五年(公元 848 年)由政府下令拆除全国大寺院共四千六百所，中小寺院四万所。拆除的建筑材料用来修理官府房屋，金银像收归国库，铁像用来制造农具，铜像、钟磬用

① 禅定，即静坐、冥想，是佛教的一种重要宗教训练方法。

② 志磐在《佛祖统纪》中说："自唐以来，传衣钵者起于庾岭(指惠能为首的禅宗)，谈法界(指华严宗)，阐名相者(指法相宗)盛于长安"。天台宗盛行于江浙、湖北；华严宗的根据地在五台山及终南山。法相宗流行于长安、洛阳等地。禅宗早期流行于广东、湖南、江西一带，后来才遍及全国。

来铸钱币。国家没收良田数千万亩，奴婢(为寺院服役的)十五万人，僧尼还俗的有二十六万五百余人。佛教徒称之为"会昌法难"。这一次的打击之后不久，于公元 875 到 884 年，爆发了全国规模的黄巢起义，唐帝国已面临总崩溃的前夜，各地地主受到农民起义军的打击。当然，寺院经济也一蹶不振。那些靠宣传烦琐的经院哲学的佛教宗派都失去它们的物质条件，只有禅宗得到流行。

隋唐的佛教宗派，有以宣传的地名为宗派名称的，如天台宗；有以它阐扬的经典为宗派名称的，如华严宗；有以它的学说内容为名的，如法相宗；有以它独特的宗教修养方法思想方法为名的，如禅宗。以上这四个宗派对后来的中国哲学思想都有过广泛的影响。①

自从南北朝以来，大量佛教经典介绍到中国来。佛教在统治阶级大力扶持之下，得到广泛传播。这时人们开始发现大乘、小乘、空宗、有宗在理论上都存在着严重的分歧，其中互相矛盾的地方很多，在南北朝分散割据的政治局面下，佛教各学派实际上各不相谋，各讲各的，甚至对于佛教的一些基本观点，这一家和那一家的解释完全不同。佛教为了弥补佛教内部长期存在的理论上的分歧，加强佛教的理论战线的防御力量，共同对付外界批评，在隋唐时期各宗派都建立了判教的体系。

---

① 唐朝佛教的密宗以宣传落后的宗教法术为主，理论上没有什么影响，在中国哲学史中不占重要地位。戒律是一切佛教徒共同信奉遵守的教规，各宗有自己的教规，不能算一个宗派(律宗)。还有专念阿弥陀佛的一派(净土宗)，没有自己的专有的宗教理论，也不能算做宗派。南北朝曾流行的"成实"、"俱舍"都是专讲某一经论的学派，不是宗派，隋唐时期也不存在这样的宗派。"三论宗"号称为宗，但为时甚短，即被禅宗、天台两宗所吸收改造，唐代已没有专讲三论学说的寺院和宗派，所以也不算一个宗派。

判教，就是佛教根据各宗派自己的观点、方法，把所有的佛教经典著作和理论加以系统地批判和整理，重新估价、安排。目的在于调和佛教的一切经典著作的互相矛盾。判教工作是隋唐佛教各宗派对外防止攻击、对内统一分歧而采取的必要措施。

各个宗派的学说虽各有体系，但是他们替封建统治者、替封建制度进行辩护，维护出世的宗教教义，麻痹广大人民的立场却是完全一致的。

隋唐佛教宗派哲学继续探讨了南北朝的佛性问题，并有所发展。它从宗教哲学立场出发，把人的心理活动、精神修养(主要是宗教道德修养)、人性问题、以及人的心、性、情与宇宙观的问题密切联系在一起，构成各个宗派的完整的宗教哲学世界观体系。隋唐佛教宗派哲学还提出了一些重要的哲学范畴，以基本教义为根据进行了解释。后来的一些唯心主义哲学家，都基本上继承了他们的思想传统。后来的唯物主义哲学家，从批判佛教宗教哲学的斗争中，也利用他们所提出的这些思想资料，加以改造，从而丰富了自己哲学体系的内容。因此，可以说，隋唐佛教宗派哲学对后来宋明哲学有直接的影响。

隋唐时期佛教影响较大，历史悠久的宗派都是能够密切配合当时的阶级斗争，适应当时经济基础的需要，维护当时封建统治秩序的。隋唐佛教徒的著作(经典章疏)与其看作对印度佛教经典著作的注解，不如看做中国佛教的创作(法相宗除外)。其中有些观点在印度佛教学说中可以找到根据，也有一些观点是在印度佛教学说中找不到根据的。即使在印度佛教经典中找到一些根据，也只是采取其中符合当时中国社会所需要的部分。借题发挥，是隋唐佛教宗派哲学的特色。

隋唐佛教各宗派，除法相宗外，都是适应中国当时的经济基

础、政治需要而产生的。各宗都大力论证了成佛的可能，而且都做出了肯定的答案。这是在门阀士族地主阶级失势后，唐朝在新的历史条件下，地主阶级思想意识在佛教哲学思想中的反映。南北朝时期，在门阀士族地主阶级专政的历史条件下，庶族地主是不能在政治上占重要地位的。道生的"一阐提人皆得成佛"的口号，还不能取得社会的普遍承认。中唐以后，唐中央政府有意识地打击门阀士族残余的社会势力，于是在佛性问题的顿悟说、人人皆得成佛说，逐渐成为普遍公认的学说。可以看到，隋唐佛教思想，不仅是当时经济基础的反映，它还反转来对当时的基础起着加强、巩固的作用。

由于隋唐时期中国经济文化高度的繁荣，亚洲佛教传播的中心已由印度转移到中国。随着当时国际文化、经济的交流，佛教哲学理论也传播到东方一些邻国。南北朝时期重要的佛教学者，不少是外国僧人。隋唐时期，国际著名的佛教学者都是中国人，国际佛学者也往往来中国学习，并把在中国学到的佛教宗派哲学介绍到他们的国家。西域及印度有些散佚的佛经，找不到原本，也有从中国的汉译佛经转译回去的①。隋、唐的邻国，如朝鲜、日本各国也开始有了天台、华严、法相、禅宗等宗派。到过长安的国际僧人，终唐之世，代不乏人。伴随着佛教的传播，有关的音乐、艺术、建筑、雕塑等，也得到国际交流的机会。这虽是佛教思想传播的副产物，但对于国际文化交流，所起的作用是应当引起重视的，影响也相当广泛。

① 唐玄奘应印度佛教徒的请求，把印度失传的《大乘起信论》译为梵文，送还印度。

第二节　天台宗的宗教哲学

天台宗渊源于北齐、南陈，创于隋，盛于唐。中唐以后趋于衰落。

这一学派只有慧思①、智顗②、湛然③ 三人较为重要。

天台宗的开创人智顗是一个政治活动能力很强的宗教领袖。他在南朝的陈朝与皇帝为首的达官贵人来往极为密切。隋灭陈后不久，智顗即成为隋王朝的积极支持者。当隋炀帝还没有当皇帝时，智顗即和他深相结纳。

隋帝国统治时期较短，到了唐朝，天台宗广泛流行，并传播于海外。

(一)天台宗的止观学说

南朝与北朝的社会经济条件很不相同，因而作为上层建筑的宗教理论也各有它的特点。

南朝的佛教配合魏晋以来的玄学清谈，为门阀士族特权制度服务。例如，当时般若学说即与当时为门阀士族服务的各种玄学学说相联系；涅槃佛性学说即公然为当时的门阀士族的特权作辩护；南朝的神不灭学说，实即宣传宗教有神有鬼论，乃是为当时的封建宗法制度、血缘关系找"理论根据"的(参看梁武帝《立神明成佛义记》《弘明集》卷九及《敕下答神灭论》《弘明集》卷十)。

---

① 慧思(515年—577年)。

② 智顗(531年 -597年)的政治活动，可参看《国清百录》、《智者大师别传》、《天台九祖传》等。

③ 湛然(711年—782年)，《宋高僧传》卷6；《天台九祖传》。

北朝的学风比较单纯、朴实，在一定程度上保持着汉代经学的传统。北朝学风的特点是北方社会的经济、政治的特点在学术上的反映。

北方佛教把禅定作为佛教徒行动的指南，他们把禅定作为宣传绝对服从、乐天安命、温驯、奴化性格最有效的思想工具。在阶级压迫和民族压迫的双重苦难下，北方佛教注重宗教实践的反动作用，比起单纯用宗教哲学世界观去麻痹人民的反抗意志更为直截了当一些。在北方文化相对地落后于江南的情况下，更多地注意宗教实践的推广，少作理论上的发挥，是符合当时统治阶级的要求的。禅法在北方得到深入的传播，是有它的社会基础的。

与隋、唐帝国的政治统一局面相适应的文化等上层建筑必然要有它的特点。隋、唐佛教即摄取南朝佛教的重讲说的学风，从哲学方面阐扬封建制度的永恒性；也保留了北朝佛教注重禅定的学风，从行动上把人民纳入奴化教育的封建规范之内。禅定应与理论并重，已成为当时佛教徒公认的修行标准。

智顗创立天台宗，正式提出止观并重，并作为这一宗派的最高修养原则。智顗说：

> “泥洹之法，人乃多途，论其急要不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由借。”(《修习止观坐禅法要》)
>
> “若人成就定(止)、慧(观)二法，当知此之二法，如车之双轮，鸟之双翼，若偏修习，即堕邪倒。”(《修习止观坐禅法要》)

天台宗所谓止，即佛教宗教训练的坐禅；所谓观，即佛教宗教世

界观的建立，即般若。

从以上事实不难看出天台宗的定(止)、慧(观)并重的宗教修养原则，是南北朝佛教学风在隋、唐统一后的新历史条件下融合的表现。唐道宣说：

> “自江东佛法，宏重义门(按：义门即理论)，至于禅法，盖蔑如也。而思慨斯南服，定慧双开，昼谈义理，夜便思择，故所发言，无非致远。便验因定发慧，此旨不虚。南北禅宗，罕不承绪。”(《唐高僧传》卷二十一)

慧思到了江南，“昼谈义理”，谈的是宗教哲学的理论；“夜便思择”，思择即禅定、静观的工夫，这里已开了定、慧并重的先路。但必须指出，南岳慧思所谈的理论和印度的佛教真正的关系不多，绝大部分是他自己制造出来的。

慧思除了佛教的宗教理论外，还吸收了当时中国的神仙方术之士和印度的神仙方术之士的传教手法，开始形成了自己的宗教哲学思想体系。

慧思在他的《誓愿文》中曾发愿希望“成就五通神仙”，并声明要求长生。他说不是为了个人的长寿，而是为了更有效地宣传佛法。长生成仙本来是中国和印度早已流传的方术迷信。慧思以佛教徒的立场，大量吸取神仙方术迷信，并建立自己的宗教体系。[①] 从天台宗开始，就可以看出佛教与道教的互相吸收的迹象，它已开始脱离依傍，具有中国佛教的特点。

(二)天台宗宗教的世界观

智顗在主观和客观联系方面，以主观吞没客观。他说：

---

① 参看本书第四篇第七章第三节。

"夫一心具十法界,①一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,② 百法界即具三千种世间,此三千在一念心,若无心而已。介尔有心,即具三千。"(《摩诃止观》)

世界的多样性、复杂性,在他们看来,不过是一念心的产物;没有主观的思维,也就没有了世界的变化、丰富的世界(此三千在一念心,若无心而已;介尔③ 有心,即具三千),这是十分露骨的主观唯心主义。天台宗认为只有心才是最真实、最可靠、最根本的实体。他们说:

"……心全体惟作一小毛孔,复全体能作大城。心既是一,无大小故,毛孔与城俱全用一心为体。当知毛孔与城,体融平等也"(《大乘止观法门》④ 卷二)。

这是天台宗论证客观实在的世界是幻相。他们说,空间的大、小都是由主观意识想象出来的,不论设想一座大城或设想一个小毛孔,在意识的领域里完全一样,没有区别。天台宗就是这样去曲解事物存在的客观性质,他们还从时间上曲解事物存在具体时间内这一事实。他们说:

"据觉论梦,梦里长时,便则不实;据梦论觉,觉时食顷,亦则为虚。"

这是说,人们梦中有时出现很长的一些经历,如果从醒的观点看

---

① 十法界即指的世界的六道,加上声闻、缘觉、菩萨、佛。前六称为六凡,后四称为四圣。六道,也称六趣,即天、人、畜生、地狱、饿鬼、阿修罗,即六种生物。这六种生物居住的地方不同,他们之间死后可以互相转世。这是佛教轮回报应学说的根据。

② 据《大智度论》世间有三种:众生世间、国土世间、五阴世间,每一法界各具十法界,所以共有三十种世间。

③ 介尔即一点点。

④ 《大乘止观法门》有人疑为伪书,后出。

来，便认为梦中的长时间不是真实的；如果从梦的观点看，梦中经历的长时间，在醒时不过一顿饭的时间，也可以说醒时的短暂的时间也是不真实的。这是《庄子·齐物论》中庄周梦为蝴蝶，蝴蝶梦为庄周的相对主义思想的继承①。这里完全否认了认识的客观基础，企图以相对主义的诡辩论去抹煞客观事物必须在时间里存在这一事实。他们不顾实践，作出了十分荒唐的结论：

"正以心体平等，非长非短。故心性所起长短之相(意识中想象出的时间的长短的表象)，即无长短之实(并没有实际上的时间长短)，故得相摄"(《大乘止观法门》卷二)。

这是说不论长达十年，短到一刹都可包罗在一心之中。

照天台宗的观点，事物的存在完全可以超出空间、时间之外，不过是人们一心虚构的产物。

天台宗智顗进一步发挥了上述的观点，建立了他的"三谛圆融"的宗教世界观。

所谓"三谛圆融"，即根据《中论》的三谛偈做出进一步的唯心主义的发挥。《中论》② 说：

"因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。"

智顗发挥的"三谛圆融"的观点，在于说明一切事物只是因缘和合的假相。因缘是假设的一种关系，它不是独立存在的实体，所以说是"空"的。大乘佛教所谓"空"不等于"不存在"或"空虚"，而是"虚幻不实"。这种意义的"空"，他们有时又叫做"妙有"，也叫做"假有"。因为，天台宗知道客观世界分明存在着，用

① 见本书第二篇第六章(第一分册160页)。

② 《中论》的作者为印度的龙树(约在佛死后500年)。这部书是佛教大乘空宗的重要经典，南北朝时，经鸠摩罗什译为中文。这是一种客观唯心主义的宗教学说。

粗暴的方法硬说不存在，是骗不了人的。他们就说外界事物呈现于人们眼前的种种色相，不过是无自性的存在，它不具有任何质的规定性(假)。所谓“中道”是“空”和“假”，明确接受了“空”和“假”的宗教哲学观点，也就是佛的“中道”。天台宗在这里故意玩弄概念。天台宗先掏空了客观对象的物质基础，然后再去“认识”这样一个所谓世界。他们的神秘主义的认识论和他们神秘主义的世界观完全吻合。所谓“三谛圆融”，无非是主观精神与主观精神的符合。他们的“三谛圆融”，也就是说，没有心就没有了一切，他们也讲主客观的统一，但不是把精神统一于物质，而是把物质统一于精神。这是他们的宗教宇宙观。

天台宗力图抹煞客观世界的真实性，目的在于证明“真如”的永恒性、绝对性(“一切法真实如是，唯是一心，故名此一心以为真如。若心外有法者，即非真实，亦不如是”)。天台宗所理解的世界一切皆空，并不意味着什么也不存在，他们空的是客观物质世界的一切现象，他们把物质世界说成是“空”的，正是为了肯定他们的宗教的核心“真如”、精神实体的实有。

(三)湛然“无情有性”说的泛神论倾向

智顗以后，又过了一百多年，湛然对天台宗的宗教学说有所发展，他提出“无情有性”的宗教世界观。这一学说集中表现在他著的《金刚锟》一书中。

佛性问题是佛教的中心问题，这一问题的实质是：人们能不能进入天国？人们能不能成佛？成佛是在当下还是在遥远的将来？这些问题都构成佛性问题的内容。佛性问题，实质上是佛教的人性论。

人有没有佛性，即人成佛的可能性，这个问题本身是荒谬

的。但在阶级压迫的社会里，人们迫切要求摆脱当前苦难的愿望，却是十分真实的，一点也不荒谬。如果不能成佛，宗教将失去它的鸦片烟的作用，谁还相信？但问题进一步是不是人人对成佛都有份？如果有些人能成佛，有些人不能成佛，佛教所能俘虏的信徒就会减少。在印度佛教中，分明说过有人不能成佛，像一阐提人(善根丧尽的人)即不能成佛。

佛性问题在南朝就是一个争论得十分尖锐的问题。南朝的佛性问题的提出，是直接为南朝的门阀制度服务的。佛教的守旧派，为了维护人世间的不平等的封建等级制度，对"未来"的"天国"门票也十分悭吝，也不肯让人民分享。佛教的新派，如竺道生等比较狡猾些，他们对人世间的不平等制度极力支持，但对未来的"天国"的门票却慷慨价地大量出售。实际上后者的说法对剥削阶级更为有利，经过统治阶级的选择，后者占了上风。

隋唐时期门阀士族的传统的政治势力、经济势力已衰落，但在社会上还有一定的影响。当时有一批不属门阀士族出身的地主阶级知识分子已开始在政治上占势力，他们通过科举，可以爬上统治地位的上层。在社会上，在地主阶级中，已不再是"门第出身"可以决定一切了。

当门第等级制度森严的门阀士族势力被冲破以后，反映在佛教理论方面，就出现了天台宗湛然的"无情有性"的学说。湛然宣扬连没有生命的东西，如草木砖石都有佛性(都具有佛的本性)，当然人人都可以进入天国了。它的政治目的也十分清楚，教人相信佛的教导，安于苦难，社会上的不平等可以不必介意，在天国西方极乐世界可以得到补偿。

湛然认为一切事物都是佛性的具体表现，他还认为佛性包括一切的存在(虚空也是存在)之中，他说：

"故知经以正因结难,一切世间何所不摄,岂隔烦恼及二乘乎?虚空之言何所不该?安弃墙壁瓦石等邪?"(《金刚锨》)①

这是说,佛性无所不包括,怎能舍弃墙壁瓦石这些无生命的东西?佛教从释迦牟尼以来,即认为成佛是众生(也称为"有情"动物)的事,"无情"(非生物的东西)没有意识感觉、思维等等活动,所以不存在佛性的问题。湛然认为"若分大小,则随缘不变之说出自大教,木石无心之语生于小宗"。

湛然认为小乘佛教宣称木石无心这种观点是不正确的,他把一切东西都看做佛性的体现,他说:

"故知一尘(客观对象)一心(精神活动)……即一切生佛之心性。"

照他看来,一切心性都是与佛性共同形成、共同变化、共同造成、共同改变一切行为的缘故。

湛然进一步就思维和存在的关系提出了他的存在统一于思维的主张:

"故……应知万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。"

他所谓真如(精神实体)是属于精神方面的;所谓万法即万物是存在方面的。思维与存在的关系,是哲学上的根本问题。在这一问题上,看哪是第一性和第二性来区别唯物主义和唯心主义。天台宗和一切佛教宗派一样,它混淆思维与存在的界限,目的在于把客观世界纳入主观世界之中。

在思维与存在的统一的模糊的命题下,他进一步把现象与

① 以下引文凡出于《金刚锨》者,不再注出处。

本质这一对范畴也给以唯心主义的解释。他们认为现象与本质不在于反映事物的本质的规律，它不过是两个概念的相互依存：

"子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶?故万法之称，宁隔于纤尘？真如之体，何专子彼我?"

这是说精神性的实体无所不在，充满了一切事物。湛然还借用水与波的关系以说明他的哲学体系的本质与现象的关系：

"是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵问于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。"

他认为现象只能作为精神实体的现象而存在，现象虽然有多种多样，但最后的精神实体只有一个，即所谓佛性。他们用思维去统一存在。湛然和其他佛教哲学家一样，在思维与存在统一的烟幕下，取消了存在，只保留了思维。他说：

"若唯从理，只可云水本无波，必不可云波中无水。"

当时有人根据《大智度论》"真如在无情中但名法性，在有情中方名佛性"的说法，怀疑湛然的学说。但湛然肯定地回答说，这种怀疑态度是表面看问题，是"迷名而不知义"(只扣名词而不懂原理)。

哲学史已经证明，一切唯心主义越是彻底，就越会明显地暴露自身的内在矛盾；如果不彻底，就会留下理论上的缺口，从而难以自圆其说。如果他们认为佛性不具有普遍性，佛性在某些时候对某些事物不起作用，或不发生关系，那末，佛性的威力就是有限的，佛性的最高、最广大、法力无边的神圣不可侵犯性就会因而降低。佛性(最真实的精神实体)的管辖区域被规定在一定的范围之内，那末，他的管辖区域之外，就会成为无佛、非佛的领域。宗教思想都是要包容一切的，它不会给客观物质世界以应有

的地位的,它只能粗暴地让万物匍伏在神的脚下,这本来是古今中外一切宗教哲学不得不作出共同的结论。难题也发生在这里:佛性既然无所不在,它当然也要在稊稗、在瓦甓、在屎溺①。天台宗"无情有性"的宗教学说,从一方面说,挽救了佛教的"佛性"不具有普遍性、管辖范围不广的缺点,它可以"囊括宇宙,统贯天人",不给物质世界留有任何余地。湛然在宗教理论上的坚决性、彻底性比过去智顗等人的理论有了进一步的发展。但另一方面,天台宗的宗教哲学,把佛性融解在客观自然里面,把草木瓦石也看做佛性的表现,势必破坏了"佛性"至高无上的尊严,必然模糊了世间和出世间两个世界的界限。他们虽然把"佛性"的"普遍性"强调到无比的高度,但"佛性"的"绝对性"、"超越性"的这些特点不得不遭到贬抑。沿着这一方面发展下去,将给佛教的前途带来新的危机。因此,不难看出,宗教哲学如果把神性自然化,表面上扩大了神干预自然界的范围,实质上在缩小神干预自然界的权力;他们主观上力图加强神的地位,实质上神的地位却暗中遭到削弱。湛然所引导的道路不但不能达到他预期的目的,在一定的意义上,对佛教的教义起着破坏作用。这也是一切宗教哲学共同遇到的难题。他们无论采取什么手法,都无法堵住这个理论上的漏洞。

第三节　法相宗的宗教哲学

法相宗在中国的创始人是唐代著名翻译家玄奘②(公元600

① 参看《庄子》《知北游》庄子与东郭子关于"道"的一段话。

② 《唐高僧传》卷四,《慈恩三藏法师传》。

年—664年)和他的弟子窥基[①](公元632年—682年)。如果追溯这一宗派的印度远祖,一般都认为应从印度的无着(约410年—500年)和世亲(约420年—500年)开始,中间经过印度的护法和他的弟子戒贤而传到中国的。

玄奘一生的主要宗教活动在于全力从事佛教经典的翻译工作,总计一生所翻经论共一千三百三十五卷。他的严格的翻译方法给后来的译经者树立了榜样。他的弟子窥基推广了他的学说,对于法相宗的巩固,起了重要作用。

玄奘以艰苦卓绝的精神,克服种种困难,完成了赴印度取经的任务。他的学识、社会声望都曾得到印度僧众和国君的推重。当时许多印度人士劝他留在印度。但是玄奘是一个爱国僧人,他宁肯舍弃在印度的声望、名誉、以及生活方面的优厚待遇,回到自己的祖国。回国后,出色地进行了翻译工作。他在印度求学时期也曾虚心学习当时各种有关佛教经典知识和工具知识(如因明学等),在中印文化交流的历史上写下了光辉的一页。他对增进中印人民之间的友谊也做出了值得肯定的贡献。

(一)法相宗抹杀外境的唯识学说

法相宗用类似西方哲学史唯心主义经验论的方法,来论证现实世界的一切事物不过是众多感觉经验的复合体,它(客观世界的事物)本身是不存在的,眼感觉它有颜色,耳听到它有声音,触觉得到它的质碍性,冷、热等等。面这些,都是人们不同的主观感觉器官得到的表象,可知外物自身并不真实。他们这种分析在小乘佛教的后期,已渐趋于精密,到了大乘法相宗才比较彻底。

① 《唐高僧传》卷四。

法相宗提出了"唯识"的基本原理。玄奘的大弟子窥基说:"唯谓简别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。……识性识相,皆不离心。心所心王,以识为主。归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。"(《成唯识论述记》卷一)这是说,世界上没有所谓外物存在,所谓外物都是由识所产生的。

法相宗在佛逝世后约一千一百年才最后完成了它的体系,是一种更彻底的佛教哲学。法相宗的基本办法是取消主观和客观对立的关系,他们把客观世界完全说成是主观世界的作用。他们还主张,就是主观方面,能起认识、了别作用的,也不是由于人的身体的物质结构(如眼、耳、心等等),而是纯精神。也就是说,他们把哲学的根本问题,说成不是主观对客观的关系的问题,而说成纯主观的作用;在主观方面,起作用的也不是由于生理、心理的活动,而是纯精神的作用的"识"。

法相宗不满足于以前的佛教哲学把人的主观认识能力、作用只限于六种识:眼、耳、鼻、舌、身、意;他们开始建立八种识。除了前面所讲的六种识以外,他们还说有第七识叫做"末那"(Manas),第八识叫做"阿赖耶"(Alaya)。法相宗的意思是说,八个识根据它们的主要特点分为三类,前六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)是一类,其主要特点是起了别(区别)、认识的作用,通过它可以区别色、声、香(气味)、味(味觉)、触和思想意识想到的一切东西,包括有形的事物和无形的法则等。前六识的活动比较具体,也比较强烈,主要任务是向它所要认识的对象起追求作用。前六识(眼、耳、鼻、舌、身、意)中,前五识(意识除外)"唯外门转",只向外追求它所认识的东西。第六意识能"内外门转",能向外追求,认识外境,也能向内思考,自己进行思维活动。前五识,向外追求,不会无因而起,总要有所依据,它们依据的是

色、声、香……等境界。第六识也不能无因而起，它所依据，据法相宗的说法，是以“染污末那为依止等”(《显扬圣教论》卷十七)。而这些引起识的境界，并不是由独立于人们思想之外的客观物质实体，而是由识幻现出境界的样子，再由各个识去认识它。

重要的是第八识，阿赖耶识。第八识是前七识的最根本的共同的依据，所以又叫做“根本依”。有了第八识，其他七个识才能分别起它们应起的作用。第八识有发号施令，主持一切的作用，所以称它为心，它的特点是“动而无为”。第七识的主要任务是永远、经常地维持前六识与第八识的联系。它是为第八识服务的，它的存在以第八识的存在为前提。

法相宗虚构的八识学说是一系列的主观作用的描画，在这些主观作用的八个识中，他们把感觉经验方面五个识放在不重要的地位，把“动而无为”，不与外界直接关系的第八识放在发号施令的地位。前五识起作用时，要受第六识，意识的管束，意识可以单独活动，也可以与前五识一起活动，这种情况叫做“五俱意识”，前五识活动时，意识一定和它们一起，起指导和辅助前五识的作用。

法相宗还在佛教宗教世界观的基础上，进一步加工，不允许有离开识的实在的境(对象)。法相宗认为八个识都是先分别由它们自己变现出它们所认识的对象(境)，然后才起认识的作用。认识不是主观与客观在发生关系，只是人们的心自己认识自己的过程，“外界”只是“唯识所变”。法相宗认为一般人所谓“境”(外界、对象)，不是主观(识)去认识外界(境)，其实是自己的识所变现的“相分”；就是说，人们之所以能有外境的感觉，不是由于真正有离开主观独立存在的外境，而是由于人们自己的思想中现出来的外境的形相。法相宗把心分析为两部分：一部分是属

于被认识的形"相"的部分,叫做"相分";作为"相分"的对立面,具有认识的能力或作用的部分,叫做"见分"。心的具有能认识的作用的部分("见分")和心中属于被认识的形相的部分(相分)。他们不允许有离开心独立存在的"物","物"在法相宗的体系中不过是心的相分。

玄奘、窥基要求更彻底地取消认识论中主客观的分别。因为,前七识如果只起能认识的作用而不能变现它们所认识的对象的形相,那还是有认识论的主观与客观对立的嫌疑,有主有客,在法相宗的立场看来,总不如只有主而无客更能保证理论的彻底性。因此,他们把所谓八个识的认识对象,都说成是它们自己"见分"所认识它们自己变现出来的"相分"。他们认为,只有这样,才能把物质世界的客观存在赶尽灭绝。

法相宗建立了八识的学说,以阿赖耶为主宰,人死了,别的识就消灭了,只有第八识是永存的。佛教表面上反对灵魂不灭的有鬼论,但阿赖耶识,就是一个永远转世,不灭的灵魂。这就为佛教的因果报应的宗教教义提供了理论根据。

前六识进行活动时,变现出所认识的"相分",再用它们的"见分"去认识它的"相分"。当然没有这末一回事。第七识的活动,所认识的只是变现出一个似我(第七识自己)的"相分"。法相宗对第八识(阿赖耶)的"见分"、"相分"的关系解释更是矛盾百出。法相宗说:第八识的"相分"可分为三部分:一是种子,二是根身,三是器界。"种子"包含在第八识里面,是第八识所藏,不是第八识所变。照他们的逻辑,如果种子也说成八识所变,它(八识)的永恒性就会动摇。所以他们就说第八识是包藏种子的地方,第八识也叫做"藏识"。只是由于第八识的"见分"以"种子"为认识的对象,所以"种子"从它认识中的地位来说,逻辑上只好叫它做

八识的相分。"根身",法相宗说,它有自己的种子,也有的说它是第八识的"见分"所变。它在第八识中的性质,法相宗自己也说不清楚。法相宗认为它是更带有神秘性,难以理解的。"器界",相当于一般人所谓物质界,但也是八识所变。第八识"见分"的认识对象(相分)是上述的"种子"、"根身"、"器界",而八识的"见分"据说"极深细,不可知",只有佛才能认识八识的"见分"。

以上可见,法相宗论证他们的外在客观世界不存在,一切都是"识"(心),没有物(境)。他们所依靠的、起决定作用的第八识,又是这样神秘的,难以理解的,更不必说它是无法证实了。阿赖耶识这种精神性的实体,是每一动物都有的,并且不随着动物的生命的结束而消灭,它会转移到另一个生物中去,所以人生有轮回之苦。实际上,第八识就是变相的不死的灵魂。单就认识的作用和过程来说,法相宗的认识学说是主观唯心主义的,但是就他们建立的第八识永远存在,不因个人的死亡而消灭,它又是"客观"的、多元的精神性的存在,又是客观唯心主义的。

(二)法相宗的世界构成论

法相宗在认识论方面,取消外境,只留下心的活动和功能。在世界的构成、发展的问题上,也同样发挥了它的彻底的佛教宗教哲学特点。

法相宗建立了精神性的单子——"种子"说,认为种子是构成世界的原因。据说种子有六种或七种特性。[①]

种子是各各独立的、最小单位的精神实体:它是刹那生灭,前者随灭,后者随生。不是前者灭了之后,后者方生;它是诸识的

① 参看《成唯识论》卷二。

对立面,种子是能生,诸识(也叫做现行)是所生,互相依赖;种子生自己同类的种子,各不相乱(如眼识的种子亲生自己的眼识);种子分"本有种子"和"始起种子";种子分为相分、见分;一切种子有染、净的分别。他们也叫做有漏种子(染污的,恶的)和无漏种子(至善的。一般的善,仍是有漏种子)。

法相宗建立的"种子"观念,可能由于他们看到谷种、稻种能产生新的谷和稻,由此主观的推论出世界万物的产生也应当有它的种子。又由于他们否认有物质的客观世界,他们认为一切都是人的"识"产生的,从而认为种子离不开人的主观的精神,所以它不是物质性的,只能是精神性的。他们又认为人的主观精神(心)最根本的是第八识,种子藏住在第八识的里面。种子和第八识是虚构的互相依存的精神实体。

法相宗在种子学说的基础上创制了他们的"缘生"的理论①。

因缘,是法相宗的关于万物起源的重要观点。它是种子和前七识(现行)交互影响的产物。种子生种子,种子生现行(前七识),现行生种子。法相宗的因缘说,认为事物的成因不是由于外界物质原因(他们不承认有所谓客观外界和物质),而是由于精神性的种子。物界、心界,都是种子的产物。

世界是种子在生生灭灭中进行着的。种子又是经常处在染污的情况下,每一众生(动物),包括人在内的第八识中包含着有漏种子和无漏种子。实际上,在现实世界里,起作用的指导着人

① 缘生,本来是小乘佛教中早已有的观点,但在法相宗的体系中,完全改造了小乘的缘生说法,从而形成了他们的唯心主义的世界起源的学说体系。他们认为精神现象的产生,要具有四种"缘";自然现象的产生,只要具备四种缘中的两种就行了。

们的生活的是有漏种子。佛教法相宗认为有漏种子是使人类陷于苦海的根本原因，只有根本断除有漏种子，才能使人免子轮回之苦，那就要彻底消灭有漏种子，使阿赖耶识不再起作用。他们为了开辟一条通向天国(真如世界)的道路，提出了“三性”、“三无性”的学说。

“三性”是：一遍计所执性、二依他起性、三圆成实性。法相宗把人类的正常认识叫做迷妄，他们说，人们之所以有“迷妄”，就在于人们相信外界事物是真实的。

“遍计所执自性者，谓依名言，假立自性。为欲随顺世间言说故”(《显扬圣教论》卷六)。这是说，人类认为世界是真实的，其实这种“认为”(计)，不过是一种偏见或错觉。为了打破这种普遍认为(遍计)有客观实物的偏见(所执)，法相宗认为只有接受他们的“相无性”的原则，就可以对治遍计所执自性的“迷妄”。他们叫人第一步就否认外界的客观真实性，接受他们的一切事物没有实体的“相无性”的观点。

法相宗说，依他起性是：

> “心心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫。一切皆名依他起性。”(《成唯识论》卷八)

既然一切心和物的现象是由众缘而起，所以法相宗认为只要接受了缘生论的关系学说，就不致以幻为真，就可以接受他们的“生无性”的观点。生无性，是说事物的产生是许多不同的条件造成的，并不是真正有所谓事物的实体和存在。因而取消了事物存在的物质基础。

“圆成实自性”，是真如佛性的另一个说法：

> “云何圆成实自性？谓诸法真如。圣智所行，圣智境界，圣智所缘。”(《瑜伽师地论》卷七十三)

法相宗否认有客观存在的物质世界,否认正常的认识,无非教人接受他们的出世哲学。他们认为如果认识了,并且接受了他们的圆成实性的学说,就达到了"胜义无性"的最高境界。"三无性"的学说,是针对"三性"学说来说的。法相宗全力破除的只有遍计所执性;依他起性,他们认为是相对的真实,比如作为因缘的种子就不是空无的;至于圆成实性,是实有的,并非空无,它是绝对真实的。就是说圆成实性是不生灭、永世常存的,是绝对清净、不杂有染污的精神实体。法相宗抬出这样一个虚构的超现实的本体,作为信仰向往的目标。

同时,在现实世界里经常起主导作用的是阿赖耶识中所藏的种子,而种子和阿赖耶识又是互为因果的。照法相宗的观点,摆脱现实世界,追求一个圆成实性,也就是成佛的宗教境界,就必须割断阿赖耶识和生命的内在联系。真如界永远不生不灭,现实世界永远生生灭灭;真如界是绝对清净的,现实世界是染污的;真如佛性是无漏的、圆满的,现实世界中,人们的意识(包括八个识)是有漏的、不圆满的。如何才能脱离阿赖耶识和种子对人的影响而进入真如世界呢?

法相宗企图从理论上打通人间的现实世界和超现实的佛国两个世界,使人们逃避现实,进入佛国。他们说阿赖耶识包括有漏种子和无漏种子。有漏种子不断经过善行的熏习,可以从有漏转到无漏。且不说叫人"成佛"本身是个骗局,单从他们的理论看,就存在着难以自圆其说的矛盾。法相宗认为,只有佛能断尽有漏种子;有漏种子断尽才是佛。这一循环论证的窘境,他们无法摆脱!

法相宗宣扬每个具体的人还有所谓独立永恒存在的精神的实体阿赖耶识,和它含藏的精神的种子;认为人类的认识不过是

自己的"见分"认识自己的"相分"；只承认主观世界而抹煞了客观世界。

法相宗在中国佛教上可谓最忠实于印度大乘有宗的哲学体系的。玄奘本人和他的弟子们都严守从印度搬回来的经典的教义。他们介绍印度学说的谨严的翻译态度也是值得总结的。在太宗和高宗时期，也曾经风靡一时，但前后不过四十年即衰落，并从此一蹶不振。

法相宗不是从中国土生土长的佛教宗派，不是为了适应中国当时唐帝国的基础而建立的，它是佛逝世后一千年到一千二百年间纯粹印度的佛教理论。这一派理论，在印度已开始没落，已陷入繁琐的形式主义的泥坑，已成为佛教经院哲学。而当时中国的各宗派，针对着中国社会内部的矛盾，纷纷提出如何解决成佛的问题和佛性有无的问题，玄奘也是带着这个问题上西方求经的。可是他到了印度时，学到的是一些书本的知识，而对于如何转变有漏种子为无漏种子，如何割断阿赖耶识的在生命的作用，他们在理论上当然不可能获得解决。玄奘法相宗全力以赴，做得最多的是"取消"客观世界物质性的工作。对于当时中国，具有丰富的阶级斗争经验的统治阶级来说，他们要求的是如何向人民大众散发廉价的进入天堂的门票，而不是反复烦琐地论证客观世界和阿赖耶识的问题。

玄奘的建立法相宗及其不久即遭失败这一事实，说明上层建筑，即使与经济基础离得较远的，像宗教，它毕竟要适合它的经济基础。法相宗把外来的上层建筑搬了来，不加改装，暂时靠某些外因，如帝王的提倡，政治的支持等，曾得到较好的传播的条件。由于它不能密切配合它的基础，到底生不了根，更不能发展。

我们从隋唐佛教的几个重要宗派的建立和发展的过程中不难看出，凡是对经济基础适合的，就得到发展；不适合的，就停滞；生硬移植的就枯萎。这一事实也说明了历史唯物主义关于经济基础和上层建筑的关系的原理。

第 五 章

隋唐佛教宗派哲学(下)

第一节 华严宗的相对主义和诡辩论

华严宗以阐扬《华严经》[①]而得名，创立这一宗派，并确立其名称的是法藏[②]。法藏生于公元643年(唐太宗贞观十七年)，死于公元712年(唐睿宗太极元年)，他在华严宗的地位，相当于禅宗的惠能的地位。他是一个有政治活动能力的和尚，和皇帝武则天以及宫廷贵族有很密切的政治勾结，凭借皇帝和贵族的大力支持，使华严宗得以传布。华严宗不但流行于中国本土，还传到朝鲜和日本。从中唐到武宗，约有一百七十余年是它的盛行时期。

(一)华严宗的宗教哲学范畴

一切宗教都是唯物主义的死敌。宗教哲学首先要全力反对客观物质世界的真实性。华严宗是唐朝开创的一个重要流派。华

① 《华严经》译于东晋义熙年中(约在5世纪初)，当时由佛陀跋陀罗译出60卷本，唐实叉难陀主持下，译出80卷本。

② 法藏的生平见《宋高僧传》卷五，及《法界宗五祖略记》。

严宗说:"尘是心缘,心为尘因。因缘和合,幻相方生。"(《华严义海百门》)这是说:被认识的对象(尘)不是独立于人的认识之外的客观实体,它只是作为主观认识的对象而存在。主观认识(心)才是第一性的,才是客观对象的基础(因)。主观认识的对象和主观认识的作用发生关系(因缘和合),才产生世界(幻相)。华严宗取消了客观世界存在的物质基础,硬把认识的结果说成"幻想":"尘不自缘,必待于心;心不自心,亦待于缘。"(《华严义海百门》)他们虽然也用了主观(心)客观(尘)的字样,这里的"客观"是主观化了的"客观"。在华严宗看来,所谓对象只是经过主观意识加工了的认识对象。他们否认有离开主观认识单独存在的客观对象(心为尘因),他们认为人们所认识的现实世界的现象不过是"幻相",因此他们粗暴地否认了客观事物的存在:"尘是心自现;由自心现,即与自心为缘。由缘现前,心法方起。"(《华严义海百门》)

华严宗沿用佛教哲学中"法界"一词,在否认世界客观真实性的方向上进一步作了发挥。华严宗以"一真法界"作为世界的起源,如《华严法界玄镜》说:"言法界,一经之玄宗,总以缘起法界不思议为宗。"这一派用"法界"一词混淆物质世界和精神世界的界限。"法界"一词有些接近现代哲学所用"存在"的涵义。说到"存在",可以是物的存在或心的存在或规律原理的存在等等。唯心主义为了避开回答这个所谓"存在"是物质性的还是精神性的,首先笼统地肯定了有这样的一个"存在",却暗中抽空了"存在"的物质内容。"一真法界"是不折不扣精神性的。他们认为客观世界没有它自己的物质基础("尘无自性"),是不真实的("即空也"),它呈现在人们面前的不过是"幻相",仅仅把它当作幻想来看,这个幻相世界倒也不好说硬是不存在("幻相宛然,即有

也。”——引文见《华严妄尽还原观》),存在着的不过是“幻相”罢了。

华严宗根据《华严经》提出许多对范畴(六相:总、别、同、异、成、坏)来说明世界事物的互相依存、制约、数量、变化、消灭过程的关系,目的在于通过这些范畴对客观世界的解说,从而否认客观世界的物质性。

他们通过事物的全体和部分(总相和别相)的关系否认客观存在的真实性,他们借用舍(房子)和椽(房子上面摆瓦的木条)这两者的依存关系来说明“总相”和“别相”。

“何者是总相?”

“答:舍是。”

“此但椽等诸缘,何者是舍耶?”

“椽即是舍。”

“何以故?”

“为椽全自独能作舍故,若离于椽,舍即不成。若得椽时,即得舍矣。”(《华严一乘教义分齐章》第四)

他们制造了物的部分和全体一对概念的混乱,去抹煞事物的客观存在。照他们的逻辑,就是用部分代替全体(得椽即是得舍)。

照华严宗的观点,如果椽即是房子,那么瓦也应当是房子。他们诡辩说,对于缺瓦的房子的椽只是一根一根的木头,不算做椽;叫它做“椽”时,它已经成为是房子的组成部分了;就瓦来说,也是一样,房子的一椽一瓦都是房子整体的一部分,缺了一椽一瓦的房子,都不应叫做房子。

人所共知,部分与整体是一对相互依存的范畴,没有一方面也没有另一方面,但不能因此得出结论说,部分不存在,所有其

他部分也一齐在世界上消逝了。世界上缺少一椽一瓦的房子有的是,但不能说房子不存在。

华严宗为了充实他的"缘起"理论,认为世界没有任何真实的东西,只有一个抽象的、虚构的关系之网:"若缺一缘,余不起成,起不成故,缘义即坏。得此一缘,令一切起成,所起成故,缘义方立。是故一缘是能起,多缘及果俱是所起。"(同上)这是说,一部分不存在,整体即消失。他们混淆个别与整体的差别,目的在于进一步混淆个别与一般的差别:

"是故无有不多之一,无有不一之多。一多既尔,多一亦然。"(《华严经探玄记》)

个别与一般有内在的联系,不可分割。仅仅从个别与一般有内在联系来看,华严宗总算有一点辩证法观点,但是宗教哲学的颠倒的立足点使他们不愿承认个别事物是客观存在的,他们更关心于脱离具体事物的"联系"(缘),他们夸大了,吹胀了个别与一般的联系,把联系绝对化,甚至抹煞"个别"的存在。他们所谓关系(缘)只能是把客观事物排除在外的关系,所以是错误的。

对同一性和差别性(同相、异相)这一对范畴,他们也采取了同样的手法,认为椽和瓦等共同构成房子,不但椽与椽之间有同一性,椽与瓦也有同一性。反过来看,每一根椽又与其他的椽有所不同,这又是它们的差别性。从这几句话,也可以看出华严宗确也有些辩证法观点。因为他们看到了事物的联系,并且指出了事物的同一性与差别性的辩证关系。但是他们这点辩证法的观点,终归和唯心主义的体系是不能相容的。唯心主义终归要破坏辩证法。

"成相"与"坏相"这一对范畴的关系,他们也用了同样的手法,认为"成"就是"坏","坏"也就是"成"。他们说:"成相者,由此

诸缘，舍义成故，由成舍故，椽等名缘。若不尔者，二俱不成。"这是说房子不过是许多的缘构成的，房子的构成，是由众缘的相互支持、促成的结果。同时，这个相互促成的关系中又具有相互抵消的消极关系，即"坏相"。"坏相者，椽等诸缘，各住自法，本不作故"(《华严一乘教义分齐章》第四)。这是说构成房子的相互促成的条件(缘)，同时又是对于房子起消极破坏作用的条件(缘)，如椽、瓦……等部分各自保留他们自己的特点。这些特点对于各个部分说具有积极促成的意义，但对于整个房子说具有消极破坏意义，所以叫做"坏相"。

我们说世界上有活人有死人，活人将变成死人，这是客观的辩证法，但生和死毕竟是两回事，不能说生就是死，死也是生；建设和破坏有联系，在一定条件下也能互相转化，但不能笼统地说，建设就是破坏，破坏也就是建设；华严宗正是用的这种诡辩手法。

在"一"与"多"的关系上，他们先抽象地承认"一中有多，多中有一"的一多辩证关系，进而企图制造"一即多，多即一"(《华严一乘教义分齐章》第四)的诡辩结论。他们说："一即一切，一切即一。"华严宗以数钱为例，展开他们的诡辩。

"一者十，何以故？缘成故，十即一，何以故？若无十即无一故。"

"今既得成十，明知一即十也。"

"若一不即十，十即不成；由不成十故，一又亦不成。何以故？若无十，是谁一故？今既得一，知一即十。"(《华严一乘教义分齐章》第四)

科学实践证明数目表示着事物的量的连续性，在十进位的计算系统中，一是十的一，十是一的十。华严宗这里也透露了一

些辩证法思想。但是数目中的量的连续性和质的规定性又内在地联系着,不可割裂开来。

华严宗不是通过数量的辩证关系来认识客观世界,相反,倒是利用计算数目的知识转弯抹角地引导人们离开实践、离开对客观世界规律去论证他们的"关系之网"。他们说,一中有十,十中有一,每一个十和每一个一又有它的一与多的相互关系:

"十复相迭,相即相入,重重成无尽也。"(《华严一乘教义分齐章》第四)

"于佛一毛孔中即有一切佛、一切处、一切时乃至一切益,如一毛孔一切遍法界诸毛孔现,皆亦如是。""于一尘中微细国土庄严清净旷然安住。"(《华严经旨归》)

他们得出的结论就是一和多没有差别。华严宗论证一与多的关系上完全否认了一多的相对对待关系中还有绝对。承认或不承认相对之中有绝对,恰恰是辩证法和相对主义的分界线。他们把相对绝对化,只有相对,否认绝对,必然陷入相对主义、诡辩论。华严宗走的是这条错误道路。他们说:

"无定相者,谓以小无定小,故能容大;大非定大,故能容小。"(《华严经义海百门》)

由此得出结论:

"是故大小随心回转,即人无碍。"(《华严经义海百门》)

按照华严宗的逻辑认为"大"和"小"仅仅是主观的感觉,它不必、也不可能是事物客观存在的反映。他们说:

"见高广之时,是自心现作大,非别有大;今见尘圆小之时,亦是自心现作小,非别有小。"(《华严经义海百门》)

他们抹煞了大小事物的客观差别,粗暴地归结为主观感觉的产物,他们说:

"大是小大，小是大小。小无定性，终自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世。则知小时正大，芥子纳于须弥；大时正小，海水纳于毛孔。"(《华严策林》)

这就是说，认识没有必要，也没有可能。这一点上，华严宗继承了《庄子》书中的相对主义观点。

华严宗说：

"是故初门同体即摄同异二门中无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽。穷其圆极法界，无不摄尽耳。"(《华严一乘教义分齐章》第四)

这种繁琐论证和欧洲中世纪经院哲学讨论一个针尖上能站几个天使同样的荒诞不经。尽管问题荒诞不经，而问题的背后却有它严肃的阶级内容和现实意义。为了把现实世界的大小、多少、社会地位的富贵贫贱、阶级压迫都说成没有差别，把当前现实世界说成"假"的，它所以才把佛国世界说成"真"的。

华严宗还力图抹煞时间先后的客观差别和它的客观基础：

"百千大劫由本一念，方成大劫；既相成立，俱无体性，由一念无体，即通大劫；大劫无体，即该一念。"(《华严经义海百门》)

在《金师子章》中也说：

"师子是有为之法，念念生灭，刹那之间分为三际，谓过去、现在、未来，此三际各有过去、现在、未来，总有三三之位以立九世，即束为一段法门。虽则九世各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念，名为'十世隔法异成门'。"

从唯物主义观点来看，时间和空间都是物质存在的形式。时间表示物质存在和发展的连续性，时间不是脱离物质而抽象的存在，不是思想中"念念生灭"观念的产物。过去、现在、未来的无

限性，只能通过物质发展运动的无限性表现出来。但是华严宗却认为时间先后不过是主观观念，三世分为九世，九世也还是一个观念。他们既然认为时间观念是抽象思想的产物，完全可以不必依照客观事物运动中出现的次序，可以任意颠倒先后，那末他们的结论是古就是今，今也就是古。华严宗否认时间和空间是物质的存在形式，认为时空可以脱离物质的主观观念，因此，他们的三世(过去、未来、现在)就可以从思想中"融通无碍"，任意安排了。他们的根本错误就在于把时间、空间看做是人的意识随便加到事物上去的主观概念，而不是客观事物本身所固有的存在形式。他们首先否认世界的物质性，必然导致上述荒谬的结论。

对现象与本质的关系的问题上，他们也提出了他们的相对主义的看法。法藏以分析金师子的例子来论证他的观点：

"若看师子，唯师子，无金，即师子显，金隐；若看金，唯金，无师子，即金显，师子隐。若两处看，具隐具显。"(《华严金师子章》)

又说：

"一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。"(《华严义海百门》)

"理不碍事，纯恒杂也；事恒全理，杂恒纯也。由理事自在，纯杂无碍也。"(《华严义海百门》)

有必要读一下列宁的论述：

"主观主义(怀疑论和诡辩论等等)和辩证法的区别在于：在(客观)辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。对于客观辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩论说来，相对只是相对，因而排斥绝对"(《列宁全集》第55卷，

人民出版社 1990 年版，第 306—307 页)。

从经典作家的科学论断中可以看出，相对主义、唯心主义、诡辩论、不可知论是一脉相通的。马克思主义哲学如实地揭示出客观世界的存在、发展的真相，认为世界的物质性，物质的运动和发展和它的规律都是绝对的、客观存在着的，不依人的主观意志为转移的。否认这一真理，必然陷入唯心主义的泥坑。而相对主义，恰恰把“相对”神秘化、神圣化，把物质世界永恒发展和它的规律完全取消了，物质也成了相对的，事物发展变化的基本原理也说成为相对的。

华严宗不惜全力去说明“变化”、“联系”，但是他们不讲是什么东西的“变化”、什么东西的“联系”。抽空了物质，悬空讲什么“变化”、“联系”，只能引导到否认世界的客观存在，必然和科学的结论背道而驰。世界上根本没有没有物质的运动和变化，因为运动总得从某个东西开始。

华严宗由以上的观点出发，对现象和本质这一对范畴，进行了一系列的曲解。他们否认事物有本性，把一切存在的客观事物都看做假象、幻相。我们不否认事物有假象，有幻相，但我们认为假象是客观存在的事物具体表现的一个方面，是本质的一个规定，本质的一个方面，一个环节不仅本质是客观的，而且假象也是客观的。因为假象中有客观世界的一个方面，它也是客观世界的表现。唯物主义哲学注重研究本质和现象的关系，目的在于掌握它的规律。

至于一切唯心主义哲学，首先不承认世界是客观存在的，因为他们所谓“现象”、“本质”不过是唯心主义认识论支配下的抽象概念，和具体存在的客观事物毫不相干。他们讲现象和本质，不在于认识事物发展的内在规律，而在于否认事物之间有内在

的、本质的联系。所以他们把世界看做一个凌空高悬的无限的大网("因陀罗网")。他们讲了很多的"联系",不过是精神方面、主观制造的联系,实际上取消了具体事物之间的内在联系。

总起来看,华严宗在中国哲学史上许多流派中较为注意范畴的阐明。它涉及到个别与一般、同一与差别、发生与消灭、时间与空间、本质与现象,等等。从认识论上说,不能不说是一个发展。只是由于他们从颠倒的世界观对待事物,一切都被歪曲、颠倒了。它不但不能促使认识的深刻化、接近正确和客观,相反,倒是引导人们向错误的道路深陷了一步。

我们认为范畴是客观事物的某些普遍性质和内部联系在思维上的反映形式。对立的范畴之间的关系,是客观事物本身矛盾运动的反映。而一切唯心主义者和我们恰恰相反。他们首先否认世界是客观存在的,当然也否认范畴是客观事物的普遍本性的反映,在他们的哲学体系里,对立的范畴只能是概念游戏。范畴不再是认识事物存在、发展的规律的工具,而是把范畴当作论证自己哲学立场的工具。因此,范畴在他们的世界观支配下,必然脱离认识的实践,范畴成了一套空洞的概念。

他们从自己的宗教世界观出发,反而诬蔑一般人正常的看法为"混乱"、"颠倒",自称他们的哲学是"圆融无碍",他们所谓"圆融无碍",其实就是混沌一团。

我们必须强调指出,像华严宗这种糊涂思想显然是荒谬的.而他们之所以系统地制造混乱的宗教哲学体系的目的却十分清楚明白,这一点,他们一点也不糊涂。他们的哲学有鲜明的宗教目的。这种哲学论证客观世界的虚幻不实,为当时统治阶级的利益服务。华严宗抹煞世界上的一切差别,为了引导人们离开当前现实的斗争,劝人对现实世界的一切不感兴趣,他们教人到佛国

寻求最后的安慰。

(二)华严宗的宗教宇宙观

唐代各个宗派都建立了自己的判教标准，都认为自己的宗派的地位和理论最高、最完整。华严宗法藏以后，传了两代，到了宗密。华严宗的宗密把当时佛教各宗派及学说分为：(1)人天教；(2)小乘教；(3)大乘法相教；(4)大乘破相教；(5)一乘显性教。在这五教之外，还有一种比人天教更低级的"教"，即是"儒教"和"道教"，实际上是六种"教"。现在根据宗密的《原人论》[①]，对华严宗的判教观点加以论述。

宗密在他的《原人论》里，直接对世界的起源、生命的起源、人类社会不平等富贵贫贱的根源等作了明确的宗教哲学的说明。宗密认为佛教内部虽有高下精粗之分，但基本方向是一致的，也是"正确"的；佛教以外的儒家和道家哲学中以元气说为基础的观点全是错的。所以他一开始即明确地对传统的元气自然论进行攻击：

> "儒道二教说人畜等类皆是虚无大道生成养育，谓'道法自然'，生于元气，元气生天地，天地生万物。故愚、智、贵、贱、贫、富、苦、乐皆禀于天地，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。"

宗密所引的这一种观点，就是秦汉以来，一切元气论者共同相信并反复发挥的元气自然论观点。从老子到王充、范缜，都是用这种元气自然论的哲学观点，说明物质世界和人类发生、发展的。恰恰在这一点上，引起了佛教哲学的仇视，因而首先遭到佛教徒

① 以下引文出《原人论》者，不再注出处。

的"驳斥",被认为是"迷执"。

他反对儒道两家的哲学观点举出了以下的理由:(1)如果像儒道两家所说的,"大道是生死贤愚之本",人们没有必要、也没有可能去避祸求福,只有被动;(2)"万物皆是自然化生,非因缘者,则一切无因缘处悉应生化,石应生草、草或生人",世界将是没有规律;(3)相信生禀元气,死后又回到元气,死后没有鬼神,就不能解释古书上关于鬼神的许多记载、传说;(4)草木也由元气生成,为什么草木没有智识?(5)富贵贫贱皆由天命,何以贫多富少,贱多贵少,天何以不公平?如何解释"无德而富,有德而贫"的现象?

宗密公开责难元气自然论不能回答他所提出的问题,从他向元气自然论的挑战中,不难看出古代元气自然论在哲学许多根本问题上,如对世界的物质性,物质和精神的关系等方面不可能做出完全科学的说明,因而不能巩固地占领阵地。同时也可以看出,古代唯物主义者,哪怕是卓越的唯物主义者,在社会历史观方面仍然是唯心主义的,这就必然给宗教唯心主义留下了广阔活动的余地。像贫富问题、祸福问题,古代唯物主义者都无法正确答复。有了这一空隙,宗教哲学就乘隙而入。由此更可以使我们认识马克思主义哲学在哲学上的革命变革的伟大意义和作用。只有马克思主义哲学才把唯物主义贯彻到底,只有掌握了历史唯物主义原则,才能把唯心主义最后的防空洞彻底摧毁。

当然,我们也必须指出,宗密对元气自然论所提出的几个难题,尽管可以给元气自然论制造一些麻烦,起了反面教员的刺激作用,但宗密自己的宗教哲学同样没有解决,不但没有解决,而且他所提出的用宗教哲学解决的方案是根本错误的。

宗密在《原人论》中首先批判了"人天教"。他说人天教只是

对刚刚入门的佛教徒讲的最粗浅的道理。行善事，遵守佛教教义的信徒死后升天堂，不遵守佛教教义的人死后入地狱，变畜生。他认为这一种教对身体和精神的关系问题上没有很好地解决，这就是说，如果"今日身心造罪、修福，令他后世身心受苦、受乐"，犯罪或行善的人是今生的张三，而受到惩罚或享福的人是来生的李四，"据此则修福者屈甚，造罪者幸甚。如何神理如此无道?"

宗密这里没有批判人天教相信因果报应是错的，只不过埋怨人天教把因果报应的理论讲得简单化了，对宗教的宣传不利。所以说这一派"虽信业缘，不达身本"。他还是为宗教教义寻求辩护的借口。

《原人论》又批判了小乘教(早期原始佛教)，认为小乘教"以色、心二法及贪、瞋、痴为根身器界之本"的主张，在理论上还有漏洞，不能圆满地论证佛教的教义。宗密认为小乘佛教承认"色"(物质界，即四大：地、水、火、风)和"心"(精神心理方面的受、想、行、识)是构成世界的基础，是实有的，也就是承认物质和精神都是实际存在的东西，即承认了世界的物质因素，在他看来，就是小乘佛教对人们正常的认识有所让步，这种说法至少有二元论的嫌疑。他认为如果不坚决贯彻否认世界客观真实性的原则，就会给别人留下一半的天下，这是他所不能容忍的。作为更加彻底、理论一贯的佛教学者宗密以更坚决的态度反对小乘教，说它"专此教者，亦未原身"。

《原人论》还批判了大乘法相教。这一派认为现实世界以及人类都是"唯识所变，识为身本"。宗密指出，把"识"绝对化，识有被理解为客观实在的嫌疑，没有彻底否认一切存在的实在性，他们对客观实在的否认还不够彻底。其实，远在宗密以前，法藏早已对法相宗提出了批评，他的批评比宗密更能联系宗教宣传的

实际一些。法藏反对法相宗把“圆成实性”(或叫做“佛性”或“真如”,是佛教宗教哲学所认为最后真理)看做脱离现实世界、远离染污环境、超越一切的精神世界。他主张:

“圆成〔实性〕虽复随缘成于染净,而恒不失自性清净。只由不失自性清净,故能随缘成染净也。”(《华严一乘教义分齐章》第四)

法藏认为法相宗说佛性是“真”,现实世界是“妄”。“真”和“妄”(真如世界和现实世界)不应分割得太辽远,太辽远了就会挫伤了人们走向天国的积极性,这对于佛教势力的扩张,对于销毁人民的反抗意志没有好处,所以应当反对。无论法藏或宗密,他们反对大乘法相教,都是从一个佛教派别的立场反对另外一个佛教派别。

华严宗和法相宗对待唯物主义的立场都很坚决①,法藏和玄奘根本上没有什么不同,所争论的只是如何更有效地麻醉人民。“进入天国”,本来是一张无法兑现的空头支票,只是华严宗的空头支票日期近些,它反对法相宗把空头支票的日期开得过远,对争取群众不利。随着佛教各宗派的建立各派都力图扩大自己的影响。天台宗的“无情有性”(《金刚锥》);禅宗的“顿悟成佛”(《六祖法宝坛经》、《顿渐品》)都抱着同样目的,大肆宣传,以广招徕。华严宗为了纠正法相宗的缺点,他们主张:

“真该妄本,妄彻真源,性相通融,无障无碍。”(《华严一

① 《续高僧传》卷四:玄奘在印度那烂陀寺留学时,曾遇到“顺世外道来求论难,书四十条义,悬于四门,若有屈者,斩首相谢。彼计四大为人物因”,这里讲的“四大”,即地、水、火、风四种元素。顺世派认为地、水、火、风是构成人和物的物质基础,这是印度古代素朴唯物主义一个流派,唐玄奘“申大乘义破之,名《制恶见论》,……”

乘教义分齐章》第四)

《原人论》又批判大乘破相教,认为大乘破相教比大乘法相教在理论上提高了一步,它指出了大乘法相教以"识"有真实性的嫌疑,破相教指出了法相教的理论困难在于:

"所变之境既妄,能变之识岂真?"

宗密看来一切存在都是空的,"心(主观认识,心理作用,机构等等)境(认识对象)皆空,方是大乘实理"。宗密认为大乘破相教最能够杜绝唯物主义活动的道路,是最安全、最彻底的宗教哲学。华严宗对佛教各宗派中小乘、大乘都在不同程度、不同角度提出了不同的批评,经过判教评定的结果,认为大乘破相教最"高",因为大乘破相教的宗教哲学最彻底。

由华严宗看来,大乘破相教尽管宗教哲学观点比较最彻底,同时也给佛教立场带来了一些新的理论困难。因为大乘破相教对现实世界的一切存在,不论是主观世界(心)或客观世界(境)都破得彻底,而破光了这些之后,必须建立一个真实的佛教的天国,论证现实世界之"幻",正是为了显示佛教天国之"真"。宗教哲学的最终目的在于引导人们出世、从人世走向"天国"。所以宗密说:

"现见世间虚妄之物,未有不依实法而起者。

如无湿性不变之水,何有虚妄假相之波?

若无净明不变之境(按:净明不变之境即真如世界,佛教的天国),何有种种虚假之影?"

因此,这派"但破执情,亦未明显真灵之性"。对华严宗来说,以上这些流派,都有些片面理论上的缺点,只有"一乘显性教"(华严宗)才能显示佛教最高、最圆满的真理。

一乘显性教在大乘破相教的基础上建立起自己的宗教哲学

的体系，宗密认为：

> “一切有情[①]，皆有本觉真心，无始以来，常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。……但从妄想执着，而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智即得现前。”

破除了世间的所谓“成见”，也就是说，接受了佛教宗教哲学的世界观，即可成佛。佛教徒认为只有佛才有“一切智”、“自然智”、“无碍智”。

(三)华严宗的政治作用和它对宋明理学的影响

华严宗尽力运用一切诡辩方法，反反复复论证现实世界不真实、不能认识，说它是空幻的、相对的，它最终目的在于引导人们由人世通向“天国”。华严宗吸取了中国佛教历史上比较灵活、比较狡猾的顿悟成佛的传统观点，结合了当时阶级压迫的具体情况，建立了他们独特的宗教哲学体系。

华严宗以“十玄门”、“四法界”、“法界缘起”学说打开通向“天国”的大门。

照华严宗看来，要求得解脱人生的苦恼，不必改造现实世界，而只要改变一下对现实世界的看法，就可以圆满解决了。他们要在破唯物主义世界观的基础上，建立一个圆满的、没有缺欠、各方面协调、没有矛盾、没有斗争的精神世界。“十玄门”主要目的在于阐明只要坚持佛教的宗教世界观，从宗教立场对待事物，一切都是“圆满”的，人人都能得到满足(同时俱足相应门)。个别和一般在统一的整体世界中各自存在，互不相妨，而又互不

① 佛教称众生为“有情”，即有知觉的生物。

相同(一多相容不同门)。各个事物(诸法)相互依存,各得其所(诸法相即自在门)。各个事物都是整个世界的不可分割的一部分,好像天帝戴的结了宝珠的网帽子,每一颗宝珠都照见全部其他宝珠的影子,交相辉映,重重无尽(因陀罗网境界门)。事物无论是抽象原理和具体事物,都同时显现,不相妨害(微细相容安立门)。世界上的存在,如说它是隐,可以说都是隐;说它是显,可以说都是显。比如只讲本体,一切事物都可以说是本体,只讲现象,一切事物都可以说是现象(秘密隐显俱成门)。世上事物,可以说是复杂的,又可以说都是单纯的,可以通过个别感官(纯)去感知,也可以通过众多感官(杂)去感知,不论是由前者(纯)感知或后者(杂)感知,都能与佛国发生联系(诸藏纯杂俱德门)。不同时间都可分为过去、现在、未来,每一个过去、现在、未来又可分为过去、现在、未来。虽然有九世而实际生于一念(十世隔法异成门)。一切事物或隐或显,或一或多,都是由于主观意识的作用(唯心回转善成门)。真理蕴藏于每一具体事物中,通过每一事物都可以显示佛性、真如(托事显法生解门)。

上述这一大堆杂乱、重叠的主观观念罗列,无非反复说明,世界虽然看来很复杂,但世界上任何事物都和佛性、真如有关系,都体现了佛性、真如的一个方面。总的看来,华严宗"十玄门"无非论证世界是十分完善的,也是十分合理的,不必脱离现实世界去寻求解脱,只要充分认识世界本身是谐和的整体,顺应着它,最可使人得到精神上的安适。华严宗认为世界上任何存在的事物,不论是好是坏,是大是小,对构成整个世界的完整无缺来说,都是必不可少的。这里,只是用更加繁琐的词句,拙劣的描述,论证统治阶级所需要的论证的结论"凡是存在的都是合理的"。这一套理论完全是替唐代当时腐朽的、反动的、残酷的剥削

制度建立理论根据,统治阶级当然十分欢喜,愿意鼓励这种御用学派的传布和发展。

华严宗所谓"四法界"同样在说明它迎合统治阶级的要求,力图在不触动当时的统治秩序的一丝一毫的前提下,宣传他的宗教唯心主义哲学。

"四法界"是:(1)事法界;(2)理法界;(3)理事无碍法界;(4)事事无碍法界。

从表面看来,华严宗所谓"事"与"理"有点象古典哲学中所谓现象(事)与本体或规律(理)的关系。但实际上,华严宗是根本否认有独立于意识之外的客观世界,所以他们所说的"事"与"理"都只是"一心"、"真如"的显现。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》)。这是说,四法界是"一真法界"的"心"产生的。华严宗所以不直接称为"事"或"理",而要加上"法界"二字,正是表示与客观世界真实的"事"与"理"不同。华严宗所讲的"事法界"是指纷然杂陈的、体现"一真法界"的个别存在(即所谓虚幻尘境),而"理法界"则是体现"一真法界"的精神性的本体。

"四法界"中,"理事无碍"是说,"理"与"事"互相融通,互不妨碍。而最后是用"理"吞食掉"事",以证明只有"真如"世界才是真实存在。华严宗认为"事"是虚幻的,没有自性的,不能独立存在,而必须依靠于"理"。他们说,离开了"理"就无"片事可得",因为"事"是"虚无体故","事虚而理实","事"只是"理"的体现。"事"要依靠"理"才能存在,同时"理"又体现在"事"中,他们之间的关系是互相融通的,这就是所谓"理事无碍"。华严宗进一步认为,"理"是一个统一的整体,不可分割,所以每一"事"并不是"理"的一部分的体现,而是"理"的全体的体现。华严宗说:"一一

事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？彼真理不可分故。是故一一纤尘，皆摄无边真理，无不圆足。"(《华严法界观门》)这是说，一切"事"都是"圆足"之理的体现。他们认为这就是"以理夺事"，终于达到"事相皆尽，唯一真理平等显现"(同上)。"理事无碍"融通的结果，终于只剩下了一个赤裸裸的、抽象的"真空"(理)世界。这一思想为后来程朱理学所继承和发展。

在"理事无碍"的基础上，华严宗论述了"事事无碍"。"事事无碍"是说，"事"与"事"之间也是互相包含、融和、互不妨碍的。华严宗认为，每一"事"既是全"理"的体现，那末，"事随理而圆遍，遂令一尘溥遍法界"(同上)。这是说，"事"与"事"也是普遍的，互相沟通，"能容能入，同时遍摄无碍"的。一"事"中就包含了一切的"事"，一"事"又被一切"事"所包容。这就是所谓"事事无碍"。法藏的四法界说，和上述"十玄门"的观点，以及"一即一切"，"一切即一"的观点是一致的，也是互相补充的。法藏曾用皇帝宫殿前的金师子[①]作为例子，论证他的"法界缘起"的学说。他说金师子的"眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身"，"一一毛处，各有金师子，一一毛处师子，同时顿入一毛中"，就是用取消事物的质的规定性，用抽象"联系"来抹杀客观世界的真实存在的。现实世界的一切事物，都被销融于"真空"(理)世界中。

在"四法界"的学说中，基本观点和他们的宗教哲学体系完全一致，都是为了说明在世界一切都是"佛性"或"真如"的映象(或体现)，无论所体现的个别存在(事)或一般原理(理)都是和谐的、无矛盾冲突的，互相需要、互相补充的。华严宗指引人解脱

① 法藏的弟子把他那一次对女皇帝武则天的宣教记录下来，称为《华严金师子章》。

苦难的道路是承认并接受当前的一切命运的安排。这样，无往而不自由，就是"解脱"了。世界上没有比这种用改变观点，躲避现实的方法更容易起麻痹作用了。这一方法确是安全省力而对统治阶级没有危害性的方法。

"法界缘起"看来复杂精致，实质上不过是用唯心主义的观点来论证世界在概念上有相互依存、相互制约的关系，他们认为概念的关系是构成世界的纽带(缘起)。

总的来看，华严宗的宗教哲学用它那繁琐的、芜杂的经院方式，从各方面去论证客观物质世界不存在，人类一切苦难不是来自阶级压迫，它与当前的现实社会制度、社会存在没有关系。他们教人接受佛教的宗教宣传，安于现状。他们大力宣扬进入佛国不必等到遥远的将来，不必到另外的地方去寻找，就在当前的世界上，只要改变一下观点，就能进入佛国乐土。这是唐代佛教宗教哲学各宗各派理论的总趋势，华严宗作为一个哲学流派，在这一总趋势中，不甘落后，也分担了重要的角色。

华严宗从理论上反复阐明封建秩序的"合理性"，从宗教哲学的立场解释一些基本范畴。后来的许多唯心主义学派都继承了他的衣钵，特别是程朱为代表的客观唯心主义理学，不论从思想上，以及体系上都可看出他们的思想传授的渊源。程朱哲学经常宣扬什么"体用一源，显微无间"(《程氏易传序》)。说明事物都是这个总的精神实体的理的体现，这和华严宗的"理事无碍法界，事事无碍法界"的思想完全一致。程朱学派认为"人人有一太极，物物有一太极"(《朱子语类》卷一)，也正是华严宗"一真法界"，"一切即一"，"一即一切"的翻版。程朱学派所讲的"理"也不是物质世界的客观规律，而是精神法则(天理)。程朱学派为了进一步把封建社会的统治秩序绝对化，他们更加发挥了形而上学

的哲学思想。连华严宗的哲学中一点点辩证法思想的因素也给抛掉了。

从华严宗的宗教哲学里我们可以认识到，辩证法和唯心主义归根到底是对立的。华严宗的哲学里即使有些辩证法思想，在它的唯心主义体系下，只能把那一点点辩证法的因素引导走向相对主义的诡辩论。力图维持唐朝的封建统治制度的僧侣地主阶级必不敢正视辩证法。因为对立统一的法则，是唯物辩证法的最根本的法则。而华严宗的哲学只就相互联系、相互制约、部分与全体……等方面作了一些说明。我们只能说它有些辩证法思想的因素，而不就是辩证法，因为它对辩证法的核心避而不谈，他们不敢面对矛盾、对立面的斗争，不敢面对世界的运动和变化，而是从平静、谐和的观点去抽象地讲事物的联系。结果必然导致不问善恶、是非，世界上的一切东西都"圆满无碍"地过着和平共居的生活。压迫者和被压迫者，农民和地主，贵族和平民都成了宇宙关系之网的不可缺少的纽结。又由于它头脚倒立着，从唯心主义世界观出发，它那点辩证法因素不能正常发展，因而必然通向相对主义、诡辩论。最终离开了辩证法归宿到形而上学，把世界看做充满了协调的、互相补充的、互相需要的、静止的"关系之网"。矛盾被抹煞了，辩证法也只有消灭了。

华严宗的相对主义、诡辩论的特点是否认相对中有绝对，但他们却不否认最后有它的精神世界的"绝对"。华严宗的"一真法界"是绝对的。他们否认现实世界的真实，正是为了给佛性、真如或精神性的"理"保留地盘，给他们宗教哲学的"绝对观念"保留地盘。

再从阶级根源来看这个问题，就更容易说明华严宗为什么不敢正视辩证法的核心。因为辩证法"在对现存事物的肯定的理

解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；……按其本质来说，它是批判的和革命的"(《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页)。华严宗不能、也不敢把"一真法界"的永恒不变的崇高地位给否定掉了，他们决不敢正视当时的社会的矛盾和不协调。辩证法在华严宗的宗教哲学体系中被阉割了它最有生命力的核心部分。华严宗的宗教哲学体系必然窒息了辩证法。在马克思主义哲学出现以前，辩证法与唯物主义没有有机地结合。通过中外哲学史，都在证明马克思主义哲学的出现才开辟了人类认识世界、改造世界的新纪元，结束了哲学史上的史前期。

第二节　禅宗的宗教哲学

禅宗是中国佛教史上重要流派之一，传统旧说，认为它创始于北朝；但它作为一个有力的佛教宗派出现，应当看作从唐代开始的。安史之乱以后，唐末五代，是它的极盛时期。宋、元以后继续流传，没有断绝。这一派佛教思想不仅影响了宋代理学，也曾播及朝鲜和日本。

(一)禅宗与早期禅学

"禅"，天竺语作Dhyana，意译作"禅那"，意译，旧译作"思维修"、"弃恶"等，通常译作"静虑"，简称为"禅"。佛教把禅定看作宗教修养的六个重要途径① 之一。禅定就是安静地沉思。

禅定本来是印度古代许多宗教修养所采用的方法，这一方

① 佛教其他五个宗教修养途径是：持戒、智慧(般若)、精进、忍辱、布施。

法也被佛教所采用。但在印度没有相当于中国"禅宗"的宗派，禅宗是纯粹中国佛教的产物。

相传菩提达磨从南印度到达北魏，提出了一种新的禅定的方法，与印度传入的旧的禅定方法不同，道宣在《唐高僧传》中曾指出菩提达磨禅法的特点：

"稠(按：稠即僧稠，他代表旧禅法。)怀念处，清范可崇；磨(按：磨即菩提达磨)法虚宗(按：虚宗即大乘空宗)，玄旨幽赜。可崇则情事易显；幽赜则理性难通。"

道宣是唐初和玄奘同时最有学问的佛教史专家，从道宣的眼里看菩提达磨的禅法和僧稠一派不同。僧稠是旧的禅法，他采取的是静坐、调正呼吸，思想集中的坐禅方法。这种坐禅方法是从印度传入的，它有种种繁琐的规定，把坐禅分为若干阶段，很难掌握。

菩提达磨禅法主要的特点是在禅定的形式下进行思想意识的锻炼。他提出了"理入"和"行入"的宗教修养方法。

"理入"即"壁观"，[①] 道宣说：

"借教悟宗，深信含生同一真性。客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。"(《唐高僧传》卷十六)

这就是说，他教人从认识上脱离现实世界(舍伪)，追求所谓超现实的真如境界(归真)。他不但否认个人存在的真实性(无自)，还要否认客观世界的真实性(无他)，否认人类道德、社会存在的真实性。菩提达磨认为人类之所以不能接受佛教"真如"的原

① 旧说达磨面壁九年，把面壁静坐叫做壁观。根据《唐高僧传》的记载，"壁观"，是使心如壁立，不偏不倚。

则,就在于人们受了感官对象的欺骗和蒙蔽的缘故(客尘障故)。

菩提达磨还提出入道四行的宗教修养方法:

"初(第一)、报怨行者,修行苦至,当念往劫,舍本逐末,多起爱憎。今虽无犯,是我宿作,甘心受之,都无怨忿。经云'逢苦不忧',识达故也。……"

"二(第二)、随缘行者,众生无我,苦乐随缘,纵得荣誉等事.宿因所构,今方得之,缘尽还无,何喜之有?得失随缘,心无增减,违顺风静,冥顺于法也。"

"随缘行",劝人放弃对外界是非善恶的分别,不计痛苦和快乐,把一切不幸都看做命运早已决定了的。

菩提达磨的"入道四行"中,第三是"无所求行",第四是"称法行"。"(第三)无所求行",教人放弃改善当前生活的任何要求和愿望;"(第四)称法行",教人按着佛教的基本教义(法)去行动。《楞伽师资记》说:"性净之理,因之为法,此理众相斯空,无染无著,无此无彼,……智若能信解此理,应当称法而行。法体无悭于身命,则行檀施设,心无吝惜,……檀度① 既尔,余五亦然。为除妄想,修行六度,而无所行,是为称法行。"

菩提达磨入道四行的学说可以考见的,不过如此。他提出了这样简单的修行方法,是以前所没有过的。他还提出用《楞伽经》四卷② 作为宣扬禅宗教义的教本。菩提达磨学说的特点是把

① 檀度 Danaparmita 即对寺院经济捐助以获得解脱的方法.这是僧众敛财的借口。

② 《楞伽经》,即《楞伽阿跋多罗宝经》,或译为《大乘楞伽经》,这部经有四个译本。(1)北凉时中天竺沙门昙无谶译,四卷本,今佚;(2)刘宋时中天竺沙门求那跋陀罗译,四卷本,今存;(3)北魏时天竺沙门菩提流支译,十卷本,今存;(4)唐武后末年于阗沙门实义难陀译,七卷本,今存。菩提达磨所传的《楞伽经》即求那跋陀罗译的四卷本。

印度输入的复杂繁难的"坐禅"的宗教修养方法简易化。

达磨初到北魏，自称"南天竺一乘宗"，当时"文学之士多不齿之"(见《唐高僧传·法冲传》)。达磨还没有提出鲜明的理论旗帜，像后来的禅宗那样。他把禅法简化，也是为了适应当时北方重实行、轻义理的普遍学风。达磨在中国北方开始传教时，就和当时中国北方的具体环境相适应，他所提出的主张，和所走的道路，完全是当时中国北方具体环境下的产物。

据史传记载，达磨传法于慧可，慧可传法于僧粲，僧粲传法于道信(579－652)，道信传法于弘忍(601—674)。

从达磨到弘忍，这五代法裔相传的过程，可以看做禅宗的预备阶段，也可称禅宗的先驱。这时期禅宗还没有形成宗派，也没有正式以"禅宗"作为自己宗派的名称。

就初期禅学的特点而论，无论它以《楞伽经》为中心思想(佛教大乘有宗)，或以《金刚经》为中心思想(佛教大乘空宗)，它都是客观唯心主义。它用宗教哲学宣传客观世界不实在，把主观精神作用(我)和客观事物及其规律(法)都看做是虚幻不实的。它夸大了世界上事物永远在生灭、变化的现象，从而说任何事物都不真实。它也接触到世界事物都在相互制约的关系之中，从而把事物的关系(众缘)孤立起来，使它脱离具体客观事物，而把它仅仅看做观念的相互制约的关系。它也提出了人类认识的局限性和产生错误的可能性，从而宣称认识为不可能。

禅宗，和其他宗派一样，他们把精神性的世界看做第一性的、永恒的、真实的。他们把理想中的不生不灭的世界，叫做"真如"、"佛性"、"涅槃"……。

(二)惠能[①]的主观唯心主义宗教哲学体系

唐代中叶,惠能以前,禅宗传布的地区也仅限于嵩洛湖北一带,惠能以后,禅宗蔚为显学,影响所及,不仅扩展到岭南、湖南、江西一带,并且逐渐遍及全国,远播海外。禅宗的正式建立,应从惠能算起。那是从7世纪后半期开始的。唐代后期,禅宗几乎代替了其他宗派,垄断了佛教,甚至禅学和佛学成了同义词。[②]

隋唐时期的其他宗派,在优厚的寺院经济的支持下,开始成为世袭性的僧侣贵族,腐化、享乐的生活作风也更加接近世俗封建贵族。在学风方面,比较着重烦琐的章句解释、经院学派式的钻研。那一些显贵的僧人,经常交接官府、出入宫庭。他们占有广大的土地,拥有众多的奴仆,实际上是变相的奴隶。佛教一方面宣扬要看轻世俗富贵,摒弃物质享受,但是在佛教徒和寺院经济特别发达的情况下,将不可避免地要走向奢侈、腐化、享乐的道路,在人民面前失去了它的欺骗作用[③]。为了反对当时佛教中的贵族派,在佛教内部产生了像禅宗这样的所谓出家人下层代表。他们没有很多的学问,甚至有不识字的宗教领袖,他们多半出身于一般平民家庭,在生活作风上比较刻苦。他们没有占有大

---

① 惠能有的书上作慧能。《宋高僧传》卷八;《坛经·行由品》;《景德传灯录》卷五;《古尊宿语录》卷二;《传法正宗记》卷六。

② 与惠能同时的有以神秀为代表的另一派禅宗,这一派受到当时武则天的优待,流行于北方,称为北宗。惠能一派不受朝廷的重视,流行于南方,称为南宗。后来南宗势力扩大,逐渐代替了北宗,取得禅宗正统的地位。

③ 据佛教历史的记载,从武则天开始,用赐法腊(按:佛教徒以受戒年岁计算法腊)、赐官职、赐品级的办法收买佛教徒。如薛怀义任命为新平道行军总管;法朗等九人封为县公,赐紫袈裟、银龟袋;僧人不空封爵为开府仪同三司、肃国公,食邑三千户;赐杜义、玄嶷法腊三十岁,赐刘总法腊五十岁。

量的庄园，也不主张必须累世修行才能成佛，不要大量的布施，不要许多麻烦的宗教仪式，不要背诵那些浩如烟海、穷年累月学不完的经卷。这是普通地主反对贵族地主的斗争在佛教中的表现。

以惠能为首的禅宗没有隋唐佛教其他宗派的优越条件，没有很多的"理论"和旧的佛教宗派相抗衡。他们惟一的武器就是主观唯心主义，他们不要论证，不要引经据典，只要凭借每个人主观信仰和良心。他们提出了"放下屠刀，立地成佛"的顿悟说。禅宗的顿悟成佛的主张，是南朝竺道生顿悟成佛说的直接继承和发展。因此，禅宗从惠能以后，从客观唯心主义转向主观唯心主义，不能仅仅看做禅宗本身的转变，它标志着唐代佛教发展中遇到危机后的新趋势。

惠能以后，经过几代的传播，禅宗在中国广大地区发展为五个较大的支派，这五个支派是：沩仰宗①、临济宗②、曹洞宗③、云门宗④、法眼宗⑤。这五宗所创立的时代都在唐末五代的时候⑥。

安史之乱以后，到唐末，这一时期，人民的生活比过去更加痛苦了，农民起义的军队遭到地主武装勾结沙陀等族军队的镇压而失败了。在广大的人民群众生命财产没有丝毫保障的时候，

---

① 开创人是沩山灵佑和他的弟子仰山慧寂，见《宋高僧传》卷十一、十二。

② 开创人是临济义玄，见《宋高僧传》卷二十。

③ 开创人是洞山良价和他的弟子曹山本寂，后人为了音调的协调，不称"洞曹"而称曹洞宗。见《宋高僧传》卷十二、十三。

④ 开创人是云门文偃，见《传法正宗记》卷八。

⑤ 开创人是法眼文益，见《宋高僧传》卷十三。

⑥ 灵佑的生卒是771—853，义玄死于866年；洞山良价的生卒年代是807—869；文偃的活动年代在宣宗、懿宗时代(847—872)；文益死于958年，这时唐帝国已灭亡。

在反抗遭到失败的时候,在他们对自己的力量失去信心的时候,他们很自然地要在宗教中求安慰。

这时的佛教其他宗派的寺院经济经农民起义的打击后已难以恢复。唐帝国统治力量日趋崩溃,旧秩序已失去统治威力,统治者对人们思想束缚暂时失势的时候,人们有可能重新估价过去一切思想权威。

惠能号召人们选择"成佛"的道路时,教人有坚定的主观信仰,相信自己的内心,就可以解脱苦难。相传惠能的同门神秀把佛教的基本精神归纳为以下的四句偈:

"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,勿使惹尘埃。"

(《坛经·行由品》)

这是用一种文学比喻的语言说明佛教的宗教修养,要随时随地用功夫,要像爱护菩提树①、明镜台那样,不要使它惹上一点非宗教的世俗杂念。惠能针对这种逐渐修行的佛教学说,提出他的顿悟主张。惠能也提出一首著名的偈:

"菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。"

(《坛经·行由品》)

惠能反对像神秀所提出的那种教人渐修的方法,他宣称人人都有佛性,人人本来具备已经觉悟了的主观信念。这种信念不像外界的树或明镜,要时时拂拭它。这里,惠能所谓"觉悟",是由主观决定的。他认为要求解脱,不能向外面找寻原因,只能向自己的内心找寻原因,所以他又说:

"东方人造罪,念佛求生西方;西方人造罪,念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西;悟人,在处一

① 菩提是觉悟的意思,佛经记载,释迦牟尼于菩提树下静坐而悟道成佛。

般。所以佛言随所住处恒安乐。"(《坛经·疑问品》)

禅宗告诉人们不要向超现实世界中寻求自由和平等;不要对现实世界的不合理提出任何抗议;痛苦的根源是由于自己的认识错误造成的;只要思想上有了转变,接受佛教的基本原理,马上即可得到解脱。他说:

"菩提只向心觅,何劳向外求玄?所说依此修行,西方只在眼前。"(《坛经·疑问品》)

又说:"一切般若智,皆从自性而生,不从外入。"(《坛经·般若品》)

禅宗在这里积极宣扬逆来顺受的奴化思想,它教人们安于环境,向不合理的社会现象妥协。这一点,是佛教以及一切宗教的基本立场。

据说惠能自己就是一个不认字的和尚,生活刻苦,起初在黄梅五祖弘忍那里做行者(在寺院里没有出家的服劳役的人)。从他开始,主张不要背诵佛经,而是要体会佛经的精神;不需要累世修行,也不需要大量布施财物,只要主观上有觉悟,就可以成佛。这一简单速成的道路,对当时那些陷于极度困苦,而又看不出解放自己的道路的广大群众,有着极大的引诱力;对于反动统治者来说,这种宗教学说,恰好投合了他们不劳而获的阶级性格。哪怕犯了滔天大罪,只要"放下屠刀",即可"立地成佛"。这样廉价地出售进入天堂的门票,当时的统治阶级也是欢迎的。

而这些特点,恰恰是隋、唐时期其他宗派所缺少,而为禅宗所独有的。禅宗的发展和滋长,就不值得惊讶了。

在哲学体系上看来,禅宗自从惠能以后,开始放弃了佛教的经典,不但不坐禅(虽然在名义上叫做"禅宗"),而且也不念经。

"王常侍一日访师,同师于僧堂前看,乃问'这一堂僧还

看经么?'师云'不看经'。侍云:'经又不看,禅又不学,毕竟作个什么?'师云:'总教伊成佛作祖去。'"(《古尊宿语录》卷四)

在惠能以前,禅宗大师还是允许坐禅的,比如四祖道信,据《高僧传》记载,他曾"胁不至席者四十年",虽然菩提达磨以后的禅法和过去的旧禅法有所不同。可是到了惠能,就更进一步,提出反对坐禅:

"师曰:道由心悟岂在坐也?经云,若言如来若坐若卧,是行邪道。何故?无所从来,亦无所去。无生无灭,是如来清净禅。"(《坛经·宣召品》)

惠能认为旧的坐禅方式,"住心观净","长坐不卧",是错误的方法。《坛经》指出:"住心观净,是病非禅。"又说:

"生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课。"(《坛经·顿渐品》)

惠能的禅学,表面上废除了禅定的修行方式,而实质上却扩大了禅定的修行范围。因为,禅定的目的,在于通过禅定的方法,达到否认客观世界真实性的目的,从而教人放弃对现实社会的斗争。如果能从思想意识上,从世界观上达到了否认客观现实世界的目的,又何必一定要用禅定的方法呢?所以惠能以后的禅宗不把坐禅当作一种可靠的宗教修养方法,而是把建立宗教的世界观作为主要的宗教修养方法,要通过认识论的途径以建立他们的宗教世界观。禅宗在形式上,对宗教仪式、清规戒律放松了;实质上,对宗教唯心主义的世界观的宣传加强了。它把修养方法、认识论和宗教的世界观,进一步统一起来,其典型表现是著名的风幡之辩:

"时有风吹幡动。一僧曰风动,一僧曰幡动,议论不已。

惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。"(《坛经·行由品》)

可是惠能这一学派，把宣传重点放在否认外在事物的存在的变化方面。他们宣称一切变化都是由于人们主观意识来决定的。这里有一段著名的对话：

"马祖(道一)居南岳传法院，独处一庵，唯习坐禅。凡有来访者都不顾。师往，彼亦不顾。师……乃多方诱导之。一日，将砖于庵前磨。马祖亦不顾，时既久，乃问曰：'作什么?'师云：'磨作镜。'马祖云：'磨砖岂得成镜?'师云：'磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛!'(马)祖乃离坐云：'如何即是?'师云：'譬牛驾车，车若不行，打牛即是，打车即是?'又云：'汝学坐禅? 汝学坐佛? 若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相。于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛。若执坐相，非达其理。'"(《古尊宿语录》卷一)

又据记载，越州大殊慧海禅师初至江西参谒马祖，求问佛法。(马)祖曰：

"今问我者，是汝宝藏一切具足，更无欠少，使用自在，何假向外求觅?"(《景德传灯录》卷六)

这一观点，来源于《坛经》：

"汝今当信，佛知见者，只汝自心，更无别佛。"(《坛经·机缘品》)

"本性是佛，离性无别佛。"(《坛经·般若品》)

"心生则种种法生；心灭则种种法灭。"(《古尊宿语录》卷三)

惠能以后的五宗，对禅宗的主观主义思想方法向神秘主义方面有所发展，但基本上和惠能的思想方法是一致的。他们强调

"真如"不可以用语言和文字表示;他们认为语言所能表达的只是个体事物,或属于某一类的事物,而宗教精神所寄托的世界,却不在任何个体事物以内。他们不仅认为坐禅、念佛不能使人解脱苦难,即使用任何语言文字的表现方式,也不能把佛教的"真理"表达出来。

禅宗否认正面语言的表述可以说明禅宗的基本原理,因此,他们用比喻,用隐语来作为表达的方法。禅宗认为语言不能正确地表达出真理的正确性,概念、推理、判断,一切理性思维、逻辑抽象都不能用作表达真实情况的工具。实际上他们否认人类正常的认识能力和认识作用。他们所以否认人类有通过逻辑思维认识客观真理的可能,是由于他们认为禅宗所相信的真理,不在现实世界,因而不能用认识现实世界的方法来认识真理。他们所谓真理内容和性质,是建立在宗教信仰、宗教感情、主观意识的基础上的,而不是通过科学实践可以证实的。

禅宗仍然继承了佛教宗教哲学的基本立场,否认世界的客观真实性,从而否认了人类正常的认识作用。

从他们颠倒了的世界观出发(否认有客观世界),抹煞客观世界。禅宗认为"真如"是最完全、最圆满的主观精神(本心),它不可以用语言表达。禅宗利用了个别的人认识能力要受到一定语言、文字、概念的局限性这一事实,但禅宗夸大了这一方面,他们根本否认了感觉、经验、语言、文字、理性思维在认识上的作用,从而做出神秘主义的结论来。他们认为世界真相是不能说的,不属于人类感觉和思维的对象。这使他们不得不陷入荒谬的结论。

(三)神秘主义的认识论和思想方法

禅宗还力图从宗教哲学的立场解释主观思维和客观现实的

矛盾如何统一的问题。例如临济宗的“四宾主”、“四照用”等宣传方式即体现了禅宗的认识论原则和它的思想方法。

“四宾主”,是临济宗经常使用的师生(或宾主)问答的方法,也是衡量双方真伪的标准。如果问学的人更能体会禅宗主观唯心主义神秘境界,叫做“宾看主”。相反的情形,师父能坚持禅宗的观点,问学的人不能体会这种主观神秘境界,叫做“主看宾”。问答双方都能接受这种主观神秘境界的,叫做“主看主”。问答双方都不理解禅宗的观点,但又装模作样,互相卖弄“机锋”,就是“宾看宾”。

“四照用”,是禅宗从神秘主义的认识论的立场对参学者进行说教的四种方式。这四种方式都是用来说明思维和存在的关系的。禅宗和佛教其他宗派的基本观点一样(这也是一切宗教哲学的基本观点),认为人们之所以不能接受佛教的认识论,都是由于存在着“我”、“法”两种“偏见”。佛教通常把这种“偏见”叫做“我执”和“法执”。当一个人对自己的认识能力抱有肯定的态度时,禅宗说这是“妄生分别”,他们不承认人们可以通过正常的途径认识真理。所以他们要破除“我执”或“我见”。禅宗也反对人们坚持一切事物和它的规律有客观真实性。他们深恐人们一旦坚持事物的存在和它的规律也是客观的,就会背叛佛教教义而接受唯物主义的观点。所以禅宗和佛教其他宗派一样,坚决反对人类有认识能力(他们认为主观只能给人们带来偏见);坚决反对有客观存在的物质世界及其规律(他们认为客观世界不过是幻觉)。所以他们要破除“法执”。

临济宗所提出的“四照用”就是捍卫他们的宗教哲学的认识论四个原则和教学方法。

有人已放弃“我执”,还没有放弃“法执”时,对这种人说教

时，要肯定他放弃“我执”的一方面，而批判他坚持“法执”的一方面。这就是临济宗所谓“先照后用”，也叫做“夺境不夺人”(“境”是“法”，“人”是“我”)。禅宗有时用文学形象化的语言，把这种情况比作“上苑花已谢，车马尚骈阗”。这里，“上苑花”喻“境”，“车马”喻“人”。

和上述情况相反，有人放弃“法执”，但坚持“我执”这种偏见，在说教时就要肯定他放弃“法执”的一方面，而批判他坚持“我执”的一方面。对这种人，要“先用后照”，也叫做“夺人不夺境”。禅宗有时用文学形象化的语言，把这种情况比做“是处有芳草，满城无故人”。“有芳草”是“不夺境”，“无故人”是“夺人”。

有人能够完全放弃“我”、“法”二执，很好地接受禅宗的认识论观点，对这种人，就要全部肯定，即“照用不同时”，也叫做“人境俱不夺”。禅宗有时用文学形象的语言，把这种情况比做“一片月生海，几家人上楼”。“月生海”是“不夺境”，“人上楼”是“不夺人”。

最严重的是有些人坚持“我”、“法”二执，禅宗认为这是带有根本性质的错误，对于这种反佛教教义的认识论要进行严酷的思想斗争，就好像“驱耕夫之牛，夺饥人之食”，给他们以致命打击，要“敲骨取髓，痛下针椎”。禅宗有时用文学形象的语言，把这种情况比做：“云散水流去，寂然天地空”。这里，“云散水流去，寂然天地空”，是既无“境”也无“人”。对于这种错误的人要“照用同时”，要“人境俱夺”。

禅宗的认识论的原则，和科学的、常识的认识情况完全相反。他们所谓“正确”，实际上是错误；他们所谓“觉悟”，实际上是迷惑。这种颠倒的世界观、认识论是荒谬的。禅宗在认识论上的影响在于他深刻地揭示了哲学上的根本问题，而且自觉地对待

这一根本问题。从此以后，中国哲学史上的许多学派，即使不同意禅宗的观点的，也要通过批判、扬弃的过程，而不能对它置之不理。这也就是后来许多宋明理学家，不得不"出入于佛老"的原因。

(四)后期禅宗的思想从内部对佛教的破坏作用

禅宗虽然讲的是哲学，它毕竟还是宗教。它的哲学是为了更有效地为它的宗教目的服务的。它有它的特殊性，这种特殊性乃是在宗教一般性之下表现的特殊性。因而，它首先要具备宗教的本质，它必须宣扬那些落后的、忍受压迫的温驯的道德品质。它必须反对科学，反对认识的作用，反对革命的社会实践。禅宗在一定程度上，是把俗人变成僧侣，把佛性灌输到人的内心，给人的心灵套上锁链。

禅宗的宗教神秘主义直觉主义，完全走向反科学、反常识的道路。

禅宗认为不必与现实社会的任何不合理进行反抗，只要换一换对现实世界的看法，就可以得到解脱了。到处都能找到解脱的"妙道"，因为在一切事物中都体现了"真如"。所以禅宗说："青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若。"(《景德传灯录》卷六)它企图用主观唯心主义、神秘主义吞没物质世界，但物质世界毕竟客观地存在着，是不可能任意抹煞的。禅宗把它所谓"真如"的管辖区域扩展得越大，越足以促成泛神论观点在它内部暗中滋长。

禅宗把"真如"融解在自然界里面，因而破坏了"真如"的超自然的精神实体；把"佛性"从"西方极乐世界"移植到人们的内心，使"佛性"人性化，因而贬低了"佛性"的尊严；把"般若"的绝对超越性还俗为"运水搬柴"的生活琐事，说"运水搬柴，无非妙

道”,因而模糊了世间和出世间的严格界限。以上这些观点,在一定的意义下,都对佛教的教义起着破坏作用。

禅宗把一切存在(法)的客观真实性完全抹煞,采取了更粗暴、更独断、更主观的极端唯心主义的认识论。禅宗在中国哲学史上沿着错误的方向发展了认识论,它的意义在于构成了认识论上作为反面教材不可缺少的环节。

禅宗教人大胆地怀疑那些不够专诚、不够主观的宗教学说,禅宗没有教人怀疑成佛、出世可以脱离苦海的可能性。禅宗的独立思考、大胆怀疑精神,只能在它的宗教观点所容许的范围以内进行活动。

总起来考查,禅宗是中国哲学史上所特有的一种宗教哲学。以宗教麻痹人心,是它的主要方面。它和其他宗教一样,教导人们忍受苦难,把苦难看作无足轻重,甚至当作快乐去迎接它。禅宗培养人们逆来顺受的奴化性格,它号召的思想解脱,正是它对人们的思想束缚。它首先是宗教,其次才是哲学。这种哲学是深刻的,但是头脚颠倒的。

因此,历史上也有些进步的哲学家会从禅宗的思想中得到启发。他们批判地吸取了禅宗的泛神论,而不是它的宗教神秘主义。世界哲学史上许多事例可以说明古代的泛神论经常是在宗教外衣掩护下的唯物主义。

如果放弃了一切客观规范,全凭直观、良心作为是非取舍的尺度,一旦遇到革命的思想家、激进的人物,也会借助主观的“觉悟”,反对他所要反对的权威。这种主观主义哲学,对于统治来说,也有导致离经叛道的一个方面,它有一定的危险性,不够安全。所以后来维护封建制度的思想家都认为必须把封建伦理道德规范和唯心主义结合起来,才能更安全地为封建制度服务。

历史事实表明，有许多进步思想家受过禅宗打破权威的思想的影响，产生了批判封建传统权威的积极的作用，他们怀疑传统，反对权威，抗议封建压迫的制度。他们都是从进步的政治立场出发，在和封建传统思想进行某种程度的决裂时，才体现了叛逆的冲决网罗的精神的。

第六章

唐朝道教宗教哲学

第一节 道教在唐朝的地位和作用

道教在南北朝时期，已从民间流行的宗教被封建统治者利用、改造为统治阶级御用的道教。南方有葛洪、陶弘景等，北方有道士寇谦之等。①

隋朝的统治者曾大力提倡佛教，但也不排斥道教，据说隋炀帝也曾拜茅山道士王远知为师。

唐王朝建立后，对于已经在社会上有影响的宗教，都接收下来，加以提倡，他们已认识到这是加强对人民的思想统治有用的工具。唐初，南北朝门阀士族的传统社会势力还相当顽强，若不是系出名门，就得不到社会上的重视。李唐统治者自认为是老子的后裔，既可以借神权，提高皇家的地位，更主要的是利用道教麻痹人民的反抗意志。一个政权的宗教政策，是客观形势下必然的产物，并不是只凭统治者的主观爱憎就可制定的。过去曾流行的一种观点，说唐朝帝王姓李，才提倡道教，这个说法是不全面的。佛并不姓李，但是在唐朝的势力就比道教大得多。

① 见本书第四篇第八章。

唐高宗乾封元年(666年)追封老子为"太上玄元皇帝",追赠孔子为太师,以少牢致祭。[①] 开元二十五年追封孔子为文宣王。[②] 上元元年(674年)令王公以下皆习《老子》。玄宗开元二十四年(736年)诏令道士女冠隶宗正寺。宗正寺是管理王室宗族事务的机构,说明唐统治者把道士当作宗室看待。次年置玄学博士,士人习《老》、《庄》、《文》、《列》的可以应科举考试,作为"明经"科的一项。[③] 把《老子》称为《道德真经》,《庄子》称为《南华真经》,《文子》称为《通玄真经》,《列子》称为《冲虚至德真经》。道教虽经统治者的提倡,但势力远不能与佛教相比。据唐末道士杜光庭作《历代崇道记》,说唐以来,共有宫观(道教的庙宇)一千九百余,道士一万五千余人。只就人数来说,还不及佛教的二十分之一。[④]

唐朝的道教和唐朝的佛教一样,也是融合了南北不同的学术流派,建立了为统一王朝服务的新道教。司马承祯是南朝陶弘景的三传弟子,但是他更多地吸取了北朝寇谦之的道教精神,并吸取了佛教的某些宗教戒律以壮大自己。道教的五戒、八戒、十戒[⑤] 与佛教戒律基本接近。道教戒律条文细节也与佛教有许多相似之处。

---

① 见《资治通鉴》卷二〇一。

② 见《资治通鉴》卷二一四。

③ 见《资治通鉴》卷二一四。

④ 与唐武宗会昌五年灭佛时的情况比较。

⑤ 五戒是:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,八戒是再加不睡大床,不用香油打扮,不听歌舞。十戒的精神也与八戒差不多,只是更琐碎些。

第二节　司马承祯主静去欲的道教学说

司马承祯[①] 字子微，生于公元 647 年(唐太宗贞观二十一年)，死于公元 735 年(唐玄宗开元二十三年)，是南朝道士陶弘景的三传弟子。[②]曾受到唐朝睿宗和玄宗两个皇帝的重视。他早期住在天台山，有时召入宫廷。后来玄宗为了召见方便，令他“于王屋山，自选形胜，置坛室以居”(《唐书》本传)。著有《天隐子》、《坐忘论》等。这些是研究司马承祯的重要材料。

司马承祯在道教中不重视炼丹、服食、法术变化的神仙方术，而偏重于道教的宗教理论的研究。由于他经常与达官贵人、文人名士交往，当时名气很大。陶弘景著作中还有宣传神仙长生的思想。后来可能由于道教的炼丹服药长期无效，铅汞等药有强烈毒性，服之辄死。为了更好地扩大它的宗教影响，并受到佛教宗教理论的影响，隋唐道教开始转向发展宗教理论体系的道路。

据《唐书》本传，睿宗问司马承祯以阴阳术数之事。承祯说：“道经之旨，为道日损，损之又损，以至于无为。且心目所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增其智虑哉?”(《唐书》本传)司马承祯以摒见闻，去知识，为唯一的宗教修炼方法。他认为治身、治国，都离不开这一方法。

司马承祯说修炼主要在于修心，修心在于主静。他说，“心者一身之主，百神之师，静则生慧，动则成昏。”这是说，“静”是产生

① 《旧唐书》卷一九二；《新唐书》卷一九六。

② 陶弘景传王远和，王传潘师正，潘传司马承祯。

智慧的根源，“动”是产生昏乱的根源。他教人去动、守静。具体办法是：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自人虚无，心乃合道。”（《坐忘论·收心》）这和佛教的止观、禅定的宗教修养方法有些类似。他为了引导人们走向另外一个精神世界，首先要引导人们先准备一种宗教神秘精神状态。所以要求学道的人“收心离境”，心里“不著一物”，一点思想意识活动也不许发生，才可以“合道”。这是他引导人们从思想上逃避现实的第一步。像他所用的“收心离境”，“静则生慧”，所受佛教影响是很明显的。

他的宗教神秘主义的“静”的境界，又不是与动完全对立、完全脱离的。他说：“若执心住定，还是有所，非谓无所。”这是说，如果修道的人，把离境（不想任何对象）看作惟一任务，不去想它，“执心住定”，不想别的对象，只坚持（执）以“定”作为对象去思虑，这还是有对象（有所），而不是摒除对象。只要有对象（有所），就达不到主静的目的。这样就会“令人心劳气发”，“又反成疾”。他认为应当做到“心不著物，又得不动，此是真定正基，用此为定，心气调和，久益轻爽，以此为验，则邪正可知”（同上）。他教人既要做到经常不起任何思虑，又不是全不思虑。

为了达到这种宗教神秘修养状态，要防止三种偏向：

> “若心皆起灭，不简是非，永断知觉，人于盲定；若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳；若遍行诸事，言心无染者，于言甚美，于行甚非。真学之流宜戒此也。”（《收心》）

上述，第一种偏向是“盲定”，勉强用极不自然的办法硬使心不起思虑，永断知觉，司马承祯认为是不对的；第二种偏向是断绝善恶的念头，不萌善念，也不萌恶念，让心任意浮游，任凭思想活动

自己趣于定的状态,他认为也是不对的;第三种偏向是不知守静,什么事都干,而又自以为"无染",他认为这也是不对的。

司马承祯认为达到应物而不为物累,必须把宗教哲学的认识论(慧)与宗教哲学的本体论紧密结合起来,即所谓"坐忘"、"收心"。这种神秘主义的僧侣主义的精神状态,和后来宋代唯心主义理学家程颢所宣传的"定性"的主张十分接近。程颢教人"定性"也是使人的心理状态保持平静的状态,既不是全不应物,也不是应物而不返。① 司马承祯已开始有把佛、儒、道三者混合的趋势。这种"坐忘",也成为后来宋代理学家周敦颐的《太极图说》的"无欲故静"的"主静"学说的先趋。司马承祯在《天隐子》的《存想》篇中说:

> "存谓存我之神,想谓想我之身。……凡人目终目视他人,故心亦逐外走。终日接他事,故目亦逐外瞻。营营浮光,未尝复照,奈何不病且夭邪?"

这里,司马承祯把人们对外界的认识,引向对自己的认识,即对自我的精神认识。他把这种神秘的认识,叫做"归根曰静,静曰复命";"成性存存,众妙之门"。这是道教用唯心主义世界观、认识论以代替唯物主义世界观、认识论的一般手法。它引导人们脱离实际生活,不论是生产知识、或科学知识,他认为都是求道之累。教人闭目静坐,不亲一事。这样的"修养",自然是封建统治阶级所欢迎的,饱食终日,无所用心的懒汉哲学。

---

① 程颢的学说见本书第六篇第五章。

第 七 章

李筌的哲学观点和军事辩证法思想

李筌约为唐玄宗时人、生卒年不详，曾隐于少室山，研究道教的经典，著有《阴符经疏》[①]和《孙子注》。他的《太白阴经》有丰富的军事辩证法思想。唐代有些求仕进的知识分子，如果不是出身门阀士族，就要经过科举考试。也有以隐士身分作为进仕之阶的，即所谓以终南为"仕宦之捷径"[②]。少室为嵩山三峰之一，与唐东都洛阳相去不远，李筌原来是"少室布衣"，后来曾任荆南节度判官，最后做到刺史[③]，他是一个长期被忽略了的唐代哲学家。

第一节 气一元论自然观和反迷信思想

李筌的哲学思想主要保存在《阴符经疏》中。《阴符经》是道

① 《阴符经》可能出于北朝，或与道士寇谦之有关。李筌有注疏。

② 《新唐书》卷一二三《卢藏用传》。

③ 据近人余嘉锡《四库提要辨正》卷十一，科学出版社版，第595页。

教的重要经典，与兵家思想有关，也有不少宗教神秘主义思想，有些含混不清的哲学概念。李筌的《阴符经疏》却对它作了明确的唯物主义的解释。

关于宇宙起源的问题，李筌说："天者，阴阳之总名也。阳之精气轻清，上浮为天；阴之精气重浊，下沉为地，相连而不相离。……故知天地则阴阳之二气，气中有子，名曰五行。五行者天地阴阳之用也，万物从而生焉。万物则五行之子也。故使人观天地阴阳之道，执天五气而行，则兴废可知，生死可察。除此外，无可观执，故言尽矣。"(《阴符经疏》)① 李筌继承了两汉以来的气一元论传统，以天地为阴阳二气所构成，五行为二气的产物，万物又由五行产生。

《阴符经》说"天有五贼，见之者昌，五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万物生乎身"，过分夸大心的作用。李筌在《阴符经疏》中说："五贼者，五行之气，则金、木、水、火、土焉。……所言贼者，害也，逆之不顺，则与人生害，故言贼也。"把五贼解释为五行之气，五行之气是客观存在的物质，它的运行不以人的意识为转移，所以人如"逆之"则对人发生危害。他又说"此言阴阳之中，包含五气，故云'天有五贼'。……又'贼'者，五行更相制伏，递为生杀，昼夜不停，亦能盗窃人之生死、万物成败，故言'贼'也。……心既知之，故使人用心观执五气而行，睹逆顺而不差，合天机而不失，则宇宙在乎掌中，万物生乎身上。如此则吉无不利，与道同游，岂不为昌乎？"(《阴符经疏》)这里李筌明确地提出人了解阴阳五行运行的规律(心既知之)，并掌握(用心观执五气而行)这些客观规律，即不会受到伤害。

---

① 这一段话是对《阴符经》"观天之道，执天之行，尽矣"的注释。

关于天道自然变化与人事社会治乱的关系，李筌也力图作唯物主义的说明，反驳了阴阳灾异的神秘主义观点。《阴符经》说："愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。"这两句话意思十分含混，李筌《疏》中给予明确的解释："愚人见星流日晕，风雨雷电，水旱灾蝗而生忧惧，殊不知君臣道德，政理[①] 淳和，安抚黎人[②]，转祸为福。……天地悬日月以照善恶，垂列宿以示吉凶，皆道德自然之理矣。愚人仰视三光，观天文之变易，睹雷电之霆怒，或寒暑不节，或水旱虫蝗，恐祸及身，悉怀忧惧，愚人以此为天地文理圣也。时物文理者，但君怀廉静，臣效忠贞，驺鹊不喧，边烽无燧，兆人[③] 康乐，寰宇宁泰，纵天地灾祥，无能为也。……尧遭洪水九年，汤遭大旱七载，兆庶和平，人[④] 无饥色，何者？为君有道，政理[⑤] 均和，主信臣忠，百姓戴上，虽有水旱，不能为灾也。水旱者天地也，文理者时物也。若明时物之理者，皆能转祸为福，易死而生。故曰我以时物文理哲。"这是说，愚人不明白自然变化的规律，以天变为神圣不测，只有明白这些规律的人，才可以把社会现象（时物）与天象变化区分开来，才可以不以天变灾异而生忧惧。李筌虽然没有达到刘禹锡的天道与人道区分的认识水平，但已发展了仲长统的"人事为本，天道为末"的思想。

《阴符经》说："天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗也。"意思是说天地盗取万物，万物盗取人，人盗取万物。李筌的《疏》，

① 唐人避唐高宗讳，"治"字都作"理"字。
② 唐人避唐太宗讳，"民"字都作"人"字。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 唐人避唐高宗讳，"治"字都作"理"字。

却有其独特的解释。他说:"言天地万物,胎、卵、湿、化、百谷草木,悉承此七气[①] 而生长。从无形至于有形,潜生覆育,以成其体,如行窃盗,不觉不知,天地亦潜与其气,应用无穷,万物私纳其覆育,各获其安,故曰天地万物之盗。"这不是说,天地盗取万物,而是万物盗取了天地之气而成万物。

解释"万物,人之盗"时,李筌说:"人与禽兽草木,俱禀阴阳而生。人之最灵,位处中宫,心怀智度,能反照自性,穷达本始,明会阴阳五行之气,则而用之,……人于七气之中,所有生成之物,悉能潜取以资养其身,故言盗。"这是说,人具有智慧,能夺取万物以资养其身,这种夺取(盗)是合理的。

解释"人,万物之盗"时,李筌说:"言人但能盗万物资身,以充荣禄奢贵,殊不知万物反能盗人以生祸患。言上来三义更相为盗者,亦自然之理。"(《阴符经疏》)

李筌已感到天地、万物与人之间有矛盾又有统一的关系。他认为这是自然之理,顺应这个自然之理,就可得到胜利,"惬其宜则吉",违反了这个原理,就带来灾祸,"乖其理则凶"。"向于三盗之中,皆须有道,令尽合其宜,则三才不差,尽安其性矣。"(《阴符经疏》)

李筌对当时迷信阴阳五行的思想进行了批判。当时神秘主义哲学利用阴阳观念宣传迷信思想。他说,万物因阴阳而生,但不是脱离了具体条件来谈阴阳。比如春天来了,草木萌芽,但仓廪中的粮食并不能萌芽。离开一定的条件,光靠"阴阳"不能使万物发生。至于迷信阴阳、占卜,依靠天命鬼神,只能导致败亡。战争的胜败,主要决定于人事。他说:"任贤使能,不时日而事利;明

① 阴阳与金、木、水、火、土五行,共为七气。

法审令，不卜筮而事吉；贵功赏劳，不禳祀而得福。”（《太白阴经·天无阴阳》）这是说，任用有才干的将士，打仗不必选择好日子，就会得到胜利；严格按照法令办事，不要卜筮，就会得到好的结果；赏罚严明，不要求神保佑，也不会遇到灾祸。至于那些忽略人的努力，迷信占卜，求神保佑，只能在战争中得到失败：“无厚德而占日月之数，不识敌之强弱而幸于天时，无智无虑而候于风云，小勇小力而望于天福，怯不能击而恃龟筮，士卒不勇而恃鬼神。”（《太白阴经·天无阴阳》）放弃人事，求助于鬼神，只能自取败亡。李筌认为天道鬼神，是看不见、不存在的东西。李筌继承了《孙子兵法》中的反迷信观点，《孙子兵法》说，“天者，阴阳寒暑时制也。”（《始计》）这里所谓阴阳不是占卜迷信的阴阳时日，而指的是阴阳气候。孙武也讲到“先知”，但不是向鬼神求教，“不可取于鬼神”（《孙子兵法·用间篇》）。李筌最后说，“天道于兵，有何阴阳哉？”（《太白阴经·天无阴阳》）

第二节　重视主观作用的辩证法思想

（一）地理险阻不是最后决定胜败的因素

在古代武器的技术条件下，地形对于战争的作用远比今天重要。李筌充分认识到这一点，但是他没有陷于地形决定论，他主张在地形的条件下，要充分发挥人的主动作用。他根据《孙子兵法》《九地篇》关于利用地势的原则，认为“兵因地而强，地因兵而固”。作战时诸侯自战的“散地”不要进行战斗；进入敌国境内不深的“轻地”，不要停留，不要攻取交战双方都有利的“争地”；不要断绝双方都可以去的“交地”；对三属诸侯之国的“衢地”，不要合围；对城邑附近的“重地”，只能掠夺其资；遇到山林沼泽地

带的"圮地"要迅速通过;对地形险要,敌方可以少数兵力,阻击我们多数兵力的"围地",要计谋;不战则亡的"死地",则必须力战。地形是主要的因素,作战时必须充分考虑地理环境,但这些,李筌认为只能作为"兵之助",真正起决定作用的是人,不是地,在任何地势条件下都可以制定出正确的取胜的作战方案,所以他说,"地之险易因人而险"(《太白阴经·地无险阻》)。

(二)人的勇怯不是天生的

当时还有流行的一种形而上学和唯心主义观点,认为某一地区的人勇敢,某一地区的人懦弱,并且认为这种勇敢、懦弱是天性生成,不可改变的。当时有所谓"秦人劲,晋人刚,吴人怯,蜀人懦,楚人轻,齐人多诈,越人浇薄,海岱之人壮,崆峒之人武,燕赵之人锐,凉陇之人勇,韩魏之人厚"(《太白阴经·人无勇怯》)。李筌认为这种先天的人性勇怯论是毫无根据的。他列举了无数的战争的历史证明秦国也打过不少败仗,不能说"秦人劲"。吴王夫差曾称霸中原,打败越国、齐国,不能说"吴人怯"。蜀人在诸葛亮统帅下,屡次用兵中原,威加魏将,不能说"蜀人懦"。项羽起兵灭秦,威加海内,不能说"楚人轻"。齐国田横五百壮士,同时死难,不能说"齐人诈"。越王勾践以弱攻强,九年灭吴,不能说"越人浇薄"。

李筌用大量史实批判了所谓先天人性论,指出这种说法与事实不符。他认为人的勇怯之性是后天形成的。"勇怯在乎法,成败在乎智,怯人使之以刑则勇,勇人使之以赏则死。能移人之性,变人之心者,在刑赏之间。勇之与怯于人何有哉?"(《太白阴经·人无勇怯》)只就他反对人性有先天勇怯的区别这一点来说,他给那些神秘主义观点以严峻的批判,是有积极意义的。李

筌毕竟是一个地主阶级的军事家，他从剥削阶级的立场来认识人性，认为人性都是好赏畏罚的，他认为驾驭人民的手段只有赏和罚。这和韩非等人对待人民的看法是一样的。他的剥削阶级的偏见使他不肯、也无法理解劳动人民的性格。这也说明作为剥削阶级的军事思想家，对待士兵的看法的局限性。李筌无法理解，当农民起义时，连封建王朝的法统也敢于一齐推翻，更不用说他们颁布的刑赏条例了。李筌也无法理解什么是人的本性。但是只就他反对有所谓先天的勇怯，反对用地理环境决定勇怯的观点，是可取的。对古代人性论的进一步开展认识，不是没有参考价值的。

（三）国家的强弱不是注定不可改变的

还有一种形而上学观点，认为只有富强的国家才能在战争中取胜。贫弱的国家的命运，只好听任大国的摆布。那些泥古守旧的读死书的人说“儒生之言皆曰，兵强大者必胜，小弱者必亡。是小国之君无伯王之业，万乘之主，无破亡之兆”。他用历史事实反驳说：“昔夏广而汤狭，殷大而周小，越弱而吴强。”（《太白阴经·术有阴谋》）但是事实表明弱小者终于战胜了强大者。李筌用辩证法的观点，批判了这种形而上学的宿命论。

李筌先指出战争的胜负决定于双方力量的对比，强大者胜。但是李筌还进一步指出，必须“乘天之时，因地之利，用人之力，乃可富强”（《太白阴经·国有富强》）。“乘天之时”并不是坐等天的恩赐，而是作到“春植谷，秋植麦，夏长成，冬备藏”（同上），尽量发挥人力。“因地之利”，并不是专靠土地的肥沃和地形险要，而是要积极“饬力以长地之财”，调动全国各地的物力，而使物尽其用，要使“器用备”（完备生产工具），“地诚任，不患无财”。“用

人之力”,要把人力用于生产方面:“非有灾害疾病而贫者,非惰则奢;世无奇业而独富贵者,非俭则力”。他主张只有发挥了人力,才能“不畏强御”。

李筌还指出,贫富不是天生不可改变的,只看人是不是肯发挥主观的努力,他说:“夫有容身之地,智者不言弱;有市井之利,智者不言贫;地诚任,不患无财;人诚用,不畏强御。”“国愚,则智可以强国,国智,则力可以强人。”强国,主要在于发动人力,积蓄力量。他说:“故知伯王之业非智不战,非农不赡,过此以往而致富强者,未之有也。”(同上)

上述发挥主观能力的见解,还是有它的阶级局限性的。他把个人贫富的原因,看做个人的努力,而不能看到社会制度的作用。比如他认为造成个人的贫困的经常原因是奢侈和懒惰;把富足的原因说成勤俭和努力。用这种理由说明农民的贫困,则不公,因为农民主要是受剥削而陷于贫困的;用这种理由说明地主的富足,则不实,因为地主说不上勤俭。这是受他的地主阶级立场决定的。我们要指出的是李筌没把贫富的原因归于天命,没有把国家的强弱诿之于命定,他给人的主观能力以充分的估价,就是十分可取的。因为在反对目的论、天意决定论的斗争中,一般唯物主义者如果不用“宿命论”,就是用“偶然论”,这两种理论的共同缺点都忽视了人的能动作用。无论宿命论或偶然论都把事业的成败从有人格有意志的上帝那里夺取过来,交给了不可知的“命运”的手里,仍然是力图在社会外部去寻找说明,因而总是无法正确说明社会现象的动因。李筌总算力图从人类本身的努力,从社会内部寻求说明社会的原因,在中国哲学史的社会历史观方面,是有贡献的。

我们也必须指出,李筌只讲到尽了人的主观努力,即可转弱

为强，化贫为富。但是他还没有认识转化要有条件。毛泽东同志说："两个相反的东西中间有同一性，所以二者能够共处于一个统一体中，又能够互相转化，这是说的条件性，即是说在一定的条件之下，矛盾的东西能够统一起来，又能够互相转化；无此一定条件，就不能成为矛盾，不能共居，也不能转化"(《毛泽东选集》第一卷，人民出版社第二版，第 321 页)。李筌忽视转化的条件而讲转化，势必使他的结论陷于神秘主义。

(四)充分利用有利形势和时机掌握主动

李筌认为作战要保持自己的机密，利用一切有利的条件，"战阵无常势，因敌以为形。故兵之极至于无形，无形则间谍不能窥，智略不能谋"(《太白阴经·兵形篇》)。所谓"无形"，是说不把自己的战略意图暴露在敌人面前，有时要故意造成假象迷惑敌人。当自己兵少，有时"曳柴扬尘"以表示阵地人数众多。自己兵多，又有时"减灶灭火"以表示人数不多。

有利的形势，必须使全军明了，就可以增加作战的信心。他说："夫未见利而战，虽众必败，见利而战，虽寡必胜。"一切形势是由人造成的，战和不战都"制在于人"。指挥作战，必须捕捉战机，"见利而起，无利而止"(《太白阴经·作战篇》)。李筌说："见利乘时，帝王之资。故曰：时之至间不容息。先之则太过，后之则不及。见利不失，遭时不疑，失利后时，反受其害。"(《太白阴经·作战篇》)不失时机，便会主动；失去时机，就会被动。他说："夫善用兵者，以便胜，以地强，以谋取，此势之战人也。"这是说要善于利用一切有利的形势，以发挥主动权。掌握了这样有利的形势，就像"建瓴水于高宇之上沛然而无滞碍，又如破竹，数节之后，迎刃自解，无复着手"(《太白阴经·作战篇》)。李筌对于掌握时机，

争取主动，还举例说，“令其半济(过河)而击之，前者知免，后者慕之，蔑有斗心”(同上)。像宋襄公那种蠢猪式地空讲仁义道德，失去有利时机，化优势为劣势，其结果只能使自己陷于被动，归于失败。

第三节　主动发现敌人意图和利用权术的军事思想

在《孙子兵法》中曾说过，对待敌人不能太老实，敌人是不可信的，因而提出了《九变》、《用间》等篇。李筌发展了这一思想。李筌说，古代有人对敌人讲仁义，结果犯了大错误，“徐守仁义，社稷丘墟①，鲁尊儒墨，宗庙泯灭”(《太白阴经·数有探心》)。李筌认为，根据敌人的不同特点，要探敌人之心。“探仁人之心，必以信，勿以财；探勇士之心，必以义，勿以惧；探智士之心，必以忠，勿以欺；探愚人之心，必以蔽，勿以明；探不肖之心，必以惧，勿以常；探好财之心，必以赂，勿以廉。”(同上)以上是根据敌人的性格、人品来了解敌人的虚实的一些原则。

李筌还根据敌人不同的社会地位、知识才能、经济地位发现敌人的秘密。他说：

> “夫与智者言，依于博——智有涯而博无涯，则智不可以测博。与博者言，依于辨——博师古而辨应今，则博不可以应辨。与贵者言，依子势——贵位高而势制高，则位不可以禁势。与富者言，依于物——富积财而物可宝，则财不足以易宝。与贫者言，依于利——贫匮乏而利丰赡，则乏不可，

① 指战国时，徐偃王行仁义，为楚国灭掉的故事。

以赡丰。与贱者言，依于谦——贱人下而谦降下，则贱不可语谦。与勇者言，依于敢——勇不惧而敢刚毅，则勇不可以慑刚。与愚者言，依于锐——愚质朴而锐聪明，则朴不可察聪。”（《太白阴经·数有探心》）

最后作者总结了这八种不同的敌人对象以及对付他们的不同的方法时说：

“此八者（智、博、贵、富、贫、贱、勇、愚）皆本同其道而末异其表。同其道，人所欲听；异其表听而不晓。如此则不测浅，不测深，吾得出无间，人无朕，独往而独来……谋何患乎不从哉？”（同上）

李筌指出，只有充分了解敌人，才可以争取主动而不被动。他说：

“夫道贵制人而不贵制于人。制人者握权，制于人者遵命也。”（同上）

这是说，用兵的原则，要调动敌人，而不要教敌人牵着鼻子走，要使自己握权，而不要对敌人“遵命”。争取主动的原则是“避人之长，攻人之短；见己之所长，避己之所短”。他继承和发展了《孙子兵法》中利用敌人的特点，把敌人的优点化为弱点，把自己的弱点化为优点的思想。他提出对待敌人、敌国的统治者，要做到：

“（敌人）好说道德者，必以仁义折之；好言儒墨者，必以纵横御之；好谈法律者，必以权术挫之。”（同上）

李筌说，“情变于内者形变于外，常以所见而观其所隐，所谓测隐探心之术也”。他主张，要制造一些对自己有利，对敌人不利的条件以探测敌人的意图（测隐探心）。这种了解，不是被动的等待机会，而是主动地创造条件，以作进一步的了解，这都是对《孙子兵法》“知彼知己”的原则的进一步的运用。

《太白阴经》中还有不少对敌人的一些权术思想。他对于《孙

子兵法》"不战而屈人之兵"的理解是充分利用敌人的矛盾和弱点。他说:

"夫太上用计谋,其次用人事,其下用战伐。"(《太白阴经·术有阴谋》)

李筌主观上要区别战争的正义性与非正义性,他说:"《经》曰兵非道德仁义者,虽伯有天下,君子不取。"又说:"盖兵者凶器,战者危事。阴谋逆德,好用凶器,非道德忠信不能以兵定天下之灾,除兆民之害也。"(《太白阴经·善师篇》)李筌虽然主观上企图区别战争的性质,但是我们必须看到,李筌毕竟是剥削阶级的军事家,一切剥削阶级没有不是唯利是图,对内镇压,对外侵略的。李筌为了取得战争的胜利,为了剥削者的贪欲和掠夺野心,他主张对于敌国,要"离君臣之际,塞忠谏之路","以信为欺,以欺为信;以忠为叛,以叛为忠,忠谏者死,诲佞者赏。令君子在野,小人在位,急令暴行,人不堪命。所谓未战以阴谋倾之,其国已破矣"(《太白阴经·术有阴谋》)。

从李筌的言论,我们从历史实践中又一次证明了,剥削者贪得无厌的阶级本性才是战争的根源。

* * *

李筌的军事辩证法,基本上继承了《孙子兵法》的辩证法思想。但是他根据秦汉南北朝以来长期战争经验的总结,对《孙子兵法》的辩证法思想有所发展。李筌更进一步认识到人的主观能动作用的问题。他的贡献不止于军事科学本身,而且也具有一般认识论和方法论的哲学意义。他开始避免了过去的唯物主义者论述社会现象经常犯的两种错误(宿命论和偶然论)。对待社会现象,他比过去的哲学家具有更多的合理因素。

第 八 章

柳宗元、刘禹锡的天人论和进步的历史观

第一节 柳宗元、刘禹锡天人关系论的产生

柳宗元[①]和刘禹锡[②]都是唐代著名的文学家和唯物主义哲学家，在哲学史上占有重要的地位。

柳宗元，字子厚，生于公元773年（唐代宗大历八年），死于公元819年（唐宪宗元和十四年）。河东人，他的著作被编为《柳河东集》。《天对》、《天说》、《答刘禹锡天论书》和《封建论》等篇是他的哲学代表著作。

刘禹锡，字梦得，生于公元772年（唐代宗大历七年），死子公元842年（唐武宗会昌二年），做过太子宾客。《天论》是他的最重要的哲学著作。《刘宾客集》保存了他的诗文著作。

柳宗元、刘禹锡的哲学思想是在中唐的阶级斗争中发展起来的。藩镇宦官大地主大官僚贵族，是当时封建统治阶级内部的保守派，他们大量兼并土地，残酷压榨劳动人民，造成新的社会

① 《旧唐书》卷一六〇；《新唐书》卷一六八。

② 同上。

危机，加深了封建统治阶级内部各阶层之间的矛盾。革新派，以王伾、王叔文为代表，推行政治革新运动，柳宗元、刘禹锡在政治上支持革新派，他们比较关心人民的生活的改善，政治上是进步的。这次政治革新运动发生在公元805年(唐顺宗永贞元年)，不到八个月，以失败告终。

第二节　柳宗元的《天说》和无神论思想

柳宗元继承了王充的元气自然论的传统，并利用当时天文地理等科学知识发展了这个理论。

柳宗元的《天说》，是对韩愈的天有人格论点的批判。韩愈的基本论点，认为天有意志，能赏罚。与韩愈的论点针锋相对，柳宗元提出："彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地。浑然而中处者，世谓之元气。寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏痈痔草木也。"这是说天和地都是自然物，和瓜果草木，在性质上是一样的，不过它的体积比较大罢了。所以，他接着说："天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也。其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬；呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大谬矣。"(《天说》)

柳宗元认为，天地、元气、阴阳，都是客观存在着的自然现象，它们和"果蓏"、"痈痔"、"草木"一样，都是"物"。人们求天，怨天都是不必要的。"功者自功，祸者自祸。"人事的"存亡得丧"根本和"果蓏痈痔草木"以及天地、元气、阴阳"这些自然物没有赏罚的关系。

因此，他提出了天和人"各不相预(干涉)"的观点，认为"生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已。其事各行不

相预，而凶丰理（治）乱出焉”（《答刘禹锡天论书》），他肯定自然的生长繁殖和年岁的凶歉丰裕，社会的治乱，自有规律。

柳宗元认为，世界的构成过程是“曩黑晰眇，往来屯屯，庞昧革化，惟元气存，而何为焉”（《天对》）。这是说，世界是由混沌状态的、运动着的元气构成的，它自己如此，没有一个造物者。至于元气与阴阳二气的关系，柳宗元说：“合焉而三，一（指元气）以统同，吁炎吹冷，交错而功。”（《天对》）天地和阴阳都统一于元气。他把阴阳二气看作元气内部相反相成的两个方面。阴（吹冷）阳（吁炎）交错对立的运动，形成了物质世界的多样变化。这里也可以看出，是老子的哲学思想的继承。

柳宗元认为万事万物的变化都是物质性的元气的自己运动。《国语》中伯阳父说地震不是由于天命，而是由于阴阳二气的失调，周之亡，不是由于天命将终。这种观点对当时的宗教神秘主义起着打击作用。但伯阳父的无神论思想还很不彻底，因为它有预卜吉凶的迷信残余①。柳宗元在《非国语》中说：“山川者，特天地之物也。阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设。”（《三川震》）这是说，天地、阴阳、山川的变化，都是物质性的元气的自然而然的运行，是不以人的意志为转移的，从他对先秦萌芽状态的元气论的订正，也可以看出柳宗元如何继承了王充的元气自然论的传统。

在《种树郭橐驼传》中柳宗元以文学寓言的形式，借种树的道理，阐明自然规律不能违背的道理：“橐驼非能使木寿且孳也，能顺木之天，以致其性焉尔。……故吾不害其长而已，非有能硕

① 见本书第一篇第二章第二节《西周时期怀疑上帝鬼神的思想》。

茂之也;不抑耗其实而已,非有能蚤(早)而蕃之也。"这就是说,必须遵循事物的客观性质和规律,才能促进事物的发展。不遵守它,甚至违反它,事物本身就必然遭到破坏。这是柳宗元关于事物性质及其规律的客观性的光辉思想。

在《非国语·三川震》中柳宗元说:"天地之无倪(无边),阴阳之无穷,以浡洞(涨漫)缪辖(交错)乎其中,或会或离,或吸或吹,如轮如机。"这是说,天地的广大是无限的,天地间的物质不停地运动。它运动着,互相吸引,互相排斥,它是运动着的无限的整体。

柳宗元说:"无极之极,涔漭非垠,或形之加,孰取大焉?""东西南北,其极无方,夫何鸿洞,而课校修长?"(《天对》)天体无限,极其广大,没有边际,不能衡量它们的长短,这里已具有世界是无限的认识。

对于《天问》所提出的:"圜(天)则九重,孰营度之?""惟兹何功,孰初作之?"柳宗元解答说:"无营以成,沓阳(积累阳气)而九,转辕(旋回转动)浑沦,蒙以圜号(加上天的名称)。""冥凝玄厘,无功无作。"(《天对》)天体旋回转动,自然而然地运行,根本没有外来的创始者,所以说,"无功无作",一切自然。古代神话相传,天有八个大柱子支持着,共工和颛顼战,怒而头触不周之山,以至"天柱折,地维绝",于是"天倾西北",日月星辰偏聚在西北;"地陷东南",故东南成为大海。柳宗元驳斥这种神话传说:"皇熙曈曈(天体运行不已),胡栋胡宇,宏离不属,焉恃夫八柱?"(《天对》)天体不是房子,哪里是它的栋梁和屋顶呢?它自立自在,哪里需要八柱支持呢?他又说:"圜焘廓大,厥立不植。地之东南,亦已西北,彼回(康回,即共工)小子,胡颠陨尔力,夫谁骇汝为此,而以墨(辱)天极?"他认为天体自立自足,没有任何外部的植

立者，地之东南和西北一样，都是自然形成的，何必要共工白费气力，使西北高而东南倾，从而干涉天体自我运行的法则呢？西北之所以高而开朗，完全是物质性元气自然变化。

对于宇宙本源问题，宇宙无限性的问题，自然界的变化不以人的意志而转移的问题，柳宗元都根据当时的科学知识作出了正确的回答。但是柳宗元对佛教却没有进行斗争，他说："浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。"又说，"其于性情，奭然不与孔子异道。……吾之所取者，与《易》、《论语》合，虽圣人复生，不可得而斥也。""退之（韩愈）所罪者，其迹也。曰：毳而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑，而活乎人，若是，虽吾亦不乐也。"柳宗元认为他之所以赞成佛教哲学，因为其中有与儒家《易》与《论语》相符合，而不与"圣人"的精神相违背之处。他认为韩愈排佛，只看到佛教的形式而没有看到佛教的表而形式下包含着有价值的好东西，"退之忿其外而遗其中，是知石而不知蕴玉也。"（《送僧浩初序》）他甚至说："法之至莫尚乎般若，经之大莫极乎涅槃。世之上士将欲由是以入者，非取乎经论，则悖矣。"（《送琛上人南游序》）柳宗元对于作为佛教宗教哲学核心学说的"般若"、"涅槃"，不但不驳斥，而且歌颂为至法、大经，可见在人性问题、道德修养方面，他同意了佛教的宗教哲学。

隋、唐时期，佛教是宣传唯心主义、宣传迷信思想的主力军。隋、唐时期的佛教虽然没有达到像欧洲中世纪那样的成为政教合一的至上权威，但是它在当时确已成为支配人们的巨大的精神力量，它是官方御用的、势力最大、信徒最多的宗教。柳宗元没有在他的先驱者（如范缜等）已达到的理论水平上进一步向佛教展开斗争，他称"自幼好佛，求其道积三十年"（《送巽上人序》）。由于他受佛教宗教哲学的影响较深，使他在当时思想斗争的主

要战线上,主攻方向不明确,降低了他的思想水平。反对有人格、有意志的"天",这是先秦时期的进步思想家和传统宗教争论的中心问题,隋、唐时期,佛教势力扩大,"天"的问题已退居次要的地位,因此,柳宗元、刘禹锡等人在中国哲学史上的地位,就赶不上他以前的荀子、王充、范缜等人那样重要,在唯物主义发展的道路上,他们没有提出比前人更多的新内容。

柳宗元在政治上有改革的要求,这是他进步的一方面。但是他的政治改革主张还不是十分坚决的,他没敢向当时贵族地主阶级进行冲击,显得软弱无力,因而不得不在彼岸世界(涅槃)寻找精神安慰。他的战斗性,比之王充敢于面对社会流行迷信思想,范缜敢于和皇帝辩论的战斗精神都不免逊色。

第三节 柳宗元重"势"的进步社会历史观

柳宗元认为整个社会历史是一个自然发展的过程,它有着自己固有的不以人们的主观愿望为转移的客观必然趋势("势")。

柳宗元认为社会制度的形成是客观形势造成的,他说:"彼封建者①,更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之,盖非不欲去之也,势不可也。"因此他说,"封建非圣人意也"(《封建论》)。柳宗元认为人类最初过着原始的生活,"彼其初与万物皆生,草木榛榛,鹿豕狉狉,人不能搏噬,而且无毛羽,莫克自奉自卫"

① 柳宗元所谓"封建"是指天子分封同姓和功臣,使他们世世代代为贵族,占有一定的土地和人民。被分封的为诸侯,有定期朝见天子,纳献贡物,提供军役的义务。不是我们现在所说的五种社会生产方式之一的封建社会制度。

(《封建论》)。他认为当初人类为了生活,经常引起相互争夺,"争而不已,必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者,所伏必众。告之以直而不改,必痛之而后畏。由是君长刑政生焉"。这是说,国家的形成,是出于人类生活的实际需要。"近者聚而为群,群之分,其争必大,大而后有兵有德。又有大者,众群之长又就而听命焉,以安其属,于是有诸侯之列",这是说,由众多的部落最后产生了侯国。"其争又有大者焉,德又大者,诸侯之列又就而听命焉,以安其封,于是有方伯连帅之类。则其争又有大者焉,德又大者,方伯连帅之类又就而听命,以安其人。然后天下会于一。""自天子至于里胥,其德在人者,死必求其嗣而奉之。故封建非圣人意也,势也。"(《封建论》)

柳宗元设想国君、诸侯、大夫各级统治者都是由人民推戴产生的,道德愈高,他管辖的范围也愈广。他说,古代的统治者都是"智而明者",他把国家的起源说成由于断曲直的需要,这还是一种道德史观,而不是唯物史观。但是,这种主观推测包含着一些合理的因素。他首先力图在社会现象内部去寻找国家起源的原因,人类为了生存才产生"力"和"争",柳宗元认为这是一种客观趋势。因此,他进而论证历史上的治乱兴衰,制度变革都是取决于历史发展的必然之"势"。他说:"殷周之不革者,是不得已也。盖以诸侯归殷者三千焉,资以黜夏,汤不得而废。归周者八百焉,资以胜殷,武王不得而易。……夫不得已非公之大者也,私其力于己也,私其卫于子孙也。"(《封建论》)"封建制"的产生,是形势所决定的,不是以汤武的意志为转移的,所以是"不得已"。

柳宗元认为"封建制"虽然是社会发展的必经阶段,但是这种制度是一种"私"的制度,是"私其力于己也,私其卫于子孙也"。历史的进一步发展,必然是"私其力"的"封建制"被"公之大

者"的"郡邑制"所代替。他认为这也是历史发展的必然之"势",是不可阻挡的。他说:"秦之所以革之者,其为制,公之大者也,其情私也,私其一己之威也,私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始。"(同上)

"封建制",从中央到地方,都是由世袭贵族统治的,柳宗元认为它容易形成地方割据,不利于中央集权,"封建"制度对不称职的世袭贵族不能随时调整更换,对社会秩序的稳定是不利的。而官僚制度(郡邑制),"有罪得以黜,有能得以赏",它是一种"公之大者"的制度,因为它可以保证"贤者"居上,"不肖者"居下,这样就可以使天下治。因此"郡邑制"代替"封建制",是历史发展的必然之"势",不是"圣人"随意所能制订的。柳宗元所谓"公之大者",是相对于世袭贵族制而说的,也是从地主阶级代表人物参加政权的代表面的扩大来说的,他不可能想到公之于广大人民。

柳宗元比过去的一些哲学家的历史观有独到的地方,还在于他开始觉察到历史的客观趋势与参加历史活动的个别人物的主观愿望之间的矛盾。他指出:"秦之所以革之者,其为制,公之大者也,其情私也。"这一观点为后来王夫之所继承,王夫之也说:"秦以私天下之心而罢候置守,而天假其私以行其大公。"(《读通鉴论》卷二)

柳宗元从社会发展的必然之"势"出发,对历代有关帝王受命于天及符瑞等神学史观和政权神授思想,给予系统的批判。他在《贞符》中说:"受命不于天,于其人;休符不于祥,于其仁。惟人之仁,匪祥于天。""未有丧仁而久者也,未有恃祥而寿者也。"这是说,政权不是神授的,得到人民支持的政权,才能维持长久。柳宗元列举了黄帝、尧、舜这些相传的"圣人"为例,说他们之所以

统治得长久，是由于他们“非德不树”，符合于社会发展的必然之“势”。他还断定后代之兴，乃是由于“克怀于有氓”，得到人民的拥护；“唐家正德，受命于生人之意”，得到民心的信任。在他看来，只有“妖淫闇昏好怪之徒”才捏造神话，歪曲历史。历史相传的“大电、大虹、玄鸟、巨迹、白狼、白鱼、流火之乌”以及“虺蛇”、“天光”、“貊虞”、“神鼎”和“封禅”、“丹书”、“赤伏”等迷信神，乃是“设乎彼而戒乎此（指人）者也”（《谴说》），“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者设也”（《断刑论下》）。这是说，这些记载都是为了神道设教，教育愚民，并不是真有其事。这里暴露了柳宗元对人民的不正确的看法，这是他的阶级偏见。这种学说的合理之处，在于对董仲舒以来的神学目的论进行打击，并纠正了王充相信符瑞的错误观点。

他认为：“圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣。”（《时令论上》）他主张一切从对人有利出发，而不是从神出发。他还说：“力足者取乎人，力不足者取乎神，所谓足，足乎道之谓也，尧、舜是也。周之始，固以神矣，况其徵乎。”（《非国语·神降于莘》）又说，“幽厉之云为上帝者，无所归怨之辞尔，皆不足喻乎道。”（《答刘禹锡天论书》）这是说，人的祸福，社会的治乱取决于人，而不取决于神。

第四节　刘禹锡《天论》中的自然观

刘禹锡的《天论》，继承了先秦荀子以来的唯物主义传统，更进一步补充了柳宗元《天说》的进步思想，肯定天是一个“物”，并提出了“理”、“数”、“势”三个重要范畴。

刘禹锡在《天论》[①] 中说，社会上对于天有两种对立的学说：一派“拘于昭昭者，则曰天与人实影响，祸必以罪降；福必以善徕，穷阨而呼必可闻，隐痛而祈必可答，如有物的然(明确)以宰者，故阴骘之说胜焉”。这一派认为天有智慧灵明，能祸罪福善，主宰人事，这是宗教有神论的主张。另一派“泥于冥冥者，则曰天与人实刺异，霆震于畜木，未尝在罪；春滋乎蓾荼，未常择善。跖跻焉而遂，孔颜焉而厄，是茫乎无有宰者，故自然之说胜焉”。认为天无智慧灵明，没有赏善罚恶的意志，茫然无知，不能干预和主宰人事。这是气一元论的自然观和无神论。在这两大学派中，刘禹锡认为都有它的片面性，而实际上刘禹锡更倾向于后一派的观点。

刘禹锡首先给“天”以物质性的解释。他说：“天，有形之大者也；人，动物之尤者也。”天是有形物体中的最大的，人是动物中的最突出的。天和人都是“物”，同属有形体的事物。

因此，他批判了佛教和魏晋玄学家把“空”或“无”当作世界本体的错误主张，认为：“所谓无形者，非空乎？空者，形之希微者也。为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉。今为室庐，而高厚之形藏乎内也。为器用，而规矩之形起乎内也。音之作也有大小，而响不能逾；表之立也有曲直，而影不能逾。非空之数欤？夫目之视，非能有光也，必因乎日月火炎而后光存焉。所谓晦而幽者，目有所不能烛尔。彼狸狌犬鼠之目，庸(难道)谓晦为幽邪？吾固曰，以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也。乌有天地之内有无形者邪？古所谓无形，盖无常形尔，必因物而后见尔。”

---

① 以下未注明出处的引文均见《天论》。

这个思想显然是受了老子的影响和启发①。《老子》十一章中强调"无"的作用，认为"无"比"有"更为重要，"有"必须依赖"无"才能起作用，这是老子哲学中的薄弱环节和不彻底性②。刘禹锡克服了老子关于"无"的解释中唯物主义的不彻底性。他说"空"是"形之希微者也"，"空"还是一种形质，只是人的肉体感官一时感觉不到的细微的"物"。人眼所不能看见的，"狸狌犬鼠"的眼可以看见。"空"不是一无所有，它可以通过"有"显示自己的作用。例如房屋中的有"高厚之形"的空间，乃是依赖于房屋的"物"而存在的；器皿中的有"规矩之形"的空间，乃是依赖于器皿的"物"而存在的。形有粗细，声有大小，表有曲直，世界上根本没有无形无象的东西，所谓"无形"，只是说"无常形"。刘禹锡认为，"空"不是超越物质形体之外的独立存在，而是物质形体的一种表现形态。

刘禹锡以为宇宙万物是一个生长发展的自然过程，从而提出唯物主义的宇宙发生论。他说："天之三光悬寓，万象之神明者也，然而其本在乎山川五行。浊为清母，重为轻始。两仪既位，还相为庸(用)。嘘为雨露，噫为雷风，乘气而生，群分汇从，植类曰生，动类曰虫。倮虫(无毛介鳞羽的动物)之长(指人类)，为智最大。"这就是说，天的日月星三光，虽然是万象中最清明的，但决不是什么神物，天地同属物质世界。天是"清"、"轻"的物质，而地是"重"、"浊"的物质，并且"重"、"浊"的地是"清"、"轻"的天的根本。从地的物质性论证天的物质性，这是刘禹锡从物质自身的演

① 《老子》十一章："三十幅共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。"

② 见本书第一篇第四章第三节。

变出发，对天地形成所作出的论述。汉代的《淮南鸿烈》中曾提出“清扬者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地”(《天文训》)。刘禹锡继承了这种以物质自身运动为基础的宇宙生成的学说，并加以发展，认为天地还有“相为庸”的交互作用。由于这种交互作用，而有元气的“嘘”、“噫”的运动，由于这种运动而产生雨露雷风。万事万物“乘气而生”，山川、雨露雷风、植物动物、直至“为智最大”的人类，都是物质性的气在阴阳交互运动中产生的。由此产生的事物，各有特性，互有优劣，既互相竞争而斗争，又互相利用而影响，从而产生无穷无尽的万事万物。这就是他所说的“万物之所以为无穷者、交相胜而已矣，还相用而已矣”。这是说，事物之间，有其矛盾的斗争的一方面，又有其相互促成的统一的一方面。既矛盾又联系，这也体现了刘禹锡的朴素的辩证法观点。

刘禹锡对客观世界的发展变化，提出“理”、“数”、“势”三个重要的哲学范畴。他说，“理”是贯串于事物发展过程的规律，“数”是事物存在及其规律的不可逃避的必然性，“势”是事物发展的客观趋势。在他看来，“以理揆(度量)之，万物一贯也”，万事万物“必有数存乎其间焉。数存然后势形乎其间焉”，“数存而势生”，万事万物的变化都不能“逃乎数而越乎势”。并且“彼势之附于物而生，犹影响也”。就是说，万事万物都有自己的规律，规律对于事物具有必然性，事物规律的必然性，决定了事物发展的趋势，而事物发展的趋势又决定于事物本身的存在和状况。“理”、“数”、“势”三者都是事物本身固有的不以人的意识为转移的客观原则。例如，天形常圆而色常青，旋转的周期可以度量出来，昼夜的更替和长短可以用仪器测定出来，他认为这都有合乎规律的必然性的“数”存在。天常高高在上，没有塌下来，经常不断运行，没有一刻停息，这都是有不可阻挡的“势”起作用。所以天体

不能“逃乎数而越乎势”，具有它自己所固有的必然规律和趋势。又例如，两船同时渡河，“一以沉，一以济，适当其数乘其势尔”，不是什么“天”的意志，而是由于不同的船各有自己不同条件所形成的必然规律和趋势。他认为万事万物都受“理”、“数”、“势”的支配，不但“有形”的事物如此，就连“无形”的事物也是如此。

刘禹锡还无力对自然、社会各方面取得完全符合科学的认识，他的“理”、“数”、“势”的观念，不可避免地带有宿命论倾向，他虽然否定上帝或天意，但他提出的“数”和“势”，仍然包含有人类无法自己掌握的、冥冥中起支配作用的命运（数）的因素。这也是我国古代自然论的朴素唯物主义所遭到的理论上的共同的困难，老子、王充、仲长统，直到刘禹锡，都没有能力克服这一理论上的弱点。

第五节　刘禹锡“天人交相胜”说

荀子提出了人定胜天的主张，刘禹锡继承了荀子的进步的自然观，根据当时的科学水平和对有神论斗争的经验提出了“天人交相胜”的学说，即自然界和人类社会各有自己的特殊规律，它们之间有着既互相区别又互相作用的辩证关系。这是刘禹锡对古代天人关系理论的发展所取得的突出的成就。

刘禹锡以前的进步思想家一般是用自然规律说明社会历史现象，以自然规律代替社会规律，不了解自然和社会的区别和特征。例如老子以“天道自然无为”解释自然现象，并以同样的原则解释社会，认为“无为而无不为”，主张“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”的“无为”政治，反对“有为”。汉代王充把社会治乱的原因归结为天时，认为风调雨

顺或水旱灾害是社会治乱的直接原因。他说"世之治乱,在时不在政",从而陷入宿命论。

刘禹锡认为人和天,即自然和社会,是有区别的,这种区别就在于:"天之道在生植,其用在强弱;人之道在法制,其用在是非。"在自然界,各种生物,都为自己的生存繁殖而竞争,在竞争中,强者胜,弱者败。他说,生物界只有强弱竞争,没有是非可说;至于人类社会,有维持社会秩序的礼法制度所规定的"是非"作为行为的准则。

因此,刘禹锡认为,自然现象和社会现象各有自己的独特法则。自然界的表现是:"阳(春夏)而阜生,阴(秋冬)而肃杀,水火伤物,木坚金利;壮而武健,老而耗眊(目昏),气雄相君,力雄相长。"春夏生长,秋冬衰败,壮时力气盛,老而精力衰,较量力气,互争君长,这就是自然的职能。他说:"天之所能者,生万物也。""人之所能者,治万物也。"人类社会的职能,是"治万物",对万物加以利用、改造。

人类社会怎样发挥自己的职能呢?他说:"阳而蕴树,阴而揪敛,防害用濡(水),禁焚用酒[①];斩木窾坚,液矿硎铓;义制强讦,礼分长幼;右贤尚功,建极闲(防止)邪,人之能也。"这就是说,人能利用自然规律,春耕夏耘秋收冬藏,斩木穿山,冶炼金属,"用天之利,立人之纪",在生产过程中,对自然利用、改造,以满足生活需要,并建立礼法和社会制度,制定赏罚标准,禁止强暴,崇尚有功。这是人的社会职能,是自然所做不到的。这是荀子的"制天命而用之"的思想以及礼治和法治的社会政治思想的继承和丰富。

---

① 酒疑系"洒"字之讹,一本作"光",非是。

因此，刘禹锡认为自然和社会各有其特点："天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。"即自然和社会各有特征，各有职能。

刘禹锡的所谓"是非"，是以封建道德和礼法制度为标准和内容的，没有超出封建秩序的界限。他注意到自然规律和社会规律应有所区别，并提出人类必须利用和改造自然的主观能动作用，他探索着人对客观物质世界有着既对立又联系的辩证关系，在天人关系这个问题上，做出了一定的贡献。

刘禹锡对宗教起源还提出过极有价值的见解。他认为宗教思想的流行，主要是由于社会原因引起的。他说："人能胜乎天者，法也。法大行，则是为公是，非为公非。天下之人蹈道必赏，违善必罚。……福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎天邪？"这是说，政治清明，刑赏公平，宗教思想就缺乏孳生的温床。如果统治秩序不能维持，统治者连维持自己阶级的法治也不愿遵守，"法大弛，则是非易位，赏恒在佞，而罚恒在直。义不足以制其强，刑不足以胜其非，人之能胜天之实尽丧矣。夫实已丧而名徒存，彼昧者方挈挈然提无实之名，欲抗乎言天者，斯数穷矣"。法制破坏，是非颠倒，得赏的全是邪恶的人，受罚的全是正直的人，道义不能制服"强暴"，刑罚不能战胜"邪恶"；这就是"是非亡"而"天理胜"。刘禹锡这里所谓"天理"，就是上面讲过的"天之道在强弱"的"天道"，即生存竞争弱肉强食的自然现象；"人理"即上面讲过的"人之道在是非"，即封建社会的规范。在他看来，如果这种"天理"胜过"人理"，社会中也全是"气雄相君，力雄相长"的法则起着主导作用，人们不再相信自己的力量，这就产生有神论。

在刘禹锡看来，当时之所以流行佛教的有神论和天命论，就是由于政治不上轨道，绝灭"人理"的缘故。作为政治革新者，刘

禹锡认为:"然则天非务胜乎人者也。何哉?人不幸则归乎天也。人诚务胜乎天者也。何哉?天无私,故人可务乎胜也。"这就是说,自然法则(天)不一定占上风,因为天是没有意志的,只要人能维持"法制"和"是非",就能胜天。他坚决反对当时"政出权道"、"权幸家,荣势足以破理"的强权政治,高扬"擿奸犯豪"(《高陵令刘君遗爱碑》)的战斗精神。可见刘禹锡"人诚务胜乎天"的思想,是荀子"人定胜天"思想的继承,并直接服务于政治革新的战斗任务的。

刘禹锡把宗教有神论产生的社会原因归结于抽象的"是非"观念或"人理"的混乱和丧失。这就脱离了社会物质生活条件,而从主观意识上找宗教有神论产生的社会根源,也不能正确说明宗教产生的原因。但他力图从社会现象中探索有神论和无神论产生的原因,这是有积极意义的。

除了社会原因以外,刘禹锡曾提出,宗教思想的产生,也还有它的认识论的根源。当规律尚未被认识时,就会产生有神论;当人们认识了事物的规律,就会对有神论产生怀疑。他举"操舟"为例:舟行于小河,"适有迅而安,亦人也;适有覆而胶,亦人也。舟中之人未尝有言天者,何哉?理明故也"。这是说,在人们自己力量可以完全控制的条件下,不论平安、搁浅或者翻了船,驾船的人没有委之天命的,因为人们明白其中的道理。但是,如果在大海里驶船,"恬然济,亦天也;黯然沉,亦天也;陷危而仅存,亦天也。舟中之人未尝有言人者,何哉?理昧故也"。这是说,如果在茫茫无边的大海里行船,人们对风涛的规律不了解(理昧),对自己的命运觉得无法掌握,因而不论是平安达到彼岸,还是不幸沉没,都被认为是天意。因此他说,在不认识事物的规律、无法掌握自己的命运的情况下,就会产生有神论、迷信天命。

在与自然斗争中如此，在社会斗争中也是如此。“生乎治者人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天。生乎乱者人道昧，不可知，故由人者举归乎天。”“人道明”，“有公是公非”，赏罚得当，人们知道祸福的原因，不感谢天也不怨恨天，就产生无神论；“人道昧”，是非赏罚无定，吉凶祸福“不可知”，因而人们把本来有社会原因的祸福，也一齐算在“天命”的账上，产生有神论。

在这里，刘禹锡把宗教有神论产生的原因，归结为人们的愚昧无知。这只讲到宗教产生的一个方面，而且还是比较不重要的一个方面。产生宗教最重要的根源是阶级的压迫。刘禹锡虽然也力图探索宗教有神论产生的社会根源，但和古代所有的无神论者一样，他不可能认识宗教产生的阶级根源。他只讲到政治混乱、赏罚不公平，是促使宗教产生的原因，这还是表面的抽象的观察，没有接触到问题的本质。

我们也必须指出，刘禹锡的唯物主义无神论有相当严重的不彻底性。他对于佛教的宗教迷信思想采取了容忍态度。他说，儒佛“犹水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功。然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寝息；佛以大悲救诸苦，广启因业，故劫浊而益尊”（《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》）。他认为儒家“罕言性命”，适合于治世，不适合于乱世；而佛教讲“心性”、“大悲救诸苦”，是有神论，适合于乱世，不适合于治世。这是和他对宗教神学的社会分析相一致的。依照他的分析，治世有法制和是非，产生无神论；乱世无法制无是非，产生有神论。就是由这种对宗教神学产生根源的唯心主义分析，导致了他对当时占统治地位的佛教有神论采取让步的态度，放下了批判的武器。他把宗教得以滋蔓的社会原因当作宗教得以合理存在的根据，并予以容忍，这是错误的。

第 九 章

韩愈和李翱的人性论及其反佛教的斗争

第一节 韩愈的道统学说和他的反佛教的斗争

韩愈[①]，字退之，生于公元768年（唐代宗大历三年），死于公元824年（唐穆宗长庆四年）。他是唐代著名的文学家、古文运动的领导者，也是一个对宋明理学唯心主义有重大影响的哲学家，在唐代反佛教的斗争中，他是一个积极人物。他的著作保存在《韩昌黎集》中。其中《原道》、《原性》、《原人》、《谏迎佛骨表》是他的重要哲学论文。

李翱[②]，字习之，生于公元772年（代宗大历七年），死于公元841年（唐武宗会昌元年）。他是韩愈的学生，做过唐中央政府的中级官吏。《复性书》是他的重要哲学著作。《李文公集》收集了他的著作。李翱也是反对佛教的，在理论上他沿着韩愈排斥佛教的路线并有所发展。

---

① 《旧唐书》卷一六〇；《新唐书》卷一七六。

② 《旧唐书》卷一六〇；《新唐书》卷一七七。

唐朝的统治者为了更有效地麻痹人民的反抗意志，加强思想统治，从开国之初就大力推行佛教。因为佛教的宗教哲学对维护唐朝的政权是有利的。佛教的寺院经济得到一定的发展。寺院经济的发展引起了新的矛盾。即以皇帝为首的国家政权与僧侣地主阶级利益的矛盾。如狄仁杰曾指出，佛教寺院成了"逃丁避罪"的渊薮(《旧唐书》卷八十九)，李峤曾说："今道人(即僧人)私度者凡数十万，其中高户多丁，黠商大贾，诡作台符，冒名伪度，且国计军防，并仰丁口，今丁皆出家，兵悉入道，征行租赋，何以补之？"(《旧唐书》卷九十四)当时寺院中吸收的出家人，并不尽是真正宗教信仰的教徒，更多的是逃避政府赋税、兵役的有钱有田产的地主阶级，辛替否说："当今出财依势者，尽度为沙门；避役奸讹者，尽度为沙门。其所未度者，唯贫穷与善人。"又说："今天下之寺盖无其数，一寺当陛下一宫，壮丽之甚矣，用度过之矣。是十分天下之财而佛有七八。"(《旧唐书》卷一〇一)

上述的情况，特别到了中唐以后，均田制破坏，藩镇地方割据势力十分强大，中央政府财政收入减少，寺院经济与国家政权的矛盾进一步尖锐化。地主阶级中出现了大量逃入僧寺避役的人，上述这些反对佛教的言论都是从国家的经济利益方面提出排佛的主张的。

韩愈除了承认上述那些排佛的理由外，还从民族文化、学术传统、理论体系三方面对佛教进行了批判。从维护民族文化立场反对佛教，在三国及南北朝时已有人提出过①，韩愈也继承了这一传统。但他不仅限于这一方面，他排斥佛教主要是用儒家的

① 从东汉末年牟子的《理惑论》到南北朝顾欢《夷夏论》，都不断有人从维护传统民族文化方面反对佛教。

"道统"以对抗佛教各个宗派传法世系的宗教法统;用儒家《大学》的理论体系对抗佛教的宗教哲学的理论体系。这两方面,由韩愈开端,李翱补充,到北宋初年才由理学中的唯物主义派别从根本上排斥了佛教;由理学中的唯心主义派别代替了佛教统治地位。①

佛教的宗教法统本来是摹仿世俗地主阶级门阀士族的宗法族谱制度的。当时儒家为了从理论上与佛教抗衡,表示自己学有本源而非出于臆造,韩愈又依照僧侣地主阶级传法世系的法统,制造了圣人传道的道统。他反对佛老,主要是反对他们破坏了封建的君臣关系,以及与封建政权相适应的父子、夫妇等封建伦常关系。韩愈在反对佛老的斗争中,重点是反佛教。

韩愈说,君主统治百姓,百姓服事君主,臣帮助君以统治人民,这是自古以来的"道"。如果不遵守君对民的统属关系,就应当受到严厉的惩罚。这个"道","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"(《原道》)。韩愈说,他自己的历史使命就是继承从尧舜到孟子的道统。他说:"释老之害过于杨墨,韩愈之贤不及孟子。孟子不能救之于未亡之前,而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼,其亦不量其力,且见其身之危莫之救以死也!虽然,使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨。"(《与孟尚书书》)

对佛教斗争的态度,韩愈是十分坚决的。宪宗元和十四年陕西凤翔法门寺有一块所谓佛骨,皇帝把这块佛骨抬到宫中供养。

① 唯心主义理学用非宗教的形式,接受了佛教僧侣主义的内容;唯物主义的理学从形式到内容都给佛教以致命的打击。

在皇帝贵族的倡导下，广大人民“焚顶烧指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，惟恐后时”(《谏迎佛骨表》)。韩愈指出这种迷信的风气如不坚决制止，“必有断臂脔身，以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也”(同上)。他劝宪宗皇帝把这块佛骨“投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑”(同上)。韩愈的论断并不是过虑，后来懿宗时又迎了一次佛骨，果然有斫断手臂供养于佛骨之前以祈福的。《谏迎佛骨表》触怒了皇帝，韩愈几乎因此丧失了性命，遭到贬斥，但他始终不悔。①

韩愈为了反对佛教，重新提出了以《大学》为纲领的理论体系。《大学》是一种唯心主义的理论②，它把治国平天下的原理与个人的道德修养的原理紧密地联系在一起，并且把治国平天下看作个人道德修养的结果。佛教则只讲个人的宗教修养，而不讲治国平天下。佛教是用出家的方式为世俗地主阶级服务的，同时佛教也有和封建地主阶级的现实统治秩序矛盾的一方面。从封建地主阶级的理论家看来，佛教对于加强封建专制政权和巩固封建君臣、父子关系，有时有所抵触。所以韩愈用《大学》的修身、齐家、治国、平天下的理论以反对佛教的只讲个人的修养身心的出世原则。他说：“古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心而外天下国家，〔灭〕③ 其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”(《原道》)，他认为这是十分错误的。韩愈主张凡是不承认中国封建社会关系的学说，应当一律禁止，

① 韩愈遭到贬斥，有一首诗说：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。欲为圣朝除弊事，岂将衰朽惜残年。……”可见他没有因为政治上遭到打击而放弃反佛的主张。

② 见本书第三篇第二章第二节。

③ 四部丛刊本“灭”字阙，据影宋《韩文公文集》补。

不能允许像佛教这种学说凌驾于中国传统先王学说之上。

什么是中国传统的先王学说?韩愈说,先王学说的中心思想是仁、义、道、德:

> "博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位。"(《原道》)

所谓"定名",是说仁与义有它固定的内容,不能随意解释,佛老是不讲仁义的。至于道和德,是三教(佛、老、儒)共同使用的概念,不同的学派可以对道和德的涵义有不同的理解。因此,判定正统的儒家学说与佛老宗教学说的根本区别,不能看它是否在讲道德,而要看它讲的道德是否具有仁义的内容。韩愈所谓"仁义"的具体内容是:"博爱之谓仁,行而宜之之谓义"。从封建地主阶级道统立场出发,他把地主阶级为了缓和阶级矛盾所采取的恩赐观念叫做"仁",把符合这种道德标准的行为叫做"义"。能够推行仁义的封建统治者即所谓"圣人"。一般人只能按照圣人规定的原则去行动。韩愈把历史的发展、物质生产的创造都算作圣人的功劳。他认为,有了圣人,才有人类社会。

第一,韩愈认为人们的生产劳动是圣人教会的。他说:"古之时,人之害多矣,有圣人者立,然后教之以相生养之道。"(《原道》)他把"相生养"的道理说成是圣人教导的。照他的理论,似乎只有圣人是历史的缔造者,圣人具有超人的能力、智慧,劳动人民反而是愚蠢的。

第二,韩愈认为一切创造发明也是圣人的教导:"木处而颠,土处而病也,然后为之宫室。""为之医药以济其夭死,为之埋葬祭祀以长其恩爱。"(同上)

第三,韩愈认为国家组织,政治制度也是圣人安排的。他说:

（圣人）“为之礼以次其先后，为之乐以宣其壹郁，为之政以率其怠倦，为之刑以锄其强梗。”（同上）

第四，韩愈把社会的经济分工也说成是圣人决定的。他说：“（圣人）为之工以赡其器用，为之贾以通其有无。”（同上）

本来是阶级压迫的社会，统治者（圣人）为劳动人民所养活，韩愈完全把它说颠倒了。国家、法律本来是少数封建贵族统治广大劳动者的机器，韩愈却说统治者就像父母对待子女那样，对人民有无微不至的关怀，从生产到生活，圣人给大家都安排得妥妥帖帖。由于有了圣人，人类才不至于毁灭，“害至而为之备，患至而为之防”。

按照韩愈的主观设计，描绘出一幅理想的封建社会秩序的蓝图。在这样的社会里，人们所受的教育是《诗》、《书》、《易》、《春秋》；制度是封建地主阶级的“礼、乐、刑、政”；社会的成员是“士、农、工、贾”；社会伦常关系是“君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇”；穿的是麻和丝的制品，住的是中国的宫室，吃的是“粟米果蔬鱼肉”。按照这样的标准来衡量佛、道二教，显然都不符合上述的规格。所以韩愈说，“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也”（同上）。佛、老所谓道，是不讲仁义的，封建地主阶级的道是“合仁与义言之也”。“仁”，就是上述韩愈虚构的圣人对广大人民的“关怀”；“义”就是对上述的封建道德规范、社会义务。这样的义，主要是维持封建专制主义的君臣关系。他说：“君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也。民者出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。”（《原道》）韩愈所讲的君臣关系，君只有权利，民只有义务。如果“君不出令，则失其所以为君”，过错在于没有尽到君的责任；如果“民不出粟米麻丝，作器皿、通财货以事其上”，就要受到严厉的惩罚（诛）。韩愈最后引证了《大学》的治国平天下

的封建社会关系与道德修养原则与佛教的出家的学说相对抗。他说:

"《传》曰:'古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意。'"(同上)

从个人的封建道德修养到治理大一统的封建国家,《大学》提出了一整套方案,它是为了适应汉初的封建统一的新局面的。唐朝是经过南北朝长期分裂后的重建的统一国家,这个统一的王朝到了韩愈的时代,已是藩镇割据,分崩离析的残局。这时重新提出"治国、平天下"的《大学》,除了在理论上抗击佛教外,还有加强封建中央集权的现实意义。这种政治要求在于抬高君权,打击地方分散的割据势力,有一定的积极作用。韩愈在文学上提倡古文运动,反对从南北朝长期遗留下来表现门阀士族意识形态的绮丽柔靡的文学风气;在政治上主张加强中央君主集权;在宗教问题上坚决反对佛教。这三方面,在当时都有其进步的意义。

韩愈与柳宗元分属于不同的政治集团。柳宗元依附二王,韩愈接近裴度。裴度在政治上主张加强中央专制集权,打击藩镇割据,政治上也算比较进步的人物,裴与二王在政治上也不是对立的。韩愈的世界观对于唐朝的中央集权的政府是有利的。他的文学道路、政治倾向、反佛教的立场则客观上是与当时中小地主阶级的利益符合的。在当时主张削弱藩镇,加强中央集权封建政府的权力,有一定的进步意义。韩愈在当时不能认为是保守分子。但是他的哲学世界观是唯心主义的,是更为符合当时贵族地主阶级的利益的。他的政治立场与世界观有着一定的矛盾。正如他自己所说的:"公不见信于人,私不见助子友,跋前踬后,动辄得咎。"(《进学解》)这种进退狼狈的矛盾,韩愈自己也意识到

了。

为了加强和巩固中央集权专制主义，韩愈主张对佛教采取政治强迫命令的措施。他要“人其人，火其书，庐其居”(《原道》)，勒令僧众还俗，焚毁佛教经卷，没收寺院庙产。当年韩愈所提出的这些主张，后来到了唐武宗时期都做了。结果是皇帝增加了一批财富，搜刮到一大批纳税人口。但是佛教和佛教的影响并没有由于雷厉风行的皇帝的诏书就从人们的头脑中给赶掉。以简单化的方式反对宗教，实际上是帮助了宗教，这种深刻的指示，对于我们正确对待批判宗教，和如何看待古代那些反宗教的思想家，有着重要启发意义。

用行政命令消灭不了宗教，在韩愈是不会懂得的。但不能由此得出结论，说宗教思想不应当反对。宗教的麻痹人民的毒害作用，不经过斗争是不会自动退出它占领的阵地的。韩愈反佛教的功绩，应当给以适当肯定。韩愈所处的时代还没有新的生产关系，韩愈所属的阶级也提不出反对剥削、抗议现实苦难的革命内容。韩愈大力抨击了当时势力最大的佛教，在客观上是有积极意义的。韩愈不信佛教，却相信天命和鬼神[①]，他不是以无神论、唯物主义反对佛教。因而，他反佛教的现实积极意义更大于他在思想斗争中的理论意义。

第二节　韩愈的性三品说

在人性论问题上，韩愈继承了董仲舒的性三品说，对孟子、荀子、扬雄等人的人性论都有所补充和修正。他在《原性》中说：

① 韩愈相信修国史，“不有天谴，必有鬼诛”。

"性也者,与生俱生也。情也者,接于物而生也。性之品有三,而其所以为性者五。情之品有三,而其所以为情者七。"(《原性》)①

韩愈把性与情并提,并以性为情的基础。他说孟子的性善说、荀子的性恶说、扬雄的善恶混说都是指的中等人的人性说的,它没包括上等和下等的人性。韩愈的性三品说,把人性分为上、中、下三等。他是用地主阶级的道德标准来划分的。他认为,有的人生来就符合地主阶级的道德要求,这就是上品;与此相反的就是下品。

韩愈认为人性是与人的生命俱生的。情是由于人们接触到外界,受到刺激而产生的内心反应。性的具体内容是五德:仁、义、礼、智、信,这是人人都有的。但是人们符合这种封建道德规范的程度有所差异。韩愈认为这种差异也是天生的,可分为三等:上、中、下。上品的人性"主于一而行于四",以一德为主,但是也通于其他四德;中品的人性"一不少有焉,则少反焉,其于四也混",这是说中品的人性对于某一德或者有所不足或有所违背,对其余四德也有不足或不合的情况;下品的人性"反于一而悖于四",对一德既违反,对其余四德也是不合的。

情的具体内容是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。随着人性的三品的差异,他说人情也有三品:上品的情的发动都符合道德原则;中品的情的发动有过与不及,但有合乎道德原则的要求;下品的情的发动都不符合道德标准。情的上、中、下三品与性的上、中、下三品是一一相当的,上品的性,必发为上品的情,中品的性必发为中品的情,下品的性必发为下品的情。

① 见于《原性》的不再注明出处。

韩愈所谓善与恶的标准当然是用的封建地主阶级的标准。他说人性上品与下品是不可改变的，但是通过教育，上品的性可以"就学而愈明"，"下之性畏威而寡罪"。韩愈提出人性三品说，其实际意义是说明"上者可教而下者可制"。

韩愈讲到了性情联系，三品的性与三品的情——相当的学说，比过去的人性论更细致了，它便于说明善恶根源于性，而表现为善恶，实由于情。佛教的佛性说（就是佛教的人性论）为它的宗教立场服务，在某些方面与中国封建伦理道德，特别是对君臣、父子、夫妇的关系有抵触。老子以天地为不仁，反对所谓仁义，也与中国封建地主阶级的道德标准不合①。韩愈为了反对二氏，特别是佛教的人性论，提出了他的性三品说。性三品说，一方面承认人性有差别，另方面也指出了按照封建道德标准改造中品人性的可能性。他认为，这样既避免了过去孟、荀等人人性论的片面性，又给道德教育控制人民的必要性以足够的地位。韩愈反对佛教宣传所谓灭情以见性的出世观点。佛教教人逃避君臣、父子、夫妇的关系，认为都是为情所累，影响见性成佛。韩愈则认为恰恰在封建伦理关系内才能使情"动而处其中"，因情以见性，从而与佛教的出世的人性论划清了界限。这是韩愈从人性论方面所进行的反佛教的斗争。

上述人性论为后来宋儒提出气质之性，天理人欲之说开辟了道路。实际上，韩愈把封建地主阶级的人性说成人类普遍存在的人性。把这样的人性说成人类共同的本性，显然是错的。韩愈用性三品说，反对佛教僧侣主义的佛性说，这是反佛教斗争在理

① 老子反映了农民小私有者的利益，见本书第一篇第四章，有反对剥削的思想，所以韩愈也反对老子。

论上进一步深入的表现。

第三节 李翱的性善情恶"复性"学说

韩愈为了反对佛教,提出了"性三品"说,并结合儒家经典《大学》发挥了他的道统学说。韩愈的人性论提出了性和情的关系,不过他对于善恶的起源等问题还讲得不具体。韩愈反对佛老的人性论,说"今夫言〔性〕者杂佛老而言",不合孔孟之道。李翱修正了韩愈的基本观点。他认为当时有些人"排之〔佛〕者不知其心,虽辩而当,不能使其徒无哗而劝来者"(《去佛斋》)。李翱用《中庸》作为理论根据,以反对佛教。《中庸》是一篇唯心主义更明显,集中地讲述性与情,以及封建道德修养的著作。韩愈的人性论,从理论上可以导致性善说,但是还没有直接做出这样的结论。按照剥削阶级的道德说,只有把人性说成是善的,才可以把带有强制性的道德规范硬说成是出于人们自己的天性,并强迫人们遵守它。孟子讲人皆可以为尧舜,佛教讲人皆可以成佛,连一阐提人,甚至无情草木瓦石也有"佛性"。道教讲人皆可以成仙,他们用的都是大体相似的手法。

中国哲学史上的性恶说、善恶混说、三品说,都没有从理论上给每一个人指出成圣成贤的必然性。只有性善说可以满足这一要求,所以性善说,经过封建统治阶级的长期选择后,被肯定为正统的人性论。孟子首先提出了这一学说,李翱发展了它,并为这一学说奠立了比较巩固的理论基础,宋明理学进一步把它发展、完善起来,使它成为封建社会人性论的"定论"。

李翱的人性论是性善情恶说:

"人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。

喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。非性之过也，七者循环而交来，故性不能充也。”（《复性书》）①

这是说，每一个人的性，都是先天地符合封建道德标准的，这个本性是做圣人的基础。为什么有人做不到圣人？李翱认为这是由于受到感情的干扰，人的七情不断从各个方面干扰人的本性（循环而交来），才使得善性不能得到扩充。李翱又用一个具体的例子说明性和情的关系：

“沙不浑，流斯清矣；烟不郁，光斯明矣；情不作，性斯充矣。”

李翱认为，夹杂着泥沙的水，是泥沙把水弄得浑浊的，泥沙沉淀，水自然清了；去掉烟，火光就显露出来；去掉了情，人性就得到了发展。他把人的情比做浑浊清水的泥沙，比做使火光昏暗的烟雾，所以他认为情是性之累。

李翱和韩愈都认为性是基本的，情从属于性，但李翱的说法更加明确。他说：“性与情不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生。”这是说性是第一性的，情是由性派生的，有了性才有情。但是，性和情又有十分密切的关系：“情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。”情由性产生，性通过情而显露。

李翱更进一步探求人性的根源的问题。他说：“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也；情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。”这是说，性是天生的。李翱又说：“人生而静，天之性也。”（《乐记》）人性本来是寂静的，圣人虽然有情，而“未尝有情”，因为圣人的情，“广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，

① 以下引自《复性书》的，不再注明出处。

行止语默无不处于极也”。李翱认为圣人是超乎常人的特殊人物,他们的情与一般人的情不相同,“不往而到,不言而神”。这样的情,显然不是一般人的喜、怒、哀、乐等感情。马克思主义认为,所谓喜、怒、哀、乐的感情不同的阶级有不同的内容,剥削阶级的幸福是建筑在被剥削阶级的痛苦上面的。在阶级的社会里,剥削者以荒淫无耻为乐;而求生不得的广大苦难人民,“万家墨面没蒿莱”,对统治者的无耻剥削压迫行为却埋藏着深刻的愤怒。既不喜,又不怒,既不哀,又不乐,……这种不受情感的人性,是根本不存在的。李翱教人去掉思虑,排除情感,使心神处在一种绝对宁静状态,他认为这样便会产生一种清明“至诚”的境界,达到这种精神状态的人(即是所谓圣人),可以“尽人之性”,又可以“尽物之性”,最后能“赞天地之化育”,“与天地参”了。事实证明,所谓超脱喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲之外的感情是不存在的,无非是骗人的鬼话。那些饱食终日,不受生活折磨的寄生者,倒也有时追求一种“寂然不动”的境界,他们有了无尽的财富,才清高得“口不言钱字”①;那些掌握了政权,成了既得利益的垄断者,才大讲“正其谊不谋其利,明其道不计其功”②!佛教徒,一事不作,不劳动,白吃饭,一心成佛,讲什么不受七情的干扰,正是说明他们僧侣主义的极端的自私。李翱认为人情感欲望是败坏人性的主要原因,所以他要“复性”。意思是说,人性本来是善的,只是由于七情的惑乱,才使得人性昏而不明。他说:“桀、纣之性犹尧、舜之性也,其所以不睹其性者,嗜欲好恶之所昏也,非性之罪也。”“情有善有不善,而性无不善焉。”这种对待性情关系的认识,反

① 见《世说新语》。

② 见《董仲舒传》。

对一切感情的态度，显然是受了佛教僧侣主义的影响，这种修养方法，也正是佛教僧侣主义禁欲主义的修养方法。

关于如何复性（使由恶变为善）的问题，李翱与佛教发生了差异，他认为封建地主阶级的治国平天下，《大学》的格物致知，圣人的制礼作乐，是复性的途径，他的人性论和庄、列、老、释的人性论的区别就在此。

唐朝的佛教在宗教精神世界（天堂）里允许人人平等，用它来巩固现实世界的阶级不平等；李翱反对佛教，不承认有脱离现实封建伦理关系的宗教世界里的人人平等，但是他提出了在道德世界里人人平等。他不说人人有按照封建道德原则生活的义务，反而狡猾地说，按照封建道德原则生活是人人生来的权利，做圣贤，人人有分。韩愈、李翱受到后来宋代唯心主义理学家的推重，不是没有道理的，他们所表彰的《大学》、《中庸》到了南宋时，与《论语》、《孟子》并称为《四书》，成为封建学者必读的经典，与五经同样受到重视。因此说韩愈、李翱的人性论下开宋明理学的先河。

韩愈、李翱是反佛教的。过去的反佛教的学者，揭露佛教的错误者多，正面建立自己完整的理论体系者少。韩、李除了指出佛教的错误外，还提出了自己的正面主张，开始有了代替佛教的新儒家的理论。

也必须指出，韩、李的反佛教的斗争是用世俗地主阶级的哲学理论去攻击佛教出世的宗教哲学的，当然不能从根本上把佛教打垮。韩愈的反佛斗争在理论上比较粗糙，李翱的理论比韩愈的细致了些，他揭示出了封建地主阶级与僧侣地主阶级伦理观念的对立，但没有和僧侣主义划清界限。他最后追求的“诚明之源”的神秘主义境界，“视听昭昭而不起于见闻”，教人断除“嗜欲

爱憎之心”,以情为恶,都是僧侣主义的具体表现。他们反佛教的现实意义比他们在理论上的意义要大得多。

第 十 章

《化书》的进步社会历史观和一切皆化的自然观

经过唐末黄巢领导的大起义，唐王朝的统治基础动摇了，地主阶级的政治的、军事的、经济的统治力量遭到严重的削弱，同时，封建正统思想也相应地遭到削弱。这时，地主阶级中有些进步思想家对君主制度的罪恶和它给人民带来的痛苦的认识也深刻了。由于封建地主阶级正统思想的削弱，某些抨击封建地主阶级的思想、反映农民阶级的思想相当活跃。这些思想是封建文化中的民主性的精华部分。其代表性的哲学著作有五代时期谭峭的《化书》①。

第一节 谭峭《化书》进步的社会历史观

谭峭认为社会的变化和自然的变化是同一个根源。世界起于"虚"。他说："虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾盼，顾盼化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕，冠冕化车辂，车辂化宫室，宫室化掖卫，掖卫化燕享，燕享化奢荡，

① 《化书》，或谓宋齐丘著。今据宋陈抟说，定为谭峭著。

奢荡化聚敛,聚敛化欺罔,欺罔化刑戮,刑戮化悖乱,悖乱化甲兵,甲兵化争夺,争夺化败亡。"(《大化》)上面所列举的这一系列的变化说明,先有自然界的变化,其次是社会的变化。它说的自然界的变化的根源是"虚",由虚产生神,由神产生气。神在气之先,虚在神之先,所以说它是一种唯心主义的自然观。从形化精一下子转到精化顾盼,顾盼化揖让,这种社会历史观是错误的。但是它认为先有自然界,然后才有社会,这一观点还是可取的。

《化书》继承了柳宗元的注重势的社会发展观,认为社会的变化是不随人的主观意志而改变的客观势力。"其来也,势不可遏;其去也,力不可拔"(同上)。面临这样的变化,统治者(大人)不得不用道德、仁义、刑礼作为工具以统治人民,目的在于"保其国家而护其富贵。"《化书》认为,既然"大人"们有这样的自私的目的,他们讲的道德就有些虚伪(有所不实),仁义就有些片面性(仁义有所不至),刑罚礼乐也有些不起作用(刑礼有所不足)。统治的结果是"教民为奸诈,使民为淫邪,化民为悖逆,驱民为盗贼"(同上)。谭峭尖锐地指出,奸诈、淫邪是那些大人教出来的;悖逆、盗贼是那些大人逼出来的。千百年来,"上昏昏然,不知其弊;下恍恍然,不知其病"(《大化》),那些统治者找不出社会混乱的根源。

谭峭对统治者的剥削、压迫,提出了指摘。他说:"天子作弓矢以威天下,天下盗弓矢以侮天子",这是说,人民之所以侮天子,正是由于天子作弓矢以威人民的结果。统治者为了个人的自私,"好聚敛、蓄粟帛,具甲兵以御贼盗",才使得"贼盗擅甲兵,踞粟帛以夺其国"(《弓矢》)。这是说官逼民反,统治者一味聚敛,结果不但聚敛的没有保得住,甚至连国家也丧失了。谭峭处在五代乱世,亡国之君,一个接着一个,这些议论,说明他是十分同情人

民，并且有深切的感受的。

对于统治者和被统治者之间的关系，谭峭也有激烈的言论："民不怨火，而怨使之禁火；民不怨盗，而怨使之防盗。"(《养民》)这是说人民对于统治者的怨恨才是真怨恨，而对盗却恨不起来。他讽刺那些自称爱民的统治者，说"爱民不如不爱"，"防人盗不如防我盗"(《养民》)。这种思想是老子哲学中反对剥削思想的继续。老子也是公开宣称统治者是强盗的头子(盗竽)，"圣人以百姓为刍狗"，主张爱民不如不爱的。

谭峭从同情人民的立场一再阐发"官逼民反"的思想，他认为人民对统治者用的手段、都是统治者硬逼出来的。他说："非兔狡，猎狡也；非民诈，吏诈也。"他认为吏诈，使人民吃过亏，上过当，才引起人民对吏怀有戒心。他又说："慎勿怨盗贼，盗贼惟我召，慎勿怨叛乱，叛乱禀我教。"(《太和》)他主张不要讲那一套欺骗人民的忠、孝、仁、爱的教导，天下反而太平得多："不有和睦，焉有仇雠？不有赏劝，焉得斗争？是以大人无亲、无疏、无爱、无恶，是谓太和。"(《太和》)这也是老子的"六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣"(《老子》十八章)的发挥。

在《化书》中还一再强调无剥削、无压迫、统治者与被统治者共同劳动、共同享受的小农平均主义空想。《化书》用比拟的手法，用蚂蚁的社会生活和统治者对比，它指出统治者还不如昆虫。它说："蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众咂之；一罪无疑①，与众戮之。"(《蝼蚁》)《化书》说，像蝼蚁这样的与众共之的君臣关系，是人的统治者远远不及的。他主张统治者与人民之间要上下

① "无疑"二字疑为"之拟"二字，意思是说，惩罚要民主决定。

相通,真正互相关怀:"心相通而后神相通;神相通而后气相通;气相通而后形相通。"(同上)理想的统治者与人民,应当做到疾痛相关,"我病则众病,我痛则众痛"。如果统治者能做到这一点,"怨何由起,叛何由始?斯太古之化也"(同上)。

《化书》还认为治国家,应当顺民心、通民情,而反对镇压。它说:"是故心不可伏,而伏之愈乱;民不可理(治),而理(治)之愈怨。"(《止斗》)治民像治水,"水易动而自清,民易变而自平。其道也在不逆万物之情"(同上)。这也是老子的使民自朴、自正、自富,反对统治者对人民过分干扰的政治理想。

对统治者剥削行为,《化书》表示深恶痛绝。剥削到敲骨取髓,使人民活不下去,就是大乱的根源。它说,强取豪夺,对人民横施鞭挞,鞭挞不已,至于盗窃,至于杀害。人民何尝愿意欺罔?而强取豪夺的统治者逼得人民欺罔!人民何尝愿意武装斗争,而统治者用暴力、刑戮逼得人民武装斗争!为了解救目前的死,人民会冒死反抗的:"且夫火将逼而投于水,知必不免,且贵其缓;虎将噬而投于谷,知必不可,或觊其生。以斯为类,悲哉!"(《丝纶》)

谭峭还说:"一日不食则惫,二日不食则病,三日不食则死。民事之急,无甚于食。"吃饭是人民最低的、也是首要的要求。但是人民的食,被各色的统治者、剥削者夺了去:"王者夺其一,卿士夺其一,兵吏夺其一,战伐夺其一,工艺夺其一,商贾夺其一,道释之族夺其一。"(《七夺》)这里指出除农民以外的王、吏、士、工、商,都是剥夺别人的寄生者,这也说明了作者是反映农民的利益的。谭峭虽是一个道士,他并不讳言道士、和尚都是剥削者,这表明他并没有站在僧侣地主阶级立场、为剥削者的寄生生活进行辩护,反而提出了严厉的指斥。谭峭还指出,农民除了经常

遭受上述的“七夺”外，丰年的谷价低，用钱交税，又遭到一次剥夺；荒年的收成减少，更是要遭到剥夺。农民一年到头过的是“蚕告终而缲葛纻之衣，稼云毕而饭橡栎之实”。他呼吁，这是最大的不平，也是最大的不义，统治者的不仁不义责任是抵赖不掉的。

通过对剥削者的抗议，《化书》认为社会的治乱根源由于食的不均。《化书》中说，一方面是富者追求食的奢僭、美味，一方面是贫者连肚子也吃不饱。“贫食愈不足，富食愈不美。所以奢僭由兹而起，战伐由兹而始。能均其食者，天下可以治。”（《奢僭》）

谭峭把剥削的统治者比做盗窃粮食的雀鼠。“人之所以恶雀鼠者，谓其攘窃之行。”又说：“夫剜其肌，啖其肉，不得不哭；扼其喉，夺其哺，不得不怒。民之瘠也，由剜其肌；民之馁也，由夺其哺。”（《雀鼠》）

谭峭从同情农民的利益的立场出发，指出缺食，使人民活不下去，是天下之乱源。但是他把食的作用绝对化、夸大了。他说，“牛可使之驾，犬可使之守，鹰可使之击”，这是用食来感化的结果；“猕猴可使之舞，鹦鹉可使之语，鸲鸢可使之死斗，蝼蚁可使之合战”，这是用食诱导的结果；“鱼可使之吞钩，虎可使之入陷，雁可使之触网，敌国可使之自援”，这是受了食的引诱的结果；“天地可使之交泰，神明可使之掖卫，高尚可使之屈折，夷狄可使之委服”，这是受了食的奉养的结果。最后，谭峭得出他的一条普遍原则，“自天子至于庶人，暨乎万族，皆可以食而通之”（《无为》）。这是说，从动物到鬼神，从平民到帝王，从本族到外族，都受食的决定。有钱能使鬼推磨，有食可使万物服，也可以说是谭峭的“唯食史观”。

食诚然是重要，谭峭指出当前农民首先要解决的是食的问题，这种善良愿望是可以理解的。但是人毕竟不等于动物，人生

活在社会里,要对他自己的阶级、团体负有一定的义务,人必须遵守他们所属的阶级道德规范的约束。因此,人就不能全靠物质刺激才行动。人的行为有明确的目的性也要负有道德责任。因此,它不同于用食可使猴子跳舞,鹦鹉学舌。如果仅仅把食看做决定一切的因素,那就无法理解那些为了民众民族利益,杀身成仁的革命志士。那些投敌、叛国的败类,为了乞求一点嗟来之食的无耻之徒反而有了借口。因此,我们必须指出,谭峭的"食"决定一切的观点,作为批判、指斥五代时期统治者的不顾民命,夺民之食的罪恶行为,有它的现实意义,如果把这种观点当作一般原则,用来说明历史,则是不正确的,也是有害的。

第二节 谭峭一切皆化的自然观

隋唐时期,我国科学技术、农业生产的发达都间接对哲学有所影响。在谭峭的《化书》中突出地表现出一切事物都有变化的观点。这种一切都在变化的观点,是唐末五代社会变动的急剧,人命生死的没有保障,当时还不十分成熟的科学知识在谭峭思想中的反映。

谭峭首先提出,道是变化的。"道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也;道之用也,形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。"(《道化》)委是道的变化发展,从它的最后结果推论,它的顺序是虚转化为神,神转化为气,气转化为形,有形体的东西是造成万物滞碍(塞)的根源。从道的作用说,形转化为气,气转化为神,神转化为虚。虚是造成万物通达的根源。这里有抬高虚的地位,贬低形的地位的意思,把精神性的虚看得比物质性的形更根本。不论是讲道之委(最后结果),或是道之用,

气在道的变化中都不被摆在第一位。所以，谭峭所谓道，宇宙的本体，不是物质性的，而是精神性的。

《化书》说："古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同。"(《道化》)这里所谓"大同"不是政治上的大同社会，而是得到"道之委和道之用的认识，是虚实统一(即形神的统一)的精神境界。经常保持这种境界，"藏之为元精，用之为万灵，合之为太一，放之为太清"(《道化》)，就可以"无死生"，达到神化的境地。

《化书》还从许多具体事例论证一切都在变化："老枫化为羽人(即道士)，朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情[①]也；贤女化为贞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也。"(《老枫》)世界上的东西，有的从无生物变成生物(无情而之有情)，也有的从生物变成无生物(自有情而之无情)。谭峭认为既然生物和无生物之间都可以转化，精神、物质就没有显著的界限。"是故土木金石皆有性情精魄。虚，无所不至；神，无所不通；气，无所不同；形，无所不类。"(《老枫》)土木金石也有性情精魄[②]，这是一种万物有灵论。最后，精神也是物质，物质也是精神："孰为彼，孰为我，孰为有识，孰为无识？万物一物也，万神一神也。"谭峭认为达到这种混混沌沌，万物一体，不分彼此的神秘境界的人才算"斯道之至矣"(《老枫》)。

谭峭企图解释世界万物的统一性，但是他没有沿着唯物主义路线，使多样化的世界统一于物质，而是统一于精神(虚)。

---

① 无情有情是佛教的名词，可见谭峭曾受佛教影响。

② 天台宗的"无情有性"的泛神论，一方面可以导致唯物主义倾向，一方面也可以导致万物有灵论的结果。谭峭的《化书》即是万物有灵论。

任何事物,由一种形态转化为另一种形态,由一种性质转化为另一种性质,必须具有一定的条件,没有一定的条件,是不能转化的。世界上一切事物本来存在着相互矛盾、斗争的性质,只有在一定的条件下,它才发生实际上的转化,这是唯物主义的辩证法。而谭峭《化书》中的转化,是缺乏近代科学根据的、主观想象出来的转化。所以才发生"老枫化为羽人","贤女化为贞石"的不科学的转化。

谭峭的"转化",除了上述的唯心主义的性质外,还具有形而上学的缺点。他说:"虚化神,神化气,气化血,血化形,形化婴,婴化童,童化少,少化壮,壮化老,老化死。"(《死生》)这是谭峭猜测人类从受胎到出生以至老死的转化过程。其中"虚化神、神化气",是无中生有,没有这回事的,其余的几个"化"的过程,大致还说的过去。但是他接着说,"死复化为虚,虚复化为神,神复化为气,气复化为物。化化不间,犹环之无穷"(同上),这又是循环论了。可见,谭峭虽然也讲变化,而他的变化学说并没有能改变它的哲学体系的形而上学的性质。按照谭峭的思维逻辑,必然会得出变化就是不变化的结论,事实上也正是这样:他说:"达此理者,虚而乳之,神可以不化,形可以不生。"(《死生》)

第六篇

封建国家中央集权加强和巩固时期（宋元明）的哲学思想

（公元960年—公元1646年）

第一章

宋元明时期的政治、经济状况与思想斗争

第一节　宋元明时期的政治与经济

赵匡胤利用兵变的机会，夺取了后周的政权，逐步用武力结束了五代十国的军阀割据局面，建立了宋王朝，统一了黄河、长江流域广大地区。但北方门户的燕云十六州，自从被民族败类石敬瑭出卖之后，宋朝没有能够收复。宋太宗赵匡义两次出兵和辽国作战，企图收复燕云十六州的失地，结果大败。从此，宋朝统治集团上下害了恐敌病，不但对辽国一味乞求和平，对西夏也只能消极被动地防守。在强敌武力威胁讹诈下，不惜向敌人以进贡的方式买取和平苟安的局面。宋朝建国之初就缺乏新兴的开国气象，一直到它的亡国，三百多年来，没有摆脱在外敌侵略下的被动局面。

宋朝的对外妥协，是宋朝制定的指导国家的长远政策。宋朝的统治者总结了唐及五代历代灭亡的原因，认为前朝之亡，亡于国家的专制力量不够，对内的统一不巩固，认为自从唐朝安史之乱以后，不断来自大臣武将的专权和农民的起义是促使前代王朝削弱以至灭亡的主要原因。因此，宋朝的政策是一切为了加强

中央集权。宁可对外投降、下跪，也要坚决防止人民的“造反”和大臣武将的专权。宋朝就是在这种指导思想下维持着它的统治的。

宋朝把军权、财权、用人权全部收归中央朝廷，将帅不得专兵，甚至出外打仗，也要照出兵前皇帝颁发的阵图行事，不得专擅。军队经常调动，将与兵士不相识，最高元帅必以文人充任。为了消除上层统治集团内部的矛盾，宋朝对上层官僚地主采取优容的方针，在经济上对他们放任，默许大官僚大地主广置田园，免除赋税，保障他们兼并土地的自由。这样，一切负担都压在广大人民身上。

处在严重的阶级矛盾、民族矛盾的逼迫下，王安石提出了变法主张。王安石的变法是在维护地主阶级的根本利益下，适当地限制大官僚地主的利益的改良措施。但是在全国大地主阶级的一片叫嚣反对声中，迫使当初主张变法的神宗也动摇了。神宗一死，一切又回到老样子，王安石提出的新法不得不以失败而告终。

北宋徽宗时期，一批大官僚地主在新法的幌子下，歪曲了新法，把新法变成了保护大官僚地主的工具。从皇帝到大官僚地主，全力搜刮百姓，兼并土地。皇帝竭全国民力修建宫殿，采运花石，弄得天下人民把统治者恨人骨髓。在众叛亲离的情况下，北宋政权被金人灭掉了。

南宋的第一个皇帝宋高宗赵构，是一个昏庸低能、给敌人吓破了胆的庸才。他不敢抵抗，一贯主张对金人称臣投降。只有当金人连投降称臣也不要他时，他才想到抵抗一下。宋高宗为了表示对敌和解的诚意，不惜杀掉坚决抗战、保卫祖国的爱国将士，以取媚于敌人。南宋偏安的小朝廷失尽了天下民心，向敌人屈膝

称臣，当奴才；对广大人民进行严酷的镇压。

南宋的人民过着比北宋时期更加苦痛的生活，每年对金人交纳贡银增到25万两，绢增到25万匹。地区、人口比北宋少，而纳贡数目大于北宋一倍以上。经济贫困的农民，又遭到严重的剥削，因而不断发生零星的农民起义。南宋初有钟相、杨么的起义，孝宗时期有湖南李金的起义，公元1179年有湖南陈峒、广西李接的起义。

北方的金朝衰亡后，蒙古又兴起。南宋末年面临着与蒙古的矛盾。当民族矛盾上升为主要矛盾时，人民立即奋起抗击民族敌人，使南宋这一偏安局面又延续了一段时期。最后由于这个政权上下苟安，失尽人心，腐朽的宋王朝被蒙古贵族所建立的元朝灭掉。

元朝蒙古贵族处在文化、经济比宋、金远远落后的阶段，在他们建国初期还不知道农业的重要性，甚至主张“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地”(《元史·耶律楚材传》)。整个元朝统治时期，广大人民一直处在水深火热之中。元朝把当时居住中国的人分为四等。第一等是蒙古人，第二等是色目人，第三等是汉人，第四等是南人。有意造成民族间的隔阂，以便于分而治之。元朝统治者对于各族的大地主大官僚阶层则加以笼络，给他们官做。大地主阶级的知识分子，则靦颜事仇，给蒙古统治者献策，教给他们以统治人民的经验。

在整个元朝九十年的统治期间，广大人民，包括汉人及其他少数兄弟民族的武装反抗一直没有中断过。在元朝末年，农民起义军的战火以燎原之势，燃遍全国。元朝统治者对广大人民进行残酷的剥削，横征暴敛，赋役奇重，人民无法生活下去，这就是农民起义的主要原因。同时元朝统治者故意制造种族歧视，挑拨民

族感情,对汉人、南人更加仇视,又申令汉人不得执寸铁,蒙古人殴打南人,不许还手,这些措施更激怒了汉人的革命情绪。终于在公元 1351 年(至正十一年)爆发了红军大起义,吹响了推翻元朝的号角。于公元 1368 年(至正二十八年),元朝的残暴统治从历史上清除掉了。

朱元璋本来是一个贫困出身的农民,曾参加了农民革命行列。当起义取得成功后,革命政权逐渐转变为地主阶级政权。朱元璋在十几年间,夺取了元朝的政权,建立了地主政权的明朝。

鲁迅《上海文艺之一瞥》:"二十多年前,都说朱元璋(明太祖)是民族的革命者,其实是并不然的,他做了皇帝以后,称蒙古朝为"大元",杀汉人比蒙古人还厉害。奴才作了主人,是决不肯废去'先父'的称呼的,他的摆架子,恐怕比他的主人还十足,还可笑。"(《二心集》)明朝统治者继承并吸收了前朝的某些统治经验,把中央集权的封建专制主义更向前推进了一步。废宰相,使六部直属皇帝,于是大权集中于皇帝一人之手。宋朝把一切大权集中于以皇帝为首的中央政府;明朝把一切大权集中于皇帝一人。

明朝继承了唐、宋以来的科举制度,增加了八股文,对广大知识分子起了更坏的消磨志气、奴化思想的作用。并形成了更为完备的学校和科举制度,为封建地主阶级培养人才。按照各省地区的比例规定考试录取名额,为的是使全国各地的广大知识分子都有参加各级政权的机会。地主阶级政权的基础更为扩大了,对于中央政权的支持的面也更宽泛了。

法律是统治阶级意志的直接表现。从"大明律"中可以看出,佃农、雇农对田主的人身依附关系比过去松弛了。明律没有给地

主阶级像欧洲中世纪领主贵族可以任意处分农民的特权。并不是中国的地主阶级权力小，而是中国的封建政权更好地执行了为封建地主阶级服务的职能。明朝中央政府设置了供皇帝咨询的内阁，设置了皇帝直接指挥的特务机构（东厂），加强了宦官的势力。明朝的内阁大臣几乎没有不得到宦官支持而能做得下去的。宦官的利益是和皇帝完全一致的，他们受皇帝的委托，总揽一切权力。

宋、元、明三朝土地兼并越来越严重。明朝皇室后来不但是大地主的利益的代表者，还由皇室占有大块土地，直接向农民收租，皇庄在正德时多至三十六所。王公贵戚也群起仿效。明初全国土地有八百五十余万顷，到了明中叶只有四百二十二万余顷，并不是耕地减少了，而是耕地从国家的纳税土地中除去了。明朝全国户口在永乐年间为二千万户，到了弘治四年（1491年）只有九百余万户，也说明减少的户口也从纳税人口中被剔除出去了。江南豪绅地主，占田少者数百亩，多者数千亩、数万亩以至数十万亩。万历以后，藩王占田数量之大也是十分惊人的。福王封藩河南，赐田二百万亩，河南省的田不够，“并取山东、湖广田益之”。天启时，藩王公主赐田有增无已，少者百万亩，多者四百万亩。各州县已至无田可拨，于是勒令各地人民分摊地租，让藩王们收“无地之租”。全国的负担都极不合理地转移到这些土地最少的农民身上。人民活不下去，不得不反抗。农民起义不断发生，公元1448年（正统十三年）佃农邓茂七起义，公元1464年（英宗天顺八年）有刘千斤（通）、石和尚的起义，公元1470年（成化六年）刘通部下李原起兵，势力更加扩大。公元1510年（正德五年）有刘六、刘七的起义，次年起义军进逼北京。与此同时，各地少数民族也不断发生武装

起义。

到了公元 1627 年(天启七年)在陕西省灾荒最重的地区发生了农民起义,那些把草根树皮都吃光仍然受敲剥的农民,组成了强大的革命队伍。公元 1628 年(崇祯元年)有李自成参加的高迎祥农民军在陕西起义。两年后,张献忠也在延安起义。李自成于 1644 年(崇祯十七年)攻克北京,统一的明朝灭亡。

第二节　阶级斗争、民族矛盾复杂化、深刻化的条件下,宋明理学中不同思维路线的斗争

我国封建国家中央集权专制主义到了北宋,达到了更加完善、巩固时期。历代阶级斗争的经验,使统治阶级更自觉地防止自下面爆发的农民革命。封建地主阶级懂得历代统治者都是被人民的反抗力量所埋葬的。宋、元、明统治者根据这一基本认识,制定了他们长远的国策和各种政策,一切政策都是为了加强中央集权专制主义。因此,宋、元、明在哲学思想方面,也有和过去的哲学体系很大不同的地方。

魏、晋时期的玄学主要讨论本末、有无的问题,玄学内部产生了不同思维路线的斗争。隋、唐时期,以孔、孟相标榜的哲学家中也有不同的思维路线,如柳宗元、刘禹锡与韩愈、李翱即有不同的世界观。

在宋、元、明、清中央专制集权主义的条件下,产生了理学。理学不是一个学派,也不是一家完整的哲学学说,它是我国特定时期(公元 10 世纪到 19 世纪中叶)的哲学史断代的统

称①。理学(宋、元、明、清)这一时期的哲学和过去的几个历史时期一样,也贯串着不同思维路线的斗争。理学的唯物主义阵营,宋朝有李觏、王安石、张载、陈亮、叶适,明朝有罗钦顺、王廷相等人;理学的唯心主义阵营,宋朝有周敦颐、邵雍、程颢、程颐、朱熹、陆九渊,明朝有王守仁、王艮等人。他们都对于当时哲学界争论的理、气、性、命、心、情、道、器等根本问题从不同的世界观提出了不同的解答。宋、明理学的两军对阵,就是环绕这些问题展开斗争的。也有把宋、明唯心主义哲学称为"道学",认为唯物主义哲学是反道学的。事实上并没有所谓一批人讲"道"的,另一批人不讲"道"。对于道的重视,张载不下于二程;陈亮、叶适也不下于朱熹。因此,本书认为把宋、明哲学史看做道学与反道学的斗争,这是不符合哲学史实际情况的。清代也是如此,唯物主义的王夫之和戴震也都是讲道器关系的,他们反对的是唯心主义,而不是反对所谓"道学"。

理学是地主阶级的哲学。理学的不同的学派(唯心主义、唯

① 《宋史》的负责总编者是蒙古丞相脱脱,他本是个只懂得挽十石弓的文盲。那批编者从维护封建正统的立场,对宋代的思想家进行历史评价。他们认为宋朝的一批学者,如周、程、张、邵,南宋的朱熹讲的都是些道、器、性、命、格物致知之类问题。这些问题过去哲学家们不讲或讲得不多。这些人既不像"循吏",又不属于"文苑",于是《宋史》列传中新辟了一项,叫做"道学",把这些哲学家列入《道学传》。《宋史》这种分类方法是十分不科学的。如果把讲"道"的都包在内,那末,像陆九渊、吕祖谦、陈亮、叶适、蔡元定等人没有理由放在《儒林传》而不列入《道学传》;如果目的在于把唯心主义哲学家列入道学,张载就不应置在中间;如果以对后来影响大的哲学家算做"道学"家,如刘绚、李吁、谢良佐、游酢、张绎、苏昞、尹焞等人不过是贩卖二程等人的语录过活的不足轻重的人物,也不应当把他们也列入道学传。总之,《宋史》的《道学传》毫无道理。本书不用道学这个不科学的名称,正如本书不用六家划先秦学派一样,尽管"六家"、"道学"这些名词相沿已久。

物主义)分别代表着地主阶级中不同的政治集团,不同的阶层的世界观。

封建制度在中国的特点之一是土地作为生产资料,可以自由买卖。由于土地兼并、集中,特别在隋、唐以后,门阀士族衰落以后,地主阶级中间的地位升降起伏特别显著。新王朝经常是在前一个时期农民起义基础上建立的。每当农民起义之后,地主阶级经过农民的打击,有的消灭了,有的削弱了。土地的过分集中的现象有所缓和,无地、少地的农民得到一部分土地。这时,农民生活比过去有相对的改善,生产力也有所增长。因此,我们说农民革命是推动中国封建社会发展的动力。过了一定的时期,由于贵族大地主的兼并,土地又开始集中,农民又活不下去,又起来革命。同属地主阶级,中下层的地主阶级由于在政治上没有享有更多的特权,他们在大官僚地主势力兼并下,有破产的可能,因而他们在一定条件下也有反对大官僚地主,反对兼并的要求,在客观上也反映了农民利益的某些方面。

当民族矛盾尖锐,面临外族统治者入侵的时候,首先主张与敌妥协、或倡议投降妥协的,往往属于大官僚地主这一阶层的人物。平时兼并土地,民族危机时率先投敌的总是大官僚地主居多。这些人政治上反动,在哲学思想上也经常是唯心主义的。

中小地主阶级需要有一个能代表他们的利益、抑制豪强的统一的强有力的政府。因此,在宋以后,比较进步的中小地主阶级往往是主张维护中央专制集权的封建政权,而反对豪强特权的。大地主阶级、豪强地主阶级则不希望他们的特权受到国家的干涉。这是宋、元、明地主阶级不同阶层的经济利益和政治态度。

与上述经济利益、政治态度相联系,在哲学思想方面分划了两大对立的阵营。理学中唯心主义学派,宣扬一种变相的僧侣主

义、禁欲主义，由于他们已经是既得利益集团，他们把人们求生的正当要求斥为“人欲”，教人尽力遏制，宣扬人人安命的天理。而理学中唯物主义学派，虽也是地主阶级的哲学，虽也维护地主阶级的纲常名教，但是他们还不属于特权地主阶层，他们对于现实世界、客观事物就不采取虚无主义的立场，他们多倾向于唯物主义，他们对世界规律性的认识，也比较深刻。在民族矛盾斗争中，也往往是站在维护国家民族的利益的立场，主张抗敌，反对投降的。在一定程度上，他们的主张是起着进步作用的。

这一时期唯物主义学派已进入中国古代哲学史上朴素唯物主义的第四个阶段，也就是最后一个阶段，元气本体论的朴素唯物主义。唯物主义与唯心主义争论的中心主要是环绕着：“理”是否先于气，理是否离开气而单独存在，以及心与理的关系，性与情的关系等问题而展开的。

自从王充建立元气自然论的朴素唯物主义驳斥了天人感应目的论，并取得了理论上胜利后，唯心主义哲学吸取了目的论在理论斗争中失败的教训，被迫改变了形式，建立了本体论的思想体系。这一形态的唯心主义从王弼开始，经过南北朝直到隋、唐，与佛教的宗教哲学相结合，体系更精密了。唯心主义的本体论，从魏、晋到隋、唐，不断有所发展。它除了集中全力论证精神性的本体为永恒不变的实体，作为世界万物的基础外，它还把道德修养、认识论问题、自然观、方法论、心性论、知行关系等问题都纳入严密的理论体系。但是魏、晋至唐这一时期的唯物主义阵营由于条件不具备，却仍然停留在元气自然论的阶段。他们说构成事物由于元气；至于体用关系，以及心性、道德修养、知行等问题，都没有很好地展开（包括范缜、裴颜、柳宗元、刘禹锡等比较重要的哲学家在内），因而不足以从理论上全面地驳倒本体论的唯心

主义。

唯物主义阵营经过长期的理论斗争的锻炼和思想资料的积累，不断集结力量，终于在公元 11 世纪出现了张载和王安石等人的哲学体系。他们，特别是张载，是元气本体论的奠基人，他在我国唯物主义发展史的地位，只有先秦的老子、汉代的王充可以和他比拟。他的理论还相当粗糙，不够完善。经过南宋陈亮、叶适，明代的罗钦顺、王廷相的补充发展，到了清代，科学实践、阶级斗争的实践的经验更加丰富了，朴素唯物主义的理论也更完善了，通过王夫之、戴震等人的努力，进一步把我国古代的元气本体论推向朴素唯物主义的顶峰。王夫之曾称赞张载的“学问思辨之功，古今无两”(《读四书大全说》)。如果指的是他开辟了朴素唯物主义的新阶段，这种称赞并没有夸大。

第 二 章

李覯的“量时制宜”和王安石的“新故相除”思想

李覯[①] 字泰伯，生于公元 1009 年(宋真宗大中祥符二年)，死于公元 1059 年(宋仁宗嘉祐四年)。出生于中小地主家庭，考进士不中，以教学为生。晚年由范仲淹荐为太学助教，后为直讲。他的著作后人编为《直讲李先生集》。

王安石[②] 字介甫，生于公元 1021 年(宋真宗天禧五年)，死于公元 1086 年(宋哲宗元祐元年)，江西临川人。出身于中小地主家庭，青年时期做过地方官吏，后来做到宰相，推行政治改革——新法。他对农民的疾苦有一定的同情，政治上比较进步。他的改革因大部分豪强大地主阶层的反对而失败。著作有一部分被保守派毁掉，保存下来的有《王临川先生集》、《周官新义》，还有残存的《老子注》。

第一节 李覯的“量时制宜”思想

李覯的世界观基本上是唯物主义的。他反对当时流行的刘

① 《宋史》卷四三二《儒林传》，《宋元学案·高平学案》附。

② 《宋史》卷三二七，《宋元学案·荆公新学略》。

牧《易数钩隐图》关于《周易》的象数迷信的"邪说",驳斥"假于鬼神时日卜筮以疑众"和"言称运命"(《删定易图序论》)的有神论,反对某些理学家对《周易》"太极"的唯心主义的解释,主张以气为基础的宇宙发生论。他认为作为宇宙本体的"太极",不是"无",而是物质性的"气",五行万物都是"太极"的阴阳二气的结合所产生的。他说:"夫天一至地十乃天地之气降出之次第耳。……厥初太极之分,天以阳高于上,地以阴卑于下,天地之气,各亢所处,则五行万物何从而生?……夫物以阴阳二气之会而后有象,象而后有形。象者胚胎是也,形者耳目鼻口手足是也。……天降阳,地出阴,阴阳合而生五行。"(《删定易图序论一》)"太极"是阴阳二"气"的统一体,它分化而成为阴阳天地。阴阳天地的结合,便产生有具体形象的五行万物。

李觏认为天地万物有着自己发展的自然规律。他发挥了《周易》的元、亨、利、贞的观念:事物的开始叫做"元";成长叫做"亨",事物赖以发展的客观条件叫做"利";事物的基本特征叫做"贞"。他认为这就是"天道"。他说:"天道不大明,君子无所法。若夫元以始物,亨以通物,利以宜物,正(贞)以干物。……始者其气也,通者其形也,宜者其命也,干者其性也。"(《删定易图序论五》)

对于这一思想,他进一步解释说:"走者得之(气)以胎,飞者得之以卵,百谷草木得之以句萌,此其始也。胎者不殰,卵者不殈,句者以伸,萌者以出,此其通也。人有衣食,兽有山野,虫豸有陆,鳞介有水,此其宜也。坚者可破而不可软,炎者可灭而不可冷,流者不可使之止,植者不可使之行,此其干也。"(同上)这就是说,兽类鸟类、百谷草木都要得气才能生长和生存。事物没有元气(元),就不能有开始;有了元始,没有发育(亨),就不能成长(通);有了发育成长,没有赖以发展的客观条件(利),就不得其

"宜"；有了适宜的条件，违反事物的基本特征（贞），就不能体现事物的本质（幹）。所以，元、亨、利、贞，也就是事物发展的自然规律，李覯说，这就是"天道"。

李覯认为，事物是有变化的。他说："常者，道之纪也；道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。"（《易论》第八）他认为事物的变化有一定的规律，这就是"常"，"常"并不排斥"权"，如果客观形势变了，不能根据客观形势而变化，那就行不通。在他看来，北宋国家的危机就是当变而不变的结果。因此，他主张"量时制宜"，根据具体情况制定适合时宜的办法，"先时而动者妄也，后时而不进者怠也。妄者过之媒，怠者功之贼也"（《易论》第六）。超越具体情况的变化，是妄动；落后于具体情况的变化，是消极，都必须反对。李覯认为"常"和"权"这一对哲学范畴是矛盾的，又是统一的。

与"常"和"权"相联系，李覯又提出了"心"和"迹"的关系。他说："时虽异矣，事虽殊矣，然事以时变者其迹也，统而论之者其心也。迹或万殊而心或一揆。……时既屡迁，迹亦皆变，苟不求其心之所归，而专视其迹，则散漫简策，百纽千结。"又引《易·系辞传》说："天下同归而殊途，一致而百虑。"（《易论》十一）他认为，事物随时变化而有所不同，这是"迹"；贯串于变化不居的事物中有着一致的东西，这是"心"。这里李覯的所谓"迹"，指现象，"心"是纲要、中心，指贯串于现象中的本质。[①] 迹不脱离心，现象不能脱离本质，千变万化的现象不能超出事物的最根本的本质所能许可的范围。这就是他所说的变"得其宜。"

① "心"字通常用作能思维的器官，或指思维活动。也有时是中心、纲要的意思，如流行的《般若波罗蜜多心经》，简称《心经》，就是《般若经》纲要。

他认为,如果能变得其宜,则虽"凶"可以成为"吉",不得其宜,则虽"吉"可以成为"凶"。有人说:五行相生则吉,相克则凶。他回答说:"相生未必吉,相克未必凶。用之得其宜,则虽相克而吉;用之失其宜,则虽相生而凶。"例如,水克火,就可以用水救火;火克金,就可以用火来锻炼金属器具;金克木,就可以用金属器具来建筑房屋;木克土,就可以在土中种植植物;土克水,就可以用土来防止水患。这些都是"用之得其宜,虽相克而吉也"。反之,水生木,但若用水泡木,木就会腐烂;木生火,但若把木放在火里,木就会被焚毁;火生土,但若用火烧土,就会把土烧焦;土生金,但若用土埋藏金属,金属就会蚀坏;金生水,但若把金投到水里,金就会沉没。这些都是"用之失其宜,虽相生而凶"(《删定易图序论》六)。李觏认为,适应于事物本身的变化的特性和规律而行动有利而无害;反之,违反事物本性和规律的行动必招致祸害。

因此,李觏认为"吉凶由人"。社会的治乱,人事的吉凶,是由人自己决定的,而不是由鬼神天命决定的。他援引《易·系辞传》的话:"通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。"人通晓了事物变化的规律,从而制作器物制度,就能给人民带来福利;反之,如果不通晓甚至违背事物变化的规律,就必然给人民带来祸害。一切都决定于人们是否遵照事物变化的规律而行动,所以他强调人的主观能动作用,反对释人事而责天道的迷信(见《删定易图序论》六)。

李觏的"量时制宜"的思想,是唯物主义的,并带有朴素辩证法的性质,它是李觏政治革新思想的理论基础。在李觏看来,正是由于时变事异,所以必须从"常"中看到"权",从作为本质的"心"看到变化之"迹",遵循客观发展的变化,发挥人的作用,实行变法革新,以便去"凶"得"吉"。

李觏的"量时制宜"的思想没有超出地主阶级所谓"常"的界限。他说："因时立事，事不局于一时，可为百代常行之法者，如仁义忠信之例是也。"(《易论》十一)为了从长远利益出发维护封建统治，必然因时制宜，实行变法，但封建制度的基本原则——"仁义忠信"，乃是"百代常行之法"，不可变革。这是李觏革新思想的改良主义的特点。

第二节　李觏功利主义的社会历史观

在社会历史观方面，李觏提出功利主义的理论。它有以下的主要内容。

第一，李觏从实际物质利益出发解释社会历史现象，认为实际物质利益是人类社会生活的根本，反对孔、孟和唯心主义理学家脱离实际物质利益空谈"仁义"的观点。他说："利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情！世俗之不喜儒以此。孟子谓'何必曰利'，激也，焉有仁义而不利者乎？"(《原文》)

孔、孟把实际物质利益和道德原则，即"利"和"义"对立起来。孔子说："君子喻于义，小人喻于利。"孟子回答梁惠王"将有以利吾国乎"这问题时说："王何必曰利，亦有仁义而已矣！"董仲舒把这思想发展为"正其义不谋其利，明其道不计其功"。北宋的唯心主义理学家继承了董仲舒的思想，他们都认为"义"和"利"是互相排斥的，把剥削阶级的阶级利益说成"义"，把被剥削阶级的正当要求斥为"利"，把阶级利益的对抗，消融为道德领域中的"义"和"利"的对抗，在崇尚"义"反对"利"的虚伪借口下，维护剥

削阶级利益,反对被剥削阶级的利益。

重视人们物质生活的李觏,从地主阶级革新派的进步立场,反对这种观点。他继承了《墨经》"义,利也"和司马迁崇尚利的进步思想,把物质生活利益放在第一位,主张"人非利不生",认为那种反对讲利的一切主张,完全是"贼人之生,反人之情",是不许人生存和生活的胡说。他勇敢地揭露了那些既得利益集团的道德教条的自私性和欺骗性。"焉有仁义而不利者乎"这句话是对封建主义道德观的有力驳斥。它是后来叶适"既无功利,则道义乃无用之虚语耳"这一著名思想的先驱。

因此,李觏认为经济(财)是国家政治(政)、法律(刑)、道德、制度(礼)、军事、文化等等的基础。他说:"愚窃观儒者之论,鲜不贵义而贱利,其言非道德教化则不出诸口矣。然《洪范》八政,一曰食,二曰货。孔子曰:'足食,足兵,民信之矣'。是则治国之实,必本于财用。盖城郭宫室,非财不完;羞服车马,非财不具;百官群吏,非财不养;军旅征戍,非财不给;郊社宗庙,非财不事;兄弟婚媾,非财不亲;诸侯四夷朝觐聘问,非财不接;矜寡孤独,凶荒札(疫疠)瘥(疾病),非财不恤。礼以是举,政以是成,爱以是立,威以是行。舍是而克为治者,未之有也。是故贤圣之君,经济之士,必先富其国焉。"(《富国策》第一)又说:"'生民之道,食为大'。……食不足,心不常,虽有礼义,民不可得而教也。"(《平土书序》)"民之大命,谷米也。"(《富国策》第二)这些都是《管子》"仓廪实而知礼节,衣食足而知荣辱"(《牧民》),司马迁"礼生于有,而废于无"(《史记·货殖列传》),以及王充"让生于有余,争生于不足"(《论衡·问孔》)等思想的发展。他认为衣食财富,不但决定道德,而且决定整个国家政治、法律、军事、外交以及与之相适应的各种制度。当然他没有,也不可能了解社会存在决定社

会意识的唯物史观的基本问题。社会存在主要的是创造物质财富的生产方式，而不是简单的物质财富。他集中地论证了物质财富是社会存在的必不可少的因素。因此李覯的物质财富决定社会一切活动的思想，具有历史唯物主义的因素，它对于抨击主观唯心主义的道德历史观，起着积极的战斗作用。

第二，李覯敏锐地指出要解决社会的物质财富问题，必须首先解决土地问题，认为土地问题是社会一切问题的根本。他说："生民之道食为大，有国者未始不闻此论也，顾罕知其本焉。不知其本，而求其末，虽尽智力，弗可为已。是故土地本也，耕获末也。无地而责之耕，犹徒手而使战也。"(《平土书序》)他已接触到封建社会，农业生产的生产资料的主要因素是土地，这是李覯思想的进步方面。

李覯指出，当时土地占有关系的不合理是社会危机的主要根源。他说，当时"贫民无立锥之地，而富者田连阡陌。……贫者则食不自足，或地非己有，虽欲用力，末由也已。富者则恃其财雄，膏腴易致，孰肯役虑于菑畬(开垦土地)之事哉？故田不可得而垦辟也。地力不尽，则谷米不多，田不垦辟，则租税不增，理固然也"(《富国策》第二)。他认识到封建社会中在土地占有关系上贫富的尖锐的对立这一问题的严重性。一方面是"耕不免饥，蚕不得衣"，另一方面是"不耕不蚕，其利自至"，这两方面形成鲜明的对比。造成这种不合理的现象原因在于"耕不免饥，土非其有也；蚕不得衣，口腹夺之也"(《潜书》)，耕者没有土地，不劳而获的人反而占有土地。

对于作为封建地主阶级革新派的李覯说来，封建的土地所有制是封建制度的阶级对抗的基础，这一点，李覯是不认识的。他看到土地问题的严重性，这就是比较深刻的见解。

李觏提出"均田"、"平土"的主张,以解决当时严重的土地问题。他说:"法制不立,土田不均,富者日长,贫者日削。虽有耒耜,谷不可得而食也。……故平土之法,圣人先之。"(《平土书序》)又说:"田均则耕者得食,食足则蚕者得衣,不耕不蚕,不饥寒者希也。"(《潜书》)又说:"均则无贫。"(《国用》第四)他认为"均田"、"平土"是"均贫富"的根本。

李觏的这种主张显然就是唐末黄巢起义和北宋王小波、李顺领导的农民起义斗争在地主阶级内部的反映。唐末黄巢起义,已经蒙眬地提出了"均平"的口号;北宋王小波、李顺,在当时土地兼并盛行和贫无立锥之地形成尖锐对比的历史条件下,第一次提出"吾疾贫富不均,今为汝均之"(王辟之:《渑水燕谈录》卷八)的"均贫富"的农民起义的战斗口号。它是封建社会历史条件下最革命、最进步的口号。地主阶级革新派的李觏的思想,不同于农民的平均主义思想,他的均田不是为了农民翻身,只是在一定程度上抑制土地的集中,分些荒地给无地少地的农民,增加地主阶级的租税,维持封建土地所有制和地主阶级的剥削和统治。李觏的"均田"和农民的"均贫富"的革命口号有着根本的不同。但也可以看出,李觏的均田,在于缓和阶级矛盾,限制大官僚地主的土地兼并,它在当时不失为一种进步的思想,有利于社会生产的发展。

李觏对于社会国家的起源和发展提出了值得注意的说明:"夫礼之初,顺人之性欲而为之节文者也。人之始生,饥渴存乎内,寒暑交乎外;饥渴寒暑,生民之大患也。"(《礼论》第一)于是"圣王……因土地之宜以殖百谷,因水火之利以为炮燔烹炙,治其犬豕牛羊及酱酒醴酏以为饮食"(同上)。后来有了家庭,圣人认为"夫妇不正则男女无别,父子不亲则人无所本,长幼不分则

强弱相犯；于是为之婚姻以正夫妇，为之左右奉养以亲父子，为之伯仲叔季以分长幼。君臣不辨则事无统，上下不列则群党争；于是为之朝觐会同以辨君臣，为之公、卿、大夫、士、庶人以列上下"（同上）。

在这里，李覯认为一切社会制度一开始就是圣人依照人们要求生活的要求欲望而制定的。原始社会的人，受着饥渴寒暑的威胁，在饥寒生活的迫切驱使下，才开始种植庄稼，烹调饮食，织布裁衣，建筑房屋，制造器具。在社会生活需要的促使下，才出现了家庭、国家、学校，而有所谓婚姻、上下等级等等文明。李覯力图从人们的生活要求解释一切社会制度的起源和发展，对于反对天命论和道德论的历史观，有其积极的进步意义，但是"顺人之性欲"这一观点本身，仍是从意识领域说明人类社会和历史，他也和过去的许多进步思想家一样，认为历史的主要创造者是"圣人"，这种历史观仍是唯心主义的。

第三节　王安石的自然观和认识论

王安石在《老子注》中继承了老子的天道自然观念和辩证法思想。王安石和老子一样，他的哲学的最高范畴也是"道"。他对道的说明如下：

"道冲而用之或不盈。道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。其冲气至虚而一，在天则为天五，在地则为地六。盖冲气为无〔元气〕[①] 之所生，既至虚而

① "无"字当为元字，形近而讹，脱"气"字。同书卷二第三，也有"盖冲气为元气之所生"的话。

一,则或如不盈。"(《道德真经集义》卷九第九)

这里很清楚地表明道之体是元气,道之用是冲气的运行。冲气为元气的一种表现。所以说王安石所谓道是物质性的,它是老子哲学的直接继承者,王安石和韩非、王充一样,是照老子原来的样子理解老子的,和王弼等人用玄学解释老子是对立的。

王安石讲到自然界的发生和变化的过程时说:

"一阴一阳之谓道,而阴阳之中有冲气,冲气生于道。道者天也,万物之所自生。故为天下母。"(《道德真经集义》卷十三第八)

道是"天",天是自然,也是元气。冲气是从元气中分化出来的。万物生于元气,所以元气(道)是天下母。王安石的唯物主义自然观是十分明显的。在《洪范传》中也有类似的说法:"道者,莫不由之者也。"道是万物的总根源,他说:"道之为物,……物自恃以生。""万物之资贷以生,则亦恃而不辞矣。"(《道德真经集义》卷九第二引)王安石解释老子的"朴散则为器",说朴就是道,也是符合老子的原义的,他说:"道常无名矣。名者,强名之也。朴者道之本而未散者也。……朴未散,则虽小,足以为物之君。"(《道德真经集义》卷八第九引)朴就是道的未散的原始状态的气,也就是元气。元气虽小,却是构成万物的原始材料,所以说"虽小,足以为物之君"。这是说,道是第一位的存在(君)。

构成物质世界的原材料——元气(道)是永恒存在,不会消灭的:"惟道,则先于天地而不为壮,长于上古而不为老。"(《道德真经集义》卷十三第二十三引)王安石堵死了世界有始有终,物质消灭的唯心主义漏洞。道是无限的,"道之荒大而莫知畔岸"(《道德真经集义》卷五第十六引)。道不同于具体个别的事物,"道非物也,然谓之道,则有物矣,恍惚是也"(《道德真经集义》卷

五第二十三引)。

老子的哲学,经过王弼用玄学的观点进行解释,把无解作精神性的本体,变成客观唯心主义。王安石对于物质世界的现象多样性,提出有与无的对立统一的观点。他说:

> "道一也,而为说有二。所谓二者何也?有无是也。无则道之本,而所谓妙者也。有则道之末,所谓侥者也。故道之本出于冲虚杳眇之际,而其末也散于形名度数之间。是二者其为道一也。而世之蔽者,常以为异何也?盖冲虚杳眇者常存于无,而言形名度数者,常存乎有。有无不能以并存,此所以蔽而不能自全也。夫无者名天地之始,而有者名万物之母,此为名则异,而未尝不相为用也。盖有无者若东西之相反,而不可以相无。故非有则无以见无,而非无则无以出有,有无之变更出迭入,而未尝离乎道,此则圣人之所谓神者矣。"(《道德真经集义》卷一第十九引)

这是说世界统一于物质性的元气(道),所以是"一"。王安石所说的有无关系也就是本末的关系,不过王安石的本末是与王弼的唯心主义本体论对立的。王安石所谓"无则道之本,而所谓妙者也",妙即变化。可见王安石的"无",不同于王弼的精神性的本体,它指的是事物变化(妙)的本身。道之本体即气之本体。气不得不表现为万物,即所谓形器。形器即具体有形的器物。也就是说,无形的元气是本,有形的具体的东西是末,末是由本产生的。王安石又说过:"道有本末,……本者出之自然,……末者涉乎形器。"(《文集·老子》)他认为元气无形,万物有形有象;无形的元气与有形有象的万物是对立的又是统一的。它们的关系若东西之相反而不可以相无。他批判了那些认为有无不能并存的形而上学的错误观点,他认为那片面性的理解,是不能正确地理解道

的。

王安石通过对于《老子》书中唯物主义观点的薄弱环节的批判、补充，把有无的关系阐明得更加准确了。他解释老子的"三十辐共一毂，当其无有车之用"这一章时，指出了老子这里的"无"与道的无概念相混淆所发生的错误：他认为，作为"空虚"、"空无"的"无"，就不能比有更根本。他说："无之所以为车用者，以有毂辐"。"毂辐具，则无必为用"(《文集·老子》)，如果连什么毂、辐都没有，光有"无"，那就什么也不存在，哪里说得上有车子的用？这里，对《老子》这一章的批判是中肯的，对认识老子哲学的本来面貌作出了贡献。

关于世界万物发生的程序，王安石也从元气论的观点进行了论述，他说："无者，形之上者也。自太初至于太始，自太始至于太极，太始生天地，以名天地之始。有，形之下者也，有天地然后生万物，此名万物之母，母者生之谓也。"(《道德真经集义》卷一第十八引)这里所谓太初、太始、太极，都是指的元气运动分化的过程，继承了《淮南子》的世界构成说。他并不像《系辞传》那种观点，认为有一个精神性的"太极"。他认为世界万物发展的顺序是：二气(阴阳)——五行——万物。

太极又通过阴阳的变化而生五行。"夫太极者，五行之所由生。"(《原性》)"天(阳)一生水"，"地(阴)二生火"，"天三生木"，"地四生金"，"天五生土"(同上)，"五行，天所以命万物者也"(《洪范传》)。自然物质世界(太极)，分化为天地(阴阳)，再分化为水、火、木、金、土，由这五种物质元素的变化形成万事万物。

王安石的唯物主义自然天道观，是他的唯物主义认识论的基础。他认为自然天道是可以认识的，"可视而知，可听而思，自然之义也"(《进字说表》)。"天下之事，固有可思可为者，则岂可

以不通其故哉?"(《致一论》)"是故天之高也,日月星辰阴阳之气,可端策而数也;地至大也,山川丘陵万物之形,人之常产,可指籍而定也。"(《礼乐论》)天地日月,自然社会,以及它们所以然的道理,都本身"固有"可以被思维所认识的。他论证说:"星历之数,天地之法,人物之所,皆前致精好学圣人者之所建也。"(同上)人类历史上经过精深研究,在日月星辰运行的规律,天地自然法则以及人类所以然之理的发现,就是自然天道可以认识的证明。

在世界可知论的基础上,王安石认为人的认识是对客观事物及其规律的本来面目的观察。"身有身之道,故以身观身。家有家之道,故以家观家。以至于乡、国、天下。"(《道德真经集义》卷十二第十三引)这是认识论的唯物主义路线。

为了认识客观事物及其规律,王安石主张采取客观态度,使认识与客观事物相适应。"物之出,与之出而不辞,物之入,与之入而不拒","与时推移,与物运转"(《道德真经集义》引)。这是一种朴素的反映论。

第四节　王安石的辩证法思想

王安石认为自然物质的"道"是不断运动变化的。他说:"阴阳代谢,四时往〔来,消息〕① 盈虚,与时偕行,故不召而自来。"(《道德真经集义》卷十七第五引)他又说:"天道尚变。"(《河图洛书议》)变化是自然天道的特性,它和唯心主义理学家所说的"天理鼓动万物"(《河南程氏遗书》卷五),是直接相对立的。

① 缺三个字,据上下文义补。

在王安石看来,由自然元气分化出来的五种物质元素本身具有变化的性质。它们"成变化而行鬼神,往来乎天地之间而不穷",所以称为"行"(《洪范传》)。这种对"五行"的崭新解释,把五种物质元素和运动变化直接地结合起来了。五行中"木变","灼之而为火,烂之而为土";"土化","能熯,能润,能敷,能敛";"水因","因甘而甘,因苦而苦,因苍而苍,因白而白";"火革","革生以为熟,革柔以为刚,革刚以为柔";"金亦能化而命之曰从革",由于它"可以圜,可以平,可以锐,可以曲直,然非火革之则不能自化也,是故命之曰从革也"(《洪范传》)。这是对五行变化的解释。五行产生万物也都在变化之中,这就是"万物之变"(《洪范传》)。

天道、五行、万物所以变化的原因,王安石认为在于"两"和"耦",即对立面的同时存在。他说:"道立于两,成于三,变于五而天地之数具;其为十也,耦之而已。""一柔一刚,一晦一明,故有正,有邪,有美,有恶,有丑,有好,有凶,有吉,性命之理,道德之意,皆在是矣。耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷。"(《洪范传》)就是说,事物都有阴阳两个对立面,它们的结合(阳奇阴耦,奇耦相合为"三"),就形成"道";由于它们的变化而有五行。五行又有各种各样的对立面同时存在。这各种对立面既相反而又相配耦。"以奇生则成面耦,以耦生则成而奇"(同上),因而产生柔刚、晦明、正邪、美恶、丑好、凶吉等等一系列的对立。并且对立之中又有对立,因而产生无穷无尽的变化。一句话,相反的对立物形成运动。"反非所以为动,然而有所谓动者,动于反也。"(《老子翼》引)

王安石论证了对立物相反相成的道理。他认为五行相生和五行相克,都是对立物经过斗争,从而"治"成新器物,这都是相

反相成。因而他说："其相生也，所以相继也；其相克也，所以相治也。"(《洪范传》)他把对立物相反相成的关系叫做"有对"："夫美者恶之对，善者不善之反，此物理之常"(《道德真经集义》卷五第十八引)；"善者恶之对也，有善则必有恶"(同上)；"没者存之对，终者始之对"(同上)；"有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所对"(同上)。这是说，没有一方，另一方就无所"对"而不能存在："盖有无者，若东西之相反而不可相无也，故非有则无以见无，而非无则无以出有"(同上)。

王安石除了继承了老子的相反相成的观点外，还提出了"新故相除"的观点。他说："有阴有阳，新故相除者，天也；有处有辨，新故相除者，人也。"(《杨龟山先生集字说辨》引《字说》)"新故相除"，就是新陈代谢。王安石认为这是自然(天)和社会(人)的共同的变化规律。

王安石从自己时代的革新和守旧的时代矛盾出发，站在革新的进步立场，把"新故相除"作为他的辩证法的内容，这样就使他的辩证法具有了新的精神，给他的变法行动寻找理论根据。

因此，在对待对立物转化的态度问题上，王安石避免了老子的消极无为的态度。他认为柔弱能胜刚强："道之用所以在于弱者，以虚而已。即在天者而观之，指我亦胜我，踏我亦胜我，则风之行乎太虚，可谓弱矣，然无一物不在所鼓舞，无一形不在所披拂，则风之用在乎弱也。即在地者而观之，决诸东方则东流，决诸西方则西流，则水之托于渊虚，可谓弱矣，然处众人之所恶，而攻坚强者莫之能先，则水之用在乎弱也。"(《老子翼》引)柔弱胜刚强，本是老子的思想。老子没有区分新生事物的柔弱和腐朽事物的柔弱，并对新生事物表示厌倦，它反映了春秋时期小农保守的方面。王安石批判了老子一味强调的"柔弱胜刚强"的思想，认为

必须柔弱和坚强相结合，才能有所成就。“悍坚而济以和，万物之所以成也，奈何终于挠弱而欲以收成物之功哉！”(《洪范传》)柔弱而“济”以“悍坚”，才能成就万物，如果始终都是“挠弱”，要想有所成功，那是不可能的。这是王安石积极有为、富国强兵的革新政治思想在辩证法中的反映，也是他的辩证法对于老子辩证法的重大改造和发展。

但是，王安石的辩证法是不彻底的。他说：“轻者必以重为依，躁者必以静为主。”(《道德真经集义》引)又说：“静为动之主，重为轻之佐。轻而不知归于重，则失于佐矣。动而不知反于静，则失其主矣。”(同上)他认为运动是相对的，静止是绝对的，从根本上脱离了辩证法，转向了形而上学。

对矛盾的认识，也是不彻底的，他说：“夫美者恶之对，善者不善之反，以物理之常，惟圣人乃无对于万物，自非圣人之所为，皆有对矣。”(同上)又说：“有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免者所对。唯能兼忘此六者，则可以入神，入神则无对于天地之间矣。”(同上)所谓“无对”就是矛盾的取消。

王安石辩证法的不彻底性，是和他的改良主义的政治主张相适应的。他主张变法革新，但他的思想没有超出地主阶级的界限，他在哲学理论上得出的任务和结论，也就只能是地主阶级的物质利益和社会地位在实际生活中引导他们得出的任务和结论。他说：“陛下其能久以天幸为常，而无一旦之忧乎？盖汉之张角三十六方，同日而起，所在郡国莫能发其谋。唐之黄巢，横行天下，而所至，将吏无敢与之抗者。汉、唐之所以亡，祸自此始。”(《临川文集》卷三十九)以上是王安石上仁宗皇帝书，这里充分说明了王安石要求变法，就是为了有效地防止农民革命，是为了

地主阶级的长远利益。他要改变的是那些过分剥削，不利于当时农业生产、不利于地主阶级的根本利益的一些制度；他不要改变的是封建制度。他在承认变化的同时，又主张变中的不变，不变的"静"就是封建统治的根本制度，变法革新（动），只能限制在封建制度所能容许的范围内（反乎静），并为巩固这种制度服务。这就是"静为动之主"这一哲学思想所反映的实际阶级内容。

第 三 章

周敦颐、邵雍、司马光的哲学思想

周敦颐，[①] 字茂叔，道州（今湖南道县）人，生于公元 1016 年（宋真宗大中祥符九年），死于公元 1073 年（宋神宗熙宁元年）。曾历任州县地方官吏。晚年在庐山莲花峰下建濂溪书堂讲学，也称濂溪先生。他的主要哲学著作有《太极图说》和《通书》[②]、《文集》，后人合编为《周子全书》。他是对宋明哲学影响较大的唯心主义哲学家。

邵雍[③] 字尧夫，祖先是范阳人，后定居洛阳，生于公元 1011 年（宋真宗大中祥符四年），死于公元 1077 年（宋神宗熙宁十年）。在北宋王安石变法过程中，他属于保守派，和豪族大地主一道反对变法。他是北宋著名的理学思想家之一，后来象数学派、卜占迷信思想多与邵雍的思想有关。有《皇极经世》、《伊川击壤集》等著作。

周敦颐和邵雍都属于客观唯心主义流派。与李觏、王安石、张载的哲学倾向处于对立的地位。

---

① 《宋史》卷四二七，《宋元学案·濂溪学案》。

② 《通书》又名《易通》，以前有人认为它与《太极图说》是一部书。此说可信。

③ 《宋史》卷四二七，《宋元学案·百源学案》。

司马光[①] 字君实，陕州夏县人，生于公元 1019 年（宋真宗天禧三年），死于公元 1086 年（宋哲宗元祐元年）。他曾经做到宰相。王安石为首的变法派执政时，他坚决反对革新。退居洛阳凡十五年。

司马光的著述很多。在他主持下编著《资治通鉴》二百九十四卷，《潜虚》、《易说》、《太玄注》等都是他的哲学著作。又有《文集》八十卷，其中以《迂书》的理论性较强。《资治通鉴》是一部史料价值很高的著作。

第一节　周敦颐《太极图说》的宇宙演化论

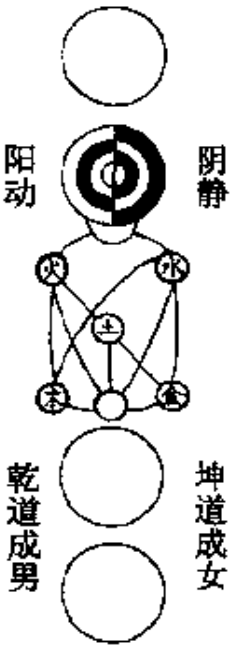
周敦颐继承并发展了孔、孟、董仲舒和韩愈以及佛教、道教的哲学思想。他是宋明理学唯心主义的奠基人。周敦颐提出的一系列的哲学范畴，如太极、理、气、性、命等，都成为宋、明理学共同探讨的基本范畴。周敦颐的著作模仿《易传》、《中庸》，文字简约，语义含混。后来的理学家从不同的哲学立场出发，对《太极图说》各自做了不同的解释。

周敦颐依据《易传》、《中庸》和韩愈《原道》的世界观，接受道教、佛教的某些思想，创作了论证世界本体及其形成发展的图式——《太极图》（见附图），建立自己的以孔、孟正统思想为主的客观唯心主义的本体论。

《太极图说》说："无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，

① 《宋史》卷三三六苏轼，《司马温公神道碑》；《宋元学案·涑水学案》。

阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二(两仪)五(五行)之精，妙合而凝。'乾道成男，坤道成女'。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。"



第一，周敦颐认为世界的本体是"太极"。所谓"无极而太极"，并不是说太极之上还有一个无极，而是说太极无形无象，不可言说，不是真有一个"极"，所以叫做无极。朱熹注说，无极而太极，即"无形而有理"，这一解释，是符合周敦颐的精神的。

周敦颐认为，人和万物生于五行二气，"五行一阴阳也；阴阳一太极也；太极本无极也"。这就是说，万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，而万物以无形的太极为本。这个精神性的本体，也就是"无形而有理"的"理"化生了万物。这是有生于无的唯心主义观点。

第二，"太极"一辞来源于《易·系辞传》，它是精神性的。周敦颐继承了这一思想，《太极图说》认为："太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。"《通书》解释说："动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。"这里所说的"动而无动，静而无静"的"神"，就是"太极"。在周敦颐看来，"神"(即"太极")的动静，是和物的动静不同的。"神"的动静，不是物质的机械的动静，物质动只是动，静只是静，动中无静，静中无动。这就是所谓"物则不通"。神[①]是超动静的，可是它是万物

① 《太极图说》所谓"神"，是精神性的本体，不同于宗教的鬼神或上帝的概念。

运动的推动者，万物之所以能运动，不是万物自己的力量而是由于神的推动，所以他说“神妙万物”，就是说，神使万物发生变化。

人所共知，世界上根本不存在没有物质的运动，也不存在没有运动的物质，凡是运动必须有运动的主体。《太极图说》认为运动主体是非物质的，当然就是主张不是物质在运动。周敦颐所说的自动自静，只能是精神的动静。因此，他的“动而无动，静而无静”的太极（神）也只能是精神性的本体。

周敦颐没有明确说“太极”就是“道”，但在实质上他的“太极”已具有“道”和“理”的意义。在周敦颐以后，理学的唯物主义与唯心主义，环绕着理、太极是否在万物之先，展开了针锋相对的斗争。

第二节　周敦颐的“诚”和“主静”学说

周敦颐学说的唯心主义实质，还鲜明地表现在他的立诚和主静的学说方面。他说：“诚者圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。”（《通书·诚上》）万物所由开始的“乾元”，就是诚的本源。他又说：“诚，五常之本，百行之源也，静无而动有，至正而明达也。”（《通书·诚下》）这个诚本来是一种封建道德概念，周敦颐也把它神秘化了，说它“静无而动有”，当它静的时候是无，它动的时候就是有。它又是五常（仁、义、礼、智、信）的根本。这个诚显然不是指的人与人之间的诚实不欺的品质，而是指的《中庸》所谓“诚者天之道也，诚之者人之道也”的一种神秘精神境界，周敦颐的《通书》有许多根本观点是直接继承了《中庸》的哲学精神的。

周敦颐说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，

各正性命',诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰:'一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也'。元、亨,诚之通;利、贞,诚之复。大哉《易》也,性命之源乎!"(《通书·诚上》)他认为,人和万物一样,都从乾元获得自己的本性,在它们发展的"元(开始)"、"亨(发展)"、"利(成熟)"、"贞(结束)"各个阶段和环节上,"诚"都是贯彻始终的,他叫做"立诚"。这种纯粹至善的性的具体内容是:"德:爱曰仁,宜曰义,理曰礼,通曰智,守曰信。"(《通书·诚几德》)这样,封建统治者把自己的阶级原则和阶级本性,夸大为宇宙万物和全人类的本性。说宇宙具有道德属性,这种思想本质上还是目的论,只是他避免了董仲舒那种露骨的、粗糙的目的论的表达方式,而用一种理性主义的姿态出现罢了。

周敦颐认为人性,即人的本质,从其来源说是善的(即是符合封建统治阶级要求的),但人性也有"恶"的(即不符合封建统治阶级要求的)。他认为具体的善恶行为是由于外来的影响。他说:"五性感动而善恶分,万事出矣。"(《太极图说》)人性有"刚柔"、"善恶"和"中"的分化,"性者刚柔善恶中而已矣"。他解释说:"刚善,为义、为直、为断、为严毅、为干固;(刚)恶,为猛、为隘、为强梁。柔善,为慈、为顺、为巽;(柔)恶,为懦弱、为无断、为邪佞。惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。"(《通书·师》)圣人(统治者)的任务在于教导人"自易其恶,自至其中而止矣"(同上)。"中和",是否认斗争,强调调和,即是《中庸》"致中和"的思想继续和发展。

为了达到中和的道德境界,周敦颐提出了主静的原则。他说:"圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。"周敦颐自己对主静的解释是"无欲故静"(《太极图说》自注)。他认为一切学习,即认识的最主要的关键,就是"无欲"。他说:"圣可学乎?曰:可。曰:

有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要，一者，无欲也，无欲则静虚动直。”（《通书·圣学》）他在《养心亭记》中说：“养心不止于寡而存耳；盖寡焉以至于无，无则诚立、明通。诚立，贤也；明通，圣也。”在他看来，无欲诚心，是人们认识修养的最高要求。僧侣主义教人降低生活要求，放弃对现实世界的苦难进行反抗。他们把欲或情看做万恶之源。周敦颐吸取了过去宗教哲学中这些观点，他不主张像僧侣地主阶级的出世哲学那种摒除情感的修养方法，只主张无欲、主静，把人的物质生活欲望减低到最低限度。在阶级压迫的社会里，叫人普遍无欲，只有对剥削者有利。周敦颐认为，劳动者放弃了改善生活的要求，就不会发生犯上作乱的革命行动。

在“诚”和“主静”思想的基础上，周敦颐继承了孟子、董仲舒的天人合一的神秘主义。他说：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化；大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神。故天下之众，本在一人。”（《通书·顺化》）他把封建统治的法则——仁义，说成宇宙的法则——天道。周敦颐认为宇宙的秩序本来就有封建道德的属性。他说：“礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和。君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理，然后和，故礼先而乐后。”（《通书·礼乐》）依据“天道”的原则必须实行刑罚的暴力统治。“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以政养万民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻，不止则贼灭无伦焉，故得刑以治。”

封建专制政治的教化和刑法都来源于天，封建政治也能感动天。“政善民安，则天下之心和，故圣人作乐以宣扬其和心，达

于天地,天地之气感而大和焉。天地和则万物顺,故神祇格,鸟兽驯。"(《通书·乐中》)封建皇权的专制统治,是天经地义,神圣不可改变的。这是周敦颐天人合一论的社会阶级内容,也是董仲舒的天人合一论的继承和发展。

周敦颐的唯心主义比过去有所发展。它主要表现在以下几个方面。

第一,有意识地吸取佛教和道教中的关于宇宙万物起源的学说①,而以儒家《中庸》的神秘主义作为思想体系的骨干。关于宇宙万物起源的问题,儒家一向很少涉及,而这一方面佛教和道教讲得较多。宋代的理学为了向佛道二教进行斗争,必须夺回佛道二教在宇宙起源说方面的阵地。自从周敦颐以后,我国以儒家相标榜的理学才建成了一套比较完整的宇宙观。它比王弼以来只讲本体论的学说,在内容方面有所增益。

第二,在封建社会,哲学的任务是从封建地主阶级的立场全面地对自然、社会、人生问题做出解释。为了符合中央专制集权主义的需要,宋代的地主阶级的哲学要求把自然观、认识论、人性论、道德修养方法各个方面组成有机的哲学体系。它不满意汉代的简单的神学目的论,却接受了天地有好生之德的目的论的精神。它否定佛教、道教教人出家破坏君臣、父子、夫妇等封建法制的形式,同时吸取佛、道宣扬容忍、驯服的奴化性格的生活态度。它否定了佛、道二教教人到另外的世界寻求解脱成佛、成仙的说教,却宣传一种积极、人世、禁欲、主静的僧侣主义。

周敦颐这种为封建的中央专制集权主义服务的哲学,是隋、

① 有一部分思想与《原人论》同(见本书第五篇第五章第一节),有一部分思想来自道教哲学主静的主张。

唐以来佛教、道教、以及韩愈、李翱等人哲学体系的进一步发展、综合和概括。

第三节　邵雍象数学的宇宙发生论及退化论的历史观

邵雍的哲学是先天象数学，是用象数学解释《周易》的，和周敦颐的《太极图》一样，都是曾经受到佛道二教的宗教哲学影响[①]。所谓《先天图》，是关于宇宙发生的基本图式。邵雍在佛道二教的宗教哲学的影响下，创立一种系统的象数学体系。

关于宇宙发生的过程，邵雍说："天生于动者也，地生于静者也，一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔，动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。"（《观物内篇》）这就是说，天地生于动静，天分阴阳，地分柔刚。阴阳柔刚，叫做四象。阴阳又分为太阳太阴少阳少阴，这就是日月星辰，叫做天的四象；柔刚又分为太柔太刚少柔少刚，这就是水火土石，叫做地的四象。由日月星辰而有寒暑昼夜之"变"，由水火土石而有雨风露雪之"化"。再

① 从魏晋南北朝后期开始，佛、道二教宗教哲学的重心先后转向心、性问题，周敦颐、邵雍哲学的最后归宿，也是心性问题。

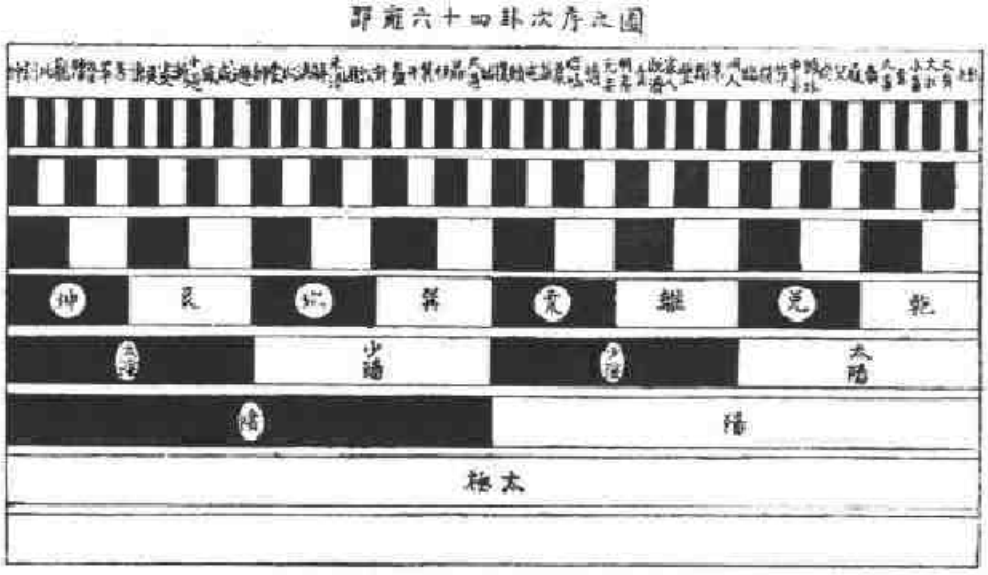
由这八者的错综变化而产生万事万物。

邵雍把这种宇宙发生的过程归结为"象"和"数"的演化的过程。他认为万物是一个总的本体"太极"演化出来的。太极演为两仪,两仪演为四象,四演为八,八演为十六,十六演为三十二,三十二演为六十四。这种演化的过程,他认为好像"根之有干,干之有枝,枝之有叶","合之斯为一,衍之斯为万"(《观物外篇》)。这里的两仪(动"⚋"、静"⚊")、四象(阳阴刚柔,即"⚌"、"⚍"、"⚎"、"⚏")、八卦(太阳、太阴、少阳、少阴、太柔、太刚、少柔、少刚,即"☰"、"☱"、"☲"、"☳"、"☴"、"☵"、"☶"、"☷"),是"象"。与这些"象"相适应的一、二、四、八、十六、三十二、六十四,是"数"。邵雍就用这种一演为二,二演为四,四演为八,八演为十六,十六演为三十二,三十二演为六十四的简单的"加一倍法"(见附图),推演出一个神秘的数的系统,用它来说明宇宙形成。邵雍先假定有一个先于世界而存在的太极世界,然后任凭主观想象,像切西瓜那样,依次剖分,一路切下去。这只能在象数上玩弄花样,而对现实世界的发展却不能做出任何符合客观实际的解释。

他在这个基础上,更用天干地支的"十"和"十二"两种数目的加减和相乘解释天的四象和地的四象的变化,以及万事万物的变化。[①] 邵雍认为正是这些数目的变化形成天地万物的变化,

① 邵雍认为:日是太阳,数10;月是太阴,数12;星是少阳,数10;辰是少阴,数12;石是少刚,数10;土是少柔,数12;火是太刚,数10;水是太柔,数12。太阳少阳太刚少刚,各数相加,10+10+10+10=40;太阴少阴太柔少柔各数相加,12+12+12+12=48;4×40=160,4×48=192,这叫做太阳少阳太阴少阴太刚少刚太柔少柔的"体数";160−48=112,192−40=152,这叫做太阳少阳太阴少阴太刚少刚太柔少柔的"用数"。112×152=17024叫做水火土石的"化数",以152×112=17024,叫做日月星辰的"变数"。"变数"叫做"动数","化数"叫做"植数"。17024×17024=289815576这叫做"动植之通数"。

而这也就是他强加给天地万物的“天地万物之理”。



邵雍认为世界历史的变化也是按照规定的数的原则进行的。他把世界从开始到消灭一个周期叫做一元。他按照一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分的数目，来规定一元的时间及其变化。所以他说一“元”有十二“会”，就像一年有十二月；一“会”有三十“运”，就像一月有三十日；一“运”有十二“世”，就像一日有十二时辰；一“世”有三十年，就像一时辰有三十分。因此，一元共有十二会，三百六十运，四千三百二十世，十二万九千六百年，就像一年共有十二月，三百六十日，四千三百二十时辰，十二万九千六百分一样。世界以元为一个历史周期，周而复始，循环无尽。依照同样的办法：邵雍认为三十元是“元之世”，十二“元之世”是“元之运”，三十“元之运”是“元之会”，十二“元之会”是“元之元”。“元之元”共十二万九千六百元。到了“元之元”，整个世界就发生一次最大的变更。邵雍就是依据这种“元、会、运、世”的机械安排，推算世界历史的治乱兴衰的。邵雍讲世界有始，就等于承认在没有始以前是“无”的；讲世界有终，

就等于承认世界消灭后又归于无。这是一种从无生有的唯心主义的观点。

邵雍企图用数量解释世界及其规律性，虚构出一种宇宙的神秘抽象的数量关系，实际上是什么也不能说明的。邵雍的体系里，世界只是神秘的数量的变化，是枯燥的、非辩证的。

邵雍自称他的象数学是"先天学"，所谓"先天"，就是说他所拟构的神秘图式的原理在天地万物存在之前早已存在。天地万物只不过是这些先天图式的体现而已。因此他的先天学(包括先天图)只能是观念性的、虚构出来的。所以他说："先天学，心法也。"(《观物外篇》)这个先天的"心"，又叫"太极"，也叫做"道"。"心为太极，又曰道为太极。"(同上)

"道"这一精神性的本体是天地万物的本源。"道为天地之本，天地为万物之本。以天地观万物，则万物为万物；以道观天地，则天地亦为万物。""天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行，天地万物则异矣，其于道一也。"(《观物内篇》)道是无形无象的永恒的精神本体，天地人物都是它的派生物。

精神本体产生万物的过程是：首先是由精神本体产生数象，然后再由数象产生一切具体事物。他说："太极(心、道)一也，不动，生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。"又说："太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器。器之变复归于神也。"(《观物外篇》)

这种哲学把象数精神化，神秘化，并把它说成是物质世界的创造者，认为"形可分而神不可分"(《观物外篇》)，形体可以消灭，神是最高的统一体。

在神秘主义象数学的基础上，邵雍提出了退化的历史观。他说："易之数，穷天地始终。或曰：天地亦有始终乎？曰：既有消长，

岂无始终。”(《观物外篇》)世界历史的变化是有始有终的。在现在的世界发生以前早已存在过别的世界,在现在的世界消灭以后还有新的世界。世界每更变一次叫做“一元”。每一元都机械地经历子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥等十二“会”。前六会是生长的阶段,后六会是衰退的阶段。在这过程中,天形成于第一会的子会,地形成于第二会的丑会,人生于第三会的寅会。这样便有了人类的历史。人类历史发展到第六会的巳会的第三十“运”的第九“世”,便到了顶点,这就是唐尧之世。第七会的午会,开始由盛而衰,这是夏、商、周到宋这一历史阶段。第八会的未会以后逐渐衰落,第十一会的戌会,万物绝灭,第十二会的亥会,天地归于终结。

在这里,邵雍认为唐尧以后的全部人类历史都是退化的。这就是由皇而帝,由帝而王,由王而霸。三皇的特点是“以道化民”,“以道化民者,民亦以道归之,故尚自然”(《观物内篇》)。五帝的特点是“以德教民”,“以德教民者,民亦以德归之,故尚让。夫让也者,先人后己之谓也”(同上)。三王的特点是“以功劝民”,“以功劝民者,民亦以功归之,故尚政。夫政也者正也,以正正夫不正之谓也”(同上)。五霸的特点是“以力率民”,“以力率民者,民亦以力归之,故尚争。夫争也者争夫利者也。取以利不以义,后然谓之争。……五伯者,借虚名以争实利者也”(同上)。汉、晋以后都是霸政。“汉,王而不足;晋,伯而有余;三国,伯之雄者也;十六国,伯之丛者也;南五代,伯之借乘也;北五朝,伯之传舍也;隋,晋之子也;唐,汉之弟也;隋季诸郡之伯,江汉之余波也;唐季诸镇之伯,日月之余光也;后五代之伯,日未出之星也。”(同上)他看来,一代不如一代,今不如昔,盛世一去不复返了。邵雍用“皇”、“帝”、“王”、“霸”的政治退化公式和“道”、“德”、“功”、“力”

的政治思想说明历史的观点，是腐朽的大官僚大地主阶级的意识形态在历史观上的反映。邵雍教人不要面向未来，而是膜拜过去，不要革新而是守旧。他认为任何改革都是多余的，因为历史的发展结局是早已被神秘的"数"所规定了的。他看来，人的变革不但无用，而且有害，因为它违反了天道。邵雍在政治上接近司马光等保守派，反对改革，和他的退化的历史观是一致的。

第四节　司马光的天命思想和道德决定论

司马光相信命，相信天是自然和社会的主宰，他说，"人之贵贱贫富寿夭系于天"(《温公文集》卷七十一《葬论》)，这里所说的天，也就是命。司马光继承了孔子、子夏以来的"死生有命，富贵在天"的观点，认为"得失有命"、"成功在天"(《温公文集》卷七十四《无为赞》)。他在《易说》里更发挥他的天命思想，他说："兰生深林，不以无人而不芳。故有美而含之，以俟命也。抑材之不良，德之不臧，身之忧也。材既良矣，德既臧矣，虽不遇其时，以至于陨越而不振，天实为之，谓之何哉？故修己以俟命者，君子之志也。"(《易说》卷三姤卦说)他把当今不遇其时，归之于天意，但还等待机会，盼望未来较好命运的来临。所谓"知易则吉凶有命，惟天所授而乐之。夫复何忧？"(《易说》卷五《系辞上》)他是期待命运判决的宿命论者。

他断言天是有意志的主宰："天者，万物之父也。"(《温公文集》卷七十四《迂书·士则》)如果违背天命的人，天能够惩罚他；顺从天命的人，天能够奖赏他。他说，"天使汝穷而汝强通之，天使汝愚而汝强智之"，这叫做违背天的命令。违背上天命令的人必得天的惩罚。这样人们的智愚勇怯、贫富贵贱的差别，上帝早

已给安排定了。上帝的意志，人们自己是无法改变的。

天命的思想的危害性在于麻痹当时受剥削受压迫的人民群众，使他们安于自己贫穷困苦的现状，不敢反抗。如果僭越上帝所规定的分界线，穷的想富，贱的想贵，"必有天灾"(《温公文集》卷七十四《迂书·士则》)。这种思想，不仅以说教者的口吻麻痹广大人民，使之安天乐命；用天命威吓人民，谁要打乱封建秩序，则必受"天灾"的惩罚。同时对于对农民稍肯让步的变法运动，坚决反对到底。就在这个天命思想问题上，王安石跟司马光相反，是主张非命论的。他对于孔子所谓"道之将兴欤，命也；道之将废欤，命也"，加以批判地说："苟命矣，则如世之人何！"(《临川先生文集》卷六十七《行述》)可见他们两人在天命论上进步与落后的对照。

为了消除由阶级矛盾所产生的危机，为了巩固封建统治，司马光主张治心。治心主要分两方面，一方面灌输天命思想，使人人相信穷是命穷，富是命富；另方面大量散布礼义道德等说教。

在礼义道德等说教中，他着重提出整治纲纪。他在《潜虚·体图》曾经说："一以治万，少以制众，其唯纲纪乎！纲纪立而治具成矣。"封建等级制的统治，上有天子，下有方伯州牧等等，构成上下隶属关系，这种关系是靠纲纪来确定的。他在《太玄》的注里说："玄者，天子之象也；方者，方伯之象也；州者，州牧之象也；部者，一国之象也；家者，一家之象也。上以统下，寡以制众，而纲纪定矣。"(《太玄·玄首》注)纲是三纲(君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲)，纪是六纪(也就是六亲：诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友)。"大者为纲，小者为纪，所以张理上下、整齐人道也。"(《白虎通·三纲六纪》)纲纪就是用以规定上下等级的伦理和秩序。在他看来，如果这种伦理和秩序被破坏了，那就会闹出乱子。所谓

"纲绝而网紊,纪散而丝乱"(《易说》卷三明夷卦说),达到不可收拾的地步。倘是社会发生变乱,还是靠设立纲纪来终止变乱。他又说:"结而不解则乱,乱而不缉则穷。是以君子设纲布纪,以缉其乱,解其结,然后物得其分,事得其序,治屯之道也。"(《易说》卷一屯卦说)这里把整治纲纪做为"缉乱"的手段;凭借这种手段来维系上下的名分,加强等级秩序,从而达到巩固封建统治的目的。

他在《易说》履卦里说:"人之所以履者何?礼之谓也。人有礼则生,无礼则死。"把礼描述为决定生死的重要原则。又说:"夫民生有欲,喜进务得,而不可厌者也;不以礼节之,则贪淫侈溢而无穷也。是故先王作为礼以治之,使尊卑有等,长幼有伦,内外有别,亲疏有序。然后上下各安其分,而无觊觎之心,无生王制世御民之方也。"这里指出,礼是用以限制民众的欲望,使上下人等各安他的本分,卑贱的人不要对尊贵的人存非分的想法,这就是古先帝王统治人民的方法。北宋时,由于阶级矛盾逐渐激化,摇撼着封建统治的基础。司马光又重新鼓吹起这一套古先帝王统治人民的法宝:礼。这不单纯是思想上的复古问题,在当时的政治意义上,是企图用礼这套办法来维持、巩固大地主大商人集团的封建统治。他抬出古圣先贤的礼治的灵牌来压服王安石等破坏礼治的变法。王安石也必须从圣经中寻找变法的借口,王安石著《三经新义》以抗击司马光等人的保守观点。实际上是统治阶级内部在政治上进步与保守两条不同路线的斗争。

礼治的理论,在司马光的思想里是根深蒂固的。它是大地主阶层统治的理论。他还把这种理论应用于历史上,充分发挥他的道德决定论的史学观点。

在《资治通鉴》卷一里,他说:"臣闻天子之职,莫大于礼,礼

莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？公侯卿大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫敢不奔走而服役者，岂非以礼为之纲纪哉？是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治庶人。贵以临贱，贱以承贵。上之使下，……下之事上，……然后能上下相保而国家治安。故曰，天子之职，莫大于礼也。”这就是说，帝王所进行的统治，礼是最重要的。礼有“分”有“名”。“分”是封建社会里每个人所处的分位，即阶级地位。君臣的分位犹如“天尊地卑”，不可改变。名是名义，公、侯、卿、大夫等不同的名义，表示贵贱等级的差别，各人所享用的器物也随之不同，这是不容紊乱的。司马光对于周天子应许三晋列为诸侯这件事，是持极端否定的态度。他认为晋大夫既然破坏了名分，自请立为诸侯，周天子不但不用名分去制止，反而承认了这个破坏名分的既成事实，周公以来，世代相守的先王的礼，从此就完结了，周朝的统治也从此完结了。

司马光拿一成不变的礼的概念（名），衡量战国时代已经起了根本变化的君臣之“实”，认为君臣之“实”变化得太厉害了，把君臣之“礼”破坏尽了。主张恢复旧礼的名来抗拒新产生的君臣之实。但是，周礼是奴隶主贵族的礼，是过了时的东西；起根本变化的君臣之实是以封建制为基础的，是新生的东西。战国时代“纲纪散坏，下陵上替”的现象是事实先有了变革，才跟着发生了旧名分约束不了新事实。而不是名分先失效，而使君臣关系发生改变的。唯心主义的观点蒙上了他的眼睛，他乞灵于礼。他认为社会的混乱是“礼”出了毛病。礼是治国的祖传秘方：“礼之为物大矣，用之于身，则动静有法而百行备焉；用之于家，则内外有别而九族睦焉；用之于乡，则长幼有伦而俗化美焉；用之于国，则君

臣有叙而政治成焉;用之于天下,则诸侯顺服而纪纲正焉。"(《资治通鉴》卷十一《汉纪三》)

譬如用上下尊卑的"礼"治天下国家则天下国家治。"自天子诸侯至于卿大夫士庶人,尊卑有分,大小有伦,若纲条之相维,臂指之相使,是民服事其上,而下无觊觎。"(《资治通鉴》卷二百二十《唐纪》三十六)他就借唐朝开始中衰废乱的情形发为议论,说:"古者治军必本于礼,故晋文公城濮之战,见其师少长有礼,知其可用。今唐治军而不顾礼,使士卒得以陵偏裨,偏裨得以陵将帅,则将帅之陵天子,自然之势也。"(同上)他认为从唐肃宗至五代终了,二百余年间,就是"治军无礼",才祸乱不息的。到赵宋建国,才结束了这个纷乱的局面。"太祖始制军法",是以上下有叙,令行禁止,以至于今,"皆由治军以礼故也"。的确,唐末五代时,军阀割据,将士们过几天就换一个皇帝。君臣上下的秩序是反复无常的。宋太祖赵匡胤才把将士们的兵权解除了,集权中央,稳定了君臣上下的关系,这就是所谓"治军以礼"。在他看来,宋初建立了比较稳定的中央集权的政权,就是运用礼这个手段的表现。

君臣上下的礼既经确定了,就要求严格地遵守它。甚至要把它变成绝对的秩序。司马光说:"天地设位,圣人则之,以制礼立法,内有夫妇,外有君臣。妇之从夫,终身不改;臣之事君,有死无贰;此人道之大伦也。苟或废之,乱莫大焉。"(《资治通鉴》卷二百九十一《后周纪》二)后来程颐说:"饿死事极小,失节事极大。"(《河南程氏遗书》第二十二下)和司马光的观点沆瀣一气,他们都是顽固守旧派,反对变法的。

在司马光的心目中,礼义纪纲是万古不变的教条,国家的治乱兴亡,历史人物的功过,都以礼义道德为决定的标准。譬如他

论秦朝所以灭亡，认为是秦国历代君主不仁、不智、不信的缘故。“是以始皇坟草未生，而四海横溃，宗庙为墟。究其祸本，兆于此矣。”（《温公文集》卷七十三《秦阮赵军》）又论后汉光武帝，当他即位之初，能够敦重道德风俗，擢拔“忠厚之臣”，表扬“循良之吏”，“位于群公之首，所以光复汉室，享祚长久”（《资治通鉴》卷四十《汉纪》三十二）。这些言论都是以道德决定的观点论国家的兴亡。他否定贾谊这个历史人物，认为他材虽高而道不正，根本不懂仁义道德的治体。他说：“夫治天下之具，孰先于礼义者。”“礼义不张，虽复四夷宾服，疆场不耸，当如内忧何！”（《温公文集》卷七十《贾生论》）贾谊主张抵抗当时匈奴的侵掠，但是司马光认为“虽复四夷宾服”，也没有什么，就这样把贾谊轻轻地否定了。他又否定管仲，也是以礼义纲纪为标准，说：“夫大人者，顾时不用则已；用则必以礼乐正天下，使纲纪文章粲然有万世之安，岂直一时之功名已邪？”（《温公文集》卷七十一《管仲小器论》）这里“大人”指帮助国君的高级统治者。他用这个统治者的标准衡量管仲，认为他未能以礼乐正天下，使纲纪垂万世，只能叫做“小器”的人物。这些言论都是以道德的观点评判历史人物，可以说是唯心主义的道德决定论。

他把“礼乐”和“刑名”做了比较，认为礼乐可以“安固万世”，刑名只能“偷功一时”。他认为统治阶级首脑人物“所以能使其民者，以有礼乐也。若皆去之，则民将散乱而不可制”（《五臣音注扬子法言》卷三《问道篇》）。这是表示要把礼乐做为役使人民和统治人民的工具。

“刑名”本来也是属于统治人民的工具之一。但是他认为礼乐道德是治民的根本，刑名法制乃是治国的末技。尤其在当时变法运动中，他是反对派的首脑，对刑名法制的更张，反感最大，偏

见最深。他曾经在史论中借题发挥说:"叔向有言:国将亡,必多制。[①]明王之政,……法制不烦,而天下大治。所以然者,何哉?执其本故也"(《资治通鉴》卷五十七《汉纪》四十九)。叔向站在奴隶主贵族的保守立场,企图维持旧日的礼制而反对郑国子产的新政。北宋中期,司马光站在大官僚大地主统治集团保守的立场,反对王安石的变法,鼓吹封建主义等级的礼制,企图加强对人民的统治,所以对叔向那片没落贵族的牢骚产生强烈的共鸣。

① 春秋时,郑国铸刑书,晋国叔向写信给郑国子产,表示反对,其中有"国将亡,必多制"的话。

第 四 章

张载的元气本体论思想

张载[①]字子厚，陕西省的郿县[②]横渠镇人，生于公元1020年（宋真宗天禧四年），死于公元1077年（宋神宗熙宁十年），学者称为横渠先生。张载和他的弟子多是陕西关中人，故称这一派为“关学”。他是我国宋代重要的唯物主义理学家。宋明以后，如王夫之、戴震等都直接继承并发展了他的学说。从张载开始，中国哲学史上的唯物主义进入一个新的发展阶段，即元气本体论的阶段。这一阶段由张载开其端，王廷相、王夫之和戴震发展完成。

在政治上张载和王安石都主张有限的改革，但采取的方式不同，他主张用恢复井田的办法以缓和土地问题的矛盾，王安石偏重于发展生产，增加政府财赋收入。王安石也有恢复井田的理想，但在他的新法的措施中没有敢触动土地所有制的问题。张载曾有过一个空想的井田制的计划。他们都是想在不触动封建制度的限度内进行一些改良。张载在王安石变法的初期曾参加过，

---

① 《宋史》卷四二七《宋元学案》十七，《横渠学案》。张载比李觏小11岁，比郎雍小9岁，比周敦颐、司马光小3岁；比王安石大二岁，比程颢大12岁，比程颐大13岁。他们都互相有往来。

② 现在的眉县与凤翔两个县之间隔着岐山县。横渠镇在眉县城东60华里，南距秦岭20华里。

后来退出。

张载的哲学体系是唯物主义的，但其中也包含着不少唯心主义观点。他的元气本体论哲学得到明、清的进步思想家的继承和发展；他的哲学中人性论和宗教神秘主义部分，也曾受到宋、明的一些唯心主义学派的表扬，甚至有些本来是以元气本体论为基础的观点，也曾被后来的一些思想家加以歪曲。他的著作有《正蒙》、《张子语录》等。

第一节　“太虚”为万物之本的自然观

张载提出了“太虚”这一表示物质特性的范畴，在中国古代哲学发展的道路上，是一个重大进步。以前的哲学学说一般都具有直观的特点，最容易把世界本原混同于自然界中具体的某种物质。太虚不是身体感觉器官，如眼、耳等可以直接掌握的，它是极细致的物质(气)，它不以人们的意志为转移，较深刻地反映了作为万物本体的气的客观实在性。这是元气本体论提出的新范畴，是中国哲学关于世界本原的认识的新发展。他说：“气块然太虚①。升降飞扬未尝止息，《易》所谓‘絪缊’，庄生所谓‘生物以息相吹’，‘野马’者与？此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。”(《正蒙·太和篇》)又说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。”(《太和》)张载所谓太虚，就是气，世界没有一个“虚无”的本体可以作为万物的根本，“彼语寂灭者，往而不返；徇生执有者，物而不化”，这里前者批判的是佛教宣扬世界虚幻、空寂之

① 《内经·天元纪大论》：“太虚寥廓，肇基化元。”张载以“太虚”为万物之源，可能受《内经》这一科学著作的影响。

说，张载指出他们是“往而不返”，失去了物质依据；后者批判的是道教要求长生不死的错误观点，张载批评他们的错误是“物而不化”，追求一种不死的境界。这两种主张尽管有所不同，但是他们都是错误的。

张载还认为世界的本质（气）和变化是不可分的，气是一种运动着的物质。他说：“太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔。”（《太和篇》）这是说，世界的本体是元气，这种气是无形的（不能直接用眼睛看到它），气的聚合、分解（散）都是暂时的现象（客形）。太虚就是气，不是在气之外还有一个太虚。所以张载说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命、通一无二。”这里说的“虚空”即是“太虚”，不是空无一物的真空，所以张载驳斥无中生有的观点：

“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。”（《太和篇》）

老子主张有生于无，是说有生于气（无即气、即道），张载反对佛教和道教，道教把老子的著作奉为经典，并给以重新解释。张载这里对老子的哲学的批评是出于误解。但是，他反对有生于无的观点，是对于以无为本的本体论的有力的驳斥。因为，在理论上主张有生于无，那就等于承认有之前，世界是不存在的，现实世界是从不存在的无中生出来的，这就必然把物质看作第二性的，而把非物质的“无”看作第一性的，精神性的本体与现实世界的万物（用）必然隔绝。所以张载批判这种思想的错误是“体用殊绝”。这是对王弼以来的唯心主义本体论的有力的驳斥。王弼以来的以无为本或以心为本的本体论，正是把物质性的“用”放在精神性的“体”之下，陷于“体用殊绝”的错误。

所有这些错误，都起源于这些思想家硬要找出一个精神性

的本体作为万物变化、存在的根源，有的叫做虚，有的叫做无，有的叫做空，张载认为他们这些邪说都是颠倒了体用的关系。只有以元气为体，以元气的聚散为用，才可以如实地说明世界。他认为世界不是从无产生的，也不会从有消灭为无，世界万物的生灭、变化只是形式的改变，本质（本质）只是一气的运行：

"气聚，则离明得施而有形；不聚，则离明不得施而无形。方其聚也安得不谓之客；方其散也，安得遽谓之无。"(《太和篇》)

有形可见(离明得施)的东西是气之聚，无形可见的东西是气之散。气之聚，不过是暂时的(客)，气之散并不能说气不存在。他认为世界上存在的事物，只有明显(明)和隐蔽(幽)的区别，而没有有和无的区别。张载认为世界本身是存在的、是不会消灭为无的。所以他说"知太虚即气，则无无"(《太和篇》)。世界上没有空无所有的虚无。张载还说：

"由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。"(《太和篇》)

张载这里提出哲学上的四个基本概念，即"天"、"道"、"性"、"心"。这是说，气有清浊，太虚之气是清的，"太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形"。又说"凡气清则通，昏则壅，清极则神"(《太和篇》)。太虚是气之清者，"浮而上者阳之清"，这是天。张载认为"天"是清的气构成的。张载所谓道，有规律的意思，气化的规律谓之道。气化是气的变化过程，张载把这个过程叫做道，人的构成与万物的构成同属于气，"游气纷扰，合而成质者，生人物之散殊"(《太和篇》)。他还认为构成人的材料是气之清者，构成物的材料是气之浊者，正好像构成天的材料是气之清者，构成地的材料是气之浊者一样。"合虚与气，有性之

名”，这是说，人的本质（性）是由清的气（太虚）经过气化过程（道）形成的，人的本质加上知觉的作用，就产生人的心理活动。这里的合虚与气，从上下文看，应当是合“太虚”与“气化”有性之名。张载说的太虚就是气，不能认为气之上还有一个太虚，也不是太虚之外还有气。

万物的生灭成毁是气的聚散，人的生死也是气的聚散，因此张载说：“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者，可与言性矣。”（《太和篇》）这里所谓聚散，即气的聚散。张载从理论上讲，他是一个无神论者。因此，有些人认为张载把“太虚”与“气化”并提，而怀疑太虚不是气，这是误解。

以上说明张载建立了以气为本体的元气本体论，否认魏、晋以来以无为本，或以心为本的本体论。他认为世界的本源只有一个，即是气、太虚；世界的现象也只是气之聚散。体也是气之体，用也是气之用，并不是在万物之上、之外还有一个超越的本体作为万物生存、变化的依据。所以张载说：“太虚无形，气之本体。”（《太和篇》）张载还讲到天之道、天之秩序。他说：“事无大小，皆有道在其间。”（《语录》）又说：“天之生物也有序，物之既形也有秩。”（《动物篇》）从张载的理论体系看，他是主张道不离气，道即气化的过程，道不离气而单独存在，道是气的道。这一重要的本体论的体系，到了王夫之才发展得完备。

必须指出，由于当时科学水平发展的局限，张载用当时的朴素唯物主义，结合当时所能达到的科学水平，还远不能全面说明世界发展、变化的复杂性、多样性。因而张载把高远莫测的，精致微妙的一些现象，他认为不好说明的，也叫做神。他认为清的气是太虚，清的气没有滞碍，叫做“神”（无碍故神），浊的气有滞碍，滞碍则形成有形的、具体的东西（浊则碍，碍则形）。按照他的学

说，物质世界虽都由气所构成，但是“清极则神”，“天地法象，皆神化之糟粕尔”(《太和篇》)，又说“万物形色，神之糟粕”(同上)。他把万物看做神化的糟粕，把神的地位看得超出万物之上，并认为神具有“虚明照鉴”的作用。这里的“神”已不是变化，而是精神作用了。张载还不能科学地区别精神和物质的性质的不同，而认为精神是一种至清的气，万物是较粗重的气，把精神的神与变化(神)混同起来，从而导致与鬼神、灵魂不死划不清界限的错误。张载是个无神论者，比如他说：“今更就世俗之言评之，如人死皆有知，则慈母有深爱其子者，一旦化去，独不日日凭人言语，托人梦寐，存恤之邪？”(《性理拾遗》)又说：“今言鬼者不可见其形。或云有见者且不定，一难信；又以无形而移变有形之物，此不可以理推，二难信。”(同上)但是张载混淆了神妙变化与精神作用的界限，精神既然也是气(只是气之清者)，当然也不会消灭，张载的无神论也因之不能贯彻到底，也就给灵魂不死说留下了后路。

张载还说：“鬼神者，二气之良能也。”(《太和篇》)又说：“气于人生而不离，死而游散者谓魂。”“物生既盈，气日反而游散，至之谓神，以其伸也；反之为鬼，以其归也。”(《动物篇》)张载认为鬼神的存在也是阴阳二气的屈伸、变化。这说明他力图用物质原因解释社会上流行的鬼神迷信现象，其主观努力还是可取的。但是，他还不能从根本上认识鬼神不过是人们头脑中虚构出来的。他还不敢把鬼神彻底否定掉。这都是张载的无神论不彻底的地方。

第二节　对佛教宗教世界观的批判

自从佛教传入中国后，即不断遭到来自各方面的批判。唐代的反佛教的斗争到韩愈、李翱达到最高峰。但韩愈和李翱都是从政治的危害性方面讲得多，对于佛教的宗教世界观，没有批判，这就不可能从根本上把佛教批倒，这一任务是由张载第一个开始的，并取得成绩。

张载说，“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷面谓之幻妄，真所谓疑冰者欤！”（《大心篇》）这是说佛教不知道客观世界是物质的，不知道物质世界是本，而以心为本。用心的生灭以论证天地的生灭，这是从主观偏见去猜度无限的天地万物。佛教用人心的生灭去规定天地的生灭，他们不能解释时，就对客观世界的存在发生怀疑，这就像《庄子》所谓“夏虫不可语冰”，① 把它自己看不到的，就说成不存在，是错误的。张载认为万物本来客观存在着，不能把客观存在的万物说成出于虚无。他说：“若谓万象为太虚中所见（现）之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（《太和篇》）他指出佛教（浮屠）把山河大地当作人的主观幻觉（见病）的产物，等于说，万物对于太虚之气没有依存的关系，人的知觉与客观外界没有联系，这是绝对荒谬的。他认为这种错误的理论根源在于把虚空当作事物的本性，用个人主观去妄测天地，由于心有起灭，也认为客观世界有起灭，这是佛教对客观世界存在的歪曲。

---

① 语见《庄子·秋水篇》。

张载又说:"释氏妄意天性,而不知范围天用,反以六根之微因缘天地,明不能尽,则诬天地日月为幻妄。蔽其用于一身之小,溺其志于虚空之大。此所以语大语小,流遁失中。"(《大心篇》)张载指出,佛教把人心的知觉灵明叫做天性,佛教所谓天性是瞎猜的。佛教把人的有限的主观认识器官(六根)去妄测天地之大。六根的认识能力都有它的极限,六根所不能直接掌握到的,佛教就不相信是真实存在的,便诬称天地日月为幻妄。佛教以个人有限的耳目见闻,沉醉于那种不真实的虚空境界,张载说,不论佛教讲的个人的一心之内或天地之大,都是讲不对的。他们讲到宇宙之大,错误在于"尘芥六合"(把宇宙比做微小的尘芥);他们讲到人心之微,错误在于"梦幻人世"(把人生当做梦幻)。张载说,不能认为佛教是认识了真理的,他们既然把宇宙比做尘芥,那就是把天地看做有限的;把人生看做梦幻,那就不理解事物的起源。

从元气本体论来论证世界的起源发展,张载做出了卓越的贡献。战斗的无神论者范缜从元气自然论出发,只是比较彻底地解决了一个形神关系问题,没有从元气本体论来给佛教以沉重的打击。张载明确地指出物质世界独立存在,不以人的意志为转移,人的认识能力尽管有限,但不因此影响物质世界的无限性。

张载也给佛教的生死轮回说以坚决的驳斥。这一方面他没有超出范缜所达到的水平,他是范缜神灭论的继承者。

张载也有与韩愈、李翱排佛主张相同的一方面,就是他主张维护世俗地主阶级的封建伦理,反对佛教的不遵守君臣、父子、夫妇的社会关系。

张载排斥佛教,以儒佛作为根本对立的两家,他笼统地把儒家当作一方,而不知道儒家在世界观方面有些是与佛教相通的,如孔子、孟子也是以精神性的心为第一性的,世界万物皆备于一

心。这说明他没有从传统的"六家"之说中解脱出来。从哲学阵线讲，他与韩愈、李翱都以儒家自命，其实在世界观方面是属于根本对立的不同阵营。

第三节　辩证法思想

张载的辩证法思想是建立在他的元气本体论的世界观的基础上的。张载提出气是变化的，气的变化形成万物的多种多样的变化。

张载的辩证法最重要的贡献在于提出事物的变化不由外因而由内力，物质自身的变化发展过程即是世界发展和存在的根本动力。张载在《太和篇》开始就提出："太和所谓道。中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪缊相荡、胜负屈伸之始。"太和是气的运动、变化的状态，也是气的运动变化的过程（道）。这种运动变化的过程即是元气自己不断地絪缊、胜负、屈伸的运动的过程，所以张载接着说，"不如野马絪缊，不足谓之太和"。气自身就具有上升（浮）、潜没（沉）、升起（升）、下降（降）、运动、静止的本性，这种浮沉升降动静的作用经常是不平衡的，打破了平衡时，就有胜负、屈伸。胜者、伸者得到发展，负者，屈者受到抑制。这种矛盾对立的关系也是元气本身所固有的，他说，这种运动是出于元气自己的原因，"凡圜转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也"（《参两篇》）。机是机括、发动的机括，这种发动的机括不是外力，而是内因。

关于事物变化发展的见解，张载说："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。"（《动物篇》）他

认为所谓事物之所以成为事物,都是在相互对立、矛盾的两种力量或作用下,才形成的。如果不通过同和异、屈(退缩)和伸(发展)、终和始的关系,就很难使事物形成它自己的样子。一切事业(行为)都要通过开始和完成的矛盾,如果不是通过同和异,有和无的相互感应的作用,就不会看到事业的成就。任何事物的发生的过程,即由无到有;任何事物的消灭,即由有到无;任何一事物都与其他事物发生一定的关系,即所谓同、异、屈,伸。这样,张载就提出了一个普遍性的规律:事物之间不是孤立的,各种事物都处在一定的关系之中。

变化不是呆板的、机械的,而是变化无方,神妙莫测的,张载把这种奇妙的、有着丰富内容的变化叫做"神"或"化"。《易·系辞传》有"阴阳不测之谓神",《系辞传》的神已不是鬼神的神,而是作为哲学的重要范畴。① 张载继承了《易·系辞传》的这一观点,并从唯物主义的观点给以新的解释。他说:"惟神为能变化,以其一天下之动也。"(《神化篇》)这是说,由于神统一了天下的运动,所以它能变化,事物之所以能发生神奇、丰富的变化,就在于它能变化,自己在变化。所以他又说:"气之性本虚而神,则神与性乃气所固有。"(《乾称篇》)虚和神是气的本性,不是什么别的东西在变化,而是气在变化着。他说:"故圣人语性与天道之极,尽于参伍之神,变易而已。"(《太和篇》)这是说,讲到世界发展、变化的最高原则,无非是一个变易。所以说,"一故神,两故化"(《参两篇》)。事物有变化,即是由于它有内在的对立面(两)。

气有阴阳两体。两体相反,也叫做"二端"。相反的二端发生交感的作用,经过推移变化,相反相成,复归于合一。这是他所谓

① 见本书第二篇第九章第三节。

“二端，故有感；本一，故能合”(《乾称篇》)。他认为天地间芸芸万物，多至不可胜数，都是气之所聚。气有阴阳，没有一物没有阴阳，所以天地间的一切变化，无非阴阳“二端而已”(《太和篇》)。

“两”和“一”的关系，“两”指对立的两面，“一”指对立两面的统一。阴阳是对立的两面，其它如动静、虚实、聚散、清浊等等都是对立两面的具体表现。张载还认为任何事物都有对立两个方面，他说：“一物两体，气也。一故神(自注：两在故不测)，两故化(自注：推行于一)。此天之所以参也。”(《参两篇》)所谓一物两体，即一物之中有矛盾的对立面，既对立而又统一，张载称为参。他认为如果没有对立的两面，就不会有统一，两和一是互相依存的。他说：“两不立则一不可见，一不可见，则两之用息”。又说：“不有两则无一。”(《太和篇》)这是说，譬如太极或气包涵阴阳对立的两体，如果没有阴阳对立两体的存在，那末就没有太极或气；如果没有太极或气，那末阴阳两体的作用也就不存在了。张载初步猜测到对立统一的关系。

物质的运动变化，有它一定的规律，张载说：“万物皆有理。”(《语录》)就是说，万物各有它的条理规律。张载又说：“天地之气，虽聚、散、攻、取百涂，然其为理也顺而不妄。”(《太和篇》)意思是说，物质的运动变化，虽则有凝聚、分散、排斥、吸引等等不同的情况，却都是顺着规律进行的，都是阴阳两性的交感作用。“阴性凝聚，阳性发散；阴聚之，阳必散之，其势均散。”① (《参两篇》)所谓阴性凝聚、阳性发散，可以理解为阴阳两性的吸引与排斥，阴阳两性的吸引和排斥是物质的本性，物质自身具有这两种本性，自然而然能够发生运动变化。他说，“动非自外”(同上)，正

① “散”字疑“敌”之讹。

是说明事物变化的动力不是从外部来的。

一切自然现象的千变万化，都由于阴阳两性的交感所致。他认为，降雨是由于"阳为阴累"，腾云是由于"阴为阳得"(《参两篇》)。就是说，阳气正升，忽然遇到阴气，则相持而下降为雨；阴气正升，忽然遇到阳气，就助它飞腾而上升为云。这是说明云雨形成的原因。其它风、雷、霜、雪、雾、露等各种天时气象，都是由于阴阳二气不同的变化所产生。

变化有过程，整个自然界万物运动变化的过程分为两个阶段，表现为两种不同的形态。张载说："气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。"(《神化篇》)阴阳两气，在运动变化过程中，表现为渐化的阶段和突变的阶段。他说："变言其著，化言其渐。"(《易说·乾卦》)他把显著的变化叫做变；把逐渐的变化叫做化。又说："变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也。"(《神化篇》)他认为显著的变化之后，必然是逐渐的变化，这是由明显的变化(粗)进入精微的变化过程，渐变的过程到了一定的阶段，必然引起显著的变化。张载为学苦思力索，他深刻地观察了客观事物的变化，才能提出比前人更为深入的辩证法的见解，他指出了渐变与显著变化在事物中的作用，是值得特别提出的。

又如他说物质运动变化的现象，"有反斯有仇，仇必和而解"(《太和篇》)。刚柔、寒热、生杀等都是相反而相敌对的矛盾，所谓"有反斯有仇"的说法是符合事物变化的实际状况的，但是敌对的矛盾，不是调和所能解决，只有一方面克服另一方面才能解决，所以张载所说"仇必和而解"的论点是不正确的。这个不正确的认识是跟他的地主阶级的改良主义政治立场是一致的。

第四节　认识论的“天德良知”说

张载从人类认识活动的实际出发，认为人的认识必须来源于客观对象，没有客观对象，即不能有知识。他说：“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感？”（《语录》）这是说感觉来源于外界。他还认为知觉（心）是来源于物的：“人本无心，因物为心。”（《语录》）张载说过：“合性与知觉有心之名。”（《太和篇》）心具有知觉的性质，而客观世界是知觉的对象。这是认识论的正确出发点。

认识的获得，是主观认识能力（知觉）与外界的接触。张载说：“人谓己有知，由耳目有受也。人之有受，由内外之合也。”（《大心篇》）受就是对外物的接受、反映；内外之合，就是主观与客观的接触。张载还提出，人类感官是有局限的，只凭耳目见闻不能认识外界的全部，“天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也。天之声莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也。天之不御莫大于太虚，故心知廓之，莫究其极也”（《大心篇》）。张载还指出过，穷理是获得知识的途径，他说：“若不知穷理，如梦过一生。”（《语录》）可以看出，张载也是相信世界是可以认识的、可知的。张载已发现感觉经验、感性知识有它的局限性，但是他并没有进而探索理性认识的规律。张载也初步感到只靠感性认识，耳目闻见，不能使认识深入。他把知识分为两类：（1）闻见之知，（2）德性之知，并认为后者是更高一级的知识。

他说：“闻见之善者，谓之学则可，谓之道则不可。”（《经学理窟》）他把闻见的知识归于“学”的范围，“道”则是超出于闻见知识之上的更高级的知识。“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。

德性所知,不萌于见闻。"(《大心篇》)德性所知他也叫做"天德良知",他认为这是一种不依赖感官所得的先天的知识。

为了追求"道",探究"天德良知",他重新提出了孟子所谓"尽心"的方法。他说:"今盈天地之间者皆物也。如只据己之闻见,所接几何?安能尽天下之物?所以欲其尽心也。"(《语录》)张载看到了天地间的事物无穷,而个人的耳目见闻有限,我们认为这是人类认识世界过程中永远存在的矛盾。但是张载不是采取积极的认识外物的途径,而是教人放弃认识的努力,转而用"尽心"的方法解决这个矛盾。他说:"世人之心,止子闻见之狭;圣人尽性,不以闻见梏其心,其视天下,无一物非我。孟子谓尽心则知性知天,以此。"(《大心篇》)凭直觉的认识方法,能够达到"知性知天",这就使张载的认识论离开了正确的轨道,陷入错误的歧途。

他说:"圣人之神惟天,故能周万物而知。"又说:"有天德,然后天地之道,可一言而尽。"(《天道篇》)甚至强调说"穷神知化,与天为一,岂有我所能勉哉?乃德盛而自致尔。"(《神化篇》)这里说圣人能够穷神知化,周知万物,把天地间的道理一言而尽,都是摈绝耳闻目见,也不凭间接经验及理性思维,而只是有了"天德"、"与天为一",就自然都通了。这是神秘主义的认识方法。

张载从承认感觉器官对于人的认识有一定的作用,发展为完全否定耳闻目见的作用,这就一步深一步地陷入错误的泥沼不能自拔了。他说:"耳目虽为性累,然合内外之德,知其为启之要也。"(《大心篇》)这虽然嫌见闻知识为性之累,还承认耳目有获得知识的作用。但是他接着又否定这种作用,"成吾身者,天之神也。不知以性成身,而自谓因身发智,贪天功为己力,吾不知其知也。民何知哉?因物同异相形,万变相感,耳目内外之合,贪天

功而自谓己知尔。”(《大心篇》)本来因耳目的聪明而有知识，他却说这是“天功”，不是“己力”，把人的主观能动性抹杀了，同时否定老百姓的知识，因为老百姓的知识多是耳闻目见的知识，他认为不算“己知”，只能算做“天功”。至于“圣人”的“诚明所知”，乃是“天德良知”，不消说，张载认为更是属于“天功”。这就完全倒向神秘的认识论方面去了。

张载把人的知识思虑作用都抹杀了。他说：“不识不知，顺帝之则，有思虑知识，则丧其天矣。”(《诚明篇》)归根到底，他认为只有先天的本然无知的状态最好。

他还断言，有生而知的人，譬如孔丘，就是“生知”，他也相信上智与下愚的人是不变的。“上智下愚，习与性相远既甚，而不可变者也。”(《诚明篇》)这个“生知”的观点，跟他的“天德良知”的神秘主义认识论是一致的，都是承认有所谓先天的知识和学问。

张载提出知识不能囿于见闻，应当还有更高一级的认识阶段。按照科学的认识论原则，“见闻之知”之上应当是“理性之知”，但是他把封建道德修养方面的“德性之知”看得比“见闻之知”更为根本，并用它排除了感性知识。他发现了德性之知不同于见闻之知，却没有能够区别这两种知识的性质。本来，由感性知识上升到理性知识才是认识过程的深入和提高，地主阶级的偏见使他过分看重封建地主阶级的道德修养了，他的认识论不是引导人们从感性认识到理性认识，而是引导人摒除耳目见闻，进入神秘主义的直观。

张载还提出过认识的标准问题。他说：“独见独闻，虽小异，怪也，出于疾与妄也。共见共闻，虽大异，诚也，出阴阳之正也。”(《动物篇》)这是说，个人的印象见闻，尽管属于微小的，与众人的印象见闻不同，也应当看做是不正常的现象，因为这种小的差

异是由于个人的疾病与幻觉造成的。至于人人共见共闻的事物现象，如疾风迅雷，山崩海啸，虽然是严重的怪异现象，也是真实可信的，人所共见的印象，总是出于阴阳变化的正常状态的。张载初步指出，相信群众的见闻可以防止个人主观的判断失误，这种见解还是可取的。但是没有能够指出是非标准主要是看主观是否符合客观实际，只从多数或少数人的印象出发，也是不确切的。

第五节　气质人性论和"乾父坤母"伦理观

汉代王充曾讲到人的生死寿夭由于禀自然之气的渥薄而形成差异。南北朝的范缜也讲到人的形器决定人的贤愚。这种体质结构论都是力图从生理原因说明人性善恶的。他们这些进步思想家都脱离人的社会生活、力图用物质原因解释人性问题和道德本质问题，他们只能得到错误的结论。因为他们讲的人性是自然人，生理的人，而不是社会关系总和的人。张载的人性论是沿着这一条貌似正确而实质上是错误的路线发展、形成自己以气质之性为特点的人性论的。他认为一切都是由气构成的，由于气的清浊，而产生万殊的事物。人得气之清者，物得气之浊者。在人之中，圣人得气之最清者，一般人得气之浊者，恶人得气之最浊者。这种观点是张载的元气本体论在人性论问题上的运用。张载的先驱者，以及所有中国进步的哲学家都大同小异地陷入了用生理现象以说明人性的错误结论。张载基本上也继承了他们的错误观点。他说"合虚与气，有性之名"(《太和篇》)，就是力图用人体的生理构成以说明人性是太虚之清气与一般的气配合而

产生的，人与天地万物同出一源（气）。

张载认为既然人与天地万物同出一源，人的本性也就是天地万物的本性。他认为，只说人的本性而没有说到天地万物的本性还不算找到人性的最后根源，他说："形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。"（《诚明篇》）这是说，每个具体的人，有了生命之后，就具有他自己的本性，这种本性是和他的生理条件、身体特点紧密结合在一起的，张载把这种具体的每个人的本性叫做气质之性。由于人的生理条件、身体特点人各不同，可以是千差万别的。具体的人，他的生理、身体可能有这样或那样的缺点，但是张载设想的"天地之性"就没有任何缺点。他认为气质之性出于天地之性，天地之性也是出于气的。因此，他说："性者万物之一源，非有我之得私也。"（同上）所谓一源，即是说万物与人是同一材料（气）构成的。他说："天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。"（同上）这虽然用的一种比喻，但也可以看出张载所谓"天地之性"与"气质之性"的关系。他所谓天地之性是本源，是人和万物未生之前人与物共同的"本性"，而气质之性是人生下来以后，紧密地和每个具体的人结合在一起的每个人的本性。张载的人性论，到此已陷于错误。

张载的人性论的错误还在于进一步给天地之性以绝对地位，给天地之性加上先天的道德属性，并且把它和气质之性对立起来。他认为气质（生理条件）之性是恶的根源，气质之性障蔽了天地之性的正常发展。照他的元气本体论自然观，本来是要得出一切都出于气的聚散，气是第一性的，人性也应当是气在人身方面的表现，不论是天地之性或气质之性，都是由气产生的。可是张载把天地之性与气质之性对立之后，认为人的气质之性是源

出于天地之性,同时又障蔽了天地之性。如果按照上述的人性论的逻辑,气质之性不过是分享了天地之性,才具有的。所以张载说,"善反之,则天地之性存焉",而气质之性,君子反而认为不算是真正的人性了。他因而教人通过内省,去认识这种天地之性。张载的理论发展到这里,就完全背离了元气本体论,陷于神秘主义了。

张载提出气质之性与天地之性,目的在于解决人何以有恶的问题,也是为了更好地向人们灌输封建道德观念。因此,他的人性论得到朱熹等人的赞扬。张载说:"为学大益,在自能变化气质。"(《经学理窟》)又说"如气质恶者,学即能够。"(同上)张载教人接受孟子的性善说,教人相信"恶"不是出于天地之性,而是由于气质的偏蔽造成的,从而论证通过封建道德教条的灌输,可以把生来的气质改变,生来急躁的,可以改得缓和,生来迟钝的,可以通过学习变得聪明,等等,也就是说,用封建礼教给人们"变化气质"。

气质之说提出后,理学家一致认为比唐、宋以前的人性论更适合封建统治者的需要。它一方面可以说明普通人何以不及贤人、圣人的地方,在于他们的气质生得有缺点;另一方面它又指出了人们努力的方向,只要通过学习,全部接受封建教育(礼)的规定,自觉地服从封建道德规范的约束,就不难做到圣人。早在先秦时期,孟子已提出过"人皆可以为尧舜",南北朝,曾有一度认为圣人不可学而至。唐代中国佛教各宗派都曾论证人人都有佛性。张载把佛教的人人都有佛性,人人都可成佛的宗教修养方法改造为人人都能成圣贤的封建伦理修养方法。成佛的宣传,对封建社会的秩序的维持是有利的,但总是间接服务,使人在现实生活中不要反抗而已;而勉人成圣成贤,则是对现实政治生活的

积极干预，教人自觉地服从封建道德，它更能直接服务于封建地主阶级。所以后来南宋的朱熹把张载所提出的“气质之性”的说法看做是对圣门的一大贡献，认为他“有功于圣门（宣传了封建道德），有补于后学（给封建学者以成圣成贤的希望）”。从张载开始，才建立了比较完整的适合封建地主阶级要求的人性论。这种唯心主义的人性论不但在理论上可以解释前人所遇到的困难，恶的产生根源问题，而且更有它的现实政治意义。

从上述的人性论出发，张载还提出具有宗教神秘主义的孝的学说，以宣传他的封建道德观念。他在一篇有名的文章《西铭》中，充分发挥了这种思想，并取得历代封建正统派思想家的赞许。程颢和程颐兄弟认为《西铭》的理论价值和孟子的著作同样重要。

《西铭》这一篇开始说：“乾称父、坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。”这是说，天地是人的父母。天地之体也就是我们每个人的身体，天地之性也就是我们每个人的本性。因此，应当以天地之体为体，以天地之性为性。《西铭》接着说：“民吾同胞，物吾与也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”既然人们都是天地的子女，所有老百姓都应当看做自己的兄弟，对万物都应当看做朋友。君主是天地的长子，大臣是帮助长子的管家人。对老年人要尊敬，对孤儿和小孩要慈爱，就和对于自己家里的老年人和孤儿小孩那样关心。因为天下有残疾的、孤苦的人都是我自己的兄弟。张载宣称人人都是天地所生，对天下的老人、幼弱、残疾、鳏寡的同情，这种学说曾博得封建学者的一致称赞。所谓民胞、物与，不过是地主阶级对劳动

者从上而下的怜恤,而不是,也不可能站在劳动人民中间,伸出同情的援助之手。这实际上是一种阶级调和论。张载自己讲他的伟大志愿在于"为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平"(《近思录拾遗》)。都是站在万民、万物之上,慷慨地施舍,而不是真正把人民看作和自己处在平等的地位。

《西铭》继承了《孝经》[①] 的孝的观点,认为孝是"天之经、地之义,民之行",进一步把孝的原则神秘化,加以无限的夸大,认为体现了孝的原则就是体现了宇宙的最高原则。《西铭》把一切符合封建道德规范的行为都说成是实现了孝的原则。反之,把一切违反封建道德规范的行为都说成是不孝。他说古代圣贤之所以为圣贤,就在于他们是孝的忠实的实行者,张载还把安于贫贱的乐天安命的行为当作孝。他说:"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。"(《西铭》)这是说,如果一个人处在富贵的环境,安享剥削得来的富贵,是父母(天地)对他生活的关切;如果一个人处在贫贱苦难的环境中,也不要抱怨,应当看做这是父母(天地)对他的考验。不论是富贵的生活或贫贱生活,不论是什么人,天地对他们都是一样关怀的,都是为了成全他。

这种教人乐天安命的口吻,与其说是一个哲学家的教训,还不如说更像神父的说教,这里充满了宗教的虔诚和神秘主义。

张载并不是宗教徒,而且他还是反佛教的战士。但是他的剥削阶级的阶级偏见,使他对于社会观点迷失了清醒的思考能力,他怕阶级斗争,怕革命,怕那些不安本分的受苦受难者怨天尤人。他的《西铭》就是针对当时社会上阶级矛盾、贫富悬殊的状况

① 本书第三篇第二章第四节。

提出的防止革命的思想武器。唯心主义的理学家对张载的元气本体论有不少攻击的话，但对《西铭》则给予很高的评价，称张载这篇著作在“孟子以后，未有人及此”(《二程语录》)。张载被后来程朱派理学家奉为圣贤，得以陪祀孔庙，主要是靠像《西铭》之类的著作。只有那些十分愚蠢的封建统治者，才对《西铭》的主张表示不满①；比较明智的统治者却能认识《西铭》的哲学理论对封建统治的巩固是有百利而无一害的。

① 南宋时有一个反动的官僚林栗认为张载的《西铭》破坏了封建的等级制，是名教的罪人。他说：“若言大君者吾父母宗子也，其以大君为父母乎？为宗子乎？《书》曰：‘惟天地万物父母，惟人万物之灵，亶聪明作元后，元后作民父母。’兹因《西铭》所本以立其说者也。然一以为父母，一以为宗子，何其亲疏厚薄尊卑之不伦也！其亦不思甚矣。父母可降而为宗子乎？宗子可升而为父母乎？是以易位乱伦，名教之大贼也，学者将何取焉？”(《朱子大全集》卷七十一，《记林黄中辨易西铭》)

第 五 章

程颢、程颐以理为最高范畴的哲学

程颢[①]，字伯淳，生于公元 1032 年（宋仁宗明道元年），死于公元 1085 年（宋神宗元丰八年），后人称为明道先生。程颐[②]，字正叔，生于公元 1033 年（宋仁宗明道二年），死于公元 1107 年（宋徽宗大观元年），后人称伊川先生。程颢、程颐两人是亲兄弟，同受业于周敦颐，也都受过相当长时期的佛教思想的影响。他们两人是宋代唯心主义理学的重要哲学家。在北宋的政治斗争中，程颢开始时同情王安石的变法活动，后来他们站到了保守派司马光一派的立场，反对新法。他们是北宋豪族大地主的保守派在哲学上的代言人。他们是河南人，传统习惯称他们兄弟的学派为“洛学”。

二程的言论和著作，后人编为《二程全书》。包括《二程遗书》、《二程外书》、《明道文集》、《伊川文集》、《伊川易传》、《程氏经说》、《二程粹言》等。他们兄弟俩的哲学观点基本上是一致的。有些语录，已经难分清哪是程颢的哪是程颐的[③]，本章对二程的

---

① 《宋史》卷四二七：《宋元学案》：《明道学案》、《伊川学案》。

② 同上。

③ 也有人认为：程颢哲学体系属于主观唯心主义，对后来陆王学派有直接影响；程颐的哲学体系属于客观唯心主义，对后来朱熹学派有直接影响。

思想不再细分，一一并讲述。

从周敦颐到二程，建立了成体系的以理为最高范畴的理学。二程提出了“理”作为世界万物的本体。李觏、王安石、张载，建立了成体系的以气为万物本体的理学，在哲学根本问题上两派理学针锋相对。

第一节　二程哲学的最高范畴——理

程颢自称“吾学虽有所授受，天理二字却是自家体贴出来”（《上蔡语录》卷上）。早在韩非的《扬权》中已提出“理”作为哲学范畴，与道并提。北宋的哲学家中周敦颐、张载都讲到“理”①，他们讲的理只是泛泛提出，还不是他们哲学体系的最高范畴。周敦颐的哲学最高范畴是太极，张载的哲学最高范畴是太虚。程颢、程颐的哲学最高范畴是“理”又称“天理”。

在二程著作中讲到理的地方很多，如：

“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头更怎生说得存亡加减？”（《二程遗书》卷二）

“天下物皆可以理照。有物必有则，一物须有一理。”（《遗书》卷十八）

“万物皆备于我，不独人尔，万物皆然，都自这里出去。只是物不能推，人则能推之。能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理俱在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得君道多？舜尽子道，添得子道多？元来依旧。”（同

① 周敦颐在《通书·理性命》章，张载的《正蒙》中也讲到气的动静变化之理。

上)

从以上的引文,可以看出二程所谓"理"有下列的特点:第一,理是天下万物要遵循而不可违反的。它不以人的意志为转移,不为尧存,不为桀亡,它是永恒存在的。

第二,理是自然界的最高原则,也是社会最高原则。它包括物的理,又包括封建社会的孝、悌、忠、信,君道、子道都是理所规定了的。

第三,理早已"客观"地先于事物存在着,人和物"都自这里出去"。只是物不能主动体现它(物不能推),人能主动体现它(人能推)。不论是否通过具体的人和物的体现,万物之理早已先于万物而存在了。

第四,一物有一物的理,一物之理又是万物之理。所以才说"万物皆备于我"。

上述这些特点,充分说明了二程所谓理,它不同于事物的规律,而是具有精神性的本体的意义。因为规律、原理不能生万物,二程所谓理则使万物"都自这里出去",二程的理既能生物,又能统辖万物。"理则天下只是一个理,故推之四海而皆准。"天理或理是二程用来说明世界的立足点、出发点。

提出这样一个总括天地万物的理,是有它的实际意义的。它在于用精神世界支配物质世界,更重要的是把自然世界道德化。唐代思想家,如柳宗元、刘禹锡已试图区别自然界与社会的规律,沿着这条道路发展,就可以使唯物主义与神学、目的论划清界限。二程继承孟子、董仲舒以来的观点,力图混淆自然界与社会现象的质的区别。他们把君臣之道、父子之道也说成是不以人的意志为转移的、万古长存的天理。他们从理论上把中央专制集权的社会秩序巩固下来,他们的"天理"其实是社会的理,更具体

地说，是封建社会的社会原则。

理是一个理，理表现在各个部分时，它起的作用是各不相同的。

"盖上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。"（《遗书》卷一）

这是对《中庸》一书的解释，天理是不可感触的，它的本体叫做易，这个原则叫做道，它的表现，叫做神（神妙不测）。这个理表现在人，叫做性。可见他认为人性是天理，顺着人性去做叫做道。

在理和气的关系上，他们认为理在气先，理是第一性的，气是从属于理的。他说"有理则有气"，又说"有理而后有象，有象而后有数"（《二程粹言》卷一）。理在气先，这一观点为后来朱熹所继承。

构成万物的过程，二程作了这样的解释："万物之始皆气化。"（《遗书》卷五）"物生者，气聚也，物死者，气散也。"（《二程粹言》卷二）万物的发生，由于有气。"陨石无种，种于气。麟亦无种，亦气化。厥初生民亦如是。"（《遗书》卷十五）最初产生的东西，都是由气化。程颐所谓气，与元气论者所谓气不同。元气论者所谓气是不生不灭的、永恒存在的原始物质，只有聚散，而无生灭，有生灭的只是由气所构成的万物。程颐所谓气，是可以消灭的。他说："凡物之散，其气遂尽，无复归本元之理。天地如洪炉，虽生物，销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化，又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。"（《遗书》卷十五）又说，"天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形，既返之气以为造化？"（同上）

元气论者的基本观点是坚持物质不灭，在我国古代的元气自然论，即是坚持气不灭说。程颐哲学中的气可以生，可以灭，可见这种气本身不是构成世界第一性的客观存在。在它生以前，灭以后，都是一片空白，实际上是相信无中生有。二程虽说万物由"气"构成，这样的"气"和元气论者所说的气，性质是不同的。

在古代已有人提出人得天地的灵秀之气，所以为万物之灵。程颐也吸取了这种说法。他说，构成人的气是一种真元之气。"人气之生，生于真元。天之气亦自然生生不穷。"(《遗书》卷十五)真元之气与世界上一般的气不同，"不与外气相杂"，它是一种孤立于一般的气之外的带有神秘意义的气。这是受了道教的宗教学说关于气的解释的影响①。在二程的体系里，不但"理"被加上道德属性，"气"也被加上道德属性。上述"真元之气"，是善的气，此外还有恶的气。他解释人被雷电击死，是人的"恶气"与天地的"怒气"相感遇的结果。② 汉代王充的《论衡》有《雷虚》篇，说明雷打死人的原因，已经做出了破除迷信的说明。二程生于王充以后一千年，迷信思想并没有减少。只是没有说雷击人是上帝发怒，而是说"气"在发怒。他的理本体论思想和迷信思想合流了。

二程的理本体论还发展了王弼以来的体用本末的学说。他发挥了《易·系辞传》形而上与形而下的思想。

二程说："形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器。但得道在，不系今与后，己与人。"(《遗书》卷一)这是说，道固然离不开器，器也离不开道。二者虽然不能分离，但是不论在

① 道教的《太极先天图》、《修仙炼真图》都讲到"真元"。

② 见《二程粹言》卷二。

时间上(今与后),以及在社会关系方面(己与人),道都是首要的。他们认为,在道与器的关系,原理与具体事物的关系中,形而上的道是基本的、主要的;形而下的具体事物是派生的、次要的。

他们又说:"离了阴阳无道;所以阴阳者是道也,阴阳气也。气是形而下者,道是形而上者。"(《遗书》卷二)这里所谓"所以阴阳",就是指的推动阴阳变化、促使阴阳起作用的更高一级的动力。二程认为这个最后决定者是道,一切事物只要是物质性的(如阴阳二气),即使不是有形可见的,也是形而下的。在二程的哲学体系里,只有抽象的精神性的才是第一性的;凡是具体的、物质性的,只能屈居第二位,不能算"道",只能被道所规定。所以他们说:"阴阳亦形而下者也,而曰道者,惟此语截得上下最分明。"(《遗书》卷十一)二程为了强调理或道的客观性、超越性,有必要把形上与形下加以区分。

在程颐的《程氏易传》里,为了避免体用的割裂,在序言里,宣称他的哲学做到了"体用一源,显微无间",他自己觉得很得意,认为是"泄露了天机",实际上,他们划分形上与形下的区别,正是说明他们的哲学是体用割裂,显微对立。

第二节　神秘主义的天人合一论

汉代董仲舒等讲天人感应,是从神学目的论的观点论证天是人的榜样。经过元气自然论者王充的批判,这种谬说被驳斥得体无完肤。二程所提出的天人合一虽不袭用神学目的论的词句,却继承了董仲舒的精神,发挥董仲舒曾经讲过的道理。程颐基本上认为董仲舒的观点是正确的,他说:"自汉以来,无人知此。董

仲舒说天人相与之际,亦略见些模样。只是被汉儒推得太过。"(《遗书》卷二十二)他认为董仲舒的见解,"自汉以来无人知此",有卓越不可及处,只是"推得太过"而已。他自己就曾对宋哲宗说过:"天人之间甚可畏,作善则千里之外应之,作恶则千里之外违之。昔子陵与汉光武同寝,太史奏客星侵帝座甚急。[①]子陵匹夫,天应如此。况一人之尊,举措用心,可不戒慎!"(《遗书》卷二十三)像这样天人感应的话,跟董仲舒可谓一丘之貉。

他又迷信五德之运。或问:"五德之运,有诸?"曰:"有之。大河之患,少于唐,多于今,土火异王也。"(《二程粹言》)黄河的水患,宋代多、唐代少,他不把这事归之于人谋不臧,却是推诿到什么五德之运所决定。

二程的天人合一论,主要欺骗作用并不在这些比较粗浅的、早已被元气本体论者王充等人驳斥过的陈言滥调。他们还有更精致的说法,这就是流传甚广,被唯心主义哲学家们称颂的程颢的"识仁"的思想。程颢不是从神学目的论去论证天人合一,而是从哲学的理本体论通过"物我合一"去论证天人合一。理论精致了,也狡猾了。他说:

> "学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已。不须防检,不须穷索。……此道与物无对,大不足以名之。天地之用,皆我之用。……《订顽》[②]意思乃备言此体,以此意存之,更有何事?"

---

① 严光,字子陵。"少有高名,与光武同游学。及光武即位,光乃变名姓,隐身不见。"……后来刘秀做了皇帝召他相见,留他同榻,"光以足加帝腹上。明日太史奏客星犯御座甚急,帝笑曰:朕故人严子陵共卧耳"(《后汉书》卷一一三)。

② 《订顽》即张载的《西铭》。

（《识仁篇》，《遗书》卷二）

这一段的大意是教人把认识“仁”当作首要任务。做到了仁，就会浑然与物同体。天地间的道理不外仁的道理。张载的《西铭》是他的元气本体论哲学中的神秘主义思想，在程颢的理本体论体系中立刻得到了重视。可见哲学上相同倾向的思想总是契合的。程颢是说，认识到天地间充满了仁，就可以打消人与物、主观与客观世界的差别，浑然与物同体了，就不会觉得个人与外界是“二物”而“有对”了。哲学史表明，主张取消主客观的区别，无非是保留主观取消客观世界的一种手法。他又说：“医言手足痿痹为不仁。此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。”（《遗书》卷二）又说：“天地之大德曰生，……万物之生意最可观。……仁与天地万物一物也，而人特小之，何哉？”（《遗书》卷十一）他认为整个宇宙是一个有生命的整体。所以说，“万物之生意最可观”，生意之所以可观，因为它体现了天地的生意，能经常保持这种认识，并由此认识产生一种思想感情——仁的感情，也就是浑然与物同体的神秘主义感情的人，就是圣人、仁人。唯物主义者是坚决反对把物质世界神秘化、人格化的。老子就提出过“天地不仁”，荀子等进步思想家都是坚持物是没有感性、意识的。坚持理本体论的程颢，把宇宙说成具有封建道德属性的东西，固然是他的本体论的一部分，另一方面也是有现实的阶级内容。如果相信了人与物、主观与客观没有区别、在人与人的社会关系中，更应当是融合无间，毫无区别了。如果贵族和平民，地主和农民，剥削者和被剥削者，都相信了这种“天地万物一体之仁”，那该多么好，融融泄泄，天下太平了。

第三节　以体认天理为目的的格物致知论

唐朝的韩愈、李翱开始把《大学》、《中庸》提高到和六经同等地位，北宋二程承认了这种说法。他们十分重视《大学》和《中庸》。他解释《大学》的格物致知说时，说："格犹穷也，物犹理也。犹曰穷其理而已矣。"(《遗书》卷二十五)这是对"格物"的一种新解释，格物即穷究物理。穷理是多方面的，"或读书讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应事接物而处其当，皆穷理也"(《遗书》卷十八)。他讲了许多穷理的途径，就是没有讲如何去认识自然界、改造自然界的格物致知，所讲的多半是社会伦理方面的道德修养，评价历史人物等知识。

有人问他，格物是"物物格之，还是格一物而万物皆知"？程颐说，不能只格一物便能通众物之理，"须是今日格一物，明日格一物，积习既多，然后脱然有贯通处"(同上)。这里的"脱然有贯通处"，并不是指丰富了对众物之理的知识，而是指的一种神秘的理解、一种境界。朱熹的《大学格物传补》就按照程颐的思想，进一步做了明确的说明。程颐的"脱然贯通处"，朱熹叫做"豁然贯通"，豁然贯通后，立刻明了天地万物的总规律，"众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明"，格物的目的和结果不是明物之理，而是明心之理。朱熹的这种格物说，直接导源于程颐。程颐早就认为"致知在格物，非由外铄我也，我固有之也。因物而迁，迷而不悟，则天理灭矣。故圣人欲格之"(《遗书》卷二十五)。格物是为了认识"天理"，防止人们的"因物而迁"。他说："一人之心即天地之心，一物之理，即万物之理。"(《遗书》卷二)

穷理不在于认识物理而在于认识天理和天命："只穷理，便是至于命。"(《遗书》第十)"明善在乎格物穷理。"(《遗书》第十五)如果已穷物理，而不归结到社会、伦理道德修养，那就像"泛然如游骑无所归"(《遗书》第七)，格物的主要任务是"致知，但知止于至善，为人子止于孝，为人父止于慈之类，不须外面只务观物理"(同上)。他注重内心的封建道德修养，反对闻见之知，轻视感性知识，不注意物理的钻研："闻见之知非德性之知，德性之知不假闻见。"(《二程粹言》卷二)

从上述程颐对于格物的态度，可以看出，他走的不是科学研究的道路，而是通过格物去宣扬封建道德修养。他教人通过格物，去体认天理。他说：

"学者不必远求，近取诸身，只明天理，敬而已矣。……天人一也，更不分别。"(《遗书》卷二)

"天理云者，百理具备，元无欠少，故反身而诚。"(《遗书》卷二)

格物到最后，就会相信"天下无一物非吾度内者"(《二程粹言》卷一)。照二程的格物说不是教人通过对外界的认识去掌握事物的客观规律，而是引导人们脱离对外界的认识，回到内心精神修养。它不是引导人们接近科学真理，而是与科学真理背道而驰。因此他说："学也者使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。"又说："不求于本而求于末，非圣人之学也。"(《遗书》卷二十五)

第四节　宣扬僧侣主义的人性论

二程的人性论，是直接为地主阶级服务的，它名为反对佛

教,实际上已吸取了佛教的僧侣主义及宗教哲学。二程在人性论方面提出了"天理"与"人欲"的对立,生性与气禀对立的人性论。他们继承李翱、周敦颐等人性论,肯定了性善说。他们说:

"孟子言人性善,是也。虽荀、扬亦不知性也。孟子所以独出诸儒者,以能明性也。性无不善,而有不善者,才也。"(《遗书》卷十八)

这里重新肯定了孟子的性善说,和孟子不同的地方是二程比孟子的性善说深入了。他说:

"性即是理。理,则自尧、舜至于涂人一也。才禀于气。气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚。"(同上)

自从二程提出"性即是理"这命题,中国哲学史上的人性论就不止是一个伦理学上的善恶问题,而把它提到哲学本体论的高度。理,是至高无上的最高原则,是生天生地的总根源,"万物皆从此出"。性如果是这个理的体现,从道理上它就不能、也不应该认为是恶的,只能是善的。这个意义之下的善,才算得到理论上的"保证"。这也正是吸取了佛教哲学的佛性学说,用来说明封建社会人性的证据。所以他说:

"在天为命,在义为理,在人为性。主于身为心。其实一也。"(《遗书》卷十八)

同样一个理(或道),这个理体现在"天",就叫做命,表示它有使万物不能违抗的权威。这个理体现在社会关系,合理的(合于封建伦理关系)的叫做义,义即合理性。这个理体现在人的品质方面,叫做性。人性中的仁、义、礼、智都是人性所固有的,也是天理所固有的,人性体现了天理,所以是善的。这个理体现在人的身体方面,叫做心,它使人有灵明知觉。他们认为这都是一回事。

人性既然是天理的体现,应当是至善,何以有恶?人性既然

包括仁、义、礼、智等道德内容，为什么有人不符合这些道德的规定？二程认为这是由于气。气和性一齐存在于每一个人的身上，是统一的，又是矛盾的：

"生之谓性。性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，自幼而恶，是气禀有然也。"（《遗书》卷一）

这是说决定善恶的有气禀的因素。气禀是材料、天资禀赋。因此，善固然是天生的，恶也不能不说是天生的：

"善固性也，然恶亦不可不谓之性。"（同上）

二程又说：

"人生而静[①] 以上不容说，才说性时，便已不是性也。"（同上）

人生而静以上，即是说当一个人还没有出生，没有接触外物时，人性的善恶还无从发现，不好说是善还是恶，这是人性的本体，也是纯理。就理说，可以说是善的，对于这个尚未成为具体的人的个体的人说，就无从说它是善是恶，所以说"不容说"。这个不容说的性，才是真正的性之本体；至于这个理已经体现于具体的个人时，它就是每个个体的人的善或恶，而不是作为性的一般意义善了，所以"才说性时，便已不是性也"。

二程所谓"人性"亦不是指的社会的人、阶级的人，而是抽象的"人"。这样的人，是不存在的，这样的人性，也是不存在的。但是，他的人性论的意义、作用却是有现实意义的，它是为当时的封建秩序进行论证的。

二程认为人性，就它本源说，只能是善，其所以有恶，是由于

① "人生而静"出于《乐记》。

为外物所累,是由于思虑的发动。恶是由于"情"的活动发生偏向的结果,也是气禀影响的结果。为了使人去恶从善,二程提出了要变化气质:"惟理可进,除是积学既久,能变得气质,则愚必明,柔必强。"(《遗书》卷十八)他还教人随时警惕情的变化,务使感情活动完全符合封建道德规范,就可以防止流于恶。因此,他提出了存天理去人欲的说法:

> "视听言动非理不为,即是礼,礼即是理也。不是天理,便是私欲,人虽有意于为善,亦是非礼。无人欲即皆天理。"(《遗书》卷十五)

这里明确提出,封建社会的礼(一切制度)就是天理。不合于礼,就是人欲。这个以理为最高范畴的哲学家,特别强调人的主观动机。他连人们"有意于为善"也认为不合天理,只有完全符合封建道德而不出于勉强(连有意为善的念头也不存在),才算真正体现了天理,才算是不杂人欲。他还和宗教徒一样,把人的身体看做是先天的、不可避免的自私和罪恶的根源。他说:"大抵人有身,便有自私之理,宜其与道难一。"(《遗书》卷三)照他这种逻辑推论下去,只有消灭了物质性的人身,才可以使人不自私;也只有取消了物质世界才能使世界充满了"纯粹"的天理!他反对佛教,认为释氏之学"卒归乎自私自利之规模"(《遗书》卷十五),"释氏要屏事不问,……盖非明理者也"(《遗书》卷十八)。他们把天理与人欲对立,以为人身为人欲罪恶自私的根源,结果,必然和释氏走向一条路去。所以说他是僧侣主义,即在此。这一错误观点到了朱熹,更有所发展。

把人的欲看成罪恶,正是生活不成问题的大地主提出来麻痹人民,压制人民的求生欲望的哲学。在哲学上是唯心主义的,那些人在政治上是反动的。

有人问程颐：有孤独的寡妇，家境贫穷，无依无托，可以再嫁否？他回答道："只是后世怕寒饿死，故有是说。然饿死事极小，失节事极大。"（《遗书》卷二十二）这两句饿死事小、失节事大的卫道的宣言，深刻地反映了为保守的大地主阶级服务的唯心主义理学的反动腐朽的性质，成为长期束缚我国妇女的锁链。

二程的修养方法很重视敬。他们说："学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣。"又说"涵养须用敬，进学则在致知。"可见无论说理行事，"敬"都是很重要的。照他们自己的解释，"所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一"（《遗书》卷十五）。主一无适，指心有所主，不稍微松散。"敬"，指经常严肃地打点着某种行为的心理状态。反之，如果不经常严肃地打点着某种行为的心理就是不敬。他们说："一不敬则私欲万端生焉。害仁此为大。"（《二程粹言》卷一）二程所谓敬，具有宗教徒敬事"上帝"的精神状态，主敬是通向天理的道路。他们为了恢复所谓"天理"，甚至公开提倡"窒欲"，说："甚矣，欲之害人也。人为不善，欲诱之也。诱之而不知，则至于灭天理而不知反。故目则欲色，耳则欲声，鼻则欲香，口则欲味，体则欲安，此皆有以使之也。然则何以窒其欲？曰，思而已矣。觉莫要于思，唯思为能窒欲。"（《二程粹言》卷二）后来进步的哲学家无不针对二程的天理人欲之说进行驳斥。理学唯物主义与唯心主义的斗争中，天理人欲的争辩，也是一个重要的题目。

第 六 章

朱熹集理学大成的哲学体系

朱熹[①] 字元晦，晚年自称晦庵，生于公元1130年(高宗建炎四年)，死于公元1200年(宁宗庆元六年)，江西婺源人。三十一岁时正式拜李侗为师，李侗是程颐的三传弟子，他通过李侗全部继承了程颐的理本体论哲学思想。他是孔子以后，我国封建社会博学的学者之一，也是孔子以后，在我国封建时代影响最深远的理学哲学家。朱熹生于福建，他的学派后人称为"闽学"。他著的《四书集注》，明清两代封建朝廷指定为封建知识分子必读的教科书，他的注解，被认为是正统观点的标准答案。经过他的注解，孔子的学说被涂上了一层理学家封建专制主义、僧侣主义的油彩。

朱熹生活的时代，正是民族矛盾十分尖锐的时代，北方的金王朝每年向南宋人民勒索大量绢帛和金银，南宋皇帝向金朝的皇帝屈膝称臣，借以换取不入侵的空洞的保证。抗金是全国人民的正义要求。抗战或是投降，是当时衡量每个人的政治进步、反动、保守的试金石。朱熹年轻时也讲抗战。中年以后，他对抗战

---

① 《宋史》卷四二九，《宋元学案》卷四十八，《晦翁学案》，王懋竑《朱子年谱》。朱熹原籍婺源原属安徽省，1952年起，划归江西省。

的态度不像早年那样坚决，但他和当时的彻底投降派还有所不同。他在上孝宗的《戊申封事》中说："隆兴之初，不合遽然罢兵讲和[①]，遂使宴安酖毒之害，日滋月长，而坐薪尝胆之志，日远日忘。是以数年以来，纲维解弛，衅孽萌生。"面对这种民族矛盾、国家危难的严重局面本来应当更加奋发图强，打败侵略者的侵犯，可是朱熹完全失去抗战的信心，走向对敌妥协的道路，他认为"区区东南，事有不可胜虑者，何恢复之可图乎？"（《戊申封事》）这说明朱熹对抗战失去信心，并把对内镇压放在首要地位，把抗击侵略、收复失地推到次要地位。朱熹和当时那些只图一时之苟安，不顾百年之大患的大官僚、大地主的立场已经没有什么原则的区别了。

朱熹一生著作在我国封建时代哲学家中算是最多的。他的《文集》、《语类》、《四书集注》都是研究朱熹哲学的直接材料。

第一节　理和太极

朱熹的哲学思想体系中的基本范畴是理，这是继承二程的理本体论哲学体系而来的，但他同时也吸收了张载关于气的学说，认为宇宙之内有理有气："天地之间，有理有气。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。"（《文集·答黄道夫书》）这就是说，任何具体事物的生成，要有理，也要有气。理是一物生成的根据或本原，是"生物之本"；气是一物生成的材料，是"生物之具"。这个"生物之本"是看不见的本体，

① 公元1164年，南宋与金议和，称叔侄之国，纳岁币。

朱熹叫它做"形而上"之"道"。气是构成事物具体材料、物质,它不是万化之源,是有形象可循的,所以朱熹叫它是"形而下"之"器"。他又说:"天下未有无理之气,亦未有无气之理。"① (《语类》卷一)这是说的在形成事物的过程中,理和气都不可少。理和气的关系,朱熹也有明确的论述:"气之所聚,理即在焉,然理终为主。"(《文集·答王子合》)所谓理是主,也就是理主宰着气,气由理所制约。朱熹认为具体的事物,它的理与气不能相离,没有先后的分别;如果溯本穷源,却应该说,有是理然后有是气:"理气本无先后之可言,然必欲推其所从来,则须说先有是理。"(《语类》卷一)朱熹以理为主,显然不是二元论。所以说:"所谓理与气,此决是二物,但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物,而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。"(《文集·答刘叔文》)这是说未有天地万物,已先有天地万物之理,天地万物的所以生成,所以变化,都是由于理的作用。

在二程的思想中曾经讲到气。比如程颐曾说:"离了阴阳更无道;所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。"(《遗书》卷十五)"气"在二程的哲学中还没有成为基本的范畴,气与理的关系也没有像朱熹规定得那样明确。为了更好地组成他的哲学体系,朱熹篡改了张载的思想。在张载的体系中,气是万物的本源,万物是气本身的聚散变化:"气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚,循是出入,是皆不得已而然也。"(《正蒙·太和篇》)在朱熹的思想体系中,这个"不得已而然"的

① 也有人据此断定朱熹的哲学中既然理和气同时并存,并重,而断定朱熹的哲学体系属于二元论的。

根源，不再是张载所说的气，而是如二程所说的理，理主宰着气，成为最高的本体，推动万物的生成变化。坚持不同思维路线的哲学体系在相互争辩中，经常是将对方个别论点做为思想资料而改造成为其体系的有机组成部分。朱熹把张载元气本体论的气的学说，加以改造。在朱熹的体系中，是为"理"服务的，理是第一性的，气是第二性的。这是他直接继承二程的地方。

朱熹说："万物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，则其理之用不一，如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。"（《语类》卷十八）这里所说的一理和万理的关系，就是所谓"理一分殊"的关系。正如太空之中只有一个月亮，但散在江湖之水泊中，凡是有江湖水泊之处，水面上都可看见一个月亮。这种理一分殊的关系，既不是全体和部分的关系，也不是一般和个别的关系。因此他喜欢借佛教常用"月印万川"的比喻来说明他的理一分殊的道理。朱熹自己也说："释氏云，'一月普现一切月，一切水月一月摄'，① 这是那释氏也窥见得这些道理。"（《语类》卷十八）

朱熹既直接继承了禅宗的思想，也继承了华严宗的思想，因为华严宗是更早地发挥"一即一切"这个神秘主义观点的。华严宗的"四法界"说和朱熹的"理一分殊"说，精神完全一致。禅宗所谓"一法遍含一切法"，正是朱熹所谓"一理之实而万物分之以为体"（《语类》卷九四）、"万个是一个，一个是万个"（同上）。朱熹自己说"那释氏也窥见得这些道理"，好像在说佛教的这些观点符合他的观点，赃证俱在，倒是应该说在这个问题上，朱熹符合了

① "一性圆通一切性，一法遍含一切法；一月普现一切月，一切水月一月摄"。见禅宗永嘉玄觉的《永嘉证道歌》。

佛教的观点。

理普遍显现为一切事物，没有理，就不成其为事物。他说："如一所屋，只是一个道理，有厅有堂；如草木，只是一个道理，有桃有李；如这众人，只是一个道理，有张三李四，李四不可为张三，张三不可为李四。"(《语类》卷六)就桃不同于李，张三不同于李四来说，桃李、张三李四各有不同的理，朱熹认为这只是理的分殊方面，但更重要的是桃李、张三和李四相同的理。正如上面他借用的(也是他赞同的)月印万川的观点，万川之月实为一月，万物之理实为一理。所以他说："自其本而之末，则一理之实而万物分之以为体，故万物之中各有一太极。"(《通书·理性命章注》)万物分享的太极，并不是万物从太极中分取了一部分，而是说万物分享的太极同样是"众理之全"，即太极的整体。所以朱熹常说"人人有一太极，物物有一太极"。这是佛教的"真如"、"佛性"学说在理学中的复制品。佛教为了抬高佛性、真如的地位，把一切事物都说成佛性、真如的体现。佛性、真如是全部的真理，是整体，不容割裂、也无从割裂的。照佛教的理论，顿悟即可成佛，不成佛即是凡夫。朱熹的理学，教人立志做圣人。圣人是人的原则(理)的最完整的体现、一切事物也都是理或太极的体现。要体现，就体现它的全体，而不是部分，因为理、太极是不可分割的、没有所谓部分。部分全体只是对于具体事物的分类方法，对于作为精神性的本体的理、太极是不适用的。这是一种神秘主义的体用观点。

朱熹也是一个激烈的佛教的反对者，但是他与张载不同。张载从元气本体论出发去拆穿佛教以世界为虚幻之说的谬误。朱熹并没有从世界观上去触动佛教的宗教哲学，他继承的是韩愈、李翱等人反对佛教的一些基本观点，认为佛教的主要错误，在于

把现实世界中本来也体现真理(太极)的事物、行为、关系遗漏掉了。朱熹说:"释氏只见得个皮壳,里面许多道理,他都不见。他皆以君臣父子为幻妄。"(《语类》卷九四)朱熹认为佛教单单把世界上做人最核心的封建伦理关系忘掉了,所以才陷于错误,并不是佛教的宗教世界观有什么错误,如"月印万川"的观点,朱熹就认为是正确的,并加以肯定。

理的全体,朱熹也叫做太极:"总天地万物之理,便是太极。"(《语类》卷九四)理一分殊,也可以说是万物统一于一太极,物物各具一太极。其次,太极又可以说是最根本的理,所以说:"太极之义,正谓理之极至耳。"(《文集·答程可久》)朱熹虽然把理叫做太极,但他说到太极时,总是指最根本的全体的理面言。说到理时,一般说来是指分殊的理。

朱熹对太极做了更详尽的描述。首先,他认为太极是世界万事万物的根源:"上天之载,无声无臭,而实造化之枢纽,品汇之根柢也。"(《太极图说解》)又说:"自太极至万物化生,只是一个道理包括,非是先有此而后有彼,但统是一个大源,由体而达用,从微而至著耳。"(《语类》卷九四)在太极与万物统一的观点中表现了本体和现象、抽象和具体的统一,这就叫做"体用一源,显微无间"。

第二,太极本身无动静,无始终,是永恒的存在,但一切事物的生灭、动静,却都是太极作用的结果。朱熹说:"阳动阴静,非太极动静,只是理有动静,理不可见,因阴阳而后知。"(《语类》卷九四)"有这动之理,便能动而生阳;有这静之理,便能静而生阴。既动则理又在动之中,既静则理又在静之中。"(《语类》卷九四)太极本身无动静,但因为包含动静之理,因此气有动静。气的动静互相联系着,无静不能动,无动不能静。阴静之中,已有阳动之

根，阳动之中，自有阴静之根，一动一静，循环不已，化生出五行及天地万物。

第三，太极具有道德属性，是至善的、完美无缺的。朱熹说："事事物物，皆有个极，是道理极至。蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。先生曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。"(《语类》卷九四)太极是万事万物的典型，万事万物的形成发展便以太极为归宿。朱熹体系的客观唯心主义的性质，也在这里表现得最明显。

朱熹的太极观，直接的来源是继承了周敦颐及二程的思想。二程只说到理而没有说到太极，但二程所谓理也就是朱熹所谓太极。周敦颐提出了太极，周敦颐的太极观受佛教宗教哲学的影响也十分明显，不过还没有朱熹的太极这些复杂的意义。朱熹的哲学体系，可以说集从前唯心主义之大成。朱熹的理或太极的体系，它无所不包，除了包括天地万物、山川草木之理外，它是中国封建社会的政治、法律、道德、文学艺术的总原则。《宋元学案》的作者称他的体系是"致广大，尽精微，综罗百代"，如果说他综罗了过去的许多唯心主义体系，也还算符合事实的。

第二节　格物致知的认识论和知先行后的知行学说

朱熹的认识论和他的世界观是一致的。朱熹在《大学章句·补格物传》说：

"所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天

下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”

朱熹在这里明确划分了认识主体与认识对象的界限。认识的主体是人心的知，所以说“盖人心之灵，莫不有知”。认识的对象是事物的理，所以说：“而天下之物，莫不有理”。认识的方法是“格物”，认识的目的是“穷理”。认识必须通过格物才能穷理。朱熹在通过对这个阶段认识过程的分析建立他的格物说时，特别强调了两点，第一点是“即物而穷其理”，一物有一物之理，格物就是通过具体事物穷理，而不是脱离具体事物穷理。第二点是“莫不因其已知之理而益穷之，以求至于其极”，这就是说，就已知的理推论到未知的理。就这两点看，朱熹的格物说还是主张从认识具体的事物作为取得知识的开始的。

格物的范围可以说无所不包：“上而无极太极，下而至于一草一木一昆虫之微，亦各有理。一书不读，则阙了一书道理。一事不穷，则阙了一事道理。一物不格，则阙了一物道理。须著逐一件与他理会过。”（《语类》卷十五）他所格的“物”，既指自然界的一草一木，也指哲学最根本的原理。实际上，他的注重点仍摆在封建社会的道德原则上。他认为若是说穷天下万物的理，以一草一木做为主要对象，就像散兵游勇一样，到处乱跑，找不到真正的归宿：“且穷实理，令有切己工夫。若只说穷天下万物之理，不务切己，即是《遗书》所谓游骑无所归矣。”（《语类》卷十八）可见，他的格物说虽然包含求知的因素，但不在于以格物去认识自然界并发现其规律，而是一种封建道德的修养方法。

因为他所谓的“即物穷理”，“今日格一物，明日格一物”，都只是认识的初级阶段，在这个阶段中，格具体的物，是不能认识

真理的全体的,正如他所说的,"惟于理有未穷,故其知有不尽也"。到了认识的最后阶段,由部分的理认识到全体的理,就有赖于神秘的顿悟,这也就是他所说的:"一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。"通过顿悟就可以得到一种全知全能的知识:"知至,谓天下事物之理,知无不到之谓。若知一而不知二,知大而不知细,知高远而不知幽深,皆非知之至也。要须四至八到,无所不知,乃谓至耳。因指灯曰,亦如灯烛在此,而光照一室之内,未尝有一些不到也。"(《语类》卷十五)

"格物,是物物上穷其至理。致知,是吾心无所不知。格物是零细说,致知是全体说。"(《语类》卷十五)照朱熹的这个说法,"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》卷九)朱熹在最初虽然区分了认识主体与认识对象,最后却认为认识对象即在认识主体之中,只是认识主体的显现,这样,朱熹的哲学思想与主观唯心主义又有某些接近了。从朱熹的哲学体系可以看到,客观唯心主义与主观唯心主义之间并没有不可跨越的鸿沟,它们之间有差别,但不是根本性的对立。只有唯物主义与唯心主义的对立才是带有根本性的。

朱熹在认识论上也注意知行的关系。朱熹的思想有三个重要的论点:(1)就知行的先后说,知先于行;(2)就知行的轻重说,行重于知;(3)知行虽然互相区别,但又互相依赖,互相影响。

就知行的先后说,知先于行,朱熹认为在日常生活中表现得很明显:"如人行路,不见便如何行?今人多数人践履,皆是自立标致去教人。"(《语类》卷九)因此他反对专门践履,因为不明白义理的所在,只专门主张践履,践履就失去了明确的目的,从而也就不知道践履的具体要求:"义理不明,如何践履。"(同上)只

有先明白了义理，才能做出合乎义理的事，才能以义理做为标准判断践履的是非。因此他认为在行之先，必须对知痛下一番功夫，“痛理会一番，如血战相似”，对义理有了明确的知识，一切行为自然而然不得不合乎义理：“若讲得道理明时，自是事亲不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。”（同上）

朱熹提出了知，还是为了行。他说“自古无不晓事底圣贤，亦无不通变底圣贤，亦无关门独坐底圣贤。圣贤无所不通，无所不能。”（《语类》卷一一七）反对关门独坐去求知，说明朱熹是着重行。但是必须看到，朱熹所谓行，主要指的是封建道德实践，并不是要求人们去改变自然，更不是教人改造社会。

根据上面所说的知行关系，朱熹认为知行是相互依赖，正如眼睛与足的关系一样：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见”（《语类》卷九）。朱熹所谓行，不是科学的实践，而是封建政治和道德上的实践，也就是朱熹所谓“操存涵养”。朱熹所谓知，主要的也是指封建政治和道德方面的认识，也就是朱熹所谓“格物穷理”。所以这两方面的功夫不但相互依赖，而且相互促进，“涵养中自有穷理功夫，穷其所养之理；穷理中自有涵养功夫，养其所穷之理”（《语类》卷九）。知行虽然关系密切，相互依赖，但两方面的功夫仍旧有区别，若知有未至，则应就知上理会，行有未实，则应就行上加紧，所以说：“操存涵养，则不可不紧。进学致知，则不可不宽。”（《语类》卷九）但到了最后阶段，正如上面所说的知行统一，即心与理合而为一了。

朱熹不论在论述知识的过程中或知行的关系上，开始时承认心灵是人的心灵，最后却以人变成心灵的人，结果就将穷理与尽心混同起来，他所谓“吾心之全体大用”的心只是一种虚构，对于现实的人来说，心灵只能是人的心灵，理只能是事物的理，心

与理,主体与客体的界限是永远客观存在,不能消灭的。

第三节　天命之性与气质之性

朱熹认为理表现在人方面就叫做性,所以说:"性者,人之所得于天之理也。"(《孟子·告子上》注)这是朱熹继承二程的思想而来的,所以他说程颐的"性者理也"这句话"颠扑不破"。朱熹还在张载的人性论的基础上进一步明确地论证了人性中"天命之性"(或天地之性)和"气质之性"的关系。他说:"如有天命之性,便有气质。"(《语类》卷四)又说:"论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。"(《文集·答郑子上》)他所谓天命之性专指理本身而言,但理表现在每一个具体的人方面,则与气不能相离,与气相杂的理,就成为气质之性了。

照朱熹的说法,理是至善的,所以天命之性也是至善的。孟子说人性皆善,是说人性中具有道德意义的善,朱熹的性善说,继承了佛教的佛性论,性善的善,具有本体论的意义。朱熹解释说,这个性是指天命之性说的。气有清浊昏明的差别,所以气质之性有善有恶,孔子说性相近,这个性是指气质之性说的。人的贤愚就是因为所禀的气有清浊的不同:"但禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清冷水中。禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。所谓明明德者,是就浊水中揩拭此珠也。"(同上)照这个比喻,变化气质,就如在浊水中的宝珠经过揩拭一样,这个工作的过程就是所谓"明明德"。气质变化成功了,宝珠恢复了本来的面目,不肖的人成为贤人,这个工作的结果即所谓"善反之,则天地之性存焉"。

朱熹区别天命之性和气质之性,虽然自认为是继承张载和

二程的思想来的，但比他们的思想明确而完备。张载以太虚为宇宙的本体，并且说“合虚与气，有性之名”，张载虽区分了天命之性和气质之性，但这种区分缺乏明确的理论基础，其意义是模糊的。程颢虽然说“论性不论气不备，论气不论性不明”，“性即气，气即性”，但程颢并未明确主张气是构成具体事物必不可少的质料。因此也并未明确区分天命之性和气质之性。只有根据朱熹的世界观，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”，才能明确区分天命之性和气质之性。朱熹说：

“人之有生，性与气合而已。即其已合而析言之，则性主于理而无形，气主于形而有质。”（《文集·答蔡季通》）

这是说，天命之性，加上气质之性，才形成了具体的人。

朱熹区分天命之性和气质之性，是要在理论上解决中国哲学史上性善、性恶的争论。朱熹认为，孟子主张性善，是指天命之性而言，但是孟子不知道人还有气质之性，因而不能很好地解释人性既善，恶从何来的问题，所以说他对人性的解释不够完备；荀子主张性恶，扬雄主张性是善恶混，韩愈主张性三品，实际上都是指气质之性而言，他们不知极本穷源的天命之性是善的，所以他们对人性的解释也不透彻。朱熹认为只有严格区分天命之性和气质之性，人性问题的各种争论才能得到圆满的解释。所以他对张载二程的人性论给以极高的评价：“故张程之说立，则诸子之说泯矣。”（同上）

朱熹划分天命之性与气质之性，是他的客观唯心主义的世界观在人性论问题上的运用；同时，也是为他的封建伦理观点的永恒性进行论证。

第一，区别天命之性与气质之性，并不自朱熹开始。远在南北朝时的佛性学说，即是讲的人性。李翱的《复性书》，所复的性，

就是教人恢复已失去的天命之性，他也用了清水(比作天命之性)和浊水(后来的影响如同水中杂有泥沙)来讲明应当复性。后来经过二程、张载的发挥，人性论的性善说更加完备。朱熹的人性论是过去人性论的继承和发展。

讲天命之性是人的本性，才可以给性善说找到本体论的理论根据。照朱熹的体系，万事万物都是太极的体现。太极体现在人，就叫做性，也就是朱熹所谓"在天曰命，在人曰性，在物为理"。太极是最高、最完善无缺的精神实体，一切事物都分享了太极的光辉。太极完美无缺，它体现到人性，也应当是完美无缺的。正如月光映在江湖中，只要水色澄明，水中月与天上月的光亮并无差别。太极是无形体、大小、非物质性的实体，它不因为人们体现了它而改变其至高无上性和永恒性。照朱熹哲学的逻辑，太极要通过具体事物而表现出来，具体的事物的形成，一方面靠理(物的太极)，一方面靠气。理是完备的，但气，具体的物质性往往是不完备的、有滞碍、局限。也就是说每一具体的个人，必须受生理的、心理的物质条件的限制。具体的人，在各个方面不可能像理或太极那样完美无缺。按照"理"，人人都有可以歌唱的嗓子，但是具体的人的声带、发声器官、呼吸系统往往不能十全十美，这些物质性的(生理的、心理的)条件，也是与生俱来的，理学家朱熹等人叫做气质之性。而每人照理都有歌唱的能力，他们称之为天命之性。照理能够做到，而事实上有所不能，这就是天命之性与气质之性的实际差距。朱熹认为，既然本性是善的，即使气质上有缺陷，经过不断努力，是可以把差距缩小的。

照朱熹这样的本体论的解释，这种哲学学说的重点在于论证封建道德规范(如仁、义、忠、孝等等)是天命之性，人人都有他生来就十分完善的封建道德品质。只是由于气质的偏、蔽，有人

没有能够很好地把这个天命的善性(道德)充分实现出来。朱熹告诉人们,这不要紧,只要不断克服气质之性的某些缺点,如生来脾气暴躁、性情畏缩,毅力差,胆子小,等等,都可以逐渐把缺点克服最后做到圣人。这是说,孟子以来的性善说,通过朱熹等人的不断补充,又从哲学本体论的高度进行了论证,才最后把人性问题从理论上确立起来。这种性善说给人以努力的方向,又给目前还不尽符合封建道德标准的人以信心。这种人性论,从理论上给封建社会的道德、社会秩序以合理的解释,所以朱熹说,划分天命之性与气质之性,"有功于圣门"。

第二,朱熹认为天命之性的内容,包含着仁、义、礼、智。仁、义、礼、智不只是人的本性,甚至也是宇宙的本性(天地之德)。朱熹说,天地运行的元、亨、利、贞就是社会上的仁、义、礼、智。[①]它的现实社会意义是从理论上既说明了接受封建秩序法令,服从封建道德的必要性(吸取荀子性恶说对人民强制改造的特点),又从理论上指出改造成为圣贤的可能性(发挥孟子性善说的特点)。

"性是太极浑然之体,本不可以名字言,但其中含具万理,而纲领之大者有四,故命之曰仁、义、礼、智。"(《文集·答陈器之》)照朱熹的说法,仁、义、礼、智等封建统治阶级的道德原则和社会规范,只有圣人才能完全达到,人们应当以圣人作为学习的对象,要力图克服气质的牵累。朱熹的人性论的特点是一方面将统治阶级所要求于广大人民的人性极端神圣化,说成像自然规律那样不容怀疑,完满无缺。另一方面则宣扬人人生来具有原始的罪恶,命定的气质之性,决定了人人必须从理论上接受封建道德

① 《仁说》:"在天曰元、亨、利、贞,在人曰仁、义、礼、智。"

的灌输和彻底的接受封建主义教化。应该心悦诚服地崇奉统治阶级的道德标准,接受统治阶级的压迫和剥削。

在区别天命之性与气质之性的基础上,朱熹对于性、情、心、理等范畴,进行了比过去更为细致的区别。

朱熹说:"性者,心之理,情者,性之动,心者性情之主。"(《语类》卷五)这就是所谓"心统性情"。这也就是说:"心有体用,未发之前,是心之体,已发之际,乃心之用。"(同上)用比喻来说,则是"心如水,性犹水之静,情则水之流"(《语类》卷五)。具体说来,如孟子所说的仁、义、礼、智,就是本体的性,恻隐、羞恶、是非、辞让,就是发用的情。性中有仁、义、礼、智,发而为恻隐、羞恶、是非、辞让。所谓"仁、义、礼、智根于心",这是孟子就性上见得心。所谓"恻隐之心,仁之端也",这是孟子就情上见得心。朱熹认为明确了心统性情,也就解决了心、性、情的善恶问题。性只是理,故无不善。发而为情,有善有不善。心的本体,本无不善,所以流为不善,就是由于情迁于物,受物欲的引诱。本体的心,他叫做"道心";迁于物欲,为情所累的心,他叫做"人心"。道心和人心并不是两个不同的心,所以说:"只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。"(《语类》卷七八)

第四节　人心与道心、天理与人欲对立的伦理学说

朱熹所谓"心"是人心知觉作用。这个心也就是人的神明,在哲学意义上,它不同于心脏。他说:"心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。"(《孟子·尽心上》注)"如肺肝五脏之心,却是实有一物,若今学者所论操舍存亡之心,则自是神明不测。"(《语

类》卷五）心的神明不测的妙用，是属于知觉方面的，知觉能判断是非，能认识理，能对行为做出相应的反应。所以说心能“具众理而应万事”。在心与身的关系上，是心决定身，而不是身决定心；在心与物的关系上，是心决定物，而不是物决定心：“夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。”（《文集·观心说》）朱熹肯定具体的心的活动由于理与气合；心的特点是为主而不为客。如果认识正确就会有正确的行为，认识错误就会产生错误的行为，正确的行为和动机，朱熹称为“道心”；不正确的行为和动机他称为“人心”。

“人心”、“道心”的区别，是朱熹对《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的阐发。韩愈提出了道统，但讲得比较抽象。朱熹等认定这十六个字是尧、舜、禹三圣相传的道统的真传。以后宋儒称为“十六字心传”。蔡沈的《书经集传》解释这十六字时说：

> “心者人之知觉，主于中而应于外者也。指其发于形气者而言，则谓之人心；指其发于义理者而言，则谓之道心。人心易私而难公，故危；道心难明而易昧，故微。惟能精以察之，而不杂形气之私；一以守之，而纯乎义理之正。道心常为之主，而人心听命焉。则危者安，微者著，动静云为，自无过不及之差，而信能执其中矣。”

蔡沈的注释是经过朱熹删定的[①]，它代表朱熹的见解。这一大段的意思是说，“心”是知觉作用，出于个人自私目的的是人心；出于义理的目的是道心。人心总是自私的，它是兢兢不安的；道心

① 朱熹的学生蔡沈在《书经集传序》说：“二典三谟，先生盖尝是正。手泽尚新……。”可见这种解释足以代表朱熹的见解。

总难免遭受人心的蒙蔽,所以难以使它充分显露。封建道德修养的目的在于努力使道心处在支配的地位,使人心服从道心的支配。朱熹在《中庸章句序》中比较详尽地论述了道心和人心的关系:"心之虚灵知觉,一而已矣。而以为有人心道心之异者,则以其或生乎形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同,是以或危殆而不安,或微妙而难见耳。然人莫不有是形,故虽上智不能无人心;亦莫不有是性,故虽下愚不能无道心。"

照朱熹的说法,道心是从纯粹的天命之性发出来的,所以是至善的,即使下愚的小人也具有天命之性,不能无道心。至善的道心常受形气的私情所蒙蔽,微妙而难显现。人心来自人的形体,它是从具体的气质之性发出来的,可善可不善;即使上智的圣人也是理气结合生出来的,不能不具有气质之性,所以也不能无人心。人心对外界的反应常产生过与不及的偏向,不容易适得其中,故危殆而不安。超凡入圣的修养方法并不是消灭人心,而只是使人心服从道心,使危殆的人心由危而安,微妙的道心由隐而显,一切思想言行自然合乎封建道德的标准,所以说:"必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安,微者著,而动静云为自无过不及之差矣。"(《中庸章句序》)

在人心与道心的关系问题上,朱熹暴露了他的客观唯心主义与僧侣主义相结合的伦理观。他认为人的本性中有一个先天的至善的"道心",与此同时,又有一个与生命俱来的先天的恶的因素的受形气之私影响的"人心"。正如基督教先规定了人一生下来多少都有罪,佛教宣称人生下来即陷于无明业障的苦海一样,宗教宣称要到另外的天国或西天去求救,朱熹教人用封建道德修养来挽救自己。

朱熹提出人心道心的道德修养原则的同时,还讲到天理和

人欲的问题。他说："只是人之一心，合道理底是天理，徇情欲的是人欲。"(《语类》卷七八)朱熹区别天理人欲之辨，是发展了二程的思想。二程认为道心和人心的区别就是天理和人欲的区别："人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。灭私欲，则天理明矣。"(《遗书》卷二四)朱熹认为道心人心与天理人欲有所不同，道心就是天理，人心则不尽同于人欲。人心包括为善为恶两种可能，人欲则一定是恶的。所以天理和人欲是完全对立而不可并存的："人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者。"(《语类》卷十三)修养的目的就是要革尽人欲，复尽天理："学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。"(同上)朱熹比二程更细致地做了这个区别，它的意义在于说明每个人既然有一个可善可恶的人心，就可以更有利于促使每一个人不要自暴自弃。"天理人欲之分，只争些子，故周先生只管说'几'，然辨之又不可不早，故横渠每说'豫'字。"(《语类》卷十三)

朱熹的天理人欲之辨在当时思想斗争中，是指向陈亮为代表的功利主义者的。他硬说那些主张恢复国土的爱国人士是想立功，是为了自私的目的，动机不好。他说"陈同甫直在利欲胶漆盆中"，又说当时人心大患，一是江西陆九渊的直捷，一是浙东陈亮的功利。

朱熹主张的天理人欲之辨，最集中地表现了朱熹哲学思想的僧侣主义实质。将一切物质欲望看做是人生不可避免的罪恶，是宗教思想的一种特点。朱熹正是将人欲看做罪恶的。在他具体说明什么是天理人欲之辨时，他的学生问："饮食之间，孰为天理，孰为人欲？"朱熹回答说："饮食者，天理也。要求美味，人欲也。"(《语类》卷十三)朱熹反对佛教，实际上，他不但吸收了佛教"理一分殊"的神秘主义思想，而且也采取了佛教中的禁欲主义。

他所要求的,正是在肯定封建礼教中,建立封建礼教的神秘性,增强封建礼教的残酷性。朱熹并不是真正废除宗教,而是要完成另外一种宗教;他反对宗教的社会化,他致力的是把社会宗教化。反对宗教的形式、仪式,而主张吸取宗教的禁欲主义、宗教精神。

朱熹认为明确了天理人欲之辨,战胜了人欲,恢复了天理,便叫做仁。人的道德修养,最后的目的就是求仁。他认为广义的仁包括仁、义、礼、智一切封建道德的总原则。仁指仁的本体,义指对仁的决断,礼指仁的具体仪节,智指对仁的识别。一个人求仁得仁,就是由于他有足够的智慧识别什么是仁,什么不是仁(智);识别是仁时,他又有充分的勇气决断,按照仁的原则行事(义);他在按照仁的原则行事时,又能熟习各种合乎仁的标准的仪式礼节(礼);这样他才能完成求仁的目的。但完成求仁得仁的过程,归根到底,有赖于战胜人欲,恢复天理,使人心服从于道心,道心得到完整的表现。所以说:"克己复礼为仁,言能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。"(《文集·仁说》)因此,朱熹给"仁"的定义是"心之德而爱之理"。在天地则为"块然生物之心",在人则为"温然爱人利物之心",是"众善之源,百行之本",为一切封建道德原则的最高原理:"盖仁之为道,乃天地生物之心,即物而在。情之未发,而此体已具,情之既发,而其用不穷。诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是,此孔门之教,所以必使学者汲汲于求仁也。"(《文集·仁说》)

朱熹认为修养的目的是求仁,修养的方法可以分为居敬和穷理两项工夫。居敬与主静不同,并不是与外界隔绝,闭户静坐,而是无事时敬在心上,有事时敬在事上。无事时敬在心上是集中

注意力使心不受外界的物质引诱。有事时敬在事上是使处理事物合于封建道德标准。处事合乎封建道德标准也叫做义。因此朱熹认为居敬的工夫是敬义夹持："敬便有义，义便有敬，静则察其敬与不敬，动则察其义与不义……须敬义夹持，循环无端，则内外透彻。"(《语类》卷十二)

穷理有两方面的意义，因为理有两方面的意义。穷理一方面的意义是指穷尽事物的所以然，偏重追索事物的原因，探求事物的知识；穷理另一方面的意义是指穷尽事物的所当然，偏重了解事物的目的，探求事物的道德标准，所以说："穷理者，欲知事物之所以然与所当然者而已。"(《文集·答或人》)但朱熹所着重的却是穷尽事物之所当然。朱熹居敬穷理的学说也是继承二程而来的，但也有所发展。他认为穷理就是对封建道德原则"推寻究竟的道理"，居敬就是对封建道德进行"收敛执持的工夫"，二方面是相互促进的，所以说："学者工夫，唯有居敬穷理二事。此二事互相发，能穷理，则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。"(《语类》卷九)

穷理尽心的极至，人与理合而为一，人与太极合而为一，这样的人就是圣人。所以说："圣人，太极之全体，一动一静，无适而非中正仁义之极，盖不假修为而自然也。"(《太极图说解》)一个人修养到圣人的境地，要经过格物，格物是梦觉关，由不知到知；要经过诚意，诚意是善恶关，除恶立善；最后到平天下，平天下是圣凡关，超凡入圣。一个人成了圣人，就能"本心以穷理，而顺理以应物"(《文集·观心说》)。

朱熹所谓圣人是君主专制政治的象征："一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性，此伏羲神农黄帝尧舜所以继天立极。"(《大学章句

序》)

第五节　崇天理的天理史观

朱熹的历史观是他的哲学伦理思想直接应用到社会历史方面的结果。他的历史观有以下几个主要的论点。

(一)决定历史变化的主要原因是人心的好坏,特别是帝王心术的好坏。朱熹说:"宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。"(《文集·读大纪》)这就是说,物质世界的生灭变化,是理或太极的作用;社会历史的形成发展,更是理或太极的流行。在社会历史的形成变化中,理的最主要的内容就是三纲五常。社会的现象千变万化,历史的发展世代相继,三纲五常是这一切现象变化中起作用的主体,其本身是绝不会改变的,所以又说:"三纲五常,礼之大体,三代相继,皆因之面不能变。"(《论语·为政》注)三纲五常,又是人的本心的显现。归根到底,朱熹认为人的本心是一切社会现象的决定因素:"盖天下万事,本于一心,面仁者,此心之存之谓也。此心既存,乃克有制;而义者,此心之制之谓也。"(《文集·送张仲隆序》)但一般人的心术,对社会现象所发生的作用并不大,对社会发展起决定作用的是帝王的心术,所以帝王的心术是天下万事的大根本:"天下万事,有大根本;而每事之中,又各有切要处。所谓大根本者,固无出于人主之心术;而所谓切要处者,则必大本既立,然后可推而见也。"(《文集·答张敬夫》)朱熹以帝王个人心术做为社会历史变化的决定因素,与现代资产阶级的以少数英雄人物为历史发展的决定因素的观点还有所不

同。在朱熹的历史观点中，特别强调心术的决定作用，更特别强调帝王个人心术的决定作用，这是封建性的唯心主义历史观的特点。

（二）历史是退化的。夏、商、周三代天理流行，是王道政治，三代以后人欲横行，是霸道政治。朱熹说："夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下，故汉、唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上，此其所以尧、舜三代自尧、舜三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。"（《文集·答陈同甫书》）这是说，三代的帝王的心术是天理流行，社会上一切现象也都是至善的、光明的、是王道政治；三代以后的帝王的心术都是人欲之私、社会上的一切现象也都是混乱的、黑暗的。朱熹认为历史的演变表明，人们的道德品质愈来愈低，原因在于尧、舜相传的十六字心传没有为后来的帝王所接受，不能使人心服从道心，不能灭尽人欲复尽天理。朱熹区分王道政治与霸道政治，是继承孟子的政治思想而来的，但与孟子的政治思想有明显的不同点。孟子主张王道政治的仁政，出自统治者的"不忍人之心"，是用统治者的思想感情来衡量的。朱熹所谓的王道政治，以帝王的心术是否符合抽象的天理为标准。孟子主张王道政治的仁政，基本的措施是"制民之产"，使劳动人民有比较安定的经济生活，反映了上升时期地主阶级要求缓和阶级矛盾，发展生产的思想。朱熹所谓的王道政治，不但没有强调人民必须有安定的经济生活，而且宣传应当强调降低物质生活。朱熹将天理人欲之辨直接运用到历史观方面，这正是孟子思想所没有的。这样就使朱熹的退化论的历史观蒙上了一层更浓的宗教色彩，以适应处在保守地位的地主阶级进一步加强专制统治和经济剥削

的需要。

第六节　朱熹哲学的历史地位

朱熹自称他的哲学思想继承了程颢、程颐的思想，并通过二程继承孔、孟道统的正传。他说："于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传……虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。"(《大学章句序》)他宣布他的哲学思想具有法统的垄断地位。实际上，他的哲学思想不但直接继承了二程的理本体论哲学体系，而且也吸收和综合了中国先秦以来各种唯心主义哲学的重要观点，包括他所批评的佛教宗教哲学在内。因此，他是中国古代唯心主义哲学集大成的人物。

首先，他的思想与孔子的思想有直接的渊源关系。在哲学上，他发展孔子思想体系中的仁，成为完整的世界观，将封建道德的属性加在整个自然界上，将有形的、物质的自然界硬说成是抽象的、道德的实体的体现。在社会思想上，他强调孔子学说中严格等级制度的正名主义，再一次大力宣扬自汉代开始流行的加强封建专制绝对权力的三纲思想。在他的学说中，孔子是一位革尽人欲复尽天理、体现了太极全体的唯心主义理学家，这位理学家化了的孔子不但继承了尧、舜以来相传的道统，而且在思想学术上的功绩还超过了尧、舜："夫尧、舜、禹，天下之大圣也。……自是以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接乎道统之传。若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者。"(《中庸章句序》)

朱熹也综合发展了秦、汉之际《大学》、《中庸》所代表的唯心

主义哲学体系。朱熹在发挥他的哲学观点时大量采用了《大学》、《中庸》二书中的哲学范畴，并且用毕生的精力进行对二书的注解工作。这都表明了他的哲学思想与《大学》、《中庸》的继承关系。他认为《大学》、《中庸》的中心思想与孔子的哲学体系一样，都是贯穿了他所提出的存天理、灭人欲的僧侣主义观点的："孔子之所谓克己复礼，《中庸》所谓致中和，尊德性、道问学，《大学》所谓明明德，《书》曰人心惟危、道心惟微、惟精惟一，允执厥中，圣人千言万语，只是教人存天理、灭人欲。"(《语类》卷十二)

朱熹的世界观虽然是从孔子思想发展而来的，但直接的先行者却是董仲舒的理论。由于接受了王充元气自然论对董仲舒目的论斗争的经验教训，由于接受了佛教精致的宗教哲学理论的启发，朱熹在继承董仲舒目的论的世界观时，抛弃了董仲舒思想体系中灾异感应的观点，保留了阴阳五行的学说，完全接受了董仲舒形而上学的思想方法，使他的理论比较严密和完整。

他的哲学思想也吸收了王弼所曲解的老子的"有生于无"的观点。他吸收了王弼以无为本的本体论哲学体系。

朱熹在表面上攻击佛教不遗余力，他认为佛教"只见得个空虚寂灭"，"至禅则义理灭尽"，最有害于道。实际上，这些批评并没有妨碍他吸收佛教宗教哲学的根本观点。他提出"人人有一太极，物物有一太极"，这个思想的来源就是华严宗的因陀罗网境界。他提出知识论上"一旦豁然贯通"的工夫，这个思想也脱胎于禅宗的顿悟。由于他吸收了许多佛教的哲学思想，因此他比魏、晋以前的唯心主义体系更为细致，贯彻体用一源的观点也比过去的唯心主义哲学更为周到。

朱熹对于周敦颐、邵雍、程颢、程颐等人的思想继承关系更是直接的，他以周敦颐所提倡的无极、太极和二程提出的理做为

他的哲学体系的基本范畴。他并且认为孔、孟的思想经过周、程等人的解释，才恢复了孔、孟思想的本来面目，使孔、孟的思想发扬光大，是引导人们学习六经的入门必读书："若无他说破，则六经虽大，学者从何处入手。"(《语类》卷九三)因此，他的《论孟集注》及《大学中庸章句》主要的就是收集了他们的解释加以系统化，使之成为经典中更为重要和流行的著作。这都说明了他的思想与二程等人的哲学思想之间密切的关系。

宋朝的统治者，总结了历代统治人民的经验，比过去更深刻地认识到人民的革命是封建统治者的死敌。宋代统治者便有意识地、长期培养、扶持符合于他们需要的哲学家和适合于他们的哲学体系。朱熹的哲学体系主要任务在于从思想根源上消灭人们进行革命的念头。它吸取了佛教的一些重要观点，但摒弃了佛教中与封建伦理关系有抵触的某些因素。朱熹理学唯心主义的庞大体系，应当看作中国封建社会的统治者长期地反复地总结统治人民思想的理论总结。正是由于这个原故，朱熹虽死了，宋朝虽亡了，但只要封建社会的基础还存在，朱熹的学说就不会被推翻。

由于朱熹的哲学体系集中国古代唯心主义哲学的大成，对各种自然现象和社会现象的解释比过去严密和完整，更适合豪族地主阶级加强专制统治的需要，因此，从宋代晚期--直到清末为止的近七百年中，始终是代表封建统治阶级的官方御用哲学，占有不可动摇的权威地位。只有在朱熹生前的一个极短时期，他的学说曾被朝廷指名为"伪学"加以禁止；这并不是朱熹的哲学思想中有任何不利于豪族地主统治集团的成份。面只是出于统治集团中一时的误会，朱熹的学说的"价值"很快被认识，误会也很快消除了。明代后期，王守仁的主观唯心主义哲学盛行一时，

但他仍自称他的哲学与朱熹的思想有密切的关系，是朱熹哲学晚年的定论。王守仁的学说盛行了一段时期，并没有能动摇朱熹哲学的领导地位。清初叶及中期，朱熹哲学经过颜元、戴震等唯物主义哲学强有力的攻击，理论上的缺点完全暴露，但也没有影响清代统治阶级对他的哲学的推崇，并且仍旧以他的哲学做为镇压人民的主要思想工具。甚至到中国解放以前，还有些学者将他的哲学与西方资产阶级的唯心主义哲学结合起来，为半殖民地半封建中国社会的封建买办统治集团服务。

第 七 章

陆九渊的“心即是理”哲学

陆九渊[①] 字子静，江西抚州金溪人，生于公元 1139 年(宋高宗绍兴九年)，死于公元 1192 年(宋光宗绍熙三年)，出身于一个没落的地方豪族地主的大家庭。他做过几任地方官吏，晚年知荆门军。南宋统治者面临着民族的危机和国内阶级矛盾。为统治者出谋献策的哲学家，纷纷提出了自己的方案。朱熹用存天理去人欲为加强封建秩序作理论阐明；陆九渊则宣扬人的本心本来具有一切善和美的道德，服从封建秩序就是服从自己的本心。

陆九渊自称继承孟子的道统，实际上他更多地接受了佛教禅宗的基本观点。

第一节 心即是理的宇宙观

陆九渊哲学思想的著名命题是“心即理也”，他说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”(《象山全集》卷十一《与李宰书》)又说：“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，

① 《宋史》卷四三四，《宋元学案》卷 58《象山学案》。

实不容有二。"(《全集》卷一《与曾宅之书》)更确切地说,所谓"心即理也",就是说理是心的表现:"万物森然方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。"(《全集》卷三十四)又说:"塞宇宙,一理耳……此理之大,岂有限量?程明道所谓'有憾于天地',则大于天地者矣!谓此理也。"(《全集》卷十二《与赵咏道书》)这就是说,心之理是独一无二的、无限的,比天地更根本的。心以外没有理,心以外没有道:"道,未有外乎其心者。"(《全集》卷十九《敬斋记》)陆九渊提出"心即理也"的命题,并以此为基础,创立了和朱熹哲学相对立的哲学体系。

陆九渊说:"近有议吾者云:除了先立乎其大者一句,全无伎俩。吾闻之曰:诚然。"(《全集》卷三十四)他所谓"先立乎其大者",就是先识本心。他认为人心是相同的。所谓"人心",包括人的思想,感情,判断是非标准等等。他说:

> "心只是一个心。某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。为学只是理会此。"(《全集》卷三十五)
>
> "收拾精神,自作主宰。万物皆备于我,有何欠阙?当恻隐时,自然恻隐;当羞恶时,自然羞恶;当宽裕温柔时,自然宽裕温柔;当发强刚毅时,自然发强刚毅。"(《全集》卷三十五)

陆九渊的"本心"说,先假定人人的心大致相同。这个出发点就是完全主观主义的。人所共知,不同的阶级立场的人,对于事物的看法,特别对于各人有切身利害关系的社会现象,必然有差异。剥削阶级认为真的、善的、美的,在被剥削者则认为不真、不善、不美。在社会现象的领域内,要寻求所谓人心之所同然(只要有

阶级存在)是不可能的。陆九渊力图通过具体例子来论证他的观点。就他举的例子看,比如"吾友之心,""上而千百载圣贤之心",将来的"圣贤之心",他认为都是大体相近,甚至相同,这是可以说的。因为陆九渊的朋友总不外是地主阶级的上层人物,他所谓圣贤,更加是典型的封建统治者。在这种特定的意义下,陆九渊说人心相同,不是不可以的。由于他们有共同的立场,所以遇到社会上发生事变,他们的反映也会相近或完全相同。所以他说"当恻隐时,自然恻隐;当羞恶时,自然羞恶;……。"

如果从不同的阶级立场来考察同一社会现象,必然会得到不同的、甚至完全相反的结论来。对于这种不同的见解,陆九渊认为是绝对不能容许的。他说:

> "此理塞宇宙,所谓道外无事,事外无道。舍此而别有商量,别有趋向,别有规模,别有形迹,别有行业,别有事功,则与道不相干,则是异端,则是利欲。谓之陷溺,谓之窠臼。说即是邪说,见即是邪见。"(《全集》卷十五)

可见陆九渊所谓人人皆同的本心,不过是地主阶级把他的自己本阶级的偏见硬加到全人类的头上,说成天下人的心。谁要对他们的偏见有不同的看法,就被指为"异端"、"邪说"、"陷溺"!他还说:

> "道遍满天下,无些小空阙。四端万善,皆天之所予,不劳人妆点。但是人自有病,与他间隔了。"(《全集》卷三十五)

在民族矛盾十分尖锐,国内政治又十分混乱的时代,南宋的小朝廷的统治者处在走投无路的困境。朱熹的药方是抬出"天理"以拯救"人欲",使人先认识服从封建伦理秩序的重要性;陆九渊嫌他的方法太麻烦,收效慢,于是指出一个简便的方法,

教人"明本心"，"先立乎其大者"，使人站稳地主阶级的立场。朱熹强调提高地主阶级的认识；陆九渊强调端正地主阶级的立场、先立乎其大者，他认为立场不稳，其他的知识、学问都说不上。有了知识，也会陷于异端；没有知识，更不会对封建国家有什么用处。

陆九渊的学生杨简，对陆九渊的"心即是理"哲学有更进一步的发挥。陆九渊提出"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"，杨简则更明确地提出宇宙便是我，我便是宇宙。他说："天地，我之天地；变化，我之变化，非他物也；私者裂之，私者自小也。"(《慈湖遗书·己易》)又说："吾性澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰在天成象，在地成形，皆我之所为也。混融无内外，贯通无异殊，观一画，其旨昭昭矣。"(同上)这就是说，天地万物与我一体，天地就是我的天地，万物就是我的万物，天地万物的变化就是我的变化。这样，陆九渊的哲学就彻底发展成为杨简的唯我主义。

杨简对于陆九渊关于本心的学说，也有更透彻和全面的发挥，建立了比较明显和完整的唯我主义哲学："人心自善，人心自灵，人心自明。人心即神，人心即道。……人人皆与尧舜禹汤文武周公孔子同，人人皆与天地同。又何以证其然？人心非血气，非形体，广大无际，变通无方。"(《慈湖遗书·陆先生祠记》)杨简明确提出，人心是完满无缺的自善，是全知全能的自明，人心本来如此，不假外求，不待扩充。

陆九渊的"心即是理"哲学和杨简的神秘主义的唯我主义，完全是一切虚诞的自我夸大的哲学，是一种只能开花而不能结实的哲学。

第二节　自存本心的方法论

陆九渊的认识论与修养方法论是统一的，都建立在主观主义的世界观上。在世界观上，他肯定了“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，由此可以推论，在认识上，要了解宇宙的真实面目，并不必向外追求，只需要向内反省，认识本心，发明本心，即能获得有关宇宙的真实知识；在道德修养上，要达到符合封建统治者要求的所谓圣贤的境地，必需修养本心，涵泳本心，即能与宇宙混然合而为一。他认为本心是天之所以予我者，在认识上和在道德上最主要的功夫就是自存本心，所以说：“此天之所以予我者，非由外铄我也。‘思则得之’得此者也；‘先立乎其大者’，立此者也；‘积善’者，积此者也；‘集义’者，集此者也；‘知德’者，知此者也；‘进德’者，进此者也。”(《全集》卷一《与邵叔谊书》)这里一连串的几个“此”字，都是指的本心。

陆九渊认为本心就是真理，本心的自我认识，就是真理的自我发现；本心是至善的，本心的自我觉悟，就是道德的自我完成。陆九渊主张要能够使本心自立自存，最主要的功夫就是扫除这些外界的戕害：“将以保吾心之良，必有以去吾心之害。”(《全集》卷三十二《养心莫善于寡欲》)

有一个从朱熹处学习过的学生到了陆九渊处，跪拜语言颇怪。陆九渊乘机对他说：

> “此间大纲有一个规模说与人：全世人，浅之为声色臭味，进之为富贵利达，又进之为文章技艺；又有一般人都不理会却谈学问！吾总以一言断之曰‘胜心’。此学者默然。后数日，其举动言语颇复常。”(《全集》卷三十四)

陆九渊说的前两种人是社会上一般倾向，后一种人"都不理会、却谈学问"的错误，指的正是朱熹。陆九渊认为，如果不"先立乎其大者"，封建地主阶级的立场问题不先解决，谈学问是没有用的，和追求声色、富贵的危害性没有两样。

本心是真理的全体是不能分割的。从理论上说，要体会到它（本心）就全部体会到，要不能体会，就全不理解。正如佛教所谓顿悟，要悟，就全体大彻大悟；要不悟，就一点也不悟。因此他说："一是即皆是，一明即皆明。"（《全集》卷三十四）认识了本心，能自存本心，一切行为都是正确的；不然，就都是错误的。他又说："知道，则末即是本，枝即是叶。"（同上）道是本末一贯、枝叶相通的，不可能了解本而不了解末，认识枝而不认识叶。但若从部分入手，却往往不能了解全体，因为全体并不是部分的机械的总和，正如日常生活中的计量工作一样："石称，丈量，径而寡失。铢铢而称，至石必谬；寸寸而度，至丈必差。"（《全集》卷十《与詹子南书》）

陆九渊把学问的重点放在端正封建地主阶级的立场方面，没有多少理论可以说，所以是简易的。他讥笑朱熹的学问是"支离"。他说："然则学无二事，无二道，根本者立，保养不替，自然日新，所谓可久可大者，不出简易而已。"（《全集》卷五《与高应朝书》）这就是说，简易的工夫，可以认识真理的全体；简易的工夫，也可以长久坚持。但简易不一定是平易，有时要求勇猛果敢，"激励奋迅，决破罗网"，有时要求专心灌注，全力以赴，"造次必于是，颠沛必于是"。

陆九渊认为，本心在内不在外，在于培养对封建主义思想感情的信心，而不在于向外面寻找知识去填充它。它本来是不欠阙什么的。本心不明，知识学问愈多，负担就愈大，错误就愈多："然

田地不净洁,亦读书不得,若读书,则是假寇兵,资盗粮。"(《全集》卷三十五)陆九渊的"格物"就是格除物欲,而不是穷理致知。他说:

"圣人之言自明白,且如弟子入则孝,出则弟,是分明说与你人便孝,出便弟,何须得传注。学者疲精神于此,是以担子越重。到某这里,只是与他减担,只此便是格物。"(同上)

陆九渊所谓格物,是加强人们的封建道德的教育,而不是教人多读书。明朝王守仁的格物说也反对教人格外界的一草一木之理,而主张格心之物,"去其不正以归于正。"这是直接受到陆九渊的启发的。陆九渊认为一个人不识一字,如能自存本心,也可成圣成贤:"若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人。"主要的工夫就是减除一切物欲,剥尽一切私念,他说:"人心有病,须是剥落,剥落得一番,即一番清明;后随起来,又剥落,又清明,须是剥落得净尽,方是。"(《全集》卷三十五)

陆九渊自存本心的方法,完全是从佛教禅宗脱胎而来的。他所谓"一是即皆是,一明即皆明"的顿悟,就是禅宗所谓"一念愚即般若绝,一念智即般若生","若识自性,一悟即至佛地"(《坛经》)。他所谓屏除物欲意见的减担,就是禅宗所谓"时时勤拂拭,勿使染尘埃","无障无碍,外于一切善恶世界"(《坛经》)。陆九渊认为修养到最高境地,就能做到"内无所累,外无所累,自然自在。才有一些子意,便沉重了。彻骨彻髓,见得超然于一身,自然轻清,自然灵"(《全集》卷三十五)。达到这样神秘精神境界的人,"无事时,只似一个全无知无能的人,及事至方出来,又却似个无所不知无所不能之人"(《全集》卷三十五)。

佛教的宗教哲学,经过唐宋的反佛教思想和唯物主义哲学家的批判,已是一块褪了色的、破烂的旗帜。陆九渊自己认为他

的哲学和佛教有本质的差别：

"某尝以义利二字判儒释。又曰公私，其实即义利也。儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。……释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦而求所以免之。……故曰利曰私。"(《全集》卷二《与王顺伯书》)

试看陆九渊所判别的儒佛差异，全是从封建社会伦理关系说的，和唐朝韩愈等人的论点差不多，主要指摘佛教与封建伦理道德、君臣父子大义的"人道"有抵触。他没有从世界观方面对佛教进行批评，和张载反对佛教的立场是不同的。他站在"心即是理"的立场当然看不见佛教哲学的错误。实际上，他的世界观、思想方法、修养方法与佛教，特别是禅宗的关系是十分密切的。

第三节　朱陆的异同及相互争论的实际意义

陆九渊与朱熹哲学体系的对立是宋、明两代理学家内部形成为主观唯心主义学派和客观唯心主义学派的开始。他们的分歧，在公元1176年鹅湖之会时已发展为公开面对面的争辩。以后又展开有关无极太极问题的争辩，到公元1190年，两人的争论以各自保留自己的意见，互不相让而告一段落。

(1)就世界观方面说，陆九渊和朱熹同为唯心主义。陆九渊认为"心即是理"，以心为本体；朱熹认为"性即是理"，以理为本体。心有认识、知觉的功能，但心不能是理，只能"具众理而应万事"。但是，朱熹以理为本体的哲学和陆九渊"心即是理"的哲学

的对立不是绝对的。因为,既是唯心主义,它就是属于主观的.所谓"客观"只是说它相对个别人的心来说,这个理是长存的、永恒的。世界上并没有像朱熹所描绘的那样的一个万古长青的理或太极。朱熹的格物说,到最后要求达到的"豁然贯通"的神秘境界,就是他通向陆九渊哲学的旁门。陆九渊的宇宙的心,"人同此心,心同此理,"也超出了张三李四个人的心的小范围,理论上也不是没有通向朱熹哲学的可能。因此,我们没有必要和资产阶级哲学史那样,把朱、陆哲学的区别看成是本质的区别。也不能把他们的辩论看做"冰炭不能相融",像司马光和王安石的斗争那样的性质。

(2)天理人欲的问题,陆九渊反对朱熹区别天理和人欲的见解。陆九渊说:

> "天理人欲之言,亦自不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。此其原盖出于老氏。《乐记》曰'人生而静,天之性也,感于物而动,性之欲也。物至知之而后好恶形焉。不能反躬,天理灭矣'。天理人欲之言盖出于此。《乐记》之言亦根于老氏,且如专言静是天性,则动独不是天性耶?《书》云,'人心惟危,道心惟微'。解者多指人心为人欲,道心为天理,此说非是。心一也,人安有二心?自人而言则曰惟危,自道而言则曰惟微。'罔念作狂,克念作圣',非危乎?无音无臭,无形无体,非微乎?"(《全集》卷三十四)

朱子教人克人欲,存天理,以理制服人欲。以道心指导人心[①]。照陆九渊的体系,心是道,是理,是宇宙,没有什么东西在心之外。

① 朱熹认为天理至善,人欲是至恶;朱熹并没有说过人心是至恶,只是说,人心可以为善,可以为恶,故须令人听命于道心。见本篇第六章第四节。

如果说心有两种，一是人心，一是道心，那就破坏了他的主观唯心主义体系。因此，陆九渊反对这种区别。天理人欲的问题，也是一样。陆九渊认为心即是天理，如果把人欲与天理对立，就是说心之外还有人欲，等于承认心外有物。也是与他的“心即是理”哲学不合的。

(3)关于无极与太极、形上与形下的问题，朱陆也有争论。朱熹讲无极而太极，即无形而有理，太极是形而上的道。陆九渊认为太极就是理，心就是理，所以不能离开心讲太极，更不能承认太极之上还有无极。这就是说，他不承认离开心还有一个不变、不动的本体。他不承认有朱熹所说的那种理的世界。朱熹极力贬低物质世界的地位(包括与物质有关的气)，他把这些都算做形而下的，不认为是可靠的、最根本的存在。陆九渊认为不需要区别形而上和形而下。如果《易·系辞传》说形而上者谓之道，一切东西都是道，都是形而上者，没有形而下者。那就等于取消了这种分别。心既然被看做万物的本源，当然不允许在心之外还有一个形而上之道比心的地位还高出一头。他不承认有所谓心外之道，当然也更不承认太极之上更有一个无极。所以他指摘无极而太极是“头上安头”。

朱熹把理放在第一位，还给“气”留有一定的地位，还承认气是构成事物材料。陆九渊认为这是对元气论作了让步，他不承认气的地位。陆九渊的唯心主义比朱熹更彻底些。他们对于无极太极的争论，形上与形下的争论，实际的意义是如何反对气本体论更为有效的争论。

(4)关于治学方法、修养方法的问题，朱熹与陆九渊也是不同的。朱陆在鹅湖之会的当面争论，就是从这个问题展开的。朱熹认为做一个(符合封建社会要求的)圣贤，要按照《大学》所指

出的步骤，应当从格物开始。通过格物获得知识(致知)，一旦豁然贯通了，就能处处符合天理。陆九渊认为要做一个(符合封建社会要求的)圣贤，首先要端正他的封建地主阶级的立场，他所谓"先立乎其大者"。立场站稳了，读书明理，固然好；即使"不识一字，亦还我堂堂地做个人"(《全集》卷三十四)。《中庸》讲君子要"尊德性而道问学"。朱熹强调"道问学"一方面，主张做一个符合地主阶级要求的圣贤，先要有地主阶级的知识、本领；陆九渊则认为做圣贤，首先要有地主阶级的立场，立场不稳固，学了知识，也只能是"借寇兵，资盗粮"，为敌人所利用。他和朱熹辩论时曾提出，"尧舜读何书来？"但不害其为圣人。

从朱熹和陆九渊的这种争论，可以看出，南宋小朝廷面临严重的内忧外患，统治集团的思想意识的混乱。他们要考虑的是如何加强封建思想统治的问题。朱熹要为封建统治长期利益培养人才，灌输给他们以忠君爱国的封建传统思想，使他们有治国平天下的本领，做一个存天理去人欲的圣贤。陆九渊认为这是缓不济急的，治国平天下，要靠为地主阶级服务的信心和坚定立场去实际行动。并不急于读书。他批评朱熹的缺点是"揣量模写之工，依仿假借之似。其条画足以自信，其熟习足以自安"(《答朱元晦》)。

朱熹的哲学与陆九渊的哲学之间，并不是真正势不两立，而是争论哪一种哲学更能维持封建社会秩序的安定，更能麻痹人民的反抗意志。他们共同反对的是那些主张改变现状的进步思想。朱陆尽管争论，他们的哲学并没有真正挽救了南宋最终陷于倾覆的命运。

第 八 章

陈亮、叶适的事功哲学

陈亮[①]，字同甫，浙江永康人，生于公元 1143 年（宋高宗绍兴十三年），死于公元 1194 年（宋光宗绍熙五年），他的思想过去认为属于永康学派。

叶适[②]，字正则，又号水心，浙江永嘉人，生于公元 1150 年（宋高宗绍兴二十年），死于公元 1223 年（宋宁宗嘉定十六年），他的思想过去认为属于永嘉学派。

这两个学派都提倡功利，反对空谈性命，他们是南宋时期的唯物主义理学家，与朱熹等人的哲学处在完全对立的地位。陈亮和叶适继承了北宋李觏、王安石、张载的哲学路线，与朱、陆等人的观点展开了尖锐的斗争。

陈亮、叶适都是代表当时爱国的地主兼商人利益的哲学家。陈亮上书孝宗说："加惠百姓而富人无五年之积，不重征税而大商无巨万之藏，国势日以困竭。"陈亮在这里所维护的"富人"，当然是指一般的地主而言。叶适也声称"然则富人者，州县之本，上下之所赖也"（《水心别集·民事下》），表明他与陈亮一样，维护

① 《宋史》卷四三六，《宋元学案》卷五十六《龙川学案》。

② 《宋史》卷四三四，《宋元学案》卷五十四《水心学案》。

一般地主的"富人"的利益。但他们都提出了商人的重要性。陈亮说：

> "古者，官民一家也，农商一事也，上下相恤，有无相通，民病则求之官，国病则资诸民。商借农而立，农借商而行，求以相补，而非求以相隔。(《龙川文集·四弊》)

陈亮借他所谓"农商一事"的古代制度，论证地主与商人的利益应当密切结合，相互支持。叶适也说："夫四民交致其用，而后治化兴，抑末厚本，非正论也。"(《习学记言》卷十九)传统的意见都认为农业是本，应该提倡；商业是末，应该抑制。叶适却认为厚农抑商的论调是错误的，表明他对商人的重视。南宋东南浙闽地区，是国家的政治中心和经济基地，商业较为发达，相当一部分地主投资商业，但还没有政治特权，形成一个多少已经商人化的地主阶层，陈亮、叶适正是这个地主阶层的代表人物。

陈亮、叶适是坚决主张抵抗金人的侵略，反对苟安求和的。在金人侵略达到高潮可能完全消灭豪族地主阶层的统治时，朱熹、陆九渊也曾主张抗战；但当金人的策略改变，宋朝内部的阶级矛盾激化时，他们实际上就放弃了积极抗击侵略的主张，只求苟且偷安，以便全力镇压国内人民的反抗，维持豪族地主的统治。陈亮、叶适的抗战思想则始终如一。陈亮晚年赋诗"复仇自是平生志，勿谓儒臣鬓发苍"(《龙川文集》卷十七)，完全表达了他的饱满的爱国主义热情。叶适不但在言论中攻击苟且偷安的妥协派是"不思夷夏之分，不辨逆顺之理，不立仇耻之义"(《水心别集》卷十)，而且在抗金的实际斗争中树立过功劳。

陈亮的思想见于《龙川文集》。叶适的著作有《习学记言》及《叶适集》。

第一节　陈亮道在于物的世界观

陈亮的世界观，是与他的政治思想密切联系的。他在政治思想上提倡功利，注重政治措施的实际效果；他在哲学思想上，则强调事物存在的客观性，他说：

> “夫盈宇宙者，无非物；日用之间，无非事。古之帝王，独明于事物之故，发言立政，顺民之心，因时之宜，处其常而不惰，遇其变而天下安之。今载之书者皆是也。”（《龙川文集·经书发题》）

陈亮假借被他理想化了的古代帝王，指摘当时轻视实际、菲薄事功的萎靡风气。

陈亮认为事物是宇宙间真实的客观的存在，宇宙间任何普遍的原则都不能离开客观的具体事物。他说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”（《文集·勉强行道大有功》）根据这个观点，他反对朱熹等理学家所谓有离开具体事物而存在的道：“世之学者，玩心于无形之表，以为卓然而有见，事物虽众，此其得之浅者，不过如枯木死灰而止耳。得之深者，纵横妙用，肆而不约，安知所谓文理密察之道，泛乎中流，无所底止，犹自谓其有得，岂不可哀也哉？”（《文集·与应仲实》）他反对的“得之浅者”的理学家，就是指陆象山为代表的理学派别。他认为这一派人完全只注意个人心性的培养，企图使人的心性不受外界事物的干扰，结果使人成为“枯木死灰”的废物，对国家的安危丝毫不起作用。他反对的“得之深者”的理学家，就是指朱熹一派的理学派。他认为这一派人留心外界所谓“文理密察之道”，却“肆而不约”，支离破碎，也不能解决国家政治经济的实际问题。这两派人

不能对具体工作有什么贡献,就是因为他们仅仅"玩心于无形之表",集中全力研究脱离具体事物的道,只能在玄虚之中"无所底止"地空费精神。

陈亮反对朱熹等理学家以道"出于形气之表",脱离具体事物而独立存在,也反对这些理学家以道为神秘的本体。他说:"夫道之在天下,何物非道?"(《文集·与应仲实》)他肯定道就是"因事作则"的法则,它体现在具体事物中,任何具体的事物也都具有相应的法则。

陈亮还进一步指出,程朱等人主张道在具体事物之外,道与人的具体行动无关,实际上就是佛教的宗教哲学思想。他说:

"夫不为尧存,不为桀亡者,非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡非人所能与,则舍人可以为道,而释氏之言不诬矣。"(《文集·与朱元晦秘书》)

陈亮反对离开人道(社会生活中具体的道)还有所谓天道。他认为佛教宗教哲学正是肯定在人道之外还有所谓天道。真正的"孔孟之学",却是主张道表现在物中,理表现在事中,天道体现在人道中,所以陈亮说:

"夫渊源正大之理,不于事物而达之,则孔孟[①]之学,真迂阔矣。"(《文集·勉强行道大有功》)

陈亮所谓道,除了指具体事物相应的法则外,也指宇宙的总法则。他说:

"尝试观诸其身耳目鼻口,肢体脉络,森然有成列而不

① 陈亮心目中的孔孟是关心实际问题,主持民族正义的孔孟,朱熹等唯心主义理学家塑造的孔孟是个僧侣主义的孔孟。当孔孟已被后来的统治者捧成神圣权威之后,双方争论者都以孔子作为自己的护身符。

乱，定其分于一体也。一处有阙，岂惟失其用，而体固不完矣。是理一而分殊之说也，是推理存义之实也。"(《文集·西铭说》)

自从程颐指出《西铭》发挥唯心主义的理一分殊的思想以后，朱熹也特别借《西铭》宣扬他所主张的理一分殊的思想。程朱所谓理一分殊，是说"万物各具一理，万理同出一源"，一理与万理的关系是神秘的"月印万川"似的关系。陈亮则认为理一分殊的意义应该像耳目鼻口与人的全部身体的关系一样，是部分和全体的关系。这种关系正是他所主张的"理一所以为分殊也"的关系。他批评朱熹所主张的思想是"理一而分则殊"的思想。他说：

"今之言曰：亲亲而仁民，仁民而爱物，彼以其分之次第自取尔，非吾心之异也。取之虽异，而吾心则一，故曰理一而分殊。"(《文集·西铭说》)

他认为朱熹这种"理一而分则殊"的思想是"将黜异端而终流于异端"，用表面上攻击佛教思想的言论来掩饰偷窃佛教思想的实质。

朱熹的理是脱离具体事物，高高在上的精神本体，万物分享这个理，万物各得此理之全，而不是各得其一部分。朱熹的理一分殊不是讲的总的理与部分的理的关系。所以说"人人有一太极，物物有一太极"。陈亮的"理"是不脱离具体事物的理，具体的物从它们的种属分类的关系说，有部分的理，有总的理。他指出的朱熹的理一分殊说来自释氏，是正确的。

陈亮认为理一分殊的理一是天地万物的理的整体，分殊是这个整体中每一事物的功能。整体的理必须是各部分功能的总和，这就是说，全体只能是各部分组成的全体。这是从整体的角度说明部分与整体的关系。陈亮又通过对"万物皆备于我"所给

予的新的解释,从部分的角度发挥他关于部分与整体的关系的理论。他说:

"万物皆备于我,而一人之身,百工之所为备。天下岂有身外之事而性外之物哉?"(《文集·问答第九》)

他认为"万物皆备于我",就是说,我必须穿衣服,衣服就不是我的身外之物;我必须饮食,饮食就不是我的身外之物;衣服饮食都是农民和工匠劳动生产的成果,因此我的生存有赖于农民和工匠等各行各业人民的劳动,"一人之身,百工之所为备"。这也就是说,部分只能是全体中的部分。

这种观点和朱熹、陆九渊等人从理本体论出发,主张万物之理具于一心,或从"心即是理"的立场出发,主张万物生于一心的观点是针锋相对的。

陈亮根据他的道在于物的哲学观点,在社会政治思想方面提出了"本末具举"的主张。他认为人的需要是全面的,既要有物质生活,也要有精神生活,二者缺一不可,"有一不具,则人道为有阙"。他说,如果认为精神生活是本,物质生活是末,则精神生活不能独立于物质生活之外,必须通过物质生活表现出来,所以应该"本末具举",物质生活与精神生活并重。朱熹、陆九渊等理学家只要精神生活,鄙弃物质生活,主张"返本弃末","乐其内而不愿乎其外",陈亮认为在理论上是错误的,事实上也是行不通的。

陈亮的世界观的基本观点是唯物主义的,特别是他在与朱熹等人的理本体论哲学进行斗争中,更明显地代表与程朱等人根本对立的哲学路线。但是另一方面,他又是从二程理学阵营中分化出来的,受了二程思想的影响,也不能不带有一些程朱理学的色彩。他在阐述他的理论时运用了许多程朱所常应用的命题,

如“理一分殊”,“万物皆备于我”等等,陈亮虽然给了新的解释,但究竟没有完全摆脱这些命题所包含的理本体论思想。同时,他的某些观点也受传统宗教观念的束缚,有较明显的天命思想。如他在维护封建帝王的权威时,就承认有意志的天,强调天命的绝对性,他说:

> “夫赏,天命也;罚,天讨也。天子奉天而行者也,赏罚而一毫不得其当,是慢天也。慢而至于颠倒错乱,则天道灭矣。”(《文集·经书发题》)

像这些天有意志、可以赏罚的观点,说明他没有摆脱传统宗教思想的影响。

第二节　陈亮的进步历史观及其反对朱熹复古主义的斗争

陈亮把他的元气本体论直接搬用来说明历史的发展。他认为世界万物以气为本体,社会历史的发展也是由气在起着主宰作用。他相信气是运动的、有盛衰,因而国家民族的命运也是由气决定的,因而也有盛衰。他在《上孝宗皇帝书》中说:

> “夫吴、蜀天地之偏气也,钱塘又吴之一隅也。……一隙之地本不足以容万乘,而镇压且五十年,山川之气盖亦发泄无余矣。……陛下据钱塘已耗之气,用闽浙日衰之士,而欲鼓东南习安脆弱之众,北向以争中原,臣是以知其难也。”(《龙川文集》卷一)

吴、蜀地区得到的是日就耗的“天地之偏气”,几十年来已发泄无余,因而陈亮主张利用荆、襄之地的生新之气。他说:

> “荆襄之地,在春秋时,楚用以虎视齐晋,而齐晋不能屈

也。及战国之际，独能与秦争帝，其后三百余年，而光武起于南阳，同时共事，往往多南阳故人。又二百余年遂为三国交据之地。诸葛亮由此辅先主，荆楚之士，从之如云，而汉氏赖以复存于蜀。……其他虽要为偏方，然未有偏方之气五六百年而不发泄者，……今诚能开垦其地，洗濯其人以发泄其气而用之。使足以接关洛之气，则可以争衡于中国矣，是以形势消长之常数也。"(同上)

陈亮从社会以外寻找社会变化的原因，并把变化的原因归结为气。在自然观方面陈亮是一个唯物主义者，一涉及社会历史的领域，他立刻滑进唯心主义的泥坑。他认为天地间有这样一种"气"，既决定自然界，又决定社会历史的发展，这样的气，就带有神秘主义的性质。由神秘主义的"气"，引伸出宿命论、循环论运数，天道六十年一循环的机械史观。他说：

"石晋失卢龙一道以成开运之祸，盖丙午丁未岁也。明年艺祖皇帝始从郭太祖征伐，卒以平定天下。其后契丹以甲辰败于澶渊，而丁未、戊申之间，真宗皇帝东封西祀，以告太平。盖本朝极盛之时也。又六十年而神宗皇帝实以丁未岁即位，国家之事于是一变矣。又六十年而丙午丁未，遂为靖康之祸。天独启陛下于是年。而又启陛下以北向复仇之志。今者去丙午丁未近在十年间耳。天道六十年一变，陛下可不有以应其变乎？"(《龙川文集》卷一)

最后，陈亮警告南宋的统治者，说如果不及时利用行将到来的机会(天道六十年一变)，将有别人利用这一机会，那时后悔就迟了：

"……天地之正气抑郁而不得泄，岂以堂堂中国而五十年之间无一豪杰之能自奋哉？其势必有时而发泄矣。苟国

家不能起而承之，必将有承之者矣。不可恃衣冠礼乐之旧，祖宗积累之深，以为天命人心可以安坐而久系也。皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠之怀。自三代圣人皆知其甚可畏也。”（《龙川文集》卷一）

尽管陈亮的主观动机是出于保卫民族、爱国思想的热诚，但是他的历史观是一种唯心史观。他力图说明社会历史发展，论证历史发展的前途、方向，不是人力可以左右的，而是要听从命运的摆布。他的六十年一变的学说，固然可以用作恢复中原的理论根据，如果不遇到这个六十年的丁未、丙午之岁，也可以成为因循、苟安、投降主义的借口。因而，这种不科学的历史观，即使作为一种鼓舞民族信心、收复失地的思想武器，也还是有它的消极方面。

陈亮针对着当时流行的朱、陆思想的流弊，提出了他的功利主义思想。朱、陆等人主张正心诚意，这种正心诚意的论调只注重动机，不顾及效果，也是对社会危机及民族耻辱麻木不仁。他说：

“始悟今世之儒士，自以为得正心诚意[①]之学者，皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎！”（《文集·上孝宗皇帝第一书》）

针对朱熹等理学家的人性理论，他提出了他的性命论。他说：

“耳之于声也，目之于色也，鼻之于臭也，口之于味也，

① 朱熹《孝宗皇帝书》其中主要讲述他的“正心诚意”的唯心主义观点，而偏没有讲如何反击金人的侵略。陈亮这封《上孝宗皇帝书》没有提名批判朱熹，实际上指的就是朱熹和他的门徒们。

四肢之于安佚也，性也，有命焉。出于性，则人之所同欲也。委于命，则必有制之者而不可违也。”(《文集·问答七》)

这就是说，人的物质欲望就是人的天性，在天性之中包含了不可违抗的因素，因此也可以叫做天命。天性和天命都是以人的物质欲望为基础的，不然，不是不近人情的怪论，就是不切实际的空论。陈亮的性命论强调满足人的物质欲望，在道不离物的基础上，认为满足人的物质要求，才是完全顺应人的天性和天命，所以它具有合理的因素。

他对于在程朱等人性命论影响下所形成的社会现象，有比较痛切的揭露。他说：

> “自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人，自托于其间，以端悫静深为体，以徐行缓语为用，务为不可穷测，以盖其所无。一艺一能，皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士，始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰尽心知性。居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”(《文集·送吴允成运干序》)

他认为这些人成为无一技之长的废物，就是因为他们在理论上“尽废天下之实”，不重视在具体工作中讲求实际的效用，却用“尽心知性”，“学道爱人”这一套口号自欺欺人，掩饰自己的空疏、无能。因此他提出“各务其实”的号召，“为士者”应该有良好的品行，“居官者”应该能干练地处理政事，各种工作的人都能在其负担的事业中发挥具体的作用，社会才能安定和兴旺，国家的仇耻才能有雪除的一日。

陈亮提出“各务其实”的功利主义思想，也有其历史观做为理论基础。陈亮的历史观基本上是一种循环论的历史观，但带有

进化的倾向，在当时的条件下具有进步的意义。他认为在中国历史发展的过程中，“心无常泯，法无常废”，道都有所体现。如果说，汉、唐出现了天理人欲交杂的现象，那么，三代也难免有天理人欲交杂的现象。因此他反对朱熹所谓“三代专以天理行，汉、唐专以人欲行”的退化论的历史观。他说：

> “本朝伊、洛诸公，辩析天理人欲，而王霸义利之说，于是大明。然谓‘三代以道治天下，汉、唐以智力把持天下’，其说固已不能使人心服。而近世诸儒，遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎？”（《文集·又甲辰答朱元晦书》）

陈亮认为三代比汉、唐的局面好，并不是由于历史退化了，他说三代亦不免有人欲，而只是由于三代做得尽，汉、唐做得不尽。正是由于汉、唐也在尽力做，汉高祖、唐太宗也有“救民之心”，而不是如朱熹所说的“无一念之不出于人欲”，所以他们本领非不宏大开廓，“故能以其国与天地并立，而人物赖以生息”。汉、唐的政治与三代的政治并没有性质上的差别，更不能说汉、唐已经完全退化，不能与三代相比拟了。

陈亮的循环论的历史观还有他的国家起源论做根据。他认为君主最初是由人民推举出来的，因为他的能力最强，人民都乐意推举他做君主，服从他的命令。他说：

> “方天地设位之初，类聚群分，以戴其尤能者为之长君，奉其能者为之辅相，彼所谓后王君公，皆天下之人推而出之，面非其自相尊异据乎人民之上也。及法度既成，而君臣有定位。”（《文集·问答六》）

君主既然是人民推举出来，所谓君权神授的宗教思想就失去了根据，所谓三代君主之间道统相传的说法也是无稽的。君臣有定位以后，政治制度出现了“传贤”和“传子”的制度，政治局面的好坏当然受君主心术好坏的影响，但君主也不能完全“以其喜怒之私而制天下”。如果君主有“天下为公”之心，国家就统一强盛，如果君主有“私天下”之心，国家就衰弱甚至灭亡。历史正是这样循环变化的，其中并没有什么神秘道统的作用。事实上，汉、唐的统一和强大的政治局面，就是历史循环变化的具体例证。

从陈亮与朱熹的理论斗争中可以看到，陈亮比较重视行为的社会效果，朱熹则特别强调行为的动机。更进一步来看，陈亮认为任何抽象的政治理论或道德原则，都必须在实际效果中检查其虚实真伪。这种功利思想的理论基础是道不离物的哲学观点。朱熹的历史观以抽象的理做为标准和目的，在历史现象中区别天理与人欲，这种历史观只是他的理本体论思想的直接运用。因此他们的动机与效果的论战，反映了哲学上两条思维路线的斗争。

从阶级根源看，陈亮希望宋朝能够像汉、唐一样强盛，能够抗敌雪耻，解除民族压迫。他崇拜唐太宗，认为他是一代英豪，能收拾天下混乱的局面。他认为像朱熹提倡的所谓尽心知性的醇儒，只能压抑广大人民的积极性，将使抗敌雪耻的事功，永无完成之日。实际上，朱熹所代表的这一伙人，不但自己不抗战，别人主张抗战，便被诬为利欲，“计功谋利之私”，连别人的动机也进行深文周纳，无所不用其极了。

陈亮对朱熹的批判，反映了广大人民在民族矛盾中的正义的呼声，也是对忍辱事仇的豪族地主的鞭挞。

第三节　叶适道不离物的自然观和认识论

叶适的自然观继承了先秦的阴阳五行学说而又有所发展。他认为构成自然界的主要物质形态就是五行和八卦所标志的各种物质。他说："五行之物，遍满天下，触之必应，求之必得。"(《习学记言》卷三九)又说："易有太极，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物，推八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑。"(同上卷四)但他认为五行八卦还只是我们感官所接触的物质的表而形态，五行八卦又是气所构成的，只有气才是统一的物质的根本形态。他说：

> "夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳之所分。其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。"(《叶适集·进卷·易》)

气是造成五行八卦的，所以说，"其始为造"。五行八卦最后又化为气，所以说，"其卒为化"。气为造化的根本，其本身是没有开始的，所以说，"圣人不知其所由来者也"。

叶适认为如果在五行八卦之外再追究宇宙的起源，实际上就是以宇宙为神秘的本体所创造的，只能造成自相矛盾的混乱。他说：

> "五行八卦，品列纯备，道之会宗，无所变流，可以日用而无疑矣。奈何反为'太极'、'无极'、'动静'、'男女'、'清虚'、'一大'转相夸授，自贻蔽蒙？"(《习学记言》卷十六)

太极、无极、动静、男女等宇宙构成说是周敦颐和朱熹等人一再讲述的话。叶适这里提出了反驳。"清虚"、"一大"是张载的哲学

用语。这些概念有和程朱派理学划不清界限的地方。叶适对此提出批判,也是极有见地的。张载这一缺点到了王夫之,得到纠正。叶适是说,世界万物起源于气,本来简单明了,被那些故作玄虚的哲学家用了一些新奇的概念,反而把他们自己也搞胡涂了。

叶适在世界观上肯定了物质的第一性,认为物质是独立的、普遍的存在;不同的现象,只是物质表现的不同形态;自然界不同的法则,只是物质具有的不同的理。他说:"夫形于天地之间者,物也;皆一而有不同者,物之情也。因其不同而听之,不失其所以一者;坚凝纷错,逃遁谲伏,无不释然而解,油然而遇者,由其理之不可乱也。"(《叶适集·进卷·诗》)

在物与理或道的关系上,则肯定"物之所在,道则在焉",道不能离物,有物则有道:

> "按古诗作者,无不以一物立义。物之所在,道则在焉。物有止,道无止也。非知道者不能该物,非知物者不能至道。道虽广大,理备事足,而终归之于物,不使散流。"(《习学记言》卷四七)

他认为道与物既不能相离,因此就不能说道与物的出现有先后;不能说道在天地之先,能生天生地。他说:"自古圣人,中天地而立,因天地而教。道可言,未有于天地之先而言道者。"(《习学记言》卷四七)

以周敦颐、邵雍、朱熹等人为首的理学家都以《易传》"太极生两仪,两仪生四象"做根据,建立他们的无中生有世界观。他认为《易传》这句话本身就是"文浅而义陋"的荒唐话,《易传》的作者是将"太极"这个名词神秘化,用此来"骇异后学"。因此崇奉《易传》的理学家的理论自然也是荒唐的理论。这个观点正是后来王夫之在《周易外传》中反对道在万物之先的前导。叶适反对

太极在万物之先能生天地万物，却并不否认“极”的存在，“极”有标准、典范的意义，也就是理。他说：“极之于天下，无不有也。”抽象的极或理是存在的，但极的存在有赖于具体事物的存在。他说：

> “夫极非有物，而所以建是极者则有物也。君子必将即其所以建者而言之，自有适无，而后皇极乃可得而论也。”（《叶适集·进卷·皇极》）

他举出房子及车子为例，“夫其所以为是车与室也，无不备也。有一不备，是不极也，不极则不居矣”（同上）。这就是说，建筑一座房子的物质条件具备了，人可以在其中饮食居住，房子的极或理就建立起来了。具体的东西不完备，房子既不能居住，也不存在房子的极或理。车子的制造和车子的极的产生，也是同样的道理。极是看不见的，它的效果可以被感知。像这样通过具体事物建立了“极”，用看得见的有来建立看不见的无，这就是“自有适无”，是可以而且必须的。但程、朱派理学家企图不通过具体事物，就建立“极”，企图离开看得见的“有”来建立看不见的“无”这就是“不知为有而欲用之以无，是以无适无也”，是从抽象到抽象（以无适无）。这样抽象的“极”是根本不存在的。

叶适也认为世界的生成变化，都由于事物中有对立面相互作用的结果。他说：

> “道原于一而成于两，古之言道者必以两。凡物之形，阴阳、刚柔、逆顺、向背、奇偶、离合、经纬、纪纲皆两也。夫岂惟此，凡天下之可言者皆两也，非一也。一物无不然，而况万物。万物皆然，而况其相禅之无穷者乎。”（《叶适集·进卷·中庸》）

他认为矛盾的现象是普遍的现象，每一件事物的内部都有矛盾，

每一件事物的变化，前后相禅相续以至于无穷，更由于矛盾的作用。但他主张矛盾的双方可以而且应该调和的，调和矛盾就有赖于中庸之道，所以说中庸是“所以济物之两而明道之一者也”。中庸之道又叫皇极。皇极就是“使之有以为异而无以害异”，使相异的双方得到调和。调和矛盾的中庸之道是事物的最高目的和最后归宿，所以说：“水至于平而止，道至于中庸而止矣。”(同上)叶适的辩证法思想最后不得不陷入形而上学，在理论上不懂得矛盾双方斗争的绝对性和统一的相对性，这是由于阶级条件的限制和害怕革命变革的根本立场所决定的。

在认识论上，叶适肯定人类知识的来源是客观世界。人的认识受客观世界的决定，一刻也不能脱离客观世界。他说：

> “《中庸》曰，‘诚者物之终始，不诚无物’，是故君子不以须臾离物也。夫其若是，则知之至者，皆物格之验也。”(《叶适集·进卷·大学》)

他解释《大学》所谓格物就是“以物用而不以己用”，反对以主观代替客观，主张使主观服从客观。师心自用的结果，必然不能了解对象的本来面目，“自用则伤物，伤物则己病矣”(同上)。

叶适又进一步分析了解客观对象，必须广泛收集客观对象的具体事例，并全面掌握它：

> “故观众器者为良匠，观众病者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失，面有合道之功。”(《叶适集·法度总论一》)

根据他对格物的理解，他解释致知为“吾与物俱至”，即主观与客观符合。叶适解释格物为主观服从客观，与程、朱解释为即物穷理及陆九渊解释为反省本心的观点完全对立，他基本的观点是唯物主义的。

叶适在认识论上也区分了理性认识和感性认识。他说感性知识是依靠于"耳目之官"的，是"自外入以成其内"的知识。正确的知识一定要发挥耳目之官的作用，了解对象的全貌。"夫古人之耳目安得不官而蔽于物?"理性知识是以"心为官"的，是"自内出以成其外"的知识。有关科学的是非和道德的善恶的知识，有赖于理性判断所得的结果。但理性认识中不一定人人都能获得正确的结果："思有是非邪正，心有人道危微，后人安能常官而得之?"(《习学记言》卷一四)他认为全面的、正确的知识，必须有感性认识和理性认识的综合："古人未有不内外交相成而至于圣贤。"由于"内外交相成"，理性认识和感性认识综合起来，也就可以得到全面知识，因为"非知道者不能该物，非知物者不能至道"。朱、陆等人的错误，叶适认为就在于离开感性认识而求理性认识，离开"耳目之官"而仅重"心之官"，只注意"自内出以成其外"，而不注意"自外入以成其内"，结果就陷入到虚诞中去了，这就是他所说的"专以心性为宗主，虚意多，实力少，测知广，凝聚狭，而尧舜以来交相成之道废矣"(《习学记言》卷一四)。

叶适进一步肯定，认识的真假应该以客观对象为标准，义理的对错应该以客观事实为依据。他说："欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。"(《叶适集·题姚令威西溪集》)任何理论必需根据事实加以检验："无验于事者，其言不合。无考于器者，其道不化。"(《叶适集·进卷·总义》)朱、陆等人不重视耳目的闻见，他们的理论经不起事实的检验，这就是他们致命的弱点。他说："古人多识前言往行，谓之畜德。近世以心性通达为学，而见闻几废，为其不能畜德也，狭而不充，为德之病矣。"(《叶适集·题周子实所录》)

叶适以批判理学空谈心性作为他的主要使命，但在某些论

点上仍旧不能完全摆脱理学心性论观点的影响。他批判朱、陆等人以"心通性达为学",但他自己有时也不免强调心性的重要性:"惟其心之不可变,性之不可忘,由中而出者,犹可以复得于圣贤之旧。"(《叶适集·进卷·大学》)这就和朱、陆等人的主张划不清界限了。他区分理性认识和感性认识,也不能完全摆脱朱、陆等人所谓德性之知不假见闻的观点,因此他在人性论及伦理观上仍是唯心主义的。但在朱、陆各派理学盛极一时的情况下,他能从朱、陆的基本论点批判其错误,这种斗争是有积极的现实意义的。

第四节　叶适的功利主义思想及其对各派哲学思想的批判

叶适肯定仁、义的重要性,但认为仁、义必须表现在功利上,正如道必须表现在物上。如果仁、义没有在功利上表现出来,仁、义就成为没有实际内容的空话,最后仁、义本身也就无法存在。他说:

> "仁人正谊不谋利,明道不计功。此语初看极好,细看全疏阔。古人以利与人,而不自居其功,故道义光明。后世儒者,行仲舒之论,既无功利,则道义者,乃无用之虚语尔。"(《习学记言》卷二三)

当时的唯心主义理学家,不论是朱熹或陆九渊,都特别推崇董仲舒"正谊不谋利,明道不计功"的观点,将义与利完全对立起来,只肯定抽象的仁、义的价值。叶适与陈亮一样,认为仁、义与功利是统一的。他提倡"以利和义",使仁、义具有实在的内容;反对"以义抑利",因为"以义抑利",不但没有功利,同时也丧失了仁、

义。

叶适进一步批判了空谈心性的理学家忽视功利思想的理论基础。这些理学家完全忽视功利，因为他们在理论上肯定道是空寂的本体。实际上，将道归为空寂的本体，就是取消了道的实在性，不是真正的客观规律的道。他说：

"诸儒以观心空寂名学，徒默视危拱，不能有论诘，猥曰道已存矣。"(《叶适集·宋厥父墓志铭》)

他又从空谈心性的理学所产生的社会风气痛斥这种理学本身的错误，他说：

"读者不知按统绪，虽多无益也；为文不能关教事，虽工无益也；笃行而不合于大义，虽高无益也；立志而不存于忧世，虽仁无益也。"(《叶适集·赠薛子长》)

这段话表面上只是强调实践的重要性，实际上是批评当时专尚空谈，不切实际，对国家社会毫无用处的学风。叶适在政治思想上注意探求抗击外族侵略的具体措施，重视理财的经济政策，都是与他的功利主义的理论一致的。

叶适根据他的唯物主义观点，对中国过去唯心主义哲学的各种流派进行分析，以便从历史根源上深入批判当时唯心主义理学的理论，因为唯心主义的理学正是综合继承中国过去各种唯心主义流派的结果。首先，他对当时的道统正传的孟子哲学进行批判。他说："古之圣贤，无独指心者，至孟子始有尽心知性、心官贱耳目之说。"(《习学记言》卷四四)他认为孟子提出尽心知性的学说，是"专以心性为宗主"，只能造成"虚意多，实力少"的结果，完全不能获得客观的正确的知识。

他还从封建地主阶级的正统立场对老子的哲学提出了不恰当的批评。他说老子"尽遗万事而特言道"，是"虚无之祖"，是"以

有为无”,也是对于道“以孤意妄为窥测”。他甚至认为老子提出这样的学说,造成对天下莫大的损害,罪不容诛:

> “盖老子之微言才十数章,其有见于道者,以盈为冲,以有为无,以柔为刚,以弱为强而已,然而谓尧、舜三代之圣,皆不知出此也,遂欲尽废之,而以其说行天下。呜呼!使其为藏史之老聃欤?则执异学以乱王道,罪不胜诛矣!”(《习学记言》卷一五)

他认为庄子也是“人道之伦,颠错而不叙;事物之情,遗落而不理”(《叶适集·进卷·庄子》)。如果庄子的思想流行了,“小足以亡身,大足以亡天下”。他对佛教则更是深恶痛绝,认为是夷狄之学,是亡国的理论,特别是因为佛教宣传人们在亡国之后还要安于亡国的状况:“浮屠本以坏灭为旨,行其道必亡,虽亡不悔,盖本说然也。”(《习学记言》卷四三)叶适所说的老子思想并不完全符合历史的实际,叶适批评老子,虽有些过分,但也指出了老子片面夸大柔弱的危害性。但作为他自己反对空谈心性,反对虚无主义的积极主张看,它的这些意见,还是有其现实积极意义的。

叶适批判孟子和佛教思想,也就批判了当时唯心主义理学与这些思想的关系。他揭露这些理学家表面上攻击佛教的唯心主义,实际上完全窃取了佛教的宗教哲学。他说“程、张攻斥老、佛至深,然尽用其学而不自知者”。叶适在这里把两个问题弄混了。第一,他认为佛、老都是宗教哲学,这是把道教宗教思想当作了老子本人的思想,所以才“佛、老”并称;第二,他把二程的理学和张载的理学看得没有区别,这也与事实有出入。他反佛,误伤了老子;他反对二程,误伤了张载。但是,剥除这些误会,可以看出他所指斥的佛与二程的出发点则是正确的。叶适说,这些理学家用“无极太极”的学说攻击佛教,等于“以病为药,而与寇盗设

郛郭”，无形中帮助了佛教思想的传播。这些理学家偷窃佛教的学说，在社会上广泛宣传，使人们轻视事功，是中国遭受外族侵略的重要原因。他们教人“处身过高，而以德业为应世，其偶可为者则为之。所立未毫发，而自夸甚于丘山。至其坏败丧失，使中国胥为夷狄，安存转为沦亡而不能救，而亦不以为己责也”（《习学记言》卷五十）。

叶适的唯物主义理学是和唯心主义理学斗争中成长起来的。他们所指出的唯心主义理学在理论上的错误和在实践上的危害性，为后来颜元、王夫之等人的唯物主义体系提供了理论前提。颜元鄙弃唯心主义理学家“无事袖手谈心性，临危一死报君王”，主张“必破一分程、朱，始人一分孔、孟”，这都可以在陈、叶的思想中找到萌芽。陈亮和叶适的功利主义思想不是提倡人民大众的功利，并远在近代资产阶级功利主义出现以前，他们的封建的功利主义与欧洲资产阶级的功利主义是有区别的。但是他们在批判朱熹等人用反功利主义思想以掩饰其为贵族地主阶级利益服务的思想，值得后人借鉴。

第 九 章

黄震的哲学思想和邓牧的爱国主义思想

南宋末年，以程、朱为代表的理学流派比较流行。但在理论上多是重复程、朱已有的论点，很少有重要的阐发和创见，元朝统一中国以后，相当一部分理学家则积极为蒙古统治阶级献谋划策，制订一套便利于剥削和压迫汉族地区人民的规章制度，许衡、吴澄等就是这类哲学家中的代表人物。这样，程、朱理学继续成为惟一的官方哲学，并直接为元朝统治阶级服务。但也有少数知识分子，能重视民族气节，宁可饿死，受贫困，也不肯去作官的，例如黄震、邓牧就是其中代表人物。

第一节 黄震的哲学思想

黄震[①] 的生卒年代不详，于公元 1256 年（宋理宗宝祐四年）登进士第，是一个具有民族气节坚持不在元朝贵族专制统治下屈服的进步思想家。他曾在南宋做了几任地方官，元朝统一中国后，因为采取与蒙古统治者抵抗的态度，没有到元朝做官，甘受

① 《宋史》卷四三八，《宋元学案》卷八十六《东发学案》。

穷困，饿死在浙江宝幢山。他的主要著作有《东发日钞》等。他对朱熹也是极端推崇的，认为朱熹有一套完整的体系，是理学集大成的人物："本朝理学，阐幽于周子，集成于晦翁。《太极》之《图》，《易通》之《书》，微晦翁，万世莫之能明也。"(《东发日钞》)他也接受了朱熹哲学思想的基本观点，认为理是"具于吾心而验于事物"，是"流行天地"、"贯彻古今"的本体。他说："心不待传也，流行天地间，贯彻古今而无不同者，理也。理具于吾心而验于事物。心者，所以统宗此理而别白其是非，人之贤否，事之得失，天下之治乱，皆于此乎判。此圣人所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合乎理。"(《东发日钞》)这都是与朱熹的理本体论思想没有区别的。

但黄震对朱熹的某些观点也不完全赞同，他反对道统传心之说，认为朱熹等人标榜"三圣传心"的说法，是"陷于禅学而不自知"。他指出"心不待传"，所谓"传心"的道统说是没有什么事实根据的。

黄震在继承朱熹体系的基础上，有两点是他对朱熹学说的修正。第一，他认为道并非"超出于人事之外"，而即在于人事之中，"人之常行者皆道"。他说："粲然于天地间者，皆理也。不谓之理而谓之道者，道者，大路之名，人之无有不由于理，亦犹人之无有不由于路。谓理为道者，正以人所当行，欲人之晓然易见，而非超出于人事之外，他有所谓高深之道也。"(《东发讲义》)他反对"讲造化性命之高远，反忘孝弟谨信之切近"，他批评当时一般程、朱学派的人流行的风气是"讲学舍《论语》不言，而必先大《易》。对《论语》舍孝弟忠信不言，而独讲一贯"。他认为这些偏向都实际上肯定道超越在人事之外，所以他们讲学的内容才表现出舍切近而骛高远。

第二,黄震强调了"躬行"道德实践的重要性。他说:"正躬行者,必精义理。精义理,为正躬行设也。"(《东发讲义》)他明确提出研究理论的目的正是为了封建道德实践。在这一点上,他已经超出了朱熹"知行并进之训"。根据这个观点,他着重抨击当时许多理学家"徒有终世之议论,竟无一日之躬行"。他说:"周、程既没,学者谈虚。借周、程之说,售佛、老之私。向也,以异端而谈禅,世犹知禅学自为禅学。及其以儒学而谈禅,世因误认禅学亦为儒学,以伪易真,是非瞀乱。"(《东发讲义》)一般程、朱学派的人都批评陆象山近禅。黄震不敢直接攻击程、朱,但他揭露程、朱学派的人,"借周、程之说,售佛、老之私",这个攻击在程、朱学派极为流行的时期发表出来,意义当然是重大的。这表明黄震已经企图突破程、朱思想体系的约束,成为明末清初颜元等人的先导了。

第二节　邓牧的爱国主义思想和民主性的社会思想

在元朝的正统派唯心主义理学统治下,也产生出反抗民族压迫和阶级压迫的思想。邓牧的《伯牙琴》正是这样的著作。它对后来黄宗羲的民主性的进步思想有直接的影响。

邓牧[①],字牧心,浙江钱塘人,生于公元 1247 年(宋理宗淳祐七年),死于公元 1306 年(元成宗大德十年),隐居在余杭大涤山洞霄宫,没有在宋朝作过官。宋亡以后,元朝派人请他出山,他也拒绝了。他自称是"三教外人",表示不愿崇奉儒家名教思想,也不相信释、道的宗教思想。他的身世已无可考,但自述"余家世

① 《洞霄宫图志》《邓文行先生传》。

相传，不过书一束”。他的著作《伯牙琴》现存篇章已不完全，但仍可看出在他所谓“恬淡闲旷”的外衣下所隐藏的消极反抗精神。

邓牧在《伯牙琴》中提出了他所理想的社会。他理想的尧、舜的时代，“饮食未侈”，“衣服未备”，“宫室未美”，每人都没有什么特殊的享受，君主与人民之间“其分未严”，没有严格的等级界限和尊卑区别。君主在执行自己的职责时，经常到人民中间去，“为衢室之访，为总章之听”（《伯牙琴·君道》），替人民做许多有益的事，所以人民衷心拥护这些君主做他们的领袖，惟恐他们一旦去职。这样的君主十分关怀人民的生活，“忧民之溺，由己之溺；忧民之饥，由己之饥”（《伯牙琴·见尧赋》）。在他们的领导下，人民安居乐业，社会长治久安，“其德泽所浸，如时雨之化；其功用所及，如春阳之熙”（同上）。

在邓牧的理想社会中，也有帮助君主办事的官吏，但官吏的人数“为员不多”，作风“去民近”，与人民呼吸相通，不是骑在人民头上的特权人物。这些官吏常常不愿意做官，只是因为受到君主恳切的礼遇，人民热情的推戴，不得已才出而任职的。这些官吏能成为贤明的君主的有力助手，使人民都能从他们的统治下无形中得到利益，使“天下阴受其赐”，因此，官吏就成为理想社会中不能缺少的工作者。

在这样的理想社会中，人民可以有各种不同的职业，人人都参加劳动，都依靠自己的劳动生活，“为业不同，皆所以食力也”（《伯牙琴·吏道》）。人民之间没有剥削的行为，社会上没有游手好闲的。人民的道德面貌也是高尚的，没有欺诈和阴谋，没有残酷的压迫。人人表现谦虚，“德尊而愈谦”；人人彼此尊重，“遏恶而扬善”。在这样的社会中，从君主到人民都能各尽其职，和谐相处，没有变乱和战争。这就是邓牧所描述的理想社会的轮廓。

邓牧提出他的理想社会,便以理想社会做标准,针锋相对地攻击元朝的政治。他攻击元朝的政治,隐藏着反抗民族压迫的思想,表现出爱国主义的热情,如他说:"茫茫九原,龙蛇居之;衣冠礼乐之封,交鸟迹与兽蹄,洪水之害岂至此。"(《伯牙琴·见尧赋》)他更主要的却是攻击元朝君主专制政治的凶残。他攻击专制政治的罪过,由元朝追溯到首创君主专制政体的秦朝,实际上已经触及到封建制度本身了。他认为在封建专制政治下的君主,"为分而严,为位而尊",完全站在人民的头上。他指出,统治者"竭天下之财以自奉",过着穷奢极欲的生活,"夺人之所好,聚人之所争",穷奢极欲的生活是靠剥削和掠夺人民维持的。统治者"凡所以周位而养尊者,无所不至",为了巩固自己的地位和生活,不惜使用一切手段,滥用各种威权。君主可以利用无上权力"焚诗书,任法律,筑万里长城"(《伯牙琴·君道》),无所不用其极。在君主专断独行的封建专制政体下,不但人民不能安居乐业,社会不能长治久安,而且必然不断产生变乱与战争,君主本身也经常处在危难之中。君主掠夺和压迫人民,经常处在与人民敌对的地位,极端孤立。他们保持自己的地位,就像一个小偷要保存偷来的金子一样。事实上,他认为"漫藏诲盗,冶容诲淫",君位的争夺是必然产生的,政治的变乱必然是层出不穷的。他认为"败则盗贼,成则帝王",君主与盗贼的地位经常在转化之中,社会没有一日的安宁。邓牧攻击封建专制政治下的君主与盗贼完全一样,这种攻击在当时的条件下当然是大胆而激烈的,具有一些民主性的倾向,成为后来黄宗羲的进步思想的先导。

邓牧攻击专制政体下为君主帮凶的官吏,与盗贼也完全一样,甚至比盗贼更为横行无忌。因为"盗贼害民,随起随仆,不至甚焉者,有避忌故也。吏无避忌,白昼肆行,使天下敢怨而不敢

言，敢怒而不敢诛”(《伯牙琴·吏道》)。这些官吏剥削人民，极为刻酷，享受也是异乎寻常的，“今一吏，大者至食邑数万，小者虽无禄养，则亦并缘为食，以代其耕，数十农夫力有不能奉者”(同上)。官吏这样的贪横，不能不遭到人民的反抗，“夫夺其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力”(同上)。人民在这样残酷的剥削和压迫下，正像让虎狼看守的猪羊一样，人民不能不经常受到残害。人民开始时敢怒而不敢言，敢怒而不敢诛，但随着迫害的日渐加深，人民积累的怨怒，最后不能不爆发为变乱与战争。他说：“然后小大之吏布于天下，取民愈广，害民愈深，才且贤者愈不肯至，无下愈不可为矣。”(同上)邓牧攻击封建专制政体下的官吏，大至九卿执事，小至县令胥徒，对人民的迫害，有同虎狼，甚于盗贼，几乎没有一个例外。因此他就得出结论，如果不能达到像尧、舜时代一样的理想社会，就不如废除一切官吏，完全由人民自治，也比现在这样盗贼虎狼横行的社会要好得多：“得才且贤者用之。若犹未也，废有司，去县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎？”(同上)

邓牧还通过一些讽刺小品文，发抒他对元朝专制政治的诅咒。在《楚佞鬼》一文中，他讽刺那些投靠元朝蒙古贵族的帮凶者，骑在人民头上作威作福，终不会有好下场：“彼以鬼气势，可常依哉？”在《越人遇狗》一文中，他哀悼越人与贪婪的异类的狗共处，企图与狗同食，终必为狗所害：“夫以家人豢狗，而与狗争食，几何不败也！”他的朴素的理论观点或短小的讽刺作品，都是对社会现实的一种反抗。他处在元朝专制统治下，这种带有讽刺的放旷的思想具有一定的积极意义，在一定程度上也反映了某些被压迫者的愿望。同时也必须指出，他的民主性的进步思想中还有浓厚的避世倾向，甚至带有虚无主义的精神。他说：“六骸耳

日,非吾有也。自天地委形,而不得与之遗;及大化之往,如土委地。向之欲高名厚利,强有力者,而今安在!"(《伯牙琴·逆旅壁记》)

第 十 章

王守仁"致良知"的哲学思想

第一节 王守仁的生平及其政治活动

王守仁[①],字伯安,学者称阳明先生,浙江余姚人,生于公元1472年(明宪宗成化八年),死于公元1528年(世宗嘉靖七年)。他出身官僚地主家庭,他父亲王华做过南京吏部尚书,他本人做过南京兵部尚书。他一生致力于维护已经腐朽了的明朝政权,亲自带兵杀戮过国内起义的少数民族和农民,并曾平定来自统治阶级内部的明朝宗室宸濠的叛乱。

当明朝中叶,社会已经出现危机,皇室、贵族、宦官以及大官僚大地主进行的激烈的土地兼并,加深了统治阶级与农民大众的矛盾。据《明史·食货志·田制》载:弘治(孝宗)十五年(公元1502年)与洪武(明太祖)二十六年(公元1393年)比较,税田总额由八百五十万七千六百二十三顷下降到四百二十二万八千五十八顷,减额超过二分之一。减额的原因:"非拨给于王府,则欺隐于猾民"(同上)。税田减少,税额不变,仍然由农民全部负担,再加种种超经济的剥削,农民生活极其痛苦。当时贵族、宦官掠

① 《明史》卷一九五,《明儒学案·姚江学案》。

夺农民的情况是:"占地土,敛财物,污妇女,稍与分辩,辄被诬奏,官校执缚,举家惊惶,民心伤痛入骨。"(同上)在残酷的压迫之下,大规模的农民起义不断发生。

封建社会阶级矛盾的加深,使得明王朝与北方的少数民族之间的矛盾也尖锐起来.朝廷的腐化引起边防涣散,军队失去战斗力,边境的危机也出现了。正统十四年(公元1449年),北方的蒙古族打入边界,把明朝亲征的皇帝英宗都俘虏了。

统治阶级内部的矛盾也加剧了,表现为皇室与藩王之间的内讧,宦官与官僚之间的派系的争权夺利。正德三年(公元1509年)有安化王寘鐇反,十四年(公元1519年)有宁王宸濠反。当时的宦官与官僚争夺朝政的斗争也很尖锐,王守仁就因得罪了宦官刘瑾,下诏狱,受廷杖四十,谪贬为贵州龙场驿丞。

王守仁站在大官僚地主的立场,力图挽救明王朝的危机。他二十六岁时因"边报甚急"开始学习兵法。二十八岁中进士那年,曾向皇帝上疏陈边务八事,请求加强北方边境的防御力量。抵抗外来侵略,只是王守仁的政治活动的一部分,他主要的政治活动是镇压农民起义。他前后镇压过江西南部漳南、横水、桶冈、大帽、浰头等地的农民起义,镇压过思、田及八寨断藤峡的苗民和其他少数民族武装暴动。他对农民起义除了大量的残酷屠杀之外,还用诱降和打入奸细等办法对农民起义军进行分化瓦解。他实行了"十家牌法",使居民互相监视,一家出事十家连坐。实行"保长法",给予乡村豪绅地主以军事特权。他还在农村反动政权之外举行"乡约",用一种盟约的办法给地主乡绅以训戒监督和约束农民的特权。为了军事战略的需要,他还在赣南经常发生农民起义的地方增设了一些新的县治作为武装据点。此外他也施行了一些缓和阶级矛盾的作法,如疏通盐法,杜绝商人投机,多

收盐税以减轻农民对军赋的负担；他请求朝廷宽免江西农民的租税，并赈济灾民等。经过他的"恩威并施"的两手政策，把起义农民打败了。

王守仁的另一重要政治活动是他平定了江西宁王宸濠的叛乱。

王守仁在镇压农民起义当中，体验出"破山中贼易，破心中贼难"(《王文成公全书》卷四，《与杨仕德薛尚谦书》)。"山中贼"是对农民起义军的诬称。所谓"心中贼"是指那些不利于封建统治阶级的根本利益的思想，是指劳动人民不能忍受压迫而萌发的造反的念头。王守仁把社会的治乱完全归之为人的道德的好坏。他积极提倡所谓"去人欲，存天理"的"致良知"学说，企图通过加强封建道德的灌输来拯救社会危机。王守仁的哲学理论是为了挽救地主阶级面临的政治危机，巩固封建统治的要求而提出的。

王守仁的著作为他的门人编纂成为《王文成公全书》，共三十八卷，其中《传习录》和《大学问》是他主要的哲学著作。

第二节　"心外无理"、"心外无物"的宇宙观

王守仁是我国宋、明时期主观唯心主义的集大成者。南宋，陆九渊初步建立起心即是理的哲学体系，到了王守仁则把这个体系发展得更细致了。晚明时期王守仁的哲学曾一度成为我国封建社会的支配思想。

陆、王的"心即是理"或"心外无理"思想和程、朱的理本体论，都是封建地主阶级的理论基础和世界观，他们都是把封建的

"理"(仁、义、礼、智等伦理观念)作为宇宙的本体。所不同的是程朱派理学主张"理"在心外,而陆、王派哲学主张心就是"理"。他们之间的争论是唯心主义内部不同派别的争论。

明代中叶,官僚士大夫和一般的知识分子都溺于所谓训诂词章之学,把朱熹的学说当成猎获名利的工具。王守仁批评当时的社会风气是"从册子上钻研,名物上考索,形迹上比拟。知识愈广,而人欲愈滋;才力愈多,而天理愈蔽"(《传习录上》)。王守仁认为人追逐名利,对于消除统治者内部的互相倾压与缓和统治者与农民们的阶级矛盾都是不利的。因此,他想从整饬人心入手,用"心外无物"思想去替代程朱派哲学。他说:

> "德有本而学有要。不于其本而泛焉以从事,高之而虚无,卑之而支离,终亦流荡失宗而无得矣。是故君子之学惟求得其心,虽至于位天地育万物,未有出于吾心者也。"(《紫阳书院集序》)

当时由于朱熹的学说被官方奉为正统思想,直接反对朱熹的学说是有困难的。王守仁曾从朱熹著作中抽取出与自己的思想接近的三十五篇文章编成《朱子晚年定论》,说朱熹晚年已经转变到心即是理的哲学立场。但这些文章并非都是朱熹晚年著作,其中也有早年中年的著作。这一点为当时学者指出之后,王守仁表示这种作法有他的苦心在,目的是要通过委曲的方法表白"心即理"说的重要(见《答罗整菴少宰书》,《朱子晚年定论》)。王守仁是在彻底的主观唯心主义立场上批评朱熹的,他的学说为当时封建统治者所采纳,表明大官僚大地主阶级在社会危机时期,企图在哲学思想上变换一种新的形式;事实证明,王守仁的哲学仍旧不能挽救明朝的危机。

宋以来,陆九渊派哲学的基本命题都是"心即理",即认为心

为天地万物的本源。这一派哲学家都发挥古代孟子学派的主观主义思想。陆九渊说的"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"，就是发挥孟子说的"万物皆备于我"，他们所主张的"天理"和孟子所说的"良知"、"良能"相同，都是说封建伦理道德观念是先天的。王守仁沿袭了他们的主张，并且直接借用孟子"良知"的说法，宣称自己哲学的核心为"致良知"。

王守仁受禅宗的宗教思想影响很深。他不满意禅宗教人逃避君臣、父子、夫妇的封建社会关系。他和禅宗不是世界观方面有分歧，而是不同意禅宗（佛教）的社会政治观点。王守仁在谈到他的思想与佛教思想的区别时说：

> "佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣、父子、夫妇著了相，便须逃避。吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别。何曾著父子、君臣、夫妇的相？"（《传习录下》）

王守仁把封建的忠孝原则说成是人的天性，是不应、也不能逃避的，佛教的逃世主义乃是成全自己自私之心，不能用来治天下；儒家提倡"明德""亲民"一套主张，是合乎天理的，所以佛教的学说不如儒家的圣人之学"简易广大"。

王守仁的哲学发展了陆九渊"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"的思想，提出天下无心外之物，无心外之理。王守仁所说的心也叫"良知"，又称"天理"，指先天的道德观念。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，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。"（《传习录上》）这是说"良知"是先天的、人人具备、不教自能的封建道德品质。这种"良知"成为天地万物发生的源泉，不但是社会赖以存在的原则，也是自然

界，天地万物赖以存在的根据。王守仁说：

"人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体。其发窍之最精处，是人心一点灵明。"(《传习录下》)

关于物与心的关系问题，王守仁说：

"身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。"(《传习录上》)

这即是说，事物的产生是由于人心所发生的意念的活动，没有人的意念就没有客观事物。他又说：

"意之所用必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物；意用于治民，即治民为一物；意用于读书，即读书为一物。"(《传习录中·答顾东桥书》)

这是对于客观事物由人的意念发生所作的进一步肯定。这里应当注意他的"物即事也"的提法。因为"事"必须由人去做，人在做"事亲"、"治民"、"读书"这些事的时候是包含了人的主观意识的能动作用的。王守仁抓住了意识的这种能动方面，把它加以夸大和歪曲，这样就只有人的主观意识才是惟一真实的存在，而客观事物则只能是意识的体现了。

王守仁还把身、心、意、知、物说成一回事，取消身和心、心和物的对立关系，从而否认事物的客观存在。他说：

"耳目口鼻四肢，身也。非心安能视听言动？心欲视听言动无耳目口鼻四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物，只是一件。"(《传习录下》)

这里也是由夸大意识的能动性，把视听言动等精神活动完全归结为心（思维）的产物，心的扩展。所谓"指其充塞处言之谓之身"，即是说身由心充塞而成。这样就彻底否定了人的身体的物质性。心（精神）和身就没有差别，都成"心"的作用。王守仁不是从神性中去揭露它的物质性，而是尽力把物质性融解于神性中。他的"良知"就是精致的神性。

王守仁还把客观事物说成不能离开人的感觉，知觉而存在，论证他的"心外无物"的主张：

> "先生游南镇，一友指岩中花树问曰：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？先生曰：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》）

花树在深山中自开自落，不会因为没有人看到它，它就不存在，这本来是用不着怀疑的。王守仁则从感觉证明花树不能存在于人的心外，人要知道花树存在，必须感觉到它，当人看见它时，它的颜色才明白起来，这就是说花的颜色完全是由人的视觉产生的。当人没看到花时，人没有感觉到它，这时花就与心同归于寂，不能认为花是存在着。王守仁的这种说法有些类似英国唯心主义者巴克莱的"存在就是被感知"的命题。王守仁和他的门徒还有这样一段问答：

> "先生曰：你看这个天地中间甚么是天地的心？
>
> 对曰：尝闻人是天地的心。
>
> 曰：人又甚么教做心？
>
> 对曰：只是一个灵明。
>
> 可知充天塞地中间只有这个灵明，人只为形体自间隔

了。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？……

又问：天地鬼神万物千古见在，何没了我的灵明便俱无了？

曰：今看死的人，他的这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？"(《传习录下》)

王守仁是说，只要认识到宇宙间存在的只是人的"灵明"，那末就不会有任何事物超出人的心外，就达到"人心与物同体"。所谓"人只为形体自间隔了"，是指人们执着于物或人的形体上的区别，认为物与客观的物，人与主观的我并非一体，不相信人的主观精神能吞并整个世界，因而他们放松在心上用功，而去追求身外之物，受到所谓"物欲"的蒙蔽，这就障碍了自我精神(良知)的扩展。他用以论证人的"灵明"为天地万物主宰的方法仍然是"存在就是被感知"的公式，所以说："天没有我的灵明谁去仰他高？"说人要死了，天地万物也就破灭了。王守仁这种哲学必然导向唯我主义。

王守仁的哲学运用到社会政治上，就是他提倡的"达其天地万物一体之仁"的"明德""亲民"的主张。他在《大学问》中一开头就说："大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。"接着他便提出了他的一整套的明德亲民等政治伦理哲学。所谓天下犹一家，中国犹一人，是说使人人做到父慈子孝，兄友弟恭，夫妇有别，君臣有义，不使一个人发生违背封建伦理教条的行为。他又说："仁者以天地万物为一体，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。"(《传习录上》)大人(统治者)就是要把自己的仁推广到天下每一个人，不使一人一物失所。这种推广的过程是：

"亲吾之父以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父、与天下人之父而为一体矣，实与之为一体而后孝之明德始明矣。……君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川、鬼神、鸟兽、草木也，莫不实有以亲之以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平。"（《大学问》）

这些正是历代封建正统学者所强调的"亲亲仁民"的虚伪原则，并没有什么新的内容，这里头没有什么平等精神或什么普遍的爱，它完全是为封建压迫的合理性提供理论根据的。当时有人曾向王守仁提出疑问："大人与物同体，如何大学又说个厚薄？"王守仁回答道："惟是道理自有厚薄，比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足，其道理合如此。"又说："大学所谓厚薄是良知上自然的条理，不可逾越，此便谓之义，顺这个条理便谓之礼，知此条理便谓之智，终始这条理便谓之信。"（《传习录下》）这里所谓"道理合该如此"，只能解释为，从封建统治者的"道理"才"合该如此"。王守仁反对墨子的兼爱学说，他镇压农民起义，并认为农民起来反抗地主是违背他所说的"良知"条理的。他对农民起义进行的残酷镇压也是成全他的"天地万物一体之仁"，不使"一物失所"。因为站在地主阶级的立场上看，农民起义是大不仁的。这些说明，他在哲学上的"天地万物一体"说，正是为政治上的反动统治服务的。

第三节　"致良知"的格物说

王守仁的弟子们曾经把王守仁的哲学主张概括为四句话：

"无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。"(《传习录下》)这四句话,后人称为王门四句教。因为"良知"本体处在"未发之中","无前后内外,浑然一体",是自足的十全十美的,没有与之对立的不善,因此说它是无善无恶的。但当人心发生意念活动时则有善有不善的区别,而"良知"自有知善知恶的本能,顺从"良知"去扩充善念克除恶念,就能保持"良知"而不丧失,这样人就不会发生与"良知"相违背的言论行动。这就是"致良知"。王守仁把这种"致良知"的功夫叫做"致知格物"。王守仁认为心外无物,因此,认识的源泉不在客观世界,而在心内;对象不是外界而是自己的"良知"。心不仅是认识的主体,而且也是认识的对象。

王守仁所谓"良知"是天地造化的根本。这个"心"在本体论方面成为事物的源泉;在认识论方面则是是非的标准。他说:

> "良知只是个是非之心,是非只是个好恶,只好恶就尽了是非,只是非就尽了万事万变。"(《传习录下》)

真理或谬误不是由客观实践去检验,而是为人的主观良知所决定。他说:

> "故规矩诚立则不可欺以方圆,而天下之方圆不可胜用矣;尺度诚陈则不可欺以长短,而天下之长短不可胜用矣;良知诚致则不可欺以节目时变,而天下之节目时变不可胜应矣。"(《传习录中·答顾东桥书》)

他反对人通过实践去探求客观事物的规律,而是以"良知"作为事物的天然法则。把天下的事物都纳入"良知"的条理之内,自然万事万变就可以为"是非之心"所穷尽了。这正像恩格斯批判杜林时所说:

> "……杜林先生也想象以为可以一开始就从头脑中制

造出存在的基本形式，制造出任何知识的单纯的构成原素，制造出哲学的公理，而从其中引申出全部哲学或世界图式论，然后以至尊无上的姿态，把自己的这一宪法赐与自然界和人类"(《反杜林论》，人民出版社 1956 年版，第 38 页)。

按照王守仁的说法，心之"良知"本体是无善无恶的，由心所生的意志活动也应当是无善无恶的，但因为一般人都摆不掉私欲的障碍，因而必须用"致知格物"的方法克去私欲，然后才能恢复心体的原来面目。他说：

"若良知之发更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功胜私复理。"(《传习录下》)

这里所谓"常人"，主要是指劳动人民，因为劳动者都是属于"中人以下"的，对于"致良知"应当更为迫切而且艰巨，他说："惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。"(《传习录中·答顾东桥书》)当然，站在官僚和地主的立场上看，劳动人民为了争生存而进行的斗争是最可怕的，是最大的"人欲"，它会直接摧毁封建的"天理"的。因此，对劳动者来说，去"人欲"存"天理"就更为重要，这就是"致良知"学说的反动的阶级实质。

王守仁的"致知格物"说概括起来约有以下一些内容：

第一，心外无理，心外无物。因此，"致知格物"就是致心之理，格心之物，他说：

"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。"(《传习录中·答顾东桥书》)

这就是说,“致知格物”不是探求事事物物的客观规律,而是把心之“良知天理”贯彻到事物中去,使事事物物与我心的“良知”相符合。因为事物是由意念所生,事物的善与不善决定于意念的善与不善。因此,“致知格物”就是克服意念中的不善,保存意念中的善。他说:

> “故致知必在于格物,物者事也。凡意之所发必有其事,意所在之事谓之物。格者正也,正其不正以归于正之谓也。正其不正者去恶之谓也,归于正者为善之谓也。”(《大学问》)

这里说的“格者正也”,意思是说,物由心所生,只要使“良知”不受不善的意念障蔽,则由心所生的事物也就不会有不正的,这样所谓格物实际上就成了格意、格心。因此,王守仁又把格物解作“正心”、“诚意”,他说:“大学明明德之功只是个诚意,诚意之功只是个格物。”又说:“格物如孟子大人格君心之格,是去心之不正以全其本体之正。”(《传习录上》)用“正心”“诚意”代替格物,这样的格物致知乃是一种摒除客观、排斥实践的反理性的直觉的自我参悟的方法。

王守仁反对朱熹的“即物穷理”的说法,他认为“心即理”,求理只能向心上去求,他说:“忠与孝之理,在君亲身上?在自己的心上?若在自己心上,亦只是穷此心之理矣。”(《传习录上》)王守仁认为忠孝之理全由心所发生,与君亲的客观存在并无关系,他采取了以下的证明方法:

> “求孝之理于其亲,则孝之理其果在于吾之心邪,抑果在于亲之身邪?假而果在于亲之身,则亲没之后,吾心遂无孝之理欤?”(《传习录中·答顾东桥书》)

今天看来,所谓封建的忠、孝等观念是封建的社会伦理关系在人

头脑中的反映，有封建的社会伦理关系才会有封建的忠、孝之理，也才会有人对忠、孝之理的认识。封建的社会关系不会因为某个人死亡而消失，所以亲死之后，人的头脑中仍然会有忠、孝的观念存在。王守仁在这里是采取以个别人的"亲没"代替一般的社会存在的诡辩方法，把客观世界颠倒过来，说成是纯粹的思维的产物，证明人只能认识自己思想中所固有的原则。

第二，王守仁认为，"格物"如果是格事事物物，那么天下事物是格不尽的，因此去格事物将会是徒劳的，他说：

> "众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物。如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足。某因自去穷格。早夜不得其理。到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹：圣贤是做不得的，无他大力量去格物了！及在夷中三年，颇见得此意思。乃知天下之物本无可格者。其格物之功只在身心上做。决然以圣人为人人可到，便自有担当了。"（《传习录下》）

像他那样坐在亭子上对着竹子，静坐冥想，苦思竹子的道理，当然不能想得出竹子的道理来。王守仁不但没有从他的失败中反省自己方法错误，反而认为通过外物获得物之理为不可能。王守仁说：

> "先儒解格物为格天下之物，天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？"（《传习录下》）

他提出了必须先认识自己的"心"，即主观意识，然后才可能认识事物，如果先去认识事物，就是把功夫用颠倒了。他说："圣人之

心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照。”这里好像是反映论，但实际上，他所谓“无物不照”，并不是如实地反映外物，而是用心去安排万物。所以他又说：“然学者须先有个明的功夫，学者惟患此心之未明，不患事变之不能尽。”(《传习录上》)这说明，王守仁并不承认有客观事物存在，须要人们认识它，而是主张一切外物都在自己的心中，“心外无事，心外无理，故心外无学”(《紫阳书院集序》)。

第三，王守仁的“格物”说主要是为实现其封建的“天理”，加强封建道德修养的手段。他说：“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。”又说：“天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类不胜其烦，圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？”(《传习录下》)这是说，圣人所精通的乃是封建的“天理”，不能要求圣人对名物度数、鸟兽草木这些普通知识都能精通。这说明“致知格物”“致良知”完全是为了实现先天的道德原则，它并不是解决一般的认识论问题，是把认识论变成道德修养的手段，希图以封建的道德律禁锢人的思想。他给“格物”说下的定义是“格者正也，物者事也。正其不正以归于正也”，又说“为善去恶是格物”。把朱熹的格物说进一步发展为封建道德修养的手段。

王守仁把他的“致良知”说表达得“简易明白”，通俗易懂，这在当时社会政治上和思想上所起的反动作用就更为深广。王守仁说人人都具有天生的符合地主阶级要求的“良知”，从而抹杀了阶级对立，使被剥削被压迫的人民所获得的仅是精神上的自我满足，教人放弃起码的物质利益要求。这和佛教所主张的“明心见性”的作用是相同的，其目的都是要人安分，每个人都安于自己所处的阶级地位，勿生争心，这样就没有人己物我之分，就不会有反抗压迫的斗争了，就实现了“全其万物一体之仁”。王守

仁说："人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。"(《传习录上》)他教人使心纯乎"天理"，就可以不愧为圣人，犹一两之金比之万镒，分两虽殊，但成色无愧。他又说：

"各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足，此便是实实落落明善诚身的事。"(《传习录上》)

这是说，各人只要从"良知"得到满足，就不会再感到有什么不足需要向身外去追求；反之在身外追求不到的，都可以在内心得到补偿。这种"致良知"学说只能是一付十足的精神麻醉剂。

第四节　以知代行的"知行合一"说

王守仁的"知行合一"学说是他早年所提倡的，也是他的"致良知"的方法之一。"知行合一"是为了反对朱熹"知先行后"的学说而提出的，所要解决的也是关于道德的认识和行为问题，它的内容约有下面几点：

第一，行统一于知，知、行都是心所生的，知的时候就是行了。王守仁把行也看作知的一种表现形式。他说：

"大学指个真知行与人看，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，当人看到好色产生美感或者爱慕心，既是知，也是行；闻到恶臭时产生恶感或厌恶心，既是知，也是行。这是否认知行的差别，以知代替了行。因为人的爱慕心或厌恶心虽然有其产生的客观原因，但当他还没有在实际行动上表现其爱或恶的时候，这

种爱慕心或厌恶心终竟算是主观感情或思想动机，还不等于是"行"。王守仁主张不要分别"知"和"行"，否认"知"是来源于"行"的，而是主张行来源于知(良知)。

知、行既然都并存于心中，都由心所生，因此，知、行如果有差别，也只是认识的不同层次而已。他说：

"知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。"(《传习录上》)

这是说，知是决定行的，行是体现知的，行是知的补充。王守仁这里故意抹煞了知和行在性质上的区别。

第二，"知行合一"以"致良知"为标准，知是知"天理"，行是行"天理"。知不以"良知"为准则是"悬空思索"；行不以"良知"为准则是"冥行妄作"。人只要切实地去掉"人欲"，保存"天理"，就自然能达到"知行合一"。他说："知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。"(《传习录中》)就是指的排除了"人欲"的"知行合一"的道德境界。人如果不能去"人欲"存"天理"，就不能达到真知，他的"良知"要受到"私欲"障碍，就会使知、行脱节。他说："未有知而不行者，知而不行只是未知。"又说："称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟……此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。"(《传习录上》)这里王守仁并不是说知须要经过行来检验，而是用行证明他是否体现良知。行由知决定，意念、动机都是行。他又说：

"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……此是我立言宗旨。"(《传习录下》)

这可以看到他的"知行合一"的方法与"致知格物"是一样的，都是为了"致良知"，为了解决认识和实践封建道德问题。这里说

明，王守仁教人随时用封建伦理思想克服那些非封建思想。王守仁到后来不再提"知行合一"，而专提"致良知"，就是为了避免陷于一般认识论方面的知行问题的争辩。他认为只要领会了他的"良知"真谛去"致良知"，不论静处体悟，事上磨炼，便不会违背封建道德规范。

对于王守仁"知行合一"的哲学性质，明、清之际著名唯物主义哲学家王夫之说得很好："若夫陆子静、杨慈湖、王伯安之为言也，吾知之矣。彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦倘然若有所见也。行者非行，则确乎其非行，面以其所知为行也，以知为行，则以不行为行，而人之伦，物之理，若或见之，不以身心尝试焉。"（《尚书引义》卷三《说命中二》）这是说，王守仁哲学所主张的"知行合一"，否认知是经过行而后获得的，他们的知、行不同于一般的知、行。虽然他们所谓知不同于一般所谓知，但是总还算属于知的范畴的，而其所谓行，则确实不属于行，因为他们以知为行，实际上即是以不行为行。这样他们即使对一般社会的和自然的知识偶然有所了解，但也不会用这种知去改造自然或改变社会的。这说明，王守仁的"知行合一"，在实质上是用知去代替行、统率行的。

*　　*　　*

可见，王守仁的"格物"和"知行合一"所坚持的是唯心主义的认识路线，目的是用道德信仰代替对客观规律的认识。他的"格物"是把先天的道德律颁发给自然界和社会；他的"知行合一"是以知代替行，把动机当成效果，取消认识论中的实践标准。他的认识论和他的道德观结合在一起，成为一种直觉主义。王守仁的认识论也具有这种唯心主义认识论的共同错误。

王守仁对于封建道德的"致良知"的信仰主义主张，也为后

来的反动统治者利用来作为毒化人民的工具。像国民党反动派所提倡的“力行哲学”,就是抄袭了王守仁的哲学思想,把法西斯主义与封建主义思想结合在一起,提倡反理性主义,用来控制人民的思想。

王守仁为建立自己的思想体系,他在反对当时占统治地位思想的朱熹的哲学时,曾经提出过一些反对崇拜旧权威旧教条的言论。为了广泛地有效地推行他的学说,他还提出根据人们的年龄和程度的区别,因材施教,分别施行以灵活简明的、容易为人接受的教育方法。作为一种教育方法,这些思想为后来的进步的思想家加以批判地吸收改造后也曾经起过积极的作用,但这些思想还是服从于他的整个学说、体系的。

第十一章

罗钦顺的理不离气思想

罗钦顺[①]，号整庵，生于公元1465年（明宪宗成化元年），卒于公元1547年（明世宗嘉靖二十六年），是与王守仁同时，并与王守仁学说直接对立的哲学家。他和王廷相都是明朝中叶地主阶级中的进步人物，和当时大官僚地主阶级有矛盾。他的哲学主要反对王守仁的主观唯心主义，他比过去的唯物主义更深刻地批判了佛教宗教哲学。在反对陆王、佛教中的错误观点的同时，也对程、朱的理学思想展开了有力的批判。罗钦顺的学说，给后来的唯物主义者王夫之的理论开辟了道路。著有《困知记》，是研究他的哲学思想的直接材料。

第一节 “理一分殊”的本体论

和我国古代元气论者一样，罗钦顺认为气是万物之源。天地万物都是一气之所化：

“人呼吸之气即天地之气。自形体而观若有内外之分，其实一气之往来耳。”（《困知记》）[②]

① 《明史》卷二八二；《明儒学案》卷四十七。

② 本章引文出自《困知记》者，一律不再注出处。

"盖通天地,亘古今,无非一气而已。气本一也,而一动一静,一往一来,一阖一辟,一升一降,循环无已,积微而著,由著复微,为四时之温凉寒暑,为万物之生长收藏。"

罗钦顺继承并发展了宋、明以来的气本体论传统。不但讲明气是万物之源,并进一步阐明气与理的关系。在这一问题上,他也是从张载到王夫之的中间环节。他集中地论证了气为本体,理不离气的观点。这些基本观点,正是王夫之在他的哲学体系中集中表述的。

"理一分殊",是自程、朱窃取了佛教华严宗、禅宗的宗教哲学观点后提出的命题。他们通过"理一分殊"的论述,以论证万物就是理或太极的体现,万物不过是分享了太极,才成为它们各自的样子的。罗钦顺对程、朱以来的以理本体论为基础的"理一分殊"的命题给以彻底的改造。因为程、朱以"理"为第一性的存在,罗钦顺则以气为第一性的存在。同样的"理一分殊",就具有了不同的意义。他说:

"窃以性命之妙,无出理一分殊四字。盖一物之生,受气之初,其理惟一;成形之后,其分则殊。其分之殊,莫非自然之理,其理之一,常在分殊之中,此所以为性命之妙也。"

这是对物质世界及其规律(理)相互关系的正确叙述。先有了气,才有万物产生;罗钦顺认为万物所以成为万物,物质世界的多样性,就在于它有着"理一分殊"的关系,普遍意义的规律性是通过个别具体事物才能表现出来。这里,罗钦顺已接触到哲学上个别和一般的辩证关系:

"所谓理一者,须就分殊见得来,方是真切。"

这是对于那些以"理"为最高实体的理本体论的直接打击。程、朱一派的理本体论哲学家,都认为有一个最高的理,也叫做太极,

由这样的太极或理来统辖着世界万物的秩序。罗钦顺针对这样的本体论主张，指出这种“理”是虚构的，“理”绝不能认为是可以脱离事物而单独存在的精神实体：

“初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。”

他更进一步论述理和气的关系：

“窃尝以为气之聚便是理之聚，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，事物之始终，莫不皆然。”

罗钦顺明确地驳斥了朱熹等人所说的理是“生物之本”，气是“生物之具”，“天地之间有理有气”，“气之所聚，理即在焉，然理终为主”的观点。朱熹说气所聚的地方，理也在那里；罗钦顺说“气之聚便是理之聚”，理是气的理，所以他接着说，“气之散便是散之理”，散之理是由于“气之散”，这和朱熹的观点是根本对立的。

另一方面，罗钦顺恰当地指出了物质（气）和它的规律（理）还不就是一回事，不能混同。他说：“理须就气上认得，然认气为理，便不是。”在承认气为本体的前提下，说明气和理既有区别，又有联系的体用关系。这是我国元气本体论哲学的一个基本观点。

和理气问题相联系的另一个本体论的问题就是宋、明理学家一向关心的“道器”关系问题。程、朱派理学家，都强调道器应截然划分开，道是形而上者，器是形而下者。罗钦顺说：

“薛文清[①]……云理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器，其

① 薛瑄（公元1389年—公元1464年）见《明史》卷二八二，《明儒学案》卷七《河东学案》。

言当矣。至于反复证明气有聚散，理无聚散之理，愚则不能无疑。盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免有窒碍也。”

罗钦顺反对道和器有形而上和形而下的分别，反对以理气为二物。他说：

“理一也，必因感而后形，感则两也。不有两则无一。然天地间无适而非感应，是故无适而非理。”

“不有两则无一”，是罗钦顺元气本体论的基本原则，理不能离开物而单独存在，理只能是气的理，认识理也只能通过气的运动变化：

“理只是气之理。当于气之转折处理之。往而来，来而往，便是转折处也。若夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。‘易有太极’，此之谓也。”

他说，理并不是真有一个实体，而是“若有一物主宰乎其间而使之然”，事物的变化有它的必然性(不能不来，不能不往)，因此，才叫做理，理只能说是事物的理、气的理，理从来不可能离开气。他评论有人论理气关系时说：“若论一，则不徒理一，而气亦一也；若论万，则不徒气万，而理亦万也。”他认为这种观点基本上是正确的，“但亦字稍觉未安”。由于以上的观点，他也反对朱熹等人把太极说成高高在上，脱离万物的精神实体。他说：

“言阴阳则太极在其中矣，言太极则阴阳在其中矣。一而二，二而一者也。”

“天地间非阴阳不化，非太极不神。然遂以太极为神，以阴阳为化则不可。夫化乃阴阳之所为，而阴阳非化也。神乃太极之所为，而太极非神也。为之为言，所谓(‘谓’原作

'为'，拟改）'莫之为而为'者也。"

这是对于张载的《正蒙》中"一故神，两故化"的阐释。他纠正了那些唯心主义者对张载的气本体论哲学的曲解，坚决维护了理不离气，道不离器的正确立场。他对周敦颐的《太极图说》中"无极之真，二五之精，妙合而凝"的说法提出了怀疑，他说：

"凡物必两而后可以言合。太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，方其未合之先，安在耶？"

把"太极"与"阴阳"割裂，罗钦顺认为实际上就是以理气为二物，是错误的，"朱子（熹）终身认理气为二物"，其错误的根源是受了《太极图说》错误观点的影响。在这里，他既批判周敦颐，也间接地批判了朱熹。

罗钦顺坚决反对理与气可以分离的观点，也反对形而上与形而下可以割裂的观点。他认为程颐说，一阴一阳不能算是道，所以阴阳者，才是道。"窃详所以二字"，"未免有二物之嫌"。他也指出朱熹说，"理与气决是二物"，这都是不正确的。罗钦顺虽没有公开批判程、朱，只是委婉地声称程、朱的见解"小有未合"，他的观点和程、朱的根本的对立，却是十分鲜明的。

关于道器关系、理气关系的深刻论述，到了王夫之达到元气本体论哲学的高峰。王夫之的某些基本观点，罗钦顺都提供了初步的思想线索。他自以为属于程、朱学派，但他的哲学体系和程、朱的理在事外，道在器外的认理气为二物的本体论是完全相反的。

第二节　对王守仁等夸大人心作用的批判

以王守仁为代表的良知学说，在当时势力十分强大，有广泛

的社会影响。罗钦顺曾和王守仁展开了直接的辩论。他从元气本体论的立场,首先指出,天地万物不是心的产物。他反驳从陆九渊到王守仁等以"天地万物皆吾心之变化"的错误观点。第一,他指出万物的存在是客观的、不以人的存亡而改变:

"若谓天地人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。"

因为:

"发育万物自是造化之功用,人何与焉?"

又说:

"若谓其心通者洞见天地人物,皆在吾性量之中,而此心可以范围天地,则是心大而天地小矣,是以天地为有限量矣。本欲其一,反成二物,谓之知道,可乎?"

这是说陆、王等人为了把一切统一于心中(本欲其一),但是他们把有限的心(性量)说成比天地还大,把无限的天地说得比心还小,以致把天地万物颠倒地对立起来,所以是错的。因为"天地之变化,万古自如,人心之变化与生俱生,则亦与生俱尽,谓其常住不灭,无是理也"。主观世界是意识的活动,而客观物质世界是永恒不灭的,罗钦顺指出,陆、王等人"以藐焉数尺之躯,乃欲私造化为己物",是十分不知自量的。罗钦顺说,他们的错误是以主观世界代替客观世界,是"将形影弄精神","殊不知镜中之像与镜原不相属。"罗钦顺批判他们不应当以主观代替客观,这一点是正确的,但是他过分强调了客观不受主观的影响的一方面,认为客观世界"万古自如",这是缺少辩证法观点的。他为了反对陆、王等人以镜中像代替真像,他却强调说,"镜中之像与镜原不相属",他认为镜中之像和镜毫无关系,居然把认识者的心(镜)与认识中的印象(镜中像)绝对割裂,这就走到另一个极端去了。

第二，罗钦顺从元气本体论的观点指出陆、王等人的认识论是荒谬的，因为他们取消了对外物的认识，他们反对认识外物之理。他们口头上"亦尝言致思，亦尝言格物，亦尝言穷理"，"殊不知言虽是而所指则非。"因为他们所穷的理，并不是客观的物理，而是心之理。罗钦顺说：

"人之有心，固然亦是一物，然专以格物为格此心，则不可。……岂可谓心即理，而以穷理为穷此心哉？"

他又反驳王守仁的"格物说"道：

"执事谓意在于事亲，即事亲是一物；意在于事君，即事君为一物。谓如此类不妨说得行矣。"

但是，如果认识外界的鸢飞、鱼跃，又怎能使它们"正其不正以归于正"① 呢？王守仁曾说过：

"吾心之良知即所谓天理也。致吾心之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。"

罗钦顺驳斥了这种说法，认为首先不符合《大学》的原义，《大学》说"致知在格物"，而没有说格物在致知。而且在逻辑上也是自相矛盾的，因为王守仁先说格物要"精察此心之天理以致其本来之良知"，又说"致其良知以精察此心之理"。王守仁本来要论证良知就是天理，天理也就是良知，这种格物说，却把良知与天理说成两个东西了。

第三，罗钦顺指出，认识过程是用"心"去认识"理"，而心不等于理。陆、王等人的哲学却错误地以心为理，等于取消了认识。他说：

① "正其不正以归于正"是王守仁的格物说的定义。

"象山之教学者,顾以为此心但存,则此理自明。当恻隐处自恻隐,当羞恶处自羞恶,……若然,则无所用乎思矣。……夫不思而得,乃圣人分上事,所谓生而知之者,岂学者之所及哉?苟学而不思,此理终无由而得。……遂乃执灵觉以为至道,谓非禅学而何!"

罗钦顺认为有所谓"不思而得"的"圣人",这是不对的,但是他斗争的主要锋芒在于揭露陆九渊、王守仁等人以心为理的哲学其理论根源并不是正统的儒家孔、孟之说,他们是禅学。罗钦顺在宋、明唯物主义理学家中,对佛教著作进行过较多的钻研,他是早期相信佛教宗教哲学,后来又从佛教中解脱出来的一个哲学家①,因而他对佛教宗教哲学的批判也比当时一般反佛教的哲学家较深刻。

罗钦顺曾引用佛教禅宗的四句有名的偈,进行了分析。相传周敦颐曾向僧寿涯问学。僧寿涯有偈云:

"有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时凋。"

罗钦顺指出,这二十个字,表面上和儒家的观点差不多,但是有三个字值得注意:有物先天地的物字,和能为万象主的万象二字。佛教所谓有"物"先天地,并不是物质宇宙或气,而是指的"佛性"。"万象"也不是指的客观万事万物,他们认为山河大地都是虚幻的,他们所谓万象不过是知觉所造成的幻觉。因而罗钦顺归纳佛教宗教哲学的特点是"有见于心,无见于性":

"佛以离情遣著,然后可以入道。故欲人于见闻知觉、一切离之。离之云者,非不见不闻,无知无觉也,不著于见闻知

① 高景逸论罗钦顺:于禅学尤极探讨,发其所以不同之故,自唐以来,排斥佛氏未有若是之明且悉者。

觉而已矣。《金刚经》所谓心不住法而行布施，应无所著而生清净心，即其义也。然佛氏之所谓性，不亦明甚矣乎！彼明以知觉为性，始终不知性之为理。”

罗钦顺从元气本体论的自然观、认识论的观点驳斥了佛教宗教哲学以世界为幻妄的谬说，这是正确的，在这一点，他上继张载，下接王夫之，在反佛教的斗争的战线上起着承先启后的环节作用。但是一涉及与封建地主阶级有直接利益的社会、伦理方面的问题，地主阶级的偏见就障蔽了他的视野。罗钦顺认为佛教的“佛性”不包括君臣、夫妇等封建伦常关系，是违反了人性，因而才是错误的，说它“无见于性”。其实，罗钦顺等封建学者所谓君臣、夫妇关系是出于先天的“人性”又何尝是真有的，也还是同样虚妄的。罗钦顺曾指责陆九渊等人不能从世界观上和佛教划清界限，是“阳避其名而阴用其实”，“未尝显言其道之有异”。而罗钦顺自己，还是和陆九渊犯了同样的错误。在这一问题上，罗钦顺不及张载反佛教的彻底。这种不彻底显然受了他的先天道德观和人性论的连累。

第三节　先天道德观和人性论

罗钦顺从他的理一分殊的本体论推衍出他的先天道德观和人性论。他说：

“盈天地间者唯万物，人固万物中之一物耳。乾道变化，各正性命，人犹物也，我犹人也。其理容有二哉？”

只就世界万物都统一于物质来说，罗钦顺指出人是万物中之一物，人与物都有共同的规律，其理不容有二。万物的存在是客观的，万物的规律也是客观的。罗钦顺也和许多古代的哲学家一

样,把自然界的原则搬用来说明社会现象。他接着推论说:

"然[人之]形质既具,其分不能不殊。分殊,故各私其身;理一,故皆备于我。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。"

人和万物都是来源于气,气之理是一,但通过万殊而有所表现出来。气质之性也就是天命之性:

"程、张本思、孟以言性,既专主乎理,复推气质之说,则分之殊者,诚亦尽之。但曰天命之性,固已就气质而言之矣。曰气质之性,非天命之性乎?一性而两名!"

罗钦顺认为程、张等人没有必要区别天命之性与气质之性,用不着"一性而两名"。他说:"以气质与天命对言,语终未莹。朱子(熹)犹恐人之视为二物也,乃曰,气质之性即太极全体堕在气质之中。夫既以堕言,理气不容无罅缝矣。惟以理一分殊蔽之,自无往而不通。"

在人性论中,罗钦顺也贯彻了他的理不能离气的原则,他反对脱离气质之性来谈天命之性。人的身体结构、生理欲望都属于气质之性方面的,所以罗钦顺不同意朱熹、陆九渊等人把"天理"和"人欲"看成善恶的对立关系。他说:

"《乐记》人生而静,天之性也,感物而动,性之欲也……一段,义理精粹,要非圣人不能言。象山从而疑之,过矣。彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲,固同出于天,盖有必然而不容已,且有当然而不可易者。"

这是说人们的欲望,出自天性,不能认为不应当有,更不能把欲望说成是恶。欲是否可以成为恶,要看具体的条件:

"于其所不容已者而皆合乎当然之则,夫安往而非善乎?惟其恣情纵欲而不知死,斯为恶耳。先儒以去人欲、遏

人欲为言，盖所以防其流者不得不严，但语意似乎偏重。夫欲与喜、怒、哀、乐皆性之所有者，喜、怒、哀、乐又可去乎？”

罗钦顺服膺程、朱，不敢指名对他们批判，只举出陆九渊作为批判的对象，又不便把程、朱的过失说得过于严重，只说他们“语意似乎偏重”。语气尽管颇为含蓄，但问题的实质揭露得十分明确，他反对以“人欲”为恶，反对把“天理”与“人欲”对立起来。

“天理”不能离“人欲”，“天理”即在“人欲”中，这是对僧侣主义的人性论的直接打击。王夫之在这一方面有了更多的发挥，清代戴震有了进一步完备的理论。罗钦顺已开始向封建保守主义的伦理思想进行了有积极意义的驳斥。

对于天理和人性问题，罗钦顺没有很好地贯彻他的唯物主义原则。他认为人性就是天理，封建道德规范是人性中固有的天理：

“知能乃人心之妙用，爱敬乃人心之天理也。”

“心者人之神明，性者人之生理；理之所在谓之心，心之所存谓之性。”

“天性之真，乃其本体，明觉自然，乃其妙用。天性正于受生之初，明觉发于既生之后。有体必有用，而用不可以为体也。”

从罗钦顺的论述，可以看到，他的人性论有以下几点内容：第一，封建伦理道德是人的天性，也就是天理；第二，“性”是人之生理，生活的最高原则；第三，“性”是本体，知觉活动是性的作用、现象；第四，人性是先天的，人性所具有的道德规范也是先天的，而知识、明觉是后天学来的。由于以上这些基本观点，他反对王守仁的良知说时，曾说：

“近时有以良知为天理者，然则爱敬果何物乎？”

罗钦顺在人性论的问题上不同意王守仁以知觉为天理，因为他认为知觉是属于“心”的灵明，是性之用，而不是“性”、不是“天理”。罗钦顺没有指出王守仁的良知说的错误在于主张先天的道德说，他不满意的仅仅是王守仁以知觉为性，不满意王守仁的良知说。罗钦顺自己，在这个问题上和程、朱走了同一条道路——主张先天人性论。在自然观、认识论方面，罗钦顺和程、朱的理本体论划清了界限，用元气本体论的“理一分殊”改造了程、朱的“理一分殊”的本体论。由于阶级立场的局限，他没有，也不可能和程、朱等人提出不同的道德观，因此，他的人性论又与程、朱合流。这是罗钦顺的哲学体系中自相矛盾的地方。关于这一点黄宗羲曾初步揭示出，罗钦顺以“性先心后”，在理论上不得不承认先有仁义礼智之性，然后由此派生出恻隐之心、是非之心等等感情思想活动。先有敬爱的天理，然后才有敬爱的行为。那就是说：“舍明觉自然有条理之心，而别求所谓性；亦犹舍屈伸往来之气，而别求所谓理矣。”黄宗羲又说，朱熹把性看做第一性的，把情看做第二性的，和他把理看做第一性的，把气看做第二性的观点是一致的，在体系上还没有矛盾，因为朱熹本来就宣称性与情，理与气，天理与人欲是两回事，不是一回事。但是罗钦顺认为气与理不可分，天理与人欲也不可分，与朱熹对立，惟独对心性问题上又与朱熹一致，“故不能自一其说耳”。①

黄宗羲指出了罗钦顺的人性论在体系上自相矛盾，这当然是他的缺点；我们应当指出的他的主要错误是把人性说成超越的本体，脱离了人的阶级性、社会性来讲人性，其结论不能不是自相矛盾的。我们也要指出，正确的理论在逻辑上必不自相矛

① 大意见《明儒学案》卷四十七，黄宗羲对罗钦顺的评论。

盾；而唯心主义的学说，即使首尾一贯，它还是错误的。朱熹的哲学，即使能“自一其说”，仍然是荒谬的。

第十二章

王廷相的理在气中思想

第一节　王廷相的生平及其社会活动

王廷相[①]，字子衡，河南仪封人，生于公元1474年（明宪宗成化十年），死于1544年（世宗嘉靖二十三年）。他做过南京兵部尚书。

王廷相生活的时代，明王朝已经开始腐败，宦官和奸臣相继把持朝政，贪贿成风，阶级矛盾尖锐，农民起义不断发生。王廷相不满意宦官的专横，他曾因得罪宦官刘瑾，被贬谪为亳州判官。后被召回任御史，出按陕西时又曾对镇守陕西的宦官廖鹏加以裁抑；后来视学京畿，又反对两个宦官纳贿干及学政，因而受到廖鹏等人诬害，又复遭贬为赣榆县丞。嘉靖年间，宰相严嵩当权，贿赂公行，王廷相亦曾单独上疏予以抨击。

王廷相和宦官大官僚集团进行坚决斗争，反映了地主阶级当中进步集团与顽固保守集团的矛盾。他要求统治者应当节俭，不应当过分地剥削人民，他说：

“天下顺治在民富，天下和静在民乐，天下兴行在民趋

① 见《明史》卷一九四。

于正。上节俭，则寡取于民而富矣；上简易，则动于民者寡而乐矣；上稽道于圣，则民不惑于异术而趋于正矣。”（《慎言·御民篇》）

他批评当时的社会政治：“今之时政繁矣，风侈矣，民劳矣，财困矣，生促矣，天下之大灾也。”（同上）他认为人民喜欢财利、安居、乐生，这是正当的，不应侵害，统治者照顾到人民的正当利益就可以得到民心（见《送刘伯山之广灵令序》）。他不同意以地区的区别来划分人民的好坏，认为只要政治好，人民就好，他说：“使我之政诚无害其民焉，而民又忍有不肖之心以及我者哉！故曰民无刁良，惟政翕张。”（同上）这些见解表明，王廷相对于人民是有些同情心的。

王廷相虽然曾经和宦官官僚集团作斗争，曾经抨击当时的腐败政治，在政治上有些开明的主张，但他最终所要维护的仍是地主阶级的根本利益。为了保卫地主阶级的政权，他在任湖广按察使以及任副都御史巡抚四川期间，还镇压过当时的农民起义。

王廷相对自然科学也有深刻研究，在天文学方面著有《岁差考》，《玄浑考》；他对音律学也有研究，著有《律尺考》等。自然科学方面的知识，是他哲学思想的源泉之一。

王廷相的哲学著作有《慎言》、《雅述》、《性辩》、《横渠理气辩》、《答何柏斋造化论十四首》等。他的著作收集在《王氏家藏集》和《内台集》中。

第二节　“理在气中”的元气本体论

王廷相的哲学思想基础是传统的“气”一元论。他发展了张载在《正蒙》中提出的“太虚不能无气”的思想，他说：“天地未形，

惟有太空，空即太虚，冲然元气。"(《雅述上篇》)在天地万物未产生以前，充满宇宙的是物质的"元气"。在"元气"中蕴涵着天地万物的生机，他说："气不离虚，虚不离气，天地日月万形之种，皆备于内，一氤氲萌蘖而万有成质矣。"(同上)"元气"是物质世界的根源。

王廷相的元气本体论，反对宋以来唯心主义理学"理在事先"的命题。程朱派和陆王派理学家都认为"理"(或"道")是物质世界的根源，所谓"理"，实质上是人的理念(绝对化了的伦理道德意识)。"理"超越于物质世界之上，即所谓"理"在"气"之上，在"气"之先。这种超物质的"理"，实质上是人格神"上帝"的变种。王廷相批评程颐说：

> "伊川曰：'阴阳者，气也；所以阴阳者道也'。未尝即以理为气。嗟乎！此大节之不合者也。余尝以为元气之上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳则天地万物之性理备矣，非元气之外又有物以主宰之也。今曰所以阴阳者道也；夫道也者，空虚无着之名也，何以能动静而为阴阳？"(《答薛君采论性书》)

这里说的"元气之上无物"，是认为作为物质的原始基础的"元气"之外再没有什么神秘的本体作为主宰。所谓"元神"是指"元气"自身所具有的运动变化的属性。程颐所说的"所以阴阳者道也"，是离"气"言"道"，把"道"作为"气"的主宰，这样的脱离气的道就成了空虚无着的东西，空虚无着怎么会生出动静，并且生出阴阳二气呢？

王廷相进一步批评说："……不知所谓主宰者是何物事？有形色耶？有机轴耶？抑纬书所云十二神人弄丸耶？"(同上)他认为如果硬在"元气"之上找一个主宰，势必倒向宗教神秘主义。王

廷相也批评朱熹说：

"南宋以来，独以理言太极而恶涉于气，如曰：'未有天地，毕竟是有此理'，如曰：'源头只有此理，立乎二气五行万物之先'……嗟乎！支离颠倒，岂其然耶！万理皆出于气，无悬空独立之理。造化自有入无，自无为有，此气常在，未尝澌灭。"（《太极辩》）

王廷相说"理"是"气"的规律，规律寓于客观事物之内，所以没有悬空独立之"理"。事物虽然有发生、发展以及死灭等运动变化，而"元气"却是永恒存在的，"元气"无始无终，无边无涯，所以不会有在"元气"之先或"元气"之上的"理"或"道"。朱熹说理在气先，气由理所生，这个"理"也叫做"太极"，完全是虚构出来的精神性的实体，王廷相否认理能离气存在，当然也否认元气之外还有什么"太极"，他从元气本体论出发给予"太极"以重新解释说："（气）不知其所至，故曰太极，不可以为象，故曰太虚，非曰阴阳之外有虚有极也"（《慎言·道体篇》）。这是说，从"元气"无限性来说，可以叫做"太极"，从"元气"没有具体形象来说，可以叫做"太虚"。"太极""太虚"指天地万物未形成以前的"元气"而言，元气为万物之体，万物为元气之用。

王廷相否定"理在气先"，他把物质世界变化的过程叫做"气化"。他说：

"气至而滋息，伸乎合一之妙也。气返而游散，归乎太虚之体也。是故气有聚散，无灭息。"（《慎言·道体篇》）

"元气"所以运动变化，王廷相认为是因为其中包含有"阳气"和"阴气"这两个对立面，二气交感引起运动。由"元气"所生的万物也都包含有阴阳两个对立面，他说："阴阳即元气，其体之始，本自相浑，不可离析。故所生化之物，有阴有阳，亦不能相离。"（《答

何柏斋造化论》)任何事物都不可能只有阳而无阴,或只有阴而无阳,失去一方而另一方就不能成立。他说:"盖谓二气相待而有,离其一不可得者。"(同上)但物类有阴阳两种区别,如"气"有水火,动物有牝牡,人类有男女。水为阴,火为阳,牝为阴,牡为阳,男为阳,女为阴。这种区别的性质是由阴阳两个对立面有一方占据了主导地位所决定的,即他所说"气有偏盛,遂为物主矣"(同上)。如男是阳占了主要方面,其中仍然含有阴;女是阴占有主要方面,其中仍然含有阳。他说:"男女牝牡皆阴阳相合是也。"(同上)由于当时科学水平的局限,这种对于阴阳的见解虽然简单、幼稚,但他强调事物内部有其固有的对立面,这一对立面的斗争成为运动变化的原因,所谓"阴阳者,造化之橐钥也"(《慎言·道体篇》),这一思想在形成他的元气本体论自然观中是有重要意义的。王廷相已经把阴阳交感引起运动当作事物的规律看待,他说:"阴不离于阳,阳不离于阴,曰道。"(《慎言·乾运篇》)他对于阴阳二气推动运动变化作了生动的描述:

> "阴遏乎阳,畜之极转而为风。大遏则大吹,小遏则小吹。夏无巨风者,阳盛之极,阴不能以遏之也。阳伏于阴,发之暴声面为雷。其声缓者,厥伏浅,其声迅者,厥伏固。冬而雷收其声者,阴盛之极,阳不得以发之也。"(同上)

这种从事物的矛盾中寻求事物运动的原因,是符合辩证法的观点的。但他只简单地猜测到了事物的一些矛盾性,还不可能科学地理解事物矛盾的千差万别的复杂关系,不能形成有系统的理论。因而这种辩证法观点仍然带着自发的朴素的性质。

对于事物的必然性和偶然性王廷相也有所了解,他把事物普遍的一般的规律叫做"常",而把特殊的偶然的现象叫做"变"。如四时寒暑的变化是由日之进退引起的:冬天日南去,天气寒

冷，夏天日北来，天气暑热，这是一般的规律，叫“常”。但夏天遇到阴雨有时也冷，冬天遇到晴明天气也温暖，这是特殊现象，叫“变”。又如夏天不刮巨风，冬天不打迅雷是“常”，但有时夏天偶有巨风，冬天偶然打雷就是“变”（见《慎言·乾运篇》）。他提出“常”与“变”的区别，是要人不要把偶然现象当作必然规律，以防止宗教唯心主义利用来进行许多牵强附会的宣传；另外他也要人不要用一般规律否定偶然变化，以防止人们对于事物都是执一而论，失去因时制宜的灵活性。

客观事物是千差万别的，而且处在不断的运动变化中，因而就不可能有一成不变的“道”或“理”。王廷相反驳唯心主义理学家认为“气”有变化而“理”无变化的形而上学观点。他说：“天地之间，一气生生，而常，而变，万有不齐。故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遗理万，偏矣”（《雅述上篇》）。理在气中，理随气变。如果说气有变化而理无变化，实际是割裂了理和气的关系，这在事实上是不存在的。

他继续驳斥程朱派理学家说：

> “儒者曰：天地间万形皆有敝，惟理独不朽，此殆类痴言也。理无形质安得而朽！以其情实论之，揖让之然后为伐放，伐放之后为篡夺，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，理因时致宜，逝者皆刍狗矣，不亦朽敝乎哉！”（《雅述下篇》）

这是说，“理”作为事物的规律，它是无形体的，因而说不上朽与不朽。但客观事物不断发展变化，作为事物的规律的“理”也要随着事物的朽败而失效，事物朽败了，做为事物的“理”也就变成“刍狗”一般，没有作用了。因此，认为天地间万物都有朽败，而“理”则永恒不朽，是不合情理的。

对于鬼神、风水等等世俗宗教迷信，王廷相也提出了批判，反对了五行相胜的目的论以及种种天人感应等思想。

王廷相的哲学思想富有战斗批判的精神，和唯心主义理学形成尖锐的对立，他的“理在气中”的思想发展了张载的气本体论思想，并对后来的气本体论哲学家王夫之有重要影响，在我国后期封建社会中，他的哲学思想有承先启后的作用。

王廷相的气本体论思想仍然是直观的朴素的，他还不能科学地理解物质世界复杂的发展过程，他说：

> “万物巨细柔刚，各异其材。声色、臭味，各殊其性。阅千古而不变者，气种之有定也。人不肖其父则肖其母；数世之后，必有与祖同其体貌者，气种之复其本也。”(《慎言·道体篇》)

这里，他细致地观察到生物遗传过程中间接遗传的某种现象，但由于当时科学发展水平的局限，使他做出了不科学的结论，使他陷于“气种有定”的形而上学的错误中。

第三节　以行为主的认识论

王廷相的认识论，认为客观世界是认识的源泉，感觉经验是认识的基础。人的主观认识能力必须与客观事物相接触，然后才能产生认识，即所谓“思与见闻之会”。他说：

> “心者，栖神之舍，神者，知识之本，思者，神识之妙用也，自圣人以下，必待此而后知。故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉，长而出之，则日用之物不能辨矣。而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端

倪，可得而知乎？”（《雅述上篇》）

这是说人是有精神，即认识能力，但是认识却离不开对于客观事物的见闻。因为物和理都是客观的，从对一般日常之物的认识到深奥的天下古今事变的认识，都必须有客观事实为根据，即必须要有“端倪”，否则认识就将会是无源之水，无本之木。

王廷相还把人的认识分为“天性”之知和“人道”之知。他说：

> “婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容已者。自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之亲，亦积习稔熟然耳。”（《雅述上篇》）

这里说的“天性”之知，是指人生理所具有的感觉和知觉的能力；“人道”之知，乃是指的后天的学习知识，其中包括了父母兄弟之亲等伦理道德观念。说明人的认识都是经过学习，社会生活，经过对事物的领悟，或者由于错误而得到教训，或者由于怀疑而去研究而得到的，这就反驳了先天认识的存在。

王廷相初步接触到人的认识活动包括由感性认识上升到理性认识两个过程，理性认识虽然高于感性认识，但不能超越感性认识。他说：“必从格物致知始，则无凭虚泛妄之私；必从洒扫应对始，则无过高躐等之病。上达则存乎熟矣。”（《慎言·潜心篇》）这里说的格物致知，乃是指对事物进行实地观察、研究和学习等认识的初步活动，认识是在有丰富的感性经验的基础上逐渐由浅入深的过程。他又说：

> “夫神性虽灵，必借见闻思虑而知；积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣。虽至圣莫不由此。”（《雅述上篇》）

他指出理性认识必须以感性认识为基础，同时对理性认识给予

很高的估价。他认为客观世界的运动变化是不依赖人的意志的，但人却完全能够认识这些运动变化的规律，如他说："命则天道发育万物者，人不得而与焉。然其情状变化，不能逃吾所感之通。"(《慎言·作圣篇》)王廷相还说人根据事实进行推理判断，能够推断过去和预见将来，并举例说，从"山石之欹侧"可以推知"古地之曾倾坠"；从"山有壑谷"推知是"水道之荡而日下"形成的；对于平原他推测出是由于高地水土冲刷下来，逐渐堆积而成的(见《慎言·乾运篇》)。王廷相指出不能仅仅满足于见闻等感性认识："耳目之闻见，善用之足以广其心，不善用之适以狭其心。"(《慎言·见闻篇》)如果局限于感性见闻，不只不能增进知识，反而束缚了认识。因此，他不仅强调知识要广博，而且尤其强调知识要精通，他说：

> "广识未必皆当，而思之自得者真；泛讲未必吻合，而习之纯熟者妙。是故君子之学，博于外而尤贵精于内，讨诸理而尤贵达于事。"(《慎言·潜心篇》)

王廷相十分强调"行"在认识中的作用，他说："学之术有二，曰致知，曰履事，兼之者上也。"又说："虽然精于仁义之术，优人尧、舜之域，必知行兼举者能之矣。"(《慎言·小宗篇》)他所说的"行"，主要是指个人的一些践履，如观察、学习和做事等，还不是我们今天所指的阶级斗争和生产斗争的实践。但他强调个人的实际活动是获得学问知识的重要条件，这在当时反对心即是理的先验论思想是有重要意义的。因为这种思想主张知识是先天固有的，根本排斥任何实践活动。他指出当时陆、王一派和程、朱一派都排斥实践的情形：

> "有为虚静以养心者，终日端坐，块然枯守其形而立，曰学之宁静致远在此矣；有为泛讲以求知者，研究载籍，日从

事乎清虚之谈，曰学之物格知至在此矣。”（《石龙书院学辩》）

他对于上述两种求知道路都进行了尖锐的批判，他批判虚静养心以求知的主张说：

“夫心固虚灵，而应者必借视听聪明，会于人事而后灵能长焉。赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣；而况君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之节度乎？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！”（同上）

这里说的“接习”，就是指人的一些实践活动，说明脱离了与客观世界的接触，脱离了实践活动，任何知识都是得不到的。他也批判泛讲求知的道路，他说：

“世有闭户而学操舟之术者，何以舵、何以招、何以橹、何以帆、何以引笮，乃罔不讲而预也；及夫出而试诸山溪之滥，大者风水夺其能，次者滩漩汩其智，其不缘而败者几希！何也？风水之险，必熟其机者然后能审而应之；虚讲而臆度不足以擅其功矣。夫山溪且尔，而况江河之澎汹，洋海之渺茫乎？彼徒泛讲而无实历者，何以异此。”（同上）

这里说的“实历”即指实际经历，说明操舟之术如果不去实际经历，只是闭门虚谈和臆度是根本学不会的。王廷相认为，人通过实行去学习、体验，才能获得灵活应付各种复杂事变的本领，这就是他说的“精实”、“达变”之学。那些排斥实践、轻视实行的人们，他们表现得不是狂妄即是迂腐，遇到实际情形则不能达权应变，毫无用处。所以他批评他们为“禅定”和“支离”，指出他们颠倒主客关系、造成理论和实际脱节的害处。

王廷相强调知识是后天学习得来的，他还反对前辈理学家

提倡有所谓先天的"德性之知"。他指出除了由"思与见闻之会"所获得的知识而外,不能再有什么先天的"德性之知"。他批评说:

> "世之儒者乃曰,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。嗟乎!其禅乎!不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神,此内外相须之自然也。"(《雅述上篇》)

"德性之知"是张载提出来的,这是张载元气本体论体系的致命伤,它被后来程朱派理学家加以发展,认为"德性之知"生于天性,不同于一般知识,完全依靠内心体悟而得到。王守仁的"致良知"学说的性质就是这样。王廷相认为这种见解和佛教的宗教哲学主张一样,因此他称之为"禅"。王廷相所说的"思与见闻必由吾心之神",是说思维和感觉都是人的思维或感觉器官的作用,而认识是主观和客观接触的结果,即所谓"内外相须之自然"。没有脱离开人对客观事物的认识之外的驾空的"德性之知"。自幼幽闭的孩童,长大了不能辨别牛马,更不用说他能懂得什么是君臣父子之道了。王廷相还批评程朱派思想家关于人的认识有所谓"未发之中"的说法,"未发之中"是说人心中具有完美的先天的封建道德。这种观点运用到认识论上是说,可以由心内自然地生出正确的行动,有"未发之中"就能"发而皆中"。这些思想家相信正确的知识无须由客观实践去检验,完全是人的内心所固有的。王廷相批判了这种颠倒了的认识路线,认为"未发"不可能"中",他说:"余所谓圣愚一贯者,以其性未发皆不可得而知其中也。"(《答薛君采论性书》)这里说的圣愚一贯,是指任何人的认识都是经过学习,经过亲身的客观实历得来的,不可能有先验的"未发之中"。他又说:"若曰:人心未发皆有天然之中,何至应事

便至迷瞽偏倚，此则体用支离，内外心迹判然不照，非理之所有也。”（同上）这是说，如果说“未发”皆“中”，那么“发”就不能有不“中”，否则将会自相矛盾，事实上“中”都是后天学习得来的，不是先天生成的。

王廷相的认识论和他的自然观一样，都富有战斗性，在当时反对理本体论或心即理说的斗争中达到了较高的成就。但是，他也和古代一切元气论者一样，不了解人的社会性，不可能科学地理解认识和实践的关系。王廷相所说的实行只是个人的行动，他重视的“行”也主要是从个人的政治活动和道德修养方面去考虑的。他对于劳动人民的和阶级斗争是轻视的，他曾说：“愚谬安足成乱，故乱天下者，才智之雄也”（《慎言·御民篇》）。所谓“愚谬”乃是指的劳动者。这种观点使他过分夸大“圣人”的认识作用，如说：“圣人心有是神，则触处洞然，故曰声人心通。圣人心有是理，则随感而应，故曰左右逢原”（《慎言·作圣篇》）。他也把认识论的问题和道德问题结合起来，要人“澄思寡欲”，“天理充满，无少亏欠”以保证认识正确。由于他把认识论的问题看成是为了精通“圣人之道”，因而他把统治者的聪明睿智抬得很高，使他的认识论有夸大理性认识的倾向。这些情况不能不使他认识论方面的正确思想受到局限。

第四节　以形气为基础的人性论

王廷相试图给人性问题以生理学的解释，以反对当时流行的先天人性论。唯心主义理学家都以所谓“本然之性”和“气质之性”，以所谓“道心”和“人心”来区别“天理”和“人欲”，区别人性善或性恶。他们所说的“本然之性”或“道心”，是指人的伦理道德

观念;所谓"气质之性"或"人心",是指人的生理体质以及为了满足生存要求的欲望。他们认为"本然之性"是天赋的,是由"理"所生的,但它受到"气质之性"或"人心"的蒙蔽便会产生恶。因此,要人排除这种蒙蔽,以保持或者恢复其先天的善性,这就是去"人欲"存"天理"。王廷相反驳了这种观点,他指出朱熹提倡的"本然之性"超乎"形气"之外,和佛教所说的"本性灵觉","四大之外,别有真理"是一样的。他斥这种说法为"依傍异端"(《雅述下篇·横渠理气辩》)。王廷相反对程朱等人把理气看作二物,认为人的生命是理与气拼合在一起才产生的说法,他说:

> "人具形气而后性出焉。今曰性与气合,是性别是一物,不从气出,人有生之后,各相来附合耳。此理然乎?人有生气则性存,无生气则性灭矣。"(《雅述上篇》)

他认为人性必须以形气为基础,这就是说生理条件是人性善恶的基础。这种人性论仍然是抽象人性论,但是他力图反对先天人性论所做的努力,还是值得引起重视的。王廷相还认为"道心"和"人心",善性和恶性都是人所固有的,不能把二者截然割裂,他说:

> "道化未立,我固知民之多夫人心也,道心亦与生而固有。观夫虎之负子,乌之反哺,鸡之呼食,豺之祭兽,可知矣。道化既立,我固知民之多夫道心也,人心亦与生而恒存。观夫饮食男女,人所同欲;贫贱夭病,人所同恶可知矣。谓物欲蔽之,非其本性,然则贫贱夭病,人所愿乎哉!"(《慎言·问成性篇》)

这种"道心"、"人心"同时并存的说法,表明不抹杀人的正当利益,这是进步的思想,和程、朱,陆王等理学家用封建的"天理"去抹杀人民的物质利益,要人民放弃为生存权利而斗争,是有区别

的。王廷相也强调后天的环境教育对形成人性的善恶有很大关系，他说："凡人之性成于习，圣人教之率之，法以治之，天下古今之风以善为归，以恶为禁久矣。"(《答薛君采论性书》)这说明人性善乃是长期教育学习而形成的社会风气。他又说："蛮夷者，封疆土俗限之也，圣人之教可达，孰与异吾民哉！"(《慎言·小宗篇》)不同的风俗习惯，经过教育既然可以移风易俗，这就证明那种把人性说成天生的是不正确的。

王廷相试图从唯物主义的立场说明人性，提出了不少合理的思想，但是他不了解人的社会性，更不了解人性的阶级性，他把伦理道德等人性归结为人的生理现象，仍然是抽象地谈人性，因此不能揭露形成人性的真正原因，结果不能不认为"圣人之形气纯粹，故其性无不善耳；众人之形气驳杂，故其性多不善耳"(《雅述上篇》)。这样等于承认圣人是天生的善，而众人是天生的不善，仍然没有摆脱先天人性论的影响。

第五节　历史观方面的进步思想

在历史观方面王廷相也提出了一些进步的思想。他把气变理亦变的主张运用到社会历史观上，认为人类历史是不断发展进化的。随着历史的发展，社会政治制度、伦理道德也不断地完善起来。他说：

> "鸿荒之世，犹夫禽兽也。唐、虞之际，男女有别，而礼制尚阔也。殷人五世之外许婚。周人娶妇而侄娣往媵。以今观之，犯礼伤教甚矣。当时圣人不以为非，安于时制之常故尔。是故男女之道，在古尚疏，于今为密，礼缘仁义以渐而美者也。以是望于尧、舜者，谓之不知时。"(《慎言·文王篇》)

这是说"礼"乃是随着社会的发展逐渐完善起来的,因此不能以后来的"礼"去要求往古的时代。王廷相认为,社会历史既然不断发展进步,因此社会的"道"或"理"也是不断发展变化的,"道"永远不会停滞不变,他说:

> "道无定在,故圣人因时。尧、舜以禅授,汤、武以征伐,太甲、成王以继序。道无穷尽,故圣人有不能。尧、舜之事,有羲、轩未能行者;三代之事,有尧、舜未能行者。"(《慎言·作圣篇》)

王廷相提出这些看法,是为了反对那种抵制社会进步的崇古、泥古的顽固思想。他提倡因时而变,也试图对当时腐败的社会政治加以改革,以解救当时的社会危机。他说:"法久必弊,弊必变,变所以救弊也。"(《慎言·御民篇》)他认为泥古不变,或者只满足于当前的功利,不从长远利益着想,就是"弗通于时而泥古,斯困溺于法制者也,迂;谋近小而昧远图,斯困溺于功利者也,陋。二者皆暗于道者也,谓之识局"(同上)。

历史上的治与乱与人民生产和生活的好坏,王廷相认为有极大的关系,而人民生产和生活的好坏又受政治的好坏所决定。他指出:"治安之国,其事简,其赋轻,其政平,其气和,其民乐";"危乱之国,其事繁,其赋重,其政僻以淫,其气乖,其民畏以怨。"(同上)他要统治者重视农业生产,认为"立政之本则存乎农"(《刻齐民要术序》)。他还认为国家的富强决定于农业生产,农业生产如果遭到破坏,必将造成国家仓库空虚,兵无斗志,因此他说:"农困,国之大疹也,乃不思而忧之!"(《慎言·保傅篇》)他批评统治者"作无益,崇土木,耗货财,是谓剥本"(同上)。在明朝腐败统治下,农民起义接连不断地发生,阶级斗争尖锐化。王廷相根据历史经验及当时情况看到农民起义是和过重的压迫剥削分

不开的。他一方面效忠于封建地主阶级的政权，对农民起义进行武装镇压，另方面也劝告统治者减轻对农民的压榨。他说：

> “人君侈费无度，常赋不充，必至加敛暴征，则民之蓄积耗而生计微，则家贫无所恋爱矣。以无所恋爱之心，加之以贪官狡吏之摧楚，其不舍其邑里耕桑而去者几希矣。去则流离失业，困极为盗，势所必至，此黄巾、红巾之患所由起也。”（《雅述上篇》）

这种要统治者对人民减轻一些剥削的主张，显然是从维护地主阶级长远利益着眼，但在当时残酷的压榨下，提出这种主张，还是有一定的进步意义的。

王廷相在社会历史观方面的进步思想是有很大局限的。他虽然提倡因时制宜，对腐败的政治必须改革。但他并不主张革命的改造。他说的变革是指由上而下的进行某些改良。他把“变”解释为“渐”。他说：“变有要乎？曰：渐。春不见其生而日长，秋不见其杀而日枯，渐之义也，至矣哉！”（《慎言·御民篇》）这说明，所谓“渐”就是一点一滴的改良，历史就是这样一点一滴的进化的。这种观点实质上是只承认有量变，而不承认有质变，否定了革命的变革。“变”是由上而下的改良，因而决定历史进步的仍然不能不归功于统治者。他说：

> “仁义礼乐维世之纲；风教君师作人之本。君师植风教者也，风教达礼乐者也，礼乐敷仁义者也，仁义者君师之心也，八者具而和平之治成矣。”（同上）

这是说，圣人创造了仁义礼乐等封建纲纪，封建纲纪维持了社会的和谐安定，这仍然是一种英雄伟人创造历史的英雄史观。

第十三章

王艮和泰州学派的“复初”、治心哲学

以王艮为首的泰州学派，把王守仁的哲学进行了更广泛的传播，从知识分子到劳动者都有泰州学派的门徒。泰州学派沿着王守仁的哲学道路向更彻底的方向发展。有人以为这一学派是王守仁学派的“左派”，其实它把王守仁的学说更向右发展了，它的社会作用也是消极的。

第一节　王艮的治心、保身论

王艮[①] 明南直隶泰州安丰场人，字汝止，号心斋，生于公元1483年（明宪宗成化十九年），死于公元1540年（明世宗嘉靖十九年）。他出身盐场工人，当过小商贩，他建立的学派后人称为泰州学派。他读书不拘泥传注的解释，不少发明自得。他在三十八岁时开始跟从王守仁学，接受了王守仁的“致良知”哲学思想。以后在下层人民中间也进行过活动，使王守仁一派学说在下层人民中得到广泛传播，为统治阶级在劳动人民中起了麻痹的教育

① 《明史》卷二八三；《明儒学案》卷三十二；董燧《王心斋先生年谱》。

作用。他的著作有《王心斋先生全集》。

王艮在接受王守仁"良知"学说以前，已建立了自己的哲学体系，有自己的"格物说"。他和王守仁的观点本来就比较接近。王艮解释《大学》的"格物"，说："格物即是止至善。""格物之物，即物有本末之物。"(《遗集》卷一《语录》)他认为符合于封建社会的道德标准的就是"至善"，就是"本"。他又解释"本"是自己，"末"是天下国家，要从自我出发去矫正天地万物，使皆符合封建社会的道德标准。他说："行有不得者，皆反求诸己，反己是格物的工夫。其身正而天下归之，正己而物正也。"(同上)"知修身。"是天下国家之本，则以天地万物依于己，不以己依于天地万物"(同上)"吾身犹矩，天下国家犹方。天下国家不方，还是吾身不方。"(同上)他认为主观的心是衡量客观世界万物的尺度，"格物"就是从"正己"，到"使天地万物依于己"而都正。这是认为自己的内心可以决定天下国家的外界，这是向着唯我主义的方向走。他又说：

> "身与天下国家一物也。惟一物而有本末之谓格。絜，度也。絜度于本末之间，而知'本乱而末治者否矣'。此格物也。"(同上)

王艮出身于劳动人民，他自从接受了王守仁的良知说后，他就更加明确地站到大地主阶级立场去了。

王艮把自己的格物说和王守仁的"良知说"联系起来，建立了他的"复初说"。他说：

> "治天下有本，身之谓也。本必端。端本，诚其心而已矣。诚心，复其不善之动而已矣。不善之动，妄也。妄复，则无妄矣。无妄则诚矣。诚则无事矣。故诚者，圣人之本。圣，诚而已矣。是圣至圣人，只复其不善之动而已矣。知不善之动

而复之，乃所谓致良知以复其初也。"(同上)

他所谓"端本"就是"诚心"，就是"复初"，这是从先天人性论出发的说教。这里明白说出"乃所谓致良知以复其初"，就是说他的格物说，实际即是：王守仁"致良知说"。

王艮有《明哲保身论》，也是用主观决定客观的一种唯我主义的见解。他说：

> "知保身者，则必爱身如宝，能爱身则不敢不爱人，能爱人，则人必爱我。人爱我，则吾身保矣。能爱人，则不敢恶人，不恶人则人不恶我。人不恶我，则吾身保矣。……能爱一家，则一家者必爱我矣。……能爱一国则一国者必爱我矣。……能爱天下，则天下凡有血气者莫不尊亲，莫不尊亲，则吾身保矣。吾身保然后能保天下矣。此仁也，所谓至诚不息也。……知保身而不知爱人，必至于适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下国家哉？……故君子之学，以己度人。己之所欲则知人之所欲，己之所恶，则知人之所恶，故曰'有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人'。必至于内不失己，外不失人，成己成物而后已，此恕也，所谓致曲也，忠恕之道也。"(《遗集》卷一)

他说："适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。"他由此得出结论，认为我能爱人，人就能爱我，把阶级的社会的爱，说成抽象的超阶级的爱。这种宣传在客观上只能是麻痹被剥削阶级劳动人民，调和和掩盖现实的社会的阶级矛盾。

明朝中叶，农民起义此起彼伏，像王艮这种阶级调和论，教人自保的"明哲保身"的学说，只能是瓦解人民的革命斗志，方便大官僚地主阶级。

王守仁的"致良知"说还讲到以天下为己任，而王艮只要保

持自己的一小块天地。他说："身未安，本不立也。本乱而末治者否矣。本乱末治，末愈乱也。"(《心斋语录》)这样的安身，只能是保持个人的现有的生命、财物、妻儿。他认为那些为原则而牺牲性命的人都是不能保身的傻子，是失脚，犯了错误："就此失脚，将烹身、割股，饿死、结缨，且执以为是矣。不知身不能保，又何以保天下国家哉！"(《语录》)照王艮的逻辑，只能得出个人的利益高于一切的结论。这里必须指出，他和近代资产阶级的争取自由、平等的进步的反封建的口号是有本质的不同的。资产阶级为了个人利益，也是为了资产阶级的利益可以坚决与封建主义为敌，"不自由毋宁死"。正因为它具有打破封建镣铐的社会进步作用，这种个人主义在当时是进步的。也有些人认为王艮这些人讲个人的利益，所以反映市民意识，这是把问题的性质、因果关系看颠倒了。王艮的哲学以王守仁的《大学问》为骨干，到处教忠、教孝。忠臣、孝子是他们教人努力的理想目标。王艮的学说，不触动封建主义的一根毫毛，没有对当时的剥削、残酷压迫提出任何的抗议，甚至连一点批评和不满意的情绪也教人从思想中挖掉，它一味教人"明哲保身"。这种学说，只有麻痹广大人民的革命意志，没有任何进步意义。

泰州学派的中心思想，除了教人安身，更主要的是教人"安心"。"安心"比安身更根本。他说："安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身而又不安其心，斯为下矣。"(《语录》)从字面上看，王艮主张安身第一，安心其次。而实际上，却是宣扬安心为主。他解释"格物"说："格物然后知反己，反己是格物的工夫。反之如何，正己而已矣。"王艮由正己的观点，推论到"反求诸己"的对一切容忍的奴才态度。他说：

"夫爱人者，人恒爱之。信人者，人恒信之。此感应之道

也。于此观之，人不爱我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。”(《勉仁方》)不难设想，在阶级对抗的社会里，地主阶级对农民有什么爱人、信人之心?不同的阶级，有什么相互信任、称兄道弟、亲密拥抱的基础?敌人逼到头上要杀人放火，总算敌人不爱我，不信我了吧。照王艮的哲学，却会得出一种离奇结论：“非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣!”这等于说，怨天尤人都不应当，千不好万不好，都是自己不好!农民一年到头不得一饱，甚至妻子儿女被地主拉去抵了债，这种事例真是千千万万，数不完的，他们哪一点错了？按王艮那样的阶级出身和社会经历，不应当不知道农民苦况，但是王艮却教人反求诸己，并认为如果想不通这一点，就不合圣人经书上的指示。可见王艮所谓安心为主，才是他的基本思想。他主要教人安于自己的社会地位、命运、遭遇，不出怨言，不要反抗。这种哲学正是动荡不安的明朝统治阶级所梦寐以求的“理论”。王艮和他们这伙人，尽管出身于劳动者，但是他的思想是王守仁的大官僚地主的思想，他背叛了农民阶级。

正因为王艮的泰州学派有这样的用处，所以这种学说得到统治者的鼓励，可以在城乡公开活动，通行无阻。看他们所受的政治待遇，与明令禁止的白莲教固然不同，与抨击封建礼教的李贽的遭遇也有天渊之别。

要解救天下的急难，先解救自己，这是卑鄙的动机下美丽的词句。王艮这种个人主义，在封建社会文化中也是糟粕，它不讲先天下之忧而忧，后天下之乐而乐；更教育不出为道殉躯，为革命流血的仁人义士。在他的教导下，只能产生一些得到县令嘉奖，施米又赏钱的韩贞之流的封建说教者。与王守仁不同的，他

是把忠、孝、节、义这些道德规范主动地送到农村，使那些不识字的农民，也有机会沾染纲常名教等封建统治者的毒素。王艮力图把封建伦理道德廉价向人们推销，使人听了不致望而却步。他说："圣人之道，无异于百姓日用，凡有异者，谓之异端"，"百姓日用条理处，即是圣人之条理处。圣人知，便不失，百姓不知，便会失。"（《遗集》卷一）表面上好像抬高了众人百姓的地位，居然把百姓拉来和圣人平起平坐了。实际上，他指的"日用之道"的具体内容不是别的，正是圣人们给百姓加在身上的四大绳索。王艮所宣扬的百姓日用，正是明德、亲民、止至善这一套封建伦理的教条。他拟上明朝嘉靖皇帝书，长达数千言，"金言孝弟"。孝弟在封建社会是封建宗法制度纲领，是对农民进行专政的思想武器。王艮不是把圣人降低到百姓的水平，而是把百姓教导到能够心悦诚服地接受封建道德规范的水平。只是他认为圣人能自觉地照着这些封建道德规范去做，百姓糊里糊涂跟着圣人的样子做。有人说，这叫做抬高了老百姓的地位，让老百姓与圣人平等，其实是捆上百姓的手脚，送给"圣人"作奴隶。

王艮从事于教育工作多年，对于教育方法还是有些经验的。他"于眉睫之间省觉人最多。谓百姓日用即道。虽僮仆往来动作处，指其不假安排者，以示之。闻者爽然。"（《明儒学案》卷三十二）这说明他能在教导人时联系当前听者的思想状态。但是，他教学的内容则是向僮仆灌输奴化思想，是不值得称赞的。

第二节　王艮"不假安排"的思想方法

王艮继承了王守仁的良知说，他认为"天下之学，唯有圣人之学好学，不费些子力气，有无边快乐。若费些子力气，便不是圣

人之学，便不乐。”(《语录》)他又说，“天理者，天然自有之理也。才欲安排如何，便是人欲。”他把人的主观意识的一切活动，都看做是良知的体现。把涌上心来的最初的观念、判断当做真理，所以他十分强调不假安排，当下即是。

有人问他如何进行思想修养，把失去的良知(本心)找回来(求放心)。“先生(王艮)呼之，即应。先生曰，尔心见(现)在，更何求乎？”

王艮把人的知觉活动、生理感觉和具有阶级内容的道德观念混同起来。这种混淆的手法，从孟子直到陆王学派一直在使用，他们利用这种混淆以论证封建道德是天赋的本能。王艮说：

> “道一而已矣。中也、良知也、性也、一也。识得此理，则现现成成，自自在在。即此不失，便是庄敬，即此常存，便是持养。真不须防检。不识此理，庄敬未免著意。才著意，便是私心。”(《语录》)

这是封建伦理化了的禅宗的宗教神秘主义，把封建道德意识当作真理。不同的人，由于所处的阶级地位的不同，对他所面临的社会现象，如道德、是非、美丑等必然产生不同的反映。所谓“自自在在”，“当下即是”，如果指的是人们对客观外界的刺激可以不加思考地引起相应的生理反应，如知寒、知暖，知痛、知痒，这是可以说的；如果说人人都有完全相同、符合封建道德的思想意识，不同阶级的人有共同的是非，不思而得，不勉而中，现现成成，自自在在地取得一致，这是荒谬的。王艮的错误就在于把地主阶级的道德教条说成普遍的人性。

王艮的哲学的目的，并不止于论证人类遇到外界的变化会引起相同的生理反应，他要求于人们的是要人都按照“良知”(封建地主阶级的自觉的本能)去认识世界，对待事变，他要求人要

做"戒慎工夫"，即封建道德修养。有人问他，"常恐失却本体，即是戒慎恐惧否？"他回答说："且道失到那里去了？"意思是说用不着费心思，本体本来不会丧失，良知是每个人与生俱有的。有人主张，"善念动则充之，妄念动则去之。"王艮表示不同意，他反问道："善念不动，恶念不动又如何？"问者不能回答。他接着说："此却是'中'，却是'性'，戒慎恐惧，此而已矣。常是此'中'，则善念动自知，妄念动自知。善念自充，妄念自去。如此慎独，便是知立大本。"(《语录》)又说：

> "只心有所向，便是欲。有所见便是妄。既无所向，又无所见，便是无极而太极。良知一点分分明明，亭亭当当。不用安排思索。圣神之所以经纶变化而位育参赞者，皆本诸此也。"(《与俞纯夫》)

王艮所追求一种超是非、超善恶、一念不起的神秘精神境界。他要求人们自发地符合封建道德标准。像这种道德修养的人，自然是封建统治者所最欢迎的。

像王艮所宣扬的这种道德修养方法是否能达到这种目的，在封建地主阶级的哲学家中不是没有争论的。有些反对他的人，认为这种"不假安排"的良知，不够安全，有时当事人主观上认为是按照良知办事的，而客观上，由于认识不足，或其他原因，使他得到相反的结果。如果立场不同，不赞成封建地主阶级的一套根本制度的人，也可以从此产生某些"叛逆"行为，"以意见为良知"。由于这些原因，泰州学派的活动虽然得到当时统治者的支持，但作为一种普遍可行的、使封建统治者能放心使用思想方法，它还不够安全。所以它只是必要时作为统治思想中的一种辅助手段，不能把这种不假安排，自然合理的方法放手交给人民大众。它代替不了程、朱一派对人民采取循循诱导，定出若干封建

标准,使人民照条文规定的去做来得稳妥可靠。

第三节　泰州学派的发展

泰州学派开创自王艮,是王守仁主观唯心主义哲学的一支,黄宗羲《明儒学案》里有《泰州学案》。泰州学派的传授对象比较复杂,有封建社会的上层分子,如徐樾等;也有封建社会的下层劳动人民。如果认清楚王艮的哲学思想的本质是为封建统治阶级服务的,我们就可以认识到泰州学派中,有些人的成分虽是劳动人民,但是他们致力于宣传封建统治阶级的说教,而不是为着劳动人民。这就说明泰州学派中,无论是封建社会的上层分子或下层劳动人民,他们的哲学思想,本质上都是一致的。

《明儒学案·泰州学案》在王襞(王艮的次子)传后附有樵夫朱恕、陶匠韩贞、田夫夏廷美,都是劳动人民。朱恕学于王艮,韩贞学于朱恕和王襞,夏廷美学于耿定向和焦竑。

王艮的儿子王衣、王襞,传授了王艮的讲学事业。王襞字东崖(1511—1587)述王艮的家训说:"至尊者道,至尊者身,弗先慎乎其德,而苟子从事乎?"(《王东崖遗集》卷二《先兄东堰公合葬墓志铭》)王襞毕生宣扬的是先天的人性论。他说:"学者,自学而已,吾性分之外,无容学者也。万物皆备于我,而仁义礼智之性果有外乎?率性而自知自能,天下之能事毕矣。"(《王东崖遗集》卷一)他以为性分之外的就不要学,认为一切德性是先天具有的。他又说:"性之灵明曰良知,良知自能应感,自能约心思而酬酢万变,知之为知之,不知为不知,一毫不勉强扭捏,而用智者自多事也。"(同上)这是继承王守仁的良知说,认为良知是自然而然,不须使用聪明去安排的。他又说:"大凡学者用处皆是,而见处有未

融，及至见处似是而用处又若不及，何也？皆坐见之为病也。定与勘破。窃以舜之事亲，孔之曲当，一皆出于自心之妙用耳，与饥来吃饭倦来眠同一妙用也。人无二心，故无二妙用。得此岂容一毫人力与于其间。其以不及舜、孔之妙用者，特心不空而存见以障之耳。"（同上卷一）他认为一切认识皆出于自然而然，不用安排，故此要摆脱一切人力的安排，不能有一毫使用聪明的地方，反对依靠于自己的闻见而做出的一切。他承认先天人性自然是善的。

韩贞[①]，号乐吾，生于公元 1509 年（正德四年），死于公元 1585 年（万历十三年），江苏兴化人，他是王艮的弟子。他的学说，保存在《韩乐吾集》中。韩贞一生致力于封建道德的普及宣传工作。他善于用通俗易懂诗歌，向不识字的田夫野老说教。

韩贞的主要哲学观点在于全力宣传他的乐天安命、安贫乐道的奴化思想，教人得过且过，在眼前能寻找快乐时就寻找快乐。他说：

"且饮三杯欢喜酒，不争一个皱眉钱。尧功舜业浮云过，底事人生不自然。"（《樵歌》五首之一）

"世路多歧未许游，得休休处且休休。"（《与东村》）

"人生安分且逍遥，莫向明时叹不遭。……一心似水惟平好，万事如棋不着高。王谢功名有遗恨，争如颜巷乐陶陶。"（《与葛槐泉》）

"偷个闲时取个欢，莫将愁事锁眉端。进前担子千斤重，退后阶梯老大宽。"（《勉盛子忠》）

---

① 耿定向《理学韩乐吾先生传》；汪芳藻《乐吾先生遗事》；《明儒学案·泰州学案》。

这些诗都是劝人安分守己,不要对社会不合理现象发牢骚。正当明中叶,农民起义到处萌动时期,泰州学派利用他和劳动人民的社会关系,自告奋勇,向劳动人民说地主阶级封建道德之教,他们当然是极受统治者宠爱的人物。公元1569年(隆庆三年)兴化遭了水灾,"田庐俱没,人心汹汹思乱",统治者面对广大饥民,心慌意乱,不知如何措施才可以使饥寒交迫的农民不起来造反。这时韩贞出来帮了统治阶级的大忙。韩贞奉了知县的使命,"率其门人,驾小舟,遍历村落"(《韩乐吾先生遗事》),并作诗劝谕:

"养生活计细思量,切勿粗心错主张。鱼不忍饥钩上死,鸟因贪食网中亡。安贫颜子声名远,饿死夷齐姓字香。去食去兵留信在,男儿到此立纲常。"(同上)

经过他的亲身劝谕,"民为之感动","故虽卖妻鬻子,而邑无莶苻之警"(《韩乐吾集》)。用灾民的卖妻鬻子的惨痛牺牲,换取了地主阶级的平安无事。

泰州学派反动的政治立场,表现在哲学就是他们精神麻醉法的"复初"、"安心"哲学。他教人回到神秘的"本心",体会本心之真。他说:

"直指先天一脉真,此真真处口难陈。若言默会终成垢,才说思通也落尘。不识不知登道岸,无声无臭会心神。……"(《答友》二首之一)

"静坐观空空亦物,无心应物物还空。……"(《勉朱平夫》)

"人人天地性,个个圣贤心。原不少些子,何须向外寻。"(《自在吟》其四)

他把人心说成"包罗天地大,贯彻古今深"(《勉松泉陆孝卿》)。这是一种神秘主义,和当时大地主集团的王守仁的哲学是一脉相

承的，也是和教人重视现实、改革现状的进步集团的世界观根本对立的。

徐樾字波石（死于1552年），是王艮的学生，官至云南左布政使。他说："夫六合也者，心之郛郭；四海也者，心之边际，万物也者，心之形色。往古来今，惟有此心，浩浩渊渊，不可得而穷测也。"（《明儒学案》卷三十二《波石语录》）他强调主观的心包括一切客观的事物，这也是唯我主义的观点。又说："自得之学，于良知之自朝而暮，能闻能见，能孝能弟，无间昼夜，不须计度，自然明觉，是与天同流者，非天命而何？能自信天命之真，而自安其日用之常，是则浑然与天地合德矣，是谓喜怒哀乐未发之中而允执之矣。"（同上）他认为封建社会的道德、伦理等是先天的人性，是良知；自得之学是体现这良知，也就是"天命"，也就是"与天地合德"，也就是能执"喜怒哀乐未发之中"。他把剥削阶级的道德、伦理也认为"天命"，这是封建统治阶级维护既得权益的说教。

第十四章

李贽的进步的社会观和“童心”说

李贽[①] 原名载贽，号卓吾，又号温陵居士，生于公元 1527 年（明世宗嘉靖六年），死于公元 1602 年（明神宗万历三十年），福建泉州人。他的祖先曾航海外洋，并通晓外国语言，他的祖父信奉伊斯兰教。李贽在中年以前没有宗教信仰，晚年信佛教。他的父亲靠教书为生。从他的家庭出身和幼年的环境看来，他受到的封建传统影响比当时一般封建地主阶级知识分子要少一些。泉州从宋以来即是中国的国际贸易城市，可能所受的西方工商业者的思想影响也较多。这些客观条件对后来李贽的进步思想的形成不无影响。

李贽的哲学思想属于王守仁学派，但是他的反抗封建正统的思想，是王守仁学派所没有的。李贽晚年也接受了禅宗的宗教观点。李贽做过中下级地方官吏，有一年岁荒，两个女儿饥困而死。他的生活和遭遇，和当时大官僚地主是不同的。他是地主阶级中的进步思想家，[②] 不属于泰州学派。

李贽的进步思想和封建正统思想格格不入，他说：“大概读

① 《明史》卷二二一，袁中道《珂雪斋近集·李温陵传》，《明儒学案》卷三十二《泰州学案序》。

② 学术界也有人认为李贽代表市民阶级的。

书食禄之家，意见皆同，以余之所见质之，不以为狂，则以为可杀也。"(《焚书》卷五《蜻蛉谣》)李贽中年以后即辞官不做，专力著书讲学。但他讲学的内容又多与封建保守势力相抵触，反动派诬指以"有伤风化，惑乱人心"的罪名，把他关进北京监狱，以七十六岁的高龄，竟被折磨得自杀在狱中。

李贽的著作强烈地反抗封建正统思想，在生前和死后，几次遭到反动派的禁止、毁版。他的著作很多，最重要的有《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》等。这些著作李贽认为正统派不会容忍的，不是遭到他们的焚禁就是藏起来不使人见。由于他批判了当时统治者，发生了深远的影响，他的著作虽屡遭焚毁，仍然流传下来。

第一节　李贽反权威思想的社会根源和阶级根源

李贽的学术活动时期，正当嘉靖、隆庆、万历时期。明朝统治集团的衰败、腐朽已从各个方面表现出来。政治上，贪污公开进行，如严嵩当权凡二十一年，"凡文武擢迁，不论可否，但衡金之多寡而畀之。将弁惟贿嵩，不得不朘削士卒；有司惟贿嵩，不得不掊克百姓。士卒失所，百姓流离"(《明史》卷二〇九、《杨继盛传》)。中间经过张居正的整饬、振作，有了一些起色，但张死后，又回到了老样子。明王朝上上下下，大权独揽的皇帝，安居深宫，荒淫晏乐，迷信神仙，实权落在太监之手。从宪宗(1465年—1487年)开始，经孝宗(1488年—1505年)以至世宗(1522年—1566年)，皇帝不上朝，不见大臣。由于政治的腐败，实际上中央集权的政府陷于瘫痪状态。

在经济上，国家财政也逐渐呈现入不敷出的窘状。官僚、宗室的禄米有的增加到明初的几十倍。① 明初边防军费出自军士屯田的收入，后来"田归豪家，赋累贫军"(《明嘉靖实录》卷一三九)。对外"边供繁费"，皇帝"土木祷祀之役，月无虚日"，以致"帑藏匮竭，司农百计生财，……犹不能给"② (同上，卷三五一)，已经到了山穷水尽的地步了。

在军事上，也十分腐败。嘉靖时期，拱卫京城的军队名额有三十八万人，实际上只有十四万人，有战斗力而符合兵的条件仅二万人。③ 全国各地的军力情况也相差不多，兵士都是一些"老弱疲惫，市井游败之徒"，军官尽是些"世胄纨袴，不娴军旅之人"(同上，卷三六五)。

在学术上，严格按照八股文取士，读书人只要能背诵一些宋儒程、朱的注解，就可以通过考试，作官。只有剽窃、誊录的本领，并不能、也不允许有独立的思想、见解。

在统治者难以维持下去的社会危机中，上层统治者，只知道苟安岁月，贵族豪强对农民、商人、手工业者的敲骨吸髓的剥削有增无减。为统治者服务、制造幻想的哲学家，也只会重复那些腐朽的、骗不了人的程、朱学派的封建道德教条，用它来恫吓人民。社会上充满了欺诈、虚伪、颟顸、苟安、谄媚的卑劣风气。

李贽对当时腐败的政治和学术界的虚伪、欺骗表示极大不

---

① 明初封晋王于山西，洪武初，岁支禄米一万石，养活这一家人。到了嘉靖时，这个晋王的后裔繁衍到二千八百多个子孙，岁支禄米也增加到八十七万石之多。见《明嘉靖实录》卷二十七。

② 嘉靖末年，国库存银不及十万两，岁出超支一百四十余万两。

③ 见《明史》卷八十九《兵志》。

满，提出了猛烈的抨击。这种激烈的反对封建正统思想的态度，在某些方面有些与魏、晋时期嵇康、阮籍反对封建礼教的态度相似，他并不是要根本抛弃礼教，他认为当时社会政治的腐败与虚伪的官方学风，御用学者有关。这些御用学者表面上侈谈仁、义，实际上追求的都是一己私利；这些人平日只知"打恭作揖"，"同于泥塑"，而当国家"一旦有警，则面面相觑，绝无人色"，以致"临时无人可用"。

湖北黄安大官僚地主耿定向以封建正统思想的卫道者自居，李贽揭穿他的虚伪欺骗的面目时说：

> "试观公之行事，殊无甚异于人者。……自朝至暮，自有知识以至今日，均之耕田面求食，买地而求种，架屋而求安，读书而求科第，居官而求尊显，博求风水以求福荫子孙。种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。及乎开口谈学，便说尔为自己，我为他人，尔为自私，我欲利他……。以此而观，所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲，其与言顾行，行顾言何异乎？"（《焚书》卷一《答耿司寇》）

李贽反对耿定向的虚伪，责斥耿定向不符合圣人的"言顾行，行顾言"的教训。李贽讽刺这些御用学者是伪君子，尽说假话，认为他们这些伪君子们"反不如市井小夫，身履是事口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣"（同上）。李贽对正统思想虚伪的揭露，认为这些所谓学者反不如"市井小夫"、"力田作者"的朴实，这不能不说是一种进步的思想。李贽反对御用学者的虚伪是好的，但也要指出，李贽提倡的言行一致，如果不具有进步的内容，并不就是正确的。极端反动人物的言行，也可能是一致的，这种一致，并不可贵。只就李贽敢于同正统卫道者进行斗争这一点来说，它有积极

意义。

在封建伦理关系方面,李贽批判了封建纲常名教,如他在《忠义水浒传序》中说:

> "今夫小德役大德,小贤役大贤,理也。若以小贤役人,而以大贤役于人,其肯甘心服役而不耻乎?是犹以小力缚人,而使大力者缚于人,其肯束手就缚面不辞乎?其势必至驱天下大力、大贤而尽纳之水浒矣。则谓水浒之众,皆大力大贤有忠有义之人可也。"(《焚书》卷三)

这是说,合理的社会,应当有德的贤者在高位,无德的不才者在下位,天下才可以免于乱。由于政治黑暗,才发生了逼上梁山的事。李贽感慨地说:

> "故有国者不可以不读,一读此传,则忠义不在水浒面皆在于君侧矣。贤宰相不可以不读,一读此传,则忠义不在水浒而皆在于朝廷矣。兵部掌军国之枢,督府专阃外之寄,是又不可以不读也。苟一日而读此传,则忠义不在水浒,而皆为干城心腹之选矣。否则不在朝廷,不在君侧,不在干城腹心,乌乎在?在水浒。此《传》之所为发愤矣。"(《焚书》卷三《忠义水浒传序》)

李贽认为,忠义之士所以被逼上梁山,是因为封建社会的统治者没有按照封建道德办事造成的,这说明李贽对水浒起义者的同情和他要求安定封建社会的愿望是交织在一起的。他又说,海盗林道乾,如果使他"当郡守二千石之任,则虽海上再出一林道乾,亦决不敢肆。"由于国家"弃置此等辈有才有胆有识〔之〕者而不录,又从而弥缝禁锢之,以为必乱天下,则虽欲不作贼,其势自不可尔。设国家能用之为郡守令尹,又何止足当胜兵三十万人已耶?又设用之为虎臣武将,则阃外之事可得专之,朝廷自然无四

顾之忧矣。唯举世颠倒，故使豪杰抱不平之恨，英雄怀罔措之戚，直驱之使为盗也。"(《焚书》卷四《因记往事》)

李贽还在《藏书》中，把黄巢列入《盗贼传》，张角、张鲁列入《妖贼传》，都说明他对于封建社会的君臣大义没有敢触动。他在《昆仑奴》一文中说："自古忠臣孝子，义夫节妇，同一侠耳。"论《拜月》说："详试读之，当使人有兄兄妹妹，义夫节妇之思焉。……事出无奈，犹必对天盟誓，愿终始不相背负，可谓贞正之极矣。"(《焚书》卷四)

这些都是受到他的地主阶级立场的局限，使他不可能进一步根本突破封建伦理纲常的束缚。

但是必须指出，李贽对传统世俗见解的批判中透露出不少与封建正统思想抵触的进步思想。如他对于重男轻女的思想的抨击。他说：

> "谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女人之见尽短，又岂可乎"(《焚书》卷二。《答以女人学道为短见书》)

李贽对于寡妇再嫁，也给以深切的同情，他认为卓文君不待父母之命，媒妁之言，而与司马相如结婚是对的："斗筲小人，何足计事，徒失佳偶，空负良缘，不如早自抉择，忍小耻而就大计。"(《藏书》卷三十七《司马相如传论》)这是对程颐等人"饿死事小，失节事大"的抗议。但是李贽还没有完全摆脱封建思想的影响，说"忍小耻而就大计"，如果真正敢于同封建思想决裂，卓文君主动再嫁，就不是什么"小耻"，应当认为是光明正大的行为。

从以上这些被封建正统思想家所痛恨的激烈言论看来，李贽的确对封建社会道德的虚伪性提出了极为尖锐的批判，但是他没有能够和封建制度坚决决裂。他也还没有提出一套新的标

准以与封建正统标准相颉颃。这主要原因是当时还没有出现新的生产关系,在不触动旧的生产关系的前提下,任何对旧思想的冲击,都不免以失败而告终。李贽孤军奋斗的一生,是可以理解的,他的对封建保守势力的批判也是有积极意义的,而他的悲剧性的一生则是必然的。

第二节　封建的功利主义和抽象的"童心"说

李贽是王守仁学派的信徒,他基本上接受了王守仁的"良知"说。王守仁认为良知是人的先天道德观念,也是人的本性,并认为人生来都是自然符合封建道德标准的,仁、义、礼、智、忠君、孝父,都是人的天性,这种所谓天性(良知)中不包含一毫"人欲之私"。李贽对王守仁的学说不是简单地继承,而是有所发展,甚至在某些方面远远超出了王守仁的正统观念所能允许的范围,起了背叛的作用。

相信个人主观标准,这一点李贽和王守仁是一致的,他们都主张求之于心而不合的,就不要相信。但是什么是"良知"、"本心",李贽和王守仁的观点有一定的差别。为了区别于社会上早已产生了广泛影响的"良知"这一概念,李贽提出了他的"童心"说:

> "童心者,真心也。若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。"(《焚书》卷三《童心说》)

这种"童心",不是虚伪的而是真诚的,它应当是一种未受官方御

用思想浸蚀过的天真纯朴的先天存在的精神状态。他所谓“童心”，还是一种抽象的、唯心主义的先天人性论，但不像王守仁的良知说那样带有那末浓郁的封建正统道德色彩。因此，李贽说，只有像儿童那样纯朴的心，才算童心，“有闻见从耳目而入，而以为主于其内，而童心失。”等到人的年龄渐长，知觉益广，知道好名、好利，而童心失。他认为读书明理，目的在于保持此童心勿失；如果读了书，明了理，反而把童心丧失，那就不如不读书。为了保持童心的不受损害，李贽甚至主张减少，以至避免闻见的知识：

> “夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与？岂非以假人言假言，而事假事，文假文乎？盖其人既假，则无所不假矣。”（《焚书》卷三《童心说》）

这是说，读书，即使读圣贤经典，也要警惕，不要当了古人的俘虏。《西厢曲》、《水浒传》是“古今至文”，“诗何必古选，文何必先秦”，“更说甚么六经，更说甚么《语》、《孟》乎”（同上）？把六经、《论语》、《孟子》和当时士大夫所不齿的《西厢》、《水浒》并称，在当时是对正统御用学者的批判。那些正统御用学者，固然口头上大讲《论语》、《孟子》，而背地里也未尝不从“诲淫”“诲盗”的角度，去熟读《西厢》、《水浒》，这种假面具，被李贽无情地挑开了。

李贽的“童心”说，本来导源于王守仁的“良知”，但是李贽的反抗封建正统的进步思想，发展下去，不得不突破封建正统思想的藩篱，成为王守仁学派所不能容纳的异教徒。

这种天赋的“童心”，不仅仅是一种天赋道德观念，而是已含有个人的自觉。这是李贽的童心说的进步意义。他的童心说，虽然深刻地暴露了正统御用学者的虚伪，却未能提出系统的、正面

的、有具体内容的主张。这不能不认为是李贽的时代和他所代表的阶层看不到出路的必然悲剧。

也还应当指出，在阶级社会里，任何一种思想意识，一种观念，都不可能不被打上阶级的烙印。李贽把不加思考，出自天真纯朴的观念叫做童心，这是一种抽象的提法，因为不同的阶级的人，他们处理问题同样不加思考，其行为取舍是不同的。当时地主阶级可以不加思考地想到的是升官发财，买田置产，而当时劳动人民所想到的却是如何免于饥寒，摆脱奴役。李贽的童心说，实际上是他的抽象人性论在道德观方面的运用。

李贽吸取了佛教禅宗的破除传统权威的某些观点，也继承了佛教人人都有佛性的说法和王守仁认为人人都能成为圣人的良知说。但是他对佛教的僧侣主义、禁欲主义，王守仁的天理至上，"为善去恶"的格物说，予以摒弃，却把它改造为具有功利主义、反僧侣主义的学说。他说，"天下无一人不生知"(《焚书》卷一《答周西岩》)，但他所谓生知的本性，乃是不脱离现实社会的现实生活的本能。他说：

> "既成人矣，又何佛不成，而更等待他日乎？天下宁有人外之佛，佛外之人乎？……有事未得作佛，是佛无利于事也。佛无益于事，成佛何为乎？"(同上)

王守仁的良知是"知善知恶"的先天道德观念，有一念不善(违反封建道德)，良知首先知道，并主动加以克制。李贽却把封建正统学者所讲的天理与人欲看作没有区别。他说：

> "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。"(《焚书》卷一《答邓石阳》)

当时那些官方御用学者，只宣传那些不顾人民死活的封建教义，把成圣成贤看成第一等事，把人民要求改善生活的起码的愿望看做是不合法的"人欲"。为了反对这种不顾人民死活的虚伪口号，李贽提出了"穿衣吃饭即是人伦物理"。同时他还肯定人应当有欲望，而不应克制其欲望，道德修养也离不开生活的满足：

"夫舜之好察迩言者，余以为非至圣则不能察，非不自圣则亦不能察也。"

"如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙福荫，凡世间一切治生产业等事，皆其所共好而共习，共知而共言者，是真迩言也。"（《焚书》卷一《答邓明府》）

李贽毫不掩饰道德的功利实质，他认为那些口头上只讲忧劳天下国家，而满心打算的是发财致富，买田置产的虚伪的学者们完全背离了圣人"察迩言"的宗旨。那些伪君子，所讲者未必是他们所行，而所行者又是他们所不讲，所以自始至终，他们是欺骗的，是不合乎圣人之道的。

李贽还公开宣称"自私"出于人的天性，认为"趋利避害，人人同心"（同上）。又说"财之与势，固英雄之所必资"，"虽大圣人不能无势利之心。则知势利之心亦吾人秉赋之自然矣。"（《文集》卷一《明灯道古录》）

地主阶级的正统观点，是把剥削阶级的自私自利说成义，而掩盖其贪财好利的丑恶面目的。李贽对他们不容情地揭露，自然会招致伪君子们的攻击。但是李贽同样也不能超出剥削阶级的偏见，他不但不以贪财、买田宅，剥削别人为可耻，甚至毫无羞耻地公开宣称"私心"是符合道德的：

"夫既谓之心矣，何言无心也?既谓之为矣，又安有无心之为乎？农无心则田必荒，工无心则器必窳，学者无心则业必废。"(《藏书》卷三十二《德业儒臣论后》)

他明确提出行为的目的就是为了利己。他说：

"夫私者人之心也。人必有私而后其心乃见；如无私则无心矣。"(同上)

李贽还举出，就连孔子这样的圣人他也不能免于私心，私心是圣人与一般人所共有的。由此他反驳了汉儒董仲舒的"正其谊不谋其利，明其道不计其功"的超功利观点。宋、明那批虚伪的学者，绝大多数是董仲舒这一观点的信奉者。李贽驳斥董仲舒这种自以为不计功利的观点也就是对程、朱、陆、王等人的驳斥。他说：

"董仲舒有正义明道之训焉，张敬夫[①]有圣学无所为而为之论焉。夫欲正义，是利之也。若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣。若不计功，道又何时而可明也。"(同上)

李贽深刻地指出只讲正义，不讲功利的学说本身就是矛盾的。如果无利，也就不必讲正义，讲正义的目的也还是为了可以得到利。这是一种公开的宣扬功利主义的观点。这种思想也是以后反对空谈心性，主张经世致用、讲求实利的进步思想家，如顾炎武、颜元等人思想的先导。

毛泽东同志说：

"唯物主义者并不一般地反对功利主义，但是反对封建

① 张栻(公元1133年—1180年)，字敬夫，是南宋时与朱熹思想比较接近的唯心主义理学家。见朱熹《右文殿修撰张公神道碑》，杨万里《张左司传》，《宋元学案·南轩学案》。

> 阶级的、资产阶级的、小资产阶级的功利主义，反对那种口头上反对功利主义、实际上抱着最自私最短视的功利主义的伪善者”（《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1991年版，第864页）。

上面李贽所反对的是封建阶级的伪善者不讲利的“功利主义”，而且对那些伪善的批判是尖锐的。而李贽自己，正是毛泽东同志所指出的，属于封建阶级的功利主义。因为他公开为封建剥削辩护，认为买田、发财是人的天生的本性（私心），这显然是阶级利益蒙蔽了他的心窍。这种思想，特别在今天，对于发展社会主义事业是极端有害的。

当一个阶级的特权阶层尽是讲一些假话，这些假话使人一看就看穿了它的欺骗性时，就失去骗人的用处，对于这个阶级的利益是有妨害的。李贽对于这种虚伪、欺骗提出批评，正是从这一角度着眼的。但是作为封建社会的道德，它和一切剥削阶级的道德一样，必须隐瞒其剥削的本质，如果公开主张剥削合理，就起不了维护其基础的作用。李贽主张说真心话（童心），这正是揭痛了封建地主阶级的疮疤，所以他遭到地主阶级正统派的围攻。李贽只看到起不了欺骗作用，在社会上不被重视的官方御用学者的坏影响，并对它进行了批判，但是他不懂得作为一个剥削阶级的道德，是不能允许把剥削别人的真象公开宣布的。公开承认自己是自私、为己，是对地主阶级不利的。当资产阶级已取得统治地位时，它必然要毁坏一切封建的宗法关系，封建道德。但是在封建势力还处在极为强大的社会历史条件下，李贽既不能做到与封建势力彻底决裂的地步，他这种思想就注定要陷于失败的结局。

第三节　对程朱派道在事外说的批判

程、朱派的理本体论哲学从南宋到元、明，统治了近四百年。上自朝廷，下及百姓，到处传播着程、朱一派的理学思想，宣扬有一个高高在上的"天理"。这个"天理"不为尧存，不为桀亡，它是天地万物的根源，只能对它服服帖帖，不许有半点违异。在这样的学术风气的教导下，养成了一大批空谈"天理"的虚伪的学者。他们

> "平居无事，只能打恭作揖，终日匡坐同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者，又撰人'良知'讲席，以阴博高官。一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推委，以为能明哲。盖因国家专用此等辈，故临时无人可用。"(《焚书》卷四《因记往事》)

李贽毫不容情地对这批无用的官方御用学者们给以揭露。他指出的这种现象之后还有它的哲学根源，那就是"道在事外"的哲学观点。他说：

> "夫妇，人之始也，有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下。……夫妇之为物始也如此。极而言之，天地一夫妇也。是故有天地然后有万物。"(《焚书》卷三《夫妇论》)

这是说，万物是由天地产生的，不是凭空冒出来的。所以，他接着说：

> "然则天下万物皆生于两不生于一，明矣。而又谓一能生二，理能生气，太极能生两仪，何欤？"(同上)

这是对以"理"、"太极"为万物之本源的说法的反驳。他对程、朱

所谓"理在气先"之说表示反对。他的理由是：

"夫厥初生人，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？"

"若谓二生于一，一又安从生也？一与二为二，理与气为二，阴阳与太极为二，太极与无极为二，反复穷诘，无不是二，又乌睹所谓一者而遽尔妄言之哉？"（同上）

李贽反对理在气先，是正确的。由于他在哲学上仍然是王守仁学派的一员，他不能够从根本上批判理在气先的本质，而是指出了"气"与"理"相对抗，"二"与"一"相对待，把一与二，理与气，阴阳与太极安放在平等的地位，这样，最多达到二元论的结论，而不能真正否定"理"、"太极"的存在。他的观点，使他没有停止在二元论上，他用的《易·文言传》作为他的结论：

"《易》曰，大哉乾元，万物资始；至哉坤元，万物资生。资始资生，变化无穷。保合太和，各正性命。夫性命之正，正于太和，太和之合，合于乾坤。乾为夫，坤为妇，故性命各正，自无有不正者。"（同上）

所谓"太和"、"乾坤"，只是抽象的概念，并不是物质性的实体。李贽指出了程、朱派理学抬出一个理或太极作为万物的根源的观点的错误，但是他没有提出一个正确的说法代替上述的错误说法。

程、朱等人把理、道说成可以脱离事物而单独存在。李贽也提出了不同的意见：

"道之在人，犹水之在地也。人之求道犹掘地而求水也。然则水无不在地，人无不在道也，审矣。而谓水有不流，道有不传者乎？"（《藏书》卷三十二《德业儒臣前论》）

这是说,道不脱离事物而单独存在,有事物就有道。这里李贽有力地反驳了韩愈、朱熹的道统的说法:

> "彼谓轲之死不得其传者,真大谬也。……自秦而汉而唐,而后至于宋,中间以及五代,无患千数百年。若谓地尽不泉,则人皆可死久矣。若谓人尽不得道,则人道灭久矣。何以能长世也?终遂泯没不见,混沌无闻,直待有宋而始开辟而后可也。何宋室愈以不竞,奄奄如垂绝之人,而反不如彼之失传者哉!"(同上)

李贽从国势的强弱、政治的治乱的客观效果来反对道统观点。作为对宋代朱熹等人的错误观点的反驳,不失为一种说法。但是李贽用国势的强弱以判断真理的是非,这种观点也是十分片面的。历史上古今中外那些势力强大的王朝,由于它的暴虐无道,敌视人民,而被推翻的,不可胜数。不能因为它强大,就认为真理就在他们那一方面。至于把自然现象的"水之在地"和社会现象的"道之在人",直接比拟,也是不恰当的。水不能离开地,并不能证明道与人不能脱离。在阶级斗争的社会里,道义在进步的人群、团体、阶级这一方面,而不在反动的、人群、团体、阶级这一方而。李贽的理论,不是没有缺陷的。

李贽指出,道(或理)不在事外,但他并不认为物质是第一性的,而认为心(精神、意志)是第一性的。他是从王守仁学派"良知"说的立场反对程、朱派的哲学观点,他的理由和论据和陆、王反对程、朱的理由和论据是一样的。其不能得到正确的结论,是势所必然的。

李贽以"童心"说为基础的哲学观点,主要表现在他全盘接受了佛教禅宗的宗教世界观。他对佛教宗教哲学有很深的信仰。他曾说:

"《大佛顶》者，至大而无外，故曰大；至高而莫能上，故曰顶。至大至高，唯佛为然，故曰'大佛顶'也。"(《焚书》卷四《解经题》)

"岂知吾之色身洎外而山河，遍而大地，并所见之太虚空等，皆是吾妙明真心中一点物相耳。"(《焚书》卷四《解经文》)

正是由于李贽没有能离开"童心"说的立场，所以他反驳理本体论的一些言论，只可作为后来气本体论者用作参考的思想资料，而不能真正批倒理本体论。

只截取李贽的一部分议论，他也好像承认外物是客观存在的，比如他说：

"若无山河大地，不成清净本原矣，故谓山河大地即清净本原可也。若无山河大地，则清净本原为顽空无用之物，为断灭空，不能生化之物，非万物之母矣，可值半文钱乎？"(《焚书》卷四《观音问》)

李贽这一段话不是说山河大地是清净本原的基础，而是为了抬高"清净本原"的地位。李贽认为清净本原之所以至诚不妄，即有山河大地为证，所以他说"若无山河大地，不成清净本原"，清净本原之可贵(不是不值半文钱)能为万物之母，在于它能生化万物而不是断灭空。[①] 他又说：

"然则无时无处无不是山河大地之生者，岂可以山河大地为作障碍而欲去之也？"(同上)

这并不是承认客观外物是第一性的存在，而是说不要以山河大

① 佛教唯心主义认为世界是幻相，但不等于零，对那些主张世界等于零的"空"的学说，佛教称之为"断灭空"。

地为障碍,以致影响到对清净本原的认识。这和佛教所谓"万法不真,故空"的道理是一样的。他所谓"清净本原"即"视不见,听不闻,欲闻无声,欲嗅无臭,此所谓龟毛兔角,原无有也。原无有,是以谓之清净也。清净者,本原清净,是以谓之清净本原也,岂待人清净之而后清净耶"(同上)?这样一个"清净本原",无声无臭,却又能生化万物,李贽也叫它做"妙明真心"。山河大地不过是"妙明真心"的"一点物相"。李贽的"童心"说哲学观点,使他坚决反对有心外之物,心外之理,与理本体论者的结论有所不同,但他最后都是反对物质为实有,都是反对物质世界为第一性的。

第四节　反权威的相对主义真理观

从汉以后,孔子逐渐被神圣化,被塑造成不容怀疑的偶像。一切压迫人民的思想,都假借孔子的名义向人民颁布。李贽为了打破传统权威,首先要打破对孔子的偶像崇拜。明朝的八股取士,都自欺欺人地说是"代圣贤立言"。李贽对当时那些以孔子为幌子的假道学,提出了尖锐的讽刺。他说:

> "人皆以孔子为大圣,吾亦以为大圣;皆以老佛为异端,吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也,以所闻于父师之教者熟也。父师非真知大圣与异端也,以所闻于儒先之教者熟也。儒先亦非真知大圣与异端也,以孔子有是言也。"(《续焚书》卷四《题孔子像于芝佛院》)

李贽首先提出当时社会上所谓是非,并不是通过真正的理解,不过是口耳传闻,"因前犬吠形,亦随而吠之。若问以吠声之故,正好哑然自笑也已。"(《续焚书》卷二《圣教小引》)

李贽进一步对被正统道学家们奉为绝对权威的六经、《论

语》、《孟子》等，提出了新的估价。他说：

"夫六经、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语（这是指的六经）。又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见笔之于书（这是指的《论语》、《孟子》）。后学不察便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣。孰知其大半非圣人之言乎！"

"纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？"（《焚书》卷三《童心说》）

由此，李贽为了打击官方御用学者们借以负隅顽抗的巢穴，不得不掘发其祖坟（六经、《语》、《孟》），他说："六经、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊薮也。断断乎其不可以语于童心之言，明矣。"（同上）

李贽认为只有把孔子的偶像从人们心中搬掉，才可以真正辨明是非。他说：

"夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。[①]若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？"（《焚书》卷一《答耿中丞》）

他认为孔子也不过是一个人，孔子教人"为仁由己"，"君子求诸己"，并没有教人时时刻刻以他自己为学习的榜样。"孔子未尝教

① 李贽有一杂文《赞刘谐》说："有一道学，高履大履，长袖阔带，纲常之冠，人伦之衣，拾纸墨之一二，窃唇吻之三四，自谓真仲尼之徒焉。时遇刘谐。刘谐者，聪明士，见而哂曰：'是未知我仲尼兄也。'其人勃然作色而起曰：'天不生仲尼，万古如长夜。子何人者敢呼仲尼而兄之！'刘谐曰：'怪得羲皇以上圣人尽日燃纸烛而行也！'其人默然而自止。然安知其言之至哉！李生闻而善曰：'斯言也，简而当，约而有余，可以破疑网而昭中天矣。其言如此，其人可知也。盖虽出于一时调笑之语，然其至者百世不能易。'"

人之学孔子，而学孔子者务舍己而必以孔子为学，……真可笑矣。”(同上)

为了打击那些假借孔子为幌子以欺世盗名的伪学者，李贽提出了不能以孔子的是非为是非：

“前三代吾无论矣。后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。”(《藏书·世纪列传总目前论》)

是非不能以孔子的是非为定论，这是对古代那些顽固、守旧分子的打击，具有批判的现实意义。由此推论下去，本来可以得到一个有效的、符合历史客观实际情况的是非标准。然而李贽毕竟是一个封建地主阶级的知识分子，尽管他不满意泥古主义者，却又不可能提出另外的标准来：

“人之是非初无定质。人之是非人也亦无定论。无定质，则此是彼非，并育而不相害；无定论，则是此非彼，亦并行而不相悖矣。”(同上)

这就等于说，公说公有理，婆说婆有理；你也对，我也对。本来具有战斗意义的口号，不以孔子之是非为是非，结果，逻辑地得出了人物的是非的性质难以判断(无定质)；人们对是非做出的判断也算不得数(无定论)。结果不得不使李贽在理论上陷于尴尬的境地：李贽的反对保守主义固然有道理，而保守主义以孔子的是非为是非，未尝不可与李贽之说，“并行而不相悖”。李贽虽以批判开始，却以和解告终。因此他说：

“然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也，谓为千万世大贤大人之公是非亦可也，谓予颠倒千万世之是非而复非是予之所非是焉，亦可也。则予之是非信乎其可矣。”(同上)

这是说，真理完全是主观的、个人的，并没有一个客观标准，当然也说不上有共同的标准。它完全可以因人、因时、因地而做出不同的结论来：

"夫是非之争也如岁时然：昼夜更迭，不相一也。昨日是而今非矣；今日非而后日又是矣。虽使孔夫子复生于今，又不知作如何是非也，而可遽以定本行赏罚哉！"（同上）

照李贽的本来的意思，是要打破那些伪道学家拿孔子的教训束缚人的思想，打破那些主张是非标准永世不变的谬说。他认为时代不同了，判定是非，就不应拿一个抽象的、死板的模型去向事物硬套。由于他是从心外无物的哲学世界观出发，他的真理观也同样是不正确的。

李贽的真理观，就它反对封建保守主义说，也仅仅就这一点来说，它有一定的进步意义。但是他这种思想是错误的。第一，李贽不承认有客观真理，而只讲到是非因人、因时而异。事实上，真理观是和哲学世界观密切联系着的。唯物主义者首先承认事物的存在是客观的，不以人的意志为转移的，因而关于事物发展规律也是客观的，不以人的意志为转移的。思维是存在的反映，所以我们说真理是客观的。

第二，李贽不承认真理的客观标准，他的最高原则只能说到"不以孔子的是非为是非"。如果有人反驳他：如果不能以孔子的是非为是非，也"不能以李贽所谓是非为是非"，李贽对这种反驳是无法回击的。他的错误在于不认识实践是认识真理的标准。不仅唯心主义不认识这一点，连旧的唯物主义也没有能够正确地理解这一点。马克思主义才第一次科学地解决了这一问题。离开实践，凭空争辩是非的标准，是不会得到正确的答案的。

第三，李贽对古代封建教条、传统权威的否定，有它的进步

意义，但是他用的思想武器是相对主义，[①] 说“是非无定质”。在实践上将使人无所适从，不能引导人们走向科学，向既定的正确方向前进，改造自然、改造社会。它只能把人们引向反科学的道路，使人从相对主义陷入怀疑主义，最后导致不可知论。李贽本来是从心外无物的世界观出发的，它的陷入不可知论，更是理所当然。

从李贽的错误中，可以给我们提供哲学史上的思维经验教训：用一种唯心主义去反驳另一种唯心主义，并不能给对方以真正的杀伤；用怀疑主义、相对主义去反对封建偶像，也不能真正把偶像打倒。

① 也有人说李贽的真理观认识到真理的相对性。

人名索引

A

安禄山:6,9,80,85。

B

伯阳父:115。

巴克莱:307。

禅灶:22。

不空:84。

本寂:85。

C

蔡沈:251。

蔡元定:161。

* 程颢:100,161,201,223,222—235,258,259,296,328。

* 程颐:161,198,201,219,222—236,238,247,258,259,277,323,334,340,365。

程朱(学派):77,78,221,276,277,282,286,287,288,294,296,303,319,320,323,329,330,334,337,342,344,355,362,370,372,373,374。

陈嵲:157。

* 陈亮:161,164,273—284,293。

D

道生:45,85。

道宣:81。

道信:83,88。

戴震:164,201,261。

董仲舒:28,29,121,137,169,183,187,224,227,228,259,290,370。

董养:30。

董槐:348。

狄仁杰:131。

* 邓牧:294,296—299。

邓茂七:159。

杜林:310。

杜义:84。

杜光庭:97。

E

恩格斯:15,310。

二程:161,221—227,228,229,230,

231,232,234,235,237,238,239,242,246,247,253,255,258260,292。

F

法藏:59,66,69,71,72,77。
法朗:84。
范仲淹:165。
范缜:11,12,13,69,117,118,163,208。
* 傅奕:13 -17。
夫差:106。
伏羲:255。
佛陀跋陀罗:59。

G

高景逸:326。
高迎祥:160。
葛洪:96。
耿定向:356,357,363。
耿询:7。
管仲:199。
顾炎武:370。
勾践:106。

H

韩非:32,174,223。
* 韩愈:13,114,117,130—143,160,183,207,208,209,230,247。
韩贞:356,357,358。
弘忍:83.87。
黑格尔:15。
慧思:39,41。
慧海:89。
慧寂:85。
慧可:83。
* 惠能:35,59,84—89。
黄巢:7,9,36,145,172,180,365。
黄帝(轩辕):120,255,352。
* 黄霖:294—302。
黄宗羲:296,304,330。
狐突:31。
护法:48。
胡亥:31。
汉光武帝:17,199,228。

J

贾谊:29,199。
贾思勰:4。
贾耽:8。
戒贤:49。
焦竑:356。
嵇康:363。
鸠摩罗什:43。
晋惠公:31。
晋文公:31。

桀:26,27,142,276,372。

K

寇谦之:96,97,101。

窥基:49,50,52。

孔子:27,28.97,132,160,169,170,183,194,195,215,258,259,260,276,326,357,370,376—379。

L

列宁:66。

列子:143。

老子:11,69,96,97,115,123,125,135,139,147,148,164,173,174,175,176,179,180,183,203,229,291,292。

李自成:160。

李侗:236。

*李赞:360 -380。

*李筌:12,101—112。

*李翱:13,130,132,140—143,160,207,208,209,230,232,247。

*李觏:161,165,166- 173,182,201,223,273。

*李华:13,23—24。

李金:157。

李辑:157。

李原:159。

李顺:172。

李淳风:8。

李峤:131。

李吁:161。

刘歆:29。

刘总:84。

刘渊:30。

刘曜:30。

刘向:29。

刘绚:161。

刘谐:377。

刘瑾:332。

刘秀:228。

刘牧:164,165。

刘千斤(通):159。

刘六:159。

刘七:159。

刘焯:7。

刘裕:29。

*刘知几:25—32。

*刘禹锡:8,11,12,13,33,103,113,114,118,121,122 -129,160,163,224。

*柳宗元:8,11,12,13,33,113,114—120,136,146,160,163,224。

龙树:43。

*吕才:13.16—19。

吕祖谦:161。
* 罗钦顺:161,164,319—331。
* 卢藏用:13,20,21—22,23。
卢循:29。
卢太翼:7。
陆贾:26。
* 陆九渊(象山):161,262—278,281,288,290,296,303,304,305,317,323—327,329,332,334,344,370。
梁武帝:39。
梁令瓒:8。
灵佑:85。
良价:85。
林栗:221。
林道乾:364。
鲁庄公:18,19。
鲁迅:158。
廖鹏:332。

M

马克思:16,32,67,80,142。
毛泽东:20,109,370,371。
马祖:89。
墨子:132,309。
牟子:131。
孟子(孟轲):132,137-140,160,169,183,187,218,219,221,224,232,247,249,250,257,258,260,262,276,291,292,305,326。

P

潘师正:98。
裴頠:163。
裴秀:8。
裴度:136。
菩提达磨:81,82,83,88。
菩提流支:82。
裨灶:22。

Q

秦始皇,17。
求那跋陀罗:82。
齐桓公:31。
齐丘:145。
钱友同:313。

R

阮籍:363。
若敖:19。

S

* 邵雍: 161,182,189—194,201,259,286。
孙思邈:8。

神秀:86。
神农:255。
僧稠:81。
僧粲:83。
僧寿涯:326。
释迦牟尼:46,86,143。
叔向:200。
司马昭:7。
司马相如:365。
* 司马承祯:97—101。
* 司马光:182,183,194—201。
司马迁:31,32,170。
史圌:21。
史思明:6,9,80,85。
世亲:49。
实义难陀:59,82。
苏轼:183。
苏晒:161。
申生:31。
石敬瑭:9,155。
石勒:30。
石和尚:159。
单扬:30。
宋太祖:198。
宋高宗:156。
宋哲宗:228。
宋孝宗:161,240,279。
宋武帝:29。
宋太宗:155。
宋神宗:160,243。
隋炀帝:4,5,6,39,59,97。
隋文帝(杨坚):4。

T

谭峭:145—152。
陶宏景:96,97,98。
昙无谶:82。
汤:31,103,118,119,121,132,258,265,346。
唐太宗(李世民):5,6,35,104,283,294。
唐高宗:8,17,22,35,57,97,104。
唐肃宗:198。
唐懿宗:86,136。
脱脱:161。

W

* 王守仁(王阳明):161,260,261,301—327,330,334,344,348,349—353,356,358,360,366,367,368,373,374。
* 王艮:161,348—359。
王夔:356,357。
* 王廷相:161,164,201,332—347。
* 王安石:156,164,165,173—180,182,183,195,196,201,200,222,

223,273。
王夫之:120,161,164,201,205,286,293,317,319,323,329,338。
王充:11,12,16,27,28,32,69,114,121,125,163,164,170,174,216,226,227,228。
王弼:174,175,188,203,226,259。
王通:11。
王伾:114。
王华(王守仁之父):301。
王叔文:114。
王焘:8。
王仙芝:7。
王懋竑:236。
王孙满:22。
王远知:96。
王远和:98。
王小波:172。
王辟之:172。
王宸濠:302,303。
王伯安:317。
王孝通:8。
武则天:32,35,59,77,84。
无着:49。
文偃:85。
文益:85。
汪芳藻:357。
吴澄:294。
魏祚:30。

X

荀子:118,121,125,126,137,138,139,249。
玄奘:8,38,48,49,52,57,72,81。
玄女:21。
玄嶷:84。
玄觉:239。
徐偃王:110。
徐樾:356,359。
夏廷美:356。
薛文清(薛瑄):321。
薛怀义:84。
谢良佐:161。
许衡:294。
项羽:106。
辛替否:131。

Y

一行:8。
义玄:85。
杨简:265。
杨朱:132。
杨么:157。
杨慈湖:317。
杨万里:370。
杨雄:137,236,252。

颜元：261，293，296，370。
* 叶适：161，164，170，273，274，285—293。
游酢：161。
袁中道：360。
鱼豢：32。
虞世南：32。
尧舜：26，103，118，120，121，132，140，142，232，255，257，258，265，272，276，289，292，297，299，340，345，346，357，369，372。
庾质：7。
禹：26，121，132，251，261，265，270。
尹焞：161。
严嵩：332。
严光：228。

Z

邹衍：28。
梓慎：30。
志磐：35。
甄权：8。
赵达：30。
赵匡胤：155，198。
赵匡义：155。
赵构：156。
卓文君：365。
张角：180，365。
张鲁：365。
张绎：161。
张居正：361。
张敬夫：370。
张献忠：160。
* 张载：161，164，182，201—221，223，228，229，238，240，247，248，273，285，286，292，323，327，328，333，338，342。
* 周敦颐：161，182—189，222，223，232，242，259，286，296，323，326。
周公：132。
仲长统：125。
宗密：69，70，71，72，73，74，76。
诸葛亮：106，280。
朱元璋：158。
子夏：194。
子产：200。
子思：328。
朱恕：356。
* 朱熹：165，184，218，219，222，225，230，234，236—266，267，269，270—273，275，276，277，278，281，283，284，285，286，290，295，296，304，312，318，319，320，321，323，328，330，331，335，344，370，374。
* 湛然：39，44—48。

智顗:39,40,41,43.44,48。
庄子:42,48,143,292。
钟相:157。
纣:22,27,29,142。

名词索引

A

阿赖耶识:50,51.52,53.55,56,57。

B

八识学说:51,52,53。

般若:41,80,93,117,268。

般若智:87。

般若学说:39。

本末:160,175,226,267,278,349。

本体:75—77,163,166,175,176,183,184,185,190,192,203,204,205,223,225,233,237,250,254,258,269,276,277,279,284,285,291,295,304,310—312,316,320,321,329,334,355。

本体论:12,100,163,173,183,203,205,208,209,226,229,232,236,237,248,249,258,259,271,278,284,303,310,320,330,334,336,338,372,375,376。

C

禅(禅那):80。

禅定:35,40,41,81,80,88,99,341。

*禅宗:10,35,36,38,59,80—95,239,262,268,269,305,320,326,354,368,374。

诚:185,186,187,254,349。

曹洞宗:85。

D

大乘(佛教):34,36,49,57,73,83。

大乘破相教:69,71,73。

大乘法相教:69,71,72,73。

道(韩愈):132,134,135。

道(周敦颐):185,186,189,192,193,195,196。

道(朱熹):238,257,259,264,272,276,282。

道(二程):223,237,234,238,282,334,340。

道(陆九渊):264,265,269,270,271,272,276。

道:111,126,150,167,170,171,295,296,372,373,374。

道(张载):204,205,209,213,214。

道(王安石):173—177,178,179,

195。
道(陈亮):276 278,282—284。
道(叶适):285— 291,292,293。
道(王廷相):334,343,346。
道(罗钦顺):321,322,333。
道心:251—254,259,270,271,344。
道学:161,376。
道教:10,11,41,69,70,96—100,102,135,140,183,188,189,203,226,292。
德:19,23,31,32,70,105,112,119,121,129,134—136,138,186,188,193,194,213,214,215,228,229,249,250,254,259,272,281,289,290,297,304,342,356。
动静:12,183,184,185,189,190,197,202,209,211,223,241,285。
顿悟:38,72,74,85,86,240,244,259,267,268。

F

*法相宗:35—38,46—57,71,72。
法眼宗:85。
法界缘起:74,77,78。
佛法:41。
佛性:10—12,37,38,44,45,46,47,48,55—57,72,74,75,77,79,83,86,93,139,140,218,232,240,246,247,327,368。
佛教:10,11,13,14,15,16,24,34—96,97,98,100,117,118,122,127,129,130,131,132,133,134,135,136,137,139,140,142,143,144,151,183,188,189,202,203,207,208,222,231,232,239,240,242,246,252,253,258,259,260,267,268,269,276,277,292,293,305,314,326,327,342,344,368,374,375,376。
佛老:93,132,134,140,292,296。

G

纲常:163,358。
刚柔:178,179,186,190,202,212,292。
功利(陈亮):273,275,281,282,284,290,293。
功利(叶适):290。
功利(李贽):366,368,369,370,371。
格物:268,288,325,339。
格物(二程):230,231。
格物(朱熹):242—245,255,272。
格物(王守仁):268,309—314,316,317,325,349,368。
格物(叶适):288。

格物(王艮):349,350,351。
诡辩论:43,63,66,67,79。

H

* 华严宗:10,35,36,38,59—80,239,259,320。

J

尽心:214,291,297。
敬(二程):235。
敬(朱熹):235,254,255。
精气:23,102。
净土宗:36。
见分:52,53,57。
兼爱:309。
基督教:15,252。

K

克己复礼:254,259。
孔孟之道:140。
空:43,44,122,123。
空宗:36,43,83。

L

理(周敦颐):183,184,187,191,223。
理(二程):223—231,232,234,235,236,237,238,239,340。
理(朱熹):237—256,259,277,278,295。
理(程朱学派):229,294,303,304,326,327,330,372。
理(陆九渊):262,265,269,270,271,276,284。
理(王守仁):311,312。
理(刘禹锡):121,124,125,191。
理(张载):209,211。
理(叶适):287。
理(陈亮):276,277。
理(罗钦顺):319—326,327,328,329,330。
理(王廷相):332—335,337,338,341,343,344,346。
理(李贽):364,372,373,374。
理学(唯物主义):161,163,185,188,201,235,290,291,293。
理学(唯心主义):78,161,162,163,169,236,240,260,281,286,287,292,294,296,297,304,334,337,338,372。
理一分殊(程朱):239,241,277,279。
理一分殊(罗钦顺):319,320,327,330。
礼治:126。

礼：24，135，138，169，170，172，185，187，196—198，199，228，232—234，249，250，253，254，256，304，309，346，347，356，366。
利：107，108，109，110，112，126，145，166，167，169，170，172，269，290，300，370。
良知：214，215，329，354，355，366，367，368。
良知（王守仁）：301—309，310—312，314，315，316，317，323，325，330，342，348—356，359，374。
良知（王艮）：356，359。
良能：205，305。
六经：260，377。
六家：161，209。
六相（华严宗）：61。
律宗：36。
临济宗：85，91，92。
轮回（报应）：52，53，208，269。

M

密宗：36。
墨家：110，111。
名教：163，221，296，364。
末那：50，51。

N

涅槃：83，117。
涅槃佛性学说：39。
南宗：84。
南天竺一乘宗：83。

Q

情：12，37，161，134，138—144，250，254。
气（柳宗元）：115。
气（王安石）：175。
气：102，145，146，150—152，161，163，166，279，280，330，372，373。
气（张载）：202—206，209，210，211，212，216，217，223，237，238，239，251。
气（叶适）：285，286。
气（王廷相）：333—338，344，345。
气（罗钦顺）：319，321，322，323，328。
气（周敦颐）：183。
气（二程）：225—227，233。
气（朱熹）：237，238，239，246，247，248，271。
气化（二程）：225，335。
气化（张载）：204，205。
气质之性（张载）：217，218，219。
气质之性：328，343，344。
气质之性（朱熹）：246—250，252。
气一元论：11，101，102，122，333。

气不灭说:226。
器:107,122,123,161,174,192,226,227,237,238,321,322,323。

R

人性:12,37,106,117,138,139,141,142,183,216,225,232,233,246,247,248,249,281,327,329,343,345,357,359。
人性论:44,106,107,130,137,139,140,142,143,202,216—219,231,232,246,247,248,249,290,327,329,330,343,344,350,356,367,368。
人天教:69,70,71。
人欲(二程):232,234,235,259。
人欲(朱熹):253,254,257,258,264,272,283。
人欲(陆九渊):270,271。
人欲(王守仁):303,311,316。
人欲:139,163,283。
人心(朱熹):250—254,256,263,265,270,271,344。
人理(刘禹锡):127。
仁:27,110,111,112,125,134,138,139,146,147,149,150,169,170,185—187,199,228,229,232,233,239,249,250,254,256,258,277,290,304,305,309,311,314,330,345,347,352,350,356,363,366,377,379。
儒家:10,11,69,70,100,110,111,117,129,131,132,134,140,143,188,208,209,296,326。

S

三纲:195,256,258。
三性:55,56。
三论宗:36。
三谛圆融:43,44。
三无性:55,56。
四宾主:91。
四照用:91。
四法界:74,76,77,239。
十玄门:74,75,77。
事、理(华严宗):76,77。
识:50,51,53,71,73。
数(刘禹锡):121,124,125,126。
势(刘禹锡):124,125,126。
势(柳宗元):118,119,120,121,149。
神(化,妙):39,168,184,185,192,205,206,210,211,214,220,225,339。
神(精神):101,145,146,150,151,152,188,205,211,322,323,339。

神灭论:208。
神不灭说:13,39。
神(鬼神):19,20—22,23,24,28,32,48,70,104,105,120,121,137,149,166,168,178,206,210,214,308,309,338。
神学目的论(董仲舒):28,227,228。
神学目的论:12,121,188,224,228,344。
顺世外道:72。
上帝:31,121,194,235。
宿命论:17,18,107,108,112,125,126,280。
僧侣主义:162,188。

T

太极:176,190,192,211,271,277,285,286,287,320,321—323,335,355,372,373。
太极(周敦颐):183,184,185。
太极(朱熹):237—243,248,255,256,258,259,269,285,286,287。
太和(张载):209,211,373。
太虚(张载):202—205,207,211,213,216,223,238,247,334,335。
泰州学派:348,351,352,356,360。
童心(李贽):360,366—368,371,374,375,376。
体用:12,78,163,203,204,226,227,241,250。
天:22,31,42,102,105,107,114,116,118,120—128,173,174,177,179,190—193,194,204,205,211,213,214,220,227,232,241,246,248,256,266,269,270,279,285,310,328。
天(韩愈):116。
天(刘禹锡):121—125,126,127,128,129。
天(柳宗元):115,116,118,119,123。
天(王安石):177,179,180,187。
天道:11,29,31,103,105,125,127,173,176,177,178,187,194,276,279,280,340。
天理:78,139,163,181,283,289,329,330,343,344。
天理(刘禹锡):127。
天理(二程):223—225,230—235,254。
天理(朱熹):250—254,257,258,259,262,264,270,272,330,372。
天理(陆九渊):270,271。
天理(王守仁):303—305,311,314—316,325,368。
天理(王艮):354。

天命：32，104，108，115，126—128，137，246—250，252，255，279，281，282，328，359。
天命（司马光）：194，195，207。
天命论：127，173。
天命之性：328。
天地之性（张载）：217，218，251。
天命之性（朱熹）：246，247，248，249，250，252。
天、人（刘禹锡）：125，126，127。
天人交相胜（刘禹锡）：125。
天人感应：163，227，228，338。
天人合一：187，188，227，228，284。
* 天台宗：10，35，36，38—46，72，151。

W

唯识学说：49，51。
沩仰宗：85。
魏晋玄学：12，34，39，122，160。
五行：29，30，102，104，123，166，168，176，183，184，259，285，335，338。
五行（王安石）：175，178。
五行（叶适）：285。
五德：138，228。
五常：190，261。
五德终始：28。
无：57，124，153，166，175，187，191，192，203—205，209，210，286，287，326，327，335。
无（王安石）：173，179，180，183，184。
无（老子）：123，176，179，259，292。
无对（王安石）：184。
无极：183，184，243，259，269，271，285，292，323，355，373。
无为：51，125，179，203。
无情有性：44，45，48，151。
无漏种子：54，56，57。

X

小乘：34，36，45，46，69，71，73。
小乘教：54，71，
性：12，37，138，140，141，161，189，204，210，211，214，217，218，219，225，232，233，239，265，270，291，328，329，330，344，345，355，356。
性（周敦颐）：183。
性（朱熹）：237，246—250，252，269，270。
性三品说（韩愈）：137，139，140，247。
性恶说：138，140，249，350。
性善说：138，140，232，246，248，249，350。

性善情恶说(李翱):140。
心:37,42,60,71,73,161,167,168—170,189,192,203,204,207,213,214,244,250--254,255,256,257,262--271,281,291,295,330,333,338,351,354,359,367,374。
心(王守仁):310—312,313—316,324,325,326。
心性论:163,290。
形气(王廷相):251,344,345。
形神:208。
形而上、形而下:271,322,323。
形而上、形而下(二程):226,227,237。
形而上、形而下(朱熹):238。
相分:52,53,57。
相对主义:43,64,65,66,67,380。
象数学(邵雍):182,189,192。
象:190,192,195。

Y

一真法界:60,76,78,79,80。
一乘显性教:69,73。
一多:12,62,63,64。
一阐提人:38,45,140。
伊斯兰教:360。
义:27,110,111,112,127,134,135,138,139,146,149,169,170,185,186,187,193,198,199,228,232,233,249,250,254,255,259,269,274,290,291,304,315,330,345,347,353,356,366。
义利:169,170,269。
义理:41,245,251,259,289,296。
阴阳:19,24,29,30,32,98,102,104,105,114—116,124,176,174,177,178,183,184,187,189,206,210,211,212,216,227,238,241,259,285,322,323,334,335,336,373。
因陀罗网:68,75,259。
因缘:43,54,56,60。
因明学:49。
有(王安石):123,175,176,179,180,184,192,203,209,210,292。
有对(王安石):173,179,229。
有宗:36,57。
有漏种子:54,55,56。
元气:23.69,70,163,175,203,209,334,335,343。
元气(柳宗元):114,115。
元气(张载):201—205,209。
元气(王安石):173—178。
元气本体论:163,164,201,202,205,208,209,216—218,221,

228，229，239，240，279，321—327，330，334，342。
元气自然论：11，12，14，69，70，114，115，163，208，226，227，259。
云门宗：85。
永康学派：273。

Z

止观（定慧）：40，41，99。
止观学说：39。
知行：163，244，245，250。
知先行后（朱熹）：244，315。
知行合一（王守仁）：315，316，317。
致知：288，310，312，314，316，325，339。
致知（二程）：230，231。
致知（朱熹）：242，244。
知性：232。
自然无为：12，125。
自然天道观（王安石）：176，177。
真如：44，46，47，55，56，72，75，76，77，79，80，81，83，90，93，240。
真元之气（二程）：226。
种子：52，53，54，56。



大学哲学丛书

中国哲学史

修订版

（四）

任继愈 主编

人民出版社



ISBN 7-01-003939-9

9 787010 039398 >

ISBN 7-01-003939-9 定价：19.50 元



大学哲学丛书

中国哲學史

（四）

近代现代部分

修订版

任继愈 主编

装帧设计：刘林林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史(四)/任继愈主编；-北京：人民出版社，2003.7
(大学哲学丛书)
ISBN 7-01-003939-9

Ⅰ.中… Ⅱ.任… Ⅲ.①哲学史-中国-清代 ②哲学史-中国-近代 Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第044140号

中 国 哲 学 史

ZHONGGUO ZHEXUE SHI

(四)

任 继 愈 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2003年7月第1版 2003年7月北京第1次印刷
开本：850毫米×1168毫米 1/32 印张：11
字数：239千字 印数：1—5,000册

ISBN 7-01-003939-9 定价：19.50元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街166号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

人民出版社

出版说明

在二十一世纪即将到来的时候，

我们约请到一批有独色建树的哲学专家，

为跨世纪的高校学生编写了这套新型哲学教材——

《大学哲学丛书》。

这套丛书

也是一切希望增长哲学智慧、

提高理性思维能力的当代青年的基础性读物，

在保持教材相对稳定性的同时，

本丛书力求最大限度地吸收哲学研究和教学的新成果，

反映当代思维水准，

内容涉及

哲学原理、中国哲学史、西方哲学史、伦理学、美学、

逻辑学、现代西方哲学、

科学哲学等学科，

目　录

第七篇　封建社会没落时期(清代)的哲学思想

(公元 1646 年—— 公元 1840 年)

第一章　清代政治、经济和思想斗争 …… (3)

第一节　明末及清代的阶级斗争和自然科学的发展 …… (3)

第二节　明末及清代思想战线上的斗争 …… (8)

第二章　黄宗羲的哲学和民主性的政治思想 …… (14)

第一节　"君为天下之大害"的民主性的政治思想 …… (15)

第二节　黄宗羲哲学思想中的元气本体论倾向 …… (20)

第三节　先验论的认识论 …… (24)

第三章　顾炎武的哲学和社会政治思想 …… (27)

第一节　顾炎武哲学思想中的气本体论倾向 …… (28)

第二节　顾炎武的社会政治思想 …… (32)

第四章　王夫之集气本体论大成的哲学思想 …… (36)

第一节　自然观 …… (37)

第二节　朴素的辩证法思想 …… (49)

第三节　正确处理主客关系的认识论 …… (55)

第四节　历史观和人性论 …… (64)

第五节　社会政治思想 …… (69)

第六节　王夫之在中国哲学史上的地位 …… (76)

第五章 颜元、李塨重践履的哲学思想 …… (80)
第一节 颜元对程朱理学的批判 …… (81)
第二节 "见理于事"的哲学思想和"非气质无以见性"的人性论 …… (86)
第三节 重习行、践履的认识论 …… (90)
第四节 颜元的社会政治思想 …… (97)
第五节 李塨的哲学和政治思想 …… (99)
第六章 戴震反对"以理杀人"的哲学思想 …… (104)
第一节 抨击程朱哲学"以理杀人" …… (106)
第二节 "气化流行"的自然观 …… (114)
第三节 "血气心知"的认识论 …… (120)

第八篇 中国近代旧民主主义革命时期的哲学思想
(公元 1840 年——公元 1919 年)

第一章 中国近代旧民主主义革命时期的阶级斗争和思想斗争 …… (127)
第一节 中国近代旧民主主义革命时期的阶级斗争 …… (127)
第二节 中国近代旧民主主义革命时期思想战线上的斗争 …… (132)
第二章 龚自珍的改良思想和"尊心"哲学 …… (140)
第一节 龚自珍的时代和生平 …… (140)
第二节 龚自珍的社会改良思想 …… (142)
第三节 龚自珍"尊心"的哲学思想 …… (151)
第三章 魏源的哲学思想 …… (162)
第一节 魏源的生平和著作 …… (162)
第二节 魏源的抵抗资本主义侵略的思想 …… (164)

第三节　魏源以天为本的思想 …… (167)
第四章　洪秀全和太平天国革命思想 …… (183)
第一节　洪秀全的反封建思想 …… (184)
第二节　《天朝田亩制度》与空想的社会主义 …… (191)
第三节　洪仁玕和《资政新篇》 …… (194)
第五章　曾国藩的封建地主阶级卫道思想 …… (197)
第一节　曾国藩的政治生涯 …… (197)
第二节　曾国藩的哲学思想 …… (199)
第六章　资产阶级启蒙思想家严复的哲学思想 …… (205)
第一节　宣传"西学"的重要代表 …… (205)
第二节　"物竞天择"的进化思想 …… (208)
第三节　提倡归纳法，反对先验论 …… (213)
第四节　所谓"以自由为体"的资产阶级社会政治思想 …… (218)
第七章　康有为的庸俗进化论和"大同"思想 …… (224)
第一节　"博爱"哲学 …… (226)
第二节　"公羊三世"说的庸俗进化论 …… (231)
第三节　空想社会主义的"大同"思想 …… (236)
第八章　谭嗣同的哲学"以太"说和反封建的社会政治思想 …… (241)
第一节　"以太"说的哲学倾向及其内在矛盾 …… (243)
第二节　"冲决网罗"的反封建思想 …… (251)
第九章　张之洞的"中体西用"的地主买办阶级思想 …… (259)
第十章　辛亥革命准备时期章炳麟的哲学思想 …… (267)
第一节　《訄书》中的机械唯物主义倾向 …… (269)
第二节　章炳麟主编《民报》时期的哲学思想 …… (279)
第十一章　伟大的民主主义革命家孙中山的哲学思想 …… (310)

第一节 二元论的宇宙观 …… (312)
第二节 “知难行易”的认识论 …… (316)
第三节 民生史观 …… (322)

附录 主要哲学家生卒年表 …… (327)
人名索引 …… (333)
名词索引 …… (339)

第 七 篇

封建社会没落时期(清代)的哲学思想

(公元 1646 年——公元 1840 年)

第 一 章

清代政治、经济和思想斗争

第一节 明末及清代的阶级斗争和自然科学的发展

从明代中期到明末一百多年间，阶级斗争十分尖锐。封建统治集团已经极端腐败。皇室、贵族、宦官、官僚、大地主疯狂地进行搜括，土地高度集中，贵族、宦官占田有多达数百万亩的，把广大农民推进破产的深渊。统治者穷奢极欲，无休止地兴修土木，加上庞大的边防军费，沉重的赋税徭役，使得广大贫苦农民难以生活。当时水旱蝗灾连年不断，统治者的贪欲毫不收敛，结果造成赤地千里、人相食的惨重局面。明末农民革命领袖李自成颁布的檄文指出："贿通宫府，朝廷之威福日移；利人戚绅，闾左之脂膏尽竭。""公侯皆食肉纨袴，而恃为腹心；宦官悉酰糠犬豚，而借其耳目。狱囚累累，士无报礼之思；征敛重重，民有偕亡之恨。"（《明季北略》卷二十）这些话生动而深刻地说明皇室、贵族、宦官、豪绅凶恶残暴的本质。广大人民再难以忍受那种敲骨吸髓的剥削，"一夫揭竿，而天下响应"的农民革命形势已经形成。公元1627年（天启七年）在陕北爆发的农民起义很快成为燎原烈火。

1628 年(崇祯元年)高迎祥、李自成领导的农民军在陕北起义，两年后张献忠领导的农民军在延安起义。大大小小的农民起义军逐渐汇成不可抗拒的洪流。1644 年，李自成领导的农民革命军攻占北京，推翻了明朝的封建统治。

毛泽东同志指出："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》第 2 卷，人民出版社 1991 年版，第 625 页)

农民革命军以"均田"、"免粮"作号召，鼓舞起广大贫苦农民的斗志，坚决反抗封建统治，给了封建地主阶级以沉重的打击。但由于汉族地主阶级与清朝贵族的勾结，农民起义最终遭到失败。1644 年，吴三桂勾结清兵入关，农民军作战失利，退出北京。清兵占据北京以后继续长驱南下，开始了汉族和各兄弟民族抵抗满洲贵族统治者的斗争。

清兵入关后，民族矛盾一度上升为主要矛盾，阶级关系发生变动，反明的农民起义军转到抗清的立场，有可能与地主阶级的抗清武装协同作战。但是南明政权仍然十分腐败，一些野心家争权夺利，互相排挤，并且敌视农民革命军，加上满洲贵族收买奸细，分化离间，始终不能形成统一的抗清力量。虽然广大人民不甘忍受残酷的压迫，使抗清斗争得以坚持数十年，但最后仍以失败而告终。

毛泽东同志指出："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》，《人民日报》一九六三年八月九日)这是对历史上一切民族

矛盾的马克思主义的科学的分析。满族贵族为了维持其统治地位，极力挑起民族之间的仇视，对汉族及各兄弟民族人民的反抗进行残酷的镇压。像残酷的“嘉定屠城”，“扬州十日”，以及对蒙古噶尔丹部、准噶尔部，对青海回族、新疆维吾尔族和对西藏的镇压，都十分残酷。民族的矛盾和阶级矛盾交织在一起，使当时的阶级斗争形势更为复杂。但是满族贵族和汉族及少数民族广大人民的矛盾，说到底，还是阶级矛盾在民族问题上的反映。满族贵族为了实现其掠夺、剥削的野心，对汉族和其他民族的上层分子采取收买拉拢的政策，而汉族大官僚地主阶级为了镇压农民革命，也需要依靠满族贵族的武装力量，满汉大贵族地主阶级勾结起来狼狈为奸，共同充当镇压各民族人民反抗的刽子手。因此，明末清初的广大人民的反清斗争，实质上是农民反抗地主阶级的斗争在新形势下的表现。

明中叶以后，我国封建社会已开始孕育着资本主义的萌芽。明末嘉靖之后，商品经济有了明显的发展，由于中央政府财政枯竭，迫切要求增加税源，对工商业的控制放松了，像崇祯年间“命采平阳、凤翔诸矿以储国用”（《明季北略》卷十二）即其一例。大批破产农民流入城镇，投入手工业作坊或矿井作工，为工商业的发展提供大量劳动力；因为城市人口的增多，消费品的需求量也加大，扩大了商品流通的市场；这许多条件促成了资本主义经济因素的发生。当时手工业作坊日益发展，分工更为细致，如纺织业有丝织、棉织、麻织；由于纺织业的发达，染料业也发展起来；瓷器、漆器都成为手工业最大行业，而且制艺精美；随着印刷业的发展，造纸业也大大发展，嘉靖时已有铅字印刷；矿业已有颇具规模的小煤矿、小铁矿等；冶炼、铸造业发达，除制造各种工具，还精制各种兵器，有了铁铳、火炮，还有仿制的西洋武器等；

此外,铜器(景泰蓝)、玻璃、造船业都很著名。由于工商业的发展,出现了苏州那样的纺织工业集中的城市,出现了景德镇那样的瓷都。沿海各地商品生产最为活跃,国际贸易也有很大发展。

商品生产的发展,自由商人增多,在局部地区,如江浙太湖流域、湖广江汉等局部地区,出现新的市民阶层。为了反对封建控制,这一阶层产生了初步的民主要求。当时广大的手工业工人和矿工为要解除封建的枷锁也积极参加反封建压迫的斗争。这样的记载甚多、较为著名的有公元 1599 年和 1600 年(万历二十七年、二十八年)发生的荆州市民和武昌市民反陈奉的斗争,公元 1601 年(万历二十九年)发生的苏州织工反孙隆的斗争等。

由于封建统治者的根本政策仍是"崇本抑末",对工商业实行种种限制,因此,资本主义的因素是很微弱的。而且因为地区的差别,工商业的发展也极端不平衡。在沿江及东南沿海经济发达地区,资本主义因素较为显著,而在交通不便的内地,不具备资本主义因素的发生的条件。

清贵族入关,明末某些地区的资本主义萌芽遭到破坏。到了康熙后期和乾隆、嘉庆年间,由于国内的反抗基本上镇压下去,出现暂时稳定局面,社会经济又有恢复和发展,资本主义因素亦有所活跃,特别是东南沿海手工业已有些基础的地区,如苏、杭一带商品生产又发展起来。手工业如丝织、棉织、造纸、制茶、瓷器、矿业、冶炼等,有超过明末的趋势。尤其是丝织、瓷器、雕漆等曾畅销国际市场。

清代封建社会到乾隆、嘉庆时是它的全盛时期,也是社会隐伏着严重危机的时期,阶级的两极分化十分严重,土地和财富为贵族官僚所垄断。《红楼梦》通过艺术形象揭露了这一时代的社会矛盾。"罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱"已经遮不住从里

面开始溃烂的脓疮，透过一个家族的衰败、没落，可以看出所谓乾隆盛世的封建社会已经千孔百疮、危机四伏。乾隆时被抄家的大官僚和珅，占有土地八千多顷，有当铺、银号、商店百余座，抄出金银珍宝绸缎皮货等无算，也说明当时的统治集团已是极端的豪华和腐朽。由于阶级压迫的惨重，不断激起农民的反抗，秘密会党如白莲教、天理教、哥老会活跃起来。公元 1812 年（嘉庆十七年），天理会起义战士曾攻入北京紫禁城。

清朝统治者害怕社会的进步动摇其封建统治，采取保守的闭关锁国的政策，压制工商业的发展。因此，微弱的资本主义因素在种种限制和打击之下，不可能得到真正的发展。随着阶级斗争的尖锐化，清朝统治更加腐败不堪，不可救药，社会愈益转向没落。乾、嘉以后，便急转直下，社会的严重危机充分暴露出来，在西方资本主义的侵略面前，腐朽的清王朝采取卖国投降的政策，使中国很快沦为半封建半殖民地社会。

明末以来的自然科学亦有显著发展，随着手工业技术的进步，出现了宋应星的《天工开物》，从冶炼、器械到饮食和生活用品都有科学的总结。随着农田水利耕作经验的丰富，出现了徐光启的《农政全书》，不仅总结了古代农田耕作经验，而且根据当时实践提出独到的见解。李时珍的《本草纲目》成为我国古代本草的集大成作品，是世界科学史上重要的药物、植物和动物学巨著。方以智的《物理小识》对明末的自然科学，如天文、地理、数学、医学等也作了一般性的介绍。清代学者梅文鼎、焦循等对数学的研究也反映了当时自然科学的发展，焦循的《里堂学算记》在我国古代数学史上具有较高水平。

明清之际自然科学的特点是吸取了西方自然科学的一些成果。当时来华的传教士翻译了不少欧洲的自然科学著作，如利玛

窦(意大利传教士)曾与徐光启合译欧几里得的"几何原理"。汤若望(日耳曼传教士)、南怀仁(比利时传教士),还有其他一些传教士,翻译了许多物理、数学、天文、地理、地质等方面的科学著作。西方传教士负有资本主义对外侵略扩张的使命,他们的自然科学理论也夹杂不少已经过时或者错误的结论,如天文学上的地球中心说等等。但他们介绍的一些自然科学知识,客观上还是有助于我国自然科学的发展,当时西方的一些实证科学被称为"质测之学"。

自然科学的发展促进了唯物主义哲学的发展,许多唯物主义思想家又是自然科学家。

第二节　明末及清代思想战线上的斗争

清贵族入关后,复杂的民族斗争和阶级斗争交织在一起,反映到思想战线上亦甚错综复杂。由于民族矛盾一时上升为主要矛盾,阶级斗争进到一个新的形势,以满族贵族与汉族大官僚地主为一方,以广大汉族及少数民族的劳动人民为一方,展开了激烈的斗争。汉族地主阶级分化为投降派和抵抗派,广大的农民革命军也转变到抗清的立场,并且成为抗清斗争的主力。阶级斗争的新形势,推动了地主阶级抵抗派当中一些人产生要求改革腐败政治和批判腐朽理学的进步倾向。在哲学战线上,反对程朱陆王的理学和心学,成为这一时期哲学上两条思维路线斗争的主要内容。

明末清初进步的思想家,在政治上,许多人有猛烈抨击君主制度的言论,像黄宗羲在他的《明夷待访录》中激烈地指责君主制度,说:"天下之大害者,'君'而已矣!"王夫之也提出"循天下

之公，天下非一姓之私”。（《读通鉴论卷末叙论一》）稍后的唐甄则攻击“凡为帝王皆贼也”。（《潜书·室语》）思想家们从其根本立场来说仍然属于地主阶级知识分子，但他们竟对封建纲常的核心“君为臣纲”提出非议，这在中国古代思想史上具有重要意义。新的思想的产生和新的阶级斗争的形势是有密切联系的。首先，由于明末的农民大起义推翻了曾经十分强大的封建王朝，武器的批判戳穿了君主专制的腐朽性，皇权的威风扫地，封建的纲常被打乱了，这就为进步的思想家攻击君权提供了条件，使他们有可能对“君为臣纲”进行激烈的抨击；第二，封建王朝的大权完全集中在皇帝手中，随着阶级矛盾的尖锐化，社会危机空前加剧，统治集团内部的矛盾也尖锐起来。统治集团上下离心争权夺利，使得皇帝更加依赖宦官，而宦官则是社会上极为腐朽反动的势力。皇室、贵族、宦官和官僚之间的矛盾也对封建统治起着削弱的作用。这也激起下级官僚和思想进步的地主阶层的不满，他们要求对皇室贵族的权力加以适当限制，这也是进步思想家非难君权的一个原因。当时地主阶级抵抗派大多受到过皇室、宦官和大官僚的排斥、迫害。第三，对君权的怀疑和动摇与当时新的生产关系的因素，即资本主义萌芽也有密切关系。进步的思想家反对君主把天下当作自己的私产，提出“天下为主，君为客”，“贵不在朝廷”，“贱不在草莽”（《明夷待访录》）等政治理想，反映了新兴市民阶层初步的民主要求。在经济上，进步的思想家反对封建的崇本抑末的政策，反对压迫工商贸易，提出“工商皆本”，也反映了市民阶层某些利益要求。

由于阶级斗争的这种新的形势，反映在思想战线上就具有和已往不同的新的特色。进步的思想家反对民族压迫，已不只是为了恢复汉族地主阶级的王朝，而是具有对未来新的社会政治

的憧憬,因而他们敢于向封建的纲常作某种挑战,对维护腐朽封建统治的程朱理学展开比较激烈的批判。

在哲学思想上,这一时期的唯物主义达到了古代朴素唯物主义所能达到的高度,出现了王夫之那样的发展得比较完备的"元气本体论"体系。王夫之等人对宋以来的唯心主义理学进行了总结性的批判。明、清的统治者都把程朱理学奉为正统思想,用程朱学说禁锢人民的思想意志。在残酷的阶级压迫和民族压迫之下,要鼓舞起人民的反抗斗志,不从思想上打破腐朽的理学的控制是不成的。同时,作为程、朱一派的补充,陆、王一派的理学学说在明末以来影响亦广,对陆、王一派哲学的批判也成为当时哲学战线上的迫切任务。由王夫之开始,经过颜元到戴震,对程朱和陆王两派哲学的批判,从根本上动摇了理学的权威。

这一时期哲学上的思想斗争是围绕理、气、知、行、心性等方面全面展开的。

在理气问题上,元气本体论者反对超越物质世界之上的精神性的"天理"本体。元气本体论认为世界统一于物质元气,物质元气构成宇宙的实体,理只是元气运动的秩序条理。元气的运动变化,"氤氲相荡"、"气化流行",成为物质世界发生发展的根源,根本否定有一个超越物质世界之上的"虚托孤立之理"。这样从物质世界的本源上说明物质第一性、精神第二性的唯物主义原理,便在根本上批驳了理学唯心主义。

在知、行问题上,元气本体论者多强调行先知后,重视实际行动在认识上的作用,反对程朱"知先行后"和陆王"知行合一"等排斥客观实践的先验论命题。王夫之提出"行可兼知,而知不可兼行"的命题,在认识论的感性和理性的关系上提出了一些具有辩证因素的观点,有力地驳斥了"先知以废行"和"销行以归

知”等在知、行问题上的错误主张。颜元在知、行问题上和先验论作坚决斗争中，十分强调“行”在认识中的作用，把重视实际行动和经验摆在极高地位，提出了他的重视实际经验的认识论主张。戴震在认识论上提出了“血气心知”的观点，论证感觉和本能的源泉在客观世界，感觉和认识是人天然的生理需求和本能，用以反对理学先验论。

在心、性的问题上，持元气本体论的进步思想家都反对用先验的道德律去戕害人性。他们都强调后天的环境对于形成人性的重要，否认有天生的一成不变的人性。他们认为心、性都不能脱离物质的形体单独存在，反对把所谓“义理之性”与“气质之性”对立起来，从而坚决反对“去人欲，存天理”的禁欲主义。王夫之明确提出“天理即在人欲中”，“人欲之大公，即天理之至正”。颜元提出“生之谓性”、“形性不二”，他所谓“生”即指人的生活，人性的形成离不开人的生活和形体的要求，用先验的道德律去遏制人的正当的物质需求是不成的。戴震也强调“理存乎欲中”，“欲其物，理其则”，欲望是生而具有的，如果人没有欲望，也就没有形体生命了，他揭露唯心主义理学家所说的“天理”的虚伪性残酷性，指出他们“以理杀人”，深刻地揭露了理学的反动本质。古典文学巨著《红楼梦》则是以艺术的形象对吃人的礼教进行了血泪的控诉，将那“以理杀人”攻击得体无完肤，它已经具有以新兴市民的人性反对封建腐朽的人性的意义，因而带有更多的反封建的“叛逆”色彩了。

这一时期朴素唯物主义的体系往往与朴素的辩证法思想紧密结合着。这一总的趋势自张载、王安石已开始，到王夫之发展得更加充分。他们强调“一物两体”、“有一则有两”，强调对立统一，正是中国后期封建社会阶级矛盾尖锐化的反映。特别是在明

末,正像黄宗羲所说的,明朝灭亡,使一部分地主阶级感到"天崩地解",农民大起义埋葬了封建的明王朝,社会分化为两个极端,进行着你死我活的斗争,因而推动进步思想家产生明确的"一物两体"、"有一则有两"(矛盾)的概念。王夫之的思想体系中,对于对立与统一,物质与运动,本质和现象,主观和客观,都在很大的程度上克服了以往朴素唯物论所具有的机械论、命定论的缺点。

由于历史的和阶级的局限,进步的、持元气本体论的思想家们也还有不少缺点。由于他们政治上的软弱性,他们的社会改革的要求是有限度的。他们虽具有某些民主性的要求,但是并不敢从根本上触动封建制度,而且是以托古改制的形式来表达他们的理想,因而他们所提倡的变革是改良而不是革命、是行不通的。他们批判宋明以来腐朽的理学思想,本质上是反对儒家的正统思想,但是又借助于古代的亡灵,抬出孔、孟与程、朱、陆、王相对立,因而他们不可能将批判理学的斗争进行到十分彻底,不可能和传统的儒家思想决裂,他们的思想当中保留着不少封建的糟粕。

在哲学世界观方面,他们的思想仍然没有超出朴素唯物主义的范围。用"元气"说明宇宙的构成,不可避免地带有臆测的局限性,只有列宁的物质定义才是对世界惟一的科学的解释。他们用某种设想的细微的物质即元气来解释世界,还带有臆测性质。在认识论的方面,他们还不能科学地理解社会实践的意义,不能正确理解感性认识和理性认识的辩证关系,因而他们不是具有唯理论的偏向,便是具有经验论的偏向,使他们的思想具有这样或那样的唯心主义杂质。在心、性问题上,他们反对先验的人性论和先验的道德观,但地主阶级的立场,又使他们冲不破封建伦理规范的网罗,他们仍然是以封建的道德作为判别人性的标准。

他们的哲学思想仍然还是极有限度地说明世界，并没有能够成为改造世界的武器。

到了近代，我国资产阶级思想家在向西方寻找真理的同时，也积极吸取明清之际的进步思想，于是被压制了一百多年的唯物主义思想和某些具有民主要求的思想，又得以重放光彩。

第 二 章

黄宗羲的哲学和民主性的政治思想

黄宗羲生于1610年(明万历三十八年),死于1695年(清康熙三十四年)[1],字太冲,号梨洲,浙江余姚人。他是明末著名的政治思想家和哲学史家。明朝后期宦官掌握国家大权,形成"阉党",黄宗羲的父亲就因揭发宦官魏忠贤的罪恶而被害。宗羲父子都是同明朝封建统治阶级里最腐朽、黑暗的"阉党"作斗争的。他的阶级立场代表了下级官吏和思想进步地主阶层。明亡以后,他曾几次参加抗清斗争都遭到失败,转而从事于学术研究。

黄宗羲不仅通经、史,对于天文、历法、数学、音律各方面都有广博的知识。他批评明朝空洞虚浮的坏学风说:"明人讲学,袭语录之糟粕,不以六经为根底,束书而从事于游谈。"(全祖望《梨洲先生神道碑文》)他批评那种脱离政治的状况,"天崩地解,落然无与吾事"(《黄梨洲文集·留别海昌同学序》)。他主张学术要经世致用。他是刘宗周的学生,在哲学思想上受刘宗周的影响较深,刘宗周批评朱熹之学"半杂禅门"(《明儒学案》[2] 卷六十二

---

① 全祖望《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》。

② 《明儒学案》共六十二卷,以下引用只注明卷数。

《蕺山学案》)。黄宗羲的哲学在自然观方面具有元气本体论的倾向，但在认识论方面则属于先验论的思想体系。黄宗羲大力抨击了封建的君主专制制度，批判了“君为臣纲”的封建思想，这是他政治思想中最有价值的部分。他的著作很多，编著有《明儒学案》《宋元学案》两部断代哲学史，还有《明夷待访录》《孟子师说》《破邪论》《黄梨洲文集》等都是关于哲学和政治思想方面的重要著作。

第一节　“君为天下之大害”的民主性的政治思想

李自成张献忠领导的农民大起义，推翻了腐朽的明王朝，狠狠地打击了封建统治者，深刻地暴露了封建君主专制的罪恶本质。明朝后期，在江南一带已有了资本主义的萌芽，手工工场，大批雇佣劳动出现。加以明末长期的农民革命战争，激烈的阶级斗争和新的生产关系的因素，这些社会条件反映在意识形态上，就使明清之际进步的思想家能进一步地认识到封建专制制度的弊病。因之，他们往往对于明末腐败的政治表现出不满，对于封建君主专制独裁能更深刻地揭露和批判，并且具有某些民主性的思想。

黄宗羲的《明夷待访录》写成于 1663 年(康熙二年)，这本书集中表现了他的进步的社会政治思想。书中明确指出：“为天下之大害者，君而已矣。”(《原君》)又说：“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”(《原臣》)君的责任就在“以天下万民为事”。臣也是“以天下为事”，并不是为君而设的。君如果“不以天下万民为事”(同上)，臣也没有无条件效忠于君的道理。君和臣

共同的职责就是为"天下万民"。这些具有民主性的思想,封建统治者认为是"大逆不道"的,所以乾隆时《明夷待访录》被列为禁书。顾炎武曾经读到这部书,非常推崇,说是"百王之敝可以复起"(《与黄梨洲书》)。《明夷待访录》里突出地批判了封建的君主专制制度,具有民主思想的色彩。黄宗羲说:

> "古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也;今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。是以其未得之也,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然。曰:'我固为子孙创业也。'其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然。曰:'此我产业之花息也。'然则为天下之大害者,君而已矣。"(《原君》)

他揭露封建的专制皇帝以天下为自己的家产,把自己的"大私"说成是天下的"大公",为了自己取得天下,使人民妻离子散,肝脑涂地。他们登上了皇帝的宝座,又对人民进行敲骨吸髓的剥削,用来满足他们荒淫腐朽的生活,使老百姓家破人亡,天下之大,没有一个地方能得安宁,就是由于封建皇帝专制独裁,压迫剥削的结果。但是他们还恬不知耻地说,这是我产业的利息。"以为天下利害之权皆出于我",把天下之利尽归于自己,天下之害尽归于人民,所以"君"成了天下的大害。因此人民把君主视为"寇仇",称为"独夫"。君主成了广大人民的敌人。而宋朝的程朱等人却认为"君臣之义无所逃于天地之间"。甚至像桀纣这样的暴君,也认为不当诛。黄宗羲直斥他们是"小儒",他们效忠于一人一姓,却把千百万人民的性命看得一钱不值。他说:"出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也。"(《原臣》)这是说,共同以天下为事,君臣之间就是"师友"的

关系；不以天下为事、只向一人一姓效忠，就是“君”的奴婢。这些“小儒”正是“舍其师友之道，而相趋于奴颜婢膝之一途”(《奄官上》)。所以他们实际上是封建帝王的奴才。

黄宗羲批判了历代皇帝把天下人民看成“囊中之私物”的封建观点，提出“君臣共治”的思想。他说：

> “缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”(《原臣》)

他认为天下之大，不可能一人独治，必须君臣联合起来，各自分管一部分才行。做官的是为天下，为万民，并不是为国君一人一姓办事。为天下万民，这是合于“道”的；为一人一姓，就是“非其道”。他把天下比成像一个大木材，君和臣都是拉这个大木材的人，前后必须配合好才能顺利前进，一方面不合作就会影响运送，这就是失职。他说：

> “盖自外而言之，天子之去公，犹公、侯、伯、子、男之递相去；自内而言之，君之去卿，犹卿、大夫、士之递相去；非独至于天子遂截然无等级也。”(《置相》)

天子不过是比公、卿高一级的官，就好像公比侯高一级，卿比大夫高一级，这说明天子并不是至高无上的。黄宗羲在揭露和批判了封建君主专制的罪恶之后，进一步批判封建的法制。他说：

> “后之人主，既得天下，唯恐其祚命之不长也，子孙之不能保也，思患于未然以为之法。然其所谓法者，一家之法而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也；汉建庶孽，以其可以藩属于我也；宋解方镇之权，以方镇之不利于我也；此其法何曾有一毫为天下之心哉，而亦可谓

之法乎?"

他认为秦汉以后的封建法制都是历代皇帝一家一姓出于自己的"利欲之私"炮制出来的,因此创立这种法和破坏这种法的帝王都是"害天下"的。他称这种法为"非法之法"。这种"非法之法"束缚了天下人的手足,所以就是有"能治之人"也难于摆脱这种封建法制的羁绊,最后他提出"有治法而后有治人"的观点,意味着只有打破封建的一家之法、才能产生"天下之法"。这里黄宗羲把一家一姓和"天下万民"对立起来;把为国君一姓和"为天下万民"对立起来;把一家之法和"天下之法"对立起来。在对封建法制的批判中,显露出民主思想的色彩。

这种民主思想,实际上是明清之际中国资本主义萌芽在意识形态上的反映。黄宗羲生活和政治活动的地区在江浙一带。明中叶以后,江浙一带的商品经济有很大的发展,在纺织、矿冶、瓷器、盐茶等各方面已有了某些资本主义的萌芽。黄宗羲以"天下万民"为旗帜批判封建的君主专制,实质上是代表了江南工商业者兼地主这一阶层的利益。这表现在几个方面:

第一,黄宗羲提出工商皆本的主张。他说:"世儒不察,以工商为末,妄议抑之,夫工固圣王之所欲来,商又使其愿出于途者,盖皆本也"(《财计三》)。过去封建地主阶级都以农为本,工商为末,所谓"崇本抑末",就是发展地主阶级的农业经济,压抑工商业。这是秦汉以来地主阶级"正统"的观点。黄宗羲认为农、工、商都是本,因为这些都是推动生产的力量(本)。只有那些不事生产的寄生者,如佛巫、倡优才是末。他主张"投巫驱佛",不是为了反对宗教迷信,而是由于佛巫不事生产,白白浪费了生产的财富。近代资产阶级民主革命者邹容在《革命军》里就反对贱视工商,把商贾贬为"末务",黄宗羲的思想实开其先声。

第二，在田赋问题上，明朝的赋役繁苛，较之前代有增无减。黄宗羲说："吾见天下之赋日增，而后之为民者日困于前"(《田赋一》)。他认为古代实行"井田"，十一而税，后世的土地可以自由买卖，自己买的田，实行三十而税一就可以了。他提出平均土地的办法，以全国的土地，平均按户授田，每户五十亩。分田以后剩余的土地，由富民占有。他说这样就不会"困苦富民"(《田制二》)。黄宗羲提出的是一种缓和阶级矛盾的改良办法，就是这种改良办法，也只能是空想，不可能实行的。但是这种思想所代表的阶级基础还是很清楚的。他一面高呼不能使富民困苦，而对于工人农民就说："供指使，用气力，小人之事也"(《兵制二》)，这种地主工商业者的立场是很明显的。

第三，为了防止封建帝王一人的独裁，他主张加重宰相的权力来限制皇帝的权力。他认为封建皇帝子孙世袭，但子孙不一定都贤。宰相是选贤的，所以能够补助封建世袭制度的不足。宰相从地位上说，只比国君低一级。宰相平时与天子共同商议朝政，宰相设政事堂，处理全国的大政。必要时宰相还可以执行天子的职权，像伊尹、周公摄政一样。明朝朱元璋废宰相后，国家大权集中于皇帝一人，黄宗羲提出加重宰相的权力，是针对明代政治的弊端而发的。黄宗羲还主张扩大学校的职权。他认为学校不仅应该主管教育，培养人才，注意文化风俗等有关意识形态上的评论，并且要把学校变成议政的机构，他说："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。"(《学校》)学校有点像地方仕绅议会的性质。学校不仅议政，还有监督弹劾郡县地方行政官吏的权力。

第四，黄宗羲公开提出人性是自私自利，好逸恶劳的。他说："有生之初，人各自私也，人各自利也。"又说："岂古之人有所异

哉?好逸恶劳,亦犹夫人之情也。"(《原君》)并且认为要是没有封建的束缚,人人就可以发展其"自私自利"的个性,他说:"向使无君,人各自私也,人各自利也。"在这个问题上,黄宗羲一反他所受的传统思想性善论的观点,而认为人生下来就是自私自利,好逸恶劳的。其实,不论是性善、性恶都是地主阶级的人性论;自私自利,好逸恶劳是资产阶级人性论的本质。黄宗羲反映了江浙工商业资产者的观点把自私自利说成了"惟一的人性"。在《原君》里,他又以产业和利息的关系说明皇帝把天下当成自己的私有财产。这些思想的产生和提出不能不说是明清之际中国资本主义的萌芽在意识形态上的反映。

黄宗羲的社会政治思想是进步的,因为他反映了明清之际我国江浙一带资本主义萌芽的新思想。这种思想在康熙以后,虽然遭到压抑和禁止,但是历史前进的车轮,是不能阻止的。鸦片战争以后,这种新思想又逐渐抬头,到了清末资产阶级改良派为了推行变法维新,就曾将《明夷待访录》节抄、复印、秘密散布。黄宗羲的《明夷待访录》对于鼓动民主思想在当时起了积极作用。

第二节　黄宗羲哲学思想中的元气本体论倾向

黄宗羲认为天地之间只有一气,人和物都是气所生的。他说:"天地之间只有一气充周,生人生物,人禀气以生。"(《孟子师说》卷二《浩然章》)说明宇宙是物质元气所充塞,由于气化流行就产生万物。天地万物都统一于气。他说:

"夫大化之流行,只有一气充周无间。时而为和,谓之春;和升而温,谓之夏;温降而凉,谓之秋;凉升而寒,谓之

冬。寒降而复为和，循环无端，所谓生生之为易也。圣人即以升降之不失其序者，名之为理。……皆一气为之，《易传》曰'一阴一阳之为道。'盖舍阴阳之气，亦无从见道矣。……苟非是气，则天地万物为异体也，决然矣。"(《黄梨洲文集·与友人论学书》)

气是流行不止，运动不停，循环无端的。气的运动又有自身的规律，这个规律就叫"理"，理又称为"道"，《易传》说"一阴一阳之谓道"。上升的气是阳气，下降的气是阴气，阴阳就是气的升降，没有阴阳之气，就无所谓"道"；没有气也就没有理，因此他说："流行而不失其序，是即理也，理不可见，见之于气。"(《孟子师说》卷二《浩然章》)要是没有"气"，万物就失去了物质基础，天地万物都统一于物质性的气，所以是"同体"而非"异体"。他反对万物没有共同的物质依据的"异体"的观点。他说："复载之间，一气所运，皆同体也。"(《孟子师说》卷一《庄暴章》)气就是万物共同的依据(体)，没有超越于气之上、之外的"异体"。黄宗羲在自然观上还是属于元气本体论这一范畴。他认为天是万物的主宰，而天也是由气所构成，他说："四时行、百物生，其间主宰谓之天，所谓主宰者纯是一团虚灵之气，流行于人物。"(《孟子师说》卷五《尧以天下与舜章》)天是虚灵之气，可见天主宰万物，也就是虚灵之气主宰万物。所以说："草木之荣枯，寒暑之运行，地理之刚柔，象纬之顺逆，人物之生死，夫孰使之哉？皆气之自为主宰也，以其能主宰，故名之曰理。"(《明儒学案》卷三《魏庄渠学案》)这说明天地、四时、寒暑的运行，人物的生死都是气在那里起支配作用。

黄宗羲力求用气一元论解释气、理、心三者的关系，认为理、气、心是一个东西。他批评魏庄渠把理、气、心分而为三。他说：

"理也、气也、心也，歧而为三，不知天地间只有一气，其升降往来即理也，人得之以为心，亦气也。"(《明儒学案》卷三《魏庄渠学案》)

黄宗羲认为理并不是个独立存在的东西，只是气流行而有条理秩序的就叫"理"，所以没有气也就没有理。他说："理为气之理，无气则无理"(《明儒学案》卷七《薛敬轩学案》)。这是元气本体论的命题。从这一观点出发，他进而批评佛家的"无能生气"的观点。他说：

"佛氏明心见性，以为无能生气，故必推原于生气之本，其所谓本来面目，父母未生之前，……离气以求心性，吾不知所明者何心，所见者何性也?"(《孟子师说》卷二《浩然章》)

佛教、道教的宗教哲学反对气是万物之源的元气本体论见解，他们还要在气之先追寻比气更根本的本体，作为万物之源，提出"无能生气"、"无能生有"的观点。黄宗羲指出他们硬要"推原于生气之本"，寻求超越于气之上的本原，所以陷于错误。黄宗羲认为心不是什么神秘的东西，也是气所构成的。"人禀气以生，心即气之灵处"，"心即气也"(同上)。他认为心体流行而有条理秩序的就叫"性"，所以说："理不可见，见之于气；性不可见，见之于心。"(同上)他对程朱"理在气先"的错误观点也加以批判说："世儒分理气为二，而求理于气之先，遂坠佛氏障中。"(《明儒学案》卷二十《王塘南学案》)程朱的理生气与佛、道的"无能生气"、"无能生有"说，对于世界本原的主张在实际上是一样的。在性和情的关系上，黄宗羲认为性情是不可分的，"离情无以见性"(《孟子师说》卷六《公都子章》)。二程朱熹把性分为气质之性和义理之性，并认为气质之性是罪恶的根源。黄宗羲反对这种观点，他

认为不能把气质看成是坏的，他引刘宗周说："止有气质之性，更无义理之性。"（《先师蕺山先生文案序》）指斥那些认为离开气质之外，还有什么义理之性存在，这只能是诡辩。在道器关系上他说："器在斯道在，离器而道不可见。"（同上）这些都是以元气本体论为基础的观点。

黄宗羲哲学上的错误是在于把精神现象也说成是气，这就混淆了精神和物质的界限。他说："志即气之精明者也。""知者，气之灵者也。"（《孟子师说》卷二《浩然章》）他把意志和视、听、言、动等知觉也说成是气。又说："人自形生神发之后，方有此知，此知寄于喜怒哀乐之流行，是即所谓物也。"（《答万充宗论格物书》）他一方面把感情、意志都说成是物；另一方面把物质性的气说成具有知觉、灵明的。他说："气既能主宰而灵。"（《明儒学案》卷三《魏庄渠学案》）"气未有不灵者。"（卷七《薛思庵学案》）他认为气是既能主宰，又具有灵明的，这就含有神秘主义的性质。不论黄宗羲是否自觉地认识到这一点，他把气当成具有灵明知觉的东西，物质性的气是不生不灭的，永存的，那末，灵明知觉的气当然也应是永存的，不生不灭的。把精神混同于物质，这种错误在古代气一元论思想家中，是常见的，黄宗羲也是这样。既然气具有灵明知觉，由物质不灭，将会导致灵魂不死的结论，这就有可能导致宗教神秘主义。

黄宗羲说："无气外之理。"（《孟子师说》卷六《生之谓性章》）理离开气就不能存在，这个观点是正确的。但是，他进一步认为"理气是一"（《明儒学案》卷首《师说》）。把理、气看成没有区别的，因此他批评王廷相"不知天地之间只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳"（卷五十《王浚川学案》）。其实王廷相认为"万理皆出于气，无悬空独立之理"（《太极辩》）。所谓理

就是指气运行的规律，规律虽然寓于客观事物之内，但事物的规律是客观存在的，事物的规律和事物本身既有联系也有区别，在这点上王廷相并没有错，他坚持了元气本体论的正确立场。黄宗羲却说理和气"盖一物而两名，非两物而一体"。他认为，"理气之名，由人而造"(《明儒学案》卷四十四《曾月川学案》)，本来就是一个东西，只不过由人给它取了两个名字罢了。宋明以后，理气这对哲学范畴，元气本体论者认为气是构成事物的物质本原，理是事物的规律，规律是不能离开事物而独立存在的。理本体论者则颠倒理气关系，他们所谓理是把封建的"礼"绝对化，成为先于物质存在的精神本体。黄宗羲把理和气完全等同起来，主从不分，这就模糊了两种本体论在哲学上的根本对立性质，甚至会因此颠倒气和理的主从关系，陷入理论上的错误。

黄宗羲还认为，气具有封建道德的属性，他说，"人之气本善"(《明儒学案》卷五十《王浚川学案》)，有所谓"和气"、"善气"。这是他混淆理与气、即混淆物质和精神界限的必然结论。由此他的哲学就不能形成完备的唯物主义体系，只能提出某些较为合理的观点命题。

第三节　先验论的认识论

在自然观方面，黄宗羲的哲学思想中虽然具有某些元气本体论的倾向，但是他受王守仁的"致良知"哲学影响较深，他的哲学体系最终陷入唯心主义。他认为"理气是一"，把理和气看成没有区别。他由有"气"自然有"理"，错误地得出人既是禀气而生，当然人身就具备万理，可以不假外求的陆、王哲学的结论。他说："我与天地万物一气流通，无有碍隔，故人心之理即天地万物之

理。”(同上书卷二十二《胡庐山学案》)黄宗羲这里完全是形而上学的主观虚构。辩证唯物主义认为物质本身由于内在的矛盾而不断地自己运动着,但是不同的事物各自据有不同质的特殊矛盾,因之其运动变化的规律也是千差万别的,所以天地万物无穷,天地万物之理也是无穷的。万事万物的规律(理)只有通过人们的实践才能逐步认识它。黄宗羲却说“人心之理即天地万物之理”,认为天地万物之理都先验的存在我的心里,这样他就完全陷入先验论。他说:

“道者吾之所固有,本是现在具足,不假修为。”(《孟子师说》卷四《君子深造章》)

“仁义之性,与生俱来,率之即是。若必欲求之天地万物,以己之灵觉不足恃,是即所谓戕贼也。”(《孟子师说》卷六《性犹杞章》)

既然仁义道德是先天禀赋的,那就用不着去努力,用不着向外去求,只须加以引导启发就行了,所以说“率之即是”。他认为人心具备万理,要是以自己的心灵还不可靠,而去求之于天地万物,这就是戕贼人性。因此他反对离开自己的心,而去泛穷天地万物之理。他说:

“泛穷天地万物之理,则反之约也甚难,散殊者无非一本,吾心是也,仰观俯察,无非使吾心体之流行,所谓反说约也。”(《孟子师说》卷四《博学章》)

他把天地万物都看成是本于“吾心”,是我心所固有的,因此,穷理,不必去向外追求客观事物的道理,只要求之于自己心上,这就是他所谓的“反约”的工夫,也是穷理的“捷径”,所以说:“泛穷物理,不若反身修德之为愈也。”(《孟子师说》卷二《浩然章》)照这条道路走去,最后只有归结到纯粹的内心的修养。

黄宗羲认为气和理是一物而两名，由否认理气的区别到否认精神和物质的区别，所以从“心即气”的命题出发，自然会导出和陆九渊、王守仁的“心即理也”相同的结论。他说：“穷理者尽其心也，心即理也。故知性知天随之矣。”(《孟子师说》卷七《尽心章》)这说明穷理就是尽其心之理，尽其心之理也就是知性知天的工夫。他的逻辑就是我和天地万物都是一气构成，所以我心之理就是天地万物之理，他颠倒主客关系，终于得出“天下之理皆非心外之物”(同上)。最后变到和王守仁“心外无理”的认识论命题没有区别了。

黄宗羲在八十岁以后作《破邪论》九篇，自命为能够尽“天人之际”的哲学著作。在《上帝》一篇里说：“天一而已，四时之寒暑温凉，总一气之升降为之，其主宰是气者即昊天上帝也。”他认为“冥冥之中”实际有个“上帝”在主宰一切，不然四时就会颠倒错乱，人民、禽兽、草木都会浑成一团，不可分别，因此不能用一个虚的“理”来代替“真实不虚”的“上帝”。不然就会使人失去“敬畏之心”，那就是“获罪于天”了。对鬼神的存在，他也肯定地说：“生死鬼神，皆无二气，故阴阳皆气也。”(《明儒学案》卷十三《李彭山学案》)他认为阳气是魂，阴气是魄。他虽然也批评过佛教，但受佛教唯心主义影响也很明显，甚至还相信佛教的轮回地狱等鬼神迷信思想。他说：地狱之说“疑若有其事者”(《破邪论·地狱》)。“释氏投胎托生之说”，“有之，而不尽然也”(《破邪论·魂魄》)。认为佛教讲的也有道理，只是不够全面罢了。他在八十四岁作《明儒学案序》一开端就说：“盈天地间皆心也”，“穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也”。在这部学术史著作的序言里明确举起“心即理”和佛教“万法唯心”的旗帜。

第 三 章

顾炎武的哲学和社会政治思想

顾炎武[①]（1613—1682年）字宁人，江苏昆山亭林镇人，故又号亭林。早年曾参加当时政治性的学术团体——复社，议论朝政，反对宦官权贵。顾炎武在青年时代便留心经世致用之学，注意民生利病和国家大事，阅读了二十一史和全国各郡县志书，辑为《天下郡国利病书》。明亡后，清兵南下，他在苏州、昆山等地参加抗清斗争。抗清失败，曾化名蒋山佣，装成商贩，避祸于江南。顾炎武怀着民族、国家的沉痛，“春谒长陵秋孝陵”，经历南北各省，“感慨山河追失计，艰难戎马发深情”（《海上》）。他的后半生中，大半的时间在旅途，遍历华北各地，结交豪杰，观察山川形势，念念不忘明室。他整年奔波在外，“远路不须愁日暮，老年终自望河清”（《五十初度时在昌平》）。可见他时时刻刻意图恢复，拯救民族的沦亡。康熙时征召博学鸿儒，开明史馆，都尽力想网罗他，但是顾炎武曾累次拒绝，他说：“绳刀具在，勿速我死。”（全祖望《亭林先生神道碑》）富有民族气节。他的主要著作有《日知录》、《天下郡国利病书》、《音学五书》、《顾亭林诗文集》等。

---

① 见全祖望《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》，张穆《顾亭林年谱》。

第一节　顾炎武哲学思想中的气本体论倾向

顾炎武没有专门的哲学著作，他的哲学思想散见于《日知录》[1]和一些文章中，还没有构成完整的哲学体系。他继承了张载的"太虚即气"的气本体论观点。他说："张子《正蒙》有云：'太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循之出入，是皆不得已而然也。'"(卷一《游魂为变》)说明宇宙间是充满了物质性的气，因此他提出"盈天地之间者气也"的命题。万物都是由气构成的，最后又回复为气，这就是万物生灭变化的必然规律。规律不能离开物质而独自存在，因此他说："非器则道无所寓。"(卷一《形而下者谓之器》)器是具体的事物，规律存在于事物之中，这些都是正确的观点。

在对于鬼神的看法上，顾炎武重人事而不迷信鬼神，对于上帝、天神、地狱都持否定的态度。他说：

> "善恶报应之说，圣人尝言之矣。……岂真有上帝司其祸福，如道家所谓天神察其善恶，释氏所谓地狱果报哉？善与不善一气之相感，如水之流湿，火之就燥，不期然而然，无不感也，无不应也。"(卷二《惠迪吉从逆凶》)

这说明上帝司祸福，天神察善恶以及佛教的地狱都是不存在的。顾炎武认为善与善相感，恶与恶相感，只是气化感应的结果，就像水向下流，火向上升一样，是符合于自然的规律。但是他

① 《日知录》三十二卷，以下引用只注明卷数和条目。

并没有摆脱孔孟的鬼神观念和封建伦理道德的束缚，他认为“生而为父母，殁而为鬼神。……洋洋乎如在其上，如在其左右，由顺父母而推之也”（卷六《鬼神》）。这是说由于孝顺父母的心情，从而推测到鬼神的存在，好像就在左右一样。他反对佛教的轮回之说，赞同明朝一个哲学家吕仲木的见解，认为要是人都长生不死，世界上就容不下这样多的人；要是死了就变成鬼，那么也容不了这么多的鬼。有死的也有生的，而现在新生的，并不是已死的转生。所以说：“夫灯熄而然，非前灯也。云霓而雨，非前雨也。死复有生，岂前生耶？”（卷一《游魂为变》）顾炎武还企图用物质的因素来说明鬼神，“气之盛者为神，神者天地之气”（同上），把神还原为物质性的气。但是他并没有从根本上否定鬼神的存在，就给鬼神观念留下地盘，这是他的无神论思想不彻底的地方。

顾炎武在哲学上的主要贡献，还在于对宋明唯心主义理学的批判。明代中叶以后，在意识形态上，王阳明的主观唯心主义占了统治地位。知识分子中人人讲良知，言心性，束书不观，从事清谈，置民生疾苦，国家安危于不顾。当时王阳明学派的那些人，往往聚集数百十人一起言心言性，高谈阔论，无实事求是之意，有哗众取宠之心。针对这种坏学风，顾炎武批判道：“世之君子，苦博学明善之难，而乐夫一超顿悟之易，滔滔者天下皆是也。”（卷六《答友人论学书》）他认为王阳明的“良知”说是导致思想混乱的根源。

他不仅批判王阳明学派，对程朱理学也加以批评。他说：“理学”这个名词，宋以来才有的，“古之所谓理学，经学也。”“今之所谓理学，禅学也。”（卷三《与施愚山书》）他认为研究经学须要几十年的长期努力，研究的目的在于经世致用。而当时讲理学的一些人，连《五经》也不读，抱着几本语录，空谈一阵，妄想一旦顿

悟。他们所谓的理学其实是禅学。因此顾炎武提出了"理学,经学也"的新命题,实际上是否定了程朱陆王所标榜的理学。他引《黄氏日钞》说:

"心者吾身之主宰,所以治事,而非治于事。……至于斋心服形之老庄,一变而为坐脱立忘之禅学,乃始瞑目静坐,日夜伺视其心,而禁治之,及治之愈急,而心愈乱,则曰易伏猛兽,难降寸心。呜呼!人之有心,犹家有主也,反禁切之,使不得有为,其不能无扰,势也。……古人之所谓存心者,存此心于当用之地也。后世之所谓存心者,摄此心于空寂之境也。造化流行,无一息不运,人得之以为心,亦不容一息不运,心岂空寂无用之物哉?"(卷一《艮其限》)

顾炎武认为心是时刻运动不停的,它要与客观事物接触,所谓"治事"就是应付处理各种事物,而禅学家却把心变为静止的"空寂无用之物"。只有游手好闲的人,才像槁木死灰一样地静坐,把心弄成空寂无用,专门去"用心于内"。顾炎武认为佛教讲"涅槃""至于不生不死",这是"杨氏为我"的学说;讲"慈悲利物,普渡众生"这是"墨氏兼爱"。佛教讲"用心于内"实际是杨墨异端(见卷十八《内典》)。顾炎武在这些地方点名的虽是佛老禅学,实际上是对宋明唯心主义理学的批判。他进一步追根溯源说:"今之语录几于充栋矣,而淫于禅学者实多,然其说盖出于程门。"(卷六《下学指南序》)寻根究底是来源于二程。程颐的学生谢良佐解释《论语》"吾日三省吾身"说:"曾子之学,专用心于内,故传之无弊。"顾炎武引《黄氏日钞》批评道:

"孔门未有专用心于内之说也。用心于内,近世禅学之说耳。象山陆氏因谓曾子之学,是里面出来,其学不传。诸子是外面人去,今传于世者,皆外人之学,非孔子之真,遂于

《论语》之外，自谓得不传之学，凡皆源于谢氏之说也。”（卷十八《内典》）

这是说陆九渊一派的主观唯心主义者，所谓的“学”就是脱离实际，闭门修养，专从里面用心，是导源于谢良佐的。朱熹在《论语集注》里引了谢良佐这段话，顾炎武说：“后有朱子，当于《集注》中去此一条。”（同上）主张删去朱熹《论语集注》中这一条。朱熹在注“仁者安仁”下，也引谢良佐的话，顾炎武也批评道：“此皆庄列之言，非吾儒之学。”（卷十八《心学》）朱熹的书在明朝立于学官，他的《四书集注》是明王朝规定为科举考试的标准答案，顾炎武公开批评朱熹的注解，在当时是一种大胆的议论。

顾炎武对二程朱熹的先验的道德论也有所批判。二程朱熹都认为仁义礼智等封建道德，在人性中本来具备，是先验的。顾炎武说：“仁与礼未有不学问而能明者也。”（卷七《求其放心》）他认为这是后天学习的结果。他说：“必待学而知之。”（卷十八《破题用庄子》）只有通过学习，才能获得知识。虽然他不可能了解认识来源于社会实践，但是他强调了学习的重要性，这就区别于先验论。

顾炎武反对讲心讲性，不结合实际的空虚之学，主张经世致用，注意“国家治乱之源，生民根本之计”（《与黄宗羲书》）。他说：“近世号为通经者，大都皆口耳之学，无得于心，既无心得，尚安望其致用哉？”（《与任钧衡》）就是批评死抱着书本的口耳之学，主张学以致用。他自己学习就很刻苦，不仅平时勤于抄录，在旅行中也不忘记学习。他长期在旅途上，总是用两马两骡载着书籍，每到关口要塞，就找一些年老或退伍的士兵进行调查访问，有同平日所闻不合之处，就在茶房旅店打开书来检查核对。他经历南北，自谓“九州历其七，五岳登其四”（卷六《与杨雪臣》）。留

心天下郡国利病，注意把书本知识与实际考察结合起来。他说："若既不出户，又不读书，则是面墙之士。"(卷四《与人书一》)他认为那些既不去实际考察，又不读书的人，是一窍不通的。在治学方法上，他具有实事求是的精神，在认识论上属于唯物主义的路线。

第二节　顾炎武的社会政治思想

顾炎武说："君子之为学，以明道也，以救世也。"(卷四《与人书二十五》)他认为研究学问的目的在于"明道救世"。什么是"道"？他说："愚所谓圣人之道如之何？曰：博学于文，行己有耻，自一身以至天下国家，皆学之事也。"(卷三《与友人论学书》)他的"博学于文"是针对言心言性，束书不观的空虚之学提出来的。"文"就是包括社会历史和现状，所谓"习六艺之文，考百王之典，综当代之务"(卷七《夫子之言性与天道》)。"博学于文"就是要研究社会历史和现状。"耻"不仅是立身做人的一些基本原则，而且主要指对待民族、社会、国家的负责态度。所以说："不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽"(卷三《与友人论学书》)。明末的知识分子有两种极坏的风气：一是空谈心性，不顾民族国家的安危；一是唯利是图，至于"无官不赂遗"，"无守不盗窃"。顾炎武在哲学上批判不着实际的空虚之学——唯心主义的宋明理学。他说北方之学者是"饱食终日，无所用心"；南方之学者是"群居终日，言不及义，好行小慧"(卷十三《南北学者之病》)。顾炎武说他们"自其束发读书之时，所以劝之者不过所谓千钟粟，黄金屋，而一旦服官，即求其所大欲，君臣上下怀利以相及，遂成风流"(卷十三《名教》)。他们读书的目的就是为了做官发财，明亡以后，清

朝贵族统治中国，这类人照样卑躬屈膝，投降清贵族，以求得一官半职。顾炎武看到这种情况，所以说“薪门朝士多狐鼠”，因此特别强调廉耻。他说：“盖不廉则无所不取，不耻则无所不为。”他痛斥那些投降清朝贵族的是“阉然媚于世者”（卷十三《廉耻》）。“改形换骨，学为不似之人。”（卷三《广宋遗民录序》）就是骂他们是软骨头，出卖民族的败类。顾炎武说：“有亡国，有亡天下。”“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”（卷十三《正始》）所谓“亡国”就是改朝换代，统治者的政权转手，这只是封建统治阶级内部的事，因此说：“保国者其君臣肉食者谋之。”这同广大人民没有什么关系的。“亡天下”就是民族、文化的沦亡，关系到整个民族的命运，所以说：“保天下者，匹夫之贱与有责焉。”（同上）他认为封建的君臣之分，只关系到个人，“华裔之防，所系者在天下”，“君臣之分，犹不敌华裔之防”（卷七《管仲不死子纠》）。这是说，民族的存亡比封建的国家和君臣的关系都更为重要。要是投降异族，“奉其令，行其俗”（卷六《素夷狄》），引导清贵族来奴役人民，这就是民族的罪人。针对这种情况，因此他提倡“耿介”反对“同流合污”，“和光同尘”；也反对不辨是非，“似是而非”的“乡愿”（见卷十三《耿介》《乡愿》）。

顾炎武很注重风俗，他说：“治乱之关，必在人心风俗，而所以转移人心，整顿风俗，则教化纲纪为不可缺矣。”（卷四《与人书九》）他不可能了解社会的阶级斗争，阶级的压迫和剥削是致乱的根源。他把治乱的根本归之于人心风俗，而移风易俗又在用封建的纲纪来进行教化，并且认为封建统治者和士大夫是转移风俗的关键，这样的主张，还没有超出地主阶级思想的局限。

在社会政治思想上，顾炎武提出的纲领是“拨乱涤污，法古用夏”（卷六《与杨雪臣》）。所谓“拨乱”是他不满于明末以来在政

治、经济、学术思想上各方面的混乱，所以要“拨乱反正”。所谓“法古用夏”就是要以古为借鉴，“引古筹今”(卷四《与人书八》)。

他有同黄宗羲类似的见解，认为皇帝并不是至高无上，绝对尊贵的，并主张分天子之权。他说：

> “班爵之意，天子与公侯伯子男一也，而非绝世之贵。……是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊，知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。”(卷七《周室颁爵禄》)

这说明天子和公侯一样，只不过高一级罢了。因此不应该自以为无比尊贵，就任意作威作福。皇帝享受高的爵禄，不应该过分地压榨人民。但是在揭露君主的罪恶方面，顾炎武就不及黄宗羲那样深刻和尖锐。顾炎武也反对君主独裁，主张“众治”。他说：“人君于天下，不能以独治也，独治之而刑繁矣，众治之而刑措矣。”(卷六《爱百姓故刑罚中》)他所谓的“众治”，实际上就是让地主阶级的代表人物共同执政，来分掌皇帝的权。他说：

> “所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权，寄天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰、一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。”(卷九《守令》)

“以天下之权，寄之天下之人”，显然并不是指的把权寄之于人民，而是指的由公卿到县令各级的封建官吏，就是要天子同公卿大夫以至县令来共同掌握政权。他提出的具体办法是“寓封建于郡县之中”。他不赞成把国家的一切大权“收之在上”，主张提高地方官的权力，不仅让州县官掌握地方的军、民、财政等一切大权，甚至可以子孙世袭。他也看到当时社会上的贫富悬殊，但是他提出解决的办法是恢复宗法制，实行收族之法，就是要大地主向贫穷的亲属施行恩惠，这不但是幻想，实际是倒退。顾炎武

在《裴村记》里说：

> “予尝历览山东河北，自兵兴以来，州县之能不至于残破者，多得之豪家大姓之力，而不尽恃乎长吏。……夫不能复封建之治，而欲籍士大夫之势以立其国者，其在重氏族哉！”

他完全站在同农民对立的封建大地主阶级的立场，主张实行宗法氏族，依靠“士大夫”豪强大地主来立国。事实上，当阶级矛盾尖锐的时刻，镇压农民起义最凶恶的刽子手就是这些豪强大地主；当民族矛盾尖锐的时候，首先投降清贵族，勾结外族侵略者压迫本民族广大人民的也正是这些大官僚大地主阶级。顾炎武虽然主观上想“引古筹今”，但是由于地主阶级的局限，他不可能提出什么新的见解。他重视的“清议”，其实是地主阶级的舆论；他强调的“风俗”，并没有超出封建道德教化的范围；他主张的“重氏族”、“行世官”、“寓封建于郡县”更是复古主义倒退的办法。这些都是不切实际的策略，是行不通的。

第 四 章

王夫之集气本体论大成的哲学思想

王夫之[①]字而农，号姜斋，又称船山，湖南衡阳人，生于公元1619年（明万历四十七年），死于公元1692年（清康熙三十一年）。

王夫之出身中小地主阶层，曾经考取过举人，青年时代即以博学多识著称。农民革命军领袖张献忠大军过湘时曾邀请他参加农民军，但他站在封建地主阶级立场，劈（lì）面伤腕，自伤了面容和肢体，拒绝了农民军的邀请。1644年清贵族入关，他曾在衡阳举兵抗清，失败后逃到广东肇庆投奔明永历政权，担任行人司行人小官。因他不满意南明朝廷的腐败政治，上书要求改革，受到当权者的迫害，几丧性命。后来隐居衡阳石船山，终身著述，写下了许多重要的哲学、政治著作。

王夫之的遗著有一百多种，四百多卷，其中《张子正蒙注》、《尚书引义》、《周易外传》、《思问录》、《俟解》、《黄书》、《噩梦》、《老子衍》、《庄子通》、《读通鉴论》、《读四书大全说》、《诗广传》、《宋论》等，是他的重要的哲学著作。

---

① 清刘毓崧《王船山年谱》；王之春《船山公年谱》。

第一节　自　然　观

(一)元气本体论

在自然观方面，王夫之把元气本体论的思想发挥得相当完善，他明确地提出宇宙是由物质元气构成的物质实体。他说：

> “阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其范围也。”(《正蒙注·太和篇》)

宇宙间充满了物质性的阴阳二气，在宇宙构成的哲学根本问题上，气是原始的物质根源，除气之外没有与气对立的其他物，气在宇宙间无所不在又无所不包，气构成自然万物，万物有生死变化，而气则不因之增多或减少，“(气)聚散变化，而其本体不为之损益”(同上)。气作为自然界原始的物质根源，它只有聚散，而没有生灭，“聚而成形，散而归于太虚”(同上)。不论是聚或散，气还是这个气。物质的元气是永恒的。他又说：

> “虚空者，气之量。气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无。”(同上)

这是说，虚空充满了无形状的元气，由于人们目力看不见，便说是虚空。其实虚空就是气，有形的物是气构成的，无形的虚空也是气构成的，有形和无形，不过是气的聚、散和显、隐而已。因此说宇宙间除了气“此外更无他物，亦无间隙”，没有任何不包含物质元气的真空存在。王夫之发展了张载的“知太虚即气即无无”的思想，把宇宙说成元气构成的实体，否定有与元气对立的绝对的虚无，这也是针对老庄、魏晋玄学和佛教宗教哲学的。老庄主张无能生有；王弼以无为本，王夫之认为，他们所说的无，都是绝

对的虚无;佛教的生死轮回说,也是宣传由无生有,又由有到无,"真如"就是虚无的精神本体。他们在理论上是一致的。王夫之宣称他提出的元气本体论,和张载一样,就是要"辟佛老而正人心"(同上),他说:

> "老氏以天地如橐籥,动而生风,是虚能于无生有,变幻无穷;而气不鼓动,则无是有限矣。然则孰鼓其橐籥令生气乎?"(同上)

把天地说成像一个真空的口袋,动而生风,即从中导出自然万物,说明"无"能生"有",但"有"是怎样从"无"中生出来的?谁是鼓动者?这是无法自圆其说的,他们不能不找到一个精神的主宰,因此,都不可免地陷于邪说异端。佛教把客观物质世界说成是虚幻不真的,因而认为世界是要破灭的,"释氏以灭尽无余为大涅槃"(同上),它所追求的是虚无飘渺的精神世界。针对这种无中生有和虚无寂灭论,王夫之批判说:"妄欲销陨世界以为大涅槃,彼亦乌能销陨之哉?徒有妄想以惑世欺民而已。"(《正蒙注·神化篇》)

王夫之批判佛老的宗教哲学,正是要从根本上清算理学唯心主义。因为无论是程、朱的理本体论哲学或者陆、王的"心即理"说,都和佛老的宗教哲学有思想上的渊源,批判佛老就是从根本上批判程朱陆王。他说:"若陆子静及近世王伯安,则屈圣人之言以附会之,说愈淫矣。"(同上)陆、王哲学是把佛教的僧侣主义还原为世俗的僧侣主义,所以说他们"屈圣人之言以附会之"。王夫之所说的"圣人"是指孔、孟,他反对陆、王哲学,而抬出孔、孟,不敢直接否定孔、孟,表明了他的阶级的局限性和软弱性。王夫之把陆、王的"心即理"的哲学归为佛教一类的异端邪说,是击中要害的。对于程、朱,王夫之从哲学根本问题上批判他们的错

误，也是毫不容情的，他说："朱子以其（指张载）言既聚而散，散而复聚，讥其为大轮回。而愚以为朱子之说反近于释氏灭尽之言，而与圣人之言异。"（同上）朱熹反对张载的气本体论思想，讽刺张载的元气不灭的思想为佛教的"大轮回"。王夫之指出恰好是朱熹自己的学说和佛教唯心主义是一致的，因为朱熹认为理在气先，气是理派生的，理是永恒的，气是不能长久的，如说"气有不存，而性却常在"，朱熹所说的"性"即是"理"，这种超越于气之上的理就是绝对理念，与佛教所说的"空""无"是一个东西，它本质上也是一种神学的虚构。朱熹否认元气不灭，与佛教宗教哲学一样，都在于否认客观物质世界为真实存在，因此他们在哲学根本问题上都犯了同样的错误。因为程、朱和陆、王都以儒家正统思想自居，否认他们的哲学和佛教异端有联系，王夫之一针见血地指出他们的哲学就是从佛、老的哲学而来，正刺中了他们的痛处。

王夫之的元气不灭的思想包含了物质不灭的意义，他举例说：

> "车薪之火，一烈已尽，而为炎、为烟、为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归；若盒盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其细缊不可象者乎！"（同上）

这里生动地描绘了物质是不可消灭的。像薪、水蒸气、汞（水银）等等物质经过火的燃烧不存在了，实际上它们都转化成为其他东西。自然界这样的转化是常见的，一物减少了，而他物则增多了。有形的东西是这样转化的，无形的细微的气更是这样。物质不能被创造出来，也不能被消灭掉。认为物质可以被消灭的主

张,在事实上是站不住脚的,王夫之又说:

"倘如散尽无余之说,则此太极浑沦之内,何处为其翕受消归之府乎?又云造化日新而不用其故,则此太虚之内,亦何从得此无尽之储,以终古趋于灭而不匮耶?"(同上)

这是说,如果说客观物质世界可以消灭,它消灭到什么地方去了,消灭总要有个归宿;说它产生了,又从何处而产生,产生总要有个根据;宇宙间哪里有那样多的储藏来供应它永远消灭下去而不会枯竭呢?1774年,法国化学家拉瓦锡(A. L. Lavaisier)焙烧汞的实验,对物质不灭定律做出定量分析。19世纪中叶,焦耳(Joule)通过实验,建立能量守恒定律。王夫之的物质不灭观点,早于这些西方自然科学家。当然,王夫之的观点,只能认为是萌芽状态的物质不灭的观点,而缺乏西方近代科学实证的手段。

王夫之由元气不灭改造了《中庸》所提出的"诚"的范畴,给它以唯物主义的内容。《中庸》说:"诚者,物之终始,不诚无物。"《中庸》所谓"诚"乃是一种主观信念,王夫之把它颠倒过来,说明客观世界的真实存在就是"诚",他说:

"夫诚者,实有者也,前有所始,后有所终也。实有者,天下之公有,有目所共见,有耳所共闻也。"(《尚书引义·说命上》)

"诚"即"实有",客观事物不能凭空产生也不能凭空消灭("前有所始,后有所终"),客观世界可以通过人们的共同的感官经验,而被认识("有目共见,有耳共闻")。王夫之由客观世界的物质存在概括出"实有"的范畴,有些接近于"物质一般"的科学抽象了。

王夫之由"体"、"用"的关系,证明客观世界的"实有"性质,他说:

"天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待

疑哉?用有以为功效,体有以为性情:体用胥有而相需以实,故盈天下而皆持循之道。"(《周易外传·大有》)

这里所说的"用"是指事物的功效、作用,功效(用)是要表现出来的,毫无疑问是实在的,但是首先必须有某种事物的实体和性质,然后才能发生某种功效,"用"是离不开"体"的,如车有载货的功用,杯有盛水的功用,但必须有车的实体和杯的实体,才能具有载货盛水的功用。因此他说"体用胥有而相需以实",体和用统一于物质的实有之中。要获得任何规律性的认识,都不能离开事物的性质及其发生的功用。这样由"用"之实有得知"体"之实有,当然是不容置疑的了。

为了从"体用胥有相需以实"证明客观事物的"实有"本质,王夫之举例说:

"观变于天地而见其生,有何一之可疑者哉?桐非梓,梓非桐;狐非狸,狸非狐。天地以为数,圣人以为名。冬不可使炎,夏不可使寒;蔘不可使杀,砒不可使活。"(同上)

这是说,从天地万物的产生和变化来看,客观事物都有它自身的性质和特殊的作用。例如桐和梓是不同的树木,狐和狸是不同的动物,它们之间的性质和作用就不能混同。又如冬天冷而不热,夏天热而不冷,人参(蔘)的作用是滋补,不能拿它害人,砒霜是毒品,不能用它救人,今春的芽苗不能接替去春的茎叶生长,等等。都说明了客观事物的性质和作用是事物自身所固有的,是不以人的意志为转移的。实际上药物的害人、救人,有毒无毒,要根据一定的条件,它的性质不是不可以转化的。王夫之在这里缺少辩证法。王夫之把人们经由实践而获得的对于客观世界的这种"实有"的认识,说成为"观化而渐得其原"(同上),即长期对自然界观察了解得到的科学结论。

王夫之还从客观事物的依存和联系的关系论证客观世界是"实有"的，他坚决反驳佛教把客观世界说成因缘凑合的假象。他说：

"夫可依者，有也；至常者，生也。皆无妄而不可谓之妄也。"(《周易外传·无妄》)

客观世界的事物都是相互依存的，这种依存的关系不是静止的，而是由于依存的条件不断的发生和发展的。例如人依赖土地、房屋、水火、粟米、浆汤才能维持生活，这些依存的条件都是实实在在的，否则人就无法生存。又如种粟要有土地和种子，做汤要有水，盛水要用器皿。事物之间的这些依存关系也都不是虚幻的，否则就生长不出粟米，得不到汤饮。这些都说明客观世界真实存在着，而决不是什么因缘凑合的假象，他说："物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。"(同上)从自然界万物之间的依存关系来看客观世界的"实有"性质，是一丝假也搀不得的。佛教所谓"缘生"的宗教哲学观点错误在于"以真为妄，以妄为真。"(同上)

王夫之由物质世界的"实有"，否定有绝对的"无"存在，他说：

"天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟也；言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立而后其说成。今使言者立一无于前，博求之上下四维古今而不得穷矣。"(《思问录内篇》)

这是说，如果要说"无"，必须先立一个"有"才成，如说龟无毛，是对身体有毛的犬来说的，说兔无角，是对头上有角的鹿来说的。如果没有有毛有角的犬和鹿存在，那末无毛无角的判断就成了毫无意义的废话，甚至无法理解了。可见有是绝对的，无是相对

的，主张有所谓绝对的虚无是任何时候任何地方都找不到的。王夫之认为，老子所说的那样的绝对的“无”，根本不存在。

“老子曰：‘三十辐共一毂，当其无，有车之用。’夫所谓无者，未有积之谓也。未有积则车之无即器之无，器之无即车之无。几可使器载货而车注浆？”（《周易外传·大有》）

老子的意思是说，三十辐集中到轮子中间（毂）车轴穿过的圆洞。有了这个圆洞才有车子的作用。人们制造碗盆等盛水的器皿，由于碗盆中间是空虚的，才能装得进水。老子从而认为“无”的部分才是决定事物的关键所在。王夫之驳斥了老子这种错误的观点。他指出如果抽去车子和具体器皿的实体（有积），也就是说，取消了车子和器皿的具体的存在（有），光靠车子的“无”和器皿的“无”，岂不是可以让车子去盛水，用器皿（碗盆之类）去载货吗？王夫之继承了王安石对老子的这一观点的批判，并有了进一步的发挥，他对于“体”、“用”，“有”、“无”等范畴的论证是经由客观实践、实验去获得的，已经带有实证科学的色彩。

（二）在“理”、“气”，“道”、“器”问题上对客观唯心主义的批判

在“理”、“气”问题上，王夫之深刻地批判了程、朱“理在气先”，理在气上的理本体论主张。他说：“气者，理之依也。气盛则理达。”（《思问录内篇》）这是说，理是依赖气而存在的，是离不开气的，理就是气的运动变化的秩序条理，也就是气自身运动的规律。他又说：

“天下岂别有所谓理？气得其理之谓理也。气原是有理底，尽天下之间，无不是气，即无不是理也。”（《读四书大全说·孟子三》）

“天下岂别有所谓理”，正是针对程、朱那个超越于气之上的理而

言,那样的高高在上的理是脱离气而存在的"别有"的"理",完全是虚构出来的.事物的理只能在气之中,依靠气而存在。"气原是有理底",物质(气)本来有它自己的规律,规律不能离开物质存在,有了气才有理。理只能是气的理,它是自然界本身固有的。这样肯定物质元气是宇宙的根本,便在哲学根本问题上和理本体论哲学对立起来。

朱熹也说理和气是不可分离的,但是他颠倒理气的关系,认为理比气更根本,先有理后有气,理成为超越气之上的精神主宰。王夫之正是抓住了朱熹这一要害,指出他"将理气分为二事,则是气外有理矣"(同上)。气外有理,理气分为二事,是程、朱理本体论哲学的实质,他们把气看作理的附属物,要气听凭理的主宰。

王夫之由否定程、朱的抽象的超越的"理"进而批判朱熹的"理一分殊"的学说,他认为自然界多样纷纭的现象都统一于物质的"实有"之中,统一的物质世界演变出纷纭的万物,即是"理一"和"分殊"的关系,他说:"天地者,实也。虚不可分,而实可分也。"(《尚书引义·泰誓上》)只有物质的实体才能产生物质的实体,天地是实体,因而由天地产生的万物也具有实体的性质。但是朱熹的"理一分殊"则和这种气本体论的哲学观点相反,他否认世界统一于物质,认为世界统一于精神的"天理",由理生出万物叫做"分殊",万物成了"理"的体现。王夫之驳斥了朱熹的这种观点,因为脱离开物质元气而存在的"理"是个虚无的东西,"虚无"是生不出实体来的,所以说"虚不可分,而实可分也"。他又说:

"子生于父母,而实有其子;物生于天地,而实有其物。然则先儒以月落万川为拟者误矣。川月非真,离月之影,而

川固无月也。”(同上)

父母生子女，天地生万物，都是从实体产生实体的关系。朱熹以月印万川比喻“理一分殊”，认为每一事物都是“理”的体现。王夫之驳斥了朱熹的错误观点。指出天上的月是实有的月，许多川河湖泊中所映出的月的影子，并不是真实的。没有天上的月，川河湖泊的月的影子也就不存在。照朱熹的逻辑，真月生出来的子女都是虚幻的影子，“理一”派生出来“万殊”难道也是影子吗？以“万殊”(具体的万物)为虚幻，正是佛教的谬论。朱熹等人口口声声要和佛教划清界限，他自己恰恰和佛教站在同一立场上，“何居乎为君子儒而蒙释老之说邪？”(《尚书引义·泰誓上》)

王夫之通过对程、朱的“理”、“气”学说的批判，把颠倒了的世界再颠倒了过来，他说：“气外更无虚托孤立之理。”(《读四书大全说》卷十)在气之外没有一个虚托孤立的理，在自然界之上根本没有一个精神的“理”做为主宰，这样就从根本上批驳了程、朱的哲学主张。

关于“道”和“器”的关系的问题，王夫之提出“天下惟器”，“无其器，则无其道”，坚决反对程朱之流“悬道于器外”的错误观点。

器是指客观存在的一件一件的具体事物，道是指事物的规律，无论是普遍的规律或者是特殊的规律，都不能脱离开具体的事物而单独存在。王夫之说：“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓道之器也。”(《周易外传·系辞上传》)“道者器之道”，是说有某种事物存在，才有某种事物的规律，如果根本没有某种事物也就不可能有该事物的规律。因此，只能说道是器的道，而不能说器是道的器。世界上除了按其自身规律运动的事物而外，再没有别的东西，所以说，“天下惟器而已矣”。道随着器的变化

而变化，所以说，“无其器则无其道”，器变了，道也就变了，他进一步申述：

“洪荒无揖让之道，唐虞无弔伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。”(同上)

这段话的大意是：在遥远的人类野蛮时代没有王位传授的道；尧、舜时代没有国家攻伐的道；汉、唐时代没有今天的道；当然今天也就没有若干年以后的那些道。未有弓箭就不会有射箭的道；未有车马就不会有驾车的道；未有制礼作乐的器物和条件就不会有礼乐的道。那末，没有子就没有父道，没有弟就没有兄道，该具备尚未具备的道太多了，所以说没有某一具体事物，就不会有关于那个事物的道，这话一点也不假，只是人们不注意这个道理罢了。

王夫之的这一段论述，雄辩地论证了先有器后有道，器是根本的这一正确的哲学主张，有力地驳斥了把道说成脱离物质的抽象精神的观点。

王夫之又进而论证象外无道，他说：

“天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚亲而亦如父之于子也。无外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。”(《周易外传·系辞下传》)

客观世界的物质现象概括起来，总称之为象，道做为规律，体现了事物(象)内部的本质联系。因此，道就寓于象之中，道和象一体，两者不能分离，就像听离不开耳，视离不开目一样。王夫之这种象外无道的思想，对于反对魏晋玄学以来以无、或以理为本体

的哲学是很重要的，“以无为本”，把道说成是脱离物质现象的虚无，而象即由这种虚无的道派生出来，这是魏晋玄学家们提倡“象外之道”的实质。朱熹的“气外有理”的主张就是这种“象外之道”的思想的继承。王夫之明确指出象外无道，道和象一体，因而只承认道的实在性而否认象的实在性，即“详道而略象”是办不到的。道寓于象之中，当然就不会有什么“先天地生”的道存在，他指出：

> “道者，天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？”（《周易外传·乾》）

这是说，道是天地（自然界）所表现的功能或规律，是不能脱离天地自然界单独存在的，如果说道先天地生，这样的道就成了无所寄托的虚无缥缈的东西了，由这样虚无缥缈的道生出天地万物，实质上是承认有一个变相的造物主。王夫之认为，老庄哲学，魏晋玄学和程、朱的理学都未能逃出这一神学的结局，他们的精神性的本体不过是雕琢得更加精致的上帝而已。

为了反对超越的“道”，王夫之对“形而上”和“形而下”这一对哲学范畴也作了新的解释，他说：

> “形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。”（《周易外传·系辞上传》）

王夫之的这些批判是针对程朱割裂“形而上”和“形而下”的错误观点而提出的。他们把“形而上”说成为完全脱离“形而下”（物质世界）的绝对的精神主宰，像朱熹所说：“形而上者，无形无影是此理。”王夫之则针锋相对地否认有脱离“形”而存在的形而上的道或理，因为道在器中，道不离器，“器而后有形，形而后有上”

(同上),形而上和形而下的关系是一般和特殊的关系,一般只能寓于特殊之中,离开特殊的一般,到什么地方都是找不到的。王夫之还认为,道并不是什么神秘的东西,是可以通过有形的事物去认识它把握它的,他说:"道者,物所众著而共繇者也。"(同上)作为普遍规律的道就寓于一切特殊事物之中,离开特殊就无从把握一般,归根结底,器和形是最根本的。王夫之由此提出"治器"的思想,他说:

> "古之圣人,能治器而不能治道。治器则谓之道,道得则谓之德,器成则谓之行,器用之广则谓之变通,器效之著则谓之事业。"(《周易外传·系辞上传》)

这是说,只有通过对事物的作用和变革(治器)才能获得道(规律)的认识,人不能创造道(规律),但可以通过"治器"的过程获得对道的认识,反过来又可以用这种认识去指导"治器"的行动,例如制造弓矢可以获得弓矢的道理,反过来又指导发展制造弓矢的事业。王夫之在这里既反对了唯心主义,又克服了朴素唯物主义元气自然论者如王充等人的机械命定论的思想。

王夫之在理、气和道、器问题上的哲学主张,在当时哲学战线上是具有重要意义的,它从根本上动摇了维持了数百年的理学唯心主义"权威",恢复了气本体论的权威,对后来气本体论的发展发生了深刻的影响。

由于阶级和历史的局限,王夫之的气本体论自然观也还有不少缺陷。他在批判程朱的过程中,有时并没有摆脱程朱的影响,因而在理、气问题上,他的思想还包含有程朱哲学的杂质。主要表现在对"理"的看法上,他还受到朱熹先验道德论的影响。当他把"理"理解为自然界的规律时,他是正确的、气本体论的主张的;但是当他把"理"做为社会伦理规范理解时,而把这种伦理规

范说成来源于"天"，这时他和程朱以及陆王等人就划不清界限了。

第二节　朴素的辩证法思想

王夫之的元气本体论哲学体系包含有丰富的朴素辩证法思想。

关于阴阳二气对立统一的思想，是王夫之辩证法思想的重要内容。这是他对张载的辩证法思想的继承和发展。他说："阴阳异撰，而其絪缊于太虚之中。"(《正蒙注·太和篇》)太虚元气本体包含了阴阳两个对立面，"絪缊"是形容元气本体所孕育着的运动变化的生机。太虚元气虽然浑沦未分，但其中已经包含了阴阳的对立，阴阳对立必然互相摩荡而引起元气的运动变化。阴阳对立面的存在是很重要的，因为有对立才能发生交感，他说："阴阳合于太和，而性情不能不异，惟异生感。"(同上)有异才有感，即有对立才有同一.既对立又同一，才能引起运动变化。因为太虚本体有其固有的阴阳对立而，因此，太虚元气永远处在运动之中，他说："太虚者，本动者也。"(《周易外传·系辞下传》)"虚空即气，气则动者也。"(《正蒙注卷一·参两篇》)动的源泉就在于它所孕育(絪缊)的阴阳两个对立而，他说："而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新……阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此。"(同上，《太和篇》)阴阳二气充满宇宙，无处不包含有阴阳的对立，因而引起整个世界的运动变化，天地人物的运动变化的根源都在这里而。

不仅太虚本体包含对立同一，自然界的一切事物都处在对立同一之中。因此，没有孤立的事物，他说："凡物，非相类则相

反。”又说：“错者，同异也；综者，屈伸也。万物之成，以错综而成用。”(《正蒙注·动物篇》)同异是矛盾，屈伸也是矛盾，客观事物就是这样相反相成，在错综复杂的矛盾之中而互相联结着依赖着。“或始同而终异，或始异而终同，比类相观，乃知此物所以成彼物之利。金得火而成器，木受钻而生火，惟于天下之物知之明，而合之，离之，消之，长之，乃成吾用”(同上)。物质世界没有绝对孤立的事物，它们是既普遍联系而又相互制约的。只有了解事物这种相反相成的道理，才能使客观事物为人类服务。

王夫之认为对立面的统一不是拼合在一起的，他发展了张载的“一物两体”的思想，认为对立面有机地结合于一个整体之中，他说：“一之体立，故两之用行。”“非有一，则无两也。”(《正蒙注·太和篇》)有一则有两，“如水惟一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体”。又如“昼夜分两端，而天之运行一；生死分两端，而神之恒存一”(同上)。阴阳两个对立面统一于一个整体之中，而不能互相分离，对立面失去一方，另一方就不能存在，“非阴阳判离，各自孳生其类。故独阴不成，孤阳不生”(同上，《参两篇》)，阴阳是既对立又互相渗透的，“如男阳也，而非无阴；女阴也，而非无阳，以至于草木鱼鸟，无孤阳之物，亦无孤阴之物，唯深于格物者知之”(同上，《太和篇》)。王夫之看到任何事物内部都包含着矛盾，这是一种深刻的思想，这一道理只有对物理有精深研究才能得到，所以他说“惟深于格物者知之”，他由此认为：“天地之化，人物之生，皆具阴阳二气。”(同上，《参两篇》)天地人物的运动变化，其根源就在于它自身内部所固有的阴阳对立(矛盾)。

王夫之由阴阳二气的对立同一，得出运动是绝对的，静止是相对的，有对立即有运动，运动是物质世界的属性，他说：

"误解太极图者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，为寒暑、润燥、男女之情质，乃固有之蕴，其细缊充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静。"（同上，《太和篇》）

王夫之这里批评的是周敦颐和朱熹的哲学思想，周敦颐的《太极图说》和朱熹对它的解释，都认为先有一个绝对不动的太极，由这太极产生动静，然后才有阴阳对立，才有发展变化。他们是脱离物质讲动静，由这种没有物质内容的动静生出阴阳和自然万物，也即是说从无中生出有，从虚中生出气。王夫之反驳他们指出，动静即是阴阳的动静，阴阳是物质的气，运动就是阴阳二气的属性，运动是离不开阴阳二气的，这就证明了运动的源泉在物质本身之中，运动和物质一样，也是不可被创造和不可被消灭的。王夫之又说：

"太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也，废然无动而静，阴恶从而生哉？一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，是动也，废然之静，则是息矣。"（《思问录内篇》）

这里，王夫之发挥"太虚本动"的思想，认为运动和静止的关系如同门之开合，开可以说是动，合可以说是静，其实开合都是动的表现，说明静止只是运动的一种形态，绝对的静止是没有的。太虚本体永远处在运动当中，元气的本性就是动，"动以入动，不滞不息"，运动是客观世界发展变化的源泉，"动静互涵，以为万变之宗"（《周易外传·震》）。如果否认这些，而认为有绝对的静止，那样的静止实际是息灭，息灭的静止是产生不出天地万物丰富多彩的运动变化的。老庄、玄学和理学唯心主义所提倡的绝对的静止，都是一种废然息灭的静止状态。他们把静止说成绝对的，

运动说成相对的，以静止主宰运动，都是要证明有一个超越于物质世界之上的绝对精神本体，把自然界和人类社会运动变化的秩序条理都置于其神圣的本体，即所谓“道”、“无”或“天理”之下。王夫之坚决反对这类主静哲学，指出他们妄图主宰运动是徒劳的，他说：

> “且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也。日月所贞者可明，而阴霾晕珥弗能禁也。天下所可贞者君子之一，而得失忧虞弗能禁也。”(《周易外传·系辞下传》)

运动是客观物质世界的本性，像自然界寒暑晦明风雨等变化，社会政治上的治乱得失等变化，都是人们的意志不能禁止的。唯心主义者以静止主宰运动，实际上是企图阻止自然界和人类社会的发展前进，这种开倒车的主张，正是为他们政治上的因循保守、苟且偷安寻找理论根据的。

王夫之精辟地论证了运动和静止的关系，他说：“方动即静，方静旋动；静即含动，动不舍静。善体天地之化者，未有不如此者也。”(《思问录外篇》)运动是永不停息的，静止的状态总是暂时的，暂时的稳定总要被发展变化所代替，王夫之认为能够体会到世界不断地运动变化是很重要的，他提出变化日新的发展观点，他说：

> “今日之日月，非用昨日之明也。今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏。气用昨岁，则如汤中之热，沟浍之水，而渐衰渐泯。而非然也。是以知其富有者，惟其日新，斯日月贞明而寒暑贞盛也。”(《周易外传·系辞下传》)

这里清楚地说明变化日新就是新旧不断更替的过程，新事物不

是旧事物的重复，而是不断地清除自身当中旧的死亡的东西（“有息有昏”、“渐衰渐泯”），即推陈出新的过程。客观世界因为不断地更新，所以它才能“富有”，像日月那样永远发出新的光辉，像季节那样永远鼓励新的生机，都是因为能够“日新”的结果。王夫之把这种推陈出新的过程叫做“推故而别致其新”（同上，《无妄》），即通过扬弃旧的来建设新的，这样在旧事物的基础上发展起来的新事物有更强大的生命力，青出于蓝而胜于蓝，这种发展观是具有积极进取精神的。

王夫之认为变化日新既然是自然界不可抗拒的规律，那末进退相禅，新旧交替，生死更迭都是很自然的现象，没有“推故”便无从“致新”，他说：“由致新而言之，则死亦生之大造矣。”（同上）没有死就不会有生，因此，他认为哀死是可以理解的，但患死就是不必要的了，他批判佛道二教的宗教哲学主张超脱生死，其根源是：

> “愚者不知死之必生，故患死；巧者知生之必死，则且患生。所患者必思离之。离而闪烁规避其中者，老之以反为用也。离而超忽游泆其外者，释氏以离鉤为金鳞也。其为患也均，而致死其情以求生也亦均。”（同上）

这里生动地揭露了佛道二教主张“离生死”的思想根源，他们由怕死到害怕生，希望从生死中超脱出去到一个彼岸世界中获得永生，他们实质上是因为怕死太厉害才导致轻生，“则其惧之甚，惫之甚，速捐其生理而不恤，亦畏溺者之迫自投于渊也”。（同上）王夫之对宗教哲学的这种揭露和批判，在当时的历史条件下是比较深刻的。

王夫之认为，透过事物的表面现象把握事物的发展变化的实质十分重要，他说：

"爪发之日生而旧者消也，人所知也；肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变，而不知其质之已迁。则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"(《思问录外篇》)

指甲头发的变化容易看到，而肌肉的变化不易察觉，可是都在发生变化，一成不变的东西是没有的。你虽然没察觉到事物在变，但实际上已经变了。只看到表面上的不变，而看不到实质上在变的人，是不可以和他谈变化日新的。

王夫之的变化日新的思想运用到政治上，是他主张"趋时更新"、"顺时中权"，反对保守倒退，他认为保守就等于死亡，他说："守其故物，而不能日新，虽其未消，亦槁而死。"(同上)当时没有趋时更新的精神，仍然束缚于腐朽保守当中，是无法挽救社会危机的，保守腐朽的明王朝，正是这样病入膏肓，不可救药而垮台的。

王夫之从客观世界的运动来揭示矛盾的对立同一及其变化发展，这方面他超过了前人，他的辩证法有许多是通过当时的科学实践获得的。但是他的辩证法仍然没有超出朴素的性质，仍然带有猜测的性质。由于阶级的历史的原因，他的辩证法也具有形而上学局限性，例如他认为矛盾对立双方最终结果是和谐，他说："太和，和之至也。"(《正蒙注·太和篇》)认为阴阳对立面在太极本体中"合同而不相悖害"，"未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和"(同上)。这样强调和谐，则是把同一调和看成绝对的了。他认为有对立"必相反而相仇"，但是"仇必和而解"，客观事物都是"互以相成，无终相敌之理"，最后必须和解才有益。不是揭露矛盾解决矛盾，而是通过和解调和矛盾，其结果也和张载一样犯了形而上学的错误。

第三节　正确处理主客关系的认识论

王夫之认识论的特点，在于他比前人更为明确、也更为正确地提出和处理了主观和客观的关系问题。

王夫之提出："形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。"（《正蒙注·太和篇》）形是指感觉器官，神是指心理活动，物是指客观对象，这三方面的条件合在一起才产生知觉和认识。

认识来源于客观对象，必须首先由人的感官与客观事物相接触，他说："由目辨色，色以五显；由耳审声，声以五殊；由口知味，味以五别。"（《尚书引义·顾命》）色、声、味等客观对象必须由目、耳、口等感官去辨别，但是必须先有客观的色、声、味，然后才有人的感觉。他说："天下固有五色，而辨之者人人不殊；天下固有五声，而审之者古今不忒；天下固有五味，而知之者久暂不违。"（同上）色、声、味是天下所固有的客观存在，因此，人们才能对它们有相同的感觉，证明感觉的源泉在客观世界，不能由人的主观任意决定。他又说："不然，则色、声、味惟人所命，何为胥天下而有其同然者？"（同上）这是说，如果色、声、味都是主观的感觉，没有客观标准，那么为什么不同的人对同样的色、声、味会得到同样的感觉？可见色、声、味等感觉对象是客观的。

王夫之认为，通过感觉器官和外界接触获得感觉，这是认识的基础，认识不能超越感觉而得到，他说：

"无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能使。一官失用，而心之灵已废矣。"（同上《毕命》）

这是说，认识客观事物必须经过感觉器官，如果某种感官出了问题，就不能获得对于某种事物的认识，例如盲人，有思想活动也

不能识别颜色,耳聋有思想活动也不能理解声音,没有手足,有思想活动也无法行动。感官中一个器官失效,思想的作用就要受到损害。王夫之坚持了感觉器官是思想的来源的正确的认识论主张。

王夫之较以往的元气本体论哲学家更为明确地提出了主体和客体的关系,他已不是一般地谈心和物的问题,而是更多地透露出主体和客体,即主观和客观的辩证法。他通过批判佛教"能"、"所"问题上的主观主义思想,建立了他的"能"、"所"的范畴,他说:

> 能、所之分,夫固有之,释氏为分授之名,亦非诬也。乃以俟用者为所,则必实有其体;以用乎俟用,而以可有功者为能,则必实有其用。体俟用,则因所以发能;用,用乎体,则能必副其所。(《尚书引义·召诰无逸》)

"能"、"所"是佛教哲学范畴,在认识论范围内用以表示主观(能)和客观(所)的区别。王夫之认为佛教区分认识有主体(能)和客体(所),并不是错误的。问题在于如何对待主体(能)和客体(所)的关系。在这里,王夫之和佛教的宗教哲学有着根本分歧。王夫之认为,作为认识的对象(俟用者),必须确有这个对象(实有其体);而要发生认识作用,也必须确有认识能力。有了客观对象才能引起认识作用("因所以能发"),而认识必须与客观对象相符合("能必副其所"),才能得到正确的认识。这就肯定了物质第一性、精神第二性的认识论主张。

佛教的宗教哲学否认客观世界的存在,但是又无法抹杀客观世界确实存在这一事实,因此,不能不承认有"能"、"所"的区别。可是他们又通过诡辩的办法,抹杀"能"、"所"的对立,把"所"说成是"能"产生的,结果是"消所以入能,而谓能为所",取

消了客观世界的独立存在。王夫之揭露佛教的错误，指出佛教认为："天下固无有所，而谓吾心之能作者为所。吾心之能作者为所，则吾心未作而天下本无有所"，这是说，本来没有客观对象，所谓客观对象纯粹是主观制造出来的。如果按照佛教的这种说法，主观不活动，客观对象也就不存在了。他又指出："三界惟心而心即界，万法惟识而识即法"，根本否认有离开主观的"心"、"识"独立存在的世界，所谓"三界"、"万法"不过是其不能掩饰主观和客观的矛盾采取的诡辩罢了，这正是一针见血地揭露出佛教宗教哲学的要害。王夫之针对这种主观主义的哲学思想进行了驳斥：

> "耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。"

主观唯心主义者否认起码的常识，硬把存在说成是主观精神的产物，因此认为他没有听见、看见和想到的就不存在，当然是荒谬的。譬如越（浙江）有山，这是客观存在，不会因为你没有看见它就不存在，也不会你看见它才存在。王夫之既批判佛教宗教哲学主义的错误，也是对王守仁硬说的山花人们不看见它就不存在的谬论以迎头痛击。主观唯心主义者都是这样闭眼不看现实的，佛教的宗教哲学更得出客观世界虚妄不真的结论，王夫之嘲笑说："己所不见而谓之幻妄，真夏虫不可语冰也。"（《正蒙注·大心篇》）把存在说成被感知，认为没有感知到的就不存在，就像夏天的昆虫一生中没有见过冰一样，是无法和他们谈认识问题的。

王夫之反对先验论者把道德观念说成是先天的。如王守仁说："见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此

便是良知，不假外求”(《传习录上》)，否认客观对象是认识的源泉。他甚至还用“假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤?”(《传习录中·答顾东桥书》)来进行诡辩，说明孝的观念是先天就有的，而与客观的亲之身无关。王夫之批判说：“所孝者父，不得谓孝为父；所慈者子，不得谓慈为子；所登者山，不得谓登为山；所涉者水，不得谓涉为水。”这段话的意思是说，对父亲孝，不能说孝的念头就是父；对儿子慈，不能说慈的念头就是儿子；爬的是山，不能说“爬”就是山；涉的是水，不能说“涉”就是水。王夫之把主观和客观明白区分开来，正确地说明了主观是客观的反映，从而有力地驳斥了先验论者，特别是王守仁等人用主观代替客观的荒谬观点。

王夫之十分重视理性思维的作用，反对局限于感觉经验，认为理性认识对感性认识起指导作用，仅仅依靠感觉不能获得正确的认识。他说：

> “耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也。合，故相知；乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉！故舆薪过前，群言杂至，而非意所属，则见如不见，闻如不闻，其非耳目而即合，明矣。”(《正蒙注·大心篇》)

感官是认识的门户，但是要发生感觉的作用，不能脱离思维的指导，如果思维不发挥作用，精力不集中，感觉也将失效。因此，王夫之反对轻视思维的作用，他说：“徇物丧己者，拘耳目以取声色，唯我私之自累，役于形而不以神用，则物有所不通，而应之失其理。”(同上《神化篇》)“徇物丧己”是指片面局限于感觉经验，不发挥主观能动作用，只听从感官的支配而不运用思维，这样既不能真正认识事物而且感官的反映也不能准确无误(应失其理)。他又说：“形为神用则灵，神为形用则妄。”(同上)神指理性

思维，这是说要用理性去指导感觉，认识就正确，感觉支配理性思维，认识就错误。理性思维高于感觉，他说："风雷无形而有象，心无象而有觉，故一举念而千里之境事现于俄顷，速于风雷矣。"（同上《诚明篇》）思维把握事物比风雷还速，形象地描述了理性的能动作用。

王夫之把感性认识和理性认识进行了区分，指出它们的不同作用，他说：

> "大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之，所思所辨者，皆其所学问之事；致知之功，则惟在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者，乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也；非耳目全操心之权，而心可废也。"（《读四书大全说》卷一）

这里说的"格物"，大致相当于认识的感性阶段，主要是通过感官与外界发生联系，在这一认识阶段，理性认识起辅助作用，所以说学问为主而思辨辅之。"致知"大致相当于认识的理性阶段，这一阶段主要是运用思维（心官）对感性材料进行判断推理，所以说思辨为主而学问辅之。认识的这两个阶段都是不可缺少的，但是在整个认识过程中，耳目等感官是服务于心官（思维）的，即"以耳目资心之用"，心也不能脱离感官，要"有所循"。王夫之强调理性认识的作用，是认为理性认识能够把握事物的规律，可以由近及远、由少及多进行推理和预见，他说：

> "天下之物无涯，吾之格也有涯，吾所知者有量；而及其致之也，不复拘于量。"（《读四书大全说》卷十）

这是说，客观事物是无限的，人的认识能力是有限的，人去格物及所获得知识都有一定的限量，但是当人们认识到客观事物的规律，发挥抽象思维的能动作用，则又可以打破这种局限，从这

个意义上说,认识又是无限的。

理本体论者认为,他们只要掌握了"天理",好像得到顿悟一样,天下万物一下子全可以认识。这当然是错误的。元气论者多尊重事实,根据事实说话,他们比较慎重。比如王充就认为世界上有的事物是可以认识的,也有些是不能认识的。王充比王夫之早了一千多年,他不能正确区分当时尚未认识和不能认识之间的区别。王夫之则比王充的认识论进了一步,他既提出了天下之物是无限的,个人的认识外物的能力是有限的,但是他反对不可知论,他说:"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》)是说有些事物虽然尚未被直接感触到,但是并不等于不存在,人如果能够充分发挥主观能动作用,"尽其所见,则不见之色章;尽其所闻,则不闻之声著;尽其所言,则不言之义立。"(同上)充分发挥已有的认识(所见、所闻、所言),就可以扩大认识那些尚未被认识的事物,人的认识总是这样由不知到知,由已知到未知发展着的,他批判佛教唯心主义"以见闻觉知所不能及为无有"(《正蒙注·大心篇》)的观点,这是抓住了不可知论的认识论根源的。王夫之这种世界可知的思想,在古代哲学思想当中是较为深刻的。

王夫之强调理性思维的作用,但是他认为理性思维的内容必须来源于客观世界,理性高于感性但不脱离感性。要获得理性认识,必须占有丰富的感性材料,必须多闻多见,才能保证判断推理的正确进行,他说:

"多闻而择,多见而思,乃以启发其心思而会归于一,又非徒恃存神而置格物穷理之学也。"(《正蒙注·大心篇》)

"多闻而择,多见而思",没有这些条件,就不能进行正确的思维,只强调"存神"而排斥"格物穷理"就会和陆、王合流,王夫之认为

他强调心(思维)的作用高于见闻(感觉),但又不同于陆、王的"心即理"说,就在于他认为思维的内容是由客观世界得来的。他还说:"理者,物之固然,事之所以然也,显著于天下,循而得之。"(《正蒙注·至当篇》)理是客观事物固有的规律,必须通过事物"循而得之",才能获得规律的认识,变客观为主观,认识的内容不是先验的,不能由主观任意臆测的。理性认识和感性认识,二者都不可以偏废,他又说:

> "博取之象数,远证之古今,以求尽于理,所谓格物也。虚以生其明,思以穷其隐,所谓致知也。非致知,则物无所裁而玩物以丧志。非格物,则知非所用,而荡智以入邪。"(《尚书引义·说命中二》)

这是说,要有丰富的现实的和历史的感性材料(格物),也要充分发挥思维的作用(致知),二者相济,不能偏废。如果"格物"脱离思维的指导,就会流于庸俗的"玩物丧志",如果思维活动不以客观对象为基础,就会陷入主观狂妄的邪说。王夫之对于感性认识和思维活动的这些分析是包含有辩证因素的。

王夫之在知行问题上批判了朱熹的"知先行后"和王守仁的"知行合一"学说,提出他的"行先知后"重视行在认识中的作用的知行学说。

王夫之批判朱熹的"知先行后"学说,指出朱熹"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》)。因为朱熹主张知在先行在后,教人先去知了然后再去行,实质上是割裂知行关系,拒绝客观实践,把人引进故纸堆束缚于脱离实际的知见当中。结果使许多人向书本讨生活埋头于追求利禄,流于"玩物丧志",或者陷于"凭空以索悄恍之觉悟",空话连篇,言行不一,说的和做的是两回事。王夫之指出朱熹等

虽然标榜反对异学,而其实"则与异学均矣",所谓异学是指佛教的宗教哲学,这是说朱熹等提倡知先行后所造成的弊病与佛教的宗教哲学并无二致。

王夫之进而批判陆、王的以知为行,他说:

"若夫陆子静、杨慈湖、王伯安之为言也,吾知之矣。彼非谓知之可后也,其所谓知者非知,而行者非行也。知者非知,然而有其知也,亦倘然若有所见也。行者非行,则确乎其非行,而以其所知为行也。以知为行,则以不行为行,而人之伦、物之理,若或见之,不以身心尝试焉。"(同上)

这是说,陆、王等人以心即理,否认客观实践,以知代替行,他们所谓知、行都是错误的。虽然他们所谓知并非真知,但总还属于知的范畴,而其所谓行则确实不属于行,因为他们以知为行,即是以不行为行。这样他们即使对一般社会和自然的知识有所了解,也不会运用这种知识到自然或社会中去实行的。持这种主张的思想家以他们的主观动机为判断是非的标准,他们对于国家的命运、民族的前途是丝毫不负责任的,这是王夫之疾恨他们的重要原因。

王夫之指出程、朱等理本体论者的错误是"先知以废行",陆王等持"心即理"说的思想家的错误是"销行以归知",他们的共同错误都是排斥行。因为知不必经过行去检验,他们都表现了言行不一,道德沦丧,因此,王夫之指出:"朱门后学之失,与陆、杨之徒异尚而同归。"(同上)

王夫之根据《尚书》"知之匪(非)艰,行之维艰"的说法,认为知容易,行困难,困难在先而容易随后,提出"行先知后"的知行学说。把行说成困难把知说成容易,这种观点是在于提高行在认识中的作用。他说:"先其难,而易者从之,易矣。"(《尚书引义·

说命中二》)从知必须来源于行说，不去行就不会得到知，可以认为行是比知难的。他又说："且夫知也者，固以行为功者也，行也者，不以知为功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可得行之效也。"(同上)知是通过行表现出来的，而行则并不是通过知来表现的。因此，一个人去行某种事了，就证明他对某种事是有所知的，而他知道某种事了，则并不能证明他就能行某种事。他又说："行可兼知，而知不可兼行。"(同上)行包含了知，行可以获得知体现知，而知并不包含行，因为知了不去行，就不能说他已经行了，他的结论是"君子之学，未尝离行以为知也必矣"(同上)。

王夫之在知行问题上对程朱陆王的批判，以及他所提出的知行关系的一些辩证观点，达到了古代朴素唯物主义的最高水平。在当时的抗清斗争中，强调行的重要性，要人重视现实，对于克服因循守旧，防止言行不一，鼓励人们勇于实践，是具有重要意义的。当然，他所说的行还不是我们今天所说的社会实践，他所谓行，不是指劳动人民的阶级斗争和生产斗争，而是指地主阶级中一些个人的行为，主要的还是指封建的道德践履。因此，他所谓行与我们所说的实践有原则的区别。毛泽东同志指出：

> "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》第1卷，人民出版社1991年版，第282页)

王夫之在知行问题上也不能摆脱古代唯物论者共同的局限性。

王夫之的认识论和他的自然观一样，也有他的不彻底性，表现在他对心、性、理的看法还有一些错误的观点。地主阶级的立

场，使他不能摆脱封建道德观念的制约，在认识论上他也接受了张载朱熹等人所强调的所谓“道心”和“人心”、“良能”和“人能”，“圣人之知”和“小人之知”。他有把抽象思维(心)神秘化而排斥感性认识的倾向，例如说：“心思倚耳目以知者、人为之私也；心思寓于神化者，天德也。”(《正蒙注卷一·天道篇》)他所谓“神”具有神秘色彩，他由夸大神的作用，认为有些认识不由客观得来，如说：“心知者，缘见闻而生，其知非真知也。”(同上《大心篇》)所谓真知，无非是所谓“圣人”、“君子”治国平天下的知识及其道德修养。他看不起劳动人民的实践，认为有所谓先于感觉经验而存在的“人心之所先得”的“良能”，甚至还说“万事万物之理，无非吾心之所固有”，这些观点表明他和认识论上的先验论有时还不能彻底划清界限。

第四节　历史观和人性论

王夫之的社会历史观有不少进步的合理的因素，他是在反对复古主义的倒退的历史观的斗争中提出来的。

从孔子、董仲舒到朱熹，所有被封建社会奉为正统的思想家，为了维护腐朽的封建统治，都极力提倡复古主义。如孔子所梦想的是恢复西周奴隶制，董仲舒提倡“奉天而法古”，朱熹继承了孔子、董仲舒以来的衣钵，提出夏、商、周三代“天理”流行，是“王道”政治，三代以后“人欲”横行，是“霸道”政治。他们用这种历史倒退论抵抗历史的进步潮流。

针对这些复古主义的谬论，王夫之进行了斗争。王夫之指出，把三代以上的社会说成光明，把汉唐以后的社会说成黑暗，是完全违背历史事实的。他针锋相对地指出，历史的发展总是后

代超过前代，这是不以人的意志为转移的必然趋势，他说：

> “唐虞以前，无得而详考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狉狉獉獉，人之异于禽兽无几也。”（《读通鉴论》卷二十）

在三代以前人类社会还处在未开化的野蛮状态，到了三代，社会开始有了文明，但仍处于不发达的落后状态。他指出三代时，“国小而君多，……而暴君横取，无异今川广之土司，吸吮其部民，使鹄面鸠形，衣百结而食草木”（同上）。王夫之隐居深山中，通过对尚处在落后社会的少数民族的考察，证明古代社会是由野蛮逐渐进化到文明。他把三代社会的国君比作川广的土司，这就打破了复古主义者所宣传的“三代盛世”的神话。他还指出，在后来的文明社会中，野蛮落后的东西尚且不少，至于在不开化的上古就更不会像是复古主义者所宣扬的只有“天理”而没有“人欲”了，他指出：

> “春秋之民，无异于三代之始，帝王经理之余，孔子垂训之后，民固不乏败类，而视唐虞三代帝王初兴，政教未孚之日，其愈也多矣。”（《读通鉴论》卷二十）

事实上春秋时代的社会远远超过三代，汉唐以后的社会远远超过春秋，盛唐时代的社会已远非三代时期所可比拟。复古主义者以“王”、“霸”区分三代以前和三代以后，认为三代以前“天理”流行，三代以后“人欲”横行，完全是颠倒事实的。王夫之尖锐地批评他们是“泥古过高而菲薄方今，以蔑生人之性”（同上），甚至引用魏征驳斥封德彝的话指出：“若谓古人淳朴，渐至浇讹，则至于今日，当悉化为鬼魅矣！”如果社会历史一直是退化的，发展到今天就不会有人类了。

王夫之以前有许多思想家还把历史的发展说成“天命”，即

神的意志决定的，而“圣人”是天命的体现者，是按照天意行事的，因此，历史的发展也是圣人决定的。孔子和董仲舒都宣扬这种天命论。朱熹发展了他们的思想，提出“天理”(三纲五常)为历史发展的动力，而“天理”主要通过帝王的心术表现出来，因此，历史变化的决定因素就在于帝王的心术。如他认为天下万事的大根本“固无出于人主之心术”，历史的发展完全以帝王的意志为转移。王夫之对这类错误观点也进行了驳斥，他试图探寻历史发展的不以人的意志为转移的规律，他把历史发展的趋势叫做“势”，把发展的规律叫做“理”，提出“在势之必然处见理”，“势既然而不得不然，则即此为理矣”(《读四书大全说》卷九)。历史发展有其必然的趋势和规律。他的历史观是一种发展观，是和复古主义相对立的。

王夫之看到历史的发展有一种不以人的意志为转移的必然趋势，历史的发展、进步是人们无法抗拒的，他继续柳宗元以来关于郡县制和封建制(指诸侯分封)的辩论，他肯定秦始皇废封建改郡县的历史功绩，指出“郡县之制，垂二千年而弗能改矣。”(《读通鉴论》卷一)郡县制代替封建制是历史发展的必然结果，因此后来的人再想恢复封建制是办不到了。他把郡县制和封建制作了对比，认为郡县制具有很大的优越性，他说：

> “古者诸侯世国而后大夫缘之以世官，势所必滥也，士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀，秀不能终屈于顽而相乘以兴，又势所必激也。”(同上)

王夫之并不了解新兴地主阶级的官僚制度取代旧贵族的世官世禄制度是社会制度发生了深刻变化，但他认为贵族世袭必然发生极大弊病，那种士之子恒为士，农之子恒为农的局面终究

要被打破，是形势发展的必然结果，是无法改变的（“势所必激”）。这些看法具有合理因素。王夫之认为历史是由历史人物在活动，但历史的必然趋势并不由历史人物的意志所决定，他说：“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测有如是夫！”（同上）他认为，秦始皇变封建为郡县，不过是为了巩固他一家一姓的一统天下，然而这一变革却在客观上引起历史很大进步。秦王朝虽未能保持下来，而社会则发展了。他又说：“武帝之始，闻善马而远求耳，骞以此而逢其欲，亦未念及祼柯之可辟在内地也。”（《读通鉴论》卷三）汉武帝派张骞去西域，包括了他寻求珍马等宝物的私欲，不是出于公心，结果没料到因为东西方的交流，使一些偏僻落后地区受到中原发达文化的影响。王夫之看到历代封建王朝大多被农民起义推翻，认为也是一种必然趋势，虽然农民起义未能成功，领袖被杀，但是前一个朝代也跟着灭亡了，这也是“天”通过农民起义的人物体现其不以人的意志为转移的趋势，他说，“陈涉吴广败死而后胡亥亡”，“杨玄感败死而后杨广亡，徐寿辉、韩山童败死而后蒙古亡”，这也是“天将亡秦、隋、蒙古而适承其动机也”（《读通鉴论》卷五）。这些都说明，历史虽然离不开历史人物的活动，而历史的变迁则由一种“势”所决定。这种历史的必然趋势是从哪里来的呢？他归之为“天”，他所说的“天”不是天命论者所说的有人格的“天”，而是一种巨大的自然力量，一种不可抗拒的必然趋势，他说：“势字精微，理字广大，合而名之曰天。”（《读四书大全说》卷九）所谓“天”就是“势”和“理”的统一。所谓“天假其私以行其大公”，就是认为历史的发展趋势是必然的，而某些历史人物的动机对历史的发展起了作用则是偶然的。

王夫之的这些思想是对柳宗元的重“势”的历史观的继承和

发展,他提出"理势合一",要从历史发展的必然趋势中去探寻它的规律,他继承了柳宗元的历史观并有所发展。当然,王夫之并没有真正找到历史发展的动力。王夫之的贡献在于他认为人的主观动机之后还有应当加以探究的别的动力,但是他并不能从历史的本身去探寻这种动力,而是归结为"天"的力量,而这种力量是"存乎神之不测"的,这就是说"势"和"理"怎样具体体现于历史的发展中的,他并没有找到。因此,他仍然没有接触到社会历史的本质。这一任务是旧唯物主义者所不能解决的,王夫之看到历史人物的动机背后还有别的动力,但是他不是从社会历史内部寻找这种动力,而是到自然界寻找影响历史发展的"势"和"理",力图将他在自然观方面的唯物主义运用到历史领域,他在自然观方面表现的丰富的唯物主义思想,一旦运用到历史领域就显得无能为力。他虽然力图寻找历史发展的必然趋势,但这种趋势是"存乎神之不测",他无法捉摸得到的。因此,他仍然不可避免地认为这种趋势要通过英雄人物有所表现,英雄人物的动机虽不能决定历史的发展趋势,但仍不失为历史的发展杠杆,历史并不是劳动人民的历史。他在自然观上是元气论的,而在历史领域仍然陷入错误。

王夫之在人性问题上反对先验的人性论,认为人性是后天学习而成的,所谓"习成而性与成也"(《尚书引义·太甲二》)。他提出人性"日生则日成"的命题,反对把人性说成与生俱来一成不变的,他说:"夫性者生理也,日生则日成也。则夫天命者,岂但初生之顷命之哉?"(同上)人性不是一下子生成的,而是后天环境逐渐养成的,因此是可以改变的,他说:"未成可成,已成可革。性也者,岂一受成俐,不受损益也哉?"(同上)人性的形成,离不开"饮食起居,见闻言动"等等日常生活,离不开生理条件,"日日

生视，耳日生听，心日生思”（同上）。他坚决驳斥有天生的人性，指出他们“悬一性于初生之顷，为一成不易之例，揣之曰‘无善无不善也’，‘有善有不善也’，‘可以为善可以为不善也’，呜呼！岂不妄与！”（同上）离开后天的环境空谈先验的人性，当然只能是随意揣测。王夫之强调人性由后天形成，力图用元气本体论的观点说明人性的形成，是要统治者正视现实，不要任意抹杀人的正当要求；在当时的政治斗争中是有积极意义的，为反对“去人欲，存天理”的禁欲主义提供了理论根据。

但是王夫之不可能理解人的社会的阶级属性，不能正确解释形成人性的复杂的社会阶级根源，他所说的人性仍然是抽象的人性，着重于从自然的生理解释人性。而且由于地主阶级的立场，他衡量人性的标准，仍然没有越出封建地主阶级的忠孝仁义等伦理道德规范，他只是在不违背封建规范的前提下，反对大官僚大地主阶级的代言人所宣扬的“去人欲，存天理”的禁欲主义，因此，他所说的人性实质上仍然是地主阶级的人性。

第五节　社会政治思想

王夫之站在中小地主阶级立场，和当权的大官僚大地主阶级是有矛盾的。他不满明末的腐败政治，要求进行政治改革，以达到有效地抵抗清贵族的压迫。他的政治主张着重于限制包括皇室在内的贵族官僚地主阶级的利益。希望遏制豪强富户的兼并，缓和社会阶级矛盾，从而挽救封建社会的危机。

王夫之的社会政治思想带有鲜明的阶级烙印，他的社会改革的主张具有很大的局限性。但在当时的历史条件下，他反对社会上极端腐朽保守的势力，他的思想在某种程度上仍然体现了

社会进步的趋势。

王夫之对农民革命是敌视的，他攻击农民起义为“盗”“贼”，拒绝张献忠对他参加农民起义军的邀请，表明他地主阶级的顽固立场。但是伟大的农民起义摧毁了腐朽的明王朝，使社会的矛盾得以充分暴露出来。统治中国社会长达二百多年之久的明王朝这一庞然大物，经不起农民起义的打击而垮台。其后建立的南明政权，在满洲贵族的进攻之下，亦是节节败退，溃不成军。农民起义虽然遭受汉族大地主和满洲贵族的联合镇压而失败。但剩下来的部队，成为南明政权抗清斗争的主力，使抗清斗争得以坚持数十年。明末以农民起义为主要内容的这种社会背景，对王夫之的思想难免要发生深刻影响的。

王夫之目睹明末的农民大起义，认识到社会动乱的根源在于“不均”。所谓“不均”就是指的贫富悬殊两极分化。“不均”是由于“聚”引起的，“聚”就是指豪强富户的兼并，特别是激烈的兼并，即所谓“大聚”，把农民掠夺一空，是农民起义的直接原因。他指出：“至于大聚，奚但不均哉！所聚者盈溢，而所损者空矣。”因而逼起农民造反，“一夫揭竿，而天下响应”，“虽欲弭之，其将能乎？”因此他提出：“平天下者，均天下而已。”(引文均见《诗广传卷四·大雅》)他幻想用某种“平均”缓和尖锐的阶级矛盾。

王夫之认为，苛重的赋税徭役和严重的贪污受贿，使农民得到小块土地如同祸患，因而给了豪强富户的兼并提供了便利，他说：“赋役繁，有司酷，里胥横，后世愿朴之农民得田而如重祸之加乎身，则疆豪之十取其五而奴隶耕者，农民且甘心焉。”(《读通鉴论》卷五)他认为国家和豪强两方面对农民的掠夺，构成封建社会长期以来的暴政，二千多年以来的社会中，人民就是一直处在这样暴政的“饕噬”当中的。他发挥《诗经》《硕鼠》篇的思想，

说：人民“一日未死，一日寄命于硕鼠也”(《诗广传·魏风》)。他还认为，一个朝代的末期形成“大族盘枕膏腴，湛溺财贿”，(《黄书·大正》)更是国家败亡的根源。

王夫之的这些看法，显然是受到农民革命的影响，使他对腐败的封建统治、严重的两极分化产生疾恨，他虽然不赞同农民革命，但对广大劳动人民的艰苦生活则具有某些同情的，如他又说：

> “今夫农夫泞耕，红女寒织，渔凌曾波，猎犯莺兽，行旅履霜，酸悲乡土，淘金，采珠，罗翠羽，探珊象，生死出人，童年皓发以获赢余者，岂不顾父母，拊妻子，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。乃使悬磬在堂，肌肤剥削，含声陨涕，郁闷宛转于老母弱子之侧，比亦寒心而栗体矣！”(《黄书·大正》)

这段话的意思是说，农民、织妇、渔民、猎户，他们种田、织布、捕鱼、打猎，都十分艰苦，商贾行旅冒着风霜，背井离乡，还有一些人，冒着生命危险去淘金、采珠和搜罗寻找各种珍禽异宝。这些广大人民为了获得一些收人从幼到老这样辛苦着，他们难道不怀念父母妻子，希望得到终生的慰藉和一时的快乐吗？而那些凌驾于他们之上的刷玄鬓长指爪的剥削者，过着享乐舒适的生活，对他们巧取豪夺，像布下罗网捕捉鸟兽一般，摧残他们的身体，甚至杀害他们的性命，将他们抢劫一空，饥饿使得他们肌肤瘦削，饮泣吞声，在老母弱子身旁愁苦呻吟，这种景况真叫人寒心栗体。这段论述是深刻而又沉痛的，生动地描绘了当时广大劳动人民遭受到的残酷的剥削和压迫的悲惨状况。

严重的阶级斗争推动王夫之试图寻找新的出路，拯救地主

阶级面临的危机，他所谓“平均”实质上是站在中小地主阶级的立场上反对豪强富户无限度的兼并，他主张：

> “分别自种与佃耕，而差等以为赋役之制。人所自占为耕者，有力不得过三百亩，审其子姓丁夫之数以为自耕之实，过是皆佃耕之科。轻自耕之赋，而佃耕者倍之，以互相损益而协于什一之税。”(《读通鉴论》卷二)

这种自耕与佃耕的区别仅在于土地占有数量的差别，占有土地以三百亩为限，超过了则加倍征税，说明他所谓“平均”是有限度的，并非解决剥削压迫的问题，而是在当时贫富过分悬殊的情况下，反映中小地主为了维持自己的地位防止过分的两极分化的愿望。

由于清贵族入关，民族矛盾上升为主要矛盾，农民革命军转到抗清的立场，这对王夫之的思想也发生很大影响。他对农民革命军虽有不少阶级的偏见，但他对农民革命军在抗清斗争中发挥的主力军的作用不能不给以充分的估计，他为农民革命军的将领高必正、李来亨、李定国等人作的传记中，充分估计了他们在抗清斗争中的贡献。例如他对李来亨失败自焚指出：“来亨败没，中原无寸土一民为明者。”(《永历实录》卷十五《李来亨传》)说明农民革命军的某些将领在抗清斗争中所处的重要地位和作用。在尖锐的阶级斗争和民族斗争当中，王夫之一方面反对农民革命，另一方面又不可避免地要受到农民革命的影响，当时在推翻明朝腐朽统治和抵抗满洲贵族的进攻当中，也只有农民革命军表现了推动历史发展的伟大的物质力量。王夫之痛恨明朝的腐败政治，要求改革，要求进步，要求抵抗清朝贵族的压迫，就必然要受到农民革命的影响。但是由于他的阶级立场的局限，他受到农民革命的影响是很不自觉的，他的进步性是有一定限度的。

他思想上的这种矛盾，也是时代和阶级所赋予他的，是无法避免的。

王夫之的阶级地位，由于他比较接近下层，而且亲自参加了抗清斗争，他比较重视人民的经济生活，因而导致他在政治上思想上反对宋明以来的唯心主义理学，他坚决批判了宋明理学"去人欲，存天理"的道德观。他提出"天理"即在"人欲"中，他说："礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见（自注：饮食，货；男女，色）。……故终不离人而别有天、终不离欲而别有理也。"（《读四书大全说》卷八《梁惠王下篇》）又说："随处见人欲，即随处见天理。"（同上）王夫之把正当的利益要求即所谓"人欲"看成是人们生存所不可缺少的，对于遏制正当的利益要求，他攻击为"释氏之诐辞"，（同上）即佛教僧侣的谬论，这样就揭穿了理学家的伪善面目，在客观上也是符合劳动人民的利益的。劳动人民争夺生存权利的斗争，完全是合理的，却被理学家诬蔑为"人欲"。反对"去人欲，存天理"的反动的道德观，对于保障人民起码的物质生活要求是很必要的。王夫之认为"人欲"不能抹杀，而应使其合理发展，他说："是故天地之产，皆有所用；饮食男女，皆有所贡。君子敬天地之产而秩其分；重饮食男女之辨而协其安。"（《诗广传卷二·陈风》）"天地之产"要有合理的分配（"秩其分"），"饮食男女"要有适当的满足（"协其安"），这种重视人们的正当的利益要求，和理学家的禁欲主义、僧侣主义是完全对立的。王夫之的这种主张，得到后来的进步思想家的继承和发扬，用做反对"以理杀人"和"冲决网罗"的理论武器。

由于地主阶级的立场，王夫之的社会政治思想也具有反动保守的方面。他敌视农民革命，侮蔑农民为"小人"，甚至骂劳动人民为"禽兽"，如说："小人之为禽兽，人得而诛之。庶民之为禽

兽,不但不可胜诛,且无能知其恶者。"(《俟解》)在残酷的阶级压迫之下,劳动人民当然不会服从剥削者那套虚伪的道德,斗争和反抗是不可避免的,王夫之正是站在维护封建地主阶级道德秩序的反动立场,把劳动人民的反抗视为洪水猛兽的。

王夫之的社会政治思想,还突出表现为民族思想,当时以满洲贵族为主的清王朝取代了以汉族地主阶级为主的明王朝,王夫之的民族思想代表了汉族地主知识分子的反满思想。他的民族思想就其反抗满洲贵族的压迫来说有它合理的一面,但另方面也具有浓厚的封建传统的狭隘种族主义。

满族贵族入关之前虽已封建化,但较之明代封建社会仍要落后,他们入关之后难免要造成生产力的破坏,暂时地阻碍了经济的发展,正如恩格斯所指出的:"由比较野蛮的民族进行的每一次征服,不言而喻,都阻碍了经济的发展,摧毁了大批的生产力"。(《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第526页)清贵族实行的圈地运动,及野蛮的烧杀,像扬州屠城、嘉定屠城等等,必然激起汉族广大人民的反抗,王夫之产生强烈的反满情绪是可以理解的。他的民族思想在某种程度上也符合广大人民反抗清贵族压迫的利益。

王夫之把"夷夏之防"提到极高的地位,他说他写《黄书》的宗旨就是"拒闲气殊类之灾,扶长中夏以尽其材"(《黄书·后序》)。这也就是说,保卫汉族地主阶级的政权不被少数民族夺取,所谓"夷夏之防"包含着歧视少数民族的大汉族主义思想。说明他的民族思想,没有超出传统的封建的大汉族主义。但他思想的进步性,表现在他受到民族斗争的推动,使他对传统的封建君臣关系发生了动摇。他把民族利益看成高于一切,提出"不以一时之君臣,废古今夷夏之通义",君臣关系和夷夏之辨比较,退居

第二位。他认为君主的作用在于保卫种族的生存，而不能将天下视为私产，他提出“不以一人疑天下，不以天下私一人”，（《黄书·宰制》）为了使政权确保在汉族手中，要把天下看成人们公有，不是君主一家一姓的私产，他说：

> “若土，则非王者之所得私也。天地之间，有土而人生其上，因资以养焉。有其力者治其地，故改姓受命而民自有其恒畴，不待王者之授之。”（《噩梦》）

这是说，天地间本来就有土地，人类靠土地生活着。土地是用人力开辟出来的。尽管改朝换代，老百姓仍然拥有他们世代相传的土地，用不着帝王来分配给他们。王夫之站在地主阶级立场，他说的“民”是一般地主，而不是贫无立锥的佃农，真正的贫苦农民那里能拥有世代相传的土地（“自有其恒畴”）？这说明王夫之所说的“公”乃是地主阶级的“公”，不是劳动人民的“公”。尽管如此，他的思想敢于怀疑君臣之义，仍具有进步意义。为了保卫汉族的政权，必要时可以牺牲君主，这种思想对于批判腐朽的封建政治，激发汉族人民的民族意志是起到积极作用的。

王夫之评价历史人物的功过，首先以民族利益为标准，即使是奸臣，也以出卖民族利益的罪过为大，他对桑维翰和秦桧一类汉奸表示了切齿的痛恨。在当时汉族大官僚大地主与满洲贵族狼狈为奸共同镇压各族人民的反抗，王夫之的这些思想对于打击那些已经投降或者准备投降满洲贵族的汉奸，是具有现实意义的。

但是王夫之的民族思想也包含有浓厚的种族主义的毒素，他站在汉族地主阶级的立场，对少数民族一概采取排斥和敌视态度，他不能把满族中的贵族和劳动人民区分开来，而是不加区别地提出“夷夏之防”，反对各兄弟民族的融合，主张以汉族去压

迫少数民族，这是传统的封建的大汉族主义，是他思想中的糟粕，是应当批判的。

第六节　王夫之在中国哲学史上的地位

王夫之系统地总结了我国古代的元气论哲学，他在自然观、认识论、辩证法和历史观等方面都有所发展。他继承了张载的气本体论思想，通过对宋、明以来广泛流行的程朱、陆王哲学的清算批判，把元气本体论发展到更加完备。可以认为，我国古代朴素唯物主义发展到王夫之达到了它的最高阶段。

王夫之以张载的继承者自居，他十分推崇张载，说张载的学说"如日月丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也"(《张子正蒙注·序论》)。他还有名言："抱刘越石之孤愤而命无从致；希张横渠之正学而力不能企。"(《自题墓石》)王夫之这样推崇张载是作了过分的夸张，实际上他是发扬光大了张载的气本体论思想，发扬了他反对佛、老的战斗精神，而又在很大程度上克服了张载思想中的缺陷。因此，他继承了张载，而又大大超过了张载。

王夫之对张载元气本体论的发展，表现在他关于世界的物质实体的思想更为明确。他提出"实有"的范畴，认为自然界的本质是"实有"而不是"虚无"。无论王弼主张的"无"或程、朱主张的"理"，都是虚构的精神实体，和佛教所主张的虚无在本质上是相同的。王夫之把自然界概括为"实有"，否定物质实体之外别有精神实体存在，从根本上否定了无中生有说和理生气之类的主张。王夫之的"实有"(物质实体)的思想是在总结古代元气论和自然科学发展的基础上提出的，他把元气作为世界的物质根源，尚未脱胎于古代朴素的唯物主义。但是他把世界概括为"实有"，使他

在某些命题上接近了近代唯物主义哲学，例如他关于物质不灭及其转化的思想，物（器）及其规律（道）的思想，等等，已不只是简单地用元气的聚散来说明，而是用当时的科学实践加以证明，因而带有较多的实证科学的色彩了。

王夫之的哲学体系中包含有丰富的朴素辩证法思想，他发展了张载的"一物两体"的思想，认为事物内部都包含固有的矛盾，并由矛盾对立推动运动和发展。他把运动看作物质元气及其产生的事物的本性，"絪缊生化"、"不滞不息"，物质元气是永恒的，运动也是永恒的。王夫之克服了张载在元气运动问题上表现的形而上学不彻底性，有力地反对了老庄、玄学家和理学家提倡的主静哲学。他提出的道（一般）器（特殊）的辩证观点，变化日新的发展观点，为中国近代资产阶级思想家所吸取，用作维新变法的理论根据。

在认识论上，王夫之坚持反映论，认为感觉和思维的源泉在客观世界。他对佛教"能"、"所"问题的批判和改造，深刻地说明物质第一性、精神第二性的认识论主张。他的认识论和自然观构成较为严密的体系。在知行问题上，由于他重视行在认识中的作用，他提出"行可兼知，而知不可兼行"，这是过去的元气论者未能达到的。因此，他更为有力地批判了"先知以废行"，"销行以归知"的先验论主张。

在历史观上，王夫之反对以朱熹为代表的复古主义的唯心史观，提出在"势之必然处见理"，力图探寻历史的不以人的意志为转移的规律。他提出了一些历史进步发展的合理因素，对后来进步的思想家有重要影响。他在人性问题上提出"日生日成"，强调后天环境的作用，反对先天的一成不变的人性，以及他对人民经济生活的重视，反对反动的"去人欲存天理"等禁欲主义。不仅

在当时对于反对腐朽封建政治、抵抗外来民族压迫起了进步作用，对于后来进步的思想家像戴震反对“以理杀人”和谭嗣同主张“冲决网罗”，也发生了积极的影响。

王夫之的哲学思想也具有一些缺陷，如他以元气说明物质世界的统一，仍然不可避免地带有形而上学的局限性；他的朴素的辩证法强调对立面“仇必和而解”，“无终相敌之理”，结果陷入形而上学的错误。在认识论上他虽然有重视行在认识中的作用的思想，但他所谓行并未超出个人的践履，他并不理解社会实践的作用，根本不理解由感性到理性，又由理性回到实践这样能动地飞跃，因而他不能正确理解感性和理性的辩证关系，他的地主阶级立场使他产生轻视感性的唯理论倾向。在社会历史观上，他具有浓厚的封建正统观点，敌视农民革命。在抵抗外来民族压迫的问题上，他也暴露出不少狭隘的种族主义思想。这些都使他政治思想的进步性受到很大局限。

在当时的民族危机中，王夫之以勇敢战斗精神建立他的气本体论体系，是具有深远的政治意义的。因为要抵抗民族压迫，必须彻底批判腐朽的封建政治赖以维持的理论基础，从哲学世界观的深处给人们注入新的思想力量才能唤醒人们的民族觉悟鼓舞起民族斗志。在当时，抗清斗争虽然失败了，他的哲学体系和反对民族压迫的思想，是不可磨灭的，经过一百多年以后又为我国近代资产阶级思想家引起重视，为他们的民族民主革命思想起着酵母的作用。

王夫之对唯心主义并不是简单的否定，而是“人其垒，袭其辎，暴其恃而见其瑕”(《老子衍·序》)。通过批判斗争，深入到敌人营垒中夺取对自己有用的东西，抛掉其中的糟粕，来发展丰富自己的哲学体系。他集古代气本体论之大成，并把它提高到新的

水平，正如他所自称“六经责我开生面”，在气本体论哲学体系上，有许多方面他是开了生面的。我国两千多年来的丰富的唯物主义传统，到他手中经过“推故而别致其新”，显得更加绚丽多彩了。

第 五 章

颜元、李塨重践履的哲学思想

颜元[1]（1635—1704年）字易直，又字浑然，号习斋，河北博野人。他一生教书、行医，没有在清朝做过官。晚年曾主持漳南书院，设文事、武备、经史、艺能四科，又把理学和八股作为反面教材。不久，书院遭水灾淹没，只好回家教学终老。他的主要著作《四存编》、《四书正误》、《朱子语类评》、《习斋记余》以及他的学生纂辑的《习斋先生言行录》、《辟异录》，都是研究颜元思想的重要材料。

李塨[2]（1659—1733年）字刚主，号恕谷，河北蠡（里）县人。出身中小地主家庭，他是颜元的大弟子，青年时曾经营农业兼习医卖药，以后长期从事教学；又常往来北京，与上层官僚及知识分子交游。他的著作很多，主要的有《大学辨业》、《论语传注问》、《圣经学规纂》、《论学》、《平书订》、《拟太平策》、《恕谷后集》等。

颜元长期生活在农村，参加过一些农业劳动，他曾说："甘恶衣粗食，甘艰苦劳动，可以无失已矣。"（《颜习斋年谱》卷上）他比较接近社会下层，对民间疾苦有一定的了解。他先后有学生一百

---

① 戴望《颜氏学记》卷一《处士颜先生元》，详见李塨《颜习斋年谱》。

② 《颜氏学记》卷四《学正李先生塨》，详见冯辰《李恕谷年谱》。

多人，他的学术思想由李塨加以继承和传播。颜元和李塨大力抨击宋明唯心主义理学，注重躬行践履的“实事”、“实学”，他们的学派称为颜李学派，他们的著作后人编为《颜李丛书》，他们的哲学思想基本上是一致的。

第一节　颜元对程朱理学的批判

颜元是清初的进步思想家，是反对宋明唯心主义理学的重要代表。

明清之际的社会大变动，至康熙年间逐步走向暂时的稳定。康熙时，大力提倡程朱为代表的理学，编纂《性理精义》、《朱子全书》等，程朱理学仍旧是官方的御用哲学，继续保持其统治思想的地位。

宋明以程朱为代表的理学，把封建社会的伦理纲常美化为至高无上的“天理”、“良知”，而把一切反对封建剥削、压迫的要求，甚至人民生活的需要都一概斥之为“万恶”的“人欲”。他们提出“存天理，灭人欲”，目的就在于扫除一切有害于封建制度的事物和思想，巩固中央集权的封建官僚地主阶级专政。所以，程朱理学产生以来，就一直成为封建统治者御用的正统哲学。这种理学所谓“存天理，灭人欲”的“修养”，实际上就是引导人们脱离现实的社会斗争、生产斗争，而专事“空口讲诵，静坐冥想”。因此，它也就同时带来了严重的社会流弊。随着社会阶级斗争和民族矛盾的尖锐，每当民族国家生死存亡的关键时刻，平时高谈阔论的那些道学家读书人都束手无策，一筹莫展。“无事袖手谈心性，临危一死报君王”，它可以维护纲常名教，巩固上下尊卑的等级秩序，却丝毫无救于民族国家的危亡，在生死关头，理学空谈的

流弊也就充分地暴露出来了。特别是明王朝覆灭的事实,引起明末清初许多进步思想家对宋明理学普遍的不满,他们从不同的角度对陆王和程朱理学展开了批判。其中以颜元抨击程朱理学的旗帜最为鲜明,言辞也最为激烈。

颜元早年学过神仙导引,二十多岁也曾相信过陆王的学说,不久又笃信以程朱为代表的理学。中年以后,由于一方面看到在程朱理学的统治下,崇尚空谈,甚至"人人禅子,家家虚文",知识分子死读书,一点实际的东西都不懂,解决不了社会存在的各种问题。颜元自己就身受读书之害,他把读书比做吞食砒霜,说:"仆亦吞砒人也,耗竭心思气力,深受其害。"(《朱子语类评》)

由于程朱理学是当时封建统治者的御用哲学,擒贼先擒王,所以颜元的批判,首要的是把矛头指向朱熹。他说:"宋儒,今之尧舜周孔也,韩愈辟佛,几至杀身,况敢议今世之尧舜周孔者乎!季友(宋季友,明初人)著书驳程朱之说,发州决杖,况敢议及宋儒之学术品诣者乎!此言一出,身命之虞所必至也。"(《存学编》卷一)但是,颜元并没有"惧一身之祸而不言",而是公开向程朱理学宣战。他说,"真学不明,则生民将永被毒祸","是以冒死言之"。(《存学编》卷一)这表明了颜元与以程朱为代表的理学斗争的决心。

颜元作《性理评》、《朱子语类评》系统地批判程朱的谬论。他痛斥朱熹"满口胡说","自欺欺世","把人引上迷途"。(《朱子语类评》)颜元认为程朱是同"孔门敌对"的,"与尧舜周孔判然两家"。"必破一分程朱,始入一分孔孟"。"孔孟程朱判然两途",就是说这是两条道路的斗争,所以"程朱之道不熄,孔子之道不著"(《习斋记余·未坠集序》)。颜元对孔子和程朱有个很形象的说明,他说请画两张像,一边是孔子佩着宝剑,领着七十弟子,有的

习礼，有的弹琴、练舞，有的在研究兵、农、政事，壁间陈放着弓箭、各种乐器和算器。另一边画程颐闭目静坐，像泥塑的菩萨样，旁边是朱熹陆九渊等，有的在打坐，有的拿着书在诵读，有的在讲"敬静"的性理，有的执笔著述，壁间放的尽是书籍笔砚之类的东西。这个画像说明孔子是讲"习行"、经世致用的实学，而程朱是专门闭目修养，死读书，读死书的蛀书虫。所以他说："入朱门者便服其砒霜，永无生气、生机"(《朱子语类评》)。颜元概括朱熹的学术是"禅宗、训诂、文字、乡愿四者集成一种人"(同上)。所以他最后的结论是："误人才，败天下事者，宋人之学也。"(《习斋年谱》卷下)颜元穿上古代的服装，借助于周孔的"亡灵"，对程朱为代表的理学(也包括对陆王一派的主张)做了无情的揭露和批判，形式上是"复古"，实际上具有深刻的现实主义的内容。

颜元竭力反对程朱理学的空谈心性。他说："性命之理不可讲也。虽讲，人亦不能听也。虽听，人亦不能醒也。虽醒，人亦不能行也。"(《存学编》卷一)就是说，这些空洞的说教都是不切实际的，讲了人家也听不懂，就是听懂了也无用的。颜元提倡经世致用之学，对程朱、陆王都进行了批判。他指出，程朱一派的主张是"以主敬致知为宗旨，以静坐读书为工夫，以讲论性命、天人为受受，以释经注传纂集书史为事业"；而陆王的"心即理"和"致良知"说则是"以致良知为宗旨，以为善去恶为格物，无事则闭目静坐，遇事则知行合一"(《存学编》卷一)。总之，他们都是不务实际，他们的学问"分毫无益于社稷生民，分毫无功于疆场天地"(《朱子语类评》)，对于社会、国家、人民没有一点好处。颜元还指出程朱陆王的哲学是"既卑汉唐之训诂而复事训诂，斥佛老之虚无而终蹈虚无"(《存学编》卷一)。颜元的批评是击中程朱、陆王两派理学家的要害的。程朱、陆王确实是借用儒家经典，而袭取

佛老的。朱熹主张半日静坐，半日读书。颜元批评道："半日静坐是半日达摩也，半日读书是半日汉儒也，试问十二个时辰，那一刻是尧舜周孔乎！"(《朱子语类评》)他又说："朱学盖已参杂于佛氏，不止陆王也；陆王亦近支离，不止朱学也。"(《习斋记余》卷六《阅王学质疑评》)实际上，程朱的理本体论同陆王的"心即理"说，其本质是一样的。他们同是把孔孟的哲学与佛老的理论结合起来，炮制成一种更加精致的哲学学说，以适应封建统治者的需要。

颜元提出针锋相对的命题与程朱陆王进行不调和的斗争。程朱陆王讲"虚"，颜元务实。他说："浮言之祸，甚于焚坑。""彼以其虚，我以其实。"(《存学编》卷一)"救弊之道，在实学，不在空言。"(同上卷三)因此，他提出"身实学之，身实习之"，主张"实文、实行、实体、实用，卒为天下造实绩"(同上卷一《上陆桴亭书》)。他以实对虚，做出实际成绩来批判程朱陆王。程朱主敬，陆王主静。颜元认为敬、静实质是一样的，都是"爱静空谈"。他针锋相对提出"习动"。颜元说："养身莫善于习动。"(《习斋言行录·学人》)"常动，则筋骨疏，气脉舒。"(同上《世情》)死读书，静的结果，就使人身体衰弱，一天天懒惰。动的结果，使人身体强壮，精神振作。他更进一步分析说："人心，动物也。习其事则有所寄而不妄，故吾儒时习力行，皆所以治心。"(同上《刚峰》)这是说人心就是个运动不止的物，只有"身习而实践之"(《存学编》卷一《学辩一》)，才能使思想真正得到锻炼(治心)。颜元自己有着切身的体会，他说："吾用力农事，不遑食寝，邪妄之念，亦不自起。"(《习斋言行录·理欲》)这说明参加紧张的劳动，邪念就不会产生。又说："人不作事则暇，暇则逆，逆则惰，惰则疲，暇、逆、惰、疲，私欲乘之矣。"(同上《禁令》)这说明知识分子不劳动，游

于好闲的人，不仅养成疲沓懒惰的习惯，并且好胡思乱想；而劳动人民的私心杂念就少一些。颜元通过自己的实践，对这点有着深刻的体会。颜元"不愿作道统中乡愿"，即不愿作实学与虚文两者之间的调和折衷者，而要坚决同程朱陆王的主敬、主静的理论观点斗争到底。颜元提出以实对虚，以动对静的"习行哲学"，在批判以程朱为代表的理学的战斗中发展了重实行和践履的主张。但是，颜元反对程朱陆王的理学，提倡实学，基本上还是从巩固封建地主统治秩序出发的，所以，他对程朱陆王理学的批判，并不能达到对封建制度的批判，这是他阶级立场的局限性。

由于对程朱陆王批判的深入，进而追根溯源于佛、道，颜元是坚决反对佛教和老庄的。他指出朱熹反对佛老，其实朱熹就是佛老。颜元说："其（朱熹）辟佛老，皆所自犯不觉。如半日静坐，观喜怒哀乐未发气象是也，好议人非，而不自反如此！"（《朱子语类评》）程颐辟佛"弥近理而大乱真"。颜元说儒佛之理有天渊之别，像黑白一样，判然不同，非"佛之近理"，乃程颐之理"近佛"。（《存学编》卷二）朱熹称庄周是个"大秀才"，颜元说庄周是"人中妖"，"庄周之文，文中妖"（《朱子语类评》），朱熹推重他正是"参于禅、老、庄、列"的明证。这真是一针见血，击中要害。颜元的《存人编》就是专门针对佛、道而发的，他认为佛、道讲的那些虚幻空寂的道理就像"镜花水月"一样，"愈谈愈惑"，"愈妙愈妄"（《存人编》卷一），都是自欺欺人的。他批评和尚道士不劳动，过寄生生活，"就如世间仓鼠木蠹一般"（《存人编》卷一）。他提倡人人"勤劳"，反对"偷安"，是有进步意义的。

第二节　“见理于事”的哲学思想和“非气质无以见性”的人性论

颜元坚决反对理学家“理在事先”和“心外无理”的哲学理论。程朱的唯心主义认为，天理是根本的，在气之先，不管山河大地怎样变化，不论物质世界存在不存在，而“理”是永恒存在的。颜元提出了以气为本体的理气一元论来反对程朱的理本体论。颜元认为：“理气融为一片。”(《存性编》卷一)天下没有“无理之气”，也没有“无气之理”，不能把理、气对立起来，看作两种并存的东西。“理即气之理”(同上)，理是不能离开气而存在的。颜元说：“迨见理于事，则已彻上彻下矣。”(《存学编》卷二)就是说，到具体事物中认识它的理，那才是彻底的认识，而不能离开事物另外去追求对理的了解。

颜元在这里明确肯定物质性的气是根本的，第一性的，而理是气的理，理存在于气之中，是依附于气的。这是坚持了气本体论的主张，从根本上否定了程朱理本体论的“天理”论。

根据这一气本体论的理气一元论，在人性问题上，颜元提出“非气质无以为性，非气质无以见性”(《存性编》卷一)，与程朱的人性论根本对立起来。程朱把人性分为义理之性和气质之性。他们认为禀于天理的义理之性是纯善的，而气质由于有纯驳偏正的不同，所以气质之性有善有恶。气质的纯驳偏正就是产生善恶的根源。人们要保持纯善，就得“存天理，去人欲”，去掉气质的不善，去追求虚无缥缈的义理之性。所以程朱教人们克服一切物质欲望(人欲)，超脱“形体”，返回到“理世界”去，才能获得“纯善”。这种道德说教和宗教的禁欲主义实质是一样的。颜元坚决反对

这套宗教式的说教，反对程朱把义理之性与气质之性对立起来、并把义理之性神秘化的倾向思想。

颜元认为，性就是气质之性，离开气质之性，没有一个什么"至上"的义理之性。他说：

> "耳、目、口、鼻、手、足、五脏、六腑、筋骨、血肉、毛发俱秀且备者，人之质也；……呼吸充周荣润，运乎五官百骸，粹且灵者，人之气也。"（《存性编》卷一）

这是说，人的五官、四肢、筋骨、内脏等形体是"质"，通过呼吸周遍全身的是"气"。颜元对"气质"做了明确的物质性的规定。气质是第一性的，义理善恶等道德属性是第二性的，是从属于气质的。这就是他说的"非气质无以为性，非气质无以见性"。因此，不能说"理"是纯善的，而气质性恶。颜元说："若谓气恶，则理亦恶，若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉！"（同上）他举例说："譬之目矣，眶、胞、睛气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶、胞、睛乃视邪色乎？"（《存性编》卷一）眼睛所以能看东西，是跟眼睛的"气质"组织分不开的，看正色的是这双眼睛，看邪色的也是这双眼睛。不能说有一种抽象的"光明之理"专门看正色，而"气质"的眼睛是看邪色。颜元辛辣地讽刺了把"天命之性"与"气质之性"截然分开所必然导致的必然荒谬的结论。他说：如果把视邪色都"归咎于气质，是必无此目而后全目之性矣"（同上）。这是一针见血地揭露了程朱关于返回"本然之性"说教的绝顶荒谬的性质。

颜元认为，程朱把气质当作性的累赘，这是根本错误的。他说，这种说法是"将天地予人至高至贵至有用之气质，反似为性之累者"（同上）。气质是自然界给予人的最高贵、最有用的东西，

如果没有气质这个物质基础,所谓的理将附着在哪里呢?"若无气质,理将安附",所以说,如果"去此气质,则性反为两间(天地间)无作用之虚理矣"(同上)。离开气质,性就成为没有任何实际作用的空虚的理。颜元还指出,人之所以为万物之灵,也是因为人具有人的气质、形体,而并不是因为人得了什么神秘的"天理"。因此,颜元对"性"字作了新的解释。他说:"夫性字,从生、心,正指人生以后而言。"(同上)这就是说,人性是有了人的形体以后才有的,性不是先天存在的理,所以性是不能离开形体的,性就是气质的性。颜元反对程朱宣扬的先天人性论,这一思想是很深刻的。但是,颜元把人性说成就是构成人的气质的性,这是把人简单地还原为自然的人,仍然是错误的。颜元不可能从社会经济关系和阶级关系来认识人性问题,不能揭示人的社会本质,即人的阶级性,这是他的时代和阶级的局限。

性理既然是与形气不可分的,那么在道德修养上程朱所谓"存天理,去人欲"的命题也就不能成立了。颜元说:"心性非精,气质非粗,不惟气质非吾性之累害,而且舍气质无以存养心性。"(《存性编》卷二)这是说,存养心性必不能离开"气质"。这里的"气质"有两方面的含义,一是指人的形体器官,一是指外界万物。所以,颜元提出"舍形则无性"(《存人编》卷一)的命题,强调不能离开人的形体和客观事物而空谈心性。

颜元说:"夫性者据形求之,尽性者于形尽之,贼其形贼其性矣。"(《存人编》卷一)这是说,性只有在形体中才能体现出来,损害了形体,也就损害了性。因此,更谈不到离开形体而去空求其性了。程朱派唯心主义者,曾用灯光与纸罩作比喻说,性就像灯光,由于纸(气质)罩着,所以灯光发不出来,只要去掉纸(气质),光(性)就能够发出来了。这就是说,要达到性的纯善,必须摆脱

形体的“束缚”。颜元驳斥道，这两桩事不能相比喻：“此纸原是罩灯火者，欲灯明必拆去纸。气质则不然，气质拘此性，即从气质明此性，还用此气质发用此性。何为拆去，且何以拆去？拆而去之，又不止孟子之所谓戕贼人矣！”（《存性编》卷一）所以颜元指出，恶的根源不在耳目的形体，而在于外界的邪色、淫声。目视色、耳听声是人的本性，人的食色之性是正当的，不能去掉。而且，也只有在视听中，才能充分发挥耳目之性，才能体现出耳目聪明之性的实际作用。根据这些气本体论观点，他批判了程朱理学和佛教、道教的禁欲主义。

颜元在人性论问题上，反对程朱理学把“义理之性”神秘化，而主张“义理”就在“气质”之中，这是一种气本体论的思想。但是，由于时代的局限和他的地主阶级立场，使他不可能正确理解人性问题和说明人们道德品质的差别的实质。所以，当他一说到具体的“善”、“恶”问题时，最终还是犯了孟子先验的“性善论”的错误。

颜元认为，人性本来是善的，人之所以有恶行为，那是因为后天“引蔽习染”的结果。他们认为，并不是人生来气质中就有恶的品德，而是由于外界邪恶的引诱、蒙蔽，而且日渐习染才愈陷愈深的。所以说：“祸始于引蔽，成于习染。”（《存性编》卷二）这就好像一件衣服，本来是干净的，然而由于“著尘触污”变脏了；人们看不到它本来的干净，就说它原来就是“污衣”。（《存性编》卷一）又像水之所以有污浊，也是由于杂入了水本来所没有的污土，而并不是水本来就是污浊的。因此，颜元认为，只要去其“引蔽习染”就能回复人的善性，而不应该去掉气质形体。就像对脏衣，污水那样，只要洗掉衣服上的脏土，去掉水中的污泥，就可以恢复衣服和水本来具有的洁白，而不应该连衣服和水一起都去

掉。颜元还强调说,不但刚生下来的孩子不能说他的气质中有恶的本性,即使是穷凶极恶的人,也不能说他的气质中有恶的本性。只要努力反正、改过,还是可以恢复他的善性的。只不过习染得深的人,改正起来要下更大的功夫罢了。

颜元重新把先验的性善论抬出来,也还是为封建统治阶级服务的。他认为程朱讲"气质性恶"有弊病,容易被"为非作歹"的人利用,为他们破坏封建统治秩序的行为作推诿之词。所以,他抬出性善论来,一方面把封建道德说成是天地间永恒存在的,一方面又把人性说成生来就具有遵守封建道德的本性。这样,就使"作恶"的人无词可托,而老老实实地遵守封建道德。同时,颜元提出的克服"引蔽习染"的根本办法,也还是学习封建伦理道德说教。颜元说:"然则气质偏驳者,欲使私欲不能引蔽如之何?惟在明明德而已。存养省察,磨励乎诗书之中,涵濡乎礼乐之场……。"(《存性编》卷二)这些都是他地主阶级立场的表现。

第三节　重习行、践履的认识论

颜元在反对程朱理学中,最大的贡献就是重践履的认识论。颜元认识论的特点是:重视亲身的实行和感觉经验,主张到实际中去锻炼。

无论是程朱还是陆王,他们的认识论都是抹煞客观事物和具体实践的,他们轻视感觉经验,提倡神秘主义的体认或内心自我修养的先验论,他们认识的主要办法是读书、静坐、反省。颜元反对读书、静坐,认为必须通过亲身习行、践履,求诸客观实际事物才能得到真正的有用知识。

颜元说:"朱子则必欲人读天下许多书,是将道全看在书上,

将学全看在读上。”(《存学编》卷二)他批判程朱脱离实际的死读书,认为仅从书本上去认识客观事物的道理,必然离客观事物的实际越来越远。颜元说,“譬之学琴然,诗书犹琴谱也。烂熟琴谱,讲解分明,可谓学琴乎?故曰以讲读为求道之功,相隔千里也。更有一妄人指琴谱曰,是即琴也。辨音律,协声韵,理性情,通神明,此物此事也。谱果琴乎?故曰以书为道,相隔万里也。”(《存学编》卷三)学琴就必须亲手去操弄,才能学会。如果仅仅停留在熟读琴谱,甚至认为琴谱就是琴,读熟了琴谱就能了解琴的一切,这就必然离弹琴的实际越来越远。这说明程朱以读书去达到“穷理”“明道”的目的是相隔千里的;至于认为书就是“道”,读书就是穷理,更是错上加错,相隔万里,就如南辕北辙一样,越走越远。

颜元还指出整天坐着读书,不劳动,不做事,眼睛坏了,身体衰弱了,弄得满身是病。他说:“天下无不弱之书生,无不病之书生,生民之祸,未有甚于此者也。”(《朱子语类评》)这种危害性,追根溯源是来自朱熹,朱熹所谓的“学”就是教人读书,“千余年来,率天下入故纸堆中,耗尽身心气力,作弱人病人无用人者,皆晦庵为之”(《朱子语类评》)。朱熹教人们钻到故纸堆里去,耗尽精力,结果培养成弱人、病人、无用的人。不仅如此,并且“读书愈多愈惑,愈无识,办经济愈无力”(同上)。“读书人便愚,多读更愚。”(《四书正误》卷二)这对于死读书的危害性分析批判是深刻的。

颜元不仅反对读书,并且反对著书。他认为著书不过是“空言相续,纸上加纸”(《大学辨业序》),就是著成新的《四书》、《五经》,一字不差,不过是“书生也,非儒也”(《习斋记余》卷三《寄钱晓城书》)。他告诫李塨:“今即著述尽是,不过宋儒为误解之书

生，我为不误解之书生耳，何与于儒本业哉？”(《习斋年谱》卷下)颜元大力抨击读书著书，甚至说：“书之病天下久矣，使生民被读书者之祸，读书者自受其祸。”(《言行录·禁令十》)把读书看成是害人害己的事，似乎有些偏激，其实明清用八股文取士，知识分子就是为了名利，求富贵，争取一官半职，作为统治思想的程朱唯心主义理学，确是害人害己的。颜元说：“果息王学，而朱学独行，不杀人耶？果息朱学，而独行王学，不杀人耶？”(《习斋记余》卷六《阅张氏王学质疑评》)颜元认为程朱陆王都是封建社会的罪人。所以颜元把宋人的语录、性理等书当做“淫声恶色以远之”(《朱子语类评》)。他的这些话正是切中时弊，颇为尖锐的见解。颜元并不是绝对反对读书，他说：“使为学为教，用力于讲读者一二，加工于习行者八九。”(《存学编》卷一)可见他只是反对把读书与习行轻重倒置，反对死读书，把读书当成惟一的事。

颜元指出，像程朱等理学家那样，脱离客观事物去寻求天理、良知，自以为是“洞照万象”，其实只是得到虚幻而无用的“镜花水月”。他说：“洞照万象，昔人形容其妙曰镜花水月，宋明儒者所谓悟道，亦大率类此。……其洞照者，无用之水镜；其万象，皆无用之花月也。”(《存人编》卷一)所以颜元认为，理学家的读书、静坐与佛教的坐禅没有两样。他们所得的镜花水月只可在幻想虚空中玩弄光景，“若去镜水，则花月无有矣，即对镜一生，徒自欺一生而已矣。若指水月以照临，取镜花以折佩，必不可得之数也。故空静之理愈谈愈惑，空静之功，愈妙愈妄。”(同上)他们所谓的“悟道”完全是自欺欺人的鬼话。颜元曾把“空谈性命”比做“画鬼”，鬼没有对证可以胡画，程朱理学家的胡说也是不能证验的，没有任何实际用处。

颜元认为，理是事物本身的条理、规律，是存在于客观事物

之中的，客观事物是人类认识的基础。颜元说："知无体，以物为体；犹之目无体，以形色为体也。故人目虽明，非视黑视白，明无由用也；人心虽灵，非玩东玩西，灵无由施也。"（《四书正误》卷一）这是说形色是视觉的根据，客观事物是认识（知）的根据。客观事物作用于人体的感官（耳、目等）才产生认识（知），这是反映论的正确观点。离开客观事物，感觉和思维都不能发挥作用，也就无所谓认识。他指出，理学家脱离实际事物，而去高谈明天理、致良知，其结果必然是捕风捉影，陷于"吾心之理固以为如此"的主观武断。颜元注重感性的直接经验，坚持了反映论的认识论，深刻地揭露出程朱、陆王先验论的错误，这在中国哲学史上是有重大意义的。

颜元特别强调实际活动对认识的重要作用。他认为，要获得知识，要认识客观事物，必须亲自下手、直接经验一番。颜元说："吾尝谈天道、性命，若无扞格，一著于算九九数辄差。……以此知心中醒、口中说、纸上作，不从身上习过，皆无用也。"（《存学编》卷二）这是说，只从书本上道理上认识是不够的，必须亲身实行过，才能得到真正有用的知识。他这段话是说，在"天道"、"性命"这些抽象、空洞的理论上可以高谈阔论，毫无阻碍，但是一旦动手去做，像算账打算盘之类的事，一做就出差错。所以说，光是心里明白，嘴上能说，纸上能写，而不通过亲身实际去做过，这种知识是无用的。颜元是以三代实学的继承者自居的，他认为周、孔与宋明唯心主义理学家的根本区别就在于：宋儒"只教人明理"，而"孔子则教人习事"（《存学编》卷二）。只有接触客观事物，亲自去做，才能认识事物的规律，颜元特别强调习行的重要，他说：

"人之为学，心中思想，口中谈论，尽有千百义理，不如

身行一理之为实也。"(《习斋言行录》卷下《习过之第十九》)

"吾辈只向习行上做工夫,不可向语言文字上着力。"(同上《王次亭第十二》)

实践是高于认识的,颜元提出"习而行之","亲下手一番"(《四书正误》卷二)。他说要知道皮帽子暖和的程度,只有把皮帽拿来戴在头上才能知道。毛泽东同志教导说:"一切真知都是从直接经验发源的。""就知识的总体说来,无论何种知识都是不能离开直接经验的。任何知识的来源,在于人的肉体感官对客观外界的感觉,否认了这个感觉,否认了直接经验,否认亲自参加变革现实的实践,他就不是唯物论者。"(《实践论》,《毛泽东选集》第264、265页)颜元注重"习行"和直接经验,坚持了认识论的反映论。颜元特别强调"习行""践履"对认识的重要性,这是他胜过以往气本体论者的地方。

颜元尖锐地批判了程朱唯心主义所提出的"穷理居敬"的修养和求知的方法。他说:"'穷理居敬,四字,以文观之甚美,以实考之,则以读书为穷理功力,以恍惚道体为穷理精妙,以讲解著述为穷理事业,俨然静坐为居敬容貌,主一无适为居敬工夫,舒徐安重为居敬作用。"(《存学编》卷二)颜元对这种只在静坐、读书中得来的知识,认为是毫无用处的,"但凡从静坐、读书中讨来识见议论,便如望梅、画饼,靠之饥食渴饮不得"(同上)。总之,这种求知的方法是完全脱离实际的,它既不是来自客观实际,也对客观实际没有一点好处。颜元痛切地指出,佛、道和以程朱为代表的理学那套空静的理论,给社会带来了严重的危害,它使得国家、人才都亡尽了。所以他认为,要强身、强国必须多从事实际的活动,同样要提高认识,也必须多活动耳、目、口、鼻和心(思维器官)。

颜元认为，读书学习的目的“务期实用”。所以他特别注意认识上的体用一致，即认识不能离开它的实际应用。他说：“盖吾儒起手便与禅异者，正在彻始彻终总是体用一致耳。”（《存学编》卷二）他批判理学家都陷于佛教的脱离实际的用去求空洞无用的心、性本体。他指出，离开实际应用的所谓心、性本体，不仅不能发挥实际的作用，就连这个心、性本体也是虚幻的。所以颜元认为，知识不能只谈虚无的本体，而必须要有实际的用处。他甚至认为，读尽天下书而不能致用的人，还不如只精通一种具体知识而能致用的人。他申明他著《存学编》的目的，就是要“将偕吾党身习而实践之，易静坐用口耳之习为手足频拮据之业，非存性空谈之比”（《存学编》卷一）。这里，颜元已初步表露出理论学习要与实际经验相结合的思想。

颜元也反对理学家重“义”轻“利”，只讲主观动机，不讲客观效果的观点。他说：“以义为利，圣贤平正道理也。……利者义之和也，……其实，义中之利君子所贵也，后儒乃云正其谊不谋其利，过矣。……予尝矫其偏，改云，正其谊以谋其利，明其道而计其功。”（《四书正误》卷一）“正其谊不谋其利，明其道不计其功”是汉朝董仲舒提出而为程朱等所推崇的口号。就是说，只要求人们问其言行是否符合封建的道德标准，而不应计较功利得失。这是历代封建统治者用来抵制一切反抗封建统治秩序的思想武器。颜元明确反对这种口号，他认为义与利不应对立，而应统一，而且符合义的利是“君子所贵也”。他说，耕种田地的人没有不求收获的，打渔的人也没有不求得鱼的，这是正当的利的要求。因此，他认为讲义是不能不讲利的，正当的动机，必须要讲效果，只有义利一致才能对社会实际有帮助，否则义只是空洞的，是腐儒之言。这一思想是与颜元重习行、重实用的认识论一致的。

综上所述,颜元所讲的习行,包含有践履和实用两方面的意义。认识,一方面必须经过亲身的践履才能得到,另一方面认识必须付诸践履才能体现出它的实际效用来。这种注重实际经验和实际效用的认识论,在反对当时理学家明天理、致良知的先验论,具有重大的意义。

在"格物致知"问题上,颜元也反对程朱陆王的观点。"格物致知"是中国哲学史上认识论方面的一个重要争论问题。它最初是在《礼记·大学》中作为地主阶级一种道德修养步骤提出来的,是《大学》伦理观的组成部分。它所谓的"物"和"知"都是指伦理行为和伦理知识,它的"格"和"知"因此也只是说如何端正伦理行为,获得最高的伦理知识。宋明以来,才使"格物致知"超出原来的伦理修养范围,而提高到作为一般认识论问题来讨论。这样,"物"与"知"更具有了关于一般客观现实事物和认识的意义。所以,如何"格物",如何"致知",就成了宋明以来反映论与先验论斗争的一个重要问题。以程朱为代表的理学家们认为:"物"就是先天的"理"的直接显现,所以"格物"就是"穷理",以陆王为代表的理学家们认为:"物"就是主观"良知"的外在表现。所以"格物"就是"正心",也就是端正自己的内心,反回到"吾心之良知"。总之,他们都认为"物"是虚幻的假象,所以认识根本不是认识客观事物的本来面目,而是通过它认识先天独立存在的"天理"或"良知"。这样的"格物致知"成了先验论的重要理论组成部分,并为宋明时代的儒者们所信奉,成为对"格物致知"的权威解说。

颜元认为,"物"就是客观实际存在的具体物和事。"格物"就是亲身去接触这个物,亲身去做这件事,就像用手去格杀野兽,身实习之,实行之。然后,才能得到关于各种事物有用的实际知识。颜元说:"格物之'格',王门训'正',朱门训'至',汉儒训

'来'，似皆未稳。……元谓当如史书'手格猛兽'之'格'。'手格杀之'之'格'，乃犯手捶打搓弄之义。"(《习斋记余》卷六《阅张氏王学质疑评》)这是说，"格"就是亲自动手反复去做的意思。他还以饮食作例子来说明"格物"。他说："如此菔蔬，虽上智老圃不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而纳之口，乃知如此味辛。故曰，手格其物而后知至。"(《四书正误》卷一)这是说，只有亲手去做，才能真正认识客观事物，要知道菜的味道，只有亲口去尝。这是对"格物致知"朴素的、唯物主义的解释。所以，在知与行的关系问题上，颜元认为行比知更重要，行在知先，由行得知，不经过习行，就不能获得实际有用的知识。

颜元在解释"格物致知"中，强调直接感觉经验和亲身习行对取得知识的重要作用，这是正确的。但是，他却忽视了理性思维和知对行的反作用，这是片面的经验主义的倾向。

第四节　颜元的社会政治思想

随着清王朝统治秩序的暂时稳定，地主阶级对农民的剥削日益加重，国内阶级矛盾又尖锐起来了。颜元看到这种日益尖锐的矛盾，为了调和一下地主阶级和农民的矛盾，在政治上、经济上提出了一些改良主义的主张。

颜元早年写了《存学编》系统地表述了他的政治、经济主张是要恢复井田、封建、学校的"王道"政治。后来，他又提出他的政治、经济纲领说："如天不废予，将以七字富天下：垦荒、均田、兴水利；以六字强天下：人皆兵、官皆将；以九字安天下：举人材、正大经、兴礼乐。"(《颜习斋年谱》卷下)"垦荒、均田、兴水利"是他

的经济纲领，目的在发展生产，增加财富。“人皆兵，官皆将”是他的军事纲领，目的在使封建的国家强盛。“举人材，正大经，兴礼乐”是他的政治纲领，目的在致太平。这三者之中，经济又是首要的，经济是政治、军事的基础。颜元说：“使予得君，第一义在均田，田不均则教养诸政，俱无措施处。”(《言行录·三代第九》)这表明要是他得到封建统治者的信任，首先要实行“均田”。颜元在一定程度上看到地主阶级与农民的主要矛盾是在土地问题上，只有实行均田，解决了土地问题，其它政治措施才能够推行。颜元借上古“井田制”来论证他的均田思想，他说：

> “岂不思天地间田，宜天地间人共享之，若顺彼富民之心，即尽万人之产而给一人，所不厌也。王道之顺人情，固如是乎?况一人而数百顷，或数十百人而不一顷，为父母者，使一子富而诸子贫，可乎?”(《存治编》)

这反映出清初由于“圈地”、兼并的结果，使土地高度集中，官僚大地主占有大量的土地。颜元提出“均田”，正是针对当时社会的现实问题，但是，他不主张用“夺富与贫”的办法来解决。他举例说，如赵甲有田十顷，平均分给二十家，每家五十亩，甲也分得五十亩，其余十九家仍然算甲的佃户，向甲交租，到甲死为止。显然，颜元还是站在地主阶级的立场，提出的是改良主义的办法。要是田不够，他主张用开垦荒地，实行精耕来补救；另外他还主张“薄税敛，汰冗费，以足民食”(《存治编·治赋》)。这些都不过是缓和阶级矛盾的措施。

在政治上，颜元主张恢复古代分封诸侯，建立藩国的“封建”制度。他认为封建诸侯可以层层维护最高统治者，这样封建统治就更加巩固。颜元这一思想完全是复古主义的。但是，在颜元的社会政治思想中，有两点有价值的东西。第一，他反对重文轻武，

颜元认为“重文轻武”是朱熹的流毒，结果使“四海溃弱”(《存学编》卷二)。有人把“六艺”分为高下精粗，认为礼乐是高、精，应该学习；“射御粗，下人事”。颜元反对歧视射御，在“六艺”中区分高下精粗，他说：“喜精恶粗，是后世所以误苍生也。”(《存学编》卷一)他主张文武结合，“寓兵于农”，“人皆兵，官皆将”。颜元认为军人是最光荣的，他说军者“天下之至荣者也”(《言行录》卷下)。颜元不可能对军队的实质进行阶级的分析，但是他反对轻视军队和武备的观点是可取的。因此，颜元在教育上“文事”“武备”并重，讲孙吴兵法，攻守营阵，陆水战法和射御技击等科。第二，他反对歧视妇女。颜元青年时曾同一个和尚辩论，和尚认为有妇人便不能讲道。颜元说：“有一妇人生释迦，才有汝教。”没有妇人，释迦和你都没有，“今世又乌得佛教？”(《习斋年谱》卷上)宋明理学家都认为妇女失身最为可耻，颜元说：“世俗但知妇女之污为失身，为辱父母；而不知男子或污，其失身，辱亲一也。”(《言行录·法乾第六》)这具有男女平等的思想。颜元的生母就曾改嫁。后来，他母亲病重，他要去侍疾，母亲死，他依礼为母亲服丧。颜元的行为，就是对程朱“饿死事小，失节事大”的最有力的批判。

第五节　李塨的哲学和政治思想

李塨是颜元学术思想的直接继承者和传播者。在哲学思想上颜、李的思想基本上是一致的。李塨批判朱熹的“先有是理，后有是气”。他认为“气外无理”(《中庸传注问》)。要是说理是根本的，在事物之先，由理生气，“则道家‘道生天地’之说矣”(《论语传注问·学而》)。什么是理呢？李塨说：

“夫事有条理曰理，即在事中。今曰理在事上，则理别为

一物矣。理,虚字也,可为物乎?天事曰天理,人事曰人理,物事曰物理。《诗》曰,'有物有则',离事物何所为理乎?"(《论语传注问·子张》)

理在事中,离开事物就无所谓理。"物形既置(舍弃),理将安傅?"(《论学》卷二)说明客观事物是第一性的,理是从属于事物的。颜元提出"见理于事"。李塨也说:"理见于事"。(《论语传注问·学而》)完全是一样的。他们都借助于古代周孔"圣道"的"亡灵"大力抨击宋代以程朱为代表的理学。颜元倡于前,李塨继其后,他说:

"宋儒内外精粗皆与圣道相反,养心必养为无用之心,致虚守寂;修身必修为无用之身,徐言缓步;为学必为无用之学,闭门诵经;不去其痼,尽不能人道也。"(《李恕谷年谱》卷四)

这是对以程朱为代表的理学所谓的"修养"、"学问"的全面批判。程朱提倡的"致虚守寂"、"徐言缓步"、"闭门诵经",他们搞的那一套完全是无用的。这是一种顽固的病症(痼),不彻底根治,甚至可以亡国,所以说:"纸上之阅历多,则世事之阅历少;笔墨之精神多,则经济之精神少。宋明之亡,此物此志也。"(《恕谷年谱》卷二)

颜元和李塨都主张亲身去习行践履,在实际事物中去锻炼,他们提倡"实事"、"实学",学以致用。有人问:"读书以明理,不读书理何由明?"李塨说:"明理非尽由读书也。""古人明理之功以实事,不以空文,曰'致知在格物'。"(《论学》卷二)他认为人的聪明才智是通过在实际事物中去锻炼得来的,专靠读书是无益的,所以说:"智以事练之。"(《与枢天论读书》)这个概括是深刻的,表达了李塨的观点认识论。

李塨还进一步揭露了死读书、脱离实际的害处。他认为秦汉以前教人都是到实际事物中去学习锻炼，秦焚书以后，书籍珍贵了，汉朝才讲究诵读，以后一千多年的知识分子都把读书当成惟一的事，结果弄得“人才日下、世教日衰，鱼烂瓦解，莫可收拾”（同上）。大家讽刺知识分子为“白面书生”，“书生无用”。这些整天念书的人“肌体日消，心体日脆”，身体也弄衰弱了，瘦得像个猴子样，不仅身体弄坏了，面且精神状态也不正常。他说：“读阅久则喜静恶烦，而心板滞迂腐矣。”（同上）“书生好逸恶劳，喜静厌烦。”（《恕谷年谱》卷三）“读书之人，虚见忆想，自谓高人，故易骄，若力行则此日此身千疮百孔，欲骄得乎！”（同上卷一）这是说读书人厌恶劳动，怕麻烦，骄傲自满，幻想多，自以为高人一等，只有“力行”才能克服这些毛病。

颜元和李塨在认识论上都主张反映论，他们的思想也基本上一致。李塨说：“天下之物，因形以察理，则理可辨。”“不目见，不身试，何由以理断之耶？”（《论学》卷二）这是说理是存在于客观事物之中，不通过感觉经验，不亲身去“试”是不可能真正认识事物的规律的。李塨把“格物”的“格”解释为学习。他说：“然不曰学，而曰格，何也？学有浅有深，皆可谓学。格者，于所学之物，由浅入深，无所不到之谓也。”“盖问、思、辨皆学中事也。”（《大学辨业》卷二）李塨不仅重视感觉经验，而且认为“学”中包括审问、慎思、明辨，这些理性思维的过程。格物就是由浅入深，一步步提高认识的过程。这就补救了颜元忽视理性认识的方面。同时李塨还指出知对行的指导作用，他说：“不知不能行，不行不可谓真知。”（同上）知、行“一时并进，且迭进焉”（《论学》卷二）。说明知和行是互相促进的，这是他比颜元深刻的地方。

由于颜元、李塨都不懂得社会实践对认识的作用，所以他们

讲的习行、践履也就只能是个人的行为，局部的经验，而且这主要还偏重在封建化理道德方面的习行。这就使得他们不可能正确地解决实践和认识，知与行的辩证统一的关系。因此颜元强调了习行就有忽视理性认识的缺点；李塨注重了学和知，又得出"知固在行先"(同上)错误的结论。

在政治思想上，李塨和颜元也大体上是相同的。明清之际，地主和农民间存在着尖锐的阶级矛盾，根源就在土地所有制上。李塨反对豪强兼并，提出耕者有其田的设想，他说："所以无立锥之地者，以豪强之兼并。今立之法，有田者必自耕，勿募人代耕。""惟农为有田耳。"(《平书订·制田》)规定有田的不能找人代耕，只有自耕农才许有田。他也同颜元一样主张实行均田，他说："非均田则贫富不均，不能人人有恒产。均田第一仁政也。"(《拟太平策》卷二)但是提到具体实现的办法时，他又认为"夺富与贫"是艰难的，赞成颜元用改良主义的方法来缓和矛盾，所以说："可井者井，难则均田，又难则限田。"(《存治篇书后》)这表明颜、李都站在地主阶级的立场，并不是要改变地主阶级的土地所有制，因此他们所说的"均田"，也只不过是空想而已。

在政治思想上，颜、李也有分歧的地方。颜元主张恢复封建，李塨颇不以为然，他在《存治编书后》举出好些理由不赞成封建。李塨认为秦汉以后已经建立了郡县制，还要再回复到古代的封建制是困难的，并且使那些封建贵族的纨袴子弟"世居民上，民必殃"。封建实行世官世禄，"使天下富贵数百年皆一姓，及数功臣享之，草泽贤士虽如孔孟，无可谁何，非立贤无方之道，不公孰甚?"这是说封建世袭制度使一姓的贵族和少数功臣的子孙世代统治着，这少数人享尽富贵，是最不公平的。李塨的见解同柳宗元、王夫之认为秦朝的郡县制是"假其私以行其大公"是一致的。

他们所谓的“公”，虽是地主阶级的公，但表明郡县制确是扩大了地主阶级参与政权的范围。这个问题，李塨同颜元讨论了几年，意见没有得到统一。颜元有泥古思想，他甚至认为道理虽对，但这不合于“王道”，有点食古不化。李塨认为“时势不同”，不能“徒泥古迹”(《平书订》卷二)。颜元教李塨“宜进隆古”，就是说应该厚古，李塨劝他“尽执古法，宜酌时宜”(《恕谷年谱》卷一)。李塨主张“考古准今”，“准今而稽之古”(同上卷三)。他举例说如像六艺中的“数”，数学古代虽然有，但现在学习应该参考西洋的算法。李塨说：“学者经济天下欲窥其大，尤欲切于时。”(同上卷二)这是李塨比颜元“复古”思想进步的地方。

第 六 章

戴震反对“以理杀人”的哲学思想

戴震，字东原，安徽休宁人，生于公元 1723 年（清雍正元年），死于 1777 年（乾隆四十二年）。他出身贫苦，当过商贩，以后主要靠教书谋生。晚年曾参加《四库全书》的编辑工作。戴震生当清朝统治相对稳定时期，明末清初对理学的批判及民主进步思想的高潮，随着民族反抗斗争遭受残酷镇压也已成为过去。清朝统治者为了巩固其封建统治，又将程朱理学抬出来，奉为官方哲学，程朱哲学再度成为占据社会统治地位的思想。康熙十二年下令编《太极图论》，十六年亲自制定《四书解义序》，五十一年下令朱熹配享孔庙。当时的汉族大地主积极地参予、支持这项政策，如李光地之流，成为既是大官僚，又是大“学者”的官方正统哲学家。正如后来章炳麟所指出，“李光地……会康熙朝尊朱学，故以朱学名”，“自光地在朝，君臣相顾欢甚，……（清朝皇帝）时令参订朱熹书，常曰：知光地者莫如朕，知朕者亦莫光地若也”（《检论》）。这种配合反动统治的钦定哲学，却没有一点点生气，也拿不出任何新鲜东西。他们翻来倒去，不过是贩卖程朱的旧货，因此也实在不能吸引人们。

清朝统治者大兴文字狱，对不利于其统治的民族民主进步思想加以残酷镇压；同时又通过大修《四库全书》，销毁对其不利

的著作文字，并笼络大批知识分子，把他们引入脱离现实、脱离政治的故纸堆中。在统治者实行高压恐怖和收买拉拢之下，许多知识分子为了逃避政治迫害，埋头于训诂考据之中，这是乾、嘉以来烦琐的考据学，即所谓"汉学"，得以风行的重要原因。清代所谓"汉学"是在清朝皇帝直接倡导下发展起来的。康熙时就有《图书集成》的编纂，到乾隆便大肆变本加厉了。各种什么"御纂"、"钦定"的典籍纷纷出笼。大量的"学者"、"专家"都争着钻进故纸堆中，去考证一词一句的正误。尽管这种考据学对于理解中国古籍方面有所帮助，但主流是反动的，有害的。它是清朝统治者实行思想箝制的一个重要手段。如何评价清朝考据学也是近现代文化史中的重要问题。胡适、梁启超等人的文章，都是大肆吹捧所谓"乾嘉(庆)汉学"，把考据说成是不可超越的大学问。胡适便说，考证出一个字比得上天文学上发现一颗星。实质上是以一种新方式引诱人们脱离实际，钻入封建的故纸堆中去。

戴震在当时也以考据学家闻名于世，他对古文字、音韵有深入研究。对天文、地理、历算等自然科学也有精湛造诣。戴震不同于一般考据学家，他能够冲破当时反动思潮的控制，提出唯物主义哲学思想，成为反对封建腐朽的程朱理学的战士。他著的书极多，但他明白宣称，"仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》第一"。他所著《孟子字义疏证》一书，在当时虽遭到清代官方御用学派的冷遇，但在我国哲学发展史上具有重要意义。

戴震继承了清初进步思想家的气本体论传统，对于新形势之下重新取得统治地位的程朱理学进行了猛烈的抨击。如果说，王夫之总结了自张载以来的气本体论的成就，对理本体论作了全面的批判；那么，戴震则继王夫之之后，就所谓"天理"、"人欲"

这一封建伦理思想的核心，指名道姓地批判了程朱，开展了更为深入的斗争。他的哲学体系虽没有王夫之那样博大，但从哲学根本问题入手，深刻地揭露程朱理学的反动政治作用，比王夫之讲得更为透彻，对程朱的批判也更为尖锐。

戴震代表当时地主阶级中的一些先进人物，提出了初步民主主义思想。这种思想是当时资本主义萌芽的新生事物在意识形态领域内的反映。

第一节　辨去程朱哲学"以理杀人"

戴震的整个哲学体系是紧密地服务于他的社会政治伦理观点的。戴震哲学的特征在于他坚决地主张"理"与"欲"相统一，反对程朱将"天理"与"人欲"截然对立的理论。

社会伦理思想的斗争，一般都是围绕中国哲学上传统的人性"善"、"恶"的争辩展开的。程朱理学把"人性"分作所谓"气质之性"和"义理之性"。他们认为前者与人的自然生理气质有关，实质上并不是"性"，而是产生"人欲"的罪恶渊薮，只有后者即所谓"义理之性"符合"天理"，才是真正的"人性"，也就是"善"。这种反动哲学认为必需严格区分"天理"与"人欲"，认为"天理"、"人欲"不能并存。他们用这种"义理之性"和"气质之性"区分"善""恶"，区分"君子"和"小人"，把广大人民要求改变饥寒处境的斗争和愿望，指责为"人欲"，是罪恶的根源；而把穷凶极恶的封建统治阶级，硬说成是能"存天理，去人欲"的"君子"，是"善"的。他们要求人们"去恶迁善"，实质上就是要广大人民即使受尽了饥寒、凌辱，也要服服帖帖地忍受封建地主阶级的剥削和压迫。这种封建正统哲学极端虚伪而残忍地长期迫害着人民群众，

忠实地为剥削阶级服务。

与这种人性论相对立，戴震试图用他在自然观方面的气本体论观点来解释人性的形成。他认为万物都由"阴阳五行"所自然产生。各类事物都有其自然的"性"。人的性就是"血气心知"。他说："血气心知，性之实体也。"(《疏证》)又说："如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类，更无性之名。"(同上)这就是说，所谓"性"，乃是指万物各有不同的分门别类的自然物质性质，即"气质"、"气禀"的性质。人的"性"也就是自然物质特性。所谓"义理"之性，只是指人的"心知"能够指导"血气"情欲合乎规律而活动的意思，并不是说"性"就是"理"。("言理义之为性，非言性之为理"。《疏证》)人性的"实体"是由自然界"阴阳五行"所分得的"血气心知"，而不是什么先天的"理"或"义理之性"。

所谓人的自然物质特性(人性)究竟是什么？戴震认为就是"欲"、"情"、"知"三者。他说："人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也。"(《疏证》)戴震把人性分为"欲"、"情"、"知"，已十分接近近代西方资产阶级心理学把人的心理活动分为"知"、"情"、"意"的观点。他认为"欲"是对于声色嗅味的要求欲望，"情"是喜怒哀乐等感情，"知"是分辨美丑是非的能力。戴震强调，欲望是人生而具有的，是人的自然的生理需求，如果人没有欲望，也就没有形体生命了。人有形体存在，就要吃饭，如果离开人的形体"气质"，人也就不能存在了。他说：

"人之为人，舍气禀气质，将以何者谓之人哉？"(《疏证》)

"有血气，则所资以养其血气者，声色嗅味也。"(同上)

这是说，欲本身就是"性"，有了物质的身体存在，就会有"声色嗅

味"的欲望要求，所谓"人欲"也就是饮食男女，穿衣吃饭，"无非以生以养之事"，这也就是人性，"口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚之谓性"，(同上)即"气质之性"，它并不是"恶"。这是戴震对程朱区分"义理之性"和"气质之性"并且贬低、谴责"气质之性"所作的挑战。

戴震通过对孟子作出新解释的方式，把孟子与程朱对立起来。他说：

"孟子言人无不善，程子言人无不恶……孟子就人言之，程子乃离人而空论乎理。"(《疏证》)

这是说，孟子明明是讲"人"性善，程朱却硬要离开人的自然物质存在空讲什么"天理"，把人由自然物质存在而产生出来的种种情感欲望，说成是"恶"，于是人就"无不恶"了。戴震把孟子和程朱对立起来是根本错误的。实际上，程朱是孟子的直接继承者，孟子讲人性善和程朱讲人欲恶是一个意思，并没有什么两样，他们都强调有一种先验的道德规范，要人们用这种规范(在程朱这里叫"天理"，在孟子那里叫"四端")来约束克制自己，都是要人民群众服从剥削阶级的统治，不许造反。戴震对孟子的论断是完全错误的，但他反程朱，还是进步的。戴震认为"人欲"并不是"恶"，相反，在人类特有的"心知"理智指导下，使它们合乎自然规律的发展，这种合规律发展的"欲"就是"善"。这恰是人的本性，所以说人性是"善"的。因此，戴震认为"善"、"恶"的区别不在于什么能够"存天理去人欲"的"君子"和不能"存天理去人欲"的"小人"之间，而只在能以理智指导情欲的人类与没有这种指导的禽兽之间。他认为，正如流水有时可以泛滥成灾应加节制，但不能因此而绝流塞源一样，人的情感欲望也是如此。对于不正当的或过分的情欲应加节制，而不是禁绝一切欲望。这种节制正是

符合情欲本身的正常的自然规律，这也就是"理"或"天理"。可见，"理"与"欲"根本不能分开，没有"欲"，"理"也就无从体现。"理"或"天理"并不在"人欲"之外，而只能存在于"人欲"之中。针对朱熹所说"天理人欲不能并立"，"天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭"，戴震强调"理者存于欲者也"，"欲，其物；理，其则也"（《疏证》）。"有欲而后有为，有为而归于至当之不可易之谓理。无欲无为，又焉有理？"（《原善》）由此可见，一切所谓"理"，所谓"善"，所谓"仁义礼智"等等道德观念道德行为，都最终离不开"欲"，都是以"欲"为基础的。戴震也反对孟子提出、程朱继承的所谓"天生"的"恻隐之心"、"羞恶之心"、"辞让之心"、"是非之心"等"仁义礼智""四端"等先天道德观念。例如看见小孩走近井旁而主动去救，他们认为是发之于先天的"恻隐之心"。戴震则指出，这种行为的产生，并非由于先天的道德观念，而是出于自然的"欲"，他说：

> "所谓恻隐，所谓仁者，非心知之外别有物藏于心也。己知怀生而畏死，故怵惕于孺子之危，恻隐于孺子之死。使无怀生畏死之心，又焉有怵惕恻隐之心？推之羞恶、辞让、是非亦然。……古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外。"（《疏证》）

戴震认为只是由于自己有"怀生畏死"的"欲"，看见小孩有落井死亡的危险，才产生"怵惕恻隐"的心，跑上去救他，说明先有"欲"，而后才有适合"欲"的"理"或"仁"，并不是另有一种什么"恻隐之心"或"仁"的道德观念先验地存在于心中的原故。道德观念不是天赐的，而是人的理知（"心知"）对自己的欲望、行为的一种指导。

戴震进而指出，程朱宣称"天理"为"人欲所蔽"，只有去掉

"人欲"才能合乎"天理"的说法是完全错误的。第一,所谓"蔽",乃是认识的问题,与"欲"无关。有的人"自信无蔽",自信"不蔽于欲",以为他的意见全都合乎"天理",殊不知他所坚持的"理"并非真理。因为他并没有把事情弄明白,凭主观颠倒了是非轻重,把错误当成真理,结果害处极大,"不幸而事未明,执其意见,方自信天理而非人欲,而小之一人受祸,大之天下国家受其祸";"其是非轻重一误,天下受其祸而不可救,岂人欲蔽之也哉?自信之理非理也"(《疏证》)。这说明,正是这些唯心主义的理学家们的认识不正确(有"蔽"),而他们又主观上"自信无蔽",结果造成使"天下国家受其祸"的严重错误。

第二,戴震指出,"欲"的过失并不在于"蔽",而在于"私"。所谓"私"就是只顾自己,不顾别人。老、庄、佛教追求空无寂灭,提倡"无欲",恰恰是最大的"自私","老聃、庄周无欲之说,及后之释氏所谓空寂……私其所谓长生久视,所谓不生不灭者","彼以无欲成其自私者也"(《疏证》)。戴震认为,"圣贤之道"不在于"无欲",而在于"无私",圣人之所以为圣人,就在于他能"以无私通天下之情,遂天下之欲",使天下人的正当的欲望得到合理的满足。他又说:"遂己之欲者,广之能遂人之欲,达己之情者,广之能达人之情,道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达,斯已矣。"(《疏证》)戴震把"无私"说成是让大家的"欲"都得到合乎情理的满足,便和程朱把"欲"和"私"完全等同而提倡禁欲主义是恰好对立的,他说:"是故圣贤之道,无私而非无欲,老庄释氏,无欲而非无私。"(同上)戴震指出,程朱的唯心主义继承了老庄、佛教的唯心主义,他们所谓"无私""无欲"的"天理"是虚伪的,完全是为了戕害人的正当的合理的欲望。

戴震强调,有欲而不自私,便是"仁",他把封建道德的首要

规范"仁"也建筑在"欲"的上面：

"人之有欲也，通天下之欲，仁也。""'民之质矣，日用饮食'，无非人道。所以生生者，一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。"(《疏证》)

在戴震看来，使大家的基本欲望都能得到合理的满足，就是"生生之德"的"仁"。这个"仁"也就是自然的规律。自然界的"气化流行，生生不息"就是"仁"。戴震不了解伦理道德的社会的阶级的实质，但他为了反抗程朱理学的先验道德论，搬用自然规律来解释伦理道德，把伦理道德的规律和自然界的规律混为一谈了。他抨击程朱的先验道德论，有其积极意义，但社会伦理、感情、欲望，是有阶级性的，在阶级社会里，从来不存在什么超阶级的人类共同的"必然"和"自然"。因此，戴震的主张也是不正确的。戴震坚持社会伦理的"必然"，它的法则即秩序，所谓"天理"，应该与日常生活中人们的自然情欲的规律、条理相统一。社会伦理所要求的"必然"、"天理"，只能是人性情欲的"自然"的完成。他说："由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓礼义。自然之与必然，非二事也。"(《疏证》)"自然"(情欲)与"必然"(伦理)不是像程朱理学讲的"人欲"、"天理"不能并存的"二事"，而应该是完全统一的。自然情欲在"心知"指导下合规律的发展和满足，便是"必然"。"必然"正是"自然"的完成和极致，"故归于必然，适完其自然"。(《疏证》)

戴震强调"天理"与"人欲"在自然基础上的统一，指出程朱哲学认为"人欲"是"恶"，与佛教把人的形体看作罪恶，追求空无寂灭的"善"是一样货色。程朱割裂"理"、"欲"，造成大量的灾难，他们所谓"理"成了杀人不见血的残酷的刑具。戴震说：

"宋儒程子朱子……辨乎理欲之分……虽视人之饥寒

号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,无非人欲!空指一绝情欲之感者,为天理之本然。"

"今既截然分理欲为二,……举凡民之饥寒愁怨,饮食男女,常情隐曲之感,咸视为人欲之甚轻者矣!"

"此理欲之辨,适成忍而残杀之具,为祸又如是也!"(《疏证》)

这就是说,在程朱理学的"天理"、"人欲"的学说下,把广大老百姓的"饥寒愁怨"、"常情隐曲"都说成是要不得的"人欲",这种学说成了残忍的杀人工具了。

戴震进一步指责"以理杀人":

"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。于是下之人不能以天下之同情、天下之同欲达之于上。上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者,死于理,其谁怜之?"(《疏证》)

这里揭露了程朱所倡导的"理",完全是"尊者"、"长者"、"贵者"等"在上之人"压迫"在下之人"的工具。在下者只能绝对服从在上者,在上者没有不是的地方,在这种"理"的迫害下,不知有多少无辜的"卑者"、"贱者"、"幼者"成了可怜的牺牲品。戴震严厉斥责:"挟其势位,加以口给者,理伸;力弱气慑,口不能道辞者,理屈。"(《疏证》)"理"完全是有势位人的特权,他又指出:

"其所谓理者,同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸浸然舍法而论理,死矣,更无可救矣!"(《与某书》)

戴震生活在18世纪清朝封建统治的反动年代,他亲眼看到封建统治者大力提倡程朱哲学,压制、摧残任何进步思想,残酷

的阶级压迫加上民族压迫，把封建社会变成人民的牢狱。他指出用"理"杀人比用刑法杀人还要残酷，这是对封建礼教的血泪控诉。做过商贩依靠教书谋生的戴震，对人民的痛苦是有所接触和了解的，他著书反对程朱理学，是有感而发有为而作的。他集中抨击"以理杀人"，有其现实的政治背景。戴震把他所主张的"顺民之情，遂民之欲"与程朱理学的"存天理，去人欲"的反动哲学对立了起来，进行了勇敢的斗争，表现出某些反封建的民主色彩，从而受到我国近代资产阶级民主革命思想家的同情和赞赏。

但是，戴震的唯物主义仍然处于朴素的阶段。他根本不懂得人的本质是社会关系的总和，不懂得人的阶级性，他把人看作是自然的人，把人性归结为人的自然情欲，是错误的。这样并不能正确地解释社会伦理、道德的来源和本质，不可能揭露和批判程朱哲学"以理杀人"的阶级本质，因而也就不能彻底摧毁封建伦理道德的理论基础。旧唯物主义者在社会历史领域不可避免地要陷入唯心主义，戴震也不能例外。他虽然开始有某些朦胧的启蒙思想，但还没有脱离封建地主阶级的立场，因而也就不能根本摆脱封建的传统意识形态，他反对程朱理学，但不反对孔孟，还要以孔孟之道的圣人真传自居。这就表明他有很大的阶级局限性，他的某些反封建主义的思想是有限的。他虽然反对反动的禁欲主义，主张满足有节制的情欲，但他所谓"节制"、"无私"、"无过情无不及情"等等，仍然没有摆脱封建地主阶级的规范和要求。他所说的"遂己之欲，广之能遂人之欲"的"圣贤之道"，更是十足的地主阶级知识分子的空想。在阶级社会中，剥削者与被剥削者，统治阶级与劳动人民的利益、要求、欲望、情感是根本对立的。他们之间根本不存在有一致的、抽象的"情"、"欲"，因而也就不可能产生不分阶级的"推己及人"的所谓"遂己之欲，广之能遂

人之欲"的"圣贤之道"。遂了地主阶级的欲,就违背了农民阶级的欲,遂了农民阶级的欲,就违背了地主阶级的欲;"情"也是一样。戴震所谓"不过情"、"无不及情",所谓"节制"、"顺应"等等,也都有其封建地主阶级的具体标准。戴震所主张的"必然"("理")合乎"自然"("欲"),实际上还是从改善封建主义而不是推翻封建主义的目的出发的。

第二节　"气化流行"的自然观

戴震的进步社会伦理思想是有其气本体论的世界观作为基础的。与清朝封建统治者大肆宣扬程朱理学相对立,戴震继承和捍卫了张载、王夫之的气本体论的哲学路线。他把物质性的元气作为宇宙的本原,认为自然界的发生和发展都根源于气,气构成宇宙的物质实体,所谓"阴阳五行"或"道",都是指的这物质实体。他说:

"气化流行,生生不息,是故谓之道。易曰:一阴一阳之谓道。洪范:五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。行亦道之总称。"(《疏证》)

"阴阳五行,道之实体也。"(同上)

这就是说,"道"就是"气化流行",就是"阴阳五行",指的是客观世界的物质存在及其运动变化的规律。"道"或"天道"并不是什么神秘的东西,不是超脱物质或主宰物质世界的精神存在或力量。

戴震反对程朱把"形而上"的"道"和"形而下"的"器"截然分开看作是两类不同性质的东西。他认为:"形而上犹曰形以前,形而下犹曰形以后,阴阳之未成形质,是谓形而上者。"(《疏证》)就

是说，阴阳元气浑沦未分，还没有形成金、木、水、火、土和具体的人、物之前，就叫"形而上"，也就是"道"；当形成具体人、物之后就叫"形而下"，也就是"器"。可见，所谓"道"、"器"，"形而上"、"形而下"，在性质上并不是截然不同的东西，而只是同一个物质世界的两个方面，一指各种成形的具体的事物，一指构成事物的原初物质及物质世界的总体和行程。"器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。"它们都是实实在在的物质存在。世界是物质的存在，在"阴阳五行"、"气化流行"之外，再没有什么精神的本体和主宰了。戴震反对程朱理学区别"阴阳"和"所以阴阳"。因为所谓"所以阴阳"，是在"阴阳"之上别求一个更高的精神"太极"来产生、主宰阴阳，即"求太极于阴阳之所由生"。戴震指出，这个凌驾于阴阳之上的"太极"，便是那个赤裸裸的抽象的"理"世界。这正是程朱理学的世界观。朱熹说："太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也"，这是把"阴阳"说成是"形而下"，由"形而上"的"太极"所产生，也就是说有一个完全超脱物质世界之上的精神本体"太极"。针对这种"太极""阴阳"观，戴震指出"阴阳"本身就是"形而上"的物质实体，"太极"乃是对"阴阳五行"、"气化流行"的总称，他说：

"太极指气化之阴阳……万物之流品，莫不会归于此。极有会归之义，太者，无以加乎其上之称。"（《疏证》）

这就是说，"太极"不过是指世界万物所归结的物质极致（"极"），此外再没有别的东西加乎其上（"太"）了。戴震用气本体论的观点解释了"太极"。

"理"先"气"后是程朱理学思想的核心。朱熹曾说："太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也。"程朱理学思想的实质是认为精神性的"太极"或"理"是第一性的，

而物质性的"阴阳"或"气"是第二性的。从根源上说是"理"生"气",从具体事物为"理"的体现来说是"理在气中"。朱熹所谓"理在气中"和唯物主义是有根本不同的。朱熹还说:"未有物而已有物之理。""未有天地之先,毕竟只有此理。有此理便有天地,若无此理,便无天地。""理在气先","理在事先"是程朱理学思想的基本命题。这个基本命题认为封建制度的三纲五常便是这种主宰世界、在万物之先的"理",劳动人民必须克制自己的要求和需要来服从和维护这个万世不变的"理"。戴震为了抨击这种"以理杀人"的反动哲学,从世界观上也集中批判了这种理气观。他认为:

第一,"生生者化之源,生生而条理者,化之流"。"气"的生生不息是运动变化的源泉,而"理"只是"气"的运动变化的条理,"气"是本原的,"理"只是"气"自身运动变化的规律法则,所以说它是"流"。戴震又说:"诗曰:有物有则是也。就天地人物事为,求其不易之则,是为理。"(《绪言》)"非事物之外,别有理义也。"(《疏证》)这是说,规则、理义都只在事物之中,不在客观事物之外。因此,像朱熹那样,把"理"从事物中抽取出来,抬到天地万物之先阴阳之上,这样一种超越的"理"就根本不是甚么"理"了。戴震譬喻说,所谓"天地阴阳之理",好像"圣人之圣"一样,"尊其圣,而谓圣不足以当之,可乎哉?"把"圣"从"圣人"那里抽出来加以尊敬,认为"圣人"也够不上这个"圣",那是何等荒谬。而程朱所谓"理"恰恰是这样,"尊是理,而谓天地阴阳不足以当之,必非天地阴阳之理则可"。把"理"抬到"天地阴阳"都够不上的地位,那这个"理"也就不是"天地阴阳"本身的"理"了。戴震再三指出,程朱唯心主义正是把物质世界本身固有的条理规律抽象化为绝对的精神本体,"以与气分本末,视之如一物然,岂理也哉!"(《绪

言》)这样,把"理"从"气"中分出来当作"本体",超越"气"之外、"气"之上,好像另外一个事物一样,这种所谓"理"是根本不存在的。

戴震认为,"阴阳五行"自己合乎规律地不断运动变化着("生生不息"),"理"就是它们运动变化的必然规律,并没有也不需要另外找一个"理"来主宰支配它,"岂待别求一物为阴阳五行之主宰枢纽!""阴阳五行"是万物不断产生运动(生生不息)的"根柢","乃其生生之本,亦岂待别求一物为之根柢,而阴阳五行不足生生哉!"(《疏证》)

第二,戴震更为重要的论证,是针对程朱哲学"理一分殊","一本万殊"的理论,提出了"理"是"分理"的观点。程朱所谓"理一分殊",是指自然万物都是太极本体即"理"的体现,理散在万物,犹如月印万川,每一事物均是圆满的理的体现,所谓"人人有一太极","物物有一太极"。这种理论否认"理"是客观事物所固有的规律,不把"理"看作事物的规律,而把"理"看作统治事物的主宰,即如戴震所说,"不徒曰事物之理,而曰理散在万物",这正是颠倒事物及其规律的关系。哲学世界观的这种颠倒,是为他们颠倒历史、颠倒现实世间的关系作理论论证的。在他们看来,三纲五常等封建制度和秩序是主宰万物的"太极",人人必须努力遵循、服从封建制度和统治,便是"人人有一太极"、"物物有一太极"。所谓"理一分殊",就是要用封建主义的制度来统治万事万物,万事万物都必须屈从在这个绝对的封建主义的"理"之下。戴震提出"分理"的理论,则是针对这种天理观,指出"理"(规律)就在事物之中,理只是事物之理,而没有超越于事物之上的理。他指出:"理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理。"(《疏证》)他反复强调"凡物之质,皆有文理,灿然昭著曰文,循而分

之,端绪不乱,曰理。故理义训分。"(《绪言》)"得其分,则有条而不紊,谓之条理。"(同上)这里所说的理,也就是各个事物所以存在的道理。理,是一事物与他事物所以区分开来的根据。理作为事物的条理法则,都只能存在于各个具体事物之中。无论是一般的"理"或特殊的"理",都不能脱离事物单独存在。从这一意义说,"理"都是"分理",那样一个脱离万事万物的高高在上的绝对普遍的"理"是没有的。他又指出:"知分理可相别异也,古人所谓理,未有如后儒之所谓理者矣。"(《疏证》)后儒即指程朱等人,他们所谓理,就是把一般和特殊加以割裂而得出的"理"。

戴震以物质的具体(个性),反对精神的抽象(共性),这与欧洲古代希腊亚里士多德批判柏拉图的理念论相似,亚里士多德认为柏拉图的理念论的根本错误就在于把实体看成不是个别具体的事物,而是某种在它们之外独立存在的"理念"或"共相"。这是把一般和个别加以割裂的结果。戴震的思想与欧洲中世纪唯名论反对唯实论的斗争也有些类似,唯名论认为只有个别的事物是实在的,一般只是名词或概念;唯实论则认为一般先于个别而存在,比个别更实在。唯名论者同唯实论者的斗争和唯物主义者同唯心主义者的斗争具有相似之处。戴震对程朱哲学的批判,是中国封建社会哲学史上唯物主义和唯心主义的斗争。这个斗争反映了他对中国封建制度的某种叛逆色彩。

与王夫之在批判无中生有和理本体论的斗争中总结中国古代元气论主义相类似,戴震在18世纪对程朱的批判,也是对唯心主义整个路线的某种清算。戴震指出,程朱哲学继承了老、庄和佛教宗教哲学传统。老、庄和佛教宗教哲学把人分为"有形体,有神识,而以神识为本","遂求诸无形无迹者为实有,而视有形有迹者为幻"(《疏证》)。把没有形体的虚无寂灭当作实体,当作

天地的本源，把有形体的物质当作虚幻的假相。程朱哲学不过是"就彼之言而转之"，"彼别形神为二本"，"此别理气为二本"，"其以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也；以理能生气，如彼以神能生气也"（同上）。佛教把形体、神识分开，用"神"来主宰"形"；程朱把"气"、"理"分开，用"理"来主宰"气"。可见，程朱的"理"不过是老、庄和佛教宗教哲学的"神"的改装而已，不过是把老、庄、佛教讲的所谓"空"用来讲"理"罢了。与此针锋相对，戴震认为张载的观点，则是比较正确的，他说："独张子之说，可以分别录之。"因为张载大讲"气化"，不光讲什么"神"，也"不以理为别如一物"（《疏证》），是不同于程朱理学的。

戴震反程朱是在保卫孔孟的旗号下进行的，这虽然有些像欧洲文艺复兴时期的启蒙思想家为了反对中世纪而抬出柏拉图提出回到古希腊去一样，都企图借用古代的"亡灵"来进行现实的斗争。戴震作《孟子字义疏证》，他所解释的孟子，已不是古代孟子的真面目，而是利用孟子来阐述戴震自己的思想。戴震所批判的程朱，倒是孟子哲学路线的真正继承者。戴震用召唤古代亡灵的斗争方式，深刻地暴露了他的地主阶级的局限性。他虽然坚持要与程朱陆王种种思想划清界限，强调声明他的哲学与这些学说"尽异，无毫发之同"（《答彭进士允初》）。但是他以一生投入了封建统治者布下的考据网罗，成了有名的考据学派的首要头目，也是"身衣学术的华衮，猝然成为儒宗的"。由于当时还不具备彻底反封建主义的新的阶级力量，即新兴的资产阶级，他用《字义疏证》对程朱理学进行的斗争，也就没有引起当时人们的重视，连他的儿子和学生都把这本《疏证》排除在他的重要著作之外，认为他的有价值的可以流传的著作"不在此"（《汉学师承记》）。他反对理学的一些战斗批判思想，直到我国近代资产阶级

民主革命开始,才受到重视。

这些都说明,要反程朱而不打倒孔家店,程朱是不能打倒的。因为程朱的后台老板正是孔子。无产阶级革命与历史上的一切革命不同。它不是向过去而是从未来吸取诗情,它不需要借助于召唤过去的亡灵,而是敢于和一切旧传统、旧观念作彻底的决裂,像戴震《孟子字义疏证》这种进步作品也有它严重的局限性。

第三节　"血气心知"的认识论

为了反对程朱的"以理杀人",戴震在自然观上强调理是分理,反对"理在气先";在认识论上,则主张"血气心知",反对"复其初"的唯心主义先验论。戴震认为,客观存在的外界物质作用于人们的感觉器官,产生人的认识。与孟子强调耳目之官蔽于物不同,戴震强调,人只有通过耳目鼻口等感觉器官去与物接触,认识才能开始。他说:"耳之能听也,目之能视也,口之于味也,物至而迎受之者也。"(《原善》)"味与声色,在物不在我,接于我之血气,能辩之而悦之。"(《疏证》)这里首先肯定了声色香味来源于外界事物,它们和人们的"血气"相接触,然后才产生感觉和认识。

戴震认为人的形体"血气"是禀受"气化"而成,是自然界"阴阳五行"、"气化流行"的一部分。因此,形体"血气"也必须符合"阴阳五行"的规律法则,从外界吸取营养,并通过耳目鼻口各种职能不同的感官,与外界相交通。人的认识所以可能与外界事物一致,戴震认为,根本原因在于客体(认识对象)与主体(人)都是由同一个物质世界("阴阳五行")所产生的缘故。他说:"人物受

形于天地，故恒与之相通。""外内相同，其开窍也，是为耳目鼻口……资于外足以养其内，此皆阴阳五行之所为。"(《疏证》)人和外界事物发生感觉和认识的关系，是人的天然的生理需求和本能。

戴震坚持认识论的反映论。他认为物质不仅是认识的源泉，而且也是人们产生认识的基础。"阴阳五行"产生和"营养"人的形体"血气"，人以"血气"为基础产生认识活动，经由感官接触外界产生感知，再经由"心知"(思维)达到对客观事物的法则条理的把握，这时认识就进到"神明"。戴震说："人之血气心知，本乎阴阳五行。""有血气，则有心知，有心知，则学以进神明，一本然也。"(《疏证》)由阴阳五行到血气心知以至"神明"，都是"一本"，这个"本"就是物质世界，它表明精神不能脱离物质单独存在。他又说："耳目鼻口之官接于物，而心通其则。"(同上)由感官接触外物，思维(心)认识其规律，二者是不可分离的。

既然法则条理存在于外界事物之中，要去认识它，那就首先必须和事物接触，但还必须经过考察剖析才能得到真正的认识。戴震说："事物之理，必就事物剖析至微而后理得。""事物来乎前，虽以圣人当之，不审察无以尽其实也。"(《疏证》)不去"审察"、"剖析至微"，连"圣人"也是不能够认识事物的本质规律的，这里戴震强调了理性思维的重要。

因此，戴震十分重视学习。他认为，正如人的形体"血气"必须吸收营养加以消化，才能健康旺盛一样，人的"心知"也必须善于考察学习，加以消化，才能变"狭小"而为"广大"，变"暗昧"而为"明察"。形体由幼小而长大，德性也可由蒙昧而变为"圣智"。没有脱离物质"血气"的心知，也没有不去考察、学习而能得到的"神明"。

戴震否认先验论一贯宣传的"唯上智与下愚不移"。他解释所谓"下愚不移",不是说"下愚"不可移,而是说他不去学习不求改变,"自绝于学,是以不移",孔子宣扬什么有超人的"上智"和不可改造的"下愚"。戴震这里强调,不是不能改变而是未去改变。他说:"启其心则憬然觉悟……则非下愚矣,加之以学,则日进于智矣,……故曰不移,不曰不可移。"(《疏证》)戴震认为,所谓"智"、"愚"只是程度的差异,并不是像"善"、"恶"那样的根本性质的对立,"愚非恶也",学习可以使人从愚昧而变到聪明。戴震对"不移"的这种解释,实际上已经是对孔子所主张的先验论的改造。

戴震指出,世界观与认识论是有密切联系的。程朱哲学把"理"说成完满自足的"本体",理在气先,当然反对到客观事物中去寻求具体的条理法则,而只是要从心中去直觉地把握那个完满至上的"理"。他们在世界观上用精神性的"理"来主宰物质的"气",在认识论上必然贬低形体"血气"和学习考察,而只是"冥心求理","故详于治敬而略于治学","理既完全自足,难于言学以明理"。(《疏证》)程朱哲学认为,"天"(上帝)早已把真理("理")委放在人们的心灵("心")之中,人们只要努力向内心反省,恢复受到物质形体"血气"所阻碍损害的"心灵"的本来面目,就可以得到真理了。不是学习,而是"修养";不是努力去考察认识外界客观事物,而是努力去追求"得于天而具于心"的先验的道理,这就是先验论的修养。这种修养经是从孔子、孟子开始,经由程、朱、陆、王吸取老庄和佛教宗教哲学而形成的先验论的思想体系,是封建正统的哲学认识论。

戴震以对《孟子》作新的解释的方式,批判了这个唯心主义的体系,同时也就对程朱所极力宣扬的孟子的先验论作了否定

的回答。例如，他解释孟子讲的"理义之悦我心，犹刍豢之悦我口"，认为这并不是说"理义"先验地存在于人心之中，不是人能够先验地知道事物的"理义"。如果是这样，那就是用人们主观的意见强加于外物，并非客观事物的"理义"了。他说：

> "理义者，非心出一意以可否之。若心出一意以可否之，何异强制之乎？因乎其事，察其不易之则，……如是而已矣。"(《孟子私淑录》)

"理义"不是心中的先验原理，而是在客观事物中("事")去发现("察")它们固有的规律("不易之则")。这样，"其心气必畅然自得"，这也就是"悦"了。"心"之于"理义"，好像"血气"之于"嗜欲"，是同样的反映关系。因之，戴震反对搞脱离实际的修养，而主张努力向外界学习知识。戴震自己对当时各种科学的认真学习，实践了他的哲学主张。

但是戴震的认识论是有严重缺陷的，他所讲的"血气"和"心知"没有科学的规定，二者之间的关系也没有表达清楚。耳目鼻口的认识色声香味(感性认识)与"心"的认识条理法则(理性认识)，两者之间究竟是怎样一种关系，戴震并未能正确说明，相反，在他的说明中两者经常表现出一种平行的关系，"心"认识"理义"与耳目鼻口认识声色香味，同是自然而然的事情，这样，就容易走向二元论，最终将导至唯心主义。

阶级局限性使戴震更不可能懂得社会实践在认识过程中的地位和作用，对于理性认识到实践的飞跃，他是根本无法理解的。他离开社会实践讲认识，从而他所讲的学习、考察不外是些个人的认识学习活动。他把人的认识比作用火光照物，光大的照得远，光小的照得近。戴震的认识论也未能摆脱一般古代进步思想家共同遇到而未能克服的困境。

戴震不能懂得社会实践是真理的标准，他把社会公众的一致同意("同然")当作标准。他说："心之所同然，始谓之理，谓之义。""凡一人以为然，天下万世皆曰是不可易也，此之谓同然。"(《疏证》)在阶级社会中，不同的阶级、不同的政治集团不可能得到"同然"的标准。用人们主观的认识一致代替客观的真理标准，必将否定真理的客观性。戴震并没有超出地主阶级的立场，因此他排斥实践，夸大认识的"光照"作用，他说，"重行不先重知，非圣学也"(《疏证》)，认为"知"比"行"更为根本，更为重要。他不能彻底批判先验论。所以戴震口口声声要保卫孔、孟，要保卫"六经"、"圣学"，都充分说明他的哲学没有能够冲破封建主义的藩篱。戴震在封建地主阶级思想家中，他批判封建理学的斗争，算是比较突出的。但是剥削阶级的思想家即使是当时相当进步的，其成就还是有限的。

第八篇

中国近代旧民主主义革命时期的哲学思想

（公元1840年——公元1919年）

第 一 章

中国近代旧民主主义革命时期的阶级斗争和思想斗争

第一节 中国近代旧民主主义革命时期的阶级斗争

从1840年的鸦片战争开始，到1919年五四运动之前的中国近代史，为中国民族资产阶级和小资产阶级领导的旧民主主义革命的历史时期。

清朝封建社会自嘉庆之后，已经腐败不堪，危机重重，阶级矛盾十分尖锐。这时西方资本主义从18世纪末到19世纪初，已经进入迅速发展的时期，工业的发达，使它更为广泛的寻求国外的市场和殖民地。以英国资本主义为首，积极将魔爪伸入中国，它以印度为根据地，对中国展开可耻的鸦片侵略。大量的鸦片毒品源源输入中国，加速了清朝封建统治的腐烂。清朝统治集团和外国侵略者狼狈为奸，他们不仅吞食烟毒，麻痹腐化，而且利用鸦片交易大量贪赃受贿。鸦片输入引起白银大量外流，造成中国银源枯竭，使清政府更为加重对人民的苛捐杂税的盘剥，中国人民的生存受到严重威胁。当时林则徐即认为如果对鸦片输入不

严加禁止，“数十年后，中原几无可以御敌之兵，且无可以充饷之银。”抵抗鸦片侵略，成为摆在中国人民面前的严重问题。

统治阶级内部以林则徐为代表的抵抗派，在广大人民的支持下，在广东进行的禁烟运动取得显著成效，给了英国资本主义侵略者以沉重打击。英国资本主义者为了保护其可耻的鸦片贸易，于 1840 年 6 月发动了对中国的侵略战争，爱国的中国军民英勇奋起抵抗。但是腐败的清政府内部妥协派和动摇派的势力占了优势，对资本主义的侵略采取了卖国投降的政策，极力打击、破坏中国人民的抵抗运动。因此，在鸦片战争一开始就形成了两条根本对立的路线，一条是以广州的平英团、升平学社为代表的人民抵抗路线，它对统治阶级内部的抵抗派起着促进作用；另一条是以清政府内部投降派为代表的卖国路线，他们对于外国侵略者一味采取妥协退让的态度。由于投降派的破坏，造成中国反抗侵略战争的失败。1842 年 8 月，清政府和英国侵略者订立了第一个卖国的不平等条约，即《南京条约》，从此引狼入室，中国逐步地沦为资本主义列强的半殖民地和殖民地。

资本主义的入侵，使中国封建社会发生深刻变化，刺激了中国资本主义的发展，毛泽东同志说：“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；又一方面，则促进了中国城乡商品经济的发展。”（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》第 2 卷，人民出版社 1991 年版，第 626 页）

中国封建社会的解体，出现了新的资本主义的经济关系，这

是中国社会发生变化的一个方面。但是另一方面，帝国主义侵略中国的目的，决不是要使中国发展资本主义，而是要把中国变成它推销商品及提供原料和劳动力的半殖民地和殖民地。因此，帝国主义又极力保存和扶植中国的封建势力，作为它侵略压迫中国人民的工具。由于帝国主义和封建主义的双重压迫，微弱的中国民族资本始终处在畸型发展中，中国社会一直处于封建残余势力占绝对优势的半封建的落后状态。由于新的资本主义的生产关系出现，产生了中国的资产阶级和无产阶级。

中国的无产阶级与近代工业生产相联系，是新的生产力的代表。它身受帝国主义、资产阶级、封建势力的三重压迫，是最先进最革命的阶级。但是在旧民主主义革命时期，中国无产阶级还没有作为独立的政治力量登上政治舞台，还没有成为革命的领导阶级。

中国的农民，在帝国主义封建主义的压迫下，处于贫困破产的深渊。为了反抗帝国主义的侵略和封建制度的压迫，多次举行起义。但因为没有工人阶级和共产党的领导，起义都没有成功。

中国的民族资产阶级也受帝国主义和封建主义的束缚，他们为了发展资本主义，也具有反帝反封建的革命要求。但是由于在经济上政治上的软弱，他们和帝国主义封建主义有着千丝万缕的联系，因而他们又缺乏彻底革命的精神。中国民族资产阶级的这种历史局限性，使它不能把旧民主主义革命领导到胜利。

在帝国主义扶植下的封建地主阶级，是帝国主义统治中国的基础，它在政治上、经济上、文化上是完全反动的阶级。

帝国主义于封建地主阶级之外，又收买豢养了一批买办洋奴，做为它压迫剥削中国人民的代理人，这就是官僚买办资产阶级。

帝国主义、封建主义、官僚资本主义成为近代史上压在中国人民头上的三座大山。

鸦片战争后，中国沦为半殖民地，帝国主义加紧了疯狂掠夺，索取大量赔款，鸦片输入较前更烈。清政府为了维持其腐败统治也更加穷凶恶极地进行搜括，苛捐杂税空前惨重。正如太平天国农民革命领袖们所说："每年花中国之金银几千万为烟土，收花（华）民之脂膏数百万为花粉，一年如是，年年如是"（洪仁玕：《英杰归真》）。帝国主义封建主义统治下的中国社会成了极端黑暗的人间地狱，"饿莩流离，暴露如莽"，"纵贪官污吏，布满天下，使剥民脂膏，士女皆哭泣道路"（杨秀清等：《奉天讨胡檄》）。中国人民难以忍受帝国主义和封建主义极端残酷的剥削和压迫，1850 年爆发了我国近代史上伟大的农民革命战争，即太平天国农民起义。太平天国虽然打着反对清朝统治的旗帜，但它的革命锋芒同时也是指向帝国主义的，正如毛泽东同志所指出的："中国人所以要革清朝的命，是因为清朝是帝国主义的走狗。"（《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第 4 卷，人民出版社 1991 年版，第 1513 页）太平天国农民起义军英勇战斗十多年，它不仅给予腐朽的封建统治以沉重打击，而且也曾经给予帝国主义的侵略以迎头痛击。

太平天国农民革命与历代农民起义不同，因为它不仅提出了明确的反封建的土地纲领，而且包含了发展资本主义的要求，它带上资产阶级民主革命的色彩，成为我国近代旧民主主义革命的先导。

在帝国主义和封建主义的联合镇压下，太平天国革命虽然失败了，但腐朽的清朝统治也遭受到沉重打击，更加趋于没落和接近垮台了。

帝国主义急于瓜分中国，又发动第二次鸦片战争，即中国人民反抗英法联军侵略的战争。1858年英法侵略者攻占天津，迫使清政府订立卖国的《天津条约》，1860年英法侵略者攻占北京，清政府与侵略者又订立卖国的《北京条约》。清政府的卖国投降政策更加鼓励了帝国主义者的贪得无厌。穷凶极恶的帝俄老沙皇、阴险狡猾的美帝国主义者，以及德、意、日本等帝国主义积极掀起争夺瓜分中国的高潮，卖国的清政府接连不断地和帝国主义者订立不平等条约，加速了中国半殖民地化的过程。1884年又发生反抗法国侵略的中法战争，到1894年发生的反抗日本侵略的中日甲午战争，中国的民族危机达到空前的程度，帝国主义的瓜分深入到中国的内地，割地狂潮威胁着中国的生死存亡。

在这样的历史背景下，发生了中国资产阶级改良主义运动，即戊戌维新运动。改良运动的社会基础是清朝官商合办的企业中若干官僚地主兼资本家这一阶层。他们要求发展工业，但与封建势力有着千丝万缕的联系。他们既害怕亡国，又害怕革命。希望通过皇帝的一纸命令就可将一切封建弊政革除掉，他们幻想在中国实行沙俄和日本那样的君主立宪政治。在强大的帝国主义和封建势力的压迫下，改良运动很快就失败了。但这次改良主义运动，仍具有启蒙的意义。

改良主义运动的失败，进一步促进了中国人民的觉醒。为了抵抗帝国主义的瓜分，拯救祖国危亡，又爆发了我国近代史上第二次农民大革命，即义和团运动。义和团农民运动和改良主义运动不同，它是用武装斗争抵抗帝国主义的瓜分阴谋。千百万英勇顽强的农民，面对帝国主义的洋枪洋炮，威武不屈，狠狠打击了侵略者。义和团农民革命虽然也被帝国主义及其走狗清朝政府镇压下去，但它又一次显示了中国人民的力量。中国人民是不可

侮的，帝国主义要想瓜分中国，那只能是梦想。

1900年，八国联军侵占北京。1901年清政府又和帝国主义者订立了卖国的《辛丑条约》，国家主权又进一步大量丧失，中国半殖民地程度又加深一步。

义和团运动推动了中国民主革命的高涨，以孙中山为代表的资产阶级革命派势力有了发展，1905年同盟会成立，提出"驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权"的资产阶级民主革命纲领。同盟会的社会基础是小资产阶级、资产阶级、留学生、海外爱国侨商、国内会党，也有个别官僚。革命党人与民间会党相结合，不断举行武装起义，革命的规模愈来愈大，终于在1911年（辛亥）发动武昌起义推翻了清朝帝制。

这就是从鸦片战争到辛亥革命的中国近代史。

第二节　中国近代旧民主主义革命时期思想战线上的斗争

中国近代思想战线的斗争，约可分为三个时期，即鸦片战争和太平天国革命时期；戊戌改良主义运动时期；资产阶级民主革命高涨时期。

毛泽东同志指出："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》第4卷，人民出版社1991年版，第1469页）

在旧民主主义革命历史阶段，资产阶级小资产阶级的代表人物用以反对帝国主义封建主义的思想武器，都是搬用西方资

产阶级革命时期的机械唯物主义、自然科学和社会政治学说。关于当时思想斗争的性质，毛泽东同志指出："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。"（《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991年版，第696页）

中国近代资产阶级虽然不能像西方早期资产阶级那样建立起机械唯物主义体系，但都有不同程度的唯物主义倾向。从哲学思想发展形态来看，它已经超出古代朴素唯物主义阶段，而属于近代资产阶级机械唯物主义的范畴。

第一，鸦片战争和太平天国革命时期。鸦片战争前夕，腐朽没落的清朝封建社会已经陷入深重的危机之中，龚自珍、魏源的思想是当时地主阶级开明分子希望改良社会的反映。龚、魏在对待资本主义侵略问题上都属于林则徐的抵抗派，他们坚决支持林则徐领导的禁烟运动，在政治观点上和林则徐一致。龚自珍死于鸦片战争爆发的后一年，他的思想主要反映鸦片战争前夕的社会状况，他提出"农宗"、"平均"的主张，要求限制土地兼并和适当解决贫富两极分化的问题。希望改革封建弊政，打破"万马齐喑"的政治局面而使封建社会振作起来。龚自珍已经预感到革命风暴将要来临，但他的思想并未能超出封建主义的框框。魏源的思想则比龚自珍前进了一步，他目睹鸦片战争引起的中国社会的深刻变化，认为要墨守封建的陈规不成了。要抵抗资本主义的侵略，必须向西方资本主义学习，他提出"师夷之长技以制夷"（《海国图志原叙》）的口号，要求学习西方的船坚炮利，达到富国强兵的目的。因此提出他的变法主张，认为"天下无数百年不弊之法，无穷极不变之法"（同上《筹鹾篇》）。必须变通旧法，"变古

愈尽，便民愈甚”(《默觚》)。已经认识到变法对于救亡图存的重要意义。他重视现实，强调改革，因此使他的思想中具有一些辩证法的和唯物主义的因素。他看到“天下物无独必有对”，事物有矛盾，因而就要发生变化。他提出“及之而后知，履之而后艰”，反对“生而知之”(引文均见《默觚》)。即是反对“闭关自守”的陈腐的唯心主义，主张积极向西方学习进步的科学技术和文化。魏源的思想体系仍然是唯心主义的，他思想中的进步的唯物主义的因素，在当时社会大转变的时期，仍然起着承先启后的作用。

伟大的太平天国农民革命以摧枯拉朽之势对腐败的封建统治进行了武器的批判，什么孔孟之道、四大绳索等等封建社会神圣不可侵犯的尊严，统统被起义农民打翻在地，踩在脚下。伟大的农民革命领袖洪秀全改造了西方资产阶级的基督教义，提出农民小生产者的朴素的平等自由的思想，用作反封建的思想武器。他提出：“天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群。”“凡天下田，天下人同耕，此处不足则迁彼处，彼处不足，则迁此处。”这是从政治上、经济上对封建制度展开的全面进攻。因此，他遭到以曾国藩为代表的封建卫道者的拚死反对，曾国藩即把这种平等自由思想攻击为“举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽”。照曾国藩的看法，封建伦常“秩然如冠履之不可倒置”，可是起义农民却视之为“邪魔之鬼门”，全给打翻了。这说明，我国近代革命的农民在反封建的斗争中较之软弱的资产阶级要彻底得多。太平天国后期，另一领袖洪仁玕提出在中国发展资本主义的蓝图《资政新篇》，其中许多内容得到洪秀全的赞许。但是因为那时还没有先进阶级的领导，太平天国农民革命提出的纲领，带有农业社会主义的空想性质，因此，是不可能得到实现的。

第二，戊戌改良主义运动时期。戊戌改良主义运动的产生，表明了中国民族资本主义的发展，软弱的资产阶级已经成为一种社会的政治力量，并且企图通过自上而下的改良的办法来实现自己的利益和主张。除了政治上、经济上的因素，地主资产阶级改良派在思想上也做了必要的准备。

鸦片战争后，随着资本主义因素的增长，改良主义思想即开始有所酝酿。早期的改良主义主要表现在要求抵抗外国资本主义的侵略，保护本国民族资本的发展，反对官办垄断，主张鼓励私人资本。在政治上他们的变法主张还没有超出"中学为体，西学为用"，不过是要求改革某些封建弊政，还没有触及到封建社会制度的问题。到戊戌改良主义运动发生了变化，改良主义思想家康有为、谭嗣同、梁启超、严复等人已经积极要求变封建制度为资本主义的君主立宪的政治制度。他们积极向西方资产阶级学习机械唯物论、庸俗进化论和社会政治学说，为变法提供理论根据。在哲学思想上，他们虽然不能形成西方早期资产阶级那样的机械的唯物主义体系，但是他们思想中都具有明显的机械唯物主义倾向。例如康有为的自然观，谭嗣同的"以太"说，严复宣传达尔文进化论的思想，等等。

改良主义思想家的某些强调变化的观点，成为他们变法的重要的理论根据。康有为由"物新则壮，旧则老"的物理规律推到"法既积久，弊必丛生"(《上皇帝第六书》)，用以论证变法之必要性。谭嗣同的"仁学"提出"仁以通为第一义"，"中外通"，"上下通，男女内外通"。通与塞是对立的，通就是变化发展，他提出"新之又新"的变化日新的观点与政治上的保守派作斗争。为了反抗封建束缚，他提出"冲决网罗"的思想。梁启超也提出："凡在天地者，莫不变。"他认为"变"是"古今之通理"(《变法通议》)。"变"被

改良主义者看作宇宙的普遍规律。虽然他们所谓"变"乃是一种庸俗进化论思想，是渐进改良，而不是革命的变革。但是在当时的历史条件下，为了对抗腐朽的封建顽固势力，这种要求有所变革的思想仍是起了一些进步的作用。

顽固派对任何进化都是持反对态度的，对于学习西方科学文化的人，一概斥为"名教罪人，士林败类"。他们坚持"祖宗之法不能变"（荣禄语），抵抗改良主义运动，甚至提出"宁可亡国，不可变法"（徐桐语）。他们在实践上确实如此，宁肯卖国，也不愿做任何进步的改革。他们的政治靠山慈禧太后等人就露骨地说："宁赠友邦，勿予家奴。"这句话充分暴露出顽固派宁可出卖国家利益也要敌视人民到底的反动立场。

当时反对改良主义运动的还有洋务派，他们是些军阀官僚，为了镇压中国人民的革命，依靠出卖国家权益和帝国主义互相勾结，兴办了一些官办企业。他们是中国官僚买办资产阶级的前身。在政治上他们和顽固派同样反动，他们坚持"中学为体，西学为用"，反对政治上的改良、进步，像张之洞专门写了《劝学篇》攻击康有为的变法思想。他以"天不变，道亦不变"的腐朽的形而上学世界观，论证三纲五常等封建礼教完美无缺，不容许有丝毫改变。为了维护封建的独裁专制，他特别不遗余力地诋毁资产阶级的"民权"说。

改良主义运动表现了中国资产阶级的先天不足，改良主义者多半是开明的地主和官僚以及封建的知识分子。他们代表了官商合办企业中向自由资本主义转化的这一阶层的利益。他们的阶级基础十分脆弱，他们反帝反封建的勇气是极有限的。他们的唯物主义倾向和主张变化的观点，终于要被他们的唯心主义所窒息。他们只承认量变而否认质变，当着革命向前发展到否定

君主制度的时候，他们连改良的口号也放弃了，堕落为反革命的保皇党了。

第三，资产阶级民主革命高涨时期。1900年以后，由于义和团农民革命遭到镇压，中国又进一步面临帝国主义瓜分的危险形势。义和团农民革命虽然失败了，但革命是更为深入了。中国人民受到义和团农民革命的鼓舞进一步觉醒，反帝反封建的革命斗争得到广泛的发展。资产阶级革命派势力也得以发展起来。当时思想战线上面临的首要任务，就是要击败改良主义，和改良主义划清思想界限，否则就不能完成推翻封建帝制建立民主共和国的任务。因此，两条路线的斗争，主要表现在是革命还是保皇，是要民主共和国还是要君主立宪。在这些问题上，以孙中山为代表的革命派和以康、梁为代表的保皇党之间进行了尖锐的斗争。戊戌改良运动的失败就标志着改良主义的破产，在半封建半殖民地条件下，改良主义是根本行不通的。康、梁等人继续坚持改良，反对革命，这时已经是完全反动的了。他们以改良为骗人的幌子，实际上是寄希望于光绪皇帝的复辟，他们好得到提拔重用，他们已经堕落为无耻政客，没有丝毫进步性了。改良主义者拚命反对革命派主张以暴力革命推翻封建帝制，他们甚至堕落到主张所谓"开明专制"，从保皇的立场攻击革命为大逆不道，叫嚷："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，虽与四万万人共诛之可也！"（梁启超：《开明专制》）革命派对于改良派的这些反革命谰言给了坚决的驳斥，如章炳麟写《驳康有为论革命书》，把康有为反对革命的保皇谬论驳得体无完肤。他指出："在今之世，则合众共和为不可已。""公理之未明，即以革命明之，旧俗之俱在，即以革命去之。"孙中山明确指出："革命与保皇，理不相容，势不两立。""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。”(《敬告同乡书》)由于革命派的坚决斗争，戳穿了保皇派的阴谋诡计，为1911年辛亥革命的胜利做了思想的准备。

资产阶级革命派在哲学思想上更多地倾向唯物主义。如孙中山的二元论的哲学思想，包含有更多的机械唯物主义成分。他的自然观和认识论都比较注重吸收西方资产阶级自然科学的成果。例如地质学、生物学、物理学、化学等科学成果，在他的哲学思想中都有所体现。他试图给客观世界以某种唯物主义的解释，并为了追求革命的胜利，在解决认识论的知行问题上做了努力。他的思想中包含有不少合理的有价值的内容。又如资产阶级革命思想家章炳麟，曾经在他的革命著作《訄书》中表现了明显的机械唯物主义思想和认识论的反映论思想。这些思想在反对唯心主义的斗争中，都起过积极的作用。革命派思想上的更多的唯物主义倾向，成为他们政治革命的理论根据，他们已不只是要冲决网罗而是要否定封建制度了。

中国资产阶级革命派多属自由资产阶级和上层小资产阶级，许多人留学欧美、日本，受到资本主义教育，他们的阶级基础较之改良派要来得大一些，和封建上层势力的联系较少，因此，他们的革命性也比较改良派来得坚决。但是半封建半殖民地社会资产阶级十分软弱，他们害怕群众，脱离群众，和帝国主义封建主义不能完全割断联系，他们提不出强有力的思想武器，摆不脱唯心主义和形而上学的束缚，因而他们也不可能把革命引导到胜利。他们仅仅是推翻了封建帝制，但远没有解决反帝反封建的革命任务。这一任务只能留给中国无产阶级及其政党去完成。

毛泽东同志在总结中国近代历史时指出：“中国人被迫从帝国主义的老家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。”又指出：“自从中国人学会了马克思列宁主义以后，中国人在精神上就由被动转入主动。从这时起，近代世界历史上那种看不起中国人，看不起中国文化的时代应当完结了。”（《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第4卷，人民出版社1991年版，第1514、1516页）

中国革命的历史进程已经证明，只有马克思主义、列宁主义、毛泽东思想才能救中国。

第 二 章

龚自珍的改良思想和"尊心"哲学

第一节 龚自珍的时代和生平

龚自珍，字璱人，号定盦，浙江仁和（今杭州）人，生于乾隆五十七年（1792年），卒于道光二十一年（1841年），即鸦片战争后一年。他生活的这五十年间，中国正处在一个巨大的历史转折关头。封建清王朝度完了它的"康乾盛世"，已衰败腐朽，面临着和以往历代封建王朝灭亡前夕相似的社会危机。当时的世界已进入资本主义时代。早在18世纪下半叶，英国就已通过鸦片输入悄悄地打开中国的大门，促使封建社会缓慢解体，到了19世纪30年代，进一步企图用大炮迫使中国屈服，把中国变为殖民地。因而清王朝所面临的社会危机具有不同于以往任何朝代的新特征。历史的形势向当时的中国提出了新的课题：或者是自觉地改变旧的封建的生产方式，采用新的资本主义生产方式，使自己变成一个资本主义国家，以平等的资格参加到当时的资本主义世界中去；或者是顽固守旧，力图保存旧的生产方式，拒绝新的生产方式，沦为半封建半殖民地。在严峻的现实面前，当时的清王朝统治集团愚昧顽固，腐朽堕落，封建地主阶级历史地被迫走向了后一条道路。

明代嘉靖、万历年间已开始孕育的资本主义萌芽没有得到正常的发育，直到鸦片战争前夕仍然停留在萌芽状态。清王朝实行闭关政策，与外界隔绝，使广大人民长期闭目塞听，缺少国际间文化思想交流。明末民间讲学、议论朝政的风气被扼杀，初步形成的民族、民主思想被压制。龚自珍生活的时代，整个统治阶级麻木不仁，死气沉沉。龚自珍预感到面临着的深重危机即将到来，极力探索救世良方。但是由于历史条件的不成熟，他无法理解世界发展的趋向，最后他不能不陷入苦闷彷徨的境地。

龚自珍出身于官僚地主家庭，祖父和父亲都曾在礼部做过官，母亲是著名汉学家段玉裁的女儿。他自幼受过严格的汉学训练。外祖父段玉裁对他非常器重，希望他走正统的古文经学派的老路，做一个合乎封建统治阶级规范的品学兼优的成员。但是龚自珍在当时社会危机的刺激下，早在青年时代就"究心经世之务"，不甘心去搞那些脱离实际的考据学，写了《明良论》、《乙丙之际箸议》等一系列尖锐抨击封建现实的政论文章。

二十八岁那年，他在京从常州学派的刘逢禄学习《公羊春秋》，后来又与常州学派的宋翔凤结识，接受了今文经学派的观点、方法，主张探索经书的所谓"微言大义"。清代晚期的今古文经学之争，曲折地反映了当时的知识分子对清王朝文化专制主义的不同态度。清王朝为了消灭汉族及各民族广大人民的反抗意识，实行"文字狱"政策，不准知识分子谈政治，只许他们埋头在故纸堆中，把毕生的精力用于经书的爬梳整理，于是出现了以"乾嘉学派"为标志的虚假的学术繁荣。另有一些具有进步倾向的知识分子，为了在清王朝文字狱的夹缝中争取一点合法论政的机会，找到了今文经学这个武器。龚自珍背弃具有家学渊源的古文经学而投身到今文经学阵营中来，是有着开风气的进步意

义的。

龚自珍非常推崇王安石，对王安石的《上仁宗皇帝书》特别赞赏。龚自珍想在19世纪做一个像王安石那样的改革家的愿望没有实现，终其生只做到礼部主事的小官。在精神上找不到出路，政治上受压抑的情况下，他开始学佛，崇信天台宗，企图从佛教的理论中找到安慰。同时又提倡"宥情"、"尊情"的理论，写了大量富有浪漫主义色彩的诗词，在文学创作里发泄他对现实的不满。四十八岁时，他辞官南下，两年后以暴疾卒于丹阳云阳书院。他的著作编为《龚自珍全集》。

第二节　龚自珍的社会改良思想

鸦片战争前夕，在清王朝极端愚昧反动的专制统治下，整个中国社会是一片死气沉沉、"万马齐喑"的局面。龚自珍的议论震动了当时的思想界，被认为是惊世骇俗。直到清代末年，梁启超还说："晚清思想之解放，自珍确与有功焉；光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期；初读《定庵文集》，若受电然。"（《清代学术概论》）可见龚自珍的社会批判思想过了半个世纪还有着强大的感染力。

而这时，世界范围内早已进入资本主义时代，凡是资产阶级取得统治的地方，一切封建的、宗法的社会关系被破坏了。一切社会关系不停地动荡、变动着。资产阶级由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的。过去那种地方的和民族的自给自足的和闭关自守的状态，被打破了。它正在迫使一切民族采用资产阶级的生产方式，它正在按照自己的面貌改变着这个古老的世界，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东

方从属于西方。

龚自珍是一个爱国主义者，他对于当时抵抗外国资本主义侵略和巩固西北边疆国防，都提出见解。他在《西域置行省议》中，曾强调指出西北陆地较诸海上更易遭受侵略，他已看到当时沙皇的侵略势力不断扩张给中国带来的危害。因此，他积极主张移民西北边疆，巩固边陲。他也是林则徐禁烟政策的积极支持者，在《送钦差大臣林公序》中，鼓励林则徐实行坚决的禁烟措施，希望能看到"使十八行省，银价平，物力实，人心定"的局面出现，陈词慷慨痛切，表现了爱国主义者的热肠。当时只有极少数地主阶级的知识分子预感到大难临头，不能照老样混下去了，龚自珍就是其中的一个。他指出当时的社会已经没落，进入"衰世"。所谓"衰世"就是介于"治世"和"乱世"之间的过渡时期。这个时期呈现出类似"治世"的假象，在假象后面却暗藏着深重的危机。他把当时的社会比作一个无法医治的病人，只有束手待毙。（大意见《明良论四》）他形容当时的"衰世"的景象是：

"日之将夕，悲风骤至，人思灯烛，惨惨目光，吸饮暮气，与梦为邻。"（《尊隐》）

他认为，头脑清醒的人对"衰世"的感受甚至比对"乱世"更为痛苦，因为

"履霜之届，寒于坚冰；未雨之鸟，戚于飘摇；痹痿之疾，殆于痈疽；将萎之华，惨于槁木。"（《乙丙之际箸议第九》）

就是说，天气刚要变冷时，人们感觉比已经进入严寒季节更不舒服；暴风雨到来前的飞鸟比已经处在暴风雨中的鸟更惊恐不安；麻木的疾病比生毒疮更不好过；将要枯萎的花比已经死掉的树更惨。

龚自珍进而从经济上、政治上和思想上对造成"衰世"的原

因进行了一些探索。

从经济上来说，龚自珍认为，由于豪族地主兼并土地所造成的“贫富不相齐”是社会动乱的根源。他说：

> “贫者日愈倾，富者日愈壅。……至极不祥之气，郁于天地之间，郁之久乃必发为兵燹，为疫疠，生民嗑类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神思变置。其始，不过贫富不相齐之为之尔。小不相齐，渐至大不相齐；大不相齐，即至丧天下。”（《平均篇》）

贫富不齐必然引起革命，这是封建社会的基本病源，是个老问题，地主阶级能够知道这个问题的严重性。老问题之外，这时又出现了一个新问题，那就是鸦片输入、白银外流给当时中国带来的新灾难，它促使封建社会解体，带有新时代的特征。他说：

> “自乾隆末年以来，官吏士民，狼艰狈蹶，不士、不农、不工、不商之人，十将五六；又或飧荼草，习邪教，取诛戮，或冻馁以死；终不肯治一寸之丝、一粒之饭以益人。……自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者，四民之首，奔走下贱，各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁？”（《西域置行省议》）

无业流民（“不士、不农、不工、不商之人”）增多，富变贫、贫变饿的现象是如此普遍，说明自给自足的封建自然经济已经受到资本主义的侵袭，农村破产，这种征候已不同于以前饥民造反。它意味着封建社会已在暗暗地解体。对这一点，龚自珍有所感受，尚不能理解。

对清王朝的政治，龚自珍直接抨击了整个官僚阶层的堕落无耻，谴责了清王朝统治集团的腐朽顽固。他把封建官僚看成是“尽奄然而无有生气”的行尸走肉，是“缛草为形，实之腐肉，教之

拜起，以充满于朝市"(《与人笺五》)的傀儡。他们徒有躯壳，而无灵魂。如果说他们终究还有一个灵魂的话，那就是无耻。他说：

"历览近代之士，自其敷奏之日，始进之年，而耻已存者寡矣！官益久，则气愈媮；望愈崇，则谄愈固；地益近，则媚亦益工。"(《明良论二》)

这种人除了"苟安其位"以保身家利禄以外，国家安危、人民疾苦是根本不放在心上的。但是就是这种无耻之徒组成了一个全国范围的统治网，"豺蹏而鸷视，蔓引而蝇孳"(《乙丙之际箸议三》)，结党营私，作威作福。清贵族的统治者害怕广大人民，只好用尽一切手段削弱人民的反抗力量。他说：

"昔者霸天下之氏，祢祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其财多，未尝不仇天下之士，去人之廉，以快号令，去人之耻，以嵩高其身；一人为刚，万夫为柔，以大便其有力强武。"(《古史钩沈论一》)

这里所谓"霸天下之氏"，就是暗指清王朝开国初期的皇帝及其统治集团。他们以少数贵族统治广大中国，只有铲除广大人民的廉耻，使之变为听命的奴仆，才能达到统治的目的。

"积百年之力，以震荡摧锄天下之廉耻，既殄，既猕，既夷，顾乃席虎视之余荫，一旦责有气于臣，不亦謬乎！"(同上)

这就是说，到了嘉庆年间，经过几代皇帝的努力，天下的廉耻已被铲除干净，在这个时候如果要求官僚们有所作为，已积重难返，病人膏肓，无能为力了。

龚自珍认为要统治集团有所作为，要使他们的领袖人物受到尊重，敢于讲话，而不应使他们一天到晚处在"悚惧"之中，只会磕头，像奴才而不像大臣。他说：

"朝廷一二品之大臣，朝见而免冠，夕见而免冠，议处、察议之谕不绝于邸钞。部臣工于综核，吏部之议群臣，都察院之议吏部也，靡月不有。府州县官，左顾则罚俸至，右顾则降级至，左右顾则革职至。"(《明良论四》)

其所以这样，是为了建立"天下事无巨细，一束于不可破之例"的极端专制的政治统治。在这种政治统治下，官僚们动辄得咎，只能"奉公守法畏罪"，龚自珍疾恨那种摧残人材的腐朽的官僚等级制度。当时的官僚制度只重资格，不讲能力。他说：

"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》)

这样，一个人从三十岁进入仕途，爬上一品高位至少有六十多岁了。他们得官极难，保住官也不容易，他们养成一种因循苟且，不要进取的风气，"由退葸而尸玩"；于是朝廷上下，死气沉沉，政治日趋腐败。即令身居总督高位，也不能"行一谋，专一事"。所以尽管整个社会危机四伏，弊端重重，濒于崩溃，也谈不上任何改革，像一个无可救药的病人，只有束手待毙了。

和这种专横顽固的政治统治相适应，笼罩着思想界的是一片僵死沉闷的气氛。龚自珍揭露说，号称"师儒"的知识分子逃避现实，不敢通经致用、议论时政，只是穷年累月去从事"琐碎饾饤"的考据之学，使得本来统一的学术与政治脱了节。同时科举制度禁锢思想，摧残人才，使得人们"言不由衷"，"万喙相因"，不敢说出自己的真思想，不敢用自己的语言来说自己的思想，整个社会也变成了毫无生气的庸人世界。在这种局面下，如果偶尔出现了几个"才士"与"才民"，这一群庸人便群起而"戮"之，"戮其能忧心、能愤心、能思虑心、能作为心、能有廉耻心、能无渣滓心"。于是"才者自度将见戮，则虽夜号以求治，求治而不得，悖悍

者则蚤夜号以求乱"(《乙丙之际箸议第九》)。龚自珍认为,清王朝文化专制主义的最后结果是把"才士"与"才民"逼得起来造反,一场大的动乱是不可避免的。

龚自珍对封建社会的现实进行了淋漓尽致的揭露,得出了一个在当时看来十分惊人的结论:或者是改革,或者是灭亡,除此以外,没有第三条道路。他直接针对着清统治集团拒绝任何改革的顽固态度警告说:

> "拘一祖之法,惮千夫之议,听其自隳,以俟踵兴者之改图尔!一祖之法无不敝,千夫之议无不靡,与其赠来者以劲改革,孰若自改革?"(《乙丙之际箸议第七》)

龚自珍警告统治者说,与其被推翻后让新王朝来进行改革,何如现在主动改革?新起的力量已经在酝酿着,快要行动了。他在《尊隐》这篇文章中,以"京师"象征朝廷统治集团,以"山中"象征要求变革的政治力量。优秀人才从"京师"流往"山中",物质财富也从"京师"流往"山中","山中"变成了人们向往的福地,"京师"则变成不屑一顾的"鼠壤"。正当统治阶级醉生梦死鼾睡不醒时,"则山中之民,有大音声起,天地为之钟鼓,神人为之波涛矣"。这个"山中之民"究竟是什么性质的政治力量,他没有敢明确指出,但已曲折地表现出他对清王朝统治集团的绝望和对未来社会大动荡的预感。

然而龚自珍的理想和要求只能达到当时一个先进的封建地主阶级知识分子可能达到的理想和要求。也就是说历史决定了他只能做一个封建地主阶级的改革家,而不能做一个资产阶级的革命家。龚自珍无法理解,世界已进入资本主义的时代,当时中国所面临的是即将沦为半封建半殖民地社会的危机,而不是清王朝改朝换代的危机;要想摆脱危机,惟一的道路是使中国跟

上时代，采用资产阶级的生产方式。只限于在封建体制内修修补补是不行的。由于当时国内资本主义萌芽没有成长为一支独立的力量，由于清王朝几百年来长期排外主义封闭了自己的耳目，世界是个什么样子，当时的中国人，包括先进的中国人，是不大清楚的。找不到外国的借鉴，只得到古代去寻找救世良方。“何敢自矜医国手，药方只贩古时丹”。很显然，龚自珍的社会改革思想和他的社会批判思想一样，只在开风气启发后人去进一步探索上有积极意义，实质上落后于世界史的客观进程。

《农宗》篇集中表现了龚自珍的经济改革思想。文章开头说：

“龚子渊渊夜思，思所以撢简经术，通古近，定民生，而未达其目也。”

这个改革方案是从古代经书里找来的。他企图按照封建宗法制，即按照血缘关系，把濒临解体的社会划分为“大宗”、“小宗”、“群宗”、“闲民”几个等级，按宗授田。“大宗”（嫡长支）授田百亩，“小宗”、“群宗”授田二十五亩。“大宗”役使“闲民”五人；“小宗”、“群宗”役使“闲民”一人。“闲民”就是佃户。这个方案是在有土地的人中间的“平均”，是在地主阶级内部进行适当土地调整，地主对农民的剥削仍然不变。他自夸这个方案的好处是：第一，“宗能收族”，能解决当时的流民问题；第二，维持农业与手工业相结合的自然经济，能防止商品经济对封建社会的破坏作用；第三，土地分配按宗法制原则进行，能限制土地兼并、贫富过分悬殊，使各封建等级安于本分，互不相侵。实际上，龚自珍的经济改革思想不是把中国向前推进到资本主义，而是企图用落后的宗法制来维持封建主义，使它苟延残喘。他这个方案是行不通的。

在政治改革方面，龚自珍主张恢复三公大臣“坐而论道”的古制，废除“朝见长跪，夕见长跪”的不尊重大臣人格的朝仪。他

要求皇帝"删弃文法，捐除科条，戒损吏议"，不再用琐屑的条例去牵制内外大臣，使大臣们有实权。他建议"改功令，以收真才"，改变科举取士和以资格取官的制度。龚自珍的政治改革思想根本没有触及封建专制政体本身，和清初的黄宗羲相比，明显地后退了。但是，在明清之际一度发展起来的民主思想受到清王朝严重摧残的情况下，龚自珍站在地主阶级改革派的立场上，只能提出回到三代去的口号。

龚自珍的好朋友魏源曾概括了龚自珍的思想倾向，他说：

"其道常主于逆，小者逆谣俗、逆风土，大者逆运会。所逆愈甚，则所复愈大，大者复于古，古则复于本。若君之学，谓能复于本乎，所不敢知，要其复于古也决矣。"（《定盦文录叙》）

所谓"逆"，指的是龚自珍对现实的批判，所谓"复"，指的是他的思想归趋。龚自珍越是清醒地把目光倾注于当代，针对现实的问题进行批判，他的思想就越是向往朦胧的古代。"生百世之下，能为百世以上之语言"。虽然龚自珍的"复古"是为了变革，他不同于顽固守旧的保守派。我们今天看来，却恰恰是龚自珍的悲剧所在。龚自珍由于对三代的迷信而妨碍了自己对近代史课题的理解；而如果不彻底破除对三代的迷信，也就不可能正确理解近代史所提出的反帝反封建的课题。这是龚自珍以后许多人所不能理解而又无法回避的矛盾。

在龚自珍当时的历史条件下，资产阶级尚未形成，"山中之民"虽曾为龚自珍所瞩目，却是一种性质不甚确定的将要引起动荡的社会力量，这种力量是他所不能依靠的。龚自珍只能从地主阶级中寻找依靠，这就是他所谓的"人才"。

"人才"是龚自珍为实现他的社会改革方案所追求的社会动

力，是他的全部希望寄托所在，在他的思想上占有十分突出的地位。他呼吁："九洲生气恃风雷，万马齐喑究可哀，我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。"（《乙亥杂诗》）他在《上大学士书》中说：

"自珍少读历史书及国朝掌故，自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易，所恃者，人材必不绝于世而已。"

在龚自珍看来，所谓"人才"，是有胸肝，有见识，有是非感的。这种人如果身居高位，就能"感慨激奋"，凭借手中掌握的权力除弊图新；如果身居下位，没有权力，也能"感慨激奋"，凭借着强烈的是非感大造舆论，指陈时弊，倡导改革。和这种"人才"相对立的叫做"庸人"。他说：

"心无力者，谓之庸人。报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力。"（《壬癸之际胎观第四》）

"人才"和"庸人"的根本区别不在于职位的高低，而在于是否有"心力"。只要有"心力"，就有是非感，能"心术不欺，言语不伪"，成为他所希望的"人才"。

龚自珍认为，国家的治乱和朝代的兴衰都决定于是否有"人才"。他说：

"书契以降，世有三等，三等之世，皆观其才。才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世别为一等。"

他正生活于"衰世"，在这种"衰世"里，

"左无才相，右无才史，阃无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商，巷无才偷，市无才驵，薮泽无才盗。"（《乙丙之际箸议第九》）

他愤慨当时不但上层将相庸庸碌碌，工、农、商也庸庸碌碌，甚至小偷、强盗也庸庸碌碌，整个社会竟找不到一个人才！龚自珍以

后，一批批优秀人才相继涌现，和庸人世界展开了英勇的搏斗。龚自珍对近代思想史作出了"但开风气不为师"的巨大功绩。

第三节　龚自珍"尊心"的哲学思想

龚自珍没有形成自己的哲学体系。他一生在积极地进行哲学探索。他反对当时占统治地位的程朱理学，又采取今文学派的"微言大义"，对当时许多社会现象进行抨击。他三十一、二岁写成《壬癸之际胎观》，我们可以看到，他吸收了不少佛教宗教哲学观点。他倾向于主观唯心主义。他的哲学是为他的政治改革服务的，因而在当时的历史条件下，也具有一定的开风气的积极意义，有进步作用。

（一）世界为心力所造的世界观

龚自珍把人才看作是实现改革的动力，决定国家治乱兴衰的关键。这种看法驱使他进一步去探索世界究竟是怎样造成的，世界的本原究竟是物质还是精神；如果说是精神，究竟是程朱理学所谓的"道"或"极"之类的客观精神，还是以自我为核心的主观精神。对这个哲学基本问题，龚自珍回答说：

> "天地、人所造，众人自造，非圣人所造。圣人也者，与众人对立，与众人为无尽。众人之宰，非道非极，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翘，我理造文字言语，我气造天地，我天地又造人，我分别造伦纪。"（《壬癸之际胎观第一》）

这就是说，从自然界的日月山川到社会生活的言语伦纪都是众人的主观精神造成的。龚自珍对哲学基本问题作出了明确的主

观唯心主义的回答。

既然世界是由众人的主观精神所造成，那么，众人的主观精神参差不齐，有智愚、强弱、美丑等不同。是否因众人主观精神的不同而有着相应不同的世界呢？对这个问题，龚自珍根据佛教的哲学回答说：

> “十方、三世，所有微尘非他，知见而已矣。自佛知见，乃至地狱知见，皆遍一切处。汝开饿鬼知见，鬼法界遍一切处；开畜生知见，畜生法界遍一切处；开地狱知见，地狱法界遍一切处。”（《法性即佛性论》）

这个世界是多重的，随着人们“知见”高低的不同而分成相应不同的等级，有什么样的“知见”就有什么样的世界。如果“开佛知见”，也就会有一个永恒真实的佛的极乐世界。尽管如此，这个世界仍然是统一的。龚自珍比喻说：

> “如大地、山河、城土、人民、国邑，有一国王出生东方，合南西北三方人土以为我臣，名为大东；此三方者，全土隶东无有遗者。又有国王，出生南方，其北西东全土隶附，名曰大南，亦复如是。而此四方东西北南，各各平等，各各不动，亦复如是。”（《法性即佛性论》）

这就是说，人们凭借着“知见”把世界统一起来，世界的统一性就在于它的精神性。

这本来是佛教的传统的说法，不是龚自珍的新见解。龚自珍由此推论出一个服务于他的政治路线的结论：既然世界由“知见”所造成，要想改变世界，关键就在于改变人们的“知见”。他说：

> “人心者，世俗之本也。世俗者，王运之本也。人心坏，则世俗坏。世俗坏，则王运中易。王者欲自为计，盍为人心

世俗计矣。"(《平均篇》)

龚自珍十分强调精神力量的作用,他把自然界和社会生活的发展变化都看成是受统治者的主观精神所支配调节。他说:

"上有五气,下有五行,民有五丑,物有五才,消焉息焉,淳焉决焉,王心而已矣。"(《平均篇》)

他对于当时黑暗腐朽的"衰世"虽然从多方面进行了揭露批判,但最后却归结为精神的原因,即弥漫充斥于士大夫阶层中的寡廉鲜耻之心。因此,他主张实现政治改革,首先从改变士大夫阶层的精神面貌着手,"教之耻为先"(《明良论二》)。他认为,"士气申则朝廷益尊"(《乙丙之际箸议第二十五》),只有使作为统治阶级核心部分的士大夫阶层的精神面貌振作起来,才能提高朝廷的威望,改变当时的"衰世"局面。

(二)重名不顾实的认识论

龚自珍在世界观方面,主张世界为"我"所造;在认识论方面,特别在名与实关系方面,即概念和它所代表的事物哪是第一性这个问题上,他明确表达了一种"主客论"。他说:

"万物不自名,名之而如其名。是故名之与其合离,谓之生死;名之于其生死,谓之人鬼;名之于其离散,谓之物变[1];名之于其虚实,谓之形神;名之于其久暂,谓之客主。"(《壬癸之际胎观第八》)

这一段论述中,龚自珍集中表达了他的认识论的观点。他认为一切事物的概念不是任意决定的,而是有它的客观标准。人们给事物一个名称(概念),要符合这个事物的名称才算数(名之而如其

[1] 《易·系辞上》"精气为物,游魂为变,故知鬼神之情状"。

名)。名与它的实相合或相离,叫做生死。比如说,人之名与实际的人(之实)相结合或者相脱离,就叫形成生死——相合谓之生,相离谓之死;〔人之〕名对于活人谓之人,人之名对于死人谓之鬼。〔人之〕名对精气的或离或散,就形成事物或灵魂;〔人之〕名对人的或虚或实,就形成形神——与实相应谓之形,与虚相应谓之神;〔人之〕名对〔人之实〕结合的时间久暂形成客主——时间长久是主,短暂是客。

这里,龚自珍比较系统地表达了他的认识论的观点。他虽然承认有所谓事物与概念的差别,但他强调的是名的作用。不是要求以名符合于实,而是要求以名符合名,把"实"抛在一边不顾,主张"名之而如其名",而不是主张"名之而如其实"。这就颠倒了正确的认识的关系。他的认识论和他的世界观是一致的。

(三)对程朱理学天命观的新解释

当时,体现清王朝封建统治的世界观的核心,就是传统的天命思想。程朱理学把天命解释成天理,用这个哲学范畴论证了封建统治秩序的不可抗拒的必然性和有规律可循的合理性。它像自然界的悠悠苍天一样凌驾于一切人之上,压制着任何不利于封建统治的个性和情感。龚自珍表现出某种要求解放的愿望,这就必然和传统的天命思想发生冲突,必然迫使他进行哲学探索,以克服他所遇到的这个传统的思想障碍。

龚自珍认为,如果说天命意味着不可抗拒的必然性,这是对的。如果说它有着有规律可循的合理性,这就不对了。他说:"夫天,寒、暑、风、雨、露、雷必信,则天不高矣;寒、暑、风、雨、露、雷必不信,则天又不高矣。"天之所以为天,"以未兆为朕",就是说不可预测的。正因为不可预测,所以有的时候人们怨天,"天之所

以多憾，天之所以大也"(《尊命》)，龚自珍认为，地上的情形也和天上一样，地上的皇帝的命令，叫做君命，虽然"范围乎我之生"，但是"有可知，有弗可知"，同样不可预测。正因为不可预测，所以有的时候人们也照样怨君。如果不是这样，龚自珍反问说："汝将使匹妇无憾而为君，大君将日日就国之人而弭其怨，君其替哉！"(同上)根据这个观点，龚自珍批判当时崇信程朱理学的儒者，认为他们把天命和君命都看成是合理的，可以预测的，实际上是，"其于君也，有等夷之心，有吾欲云云之志"。他们"欲君之赏罚予夺，不爽于毫发，实欲以自偿其功，其于君也，欲昭昭爆爆，如贸易者之执券而适于市，亵君嫚君孰甚！"(同上)

既然天命没有合理性而只有必然性，那么每个人遭遇的命运只有幸与不幸，却不能追究它是否合理。这种观点与王充的时命观点是一致的。这也是马克思主义以前，人们对社会现象无法解释的普遍的难题，都找不到正确答案，龚自珍也一样。龚自珍认为，所谓命其实就是佛教所说的因果报应，在佛教传入中国以前，儒家不懂这个道理，勉强称之为命。就理论来说，儒家比不上佛教，但是儒家用这个说法使人安于自己所遭遇的命运，用心也是可取的。他说：

> "三百篇之世暨迁之世，天竺法未东，命之正，命之无如何，又各有其本，因是已，缘是已，宿生是已，诗人、司马迁，惜乎其皆未闻之。未闻之而不能不立一说，使正者受，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，虽不及天竺书，要之儒者之立言，觉世而牖民，莫善于此，莫善于此！"(《尊命二》)

从这些言论来看，龚自珍并没有把传统的天命思想驳倒，只是把儒家的天命论换成了佛教的宿命论。一方面，他极力否定天

命的合理性，表现了他对清王朝封建统治的绝望；另一方面，他极力强调天命的必然性，又表现了他无力冲破这个强大的天命的统治，无力改变自己的不幸遭遇。他看到清王朝的腐败专制没有合理性，程朱理学力图论证这种腐败专制统治的合理，纯属欺人之谈。龚自珍试图揭露这种骗局，怀疑它的合理性，甚至认为可以去怨君、憾君，这在当时是相当大胆的叛逆思想。同时，我们必须看到，有着几千年历史的天命思想是和有着几千年历史的封建制度相始终的，如果历史的发展没有提供出一种足以推翻封建制度的物质力量，这个天命思想也就不可能真正被驳倒。龚自珍终于没有克服这个最大的思想障碍，仍然肯定了天命是一种不可抗拒的必然性，联系到当时的历史条件来看，不是不可以理解的。

龚自珍生活在这个已经对之绝望而又无力冲破的封建统治下，他能做到的只能是"发于情，止于命而已矣"(《尊命二》)。所谓"发于情"就是发挥他的"尊心"和"尊情"的理论；所谓"止于命"是说是否能收到效果只能听天由命。这个调子是低沉的，绝望的。但是，历史总是前进的，龚自珍一生的不满、探索，对后来的人产生了很大的教益，他确实是近代思想史上的一个开风气的人物。

(四)"无善无恶"的人性论

要改变世界先要改变人心。人心是否能改变，在于人性。龚自珍的《阐告子》一文企图从人性论的角度对这个问题作出哲学上的回答。文章开头说："龚子之言性也，则宗无善无不善而已矣，善恶皆后起者。"表面上看来，似乎龚自珍反对先验的人性论，同意告子的看法。其实不然。龚自珍在这篇文章的后记中说

得很清楚：

"予年二十七，著此篇。越十五年，年四十二矣，始读天台宗书，喜少作之暗合乎道，乃削剔芜蔓存之。"

可见这篇文章阐发的是佛教宗教哲学的观点。当孔孟之道占正统地位的时候，龚自珍力图摆脱程朱理学一派（以孟子的人性论为正宗）的人性论的影响，不得不抬出一个不那么正统的告子，再拉上一个佛教的天台宗帮忙，形成了一定程度上带有非正统观点的人性论，有一定的进步性。

这篇文章的中心思想是强调人人都有一个和佛教所说的"自性清净心"一样的"无善无不善"的本性，一切善恶都是后起的，和佛教所说的于境上起念所生的真妄差别一样，对于先天具足的"自性清净心"并不增损分毫。他说：

"夫无善也，则可以为桀矣；无不善也，则可以为尧矣。知尧之本不异桀，荀卿氏之言起矣；知桀之本不异尧，孟氏之辩兴矣。为尧矣，性不加菀；为桀矣，性不加枯。为尧矣，性之桀不亡走；为桀矣，性之尧不亡走。不加菀，不加枯，亦不亡以走，是故尧与桀互为主客，互相伏也，而莫相偏绝。古圣帝明王，立五礼，制五刑，敝敝然欲民之背不善而响善。攻劘彼为不善者耳，曾不能攻劘性；崇为善者耳，曾不能崇性；治人耳，曾不能治人之性；有功于教耳，无功于性；进退卑亢百姓万邦之丑类，曾不能进退卑亢性。"

在这里龚自珍把无善无不善的人性看作是永恒不变的精神本体，把可善可恶看作是由这个本体所发生的作用。本体是一定要发而为作用的，所以或善或恶，"尧与桀互为主客，互相伏也，而莫相偏绝"。作用是不能改变本体的，所以为善为恶以及统治者苦心劳神制订种种制度以崇善去恶，对这个无善无不善的精神

本体无所增损。

龚自珍根据这个与佛教理论不谋而合的人性论批判了历史上各家的说法。他认为，孟子只看到人性善，主张“性善论”，荀子只看到人性恶，主张“性恶论”，都是片面的。扬雄看到人性可善可恶而主张“善恶混”，虽然大体近似，但“不能引而申之”，追溯到无善无不善的人性本体，告子主张“性无善无不善”，可以说是“知性”了，但缺点是“发端未竟”，没有进一步阐明社会教育引起的善恶对人性本体无所增损的道理。后来龚自珍用他学到的佛教术语对他的人性论作了补充：

“或问圣众以何为依止？答以心为依止。真心耶？妄心耶？答以妄心为依止，全妄即真故。”（《定盦观仪》）

“心、佛、众生，三无差别。”（《五重证义》）

这就是说，真与妄、佛与众生的差别都是不存在的，它们都统一于人人本有的“自性清净心”中。这个“自性清净心”就是不真不妄、亦真亦妄、体用一如、湛然常寂的精神本体。

本来按照佛教的理论，这个“自性清净心”除了是精神性以外，不应该有任何其他的规定性。但是龚自珍并不严格遵守佛教理论，他根据现实的政治斗争的需要，一方面从人性中排斥了善恶的规定性，另一方面又自相矛盾地加上了“自私”这个规定性。他认为人人都是自私的，“天有私也”，“地有私也”，“日月有私也”，“圣帝哲后”、“忠臣孝子”统统都是有私的，只有无知的禽兽才无私（《论私》）。他把这两个方面结合在一起，得出了他自己的人性论的结论：人人都有一个无善无恶而又自私的本心。这实际上是说人人都有一个个性。

龚自珍运用这个人性论的结论为他的政治路线服务，认为人的精神面貌可以因环境的影响而振作，也可以因环境的影响

而消沉，但是改变精神面貌的根本途径在于"自尊其心"，自己尊重自己的个性，做一个有个性的人。他说：

"心尊，则其官尊矣；心尊，则其言尊矣。官尊言尊，则其人亦尊矣。"(《尊史》)

龚自珍十分重视有个性的人。他认为，这种人是有胸肝、有见识、有强烈的是非感的，他敢于力排众议，不畏权贵，说出自己"胸弗谓是"的不同意见(《上大学士书》)。这种人有着远大的志向，他决心在今生今世有所作为，做出一番事业来(《壬癸之际胎观第九》)。这种人胸襟是开阔的，气魄是宏大的，他可以把天下的全局大势"烂熟于胸中"，他可以"谈笑生风雷"(《鸿雪因缘图记序》)。这种人是坚定的，他的"心之向背趋舍其定矣"，而不是"中实无主"，随波逐流，与世浮沉(《与人笺》)。龚自珍认为，要做到有个性，关键在于"心术不欺，言语不伪"(《述思古子议》)，还一个"本来如是"的真面目(《与江居士笺》)。他说："人才如其面，岂不然？岂不然？此正人才所以绝胜。"(《与人笺五》)这就是说，每个人都有自己的面貌，每个人都有自己的个性，只要每个人"各因其性情之近"而"自尊其心"，就能成为一个有个性的人才。这种人才就是实现政治改革的动力，就是把社会变得生气勃勃的关键，就是中国的希望之所在。

可以看出，龚自珍是在提倡个性解放。这不是资产阶级的个性解放，其思想实质并未超出封建主义的范畴，它的体系是不完整的，它的呼声是微弱的，但它确实是龚自珍从程朱理学的僵死统治下力图摆脱出来的一种倾向。它是龚自珍哲学思想中富有时代特色的地方，因而有着不可忽视的开风气的积极意义。

（五）“尊情”的文学观

龚自珍的社会观主张“尊心”，即尊重个性，在文学上则相应地主张“尊情”即尊重情感。他说：

> “情之为物也，亦尝有意乎锄之矣，锄之不能，而反宥之，宥之不已，而反尊之。”（《长短言自序》）

龚自珍为情感辩护，既反对程朱理学把情感看成情欲的说法，也不满足佛教所谓“纯想即飞，纯情即坠”的否定情感的说法。他认为，当“一切境未起时，一切哀乐未中时，一切语言未造时”（《宥情》），这时心体未与外境接触，没有产生情感，呈现出一片晶莹状态。一旦心体与外境接触，“外境迭至，如风吹水，万态皆有，皆成文章，水何容拒之哉！”（《与江居士笺》）因此，情感是心体与外境接触自然而然地产生的，是不能人为地铲除掉的。他主张文学作品应该表现这种真实的情感，要“言人情不得已”（《凉燠》），说自己不得不说的话，反对说假话，说空话。他根据这个观点对当时的“言不由衷”、“万喙相因”的文风进行了揭露批判。他说：

> “言也者，不得已而有者也。如其胸臆本无所欲言，其才武又未能达于言，强之使言，茫茫然不知将为何等言，不得已，则又使之姑效他人之言，效他人之种种言，实不知其所以言。于是剽掠脱误，摹拟颠倒，如醉如寤以言，言毕矣，不知我为何等言。”（《述思古子议》）

龚自珍认为，文学作品越是表现真实的情感，就越是显露出作者本人鲜明的个性，最能显露出鲜明个性的作品也就是最上乘的作品。他说：

> “人以诗名，诗尤以人名。唐大家若李（李白）、杜（杜甫）、韩（韩愈）及昌谷（李贺）、玉谿（李商隐）；及宋、元·眉山

（苏轼）、涪陵（黄庭坚）、遗山（元好问），当代吴娄东，皆诗与人为一，人外无诗，诗外无人，其面目也完。"（《书汤海秋诗集后》）

这种"尊情"的文学理论类似近代资产阶级所提倡的浪漫主义，虽然它的体系也是不完整，呼声也微弱，但是它和"尊心"的理论协同配合，在当时是起了一定的解放思想的作用的。

但是龚自珍对当时已经腐朽的封建制度，最终采取了容忍的态度而不是打碎它、抛弃它。没有提出向封建制度全面开火的个性解放口号。这个民主革命的课题，在五四运动以前的整个旧民主主义革命阶段，软弱的资产阶级一直没有力量和气魄来解决它。龚自珍作为一个封建地主阶级的改革家，生活在近代史的开端，当然更是谈不上了。

"一事平生无齮龁，但开风气不为师"。这是龚自珍自述怀抱的诗句。龚自珍不是严格意义上的哲学家，他的许多思想驳杂、混乱、甚至充满着矛盾，没有形成一个完整的哲学体系。但是龚自珍的思想确实是一面时代的镜子，充分反映了19世纪40年代中国在外国资本主义侵略者的大炮的轰击下仓猝跨入近代的各种矛盾；他对黑暗过去的辛辣的批判和对美好未来的渺茫的憧憬，也确实是开了风气，在思想领域内揭开了近代史上反帝反封建斗争的序幕。

第 三 章

魏源的哲学思想

魏源(1794—1857),原名远达,字默深,湖南邵阳人。与龚自珍同是19世纪中叶地主阶级革新派的思想家,社会上经常"龚魏"并称。

第一节 魏源的生平和著作

魏源祖父没有作官,父亲曾作过巡检、主簿一类的州县下级官吏,幼年生活比较贫寒,对下层社会有所了解。1814年魏源二十一岁时随父入京,曾记载一些沿途见闻,他说:

"去岁大兵后,大祲今苦饥。黄沙万殍骨,白月千战垒。至今禾麦地,极目森蒿藜。借问酿寇由,色哽不敢唏。"(《古微堂诗集·北上杂诗》)

这里描绘了1814年(嘉庆十九年)河南捻军起义被镇压后满目疮痍的农村景象。以后魏源因参加科举考试,多次南北往返,接触了社会生活。当时士大夫所歌颂的"盛世"实际上已进入衰世。在北京期间,他结识了龚自珍、陈沆等,共同研究学问,议论时政,初步奠定了"经世致用"和社会改革思想的基础。

19世纪20年代和30年代,封建社会险象丛生,危机加剧,

但真正认识到这种危机的人，却为数寥寥。广大知识分子在清王朝专制高压政策下，思想僵死陈腐，除了学做八股文作为做官的敲门砖外，大都沉溺在繁琐的考据，从故纸堆中讨生活。在社会危机面前，能够有所觉醒，不随波逐流，提出初步的社会改革思想，像龚自珍、魏源这样的思想家是难能可贵的。

魏源十五岁中秀才，二十九岁中举人，此后在进一步向上爬的道路上很不顺利，屡试不第，直到1844年（鸦片战争后的两年）才考中进士。五十二岁的时候开始在江苏东台、兴化任知县，五十七岁（1850年）任高邮州知州。他一生大都在作幕僚和著述的生活中渡过。魏源交游广泛，经历丰富，他经历过鸦片战争前后两个时代。民族危亡的危机使他认真地去了解中国以外的世界。这些都使魏源眼界开阔，大大超过同时的一般士大夫。他一生政治活动中，多年在大官僚手下作幕僚，受他们的委托，对当地的经济、财政、盐务、漕运以及外交作了大量调查研究。他的知识面比较广泛，不同于封建末期绝大多数知识分子只读书本不接触社会实际的书生。他着重研究当前存在着的政治、经济等实际问题并提出解决方案的学问被称为“经世致用”之学。在这方面魏源很受推重。他能提出具有明确的唯物主义倾向的认识论，和他的丰富社会知识是分不开的。他又从刘逢禄那里学了以“微言大义”为特色的公羊学，使得他合法地借“古义”论“今政”，这也使得他的议论和见解也大大高出同时的一般士大夫。

1851年太平天国革命爆发，1853年3月，太平军攻至扬州，这时魏源正在扬州附近的高邮任知州，作为地主阶级的一员，他积极参加抵抗和镇压太平军的活动。后以迟误驿报的罪名被免职，此后就没有做官。居兴化、杭州，潜心佛学，整理著述。1857年3月病死于杭州。

魏源一生著述和编辑颇富。1825—1826 年他给江苏布政使贺长龄编了《皇朝经世文编》，这是包括政治、经济等内容的一部资料汇编。清末的俞樾曾称赞此书说："数十年来风行海内，凡讲求经济者，无不奉此书为渠矱，几于家有此书。"（《〈皇朝经世文新增续编〉序》）他自己也写了《筹漕篇》、《筹鹾篇》、《筹河篇》、《湖广水利议》、《畿辅河渠议》等提出解决上述一些实际问题的方案的文章。

鸦片战争后，魏源已深感外国资本主义国家侵略中国的严重危机，他把目光从国内转向世界。1841 年他加入两江总督裕谦（一个抵抗派的蒙族将领）的幕府，直接参预抗英斗争。由于主和派的卖国路线的破坏，清政府战和政策不定，魏源的建议无法实现，辞职回家。不久战争失败，抵抗派有的战死，有的遭到贬谪，（林则徐充军新疆，裕谦战败投水死。）魏源愤慨之余，忧国著书，撰《圣武记》，记述清王朝盛世的重大军事活动，缅怀过去的武功，以激励后来者发愤图强，抵御外侮。魏源还接受林则徐的委托，继林则徐编的《四洲志》，编成《海国图志》（初为五十卷，1847 年扩为六十卷。刊行于扬州）。他还著有《古微堂集》、《元史新编》、《老子本义》、《孙子集注》等，《古微堂内集》的《默觚》篇，是他的读书札记，比较集中的表达了魏源的哲学思想。

第二节　魏源的抵抗资本主义侵略的思想

魏源在世时，中国近代资产阶级民主革命较之龚自珍在世时已大大向前发展了一步，鸦片战争失败引起的中华民族危机的加深，爆发了我国近代史上第一次轰轰烈烈的农民大革命

太平天国革命。在这样的历史背景下，魏源的思想较之龚自珍的思想也前进了一大步，带有更多的资本主义色彩，向西方资本主义学习的愿望更为具体了。他编辑的《海国图志》，提出“师夷之长技以制夷”，对当时的思想界起过很大影响。“师夷之长技以制夷”就必须打破清政府实行的闭关政策，改变因循守旧积习，对腐败的政治要进行改革。魏源抨击当时的顽固守旧派：“徒知侈张中华，未睹寰瀛之大。”（《圣武纪》）坐井观天，结果在资本主义侵略下碰得头破血流。当时顽固保守派对新事物闭目塞听，一律拒绝，诬为“奇技淫巧”。魏源驳斥了这种观点。他指出中国古代“刳舟剡楫，以济不通，弦弧剡矢，以威天下”也是“奇技”。今天“西洋器械借风力、水力、火力，无非竭耳目心思之力”，“即奇技而非淫巧”。（《筹海篇》三）这就把侵略者和侵略者的物质文明区分开来。顽固派一看到“洋”的东西就带有反感，魏源则有分析地看待外来事物。这是他进步的地方。为了抵抗外国资本主义侵略，魏源还提出了防御（议守）和进攻（议战）的军事策略，提出了外交通商（议款）的方针政策（见《海国图志》卷一）。

在防御问题上，魏源提出：“制敌者必使敌失其所长。”即利用中国地域辽阔，地形复杂，人民众多的有利条件，诱敌深人，使其无法发挥“船坚炮利”的有利条件。他建议抵抗英国侵略军的策略：“节制纪律不可败，坚壁清野不可犯，正也。出奇设伏，多方误敌，使不可测，奇也。”（《海国图志》卷一）他赞扬广东三元里人民抗英斗争的胜利，说：“如粤之三元里，非内地乎？若非夷兵登岸肆扰，安能成围酋截敌之举。”（《筹海篇》）人民群众抗英的胜利，鼓舞了魏源的抵抗外来侵略的斗志，增强了信心。

针对敌我双方情况，他分析了双方军事上的优点和缺点，他提出“师夷之长技以制夷”，认为“夷”之长技有三：“一、战舰，二、

火器，三、养兵练兵之法。”因此，他主张在中国设立兵工厂和造船厂，聘请西洋技师，学习西方制造新式武器，以达到“尽得西洋之长技为中国之长技”(《海国图志》)。他还主张改革清朝腐败的军队，学习西洋选兵、练兵和养兵之法，他提出：“有能造西洋战舰火轮船，造飞炮火箭水电奇器者，为科甲出身。”以技术之高低来代替传统的封建考试选拔人才的制度，淘汰腐朽无能的军官。他还提出水师(海军)将官要由“船厂火器局出身，否则由舵工水手炮手出身”。这样就可以建立一支掌握现代化技术的强有力的军队，足以和资本主义侵略军相抗衡。

对于外交通商问题，他主张严禁鸦片输入，但不排斥正当的通商贸易。在看到资本主义侵略者“唯利是图”，“唯威是畏”，针对外国资本主义侵略者这种特点，必须“使有可畏怀，而后俯首从命”。(《海国图志》)否则就不能达到“款夷”的目的。因此，魏源认为整顿内政，加强国防军事力量，使敌不敢轻易来犯，才能和它通商互利。

魏源已有发展民间资本主义的思想，他提出：“沿海商民，有自愿仿设厂局，以造船械，或自用或出售者听之。”他主张“因其所长而用之，即因其所长而制之。风气日开，智慧日出，方见东海之民犹西海之民。”(《海国图志》卷二)这里已表现出魏源对变中国为发达的资本主义社会的憧憬。比龚自珍心目中的“山中之民”，有了比较清晰的轮廓。

魏源也看出西方政治制度具有优越性，他曾称赞：“墨利加北洲之以部落代君长，其章程可垂奕世而无弊。”(《海国图志后序》)这里是指的美国联邦共和制。魏源虽称许北美的政治制度，但他根本没有考虑中国是不是也应当采取这样的制度。作为一种政治制度，魏源认为还是中国的封建制好。他强调学习西方的

生产技术，基本上和后来改良派的“中学为体，西学为用”的思想没有差别。因此，他的改革思想具有很大的局限性。当时如果在政治上不敢触动腐败的封建统治，要想有效的学习西方资本主义的生产科学技术也是办不到的。魏源空洞地提出首先要“平人心之积患”。然而从何入手，没有具体有效的措施。他甚至害怕“求治太速，疾恶太严，革弊太尽”会带来不良后果（见《古微堂内集》卷三）。他在政治上的表现是软弱无力的，因而他的“师夷之长技以制夷”的主张，也就难免成为空想。

魏源和历史上一切剥削阶级中进步的思想家一样，看不见人民群众的力量和作用，只有依靠上层的圣君、贤相来推动历史。而封建社会到了清朝末年，已进入垂死阶段，英雄人物是从进步的阶级中产生的，没落的阶级既不能产生“圣君”，也不能产生“贤相”。当时统治集团上上下下，已陷于无可救药的麻痹瘫痪状态。“以推诿为明哲，以因袭为老成，以奉行虚文故事为得体。恶肩荷（怕负责任），恶更张（怕改革），恶综核名实（怕讲求实际效果）。”（《陶文毅公神道碑铭》）魏源虽然怀着改革社会的善良愿望，但看不到出路，当时还没有出现先进的阶级和先进的社会力量，他的改革希望不能实现，只能“潜心佛学”，赍志以殁。魏源晚年凄凉境遇，正是代表了在19世纪中叶，中国封建地主阶级改革派的境遇。

第三节　魏源以天为本的思想

魏源的哲学思想庞杂而混乱。他把陆九渊、王守仁的“宇宙即是吾心”的哲学在新的历史条件下进行阐发。他的哲学思想基本上倾向于陆王派理学。他的认识论主张“及之而后知”素，注重

经验，在方法论上接受了老子的朴素辩证法，在社会历史观上有进化发展观念，同时又带有循环论以至宿命论的色彩。魏源的哲学思想没有形成完整的体系，他的哲学观点有不少自相矛盾的地方。有些新颖的见解，却不能摆脱旧的封建主义的种种束缚。这种混乱，是当时要求改革而又不能彻底改革的封建地主阶级的矛盾的反映。

（一）以天为本的世界观

魏源以中国传统的“尊天”、“宗天”观念作为自己哲学的出发点，他提出：“万事莫不有本，众人与圣人皆何所本乎？……曰：以天为本，以天为归。”（《默觚·学篇一》）他说：“心为天君，神明出焉”，（《默觚·学篇七》）又根据陆王学派的观点，提出：“人知地以上皆天，不知一身内外皆天也。”“人知心在身中，不知身在心中也。”（《默觚·学篇五》）魏源对哲学基本问题作了唯心主义的解答。他对“格物”学说也作了与陆王一致的解释。他说：

> “意之所构，一念一虑皆物焉；心之所构，四端五性皆物焉；身之所构，五事五伦皆物焉；家国天下所构，万几百感皆物焉……”（《默觚·治篇一》）

和王守仁一样，连词句也继承了王守仁的说法，他把意识、观念、身心等等作为“物”来“格”。把属于主观世界的精神意志和外部客观世界混淆不分，并认为后者为前者所派生所支配。

魏源根据“吾心即宇宙”的学说，认为人性、利、害与天道是一致的。但是在新的历史条件下，他又不完全重复理学的“存天理”、“去人欲”的僧侣主义，他有某些人本主义的倾向，提出某些适当满足人们的生活欲望的要求。他说：

> “常人畏学道，畏其与形逆也，逆身之愉而使重，逆目之

治而使暗，逆口之荡而使默，逆肝肾之横佚而使平，逆心之机械而使朴，无事不与形逆，矫之，强之，拂之，阏之，其不终败者几希矣。语有之曰：'惩忿如摧山，窒欲如填壑。'焉有终日摧山填壑而可长久者乎？"(《默觚·学篇四》)

因此，"君子之学，不主逆而主复"，希望能够"反情复性"。客观上这是一种不自觉的启蒙主义的民主要求。以朱熹为代表的宋明理学家将"天理"与"人欲"对立起来，实际上是取消人们的一切合理的物质利益，把物质要求看成罪恶。魏源认为他们理学家的主张和"摧山填壑"一样行不通。他设想用孔子宣扬的乐天安命的学说把人性和天道、"仁"与"利"统一起来。他说："仁其性乎？命其天道乎？利其天人之参乎？"为了论证"人性"、"天道"在"利"的基础上可以得到统一，魏源抬出《易经》作为根据。他说：

"世疑天人不合一久矣，惟举天下是非、臧否、得失一决之于利不利，而后天与人合，故曰：'乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！'甚哉是非之与利害一也，天道之与人事一也。知是非之与利害一，而后可由利仁以几于安仁；知天道与人事一，而后可造命立命以成其安命。王道之外无坦途，举皆荆棘，而不仁者安仁矣；仁义之外无功利，举皆祸殃，而不知命者安命矣。"(《默觚·学篇八》)

魏源强调了"利"的重要性，但他归根结底仍然是为了维护封建统治，只能在"王道"和"仁义"的范围里谋求有限的"功利"，这就是说，讲"利"是不能偏离封建伦理规范的。

为了维护封建统治，他相信鬼神，赞成"神道设教"，鼓吹"信天"、"敬天"。他说：

"《易》者，卜筮之书也，天道之书也。中古以后，地天之通绝矣，天与人日远矣。人且膜视乎天，且渐不信天敬天，圣

人纵欲谆谆以天道诏人，天何言哉？使非空空然叩诸卜筮，受命如响，鬼神来告，曷何舍其偏是偏非，而信吉凶悔吝易知易从哉？故卜筮者，天人之参也，地天之通也。《诗》、《书》、《礼》皆以人道设教，惟《易》则以神道设教。”（《默觚·学篇八》）

魏源反对无鬼的观点，认为“无鬼非圣人宗庙祭祀之教，徒使小人为恶无忌惮，则异端之言反长于儒者矣。”（《默觚·学篇一》）他认为宣扬鬼神对统治有利，他说：

“鬼神之说，其有益于人心，阴辅王教者甚大，王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。”（《默觚·学篇一》）

从主张“阴教”与“王治”相辅的观点出发，魏源反对气本体论者张载主张的“太虚聚为气，气散为太虚”的观点（见《默觚·学篇十四》）。在这里，魏源充分地暴露了他要求改革的软弱性和地主阶级的局限性。

魏源把灵魂、梦境混同看待，并引用儒家经典，进行了一系列的荒唐的解释。他说：

“寐时之梦，寤时之心境也。夜者，昼之景；死者，生之景；鬼神者，人之景。梦中之境，游魂为变，鬼神之情状也。”（《默觚·学篇十四》）

魏源把“心、身”，“性、道”，“天、地”，“鬼、神”……等概念牵强附会地糅合在一起。因此，他的世界观是唯心主义的。

（二）“及之而后知”的认识论

魏源提出：“事必本夫心”，“法必本夫人”，“物必本夫我”（见《皇朝经世文编叙》），认为客观事物及其法则的根源在于主观的“心”、“人”、“我”。

但魏源认为起决定作用的主观方面，不能完全和客观实际状况脱离开来，也要经受实际的检验。这样，在认识论上他便提出了一些具有唯物主义因素的观点。他说："然无星之秤不可以程物，故轻重生权衡，非权衡生轻重。善言心者，必有验于事矣。"（《皇朝经世文编叙》）"心"为事物的根本，但心也不能不受客观事物的制约，心和事的关系如同权衡与轻重的关系，心的表达是否正确，必须经过事物的验证，看它能否反映事实。他又说："然恃目巧，师意匠，般、尔不能闭造而出合。善言人者，必有资于法矣。"（同上）人是法的制造和运用者，但也不能单凭聪明，主观随意想象，即使像鲁班、王尔那样的能工巧匠也不能闭门造车出门合辙。他还说："然两物相摩而精者出焉，两心相质而疑难形焉，两疑相难而易简出焉。……善言我者，必有乘于物矣。"（同上）这是说个人对事物的正确理解，往往通过参考别人不同的意见，经过讨论、比较，而后才能确定、保证自己主观的正确。

魏源强调"经世致用"，发愤图强，重视学习西方资本主义先进的生产技术，以有效地抵御资本主义的侵略，使他在认识论上重视客观效果，注重实行。在认识论上他提出"及之而后知"的思想，他说：

"及之而后知，履之而后艰，乌有不行而知者乎？"（《默觚·学篇二》）

他反对排斥实践的先验论，主张"及之而后知"，认为亲身的践履很重要。

由于注重实行，强调"及之而后知"，就和"生而知之"的天才论对立起来，魏源明白表示没有"生而知之"者，即使是孔子那样的"圣人"也是后天学习而成的，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？”（《默觚·学篇三》）

说明孔子、周公、文王那样的圣人，他们的学问也是发愤学习得来的，不是天生的。他还举例说：

“敏者与鲁者共学，敏不获而鲁获之。敏者日鲁，鲁者日敏，岂天人之相易邪？曰：天人之参也。”（《默觚·学篇二》）

只要努力学习，不聪明可以变为聪明，不努力学习，聪明也会变得愚笨，因此，光靠聪明不成，还必须有人为努力，这就叫“天人之参”。因为后天学习十分重要，就必须十分珍惜时间，他说：“志士惜年，贤人惜日，圣人惜时。”（同上）由学习推及到政治，一个人饱读经书，满腹经纶，而要在政治上有所作为，也必须对实际进行考察，才能对病下药，获得预期的效果。他说：

“……古今异宜，南北异俗，自非设身处地，乌能随盂水为方圆也？自非众议参同，乌能闭户造车，出门合辙也？历山川，但壮游览而不考其形势；阅井疆，而观市肆而不察其风俗；揽人才，但取文采而不审其才德，一旦身预天下之事，利不知孰兴，害不知孰革，荐黜委任不知孰贤不肖，自非持方枘纳圆凿而何以哉？”（《默觚·治篇》）

这是说，客观世界包含着十分复杂丰富的学问。例如古今历史的变迁，地域风习的差别，不去亲身考察，是难以做出合乎实际的判断的，对形势、风俗、人材都要进行深刻的了解，才能做到兴利除弊，担当起治理天下的重任。这里说的“盂水方圆”，是说水的形状随着器皿的形状而定，圆形容器中的水成圆形，方形容器中的水成方形。“方枘圆凿”是说方形的榫头不能放入圆形孔里。都是指出要根据具体情况才能解决实际问题。魏源的这些新思想，对于反对当时陈腐、顽固、守旧思想的束缚是有积极意义的。他

尖锐地抨击当时学者脱离实际，崇尚“心性迂谈”的风气，他把俗学俗吏、“腐儒”之无用亦同于“异端”（同上）同样看待。这些激烈的言词，是有振聋发聩作用的。

魏源的认识论有着明显的朴素唯物主义倾向。他极为重视感觉经验的作用，认为只有“行而后知”，旗帜鲜明地反对程朱以来理学家们“知先行后”的先验论，并且指出外界环境、行为方式、主观努力的情况对认识的影响。他说：

> “及之而后知，履之而后艰，乌有不行而能知者乎？……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。”（《默觚·学篇二》）

魏源清楚地看到直接经验的优越性，他又指出：

> “登高使人欲望，临深使人欲窥，处使然也；射使人端，钓使人恭，琴使人和，棋使人竞，事使然也；出林不得直趋，行险不得履绳，势使然也；函矢巫医，殊欲人之生死，蓄谷蓄帛，分冀岁之饥丰，择术使然也。”（《默觚·学篇六》）

魏源对认识的考察已经不仅注意到环境（“处”），而且注意到人的行动（“事”），主客观的关系（“势”），以及人对可能性的处理对策（“择术”）等方面的问题。

魏源注重实践的重大作用，这是他的认识论的一个方面。同时，魏源又十分强调先天才能对认识的巨大决定作用，并认为是与生俱来，不可改变的。他认为人有一种与生俱生的“光明”，也就是“人身之元神”、“人人灵觉之本明”，这个“人心本觉之光明”如果“日光返照，则为独知独觉；彻悟心源，万物备我，则为大知大觉……。”（《默觚·学篇五》）“觉”的“大、小、恒、暂”也取决于“与生俱生”的“本觉之光明”，他说：

"大觉如日，明觉如月，独觉如星，偏觉如燎炬，小觉如灯烛，偶觉如电光，妄觉如磷火。日光，圣也；月，贤也；星，君子也；燎，豪杰也；灯，儒生也；电，常人也；磷，小黠也。"（同上）

这里讲的"觉"，指的是人们认识能力的表现，他却把它神秘化、等级化，在认识论上终于又陷入先验论。

魏源由于注重实行，比较强调个人的主观努力和咨询访问"众人"，即获得间接经验的作用，他认为在学习的主观努力可使"鲁"者变"敏"，苦思之后的贯通"非鬼神之力也，精诚之极也"，只要主观努力，"技可进乎道，艺可通乎神，中人可易为上智，凡夫可以祈天永命，造化自我立焉"（《默觚·学篇二》）。还指出："绝世之资，必不如专门之夙习也，独得之见，必不如众议之参同也。"（《默觚·治篇一》）"以匡居之虚理验诸实事，其效者十不三四；以一己之意见质诸人人，其合者十不五六。"（同上）因此，"夫士欲任天下之重，必自其勤访问始"（同上）。从此出发，魏源反对传统的"圣人生而知之"的谬论。

在19世纪中叶那个思想禁锢严重的时代里，魏源对孔子、周公、文王这些封建偶像"圣人"提出了怀疑，断定"虽圣人小过不免焉"。圣人也有"小过"，这应当说是大胆而具有进步意义的见解。

（三）天下物无独必有对的辩证法思想

魏源的哲学思想中包含有辩证法的因素，他提出："天下物无独必有对。"（《默觚·学篇》）又说："有对之中，必一主一辅，则对而不失为独。"（同上）他朴素地观察到事物的对立同一以及矛盾的转化，他说：

"暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑。屈之甚者信必烈，伏之久者飞必决。故不如意之事，如意之所伏也；快意之事，忤意之所乘也。"(《默觚·学篇》)

任何事物都包含着矛盾，因此，他得出结论："消与长聚门，祸与福同根。"世事、物理、包括学问，都包含着这个道理。

承认客观事物中包含着矛盾，矛盾的斗争引起变化发展，世界上没有什么永恒不变的事物，这是魏源变法改良的重要理论根据，他认为：无论是自然现象和社会现象，都是在发展变化着，沧海桑田，变动不居，动植物如此，人事亦然。基于这种变化发展观念，魏源提出"变古愈尽，便民愈甚"，"治不必同，期于利民"的变法思想。他说：

"租庸调变而两税，两税变而条编，变古愈尽，便民愈甚，虽圣王复作，必不舍条编而复两税，舍两税而复租庸调也。乡举里选变而门望，门望变而考试，丁庸变而差役，差役变而雇役，虽圣王复作，必不舍科举而复选举，舍雇役而为差役也。"(同上)

历史的变化是不以人的意志为转移的，只能顺应历史潮流，顽固守旧将历史拉向后转是行不通的，他大胆地提出：

"履不必同，期于适足；治不必同，期于利民。是以忠、质、文异尚，子、丑、寅异建，五帝不袭礼，三王不沿乐，况郡县之世而谈封建，阡陌之世而谈井田，笞杖之世而谈肉刑哉？"(同上)

这种"五帝不袭礼，三王不沿乐"的思想，一反宋明以来儒家的复古主义，认为历史发展的趋势是不可抗拒的，要有勇气打破传统的观点和制度，只要是大势所趋人心所向，就符合历史发展的潮流，顽固守旧拉历史的倒车是没有出路的，他说："执古以绳今，

是为诬今；执今以律古，是为诬古。"(同上)这种厚今薄古的主张对顽固派是有力驳斥。魏源痛斥那些脱离实际的守旧派说：

"读父书者不可与言兵，守陈案者不可与言律，好剿袭者不可与言文，善琴奕者不视谱，善相马者不按图，善治民者不泥法。无他，亲历诸身而已。读黄、农之书，用以杀人，谓之庸医；读周、孔之书，用以误天下，得不谓之庸儒乎？"(同上)

魏源反对泥古不化，抱残守缺。但他并不反对学习历史经验，而是认为应当吸取历史上有益于今天的东西。因此，学习历史要有鉴别取舍，他说："君子学古之道，犹食笋而去其籜也。"(同上)

魏源的哲学思想中提出了一些朴素的辩证法观念，但是，一涉及社会、伦理领域，他的改良主义的立场就使他的辩证法思想停止不前了。他说："君令臣必共，父命子必宗，夫唱妇必随。"即君臣、父子、夫妇及至"君子"、"小人"之间支配和被支配的关系是永远不能改变的，这样他的"有对之中，必有一主一辅"的思想就成了为封建的阶级压迫和宗法制度进行辩护的工具了。由于他的地主阶级改革派立场，不敢触动封建制度，结果却又提出"其不变者道而已"(《默觚·治篇》)。不管怎样变，封建社会的"道"却是永恒不变的。以不变的"道"去应万变，即"思以真常不变之道救之。"(《老子本义》)把"道"绝对化为宇宙的主宰，这样，他的哲学思想就又有客观唯心主义的味道了。

魏源接受了老子的朴素的辩证法思想，他曾著有《老子本义》、《孙子集注》，十分赞赏《易经》、《老子》、《孙子》中的古代朴素的辩证法。他说：

"夫经之《易》也，子之《老》也，兵之《孙》也，其道皆冒万有，

其心皆照宇宙，其术皆合天人，综常变者也。”（《孙子集注》序）

他辑《老子本义》，援引诸家之说的取舍原则是“不离无为无欲与无名之朴者，以为养心治事之助”（《老子本义》序）。魏源要把今文经学的“经世致用”、古代的朴素辩证法和王守仁的哲学揉合起来。他主张“以经术为治术。”（《默觚·学篇九》）不合乎他这个主张的他都斥之为“俗学”、“腐儒”，他指出：

“工骚墨之士以农桑为俗务，而不知俗学之病人更甚于俗吏；托玄虚之理，以政事为粗才，而不知腐儒之无用亦同于异端。彼钱谷簿书不可言学问矣，浮藻饾饤可为圣学乎？释老不可以治天下国家矣，心性迂谈可治天下乎？”（《默觚·治篇一》）

可见，魏源对“玄虚之理”、“心性迂谈”、“浮藻饾饤”都不满意。他以今文经学家的观点提出要“复古”。他说：

“今日复古之要，由估训声音以进于东京典章制度，此齐一变至鲁也；由典章制度以进于西汉微言大义，贯经术政事文章于一，此鲁一变至道也。”（《古微堂文稿·刘礼部遗书序》）

魏源以“微言大义”的方法，“贯经术政事文章为一”，他吸取《易》、《老子》、《孙子》中古代辩证法思想，来为他的社会政治改革的观点服务。

魏源从维护封建主义的纲常统治出发来解释老于以来的矛盾对立观念，他说：

“天下物无独必有对，而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同必争其功。何耶？有对之中必一主一辅，则对而不失为独。乾尊坤卑，天地定位，

万物则而象之，此尊无二上之谊焉。”（《默觚·学篇十一》）

魏源从对立面的主、辅引出的结论是：“故劳心者不劳力，尚武者不修文，文学每短于政事，政事多绌于文学……。能两美者，天下无之。”（《默觚·学篇十一》）这样就只好顾一头，“故君子务本，专用力于德性而不敢外骛”（同上）。这才是“贯用于体”的“圣学”。魏源又从这种“体用合一”的观点出发来解释《老子》中“有之以为利，无之以为用”的思想，批评历史上其他一些对老子的解释者，他说：

> “庄（周）列（御寇）离用以为体，而体非其体；申、韩、鬼谷、范蠡离体以为用，而用非所用……。”（《老子本义·论老子一》）

魏源虽然对西方资本主义有所接触，有向西方先进的科学技术学习的要求，但由于他站在地主阶级的立场，维护封建统治阶级的利益，他用的仍然是传统的封建主义的思想武器，用这种方法来解决当时封建主义的危机和矛盾，这当然是徒劳的。在魏源以前的封建社会的改革家所用的老药方，曾经得效于一时，形成各个朝代的“治世”，可是到了19世纪中叶，封建主义不仅是“衰世”，而且是末世，摆在中国历史面前的抉择是：或者是发展资本主义，或者是走向半封建半殖民地。要保持封建主义之“体”（魏源所说的“本”、“宗”、“君”等一套封建统治体系），来达到治疗封建主义“痼疾”之“用”，当然是南辕而北辙。魏源把眼睛盯在“人材”上，认为“不难于得方面难于得用方之医，不难于立法而难得行法之人。”（《默觚·治篇四》），是完全估计错了。他和龚自珍一样，生在“末世”，却动辄为“上古之言”，想以“复”古来“逆”今，想从过时的古代思想资料中找拯救封建社会的药方。他认为：“《老子》，救世之书也……此遂以太古之治，矫末世之弊。”

(《老子本义·第三章》)尽管魏源托古是为了改制,有别于泥古的顽固派,但是"太古"和"末世"怎样统一起来,他提不出有效的办法,只有借助于董仲舒的"道不变"的思想,这就从辩证的发展观又倒退到形而上学。

(四)进化的历史观

魏源针对宋明理学的泥古不化的观点,提出了一些历史进化的观点。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。"(《默觚·治篇五》)

除了"道"以外,"气化无一息不变","势则日变而不可复"。因此,

"古乃有古,执古以绳今,是为诬今;执今以律古,是为诬古;诬今不可为治,诬古不可语学"(同上)。

他从星辰的变化,河泽的变迁,饮食、衣着、婚丧习俗的变化,货币的使用,战争方式、赋税制度,人材的选拔等种种上的古今差异来论证历史变化是必然的,即令是"圣人复作",也不能变回到古代去。他说:

"庄生喜言上古,上古之风必不可复,徒使晋人糠粃礼法而祸世教;宋儒专言三代,三代井田、封建、选举必不可复,徒使功利之徒以迂疏病儒术。"(同上)

魏源的一些初步的历史进化观点,使他在对待一些历史的观察上能够超越同时代的封建士大夫,他认为:

"后世之事,胜于三代者三大端:文帝废肉刑,三代酷而后世仁也;柳子非封建,三代私而后代公也;世族变为贡举,与封建变为郡县何异?三代用人,世族之弊,贵以袭贵,贱以袭贱,与封建并起于上古,皆不公之大者,……秦人崛起,乃

广求异国之人而用之，……由是六国效之，游士大起，……秦汉以后，公族虽更而世族尚不全革，九品中正之弊，至于上品无寒门，下品无世族，……自唐以后，乃仿佛立贤无方之谊，至宋明而始尽变其辙焉。……其用人之制，则三代私而后代公也。"(《默觚·治篇九》)

魏源通过所举的"三大端"，具体地论证了后世胜过"三代"，从而驳斥"言必称三代"，美化古代的复古主义。

魏源的社会历史进化观点是建立在他对"人"的重视上，他当然是从地主阶级的立场把人分成"圣人"、"君子"、"庶人"，但毕竟是在一定限度内承认了"人"的作用，承认了"人"和"财"、"利"的关系。他认为"治天下之"不外乎"势、利、名"。"势"从哪里来？他认为："人所聚而势生焉，财所在而人聚焉。"(《默觚·治篇二》)他抬出"天"来是为"人"争一个较高的地位，抹去了"天子"头上的神圣灵光。他说：

"'天地之性人为贵'，天子者，众人所积而成，而侮慢者，非侮慢天乎？人聚则强，人散则尪，人静则昌，人讼则荒，人背则亡，故天子自视为众人中之一人，斯视天下为天下之天下。"(《默觚·治篇三》)

这种关于"天子"、"众人"、"天下"相互关系的观念显然是和几千年的封建社会的传统观念相牴牾，和魏源总的思想体系也不完全合拍，大有冲破封建社会的网罗的倾向。这种民主性的思想，只能看作是末世的地主阶级思想家一时爆发闪耀的思想火花。

魏源从统治阶级历史和现实的经验中，看到了由于时代(所谓"势")的变化，统治的办法也必须变化，"变古愈尽，便民愈甚"(《默觚·治篇五》)。这也是从他对"人"的重要作用的认识中得出来的结论。他说："强人之所不能，法必不立；禁人之所必犯，法

必不行。"(《默觚·治篇三》)他还说：

> "天下事，人情所不便者变可复，人情所群便者变则不可复。江河百源，一趋于海，反江海之水而复归之山，得乎？履不必同，期于适足；治不必同，期于利民。"(《默觚·治篇五》)

这在一定程度上认识到"人情"、"利民"是像奔腾的江河一样，不可遏逆。统治阶级要维持自己的统治，只能从"便民"、"利民"的方式"因势利导"，而不能"执古""泥法"。

魏源还主张统治阶级对不同的"人"要区别对待，他主张"以名教治天下之君子，以美利利天下之庶人"(《默觚·治篇三》)。这说明他所谓的"群便"、"利民"具有鲜明的封建地主阶级的性质。另外，他所讲的历史的变化是指"势"、"情"、"法"等一些具体措施，至于最根本的封建社会制度"道"则是不变的("所不变者道矣"〔《默觚·治篇五》〕)，而且这种变化只是按照公羊三世说的循环，"太古"、"中古"、"末世"又"复返其初"，推动变化的是一种神秘的"气运"，他说："三代以上之人才，出于教化，三代以下之人才，乘乎气运，乘气运而生者，运尽则息。"(《默觚·治篇十一》)什么是"气运"呢，魏源没有回答，却肯定"气运"和"先王之道"有着某种联系。他认为："三皇以后，秦以前，一气运焉；汉以后，元以前，一气运焉；其历年有远近，即其得于先王维持之道有厚薄。"(《默觚·治篇三》)他还认为"气运"有相反的两种，一"昌"一"衰"，而且按照"无平不陂，无往不复"的原则互相交替，这实际上就是历史循环论。在不变的"天道"面前，魏源看不到改变的途径，也找不到实现变革的力量，也就觉得"天之未定则人胜天，天既定则天胜人矣。"(《默觚·治篇十五》)这就不仅是历史循环论，而且是带有历史宿命论色彩了。

作为地主阶级的知识分子，他用“微言大义”的方法，在古代经典中搜求论据，提出一些不彻底的进化的历史观点，来作为他的社会改革的理论根据。改革只能自上而下，由圣君贤相来主持。圣君贤相不是容易碰到一起的。他提出所谓“君臣际遇”。在魏源看来，首先要有贤材作国家掌权的大臣，而贤材还得有“明君”来使用，从封建社会的政治结构中，“臣非能自遇也，引而进之者君也。天下奇士不常有，而天下之明君不世出。故天之降才也，千夫而一人；才之遇主也，千载而一君，……自古及今，遗逸之贤，十倍于遇主之贤，则奇才之难得，又不如明君之难也。故与臣求君，不如君求臣。”（《默觚·治篇八》）在魏源所处的时代里，要“君”来求“臣”当然是幻想。把人才的作用夸大到决定国家兴亡的程度，所谓“国以一人兴，以一人亡。”（同上），当然只能是不切实际的。

第 四 章

洪秀全和太平天国革命思想

洪秀全是太平天国农民战争的革命领袖，广东花县人。生于公元1814年，出身农民家庭。十六岁后因家贫辍学，在家帮助父、兄种田，对农民被剥削被压迫的无权处境有切身的体验。以后又当过几年的农村教师。洪秀全早年也和一般封建社会的知识分子一样，多次参加过科举考试。但清朝政府的严重腐败，人民生活的日益困苦，促使他走上了革命的道路。1843年他创立“拜上帝会”，开始利用宗教形式发动、组织群众。1845—1846年，洪秀全写了《原道醒世训》《原道救世歌》《原道觉世训》等重要著作，为革命斗争制定理论基础，积极进行起义的思想、组织、宣传鼓动等准备工作。1851年初在广西桂平金田村率领群众正式举义，同年打出“太平天国”的革命旗帜，洪秀全被举为“天王”。随后，进军武汉，定都南京，与封建地主阶级和外国资本主义侵略者进行了长期坚决的斗争。太平天国是中国近代历史上一次大规模的农民起义和农民战争，它把历史上农民的阶级斗争发展到最高水平。百万起义大军转战南北十四省，坚持十余年之久，给清王朝以沉重打击，在中国近代起了巨大影响。1864年战争失败，洪秀全病死。太平天国被中外反动派联合镇压了下去。

作为农民革命的领袖，洪秀全跟一般剥削阶级的思想家根本不同，他的思想是直接为劳动人民的革命需要而提出，在革命战争中成长和发展，并且是立即服务于当时的革命斗争的。应该从这种关系中理解它的战斗意义。洪秀全的思想不能看作只是他个人某种独特的体系，它吸收了人民群众在斗争实践中的创造和智慧，代表了广大农民阶级的战斗的意识形态。

第一节　洪秀全的反封建思想

洪秀全是中国近代最早向西方寻找真理的先进人物之一。鸦片战争失败后，清朝政府与英国侵略者签订了赔款丧权的卖国条约。鸦片更大规模地输入中国，吸吮着中国人民的血汗，清朝政府和封建地主阶级对农民的剥削压迫更为严重。这是造成太平天国农民革命的原因。洪秀全认识到必须起来革命，推翻清朝政府，建立农民阶级自己的政权，才能"共享太平"。但是，摆在他面前的这个革命任务是十分艰巨的。其中一个严重障碍是传统的儒教思想对广大人民的束缚。维护封建剥削制度的种种旧文化、旧传统、旧思想、旧风俗，从程、朱理学提倡的孔、孟之道，到广泛流传的佛、道迷信，它们作为在漫长封建社会中发展得相当系统的地主阶级的意识形态，长期毒害着被剥削被压迫的广大群众，要人们俯首贴耳，"奉公守法"，不去斗争，不敢造反。因此，要进行革命，首先就得扫除思想束缚，用革命的思想意识来破除反革命的思想意识。洪秀全需要一种思想上的批判武器，一种与旧世界宣告对抗的世界观。

本来，原始基督教在其产生时是一种受压迫者的运动，为奴隶社会中苦难深重的劳动群众所信奉，教义中包含有反映广大

群众要求平等、互助和幸福生活的愿望。但后来被统治阶级接过去改造、篡改，完全成为维护剥削、麻醉人民的精神上的鸦片烟。西方资本主义传教士在中国传播的就是这种鸦片烟。洪秀全从传教士手里得到的宣传品《劝世良言》，也是这种东西。

洪秀全从西方寻找真理，他找到的只是一个同样欺骗、麻醉人民的基督教上帝。但是，这个基督教上帝与中国封建社会传统信奉的儒家圣人、佛、道迷信在外表形式上确乎有所不同。洪秀全充分利用了这种宗教形式，注入新鲜的内容，加以革命的改造。他拒绝了基督教一贯宣扬的逆来顺受、怯懦自卑、甘于屈辱、安于命运等基本教义，指责这些都是"过于忍耐或谦卑"。洪秀全从中国的现实需要出发，紧密结合当时风起云涌的农民斗争，把这个消极没落的统治阶级奴役人民的神学世界观，改变为反抗统治批判封建制度的积极的战斗的意识形态。与基督教宣传的上帝大不相同，洪秀全宣传的是一个被改造了的上帝。

洪秀全宣称，只有"皇上帝"是惟一真神，其他为人们长期崇拜的一切对象，从所有的神仙菩萨到皇帝、士绅祀奉的孔子"圣人"，统统都是妖魔，必须打倒。农民与地主的阶级斗争，被洪秀全抽象为、概括为"皇上帝"和"阎罗妖"的斗争。"阎罗妖之妖徒鬼卒"，就是人世间的一切贪官污吏地主士绅以及种种封建主义的精神偶像。只有"皇上帝"才能称"帝"，世间的封建君主僭称"皇帝"，简直罪大恶极。洪秀全说："耶稣尚不得称帝，他是何人，敢靦然称帝者乎！只见其妄自尊大，自干永远地狱之灾也。"（《原道觉世训》）"阎罗妖乃是老蛇，妖鬼也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂。天下凡间我们兄弟姊妹所当共击灭之，惟恐不速者也。"（同上）信奉"皇上帝"就要打倒"阎罗妖"，"皇上帝"被当作打倒现实世间的封建皇帝和地主士绅的首领，同时也是打倒精

神领域内传统神灵统治的旗帜。洪秀全强调，一切人都是“皇上帝”的平等的儿女，四海一家，人皆兄弟，因此，封建等级制度应予废除。他说：“天父上帝人人共，天下一家自古传。……天人一气理无二，何得君王私自专！”（《原道救世歌》）“天下总一家，凡间皆兄弟。……皆禀上帝一元之气以生以出，所谓一本散为万殊，万殊总为一本。”（《原道觉世训》）只有“皇上帝”才是人们共同的父亲，是一切事物的主宰，从而是人人所应崇拜、服从的惟一对象。再也不需要别的神灵主宰，再也不应崇拜、服从别的统治权威。其他主宰权威都是“皇上帝”所要求“共击灭之”的妖魔邪鬼。洪秀全利用西方传来的一神教，反对反映中国封建等级制度的多种宗教，摧毁着传统的封建迷信。洪秀全以“上帝”不是君王专有而是人们平等的崇拜对象，反对只有封建皇帝（“天子”）是天之子的“受命于天”“君权神授”理论，表现了农民阶级朴素的平等、民主的思想。洪秀全把农民阶级朴素的平等、民主思想集中起来，加以提高和系统化，装在一种外来的宗教形式里，用来作为反对封建主义旧世界的思想武器。所以，并不是外在的宗教形式，而是包裹在这种形式里的革命的思想内容，在斗争中起了进步作用。

毛泽东同志指出，在封建社会中，“中国的男子，普通要受三种有系统的权力的支配，即：（一）由一国、一省、一县以至一乡的国家系统（政权）；（二）由宗祠、支祠以至家长的家族系统（族权）；（三）由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统（神权）。至于女子，除受上述三种权力的支配以外，还受男子的支配（夫权）。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》第1卷,人民出版社1991年版,第31页)。洪秀全用一个革命化身的“皇上帝”与封建社会这“四条极大的绳索”对立了起来,对它们进行了全面的冲击。洪秀全和太平天国揭露了清朝政府各级反动政权的罪恶:“纵贪官污吏,布满天下,使剥民脂膏,士女皆哭泣道路。”“官以贿得,刑以钱免,富儿当权,豪杰绝望。”提出“天下者,上帝之天下,非胡虏之天下也。衣食者,上帝之衣食,非胡虏之衣食也。子女民人者,上帝之子女民人,非胡虏之子女民人也”(杨秀清、萧朝贵:《奉天讨胡檄布四方谕》)。衣食是“皇上帝”所赐予,土地人民都是属于“皇上帝”的,不是清朝政府和贪官污吏所应占有,不是这些“妖魔”所能剥削和奴役的。这里充满的不仅是民族的义愤,更突出的是反封建压迫剥削的号召。这里不仅是批判的武器,更重要的是紧接而来的武器的批判。洪秀全领导的太平天国的革命战争,所到之处杀逐贪官污吏,夺取地主土地,焚毁田契借据,摧毁从基层起的地主阶级的国家政权,打击和消灭了大量的地主武装和清朝政府的反动军队,赢得了广大人民的欢迎和拥护:“郡县所经,如行时雨,旌旗所指,犹解倒悬。”(《杨秀清萧朝贵会衔告谕》)把广大群众从封建政权的严重压迫下解放出来了。与此同时,太平天国打破了封建宗法制度,反对封建迷信思想,不拜祖先,破除偶像。洪秀全说:“天地之中人为贵,万物之中人为灵……木石泥团纸画,各偶像物也,人贵于物灵于物者也,何不自贵而贵于物乎?何不自灵而灵于物乎?……皇上帝之外无神也,世间所立一切木石泥团纸画各偶像皆后起也,人为也,被魔鬼迷蒙灵心,颠颠倒倒,自惹蛇魔阎罗妖缠捉者也。”(《原道觉世训》)也就是说,封建地主阶级树立起来的一切封建宗祠、庙宇偶像,都是妖魔阎罗,都是魔鬼“迷蒙”人心、“缠捉”人

们的偶像。它们是“皇上帝”的对立面，是革命必须打倒的敌人。洪秀全以穿着宗教服装的“人为贵”的素朴思想对封建社会中支配人们的“族权”、“神权”给予了空前激烈的批判。至于束缚妇女的“夫权”，太平天国也在理论上和实践上予以否定。洪秀全说：“天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念。”(《原道醒世训》)在政策中规定，分配土地，男女平等；“天下婚姻不论财”。在革命斗争中，太平天国的妇女以与男子平等的姿态和权利参加了政权管理、军事斗争、文化教育等等活动。太平天国废除缠足、蓄婢、娼妓种种奴役侮辱妇女的封建陋习。恩格斯指出，法国空想社会主义者傅立叶“表述了这样的思想：在任何社会中，妇女解放的程度是衡量普遍解放的天然尺度”(《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第727页)。太平天国革命中妇女解放的程度，也标志了当时农民阶级和整个社会普遍从中国封建宗法的“四条极大的绳索”的支配下解放出来的程度。

值得特别重视的是：洪秀全领导的太平天国革命在思想意识领域内把批判的锋芒直接指向了儒教的“大成至圣先师”孔子。洪秀全对孔子的批判是在革命战争的实践中不断加强的。这是农民阶级与地主阶级日益激烈的阶级斗争的反映和需要。为了在现实中彻底打垮地主阶级及其反动政权，就必须在思想领域内彻底打垮为这个阶级长期尊奉的“圣人”——剥削阶级利益的忠实的守护神、“四条极大的绳索”的理论家、封建宗法思想和制度的总代表孔子。洪秀全严厉斥责孔子，把封建社会种种罪恶的原由归到他身上，指出是他的学说“把人教坏了”，要对他进行清算。《太平天日》一书说：

“推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错。天父上主皇上帝命摆列三等书指主看曰……这是孔丘所遗传之式，即是尔在凡间所读之书，此书甚多差谬，连尔读之，亦被其书教坏了。天父上主皇上帝因责孔丘曰，尔因何样教人糊涂了事，致凡人不识朕……孔丘始则强辩，终则默然无词……天父上主皇上帝怒甚，命天使鞭挞他。孔丘跪在天兄基督前，再三讨饶，鞭挞甚多，孔丘哀求不已。”

洪秀全披着宗教的外衣，借用“皇上帝”的指令，鞭挞了剥削阶级的大“圣人”。这是二千年来中国思想史上破天荒的大事。它代表了广大被剥削被压迫者的控诉和反抗，是中国历代农民起义反封建思想发展的高峰。一切地主阶级中的先进分子最多只能做到“问孔”（王充）或反对“以孔子之是非为是非”（李贽），像这样鞭挞孔子打倒孔家店的，在五四运动以前，只有农民革命的领袖洪秀全。

洪秀全领导的太平天国在“皇上帝”的革命旗帜下，对封建地主阶级和各种封建思想的全面进攻，引起了地主阶级的仇恨和恐惧。他们仇恨和恐惧太平天国的武器的批判，同样也仇恨和恐惧太平天国的批判的武器。以曾国藩为代表的整个地主阶级坚决反对这种外来的思想，他们认为太平天国信奉“皇上帝”破坏了“数千年”来的“名教”“人伦”。“自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之，谓惟天可称父”，“举数千年礼教人伦诗书典则一旦扫地以尽”，“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子所痛哭于九泉……”（《讨粤匪檄》）。从曾国藩的檄文中，可以看出，洪秀全和太平天国的革命思想不仅给清朝政府，而且给整个封建地主阶级及其意识形态以从未有过的沉重打击。

洪秀全和太平天国把中国封建社会里农民革命思想发展到了最高峰。但是，农民毕竟是小生产者阶级，具有其阶级的和历史的局限性。它不能产生科学的世界观，古代农民要借用宗教的力量来动员和组织自己。而宗教本质上是一种颠倒的世界观，它不能科学地符合实际地解释世界，不能揭示出自然现象和社会变化的规律。任何宗教都有它的落后、愚昧、空想和反科学的实质。迷信宗教，使人丧失客观地认识世界和改造世界的能力，在现实中陷于失败。洪秀全那个被改造过的上帝，也不例外。他抬出"皇上帝"来主宰世界和干预世界，是违反科学和事实的。此外，反映着以家庭为单位的小生产者的特征，洪秀全在其理论宣传中，提倡了"孝道"和类似的某些封建主义旧思想旧观念。在实践中，太平天国定都南京后，又颁布了一系列等级品位制度以及《天父诗》《幼学诗》等包含着许多封建意识的宣传读物、教育课本，所有这些，都是处在封建主义生产方式下的农民阶级在思想意识领域内所无法解决的矛盾。毛泽东同志说："只是由于当时还没有新的生产力和新的生产关系，没有新的阶级力量，没有先进的政党，因而这种农民起义和农民战争得不到如同现在所有的无产阶级和共产党的正确领导，这样，就使当时的农民革命总是陷于失败……。"（《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》第二卷，人民出版社 1991 年版，第 625 页）洪秀全领导的太平天国革命也是这样。轰轰烈烈的农民运动，英勇顽强的浴血战争，在夺取政权时收到一定的实效，由于思想上没有科学社会主义的指引，洪秀全等人依靠上帝和宗教从事治理国家的指导思想，终于失败了。世界观和意识形态上的严重缺陷，是导致实际斗争陷入失败的重要原因。

第二节　《天朝田亩制度》与空想的社会主义

太平天国定都南京后，经洪秀全批准，颁布了《天朝田亩制度》。这个重要文献是解决当时土地问题的现实纲领，另一方面又是未来社会生活的理想构图。基督教的上帝是叫人死后进入天堂，洪秀全的上帝却要在地上建立天国。前者是剥削阶级骗人的谎言，后者是农民阶级战斗的愿望。他和太平天国革命者们用战斗去追求的上帝的"天国"，是希望在中国的大地上建立起一种没有阶级差别、没有私有财产、人人平等的"太平"世界。

在中国古代儒家经典《礼记》《礼运》篇中，曾有过关于"大同"的传说。洪秀全在其起义前写的《原道醒世训》中援引了这段著名的经典，作为建立理想社会的依据。但是，儒家经典所说的"大同"，只是对一去不复返的过去时代（实际上是原始公社时代）的美化了的回忆，他们并不认为"大同"能够实现或打算实现它。封建地主及一切剥削阶级对《礼运》中所讲的所谓"货恶其弃于地也不必藏于己，力恶其不出于身也不必为己"的"天下为公"的社会原则，是格格不入的。至于在长期封建社会中，少数地主阶级知识分子经常提出的依靠封建皇帝来实行的"均田"、"限田"种种改革方案，更只是为了和缓阶级矛盾，永远维护封建剥削关系的幻想。他们希望大地主作些让步，等于与虎谋皮，因而他们的改良计划不得不以失败而告终。只有在被剥削被压迫的农民阶级中才能找到这种均分土地、财产公有的"大同"思想的真实根源。中国古代农民在起义中，以各种形式提出过包含有平等、民主、没有剥削压迫，共同生产消费等内容的理想社会。封建

社会前期，以劳役地租为主要剥削方式，国家对农民的剥削也带有强制劳役的特点，反抗这种残酷、繁重的人身奴役和压迫，反对封建的人身依附关系，成为自陈胜吴广、赤眉、铜马、黄巾起义到隋末农民大起义的斗争要求。中唐以后，劳役地租逐渐过渡到实物地租，收租逼债，掠夺农民的粮食及其他农副产品成为地主阶级主要剥削手段。于是"均贫富""不纳粮"成为后期封建社会中农民起义斗争中常见的口号。没收和分配地主的土地财产，均田免赋，开仓济贫等等成为宋明以来农民起义的行动纲领。从秦汉到明末，农民起义的口号的不断发展，说明农民革命的日益深化和提高，也说明正是农民的起义和农民的战争，推动着社会变革。洪秀全继承的是这个中国农民革命的优良传统，他在援引了上述"大同"学说后，紧接着就号召农民行动起来进行斗争。他说："……相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜，行见天下一家，共享太平，几何乖离浇薄之世，其不一旦变而为公平正直之世也！几何陵夺斗杀之世，其不一旦变而为强不犯弱，众不暴寡，智不诈愚，勇不苦怯之世也！"（《原道醒世训》）他率领群众用战斗去实现这个"大同"理想。在斗争中，实践提供了大量的经验（例如在起义中实行的类似于军事共产主义的分配制度），使这个"大同"理想大大丰富了，发展了，具体化了。洪秀全删去了起义前作为依据引用的《礼运》篇，尽管还夹杂着《孟子》、《周官》等某些词句，但实质上是依靠在实践斗争中所积累的经验和广大群众的要求，创造性地提出了《天朝田亩制度》，作为太平天国所理解"大同"世界的具体蓝图。

《天朝田亩制度》以改革土地所有制度为核心，提出了一整套社会结构的设计。它宣告废除封建剥削，计口授田，财产公有，共同生产，彼此支援：

“凡分田，照人口，不论男妇，算其家人口多寡，人多则分多，人寡则分寡……凡天下田，天下人同耕，此处不足，则迁彼处，彼处不足，则迁此处。凡天下田，丰荒相通……务使天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖也。”

《天朝田亩制度》还具体地规定了社会生产、生活的各个方面：

“凡天下，树墙下以桑，凡妇蚕绩缝衣裳。凡天下，每家五母鸡，二母彘，无失其时。凡当收成时，两司马督伍长，除足二十五家每人所食可接新谷外，余则归国库。凡麦、豆、苎麻、布帛、鸡、犬各物及银钱亦然。”“凡二十五家中所有婚娶弥月喜事，俱用国库，但有限式，不得多用一钱。”“凡二十五家中力农者有赏，惰农者有罚。”“其余鳏寡孤独废疾免役，皆颁国库以养。”……

每二十五家为一“两”，是宗教、行政、生产、军事四合一的社会基层单位，由“两司马”领导。从“两司马”到政府高级官员，经过保举考核来任免。“凡天下，每岁一举，以补诸官之缺”，“凡天下诸官三岁一升贬，以示天朝之公”。

这是一种以农业小生产自然经济为基础的空想社会主义。它具有革命性。因为它是反封建地主阶级的战斗纲领，是消灭地主土地所有制的革命方针，代表了广大农民的要求，有着很大的进步作用。这是主要的方面。在当时历史条件下，它客观上开辟着通向资本主义的前景。

但另一方面，由于它从农民小生产者的阶级立场出发，企图永远保持自给自足的农村自然经济，企图在这个基础上废除私有制度，在生产、消费、分配上实行全面的绝对平均主义，这就违

反了社会发展的客观规律，具有落后的性质。《天朝田亩制度》的前一方面曾引导广大农民迅速摧毁封建地主阶级的土地所有制度，推动了历史的发展。后一方面使它在实际上无法真正实现那些具体规定。《天朝田亩制度》虽一再颁布，但并没有也不可能得到认真的执行，它所设计的社会生活的画图，终究只是一种空想。

第三节　洪仁玕和《资政新篇》

洪仁玕（公元 1822—1864 年）是洪秀全族弟，出身农民家庭。早年曾与洪秀全一道研究革命道理，参与拜上帝会的活动。后在香港较深入地接触了西方近代的科学文化知识，对资本主义社会有较多的了解。1859 年他到达南京，正值太平天国军事政治危难时期，洪秀全立即任命他为“军师”，总管全部军事、政治，成为太平天国后期重要领导人之一。洪仁玕在军事、政治、经济上都提出过一些重要方案。其中最突出的是《资政新篇》。由于当时的军事局势紧张，这个方案没能实行。洪仁玕忠于太平天国革命事业，1864 年被俘，慷慨就义。

《资政新篇》经洪秀全审阅，并逐条批准（除个别认为须暂缓执行外）。所以，《资政新篇》也不能看作只是洪仁玕个人的思想，它与《天朝田亩制度》一样，是农民革命及其领袖洪秀全的主张。它是继《天朝田亩制度》之后，太平天国又一个纲领性的文献。

《资政新篇》的重要内容，是在中国迅速建立近代机器大工业、交通运输业，积极采用近代自然科学和工艺技术，鼓励创造发明，保护私人资本，允许发展民族资本主义。《资政新篇》提出：“兴车马之利，以利便轻捷为妙。倘有能造如外邦火轮车，一日夜

能行七八千里者，准自专其利，限满准他人仿做。”“兴舟楫之利，以坚固轻便捷巧为妙。或用火用气用力用风，任乎智者自创。”“兴器皿技艺”，“兴宝藏，凡金、银、铜、铁、锡、煤、盐、琥珀、蠔壳、琉璃、美石等货，有民探出者准其禀报，爵为总领，准其招民采取”，等等。在政治、文教、新闻、卫生、公共福利、改革社会风俗各个方面，《资政新篇》也提出了一系列近代资本主义的主张。这是当时先进的中国人向西方国家寻找真理的表现。洪仁玕这个方案，比后来改良派陆续提出的发展工商业的主张，不但早几十年，而且远为全面和彻底。它是建筑在摧毁封建土地所有制度的革命基础之上提出来的，与改良派在保持、维护这个封建制度反对农民革命的基础上提出来的，有很大的差异。把《天朝田亩制度》与《资政新篇》联系起来，可以看出：前者的落后、空想的方面，很快被太平天国领导人所克服，已不只是“五母鸡，二母彘”之类的农业小生产的理想，而是建立近代工业，全面开发资源的宏大计划。客观上，《天朝田亩制度》是为《资政新篇》开辟和扫清道路，《资政新篇》是对《天朝田亩制度》的补充和发展。它们表现了由封建社会走向资本主义的历史趋向。

由洪仁玕提出、洪秀全批准的《资政新篇》的另一目的，是为了对抗外国资本主义。洪秀全早年对外国侵略和鸦片输入有过强烈反感，虽然对同样崇拜上帝产生过幼稚的幻想，但通过上当受骗等教训，对外国侵略者已大大提高了警惕。洪仁玕也是这样。洪仁玕提出《资政新篇》时曾表示，这是为了使中国自强富足，不受外国欺侮。

洪秀全和洪仁玕没有看出发展私人资本主义所必然带来的矛盾和祸害，带来的新的剥削和压迫。农民阶级没有无产阶级和马克思主义政党的领导，是不能走向社会主义的。但这些先进的

中国革命者向西方寻找真理，是为了祖国的独立富强，他们主观上是忠实于被剥削被压迫的农民阶级的平等、民主和空想社会主义的原则的。洪秀全、洪仁玕所追求的，仍然是在“皇上帝”旗号下，打倒封建地主，抵抗外国侵略，建立繁荣独立、“共享太平”的“新天新地新世界”(《资政新篇》)。

太平天国失败了。但是，以洪秀全为伟大代表的农民革命的英雄形象，永远铭记在人民心上。

第 五 章

曾国藩的封建地主阶级卫道思想

曾国藩，字涤生，湖南湘乡人，生于1811年（嘉庆十六年），死于1872年（同治十一年），出身地主阶级，中过进士，曾作过礼部、兵部侍郎。早年在京时曾随大学士倭仁学过宋明理学。太平天国农民起义发生时，他在湖南原籍居母丧，积极主动组织地方地主武装团练，反抗太平军。1864年，湘军攻陷天京（南京），太平天国运动遭受失败。曾国藩因为镇压太平军有功，被清朝封侯，并先后当过两江总督和直隶总督兼北洋大臣。死后得到“文正”谥号。

第一节 曾国藩的政治生涯

曾国藩是镇压太平天国农民革命的最主要指挥者，一生主要业绩在于镇压农民反抗封建统治和帝国主义侵略的武装斗争。因他杀人如麻，人民称他为“曾剃头”。他主张严厉镇压农民的各种反抗斗争：

> “二三十年来……应杀不杀之人，充塞于郡县山谷之间……乃益嚣然不靖，痞棍四出，劫抢风起，各霸一方，……鄙意以为宜大加惩创。”（《曾文正公书札》卷二，下简称《书

札》）

他把农民诬蔑为“痞棍”，把农民起义诬蔑为“劫抢风起，各霸一方”，他要求“重则处以斩枭，轻则立毙杖下”（同上），实行对农民群众的残酷屠杀。曾国藩积极组织地主武装，以对抗和镇压太平天国，并用非常残酷的手段对待战俘和非军事人员。例如，在一次战斗中获俘虏百多人，使“一一概剜目凌迟”。攻破城市时，“一律斩薙无遗”，两个月后，还是“城内外尸骸狼藉，无人收拾”。攻破太平天国首都南京时，更是“秦淮河尸骨如麻”，“三日夜火光不息”，把财产抢劫一空，对人民大肆屠杀。几十年后，在南京住过一个时期的改良派谭嗣同对此也十分愤慨。他斥责曾国藩的湘军“以戮民为义”，“借搜辑捕匪为名，无良莠皆膏之锋刃，乘势淫掳焚掠，无所不至”（《仁学》），使南京几十年也恢复不了元气。

曾国藩在镇压太平天国中，主张联合帝国主义分子，用外国侵略者提供的“洋枪洋炮”来更有效地屠杀人民。他认为，他们所谓几次胜利是“实赖洋炮之力”，要求“尤需有洋炮陆续接济，乃能收愈战愈精之效”。（《请催广东续解洋炮片》）他晚年办理天津教案时，屈服于外国压力，先对外国侵略者保证杀人数目。杀了二十人，充军二十五人，并请政府派特使去国外赔罪。曾国藩这种丧权媚外的卖国外交，甚至在当时士大夫知识分子和中上层官吏中都引起了强烈的不满。“对内屠杀，对外投降”这种半封建半殖民地统治阶级的阶级本性在曾国藩身上充分表现出来。曾国藩一面用极其残酷的、甚至屠城的手段对付起义的农民和无辜群众，一面又是孔孟之道、程朱理学的忠实信奉者和宣传者。他杀人的同时，也宣扬仁义道德，大讲“诚”、“敬”、“谨信”。他一面用严厉镇压农民群众求生存的反抗斗争，一面大力提倡用宋

明理学实施教化。他的卫道思想，他的著作《曾文正公家书》、《曾文正公日记》等，直至解放前还在社会上广泛流行，并且被蒋介石等奉为圣典。继他之后，袁世凯、蒋介石等无不极力推崇他的思想行为，以他为榜样。

第二节　曾国藩的哲学思想

曾国藩在哲学上宣扬程朱理学，以孔孟正统的继承者自命。由于清代统治者将程朱的学说奉为官方学说，崇信程朱成为士大夫知识分子的进身之阶。曾国藩追随大学士倭仁孜孜于程朱理学，也是要寻找一个在政治上可以进身的捷径。随着封建社会的日暮途穷，程朱理学也日益显露出其腐朽伪善的本质。特别在清朝末年，程朱学说的权威已趋于衰落，不可能再有任何新的内容。但清朝的封建统治者为了维持对农民的残酷统治，仍然要借助程朱学说强化了的封建四大绳索，以达到"以理杀人"的目的。这是将理学奉为官方哲学的原因。当资本主义侵入我国，封建社会开始解体，中国向半封建半殖民地转化，程朱理学就成为清朝统治者实施教化、消解下层群众不满情绪和反抗意识的思想武器。曾国藩大力宣扬孔孟和程朱的所谓"正心诚意"，其目的就在于挽救已经腐朽的清朝政府免于危亡。以他为代表的所谓湘军将领理学"权威"，无一不是如此。

曾国藩宣称他的为学宗旨：

"尧舜禹汤文武周公孔子之学，……国藩不肖，亦谬欲从事于此。"（《书札》卷一）他要"从事"的正是忠实继承从孔孟到程朱的传统，首先在世界观上：

"氤氲化醇，必无以解乎造物之吹嘘，……理与气相丽，

而命实宰乎赋畀之始。……其必以仁敬孝慈为则者，性也；其所以纲维乎五伦者，命也。”(《顺性命之理论》)

他坚决反对元气自然论，鼓吹天命论，认为世界一开始就是由“命”主宰着。这个命也就是封建社会的伦常秩序。维护这种伦常秩序就是“仁义”。所以他说，“仆之所长，其大者盖欲行仁义于天下，使凡物各得其分”。(《书札》卷一)他的志向就是实行孔门“仁义”之学，维护已经支离破碎的封建社会。这也就是所谓“各得其分”，他坚信这就是程朱理学的“理一分殊”：

“其理本同一源，乃若其分，则纷然而殊矣。亲亲与民殊，仁民与物殊，乡邻与同室殊。亲有差，贤有等……如此之不齐也。不知其分而妄施焉，过于仁，其流为墨……其极皆可以乱天下。”(《书札》)

这就是说，所谓“理一分殊”的哲学指的是封建社会具有宗法关系和严格等级的剥削制度必须“爱有差等”，如果不讲这种“等差”、“分殊”，像太平天国那种四海之内皆兄弟的平等思想，打破封建秩序，那就是“妄施”，要“乱天下”了。从《论语》起，讲“亲亲”、讲“仁”、讲等差分别，便是孔学传统，不管有时把它讲得如何玄虚，什么“理一分殊”，什么“性”、“命”，实质都是维护濒于溃灭的封建社会秩序。

曾国藩的哲学思想表明，腐朽的清朝政府在哲学思想上实在难以找到新的出路。在理、气的问题上，他远远赶不上程朱那样有一个本体论和认识论的体系。他只是直接把气与理等同起来，直接以道德的属性来表达气的性质。因此，他的学说没有新内容。他说：

“传曰：‘天地温厚之气，始于东北而盛于东南，此天地之盛德气也，此天地之仁气也。’‘天地严凝之气始于西南而

盛于西北，此天地之尊严气也，此天地之义气也。'斯二气者，自其后而言之，因仁以育物，则庆赏之事起；因义以正物，则刑罚之事起；中则治，偏则乱。"(《答刘孟容书》)

庆赏刑罚根源于仁义，而仁义又分仁气和义气，这样气就成为纯粹的道德范畴，因此他又把气和理和性、命等同起来，他说：

"太和絪缊，流行而不息，人也，物也，圣人也，常人也，始所得者钧耳。人得其全，物得其偏。圣人者，既得其全，而其气质又最清且厚，而其习又无毫发累，于是曲践乎所谓仁义者，夫是之谓尽性也。……常人者，虽得其全，而气质拘之，习染蔽之，好不当则贼仁，恶不当则贼义，贼者日盛，本性日微，盖学问之事自此兴也。"(同上)

曾国藩的这些观点完全是由程朱那里抄来的，他说"圣人"与"凡人"不同，"圣人"的"气质""最清且厚"，又不"染于习俗"，所以能够行"仁义"以"尽性"。"常人"则"气质拘之，习染蔽之"，于是便不能行"仁义"。因此必须"复性"，教育就是变化一般人的"气质之性"以恢复到"本然之性"即"义理之性"，也就是那个要求"以仁敬孝慈为则"的"性"，即老老实实遵守封建制度伦常秩序的"性"。因此，所谓"复性"也就是"冀其塞绝横流之人欲"，人民群众为求生存、反抗压迫的斗争，被他们说成是"人欲横流"。

曾国藩还吸取程朱提倡的"格物诚意"，从认识论上为封建社会的阶级压迫作辩护。他说：

"学者何？复性而已矣。所以学者何？格物诚意而已矣。格物则剖仁义之差等而缕晰之，诚意则举好恶之当于仁义者而力卒之，兹其所以难也。"(《答刘孟容书》)

所谓"格物"就是维持森严的封建等级制度使之有条不紊；所谓"诚意"就是严格遵守封建的仁义不有任何越轨的行动。曾国藩

认为做到这些是极不容易的，因此发出“兹其所以难也”的哀叹。他希望用这套哲学来挽救濒于崩溃的清朝统治，他说：

“国藩不肖，亦谬欲从事于此。凡伦类之酬酢，庶物之磨砻，虽不克衷之于仁，将必求所谓蔼然者焉；虽不克裁之于义，将必求所谓秩然者焉。”（同上）

正是这种“格物诚意”的修养经成为他镇压革命屠杀人民的精神武器。

曾国藩为了标榜他是孔孟程朱的正统继承者，不赞同王守仁的以“致良知”为核心的学说，指责王守仁的“致良知”、“任心之明”，过分强调主观，可能导致妨碍对客观的封建秩序的绝对服从（见《答刘孟容书》）。他也是孟子养气、修心学说的绝对拥护者，他赞颂孟子是“真豪杰之士，足以振兴百世”；一再说自己以孟子作榜样，说：

“困心衡虑，正是磨砺英雄，玉汝于成。……好汉打脱牙和血吞，此二语是余生平咬牙立志之诀。”（《家书》卷十）

曾国藩屡次被太平军打败，狼狈不堪，特别需要那种不甘心失败而拚命挣扎的“意志”。

曾国藩讲“诚”、“志”，讲“志之所向，金石为开，谁能御之”（《家书》卷一）。“窃以为天地之所以不息，国之所以立，……皆诚为之也。故曰，物之始终，不诚无物”（《书札》卷一）。在他看来，客观世界都建筑在自我的“诚”的范畴之上。曾国藩说，“我生平以诚自信”。唯意志论表面上胆气豪壮，实际上色厉内荏，虚弱不堪。

可见，曾国藩不过是中国古代唯心主义哲学在近代的忠实捍卫者，他对有进步意义的思想都表示了强烈的反对。他指责颜元、李塨之学“等于许行之并耕，病宋贤为无为”，认为颜李学派

强调实际，反对程朱，是大"蔽"病。他还认为"惟东原孟子疏证一书，排斥先贤，独伸己说，诚不可以不辩"(《书札》卷二十)。戴震批判程朱陆王，提出了一些进步观点，在曾国藩看来，是必须予以辩驳斥责的。

他在《讨粤匪檄》中说：

"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。……自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟呼之。……举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽，此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子之所以痛哭于九泉……。"

曾国藩鼓励地主阶级赶快起来镇压农民起义。在他看来，"君君臣臣父父子子"的"上下尊卑"的封建秩序，是绝对不可变动的。好像鞋、帽不能倒穿一样。太平天国猛烈地冲击了这种种封建秩序，没收地主田产，打倒孔丘偶像，提倡人皆兄弟，平等互助，这严重地威胁着封建意识形态的存亡和封建地主的命运，对曾国藩，当然要痛哭流涕地拚死抗拒了。他自己供认，他进行大规模的反革命镇压和屠杀，便是"不特舒君父宵旰之勤劳，而且慰孔孟人伦之隐痛"(同上)，竭力以封建的道统，孔孟的礼教来泯灭满汉的界限，借以维护清朝的统治。

自鸦片战争以后，中国的命运已卷进世界大潮之中。中国面临的历史任务是如何摆脱被列强任意宰割的困境，力求自立自强，促进国家的现代化。曾国藩和他支持、维护的清政权，恰恰站在现代化的对立面，抬出程朱理学、格物致知、正心诚意的口号，以挽救危机。曾国藩提出的治学治国的方针与历史前进的大方向背道而驰。他追求的事业只能以失败而告终。

曾国藩凭借他的社会地位和声望，艰苦顽强的作风，以继承

传统正学相号召，确实带动了一批企图挽救清王朝的士大夫、官僚，培训了地主武装，打败了太平天国的起义，号称“中兴名臣”。事实上，清朝从上到下已腐朽透顶，慈禧、光绪为首的政府已是末代王朝。曾国藩号召的程朱理学与清王朝同处于气运将尽的境地，没有前途。清王朝建国初期，康熙年间提倡程朱理学，构建开国思想体系，程朱理学发挥过一定的作用。同样的程朱理学，清初与清末的作用和结局完全两样，这个历史事实是不难理解的。

第六章

资产阶级启蒙思想家严复的哲学思想

第一节 宣传"西学"的重要代表

严复，字几道，福建侯官(闽侯)人。生于1853年(清咸丰三年)死于1921年。[①] 出身于地主家庭。14岁考入当时洋务派刚创办的"福州船政学堂"，除学习传统封建典籍和英文外，还学习数学、物理学、化学、天文学等课程。严复毕业后，在海军工作数年，后被派往英国留学，是清政府派出的第二批留学生。严复在留学期间，注意学习资本主义经济政治制度和学术理论。1879年回国，次年担任天津"北洋水师学堂"总教习，1900年才离开这个学校。

中日甲午战争前，严复多次参加科举考试，想通过猎取"功名"，取得更高的社会、政治地位。甲午战争后严重的民族危机使严复惊醒过来，积极参加了改良派变法维新运动。1895年，他连续发表四篇重要论文，即《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》，对封建旧文化进行了猛烈的批判。其中《原强》、《辟韩》

① 据王蘧常《严几道年谱》。

两文，一年后又被梁启超重新刊登在《时务报》上。1897年，严复于天津创办《国闻报》，报道国内外大事，继续宣传变法。同时，严复翻译出版了赫胥黎的《天演论》（现译《进化与伦理》），在思想界起了振聋发聩的启蒙作用。

严复与康有为、谭嗣同等人同属于资产阶级改良派，他们的政治路线、理论观点基本上是一致的，都是以资产阶级的进化论为基础，希望清政府在政治制度方面实行资产阶级改革，反对人民革命。严复与洋务派关系较为密切，戊戌变法失败后，未受迫害。

严复在中国近代思想史上占有比康有为、谭嗣同等人更为特殊的地位，他是中国最早系统地介绍西方资本主义经济、政治理论和学术思想、宣传资本主义"西学"、"新学"以与封建主义的"中学"、"旧学"相抗衡的首要代表人物。以前，先进的中国人，包括康有为、谭嗣同这样的代表人物，也大都是从那些《汽机问答》、《格致汇编》之类的工艺技术书籍和《政法类典》之类的政法书籍中费尽心思去揣摩和学习资本主义的道理。现在严复把资本主义的基本理论直接介绍过来了。从简单地主张"船坚炮利"、"师夷长技以制夷"的《海国图志》（魏源），进到主张"藏富于民"、"开议院以通下情"的《盛世危言》（郑观应），进到包含着资产阶级民主、平等思想，但又夹杂着一大堆孔孟、佛教的陈旧内容的《大同书》和《仁学》（康有为、谭嗣同），再进到系统的资产阶级经济、政治学说和自然科学理论的介绍，如《原富》、《法意》以及达尔文学说等等（严复），标志着中国近代资产阶级改良派向西方寻找"真理"从感性到理性，从形式到内容，从具体到抽象，从现象到本质的不断深入的历史过程。严复是资产阶级改良派，坚决反对革命和革命派，他的某些译书也抱着这个目的，但他翻译介

绍的西方资产阶级理论著作，客观上却向当时要求进步和倾向于资产阶级革命的广大知识分子提供了重要的第一手资料。如《原富》《法意》《穆勒名学》等。特别是严复宣传的“物竞天择，适者生存”的进化论思想，在旧中国得到了广泛的传播，影响和教育了好几代的知识分子。他所翻译的《天演论》，从戊戌变法时期一直到五四运动前，在思想界留下了极为深刻的影响。文化革命的急进派鲁迅在接受马克思主义以前，便是进化论的信奉者，他在回忆青年时代时说：“一有闲空，就照例地吃馋饼、花生米、辣椒，看《天演论》”（《朝花夕拾·琐记》）。当时及以后许多“新式”知识分子给自己或儿女以及给学校、报刊取名叫“竞存”、“自强”“适存”等等名号，也都是来自《天演论》。

严复的翻译著作：除《天演论》（T. H. Huxley：《Evolution and Ethics》，1894 或 1895 年译，1898 年正式出版）外，还有《原富》（A. Smith：《An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations》，1897-- 1900 年译，1902 年出版）；《群学肄言》（H. Spencer：《The Study of Sociology》，1897- 1902 年译，1903 年出版）；《群己权界论》（J. S. Mill：《On Liberty》，1899 年译，1903 年出版）；《社会通诠》（E. Jenks：《A. History of Politics》，1903 年译，1904 年出版）；《法意》（Montesquieiu：《L'esprit des Lois》，1900—1909 年译，1904—1909 年陆续出版）；《穆勒名学》（J. S. Mill：《System of Logic》，1900—1902 年译，1905 年出版，未译完）；《名学浅说》（W. S. Jevons：《Logic the Primer》，1908 年译，1909 年出版）。这些都是西方资本主义的哲学、政治著作，是当时所谓“西学”，宣传天赋人权和自由平等博爱的，与中国固有的纲常名教是相抵触的。正如严复所叙述的，这种“西学”与中国的“中学”的根本分歧在于：“中国最重三纲，

而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民……”介绍西方资本主义的学说，对于中国的反封建民主革命是具有重要意义的，这方面，严复做出了重要的贡献。

第二节　“物竞天择”的进化思想

严复自号“天演哲学家”，人们也叫他“严天演”。所谓“天演”，就是自然进化的意思，严复翻译介绍的《天演论》一书就是讲自然进化的道理。

《天演论》上半部是唯物论，下半部是唯心论。上半部主要讲自然界生物的进化发展，宣传了科学的达尔文主义。下半部主要讲社会的进化发展，把生物学的科学原理错误地生搬硬套，用于社会历史领域，是反科学的。

达尔文学说以大量事实论证了生物界变化发展的客观规律，给鼓吹上帝创世说的宗教目的论和形而上学以严重的打击，震动了世界科学和思想界，是唯物主义和辩证法的重大胜利。严复留学英国时，接受了达尔文进化论思想，认为它是使西方资本主义国家各方面发展进步的重要原因，把它介绍到中国来。他在其主要论文《原强》中一开始便说：

> “达尔文者，英之讲动植之学者也……著一书曰《物种探原》（即《物种原始》——引者）。自其书出，欧美二洲，几乎家有其书，而泰西之学术政教，一时斐变。论者谓达氏之学，其一新耳目，更革心思，甚于奈端（即牛顿——引者）氏之格致天算，殆非虚言……其一篇曰：物竞。又其一曰：天择。物竞者，物争自存也。天择者，存其宜种也……此所谓天演之

学。”

严复介绍达尔文学说，是为了在中国搞变法维新，所以他不仅介绍达尔文，而且也翻译介绍将达尔文学说套用于社会现象的资产阶级社会学，把它们一起搬进了中国。《原强》一文在介绍达尔文之后，紧接着便介绍和推崇斯宾塞，说斯宾塞“宗天演之术，以大阐人伦治化之事”，把世界各种族从野蛮到文明的进化，说得十分详尽，“而于一国盛衰强弱之故，民德醇漓合散之由，则尤三致意焉”。在《天演论》的按语中，他也多次赞赏斯宾塞。在译者自序中，他说明所以翻译赫胥黎这本书，是由于该书“于自强保种之事，反复三致意焉”的原故。

斯宾塞等人鼓吹进化伦理学，实质在于“论证”帝国主义者侵略和剥削亚、非、拉各国人民和民族的“合理性”。他们胡说什么人类各种族、民族之间，如同生物界一样，也是彼此进行着生存竞争。优胜者存在、发展、繁荣，落后者失败、衰亡、灭绝，像美、澳的土著民族就是这样。照他们说来，人类与动、植物一样，都遵循着这条生物界的“物竞天择”的普遍规律。斯宾塞等人站在帝国主义的立场上宣传这种观点，为殖民主义侵略制造理论根据。作为一个卓越的生物学家和达尔文主义的捍卫者，赫胥黎是有贡献的；但他在哲学上和社会观点上却是错误的。

严复则是从他自己的立场去理解和传播这种观点。当时中国正面临着被帝国主义瓜分亡国的危险，《天演论》的译介者没有去强调斯宾塞的种族论，而是着重于告诉人们，只要努力奋起，变法维新，中国还可以得救。生死存亡，关键仍操在我们自己手里。严复强调的是“自强”而不是“命定”，强调的是人为，而不是天意。他翻译《天演论》加上许多按语，在《原强》等论文中介绍达尔文、斯宾塞，实质上都是为了表达这个思想。

严复指出，古代认为人与万物截然不同，基督教认为上帝用泥土造人，等等，都是不可信的。近代自然科学揭示了人与万物都是自然进化的产物。“万类之所以底于如是者，咸其自己而已，无所谓创造者也。”（《天演论》卷上导言一按语）严复认为没有什么神秘的宗教目的论支配着世界，天地或上帝也并不特别对人或物有什么恩惠。人所以成为“万物之灵”，并不是上帝的赐予，完全是自己奋斗的结果。包括人的聪明才智，也是在进化中大脑容量和皱纹不断加大加多的结果。自己努力奋斗，不断进化，就能生存、发展，否则就要被淘汰而归于灭亡。他说：

> “是故天演之秘，可一言而尽也。天惟赋物以孳乳而贪生，则其种自以日上，万物莫不如是，人其一耳。进者存而传焉，不进者病而亡焉。”（《天演论》卷上导言十五按语）

万物、人类如此，国家、民族也如此。严复说：“达尔文曰，物各竞存，最宜者立，动植如是，政教亦如是也。”（《原强》）他认为，世界历史的变化，是由于一种客观的“运会”，它是“圣人所无能为力”的，因为“圣人亦运会中之一物，既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也”（《论世变之亟》）。而这种客观的“运会”，也就是“物竞天择”的进化规律。

严复指出，中学与西学的不同在于：“中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。”“中国委天数，而西人恃人力。”（《论世变之亟》）中学相信“一治一乱，一盛一衰”的循环论，西学人则提倡“以日进无疆，既盛不可复衰”的进化论。中国人必须赶紧认识、顺应和运用这种客观进化规律，不能再像顽固派那样，还盲目自大地谈论什么华夏（中国）高于夷狄（西方）之类的废话，不要以为人口众多、土生土长就不至于灭亡，澳洲的无针土蜂因有针的蜂迁人后，不数年便全部灭种，这种生物学事例极多，“嗟乎，岂

惟是动植而已，使必土著最宜，则彼美洲之红人，澳洲之黑种，何由自交通以来，岁有耗减。”（《天演论》卷上导言五按语）因此，不能再无所作为，坐等灭亡，“夫何尝为不织者减寒，为不耕者减饥耶？”（《原强》）只有赶紧团结起来，发愤自强，救亡图存，这才是出路。严复所以介绍斯宾塞的所谓“群学”，并把荀子举出来，说“犹荀卿言人之贵于禽兽者，以其能群也，故曰群学”（《原强》），就是为了强调“从天而颂之，孰与制天命而用之”的人定胜天发扬主观能动性的奋发自强思想。所以他在《天演论》自序中说，“其中所论与吾古人有甚合者”，指的也是荀子的这种思想。严复在《天演论》按语中，还赞扬柳宗元、刘禹锡，批判了程朱理学。他说，《天演论》的一些观点，“其说与唐刘柳诸家天论之言合，而与宋以来儒者以理属天，以欲属人者，致相反矣”（《天演论》卷下，论十六按语），“朱子主理居气先之说，然无气又何从见理”（同上，论十三按语）。这些都表现了严复当年继承着中国古代气本体论哲学路线。

严复指出，生物进化是受外界环境变迁的逼迫而发生的，外界环境变迁的压力大，生物变化发展也就快。不能说古代进化慢，后代进化就不能快，欧洲过去数千年也没有近几百年进步快。中国现正处于外国侵略的逼迫和压力之下，也应该变法维新，尽快地取得进步。对付外国侵略，不能闭关自守，只有与之斗争，自强自主，就没有什么可怕，这种环境可能反而对我们有利，可以在生存竞争中取得胜利，中国现在正是到了这样的时候了。严复再三说：“可知外物之来，深闭固拒必非良法，要当强立不反，出与力争，庶几磨砺玉成，有以自主。至于自立，则彼之来皆为吾利，吾何畏哉！”（《有如三保》）“慎守力权，勿任旁夺，则天下事，正于此乎而大可为也”，“则我何为而不奋发也邪？”（《原强》）

在斗争中取得生存，取得胜利，它反映了新兴资产阶级一股朝气蓬勃的劲头。

改良派一般都承认事物的变化发展，他们都认为社会是从"苦"到"乐"，向前进化的，"人道""以苦乐为究竟"(《天演论》卷上导言十八按语)，善恶也由苦乐而来。他们都不赞成封建主义思想家割裂"天理"、"人欲"。"生民有欲"也是"天"所给予的。严复的这些观点与康有为、梁启超等人大体上是一致的，他的特点在于强调进化中必须主动与外界环境作竞争奋斗，这是他宣传介绍"物竞天择"进化思想的核心。

严复的翻译介绍，对达尔文学说在我国的传播起了有益的作用。他用达尔文学说去论证社会进化，这比康有为等人到陈旧的封建武库中寻找出什么"公羊三世"之类来宣传进化论，要令人信服得多，所起的影响也大得多。

但是，应当指出，严复用"物竞天择"的生物学规律来解释社会发展和历史进化，终究是错误的。严复宣扬的"物竞天择，适者生存"，根本不是社会发展的客观规律。以物质生产为基础的人类社会的发展，是不能套用生物学的范畴和规律的。只有马克思主义所阐明的社会生产方式和阶级斗争的规律，才是人类社会历史的发展规律。推动社会历史前进的，不是什么"物竞天择"、生存竞争，而是人民群众的生产实践和阶级斗争。

严复站在资产阶级改良派的立场上，完全不懂得也不可能懂得这个真理。严复在英国留学时，正是马克思主义开始广泛传播的时候，但是严复只能翻译、介绍和宣传资产阶级的著作和思想，而没有翻译和介绍马克思主义的著作和思想。这正是由于他自己的阶级立场的限制的缘故。

严复宣传的自强、进化，没有摆脱庸俗进化论。他认为生物

界和人类社会都只有量变，没有飞跃，只有进化，没有革命。生物种族进化是由于微小变异的逐渐积累，人类社会的进化也是如此。他引述斯宾塞的话说："民之可化，至于无穷，惟不可期之以骤。"（《原强》）也就是说，要走慢慢来的改良主义道路。他把革命称作"拂天演之自然"，即违背了进化规律。与康有为一样，严复尽管宣传具有某种自然科学形态的进化思想，本质上还是反对革命的资产阶级庸俗进化论。

第三节　提倡归纳法，反对先验论

严复除了宣传介绍进化论外，还着重宣传介绍近代自然科学的方法论。严复认为，西方资本主义所以"船坚炮利"、"国力富强"，关键在于有各种科学作为依据。而所以能有各种科学，则由于有新的哲学方法作为指导。严复驳斥认为中国的聪明才智"运于虚"，西方则"寄于实"的说法，指出"中国虚矣，彼西洋尤虚"（《原强》），西方近代以来讲求"致思穷理"的理论科学看来很"虚"，但"学问之士，倡其新理，事功之士，窃之为术"（同上），对国家富强有很大的功劳。西方资本主义"治生理财之多术"，应当归功于亚当·斯密的经济理论，而科学发达，"学术昌明"，则首先要归功于佛兰西斯·培根（Francis Bacon）反对中世纪的种种"偶像"，提出了归纳法的逻辑方法。他说：

> "是以制器之备，可求其本于奈端；舟车之神，可推其原于瓦德；用灵之利，则法拉第之功也；民生之寿，则哈尔斐之业也（指哈维发现血液循环，在医学上的重大贡献）。而二百年学运昌明，则又不得不以柏庚（即培根）氏之摧陷廓清之功为称首。"（《原强》）

严复认为，可见问题不在于什么“虚”“实”，而在于要有一套正确的科学方法即逻辑。严复说：“所以称逻辑者，以如贝根（即培根）言，是学为一切法之法，一切学之学。”（《穆勒名学》部甲按语）逻辑是一切科学的哲学基础。近代资本主义自然科学的发展，乃由于培根等人“倡为实测内籀之学（即归纳法）”，牛顿、伽利略、哈维“踵用其术，因之大有发明”（《天演论》按语）。“其为学术也，一一皆本于即物实测。”（《原强》）

所谓“即物实测”，就是说必须从实际观察客观事物的第一手材料出发。严复认为，这是近代科学方法的根本。他引赫胥黎的话说：“读书得智，是第二手事，唯能以宇宙为我简编，民物为我文字，斯真学耳。”（《原强》）真正的学问必须由事实出发和经由事实考验，才能成立，不能凭书本或古人检验。哥白尼、牛顿等人的科学真理，是通过事实来验证的。严复说：

> “西学格致……一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定为不易。”（《救亡决论》）
>
> “今夫理之诚妄，不可以口舌争也，其证存乎事实。歌白尼、奈端之言天运，其说所不可复摇者，以可坐致数千万年过去未来之躔度而无秒忽之差也。”（《原富》译事例言）

他认为，“科学所明者公例，公例必无时而不诚。”（《原富》译事例言）“夫公例者，无往而不信者也。”（《老子评点》）科学就是要发现这种普遍有效的公理、法则、规律（“公例”），然后广泛应用于种种事物，“执其例可以御蕃变者”（《天演论》自序），即掌握了科学公理、法则、规律，便能够驾驭各种繁复变化。“公例”如何而来呢？“内籀者（归纳法），观化察变，见其会通，立为公例者也。”（《原富》译事例言）“公例”是通过归纳经验而设立。严复完全赞同约翰·穆勒的主张，认为就是抽象的数学公理，也由归纳

经验而来。严复把逻辑科学的归纳与演绎，特别是归纳，看作是“即物穷理之最要途术”，他把所谓“不可动摇”的科学真理，把他所推崇的近代自然科学和资产阶级古典政治经济学说，都归功于自培根以来采用逻辑归纳法的巨大成就。他说：

> “古人所标之例，所以见破于后人者，正坐阙于印证之故。而三百年来科学公例，所由在在见报不可复摇者，非必理想之妙过古人也，亦以严于印证之故。”（《穆勒名学》部丙按语）

严复推崇培根，把他强调的逻辑归纳法、重实验重印证的哲学唯物主义观点介绍到中国来，针对中国封建社会的“旧学”而发，有进步意义。

严复认为，中国封建主义的文化学术，并不是不讲推理，不用演绎，根本问题在于不从客观事实的观察、归纳出发，也不用客观事实去验证。演绎的前提来自主观臆造或古旧陈说，是“师心自用”的先验产物。他说：“旧学之所以多无补者，其外籀（演绎）非不为也，为之又未尝不如法也，第其所本者，大抵心成之说。”（《穆勒名学》部乙按语）“何尝取其公例，而一考其所推概者之诚妄乎？”（同上，部乙按语）因此，讲起来似乎很有道理，实际上脱离现实，迷信古人，推论过程即使不错，但前提完全错了。前提既然错了，虽然演绎过程正确，那也是毫无用处的。所以如此，原因仍在于前提不是来自实际经验的综合，而是主观臆造的，“无他，其例之立，根于臆造，而非实测之所会通故也。”（同上）

与康有为等人欣赏陆九渊、王阳明不同，严复用从西方学来的经验论，着重批判了以陆王心学为代表的中国“旧学”的先验论。严复在《穆勒名学》中一再提到洛克的唯物主义经验论，赞同洛克的唯物主义的“白板”说（心如一块白板，经验如同印在上面

的彩色），指出，“良知良能诸说，皆洛克、穆勒之所屏”（部丙按语），认为一切真理都由归纳经验而来，没有甚么“良知”，“公例无往不由内籀，……无所谓良知者矣”（部乙按语）。严复还明确指出：

> “西语阿普黎诃黎（a priori，即先验的），凡不察事实，执因言果，先以一说以概余论者，皆名此种。若以中学言之，则古书成训，十九皆然。而宋代以后，陆王二氏心成之说尤多。”（《穆勒名学》部乙插语）
>
> “夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可知天下，而天下事与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。”（《救亡决论》）

严复对陆王心学的批判，从哲学方法上，把西方资产阶级的唯物主义经验论，即“西学”，与中国的唯心主义先验论，即“中学”，对立了起来。这就比康有为、谭嗣同等人对西方自然科学的认识，要深刻得多。它表现了中国新兴资产阶级在认识论上的进步倾向。

严复从重视科学方法反对先验论出发，不赞同宗教和唯心主义本体论的观点。他把“学”（科学）与“教”（宗教）对立起来，认为“大抵中外古今言理者不出二家，一出于教，一出于学”（《天演论》卷下论十六按语），他站在科学方面，指责宗教以神学为害科学，说：“甚矣教宗之说之害学术也……，莫谬于先神理之学而以物理之学为终。”（《原富》戊篇按语）并从逻辑上指出，现实世界的一切事物都是相“对待”而存在的，佛教宗教哲学“以‘真如’为无对矣”，基督教也“以上帝为无对矣”，宗教以精神、上帝为世界最后的独一无二的本体，“顾其说推之至尽，未有不相违反者。”（《穆勒名学》部甲按语）即一定要自相矛盾。因此各种宗教哲学

的这种独一无二的世界本体，实际上是不可思议的。所谓不可思议，不是肯定有这种不可思议的本体，而是指各种宗教、哲学讲的这种本体，是不可认识的。严复说：

"是以不二法门，文字言语道断，而为不可思议者也。"

"问上帝有无，实问宇宙第一原因，……虽不设，可也。"（《穆勒名学》部甲按语）

严复认为，这种世界的本体是不可认识的，不必去讲求这种"心性之学"，这种学问没有实用，"不必亟求其通"，因"无从学，即学之，即于人事殆无涉也。"（同上）所以不要去研究探讨。

在严复看来，万物本体不可知，"可知者止于感觉"（同上）。尽管严复承认自然规律有其普遍必然性质（"不同地而皆然，不同时而皆合"），认识、科学赖此才能成立。但这只是感觉现象的所谓"对待之域"，"对待为心知止境"，这就是认识的有限范围。"人之知识，止于意验相符。"（《天演论》卷下论九按语）只能在感觉给予的范围之内，意识与经验相符合。严复认为外物是认识的原因，我的认识是外物作用的结果，"必有外因，始生内果"（同上），"盖我虽意立，而物为意因，不即因而言果，则其意必不诚"（《穆勒名学》部甲按语）。严复一方面承认有外因才能生内果，但同时又认为离开果（我）也就谈不上什么因（物），即使有这种独立于我之外的物，也是不可知的，等于没有一样。"我而外无物也，非无物也，虽有而无异于无也。"（同上）于是，只有"我"、"我思"才是惟一无可怀疑的，"是实非幻者，惟意而已"（同上）。严复把笛卡儿的"我思故我在"与孟子的"万物皆备于我"混同地提了出来，终于由不可知论走到主观唯心主义。严复和他的西方资产阶级老师们斯宾塞、约翰·穆勒等人一样，由认为超出感觉之外是不可思议，不可认识，最后归宿到休谟主义的怀疑论和贝克莱

主义的主观唯心论的混合物之中去了。

第四节　所谓“以自由为体”的资产阶级社会政治思想

严复翻译《天演论》，介绍“物竞天择”思想，翻译《穆勒名学》，介绍逻辑科学特别是归纳法，以及翻译介绍《原富》《法意》等等资本主义经济、政治基本理论，都是为了要说明西方资本主义的“强盛”，并不在于“船坚炮利”之类“形下之迹”，也不在于“善会计”“善机巧”之类的注重功利事务，真正的关键在“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”（《论世变之亟》）。也就是说，“黜伪而崇真”的自然科学方法和“屈私以为公”的民主政治制度，才是西方资本主义国家的根本。他在《天演论》的译序中批判“有一二巨子，讪然谓彼之所精，不外象数形下之末”，是“逞臆为谈，不咨其实”。

这是针对洋务派“中学为体，西学为用”而发的。所谓“中体西用”以及严复对它的尖锐批判，在上章中已有所说明。作为资产阶级启蒙思想家，严复对反动派的各种理论都进行了批判，除了批判洋务派之外，严复还特地挑选开宋明理学的先声的韩愈作为典型，进行了勇猛的批判。他再一次把韩愈代表的封建主义的社会政治思想与资本主义的社会政治思想进行尖锐的对照。韩愈说：“君者，出令者也，臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻丝……事其上者也，……民不出粟米麻丝……以事其上，则诛。”（《原道》）在韩愈看来，是“圣人”给老百姓“为之君”“为之师”，历史是“圣人”创造的。老百姓必须老老实实地供养剥削阶级，否则就得杀头。但严复认为：“君也、臣也、刑也、兵也，皆

缘卫民之事而后有也。"(《辟韩》)因为人民中间有各种纠纷欺夺祸害，自己又忙于"耕织工贾"，所以才设立"君"、"臣"等等来保护自己，所以"君臣"是出于一种历史上的不得已。"惟其不得已，故不足以为道之原。"(同上)由此可见，封建专制统治，不是应该如此或必然如此的规律，并不是如韩愈讲的天经地义的"道"。韩愈主张的君主专制，不过是些窃国大盗罢了。"国谁窃？转相窃之于民而已。""斯民也，固斯天下之真主也"。严复认为，这才是西方资本主义社会政治的命脉："是故西洋之言治者曰，国者斯民之公产也，王侯将相者，通国之公仆隶也。"(同上)

但是，在严复看来，"民主"还不是西方资本主义的根本。"民主"不过是"自由"在政治上的一种表现，"自由"是"体"，"民主"是"用"。"自由"才是资本主义的实质，严复认为，这正是中国"圣人"所最为害怕和反对的。他说：

> "夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具赋界，得自由者，乃为全受，故人人各得自由，国国各得自由……，而其刑禁章条，要皆为此设耳。"(《论世变之亟》)

与张之洞的"中体西用"说不同，严复把资本主义的所谓个人自由、自由竞争，以个人为社会单位，等等，看作资本主义的本质，是"体"，并从政治、经济以及所谓"物竞天择"的生存竞争进行了论证。指出，民主政治也只是"自由"的产物。严复高呼："民之自由，天之所界也"。(《辟韩》)他搬来了西方资产阶级的"天赋人权"说来与中国的封建"旧学"相对抗，他把"中国历古圣贤之所深畏"的个人自由，认为是天所赋予的，有意与封建"圣贤"大唱反调，表现了积极反叛"旧学"的进步精神。但严复不可能懂得，资本主义社会的自由只是资产阶级剥削者的自由。无论是严复

强调的“自由”，谭嗣同强调的“平等”，康有为强调的“博爱”，都只是资产阶级的口号。尽管在反封建主义方面在历史上发生过一定的积极作用，但实质上是以一种剥削代替另一种剥削。“自由”、“民主”都是为经济基础服务的上层建筑，属于政治这个范畴，具有严格的阶级内容和阶级性质的，根本不存在严复那种抽象的“自由”和“民主”。

严复在改良派中较早提出了“自由”“民主”等资产阶级观念。他的《辟韩》是谭嗣同《仁学》的前驱，他的《原强》是梁启超在《时务报》以及《清议报》时期许多论文的先导。严复在理论观点上比改良派许多人要深刻。但是，在现实政治主张上，却比康有为、谭嗣同要保守。他尽管在《辟韩》论文中反对君主专制，但同时认为，“然则及今而弃吾君臣可乎？曰是大不可”，又坚决反对立即实行资产阶级民主政治。他认为，根本问题在于进行教育，只有人民群众能够自治，然后才可能实行资本主义的民主政治，国家也才会繁荣富强。

因此，严复提出“鼓民力”、“开民智”、“新民德”三项为变法改革的根本。尽管在这三项之下，也有某些政治内容，如“设议院于京师，而天下郡县各举其守宰”（《原强》），但总的观点和方案是，强调制度由教育决定，变法改革首先在于对人民进行资产阶级教育。他说：

> “生民之大要三，而强弱存亡莫不视此。一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。是以西洋观化学治之家，莫不以民力民智民德三者断民种之高下。……至于发政施令之间，要其所归，皆以其民之力智德三者为准的。”（《原强》）

严复这种观点是与他的“物竞天择”的生物学的社会观点，

与他的所谓“以自由为体”的资产阶级个人主义的社会观点，密切联系的。将政治民主归结为个人自由，把社会进化归结为人之自强，从而也就把尖锐的政治斗争归结为一般的教育任务。严复是资产阶级改良派反动的“教育救国论”的最早的倡导者。他把所谓“愈愚”当作拯救中国的“要道”。

由于持有这种观点，严复在政治上便越来越保守，越来越反动。他在《原强》等论文写后一、二年，在戊戌变法走向高潮时，便表现出倒退。他嫌康有为、梁启超太急进了，他反对“减君权，兴议院”，认为“君权之轻重，与民智之深浅成正比例……以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民并主之美治，实大乱之道也。”（《中俄交谊论》）随着改良派的彻底失败，严复更加向封建主义屈膝投降。当资产阶级革命派在《民报》大登华盛顿、卢梭这些西方资产阶级代表人物照片以示推崇并大力介绍资产阶级革命思想时，这位最早在中国宣传介绍西方资产阶级理论思想的“新学”“西学”的著名代表，却大唱其反动倒退的调子了。严复在1902年发表《论教育书》，强调只有“教育”才是当务之急，而“革命”“民权”则是“吾国前途之害”。1903年，他出版斯宾塞的反动著作《群学肄言》时，便说：“窃以为其书实兼《大学》、《中庸》精义，……于近世新旧两家学者，尤为对病之药。”（译余赘语）企图用进入帝国主义时代的斯宾塞的反动社会学与中国封建主义的儒家学说调和结合起来，以反对资产阶级革命派的新学。接着他又翻译出版了甄克思的《社会通诠》，反对资产阶级民族民主革命，遭到了资产阶级革命派代表章炳麟的驳斥。但是严复坚持反动立场，在政治上日益堕落，辛亥革命后，他支持了袁世凯称帝的反革命复辟活动。领头充当所谓“孔教公会”的发起人。1914年他发表《民约平议》，攻击卢梭的“天赋人权”思想，说什么“今

吾国人之所急者，非自由也，而在人人减损自由”，简直与以前变了一个样。严复甚至认为，“往往一众之专横，其危险压制更胜于独夫”。表现了他对封建专制制度的万分留恋。这便是他赞成袁世凯复辟的政治上堕落的思想基础。以后，他更越来越赞扬和推崇“孔子之书”、“孔孟之道”。他不断地说：“中国目前危难，全由人心之非，而异一线命根，仍是数千年来先王教化之泽。”（《与熊纯如书札》，《学衡》第13期，转引自《严几道年谱》）“觉彼族（指西方资本主义民族）三百年之进化，只做到利己杀人寡廉鲜耻八个字，回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。”（同上）“窃尝客观哲理，以为时久无弊，尚是孔子之书。”（同上）严复已经背弃了他早年曾热情相信过、宣传介绍过的资本主义的科学、政治、文化等等“新学”“西学”，甚至后悔他当年翻译《天演论》，而完全投身到封建主义的怀抱中去了。

毛泽东同志说：“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。可是，因为中国资产阶级的无力和世界已经进到帝国主义时代，这种资产阶级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。旧的资产阶级民主主义文化，在帝国主义时代，已经腐化，已经无力了，它的失败是必然的。”（《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991年版，第697页）作为“新学”——旧的资产阶级意识形态在中国的著名的宣传家和代表者的严复，正是按照这一条历史的规律，从先进走向它的反面的。

严复介绍了一些西方资本主义的思想学说，与中国封建主

义进行了几个回合的斗争，但很快就被帝国主义与封建主义的反动同盟所打败了，完全偃旗息鼓，而且自己也变成了封建主义复古思想的俘虏，由一个“新学”的宣传家变成了“旧学”的拥护者。严复的悲剧宣告了中国资产阶级的所谓“新学”“西学”的彻底破产。

第 七 章

康有为的庸俗进化论和“大同”思想

康有为(1858—1927),名祖诒,号长素,广东南海人。出身官僚地主家庭,早年受过严格的封建传统教育,后接触了西方资本主义文化,认识到中国封建社会的落后。中法战争的失败,更给他以强烈刺激。康有为由对传统的封建学术、思想发生怀疑,苦闷彷徨,逐渐转到“讲求西学”,接受和宣传资产阶级思想。康有为叙述自己思想的这一转变时说:

“四库要书大义,略知其概,以日埋故纸堆中,汩其灵明,……究复何用?

“于是舍弃考据帖括之学,……以经营天下为志……既而得……西书数种览之,薄游香港,……乃知西人治国有法度,不得以古旧之夷狄视之,渐收西学之书,为讲西学之基矣。”(《康南海自编年谱》)

康有为的思想转变的经历,说明了当时由封建文化转向西方资本主义文化的一般知识分子经历的过程。康有为这一派人,如上节所说明,大都是封建地主阶级中要求进步的士大夫知识分子。他们代表着由地主、官僚转化而来的那部分资产阶级的利益,要求在和封建制度妥协的条件下,进行一些资产阶级的改

革。他们与当时要求打倒清王朝、推翻封建制度的资产阶级革命派不同。他们一方面感到传统的封建文化已经不顶用了，积极学习西方的近代自然科学知识和社会政治制度及思想，要求用来在中国进行改革。另一方面，由于他们长期沉浸在封建主义的意识形态中，不能摆脱旧传统的严重束缚，他们又非常留恋封建社会的老一套。在思想中总是企图把这两个方面折中调和，牵强附会地联系起来，造成了一种新旧并陈，半生不熟的状貌。

康有为写有大量著作，他早期著作中的《大同书》、《新学伪经考》、《孔子改制考》和《戊戌奏稿》，当时影响很大。《大同书》初稿写得较早，虽始终没有公开发表（康晚年发表一小部分，死后才全部出版），但该书基本思想和内容早已在梁启超以及谭嗣同等人中传播流行。它表达了康有为对整个社会、历史的看法和理想，是康有为思想中最重要的部分。《新学伪经考》和《孔子改制考》两部书发表在戊戌变法前，都是为变法维新作舆论准备的。这两部书表面上是"纯"学术著作，但震动了当时封建社会的思想界，梁启超夸张地把它们比之为"大飓风"、"火山大喷火"。《新学伪经考》讲的是，当时地主知识分子日夜诵读，视之为神圣不可侵犯的"圣经贤传"，很大一部分（即长期占据主要地位的古文经）是刘歆帮助王莽篡位伪造出来的。王莽的国号叫"新"，所以这些神圣经典原来不过是"新学伪经"而已。《孔子改制考》讲的是，另一部分真正可靠的经典（即今文经）则是孔子个人故意假托古代提出来改革制度的政治主张，"六经"都是孔子"托古改制"的著作。这样一来，一部分封建经典被当作伪造，应该废弃；另一部分则叫人托古改制。因此康有为托古改制、变法维新就是在封建经典中有充分根据的了。康有为写这些"学术"著作，有着极明显的政治目的，是完全为他的政治活动服务的。《戊戌奏

稿》收纳了他的几次上书和奏折，这是代表整个改良派提出的一系列具体的政治、经济、文化等纲领、政策。

第一节　“博爱”哲学

康有为以“元”为世界的本体，用它表示世界（自然界）的根本、本质和起源。康有为在许多地方说，天地万物从“元”生出：“天地之始，易所谓乾元统天者也。天地阴阳四时鬼神，皆元之分转变化，万物资始也。”（《礼运注》）“孔子之道运本于元，以统天地，故谓为万物本。”（《春秋董氏学》）

“元”究竟是甚么呢？“元”是物质还是精神？康有为是主张今文学的，“元”这个基本概念就是取自著名的今文学家董仲舒的著作。但是，康有为却大体遵循了元气自然论的路线，把它解说为“气”。他引何休的话说：

> “元者，气也。无形以起，有形以分，起造天地，天地之始也。”（《春秋董氏学》）

又说：

> “易称大哉乾元乃统天，天地之本，皆运于气。列子谓天地空中之细物。素问谓天为大气举之。何休谓元者气也。易纬谓太初为气之始……”（《春秋董氏学》）

“气”在中国古代哲学中，一向是作为物质来了解的。“理”、“气”先后之争，是宋代以来气本体论与理本体论的主要论争之一。康有为对此表示了这样的态度：

> “凡物皆始于气。既有气，然后有理。生人生物者，气也。”“朱子以理在气之前，其说非。”（《万木草堂口说》）

在所谓“无极”“太极”的传统论辩中，康有为也同样采取了

上述否定"理在气先"的态度，他否定"无极"的存在，反对"无极生太极"、"无中生有"等唯心主义观点。他说："太极以前，无得而言"，"既知无无，则专以生有为存存。"(《康有为自编年谱》)在象数问题上也如此。他说："物生而有象，象而后有滋，滋而后有数。"(《春秋董氏学》)认为"象"、"数"来源于物。元气产生万物，万物产生象数。而不是相反，如唯心主义象数论所认为的那样。

凡此种种都可以看出，康有为在自然观上继承了中国古代元气论的哲学的路线，用"元气"作为本体来说明天地万物的产生和发展。但是，康有为与当时许多先进人物一样，他接受了西方资本主义社会的自然科学知识，并用来改造中国古代的元气自然论和元气本体论，把他所理解的近代自然科学如声、光、电、化学等科学知识与中国传统哲学的古老观念生硬、机械地混杂在一起，构成了一种中西杂凑、新旧错综、非常粗陋、幼稚和不成熟的哲学体系。康有为等人把物理学、化学的物质概念，如"电"、"元素"、"以太"等等，作为"气"的内容。近代科学知识使他们知道，以前看来是奇异神秘的声、光、电和虚空等等，都不过是物质存在的种种形式。天地万物的本源，是电、元素、以太、气……等物质的实在。中国古代元气论的传统和西方近代自然科学知识，是构成康有为等人哲学自然观的唯物主义倾向的两个重要因素。

康有为所了解的物质，具有着机械运动的特点。他们用当时力学的机械物理运动解释事物的变化规律，用来说明古代哲学中的"阴阳"、"道"等基本范畴。康有为说：

> "夫一阴一阳之谓道……，太始之气，皆本于热，有热则生，反热则冷，冷则死。有热则有力，有动重力则强，反动为静，静动力则弱。……热也，动也，光白也，吸也，离也，拒也，

皆阳也。冷也，静也，暗黑也，无拒力而被吸也，皆阴也。”（《诸天讲》）“有觉知，则有吸摄，磁石犹然，何况于人，不忍者，吸摄之力也。”（《大同书》）

康有为等人在这种物质机械运动的基础上，尽力描绘了一幅无始无终，无限广大，“无量数不可思议”的宇宙图画。地球、人类以及一向为康有为崇拜的孔子、释迦等宗教教主，也都不过其中极为渺小的微尘一粟。所以，“古言天地相配大谬”，“以占验为凶灾固大谬”，“诸教主生于此微尘地球上称等，不过比众生蠢蠢稍有智慧耳，诸教主亦一生物，智慧即有限”，“古教主生在古昔，未有精镜（指望远镜），谈天无有不误”，（均见《诸天讲》）[①] 等等。康有为这种自然观已经突破了古代元气论的范围，在近代自然科学的影响下，具有了机械唯物主义的倾向。尽管这种倾向把什么佛教的“三十三天”与近代天文科学，把阴阳与吸力拒力，把人的意识与什么“吸摄”等等七拼八凑地混杂在一起，显得不伦不类，但在封建主义意识形态中，却代表着一种向西方寻找真理的富有朝气的资产阶级思想倾向。

机械唯物主义不能正确解释精神现象的性质。康有为在这个问题上重复了某些古代元气论者的错误。本来，在古代元气论中，曾有认为人的意识、精神、乃至鬼神都是气的存在现象。例如张载说：“鬼神者，二气之良能也。”（《太和篇》）“气日反而游散。至谓之神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。”（《动物篇》）精神甚至鬼神都被看作是物质（气）的运动（伸屈）。康有为也承继了这种观点，并加上些近代科学的附会。这样就把古代元气论中包含着的理论缺陷，进一步突出出来。康有为把精神、意识与物质的

① 《诸天讲》成书与出版均很晚，但其中这些思想是早期就具有了的。

"电"等同起来。在他看来，这两个东西十分相似，都是那么变化莫测，神奇灵通，都是那么"无远弗届"，贯通一切，在对"电"的神奇的膜拜中，他们认为找到了对精神、意识最恰当的解释：电就是精神，精神就是电！这两者基本上是一种东西。康有为说：

"不忍人之心，仁也，电也，以太也。"(《大同书》)"神者，有知之电也……无物无电，无物无神。神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。"(同上)"魄者，脑气之白团及腰之白肋如块者。周身之脑气筋专司运动，微有知觉强厉不化者，知气也、灵魂也、略同电气，物皆有之。"(《礼运注》)

既然精神、灵魂都如同物质的"电"，那它们就可以离开身体而独立存在。从这里康有为不但导致二元论的结论，而且把精神抬到物质之上。因为，精神、意识作为这种神奇的"电"，就比一般物质要高级和尊贵。康有为不但一本正经地谈论所谓不要肉体的"仙佛之学"，而且在他们的整个哲学思想中，也是突出地强调心知，夸张精神的作用，贬低物质的地位。并且把物质赋予道德的属性，物质的电竟变成了道德的"仁"和"爱"！康有为强调人的所谓"不忍"之心是所谓"爱"，即"爱"的意识，也可以叫做"仁"。如"电"一样，它能够沟通万物，使人我一体。因此，只要发挥人心的这种精神力量，就可以拯救世界。康有为要用"爱"来作为宇宙万物的本体。他的学生梁启超说：

"先生之哲学，博爱派哲学也，先生之论理，以'仁'字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以出，家国之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，苟无爱力，则乾坤应时而灭矣。……故先生之论政论学，皆发于不忍人之心。人人有不忍人之心，则其救国救天下也，故已而不能自已……，

其哲学之大本，盖在于是。”（《康南海传》）

康有为在戊戌变法后更大肆鼓吹这种“爱”的哲学：

“……盖仁与知皆吾性之德，……物我一体无彼此之界……，物即己而己即物，天即人而人即天，凡我知之所及即我仁之所及……。”（《中庸注》）“一切仁政，皆从不忍之心生，为一切根一切源，……至于太平大同，皆从此出。”（《孟子微》）

总之，“不忍人之心”就是“爱”，就是“仁”，就是“知”，也就是“电”，精神和物质、主观意识和客观世界是可以合二而一的同样的东西。这是鼓吹“仁”“不忍人之心”的孔孟之道的近代资产阶级的改装。

这样的哲学思想之所以产生，除了把意识、精神错误地等同于物质这个认识论的原因外，更重要的是阶级的根源。康有为等人是资产阶级改良派，他们害怕和反对革命，十分轻视人民群众，他们是“天才论”的忠实信徒，自认为是拯救世界的“圣人”，因之表现在哲学上就是尽量夸大精神、心知的作用，认为凭借意识自身便可改变世界。康有为的“博爱”，不过是承继孔子以来封建哲学关于“仁”的理论，加上一层资产阶级人道主义的色彩罢了。恩格斯在批判费尔巴哈倡导“爱”时说：

“在费尔巴哈那里，爱随时随地都是一个创造奇迹的神，可以帮助克服实际生活中的一切困难，——而且这是在一个分裂为利益直接对立的阶级的社会里。这样一来，他的哲学中的最后一点革命性也消失了，留下的只是一个老调子：彼此相爱吧！不分性别、不分等级地互相拥抱吧……。”（《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，人民出版社1995年版，第240页）

毛泽东同志说："世上决没有无缘无故的爱"，爱是有阶级性的，"自从人类分化成为阶级以后，就没有过这种统一的爱"。（《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1991年版，第871页）地主不会爱农民，农民也决不爱地主，"贾府的焦大，也决不爱林妹妹的"（鲁迅）。在阶级社会中，根本不可能实行这种所谓超阶级的"博爱"，康有为的"仁"的哲学，与其西方资产阶级祖师爷一样，其本质都只是剥削阶级欺骗人民的一种幌子。康有为在戊戌变法后拚命给《论语》《孟子》作注解，阐发、宣扬这种反动的爱的哲学，企图以此来对抗资产阶级民主革命。

第二节　"公羊三世"说的庸俗进化论

康有为的改良主义政治路线的直接理论基础，是所谓"公羊三世"说。"公羊三世"说来自古代儒家今文经主要典籍《春秋公羊传》。它认为孔子著作《春秋》，在简略的文句中包含着深奥的道理。其中有所谓孔子"所见世"、"所闻世"、"所传闻世"三种不同发展的时代。中国近代一些思想家曾把它解释为历史进化，康有为也是这样。他利用《公羊传》中这些说法，与《礼运》所讲的"大同"、"小康"密切联系起来，大加发挥，说"公羊三世"乃是孔子制定的三个循序渐进的历史阶段：即由"据乱世"进到"升平世"（"小康"），再由"升平世"进到"太平世"（"大同"），这就是孔子在《春秋》中所讲的极其重要的"微言大义"。康有为说："三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世托据乱，所闻世托升平，所见世托太平。据乱者，文教未明也。升平者，渐有文教，小康也。太平者，大同之……文教全备也。……此为春秋第一要

义。”(《春秋董氏学》)“春秋始于文王，终于尧舜，盖据乱之治为文王，太平之治为尧舜，孔子之圣意改制之大义，此《公羊》所传，微言之第一义也。”(《孔子改制考》)康有为讲的“三世”经常前后出入，甚至自相矛盾，但基本上是在封建经典的幌子下，传播一系列西方资产阶级观点。

首先是强调变化、发展。当时封建主义反动派是反对这种观点的，他们坚持“天不变，道亦不变”的形而上学，无论是顽固派或是洋务派都如此。顽固派抵制一切变化改革，洋务派则主张“中学为体，西学为用。”改良派与之不同。康有为说：

> “盖变者，天道也。天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久。火山流金，沧海成田，历阳成湖，地以善变而能久。人自童幼而壮老，形体颜色气貌，无一不变，无刻不变。”(《进呈俄罗斯大彼得变政记序》)
>
> “夫物新则壮，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”。“守旧不可，必当变法。”“能变则全，不变则亡。”(《上清帝第六书》)

梁启超在《时务报》上更大肆鼓吹“变”是不可抗拒的普遍规律。他说：“法何以必变？凡在天地之间者，莫不变。……故夫变者古今之公理也。”“上下千岁，无时不变，无事不变。”(《变法通议》)从自然界到人类历史，无一例外。不管愿意不愿意，“变亦变，不变亦变”。(同上)就看是采取主动还是被动了。“变”的结果就是旧去新来，历史进化。梁启超尽量宣传他老师的这一观点，把社会历史的变化发展分为所谓“多君为政之世”(据乱)、“一君为政之世”(升平)、“民为政之世”(太平)，后二者又分为“君主之世”、“君民共主之世”和“有总统之世”、“无总统之世”，认为这是人类社会必由之路，中国也不能例外。他说：“盖地球之运，将入太平，

固非泰西(西方)之所得专,亦非震旦(中国)之所得避,吾知不及百年,将举五洲而悉唯民之从,而吾中国亦未必能独立而不变。"(《论君政民政相嬗之理》)

其次,是在"公羊三世"的说法下,传播宣扬了资产阶级的政治民主、男女平等、独立自主等思想。例如,康有为在解释《春秋》中孔子的"微言大义"时说:

"国之所立,以为民也。国事不能无人理之,乃立君焉。故民为本而君为末,此孔子第一大义,一部《春秋》皆从此发。"(《春秋笔削大义微言考》①)

"当中古乱世,女弱,当有男子为依……此为据乱之法,若太平世则人之自立,两两相交,如国际然……。""升平太平世,女学渐昌,女权渐出,人人自立,不复待人,则各自亲订姻好。"(同上)

康有为就这样在封建主义"公羊三世""托古改制"的陈旧框架里,暗中运进了一大堆西方资产阶级的内容和观念,从历史进化到立宪民主,从婚姻自主到个人独立。康有为认为,"六经中之尧舜文王皆孔子民主君主之所寄托",硬把封建主义的守护神说成是资产阶级改良派;把"述而不作"的奴隶主守旧思想家说成是"托古改制"的资产阶级进步思想家。康有为在高抬孔子的神像时,却又暗中对孔子作了修正和背叛。康有为说,孔子所以托古改制,是由于"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》)这说的正是他自己。他要宣传资产阶级的东西,又怕惹"祸",于是便抬出孔子作为旗帜。口口声声是圣人、孔子,实际搬进来的是资本主义。这种偷梁换柱的活

① 此书初稿是早期写的。戊戌变法失败后出版的是第二稿。

动，当然引起封建主义反动派极大的愤怒。他们痛斥康有为说："伪六籍，灭圣经也。托改制，乱成宪也。倡平等，堕纲常也。伸民权，无君上也。孔子纪年（康有为当时提倡用孔子纪年，如同西方用耶稣纪年那样），欲人不知本朝也……。"（《翼教丛编序》）

封建主义反动派的这种愤慨斥责中，可以说明康有为上述思想的确背离了封建的名教传统，击中了他们的痛处。因而引起他们的敌视。

但是，康有为"公羊三世"说，是一种庸俗进化论。庸俗进化论的特征，就是否认发展进化中的飞跃和革命。它实质上仍然是一种对抗辩证法的形而上学。康有为、梁启超强调的"变"，只是一种量变，是一种所谓"非能骤至"只能"可积渐至"的改良。只能"循序而行"，"不能躐等"。"据乱"必须经过"升平"才能进到"太平"，"君主"必须经过"君民共主"即君主立宪，才能进到民主，"三世不能飞越"。如果想从君主专制一下就跃进到民主共和，那就错误了，是"不中乎法，故孔子不取"（《春秋董氏学》）。以后，康有为更把"三世"中的每一世又划为"小三世"，"小三世"中还可以有更小的三世，"展转三重可至无量数，以待世运之变而为进化之法"（《中庸注》）。这种"进化之法"不是别的，只能是点点滴滴的改良。可见，康有为的"公羊三世"说固然一方面宣传了进化、发展，但同时又反对革命的飞跃、革命的发展。这样，在革命形势已经出现的条件下，它就必然暴露出对抗革命、反辩证法的形而上学的本质，由否认飞跃到根本否认发展和进化，成为社会进步的绊脚石。

在1898年变法运动以前，康有为曾认为中国应该由所谓"据乱世"进化到所谓"升平世"，或者由"升平世"开始要进到"太平世"，但到晚年却说中国还不曾脱离"据乱世"的阶段，因而只

能由"据乱世"中的小"据乱世"进到小"升平世"，所以连君主立宪也太激进了。如果说，在前期，康有为这种庸俗进化论还有与封建主义的形而上学相论争的作用的话，那么，在后期，这种作用就完全丧失，成了群众要求革命的反动束缚，而理论上，早已和封建主义形而上学合流一致了。西方的庸俗进化论是为反马克思主义服务的。康有为在中国提倡的庸俗进化论，也为以后资产阶级所坚持，用来反对无产阶级和马克思列宁主义的唯物辩证法。

如前所说，康有为的庸俗进化论的另一个特点，是打着"孔圣人"的招牌，竭力抬高"孔圣人"的地位，把他尊之为相当于耶稣、释迦式的教主，要封建统治阶级的"圣人"来宣传资本主义的教义。他解释孔子说的"民可使由之，不可使知之"的愚民哲学，硬把这句话标点为"民可，使由之；不可，使知之"。解释孔子说的"天下有道，则庶人不议"，硬说据古本，孔子原话应该是"天下有道，则庶人议"。"不"字是后来误混进正文里去的，把孔子根本不可能有的资产阶级的进化观点以及民主、自由等社会政治观点，硬加在他身上，说是甚么"微言大义"，这完全是反历史的信口开河。当欧洲资产阶级还不够强大，又要对中世纪的旧制度要求有所改革时，马克思指出："他们战战兢兢地请出亡灵来为他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新的一幕。"（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第585页）当时的中国资产阶级比欧洲的新兴的资产阶级更软弱，胆子也更小。因此他们用的这种方法也更为突出。

洪秀全在现实斗争中，把矛头指向整个封建地主统治阶级，在思想领域内，相应地把矛头指向这个反动阶级的精神偶像

——孔子。康有为等改良派在现实斗争中，依靠封建皇帝和上层官员，不敢触动封建地主阶级任何根本利益。在思想领域内，就企图在孔子这个封建"圣人"的招牌下，运进他的资产阶级的思想。洪秀全和康有为对孔子截然相反的两种态度，表现了农民阶级与地主资产阶级，革命斗争的路线与改良主义的路线的根本对立。

第三节　空想社会主义的"大同"思想

资产阶级人性论是康有为哲学思想的重要组成部分，它是康有为"大同"思想的理论基础。

康有为说："万物之生皆本于元气。人于元气中，但动物之一种耳。"(《大同书》)人是自然的产物，动物的一种，因之，人的本性就是饮食男女的自然性。社会、历史和道德都是建筑在这个基础之上的。康有为客观上承继了古代王夫之、戴震等人"天理即在人欲中"的传统，继续反对强调"义理之性"的程朱唯心主义哲学，否认有甚么天生的道德本性。但康有为毕竟是近代思想家，他这些观点比戴震等人要远为明确尖锐，具有了典型的资产阶级的性质。康有为说："人生而有欲，天之性也！……生人之乐趣，人情之愿欲者何？口之欲美饮食也，居之欲美宫室也，身之欲美衣服也……"(《大同书》)这就是说，满足身心情欲需要，是人的所谓"本性"。因为，人与外物接触时，"适宜者受之，不适宜者拒之。故夫人道只有宜不宜。不宜者，苦也。宜之又宜者，乐也。"(《大同书》)从而，所谓社会的"人道"原则，归根到底，就不过是"去苦求乐"罢了。"故夫人道者，依人以为道。依人之道，苦乐而已。为人谋者，去苦以求乐而已，无他道矣。普天之下，有生之徒，

皆以求乐免苦而已，无他道矣。"(同上)康有为认为，历史进化也建筑在这个"去苦求乐"的基础之上，是所谓"免苦求乐"的"人性"，推动着历史的进化。康有为说：

> "当生民之初，以饥为苦，则求草木之实、鸟兽之肉以果腹焉，不得肉食则忧，得而食之饱之饫之，则乐。以风雨雾露之犯肌体为苦，则披草树，织麻葛以蔽体焉，不得则忧，得而服之，则乐。以虫蛇猛兽为苦，则橧巢土窟以避之，不得则忧，得而居之则乐。……食则为之烹饪、炮炙、调和，则益乐，服则为之衣丝、加采……，则益乐。居则为之堂室、楼阁、园囿……，则益乐。"(《大同书》)

历史进化的事实被康有为解说为这样一部"免苦求乐"的过程，"日益思为求乐免苦之计，是为进化"(同上)。从而，历史进化的极致，康有为在"公羊三世"说所悬设的"太平(大同)世"，也就是满足"免苦求乐"的"人性"要求的最高理想了。正是以这种资产阶级自然人性论为依据，康有为空想了一幅"大同"世界的画图。在最初名为"人类公理"后来改叫《大同书》的著作中，相当详尽地提出了这个空想社会的图景。

康有为描绘说，在这个理想的"大同"世界里，经济上已不是当时农业手工业小生产，而是近代工农业机器大生产。因此，生产极其发达，产品异常丰富，能够充分满足人们的消费需要。衣食住行非常美满。居室则"珠玑金碧，光采陆离"。行路则"飞屋飞船"，"舟皆电运"。饮食则"以备养生""而人益寿"。总之，"太平世之生人不知抽剥追敲之苦，只有领得工金，为歌舞游玩之乐"。

在"大同"世界中，财产属于公有。"凡农工商之业，必归之公。""举天下之田地皆为公有。""凡百工大小之制造厂、铁道、轮

船皆归焉，不许有独人之私产。”(《大同书》)生产、分配都是有计划的。人人都得劳动，“禁懒惰”是“大同”世界首要的公共法规。“民生有勤，勤则不匮，此大同之公理”，否则“百事隳败，机器生锈，文明尽失，将至退化”，“故不作业不出力之人，公众所恶”(《礼运注》)，“其害最大，故当严禁”(《大同书》)。

康有为空想的“大同”世界，在政治上不是君主立宪，而是民主共和。“太平之世，人人平等，无有臣妾奴隶，无有君主统领，无有教主教皇”，“公政府只有议员”，“议员皆由人民公举”，“大事从多数决之”。没有刑罚，没有军队，甚至没有国家。此外，康有为特别强调，“大同”世界里，“个人自由”、男女平等、没有家庭，儿童由社会抚养教育，科学文化高度发达，奖励创造发明……，如此等等。

康有为是中国近代向西方寻找真理的先进代表人物。他所设想的“大同”世界，在空想社会主义的形式中，表现了他对未来社会的憧憬。康有为在《大同书》第一章所谓“入世界观众苦”中，广泛揭露了封建社会的种种苦难、罪恶、腐败、黑暗。正是在与封建主义相对比的条件下，康有为提出了他的“大同”空想的构图。因此，它在反对封建主义的方面，在历史上具有先进意义。

但是，康有为的“大同”世界是一种完全不可能实现的空想。它所依据的资产阶级人性论，是完全错误的理论。康有为似乎也描述了人类社会由野蛮到文明，由低级到高级的进化发展过程，但是，这种描绘也是极其肤浅和幼稚的。康有为把这些现象概括归结为“免苦求乐”，把“免苦求乐”所谓人类自然本性说成是历史进化的最终动力，更是十分荒谬的。世界上从来没有什么抽象的、一般的“去苦求乐”。在阶级社会中，不同的阶级有不同的利益和要求，剥削阶级的“去苦求乐”恰恰是建筑在剥削压迫人民，

要求人民"去乐求苦"的基础之上的。例如程朱哲学宣传的存天理去人欲，就正是这一套。在阶级社会以前，人类的生活也是历史具体地建立在一定的社会生产方式之上的。所以，丝毫不是抽象的、超阶级的什么"避苦求乐"的"人性"推动历史进化，而是历史具体的社会实践——生产斗争、阶级斗争、科学实验三大革命运动，才是历史发展、社会进步的真正动力。

康有为竭力抓住人的自然性，讲了许多"人性"、"人道"、"去苦求乐"以及所谓"爱"、"仁"等等，但都完全是一些抽象的并无科学内容的空话。他的这种建筑在抽象的人的自然性的崇拜基础上的空想社会主义，与建筑在社会发展的科学规律上的科学共产主义，是有本质的区别的。

康有为作为资产阶级的思想家哲学家，尽管在《大同书》里讲了一些财产公有，人人劳动的漂亮的空话，仍然掩盖不住他的剥削阶级代言人的本质。不但他所描绘的"大同"理想常有一层资产阶级享乐主义的腐朽色调，而且更重要的是，在现实的关键问题上表现了顽固的反动观点。美妙的远景构图毕竟掩盖不住当前的斗争实际。康有为在《大同书》里否认阶级的存在和阶级的压迫，而且完全抹杀了和回避封建地租剥削这个现实的要害问题。康有为强调"中国绝无阶级"，在《大同书》里把"农民穷苦"与所谓"富人之苦"、"帝王之苦"荒谬地并列在一起，宣称大家都苦。俨然摆出一副超乎任何阶级之上来"普渡众生"的姿态，实际上是否定阶级矛盾和阶级斗争，主张剥削者与被剥削者、地主与农民、资本家与工人、帝王与人民手携手地进入大同世界。

康有为早年写了《大同书》，并以为是自己的最大发明。除了几个亲密学生知道外，他始终不肯公开发表。因为他认为，"大同"理想不是当前所能实现的，那只是"待诸百年之后"的遥远未

来，目前则只能实行最低限度的改良主义。例如，“大同”世界要求比较彻底的资产阶级的民主共和，但目前就只能实行君主立宪。所以，他怕公布出来，反而对改良派自己的政治活动不利。他的一个学生说，他“思大同之治，恐非今日所能骤行，骤行之适足以酿乱，故密其稿不肯以示人”（张伯桢：《南海康先生传》）。他怕“酿”什么“乱”呢？他怕的是广大人民群众真正起来为自身的彻底解放而进行斗争。他怕的是革命。康有为企图通过阶级调和的改良主义和平地走到“大同”。这样一条道路当然是走不通的。它达不到在中国建立资产阶级民主共和国，更达不到实现他所幻想的社会主义大同远景。毛泽东同志说：“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》第4卷，人民出版社1991年版，第1471页）这是对康有为及其“大同”空想最深刻的评价。

第 八 章

谭嗣同的哲学“以太”说和反封建的社会政治思想

谭嗣同(1865- 1898),[①]字复生,号壮飞,湖南浏阳人。出身大官僚地主家庭。青年时期游历南北各省.还远到过新疆、甘肃等地,比较广泛地接触了社会。早年谭嗣同的思想完全束缚在封建主义的传统范围中,曾与顽固派一样,反对过变法主张。以后.他逐渐阅读了一些当时翻译过来的有关自然科学的书籍,思想开始发生转变。使他的思想产生巨大变化的,是1894年中日甲午战争。民族危机使谭嗣同迫切地寻求救亡之道。他认识到当时与日本签订的马关条约使中国“利权兵权制造之权,骎骎乎及于用人行政之权,一以授之敌,无短篱之不撤,有一网而俱尽”,“自古取人之国,无此酷毒者”(《报贝元征》),从而强烈主张进行资本主义的改革,“画此尽变西法之策”,积极地投人了以康有为为首的改良派变法维新的运动。通过与梁启超的认识,谭嗣同知道了康有为的基本哲学思想和社会观点(如“大同”空想、公羊三世说等),对康十分钦佩,自称“私淑弟子”。谭嗣同这时更努力地学习西方的自然科学知识以及基督教义、佛学等等,企图把这些

① 杨廷福:《谭嗣同年谱》。

思想与他多年信奉、熟悉的王夫之的哲学，以及墨子、孟子等等中国传统思想结合溶化起来，以构成一个新的体系。

但是，谭嗣同在甲午战后积极进行的各种改良主义的活动，由于封建统治阶级顽固派的阻挠和反对，不断遭到失败。这使他感到"所愿皆虚"(《北游访学记》)，"世事更无可为"(《上欧阳瓣姜师书》第二十三)，"环顾天下大势，遂无几希之望"(《报唐佛尘书》)。于是更加跑到佛教唯心主义中去求逃避和慰藉，他说："士生今日，除却念佛持咒，又何由遣此黑暗之岁月乎？"(《北游访学记》)谭嗣同的主要哲学著作　《仁学》，就是在这样一种状况中写出来的。在《仁学》中，谭嗣同曾说明他的思想来源，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、王阳明、王船山、黄梨洲之书。"

在谭嗣同开的这个书目中，可以看出，他的思想是一个中外古今的大杂烩。其中包含着各种不同的哲学倾向。张载、王夫之以及西方传来的自然科学等，是《仁学》中唯物主义倾向的思想来源。《孟子》、《庄子》、佛教、陆王等是《仁学》中大量的唯心主义的思想来源。西方的社会学和墨子、黄宗羲等则是《仁学》中比较激进的资产阶级的民主政治观点的思想资料。书目中没有包括长期占据封建意识形态统治地位的二程、朱熹的书以及《四书》中的《大学》《中庸》，因为它们正是《仁学》中激烈抨击的封建礼教、伦理纲常的最为露骨的理论基础。

谭嗣同把中外古今这些思想资料吸取过来，但并没有消化，因此，他的哲学就表现出含混不清、错综杂凑，矛盾百出的状况。

正如梁启超以后所说，康有为、谭嗣同等人当时想"构成一种不中不西即中即西之新学派，已为时代所不容。盖固有之旧思想，既根深蒂固，而外来之新思想，又来源浅汲而易竭，其支绌灭裂，固宜然矣"(《清代学术概论》)。梁启超只是就思想谈思想，实际上"支绌灭裂"的根本的原因在于，处在帝国主义时代的软弱动摇的中国民族资产阶级，特别是改良派，已不可能在哲学思想上有任何完整的创造了。

与康有为有所不同。谭嗣同的思想主要产生在甲午战争后民族危机严重之际，它反映了那个时期的历史色彩，具有比康有为等人要激烈一些的特点，代表着当时改良主义运动中的左翼。

1897 年秋谭嗣同回湖南，与梁启超等人参与倡办"南学会"《湘报》等政治活动，暗中向一批青年知识分子宣传了资产阶级民主、民权甚至反清等革命思想，曾遭到大官僚封建统治阶级的代表张之洞的警告和破坏。1898 年经人保荐，光绪皇帝任命他为"军机章京"(机要秘书工作)，八月到北京，参加了戊戌变法活动。顽固派准备政变的前夕，他要求袁世凯包围颐和园(西太后那拉氏的住地)，袁世凯告密，改良派变法运动被反动派迅速扑灭了。被捕前，有人劝他逃亡日本，他不肯走，遂遭杀害。

第一节　"以太"说的哲学倾向及其内在矛盾

谭嗣同是当时改良派中重要的哲学家。他的哲学理论主要是"以太"说。

谭嗣同多年信奉王夫之的哲学，自称"为学专主船山遗书"(《石菊影庐笔识》)，运用王夫之的元气本体论的哲学观点批判

唯心主义和主张变法维新。他说：

"故道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡。自学者不审，误以道为体，道始迷离徜恍，若一幻物虚悬于空漠无朕之际，而果何物也邪？于人何补，于世何济，得之何益，失之何损邪？……夫苟辨道之不离乎器，则天下之为器亦大矣。器既变，道安得独不变？"(《短书》)

又说："元气絪缊，以运为化生者也。""夫浩然之气，非有异气，即鼻息出入之气，理气此气，血气亦此气，圣贤庸众皆此气"，"夫天地非幻，即声光亦至实。声光虽无体，而以所凭之气为体。"(《石菊影庐笔识》)等等。谭嗣同反对中国封建传统哲学中的种种神秘主义，认为应该把它们一概扫除干净，用科学来代替它们。在这一方面，他与严复批判封建迷信是一致的。他说：

"夫河洛谶不解是何物，要与太极图先天图谶纬五行、与爻辰卦气纳甲纳音、与风角壬遁堪舆星命卜相占验诸神怪之属，同为虚妄而已矣。必如西人将种种虚妄一扫而空，方能臻于精实。"(同上)

与康有为一样，一方面承继着古代朴素唯物主义的传统，同时将向西方学习得来的近代自然科学知识填纳在古代哲学的范畴之中，构成了以"以太"为本体的宇宙观。

"以太"是19世纪后期流行在物理学中的一个概念，指的是一种弥漫宇宙，无所不在，作为光的传播媒介的极细微的物质。谭嗣同从自然科学中借取了这个物质概念，用来解释所有的自然现象社会现象。他说：

"遍法界，虚空界，众生界，有至大至精微，无所不胶粘，不贯洽，不笼络，而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰以太。……法界由是

生，虚空由是立，众生由是出。"(《仁学》，以后引自此书均不再注书名)

谭嗣同用"以太"作为万事万物的最后本原，小至化学元素的构成，大至宇宙世界的联系，都由"以太"所决定。他说：

"夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其他筋肉血脉又若干有奇，所以成是而粘砌是不使散去者，曰惟以太。……与身至相近者莫如地，地则众质点粘砌而成，何以能粘砌？曰惟以太。任剖某质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟以太。至……此一世界之日，统行星与月……恒河沙数成天河之星团互相吸引不散去……曰惟以太。……更小之又小至于无，其中莫不有微生物浮寄于空气之中，曰惟以太。""彼动植之异性，……抑质点之位置与分剂有不同耳。……原质犹有七十三之异，至于原质之原，则一以太而已矣。"

通过对"以太"这种种神奇的描述，实际上是在寻求物质世界的统一性，和初步承认了世界的物质统一性。"以太"在这里替代了古代的"气"，声、光不再以"气"为体，而是以"以太"为体了。世界万物最终都由物质"以太"所构成，物质"以太"是使各种事物所以然的根本原因，从声光热电到吸引力、动植物的性质等等，莫不如此。这显然是在自然科学影响下所产生的思想，只是被谭嗣同在概括中弄得非常简单、抽象，把各种事物存在、运动的种种具体规律，简单抽象地一律归之于"以太"，"以太"就超出了作为纯粹物质的功能而带有神秘的主宰意义。这一开始就给唯心主义留下了很大的地盘。

谭嗣同还肯定了物质存在的永恒性。这也是通过强调物质"以太"的不生不灭来论证的。谭嗣同认为，从表面看来，万事万

物都在不断地成毁生灭中，例如一件陶器失手打碎了，对于陶器来说，是毁灭了。但陶器是由泥土制成的。当制造的时候，对陶器来说是生成，对土来说是毁灭；现在打碎了，对陶器来说是毁，对泥土来说却又是成。所以就物质本身来说，“但有回环，却无成毁”。又例如，全部化学归结起来就不过是分解、合并、调整各种化学元素，并不能消灭一个元素或创造一个元素。这是谭嗣同利用他所了解的当时化学知识（当时还不知道化学元素可以蜕变）来证明事物表面上的生灭存亡成毁分合，实质上物质世界是不生不灭的，化学元素（“原质”）如此，作为“原质之原”的“以太”就更是如此了。所以，谭嗣同一再强调，“一故不生不灭”，“不生不灭仁之体”，都是指物质“以太”是不生不灭的。正是“以太”的这种性质，才使得宇宙世界无始无终永恒存在。他说：“日地未生之前，必仍为日地，无始也。日地既灭之后，必仍为日地，无终也。以以太固无始终也。”

物质世界的所以能不生不灭地存在，是由于“以太”处在一种不停顿不间断的迅速运动、转换的状态中，谭嗣同称之为“微生灭”。他说：

> “不生不灭乌乎出？曰出于微生灭。……乃以太中自有之微生灭也……，旋生旋灭，即灭即生。生与灭相授之际，微之又微，至于无可微；密之又密，至于无可密。夫是以溶化为一，而成乎不生不灭。成乎不生不灭，而所以成之微生灭。”

谭嗣同的说法是很不清楚的，夹杂着许多佛教宗教哲学的内容和词句，但基本倾向是意识到事物的生灭运动，与最根本的物质“以太”的运动分不开。与康有为、梁启超等人一样，谭嗣同强调事物的运动本性，是主张“动”反对“静”的。谭嗣同认为，正是运动才造成事物的发展，这是客观规律，任何力量也阻挡不

住。他说："天不新，何以生？地不新，何以运行？……以太不新，三界万法皆灭矣。""以太之动机，以成乎日新之变化，夫固未有能遏之者也。"谭嗣同把改良派所共同具有的这一哲学观点引到他的"以太"说中，把它规定为物质"以太"的本性，从而解释一切事物的运动变化。他举例说，如人的形体面貌，天天在变，并不觉得，但如回忆几十年前，就好像两个人了。正是不断的生灭变化，才有不生不灭的永恒存在。所以"不生不灭，即生灭也"，所谓"生灭"、"不生不灭"都最终建筑在"以太"的"微生灭"的运动基础之上。谭嗣同开始意识到，物质的时刻运转正是体现其存在，事物的联系及统一正是产生、存在和体现在事物的运动变化中，运动的连绵和持续形成了万物的变化和发展。

那么，"以太"的这种"微生灭"的运转又是如何来的呢？谭嗣同认为，这个问题很难回答，只能初步估计为，是两种力量相互冲突的结果吧。他说：

> "微生灭乌乎始？曰是难言也。……譬之如云雨相遇，阴极阳极，是生两电。两有异同，异同攻取，……有有之生也，其惟异同攻取乎？"

这是朦胧地感觉到，物质的存在和运动，其本质在于矛盾双方的对立冲突，这是谭嗣同哲学达到的最高成就。这种成就只是思想的一闪，并没有被他确认下来。

总之，谭嗣同认为，"以太"处在"微生灭"的不断运动中，万物处在"生灭"变化中，天地是在"日新"过程中，世界就这样"不生不灭"地永恒存在着，并不断由低级向高级向前进化着。这便是谭嗣同的"以太"说的宇宙观。

谭嗣同对运动的理解，基本上也是把它归结和还原为机械物理学的运动形态，也是用力学的机械状况，如甚么吸力拒力、

“互相吸引不散去”等等，来解释一切运动。所以，同样具有机械论的特征。“以太”这个概念在当时物理学中本来就被规定为机械力学的性质。谭嗣同把它取来用在哲学中以解释一切现象和运动，突出了它的机械性质。谭嗣同的“以太”说的哲学倾向是属于资产阶级的机械唯物主义这一总的范围之内。

谭嗣同对意识、精神的理解，也是把它还原和等同于物质的机械运动，把大脑的思维活动还原和等同于电的活动。谭嗣同说：“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑。”“脑气之动，其色纯白，其光灿烂，……某念即某式，某念变某式，且有一定之比例，……可驭之人算，列之成图。”把高级的意识现象以及知觉、生命一概简单地等同于低级的机械运动，特别是抽掉人类意识的社会内容，是谭嗣同、康有为最重要的理论错误。

因为把物质与精神当作是可以相互等同、替换的机械运动现象，谭嗣同在物质“以太”的规定和解说中，也就渗透了大量唯心主义的成分。如前所述，他简单地用“以太”和“以太”的机械运动来代替一切事物的具体规律。例如，他认为，声、光、电、气单用“浪”（波）来解释是不够的，各星球单用离心力向心力来解释，也是不够的。它们还必须要一个东西来作为统一的主宰。“动荡者何物？谁司其动？谁使其荡？谁为其传？”“牵引者何物？谁主其宰？谁令其引？谁任其吸？”这都是“以太”。这已经使“以太”具有一种神秘的主宰万物的性质，同时，谭嗣同紧接着又提出一个精神性的“心力”概念出来，用“心力”来规定“以太”和等同于“以太”，甚至认为精神性的“心力”比“粗浅之具”的“以太”更根本，从而可以不要“以太”。“以太”不过是意识的幻想，“心力”的假借而已。他说：

“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力。”

"以太者，亦唯识之相分，谓无以太可也。"

这样，自然科学的物质"以太"只是借来注释佛教宗教哲学的粗陋的工具，自然科学等"西学"不过是达到领悟佛教宗教哲学的阶梯。宇宙世界的不生不灭不过是灵魂、精神的不生不灭，物质"以太"的"微生灭"运动也不过是"由念念相续造之使成"，即完全是心、灵魂、意识的作用。一切物质都等同和归结为精神，"一切唯心所造"、"三界唯心，万法唯识"。"天地乎，万物乎，夫孰知其在内而不在外乎？""超出体魄之上而独任灵魂……，最合以太者也。"等等。"以太"说的一切唯物主义倾向迅速地转变成了唯心主义，实在的物质世界可以突然宣布为空虚的精神意识。一切从自然科学和古代元气本体论中得来的知识和观点，可以完全归属和屈从在佛教宗教哲学的体系之中。因此在《仁学》一书中，常常上句还包含某些自然科学的真理，紧接着的下句就变成了佛教宗教哲学的梦呓。两者错综交织，表现出一种哲学史上少见的混乱状况。

这种情况集中表现在谭嗣同哲学两个最基本的概念——"以太"与"仁"的相互关系上。一方面，谭嗣同说，"夫仁，以太之用"，"其显于用也，孔谓之仁"，"谓之性"，"谓之灵魂"。这是说，物质"以太"是"仁"的"体"，"仁"是"以太"的表现("用")，"以太"是本原的，第一性的。"仁"是派生的，第二性的。其他所谓"性"、"灵魂"等等也都是"以太"的"用"，是第二性的。在这里，"以太"与"仁"的关系是与他从王夫之哲学中接受来的"器"与"道"的关系，完全相同。但另一方面，谭嗣同又经常把"仁"与"以太"完全等同起来，看作是同一个东西，甚至还经常把"仁"抬到"以太"之上，认为"仁"比"以太"更根本。"仁"又是本原的，第一性的。在这里，"仁"就和"心力"相当了。他说："仁为天地万物之源，故唯

心，故唯识”，“以太即性”，等等。一方面认为，物质“以太”只是精神“心力”的假借，可以根本取消，不需要；另一方面却又非常需要这个“假借”，在这个所谓可以取消的物质“以太”的基础上来构造其整个哲学，而不把他的哲学直接建筑在“心力”、“仁”的上面。这表现出，一方面，谭嗣同救中国的进步要求和努力学习西方自然科学，使他原先的朴素唯物主义思想向前发展为机械唯物主义倾向。另一方面，政治上的消沉苦闷和接受佛教唯识宗的学说，使他仍然沉浸在佛教的宗教哲学中面不能自拔。

在认识论上，同样地表现出这种尖锐的矛盾。一方面，谭嗣同承认，“耳目之所构接，口鼻之所摄受，手足之所持循，无往而非实者”，感官认识的对象，都是客观实在。声、光、电虽然非常“神奇”，但也是物质实体。人类感官对它们的认识，决定于外物自身的结构。各种不同的嗅、味，也都是由于客观对象“质点”构造的差异所引起。“苟以法改其质点之聚，香臭可互易也。”在近代自然科学知识的影响下，谭嗣同也看到人的认识的相对性质和客观真理的不可穷尽。从而强调学习，强调“学当以格致为真际”。这是唯物主义的方面。但是，另一方面，谭嗣同由强调认识的相对性直接走向了相对主义，怀疑以至否认感性认识的可靠，“仅凭我所有之五（五种感官），以妄度无量无边，而臆断其有无，奚可哉？”认为有肉眼看不到而望远镜显微镜能看到的，“又有望远镜显微镜亦不及见者焉”；同时，“眼有帘焉，形入而绘其影，由帘达脑面觉为见，则见者眼帘之影耳，其真形实万古不能见也”，从而认为通由感官是不能获得客观真理的认识的。谭嗣同又说：“何以有大？比例于我小而得之，何以有小？比例于我大而得之。然则但有我见，世间果无大小矣。”由看到大小的相对性质，而走到主观唯心主义。由否认感官能获得真理而走向神秘主义：“不

以眼见，不以耳闻，不以舌尝，不以身触，甚至不以心思，转业识而成智慧，然后一多相容、三世一时之真理乃日见乎前。"谭嗣同一方面强调"格致"，另一方面又追求这种神秘的"智慧"，并企图把两者结合调和起来。谭嗣同常常讲："下学而上达"，他所讲的"下学"，就是学习科学，但最后却"上达"到佛教宗教哲学中去了。科学只能认识相对真理，只有用神秘的"直觉""顿悟"才能把握住他所追求的形而上学的绝对真理。很清楚，这是割裂相对真理与绝对真理，把绝对真理看作是与相对真理完全脱离甚至背反的僵化永恒的形上实体，完全否认了我们所获得的相对真理中的绝对性和客观性，这样就必然使谭嗣同抛弃感官的实践和理性的思维。在这方面，谭嗣同（康有为也一样）的哲学思想比严复要远为落后，严复用不可知论反对宗教，把宗教与科学对立起来，提倡重视经验事实。谭嗣同等人则把科学纳入宗教，提倡宗教的神秘精神，崇拜灵魂，宣称"贵知不贵行"，等等，因此，他的唯物主义思想倾向，便迅速地为唯心主义体系所压倒，这正是改良派在政治上的极端落后性和迅速走上反动的世界观上的原因。

第二节　"冲决网罗"的反封建思想

谭嗣同的社会政治思想与其哲学观点有直接的联系，他的哲学"以太"说中的尖锐矛盾同样呈现在社会政治思想中。一方面，唯物主义的哲学倾向使他要求比较急进的社会政治改革；另一方面，唯心主义的"心力"观点把他直接引入反动的宗教膜拜。

谭嗣同认为"以太"是世界的根本物质基础，"仁"是"以太"的根本性质，从而也就是万事万物所必然和必须遵循的普遍规

律。“仁”是甚么呢？谭嗣同说：

“仁以通为第一义，以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”“莫仁于通，莫不仁于不通。”“是故仁不仁之辨，于其通与塞。”

“通”是甚么呢？“通之象为平等。”“平等者，致一之谓也，一则通矣，通则仁矣。”可见，“平等”就是“仁——通”规律的内容、实质。谭嗣同对“平等”作了许多颂扬，他说：“平等者，代数之方程式是也，其为物不贰，故生物不测”，等等。

“仁——通——平等”被谭嗣同说成是惟一无二的普遍必然规律，它不断产生出现实事物，这种现实事物的区别、界限不是僵死固定的，而是多样、复杂、错综变化着的，这就是所谓“参伍错综其对待”。僵死固定的“对待”，就是造成世间的种种不“仁”不“通”不“平等”的层层“网罗”，必需用“仁——通——平等”这个普遍规律去打破它，去“冲决网罗”，以恢复事物实在的本来面目，即“以太”的本性。

谭嗣同认为，体现“仁——通——平等”的“以太”才是真正的实在，现实社会中的种种僵死固定的“对待”、种种不“通”不“仁”不“平等”都是虚假的“名”。它们是人们制造出来的区别、隔阂、等级、束缚和限制。正是这种不符事物“以太”实际的“名”，造成了极大的危害，使“中外不通”、“内外不通”、“人我不通”、“男女不通”。谭嗣同说：“不识仁之体，故为名乱，乱于名，故不通。”中国封建社会统治阶级推行的意识形态，正是以“名教”相标榜的一整套封建伦理纲常的等级、制度、秩序和标准。只要有损于它或稍背离它，都要被指责为“名教罪人”。谭嗣同以资产阶级的“仁——通——平等”的观念集中攻击了这个封建名教，即封建主义的伦常秩序、标准、观念。谭嗣同说：

"仁之乱也，则于其名。名忽彼而忽此，视权势之所积；……，名本无实体，故易乱。"

"仁而已矣，而忽有智勇之名，而忽有义信礼之名，而忽有忠孝廉节之名。仁亦名矣，不可立犹可立者也，傅之智勇义信礼云云，胡为者？"

只要一个能有"以太"为"体"的"仁"就够了，其他的忠孝廉节种种都是并无实体的人为的"名"、是破坏"仁"的，都应该取消、毁除、打倒。很清楚，包含在这种哲学语言里面的，乃是资产阶级要求用"平等""自由"等新观念、新标准、新制度、新秩序来代替封建主义老一套的旧观念、旧标准、旧制度、旧秩序，要求用前者来批判后者，改革后者。谭嗣同接着就明白指出：

"俗学陋儒，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议。嗟乎，以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻……。"

谭嗣同就这样斥责了封建社会中奉为天经地义、神圣不可侵犯的伦常、礼教、制度、秩序，指出它们是统治者用以迫害压制人民的反动工具。为了统治人民，"不得不广立名，为箝制之器"。因为忠孝等等都是君、父对臣、子的单方面的要求、命令。如果是"仁——平等"，则双方可以同样使用。"于箝制之术不便，故不能不有忠孝廉节一切分别等衰之名。"谭嗣同对妇女在封建社会中所受的深重压迫，也表述了很大的愤慨，他说，"夫妇之道苦"，"实亦三纲之说苦之也"。"宋儒……妄为饿死事小失节事大之瞽说，直于室家施申韩，闺闼为岸狱，是何不幸而为妇人！"封建家庭以程朱理学的伦理纲常来压迫妇女，像法官处理犯人，简直是

生活在监狱中，实在是太不幸了。谭嗣同认为，五伦之中只有“朋友”这一伦还比较好，因为它体现了“一曰平等，二曰自由”等“不失自主之权”的独立地位。其他都必须改革，而一切变法维新应该从这里开刀，“今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道悉无从起点，又况于三纲哉？”

谭嗣同对封建社会上层建筑和意识形态的批判，继承了戴震等人的传统，但远远超过了他们，也超过了同时期的许多改良派人物，具有比较激进的资产阶级的性质。它是当时资产阶级的新的意识形态（西学）向旧的封建主义意识形态发动进攻的一种表现。

谭嗣同作为新兴资产阶级的代表，对封建旧思想进行了冲击，但决不能把它夸张、抬高到不适当的地位。必须指出，这种批判并没有也不能真正批倒封建主义。因为它根本没有也不可能科学地揭示出封建纲常的客观根源和阶级性质，不可能把反动的上层建筑与其反动的经济基础——残酷的封建地主阶级对广大农民的剥削联系起来。谭嗣同在接触后一方面时，要求用资本主义的生产方式来代替它，公开主张用新的剥削代替旧的剥削。“大富则设大厂，中富附焉……穷民赖以养……己之富亦赖以扩充而愈厚。”这就恰好清楚地表明：他对封建主义的批判，他要求用来代替封建名教的资产阶级“仁　　通”的新关系新标准等等只不过是用漂亮的抽象词句掩盖着新的剥削和压迫。从阶级实质说，他要求的“自由”，不过是资本家剥削的“自由”，是谭嗣同讲的“于矿山铁路及诸制造不问官”的“自由”。所谓“平等”乃是资本家“大富设大厂”，“中富设分厂”，“穷民”出卖劳动力的“平等”。可见，与西方资产阶级完全一样，谭嗣同的所谓“自由、平等”，不过是资产阶级要求剥削劳动人民的“自由”、“平等”罢了。

被谭嗣同宣布为永恒真理的所谓"仁——通——平等"的普遍原则，不过是资产阶级在特定历史时期打出来的虚伪招牌罢了。

谭嗣同的社会政治思想另一个比较突出的特征，是集中抨击了君主专制统治，并落实在反对清朝政府上。他认为，三纲五伦之中、问题最大、为害最烈具有支配全局作用的，就是封建"君臣"制度。他说："二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理。""君臣之祸亟，而父子夫妇之伦，遂各以名势相制为当然矣。"因此，他要求用资产阶级民主制度来代替封建君臣关系。他说："君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。"谭嗣同这些思想与接受黄宗羲等人的思想资料有关，但主要是向西方寻求真理，学习资本主义政治制度的结果。当时许多改良派思想家都宣传资产阶级民权、民主观念，谭嗣同则由这种宣传进而猛烈批判中国传统的封建学术、文化以及所谓"忠臣""大儒"，指出他们都是服务于封建专制制度，二者交互利用。谭嗣同还直接猛烈地攻击了清朝政府，他指出清朝政府一方面残酷镇压屠杀广大人民，一方面积极卖国，"日存猜忌之心，百端以制其民"，"一遇外侮，反靦然乐受而召之焉"。谭嗣同痛斥清朝政府割让台湾。指出他们所以顽固不肯变法，是因为变法对他们不利，而对人民有利，"方将愚民，变法则民智；方将贫民，变法则民富；方将弱民，变法则民强，方将死民，变法则民生"，"故坚持不变也"。

谭嗣同从而感到这种难以调和的矛盾，只有用革命手段推翻清朝政府才好解决，他不禁指出"彼君之不义，人人得而戮之"，"铲除内外衮衮诸公而法可变"，"今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴希望"（《上欧阳瓣姜师书》第一），"志士仁人

求为陈涉(即陈胜)、杨玄感(隋末农民起义时统治集团中举兵反对隋朝的)以供圣人之驱除,死无憾焉"……,这些思想突破了他所遵循的改良主义的政治路线,受到了资产阶级革命派的热烈欢迎。谭死后,梁启超在《清议报》上初次发表《仁学》时,康有为觉得对改良派不利,对梁进行了严厉警告。

但是,谭嗣同本人并不是革命派,他在政治活动中忠实于改良主义路线,并自愿成为变法运动的殉难者。他在《仁学》中讲清朝政府不会变法,因为与人民利害矛盾不可调和,但当戊戌变法开始不久,他就兴奋地认为"朝庭毅然变法,国事大有可为"(《致夫人李润函》),完全忘记了不久前对清政府的愤懑。他在《仁学》中大谈"决无死君的道理",但死前却念念不忘"酬报"和拯救封建皇帝。在《仁学》中,他对太平天国农民起义表示了强烈的同情,厉声斥责反动派的屠杀;在现实中,他又害怕广大群众进行革命,怕"大乱一作,无可收拾",主张"练兵以防内乱"(《兴算学议》)。谭嗣同抱着资产阶级的英雄史观,认为只有"圣人"、"豪杰"、"一佛出世"才能拯救世界,他们的眼睛只往上看,根本看不起人民群众,根本没有想到要去依靠人民群众进行革命。因此,他上述那种种革命宣言,实质上只是一种空洞的词句。

正因为谭嗣同等人并没有可以依靠的强大的阶级力量,就把指望常常寄托在封建统治者和帝国主义者身上。前者使他积极参加改良主义政治活动,后者使他对帝国主义者充满了荒诞的幻想。他接受了资本主义文化侵略的急先锋西方传教士们的欺骗和毒害,作了他们某些思想的传播者。谭嗣同在强调"仁……一通"时,曾主张中外商品的自由流通,反对保护关税,他看不见资本主义商品输出的侵略性质,反而对这种侵略作出理论上的论证。谭嗣同多次指望帝国主义帮助中国变法,希望"英美德

法诸国"来"强革其弊政":"为各国计,莫若明目张胆代革其政,废其所谓君主,而择其国之贤明者为之民主……。"甚至设想割让祖国土地以取得这种"帮助",等等。这就清楚地暴露了这些资产阶级改良派思想家的阶级本质,他们害怕、反对人民群众,于是就只好去依靠封建皇帝,或者去依靠帝国主义。在他们最激进的思想中,仍然存留着这种最反动的幻念。

也正因为缺乏强大的物质力量作为依靠,这些思想家们尽管如何慷慨激昂,但只要一遇到困难和打击,常常很快就丧失了现实斗争的勇气和信心,一转身就投到宗教哲学思想的怀抱。中国近代这种例子很多,谭嗣同也是一个。一方面谭嗣同认为"以太"是"体","仁"是"用",但另一方面,又认为"仁"就是"心力","以太"只是一个可以取消的"假借"。从这一观点出发,谭嗣同便认为,单靠精神性的"心力"(意识),也可以实现"仁——通——平等"。只要人们的"心力"互相交流通畅,也就可以实现人我一体的"仁——通——平等"了。谭嗣同认为由于各人的私念和主观意识不同,"脑气筋"的动法不同,于是有了"不通"。要"通",只有断绝主观私念、意识,"意识断,则我相除,我相除,则异同泯,异同泯则平等出"。"平等"不必再求之于上面那种种批判和"冲决",只须求之于"心力"的改造就行了。"通则必尊灵魂"。神秘的宗教超度,就是达到这个改造人心,拯救世界的办法。谭嗣同尽管批判了封建社会种种罪恶,由于他并不能找到这种罪恶的根源,他把它们唯心主义地归结为"人心"的"不善",认为是人们主观意识所造成的,"大劫将至矣,亦人心制造而成也"。甚至连统治者的暴虐也最终解释为"众生过去业力所感召","无术以救之,亦惟以心解之。缘劫运既由心造,自可以心解之"。(《北游访学记》)这样就根本不要去斗争反抗,而"不如开一讲求心之学

派，专治佛家所谓愿力”，使人“灭私心”、“泯我相”，“爱人如己，视敌如友”。谭嗣同说：“人心或做不到，心当无做不到者。”（《上欧阳瓣姜师书》第二十三）不能依靠现实力量，就只好去依靠“心”了。

谭嗣同要求“冲决”层层“网罗”，他接着就说，“冲决网罗即是未尝冲决网罗”，“然其能冲决，亦自无网罗”，取消了“网罗”及其“冲决”的客观性质。这些都充分暴露了资产阶级“冲决网罗”的虚伪，表明了资产阶级及其思想家并没有多少决心和力量去真正“冲决”封建主义的“网罗”。实质上他们是需要尽可能多地保存这些“网罗”来统治人民。所以一个封建社会的急进的批判家，竟同时又可以是一个反动宗教的吹鼓手。一方面痛斥封建皇帝，另一方面又要依靠封建皇帝；一方面痛斥清朝政府卖国，另一方面自己又提出割让土地的卖国主张，一方面要求“冲决网罗”、“流血遍地”，另一方面主张“涕泣陈诉”、“视敌如友”；一方面是物质的“以太”，另一方面是精神的“心力”……，谭嗣同的哲学始终陷在这种唯物主义与唯心主义、科学与宗教、民主主义与改良主义种种尖锐的矛盾中，它深刻地反映了改良派要求变革现实又没有力量的特征，反映了中国民族资产阶级从一开始就具有的软弱动摇的双重性格。在当时历史条件下，与占据社会统治地位的封建主义反动思想相对比，谭嗣同思想中的唯物主义倾向和反封建的社会思想，是在历史上具有进步意义的主导的方面。

第 九 章

张之洞的“中体西用”的地主买办阶级思想

张之洞，字孝达，号香涛，河北南皮人，生于1837年（道光十七年），卒于1909年（宣统元年）。曾任山西巡抚，广西总督，代理过两江总督，“至则巡阅江防，购新出后膛炮，改筑西式炮台……，募德人教练名曰江南自强军”（《清史稿》卷四四三）。以后调任湖广总督，开设汉阳铁厂、萍乡煤矿、武昌纺纱局织布局等官办企业，并督办南段芦汉铁路。一手抓枪，一手搞钱，内得清朝政府的信任，外有帝国主义的支持。90年代初，张之洞已成为地位仅次于李鸿章的洋务派领袖，是清朝大地主大买办阶级的重要代表。

张之洞继曾国藩之后，特别注意在思想上抵制新学说，维护孔孟之道的旧传统。他一方面严厉镇压任何进步思想舆论，另一方面提出自己的一套理论，使孔孟之道在新的社会条件下继续存在。

张之洞系统地论证了“中学为体，西学为用”的思想，用以对抗当时兴起的资产阶级改良主义运动。“中体西用”这一口号并非是他首次发明，然而由于他给予这一口号以系统的理论阐述，因而受到中外反动派的赞赏。这一理论在我国近代史上影响极

深，危害极大。

张之洞逐步成为洋务派头目的时候，也正是要求变法维新的资产阶级改良派运动走向高潮的阶段。张之洞对改良派运动采取了两面派态度。例如康有为创办"强学会"时，张捐款以示支持；在上海也与改良派联系合作，等等。这种态度蒙蔽过不少天真追求改良的人。实际上张之洞对改良派运动是极为仇视的。改良派运动愈益高涨，张之洞的真实面目也就愈益清楚地暴露出来。

1896 年春，西太后在后党支持下封禁了强学会。张之洞赶紧停止供应活动经费，并进而下令查禁上海强学会和《强学报》，公开指责康有为倡导的"孔子改制""孔子纪年"。同年秋《时务报》转载了严复的著名论文《辟韩》，更引起了张之洞的恼怒。他认为这是"溺于异学"的"洪水猛兽"，不但要人写文章驳斥，而且准备对严复进行政治迫害。戊戌变法前，谭嗣同等人在湖南倡办《湘学报》《湘报》，造资产阶级改良主义的舆论，也引起张之洞的警惕。他亲自出马写信给湖南巡抚陈宝箴，要他严加取缔。张之洞说，《湘学报》中"奇怪议论，较去年更甚，或推崇摩西，或主张民权"，"新出湘报，其偏尤甚，此等文字，远近煽播，必致匪人邪士倡为乱阶……亟宜谕导阻止，设法更正"。（《张之洞书牍·致陈宝箴》）正是在张之洞等人的这种示意下，湖南的封建地主保守派一时十分嚣张，对改良派大肆打击迫害。他们要求陈宝箴奏请清朝政府处死康有为，逐条诬蔑驳斥改良派的文章和讲演，逼迫一些改良派离开湖南。例如，把湖南一个地方的改良派负责人宣布为"背叛圣教"，聚集在祭祀孔子的庙堂中，在祷告孔子之后，把他驱逐出境。戊戌变法失败后，谭嗣同的好朋友唐才常等人联络会党，准备在湖南湖北搞军事活动，又一次遭到了张之洞

的武装镇压。这次被杀害的有数百人之多。张之洞双手沾满了先进人物的鲜血。

不过，张之洞更为重要、影响更大的方面，是他执行牧师职能的一面。在变法维新的浪潮中，张之洞知道，像顽固派一味和变法运动对抗是行不通的，也必须适应时势和潮流，对祖宗成法作出某些改变，才能适应当时的局势，以保证封建根本制度和清朝政权的继续存在。从而，张之洞宣称，孔子孟子也根据当时所遭遇的时势变故，"而为当世之法"，如今变法又有什么不可以呢？问题只在于：到底要变些什么法？哪些可以变，哪些不可以变？这是一个急需阐明的重要课题。张之洞在1898年戊戌变法前夕赶忙写出《劝学篇》一书，就是为这一目的和说明这个问题。

《劝学篇》分内篇外篇两部分。内篇就是所谓"务本以正人心"。这个"本"是什么呢？它是所谓"教忠"，即讴歌清朝统治的"德泽深厚"，掩饰它的对内镇压对外投降的本质，要人们无条件地忠子半封建半殖民地的腐朽统治。张之洞用以防范"犯上作乱"和"邪说暴行"的理论武器就是所谓"宗经"、"明纲"，即封建的纲常名教伦理规范，他说：

"三纲为中国神圣相传之圣教，礼政之原本。"（《劝学篇》）①

这个"圣教"、"原本"即是"中学为体"的"体"。张之洞认为这是要大加阐明，使人人明确的根本的思想。他的《劝学篇》内篇当中还讲什么"循序"，即"讲西学必先讲中学"，以免先人为主，被西学迷失了方向。外篇讲的是开矿、看报、译书、练兵、变科举等等，认为这些可以允许变革。张之洞以此为幌子，表面上似乎赞成搞些

① 以下引《劝学篇》不再注明出处。

资本主义经济政治改革，实质上对改良派变法维新所要求的关键要害问题，则坚决反对。例如，他对涉及政权问题的开设议院的主张，便大加刁难反对，认为不能实行。《劝学篇》更为主要的矛头，则是指向康有为、谭嗣同、严复等人所宣传的，当时已颇有影响的资产阶级自由民主的"新学"思想。

张之洞斥责提倡"新学"的改良派"不知本"。他说，"不知本则有菲薄名教之心"。就是说，他们存心背离封建纲常这一根本，他认为资本主义的民主自由是和封建的三纲五常相冲突的，万万不可提倡，他说，如果让这种"邪说暴行，横流天下"，"吾恐中国之祸，不在四海之外，而在九州之内也"。他认为，中国封建统治阶级的危险不在于外国的侵略，而在于人民起来争取自己的权利。因为，"民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起"，"农愿蠲租，商愿专利，工愿高价，无业贫民愿劫夺，子不从父，弟不尊师，妇不服夫，贱不服贵"。农民不愿交租，工商业者也要保卫自己的利益，儿子不听父亲，妻子不听丈夫，被统治的"下等人"也不服从统治者了……，这样不就彻底破坏了封建社会的统治秩序、地主买办统治阶级的地位不就岌岌可危了吗？所以，张之洞认为，改良派"谓人人有自主之权"是极其"怪诞"的有害言论，至于像谭嗣同等人在湖南宣传民权、平等、批判纲常的思想，更是极为可怕而不能容忍的了。张之洞说：

> "君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。……天不变道亦不变之义本之。……此其不可得与民变革者也……圣人之所以为圣人，中国之所以为中国，实在于此。故知君臣之纲，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。"

这是坚决的封建卫道者的理论，"三纲五常"是封建的伦理道德

和社会制度的要害所在，是绝对不可动摇的，不能改变的。从哲学上讲，也就是张之洞鼓吹的"天不变道亦不变"的形而上学的"本体"，是"中学"、"旧学"所竭力维护的中心。所谓"中学"、"旧学"，也即是封建地主阶级的意识形态。张之洞认为"五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异义"的，如果这一根本动摇了，封建社会的统治秩序就要从根本上被打乱。张之洞凭着他作为卫道者的嗅觉，不能不深感到当时资产阶级民主新思潮传播的威胁，因此，他大声惊呼："近日微闻海滨洋界，有公然创废三纲之议者，其意欲举世放恣黩乱而后快，怵心骇耳，无过于斯！"

因此，张之洞积极提倡"中学为体，西学为用"，就是要在维护三纲五常这个"本体"的基础上，采用一些西方资本主义的工艺技术，企图利用这些技术来镇压人民的革命，以更好地巩固封建地主买办阶级的统治，和适合帝国主义侵略的需要。用西方的工艺技术的"用"来更好地维护中国封建主义的统治("体")，这就是"中体西用"说的本质，也是张之洞所主张的所谓变法的理论和纲领。张之洞说：

> "不可变者，伦纪也，非法制也(指法律制度的形式)；圣制也，非器械也；心术也，非工艺也。……法者可以适变也，不必尽同；道者所以立本也，不可不一。……夫所谓'道'、'本'者，三纲四维是也。若并此而弃之，法未行而大乱作矣。若守此而不失，虽孔孟复生，岂有议变法之非者哉。"

张之洞明智之处是他也利用了一些"变法"的词句，然而完全阉割了变法的内容，荒谬地将西方资本主义的生产技术和资本主义的政治制度割裂开来。因此，他所谓"变法"，只不过是向西方学些皮毛的东西，像他说的如同战国时期赵武灵王"变法习骑射"那样。事实上，封建的腐败制度丝毫不能改变，要真正学习西

方先进的技术也是不可能的，因为帝国主义和封建主义都要竭力维护中国封建落后的生产关系，决不会允许中国人民采取新技术发展生产力。因此，“中体西用”，维护“体”是真的，而所谓“用”不过是骗人的口号罢了。

张之洞的“中体西用”说完全维护封建地主阶级和帝国主义的利益，成为当时及以后反动派的衣钵真传。张之洞的这本书一出，马上就得到了清朝政府的赞赏。光绪皇帝特地下令说：《劝学篇》“挟论平正通达，于世道人心大有裨益”，一定要“广为刊布”。当时一个著名的封建卫道者上书清朝皇帝便说：“必须修明孔孟程朱四书五经小学性理诸书，植为根柢，使人熟知孝弟忠信礼义廉耻伦纪名教气节以明体，然后再习外国文学言语艺术以致用。”（文悌：《严劾康有为折》）这与张之洞的主张完全一致，也是要维护孔孟之道的“体”。直到五四时代，封建制度的卫道者还不断赞美张之洞说：“文襄志不在富强也。……欲借富强以保中国，保中国即所以保名教，吾谓文襄为儒臣者以此。”（辜鸿铭：《张之襄幕府纪闻》）张之洞在他们眼里，是封建地主阶级的忠臣孝子。

由于张之洞的这些主张完全适合帝国主义侵略中国的需要，因而他的《劝学篇》为当时的帝国主义分子所赞赏，把它译成英文出版，名叫《中国惟一的希望》。封建主义和帝国主义都把张之洞提出的“中体西用”说当作是拯救自己的“惟一希望”。可见，张之洞“中体西用”是半封建半殖民地的统治阶级的典型理论。直到新民主主义革命时期，还有些人用它来反对马克思列宁主义，他们说共产主义“不适合中国国情”，主张以孔孟、程朱的封建礼教学说等中国传统文化思想为“体”，再加上现代西方资产阶级科学、哲学为“用”，以搞成一种中西合璧的东西，为大地主大买办资产阶级服务。

张之洞这种"中体西用"说，在当时便遭到改良派中一些人的痛斥。梁启超说，《劝学篇》不十年就要化为灰烬，人们闻到它，还要捂着鼻子，形容"中体西用"说实在臭不可闻。何启、胡礼垣则特地著书逐篇一一加以反驳，从各方面揭穿了《劝学篇》抵制民主议会的实质。何、胡指出，中国到底要变什么法，"君民隔绝，其法宜变"，"商务无权，其法宜变"。"变隔绝则应设议员"，"变商务则应去官督"（即摆脱封建政府的统制束缚）。作《劝学篇》的人避而不谈，不是不知道这些问题，而偏偏讲些"皮毛之语"，"公邪私邪，于此可见"，是站在"私"的立场上也就是站在清朝统治者的立场上说话的。何、胡批判张之洞的"中学为内学，西学为外学"时说，"不知无其内，安能有其外"，没有现代的社会政治制度，就不可能有现代的科学技术。《劝学篇》"何以颠倒错乱"，"以民权之理绝未明也"。在改良派看来，"民权之理"正是变法维新的"本"、"源"。在反动派看来，这个"本"是他们的命根子，万万变不得。

著名的资产阶级启蒙思想家严复对"中体西用"说从理论上予以驳斥。严复指出，"中体西用"是根本错误的，"体"、"用"是不可分割的。一个国家的"政教学术"好像具备各种器官的生物，它的各个组成部分是完整的统一体。不能把马的四个蹄子加在牛的身上，"有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻以牛为体以马为用者也"（《与外交报主人论教育书》）。"故中学有中学之体用，西学有西学之体用"，如果要"合而为一物"，连道理名义都讲不通，更不要说能够行得通了。严复举例说，中国以前没有枪炮，现在买来了枪炮；中国城市以前没有什么警察，现在设立了警察，凡此种种，就能解决问题，使国家富强吗？严复指出，"挽近世言变法者，大抵不揣其本，而欲支节为之"（同上），当

然不能成功。

张之洞的“中学为体、西学为用”的思想，后来为国民党蒋介石所继承，成为他们搞封建买办法西斯主义的理论根据。帝国主义和封建主义统治下的旧中国，中国人民在政治上要进行任何实质性的改革（包括资产阶级民主性的改革）都是不准许的。外国侵略者和国内反动派都需要用三纲五常、四大绳索来巩固中国半封建的宗法社会制度。因此，他们都崇奉孔孟之道，宣扬封建的伦理道德，用来毒害我国人民的精神思想。所谓“中学为体”的思想，在我国社会流毒是极为深远的，民主和自由的思想向来是淡不到的。封建买办阶级在帝国主义卵翼下也办了一些现代的企业，但都是出于巩固封建专制制度和帝国主义的侵略需要。这些官僚买办企业（其前身是洋务派的官办企业）和封建的寡头政治结合起来，成为我国民族资本主义的桎梏，造成我国社会经济的畸形落后，这也就是所谓的“西学为用”。这样，所谓“中学为体，西学为用”就是反对在我国进行任何政治、经济方面的真正改革的口号。

第 十 章

辛亥革命准备时期
章炳麟的哲学思想

章炳麟字枚叔，又名绛，别号太炎。生于公元 1867 年（清同治七年），卒于 1936 年，浙江余杭人。

章炳麟是我国近代资产阶级民主主义革命家和思想家。他早年参加政治活动，受到康有为、梁启超的影响，曾赞助改良主义，参加过《时务报》的编辑。谭嗣同、梁启超对他的学问思想都曾有很高的评价。但因他有较强烈的反满的民族情绪，加上 19 世纪末中国民族民主革命的高涨，清政府日益腐败没落，推动他很快与改良主义分裂。特别是戊戌（1898 年）改良主义运动的失败，义和团农民革命运动的兴起，给他思想的转变以深刻的影响。1902 年他曾去日本与孙中山结识，接受了孙中山的革命民主主义主张，归国后在《苏报》上发表革命言论，为邹容《革命军》作序，以及发表《驳康有为论革命书》等著作，1903 年经清政府与英帝国主义勾结，被捕入上海英租界监狱，判处监禁三年。在狱中不断与外界联系，1904 年与蔡元培、陶成章等人组织光复会。1906 年出狱后，再次去日本，参加孙中山领导的同盟会，编辑同盟会机关报《民报》，与立宪保皇派进行论战。从戊戌改良主义运动失败，到辛亥革命前夕，是章炳麟思想最进步时期。对于

章炳麟早期的革命业绩，鲁迅先生曾给予极高的评价，十分推崇他那“英雄一入狱，天地亦悲秋”的视死如归的革命英雄气概，推崇他“七被追捕，三入牢狱，而革命之志，终不屈挠”的精神，并誉之为“后生的楷范”。（见《且介亭杂文末编·关于太炎先生二三事》）对于他在主编《民报》时期和改良主义者梁启超等人的论战，鲁迅评价为“所向披靡，令人神旺”（同上）。

章炳麟的政治思想是革命的民主主义思想，他拥护孙中山以革命手段建立民主共和国的主张，坚决反对改良主义。他在当时指出：“在今之世，则合众共和为不可已。”（《驳康有为论革命书》）又说：“民主之兴，实由时势迫之。”（同上）他认为要革除腐败的封建统治，必须用革命的手段才能达到目的，他说：“公理之未明，即以革命明之，旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣。”（同上）他主张革命，反对改良主义的思想，是有积极影响的。

章炳麟赞同孙中山的“平均地权”的主张，曾经对农村农民的土地问题提出过某些反封建的倡议。

章炳麟具有突出的民族主义思想，表现在反抗清贵族专政的卖国政府和反帝两方面。当时全国人民致力于救国，清政府投降卖国，当时清朝政府已经完全投靠帝国主义，成为帝国主义侵略中国的工具，不推翻清朝的统治，就不可能挽救中国的危亡。这是革命派强烈的反清思想发生的根本原因。在反帝问题上，章炳麟主张收回帝国主义侵占的中国领土，要帝国主义放弃在中国划分势力范围，使中国达到完全独立。他还提出不让帝国主义占领亚洲，使亚洲各被压迫民族获得独立。在当时的历史条件下，章炳麟能够提出这些思想，是难能可贵的。

章炳麟的政治思想也有其保守落后的一面，包含了不少狭

隘的大汉族主义和封建主义的思想毒素。辛亥革命后，他的思想愈加趋向保守，不能把民主革命的立场坚持到底。对于章炳麟后期的表现，鲁迅曾经指出他“既离民众，渐入颓唐”、“用自己所手造的和别人所帮造的墙，和时代隔绝了”。（《且介亭杂文末编·关于太炎先生二三事》）他转向尊孔读经：“身衣学术的华衮，粹然成为儒宗。”（同上）因此，他早年的革命业绩也被人遗忘了。章炳麟思想的不彻底性，正是我国近代资产阶级软弱性的反映。

第一节　《訄书》[1] 中的机械唯物主义倾向

《訄书》是章炳麟早期的革命著作，最早于1899年以木刻版刊行，1902年经过增订重新刊印。其中包括哲学、政治、经济、历史等内容，反映了章氏早期的哲学、政治思想。在1900年以后，《訄书》曾经起了鼓吹革命的积极作用。辛亥革命后，章炳麟的思想转向保守，他将《訄书》修订为《检论》，将其中革命的内容和进步思想大部分删掉了。

《訄书》在哲学思想方面吸取了西方资产阶级的近代科学和进化论思想，在我国古代朴素唯物主义的基础上，进一步发展为机械唯物主义思想，在自然观和认识论方面都提出了机械唯物主义的观点。

（一）《訄书》中的唯物主义自然观

章炳麟《訄书》（木刻本）中有《天论》一篇试图探讨宇宙万物

① 訄音qiú（求），急迫的意思。

是怎样形成的，他说：

"惟天未尝有，故无之为字，从天诎之以指事。天萃于气，气生于地，地生于日。"(《天论》)

章炳麟这里首先肯定天是没有的，从而与天生万物的说法根本对立。他在文中引证了王充《论衡》里《物势》《自然》两篇的观点，驳斥了"天地故生人"和"天生动植以为人用"的神学目的论。章炳麟反对上帝造物说，他认为万物是自然而生的，所谓的"天"，不过是聚积一些气体，而气体来源于地球，地球又是从太阳产生的。太阳是恒星，宇宙是由若干恒星组成的，他说："恒星皆日。"(同上)恒星又从那里来的呢？章炳麟说："日无所自出，何必曰上帝。""然则物生于日，而其为祸福则日无与焉，若夫天与上帝则未尝有矣。"(同上)再没有什么产生恒星的东西，从而否定"天"和"上帝"的存在。人和万物从恒星产生，这只是自然现象，恒星并没有意志，所以人们的祸福与恒星是没有关系的。很显然，章炳麟这里继承了王充的元气自然论观点，又吸取了近代资产阶级的自然科学知识。他从根本上否定"天"和"上帝"的存在，并且把自然现象和社会现象严格加以区别，这也是对古代无神论的继承和发展。章炳麟这里对于宇宙的形成以及人和万物的产生过程所作的解释是机械唯物主义的并具有无神论的色彩。

章炳麟认为，自然界无论是有机界或无机界，都是由统一的物质基础构成的，他说：

"人死而为枯骼，其血之转磷或为茅搜，其炭其盐或流于卉木，其铁在矿，其肌肉或为虫蛾蛰豸。"(《原教下》)

这是认为，人的肌体和植物昆虫以及无机物具有相同的物质元素。因此，人死后，构成人体的血液、炭、盐、铁、肌肉等等成分，经

过化学分解转化为磷，或者为草木等植物吸收，或者为虫蛾蝥豸等昆虫动物吮食，或者变为矿物质。章炳麟的这些看法，是符合科学的。因为有机物是由无机物发展而来的，人类和动植物以及无机物虽在构造上有质的区别，但它们之间并无不可逾越的鸿沟，这已为近代自然科学的进步所证实。

章炳麟在探寻自然界统一的物质基础时，借用了我国古代气论中关于"精气"的术语，他说：

"曰精气为物，其智虑非气也。所以受者，胎卵之成，成于牝牡之感，而子姓受之。感有交错，以成智虑。及死则若波之复，乃夫气则瀸(jian)淖(nào)于水土也。"(同上)

这里所说的"精气"是比喻极细微的物质元素，与古代朴素唯物主义所说"精气"有所不同。章炳麟说"精气为物，其智虑非气"，是说人是物质构成的，但人的精神现象并非物质。精神是物质的一种属性，它体现在人(动物)的活动(交感)上。精神(智虑)和身体(物质)的关系，像水波和水的关系一样，人死智虑消失如同水平波息，而构成人体的精气则转化为无机物(水土)了。他的这些看法，表达了物质第一性、精神第二性的思想。

章炳麟的上述观点，已有科学的实证作为他哲学思想的依据，已不同于我国古代元气论者的自发臆测的性质。

章炳麟也吸取并改造了当时西方进化论关于物竞天择适者生存的思想，作为革命的理论武器。在《原人》篇，他对人类的起源作了如下的解释：

"赭石赤铜箸乎山，蒨藻浮乎江湖，鱼浮乎薮泽，果然[1]玃(jué)狙攀援乎大陵之麓，求明昭苏而渐为生人。人之始，

① 果然，又称猓然，长尾猿，见《本草纲目·兽部拾遗》。

皆一尺之鳞也。”

这里概括地叙述了由无机界到有机界到人类的进化过程，人类最早的祖先可以追溯到水生的生物，后来进化为猿类（貙狙），又由猿类逐渐发达而成为人。这种观点显然是来源于当时流行的达尔文的人类进化的学说。

章炳麟利用西方资产阶级种族主义思想，以人类进化的早晚、文化的高低来区别不同的种族，他说：“化有早晚而部族殊，性有文（文明）犷（guǎng 野蛮）而戎夏殊。”（《原人》）企图以种族的不同与风教文化的差别，来论证汉民族不应当受异民族的统治。当时由于汉民族处于受压迫的地位，章炳麟以文明（文）和野蛮（犷）区别种族，把汉民族说成与欧美白种人一样，同属于文化发达的“贵种”，以此增强民族自信心用以论证文化高的民族不应受野蛮落后民族的统治，对于激发汉族人民的革命情绪是有积极意义的。但是他把文化落后的民族说成是没有开化的兽类，提倡所谓“民兽之辨”，并侮蔑世界各地处在社会不发达状况下的民族，这些则是反动的，是抄袭了帝国主义的反动的种族主义思想。

章炳麟还用自然淘汰和人为淘汰说明人类的进化，认为有机体的生存及延续，首先必须适应自然环境的变化，他说：

> “人谓紫脱华于层冰，其草最灵。紫脱非最灵也，其能寒过于款冬已。鼠游于火，忍热甚也；海有象马，嘘吸善也。物苟有志强力以与天地竞，此古今万物之所以变。”（《原变》）

紫脱是一种生长在北冰洋有鲜丽颜色的苔藓类植物，能耐严寒。款冬属于菊科，也是能耐寒的植物。古人见紫脱能在冰雪中生长，便误认为具有某种灵性，当作奇卉。章炳麟指出，紫脱不过是较款冬更能耐寒的植物罢了，它适应了寒带气候，正如海象、海

马能在水中生活一样，都是长期适应环境的结果。他还认为，人和其他生物一样，随着自然环境的变迁，生理上也不断发生变化，他说：

“冰期非茸毛不足与寒气格战，至于今，则须发为无用，腠理之上遂无短毳矣。泰古之马，其蹄四指（趾），足以破沮洳，今海内有大陆，而马才一指。”（《原变》）

由类人猿进化到人类，由于长期的生活环境的变化，皮肤上的毛都脱落了，说明物种的变异与环境的变化是分不开的，是有机体适应环境和遗传交互作用的结果，与环境适应的被保存下来，不适应的则被淘汰了。章炳麟还认为，除了自然环境的影响外，社会环境对人类进化也有很大影响。他认为物种之间以及人类之间的生存竞争对于生物和人的变化的影响，较之自然环境的影响要强烈得多。他说：“冷热燥湿之度变，物之与之竞者，其体亦变，且万族之相轧，非直冷热燥湿之比者也。”（同上）物种之间的竞争超过生物与环境适应的变化，而且两者又是交互作用的，假使把人放逐到深山丛林中去，过着极其困苦闭塞的生活，人的智力就会减退，甚至会退化到动物的状态。他以某些生物的器官长期不使用而引起退化为例：

“鲸有足而不以沿（爬行），羖有角而不以触，马雀（鸵鸟）有翼而不以飞。三体勿能用，久之将失其三体。”（同上）

鲸由陆地转入水中生活，其足就无用了，羖（公羊）成为家畜，其角也失去自卫作用，鸵鸟在沙漠中奔跑，翅膀也就退化了。由此他得出结论：

“故人之怠用其智力者，萎废而为傴（yǔ）瞲（wěi）。人迫之使人于幽谷，天阏天明，令其官骸不得用其智力者，亦萎废而为傴瞲。”（《原变》）

这是说，人的智力如果受到限制不能发挥作用，也要引起退化，甚至会退化到蒙蛮（猿猴）去。章炳麟看到历史上弱小民族竞争不过强大民族而处于十分落后的状况，但他不能正确理解造成这种状况的社会历史根源，错误地归结为环境恶劣，阻碍了人的智力的发达。他企图以此为教训，去唤起全国人民认识帝国主义侵略的严重意义，在当时还是有进步作用的。但是他用物竞天择解释人类社会的斗争和民族的压迫，认为坏的环境可使人类退化为动物，甚至认为亚洲的猿猴就是被压迫民族退化而成。这种观点是不符合科学实际的，也是十分荒谬的。

在民族存亡的关头，章炳麟一再强调"合群"的重要性，他说："物不知群，益州之金马、碧鸡，大古有其畜矣，沾沾以自喜，踽踽以丧群，而亡其种。今仅征其枯腊。"（同上）他认为金马、碧鸡被淘汰是因为它们不能"合群"，今天只能从化石中知道它们曾经存在过。在物种竞争中，要不被淘汰，只有合群，用"群"的力量去斗争才行，他说："知群之道，细若贞虫，其动翊翊，有部曲进退，而物不能害。"（同上）可以看到"群"的力量对于"种"的保存的重要性。因此，他坚决反对逃避现实斗争去隐居山林的做法，认为那种"山林之士"自以为清高，结果会把人民带到退化野蛮的状态去。在革命时期，章炳麟强调"群"的力量，也是有他的进步意义的。但他只是抽象地提出"合群"的重要性，把自然界的"物种竞争"运用到社会斗争，抹杀了社会斗争的实质，因而不能提出正确的革命策略，不能真正达到动员人民团结起来救亡图存的目的。

从上述，我们看到，章炳麟用机械唯物主义和进化论的观点解释自然现象和人类自然发展史时，他基本上是正确的。但是当他接触到社会历史领域时，就成为一个唯心主义者。他用生物进

化的规律来解释人类社会历史，也是受了西方资产阶级社会达尔文主义思想的影响，含有不少种族主义的偏见，在民族民主革命问题上给他思想的进步性以很大的局限。

（二）《訄书》中的认识论

章炳麟在吸收西方近代自然科学知识的基础上提出了他的认识论主张。他认为认识的源泉在客观世界，获得认识首先必须经过人的感觉器官去和外界事物相接触。他说：

> “黄赤碧涅修广以目异，征角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隽永百旨以口异，芳臭腐臭腥臊膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异。是以人类为公者也。”（《公言》）

这是说，颜色和形状依靠眼的视觉去辨别，声音依靠耳的听觉去辨别，味道依靠口的味觉去辨别，香臭依靠鼻的嗅觉去辨别，冷热、燥湿、软硬等依靠身体的触觉去辨别。这里章炳麟继承了荀子的“缘天官”的思想，荀子说过：“凡同类同情者，其天官之意物也同。”（《荀子·正名》）这是认为人类的感觉器官相同，感官正常的人对相同的外界事物可以得到相同的感觉。章炳麟说“是以人类为公”就是这个意思。他在肯定感觉是人的生理器官的功能之后，进一步证明感觉是由客观事物刺激了人的感觉器官而产生的。他指出正常的视觉可以感觉到黄红蓝黑等正常的颜色，但是眼睛有毛病（眚）的人则看到火光为青色，如果因为把火光看成青色，因而怀疑火光有问题就不对了，因为任何颜色都不是主观自生的幻觉。他断定青色乃火光中的一种颜色，眼睛有病的人因为视觉器官的机能出了毛病，失去感受其他颜色的功能，而只能看到其中的青色。这种情况，正好像三棱镜可以分出日光有七

种颜色一样，七色是日光所固有的，通过三棱镜分光而显现出来。但三棱镜自身并不能制造出颜色（据《公言》意译）。章炳麟这样说明人的感官和它的对象之间的关系，已经超过古代朴素的唯物主义，而具有近代科学实证的内容了。

章炳麟还用生物和人的感觉对环境的适应程度来论证感觉是对客观事物的反映，他说："大鱼始生，卵割于海水，久渍而不知其咸。"（《公言》）是说咸水鱼类在咸水里生活久了，它的生理机能已经适应了咸水的化学成分，当然便不再感到咸了。又如人天天饮食酸味的食物，也会逐渐适应而不感到酸，但是再吃更酸的食物，仍会产生酸的感觉，说明酸味是客观事物的属性。如果以生物和人的感觉对咸、酸的适应否认感觉的源泉在客观世界，那就错了。他说："夫缘非妄也，虽化合亦有其受化者也。"（《公言》）任何可靠感觉都不是主观的幻觉，这里说的"化合"是指所得到的感觉，"受化者"是指客观对象，说明感觉的产生不能离开客观的感觉对象。因此他又说："是故分剂有细大，而淡咸无乱味。"（《公言》）淡咸等味有大小的程度的区别，人的感觉可以适应它们，但并不因此而改变它们自身的性质。章炳麟对于感觉和感觉的来源所作的分析，是符合生理和心理科学的。

章炳麟认为感觉的源泉在客观世界，但他指出人的感觉器官具有一定的局限性，客观世界有些现象是人的感官不能直接感觉到的，他以视觉为例说："虽缘眸子以为势极，有不缘者矣。"（《公言》）颜色的感觉必须通过眼睛视觉，但有些颜色是眼睛看不到的，因为视觉有它的一定的局限性。例如看东西，必须在一定的距离之内，超过一定的距离就看不清了。听觉也和视觉一样，也有它的局限性，他说：

"故制钟大不出钧，重不过石，过是则听乐而震，观美而

眩。声一秒之动，下至于十六，高至于三万八千，而听不逮。日赤之余炎，电赤之余炎，光力万然蒸，而视不逮。”（《公言》）

这种解说是符合科学的，因为听觉的刺激物是具有一定震动频率的声波，视觉的刺激物是具有一定波长的光波，超过了一定的震动频率和波长就不是人的感官所能感到的了。不能直接感受到的，并不就是不存在。宇宙是无限广大的，人要认识客观世界，不能局限于耳目等感觉经验上，还必须运用理性思维的功夫进行判断和推理。章炳麟对于如何由感性认识提高到理性认识，曾经试图作出解释。他说：

“夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期至于不合，然后为大共名也。虽然，其已可譬称者，其必非无成极，而可恣膺臆以为拟议者也。”（《公言》）

“缘天官”是荀子的提法，“天官”指人的感觉等生理器官，“所合”指生理器官与外界事物相接触而得到感觉，这是认识的感性阶段。章炳麟认为经过判断、推理（譬称），上升到概念（大共名），这时与具体事物脱离的就远了（不合），概念推理有其客观依据和标准（成极），并非由人主观随意推测。这里他指出了感性认识与理性认识的区别，但他没有解释清楚理性认识与感性认识的关系。他把理性认识的发生看成是纯粹的逻辑推理的过程，那就容易排斥实践，片面夸大理性的作用。

章炳麟批评了清初进步思想家颜元偏重实际经验而忽视理论的思想。颜元在反对程、朱唯心主义理学中发展了他的注重经验的唯物主义认识论。章炳麟肯定了颜元注重实行的一方面，又指出了颜元的不足之处，他说：“独恨其学在物，物物习之，而概念抽象之用少。”（《颜学》）即重视实际事物而轻视抽象思维的作用。为了反对程、朱理学只重视书本知识而反对实践的思想，颜

元曾经讥讽朱熹的思想说："诗书犹琴谱也；烂熟琴谱，讲解分明，可谓学琴乎？故曰以讲读为求道之功，相隔千里也。更有一妄人指琴谱曰，是即琴也，辨音律，协声韵，理性情，通神明，此物此事也。谱果琴乎？故曰以书为道，相隔万里也。"(《四存编》)这是说，诗书好像琴谱，如果只精通了琴谱，而不去实践(弹琴)，那末和弹琴仍然相差千里；结果荒谬到把琴谱当作琴，根本不去弹琴，就相差得更远了。在清初统治者大力提倡程、朱理学时，颜元反对理学只重视书本而排斥实践是有进步意义的。章炳麟对颜元的思想评价很高，但他想弥补颜元思想的缺点，强调理论的重要性。他说：

> "夫不见其物器而习符号，符号不可用。然算术之横从者，数也。数具矣，而物器未形，物器之差率亦即无以跳匿，何者？物器丛繁而数抽象也。今夫舍谱以学琴，乃冀其中协音律，亦离于抽象，欲纡息简而数之也。算者、谱者、书者、皆符号也。"(《颜学》)

这里首先肯定颜元的哲学观点，承认物器第一性，符号第二性。接着则强调了理论对于实际的重要作用，例如有了数学知识然后去计算事物，有了乐谱知识然后去学弹琴，这就容易得多了。如果离开数学符号而去计算，离开乐谱去学弹琴，则将会事倍功半，甚至毫无效果。因此，章炳麟认为颜元一般地反对读书是不对的，问题在于读什么书。如果把一切书本知识都废除，一切理论都不要，则将会引起学术上的退步。章炳麟对颜元所作的批评，许多是合理的，但是他为了强调概念抽象的意义，甚至错误地认为唯心论和宗教神学都是有用的。他说："虽玄言理学，至于浮屠，未其无云补也。"(《颜学》)这就暴露了他思想的不彻底性。由于轻视感性经验，片面夸大意志、理想的力量，他甚至肯定谶

纬迷信、宗教预言的作用，认为后来的人可以利用宗教预言达到目的，他说："始遂假设，卒应于后。""不悟理想虽空，其实力所掀动者，终至实见其事状，而获遂其欲求。"(《通谶》)这些观点都是和唯物主义的立场相背离的，他实际上是把符合科学的预见与违背科学的妄想，混为一谈了。

章炳麟夸大理性认识，排斥实践经验，因而使他走向了唯心主义，章炳麟后来放弃了唯物论而转变到主观唯心论，与他早期哲学思想中的唯理论倾向是有联系的。

我国近代资产阶级思想家共同的弱点是脱离群众、脱离实践，轻视人民群众的革命实践，这是他们夸大个人的精神、理想作用的根源之一。章炳麟早期哲学思想中的唯理论思想，以及后来向主观唯心主义、虚无主义的转变，都是受这种阶级的局限性所制约的。

第二节　章炳麟主编《民报》时期的哲学思想

1906年夏到1909年冬，章炳麟在日本担任同盟会机关报《民报》的主编，这时正是中国资产阶级民主革命迅速发展时期，资产阶级革命民主派同改良派的斗争，在思想上和组织上都取得了胜利。在这一斗争中，《民报》发挥了重要作用。但是，在这时期，章炳麟在《民报》上发表了一系列哲学论文[①]，提出了一整

① 章炳麟这时期在《民报》上先后发表的哲学论文有《俱分进化论》(第七号)，《无神论》(第八号)，《建立宗教论》(第九号)，《人无我论》(第十一号)，《五无论》(第十六号)，《国家论》(第十七号)，《四惑论》(第二十二号)等。

套主观唯心主义哲学思想体系。

章炳麟的哲学体系是吸取了西方近代资产阶级唯心论，对中国佛教唯识宗的宗教哲学加以改造、充实而成。由于这些哲学思想采取了许多佛教哲学用语，论证烦琐，文笔古奥，索解为难，向来注意研究者甚少。其实章炳麟对于建立他的这个哲学体系是下了功夫的，是为他的政治思想奠定哲学思想的基础。因此，他的哲学体系的提出，并非故弄玄虚，通过对他哲学思想的研究，可以了解他政治思想的发展和演变。后来章炳麟在《齐物论释》和《訄汉微言》、《訄汉昌言》中的哲学思想，基本上是发挥的这时已经提出的哲学思想。所不同的是，他后来的哲学思想，纯粹用佛教的宗教哲学比附或者解释庄子的相对主义和孔子为代表的儒家思想体系，较之他早年的哲学思想更为没落。他在主编《民报》时曾幻想用佛教的"众生平等"和禅宗的"自贵其心，不援鬼神"去激动民主革命的信心，后来随着他政治上转向保守，"身衣学术的华衮，粹然成为儒宗"，这些革命的内容也绝口不谈了。毛泽东同志在谈到中国资产阶级在新文化运动中的作用时指出："在'五四'以后，这个阶级的文化思想却比较它的政治上的东西还要落后……。"（《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷人民出版社1991年版，第698页）毛泽东同志指出的这一现象也包括章炳麟哲学思想的发展。

（一）唯"识"的宇宙观

章炳麟吸取西方近代资产阶级的主观唯心主义，如叔本华的"实体即意志"，尼采的超人哲学，贝克莱和马赫的"存在就是被感知"等等，对佛教唯识宗的哲学思想进行了改造和充实。因此，他虽然使用了佛教哲学术语，但他的哲学体系与固有意义上

的佛教哲学已经不相同了。

章炳麟采用佛教的“三性”说解释宇宙的构成。三性即：“遍计所执性”，认为客观世界乃是人的意识产生的幻觉，“执”指成见，即以假当真的意思；“依他起性”，是说客观世界乃一定的因缘关系凑合而成的假象；“圆成实性”，是幻觉的世界背后的真实本体，又叫“真如”，即宇宙存在的最后根源。

章炳麟即以“圆成实性”为世界的本体，所谓“圆成实性”乃是神秘化了的主观精神，把它说成世界的本体，也就是说世界是人的主观精神创造的。他说：

> “宇宙本非实有，要待意想安立为有，若众生意想尽归灭绝，谁知有宇宙者。于不知中证其为有，则证据必不极成。譬如无树之地，证有树影，非大愚不灵之甚耶？”（《建立宗教论》）

宇宙要待意想（意识）成立，这就说明，意识是第一性的，而世界则是第二性的，是由意识派生的。意识是树，而客观世界如同树影，这也说明，精神是实在的，而客观世界则是虚幻的，这正是“实体即意志”的思想。意想（包括感觉）是有生命的人或生物才有的，因而众生死灭，宇宙也随之消失，这正是“存在就是被感知”。章炳麟还说：

> “此天然界本非自有，待现识要求而有。此要求者由于渴爱，此渴爱者生于独头无明。纵令有纯紫之天然界，而以众生业力，亦能变为纯青之天然界。”（《建立宗教论》）

所谓“渴爱”、“独头无明”是指不依赖任何外部条件的纯粹自发的意识冲动，这种意识冲动决定客观世界的存在，甚至可以改变宇宙的颜色。这里，章炳麟把唯意志论发挥到了十分荒谬的程度。因此，章炳麟进而把人们生活接触的客观世界说成人的“见

病”，他说：

“世界本无，不待消灭而始为无，今之有器世间，为众生依止之所，本由众生眼翳见病所成，都非实有。”“故是众生既尽，世界必无豪毛圭撮之存，譬若眼病者死，而眼中所见之空华与之俱死。”（《五无论》）

所谓“见病”，就是说，人们所接触的客观世界完全是人的一种错觉，消除了错觉，世界就不存在了。这是带上了宗教神秘色彩的唯我论，彻底否定客观世界的物质存在。

章炳麟为什么在革命高潮当中提出如此消极的唯我论呢？这是由资产阶级的软弱性所决定的。章炳麟找不到支持革命胜利的物质力量，因而使他过分看重个人的自由意志，认为个人意志是取得革命胜利的保证。他曾经提倡为革命要有勇于奋斗、卓厉敢死的精神，但是他找不到这种精神力量的源泉，而把主观唯心主义当作激发革命精神的思想武器。他甚至把主观唯心主义推到宗教信仰的地步，自称他的哲学为新宗教。

章炳麟为了建立他的哲学体系，对唯物论、泛神论、二元论、有神论等展开了批判。他认为要使人认识到世界是主观的幻觉，必须破除两种偏见，一种是“损减执”，即对客观和主观，事物与意识妄加区别，认为事物属于存在（实有），而意识属于精神即非存在（非有）。另一种是“增益执”，即认为离开人的主观意识之外，还有不依赖意识而独立存在的实体。

第一，对于破除“损减执”，章炳麟认为，既然客观世界是依靠主观精神而存在，就不能认为事物比精神为实在。他批评了康德把范畴和空间时间归结为主观意识，而把现象归结为来自意识之外的“物自体”。他指出，康德这样区分的结果，会使人认为现象比意识为实在，因为现象有“物自体”，而意识并无

“物自体”。他认为康德是不了解现象和范畴都是意识产生的，都以意识为本体，因此，根本没有离开意识而存在的“物自体”。他说：

> “不悟离心而外，即不能安立五尘，是则五尘之安立，亦无异于法尘之安立。五尘固幻有也，而必有其本体，法尘亦幻有也，宁得谓无本体？”（《建立宗教论》）

这里借用的佛教术语“五尘”是指可感觉的现象，“法尘”是指概念范畴等主观意识。章炳麟认为不仅概念范畴纯粹是先天的，而且客观现象也纯粹是人的主观感觉的产物，它们的源泉都在意识。他说：

> “损减执者，不知五尘法尘同是相分，此诸相分，同是依识而起。由有此识，而有见分相分依之而起，如依一牛上起两角。”（《建立宗教论》）

“相分”“见分”是佛教术语，唯识宗把心的属于被认识的形相的部分叫做“相分”。“见分”是指主观的认识能力。“相分”和“见分”都是“依识而起”，是说主观和客观都由“心”所生。“相分”是由“识”变现出来的，人们所以能有外界的感觉，不是真正有离开主观独立存在的外境，而是由于人们思想中现出来的外境的形相。章炳麟把现象和概念都说成是“相分”，在于证明主观意识和客观现象都是意识的产物，他在这里以彻底的唯心主义的观点批判了康德的时间空间观念。康德把空间时间当成对感性得来的现象进行加工的先天形式，而被加工的现象则是由意识以外的某种不可知的“物自体”而来的。章炳麟认为，康德把空间时间归为主观，而不把现象也归为主观，就割裂了空间时间与事物的关系，而陷于自相矛盾。他说：

"马鸣① 有言：'虚空妄法，对色故有，若无色者，则无虚空之相'。由此言之，亦可云色尘妄法，对空故有，若无空者，则无色空之相。假令空是绝无，则物质于何安置；假令时是绝无，则事业于何推行？故若言无空间者，亦必无物而后可，若言无时间者，亦必无事而后可。"(《建立宗教论》)

章炳麟引用佛教马鸣一派的唯心主义观点，证明空间和时间是事物存在的形式，反对康德的二元论。他认为没有无事物的空间时间，也没有无空间时间的事物，这是合理的。但他是在唯心主义一元论的立场上去克服康德的矛盾的，他取消了康德的"物自体"。当时哲学上曾展开空间是否有边缘、时间是否有尽头的争论。章炳麟认为干脆宣布空间时间根本不是真实存在，固然不失为消除争论的好办法，但是仅仅这样还不够，还必须把事物也宣布为假象才可。因为只破除空间时间而不破除事物，仍然会产生事物的存在是否有边缘，事物的发展是否有尽头的争论。因此，他又说：

"然则破空而存物，破时而存事者，终不能使边尽诸见一时钳口结舌明矣。果欲其钳口结舌耶，则惟取物质事业二者与空间时间同日而遮拨之可也。"(《建立宗教论》)

这些观点说明，所谓破除"损减执"，即是反对把意识看成非物质的存在，而别有什么"物自体"，从而达到否定物质世界的真实性，肯定意识为真实的存在，要人相信只有意识才是世界的根源。

第二，对于破除"增益执"，章炳麟认为，不能承认在主观意

① 古印度佛教大乘空宗创始人之一，约为公元100—160，著有《佛所行赞》、《大乘庄严论》，鸠摩罗什译有《马鸣菩萨传》一卷。

识以外还有其他实体存在(无论是物质的实体或精神性的实体)。他采用佛教"缘生"的观点,认为客观现象包括人在内,都是靠因缘凑合的假象,但是人们却把假象当成实在,于是陷入"法执"和"我执"。"法执"是误把客观事物当作实有,"我执"是误把主观的"我"当作实有。

章炳麟认为,使人了解世界是假象并非真实存在,首先必须破除"我执",消除"我见"。他认为"我"(即认识的主体)乃是意识的幻觉:

> "此识是真,此我是幻,执此幻者以为本体,是第一倒见也。"(《建立宗教论》)

主观唯心主义者把客观世界说成是主观意识的表现,主张"存在就是被感知",因此,都不可避免地要陷于"唯我论"。章炳麟把主观意识作为世界的本原,但他试图消除唯我论的矛盾,把"我"说成为一种幻觉,他用佛教"缘生"的观点证明"我"是不存在的。他说:

> "所谓依他起之我者,虽是幻有,要必依于真相,譬如长虹,虽非实物,亦必依于日光水气而后现形。此日光水气是真,此虹是幻。所谓我者,亦复如是。"(《人无我论》)

长虹是日光水气因缘凑合的假象,虽是假象亦非凭空产生的,必然有根据,这根据就是"缘生"。章炳麟用日光水气比喻意识,是产生长虹的根源,因而他认为意识是真实存在的,这就是说"我"(包括"我"的形体)乃是意识产生的幻觉。章炳麟的这种观点在理论上必然发生困难,既然"我"是幻觉,那么产生"我"的意识是哪里来的呢?如果承认有超越"我"之上的意识存在,那么就会走向客观唯心论,这是章炳麟所不赞同的,因此,他不能不陷入神秘主义,他说:

"昔人惟以五蕴为真，仍堕法执，又况五蕴各分别自成聚，岂无一物以统辖之者。故自阿赖耶识建立以后，乃知我相所依，即此根本藏识。"(《人无我论》)

"五蕴"系佛教指的色、受、想、行、识，即组成人体的物质因素和精神因素。章炳麟在这里是要证明客观的认识对象和主观的认识能力都是不真实的，因为从可感触的对象到感觉和思维活动要有一个统辖它们的主宰，这个主宰他借用了佛教说的"阿赖耶识"。"阿赖耶识"是认识活动的最高主宰，也是世界的本原。在"阿赖耶识"中蕴藏着精神性的单子——"种子"，世界就是这种精神性的单子变幻的产物，因此，"阿赖耶识"又叫"种子识"、"藏识"。这种神秘的"阿赖耶识"实际是变相的灵魂说。章炳麟为了否定"我"的存在，不能不求救于佛教的这种神秘主义思想。章炳麟认为"阿赖耶识"才是"真我"，而我的身体则是"幻我"。虽然一般人对这一点不能明确了解，但他们却可以意识到在我的形体之外仍然有一个"我"存在，他把儒家提倡的"克己复礼为仁"中的"克己"训为"杀己"，用以证明在形体的"我"之外还别有"我"存在。不然"我"已消灭("杀己")，还谈得上什么"复礼为仁"？因此，他说：

"故知其所谓我者，亦即阿赖耶识。彼虽不了此识，而未尝不知识所变幻之我。"(《人无我论》)

章炳麟否认"我"的存在，是要以佛教"人无我"的主张为革命树立道德的哲学基础，他说：

"闵末俗之沉沦，悲民德之堕废，皆以我见缠缚。"(《人无我论》)

他认为破除"人我"，使人摆脱形体的"我"的束缚，就可以得到精神上的解脱，人不因为爱"我"而去追求物质环境的享受，争

权夺利贪财图贿的现象也就消除了。他又说：

"非示无生则不能去畏死心，非破我所则不能去拜金心。"(《建立宗教论》)

章炳麟曾以反封建斗士的姿态在东京发表演说，指出："孔教最大的污点，是使人不能脱富贵利禄的思想。"又说："我们今日想要实行革命，提倡民权，若夹杂一点富贵利禄的心，就像微虫霉菌，可以残害全身，所以孔教是断不可用的。"(《演说录》)章炳麟这里对孔教的伪善所作的揭露和抨击是尖锐的，但是他并不能认识孔教的深刻的社会根源和阶级根源，只从人们的动机上去找产生"富贵利禄"的原因，因此，并不能真正揭露孔教的敬天法祖、忠君等思想已不能适应中国走现代化道路的需要。他搬用佛教"人无我"的主张来解决这个道德问题，更加证明了他理论上的空虚。这也就决定了章炳麟在政治上虽然提出了某些进步的主张，但他看不到使革命走出困境的前途，却转入消极的虚无主义。当时资产阶级革命正处在高潮时期，革命的阶级和政党反对封建压迫主张发展资本主义，在当时的历史条件下可以认为是正当的革命的要求。章炳麟以"无我"达到提高革命道德的主张，不仅要革命者摆脱不正当的物欲，而且会认为争取正当的权利也是不值得的，这种理论在革命实践中是有害的行不通的，事实上章炳麟正是沿着这样途径滑下去，很快地走向了自己的反面。

章炳麟进一步主张破除"法执"，他认为，人们把客观世界当作真实的，是不了解世界乃是人心(意识)产生的幻觉。他说：

"此心是真，此质是幻，执此幻者以为本体，是第二倒见也。"(《建立宗教论》)

章炳麟认为唯物论或泛神论承认物质世界独立于人的意识之外，是颠倒了世界关系，是"损减自心，增益外界"。他分析产生这

种“倒见”的认识论根源是由于人们看到宇宙无限广大，而感到自己身体十分渺小，看到自然界变化无穷，而感到自己寿命十分短促，于是产生对外界的敬畏心理，他说：

“若人之比华藏世界，其大小则无有量。朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋。晦朔春秋与朝菌惠蛄所经之修短，犹有量也；而永劫之来不知其始，其去也不知其终。人之寿量，比于永劫，又巧历者所不能计也。以此器世间之无量，而一切布列其间者，取舍屈伸，生住异灭，无时而或愆于法，孰主张是，孰维纲是？吾辈观此，安得不自愧其形之细，其时之促，其知之劣耶！”（《建立宗教论》）

自然界空间之大，时间之久，是无法计量的，而它的运动变化又是那么有规律，这就难免使人们感到相形见绌了。章炳麟认为这些思想产生的原因，是不了解客观世界的“无量”乃是人心的想像，不了解世界的发展变化乃是人心所显现的因缘关系。关于“无量”，他说：

“所以知无量者，由于心起分别，先以大小长短相形，至不可形，而立无量之名，此无量之名未显现时，则阿赖耶识中之原型概念耳。”（《建立宗教论》）

为了证明“无量”在人心中而不在外界，是意识的显现，他采取了如下一些论证方法：

（1）他用“无限”这一抽象概念代替客观世界的无限性，他说：

“纵令有其外界物物而数之，事事而检之，其简阅则无穷极，但思无量二字，则以一刹那顷可以概括而知。”（《建立宗教论》）

这是说，人如果对外界事物一件件地计算，那是无法穷尽的，但

如果用心去想像“无量”，则一刹那可以概括而知，说明人的感觉经验虽然不能把握实际的客观无限性，而思想则能把握“无限”这一概念，因此，“无限”是在心内而不在外界。章太炎这些看法有其合理之处，即理性认识高于感觉经验，感觉把握不了的东西，理性可以把握。但是他由此否认客观世界的存在，认为世界是由心（意识）产生的则是错误的。

（2）他歪曲数学上无限大和无限小的原理，否认事物有大小长短的差别，他说：

“所谓无量者，谓其至大无外，至长无际耳。然至大者极于无量，而取最小之微尘递分析之，其小亦无有量。至长者极于无量，若取最短之刹那为之分析，则复有其短者，递析递短而其短亦无有尽。”（《建立宗教论》）

由此他认为：

“以吾形吾寿之无量，而比于华藏永劫之无量，均此无量，则不得云孰胜孰劣矣。”（《建立宗教论》）

数学上无限大和无限小的原理在于说明世界在物质性上是无限的，不能用它来否认有限与无限的差别。因为宇宙是无限的而具体事物是有限的，无限和有限是对立统一。章炳麟歪曲无限这个原理，证明无限大与无限小没有区别，把人的有限的生命与宇宙的无限性相提并论，实际上是把有限的个人作了无限的夸大，重复了那种“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的主观唯心主义思想。

（3）章炳麟还采取类似黑格尔所说的坏的无限性的方法，认为人可以任意把数字加乘到无限多的程度，用以断言数量是先天的意识的范畴。他说：

“夫以心所自造之数，其无量亦如外界，然则无量固在

自心不在外界明矣。"(《建立宗教论》)

为了证明世界的发展变化乃是人心所显现的因缘关系，他还作了如下论证：他以四个时钟为例：甲钟走得准，乙钟走得慢，丙钟走得快，丁钟走得忽快忽慢。照一般的看法，认为甲钟合法(合乎钟的自然规律)乙钟丙钟不合法，丁钟尤其不合法。章炳麟认为，甲乙丙丁都合法，走得准的合法(符合规则)，走不准的也有其不准的法(规则)，他说：

"三者虽不与晷景相应，而亦自循其法未尝逾越。"(《建立宗教论》)

他以诡辩的办法，否定事物的客观规律，从而把合法(规则)与否，说成是完全由人的主观需要强加给事物的。他还认为，动物是能动的，自由的，因而"率多逾法"，不受一定的客观规则和规律制约；无机物是死的，它们互相牵引而发生动荡，好像受一定规律支配，其实也并没有什么规律可言，他举例说：

"大风起于土囊之口，震电激于玄云之下，朝览于西，崇朝其雨，其雨其雨，杲杲出日。是虽无生之物，而亦不能以定法限之细，彼人类可推之，率则以为合法云尔。"(《建立宗教论》)

他将自然界风云变幻无穷说成无规律的表现，否认事物的客观标准，从而将人对这些变化规律的掌握说成是主观加给自然界的，这样从有机界到无机界的客观规律都被一笔抹杀了。他又说：

"心精圆遍，含裹十方。云何无量，心表之无量，云何合法，心之合法。与其归敬于外界，不若归敬于自心。"(《建立宗教论》)

这正是"心"为万物本原的观点，规律规则都是经过人的观念加

工制造的，这样就把宇宙万物及其规律的客观性完全抹杀了，除了我心别无世界，不敬外界而敬自心，这就是他的哲学最终得出的结论。

章炳麟企图通过否定客观世界，使人摆脱客观环境的制约，成为自由的人，实现所谓“依自不依他”。他认为使人崇拜自心，不承认外界为真实存在，人的意志就不会为外物所转移，就可以使人保持高尚的道德。章炳麟在理论上的谬误和空虚，正说明软弱的中国资产阶级与封建主义帝国主义千丝万缕的联系，他们无法从剥削阶级的利欲中解脱出来，他们的革命道德具有先天之不足。也正由这种阶级立场，使章炳麟对唯物论作了极其庸俗的曲解，他说：

> “人而执鞭为隶，其行至可羞也。含垢不辞，曰惟身之故，既存身矣，而复以他种福祉之故，执鞭为隶，其猥贱则甚于向之为隶者矣。不执鞭为隶于人，而执鞭为隶于物，以斯求福，其猥贱又甚于向之为隶者矣。”（《四惑论》）

尊重客观实际，认识自然改造自然为人类造福，这种唯物主义思想与资产阶级贪得无厌追求物质享受是不可同日而语的，章炳麟对唯物论的批评，有许多与他这种庸俗曲解是分不开的。其实他企图以主观唯心主义去激发人们的革命精神，正是他脱离人民群众看不见人民群众力量的表现。主观唯心主义是地主阶级和资产阶级腐朽没落的世界观，它不仅不能成为鼓舞革命斗志的精神武器，反而容易助长资产阶级的道德败坏。章炳麟本人后来走向革命的反而，与他坚持这种腐朽没落的世界观也是分不开的。

章炳麟也反对有神论，他指出“神”完全是人虚构的，他说：

> “此心是真，此神是幻，执此幻者以为本体，是第三倒见

也。”(《建立宗教论》)

他否认心外有物，自然把“神”也看成幻有。他试图探寻宗教产生的社会根源，他说：

“以藐尔七尺之形，饥寒疾苦，辐凑交迫，死亡无日，乐欲不恒，则以为我身而外必有一物牵逼我者，于是崇拜以祈获福。”(《建立宗教论》)

章炳麟这些看法有其合理方面，但他并不能认识宗教产生的深刻的阶级根源。他还从认识论的根源上去找宗教产生的原因，他说：

“执一实以为神者，其失固不胜指，转而谓此神冒世界万有而为言，然则此所谓有，特人心之概念耳。”(《建立宗教论》)

这是说，无论某一具体的神，或超乎世界之上的主宰神，都是人想像的概念。他又说：

“神者非由现量，亦非自证，直由比量面知。”(《无神论》)

“现量”、“比量”系佛教术语，“现量”指由感觉所取得的直接知识，“比量”指由推理所取得的间接知识。这是说“神”根本不能由感觉经验所证实，完全是由主观推论出来的。章炳麟认为客观事物都是由因缘凑合的假象，虽属假象，但不能否认其存在，只能说是不真实的存在。而“神”则依靠“因缘”也生不出来，有“缘生”的物，而无“缘生”的神。因此，“神”完全是超越认识以外的。他说：

“凡现量自证之所无，而比量又不合于论理者，虚撰其名，是谓‘无质独影’。”(《无神论》)

“神”既然无法由感觉证实其存在，仅靠推论也不合逻辑。他批判

了基督教宣传的“上帝”“无始无终”、“全知全能”、“绝对无二”、“无所不备”等荒谬迷信的说法，指出这些说法逻辑上自相矛盾，无法成立。

上面，章炳麟对有神论的批判，虽然也有一些合理的思想，但是他不过是以主观唯心论反对客观唯心论，他不同意有神论那些荒谬迷信的说法，是要以更为精致的唯心主义去代替比较粗糙的唯心主义，他提出要建立一种无神的宗教。

章炳麟反对宗教有神论，却又提倡建立无神的宗教，把主观唯心论变为宗教信仰，这就表明他的哲学思想较之他的政治思想还要落后。

章炳麟在民族民主革命高涨中，坚决反对改良主义，主张以革命的手段推翻清朝的统治，曾经表现出清醒的现实主义。但在哲学思想上，他把资产阶级的一套自由、平等观念去附合大乘佛教的思想，把人引到僧侣主义，这又表现出与当时的革命形势极不相称。

（二）“一切唯识”的认识论

章炳麟借用法相唯识宗的思想，吸收西方近代资产阶级主观唯心主义来建立起他的认识论。

章炳麟认为认识的源泉是所谓先天的“阿赖耶识”，他说：

> “种子识者，即阿赖耶。凡起心时，皆是意识，而非阿赖耶识。然此意识要有种子，若无种子，当意识不起时，识已断灭，后时何能再起？”（《建立宗教论》）

他否认客观世界是认识的源泉。认识是怎样产生的，它认为是头脑固有的。但人的头脑（心）怎样突然产生认识，这在理论上是个难题。章太炎求助于“阿赖耶识”，因为“阿赖耶识”当中潜藏着精

神性的“种子”，而人的认识就是由这种“种子”产生的。其实这种“种子”就是神秘化的变相的主观意识。由“阿赖耶识”外现出来的认识活动，和潜藏的“种子”相对而言，称为“现行”，即指现行的认识活动，人的感性认识和理性认识都属于现行的认识活动。现行的认识活动必须有一个“境”作为认识对象，没有认识对象，也不可能产生认识。章炳麟说：

> “境缘心生，心仗境起，若无境在，心亦不生。”（《建立宗教论》）

“境”是由心创造供心来认识的，但“境”既出现就又给心以影响，这叫“心境更互缘生”。虽然“境”是附属于心的，是心派生的，但心（认识）也不能脱离被认识的对象（境），他说：

> “夫五识者，待有五尘为其对境，然后识得现起。意虽猛利，于境不现前时，亦得自起‘独头意识’。然此独头意识亦非无端猝起，要必先有‘五俱意识’与五识同取对境。境既谢落，取境之心不灭，虽隔十年，独头意识犹得现前。是故五识与意识者，即以自造之境与自识更互缘生。”（《建立宗教论》）

这是说，五识（指眼耳鼻舌身等五种感觉能力）必须有五尘（色声香味触五种感觉对象）为其对象，才能发生认识。意识（理性）虽然高于感觉，但也不能无缘无故发生，它是经由感觉的帮助把境摄取下来。客观的境虽然谢落，而摄取的境则被保留在意识中，因而后来意识才有可能将境再呈现出来。这些论证说明，章炳麟也无法否认，要构成认识，必须有认识对象和认识能力这两方面的条件，因为这是最起码的常识。但是他否认客观世界不以人的意志而存在，因而把认识的来源归结为人的意识，并且认为，意识不仅是认识能力也是认识对象，种种曲解和诡辩便由此产生

了。章炳麟在解决“境”是怎样由心产生这一难题时，把客观的认识对象（境）也归结于先天地存在于“阿赖耶识”当中。他说：

> “阿赖耶识无始时来，有种种界，如蜀黍聚。即此种种界中，有十二范畴相，有色空相，有三世相，乃至六识种子，皆在阿赖耶中，自有亲缘，故无尽起，亦无断绝。”（《建立宗教论》）

这是说，无论是范畴，或者客观现象以及空间时间，包括感觉和意识的一切内容都像凝聚的玉蜀黍的颗粒那样，早已潜伏于“阿赖耶识”的“种子”中。这就说明，无论是主观的认识能力或客观的认识对象，都是先天的精神性的“种子”滋生出来的。这样就把客观吞并到主观，把物质吞并到精神，这是彻头彻尾的唯心主义的认识路线。

章炳麟吸取了休谟的感觉论，否认感觉的客观来源，他发挥休谟的观点说：

> “若充其例，当有寒觉与热觉时，惟于自体觉有寒热，未有寒热外来之想。更充其例，掷贝珠顷以青色对向眼识，掷贝珠顷眼识与青色俱在，是时分别未形，但觉眼之与青泯合非二，未有青在眼外之想。故专以感觉为征者，现象有对，且不得成，况物之本质哉！故曰唯物论唯心论之一部也。”（《四惑论》）

当人刚刚触到寒热的一刹那间，当青色贝珠突然向眼前掷来的一刹那间，大脑神经还没有来得及分析，当然还辨不清刺激物来自何方。章炳麟却以此证明感觉纯粹是主观自生的。他没有采取休谟的不可知论，认为感觉的来源不可知，而是明白宣布感觉根本不是外界刺激引起的。章炳麟为了证明感觉纯粹是主观自生的，不依靠客观世界，他还举例说：“今观婴儿堕地，眙视火光，

目不少瞬，是无不知有物质也。少有知识，偶尔蹉跌，头是发痛，便自捶打，若曰此头此足，以我感痛，故以此报之耳。”（《无神论》）这里他把承认感觉的源泉在客观世界说成是蒙昧的表现，像初生婴儿那样注视客观的火光，而当着人的智识增长、便悟出感觉在主观而与外界无关了，蹉跌之后不认为痛疼由外界刺激引起，纯粹归之主观感觉自生，竟然打自己的头足。章炳麟把休谟的观点说成是唯物论，表明他对唯物论一窍不通。因为唯物论并不仅认为认识经由感觉，而且强调感觉的来源在客观世界。休谟把感觉看成纯粹主观自生的，他的观点和章炳麟的观点基本上一致。因此，章炳麟既然称休谟的感觉论为“唯物论”，因而也就自然地把“唯物论”说成“唯心论之一部”了。

章炳麟甚至否认感觉、思维是人的神经系统的功能，他说：

> “今之言感觉者，以为内印神经，言忆念者，以为神经有遗印也，不悟显色形色可以印象为缘，而数量即无印象。如人见三饭颗，若只缘印象者，感觉以后当唯生‘饭颗，饭颗，饭颗’之想，必不得生‘三饭颗’之想。今有‘三饭颗’之想者，非于尔所饭颗各各取其印象，亦非以尔所饭颗和合为一以成一种印象。必有原型观念在其事前，必有综合作用在其事后，安得云祇以物质对取物质耶？”（《四惑论》）

章炳麟把数概念完全看成是先天的，他割裂感性认识和理性认识的辩证关系，否认大脑神经功能可以概括抽象客观事物的本质。他把科学的抽象与具体的事物割裂开来，把数的概念与具体数量的事物割裂开来，认为具体事物有形象，而数无形象，从而否定感觉和思维要依赖神经系统。他不了解，数乃是事物的属性，抽象的数是由具体事物的数量概括出来的，没有客观的“三饭颗”就得不出“三饭颗”的数概念。数学原理不是先验的，而是

人类长期实践经验的概括。抽象的数的概念(其实包括一切理性概念在内)都是经由客观实践得来的,任何理性概念都不是先天的。章炳麟用抽象的数概念否定神经系统的作用,是受了西方资产阶级反科学的唯心主义的影响。

章炳麟还进一步证明,错误的感觉凭借先验的理性可以变为正确,因此,他也认为人的认识超越于神经活动之外,他说:

> "当其初感觉时亦有悟性为其伴助,如菴卢知之言曰:'物映眼帘,其形皆倒,而视觉所取则非倒,明感觉亦以悟性为依。'若专就神经对印为言,即无解于倒见之疑矣。"(《四惑论》)

章炳麟利用物象在眼网膜上的倒影这一物理现象所作的唯心主义解释,证明完全错误的感觉,仅仅依靠理性的帮助而不必经由实际的检验,就可以变为正确,认识活动与神经活动无关,不以生理为基础。这样,他就完全陷入西方近代资产阶级哲学所提倡的先验主义。

章炳麟在因果律问题上吸取了康德和休谟的思想,否认有客观规律,认为因果律纯粹是主观的,用以反对唯物论,他说:

> "唯物者,自物而外,不得有他。应用科学者,非即科学自体,而科学之研究物质者,亦非真唯物论。是何也?言科学者,不能舍因果律,因果非物,乃原型观念之一端。既许因果,即于物外许有他矣。"(《四惑论》)

这是说,客观事物本身并没有因果关系,因果律是人们先天固有的观念,因果关系是人们进行科学研究时强加给事物的。这正是搬运了康德的先验论。可笑的是章炳麟把人对于规律的认识和运用夸大为人创造了规律,得出"因果非物"的观点,并用以批评唯物主义,他的这种批评是无根据的。因为唯物主义认为,自然

界和社会的规律都是客观的，人可以认识规律，反映规律，但不能创造规律，因此，根本否认唯心论把因果律归结为人的主观意识的“因果非物”的观点。章炳麟批评唯物主义者承认和运用因果律就是什么“非真唯物论”，完全是主观武断的。

章炳麟在因果律问题上不满意休谟的现象论。休谟是感觉主义者，认为知识只是感觉和知觉的联系，超越感觉、知觉的知识是没有的。现象的因果联系是人的习惯的心理联想加上去的，这些因果联系是否必然如此，是不可知的。例如日发光，火发热，只是由于人们习惯于日与光、火与热联系起来，然后得到日发光火发热的感觉，但日未必一定发光，火未必一定发热。章炳麟认为休谟这种观点否认因果之间的必然联系，实际是使认识停留于事物的表面现象，否认现象背后的本质。他说：

> “余谓吼模（休谟）之说，犹未究也。正感觉时，惟有光相热相，非有日相火相。日与火者，待意识取境分齐而为之名。故光与热为现象，光上之圆形锐形亦为现象，而日与火为非现象。若专信感觉者，日火尚不可得，况可言其舒光发热之功能哉！”（《四惑论》）

章炳麟把光和热说成现象，把日与火说成本质，是不科学的，但他认为日与光、火与热之间有必然联系，认为人可以通过事物的现象去抓住本质，这些看法有其合理之处。因为章太炎否认因果规律的客观性，他说的由现象到本质，纯粹是主观的逻辑推演的结果，所谓“意识取境分齐而为之名”，就是说，事物的本质乃是人的主观加给事物的。这样，在观象和本质的问题上，他和休谟就没有什么本质差别。

章炳麟还批评当时关于“自然规则”的说法，所谓“自然规则”就是指事物有其客观的规律。他说：

"言自然规则者，则胶于自性，不知万物皆展转缘生，即此展转缘生之法，亦由心量展转缘生。"(《四惑论》)

章炳麟在这里用"缘生"否定事物自身的客观实在性质(实质)即所谓"自性"。因为事物既然都是"缘生"的，就不会有"自性"，即都是不真实的幻觉。例如布帛是用线缕织成的，因而布帛是不真实的，因为布帛拆散之后就只剩下线缕了。又如金子可以做指环，而把指环变成材料又可以改做眼镜框，眼镜框毁坏以后又可以做钟表廓，这样展转缘生，说明指环眼镜框和钟表壳都不是真实的。又如国家和社会也是缘生的，他说：

"国家既为人民所组合，故各各人民暂得说为实有，而国家则无实有之可言。"(《国家论》)

用这种"缘生"的道理推下去，世界上一切事物都不真实，都是人们的主观的妄生分别，这样，所谓"自然规则"(客观规律)也就难以自然成立了。他说：

"所谓自然规则者，非彼自然，由五识感触而觉其然，由意识取象而命为然。"(《四惑论》)

这是说，客观规律完全是由人的主观的先天的感性和理性强加给自然界的。

章炳麟的认识论和他的宇宙观一样，都是强调主观意志的绝对自由。这种企图从否认客观世界及其规律性去获得意志自由的思想，表现了软弱的资产阶级无法解决自由与必然的矛盾。章炳麟把客观必然性与强制混为一谈，认为承认客观规律不以人的意志为转移，就会导致宿命论。他还把承认客观规律与改良主义者提倡的庸俗进化论混为一谈。改良主义者论证"大同三世"的"进化"不能违反，中国只能实行君主立宪，而不能实行民主革命，否则就是"躐等"，就是不符合"自然规则"。章炳麟不是

站在唯物主义的科学立场去反对庸俗进化论，而是以主观唯心主义作为理论武器，结果走向了另一极端，把自由与必然对立起来，否认客观必然性，陷入唯意志论。唯意志论不能使人获得真正的自由，不能成为指导革命取得胜利的精神武器。章炳麟一方面希望革命获得胜利，另方面又看不清革命的前途，消极悲观，与他采取的指导思想是分不开的。

（三）抽象人性论

章炳麟在历史观方面提出“俱分进化论”，所谓“俱分进化”是指人类历史善和恶、苦和乐双方同时并进，他说：

> “进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方惟言智识进化可尔，若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐景。”（《俱分进化论》）

章炳麟认为人类的科学知识随着历史的发展一直是进步的，而精神道德和物质生活则是善与恶、苦与乐双方同时发展。这些看法有其合理方面，因为他看到阶级社会中某些善恶、苦乐对立的状况，但由于他不是从阶级斗争的角度面是用抽象人性论的观点去看待这些现象，因此，他并不可能认识善恶、苦乐的社会根源。

对于善亦进化和恶亦进化，章炳麟采取了如下的论证：他以人和动物相比较，认为人的善比动物高，但恶也比动物大，他说：

> “虎豹虽食人，犹不自残其同类，而人有自残其同类者。”（《俱分进化论》）

章太炎还认为，人类社会愈发展，善愈进化，而恶也随之愈加进化，他说：

"太古草昧之世，以争巢窟竞水草而相杀者，盖不可计，犹以手足之能，土丸之用，相抵相射而止。国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈矛剑戟矣，浸为火器矣，一战而伏尸百万，蹀血千里，则杀伤已甚于太古。"(《俱分进化论》)

近代社会生产和科学有了猛烈的发展，战争的手段更加残酷，规模也更大了。章炳麟作为半殖民地旧中国的民族资产阶级代表人物，对于帝国主义的侵略压迫是有所感受的，他曾抨击说：

"帝国主义则寝食不忘者，常在劫杀，虽磨牙吮血，赤地千里，而以为义所当然。"(《五无论》)

但是章炳麟并不能深刻了解现代战争的阶级根源，他用抽象的人性论解释战争，认为人的本性生来就是残忍的，因而他指出人与人之间的伤害是永无止息的。他说：

"纵令地球统一，弭兵不用，其以智谋攻取者，必尤甚于畴昔。何者？杀人以刃，固不如杀人以术。"(《俱分进化论》)

当时中国的资产阶级民主革命是以西方资本主义为榜样，而资本主义制度社会弊端已显露出来，章炳麟看到资本主义的文明背后有它丑恶落后的方面，他说：

"欧洲各国，自斯巴达雅典以至今日，贵族平民之阶级，君臣男女之崇卑，日渐剗削，则人人皆有平等之观，此诚社会之进善者。"(《俱分进化论》)

资产阶级消灭了封建的宗法等级制，用表面上的自由平等代替了封建的等级，这也可说是善的进化。但在资本主义制度下，阶级的剥削压迫并不比封建社会减轻多少，他又说：

"富商大贾之与贫民，不共席而坐，共车而出。诸佣雇者之事其主人，竭忠尽瘁犹必以佞媚济之。虽无稽首折腰之

礼，而其佞媚有甚于是者。”（《俱分进化论》）

在“平等”的背后掩盖着因贫富极端悬殊而造成的极端不平等，即随着善的进化，恶也同时有所发展。章炳麟看到资本主义制度并非完美无缺，有其丑恶的方面，对于当时那些盲目崇拜欧美的奴化思想起了抵制的作用。但由于他受封建文化薰陶很深，他评价社会道德的发展，摆不脱封建社会的道德观念，认为资本主义制度的许多方面不如封建制度优越，竭力从封建制度中去寻找适合资产阶级需要的东西，因而使他的思想带有浓厚的封建保守性。他把反满的种族主义看得比实行资产阶级民主革命为高。这些促使他很快与主张民族平等的孙中山为首的革命派发生分裂，最后转到反对民主革命的立场上去。

对于苦和乐，章炳麟采取了和上面善和恶相同的论证方法，他认为人的乐比动物大，苦也比动物大，他说：

> “鱼亦期于得水而止，鸟亦期于得木而止耳。供鳝以毛嫱西施，乐鹓以钧天九韶，彼固无所于乐也。”（《俱分进化论》）

而人对乐的追求则远非动物所能比拟的，因为人：

> “由饱暖妃匹而思土地，由土地而思钱帛，由钱帛而思高官厚禄。”（《俱分进化论》）

为了达到求乐的目的，“奔走喘息，面目黎黑”，甚至“含垢忍辱，笞我、詈我、踝我、践我，以主人臧获之分而待我，我犹鞠躬屏折以承受之。”（《俱分进化论》）章炳麟不能认识人的苦乐与阶级的剥削压迫的关系，不能从社会的阶级根源探求苦乐的原因，在苦和乐的问题上，他完全陷入超阶级的人性论，他说：

> “今观富贵利达之士，易簧告终，其苦必甚于贫子；贫子之死，其苦必甚于牛马；牛马之死，其苦必甚于鱼鳖。”（《俱

分进化论》）

这里章炳麟陷于逻辑类比的混乱，人类的死与牛马的死，两者的痛苦程度是怎么比较出来的？牛马之死与鱼鳖之死的痛苦又是如何比较出来的？这完全是瞎猜。以人类来说，在有阶级存在的社会里，剥削者与被剥削者之间不可能有相同的苦乐观，剥削者穷奢极欲的腐化享乐恰恰是建筑在广大劳动人民敲骨吸髓的痛苦生活基础上的。章炳麟以抽象的人性论看待苦乐，结果是掩饰了由于阶级压迫所造成的苦乐对立的社会原因。他认为人类既然无法摆脱恶和苦，因而进化反而不如不进化，他完全陷入对人世的悲观，他说：

"然则以求善求乐为目的者，果以进化为最幸耶？其抑以进化为最不幸耶？进化之实不可非，而进化之用无所取。"（《俱分进化论》）

章炳麟运用佛教宗教哲学来解释善恶、苦乐产生的原因。他解释产生善恶的原因有二：

第一，由于"熏习性"，是说先天的"阿赖耶识"的"种子"本来是无善无恶的，而由"种子"产生的意识因为有了"法执"（误以世界为有）和我执（误以"我"为有），于是产生好恶的感情，而善恶随之而起。这种由"种子"产生的现行的认识活动反过来又给予"种子"以薰染，因而"阿赖耶识"的某些"种子"当中也染上善恶的性质。这些"种子"复又生出意识的善恶，这种由"种子识"到现行意识（现识）之间的轮回过程就叫"熏习性"。生物的进化由无善恶到产生善恶，就体现了这种"熏习"的情况。他说：

"就生理言，则善恶种子，则亦祖父遗传业识已。种子不能有善而无恶，故现行亦不能有善而无恶。生物之程度愈进，而为善为恶之力因以愈进。"（《俱分进化论》）

章炳麟的这些解释完全陷入神秘主义，因为善恶属于社会道德范畴，上述解释则完全抹杀了人的社会性，离开人的社会原因去抽象地谈什么"熏习性"，又荒谬地将这种"熏习性"归结为生理的遗传，把人的生理的属性与社会的属性混为一谈，从而达到宣传先天道德观念论的目的。

第二，由于"我慢心"，即把"阿赖耶识"误执为"我"，以"我"（主体）为真实存在，于是产生好胜心，而好胜心则是产生"恶"的根源。好胜心有二种，一种是有目的的好胜，如追求财产名位荣誉等等。另一种是无目的的好胜，如鸡与蟋蟀天性喜斗，人在赛棋和角力中争胜等等。章太炎认为只要有"我执"，把主体作为真有，就必然产生"我慢心"，这就是说，善恶乃是人的天性。

章炳麟虽然说人有善恶两方面，但他认为人性主要是恶的，因为人天性好胜，必然发生好争好斗好杀的行为。他认为社会的法律和道德只能对人的恶的行为起约束的作用，不能使人性改变。因此，他认为世界上取消了国家和政府，人的恶性更将会暴露无遗，他说：

> "今无政府，法律有无且无论。共产同内，则一身无利之可损，亦无利之可增也。希望既绝，伪道德以此廓清。而好胜之良能，于是轩豁呈露。"（《五无论》）

章炳麟认为荀况提倡性恶论是很卓越的见解，但他认为荀况主张礼义法治可以改造人性，则和性恶论自相矛盾。因为礼法也是由恶人制定的，以恶人治恶人怎能使人性改变？他说：

> "荀卿之时，所见不出禹域，七雄相争，民如草芥，然尚不如近世帝国主义之甚。"（《五无论》）

他从帝国主义的侵略压迫当中得出人性恶的结论，表明资产阶级的代表人物，找不到抵抗帝国主义的物质力量，在理论上提不

出有效的批判武器，结果倒退到二千多年前的佛教哲学的性恶论。

章炳麟认为人性既然不可改变，要消灭人类之间的争夺和战争，必须消灭人类才可。他提出"五无"，即无政府，无聚落，无人类，无众生，无世界。政府是为战争而设的，必须首先消灭。有聚落存在，也会因为地理条件和生活条件的差别发生战争，因此聚落也不能保存。人类天性善斗，有人类就有争夺，也要消灭人类。消灭了人类，还必须消灭生物（众生），因为人类是由生物进化而来的。消灭了众生再消灭世界，使众生再无栖止之处。

章炳麟的"五无"论完全是消极的东西，他不区分战争的正义和非正义性质，笼统的对战争采取一律否定的态度，抽掉了战争的阶级内容，不但不能正确地理解战争，而且也不能正确对待战争。他把好争、好胜当作人类的"本性"，照他的逻辑，最高的理想不是解放全人类，为广大劳动者谋幸福，而是消灭人类，这是十分荒唐的主张。他吸取了佛教中最落后的东西，向人们推销，这与当时的革命形势格格不入，没有得到多大市场，是很自然的。

（四）章炳麟由唯物主义向唯心主义转变的阶级根源

章炳麟的思想、政治立场代表了我国民族资产阶级当中和封建地主阶级有较多联系的那一部分。他的出身决定他受中国传统的封建文化影响很深，他思想中具有较多的汉族地主阶级士大夫知识分子传统。这是他提倡以国粹救国的阶级根源。他企图从我国固有的思想中找到适合于资产阶级要求的哲学理论，因而采取了与我国传统文化有深刻联系的佛教思想，他认为佛教的烦琐哲学可以与西方资产阶级的唯心主义相抗衡，他说：

"近来康德、索宾霍尔(叔本华)诸公在世界上称为哲学之圣。康德所说(十二范畴)纯是(相分)的道理。索宾霍尔所说(世界成立全由意思育动)也就是(十二缘生)的道理。"(《演说录》,《民报》第六号)

经过比较,他认为他早期推崇的唯物主义远远比不上佛教的烦琐哲学,他在叙述他的思想发展时说:

"遭世衰微,不忘经国,寻求政术,历览前史,独于荀卿韩非所说,谓不可易……及囚系上海,三岁不觌,专修慈氏世亲之书,……乃达大乘深趣,私谓释迦玄言出过晚周诸子不可胜计,程朱以下尤不足论。"(《菿汉微言》)

这样,章炳麟便把西方资产阶级的主观唯心论和佛教哲学揉合在一起,把佛教宗教理论改造为资产阶级的哲学。

向佛教唯心主义中寻找民主革命的理论武器,这本身就是资产阶级消极软弱的表现,章炳麟用佛教去鼓舞人们的革命斗志,正是表明了他在政治上脱离人民群众,他说:

"民报所谓六条主义者,能使其主义自行耶?抑待人而行之耶?待人而行,则怯懦者不足践此主义,浮华者不足践此主义,猥贱者不足践此主义,诈伪者不足践此主义。以勇猛无畏治怯懦心,以头陀净行治浮华心,以惟我独尊治猥贱心,以力戒诳语治诈伪心。此数者其他宗教亦能得其一二,而与震旦习俗相宜者,厥惟佛教。"(《答梦庵》,《民报》第二十一号)

章炳麟还认为佛教唯心主义能激励人们的奋发有为,在历史上已有先例,他说:

"明之末世,与满洲相抗,百折不回者,非耽悦禅观之士,即姚江学派之徒。日本维新,亦由王学为其先导。王学

岂有他长，亦曰自尊无畏而已。其义理高远者，大抵本之佛乘，而普教国人则不过斩截数语，此即禅宗之长技也。”（《答铁铮》，《民报》第十四号）

在历史上，某些进步思想家可能采取某些主观唯心主义的思想形式，试图借以打破旧的传统思想的束缚。但是任何宗教哲学，都是反科学的世界观，它决不可能引导革命取得胜利，相反地会对革命起破坏瓦解的作用。章炳麟表现的唯我独尊，不顾革命大局的种种错误行动，都是受主观唯心主义世界观支配的结果，而当他在实践中碰得头破血流之后，便转化为消极悲观否定一切的虚无主义。他后期陷于颓唐，与他坚持错误的世界观是有关系的。

章炳麟的哲学思想，充满了矛盾，他在政治上和保皇的改良派进行过坚决的斗争，而在思想上却在散布主观唯心论，要建立“新宗教”，鼓吹“五无”。对于他思想上的这种矛盾，鲁迅曾有过极为中肯的评价。鲁迅说：

“我爱看这《民报》，但并非为了先生的文笔古奥，索解为难，或说佛法，谈‘俱分进化’，是为了他和主张保皇的梁启超斗争，和‘××’的×××斗争，和‘以《红楼梦》为成佛之要道’的×××斗争，真是所向披靡，令人神旺。”（《且介亭杂文末编》·《关于太炎先生二三事》）

1906年章炳麟出狱后到东京和保皇派康有为、梁启超及内奸吴稚晖等的斗争，表现了毫不妥协的精神。当时革命派如果不击败改良主义，不和改良派划清界限，就不能完成推翻封建帝制建立民主共和国的任务。而在这场斗争中，章炳麟做出了积极的贡献。章炳麟利用他在学术界和上层社会阶层的影响，与保皇派展开论战，与孙中山利用下层社会的会党势力互相配合，给保皇

派以沉重打击。这方面，鲁迅对章炳麟作了极高的评价。但是鲁迅明白表示，他对章炳麟“或说佛法，谈‘俱分进化’”是不赞同的，指出他“视为最要紧的‘第一是用宗教发起信心，增进国民的道德；第二是用国粹激动种性，增进爱国的热肠’（见《民报》第六本），却仅止于高妙的幻想”（同上）。当时在强大的帝国主义和封建势力面前，章炳麟不是去动员组织群众拿起武器和敌人进行以牙还牙、以血还血的殊死斗争，而是要用“宗教”、“国粹”去启发人们的民族民主革命热情，这种主张完全是脱离实际的。鲁迅指出章炳麟的这些主张“仅止于高妙的幻想”，这真是一针见血的批评，它揭露了章炳麟哲学世界观的唯心主义实质。

章炳麟在他早期的著作《訄书》中表现了唯物主义思想，而在1903年以后转向唯心主义，到1906年编辑《民报》时期积极建立了他的主观唯心主义体系。这一时期正是中国民主革命逐渐高涨，章炳麟在政治上不断进步，但在哲学思想上则走向脱离实际，这和他政治上的进步似乎是相矛盾的。对于这种矛盾现象，我们必须从时代的和阶级的条件去探寻原因。

1. 中国资产阶级的革命不彻底性，决定了他们不能提供彻底的战斗的唯物主义。他们有着革命性和妥协性这样的二重性，这种阶级的二重性，决定了他们的哲学思想中可以容纳唯物主义的成分，他们在某个时期或某些方面，可以表现出唯物主义的倾向，但他们总不能形成唯物主义的体系，最终仍将陷于唯心主义。无论是改良主义的康有为、谭嗣同或者革命派章炳麟、孙中山，他们都无法越出时代和阶级给他们规定的范围。章炳麟尽管在早期吸取了西方的机械唯物主义，但随着革命的发展，他没有能力发展这些唯物主义，而是转向了唯心主义。

2. 当世界进入帝国主义和无产阶级革命的时代，马克思主

义科学宇宙观已经产生，旧的机械唯物主义早已经过时了，它的形而上学性和历史观方面的唯心主义，使它不能成为中国革命的有效的理论武器。章炳麟曾经吸取进化论的思想，对自然界提出了一些唯物主义看法，但进化论不能科学地说明中国社会问题。历史证明，只有马克思历史唯物主义才能指导中国革命取得胜利，但在当时的历史条件下，中国还没有自觉的工人阶级，先进的知识分子还不可能掌握这一科学理论武器。因此，当革命形势要求思想家提供哲学体系时，章炳麟便不能再前进了。

3. 章炳麟的主观唯心主义哲学思想，也是当时资产阶级革命政党在实践上脱离群众的反映，他们突出个人的作用，看不见人民群众的力量，也是产生主观唯心主义的一个原因。当时革命倡导者多数为资产阶级和小资产阶级知识分子，章炳麟称之为“通人”。他以晦涩难懂的佛教唯识宗的思想建立哲学体系，就是以这些“通人”为宣传对象，难以引发千千万万人民群众的革命热情，从而不能推动革命高潮。他的哲学无论从内容或形式，都是广大群众不能接受的。

第十一章

伟大的民主主义革命家孙中山的哲学思想

我国近代伟大的民主主义革命家孙中山，名文，字逸仙，广东中山（香山）人，生于公元1866年（清同治五年），卒于1925年。

广东是我国反抗英国侵略的鸦片战争爆发的地方，太平天国农民革命领袖洪秀全的故乡，人民当中富有反帝反封建的革命传统。孙中山幼年时代即受到太平天国革命传统的影响，以洪秀全的继承者自命，抱有伟大的救国救民的理想。鸦片战争后，广东也是接受西方资本主义文化较早的地方，孙中山青年时代受到西方资本主义现代科学教育，毕业于香港雅丽医学院，曾一度做过医生。后来看到清政府的腐败，人民的痛苦，他立志向西方寻找救国救民的真理，放弃医学，从事革命活动，要按照西方资本主义方式把中国改造为富强民主的国家。

孙中山从事革命活动的初期，正是中国资产阶级改良主义运动高涨时期，他也曾经受到改良主义思潮的影响，于1894年曾经李鸿章上书，要求改革政治，结果碰了钉子。这使孙中山认识到黑暗腐败的清政府，根本无意任何改革，改良主义道路行不通，坚定了他以革命手段推翻清朝腐败统治的信念。因此，从他

开始进行革命活动时，就和改良主义走着不同的道路。当资产阶级改良主义者大力鼓吹君主立宪，鼓吹自上而下的改良时，孙中山已经在社会下层民间会党中进行活动，积极为举行武装起义而奋斗了。1895年他创立兴中会，提出"驱除鞑虏，恢复中华"的鲜明的民族革命的口号。1895年到1900年他联合广东的会党相继举行起义，均遭到失败。1905年他在日本组织同盟会，这时中国资产阶级民主革命渐入高潮，革命派的力量在组织上和政治上有了较大发展。当时以康有为、梁启超为代表的资产阶级改良派，在戊戌维新失败后，逃到日本，继续鼓吹立宪保皇，对抗民主革命的发展。这时期孙中山和保皇改良派进行了坚决的斗争，这一斗争的胜利为辛亥革命准备了思想的基础。1911年辛亥革命推翻清朝帝制，孙中山任临时大总统。但因当时革命反帝反封建极不彻底，革命果实很快被以袁世凯为首的反革命军阀篡夺。此后孙中山又继续向军阀展开了革命斗争。

1919年，中国发生了五四运动，1921年，中国工人阶级的先锋队中国共产党成立。当时，孙中山在他领导革命斗争屡遭挫折和失败之后，受到十月革命和中国共产党的影响，认识到联俄联共扶助工农的重要，他接受中国共产党关于民族民主革命的主张，于1924年改组他领导的国民党为民主革命的统一战线联盟，改造他的旧三民主义为新三民主义。

孙中山一生的革命活动分为两个时期，前一时期他为建立资产阶级民主共和国而斗争；后一时期他接受了中国共产党的人民民主共和国的纲领。他的三民主义在前一时期为旧范畴的三民主义，在后一时期则发展为新范畴的三民主义。旧三民主义有很大的局限性，在民族主义问题上缺乏明确的反对帝国主义的纲领；在民权主义问题上，要实行资产阶级议会政治，即资产

阶级专政；在民生主义问题上缺乏明确的土地纲领，所谓“平均地权”，主要是解决城市工商业占地问题，防止因为土地垄断妨碍资本主义的发展，并未明确提出解决农民的土地问题。新三民主义则打破了旧三民主义的局限性，提出联俄、联共、扶助农工三大政策。民族主义发展为以反帝为主要内容；民权主义发展为以人民民主为主要内容（但还不是承认无产阶级领导）；民生主义发展为以耕者有其田和节制资本为主要内容。

孙中山的伟大，在于他能够随着革命的潮流的发展不断进步，他始终站在中国民主革命的前头指导革命斗争。

第一节　二元论的宇宙观

孙中山的自然观具有明显的唯物主义倾向，但因为他未能把唯物主义路线坚持到底，终于陷入二元论。

孙中山吸取了西方近代早期的资产阶级机械唯物主义和自然科学思想，在他的自然观中具有明显的唯物主义倾向。他把物质世界的发生发展划分为三个时期，即物质进化时期；物种进化时期；人类进化时期。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。”（《孙文学说》，《孙中山选集》人民出版社 1956 年版，第 141 页，以下简称《选集》）

“太极”是我国古代重要哲学范畴，元气论者把“太极”说成物质性的“元气”，或认为是天地万物的总名；理本体论把“太极”说成超自然的精神性的宇宙本体。孙中山把西方 19 世纪科学界所谓“以太”译为“太极”。以太曾经为近代西方自然科学假定为宇宙

间最原始的物质质点，孙中山把以太作为物质世界的根源，正是接受了西方这种自然科学思想。这样，孙中山的哲学倾向已具有近代机械唯物主义的性质，而超出于我国古代的朴素唯物主义的水平。

孙中山认为以太是物质的，并不具有精神性质。这和改良主义思想家谭嗣同所理解的"以太"不同，谭嗣同也把以太作为世界的物质根源，但又认为以太是"心力"、是"仁"、是"灵魂"等等，因而谭嗣同的以太说具有更多的神秘主义色彩。孙中山没有把以太神秘化，而是认为以太远远存在于有精神的生命产生以前，由以太发展到地球，其间的年代是无法计算的，仅以地球形成以来，根据当时的地质学推算就已有二千多万年的历史。孙中山认为世界的发展先经历了漫长的无生命的物质进化时期，然后才产生了生命，这种观点是有现代科学根据的。

到了产生生命现象，世界就进化到第二时期；而由生命发展到人类，世界则进化到第三时期。他说：

> "由生元之始生而至于成人，则为第二期之进化。物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年，而人类乃成。人类初生之时，亦与禽兽无异。再经几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化，于是乎起源。"（《孙文学说》，《选集》第141页）

这里所说"生元"即指细胞，由无机界产生出有机的生命，这是自然科学上的一个极复杂的问题，孙中山未能作出科学的说明。对于人类社会起源的问题，只有马克思主义的哲学辩证唯物主义和历史唯物主义才能作出科学的解释，孙中山是无力说明的。但是孙中山的物种进化和人类进化的说法，吸收了达尔文的物种起源和发展的生物进化论思想，认为生物是由细胞发展而成，人

类是由动物演变而来的。这样解释生物界由简单发展到复杂，由低级发展到高级，也是正确的观点。

但是孙中山并未能将唯物主义贯彻到底，终于陷入了二元论，主要表现于他的“生元”说。他说：“生物之原子，学者多译之为细胞，而作者今特创名之曰生元；盖取生物元始之意也。”（同上书，第110页）。孙中山吸收西方自然科学关于细胞的学说，认为生命起源于细胞，这并未离开唯物主义，但他认为细胞（生元）具有和人相同的精神意志，则陷入二元论。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。”（同上）

孙中山把生元（细胞）说成具有知觉、意志和思想，这样就把生元神秘化了。他不是把生元构成生物看成自然生理过程，而是认为生元具有一种创造生物的意志，他又说：“生元之构造人类及万物也，亦犹乎人类之构造屋宇、舟车、城市、桥梁等物也。”又说：“孟子所谓良知良能者非他，即生元之知，生元之能而已。”（《孙文学说》，《选集》第110页）这种观点显然是违反科学的。因为生命有机体是自然界发展的一定阶段的物质形态，客观物质世界由无生命发展到有生命，是自然界化学化合物逐渐复杂的过程，当生命还处在单细胞的阶段时，是不可能有精神意志的。人类的精神意志是高级神经系统，即人的大脑皮质产生的特殊机能。如果割裂二者的关系，就会陷入二元论。二元论，说到底还是唯心主义。孙中山认为每一个单独的细胞都具有“良知”、“良能”，给本来不具有意识的单个细胞强加上意识，实质上是承认离开人的大脑机体还别有意识存在。这样就必然导致承认超乎人的身

体之上的精神力量存在，如他又说："身内饮食机关有如此之妙用者，亦非机关自为之也，乃身内生元为之司理者也。"（《孙文学说》，《选集》第116页）人的有目的的活动不是人的生理的机能，而是别有生元为之司理，这样的生元也就等于神秘的灵魂了。

二元论把物质和精神都看成世界的本原。尽管孙中山认为在生命产生之前的物质世界是没有精神的，但是他认为生命现象一发生就有了精神意志，而且和物质同为世界的本原。例如他给精神下定义说："至于精神定义若何？欲求精确之界限，固亦非易，然简括言之，第知凡非物质者，即为精神可矣。"（《军人精神教育》）这样的定义，显然是说在物质实体之外别有独立的精神实体。他又说："然总括宇宙现象，要不外物质与精神二者，精神虽为物质之对，然实相辅为用。"（同上）精神和物质既然相辅为用，就是说精神和物质是同样根本的、互相补充的两种独立实体。孙中山也有时采用古代哲学"体"和"用"的说法，说明物质和精神的关系。他把物质说成"体"，把精神说成"用"。但他并不认为"用"是由"体"派生的，如说："人者有精神之用，非专恃物质之体也。"（同上）精神并不是必须依赖物质而存在的。这种体用关系，仍然是物质的机构与精神活动两者并列的关系。

孙中山精神、物质并重的二元论哲学思想使他在革命遇到困难时不能正确对待可以调动的人民群众的物质力量，而是片面地求救于精神、心理的作用，他说：

> "夫国者人之积也，人者心之器也，而国事者，一人群之心理之现象也。是故政治之隆污，系乎人心之振靡。吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日；吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。心之为用大矣哉！夫心也者，万事之本源也。"（《孙文学说》，《选集》第105页）

孙中山在当时革命时期强调革命精神对于争取革命胜利的重要性，这种思想是有它的积极意义的。但他不了解精神和物质的辩证关系，不了解革命的精神乃是革命阶级的意志的集中体现。他夸大了个人的心理作用，而看不到人民群众的伟大的物质力量，结果认为少数伟人的革命意志可以决定革命的成败，这样他就倒向了唯心主义。

孙中山的二元论，是我国民族资产阶级政治上二重性在哲学思想上的反映。他为了给中国的民主革命寻找理论根据，很自然地会倾向于西方近代资产阶级的机械唯物主义和自然科学思想。但是由于帝国主义和封建主义的双重压迫，中国民族资本的发展是十分微弱的。中国资产阶级的阶级基础比较西方早期革命的资产阶级要薄弱得多，因此他并不能形成西方近代资产阶级那样完整的唯物主义体系。二元论的哲学思想当然不可能成为观察人类命运，把资产阶级民主革命引向胜利的思想武器。

第二节　“知难行易”的认识论

辛亥革命推翻了清朝帝制，但是革命果实却被帝国主义和封建军阀官僚篡夺了去。孙中山鉴于革命屡遭失败的教训，试图从理论上探寻革命失败的原因，于是提出他的“知难行易”学说。

当时抵制孙中山革命主张的反对派都以古代传统所说的“知之非艰，行之惟艰”为借口，说孙中山的理想太高，在中国行不通。孙中山认为要继续推进革命，必须痛斥一切反对派的责难，从理论上打破“知之非艰，行之惟艰”的害怕革命行动的传统保守思想，重新鼓起革命斗志，于是提出“行之非艰，知之惟艰”的知行学说。

但是孙中山由于他阶级的局限性，他的认识论和他的自然观一样，虽具有明显的唯物主义倾向，但不能将唯物主义贯彻到底，最终仍然导致唯心主义。

“知难行易”学说的唯物主义倾向和它的进步意义表现在：

孙中山认为，行在先而知在后，知是由行中求得的，所以行是易，知是难。他以饮食、用钱、作文、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事为证，说明行易知难。例如饮食是人日常生活中最普通的事，是不待教而能的，但是营养和烹调的学问则是经过长期饮食的实践而后才逐渐得到的；用钱也是人们日常生活不可少的，而关于货币的学问则是经过长期商业的实践逐渐得到的。其他如建屋、造船、筑城等也是这样。人类先会造屋，而后才有了建筑学；造船科学也是近代开始发展起来，但在中国古代郑和已能造巨大海船。这些例证都说明行在先，知在后，行容易而知困难。

孙中山认识到人类的知识是经由长期的历史实践积累起来的，后人获得知识都要继承前人已有知识成果。他说：

> “古人之得其知也，初或费千百年之时间已行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之；而后人之受之前人也，似于无意中得之。故有以知为易，而以行为难，此直不思而已矣。”（《孙文学说》，《选集》第145页）

这是说，知识是人类长期艰苦实践探索的成果，后人较容易地继承了前人的知识成果，便以为知容易而行困难，孙中山认为这是错误的。孙中山还认为，虽然今天科学进步，人类知识已很发达，人能在更大程度上发挥主观能动性，但是行先知后这一认识原则并不改变，因此他说：“人类之进步，皆发轫于不知而行者也，此自然之理则，而不以科学之发明而为之变易者也。”（同上，第

162 页)这种认为行在先知在后,知是由行中获得的,应当认为是正确的唯物主义的观点。

孙中山把人类知行的发展划分为三个时期:

"第一由草昧进文明,为不知而行之时期;第二由文明再进文明,为行而后知之时期;第三自科学发明而后,为知而后行之时期。"(《孙文学说》,《选集》第 145—146 页)

这样的划分是机械的、形而上学的。因为知行的关系是辩证的,人类的知识是随着社会实践的发展而发展的。知和行是具体的历史的统一,不可能在历史上划出一个不知而行、只有行没有知的阶段,或者知而后行的阶段。但是孙中山强调能知必能行和不知亦能行,行是知的基础,知由行得来,这一观点是合理的。他批评王阳明的"知行合一"为"不合于实践之科学"(同上,第 144 页)。"知行合一"把认识完全看成主观先验的,拒绝经过客观实践获得认识,这种理论对于革命害处极大。孙中山指出:"如是不知固不欲行,而知之又不敢行,则天下事无可为者矣。"(同上,第 145 页)孙中山看到当时有些人受旧的"知行合一"学说的影响,有些人不知固然不打算去行动,知道了革命的道理,又不敢行动,那革命事业只好停顿,什么也干不成了。他提出知难行易的学说,目的在于用它来推动当时的革命行动。他认为他的革命主张只要被人民了解和接受并且乐于去实行,革命就能胜利。孙中山作为资产阶级革命家,对于人民群众的革命作用是认识不足的,但是他认为经过宣传教育之后,人民群众可以接受他的革命主张,他反驳当时的反动派说:

"袁世凯之流,必以为中国人民知识程度如此,必不能共和;曲学之士亦曰,非专制不可也。呜呼!牛也尚能教之耕,马也尚能教之乘,而况于人乎?今使有见幼童将欲入塾

读书者，而语其父兄曰：‘此童子不识字，不可使之入塾读书也。’于理通乎？惟其不识字，故须急于读书也。”（《孙文学说》，《选集》第155—156页）

孙中山认为人民群众虽不能首创革命理论，却可以接受并实行革命的理想。他坚决反驳了那种认为人民群众根本无法接受革命知识的反革命谰言。

孙中山强调不知亦能行，是要人不要等知了以后才去行，而是到行中去求知，他说：“故人类之进化，以不知而行者为必要之门径也。”又说：“行其所不知，以致其所知。”这是说，先是去行了然后才得到知，行是为了求知，如学徒工的练习，科学家的实验，探索家的探索，伟人杰士的冒险，都是“行其所不知以致其所知。”因此，他得出结论：“由是观之，行其所不知者，于人类则促进文明，于国家则图致富强也。”（同上，第162页）这样，行其所不知以致其所知，就不能要求必须先有了知然后才去行，知了当然应该去行，不知的时候也要去行，“知之固应行，不知更应行”，特别是对于革命，更必须把勇于实行的精神提到首要地位。他说：“中国之变法，必先求知而后行，而知永不能得，则行永无其期也。”（同上，第144页）如果不勇于实行，不仅获不到知，而且革命也就永远不会有成功的希望。孙中山认为，只要勇于斗争，革命建设就可以成功，中国就能一跃而达到富强，他认为古今历史已不乏这种例证。

孙中山的知行学说虽然有许多缺陷，但他仍然超过了古代朴素唯物主义者对于知行的理解，因为他所说的行包含了资产阶级的革命实践，是要人去进行革命。古代哲学史上所谓行，主要是指个人道德方面的践履，还没有达到他所说的这样高度。在封建社会中，知行学说达到最高水平的要算明末清初的重要元

气本体论哲学家王夫之，他在反对宋、明以来理本体论哲学的斗争中发展了唯物主义的知行学说，他反对以王守仁为代表的哲学主张“销行以归知”，“先知以废行”，提出“致知”、“格物”，“二者相济，则不容不各致焉”的知行关系的辩证观点，致知是发挥主观认识能力，格物是通过客观世界去探寻事物的规律，二者是统一的认识过程所不可缺少的。他还提出“行可兼知，而知不可兼行”的重视实践在认识中的作用等哲学命题。但是王夫之对知行的理解，仍然没有超出个人道德践履的范围，他所谓知行的准则仍然离不开封建的道德规范，如他说：“行于君民、亲友、喜怒、哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。”（以上引文均见《尚书引义》卷三《说命中二》）“行”要在君民、亲友、喜怒、哀乐的关系中体现出来，“行”是为了明“道”，这样的行仍然不外是个人“躬行践履”封建的伦理规范而已。把知行学说用作鼓舞革命斗志的武器，在马克思主义认识论在中国产生以前，孙中山的知行学说算是最高的水平。

孙中山的知行学说理论上的缺陷，使他最终倒向唯心主义。他的知行学说和马克思主义的知行学说是有原则区别的。他把知看成高深的困难的，把行看成低下的容易的，势必低估作为真理的标准的实践的巨大作用。马克思主义认为知和行是辩证关系，认识来源于实践，反过来又为实践服务。用“难”“易”来衡量知和行、认识和实践的关系，不能正确解决认识论的问题。孙中山强调知难，抬高知贬低行，实际上割裂了知行的辩证关系。他把人划分成三类：“其一先知先觉者，为创造发明；其二后知后觉者，为仿效推行；其三不知不觉者，为竭力乐成。”（《孙文学说》，《选集》第147页）所谓“先知先觉”是指少数伟人豪杰，他们对革命的成败起决定作用；所谓“后知后觉”是指能接受“先知先觉”

的主张而积极追随的革命者；所谓“不知不觉”则是指广大的人民群众，他们总是被动的，必须在先知先觉的教育指导下才能发挥作用。孙中山不承认人民群众是历史的主人，他轻视人民群众的革命实践，他所说的行，主要是指少数“先知先觉”的革命家的政治活动，他把“先知先觉”与“不知不觉”对立起来，也表明了他所谓“行”与马克思主义所说的革命实践是有原则不同的。

孙中山机械地把人类知行的历史划分为不知而行，行而后知，知而后行三个阶段，又把人分成先知先觉，后知后觉和不知不觉三类，把知行关系加以割裂，结果认为在科学昌明的近代，“先知先觉”的创造发明家可以不必亲身去行，而“不知不觉”的人民群众只能按照“先知先觉”的创造发明去行，可以不必有知。他说：“上海租界之洋房，其绘图设计者，为外国之工师，而结垣架栋者，为中国之苦力。是知之者为外国工师，而行之者为中国苦力，此知行分任而造成一屋者也。”（《孙文学说》，《选集》第132页）孙中山用工程师和工人的分工得出知行可以脱离，也是为了抬高知贬低行，他认为难得的是少数“先知先觉”的发明家，而不是“不知不觉”的实行家，他说：“故为一国之经营建设所难得者，非实行家也，乃理想家、计划家也。”（同上，第149页）这种强调有“先知先觉”存在，而轻视劳动人民的实践，不仅是认识论的唯心主义的表现，而且也是英雄创造历史的唯心史观的反映。孙中山的这种错误思想后来引伸到认为四万万中国人民是无能的“阿斗”，而少数“先知先觉”者是“诸葛亮”。

孙中山认识论的缺陷和他自然观方面的缺陷一样，都是由于他的资产阶级的局限，他把知看成难，把行看成易，抬高知贬低行，结果是脱离人民群众的革命实践，使他思想产生不少主观的空想，因而在革命实践中不断遭到失败和挫折。

第三节　民生史观

什么是“民生”?孙中山说:“民生就是人民的生活,社会的生存,国民的生计,群众的生命。”(《民生主义》,《选集》第765页)民生就是人民求生存的问题,他把求生存看作社会发展的动力,说:“归结到历史的重心是民生,不是物质。”(同上,第775页)

孙中山把人民的生存提到重要地位,在当时的民主革命中,是有进步意义的。但是“民生”这个概念有它的阶级内容,没有超阶级的“民生”。在旧民主主义革命时期,如果不首先推翻压在中国广大人民头上的帝国主义、封建主义,就不能解决人民求生存的问题。孙中山的主观愿望是好的,他希望解决人民的生活、生存的问题,但是他提出的方法是空想的,他的愿望也无法实现。

社会制度的性质是由一定的生产方式决定的,生产方式的变迁引起社会制度的改变。因此,考察社会发展的规律,必须考察在不同的历史时代,人们是怎样从事物质生产的,人们在生产中的关系是怎样的,人们的生产手段及获得的生活资料是怎样分配的,人们是怎样因为财富占有的不同而划分为阶级的。民生史观没有这样说明社会历史,因而它不能说明社会发展的动力问题。

孙中山把人类历史的进化分成四个时期,他说:

> “第一个时期,是人同兽争,不是用权、是用气力。第二个时期,是人同天争,是用神权。第三个时期,是人同人争,国同国争,这个民族同那个民族争,是用君权。到了现在的第四个时期,国内相争,人民同君主相争。在这个时代之中,可以说是善人同恶人争,公理同强权争。”(《民权主义》,《选

集》第 668 页）

孙中山吸收了西方进化论的观点，因而不同于中国封建时代的传统哲学家。这是他超出古人的贡献。但他没有把历史时代的政治制度和经济基础联系起来考察，抽象地谈历史进化，把各个历史时期的阶级斗争抽象为人与人之间的斗争。他没有把君主制与封建制度联系起来，没有把君主看成封建地主阶级政治上的代表，因而他把人民的反封建制度的斗争仅仅归结为反君主的斗争，归结为善人与恶人的斗争。这些都表现了他的唯心史观。

孙中山提出民生主义，是要在中国迅速发展资本主义，但同时他又幻想用经济上的改良主义，预防在欧洲已发生过的无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争，企图一步达到所谓“大同”社会。他说：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”（《民生主义》，《选集》第 765 页）民生主义丝毫没有越出资本主义的范畴，它和社会主义共产主义是有着根本性质的区别的。既要发展资本主义，又要避免无产阶级和资产阶级的矛盾，这只能是幻想。所谓民生主义，它的主要内容就是平均地权和节制资本。关于“平均地权”，他吸取了美国亨利·乔治的改良主义，用“单一地价税”和“土地国有”的办法，消灭封建的土地垄断，为资本主义的发展创造前提。伟大导师列宁曾针对孙中山的这一主张，指出他在资本主义范围内实行的这种改革“不但有可能，而且是最纯粹、最彻底、最完善的资本主义。”（《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》第 2 卷 427 页）关于“节制资本”，是将铁路、矿山以及具有独占性的大企业收归国家经营，实行国家资本主义，并对私人资本征收累进税，防止私人垄断。这些措施在一定程度上也具有反对帝国主义侵略、保护民族经济的积

极意义。

孙中山把民生主义与空想社会主义结合起来，这也是我国资产阶级二重性的反映。在19世纪末20世纪初，中国的资产阶级民主革命正在上升时期，可是当时世界上欧美一些资本主义国家已经过渡到帝国主义，资本主义制度已经充分显露出种种弊端，帝国主义各国的社会矛盾已经十分尖锐，无产阶级社会主义革命已经进入历史日程。孙中山要求在中国发展资本主义，但又要避免出现西方的阶级矛盾，害怕在中国也将发生社会革命。由于中国当时深受帝国主义的侵略压迫，中国民族资产阶级也受到帝国主义封建主义的双重压迫和限制，也使他对帝国主义的垄断资本产生敌视，而对社会主义斗争发生某种同情。如他说："资本家者，以压抑平民为本分者也，对于人民之痛苦，全然不负责任者也。一言以蔽之：资本家者，无良心者也。"(《社会革命谈》，《选集》第95页)他看到资本主义国家贫富极端对立的状况，是造成社会革命的根源，因此，他希望在中国避免资本主义的弊端，试图经过经济改良的办法防止贫富的极端悬殊，实现大同社会。他提出："睹其祸害于未萌，诚可举政治革命、社会革命毕其功于一役。"(《民报发刊词》，《选集》第72页)他的空想社会主义就是这样产生的。

孙中山的空想社会主义也受到我国古代"大同"思想的影响，更直接地受到近代太平天国的空想社会主义的影响，他向往那种"无处不均匀，无人不饱暖"的大同社会。孙中山的空想社会主义反映了中国民族资产阶级反抗帝国主义压迫，要求发展资本主义的愿望，他不像太平天国那样主张平均社会财富，而是希望在保存资本主义条件下，使各阶级都能得到合理的利益。孙中山的空想社会主义也不像康有为的《大同书》那样把大同社会说

成可望而不可即。他认为只要实现了他的民生主义，大同社会也就实现了。康有为宣扬庸俗进化论，认为到大同社会不可"躐等"而进，孙中山则主张"毕其功于一役"，反映了资产阶级改良派和资产阶级革命派在中国实现资产阶级革命问题上的两种主观的、空想的倾向。孙中山对劳动人民的生活表示关心，主张人人都有饭吃，是有进步意义的。中国的革命实践证明，只有工人阶级领导的社会主义革命，才能最终到达没有压迫剥削的共产主义社会。

孙中山认为应当趁资本主义在中国还不十分发达的时候，采取平均地权和节制资本的办法，预防社会革命，使它不在中国发生。因此他认为他的民生主义就是社会主义。

孙中山民生主义的理论根据，是否认阶级斗争为历史发展的动力。他站在中国民族资产阶级的立场上，否认中国存在着贫富对立的阶级，他说："中国人大家都是贫，并没有大富的特殊阶级，只有一般普通的贫。中国人所谓贫富不均，不过在贫的阶级之中，分出大贫与小贫。"（《民生主义》，《选集》第 792 页）资产阶级仅仅是"小贫"，当然也就没有与无产阶级的对立的问题了。他由否认阶级斗争得出"社会互助"论，他说：

> "物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡。"（《孙文学说》，《选集》第 141 页）

这种社会互助论是当时西方资产阶级社会学的一种，孙中山也受到这种思潮的影响。他还继承了我国古代的性善论，认为道德仁义是天生的。他把地主阶级的人性论改造为资产阶级的人性论，认为人的天性就有互助的品德。这种思想是建立在抽象的人性论的基础上的，抹杀了人的阶级性，因而认为人们可以不分阶

级的彼此相爱，为资产阶级的虚伪的自由、平等、博爱提供人性论的根据。

孙中山反对马克思主义的阶级斗争学说，他认为阶级斗争是社会发展中的一种病态，是社会发生的偶然现象。他说："社会之所以有进化，是由于社会上大多数的经济利益相调和，不是由于社会上大多数的经济利益有冲突。"（《民生主义》，《选集》第779页）孙中山把经济利益相调和看成历史的动力。

孙中山的社会互助论，是要把中国社会固定在自由资本主义的范围内，防止发展到西方那样的垄断资本主义，从而避免发生无产阶级的社会革命。因此，他所说的民生主义根本不是社会主义，而是资本主义。他的民生主义与马克思主义的社会主义，他的唯心主义的民生史观与马克思主义的历史唯物主义也是完全不同的。

孙中山哲学思想中的唯物主义倾向，反映了我国马克思主义取得领导地位以前的资产阶级的革命要求，当时是有进步意义的。他为了摸索救国救民的道理，经过千辛万苦，向西方学习，从西方资产阶级学来了机械唯物论，进化论、天赋人权论和资产阶级共和国方案等等。但是在19世纪末20世纪初，资本主义已进入帝国主义阶段，帝国主义和封建主义联合压迫下，也不容许中国走西方资本主义老路。历史证明孙中山从西方资产阶级学来的理论和方案，没有能够挽救中国。而且中国资产阶级的软弱性，缺乏彻底的反帝反封建的勇气，孙中山思想上的缺点，是他所处的历史时代和阶级地位决定的，是无法避免的。对于孙中山理论上和思想上的缺点，我们应当以历史唯物主义原则正确地加以对待。

附　录

主要哲学家生卒年表

时　代	帝　号	年　号	年代	公元	哲学家生卒年代
春　秋（前七七〇　前四七六年）	周襄王		7	前 645	管仲卒
	周简王		6	前 580	老子约生于此时
	周灵王		21	前 551	孔子生
	周景王		23	前 522	子产卒
	周敬王		20	前 500	晏婴卒 老子约卒于此时。
	周敬王		40	前 480	墨子约生于此时
	周敬王		41	前 479	孔子卒
战　国（前四七五——前二二一年）	周威烈王		6	前 420	墨子约卒于此时
	周烈王		4	前 372	孟子约生于此时
	周烈王		7	前 369	庄周、惠施约生于此时
	周显王		26	前 343	屈原生
			31	前 338	商鞅卒
			32	前 337	申不害卒
			44	前 325	公孙龙约生于此时
	周赧王		2	前 313	荀卿约生于此时
			5	前 310	惠施约卒于此时
			26	前 289	孟子约卒于此时

时 代	帝 号	年 号	年代	公元	哲学家生卒年代
战国（前四七五——前二二一年）			28	前 286	庄子约卒于此时
			35	前 280	韩非约生于此时
	秦孝文王		元年	前 250	公孙龙约卒于此时
	秦王政		9	前 238	荀卿老于兰陵
			14	前 233	韩非卒
前汉（前二〇六——八年）	汉高帝		7	前 200	贾谊生
	汉文帝		元年	前 179	董仲舒约生于此时
			12	前 168	贾谊卒
	汉景帝		中 4	前 145	司马迁生
	汉武帝	太 初	元年	前 104	董仲舒约卒于此时
	汉昭帝	始 元	元年	前 86	司马迁约卒于此时
	汉宣帝	甘 露	元年	前 53	扬雄生
	汉成帝	阳 朔	2	前 23	桓谭生
新（九——二三年）	王 莽	天 凤	5	18	扬雄卒
后汉（二三——二二〇年）	汉光武帝	建 武	3	27	王充生
		建武中元	元年	56	桓谭卒
	汉章帝	建 初	3	78	张衡生
	汉和帝	永 元	12	100	王充约卒于此时
	汉顺帝	永 和	4	139	张衡卒
	汉献帝	建 安	15	210	阮籍生

时　代	帝　号	年　号	年代	公元	哲学家生卒年代
三　国（二二〇——二六五年）	魏文帝	黄　初	4	223	嵇康生
		黄　初	7	226	王弼生
	魏齐王曹芳	嘉　平	元年	249	王弼卒
		嘉　平	4	252	郭象约生于此时
	魏元帝	景　元	3	262	嵇康卒
		景　元	4	263	阮籍卒
晋（二六五——四二〇年）	晋武帝	泰　始	3	267	裴頠生
	晋惠帝	永　康	元年	300	裴頠卒、欧阳建卒
	晋怀帝	永　嘉	6	312	郭象约卒于此时
	晋成帝	咸　和	9	334	慧远生
	晋孝武帝	太　元	9	384	僧肇生
	晋安帝	义　熙	10	414	僧肇卒
	晋安帝	义　熙	12	416	慧远卒
宋（四二〇——四七九年）	宋文帝	元　嘉	27	450	范缜约生于此时
梁（五〇二——五五七年）	梁武帝	天　监	14	515	范缜约卒于此时
隋（五八九——六一八年）	隋文帝	仁　寿	2	602	玄奘生
唐（六一八——九〇七年）	唐太宗	贞　观	12	638	惠能生
	唐高宗	麟　德	元年	664	玄奘卒

时代	帝号	年号	年代	公元	哲学家生卒年代
唐（六一八—九〇七年）	唐玄宗	先天	2	713	惠能卒
	唐代宗	大历	3	768	韩愈生
			7	772	刘禹锡生，李翱生
			8	773	柳宗元生
	唐宪宗	元和	14	819	柳宗元卒
	唐穆宗	长庆	4	824	韩愈卒
	唐武宗	会昌	元年	841	李翱卒
			2	842	刘禹锡卒
宋（九六〇—二七九年）	宋真宗	天禧	元年	1017	周敦颐生
			3	1019	司马光生
			4	1020	张载生
			5	1021	王安石生
	宋仁宗	天圣	10	1032	程颢生
		明道	2	1033	程颐生
	宋神宗	熙宁	6	1073	周敦颐卒
			10	1077	张载卒
		元丰	8	1085	程颢卒
	宋哲宗	元祐	元年	1086	王安石卒
	宋徽宗	大观	元年	1107	程颐卒
	宋高宗	建炎	4	1130	朱熹生
		绍兴	9	1139	陆九渊生

时　代	帝　号	年　号	年代	公元	哲学家生卒年代
宋（九六〇——一二七九年）	宋高宗	绍　兴	13	1143	陈亮生
			20	1150	叶适生
	宋光宗	绍　熙	3	1192	陆九渊卒
			5	1194	陈亮卒
	宋宁宗	庆　元	6	1200	朱熹卒
		嘉　定	16	1223	叶适卒
明（一三六八——一六四四年）	成　化		8	1472	王守仁生
			10	1474	王廷相生
	嘉　靖		7	1528	王守仁卒
			23	1544	王廷相卒
	万　历		38	1610	黄宗羲生
			41	1613	顾炎武生
			47	1619	王夫之生
	崇　祯		3	1630	唐甄生
			8	1635	颜元生
清（一六四四——一九一一年）	顺　治		16	1659	李塨生
	康　熙		21	1682	顾炎武卒
			31	1692	王夫之卒
			34	1695	黄宗羲卒
			43	1704	颜元卒，唐甄卒
	雍　正		元年	1723	戴震生

时代	帝号	年号	年代	公元	哲学家生卒年代
清（一六四四——一九一一年）	雍正		11	1733	李塨卒
	乾隆		42	1777	戴震卒
			57	1792	龚自珍生
			59	1794	魏源生
	嘉庆		19	1814	洪秀全生
	道光		2	1822	洪仁玕生
			21	1841	龚自珍卒
	咸丰		3	1853	严复生（1853 1921年）
			6	1856	魏源卒
			8	1858	康有为生（1858—1927年）
	同治		3	1864	洪秀全卒，洪仁玕卒
			4	1865	谭嗣同生
			5	1866	孙中山生
			7	1869	章炳麟生（1869- 1936年）
			12	1873	梁启超生（1873--1929年）
	光绪		24	1898	谭嗣同卒
民国			14	1925	孙中山逝世

人名索引

B

柏拉图：119。

贝克莱：217，280。

C

陈涉（陈胜）：67，192，256。

陈沆：162。

陈宝箴：260。

程颐：30，83，85。

程朱：8，10，12，16，22，29，30，38，39，43，44，45，47，48，49，62，63，76，81，82，83，84，85，86，87，88，89，90，91，92，93，94，95，96，99，100，104，105，106，108，109，110，111，112，113，114，115，116，117，118，119，120，122，123，154，157，159，160，173，184，198，200，201，202，203，204，205，211，264，269，277，278。

慈禧：136，204，243。

蔡元培：267。

D

戴望：80。

*戴震：10，11，78，104—124，203，236，254。

达尔文：135，206，208，209，212，313。

笛卡儿：217。

董仲舒：64，66，95，179，226。

杜甫：160。

段玉裁：141。

E

恩格斯：71，188，230，242，258，301。

二程：22，30，31，242。

F

方以智：7。

费尔巴哈：230，242。

封德彝：65。

冯辰：80。

傅立叶：138。

G

高迎祥：4。

高必正：72。

告子：156，158。

哥白尼：214。

*龚自珍：133，140—161，162，163，164，165，178。

辜鸿铭：264。

*顾炎武：16，27—35。

H

汉武帝：67。

韩非：306。

韩山童：67。

韩愈：82，160，218，219。

哈维：213，214。

赫胥黎：206，209，214。

黑格尔：289。

何启：265。

贺长龄：164。

胡礼垣：265。

胡适：105。

*洪仁玕：130，134，185，194—196。

*洪秀全：134，183—196，235，236，310。

*黄宗羲：8，12，14—26，34，149，242，255。

黄庭坚：161。

华盛顿：221。

J

伽利略：214。

焦循：7。

焦耳：40。

蒋介石：199，266。

鸠摩罗什：284。

K

康德：282，283，284，297，306。

*康有为：132，135，206，212，213，215，216，220，221，224—240，241，243，244，246，248，256，260，262，267，271，307，308，311，324，325。

孔子：30，64，65，66，82，83，84，93，100，120，122，169，171，174，176，185，188，189，203，222，225，228，230，231，233，234，235，236，260，261，280。

孔孟：12，28，38，82，113，124，134，184，198，199，202，203，206，222，259，264，266。

L

拉瓦锡：40。

列宁：12，23。
列子（列御寇）：31，85，178，226。
老子：36，39，43，45，76，84，85，110，168，176，177，178。
老庄：30，37，38，47，51，77，85，110，118，119，122。
李自成：3，4，15。
李时珍：7。
*李嗣：80，81，91，99—103，202。
李来亨：72。
李定国：72。
李赞：189。
李白：160。
李贺：160。
李商隐：160。
李光地：104。
李鸿章：259，310。
利玛窦：7。
梁启超：105，135，137，138，142，206，212，220，221，225，229，232，234，241，243，246，256，265，267，268，271，272，307，311。
刘宗周：14，23。
刘逢禄：141，163。
刘歆：225。
刘越石：76。
刘禹锡：211。
刘毓崧：36。
柳宗元：66，67，68，102，179，211。
林则徐：127，128，133，143，164。
陆九渊：26，30，31，38，62，63，83，167，215，242。
陆王：8，10，12，24，30，38，39，49，60，61，62，63，76，79，82，83，84，85，90，92，93，96，119，122，168，204，205，215，216，242。
吕仲木（柟）：29。
卢梭：221。
洛克：215，216。
鲁迅：207，231，268，269，307，308。
鲁班（般）：171。

M

马克思：63，235。
马鸣：284。
马赫：280。
毛泽东：4，20，63，94，128，130，132，133，138，139，186，190，222，231，240，280。
梅文鼎：7。
孟子：89，108，109，119，120，122，123，157，158，191，202，205，206，217，242，261，320。
墨子：242。
穆勒：214，216，217。

N

南怀仁:8。

牛顿(奈端):208,213,214。

尼采:280。

O

欧几里得:8。

P

培根:213,214,215。

Q

全祖望:14,27。

秦桧:75。

秦始皇:66,67。

R

荣禄:136。

S

桑维翰:75。

申(申不害)韩(韩非):178。

世亲:306。

释氏(释迦):26,28,38,39,45,53,56,74,99,110,177,228,235,306。

宋翔凤:141。

宋应星:7。

*孙中山:132,133,137,138,267,268,271,272,307,308,310—326。

孙隆:6。

司马迁:155。

斯宾塞:209,211,213,217,221,224。

叔本华:280,306。

苏轼:161。

T

陶渊明:242。

陶成章:271。

汤若望:8。

唐才常:260。

唐甄:9。

*谭嗣同:78,135,198,206,216,220,223,225,241 258,260,262,267,271,308,313。

托尔斯泰:297。

W

王安石:11,43,142。

王充:48,60,156,189,270。

*王夫之:10,11,12,36—79,102,105,106,114,118,236,242,243,

249,320。
王弼:37,76。
王莽:225。
王遽常:205。
王廷相:23,24。
王守仁(王阳明):24,26,29,38,57,58,61,62,167,168,177,204,215,242,320。
王尔:171。
王之春:36。
*魏源:133,149,162-182。
魏庄渠:21。
魏忠贤:14。
魏征:65。
文悌:264。
倭仁:199。
吴稚晖:307。
吴广:67,192。
吴娄东:161。
吴三桂:4。

X

谢良佐:30,31。
荀子:157,158,211,275,304,306。
萧朝贵:187。
休谟:217,295,296,297,298。
许行:202。
徐光启:7。
徐寿辉:67。

Y

亚里士多德:118。
亚当·斯密:213。
*颜元:10,11,80-103,202,277,278。
*严复:133,135,205--223,244,251,260,262,265,270。
杨墨:30。
杨广:67。
杨慈湖:62,63。
杨玄感:67,256。
杨秀清:130,187,189。
扬雄:158。
伊尹:19。
耶稣:185,235。
俞樾:154。
裕谦:154。
元好问:161。
袁世凯:199,206,211,221,222,243,311,318。

Z

张伯桢:240。
张献忠:4,13,36,70。
张穆:27。
张载:11,28,37,38,39,49,50,54,

64,76,77,78,105,114,119,170,228,242。
张骞:67。
*张之洞:136,219,243,259—266。
*章炳麟:104,137,138,221,267—309。
郑观应:206。
邹容:18,267。
周敦颐:51,242。
周公:19,82,83,84,93,100,172,174,176,199。
周文王:172,174,202,232。
朱元璋:19。
朱熹:14,22,31,39,44,45,47,48,51,61,62,64,66,77,82,83,84,85,90,91,99,104,109,115,116,169,211,229,242,278。
朱季友:82。
甄克思:221。
*曾国藩:134,189,191,197—204,259。
曾子:30。
庄周(庄生):31,85,110,179,180,242,280。

名词索引

A

阿赖耶识：286，288，293，294，295，303，304。

B

霸道：64。

白板说：215。

本体：10，24，37，38，46，48，49，51，52，54，95，115，117，122，157，158，217，227，263，283，312。

本体论：48，105，227。

贝克莱主义：217。

比量：292。

C

超人哲学：280。

禅学：29，30，83。

诚：40，198，202，214。

诚意：201，202，203。

D

达尔文主义（达尔文学说）：135，208，209，212。

大同：191，192，227，231，236，237，238，239，240，241，243，323，324。

单子：286。

道：17，21，32，43，45，46，47，48，52，77，91，114，151，176，181，219，226，244，263。

道器：23，28，43，45，46，48，77，78，114，115，244，249。

道心：64。

动静：51，52。

E

二元论：123，138，232，282，288，314，315，316，321。

F

法尘：283。

法执：285，287，303。

分理：117，118。

G

格物：50，59，60，61，83，96，97，100，101，169，201，202，203。

格致:214,250,251。
公羊三世说:231,233,234,237,241。
古文经学:141。
归纳法:215,216,217,218,220。
鬼神:26,28,29。

H

和气:24。
皇上帝:185,186,187,188,189,190,191。

J

经学:29,30。
经世致用:27,29,83,162,163,171,177。
禁欲主义:11,69,70,73,77,86,110。
精气:271。
进化论:136,207,210,215,209,274,309,313,326。
今文经学:141,151,177。
见分:283。
见病:282。
兼爱:30。
践履:90,94,96,100,102。
教育救国论:221。
机械命定论:48。
俱分进化论:300,301,312。
据乱世:231,232,234,235。
旧学:133,206,215,219,223,263。

L

理:10,11,12,21,22,23,24,25,26,39,43,44,45,48,49,61,62,66,68,73,77,78,83,85,86,87,88,91,92,93,94,99,100,101,106,109,112,113,115,116,117,118,119,120,121,122,187,199,202,203,211,226,227,281,282。
理气:10,22,23,24,26,44,45,48,229。
理学:8,10,11,12,29,30,32,38,44,47,48,52,73,81,82,83,85,90,94,104,105,106,113,114,119,151,154,155,156,157,160,167,179,184,198,199,203,204,211,218,253,277。
理义:116,123,124。
理一分殊:44,45,117,199。
理气一元论:85。
礼:24,31,73。
良能:64,216,228,314。
良知:29,58,81,92,93,96,216,314。
轮回:26,29,38,39。

M

马赫主义:311。

民权说:137。

民生史观:322,326。

命定论:12。

N

涅槃:30,38。

内籀(归纳法):214,216。

能所:56,57,78。

P

遍计所执性:285。

Q

气:10,20,21,22,23,24,25,26,28,29,37,39,43,44,45,49,86,87,99,100,114,115,116,117,119,120,122,187,199,200,202,203,211,226,227,244,245,270。

气质:86,87,88,89,90,107,201。

气化:119,120。

气质之性:11,23,86,87,106,108,201,204。

气化感应:28。

气化流行:10,20,111,114,115,120,121。

情:23,107,113,114,182。

R

人欲:11,65,69,70,73,74,81,86,88,105,106,108,109,110,111,112,113,168,169,212,236,239。

人性论:12,20,69,88,89,157,158,159,305,326。

人本主义:169。

仁(谭嗣同):135,249,250,251,252,253,254,255,256,257,258,260,313。

仁义:25,33,109,169,200,201,220。

S

势:66,67,68,77,173,181。

宿命论:155,168,299。

社会达尔文主义:275。

社会互助论:326。

升平世:231,232,234,235。

三性:281。

损减执:282,284。

善气:24。

上帝:26,28,47,186,187,212,219,297。

实体:41,43,44,45,49,76,84,107,

114,119,281,321。
实有:40,41,42,44,76。
实学:84,93,100。
生元(细胞):313,314。
四端:108,109。
所以阴阳:115。

T

天理:10,11,44,52,60,64,65,66,69,73,74,77,81,86,88,92,93,96,100,105,106,108,109,110,111,112,113,154,168,169,212,236,239。
天道:93,114,169,181,232。
天命论:66,155,199。
天台宗:157。
天理本体:10。
天赋人权:139,209,219,221,326。
天演哲学家:210。
体用:40,41,43,56,95,158,178,221,222,244,315。
太平世:231,232,234,235,237,240。
太极:40,49,51,54,115,117,226,227,312。
太和:49,51。
太虚:28,37,40,49,50,51,170。
托古改制:12,225,233。

W

王道:64,97,103,169。
唯我论:282,285。
唯理论:12。
唯名论:118。
唯实论:118。
唯识宗:280,293,309。
唯意志论:300。
五蕴:286。
五尘:283,294
五无:310,312.
无限:288,289。
无量:288,289,291。
无极:226,227。
无:22,37,38,39,42,43,46,47,51,52,77。
无神论:29。
物:23,55,96。
物竞天择:207,209,210,212,215,219,220,224,271。
我执:285,303,304。
外籀(演绎):215。

X

虚无:37,38,43,44,47,77,119。
虚空:37,49。
虚无主义:291,312。

现量:292。
现行:294。
形:55,58,59。
形气:88。
形而上:47,48,114,115。
形而下:47,48,114,115。
心力:248,257,258。
心学:8,215,216。
心性:10,11,13,22,29,32,63,81,83,88,107
心性之学:217。
心性本体:95。
相分:283。
象数论:227。
性理:83,88,92。
性命:83,93,200。
性善论:19,89,90,158,325。
性恶论:158,304。
仙佛之学:229。
血气心知:11,107,120,121,122,123。
先验论:11,15,25。
先验道德论:49,111。
习行:90,94,95,96,97,100,102。
西学:133,137,206,207,212,219,221,222,224,225,226,227,235,254,257,261,265。
新学:133,206,221,222,223,262。
休谟主义:217,295。
玄学:47。

Y

一本万殊:117。
一元之气:187。
元气:10,12,20,37,39,40,44,49,51,76,77,78,114,115,227,244,312。
元气自然论:48,199,226,270。
元气本体论:10,12,15,21,24,37,38,39,49,56,69,76,243,319。
以太说:135,244,246,248,251,253,313。
以太:227,244,245,246,247,248,249,250,251,252,253,255,257,258,261,312,313。
义利关系:95。
义理之性:11,23,86,87,106,107,108,201,236。
依他起性:281。
圆成实性:281。
庸俗进化论:135,212,213,227,234,235,238,299,300,325。
有神论:282,291,293。
月印万川:45,117。
因果律:297,298。
缘生:42,299。

阴阳:21,26,37,49,50,51,54,114,115,116,226,227。
阴阳五行:107,114,115,117,120,121。
演绎:215。

Z

知行问题:10,11,61,62,63,77,83,97,101,102,171,173,316,317,318,319,320,321。
知性知天:26。
致知:59,83,96,97,100,203。
致良知:24,81,83,93,202。
自然规则:299。
质测之学:8。
真如:38,219,281。
种子:286,294,295,303。
种子识(藏识):286。
增益执:282,284。
尊情:160,161。
中体西用:135,136,218,221,232,259,261,263,264,265,266,268,269。
中学:133,206,207,209,212,219,221,261,263,265。
宗教目的论:210。