

中國思想通史

侯外庐

赵纪彬

杜国庠著



中國思想通史

第一卷
古代思想

侯外庐 赵纪彬 杜国庠著

中国思想通史

第一卷

侯外庐⁺ 赵纪彬 杜国庠 著

人民出版社出版 新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 21印张 478,000字
1967年3月第1版 1980年2月北京第5次印刷
印数 37,101—54,100

书号 2001·77 定价 2.65元

序

这部中国思想通史是綜合了哲学思想、邏輯思想和社会思想在一起編著的，所涉及的范围比較广泛；它論述的内容，由于着重了基础、上层建筑和意識形态的說明，又比較复杂。因此，我們的研究是試探性的，二十余年来我們对这门科学虽然會用了些工夫，但不敢說对中国民族丰富的遺產做出了科学的总结。

这部著作的編写，一方面在很大的范围内是屬於开荒的工作，特别是对唯物主义的优良傳統应給以足够的注意，另一方面在不少的論题必須对过去唯心主义的研究給以批判，因此，有关重要的問題不得不在新的史料发现与旧的史料釐訂方面有必要的征引和考核，特別在論证中更須反复探討，以期根据充分，理由充足。

这部书共分五卷。第一、二、三、五卷是就解放前写的中国思想通史和中国近代思想学說史的一部分增訂修改而成；第四卷是一九五九年才編写成的。第一卷屬於古代，上自殷代，下至战国；第二、三卷屬於中世紀的前期，上自汉代，下至南北朝；第四卷屬於中世紀的后期，上自隋、唐，下至明末；第五卷屬於封建解体过程中的一段，即自十七世紀以至清中叶十九世紀的四十年代（曾单独以中国早期启蒙思想史一书分开出版）。至于近代思想史，則另有計劃編写。

自由討論是可貴的，我們十二分希望本书能得到史学和哲学工作者的批評。

中国科学院历史研究所的同志們对本书的編写修訂提出不少宝贵的意見，楊超、李学勤、張岂之、林英和何兆武等青年同志在編写中做了很多帮助的工作，这里衷心地表示感謝！

侯外廬 一九六一年十二月

目 录

序

上篇 中国古代思想緒論

第一章 中国古代社会和古代思想	3
第一节 中国古代社会及其亞細亞的特点	3
第二节 中国古代思想發展的諸阶段	17
第二章 中国古代思想总論	23
第一节 西周官学是怎样發生的	23
第二节 春秋思想的特点	27
第三节 战国时代思想的發展及其衰微	40
第三章 殷代的宗教思想	57
第一节 殷代世系的名号与古代思想探源	57
第二节 殷代的科学和宗教	64
第四章 西周城市国家的意識形态	71
第一节 “周因于殷礼”的历史路徑和政治思想的發生	71
第二节 西周宗教思想和政治思想	80
第三节 西周宗教思想和道德思想	87
第四节 西周統治階級的政治頌誥思想及其內容	95
第五章 西周末至春秋时代的思想	100
第一节 詩句中所表現的西周社会的矛盾	100

第二节	悲剧诗歌的思想性和人民性	109
第三节	春秋时代的唯物主义思想	122

中篇 孔墨显学

第六章	孔墨显学和前期儒学思想	131
第一节	“维新”束缚下的孔墨思想	131
第二节	春秋末期学术下私人的社会和孔子“私学”的开创	137
第三节	前期儒家的政治论、道德论和天道观	144
第四节	前期儒家知识论的历史意义	161
第五节	前期儒家的知识起源论和知识方法论	171
第七章	前期墨家的思想	191
第一节	孔学优良传统的萎缩和儒墨对立的意义	191
第二节	前期墨家的阶级论和天道观	197
第三节	墨子唯物主义的知識論	222
第四节	墨子的邏輯思想	236

下篇 战国百家争鸣的学术

第八章	老子思想	257
第一节	老子思想的产生年代及其社会根源	257
第二节	老子的自然哲学	263
第三节	老子的知識論	274
第四节	老子的經濟思想	278
第五节	老子的国家学說	288
第六节	老子的人性論和社会思想	294
第七节	評黑格尔論老子	302
第九章	庄子的主观唯心主义	309
第一节	庄子言行里的身世消息	309
第二节	庄子的先王观和自然史寓言	317
第三节	庄子的自然哲学及其道德論	323

第四节	庄子的存在与思维关系论	328
第十章	杨朱学派的贵生论和宋尹学派的道体观	337
第一节	杨朱学派和墨者、道家的关系	337
第二节	杨朱学派贵己重生的道德论	340
第三节	杨朱学派道德论的历史价值	348
第四节	宋尹学派的调和色彩	351
第五节	宋尹学派的伦理化的道体观	354
第十一章	思孟学派及其唯心主义的儒学思想	360
第一节	由孔门的曾子支派到思孟学派的發展	360
第二节	思孟学派儒学的唯心主义的放大	369
第三节	中庸的唯心主义思想	378
第四节	孟子的社会观、阶级论及其进贤说	382
第五节	孟子的政治思想	389
第六节	孟子的天道论、性善论及其形而上学的体系	394
第七节	思孟学派的“无类”逻辑	399
第十二章	惠施的相对主义唯心思想	414
第一节	战国名辩思潮的源流及“名家”的派别	414
第二节	惠施的文献行年及其在古代思想史上的地位	420
第三节	惠施合同异学派的渊源	425
第四节	惠施的思想体系及其唯心主义的本质	432
第十三章	公孙龙的绝对主义唯心思想	440
第一节	离坚白学派的源流和著作	440
第二节	公孙龙的世界观及其诡辩思想的由来	447
第三节	公孙龙学派诡辩的概念论和推理论	460
第四节	公孙龙诡辩思想的总评价	468
第十四章	后期墨家的墨学发展及其唯物主义思想	472
第一节	墨家学派的分裂和墨经的成书年代	472
第二节	墨经作者的时代思潮及其对墨学的通约	485
第三节	后期墨家的科学思想	495
第四节	后期墨家的认识论和逻辑学	503

第十五章	中国古代思想的綜合者——唯物主义思想	
	家荀子	529
第一节	荀子的时代和荀学	529
第二节	荀子唯物主义的自然天道观	531
第三节	荀子的心术論	537
第四节	荀子的認識論	542
第五节	荀子的邏輯思想	549
第六节	荀子的人性論和礼乐法术論	572
第七节	荀子对諸子的批判	582
第十六章	法家的悲剧历史和韓非子的思想	589
第一节	前期法家及其历史的觉醒(上)	589
第二节	前期法家及其历史的觉醒(下)	605
第三节	韓非子的思想傳統	610
第四节	韓非子的人性論和社会論	618
第五节	韓非子的世界觀、知識論和邏輯学	625
第十七章	中国古代思想的沒落傾向	635
第一节	縱橫家思想	635
第二节	陰陽五行思想和易傳思想	645
第三节	杂家言之作始者呂不韋和呂氏春秋	656

上 篇

中国古代思想緒論



第一章

中国古代社会和古代思想

第一节

中国古代社会及其亞細亞的特点

“古代”这一名詞，从历史科学的严格意义講来，仅指特定的阶段，即文明确立和国家成立以后的奴隶制社会，不是指常識上一般所說的古时的意思。

古代奴隶制社会的产生有各种不同的路徑，如經典著作中所指的希臘的古代、羅馬的古代、日耳曼的古代、亞細亞的古代。它們或以“古典的古代”与“东方的古代”来区别，或以早期的奴隶制与發达的奴隶制来区别。

講到这里，就涉及“亞細亞的生产方式”一問題了。

“生产方式”一語原文为 Produktionweise，在資本論中指特殊的生产資料与特殊的劳动力的結合关系，它决定一个社会=經濟構成的全性質。“亞細亞生产方式”又指什么呢？下面只把著者研究这一問題的結論写出来，詳論已見于外廬著中国古代社会史論一書了。

按“古典的”与“亞細亞的”，在經典著作里的排列法，是沒有一定次序的，有时前者在后，有时后者在前。据資本論“在古代亞細亞的、古典的諸生产方式之下”一語的含义講来，写法是可以这样

的：亞細亞的古典的古代。从古代社会产生的路徑而言，各式古代的文明

小孩，在其出生时也有区别，馬克思說：

“有营养不良的小孩，也有早熟的小孩，也有發育不健全的小孩。在古代氏族中屬於此类范疇者甚多；惟希臘人為發育正常的小孩。”（參看政治經濟學批判，人民出版社版，頁一七三。着重点是引者加的。）

主要應該研究這一點：生產資料的所有者和直接生產者的關係（這裡的關係就指生產方式）把全社會的構成顯示出來。不管形態是否混合，馬克思既然指明亞細亞的生產方式把社會構成顯示出來，那麼“構成”（formation）便顯然是古代的，這就不必要說成它是過渡期了。因為“土地所有形態，和一定的生產方式內的其他一切所有形態一樣，它的合理的論據，是生產方式本身”（參看資本論，第三卷，人民出版社版，頁八一—二）。

因此，氏族公社的解體過程和到文明社會的路徑是多樣的，即使是同一的經濟形態，也有各種現象上的差別。問題在於分析那些具體路徑順着什麼軌跡運行，像反杜林論中所舉的“應當別論”的一些問題。

我們知道，資本論中所說的埃及也好，亞洲也好，由公社的解體過程所產生的特殊的國家，如像馬克思所講的“收取貢納的國家”，或“東方專制君主的國家”，其特點顯然不能從分配所得形態或政治形態來了解，它們背後的秘密仍然是“生產方式本身”。這樣的國家的形成，在歷史上所走的路程是前行的，比希臘、羅馬的歷史差不多早了一千年。因此，我們可以說有以下几点特點：

（一）在社會發展史中，亞細亞的生產方式所支配的古代東方社會構成，比“古典的古代”早走了若干世紀（近年來蘇聯學者特定

为早期的原始奴隶制)。

(二)这种前行史是不是說它的“構成”是一种特殊的,是在古典的、封建的、近代的三种構成以外,是东方專有的“構成”呢?我的答复是否定的。

(三)然而它究竟是什么呢?我的答复是:因为它的具体的实际的情况,如热带、河流、黄土地带、四周种族繁荣林立、宗教等等,形成了一个范畴,那便是“早熟的”文明“小孩”。

(四)这是不是像柯瓦列夫的变种理論呢?不是的。古代文明的路徑有好多种,它不过是各种路徑里面的一种具体路徑罢了。这里,讓我們来仔細研究一下为什么用“古典的”这个名詞。所謂“古典的”只代表通例形态的希臘、羅馬,但古代除了“古典的”之外,还有非“古典的”形态,所以說有“古典的古代”、“亞細亞的古代”。馬克思說:

“这种自耕农民自由的小土地所有制,当作支配的通例形态,一方面在‘古典的古代’最繁荣时期,形成社会的經濟基础;在另一方面,又在近代諸国,当作封建土地所有权解体所引起的各种形态中的一种。英格蘭的‘堯曼里’(自耕农民)、瑞典的农民阶级、法蘭西和西部日耳曼的农民,都属于这一类。在这里,我們沒有說明殖民地,因为在殖民地,独立农民是在別一种条件之下發展的。”(參看資本論,第三卷,人民出版社版,頁一〇五三。着重点是引者加的。)

这样看来,不論在古代或在近代都有个别的情况,在通例的“古典的古代”以外,显然有亞細亞的古代,在通例的近代以外,也显然有殖民地(甚至像帝俄那样)。

因此,亞細亞的生产方式实在是“古代”的一种路徑。这不是著者閉門造車。我們拿馬克思、恩格斯著作中常見的詞語,像“古

代东方”、“从古代印度到爱尔兰”，或“古代亞細亞”等看来，觉得并没有曲解。马克思甚至说：“第二个形态，即古代的公社财产及国家财产。这是多数种族因特殊契约或征服关系集中于城市而产生的，在这种场合，奴隶制度依然存在。”（参看德意志意识形态，群益出版社版，頁一四八。）

（五）然而为什么没有在别的社会构成中指出特别的路径，只是指出了古代的两种并立的路径呢？答复这个问题，需要仔细研究一下马克思在资本主义生产以前各形态中所说明的如下一段：

“典型的古代的历史，这是城市的历史，不过是建立在土地所有制和农业之上的城市的历史；亞細亞的历史，这是一种城市和乡村不分的统一（在这里，大城市只能看作王公的营壘，看作在经济制度上一种真正的赘疣）；在中世纪（日耳曼时代），农村本身是历史的出发点，历史的进一步发展，后来便在城市和乡村对立的形态中进行；现代史，这是城市关系渗入乡村，而不是像在古代那样，乡村关系渗入城市。”（人民出版社版，頁一五。）

除了研究上面的引文为什么特举古代而外，我们还须知道，在各个历史发展的阶段，都有着具体的历史路径，马克思主义正教导我们要对这样的不同路径作具体分析。例如研究封建解体的过程，除了注意西欧而外，还要另外着眼于东欧各国以及东方殖民地的路径。就是在西欧，也还有不同的特点。像佛蘭克王国、东歌德和羅馬的结合、撒克遜王国等，这其中的典型是佛蘭克王国。所以，上面引文关于中世纪的历史，在以农村本身为历史的出发点的说明里面，特别注明了“日耳曼时代”。同样的，我们研究古代文明社会的發生，在“古典的古代”而外，也就不能不着眼于亞細亞的古代。

由此，我們就知道，为什么“古典的”和“亞細亞的”位置序列可以随便前后安置，为什么“亞細亞的”和“古典的”生产方式可以在古代“生产物的向商品轉化，扮演着从屬的角色”这一論題之下一并說明，又为什么在反杜林論里特別說明“从印度到爱尔兰”古代文明路徑的不同。

(六)不論那一个“古代”都有过渡阶段，却不是某一个古代代表过渡期。它們都是由于土地所有形态的变革，才成为文明国家。照馬克思、恩格斯著作所說的，古代东方国家的發生是采取了土地为国家所有的路徑，一开始便是大土地所有制，这不能不說是“早熟”。在土地国有制之下的技术条件，鉄还没有出現便进行“千耦其耘”劳动力的奴役制，換言之，在青銅器时代便进到文明社会，这不但是早熟，而且在历史上也的确先行了一个时期。这并不是合理和不合理的区别，种差和变种的区别，却是像反杜林論所指出的，一个多少着重在傳習的力量，一个是分期变革的。前者是“东方的古代”，后者是“古典的古代”。后者在土地制度上由小生产再变化成为大生产的情况是这样：

“小土地所有制，創造出了一个半身处在社会外面的野蛮阶级，他們不但未曾脱离原始社会形态的粗野情形，而且还要忍受一切文明国家的痛苦和穷困。大土地所有制，則在农村（那是劳动力的自然能力所賴以收容的最后場所，在那里，它是当做国民生活力更新的准备基金貯藏着）把这种劳动力根本破坏。”（參看資本論，第三卷，人民出版社版，頁一〇六二。据家庭、私有制和国家的起源中說，这种破坏，后来便产生了作为农奴的过渡形态——隶农制。）

亞細亞的生产方式所支配的路徑便不同了。反杜林論里所說的东方的王侯也好，希臘的王公也好，都有他們由公共职能轉化为

个人权力的理由，除了对外战争之外，便是公共职能由于傳習更加独立起来。不过在希臘，王公土地所有的邑地是例外，不久便归消灭，在东方却得到合法性的發展。为了明白这一傳習的作用，我們再引資本論的一段話：

“在原始的未發达的状态下(这种社会生产关系及其相适应的生产方式，就是用这个状态作基础的)，傳習必定有極重要的作用。又很明白，在这里和在其他各处一样，社会支配者的利害關係，要使現狀当成法律，并由習慣和傳習使一定的限制当做法律的限制，固定下来。……只要当做現存状态基础不断的再生产，以及与現存状态相照应的關係之不断的再生产，一經在時間的推进中，采得調节的支配形态，这个結果就会發出来的。并且这种調节与支配，也是每一种生产方式不可缺少的要素，如果它要取得社会的稳定性，而脫却它的偶然性或無定性，换言之，生产方式要取得社会的稳定性，相对地脫却它的偶然性或無定性，只有取得这个形态，才能做到。但是在生产过程中以及它相应的社会关系陷在停滯状态中时，要取得这个形态，只有憑同一生产方式單純的反复的再生产。假使它是長期的繼續下去的，它就会当做習慣和傳習固定下来，最后，也当作成文的法律神聖化起来。”(参看資本論，第三卷，人民出版社版，頁一〇三五——一〇三六。)

“維新”的历史更是这样，但的确像上引文所說：“这种發展还要依存于环境的利益，生来的种族性質等等。”(参看上書，頁一〇三六。)

因此，据著者的研究，古代东方国家走进文明社会的路徑，便依存于这些傳習等等，再把它固定化起来。这个轉变可以叫做“古代的維新制度”，亞細亞生产方式就是这样地支配社会的構成。

照以上所講的東方古代路徑的特点看来，灌溉和熱帶等自然環境是亞細亞古代“早熟”的自然條件。氏族公社的保留以及轉化成為土地所有者氏族王侯（古稱“公族”），是它的“維新”的路徑，土地國有而沒有私有地域化的所有形態，是它的因襲的傳習，征服了周圍部落的俘獲，是它的家族奴隸勞動力的源泉。生產方式的本義既然是特殊的勞動力和特殊的生產資料的結合關係，所以亞細亞生產方式便是：

氏族貴族所有的生產資料和家族奴隸的勞動力二者間的結合關係，這個關係支配着東方古代的社会構成，它和“古典的古代”是同一個歷史階段的兩種不同路徑。

亞細亞生產方式的第一要素——土地所有形態，上面已經說明了，現在再討論一下另外一個要素——勞動力。照恩格斯說，古代東方是家內奴隸制，但是這裡却要明白，所謂家內的並非指不事生產的僕役，而是指家族的集團。例如家庭、私有制和國家的起源說：

“他們並未達到完全的奴隸制——既非古代的勞動奴隸制，又非東方的家內奴隸制。”（參看人民出版社版，頁一五一。）

上面兩個社會既然都是完全的奴隸制，那末兩者都不過是路徑問題罷了。所以自然辯證法說：

“在東方，家族奴隸制是特殊的，即是，在這裡，奴隸不是直接地形成生產的基礎，而僅是間接的氏族的成員。”（參看自然辯證法，神州國光社版，頁二七九。）

根據中國古文獻，這是很適合的。族人分賜的制度，正是集團的氏族奴隸制，它的單位不是個人，而是所謂“家室”，或所謂“社”、“書社”。

还有，我們也应当了解什么叫做“城市和农村不可分割的統一”，“大城市只能看作王公的营壘，看作在真正意义上只是經濟制度的贅疣”。

在“古典的古代”是这样的：“文明使一切已經确立的分業加强、增剧，尤其是更激成了城市和农村的对立，……如古代，都市握有农村的經濟支配权。”“城市使氏族制趋于沒落，代之而兴的是以地域为單位的国民。”（参看家庭、私有制和国家的起源，人民出版社版，頁一五九、一一〇。）

亞細亞的古代的趋向却不一样，氏族遺制保存在文明社会里。兩种氏族紐帶約束着私有制的發展，不但土地是国有形态（公室貴族的国有以及世室貴族的“書社”所有），生产者也是国有形态（和希臘略为不同的是，奴隶买卖不常見）。在上的氏族貴族掌握着城市，在下的氏族奴隶住在农村，兩种氏族紐帶結成一种密切的关系，却不容易和土地連結，这样形成了城市和农村特殊的統一。此外，在奴隶之外，生产者也有公社之下的自由农民，他們的地位是很低的。由于氏族紐帶的約束，所以諸侯营壘的大城市形成經濟制度的贅疣。土地既然不能变成私有，地域單位就很难成立，这种城市的基础实在是不穩固的，动不动就要迁移，像中国古代的“迁国”。

亞細亞生产方式既然是古代的社会構成，为什么在馬克思、恩格斯著作里又把公社制度和东方封建制联系在一起來講呢？例如資本論曾說到，印度的公社，在英国殖民地政策伸进印度之后，才开始破坏。这一点，是和“馬克”保存在日耳曼，“米尔”保存在俄国同样。不过亞細亞的保存古制更加濃厚一些罢了。例如資本論說：

“在古代土地共有制过渡到独立自耕农以后，这种共有制的遺迹，还在波蘭和羅馬尼亞等处保留下来。这种遺迹，在此

等国家成了借口，来完成向低级地租形态的转移。”（参看人民出版社版，頁一〇四八。）

在中国后来的郡县制度下，也是把氏族公社的單位，保存下来，产生了中世紀乡党族居的自耕农制。早川二郎的“貢納論”并無精彩之处，但是它对于中古亞細亞的封建的說明却可以供参考：

“由於未成熟（不如說早熟），遂使公社的土地所有形态，通过奴隶所有者的構成之全时期而能不被奴隶制度所破坏（何謂全时期，早川沒有說明），得以延續殘存于封建制度之下。更因为公社土地所有形态之殘存，使公社內不致树立（西方的）农奴制度。”（早川二郎：古代社会史，参看中譯本，頁一一八——一一九。）

所以，“不管政治上有怎样多的風云”，公社的生活，却始終停滯下来，不管“亞細亞諸国之不断的盛衰兴亡与王朝更迭”，公社却始終保障了农業与手工業的結合，把社会束縛在“限定了的小天地”之內，时常照同一方式再生产出来，像蜘蛛結網一样。这里已經牽涉到东方社会的中古不变性的問題，应在中国中古社会史里去詳細討論。

最后，我們关于亞細亞生产方式，大体上已經有了明晰的概念，这即是它所支配的社会構成是“早熟”和“維新”的古代东方国家，它和“古典的”虽然出現有先后，但是在本質上却屬於同一类型，只是路徑有些差別。

如果我們用“家族、私有、国家”三項来做文明路徑的指标，那末，“古典的古代”是从家族到私产再到国家，国家代替了家族；“亞細亞的古代”是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫做“社稷”。因此，前者是新陈代谢，新的冲破了旧的，这是革命的路綫；后者却是新陈糾葛，旧的拖住了新的，这是維新的路綫。前者是人惟求新，

器亦求新；后者却是“人惟求旧，器惟求新”。前者是市民的世界，后者是君子的世界。我們如果依据馬克思所說亞里士多德的“人是政治的动物”的命題，指人是城市的动物，把“人类”这个概念抽象化做“市民”；那末，根据和亞里士多德同样有偉大的学說地位的荀子的“人之道即君子之道”的命題——他說：“人域是，士君子也；外是，民也”（荀子礼論），我們就有理由說荀子把“人类”这个概念抽象化做“国中君子”。

其次，我們在下面要概括地說明中国国家起源以及奴隶社会的發展的問題。

殷、周之际，誠如王国維所說的，是一个变革期，他甚至拿城市文明为标志来研究这个时期。城市与农村的分裂是階級社会分工的总表現。在中国古代史上，据卜辞金文来研究，这一分裂大抵开始于殷末或周人东下之时。卜辞是殷代的文字，有“封”字、“邑”字、“鄙”字。古封、邦一字，国、城一义，野、鄙則为农村。在殷代，国家已有萌芽，在周人东下之时，也有所謂“封邑”。封与作同，即分疆界作城市。但卜辞中沒有关于国家成立的詳細材料。周初的文献才显示出作邦肇国的大量材料，例如“文王肇国在西土”，“文王作邦”，“帝作邦作对”，“作邑于豐”，“宅斯鎬京”等。

大規模作城的是周公。当时經營洛邑或作东国洛是历史發展的主要关键，周書尚存洛誥一文。

在周公封国的时代，不是后世所謂的“封建”，而是指古代如羅馬式的殖民。魯、衛、齐、晋的公族帶上了联盟的氏族，到征服了的旧部落土地上，“有叔（始）其城”，“城彼东方”罢了。

今將新發現的金文宜侯矢的宝貴史料引在下面：

“惟四月辰在丁未，王省珣王成王伐商圖，遂省东国圖。

王位于宜宗社南嚮。王令虔侯矢曰：‘緜！侯于宜；……錫土，厥

川三百□，厥□百又廿，厥□邑卅又五，□□百又卅。錫在宜王人□又七生(姓)。錫郑七伯，厥界□又五十夫。錫宜庶人六百又六十夫。’……”(見罗福颐，近年新發現銅器群銘文集录)

由于氏族制的存在，城市并未形成經濟的堡壘，并未坚固地地域化起来，而是“宗子維城”、“公侯干城”一类的政治堡壘。周代有著名的“迁国”，“迁国”即另筑城市。春秋时代，土地所有制向下轉移，逐漸破坏了国有制，产生了所謂“二都耦国”、“一国三公”、“尾大不掉”(指在一国之內筑許多城)的現象。为了保存公族統治的旧制，孔子有墮三都之举，而“公羊傳”則說“凡城之志皆譏也”，这是“張公室”的政治主張。

战国时代的郡县制，是向地域性轉化的城市制，即所謂“人以群居为郡”和“悬而不离之謂县”。西周以至春秋的城市，是“諸侯的营壘”，它表現于对外族的貿易的所在地，“表現于宗教的政治所在地”，所以經濟上的意义沒有如“古典的”城市發达。到了郡县制形成过程中，商業城市才大量出現，战国之末就有了齐、秦、三晋的大商業城市，出入商賈。

有城市即有农村，这是文明期的指标。古文献上农村叫做鄙野。都与鄙对称，国(城)与野对称。“君子居国中”(孟子)，“城斯城、君子也”(荀子，城即国字)；小人狎于野，城外即是被統治階級所住的地方，小人即“四鄙之萌人”(墨子)。

我們知道，到了文明期，胜利者通过战争才能消化了战敗的氏族成員，作为俘虏，从事生产。“在氏族制时代，战争的結果，虽可把部落破坏，但决不能把它征服。氏族制度沒有容納統治与奴役关系的任何餘地，这是它可貴的地方，亦是它受限制的所在。”(恩格斯：家庭、私有制和国家的起源，参看人民出版社版，頁一五二。着重点是引者加的)过去学人对此多不經意，故有栽植历史的錯

誤。商代万方(部落)林立,灭国之盛,于周始見,这說明了在經濟上沒有分業的基础,就不可能在成熟条件之下使用俘获的劳动力,这点被王国維說出一綫痕迹来:

“周之克殷,灭国五十,又其遺民或迁之維邑,或分之魯、衛諸国;而殷人所伐,不过韋、顧、昆吾,且豕韋之后,仍为商伯,昆吾虽亡,而己姓之国,仍存於商、周之世。書多士曰:‘夏迪簡在王庭,有服在百僚’,当屬事实。故夏、殷間政治与文物之变革,不似殷、周間之剧烈矣。”(殷周制度論)

殷代难以灭国而周代大量灭国之史料可以和家庭、私有制和国家的起源的原則加以比对,由此便可判断周代制度的發展。

卜辞中記載因战争而杀戮的人数很多,而講俘获的人数不过几十人。帝乙帝辛时的骨文才有俘人达一千五百七十人的記載(見战后平津新获甲骨集双二一二)。周金記載就大有区别,常言俘获达几千人。

这是劳动力的特征,即通过族人家室的关系間接参加生产,所以一开始便是“千耦其耘”。

至于生产資料所有形式的特徵呢?在周代是土地国有制,即氏族貴族的所有制。王侯是貴者同时是富者,富貴是不分的。土地所有制形式是以“最高的所有者或唯一的所有者之姿态”出現的,在法律上沒有私产,其所得形态是“貢納的样式”。本来奴隶社会的財富計算法,据恩格斯的指示,是以所得做标准的,在中国古代更为显明。例如“曾孙田之”,不在于土地的大小,而在于所得的“千万斯箱”,这就形成“公食貢”的样式。

这样的劳动力与生产資料的結合关系,就是支配中国古代奴隶社会的生产方式了。到了战国时代,虽然土地財富的所有形式下降,劳动力分散,但是这种形势是在所謂乱臣贼子变制的条件

下，形成了严重的阶级的斗争，始终没有产生彻底的私有制。

从这里，我们再研究政治法律。殷器有鼎彝尊爵，卜辞里也出现了这些字。但从这些神器，除了知道对祖宗一元神的祭享权而外，看不出礼器代表政权的概念，也看不出礼器象征专政的概念。殷人群饮，酒醴是不会专有的。到了周代，“器”才“求新”。“新”的意义是指什么呢？即彝器表现一种政权的形式。这种“尊”“彝”“鼎”“爵”在原来仅表示所获物如黍稷与酒食的盛器，后来由于超社会成员的权力逐渐集中在个人身上，它们便象征着神聖的政权，因而尊爵之称，轉化为贵者的尊称，所謂“天之尊爵”（孟子公孙丑上）。“尊”“彝”只有贵族专享，故尊彝成了政权的代数符号。如果殷人群饮，即是乱制，下誥杀無赦！周公时代就把这种制度合法化。所謂周公作礼就是由宗庙的礼器固定化做氏族专政的宗礼，“礼不下庶人，刑不上大夫”，刑之所加便謂之“非彝”。这样看来，礼器就是所获物与支配权二者的合一体，由人格的物化轉变而为物化了的人格，换言之，尊爵就是富貴不分的公室子孙的专政形式。过去很少人把礼器的意义明白地指出来，著者認為礼器也者是周代氏族贵族专政的成文法。后来爭夺礼器与爭夺政权同等看待，所謂“問鼎”即搶政权之謂。“道”就是这样藏于“器”中，什么形而上和形而下者，都是玄談。古代文明的实質，乃是“器惟求新”的专政。

明白了礼器的意义，就可以明白中国古代为什么没有产生梭倫变法的革命，为什么后来法家才在私有制出現的时代，主張平等形式的法制，以之反抗礼制（礼所以別貴賤）。法家都是阶级斗争中的悲剧人物。因为礼和法是不同的統治阶级的工具，“礼”是旧贵族专政的法权形式，即区别貴賤尊卑上下的法度；“法”是国民阶级（贵族、自由民、手工業者）的統治人民的政权形式。由礼到法的

轉變具有一系列的斗争，一方面，从晋鑄刑鼎，郑作刑書以来，所謂弃礼用法就遭受公族的反对，說这样就破坏了上下之別，貴賤之度，長幼之序；另一方面，法家刑公族以为法，廢公族以立威。这不是指階級斗争和政权斗争的历史么？韓非子所謂法家与重(貴)人不兩立的憤慨話，是有时代的现实意义的。

上面說明的“器惟求新”的器，是指社会階級分化以来統治者对被統治者的政权形式。現在要問：什么叫做“人惟求旧”呢？

著者以为“周因于殷礼”，并不指周人因襲殷人的全盤制度。在“其命維新”方面講来，周人改变了殷人的制度，應該說，文王以至周公更加完成了国家制度。而人物呢？还是因襲着殷代的氏族遺制，所以說“人惟求旧”。旧人就是被氏族血緣紐帶所束縛着的人。殷末的制度并不是沒有变化的，周人灭殷，依靠殷人前徒倒戈，还有殷人拿上殷器去献媚于周人的。如果我們根据伐殷时周人罵殷王不用老成人的史料看来，倒戈者可能是氏族內部的反革新者。后来管、蔡叛变，殷人还可能“反鄙我周邦”，周公东征还認為是一个“大艰”哩！所以，殷、周之际，殷人也可能产生社会变革，不独周人而已。宋国的存在，并不是偶然的。

所謂“旧人”，是指氏族的联盟体。周朝統治者是姬姓、姜姓、己姓、姁姓、任姓等族的联盟，执行古代專政的“維新”任务——“受土受民”，土地的国有，民萌奴隶的世享(如“殷民世享”)。周人殖民，是根据“周索”的，康誥、魯誥就是表示法权的授予。这班“旧人”，在春秋时代还掌握着政权，在“張公室”名义下，延長命运。孔子在春秋末还主張“故旧不遺”，孟子在战国时代还說进賢要謹防“卑踰尊，疏踰戚”。

中国历史一开始便走了一条曲折的道路，保存了旧人物，使“旧的拖住新的”，以致一系列的旧生产方式遺留到后世，形成束縛

历史发展的力量。

这就叫做古代的“维新”社会以及“亲亲”的宗法政治。

中国古代文明社会的出现比西洋早了约一千年，在青铜器时代还没有铁的生产，就成立城市=国家。这原因在于：(一)有黄土地区的自然条件；(二)有四围繁盛的人口部落(劳动力源泉)；(三)由于灌溉等而产生了公共的职能；所以文明可能在温室似的环境之下长成，而有异于自然生长的希腊文明。

因了早熟，没有来得及清算氏族制度，反而在它的废墟之上，建立了城市=国家，也即是“诸侯的营壘，经济上的赘疣”，或者是“公族国家”。所谓“封建”也者即以殖民的形式来“封树”出“国”“野”的经界，绝没有如古人所渲染的那一套封建大一统的情况。郡县制之所以代替了“封建”，是因为公族国家的城市，转化为经济的城市；在政治权力意义上讲，公族专政转化为显族（不完全典型的国民阶级）专政，历史文献中称作“私肥于公”。到秦代统一，才开始进入以农村为出发点的封建社会，汉武帝的“法度”才用法律形式把封建制固定起来。至于封建化的过程，是漫长而多曲折的，这问题将在第二卷第一章说明。

第二节

中国古代思想发展的诸阶段

中国古代思想，依照一般的分期法，有西周、春秋、战国的三个阶段。这大体上是沒有问题的。但我们的研究，却不在于叙述货色，陈列古董，而在于说明思想的生成和发展的所以然。我们认为，由殷、周之际古代思想的起源，经过西周“学在官府”之学，以至东迁前后的思想，是中国古代思想的第一阶段；由东迁以后的思想

以至搢紳先生的儒学，是中国古代思想的第二阶段；由孔、墨显学对儒学的批判，经过百家并鸣之学，以至周、秦之际的思想，是中国古代思想的第三阶段。

这里，我们的入手处，是根据古人对思想史的批判来开始的。但我们并不是随意引用，而是依据了一个原则。这原则就是每到了历史发展的划期关头，就有学人出来作综合各派思想而考竟源流的研究，他们相对地可以说出些思想脉络。例如古代，战国末年有庄子天下篇、荀子非十二子篇和解蔽篇、韩非子显学篇，以及汉初的商君书开塞篇、史记的“六家要旨”；同样，又如初期启蒙时代，明、清之际有黄宗羲全祖望的宋元学案、明儒学案；乾、嘉汉学结束时期有江藩的汉学师承记、汪中的文化思想发展史的著作；清末民初之际有章炳麟、梁启超的中国学术史试作的诸论著。这些总结性的著作，说明了在新旧社会交替之际，本着一定时代条件之下的有限的认识，企图综合前人思想的源流演化，而做一些承先启后的工作。如果历史上没有划时代的变化，则这些综合学术的史论，就不会出现。

然而，我们也并非完全依据这些著作，主要在于把这样的文献作为证件，再用科学方法来进一步解剖。

中国古代思想的综合史料很多，首先择录一段荀子的议兵篇：

“有以德兼人者，有以力兼人者，有以‘富’兼人者。彼贵我名声，……欲为我民，……得地而权弥重，兼人而兵愈（愈）强，是以德兼人者也。……彼畏我威，劫我教（势），故民虽有离心，不敢有畔虑；若是则戎甲愈众，奉养必费，是故得地而权弥轻，兼人而兵愈弱，是以力兼人者也。……用贫求富，用飢求饱，……委之财货以富之，立良有司以接之，已期三年，然后民可信也；是故得地而权弥轻，兼人而国愈贫，是以‘富’兼人

者也。”

孟子在战国中叶有“以德行仁者王，以力假仁者霸”之說，荀子在战国末在王霸分期之外有“以富兼人”之論，由此就明白战国时代已經具有發展的奴隶制的“显族”的要素。西周之“德”（天人合一的論理），是通过政治的折射，即通过氏族貴族的統治而反映出的意識形态。春秋时代的“霸”（以力兼人的理論），是通过公权的强化，来調和氏族貴族与国民階級，而抑制“民畔”或“盜跖”的一种意識形态。战国的財“富”在貨幣的进軍中有了極大变化，现实的社会矛盾是“得地（土地）而权弥輕，兼人而国愈貧”，这就說明了土地私有的發展，国民階級的优越地位。

荀子暗示了三个阶段，但他的批判側重在战国。由于私有財富的發展，荀子知道国民階級的“积習”，这是进步的方法論。所謂“积習”和“注錯”（見榮辱篇）暗示了社会分工的意义，由社会的分工而批判一派学說，可能把握住思想的一个側面。他說：

“凡人之患，蔽于一曲而闕於大理。……百家异說……私其所积，唯恐聞其惡也，倚其所私以觀异术，唯恐聞其美也。”

（荀子解蔽）

荀子虽然不知道依据階級立場去分析一派学說；但他的理論是涉及这个范围的。“积習”指农工商賈的地位，由一定地位才成了習俗，“私”指拥护此“积習”的一种自我成見，因此，荀子說：“欲为蔽，惡为蔽，始为蔽，終为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，淺为蔽，古为蔽，今为蔽，凡万物异則莫不相为蔽，此心术之公患也。”（同上）这“蔽”字，即近人所謂着色眼鏡。因为“私其所积”，“倚其所私”，故有学术观点的角度。他批判各派学者的角度，在名詞上固然看不到階級的“积習”，而角度的性質却包含着此項积習。例如解蔽篇批評各家的“蔽”而不“知”的道理，即暗示了国民階級由于多种多

样的生活立场，而有多种多样的思想表现，不像西周时代的那种道德思想了。

我们再举商君书开塞篇的例子如下：

“天地設而民生之。……其道亲亲而爱私，亲亲則別，爱私則險（即“氏所以別貴賤”）。民众而以別險为务則民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜則爭，力征則訟；訟而無正，則莫得其性（生）也，故賢者立中正設無私而民說仁。当此时也，亲亲廢，上賢立矣。凡仁者以爱为务，而賢者以相出为道。民众而無制，久而相出为道，則有乱。故聖人承之，作为土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁立而莫之司，不可，故立官；官設而莫之一，不可，故立君。既立君則上賢廢，而貴貴立矣。然則上世亲亲而爱私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者以道相出也，而立君者使賢無用也。亲亲者以私为道也，而中正者使私無行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。”

这是一段社会史兼思想史的綜合批評。三个阶段的影子似指西周、春秋、战国。西周居于严密的土地国有制度之下，以“氏”来分別統治階級和被統治階級，即在城市享受礼的貴人和在农村处于奴役的野人，所以說“亲亲而爱私”。然而階級矛盾正是所謂“亲亲則別，爱私則險，民众而以別險为务，則民乱。”春秋时代經界破坏，一方面既要維持氏族制，他方面又要适应自由民（国人）的要求。管仲、子产的惠人政治之所以处于兩面夾攻的地位，正和“上賢而說仁”的調和思想是相适应的。他們的改良政策企圖使“族大多寵”的旧貴族和新的財產私有者处于相对安定的境地，其理想是“賢者立中正而民說仁”。战国时代显族已經具有支配的地位，土地私有的国民富族正催促着以血族紐帶为基础的土地国有制發生变化，

因而貴者不能再以血族作标准了，而是拿財產作标准，这就是所謂“貴貴”；基于財產私有形态便有如希臘梭倫时代的公权制度的設立，所謂“尊官”。这时尽管氏族制仍然殘存着，但是基本上已經轉化为不完全典型的显族社会了。开塞篇說这一阶段的特徵是：“作为土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官設而莫之一，不可，故立君。”这就是土地私有与公权制度以及法律相为联帶的关系。

專門講古代思想的变化的是庄子天下篇。它把西周、春秋、战国的学术分为三个时代：

第一期：“古之所謂道术者果惡乎在？曰無乎不在。曰神何由降，明何由出，聖有所生，王有所成，皆原于一。不離于宗謂之天人，不離于精謂之神人，不離于真謂之至人；以天为宗，以德为本，以道为門，兆于变化，謂之聖人。”

第二期：“其明而在数度者，旧法世傳之史，尙多有之。其在于詩、書、礼、乐者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，礼以道行（易与春秋，据馬夷初先生說为注）。”

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

天下篇的文献含有儒家的理想成分，如果把這些成分截断，来看其中的历史分析，那么我們可以發現出些思想發展的痕迹。西周是氏族貴族專政的社会，土地是国有的。这就是“周道亲亲”的社会道德所以产生的社会根源。所謂“亲亲”，乃氏族貴族的宗統的理論，在“亲亲”的社会組織之下，道术是宗教的，“以天为宗，以德为本。”天德关系的理論，正是周書詩經（証以金文更信）的主要

論旨。在春秋时代，国民階級的賢智者，还不容于神明，因而“私門無著述”。疇官师儒担負了保存西周文物仪式的职責，他們仅是春秋时代过渡期思想的半观念家。到了战国，观念家与事業家分工，“显学”批判了搢紳先生的儒学，这才有“裂”的私学，所謂“学术下庶人”，才能“各为其所欲焉以自为方”。由此看来，中国古代思想史，可以說由聖王宗族而搢紳先生，复由搢紳先生而显学而諸子百家。

汉書艺文志“諸子出于王官”之說，不合于历史，但中国古代思想由宗教的王官开始，則有史实可証。


这里，还必须指出，先秦諸子有关先秦思想發展的总结，是一定时代的有限度的批判研究，它可以作为我們总结文化遺產的参証，但不能作为我們研究的根据。

第二章 中国古代思想总論

第一节 西周官学是怎样發生的

研究古代中国思想的起源，首先要看社会分工發生以后权利和义务的关系是怎样發生的。

我們知道，文字与鉄的应用，是由野蛮末期进入文明期的标志。鉄这种东西在西周还没有产生，文字有殷代的卜辞，这是已發現的中国最早的文字。周人东下之时，詩經上也記載着“于时言言，于时語語”，即有文字記載之謂，这和殷人“有册有典”的文献可以互証。

殷人万事求卜，所尊的是祖宗一元神。一切“国之大事”，特别是“祀与戎”（祭祀和战争）这样大事，都要通过宗教仪式以取得祖先神的承認。卜辞中有史字作，象手持中，中即盛笔之器。据王国維考釋，殷人無尊卑上下之职可考。史职有类于宗教的巫师卜师，与印度古代的巫师相当。史、事、吏三字是一字之分，殷人只有“史”，到了周人才有“事”，所謂“三有事”，而“吏”字則更为后起。所以，殷代的思想以宗教占主要地位。

我們翻遍卜辞，沒有發現一个抽象的詞，更沒有一个关于道德智慧的术语。卜辞中的意識形态：第一、最重時間观念；第二、着重

空間觀念；第三、着重數量觀念。時、空、數三種觀念所以普及，是人類對自然鬥爭和部落間的戰爭所促成的。社會內部的權利義務觀念還沒有顯明的標志。所以，卜辭中的禍、咎，利、不利，吉、不吉等字，是全體族員對自然與外族的宗教意識，還不是一般權利義務思想的表現。

殷帝王的名稱，不是甲、乙、丙、丁時間的稱呼，便是外（外丙）、囙（報丙，報丁，即囙）、上（上甲）等地域的稱呼，或者是大、小等數量的稱呼，此外就是祖示的稱呼了。到了殷末，康、文、武三字雖然用於王名，但它們並沒有如周人文、武、康三王名的道德觀念，我們從這裡僅可以看出道德的萌芽形態。

“卜”這一觀念是求祖先神降命的意思。當人類對於自然的矛盾不能克服的時候，必然在意識上尋求安慰，使矛盾在宗教上求得解決。祖宗一元神的思想支配了殷人的世界觀，這正是早期奴隸制時代父權確立的特徵。西周金文中的王起始於文王，這說明了荀子責斥製造千古奇談的人物，是有歷史知識的。周人思想和殷人思想是不同的，在宗教意識上講來，周人的“維新”在於帝和祖的分离，由一元神變為二元神。

首先我們要明白周代“學在官府”的歷史性質。

西周自文王“肇國在西土”以後，社會才產生了第一次的分裂，這便是國、野或都、鄙的對立，用現代語來講即城市與農村的分裂。在這種分裂之下，“城市——國家”的“宗子維城”制度便確立起來，城市統治了農村。

土地所有形式是“國有”的，也即是周氏族為首的聯盟所公有的（公不是天下為公之義，乃是公子公孫的氏族貴族之義）。勞動力的形態主要是集團的或公社的，即以被征服的氏族（如殷民六族、七族，怀姓九宗）為單位，進行“千耦其耘”的大規模生產。

周代社会，保存着两种古老的制度，即城市和农村的两种氏族制度。这两种血族纽带，一方面形成了阶级的对抗，另一方面又形成了不可分离的统一，它们束缚着社会的发展，和希腊、罗马社会由地域单位代替了血缘单位、由国民代替了氏族不同。西周营国、封国基于这一结合关系，“东迁”也基于这一结合关系。如果是在土地私有制之下，氏族单位变成地域单位，那么便没有这个统一，“东迁”的迁国是不会迁移得动的，所谓东迁的周室“晋、郑是依”，便是依于氏族关系。

周代社会的特点，是古代奴隶制的，它的历史是阶级分裂以后的城市支配农村的历史，而形态则走着亚细亚的路径，没有全般经济意义的普遍分裂。这叫做“人格的物化”。至于讲到“物质的人格化”，氏族贵族和希腊、罗马的土地贵族是不同的，而是旧的人物（氏族）执行了新时代的社会任务。如果允许我们用类比推论的话，那么，这一路径正是古代社会“维新”的道路，其统治阶级登场的色彩是和近代维新人物在资本主义社会登场的色彩相类似的。周人保留了氏族组织的“宗子制度”，所谓“周虽旧邦，其命维新”。

因为统治阶级的演出者不是新的国民阶级，则社会内部便不可能发展出新的市民阶级，换言之，不是从经济的私有逐渐分化为剥削阶级和被剥削阶级，而是一开始就分裂为二个阶级（不具备复杂的内容）。这种直接了当的路径，影响了人类生产的发展以及思想的发展。

土地既然被氏族贵族公有制所支配着，国民阶级既然没有在历史上登场，则思想意识的生产，也当然不是国民式的，而是君子式的。具体地讲来，意识的生产只有在氏族贵族的范围内发展，不会走到民间；春秋末期所谓学术下民间的历史，已经是周道衰微的证件了。

这样看来，“土地国有”、宗法制度和学在官府既然是西周社会的三位一体的系统，那么，思想学术必然被“曾孙田之”与“宗子維城”的经济所决定，被“法礼足礼”的君子之道所支配。天下篇所讲的不离于宗的“天人”，不离于精的“神人”，不离于真的“至人”，以天为宗、以德为本的“圣人”，明于仁义礼乐的“君子”，便成了学术思想的创立者。明白了这种历史发展，我们才能知道西周的官学思想。

我们知道西洋古代社会的历史有一个变革阶段，即上面讲的由氏族单位而地域单位、由族人而国民的变革时期。梭伦变法就是这个变革的划时代的法典。但根据中国古代史的发展讲来，西周维新一直保留了过时的氏族制。夷、厉时代国人变乱和共伯和执政的历史，虽然表现出古代制度内部的变革运动——向地域性的富族（著者译为显族贵族）发展，以打破氏族制的枷锁；但是运动失败了，宣王“中兴”政策把这一运动消灭了，恢复了周公的遗制，仍依据西周维新的历史传统，在“古训是式”（诗烝民）的范围内，来维持过时的社会制度，没有走通像希腊变法的路径。这便产生了后来变风变雅的“悲剧”思想以及法家的变法运动。

西周的思想史料并不太多，存世的金文是最可靠的，周书中仅有十五六篇是可靠的资料，诗经中的材料须考证年代，不能漫无次第地引用。存世的三礼乃是后人所撰写的，不能作为直接的依据；乐经散佚，留下的不多。至于易经一书，不论卦、爻、辞、传，都是战国以来的作品，不足据以论西周。辨伪这一门知识是研究古史的先决条件，如果忽视它，就要使我们枪法凌乱，前后矛盾。

第二节

春秋思想的特点

我們已經說过，周代文明社会，是开始于“乃穆考文王肇国在西土”（周書酒誥）、“珷王嗣致王作邦”（大孟鼎）的西周初叶（約在紀元前十二世紀）。就揚弃了“官学”的氏族貴族的形式，进而作为国民階級的“私学”形式而登場來講，中国的古代思想，是發端于春秋末世与战国初年的孔、墨显学的对立（約在紀元前五世紀）。这就是說，严密語义的中国古代思想史，其正式的起点，要迟于其所反映的古代社会的成立約六七百年之久。由这六七百年中間所显示的国民思想的难产性、或由“官学”到“私学”进程的难以轉化性，無疑問地是思想史研究上的一个重大疑难。这疑难之所以“重大”，首先是因为，依照着“古典的”古代希臘的路徑來講，梭倫变法与泰勒士开創伊奧尼亞学派，同在紀元前六世紀，即大体是相为先后事情；一般慎重的思想史家，通認希臘国民思想的成立期为四十年的岁月。但是，在中国古代，其学术下私人的进程，竟至醞釀了六七百年之久，以此与“古典的”希臘相对勘，确是一种异常特殊的現象。其次是因为，从很早以前，学人对于这件异常特殊的現象，虽曾有相当的注意，例如庄子（天下篇）、孟子（滕文公下）、荀子（非十二子篇）所提的“世衰道微”說，刘向、刘歆父子及班固（七略、汉書艺文志）所提的“諸子出于王官”說，淮南子（要略）所提的“应世之急”說，其正誤參半之处姑不具論，充其量只是对于春秋、战国之际諸子学說的“所以誕生”有所探究，而对于东周以前何以有疇人官学而無国民私学，亦即国民思想的晚出問題，則根本未尝論及。最后是因为，近代中国学者关于西周社会性質的問題，有以为

西周是封建社会的，有以为它是奴隶社会的；但在封建制阶段或奴隶制阶段，何以尚不见“学术下于私人”的痕迹？似乎至今尚没有系统的说明。

这一重大疑难，在“西周封建”论者应如何解决，或能否解决，我们不拟涉及。如前所述，我们的任务是以“西周古代”为前提，对于国民思想晚成的问题，企图作一解答。

如大家所周知的，思想史系以社会史为基础而递变其形态。因此，思想史上的疑难就不能由思想的本身运动里求得解决，而只有从社会的历史发展里来剔抉其秘密。更具体地说，中国的国民思想之所以“晚出”，是古代社会“早熟”的必然结果。此所谓“早熟”，其实质即指这一点而言：中国古代文明起源的具体路径是“维新路径”，即与“古典的”道路相区别的所谓“亚细亚的”道路。但是，作为“维新的”或“亚细亚的”中国古代社会，何以谓之“早熟”呢？上面我们已经从生产关系方面作了说明，现在再从生产力方面作一些说明。所谓“铁的发现是古代国家成立的前提”，不但考古学家认为是古代社会发展的通则，也是经过对古代中央亚细亚及地中海沿岸国家形成过程的研究所证实了的定论；而“文王肇国”“作邦”的中国的古代国家起源，却先于“铁的发现”而完成。

“铁的发现”在中国古代究竟起于何时呢？关于这一问题，就地下的发掘来看，至今并未出现西周以前的任何铁器；且在卜辞与西周金文中亦未闻专家疑任何一字为“铁”字。郭宝钧依据地下发现的铁器氧化程度甚小，而断定西周无铁的分析，是可参考的。到了春秋、战国的文献里，“铁”字出现甚多。例如：

1. 诗秦风（陆侃如考定为由平王东迁至敬王十年的作品）有“駟馘”二字，所谓“駟馘孔阜，六轡在手。”（朱希祖说：“馘字为当时以铁形容马之黑色。”）

2. 墨子書中有：“鐵鑠”、“鐵矢”、“鐵錯”、“鐵纂”、“鐵鈇”、“鐵鉅”、“鐵校”、“鐵鎖”、“鐵鑠”、“鐵錐”等名。

3. 書禹貢（郭沫若考定為子思的作品）說：“華陽黑水惟梁州。……厥貢璆（鏐）、鐵、銀、鏤、磬、磬。”

4. 左傳昭二十九年，晉趙鞅“賦一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉。”（孔子家語卷九引作“賦一鼓鐘”）

5. 孟子滕文公上說：“許子以釜餽爨，以鐵耕乎？曰：然。”

6. 山海經中山經（廖平考定為鄒衍或其門徒所作）說：“出鐵之山，三千六百九十。”

7. 荀子中有“鐵鈍”的記載。

8. 韓非子中有“鐵室”的記載。

9. 國策有“鐵幕”的記載。

10. 呂氏春秋有“鐵甲”、“鐵杖”等記載。

11. 越絕書有“鐵鏹”、“鐵劍”等記載。

12. 管子書（羅根澤考定為戰國至秦、漢時代的作品）有“美金（銅）以鑄戈劍矛戟，試諸狗馬；惡金（鐵）以鑄斤斧鉏夷鋸欄，試諸土壤。”（按國語亦有此言。）

13. 史記貨殖列傳講到邯鄲郭縱、蜀卓氏、宛孔氏、曹邴氏等，均以冶鐵致富。

14. 江淹銅劍贊序講到：“古者以銅為兵。……春秋迄于戰國，戰國至于秦時，攻爭紛亂，兵革互興，銅既不充給，故以鐵足之。鑄銅既難，求鐵甚易，是故銅兵轉少，鐵兵轉多。……二漢之時，逾見其微。”

上引資料，時代上有先後，價值上有高低；其解釋的可靠性，也有商量的餘地；然據此而斷定鐵器是發現於春秋，而普及於戰國，似無大過。

鐵的發現上距古代國家的成立約五六百年，而與“私學”思想家的出現或所謂嚴密語義的中國思想史的發端，則相銜接。這決不是因緣湊巧、偶然相遇的兩個孤立現象，二者之間應有其複雜的內在的必然關聯。我們知道，生產力的發展，不能直接影響上層建築；但生產力是革命的因素，因了鐵的使用，顯然改革了農業經營（如三圃制）和手工業生產（如考工記所記的），從而促使土地所有制形式進入了私有化的過程，促使階級關係發生變化。意識形態也就不能不通過政治法律的折射，改變了它的面貌。這裡分為幾項來說明一下：

一，至目前為止，我們極少發現青銅質的勞動工具。如果青銅器主要限于鼎彝，而從未普遍使用於生產，則鐵器的使用較諸石器或木器，便具有更高的生產力的價值。這就是說，在石器或木器的生產力階段上，一般地講來，難以冲破氏族制的束縛，因而不可能發生生產資料私有的所有形態，也不可能發生多種階級關係；只有在鐵器的生產力階段上才具有改造生產方式所依據的技術條件。郭沫若據小雅甫田、大田等春秋農事詩以証春秋土地私有制的發生（青銅時代由周農事詩論到周代社會），可以參考。據我們的研究，只有在春秋文獻，例如詩大雅的瞻卬、桑柔、抑，小雅的正月，曹風的候人，魏風的伐檀，邶風的北門等篇以及作為最古的私學著作的論語中，才看出了因土地私有而開始發生的向貧富兩極端分化的社會內部的階級分裂；反之，在土地公有的西周文獻中，則絕無貧富對立的字句。我們在前面曾說周人的學在官府是以所有形態的土地關係的公有為原因，其一部分理由，亦與生產力處於低級階段相關聯。

二，在沒有鐵的生產力基礎上，一般說來，古代社會好像便失去了成立的可能，但我們對於歷史的複雜內容必須從具體的分析

出發，資本論地租章里就指示給我們研究的方向。如黃河流域的黃土地帶，其沖積地層的肥沃與松軟，就成為西周沒有鐵器而能“肇國”“作邦”來創出古代社會的特殊自然條件之一；其他如克商以後勞動力的大量獲得等等，更不容忽視。在此等得天獨厚的歷史條件之下，周人通過了“周因于殷禮”的“損益”。（能動的上層建築的反作用）進程，使“小邦周”自己警惕着面臨的“大艱”，在誠惶誠恐的“敬德”與“孝思”等倫理觀念下不斷的努力中，終於形成了古代奴隸制社會。

三，沒有鐵的發現而周代醞釀出了古代社會，但是，在“手無寸鐵”的條件之下出現的周代社會，畢竟是“先天不足”的古代社會。這就是說，周人一方面在尚未長成國民階級的時期，就“早熟”地作為古代社會創造者而登場；另一方面就不能不保留着氏族組織的軀殼。然而，我們知道，這一套氏族組織的軀殼，並不是隨便可以脫下的“外在形式”，而是與周人創建古代社會的方法或道路等內部條件血肉相連的“形式”。我們前面所說中國古代社會創出上所遵從的“維新”路綫，或“亞細亞”道路，正是指周人所採取的方法或道路而言。在歷史的發展中，新社會的創出者舍去“革命”而採取“維新”的道路，通常都是由於自身生產力的薄弱；周人當亦不在例外。

四，生產力薄弱的維新路綫，在有關論述古代社會的經典著作上，特名之為亞細亞的，以與“古典的”相區別。二者的歷史途徑是彼此對比的，恩格斯有以下的分析：“我們在所有文明人民的歷史初期所看到的不是‘大土地所有者’，……而是土地公有的氏族公社和農村公社。從印度到愛爾蘭廣大的土地財產的利用，起初正是由這種氏族公社和農村公社來進行的，這上面，耕地或是在公社名下共同耕種（第一種——引者），或是把耕地分作各個小塊，

由公社在一定时期內分配給各个家庭去耕种（第二种——引者）……。”（反杜林論，人民出版社版，頁一八〇——一八一。）“在公社或国家是土地所有者的那种东方国家里，土人的語言中甚至沒有‘地主’这样的字样。……只有土耳其人在其所征服的国家里，首次推行类似地主封建制度的东西。在希臘英雄时代，已經划分成許多等級，这种等級是以前長久的我們所不知道的历史的显然結果。在那里，土地完全是由独立农民耕种的，显貴的氏族的王公所有的較大邑地，是种例外，而且很快就消灭了。意大利（指古代羅馬——引者）之所以成为沃壤，主要是由于农民的劳动，当羅馬共和国末期，巨大的地产（所謂 *Latifundia*，即大庄园），排斥小农而代以奴隶的时候，它們同时亦以畜牧代替了农業。”（参看同上，頁一八一——一八二。可同时参看侯外廬 中国古代社会史論第一章第四节有关引文的說明。）这里所說的“第一种途徑”，正是西周的“維新路綫”，其薄弱的表現，就在其沒有像希臘、羅馬那样，很快消灭氏族貴族所有的土地所有制。而“土地国有”，一方面是学在官府的基础，同时也是使学术不能下于私人的桎梏。打破这一桎梏的唯一關鍵在生产方式的改变，而春秋發現了鉄，則显然是此种改变的主要的物質根据，同时也因了階級分化出現了私学思想家，开始了严密語义的中国古代思想史。

其次，我們在研究春秋时代的思想的时候，又須从“維新的”古代社会分工与“賢人”晚出兩方面作一些分析。

由于周人采取“維新”路綫以創出古代社会，所以虽在“肇国”“作邦”过程里显示了古代城市国家的起源，但这里的城市国家与农村却仍然保持着“不可分裂的結合”。这是生产力不發达的基础上所規定了的社会分工不發达的标帜。以此为根据，便派生出了观念家与事業家“不可分裂的結合”。例如：据郭沫若在其杰作金

文叢考周官質疑篇所統計，在大部分金文中出現的西周官吏，有如下的名目：卿事寮，大史寮，三左三右（左：大史、大祝、大卜；右：大宰、大宗、大士），作冊，宰（內宰、外宰），大祝，司卜，冢司徒，司工，司寇，司馬，司射，左右走馬，左右虎臣，善夫（宰夫），小輔，鼓鐘，里君，有司等等。就中，大祝、大宗、大卜等官，同時即為宗教的思想家。可知，“氏所以別貴賤”，同時派生的東西就是氏所以別智愚。在古代文獻中，我們常見君子（貴族）與小人（鄙夫）的分類，而沒有國民性的智愚分類，其秘密即淵源於此。這情形與走了“革命”路綫的希臘古代，判然有別。

在希臘，自梭倫變法，城市國家確立，地域單位代替了氏族單位，因而國家行政機關代替了氏族宗教行政，國民階級參與了國事。在“革命”的深度上講來，氏族舊人類已經被清算，土地關係已由舊的公社所有，轉化成新的私人所有。然而，這不是一個自然的生長史，而是一連串的鬥爭史。所以在國民階級（自由民，起初占重要地位，後來被大地主貴族所戰勝而漸趨沒落）與氏族貴族的历史鬥爭中，產生了希臘“古典”古代的民主制。在這裡和在中國“維新”的古代不同，觀念家與事業家伴隨着社會分工的發達，從氏族內部的統一中分化成獨立的階級。這種由事業家分離而獨立發展其個性的觀念家，便是希臘哲人或智者產生的历史根據。所以恩格斯指出，在古代希臘，既然舊的公社土地所有權已經崩壞，或至少早先的公社耕種制已經讓位給各家族單位分種小塊土地的制度，那麼，基於這個生產方式的古典古代的大規模分工，便是希臘古代文化（藝術、科學、哲學）產生的搖籃。（參看反杜林論，人民出版社版，頁一八五——一八六。）沒有希臘自由民，就不會產生希臘古代悲劇藝術，這是千真萬確的命題。

· 相對於“革命”與“維新”的不同，希臘古代的思想家謂之“智

者”，而中国古代的思想家則謂之“賢人”。关于“智者”与“賢人”的异同，下面尚有詳論。現在，我們只講一下由于“維新”而使“賢人”晚出的历史途徑与邏輯綫索。

在卜辞中所称的“人”，还没有和氏族分立；西周人称“人”也仍有此遗迹。据周書、雅、頌及金文中所見的“人”字归納，周时所謂“人”計有下述各义：（1）称氏族先王为“人”；（2）称王者为“人”；（3）称氏族貴族（君子）为“人”；（4）称在位的职官为“人”。与“人”相对的“民”字，則是古代劳动者（奴隶）的一般的代称。

其次，与“人”字为連类的“聖”字，始見于西周文献。考“聖”字本义，与“哲”字可以互訓。称“聖”称“哲”，都是指配天的美德，而沒有知能教养的意义；且“聖人”“聖王”之“聖”，“哲人”“哲王”之“哲”，也都是对于氏族貴族的先公先王所加的美德的專称，而从不用以形容一般国民性的道德。所以，“哲人”一詞，在中国古代与希臘古代，名同而实异，若把它們混同起来看待，便容易产生抹煞“亞細亞的”“維新”的古代特点的錯誤。

最后，“聖賢”、“賢哲”成为合詞，是后出的語彙。“賢”字在卜辞与金文中都未見過，最早出現“賢”字的，是周書君奭篇、詩大雅行葦篇与小雅北山篇。就其中上下文义詮釋，初出的“賢”字，并沒有德性的意味，而只是指在“巫术”及“射礼”方面的能手，或作技能优异者的代称，“技能”的領域，也只限于狩獵。狩獵中的“賢者”即指“善射者”。“賢”字的这一原始含义，在石鼓文、墨子尚賢篇上下及更晚出的仪礼乡射礼中，尚保存着它的痕迹。至于“賢”字之获得其国民性与道德性及其成为一般智能的代称而与“聖”“哲”相結合，在文献不足的限制之下，我們大体上可以判定那是春秋时代搢紳先生所創始的，到了春秋末世及战国初年的孔、墨显学方才完成。

上述“賢人”出現的历史途徑，有兩個最可注意的特点：（1）与智能一体相連的“賢人”，其出現的年代落后于古代社会的形成約四五百年之久。（2）晚出的“賢人”，在短短二百年中間，又失去了“智能”的独立性，而与配天文德的道德概念水乳交融。严格地說来，“智能”被“道德”所湮沒。如果对于这两个特点加以深究，当大有助于对中国古代思想史的理解。

关于这两个有着内部邏輯的先后的特徵，我們打算分几点予以解明：

第一，“賢人”是国民階級的智能代表者。然而，如上所述，在西周“維新”的古代社会創出阶段上，不但沒有出現国民階級，反而推行了为氏族貴族服务的宗法制度。王国維說：

“商人無嫡庶之制，故不能有宗法；借曰有之，不过合一族之人，奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，本为天子諸侯繼統法而設，复以此制通之；大夫以下，則不为君統而为宗統，于是宗法生焉。”（殷周制度論）

在宗法制度之下，社会階級的貴賤是以血族傳統为标准，而不以智能为标准。在旧人执行新政的約束中，社会上推行着宗法制度，經濟上推行着土地国有，政治上推行着“宗子維城”，于是便不能如希臘那样，出現国民階級；因而，也不能出現作为国民智能代表的“賢人”。

第二，从旧人执行新政的“維新”观点出發，首先便約束着“智能”的發达。这是因为，氏族貴族的“維新”活动，虽然在客觀上促进了新社会的成立，但是在主觀上却自以为是挽救着旧社会的危机。所以，周人的文献上，从大誥起，就以“天命难保”云云的自我警覺，散布着挽救危机的思想。在以挽救危机为任务的“維新”意

識中，便以倫常治道的人生智為唯一關心的問題，而無暇論究好像不着實際、不合實用的希臘智者所醉心的宇宙根源問題，以及認識自然與一般知識技能的問題。因而，如我們所已經指出的那樣，周人在世界觀方面並沒有多大的成就，其所謂“天”與殷人所謂“帝”，字面雖有不同（其實周人亦習用“帝”字），實質上依然是“周因于殷禮”的人格至上神；其信“天”的說話，固不必論，即其怨罵“天”、懷疑“天”的說話，亦絕非出于無神論的否定態度，反而與殷人同樣保持着有神論的傳統。但是，我們從周初文獻上却已經看出了道德起源的跡象，並且看見了在“維新”的配天文德裡，就已經顯出智能之從屬於道德，由敬德孝思的氏族舊人兼理着智能的生產。正惟如此，所以指示智能的“賢”字，自始即與官制（巫賢）政制（射禮）相結合。此恰如城市國家與農村不可分裂即為生產力不發達的標幟一樣，在氏族意識約束國民意識的“維新”思想特徵裡，也是智能不發達的標幟。

第三，春秋所開始的氏族組織解体，據文獻所示，是一種由諸侯而大夫由大夫而陪臣的政權逐漸下移的運動。在這一運動的整個過程裡，迄未出現完全的國民階級，滅王制壞禮法的人物，始終沒有從氏族貴族外衣裡完全解放出來。因而，在“維新”的桎梏裡，通曉詩、書、禮、樂，依然未能成為國民階級的職業，據左傳記載，系一仍西周舊貫，表現為政治、宗教、學術的三位一體，幾乎是“學在官府”的延續；並且，從思想內容上看，除了史墨、子產、晏嬰等少數官吏而外，基本上不見國民意識的支配的痕跡。在當時，保存着西周文物思想的鄒魯搢紳先生，只是由貴族到賢人，或由官學到私學轉化的過渡人物，其社會的職能則為充當公族的奴婢。章炳麟說：

“一謂之儒，明其皆公族。儒之名蓋出於需，需者云上於

天，而儒亦知天文，識旱潦。……庄周言：‘儒者，冠圓冠者知天，履句履者知地形，緩佩玦者事至而斷。’（田子方篇）……古之儒知天文占候，謂其多技。”（國故論衡原儒）

这样，搢紳先生虽可能首創“賢”者的国民思想，由其“多技”，虽亦可擴張“賢”者的智能性，但在其为公族奴婢的屈服性里，却絕少可能發展“賢”者本来的含义，而使之生長为“智者”；反之，則有着絕大可能完成“賢”与“德”的結合，使“賢”与“聖”“哲”相接种，使之不成为“智者”而成为被道德性或人生智所滲透了的“賢人”。这样的“賢人”观念，到了春秋、战国之际，遂普遍地涌現于孔、墨的代表著作里。

第四，如上所述，西周时代沒有“賢人”，春秋、战国之际“賢人”虽出而竟失去其智能的支配性，以至于“智能”被“道德”所湮沒，而与“聖”“哲”字义为連类，这都是在“維新”的古代国民階級晚出的产物。在这一点講，孔子的“尊賢”与墨子的“尚賢”，也都是拖帶着西周維新傳統的国民性不完全的标帜。自然，在反氏族遺制上，墨子比孔子急进，所以到了后期墨家的墨經里，較富于“智者”色彩，道德論的“賢人作風”反退于副次的地位。

第五，严格說来，除了春秋金文，在存世的文献里，很少有直接資料可以反映春秋的代表思想，有的都是战国以至秦、汉人的作品，这里必須加以分析才能引用来說明春秋的思想。

原来，西周的文物，因犬戎入侵、周室逃亡，丧失殆尽。史記的秦本紀有一段戎族对于周代文明的批評，其詞意虽涉及春秋，其态度則接近事实：

“戎王使由余于秦，……秦繆公示以宮室积聚。由余曰：使鬼为之則劳神矣，使人为之亦苦民矣。繆公怪之，問曰：中国以詩、書、礼、乐法度为政，然尚时乱；今戎、夷無此，何以为

治，不亦难乎？由余笑曰：此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝作为礼乐法度，身以先之，仅以小治；及其后世，日以驕淫，阻法度之威，以責督于下，下罢（疲）极，則以仁义怨望于上，上下交爭怨而相篡弑，至于灭宗。”

从这里，我們可以看出戎族对待西周文明的态度和西周文明趋于变革的理由。

春秋时代的諸国，最先进的莫过于魯、衛、晋、齐。这些国家的产生，都是由于西周盟族的殖民，其始都是“辟草萊”、“斬蓬蒿”，在落后部落的土地上营国建城（以“有俶其城”为主要王命）。西周在营城殖民的时候，那些原来的土族的文化是落后的，因此，統治的貴族都带了文物典册，进行所謂“疆以周索”的建国工作。所以春秋时代有“周礼尽在魯矣”的慨嘆。孔子也嘆息着說：“齐一变至于魯，魯一变至于道。”

西周的文物典章，因为春秋諸国的內战（內部族战）与外战（外部氏族盟联战争）的影响，散失的也不少。但我們从現存文献来研究，不难看出，西周的支配思想在这时已經成了形式的具文、背誦古訓的教条了。所謂詩、书、礼、乐的思想，在这时已經失去灵魂，成为好像礼拜仪式上宣讀的“經文”。例如“礼”在西周是維新制度的神聖典章，是氏族君子所賴以統治人民的工具，“詩”在西周是統治階級的思想的血脉；然而到了春秋，公子与富子爭夺，富子大夫取得政权，“礼”便失去了基础，“詩”也不容作貴族夸耀的工具。“礼”不是成了貴族交际的礼貌仪式，就是成了冠婚丧祭的仪节；“詩”則流于各种各样的形式，如貴族交际場合中的門面詞令，外交場合中的酬酢問答（賦詩，即背誦一首雅頌）等等。这样地，西周的文化，便变成了死教条。

然而，这一項讲究，并不是平常人所能胜任的，必須有傳授的

行帮才能給貴族裝派头，所謂鄒魯搢紳先生之道詩、書、禮、樂，即后来名为儒者的職業，“四体不勤，五谷不分”，專門背誦古訓。这正是鹽鉄論說的“儒者是往古而誹今也”。

我們不能用近代的眼光來非難古人。搢紳先生一方面因了社會的束縛，把西周的思想作為“儒術”而加以職業化；但另一方面他們在思想傳統上則相對地保守着文化遺產，亦只有鄒魯這樣的周公遺教可能存在的國度里，才沒有將歷史傳統的文化斬斷。儒者將西周文化形式化，正是春秋制度將西周王道形式化的照映。但在積極的一方面講來，適應着生產的發展和科學的進步，在諸侯而大夫的過渡階段，搢紳先生便成為戰國不完全典型的顯族時代的橋梁，因而，春秋的搢紳儒術也成為戰國顯學的過渡橋梁。學術下私人的運動乃適應于經濟的國民化。因此，這時在思想領域內出現了一些無神論者和唯物主義者。

上面講的是春秋思想的“具文”化及其保存西周文物的歷史。這在論語的鄉黨篇里還有遺留的跡象。章學誠、章炳麟以來的嚆官世儒之說，似當于春秋，因為事業家與觀念家在這時尚未完全分裂，儒者的學術活動比西周的官學進了一步，即漸進而為世儒制度，並未完全獨立起來。

事業家與觀念家不能分工，還可以由春秋時代的賢大夫看出來。如魯國的大夫臧文仲，晉國的大夫叔向，齊國的大夫晏嬰，吳國的大夫季札，在左傳中的記載里，都是維持西周制度氏族專政的學人。他們對於西周以來公族的沒落，都寄予同情，但也只能發出不能挽救的慨嘆。至于齊國大夫管仲、鄭國大夫子產是兼政治家與思想家的，都實行“都鄙有章”的調和政策，一位被孔子稱為仁者，一位被孔子稱為惠人。子產一方面主張“禮”的宗法思想，一方面又主張“天道遠，人道邇”，站在矛盾的夾縫里，“不得已而救世”！

此外，春秋的隱者，是值得重視的，但我們只知道論語中提到的几个人名，而不能知道他們的思想內容。他們似乎是沒落的氏族貴族或公社農民，他們有變風變雅的傳統思想，但在春秋時代是不容易出頭的。

第三節

戰國時代思想的發展及其衰微

子學時代應該是從春秋、戰國之際孔子與墨子算起的，他們都生長在保存了西周文明的魯國。自周室被犬戎驅逐得東遷以後，文物喪盡，惟有魯國才有文化城的資格。因為魯國在建立城市國家時，已經特別享受着“祝宗卜史、備物典策、官司彝器”（左傳定四年），所以後來有“周禮盡在魯”之說。

根據上面所說，鄒魯搢紳先生是初期思想家從事業家分離的行幫，他們傳教的依據就是詩、書、禮、樂，史記所說“其語不經，搢紳不道”，就指這點。然而，從分工的本質意義上講來，他們雖然“四體不勤，五穀不分”，有了專門的思想業務，但是還不能脫離氏族貴族的附庸地位，還沒有徹底轉化為思想家。

自孔、墨起，中國古代思想史才算真正地進入了划期的時代，即所謂“私”學。這裡所走的路綫類似宗教改革的途徑，並非一下子天翻地復，就可以推翻了搢紳先生的詩、書、禮、樂，相反地，他們正要在形式上依存於這個文物典章。所以孔、墨都是稱道這一宗法的以至宗教形式的學人。

孔子是一位魯國的沒落大夫，曾做過委吏與乘田吏，並出任過司空、司寇。他在形式上更多地保存了所謂“君子儒”的成分，這是文獻有徵的。我們只要一翻論語鄉黨篇，看怎樣講求一套形式禮

仪，就可以明白。举凡飲食起居生死婚葬，都有一套規矩。甚至說：“以吾从大夫之后，不可徒行也，”連他走路都不是礼所允許的。論語中記載孔子言詩、書、礼、乐之处甚多。如“兴于詩、立于礼，成于乐”，“不学詩無以言，不学礼無以立”。史称孔子刪詩、書，定礼、乐，就其“述而不作，信而好古”的精神看来，他的思想确是由周公的遺范蜕化而来的。

然而，他又不是如同搢紳先生完全以保存周制形式为职志，他把礼、乐更观念化了，并且从道德情操方面出發，把礼、乐發展成为一套有系統的思想，批判了礼、乐的形式，強調了其中思維的內容。他虽然依据了詩、書、礼、乐的全盤西周形式，但从積極的意义上講来，他具有改良古代宗教的精神。

墨子少年时代“学儒者之業，受孔子之术”（淮南子要略）。后来他放弃了搢紳先生的一套職業，做了儒者的叛徒。“以为其礼煩扰而不說，厚葬靡財而貧民，服伤生而害事”（同上）。他似乎不取于君子儒，而更走向變質的小人儒。但他并不是平地起家，他也是上称先王堯、舜、禹、湯、文、武的人，而且西周形式在他的三表里还作为“本之者”到处引伸。他在形式上仅依据詩、書，而反对礼、乐，和孔子的全盤保存西周形式不同，可以說他是一半西周形式的保存者。

墨子家世不可确考。呂氏春秋貴义篇說：“翟度身而衣，量腹而食，比于宾萌，未敢求仕。”宾即客籍，萌即四鄙之萌人，与同書愛类篇所載墨子自称“北方之鄙人”相合，似希臘移民的被保护民，即自由民之一。又墨子貴义篇載他自称“賤人”，与荀子斥他为“役夫之道”相合。又惠子說他“大巧，巧为輓，拙为鳶”（韓非子外儲說左下）。墨子魯問篇載他与公輸比巧，說“子之为鵠也，不如匠之为車轄”。同时，他也为“賤人”辯护，以农夫自譬，貴义篇說：“今农夫入

其稅于大人，大人爲酒醴粢盛，以祭上帝鬼神，豈曰賤人之所爲而不享哉？”這又似一個手工藝工人或農夫。在他的書中講來講去，都講些農、工、商、賈以及許多生產者的話，和他的出身不是毫無關係的。

不論他是那一階級出身，他的理論是由小人儒變質而走向國民階級的代表思想，則無可疑。

孔、墨二家起于春秋、戰國之際（注意“之際”二字，如“殷、周之際”、“春秋、戰國之際”、“明、清之際”、“清末民初之際”，治思想史者必須認識它們的特出處），在舊的搢紳先生所占居的廢墟上，發展出“顯學”。這“顯學”支配了古代思想的主潮，非把它弄清楚不能進行研究。說到“顯學”，並不是著者自我作古，有一系列的文獻可作證明：

“有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。”（莊子齊物論）

“豨韋氏之囿，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯、武之室，君子之人，若儒、墨者師，故以是非相齟（擠）也，而況今之人乎？”（莊子知北游）

“儒、墨乃始离跂攘臂乎桎梏之間，意（噫）、甚矣哉！”（莊子在宥）

“世之顯學，儒、墨也。儒之所至孔丘也，墨之所至墨翟也。”（韓非子顯學）

“孔、墨之弟子徒屬，充滿天下，皆以仁義之術教導于天下。”（呂氏春秋有度）

“待孔子而后學，則世無儒、墨。”（鹽鐵論申韓）

“總鄒魯之儒、墨，通先聖之遺教。”（淮南子汜論訓）

“周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟。”（同

上俶真訓)

“儒家之宗，孔子也；墨家之祖，墨翟也。”(論衡案書篇)

“人期賢知，不必孔、墨。”(同上)

“上自孔、墨之党，……教訓必作垂文。”(同上對作篇)

其他文獻尚多。所謂“充滿天下之儒、墨”，“孔、墨畢起”，在起初時孔子有弟子七十人（呂氏春秋說三千人），墨子弟子有百八十人（淮南子），一說三百人（墨子）。後來“儒分為八，墨離為三”（韓非子），一直到漢，還有“山東儒、墨”之稱。尤其韓非子公然揭出了“顯學”，著為顯學篇，說明了“取舍相反不同”的孔、墨學派，相互攻擊，爭取支配學術潮流的地位。所以，孔、墨二家學術主潮通過了戰國秦、漢之際，是非相攻，沒有間斷。這使得其他學派如莊子、韓非，都不得不承認這一主潮形勢，自感威脅，而對他們進行攻擊。

我們要問什麼原因使“顯學”出生的呢？

什麼叫做“顯”呢？孟子書里有“顯者”之稱。顯達的人物，稱做“顯于諸侯”。顯者與達者是春秋以來的新名詞。阮元釋達一文說：“達之為義，春秋時甚重之，達之為義，學者亦多問之。”（羣經室一集卷一）例如“在邦必達，在家必達”；“賜也達，于從政乎何有？”“下學而上達”；“誦詩三百，授之以政，不達”（論語）。“不成章不達”（孟子）。著者按，“達”字的出現似早于“顯”字，顯字是達字的更明白的規定。“賢”字出現于春秋初葉，到了春秋末葉至戰國時代所盛行的“禮賢”制度，逐漸冲破以“禮”為依據的貴族專政制度。顯者、達者、賢者的出現表明自由民或“國人”參加了政治活動，因而參加了學術活動（竹帛下私人），以至于產生墨子所主張的賢者能者即富者貴者。這時不似西周的“周親”氏族貴者恒貴了，而那些出身鄙賤的人也相對地能夠舒展自己的才能，建立功業。所以，沒有新的國民（古代的）活動，氏族貴族的解體現象就不能暴

露；沒有市民性的私人“下学而上达”于邦家并成了新的显貴者，学术就不会由氏族專政集团的手中下降于賢者头上。恩格斯曾經指出，古代奴隶社会創造出后代社会的一切經濟的萌芽形态，同时古代的人类在大的方面也發現了后代社会的一切思想的萌芽因素。我們認為，这样的历史在中国古代应从孔、墨时代談起。

我們企圖从事于历史唯物主义的分析，不是如“諸子出于王官”（汉書艺文志），“諸子之学皆出于救时之弊”（淮南子要略）一类的望文生义的說明。但我們并不以此为滿足。我們既然已經知道了显学是随着显达的国民階級的出現而必然产生的果实，还应追問为什么在当时就可能产生显达的国民人物，来冲破以氏族血緣关系为标准而区别上下貴賤的礼制呢？如果仍然在“貴有常尊，賤有等威”的礼制之下，也沒有“賤妨貴，远間亲，新間旧，小加大”逆礼的恐怖，便不能产生孔子“好勇疾貧，乱也”的理論和墨子所謂“官無常貴，民無終賤”的理論。

子路反問过孔子：“有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然后为学？”（書指周制）子路敢于提出了“民人”的野事，正是新的社会的課題。至于学稼学圃的樊迟、貨殖的子貢，虽然因为从事小人之事而为孔子所不滿，問題却是真实的。这說明不再是氏族貴族的礼制所統治的时代了。因为春秋中叶已經出現了鉄器，战国孟子明言“以鉄耕乎”，这是生产力發展的鉄証。春秋时代由于商業的發展，有了往来于各国的富商，所謂“商不出則三宝絕”，到了战国，孟子明言“商賈出于王之市”。春秋时代鑄幣大量發展起来，貨幣的进军必然要动摇氏族制度的宝塔，这是恩格斯的名言。土地的所有制形式，正从“私”肥于“公”的下降，接近于土地私有的阶段。因此，“尽地力”之教，就使“礼墮而修耕战”。一句話講来，分工的發达，分裂出了新階級，由新階級的分裂或国民階級的出現，逐漸形

成了显族，以至於产生了土地私有的显族制度，因而阶级斗争的变化决定了“显学”的形成。所谓诸子之学既然是“道术将为天下裂”，那么，这一意识的分裂，就形成“言之成理、持之有故”的学术，它反映了土地生产资料的分裂，反映了由氏族贵族的所有制转化而为地域化私有的多元所有制，以及工商业分工的发达。政治上既然“士无定主”，意识上也就冲破了礼的樊篱。所以墨子才说“下欲中国家百姓之利”，甚至於他主张非攻，理由是为了新的工商阶级的利益，而不再是如孔子的“张公室”了。非攻不是因了存小国之礼，而是因了“苟卫国有难，工商未尝不为患！”（左传定八年）这里我们可以这样说，没有私字号的私学，就没有显字号的显学。

明白了生产关系的变化和阶级地位的变化，我们才能了解由西周氏族专政的尊爵权力，到战国“陪臣执国命”的相对的共和，也才能了解百家争鸣的平民私学。以下我们就要说明战国私学怎样通过政治和法律的折射，反映了社会经济的变革。

一，显族制度之下所谓“礼贤”的相对民主制度——战国时代，随着分工的发展，搢绅先生的变形者——士，从贵族的樊篱（“学也祿在其中矣”）脱出，产生了子书所给的特殊名称，叫做“文学之士”。这一专门化的职业，已经不是管仲时代四民不杂居的情况了，例如“中牟之民，弃田圃而随文学者，邑之半。”（韩非子外储说左上）这些文学之士，后来墨称“墨侠”，儒称“儒生”，各具特称，更走向派系的专门化道路。正如韩非子所说“利之所在民归之，名之所彰士死之”，所以社会居然有了称为“役夫之道”的墨侠，家奴出身的淳于髡，鄙家出身的子张，大盗出身的颜涿，大骐出身的段干木，暴者出身的子石，鉅狡出身的索卢参，这些人都受到王公大人的厚礼待遇（吕氏春秋）。政权由诸侯而大夫，由大夫而陪臣，氏族束缚的鸿沟，渐形破坏。在氏族古制的神秘外衣里装璜着的中国

古代社会，也就如韓非子所說，“礼（第一次的大分裂）墮而修耕战”。因此，到了战国，“文学之士”在各国的地位是很高的，能够做了“不治而議論”的“代議士”。

在这一点上，著者認為战国礼賢下士的風气，頗含着西洋古典古代社会的民主政治的意义。因为中国古代社会沒有“显族”的典型，所以直到陪臣执政，氏族礼制大破坏的时候，才在过渡的时期产生了不完全典型的“共和”。

最著名的是例如魏文侯“礼賢”。当时有子夏、田子方、段干木、魏成子、翟角、吳起、李克、西門豹、乐羊、屈侯鮒、赵蒼唐諸人，这些人不尽是大官，有的是專門来發表意見的。选定文学之士的标准，并不是按照礼的上下区别，而据李克說，应是“居視其所亲，富視其所与，达視其所举，穷視其所不为，貧視其所不取”（史記魏世家）。这多少代表些古代的民意（市民的性質）。

其次如魯繆公“礼賢”。当时有曾申、子思、公仪休、泄柳、申詳、墨子、南宮边諸人。在这里儒、墨兩派是特別活躍的，如呂氏春秋說，“儒、墨之弟子徒屬，充滿天下，皆以仁义之术教导于天下”（“有度”）。或如淮南子所說，“孔子……养徒三千，……言为文章，行为仪表；墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃”（泰族訓）。“周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟”（俶真訓）。或如史記說，“七十子之徒散游諸侯，大者为師傅卿相，小者友教士大夫”。魯繆公把“孔子貴公”“墨子貴兼”（尸子）的兩派文化人兼礼，这可以看出时代的学术自由。韓非子的批評，自然有法家的立場，但頗能道出当时的風气：“儒以文乱法，俠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。夫离法者罪，而諸先生以文学取；犯禁者誅，而群俠以私劍养。”（五蠹）战国时，魯国儒生最著名，所謂“举国而儒服”（庄子），大約多是“不治而議論”的人。

特別使我們注意的是齊之“稷下”。史記田齊世家說：“宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第为上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。”大學者荀子也在“稷下”做過老師。在稷下學宮里，前輩稱為“稷下先生”，普通稱為“稷下學士”。所謂“不治而議論”，在我們看來，是不作行政官吏而參政的意思，和古典的古代的代議士相似。參以新序說的“齊有稷下先生喜議政事”，史記孟荀列傳說的“各著書言治亂之事，以干世主”，以及劉向荀子叙錄所謂“咸作書刺世”等說，這種人物的地位是很顯赫的。鹽鐵論曾提出稷下的人數，“齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒受上大夫之祿，不任職而論國事，蓋齊稷下先生千有餘人。”稷下先生，見于書者有淳于髡、孟軻(?)、彭蒙、宋鈞、尹文、慎到、接子、季真、田駢、環淵、王斗、兒說、荀況、騶衍、騶奭、田巴、魯仲連。由他們的派別看來，“稷下”是“兼容并包”的，在那里戰國各派大小學者都可以參加。到了後來“山東儒、墨，咸聚于江、淮之間，講議集論。”(鹽鐵論)由此看來，這種相對的古代民主制度，和諸子之學的發展是不可分離的。

二，批判現實的優良傳統——孟子所謂“聖王不作，諸侯放恣，處士橫議”(滕文公下)，正說明了古代社會產生共和的道理。有了這樣的古代民主，才有諸子爭鳴、百家立異的盛況。這即是荀子所謂“諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。”(解蔽)或尸子所謂“墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也。”(廣澤)

戰國諸子雖然不知道新到來的社會是什麼，然而都有他們自己的理想圖案，所以他們中間有一個共同的傾向，即理想主義的特點。他們的思想都超出西周社會的宗教式的武斷，都有所謂名學，有原之者，有本之者，有用之者。到了荀子，“本”、“原”、“用”之論更加

显明。这是社会“再編制”时代的通例。他們穿着古衣裳，說着古言語，而企圖說明未来世界的自己的憧憬与夢想。然而他們之間也有区别，并不是如康有为所謂“諸子皆托古改制”（孔子改制考卷四）。

他們对于天、地、人三方面，都有自己的世界觀，而且通过他們的世界觀，展开唯物主义和唯心主义的斗争。在天道觀方面，儒家有“天命”，墨家有“天志”，老、庄有“自然”。在社会問題方面，儒家有周道，墨家有尚同，老、庄有小国寡民，法家有“今世”。在人道思想方面，儒家称仁义，墨家称兼爱，老、庄称真人，法家称利众。各家各有理想中的天、地、人，以迎接客观历史將出現的新世界。这种思想系統，便是他們的世界觀。荀子对于諸子的批評也就是对其所謂“持之有故、言之成理”的世界觀加以非难。他說“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知賢，申子蔽于勢而不知知，惠子蔽于辭而不知实，庄子蔽于天而不知人。”（解蔽）

諸子还有一个最大的特徵，就是对于現况的暴露与批評。孔子可以褒貶春秋。墨子批評“今王公大人，……至其国家之乱，社稷之危，則不知使能以治之。亲戚則使之，無故富貴，面目美好則使之。”（尚賢中）孟子可以斥責諸侯，例如他說“不仁哉梁惠王也”，又說“民之憔悴于虐政”。老子說“天下神器不可为也”，“聖人不仁，以百姓为芻狗”。韓非有孤憤篇，“当塗之人擅事要，則外內为之用矣。是以諸侯不因則事不应，故敌国为之訟。百官不因則業不进，故群臣为之用。郎中不因則不得近主，故左右为之匿。学士不因則养祿薄礼卑，故学士为之談也。”他們的这种“無所顧慮的态度”，不但对于政治如此，而且对于人民都有一个共同的特点，即目击当时“上無道揆、下無法守”的“民困”，寄与或多或少的同情。从孔子所謂“百姓足，君孰与不足”一直到战国諸子的新民之說，無例外地坚

持着忠实于自己的批判方法。諸子百家都企圖解答墨子所謂“下原察百姓耳目之實”，他們的認識是不同的，但他們敢于接近現實，則是相同的。他們重視客觀現實的態度，產生了各樣的程度不等的治學方法，這是諸子有價值的傳統之一。荀子說諸子有見于此、無見于彼，即對於方法論的批判。

這不是說他們的方法論沒有局限性，恰恰相反，他們各自因了他們的階級偏見，而各有他們在階級觀點方面的不可逾越性。率領服役的百數門徒的墨子橫議天下，“後車數十乘，從者數百人”的孟子周游列國，並沒有使他們超越他們的時代局限性。

然而時代的局限性並沒有阻礙他們在大的方面洞察世界，對於人民表白自己的見解。不論他們所持的政治偏見與政治表白是怎樣的狹隘，只要他們的方法論是忠實于自己的，我們就可能依據他們的思想證件，來論證他們思想的人民性；甚至他們雖然表示出對自己喜愛的貴族在沒落的途程中如何地應該同情，但他們在客觀上卻又表現出他們所描寫的貴族將無更好的命運。

三，世界觀受着先王觀的約束——先秦諸子自孔子以來多言先王，這是中國古代思想的特別的地方。中國的古文獻詩、書保存了古代氏族的傳說。這樣的傳說不是偶然的，它是反映着中國古代社會的公族制度的意識，到了春秋時代，搢紳先生更造出了許多先王，並開始把先王美化而為社會教條。所以沉重的氏族先王的傳說壓住了古代社會的發展，同時也壓住了人類思維的發展。到了戰國，諸子才各道自己的先王而非他人所道之先王，有類宗教改革之各道上帝而非他人所道之上帝。

因此稱道先王的諸子思想，並非沒有區別的，正如韓非子所說“孔、墨俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜”；也並非沒有是非的，正如莊子所說“有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。”宗

教改革时代有改良派馬丁·路德，也就有农民民主主义者孟彩尔（参看恩格斯德国农民战争）。古代社会的思想家既然能够发现后代各种思想的萌芽形态，那么，我们也可以说，路德型与孟彩尔型，在諸子的先王观念中是有时代性质不同的两类概念的影子的。在著者看来，黄帝、堯、舜的出现，在当时是有一定的进步意义的。郭沫若也指出，“主要的目的就是在企图泯却各族的差别观，而在政治上求得中国的大一统”。但这其中也有区别，墨子采取了革命的方式，而“儒家把堯、舜时代粉饰得很庄严”，事实上却不“是对于氏族公产社会的乌托邦的景慕”，也不是一种革命的思想，而是改良的思想。不要以为先王观好像仅是远谈古人，实质上它是透过了政治主张和阶级观点的一种理论，因此，我们必须把諸子的这种理论概括地说明一下。

第一，儒家是比较现实的，所谓“先王以承天之道，以治人之情”，正指他们所说的“小康”。孔子虽然提到虚悬一格的堯、舜，但他因为夏、殷之礼不足徵，就不能不说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”“甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公。”（论语）“周公其盛矣乎！”（荀子引文）可见孔子主要是对于周代先王企图进行理论的维新，这就是他删诗、书、定礼、乐的宗教改革。把堯、舜和先王并起来提的是后来战国时代的孟子和荀子，但是他们已经把堯、舜摆在“小康”之中。例如孟子说：“堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下，今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也！……率由旧章，遵先王之法而过者，未之有也。”（离婁上）荀子说：“一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服，……舜、禹是也。今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义。……”（非十二子）“王者之等赋政事，财万物，所以养万民也。”（王制）但他也说：“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后

王是也。……欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。”

(非相)

儒者稱周道、先王的另一意義，是在於調和階級矛盾，所謂“禮之用，和為貴，先王之道斯為美。”（論語學而）。因為“禮”之本是別貴賤的，但其用則是“和而不同”的，即是在不同的階級地位上而調和矛盾的。後來荀子更說，“夫是之謂天德，王者之政也。聽政之大分，——以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜則英傑至，是非不亂則國家治。”（王制）儒者固然理想化了三代王制，但周道周禮在春秋、戰國時是可考的，夏、商先王却沒有史迹遺存了。所以，荀子又說：“五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹、湯有傳政，而不若周之察也，非無善政也，久故也。”（非相）他罵引用千世之上的傳說而欺誣人的儒者，把他們叫做妄人。因此，儒者的理想不盡是烏托邦的思想，主要是企圖在先王的形式中，貫注改良的新內容，以期上下階級的調和。

第二，墨子和儒家不同。他把先王抬出來當做理想的“上同而下不比”的“政長”“賢者”來看待；把“天志”規定為“欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊”；把這個天下之法度交給治天下的聖人，名之曰“尚同”，或謂“壹同天下之義”；把鬼加以人格化“能賞賢而罰暴”。他主張按照他對先王的設計，把人類的不平等改變為平等，叫做“兼以易別”；他把宗教信仰的權利也弄成平等的，誰都可以對鬼神有祭祀的權利，這是人類的社會平等在天國的反射，貴族也就不能專有其祀了。這是墨子的市民世界觀。

墨子理想中的先王都是觀念的。例如，他非禮，就說“聖王不為禮”；他非樂，就說“聖王不為樂”；他主張“兼愛”，就引“先聖大王”之事，歷述禹、湯、文、武實行兼愛的故事（見兼愛上中下三篇）；

他主張“交相利”，就說“聖人為政一國，一國可倍也，大之為政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其國家，去其無用之費，足以倍之”（節用上）。他的“言必有三表”：“有本之者，有原之者，有用之者”，不但第一表服從於第二、三表，而且第二、三表反是第一表的規定，就是說凡不合於後二表的，第一表就失其所謂“本”了。所以“有本之者”是一個抽象物。他說：“于何本之？上本之於古者聖王之事。于何原之？下原察百姓耳目之實。于何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。”（非命上）他的邏輯是這樣的：“凡言凡動，合於三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者為之，凡言凡動，合於三代暴王桀、紂、幽、厲者舍之。”（貴義）因此，先王之事可以為本。這樣看來，是他法先王呢，還是讓先王法他這一位教主呢？先王既規定成為當代化的模範人格，那麼他的天志客觀上就是理想中民主主義化了的上帝。因此，我們說墨子是替古代“國民階級”的人物來說話的。

墨子游說的國君，當然是氏族國家的一班舊貴族，他雖然站在他們的面前勸解，但客觀上他的邏輯把他們描寫成為沒落的人物。因為在戰國時，古代社會第一次的階級分裂所產生的“禮”已經破壞了，公族與人民之間的階級鴻溝正在由貧富的階級區別來代替。墨子上託先王的“兼以易別”的理論是革命的，儒家上託先王的“維齊非齊”的理論是調和改良的，這兩派的理論形成了平分春色的局勢，所謂“儒、墨畢起”。

第三，道家也稱道先王，其內容是和先王遊戲。他們所托的先王都是堯、舜以前的人物，如黃帝。因為堯、舜本來是儒、墨所爭取的假相或形式，在道家看來，堯、舜之庭，才有儒、墨之是非，如果假造出更古的奇談中的人物，就不該有是非了吧？所以道家的先王觀在認識論方面是詭辯的，而在自然天道方面（如老子）是進步的，

含有一些唯物主义的因素。

第四，法家思想是彻底反先王观的。这种先王形式只有到了氏族制度衰微的时候，才能被否定（后期墨家也不坚持此一形式）。法家主张不别亲疏，就无所顾虑于宗教先王的传统形式。韩非子说：“今乃欲审堯、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！無参驗而必之者，愚也；弗能必而据之者，誣也。故明据先王必定堯、舜者，非愚則誣也。”（显学）法家之所以更倾向于唯物主义和进化观点，和他們反先王观的思想是分不开的。

我們知道了先王观在諸子思想中的宗教的死形式，就可以了解維新制度在中国古代社会是有怎样的束縛力，其反映于古人意識中是占有怎样的地位；也可以了解維新制度到了东方的显族时代，还不能剝去意識上的烙印。这也就知道“东方史更好像宗教史”，古代东方思想的神秘观念在襁褓时代就有了傳習了。“諸子出于王官”之說，自然是不可信的，但諸子或多或少依据西周的傳統思想，以先王形式的理想化作为推論的前提，則是沒有問題的。我們以为这一理論影响甚大。黑格尔在历史哲学中說：“中国人的道德上的各种規律和自然法則一样，都是外部的实証命令，强制权利与强制义务，或則彼此之間的礼仪規律。……道德是国家的事务，并且是由政府官吏与法官执行的。”这話和中国古代学在官府的思想是有一定的关系的。

西周的詩、書文物制度所包含的思想，正因为到了最不神聖的阶段，才有被尊重的历史。凡是动搖了的信仰，到了危机时代，反而被人们所重視。自然，在这样的重視之中是有兩条路綫的斗争的，即推翻束縛和維護傳統的斗争。西欧宗教改革时代的上帝，中国封建制破坏时代的孔教，都是例子，先王观也是这个道理。战国时代，“富子”上了舞台，所謂“諸侯力政，时君世主，好惡殊方”（汉

書藝文志)，事實上，詩、書文物制度，已經不能維持它的傳統信仰了，孟子就說“諸侯惡其害已也而皆去其(典)籍”(萬章下)。尤其秦、楚二國更不把這種典籍看在眼里，秦人的急就章文字里，沒有先王典章，而只充滿了福利征戰的語彙。因此，諸子雖然在形式上尊先王，但同時也“言無定術，行無常議”(顯學)，貴族諸侯雖然在形式上不敢公然反對周制，但同時也要禮賢下士，“兼听雜學繆行同異之辭”(同上)。諸子的意識已經“裂”成了多種多樣的國民生活的“一察自好”了。

另一方面，通過了春秋以至戰國，戰爭是頻繁的，有對外即對北方氏族的戰爭，有諸侯間并吞的氏族戰爭，有內部公族間的內戰。西周以第一項外戰為顯著；春秋二百餘年間就有二百七十餘次的第二項戰爭；到了戰國兼并時代，爭城奪地，殺人盈野，規模更大了。這其間的后果自然要產生恐慌，說得更壞一點，當如西洋古代第三世紀的危機——勞動力再生產不可能。所以通過春秋的“奪室”、“兼室”(爭取奴隸家室)，到了戰國就要恐慌“寡人之民不加多”了。太史公說：

“田氏篡齊，三家分晉，并為戰國，爭于攻取，兵革更起，城邑數屠，因以飢饉疾疫焦苦。臣主共憂患，其察機祥、候星氣尤急！近世十二諸侯七國相王，言縱橫者繼踵；而皋唐、甘、石，因時務，論其書傳，故其占驗，凌雜米鹽。”(史記天官書)

因此，在戰國末年的縱橫家就特別盛行起來。所謂縱橫家是策略主義者，政策=主義的特徵，是后代“時務”、“維新”的老前輩。韓非子把縱橫家罵得一錢不值，甚至過火地主張把以言談為業的人一概禁絕。他們是順應主義者，是沒有是非的詭辯者。

陰陽五行家也正盛行于此時。易傳作者道陰陽，把變易思想推而為不變哲學，企求在主觀上安置自然律；唯心主義化了的五行

之說大行，有一位鄒衍成了當時的聖人。太史公說：

“是時獨有鄒衍明于五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯。”（史記歷書）

鄒衍派的五行思想，正反映了當時社會的危機。他們設置一套不動的天運論，鹽鐵論說：

“鄒子疾晚世之儒、墨，……于是推大聖終始之運，以喻王公列士，中國名山通谷以至海外。”（論鄒）

激變把統治者吓倒的時候，就產生了五德終始之說，貢獻“終始之運”的安心丸。宗教的神秘的觀念支配了崩潰期奴隸制的思想，中國也不是例外。

戰國末年以至秦、漢之際，還產生了一種雜家。如呂氏春秋、淮南鴻烈，它們集合了各家的矛盾思想，匯為龐然無統的湊合物。呂不韋、劉安（淮南王）養客，並不像稷下先生不治而議論，而是調和他們各派的意見于一爐。這種折衷主義在古代希臘的末世也同樣作為思想傾向的特徵出現過，其代表者即西塞羅。矛盾增加了，吓得統治者頭昏腦脹的時候，就有折中說，提左攜右，調和出一個中庸之道。

秦國之滅六國，猶之乎古代希臘之被征服于羅馬。奴隸制晚年的思想成果，都沒有了從前繁榮期的獨立性。研究秦、漢之際的思想，不要忘記了它的歷史性。

這也無怪乎荀子眼看無知的“溝渚儒”橫行，而“懷將聖之心，蒙佯狂之色，視天下以愚”（堯問）了！他痛斥“假今之世，飾邪說，文奸言，以梟亂天下”（非十二子）。史記孟荀列傳重視荀子反對鄒衍的思想。劉向校孫卿書叙錄也記載着荀子反對縱橫家的一段重要史料：

“蘇秦、張儀以邪道說諸侯，以大貴顯。孫卿退而笑曰：夫

不以其道进者，必不以其道亡。……孙卿……疾濁世之政，亡
国乱君相屬，不遂大道，而营乎巫祝，信禳祥；鄙儒小拘如庄周
等，又滑稽乱俗；于是推儒墨道德之行事，兴坏序列，著数万言
而卒。”

总结諸子百家的荀子思想已經显示出百家思想的结束，荀子
就成为战国思潮总结的历史証件。

第三章

殷代的宗教思想

第一节

殷代世系的名号与古代思想探源

一

我們知道文字是由野蛮末期进入文明社会的指标之一。中国古代的文字，最早是殷代的卜辞，我們不能超过卜辞来无中生有。卜辞时代包括武丁至帝辛初年，据现存甲骨，其文字約有三千五百字左右。而研究此門文字学最有成績的有王国維、郭沫若等学著，大体上，經他們的考釋，如王国維所說，由文字可以探求制度了。

这里有三个問題，必須究明。

第一、殷代卜辞中有令“众”、“众人”黍或芻田的記載。这无疑地可以說明殷代有奴隶存在的現象，但殷代奴隶社会的構成是低級的。恩格斯說，奴隶現象早在野蛮中期就发生了，要知道，古代制度的潜移默化是很慢的，古人的千年过程比之今人不过十年八年。我們以为殷代奴隶社会的構成(formation)是以家长式的經濟为主，大略相当于馬克思讲的这样时代：“在家族制中潜伏着的奴隶制随着人口与欲望之增殖，随着对外交通之擴張(不管是战争也好，通商也好)，才逐渐地发展起来。”(德意志意識形态，群益出版社版，頁一四八。)

第二，農業是發達的，卜黍、卜年是其証据。但牧畜或家園牧畜，还是殷代的產業基础之一。这里，有人会說，盤庚以前凡八迁，至盤庚即定居而不迁徙，似乎盤庚以下二百余年并没有游牧的生活了。其实不然，試觀周人东下，公亶父定居于岐山之胥，已經“周原膺膺”，“筑室于茲”，但仍东迁，經過公刘、太王、王季，直至文王，才有了文明社会的条件；武王又由丰迁鎬，到了周公，才可以說由漸变而突变，建立起古代文明制度。所以盤庚以后并無一定不迁之理。郭沫若曾破此疑問，他由殷王世系的研究，得知帝乙之世确曾迁沫，所謂殷这一地名，地在今沁陽，周人称之为衣，武王伐紂，由孟津渡河，即先攻此殷地。有迁移之事，至少可以断定殷末農業生产是与游牧牧畜業互相混合的。这里，还得究明财产的所有形态。“所有”这一概念在卜辞中沒有显明的痕迹。“田”字之貞卜，只对祖宗之祐，故“受”只用作“受祐”的“受”，而沒有像周金文所載的“受土”、“受民”（生产資料与劳动力之所有）。因此，殷代的生产关系的支配形式是家族制式的奴隶制。

第三，卜辞有“邑”字、“鄙”字，更有“大邑商”之明文，这指明城市和农村的对立已經形成。不过封邑、作邑，如“畺Q”（封土），还是在低級阶段，即在封树界土的阶段，其封疆界的方法，乃是以树木作于田土之上；故城市与农村的分裂，还在国家成立的萌芽期，与周代太王、王季时代“作邦作对”的文明程度是相似的。而且所謂“邑”，开始并非一下子即能树起城市=国家的文明，如馬克思恩格斯通信集說：

“像德尔希或阿格拉那样的城市全体，几乎是靠民兵生活的。当国王子某一期間出征戰場时，城市即有随之迁移的必要。因此，这种城市，决不是而且也不能是巴黎的都市，不过是較原来的荒野設備得稍舒适一点之野营而已。”

这种城市古文献中叫做“京师”，农村叫做“京师之野”，城市是和军事组织分不开的。

由以上三方面主要论证讲来，前二者是论证劳动力与生产资料的结合关系——生产方式，后者是论证城市国家的起源，它们都是关键性的问题。据我们的研究，殷代可以与古巴比伦对比，而不能与希腊比较，即：

古代巴比伦在青铜时代，殷代也到了青铜器时代；古代巴比伦发明了图形文字，殷代也出现了图形文字；古代巴比伦在两河流域开始从事农耕，殷末也在黄土地带有了卜黍的记载；古代巴比伦牧畜的记载遗说很多，殷代牧畜业也为主要生产；古代巴比伦人和亚述人战争频繁，殷族也和当时的鬼方、土方等常有战争；古代巴比伦杀人的方法颇进步，殷代卜辞所载伐人的数量也多；古代巴比伦曾大伐犹太人，把他们当作俘虏，殷末卜辞也有俘获的记载；古代巴比伦有了历法，殷代的历法也进步。

二

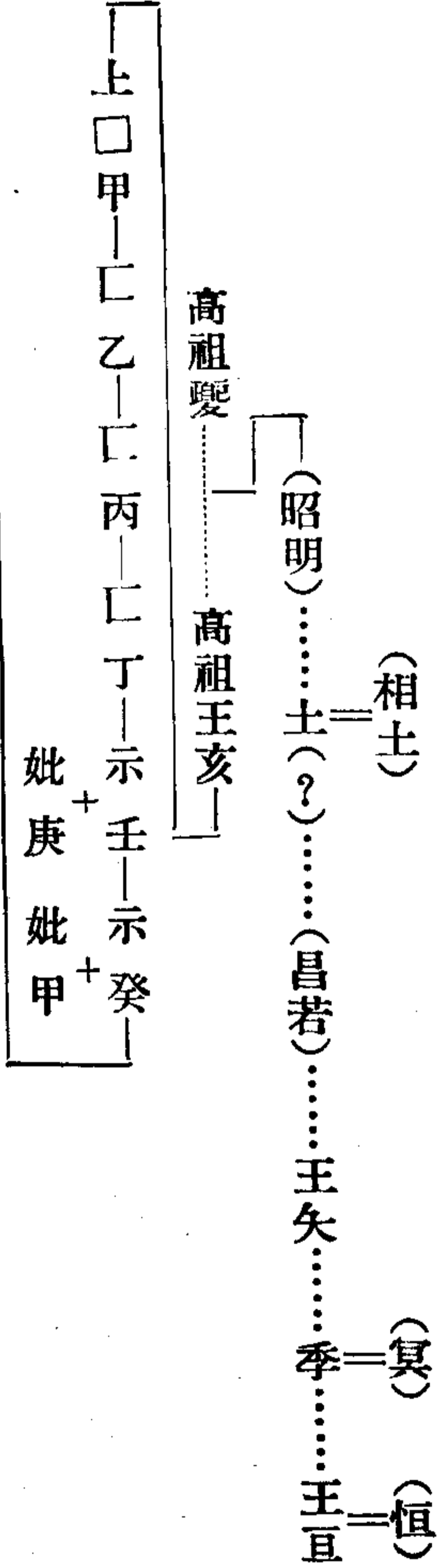
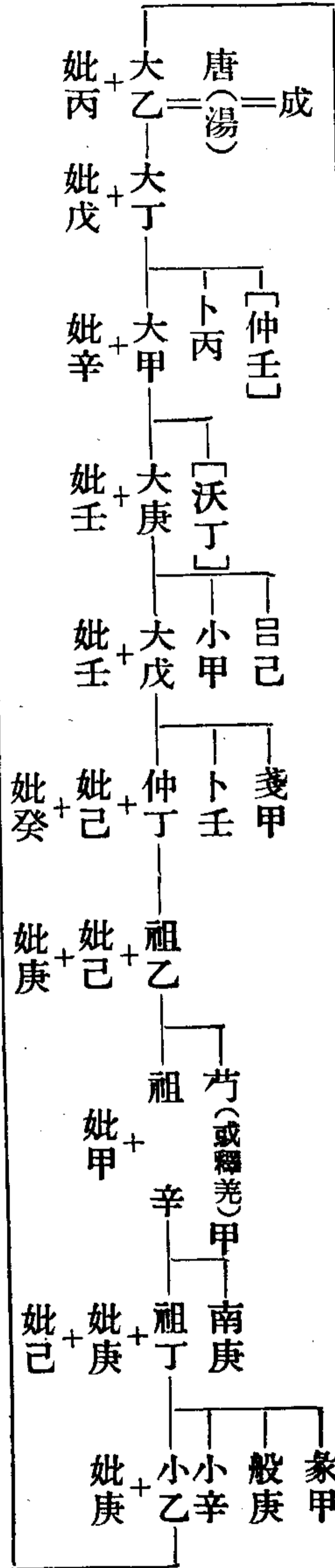
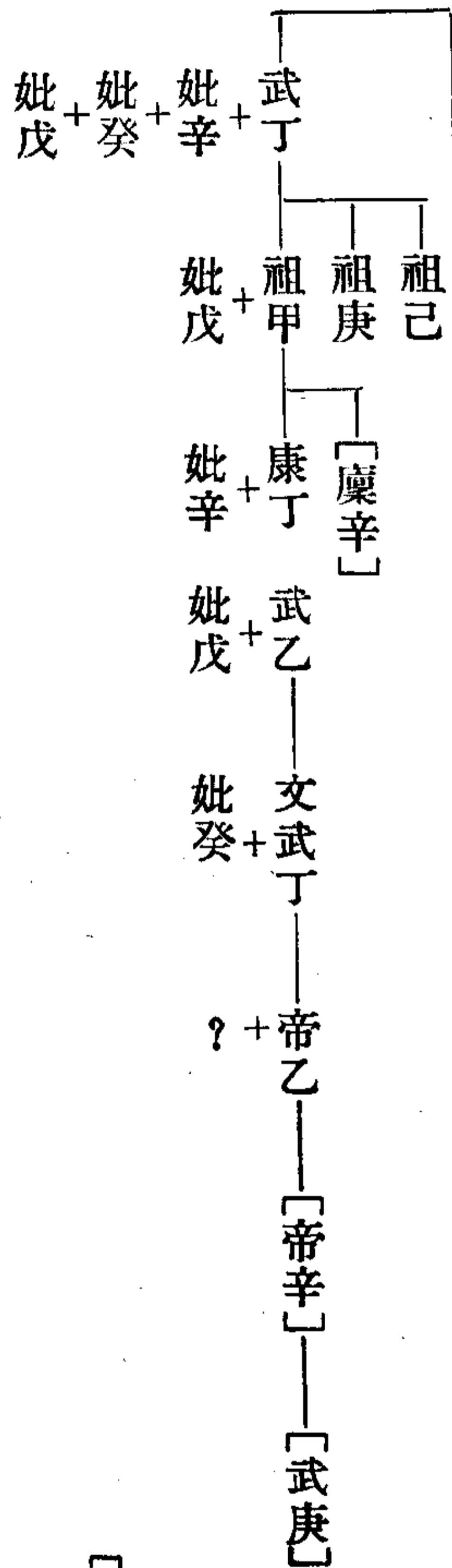
现在我们要研究殷人的意识生产了。

殷代的世系称号，可以说是意识生产的最特征的符号。研究殷人的思想，除了人名，似没有更重要的文字可资考证。

我们且根据卜辞所记的世系分做四期：自高祖夔以至王亥为第一期人物；自上甲至示癸为第二期人物；自大乙至小乙为第三期人物；自武丁以后为第四期人物。这里，参证各家的研究，先把殷代世系表列出（见下页）。

我们从此表来发现殷代的意识生产，就比较容易了。

一、王国维在殷礼徵文中，首先指出殷王以十干的日为名。这一条铁则，打破了三代谥法的传说，直至周人还沿袭此制。以日为



□ 表示不見於卜辭金文的人

名的殷制显示出什么意义呢？它说明时间观念的发现，是人类最初的意识生产。殷人自上甲微才入于有史时代，郭沫若说：“殷之先世，大抵自上甲以下入于有史时代，自上甲以上则为神话传说时代，此在殷时已然。观其祀典之有差异，即可判知。”（卜辞通纂考释，页七四。）事实上，殷之先世以日名，也是从上甲开始的。为什么有史时代开创者首要以日取名呢？牧人生活对于一定的气候测验是最重要的，尤其风日雨日对于畜群至关重要，在卜辞中尚保存风雨灾异的贞卜，以测吉凶祸福。同时，季节性的自然气候，对于耕植的生产，对于征战的“王事”，对于本族的繁殖，其关系也是很重要的。故殷先人以日为名，反映了对于自然环境变化的把握，特别是对于时间概念的掌握。

二、殷人以日为名，在世系表上是起自上甲，而何时始用此类概念，则无可确考。王国维曾比较过殷人祀典之异同，他以为上甲至示癸六示合祭，似示癸以前不会使用此项抽象概念。他更断定唐（汤）以后才逐渐进化，用甲乙丙丁的名字才确定起来。据此，殷人之使用此项意识形态还不能够说在殷代全般如此，在各阶段是有区别的。

三、由第一期的人物看来，我们可以确定两种人物的观念。（1）表示“图腾”族帜的动物，如高祖夔（还有见于卜辞的夔、虎、熊等）。这与殷人称其四围部落马方、龙方、林方、虎方等同样，自己对于祖先的族神，并不神秘，一直保存着部落图腾时代的孑遗。人名所用的字皆象形，一望而知。此外在卜辞中尚未考定的，还有羊羔形的人物，也似殷先王的名称。（2）表示气候明晦的原始测验，如季、王恒、昭明、昌若，他们都是根据月之盈亏而命名的，这证明在牧畜或农业庭园耕作时期，时间表象例如明晦的区别是十分重要的。至于相土之“土”字是与祖字示字属于一源，象生殖器之崇

拜,还不能說有土地之意义。

四、由第二期的人物看来,上圉、匜、冏、匚四人,王国維断为上甲微、报乙、报丙、报丁。从这里,我們可以看出:(1)甲乙丙丁以日为名的原始形态,四人正相应于郭沫若說的数字之第一組(一二三三[四]),即甲乙丙丁居首的原始表示;(2)甲乙丙丁之所以加以口或匚匚,王氏断为公共墓地的象形,还没有宗庙塚壇之制。示壬、示癸是最早以示称的人名,示即祖先神,且先妣之祭亦从示壬妻妣庚起,这说明了到了氏族公社阶段,还遗留对偶婚的迹象。这时虽然有了历史,但都是后人追記的。在后人的意識回顧之中,留下了時間观念(甲乙丙丁)被确定的始基,留下了地域范围观念(匚匚)被确立的原形。

五、由第三期的人物看来,和前二期比較,有以下的不同諸点:(1)如象甲、芍甲,还冠以动物名号,犹存氏族标志的孑遺。(2)大丁、大甲、大庚、大戊、小甲、仲丁、小乙、小辛,都冠以“大”“小”“仲”等名称,表示数量观念的普遍化。若証以下辞对于数字使用的規矩化,更可了然。(3)唐、蔑甲、南庚、般庚的意义是这样:“唐”、“蔑”、“南”、“般”都是象形的器物名。唐即成湯,書上傳說,湯放桀,武功彪炳,为有殷一代划期的人物。“唐”字作𠄎,与庚字作𠄎相似,“庚”字郭沫若釋为乐器,初断为鉦,后疑为鼗,似以后說为是。“唐”也是鼓屬,象兩边繫鼓錘,以手持柄,搖动成声,“唐”“庚”之声以得。这种鼓类器相当后世什么器物,尚难判断,但可以知道,它与征战有关,征战用鼓,鼓励杀伐。大乙(天乙)名唐,正表示唐是最初扩大殷族武力的崇高人物。蔑甲之“蔑”从二戈,亦以武器命名,与唐相类。“南”、“般”都是祀祖所用,或为乐器,或为祭器。从而可知大乙以后殷人始强大,在部落氏族战争中,建立了龐大的氏族社会,以繁殖本族,故意識生产出現了“唐”、“蔑”等原

始的武力概念和最初礼器的概念，然“唐”、“𠄎”諸字还是原始的；
“唐”字的道德皇大的意义，固然后起于周人，至于“𠄎”字之轉为“警”、“敬”諸字，“般”字之轉为磐石之安定义，就更后起了。

六、由第四期的人物看来，般庚为兩面过渡人物。迁殷以后，殷人的生活比較入于相对的定居时期，人名出現了“武”字、“康”字、“文”字。“武”字从“戈”，乃是“唐”、“𠄎”二字的發展，并没有周武王的“武”字的道德意义，仅象徵征伐权力的宗教崇拜。“康”字，据郭沫若釋，和“庚”字相类，不过康字多从“：”，表示鼓声，与“彭”字之从“彡”相若。“：”皆以声取，故讀作“康”、“彭”之声。至于“康”字轉为道德义如周康王之“康”，則在卜辞中沒有痕迹。末了，殷王系最后出現的人名的“文”字，字从“心”，从大“人”，作𠄎。这是近于道德意义的字，也出現了含有思惟(从“心”)的意义，这是个人权力超过族長公共职能的象徵，殷末开始有文明，开始作邑，是和这一意識生产有必然的关联的。但是所謂“文”，尚沒有如周文王之“文”字表示“允文”之德义。从这里，我們可以講，殷代諸王的名称，沒有道德字义的意識生产，即沒有文明社会的权利义务的关系，直到殷末始出現了“文”字，作为“文”明的起点来做証件。周代諸王，如文、武、成、康，“文”、“武”、“康”皆繼承殷末的文明，接受了殷人的思想意識，扩大而为道德概念。“成”字即“城”字，成王营邑，兴作了古代的大城，意識上表示着奠定之义。

七、殷代世王名字也有共同的特点，即祖先的崇祀意义。从高祖夔以来之祖、示、王、父、土諸字都具有这一意义。按祖、示、土諸字，皆象雄性的生殖器，后轉为宗教一元神，所謂原始的族祖神。这一元神的殷世宗教，是最支配的意識，因而万事求卜，万事迷信于祖宗神的降福降祐。同时，宗祖之义从牝器且，是家父長父权制确立的标示，而族方之义从牝器之“匕”，則留有母权时代的遺制。

此外，侯字之出現不是諸侯之“侯”，“侯”同“族”为一义。故卜辞中称某族或某侯是相同的，周族亦称周侯。侯、族皆从矢形，表示氏族首長的征战武功，故“侯”字始义同于“族”，也沒有臣职之义。

八、殷末二王称帝。“帝”本指天上的祖宗神，到了文明时代，地下的王也称帝了，这表示族長地位具备了超出于社会的个人权力——公权，表示族員之間的階級分化發展了，这时正当殷、周爭天下之时，与武王时代的周人文明相差不至太远了。

以上八点，是我們研究殷世王名在意識生产上的結論。由此就可以了解殷人支配的思想还是氏族的宗教意識，更可以看出四个时期的演变，由圖騰而家父長制而公权的建立，看出宗教意識的变化。應該指出，我們的說明是不完全的，有的仅是一种推論罢了。

殷先王名称之外，还有很多“貞人”的名字。他們是掌宗教意識的古代巫卜，万事只有他們才可以全般解决，他們是神的介紹人。这些人名也有与先王人名相似的，如彭、喜、爭、旅都有武功义，旅、旁有氏族义，吏、尹有宗教長者义。这些人名的字义也还没有相当于道德与智能的符号。

第二节

殷代的科学和宗教

一

殷人的宗教思想，在上面已經有一概括的了解，道德觀念在卜辞中沒有痕迹。王国維批評殷先王失德，說“周之制度实皆为道德而設”，实在說来，殷人並沒有表示权利义务的道德之創設，周代道德觀念才从其制度中反映出来。卜辞中虽然有类似抽象概念的字

样，但皆作具体的观念讲，如有一条卜辞出现“𦘔”字，郭沫若说：

“‘𦘔’……当是贞字之异，从‘宀’、‘聃’声。……按古‘听’、‘声’、‘聖’乃一字，其字即作‘𦘔’。从‘口’、‘耳’会意，言口有所言，耳得之而为声。其得声之动作则为听，‘聖’、‘声’、‘听’均后起之字也。”（卜辞通纂，頁一三七。）

卜辞中有接近于表示善惡好坏的字，例如“福”、“祐”、“尤”、“老”、“保”、“咎”等字，但这些字都是迷信的产物。凡关于風雨、灾异、豐饗、征战諸事，殷人都求卜于一元的祖宗神，以測吉凶禍福。神降的正面是福是祐，神降的反面是禍是凶，神与求神者之間的关系謂之“受”，如說“受有祐”，“弗受有祐”。因此，自然与人类社会之間的关系，只有宗教意識的联系，其認識的網結点显示出沒有社会分工的特徵，仅把观念集体地投降于上帝神的支配。

“受”与“弗受”之間并没有权利与义务的关系，而是氏族整体的生产、生殖对于自然的关系。“利”字也出于卜辞中，如征战时貞卜利与不利，这和征伐时出現的“寧”字相同，都表示氏族集体生命的保持，而非权利之初字。周金“受土受民”之受字，就表示权利思想了。所謂“国之大事，在祀与戎”，正說明殷代宗教意識所重視的对象。

二

时历是殷人的重要發明。殷人所用之干支記日法，可以說是中国最古的科学生产。这一意識生产和殷人的农業生产是分不开的。殷人在当时是一个龐大的氏族联盟，比其他部落更进步。适应于农業生产，历法也就成了对自然征服的一种武器，它与文字的發明是有姊妹关系的。

按十干之字义，前四項甲乙丙丁为一組，出現在先。各家对于

这些字义的解释不同,有的认为它们是象征鱼体形,有的认为它们是象征工具形。后六项为一组,出现在后,都象征征战所用武器形。从意识生产方面讲,后者和殷先王命名为武器的字义相应,其取义之所以和生产与征服的自然现象相关联,这是因为“国之大事在祀与戎”的整个集体意识,还没有表现出分工的形态。

十干为数之次序,用于时日则为一旬之日次;十二支与十干相配合,就成为以六旬为循环的记日法。据郭沫若考释,十二辰之名,“与巴比伦古十二宫颇相一致,初似为观察岁星而设,后乃用为日月合朔之标准点。”(释支干,见甲骨文字研究。)

十二支的字义有农器形(“辰”),有尊器形(“酉”),甚至有穗形(“未”),这在造字上的确进了一步,无疑地它们是适应于农业耕植的发展而出现的,此其一。其二,“申”字有了联想的观念,后来“引申”之义,以至“神”、“申”之义,都由此出,这也是进步概念。这虽由对象界的具体事物出发(以一线联系二物),但从事物的表象关系形成联络的思想,却是无疑的。其三,“申”既可与“神”假借,则“酉”也可与“醴”假借。卜辞中有𠄎、𠄎二字,王国维释为盛玉之器,尚非“礼”字。今按“酉”之借为“醴”为“礼”,甚为顺当。诗言“为酒为醴”,似周人的宗礼是从殷人的酒器转化而来。其四,由序列上讲,“亥”与“子”相连,“亥”、“子”二字都是虫兽之形,“亥”即王亥“亥”字,“子”与契(高)同字(据郭释),犹重视氏族祖先的崇拜。其五,殷虚文字,大体都是单字象形体,观十二辰之字就可知晓。单字证其没有复杂的语言,象形证其对于现象界的事物观察的朴素;即有些复字体,它们也是两个以上的象形体配合而成,如“祀”字之从“示”从人跪形,如器具诸字从“手”作,这显示在意识上还崇拜身体器官,甚至重视了“手”,而缺少形而上的表象,这指示出感性的摄取与劳动的接触是特别重要的。

以上是关于干支概念的说明。更重要的是干支历法指示出颇为复杂的科学发明，其大要如下：

纪日法：

以干支纪日。

以当日为“今日”，当夜为“今夕”。

以一句内之未来日为“翌”，以一句外之未来日为“来”。

纪旬法：

以甲至癸之十日为一旬。

以日数繫于句末之癸日，或以日数繫于本句以内之某日。

纪月法：

小月为二十九日。

大月为三十日。

纪时法：

一年分为春、秋。

纪祀法：

以十二月为一祀，遇闰年则置十三月。

一祀又称一岁或一载。

以祀居纪时之末。

这与埃及的阴历相似。埃及人利用河水泛滥的周期性而发明了阴历，殷人既有农业，则时历之发明也是适应生产的进步而发明的。中国最早的纪时历法，在现今可靠的文献中只有殷代的材料，这是古代观念形态的最主要的发明，它虽然是和天体运动的神话想像相伴着，却是最早的合于科学的发现，所以我们研究中国思想史，应该首先提出这一意识生产。古代的科学不能脱离宗教气味，因此，纪时观念是和禋祀祖先的观念不能分离的，同时与干支观念相联结的天体，也和被崇拜的先祖是不能分离的。

三

卜辞的内容,据罗振玉统计,可分为祭、告、辜、出入、渔猎、征伐、年、风雨、杂卜九项(殷虚书契考释卷下),其中以卜祭占第一位,渔猎次之;据有些人统计,分为卜祭、卜告、卜鬲、卜行止、卜田渔、卜征伐、卜年、卜霽、卜瘳、卜旬、杂卜十二类;据郭沫若统计分为干支、数字、世系、天象、食货、征伐、畋游、杂纂等类(卜辞通纂)。由我们看来,其中包含有经济的、政治的、军事的、社会的各种大事,而“国之大事,在祀与戎”。

这些大事都是所谓“王事”,都要求助于祖先神,也就是所谓“殷人尊神,率民以事神”。不要把“卜”看成轻举妄动,要知道这是先民的宪章,因为氏族家长制的进步的宗教,在观念上是表现于“后嗣逢长”。崇拜祖先的宗教形态,是由自然物类的图腾崇拜变革而来的,起始可以说是革命的。崔述说:“照此(国语)虽有帝饗之文,亦非以饗为始祖所自出之帝而禘之也”(王政三大典考),事实上或许这样,但帝饗在殷人意识中却是祖先神,所谓“非其族也,不在祀典”。殷人在当时是一个进步的氏族,万方还在图腾信仰的时候,殷人就有了祖先的宗教,依靠这种信仰的主观因素,殷人全族出征,常战胜了舌方、土方、马方等部落,因此,祖先神显然比动植物图腾的旗帜是更有力的观念武器。这样看来,“祀与戎”实在是一件事的两面,问题是在于保种延嗣和掠夺俘虏。

另一方面看,殷代社会保存着氏族整体的制度,在观念世界亦当然呈现出氏族整体的全能一元神。地下的一对天上的一,这是分工缺乏的意识的反映。先祖不是一般的上帝,而是先祖=上帝的宗教形态。这和古代埃及的奥西利斯之被崇拜为天神是相类似的。这又是落后的性质。

祖先一元神的宗教支配着殷人的思想，它在人类意识生活的过程中居於什么地位呢？

我們且就卜辞中所表现的联想性的字句，总括地作一研究：

人类蓄积了言语，进而使用联想或想象，企图对于事物实行抽象。他不仅单凭借感觉的能力而使对象物体验於主观，而且更会由於若干年代的祖先傳授以及自己若干年月的记忆经历，使复杂多面的自然存在，反映而为公意所認可的抽象物。社会人类的实际生活以及他的实践的檢証，經過了积累，把这些抽象的表象渐渐远离开自然对象界，成为一系列的思维运动，日趨於固定靜止。这样，观念的东西和实在的东西就逐渐分家了。但，这时，观念的劳动与劳动的观念并不能分工，劳心劳力还在相結合的阶段。自然物在主观观念之中，附加了超自然物的神秘，逐渐离开自然物本身，而发生了一种支配人类的权威，因而在形式上，人类观念生产上反而好像发现了一种支配自然的权威。在这里，最初的知识是和宗教分不开的，人类对于認識的对象，也喜好用一般性的对象的認識去綜合(联想的綜合)，所謂“愚而好自用”的意识。当他不能把握事物的实在联结点时，他却容易以全能的姿态自居，而囫圇地去把自然吞下去，要求一貫的解答。人类这时要求对自然生存的根源的了解，要求对自身运命的究竟的了解，同时經過自己反省，便拿宗教的观念解决一切。当事物支配人类而人类难以征服事物时，人类顛而倒之，把事物通过联想都以一个原因被支配於人类意识之下，这一个原因，就是殷代的一元祖先神——祖、示、帝、天，惟祖先神之命是“受”。

人类和自然不能分离，社会分工也尚未發达的时候，氏族制度束縛着的人类的思维过程也是不会分工的，其思维方法对自然是囫圇应付的。这是宗教寄托的所在，也是殷人意识的秘密。

殷代宗教意識的進步性，正如恩格斯所講的：

“一切宗教，不是別的，正是在人們日常生活中支配着人們的那種外界力量在人們頭腦中的幻想的反映，在這反映中，人間的力量，採取了非人間力量的形式。在歷史的初期，這樣被反映的，首先是自然的力量……可是很快的在自然的力量之外，出現了社會的力量，——與人相對立的社會力量，這種社會力量，在人看來，也和自然力量一樣是異己的，並且最初也是同樣的無從索解，它也像自然的力量一樣，以同樣的表面上自然的必然性支配於人之上。最初僅僅反映自然界神秘力量的幻象，現在又獲得了社會的屬性，而成為歷史力量的代表者。在更進一步的發展階段上，許多神的自然屬性與社會屬性的整個綜合體，轉移於一個萬能之神的身上，而這個神，又只是抽象的人的反映。”（反杜林論，人民出版社版，頁三三三——三三四。着重點是引者所加。）

第四章

西周城市國家的意識形態

第一节

“周因于殷礼”的历史路徑和政治思想的發生

周人剪殷是經過了長期的过程的。很久以来，周、殷兩族的战争就十分頻繁，卜辞也有“寇周”之句。殷族在当时是很强大的，直到武王伐紂，据史册所載，武王还是那样小心翼翼，不敢輕举。周之胜殷，主要是依靠殷人的前徒倒戈。周人进入殷地，最初并没有把殷人完全征服，仍然讓一部分殷族自存，使管、蔡监督，后来管、蔡与殷人勾結叛周，周公在“大艰”的紧急关头，重伐殷人，才沒有讓殷人“反鄙我周邦”，最后才把殷族消化了，即所謂迁殷民于洛邑，把他們作为“裔夫”来統治。

所謂殷人前徒倒戈，在我們看来，倒戈者不是奴隶，而是殷末社会变革时的守旧派。紂这个人，春秋人早已說其“不善，不如此之甚”，荀子形容他是一个美男子、力士。他在殷末的国家成立时代，是有一番革新的可能的，他在战争中失敗，也可能是由于守旧的族人反对他。史称伯夷、叔齐就曾向周人上过太平策，也有的向周人供奉自己祖先的典册，去献媚周人。在詩大雅中，还保存了文王剪商的討伐檄文，这篇文献充滿着对殷人之挑撥离間，如說殷人“曾是掎克”（积聚財富），“侯作侯祝”（族人非难），又說“殷不用旧，

虽無老成人，尙有典刑（型）”（廢旧氏族貴族，損害殷先王的老規矩），“枝葉未有害，本实先撥”（推翻氏族制度）。这种宣傳曾發生了效果，使殷族中的守旧人物投降周人。后来周人建国，在各方面都依靠了他們。

为什么要說明这段翻案的历史呢？

首先，我們要知道所謂“周因于殷礼”所因襲的是什么制度。按周人战胜殷人，以其社会的物質生产的水準來說，实在还没有具备消化一个龐大族人的条件，軍事的成功，并不能保証統治战敗者的政治上的成功，因此，周人必然要向殷代制度低头，尤其在胜利者的文明程度不如失敗者的文明程度时，胜利者反而要在文化上向失敗者學習（中国历史上北方民族之統治中国，也是如此）。于是周人也就不能不假設一些理由来接受殷人的宗教制度。周書中屢說殷先哲王，甚至尊崇殷先王的地位，并贊佩“惟殷先人，有册有典”，这正說明周人要學習殷人的傳統。这里可以看出，在基本精神上，周人所学的是什么，明白地講来，就是古旧的氏族宗教制度。

从文字上研究，卜辞到周金，是有明显的承繼历程的。这种語言文字的傳授，必然不仅限于形式，而且要影响于思維活动的內容。周人模仿殷人的文字，是一条捷徑，而不是一条創造的途徑，一方面便于文明的接受，而另一方面也束縛于所接受的文明而帶有不徹底性。历史上凡学人語言的民族，总是“被死的所苦，又为活的發展不足所苦。”（馬克思：資本論初版序文語）

然而周人却不是完全因襲殷人，据孔子說，是有所損益的。我們更要研究周人所損益的是哪些东西。

在前面二章，我們已經就經濟与政治方面說明殷、周之际的变革，現在要进一步探求这一变化的軌迹。

王国維說，“殷、周間之大变革，自其表言之，不过一姓一家之

兴亡与都邑之移轉，自其里言之，則旧制度廢而新制度兴，旧文化廢而新文化兴。”（殷周制度論）这里，試据王氏的各方面的研究，分段来講殷、周間的变革：

一、据史册所載，殷人灭国的事是罕見的，而殺伐的戎事却是常例。周人不然，王氏說：“酒誥云‘惟天降命肇我民’，天降命正与下文天降威相对为文。……天降命于君謂付以天下，君降命于民則謂全其生命。多士云‘昔朕来自奄，予大降尔四国民命’。……盖四国之民与武庚为乱，成王不杀而迁之，是重予以性命也。”（观堂集林卷一，与友人論詩書中成語書）这一断案，正确不易。周器中的俘虏人数最多有万三千八百十一人，且与馬牛同列在一起（見小孟鼎），所謂“重性命而不殺”者，意味着周人已懂得大規模地使用奴隶劳动力，这是周制比殷制所“益”的社会关係。

二、卜辞中沒有“民”字；周人才重視了“民”。金文“民”字象刺目形，即奴隶的总称，所謂“作新民”的新义正指出不同于殷代的旧事物。王氏曾指出：周人典礼，“上自天子諸侯，下至大夫士止，民無与焉，所謂礼不下庶人是也。”他更指出：“尙書言治之意者則惟言庶民”。他引用康誥以下九篇之言“民”的地方，得出一个結論：“其所以祈天永命者，乃在德与民二字。……文、武、周公所以治天下之精义大法胥在于此。”（殷周制度論）这已經說到了关键处，因为在金文与周書中，受民享民，都是天命，其中的“受”字，已改变了卜辞“受”字的内容。周代“受”命的主要内容是“受民受疆土”（大孟鼎），分析言之，即奴隶的所有与土地的所有。这更是对周制所“益”的社会关係。

三、殷代土地所有制沒有明确的記載；周代受土之义就明确了。上文已指出受民和受土是并列的，金文也說，“相文武董疆土”，周書梓材更說，“皇天既付中国民越厥疆土于先王”。呂刑“有

邦有土”的邦土二字甚至是連文的。國家的形成主要是在於城市與農村的分裂，也即是說“最初的大規模的分工，是城市與農村的分離”，故邦土連稱，意味着土地所有的財產權是一個新要素。洛誥講到邑，在邑上加了一“新”字，這正與“新民”之義的“新”具有同樣的歷史意義。這也是對周制所“益”的社會關係。

以上所指出的勞動力與生產資料的“新”關係，在所有制的形式上說，都是國有的，這關係名之曰奴隸制的“生產方式”。

馬克思主義的歷史科學指示我們，社會史必須從一般的規律去研究，又要從具體的規律去說明。東方文明的途徑，應該特別重視（1）因戰爭而產生的權力的提高；（2）族長傳統的沿襲。從這些方面着手，我們更可看出周人損益殷制的特質。

一、因戰爭而產生的權力的提高，是有詳細的歷史記錄的。周人東下以後，從滅崇到滅殷踐奄，俘獲很多，這說明，因分工擴大了消化奴隸勞動力的胃口，提高了族長的地位，發展了個人的權力，所謂“匍有四方”，“擾遠能軼”。王國維說：

“殷時天子行幸田獵之地，見於卜辭者多至二百。雖周亦然（按應云，至周更然），以彝器言之，其言征伐：禽彝云‘王伐許侯’，大保殷云‘王伐录子’，貞殷云‘貞從王伐梁’，徂伯彝云‘徂伯從王伐叛荆’，無異殷云‘王伐南夷’，唯叔鼎云‘唯叔從王南征’，噩侯鼎云‘王南征角□，惟還征在社，噩侯馭方納□于王’，宗周鐘云‘南國服子敢陷虐我疆土，王辜伐其至戮伐乃都，服子乃遣間來逆邵王，南夷東夷具見廿有六邦’，兮甲盤云‘王初格伐玁允于鬲盧’。……其餘未見紀錄者亦可知矣。”

（周時天子行幸征伐考）

殷代的行幸田獵是與周代的征服相對應的。這樣，戰爭開闢了文明社會廣闊的發展道路，擴大了社會的分工。這又是周人比殷

人更“益”的地方。

二、族長傳統的沿襲，也是有明确記載的。因共同利益而委諸个別人身上的权力，增加了族長的宗教职能，由于农业与水利的工作和国家的公共事業不可分离，社会公僕才轉化而为东方的王公諸侯。

水利灌溉的經營，是东方进入文明的一条自然路徑。統治階級的社会地位是和他的所謂“功德”的崇高成正比例扩大的，詩所謂“奕奕梁山，維禹甸之”，即此傳說的性質。大雅洞酌章把指揮灌溉經營的統治階級尊称为“民之父母”，这正是“君之宗之”的条件：

“洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以餽饁，豈弟君子，民之父母！”

“洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯鬢，豈弟君子，民之攸归！”

“洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以灌溉，豈弟君子，民之攸暨！”

詩魯頌把族長的这种神秘地位推本于后稷：

“是生后稷，降之百福，黍稷重穆，稊稷薮麦，奄有下国，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，繼禹之緒。”（閟宮）

周頌中講农业与文明的关系时，都涉及先王（族長）的統治身分，例如天作中所称的太王、文王；思处中所称的后稷；噫嘻中所称的成王；載芟和良耜中所泛称的“侯主侯伯”以及“古之人”等。

宗教职能的沿襲，怎样使作为階級社会的統治者的族長的权力扩大了呢？王国維說，“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以綱紀天下。”（殷周制度論）这些說法，已經涉及到周代統治

者的权力問題了。

按殷人的宗教是祖帝一元神，与周人对先祖与上帝(天)的分立而又配合，是不同的。因此，上帝与天命的思想是周人的建国思想。王氏說商人無“封建”之事，实在說來，商人在“建邦”問題上还处于幼稚阶段。他說，“商人兄弟相及，……自开国之初，已無封建之事，矧在后世？惟商末之微子、箕子，先儒以微、箕为二国名，然比于亦王子而無封，則微、箕之为国名，亦未可遽定也。是以殷之亡，仅有一微子以存商祀，而中原除宋以外更無一子姓之国，以商人兄弟相及之制推之，其效固应如是也。”（殷周制度論）

周初的制度显然和上面所講的殷制不同，其重大的变革表现在：“作新民”（康誥），所謂“子子孙孙永保民”，“以殷民世享”；政治上首創君臣之分等等。卜辞中称先王除通称祖帝而外，有通称“示”“后”之例。王氏“多后”之說可以参考，他釋“后”字即“毓”字，像产子之形，如“王宾后祖乙”之例，即商人称先王为后之証。周人也因襲了这样的殷制，如詩、書所謂“三后在天”，“三后成功”。但是，周人在因襲之外，又有改革：周人不但重視族祖先王的繼承，而且重視族長的統治权力，如周王改称天之子、天子，王国維說：

“自殷以前天子諸侯君臣之分未定也，故当夏后之世，而殷之王亥、王恒累葉称王，湯未放桀之时亦已称王。当商之末而周之文、武亦称王，盖諸侯之于天子，犹后世諸侯之于盟主，未有君臣之分也。周初亦然，于牧誓、大誥，皆称諸侯曰‘友邦君’，是君臣之分亦未全定也。逮克殷踐奄，灭国数十，而新建之国皆其功臣昆弟甥舅，本周之臣子，而魯、衛、晋、齐四国，又以王室至亲为东方大藩。夏、殷以来古国方之蔑矣，由是天子之尊，非复諸侯之長，而为諸侯之君。……此周初大一統之規模，实与其大居正之制度相待而成者也。”（同上）

因此，王在古代仅是氏族联盟的盟主，这在西洋古代历史也是这样的。周代“天子之尊”，除了盟长的形式依然存在外，其社会的职能，比殷王显然地扩大了，“天子”地位的确立，完成了由“个别的支配者达到支配者阶级”的历史，用古代话讲来，就是“维新”，即“亲亲而贵贵”。古代君臣的概念，不是如后代封建的名分，它仅表现“贵贱尊卑长幼”的性质，这一概念首先要弄清楚。

周代的宗法制度便是盟主而兼贵族的维新制度。王国维说：

“周人嫡庶之制本为天子诸侯继承法而设。……周初宗法，虽不可考，其见于七十子后学所述者，则丧服小记曰：‘别子为祖，继别为宗，继禰者为小宗，有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下，敬宗所以尊祖禰也’。……大传曰：‘君有合族之道’。其在……大雅之行葦，序曰：‘周家能内睦九族也’，其诗曰：‘戚戚兄弟，莫远具邇，或肆之筵，或授之几’。是即周礼大宗伯所谓以饮食之礼亲宗族兄弟者，是天子之收族也。……天子诸侯虽无大宗之名，而有大宗之实。篤公刘之诗曰：‘食之飲之，君之宗之’，传曰：‘为之君，为之大宗也’。板之诗曰：‘大宗維翰’，传曰：‘王者天下之大宗’。又曰：‘宗子維城’，笺曰：‘王者之嫡子，谓之宗子’。……惟在天子诸侯，则宗统与君统合，故不必以宗名。”

“嫡庶者，尊尊之统也，由是而有宗法有服术，其效及于政治者，则为天位之前定，同姓诸侯之封建；天子之尊严。……商人继承之法，不合尊尊之义，其祭法又无远邇尊卑之分，则于亲亲尊尊二义皆无当也。周人以尊尊之义经亲亲之义而立嫡庶之制，又以亲亲之义经尊尊之义而立庙制，此其所以为‘文’也。”（殷周制度论）

周代的宗法制度，都是后人所追述的，尚无直接材料可资证

明，但是君統与宗統相合、尊尊与亲亲相合，由此产生“氏所以別貴賤”或“刑不上大夫，礼不下庶人”之周礼精神，却合于历史的事实。

由此看来，关于“宗教的职能”，周人禘祖先王而外，产生敬天、尊上帝、配天命的宗教，这即是上帝与先王分离为二，复因先祖克配上帝的道理，二者又結成一体。关于这点，金文与詩、書中的史証是很多的。

周人的二元神宗教思想，反映了周代国家这一階級統治工具的形式，宗庙和社稷是混合的，宗庙祀先祖，而社稷祀天帝。从祖社二者的并立看来，周人“損”了殷制的一半宗教，而又“益”了一半宗教，所“益”的东西正适应土地的国有与氏族貴族的專政。这在宗教上講，其“社会的屬性”更加因分工而增高，其“自然的屬性”退居于次要地位。“宗法政治”的亲亲与尊尊的合一，富、貴的不分，就表现为政治的宗教化。

由于周人的政治宗教化，在思想意識上便产生了所謂“礼”。“礼”是一种特別的政权形式，即所謂“礼不下庶人”，“礼所以別貴賤”，“礼者別貴賤序尊卑者也”。这一种制度，藏在尊爵彝器的神物之中，这种宗庙社稷的重器代替了古代法律，形成了統治者利用階級分化而实行專政的制度；这种权利义务專及于一个階級的形式，完全是为了周代氏族貴族而設的一套机械。礼器的名称的总概念叫做尊、彝、鼎、爵，所謂“唯名与器不可假人”就指貴族的專政，王国維釋彝篇有此意而未得其所以然之理。我們說，在器謂之“尊”、“爵”，在人謂之亲、貴。礼器之文为銘文，書謂之誥辞，詩謂之頌辞，其中所含的意識都表現出政治、道德、宗教三位一体的思想。易傳把“道”和“器”区別为形上和形下，实在是隱說，其实“器”表示古代的專政制度，“道”表示統治者的权力思想。“道”、“器”一源，“道”更在“器”中。

据著者的研究，周公营洛邑以后，尊、爵、彝器的神物，才脱化出礼制。“神”“礼”原来是从十二支中的“申”“酉”变化而来的。“申”字之脱化为“神”，金文中有明白的痕迹，如克鼎记载的“显孝於申”，“申”“神”同字；“酉”字脱化为“醴”，金文没有明文，但诗有“为酒为醴”的话，初“礼”字从“酉”，非从“示”。卜辞中有“𠄎”字，王国维断为奉神之器，他说，到了后来“推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼。”（观堂集林卷六，释礼）按金文中没有发见“礼”字，但我们可以断定，礼的出现和尊爵的固定化或阶级专政的法制化是相适应的。商器有尊、爵，但其铭文只记祖妣，因此这种神物的特征还没有充分表现出来，周代尊、彝礼器上便铭记着专政所有权形式与统治权力的内容，尊、彝即变为权利义务的象征物，故尊、彝作为礼器之总名，就包括着政权形式的内容。

在诗、书中，“礼”字并不多见。周頌豐年说，“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆”；周書洛誥说，“王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文”；“悼宗将礼，称秩元祀，咸秩无文”；“未定于宗礼，亦未克牧公功。”从以上四例看来，一指在丰收之后，夸扬所有权，感谢祖先，二指营洛邑的成功，三指周公誥伯禽受民受土之礼。这些都是古代城市=国家的大典，因此，“神人之事”的宗礼便成为氏族宗子的专政观念。王国维说：

“所以祈天永命者，乃在德与民二字……故知周之制度典礼，实皆为道德而设，而制度典礼之專及大夫士以上者，亦皆为民而设也。周之制度典礼，乃道德之器械，……此之谓民彝。其有不由此者，谓之非彝。康誥曰：‘勿用非謀非彝’。召誥曰：‘其惟王勿以小民淫用非彝’。非彝者，礼之所去、刑之所加也。……故曰‘惟弔茲不于我政人得罪’，又曰‘乃其速由文王作罰’，其重民彝也如此。”（殷周制度論）

王氏以为殷、周之兴亡，在於“有德無德之兴亡，故克殷之后兢兢以德治为务”。实在講来，在殷代并没有“德”字，周代才出現統治階級的道德律。王氏頗为周公的專及制度（礼）做辯护，然并不否認周代制度典礼是道德之器械，而且仅專及于大夫士以上。由此，我們可以明白，由於制度典礼的專及，在学术思想上就必然形成貴族的一套專有意識，而缺乏国民的性質。

第二節

西周宗教思想和政治思想

上节我們已經說明了殷、周思想的变革途徑。土地所有制是氏族貴族的公有（国有），国家是“宗子維城”的統治階級的工具，政治是“宗法政治”的專政，法律是宗礼的專及形式，因而在思想方面，便成为“学在官府”，只有貴族文化，而無民間私学。

現在我們要研究周人的維新宗教了。

“天”在周人的思想中，是“帝”的一种变革，然而这种变革并不是祖先神“帝”的否定，而是“帝”的改良。大雅文王之什文王章是禮祀文王的詩，其中天帝是与文王分离的，同时先王又是与天帝相配的，例如：

“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命維新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”（这文字的可靠性，不但与武王时代的天亡殷“文王监在上”相似，而且首先提出文王，与西周金文之以文王开始而無远古傳說更相似）

周人因襲了殷人的文化，在“小邦”“旧邦”的基础上，建立了王朝。周王朝开国采取了捷徑，保存了古代的氏族組織，因而先王接受帝命而統治人民。这里我們應該首先把“文王維新”这一概念明

确起来。所謂維新，乃是以旧形式灌注了新内容，周代的旧形式是殷人的氏族制度，而其新内容是“宗子維城”的古代制。

这是中国古史的一个关键，一切典章文明与思想意识都从这里出发。

殷代宗教的“帝”，指全族的祖先神。周人接受了这一传统，仍以祖先神为主，所以“周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”。（史記、封禪書）这是維新了的宗教，即天、上帝被改良而为一般的主宰之神，而祖先神是所謂禘后稷而宗文王。这个二元性的分离是适应着国家形式的發展而产生的。

周代和希臘有点不同，其宗教基本上是上帝（天）与先王的二元神，原因是貴族君子以氏族曾孙的資格出現，所謂“郊社之礼所以事上帝也，宗庙之礼所以祀乎其先也”（礼記中庸）。这虽是文王“於昭于天”、“在帝左右”之后人理論，但也符合西周时代的精神。

周人“宗庙社稷”二者对言，在它們的背后有二种神。宗庙社稷也指国家，周人在这个維新的国家中，建立了文化的官职，礼不下庶人。担任文化官职的是一些祝、宗、卜、史。“祝”的文化任务是代表祭者向神致辞，他必須有关于神的历史知識；“宗”的文化任务是管理宗庙祭礼的一切，他必須有关于氏族宗法的历史知識；“卜”的文化任务是掌管观兆的宗教事件（有的兼掌筮），他必須有关于吉凶禍福的一套知識；“史”的文化任务是掌管文書、观察天象，他必須有关于自然現象的知識。所謂“学在官府”的学，就是这班文化官吏所專有的。

政治宗教化是周代的支配思想。天、帝的一般神与氏族宗主的祖先神相配的宗教思想，指导着一切国家大事，連国家的成立，最初也是由于先王受命于上帝的。金文說的“受民受疆土”与“受有四方”之“受”，即受之于上帝之命。詩經有更多的史料，例如：

“济济多士(指氏族子孙),秉文(王)之德,对越在天,駿奔走在庙。”(清庙)

“維天之命,於穆不已。於乎不显,文王之德之純。假以溢(或訓恤)我,我其收之。駿惠我文王,曾孙(宗主)篤之。”

(維天之命)

“昊天有成命,二后(文王、武王)受之。”(昊天有成命)

“时迈其邦,昊天其子之,實右序有周。……怀柔百神,及河乔嶽,允王維后。”(时邁)

“执競武王,無競維烈,丕显成、康,上帝是皇。”(执競)

“思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔極,貽我来牟(小麦),帝命率育。無此疆尔界,陈常於时夏。”(思文)

“綏万邦,婁豐年,天命匪解(懈)。桓桓武王,保有厥土,於以四方,克定厥家。於昭于天,皇以間之。”(桓)

以上引文是周頌的主要文句,都講到祖先神克配上帝神,才受命为王、为后、为皇。因此,周氏族的宗子要篤守这一傳統。更明白的还有祖先神文王和上帝(天)同降来享祭祀的詩句:

“我將我享,維羊維牛,維天其右之;

儀式刑文王之典,日靖四方,伊嘏(錫福)文王,既右饗之。”(我將)

“文王作邦”(大盂鼎),“文王肇国在西土”(酒誥),这是后王禋祀的根据,但中国古代神之所以不同于希臘神,是因为禋祀所由来的社会組織,氏族貴族的維新制度。因此,周頌虽然以天命、昊天(在大雅中称帝、上帝)或天,与文、武配祀,但祖先神是更重要的傳統。这是适应于宗法制度而产生的,古代中国的“孝”字也是从这里产生出来的:

“於荐廣牡,相予肆祀。假哉皇考,綏予孝子。”

宣哲維人，文、武維后，燕及皇天，克昌厥后。

綏我眉壽，介以繁祉，既右烈考，亦右文母。”（豳）

“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆”。（豐年）

“……於乎皇考，永世克孝。念茲皇祖，陟降庭止。……

於乎皇王，繼序思不忘。”（閔予小子）

这便是“宣哲維人”和“燕及皇天”的天人合一思想。中国古代初期沒有国民阶级，因而产生这样天人合一的貴族思想。在中国可靠的古代文献中所講的“人”，是指維新的旧人物，本义上应该是“半旧不新”的人物（与半封建，半殖民地的半字相当）。所以思想傳統也就有“半旧不新”的成分。上面所举的講述旧邦維新的大雅文王章，第一节講的是新旧各半，第二、三节講的是旧的成分，第四节以下講的是新的成分。第一节已見上面所引，說明了文王克配上帝，和大明章所講的相似：

“維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，厥德不回，以受方国。天监在下，有命既集，文王初載，天作之合。……有命自天，命此文王，于周于京。”

文王第二节所講的是氏族貴族的宗統，是殷朝的旧傳統：

“鸛鸛文王，令聞不已，陈錫哉周，侯文王孙子。文王孙子，本支百世，凡周之士，不显亦世。世之不显，厥犹翼翼。思皇多士，生此王国，王国克生，維周之楨，济济多士，文王以寧。”

这与殷人对祖妣的崇拜，沒有多大分別。然而，既說“其命維新”，誰对誰降命，誰对誰受命呢？于是便产生了上帝和先祖的二元觀以及天人合一的天命觀。

如果上帝是和先祖統一，則帝早为殷人所有，何以又生此周代王国呢？又如果上帝和先祖毫不相涉，則殷先祖可以使殷族立国，周先祖也可以使周族立国，又何以使殷人“侯服于周”呢？所以，孔

子讀到“殷士膚敏，裸將于京”，也不能不奇怪地大嘆“大哉天命”。

这样看来，上帝和祖先神既不能不分裂为二，又不能不合之为一，分裂固然是維新，合一又何尝不是維新。因此，在周人形式理論上講来就有道理了。邏輯是这样的：上帝与祖先神原是二而不可混为一的，殷之先祖从前可以“克配上帝”，現在不同了，“上帝既命，侯于周服”，这就証明殷人不知天人合一的道理。現在上帝不喜欢殷人，而喜欢周人了，因为上帝要命現在的周人作邑、作邦、营国，又要命宗子維城而統治农村，又要命“受民受疆土”，即又要命土地国有与劳动力集中使用，这些都是周人受命不易的地方，只有“宣哲維人”才做天子。殷人既然不知道天命維新，在主观上努力与天命相合，那就無怪乎要退下历史舞台来。所以，“假哉天命”，只有周人文王才知道的，于是周人的祖先神便克配上帝。

然而，凡是維新的路徑，道理上总是矛盾百出，近代皇帝和国会并存，不但康、梁变法的“开明專制”講不出科学，即世界有名的公法学者都难自圓其說，“天皇机关”說还要遭檢举呢！

古代中国，既然不能摆脱氏族紐帶，則祖先神的傳統就非維持不可，然而时代又在变革之中，氏族制度显然又束縛着新社会。說順时代而变吧，那“天命靡常”，氏族制度便發生动摇；說不順时代而变吧，那“天命維新”，城市国家又不能出現。天命的道理真难呀！“天命不易”呀！周頌有和文王章相同的詩句，說“敬之敬之，天維显思。命不易哉！無曰高高在上；陟降厥士，日監在茲！”（敬之）意思說，“小心呀小心，天道透明極了！命实在难保呀！你別說天高不管事，它才是日日臨凡，察視我們呢！”

这反映了周代建国的艰难过程，一方面維持旧的，另一方面創造新的，兩面都要，所以“不易”，其間就賴于半新不旧的統治階級保持着均衡，一方面受天命，另一方面尽“人事”，因此，道德就出

現了：

“無念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝，宜鑒於殷，駿命不易。

“命之不易，無遏尔躬。宣昭义問(聞)，有虞殷自天，上天之載，無声無臭，仪刑文王，万邦作孚。”(文王)

这便是“明明在下，赫赫在上，天难忱斯，不易維王”(大明)的天人合一思想，比殷代的万事拜祖思想显然进了一大步。周代国家的产生在統治階級意識上是合而分之，复分而合之，其政治思想也是合而分之，复分而合之。作者以为这是周初政治思想的出發点。

在“其命維新”的社会，周人基本上是信天命的，然而却也并不像殷人信祖先神那样完全無疑，所以，有“天命不易”、“天命靡常”的理論，周書講的更明白些：

“天休於寧(文)王，兴我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。”(大誥)

“天命不僭。”(同上)

“聞於上帝，帝休，天乃大命文王。”(康誥)

“亦惟助王宅天命。”(同上)

“皇天既付中国民越厥疆土於先王。”(梓材)

“王来紹上帝，自服於土中。旦曰，其作大邑，其自时配皇天，兹祀於上下，其自时中义。王厥有成命，治民今休。”(召誥)

受民受疆土，既然都是文王受命於皇天，那么天命只是先王与上帝的交涉了。然而，周人畢竟是翦殷而成立的城市国家，政权变易了，天命也要維新，單單靠“敬事上帝”(立政)的說法便难立足。

因此，周書中在先王配天的道理中，又派生出：

“天命不易，天难諶。”(君奭)

“天不可信，我道維寧(文)王德延。天不庸釋於文王受

命。”(同上)

“天畏棗忱。”(康誥)

“惟命不於常。”(同上)

周人的天命論是奴隶主統治階級的国家起源論，一方面是“天命不僭”，另一方面又是“天命不于常”，兩面都有道理。郭沫若注意了这个矛盾，他的解釋是这样的：“極端尊崇天的說話都是对待殷人或殷的旧时的屬国說的，而有怀疑天的說話是周人对着自己說的。……周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承。”(先秦天道觀之進展見青銅时代，人民出版社版，頁二〇。)这个分析是新穎的。我們以为姑不論天命在周頌、上帝在大雅中毫無对殷人說話的样子，金文天亡受更說，“衣祀於不显考文王，事烹上帝”，这說明一切都以天命为出發点，还不仅是政策而已。

如果我們用形式邏輯的公式來講，周人的这一矛盾思想是一个兩刀論法(Dilemma)。因为“僭”和“常”同时都是天命的規定，反对別人用这一套，維持自己用那一套。从历史意义上看，周人不信天命的思想是进步的，但是周人只进步到这一論断，因为維新和革命不同。新的有原則，旧的也有原則，旧的拖住新的。古人常說湯、武革命，就天“命”上講來，周初文、武确在道德思想上“革”新了一部分。

郭沫若在其傑作周彝中之傳統思想考(金文叢考)中作了很好的統計，按照他的統計，周人在金文里所表現的宗教思想是天命論，这里分为二元引在下面：

(一)關於周人維新的上帝神：

宇宙之上有至上神主宰，曰天，曰皇天，曰皇天王；亦曰帝，曰上帝，曰皇帝，曰皇上帝。

上帝能命〔先王〕，能錫人以福佑；有威可畏，禍乱自天而

降。

帝之所在曰帝所，亦曰上，亦曰天。（郭氏皆根据金文而言，出处請看原書）

（二）關於周人繼承殷人的祖先神：

人受生於天曰命。

死後其靈不滅曰严，亦謂之鬼，能降子孫以福佑。

父之严曰考，其配曰母。父以上曰祖，其配曰妣。遠祖謂之高祖，統稱之曰前文人。

周人維新思想是合而分之的，這與周頌、周書無異，但同時又是分而合之的，先王克配上帝，這也與周頌、周書無異。請看怎樣分而合之：

受天之命以統治天下者謂之天子。

天子與天為配。

天子對上帝而言亦謂之下帝。

上帝對天子而言亦謂之上天子。

人民疆土乃天子之所有，受自天，亦受自先王。

敬严天威，尊法先王。

高祀為王者之大事，其事有祀，有衣祀，有大禴，有大羣，有禘，有嘗，有烝。（同上，別分為政治思想一節）

由以上的寶貴材料看來，周人的政治與宗教思想是天人合一的“其命維新”論，“執其兩端”，僭、常皆休。

第三節

西周宗教思想和道德思想

上面我們曾研究過商代世王的稱號，說明了商代四個時期名

号的变迁,但在这些名号中没有含道德意义的字样。周人因襲了殷人的文字,自周金以文王开始以来,自称的名号中就有含道德意义的字样,这自称之名,并非諡法,已由顧亭林、王国維所証明。我們且將周文王以后的統治人物列后。(据世本,参看周本紀)

文王(昌)

武王(發)

成王(誦)

康王(釗)

昭王(瑕)

穆王(滿)

恭王(伊扈,史記周本紀作繫扈)

懿王(堅,周本紀作躋)

孝王(辟方)

夷王(變)

厉王(胡)

共和(共伯和)

宣王(靜)

幽王(宮涅,周本紀作涅,又本作生,作涅)

平王(宣白)——东迁

桓王(林)

庄王(佗)

釐王(胡齊)——齊桓公霸

惠王(毋涼),(周本紀作闞)

襄王(鄭)

頃王(壬臣)

匡王(班)

定王(瑜)

簡王(夷)

靈王(泄心, 國語晉語韋解作大心)

景王(貴)

悼王(猛)

敬王(丐)

元王(仁, 据周本紀, 世本作貞王介在前)

定王(介, 据周本紀, 世本作元王赤在后)

哀王(去疾)

思王(叔襲)

考王(嵬)

威烈王(午)

安王(驕)

烈王(喜)

显王(扁)

慎靚王(定)

赧王(延, 即王赧, 史記索隱引皇甫謐說名誕)

根据上表看来,周代世王以道德称呼为原则。我們知道,“文”、“武”二字,原非周代世王所專有,乃是因襲殷代世王的名号。但文王、武王的名字,在周代有了新的意义,例如文王的“文”字:

“秉文之德,对越在天。”(周頌清庙)

“文王之德之純。”(同上維天之命)

“文王在上,於昭于天。”(大雅文王)

“穆穆文王,於緝熙敬止。”(同上)

“乃穆考文王。”(周書酒誥)

“乃單文祖德。”(洛誥)

由此看来，“文”字与敬字、昭字、穆字是相連的，周金与周書“前文人”的术语，也作前德人解，即所谓“允文”之义，与德字相同。

例如武王的“武”字：

“执竞武王，無竞为烈。”（周頌执竞）

“於皇武王，無竞为烈。”（同上武）

“桓桓武王。”（同上桓）

由此看来，“武”字具有自强不息而功助皇大之义。

例如成、康二王的“成”、“康”二字：

“自彼成、康，奄有四方，斤斤其明，鐘鼓喤喤，磬筦將將，降福穰穰。降福簡簡，威儀反反，既醉既飽，福祿来反。”（执竞）

“昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之。”（昊天有成命）

由此看来，“成”、“康”具有明昭靖綏的道德字义。又，“成”字与“城”字一义，故鎬京名成周，成周即周城。成王又名“庸”，“庸”即“城”之始义，似“成”字由城国之基已立，后轉为奠定之义。“康”字，更有兢兢守業的字义，所谓“福祿尔康”。

“昭”、“穆”字义更明白了。“昭”指明德，“穆”指厚德，見于詩、書者如“於昭于天”、“於穆不已”、“穆考”、“昭考”等，金文中的昭穆二字文义也和此相类似。

“恭”、“懿”、“孝”、“夷”、“厉”之見于文献者，都指各种“显德”，例如“嗣前人恭明德”；“我求懿德”；“永世克孝”；“夷”指平大之义，如“有夷之行”；“厉”指砥礪之义。其他諸王的名字也都含道德的意义，如元王名仁的“仁”字在齐桓公称霸以后才出現。

不仅見於殷、周帝王名者，可証道德为周代尚文之事，其見于字之起源者，更可証道德是在“作邦”以后的文献，这和經典著作的科学說明是若合符节的。

据各家考証，“德”字在周金中才出現，茲舉二例如下：

“今余惟命汝孟紹敬維德至敏。”（孟鼎）

“盥靜于猶盥愆德……”（克鼎）

据此，詩書中出現的“德”字，必甚真實。周頌有五个“德”字：

“秉文之德”

“文王之德之純”

“丕显維德”

“我求懿德”

“示我显德行”

大雅文王之什，“德”字很多，且擇舉如下：

“聿修厥德”

“厥德不回”

“其德克明”

“世德作求”

今文周書十六篇中，以“德”为克配上帝而受民受土的根据：

“惟乃丕显考文王，克明德慎罰。……聞于上帝，帝休。”

（康誥）

“德裕乃身。”（同上）

“丕則敏德，用康乃心，顧乃德，远乃猷，裕乃以民事。”（同

上）

“聰听祖考之彝訓，越小大德，小子惟一。”（酒誥）

“惟助成王德显。”（同上）

“肆王惟德用，……用擇先王受命。”（梓材）

“惟不敬厥德，乃早墜厥命。”（召誥）

“宅新邑，肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”（同

上）

“保受王威命明德。”(同上)

“乃單文祖德。”(洛誥)

“承叙万年，其永觀朕子怀德。”(同上)

“天不可信，我道惟寧 (文)王德延，天不庸釋于文王受命。”(君奭)

“其汝克敬德，明我俊民。”(同上)

“惟我周王，灵承于旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，簡畀殷命，尹尔多方。”(多方)

“非我有周秉德不康宁，乃尔自速辜。”(同上)

“文王惟克厥宅心，……以克俊有德。……亦越武王，率惟救功，不敢替厥义德，率惟謀，从容德，以并受此丕丕基。”

(立政)

由此看来，“德”是先王能配上帝或昊天的理由，因而也是受命以“义我受民”的理由。这是周代維新在思想史上的一大进步。

周人繼承了氏族制度，故曾孙对于祖先神之禋祀同时又是極重要的典章，而且宗庙之制在周人是更严密的，上文所举的例子已經有揚文、武祖德或繼序先王的“孝”字。“孝”字在卜辞中未曾見到，孝己之名只見於書上。周人才把德孝并称，德以对天，孝以对祖，大雅所謂“有孝有德”。周金常見文法，多“用高用孝”和“高孝”先祖之句，这是“帅型先王”的道律规范，例如克鼎說，“显孝于申(神)”，宗周鐘說，“祖孝先王……降余多福，余孝孙三寿惟利。”

周書康誥有“不孝不友”之句，酒誥有“用孝养厥父母”之句，文侯之命有“追孝于前文人”之句，这些“孝”字都和周金文的“孝”字类似。周頌也說：

“假哉皇考，綏予孝子。宣哲維人，文武維后，燕及皇天，克昌厥后。”(雝)

“……於乎皇考，永世克孝，……於乎皇王，繼序思不忘。”

(閔予小子)

大雅說：

“成王之孚，下土之式，永言孝思，孝思維則。媚茲一人，應侯順德，永言孝思，昭哉嗣服。昭茲來許，繩其祖武，于万斯年，受天之祜。”(下武)

“迓追來孝。”(文王有聲)

“威儀孔時，君子有孝子，孝子不匱，永錫爾類。”(既醉)

所謂“追孝”，“以孝以享”，指繼序先王的德業。“孝”在道德上的規範是與“禘祖”之制的宗教相結合的，這道理猶之乎“德”在道德上的規範是與郊天之制的宗教相結合的。因此，孔子說“郊社之禮，禘嘗之義”是治國的大道。“郁郁乎文哉”的周制，是在文明的道德範疇方面有根據的。

這裡指出“有孝有德”的思想，只是說明一個貫通周代文明社會的道德綱領，在這綱領之下，周初新的道德概念出現甚多，如敬、穆、恭、懿等。惟“仁”字是在春秋時代才出現的，據上舉周代世王表，東周元王名仁看來，推察“仁”字出現晚在東周後期，至早在齊桓公建立霸業以後。

到了文明社會才有權利與義務的分別，同時也才有依據此分別而形成的道德規範，周代道德律的出現是歷史發展的必然結果。

為什麼說“德”、“孝”是周代統治階級的道德綱領呢？

這是由二元宗教神派生的道德律。周代社會已經不像過去那樣，完全聽命於祖先神的主宰，因為地上的現實社會發展了，這就迫使周代統治者在意識上作出能動性的道德規範。例如周公東征的大誥就不能不對“天”作出修改，而強調人事，對於“頑大，不可征”的殷人，對於邦君御事想違背卜的心理，就不能不有新的估計，

如果單純依靠天命，那么，周人既然可以代殷而王，殷人也可以再代周而起，因此，周公不能不有现实的手法，他說：

“天棐(非)忱(信)辞”

“越天棐(非)忱(信)”

“天命不易”

試看他的比喻，更是其他詰詞所沒有的：

“朕言艰日思。若考作室，即底法，厥子乃弗肯堂，矧肯構？厥父菑，厥子乃弗肯播，矧肯穫？厥考翼其肯曰予有後，弗弃基？肆予曷敢不越卬，救寧(文)王大命！”(周書大誥)

“圖功攸終”和“文王克綏受茲命”便不同了，所以基業不仅是天上的問題，乃是和作室、勤田亩一样，應該在地下解决。因而在觀念上，周人的天人合一的宗教思想不得不延長到天人合一的倫理思想。否則，殷人也可以拿周人的天道反加諸周人之身。

正如庄子天下篇所說，周人“以天为宗，以德为本”，在宗教觀念上的敬天，在倫理觀念上就延長而为敬德。同样地，在宗教的觀念上的尊祖，在倫理觀念上也就延長而为宗孝，也可以說“以祖为宗，以孝为本”。先祖克配上帝，是宗教的天人合一，而敬德与孝思，是使“先天的”天人合一，延長而为“后天的”天人合一，周氏族的“宗子”地位要求在倫理上發展当初的天命，这样才能“子子孙孙永保命”，“子子孙孙其帅型受茲命。”

这样看来，周代的倫理思想之所以以德、孝二字为其骨幹，是因为嗣王欲求保天命，須使“先天的”配天与“后天的”配天相統一，尤其昭、穆以后社会發生危机的时候，这一思想更适合氏族貴族的階級利益。周代氏族国家，在主觀理想上原来是基于上帝神与先祖的授受来巩固其生产關係或为其生产關係服务，但在內部的階級分化和对外战争的扩大的情况下，为了維持土地为氏族貴族所

有，为了維持氏族貴族專政，那就必須在“大艰”的人事中寻求公理：德——天，孝——祖。

希臘哲人的道德觀一开始便屬於国民階級的思想体系，更具体言之，屬於国民資格出現的显族道德。周代的敬德思想屬於先王体系，“元德”成立于先王，而繼承于嗣王，故其內容是氏族曾孙的倫理觀。特別在昭、穆之世以后，敬德的倫理思想和配天的宗教思想，表現为一种統一，同时孝祖的倫理思想也和宗祖的宗教思想又表現为另一种統一。周人在宗教与国家的結合方面是宗庙社稷的形式，因而在宗教和倫理的結合方面也是德——天和孝——祖的思想形态。

上节已經講过，上帝神是一般神，祖先神是特別神。倫理上所產生的觀念也是和宗教相应的，也有一般的觀念，即“德”，也有特別的觀念，即“孝”。如果說“德”以配命是城市国家的东方形态，則“孝思維則”又可以說是氏族制的維持在东方所具的特別形态。

“有孝有德”的道德綱領之所以不能和宗教分离，是由于周人宗法政治的限制。为了維持宗法的統治，故道德觀念亦不能純粹，而必須与宗教相混合。就思想的出發点而言，道德律和政治相結合，故道德只限于氏族貴族的君子人物，沒有一般性的国民的道德觀念。

第四節

西周統治階級的政治頌誥思想及其內容

在宗法政治之下，西周貴族階級的代表人物是公子公孙。古“公”字不是指公私之公，而指公族之公，故墨子經說上有“貴者公”之訓誥。公族宗子之所以維城，是因他們就是“国”的統治者，而

“私”的觀念仅指大夫立“家”，故到了后来大夫执政时代有“私肥于公”之說，而“張公室”的反动即指恢复宗子的权力。

貴族階級的政治，主要是受民、享民、治民。

“受民”是金文与周書中常見的文法，即借口天命而把奴隶劳动者当作所有物来据为己有。下面是例証：

“挈我其適省先王受民受疆土”。（大孟鼎）

“誕受厥命越厥邦厥民”（康誥）

“肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。”（梓材）

“誕保文、武受民。……承保乃文祖受命民。”（洛誥）

“相我受民。……以父我受民”。（立政）

“民”不是如希臘的可以买卖的交易品；在西周，“民”的授受完全是上帝与先王間的關係，故曰“有命”。

“享民”的意义指独占奴隶劳动者，道理是簡單的，上帝喜欢先王文、武之德，“聞于上帝，帝休”，不喜欢別人，“天降喪”，故只有周人子孙才可以世享殷民，并“祈天永命”。下面是例証：

“乃以殷民世享”（康誥）

“凡民惟曰不享，惟事其爽侮。”（洛誥）

“其大惇典殷獻民”。（同上）

“予大降尔四国民命，……移尔遐逝，比事我宗多遜。”（多士）

金文在受民之后，便指出子孙世享，書也在受民之后，指出子孙永保民。因此，享民的政治，成了周公以后公开的教育。

“治民”更加重要。王国維說，“尙書言治之意者，惟言庶民。康誥以下九篇，周之經綸天下之道胥在焉，其書皆以民为言，召誥一篇言之尤为反复詳尽。”（殷周制度論）治民所以是重要的政治思想，因为統治者做了民的主人。多方說：“天惟时求‘民主’”，“天惟

五年須暇之子孙，誕作‘民主’”，这“民主”二字不是近代術語，而是奴隶主。做“民主”的自然必須有所謂“民彝”去統治被压迫階級。这个統治的“治”在周金文中为“辭”字，王国維說：

“彝器多見辭字，……其字或作辭，或作辭，余謂此經典中又艾之本字也。……經典作又作艾，亦辭之假借。書君奭之用又厥辭，即毛公鼎之爇辭厥辟也；康誥之用保又民，多士君奭之保又有殷，康王之誥之保又王家，詩小雅之保艾尔后，即克鼎、宗婦敦、晉邦匱之保辭也。……本义当訓为治，从自从秀，……加从止，盖謂人有秀（罪秀），自以止之，故訓为治。”（觀堂集林卷六，釋辭上）

按王氏在別處說“从自者众也”，故治民之義便是管理众罪奴的意思。康誥說：“用保又民”，“惟民其康又”，“民情大可見，小人难保，往尽乃心，無康好逸豫，乃其又民”；召誥說：“其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮，用又民，若有功”。所以治民是書誥中的重要思想。如果做“民”的作乱，那么，做“民主”的便要用“非彝”之法，大杀大戮，書例甚多，如：

“天惟与我民彝大泯乱，曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦！”（康誥）

“天非虐，惟民自速辜。……人無於水監，当於民監。……群飲，汝勿佚，尽执拘以归於周，予其殺！”（酒誥）

周氏族做了“民主”，別的族人如殷民七族、六族，懷姓九宗，便不是过去时代的族員了，而成为新的劳动力，如竹書紀年与左傳所載的或被迁到洛邑筑城，或被編做城外的鬻夫，或被魯、衛、齊、晉族人帶去殖民，这就叫做“作新民”。至于从前所俘获的黎民，則“靡有孑遺”了。

周人的政治更重在受土。金文中“受民受土”連文，尚書的記

載也相似，受民的下文便是受疆土于先王，大誥更說“率寧(文)人有指疆土”。因為“有邦有土”正是國家的前提。召誥也說得明白：“王來紹上帝，自服于土中；且曰，其作大邑，其自時配皇天。”魯頌說，“錫之山川，土田附庸”，左傳說“土田陪敦”，金文召伯虎說“僕墉土田”，所以，周人的城市建立係以土地生產資料的貴族獨占為主要條件。城市既統治農村(野、鄙)，那麼，在政治思想上就必須把建立城市看作神聖的大事，因此周書對於營東國洛，詩大雅、小雅對於營國的历史以及城市的性質，都用第一等的篇幅來記述。天命文、武為宗子作城，宗子就要帥型先王來掌握政權，其他氏族都沒有資格，“罔堪顧之”，只有周族“惟典神天”，“宗子維城”或“王侯維翰”。

奴隸主必須積極地用上層建築的一套體系來為奴隸制生產關係服務，因此，詩、書都重視“宅”，例如大雅說“考卜維王，宅是鎬京”，洛誥說“公不敢不敬天之休，來相宅，其作周匹休。”“宅”指什麼意義呢？它意味着城市對農村的統治，實質上是政權形式，因而掌握政權形式的工作便叫做“宅乃事”，官吏叫做“三宅三俊”，居於城市的統治階級叫做“宅人”，統治意識叫做“宅心”，請看典型的例子：

“亦越文王、武王克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝，立民長伯。”(周書立政)

“宅心”——支配階級的統治意識，也有主要內容，那就是，第一要“用常人”，不讓本族以外的人參政；第二要重武功(“武王率惟救功”)。因此，重禮尚文只是周代政治的一面，“國之大事在祀與戎”才是周代政治的全貌。從文王起，周人就立基起業(“業”字金文，從“戈”作“戡”)，但武力征服的成果，必須依賴典章制度去巩固起來，因此說，“文王惟克厥宅心”，後王帥型先王，必須繼承這種

政治意識。

周代政治並沒有後人所形容的那樣講道德，其實周人自始至終是崇尚武力的征服，從周人東下，滅殷踐奄，以至征南土，伐玁狁，是一路殺下來的。所以周頌大武還存有舞詩，頌揚先王的武功，其詩分六成：一成北出，二成滅商，三成四成南國是疆，五成分周公左召公右，六成復綴起來以表示崇拜。（參看王國維周大武樂章考）

由上面的研究看來，我們可以說周代的政治教育主要表現在兩個字，一是“頌”，二是“誥”。

據詩序說，“頌”是“美盛德之形容，以其成功，告于神明者也。”周頌是禋祀先王的詩，其中多講武功與農事，稱頌先王在政治經濟上的成功。這是後王歌頌先王的詩樂，由下而上之崇拜叫做“頌”。

“誥”謂訓教，書之諸誥，金文之孟鼎，大抵說明天命、敬德、治民、營國的道理，訓戒子孫與多方多士要服膺周先王的統治表率。這是統治階級的大話，由上而下之諭戒叫做“誥”。

“頌”與“誥”又是崇拜與服從的教育形式，只有官府本身才掌握這種學識，所以說“學在官府”。

第五章

西周末至春秋时代的思想

第一节

詩句中所表現的西周社会的矛盾

西周的盛世，時間并不長久，昭王、穆王时代已經有軍事上的大失敗，昭王南征連生命都犧牲了。本來西周的維新史就其社会基础來說，沒有經濟的地域單位，這不能不說是先天不足。到了西周末年，由于軍事的失敗，周族就不能不率領族人東遷，犧牲地域而維持宗族，“迁国”本身就是周的社稷基础不穩固的末運。从周代社会的內部条件看来，由于經濟的發展，階級必然會趨于分化，市民必然會參與土地所有權的斗争，破產的公社成員和奴隸，必然會起而反抗周室統治階級，因此，頌、誥的文化統治是不能長期維持的；國民階級的覺醒將創造出新的文化。然而历史是曲折的，最初思想上的变化，是变風、变雅的詩歌。它正是由社会悲剧的真实矛盾，反映而为矛盾的真实悲剧。

从昭、穆二世到夷、厉时代，由于社会的階級矛盾，已經暴露出危机。昭、穆二世已經沒有周初社会的相对安定的程度了，“帅型先王”愈成为当时的目的，就愈表現出繼承周初的創業更加艰难。到了夷、厉时代，周初維新制度的矛盾更呈現出来了，厉王的命运更慘，在“民不堪命”的环境中，为“国人”所流逐。

在詩大雅板章（厉王时代以后的詩）中，一位旧貴族的老詩人形容当时社会的矛盾，实在是可怕的，指出城市統治階級成了孤家寡人，城市国家就要被破坏了：

“上帝板板（反常），下民卒瘵。出話不然，为犹（謀）不远。靡聖管管，不實於亶（信）。……

天之方虐，無然謔謔。……多將熇熇，不可救藥！

天之方瘠（怒），無为夸毗。威仪卒迷，善人載尸。民之方殿屎（旧注呻咏），則莫我敢葵。喪乱蔑資，曾莫惠我师（众）！

天之牖民，如燠如箴，如璋如圭，如取如携。携無日益，牖民孔易。民之多辟，無自立辟！（意指不要以为取夺人民是容易的，現在不好了，人民甚邪，你还能自己先立邪道！）

价人維藩，大师維垣，大邦維屏，大宗維翰。怀德維寧，宗子維城；無俾城壞，無独斯畏！”

上帝既然变得那样反常，人民也就不听話了，因此，照詩人的邏輯講来，周代王朝是“不可救藥”的了。桑柔章更形容到社会因了不平，大乱將起，統治階級就是造成大乱的禍首：

“四牡騤騤，旗旐有翩。乱生不夷（平），靡国不泯。民靡有黎，具禍以燼！於乎有哀，国步斯頻！”

国步灭資，天不我將（养）。靡所止疑，云徂何往？君子实維，秉心無竞，誰生厉阶，至今为梗！”

抑章更說到亡国的絕境：

“天方艰难，日丧厥国。取譬不远，昊天不忒。回遘（僻）其德，俾民大棘（困急）！”

厉王無道，在国語、史記中紀之甚詳。周代社会在这时显明地暴露出深刻化的階級斗争。关键的問題是后来产生的所謂周室“共和”。顧亭林日知录否定“共和”为二相攝政之說，引汲冢紀年、呂

氏春秋、庄子，証明“共和”是共伯名和，共国在春秋时代尚存。王国維繼承此說，証明“共和”十四年伯和干王位，其年宣王立。詩經有这样的話：

“天降喪亂，灭我立王。降此蝥賊，稼穡卒痒。哀恫中国，具贅卒荒！”（大雅桑柔，厉王时代詩）

我們看周頌，知道周初社会的天帝降命是怎样地合乎文王、武王的要求，現在，天帝不同了，居然降下来的命是喪亂了。这詩明說“立王”，或指共伯和。詩中更講到兩個政权的彼此对立，贊一个政权为惠君、聖人、良人；罵一个政权为不順、愚人、貪人敗类：

“維此惠君，民人所瞻，秉心宜犹（謀），考慎其相；

維彼不順，自独俾臧，自有肺腸，俾民卒狂。……

維此聖人，瞻言百里；

維彼愚人，覆狂以喜，匪言不能，胡斯畏忌。

維此良人，弗求弗迪；

維彼忍心，是顧是復，民之貪亂，寧为荼毒。……

維此良人，作为式穀（善）；

維彼不順，征以中垢！”（同上，桑柔）

呂氏春秋說“共伯和修其行，好賢仁，周厉之難，天子曠絕，而天下皆來請矣。”共伯和当是一个“惠君”，他之被灭，显係由于周室宗族的反动。

“共和”以后，宣王“中兴”。（凡历代“中兴”政策都含有复古的意味，太平天国以后的清室“中兴”就是好例）宣王中兴，开始是十分畏惧“天降喪亂”的，想做些“弗作先王憂”的大事，如金文毛公鼎所載宣王對於毛公盾的誥詞，其中好多話是宣王自己的誓言：

“王若曰：父盾。丕显文、武，皇天弘厥厥德，配我有周，膺受大命。……肆皇天無斃，临保我有周，不珣先王配命。啟天

疾威，嗣余小子弗弋，邦將害吉？翩翩四方大縱不靜，烏乎，懼！余小子冢湛于艰，永珮先王。……余非庸又昏，汝毋敢妄寧，虔夙夕惠我一人，雖我邦小大猷，毋折緘，告余先王若德。用叩邵皇天，綢繆大命，康能四国，欲我弗作先王憂！……以乃族敦敌王身。”

这是多么深長其意的“中兴”口吻。宣王中兴周室，在詩大雅崧高、烝民，小雅六月、采芑（宣王时代詩）諸章，不少渲染的詩句，指出宣王仿照周初的营国筑城，綢繆了一番“古訓”，指出如大功臣仲山甫“柔嘉維則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式”，“王命仲山甫，式是百辟，纘戎祖考，王躬是保。”（烝民）

詩崧高紀載申伯征謝，好像是按照周公东征作洛邑以及封衛、晉、魯的遺訓，來营国筑城的。由这里而言，宣王之称为“中兴”，在武功方面是有一定的理由的。詩句如下：

“臺臺申伯，王纘之事。于邑于謝，南国是式。……王命申伯，式是南邦，因是謝人，以作尔庸。王命召伯，徹申伯土田，王命傅御，迁其私人。申伯之功，召伯是营。有俶（始）其城，寢庙既成。……王命召伯，徹申伯土疆。……不显申伯，王之元舅，文武是宪。”

仲山甫征东，和申伯南征，紀載是一致的：

“肃肃王命，仲山甫將之。邦国若否，仲山甫明之。……仲山甫出祖（祭），四牡業業，征夫捷捷，每怀靡及。……王命仲山甫，城彼东方（齐）。”（烝民）

如果我們按詩序所說，韓奕与江汉都是宣王时代的詩，那么征韓城（參看日知录韓城考）与征江汉，和南征东伐一样，其目的都在于筑城：

“溥彼韓城，燕师所完。以先祖受命，因时百蛮。王錫韓

侯，其追其貊（夷人），奄受北国，因以其伯，实墉实壑，实载实借。”（韓奕）

“江汉之滸，王命召虎，式辟四方，徹我疆土，匪疚匪棘，王国来極。於疆於理，至於南海。”（江汉）

小雅又記宣王伐玁狁和征荆蛮的事業，其“以匡王国”，“以定王国”的語气已經沒有周初的气派，但俘获氏族奴隶却是周人的傳統精神：

“薄伐玁狁，至於太原（今平凉，見日知录）。文武吉甫，万邦为宪。”（六月）

“蠢尔荆蛮，大邦为仇。方叔元老，克壯其犹。方叔率止，执訊获醜。”（采芣）

宣王的“中兴”政策，証以小雅記載的出兵远征的詩章，是企圖利用扩大和外族战争的矛盾而和緩内部危机。这一政策，不但沒有成功，而且反把内部危机扩大了。小雅鴻雁，据詩序說，也是美宣王之詩，即使此詩的时代稍后，我們也由此可以看出，人民不安於“野”的劳动，不願为貴族作城，并表现出阶级对抗的情况来了。

“鴻雁于飞，肃肃其羽，之子于征，劬劳（痛苦）于野。爰及矜人，哀此鰥寡！”

鴻雁于飞，集於中澤。之子于垣，百堵皆作。虽則劬劳，其究安宅。

鴻雁于飞，哀鳴嗷嗷。維此哲人，謂我劬劳，維彼愚人，謂我宣驕。”

小雅黃鳥与我行其野二章，說到“复我邦家”，这“复我邦家”的話，正是氏族集团奴隶或公社在不能被“畜”或不能得到食物的时候，就企圖逃亡：

“此邦之人，不我肯穀，言旋言歸，復我邦族。……不肯我明，復我諸兄。……不肯與處，復我諸父。”（黃鳥）

“尔不我畜，復我邦家。”（我行其野）

國語、史記所載宣王的故事，可作旁証：

“宣王即位，不籍千畝，虢文公諫曰：不可。夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出，民之蕃庶於是乎生，事之供給於是乎在，財用蕃殖於是乎始，敦龐純固於是乎成。……今天子欲修先王之緒，而棄其大功，置神乏祀，而困民之財，將何以求福用民？王不聽。”（國語周語）

在這樣階級剝削的情勢之下，庶民便要逃亡。所以宣王又有“有亡荒閱”的大搜查，檢查奴隸生產者的數目，所謂“料民”：

“宣王既喪南國之師（史記說，敗績於姜戎），乃料民於太原。仲山父諫曰：民不可料也。古者不料民而知其少多。……王治農於籍，蒐於農隙，耨穫亦於籍，獮於既烝，狩於畢時，是皆習民數者也，又何料焉！……臨政示少，諸侯避之，治民惡事，無以賦令。且無故而料民，天之所惡也，害於政而妨於后嗣。王卒料之。”（同上）

幽王以後，周代社會更矛盾百出了，最後，平王被犬戎趕得東遷。小雅與國風記述這一時代的詩句，更表現出思想上的大變化。

上面我們已詳說宣王中興前后的歷史，究竟這是一段什麼樣的歷史呢？在詩句中所表現的思想有什麼變化呢？所謂“天降喪亂”的夷、厉時代，並不是用所謂“衰微”、“亂世”所能解釋清楚的。這個危機是氏族貴族的沒落，按歷史的發展規律講來，代之而興的應該是土地私有的顯族歷史，應該是由氏族單位變革而為地域單位的历史。共伯和是否執行着變法任務，史無詳載，未可臆度。但厉王畢竟是由于監民謗而被“國人”（自由民）所流逐的。這是一個

社会斗争，当無疑义。

问题的关键是：在这一社会变动中，国民资格的显族是否出现于历史，古史材料甚不完全，然詩經中的这时代前后的作品給我們以許多啓發。

西周社会的阶级是以血族的标准来区划的，这叫做“氏所以別貴賤”。然而由于私有制的發展，阶级起了变化，小雅十月之交警告着这一上下变动的局面，詩章前面是拿自然的变化来比喻的：

“日月吉凶，不用其行。四国無政，不用其良。彼月而食，則維其常，此日而食，于何不臧！”

燂燂震电，不寧不令。百川沸騰，山冢萃崩，高岸为谷，深谷为陵。哀今之人，胡憯莫懲！”

接着便說出阶级变化的具体事实：

“皇父孔聖，作都于向，擇三有事（三卿），直侯多藏（以富者为取）。不慤（不勉强）遺一老（旧貴族），俾守我王。擇有車馬，以居徂向（有車馬的人俱往）。”

多藏貨幣和有車馬的富人居然做了官，正所謂“深谷为陵”了。旧貴族感到“四方有美，我独居憂”，正所謂“高岸为谷”了。

土地生产資料与劳动力的所有形态，在周初是“国有”的，但大雅瞻卬却提出这样严重的問題：

“人有土田，女（汝）反有之。人有民人，女（汝）复夺之。此宜無罪，汝反收之，彼宜有罪，女复說（脫）之。”

土地和劳动力都可以私有、可以掠夺了。这虽然是部分的現象，但問題是严重的。因此，富貴貧賤的关系也有了变动：

“維昔之富，不如时；維今之疚，不如茲。彼疏斯稗，胡不自替，职兄（悅）斯引。”（召旻）

疏为糲，稗为精，二者是大有区别的，而今貧富之判別并不是

如从前那样以血緣關係来做自明的标准了。在这样階級關係变化之下，貴族君子也要与民爭利了。所以說：

“如賈三倍，君子是識。”（瞻卬）

在周初，土地与劳动力都是国有的，所謂“普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣”。財富的絕對权力是和神的絕對权力相适应，現在居然由于財富权力的变动，第一次的階級分野便被破坏了。一方面新兴的富人，显得“威仪不类”，另一方面旧氏族貴族感到了“人之云亡”。詩句是：

“天何以刺，何神不富？……不弔不祥，威仪不类。人之云亡，邦国殄瘁。”（瞻卬）

同时，眦眦簌簌的社会賤人，居然有屋有穀，“富人”就更显得威風了。小雅正月說：

“眦眦(小)彼有屋，簌簌(陋)方有穀。……嗇矣富人，哀此惇独。”

从这些詩句所講的財富和富人看来，已經暗示着从氏族單位到地域單位的轉变傾向。在希臘社会，“貨幣的凱旋行軍”，把氏族送到墳墓，因而产生了古典社会的国民之富（国民指古代的）；中国古代社会既然走着維新路徑，私有財富便是在氏族制度的破坏中逐漸發展起来的，这个不完全典型的私有財富，畢竟在厉王失国与宣王中兴之交發生出来。問題之沒有解决，另当別論，但社会矛盾的增加是明显的。

在厉王以后的西周社会，是所謂王道衰微时代。变風、变雅暴露了奴隶制时代的矛盾。氏族貴族的剝削階級的反动，显明地成了历史發展的桎梏：

“嗟尔君子，無恒安处。靖共尔位，正直是与。神之听之，式穀以女(汝)。

嗟尔君子，無恒安息。靖共尔位，好是正直。神之听之，介尔景福。”(小雅小明)

这已經看出了氏族君子的沒落。更严重的是，詩句从“王事”(生产与战争)方面道出了貴賤的鴻溝和階級的对立，一方面統治階級是怎样的享乐，另一方面被統治階級是怎样困于劳役：

“或燕燕居息；或尽瘁事国。

或息偃在床；或不已于行。

或不知叫号；或惨惨劬劳。

或栖迟偃仰；或王事鞅掌。

或湛乐飲酒；或惨惨畏咎。

或出入風議；或靡事不为。”(小雅北山)

小雅大东曾說出了这个秘密，即西方(周人謂之西土)以姬姓为盟主的氏族貴族与东方(殷、奄諸族)亡国的諸氏族集团生产者，形成了对抗階級。詩中所謂“私人”，当即前面所講之“富人”，后来称为国人，相似于自由民，在悲剧的夾縫里可以“百僚是試”。詩章如下：

“小东大东(大小东国过去氏族)，杼柚其空。糾糾葛履，可以履霜。佻佻公子(在西土的貴族)，行彼周行。既往既来，使我心疚！……

东人之子，职劳不来(慰惠)；西人之子，粲粲衣服，舟人之子，熊羆是裘，私人之子，百僚是試。”

貴族階級就是野人所养的君子或国中人或都人士，他們是这样的豪貴：

“彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章。……

“彼都人士，台笠緇撮，彼君子女，綢直如髮。……

“彼都人士，充耳琇实，彼君子女，謂之尹、吉(尹氏、姞

氏)。……

“彼都人士，垂帶而厉，彼君子女，卷髮如蠶。……

“匪伊垂之，帶則有餘，匪伊卷之，髮則有旃。……”（小雅
都人士）

“國風中的材料更露骨，明白非難氏族貴族的坐食。

“不稼不穡，胡取禾三百廩兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣
貆兮。彼君子兮，不素餐兮！”（魏風、伐檀）

階級鬥爭的表現形式是城市支配着农村、而农村复对抗着城
市的历史。西周社会，从厲王以至平王东迁，就在这个逐渐展开的
階級鬥爭中，引导入灭亡之途，所謂“不可救藥”。

第二節

悲劇詩歌的思想性和人民性

希臘古代有史詩，这种史詩的产生是和氏族制度相联接的，在
新社会降临的时候，史詩是一个先行的形式。史詩后来讓位于悲
剧艺术，它是适应着奴隶大生产制与显族土地所有制的矛盾而出
現的，但同时也是雅典民主制度的产物，沒有雅典市民，那偉大
的悲剧艺术是难于出現的。

西周是維新的社会，文化被貴族所壟断。最初的史詩是周頌
和大雅的文王与生民，这史詩具有特別的形式，其中沒有国民階級
的活动史料，仅有先王創業的史料。我們認為它是非常朴实逼真
的，因为它是以“先王”代表了“生民”。

中国古代思想的花果，以諸子百家为代表。但它的先驅，不
能說不是變風、變雅的詩篇。在厲王失国与宣王“中兴”的階級斗
爭中，社会出現了变革运动，虽然“中兴”使这一运动流产，但問題

的悲剧性却更加深了。

所謂悲剧，并不是个别人物所能解决的问题，而是在真正不能解决的矛盾中使旧的衰亡的一面导入灭亡之路的问题。悲剧思想常有歧路，它表现在这样的矛盾中，即一方面对于旧制度采取一定的保守态度，另一方面又对于民众的力量具有着一定的同情心。这是因为新阶级还没有典型地出现，而旧传统压住了历史的發展。

悲剧尽管有各种形式，其共同特点，在于具有社会的矛盾根源；而悲剧思想却主观上企图从命运中解救自己。从这意义讲来，变风、变雅無疑是先驅的悲剧詩歌。虽然思想为官府之学所独占，然而作歌者却离心于官府之学，不管他们是沒落的貴族也好，新兴的“私人”和“国人”也好，都暴露了周初“王道”思想的矛盾，特别是天人的矛盾，因此，东迁前后开放出思想之花。到了春秋，西周文物丧失，但維持傳統的霸者，“以力服人”，在“兴灭国繼絕祀”的張公室政策之下，妨碍了社会的迅速發展，因而春秋时代既有搢紳先生所傳授的六艺思想，又有暴露階級矛盾的悲剧思想。所謂“詩亡然后春秋作”，應該是說“詩亡然后諸子出”。

中国古代社会的真实矛盾，产生了周代的悲剧思想，这是问题的中心。

(一) 暴露现实的悲剧思想

东迁前后的变风、变雅無所顧忌地痛斥了腐朽的社会现实，这是这些詩篇的特点。关于暴露貴族生活的，已如上引，今再分別詳述于下：

(甲) 暴露社会的危机：

“瞻卬昊天，則不我惠。孔填不寧，降此大厉。邦靡有定，士民其瘵。蠹賊蠹疾，靡有夷届。罪罟不收，靡有夷瘳。”（大

雅贍印)

“昊天疾威，天篤降喪。癘我飢饉，民卒流亡，我居圉卒荒。”(召旻)

“其在於今，兴迷乱於政。顛覆厥德，荒湛於酒。女(汝)虽湛樂从，弗念厥紹，罔敷求先王，克共明刑。”(抑)

“天生烝民，其命匪湛。靡不有初，鮮克有終！”(蕩)

“無罪無辜，乱如此樛(大)。昊天已威，予慎無罪。昊天大樛，予慎無辜。”(小雅巧言)

“国虽靡止，或聖或否，民虽靡廌，或哲或謀，或肅或艾。如彼泉流，無淪胥以敗！”(小旻)

这显然是周初思想的反对物。詩句中不但很多命題是新的，而且很多批判是大胆的。它指出社会的危机只有导向沒落或顛覆。

(乙)諷刺氏族貴族的沒落：

“相彼投兔，尙或先之。行有死人，尙或瑾之。君子秉心，維其忍之！心之憂矣，涕即隕之！”(小雅小弁)

“抑此皇父，豈曰不時，胡为我作，不即我謀。徹我牆屋，田卒汙萊。曰予不戕，礼則然矣！”(十月之交)

“昊天不侖，降此鞠誼。昊天不惠，降此大戾。君子如届，俾民心闕。君子如夷，惡怒是違。

“不弔昊天，乱靡有定，式月斯生，俾民不寧。憂心如醒，誰秉国成(城)，不自为政，卒劳百姓。”(节南山)

“君子屢盟(告神)，乱是用長，君子信盜，乱是用暴。”(巧言)

“如何昊天，辟言不信。如彼行迈，則靡所臻。凡百君子，各敬尔身，胡不相畏，不畏于天！”

“戎成不退，飢成不遂。……凡百君子，莫肯用訊。听言

則答，譖言則退。”（雨無正）

這些詩句暴露了氏族貴族統治階級的一切行為都和人民的利益相反。這些貴族君子被形容為統治人民的凶惡人物！他們既然把人民剝削得不能生存，那麼上帝也就不會救他們了。這就是說，地下的階級矛盾，在意識上反映做上帝和統治者的矛盾了。

（丙）暴露戰爭中人民的痛苦：

“日歸日歸，歲亦莫止。靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。……

“昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。”（采薇）

“召彼僕夫，謂之載矣。王事多難，維其棘矣。……憂心悄悄，僕夫況瘁。……王事多難，不遑啓居。豈不懷歸，畏此簡書。”（出車）

“何草不黃，何日不行。何人不將，經營四方。何草不玄，何人不矜。哀我征夫，獨為匪民！匪兕匪虎，率彼曠野。哀我征夫，朝夕不暇。”（何草不黃）

“王事靡盬，不能蓺稷黍。父母何怙，悠悠蒼天，曷其有所！”（唐風鴛羽）

西周社會勞動力的來源，主要依靠了對外戰爭的俘獲，宣王“中興”對東西南北的征伐就是率型先王的例證。然而，“王事”在國力衰微的時候，不但和緩不了內部矛盾，反而加深了人民的痛苦和勞動力的危機，以致貴族內部也有人以反對派的身份出而警告了，至於氏族奴隸，更發出“爾不我畜，復我邦家”的反抗呼聲。

（丁）暴露勞動力的危機：

周代勞動力主要是集體族奴或公社農民的形式，所謂“載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。”（周頌載芟）勞動力的單位

是以家室計算，如“百室盈止”，春秋記載的賜室、奪室、兼室等，即指勞動力的讓渡與爭取。勞動力的單位也以“書社”來計算，如春秋時記載着賜社若干。西周中葉以後，勞動力（奴隸）已到“民不堪命”的境地，所以說：

“邦靡有定，士民其瘵（病）。”（大雅瞻卬）

“瘠我飢饉，民卒流亡。”（召旻）

“民亦勞止，汙可小康。……”（民勞）

“上帝板板，下民卒瘵。”（板）

“民靡有黎，具禍以燼！”（桑柔）

“緜蠻黃鳥，止于丘阿。道之云遠，我勞如何。”（小雅緜蠻）

這樣的詩句甚多，暴露了勞動力的危機。所謂“周餘黎民，靡有孑遺”（云漢），正指出周代社會的勞動力發生了問題（黎民為黎氏族族倖）。在這種危機之下，所謂“小民難保”等遺訓，真正成了現實的問題，周初治民的諸誥，顯得不靈了。結果是什麼呢？詩句明白地說：

“民之罔極，罔涼（信）善背。為民不利，如云不克。民之回遘（邪僻），罔竟用力。……民之未戾（定），罔盜為寇。……”（桑柔）

“民之靡盬，誰夙知而莫成。……回遘其德，俾民大棘（困、亂）。”（抑）

這不是說出了奴隸要暴動么？自然，在詩句中所表現的對待“民”的態度是不正確的，但客觀上却說出“民”要挺而走險，例如有的詩句說“民各有心”，有的說“民之多僻”，有的更說“庶人之愚，亦罔維疾”，可見庶民在這時是大不安分的了。所以，在“降喪飢饉，斬伐四國”的時候，庶民也就敢于反對“作室”（為奴），例如：

“謂尔迁于王都，曰予未有室家，鼠思泣血，無言不疾。昔尔出居，誰从作尔室！”（小雅雨無正）

直接生产者威胁了贵族君子的统治，这是基本矛盾！

（戊）暴露生产资料的破坏：

如果說“民卒流亡”是奴隶逃亡，那么“居（国中）圉（野鄙）卒荒”，便是对生产资料的破坏。因此，在“螽賊內訌”的时候，連田野上的草都像水中的浮萍，生产力的衰落是严重的。甚至国家灭亡——所謂“邦潰”，也出現在詩句之中：

“如彼岁旱，草不潰茂，如彼栖直。我相此邦，無不潰止！”

（大雅召旻）

“早既太甚，滌滌山川（山無木，川無水）。旱魃为虐，如惓如焚。……祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞（思度）。”（云汉）

这詩句不仅指出自然的灾害（旱），而更重要的指出連上帝也管不着国家的毁灭了。周頌里講的是“綏万邦，履豐年”，“万亿及秭，为酒为醴”；然而变雅却嘆“日月告凶，不用其行”（十月之交），“昊天疾威，敷于下土”（小旻），“降此螽賊，稼穡卒痒，哀恫中国，具贅卒荒”，“憂心殷殷，念我土宇。……自西徂东，靡所定处。多我覯瘠，孔棘我国。”（桑柔）

小雅中，如楚茨、信南山、甫田、大田諸章都是講收获的盛况，好像周頌的載芟。各章的年代虽难以明确地考定，但似与載芟相接近，而与厉王时代的情况則相远。（研究詩經，以作品年代的考据为第一步，关于詩簡“雅頌各得其所”的話是难信的，日知录已經指出，現存詩經反而是錯簡并陈，并未各得其所。我們拿大雅蕩來講，首节好像和板相类，以下各节則是文王伐殷的誓詞，显然是錯簡。古人文献保存甚难，惟其如此，才是真实材料，而易經編排

得完整划一，反而有伪。)

不管生产力如何低落，“食我农夫”是传统的剥削关系，生产力愈降低，其“不稼不穡”而“素餐”的剥削程度更要利害，因此，更后的诗句说：

“碩鼠碩鼠，無食我黍。三岁貫女(汝)，莫我肯顧。逝將去女(汝)，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。

碩鼠碩鼠，無食我麦。三岁貫女，莫我肯德。逝將去女，适彼乐国。乐国乐国，爰得我直。

碩鼠碩鼠，無食我苗。三岁貫女，莫我肯劳。逝將去女，适彼乐郊。乐郊乐郊，誰之永号？”(魏風碩鼠)

(己)暴露社会阶级关系的变化

由于劳动力的危机和生产力的破坏，社会阶级关系也就要发生巨大的变动，没落的贵族君子不能不力田代食，而小人居然可以富人资格出现了。贵族的一部分没落者是这样：

“如彼遛風，亦孔之僂。民有肃心，莽云不逮。好是稼穡，力民代食。稼穡維宝，代食維好。”(大雅桑柔)

反之，在诗人的世界观中，小人倖进，显得是太不体面的事情了。诗中有不少由阶级感情出发的悲伤调子，例如：

“不弔不祥，威仪不类，人之云亡，邦国殄瘁！天之降罔，維其优矣。人之云亡，心之憂矣。天之降罔，維其幾矣。人之云亡，心之悲矣！”(瞻印)

这便是所谓悲剧思想的歧路。诗句显然对于旧贵族寄存了相对的“正义心”，以至于把旧贵族的没落说成人类的没落，把新兴阶级的人物说成“不类”。然而从客观上讲来，周初的维新人物，到王道衰微或“周道倭迟”之时，的确变了一个样子。这种世界观和方法论的矛盾，不但表现在古代诗歌之中，而且也表现在后世的文学

作品之中，例如巴尔扎克主觀上担心封建貴族的灭亡，但客觀上却把他們描写为沒有前途的掙扎者。因此，詩歌中所謂“人之云亡”，当是“君子万年”的反面，“淑人君子”虽“自貽伊戚”，而前途却是不可救藥的。

国風中也有諷刺“威儀不类”小人的詩句，但这并不减少对階級关系变化的暴露：

“維鷦在梁，不濡其翼。彼其之子，不称其服。”（曹風候人）

自然，新兴階級不像“彼都人士”那样慣于穿衣束帶，所謂“威儀抑抑，德音秩秩”。然而，并不是所有詩句都从这样观点出發，在階級关系变化的时候，有些詩句也把这一变化看做是自然的，例如：

“国虽靡止，或聖或否。民虽靡盬（多），或哲或謀，或肃或艾。”（小雅小旻）

这就不像殷頑民是那样絕對的至愚了。

（二）悲剧詩歌中所表現的进步的天道思想

在前章里我們已經知道，周人的“天人合一”思想，是从上帝神与祖先神的授受出發的，由此而产生了周初的“天命”觀。到了周公时代，这种天命觀有了一次变革，即一方面依然保留宗教的信仰，另一方面又补充了倫理思想——君子的德、孝觀，“有德有孝，四方为則。”

然而变雅却違背了这一思想傳統，它不但責难上帝神，而且一再怀疑祖先神。这种意識形态具有革命的因素，也具有唯物主义思想的萌芽形态，它在客觀上可以說是周初思想的否定，也可以說是悲剧詩歌的實質。我們且把主要的詩句引在下面：

“天方艰难，日丧厥国。”（抑）

“天降丧乱，灭我立王。降此蠢贼，稼穡卒痒，哀恫中国，具贅卒荒。”（桑柔）

“天降丧乱，饑饉荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧既卒，甯莫我听。（怎样求神，神总不灵）

昊天上帝，寧俾我遯！”（云汉）

“瞻仰昊天，則不我惠。孔填不寧，降此大厉。邦靡有定，士民其瘵。”（瞻仰）

“旻天疾威，天篤降丧。……民卒流亡，我居圉卒荒。”（召旻）

“昊天疾威，敷于下土。”（小雅小旻）

“浩浩昊天，不駿其德。降丧饑饉，斬伐四国。旻天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪。”（雨無正）

“民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊誰云憎。”（正月）

“不弔昊天，乱靡有定。”

“昊天不惠，降此大戾。”

“天方荐瘥，丧乱弘多。”（节南山）

由此看来，上帝虽然在意識中沒有被完全否定，但好像变样了，反常了。应该指出，这是怀疑上帝并接近于否定上帝的思想的表现。这样的坏上帝在邏輯上是应该罵的对象了。更应该指出，天命的反动，是社会危机的反映。我們試拿这些怀疑天命的思想，对比一下周頌与大雅文王的天命观，便知道周初的上帝神是如何值得“以天为宗”，厉王以后的上帝神是如何应遭受人的攻击。在这里，詩歌把悲剧的主人翁升华而为悲剧的上帝。

宣王中兴，曾一度使上帝复活，但已經沒有周初那樣，凡大事必說天与上帝的授命了。試看大雅的烝民与崧高、小雅的六月与采芑的詩句，沒有一句提到天命。若按周初的文法，一定是首先說“天命匪解”，“於昭于天”，“天既遐於玁狁之命”，“今王嗣受厥命”，“我有周佑命，將天明威，致王罰”。平王实在沒有基本上“中兴”了周室。（毛公鼎有天命的話，应与詩人所紀的區別开来）

崧高与烝民曾偶尔提出“天”字，詩句如下：

“崧高維嶽，駿極於天。維嶽降神，生甫及申。維申及甫，維周之楨。”

“天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假於天。保茲天子，生仲山甫。”

在这里所出現的“天”字，与周初的“天”字是不同的：一、周初天命的功用在邏輯上是全称，只要配天受命，命就一如人意。此处所講的天命在邏輯上是特称，仅以降生佐王的大臣为天命。二、周初配天命的原則在邏輯上是特称，天命只与先王相合，降福曾孙。此处所講的配天命的原則是全称，不但貴族可以配天，而且一般的人民也和天命有关了。这样看来，周初天命觀已經对于现实讓步了。且作崧高、烝民詩的人，显然是史官。它类似周初之頌体，而与当时变風、变雅的詩体風格都不相同，所以即以这改良了的天命觀而言，还不能說它代表詩的一般趨勢。

和上帝神同时連帶的，便是先祖神，这是周初王道思想的中心所在，已如前章所論。天命思想的变革，一方面怀疑上帝与天，另一方面便要怀疑到先王了：

“不殄禋祀，自郊徂宮。上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。耗斃下土，寧丁我躬。”

“昊天上帝，則不我遺。胡不相畏，先祖於摧。”

“大命近止，靡瞻靡顧。群公先正，則不我助，父母先祖，胡寧忍予。”(大雅云汉)

“藐藐昊天，無不克鞏。無忝皇祖，式救尔後。”(大雅瞻卬)

“四月維夏，六月徂暑。先祖匪人，胡寧忍予？”(小雅四月)

“父母生我，胡俾我瘵？不自我先，不自我後。……憂心愈愈，是以有侮！”(小雅正月)

詩章很明显地指出，后稷、先祖、皇祖、父母都不能錫子孫以福祿了，在大命告終的時候，祖先神對子孫沒有一點援救。反之，人在不畏天的時候，也就要把先祖推翻了。

從天命方面講，過去是“降福穰穰”，現在是“天降喪亂”，因此，傳統的倫理觀念也就要動搖了，敬德與孝思的倫理要遭受現實的打擊了，因此：

“昔先王受命，有如召公，日辟國百里，今也日蹙國百里。

於乎哀哉！維今之人，不尙有舊！”(大雅召旻)

敬德和發國難財是反對的，所謂“如賈三倍，君子是讖”，因此敬德離着貴族君子愈遠了：

“抑抑威儀，維德之隅。人亦有言，靡哲不愚。庶人之愚，亦職維疾；哲人之愚，亦維斯戾。”(抑)

這是說統治階級連道德的外表，也愚而不顧了。更嚴重的是，統治階級的道德和淫亂是分不開的：

“其在于今，興迷亂于政，顛覆厥德，荒湛于酒。”(同上)

“回遹其德，俾民大棘。”(同上)

有的詩句，為了挽救沒落的階級，拿“以德報德”的話來說道理，但這也是無效果的，因為作詩的人並不相信他的話可以生效，例如，

“無言不仇，無德不報。（只要有德，便不患“民各有心”了）”（同上）

“辟（君）尔为德，俾臧俾嘉。淑慎尔止，不愆於仪，不僭不賊，鮮不为則。投我以桃，报之以李。”（同上）

“温温恭人，維德之基。其維哲人，告之話言，順德之行；其維愚人，覆謂我僭！”（同上）

城市国家諸侯的城市壁壘是貴族人士的屏翰。过去凡講到城市都拿先王的道德作根据，現在却說到：城市虽在，貴族宗子如果没有道德来維持統治权，便將成为独夫，所以在“上帝板板”的一章里說：

“怀德維寧，宗子維城；無俾城壞，無独斯畏！”

在上面我們已經知道在宣王“中兴”时，天命觀曾在现实面前改良了一次，同样地，“中兴”也使“德”字的内容發生了一些变化。

周初統治階級的道德之所以是純德（“文王之德之純”），乃是由于先王的德和上帝的意志相一致，例如“丕显考文王，克明德慎罰。……聞于上帝，帝休，天乃大命文王”，“弘於天，若德於乃身，不廢在王命。”（康誥）然而“中兴”时代的道德觀念却偏重於德的效果与仪式：

“申伯之德，柔惠且直，揉此万邦，聞於四国。”（大雅嵩高）

“仲山甫之德，柔嘉維則。令仪令色，小心翼翼。古訓是式，威仪是力。……柔則茹之，剛則吐之。維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏疆御。”（烝民）

这样講来，德成了一种“古式”，把古式当做政策，以揉治万邦。而且道德也形式化了，主要是在講威仪。阮元曾考証春秋时代才重視威仪，这话是对的。

复次，周初的文教德業，是統治階級的宗法傳授，仅宗子曾孙

“秉文之德”，其屬於特定的範圍至为严格，例如“王惟德用和懌先后迷民，用懌先王受命。”（梓材）但中兴的道德观念却社会化了，例如：

“民之秉彝，好是懿德。”

“德輶（輕）如毛，民鮮克举之，我仪圖之，維仲山甫举之。”

（烝民）

这好像是矛盾的，然而“中兴”就是一个矛盾的縮影。晚清在最后迫于现实不得不承認立宪的时候，就有堂皇的天賦民权的詔文，可是同时又說愚民难信，先讓五大臣出洋考察一下再說。历史的社会性質，前后不同，但傳統精神是相似的。

“孝”的观念也有了改变，先王的大業好像并不是容易紹繼起来的。例如：

“女（汝）虽湛乐从，弗念厥紹，罔敷求先王，克共明刑（型）。”（抑）

“哀哉为犹，匪先民是程，匪大犹是經。”（小雅小旻）

这就不是如“孝思維則”的思想了。

东迁以后的詩就更悲觀了，例如：

“我生之初，尚無为；我生之後，逢此百罹，尚寐無吽！”（王風兔爰）

然而貴族統治階級，越近沒落，就越放肆起来，在国風中，这些公族的形象更被描繪得下流不堪了。至于“国人”（国風中已有“国人”出現），如果他們有点財產，出門来摆摆仪式，那就被貴族們訕笑，什么“美無度，殊异乎公路，……异乎公行，……异乎公族！”貴族还是在精神胜利的陶醉中。

总之，悲剧詩歌暴露了社会矛盾，攻击了奴隶制度，怀疑了宗教与道德，在主观上虽然对于古式表示念念不忘，但在客观上却把

古代制度描写成一幅沒落的圖景。这詩歌是历史的証件。这悲剧思想的“变”，支配了西周至春秋之交的思想潮流，先秦諸子就是从这里来發揚光大的。

末了，在材料的处理方面，必須声明一下：我們依据的詩經，正是年代难于确定的材料。陆侃如詩三百篇的年代一文定頌的年代大概是在前九〇〇至六〇〇年間，二南、風、雅的一部分年代是在前八二七至五一〇年間，而大部分詩章难于确定出确切的年代。以上我們所引用的章句，或稍涉于过早之嫌，但大体上作为后人追記的史料看，在輪廓上是沒有犯考据家的大忌的。

第三節

春秋时代的唯物主义思想

从上面所講的詩歌里表現出的进步思想看来，西周至春秋之际也必有其他文献出現进步的理論，但可惜記載太不完全了。現在留下的史料只是左傳、國語等战国时代作者的追記，而且其所追記的也仅是些断片，像管仲、子产的文献就沒有办法知道了，今存管子一書是决不能据以論証管子的。

按照春秋时代的經濟变化和階級变化看，或按照其适应于生产技术的改革而出現的科学知識看，我們認為春秋时代出現唯物主义的哲学思想是合理的，特别是从五行自然史觀方面来否定有神論的思想以及从人道的倫理觀方面来否定天命的思想，因此，左傳、國語的記載虽然不完全（大都是晋、郑兩国的史料）或杂有战国时人的思想成分，但作为原始的素朴的唯物主义思想断片来处理，是合于思想發展的規律性的。我們也仅能限于这样的处理，而不能自由地随便上溯到殷、周之际，因为离开史料的真偽辨别来处理

思想史是要出軌的。

我們認為五行說最早的記載，應該是左傳、國語所記各條，至于洪範乃是戰國的作品（詳見下面講子思、孟軻的思想），尚書大傳所記武王伐紂時士卒的歌舞詞更不可信。羅振玉曾誤以為殷代有五方帝的祀典，郭沫若已經反駁過了（金文叢考金文所無考）。據我們的考察，殷代已有四方的觀念（自然知識），四方和四方所來的風都有特殊的名稱：

方	名	風	名
東	析	協	
南	夾(或完)	完(或尸)	
西	束(或彝)	彝(或束)	
北	尼	役（見 <u>殷虛文字綴合</u> 二六一、 <u>殷契拾掇</u> 二，一五八）	

但沒有“中”这一方。胡厚宣所舉的“中商”（商史論叢初集，論五方觀念及中國稱謂之起源）似為“仲商”的誤釋，“中”和“仲”在卜辭里是截然不同的，所以殷代沒有五方觀念，自然更不會有五行學說。如果以五行的哲學起于殷代，那就不免于牽強附會了。

五行論之所以是古代素朴的唯物主義思想的斷片，不但因為它還沒有形成思想的體系，而且因為它還是和祀典的宗教形式和平共處的。就現有的記載看來，五行論大都是在君臣問答之中表現出來的，而且還不敢反對“禮”这一宗法思想，这样就束縛了思想的發展。因此，有的記載是这样的，一方面不敢否定神，另一方面却以五行的理論諷刺了神的尊嚴，例如左傳昭公二十九年的記載：

“蔡墨對曰：‘……故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神，社稷五祀，是尊是奉；木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。……少皞氏

有四叔，曰重、曰該、曰脩、曰熙，實能金木及水，使重為句芒，該為蓐收，脩及熙為玄冥，世不失职，遂濟窮桑，此其三祀也；顓頊氏有子曰犁，為祝融，共工氏有子曰句龍，為后土，此其二祀也。’”

有的記載雖然在表面上提出宗教的祖先神，然而在實質上是依據自然知識來論證事物的，例如左傳哀公九年的記載：

“晉趙鞅卜救鄭，遇水适火，占諸史趙、史墨、史龜。……史墨曰：‘盈，水名也，子，水位也。名位敵，不可干也。炎帝為火師，姜姓其後也。水勝火，伐姜則可。’”

有的記載雖然在表面上提出巩固宗法制度的理想，然而在實質上却暴露出有價值的物質因素的思想，例如左傳昭公卅二年的記載：

“(史墨)對曰：‘物生有兩、有三、有五、有陪貳，故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。’”

我們知道，在中國古代的學在官府的領域，其傳統思想之被宗教所俘虜，實在是由來已久的。然而事物的發展和思想的發展都是一個自然史的過程，都是向其對立物的方面躍進的。上面我們指出春秋時代唯物主義思想的形成是和宗教形式以及宗法制度結聯在一起的。這也毫不奇怪，因為思想家還沒有完全分工，當時能夠講出進步的世界觀的人不是被壓迫階級，反而是統治階級的附庸人物。他們一方面是具有自然科學知識（特別是天文歷算）的人物，同時另一方面又是巫卜占星的官吏。因此，這種唯物主義思想，便是列寧所說的“科學思維的萌芽同宗教、神話之類的幻想的一種聯系”（列寧，哲學筆記，人民出版社版，頁二五三）。然而，正由於這種情況，五行說可以為宗教而服務，也可以為反宗教而服務。到了

战国，这种矛盾便更加發展了，即有唯物主义的五行論，同时也有神秘主义的五行論，因而展开了唯物主义和唯心主义的兩条路綫的斗争。

春秋时代的五行論，在其积极的因素方面講来，是略当于恩格斯講的原始的自發的唯物論，这即是如上面所指出的，即使金、木、水、火、土还和神脫离不开，神是用金、木、水、火、土来造成万物的創始者，但正如恩格斯同意黑格尔的說法：在这里，神的本質已經是空話了（参看自然辯証法，人民出版社版，一五一頁）。更重要的，这种唯物哲学的形成是在于这样：“它在它自己發展的最初阶段便十分自然地把自然現象無限多样性的統一看作自明的东西，并且就在某个一定的有形体的东西中，在一个特殊的東西中去寻求这个統一。”（同上）中国古代的五行論正是从某些有形体的东西如金、木、水、火、土中来找尋統一。例如：

“晋卻缺言於赵宣子曰：‘……六府三事，謂之九功，水、火、金、木、土、穀，謂之六府，正德、利用、厚生，謂之三事。’”（左傳文七年）

“子罕曰：‘……天生五材，民并用之，廢一不可。’”（襄二十七年。“五材”，杜注：“金、木、水、火、土也”。）

“（医和）对曰：‘……天有六气，降生五味，發为五色；徵为五声，淫生六疾。六气曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过則为菑。’”（昭元年）

“簡子曰：‘敢問何謂礼？’（子太叔）对曰：‘吉也聞諸先大夫子产曰：……天地之經而民实則之，則天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，發为五色，章为五声。’”（昭二十五年）

由此看来，五行論不但發現了自然現象的多样性的統一，而且

發現了“數及其關係的和諧的體系”(自然辯證法,人民出版社版,頁一五二,轉引亞里士多德語。)這從史墨說的“物生有兩,有三,有五,有陪貳”看來,是更明白的。正如恩格斯指出的:“如同數服從于一定的規律一樣,宇宙也是如此,於是宇宙的規律性第一次被說出了。”(同上)國語中也有這樣的記載:

“晉侯使隨會聘於周。……王召士季(范武子)曰:‘……五味實氣,五色精心,五聲昭德,五義紀宜。……’”(周語)

“襄公(單襄公)有疾,召頃公而告之,曰:‘……天六地五,數之常也’。(章解:“天有六氣,謂陰、陽、風、雨、晦、明也,地有五行,金、木、水、火、土也”)”(同上)

更值得注意的是,五行論還從數的規律性方面認識出宇宙和諧的體系及其派生的發展規律,國語的記載如下:

“展禽曰:‘……及天之三辰,民所以瞻仰也,及地之五行,所以生殖也,及九州名山川澤,所以出財用也,非是不在祀典。’”(魯語)

“(鄭)桓公為司徒,……問於史伯,……對曰:‘……夫和實生物,同則不繼;從他平他謂之和,故能豐長而物歸之,若以同裨同,盡乃棄矣。故先王以土與金、木、水、火雜,以成百物。是以和五味以調口,剛四支以衛體,和六律以聰耳,正七體以役心,平八索以成人,建九紀以立純德,合十數以訓百體,出千品,具萬方,計億事,材兆物,收經入,行姦極。’”(鄭語)

史伯的話是五行論中比較完整的思想,它包括這樣的光輝的命題:(一)兩個不同的“他”物形成了統一体的一物(和);(二)一切由對立物而形成的和合物是自然的發展(豐長);(三)沒有發展就一切廢置了;(四)由兩端的和合而成五,以至十、百、千、萬、億、兆的複雜變化。這是含有素朴的辯證法的因素的。

随着素朴的五行唯物主义思想的形成，必然产生否定天命否定神鬼的無神論思想。这是在上面講的詩歌思想中已經可以看出来的。当然，和五行說保留神的空名一样，在無神論的形成中，最初也保留了神的空名。例如：

“少师归，請追楚师，随侯將許之，季梁止之曰：‘天方授楚。楚之贏，其誘我也，君何急焉？臣聞小之能敌大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。今民餒而君逞欲，祝史矯举以祭，臣不知其可也。’公曰：‘吾牲牷肥腍，粢盛豐备，何則不信？’对曰：‘夫民，神之主也，是以聖王先成民而后致力於神。……故务其三时，脩其五教，亲其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故动則有成。今民各有心，而鬼神乏主，君虽独豐，其何福之有？’”
(左傳桓六年)

“史黶曰：‘虢其亡乎！吾聞之，国將兴，听於民，將亡，听於神。神聰明正直而壹者也，依人而行。’”(左傳庄三十二年)

無神論者总是着重在對於自然現象的解釋，而反对所謂有定的天命思想。因此，無神論是和自然科学分不开的，例如：

“春，隕石於宋五，隕星也。六鷁退飞过宋都，風也。周內史叔兴聘於宋，宋襄公問焉，曰：‘是何祥也？吉凶焉在？’……(叔兴)退而告人曰：‘君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人。’”(左傳僖十六年)

“夏，大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：‘非早备也。脩城郭，貶食，省用，务穡，劝分，此其务也；巫尪何为？天欲杀之，則如勿生，若能为旱，焚之滋甚。’”(左傳僖二十一年)

值得注意的是春秋时代的反对天道和重視人道的思想，这是西周天人合一思想的革命，下面我們举出有名的政治家子产的兩

个例子来証明：

“裨竈曰：‘不用吾言，郑又將火！’郑人請用之，子产不可。……子产曰：‘天道远，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？’遂不与，亦不复火。”（左傳昭十八年）

“郑大水，龙門於时門之外洧淵，国人請为禴焉。子产弗許，曰：‘我門，龙不我覲也，龙門，我独何覲焉？禴之，則彼其室也。吾無求於龍，龍亦無求于我。’乃止也。”（左傳昭十九年）

我們依据上面所述的唯物主义和無神論的思想看来，春秋时代的进步思想家虽然在“礼”的約束之下有其局限性，不敢公开地反对貴族的宗法制度，但他們却敢于把宗法制度所依托的灵魂跌开，举起無神論的旗帜，諷刺貴族麻醉人民的迷信思想，甚至如士伯，他敢說“薛徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣”（左傳定公元年），宣布信鬼是罪大惡極的丑事；如史墨，他敢从“物生有兩”的道理，宣言犯上的行动是合理的（參看本書講孔子“叩其兩端”的說明）。

中 篇

孔 墨 显 学



第六章

孔墨显学和前期儒学思想

第一节

“維新”束縛下的孔墨思想

由于中国古代社会的創出不曾經過革命一途，而采行了維新路徑，所以不但国民思想晚出，不但出現的国民思想家不成为典型的“智者”而成为“賢人”，而且初期思想家的著作也充滿了“賢人作風”。

就历史的屬性来看，中国的“賢人”与希臘的“智者”同为古代国民階級的思想代表，但恰如維新与革命有着分別，“賢人”与“智者”也各有其个性。在希臘，思想史起点上的思想家，例如泰勒士，一开始便提起了（并且也解答了）宇宙根源的問題；与此一問題相平行，也从事于自然認識的活动。但是，在中国，思想史起点上的思想家，不論孔子和墨子，其所論究的問題，大部分重視道德論、政治論与人生論；其所研究的对象也大都以人事为範圍；其关于自然認識，显得分量不大；其关于宇宙觀問題的理解，也在形式上仍遵循着西周的傳統。例如孔、墨的天道觀，即与周人“惟天不畀不明厥德”的天道思想無截然的差別。中西兩相对勘，我們可以說，希臘古代思想史在起点上，是追求知識、解答宇宙根源問題的“智者气象”，其“賢人作風”反而在后（例如苏格拉底、柏拉圖、亞里士多德

等所謂“三哲时代”);而中国古代思想史在起点上,是关心治道、解明倫理的“賢人作風”,其“智者气象”在战国中叶才發达起来。

过去許多講中国哲学史的人,好对中国古代哲学进行曲解。例如在某些西方的唯心主义者看来,古代“中国無哲学”,至其所以不能有哲学,黑格尔以为哲学的产生以思維自由为前提,而中国的古代則無思維的自由;哈克曼以为是由于中国的象形文字根本不适于哲学的思維。在一部分中国的形而上学的唯心主义者或反动的东方文化論者看来,又說中国文化有它的神秘性,是糾正西洋文化偏弊的良藥,并且是急需發揚的国粹。但是,所謂象形文字不能作哲学思維,只是一段童話而不是理論的研究;以中国古代無思維自由,是对于春秋、战国的社会構成以及思想家活动的軌迹毫無了解的誣蔑;至于形而上学的东方文化論者,从所謂“不用理智看問題,而用理性看問題”的內心态度上来企圖說明,則显然是唯心主义的胡說。

古代思想里“賢人作風”的支配,無疑是受西周“維新”傳統的影响。至春秋、战国之际的思想家所以未能擺脫西周“維新”思想的影响,当然是以国民階級的軟弱为基础,也与春秋时代西周文物制度的形式化有联帶关系。更具体的說来,可以分为下列几点:

第一,成为“賢人作風”內容的所謂多說道德少說知識,多說人生少說宇宙,其实是維新思想的“春秋版”;翻版并不是一字未改的重复,而是附加了訂正的形态。这是因为,春秋从一方面看固然有“張公室”的反动因素,而从另一方面看則是“私肥于公”、“公室皆卑”,依渐变方式对于氏族遺制进行清算的發展的时代。这一清算工作是屬於新兴的軟弱的国民階級来执行的任务。但是,这变革,亦与一般的历史变革同样,通过了社会的認識而認識了自然;如此积蓄至于春秋末年,人类的自然認識显然已較西周远为丰富,科学

已有較大的进步。例如在論語里，便出現了多样的自然事物名称与关于自然現象的知識，这是和“多識鳥獸草木之名”的詩經中的自然知識相联結的。然而，在論語全書四百九十二章、一万二千七百个字里，却没有一个命題是为自然現象本身而發，所有的自然事物与关于自然現象的認識，都是“取辨之物”，即都是借以导出政治論或道德論上某些結論的手段或工具。在这里，可以簡單的举出一兩条以为証明：

“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共(拱)之。”(为政)

“人而无信，不知其可也，大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？”(同上)

据此可知，論語所以成为“賢人作風”的代表文献，并不是其中不含有关于自然現象的知識，而是只以固有的自然認識为手段，通过了“譬如”的类比法来証成思想家(賢人)的政治与道德的主張，从不为更进一步的自然認識而定立命題。然而，如前所述，这种以講道德为主的学風，正是西周“維新”时代所播种下的根株。

第二，春秋、战国之际，西周“維新”所保存并推行的氏族制度，又發揮了“死的抓住活的”的最大的桎梏力量。所以，此时的主要历史問題，就是对于西周遺制应否清算或如何清算的問題。这一客观现实的历史要求，規定了最初出現的古代思想家不能不离开“智者气象”，而折入于“賢人作風”的道路。在这一点来看，孔、墨显学的对立，首先以西周文物的“述而不作”与“循(述)而且作”为其主要的爭执点，自是势所必然的思想动向。关于“述而不作”与“循而且作”的分水嶺，也即所謂孔、墨异同之一，据文献归納，我們可以这样來說明：

論語中記載孔子言詩、書、礼、乐者甚多，如“兴于詩，立于礼，成于乐”，“不学詩無以言，不学礼無以立”等等。至于周制，在孔子

看来，实纳入于一“礼”字，所以論語中以“礼”这观念化了的范疇为社会的極則。史称孔子刪詩、書，定礼、乐，这虽然未可尽信，但就其“述而不作”，“好古敏求”的精神看来，他的学术和詩、書、礼、乐的周公遺范是分不开的。

墨子，依据淮南子要略說，他曾“学儒者之業，受孔子之术，以为其礼煩扰而不說，厚葬靡財而貧民，服伤生而害事，故背周道而用夏政”。这里所謂背周道用夏政与墨子書的內容不完全相合，但墨子是一位后起的鄒魯搢紳先生，却無問題。我們在他的書中可以找到許多引用并說明詩、書的句子，而且是根据了旧瓶裝新酒的先王之道，做他立說的張本。这在形式上大体和孔子相同；所不同的是，孔子是以全盤西周（詩、書、礼、乐）为观念的根据，墨子是以一半西周（是詩、書，非礼、乐）为观念的根据。

如果用一对宗教改革时代的类型人物来比拟孔、墨，我們可以說，馬丁·路德的上帝观念与孟彩尔的上帝观念，和孔子的先王观念与墨子的先王观念，是可以作为对照来認識的。孔子是路德型，墨子是孟彩尔型。这在他們的学术活动开始的时候，或即所謂“君子儒”与“小人儒”的分別。

用近代語言講来，如果說孔子是以內容为先形式为后，而訂正西周文化（詩、書、礼、乐）；則墨子是以內容高于一切，形式不妨唾弃，而發展西周文化。这是孔、墨显学所爭持的要点之一。如果他們沒有对于时代现实提出解决問題的真實意見，便不会弟子遍天下，为后学所尊。

著者認為孔、墨二家对于春秋文化的批判方面，确有相同的精神。孔子批評了春秋的殯死仪式，这道理正如“鳥聞热早則高，魚聞热早則下”，墨子和孔子在这一点甚为接近，孔子既唱之于前，墨子当可称之于后。但孔、墨显学自有分水嶺，未容混同。仅就傳統

文化之接受与批判一点而言，墨子显然是更激进些。孔子仅分别了“君子儒”与“小人儒”，而在道德情操方面变革儒者的“古八股”主义，墨子则根本否定这一“古八股”，于是对于儒者搢紳先生尽其攻击之能事。（詳見侯外廬著中国古代思想学說史）

第三，我們前面說过：西周氏族貴族的維新活动，虽然在客觀上促进了新社会的成立，但是在主觀上却自以为是挽救旧社会的危机。这一挽救危机的“維新”思想，也作为傳統而直接影响了孔、墨，更通过孔、墨而影响于古代諸子。这就是說，先秦主要学派，除了法家（例如韓非）以外，大都以春秋、战国为危机时代。所謂“思以其道易天下”即是以挽救危机为己任的同义語，例如：

孔子明講春秋为“礼坏乐崩”或“天下無道”的时代。

墨子也講春秋为“別君”“別士”的时代。

孟子說春秋“世衰道微，邪說暴行有作。”（孟子滕文公下）

庄子說“天下大乱，聖賢不明，道德不一，……是故內聖外王之道闡而不明，鬱而不發。”（庄子天下篇）

似此，既以“危机”为“退化”，則今不如古。所以“称堯、舜”、“法先王”，为諸子思想中“賢人作風”的又一特色。（在这一点上，唯墨經作者及韓非为例外，老、庄只是在字面上抹煞堯、舜先王，實質上仍是寄其理想于三代以上，与諸子殊塗而同归。）此一特色，也由于西周的“維新”而来。这就是說，周人由于“維新”，繼承了殷人的氏族制度，因而“帅型先王”与倫理的思想相为一体；到了春秋、战国，諸子沿此遺緒，遂多以“先王之道”証成己說。不过，这一先王觀念由殷、周到战国，也相应于古代社会的發展而分为下列的阶段：

一，殷代的“先王”与“帝”为一体，是一元的祖先崇拜的氏族联盟社会的原始宗教思想，相当于統治階級运用宗教意識所幻想的

一种人类起源論。

二，西周的“先王”既受命于“上帝”而又以德配“天”，是由于“維新”而保留氏族遺制于邦国内部的二元的宗法思想，相当于統治階級运用礼教所强辯的一种道德起源論与国家起源論。

三，春秋、战国的“先王”是“賢人”观点之下的政治与道德的境界，相当于各依階級立場而各持一說文明起源論。

最可注意的是，諸子不直指其理想主义的極則于將來，而托始于“古之聖王”之世，显然与国民階級的晚出及其軟弱性是相关联的。但其“法先王”的實質意义既仍为理想化的極則，所以諸子虽同言“法先王”，而其“先王觀”則又互异。韓非子所說：“孔、墨俱道堯、舜，而取舍相反，皆自謂真堯、舜，”（显学）其秘密即在于此。

最后，我們总起来說，古代国民思想（即私学思想）晚出，其晚出的国民思想家不为“智者”而为“賢人”，在思想史起点上缺乏“智者气象”而为“賢人作風”所支配等等，都是“亞細亞的”或“維新的”中国古代途徑的思想史面貌。于此更有兩点，应着重提出：

（甲）古代思想史起点上兩個大思想家（孔、墨），其思想所以不能不走入“賢人作風”一途，如前所述，是由于西周文物制度的形式化所發揮的桎梏作用。但“形式化”即“殘餘”的別名，所以孔、墨显学的历史意义，只是由“官学”到“子学”轉化的初級形态。然正由于其初級性，所以孔、墨死后，“儒分为八，墨离为三”（韓非子显学）。

（乙）無論如何“分”“离”，由孔、墨所奠定的“賢人作風”，又轉成了后世正統思想的傳統；其“道堯、舜”、“法先王”的立言方法，也为后世“經学形式”所从出。此二事的社会史的秘密，我們在本書里將随时代分別地具体究明。現在，我們只說，“賢人作風”在孔、墨时代，与在后世判然有別。在孔、墨时代，虽其思想被“維新”傳

統桎梏着智能要素的發展，但其積極的一面，就孔、墨對於春秋形式文化所首創地提出的光芒万丈的批判，尤其墨子的“尚賢”論所透露的對於氏族遺制的不妥協的變革性思想而論，他們實在是當時進步的偉大代表。至於後世絕大多數正統派儒家的稱道先王，實際上完全喪失了孔、墨的進步性的傳統，削去了孔、墨的現實批判的精神，歪曲了孔、墨的偉大的理想主義，而變質為唯心主義的卑屈的思想。近代地主資產階級的學者們昧於其間的鴻溝，而籠統地、甚至是實質上把後世儒家的“道統”夸耀為“國粹”，這確是顛倒是非的曲解。

第二節

春秋末期學術下私人的社會和 孔子“私學”的開創

在前章里，我們屢次說，“私家”學術的中國思想史發端於春秋、戰國之際的孔、墨顯學的对立。關於墨家部分，下章另有詳論；在這裡，我們先來討論孔子的“私學”開創。但孔子所開創的儒家學派，不惟在中古有很大的變化，即在古代，由春秋至於戰國之季，其思想的內容，也有着顯著的變化與發展，這是不能不加區別的。因此，我們的論題必須遵循歷史的程序，單言儒家思想史起點上的古代前期儒家的思想。我們在這裡特別表明“古代前期”，就是說以探討孔子本人與其“及門”弟子的思想為限；至於其“再傳”及“三傳”以下的弟子，如子思、孟軻等人的思想，當另辟專章詳論。

為了理解孔子的“私學”開創，須先知道春秋末期“學術下于私人”的歷史變化；理解這一變化，又須先知道春秋末期的社會歷史的矛盾。關於此點，我們論“古代賢人晚出”時，曾說，西周“維新”

的桎梏，規定了春秋历史的难以轉变性；并以此为基础，在思想領域內出現了作为公族奴婢的鄒魯搢紳先生。現在，我們將這兩点論断，作一較詳明的闡述。

当春秋末世，中国古代社会正走着它的迂迴的路綫，政权下移，由諸侯而大夫，由大夫而陪臣。氏族單位到地域單位的变革过程，比之希臘社会，显然具备了“难产性”。一方面旧的仍然存在，如左傳所記，“齐仲孙湫来省难，……归曰：不去庆父，魯难未已。……公曰：魯可取乎？对曰：不可，犹秉周礼，周礼所以本也。臣聞之，国將亡，本必先顛而后枝叶从之，魯不弃周礼，未可动也。”（閔公元年）另一方面，經濟城市逐渐兴起并和公族城市对立起来，财产所有制形式有了由公室而世室的相对变化，因而社会階層上“私肥于公”（私指大夫）的相对变化，社会組織上礼与法（礼以氏族来別貴賤，法以国民強弱来別貴賤）的所謂“晋政多門”制度，使社会的新的因素逐渐成長起来。

在这个所謂“轉变”（古代社会的本身轉变）的社会發展中，思想家和事業家很难在社会的經濟分工里，显明地分裂出来。因此，春秋前期的思想家如管仲、子产同时也就是当时齐、郑二国的执政大夫，他們的政治的調和政策与“惠人”政策，是在礼与法的夾縫中，适应于相安一时的“君子之道”，所以管仲既講富国又要尊王，子产既說“天道远，人道邇”，又要崇礼乐，敬鬼神。

从社会分化的进展来看，春秋时代以氏族为标准的礼制（氏所以別貴賤）正在破坏中，大量自由民的形成，与希臘社会的自由民从富有而沒落的路綫不同，乃从氏族組織廢墟的崩坏中找得路綫，这便是所謂“国人”。

不管如何难以轉变，而春秋究竟是一个轉变时代，是正处在一个难产的由氏族血緣單位向国民地域單位的轉变进程中。因此，思

想的發展，必然从西周的“皆原于一，不離于宗”，而趨向于分裂。此一思想的多元分裂，与土地的多元所有适相对应。所以庄子天下篇說：

“后世之學者，不幸不見天地之純、古人之大體，道術將為天下裂。”

然而“分裂”是有一个过程的，尤其在春秋、战国的社会分裂过程的長期轉變中，关于人类思想的發展也难于硬来一个突变的大轉弯，难于从西周“皆原于一，不離于宗”、“以天为宗，以德为本”的觀念世界，一下子便折而突变为“判天地之美，析万物之理”的百家之学。

我們知道，从中古宗教世界到科学世界的过渡，还有一段上帝文明化（宗教革命）和商業資本主义的泛神論时代。自然，这是另外一个时代的以上帝为本以科学为用的过渡思想，不可与中国古代思想同日而語，但道理是相似的。同样，誰都知道由古老的中国到近代的中国，最初也产生过洋务运动时代的“中学为体，西学为用”的思想。

作者認為，鄒魯摺紳先生的儒術（詩、書、禮、樂），正是以“先王为本，今世为用”的过渡思想，正是春秋社会“私肥于公”的反映。

这种作为过渡觀念家的“摺紳先生”，正是春秋时代文化特征的产物。这也就是說，东迁以后，由于反动的氏族內外战争的蔓延，春秋时代的西周文物，已不是有血有肉的思想文物，而仅仅作作为形式的具文，作为古訓教条，以备貴族背誦；所謂詩、書、禮、樂的思想，在这时好像变成了單純的仪式而毫無內容。这样，西周的文化就变做了死規矩。

然而，这一項講究并不是平常人所能胜任的，必須有一批專門傳授的行帮才能給貴族裝門面，鄒魯摺紳先生之道——詩、書、禮

乐，正是一种名为儒者的职业，所谓“四体不勤，五谷不分”，专门背诵古训，即鹽鉄論所说的“儒者是往古而誹今也。”

搢紳先生之所以出现于鄒魯，因为西周文物在于鄒魯，这是史有明文的事实。例如左傳說，“周礼尽在魯”，孔子說，“齐一变，至于魯；魯一变，至于道。”（論語雍也）因此郭沫若說：

“成王分封魯公伯禽时，曾‘分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。’比较同时受封的康叔来特别隆重。”（駁說儒，見青銅时代，人民出版社版，頁一五二）

此所谓“备物典策”，正是鄒魯搢紳先生所依据的詩、書、礼、乐，史記所谓“其語不經，搢紳不道”，即指此事。这种非典型的思想家即是师儒。所以“儒”这种职业并不始于孔子。論語“君子儒”与“小人儒”的分类，即其一証。

孔子是否搢紳先生中人虽不敢强断，但他既生于保存了“周索”的典章文物的魯国，則他曾受搢紳学术傳統的長期熏陶，并从而开创了儒家学派，在“私学”的中国思想史起点上完成了發端的一环，实無可疑。所以論語中記載孔子言詩、書、礼、乐者甚多，如“兴于詩，立于礼，成于乐”，“不学詩無以言，不学礼無以立”等等。

最后要說明，我們不能用近代的眼光来非难古人。一方面搢紳先生由于西周傳統力量的束縛，把西周的思想作为“儒术”而职业化，但另一方面他們在思想傳統上也相对地保存了文化遗产。只有鄒魯这样周公遺教可能存在的国度里，才沒有因戎族入侵而將傳統的文化斬絕。因此，一方面，儒者將西周的思想文化形式化，正是春秋制度將西周王道形式化的照映；另一方面，适应着由諸侯而大夫的过渡阶段成为战国不完全典型的显族时代的桥梁，春秋的搢紳儒术也成为战国显学的桥梁。学术下私人的运动既然适应着經濟的相对的国民化，所以直接由儒者蜕变而出的前期儒家思

想，一方面是对春秋文化形式化的批判活动，另一方面又是开啓子学發展的前驅。

在說明了春秋“学术下私人”的綫索及孔子开創私家学派的承藉以后，我們就要进而研究古代前期儒家的思想。关于这一問題，目前在学术界中間还頗多爭論。我們以为，孔子在春秋末期（紀元前五五一至四七九年），作为由儒术开創了儒学的第一人，就思想史的意义来看，無疑是从“官学”桎梏解放的空前偉大的先进者；就思想财产的收获来看，他的批判的活动的确也在一定程度上增加了学术的新內容。这就是說，孔子在西周“維新”傳統的約束里，一方面依据对于西周制度的正义心而自認爲儒，另一方面又批判了儒者的形式化或具文化，以现实問題的提出与解决为主要任务，这就使他在講解詩、書、礼、乐上注入了系統的道德观点，而并不局限于西周古义。

誠然，“私学”的国民思想，在开創阶段的孔子时代，还只是一种新的萌芽，还只是類似尚未脱离襁褓的国民嬰孩。例如，左傳引孔子的話，“天子失官，学在四夷”，“礼失而求諸野”，論語中已經有关于思想家与事業家分离的議論，但同时他又說明这种分离仍然結合，这由所謂“仕”与“学”的概念中可以証明，如“学而优則仕，仕而优則学”。所以孔門弟子有德行、政事、文学、言語等分科，但他們大多同时又作了吏宰，这显然表明尚在私学成立的过渡期，和战国时代“不治而議論”的文学之士有基本上的分別。但是，新生的事物总以积极要素的开始昂揚为前提，而且其中的积极要素虽然在量上頗为有限，而在質上則为有价值的宝藏。我們在識別前期儒家的社会立場的时候，尤其应当掌握这一方法。我們已經說过，孔子思想是以“礼”为社会的極則，这也就是說“立于礼”是孔子的中心思想。現在，我們就从孔子講“礼”之处，来研究前期儒家的社会

觀點：

“林放問禮之本。子曰：‘大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。’”（論語八佾）

“禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。”（同上）

“居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？”（同上）

“觚不觚，觚哉！觚哉！”（同上雍也）

“禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？”（同上陽貨）

這樣的批判，無疑地是以“內容重於形式”為前提，因而以失去內容的空洞形式為贅疣，甚至“有不如無”。這對於春秋當時的徒具形式的文化趨勢，不能說不是一種有力的批判。從這一點上看來，可見孔子和前期儒學雖出於摺紳先生的儒術，而卻與儒術的純粹奴婢思想嚴有區別。

不過，孔子關於春秋時代禮樂的批判，並不是掌握着新內容以否定舊形式，而是相反，固執着舊形式以訂正舊內容。所謂“循名以求實”，即是此義。因此，對於當時的禮壞樂崩，孔子在他的思想出發上是不勝其痛惜之感的。關於此點，除論語鄉黨篇的記載是生動的例証以外，在論語全書中尤多明文可考。例如：

“孔子謂：季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也（忍心害理之忍）？”

“三家者以雍徹，子曰：‘相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂？’”

“季氏旅於泰山。子謂冉有曰：‘女弗能救與？’對曰：‘不能。’子曰：‘嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？’”

“子入太廟，每事問。或曰：‘孰謂鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。’子聞之曰：‘是禮也。’”

“子貢欲去告朔之餼羊，子曰：‘賜也！尔爱其羊，我爱其礼。’”

“子曰：‘管仲之器小哉！’或曰：‘……然則管仲知礼乎？’曰：‘邦君树塞門，管氏亦树塞門；邦君为兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？’”（以上均見八佾）

“能以礼讓为国乎？何有？不能以礼讓为国，如礼何？”（里仁）

“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知（智）也？”（公冶長）

“陈成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：‘陈恒弑其君，請討之！’公曰：‘告夫三子。’孔子曰：‘以吾从大夫之后，不敢不告也；君曰告夫三子者！’之三子告，不可，孔子曰：‘以吾从大夫之后，不敢不告也。’”（宪問）

“天下有道，則礼乐征伐自天子出；天下無道，則礼乐征伐自諸侯出。自諸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。”（季氏）

上举十例，足見孔子把灭礼僭乐的人和礼坏乐崩的事，都看作“天下無道”的危机，而尽力以圖挽救。論語明講礼乐之处四十九章，礼字七十四見，乐字二十五見，共九十七个礼、乐字，在在皆充滿此意。

然而，孔子言礼，也非絕對束縛于西周古义，反之，在相对的限度以內，未尝不相应于现实的需要，对于礼乐酌予損益，从事于局部的改良。例如：

“麻冕，礼也，今也純（絲），儉，吾从众；拜下，礼也，今拜乎上，泰也，虽違众，吾从下。”（子罕）

就其可以違礼从众來說，孔子虽以推行“文武之道”自任，而在

西周文物制度的存續問題上，實是一位進步的改良主義者；就其可違眾從禮來說，孔子的改良的進步意義是有限度的。這樣，從“禮”的思想上看來，前期儒家的社會觀點是一種自上而下的改良主義，其事事折衷新舊，去其秦甚，而代以溫和方式，明明係以調和春秋末世的古代社會矛盾為任務。但是，這裡的改良或調和，並不是站在氏族貴族方面去扼殺國民階級的历史創出；相反的，乃是相應於當時國民階級的不完全性或其懦弱性而提出的一種溫和的或緩進的改良思想。正是由於此點，孔子所開創的古代前期儒家學派，才在歷史意義上有別於西周貴族的思想家及春秋的搢紳先生，而成為古代第一個偉大的思想家，對於子學思潮的勃興，盡了“金鷄一鳴天下曉”的首創任務。

第三節

前期儒家的政治論、道德論和天道觀

我們已經說過，前期儒家的歷史任務，在於調和春秋末年的社會矛盾。但所謂調和矛盾，其本身必然以自己矛盾的立場為立場。因而，在孔子的思想體系里，其各個理論之間，便特別顯示出發展的不均衡。例如有些地方沖決了西周的藩籬，有些地方則仍為西周的網羅所束縛，以致呼應之際，陷入於自論相違。誠然，站在“萬事起頭難”的歷史觀點上來講，我們不應苛求古人；但是，也由於同一理由，我們尤不應粉飾古人。

(一) 國民階級的承認與復禮的立場

春秋末年，國民階級正在出現之時，孔子首先作為私學著述的大哲人批判了春秋社會，因此，他的人类性的觀點應當強調地提出

来研究。

这个时代的人类好像充满了阶级矛盾，即孔子所谓：

“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。”（论语泰伯）

道德和政治是建立在经济基础上面的。一方面所谓“小人不知天命”，如“赐不受命”之类，因了不愿贫贱，争相为富，以致产生出社会的乱子；他方面“人”（旧人，指贵族君子）而不仁，恨小人过火，形成了对抗之势，那也会发生大乱的；因此，统治和被统治的关系都走进了矛盾中，这就是社会的危机。孔子是不愿意有这样矛盾的。正因为这样在贫富问题方面提出了社会的基本问题，孔子就不能不正视人类性。他探求出的人类的性能，已经在原则上承认人类的近似性，这是周宣王中兴以后的新命题。孔子说：

“性相近也，习相远也。”（同上阳货）

孔子虽然没有在人类倾向性方面发展出更多的理论，但这一命题是可贵的。“性相近”正是在小人“疾贫”与君子求富的相似前提之下才可能产生的。

为了更具体地理解国民阶级的本质及更适当地评价孔子承认国民阶级的思想，我们首先要看春秋末年财富的权力手段的变迁。关于此点，在论语里也有记载，例如所谓“禄之去公室”，所谓“季氏富于周公”，都说明财产所有的多元化或下降；同时在春秋时代虽然劳动力仍当作财富计算，但自由民（国人，论语“与国人交”）却已经在争取“私有”的财富。关于以上二项，论语说：

“子谓卫公子荆善居室，始有，曰，苟合（聚）矣；少有，曰，苟完矣；富有，曰，苟美矣。”（子路）

善居室之义，前人不解。按“室”指劳动力的单位数，如周礼“凡营国必计其室数”，诗经“百室盈止”，左传记“夺室”、“兼室”、

“賜五百室”等。“善居室”，即言善于占有劳动力的財富。

然而这个时代，已經不是像西周的“国有富”的严密制度了，自由民已經参与了財產私有的活动。故紧接上文便說：

“子適衛，冉有僕。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”

春秋社会中貧富階級的斗争，無疑地成了严重的問題，国民階級已經在春秋末叶和氏族貴族階級發生了抗爭。国民階級不再顧忌西周傳統的道理，起来要破坏“氏所以別貴賤”的制度了。孔子对于这一社会的变化，在論語中有很多的指摘，例如：

“子貢曰：‘貧而無諂，富而無驕，何如？’子曰：‘可也，未若貧而好乐，富而好礼者也。’”（学而）（这是說，貧富階級兩方面皆破坏制度，貧者难安于貧，富者則私肥于公。）

“富与貴，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；貧与賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。”（里仁）（这里所提出的人性是从欲望出發的命題，为荀子所本。人类性已經成为平等的范疇。）

同理，孔子又說：

“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”（述而）

这样看来，追求財產是孔子在一定的条件下所承認的，因为国民階級的欲望，在社会变化的历史中，也是孔子所承認的。孔子虽然对子貢經營貨殖，痛斥說“賜不受命”，但命已經是可以不受的了，这說明以氏族鴻溝来区别階級的命定觀已經在破坏之中。因此，孔子不能不又說：

“貧而無怨难，富而無驕易。”（宪問）

“好勇疾貧，乱也。”（泰伯）

然而孔子同时也說明富与礼之不相容，例如：

“誠不以富，亦祇以异。”（顏淵，此詩小雅我行其野句，宋儒認為是錯簡。）

“齐景公有馬千駟，死之日民無德而称焉。伯夷、叔齐餓于首陽之下，民到于今称之，其斯之謂与。”（季氏）

在这严重的社会变乱里，由于国民階級的抬头，遂产生了孔子“性相近，習相远”的国民的人类性的認識。在这一光輝的命題之下，氏族貴族的人类性观点，即貧富由于天命的观点就难以立足了。因此，孔子承認了国民参与国事的合理性。例如孔門弟子即以国民階級占絕對多数（只有南宮适、司馬牛二人以貴族来学），而“問为邦”、“学干祿”、“可使南面”、“可使为宰”、“可使治賦”者，实繁有徒。这一由貴族專政到古代的政权开放的肯定，确乎是由于孔子承認国民階級以及其人类性的新規定所必然产生的。但是，由于国民階級本身未成熟，也决定了孔子思想的不徹底性。这就是說，孔子在如何参与国事这一問題上，对于国民階級又引回到“复礼”的立場上来。例如：

“顏淵問仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’顏淵曰：‘請問其目。’子曰：‘非礼勿視，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’顏淵曰：‘回虽不敏，請事斯語矣。’”（顏淵）

此所謂“克己复礼”，譯为今語，就是教国民階級自动退讓，視听言动一以氏族貴族制度的合法行为为标准。这一标准路綫，就是一方面教氏族貴族自动开放政权，另一方面教国民階級自动奉公守礼，一切都依照“自上而下”的改良方式进行。孔子的这一思想，在其“举賢”論里，表現得更为明白。

“举賢”二字，不是自下而上的“选举”，而是自上而下的“拔

举”。論語里講這一問題的地方很多，茲擇其重要的數章為例，分類輯錄，并酌加詮釋如下：

一、“賢人”的自我修養及復禮態度：

“見賢思齊焉，見不賢而內自省也。”（里仁）

“願無伐善，無施勞。”（公冶長）

“賢哉回也：一簞食，一瓢飲，在陋巷；人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！”（雍也）

“子謂顏淵曰：‘用之則行，舍之則藏；唯我與爾有是夫！’”

（述而）

總括“賢人”的態度，不外是以“禮讓”的態度，而自我克制，嚴守“自上而下”的制度，切戒以賢自驕（“無伐善”），流于鬥爭。孔子所以對於“僭禮”者痛加呵斥，就是因為他們“以賢（善）自伐”，缺少克己復禮的自我節制。

二、“賢人”以賢自伐而不守“復禮”態度的實例：

“臧文仲居蔡，山節藻梲，何如其知也？”（公冶長）

按私藏靈龜（“居蔡”）和過分奢華（畫梁雕棟），都是僭禮的行為，孔子竟以此否定（“何如”即“怎麼算”）其為“智”。因為“山節藻梲”一類行為，其僭禮與管仲“樹塞門”、“有反坫”相彷彿，是與復禮態度對立的。

三、貴族應有的開明態度——舉賢：

“哀公問曰：‘何為則民服？’孔子對曰：‘舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。’”（為政）

按“直”與“賢”、“枉”與“不賢”是同義語。民的“服”與“不服”是統治階級所最關心的問題，足見“舉賢”的重要。因此，論語又記有：

“仲弓為季氏宰，問政，子曰：‘先有司，赦小過，舉賢才。’”

曰：‘焉知賢才而舉之？’曰：‘舉爾所知，爾所不知，人其舍諸？’”(子路)

四、開明貴族“舉賢”的范例：

“公叔文子之臣大夫僕，與文子同升諸公。子聞之曰：‘可以爲文矣。’”(憲問)

五、不能推行“舉賢”開明政策的实例：

“臧文仲其竊位者與！知柳下惠之賢，而不與立也。”(衛靈公)

統上諸例看來，可知孔子的“舉賢”論一方面與其“性相近”的國民人類性的承認息息相通，而他方面又基於對周制的階級感情，在“復禮”的立場上打了個對折，只許可自上而下的貴族政權的開明“舉賢”，而不允許賢人以自主獨立的方式，自下而上地參與國事。這是不容諱言的矛盾，也是改良主義的本質。

(二) 歷史觀察與歷史理想

在論述孔子“禮的思想”的時候，我們曾提到孔子的社會批判的進步性。在春秋末世，古形式雖存在着，而內容却失去靈魂，在這樣貌合神離的歷史火爐里，才產生了偉大思想家的批判。在這一方面講，孔子是以天才的姿態和春秋的俗人進行戰鬥的。然而，孔子復古的態度是和他對古代制度的仰慕以及他對腐朽貴族的階級同情心分不開的。這叫做悲劇思想的“迂”路，子路就敢於批判他，說“有是哉？子之迂也！”“有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後爲學？”

孔子的批判態度是有局限性的，因為他在客觀的歷史大變化之中，主觀上顯然表現出對這一變化的不滿。論語就記載着孔子對於過去的留戀：

“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍晝夜。’”（子罕）

不但如此，孔子对于历史的前景是悲觀的，他断定“礼乐征伐自諸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣”，接着說：

“祿之去公室，五世矣；政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙微矣。”（季氏）（公室是宗子大氏族，大夫是世室支族，“私肥于公”，就顯示氏族貴族的宗法系統將要完了。）

这时虽然統治階級的名分关系的形式还存在着，而其政治內容却变了。这一变化的危机，在孔子看来是很严重的，据孔子估計十世、五世之說講来，今大夫为政已四世，这岂不是說旧社会灭亡仅仅余下一世即三十年了么？

同时孔子又把政治的趋势也規定出来：

“天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。”（季氏）

孔子所謂好政治的內容，确是和春秋的主要現象相反的，即政在大夫，庶人議政。关于春秋的这样政治趋势，論語中有很多的說明，本章第二节已摘要称引，茲不贅述。

在这里，我們應該指出，客觀的历史运动以無可阻当的趋势走向了“天下無道”，而孔子的主觀理想却追求着“政不在大夫，庶人不議”的“天下有道”的局面，因而客觀的历史运动以激变的步調瓦解着西周的遺制，而孔子的理想却坚持着渐进主义的历史觀。例如：

“子張問：‘十世可知也？’子曰：‘殷因于夏礼，所損益可知也；周因于殷礼，所損益可知也；其或繼周者，虽百世可知也！’”（为政）

如前所述，繼周而起的春秋，显然不是因于周而有所損益的社

会，而是走进灭王制、坏礼法的历史变革之中。因此，孔子的历史观察与历史理想显然有了矛盾。并且，这一客观的社会历史动向与孔子主观的历史理想的矛盾，在論語中也表现得异常明白，例如：

“子路宿于石門。晨門曰：‘奚自？’子路曰：‘自孔氏。’曰：‘是知其不可而为之者与！’”（宪問）

“公伯寮愬子路于季孙，子服景伯以告曰：‘夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆諸市朝。’子曰：‘道之將行也与？命也！道之將廢也与？命也！公伯寮其如命何？’”（同上）

“楚狂接輿歌而过孔子，曰：‘鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，来者犹可追；已而已而，今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而辟之，不得与之言。”（微子）

“長沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路問津焉。長沮曰：‘夫执輿者为誰？’子路曰：‘为孔丘。’曰：‘是魯孔丘与？’曰：‘是也。’曰：‘是知津矣！’問于桀溺，桀溺曰：‘子为誰？’曰：‘为仲由。’曰：‘是魯孔丘之徒与？’对曰：‘然。’曰：‘滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而与其从辟人之士也，豈若从辟世之士哉？’纒而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：‘鳥獸不可与同群，吾非斯人之徒与而誰与？天下有道，丘不与易也。’”（同上）

“子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。子路問曰：‘子見夫子乎？’丈人曰：‘四体不勤，五穀不分，孰为夫子？’植其杖而芸，子路拱而立。止子路宿，杀鷄为黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告，子曰：‘隱者也。’使子路反見之，至則行矣。子路曰：‘不仕無义！長幼之节，不可廢也；君臣之义，如之何其廢之？欲潔其身，而乱大倫！君子之仕也，行其义也；道之不行，已知之矣。’”（同上）

解經家虽对上引微子篇三章有真偽之辨，但其結論則与宪問篇無二。据此可知，孔子思想中此一矛盾，不但时人明白，即孔子本人也同样明白。

在客觀历史动向与主觀历史理想的矛盾里，孔子的“知其不可而为之”的态度是保守的，他最后便不能不把最高理想依然歸結到西周傳統的天道觀。所不同的是，西周先王不是在天上，而是到了孔子的觀念里了。他以为自己与西周先王同样，受命于天，以德配天，在“天”的意志里取得自己历史理想的根据。例如：

“天生德于予，桓魋其如予何？”（述而）

“子畏于匡，曰：‘文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？’”（子罕）

但是，孔子觀念里的道德，所謂德或文（“礼”是“德”“文”的具体形态），为什么就能和天道相联系在一道呢？这在“不語怪力乱神”的思想家，只有避而不言之一法。例如：

“子貢曰：‘夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性与天道，不可得而聞也。’”（公冶長）

“子罕言利与命、与仁。”（子罕）

上兩章三“与”字，前人多以为介詞，訓“及”，遂不可解。因为論語言天道性命之处凡七十有八章，“天”字十八見，“天道”字一見，“性”字兩見，“命”字十三見，“天命”字三見；言仁之处五十有八章，“仁”字一百有五見，言“利”六章，“利”字八見，在孔子不应說是“罕言”，在子貢也不应說是“不可得而聞”。自清儒錢大昕、宋翔鳳以“与”字为動詞，訓“合”，其意义始豁然大明。此因“天”、“命”是“礼”的根据，而“利”的爭奪是“性相近”的注解，“天”、“命”与“利”、“性”不相合，正是孔子主觀的历史理想与客觀的历史动向的矛盾

处，孔子既然明知兩極端不能合一起来，因而“罕言”，子貢当然也就“不可得而聞”了。在这里，主觀理想与客觀历史的矛盾，又轉化成了“天道觀”与“人道觀”的矛盾。于是，在孔子的天道觀与道德論里，遂充滿了調和矛盾的体系。

(三)天道觀与道德論

清儒錢大昕說，“古書言天道者，皆主吉凶禍福而言。”（十駕齋養新錄卷三）此說最確，証諸周書周頌以及金文而無不合。孔子既然以繼周自命，其天道觀也就大体上类似于周人的傳統思想。例如：

“获罪于天，無所禱也。”（八佾）

“天下之無道也久矣，天將以夫子为木鐸。”（同上）

“予所否者，天厭之，天厭之！”（雍也）

“天生德于予。”（述而）

“天之將喪斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？”（子罕）

“固天縱之將聖，又多能也。”（同上）

“吾誰欺？欺天乎？”（同上）

“天喪予！天喪予！”（先進）

“死生有命，富貴在天。”（顏淵）

“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（宪問）

“子曰：‘予欲無言！’子貢曰：‘子如不言，則小子何述焉？’

子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”（陽貨）

从上面所引的話看来，孔子的“天”倘非有意志的主宰，則所謂“获罪”、“將以夫子为木鐸”、“厭之”、“生德于予”、“將喪斯文”、“未喪斯文”、“縱之將聖”、“欺”、“喪予”、“富貴”、“知我”云云，將全不

可解。就中如“天何言哉”一章，仅形似自然之天，而实仍为意志之天。姑不论古本論語天字为“夫”字（“夫何言哉”），即以“天何言”而論，义指天能言而不言，非否定詞。孔子言“天”之处，大都用惊嘆語或追問語，这显明地是在最后穷究有意志的根本动力。我們以为，自“予欲無言”說起，以“天何言哉”作結，是和“唯天为大，唯堯則之”及“無为而治者其舜”兩章，有同一意义。这正与堯、舜的人格化同样，“天”在这里依然是有意志的人格神。因此，孔子对于鬼神也从来沒有明白否定，反之，却表示了相当的崇拜。例如：

“禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而尽力乎溝洫。禹，吾無間然矣。”（泰伯）

此章的思想，几乎是墨子的先王觀、天志、明鬼的張本。

然而，究竟春秋已不是西周，在孔子时代，氏族紐帶將断，国民阶級出現，因而在孔子的天道觀里，遂滲透了若干新內容。此所謂新內容，首先表現在每言及“命”，多从“自下而上”的人的观点上来談“知命”与“畏命”，換言之，多从人类的情操上来談心理活动；很少如西周的“自上而下”或由外至內的观点，这即是說不多言“降命”与“受命”了。例如：

“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。”（季氏）

“不知命，無以为君子也；不知礼，無以立也；不知言，無以知人也。”（堯曰）

其次，孔子在祭祀問題上表現出脱离宗教思想的初步企圖。

例如：

“非其鬼而祭之，諂也。”（为政）

“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭如不祭。’”（八佾）

“樊迟問知（智），子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可謂知

矣。’”(雍也)

“子不語：怪、力、乱、神。”(述而)

“子疾病，子路請禱。子曰：‘有諸？’子路曰：‘有之，誅曰：禱尔于上下神祇。’子曰：‘丘之禱久矣。’”(同上)

“季路問事鬼神。曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢問死。’曰：‘未知生，焉知死？’”(先进)

据此可知，孔子的天道觀，在若干地方已显示出对于西周降福無疆的神的主宰的离心力，因为他在一方面保留着“天”、“神”的西周形式，在另一方面却反对了春秋时代的形式主义思想，提出了人事第一的道德化的新内容，以代替鬼神的宗教支配。这和他的“礼”的思想，适相一贯。但是，孔子既然不能創出反宗教的国民阶级的宇宙觀，那也就不能否定鬼神的存在，因此，他在一方面無异是以“知生”、“事人”等話，諷刺了他的神鬼論，在另一方面又想从天鬼和人道兩者間設計出一个調和的安定或平衡。这在历史上來講，正是国民阶级未成熟的反映；在思想史上來講，正是賢人作風的本格表現；从邏輯上來講，迴避鬼神而仍肯定祭祀，更是明显的矛盾。墨子曾利用形式邏輯來批評儒家这一点說：

“執無鬼而学祭礼，是犹無客而学客礼也，是犹無魚而为魚罟也。”(墨子公孟)

和天道觀相应，孔子的道德論也同样有其矛盾性。統計論語全書，言“德”之处二十有七章，“德”字三十六見，这些道德論都和孔子关于“天”、“命”的思想是互为首尾的。天道与敬德相連的思想，所謂德以配天，本来是西周的傳統，孔子也擺脫不了这种精神。

但孔子的道德論，另一方面又与其对国民阶级的承認相連的，他提出了几个空前有价值的命題。例如，他以“性相近”为前提，订立了“匹夫不可夺志”的命題，因而对于他的弟子，如子張、子路等

鄙夫出身的士人，都以賢者勉勵。這種勉人以賢的教學法，無疑地是基于古代國民階級的人類性的新觀念、新認識而來的。這雖和墨子的“尚賢”思想有某種距離，但承認“賢”在人類性中的地位，則無形中已表露出“國人”至少是歷史出演者。如果孔子的教育學，沒有這一前提，就不會顯學名世，弟子遍天下。由此看來，孔子的賢者思想和人道的能動思想都是創見。

我們現在再進一步研究孔子所講的“仁”。孔子“仁”的觀念也和他的“禮”的觀念是相似的，其體系是矛盾的，這即是說，在一般的道德律方面“仁”是國民的屬性；而在具體的制度方面“仁”又是“君子”的屬性。在前者，孔子以抽象方法，把“仁”還原於心理要素；在後者，孔子以歷史條件，又把“仁”扣在傳統制度上。我們在下面分別來研究這一矛盾體系：

把道德律從氏族貴族的專有形式拉下來，安置在一般人類的心理的要素里，並給以有體系的說明，這可以說是孔子在中國古代思想史上的大功績。他不但肯定“仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣”，而且主張“仁者愛人”。所以孔子所謂的君子之仁，限於心理學上而言，已經超過了貴族君子的範圍。例如：

“仁者先難而後獲，可謂仁矣。”（雍也）（存於心理的動機）

“回也其心三月不違仁。”（同上）（主觀的道德情操）

“剛毅木訥近仁。”（子路）（道德情操的分類）

“巧言令色，鮮矣仁。”（學而）（遠離道德情操的習慣）

“為仁由己。”（顏淵）“有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。”（里仁）（存於心理的意志力）

“仁者不憂。”（子罕）“內省不疚，夫何憂何懼。”（顏淵）（心理的反省）

“仁者其言也訥。”（顏淵）（訥謂忍，即心理上的反復三思）

“孝弟也者，其为仁之本(始)与!”(学而)(以其他情操推及于仁)

“观过斯知仁矣。”(里仁)“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”(里仁)(道德情操的证明)

由以上所举的例子看来，可以知道，孔子讲的“仁”这一道德范畴是从普及的心理因素出发的，仅就这个方面研究，表面上好像“仁”被规定做超时代的道德概念，但实质上它被刻上了春秋末年的古代国民阶级的烙印，这种人类的新观念，是产生于古代社会发展的时代。

这一“仁”的最高标准，在孔子是悬之甚高的，上面所举的一例“我未见力不足者”，接着即说“盖有之矣，我未之见也”；颜回三月不违仁，其余则期月也是难得的。同时，孔子自己对于“仁与圣”也不敢自居，好像是可望而不可及的。因了孔子的“仁”学一方面是从普及的心理上出发，另一方面又离开普及的心理而强调理想的心理境地，墨子便提出客观的标准，他说，仁义皆以利为标准。

孔子的“仁”学还不仅表现在一般人类的心理要素和人民性的矛盾，更重要的是他的仁学的两面观点，即是说仁在社会阶级的实际中是不同的。在宗法制度上仁的道德律只适用于“君子”，这和西周道德律之为氏族曾孙所有也是不同的，西周的思想主要是以道德来配天通神，而孔子思想是“仁者君子”。他说：

“君子而不仁者有以夫；未有小人而仁者也。”(宪问)

“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”(卫灵公)

“君子学道则爱人；小人学道则易使也。”(论语阳货)

“唯……小人为难养也，近之则不孙(遜)，远之则怨。”(同上)

“鄙夫可与事君也与？其未得之也，患得之；既得之，患失之。”（論語陽貨）

“君子喻于义，小人喻于利。”“君子怀德，小人怀土。”（里仁）

“君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。”（顏淵）

“君子上达，小人下达。”（宪問）

这样看来，統治階級可以做仁人，而被統治階級就不能做仁人了，仁只屬於貴族君子。因此，仁和不仁是區別兩種階級的标准，这叫做兩種人的兩種道。他說：

“道二，仁与不仁而已矣。”（見孟子所引）

荀子的解釋更近似，他說“一与一之謂仁者”，“上一則下一，上二則下二”。可見仁是二种人合一的意思，但所謂二，乃是二种之二，不是二个之二。明白講來，这是通过道德律以宣傳階級調和的理論。本来漢代人對於“仁”的訓詁有“相人偶”的說法，但“二人為仁”的偶合，背後有統治階級同化被統治階級的意思，如風和草的比喻。因此，孔子主張“君子周（合）而不比，小人比（朋）而不周”、“君子和而不同”、“君子不党”的道德論。

这里，正是一个春秋到战国的大問題，即勤礼君子与力役小人这两种人是不相合一的。統治者君子不仁，被統治者庶民不信，社会的矛盾是尖銳的。孔子面对着这一矛盾，大倡調和論。他以仁为君子之“安”道，以信为庶民之“立”道，故“以人度人”才能成“仁”，階級矛盾就可調和了。其所以能調和，孔子以为，在政治上必須貴賤有等，在道德上必須善推其所为，故他說，“道之以德，齐之以礼，（民）有耻且格”，这里齐即“維齐非齐”之階級調和，是各安于其类别；在教育上必須：

“君子篤于亲，則民兴于仁，故旧不遺，則民不偷。”（泰伯）

孔子的仁道觀和他的社會觀同樣，在客觀上暴露了社會的階級矛盾。墨子于此，繼承了孔子的仁道觀，發展出兼愛觀來。

孔子的“仁”的思想實從屬於“禮”的思想。就“克己復禮”為“仁”的命題來看，“仁”與“禮”相結合而受到了約束。如前所述，“禮”原來是氏族貴族的範疇，而“仁”則可以發展為國民的範疇；因此，所謂“仁”受到“禮”的約束，亦即是說，國民道德在氏族貴族的道德桎梏里遭受了歪曲，不能遂行其應有的發展，不能取得其本格的內容。前引“未有小人而仁者也”云云即從此出。所以，當孔子以“禮”為道德極則而強調的場合，實質上即其基於調和矛盾而自陷於矛盾的明証。例如：

“子貢曰：‘貧而無諂，富而無驕。何如？’子曰：‘可也，未若貧而好樂（按今本脫“好”字，一作“貧而樂道”，一作“貧而樂善”），富而好禮者也。’”（學而）

“孟懿子問孝，子曰：‘無違。’樊遲御，子告之曰：‘孟孫問孝于我，我對曰無違。’樊遲曰：‘何謂也？’子曰：‘生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。’”（為政）

“人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？”（八佾）

“君子博學于文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。”（雍也、顏淵）

“陳司敗問：‘昭公知禮乎？’孔子曰：‘知禮。’孔子退，揖巫馬期而進之曰：‘吾聞君子不黨，君子亦黨乎！君取于吳為同姓，謂之吳孟子；君而知禮，孰不知禮？’巫馬期以告，子曰：‘丘也幸，苟有過，人必知之。’”（述而）

“恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。”（泰伯）

“顏淵喟然嘆曰：‘……夫子循循然善誘人，博我以文，約

我以礼。……’”(子罕)

“子路問成人，子曰：‘若臧武仲之知，公綽之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”(宪問)

“君子义以为質，礼以行之，孙(遜)以出之，信以成之。君子哉！”(衛灵公)

“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，庄以涖之，动之以不以礼，未善也。”(同上)

“他日又独立，鯉趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，無以立。’鯉退而学礼。”(季氏)

这样看来，“礼”的最高规范并不能解决社会的矛盾，因为“礼”总是别贵贱的。于此我們應該附帶指出，孔子是最初把礼的内容理想化，并作为一般的君子的规范来看待的。老子所謂“礼者，忠信之薄，而乱之首”(三十八章)、“大道廢有仁义”(十八章)乃是后起的思想；礼記礼运“今大道既隱，……大人世及以为礼，城郭溝池以为固”、“礼承天之道，治人之情”，更是后起的思想。思维过程的历史理論有一定的步伐，不容先后顛倒。孔、墨只面对着历史变化的社会矛盾表示各自的对“礼”的态度；老、庄与后期儒家才从历史的理論方面来分析“礼”这一概念的發生，这点前人多未注意。

孔子在道德思想方面都把西周的觀念拉到人类的心理上講，更具体地說来，拉到君子的规范上規定起来。例如他說“孝”是君子之本，“君子务本，本立而道生，孝弟(悌)也者，其为人之本与！”(学而)但其所謂本，畢竟不同于西周享孝先王的宗教。在他看来，礼与孝的道德情操，都是以敬为主，例如“为礼不敬……吾何以观之哉？”又如講孝，“至于犬馬皆能有养？不敬何以别乎？”因此，礼的道德代替了孝的享祀。为什么有这样的不同呢？著者以

为“国中”已經有了新的国民阶级，除了君子居国以外，还有名为“国人”的自由民，因而享祀祖先的特权不能变为一般的道德规范。

但是，無論孔子对于“礼”字如何附以新理想，他以国民道德从属于氏族贵族的制度（礼），或是以旧制度为新道德的最高依据，那就意味着“死的抓住了活的”。这一矛盾，反映着春秋末世国民阶级发展不足的矛盾。

第四节

前期儒家知识论的历史意义

孔子拖着西周维新传统，在作为宇宙观的天道思想方面，没有重大的成就，在“贤人作风”支配下，未能使其天道观从道德论与宗教观念里完全独立或解放出来。此事我们已于上节叙明。但是，正如康德由于近代资产阶级的懦弱，虽然在知识论方面完成了较大的贡献，然而这一贡献是有局限性的，孔子在知识论方面仍拖着西周维新的传统，表现着二元论的矛盾。

我们说孔子在宇宙观方面无重大成就，就是说所有宇宙观的重要范畴，在孔子思想里几乎全然没有出现。例如：（一）道器问题：论语言“道”者五十六章，“道”字八十五见，言“器”者四章，“器”字五见；但道字并不合于哲学的范畴，全书亦无一处将“道”、“器”对举，作为问题而讨论。（二）理欲问题：论语无一“理”字，虽有“欲”字三十二个散见于二十六章，然亦绝无“去欲”，或视“欲”为“恶的根源”之义。（三）理气问题：论语言“气”有两章，“气”字四见，然或称“辞气”或称“血气”，均无哲学范畴之义。（四）有无问题：论语“有”字一百六十四个，“无”字一百二十八个，大体皆为动词；其有无对举之文，如述而篇“亡而为有”、泰伯篇“有若无”、子张

篇“焉能为有，焉能为亡”等，皆非哲学的意义。此外，如(五)天地問題、(六)坚白問題、(七)心物問題、(八)动静問題、(九)虚实問題、(十)一多問題、(十一)經权問題等，均尚未出現。反之，知識論方面的許多重要問題，孔子却已大体提起，并且作出了他的解答。

(一)賢人作風束縛下的知識的對象

在上面我們曾提及孔子的“賢人作風”，这在他的知識論上有着明白的表現，特別是表現在知識對象上。孔子的知識論，不是一般研究者所了解的智者的“純粹知識”，例如写哲学史的人喜欢先提出孔子的“正名”主义，把孔子的“名”論，作为邏輯学上的概念来看待，喜欢以孔子这一“博学多文”的教育家和希臘的智者类比而言，这个提法是首先应当糾正的。

孔子一方面是前無古人地在中国学术史上創立了學問的体系，然而另一方面又是追随着古人(“述而不作”，“信而好古”)，在中国学术史上繼承着文化傳統。由前者而言，孔子是一个面向国民階級的賢人或教育家，所以知識的一般問題是由他合法則地提出来；同时，由后者而言，孔子是一个周代的維新貴族的繼承者或理想者，所以知識的界限問題，由他原則地規定起来。

首先，我們研究孔子的文化理想。在論語中所講的文教，是西周文明的觀念，例如：

“子以四教，文、行、忠、信。”(述而)

“子貢曰：‘夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性与天道，不可得而聞也。’”(公冶長)(注：“文章，德之見乎外者，威仪文辞是也。”) ”

这里“文”有二义，一即礼乐制度的道理，一即道德的规范。后一义是从西周文明的“文”繼承下来的，它的含义是西周先王的德，

犹如“思文后稷”，“允文文王”的“文”。

西周的倫理思想沒有国民階級的一般規範，孔子的文教繼承了這一傳統，他說：

“文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，后死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？”（子罕）

關於前一義，孔子的文教是把西周的制度理想化了，在論語中三處記載“博我以文，約我以禮”，所講的便是這個意義。此外又說：

“敏而好學，不耻下問，是以謂之文也。”（公冶長）

“文之以禮樂。”（憲問）

“質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。”（雍也）

“周監于二代，郁郁乎文哉。”（八佾）

所以，孔子的知識論的對象，就是這個傳統的“文”。它的範圍既然局限於此，那麼矛盾便產生了，即一方面，思維的活動已經具有國民階級的成分，而另一方面，思維的對象却局限於貴族君子的標準上，這就不能不遭子路的懷疑，所謂“有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學？”

（二）孔子的能思與所思論

“能思”即孔子所說的“思”，“所思”即孔子所說的“學”。學與思在孔子知識論中是重要的部分，這裡包含着唯心主義和唯物主義的二元論，我們分三點闡明於下：

一、思與學并重的提法

孔子一方面重“博學”，另一方面重默思，例如：

“默而識之（默思），學而不厭，誨人不倦，何有于我哉！”

(述而)

“学而不思则罔，思而不学则殆。”(为政)

学思并重的提法，在表面上看来是理性与感性的统一，但孔子所說的思与学实别有含义。

二、思是形而上学超乎感觉的体悟：

“孔子曰：‘君子有九思，视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。’”(季氏)

“博学而笃志，切问而近思。”(子张)

“未之思也，夫何远之有？”(子罕)

视、听、色、貌，是属于感觉的东西，言、事、疑、忿、见得，是属于经验的东西，这两组东西和物质外界的接触，都首先要恃先天的“九思”范畴。所谓“默识”、“近思”在孔子学说中不是单指理智，而是理智与情操的统一，因而视听等九类的复杂的行为，就要服从于先天的范畴。

这样讲来，孔子的知识论是唯心主义的。在春秋末世孔子强调了人类思惟的价值，承认人类的能创性质，这人类性在西周的维新观念中是没有的。然而，孔子的唯心观点是“仰之弥高，钻之弥坚”的，谁也不能达到的，这样又把知识限在非凡人的事业之中。

三、什么是“学”的内容：

第一，孔子是“博学多能”、“好古敏求”、“述而不作”、“十五志学”的人，从这一点讲他无疑地重视了后天的“学”。他论学之处甚多，且举其要点如下：

“子曰：‘吾尝终日不食、终夜不寝以思，无益，不如学也。’”(卫灵公)

“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”(学而)

“十室之邑，必有忠信如丘者也，不如丘之好·学·也。”（公冶長）

“日知其所亡，月無忘其所能，可謂好·学·也已矣。”（子張）

“好仁不好学·，其蔽也愚；好知不好学·，其蔽也蕩；好信不好学·，其蔽也賊；好直不好学·，其蔽也絞；好勇不好学·，其蔽也乱；好剛不好学·，其蔽也狂。”（陽貨）

第二，如果不从全面来考察，單就这些话而論，他的“学而时習之”的命題好像是唯物主义的，因此，我們不能不研究孔子所学的内容。这内容一句话講来是“学古”，分言之，是詩、書、礼、乐的制度与道理，尤其是道理。

“行有余力，則以学文。”（学而）（“文”的意义見前）

“不学詩，無以言。不学礼，無以立。”（季氏）

“小子何莫学夫詩，詩可以兴，可以观，可以群，可以怨。”

（陽貨）

“不知礼，無以立也。”（堯曰）

“賜也，始可与言詩已矣，告諸往而知来者。”（学而）

这样看来，孔子虽然把“好·学·”提到重要的地位，但他說的学是“好古敏以求之”的东西，并且是根据西周的傳統文化而求出道理的东西。他主張不但要学“往古”，而且肯定在学往古之中就能知道現今。这显然不是唯物主义的觀點了。孔子虽然主張多聞（如“多聞擇其善者而从之，知之次也”，又如“多聞闕疑”），但他又主張在多聞之中来以一反三，例如：

“子謂子貢曰：‘汝与回也孰愈？’对曰：‘賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。’”（公冶長原注：“一，数之始；十，数之終；二者，一之对也。”）

这不是說类比推理。这里所說的“一”指一个古代的范例，所

說的“十”指一切，意思是說从古代的典型范例会悟到一切，因此，“温故知新”之說，即以有限得出無限，不是以有限类比有限。

孔子的学、聞內容，既然只限定在西周詩、書、礼、乐，則其他关于生产和軍事等的學問都在不学之列。例如：

“樊迟請学稼，子曰：‘吾不如老农。’請学为圃，曰：‘吾不如老圃。’樊迟出，子曰：‘小人哉樊须也！’”（子路）

他痛斥樊迟是小人，因为在孔子看来，学的內容是礼、詩、义、信：

“上好礼則民莫敢不敬，上好义則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣，焉用稼？”（同上）

“子曰：‘誦詩三百，授之以政，不达，使于四方，不能專对，虽多，亦奚以为！’”（同上）

因此，孔子的學聞、讀書是和“好古”不能分离的，他以为现实社会的問題是不足重視的，只要古代的傳統精神能够复活起来，现实問題就不难解决了。因为，在他看来，新的是旧的之損益，“温故”就可以“知新”，这也就是他的“述而不作”的态度的根源。子路是一个对于现实問題急进的人物，所以他怀疑为什么讀書要限于詩、礼的范围，为什么不在当前的社会求活的答案呢？为什么求学要从往古着手呢？然而孔子却責斥他是一个“佞者”。

（三）孔子知識論的局限

孔子論知識，以知古为第一要义，他說：

“殷因于夏礼，所損益可知也；周因于殷礼，所損益可知也；其或繼周者，虽百世可知也。”

然而知古并不是一件容易的事，所以他說：

“学如不及，犹恐失之。”（泰伯）

“多聞闕疑，……多見闕殆（未安）。”（为政）

“或問禘之說，子曰：‘不知也。知其說者之于天下也，其如示諸斯乎？’指其掌。”（八佾）

“夏礼吾能言之，杞不足徵也。殷礼吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也，足則吾能徵之矣。”（同上）

这样看来，知古就等于全知了，知古就可以知今了。所謂“聞一知十”，就因为今是古之損益罢了。孔子許管仲为仁人，但不許管仲为智者，智者必須知古，管仲既然不知古礼，那就成了“小器”的人了。

懂得了孔子的知識論的“知古即全知”的命題，才可以明白他的正名論。孔子所說的“名”，不是一般的名实关系，而是以早已肯定的古名作为判断现实的最高标准。因此，有古名就应有适合于古名的实在，如果現在的实在已經变化，但仍被以古名，那就是名不正了。例如：

“子路曰：‘衛君待子而为政，子將奚先？’子曰：‘必也正名乎？’子路曰：‘有是哉？子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉，由也！君子于其所不知，盖闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則礼乐不兴，礼乐不兴，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，無所苟而已矣。’”（子路）

这又是对于“不得其死然”的子路的批評。子路的确指出了孔子不现实（迂）的空談，指出了企圖調和古名和今实的矛盾的空想，孔子之所以用古代規定被压迫階級的成分（野）来痛斥子路，是因为子路有否定宗法制度的看法，这样的看法，在当时無异說要造反了。

孔子的理論是这样的：正名必須合于古制，因而人們就要懂得古制，但知古甚難，所以說“不知，闕如”。“名”的傳統是好的，但現在的“名”却和“實”背離了，名若不由今之失而正于古之得，其命題（言）必逆，命題逆則一切現實皆是非顛倒，以至于社會政治都出亂子。例如，“君子”是名，“小人”也是名，如果不按古名而正君子小人二者的類別，則小人也可講禮樂，君子也要受刑罰了。所以，晉鑄刑鼎，孔子說貴賤上下之序因此就要亂了，晉唐叔的法度就失墜了。（見左傳昭公二十九年）大夫若舞八佾，則八佾之名便亂了，孔子便說“是可忍也，孰不可忍也！”（見論語八佾）在春秋，名存實亡的現象是很厲害的，在孔子看來，這已經不合于西周制度的精神，但正因為名存實變，名即不正了。孔子正名的知識論是企圖把現實世界適合于古代的形式，因此，如他舉的例子，“觚不觚，觚哉觚哉”的古形式是不應該改的，改了就是拿“名”來遷就現實了。孔子的存名正實的理論，後來遭受墨子“取實予名”的理論的反對，這一點是孔、墨顯學對立的重要關鍵。

復次，孔子論知識，把知規定為君子作人的手段。論語記載：

“問知，子曰：‘務民之義，敬鬼神而遠之。可謂知矣。’”

（雍也）

“問仁，子曰：‘愛人’，問知，子曰：‘知人。’”（顏淵）

“擇不處仁，焉得知？”（里仁）

孔子的知識論雖然啓發了諸子百家，但他說的知識不是純粹知識的研究，寧可說是貴族君子作人的手段，例如他說：

“仁者安仁，知者利仁。”（同上）

“知之者不如好之者，好之者不如樂之者。”（雍也）

“知及之，仁不能守之，雖得之必失之。知及之，仁能守之，不庄以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，庄以涖之，動

之不以礼，未善也。”（衛靈公）

“不知命無以为君子也，不知礼無以立也，不知言無以知人也。”（堯曰）

“君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不惧。”（宪問）

春秋时代思想的形式化是不利于统治阶级的，因此，孔子主張“人能弘道，非道弘人”。他的知識論也就充滿了一種“弘道”的精神，希望君子知命、知礼、知言、知道。

孔子知識論的特点是含有道德标准的意思，因此，道德情操与理智是不相分离的。由上面的引文看来，所謂知之和好之、乐之是在一起的，安仁和利仁好像聞一知二、举一反三，仅是由理智到理智，而聞一知十才是以喻証因，才是理智和情操的統一（“十”指終極）。对于这一点，后来墨子攻击甚力，他否定了情操与理智的混同，进一步更在知識中排斥了情操。

（四）孔子的智者論

孔子的知識論在客觀上高揚了人类的能創精神，批判了春秋搢紳先生的說教，所以“能思”部分虽然具有唯心主义的成分，但客觀上因了肯定“性相近”的命題而面向着国民阶级；同时在春秋末世，新的国民阶级不論在經濟生活的領域或政治生活的領域，都不占居積極支配的地位，所以智者在当时还不能代表一般性的国民，故孔子知識論的“所思”部分，又是“君子”式的。

基于以上的研究，我們便知道在孔子思想中的古代智者是不会有显明的标志，因此，在他的著作中，时而智者在世界上，时而智者又不在世界上。孔子所講的智者有时和聖人、賢者等概念相混，因为智者寻常是从道德評價上来規定的。这样的智者的条件很

严，其一是本来可能而难于实现；其二是本来就不可能实现。关于第一項，他說：

“中人以上，可以語上也，中人以下，不可以語上也。”（雍也）（上即“上达”、“义以为上”之上）

“聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。善人吾不得而見之矣，得見有恒者斯可矣。”（述而）

“有顏回者好学，不迁怒，不貳过，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好学者也！”（雍也）

“不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。”（子路）

孔子在这一点，和黑格尔的理性运动之返原为黑格尔自己的理性是相似的，好像斯文只在孔子一人身上。

关于第二項，孔子指的是一种特别的智能，他說：

“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣。”（季氏）

“中庸之为德也，其至矣乎！民鮮能久矣。”（雍也）

“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（宪問）

这样看来，民与小人本来就不可能做智能者，因此必然不能做智能者，智者是君子的資格，不是小人的資格：

“君子博学于文，約之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（雍也）

“君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。”

（衛灵公）

“民可使由之，不可使知之。”（泰伯）

“君子道者三，……仁者不憂，知者不惑，勇者不惧。”（宪問）

孔子的智者論，后来又被墨子所反对，他否定“別”的人类，大

倡“賤人之學”。

孔子的知識論中的矛盾體系也影響了他的學與誨的二元論，學雖難能可“貴”，但誨則“有教無類”，后者便是破天荒的西周觀念的對立物，他說：

“雖鄙夫(民、小人，即當時的奴隸生產者)問于我，……我叩其兩端而竭焉。”(子罕)

“自行束修以上，吾未嘗無誨焉。”(述而)

“誨人不倦”是孔、墨相同的優良傳統，也是中國教育史上的有價值的傳統。孔子主張有來學而無往教，墨子則主張來者固可教，而不來者也往教。

第五節

前期儒家的知識起源論和知識方法論

在前節敘述孔子的智者論時，我們曾引用過這樣的文句：“生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學，民斯為下矣。”現在，我們要特別指明，這寥寥的三十一字實即前期儒家關於知識起源問題的看法。

就其以“生知”為“上”、“學知”與“困知”為“次”來看，知識起源的觀點是二元論。從孔子所提出的問題來看，所謂“生而知之”客觀上在前期儒家的思想中並不占重要的位置。例如：

“吾十有五而志(誌、識)于學，三十而立，四十而不惑(不動心)，五十而知天命(天生德于予)，六十而耳順(聞言即解)，七十而從心所欲不逾矩。”(為政)

“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”(述而)

據此可証，孔子並不以“生知”自命。此外，他還說：

“吾少也賤，故多能鄙事。”(子罕)

“吾不試，故藝。”(同上)

旧注都以上二例为“論孔子多技艺之由”(稽古楼版論語卷五)。前一例文义自明，不需解說。第二例的“試”字則有古今兩解：郑注以“不試”为“不見用”，郭沫若以“不試”为“不淺尝輒止”(孔墨的批判，見十批判書)。兩解相較，我們同意郑注。因为論語共有兩“試”字，除了上举一条以外，衛灵公篇說：“吾之于人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所‘試’与？”這兩個“試”字的解釋依理應該一致，若然，以“淺尝輒止”訓“試”似乎不大切合。反之，如依郑解訓“試”为“見用”則無此弊。茲更举証如下：

一、尔雅釋言：“試，用也。”郝懿行尔雅义疏：“用者，說文云：‘可施行也。’方言云：‘行也。’行与由同，由亦用也。……蒼頡篇云：‘用，以也。’以亦用也。……試者，說文云：‘用也。’……又‘尝也’、‘驗也’，其义亦皆为用。”

二、論語述而篇：“用之則行，舍之則藏。”刘宝楠論語正义卷八：“孟子云：‘古之人，得志，澤加于民，不得志，修身見于世，穷則独善其身，达則兼善天下’，即此义。……孟子称孔子‘可以仕則仕’，謂用之即可以仕也；‘可以止則止’，謂舍之即可以止也。”

依此，“賤”与“不試”为同义語，“故多能”与“故藝”也为同义語，实甚明显。且“試”字此一后天的經驗主义的性質，在韓非子里有着更明确的發展：

“夫視鍛錫而察青黃，区冶不能以必劍；水击鵠雁，陆断駒馬，則臧获不疑鈍利。發齿吻形容，伯乐不能以必馬；授車就駕，而觀其末塗，則臧获不疑駑良。觀容服，听辞言，仲尼不能以必士；試之官职，課其功伐，則庸人不疑于愚智。故明主之

吏，宰相必起于州部，猛將必發于卒伍。”(显学)

韓非此論，显係通过荀、墨二家而上承論語。于此，我們不但看出了先秦思想傳統的發展綫索，看出了論語在先秦諸子思想流變中的始基地位，而且也看出了前期儒家关于知識起源問題看法的經驗主义本質。論語全書中出現的人物，与孔門問答或为孔門所称述或批評者，共有一百六十七名，从傳說中当作聖君賢相的宇宙創造者(如堯、舜、禹、稷等)及并世的显主名臣，以至及門弟子，孔子对之多有各种贊語，而却从来未許任何人为“生知”。可知“不待学而能知”(刘宝楠語)的“生知”，在孔子只是虚悬一格，好像神在五行說中是一句空話一样。依此而言，这一种虚悬一格的“生知”的确是落后的因素，給孟子的先驗主义“良知良能”說預开門戶，但“学知”在認識起源上的客觀的意义，究竟与孟子有原則性的区别。从王船山以来，早已駁倒了宋儒所強調的孔子的“生知”說，而把这一問題提得清楚明白了。

正惟如此，所以論語言知言智之处凡七十有二章，共“知”字一百又十一个，凡“知”本字皆作動詞使用，其作名詞使用者，則不讀“知”而讀“智”。“知”与“智”形同而义异，“知”的行動是克服愚昧、求得認識的方法，而“智”的境界則是認識过程的完成，二者虽相异而又相連。所以論語中絕無一处离“知”言“智”，凡言“知”必歸結于“智”，凡言“智”必導源于“知”。例如：

“由，誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知(智)也。”(为政)

“樊迟問知(智)，子曰：‘務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知(智)矣。’”(雍也)

“知(智)者樂水，……知(智)者動，……知(智)者樂。”(同上)

“知(智)者不惑。”(子罕、宪問)

“樊迟問知(智)，子曰：‘知人。’”(子路)

“好知(智)不好学，其蔽也蕩。”(陽貨)

“不知命，無以为君子也；不知礼，無以立也；不知言，無以知人也。”(堯曰)

觀上举七例，可見“智”非虛生，而生于“知”；“知”不空有，而必成“智”，“知”和“智”的关系是明显的。

知識起源于經驗，这是孔子的新命題，在客觀上就否定了先驗的“生知”觀念。于是，“学”、“習”等后天的認識行为就成为去固解蔽的不二法門。例如：

“学則不固。”(学而)

按此句，孔注“固，蔽也”，为論語本义，而所謂“不能坚固，識其义理”，似非論語本意。此“固”字与“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我”的“固”，其訓不应有异。礼記曲礼注：“固謂不达于理也”，祭义注：“固犹質陋也”，都是蔽塞执着不通之义，依此，“学則不固”即是說学可以去固解蔽。

“好仁不好学，其蔽也愚；好知(智)不好学，其蔽也蕩；好信不好学，其蔽也賊；好直不好学，其蔽也絞；好勇不好学，其蔽也乱；好剛不好学，其蔽也狂。”(陽貨)

“日知其所亡，月無忘其所能，可謂好学也已矣。”(子張)

上二例所講的是致知在格物，而不以知能为固有，荀子劝学解蔽兩篇之义正从此出，而以繼承孔子自命的孟子，其“学求放心”之說，却是夸大了論語言“思”的唯心主义成分。

清儒顧亭林強調知識的經驗成分，故使用此条教义，把他的傳世之作叫做日知录。

从这里出發，論語言“学”(四十有三章，共六十一一个“学”字)，

从字义考察，或作动词，或作名词，并不十分固定；但有一点则与后世所说“学”字迥然有别。例如我们常见“二氏之学”、“老、庄之学”的说法，此“学”字即指一种“思想体系”或“学说”而言，在论语中“学”字尚无如此用法，它只指人类在认识过程中所作的一种特定的精神劳动；至于指称一种认识成果的“学说”或“思想体系”，则不用“学”字，通常皆用“道”字。孔子说的知行，虽仍以古礼为限，虽有时说到“九思”的先验形式，然其强调不以冥思为致知的方法，不以诵读为求学的功夫，在方法论上，却是优点。例如：

“弟子入则孝，出则弟（悌），谨而信，汎爱众而亲仁；行有餘力，则以学文。”（学而）

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

“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。”（雍也、先进）

“百工居肆，以成其事，君子学以致其道。”（子张）

我们除开“学”的范围和“学”的资格不讲，论语言“学”还有实践之义，所以“学”字又可与“为”字“事”字互训。例如：

“学而不厌”与“为之不厌”（均见述而）同义。

“不图为乐之至于斯也”（同上），“为”字即应解为“学”字。

“女（汝）为周南召南矣乎？人而不为周南召南，其犹正牆面而立也与？”（阳货篇）此二“为”字与“学”字同训。

颜渊问仁，请问其目，孔子答以“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（颜渊）。这是以“视”、“听”、“言”三者与“动”为同类概念的。颜渊所谓“回虽不敏，请事斯语矣”（同上），此“事”字与“学”字同义。

“仲弓问仁，子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人，在邦无怨，在家无怨。’仲弓曰：‘雍虽不敏，请事’

斯語矣。’”(同上)此“事”字也和“学”字同义。

从上所述的論語中的“学”字看来，孔子已經提出了哲学中的感觉或經驗，它与实践或力行是一体相連的范畴，它具有由行而致知的意义。尽管这种感觉或經驗有很大的局限性，它在孔門認識論中却占据着認識过程的最初环节或重要地位，它被孔門哲人賦予重大性的評价。這相當於列寧指的古代“有思想的經驗論”。

有人或者要說孔子的知識論不一定是那樣，因为：衛靈公篇記載着“子曰：‘賜也，女（汝）以予为多学而識之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以貫之。’”可見作为感觉或經驗的“学”，在孔門知識起源論中，并無若何重要，至少也在“一以貫之”之次。

对于此說，我們以为，“一貫”的理解，不是朱子訓貫通之义。尔雅說“貫，事也”，又說“貫，習也”；因此“貫”有“習行”之义。“多学而識”，义即止于記聞，輕視实践；而“一以貫之”，义即不只止于記聞，壹是皆以实践为本。貫即習，習即貫，同兼知行二义。关于“貫”字，清儒阮元在論語一貫說中已有詳說，現在我們只講“習”字。

論語有三“習”字，分錄如下：（一）“学而時習之。”（学而篇）（二）“傳不習乎？”（同上）（三）“性相近也，習相遠也。”（陽貨篇）此三“習”字，均有“行事”之义。然則“習”与“学”有何分別？我們以为，“習”后于“学”而出現，亦即“学”在于由行而致知，“習”在于因知以进行。換言之，“学”是由实践所得的經驗或感觉，“習”是在知識指导下的实践或力行。“学”的阶段，是知識之所由生，而“習”的阶段，則是証驗知識之大用。在“学而時習”、“傳而必習”的要求中，孔門虽強調实践对于知識的根源性，同样也強調了知識对于实践的指导作用。

但是，由“学”到“習”，由“習”再到“学”，并非無所增益的純粹过程，而是由不知到知，由不完全的知識到达更完全的知識的人智

的生長过程。更具体言之，“学”是“知”的起源，“習”是“知”的运用，“好学”、“时習”是完成“知”的發展的过程，“不学”、“不習”即不能有知。論語在知識起源論方面所表現的經驗主义傾向，或其感觉主义傾向，由此可以概見。

正因为“学”是感觉或經驗的同义語，“学”在形式上被肯定而为知識的起源，所以論語中言及“聞”、“見”者七十六章，內分言“見”知者七十一处，言“聞”知者五十七处，共一百二十八处，处处以“聞見”为最可信賴的知識源泉，而無一处表示怀疑。例如：

“多聞擇其善者而从之，多見而識之，知之次也。”（述而）

“視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？”

（为政）

此种对于感觉或經驗的信任态度，与后儒以“聞見之知非真知”、“德性之知不假聞見”的唯理主义观点实有原則性的差別。在儒家文献中，唯理观点以孟子“耳目之官不思”之說为最古，論語中尚無此主張。

上述的前期儒家的知識起源論，無疑地都是从貴族君子立場上出發的思想。如前所述，这一立場的进步性既然有限度，因而其知識起源的理論，也就有重大的缺陷。茲擇要分述如下：

第一，論語言“学”言“知”都限于統治階級的“人事”範圍，而不以自然为認識的对象。例如：論語虽四次講到“博学”，而考其所学，則不外“学文”、“学干祿”、“学易”、“学詩”、“学礼”、“学道”等六种对象，此等对象均不出貴族君子的“人事”範圍。論語講到“知”又限于“知人”、“人知”、“知十世”、“知百世”、“知禘之說”、“知礼”、“知乐”、“知父母之年”、“知所以裁之”、“知过”、“知生”、“知賢才”、“知天命”、“知德”、“知道之不行”、“知量”、“知命”、“知言”等十八种对象，这些也都限于貴族君子的“人事”範圍。所以我們在前节

里曾說，孔子的知識不是純粹知識的研究，寧可說是君子作人的手段。反之，論語中凡涉及自然界事物時，皆是比喻或象徵，而非研究的對象。例如：

“宰予晝寢（今本作“晝”），子曰：朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，于予與何誅！”（公冶長）

“犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？”（雍也）

“鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。”（泰伯）

“有美玉于斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？”（子罕）

“譬如為山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖復一簣，進，吾往也。”（同上）

“苗而不秀者有矣夫，秀而不實者有矣夫。”（同上）

“駟不及舌，……虎豹之鞞，猶犬羊之鞞。”（顏淵）

“君子之德，風；小人之德，草；草上之風必偃。”（同上）

“虎兕出于柙，龜玉毀于櫝中，是誰之過與？”（季氏）

“子之武城，聞絃歌之聲，夫子莞爾而笑曰：‘割鷄焉用牛刀？’”（陽貨）

“不曰堅乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不淄。吾豈瓠瓜也哉？焉能繫而不食？”（同上）

“多識于鳥獸草木之名。”（同上）

“禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？”（同上）

“譬諸草木，區以別矣。”（子張）

“君子之過也，如日月之食焉。”（同上）

據此諸例，可知論語不是以自然為知識對象而發現其規律，乃是依古代直觀的自然知識為媒介而證明人事範圍的道德規範。古代前期儒家思想之所以帶有“賢人”作風，而缺乏“智者”氣象，其秘

密实在于此。

第二，前期儒家不但認民为“不可使知之”、“困而不学”的蠢然之物，而且更排斥“小人”，自居于君子。小人是生产者（如樊迟請学稼圃，孔子斥为小人可証），而“君子”則是“四体不勤，五穀不分”的統治階級。此外，論語中“見知”七十一处均較“聞知”的評价为高。据語言学家所說，最古所謂“認識”、“知識”或“理解”，無論在希臘語中，拉丁語中，俄語中，德語中，法語中皆係由代表視覺的“見”字轉化發展而來，可見視覺在知識过程中確有其重大意义；然而，在感覺中分出高下等差，而將視覺置于听觉之上，則不能不說是“君子”的偏見。

第三，由于严守君子的立場，古代前期儒家的知識論，不但將知識对象局限于“人事”，不但在視覺与听觉之間設定了等級差別，而且在知識內容上，也特加种种限制，而使“君子”与“小人”中間的壁壘划分得十分森严。例如：

（甲）在“学”“知”方面，凡“問政”、“問仁”、“問孝”、“問智”、“問为邦”、“学干祿”等等，孔子的应答均不厭其詳，而樊迟“請学稼”、“請学为圃”，孔子就不但不答，反而責斥起来。乡党篇所記孔子的飲食單，虽为了处处勤礼，但也可証明他对于君子的营养并不忽視。

（乙）孔門在知識起源論上虽強調“習”，但其限度仍不出乎所“学”所“傳”的范围，所以說“学而时習之”，“傳不習乎”。如果在所“学”所“傳”的范围之外而从事于广泛的“習”，孔子就以为是危險的事体，以为此即善惡的分水嶺，所以說“習相远也”。此語弦外之音，即是說，故習不可不慎，不可不限于所学所傳的君子范围。

（丙）孔子虽提出技术性的“能”字，但此一知識范疇的要求，在“四体不勤，五穀不分”的古代前期儒家看来，終不免于“小人”的嫌

疑，所以說：“吾少也賤，故多能”，“吾不試，故藝”，總之，“能”或“藝”都是“鄙事”的同義語。在君子維新的立場上雖然不能不面對着事實而承認其意義與價值，但也附加了嚴格的條件或限度。例如：

一、子夏在孔門弟子中，是特別着重于藝能陶冶的人，當他說“雖小道必有可觀者焉”的時候，縱令附加了“致遠恐泥，是以君子不為也”（子張）的條件，而孔子終究提出警告：“女（汝）為君子儒，無為小人儒！”（雍也）同門的子游對於子夏的學風也批評道：“抑末也，本之則無，如之何？”（子張）

二、冉求在孔門以藝能見稱，如雍也篇說“求也藝”，憲問篇說“冉求之藝”，皆可為証。但正因他長于藝能，所以為季氏宰退朝而晏，孔子特別辯明他所努力的活動不配叫做“政”，只配叫做“事”（子路）；他的器量只是“具臣”而不是“大臣”（先進）；及他為季氏聚斂，孔子又嚴厲地宣稱：“非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！”（同上）

三、述而篇：“志于道，據于德，依于仁，游于藝”。“志”、“據”、“依”、“游”前後四字下得十分斟酌，舊注說：“不足為據依，故曰游”，此中當有“致遠恐泥”的警覺。

四、衛靈公篇：“君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。”今按：小知即是小道，大受即是任重道遠。唯小人始以小知為務，而君子則不可；此與孔子戒子夏“無為小人儒”及不答樊遲學稼學圃之問，事同一律。

凡此等缺陷之所以產生，都由于貴族君子的階級立場的限制。

我們前面屢次指明，前期儒家的君子立場產生了矛盾調和的觀點。這種矛盾調和的精神，在其知識方法論或邏輯思想里，也有清楚的表現。

前期儒家知識方法論或邏輯思想的矛盾調和的本質，由所謂“叩其兩端”或“攻乎異端”里，可以得其全豹。為了論述方便起見，

先录其原文如下：

一、“吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問于我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。”（子罕）

二、“攻乎異端，斯害也已。”（為政）

按“端”字本义，据卜辞与金文所见，字形皆象植物的萌芽形态（参看徐文鏡古籀彙編七下第一頁）。許書段注的訓解，义亦同此。又据孟子公孙丑上篇及墨經經上与經說上所言，端字又有“首”“始”二义。由此推演，它和哲学里所说的“極始根源”或“根本概念”約略相当。

自然，論語中当作名詞而使用的“端”字，其哲学的屬性，未必如此完整；但上而証諸卜辞金文，下而参以孟子、墨經，其有此意味，或大体与此等用語同屬一类，似無可疑。尤可注意的旁証是，西洋古代哲学的开山祖，希臘的第一个哲学家泰勒士（Thales, 640—550 或 636—546 B. C.），在紀元前六世紀时，曾經提出了宇宙根源的問題，并作出解答；則作为中国古代哲学的开山祖，第一个私家学派（儒家）的創始者，因而亦是中国第一个哲学家的孔子（551—479 B. C.）在紀元前五世紀古代制社会春秋末叶，其提出异名同实的范疇，并解答异名同实的問題，亦自是可能之事。独怪近人治中国哲学史，多为傳統观念所蒙蔽，一味在“一以貫之”中寻求古代前期儒家哲学的根本概念，从未注意“端”字的研究。

“端”字的涵义既明，其次再解所謂“兩端”。

“兩端”一詞，如前所示，見于孔子自述其生平学术一章中。倘就全章大意加以分析，我們至少可以看出下列兩点：

第一，此章是从“有知”、“無知”起論，至“叩其兩端”而止，可知全章論旨是屬于認識論的范圍；因而“兩端”一詞，当也是古代前期儒家知識論中的用語。

第二，孔子自称“無知”，与苏格拉底(Socrates, 469—399 B. C.)不以“智者”自命，事同一律；至以“叩其兩端”而“竭”鄙夫之間，則与苏格拉底使用“詰問法”或“产婆术”的情节，尤为类似。可知“兩端”一詞，是現在保存的古代前期儒家知識方法的重要遺產。

“兩端”的“兩”字，其意义是什么？

据左傳、荀子、韓非子及說文、尔雅諸書考之，“兩”字本有“分离”、“矛盾”或“不調和”之义。所以“兩端”的本义，应是“矛盾的概念”。历来的注疏家对于“兩端”一詞多不得其解，只有清儒焦循首先道破了此中的精义。他說：

“凡事皆有兩端：如楊朱为我，無君也，乃曾子居武城，寇至則去。墨子兼爱，無父也，乃禹手足胼胝，至于偏枯。是故，一旌善也，行之，則詐伪之風起；不行，又無以使民知劝。一伸枉也，行之，則刁訴之俗甚；不行，又無以使民知惩。一理財也，行之，則头会箕歛之流出；不行，則度支或不足。一議兵也，行之，則生事無功之說进；不行，則国威將不振。凡若是，皆兩端也。”（論語补疏）

依焦氏此解，可知所謂“兩端”的認識方法，即是在事物的內部，發見其構成分子的矛盾性，并依此內部矛盾的成長，把握事物在自身發展中导出轉化为自身的对立物的方法。

但是，我們應該注意，辯証唯物主义的哲学，發見事物自身內部的“兩端”，發見相互背反的“兩端”在每一事物中必然的統一性，即是把握到事物的本質；然而古代哲学家的观点就不能是这样的了。此即是說，古代哲学家大都以宇宙万有为絕無矛盾的自同体。因而，如果对于事物持有“兩端”的知識，即是陷于謬誤的鉄証。例如，苏格拉底的“詰問法”或“产婆术”，亞里士多德(Aristoteles, 384—322 B. C.)邏輯学中的“思維三律”，均以排除矛盾为致知的

唯一方法。中国古代思想家的孔子的邏輯思想也是这样，不能不遵循着“矛盾律”而从事于思維活动。此即是說，前期儒家与一般的古代思想家同样，一旦發現了事物自身的“兩端”，或覺察到概念構成中所存在的“矛盾”，而又各有左驗，無法指为錯誤的場合，便在“二律背反”的事实面前，不可逃避地要陷于犹豫惶惑、疑而不能決的窘境。所以焦循說：

“鄙夫來問，必有所疑，惟有兩端，斯有疑也。”（論語補疏）

“兩端”的涵義既如上述，其次再釋“異端”。

“異端”一詞，历来的注疏家多指为錯誤的學說或危險思想的別名，而与所謂聖學正宗为对待之語。例如皇侃疏、邢昺疏、朱熹注等，皆是如此；并且因为以“邪說”訓“異端”，遂以“距”訓攻。實則此种訓解，斷乎不合于論語本義，其理由如下：

首先，我們知道，以“異端”为錯誤學說或危險思想，在孟子时代尚無此義；所以孟子書中只稱楊、墨为“邪說”，而从未称之为“異端”。我們認為“異己者为異端”實始于漢代。例如：

“尚書令韓歆上疏欲立費氏易、左氏春秋。范升曰：費、左二學無有本師，而多反異，孔氏曰：攻乎異端，斯害也已。”（后漢書）

“袁紹客多豪俊，並有才說，見鄭康成儒者，未以通人許之，竟設異端，百家互起。康成依方辯對，咸出問表，皆得所未聞，莫不嗟服。”（同上）

我們遍閱典籍，漢以前的學者沒有以“邪說”为“異端”的記載。其次，在孔子时代，不但墨翟、楊朱之學均未形成，即諸子百家之學也無一出現，所以論語中“異端”一詞，絕不能用以指稱“邪說”。

然則，“異端”在論語中的本義究竟如何？

我們認為，在解答這一問題以前，應先考察論語中“異”字的涵

义。据我們統計，論語中“异”字凡八見（“异端”一詞除外），茲摘錄如下：

“夫子之求之也，其諸异乎人之求之与！”（学而）

“季子然問：‘仲由、冉求可謂大臣歟？’子曰：‘吾以子为异之問，曾由与求之問。’”（先進）

“‘点！尔何如？’鼓瑟希，鏗尔，舍瑟而作。对曰：‘异乎三子者之撰。’子曰：‘何伤乎？亦各言其志也。’”（同上）

“誠不以富，亦祇以异。”（顏淵）

“吾党之直者，异于是。”（子路）

“陈亢問于伯魚曰：‘子亦有异聞乎？’”（季氏）

“子曰：‘不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？謂柳下惠、少連，降志辱身矣；言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則异于是，無可無不可。’”（微子）

“子夏曰：‘可者与之，其不可者距之。’子張曰：‘异乎吾所聞！君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能；我之大賢与，于人何所不容？我之不賢与，人將距我，如之何其距人也？’”（子張）

此八“异”字皆可訓“二”、訓“貳”、訓“離”，而与“一”为对待語，与“兩”为同義語；此与庄周、惠施、公孙龙及墨經作者所說的“同异問題”中的“异”字，初無不同。依此，我們認為，“异端”与“兩端”不应异訓。所以，清儒宋翔鳳曾說：

“兩即异，异端即兩端。”（論語發微）

按宋氏以今文家解經，頗多牽強附會，所下論斷大都不为識者所重視，但这“异端即兩端”的解釋，却确然不易。

且“异端”不但与“兩端”为同義語，而且在知識方法上的意义，同为暴露矛盾、推进矛盾發展的改革思想。例如左傳昭公三十二

年記趙簡子與史墨論“季氏出其君”一段，即表明此義：

“趙簡子問于史墨曰：‘季氏出其君，而民服焉，諸侯與之；君死于外，而莫之或罪也？’對曰：‘物生有兩，有三，有五，有陪貳；故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦；王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，為日久矣；民之服焉，不亦宜乎？魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣，雖死于外，其誰矜之！社稷無常奉，君臣無常位，自古以然；故詩曰：“高岸為谷，深谷為陵”。三后之姓，于今為庶，主所知也。’”

史墨的話，明以臣弑其君是合理的，且以“世從其失”與“世修其勤”的觀點，說明“高岸為谷，深谷為陵”的歷史發展必然性的秘密，此在當時實是一種革命的言論，和他的五行說的唯物主義思想是相應的。于此，我們必須指出，此具有辯證法因素的哲學方法，即在于發見了一切相互背反的要素皆存在或發生于同一性的事物的內部，因而，肯定了一切的對立與差別有其相對的意義，發見了一切的同一性或統一性的事物，皆在其本性中孕育着否定自身的矛盾的要素；而此矛盾的要素，又循相對性差別原理而轉化為自身的對立物；在此矛盾展開的過程中，發見了“社稷無常奉，君臣無常位”的邏輯的動力。這非常鮮明地顯示着，所謂“兩端”或“異端”的知識方法在春秋時代有反抗氏族貴族專政的革命的意義。

但是，我們必須着重指出：這種賦有革命作用的“兩端”或“異端”的知識方法，與孔子的調和精神殊不相合。因而，如果以論語中保存着“兩端”或“異端”的知識方法，而指孔子為“兩端”或“異端”論者，則是大錯。此即是說：論語雖是“兩端”或“異端”知識方法的保存者，而孔子却是“兩端”或“異端”的知識方法的批評者；換言之，即是“叩發兩端”而“用其中”、“倫序異端”使“不相悖”的折衷主義者，或矛盾調和論者。我們前面只說“兩端”或“異端”是孔門

知識方法中的要素，而不說是孔門知識方法的本身，其意义正在于此。更具体地分析起来，此义又可分为下列兩点：

第一，論語中所保存的是“兩端”的知識方法，而孔子的态度，却不肯定“兩端”，而是“叩其兩端”；原文所以作叩“其”“兩端”，足証“兩端”的知識方法不是孔子的主張，而是孔子所“叩”的对象。对于“兩端”的知識方法而用其“叩”，即是依照“矛盾律”的观点，以揭發矛盾而証明“兩端”的知識方法为錯誤的知識方法。所以焦循說：

“鄙夫來問，必有所疑，唯有兩端，斯有疑也，故先叩發其兩端，謂先還問其所疑，而后即其所疑之兩端而窮尽其意，使知所向焉。”（論語補疏）

此所謂“使知所向”即是使來問的鄙夫放棄其“兩端”知識方法，而轉向于中庸的折衷主义。所以焦氏又說：

“此兩端即中庸‘舜執其兩端用其中于民’之兩端也。……蓋凡事皆有兩端，……而皆有所宜；得所宜即為中。孔子叩之，叩此也；竭之，竭此也；舜執之，執此也；用之，用此也。處，則以此為學；用，則以此為治。通變神化之妙，皆自此兩端而宜之也。”（同上）

倘依此解釋，將論語言“叩其兩端”的全章譯為今語，則其譯文應是這樣：

孔子說：我有知識嗎？並沒有什麼知識。不過，遇見那些不明中庸道理的粗陋人，像煞有介事地來向我問難，我只要用詰問法使他們發見了自己概念的自相矛盾，他們便張口結舌，爽然自失，恍然悟出了中庸道理的不可動搖。

第二，論語中所保存的是“異端”的知識方法，而孔子的态度，却不肯定“異端”，而是“攻治”“異端”；“異端”須加“攻治”而始能止

其害，足証“異端”的知識方法不是孔子的主張，而是孔子所“攻”的對象。對於“異端”的知識方法而用其“攻”，即是依照“矛盾律”觀點以消除矛盾，並指出“異端”即為錯誤的知識方法。在孔子看來，矛盾的暴露，即是事物存在的危機；推動矛盾展開的思想，即是錯誤的思想；欲克服危機而糾正錯誤，非攻治“異端”不為功。焦循說：

“何晏以小道為異端，注‘予一以貫之’云：‘天下殊塗而同歸，百慮而一致，知其元則眾善舉矣’，與此注互相發明。何晏以老、庄之學說經，謂善道有統，即莊子所謂通于一而萬事畢也。皇侃以異端為諸子百家之書，邢疏仍之。漢賢良策問云：‘或曰良玉不琢’，又云：‘非文無以輔德，二端異焉’。韓詩外傳云：‘別殊類使不相害，序異端使不相悖’。蓋異端者，各為一端，彼此互異；惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂‘序異端’也；‘斯害也已’，所謂‘使不相悖’也。攻之訓治，見考工記攻木之工注，小雅：‘可以攻玉’，傳云：‘攻，錯也’，繫辭傳：‘愛惡相攻’，虞翻云：‘攻，摩也’。彼此切磋磨錯，使紊亂而害于道者，悉歸于義；故韓詩序字，足以發明攻字之意。已，止也，不相悖故害止也。……大學：‘斷斷兮無他技’，鄭注云：‘他技，異端之技也’。經文自發明之云：‘其心休休焉，其如有容焉，人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出’。有容而若己有，則善與人同；……媚疾不通，則執己之一端，不能容人。……有兩端則異，執其兩端，用其中于民，則有以摩之而不異。剛柔，兩端之異者也，剛柔相摩，則相觀而善。孟子言‘楊子為我，墨子兼愛’，又特舉一‘子莫執中’；然則，凡執一皆為賊道，不必楊、墨也。執一則不能攻，賊道則害不可止。曾子居武城，寇至則去，寇退則反，顏子居陋巷，不改其樂，而不同于楊子之為我者，不執一也；禹治水，勞身焦思，

过門不入，而不同于墨子之兼愛者，不執一也；故曰：‘禹、稷、顏回同道’，又曰：‘禹、稷、顏子易地則皆然’。惟易地皆然，所以异而同，亦所以同而异；攻之則不執一，而能易地皆然矣。何晏以治訓攻，引易而謂异端不同归，其說似是；乃所謂同归为善道有統，則仍執一無权，非易地皆然之旨；而所謂治，亦不指相觀而善，故已字作虛詞。……道衷于时而已，故孔子曰：‘我則异于是，無可無不可’。各執一見，此以异己者为非，彼亦以异己者为非，而害成矣。孙奕示兒篇……解已字为止，是也；解攻字为距为闢，尙未精善。‘攻其惡’即是磨琢己身之惡，‘攻人之惡’即是剴切他人之惡，亦不作彈击之义。”（論語补疏）

今按焦氏此解，虽仍以“异端”为“邪說”，不免有傳統的錯誤，但其訓“攻”为“治”为“序”，力主“有容而若己有，則善与人同”，而反对“各執一見，此以异己者为非，彼亦以异己者为非”，恰是孔子調和矛盾的本旨。如再依此解，將“攻乎异端，斯害也已”章譯为今語，則其譯文应是这样：

孔子說：事物（包括思想）內部發見了矛盾，即为危机之所伏；如能对其矛盾加以調和，危机即可以克服。

据上述各节总而論之，所謂“攻乎异端”与“叩其兩端”，本質上皆是一种折衷調和精神中的矛盾解消主义。此点似乎即是孔門知識方法的核心。进一步而言，我們可以說，論語全書，即是这种充滿了調和折衷精神的典籍，茲擇其最明白的数章，例举如下：

“君子之于天下也，無適也，無莫也，义之与比。”（里仁）

“質胜文則野，文胜質則史；文質彬彬，然后君子。”（雍也）

“中庸之为德也，其至矣乎！民鮮久矣。”（同上）

“子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。”（子罕）

“过犹不及。”(先进)

“無可無不可。”(微子)

在論語中表現折衷調和精神的，還有“和”字。此所謂“和”，宋儒刘敞对之所作解釋，最為恰當。刘氏說：

“……所謂可而有否焉，……所謂否而有可焉，此之謂和。”(七經小傳卷下)

与“和”字相对待的，即是“同”字。如前所述，“和”字是折衷可否以泯灭其对立的術語，“同”字便一反其道，而是判別可否以强化其区分的術語；“和”字是相对意义的矛盾調和，“同”字便一反其道，而是形而上学的絕對自同。孔門由于“攻”异端而“叩”兩端，所以“是和”而“非同”。例如：

“君子和而不同，小人同而不和。”(子路)

在此处，不仅显示出君子与小人在世界觀和知識論上有尖銳的对立，而且由此而导出的人生觀与倫理學，也有显著的不同；至其由實踐到哲學的邏輯連鎖，則尤为歷然可辨。

正因如此，把握到調和折衷的矛盾解消主义，不仅可使“叩其兩端”与“攻乎异端”得到确解，而且举凡孔門的倫理學說以及其整个的理論体系的基本性格，也可以由此而得到解决的鑰匙。这即是說，如果將“叩其兩端”或“攻乎异端”的調和折衷主义的知識方法，貫徹到人生智或倫理學中來，則由己推人的忠恕說由此而起，由近及远或由己推人的仁愛說由此而生；即后儒所說的“絜矩之道”或“中庸之道”，也由此引伸而出。反过來說，不論从“己所不欲，勿施于人”的忠恕定义中，或从“己欲立而立人，己欲达而达人”的仁愛定义中，也可以非常明显地看出了人与我为同类一体而比附推理的知識方法；此种方法，更显然地是叩發人我兩端，或倫序人我异端的調和折衷主义的神髓。

最后，总起来說：“兩端”或“异端”的知識方法，虽似將宇宙万有当作对立物統一的有机体而理解，虽似以内部矛盾的展开为事物發展的动力，但“叩其兩端”或“攻乎异端”，却無疑地是調和折衷的矛盾解消主义的知識方法；孔門的知識方法論，是后者而不是前者。其所以如此，是因为孔子在春秋时代的階級矛盾中，本来即以調和矛盾为自己的天职；至其所以不以内部矛盾为發展的动力，而以之为存在的危机，是因为从孔門的君子立場上看来，充滿着内部矛盾的春秋时代，根本不是古代制社会必然發展的标志，而是“天下無道”或“世衰道微”的标志。此即是說，貴族君子的階級立場，是孔門所代表的古代前期儒家不以“兩端”或“异端”为認識方法、而必以之为“叩發”或“攻治”对象的最后原因。

第七章

前期墨家的思想

第一节

孔学优良傳統的萎縮和儒墨对立的意义

孔子活动于古代国民阶级出現的春秋末世，其思想具有一定的进步的意义，我們在第六章里已有詳述。再总括地說，孔子对于人类的認識，对于社会制度的批判，对于知識論的新的提法以及对于一般問題的把握与解答，都反映了当时社会的矛盾，他的社会改良的思想和他的調和主义的精神还不限于知識概念方面的問題。但是，我們曾一再提及前期儒家思想的过渡性、孔子学說的矛盾性。正基于过渡与矛盾，随着古代国民阶级的成長，这一学派本身就發生了分化。

关于前期儒家的分化，韓非子显学篇有“儒分为八”的說法。但其所謂“有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒”，虽經郭沫若詳为考辨（見十批判書儒家八派的批判），而我們以为：墨、荀二書所“非”（反对）的情形，仍大体可信。孔子死后的儒家，除了战国末期的荀子（孙氏之儒）綜合各家思想，代表了向上的發展并与法家結合以外，其余各派均已失去孔学的优良傳統，或古言古服，固执着孔子所批判的形式文化而自謂真儒，实則仍繼承

鄒、魯搢紳先生的傳統儒術——形式說教，如荀子在日常生活中形容了十三个样子：一个流派包括奇形怪狀的“然”字之儒者，“弟佻其冠，神禪其辭”的子張賤儒之流，“正其衣冠，齊其顏色”的子夏賤儒之流，“耆(嗜)飲食，不用力”的子游賤儒之流(荀子非十二子篇把他們列于一派)；另一个流派則抹煞實踐與感覺，斤斤于容貌辭氣，求遠于鄙倍，戰戰兢兢于日三省吾身，陷入于神秘的唯心主義，由曾子傳至子思、孟軻，成了“幽隱而無說，閉約而無解”的思想，遂開戰國鄒衍陰陽家無稽之談的先河。凡此兩個支流，都在思想上反映着社會的落后殘餘，而表現為孔學積極精神的萎縮。思想史上所謂與孔子顯學對立的墨子顯學，恰巧出現在孔學開始分化或孔學優良傳統開始萎縮的起點上，因而，墨子的“非儒”，實質上乃是相應于國民階級的漸趨成熟，將孔學的優良傳統更向上發展一步，而與孔子的後學相對立。

在這裡，首先應對孔、墨的年代予以確定。我們知道，孔子與墨子的生卒年代，考証家聚訟至今未決。孔子的生卒年代出入頗短(如生年或謂魯襄公二十一年或謂二十二年)，而墨子的生卒年代出入頗長，史記孟荀列傳已經說，他“或曰並孔子時；或曰在其後”。今酌定他們的生卒年代于下：

	生 年	卒 年
<u>孔子</u>	<u>周靈王</u> 二十一年(西曆紀元前五五一年)	<u>周敬王</u> 四十一年(西曆紀元前四七九年)
<u>墨子</u>	<u>周敬王</u> 三十年(? <u>孔子</u> 卒前十年, 紀元前四九〇年)	<u>周威烈王</u> 二十三年(紀元前四〇三年)

據各家考証，至少我們可以得出兩個相關的年代：

一、孔子卒年與墨子生年相距甚近。墨子至早生于孔子卒前十年，至遲生于孔子卒年。這即是說，墨子與曾子(紀元前五〇五

年至四三六年)、子夏(紀元前五〇七年至四二〇年)等所謂孔門后輩弟子,相差約十岁至二十岁,大体与孔門的再傳弟子同时。

二、孔子学术活动的时代是在春秋末世,墨子学术活动的时代是在战国初年,二人的学术活动是衔接的。这个交替时代,正是中国古代社会轉入不完全典型的显族时代,人类性的問題、社会的国民之富的問題以及天上宗教的問題,都發生了变革。因此,哲人思想便相应于国民階級的出現,适应于由氏族單位到地域單位(即由曾孙貴族到显族的漸進运动)的社会發展,以私学登上历史的舞台。

墨子和孔子都生于保存了“周索”典章文物的魯国,墨子書中所引的詩、書文句,多經其散文化或方言化,好像現在通俗化的古文今譯。如果他沒有对于“旧法世傳之史”,在文字与义理上有搢紳先生的修养,那么他便不能做了繼往开来的墨家第一位“鉅子”。由此可知,淮南子要略所說“墨子学儒者之業,受孔子之術”,虽屬查無实据,仍然事出有因,即墨子和孔子一样是儒者出身。从而,墨子对于孔子,是批判的而不是抹煞的。例如墨子公孟篇明白說到孔子有不可易的道理,不能不称述:

“程子曰:‘非儒,何故称于孔子也?’子墨子曰:‘是亦当而不可易者也。今鳥聞热旱之憂則高,魚聞热旱之憂則下,当此虽禹、湯为之謀,必不能易矣。鳥魚可謂愚矣,禹、湯犹云因焉,今翟曾無称于孔子乎?’”

著者認為孔、墨二家在对春秋形式文化的批判方面,确有相同的精神,孔子批評了春秋的殯死仪式,这道理正如鳥聞热旱則高,魚聞热旱則下。墨子和孔子在这一点甚为接近,孔子既唱之于前,墨子当可称之于后。

然而,孔墨显学自有分水嶺,未容混同。仅就其对于傳統文化

之接受与批判一点而言，墨子显然是更激进些。

孔子分别了君子儒与小人儒，并在道德情操方面企圖变革儒者的“古八股”主义；墨子则更进一步，根本否定了这一“古八股”，于是对于儒者搢紳先生的公族奴婢思想，極尽其攻击的能事。事实上当时儒者对于詩、書、礼、乐的教条，只知背誦，而不能說明其內容。墨子公孟篇所假拟的儒者答人問題的独断与無知，很像是一个教条信仰的牧师，偶像地答复聖經的問題。如儒者答复“何故为乐”說：“乐以为乐也”，这种方法，即信仰形式而不怀疑內容。所以墨子說：“今我問曰：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之別也。’則子告我为室之故矣。今我問曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’是犹曰：‘何故为室？’曰：‘室以为室也。’”

因此，墨子反对背誦古訓，例如：

“公孟子曰：‘君子不作，术（述）而已。’子墨子曰：‘不然。……吾以为古之善者則誅（俞校：‘誅’当为‘誅’字之誤，‘誅’与‘术’、‘述’都是同义字）之，今之善者則作之，欲善之益多也。’”（耕柱篇）

他反对儒者之古言古服：

“所謂古之言服者皆尝新矣，而古人言之服之，則非君子也？然則必服非君子之服，言非君子之言，而后仁乎？”（非儒下）

所以，他以为儒之道足以丧天下者有四：

“儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不說，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶后起，杖后行，耳無聞，目無見，此足以丧天下。……又以命为有，貧富、寿夭、治乱、安危有極矣，不可損益也。为上者行之必不听治矣，为下者行之必不从事矣，此足以丧天下。”（公孟篇）

他于是否定了儒者。其理由可以归納为以下四句話中：

“繁飾礼乐以淫人，久丧伪哀以謾亲，立命緩貧而高洁居，倍本弃事而安怠傲。”（非儒下）

春秋儒者代表了一个思潮，那便是为貴族階級的統治工具——仪式而服务。墨子痛斥这种行为：

“因人之家（生产者）以为翠，恃人之野（生产资料）以为尊。富人有丧，乃大說，喜曰：‘此衣食之端也！’”（同上）

按这些批評非并对孔子而言，乃是对信仰傳統的儒者而言。荀子是儒学集成的人物，但对于那些依赖于春秋傳統的儒者，也目之为賤儒、俗儒。非十二子篇說：“偷儒憚事，無廉耻而奢（嗜）飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。”儒效篇說：“呼先王以欺愚者，而求衣食焉。……僂然若終身之虜，而不敢有他志，是俗儒者也。”

墨子是于詩書之教有修养的人物，他反对形式化的礼、乐，而对于詩書却表彰甚力，并作为其三表中第一表的根据，所謂“考乎先聖大王之事”。在这一点，墨子仍然和孔子一样，繼承着西周文化的傳統。在“文、武之政布在方策”的魯国文化界，墨子不能脫离了搢紳職業而平地起家。然而他在繼承文化傳統的精神上却又和孔子区别开来。墨子言論中引詩書之处甚多，如書之呂刑、詩之周頌等。他处处以聖王之道佐証己說。他对于先王的遺教有这样的頌揚：“此道也，大用之天下，則不窳，小用之，則不困，修用之，則万民被其利，終身無已。”（尚賢中）但他無論在內容上或形式上却都不是“述而不作”，反是“作而且述”。

他引用詩書（雅言、古文），不是弄古董，而是說道理，所以在形式上用的是当时的“白話翻譯”，不是古文典章。

他引用詩書，正如他自己說：“今天下之君子为文学、出言談

也，非將勤勞其惟（喉）舌，而利其脣腭也；中實將欲為其國家邑里萬民刑政者也”（非命下）。因此，他在內容上和孟彩爾的解釋上帝相似（孟彩爾是德國農民戰爭中的徹底民主主義者），不惜把先王“現代化”，把鬼神國民化。

墨子是這樣的接受搢紳先生的傳統而復發展了這一傳統。在學術下私人的運動中，對於傳統文化的批評，孔子高唱於前，墨子吶喊於後。孔子注重動機，墨子注重結果。有人說，孔子光彩地結束了春秋思想，墨子光彩地開啓了戰國思想，這斷案頗有問題。實在講來，孔、墨顯學在春秋末與戰國初是批判了春秋傳統而發展了中國古代文化。這個中國古代思想的演變關鍵，是研究子學的源流所應明白的。

上面我們已經說明，孔、墨學說是由春秋儒術的繼承與批判而遞嬗演變來的，這僅是以思想史的相對的獨立過程而言，如果我們根據社會史講來，戰國“盡地力”的顯族社會漸進地代替了“存小國”的氏族貴族社會，這是顯學發展的物質條件。孔子尊“賢”，墨子尚“賢”，到戰國中葉的禮“賢”，正是反映國民階級對於古代的权利義務關係的主張。在思想方面講來，韓非子所說的“博學辯智如孔、墨”（八說篇），便指出人物的歷史性格。如果沒有國民階級，那是不會有博學兼辯智者的。

和孔學并稱的墨子顯學，其發展情形與儒家大体相仿，也可分為前後兩期。所以韓非子顯學篇說過了“儒分為八”，接着就談到了“墨離為三”：

“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。”

莊子天下篇也說：

“相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦荻已齒，鄧陵

子之屬，俱誦‘墨經’而倍譎不同，相謂‘別墨’”(据郭沫若考辨，祖夫即相夫，即苦荻己因)

此外，韓非子又有“俠以武亂禁”之說。据此，墨子學派的后期發展，似大体可分为兩派：一派趨于思維規律的專門研究，成为先秦名辯思潮的重鎮；一派变为社会运动的游俠，推行墨子的宗教思想。然此兩派，都屬於后期墨家，拟于下篇專章論究。本章只講墨子所代表的前期墨家思想。

第二節

前期墨家的階級論和天道觀

(一) 墨子國民階級的自覺理論及其階級立場

孔子批評了春秋的儀式，在客觀上暴露了社会的矛盾；墨子描寫了戰國初年貴族的腐朽生活和貴族政治的沒落，否定了古代儀式，攻擊了統治階級的專政。顯學之成为顯學，是有優良傳統的。

氏族貴族的形象，在墨子的認識中是最醜惡的反動者：它不令人生，反令人死；不令人富，反令人貧；不令人治，反令人亂；不令人善，反令人惡；不令人安樂，反令人悲苦；不令人積極，反令人消極。這些術語，都散見在墨子書中。他更不像孔子那樣的溫柔態度，而敢于嬉笑怒罵，盡其攻擊的能事。他和孔子直接辯難的地方很少，但他在理論上與孔子的學說是針鋒相對的，從各方面擊破孔子的論點，創立自己的論點。他的批判的勇敢不可一世。老、庄思想幸而是在后来起家的，否則這和他的學說相對立的柔曲思想，當逃不過他的批判。

孔子對於傳統制度的附保留的態度，並不因為其提出人類心理的要素方面的新命題而顯得曖昧，相反地他極力稱贊西周制度

(或者說是這一制度的精神擴張)；所以，他筆伐春秋是基于所謂“據于德，依于仁，游于藝”而出發的。反之，墨子對於傳統制度就不同了，他只看到前途，凡是談古制的時候，總是按照他自己的主觀理想來解釋歷史，不給先王保留一點真實；所以，他比孔子更是濃厚的理想主義，使其“本之者”的先王，作了他自己撰著的小說中的典型人物。他企圖把改造了的先王變成活的人類，藉以增加他對社會批判的戰鬥性。他的第一表實在不是“本之”，而是“推之”。如果說，孔子的先王觀念是“據于德，依于仁，游于藝”的心理情操化或“美”化，則墨子的先王觀念是生活化或“善”化。他們把“先王”的宗教神運到人類生活的日常言行中，這是他們的共同點；而他們把“先王”運到人類社會之後，如何處理，如何進行概念的抽象，却有顯著的差異。這裡，我們首先研究墨子的人類觀點或人性的傾向問題。

從人類觀點方面來區別孔、墨的思想，是解剖古代思想的首要竅竅。這即是說：如果孔子的人類觀點將春秋末期維新貴族與晚出國民階級的对立調和起來，并依溫和的“損益”史觀解消其矛盾來維持古代社會，則墨子的人類觀點便將孔子所“由分而合”的人類，再“由合而分”起來，暴露了階級鬥爭的事實，所以墨子的人類觀點實質上是階級論。這一思想是以尚賢篇為張本。所謂“尚賢”即尚國民階級的資格，并堅持着國民階級的立場以反對氏族貴族。這猶之乎近代“國民之富”，其內容實質上在於承認資本家之富，以反對封建制社會的財產關係及其支配階級；亞丹·斯密士和李嘉圖的思想之所以具有科學的態度，便在於此。為了全面了解古人的思想，這裡先將尚賢篇原文摘錄如下：

“今者王公大人為政于國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治；然而不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治而得亂，

則是本失其所欲，得其所惡，是其故何也？……是在王公大人為政于國家者，不能以尚賢事（使）能（與骨肉之親相反）為政也。……故大人之務，將在于眾賢而已。曰：然則眾賢之術將奈何哉？……曰：譬若欲眾其國之善射御之士者，必將富之貴之，敬之譽之，然後國之善射御之士將（乃）可得而眾也。……賢良之士，……亦必且富之貴之敬之譽之，然後賢良之士亦將可得而眾也。……是故古者聖王之為政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰：始我所恃者富貴也。今上舉義不辟貧賤，然則我不可不為義。親者聞之，亦退而謀曰……。近者聞之，亦退而謀曰……。遠者聞之，亦退而謀曰：始我以遠為無恃，今上舉義不辟遠，然則我不可不為義。逮至遠鄙郊外之臣、門庭庶子、國中之眾（自由民）、四鄙之萌人（奴隸）聞之皆‘競’（爭）為義。……故古者聖人之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令（理想的聖王）。……故官無常貴，而民無終賤。……舉公義，辟私怨，此若言之謂也。”（尚賢上）。

“古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以為官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。……然則富貴為賢，以得其賞者，誰也？曰：若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。所以得其賞，何也？曰：其為政于天下也，兼而愛之，從而利之……。”（尚賢中）

“今王公大人，其所富，其所貴，皆王公大人骨肉之親，無故富貴（沒有理由而富貴），面目美好者也。……無故富貴，面目美好者，焉能必知（智）哉？若不知使治其國家，則其國家之亂可得而知也。今天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤，然女何

为而得富貴而辟貧賤哉？曰：莫若为王公大人骨肉之亲（氏族貴族），無故富貴，面目美好者。王公大人骨肉之亲，無故富貴，面目美好者，此非可学而能者也（先天的）。使不（疑为‘其’字）知辯德行之厚若禹、湯、文、武，不加得也；王公大人骨肉之亲，蹙瘖聾瞽，暴若桀、紂，不加失也。是故以賞不当賢，罰不当暴，其所賞者已無故矣，其所罰者亦無罪。是以使百姓皆攸心解体，沮以为善，垂其股肱之力而不相劳来也（劳动力的危机）；腐臭余財而不相分資也（財富手段集中于氏族貴族，沒有私有制）；隱慝良道而不相教誨也（古制束縛而無进步）。若此則飢者不得食，寒者不得衣，乱者不得治。”（尚賢下）

由上面的話来仔細研究，我們知道，墨子从人类中划分出了旧貴族階級和国民階級，否定了氏族貴族的“無故”富貴的地位，并把国中之众的自由民、四鄙之萌人的奴隶、手工業者以及公社农民和百工商賈等这一类远者疏者，和氏族貴族的亲者近者看成对立的階級，从而同情着国民階級。他从这里得出了“賢能”范疇。他主張使他們一依賢能的条件来取得財產所有权和政治地位。这个新的富貴了的賢能之士是什么階級呢？著者以为，这就是古代社会的“显族”。

如果更具体地分析起来，我們可以指出下列四点：

第一，如果依照过去以氏族單位来区别人类的貴賤，那么所謂“骨肉之亲”是“無故富貴”的，是以“面目美好”而定富貴的。依墨子說来，这是“非可学而能者”。因此，天下之治乱、善惡、是非都限定于这一階級鴻溝，而毫無标准了。他認為这种統治階級与被統治階級的关系最不合理的划分，是應該改变的。

第二，他認為社会的根本問題，首应打破这一階級鴻溝，而以“众賢”之标准代之。他以为“尚賢使能”的政治，就可以使賢能者

“富、貴”，而众人自然就依其“欲富貴而惡貧賤”的本性，在“举义不避貧賤”的善政之下，競相为义以求富貴了。

第三，他的“众賢”范围，从战国初叶的史实中看来，無疑地排除了君子。例如他所举的人类是：“远鄙郊外之臣”、“国中之众”、“四鄙之萌人”、“农与工肆之人”，包括了古代社会的自由民、手工業者、奴隶、家奴和农民。在他講来，如果以“义”的标准代替了“氏”的标准，那么富貴和貧賤的地位，就人人都有資格来取得了，就各依人性欲望的發展来合理地取得了，也就沒有所謂君子小人的区别了。如果按照墨子說的自由“競”爭的淘汰的結果，必然打破氏族貴族(君子)的支配，使整个社会依墨子所謂的古制法則而翻身，即“官無常貴，民無終賤”。

第四，他的新富貴觀，是以賢能人物的道德或所謂“义”来做标准，而其“义”之解釋，不是以主觀的心理为前提，乃是以客觀的大利为前提。他的人类观点在反对了西周以来的“維新人类”之后，便成为国民的自觉，其前途是显族階級。所以他的人类观点和孔子学說显出了極大的区别。孔子主張“百工居肆，以成其事；君子学以致其道”(論語)；墨子主張“凡天下群百工、輪車、鞮鞞、陶冶、梓匠，使各从事其所能。”(节用中)

他以“北方鄙臣”，从事于“賤人之所为”，指出了国民自觉的前途。荀子批評墨子的学說是“役夫之道”，而与“君子之道”相反，正指此事此义。

墨子在階級立場上的国民自我觉醒，和他在理論上的人类观点是不可分离的。他的人类观点的旨趣是化“別”为“兼”，所謂“兼以易別”。“別”即指由西周至儒家所一貫肯定的宗法宗礼的貴賤等差，“兼”的义諦便否定了这种貴賤等差，客觀上显示出古代国民階級的平等的理想。墨子主張消極的否定应以積極的肯定为前

提；否則，只知击破氏族貴族所依托的貴賤观点，而無積極理想以為易天下的指标，必至于失其所欲，得其所惡。在實踐程序上是欲有“所立”必先有“所破”，或在“破”的進程中實現其“立”；而在理論上，必于“破”前先有“所立”，或在“立”的前提下以击潰其“所破”，必如此始能促進歷史向高級形态的轉進。所以他說：

“非(反对)人者必有以易(夺取障地)之；若無以易之，譬之犹以水〔救水〕，〔以火〕救火也。”(兼愛下，增字依俞樾校)

“凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也；是以仁者非之。既以非之，何以易之？……以兼相愛、交相利之法易之。”(兼愛中)

按墨子這樣以“立”易“破”或“兼以易別”的改革性的社會批判思想，和老、庄的有“破”無“立”的消極的社會思想，實有原則性的不同。

墨子樹立的學說，還有他所謂的三表法，說詳下節。現在首先就其兼、別之義，更具体地說明于下：

他從“別”的社會矛盾說起。人類階級社會的富貴貧賤之所以相賊害，他說是因為過去歷史上有人類本身的大別（第一次的分裂）。他說：

“子墨子曰：……當今之時，天下之害孰為大？曰：若大國之攻小國也（氏族外部戰爭），大家之亂小家也（大家即巨室，氏族內戰），強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤〔富之侮貧〕（兼愛中以“富必侮貧，貴必傲賤”對舉，從方授楚補此一句。又指社會的階級矛盾），此天下之大害也。人與（“人”，依王念孫校，為“又”之誤，“與”讀“如”）為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也；又如今之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也

(按此申言階級矛盾的發展)。(兼愛下)

這些話暴露了春秋到戰國的社會的階級矛盾。墨子描寫當時社會的文字很多，而以此段為最深刻。他在這樣階級矛盾的社會現象中，試探其背後的本質(這裡所謂本質指哲學上低級本質到高級本質的過程，不是指理性認識的最宏富的本質)，提出了“兼”“別”二義以作根本的解答。結論是，這現象歸根於“氏所以別貴賤”之“別”義。他說：

“姑嘗本原若眾害之所自生：此胡自生？此自愛人利人生歟？即(則)必曰：非然也，必曰：從惡人賊人生。分名乎天下惡人而賊人者，‘兼’與？‘別’與？即必曰：‘別’也。然即(則)之‘交別’(交相別)者，果生天下之大害與！是故‘別’非也。子墨子曰：非人者必有以易之，若無以易之，譬之猶以水救水，以火救火也，其說將必無可焉。是故子墨子曰：‘兼以易別’。”

(同上)

“姑嘗本原若眾利之所自生：此胡自生？此自惡人賊人生與？即(則)必曰：非然也，必曰：從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者，‘別’與？‘兼’與？即必曰：‘兼’也。然即(則)之‘交兼’者，果生天下之大利與！是故子墨子曰：‘兼’是也。”

(同上)

墨子就是這樣地說明了“別非而兼是”、“以兼為正”的道理。在我們現在看來，他費了這樣的大氣力，反復其詞，還嫌不夠，更在兼愛篇原察眾之耳目，引証先王的事實，以佐証其推論，這是為什麼呢？我們以為他的理論的政治要求是企圖得出古代社會的人類之平等義(兼=平等)罷了。無可否認，這是形式的平等觀，而且本質上是另一種不平等觀，即墨子所謂的富之貴之和貧之賤之的對立。然而在氏族貴族的舊制束縛下的當時，他敢于非“別”(反對舊

階級制度)，這却是偉大的發見，可以說是古代社會的光輝的知識。後來老子于自然法中求出了上下之別而主張卑下，莊子于概念中求出了齊物而主張放任，于是墨子的創見（人類觀點中的階級思想）被所謂“采儒、墨之長”的思想家割捨無遺。

墨子在這一問題的前半截的求原論，善于依其無所顧慮的態度來批判現實，這是科學的；但在問題的后半截的證據論，以為天下的善事都是可能的而且是現實的，却是勇敢的理想主義。

據他說，“天下之士非兼者之言猶未止”，因此，他不惜把現實社會的好壞還元為意識上的好壞，如他把壞社會定成“別士”、“別君”這種人物所支配的社會，把好社會定成“兼士”、“兼君”這種人物所支配的社會。這裡，我們暫不批評墨子這種證據論。值得注意的是，他敢用“別君”的名詞，這和屈原用“壅君”的名詞來批判統治階級，實具有同一的精神，而墨子更大膽的是：他不但把歷史的現實矛盾揭開，而且把當時的人類區別為一個“別”人階級和一個“兼”人階級，主別者客觀上就是氏族貴族，主兼者客觀上就是國民階級，所謂“兼以易別”，就是社會階級頡頏的表現。李嘉圖在經濟學原理中區分人類為三大階級，曾經馬克思承認其有科學的價值，墨子在另一時代也有相似的創見。

尤其相類似的是：李嘉圖把自由競爭的社會當做理想的天國和永恒而終極的歷史法則，他根據一個特定社會的現象，抽象出一切社會的一般法則。墨子把“富之貴之”的賢能國民社會當做理想的天國和永恒而終極的歷史法則，他根據一個特定的理想，古代社會的特定現象，抽象出一切社會的一般法則。他的理想，建立在兩種“假定”之上：善的是現實的，善人支配現實的社會。

第一、他假定善的是現實的（“擇即取兼”）。有人問：兼“善矣，雖然，豈可用哉？”墨子說：“用而不可，雖我亦將非之，且焉有善而

不可用者？”(兼爱下)在这里，他很有趣地假定着孤立的人类社会，和亞丹·斯密士从所假定的魯濱遜孤島出發有近似处，但斯密士假定的是同着“礼拜五”的一个人，墨子假定的是两个人或两个君：一个是兼者，另一个是别者。

好像小說体裁，他在兼爱下篇“假設”起来：

“設(原作“誰”，从王引之校改)以为二士，使其一士者执别，使其一士者执兼(注意，既設而又使)。别士之言曰：‘吾豈能为吾友之身若为吾身，为吾友之亲若为吾亲？’是故，退睹其友，飢即不食(餽)，寒即不衣(贈)，疾病不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：‘吾聞为高士于天下者，必为其友之身若为其身，为其友之亲若为其亲，然后可以为高士于天下。’是故，退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。”

假設了兩個相反性格的魯濱遜到了战国的“孤島”上，墨子請来一个想要寄托其家室妻子的远游之人，問他是取兼士寄托呢？还是取别士寄托呢？自然这个人一定“擇即取兼”。

同理，他假設了二君，使一君执“别”，使一君执“兼”。别君是只顧己身，睹万民之飢寒病死而不顧；兼君先万民而后其身，睹万民之飢寒病死，一心想施惠他們。

他在兩個君的“孤島”上，忽然招来了一群痼疾痛苦的万民，令他們擇而从之，自然这一群人一定選擇了兼君。(詳見兼爱下篇)

从这个假定的“孤島”，墨子証實了“擇即取兼”的好事是合理的，进而断定了善的是现实的。

第二、他假定善人可支配现实的社会。这是他的“兼以易别”的方法。他說：

“天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐

必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子曰：以兼相愛，交相利之法易之。……視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身；是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人与人相愛則不相賊。……凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。”（兼愛中）

“若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？……不慈者乎？……猶有盜賊乎？故視人之室若其室（室義見前），誰竊？……誰賊？故盜賊無有，猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人之家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？……若使天下兼相愛……則天下治。”（兼愛上）

按照墨子的假定，“若使”人是善人，則社會也就變易成為現實的善的社會。他的“兼以易別”的理想，既然假定在“別而不兼”的現實上，於是墨子的勸人的教育思想便產生了。有人問他，你這樣勸人兼相愛、交相利，為什麼社會仍然這樣和你的想法相反？豈不是徒勞麼？他說，我這樣做總比沒有一個人這樣做是好些的。他又說：聖人禁惡而勸愛，所以“不可不勸愛人者此也。”

他勸人的教育學和孔子誨人的教育學是不同的。孔子重在德操、動機，墨子重在志功。前者是從愛有差等出發；後者是從兼相愛、交相利出發，無利之愛，在墨子看來是空虛的。魯陽文君問，一個兒子好學，一個兒子好分人的財貨，那一個應當做太子？墨子答道：“吾願主君之合其志功而觀焉。”（魯問）

荀子對於墨子人類觀點的批評，說他“有見于齊，無見于畸”（天論），“優（無）差等，曾不足以容辨異，县（懸）君臣。”（非十二子）這頗近於事實。因為畸差、等級的不變關係正是墨子所反對的，正是他要以另一種階級關係來代替的。

(二) 墨子的社会政治思想

墨子的社会思想，有原则与方法，其原则在于以下二语：

“求兴天下之利，除天下之害。”（散见各篇）

其方法可分为五项、十事，鲁问篇说：

“子墨子曰：凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家喜音湛湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺、侵陵，则语之兼爱、非攻。”

墨子的社会思想，是针对了旧贵族统治的社会。这里，生产力受着生产关系的束缚，因而生产停顿，阶级斗争因国民阶级的抬头而趋于尖锐化。因此，墨子一方面主张“官无常贵、而民无终贱”，他方面主张生产资料的所有应该时常变异。和他的人类观点或阶级论一样，他的社会思想也左袒了人民。这里所谓人民，即墨子三表中“观其国家百姓人民之利”的人民，在前面著者常译为古代的“国民”，在显族出生的当时，客观上指“显族”的贵族阶级，然而我们不要拿机械的脸谱涂抹墨子的思想。我们知道，在十七世纪伟大思想家迎接新人类降生时，客观的人类历史，都不是他们所能知道的，他们仅以一种绝对的自私心（人类性类概念）来迎接资产阶级。相似地讲来，墨子所迎接的人类也是进步的阶级，他的理想主义不可能了解将来，他在客观上是以一般的人类同情爱，左袒了所谓“万民”，希望了“众贤”，推进了历史。因此，研究墨子的社会思想应从他所同情的人民讲起。散见于墨子各篇所说的人民利害，警语颇多，现仅摘要例举并作解释如下：

“今使鲁四境之内，大都攻其小都，大家伐其小家，杀其民人，取其牛马狗豕、布帛、米粟、货财，则何若？”（鲁问）

大都即“偶国”之大夫城市壁壘，大家即占有奴隶最多的巨室。上文是指氏族貴族的內战，然而在反动的战争中，墨子首先指出被杀的“民人”。

“差論蚤(爪)牙之士，比列其舟車之卒(伍)，以攻伐無罪之國。入其溝境，刈其禾稼，斬其樹木，殘其城郭，以御(抑)其溝池，焚燒其祖廟，攘杀其牺牲，民之格者則剝拔(杀)之，不格者則係操(繫累)而归，丈夫以为僕圉、胥靡，妇人以为舂曾。”
(天志下)

这里講的是西周以来俘获劳动力的战争。把“民”之格者徑予杀戮，不格者俘擄为集体族奴与家內奴隶。墨子以这样的攻国，謂之“不仁义”。他对于人民是寄与了何等同情！因此，他把賤人和貴人的行为平等比較，而得出一个結論：当时社会是不仁不义的社会。例如：

“子墨子謂魯陽文君曰：‘攻其鄰國，杀其民人，取其牛馬、粟米、貨財，則書之于竹帛，鏤之于金石，以为銘于鐘鼎，傳遺后世子孙，曰“莫若我多”！今賤人也，亦攻其鄰家，杀其人民，取其狗豕食糧衣裘，亦書之竹帛，以为銘于席豆，以遺后世子孙，曰，“莫若我多”。元(其)可乎？’魯陽文君曰：‘然！吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也。’”(魯問)

这里講的話更深刻了。統治階級掠奪財產和奴隶，應該大書于史冊，宣揚財富所有權，可以叫做“禮”，也可以銘為“誥”文，這是合法的。然而，“賤人”被統治階級是不是也可以這樣做？做出這樣的事來，是不是算造反？所以，墨子以為既然貴人爲之則可，賤人爲之則不可，他便要攻擊貴族君子了：

“世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人于此，竊一犬一彘，則謂之不仁，竊一國(外戰)一都(內戰)則以為義。譬

犹小視白，謂之白；大視白，則謂之黑。是故世俗之君子知小物而不知大物者，此若言之謂也。”(同上)

墨子文字中值得注意的是，書竹帛、鑲金石、銘鐘鼎。我們看了周書的多士康誥等竹帛以及周金的錫田錫人諸銘文，可知墨子是言之有物的。这正是“唯名与器不可假人”的統治階級的法权形式。墨子居然批評到国家法权的內容是掠奪。他又从被統治階級的立場上出發，提出了一個大胆的假設，即是：賤人按理也可以把掠奪下來的東西，書竹帛、銘席豆，變成合法的所有！

墨子非攻上篇有一段文字，說到殺一人、殺十人知道是有罪的，是不義的；但大為攻國，却反而成了無罪的，有義的了。墨子書中的社會批判思想即由此義出發。天志下篇有更簡約的一段話：

“今有人于此，入人之場園，取人之桃李瓜薑者，上得且罰之，眾聞則非之，是何也？曰：不與其勞，獲其實，已(以)非其有所取(所有)之故。而況逾于人之牆垣，扭格人之子女者乎？与角(穴)人之府庫，竊人之金玉蚤桑(布縲)者乎！与逾人之欄牢，竊人之牛馬者乎！而況有殺一不辜人乎！今王公大人之為政也，自殺一不辜人者，逾人之牆垣，扭格人之子女者，竊人之金玉蚤桑者，与逾人之欄牢，竊人之牛馬者，与入人之場園，竊人之桃李瓜薑者，今王公大人之加罰此也。……今天下之諸侯，將猶皆侵凌、攻伐、兼并，此為殺一不辜人者，數千萬矣，此為逾人之牆垣，扭格人之子女者，与角人府庫，竊人金玉蚤桑者，數千萬矣，逾人之欄牢，竊人之牛馬者，与入人之場園，竊人之桃李瓜薑者，數千萬矣，而自曰義也。……少而示之黑謂之黑，多示之黑為白，必曰：吾目亂，不知黑白之別。……今王公大人……有能多殺其鄰國之人，因以為文(大)義，此豈有異黃白黑甘苦之別者哉？”

这一段話里有下面的几点意义：

1. 当时的氏族貴族(王公大人)所支配的社会,是对內对外实行侵凌(剝削)、兼并(占有)并攻伐的惡社会。

2. 書中所举的王公大人的一串数以千万計之財富,不外是生产資料与劳动力。

3. 这一串数以千万計的財富,都是不按报偿法則而掠夺来的。

4. 从来書于竹帛或銘于鐘鼎的,都被統治者加以法权的規定和道德的規定,在墨子看来,这是掠夺的特权。

5. 这一掠夺性質的国家的政权,又是被“非所学而能者”的統治階級所擅專,被基于“骨肉之亲”的氏族貴族(参看上引兼愛下文)所壟斷,因此,富貴人永远是富貴人。这正是奴隶制社会的經濟关系,更是中国古代社会土地国有的經濟关系。

6. 基于墨子的“民無終賤”的理想,假設賤人也可以窃取,書于鐘銘,遺于后世子孙,道理上應該是并不矛盾的。这指明了社会现实的矛盾,使他所假設的問題,能够提出来。不但如此,他还以为統治階級的仁义內容,越說得“大”,越显得無耻!

以上六点是墨子社会思想的出發点。因此,他的論点多注意到社会的财产关系、人民的人身自由以及劳动的权利关系。例如:

“民有三患:飢者不得食,寒者不得衣,劳者不得息。”

“使丈夫为之(乐),廢丈夫耕稼树艺之时,使妇人为之,廢妇人紡績織紝之事,今王公大人唯毋(口語)为乐,虧夺民衣食之財……。”(非乐上)

“存乎王公大人有丧者曰,棺槨必重,葬埋必厚,衣衾必多,文綉必繁,丘壠必巨。存乎匹夫賤人死者,殆竭家室。存乎諸侯死者,虛車(庫)府。……天子(諸侯)杀殉,众者数百,寡者数十,將軍大夫杀殉,众者数十,寡者数人。”(节葬下)

“今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者众而耕者寡也。”（貴義）

“为者疾，〔食者寡，則岁無凶；为者緩，〕（以上十字据孙詒讓校补）食者众，則岁無丰。故曰：財不足則反之时，食不足則反之用。”（七患）

“計久喪，为久禁从事（劳动）者也。財以（已）成者，扶（挾）而埋之，后得生者，而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求穫也。”（节葬下）

这样看来，墨子是尽情地攻击統治者利用特权加害于人民的人身自由和劳动所得，特别是他指出多到数百的殉葬人数，揭露了奴隶貴族的社会性質。墨子非乐、非攻、节葬的思想，多从社会的生产力出發，因而他得出了从儉求富、利民生財的道理。这和他的“兼而爱之，从而利之”的人类思想，是相关联的。这种从儉求富、利民生財的原則有几点值得注意：

1. 費財劳力不加利于人民者不为：

“凡足以奉給民用則止，諸加費不加于民利者，聖王勿为”（节用中）

“發令兴事使民用財也，無不加用而为者。”（节用上）

2. 賴其力者生，不賴其力者不生：

他在天志下篇以为“不与其劳获其实，非其所有取之”的不平等关系，是社会大乱之源，此外又說：

“賴其力者生，不賴其力者不生。”（非乐上）

“凡天下群百工：輪車、鞮鞞、陶冶、梓匠，使各从事其所能”。（节用中）

这是墨子从财产私有和等价交换的原則出發所得出的社会思想。因此，墨子并非根本主張廢除賤人階級，他仅主張“官無常貴，

而民無終賤”，至于不为义而不賢能的人，在他看来，还應該仍为賤人，故說：

“君子不强听治即刑政乱，賤人不强从事(劳动)則財用不足。”(非乐上)

甚至，他因了忠于他的一切惟利、一切惟多生产的观点，竟陷于一种溜滑的推論，而主張早婚，以增加人口。这或者是因了当时劳动力的危机，他感于所謂“有余地而不足于民”的現象。荀子批評“夫有余不足，非天下之公患也，特墨子之私憂过計也”，当是指这一过分的推論。荀子又批評說：

“墨子蔽于用而不知文。”(荀子解蔽篇)

“墨子……上功劳苦，与百姓均事業，齐功劳，若是則不威，不威則賞罰不行，……賢者不可得而进也，……不肖者不可得而退也……万物失宜，事变失应。”(同上富国篇)

“宜”与“应”是儒家思想的出發点，墨子以为这是俗宜。荀子的話，是站在統治階級立場說的。

3. 有財者勉以分人：

“舍餘力不以相勞，……腐殍余財不以相分，天下之乱也，至如禽兽然。”(墨子尚同中)

“有力者疾以助人，有財者勉以分人……則飢者得食，寒者得衣，乱者得治。”(尚賢下)

上面兩条是墨子兼愛論的引申，含有一种財產平均的思想。

我們研究墨子的社会思想，大要已見于此。明白了这一点，我們再研究他的政治思想。一如孔子由其道德情操必推及“道之以德，齐之以礼”的政治思想，墨子也由其“兼”之一义，推及他的政治观点。

我們在上面已經說过，墨子假定了一个孤島，一方面令假定的

一人来“擇”，他方面令假定的一群人来“易”，他的政治思想也是这样。他首先假定了一个家長或国君或天子，例如“使家君試用”、“使家君总其家之义以尚同于国君”、“使国君选其国之义尚同于天子”，又是同样地，他所假定的家長、国君、天子，都慰勉人們“見利爱者以告，見惡賊者亦以告，并按告爱利者賞之，告惡賊者罰之。”好像和过去一点也不相关，人民初次見了这个仁者国君，認爲和自己的主張相同，可以服从他。这样，上下之义相同于一，就治而不乱了（詳見尚同下）。他說：

“何为人上而不能治其下？为人下而不能事其上？則是上下相賊也。何故以然？則义不同也。若苟义不同者有党。”

（尚同下）

墨子肯定“兼”之一义，而否定“別”之一义，他在政治思想上也想像出了“一”义，这一义叫做“同”，因此，他主張“尚同”。

他的政治論既然想像出了“一同”，那么在不能同一的社会，怎样求同呢？如上所述，在“別”的社会，他想像出了選擇“兼君”的故事，在不同的政治中，于是也想像出選擇“同君”或同“天子”了。这里的“選擇”，又是一个假定，忽然来了一群万民甄別試驗統治者：

“明乎民之無正長，以一同天下之义，而天下乱也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以为天子，使从事一同天下之义。”（尚同中）

这位孤立的聖人从哪里来的呢？据墨子說，是从天上授与聖人以权力的。

“天（原作“天下”，从孙詒讓校改）之欲一同天下之义也，是故選擇賢者立为天子。……天子又总天下之义，以尚同于天。”（尚同下）

他的假定都是兩方面的，一方面假定了尚同于天的天子，他方

面还假定了爱尚同于天的百姓人民，所以尚同中說：

“上者天鬼有(深)厚其为政長也，下者万民有便利乎其为政長也。天鬼之所深厚，……万民之所便利，而能强从事焉，則万民之亲可得也。”

尚同上还說：“选择天下之賢可者，立为天子。”因此，所謂“同”是“同意”之“同”，意指天鬼和人民都同意。如果略去天鬼的一句空話，剩下的就是天子由民选举（墨子一書，分为三期作品，各篇时代不同。即以公認的墨子时代的作品十篇而論，其上中下三种也有不同的时代，下篇最早，中篇晚出，上篇成于門人之手。这里的說法或曾經其門人补足，或被后期墨家修正，如經說“君，臣萌通約也”。但兼爱篇“擇即取兼”之假定，与此說一貫）。由此看来，墨子的“选择”政長論是进步的，我們不能因天志之說就否定其价值。他的理想或幻想是要使所謂上下相同，以代替上下相賊（这也与尚賢篇以賢能之“兼”义而代替氏族之“別”义，同一道理）。

墨子既假定了仁賢万能的天子，于是又产生了溜滑的推論，即天子一个人之同为天下人之公同。他說：

“凡国之万民上同乎天子，而不敢下比，天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去而不善言，学天子之善言；去而不善行，学天子之善行。天子者固天下之仁人也。举天下之万民，以法天子，夫天下何說而不治哉？……唯以其能一同天下之义，是以天下治。”（尚同中）

有人怀疑墨子的政治論是开創專制主义的先声，这是誤解。他的“一同天下之义”的理想，和等級的封建專制主义不相适合，毋寧說指一同于墨子的宗教觀。因为墨子並沒有把一般的天子規定为可效法的，而只假定一个被人民所选择的天子才可以效法，这一个天子又是墨子的主張之执行者。因为在他看来，世界上一切国

君、天子其中不仁者众而仁者寡，要成为可效法的天子国君，就須具备严格的条件。墨子在法仪篇便露出了和孔子一样的意思，即只有“天縱之聖”，其主义才可算作法仪，而一般的君、亲、师皆不足为法仪（法仪篇晚出，但也是記墨子言行的材料）：

“当皆法其父母奚若？天下之为父母者众，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也；法不仁，不可以为法。当皆法其君奚若？天下之为君者众，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也；法不仁，不可以为法。故父母君三者，莫可以为治法。”

这样看来，墨子是怀疑君主制度的。如果君主沒有被墨子的理想所限制，沒有得到人民的同意，君主是可以被人民反对的。我們認為，墨子所主張之平等，“兼”与“同”，是古代社会的形式民主。近代資本主义社会的形式民主离实質較远，古代的形式民主离实質更远，然而这不妨碍墨子是一般的民主主义者。近代資本主义的民主实質上是資產階級的專政，古代的民主实質上是国民显族的專政。所以，墨子思想之富于民主精神，应从历史主义的观点去評价，而不能从抽象的概念去分析。他的階級思想与政治思想是相一貫的，不应当以其“尚同”的形式概念而否定其平等思想的“兼”“同”理想。我們研究思想史，不应把古人的优良傳統抹杀，而机械地画一个臉譜。

墨子固然富于想像，但他的想像却不类于庄子的形而上学。庄子天下篇評：“墨子真天下之好也！將求之不可得也，虽枯槁不舍也，才士也夫！”（俞樾注“天下之好”为“好天下”。）可見墨子不是一个幻想的人。

（三）墨子的非命論与天道观

墨子的階級思想有“官無常貴，而民無終賤”的命題，其社会思

想有被統治者小窃与統治者大窃同为不义的命題，他主張“賤人亦可窃貨而書竹帛”，因此，他的非命論就有这样的命題，“命者暴王所作，穷人所术”。（非命下）

墨子的非命論与尚賢的人类观点、兼爱的社会观点，都是光輝的学說，而非命論因了沒有理想主义的掺杂，更为名貴。

墨子的非命論与孔子的天命論相反。孔子以为君子知命，小人不知命；墨子以为所謂“作命”者是統治階級，而“术”命者（“术”与“述”通）是被統治階級（穷人）。作之者有利，而述之者备受其欺騙。他說：

“昔者暴王作之，穷人术(述)之，此皆疑众迟樸！”（疑众即騙众，迟也是疑的意思，即騙老实人。）（非命下）

这样看来，天命是統治階級欺騙人民的工具，有利于統治者而不利于被統治者，因此統治者就必須把天命觀散布于民間，所謂“执有命者以杂于民間者众”（非命上）。天命觀既然形成了一种統治階級騙人的理論，墨子就把反对欺騙众人的命定論作为为他的学說的主要部分。他說：

“执有命者之言曰：命富則富，命貧則貧，命众則众，命寡則寡，命治則治，命乱則乱，命寿則寿，命夭則夭，虽強勁(勤力)何益哉？以上說王公大人，下以駟(阻)百姓之从事(劳动)，故执有命者不仁。”（非命上）

墨子反对天命的論点是基于古代的人道主义出發的，但在客觀上他的論点却針对了古代的階級制度。在他的認識里，不論上至王公大人，下至百姓农夫，其富貴与貧賤的區別，应以一个“強”字作标准。他說：“強必治，不強必乱”，“強必貴，不強必賤”；“強必榮，不強必辱”，“強必飽，不強必飢”，“強必暖，不強必寒”（非命下）。这是一种国民階級的自由竞争論。如果人們不圖“強”，而信

有命，失敗者必不說“吾罷不肖，吾從事不強”，而說“吾命固將窮”，墨子即斥之為“三代偽民”！因此，他用三表法，證明古代的興衰無命也，人民之情無命也，國家萬民之利無命也。他所引徵的歷史證據實際上是編造的（第一表），但他所持的人性論和社會論却在客觀上強調了鬥爭。這意義即他說的“力”字，因為和命對立的意思就是“力”，也是孔子所不語“怪力亂神”之力。墨子的鬥爭說是這樣：

“昔者禹、湯、文、武方為政乎天下之時，曰：必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治。……夫豈可以為命哉？故以為其力也！今賢良之人，尊賢而好功（攻）道術，故上得其王公大人之賞，下得其萬民之譽。……亦豈以為其命哉？又以為力也。”（非命下）

“豈可以為命哉？故以為其力”的命題是光輝的。他又以命之為物是唯心主義者所虛擬的，命在那里呢？

“我所以知命之有與亡者，以眾人耳目之情知有與亡。……生民以來者，亦（有）嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。”（非命中）

因此，他問賢能者之所以得賞譽在於什麼呢？

“天下皆曰：其力也。”（同上）

而暴亂者之所以受罰受刑又在於什麼呢？

“必不能曰，我見命焉！”（同上）

“命富則富，命貧則貧”的命題是統治階級騙人的手段，反之，墨子的強力論却得出了“有命則富而可貧，無命則貧而可富”的光輝的命題。他在这里，發展了變風變雅的悲劇思想，做了國民階級的喉舌。

他既說“執有命者，此為天下之厚害也”，所以在命的學說上公開地反對儒家。他說這一點是“不可不明辨”的：

“公孟子曰：‘貧富壽夭，錯然在天，不可損益’，又曰：‘君子必學。’子墨子曰：‘教人學而執有命，是猶命人葆而去冓（其）冠也！’”（公孟）

“有強執有命以說議曰：‘壽夭富貴，安危治亂，固有天命，不可損益，……人之知力，不能為焉。’群吏信之，則怠于分職，庶人信之，則怠于從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂，（倍）政之本。而儒者以為道教，是賊天下之人也！”（非儒下）

如果說孔子的知命而不語“力”的論點是前期儒家調和思想的表現，則墨子的主“力”而非命的論點是前期墨家改革思想的標幟。調和與改革的分歧點，集中地表現在儒墨有關天命的理論上。

墨子反對天命，為什麼在天道觀上又主張著主宰的上帝、賞罰的鬼神呢？墨子的天鬼論無疑地是其學說構成的落後部分，他批評儒家說“執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮”，那麼他自己執無命而信鬼神是不是“猶無客而請客”呢？這裡，便涉及到儒、墨思想的历史背景。孔子重視貴族君子“敬”的主觀情操，墨子重視庶民“利”的客觀價值，他們的學說體系都有矛盾，這就須從历史背景去研究。

如果說孔子先王觀的學說保留西周的傳統，則墨子先王觀的學說把西周的傳統附了條件。我們在中外的古代學說中，沒有能夠找到一個頭尾都能掃清傳統思想的，很多學者常把傳統的思想附以條件的規定。因而他們的思想體系，就出現了傳統的形式與進步的方法之間的矛盾。

墨子的先王觀，是在氏族制度束縛的历史中產生的，他所稱的先王之道，明顯地是西周的傳統思想，然而我們却需要闡明墨子的先王觀已經把先王改變了性質，先王不但是地上人中的一個賢仁者，而且是墨子理想主義中兼愛尚賢的擔負者，先王不是先天的配

天者，而是一个平等思想家。

同样地，墨子的天道观的上帝(天)，也保留下传统精神上的主宰性，如天志上說“順天意者，兼相爱，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。”这个能賞能罰的天，無疑地有宗教的性質。然而，墨子的天道思想同时又不是西周以来無条件的上帝，他在“天”的性質上附加了使天老爷也难接受的条件，那便是天等于一个“方法”。哲学史的發展常不是創造新形式，而是在过去的傳統形式上給以某种改造，因此，墨子所改造的可憐的上帝形式，的确是破天荒的。他說：

“子墨子之有天之(志)，辟人(之)無以异乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓与不圓也。……此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方与不方也。……此其故何？則方法明也。故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下万民為文學出言談也。觀其行，順天之意謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意謂之善言談，反天之意謂之不善言談。觀其刑政，順天之意謂之善刑政，反天之意謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之猶分黑白也。”(天志中)

墨子冲破了春秋以来的社会仪法，他自己照他的理想成立了另一个仪法。墨子的新上帝，叫做“圓法”或“方法”，好像工匠的一把尺度。这把尺度是平等的，可以量度王公大人，也可以量度百姓庶民，这已經不是西周的“絕天地通”的貴族專有物了。尺度在人类社会，是尚賢、兼爱的，但墨子惟恐人們把这原則認成他一个人的私見，于是他把它还原到天上而上帝化，那便成了公意了。他說：

“天之意不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。……欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之强听治也，下之强从事也。……順天意……則刑政治，万民和，国家富，財用足，百姓皆得暖衣飽食。”（天志中）

这样看来，墨子的理想是古代式的平等，而尺度的形式却是傳統的宗教（天鬼）。用近代語講来，这个“天志”便是“主义”，墨子的兼爱論如果加上“天志”，即等于說“兼爱主义”，尚賢論加上“天志”，即等于說“尚賢主义”了。但，“天志”之附以主宰力又与主义有別，这便成了附有主义条件的上帝。因此，上帝便成了空話。

我們知道，从周代的社会史看来，祀天者为貴族所專有。同样的，祖先鬼神也为氏族貴族所專有，庶民無姓，便沒有祭鬼的必要，孔子还說“非其鬼而祭之，諂也”。著者認為这是土地国有制在宗教意識上的反映。一直到春秋时代，土地国有制（不得买卖）尚支配着生产关系，因而在意識形态也难以解脫族姓的束縛，例如子产是一个春秋的进步思想家，但他論貴族伯有之为鬼，还說，“其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大所馮厚矣，……能为鬼，不亦宜乎！”（左傳昭公七年）可見物宏（土地）族大（氏族貴族）者宜（当然）为鬼。至于庶民“恃手而食者”即“不得入宗庙”（荀子）。

墨子的“天志”观既然主張有天大家順，則其右鬼論也就主張有鬼大家祭了。这固然是“得愚民之欲，不合知者之心”（王充論衡），但在中国古代思想家中有几个敢于左袒人民，得“愚民之欲”的？是的，墨子的“明鬼”是一落后的思想傳統，尤其他为了明鬼之有無，引經据典，强辯甚多。然在古代，爭取鬼神，誰知道又是一种斗争呢！我們应历史主义地研究他的宗教观而避免純粹的抽象法。

墨子的有鬼論和“天志”是同样的，鬼神是懂得他的学說的賞

罰者，都是照前面所講的道理，“興天下之利，除天下之害”。

明鬼篇和其他各篇有點區別，其他各篇的推論沒有在自己命題之上讓步到命題的否定，而明鬼下篇末段，却從無鬼的假定以說明有鬼的理由：沒有鬼更好，沒有鬼誰也沒有，則“猶可以合驩聚眾，取親于鄉里。”他說：

“先死者非父則母，非兄而妣也。今絜（潔）為酒醴粢盛，以敬慎祭祀，若使鬼神請（誠）有，是得其父母妣兄而飲食之也，豈非厚利哉！若使鬼神請亡（誠無），是乃費其所為酒醴粢盛之財耳，自夫費之，非特（直）注之汙壑而棄之也；內者宗族，外者鄉里，皆得如具飲食之。雖使鬼神請亡，此猶可以合驩聚眾，取親于鄉里。”

因此，這和他的節葬論是不相違背的。拿些酒食來做祭品，如果沒有鬼神，那些酒食還在，大家合歡而飲食，豈不是一種鄉下人的娛樂么？這倒是為鄉下人的一个奇特設計，一方面從貴族把鬼神爭到手里，他方面又說沒有也罷，反正有一頓酒肉飽吃。

墨子是主張以斗争方式来改革社会的人（真好天下者），其尊天鬼而非命，在理論上實在是有矛盾的，但如果我們把天命的否定作為內容，把天、鬼的承認作為形式，則他的思想中的優點顯然是存在於內容實質中的，而抽空了的神鬼，實際上便成了空話了。其次，非命的斗争說和天鬼說怎樣在他的思想中統一呢？他以為這里有一種“規矩”，規矩就在天、鬼本身，因此，天鬼便成為“方法”性的手段。他把西周以來的天與命，第一步分做二截，以命為欺騙眾人的工具故棄之，以天鬼為庶民所不能享有的形式故置之；第二步復分而合，使無命的條件附加於天鬼的意志中，而成為沒有命定的天鬼，一按他的“方法”執行賞罰。這樣看來，他的天論不是形而上學，而是方法，所以，天鬼的法則成了他自己的理想的法儀。墨子

的天道觀已經含有義理之天，不僅是宗教之天了。

他對於鬼神信仰既然作為手段來處理，那麼如果有人惟對鬼神求百福而不自求，他就要反對的。例如他說：

“雖使我有病，（鬼神）何遽不明？人之所得于病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦。百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？”（公孟）

研究墨子的思想應尋其要領，不能因為他的天鬼說，就給他戴上一頂反動的帽子。漢代王充的唯物主義的自然史觀連老子形而上學的“道”都取消了，這是進步的思想，然而他却在社會方面得出墨子所反對的命定論來，我們也自然不能說王充的思想是反動的。

第三節

墨子唯物主義的知識論

如果說孔子的時代是在國民階級出現而舊貴族猶維持其權力地位的時候，則墨子的時代是在國民階級的地位已經很高而舊傳統束縛行將終結的時候。墨子和孔子之所以異途，乃是因為他們的階級地位不同。孔子批判死形式，墨子也批判死形式，孔子保留死形式，墨子也附加條件于死形式，但孔子復活的内容傾向于舊貴族，而墨子新裝的内容却傾向于國民階級。著者對於孔、墨沒有好惡左右祖，惟欲以古人之思想還諸古史之實際而已。

（一）墨子知識的素材論

研究墨子知識論的第一步，在於看他批評與說理所據的素材。所謂素材即其思想所從出發的客觀存在。墨子在這一點顯然是和孔子分道而馳的。孔子言學注意了稱為詩、書、禮、樂的文物制度；

墨子反是，其所举以说明原则的，恰当孔子所说的小人的小知（例如稼、圃），恰当子路所谓之民人社稷（“何必读书然后为学”之“书”，指西周文明，即诗、书、礼、乐，不是一般的书籍）。

墨子的知识对象，可以说客观上是国民领域的农、工、商生活。素材，在这不是想像的。如果战国的初年没有显族时代的农、工、商人成为现实历史的新兴阶级，则墨子学儒者之业当限于孔子之学，孔、墨无“畢”起之事，何能以“贱人之所为”而著书立说？明白了历史，我们便容易研究思想史（本节所依据的史料是经考证的墨子诸篇，晚出的经说与大取小取篇以及其他后人所伪托的各篇皆未取材）。

墨子三表中“有原之者，察众之耳目之请（情）”，“下原察百姓耳目之实”，就是他的知识论的出发点。墨子书中的例子很多，今择要列举于下：

“舍（吾）言而革思者，是犹舍穫而擻粟也。”（贵义）

“今也，农夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼树艺，多聚叔粟而不敢怠倦者何也？曰：彼以为强必富，不强必贫，强必饱，不强必飢，故不敢怠倦。今也，妇人之所以夙兴夜寐，强乎紡績織紝，多治麻統葛緒（紵）……而不敢怠倦者何也？曰：彼以为强必富，不强必贫，强必暖，不强必寒，故不敢怠倦。……农夫怠乎耕稼树艺，妇人怠乎紡績織紝，则我以为天下衣食之财，将必不足矣。”（非命下）

“子墨子曰：‘籍设而天下不知耕，教人耕与不教人耕而独耕者，其孰多？’吳慮曰：‘教人耕者其功多。’子墨子曰：‘籍设而攻不义之国，鼓而使众进战，与不鼓而使众进战而独进战者，其孰多？’吳慮曰：‘鼓而使众进战者其功多。’”（鲁问）

“今大国之攻小国也，攻者，农夫不得耕，妇人不得織，以

守为事；攻人者，亦农夫不得耕，妇女不得織，以攻为事。故大
国之攻小国也，譬犹童子之为馬也。”（耕柱）

“細（俞校为衍文）計厚葬，为多埋賦之財者也，計久喪，为
久禁从事者也。……以此求富，此譬犹禁耕而求穫也。富之說
無可得焉。”（节葬下）

以上是以男耕女織取辨的知識素材，下面再擇举些取辨于百
工的素材：

“处喪之法將奈何哉？……使百工行此，則必不能修舟車
为器皿矣。”（同上）

“今我曰：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为
男女之別也。’則子告我为室之故矣。”（公孟）

“子墨子謂公輸子曰：‘子之为誰也，不如匠（翟）之为車
轄，須與劉（剏）三寸之木而任五十石之重。故所为功利于人
謂之巧，不利于人謂之拙。’”（魯問）

“‘为义孰为大务？’子墨子曰：‘譬若筑牆然：能筑者筑，能
实壤者实壤，能欣者欣（晞，測也），然后牆成也；为义犹是也。
能談辯者談辯，能說書者說書，能从事者从事，然后义事成
也。’”（耕柱）

“公輸子善其巧，以語子墨子曰，‘我舟战有鉤强（即鉤拒。
退者鉤之，进者拒之），不知子之义亦有鉤强乎？’子墨子曰：
‘我义之鉤强賢于子舟战之鉤强。我鉤强：我鉤之以爱，揣（拒）
之以恭。弗鉤以爱則不亲，弗揣以恭則速狎，狎而不亲則速离。
故交相爱，交相恭，犹若相利也。今子鉤而止人，人亦鉤而止
子，子强而距人，人亦强而距子。交相鉤，交相强，犹若相害
也。’”（魯問）

“子墨子曰：‘为义而不能，必無排（非）其道；譬若匠人之

斲而不能，無排其繩。’”(貴義)

此為墨子以百工知識的材料而說明兼愛的原則，以下再舉其取辨于商賈的素材：

“抑越(王)不聽吾言，不用吾道，則吾往焉，則是我以義糶也。鈞之糶，亦于中國耳，何必于越哉？”(魯問)

“子墨子曰：‘商人之四方市，賈信(倍)徙，虽有关梁之難，盜賊之危，必为之。今士坐而言義，無关梁之難，盜賊之危，此為信(倍)徙不可勝計。然而不為，則士之計利，不若商人之察也。’”(貴義)

“子墨子曰：‘今士之用身，不若商人之用一布之慎也。商人用一布布(市)，不敢繼苟而讎(售)焉，必擇良者；今士之用身則不然，意之所欲則為之，厚者入刑罰，薄者被毀醜。’”(同上)

據上面所引的例子看來，所謂“下原察眾之耳目之情”以及“下原察百姓之耳目之實”，眾和百姓即當時的國民(農、工、商)。其耳目之實是可感覺的世界現實，其“耳目之情”是感覺的實在。因此，他注意着感覺世界，也強調人類的感覺。這是唯物主義的知識論。

在墨子書中最特別的地方是首先在中國思想史上提出“非以其名，亦以其取”的知識論。“取”即取材，他所取材的，多是人類社會的生活，如飢、寒、溫、飽、貧、富、貴、賤以及日常交通往來等。例如：

“是故以(厚葬久喪)求富家，而既已不可矣；欲以眾人民，意者可邪？……百姓冬不仞(忍)寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可勝計也，此其為敗男女之交多矣，以此求眾，譬猶使人負劍而求其壽也。”(節葬下)

非攻中篇有一段話，他所“取材”的物事正是現實生活中的丰

富內容：

“今师徒唯毋兴起(唯毋、語助詞)，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也。春則廢民耕稼、树艺，秋則廢民穫斂(此不可以春秋为者也)。今唯毋廢一时，則百姓飢寒、冻餒而死者，不可胜数。今尝計軍出，竹箭，羽旄，幄幕、甲、盾、撥、劫(劔)，往而靡弊腑(腐)冷(爛)不反者，不可胜数；又与(其)矛、戟、戈、劍、乘車，其列住(往則)碎折靡弊而不反者，不可胜数；与其牛馬，肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可胜数；与其途道之修远，粮食輟絕而不繼，百姓死者，不可胜数也；与其居处之不安，食飲之不时，飢飽之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数。”

这些生活中的丰富事物，乃是墨子知識論的素材，他藉此以說明非攻的原則；若在孟子講来，恐仅有一句“以力服人者非心服也”。这一“取材”的知識論，后期墨家發展而为“以类取，以类予”。取予即存在与思維的过程，沒有超感觉的“默識”，或与感觉划一鴻溝的“九思”。因此，墨子的知識論是以存在为第一性的。

(二) 墨子知識論中的取实予名論

上面講的是墨子知識論的可感觉的世界，和孔子之“学”相异。

明鬼下篇說：

“天下所以察知有与無之道者，必以众之耳目之实知有与亡(無)为仪者也。請(誠)或聞之見之，則必以为有，莫聞莫見，則必以为無。”

有即存在，聞見即感觉。墨子以可感觉的即存在的，这是唯物主义的認識論，但他似有夸張感觉論的嫌疑。这一夸張感觉的思想，實質上是与国民階級的登台密切相关的。当战国初叶，国民

階級，作為創造歷史的主人翁，對於殘余的民族遺制開始了偉大的清算；在勝利信心的激蕩之下，目無全牛地肯定了自己的感性認識，並不自覺地流於誇張，以感覺與否為測定存在與否的尺度。這種“感覺即存在”說，不能離開具體的歷史，單從理論的抽象觀點，作形而上學的評價，因為“思想無自己的歷史”，如果將這一思想納入於當時的歷史里，則“莫聞莫見，則必以為無”的命題，在實踐上無疑地是對於不為國民階級的現實生活所感覺的民族遺物的根本否定。在近代資本主義社會的前夕，某些反中古加特力教與反封建制度統治的思想家，對於超感覺的世界，多持懷疑或抹煞態度，並由於這一浪漫主義的懷疑與抹煞，使過時的中古教條與權威喪失了神聖性，動搖了不可侵犯性。依此，墨子的抹煞超感覺世界的感覺論，限於特定的歷史階段中，也正賦有了基於國民自覺性的浪漫主義色彩的輝煌的命題。明白了這一層，我們再進而研究墨子知識論的取實予名論。

墨子對於實在世界的道理，常說“何以知其然也？”他的知識論是取存在的事物和行為為思維過程的第一步，就存在的事物和行為，取其所以然之理，而予之以名，所謂“非以其名也，以其取也。”
这里，且舉幾個他的取實予名的實例如下：

一、“仁”之名必取“仁”之實：

“公孟子曰：‘君子必古言服，然後仁。’子墨子曰：‘昔者之商王紂、卿士費仲為天下之暴人，箕子、微子為天下之聖人，此同言而或仁不仁也。周公旦為天下之聖人，管叔（即管叔）為天下之暴人，此同服或仁不仁，然則不在古服古言矣。’”（公孟）

這是說仁之名（概念），是由什麼來予（判斷）的呢？顯然地，不能以主觀的觀念來“予”之，必須從客觀的事物來“取”（綜合）其理

才能“予”的。这也即是說，不能取古言古服为仁的真实，因为古言古服只是仁名的假象。他以为知識要知“大物”，大物即事物行为中的“共德”。

“世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人于此，窃一犬一彘則謂之不仁，窃一国一都則以为义，譬犹小視白，謂之白，大視白，則謂之黑。”（魯問）

仁的“大物”究竟从哪里知道呢？他用这样的推原法：

“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。”（兼爱下）

那么害之所自生，利之所自兴，其根据又在哪里呢？他說前者为“別”，后者为“兼”：

“姑尝本原若众害之所自生，必曰：从惡人賊人生。……分名乎天下之惡人而賊人者，兼与別与？即必曰：‘別’也。然則之（此）交別者果生天下之害与！故子墨子曰：‘別’非也。”

“姑尝本原若众利之所自生，……必曰：从爱人利人生，分名乎天下爱人而利人者，別与兼与？即必曰：‘兼’也。然則之交兼者果生天下之大利与！子墨子曰：‘兼’是也。”（同上）

既然“別非而兼是”，墨子便說“取之，以兼为正”，他說这是“出乎若方”，即根据基本的方法。

因此，他便得到結論，“兼即仁也、义也”，取“兼”之真实而予仁之概念。但这一种方法是不是主觀的范疇，合不合于“众之耳目之实”呢？墨子在兼爱下篇設置了幾個兼士別士、兼君別君的例子，讓人們聞見了“兼”与“別”之分別，究竟是不是“擇即取兼”，他的証明是“取兼”。他說：

“今吾將正求与（兴）天下之利而取之，以兼为正，是以聰耳明目，相为視听乎！是以股肱畢强，相为动宰（举）乎！而有

道肆相教誨，是以老而無妻子者有所恃養以終其壽，幼弱孤童之無父母者有所放依以長其身(乎)！”(同上)

二、义之名必取义之实：

“吳慮謂子墨子曰：‘义耳义耳，焉用言之哉？’子墨子曰：‘子之所謂义者，亦有力以劳人，有財以分人乎？’”(魯問)

这便是說，予义之名，不是主觀上随意判断的，必取“有力以劳人、有財以分人”为义之真实。換言之，义概念“何以知其然”？因为合于客觀的平等生活。

三、忠之名必取忠之实：

“魯陽文君謂子墨子曰：‘有語我以忠臣者，令之俯則俯，令之仰則仰，处則靜，呼則应，可謂忠臣乎？’子墨子曰：‘令之俯則俯，令之仰則仰，，是似景(影)也；处則靜，呼則应，是似響也。君將何得于景与響哉？’”(魯問)

这种影响的判断是事物的皮相，不能取来以規定忠之实在。所以他說：

“若以翟之所謂忠臣者，上有过則微黷之以諫，已有善則訪(謀)之上，而無敢告外；匡其邪而入其善，尙同而無下比，是以美善在上而怨讎在下，安乐在上而憂戚在臣，此翟之所謂忠者也。”(同上)

这是說，予忠之名，必取“深謀远慮”的实在，而不能以服从来規定忠的概念。孔子循名以責实，墨子取实以予名，孔子以古形式不能空有，必須变現在的实在以正名，墨子以古形式既然是空的，必須取現在的实在以予新名。

墨子依据取实予名論，以为真知識，外足以察存在，內足以知所以然。如果不根据这一思維方法而講知識，他便斥为“蕩口”。所以，他以温飽为衣食(名)之实，以御寒避热別男女为室(名)之

实。論断要求取其实，非以其名。他說：

“叶公子高問政于仲尼曰：‘善为政者若之何？’仲尼对曰：‘善为政者，远者近之，而旧者新之。’子墨子聞之曰：‘叶公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以对也。叶公子高豈不知善为政者远者近之，而旧者新之哉？問所以为之若之何也。不以人之所不智(知)告人，以所智(知)告之。’”(耕柱)

孔子的判断論立足在所应为，墨子的判断論立足在所以为。問題的分水嶺，在于孔子以西周形式为当然，墨子以西周形式都是些“俗宜”。他說：

“今执厚葬久丧者言曰：‘厚葬久丧，果非聖王之道，夫胡說中国之君子为而不已，操而不擇(同“釋”，义为捨)哉？’子墨子曰：‘此所謂便其習而义(宜)其俗者也。’”(节葬下)

因此，他以習俗之知謂之小知，以反其習俗之知謂之大知。他說：

“杀一人謂之不义，必有一死罪矣。若以此說往(推)，杀十人，十重不义，必有十死罪矣，杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此天下之君子，皆知而非之，謂之不义；今至大为不义攻国，則弗知非，从而誉之，謂之义。情(誠)不知其不义也，故書其言以遺后世。……少見黑白黑，多見黑白白，則以此人(必)不知白黑之辯也。……今小为非則知而非之，大为非攻国，則不知非，从而誉之謂之义。此可謂知义与不义之辯乎？”(非攻上)

所以，他的推理論和孔子的“聞一知十”論相反，而是“以往知来，以見知隱”(非攻中)。他說：

“同归之物，信有誤者，然而民听不鈞(均)，是以書多也。今若过(公尙过)之心者，数逆(考)于精微，同归之物，既已知

其要矣，是以不教以書也。而子何怪焉？”（貴義）

拿历史做参証，辨其信誤，由現象推知真实，慎其取擇，这又是和孔子“信而好古”、“見微知著”的知識論相反的。

在春秋，古代的名詞，習慣上都失掉內容了，孔子首倡名存而实不应亡，墨子繼其緒，更倡实变而言迁行。他說：

“言足以迁行者常（尙）之，不足以迁行者勿常，不足以迁行而常之，是蕩口也。”（貴義。耕柱篇文同，惟“迁”字作“復”字、“举”字。）

这里“迁行”、“复行”、“举行”之义，前人多有誤解。唯心主义者胡适解迁为登，認為言足以迁行是改良行为之义，这完全是胡說。今按墨子学說沒有这样的推理論。如果以此义解孔，尙近似于其表面，例如“耻躬之不逮”，“躬行君子”，“博我以文，約我以礼”，以及正名論的“言不順則事不成”，“言之必可行也，行之必可言也”，在表面上看来似有言以成行之义。

我們以为，言不足以迁行、复行、举行的，乃指少見黑者謂之黑，少尝苦者謂之苦，而多見黑者謂之白，多尝苦者謂之甘，乃指推理和事物行为相背的意思。背理的根据是在于便其習或宜其俗的小知小見。言足以迁行、复行、举行，乃指如“擇即取兼”的推理方法，言和行是一致的。今再举一个言行相背的例子如下：

“世俗君子，貧而謂之富，則怒；無义而謂之有义，則喜，豈不悖哉！”（耕柱）

有义为名言，無义为行为，言有义而于行無义，就成了言行相悖之論。这正是言不足以迁行、复行、举行的好例子。按“迁”者，往也、及也，如“不迁怒”之“迁”。“复”者，按也、归也。“举”者，拟实也。例如經說上說：“举，拟实也；举，告之以名举彼实也。”小取篇說：“以名举实。”因此，言足以按之、及之、归之、举之于行而周延者

尚之，言仅根据習俗的小見，而不周延于行者，便不当尚之。这即是說，言合于实践的是正确的，不合于实践的是錯誤的。經說上說：“言，出举也。言，謂也”，即把所拟举之实(行为)說出来。如果拟举了合于仁人的行为，即“擇即取兼”，如果没有拟举了行为，即“小为非則知而非之，大为非則不知非，从而誉之，”或以“古言古服”的行为講一套仁的道理。所以說：“使言行之合犹合符节也，無言而不行也。”(兼愛下) 墨子知識論的实变而名迁行論，乃是后期墨家名学的張本(詳見后章)，更影响于老、庄及荀子、韓非(荀子批評墨子“蔽于用而不知文”，“文”即历史傳統。但在墨子看来，文已經習俗化了)。

历史傳統的名言与制度，在春秋时代的实际生活中，已成为空洞無物的仪文。当时貴族思想界即憑此仪文而拿名詞吓人。墨子的判断論和推理論，是含有战斗性的。今把他的一段名文录下，以結束本項的說明：

“今瞽者曰：‘鉅(皚)者白也，黔者墨也’，虽明目者無以易之。兼白黑，使瞽‘取’焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹、湯無以易文；兼仁与不仁而使天下之君子‘取’焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”(貴義)

这显然是運用了唯物主义的知識論的武器，来反对貴族的唯心主义的知識論。特別應該指出的是，墨子在这里已經論到認識和实践的关系，他的“言足以迁行”論是認識以实际为标准的真理論的朴素的命題。

(三) 墨子知識論中的“立儀”

墨子的知識論和孔子相反的另一特点，即知識的客觀价值

問題。孔子有“生知”、“學知”、“困而不學”的“不知”，以及“小知”、“大受”之區別。墨子反之，他說“爭于明者，眾人知之”（公輸），知與不知之區別有一個客觀的標準，叫做“立儀”。如果不准此客觀的儀法而認識事物，雖聰明君子也非智者。他說：

“為義而不能，必無排（非）其道，譬若匠人之斲而不能，無排其繩。”（貴義）

他所謂的“道”即方法的客觀準則，如匠人之繩規，不是形而上學的道。這就是他的三表法。

“子墨子曰：言必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也（按意謂在轉動無定向之物上而測方向），是非利害之辨，不可得而明知也，故言必有三表。何謂三表？子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之於古者聖王之事。于何原之？下原察百姓耳目之實。于何用之？廢（發）以為刑政，觀其中（動詞，去聲）國家百姓人民之利。”（非命上）第二表所謂“原之者”，在上項講墨子的知識素材論處，已略論其概要，有時也稱第一表。

這裡且拿他的非命為例。他在非命篇中反復用此三表，以證明天命是虛無的。他說，桀、紂之亂，湯、武之治，世未易，民未渝，其治亂所以不同者，是因為命無之故。（第一表）命之有無，要察眾人耳目之情，那一個聽見或看見命之為物呢？（第二表）執有命者，賞罰都以命為前提，是賞罰無標準，必亂于政而害于事，既然有害而無利，故命為凶言。（第三表）第一表，証之於古而未信；第二表，取之於實而未舉；第三表，驗之於國民生活而未利，所以他說：

“命者暴王所作，窮人所未，非仁者之言也。”（非命下）

他用這一儀法普遍地解析事理，如明鬼、非攻、非樂、兼愛。他的知識論的缺點主要在於抹殺認識的發展過程。例如証之於古是

他的第一表，但古人的知識有信有誤，信誤原是人類知識的一過程。在知識過程的某階段為信者，到了其他一階段可能反為誤。然而他却認定一階段的古人知識都可信。又如取之于實是他的第二表，但實的真假，是有時間、地點、條件的，真假的判斷也是人類知識的一過程。在知識過程的某地某時為真者，到了另一地另一時可能反為假。他却以有限的見聞來原察真實。驗之于國民生活是他的第三表，利害之認識是有階級性的。在知識過程的某階段是以一階級的利為普遍的利，到了其他一階段反為別一階級的害。然而他却以一階級之利為永恆的利。

在這裡，我們並非指責墨子的方法論，而是說明他的知識論的局限性。然而他的方法論敢于從歷史實際、社會實際以及人民利益來論證知識的真偽，却是前無古人的創見，是從他的“無所顧慮的態度”而產生的知識武器，在本質上是革命的。因為，他的三表法，在戰國的確不利于舊貴族的專政，他的非命論即用此武器針對氏族貴族進行了無情的襲擊，對西周的天命論給以有力的否定。

戰國初年的基本問題是人類的貧富貴賤之區別。傳統的氏族制下的貴賤之區別，在理論上就形成人類性同異之辨別；在墨子方法論解剖之下，這一破產的理論是難以立足的。所以，我們要看他如何基於三表儀法破壞歷史的古老傳統。

墨子的尚賢論富有科學的精神，富有破壞氏族遺制的威力，在上面已經詳論過了；茲擇其中關於貧富貴賤的論斷，納于三表法，以窺探其知識論的人民性：

第一表，本之于古者聖王之事：聖王以義舉賢能，賢能者為貴富；以義罰不肖，不肖者為貧賤。暴王以親族定富貴，以非我族類定貧賤（墨子的先王觀是理想的）。

第二表，原察乎眾人耳目之實；欲富貴是人的天性，人們都願

竟以义求富貴，不願恃亲族求富貴，一切国民如农与工肆之人都是这样。

第三表，观其中国家百姓人民之利：“官無常貴，而民無終賤”是合于人民利益的原則的，如果能者举之，無能者下之，那么貴賤無常的升降就有利于国并有益于民了。

这是战国显族階級的邏輯。这个証件不是封建性的，而是古代性的，因为国民代替了氏族的激烈变革的历史，才反映于人类意識上有這樣的階級觀念。

墨子三表法的价值，是在于其勇于和傳統思想作斗争这一点。他的第一表“本之”，敢于批判了古言古服的先王傳統，得出理想化的今言今服的先王理想；他的第二表“原之”，敢于批判了習俗的傳統成見，得出以社会实情来判断是非的新命題；他的第三表“用之”，敢于批判了只問其当然的傳統的是非善惡，得出了須問其所以然的国民階級的利益尺度。这便是“無所顧慮的态度”，本身是具有科学性的。因此，这个言表，他叫做“革思”言表。

墨子是忠于他的思想方法的，并有殉主义的精神。請看墨子“革思”的自信。他說：

“吾言足用矣。舍吾言革思者，是犹舍稷而擲(拾)粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也。尽天下之卵，其石犹是也，不可毀也。”(貴义)

墨子立儀的知識論，上面已經說过，是企圖建立知識的客觀标准。它虽然是絕對的标准論，因而是形而上学的，但它是主觀主义知識論的反对物。他为了証明知識的客觀价值，不惜于把人类性向“机械化”方面規定，以反对西周春秋时代傳統的信仰。因此，他在知識活动的領域上，錯誤地否定了人类的感情(六情)作用，以強調他的物儀或思維尺度。他說：

“必去六辟(僻)。嘿(默)則思，言則誨，動則事。使三者代御(用)，必為聖人。必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，去惡，而用仁義。手足口鼻耳(目)，從事于義，必為聖人。”(貴義)

這樣看來，仁義的客觀尺度(即利)，只有去了六情才能現出實用來。這是大膽的古代國民的前鋒思想。這一點常遭後來學者所批判，例如莊子天下篇就說：“其道大澁(盡也，薄也)”。

第四節

墨子的邏輯思想

在分析了墨子唯物主義的知識論以後，我們要進而剔抉他的邏輯思想。但是，這一課題，首先需要我們克服一些偏見。此所謂偏見，就是說探討墨經作者的邏輯思想，雖是共許的，而一言及墨子的邏輯思想如何如何，似乎不免令人有奇異之感。這種奇異之感，就文字表面上來說，雖亦不為無據，而就思想實質上來說，則完全是一種似是而非的偏見。

就文字形式方面來看，不但前期墨家的可靠文獻里沒有邏輯學著作，而且還有似乎足以否認墨子邏輯思想的旁證。例如：

“楚王(楚威王)問田鳩曰：‘墨子者，顯學也。……其言多而不辯，何也？’田鳩曰：‘……今世之談也，皆道辯說文辭之言，人覽其文而忘其用。墨子之說，傳先王之道，論聖人之言，以宣告人。若辯其辭，則恐人懷其文而忘其(用)，直以文害用也；……故其言多而不辯。’”(韓非子外儲說左上)

如果所謂“言多而不辯”的“辯”字可以解釋成“邏輯”一詞的同義語，則墨子之所以沒有邏輯學的著作，就是因為“恐人懷其文而忘其用”，故意地避免了邏輯學的研究，以自別於“辯說文辭之言”。

这似乎证明了墨子本来没有逻辑思想。

然而，如前所述，这是一种似是而非的偏见。因为从思想的实质上来看，一个思想家没有逻辑学的著作，并不能证明他没有逻辑思想。因此，我们有根据从兼爱、非攻、尚贤、尚同、天志、非命等公认的前期墨家著作里，来提取墨子逻辑思想的体系。

韩非子所说的“不辩”，应是指“不诡辩”。因为墨子的著作是，“明是非之分，审治乱之纪，明异同之处，察名实之理，处利害，决嫌疑”，“摹略万物之然，论求群言之比”，“以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予”，“有诸己不非诸人，无诸己不求诸人”（皆借用小取篇语）。他的著作字里行间都充满着与“逻辑学”同义的“辩”的精神，博学明智如韩非，不应不知。

我们说墨子的著作充满着“辩”的精神，可以先就各篇文字的体裁来证明：（一）尚贤篇是与无故富贵、面目美好的氏族贵族来辩难的；（二）尚同篇是与“政以为便譬，宗于（族）父兄故旧，以为左右，置以为正长”的氏族贵族来辩难的；（三）兼爱篇是与以“兼”为“天下之难物”或为“于（迂）”路的君子来辩难的，是与“非兼”的“天下之士”（“别士”）来辩难的；（四）非攻篇是与不知“义与不义”的“天下之君子”来辩难的，是与“饰攻战者”以及“好攻伐之君”来辩难的；（五）节用篇是与“其使民劳，其藉敛厚”的“为政者”来辩难的，是与“兴师以伐邻国”的“大人”来辩难的；（六）节葬篇是与“以厚葬久丧为仁也、义也”的“后世之君子”来辩难的，是与据“圣王之道”而“执厚葬久丧者”来辩难的，是与为葬埋而“辍民之事，靡民之财”的“王公大人”来辩难的；（七）天志篇是与“知小而不知大”的“士君子”来辩难的，是与“去义远”的“士君子”以及“好攻伐之君”来辩难的；（八）明鬼篇是与“执无鬼者”来辩难的；（九）非乐篇是与“说乐而听”的“王公大人”来辩难的；（十）非命篇是与“执有命者”

来辯难的；(十一)非儒篇是与“亲亲有术，尊賢有等”說以及“喪父母三年”說来辯难的，是与“强执有命”說以及“必古言古服然后仁”說来辯难的，是与“胜不逐奔”說以及“君子若鐘”說来辯难的。此外，耕柱、貴义、公孟、魯問、公輸等篇，所記幾乎全为墨子与弟子及时人相辯詰的故事。

总之，墨子書中前期墨家的著作，实可当作論辯文集讀。就此点言，墨子書的形式，頗不类于論語，而与孟子大致相仿。所以，墨子的活动年代虽与孔子相接，而其辯詰的思想形式，則全是战国學風。在春秋末世，孔子尚以辯詰为“佞者”，为“利口”，为“口給”，为“巧言”，为“便辟”，而列于所惡之中；到了战国初年，墨子則自称：“以其言非吾言者，是犹以卵投石也；尽天下之卵，其石犹是也，不可毀也”（貴义篇），并且主張“非人者必有以易之”（兼爱下篇，即反对別人的錯誤論点必須拿出自己正确的論点来代替）为辯詰的規律。

墨子既是充滿着辯詰精神的思想家，便必然有其辯詰的方法。而这种辯詰的方法就是墨子邏輯思想的所在。如果說孔子时代，由于国民階級的曙光尚被氏族旧人所掩蔽，其邏輯思想尚处于潜在阶段，有待于我們發掘；則墨子时代，由于国民階級已冲破了氏族旧人的桎梏而寻得了自己的經濟生活，其邏輯思想也就呈現为显在状态，有待于我們剖解。就此点来看，墨子虽然在文字形式上沒有邏輯著作，而在思想實質上正是中国邏輯史的偉大發端。并且正因为如此，由于在墨子这里已經奠定了邏輯学的基石，所以到了后期墨家的墨經里面，才能在邏輯思想上独多成就，于战国学术中大放异彩。

（一）“类”概念的發現及其运用

墨子在邏輯思想上的最偉大的發現，首推“类”和“故”这两个

具有方法論意义的重要概念。关于“故”概念部分，另項研究，茲先就“类”概念說明如下：

在論語全書四百九十二章，一万二千七百个字中，只有一个“类”字（衛靈公篇：“有教無类”）。在古文字中“类”字和“族”字同义，孔子的此一“类”字，还保留着这样的成分，即类别是族别，也即是与古代地域区别相对待的氏族血緣区别，絕無邏輯意味。在中国古代的自然科学上虽有分类的学問，但它沒有和哲学相联在一起。到了墨子，“类”概念才成为邏輯学上的概念。例如：

非攻下篇兩言“子未察吾言之类”。

非儒下篇：“入人之国而与人之贼，非义之类也。”

公輸篇：“义不杀少而杀众，不可謂知类。”

同篇：“为与此同类，臣見大王之必伤义而不得。”

墨子的“类”概念的發現，無疑地是邏輯思想史上的一大貢獻。这就是說，依据“类”的概念，使他有了明是非、审治乱、別异同、察名实的方法，使他获得了辯詰的工具，使他在“劝以教人”、“徧从人而說之”的理論斗争中有了制胜的武器。更簡單地來說，墨子的邏輯思想，即是依据着类概念的类推方法，而这一方法就是墨子所到处运用的辯詰术的灵魂。例如：

“巫馬子謂子墨子曰：‘子兼爱天下，未云（有）利也；我不爱天下，未云（有）賊也。功皆未至，子何独自是而非我哉？’子墨子曰：‘今有燎者于此，一人奉水將灌之，一人摻（操）火將益之。功皆未至，子何貴于二人？’巫馬子曰：‘我是（肯定）彼奉水者之意，而非（反对）夫摻火者之意。’子墨子曰：‘吾亦是（肯定）吾意而非（反对）子之意也。’”（耕柱篇）

“子墨子南游于楚，見楚獻惠王（孙校作“獻書惠王”）。惠王以老辞，使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀，穆賀大說（悅），

謂子墨子曰：‘子之言則成(誠)善矣，而君王天下之大王也；毋乃曰‘賤人之所為而不用乎!?’子墨子曰：‘唯其可行! 譬若藥然，草之本，天子食之以順其疾，豈曰一草之本而不食哉? 今农夫入其稅于大人，大人為酒醴粢盛以祭上帝鬼神，豈曰賤人之所為而不享哉? 故虽賤人也，上比之农，下比之藥，曾不若一草之本乎?’”(貴義篇)

“公輸盤為楚造云梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起于齊，行十日十夜而至于郢，見公輸盤。公輸盤曰：‘夫子何命焉為?’子墨子曰：‘北方有侮臣(者)，願藉子殺之。’公輸盤不說。子墨子曰：‘請獻十(千)金。’公輸盤曰：‘吾義固不殺人!’子墨子起再拜曰：‘請說之! 吾从北方，聞子為梯，將以攻宋。宋何罪之有? 荆國有餘于地，而不足于民；殺所不足，而爭所有餘，不可謂智；宋無罪而攻之，不可謂仁；知而不爭，不可謂忠；爭而不得，不可謂強；義不殺少而殺眾，不可謂知類。’公輸盤服。子墨子曰：‘然乎(胡)不已乎?’公輸盤曰：‘不可，吾既已言之王矣。’子墨子曰：‘胡不見我于王?’公輸盤曰：‘諾!’子墨子見王，曰：‘今有人于此，舍其文軒，鄰有敝輿而欲竊之；舍其錦綉，鄰有短褐而欲竊之；舍其梁肉，鄰有糠糟而欲竊之。此為何若人?’王曰：‘必為(有)竊疾矣!’子墨子曰：‘荆之地方五千里，宋之地方五百里，此猶文軒之與敝輿也。-荆有雲夢，犀兕麋鹿滿之；江、漢之魚鼈黿鼉，為天下富；宋所為(謂)無雉兔狐狸(鮒魚)者也；此猶梁肉之與糠糟也。荆有長松文梓榲桲豫章，宋無此長木；此猶錦綉之與短褐也。臣以三事(吏)之攻宋也，為與此同類。臣見大王之必傷義而不得!’”(公輸篇)

此外，所有墨子的主要思想，如尚賢、尚同、兼愛、非攻、天志、

明鬼、节用、节葬、非命、非乐、非儒等，几乎都通过类推的方法表现出来；不但繁复举例，依类相連，而文字轉側之处，也多用“是犹”、“譬之”等詞。

墨子在类概念的运用中，显然有形式邏輯学家的“矛盾律”的思想，以發現概念的矛盾为錯誤的証明。墨子書中以“矛盾律”为前提的例證是很多的，茲举其一例如下：

“公孟子曰：‘無鬼神。’又曰：‘君子必学祭祀（礼）。’子墨子曰：‘执無鬼而学祭礼，是犹無客而学客礼也，是犹無魚而为魚罟也。’”（公孟篇）

“矛盾律”的思想，在孔子那里業已發生（見上章）。但墨子的“矛盾律”思想則比孔子更为明朗。并且由于“矛盾律”与“类概念”相結合，墨子在邏輯学的概念論上也有了新的成就。这一点，除本节前引子夏之徒將“君子”与“狗豨”相比而陷于“不知类”的概念混乱，經墨子揭發以外，在上节取实予名論中也多明証。茲为使問題明确起見，特再举二例子下：

关于“好”“惡”兩概念的界說：“子墨子謂駱滑菴曰：‘吾聞子好勇。’駱滑菴曰：‘然！我聞其乡有勇士焉，吾必从而杀之！’子墨子曰：‘天下莫不欲与（兴）其所好，度（廢）其所惡；今子聞其乡有勇士焉，必从而杀之，是非好勇也，是惡勇也。’”（耕柱）

关于“毀”“告”兩概念的界說：“子墨子謂程子曰：‘儒之道，足以喪天下者四政焉。……’程子曰：‘甚矣，先生之毀儒也！’子墨子曰：‘儒固無此若四政者，而我言之，則是毀也；今儒固有此四政者，而我言之，則非毀也，告聞也。’”（公孟）

墨子依据“知类”的邏輯，使其推理方法走入了歸納法的途徑。所以他說：“古者有語：謀而不得，則以往知來，以見知隱。謀若此，可得而知矣。”（非攻中篇）

按此所謂“以往知來”與孔子的推理方法貌似而實異。論語學而篇“告諸往而知來者”，是由特稱推出全稱的以偏概全的錯誤推理，而墨子的“以往知來”則是由全稱推出特稱的演繹推理。至于“以見知隱”，更是墨子所特別強調的。“見”即有情有狀的個別事物，“隱”即無形無象的抽象原則。不說“以隱知見”，而說“以見知隱”，显然是從個別到普遍的歸納法。“三表法”所謂“本之”、“原之”、“用之”，以及各篇中大量舉例的敘述方法，都透露着這種歸納法的精神。並且，又由于“以見知隱”與“以往知來”相結合，歸納的任務不僅是據過去以知現在，而且在于藉通則或原理的光照去洞察未來。在第二節我們說，墨子將“天志”作為“規矩”，“以量度天下之圓與不圓”以及“天下之方與不方”，成了“方法性的手段”云云，即與此處的洞察未來是一脈相通的。因為“知類”以後，過去、現在、未來，即不是互有鴻溝的三截，而成了發展進程中的一條有機聯系的長流。所以魯問篇說：

“彭輕生子曰：‘往者可知，來者不可知。’子墨子曰：‘籍設而（爾）親在百里之外，則遇難焉，期以一日也；及之則生，不及則死。今有固車良馬于此，又有奴（駑）馬四隅之輪于此，使子擇焉，子將何乘？’對曰：‘乘良馬固車，可以速至。’子墨子曰：‘焉（乃）在（察）來矣。’”

誠然，墨子的類推方法，有時陷于純量說的錯誤。這就是說，在運用着類概念以明是非、別異同的場合，墨子往往見量不見質，不知由量變質的道理，不知同量成分由于所繫屬的事物有高級形態與低級形態的差別；不知異質異類不能相比，而仍視為同類，相為推論，以致陷于錯誤而不能自知。例如，墨子的明鬼思想，他揭發了無鬼而學祭的矛盾，却不自知其有鬼而節葬也是矛盾的。又例如，他揭發了命定論的矛盾，却不自知他的天鬼論和非命論也是

矛盾的。

然而，在中国邏輯史上，墨子首先提出了“类”概念，并在“知类”、“察类”的水准上从事于思維規律的研究，其功殊不可泯！墨子的这一發現及其运用，对思想史的影响也是很大的。例如孟子慣用类比方法与人辯詰，实承藉于墨子的类概念，但在类的歪曲理解中形成了比附方法；至于后期墨家的“以类取、以类予”的类概念的發展，其为直接承藉墨子而更具有發揚光大的思想成就，尤为明显。

(二)“故”概念的發現及其运用

論語全書“故”字凡十二見，其作名詞用的，皆与“旧”字或“故意”一詞同訓。例如：(一)为政篇“温故而知新。”朱熹注：“‘故者，旧所聞；‘新’者，今所得。”今按朱注非是。此所說“温故”之“故”乃指西周以来的氏族宗法的历史；所說“知新”之“新”，是指东周以下的全部未来历史的發展途徑。全句的邏輯性格，是从特称推出全称。为政篇由夏、商、周三代之礼的損益，居然能推出虽百世可知的历史規律，即是此义。(二)泰伯篇“故旧不遺。”刘宝楠論語正义引小司寇注：“‘故’謂旧知。”(三)微子篇“故旧無大故。”朱熹注：“‘大故’謂惡逆。”今按“大故”之“故”即“故犯”之“故”。書大禹謨“刑故無小”可証。上引四“故”字都是实义字，并無邏輯概念的意义。此外“故”字尚有：(一)子罕篇“吾少也賤，故多能鄙事。”(二)同篇“吾不試，故艺。”(三)先进篇“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”(四)同篇“是故惡夫佞者。”(五)子路篇“故君子名之必可言也，言之必可行也。”(六)季氏篇“故远人不服則修文德以来之。”(七)微子篇“夫君子之居丧，食旨不甘，聞乐不乐，故不为也；女(汝)安則为之。”此八“故”字，皆与“是以”同訓；其文法上的功能，在承前文

的原因以推言其結果，或接連前文的前提以导出其結論。

如果說最原始的邏輯是結合于文法的东西，則論語里与“是以”同訓的八个“故”字，就不能說毫無邏輯的意味。但第一，“故”字在論語里尚不是与时人及門弟子“应答”的主要形式；第二，孔子尚未提出“故”字使之成为自己“立言”的依据；第三，“故”字在論語里尚未轉化成与“原因”同訓的名詞；第四，“故”字尚未成为思想上的独立范疇，尚不是使人“追問”或“察明”的所思对象（前举第一例的“温故”，是指學習旧日的历史，与邏輯思想上的“明故”、“察故”，字面相似而义則不同）。因此，我們不能指蛋为鷄，当作邏輯上的概念来分析。

墨子書就不同了。首先，在前期墨家文献二十九篇里，出現了“故”字三百四十个。就其基本性質来看，大体形成了邏輯的概念。茲为便于研究，特將此等“故”字列表統計如下：

篇名	訓“旧”	訓“故意”	訓“是以”	訓“原因”	字誤	訓“固”	总计	备考
<u>尚賢上</u>	0	0	8	3	0	0	11	
<u>尚賢中</u>	0	0	16	6	2	0	24	“胡”字誤为“故”字
<u>尚賢下</u>	0	0	7	13	0	0	20	
<u>尚同上</u>	0	0	5	0	0	0	5	“何說”即“何故”之异文，“是以”即“是故”之异文
<u>尚同中</u>	1	0	16	5	0	0	22	
<u>尚同下</u>	0	0	16	7	0	0	23	
<u>兼爱上</u>	0	0	17	0	0	0	17	
<u>兼爱中</u>	0	0	7	6	0	0	13	“是以”即“是故”之异文
<u>兼爱下</u>	0	0	11	7	0	0	18	
<u>非攻上</u>	0	0	1	3	0	0	4	“是以”即“是故”之异文
<u>非攻中</u>	0	0	8	1	0	0	9	
<u>非攻下</u>	0	0	5	7	0	0	12	“其說”即“其故”之异文

节用上	0	0	4	0	0	0	4	
节用中	0	0	1	0	0	0	1	
节葬下	0	0	12	0	0	0	12	“胡說”即“何故”之异文
天志上	0	0	9	1	0	0	10	
天志中	0	0	11	1	0	0	12	
天志下	0	0	14	3	0	0	17	“其說將何哉”即“何故”之异文
明鬼下	0	0	20	3	0	0	23	“其說將奈何”即“何故”之异文
非乐上	0	0	14	0	0	0	14	“其說”即“其故”之异文
非命上	0	0	6	1	0	0	7	“此之說”即“此之故”之异文
非命中	0	0	5	0	0	1	6	“以若說”即“以此故”之异文
非命下	0	0	11	0	0	1	12	“故以为其力也”之“故”
非儒下	0	0	0	3	0	0	3	
耕 柱	0	0	4	4	0	0	8	
貴 义	0	0	5	6	0	0	11	
公 孟	0	0	4	8	0	0	12	
魯 問	0	0	6	2	0	0	8	“何止我攻郑”
公 輸	0	0	1	1	0	0	2	即“何故止我攻郑”之省文
分 計	1	0	244	91	2	2	340	

就此表分析,可以看出下列四点:

第一,訓“旧”的“故”字在論語里占百分之四十四,而到墨子里則只剩下一個;訓“故意”的“故”字完全沒有;而訓“是以”的“故”字多至二百四十四個(書中與“故”同義的“是以”頗多,未計在內);訓“原因”的“故”字(此為論語所無,乃是墨子的新名詞)也出現了九十一個。這就說明了在論語里無邏輯意義的“故”字,在墨子里已大体消滅;論語里稍有邏輯意味的“故”字,在墨子里更見增加;作為邏輯概念的與“原因”同訓的名詞“故”字,在論語里尚未形成,到了墨子書里則已大量出現,約占全書“故”字百分之三十八。

这种与“原因”同义的“故”字，在墨子的思想里，已经成了一个重要的概念。“故”、“利”、“类”这三个概念，已经成了墨子“立言”的前提，成了明是非、别异同的最高根据，成了必需追问、必需察辩的認識对象。例如：

(1)“今天下之士君子曰：‘乃若兼則善矣；虽然，天下之难物，于(迂)故也。’子墨子曰：‘天下之士君子，特不識其利、辯其故也！今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也；若君說之，則士众能为之。况于兼相爱、交相利，則与此异，……此何难之有？特上不以为政，士不以为行，故也。’”

(兼爱中)

(2)“今選夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：‘(子)以攻伐之为不义，非利物与？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立为聖王，是何故也？’子墨子曰：‘子未察吾言之类，未明其故者也！彼非所謂“攻”，謂“誅”也。……’則夫好攻伐之君又飾其說以非子墨子曰：‘子以攻伐为不义，非利物与？昔者楚熊麗、……越王繫虧、……唐叔与呂尙……，此皆地方数百里，今以并国之故，四分天下而有之，是故何(疑作“是何故”)也？’子墨子曰：‘子未察吾言之类，未明其故者也！……’”

(非攻下)

第二，墨子“明辯其故”的邏輯思想，無疑地是对于残余的氏族遺制要問一个“为什么”，是对于儒家的教条背誦及知識武断的一个有力的反抗。所以凡是“何故”出現的場合，多与反氏族、非儒学的批判任务密切相連。前表尙賢三篇中有“故”字五十三个(两个由“胡”字形誤者除外)，其作为名詞与“原因”同义的“故”字亦多至二十二个；非儒篇共三个“故”字，皆訓“原因”，均反映此事此义。茲为使問題更能具体了解起見，特举二例如下：

“叶公子高問政于仲尼曰：‘善为政者若之何？’仲尼对曰：‘善为政者，远者近之而旧者新之。’子墨子聞之曰：‘叶公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以对（按即“未明其故”的同义語）也。叶公子高豈不知‘善为政者之远者近也（之）而旧者新是（之）哉？問所以为之若之何也。不以人之所不智（知）告人，以所智（知）告之，故叶公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以对也。’”（耕柱）

“子墨子問于儒者曰（今本作“曰問于儒者”，茲据苏校改）：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也！今我問曰：“何故为室？”曰：“冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之別也。”則子告我为室之故矣。今我問曰：“何故为乐？”曰：“乐以为乐也”，是犹曰：“何故为室？”曰：“室以为室也。””（公孟）

第三，墨子認為，惟“明其故”始能“察其类”。所以墨子書中每遇“故”字出現，論証即深入一層。这因为：其一，在“明故”“察类”以后，表面上孤立的事物即显示出了彼此的內部关联性；以此为根据，类推方法遂得以普遍地运用起来，前表所記訓“是以”的“故”字达到了二百四十四之多，即以此故。其二，“明故”“察类”以后，可以發現現象上相反的事物而在本質上却保持着一致性；以此为根据，墨子对于儒家所視為不兩立的“义”和“利”兩概念，發現了它們的統一性。全書凡言“义”处，皆以“利”为实体；凡言“利”处，亦皆以“义”为旨归，空前地完成了“义利双行”（宋陈龙川語）的思想体系。凡此，皆是思想史的新的躍进。这一躍进，一方面由于“是故”或“是以”成了主要的論証形式，在領域上擴張了墨子思想的寬度（例如知識素材），另一方面由于“何故”或“何說”成了支配的决疑武器，在方法上加強了墨子思想的深度（例如問題探源）。墨子在

這兩方面显示了他远过于孔子之处。关于墨子思想之“寬”于孔子之处，本章第三节已有叙述；其“深”于孔子之处，則表现为对于问题的看法。这即是說，不但要平面地說明現狀，并且更重在立体地發掘问题的来源，也即在發展的观点上来把握事物的本質。在这一点，墨子充分地利用了当时自然科学的知識。例如：

“聖人以治天下为事者也。必察乱之所自起，焉(乃)能治之，不察乱之所自起，則不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉(乃)能攻之，不知疾之所自起，則弗能攻。……聖人……当察乱何自起。……臣子之不孝君父，所謂乱也；……此何(故)也？皆起不相爱。”(兼爱上)

“今天下之所誉善(疑当作“义”)者，其說(按“說”与“故”同訓)將何哉？……虽使下愚之人，必曰：將为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之。……今天下之諸侯將犹多皆免(俞校謂“免”字衍文)攻伐并兼，則是有誉义之名而不察其实也；此譬犹盲者之与人同命黑白之名而不能分其物也。……是故古之知(智)者之为天下度也，必順慮其意而后为之行，是以动則不疑，速通(远邇)成(咸)得其所欲，而順天鬼百姓之利，則知(智)者之道也。”(非攻下)

“今天下之君子之欲为仁义者，則不可不察义之所从出。……然則义何从出？子墨子曰：义不从愚且賤者出，必从貴且知(智)者出。……天下有义則治，無义則乱，是以知义之为善政也。夫愚且賤者不得为政乎貴且知(智)者，(貴且智者)然后得为政乎愚且賤者；此吾所以知义之不从愚且賤者出，而必自貴且知(智)者出也。”(天志中)

依此可知，与孔子只說“定义”的思想有别，墨子更进了一步，要探出事物的原因。例一說明了“不相爱”是“乱”的原因；例二說明

了“利”是“义”之实，“义”是“利”之名；例三就义之“所从出”，大胆地說明了天下之义与不义皆由“貴且智者”=“为政”者負其全責；而“不得为政”的“愚且賤者”于此全無責任，可知权利义务的关系是由統治階級所規定的。所有这些思想，都是發現并运用了“故”概念的寶貴的果实。

第四，“故”概念不但在墨子書中占据了如此重要的位置，而且墨子的思想是將“有故無故”当作了“合理和不合理”（例如尚賢的“無故富貴”）以及“有知和無知”的同义語而特別強調了的。例如：

“仁人以其取舍是非之理相告，無故从有故也，弗知从有知也。無辞必服，見善必迁，何故相（与）（“相与”与“相敌”义同，茲依王校增入）？”（非儒下）

“故”概念由墨子首先提起，首先运用、并着重強調以后，遂成了先秦邏輯史上的重要范疇。后期墨家之承藉并發展这一概念，本書另章尚有專論；即其他各家，也多受其影响，立言都重視“故”。例如：

孟子說：“天下之言性也，則故而巳矣。故者以利为本。……天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（孟子离婁下）

荀子說：“心合于道，說合于心，辞合于說，正名而期，質請而喻，辨异而不过，推类而不悖，听則合文，辨則尽故。以正道而辨姦，犹引繩以持曲直。”（荀子正名篇）又說：“持之有故，言之成理。”（同上非十二子）

呂氏春秋审己篇說：“凡物之然也，必有故；而不知其故，虽知与不知同。”

（三）墨子邏輯的进步性及其历史的局限性

墨子有了“类”概念以把握事物的聯繫性，有了“故”概念以探

求事物的因果性，这样就在中国邏輯史上占有划时代的重大地位。这就是說，在孔子时代，邏輯思想上只有“質的判断”及“反省的判断”；到了墨子时代，由于“类”“故”兩概念的發現及运用，才使邏輯思想走上了“必然的判断”的阶段。这一阶段移行的进步意义，从黑格尔及恩格斯所确定的判断与推理形态由低級到高級發展的序列里可以窺見。黑格尔以为，判断形态的發展，在邏輯史上順序地出現了下列四个阶段：

(1) 質的判断与推理，这是最簡單的判断形态。在这里，無論关于任何事物，只肯定的，或否定的說出一个普泛的德性。

(2) 反省的判断与推理，在这里必然論到主詞的若干關係。

(3) 必然的判断与推理，在这里必然要說出主詞的实在的涵义。

(4) 概念的判断与推理，在这里必然要說出主詞对他的一般本性(用黑格尔的話講，是对他自有的概念)符合到何种程度。

依照黑格尔的說法 (恩格斯在其遺稿里曾經表示同意，參看自然辯証法人民出版社版頁一八五——一八六)，我們認為，墨子的功績在于使邏輯思想由一、二兩阶段前进到了第三个阶段。此即是說，在墨子的“察类”“明故”的邏輯思想里，我們才第一次看到了必然的判断与必然的推理。現在，且分为下列三点，來說明墨子邏輯思想的进步性及其所以未能到达概念的判断与推理的历史局限性：

第一，“类”“故”兩概念，就其社会的根源說，是战国显族社会的合理产物；就其作为理論的發現說，則是国民思想家的墨子的偉

大貢獻。墨子运用着“类”概念，將人类分成了兩個对立階級，一个是面目美好、無故富貴的王公大人骨肉之亲；另一个是包括农工商和其他人民的国民；从而將君分成了兼君与別君的兩大类别，將士分成了兼士与別士的兩大类别；并运用着“故”概念推原其所自起，而發揮了他的改革性的社会批判。所以墨子的邏輯思想，不是名家的离实践而詭辯的概念游戏，而是国民階級的古代社会改革运动的批判武器，并且是与“武器的批判”紧相配合的“批判的武器”。

第二，墨子言“察类”，孟子言“知类”；墨子言“明故”，孟子言“求故”。然而，“类”与“故”在墨子思想里，其价值远出于孟子之上。孟子虽承藉于墨子，但却已經陷入了言类而不知类，求故而不明故的比附牽強的“幽隱而無說，閉約而無解”的神秘主义方法論。反之，墨子的“察类”“明故”方法，則是从格物致知的古代科学所吸收的邏輯。至于墨子的方法之所以能保證其科学性，是因为墨子的“察类”“明故”方法，更与实践有着内部的关联。“实践”在墨子的邏輯思想里，有着异常重要的作用与位置。更細分之，則为如下各点：

(1) 有知和無知不以概念(名)为轉移，而是以实践为标准的。例如：“今瞽者曰：‘鉅(皚)者白也，黔者黑也。’虽明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰‘瞽不知白黑’者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹、湯無以易之。兼仁与不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰‘天下之君子不知仁’者，非以其名也，以其取也。”
(貴义)

(2) 不由实践而得的知識，只是不足以迂行、举行、复行的“蕩口”或空談，而不能作为指导实践的指針。例如：“告子曰（“曰”字疑为“日”或“口”之訛）言义而行甚惡，……言談甚辯。……告子謂子墨子曰：‘我（能）为政治国。’子墨子曰：‘政

者，口言之，身必行之；今子口言之而身不行，是子之身乱也。子不能治子之身，惡能治国？子姑亡（防）子之身乱之矣。”

（公孟）

（3）由實踐而得的知識，可以改造現實，成為實踐的指針。例如：“天下之士，非兼者之言，猶未止也，曰：‘即善矣；雖然，豈可用哉？’子墨子曰：‘用而不可，虽我亦將非之；且焉有善而不可用者？！……言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。……’”（兼愛下）

（4）此種產生知識并檢証知識的實踐，不是指氏族貴族獨裁的個人實踐，而是指古代共和的人民實踐。只有以實踐作標準的知識才不流于唯心主義。例如：“與人謀事，先人得之；與人舉事，先人成之；光譽令聞，先人發之。唯信身而從（實踐），故利若此。古者有語焉，曰：‘一目之視也，不若二目之視也；一耳之听也，不若二耳之听也；一手之操也，不若二手之彊也。’夫唯能信身（實踐）而從事（勞動），故利若此。……豈能一視而通見千里之外哉？一听而通聞千里之外哉？（上二句指唯心主義）”（尚同下）

第三，墨子所說的實踐，反對順應現狀的調和，而主張“兼以易別”的改革。他特別強調着“強”“力”的“從事”，即是此義。并且，在“取實予名”論里，已意味着存在對思維的決定意義，與循名責實的唯心主義的顛倒看法，尤有嚴格的區別。他把強力從事與“取實予名”置立在相關的部位，于其上又進行着辨類明故的邏輯活動，于是在邏輯史上獲得了輝煌的成就。于此，也許有的學者以為：墨子的方法，甚至連后期墨家在內，其成果并未超出形式邏輯的限界，而且比起希臘的亞里士多德體系，也還只是不完全的形式邏輯，并不足令人重視。這樣的看法，我們不能苟同。這是因為，其一，在

古代的思想史上，辯証邏輯只有朴素形式的閃光，而占支配地位的是形式邏輯；其二，“亞細亞的”中国古代，比起“古典的”希臘古代，各有自己的發展途徑，墨家的邏輯在墨子時代是有局限性的，但后期墨家却有了大的發展。歷史主義地講來：人類只能提出他所能提出的問題，對於墨子，我們不應該作超出歷史限界的苛責；不但不能苛責，我們還要大書特書，他在知識論和邏輯學上是中国古代的第一个唯物主義者。



下 篇

战国百家爭鳴的学术



第八章

老子思想

第一节

老子思想的产生年代及其社会根源

在闡明老子思想之前，有一个問題必須先加考辨：老子思想發生在什么时代。

這一問題是在如下的情況下提出的：

老子一書的辨偽工作，从宋人开始，一直到晚近学者的多次探討，大体上已可确定此書出于战国之世。但由此仍可导出分歧的理解：或謂老子其書与其思想同为晚出，或謂老子書虽晚成，而其基本思想固可先孔、墨而早出。因此，現在的問題并不在于老子的成書年代，而在于老子思想所由發生之时代。這一問題如果不先辨明，我們就不但不能弄清学术源流，反而会張冠李戴，混乱中国古代思想發展的綫索。

著者在中国古代思想学說史一書中曾提出許多証据論証老子思想为孔、墨显学的批判的發展。这里我們不再重复考証的討論，只就老子思想之后于孔、墨的道理作一概括的說明。

春秋、战国之际是中国古代社会的發展时期，也正当孔、墨二位大师活动的时代。孔、墨在社会理想方面，在人类道德方面，各以其私学代替了官学，迎接他們所憧憬的新世界，即所謂国民显族

的社会。他们不问这个将要出现的社会之是非善恶及其前途之矛盾与否，而以批判精神斥责了旧现实，以永恒的真理信心向往于新世界，——这些都是孔、墨的共同特点。

到了战国中叶，社会已是相对的显族社会，但这一新世界并不是孔子的现实看法所希望的“老者安之，少者怀之，朋友信之”的社会，也不是墨子的现实看法所希望的“兼相爱，交相利”的社会，相反的，古代显族社会的矛盾更扩大了：劳动力的再生产成了严重的问题，而氏族公社为基础的土地国有制与尽地力的土地私有制形成了尖锐的矛盾。

在这一时期，思想家也具有和过去哲人不同的风貌。过去哲人，作为古代私人学术的创始者，必须具有他自己的信条，为此信条而牺牲一切，孔、墨便是这样的哲人。但这一时期却出现了怀疑哲学，老子便是这样的思想家：在社会理想方面怀疑了现实世界，在人类道德方面怀疑了私学，在历史方面怀疑了发展，在信心方面怀疑了个体，在阶级方面怀疑了斗争。就在这里，老子思想表现了对孔、墨的批判的发展，例如，“不贵其师”，“学不学，复众人之所过”，便是对昭昭察察的众人来批判的，其对象就是私学；又如“辩者不善”，“博者不知”，显然也是针对孔、墨而发，孔子博学，墨子善辩，孔、墨以外，谁又是博者辩者？

在这一时期，思想界更出现了一种新的斗争形式，更趋向于哲学思想的批判形式。接受孔、墨显学的优良传统的人，固然升华了其现实看法，进一步提出宇宙与人生的问题，而曲解孔、墨的人也从唯心主义的形而上学中寻找理论，因而展开了对自然史的认识的诘辩。老子的形而上学的“道”的学说的出现，也正具有这一时代的特点。

在这一时期，某些片面的概念得到了解放。孔、墨各以自己的

观点规定了人类与社会，老、庄则解放了这些规定，这是历史的批判的发展。在这里，特别应该指出的是“先王”观念和“天道”观念的解放。当现实社会中的氏族制还束缚着春秋、战国的历史发展时，观念上的“先王”和“上帝”也束缚着春秋、战国的思想发展，孔子的“天命”、墨子的“天鬼”，都是和称道尧、舜先王的天道思想相关联的；当现实社会中的氏族制已趋没落时，“上帝”和“先王”也就失灵，老子否定先王，并谓“天道无亲”，就是这一时代的反映。如果没有孔、墨的天道思想在前，老子不会忽然来一个“道法自然”。

这样的线索，在老子一书中便可以举出证明。继承老子遗绪的庄子，更是毫无隐词地“剽剽儒、墨”。因此，著者认为老子思想之晚出于孔、墨之后，实无可置疑。

现在我们再进而探究老子思想的社会根源。这一探究，从研究方法上说，应该在通盘考察了老子思想以后再来进行，但在叙述方法上则不妨提前一步，而与以下各节的叙述相为照应。

我们已经在上文指出，战国之世乃是古代显族社会的矛盾已经扩大的时代，老子正是从现实社会中看出了种种互相统一着的矛盾与对立：

“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（十八章）

“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”（五十七章）

“民之难治，以其上之有为，是以难治；民之难治，以其上之有为，是以难治。”（七十五章）

老子认为，所有这些矛盾，乃是现实社会中一切动乱与灾患的根源；要消除这些动乱与灾患，首先得消解动因，即消解对立。对立物是相互依存、相互统一的，因此，消解其中的一面，也就消解了

整体。在这里，老子消極地重消解而不是重斗争，老子从消極的消解想使历史的車輪倒退，即在历史方面否定了發展。

老子消解对立的办法是：

“不尚賢，使民不爭；不貴难得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。……常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為則無不治。”（三章）

“絕聖弃智、民利百倍；絕仁弃義，民復孝慈；絕巧弃利，盜賊無有。”（十九章）

老子認為消解了聖智、仁義、法令、捐稅等等的“有為”，也就消解了它們的对立物——大偽、奇物、盜賊、民之飢、民之難治等等。这种消解，总的說來，或者提高到哲学理論原則上來考察，則是以“無”的范疇消解“有”的范疇，試以下列例子証之：

{ 有“身”——有“患”
無“身”——無“患”

“吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？”（十三章）

{ 有“智慧”——有“大偽”
無“智慧”——無“大偽”

見上引

{ 有“仁義”——有“大道廢”
無“仁義”——無“大道廢”

見上引

{ 有“巧利”——有“盜賊”
無“巧利”——無“盜賊”

見上引

{ 有“自見”——有“不明”
無“自見”——無“不明”

“企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。”（二十四章）

{ 有“自伐”——有“無功” “是以聖人抱一為天下式。
無“自伐”——無“無功”(“有功”)不自見,故明;不自是,故彰;
不自伐,故有功;不自矜,故
長。”(二十二章)

{ 有“自矜”——有“不長”
無“自矜”——無“不長”(“長”)

{ 有“為”——有“敗” “天下神器,不可為也,為
無“為”——無“敗” 者敗之,執者失之。”(二十九章)

{ 有“爭”——有“敗” “天之道,不爭而善勝,不言
無“爭”——無“敗”(“勝”) 而善應,不召而自來。”(七十三
三章)

以上所舉的各項對立範疇中,第一組範疇是現實社會中對立的、有轉化的、發展的、動的範疇;第二組範疇則是老子主觀意象中消解了對立以後的、沒有對立、沒有轉化、沒有發展的、靜的範疇。前者總攝於“有”的範疇,後者總攝於“無”的範疇。在“有”的範疇中,展開了無盡止的循環變化與動亂,而在“無”的範疇中,則一切變化、發展與動亂復歸於靜止。這種“無”對“有”的消解,老子名之曰“復”。

具體說來,老子是想把“有之”的社會,回復到“無之”的社會,即想把私有制的社會回復到尚未有私有制的無階級的社會(此點在第四節中再詳論)。這兩種具體的社會現象在他的玄想中又蒸餾為二個抽象的哲學概念“有”、“無”,但二者又是相應的。

上面是從理論上分析了老子在階級矛盾尖銳發展的情況下如何從主觀上消解矛盾而回復於無階級的社會。在當時的社會關係之下,老子既不同情“財貨有餘”的國民階級的新貴族,而且抱着上

述的主張和理想，那麼他究竟代表哪一階級呢？

著者現在同意楊興順同志在這一點上的意見：即老子代表了沒落的公社農民。因為：第一，老子所幻想的“小國寡民”的氏族公社正是公社農民的幻想。第二，在戰國時代，公社農民的沒落是由階級分化所形成的，老子以“損”的觀點反對“以求生之厚”的國民階級，這種否定階級、並反對階級分化的思想，正反映了公社農民的情緒。第三，老子思想中的天真觀點是和公社農民的想想法一致的；正因為公社農民的沒落，在老子思想中才反映出“為者敗之，執者失之”的敗北主義的觀點。下面所引列寧的話正可啟發我們的理解：

“(農民)的自由不過是破產、餓死、……新的恐怖而已。

托爾斯泰如此真確地反映着他們的情緒，甚至把他們的天真，他們對政治的疏遠，他們的神秘主義，他們逃避現實世界的願望，他們的‘對惡不抵抗’，他們對……‘金錢勢力’的無力的咒罵，却都帶到了他的學說之中。”（馬克思恩格斯列寧斯大林論文藝，人民文學出版社版，頁一〇五，着重點是引者加的。）

自然，托爾斯泰和老子是不能相提並論的。然而，我們知道，恩格斯指出過，古代思想家，對於一切後代社會所展開的思想都有其萌芽形態。這種萌芽形態是朴素的，是幼稚的，但是不成熟的幼芽和成熟的植物都具有一定的相似點。“托爾斯泰站在家長制的天真的農民觀點上”，老子則站在宗法組織支配的天真的公社農民的觀點上，時代顯然是不同的，然而在不同之中却有相同的因素。因此，我們說，老子對於社會的對立與矛盾的暴露，是他代表公社農民的積極的思想因素；至於他所代表公社農民的消極情緒，就表現在如下幾方面：

嬰兒狀態的天真：“我愚人之心。”（二十章）

朴素状态的憧憬：“絕聖弃智。”(十九章)

对政治的疏远：“其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”
(五十八章)

“神秘主义”的“道”。

“無名”的离奇古怪的世界观。

不抵抗主义的“無为”和“不爭”。

对金錢势力的咒罵：“財貨有餘，是为盜夸。”(五十三章)

黑格尔所說：“非历史的历史”，正是公社农民的天真的幻想的写照。

弄清了老子思想所由發生的时代及其社会根源，我們現在就可以开始論述老子的自然观与社会倫理观。

第二节

老子的自然哲学

老子一書中关于自然哲学的問題，不但曾引起古人的極其矛盾的看法，而且也引起我們之間的不同的看法。

战国以来，韓非、司馬迁和王充是从老子書中“自然之义”，即从其天地“万物”和道德的“德”这一形而下的方面，吸取了唯物主义因素，来佐証他們的学說；汉代“黄老之学”是从老子書中道德之义，即从其倫理道德方面，吸取了無为而治的因素，来佐証他們的学說；魏、晋玄学如王弼、葛洪等是从老子書中万物以上的形而上学的唯心主义因素，来佐証他們的学說；唐、宋以来的道学如程、朱（所謂“朱子道”）是从老子書中吸取了“道”的唯心主义因素，来佐証他們“理”的学說；明、清之际的思想家如王船山（著老子衍）又是从老子書中批判地吸取了自然之义，佐証他的自然生化論。可知

对于老子一書，古人的处理是有極大的出入的。唯物主义者总是捉住老子的足，唯心主义者总是捉住老子的头。

長期以来，我們对于老子遺產的評價，沒有得出一致的結論，最近更展开了討論，有的从唯物主义去評價，有的从唯心主义去評價。苏联哲学家彼德罗夫和楊兴順二位同志的著作，有不少啓發的作用。这些討論無疑地是有益的。著者过去曾写过三次有关老子思想的研究（一九三四、一九四二、一九四七年），在書中強調了老子在自然天道觀方面的进步因素，分析了老子書中道和德二元論的思想，即“德”以下的半截是和物質关联着的，“德”以上的半截（道）是脫离了物質实体的，同时，就其思想体系而言，基本上是唯心主义的。現在，著者把老子一書中自然史的哲学分下面的几个方面来进一步地探討一下。

一、我們先看老子一書中的唯物主义因素。

我們應該肯定老子書的确發展了春秋时代史墨諸人的朴素唯物主义的思想，洞察到自然界的一些大的規律性；同时否定了孔、墨的先王观点（把自然拟人化），而得出自然史根源的結論，敢于說“万物之自然”，“其鬼不神”，“其神不伤人”，給有神論以重大的打击。

如果如王充那样只取“自然之义”而研究老子，我們說，他在某些講“万物”的地方，不像庄子的形色論，而有唯物主义因素，例如：

“天下万物生于有。”（四十章）

“有、名万物之母。”（一章）

“三生万物，万物負陰而抱陽。”（四十二章）

有的地方講的“物”，也屬于物質的范疇，例如：

“故物或損之而益，或益之而損。”（四十二章）

“物形之，勢成之。”（五十一章）

其他如“有物混成”，“其中有物”、“道之为物”的“物”，都是不可捉摸的代名詞，不是物質的范疇。屬於物質范疇的“万物”或“物”，在老子書中还指的是哲学的物質，不仅是科学的物質。有时在形容物質的性能的时候，老子書中尝用五行說里的“水”作为物質的“柔”与“下”的象征来处理，例如：

“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”(六十六章)

“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”(七十八章)

“大道泛兮，其可左右。”(三十四章)

“天地相合以降甘露，……譬道之在天下，犹川谷之于江海。”(三十二章)

“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶。”(八章)

其他如老子第十五章全文，都是拿水的道理来形容万物的屬性的。王船山在老子衍中，解釋“上善若水”之水，也是以“五行之体，水为最微”來說明的。老子書中也表现出有关物質存在和發展的道理，例如：

“天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。”(七章，这里的“不自生”和王充的“不故生”相当，否定有意志的神。王船山拿自然現象来解釋說：“夫胎壯則母羸，实登則莖获。……胎各有元，莖各有蕾，游其虛中，而究取資于自有。”)

“希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。”(二十三章，王船山解釋說：“天地違其和，則能天能地而不能久。……鬯于陽，鬱于陰，鬯于陰，鬱于陽，言过則跲，乐極則悲。”)

“故物或行或随，或歔或吹，或强或羸，或挫(一本作‘載’)或隳。”(二十九章，王弼注：“凡此諸或，言物事逆順反覆，不施为执割也。”)

“物壯則老。”(三十章)

“万物無以生將恐灭。”(三十九章)

“合抱之木生于毫末，九層之台起于累土，千里之行始于足下。”(六十四章)

“万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”(七十六章，王船山解釋說：“强弱者‘迹’也。夫豈草木之欲生而故为柔脆哉？天液不至而糟粕存，于是而坚枯之形成矣。……夫無其强者，則柔者不凝，天下之所以厚树其質也；而孰知凝之即为死之徒乎？”按船山的話比老子原意更近于唯物主义。)

上面的話，既然指物質实体，也指物質屬性，無疑地包含有唯物主义的因素，而且也含有朴素的辯証法的观点。这是老子書中有价值的遺產。

二、我們再看老子書中“道”的概念。

老子書中的“道”比孔、墨的天道觀的“道”是进步的；其所以是进步的，因为“道”在孔、墨那里是附有宗教性的，而“道”在老子書中是义理性的，有一定的自然規律性的。老子書中也出現“神”字，如“谷神不死”之类，后来朱子还把这一点腫脹起来，然而“神”在老子書中是泛神一类的概念，完全义理化了。

然而“道”是規律性的術語呢？还是兼含有物質实体的術語呢？著者認為“道”这范疇，在其义理性方面而言，是有一定的規律性的，而在反乎自然万物的性質上而言，是背离于規律性的，而且其中并不含有物質的实体。在这一点，彼德罗夫和楊兴順是傾向于具有物質实体的涵义的。但他們也提出了怀疑，楊兴順說：“老子認為：具有头等意义的是法則而不是物質。由此可見，老子关于道的唯物主义學說帶有不徹底性。在这學說中还含有唯心主义的

因素。”(中国古代哲学家老子及其学說, 第三章) 楊兴順同志的疑問, 將在下面討論, 現在我們先研究老子的“道”为什么不具有物質实体的范疇。

老子書中的“道”字, 除了講知識論和倫理学的“道”字之外, 可以区分为三类:

第一, “道”字用于和万物并在一起形容的时候。例如, “天之道, 其犹張弓与? 高者抑之, 下者举之, 有餘者損之, 不足者补之。……人之道, 則不然, 損不足以奉有餘”; (七十七章) “上善若水, 水善利万物而不爭, 处众人之所惡, 故幾于道”。这些“道”字不是老子書中所講的主要的“道”的范疇, 当他相对地形容万物屬性的时候, 例如弓、水的比喻, 只是“幾于道”(王弼注: “道無, 水有, 故曰幾也”), 而还不能說是“道”的本身。

第二, “道”字用于和万物的性質相反对的时候。例如, “無、名天地之始; 有、名万物之母”(一章); “復归于無物, 是謂無狀之狀, 無物之象, 是謂惚恍。迎之不見其首, 随之不見其后, 执古之道(無), 以御今之有, 能知古始, 是謂道紀”(十四章); “其在道也, 曰餘食贅行, 物或惡之, 故有道者不处”(二十四章); “物壯則老, 是謂不道”(三十章); “反者道之动, 弱者道之用; 天下万物生于有, 有生于無(道)”(四十章); “古之善为道者, 非以明民, 將以愚之。……元德深矣远矣, 与物反矣”(六十五章)。諸如此类“道”字, 不但不是物質的实体, 而且和物質的实体的性質相反, 因此, “道”的規律性和万物的規律性是不相統一的。

第三, “道”字用于物質生成之先而和物質背向而行的时候。例如, “道冲(虛)而用之或不盈, 淵兮似万物之宗, ……象帝之先”(四章); “万物并作, 吾以觀復, 夫物芸芸, 各復归其根”(十六章); “有物(动力)混成, 先天地生, ……吾不知其名, 字之曰道, 强名之

日大，大曰逝，逝曰远，远曰反”（二十五章）；“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）。此类“道”字是老子書中的主旨。这样看来，“道”不但在万物之先，而且象帝之先，不但是万物之宗，而且和万物背向而反动，这显然是上帝的别名，也即所謂神秘的力在最初的一击。

彼德罗夫同志从历史意义来推論，曾說：“道这一范疇，按其起源与其古代形式來說，是具有唯物主义內容的。”著者以为这一推論是有道理的，这即是把老子書中的“道”作为万有本源說来看，和希臘古代的唯物主义的元素說类比而論的。老子書中有沒有这种古代形式的唯物主义因素呢？著者以为是有，但不是“道”这一范疇。有人以为老子書中表現了一元論的宇宙觀，認為其中“一”字、“玄”字是万有本源的學說，这是值得商討的。著者以为老子書被后人名为道德經或道德二論，其中道德的“德”，是和万物的本源說連在一塊的，而且“德”这一范疇是和万物运动的規律不相背离的。例如：

“道生之，德畜之，物形之，勢成之。”（五十一章，韓非解老說：“德者內也，得者外也”，又說：“不制不形，柔弱随时，与理相应，万物得之以死，得之以生。”）

“孔德之容，惟道是从。”（二十一章，左傳：“事有其物，物有其容。”韓非喻老說：“物有常容，因乘以导之，因随物之容，故靜則建乎德。”）

“修之于天下，其德乃普。……吾何以知天下然哉，以此。”（五十四章）

“治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服，早服謂之重积德，重积德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有国。”（五十九章，韓非解老解釋：“嗇之为术也，生于道理，夫能嗇

也，是从于道而服于理者也。”又說：“积德而后神靜，……而后能御万物。”)

“兩不相伤，故德交归焉。”(六十章)

“有德司契，無德司徹。”(七十九章)

上面所举的道德經的“德”字是介于“道”和“万物”之間的范畴，是可以当作万物無限的本源来理解的。因为“道”是神秘难曉的超自然物，所以后来王充才取消了那个“道”字，韓非才在解老、喻老篇用不少的篇幅給了“德”字以“定理”的解釋。他以为“道”是沒有“定理”可講的，沒有定理，所以才不可道。德是道之功，所以他說“德者，覈理而普至”(揚權)；“德者，得身也”(解老)。至于覈理的理，他說是“成物之文”，并指出：“凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有小大，有小大則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白之謂理，理定而物易割也。”(解老)韓非解釋老子書中的“道”字如“道、理之者也”，离开了老子本义，而解釋其中的“德”字，是接近于其本义的。“德”既然是這樣的“覈理而普至”的東西，即既然是“成物之文”，那么它便相当于万物的規律性。人們对于万物的“定理”也就可能認識了。但是，在老子書中，并不強調地認可這一點，如果人們向外追求万物的定理，那就要“失德”，韓非子也說：“为之，欲之，則德無舍，德無舍則不全。”(同上)“定理有存亡，有死生”，是無常性的，如果人們隨其無常性而追求下去，那就不对了，就不能反于道了，因为“道”是“与物反”的。在這一點，如果讓我們拿列宁批判黑格尔的話來引申，我們就可以這樣說：“把道去了吧，剩下的就是物質的聯結點。”明白了這一點，著者以为如果把“道”字換成“德”字，不但規律性可以看出來，而且物質實體性也可以看出來，用彼德羅夫的話說，是“德(不是‘道’)

这范疇按其起源与古代形式來說，是具有唯物主义內容的”；用楊兴順的話說，“在老子學說中，德（不是‘道’）不僅意味着客觀世界的自然法則，而且还意味着万物的物質实体，……关于法則与物質的关系問題，老子認為，具有头等意义的是法則而不是物質，由此可見，老子关于德（不是‘道’）的唯物主义學說中……还含有許多唯心主义的因素。”因为“元德”“上德”之“德”又接近于“道”了。

三、老子書中的“道”之陷于唯心主义，不但因为“道”的义理性类似泛神論的神，而且是超越人类認識的彼岸的东西。我們知道，凡是否定了现实世界的可認識性的，那就不可避免地要走向唯心主义，老子書中这一类的話很多，例如：

“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”（一章，可認識的不是常性，不可認識的是常性、絕對性。）

“視之不見，名曰夷，听之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微，此三者不可致詰，故混而为一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，复归于無物。……能知古始，是謂道紀。”（十四章，“道”在感性之外，是不可格致的。）

“道之为物，惟恍惟惚。”（二十一章，“道”是独立而自如的神秘体。）

“前識者，道之华，而愚之始。”（三十八章，“前識者”，即可認識的。）

“道隱無名。”（四十一章，“道”是不可以感性覺察的。）

“不出戶，知天下，不闚牖，見天道。……是以聖人不行而知，不見而名。”（四十七章，“天道”是超越認識的，是彼岸性的东西。）

“为学日益，为道日損。”（四十八章，可認識的世界和不可認識的“道”是矛盾的。）

很明显地，这是形而上学的唯心主义。正因为如此，所以老子以后中国的古今唯心主义者都从老子这里的形式进行腫脹的工作。黑格尔也注意了老子書中的上面的几段話，在他的哲学史講演录东方哲学章中說：

“什么是至高至上的和一切事物的起源就是虛、無，惚恍不定(抽象的普遍)。这也就名为‘道’或理。当希臘人說絕對是一，或当近代人說絕對是最高的本質的时候，一切的規定都被取消了。”(哲学史講演录，三联書店版，頁一二九)

“……絕對的原則、一切事物的起源、最后者、最高者乃是‘無’。……他們(道家)否認世界的存在。……最高的本質是最抽象的、最無規定的；在这里人們完全沒有任何規定。這話乃同样是一种否定，不过只是在肯定的方式下說出来的。同样，当我们說：上帝是一，这对于一与多的关系，对于多，对于殊异的本身乃毫無所說。这种肯定方式的說法，因此与‘無’比較起来，并没有更丰富的內容。”(同上，頁一三一)

黑格尔在历史哲学中和在哲学史講演录中对于中国古代哲学有不少的誤解，但上引的話是正确的。老子書中的“道”或“無”，不論肯定方式和否定方式，是比不可知的“上帝”沒有多了什麼內容的。因此，著者以为，如果研究把“道”这一范畴唯物主义化了的韓非子思想，那么“道”基本上是唯物主义的屬性；如果認為老子的“道”含有唯物主义的屬性，那就难以說服人了。

过去著者曾指出老子的道德二元的体系，意思是說，就其对自然史的上下二截而論，老子的思想体系是不調和的。正确地講来，上下二截的說法并不太合适，應該这样地說明：老子哲学主要是唯心主义的，他的“道”是超自然的絕對体，在他的学說中占居支配的地位；然而当他論到“德”时，就向唯物主义动摇过去，特別是論到

万物生成發展的自然規律时，便富有唯物主义的观点了。为什么我們認為老子哲学基本上是唯心主义的呢？因为他的認識論上的唯心主义是和他的“道”的唯心主义密切而不可分离的。他論到“聖人”对“道”和万物的态度时，总是持着去彼取此的态度，即不从自然对象去認識自然規律，而只有返素返朴，去體驗“道”的微妙。因此，他的認識論，唯心主义便占了上風，唯物主义因素只居于陪襯的地位，这里只就老子第一、二章为例，說明如下：

唯心主义的道：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。無名天地之始，有名万物之母。”

唯物主义的万物：“有無相生，难易相成，長短相較，高下相傾，音声相和，前后相随。”（按即韓非子所謂“万物成理之文。”）

唯心主义的認識論：“是以聖人处無为之事，行不言之教。”

著者所以說老子書中的思想基本上是唯心主义，原因就在于此。同时應該声明的是，老子無神論的自然天道觀和唯物主义的因素，在过去的著者書中虽然提出来加以論述，甚至強調了其解放孔、墨思想的有价值的傳統，但沒有明确地給以解釋，这是一个大缺点。这里，應該补充一下。列宁在哲学筆記中曾批評了亞里斯多德“神”这一概念的唯心主义的本質，同时也指出他的进步性，我們也可以这样說：“当然，老子的‘道’是唯心主义，但比起孔、墨的人格神的唯心主义来，它是較为客觀的，較为远离的，較为一般的，因而在其自然哲学中，容納了唯物主义的因素。”著者以为这样評論老子哲学，是不至于流于断章取义的。

最后，我們可以附帶指出：老子的思想体系有和畢达哥拉斯学派相似之处，他們同样地由自然天道觀走向唯心主义。

畢达哥拉斯以为自然秩序都是数量的和諧关系，数的法則支

配着世界。对此，亞里斯多德曾說：“数为万物的本質，一般說来，宇宙的組織在其規定中是数及其关系的和諧的体系。”（形而上学，第一卷，第五章）

此派复認為，“一”的抽象原理是一切存在的动因，而万物正基于此“一”的源泉。老子同样以“一”的抽象出發，以概括“將恐灭”的万物，但老子的“一”的抽象，更是以無对立的（即“一”的）社会，消解有对立的社會这一理想的哲学上的蒸餾。

畢氏学派承認矛盾的存在，如有限与無限、奇与偶、一与多、靜与动、直与曲、明与暗、善与惡等，但这些矛盾被理解为外在的对立，而不是被理解为內部的斗争，且不能轉化，如列宁所說，“在他們那里，实体、物和世界的‘規定’是‘枯燥的、缺乏（运动的）过程的、非辯証的’。”（黑格尔哲学史講义一書摘要，頁三）老子也承認矛盾的存在，如有与無、善与不善、美与惡、長与短、高与下、曲与全、强与弱等等，但这些矛盾也只是被理解为暫时的相对关系下的矛盾。老子虽承認这些矛盾在“有”的范疇內可以向其自身之对立物过渡，所謂“正復为奇，善復为妖”，但这种現象界的矛盾，到了本体界，就成了慈和的一致。因此，这些矛盾范疇，总的說来，仍是“枯燥的、缺乏（运动的）过程的、非辯証的”，我們只能說，这些矛盾的揭示，在客觀上暴露了历史的现实，有其積極的意义；对于“有”的范疇內的对立的統一及其轉化的理解，也相对地具有朴素的辯証法观点。但这一朴素的辯証法观点又是和对运动与發展的具体性的否定相結合的（參看下节），因此，老子思想大体上仍存在着亞里斯多德所指出过的这一缺点：“他們（畢达哥拉斯派）并没有說明运动怎样發生，沒有說明沒有运动和变化怎样有生成和灭亡或有天体的狀況和活动。”（形而上学，第一章，第八节）

第三節

老子的知識論

如果我們拿墨子思想和老子思想作一比較，我們可以這樣說，墨子的自然史觀是落后的，宗教的，老子的自然史觀是進步的，無神論的；墨子的反天命觀點削減了他的“天鬼”世界觀的唯心主義成分，老子的“道”的觀點削減了他的自然世界觀的唯物主義成分。反之，墨子的知識論是唯物主義的，老子的知識論是唯心主義的；但墨子知識論的有價值的傳統是形式邏輯，而老子知識論的有價值的傳統具有着朴素的辯證法的觀點。明白了這一點，就知道我們為什麼反對攙統地用一個名詞來規定一家學說的理由了。

在說明了老子的世界觀之後，下面我們就來研究老子的知識論。

我們先從概念——“名”說起。

老子推崇“無名之朴”，主張無概念，他說：

“無、名天地之始，有、名萬物之母。”（一章）

“道常無名。”（三十二章）

“大象無形。”（四十一章）

他以為一切概念都是相對的、有限的“克”，不是絕對的“常”，故說“知常曰明”；有形的“象”不是無限的大，故說“大象無形”。這是什麼原故呢？因為每一判斷，是主觀的意識與客觀的自然的對立物的同一。人類的認識更是主觀和客觀的對立物的鬥爭過程史，“同一”是相對的、暫時的、過渡的，因而今日的是，可能是異日的否。因此，當他說“名可名，非常名”的時候，這是含有辯證法的因素的。

十八世紀的“分子”，不是常名，可以發展為十九世紀的“原

子”，然“原子”亦不是常名，可以发展为二十世紀的“电子”，“电子”亦不是常名，又可以为核子以至X子所揚弃。在辯証法講来，人类的相对的認識判断，并非永远是相对的，而且較高相对的認識，即把握着較高相对的真实，而距离于絕對的真实便較近了。相对的至高境界，可以近似于絕對，所以說，真理不是非逾越性的。

然而老子的名理，却基于相对与絕對之不可逾越性，以为“同一性”是絕對的，对立物的斗争却是相对的，就是說运动与发展是相对的。所以，他以为“大象”是不能从有名的認識方面知道，而是从超乎主觀和客觀的对立物，用玄想直觀的方法得之。所冥想而得之者，是无形无迹的所謂“无状之状，无物之象”的“恍惚”。用近代哲学上的話講，也許就是“物自身”（Ding-an-sich）罢？

他不相信：“真理已是包含在認識过程本身中的，是包含在科学长期的历史发展中，……但是科学永远不会达到这样的一点，即永远不会因它在发现了某种所謂絕對真理以后，就再不能越过此点，于是只好惊愕地束手观望这个已获得的絕對真理。”（馬克思恩格斯文选两卷集，苏联外国文書籍出版局中文版，第二卷，第三五九頁）

他反对无常，自然他也不信在“不断的发生和消灭过程”中，在“由低級升至高級的这一毫无終极的上升过程”中，在人类思維中获得一点一点的“物自身”的認識。

总之，老子是一个形而下学的唯心主义的認識論者。

复次，再从定言——言方面研究。

老子既主张无名，那么凡“定言”，在他看来，都是虛假相的反映。他說：

“知者不言，言者不知。”（五十六章）

“正言若反。”（七十八章）

“唯之与阿，相去几何？”(二十章)

“信言不美，美言不信。”(八十一章)

他以为一切定言都不足信，惟“恍兮惚兮，窈兮冥兮”的东西，“其中有信”。特殊与普遍，在老子看来，根本为对立相，何以能说是“同一”呢？岂能“有信”么？“有信”是在無言之中。只有無言而摸索的恍惚物象，空虚的绝对抽象，才是真信——“道”。

所以肯定与否定——“唯之与阿”——也是相对的，老子根本否認肯定和否定的形式，例如，“石头是坚物”与“石头非坚物”，“白馬是馬”与“白馬非馬”，这两个“唯之与阿”的命题，好像同时都是不对的。在老子看来，与其“坚白同异”相互爭辯，是非不明，莫若“無言”，或“善言無瑕譏，善数不用筹策”(二十七章)。

“正言若反”，这是对立的相对性；超“正”“反”的無言，这是绝对的一性。这論点基于否認“对立物的斗争”——發展，因而主張超对立物的绝对同一。

老子的認識論是一种直觀論。例如“常無，欲以觀其妙”(一章)，“多言数穷，不如守中”(五章)，“古之为士者，微妙元(玄)通，深不可識，夫唯不可識，故强为之容”(十五章)，“不自見故明”(二十二章)。类此諸說，都用以証明知識是不可靠的，只有超出对象性的觀省才是可靠的。因此，他說：

“不出戶，知天下，不闚牖，見天道。其出弥远，其知弥少，是以聖人不行而知，不見而名，不为而成。”(四十七章)

这就不但反对知識的武器性，而且反对真理以实践为标准。

既然“为道日損”，是和“为学日益”相对立的，于是老子反对經驗以至感觉，例如：

“始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。”(三十二章)

“絕聖弃智。”(十九章)

“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂。”(十二章)

“道”的直觀是和知識相對立的，因此，又說“不知常，妄作，凶”，“知常曰明”(十六章)。

我們還要从知識論运用于具体的社会关系上研究。这是重要的环节。墨子的知識論虽然是唯物主义的，但他运用形式邏輯时，可以証明出鬼神来，老子的知識論是唯心主义的，但他运用辯証法观点时又可以暴露出社会的一些矛盾来。

老子在經濟方面的基本理論，是否認“大小多少”的价值关系，以及否認“大怨”对立的生產方式，那么內含使用价值与交換价值的商品——奇物，因其滋扰，也予以否認。他主張，不在調和“大怨”的对立，而在消灭“大怨”的对立，不在“大小多少”的較量，而在“报怨以德”的無差別相。此点我們將在本章第四节中再詳加申論。

老子在政治上方面的基本理論，是否定“割裂”的階級制度，否定上下貴賤的統治关系，否定法令的支配关系；他主張，無上無下，無割無离的“大制”或“始制”。此点我們將在本章第五节中再詳加申論。

老子在意識形态方面，否定由社会对立关系所产生的倫理观念、美惡观念以及私有制度下的一切精神文化；他主張超善惡、超美丑、超禍福的、無文化的“襲明”，主張从“朴散”而复归于無名之朴，即复归于無是非黑白的嬰兒意識，于是肯定与否定皆为同一，善惡皆無对立了。由是推之，社会的文学、艺术皆是不合理的表現，一切精神生产、精神文化都是“餘食贅行”，于是老子便極端地主張無知識。此点我們將在本章第六节中再詳加申論。

第四節

老子的經濟思想

馬克思曾指出亞里斯多德發現了商品概念。在中國古代，首先發現商品概念的是老子，而發展這一思想的是法家。

我們這裡先把歷來未得其正解的一章道德經提出來討論一下。

“三十輻共一轂，當其無，有車之用；埴埴以為器，當其無，有器之用；鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。”（十一章）

前人对本章字义的解释多曖昧不明，大都把“当其無”的無义，解释为物理現象的空虛之义。凡物既“空虛”始有用（實則未必然），那么“不空虛”为什么“以为利”呢？“有”与“無”为对立物，“利”与“用”也为对立物，这种对立物关系的意义在那里呢？

章中所举加以制造后的三种东西——車、器、室，显然表示劳动生产物，三种东西原来都表现为自然的形态，所以都是使用对象物。我們要問：为什么“当其無”，才純然表现而为有用物呢？当其無，無疑地表示了一个时代的發展阶段，然而这个“無”的时代究竟是怎样的一种社会呢？

第一，所謂“無”，是社会的屬性，不是物理的、自然的屬性。“無”当話为“非有”，义指不私有，所以“当其無”，便是說当車、器、室在非私有財產的特定阶段。

第二，因为社会是在“非私有”的时代，車、器、室等劳动生产物，只表现做使用对象物，純然是車、器、室等自然的可感攝性的形态，所以說，有車、器、室之用。在这种社会关系之下，这些物件

只是物件本来的屬性，或只是为共同使用而生产，而不是如同在交換关系中物件超自然的屬性，或代表交換价值的“商品”。

最重要的研究，还在“有之以为利，無之以为用”。

我們已經知道，在“無之”（非私有生产物）的社会，人类劳动的生产物只表現做使用对象物。这使用对象物的名詞是政治經濟学上的術語，然恰好是“以为用”的翻譯名詞。人类的社会进展到“一个历史的特定的發展时代，那样的劳动生产物才轉形为商品”，显然，这一时代是“無之”的社会之对立物，即已轉变而为“有之”（私有生产物）的社会了。就社会的經濟基础而言，“無之”向其对立物的轉变，發展而为“有之”；就社会关系而言，显然的“以为用”便向其对立物的轉变，發展而为“以为利”了。用經典的成語講，“使用价值变做它的对立物——价值——的現象形态”。劳动生产物变做商品，商品的价值之現象形态就指着“交換价值”，交換价值的基础形态即是“一物对他物的換置”（quid pro quo）。从实体上言，謂之使用价值，从大小上言，謂之交換价值。价值形态的复杂的形态即貨幣形态，不就是“以为利”的价值关系么？因为“价值形态——应当表現一定量的价值”，一定量的大小物件惟在交換的关系中，才有“以为利”的現象，所以我大胆地敢說，这“以为利”三字，就是指交換关系中的价值形态，或交換价值。

上面的研究是認識老子五千言中經濟思想之基础。

老子以为發展是反自然的，他的理想是：發展——“正”与“奇”的發展不合自然。“自然”是“莫之令而自均”，社会經濟应当“亦将知止，知止可以不死”。經濟学在求社会發展的必然性，老子却以为“無之”到“有之”的必然轉化，可以不必然，“有之”不合自然法，社会应当复归“無之”。所以他說：

“禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極？其無正？正

復为奇……”(五十八章)

这种正与其对立物——奇的發展是無終極的，是相对的(克)，应当复归于社会之絕對(常)。这种絕對的社会榜样，便是止于平等的生产分配的阶段。关于此項研究，讀者將在本章后几节中看到，現在我們仍探求老子的經濟理論。

老子所理想的經濟社会是社会發展史上的氏族公社。这只从他的“小国寡民”的描写便可以看出：

“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟輿，無所乘之，虽有甲兵，無所陈之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。鄰国相望，鷄犬之声相聞，民至老死不相往来。”(八十章)

这幅小国寡民的社会圖画，恰好是未进至农業生产阶段之氏族社会。有“什伯之器”(劳动手段)而不用，乃指社会分工尚未成熟的形态，商品生产的存立条件自然未加具备；“重死而不远徙”，乃指沒有交換关系的特征；“虽有舟輿無所乘之”，乃指沒有交通关系的社会；“虽有甲兵(兵言武器)無所陈之”，乃指甲兵是社会的漁獵生产之劳动手段，不是奴隶制社会当做征服他人的武器用的；“使人復結繩而用之”，表示社会的意識形态还在無文字的阶段。这样的社会，正是“当其無”的社会，所以共同生产共同分配，既然沒有剝削制度，社会生活就好像是甘美安乐的。

老子五千言中三次說到以下的名言：

“生而不有；”

“为而不恃；”

“長而不宰。”(一章为“功成而弗居”)

这是氏族公社社会的生产原則。义釋为：生产而不私有，劳动而不占有劳动成果，至于反映到階級关系，虽有氏族長者，然并未

發生統治權的作用(宰),或并未發生統治階級(弗居)。

“聖人不積,既以爲人已愈有,既以與人已愈多。……聖人之道,爲而不爭。”(八十一章)

這種觀念顯然不是“有之”社會的人類意識。氏族公社的人類,在共同的生产分配消費的原則上生活,社會乃是一個自然結合的集體。各個公社的成員“爲人”即是“爲己”,故愈有;“與人”即是“與己”,故愈多。勞動便是生活,各盡所能,毋待競爭,所以沒有蓄積私產的道理。

“大成若缺,其用不弊;大盈若沖,其用不窮。”(四十五章)

勞動生产在一切時代都是使用對象物,然到了“當其有”的社會,“以爲利”的原則,即以創造剩餘價值爲原則,生产惟恐其“缺”,積蓄惟恐其“沖”,使用物雖成雖盈,然社會則有飢有寒;“無之”的社會則不然,生产尽管有缺,然享受消費則“自均”,故“其用不弊”;積蓄尽管不富,然勞動生产則自平,故“其用不窮”。大成大盈云云,正是氏族公社社會的寫照。

這樣的社會,沒有價值關係,自然也沒有價值概念。所以“大小多少”一定量的使用物之評價也不會形成人類的觀念形態。因爲大小或多少一定量的比較,在沒有“一物對他物的換置”時,換言之,在沒有單純交換關係時,是會形成觀念的。在私有社會的觀念中,勞動量同等大的生产物相交換是“公平”的,然在并生产物連交換對置亦無之時,量的比例是無從認識的,故大的同于小的,多的同于少的。且看下面的話:

“爲無爲,事無事;味無味。大小多少,報怨以德。”(六十三章)

- 這便是說,勞動生产是社會的,不是個人的,所以勞動生产物是不能被評價的,不能被差別認識的。大量同于小量,多量同于少

量，凡物皆齊，一視同仁，故無恩怨之分，“順天下之所同者”。（王弼注：“順天下之所同者，德也。”）

總而言之，在“為無為，事無事”的社會中，不會有大小或多少的價值觀念。所以又說：

“治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。”（五十九章）

“嗇”，王弼釋為“殊類歸于齊一”，“早服”，王弼釋為“常”，釋注很對。因為氏族公社社會，不會有價值觀念，老子既然推崇這樣的社會，在認識方面自然便重視“殊類齊一”的無差別相了，所以說這是“早服”，“常德”，以今語釋之，則為“絕對”。絕對是不變的永久真實，所以無不克（克，釋為相對的變化），所以無限，這樣才合于“母”——氏族公社。

“有之”的社會是子，“無之”的社會是母，“有之”的社會是克，“無之”的社會是常。老子的社會觀是倒退性的，所以說：

“既知其子，復守其母。”（五十二章）

“始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。”（三十二章）

復歸于絕對的社會，或知止于絕對的階段，那麼，這社會的生產能力又是怎樣狀況呢？他說：

“少則得。”（二十二章）

“不貴難得之貨。”（三章）

“保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。”（十五章）

“知足不辱。”（四十四章）

“去甚，去奢，去泰。”（二十九章）

“我無事而民自富。”（五十七章）

“貨”，有人釋為商品，不確。其實是泛指生產物及生產器具而言。（老子一書中，當商品釋的是“奇物”。）老子中“貨”字凡五見，一為“身與貨孰多”；一為“不貴難得之貨，使民不為盜”；一為“聖人欲不欲，不貴難得之貨”；一為“財貨有餘，是謂道夸”；一為“難得之貨，令人行妨”。若把“貨”解釋為商品，是氏族公社的生產也有商品生產了。我們知道這樣的社会，生產能力是極其低弱的，所以生產物沒有剩餘，生產器具，也沒有很多的花樣，可是只在這樣“去甚去奢去泰”的不謀增進生產之條件下，才能“保此道”而不蓄積。生產能力既小，社会的生產物自然不盈，少量與平常而不可得，然而在社会組織上講起來則各成員間皆同等參與消費，沒有享受懸殊的區別，故曰“少則得”，又曰“知足不辱”。

其次，老子所謂的“富”，是社会自己的富，不是個人所有的富，正與墨子說的古代“國民之富”相反。在提倡古代“國民之富”的人，是以自由競爭為增進國富的先決條件，墨子所謂“能者賢者富之貴之”；可是老子的思想則以為“無事自富”。這是什麼原故呢？

第一，“富”的含義問題——老子所謂之“富”與一切經濟思想中所規定之“富”皆相反，乃是消極意義的富，實際上是“貧”，或無富之富。這樣的“富”，從分配方面而言，社会富的总量雖貧乏得可憐，然社会成員却大家都甘美安樂，沒有流離失所的。換言之，在他理想上“復歸”的社会，富與貧的对立觀念，因了沒有物質的基礎，所以才反映不到人类的意識中。這裡所謂沒有物質的基礎，是指社会經濟沒有價值關係存在着，“富”與“貧”不是对立物，實是同一物。在古代奴隸制社会所謂之“富”是積極的富，是貧的对立物，富是增進剩餘價值的手段，而不是消費的目的。所以社会中國民之富尽管增進，可是社会成員間一大部分却赤貧如洗。這種富愈增進，貧也愈增進，富與貧之对立的發展關係，用老子的術語講，便

是“損不足、以奉有餘”。

第二，“富”的社会关系——老子所規定的“富”，是立足于沒有价值关系的社会，这社会是“常德不離，常德不忒，常德乃足”的無差別無对立的自足社会，所以說“無事自富”。这里所謂“無事”，即“为無为，事無事”之無事，也即生产本身便是目的，不是手段；为生产而生产，不是为增进剩余生产物而生产，生产与分配二者間是統一的，所以不但是“自富”，簡直沒有貧富的对立。立足于价值关系發展的社会，社会間的成員也形成对立的階級，自然就产生“互爭”。社会国民之富的总量，虽然积蓄得可觀，但用老子的術語講来，却是“多藏必厚亡”，必然沒落。

現在我們再看“無之”的社会是怎样的“生产方式”。自然，老子五千言中沒有明白說过什么生产方式，犹之乎沒有明白規定过什么价值一样，然而我們却并非不能在他的文中玩味出来。老子說：

“和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責于人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善（于）人。”
（七十九章）

又說：

“不尚賢，使民不爭。”（三章）

“為而不爭。”（八十一章）

我們从社会發展史来研究，世界上的“大怨”是什么呢？那再沒有比个人占有生产資料的“怨”更大了！因为一方既把生产資料私有，則他方生产者的劳动力必然的与之对立起来，这就形成了生产的方式。譬如在奴隶制社会，土地私有化与奴隶劳动力的結合关系，形成一种古代的生产方式。这是社会“大怨”的基本形态，这种“大怨”的矛盾形态不除，尽管調和，必有餘怨，怎样也不能至

于社会的至善境地。所以，在“無之”的社会，是所謂“左契”的社会，即并没有大怨，也用不着調和，根本上是無对立的合一。一方面是“左契”或合一，他方面便是人人劳动，人人所有生产資料，不必專責劳动于他人了。在“有德”的社会，是一切皆契合，劳动力与生产資料也契合着，而没有对立的关系，生产方式是不待結合之契合。然而在“無德”的社会，两个矛盾分子必須結合，舍契合而为对立物之結合，故曰“司徹”。这就不合所謂“天道”了，因为“天道”沒有亲与疏的对立，所以常与善于人。这里可以拿“天地相合以降甘露，民莫之令，而自均”，作为注脚。

社会的“不爭”，社会的無对立关系，又可以从“不尚賢”和“为”这两方面看出来。在老子說来，不尚賢，那么聪明人便造不出“大怨”来，即聪明人便不能占有着生产資料而居奇起来；“为”，人人既然都劳动，那么劳动力便不能被人所占有。这不是氏族公社时代生产方式的影子么？老子又說：

“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；儉，故能广；不敢为天下先，故能成器長。”（王弼云：成器为天下利，为物之長也。）（六十七章）

“慈”謂無对立之相，無对立乃是超斗争，即無所謂勇（力）；“儉”謂不求發展增殖，無發展增殖，即無所謂广（繁殖）；“不敢为天下先”謂不敢創“大怨”而統治人，所以能成器，不長自長。在“有之”的社会，有对立物，有力者胜，好像是勇，然而社会發展却是相对的（克），勇可变为不勇，若根本無对立相，是謂絕对的契合，勇与不勇相同，皆勇。在“有之”的社会，有發展之相，增进生产即为繁殖，然而發展是相对的，繁殖可变为不繁殖，若根本無發展相，是謂絕对的进化，进化与退化相同，皆进化。在“有之”的社会，人們爭为社会經濟的占有階級，能創“大怨”即能广造器具，社会就有了

統治者，然而統治是相對的，統治可變為被統治，若根本無統治，是謂絕對的“先”，統治與被統治相同，皆統治。

由這樣看來，曰“慈”，曰“儉”，曰“不敢為天下先”，雖然有較廣泛的意義，可是在經濟上講來，也自能適合。因為從氏族公社的生產方式，發展而為奴隸制社會的生產方式，提高了社會的生產力，增進了社會的生產，從經濟史講來，這是必然的發展規律，可是基於這種發展而來的社會關係却是所謂“大怨”的社會關係。老子的理想是欲從這樣的社會經濟的物質條件上，倒行而復歸於“始制”。

“始制”社會破壞後的社會，一切都與“始制”相反，樣樣都是對立的社會關係，所以老子說：

“天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”（五十七章）

“大怨”形成，一方面社會的生產資料私有化，而他方面生產者的勞動力被奴役化，兩種對立物自然成為社會基本的忌諱關係，所以社會大部分生產者“彌貧”了。

生產方式根本有了轉變，生產力便同時增進，勞動器具也同時改進（例如從經濟史講，鐵器成為這個社會的指導的物質器具），社會物質的財富便擴大了，可是社會的組織便入於階級鬥爭的時代了。

生產力的增進，是以社會的分工為其必要條件，“伎巧”便是社會分工後的專門技術。同時交換關係發生，商品便相互對立着，進入於交換關係之中。最初的“眩惑於我們眼前的商品偶像迷”便攪于這樣關係之下。

這裡所謂奇物，很明顯地不是勞動生產物本來自然的形態，而是超自然的價值形態。一張棹子當其成為商品時，不但直立着，而且頭朝地足朝天倒立起來，成為偶像的棹子。這不是奇物么？這

种不但是物，而且是奇物，指着什么呢？一句话：“商品”！物件惟成了商品，才发生相互对立以至于滋扰的关系。因为“奇物”既然是超自然的东西，它便为人所注意来争相以“伎巧”实现了。

“人多伎巧，奇物滋起”，不是明白地影射出“社会分工是商品生产的存立条件”这样社会关系么？

在“多忌諱”的社会，被奴役的劳动者是常遭杀害的，所以说“有弃人”，在“奇物滋扰”的社会，剥削阶级以获得利润为目的，所以说“有弃物”，老子说：

“聖人常善救人，故無弃人；常善救物，故無弃物。”（二十七章）

生产方式变革之后，“生生之厚”自是必然的趋势，可是：

“生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地，亦十有三，夫何故？以其生生之厚。”（五十章）

可见社会的“弃人”之多了！这与“民之轻死，以其上求生之厚”，互为注脚。

老子最露骨地痛斥私有生产资料的有闲阶级，说他们“服文彩，带利剑，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸”。这不是非难剥削关系么？然而被剥削者则是“田甚蕪，倉甚虛”（五十三章）了！

畢竟这样的社会是相对的，剥削者是不能永久的。在社会演进之下，剥削者将为自己掘墓。所以说：

“持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎！”（九章）

“禍莫大于不知足，咎莫大于欲得（欲得，私有之义）。”（四十六章）

老子这样地咒骂所谓“文明”的社会，然而他的根本上的办法，却从历史主义地主张：

“絕巧弃利；盜賊無有。”(十九章)

“巧”見民多伎巧的解釋，“利”見“有之以爲利”的解釋。

第五節

老子的國家學說

前面已經指出，老子的小國寡民的理想社會是氏族公社的社會。這種社會沒有在經濟上發生矛盾對立的关系，因而也沒有代表經濟利益的階級制度，氏族公社雖有長者制，然而全體成員推選的公僕。既沒有階級，便無須有統治階級。所以調和階級衝突而超出社會的那種力量（國家），便根本不存在了。老子說：

“朴散則爲器，聖人用之，則爲官長。故大制不割。”(二十八章)

“朴散則爲器”，指無名之制轉入有名之制；大制即“始制有名”之始制。這原始的制度根本沒有階級的割裂和對立。所以雖有長者，然“長而不宰”，即是說長而不統治。老子又說：

“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。”(六十六章)

氏族公社的社會关系，實質上人人皆平等勞動，平等享受，無所謂上下、先後的對立條件，所以也沒有上下、先後的觀念。公社長者並沒有調和利害衝突的統治權，所以人不以爲重，同時也不以爲害。這裡重與害的觀念是對立物；如果有階級的利害衝突，自然必須一種力量做調和的作用，那麼社會一部分人必然地擁護這種力量，反之別一部分人必然地反對這種力量，因為“和大怨，必有餘怨”。可是在“始制”或“大制”的社會关系之下，根本沒有利害衝

突的割裂形态，所以重与害的对立观念，自然没有形成为社会意识形态，故曰：不重不害。这样，公社成员便把有经验的长者推举出来，并且大家是爱戴他的。

注意“乐推”二字，这不是暗示私有财产社会以前之氏族公社的选举制度么？

“治大国若烹小鲜，以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（六十章）

这是什么意义呢？

我们知道在有国家雏形的古代社会，还不会使用高明的手段来维持统治权，于是鬼神作用便渗透于统治权的作用中，这是历史上公认的事实。“天子”便是这种意义下一个典型的名词。刑罚的神圣权力就靠鬼神的作用来维持，尽管社会上是人伤人，却巧妙地说是神鬼的意旨。反之，在氏族公社时代，社会没有对立的基础，没有统治权，没有刑罚，所以“圣人”不伤人，那么伤人的理论也就没有了。基本的问题在于：统治与被统治的两者对立没有形成，无相伤的道理。所以无差别相而司契之常德才存在于无对立的同一（交归）状态之下。

“其政闷闷，其民淳淳”。统治与被统治并未割裂的状态确是如此；“其政察察，其民缺缺”，统治与被统治到了对立的状态也确是这样。

复次，我们知道国家雏形出现的社会，国家之间的战争非常剧烈，胜利者常把失败者残杀以至征服，被征服者即变为征服者的奴隶，他们除为征服者供牺牲之用，大部分从事于奴隶劳动，这是历史上无疑的事实。奴僕与俘虏和古代的罪犯都是失了身体自由的人。所以老子中有这样的话：

“大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。”(六十一章)

“兼畜”便指征服后当做奴隶的使用，“入事”便指被征服后供僕役的劳动。兼畜、入事即描写古代社会的生产关系！

上面所謂“聖人不伤人”，所謂“長而不宰”，是和兼畜、入事的社会相对立的。因为氏族公社时代，沒有国家的雛形，那么杀伤以及宰治的社会关系便不存在。这里宰字，顧名思义，实含着对待奴隶的行为。所以說：

“聖人常善救人，故無弃人，常善救物，故無弃物，是謂襲明。故善人者，不善人之师，不善人者，善人之資。”(二十七章)

“美言(之)可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先駟馬，不如坐进此道。古之所以貴此道者何？不曰以求得有罪以免邪？故为天下貴。”

(六十二章)

奴隶的劳动同于牛馬，这是社会的“弃人”；“不善”或“有罪”是奴隶在行为上的定义。氏族公社时代，沒有国家的雛形，善与不善，有罪与無罪等等对立的形态不存在，所以說“常善救人，故無弃人”。但是自社会有“尊行”开始，即自有了超社会的力量的公权，人便可以加伤于人了。但是这种公权未出現时，社会是沒有統治階級的，所以說“聖人亦不伤人。兩不相伤，故德交归焉”。

因为沒有階級，故曰：

“挫其銳，解其分。”(五十六章)

因为沒有統治与被統治，故曰：

“和其光，同其塵。”(同上)

因为根本沒有部落間的爭夺，故曰：

“塞其兌，閉其門。”(同上)

因为是“非私有”的“普那魯亞”社会，人不必亲其亲子其子，

故曰：

“不可得而亲，不可得而疏。”(同上)

因为是“非私有”的生产关系，故曰：

“不可得而利，不可得而害。”(同上)

因为是“非私有”的经济制度，没有国家机关，故曰：

“不可得而贵，不可得而贱。”(同上)

一切不待调和而自调和，故曰：

“是谓玄同！”(同上)

这样的无国家形态的制度，是与有国家雏形的奴隶制社会相反的。他说：

“善用人者为之下，是谓不争之德，是谓用人之力。”(六十八章)

因为奴隶制社会，榨取他人的劳力是以“尊行加人”，是以不可调和的“大怨”为基础，这种“用人之力”的方法是上下对立的基础。然而“始制”之世，无上无下，不立不争，用人者同时即被用者，劳心者即劳力者，这样是谓无用之用，所谓“无为而治”，“无为而无不”。所以老子又说：

“太上，不(本作“下”字，依船山本改)知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。”(十七章)

太上之世，不知道私有那一会事，上下“解其分”，所以不知道该亲该畏。所谓“其政闷闷，其民淳淳”。没有调和的力量，虽有长者，不发生祸福威权。到了另一社会阶段，便不一样了。“支配社会的力量”威而居上，于是分开亲疏，调和的力量(国家)才“亲而誉之”。到了“尊行加人”愈厉害，所以对它“畏之”，“尊行加人”愈急，所以对它“侮之”。这是什么原故呢？因为：

在对立关系中而立信，根本是有限的信，部分的相对的信，信的本身便是不信。所以“和大怨必有餘怨”。

进一步講来，这种“信”实是“大伪”。因为社会到了有国家雛形的阶段，父权社会确立，人亲己之亲，長己之長，“孝慈”的社会仪式便出現；君权系統确立，社会的慧知者便出而專有政权，又因了衛护政权起見，于是形成了劳心者的寄生階級。在这时：

“大道廢，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（十八章）

“民畏之”，証明統治关系的对立形态之严重，若在無統治关系之下，反而是：

“民不畏威，則大威至。”（七十二章）

我們知道，战胜的国家对于被征服的氏族，其杀戮是很慘的，这是有典籍可稽的。所以老子說：

“民不畏死，奈何以死惧之！若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀；夫代司杀者杀，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不伤其手矣。”（七十四章）

这种“順我者生，逆我者亡”之执杀殘剧，显明地是在氏族社会崩潰而奴隶制社会建立的时代流行着。至于將俘虜供牺牲的仪式，委实是“代司杀者杀”的典型。

因此，老子痛斥統治階級，曾說：

“將欲取天下而为之，吾見其不得已！天下神器，不可为也；为者敗之，执者失之。”（二十九章）

反之，“始制”之世：

“無为，故無敗；無执，故無失。”（六十四章）

前者从对立相而言，后者从契合相而言；前者即所謂“尊行加人”的至不平等，后者即所謂“終不为大、故能成其大”的極平等。

“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德，玄德深矣远矣，与物反矣。”（六十五章）

“国之利器，不可以示人。”（三十六章）

这里所谓“智”即“智慧出，有大伪”之智，即盗窃天下神器之智。统治者在老子讲来，便是“国贼”，假使没有这种国贼式的政治，则可以返于“始制”之世。他以为，明白了这种对立物的发展关系，即懂得此两者是一种公式，并且把握住这公式，便可以复归于无差别相的“玄德”之世。这玄德是对立物的反发展，故曰“与物反”，虽然是逆反，可是“物反大顺”。可见老子在经济上是主张归于“始制”，在政治上自然是主张归于“无为之治”。经济与政治是相适应的。老子还有言税的一句，即：

“民之饑，以其上食税之多。”（七十五章）

在古代阶级社会“税”是养育统治者的工具。老子痛斥统治者，那么“超经济的剥削”——税，自然也在否定之列，所以有上面的话。

老子既然反对国家，因而也反对“法令”，他说：

“法令滋彰，盗贼多有。”（五十七章）

“法令”是与国家俱生而来的，统治者的法令都是建立在财产关系和权利关系之上的。“大怨”既成，调和经济利害的法律命令，根本上即立足于“割”“剗”关系之上，所以法令益多，社会就益不安了。社会上有国贼，有小盗，贼盗的社会有治安的问题，有治安的问题才有法令。若根本没有贼盗，即无治安问题，那么，法令便失其效用了，所以他說：

“唯施是畏。”（五十三章）

“民莫之令而自均。”（三十二章）

因为：

“聖人方而不割，廉而不剝。”(五十八章)

在經濟上是“無有入無間”；在政治上便是：

“不言之教，無为之益。”(四十三章)

在經濟上是“为之于未有”；在政治上便是：

“治之于未乱。”(六十四章)

总之，老子的国家思想在暴露国家机器的矛盾之后，否定社会發展，“对惡不抵抗”地主張回到国家出現之前的社会，其对政治疏远的、天真的、逃避现实世界的复古思想意識是十分明显的。

第六节

老子的人性論和社会思想

(一)老子的人性論及其倫理教育學說

古今中外的思想家，大都有对于人性的假定。性善、性惡在中国學說史上的爭論，助性、爭性在西洋各學者間的辯論，都占居很重要的地位。所以研究老子思想，也必須究明他的人性論。

我們在上边各节，已經把老子所理想的社会組織詳述明白，总括言之，他是以氏族公社为理想的極世。历史主义地講来，在这样社会条件之下，人类的有目的的活动，自然有他的實踐的意义。在这样“無之”社会中，人类實踐的活动，在后人的看法上，就容易認為具有“無私無欲”的特点。反之，在老子所親見的“有之”社会，人們的活动自然是充分被自私多欲的傾向支配着。老子以为“今之有”私，在經濟与政治方面为然，在人性表現方面亦然；“古之無”私，在經濟与政治方面为然，在人性方面亦然。他既然要在社会求

知止，求复归，因此，他对于人性也就不得不坚持“見素抱朴，少私寡欲”的傾向。于是更进一步，他对于人性的認識，以为有私是伪，無私是真，把人的本質看成一個“类概念”，靜止的抽象体，無古無今的絕對性——見素抱朴的“常德”。

讀过近代資產階級經濟学的人，都知道亞当·斯密是主張自由竞争的社会，他对于人性的認識是所謂“自爱心”、所謂“利己心”，或所謂“人类对于自己最善的努力”。因为他对于近代資本主义的私有社会，認為是合理的天国，在这种社会中，人类实践的活动，自然以自私自利的人性占支配的地位，即自私性在人类的全意識中占居“现实性”的方面。所以他便把人性抽象化、絕對化、孤立化，硬說，人性的本質是自私自利心。

我們讀了这一段的对照思想，便知道，一个絕對否定私有社会，一个絕對肯定私有社会，两个思想家的人性論于是趋于两个極端的抽象体。各依据抽象的孤立化的人性，做各人自己学說的出發点。人性的假定既然是和社会觀相照应的，那么在同一时代的人就可以有不同的看法。中国古代思想家，如墨子、荀子和韓非子，因为他們的社会觀有些相似的傾向，所以他們对于人性的假定也有些相似，而和老子的假定完全相反。

現在，我們且从老子的文句中寻求証例：

“聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。”（三章）

“聖人后其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪？故能成其私。”（七章）

“吾所以有大患者，为吾有身，及吾無身，吾有何患？”（十三章）

这是無人我見，無物我相的說法。

“無名之朴，夫亦將不欲。不欲以靜，天下將自定。”(三十七章)

“欲不欲。”(六十四章)

“見素抱朴，少私寡欲。”(十九章)

“聖人被褐懷玉。”(七十章)

這是無私無欲的說法。

總之，他以為，人性根本是“不自私”的，“外其身”的，所以才與“始制”相合；後來人類的自私心、佔有心，卻是變態的心理傾向，不是真性。

他既然把人性抽象化、絕對化，更進而錯誤地將社會制度建築在人性的基礎之上。我們知道，人性是人類在社會的實踐活動中的一個發展過程，是一個歷史發展階段的社會關係的總體，生產關係決定着人性的傾向，而人性復反作用於生產關係。老子既然否認“發展”，就必然會產生其人類無私性的論斷，猶之乎亞當·斯密抹殺否定的否定之發展，便以為資本主義制度建築在“自利心”人性的基礎之上，這都是一樣的推論形式，即絕對的制度建築在抽象的人性之上。

凡是從孤立化了的人性出發，就不能理解人性變質的發展和轉化。老子知道“不自私”到“自私”的轉化，但他却以為這種轉化是違背自然的，非必然的，應當復歸於“不自私”，因為他已經假定“不自私”才是人類本性，“自私”是人性反常的現象。他說，“去彼取此”，即是不在求必然，而在求“當然”。玄學和科學的分界于此便清楚了。

老子從這種人性的概念出發，就必然導出如下的倫理觀念：

“大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”(十八章)

“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”(三十八章)

“絕聖弃智，民利百倍；絕仁弃义，民復孝慈。”(十九章)

举凡仁、义、孝、慈、忠、信、礼，他認為都是“有之”社会調和“大怨”的工具。因为这些倫理观念都是私有社会的产物，若在氏族公社时代，根本是“普那魯亞”的家族，所以沒有孝慈；根本沒有人與人間的对立，上下先后的分离，所以沒有礼节；根本沒有階級制度，所以也沒有忠信；成員之間根本皆互爱，故沒有仁的意識；成員之間根本皆互助，故沒有义的观念。这里所謂“民復孝慈”的孝慈，即人不必亲其亲、子其子的普遍孝慈，这样的孝慈已經不是孝慈了。

他对于教育問題，又是这样說的：

“善人者不善人之师，不善人者善人之資；不貴其师，不爱其資，虽智大迷，是謂要妙。”(二十七章)

在奴隶制社会，善人与不善人是对立的社会关系；用近代的話說，奴隶便是不善的人，自由民便是善人。因为是不善的人，所以沒有公权，因为是善人，所以有公权。善人既然是不善人的师保，那么，善或不善都是相对的，所以应当“不貴其师，不爱其資”，这样的無师無資便是“大迷”的社会，然而却得其“要妙”或“絕對”了！

“所教”是被动的，“教之”是自动的，“所教”是客体，“教之”是主体，如果“所教”与“教之”沒有对立，复归于同一，那么教育問題豈不成了無教育的問題么？

聖和智都是做师保的手段，在老子看来都是欺騙作用，所以絕之弃之，社会才有真利益。最显明的話，还在下面：

“学不学，復众人之所过。”(六十四章)

“聖人無常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，为天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。”(四十

九章)

众人所过，是不学。若做师保的也不学，则师保与众人相同，就不必相互师资了。

这里所谓“德善”或“德信”，即绝对的善或绝对的信。在这样的状态下，“圣人”与“百姓”乃是同一无差别的概念。若有人一定要做“教父”，老子便斥之为“强梁者不得其死”！

(二)老子的社会法则论

一切形而上学的学说，大都想证明出万古适应的社会法则，大都想拿自然秩序和自然运动的法则，和社会法则作合适的比况。马克思说：

“重农学派是必然地要把资本主义生产形态看做自然的形态。他们把这个形态当做社会的生理形态，即当做从生产自身的自然必然性而生的。……把一定历史的社会阶段的法则当做抽象的法则，当做同样支配一切社会形态之法则。”（剩余价值学说史，参看三联书店中译本，第一卷，页三六——三七。）

重农学派及古典经济学的自然秩序观，是自由运动不加干涉的自然物理法则。因为自然秩序是没有善恶的，自由的，社会在大自然现象中，也应当是如同自然般的自由而不加干涉的，所以社会秩序是以“自由放任”为极则，“自由竞争”便是人类的超时代的自然权。这样便把资本主义的私有社会说成为万古不破的永久合法则的理想社会了。

知道了这种道理，我们也可以研究老子的自然秩序的学说了。

老子说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）

这里所謂天、地、人、自然諸观念虽然蒙混,但是人的社会秩序适应物的自然秩序,这种关系却表示的十分明白。

“天地万物生于有,有生于無。”(四十章)

“道常無为,而無不为。”(三十七章)

“天之道,不爭而善胜,不言而善应,不召而自来,繹然而善謀。天網恢恢,疏而不失。”(七十三章)

“天之道,其犹張弓与?高者抑之,下者举之,有餘者損之,不足者补之。天之道損有餘而补不足。”(七十七章)

“天地相合以降甘露,民莫之令而自均。”(三十二章)

“大道泛兮,其可左右,万物恃之而生而不辞。功成不名有,衣养万物而不为主,常無欲可名于小。万物归焉而不为主,可名为大。以其終不自为大,故能成其大。”(三十四章)

“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”(六十六章)

“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。”(七十八章)

“天長地久,天地所以能長且久者,以其不自生,故能長生。”(七章)

“上善若水,水善利万物而不爭,处众人之所惡。”(八章)

上面所引各章句,都講的是“自然法”。归納起来講,自然法或自然秩序是不爭、不有、無为、平等、自均、不主、不私、不長、合法、則运动。这是宇宙永久的法則,超乎一切时代,超乎一切場合的不变的絕对的运动律。

因为自然秩序是超时代的,所以是無善惡的,無公私的,無主觀客觀的,無上下先后的,無大小的;不私能成其私,不自大能成其大,不主而自主,不胜而自胜,不有而自有,不盈而自盈,無为而無不为,所以是大平等,自平均。

老子根据这样的自然秩序，这样的自然体的性质，进而比况他的合理的社会。他认为“有之”以后的社会，“损不足以奉有餘”，“奇物”滋扰，“大怨”形成，“法令”滋彰，总之是自私自利的社会，剥削、统治的社会，这是大背于自然秩序的，不合理的，所以要求合乎自然秩序的社会，才是天国。怎样才算合乎自然秩序的社会呢？他从自然和社会的比况上对称研究，其例甚多，兹举几个極其显明的于下：

在自然秩序上講：“天長地久，天地所以長且久者，以其不自生，故能長生。”（七章）

在社会秩序上講：“是以聖人后其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶？故能成其私。”（七章）

在自然秩序上講：“天地相合以降甘露，民莫之令而自均。”（三十二章）

在社会秩序上講：“始制有名，名亦既有，夫亦將知止。”（三十二章）

在自然秩序上講：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”（六十六章）

在社会秩序上講：“是以聖人处上而民不重，处前而民不害，……以其不爭，故天下莫能与之爭。”（六十六章）

上面所举的話，都是在老子同一章句中排比的例子，即是說自然秩序是大公無私，那么社会秩序也应法自然之“大公無私”的性质，自然秩序是無人己的对立，所以社会秩序也应超乎对立，而無所謂統治与被統治。

为什么“欲不欲，不貴难得之貨，学不学，復众人之所过”？因为：“以輔万物之自然，而不敢为。”（六十四章）

为什么“生而不有，为而不恃，長而不宰”？为什么“早服謂之

重积德，重积德則無不克，……可以有国。有国之母，可以長久，是謂深根、固柢、長生、久視之道”？因为“天地不自生，故能長生”，“大道……功成不名有，衣养万物而不为主”。

为什么“絕仁弃义，民复孝慈”？因为“天道無亲，常与善人”。

为什么“聖人之道为而不爭”？因为“天網恢恢，疏而不失”，“天之道不爭……”。

拿五千言中最末一句話总结，便是：

“天之道利而不害；聖人之道为而不爭。”（八十一章）

我們一再說老子理想的“小国寡民”社会，是氏族公社。这原是社会發展史上一个特定的阶段。但老子就以自然秩序的永久不变的性質作根据，把这个社会絕對抽象化，把这个社会規定为超时代的絕對合理的社会。换言之，即是“把一定历史的社会阶段的法則，当做抽象的法則，当做同样支配一切社会形态之法則。”

然而，“这样的抽象法則是不存在的。……反之，各个历史时代，各有其特殊的法則。……自从人类的生活已經超过了一定的發展时代，从某一阶段移到另一阶段时，它便开始为另一个法則所支配。总之，經濟生活呈現一种与在生物那样另一領域內所發生的东西相类似的現象。旧經濟学家，当他們把經濟法則和物理学法則与化学法則相比較时，实在誤解了經濟法則的性質。……社会諸关系及支配这些社会諸关系的諸法則，是随着生产力的發展而变动的……。这种研究的科学价值，是存在于：那支配一定社会有机体的發生，存在，發展和死亡，及支配它为另一个較高級的有机体所代替的諸特殊法則之闡明中。”（資本論，第二版序）

把絕對自然秩序引用到絕對社会秩序之抽象認識，是老子的基本方法論，那么以上的几句引語，正适合于批評老子的社会法則的觀點。

老子也承認：“大道甚夷，而民好徑，”“天之道……損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘，”自然法則與社會法則是根本相背離的，可是他認為社會的必然可以不必然，不合理的並矛盾的社會可以使之合理。

第七節

評黑格爾論老子

西洋哲學家頗重視老子思想，把老子作為中国古代哲學家的代表人物而強調提出來的，是黑格爾。從他的哲學史講演錄一書中，便可看出這一點（參看本章第二節）。他認為孔子思想極其貧乏，老子才是東方古代世界的精神代表者。他分別了人類意識的程序，以東方的古代世界，是精神的兒童時代，希臘的古代世界，則是精神的成年時代。在精神的發展中，前者為第一階段，後者為第二階段。關於前者，他說，人類從感性的感覺走到普遍的意象階段，走到概念理解的階段，進而認識事物的心灵、它的真實的本性。關於後者，他說，人類在自己的內部尋求他的獨立性，在他的意識中認識人倫事物，進而認識事物本質上的各種規定。因此，他說，第一階段，在所沉潛的自然性中，精神是不自由的（就一個人說是自由的）；第二階段，則精神脫出了自然性而深入於自由之意識（就若干人說是自由的）。

這樣，黑格爾關於第一階段，曾說：

“支配這個時代的是我們在東方世界中所發現的所謂精神與自然的統一。這一自然精神還處於自然之中，而不是處於其自身之中，因此，它還不是自由的，還不是處於自由之過程中。在精神的這一狀態下，我們雖有了國家、藝術、科學的

萌芽，但所有这一切，都建立在自然的基地上。在这第一个家長制的世界中，这一精神乃是一种实体性的东西，个人仅仅作为偶然者而为其补充。其他的人則作为兒童、下屬而听从此一人的意志。”（黑格尔全集卷八，拉松本，頁一三六）

黑格尔在这里，似乎是指着老子所說的“侯王守之”的实体，使“百姓皆謂我自然”。他頗洞察到古代亞細亞是“氏族关系的基础上建立起来的国家”，这里他所云家長制的关系，指“个人在家族之中就是全体”，因之，他以为东方的精神形态在于：直接的意識，实体性的精神（与主觀的自由相对立），潜伏在世界的根柢之中。他說：

“东方精神較接近于直觀之規定，即較接近于对其对象之直接关系的規定，……主体沉沒在实体性之中，沒有摆脱〔精神与自然的〕坚固性与〔其〕統一性而获得主觀自由，……特别是，有一个人是主体，这一主体，对他的人民來說，乃是精神的‘一’，乃是一种主觀性的形式，——在这种形式中，全体为‘一’。……而所有的个人〔人民〕还没有从自身中获得他們的主觀自由，对于实体性來說，他們是帶有偶然性的。”（同上，頁二三五——二三六）

我們虽然反对他用盆地与海洋的地理条件，区别亞細亞古代的与古典的古代的思想的形态，然而他以实体性的自由与主觀的自由，区别两个古代的思想形态，并以为前者由家族的全体出發，后者由国民的分工出發，則頗含有部分的形式真理。

黑格尔为了要說明中国古代思維是支配于“实体性的自由”（Substanzielle Freiheit），即自己的意志理性仅在国家普遍的实体之内，有其自由發展，而沒有个体的独立反省，或沒有“主觀的自由”（Subjektive Freiheit），于是把老子思想升華為中国古代意識，

这是不合于历史的。然而我們从这里探討黑格尔所了解的老子，觉得其中有很多的形式真理。

老子其書所表現的对立物，如正与奇、福与禍、剛与柔、弱与强、多与少、上与下、先与后、实与虚、荣与辱、智与拙、巧与愚，都是矛盾的兩極概念，这反映了战国时代氏族貴族社会与显族貴族社会的新旧交替。用黑格尔的話講来，这正是兒童阶段到青年阶段的矛盾發展，或者是家族長制的国家（中国文献謂之宗法）到国民階級的国家之矛盾發展，或者是所謂理性向自身复归中的实体性自由到主觀自由之矛盾發展。老子承認了矛盾的对立，而否認了矛盾的斗争，所謂“夫惟不爭，故天下莫能与之爭”，更进而使现实的对立物复返回原来的統一，所謂“大制不割”，“为而不有”（劳动力与财产所有的統一），然而这种否定，并不能把客觀现实的矛盾斗争取消，而只是在企圖从內心的精神上予以消解，所謂“孰能安以久，动之徐生。保此道者不欲盈，夫惟不盈，故能敝（蔽）不新成”（十五章），“致虚極，守静篤，万物并作，吾以观復”（十六章）。这正是天下篇所評的：

“知其雄，守其雌，为天下谿；知其荣，守其辱，为天下谷。人皆取先，己独取后；……人皆取实，己独取虚；……人皆求福，己独曲全。……坚則毀矣，銳則挫矣！”

黑格尔也說：

“在單純的实体性自由中，命令与法律乃是一种自在自为的坚定的东西，主体完全从屬於它們。……这种主体和孩童一样，像孩童那样服从父母，沒有自己的意志，也沒有自己的主見。然而，及当主觀自由發生时，人类便从外部现实性深入到他自己的精神中，于是，反省的对立也就表現出来了；这种对立在自身中包含着对现实的否定。也就是說，从当前〔现实〕

退回到〔内心〕，这就已经在自身中形成了一种对立，这种对立一方面是神或神圣的事物，另一方面则是作为特殊事物的主体。……世界史的进程在于使这两方面的关系成为绝对的合一，即一个真实的调和——自由的主体在其中不致于没落于精神的客观形态之中，而是在其中获得了独立的权利，但绝对精神、客观而坚固的合一，也在这时同样获得了它的绝对权利。在东方的直觉中，实体性的事物虽与个别的主体有别，但这一对立，还不是处于精神之内。”（黑格尔全集卷八，拉松本，頁二三三——二三四）

老子在“主观的自由”与“实体性的自由”二者间，获得了一个绝对的调和，主要在于消解现实中的对立，把历史退转回去，而由“反者道之动”，回复到“而贵食母”，回复到朴素的自然神，这似乎是解放了，似乎是自由了，然而这一自由本身，也仍然是一个实体性自由，以及与之并存的全体之中个体的不自由。所以，就历史的现实来说，这个调和或统一，就是黑格尔所说的“不自然的光”，否定国民阶级的个性，反而成为自然的奴隶，也就是他说的“非历史的历史”。老子在不自觉的阶级立场上，代表了没落的氏族公社农民的天真心理。他主观上虽然表现出期待王侯的治道，但客观上暴露了社会的对立与矛盾。侯王也者是不能在非历史的历史上坚守的，这是现实。因此，所谓曲全者，只有导于悲剧性的灭亡之路。

老子的自然的天道观和人类的道德律是相应的，荀子所谓“蔽于天而不知人”，虽指庄子，但也适用于老子。老子把西周以来的“礼”——一种实体性的自由，作为“国家的事务”的道德，退回到更广泛的一个统一体，那就是“道法自然”的普遍的一，从普遍的一，再降至人性的主观。因此，黑格尔又依老子，规定了中国古代的

哲学,他說:

“对中国人來說,他們的道德律正和自然律一样,乃是外来的实証命令,乃是强制权利与强制义务,或彼此之間的礼节。实体性的理性規定必須通过自由才会成为倫理的信念,——而这样的自由〔在中国人那里〕是缺乏的。……一个抽象主体的观念,即聖人的观念,構成这样的学說的頂点。”(黑格尔全集卷八,拉松本,頁一五八——一五九)

在老子一書中,自然律是最高的無上命令,聖人的意象是这命令的接受者,其例甚多,只举一例如下:

自然:“天長,地久,天地所以能長且久者,以其不自生,故能長生。”

聖人:“是以聖人后其身而身先,外其身而身存,不以其無私耶,故能成其私。”

这就是黑格尔所謂的“在东方世界中所發現的精神与自然的統一。”(見前引)据他說,这样,和希臘的古代不同,东方精神不是个性自由的,所有一切东西都建筑在自然的基地上面,个体在这里是偶然的;然而希臘古代的成年阶段就相反了,他說,“不完全的事物,作为自身內部的对立面,乃是一种矛盾,这种矛盾是确实存在的,但它同样必須被揚弃、被消解,使精神生活內部的冲动、冲力,打破自然性、感觉性、自身之异化的桎梏,以达到意識之光,即復归于自身”(同上,頁一三八)。黑格尔的这种古代世界之区别,虽然比冬烘先生之区别东方精神文明与西方物質文明要来得高明,然而却也并不正确。我們如果把他所說的精神發展过程,倒轉而为物質的历史过程,那就成为这样的說法:东方古代在其最初阶段,缺乏了如同希臘古代的国民活动,即他所謂“东方是一个人自由的,西方是若干人自由的。”因而在意識上受了限制,这还可以說得

过去。因为黑格尔所谓“一个人是自由的”，这个人代表了土地国有制度的帝王；“若干人是自由的”，若干人是国民或自由民。前者是亞細亞的奴隶制的世界，黑格尔称之为“第一个家长制的世界”，后者是希臘古典的奴隶制，黑格尔谓：“希臘人不仅有奴隶，并且他们美丽自由生活的维持，还曾经与奴隶制不可分，而且他们的自由一方面是……局限的花，他方面又是人道的一种惨酷的奴役制度。”这是颇有价值的形式真理。

为什么黑格尔把老子思想代表了精神的童年时代呢？他以为世界的历史是从亞細亞开端的，如像太阳起于东方，落于西方，故东方就是开端之义。这一理论甚为荒唐。但他又以为东方之所以如太阳的升起，是因为国家采取着氏族宗法的关系，家长的意志就是共同的目的，而东方精神亦就在服从关系上被实体的普遍理性所支配。这里含有形式真理，即亞細亞古代是早熟文明小孩，思想是官府支配的，到了老子还在学术下私人的阶段表现出怀疑态度。此外，黑格尔把后起于孔、墨的老子和希臘古代哲学家最早的畢达哥拉斯与爱里亞学派相提并论，以为老子思想又是东方的儿童阶段，缺乏“主观的自由”，这似乎是在老子章句中摘取了赞扬儿童意识的文句，例如：

“載營魄抱一，能無离乎？專氣致柔，能嬰兒乎？”（十章）

“我独泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。”（二十章）

“知其雄，守其雌，为天下谿；为天下谿，常德不离，復归于嬰兒。”（二十八章）

“物壯則老，是謂不道，不道早已。”（五十五章）

“含德之厚，比于赤子。……未知牝牡之合而峻作，精之至也。終日号而不嘎，和之至也。”（同上）

“坚强者死之徒，柔弱生之徒。”（七十六章）

这样看来，黑格尔关于东方古代哲学的理论，以老子为代表，固然有一套比附栽植的方法，然而，在他的充满着形式性的思维中，也发现了真理的闪光，即中国古代哲学中的老子企图调和实体性自由与主观自由，结果是一种幼稚性的内心消解，走入“非历史的历史”。

第九章

庄子的主观唯心主义

第一节

庄子言行里的身世消息

庄子的思想，从其影响于中国士大夫的历史看来，实在不是“异端”，而是“正統”。上自秦、汉、魏、晋的黄、老与玄学，中至宋、元、明的理学，下至近代的唯心主义都有其血液贯注着。正如宋人葉适所說：

“自周之書出，世之悅而好之者有四焉：好文者資其辭，求道者意其妙，泊俗者遣其累，奸邪者濟其欲。”（水心文集）

这个战国时代的一家之言，“似之而非”地降服了不少学者，这一个“辯者之囿”，“飾人之心，易人之意”，更以“能胜人之口”，服人之心。庄子后学所著的天下篇說：

“寂漠無形，变化無常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物畢罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，时恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下为沉濁，不可与庄語，以巨言为曼衍，以重言为真，以寓言为广，独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不譴是非，以与世俗处。其書虽瓌瑋，而連犸無伤也，其辭虽參差，而諷詭可觀，彼其充实不可以

已，上与造物者游，而下与外死生無始終者为友。其于本也，弘大而辟，深閔而肆。其于宗也，可謂調适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。”

这就是以詭辯方法道出了無穷天理的唯心主义哲学。我們將要逐步来分解他的瓊瑋理論，随着他的詭辯方法，跟着他应帝应王，游內游外，寓古非今，內天外人，說明他的思想本質。

庄子的身世虽不可确考，但据他当时的活动看来，可以知道大概情形。他的生卒年代，約与孟子同时，据馬叙倫的庄子年表，他的活动年代起于周烈王七年，迄于赧王二十九年。庄子一書，大約內篇可据，而外篇、杂篇多为其門人或后学所著。

他的身世，据史記說，是蒙人。刘向別录中說“宋之蒙人”，蒙当为原来宋国的地方。庄子做过蒙之漆园吏，后来这地方被楚国所吞并。

他似乎是一个感受亡国命运的沒落小貴族。他和楚国关系最深，史載他和楚威王、楚襄王都有往来，他往来于赵、魏諸侯之間，惟“王公大臣不能器之”（史記）。他又是一个貧穷的人，如山木篇所記“庄子曰：貧也，非憊也”，外物篇所記“庄周家貧，故往貸粟于（魏）监河侯”。他自比于惊觉末世的殷族比干，“此比干之見剖心徵也夫！”（山木）

他在战国的貧富变化的时代，惊怖于现实的殘酷斗争，在精神上寻求安慰，在现实的社会关系上害怕“人灭天”。他以为，在这个时代，“善人少而不善人多，”多数人是“决性命之情而饕富貴”的不仁之人。他又以为从堯、舜以至当时，是由乱世而至“人食人”的社会，因此，社会与人类都成了他的怀疑对象。他对于现实，常没有办法地嘆息“悲也夫”。山木篇載他和魏王問答的故事，就可以看

出他如何承認“憊”(潦倒)于社会。魏王看他穿得太不成样子，問他“你为何这样的憊呢？”他說：“我不过貧罢了，并没有憊，憊与貧是有分別的。士不能实行他的理想是憊，衣履弊穿是貧，”他設了一套寓言之后，說：

“今处昏上乱相之間，而欲無憊，奚可得耶？此比干之見剖心徵也夫！”(山木)

在他的什么年齡宋国亡国，不可确考。但他“有亡国之事”的暗示，見于至乐篇。他礼贊“亡”者，而自己解决了“亡”的矛盾，統一于自然：

“庄子之楚，見空髑體，髑然有形，擻以馬捶，因而問之曰：夫子貪生失理，而为此乎？將子有亡国之事，斧鉞之誅，而为此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而为此乎？將子有冻餒之患，而为此乎？將子之春秋，故及此乎？于是語卒，援髑體，枕而臥。夜半，髑體見夢，曰：‘子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？’庄子曰：‘然’。髑體曰：‘死，無君于上，無臣于下，亦無四時之事，从然以天地为春秋，虽南面王，乐不能过也。’庄子不信，曰：‘吾使司命復生子形，为子骨肉肌膚，反子父母閭里知識，子欲之乎？’髑體深贖蹙頰曰：‘吾安能弃南面王乐，而復为人間之劳乎？’”

由这个半真半假的寓言看来，一則暗示“有亡国之事”，二則憧憬“無君于上，無臣于下”之景象，三則回念“父母閭里”的宗族，这正是亡国大夫剖心的話。死亡虽不是他的主張，但他是以死亡与生存等一齐觀的。內心上的齐生死、齐存亡，調和了外界存亡生死的矛盾。所以，他的妻死了，他笑而歌，因为他在心理上归順了自然。同样，他的国亡了，他也可以笑而歌，因为他在心理上归順了

自然。在庄子的思想中有一个秘密，即沒有国家的社会和有国家的社会是一样的，国家社会人群至少在心理上是灭亡了的。他的寓言中所例比的事物，总是拿人和木石魚鳥等量齐观，这个假言的大前題是他的一切辯說的依据。他并不就主張毀灭，而是把現存的人間社会关系同一于現存的無知觉的大塊自然，自存自毀，故不合理的是最合理的。因此，在言論知識方面，最不合理的邏輯，也就是最合理的邏輯了。

他似受过国家的羈累，在史記中有这样的一段故事：

“楚威王聞庄周賢，使使厚幣迎之，許以为相。庄周笑謂楚使者曰：‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不見郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文綉，以入太庙，当是之时，虽欲为孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我！我寧游戏污瀆之中自快，無为有国者所羈。終身不仕，以快吾志焉！’”

他似乎痛苦于“为有国者所羈”，但他沒有走入悲剧的路徑，反之他在主觀上却企圖設計喜剧，他表現出超人随俗的內心調和，甚至表現出至人与爬虫、木、石相齐的天人合一思想。他既不願意在庙堂之上貴显自己，也不願意对社会的腐朽一面作斗争，故秋水篇記載着他宁願像一个烏龟曳尾于塗中，这可与史記言欲为孤豚游戏于污瀆之中相証：

“‘吾聞楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上，此龟者寧其死为留骨而貴乎？寧其生而曳尾于塗中乎？’……庄子曰：‘往矣！吾將曳尾于塗中！’”

庄子处于“昏上乱相之間”，“憊”于国家社会的光明前途，他并非真正如他的先族比干的見剖心徵，而是以自己的人格化为烏兽魚龟，还原于內心的統一。时势虽使他潦倒而無所措其手足，但是他又可以在“时势适然”的心內消解上，取得問題的答案。例如秋

水篇所記載：

“帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義徒。默默乎河伯，汝惡知貴賤之門，小大之家？……以道觀之，何貴何賤？是謂反衍，無拘而志，與道大蹇；何少何多？是謂謝施，無一而行，與道參差。严乎若國之有君，其無私德，繇繇乎若祭之有社，其無私福，泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛域。”

當時，兼并滅國的形勢實在給人以極大的刺激。一方面被滅者“男為人臣，女為人妾”，降在奴隸；他方面只要是智能之士，又可在“士無定主”的裂口之下逃出滅亡的悲慘結果。莊子游于楚、魏之間，固然潦倒得可憐，但他曾被王公大人尊禮，他于是在內心上找到了生死、存亡、貴賤、大小的適時順俗之道，他說：

“世之爵祿不足以為勸，戮耻不足以為辱。”（同上）

在沒有國族沒有社稷的環境之下，猶之乎魚類沒有泉水而處于陸地，故胠篋篇說，“魚不可脫于淵，國之利器不可以示人，”但莊子自比于這樣的悲局的魚兒時，則說：

“泉涸，魚相與處于陸，相洶以濕，相濡以沫，不若相忘于江湖。”（天運）

這是何等的內心虛無的解答！他認為當時天下之人都是迷惑的。他說：“而今也以天下惑，予雖有所嚮，不可得也，不亦悲乎！”（天地）在他看來，不管什麼人，除他以外，都是一樣的大惑小惑的人，所謂“今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而饜貴富”（駢拇）。他把殉仁義的君子與殉貨財之小人，認為“其殉一也”。他自己在“不亦悲乎”的悲局中，既不要求人為的改造，在亡國命運到來之時，也只求遠禍而已。他說：

“忠諫不聽，蹲循勿爭。故夫子胥爭之以殘其形。”（至樂）

他的自处远禍之道，又是这样：

“至人之用心若鏡，不將不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（应帝王）

“适来、夫子时也，适去、夫子順也，安时而处順，哀乐不能入也。”（养生主）

他把救时的人們，都喻为不知全生远害的人，这样的人“命之曰‘蓄人’，蓄人者人必反蓄之，若殆为人蓄夫”（人間世）。因此，在一个大悲局中，無可奈何，“与之为無方則危吾国，与之为有方則危吾身，”（同上）“来世不可待，往世不可追也，……方今之时，仅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載，禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德，殆乎殆乎，画地而趋，迷陽迷陽，無伤吾行，吾行却曲，無伤吾足。”（同上）这样地成为“無用之用”。

他在“来世不可待，往世不可追”的矛盾中，必然作出听命于自然的結論。例如：

“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（人間世）

“天地豈私貧我哉？求其为之者而不得也，然而至此極者，命也夫！”（大宗师）

“死生、存亡、穷达、貧富、賢与不肖、毀誉、飢渴、寒暑，是事之变、命之行也。”（德充符）

庄子是一个在大悲局中的“無可奈何”的人，于是一切以自然的命来解脫，把“成也，毀也”，看作成毀皆相对，同时又是“無不成也，無不毀也”，故他在精神上，主張齐生死，齐存亡。

他虽然有烏托邦的理想，“上与造物者游，而下与外死生無終始者为友，”一切还原于自然，而破坏傳統的信仰，但他并不坚持实现这种理想，并不否定現狀，而反求其“安时而順处”。不管現狀是什么，都是对的（或也可以說沒有对与不对的），人們对之“不譴是

非，以与世俗处”，就可以乐生远祸。故他对于当时统治阶级的絕續或国家的存亡，在內心上都認為是相对的，絕則絕也好，續則續也好，存則存也好，亡則亡也好，例如他說：

“今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圉，其去不可止。”（繕性）

如果有人要求免俗變時，他就斥之為“倒置之民”。從這一論點出發，他肯定了一切現狀，現在有的都可以存在，不必加以改善，他說：

“故法言曰：無遷令，無勸成。過度、益也，遷令勸成，殆事。美成在久，惡成不及改，可不慎與？”（人間世）

因此，他雖然痛恨“竊國者侯”的強暴行為，但又以為國家制度和階級的存在是合理的，不過在理想上是“聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也，宥之也者，恐天下之遷其德也”（在宥）。他把國家成立以來的階級尊卑制度比做自然，好像“五官殊職”，好像“四時殊氣”，決不能更改。他說：

“末學者，古人有之，而非所以先也。君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先秋冬後，四時之序也；萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。夫天地至神而有尊卑先後之序，而況人道乎？宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。”（天道）

這段講階級存在的絕對理由的話在外篇，但從莊子的從俗之論看來，在思想上尚為符合，內篇的人間世也說：

“天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地

之間，是之謂大戒。……为人臣子者，固有所不得已。”（人間世）

他以“不可奈何”与“固有所不得已”的理由，承認了君臣之义，同样地，以不得已的理由，承認了君道，如在宥篇說“君子不得已而临莅天下”。这虽然不是“神农、黄帝之法則”，但亦非“堯黜汝以仁义，而劓汝以是非”之义，只是在“不得已”的理由之下，承認現狀。由这里的“俗”义，又可以推出：社会阶级的存在都是“天生万民，必授之职”的自然，“惡成不及改”，改則就要逆俗了。

他和世俗处，不問世俗的是非善惡，都主張“安时而处順”，就是說，凡存在的皆是合理的。合理的自然流行，讓它自己去流行，人类只可“入其俗，从其俗”。人的創造活动，他喻之为“落（絡）馬首，穿牛鼻”，好像就不自然了，主張“無以人灭天，無以故灭命，無以得殉名”（秋水）。所謂“無以人灭天”，指不以人力修改自然，一如“鵠不日浴而白，烏不日黔而黑”，一如所謂“牛馬四足”。人在大自然之中，生活方法要順自然的原来样子，“任其性命之情”，不要做“有为而累”的人道，“長于水，安于水”。所以，你原来是奴隶主，你好好地做奴隶主；你如果是奴隶，也就好好地去做奴隶，不必改变二者間的关系，使白者变黑，黑者变白。例如徐無鬼篇就說农商庶人百工之职，要“順比于岁不物于易”。所謂“無以故灭命”的“故”，即所謂“吾生于陵而安于陵，故也”之“故”，故然而然，不必追求其改变，貴者不必傲賤，賤者亦不必反貴。一切存在都可照样存在，灭国是多事，复国也是多事，都反乎自然了。庄子在这里，是不是在心理上救亡了呢？

第二節

庄子的先王觀和自然史寓言

庄子思想源本于老子或关尹，而更把老子唯心主义的因素推之極端。老、庄一派，其思想脉絡可尋，未可以天下篇中分別記述，即以为老自老而庄自庄。史記說：“其学（庄）無所不闕，然其要本归于老子之言。”如果說老子的“道”从發展到反發展，从相对到絕對，这理論到了庄子手里，便發展而为“似之而非”的相对主义。

首先，我們从庄子的寓言里，看他的先王觀。老子是“先王”觀念的解放者，他的解放思想和其形而上学的學說是相联系的，从一面的解放，复陷于另一面的局限。所謂“蔽于天而不知人”，实是老、庄一派的同归处。老子不称先王，是对于孔、墨的批判，这一觀念，在当时是創見。到了庄子，敢与“造物者游”，对于先王大开玩笑，寓言小說，尽其能事，把孔、墨的堯、舜是非之論，变而为陶鑄堯、舜的理論。在这一点，庄子“非先王”的思想有进步的因素。

孔、墨的先王思想皆以先王为真先王，这种对于旧时代批判的創始形式，好像穿着旧时代的衣冠，來說新时代的語言。孔、墨學派在后期犹本此餘緒，且在自己派系中又有所謂真孔、墨之爭，如韓非子中所說的那樣。庄子在知北游等篇中設置了很多先王的問答、孔子与他人的問答，都是針對中国古代的先王傳統——貴賤有別的觀念出發的。

我們先看庄子对于“先王”的总的認識。

“河伯曰：‘若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？’北海若曰：‘以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則

万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数覩矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所無而無之，则万物莫不無。知东西之相反而不可以相無，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知堯、桀之自然而相非，则趣操覩矣。……帝王殊禪，三代殊繼。差其时，逆其俗者，謂之篡夫；当其时，順其俗者，謂之义徒。默默乎河伯！汝惡知貴賤之門、小大之家！”（秋水）

这段河伯与北海若問答的寓言，是庄子戏謔先王的理論，也是他的社会認識的根据。这里，把老子“貴以賤为本”、“高以下为本”、“有以無为本”的理論，發展而为絕对的相对論或絕对無差別性的齐物論，否定了老子的有正反而無矛盾的对立觀念。其次，批判了孔、墨以来的先王觀念，把先王和暴王同一化起来，堯和桀不过因各人志趣之不同，强为是非。若移其時間和習俗，堯便为桀，桀便为堯。这一点是庄子运用相对主义的方法論所得出的頗有价值的結論，諷刺了貴賤出于先王創造的理論。但他对于社会“貴賤之門”，仅在他的觀念世界中加以否定。因而庄子思想，在社会的實踐意义上講，也就取消了階級斗争。

老子只說到聖人的理想，庄子便进一步在孔、墨的先王之上，搜求出他自己的混沌初开的人物。孔、墨称堯、舜，他則上托始于神农、黄帝。

庄子寓言中有一个材不材的比喻，山木以不材得終天年，而鴈則以不材被烹，弟子問他所处，他笑說：“周將处乎材与不材之間。材与不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游（游！），則不然。無誉無訾，一龙一蛇，与时俱化，而無肯專为。一上一下，以和为量。浮游（又一个游！）乎万物之祖，物物而不物于

物，則胡可得而累耶？此神農、黃帝之法則也。若夫万物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，……有為則虧，賢則謀，不肖則欺。胡可得而必乎哉，悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！”（山木）

這是莊子“似之而非”的理論，反對事物有命題與有規定的“俱化”論，他踢開堯、舜，托出了神農、黃帝乘道德而浮游的“法則”。

在西周，詩經除了禹與后稷以外，主要只講受天命的文王，西周金文也僅溯及文王，禹、湯在春秋器銘中才出現。到了春秋末年，先王系列中始托出了堯、舜，孔、墨依之理想化了先王的形式，這是一個思維過程的發展。到了戰國中葉，復因否定先王的形式，又托出了神農、黃帝，莊子便是把堯、舜降格，使神農、黃帝升仙的一個想像者。按客觀的歷史而論，這是“非歷史的歷史”，然而以主觀的虛擬而言，這正是合乎中國古代宗教思想的批判發展史。

莊子在知北游篇中假托了孔子與老聃的問答，老聃教訓了一套“益之而不加益，損之而不加損，聖人之所保”的道德以後，接着說：“自本觀之，生者‘暗醞物’（氣）也，雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也，奚足以為堯、桀之是非！”

同篇又有批評舜的寓言：

“舜問乎丞曰：‘道可得而有乎？’曰：‘汝身非汝有也，汝何得有夫道？’舜曰：‘吾身非吾有也，孰有之哉？’曰：‘是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也。孫子非汝有，是天地之委蛻也。……天地之疆陽，氣也，又胡可得而有耶？’”

這樣看來，堯、桀的是非是假的，舜則知于有而不知無，於是黃帝成為聖人。

“知”這個被莊子隱射的孔、墨之流的人物，問“道”于“無為謂”這個聖者，三問不答；又問一個叫做“狂屈”的聖者，欲答而又忘其

所欲言。“知”便到“帝宮”一个莫須有的所在問黃帝。黃帝告訴他：“無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。”“知”又問黃帝那兩個聖者誰對，黃帝說，那個“無為謂”“真是”，那個“狂屈”則近似，我和你都不近似。“知”又問為何這樣講？黃帝說：“那個真是的，因他不知；那個近似的，因他忘是；我和你不近似，因為知是。”“狂屈”聞之，以黃帝為知言（知北游）。

這就是說黃帝的道在於“不言之教”。

莊子的這個“非先王之道”（孟子語），並非專門和先王遊戲，而是思維史的一個反對發展，他所謂“陶鑄堯、舜”（逍遙游）的道理，正是針對了儒、墨而發的，這是中國古代適應於西周維新史而特有的學說批判史。莊子說：

“絺、章氏之囿，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯、武之室，君子之人，若儒、墨者師，故以是非相齧（擠）也，而況今之人乎？”（知北游）

孔、墨稱堯、舜，在莊子看來是“以今之有，消古之無”，他便更托于古“帝”，否定了西周以來原始的宗教神，批判了孔、墨的理論的宗教神，進而理想出思辨形式的心理神來，所以堯、舜以前的很多人物都出現了，一直上推到渾沌。如果說老子的“小國寡民”的烏托邦略當野蛮時期，則莊子的烏托邦只怕比“北京人”還來得更古些。他有一段含有反語的寓言：

“南海之帝為‘儵’，北海之帝為‘忽’，中央之帝為‘渾沌’。‘儵’與‘忽’時相與遇于‘渾沌’之地。‘渾沌’待之甚善。‘儵’與‘忽’謀報‘渾沌’之德，曰：‘人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。’日鑿一竅，七日而‘渾沌’死！”（應帝王）

由此看來，莊子的烏托邦已經超過了人類史，甚至超過了生物史。所以，莊子常與木石友，拿木石魚鳥的寓言對話，來比況人類的

至高無上的境地。他和惠施辯論，說人沒有感情；和东郭子談話，說“道在屎溺”。他把老子的無差別觀，更推到極端，人類與萬物都無差別了。他說：

“吾守形而忘身，覩于濁水而迷于清淵。……入其俗，从其俗。今吾游于雕陵而忘吾身；異鵠感吾穎，游于栗林而忘真；栗林虞人，以吾為戮（辱），吾所以不庭也。”（山木）

“逃于大澤，衣裘褐，食杼粟，入兽不乱群，入鳥不乱行。鳥兽不惡，而况人乎？”（山木，托孔子語）

和鳥兽同其群，同其行，這是他的極樂世界。因此，他說：

“至德之世，同與禽兽居，族與萬物并，惡乎知君子小人哉？”（馬蹄）

老子思想中的對立概念，如用與利、卑與尊、生與有、為與恃、功與居、曲與直等，雖無拮抗性，但有對立性，且他主張一面而否定他面，如“生而不有”、“曲則直”。然而，到了莊子，則連形式的對立也否定了，連人類的“生”、“為”、“功”也否定了，而主張“天籟”：

“南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？……’子綦曰：‘偃，不亦善乎而（尔）問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女（汝）聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！’子游曰：‘敢問其方。’子綦曰：‘夫大塊噫氣，其名為風，是唯無作，作則萬竅怒呿，而獨不聞之窸窣（長風聲）乎，山林之畏佳（崔嵬貌），大木百圍之竅穴，似鼻、似口、似耳、似枅（柱木方木）、似圈、似臼、似洼者、似污者、激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于，而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和；厉風濟，則眾竅為虛。而獨不見之調調之刁刁（動搖貌）乎？’子游曰：‘地籟則眾竅是已，人籟則比竹是

已，敢問天籟。’子綦曰：‘夫吹万不同，而使其自已也，咸其自取；怒者(主动)其誰邪?’”(齐物論)

这是庄子“自生自灭”的天籟觀，比老子的形而上的天道觀退了一万步，变成了無形虛空的音乐声調了。所以說：

“喜怒、哀乐、虑嘆、变愁、姚佚、啓态，乐出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌(始)。已乎已乎，且暮得此，其所由以生乎!”(同上)

齐物論講知識論的时候，很多反对儒、墨的話。所謂“仁义之端，是非之塗，樊然殽乱，吾惡能知其辯”。庄子的知識論服从于他的天道觀。他把天道变成了音乐声調，和他把先王提升到渾沌是一样的推論。先王变成“寓諸庸”的“至人”，天道变成“是不是然不然”的“天均”，自然的实体便沒有一点剩余了。例如：

“古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。”(齐物論。“封”字即分裂的意思)

这是沒有物的至乐世界。黄帝是孔子所不知道的，所以孔子和墨子好像才在“仁义之端，是非之塗”上爭論起来。庄子說：

“皇(黃)帝之所听熒也(“熒”謂明，意思是說明不由于認識而由于听其声。墨子有瞽者辯仁义之說，庄子以为知識在于不辯而听音)，而丘(孔子)也何足以知之？……予尝为女(汝)妄言之，女以妄听之。奚？旁日月，挾宇宙，为其膈合，置其滑湣，以隸相尊；众人役役，聖人愚菴，參万岁而一成純；万物尽然，而以是相蘊。”(同上)

自然史的天道是沒有時間概念、沒有空間概念的一个相蘊积的膈合渾沌。这天道是絕對不可認識的。庄子的天道就是这样外

于人道的一种景象：

“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子（孔子）亦放德而行，循道而趋，已至矣，又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意、夫子乱人之性也！”（天道。这里的天道，有禽兽与树木，而没有人）庄子的天道观是一种游戏论，是和上帝玩耍的逍遥论，因此，他说：“与天和者，谓之天乐。”

第三节

庄子的自然哲学及其道德论

庄子的宇宙观或其自然天道观，在外篇的天地篇与天道篇多拾取老子的道德观，在内篇的大宗师、齐物论和外篇的秋水、山木、知北游等篇则是庄子自己的理论。

庄子离开了老子的“道”和“德”的学说，完全陷入了主观唯心主义。例如：

“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不为高，在六極之下而不为深。先天地生而不为久，長于上古而不为老。……莫知其始，莫知其終。……”

（大宗师）

“万物一齐，孰短孰長？道無終始；物有死生，不恃其成。”

（秋水）

这是說，“道”是一个超时间的绝对，是不能为人们所認識的。

他又說：

“夫道未始有封，言未始有常。……孰知不言之辯，不道

之道？若有能知，此之謂天府。”（齊物論）

“有封也，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。”

（同上）

“東郭子問于莊子曰：‘所謂道，惡乎在？’莊子曰：‘無所不在。’東郭子曰：‘期而后可。’莊子曰：‘在螻蟻！’曰：‘何其下耶？’曰：‘在稊稗！’曰：‘何其愈下耶？’曰：‘在瓦甕！’曰：‘何其愈甚耶？’曰：‘在屎溺！！’……莊子曰：‘夫子之問也，固不足質。……汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，異名同實，其指一也。……物物者（道）與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺：彼（道）為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。’”（知北游）

這是說“道”是超空間的絕對，它超乎物際，在一切物質之上而又似乎在到處顯其幽靈。這種“道”是人們不能言說的泛神。這種超感覺的泛神是怎樣的“冥冥”呢？他說：

“又況夫體道者乎？視之無形，聽之無聲，于人之論者謂之冥冥，——所以論道而非道也。”（同上）

“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形（神）之不形乎，道不當名。”（同上）

這“不道之道”（齊物論），雖然活在屎溺里，但超出了人類的感覺！同時“道”不但沒有實體，而且也是沒有規定的超乎變化的一種“幾”：“凡物無成與毀，復通為一；唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。……適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道。”（同上）

莊子所說的“天”，又指“使其自己，成其自取”的天籟或“和其是非”的天鈞。這個“天”是絕對的一，而和“多”對立：“道不欲雜，

杂則多，多則扰，扰則憂，憂而(乃)不救。”(人間世)天是真實，物是假象，天存本根，人失本性，故他說：

“陰陽四時，運行各得其序，惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之謂本根，可以觀于天矣。”(知北游)

“天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”(大宗師)

“‘天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得，躡躡而屈伸，反要而語極。’曰：‘何謂天？何謂人？’北海若曰：‘牛馬四足，是謂天；落(絡)馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命。’”(秋水)

凡自然而然，不加人力變易的是“天”或“神”，而有所認識、發展與創設的是“人”，因此，神既不能爲人所把握，又不能爲人所變革，而放棄對自然的認識就是所謂“人与天一也”。

上面指出莊子的天道觀是宇宙的游戏觀，因而在他的人生觀或道德論方面則爲“逍遙游”，齊死生，忘物我，“天地与我并生，万物与我为一”，把人生作爲一場游戏的夢境來看待。莊周夢胡蝶，或胡蝶夢莊周，“此謂物化”。

他說：“安時而處順，哀樂不能入也，是古之所謂縣解也。”(大宗師)我們知道這是神秘性的宇宙觀引出的消極的人生觀的必然邏輯。在古代中國的歷史中，天道思想有其曲折的發展過程，即由先王維新到先王理想，由先王理想再到先王否定，由先王否定復追尋到前先王的“乘道德而浮游”之黃帝，再找到渾沌。這天道思想史的特点是：人類思想的解放，同時又是人類思想的“冥冥”。我們知道“自由是必然的把握”，莊子的思想却與此相反，他認爲必然是不能把握的，不但如此，人們只有放棄對自然的把握，才得到所謂道德的全自由。然而這在本質上却是自由的否定。莊子的學說好像在假像上獲得絕對自由，但在實質上却否定了一點一滴的“物自

身”之把握，否定了全自由。因此，說庄周的哲学为进化論也好，为絕對自由的学說也好，都是皮相的看法。

“天之小人，人之君子；人之君子，天之小人。”这是西周思想的反对命題，也是先王思想的解放。西周以来君子与小人是以“氏所以別貴賤”的，在天上已經規定好了的。庄子天人对立的观念虽然在其思想形式上解放了，但同时又把地下的君子与小人和天上的君子与小人对立起来，更把人道還元于天道，否定了人类性，这就把解放本身也否定了。西周以来的“天人合一”論是氏族曾孙或嘉乐君子和天命的統一。庄子破除了这一“陶鑄堯、舜”的統一，而复把人类从地下送到天上，那便連人类的现实性也否定了。孔、墨对于先王或予保留，或附条件，把先王观念拉到地下，这是学說史上的进步。庄子在思維形式上解放了“先王”，固然是学說史上發展的要素，然而在人类现实生活上解放了“解放”本身，則是反动的。說庄子思想是革命的，实在是蔽于形式而不知內容的說法，正同于庄子哲学之所謂“蔽于天而不知人”。

如果純粹以形式的知識来看庄子，我們說他是一个在邏輯上慣于运用排中律的能手。如果随着他的唯心主义走到人生哲学方面，則我們必須指出，他的思想形式又是咒罵人类的一个惡作剧。他違反人类的现实生活，寻求独自の“养生”“至乐”，抹杀人类的实践，探得“与木石居”“同与禽兽居”的至人境地。他在道德論上有两个結論，一个是理想的，即脱离人生痛苦的弃世，叫做“免于形”，“反相天”，遵循“神农、黄帝之法則”。他說：

“古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，儻然而往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而复之，是之謂不以心損道，不以人助天，是之謂真人。”

(大宗师)

另外还有一个結論，是现实的，即不得已而听命于现实的播弄，“不譴是非，以与世俗处。”在他看来，最不合理的約束是合理的行为，人們絕不可改变这样的約束。他說：

“适来、夫子时也，适去、夫子順也，安时而处順，哀乐不能入也。”（養生主）

因此，人类越离开现实世界就越显出無用，而越無用又越合于天道。庄子說：

“今子（指惠施）有大树，患其無用，何不树之于無何有之鄉，广莫之野，彷徨乎無为其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉？”（逍遙游）

“为善無近名，为惡無近刑，緣督（循中）以为經，可以保身，可以全身，可以养亲，可以尽年。”（養生主）

这两个結論实在是不能統一的，一个是弃世的脫俗，一个是处世的順俗。結果，脫俗是不可能的，而順俗則是现实的；理想是玄虛的，而处世的宿命观便成了他的道德律的基本理論。

为什么有这个矛盾呢？因为他把自然与自然的关系和人类与自然的关系視同一律，然他的主觀理論上形式的統一，与事实上的不統一，是不能相容的。在这里，他很巧妙地以宿命論解决了这一裂痕，所謂“知其不可奈何而安之若命”，从邏輯上講来，就是遁詞。自然的“天”与社会的“俗”混而同之，于是四时之序和貴賤貧富之序相等，一切高下長短的自然和一切不平等的階級，都是合理的，人类只要順俗而生，就是“天”了。然而“与造物者游”的空想，事实上是沒有的，而“与世俗处”的实际，却又并非理想的。故最主觀的理想到了最后便成了最沒有理想的主觀了。庄子詭辯的道德論的秘密就在这里。應該指出，这一有毒素的思想影响了不少过去中国的唯心主义者。

第四節

庄子的存在与思維关系論

如上所述，我們知道，庄子的“天”、“道”是絕對的神，而一切万物都是幻变的形影。这里再从認識論来看他对于物質世界的存在的理論。

不要由于他有物質的名詞便以为他有唯物的观点。尽管他推論的圈子繞了多远，有很多邏輯的遁詞，但他畢竟懷疑了存在，懷疑了物質，否定了运动的真实性。他說：

“道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然于然。惡乎不然？不然于不然。”（齊物論）

“道無終始，物有死生。”（秋水）

這是說，物質是幻变的，它的存在只是人們觀念里的然不然的名詞。

“有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。……物与我無成也。……为是不用而寓諸庸，此之謂以明。”（齊物論）

“有先天地生者，物耶？物物者（道）非物，物出不得先物也；犹其有物也，犹其有物也無已。”（知北游）

這是說宇宙根元沒有物質，推至先天地而生的最后原因，并非物質。一旦我們說物質是怎樣的話，那就不合于道了。因此物質是假的，認識也是假的。

物与我既然兩皆無成，所以“以道觀之，物無貴賤”。万物之所以有“大小”，是因为人类觀念“以差觀之”，万物之所以有“有無”，

是因为人类观念“以功观之”，万物之所以有“然非”，是因为人类观念“以趣观之”。因此，存在的是观念里的假象。

因为他怀疑物质，所以把万物的暂时存在，当做了没有真实性的一个形影，万物只有从这个形影到那个形影的转变罢了。他说：

“特犯人之形而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计耶？”（大宗师）

万物的存在只是形影或假象，例如他用罔两（影外之微阴，即“半影”）与景（影）的问答来比喻万物的幻灭暂存。

“罔两问景曰：‘曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其无特操与？’景曰：‘吾有待而然者邪？吾所待，又有待而然者邪？吾待蛇蚶蝸翼邪？恶识所以然，恶识所以不然？’”（齐物论）

由此看来，人类的认识是不能把握存在的，人类最好是“寓诸庸”、“寓诸无竟”。无竟即无境之谓，寓诸无竟，即是说寓诸不存在。什么叫做“庸”？他说：“庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣，因是已，已而不知其然，谓之道。”（同上）这是说寓在不执其寓。因此，把握存在即等于说把握所不可把握者，把握所不便把握者。为什么呢？因为存在只是形影或假象的幻变。

由此看来，物质与存在被庄子肿胀成了一个虚幻体，然则运动呢？有很多学者研究庄子，或附会以进化论，或说他有“变之哲学”，这是生吞了庄子。

庄子一书中所言之“物”皆指“形”，例如他说的人，不是说人之“实”，而是说“万物以形相生”（知北游），“若人之形者，万化而未始有极也，”他说的物，不是说物之“实”，而是说“道无终始，物有死生，不恃其成，一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止，消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理”（秋水）。所以，道不位乎形，或者“油然不形而神”，物则位于形，其死其生，即位于

死生之形，而形又是幻變的東西。他說：

“万物皆种（“种子”之“种”）也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫。”（寓言）

从假象到假象之不同“形”相禪，即产生了他的变化观念：

“天地虽大，其化均也。”（天地）

“物之生也，若騖若馳，無动而不变，無时而不移。何为乎？何不为乎？夫固將自化。”（秋水）

“物量無穷，时无止，分無常，終始無故。”（同上）

“化其万物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。”（山木）

他的無故相禪的变化論，是形形相代的、始卒若環的循环變易說。因此，他說：“凡有貌象声色者，皆物也。物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已。”（达生）这和物質运动的概念是完全不相同的。至乐篇末一段曾被人所附会为“进化論”者，不是別的，正是庄子的想像。所謂从万物的最低級一直到“馬生人”的阶段，只是一串形形色色的“無故”的相禪。至于他所謂“种”，如“种有幾”，如“万物皆种”，并非指“种类”之“种”，而且指“种植”之“种”，因为“种”之下文言始卒、言生灭。“种有幾”的“幾”，即齐物論所說的“适得而幾”的“幾”，“适得而幾”說的是万物成毀生灭之中涵有微妙的东西。故“种有幾”乃指生殖有幾。至乐篇上文說：“唯無为、幾存。……天無为以之清，地無为以之寧，故兩無为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而無从出乎？芴乎芒乎，而無有象乎？万物职职，皆从無为殖。”这样看来，“幾”字应釋作“樞机”之“机”，或“幾窍”之“幾”，庄子自己則用“無为”来形容，所謂“無为幾存”或“从無为殖”。

变化不是我們說的运动概念里的矛盾的斗争，在庄子学說里，只是指形景相移、無时不动而已。在变化中，也沒有“类概念”（进

化論的基础),他說“类与不类,相与为类”。这样,我們就知道庄子的变化論,其要点是这样:

(一)变化里的“形”为無常性,是假象,所以变化是一个空虛而無实在的“变”,或“变”的移动,或幻变。他說:

“死、生、存、亡、穷、达、貧、富、賢与不肖、毀、譽、飢、渴、寒、暑,是事之变、命之行也。日夜相代乎前,而知不能規乎其始者也。”(德充符)

因为物只以“形”或“色”而存,形色为無常,故变为幻变。他主張:“使之和豫通,而不失于兌,使日夜無却,而与物(形)为春。”(同上)执其形就要“以人灭天”,因为“德不形者,物不能离也”(同上),即是說只有在不执形的彼岸,才能體驗出物之所以然。

(二)变化从何而生呢?他說:

“察其始而本無生,非徒無生也,而本無形,非徒無形也,而本無气。杂乎芒芴之間,变而有气,气变而有形,形变而有生。今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。”(至乐)

“兩無为相合,万物皆化。”所以芒芴(恍惚)之間才把無形变而为有形,好一个大遁詞!到了有形的气,在他看来,反而都是不真实的。

(三)变化既是無常,則一切皆生灭無住。人类对之,第一要听其生灭,不求文以待形(离开理解),便是知“天倪”;第二要得“幾”以超死生,便是知“道”。

“一受其成形,不亡以待尽,与物相刃相靡,其行尽如馳,而莫之能止,不亦悲乎!”(齐物論)

“形莫若緣,情莫若率。緣則不离,率則不劳。不离不劳,則不求文以待形,不求文以待形,固不待物。”(山木)

人只能緣物而不能待物,这叫做“不以人灭天”。至于聞道呢?

他說：

“人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。”（至乐）

“为是不用而寓諸庸，此之謂以明。”（齐物論）

“注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之謂葆光。”（同上）

因此，他由空虛的变，归入于絕對的不變。神人的極則是所謂“天地与我并生，而万物与我为一。”

庄子的存在論已如上述，他的知識論又如何呢？

庄子的知識論，叫做“兩行”。他說：

“分也者有不分也，辯也者有不辯也。”

“辯也者有不見也。”

“今且有言于此，不知其与是类乎，其与是不类乎？类与不类，相与为类，則与彼無以异矣。”（齐物論）

因为万物皆不同形相禪，那么人类的認識对象都是形影，形既然是假象，于是見也就無是非了。例如堯、桀之是非，是由于时俗之异才产生的，在客觀上並沒有真是非。主觀上說是小的反而是大的，主觀上說是長久的反而是短暫的，一切都相对不可言說，無类不可辯解，他說：“天下莫大于秋毫之末，而太山为小，莫寿于殤子，而彭祖为天。”（同上）

他由絕對的無差別觀、無故而变移的假象觀，导出了無判断、無概念的思維。所以他說：

“物無非‘彼’，物無非‘是’，自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出于是，是亦因彼，彼是，方生之說也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其‘偶’，謂之道樞。”

樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰，莫若以明。”（齊物論）

彼和是，好像是正反兩面，但正與反是不定形而相禪的，因而正反都在幻變中，而無對立者（偶）。凡客觀的存在都是“莫須有”之類，故正反的判斷在“無物不然，無物不可”的假對立之下，便沒有然與不然之對立性。厲和西施，堯、舜和桀、紂的美丑善惡，都是由人隨便定的，都是就一時一俗之形影而說的，不能得出絕對的是非。他便據此批判了儒、墨：

“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存，言惡乎存而不可？道隱于小成，言隱于榮華，故有儒、墨之是非；以是其所非，而非其所是。”（同上）

反動派胡適以為莊子有正反合的知識論，並拿來和黑格爾的辯證法相比，這種說法實在是唯心主義者的胡言亂語。黑格爾有豐富的發展概念、對立物統一的概念，莊子則僅作了一個形式遊戲罷了。很簡單的，上引這幾段話，意思是說有兩個辯者，甲持正面，乙持反面，是非莫定；找一個第三者丙正之，若丙同于乙而異于甲或同于甲而異于乙，不得而正；若丙對於甲乙皆不同或皆同，亦不得而正。這是詭辯，哪里是辯證法！因此，莊子最後的結論只有否定知識的一途：

“何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。”（齊物論）

他的知識論是絕對的相對主義，和他的唯心主義宇宙觀是相應的。他反對人類有情感，反對人類有感覺。他說，“知也者爭之器也，”感覺和物質相接，便隨波逐流而不返。他說：

“精神生于道，形本生于精。”（知北游）

“精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。純素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一，一之精通，合于天倫。”(刻意)

“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉？”(达生)

这是不折不扣的主观唯心主义，因为精神是一个绝对的实在，而对象界(所謂“形”)則屬於虛假。主观的心或精神是不能和物形相接相藏的，應該是和神帝共生存的。怎样能够这样呢？他以为心必須如明鏡虛照，不染一塵，即所謂“心齋”。他說：

“‘敢問心齋？’仲尼曰：‘若一志，無听之以耳，而听之以心；無听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。’”(人間世)

“至人之用心若鏡，不將不逆，应而不藏，故能胜物而不伤。”(应帝王)

“汝游心于淡，合气于漠，順物自然，而無容私焉。”(同上)

“万物無足以鑿心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜犹明，而况精神？聖人之心靜乎，天地之鑑也，万物之鏡也。”(天道)

明鏡止水之喻，正为后来宋、明唯心主义者所抄襲，以证所謂“理”学。这种比喻(即以靜物喻动物)，虽然基本上不类，但在唯心主义者看来却是極妙的手法。如果承认了他的前提，就容易同情他的結論，这点已由清儒顏習齋批判得异常得体(参看本书第五卷第九章)。

庄子的唯心主义有一个特別名詞，叫做“游心”，如“游心于淡”、“乘物以游心”。“游心”的境界是什么样子，我們不得而知，他好像以为“游心”有如魚在水中之游。惠施問他“子非魚，安知魚之

乐”，他則答說“子非我，安知我不知魚之乐”，其实魚与人相比喻实在“不类”，庄子是錯的；而庄、惠二人相比喻則是同“类”，惠施是对的。但庄子的一切方法論就在比喻的“不类”上入手。所謂“类与不类，相与为类”，就指出了这一点。他的“止辯”的邏輯学是詭辯的。他由这种邏輯出發，把对象(形)和主观(心)的各自滲透以及互相联結都否定了，例如：

“‘形’莫若就，‘心’莫若和。虽然，之二者有患：就不欲入，和不欲出。‘形’就而入，且为顛为灭，为崩为蹶；‘心’和而出，且为声为名，为妖为孽。”(人間世)

所以，他不但以为主观和客观的对立是不相容的，而且以为客观是不能由主观来反映的，主張“無劳汝形，無搖汝精”，与天地游心，始能“独与天地往来”。这样，精神便和天地的合散相流通。精神要絕對地与天地統一，精神要絕對地放弃对于自然的認識，精神要如明鏡止水，人类要如木石鳥虫，所謂“免于形”，所謂“相天”，就是这样“不与物交”的“天人合一”。他說：

“弃事則形不劳，遺生則精不虧。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合則成体，散則成始，形精不虧，是謂能移，精而又精，反以相天。”(达生)

“不与物交，恬之至也。”(刻意)

“非彼(天道)無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰而特不得其朕，可行己信而不見其形。有情而無形，百骸九竅六藏，眩而存焉。……如求得其情与不得，無益損乎其真。一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役，而不見其成功，齠然疲役，而不知其所归，可不哀耶！人謂之不死奚益？其形化，其心与之然，可不謂大哀乎！”(齐物論)

庄子又以人生为假借，他说：“生者，假借也。”所以精神要脱离形骸的假借，首先就要使精神不和物质相交往，其次更要使精神成为绝对的虚静体，脱化成一个精灵不灭的神圣东西。因此，庄子从主观唯心主义就导向于宗教信仰主义。他不但“与造物者游”，而且和上帝合为一体了。

第十章

楊朱學派的貴生論和 宋尹學派的道體觀

第一節

楊朱學派和墨者、道家的關係

楊朱及其學派在中國古代思想史上自應占一定的地位，但由於确切可徵之文獻不足，其言論著述、派別淵源，尚需考辨鉤稽。

先秦典籍，如孟子、莊子、韓非子，都明白提到楊朱，有的把楊朱與墨翟并提在一起，孟子更以楊朱是當時頗有勢力的一個學派的開創者，“楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨”。據此，楊朱及其學派的存在，當然是毫無問題的，但我們仔細檢視莊子天下篇與荀子非十二子篇而深感詫異的則是：這兩篇以嚴正態度總結古代學術思想的重要文獻，於各派均有所評論，而獨未明確提及楊朱一派，這就不能不使人們懷疑孟子評斷的确切性，因此，與其偏信孟子的話，還不如信任天下篇與非十二子篇的論述，這即是說，楊朱一派並非如孟子所言的那樣重要的學派。

關於楊朱及其學派的評述，散見於先秦文獻的，大抵略而不詳，此派本身的著述，亦無可考。列子有楊朱篇，但列子本為偽書，楊朱篇頗富魏、晉時代的思想氣氛，其論旨與楊朱學派“貴生”之義也不盡相洽。因此，我們不能不根據散見於先秦文獻有關此派思想的斷片來另行鉤稽。

先秦諸子論及楊朱学派思想的主旨的，有如下的各条：

“楊子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”（孟子尽心上）

“楊氏为我，是無君也。”（同上，滕文公下）

“今有人于此，义不入危城，不处軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必从而礼之，貴其智而高其行，以为輕物重生之士也。”（韓非子显学）

“楊朱、墨翟，天下之所察也，于世乱而卒不决，虽察而不可以为官职之令。”（同上，八說）

“駢于辯者，纒瓦結繩，竄句游心于坚白同异之間，而敝跬譽無用之言，而楊、墨是已。”（庄子駢拇）

“陽生貴己。”（呂氏春秋不二）

我們从以上引文，可以看出如下各点：（一）楊朱一派的主旨为“为我”、“貴己”、“輕物重生”。（二）楊朱一派与墨者对立。細釋显学篇所言，“入危城”，“处軍旅”，正是摩頂放踵、脛無毛的墨者利天下的行徑，而“义不入危城”、“不处軍旅”、“不以天下之大利易其脛一毛”，正是“拔一毛而利天下不为也”的楊朱一派貴生的行徑。古代文献中屡以楊、墨并提，示其对立，实非無据。（三）楊朱后学在战国名辯思潮之激蕩中与墨辯对立而互为詰辯。細釋八說所言，“楊朱、墨翟，天下之所察也”，这一“察”字，在当时的用語中，隐含“察辯”之义（郭沫若謂“战国时人辯士亦謂之‘察士’，取其明察之义”，其說甚审）。駢拇篇更明确地指出楊、墨同为辯者，这当是就楊朱后学与后期墨家的墨辯来講的。

根据上述的楊朱一派的思想主旨，我們認為呂氏春秋本生、重己、貴生、情欲四篇中，实保存有此派思想的重要論点。以前学者对这四篇文字和楊朱学派的关系曾有些考証，但引用这些史料而評論楊朱学派的思想却应采取审慎的态度。我們以为，管子中白

心內業等四篇所保存的宋鉞、尹文一派的遺著，和呂氏春秋中的这四篇材料所显示的楊朱学派的思想，在文献价值上尚不能相提并論，即这四篇还不能認為是楊朱学派的遺著。因为管子一書的“杂”与呂氏春秋一書的“杂”頗有区别，前者是古文献的彙集，故宋、尹学派的遺著或可得較為完整地保存下来；后者則为有意識、有組織的編撰之作。它虽“杂”百家之言，但作者取舍論断，自有准則。因此，这四篇虽为呂氏門客中楊朱派所撰，但或經呂氏訂定，或按呂氏意旨撰写，因而它不能作为楊朱派思想的完整形式来处理。另一方面，我們也不能因上述的理由而过分貶低其史料价值，从其基本精神看来，从某些段落看来，保留了楊朱派思想的重要論点之处，还容易推寻出来。例如同書之应同篇，我們也可确認為其中保存了鄒衍的五德終始說，不能因其有某些纂入或未明指鄒衍之說，就否定其史料价值。

下面我們就这四篇材料作依据，探求楊朱派的淵源所自，流变所至以及其与有关各派的相互关系。

淮南子泛論訓說，“兼愛、尚賢、右鬼、非命，墨子之所立也，而楊子非之；全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。”今以墨子、孟子合此四篇的思想来考究，这段話是有道理的，從而我們可以断定楊朱派学說之發生，当在墨子与孟子之間。楊朱的事迹已不可考。韓非子記述楊朱、楊布故事，并無补于考証。庄子屢言陽子居，謂他是老聃的弟子，但陽子居是否即为楊朱，外杂篇之言是否可据为史实，均屬疑問。說苑也提及楊朱，但汉人著作談到先秦典籍中未載的事迹，其史实的可靠程度亦屬可疑。严格說来，我們認為沒有一条确实的史料足徵楊朱其人的生平行事。墨子耕柱篇記巫馬子与墨子之論辯共有五条，其思想与楊朱極為接近，其与楊朱之关系，則無可考；屬於楊朱派后期的有子华子、詹何，其言

論散見呂氏春秋與莊子外、雜各篇，就其思想的主旨而言，雖然屬於楊朱的一派系，但他們與老、莊後學的道家思想，有混合為一的趨勢，因而其派別性就難以嚴格地規定出來。

從現存文獻看來，楊朱一派的“貴生”或“為我”的個人極端擴張的理論，乃是墨子功利論的對立學說。墨子、楊朱在道德論上雖然處於對立的形勢，但就他們對傳統觀念的破壞立場來講，又同為思、孟學派倫理觀的對立學說。此外，道家一派在處世態度上本極富個人的色彩，在政治思想也富於“無君”的色彩，故楊朱派與道家在相互影響之下可能漸歸融合。我們可以這樣說，楊朱一派，始反乎墨，終合於道。

明白了楊朱學派與上述有關各派的對立和融合，我們就可從此種相互關係中探求其基本精神的所在，因而在史料的处理上也就要作如下嚴格的裁斷：（一）呂氏春秋中的那四篇是論述此派思想的基本史料，但其成書年代甚晚；這就必須確定，它雖保有此派的主要論旨，然而其中却具有此派後學傾向於道家的色彩；（二）墨子中有關各篇和此四篇合併來比較研究，頗可發現楊、墨對立的所在，從而窺見楊朱派早期的論旨；（三）墨辯著作及莊子外、雜各篇、呂氏春秋有關各篇合此四篇來研究，間亦可窺見楊朱派後期之論旨。總之，由於史料的限制，我們不可能對楊朱學派作出完整的闡述，至於其與有關各派之對立融合，也只能結合此派思想之具體內容加以闡述。

第二節

楊朱學派貴己重生的道德論

在呂氏春秋的那四篇史料中，作者絲毫不談王道霸道，富國強

兵、清靜無为的大道理，一不再倦地只談論那些滿足耳目口鼻等感官的欲望活动。楊朱派認為：“人”的概念仅仅作为人的具体活动来看待，“人”的理想也仅仅作为人的低級經驗来要求。人所追求的仅仅是个人的利益，而这种利益也仅仅是个人的感官的物質利益。这种追求是被肯定为天經地义的。当人發現这种对物質利益的追求將导致利益的丧失时，他便应停止追求，为的是保全更長久的利益，这就是理性的节制（“适”或“嗇”）。在簡單的事物上，这种节制是自發地本能地起着作用；而在复杂的事物上，人就迷誤了。当人追求感官的物質利益而足以害生时，如果还不知道节制，那就产生相反的结果；“聖人”正是在这一点上大徹大悟的人，他們善于在那些最容易受到迷惑的場合坚持貴生的原則，而保全了自己。

为了明白貴生的道理，我們且举三段引文如下：

“聖人深慮天下，莫貴于生。夫耳目鼻口，生之役也；耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生則止；在四官者不欲，利于生者則弗为（‘弗’字衍）。”（貴生）

“天生人而使有貪有欲，欲有情，情有节。聖人修节以止欲，故不过行其情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴、賤、愚、智、賢、不肖欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、紂同。聖人之所以异者，得其情也。由貴生动，則得其情矣，不由貴生动，則失其情矣，此二者，生死存亡之本也。”（情欲）

“今有声于此，耳听之必慊已，听之，則使人聾，必弗听；有色于此，目視之必慊已，視之，則使人盲，必弗視；有味于此，口食之必慊已，食之，則使人瘖，必弗食。是故聖人之于声色滋味也，利于性則取之，害于性則舍之，此全性之道也。”（本生）

这样看来，聖人是懂得声色滋味的人，“古人得道者”就在于

“声色滋味能久乐之”（情欲）。感官生活的情欲被肯定为人生的最高意义，如果“耳不乐声，目不乐色，口不甘味”，就“与死無擇”，丧失“生”的意义了。从这一原則出發，一切有目的的活动是否对己有利乃是評判行为的准則，在这种准則下面，个人主观的利害关系乃是客观价值上的唯一标尺：

“匱，至巧也，人不爱匱之指，而爱己之指，有之利故也；人不爱崑山之玉，江漢之珠，而爱己之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之为我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵为天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不足以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。”（重己）

因此，客观的事物对于人生是有意义的，但其全部意义仅在于对一己之生命有利，对个人的生命有利，这种利益决定人和事物关系的意义与价值。物是感官情欲的来源，也是一己利益的来源，它仅是利己的手段，而不包含个人以上的社会的目的，如果拿“物”或“天下”来和人身相比，“論其輕重”，則生与身为重，而物与天下为輕：

“物也者，所以养性也，非所以性养也。今世之人，惑者多以性养物，則不知輕重也。不知輕重，則重者为輕，輕者为重矣。若此，則每动無不敗。”（本生）

“身者，所为也，天下者，所以为也；审（所为）所以为，而輕重得矣。”（审为）

因此，“輕物”并不是無条件的把感官情欲加以全部否定，而是有条件的加以适当的节制，“故聖人必先适欲”（重己），在这里，楊朱派的学說不是如孟子說的邪說，也不是一般人說的縱欲主义。

依据上述楊朱学說的主旨来講，其持論并不与老、庄思想合轍，因为老、庄一派对感官的情欲無条件地加以全般否定，而楊朱

一派对之則無条件地加以肯定，并在一定条件之下主張节制。老子主張“少私寡欲”，和楊朱派的重己說相反；庄子主張齊死生，也和楊朱派的貴生說相反。

以上所引各段的論旨可視為早期楊朱派的思想，這可以从墨子有关各篇据兼愛說的观点而和这样論旨詳为詰難，来分析出来。在这里，我們認為，楊朱一派与墨子的思想，在思維过程上講来，出發点相似，而推論以至結論却相反。茲分別詳論于下：

(一)楊朱主張“貴生”，墨子主張“义貴于身”，一以利己，一以利天下，但对感官之物質利益，則同取肯定的态度：

“子墨子曰：万事莫貴于义。今謂人曰：予子冠履，而断子之手足，子为之乎？必不为，何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：予子天下，而杀子之身，子为之乎？必不为，何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相杀，是貴义于其身也。故曰：万事莫貴于义也。”（墨子貴义）

墨子的这一段論辯显系和楊朱一派对立，其前半段似为楊朱一派持論之复述，与重己篇人愛己之指一段大抵相同，审为中更有絕相类似的話：“今有人于此，断首以易冠，杀身以易衣，世必惑之，是何也，冠所以飾首也，衣所以飾身也，杀所飾，要所以飾，則不知所为矣。”由此可見，身物輕重之論，实为楊、墨詰辯的常用命題。墨子承認身貴于物，“天下不若身之貴”，就此点而論，其思維过程的出發点好像和楊朱的論旨相似，然而墨子否認个人主觀的情欲为最高的价值，他所說的“万事莫貴于义”的“义”，是基于客觀价值而出發的，因此楊、墨的學說就趋于对立。

(二)楊朱重一己之利，墨子重兼愛之利。在对“利”之理解一点而論，楊朱所謂“利”，指个人感官物質情欲之利，故愛一己之利，墨子所謂利，指众人感官物質情欲之利，故愛众人之生。其言“愛”

言“利”，虽然都有实际功利的色彩，但其内容却在内包与外延上有了分歧。

“子墨子言曰：仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害。……子墨子言：以不相爱生。今诸侯独知爱其国，……今家主独知爱其家，……今人独知爱其身，……凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。”（兼爱中）

由此可見，“利”与“爱生”、“贵生”之論，也是楊、墨詰辯的常用命題。墨子承認生之可愛，就其思維过程的出發点而論，和楊朱相似，然墨子肯定天下之利高于一己之利，众人之生高于一人之生，因此兩派學說趨于对立。

（三）楊朱主張有害于生而节欲，墨子主張有害于义（即“不中万民之利”）而非乐，他們对情欲同取肯定的态度，同取有条件的节制之义。

“是故子墨子之所以非乐者，非以大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之声，以为不乐也；非以刻鏤文章之色，以为不美也；非以饾餮煎炙之味，以为不甘也；非以高台厚榭邃野之居，以为不安也；虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，身知其乐也，然上考之，不中聖王之事，下度之，不中万民之利，是故子墨子曰：为乐非也。”（非乐上）

这段話是为非儒而發的，但从此也可窺見楊、墨之同异。耳目口鼻之情欲，当也是兩派詰辯的命題。墨子承認感官情欲的利益，就其思維过程的出發点而論，也和楊朱相似，然墨子非乐，不是因其有害于生或有害于一己之利，而是因其“不中天下之利”，因此，楊、墨的學說趨于对立。

楊、墨兩派既然是先秦的反对学派，他們之間的詰辯就是必然的。耕柱篇曾載墨子与近于楊朱一派的巫馬子的詰辯。在这詰辯

中，結果都是巫馬子理屈，墨子理伸，這當然是墨者的口气，但我們從中可以窺見楊朱派持論與墨者的持論的對立。此項材料，在楊朱派學說的研究上，頗為重要。

(1)“巫馬子謂子墨子曰：‘鬼神孰與聖人明智？’”言下之意，表示了反對鬼神，而與墨子明鬼之義對立。

(2)“巫馬子謂子墨子曰：‘子兼愛天下，未云利也，我不愛天下，未云賊也，功皆未至，子何獨自是而非我哉？’”言下之意，譏刺墨子兼愛之說是一種空想。

(3)“巫馬子謂子墨子曰：‘子之為義也，人不見而耶(服)，鬼不見而富(福)，而子為之，有狂疾。’”此段話譏刺墨子“萬事莫貴于義”的利天下的空想。

(4)“巫馬子曰：‘舍今之人而譽先王，是譽槁骨也，譬若匠人然，智，槁木也，而不智生木。’”此段否定先王的話，把先王擬于枯骨槁木，與墨子之稱道先王之教相對立，且其言下之意，依據活的生人來反對死的神性的先王，這是貴生的應有的結論。

(5)“巫馬子謂子墨子曰：‘我與子異，我不能兼愛，我愛鄒人于越人，愛魯人于鄒人，愛我鄉人于魯人，愛我家人于鄉人，愛我親于我家人，愛我身于吾親，以為近我也。’”此段材料極為重要，楊朱派的社会觀，僅此一見，由重己為我出發來反對兼愛，其邏輯的路數是必然的。

前期楊朱一派的思想，已如上述，現在我們更進一步探索此派的后期思想。

在呂氏春秋的那四篇材料中，也含有一些與前期楊朱派的思想不尽相同而傾向于道家的思想，但在基本精神上仍保持“貴生”的主旨。這種傾向主要表現在這兩點上：第一，楊朱派的原來論旨，並不把“生”與“欲”看成是絕對矛盾對立的东西，到了后期思想則

有“生”、“物”相矛盾对立的倾向，前期的节欲（“适欲”）的涵义是从对“欲”的肯定而出发，而后期去欲的涵义是从对“欲”的否定而出发。第二，楊朱派的原来论旨，并無养生之义，故对于生，只“重”之、“貴”之，而不是“全”之，且無順逆自然之說，而后期思想反是。这二点都富有老、庄后学的色彩。我們且取有关材料論証于下：

“凡生之長也，順之也，使生不順者，欲也，故聖人必先适（节）欲。”（重己）

“出則以車，入則以輦，务以自佚，命之曰招蹙之机；肥肉厚酒，务以自彊，命之曰爛腸之食；靡曼皓齿，鄭、衛之音，务以自乐，命之曰伐性（生）之斧。”（本生）

这二段話都把“欲”与“生”对立起来，并在絕对的意义上下定了“欲”。順生之义更近似于道家的安順自然之义。此外，我們还看到許多类似庄子外、杂篇中的养生理論：

“故聖人之制万物也，以全其天也，天全，則神和矣，目明矣，耳聰矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不謀而当，不虑而得，精通乎天地，神覆乎宇宙，其于物無不受也，無不裹也，若天地然，上为天子而不驕，下为匹夫而不惜，此之謂全德之人。”（本生）

“燂热則理塞，理塞則气不达，味众珍則胃充，胃充則中大鞣，中大鞣而气不达，以此長生，可得乎？”（重己）

“俗主虧情，故每动为亡敗。耳不可瞻，目不可厭，口不可滿，身尽府种，筋骨沉滯，血脉壅塞，九竅寥寥，曲失其宜，虽有彭祖，犹不能为也。”（情欲）

这里所述的“全德”的聖人，已經不是楊朱所講的“聖人”，而完全似老、庄一派所講的“真人”，“貴生”已变成“养生”、“長生”。

由此看来，楊朱一派的后期思想与道家合流，其所以是这样，

由于二派均惊怖于现实世界阶级斗争而亟欲洁身引退于矛盾之外，其全般持论初虽异途，在某些观点上却相接近，因而其处世的态度走向一路。二派思想在相互影响之下，其后学便由离而合。庄子的最后论点为忘我，主张心斋坐忘，而其学则稍取为我之旨，几近于杨朱之徒；杨朱后学由贵生而取养生之道，几近于庄子之徒。各派的相互影响是复杂的，我们且举杨朱一派的后期人物子华子与詹何作为例子来说明这一点：

吕氏春秋审为篇载有子华子的一段故事：“韩、魏相与争侵地。子华子见昭釐侯，昭釐侯有忧色。子华子曰：‘今使天下书铭于君之前，书之曰：左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之必有天下，君将攫之乎，亡其不与？’昭釐侯曰：‘寡人不攫也。’子华子曰：‘甚善！自是观之，两臂重于天下也，身又重于两臂。韩之轻于天下远，今之所争者其轻于韩又远，君固愁身伤生以忧之戚不得也。’”子华子的持论取譬，完全是“天下不若身之贵”的老命题，反对愁身伤生，也是杨朱贵生重己的本义。这无疑是杨朱派的人物，但若细味贵生篇所载的他的一段“全生”的议论，我们即可发现其未严守家法而倾向于庄子。这段有名的议论是：

“全生为上，虧生次之，死次之，迫生为下。……所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓虧生者，六欲分得其宜也。……所谓迫生者，六欲善得其宜也。皆获其所甚恶者，服是也，辱是也，辱莫大于不义，故义不迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。”

“全生”之说，近庄子外、杂篇所讲的道理，且这一人物，亦见于庄子外、杂篇，其学派性是不很明确的。

现在我们再来看詹何。吕氏春秋审为篇载有詹何的一段故事：“中山公子牟谓詹子曰：‘身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈

何?’詹子曰：‘重生。重生則輕利。’”又拔一篇載：“楚王問為國于詹子。詹子對曰：‘何聞為身，不聞為國。’”從其“重生”“為身”看來，他顯然是楊朱派的人物；但莊子也載他的話，莊子後學並沒有排斥他。

總之，楊朱一派的后學，可以自由來往出入于莊、楊之間，這就是他們的特色。呂氏春秋有關楊朱派之各篇與莊子外、雜篇（特別是讓王篇）均以贊賞態度記載他們言行，即是明証。

第三節

楊朱學派道德論的歷史價值

在哲學思想史上，“利己主義”者只要以明確的形式提出他的主張來，而不加以絲毫虛偽的掩蓋——甚至把它當做道德論的本身，那麼他就必然蒙受惡名，而且備受攻擊，不論是古希臘的伊璧鳩魯也好，或是十八世紀法國的赫爾維修也好，都遭到了同樣的命運。楊朱的“利己主義”的“貴生”論或“為我”論之所以引起聖人之徒孟子的“高尚的”憤慨，也不是例外，他不曾考慮一下楊朱理論的本身，就直接呵斥楊朱為禽獸。很顯然，“為我”，“拔一毛而利天下，不為也”這種非常異義可怪之論，在問題的提法上，就足以在一般人心目中構成一種不可饒恕的罪狀，或視為邪說或詭辯。

在今天闡述楊朱派的理論時，也許會使人產生一種現實的不快感，然而當我們從歷史主義的觀點去考察時，便不難感覺到：這一理論的個人主義的思想背後，隱然潛伏着承認感覺體的光輝！對此，普列漢諾夫有一段風趣的描述，我們認為，他的這段評述基本上是正確的：

“什麼是最大多數人最大幸福的原則呢？就是對人的行為

的制裁。在这一方面，唯物論者們不会从密尔的名著中学习到什么东西。但是唯物論者們并不以找到一种制裁为滿足。他們面前有一个科学問題要解决。人既然只是感觉，他通过什么手段来学习尊重公益呢？是什么奇迹使他忘記自己的感官感觉的要求，来达到似乎与那些要求毫無共同之处的目的呢？在这个問題的領域和範圍之內，唯物主义者们事实上是以个体的个人利益为出發点。不过在这里，‘以个人利益为出發点’的意思，只是再度重复那一个‘人是一个感觉体并且只是一个感觉体’的命題。因此个人利益并不是一条道德誠命，而只是一件科学事实。”（唯物主义史論叢，人民出版社一九五五年版，頁六七。）

我們認為楊朱派的理論，有不少地方正是在重复地揭示这个事实，重复地揭示“人是一个感觉体并且只是一个感觉体”的命題。在这里，我們更找到聖人之徒孟子的“高尚的”憤慨的根源。这即是說，思、孟派的聖人之徒是倫理上神化的人，而楊朱派的聖人則是科学上人化的人，这个科学事实的揭示，正打击了思、孟派聖人头上的神聖的光輪。

我們認為，楊朱学派的思想，就現存文献而言，提出了一个唯物主义的命題——人只是一个感觉体，而个人利益只是一件科学事实。这一命題坚持从人本身去說明人，而不人为地附加更多虛假的东西；这一命題坚持从人的感官物質利益去說明道德，而用不到假定天志和先王觀作为道德論的奠基石，在这一点上，仅仅在这一点上，楊朱派的“貴生”論或“为我”論，在其全篇說教的暗然黑夜里閃出一道光芒，在百家并鳴的詰辯思潮中独树一帜。

严格說来，我們所看到的还只是楊朱派思想的一些断片，而不是整个的思想体系。这些断片所構成的似乎只是中間的一段。如

果向上推論，那末我們所需要知道的是，楊朱派的這一“人為感覺體”的命題所依據的世界觀或自然哲學是什麼。例如與楊朱派在道德論上頗為近似的伊璧鳩魯，他的道德論與其自然哲學就有不可分割的聯繫，他繼承唯物論者德謨克利特原子論的緒統，承認物質的、運動的原子為世界的本質，而人的精神則為圓形的、特別活躍的原子構成。他的道德論即奠基於此，人既為原子的特殊結合，且為感覺之實體，故人的幸福即在於感官、精神之悅樂。但我們對楊朱派，卻沒有發現有關他的自然哲學的史料。如果向下推論，那末我們所需要知道的是，楊朱派既然以個人利益為出發點，則個人利益與社會究竟又是怎樣的關係。例如伊璧鳩魯，他由個人幸福的原則出發，認為個人幸福不能只靠個人的力量達到，故自願地結成社會，馬克思指出，這裡已透露了後世社會契約論的萌芽形態。但在楊朱派，他的社會規則無可詳細考索，我們只知道楊朱學派的“為我”主義發展而為“無君”的思想，對國家的政權形式表示厭惡，他們形而上學地洞察到，統治者與被統治者之間的關係是“迫生”，這種思想是古代世界“禮”（貴族專政）的反動。因此，“貴生”論僅是此上下二段間之中間一段。

在詳述楊朱學派的思想時，我們最後提出三點：

（一）我們認為楊朱學派的道德論含有一些唯物主義的因素，這並不是說，利己主義的“為我”、“貴生”思想通向唯物主義，恰恰相反，這是楊朱派思想的糟粕；而混合在這種糟粕中的精英，則是我們分析了這一思想的具体內容以後所推得的這一思想所據的理論的前提或出發點——感覺體。我們繼承古代的哲學遺產所要擷取的也正是這一點。

（二）“馬克思主義的一個大家知道的原則，就是同一思想在不同的具体歷史條件下，可能有不同的性質，在某一個條件下是進步

的，在另一条件下是反动的。”（日丹諾夫語）楊朱派的道德論乃是宗教的道德論的对立物，在这一点上，楊朱派与墨翟派共同反对了孟子唯心主义的道德論（参看下章第六节）。荷尔巴霍說得好：“对于人的道德最不利的事情，莫过于把它和神聖的道德結合在一起”，孟子的“誠”的天人合一思想，便是如此。特別應該指出的是前期楊朱派在儒家“君君、臣臣、父父、子子”关系之外，在氏族宗法的人我关系之外，發現了个人的存在，这就反映出些国民的意識。因此，我們認為前期楊朱派的道德論在一定的历史条件下具有一定的进步意义。

（三）在馬克思主义出現以前，即使是唯物主义者，对“人”的理解，依然存在着历史的局限。“人”只是一个类概念，人只是抽象的人类，即抽去了階級性的人类。但是，某一学派只要唯物地去理解“人”，那就是进步的。而在馬克思主义灯塔照耀之下，这种抽象的理解就不再是进步的。楊朱对“人”的理解中的唯物主义因素，我們也应作如是觀。我們反对夸大楊朱派的唯物主义面貌。

第四节

宋尹学派的調和色彩

宋銓、尹文学派，就其思想本身而言，是稷下学宮中道家的一個支流，其学术內容並沒有突出之处。但从中国古代思想史的發展看来，此派的地位頗关重要，如郭沫若所說，發現了这一学派，“就好像重新找到了一节脫了节的連環扣一样，道家本身的發展，以及它和儒、墨兩派間的互相关系，才容易求得出他們的条貫”（青銅时代，人民出版社版，頁二六九）。著者認為，此派思想在学术史上的承轉价值实高于其思想本身的价值。

本書已經一再指出，齊之稷下先生頗类似于古典社会的代議士，其中有各式各样的人物，也有各式各样的流派，各种史料記載他們“不治而議論”、“各著書言治乱之事以干世主”、“不任职而論国事”和“講集議論”。这种精神显示了古代民主的生活。宋鉞、尹文就是在这样情况之下活动頗力的人物。这里我們要說明的是，各派学士既济济一堂，“講集議論”，久而久之，自然会經過互相影响，冲淡其本身之学派性，而受他派的感染，甚至形成調和色彩的折衷派。知道了稷下学宮的这一情况，我們对于宋、尹学派之不尽为道家及揉杂儒、墨的道理，就可以理解了。

我們循照叙述楊朱派之例，先檢視先秦文献中对宋、尹派的評論，以明其主旨之所在：

“不累于俗，不飾于物，不苟于人，不忤于众，願天下之安寧，以活民命，人我之养畢足而止，以此白心。古之道术有在于是者，宋鉞、尹文聞其風而悅之，作華山之冠以自表。接万物以別宥为始。語心之容，命之曰‘心之行’。以聊合驩（欢），以調海內，請（情）欲置（寡）之以为主。見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之战。以此周行天下，上說下教；虽天下不取，强聒而不舍者也。故曰：‘上下見厭而强見也。’虽然，其为人太多，其自为太少。曰：‘請（情）欲固置（寡），五升之飯足矣。’先生恐不得飽，弟子虽飢，不忘天下，日夜不休。曰：‘我必得活哉！’圖（倨）傲乎，救世之士哉！曰：‘君子不为苛察，不以身假物。’以为無益于天下者，明之不如己也。以禁攻寢兵为外，以情欲寡淺为內。其小大精粗，其行适至是而止。”（莊子天下）

此段对宋、尹的評述，頗为詳尽。我們从中可以看出：第一，宋、尹一派与道家有近似处，也有离异处。所謂“不累于俗，不飾于物”，类似于莊子一派的行徑，但从处世态度看来，又与道家避世、

逃世的思想絕異。天下篇明說宋、尹為“救世之士”，一則曰：“願天下之安寧，以活民命”，再則曰：“不忘天下，日夜不休”。此種與道家離異之處，正是與墨者近似之處，所謂其欲周行天下，“禁攻寢兵，救世之戰”，不惜“上下見厭”而“強聒不舍”，正似“強求（救）之而不得也，雖枯槁不舍”的墨者的行徑。其次，宋、尹一派與墨者雖有相貌合的論點，但也有相神離的論點。宋、尹派主張利天下，歸本於內心存養，因此，天下篇評述此派時，一則曰：“以此白心”，再則曰：“語心之容，命之曰心之行”。此種與墨者神離之處又適為與思、孟一派近似之處。其三，就內心存養而言，宋、尹一派並不完全與思、孟學派相同，思、孟說的內心存養，歸本於“誠”的天人合一的道德情操，而宋、尹一派則歸本於倫理化了的道家之自然天道觀。這樣宋、尹在其淵源上還是屬於道家，因為他們的思想體系雖揉雜了各種學派的因素，而其所持之道體觀實為此一體系之出發點，所謂“不累于俗，不飾于物”，便是證件。我們考察了此派與儒、墨、道三者之離合同異，不能不把它列為道家的一个支派。我們可以這樣說，宋、尹一派的主要論點是道家自然天道觀的倫理化，就這種倫理化而言，一方面折衷於墨家利天下的實際活動，另一方面又折衷於儒家內心存養的道德情操。司馬遷父子謂道家采儒墨之善，這一點在宋、尹學派的思想體系中，表現得最為明顯。

依據莊子天下篇的這一段詳盡的評論，再參酌宋、尹學派本身的文獻（如經各家所考證確定的管子書中的心術、內業等篇），我們就可以對於此派學說勾稽出一條縷索來。至於荀子把此派和墨家並列在一起批判的話，也可以參考，例如他說宋鉞“不知壹天下，建國家之權衡，上功用，大儉約，而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣”，“儼然而游說，聚師徒，立師說，成文曲”，所論都是關於其揉合儒、墨的論點，但這還不是宋、尹思想的全貌。

宋尹一派的著作已佚失，現存管子中的心術上下、白心、內業四篇，先后經劉節和郭沫若的考証，都認為是宋、尹派的遺作。郭著宋鉞尹文遺著考（收入青銅時代）于此考辨更詳，現在把他對這四篇文獻的史料判別上的結論轉述如下：

（一）心術本分上下兩篇，上篇分經分傳，前三分之一為經，後三分之二為傳。經蓋先生所作，傳蓋先生講述時弟子所錄。

（二）心術下篇為內業篇之副本。如以二者比附，則可發見，除首尾無可比附外，心術下篇只是內業篇的中段，而次序是紊亂了的。二者互有詳略，而大抵相同，其間也有比附之語錯雜其中。

（三）白心篇與心術內業雖為一系，但就其思想言，其成書較晚。故心術內業為宋鉞著述或其遺教，而白心則出于尹文。

著者同意此四篇“毫無疑問是宋鉞、尹文一派的遺著”，至謂白心一篇出于尹文，還不敢遽視為斷案。

第五節

宋尹學派的倫理化的道體觀

宋、尹派的學說，富有折衷調和的色彩，已如上述，但前面所提到的此派的各种理論，不論“語心之容”也好，或“禁攻寢兵”也好，或“白心”也好，或“別宥”也好，只是已經表面化了的主張，而作為這一些主張的根底，還有一個叫做“道”的概念。“道”這東西，依據他們的遺著看來，是“虛而無形”的，然而萬物却由此以生成，換句話說，“道”就是宇宙的本體。這種概念，是否出于老子其人，我們還不能斷定，因為老子一書是晚出的，而在心術上下等四篇文獻中，我們還找不出足以證明此概念出于老子的証據。所以這個問題，只好暫作懸案，以待將來解決。不過，從這四篇文獻看來，這種

道体观已达到相当成熟的程度，或許是先有所承藉的。

宋、尹所講的“道”是这样的：

“虛而無形謂之道。”（心术上）

“凡道，無根，無莖，無葉，無榮，万物以生，万物以成，命之曰道。”（内業）

在这里，“道”虽然没有什么生成可說（“無根，無莖，無葉，無榮”），但它却神通广大，变化無方，無所不包，無所不入，既無定所，又不可捉摸，一言以蔽之，“道”是不可思議的。这种“道”，一方面是超感官的、形而上的本体，另一方面，它帶有道家自然天道观的“自然”色彩。

如果我們再作进一步的考察，那就不难看出，“道”和“气”是同一体，“道”、“气”二字在宋、尹派文献中又是可以相互通用的：

“道在天地之間也，其大無外，其小無內。”（心术上）

“灵气……其細無內，其大無外。”（内業）

“其大無外，其小無內”的东西，当然只有一个，这个东西乃是“道”或是“气”。

“道不远而難極也，与人并处而難得也。”（心术上）

“是故此气，杲乎如登在天，杳乎如入于淵，淖乎如在于海，卒乎如在于己。”（内業）

在宇宙之間無所不在、并可“与人并处”、“在于己”的东西，当然只有一个，这个东西乃是“道”或“气”。

“夫道者，所以充形也。”（内業）

“气者，身之充也。”（心术下）

这样看来，“道”和“气”都是与“形”和“身”对立的，因而在宋、尹派看来，“道”即“气”，此点断無可疑。我們現在进一步用“气”的概念来理解“道”的概念。

但在此处出现一个新的问题，“气”是什么呢？按照当时一般的理解，“气”是物质之实体，它的最主要的特性是能够流轉。表面看来，宋、尹学派的道体观中的“气”的概念并没有完全排斥这种理解，首先，他们认为“气”是流变的：

“灵气在心，一来一逝。”（内业）

“凡物之精，此（化）则为生。下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”（同上）

“气”即是“道”，故“道”也是流变的：

“天之道，虚無其形，虚則不屈，無形則無所低趁，無所低趁，故遍流万物而不變。”（心术上）

“道也者，动不見其形。”（同上）

“夫道者，所以充形也，而人不能固，其往不復，其来不舍。”（内业）

这样看来，宋、尹派以流变之“气”为万物之所以生，为宇宙之本体，并以其流变为自然之理。就这一点来推理，本来可以导出唯物主义的世界观，然而宋、尹派却坚持着此“气”、此“道”为形而上的本体，甚至他们把“道”和“气”伦理化了，其所伦理化的程度达到了这样的地步，即它失去了物质的涵义。因此，我们要进一步考察宋、尹派“道”的另一种表述：

“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。”（内业）

“大心而敢（放），宽气而广，其形安而不移，能守一而弃万苛（奇），见利不诱，见害不惧，宽舒而仁，独乐其身，是谓灵气。（请看，‘其细无内，其大无外’的灵气，原来就是这样的伦理的本体！）”（同上）

“是故此气也，不可止以力，而可安以德，不可呼以声，而

可迎以意，(原誤作音，依韻改)敬守勿失，是謂成德，德成而智出，万物果(畢)得。”(同上)

“唯聖人得虛道，故曰，并處而難得。”(心術上)

在這裡，我們可以明顯地看出，不論“道”或“氣”，都是把世界觀立基於倫理觀上的內心的本体，它是唯心主義的。從此可知宋、尹派借用流變的“氣”的形式，借用“氣”的流變形式的自然性，然而在其倫理化的“氣”中，這種形式的自然性卻被沖淡得只賸下一個影子，所謂“不可止以力”，其積極要證明的是所謂“而可安以德”，“心靜氣理，道乃可止”。德既然控制住了一個表面上具有自然性的“氣”，那麼德就成了道德的本体。因此，著者認為，宋、尹一派的道德觀是從道家的自然天道觀來的，保留了它的形式，而在實質上卻以道德本体偷替了形而上的自然本体。

問題的提法，便是問題的解決。“道”、“氣”，既然是道德本体，於是各種道德誡令可以源源不絕地從自身的規定中導引出來。其向外“上功用、大儉約”可以通向墨家；其向內“治心”又可向通儒家。

“見害不惧”——這是“見侮不辱”的深一層義(郭沫若曾指出此點)。

“寬恕而仁”——這是“宋榮之恕”、“宋榮之寬”或“善氣迎人，親于弟兄，惡氣迎人，害于戎兵”的同義語。

“獨樂其身”——這是“舉世非之而不加沮”的張本。

在這裡，我們對於宋、尹一派道德本體的規定如何導向儒、墨，不擬詳加申論，只須指出，像“君子不為苛察，……以為無益于天下者，明之不如己也”等語，頗接近儒家的名辯觀，而“凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜、怒、哀、樂。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬”(心術下)等語，已經完全是儒家的口吻了。

我們此处所要追寻的是此派如何以內心存养把握道德本体的問題：

“精也者，气之精者也。气，道(导)乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，过知失生。一物能化謂之神，一事能变謂之智。化不易气，变不易智，唯执一之君子能为此乎！执一不失，能君万物，君子使物，不为物使，得一之理。治心在于中，治言出于口，治事加于人，然則天下治矣。”(內業)

“执一”正是說把握一个虛灵的本体。宋、尹派的內心存养或所謂“治心在于中”，推其極可以治天下、君万物，这就和思、孟学派合轍了。思、孟派的內心自我存养是要把握道德本体“誠”；而宋、尹的內心自我存养是要把握道德本体“灵气”，名虽有异，而实質相同。在这里，宋、尹派的道体觀便是主观唯心主义的說教。因此，他們便从自我存养的唯心主义导向神秘的灵性論：

“四体既正，血气既靜，一意搏心，耳目不淫，虽远若近。”

(內業)

“專于意，一于心，耳目端，知远之証(近)。”(心术下)

“人能正靜者，筋脉(韌)而骨强，能(而)戴者(諸)大園，体乎大方，鏡者(諸)大清，視乎大明。正靜不失，日新其德。照知天下，通于四極！”(同上)

由此看来，宋、尹派的灵性論是極端的唯我論，因而又导出宗教的神秘性的結論：

“能專乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋問于人而自得之于己乎？故曰思之，思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精气之極也。”(心术下)

“精气”变成了神，宋、尹派便是这一神的虔誠的信徒，他們清心寡欲，等待这一神的光临：

“虛其欲，神將入舍，掃除不潔，神乃留處。”（心術上）

“世人之所取者精（情）也，去欲則宣（寡），宣（寡）則靜矣。靜則精，精則獨矣。獨則明，明則神矣，神者至貴（者）也，故館不辟除，則貴人不舍焉。故曰不潔則神不處。”（同上）

这样看来，人类的肉体之所以有其存在的价值，就在于其靜潔之时等待着“神”来进入，仅仅是为了使肉体成为神灵所住的“舍”。反之，神灵不处的肉体，就全是“欲”的施展的境地。宋、尹派有神無欲的理論是僧侶主义的說教。

孟子看中了寡欲的“气”不是毫無理由的，孟子之所以养他的“浩然之气”，也不是毫無承藉的。当孟子嗅到这一治心之方术的唯心主义的气味时，便引以为同道，并且学舌說，“其为气也，至大至剛，以直养而無害，則塞于天地之間，其为气也，配义与道，無自餒也，是集义所生者，非义襲而取之也，行有不慊于心，則餒矣。”孟子这一剽窃，在“配义与道”上露出了馬脚，郭沫若曾指出了这一点。

总之，我們認為，宋、尹派的道体觀是主觀唯心主义的，其自然天道的術語只是一个不重要的形式，到了荀子手里，这一形式才被批判地扶正过来。不但如此，在宋、尹派，“道”仅是道德的本体，到了荀子手里，才把它变質而为客觀的实在；在宋、尹派，治心之术本質上是神秘主义的道德自我存养，其所謂“明智”也是形式的，到了荀子手里，这一形式也被批判地扶正过来；在宋、尹派，“虛壹而靜”是灵性与肉欲对立的術語，到了荀子手里，批判了它的謬誣，在情欲論上得出了唯物主义的論断。至于荀子怎样从宋、尹派的形式命題中获得啓示而进行批判的擷取，將在荀子一章中詳加探討。

第十一章 思孟学派及其唯心主义的儒学思想

第一节

由孔門的曾子支派到思孟学派的發展

在本書論前期儒家的分化問題時，我們曾將子思、孟軻列為一派，並提到他們的“幽隱而無說，閉約而無解”的五行思想。這一學派是在“戰戰兢兢”、“日三省吾身”的曾子自己省察的唯心主義思想中尋得了它的承藉。我們認為，這一綫索，對於思、孟學派性的研究，頗關重要。但是，關於曾子的思想及其活動，由於文獻不足，前人多未充分注意，茲特詳為考辨如下：

大約孔門弟子有前後輩之分。前輩問學於孔子去魯之先，計有子路、冉有、宰我、子貢、顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓、原宪、子羔、公西華等人；後輩從游於孔子返魯之後，計有子游、子夏、子張、曾子、有若、樊遲、漆雕開、澹台滅明等人。今按韓非子顯學篇“儒分為八”之說，其可考者如子張氏之儒、漆雕氏之儒，皆在後輩；荀子非十二子篇所斥子張氏之賤儒、子夏氏之賤儒、子游氏之賤儒，也在後輩。

關於孔子與其前後輩弟子之間以及弟子相互之間的分歧，論語中有不少的記載；而與曾子有關的資料，只有下列兩處：

“柴也愚，參也魯，師也辟，由也嗇。”（先進）

“曾子曰：‘堂堂乎張也，難與并爲仁矣。’”（子張）

這裡值得注意的是：第一，論語所記孔子對及門弟子佳評頗多，而評及曾子的，全書只一“魯”字；第二，對於別立宗派的子張，曾子宣稱“難與并爲仁”。這兩條資料，雖寥寥數語，但對於探討曾子思想來說，却是有啓示的材料。

曾子不僅與子張“難與并爲仁”，他與子夏之間，也似有意見上的分歧。禮記檀弓篇說：

“子夏喪其子而喪其明。曾子弔之曰：‘吾聞之也，朋友喪明則哭之。’曾子哭，子夏亦哭，曰：‘天乎，予之無罪也！’曾子怒曰：‘商！女何無罪也？吾與女事夫子于洙、泗之間，退而老于西河之上，使西河之民疑（擬）女于夫子，爾罪一也；喪爾親，使民未有聞焉，爾罪二也；喪爾子，喪爾明，爾罪三也；而曰女何無罪與？’子夏投其杖而拜曰：‘吾過矣！吾過矣！吾離群而索居亦已久矣。’”

此事亦見于王充論衡禍虛篇，漢時一般學人皆信爲實有，似不應因論語不載而斷爲虛構。又，西河之民擬子夏于孔子，曾子數爲三罪之一，此中頗有大可玩味處。

孔子死后，有若、子游亦似各有別立宗派的趨勢，曾子亦與他們有意見上的分歧，茲擇孟子、禮記二書所載例証如下：

“昔者，孔子沒，……子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之；彊曾子，曾子曰：‘不可！江、漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尙已。’”（滕文公上）

“有子問于曾子曰：‘問喪于夫子乎？’曰：‘聞之矣，喪欲速貧，死欲速朽。’有子曰：‘是非君子之言也。’曾子曰：‘參也聞諸夫子也。’有子又曰：‘是非君子之言也。’曾子曰：‘參也與子游聞之。’有子曰：‘然，然則夫子有爲言之也。’曾子以斯言告

于子游。子游曰：‘甚哉有子之言似夫子也。’”(檀弓)

此中可特別注意的是，曾子对于“以所事孔子者事有若”的計劃，表示不能同意。

同时，在子夏与子張之間，子游与子夏之間，子張与子游之間，亦均有意見上的分歧（論語子張）。而曾子对于大露头角的同輩，如前所述，則尤为自高位置，不肯下人。凡此种种，一方面可以証明孔子死后，孔門的内部矛盾日益加剧，而另一方面又可以看出曾子确具有以孔学正傳自命的雄心。

曾子对于爭取孔子正傳，不惟有清醒的自覺，且似有最大决心与最大信心。所以他說：

“士不可以不弘毅；任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（論語泰伯）

曾子的作風，大概与子張的堂堂气象相反，而是一种“战战兢兢”严守孔子遺規的慎重态度，言必称师，絕不自标宗旨。此点，且不必旁引礼記檀弓祭义等篇，即在論語中也有明証：

“曾子曰：‘吾聞諸夫子，人未有自致者也，必也亲丧乎！’”（子張）

“曾子曰：‘吾聞諸夫子，孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。’”（同上）

正因曾子以爭取孔子正傳自任，而不別标宗旨，所以除庄子將曾、史（史魚）并提而加以批評（駢拇、在宥兩篇）以及荀子將曾子看作思、孟的先驅（解蔽篇）外，古人談先秦思想派別者，如韓非等，皆不曾数及曾子。然古人虽不以曾子为自立宗派的儒家，而事实上，孔子死后，曾子确曾在傳述孔学的名义下广收門徒，而形成一有力的儒家支派。其徒有文献可考者，計有孟敬子、陽膚、子襄、沈犹行、公明仪、公明宣（高）、乐正子春、吳起等人；尤可注意者，曾子既

为魯費君所重，其子曾申又見崇于魯繆，弟子吳起更名显楚、魏，此种政治上的优越地位，似更足提高曾子学說的重要性，并坚定曾子繼承孔子正傳的自信心。所以他說：

“吾嘗聞大勇于夫子矣：自反而不縮，虽褐寬博，吾不慚焉；自反而縮，虽千万人吾往矣。”（孟子公孫丑上）

“晉、楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義；吾何慚乎哉！”（公孫丑下）

曾子得孔子正傳之說，似由孟子開其端。孟子自述“乃所願則學孔子”，但他知與孔子年事不相及，遂援曾子、子思以為中介；今存孟子七篇，引曾子者九處，引子思者六處，都是贊許推崇之辭，可為明証。孟子外書曾記：

“曼丘不擇問于孟子曰：‘夫子焉學？’孟子曰：‘魯有聖人曰孔子，曾子學于孔子，子思學于曾子。子思，孔子之孫，伯魚之子也。子思之子曰子上，軻嘗學焉；是以得聖人之傳也。’”（性善辨）

“孟子游于莒，有曾子講堂焉。孟子登堂彈琴而歌，二三子和之。莒父老曰：‘久矣夫不聞此音也，聖人之徒也。’”（同上）

“樂正子春年九十矣，使其子克學于孟子，告之曰：‘昔者聖人之門，顏子以仁，曾子以孝，季路以勇，伯贛以智，各以所得聞于天下，傳于后世；汝往矣，庶幾其有一得乎！’”（孝經）

孟子外書（函海本）四篇系“後人依放而托”，自趙岐以來即成為定論；然上引三段，則與今本孟子的宗旨相合。

自孟子推崇曾子以來，曾子在孔門的地位大為增高；到了宋代，不但所謂“曾子為孔子正傳”之說几成定論，而且曾子、思、孟之學有渾成一體之勢。茲舉程、朱之語為証：

“孔子沒，曾子之道日益光大。孔子沒，傳孔子之道者，

曾子而已。曾子傳之子思，子思傳之孟子，孟子死，不得其傳。至孟子而聖人之道益尊。”(二程語錄)

“孔門弟子如子貢，后来見識煞高，然終不及曾子‘一唯’之傳。此是大體。畢竟他落腳下手立得定，壁立萬仞；觀其言，如‘彼以其富，我以吾仁’，‘可以托六尺之孤’，‘士不可以不弘毅’之類。故后来有子思、孟子，其傳永。孟子氣象尤可見。”(朱子語類)

我們認為，曾子與思、孟的思想的確是在一條綫上發展的，然而曾子為孔子正傳之說，則絕非事實。因為，曾子思想本來是思、孟學派的理論來源或其萌芽形態，但不是孔子思想的真傳。這就是說，曾子雖然在文字形式上“言必稱師”，而在思想實質上，則拋棄了孔學的積極成分，而片面地承繼了並且擴大了孔學的消極的成分。我們在第六章里，所以將曾子列為孔學優良傳統萎縮階段的一個支派的開端，正指此事。但是，為了具體地了解此點，那就必須取得明確的實據。

關於曾子思想的資料，漢志著錄曾子十八篇，自隋以降即已全部散亡；所謂“曾子作大學”云云，本是公認的宋儒無據之談；今存阮元的曾子十篇注釋，與渭南嚴氏孝義家塾輯刊的曾子十二篇讀本，取材多未足以為信史。所以，我們今日探討曾子思想，仍不得不以論語為唯一的根據。按論語中有关曾子的共有十六章，除前所引者外，下述各章似可大致看出曾子思想的輪廓：

“孟氏使陽膚為士師，問于曾子。曾子曰：‘上失其道，民散久矣；如得其情(誠)，則哀矜而勿喜。’”(子張)

這裡說明，曾子時代(約紀元前五〇五至四三六年)充滿着古代社會的危機。“民散久矣”意味着奴隸逃亡的現象由來已久。在“哀矜而勿喜”一語里，可以看出曾子的政治立場。曾子在挽救這

一危机上，提出了他的复活氏族遗制的方案：

“曾子曰：‘慎終追远，民德归厚矣。’”（学而）

“曾子曰（今本論語誤連于孔子語，茲据清儒考証改正）：

‘君子篤于亲，則民兴于仁；故旧不遺，則民不偷。’”（泰伯）

在国民阶级已經取得了自己的經濟地位并对于氏族宗法遗制进行清算的战国初年，曾子这一方案的提出，無疑是一种沒有出路的复古悲剧。所以：

“曾子有疾，孟敬子問之。曾子言曰：‘鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。’”（泰伯）

这里，曾子是如何地賤視劳动（“鄙倍”）和反对斗争（“暴慢”），而故意張大統治阶级的威仪。且由于沒落貴族的自我省悟，使曾子的“死而后已”的“大节”离开了现实性的斗争，而折入于德孝的自我存养与自我省察的内省論一途。例如：

“曾子曰：‘吾日三省吾身：为人謀而不忠乎？与朋友交而不信乎？傳不習乎？’”（学而）

“曾子有疾，召門弟子曰：‘啓予足，啓予手！詩云：战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而後，吾知免夫！小子！’”（泰伯）

从这种内省論观点出發，客观存在的諸范疇便都失去意义了，只要反求于自我，“反身而誠”，則人們就能上下与天地同流，乐莫大焉。所以：

“曾子曰：‘以能問于不能，以多問于寡；有若無，实若虛，犯而不校。昔者吾友尝从事于斯矣。’”（泰伯）

如前所述，自我的“手足”、“容貌”、“顏色”、“辞气”以及內心的

“忠”、“信”、“習”等道德意識，既已代替了一切，則“執一”即可以御萬。所以：

“子曰：‘參乎！吾道一以貫之。’曾子曰：‘唯！’子出，門人問曰：‘何謂也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（里仁）

綜上可知，曾子的思想實在不同于孔子，而與子思、孟軻的形而上學思想則駸駸相接。儒家思想的這一變化和曾子在這一變化里的發端地位，前人多未曾注意；獨有南宋永嘉學派的巨子葉適，敢于奮其大無畏精神，斷然破除了“曾子為孔子正傳”的謬說，認為曾子與思、孟學派的思想是一脈相承的。葉適將曾子與子貢對比，說明曾子以“忠恕”釋“一貫”，其正確性大可懷疑：

“至孔子于道及學，始皆言‘一以貫之’。……然余嘗疑孔子既以‘一貫’語曾子，直‘唯’而止，無所問質，若素知之者；以其告孟敬子者考之，乃有粗細之異，貴賤之別，未知于‘一貫’之指果合否？曾子又自轉為‘忠恕’，忠以盡己，恕以及人，雖曰內外合一，而自古聖人經緯天地之妙用，固不止于是。疑此語未經孔子是正，恐亦不可便以為准也。子貢雖分截文章性命，自絕于其大者而不敢近，孔子丁寧告曉，使決知此道雖未嘗離學而不在于學，其所以識之者，‘一以貫之’而已；是曾子之易听，反不若子貢之難曉。至于近世之學，但夸大曾子‘一貫’之說，而子貢所聞者，殆置而不言，此又余所不能測也。”（習學記言卷十三）

其次，葉適又旁徵博引，對於後儒以曾子臨死親傳孔子之道于人的謬說，提出批評；並指明曾子的學說核心在於“以己形物”，與孔子“一貫”之道不合：

“曾子有疾，孟敬子問之。近世以曾子為親傳孔子之道，死復傳之于人，在此一章。案曾子沒後，語不及正于孔子，以

为曾子自傳其所得之道則可，以为得孔子之道而傳之則不可，……以为堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之所以一者，而曾子独受而傳之，大不可也。孔子尝告曾子‘吾道一以貫之’，曾子既唯之而自以为忠恕。按孔子告顏子‘一日克己复礼，天下归仁焉’，盖己不必是，人不必非，克己以尽物可也。若动容貌而远暴慢，正顏色而近信，出辞气而远鄙倍，則專以己为是，以人为非；而克与未克，归与未归，皆不可知，但以己形物而已。且其言謂君子所貴乎道者三，而籩豆之事，則有司存，尊其所貴，忽其所賤，又与一貫之指不合。故曰，非得孔子之道而傳之也。……夫托孤寄命，虽曰必全其节；任重道远，可惜止于其身。然則，繼周之損益为难知，六艺之統紀为难識。故曰，非得堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子所以一者受而傳之也。傳之有無，道之大事也。世以曾子为能傳，而余以为不能。余豈与曾子辨哉？不本諸古人之源流，而以淺心狹志自为窺測，學者之患也。”(同上)

在归結点上，葉适指出了曾子、子思、孟子的思想都不合于孔子，認為他們只是在儒家思想發展中的一个宗派，并大胆地批判了此派的唯心主义思想(以孟子为代表)：

“周道既坏，上世所存皆放失。……孔子蒐补遺文墜典，……有述無作，然后唐、虞三代之道，賴以有傳。……孔子歿，或言傳之曾子，曾子傳子思，子思傳孟子。案孔子自‘德行顏淵’而下十人無曾子，曰‘參也魯’。若孔子晚岁，独进曾子，或曾子于孔子歿后，德加尊，行加修，独任孔子之道，然無明据。又案曾子之学，以身为本，容色辞气之外不暇問，于大道多遺略，未可謂至。又案孔子尝言‘中庸之德民鮮能久’，而子思作中庸，若以为遺言，則顏、閔犹無是告，而独闕其家，非

是；若所自作，則高者極高，深者極深，非上世所傳也。然則言孔子傳曾子，曾子傳子思，必有謬誤。孟子亟稱堯、舜、禹、湯、伊尹、文王、周公，所願則孔子，……然開德廣，語治驟，處己過，涉世疏，學者趨新逐奇，……不足以知其統而襲其迹，則以道為新說奇論矣。……本朝承平時，禪說尤熾，……而周、張、二程出焉，自謂出入于佛老甚久，……及其啓教後學，于子思、孟子之新說奇論，皆特發明之，……則子思、孟子之失遂彰。”（總述講學大旨，引自宋元學案之水心學案）

“孟子言……不見諸侯本于子思，子思本于曾子。‘彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。以德，則子事我者也，奚可以與我友？’標使者出諸大門之外’，疑皆執德之偏。”（習學記言卷十四）

“古人未有不內外交相成而至于聖賢。故堯、舜皆備諸德，而以聰明為首。孔子告顏淵：‘非禮勿視，非禮勿聽’，學者事也；然亦不言思。故曰：‘學而不思則罔，思而不學則殆。’又曰：‘吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也。’季文子三思而後行，子聞之曰：‘再，斯可矣。’又物之是非邪正，終未可定。詩云：‘有物有則’。子思稱：‘不誠無物’。而孟子亦自言：‘萬物皆備于我矣。’夫古人之耳目，安得不官而蔽于物？而思有邪正是非，心有人道危微，後人安能常官而得之？舍四從一，是謂不知‘天之所與’而非天之與此而禁彼也。蓋以心為官，出孔子之後；以性為善，獨自孟子始。然後學者盡廢古人入德之條目，而專以心性為宗主；虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯、舜以來內外交相成之道廢矣。”（同上）

上引葉适的論斷，其價值如何，將于第四卷論宋代思想時詳述。現在，我們只說，他所說的“孟子本于子思，子思本于曾子”而

皆与孔子思想有异云云，实为不易的至論。明白了此点，就可以知道，荀子一面以孔子正傳自命，一面对子曾子及子思、孟軻均持批評态度，其中实大有道理。

不过，我們說思、孟的思想出于曾子，只是就其主要的承藉与淵源而言；并不是說在曾子以外不曾接受別家的影响。相反的，如郭沫若所考辨，墨家的宗教思想对于子思的影响，宋鉞（慳）、尹文的道家思想对于孟子的影响（見先秦天道觀之进展与宋鉞尹文遺著考），以及本書所說墨子的类概念对于孟子的邏輯思想的影响等等，都是無可否認的。这些問題，在分析思、孟的思想內容时，將分別指出；此处僅研究思、孟的学派性，故暫从略。

第二節

思孟学派儒学的唯心主义的放大

我們已在前面說明，思、孟學說乃淵源于曾子。但曾子之走入內省論一途，只是在“言必称师”的祖述形态上开其端緒。到了子思、孟軻，就更进一步，完成了儒学的唯心主义的放大。現在，我們便按照荀子的批判程序來說明此点。

荀子批判战国諸子，义法頗严；他在儒家傳統的立場上，相对地指出了諸子的特点，这和孟子批評他人时所采取的拒斥态度是大有区别的。例如荀子在批判辯者时指出辯者“蔽于辞而不知实”，“甚察而不惠”（王念孙謂“惠”字为“急”字之誤）；而孟子对此則只以“淫辞”二字了之。荀子在批判墨子时，指出墨子“蔽于用而不知文”，“役夫之道”，“大儉約而慢差等”，这些都是經過比較審慎的分析；而孟子对此則只以“無父”二字了之。“淫辞”、“無父”，实在說明不了他們的特点，反而混乱了他們的学派性。我們知道了荀

子批判諸子的謹严态度，也就可以相信他分別儒家派系的正确性。在非十二子篇，荀子对于孔子以后的儒家，把子張、子夏、子游諸氏分在一系，而把子思、孟軻另分在一系，关于后者，他說：

“略法先王而不知其統；犹然而材剧志大，聞見杂博；案往旧造說，謂之五行；甚僻違而無类，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辞而祇敬之，曰：‘此真先君子之言也。’子思唱之，孟軻和之，世俗之溝犹瞽儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以为仲尼、子游为茲厚于后世。”（非十二子）

上面的一段話是荀子对于子思、孟軻学派性的总括說明。在这里問題頗多，今先略論于下：

第一点，毫無問題的是：

（1）“材剧志大”正是子思、孟軻的写照。子思以孔子配天，孟子更以自己配天，观其善养“浩然之气”的事天气概，便可明白。

（2）“聞見杂博”也是孟子的特点。結合“略法先王而不知其統”一点看来，就知道他的“周室班爵祿”和“井田”等說，真是“杂博”之至。他仅“聞其大略”，即敢如此“造說”。荀子說他“不知其統”是言之有物的。

（3）“僻違而無类，幽隱而無說，閉約而無解”三句，甚关重要。这不但指唯心主义的五行論，更指形而上学的方法論。僻即邪僻之謂，無类即附会之謂。荀子邏輯学中的类概念甚清楚，但孟子有关人性的辯論，其所类举之自然物，都是不类的概念。中庸說，“国家將兴，必有禎祥；国家將亡，必有妖孽”，不但粗似于天人感应的五行說，而且正是所謂“僻違而無类”的典型例子。此外，我們从孟子“夜气平旦”之說和中庸“君子之道費而隱”之說便可知其“幽隱”，从孟子以“無父”形容墨子的例証中便可知其“閉約”。总之，

思、孟对于事物都是以心况之，故荀子評之为“無說”、“無解”。

(4) 子思、孟軻的唯心主义对后来学者影响甚大，傲然独居為孔子学派之权威，在当时也是显赫的，这就是世俗之儒所以“受而傳之”的道理。

第二点，应加辯解的是：

(1) “五行”之說，是荀子文中評思、孟思想的五件事之一，明指其为思、孟所唱和的学說。在中庸、孟子中虽有五行說的迹象，而且也有人(如章炳麟)加以肯定，但其中并無具体的“金、木、水、火、土”的文句。把金、木、水、火、土五行傳会成唯心主义学說的，是清儒以来証明为战国作品的洪範。因此，洪範作者即不能指定必为子思，但也可作后人“受而傳之”者看待。

(2) 易傳作者，至今尙無定論；其五傳必非一人所作。荀子虽引易論易，而在荀子著作中則沒有一絲一毫易傳的方法論。因为“显微闡幽”(下傳)、“探頤索隱，鈎深致远”(上傳)的方法与荀子精神不合，反而与其所評的思、孟的方法相近。下傳言伏羲、神农、黄帝，这种“案往旧造說”也与荀子“法后王”之旨相背，而与其評思、孟者为近。故著者以为，易傳之时代或在秦、汉之交，而其作者的学派則是和荀子所謂俗儒“受而傳之”的精神分不开的。

(3) 子思、孟軻的著作，学者間有不少的考辨。孟子一書謂为孟子学派的湊合物尙可，而謂其所傳学說畢在于此，則学者間多不以为然。至于子思的作品，就更有問題了。就大戴礼輯录的大学、中庸來說，学者間多信中庸乃是子思之手笔，大学則編簡錯杂，不易断定；清儒陈乾初、汪中都說大学非聖人之言，也非曾子所作；郭沫若考定其为孟子弟子乐正克所作。中庸除了有一少部分为战国末年学者所加入的东西外，大体上近于子思，其中思想也是和孟子有师承关系的。

(4)研究子思、孟軻的学派性，首先應該确定他們著作，因此，我們的研究是以洪範以及中庸孟子为範圍。至于在五行以外言陰陽的易傳，則应归于秦、汉之間思、孟学派所引申的思想。关于洪範的研究，郭沫若在中国古代社会研究中的論断，是該書中論古代思想最值得参考的部分，本章从略。

这里且在一个关键处，說明一下思、孟思想产生的历史根源。中国周代社会走了“維新”的路徑，保留了氏族組織；其反映于意識的一个标志，便是中国古代的先王觀。西周言先王見于可靠史料者，仅及文王，已詳于本書第二章。春秋的先王理想，孔、墨所称的堯、舜，已經变革了西周先王觀的內容；堯、舜的出現及其理想，影响了后期学說。老子抹杀先王，託出了先王以前的聖人；庄子繼其緒統，更明显地否定了堯、舜，寻出了神农、黄帝，甚至“渾沌”，据以批判儒、墨之是非。老、庄思想出現以后，先王觀念的解放，必然在战国历史中有一番更新的翻复。后期儒家逢到了这一問題，自然在这一概念之下，另行寻求适合于自己的解答。拘謹守成的儒者在服冠仪节方面講求“禹行而舜趋”，以所謂“繁文縟礼”相标榜；而“材据志大”者則以为“禹行舜趋”的仪式不足以服人，于是堯典、舜典、禹貢就成为必要，把春秋末年理想化的先王，当做真历史，“案飾其辞，而祇敬之，曰：‘此真先君子之言’”。所以，理想的先王在过去是一个假設，而在战国中叶則非粉飾成为“此真先君子之言”，不足以服反对者，洪範如此产生，堯典、舜典、大禹謨諸篇更是如此产生。研究中国古代思想史而不了解它的历史特性，便把握不到这一关键处。清儒以来的考証知其然，我們更应进一步研究其所以然。

荀子的时代接近于战国中叶，知道这一思想史的伪制路綫，所以他才注意到先王之“統”，从“礼”的起源講起。他的先王觀念，实

在是对于战国中叶的先王观的洗刷。他所谓的“法后王”，指法文王、周公，对以前的三个先王观念阶段做了一次清洗运动（三阶段为孔、墨，老、庄，思、孟学派）。他说：

“聖王有百，吾孰法焉？曰：文久而息，节族久而絕，守法数之有司極礼而褫。故曰：欲观聖王之迹，則于其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰：欲观千岁，則数今日，欲知亿万，則审一二，欲知上世，則审周道，欲知周道，則审其所貴君子。”（非相）

因此，他在同篇中便暗示了伪造堯、舜典章以及假託黃帝“重言”的妄人。他说，妄人伪造，为的是欺騙众人，于是众人便被欺于“千世之傳”。反之，聖人則是“以人度人，以情度情，以类度类，以說度功，以道观尽。……乡乎邪曲而不迷，观乎杂物而不惑”。（同上）他说：

“夫妄人曰：古今异情，其以治乱者异道，而众人惑焉。彼众人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，犹可欺也，而况于千世之傳也？妄人者，門庭之間，犹可誣欺也，而况于千世之上乎？”（同上，这一节話，针对老、庄与思、孟而言。所謂“道过三代謂之蕩”是对老、庄而言，“法貳後王謂之不雅”則对思、孟而言。）

据此，他所謂“略法先王而不知其統”，“統”即上面所說的“度”，或荀子常說的“类”（如“听断以类”）。反之，“按往旧造說”，就是所謂附会事物的千古奇談。“溝犹瞽儒不知其所非，受而傳之”，于是假历史变成了真历史。按王先謙注：溝瞽，訓愚闇。溝犹，疊韵，犹，語助詞。荀子儒效篇所說的“愚陋溝瞽”，可以証明这一注釋是正确的。

在思、孟学派的著述中，五行的文句未見出現，而“按往旧造說”的話却很多。論語引仲詩、書之句并不多見，中庸則几乎滿篇詩、書。孔子說“文献不足”，不知則闕文；但孟子却有古制之圖案。

中庸按往旧造說的例子頗多。孔子講詩多一般性的說明，例如“詩可以觀，可以興，可以群(類)，可以怨”，仅把詩理想化了。反之，中庸按詩而造說的地方就多了，这就和孔子不同了。

中庸第十二章謂“君子之道費而隱”，所“按往旧”的是詩大雅旱麓章，这里形容氏族君子的天受福祿，拿所謂“鳶飛戾天，魚躍于淵”(下文为“豈弟君子，遐不作人”)来做比附。意思是說，統治者(君子)作“人”(“人”字在古代仅指氏族貴族而言)，自然如鳶魚之飞躍于天淵。然而，子思对之，却“幽隱而無說”，于是“造說”起来，說什么“言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地”。朱熹中庸章句注：“以明化育流行，上下昭著，所謂費也；然其所以然者則非見聞所及，所謂隱也”，前一句似五行說的“幽隱”，后一句更是不可言狀的“無說”。

中庸第十六章引詩句“神之格思，不可度思，矧可射思”。此句出于大雅抑章。我們在前面第三章引它作为証据，說明夷、厉时代对于神的怀疑思想。抑章下文就講“天方艰难，曰丧厥国”，对“昊天”大加責难。然而子思按旧造說：“鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，听之而弗聞，体物而不可遺”；“夫微之显、誠之不可揜如此夫”。中庸章句注：“陰陽合散，無非实者，故其發現之不可揜如此。”

中庸第二十四章說：“至誠之道，可以前知。国家將兴，必有禎祥，国家將亡，必有妖孽。見乎蓍龟，动乎四体。禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神。”

如果拿这些話和洪範九疇的第八疇“庶徵”、第七疇“稽疑”、第

九疇“五福”比較一下，其“按往旧造說”的方法是很明白的。

中庸第二十九章說：“君子之道，本諸身，徵諸庶民。”洪範則謂：“凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。”这是很相似的。

中庸第三十章說：“上律天时，下襲水土。”洪範則謂：“八庶徵，曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其叙，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。”五行、五事、五徵的附會，中庸與洪範是相接近的。中庸所謂“天下之達道五”，便是“五”的觀念。

中庸的“五事”和洪範的“五事”文句虽不相同，而义旨实無差異：

中庸

洪範

聰明睿知，足以有臨也。

五曰思，思曰睿，睿作聖。（土）

寬裕溫柔，足以有容也。

四曰听，听曰聰，聰作謀。（金）

發強剛毅，足以有執也。

二曰言，言曰从，从作乂。（火）

齊庄中正，足以有敬也。

一曰貌，貌曰恭，恭作肅。（水）

文理密察，足以有別也。

三曰視，視曰明，明作哲。（木）

我們从以上的对比中，可以看出中庸中的五行說的成分，這兩個“五事”都是从孔子知識論的“能思”學說出發，作了唯心主义的放大和腫脹。孔子九思中有視思明，听思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬等；在中庸與洪範中則把上面的六思編整為五事；中庸甚至說這五事可以配天，洪範也說這是天錫的“彝倫攸叙”。

復次，孟子萬章中有不少關於堯、舜、禹、湯的事迹的造說，和孔子之文獻不足徵的說法大有距離。萬章下更有周室班爵祿的一套制度而為後儒所本，其實他在这里就已露出“見聞博雜，按往旧造說”的痕迹，他說：“其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍。然而軻也嘗聞其略也。”荀子認為這便是“不知其統”。孟子在

滕文公上所說的井田制的圖案，頗為具體；但他也說“此其大略”，讓別人“潤澤”；我們可以看出，“潤澤”與“按往旧造說”，在典籍皆已散佚的時候，沒有多少距離！

孟子喜言五等與五服之制。然証諸周金，周代並沒有這種分爵，這是學者們所公認的。我們由此可以看出孟子在五服論中所持的“五”的觀念。其他如“君子之澤五世而斬，小人之澤五世而斬”，“五百年必有王者興”，“挾貴而問，挾賢而問，挾長而問，挾有勛勞而問，挾故而問”，也都有“五”的觀念。仁、義、禮、智再加上信，便是“彝倫攸叙”的五種天然層次。

關於思、孟的五行思想，郭沫若的研究頗為精到。在儒家八派的批判里，他說：

“思、孟所造的五行說，在現存的思、孟書——中庸和孟子——里面，雖然沒有顯著的表現，但也不是全無痕迹。中庸首句‘天命之謂性’，注云：‘木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信’，章炳麟謂‘是子思遺說’（見章著子思孟軻五行說），大率是可靠的。孟子說：‘惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也’。又說‘無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也；惻隱之心仁之端也，羞惡之心義之端也，辭讓之心禮之端也，是非之心智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也’。又說：‘君子所性，仁、義、禮、智根于心’。他把仁、義、禮、智作為人性之固有，但缺少了一個‘信’，恰如四體缺少了一個心。然而這在孟子學說系統上並沒有缺少，‘信’就是‘誠’了。他說：‘仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，智之于賢者

也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。’這兒與仁、義、禮、智為配的是‘天道’。‘天道’是什麼呢？就是‘誠’。‘誠者天之道也，思誠者人之道也，至誠而動者未之有也，不誠未有能動者也’。其在中庸，則是說：‘誠者天之道也，誠之者人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也’。這‘從容中道’的聖人，也就是‘聖人之于天道’的說明，是‘萬物皆備于我，反身而誠，樂莫大焉’的做人的極致。再者，誠是‘中道’，這不合乎‘土神則信’，而土居中央的嗎？子思、孟軻都強調‘中道’，事實上更把‘誠’當成了萬物的本體，其所以然的原故不就是因为誠信是位于五行之中極的嗎？故爾在思、孟書中雖然沒有金、木、水、火、土的五行字面，而五行系統的演化確實是存在着的。”（十批判書，頁一三三——一三四。）

由上面的引文看來，孟子最喜愛按往舊詩、書，通過他的主觀想像來造說。更唯心主義的說法，還有這樣的話：

“盡信書則不如無書，吾于武成取二三策而已矣。仁人無敵于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也！”（盡心下）

“說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。”（萬章上）

由以上所述看來，我們知道，思、孟學派的儒學是放大的唯心主義的儒學，一方面把孔子的先王的理想，作為“真先君子之言”，擴大傳說于“千世之上”，比附于天地五行；他方面把孔子的知識論，比附引申，升華而為神秘性的形而上學，即把孔子“所思”部分之“學”，擴大為“神”，把孔子“能思”部分的“知”，擴大為“誠”，于是人道與神道合一，真所謂“以意逆志”了！

第三節

中庸的唯心主义思想

中庸一書雖然不一定是子思一人的著作，但其思想則可作為思、孟學派的代表作來處理。

“中庸”二字見於論語者僅有一處：“子曰：‘中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。’”孔子的道德論，一方面把西周的宗教觀還元於人類的心理要素，把道德情操貫注於春秋以來的儀文形式；另一方面把道德的標準當做貴族“君子”所志所據的一個至極的理想人格，論語中的“中庸之為德”一語，即使不是後人所加入的簡冊，也不是孔子的主要的命題。春秋末年孔子的批判精神是在保留西周傳統的學說體系中建立了他的新儒學，其所保留的周制信仰，是後來儒學所共具的；而這兩種道德理論的傾向，復分化而為戰國儒學的兩派，執守前一種而加以修正的是荀子學派，執守後一種而加以放大的是思、孟學派。

“中庸”是戰國時的術語。戰國正是一個顯族出現而氏族貴族迴光返照的時代。變化呢，不變化呢，在這一問題上實在沒有春秋時代管仲、子產的那種調和政治、居于二者中間的“惠人”政治的余地。現實的管仲、子產之“仁”道，既未能實現，則超現實的“中庸”便似乎成為在時代暴風雨中所幻想出的安神劑。所以中庸說：

“道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。”（一章）

在統治階級看來，這時最好是素位而行，所謂“素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤”（十四章），“居上不驕，為下不倍”，（二十七

章)，企圖使階級鬥爭消弭于無形之中。但時代并非“國有道”之世，現實的中庸社會是不可能存在的：

“道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。”（同上，四章）

“天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”（同上，九章）

在這種沒有現實的中庸的變世，孔子當初曾發揮一套積極精神以謀改良，但在中庸里，對於這個變化，只有求之于唯心主義的內心解消：

“其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。”（同上，二十三章）

對於變化的社會，孔子曾有積極的“可為”意圖，但中庸却只表現出對矛盾難以解決的心理：

“君子居易以俟命，小人行險以僥幸。”（同上，十四章）

這樣看來，在“愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道”（二十八章）的階級矛盾社會，所謂中庸之道，只有在消極方面“俟命”，“國無道，其默足以容”。為了在主觀方面解消階級的矛盾，就出現了“君子中庸，小人反中庸”的形而上學：

“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之（反）中庸也，小人而無忌憚也。”（同上，二章）

貴族君子怎樣就能“時中”呢？最後的答案是“反求諸其身”，“內省不疚，無惡于志，君子所不可及者，其唯人之所不見乎”（三十三章），“知微之顯”（同上）。然而這不過是貴族階級的一種精神勝利罷了。

按照中庸的說法，精神勝利的微處隱處在於“正己”而不求人，然而其顯處著處居然就可以與天地同流！這是多么輕舉宇宙

的唯心观点！因此，“时中”之德在主观情操的动机上只要立起了基础，那就居然可以通达到天地万物：

“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者天下之大本也，和也者天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（同上，一章）

然而“致中和”对于现实是没有中间环节的，只是情操对自然之融化而已。到了所谓“合内外之道”或隐微之道，和现实世界的客观发展相违，又该怎样呢？结论是异常可悲的，即所谓“遯世”：

“君子依乎中庸，遯世不见知而不悔，唯圣者能之。”（同上，十一章）

以上讲的是中庸的主观唯心主义。这一主观的自我狂想与曾子的内省论显然是一脉相承的。

孔子仅把西周“天人合一”的宗教思想還元于人伦思想，但子思却把人伦思想扩大而为更广泛的宗教思想。西周是以先王配天，子思索性就以孔子配天：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”（同上，一章）

天命与人性的合一，即天道与性的合一，这是孔子所罕言的，也是子贡所不可得而闻的，但子思却轻松地把它说成宗教了。中庸引周颂中的天人合一的思想说：

“诗云：‘惟天之命，於穆不已’，盖曰天之所以为天也。‘於乎不显，文王之德之纯’，盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。”（二十六章）

这样看来，中庸大胆地按照诗周颂文王配天之命的旧说，造出了新说——“诚”的“天人合一”宗教论。请看：

“诚者天之道也，诚之者人之道也。”（同上，二十章）

“诚者自诚也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。”

(本体超乎客觀的存在，物質被擯斥于可以“無”的境地。)(同上，二十四章)

“誠者，非自成己而已也，所以成物也。”(誠的主觀是第一性，物是第二性。)(同上)

“至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明(按此似五行之序)。博厚，所以載物也；高明，所以履物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者不見而章，不動而變，無物而成。”(同上，二十六章，天地萬物都依靠主觀的誠心才外現出來。)

本体是超乎時間、空間、物質、運動諸範疇的先天的自在物。同時它的變化、形式、內容都是超感覺的。“君子誠之為貴”，即以至誠之性配天之性，其唯心主義的公式是這樣的：

“唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”(同上，二十二章)

“大哉，聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天。”(同上，二十七章)

因此，這一“天人合一”的思想，是在西周的宗教神上面加上了一層“修道之謂教”。一方面說，“鬼神之為德，其盛矣乎(孔子只言“周之德其盛矣乎”)，視之而弗見，听之而弗聞，体物而不可遺”；他方面又說，“仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土”。於是，只有至聖才能盡人性而盡物性，才能“配天”。孔子就具備了這樣的教主的資格。

漢儒“天人合一”的思想和後世“儒教”的宗教思想，均由此引伸而出。這種形而上學的宗教思想及其體系之所以以“誠”為最高的範疇，是與曾子的自我省察的唯心觀點以及一般的德孝觀念直

接相关联的。在这里，我們應該知道，对于这种宗教化的形而上学，分析其理論上的承藉，或指明其淵源所自，乃是思想史的探源的問題。更重要的研究則在于指出，中庸的这种主观唯心主义及其宗教化的形而上学，正是战国貴族君子的合法思想。在暴風雨的时代，貴族君子居然可以“不見而章，不动而变”，居然可以追寻出精神的悠久不变，企望神降临在天子旁边，帮助天子議礼、制度、考文。故中庸又說：

“唯天下至誠(神)，为能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚。”(同上，三十二章)

因为当时氏族貴族所寄托的宗法制度已經被破坏，所以才幻想出只有神聖的貴族階級才能有造化於政权：

“非天子，不議礼、不制度、不考文。……虽有其位，苟無其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟無其位，亦不敢作礼乐焉。”(同上，二十八章)

第四節

孟子的社会观、階級論及其进賢說

孟子一書，非出于其本人之手，故其著作年代难以考定。梁啓超断为“公孙丑、万章之徒所編定”(見要籍解題)，多推理之辞，無直接正面的实据。孟氏譜所定孟子生卒年代頗有問題。他的生年大約最早在周安王十三年，最晚在安王二十年，至他的卒年，更未易測知，他享年甚高，然八十四岁之說則未必可信。

从孟子对其所处的战国时代的議論中，可以看出当时的时势与孟子的主張：

(一) 当时是爭利的世界——这时代不但小人行險僥幸，不素

乎貧賤，而且君子也與人民爭起利來。“上下交征利”，說明了“貨幣的行軍”冲破宗禮的制度，地域的國民單位冲破了血緣的氏族單位。請看下面的話：

“王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身。上下交征利，而國危矣。”（梁惠王上）

“焉有君子而可以貨取乎？”（同上）

“為富不仁矣，為仁不富矣。”（滕文公上）

“今之事君者，皆曰我能为君辟土地，充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。”（告子下）

孟子反对利、反对富，是有原則的。他的原則是什么呢？他的意思是說，当时社会求利求富的階級关系超出了“制度”所許可的範圍。而这个制度又是什么呢？关于这一点，除本書緒論已有扼要的說明外，这里再引孟子的話來証明。

國、家、身，或諸侯、大夫、士與庶人，在周制是有一定的階級分類的。大別之，君子居國，小人居野。國即古代城市之謂，這即孟子說的“今居中國（國中），去人倫，無君子，如之何其可也”（告子下），“匡章通國皆稱不孝焉”（离婁下），“今有禦人于國門之外者”（万章下），凡此諸“國”字就是周制的“國”。古代國野之間的划分，謂之“封建”，和中古封建是在性質上不同的。在孟子的時代，這種制度已被破坏而遺迹尚存。他說：

“城（國字，周金國字、或字、城字同）民不以封疆之界，固國不以山谿之險。”（公孫丑下）

“野”之制度，孟子也有說明：

“在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見于諸侯，禮也。……庶人召之役，則往

役……。”(万章下)

据所谓“天下皆欲耕于王之野”一语看来，则野人当为生产者。草莽之臣、庶人、野人和墨子所讲的“四鄙之萌人”是同样的。据此，在孟子看来，国野制度的原则是富贵和贫贱的分水岭，舍此而求利求富，“而国危矣”。所以他說：

“夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕壤地褊小，將为君子焉，將为野人焉。無君子莫治野人，無野人莫养君子。請野九一而助，國中什一使自賦。……(下言井田)……”(滕文公上)

孟子的井田論是古今學者所爭論而至今未決的問題，然孟子的經界論，却沒有人注意。井田在周金中毫無痕迹，而經界在周金中則确鑿有據。孟子在“諸侯惡其害己也，而皆去其(典)籍”的當時，企圖按照國野的制度來劃分君子和小人，確定統治階級和被統治階級。

在戰國時代，“慢其經界”已成事實，周代的國野的制度已經破壞，這個破壞即將導致氏族單位的消失，導致國民階級的“上下交征利”。孟子之所以反對當時的暴君汙吏，即因為他們破壞此種“周制”。如孟子在齊，“他日，王謂時子曰：‘我欲中國(國中)而授孟子室(室指奴隸)，養弟子以萬鍾，使諸大夫、國人(自由民)皆有所矜式。’”然而孟子听了，則說：“如使予欲富，辭十萬而受萬，是為欲富乎？”(公孫丑下)

(二)當時已出現了求富的階級矛盾——我們在前几章指出，戰國時新興的階級是地域化的國民階級，墨子的階級論就反映這一階級的要求。這些國人甚至庶人，都不素乎貧賤，反之貴族君子也迎合潮流，相互侵奪，“萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之

国，弑其君者，必百乘之家”，都不素乎富貴。

“上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也！故曰：城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，貨財不聚，非国之害也。上無礼，下無学，賊民兴，喪無日矣！”（离婁上）

在古代的城市国家，由于对財富的爭夺，国中的君子犯义，野鄙与市井的小人犯刑，这在孟子看来是再危險不过的。所謂“賊民兴”正是被統治階級斗争的表现。孟子对于犯义而求富的，說：

“异哉子叔疑，使己为政，不用，則亦已矣，又使其弟子为卿。人亦孰不欲富貴，而独于富貴之中有私壟断焉。”（公孙丑下）

“私壟断”之义，当指君子大夫之專利，也即所謂“群公子皆富”。孟子解釋上文曾提到商業的关系：“古之为市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳，有賤丈夫焉，必求壟断而登之，以左右望而罔（罗）市利，人皆以为賤，故从而征之，征商，自此賤丈夫始矣。”（同上）

諸侯大夫爭利爭富，是自犯不义的行为。所以魯穆公問民不死上何故？孟子說：“君之倉廩实，庫府充，有司莫以告，是上慢而殘下也。……夫民今而后得反之也。”（梁惠王下）反抗統治階級是多么危險的局面！孟子对于这一点，依然主張復古，他說：“五霸者三王之罪人也，今之諸侯五霸之罪人也，今之大夫今之諸侯之罪人也。”（告子下）

另一方面，国人的求富活动，已成为一般社会的趋向。孟子講的齐人有一妻一妾而夸富貴的故事，是一有力的証据。現在把这个故事譯成白話如下：

齐国的一个自由民家里有一个老婆和一个小妾。当家人

空手出門，飽食醉酒回家，他的老婆問他和他飲食的人，他說自然全是一般富貴朋友呵！老婆子告小妾說：咱們當家的出門，回來必定吃飽喝足，問他和他吃喝的人，說全是富貴人，但老沒有看見一個“顯者”來咱們家里，我不信，要偷看他到什麼地方。次早，暗暗跟踪着他的當家人所到的地方，城里到處（遍國中）都沒有有一個和他交談的。最後，到了東門外的祭墳的地方，他向祭者討吃，一個不夠，又向別一個去討，這樣地吃飽了。老婆子回家來，告小妾說：當家人，我們是靠他一輩子的，如今是這樣下場！她和小妾一壁咒罵，一壁對哭。當家的並不知詳情，喜氣洋洋地走回來，仍然對他的妻妾夸海口。（參看離婁下原文）

孟子說完這個故事，便站在貴族君子的立場，批評那些不知命而求富貴並求為“顯者”的人：-

“由君子觀之，則人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也，而不相泣者，幾希矣！”

孟子的階級立場是很明顯的。他不主張在貧富關係上破壞已往的階級制度，他說：“為貧者，辭尊居卑，辭富居貧。……位卑而言高，罪也。”（萬章下）這即是說貧賤的人應該永遠是不變的。

孟子對於統治階級的地位是十分關心的，他說出一番貴族所以為貴族的理論，叫做“良貴”論：

“有天爵者，有人爵者：仁、義、忠、信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之；今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。”（告子上）

孟子天爵和人爵的合一論，是從天人合一的思想推論出來的。這裡所謂人爵，乃指氏族貴族，是天所受命的，他說：

“欲貴者人之同心也，人人有貴于己者，弗思耳！人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之！”（同上）

“貴”是統治階級，統治階級是天生的，不是人人可以隨便取得的。因此，孟子依據他的人类性的理論，划分出統治階級和被統治階級的絕對鴻溝：“体有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。养其小者为小人，养其大者为大人。”（告子上）这样說來，天生的形体就决定了人的階級的命運。但這还不够，孟子又把耳目之官与心之官分做兩個等級，小人只从耳目之官，大人則从心之官。他說：

“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，則引之而已矣。心之官則思。思則得之，不思則不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，則其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（告子上）

这个“能思”的范疇是孔子“九思”的放大。其实，在孔子思想里，感性認識与理性認識是內外交相成的，从未抹煞感性。但孟子則把感性認識与理性認識絕對地分裂开来，更从階級性方面，把感性認識規定为小人所从的“小体”，为惡的根源，而把理性認識規定为大人所独受的“心之官”，为大人之所以异于禽兽和庶民的关键。所以他又說：

“人之所以异于禽兽者幾希，庶民去之，君子存之。”（离婁下）

“人”在中国古代仅是君子的名詞，唐避李世民諱，把古文献中的“民”字皆改为“人”字，宋又翻改一次，故“人”字在古書中失其原来的面目。但仔細研究以后，还可以看出它的大体的輪廓。如孟子說，“不仁、不智、無礼、無义，人役也”（公孙丑上），“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也”（同上）。因为“惟君子以仁存心，以礼存心”（离婁下），所以，人是只屬於君子的專名。仁是君子所以取得尊爵的定义，

不仁是被統治階級所以受奴役的理由。至于仁、智、义、礼的道德又是天命所决定的，孟子說：

“义，路也，礼，門也，惟君子能由是路，出入是門也。詩云：‘周道如砥，其直如矢，君子所履，小人所視。’”（万章下）

孟子对于階級关系的变化，抱着反对的态度，对于旧貴族却具有强烈的同情心。他認為，統治階級的“良貴”是不應該从下面来破坏的，至于从上面而来的君子的自己破坏就更不对了，所以他說：

“自暴者不可与有言也，自弃者不可与有为也。言非礼义，謂之自暴也；吾身不能居仁由义，謂之自弃也。”（离婁上）

孟子所謂“仁則榮，不仁則辱”与荀子所謂“君子常安榮，小人常安辱”是相似的。然而“人”在战国时代，已經沒有西周的严格規定了，国人（自由民）的地位已經穩固了，故孟子不能不主張“賢者在位，能者在职”，“不信仁賢，則国空虛”。但他的求賢的方法却和墨子不同，求賢的条件是以周制为原則，即不能破坏尊卑亲疏的氏族制度。他說：

“国君进賢，如不得已，將使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与！左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；国人皆曰賢，然后察之，見賢焉，然后用之。”（梁惠王下）

我們在論墨子的尚賢时，曾強調其举“众賢”不避貧賤疏远的思想，強調这一思想的反貴族專政的国民階級性；然而孟子的“不得已”的进賢論，把“尊逾卑，疏逾戚”看作“国君进賢”的錯誤路綫，并着重地告誡說：“可不慎与！”兩相对照，战国的儒、墨对立的实践意义，就再清楚不过了。誠然，孟子以周制为原則的进賢的方法，从文字形式看来，未尝不与孔子的自上而下的举賢論相貌合；但从历史的实質看来，孔子主張举賢于国民階級尚未成熟的春秋末世，

这还不失为一种有进步意义的、开明的改良思想。而孟子在国民阶级地位已经稳固的战国中叶，还提出了明日黄花的周制，将贤能之士重新投置于尊卑戚疏的氏族桎梏之中，这就成为复古的保守思想。这一思想绝不是直接来自孔子的“举贤”，而是把曾子为了挽救贵族危机而提出的复活氏族遗制的方案，加以扩大或加以理论化。

孟子的这种以周制为原则的进贤论，如前所述，更和其“天爵”、“良贵”的天命论及其“小体”、“大体”的阶级理论相结合。故他的反动本质基本上仍不外乎“劳心者治人，劳力者治于人”、“无君子莫治野人，无野人莫养君子”的贵族君子立场。在希腊古代，亚里士多德所谓“人是政治的动物”的命题中，“人”指市民，“政治”是城市国家的同义语；因而，古代世界的人类性是和城市不能分离的。中国古代也是一样，“君子居国”的君子指贵族，其人类性也是和国中（城市）不能分离的。西周宗法的“宗子维城”，到了战国，发生了变化，国人自由民也参与政权了。故孟子“进贤”论的出发点，与其说是相对地斟酌了新的现实，不如说是苦惱于新现实而又企图巩固旧现实。

第五节

孟子的政治思想

孟子既然一方面感到周制难以恢复，另一方面又为新产生的矛盾所苦惱，因而对于当时的现实政治，依据他的理想，提出他的批评。例如他说：“王者之不作，未有疏于此时者也，民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”（公孙丑上）他抨击失政的贵族君子，说他们“自暴自弃”。他看到了社会变迁，诸侯能废灭古文，他说，“诸侯

惡其害己也，而皆去其(典)籍”，这已是秦始皇焚詩書的先声。他看到了不完全典型的新貴族的專橫，“巨室”富家支配了社会財富，他說：“为政不难，不得罪于巨室，巨室之所慕，一国慕之。”(离婁上)他看到了劳动力的危机，他說：“凶年飢岁，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣(幾千人在当时的国中是很大的数目)。”(梁惠王下)他看到了旧貴族的腐敗沒落，他說：“为肥甘不足于口与？輕暖不足于体与？抑为采色不足視于目与？声音不足听于耳与？便嬖不足使令于前与？”(梁惠王上)他看到了挽救劳动力再生产的隶农形态(以家的單位束縛于土地，这是农奴的过渡)，这一形态又未能發展，他說：“若民則無恒产，因無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不为己。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。……今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子。乐岁終身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治礼义哉！(救死不贍即劳动力的危机)”(同上)他看到了沒落氏族貴族的战争，爭城爭地，杀人盈城，貴族則感到“寡人之民不加多”。因为他的理想是和社会现实的發展相矛盾的，所以他在客觀上暴露出一幅社会危机的圖景。他說：“由今之道，無变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也！”(告子下)

孟子在当时很有显学的气派，所謂“后車数十乘，从者数百人”，他到了哪一国家，都敢于批評国君而無所顧忌，甚至責备得国君“顧左右而言他”。他的地位，似乎可以做一番管仲、子产的事業，然而他不能，而且他好責难孔子所夸獎的管仲、子产(仁、惠人)，甚至說：“仲尼之徒無道桓、文之事者。”(梁惠王上)在这里，我們可以看出，春秋之有管仲、子产的調和政策 and 战国之有吳起、商鞅的变法政策，乃是历史發展的規律。孟子既不能做前者又不能做后者，那么他的政治主張便不得不在主觀理想上寻找出路了。孔子仅嚮

往堯、舜的人格，而孟子則虛擬堯、舜的制度。

孟子的仁政理想，上面已經講過，“夫仁政必自經界始”。這是企圖恢復周制的論調。怎樣能恢復古制呢？孟子想出了兩種政治：一種是仁政，一種是王政。

第一，他以為仁政是要依據統治者主觀的道德來做基礎的，即所謂“以不忍人之心，發為不忍人之政”。只要“君子以仁存心，以禮存心”，政治就好了。他說，能夠存心的為堯、舜，不能夠存心的為桀、紂。堯、舜“以德行仁”而王，“人民中心悅而誠服”；桀、紂賊仁賊義，便無資格做天子，所以說：“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”（梁惠王下）基於這個條件，他說，“行仁政而王，莫之能禦也”；並引曾子的話說：“晉、楚之富，不可及也，彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。”但仁心是主觀的，是沒有客觀標準的。孟子的答復有兩點：

（1）反求諸己——他拿“射”來做例：“仁者如射，射者正己而后發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。”（公孫丑上）又說：“愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。”（離婁上）這樣講來，政治的標準還是主觀的倫理。

他更具體地說：“得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。”（離婁上）按這一點，在孔子說來，連“堯、舜其猶病諸”，實在太難了，但孟子好像認為這是容易的。至於他把人民和禽獸相比，那就更顯得倫理只屬於統治階級所有了。

求諸己者在我，然而人民不懂得又如何呢？孟子在答復這一問題時，就帶感情了，他不得不以兩種人類性來論證：

“君子所以異于人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮

存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。（现实如果不这样，该如之何？）有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：‘我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？’其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也。君子必自反也：‘我必不忠。’自反而忠矣，其横逆由是也。君子曰：此亦妄人也已矣，如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉！”（离婁下）

这样看来，统治阶级和被统治阶级在“存心”的区别上已有了鸿沟。统治阶级对于反抗者“横逆”，首先是经过几次自反，这样就能把反抗者克服，如果最后还不能克服，那就要拿对付禽兽的办法来对付反抗者了。

(2) 政得其民——这是孟子的辉煌的命题。他以为尧、舜之得天下，因得其民；桀、纣之失天下，因失其民，故他说：“得天下有道，得其民斯得天下矣。”又说：“暴其民甚，则身弑国亡，不甚则身危国削，名之曰幽、厉。”（离婁上）他甚至说，如果不得其民，则民必“出乎尔者反乎尔者也”（梁惠王下）。这样的命题是新鲜的，他的大前提是：

“民为贵（重），社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置，……旱乾水溢，则变置社稷（迁国）。”（尽心下）

从“仁心”来推论，孟子得出人民“与禽兽奚择”的结论，然而从“得民”来推论，又可以得出变置诸侯社稷的结论。这明显的相反的逻辑又如何统一呢？孟子没有答复。似乎他注意的是天子，至于诸侯，就不为他所注意了。从后一点看来，孟子的思想在一定的条件之下有着重视人民的因素。

第二，这里已经涉及到王政了。诸侯的社稷既然可以变置，在

孟子的历史观上講来，堯、舜、桀、紂都是統一國家的天子，到了“天子不仁，不保四海”的時候，天子是不是可以變置呢？孟子的“王政”理想答复這一問題是頗有趣味的。

他有答萬章問的一段堯、舜、禹傳賢傳子的道理，今歸約其理想如下：

(1)天命把天下給聖人，其方式是由上一任天子把下一任天子“荐之于天，而天受之”。

(2)天命是与民意一致的，百神享之，百姓安之，天受好像就是民受。

(3)天命贊成賢者，就把天下給与賢者，天命贊成傳子，就把天下給与自己的兒子。民从賢，則賢者為天子，民从子，則子為天子。因此，禪讓与傳子是一樣的。

(4)只有有德如舜、禹，而又有上一任天子舉荐的匹夫始可有天下；失德必須像桀、紂，才由天廢，命湯武來繼承。

(5)有天下“非人之所能為也，皆天也”（參看萬章上原文）。

按推理方法，既然“得乎丘民而為天子”，那么不得乎丘民便應退位。如果這樣，戰國的君子豈不真要都讓丘民“反乎尔”了么？孟子的天命觀即由此產生。天命便成為王政的最高理由了。戰國時代各國并存，理想的統一天子是一個柏拉圖“共和國”式的哲王，現實的執政者在孟子講來，是些“罪人”，為什麼沒有天命來廢他們呢？他說“天命”只對天子而言，至于諸侯和天命就沒有直接關係，他說：

“不仁而得國（城市）者有之矣，不仁而得天下，未之有也。”（盡心下）

用這個邏輯，他才使仁政和王道不相衝突，仁政也就更抽象化了。

其次，在孟子的理想中，王政的經濟为井田制。只就他所謂民有恒产的原則而言，他似乎幻想氏族公社，他說的“耕者助而不稅，則天下之农皆悅而願耕于其野矣”（公孙丑上），以及“發政施仁，……天下……耕者皆欲耕于王之野”（梁惠王上），客觀上乃是一种授田制。他的理想是这样：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁終身飽，凶年免于死亡，然后驅而之善，故民之从之也輕。”（同上）孟子在理想上自然要把这一“恒产”形态描写得成为理想的圖景。例如：

“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜，無失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之义，頒白者不負戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。”（同上）

在古代劳动力發生危机的时期，客觀历史的趋势是隶农制的出現，不是过时的氏族公社的复活。孟子主觀上幻想公社，而客觀上又像憧憬隶农的形态。

第六节

孟子的天道論、性善論及其形而上学的体系

孟子的天道論所謂“誠者天之道，思誠者人之道”，無疑地是和子思的天論一致的；所謂“君子行法以俟命”是和子思的“君子居易以俟命”相为照应的。不过，他們中間也有相对的差异：子思重視超現實的內心統一，內心和天命相違时，主張“遯世不見知而不悔”；孟子則重視現實，把天命仅与理想的天子相接，等而下之則可變置，把“民”的地位高抬了一步，他虽然推論到橫逆的“妄人”

时，說与禽兽奚擇，但当不仁者有国或不仁政的暴君自暴自弃时，他肯定了“民”可以出乎尔反乎尔，更說：“君之視臣如犬馬，則臣視君如国人，君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。”（离婁下）这样看来，他的天命論縮小了君子的范疇。就理想的經濟制度而言，孟子客观上承認了小生产的“恒产”制，因此，他把小人的范疇相对地扩大了，此其一。其次，子思的天人合一思想，着重在以天合人，孟子則着重在以人合天；故子思謂“君子之所不可及者，其惟人之所不見乎”（中庸）；孟子則謂“聖人先得我心之所同然耳”（告子上），“有为者亦若是”（滕文公上），“虽有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝”（离婁下）。在这里，孟子的邏輯，具有勇于推論的优点。正因为有这一优点，所以他的体系和推論之間便产生了裂痕，相对地具备了些悲剧的成分。为什么是这样呢？著者以为，孟子的正义心，一方面寄託在貴族君子，另一面他却常同情着人民的飢寒（其例甚多），因而他的言論表現出了“天爵”与“民貴”二者之間的矛盾。这比之子思的純粹內部的心灵統一，就有些分歧。知道了这一点，就可以明白他的天論与性論何以远离了他的推論。

第一，在孟子的天論中减少了天的主宰性的成分。例如万章問：舜有天下，“天与之者，諄諄然命之乎？”孟子回答說：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”在行与事的推論中，他是以“天下之民从之”、“百姓安之”的道理来解釋的，“天”已經是一个客观的道理。他把这个客观的理由，和子思一样，用“誠”字來說明，但从“思誠”方面講，則扩大了人性中的义理性，減低了天的宗教性：

“尽其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”（尽心上）然而孟子的唯心主义并没有离开子思，反而把子思的思想更系統化了。孟子以为“天之所与我者”，由我充化，我便和神成了渾

然的一体：

“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”（尽心上）

“充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（尽心下）

第二，性与天合，性就可以“备万物”，因为孟子的性善论把“诚”更理论化了。在前节里，我们已知，孟子把感性认识与理性认识分裂开来：前者为养小体，后者为养大体。他的性善论即由大体的“心之官则思”出发。

所谓“思则得之”，其根据就在于“心之所同然”的“理”、“义”。这是一种先验的唯心主义观点。为什么“君子以理存心，以义存心”，就能存此善性呢？

他以为，仁、义、理、智四端，有能存之者，有不能存之者；存之者为人，不存之者即为禽兽。人能扩充此四端，即可以尽其性。

因此，他主张人性中有良知良能：“人之所不学而能者其良能也，所不虑而知者其良知也。”（尽心上）亲亲敬长即此良知良能在仁义上的表现。做“大人”的要“不失其赤子之心”，又因为后天将此心暴弃的人很多，所以他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”老子说，“为学日益，为道日损”，孟子连为学也认为要“日损”了。

孟子的性善论是孔子的“能思”与道德情操的放大。这种放大的唯心主义，与孔子的人性论距离就远了。

孟子的性善论是和他的天道论互有联系的。由于人性直接与天合一，那就不但使客观的世界失去存在的基础，而且存在的“万物”也“皆备于我”了。后来荀子主张“明天人之分”，指斥“错人而思天，则失万物之情”，正是对于孟子思想的反驳。

孟子的“君子存之，庶民去之”的性善论，是墨子尚贤论与兼爱论的反对思想。孟子批评墨子“无君”，其论旨虽然简单，但对于墨

子的階級論顯然持着严厉的對抗態度。他說：“楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。”（滕文公下）其根據依然是從性善論出發的，因為孟子的仁義思想是“未有仁而遺其親（族）者也，未有義而後其君者也”（梁惠王上）。墨子的階級論，不以親族為標準，不以天命定富貴，所以孟子以為“人將相食”。按孟子性善之說，多見于告子篇，該篇除用辯論体裁說明性善外，其所講的富貴貧賤的階級的絕對法則是和性善論聯系在一起的。我們若仔細研究這一點，便可發現，性善論乃是針對墨子“官無常貴，民無終賤”之說而立論的。在這裡，還可以看出孟子性善論與其進賢論的呼應貫串的體系性。

此外，孟子的性善論，如前所述，顯然是形而上學的唯心主義。這一形而上學的方法，即由“反身而誠”導出天人合一的體系，一方面與曾子“三省吾身”及子思的“誠者物之終始”有直接的淵源，另一方面，無疑是受了宋鉞、尹文思想的影響。關於孟子與曾子、子思間的師承，我們前文已屢次指明；至於孟子與宋、尹間的關係，這裡且簡要地敘述一下。

第一，孟子的性善論，以“耳目之官不思”為惡的根源，以“心之官則思”為存義養心的先天根據，並導出了“養心莫善於寡欲”的存養之法。這一思想，顯然是受了宋、尹的影響，例如：

心術上：“心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。……心術者，無為而制竅者也。”“心”和“耳目”有“君”和“官”之分別，這就是孟子“大小貴賤”之所本。宋、尹治心之術，反對“嗜欲充益”，主張“虛其欲，神將入舍，掃除不潔，神乃留處”（心術上），因而就得出這樣的結論：“不以物亂官，不以官亂心”（內業）。所謂以物亂官，以官亂心，這與孟

子“耳目之官不思而蔽于物，物交物，則引之而已矣”，是同样的意思。而治心的結果，就是“心全于中，形全于外，不逢天菑，不遇人害，謂之聖人”（內業）。这就是“从其大体为大人”，“先立乎其大者，則其小者不能夺也，此为大人而已矣”的另一种說明。

第二，孟子的“养心”，有时又名为“善养吾浩然之气”。关于何謂“浩然之气”，他曾說：“难言也！其为气也，至大至剛，以直养而無害，則塞于天地之間。其为气也，配义与道；無是，餒也。是集义所生者，非义襲而取之也；行有不慊于心，則餒矣。”（公孙丑上）这一思想，也出于宋、尹。这一段文字是与內業篇下引二段文字是相似的：

“是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以音（意）。敬守勿失，是謂成德。”

“精存自生，其外安乐，內藏以为泉原，浩然和平，以为气淵。淵之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂达（原作“通”，依韵改），乃能穷天地，被四海。”

宋、尹所謂“安以德”，不就是孟子所謂“以直养而無害”，而“集义所生者”嗎？孟子所謂“人之有是四端（仁、义、礼、智）也，犹其有四体也；……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海”（公孙丑上）云云，不正是宋、尹所謂“淵之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂达，乃能穷天地，被四海”的文法，而仅止于改換了字句嗎？特別孟子所謂“浩然之气”这一名詞，不是脫胎于“浩然和平以为气淵”的嗎？到了养气之極，孟子說：“万物皆备于我矣。”又說：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”（均見尽心上）而內業篇則說：“意气得而天下服，心意定而天下听，搏（專）气如（而）神，万物备存。”其他平行的思想，尙應該詳加研究，这里从略了。（郭沫若由上引“配义与道”一句，以

为孟子既言义又言道，道字便無着落，証明孟子蹈襲宋鉞，甚确，見青銅时代宋鉞尹文遺著考。)

总而言之，孟子师承曾子、子思，又受了宋、尹的影响，把孔子“性相近”的見解，曲解为性善說，因而給与仁、义、礼、智等道德规范以先天的根据，完成了先驗主义的形而上学体系。

第七节

思孟学派的“無类”邏輯

我們前面曾說，子思与孟子的思想，都是墨子学派的論敌，而同时又不免接受墨子的影响。但是，在邏輯思想方面，思、孟則純以曾子自我省察的内省論方法为依皈，由曾子的“以己形物”出發，导出了主觀主义的比附方法。在这种方法里，虽然貌似“类比”（尤其孟子特別显著），而实則全然为一种“無故”、“乱类”的恣意推論。荀子說思、孟的思想“僻違而無类”，此“無类”二字，确足以概括思、孟学派邏輯思想的特征。

先从子思講起。

在邏輯思想上，子思繼承着曾子的内省論方法，更进一步完成了一种唯我論的比附的推理。这里所說的唯我論，曾影响了后来的唯心主义者，后世陆、王学派“我心即是宇宙，宇宙即是我心”的武断命題，最足以表达此說的唯心主义的本質。这种思想在邏輯上的出現，則是萌芽于曾子，形成于子思。例如：

“唯天下至誠为能尽其性。能尽其性，則能尽人之性；能尽人之性，則能尽物之性；能尽物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以与天地参矣。”（中庸二十二章）

从类概念來說，自己、他人、事物、宇宙，完全不屬于同类。不

同類而可以比附推論，正是“僻違而無類”的標準形態。在這一恣意的比附上，內心的意識狀態，已經成為萬物的尺度，成為宇宙的本體。所以中庸說：

“誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。”（同上，二十五章）

在這裡，內心的內在經驗，已經不只是推己及人的根據，不只是倫理上的行動規範，而且已進而形成客觀事物乃至於宇宙萬物的運動發展的法則或原理。在這裡，客觀世界的存在與運行——所謂物之性、物之始終及天地之化育，——都已喪失了它的獨立存在性，而成了某種精神或意識狀態——即所謂“誠”自身外化的產物或結果。在這裡，已經沒有了主觀意識與客觀存在的對立統一關係，這裡所有的僅是所謂“天人合一論”，這種天人合一論的基本的最高的命題，就是陸象山所謂“宇宙即是吾心”。這樣，以自己的內心為中心，而視宇宙事物一如吾心，這就是唯我論的比附邏輯的本質。顯然，這是以神秘主義的宇宙觀作根據的。據此推論下去，非至由神人同形說的見地以復活宗教神話的觀念不止。而且，事實上子思也確乎達到了這一地步。例如他說：

“子曰：鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀；洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：‘神之格思，不可度思，矧可射思？’夫微之顯、誠之不可揜如此夫！”（中庸十六章）

“故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。”（同上，十七章）

“事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎？”（同上，十九章）

“至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至。善，必先知之；不善，必先知之，故至誠如神。”（同上，二十四章）

凡此，都可以證明子思已由其唯我論的比附邏輯，導出了鮮明的有神論思想。尤其令人驚駭的是，子思由此更將孔子神化，而視之為通天教主。例如：

“仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土，辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齋莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之！”（同上，三十至三十二章）

據郭沫若說，子思受了墨子學派的啓示，遂有了創立宗教的企圖（見所著先秦天道觀之進展六五至六六頁），在事實上或許是這樣的；但由我們看來，這也不是偶然的事，由唯我論的比附邏輯，到神秘主義的天人合一的宇宙觀，再到神人同形說的宗教思想，其間實有緊密的邏輯關聯。

如上所述，子思的比附方法和孔子有顯著的不同：孔子的方法是由特稱推出全稱，而子思的方法則是唯我論的比附，並且已達到

神秘主义的有神論的境界。在这里，我們不可忽略曾子与子思的关联。首先，他們都使用比附的方法来理解事物；其次，子思的天人合一的思想、唯我論的思想、神人同形說的思想，总而言之，即观念論的思想，虽非均曾子所固有，但在曾子那里都已有了萌芽。然而，由萌芽到完成的形态还存在些不同的情况，尤其是，观念論与有神論在曾子那里并不显著，而在子思那里則極為显明而首尾一致，甚至变成宗教，所以我們另一方面还必須特別把握住子思与曾子的差别点。这一差别，反映在邏輯上，就是由主觀的內省轉化为唯我論的比附。

子思的邏輯思想，为孟子所繼承發揚，所以在孟子七篇里也充滿着比附的邏輯方法。

我們知道，孟子是以“好辯”知名的哲人。但是他的辯論的方法、他的折服論敵的武器是什么呢？这正是曾子所發端、子思所繼承并發展了的無类比附邏輯。并且，孟子广泛地运用着比附的方法，以此为解决一切問題的鑰匙。如果我們要想具体地知道孟子运用比附方法的普遍的程度，那就請看一看下列的統計表：

篇 別	用 法	同 点	次数
<u>梁惠王上</u>	王好战，請以战喻：弃甲曳兵而走。如知不可以五十步笑百步，則無望民之多于鄰国。	同为敗走与同不恤民，而同笑他人。	1
同	狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發，曰：“非我也，岁也”，是何异于刺人而杀之曰“非我也，兵也”？	委卸責任。	2
同	天沛然下雨則苗淖然兴之；不嗜杀人則民归之，犹水之就下。	莫之能禦。	3

同	由 <u>齐宣王</u> 之以羊易牛，推其可以施仁政。	不忍之心。	4
同	力足以举百钧而不足举一羽，明足以察秋毫之末而不見舆薪；恩及禽兽而功不至于百姓。	不为，非不能。	5
同	王之不王非挟 <u>太山</u> 以超 <u>北海</u> 之类，是为長者折枝之类。	是不为，非不能。	6
同	欲兴兵結怨而王，犹緣木求魚。	不可能。	7
<u>梁惠王下</u>	与百姓同乐，即可以王。	已欲立而立人——仁。	8
同	好貨好色与百姓同之，王天下何难之有？	推己及人。	9
同	受友人之託而冻餒其妻子；犹士师不能治士与王者四境之内不治。	应負責之事。	10
同	治国家則曰姑舍女学而从我，則何以异于教玉人彫琢玉哉？	不任賢能。	11
<u>公孙丑上</u>	以倒悬喻虐政。	苦。	12
同	以 <u>宋</u> 人之助苗長；喻 <u>告子</u> 之未尝知义。	無益而又害之。	13
同	惡辱而居不仁、是犹惡湿而居下。	自取。	14
同	以射者喻仁者。	正己而后發，不中不怨胜己者。	15
<u>公孙丑下</u>	王与大夫失政，犹受人之牛羊为之牧者，求牧与芻而不得。	应致其事而去。	16
同	以日月之食喻君子之过。	皆見皆仰。	17
<u>滕文公上</u>	以草上之風喻君子之德。		18
同	用夏变夷，犹出于幽谷、迁于乔木。		19
<u>滕文公下</u>	以妾妇喻 <u>公孙衍</u> 、 <u>張仪</u> 。	阿諛苟容，窃取权势。	20

滕文公下	士之失位犹諸侯之失国家。		21
同	士之仕犹农夫之耕。		22
同	仕而不由其道, 犹鑽穴隙相窺, 踰牆相从。	国人皆賤之, 君子所惡。	23
同	以时雨喻王政。	民皆悅之。	24
同	楚大夫欲其子之齐語, 而使一齐人傅之, 众楚人咻之, 犹王欲为善, 而在王所者唯一薛居州。	無以成其願。	25
同	以攘鄰之鷄喻关市之征。	同为非义。	26
同	以蚓喻陈仲子之廉。		27
离婁上	仁政之于平治天下, 犹規矩之于方員, 六律之于五音。	准繩。	28
同	以为高必因丘陵, 为下必因川澤, 喻为政必因先王之道。	事半功倍。	29
同	以規矩与方員喻聖人与人倫。		30
同	惡死亡而乐不仁, 是犹惡醉而强酒。	不可得。	31
同	反求諸己, 其身正, 而天下归之。		32
同	天下之本在国, 国之本在家, 家之本在身。		33
同	巨室之所慕, 一国之所慕, 一国之所慕, 天下之所慕。		34
同	小国师大国, 而耻受命, 是犹弟子耻受命于先师。	絕物。	35
同	以滄浪之歌, 喻一人、一家、一国之自侮、自毀、自伐为人侮、人伐、人毀之源。		36
同	民之归仁犹水之就下, 兽之走壙。	欲之所在。	37
同	为淵馱魚者獺也, 为叢馱爵者鷓也;	畏之所在。	38

	为湯、武馭民者桀与紂也。		
同	以七年之病求三年之艾，喻今之欲王者应及时施仁。		39
同	天下溺援之以道；嫂溺援之以手。		40
<u>离婁下</u>	以 <u>仲尼</u> 亟称水，喻水为有本者。		41
同	以 <u>禹</u> 之行水喻大智。	行其所無事。	42
同	以 <u>齐</u> 人有一妻一妾之事，喻人之所以求富貴利达者。		43
<u>万章下</u>	以作乐者集众音之小成而为一大成，喻 <u>孔子</u> 之集大成。		44
同	智譬則巧也、聖譬則力也，由射于百步之外也，其至尔力也，其中非尔力也。		45
<u>告子上</u>	以杞柳之与栝菴，不同于人与仁义。		46
同	人之性善犹水之就下；人無有不善，水無有不下。		47
同	人之可使为不善，犹水搏而躍之，可使过颯，激而行之，可使在山。	是势非性。	48
同	以白羽之白犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白，喻犬之性非牛之性，牛之性非人之性。		49
同	以白馬、白人，不同于長馬与長人。		50
同	由口之于味有同嗜、耳之于声有同聰、目之于色有同美，以推心之于理义有同悅。		51
同	人之放其良心，亦犹斧斤之于木。		52
同	人有鷄犬，放則知求之；有放心而不知求。	不知类。	53

告子上	指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡。	不知類。	54
同	拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者；至于身而不知所以養之者。		55
同	仁之勝不仁也，猶水勝火。		56
告子下	不揣其本，而齊其末，方寸之木，可使高于岑樓。		57
盡心上	以流水之不盈科不行，喻君子之不成章不達。		58
同	以口腹為飢渴所害，于飲食不暇擇，喻人心為貧賤所害，于富貴不暇擇。		59
同	以大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率，喻中道而立，能者從之。		60
盡心下	惡莠恐其亂苗，惡佞恐其亂義，惡利口恐其亂信，惡鄭聲恐其亂樂，惡紫恐其亂朱，惡鄉原恐其亂德。	似是而非。	61

據我們統計，孟子全書二百六十一章，共三萬四千六百八十五字，其運用比附方法以論述問題，竟達六十一一次之多；此外，以古例今，如像借文王、湯、武等等而啓示當時，尚不在內。所以我們說比附邏輯是孟子所最普遍使用的方法。

然而表格的說明，還是偏重于局部的、形式的，因而是非常不夠的。在這裡，我們要更深入地、更全面地探討一下。

第一，如第八章所述，在中國邏輯史上，首先明確提出“類”概念的是墨子學派。孟子雖極言辟楊、墨，但也襲用了墨子學派所發現的類概念，以為比附的依據。如像他說：

“挾太山以超北海，語人曰：‘我不能，’是誠不能也；為長

者折枝，語人曰：‘我不能，’是不为也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。”（梁惠王上）

“麒麟之于走兽，鳳凰之于飞鳥，泰山之于丘垤，河海之于行潦，類也；聖人之于民，亦類也。出于其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛于孔子也。”（公孙丑上）

“子以为有王者作，將比今之諸侯而誅之乎？其教之不改而后誅之乎？夫謂非其有而取之者盜也，充類至義之盡也。”（万章下）

“故凡同類者，舉相似也，何獨至于人而疑之？聖人與我同類者。故龙子曰：‘不知足而为屨，我知其不为蕢也。’屨之相似，天下之足同也，口之于味，有同者也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至于子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。”（告子上）

凡此，都可以證明孟子蹈襲墨子的“類”概念以從事比附。由于“類”的概念的誤用，孔子的“推己及人”的“推”的方法遂得到了放大。

第二，墨家主張“異類不比”，孟子坦率地像學舌一般運用這一簡單的真理，並且他也常用這一簡單的真理為武器來駁擊他的論敵。例如：

“孟子謂蜴鼃曰：‘子之辭灵丘而請士師，似也；為其可以言也。今既數月矣，未可以言與？’蜴鼃諫于王而不用，致為臣而去。齐人曰：‘所以為蜴鼃則善矣，所以自為，則吾不知也。’

公都子以告。曰：‘吾聞之也，有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退，豈不綽綽然有餘裕者？’”(公孫丑下)

這就是說，有官守與無官守，有言責與無言責并不同類，因而其進退去就便也另有其道；而齊人竟一律比論，在孟子看來，即為“不知類”。又例如：

“沈同以其私問曰：‘燕可伐與？’孟子曰：‘可’。……齊人伐燕。或問曰：‘勸齊伐燕，有諸？’曰：‘未也。……彼如曰：“孰可以伐之？”則應之曰：“為天吏則可以伐之。”今有殺人者，或問之曰：“人可殺與？”則將應之曰：“可”；彼如曰：“孰可以殺之？”則將應之曰：“為士師則可以殺之。”今以燕伐燕，何為勸之哉？！””(同上)

這就是說，肯定“有道”伐“無道”與肯定“無道”之間自相攻伐，不為同類。又例如：

“燕人畔。王曰：‘吾甚慙于孟子。’陳賈曰：‘王無患焉，王自以為與周公孰仁且智？’王曰：‘惡！是何言也？’曰：‘周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁、智，周公未之盡也，而況于王乎？’賈請見而解之。見孟子，問曰：‘周公何人也？’曰：‘古聖人也。’曰：‘使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？’曰：‘然。’曰：‘周公知其將畔而使之與？’曰：‘不知也。’‘然則聖人且有過與？’曰：‘周公，弟也，管叔，兄也，周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之，及其更也，民皆仰之；今之君子，豈徒順之，又從而為之辭！’””(同上)

這是指明陳賈以不同類的事物，比附推論，致在現實判斷上，

陷于“順过”与“文过”的謬誤。此外，像这样的例証，在孟子書里不胜枚举。在这里，我們还要剔抉其中最富于哲学意义的，或者說是比較接近于邏輯形态的事实，以有助于正面的理解。关于这方面的实例，如下列一段，即可用以直接闡明孟子的“类”概念如何牢固：

“陈相見孟子，道許行之言曰：‘……从許子之道，則市賈不貳，國中無偽，虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；履大小同，則賈相若。’曰：‘夫物之不齐，物之情也；或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨履小履同賈，人豈为之哉？从許子之道，相率而为伪者也，惡能治国家！’”（滕文公上）

这是說由各种的“类”所構成的世界，彼此具有着質的差別性；如果抹煞了“类”的存在，便不能認識具体的世界，而且“类”的存在，不能仅由“量”的方面来观察，主要的乃在于“質”的契机的把握。由孟子看来，許行的錯誤，正在这里。

第三，孟子不但运用了“类”的概念，而且又以“类”的存在为根据，發揮了“推”的方法——比附邏輯的德治主义。例如他說：

“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可运于掌。詩云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦’，言举斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子，古之人所以大过人者無他焉，善推其所为而已矣。”（梁惠王上）

这显然是“推己及人”的倫理的原理在政治上的延展。这也就是“仁”与“誠”的觀念的更进一步的發揮。但是，孟子却不是按照曾子与子思所本有的思想發展了“仁”与“誠”，而是依照其自己的方法將“仁”与“誠”等等倫理觀念，解釋成了先驗的范疇；然后才以此

为根据，从事于比附的推理。所以他說：

“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交于孺子之父母也，非所以要譽于乡党朋友也，非惡其声而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，义之端也；辭讓之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（公孙丑上）

“惻隱之心，仁也；羞惡之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁、义、礼、智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。”（告子上）

像这类的話，在孟子書里頗多，为节省篇幅起見，茲不具引。在这里，我們只須證明在倫理學上及認識論上首先肯定了先驗觀念的存在、并以之与比附邏輯的方法相結合的人，就是儒家學派的孟子。

第四，正由于孟子在認識論及倫理學上是先驗主義者，所以孔子學派的比附邏輯，到了孟子的階段，也就成了反經驗的唯理論的方法。例如他說：

“公都子問曰：‘鈞是人也，或为大人，或为小人，何也？’孟子曰：‘从其大体为大人，从其小体为小人。’曰：‘鈞是人也，或从其大体，或从其小体，何也？’曰：‘耳目之官不思而蔽于物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得

也，此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也，此
为大人而已矣。”（告子上）

这样，孟子排斥了感性而片面地强调了理性，其为唯理论自无疑义。然而，这种先验的唯理论的见地恰巧规定了孟子在比附逻辑上的不正确性。这就是说，孟子虽非常固持着“类”的概念，而先验主义则使他不自觉的陷于“不知类”，使他在比附推论时将“不伦不类”的事物认为“同类”。在这里，用下列的实际的例证来说明，或许更简明有力：

“告子曰：‘性，犹杞柳也；义，犹柷椽也；以人性为仁义，犹以杞柳为柷椽。’孟子曰：‘子能顺杞柳之性而以为柷椽乎？将戕贼杞柳而后以为柷椽也？如将戕贼杞柳而以为柷椽，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！’”（告子上）

“告子曰：‘性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分子于善不善也，犹水之无分子于东西也。’孟子曰：‘水信无分子于东西，无分子于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。’”（同上）

“告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’曰：‘然。’‘白羽之白也犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白与？’曰：‘然。’‘然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？’”（同上）

“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉；至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也、义也；圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，

犹芻豢之悦我口。”(同上)

“今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦、楚之路，为指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。”(同上)

这样，孟子把人性之“善”与水之“就下”、“理义”之悦“我心”与“芻豢”之悦“我口”、“指”不若人与“心”不若人等等“不倫不类”的事物視為“同类”，这当然是其肯定先驗的倫理与唯理論的結果。至于把“順”杞柳之性以为柤椹与“戕賊”人以为仁义相比，由白羽、白雪、白玉之“白”相同以推論出犬、牛、人之“性”也必为相同，則簡直由于“类”概念的混乱，使他滿口胡說起来。从孟子的这种胡說中，反而看出：告子“生之謂性”这一命題在古代世界是光輝的。

然而，深入地分析起来，孟子的“类”概念的混乱，其根源更在于他的先驗主义的知識論。因为“类”的正确的發現，以事物之“質”的把握为前提，而“質”的正确的把握，其最初步的工夫，則是通过感性的資料的大量观察与广泛而系統的比較与实验。但是，孟子既已肯定了先驗观念的存在，既已排除了感性的認識，而片面地強調理性的認識；既已判定了所謂認識在于寻回我之所固有，自然就不得不放松了对于客观事物的把握；更严密地說来，就是不得不抹煞把握客观事物的可能性乃至必要性。这样，孟子之陷于类的概念的混乱，陷于“僻違而無类”，正是其先驗主义的不可避免的必然的归結。

接着我們要說明的，就是孟子据其先驗論的比附邏輯，也导出了和子思同样的結論。这就是說，孟子也同样以自己的先驗观念为根据，而达到神秘主义的天人合一論。例如他說：

“我知言，我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至剛，以直养而無害，則塞于天地之間。其为气也，配义与道；無是，

餒也。”(公孫丑上)

“是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不动者，未之有也；不誠，未有能動者也。”(離婁上。朱熹注：“此章述中庸孔子之言，……乃子思所聞于曾子，而孟子所受乎子思者。”从这注釋中可以看出宋儒的思想淵源。)

“万物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。”(盡心上)

“君子所過者化，所存者神，上下与天地同流，豈曰小補之哉？”(同上)

并且，孟子的这种天人合一論，也和子思一样，导出了神人同形說的宗教神話的天道觀。如像他說：

“虽有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。”(離婁下)

“天將降大任于是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。”(告子下)

“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也；殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”(盡心上)

从这里，我們可以看出孟子和子思的相同处。但先驗觀念(理也、义也)的提出，是子思所未有的，而使比附邏輯与先驗主义相結合，正是孟子阶段的特点。此外，“类”概念的強調、比附方法的普遍应用，也是孟子阶段上特有的現象。

第十二章

惠施的相对主义唯心思想

第一节

战国名辩思潮的源流及“名家”的派别

从春秋末世到战国初叶，以国民阶级对氏族宗法制的清算为动力，名实关系遂成了思想史上的现实问题。前期儒家基于对周制的保留的态度，提出了“正名”的任务。前期墨家站在国民阶级立场否定了周制，遂以“取实予名”为自己的课题。这两派的对立是这样的：孔之所重在“正名”，墨之所重在“取实”。孔、墨两派调和与改革的区别，是很显明的。但是，我们应该指出，作为初期阶段而出现在孔、墨显学里的名实关系问题的对立，只是由于政治思想上氏族宗法制存废问题所展开论争的用语，还不是对于逻辑思想上的概念与存在关系问题所展开辩詰的范畴。

不过，孔、墨所讲的“名”、“实”虽不属严格的逻辑范畴，而稍后的名辩思潮却正由此演化而出。这是因为，西周的氏族宗法制所以在春秋、战国之际发生了存废问题，乃以国民阶级的出现为前提。从孔子时代起，“庶人”（国民、自由人）中间便有了“议政”的风习；其所议的内容，虽无明文可考，然以历史推断，或与氏族宗法制的存废不无关系。孔子从“正名”立场出发，指“庶人议政”、“政在大夫”与“陪臣执国命”同为“天下无道”，可作旁证。果尔，则“议

政”即是“議名”，亦即关于“名”有所議論。但是，議論与辯詰相連，因而春秋末世的庶人，在其議政里，不但有了辯詰，且其辯詰亦似有了詭辯的萌芽。这是孔子的“正名”立場上所不能不反对的“天下無道”之一种。例如：

- (1) “巧言乱德。”(論語衛靈公)
- (2) “焉用佞？禦人以口給，屢憎于人。”(公冶長)
- (3) “不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣。”(雍也)
- (4) “是故惡夫佞者。”(先進)
- (5) “非敢为佞也，疾固也。”(宪問)
- (6) “放郑声，远佞人；郑声淫，佞人殆。”(衛靈公)
- (7) “友便辟，……友便佞，損矣。”(季氏)
- (8) “惡利口之覆邦家者。”(陽貨)
- (9) “惡称人之惡者，惡居下流而訕上者，……惡徼以为知者，……惡訐以为直者。”(同上)

此所謂“巧言”、所謂“口給”、所謂“佞”、所謂“便辟”、所謂“便佞”、所謂“利口”，都是今語辯詰或因辯詰而流于詭辯之义；而所謂“佞者”、“佞人”，以及“称人之惡者”、“居下流而訕上者”、“徼以为知者”、“訐以为直者”，都是今語里的辯詰家或詭辯家之义。当时的辯詰术如何？詭辯家为誰？論語無詳文可考；但必有此人此事，則無可否認。至于孔門將此人此事統数于“所惡”之列，而各加以惡名，則为前期儒家的君子倫理的偏見；我們在剝去了儒家的君子外衣之后，实不难窺見，这是古代国民階級在不完全共和的雛型里所产生的名辯思潮的萌芽形态。

到了墨子时代，相应于国民階級的成熟，名辯思潮也漸趋展开，因而“辯詰”也成了合法的行为。例如“非”（即“辯詰”或“批

判”)之一字,不惟不在“所惡”之列,反而轉化為公然的抒意出故的手段。墨子書篇目,單就字面來看,即用了不少的“非”字(非攻、非命)。自墨子以降,由于不完全的显族社会的确立,“庶人議政”簡直成了一种制度,“不治而議論”的稷下先生,即为“庶人議政”的法定機構。从这时候起,辯詰之風大熾,百家思想几乎無例外地沾染了尚爭好辯的學風。例如孟子对于所謂“辯”,持着肯定的态度,固不待言;即庄子虽在文字形式上否定了“辯”的价值与意义,而實質上却是以辯非辯,在非辯的姿态上投身于辯詰,而成为“辯者之囿(尤)”。总之,尚爭好辯,形成了战国子学思想的显著特征。在这样的學風里,名辯思潮遂大为高漲,百家之学,也各有其名辯思想,以为立己破敌的思想斗争的武器。郭沫若說:“察辯并不限于一家,儒、墨、道、法都在从事名实的調整与辯察的爭斗。”(名辯思潮的批判,見十批判書,人民出版社版,頁二四九)這話很对。

所謂“辯詰”或“察辯”,是世界古代的思想所反映古代自由竞争的一般特征,同时也是邏輯学所从成立的搖籃;这在中国的作用与意义,也是一样的。本書各章所述古代諸子的邏輯思想,即是由其辯詰术里剖析或蒸餾而出。但是,中国古代各家的辯察,其所辯所察者,多在社會政治与天道人道的範圍以內,其名辯思想与实际主張皆直接相关,甚至成为渾然一体。独有所謂“名家者流”,其所察所辯的对象,則限于“名”的本身,只以“名”的研究为基础的課題;虽在“名”的研究进程里,不能不与“实”相結合,然其取辨之物,如馬、牛、鷄、石、黃、碧、白、黑、异、同、坚、白、三(合、盈)、二(离)等,也極尽其苛察而無用之能事,好像为辯察而辯察,除了辯察本身而外,更無所为的样子。所以庄子徐无鬼篇曾說:“辯士無談說之序則不乐,察士無凌諱之事則不乐。”

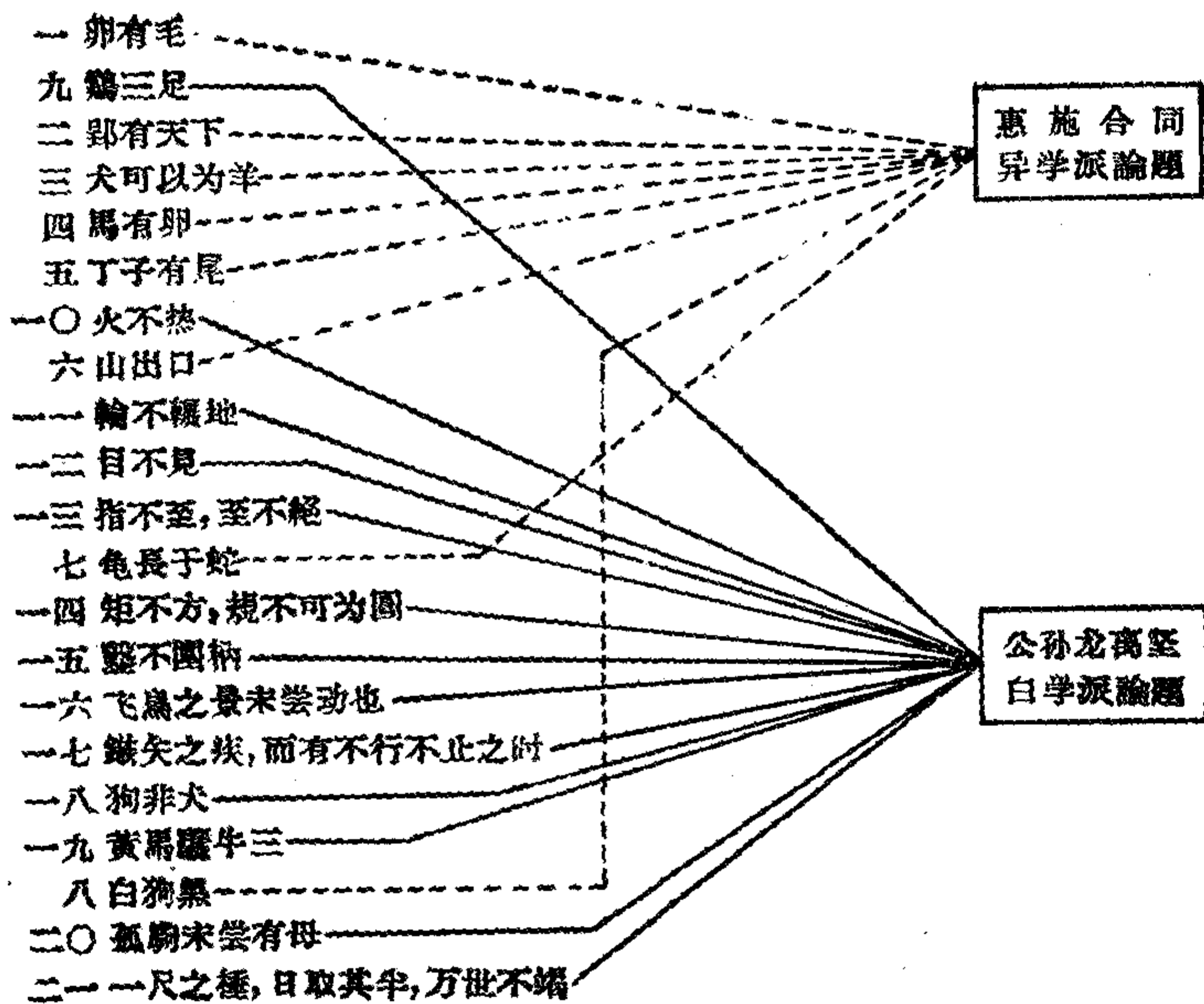
据此点而言,兩汉史家如司馬迁、刘向、刘歆及班固等,特別定

立“名家”一派，大体近于史实。胡适妄造諸子不出于王官論，竟然否認了先秦有名家存在，可謂武斷之至。

另一方面，汉人立論又确有过分皮相之处。例如，汉志諸子略所著录的“名家者流”，虽大体上同是研究“名”的学者們，而他們所从出發的研究观点及其所得的結論却并不相同。对于古人，如果只看他們“研究什么”而不見他們“怎样研究”，那末，在判別他們的学派的同异时，就非陷于混乱不止。

中国思想史傳統上所稱的“名家者流”，人物众多，而可考者少；其在当时确乎以“名”成家而又能影响于后世学术思想者尤少。因此，就其卓然著称者而言，我們不能不只以惠施与公孙龙兩家为代表。

自战国迄于两汉，对惠施与公孙龙，或称其操“坚白同异之辯”，或称之为“辯者”，或称之为“辯士”，或称之为“名家者流”，这些都是籠統的話。至于兩家之間有無不同，或有何不同，以及何以不同，則迄無明白的表述。尝考历来研究者之所以不知施、龙虽同为“辯者”而所持論旨則針鋒相对，因为将庄子天下篇所稱“辯者二十一事”都当做公孙龙一派的論題，遂不能与惠施“历物十事”相分別。其实，荀子不苟篇就曾指出“山淵平”、“天地比”、“鈞有須”、“卵有毛”的論題是惠施的学說中心。明方以智早已指出过，公孙龙和惠施的学說是对立的，馮友兰在这點是对的：“当分为二派：一派为‘合同异’，一派为‘离坚白’。前者以惠施为首領，后者以公孙龙为首領。……庄子天下篇举‘天下之辯者’之辯二十一事，其中有就惠施之观点立論者，有就公孙龙之观点立論者”（見馮著中国哲学史頁二六八——二六九）。这里我們且把天下篇二十一事的原来順序改正划分如下圖：



經此分別以后，則前八事(一至八)与“历物十事”相合，后十三事(九至二十一)与今本公孙龙子相合，兩派学說的不同之点，已朗若列眉。但惠施虽以“合同异”名家，并非不言“坚白”，故庄子齐物論說惠施“以坚白之味終”，德充符篇說惠施“以坚白鳴”，荀子儒效篇說及惠施、邓析，也指出“坚白同异之分隔”，刘峻在文选演連珠注中也說“倪、惠以坚白为辞”。另一方面，公孙龙虽以“离坚白”名家，并非不言“同异”，故庄子秋水篇及淮南子齐俗篇均說他“别同异，离坚白”，史記孟子荀卿列傳及刘向校讎孙卿書录均說“赵亦有公孙龙为坚白同异之辯”，刘向奏上邓析子叙略(見今本邓析子)也說“其論無厚者言之异同，与公孙龙同类”。且“坚白同异”之辯，不仅为惠施与公孙龙所談，即毛公、鄒衍、田巴等也同样以之为“取辯之物”(見別录、史記正义、魯連子等書)。故惠施与公孙龙学說的区别，不在于施談“同异”、龙談“坚白”，而在于施从“合”

的观点談“坚白同异”，龙从“离”的观点談“坚白同异”；一合一离，即此兩派的分水嶺所在。所謂“合”的观点，即見共相而不見个体，將事物的差別性完全抹煞，而不知各个事物的質本有其相对安定性，遂陷于相对主义的唯心論(下文詳論)；所謂“离”的观点，即以共相可离个体而独有，先个体而存在，將質的安定性絕對化，見差別而不見統一，知靜止而不知运动，遂陷于絕對主义的唯心論(下章詳論)。相对主义与絕對主义完全相反，故認此兩派的学說“大旨相同”，殊为錯誤。

如前所述，惠施与公孙龙在宇宙觀及方法論上是不相同而相反的，但是，他們的名辯思想却同样都反映了先秦名辯思潮向下墮落的一面，在墮落的一点上实不相反而相同。这就是說，中国的古代社会，在邏輯史上也有唯物主义和唯心主义的斗争，因而产生了名辯思潮兩条战綫的分裂。一方面是向上的發展，發端于墨子，而完成于墨經作者及荀子、韓非。另一方面是向下的墮落，濫觴于曾子，放大于思、孟，潰决于庄、惠，而枯竭于公孙龙、鄒衍。前者之所以称为“發展”，是因其將名辯的方法淨化而成了形式邏輯的科学。后者之所以称为“墮落”，則因其丧失了名辯思潮的積極內容，而蜕变成概念游戏的“詭辯”。特別應該指出的是，前者是从唯物主义世界觀出發，而后者是从唯心主义世界觀出發，此所謂“詭辯”，其涵义不外乎下列五点：

(一)与前一阶段的爭辯相反，“詭辯”是抹煞了现实性的純煩瑣方法；

(二)与前一阶段的爭辯相反，“詭辯”是脫离了客觀性的純主觀方法；

(三)与前一阶段的爭辯相反，“詭辯”是將本来正确的論題推至極端，使之因超出限界而轉化为錯誤論題的絕對主义方法；

(四)与前一阶段的爭辯相反，“詭辯”是將認識的一側面、一特征脫离对象的全面性与关联性的孤立方法；

(五)与前一阶段的爭辯相反，“詭辯”是無視內容及其决定性之純形式方法。

此等方法上的特征，可以說是惠施与公孙龙思想的代数学。

但是，向上的發展与向下的墜落，并非兩条互不相涉的孤立的运动綫，乃是在相互斗爭、相互影响里，通过了反对的关节而前进的一幅交織的运动的網。所以，我們應該在它們彼此对立和联系里来把握。更具体地說，我們大体上依年代的順序，从名家的惠施起論，然后說到名家的公孙龙完成詭辯学派的活动；最后論述墨經作者的邏輯思想。說名家而以墨家作結，或可令人詫异；但第一，就中国思想史的实际而言，名、墨本是相營相应的敌对学派；第二，后期墨家在“名”的研究上本也独多成就；第三，从詭辯理論的揚弃到形式邏輯的成就，在世界思想史上也是名辯思潮合理發展的归宿。

第二节

惠施的文献行年及其在古代 思想史上的地位

惠施所代表的合同异詭辯学派是在战国时代（紀元前四零三至二二一年）著名的显学之一，故庄子曾对惠施說“儒、墨、楊、秉四，与夫子为五”，惠施自己也說“今夫儒、墨、楊、秉，方且与我以辯”（庄子徐无鬼篇）；荀子也举称“慎、墨、季、惠百家之說”（荀子成相篇）。

然而，惠施及其学派，在距今兩千二百年前虽是名滿天下，但一因其書散佚（汉書艺文志載惠子一篇今佚），二因各史都沒有为

惠施立傳，以致历来各家于其人之生平行事、其学派之淵源所出、其学說之体系構成，意見最为龐杂；于此派之邏輯思想，似很少有人从事探究。

在文献缺乏的情况之下探究此派的邏輯思想，較為古远的間接史料，即成为唯一可靠的源泉。据我們所知，左列十部較古典籍中的四十一篇即屬此类：

一	<u>庄子</u>	{ (1) <u>逍遙游</u> (2) <u>齐物論</u> (3) <u>德充符</u> (4) <u>秋水</u> (5) <u>徐无鬼</u> (6) <u>則陽</u> (7) <u>外物</u> (8) <u>天下</u>
二	<u>墨經</u>	{ (9) <u>經上</u> (10) <u>經說上</u> (11) <u>經下</u> (12) <u>經說下</u> (13) <u>大取</u>
三	<u>战国策</u>	{ (14) <u>楚策</u> (15) <u>赵策</u> (16) <u>魏策</u>
四	<u>荀子</u>	{ (17) <u>修身</u> (18) <u>不苟</u> (19) <u>荣辱</u> (20) <u>非相</u> (21) <u>非十二子</u> (22) <u>儒效</u> (23) <u>解蔽</u> (24) <u>正名</u> (25) <u>成相</u>
五	<u>韓非子</u>	{ (26) <u>說林上</u> (27) <u>說林下</u> (28) <u>內儲說上</u> (29) <u>外儲說左上</u> (30) <u>問辯</u>
六	<u>呂氏春秋</u>	{ (31) <u>听言</u> (32) <u>順說</u> (33) <u>淫辭</u> (34) <u>不屈</u> (35) <u>应言</u> (36) <u>开春</u> (37) <u>愛類</u>
七	<u>淮南子</u>	{ (38) <u>齐俗訓</u>
八	<u>說苑</u>	{ (39) <u>善說</u>
九	<u>墨辯注</u>	{ (40) <u>叙</u>
十	<u>世說新語</u>	{ (41) <u>文學</u>

就上述資料鉤稽有关惠施的文字，約得一万二千言，分量似不为过少；然其內容，則或系輯录軼事，或系惡言詆訶；即正面叙述此派学說的，也仅作了些片断命題的堆集，求其略具条理的記載，則

渺不可見。此外与此派源流有关的，尚有（一）呂氏春秋离謂篇、（二）別录、（三）列子仲尼篇及力命篇等。至如章炳麟以来的近代諸家的著作，在某种角度上，对于我們也有参考的价值。

合同异学派的邏輯思想，与一切学术体系同样，一方面是其时代生产关系在思維領域的反映，另一方面又是对其社会生产关系进行反作用的意識形态。因此，我們分析此派的邏輯思想，应由理解其代表者的实践立場开始。但是，在此处，冗長的惠施評傳似乎尚不必要；爰折衷各家考辨，制成“惠施年行略表”如下，作为更进一步研究的張本：

公 元 前	大 事 提 要	年 行 概 略
三七〇年	<u>衛鞅</u> 入 <u>秦</u>	生于 <u>宋</u> 。
三三八年	<u>衛鞅</u> (<u>商君</u>)被杀	三十二岁。初至 <u>魏</u> ，見 <u>魏相白圭</u> 。应 <u>魏王</u> 召，論 <u>齐</u> 、 <u>魏</u> 战 <u>馬陵</u> 事。
三三四年	<u>齐</u> 、 <u>魏</u> 相 <u>王</u> 会于 <u>徐州</u>	三十六岁。为 <u>魏</u> 相，主謀 <u>齐</u> 、 <u>魏</u> 相 <u>王</u> 。用“以石代子头”为喻答 <u>匡章</u> “去尊”之問。
三二二年	<u>孟子</u> 見 <u>梁惠王</u>	四十八岁。被 <u>張仪</u> 逐至 <u>楚</u> ，轉入 <u>宋</u> 。与 <u>庄子</u> 相晤論学。
三一九年	<u>梁惠王</u> 卒 <u>孟子</u> 至 <u>齐</u>	五十一岁。返 <u>魏</u> 。
三一八年	<u>魏</u> 合五国共击 <u>秦</u>	五十二岁。为 <u>魏</u> 使 <u>楚</u> ，与南方倚人 <u>黃繚</u> 論天地風雨雷霆。
三一六年	<u>齐</u> 人伐 <u>燕</u>	五十四岁。为伐 <u>齐</u> 存 <u>燕</u> 使 <u>赵</u> 。
三一〇年	<u>張仪</u> 卒	六十岁卒。

就此表分析，我們对于惠施至少可得出下述数点初步的認識：

第一，先秦諸子，在他們的生前多未能行其道，而为空言垂世的思想家；而惠施不同，一方面是自成宗派的学者，另一方面又是当时最活躍的政治活动人物。我們都知道，战国时代最有权威的政客首推公孙衍（犀首）和張仪，孟子書中曾說他們“一怒而諸侯

惧，安居而天下息”。但是，很少有人注意惠施是張儀的最大政敌，是所謂“合縱政策”的实际組織者。他在魏国掌握政权前后达十五六年之久，其政治地位之高，且駕乎佩五国相印的公孙衍之上（參照战国策魏策及呂氏春秋开春篇）。我們研究惠施所代表的学派的邏輯思想，首先即应把握这一重要的特征。

第二，关于惠施的身世，我們还不能明确。但是在战国年代，他是从所謂“治人者”立場出發，致力于“合縱”运动以抵制秦之統一，則似無可疑。呂氏春秋不屈篇下列一段記載，最足表明此义：

“匡章謂惠子于魏王之前曰：‘蝗螟农夫得而杀之，奚故？为其害稼也。今公行，多者数百乘，步者数百人；少者数十乘，步者数十人；此無耕而食者，其害稼亦甚矣！’魏王曰：‘惠子施也，难以辞与公应。虽然，請言其志！’（此段疑有夺字）惠子曰：‘今之城者，或者操大築乎城上，或負畚而赴乎城下，或操表掇以善晞望；若施者，其操表掇者也。使女工化而为絲不能治絲，使大匠化而为木不能治木，使聖人化而为农夫不能治农夫；施而治农夫者也，公何事比施于騰蝗乎？’”

惠施此論，与孟子“劳心者治人，劳力者治于人”之說甚为近似；而与墨子学派的社会学說及其政治理論則極端相反。这同样是我們研究此派邏輯思想所应縝密注意之点。

第三，战国时代的学風，自墨子以后，即具有由好尚爭辯而轉化为詭辯主义傾向的趋势。此一具有划时代意义的轉折点，似以惠施为开創人。庄子天下篇說：

“惠施多方，其書五車（郭沫若釋为“齟齬”），其道舛駁，其言也不中。……惠施以此（即历物十事）为大觀于天下而曉辯者，天下之辯者相与乐之。……辯者以此（即离坚白学派十三論題）与惠施相应，終身无穷。……惠施日以其知与人之辯，

特与天下之辯者为怪，此其抵也。然惠施之口談，自以为最賢，曰：天地其壯乎，施存雄而无术。南方有倚人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而应，不慮而对，徧为万物說。說而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。”

从上面的話看来，可証惠施为詭辯主义的有力开創者。的确，以惠施在当时的政治地位及其“治农夫者”的有闲情趣，再附以善辯的技能与好辯的習慣，其得以开創一种适应于自己的学風，也是在势理上說得过去的。我們把握惠施在詭辯主义發展上的开創作用，这也是非常重要之一点。

第四，惠施在当时学人中，是“以善辯为名”（庄子天下篇）。其所以能以善辯名家，則因其“多方”，而所謂“多方”，实兼涵“博学”、“善譬”二义。关于惠施的“博学”，如历物十事及“辯者二十一事”中“属于合同异組”（見前节）的諸論題，即可以表示出惠施所具的自然科学的知識，实在相当丰富。庄子天下篇关于惠施，一則說“强于物”，再則說“散于万物而不厭”，三則說“逐万物而不反”，也可証知惠施的研究在自然科学方面有極大的兴趣。关于惠施的“善譬”，茲取二例如下：

“匡章謂惠子曰：‘公之学去尊，今又王齐王，何其到（倒）也？’惠子曰：‘今有人于此，欲必击其爱子之头，石可以代之。’匡章曰：‘公取之代乎？其不与？’（惠子曰：）‘施取代之。子头所重也，石所輕也，击其所輕以免其所重，豈不可哉？’匡章曰：‘齐王之所以用兵而不休，攻击人而不止者，其故何也？’惠子曰：‘大者可以王，其次可以霸也。今可以王齐王而寿黔首之命，免民之死，是以石代爱子头也，何为不为？’”（吕氏春秋爱类篇）

“客謂梁王曰：‘惠子之言事也，善譬，王使無譬，則不能言

矣。’王曰：‘諾。’明日見，謂惠子曰：‘願先生言事，則直言耳，無譬也。’惠子曰：‘今有不知彈者曰：“彈之狀何若？”若應曰：“彈之狀如彈”，則喻乎？’王曰：‘未喻也。’‘于是更應曰：“彈之狀如弓而以竹為弦”，則知乎？’王曰：‘可知矣。’惠子曰：‘夫說者，固以其所知喻其所不知而使人知之，今王曰無譬，則不可矣。’王曰：‘善。’”（說苑善說篇）

中國邏輯史上，自墨子以降，類的概念已逐漸普及，如孟子、告子及莊子等都喜援用類概念以証成其說。故惠施也用之以為詭辯之具。此點在理解此派邏輯思想上，實有重大意義。

誠然，一個學派或一種思潮的興起，不能單從其思想家的個人條件中來說明，主要的原因是在於當時社會發展的具体情勢。但一方面關於戰國社會性質問題本書已屢有論述，另一方面有代表性的思想家的經歷和主張即是其時代社會關係的一定的証件，因此，上述四點，未嘗不可以作為部分地解明合同異學派生成的因緣來處理。

第三節

惠施合同異學派的淵源

在說明惠施年行大略以後，我們應進而考察所謂合同異學派的淵源問題。莊子天下篇中，對於先秦各派學術，皆有“古之道術有在於是者”一語以明其承藉所自，獨對於惠施、公孫龍等所謂“辯者”之學無此考語；因而惠施所代表的合同異學派，其淵源何在，各家所見，遂極不一致。自來對此問題的解答，約有兩種：其一，以惠施、公孫龍都出於墨子學派，也即是所謂“別墨”一派的中堅分子；其二，以惠施之學出於老子學派，也即屬於楊朱的嫡派。對於此兩

种解答，我們皆不同意，茲分別評述如下：

第一，最早主張惠施、公孙龙同出于墨子学派的，为晋代的魯胜。他說：“墨子著書，作辯經以立名本。惠施、公孙龙祖述其學，以正刑名显于世。”（墨辯叙，見晋書隱逸列傳）近代反動的資產階級學者們也不少以惠施、公孙龙为“別墨”派中人物。我們以为，不但惠施不出于墨子学派（公孙龙同，下章詳論），且先秦时代根本即無所謂“別墨”一派。这是因为：

（一）墨子学派在先秦，是一个有組織的宗教团体，以鉅子为教主，教主对于教徒（即墨者）的思想行动有絕對的指揮权，对違反組織紀律的教徒且有生杀的权力。故惠施是否墨者，不能只采取其思想上若干特征为据，如非攻的主張和墨家相同，而“去尊”的主張就和墨家相异。

就拿思想特征来講，重要的还是政治的态度。我們前面所引呂氏春秋不屈篇惠施以“治农夫者”自命，其政治意識与墨子学派的“役夫之道”、“賤人之所为”是不能并立的。

（二）最皮相的說法，是以墨辯作者与惠施都言“坚白同异”为理由，遂謂惠施屬於“別墨”，屬於墨家中“科学的墨学”一派，其实此处的問題不在于“是否”都言坚白同异，而在于“如何”把握坚白同异等范疇，在于所取的認識論方法論是否相同。章士釗有一段話，講的有些道理：

“荀子解蔽篇云：‘墨子蔽于用而不知文’，‘惠子蔽于辞而不知实。’墨、惠并举，名迹之大，幾于相等，而其所蔽，性又相反，仿若各出所長，相齟齬焉。此而謂惠出于墨，苟非惠子生卒年月略后于墨，將与言墨出于惠同为無义。……或又曰：惠子所树各义，如天下篇所載者，一一見于墨經；非同一源，焉得如斯巧合？……愚謂讀書不求甚解之过，莫若此甚。孟子言

堯、舜、禹、湯，莊子言堯、舜、禹、湯，墨子言堯、舜、禹、湯，其餘各家之書，莫不言堯、舜、禹、湯，吾不得謂孟、庄、墨及其餘各家為一家也，惟堅白同異亦然。夫欲知一作者屬何家數，非將其所立學說之全部融會貫通，而又于其各家相互出入之處悉心比較，得有究竟，殊不足以定論；若僅以所列事項相同，遽等量而齊觀之，此末學膚受者之所為，非所望于慎思明辨一流也。以吾聞陋所及，墨、惠兩家，凡所同論之事，其意無不相反。……細釋兩家詞意，似墨義先立，惠義破之，惠家來攻，墨家復守，有如公輸般九議攻城之機變而墨子九拒之者然。以如此互為冰炭之兩宗并作一談，謂其是一非二，夫亦可謂不思之甚者矣。”（邏輯指要附錄二名墨訾應論）

章氏此論，其細微處自有商量余地（詳下文），然由論旨及方法上強調惠、墨兩家互為冰炭，而斷言“謂惠出于墨”為“不思之甚”，則大体可以同意。

（三）先秦無別墨，唐鉞早有此說（見所著國故新探論先秦無所謂別墨）。他曾說：“天下篇‘相謂別墨’，正是顯學篇‘皆自謂真墨’的背面。墨家的三派，既然自稱為‘真墨’，當然呼他派為‘別墨’，‘別墨’明明是墨家任一派用以挖苦任何他派的綽號，也如荀況隱然自命為‘大儒’而呼‘子張氏之儒’、‘子夏氏之儒’及‘子游氏之儒’為‘賤儒’一樣。”唐氏此說，我們深為同意。但“別墨”一詞何以成為“挖苦”他派的綽號，唐氏未加說明，此點似乎是很重要的。按墨子學派，以“兼”為正而以“別”為非，例如對於“兼君”則有“別君”，對於“兼士”則有“別士”，皆是確證。依此可知，在墨家階級立場上所說的“別墨”，實有背叛教義或墨教敗類之義。這樣講來，“兼”墨即真墨，“別”墨即假墨，所以說“相謂‘別’墨”。

第二，以惠施出于老子學派而為楊朱的嫡派，是郭沫若的新

說，在他以前，似未見有人主張。他說：

“楊朱本是老聃的弟子，……惠施、公孫龍之徒本是楊朱的嫡派。……莊子所舉的惠施、公孫龍這一批人的堅白同異之辯，正是孟子所謂‘淫辭’，但這一批人的代表惠施，……他說‘至大無外，謂之大一’，‘天與地卑，山與澤平’，‘萬物畢同畢異’，‘泛愛萬物，天地一體也’，這却是一派泛神論的斷片。而同時從這些學說上便可以斷定他是老聃、楊朱的一派。還有呂氏春秋的愛類篇……說惠施之學‘去尊’，也和孟子責備楊朱的學說‘無君’相一致。‘去尊’譯成現代的話當是無政府主義，老聃、楊朱的學說充其極是應該到達這一步的，在這兒也明顯地可以看出惠施是楊朱之徒。”（先秦天道觀之進展，見青銅時代，人民出版社版，頁五一——五二。）

郭氏此說，是值得我們注意的。因為，惠施與莊子在各方面均有甚密切的關係，而公孫龍的唯心論思想，也與老子的宇宙觀同屬一型。然此只能視為各派相互間的影響，如指為惠施與公孫龍同出于老子學派，似乎值得商討。關於公孫龍部分，下章另論；關於惠施不出于老子學派的理由則大致如下：

（一）莊子天下篇系以惠施為關尹、老聃學派以外自成一宗派的人物，荀子非十二子及解蔽等篇，也明言老子與惠施兩派的學說是不同的，故斷定惠施是老聃、楊朱一派，不惟于史無據，且與天下篇及非十二子與解蔽等篇所說相衝突。

（二）惠施所提出的“大一”與“小一”等觀念，可能是直接取自老子學派，或者由於受到老子學派的啓示；其“去尊”之說也或許與楊朱“無君”有相似處。但此等事實，只能證明惠施之學中有老子學派的影響，且相互影響也常在相互對立的學派中間發生，不必一定出于師生傳承的關係。所以，如果沒有更直接更有力的証據，僅

凭上述事实，似不能推翻天下篇及非十二子与解蔽等篇的古說。

(三)測定各家学說是否同源，最可靠的标准，应在其实践态度。老子学派的基本文献，不出老子与庄子二書。就此二書研究，老子学派所持实践态度的最大特征，在于隐逸寂靜思想或出世主义的人生观，后世老、庄学說与佛家合流，其原因或即在此。至若惠施之学，則完全与此相反，他所持的是一种入世致用的现实态度，此点在庄子逍遥游、秋水、德充符、外物等篇的記載中，皆有确切証据可指。我們由庄子攻击惠施的入世致用思想上，似乎反而可以証明惠施之学不出于老子学派。

現在我們要进而从积极方面研究惠施合同异学派的确实淵源所在。关于此一問題，我們主張惠施所代表的合同异学派主要的淵源是来自邓析（約在公元前五四五至五〇一年），也即魯胜所謂“自邓析至秦时，名家者世有篇籍”。其証据如下：

(一)庄子天下篇虽未明言惠施学术的来源，而在荀子一書中，則多少透露出一点綫索。荀子全書說及惠施的地方共有六处（其未提出惠施名字而泛言“坚白同异有厚無厚”尙有六处除外），此六处中竟有四处为惠施与邓析并称，只一处單提及惠施而未提他人，一处將惠施与別家并提而未提及邓析，茲列簡表如下（見下頁）。

我們知道，荀子的誕生只晚于惠施三十年，惠施死时荀子已在三十岁上下，而荀子又是以綜合百家自命的广博大儒，于各家学术源流的剔抉也多可信；且就文意分析，其將惠施与邓析并举，并非随便撮合，所以我們可以从这里証明惠施合同异学派的主要源泉在于邓析。

(二)今本邓析子虽以無厚轉辞名篇，但由內容考辨，是后人伪托的書，故其学說詳情已不可尽知。然据呂氏春秋所載，邓析似即古代的一个有名的訟师，他是以善辯得名的。至其取辯的方法如

篇名	原文	備考
<u>不苟</u>	“山淵平”，“天地比”，“齊、秦襲”……“鈎有須”，“卵有毛”，是說之難持者也，而 <u>惠施</u> 、 <u>鄧析</u> 能之。	<u>鄧</u> 、 <u>惠</u> 并提
<u>非十二子</u>	不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是 <u>惠施</u> 、 <u>鄧析</u> 也。	<u>鄧</u> 、 <u>惠</u> 并提
<u>儒效</u>	不卹是非然不然之情，以相荐擯，以相耻忤，君子不若 <u>惠施</u> 、 <u>鄧析</u> 。	<u>鄧</u> 、 <u>惠</u> 并提
<u>同前</u>	若夫謫德而定次，量能而授官，使……萬物得其宜，事變得其應…… <u>惠施</u> 、 <u>鄧析</u> 不敢窺其察……	<u>鄧</u> 、 <u>惠</u> 并提
<u>解蔽</u>	<u>惠子</u> 蔽于辭而不知實。	單提 <u>惠施</u>
<u>成相</u>	凡成相，辦法方，至治之極復后王， <u>慎</u> 、 <u>墨</u> 、 <u>季</u> 、 <u>惠</u> 百家之說誠不詳。	<u>惠施</u> 及他家并提

何，則可由下列三段記載測知其梗概：

“鄭國多相县以書（即將寫好的文字懸起來，與今日的壁報相近）者，子產令無县書，鄧析致之（即將批評政府的文字送閱，與今日的報紙相近）；子產令無致書，鄧析倚之（近人高亨解作將文字刻在壁上）。令無窮，則鄧析應之亦無窮矣，是可、不可無辨也。”（呂氏春秋離謂）

“自鄧析至秦時，名家者世有篇籍。是有不是，可有不可，是名兩可。”（墨辯叙）

“鄧析操兩可之說，設無窮之辭。”（列子力命）

此所謂“可、不可無辨”、“兩可之說”或“是名兩可”，就是莊子“方可方不可，方不可方可”（齊物論）之義。如果引申其說，就是不

承認事物在一定条件之下必然是某种事物，事物本身沒有客观上的固有性質，因而人类也不能对之有确定的判断，其是非然否，完全依主观为轉移，也就是將各种事物的共同之点与差异之点同等看待，甚至將差异之点加以夸大，抹煞在一定条件之下共同之点有其支配意义。庄子德充符篇說：“自其异者視之，肝胆楚、越也；自其同者視之，万物皆一也。”郭象注：“因其所异而异之，則天下莫不异；……因其所同而同之，則天下莫不皆同。”希臘普羅塔哥拉所謂“人是万物的尺度”，便是这一道理。这一由唯心主义观点所得出的方法論的特征，即是相对主义的詭辯論。邓析这种观点，和各書所載惠施合同异学派諸論題的基本精神（詳下文），确甚相合。又列子仲尼篇載，邓析与圃澤之役伯豐子辯“执政者之功”，伯豐子之从者曾詰邓析“执政者乃吾之所使，子奚矜焉？”，以致邓析無以应，目其徒而退。这样看来，邓析与惠施是同屬於“治农夫者”一派人物。这也可以旁証邓析的学說是惠施合同异学派的主要源泉。

但我們虽肯定惠施之学主要承藉邓析而来，并非說除邓析以外惠子即未接受并世各派的影响。恰巧相反，如像孔子学派的类比方法与其天人合一思想，墨子学派的自然科学知識与所謂“坚白同异之辯，騎偶不侔之辞”，以及老子学派的“大一”观念与相对主义观点，乃至前期的（即公孙龙前輩的）离坚白思想等等，無疑地都可提供惠施以資料、啓示或刺激。在这一限度以內，我們对于郭沫若下述一段議論大体可以同意：

“惠施承繼着老聃的‘大一’的思想似乎把它扩展到了無神，他是把本体来代替了天的。但他的思想比老聃更进了一步是提出了‘小一’来。这个观念頗如今之原子、电子，他是說万物都有其‘大一’的本体，而万物之实现是由‘小一’所积成的。無論由‘大一’言或由‘小一’言，天地万物都是一体。……”

時間空間都不是絕對的，……由這些觀念引出他的‘泛愛’說來，這是把老子的‘慈柔’、楊子的‘為我’擴大了，把儒家的‘仁’和墨家的‘兼愛’都是含括了的。在這些地方可以看見學派的分裂，也可以看見學派的融和。各派在互相鬥爭，而同時也在互相影響着的。便是惠施這‘小一’的觀念，雖是由他所取的分析的態度所必然得出的結果，然而也應該是受了儒家的五行說的影响。”（先秦天道觀之進展，見青銅時代，人民出版社版，頁五三。）

在這一點，黑格爾所謂“中國哲學的一”，在惠施思想里比老子更為顯明，更為突出。

第四節

惠施的思想體系及其唯心主義的本質

在解決了惠施合同異學派的淵源問題以後，我們即應正式探討此派的哲學體系及其邏輯思想中唯心主義的本質。關於此層工作，我們擬將今日僅存的合同異學派全部論題，先加以歸納並分類，看出其體系的風貌與個性，而後再進行深入的研究。

惠施的學說，今日我們所得看見的斷片殘簡，有莊子天下篇所舉惠施“歷物十事”及“辯者二十一事”中之八事，及荀子的不苟及正名二篇中七個論題，即共為二十五個論題。如再刪除重複的五個論題，所餘只有二十一個（內“日方中方睨，物方生方死”論題，因所說為二事，故特分作兩題以便分類）論題。自來對此等論題，代有新解。現在，我們為便于把握其體系性起見，特將原來的順序打破，重新加以改組，分類如下：

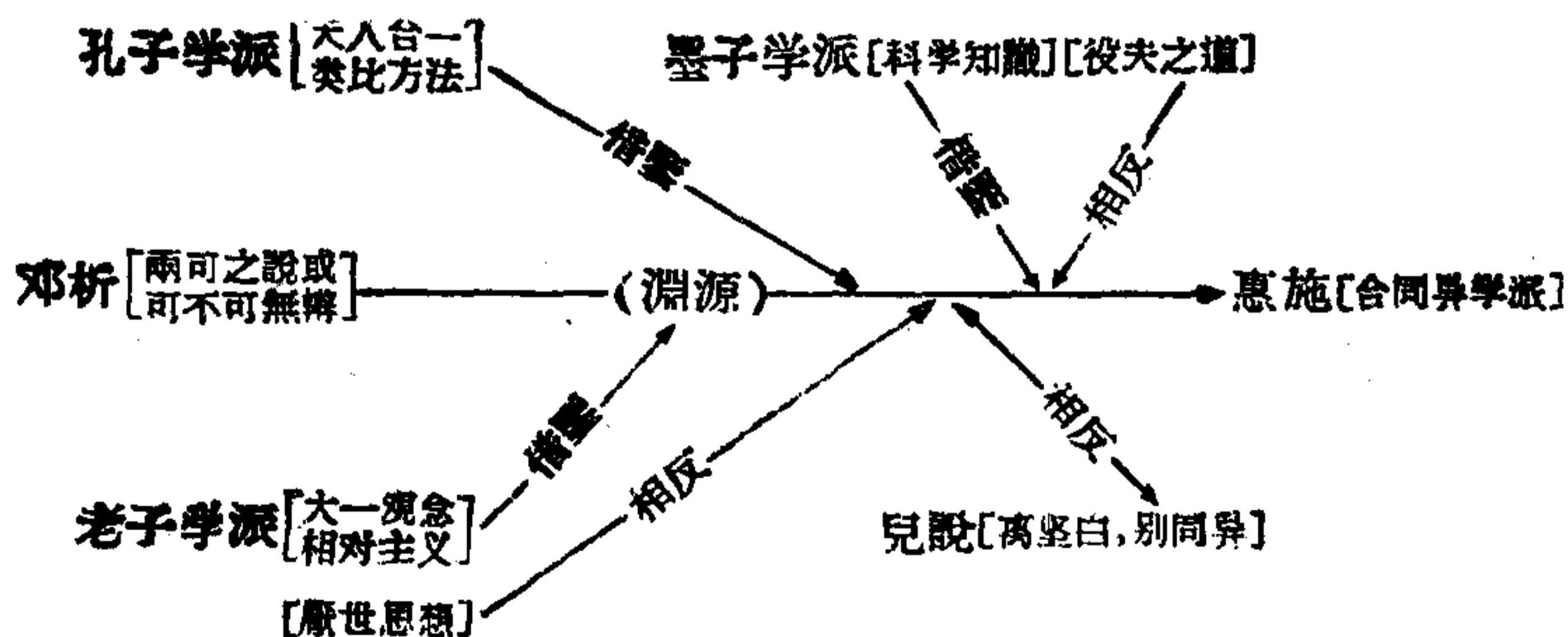
- | | | |
|----|----------------|---|
| 1. | 論形色的同
异皆为相对 | <ul style="list-style-type: none"> (1) 至大無外謂之大一,至小無內謂之小一。 (2) 無厚不可积也,其大千里。 (3) 郢有天下。 (4) 天与地卑,山与澤平(山淵平,天地比)。 (5) 連环可解也。 (6) 龟長于蛇。 (7) 白狗黑。 |
| 2. | 論异質的事
物本为合同 | <ul style="list-style-type: none"> (1) 卵有毛。 (2) 馬有卵。 (3) 丁子有尾。 (4) 山出口(入乎耳,出乎口(?))。 (5) 物方生方死。 (6) 犬可以为羊。 (7) 鉤有須(嫗有鬚)。 |
| 3. | 論时空的差
別皆非实有 | <ul style="list-style-type: none"> (1) 日方中方睨。 (2) 今日适越而昔来。 (3) 南方無穷而有穷。 (4) 我知天下之中央,燕之北,越之南是也。 (5) 齐、秦襲。 |
| 4. | 合同异学派
历物总結論 | <ul style="list-style-type: none"> (1) “大同”而与“小同”异,此之謂“小同异”;万物畢同畢异,此之謂“大同异”。 (2) 泛爱万物,天地一体也。 |

我們首先应將此派与其所依以出發的社会根源关联起来,其次將此派与其并世各派的思想关联起来,再次將此派所有論題相互关联起来而归納其共同精神。据此三点似可以看出其学說之大体傾向,也即可以求出此等断案系由何前提推論而得,求出前提与結論、方法論与宇宙觀的必然联系。茲据此原則,对此四类二十一个論題分別解釋如下:

第一,所謂战国时代,即是亞細亞古代社会向所謂东方式羅馬帝国(秦)轉化的前夕。惠施所代表的合同异学說,就其社会的根

源而言，無疑是在沒落境界綫上掙扎的六國治人者集團合縱政策的思想反映。這就是說，由於意識到沒落命運的必然降臨，夸大了事物的否定要素；由於迷失奮鬥的方向而在現實中企圖調和，採取了折衷主義與相對主義的觀點；更由於宇宙觀及人生觀的動搖不能對於現實確立變革的原則，跌進了抹煞事物性質的客觀性及相對安定性的主觀主義的窠臼。從此點考察，惠施恰巧是中國邏輯史上的普羅塔哥拉。普氏的“人為萬物尺度”之說，開創了希臘的詭辯學風，嗣後，亞里士多德的形式邏輯，以“矛盾律為人類思維的最高法則”，即是普氏詭辯主義思想的反對論題。同樣，惠施的合同異學派，形成了中國詭辯學風的起點，繼之而起的墨經作者與荀子、韓非的邏輯思想，均對於惠施充滿着嚴厲的批評與激昂的敵意。中西古代邏輯史上的此種相似之點，決非出於偶合；雙方社會發展階段相似的規律，實為產生此種邏輯上相似之點的基础。

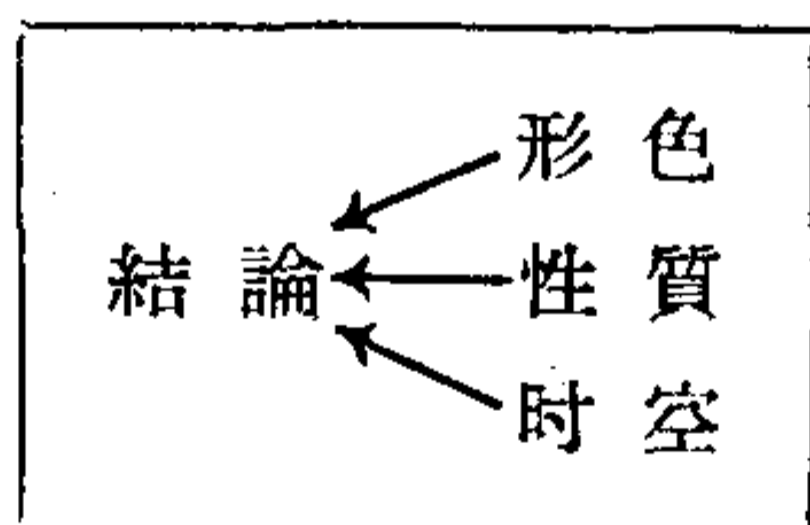
第二，惠施合同異學派的根本特點，固然要從其所處的當時現實的社會及其階級背景來說明，但其既作為一種學派而出現，即不能不以其先行時代的思想材料為源泉，以其并世各派的義理為借鑒。此在一般學術思想發展史上乃是普遍的原則，惠施自不應獨為例外。關於惠施學派的淵源問題，我們前面已有考辨。茲為便於求得惠施學派的淵源和承藉的關係起見，特制表如下：



据此表言之，作为邓析“兩可之說”的繼承者与發展者惠施学派，其在战国百家之学中，一方面彼此之間具有相互作用与相互影响，另一方面又有其与他家体系相互区别与对立的独立風貌。

第三，惠施学派之所以“合同异”名家，即因其全部論題的基本精神，在于以主观相对主义的世界观作前提，而导出抹煞事物性質的客观存在性，混灭事物質量的具体差别性，忽視事物性質的相对安定性及在一定条件下肯定要素的支配意义等等詭辯主义的断案或結論。关于惠施学派此一特質，不仅我們在上面所作二十一論題的分类中有充分的表明，在很早以前，章炳麟就在国故論衡明見篇中作了初步的解釋，可資参証。

第四，关于惠施学派二十一个論題的順序及分类，我們所以未采別家方法，是因为其順序如何和怎样分类的問題不能以我們的方便为标准，而应以此等論題中所显示此派哲学体系的特点为标准。换言之，正确的順序及分类，应与此派的邏輯思想相一致，順序及分类本身同时即应为此派依据其邏輯所建立的体系的显现。我們的分类的順序，如前面所列，从形式上看来，似乎是由“形色”到“性質”，更通过“时空”而归着到“性質”，更通过“时空”而归着到“結論”，实则并非如此。而乃是如下圖所示：



此即是說，对于宇宙万有，無論从形色方面来較量其大小、高低、長短、黑白等等，或从性質方面来識別其种类、生死、性別等等，或从时空方面来区分其中睨、今昔、有穷、無穷、方位、距离等等，都可得出这样的結論：一切同异皆为相对，芸芸万物本为一体。在作为結論的論題中，包含着此派所以以“合同异”名家的秘密。而且，从每类中任一論題到达于結論，皆为由多到一，由离异到合同，由个体到共相的过程。在此一过程中，又存

在着惠施合同异学派的邏輯方法，表现出此派的独特性格。

第五，惠施的邏輯方法，首先与离坚白学派相反。惠施認為，不是共相离个体而独存，而是个体与共相渾然無別。他的每一个論題，都可化作如下的判断形式：

个别即是普遍。

宇宙間每一个体事物，都有其互异的特性，而与其他个体相区别、相对立、相离异。但是，又由于每一个体皆可消解于共相之中，于是一切的差别、对立与离异，遂皆泯沒而归于一、融协与合同。由后者而言，即是，个别等于普遍。只有在个别中抽出了普遍性，并敢于断定“一切个别皆是普遍”的哲学家，才能以“合同异”名家。如像庄子的“齐物論”，謝林的“同一哲学”，皆是例証。正由于在普遍中所把握的世界是舍去了具体差别性的抽象的同一的世界，是“泯非是、絕彼我”的齐一世界，所以黑格尔曾譏諷此种哲学是“在闇夜中看牝牛，每条都是黑色”。从这一点看来，惠施的“白狗黑”一論題（意思是說，白狗黑狗都是狗，白狗黑狗的区别是假相），恰为一个特别耐人寻味的具体証件。

第六，所謂“个别即是普遍”，在判断分类上系屬於分析判断。主辞通过述辞而丧失其具体性与差别性，变成了抽象的同一的渾一体。惠施学派的这种片面的分析方法，使其在点（無厚不可积）与面（其大千里）之間，不見大小而只見形体；在白狗与黑狗之間，不見白黑而只見顏色；在犬与羊之間，不見种別而只見动物；在卵与鷄之間，不見發展而只見原素（毛）；在男与女之間，不見性別而只見人类。正因为此派片面地使用了分析判断，所以只見合同而只見离异。正因为在認識內容上有此特征，故其全部二十一个論題，都表現为在主辞与述辞之間設定了抽象同一性的肯定命題的形式。但是，在现实中的个体事物，虽然有其同一性或联系性，而同

时都有其具体差别性，所以此派的論題，在荀子的衡量中，遂成了“蔽于辞而不知实”的“奇辞怪說”。反之，在只見离异而不見合同的离坚白学派中，其所有的論題（庄子天下篇所举十三事，列子仲尼篇所举七事，以及全部公孙龙子各篇所載），則又無一不表現为否定命題的形式。單就判断形式来看，也可証明“合同异”与“离坚白”是針鋒相对的、各据片面观点而走極端的两个不同的詭辯学派。

第七，邏輯上的分析方法，是就个体以發見共相，也即由具体的差别性开始，而引出万物之間的抽象同一性的結論。惠施的合同异学派，即強調并夸大了这一同一性。庄子批評此派，一則曰“历物之意”，再則曰“徧为万物說，說而不休，多而无已”，三則曰“弱于德，强于物，……散于万物而不厭”，四則曰“駘蕩而不得，逐万物而不反”，皆可为佐証。大概此派的辯詰术，是由历举个别事物起論，从个体中抽釋出共相，連类而及，虽徧及万事万物而犹不休，不厭，不反。此种不避煩瑣的作風，从庄子的齐物观点看来，有类枉費神思的徒劳，故不禁而兴“悲夫”之嘆。有人竟以为惠施只注重个体而不注重共相，个体常变，故其哲学为变之哲学。实则，注重于个体固然可导出动的观点，但个体为彼此互异的具体差别的存在，如真的不兼注重于共相，則惠施的“合同异”观点，也就無从产生。

第八，片面的使用分析方法而不与綜合的方法联系起来，以致蔽于合同而不知离异，使整个邏輯体系由單調肯定命題建筑而成，这是惠施陷于詭辯主义的秘密之一。倘准其义，則抗战与侵略皆为战争，坚持抗战將与繼續侵略無別，寔非咄咄怪事！尤其應該論究的，即惠施將所持主观观点与相对观点更与其片面的分析方法相結合，遂使其詭辯主义走入唯心主义与折衷主义。所謂主观观

点，即以事物的同异非事物本身所具有，而决定于主观的判断；其所谓“小同异”与“大同异”云云，即是此义。所谓相对观点，即以事物的肯定面与否定面平排并列，以事物性质不能有片刻安定的范畴，其所谓“日方中方睨，物方生方死”云云，即是此义。此二观点，也为庄子所同持。故庄子伤惠施之死，曾说：“自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。”（徐无鬼）

据上面八点，我们知道惠施所代表的合同异学说，即是由片面的分析方法、主观的唯心理论与相对的折衷主义三者结合而成的体系。此一思想体系，本质上反映六国“治农夫者”阶级在没落前夕丧失变革世界的信心，因而在概念游戏里露出其反动的虚无论，庄子哀之为“形与影竞走”，颇可透露出一些历史秘密。

近代中国的资产阶级的唯心主义者最好夸大惠施的思想，例如李石岑根本未能识别辩证法与诡辩逻辑的界线，竟说：

“总看上列十事，我们可以知道惠施的思想是站在肯定矛盾之观念论的辩证法立场。他能认识事物的矛盾性、发展和联系性。他在十事中能一贯地解释各种事象，把辩证法上各个要点阐明，这是他识力独到的地方。无怪有些学者认他远胜于公孙龙，非思想燕杂的公孙龙所能及。”（中国哲学十讲页一九四）

照他说来，惠施儼然是中国逻辑史上的黑格尔！但是，凡稍知逻辑史的人，都可以断定在战国时代中国没有产生逻辑上的黑格尔的客观条件。又如反动的唯心主义者胡适，关于惠施学派曾说：

“惠施论空间，似乎含有地圆和地动的道理，如说‘天下之中央，燕之北、越之南是也’，燕在北，越在南。因为地是圆的，所以无论那一点，无论是北国之北，南国之南，都可以说是中央。……又如‘天与地卑，山与泽平’，更明显了，地圆旋转，故

上面有天，下面還有天；上面有澤，下面還有山。……惠施是一個科學的哲學家，……所以他的兼愛主義，別有科學—哲學的根據。”（中國哲學史大綱卷上，頁二三一——二三五。）

這更是亂扯！所謂“地圓和地動的道理”，漢代才有人直觀地洞察出來，到了明末才有發展。當戰國時代，不但惠施無此思想，即最高的天文學，也還未脫出地平說與地靜說的支配。例如周髀算經說：

“日運行處北極，北方日中，南方夜半。日在東極，東方日中，西方夜半。日在南極，南方日中，北方夜半。日在西極，西方日中，東方夜半。”（卷下，四部叢刊本，頁三九）

由此可知，惠施學派的論空間的諸論題，決不能解釋為“地圓和地動的道理”。因而，此派在詰辯時雖多在形式上採取自然科學的材料，但決不足當“科學的哲學家”之稱。在戰國時代，與所謂“科學的哲學家”比較接近的，是墨子學派與荀子學派，但墨、荀兩派的邏輯思想，正是詭辯邏輯的批判的否定。

第十三章

公孙龙的绝对主义唯心思想

第一节

离坚白学派的源流和著作

在前章里我們曾將公孙龙的思想与惠施对比，說惠施为相对主义的唯心論者，以“合同异”名家，公孙龙为绝对主义的唯心論者，以“离坚白”名家；并且曾經說，相对主义的“合”的观点与绝对主义的“离”的观点虽極相反，其扮演着名辯思潮里隳落方面的脚色則無不同。

現在，我們进而說明，所謂公孙龙“以离坚白名家”，就是說他是以白馬、坚白二論自成宗派的詭辯思想家。为了更具体地理解此点，需要簡略地追溯一下离坚白学派的源流。

首先，离坚白学派虽形成于战国末世，而其所持論題中的素材，則起源頗古。例如，此派取辯之物，一二、左右、鏃矢、飞鳥、坚白石、一尺之棰等，是古代各派邏輯中慣用的事例及術語；青白黄碧，与当时的五行思想，又頗有淵源；至若臧获君臣等，在辨析兼別同异上，尤为約定俗成之名。正因为此派論題中的事物，在当时具有其历史上的遼远傳統，并具有社会政治上的具体涵义，所以說“取辯于一物，原極天下之隆污。”（魯胜墨辯叙）

其次，所謂“坚白”之說，論語中有“不曰坚乎？磨而不磷；不

曰白乎？涅而不淄”的文句。此处“坚”、“白”对举，颇可透露出原始名辩的消息，但在孔子时代，“坚”、“白”等范畴尚限于所谓“取譬”的意义。孟子与告子（约公元前四二〇至三五〇年）所作白人、白馬、白羽、白雪之辩（孟子告子篇上），早经宋吕祖谦断为“坚白同异之祖”（王应麟汉書艺文志考証引）。由此可知坚白之說，其来源是古远的。

再次，所谓“白馬”之說，韩非子曾說：“兒說，宋人，善辩者也。持白馬非馬也，服齐稷下之辩者。乘白馬而过关，则顧白（“白”字疑衍）馬之賦”（韩非子外儲說左上）。兒說的确实生卒年代，已無可考。伍非百以为兒說年輩，上承惠施，下接公孙龙，公孙龙所持的白馬論，或得自兒說的啓發（公孙龙子發微）。因此，白馬之論，也是有师承的。据郭沫若考辨，国策称兒說“外生，乐趋患难”，恐是宋銜、尹文一系的人物，即属于齐稷下的道家学派。（十批判書，人民出版社版，頁二二七）

庄子說“以馬喻馬之非馬，不如以非馬喻馬之非馬也；以指喻指之非指，不如以非指喻指之非指也，”（庄子齐物論）又在天下篇中，历数此派离形言名的十三論題如下：

1. 鷄三足。
2. 火不热。
3. 輪不踞地。
4. 指不至，物不絕。
5. 目不見。
6. 矩不方，規不可以为圓。
7. 鑿不圍柄。
8. 飞鳥之景，未尝动也。
9. 鏃矢之疾，而有不行不止之时。

10. 狗非犬。
11. 黃馬、驪牛、三。
12. 孤駒未嘗有母。
13. 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。

莊子明言辯者日以此十三論題“與惠施相應，終身無窮”，可知上舉莊子書中所言的“辯者”，乃指公孫龍的前輩。

就公孫龍所師承的此十三論題的思想方法來看，近似於古代希臘埃利亞學派的芝諾。芝諾最初屬於畢達哥拉斯聯盟，參與攻擊民主集團的活動。後因代表貴族奴隸主，在埃利亞組織了反民主制度的秘密團體，被處死刑。他是異常保守的詭辯家，其哲學思想的保守性在於，宣布一切存在皆無矛盾，皆為靜止。芝諾在他專為駁斥運動的真實性，同時也即在擁護存在靜止的保守立場上，曾提出了四個有名的論題：

(1) 在“兩斷法”(一分裂為二)的論題里，運動的不可能是這樣被證明着：物在達到特定的點以前必須通過道路的一半，但是，要通過道路的一半，它首先又必須通過道路的四分之一；如此遞分(八分之一，十六分之一，三十二分之一，余可類推)，永無窮極。由此，芝諾就作出了結論：物在任何時候都未嘗開始運動，因為始終為其所必經道路的無限分割所阻礙。

(2) 在“阿基列斯與龜”的論題里，芝諾企圖證明：阿基列斯的捷步永遠不能追過烏龜的爬行。假設阿基列斯落后於龜一百步而比龜快十倍，當阿基列斯走十步，龜也前進一步，阿基列斯每走一步，龜也走十分之一步；如此永無終結，永遠追不上。

(3) 在“飛矢不動”的論題里，芝諾同樣企圖證明運動的非真實性。照他的看法，飛矢在每一瞬間都占着空間的特定位置，因而即靜止在此一位置上。由此，芝諾就判定了：飛矢的運動是其靜止的

总合。以运动为静止的总合，无疑的是一个矛盾；而矛盾在芝諾看来則絕不可能。

(4) 第四个命題为“二分之一等于二倍”，这一命題是由“两断法”的命題派生的，茲不詳論。

似此，以时空无限分割的可能性为根据，导出了无矛盾的静止的形而上学世界觀，以执行其反古代民主的貴族保守任务，正是芝諾思想的本質，而此一本質則酷似于中国古代的公孙龙；并且不仅思想本身，其取辯之物，其論題的形式，也几乎无不相似。基于此点，我們也可以說公孙龙为古代中国版的芝諾。从这里，也可以理解中国近代資產階級学者之所以美化公孙龙有他們的观点的共同因素了。

据前述四点推断，离坚白学派所持的論題及其取辯之物，皆起源甚古。大約自孔、墨以降，在尚爭好辯的学风中，即已为各家所乐道，自孟、庄以下，遂相习成风。公孙龙或是以后起之身，在与各派相反的鼓蕩中，就前人的論題与范畴，加以損益改造而成其詭辯的思想系統。所以庄子天下篇說他“飾人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辯者之囿(尤)”。

公孙龙虽是古代“离坚白”詭辯思想的完成者，关于其人与其書，这里也应分別酌予考辨，为着手研究他們思想来鋪平道路。

司馬迁史記中无公孙龙传，仅于孟荀列传及平原君传中散載其事。此外，庄子的秋水篇，呂氏春秋的审应篇、淫辞篇、应言篇，以至孔丛子的公孙龙篇，列子的仲尼篇等，对于公孙龙的言行，也各間有所記。

我們依据可靠的資料，知道普通称公孙龙为赵人，虽无实据，但他由澠池之会(公元前二七九年)至邯鄲解围(公元前二五七年)前后二十二年間俱在赵为平原君客，則无可疑。

以年輩論，公孙龙幼于惠施約五十岁，即惠施死时，公孙龙似尙未逾十齡。公孙龙享寿当在六十、七十之間，若庄子享年能逾七十，公孙龙已在二十、三十以上，或犹及相見。与公孙龙同时的学人，計有魏牟（約公元前三二〇至二四五年）、孔穿（約公元前一二至二六二年）及鄒衍（約公元前三〇五至二四〇年）等。惟墨經作者与公孙龙孰为先后，則尙不可确考；意者，墨經成書非一时，作者非一人，倘兼就兩派持論的內容而言，則“坚白离”与“坚白盈”，針鋒相对，方法相反，断为时代相接，互为論敌，尙無大过。

汉書艺文志称“公孙龙子十四篇”，揚雄法言称“龙詭辞数万”，可知公孙龙的著作并非不多。但今本公孙龙子，除迹府为后人輯录他書（如吕氏春秋淫辞篇等）而成外，仅余指物論、名实論、坚白論、白馬論、通变論等五篇，共为一千九百零九字，这又不难看出他的著作是大多数散佚了。

公孙龙学說在古代社会的危机时代虽为一重要宗派，而后世之祖述此說者似不多見。惟魏、晋間因玄風大盛，荀綽冀州記中，載有：“爰愈辯于論議，采公孙龙之辞以談微理。”（三国志邓艾傳引）世說新語文学第四載：“謝安年少，請阮光祿道白馬論。为論以示謝，于时謝不即解阮語，重相咨尽。阮乃嘆曰：非但能言人不可得，正索解人亦不可得。”唐代張游朝著有冲虛白馬非馬証。宋代陈元景曾录白馬、指物二論，編入所著南华余录。此四事似为仅有的公孙龙学的研究。

在注疏方面，据新唐書載，陈嗣古、賈大隱各有公孙龙子注一卷，然今皆佚失。宋代謝希深所注公孙龙三卷今尙流傳，但讀者亦寡。明末遺老傅山的公孙龙注釋，是依法相宗術語来詮解的。自清季以还，如俞樾、孙詒讓、章炳麟、梁啓超、章士釗諸人各間有所疏解；而辛从益、陈澧、王瑄、錢基博、譚戒甫、伍非百、陈柱、金受申

等也各有專書，詳事考辨。因此，遂使此五篇一千九百字的古籍，大体可讀。但前人的方法，多係承清代漢學家的餘緒，故其成就多在訓詁校刊方面，其中雖間有從義理方面從事闡發的，但似甚少可觀。

今本公孙龙子六篇，各家所定次序頗不一致。我們以為，篇目次序是有利於對其思想進行研究的，因為篇次一定，研究對象的構造形態即歷然在目；依次剖析，一方面可以看出此派的思想系統，另一方面也為我們的研究展開程序。故篇次問題，這裡應稍加推敲。

在推敲篇次問題時，我們應知古人著述不似今人，甚難就各篇內容劃分理論的性質；加以脫落錯簡，層見迭出，尤不易比列各篇論述範圍，定其先後。但大体上並非完全無範圍可指，各篇性質也非完全無劃分的可能。據我們分析的結果，今存六篇的次序，似應如下：

迹府第一（各本皆同）。

按謝希深注：“府，聚也。”俞樾說：“所履為迹。迹與跡同，……言其事跡具此也。”各家均認此篇為後人聚集公孙龙事跡而成的言行錄或傳記之類，其性質略同於論語的乡党篇、墨子的耕柱、貴義、公孟、魯問、公輸等篇。此派詭辯思想的历史根據雖非盡具於此，然篇中所記人物故實，要也不失為重要資料的一個集結點。各本均列此篇為第一，頗為得體。

指物論第二（譚戒甫本同此，伍非百本列為第三，在名實論後，陳柱本列第三，在白馬論後）。

名實論第三（譚本列第五，伍本列第二，陳本列第六）。

堅白論第四（譚本列第四，伍本列第六，陳本列第五）。

按此三篇所論者大体為心物關係問題，種類與個體的關

系問題等，這即是此派的世界觀和知識論之所寄。其邏輯思想中的詭辯方法，實以此三篇中所論為出發點。依“存在決定意識”之義，此三篇應編于迹府之后。且此三篇以感覺始，以概念終，程序井然，不容倒錯，不容分隔間離，必使之依次承接，才合道理。

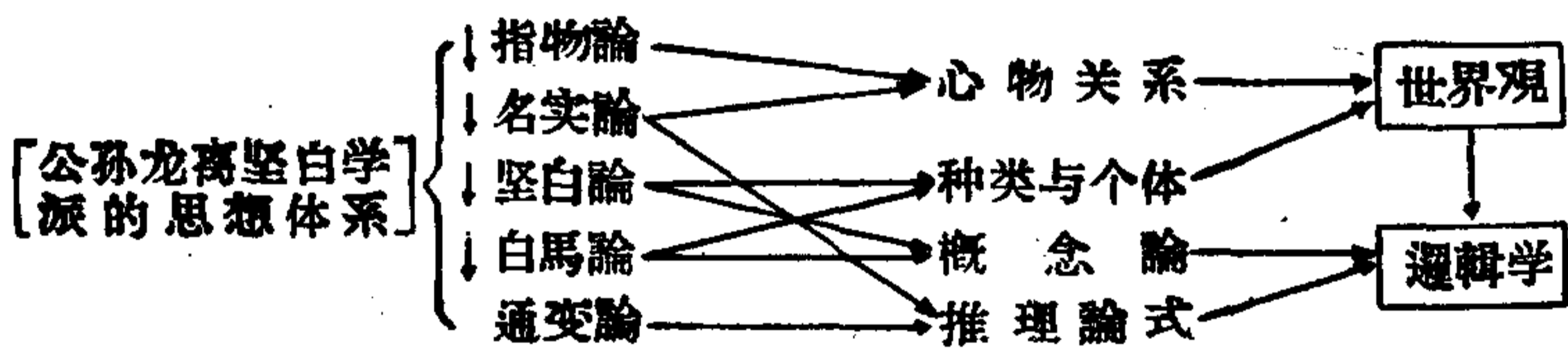
白馬論第五（譚本列第三，伍本列第五，陳本列第二）。

按此篇為此派邏輯系統中的概念論，也即其詭辯方法的骨干。依“方法論從屬於世界觀”之義，此一篇應編于指物、名實及堅白三論之后。

通變論第六（譚本同此，伍本列第四，陳本列第四）。

按此篇大體系此派根據其詭辯的概念論所作的詭辯論式。此派的邏輯系統至論式為止，故應把此篇編于最后。

依上述目次，除迹府外，其余五篇的構造層次大體系自世界觀出發，經由概念論而到達邏輯論式，如果用圖表示此派的思想體系，則其圖如下：



關於公孫龍子篇次問題的我們此一看法，似前人均未道及。此看法為正為誤，我們雖未敢自信，但據此以觀此派的思想系統，則似較易尋得頭緒。下面我們即依此程序，剖析此派的思想體系。

第二节

公孙龙的世界观及其诡辩思想的由来

世界观中的根本问题，即是心物关系的问题。世界观之为唯物主义或为唯心主义，直接规定着一家思想的認識方法与認識内容。所以各派的思想体系，均以其世界观为理論根源。例如儒、墨、庄、荀等派对于所謂“物”各有定义，理即在此。公孙龙离坚白一派的思想之所以成为唯心主义的诡辩，就直接与其对此问题的看法有必然的关联。

“天地与其所产者，物也。”（名实論）

驟然看来，这“物”好像是客观的存在，但請看他对于“物”与“心”的关系如何解答，他說：

“物莫非指，而指非指。”（指物論）

此即是說，宇宙所有的具体事物，如白馬、驢牛、坚白石等，莫非概念。但此概念，好像既不在主觀的能知中，也不在客观的所知中，而是离开主觀認識与客观对象而独有的实在。从这一点講，公孙龙思想的最高原則是接近于柏拉圖的“理念”，實質上是观念的另一种說法。

公孙龙子中說过許多“物”字，这里我們必須进一步地研究他所謂的物的意义，才能理解他的哲学和邏輯的全貌。公孙龙是怎样地認識物呢？他所謂物的概念，是什么性質呢？

在名实論的开头，公孙龙已給我們留下了关于“物”、“实”、“位”、“正”四个概念的規定；現在就从这里开始吧。他說：

“天地与其所产者，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实（而）不曠焉，位也。出其所位非位，（而）位其所

位焉，正也。”

“天地与其所产者物也”这一规定(定义)里的所谓“物”，包含着“天地”及“其所产”在内。庄子则陽篇说：“天地者，形之大者也。”例以白馬論所谓“馬者，所以命形也”的说法，则这个“物”字，不是指普通所说的万物，如馬牛等等，而是指万物的概念。这和荀子所谓“万物虽众，有时而欲遍举之，故謂之物，物也者大共名也”的后两个“物”，墨子經說上所谓“物，达也，有实必得之(是)名也”之“物”，有相似的意义。然而在公孙龙，另有特别的说法，即“物”是天地万物的最后原因，似是“神”的代名词。

第二个规定——“物以物其所物而不过焉，实也”，其中三个“物”字，有不同的涵义。下两个物字，作为动词用，它的涵义是随着上一个“物”字的涵义而决定。所以，问题在于第一个“物”字。辛从益解释这一规定说：“物各有其物体，不可过也；故必有体之为物者，以物其所物而不过，所谓实也。上物字作体物之物(解)……。”作为文句的注释，这是不错的。但我们所急欲知道的，不是文句的注释，而是那所谓“体之为物者”或“体物之物”，即第一个“物”字的内容，究竟是什么？“天地与其所产者”之个别的物，是不能成为这个“物”字的内容的。因为一切个别的物，其“指”皆各有所“定”，故其为物都已各具定体，一有成形，便不能再作“体物之物”。由公孙龙“白定所白”即“非白也”的理论推之，都不能再去“体”他物而不过的了。换句话说，第二个规定的上一个“物”字，比第一个规定的“物”字就更神秘了。

那末，这个“物”字，指的是什么呢？在唯物论者，它是物质；在唯心论者，它是精神——“绝对精神”。但在公孙龙，它既不可能是物质，因为他认为“物指”乃至“物”是“指与物为指”的结果，而“指”是不能成为感觉对象的。它也不像主观唯心主义者说的精神，因

为他認為“神不見，而神离”，而且所謂“指”是多种多样的。我們根据現在的公孙龙子看来，上述第二个規定的那个“物”，当是他所謂的“指”。所以指物論开宗明义就說：

“物莫非指，而指非指。”

其下文又說：

“且指者，天下之所兼。‘天下無指’者，物不可謂無指也。（物）不可謂無指者，非有‘非指’也。非有‘非指’者，物莫非‘指’（也）。指，非‘非指’也。指与物，‘非指’也。”

这意思是說：“指”是兼与物为指的。和坚白論所說“不定者，兼”，同一意义。故曰：“指者，天下之所兼。”“指”未与物为指，則“指”自藏，“天下未有若此独立之指而可見”，故可謂“無指”。及其与物为指，則“指”已显现为“物指”，和自藏的“指”有別，故也可謂“無指”。然而他所謂的“物”，是流行于天地間的，有所謂这个絕對的东西，即有“物指”，而“物指”既为“指”的显现，故“物不可謂無指”。但“物指”畢竟不即是“指”，故無妨順俗地說“天下無指”。在这一意义上說，所謂“天下無指”，是由于天下有“物”，而“物指”应和“指”区別的緣故。故曰：“天下無指者，物不可謂無指也。”“指”既显现为“物指”，而又和“物指”有別，故对于“指”自身而言，“物指”固可謂之“非指”，然而并不是于“物指”之外另有一种叫做“非指”的东西。故曰：“物不可謂無指者，非有‘非指’也。”除“物指”外，既沒有另一种“非指”，則天下的“物”，即接触于人們感官者，無非“物指”；而由于“物指”对于感官的关系，因而推知天下之有物，乃由于有“指”，由于“指”兼与物为指。故曰：“非有‘非指’者，物莫非‘指’也。”上面說过，及其与物为指，則“指”已显现为“物指”，和自藏的指有別。对于“指”自身言，“物指”可謂“非指”。故曰：“指，非‘非指’也。指与物，‘非指’也。”又曰：“物莫非指，而指非指。”“物莫非

指”与“而指非指”二句并列，前者肯定，后者否定；对照着看，就容易明白。上一句的意思是說，“物”是由指而成的，所以下一句应当是說，而“指”却不由指而成。因为“指”是可离于物而独立自藏的。所以坚白論的結論說：“离也者，天下故独而正。”这句话，确是“而指非指”的很好的注脚。

紧接着他又申說道：

“使天下無物指，誰徑謂‘非指’？使天下無物，誰徑謂指？
(使)天下有指無物指，誰徑謂非‘指’？徑謂無物非指？”

上引文有二句“誰徑謂非指”，但第二句和第一句意思不同，是貼切着“而指非指”边說的；所以紧接着就是“誰徑謂無物非指”。“無物非指”就是“物莫非指”；連起来看，就非常明白。

从这段引文里，明显地表現了他的理論是由感觉的分析出發的，是由可感觉性的事物达到非感觉性的抽象的“指”的。所謂“使天下無物指”，“使天下無物”，“(使)天下有指無物指”，都是明証。同时，这段引文也表現了他的离坚白的理論的这样意圖，即要从事物的現象进一步去找寻更本質的东西，即一个独立于客观事物以外的一个神似的東西。

現在該回到原来的問題了。由上所述，可見公孙龙所謂“物以物其所物而不过焉”的第一个“物”字，就是他的所謂“指”的涵义。那末，“物”怎样地“物其所物”呢？即怎样地由“指”到天地万物呢？这个过程，在他的書中找不到明白具体的叙述。而那一点点可借以推知的文句，看来又好像互相矛盾似的。比方說，在坚白論里，他說过：“坚未与石为坚……，未与物为坚……，其不坚石物……而坚藏。”在白馬論，他說过“白馬者，白定所白也”。“白定所白”即“与馬为白”，“坚未与石为坚”即表示它可“与石为坚”，一般地說，就是“指兼与物为指”。这样，“指”就显現为“物指”，似乎它可以为感官

的对象；这是說，“指”借“物”而显现为“物指”，因而有个别的物概念。在这过程中，要有物为“指”的所与——即“指”的負荷者。例如白与馬为白，馬即白的負荷者。但在指物論，他又有另一种說法：

“且夫指固自为‘非指’，奚待于物，而乃与为指？”

这里所謂“非指”，即是对于“指”而言的“物指”。这就是說，“指”本来就直接轉化为“物指”，無須借物而显现。換句話說，就是由“指”到“物”的过程，無須所与的物以为“指”的負荷者了。——照字面看来，这二种說法，显然是矛盾的。但若依公孙龙的根本观点，貫通全書而作条理的解釋，則毋宁說公孙龙的真意是在于后一說。这即是說，他的“指”也好，“物”也好，都是“神不見而神离”的东西。

为什么呢？坚白論說：“無坚得白，其举也二；無白得坚，其举也二。”前者的“二”謂白和石，后者的“二”指石和坚。白馬論說：“馬者，所以命形也；白者，所以命色也。”“坚白石”和“白馬”，在他看来，可分解为顏色、形狀、硬度等等“物指”，又离而为种种独立自藏的“指”。倘照他的方法分析下去，結局可以把“物”分解为种种的“物指”，得到互相独立的种种“指”，而真正客觀存在的物体便不存在了。他在坚白論中，所采取的正是这种态度，这是他的基本的态度。他不是这样說过的嗎？“……若白者必白，則不白石物而白焉；黃黑与之然，石其無有！惡取坚白石乎？”“石其無有”，一般地說，就是“物也無有”！那末，“指”又从哪里得到可“与为指”之負荷——物呢？故在他的理論体系——假如可說是“体系”的話——中，由“指”到万物的过程中間，“指”的負荷者，即“指与物为指”之物，是沒有它的位置的。“指”要轉化为“物指”，就只有直接轉化的一途。所以，他到了專門討論指物关系的指物論，就索性宣布，“指

固自为非指，奚待于物，而乃与为指”了。这个“固”字，最值得玩味！

“指”既是物的抽象概念，故“物”有多少的概念，便有多少的“指”。公孙龙的哲学方法，是从分析感觉开始的，因而事物中“物指”有多少，那么他的所谓“指”，便有多少，故在他，“指”该是多种多样的。而这许许多多的“指”，当其“自为非指”时，是像百川赴海般地同时奔流汇集的呢？还是像矿液结晶般地先成始基然后逐渐增大的呢？关于这，公孙龙子并无明白的叙述，不过照上面的推论，在他当是前者。因为若先成始基然后逐渐增大，则“始基”便是物了，和他所谓“奚待于物，而乃与为指”的见解就不合了。

复次，在他的书中，“指”和“物指”的关系，表现得较为明显。关于“指”和“物”的关系乃至“物指”和“物”的关系，就很模糊了，几乎无从窥见他的见解。由他认为“指”非感觉的对象，感觉只能达到“物指”，由他对于“指”的自藏的论证所采用的是思辨的方法等等看来，是很容易走到不可知论的见解去的。资料不够，只好就此带住。

根据上面研究所得的结论，现在可以进一步去了解他的“实”、“位”、“正”三个概念的真正的意义，再由这些概念去了解他的“正名实”的见解。

“物以物其所物而不过焉，实也。”所谓“所物”，即“指”所转化而成的东西，也即“天地与其所产者”的个别的物概念。谭戒甫说：“所物者，物各以其形著也。”王瑄说：“实必有其界限标准，谓具有某种格程，方为某物。”故所谓“不过”者，就是说“指”转化为“物”，而恰如它的“物格”的意思。成为某物如其物格而“不过”才是某物；过了，就变成他物了。他的白馬論主張“白馬非馬”，就是根据他所谓“物以物其所物而不过焉”的“实”。由于公孙龙所谓的

“实”，是由他所谓的“指”而来的，而“指”是观念的东西，因而他所谓的“实”，也不能不是观念的。“指”转化为“物指”，因而有“物”。因此，他所谓的“实”，就只能着眼于“物指”，不去注意客观事物的本身。他所谓的“实”，就和墨经所谓“以名举实”之“实”，是名同而实异的，也和常识的见解是不同的。他之所以和墨经作者立于正反对的立场，同时和一般重视常识的人们立于正相反的立场，并非偶然的。前者不但表现于墨经，而且表现于公孙龙子书中的客难；后者则表现于当时儒、法各家对于他的批评。

公孙龙的第三个规定是——“实以实其所实而不曠焉，位也。”名实论下文说：“正其所实者，正其名也。”又说：“夫名，实谓也。”就是说，“名”是用以“谓”实的东西，这样看来，“所实”就和“名”同一意义了。“实以实其所实而不曠焉”，换句话说，就是“实以实其名而不曠焉”。“不曠”，是没有欠缺的意思。以实“当”名，而实副其名，没有欠缺，谓之“不曠”。这就叫做“位”。这样看来，名在实先，实就名才有其位，而所谓位又是由人来定立的。

如果以“实”当“名”而实不副名，则实对于名，便是离开了它们应有的位置，就是“非位”；实不离开名应有的位置，就是名实相符。名实相符，恰当其位，就叫做“正”。故曰：“非其所位非位，而位其所位焉，正也。”

关于“位”和“正”的规定，就抽象的规定本身说，好像也有道理的；但它们在具体的运用上，就和“实”的规定一样，不免要受他关于“物”的见解的影响，就完全不正确了。如果把把这个“正”名的“正”用在现实社会，把这个“非位”的“位”用在阶级关系，那么公孙龙的保守观点便更显明了。他的整篇的名实论，应作如是观。有些人把公孙龙看做墨家一派，大抵都由于没有注意到这一点，而眩惑于他们之间的抽象的术语的相似或文句的偶同。

依据上述公孙龙对于心物关系问题的看法，他無疑是以宇宙間所有的具体事物，如白馬、驪牛、坚白石等，莫非概念的自己外化。此概念，好像既不存在于主觀的認識中，又可离客觀的事物而存在。然而就其离主觀認識而独有來說，概念表面上是客觀的，实际上是“神”的代名詞；就其离客觀事物而自存來說，概念表面上是实在的，实际上是精神的代名詞。由此看来，概念的“神”化和精神化，即是公孙龙指物論的中心思想，也即他的唯心主义世界觀的出發点。

上述公孙龙学派所謂的“指”，所謂的“藏”，与老子書里所謂的“道”，大体相同，郭沫若認公孙龙出于道家，就此而言，也頗相似。但如前章所述，公孙龙与惠施同样，皆为入世思想家，与道家傳統的出世隱逸的态度，極不相似。总之，我們可以这样說，公孙龙关于心物关系问题的看法，是一种概念外化的唯心主义。由此更进一步，又認事物的种类概念与其个体概念是完全分离的。他說：

“物白焉不定其所白，物坚焉不定其所坚；不定者兼，惡乎其石也？……于石，一也；坚白，二也；而在于石。故有知焉，有不知焉，有見焉，有不見焉。故知与不知相与离，見与不見相与藏。藏故，孰謂之不离？……坚未与石为坚而物兼，未与为坚而坚必坚，其不坚石，物而坚，天下未有若坚而坚藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不自物而白焉。黃黑与之然。石其無有，惡取坚白石乎？故离也。离也者，因是。……离也者天下故独而正。”（坚白論）

公孙龙此段議論，以伍非百的疏解較為近真，伍解說：

“言坚、白皆具普遍性，离物而有，……各有独立性而自存也。……例如坚白二而在于石，拊之知其坚而不知其白也，視

之見其白而不見其堅也，明明二物。……凡物之具堅性者，得有堅之一現象也；倘堅不附麗于石，而堅仍不妨有其獨立性。……天下之石，即或偶然不堅，而天下不妨仍然有堅之一物；……即使堅金、堅木亦不存在，而天下不妨仍有堅，特隱而不顯耳。……若白者不能自白，何以能白石物？若白能自白，則不必附麗于物而單獨自白。天下既有外石而獨立之白，是白為自白之白，不必附于物而后有白矣。不但白色如此，其他種種色相亦復如是。……堅既不與物為堅而堅藏，白又不與物為白而白離，堅白俱有自性，……故欲認取有石，不得不取‘堅白離’之說。取‘堅白離’之說，則離堅得白而持‘白石二’，或離白得堅而取‘堅石二’，俱可成也。故曰‘故離也’。……知之得白，以見故；力之得堅，以捶故。……見有自性，捶亦有自性；白有自性，堅亦有自性。堅白之境，見附之根，各各獨立，離而自有，故曰‘離也者天下固獨而正’。”（陳柱公孫龍子集解卷五引）

由此可知，公孫龍學派是將個體與種類，具體的個別相與抽象的大共相，絕對地分離為二，又把概念建立在物體之上，而不見其相互的連結、統一。此派以“離堅白”得名，當由于此。

在此一唯心主義的世界觀中，種類既不在于個體之中，共相（在人說來就是概念）又在個體之外，“各各獨立，離而自有”，所以又說：

“謂‘鷄足’，一；數足，二；二而一，故三。謂‘牛羊足’，一；數足，四；四而一，故五。”（通變論）

這就是說“鷄足”的概念是一，鷄足的數是二，合之為三；“牛足”的概念是一，牛足的數是四，合之為五。公孫龍不但以為離開個體（名）的種類（名）是實在的，又以為離開種類（名）的個體（名）

也是实在的。所以又說：

“其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。”（名實論）

“故彼彼当乎彼，則唯乎彼；其謂行彼。此此当乎此，則唯乎此；其謂行此。”（同上）

—“故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。”（同上）

就此派認孤立的个体（名）为实在說，其看法又頗近于萊布尼茲的“單子說”，或羅素的“邏輯的原子論”（又叫做什么“絕對的多元論”）。此一孤立的个体（名），更通过时空無限分割可能性的前提，表現为不能运动、永不變質的絕對靜止体。所以此派又主張：

孤駒未嘗有母。

輪不碾地。

飛鳥之景未嘗動也。

鏃矢之疾而有不行不止之時。

一尺之棰，日取其半，萬世不竭。

在这里，不但个体（名）彼此孤立，种类（名）也彼此孤立，即所謂“指”、所謂“藏”，也不能構成一个有机的一元宇宙觀，徹頭徹尾是多元的、分离的、無矛盾的靜止的世界觀。如果埃利亞学派的芝諾，其靜止的世界觀反映着希臘古代的貴族的保守性，則离堅白学派的公孙龍，其靜止的多元世界觀，無疑地是反映了战国末年多元的諸侯力政，相峙不下，互無統屬，对于未来的历史發展，表示着極大的懷疑。明白了此点，就可以理解荀子与韓非所以特別反对詭辯思想的社会史上的實踐意义。茲抛开社会意义，單就思想本身来看，如前所述，公孙龍学派的世界觀，以为概念可离开实际事物

而独有，个体与种类应在绝对地分离中来把握。此种唯心主义的世界观，实际上乃是此派思想走入诡辩的由来。即是说，离坚白学派的世界观之所以陷于诡辩，是由于将个体与种类，个别相与共相的差别性推至极端，绝对地离而为二，有见于离無见于合，有见于异無见于同。然则，此种绝对性的离异之诡辩论从何渊源而来？兹试具体地说明如下：

第一，如前所述，按年辈言，公孙龙确不及与惠施争辩。但在惠施的合同异说成立宗派之时，已有离坚白学派的存在，且双方曾相争辩，此点似無可疑。庄子天下篇之所以将此两派所持论题，平排对举，其原因当即在此；而所谓“辩者以此（按即本文前举之十三论题）与惠施相应，终身無穷”等语，尤为确证。依合同异派言，只观万物之同，所有差别泯没，万物都合而为一，所以说“天与地卑（比）”，“山与泽（淵）平”，“犬可以为羊”。但依离坚白派言，就完全相反了，别相共相，有違無同，二者相别而各自独立，互异以自存，所以说“白馬非馬”，“坚白固离”，“狗非犬”，“鷄三足”，“牛羊五足”。由此可知，合同异学派只見合同，离坚白学派但知离异，两派各执事物之一端以为全，并各趋极端以相争辩。甲以葱葱者为树木，乙以葱葱者为森林，都陷于片面的观点，而皆是己以非他，故其“相訾相应，终身無穷”。公孙龙承藉离坚白派固有论题的传统精神，更使它条理化。

第二，把事物的差别离异绝对化这是公孙龙学派世界观中之另一诡辩因素。这一因素，是和庄子相对主义世界观相对立的。庄子一派的想法是：

“物無非彼，物無非是。……彼出于是，是亦因彼。……方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也。……彼是莫得其偶，謂

之道樞。樞始得其环中，以应無穷。……無物不然，無物不可。故为是举莛与楹，厉(癩)与西施，恢恠憹怪，道通为一。”

(庄子齐物論)

庄子此意，与公孙龙学派的想法相反。此种对立，即是絕對的相对主义与絕對的絕對主义之对立。在庄子学派的絕對的相对主义世界观中，“是亦彼也，彼亦是也”；在公孙龙学派的絕對的絕對主义世界观中，“彼且此，此且彼，不可”，二者針鋒相对，殊为显然。

正因有此对立，所以齐物論中曾依据絕對的相对主义观点，对于“指物”、“白馬”之說有所批評(詳見前引)。但依年輩言，齐物論中所批評的应是公孙龙的前輩。然由此更进，到了秋水篇中，却有下列的一段記載：

“公孙龙問于魏牟曰：‘龙少学先王之道，長明仁义之行，合同异(据淮南子齐俗訓称“公孙龙析辯抗辞，別同异，离坚白，而不可与众同道。”則此处“合”字应是“別”字之誤。)，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辯；吾自以为至达矣。今吾聞庄子之言，汇焉异之，不知論之不及与？知之弗若与？今吾無所开吾喙，敢問其方。’公子牟隱机大息，仰天而笑曰：‘子……知不知是非之竟，而犹欲覩于庄子之言，且犹使蚊負山，商鉅馳河也，必不胜任矣。且夫知不知論極妙之言，而自适一时之利者，是非罔井之鼃与？且彼方趾黃泉而登大皇，無南無北，爽然四解，淪于不測；無东無西，始于玄冥，反于大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管闚天，用錐指地也，不亦小乎？子往矣！且子独不聞夫寿陵餘子之学行于邯鄲与？未得国能，又失其故行矣，直匍匐而归耳。今子不去，將忘子之故，失子之業。’公孙龙口呿而不合，舌举而不下，乃逸

而走。”

秋水篇此段記載誠不可据为实录，但我們由此中的苛烈批評，却可从側面証明公孙龙是繼承一反庄子學派的想法而成其說。

第三，我們認為，公孙龙學派的世界觀詭辯性之最重要的由來，还在与墨經作者相對立。茲將兩派的主要論題，列表對照如下：

公孙龙學派的主要論題

物莫非指，而指非指。

有指不至。

唯謂非名。

彼彼止乎彼，此此止乎此，

可；彼此而彼且此，此彼

而此且彼，不可。

墨經作者一派的主要論題

物達也，有實必得之名也。

有指不可逃。

唯吾謂非名也，則不可。

彼此，彼此可，彼彼止于彼，

此此止于此，彼此，不可；彼

且此也，彼此亦可，彼此止

于彼此，若是而彼此也，則

彼亦且此此也。

公孙龙學派与墨經作者的對立，固不止此；但對照前表所列的四个論題，可以知道在斗争中产生的这两个學派的关系。

在此兩派的對立中，我們認為墨經作者一派的主張，既沒有合同异派“見森林而不見树木”之失，也沒有离堅白派蔽于离而不知合之过，近事理之真，得名實之故（此点下章詳論）。至若公孙龙學派所持的看法，虽可矯惠、庄之弊，但因持之过甚，趋于另一極端，遂流于另一形态的詭辯。

正因为公孙龙學派的离堅白的世界觀是唯心主义的观点，故自昔即备受儒、墨、道諸家的撻击，近代从章炳麟諸子論略以來，識者都明斥其为詭辯。但其詭辯的特征何在，各家皆語焉不詳。

依我們的看法，此派致誤之由，不出下列三端：

第一，知物之“指”固有待于能指之官能，也即能感能思之主觀能力，但感覺、表象與概念，是物質形、色、德、性的反映；無物即不能有“指”。“指”者物之指，而物則不是指之物；故謂“指”由物生則可，謂“物莫非指”則完全謬誤，謂“奚待于物而乃與為指”則尤屬荒唐。

第二，“指”中的表象或概念與所指的事物或對象誠然是有區別的，但主觀與客觀之間實有其相互的照應；能指與所指如完全不合，則此指即不能成其為指。將能指與所指混為一談，則“存在即知”（巴克萊語），說不為指者即非存在，那就更妄誕不經了。將二者的關聯既全然抹煞，復以為離物而“指”可獨有，於是斷言“而指非指”，也同樣是苛察失實的謬論。

第三，宇宙間每一種類皆以個物為實體，離開個物即無種類，種類即在於個物之中，每一個物又皆存在於關聯之中，也即皆屬於其種類。離開關聯或種類，便無孤立的個物存在。而此派絕不知此，將種類與個物間所本有的生剋通轉、對立統一關係完全遮斷，於是以為類的名可離開個物的名而存在，個物的名也可外於類的名而存在，架空立說，遂成詭辯。

第三節

公孫龍學派詭辯的概念論和推理論

由唯心主義的世界觀出發，公孫龍學派進而在邏輯上提出其詭辯的概念論。此種詭辯的概念論，是以“白馬”與“馬”的關係為實例而展開的。

概念論上的“白馬”與“馬”，即是個體概念與一般概念，或別名

与共名的关系問題。墨經論“私”与“类”，荀子論“單”与“兼”，也是講这一問題。

我們以为，別相是共相的基础，別名是共名的基础，也就是說，先有別相、別名，然后概括別相而得共相，概括別名而得共名。正因为共名是概括別名而得的，所以凡共名所有者，別名必具有之；但別名所有者，共名則不必具有之。

进一步講来，共名，推而共之，共則有共，至于無可再共而得大共名；大共名最为一般，最为抽象，但其內包也最为貧乏。別名，推而別之，別則有別，至于無可再別而得个体名；个体名最为特殊，最为具体，但其內包也最为丰富。因此，抽象的东西是灰色的，而具体的东西是常青的。無論別名与共名，都是从实际事物产生的，故墨家說“名者实之宾”，又說“名以举实”。名之所以能別，是因为事物实际中各有別相；名之所以有共，是因为关联中的个体互具共相。名必符实，始得为真；必实且真，才可以作为实践中的指針。

再进一步講来，別名与共名的分別，并不是固定不变的，而是在無止的互通互轉中，別可为共，共又可为別。例如，与兽相对，馬为別名；与白馬相对，馬又为共名。馬一方面存在于与兽相对之中，另一方面又存在于与白馬相对之中，所以馬名是別名，同时又是共名。馬名如此，他名也是如此。

更进一步講来，共名本来是在別名之中，离开別名更無共名。例如，馬名可以涵蘊兽名，而不足以涵蘊白馬名。白馬名的內包是馬而又白，故較馬名为多。共名不能离別名而独有。

上述我們的看法，与公孙龙学派的想法完全不同。此派所持“白馬非馬”之論，是以共名与別名之絕對分离、独立自存为前提。換言之，其根据在于种类概念与个体概念之絕對分离，相外而不相

容。所以說：

“馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬。……白者不定所白，忘之可也。白馬者，言白定所白也；定所白者非白也。馬者無去取于色，故黃黑皆所以應；白者有去取于色，黃黑馬皆所以去；故唯白馬獨可以應耳。無去者，非有去也，故曰白馬非馬。”（白馬論）

列宁关于辯証法問題的札記中所講的真理，恰足以暴露公孙龙白馬非馬的詭辯方法的錯誤：“辯証法一般的敘述（或研究）方方，必須从最單純的、通常的、大量的等任意的命題開始，如像樹葉是綠色，約翰是人類，黑犬是犬等等之類。在這裡（正如黑格爾所曾天才的指示過的那樣），便存在着所謂個別範疇及一般範疇的辯証法。（參照亞里士多德形而上學第二卷第三篇第四章所謂“在可見的各個房屋之外，再也不能有一個房屋——房屋一般——的存在。”）結局，對立物（個別範疇與一般範疇的對立）是同一物。個別範疇不導入對一般範疇的關聯中，便不存在；而一般範疇只有在個別範疇之中，通過個別範疇，才能存在。一切的個別範疇，都不能完全箝入一般範疇之中等等。一切個別範疇，經過若干的移行而與他種個別範疇（物、現象過程）相結合等等。在這裡已經存在着自然的必然性，客觀的關聯等等的要素，端緒概念。偶然範疇與必然範疇，現象本質，也已經存在於此。因為當我們說約翰是人類，黑犬是犬，這是樹葉等等的時候，就已經將一聯的表徵作為偶然範疇而放棄，使本質從現象區別開來，將兩者相互對立起來的緣故。這樣看，在任意的命題中，剔抉出辯証法全部要素的端緒，然而便可以顯示在人類的認識中一般的內在着辯証法（而且不得不如此）。自然科學已經將各種性質的客觀的自然，將個別範疇向一般範疇的轉化，偶然範疇的轉化，對立物的移行交流，相互關聯等，統

同显示于我們(这一層也該用任意的最單純的实証来証明)。”(談辯証法問題，參看論馬克思恩格斯及馬克思主义，人民出版社版，頁二八〇)

这里說“黑犬是犬”，公孙龙說“白馬非馬”，兩相对比，可知后者全然是非辯証法的命題。公孙龙不理解特殊与普遍之辯証的統一，而形而上学地將普遍的馬自体从白馬这个具体的物分离开来。

我們以为，凡馬皆兼有形色，离形無色，离色無形，故白馬是馬。白者必定所白，不定所白者即不能成其为白；馬者必有其色，应“有馬”必为黃黑白等有色之馬；色者必有其体，应“有黃黑白等有色之馬”即是应“有馬”；無馬形而有馬色，或無馬色而有馬形，皆不可解。如果所謂“真际”在这里可以勉强借用的話，那么“真际”即在实际之中，故白馬是馬。我們虽承認凡馬不皆是白馬，但离开黑黃白等有色之馬，更無馬在。否則，准此“白馬非馬”之义，則天下無無色之馬，各个具体的馬即均不得为馬。更推衍下去，就可得出“万物一馬也”的結論，各个具体的物就不得为物了。然而公孙龙明言离开別名另有共名，二者有分無合，异而不同。不但形与色可离，即形与所形，色与所色，以及一般不定所物之純“真际”的“物”与定于所物之实际的“物”，也都是絕對分离的。如果拿圖表示此派的論旨，則其圖如下：



此种概念論，就事物之內容而言，显然是詭辯的。且就此派本身的持論來說，也是前后自相矛盾的。茲以其意衍之，此派前后持

論的矛盾，應如下式：

天地與其所產物者，皆物也。

物(形色)者，不定所物，定所物者、非物也，故天地與其所產者皆非物也。

就此式的矛盾而論，誠然應受“苛察繳擾”(司馬談論六家要旨語)、“辭巧理拙”(劉勰文心雕龍諸子篇)的譏刺。

正因為此派的概念論是巧于辭而拙于理的詭辯，故自昔即為各家所抨擊。而古代的批評中比較合理的，有墨經作者、荀子與韓非三家。

墨經作者以為：

“白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也；乘驪馬，乘馬也。”(墨子小取)

荀子以為：

“‘白馬非馬’也，此惑于用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。”(正名)

韓非承墨經與荀子的傳統，更進一步設出實例作了具體的批評，

“兒說，宋人，善辯者也。持‘白馬非馬’也，服齊稷下之辯者；乘白馬而過關，則顧白馬(“白”字疑係衍文)之賦。故藉之虛辭，則能勝一國，考實按名，不能謾于一人。”(韓非子外儲說左上)

概念之為真為妄，是以實踐為檢驗標準的。列寧曾指出，辯證法和詭辯論的區別就在於是否經得起實踐的檢驗。

關於公孫龍學派的詭辯的概念論，已如上述。現在，更進而考察此派詭辯的推理論。

我們前面曾引名實論中所謂“彼謂不行”、“此謂不行”、“其謂行彼”、“其謂行此”等語。但其所謂“行”之意義為何，我們並未說

明。現在應該指出，此派所說的“行”，即是今日形式邏輯中所謂“推理論式”之“論式”。謂“行”，言推理與論式相合；“不行”，言推理不合於論式。倘將此點作為此派推理論式的原理，則可分為正負兩方面如下：

(一) 從正面說，即是：

“彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。”

(二) 從反面說，即是：

“謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。”

倘再將原理所說之“彼”與“此”代以“白”與“馬”，並以推理論式表示之，則其式如下：

(一) 正論式：

“白”與“馬”各有自性而自藏，
今謂白馬非馬、馬白非白，
故謂之白白當乎白、馬馬當乎馬。

(二) 反論式：

白定于馬非白，馬定于白非馬，
今謂白馬是馬、馬白是白，
故謂之白白不唯乎白、馬馬不唯乎馬。

此派的推理論式，就通變論中所舉，計有八個。這些推理論式大抵都是此派所共同使用的形式，以申述其世界觀與概念論，並反駁其論敵。茲分述如下：

第一，“二無一”——按“二”即荀子所謂之“兼”，如言“白馬”；“一”即荀子所謂之“單”，如言“白”言“馬”。“二無一”者，仍即是“白馬非馬”或“馬白非白”之義，其式已見前文。

第二，“二無右，二無左”——按“右”即兼之“右項”，如白馬之“馬”；“左”即兼之“左項”，如白馬之“白”。馬的種類既然可以離開實際的馬而獨有，故白馬中的“馬”不是離開白馬而獨有的“馬”；“物白馬不定所白，定所白者非白”，故定于白馬中的“白”就不是不定所白的“白”。如以數學程式表之，即是：

二無右 = 白(左)馬(右)非馬 二無左 = 白(左)馬(右)非白

第三，“右不可謂二，左不可謂二”——按此是第二式之換位，也即是从反面來說離開白馬之“馬”非定于白馬之“馬”，不定所白之“白”非定于白馬之“白”。

第四，“左與右可謂二”——按此言定于白馬之“馬”與定白馬之“白”相與，二者各有定所，互為“與件”，即可謂“白馬”（“二”或“兼”）。

第五，“羊合牛非馬”——按此言羊與牛雖有“有齒”和“無齒”的區別，但“不俱有而或類焉”。若馬與羊牛，則“羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾”；“若舉而以是，猶類之不同”，故羊牛相與而非馬。是知“羊合牛非馬”，也即是前舉“二無右，二無左”、“右不可謂二，左不可謂二”之義。

第六，“牛合羊非鷄”——按此式系駁合同異派的謬論。合同異派以感覺中的“數足”與概念中的“謂足”是無差別的，即“數”鷄足雖二，“謂”鷄足則一；“數”牛羊足雖四，“謂”牛羊足則一，牛羊鷄“一足”皆同，故云“非有以非鷄”。“非有以非”，義指“不為不類”。以牛羊鷄為同類，即指“犬可以為羊”之義。但公孫龍離堅白一派反對這種論式。離堅白學派以為，“牛羊有毛，鷄有羽，……材不材其無以類審矣；舉是，謂亂名，是狂舉”。“亂名”，“狂舉”即是“不行”，也即與推理論式不合之義。

第七，“青以白非黃”——據章士釗研究（見邏輯指要），公孫龍

似取方圖以相解說，其圖為：青白黃。此圖白為他詞，居中。其式為：

白非黃 青為白 故青非黃

青為白 白非黃 故黃非青

如果我們將“青以白非黃”代以“白馬非馬”，則其式為：

白馬非馬 此馬為白馬 故此馬非馬

此馬為白馬 白馬非馬 故馬非此馬

第八，“白以青非碧”——此亦當如章士釗所言，取下列方圖以相解說：白青碧。但此圖與前圖的涵義相反。易言之，即前圖所以示真，此圖乃以見妄。所以說：

“黃其正矣，是正舉也，……木賊金者碧，碧非正舉矣，……與其碧寤黃。黃其馬也，其與類乎！碧其鷄也，其舉暴乎！”（通變論）

此言碧于色乃青白之合，使相異者相合，就要爭勝爭明，而至于暴亂失明，無可分別。所以又說：

“青白不相與而相與，不相勝則兩明也。爭而明，其色碧也。暴則君臣爭而兩明也。兩明者，昏不明，非正舉也。非正舉者，名實無當。驪色章焉，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉。”（同上）

據此可知，“白以青非碧”乃是此派所認為的謬誤論式。其式為：

青非白 碧為青 故白非碧

碧為青 青非白 故碧非白

此論式之所以“非正舉”，即因此派根本不承認“碧為青”一論題之故。

綜觀上述八個論式，或正或反，皆與此派的世界觀及概念論相適應，都是強調分離，反對合同，主張絕對，反對相對。其方法、其

精神，是一貫相承而不可分說的。伍非百不知此理，以為，“公孫各論多與墨經為敵，唯此篇（按即通變論篇），則相互發明”（陳柱公孫龍子集解引），實屬錯誤。

章士釗所持名墨“方”“行”之辨，自多可取，惟因對於所謂“青白黃碧，如甲乙丙丁，乃偶舉之符，毫無意義”之說持之過甚，未能辨析黃與碧、馬與鷄等符號在古代邏輯家使用上本有“正舉”、“狂舉”之別，也即本有其約定俗成的相反涵義，故終於在推理論式上抹煞了公孫龍學派與墨經作者的對立。所以他說：“或曰：‘子持名墨嘗應之議者，于此獨渾名墨而一之，何也？’曰：‘此為辯之初步也，非可為異同者也。墨曰行，龍曰方，姑各翹一名以起論而已，尚無異同之足言也。’”（名墨方行辨邏輯指要第四八九頁）這樣，將此派的推理論式與其世界觀及概念論的思想內容完全斷為兩概，是不對的。

第四節

公孫龍詭辯思想的總評價

綜合前述，我們可以得出結論如下：

第一，公孫龍所代表的離堅白的邏輯學之所以成為詭辯，首先因為他的世界觀是以概念離事物而獨有的，以種類離個體而自存的；其次因為在概念論上是以共名與別名可在絕對分離中來把握的。所以此派的觀點，是唯心主義的觀點，而以絕對主義與分離主義二者為支柱，來証成其詭辯。此派詭辯的邏輯價值，我們可從下列幾點來衡量：

（一）此派的離異觀點，雖可矯惠施合同異派之失，然片面的夸大，推至極端，見離而不見合，見異而不見同，遂流于詭辯。

(二) 庄子齐物論的观点，將相对主义絕對化，將变化的观点絕對化，以致泯灭彼此，不見差別；公孙龙的观点虽可矯庄子之失，然側面的腫脹，持之太过，流于絕對靜止，遂陷于詭辯。

(三) 此派所持“指不至物”之义，虽沒有思、孟学派天人合一的神秘主义宗教观，但竟將概念与事物絕對离而为二，徒知違异而不知主觀和客觀照应的底蘊，遂流于詭辯。

第二，此派邏輯虽为詭辯，但它也并非純粹的迷妄，其中尚具有“一粒真理”。例如名实論說：

“以其所正正其所不正，不以其所不正疑其所正。……其以当，不当也；不当而当，乱也。……其以当而当也；以当而当，正也。”

凡此云云，在概念真妄判断上，有其部分的是处。司馬談論六家要旨謂此派“挖名責实，参伍不失，不可不察”，想系指此。此外，如像有尽与無尽、运动与靜止、具体与抽象等所固有的自己矛盾，此派虽在主觀里坚决地否認，而其論題則在客觀上表現出直觀的察知；就此点言，此派在中国邏輯史上的地位，頗近于古代希臘的芝諾。至若此派的著作喜設为主客之辯，展轉論难，愈轉而愈深，儼如佛典的百論疏，則不仅足以証其邏輯范疇的丰富，而且也是古代邏輯史資料的宝藏。

第三，此派的邏輯思想中，虽尚有“一粒真理”，然其所持論題，因矯枉过正，几無不循他自己主觀的看法，而陷于另一極端的謬誤。因此，此派虽然吸收了当时的自然科学的成果，但科学到了他的手中却为其唯心主义服务去了。在运用自然科学的知識进行“坚白离”与“坚白盈”的对立斗争中，墨經作者一派是在正途上，而公孙龙派是在歧路中。此点拟于下章詳論，这里暫不討論。

第四，此派邏輯的思想，一方面开除社会与生产的名实，从馬

兒、石头里面辨析兼別同异，滑入概念的游戏；他方面，此派取辯之物，由其將具体事物納入邏輯范疇而言，所憑借的古邏輯遺產是比較丰富的。此派形成于邏輯思想發展的时代，因而可能承藉孔、墨、思、孟、惠、庄等人的遺產，以成一家之言，但倘与墨經取辯之物更富于生产及社会的名实相比較，那就大有遜色了。尤其重要的是，此派的缺点，除了取辯之物本身，更在其取辯的方法及其所得論題之为完全錯誤，这是与此派在实际历史进程上之为保守派相对应的。

第五，更具体言之，此派邏輯思想之历史的意义，似在下列几点：

(一)由离坚白以襯托“氏所以別貴賤”之礼，严限絕對分立之名，故此派在当时或是氏族貴族專制的拥护者，反对“賢人”民主要求的保守学派。此派“是別非兼”，而墨經“是兼非別”，所謂“名墨訾应”，其更深的根源，或即在此。

(二)此派所持“力与知，果不若”的論題(坚白論)，明白地說實踐無裨于認識，其否定真理的客觀标准也至明显，故其与墨經一派对立，更非無故。

(三)因保守，故复古。名实論結尾处所謂“至矣哉古之明王，审其名实，慎其所謂，至矣哉古之明王！”正可以說明此点。

所以郭沫若也說：“毫無疑問，公孙龙是位幫閑者。……他一身是做着上層的食客，……在上層的卵翼之下提出他的一些詭辞来，……是應該認為反动言論的掩飾的。……事实上他自己也时而透露着自己的立場，例如他說‘异則君臣爭而兩明’，‘兩明而道喪’，……在他的政治主張上分明表示着臣不能与君相爭，爭則天下喪乱。这把先秦的初期学者的革命意义完全否認了。”（名辯思潮的批判，見十批判書，人民出版社版，頁二七九——二八〇）

据此可知，此派以邏輯中的範疇“疆疇”于君臣，其絕對的分离观点，即是通过君臣階級差别的道德的折射而反映出的意識；其絕對的靜止观点，即是通过反对进取而主張保守复古的政治实践的折射而反映出的意識；其以概念离事物而独有、共相离别相而自存的观点，即是氏族貴族世界觀的抽象的代数符号。黑格尔說：“邏輯是反映于思維中的时代。”其实我們应进一步說：邏輯是通过逻辑学者的实践态度及现实主張或政治見解，而折射出来的思維中的时代。因为，意識形态不是直接反映时代的經濟，而是通过道德和政治等折射而反映那个时代的社会經濟关系的。

第十四章

后期墨家的墨学發展及其 唯物主义思想

第一节

墨家学派的分裂和墨經的成書年代

在第七章里，我們曾說，墨子死后，他的弟子主要分为兩派，一派注重名辯的研究，是为墨辯；另一派注重游俠的社会运动，是为墨俠。現在，应將此事加以考辨，以便利于我們从事后期墨家思想的研究。

孔、墨同为古代显学，但到了秦、汉之际墨学就衰微了。例如司馬迁能够对孔子弟子特为列傳，而于墨子弟子則嘆他們“湮沒無聞”，沒有为他們傳紀，只在游俠列傳里暗示出墨俠的發展，在晏嬰列傳里暗示出墨学的一些宗旨。在先秦典籍里，片断地講墨子弟子活动的，当推韓非子显学篇与庄子天下篇，茲分別摘录如下：

“世之显学，儒、墨也。……墨之所至，墨翟也。……自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自謂真孔、墨；孔、墨不可复生，將誰使定后世之学乎？”（显学篇）

“相里勤之弟子五（伍）侯之徒，南方之墨者苦荻、己齿、邓陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨，以坚白同异之辯相訾，以綺偶不侔之辞相应，以巨子为聖人，皆願为之尸，冀得

为其后世，至今不决。”（天下篇）

这里就上引资料加以分析：

第一，以“儒分为八”的儒家八派例之，则“墨离为三”的墨家三派，即使不一定同时，也颇有可能是三个陆续成立而取舍相反的派别。郭沫若在十批判书名辩思潮的批判中说：

“相里勤不用说就是相里氏，五侯大概就是柏夫（按“相夫氏”元和姓纂作“伯夫氏”，并引韩子说：“伯夫氏墨家流也”，孙詒让说：“唐本相或作伯，或当作柏，与相形近”，郭考或依此）。这两派属于北方。邓陵与苦获、己齿属于南方，与前两派相合仍是三派。派别之分不知始于何时，但彼此之间有斗争，是不容忽视的。”（十批判书页二八〇）

据我们研究，天下篇与显学篇所讲的，或为时代相接的两件事。此两事虽同样讲述墨家后学的派别分裂，但显学篇所讲的是离为相里、相夫与邓陵三派，文字语句甚明，而天下篇所讲的则似此一分裂的继续，在继续分裂的阶段上，对立的派别似也未必仍为三派。例如，“五侯之徒”，既已明言为“相里勤之弟子”，即不必为相（柏）夫氏其人（郭考将上下断读，分为北方的两派）。可能是以五侯为代表，而与“南方之墨者苦获、己齿、邓陵子之属”相对立，似已演变成为南北两派。且其时已有墨经可诵（墨经晚成详见下文），其“相谓别墨”的争论，到了天下篇作者时代，仍在“至今不决”的阶段，则上距墨子之死为时颇久，疑为墨家分裂的晚期情形。

第二，庄、韩二书所指出的后期墨家派别，都是墨辩一派的支派，至于墨侠一派的人物，似均未言及。但墨子徒属众多，墨学兼涵“辩”“侠”，似不得以古人未言，即断为无有。兹分别说明如下：

关于墨子弟子部分，例如：

（1）公输篇记墨子说楚王说：“臣之弟子禽滑釐等三百

人”。

(2) 呂氏春秋当染篇說：孔、墨“从屬弥众，弟子弥丰，充滿天下”，又說：“孔、墨之后学显荣于天下者众矣，不可胜数”。

(3) 淮南子、泰族訓說：“墨子服役者百八十人”。

关于墨学的武俠傳統(名辯部分另述)例如：

(1) 各城門篇記禽滑釐問“大攻小，強執弱，吾欲守小国，为之奈何？”墨子遂語以守城之具六十六事(李筌太白陰經守城具篇作五十六事)。

(2) 呂氏春秋尊師篇說：“高何縣子碩(呂覽“碩”作“石”)，齊国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子，……为天下名士显人”。

(3) 太平御覽(四三七、四九六卷)引“胡非子脩墨以教，有屈將子好勇，胡非子曰：‘吾聞勇有五等，而以曹劌匹夫徒步之士，布衣柔履之人，一怒而劫万乘之师，存千乘之国，为君子之勇’”。

(4) 呂氏春秋上德篇記：“墨者巨子孟胜为陽城君守城，孟胜死，弟子死之者百八十；三人以致令于田襄子，欲反死孟胜于荆，田襄子止之，……不听；遂反死之”。

(5) 同篇記：“孟胜弟子徐弱与孟胜同死楚陽城君之难。”

(6) 同書去私篇記：“腹䟽为墨者鉅子，居秦，其子杀人。秦惠王曰：‘先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此听寡人也。’腹䟽对曰：‘墨者之法，杀人者死，伤人者刑，此所禁杀伤人也；夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之賜而令吏弗誅，腹䟽不可不行墨子之法。’不許，惠王而遂杀之。呂不韋曰：‘子，人之所私也；忍所私以行大义，鉅子可謂公矣！’”

据此可知，墨子弟子本来很多，其活动范围也不为不广。墨子施教，似略仿孔門的分科制度。耕柱篇記墨子答复縣子碩“为义孰为大务”問时，曾說：“能談辯者談辯，能說書者說書，能从事者从事”。此所謂“談辯”、“說書”、“从事”，是否即为“墨离为三”的先天胎盤，不敢妄断；但“談辯”近乎“名辯”，“从事”有类“武俠”。武俠所謂墨者之法，似成为秦末农民战争的口号，后为刘邦所竊，可知俠有主义。

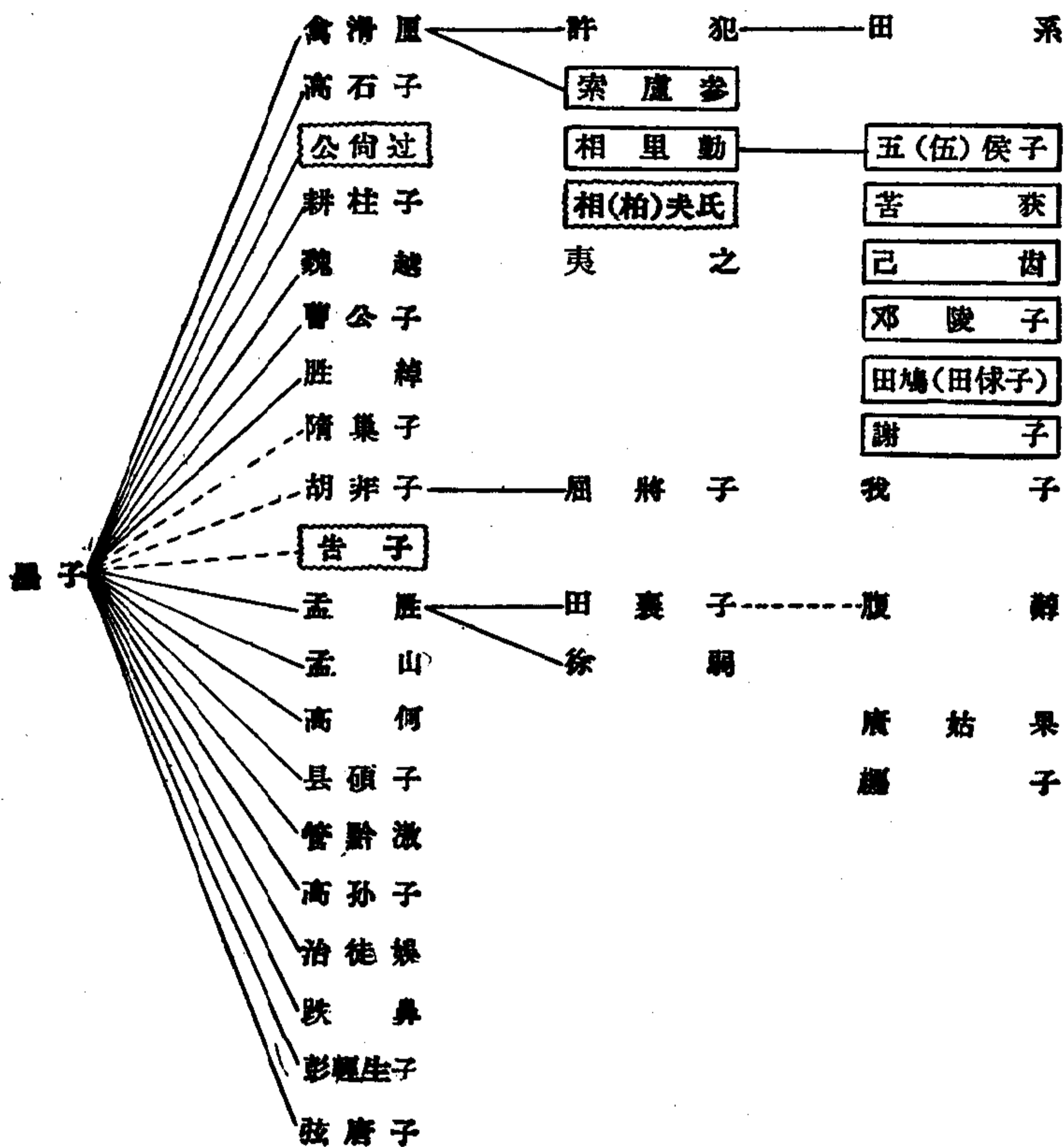
第三，显学篇与天下篇皆就墨辯一派立論，原文所言甚明；惟墨辯派的人物当不止于此。大体論之，墨辯派或起于惠、庄以及孟子、兒說詭辯盛行之际，墨子后学，师承墨子“辯”的精神，發展并修正其固有遺义，并出而与之进行名辯思想的斗争；約至荀、韓之际，始告終結。郭沫若曾說：

“墨家染上了辯者的色彩，似乎在孟子当时便已經开始，孟子說：‘距楊、墨，放淫辞’。庄子外篇也爱把楊、墨之辯相提并論：‘駢于辯者，累丸結繩窶勾，游心于坚白同异之間，而敝跬譽無用之言非乎，而楊、墨是也。’（駢拇篇）‘鉗楊、墨之口。……知詐漸毒、頡滑坚白、解垢同异之辯多，則俗惑于辯矣。’（胠篋篇）”（十批判書頁二八一）

此外，在荀、韓書里，很多对墨辯的批評，可見其在先秦时代确是最活动的思想家。此派墨辯，与墨俠之間有無斗争，“辯”“俠”是否为各派所同具的精神与方法，則文献有缺，无从判断；然由所謂“取舍相反”，所謂“倍譎不同”等原始按語推之，墨子后学的發展，或于“辯”“俠”之际有所偏重，因而皆自謂真墨，相謂別墨，这也是合理的。

第四，关于墨学的傳承，古無成書。近世孙詒讓始就墨子本書及先秦諸子的記載，網罗掇拾，写成墨学傳授考（見墨子后語卷

上),計得墨子弟子十五人(附存三人)、再傳弟子三人、三傳弟子一人、治墨術而不詳其傳授系次者十三人、雜家四人,共三十九人。另外也有人另為考據的,更得墨子弟子九人、附存一人,共十人。茲制墨學派別源流表如下:



上表----符号,表示傳授無確據而頗有可能的。人名有□符号的,表示其人為墨辯或富於辯者色彩的,今存墨經(經上、經下、經說上、經說下、大取、小取)六篇,疑為此輩墨者所陸續寫定,就中年輩最晚的,為介於荀、韓之間的田鳩。馬驢梁玉繩及孫詒讓考定

“田鳩”与“田悝子”为一人；果尔，則墨經縱非由田鳩所最后写定，也必系写定于田鳩的时代。人名有{ }符号的，表示其人染有辯者的傾向，虽不一定即为墨經編者，但或有助于墨家名辯思想的發展。表中人名与人名之間，只有傳授輩次而無傳授符号处，是依生年先后推定，并非表示其間的师承关系。

总之，墨家徒屬众多而可考者少，其派系的分合起訖及傳授的源流，尤不易辨。因此，上表不仅殘缺，而所据的資料也間有未可尽信处，然掇拾遺文，網罗墜緒，也不过欲存梗概，借利于研究而已。

孙詒讓說：

“墨学之昌，几埒洙、泗，斯亦盛矣。……獷秦隱儒，墨学亦微；至西汉儒复兴，而墨竟絕；墨子既蒙世大垢，而徒屬名籍亦莫能紀述。……彼勤生薄死以赴天下之急，而姓名澌灭与草木同尽者，殆不知凡几；嗚呼悽已！”（墨学傳授考）

在解明了后期墨家的派別及其活动时代以后，我們要进而研究他們的著作。墨俠一派，有無著作，不得而知；但墨辯一派的著作，如前所述的六篇，則灼然可指。

現在，我們研究墨經的成書年代問題。

首先，應該証明墨經不是墨子自著的書，而是墨家后学的著作，其書写定的年代是相当晚的。

晋时魯胜所作的墨辯注，今已亡佚，据他的保存于晋書隱逸傳里的原叙說：

“墨子著書，作辯經以立名本。惠施、公孙龙祖述其学，以正刑（形）名显于世。……自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率頗难知，后学莫复傳習，于今五百餘岁，遂亡絕。墨辯有上、下經，經各有說，凡四篇，与其書众篇連第，故独存。”

可見魯胜显然認為（一）經上、經下及經說上、經說下四篇为墨

子自著；因而（二）惠施、公孙龙的“名辯”是祖述“墨辯”的。后来治“墨学”的人不少繼持这种見解。到了孙詒讓著墨子間詁說，“据庄子所言，則似战国之时，墨家別傳之学，不尽墨子本指。畢（沅）謂翟所自著，考之未审”，才怀疑到这四篇不是墨子自己的著作。关于墨經（連同大取、小取二篇）的作者問題，近人見解，不甚相同。現在还有人費力考証墨經出于墨子。依我們看来，孙詒讓的見解是可取的，而方授楚的考定（六篇都是墨家后学所著），当取意于此。但关于写定年代問題，我們認為方氏推定“此六篇殆楚威王以后至荀子以前，始先后写成”，其下限还須推迟些。茲分別說明如下：

一、墨子年代略后于孔子。一般承認当时（春秋末叶）尚無个人著書的風气。論語一書，是孔子再傳弟子所記述的。所謂老子，郭沫若曾証明成于战国时楚人環淵之手（先秦天道觀之进展）。在墨子中最能表現墨子学說的尚賢以下十篇，都分上中下三篇，大抵也和耕柱以下五篇一样，是他的門人所記述的；其文字較古朴，成書在墨經等六篇之前。

二、就墨經的內容看来，有些見解，已是墨子思想的發展或修正，在思想上表現了时代进展的痕迹。在尚賢、尚同、兼愛等篇，常以“愛”“利”并舉，如“兼相愛，交相利”，如“愛利万民”（尚賢中篇），如“众利之所生，从愛人利人生”（兼愛下篇）等等。至于“愛”和“利”的关系，也只說到“兼而愛之，从而利之”（尚賢中篇）而已。但到了經上篇，这思想就發展了。經上說，“义，利也”，經說上說，“义，志以天下为愛（“愛”旧作“芬”，依孙校改），而能能（善）利之，不必周。”这就是說，不是因为愛之，所以从而利之，而是不能善利之，即不得謂之“愛”，不得謂之“义”。“利”就是义的內容也是“愛”的內容。所以經上又說：“孝，利亲也”。經說上說：“孝，以亲为愛而能能（善）利亲，不必得。”扩而充之，經上說：“任，士損己而益所为

也”，經說上說：“任，为身之所惡，以成人之所急”，这是說，为要达到爱人必須利人的目的，有时甚至牺牲自己的利益，也在所不惜。至于“利”的性質，經上說：“利，所得而喜也”，說：“利，得是而喜，則是利也。其害也，非是也。”这样进一步地作心理上的說明，是尚賢等篇所沒有的。这一發展，固然有它內在的邏輯的必然，但同时也是时代进展的結果。孟子中記孟子与宋慳的對話，以“仁义”与“利”对立（告子下篇），同时，宋慳已有“語心之容，命之曰心之行”（庄子天下篇）的心理学說（宋鉞即宋慳、宋榮子，但并不是墨者），所以墨家后学也就有“利”即是“义”的主張，并进一步对于“利”有从心理上說明的必要。

三、墨子是最重理智的（貴义篇說：“必去喜去怒去乐去悲去爱，而用仁义”，仁义連用，始于孟子，貴义篇为墨家后学所記，不一定墨子已用此語，但“去喜”云云，确能傳墨子思想的性格），但在墨經中却加进了情感的要素。經上說，“为，穷智而憊（“縣”字异文，係也）于欲也。”經說上說：

“为，欲都（“都”旧作“難”，依孙校改，斫也）其指，智不知其害，是智之罪也。若智之慎文（“文”言思想之密察，各端兼顧，楊寬說）也，無遺于其害也；而犹欲憊之，則离（罹也）之。是犹食脯也，搔（畢沅云：“騷”，“臊”字假音）之利害，未可知也，欲而搔，是不以其所疑止所欲也。牆（同“牆”）外之利害，未可知也，趋之而得刀（“刀”旧作“力”，依孙校改，指刀幣）；則弗趋也，是以所疑止所欲也。覲（見也）‘为，穷知而憊于欲’之理，搔脯而非恕（智）也，都指而非愚也。所为，所不（“否”也）为，相疑也，非謀也。”

方授楚解說：“食之美惡未可知，与牆外之利害未可知，其疑同也，智也；一則欲得騷而不止，一則不欲得刀而止（弗趋），为与否在

欲之强弱，情也。”这说明行为不尽依据理智，而尤在于欲望的强弱。楊氏則以主張經上为墨子自著的緣故，遂讀“儼”为“远隔”，說，“为也者，当尽其智力而絕其所欲，必依放‘知’之所謀慮而从事，不可任所‘欲’为也。貴义篇云：‘必去喜去怒去乐去悲去爱，而用仁义’，义同此”（墨經哲学）。不但对于說的举例，說明很为勉强，而且于經文也不适合。因为經文明明是說：行为是尽知之后悬决于欲望的；是申說語，并不含有“当为”之义。

又如經下“在（察也）其所然未然者（“未然者”旧作“未者然”，依梁校改），說在于是推之”章，經說曾說：“在：堯善治，自今‘在’諸古也；自古‘在’之今，則堯不能治也。”这种不承認先王的观念，实在是战国后期的产物，到了荀子手里遂具体化为“法后王”的思想。

再如关于天鬼一类的宗教思想，在这六篇中，几乎没有留下影子。大取小取兩篇，虽也还有一两处提及“天”“鬼”字样，但其意义决不是墨子所謂“我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩”（天志上篇）那样的“天”，也不是他所謂“能賞賢罰暴”（明鬼下篇）那样的“鬼”。墨辯所謂“天”，似乎仅有“天性”的涵义；所謂“鬼”，也仅是人死为鬼的意思；至多只能說是墨子天鬼思想的殘余，看不出宗教的痕迹。反之，我們却可于經下看到一种代替天鬼思想的新世界觀：“可無也，有之而不可去。說在尝然。”說：“可已無也，已然則当（尝）然。[若]（依魯增）不可無也。久，有穷無穷。”这里提出了有無的观念、久暫的观念，并且以为人的言动对于整个人类的文化必然要發生影响，表面看来，虽似消失（有穷）而实常潜存（無穷）。

这些都是墨經作者对于墨子思想的修正。

四、就文字說，这六篇与尚賢等篇的作風显然不同。韓非子外儲說左上篇說：“楚王謂田鳩曰：‘墨子者，显学也。……其言多而不辯，何也？’曰：‘昔秦伯嫁其女于晋公子，令晋为之飾裝，从文衣

之媵七十人。至晋，晋人爱其妾而賤公女。此可謂善嫁妾，而未可謂善嫁女也。……今世之談也，皆道辯說文辭之言，人主覽其文而忘其用。墨子之說，傳先王之道，論聖人之言，以宣告人。若辯其辭，則恐人怀其文忘其(用)，直以文害用也。此与……秦伯嫁女同类。故其言多而不辯。”这楚王据方授楚考定为楚威王(其与田鳩問答，当在公元前三三七年至三二八年十年之内)，其时約当墨子卒后七十年左右。由此可以看到：(一)墨子的“言多而不辯”(照田鳩的解釋)是“恐人怀其文忘其用”，而有意如此。(二)当田鳩对楚王問时，尙爭好辯的風習已經大張，所以說“今世之談也，皆道辯說文辭之言”。文选注載“墨子南游于楚，献書惠王，王受而讀之，曰良書也”。同是楚王，前王称为“良書”，后王却謂其“言多而不辯”，足見时代風習之不同。正惟如此，所以墨經与墨子尙賢等篇的作風也就不同。

五、經上与經下，体裁的繁簡文質大不相同。最显著的是經下每章(有一二章因錯簡譌夺而缺)都系以“說在某某”字样，大取篇末自“故浸淫之辭，其类在鼓栗”以下十三类，也有“其类在某某”字样，足見此二篇即使不是出于同一作者，也是成于同一时代。此与韓非子內儲說、外儲說各篇的“其說在某某”，呂氏春秋有始覽的“解在某某”，是同样的体裁。尤可注意者，韓非子的“其說在某某”各篇也有所謂“經”(出于后人伪托的管子牧民篇与牧民解篇，也同样有“經”“解”字样)。这就足証此种体裁为战国时代末期的特有作風。今按韓非被害于秦始皇十四年(公元前二三三年)，其書当著于入秦以前；关于呂氏春秋，据本書序意篇“惟秦八年，岁在涪灘”考定，則成書于秦始皇八年(公元前二三九年)；二書都是战国末期的作品。所以，和此种体裁相同的經下与大取，当也近于此时成書。墨子时代尙不可能有这种文体。

六、經上“辯，爭彼（彼）也。辯勝，當也。”經說上“辯，或謂之牛，（或）謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當必或不當，不若當犬。”此話明是針對莊子齊物論篇“辯無勝”及“大辯不言”之說而發的，但墨子不能生存到莊子時代，不及見莊子此說，均無疑義。並且，墨經此義到了經下篇更表現為明顯的批評語調：“謂辯無勝，必不當！說在辯。”經說下釋云：“辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。”又如經下“以言為盡諄，諄。說在其言。”“非非者諄。說在弗非。”這均是駁莊子之說。“五行毋常勝，說在宜（多）。”這是批評鄒衍的“五德終始說”。“仁義之為內外也，內（疑原作“非”）。說在侂顏。”這似乎是批評告子“仁內義外”之說。今按墨子公孟篇載有墨子與告子辯詰的故事，但“仁義”并提始於孟子；孟子書有“仁義內外”之辯，管子戒篇也有“仁從中出，義從外作”之語，這樣看來，此一爭論是在孟子時代出現的，墨子當不及見此。

七、至於大取小取兩篇，其非墨子手筆，尤為明顯。大取篇說：

“愛人不外己，己在所愛之中。己厚所愛，愛加于己。倫列之愛己，愛人也。”（“倫”通“輪”。“列”，次第也，“倫列”即依次輪轉的意思。）

這是答复荀子正名篇“聖人不愛己”的非難的。正名篇說：

“見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人，此惑于用名以亂名者也。驗之所〔以〕為（以也）有名，而觀其執行，則能禁之矣。”（王引之說，“驗之所”下“以”字，後人所增）

荀子上文“見侮不辱”是批評宋銜的，餘二事都是批評墨家的。墨家的話便是答复荀子的非難。因為在理論上，必須先有“聖人不愛己”的非難，然後才發生愛人是否“外己”的問題；在語氣上，以“聖人不愛己”云云為非難，以“愛人不外己”云云為答辯，則順理成章；反之，如果墨家既已說過“愛人不外己，己在所愛之中”，并把其

所以“在所爱之中”的理由說得明明白白，那么还指其“不爱己”而非难其以名乱名，就成为“無的放矢”了。

大抵当时，人們見墨家主張兼爱，主張“損己”（天下篇說墨家“以自苦为極”，孟子尽心上篇也說“摩頂放踵利天下为之”，都指損己利人的事），就以为“聖人不爱己”（天下篇曾批評墨家“以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己”）。荀子即据以非难墨家“用名以乱名”，其論旨在于“人”“己”概念的相异，施爱倫列的原則不同，固不必以大取篇的文字为其批評对象。而大取篇“爱人不外己”云云却正就人己观念不同这一点上，提出墨家施爱的“倫列”，予荀評以反駁或答复。單从形式邏輯而言，荀子的立論就欠公允。因为，既以“‘盜’之名之內涵，亦包含有是人之义”，为什么“亦人类中之一人”的“己”就不可以“包有其是人之义”呢？为什么一說到“己”就一定要用分別“人”“己”的狭义的“人”，而不許用那連“盜”包含在內的广义的“人”（“人类”的“人”）呢？在同一批評中所用的名的涵义就不同如此；若用荀子的說法，也同样可以說是“用名以乱名”的！

八、关于“杀盜非杀人也”的問題，小取篇也有一段答复說：

“盜，人也。多盜，非多人也，無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也；世相与共是之。若若是，則虽‘盜，人也；爱盜，非爱人也；不爱盜，非不爱人也，杀盜，非杀人也’，無难矣。此与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無它故焉，所謂內膠外閉而不解也。”

这段話，就語气看来，为答复荀文的詰难，殊为明显。所以大取小取兩篇，大体可断定为写成于荀子正名篇之后。和大取篇体裁相同的經下篇也可能是写定于同时的。

九、綜上各段所述看来，墨經六篇决不是墨子自著的。那末，它們的作者是誰？可惜書缺有間，不能指出其姓名。不过，依据思

想的内容看来,其根本观点是师承墨家的傳統,其中虽对于墨子的見解有若干發展或修正,但都可以說是墨学必然的合理的演进。再就成書的过程看来,可以說作者并非一人,編定亦非成于一时,大抵前表所列墨子再傳及三傳弟子里帶有名辯色彩的諸人,均可能先后参与其事。倘更由各篇的内容来推定,則年代的先后,大体是这样的順序:經上→經下→經說上→經說下→大取→小取。經下記載着很多关于各种科学的見解以及与各家的辯难,可以看出墨辯在辯詰里成長的痕迹。大取小取,尤其是小取篇,綜合地說明了推理和“辞辯”的方法,它帶有总结墨学的性質。这一順序,是邏輯的層次,也是历史的先后。方授楚說:“墨經辞約义丰,包罗甚富,如决定为一人所著,亦非一人所能著也。……吾頗疑其如佛教經典結集,乃开会决定之者。”(墨学源流考)

如果如此,則最后一次的編定,或者与大取小取兩篇的写成約略同时,当在荀子成書与韓非子成書的年代中間,相当于田鳩即田俅子的时代。大取篇說:

“(夫辞),以故生,以理長,以类行者也。”

小取篇說:

“以名举实,以辞抒意,以說出故,以类取,以类予。”

又說:

“故言,多方,殊类,异故,則不可徧(徧)觀也。”

上面的話是綜合性的說法,这和經上、經下的編次是不同的。經上以“故,所得而后成也”章开始,經下篇則以“止,类以行之(旧作“人”依孙枝改),說在同”章开始;一冠以“故”,一冠以“类”,似非偶然的巧合。

十、因为墨經六篇是墨家后学多次的集体論撰而成的,所以它們是一部貴經驗、重实践、發展墨子思想的并总结百家名辯的有体

系的著作。單就体系性一点看来，不仅小取篇組織严密，条理井然，就拿經上經下来說，其中每章相次，虽在錯簡譌夺之后，处处还可看到它們先后联貫的脉絡，窺見作者根据着“以故生，以理長，以类行”的原則而編次的苦心。而且也正因为如此，所以其成就能远高于先秦各家的名辯思想之上。

因为墨經是有組織地編定而成的著作，所以其思想是宏博的，其邏輯是严密的。因此，我們的研究，就不妨把这六篇作为一个整体的对象来考察。

第二節

墨經作者的時代思潮及其對墨學的通約

我們已經知道，墨辯一派的活动，开始于孟、庄时代，終結于荀、韓时代。这个时代，思、孟腫脹了孔学，走向宗教性的唯心主义，老、庄以为孔、墨改革现实的乐观想法和历史的前途并不一致，因而走向否定历史發展的玄妙世界觀，詭辯者超“存在”而逃避到概念的抽象世界，离开人类社会走向离坚白、合同异的詭辯論。墨辯一派在这样的思潮里采取了特別的路数，他們把墨子的社会变革理論通約于人类思維的世界。單單就思維發展史而論，这就不能如有些人說，是从常識的判断到科学的判断之發展，宁是人类思維史的高級發展。孔子沒有否定感觉以外的物質存在，頗重經驗，倡“以思無益，不如学也”之說；墨子热心于物質世界，倡“言以举行”之說；然而到了这个时代，思孟、老庄、詭辯者三派都否定感性認識源于客觀的实在，唯有墨辯承認感觉源于客觀的实在。他們的学說既然都在思維形式上發展，因此，他們之間的斗争主要是在認識論的領域之內，从而唯物主义和唯心主义的兩条路綫的斗

爭形式，也和孔、墨時代有些不同。常識與否之說，極其皮相。思維規律這一門學問（所謂名學）既然在各派中間都認作是重要的武器，好辯善辯都自認不疑，那麼，這個思維規律本身的發展，就必然走向高級的形態，同時這也是歷史的趨向，即由判斷真實到真實判斷，由孔、墨是非的現實世界到孔、墨是非的概念世界。從人類思維的批判活動講來，這一高級形態，是在唯物主義和唯心主義的鬥爭中發展起來，唯心主義者就害怕這種鬥爭，拿孟子主觀的話來講，即所謂“處士橫議，邪說暴行有作”（滕文公下篇）。

後期墨學走進概念的世界不是偶然的。然而墨學和其他各派却不能一概而論，中間有嚴格的分水嶺。腫脹了儒學的思、孟學派可以發展到“誠”的理念世界、神的世界；老、庄學派否定判斷的真實，可以發展到無名渾沌的世界；詭辯學者可以“離堅白，合同異”，在特殊與一般的問題上，作命題的遊戲；然而後期墨學卻沒有如此神秘，既無“大而化之之謂聖”，亦無是非兩可的“天均”，更無“然不然，可不可”的立異。反之，它相對地走入了名學領域中的科學途徑，堅持了認識論的唯物主義。這是什麼理由呢？

在氏族混戰與勞動力危機的時代，後期墨學之所以走入科學的概念世界，是有其原因的。方授楚道破了這點：“墨子本注重知識，又與其弟子，多參加實際生產事業。日積月累，親身之經歷既多，後學繼此精神加以組織之，說明之。……當時重要學派，如儒家之求知識，多在論說，道家多重冥想，名家則頗以文字語言為遊戲，因均脫離生產關係（？）也。”（墨學源流考第八章）

方氏文中使用“生產關係”這一經濟學的術語，顯然有語病，因為誰也不能脫離自己時代的生產關係。以意擬之，他所指的大概是“勞動”，荀子說，子夏氏之賤儒“曰君子固不用力”，反之，墨子學派重視“農耕女織，百工強事”，足証其重視勞動生產。

由于重視劳动实践，后期墨家在古代思想史上完成了三大成就：第一，他們發展并修正了墨学；第二，他們具有特別丰富的自然科学知識；第三，他們綜結了先秦的名辯思潮。这三方面，就其內在的联系性來說，虽不容分裂，但在叙述方法上則仍需分別論述。自然認識及思維科学是通过政治的与社会的实践而出現的，因此，我們应从他們对于墨子社会政治思想的發展与修正方面談起，然后依次闡述他們的自然科学思想、認識論及邏輯思想。

如果說思、孟学派唯心主义地腫漲了儒学，那末，我們在說明后期墨学对墨子思想的繼承关系上也可以这样說：他們唯物主义地把墨学“通約”（借用数学的術語）了。

后期墨学对于墨子学說有所修正、有所發展，并使之更邏輯化，三者都达到古代理論的高級形式。下面就从这三方面依次說明。

后期墨学修正墨子学說的地方，大都重在洗刷其对旧形式的曲解。墨子政治学說的主要内容是在于反对氏族貴族的專政，而其形式則利用着氏族貴族所依托的“先王”，故他不惜把先王“近代”化。墨子学說中的階級的观点是从国民階級的立場出發，而其形式則利用“天志”“明鬼”，故他不惜把天道“規矩”化，把鬼神平等化。墨子学說中的心理研究是从“人之欲富貴而惡貧賤”的自然性出發，所謂欲、惡都是“众人之耳目之情”，而其指导形式，則沿用着西周“天人合一”的觀念，“必去喜、去怒、去乐、去悲、去爱、去惡，而用仁义”，手足口鼻耳目都从事于义，才为聖人。这样，聖人的耳目与众人的耳目，其形式与內容便不同了，且聖王乃是天的意志力的代表者，故他的志功相合之說，也發生了矛盾。后期墨者对这些理論都作了重大的修正。

先王觀念的修正：后期墨学除大取小取偶及先王之外，关于

“天志”“明鬼”之說，不立專說，至少墨辯一派不但不論究此道，而且近于否定上帝。在這方面，他們受了老、庄學派攻擊的影響，把三表法儀放棄了。然而更主要的是由於他們在認識論方面發展了墨子的唯物主義。墨子“天志”的規定，叫做法儀，如規矩之方法，但是既然依方法來講道理，為什麼還要什麼“天志”呢？故墨經把“方”與“法”更理論化了，例如（引文經過校正）：

經上：“法，所若而然也。”

說：“法，意、規、員（圓），三也（者）俱，可以為法。”

“意”謂觀念，“規”謂儀器，“圓”謂圖形。又如：

經下：“一法者之相與也盡，若方之相合也，說在方。”

說：“一，方盡類俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也，盡類猶方，他物俱然。”

這即是說，同法的必然同類。關於三表中“本之者”的先王，在墨子思想中為“原”與“用”的附屬物。魯問篇已有“焉在矣來”之句，“在”者，察也，“來”者，將來也。然而，這却不是原來“不與先王同”（莊子天下篇）而把先王曲解為新式堯、舜的作法所能察知的。故墨經依據墨子“述而且作”的方法，揚棄了堯、舜的舊形式。例如：

經下：“在（察）其所然者于未然者，說在推之。”

說：“在（察），堯善治，自今在（察）諸古也，自古在（察）之今，則堯不能治也。”

經下：“堯之義也，生于今而处于古，而異時。說在所義。”

說：“堯臚，或以名視人，或以實視人。舉彼唐帝也，是以名視人也；指是臚也，是以實視人也。堯之義也，是聲也，于今，所義之實，处于古。”

“義”謂“法儀”之“儀”，所儀之實是古今不同的。若必以古時堯之儀是從，則堯生于今日也是不能治的。這顯然推翻了春秋的先

王理想，修正了墨子的形式与内容二者間之背离。后来荀子思想相对地接受此一破天荒的理論，韓非子更根据后期墨学的这一理論而反对孔、墨。

人性論的修正：墨子的人性論重“所染”、重“欲惡”，而又主張人性的“損益”，如損欲与惡而益仁与义，如損小己的福利而益众人的福利。墨經繼承着他的主張，进一步把它理論化了。例如：

經上：“任，士損己而益所为也。”

說：“任，为身之所惡，以成人之所急。”

这即相似于大取篇所謂“聖人惡疾病，不惡危難。正体不动，欲人之利也，非惡人之害也。”墨家是一个有組織的团体，“士”頗类該組織中之成員，聖人頗类領袖（鉅子）。領袖与成員皆应比一般人先憂患而后安乐，因此，这里的“任”士就不是对一般人講的。墨子理論的缺点是明显的，他的“去欲与惡”之說便成了被人攻击的对象，如說“其生也勤，其死也薄，其道大澁。使人憂，使人悲，其行难为也，恐其不可以为聖人之道。反天下之心，天下不堪，墨子虽独能任，奈天下何？”（庄子天下篇）后期墨家，在这一点特別規定聖人和“任”士，正是解答所受攻击的話。

心理学的修正：墨經对知、情、意三者，作了明白的規定。它肯定人生离不开知識，肯定情感要从損益上得其所宜，肯定意志把知与情二者联系在一起。

第一，墨經以为人生的活动要靠感性知識，离开了感性活动的夢想就沒有思維活动的客觀根据：

經上：“生，刑（形）与知处也。”

規定“形”与“知”相处才合于生，是墨家所独有的見解。在墨家看来，臥以为知是不知，故說：“臥，知無知也”；夢以为知是冥知，故說：“夢，臥而以为然也”。“知”的要素是以客觀作标准，客觀即

此派所講的“平”字，故說，“平，知無欲惡也。”（經上）

第二，墨經講感情仍本墨子的損益說。什麼叫做損呢？

經上：“偏，去也。”

說：“偏也者，兼之體也。其體或去或存；謂其存者，損。”

經下：“損而不害，說在餘。”

說：“損，飽者去餘。適足不害，飽能害，若傷粟之害脾也。

且有損而后益者，若癯病之人于癯也。”

損其餘，即損其一部分（偏），損去一部分不但不害于全體（兼），而且有益于全體。故合理的感情，要在于不任情地欲其所欲而惡其所惡，例如：

經下：“無欲惡之為益，損也。說在宜。”

說：“無欲惡，傷生損壽，說以‘少連’，是惟愛也。嘗多粟，或者欲不有能傷也。若酒之于人也。且怨，人利，人愛也，則雖欲惡弗治也。”

墨經的感情（欲惡）論，是有條件的情感觀，這是針對氏族貴族的劣欲專惡而發的，我們且稱之為“損益感情論”。它既異于孔子之安乐于道德情操（安仁、利仁），也異于老子之絕欲去私，故說，損益在于宜不宜。“少連”據方授楚注解，即論語中之“逸民”，似為禁欲論者，禁欲而傷生，即為不宜。飲食可以使人飽，但酒却可以使人損，損酒之欲則益人生，即為宜。又例如知，在于愛利，如果知僅止于臥知或夢知而無感性活動，即不宜之知。經中“弗治”之治，即“治，求得也”以及“人有治同此”（經上）之治。

第三，墨家注重以知識來調節感情，已如上述。還有一個重要的心理因素——意志，却常為學者所忽略，或雖未忽略而誤與知情混同，如梁啟超說，“儒家言道德多重動機，墨家言道德多重結果”，這話是不對的。

墨学的精神，注重实践，即所谓“好天下”。墨子曾說劝人兼爱必須有志，其功效虽暂时不能得到，但有他一个人劝人有志，总比沒有一个人劝人有志要好些。“志”謂意志，“功”謂結果，故說“合其志功而觀焉”。且他的“非命”論的心理因素就重在意志，他說“豈可以为命哉，固以为其力也”。“力”即所謂“强为”的意志力。学者間只知墨子有重实利重結果的主張，而不知其“志功合一”之說。惟墨子語焉不詳，后期墨学才在这一点有了明白的規定，并發揚了墨子的精神。

大取篇說：“志功不可以相从也。”这即是說，主觀的意志和客觀的功效是未必相契合的；又說：“义，利；不义，害。志功为辯。”这都是志功合一之說，决不是仅論結果。經說上更明言：“志，行为也。”

經与說及大取篇中的“意”字，指“意度”之“意”，如經下：“意未可知”，大取：“意人之指也，非意人也。”古字今釋是要慎断的。天志之“志”也有数解。墨經中与意志这一概念相当的，有如下几条：

經說上：“实，其志气之見也，使人如己，不若金声玉服。”

这是指有目的的行为，达到了目的，意志便表現出来。

經上：“勇，志之所以敢也。”

說：“勇，以其敢于是也，命之（命名）；不以其不敢于彼也，害之。（于勇無害）”

这是指意志的能动精神，因为人應該从事于有目的之意志活动，而不应妄动，所以有时不做那种無益的事，并無害于勇。

經上：“必，不已也。”

說：“必，謂台执者也。……”

这是指有目的之意志的活动，为了达到目的，必須坚持不已。“台”即持，“执”是什么呢？經上：“执，所言而意得見，心之辯也。”

大取篇也說：“利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。”“取”謂心理學上的選擇意志，“執”謂持此意志而不已。故下面又說：“謂陳執既有所為，而我為之陳執。執之所為，因吾所為也。若陳執未有行為，而我為之陳執，陳執因吾所為也，暴人為我為天之以人非為是也。”（此段有錯謬，但文義是講意志之合目的的活動甚明）

然而意“志”之合目的的活動，未必都是正確的，所以“志”要和“功”相合，才能產生“正”確的標準。例如：

經上：“合，正；宜，必。”

說：“力正反中志功，正也。臧（孫校為“義”）之為，宜也。非彼必不有，必也。聖者用而勿必，必也者可勿疑。”（從諸說校）

“正”、“反”、“中”指什麼呢？“正”謂“欲正”，“反”謂“惡正”，“中”指所謂“權”。故經上說：“欲正，權利；惡正，權害。”說：“正者兩而勿必，權者兩而勿偏。”“權”即衡量之義。大取篇說：“權其輕重之謂權，……利之中取大，害之中取小也。”

“權”之一義，是知情意三者的複合的因素，意志與功利兩者相合即謂“正”。“宜”即“欲不欲，在宜不宜”之“宜”，通過“權”來審定的“宜”，就可以必而不疑了。

上面的解釋是“合志功而觀”的原則。至於對知情而言，意志是統馭知、情二者的。例如：

經上：“為，窮知而儼（係）于欲也。”

說：“為，欲斲（斫）其指，智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，無遺于其害也，而猶欲斲之，則离（罹）之。是猶食脯也，騷之利害未可知也，欲而騷，是不以所疑（知）止所欲（情）也。牆（牆）外之利害未可知也，趨之而得刀（貨幣），則弗趨

也，是以所疑(知)止所欲(情)也。观“为穷知而憊于欲”之理，搔肺而非怨(智)也，斲指而非愚也。所为与不(否)，所与(以)为相疑也，非謀也。”(从諸說校)

这一段話是講知、情二者之相疑而非相謀；知害于情，或情害于知，則知情二者便不統一。所謂“为”即指意志之表現于外的行为。經說上說：“志，行为也”，为有六种：“存、亡、易、蕩、治、化”。若使知和情不相疑而相謀，那便应統之于意志，故說：“为，穷知而憊于欲。”这里的“为”，指合而正之义，可与“权”义互明。

其他修正：除上述修正之外，墨經把墨子尙同之义發展而为：

“君，臣萌(冥萌之萌，即民之另一語法)通約也。”(經上)

“君，以若(順)名(民)者也。”(說)

通过这样的修正，墨子学說更“無益于人君”了。不但如此，墨經作者最早發現了所謂社会契約說，这和馬克思主义經典文献所赞美的希臘古代的这样發現，有同样的历史价值。

后期墨学把墨子的“兼相爱，交相利”之說，通約于人們的一切行为与道德。例如：

“利，所得而喜也。”(經上)

“利，得是而喜則是利也，其害也，非是。”(說)

“害，所得而惡也。”(經上)

“害，得是而惡則是害也，其利也，非是。”(說)

“所得”言知，“喜惡”言情。此条还是上面說的权正之义。这就是就墨子的基本命題“去天下之大害，兴天下之大利”發展出来的人性說。

“仁，体爱也。”(經上)

“仁，爱己者，非为用己也，不若爱馬者。”(說)

这里的“体”即“体分子兼”之“体”，故仁是爱的一部分。这就

給兼愛無差等的學說下了一個邏輯的定義。

“義，利也。”(經上)

“義，志以天下為愛，而能(善)用之，不必周。”(說)

按梁啟超將“周”字校改，(舊本“周”字作“用”)，甚是。他說：“周，遍也。仁以周愛為鵠，故言兼相愛。義不必以周利為鵠，故言交相利。小取篇云：‘愛人待周愛人而後為愛人，……乘馬不待周乘馬然後為乘馬。……’此一周而一不周者也。義者其志務欲能善利人而已，利之所及，勢固不能周徧。”(墨經校釋)

“禮，敬也。”(經上)

“禮，貴者公，賤者名，而俱有敬慢。等，異倫也。”(說)

這條講禮的話是古代重要的文獻。經講的“禮”是平等一義的對立名詞。說是批評保守派的舊說。此條舊校釋家皆未加解釋，梁啟超也致疑未校，他的解釋則是臆說。按“公”乃公族君子的貴族別稱，故說“貴者公”，古者“氏所以別貴賤”，庶人無姓，只稱為屠牛坦、寺人貂、徒人費之類，故說“命之‘馬’，類也。命之‘臧’，私也。”(參看“名，達類私”一條)“馬”與“臧”(奴)對稱，可以知賤人之所以為賤人的身份。“馬”是類名，“臧”是奴隸類名之下的一種，因為古代的奴隸有“臧”和“獲”的區別，“臧”主耕，“獲”主織，因而“臧”是特定的“私”名。賤者僅有私名，故說“賤者名”。過去如民間稱做官的為“老爺”，而以稱名為不敬；等級低的人自稱“小的”或自稱微賤的職名，而不敢用第一人稱，理亦同此。荀子說墨子“優(無)差等”，即指他反對等級身份的異倫。然而墨經却說“等”級是一種區別(異)貴賤的倫理。正因為如此，墨經才把“忠”字規定成這樣：

“忠，以為利而強低(同之)也”(經上) (此條之說訛奪頗多，從略)

利民即忠的命題，在古代是革命的思想，這種思想也有淵源，

例如“上思利民，忠也”（左傳桓公六年）。

“孝，利亲也。”（經上）

“孝，以亲为爱，而能利亲，不必得。”（說）

“功，利民也。”（經上）

“功，不待时，若衣裘。”（說）

“功”即志功合觀之“功”，功不待时即未雨綢繆之义，与曲突徙薪的主观努力有别，因为功要講利民的客观效果，并且应随时有所措施。

从墨經对墨学的修正和發展看来，墨經把墨子的世界觀和社会理論都推进了一步，特别是对上帝和先王的否定，更是值得我們注意的。

第三 节

后期墨家的科学思想

后期墨学所發展墨学的部分，更有自然科学思想。这是最具特色的，并且是和其唯物主义思想分不开的。他們在社会經濟領域內，討論到經濟学的“自然价格”，也在生产技术發展的当时，研究到自然科学。按墨經共有三百五十余条，由于文法簡約，譌夺过多，号为难讀之書，其中講邏輯的最多，占第一位，講自然科学的占第二位，講道德定理的占第三位，講心理学的占第四位，其他如經濟政治等理論、对各家学說的批判又次之。这里特就科学思想部分論述如下：

第一，墨經中所講的物質，時間、空間、量、运动諸范疇，不但和当时各派的形而上学的認識，有严格的分別，而且具有古代唯物主义的特点。这些范疇，是哲学的，也是科学的。从因果关系来看，

它們是科學的，從理論的還元來看，它們是哲學的。

(一) 墨經肯定物質是第一性，也是客觀的實體。從科學上看來，物是有比較的。

經下：“物甚，不甚，說在若是。”

說：“物，甚長甚短。是言是也。言是也者，莫甚于是。”

其次，物質是可認識的實在，例如：

經下：“物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。”

說：“物，或傷之，然也。見之，知也。告之，使知也。”

這是拿病傷之義來說明物質的性質，指一般的自然變化。墨經中所講的科學變化，多指物理變化，而少化學變化。科學的物質（物）對象有了變化（然），其變化的理由即“所以然”。我們要知其所以然，依經驗也可能明其大數，如航行於長江三峽的老船夫能預測氣候，但這是不可言傳的，如果“使人知之”，就須求出其中的因果定律。

(二) 墨經詳細地講到時、空範疇。

經上：“久（時間），彌異時也。”說：“久，合古今旦莫（暮）。”

經上：“宇（空間），彌異所也。”說：“宇，蒙東西南北。”

“彌”指周徧之義。“久”與“宇”即哲學上的時間與空間的範疇。“時”即科學上的時間，“所”即科學上的“空間”。墨經講“時”、“所”，多屬於幾何學的領域。因此，產生了聯結的範疇：

經上：“櫨，間虛也。”說：“櫨，虛也者，兩木之間，謂其無木也。”

張惠言說：“與夾者相及則謂之‘間’，但就其虛處則謂之‘櫨’，例如兩點之間的空隙。”

經上：“盈，莫不有也。”

“盈”，梁啓超解釋為“函”，近似。如經說上：“異處不相盈，相非，是相外也”。上面講的物質的盈虛即科學上物質性能的相吸相排。因此，經上又說：

“攬，相得也。”

“次，無間而不相攬也。”

“攬”，謂聯結。“次”，謂不聯結，如所謂“有間，在中也。”（經上）墨學就使用了這樣盈虛之理，反對了詭辯學派的“堅白同異”之說：

經下：“不堅白，說在無久無宇。若堅白，說在因。”

說：“無，堅得白，必相虛也。”

（三）墨經講到運動與變化。運動範疇，在墨經中是科學的，也是哲學的。例如：

經上：“動，或徙也。”說：“動，徧際徙……。”

經下：“宇，或徙。”說：“宇，長徙而有處。……”

“或”字即古“域”字，指方位。“徙”，即移動。“徧際徙”即周徧空間而移動。這裡說的運動，偏重科學的對象，與老子所謂“反者，道之動”的運動有別。因為墨經偏重機械的運動，靜便成為動之一部分，例如：

經說上：“時，或有久，或無久。”

經上：“止，以久也”。說：“無久之不止，若矢過楹。有久之不止，若人過梁。”

“久”指時間範疇，“時”指可分割的時間，“止”指靜態。所以說靜態是從時間分割看出來的。墨家注重科學，故動靜的變化在時間上是可計算的，經說上所謂“盡，俱止動”。墨經又說：

經下：“行修以久。說在先后。”

說：“行者，行必先近而后远。远近，修也。先后，久也。民行修，必以久也。”

“行”作走路的意思，詳見下节解釋。这里，如果把“行”作广义的行动或劳动解釋，那么劳动过程是积功而成，由近而远；劳动時間便指所謂先后的“久”。从这里，可以看出墨家思想和生产劳动相关联的特征。墨家据此反对詭辯者所謂“今日适越而昔至”的命題。

(四) 墨經怎样講变化呢？春秋到战国的思潮中，各家都有變異的觀念，这是古代社会变革时期反映在意識上的特征。墨經所說的“变化”不是“大而化之”的神化，也不是“万物以不同形相蟬”的虛化，而是一物到他物的轉移或物質不灭的相互損益。生产者看見麦种变化而为新麦，木头变化而为輪与鳶，誰也不会想到麦子和木头是“無”，誰也不会否定他的“手”。墨学就反映了这种意識。“損己而益所为”(經上)，“死生利若一，無擇也”(大取)，即以“利”的变化而权其損益。

經上：“化，徵易也。”說：“化，若鼃为鶉。”

荀子說：“狀变而实無別而为异者，謂之化。有化而無別，謂之一实。”(正名篇) 这話和这里講的“化”相似。“化”仅征驗其“易”，如蝦蟆之变为鶉。这里沒有天地、乾坤、貴賤、动静、剛柔、吉凶的易理，故既非“陰陽不測之謂神”，也不至“觀变……穷理尽性以至于命。”(易傳) 墨經里所說的变化只就損益方面而言；

經上：“損，偏去也。”

說：“損，偏也者，兼之体也。其体或去或存。謂其存者，損。”

这正反对了“其成也毀也，其毀也成也”(庄子)的理論。这仅是說，天下事物，沒有的，可以沒有算了，而尝有之物，变来变去，不

过是損益，永为尝有而不灭。故又說：

經下：“可無也；有之而不可去，說在尝然。”

說：“可無也；已然則尝然，不可無也。”

这就是說，存在的事物不能說成什么“無”，給老子的“無，名天地之始”的命題以有力的打击。不可去而尝然之事物是有变化的。变化的形态有六：

經上：“为：存、亡、易、蕩、治、化。”

說：“为：甲台，存也；病，亡也；买鬻，易也；霄（消）尽，蕩也；順長，治也；鼃鼠，化也。”

这些变化的形态，合而言之，不外成、亡二者，即生存和死亡二者，成、亡之結果謂之“已”。例如：

經上：“已：成、亡。”

說：“已：为衣，成也；治病，亡也。”

旧校釋家對此条的解釋都不確切。此条說的是，例如做衣的結果，由布变衣，“成也”；治病的結果，不治而死，“亡也”。不管生成和死亡，其形态是有相对的稳定性的，叫做“已”。墨經举例过簡，常省略了推論，因此比較难懂。这正如恩格斯指出的，旧唯物論者只解釋事物，大都不談鬼神。这里墨經講的事物变化的道理，好像科学家凡尔离說的：“宇宙間的一切現象，不問它是起于人类的加工或是一般的物理学諸法則，都不是现实的新創造，不过是物材的改变而已。結合——分离。”

(五)墨經中有量变与量定之說，例如：

經下：“偏去，莫加少，說在故。”

說：“俱一，無变。”

这是說，增减物体的一部分，在一定的程度上，并不能变其物性，物性仍“一”而未变化；但是，如果达到了飽和点，就会發生变

故，即开始由量变發生質变。

經下：“异类不侔（比），說在量。”

說：“异，木与夜孰長？智与粟孰多？爵、亲、行、賈，四者孰貴？……”

此条旧校釋者不解其義。“异类不侔”，在形式邏輯上講来，是类概念的規定，因此，“木”和“夜”不是同类，不能比較（長短），“智”和“粟”不是同类，不能比較（多少），推而至于貴族、亲戚、劳动者和商人也不能比較（价格），这是可以理解的。然而何以“說在量”？这就沒有人解釋了。“一个几何学上的簡單例子，便可以說明这个道理。为了决定并比較一切直綫形的面积起見，我們把一切直綫形分解而为三角形。其次再使这个三角形本身，還元而为与其形态上完全不同的表現——還元而为它的底边和它的高度乘积的一半。”（資本論，參看人民出版社版第一卷頁八）这个共通物，便是一个通約出来的量。有这一个共同量，則比較便可能了。同样地，經济学上的同为有使用价值的东西，使用价值与使用价值具有不同的类，是不能比較的，而其所以能比較，是因为它們被還元而为一定的劳动量。数学上的通約也是此一定量还元的道理。

（六）墨經关于科学的定理，涉及的范围很广，如几何学、物理学、光学、数学等。茲举几例如下：

“体，分于兼也。”說：“体，若二之一，尺之端也。”

“端，体之無厚而最前者也。”說：“端，是無間也。”

“穷，或（域）有前不容尺也。”

“尺，前于区而后于端。”

“区，物一体也。說在俱一惟是。”

“厚，有所大也。”說云：“区無所大。”

上面所講的名詞，用現代語譯出来，“体”指分量，“兼”指全量，

“端”指点，“尺”指綫，“区”指面，“厚”指体积。这些都是几何学的术语。

“平，同高也。”說：“一然者一不然者，必不平也；同然，平也。”

“中，同長也。”說：“中，心，自是往相若也。”

“圓，一中同長也。”說：“圓，規写交也。”

“方，柱隅四杂也。”說：“方，矩見交也。”

以上講的是几何学有关圓和方的定理。

“力，刑(形)之所以奋也。”說：“力，重之謂。下，举。重，奋也。”

“正而不可搖，說在轉。”說：“正，丸，無所处而不中，縣轉也。”

以上講的是力学。

“景迎日，說在轉。”

“景之大小，說在柅(斜)正、远近”。說：“景，木柅，景短大；木正，景長小。光小于木，則景大于木；非独大小也，远近……。”

“临鑒而立，景到(倒)，多而若少。說在寡区。”說：“临，正鑒，景寡。貌能(态)、白黑、远近、柅正、异于光。”

按墨經論光学有八条，皆訛夺而难解，引以上三例作証。

自然科学的發达，是以社会的生产力的發达为前提的。后期墨家参与了生产劳动，他們的自然科学知識的来源，不能不說是因為他們掌握当时生产技术的知識。为要具体地了解此点，我們試以考工記当作一个測量的尺度來說明一下。考工記今列为周礼的冬官，自江永以来即認它是春秋时代齐国的著作。郭沫若曾考証考工記是春秋年間的齐国官書。

“考工記毫無疑問是先秦古書。且看那开首的叙記里說到‘有虞氏上陶，夏后氏上匠，殷人上梓，周人上輿’，可知時已不屬西周，而書亦非周人所作。又說到‘鄭之刀、宋之斤、魯之削、吳越之劍，迂乎其地而弗能為良’，鄭、宋、魯、吳、越等國入戰國以後都先後滅亡，其技藝亦早已‘迂乎其地’，可知這所說的還是春秋時代的情形。又說到‘粵無鑄，燕無函，秦無廬（原注：這個“廬”字也不是“廬舍”的“廬”，考工記“廬人為廬器”，是做戈戟槍矛的杆子，也可以說就是父。古語說“侏儒扶廬”，就是矮子爬棍棒。）胡無弓車’，或‘燕之角，荆之干，妘胡之笥，吳、越之金錫’，作者之國別連燕、秦、荆楚、妘胡都是除外了的。當時重要的國家所沒有提到的只有齊和晉。‘妘胡’，舊注以為‘胡子之國在楚旁’，這樣的小國不應有被舉的資格；我疑‘妘’是‘汾’，指晉國，胡仍是‘胡無弓車’之胡，如此則只剩下齊國一國了。再看書中所用的度量衡多是齊制，如冶氏為殺矢的‘重三垸’，‘垸’據鄭玄注即東萊稱重六兩大半兩（大半兩即三分之二兩）的‘環’；如栗氏為量的釜豆等量名都是齊制，又如‘梓人為飲器，勺一升，爵一升，觚三升，獻以爵，而酬以觚，一獻而三酬則一豆矣’，即所謂‘齊舊四量：豆、區、釜、鍾，四升為豆’（左傳昭公三年）。據此我們盡可以斷定：考工記是春秋年間的齊國的官書。”（十批判書頁二七至二八）

郭氏斷定考工記為齊國的官書，比江永更詳盡了。但“迂乎其地而弗能為良”一語，似尚不足以證明考工記作于鄭、宋、魯、吳、越等國未滅亡以前，因為在滅亡以後，其技藝“迂乎其地”，似更可檢証其“弗能為良”。並且就上下文的口氣來推敲：

“天有時，地有氣，材有美，工有巧，合此四者，然後可以為良。材美工巧，然而不良，則不時，不得地氣也。橘逾淮而北，

为枳；鸛鴒不逾济；貉逾汶則死；地气然也。郑之刀，宋之斤，魯之削，吳、越之劍，迁乎其地而弗能为良，地气然也。”

因此，与其定考工記作于郑、宋、魯、吳、越等国尚未灭亡的春秋时代，不如定于“其技艺早已迁其地”的战国时期，更合于原文的語意。我們以为，考工記頗有可能出于齐稷下学士先生，他們可能依据旧存档案編撰成書；由于其書成于战国，遂为孟子所据，按往旧造說，以成其理想化的井田制度論。若果如此，則后期墨家可能与腫漲孔学的孟子相反，从另一角度上着眼，即依据考工記里的农業与手工業的劳动工具的制造与使用的生产經驗，提煉出自然科学知識，而完成墨子思想通約的有机的一環。此所謂一環，只是指后期墨家的某种承藉关系，如果作全面的考察，那末墨家應該是綜合当时自然科学成果的偉大的学派。他們利用自然科学完成了唯物主义的世界觀，和那些歪曲自然科学以服务于唯心主义世界觀的各派展开斗争。

第四节

后期墨家的認識論和邏輯学

墨家的認識論，第一，承認人类主觀意識之外，有客觀的物質的存在，而且它是第一性的东西；第二，承認我們主觀的官能——所謂“五路”（即五官）和“心”“知”——有“貌”“拟”外物（即反映外物）的能力；第三，認为主觀的官能，不但須与外物接触，并且还須与外物相習，才能認識外物，即是說，承認認識是一种实践的过程；第四，承認客觀事物是有真理的基準的，真理須以实践的檢証为基準。

从这里，可以証明墨經作者的哲学是唯物主义的。这种輝煌

的哲学思想，貫徹着全部墨經（連同大取小取二篇在內），处处表現出它的鮮明的环鍊。

經下：“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同。說在病。”

說：“物，或伤之，然也；見之，智（知）也；告之，使智（知）也。”

（校注）此章說明是以“病”为例。“智”讀为“知”。“告”

旧作“吉”，依王校改正。說“物”字牒經标题，不連下讀。

这一章是說明“物之所以然”的真相、从它所获得的知識、和他人由告語所获得的知識，三者不必相同。所謂“物”，就是普通所謂的事物。我們觀察一种事物，往往不能够如实地知道它的真相，毫無遺漏。比方眼睛有病，就会看朱成碧；片面地觀察事物，也会看不見它整个的狀貌。这就是“物之所以然，与所以知之，不必同”。我們以所得的知識告訴他人的时候，或因所用語言（文字）不够正确，或因听者（讀者）豫备知識不够充分等等，以致对方不能完全接受，甚至發生誤会。这就是“所以知之，与所以使人知之，不必同。”如果告訴的人所得的知識，本不充分，或謬誤，对方就簡直沒有获得完全知識的可能。这就是“物之所以然，与所以使人知之，不必同。”譬如因負伤而致病，負伤情形就是病的所以然。現在觀察伤痕和病象，就可获得病理的知識。告訴人这病是因負伤所致及其病狀如何，就是要使人获得同样的病理知識。

因为三者事实上不必相同，所以墨家一方面要广求真实的知識，另一方面也要研究正确的言辞。（大取：“立辞而不明于其所生，妄也。”“立辞而不明于其类，則必困矣。”）經上开宗明义就写下明“故”一章，而小取也把“摹略万物之然”放在“論求群言之比”的前面，与本章先举“物之所以然”，都是同一用意；都是指示“物之所

以然”为一切知識的基本来源。

經上：“故，所得而后成也。”

說：“故，小故，有之不必然，無之必不然。体也，若有端。大故，有之(必)無(不)然。若見之成見也。”

(校注)說“有之無不然”，旧作“有之必無然”。魯大东說：“本書‘必’与‘不’二字常互譌，此处‘不’譌作‘必’，而又上下錯倒，致生歧义。”今依魯校正。張惠言校移“体也若有端”五字于下章，今依魯校仍列于此。

本章所謂“故”，就指“物之所以然”。就事物說，它是形成事物变化發展的原因，就“立辭”說，它是構成立論的道理。在第七章里我們曾說墨子書常說到“类”与“故”，自墨子提出“类”和“故”这两个概念，先秦“名辯”各家都受其影响。到了后期墨家的墨經里，这“故”的概念，更有了發展，不但把“故”分成“大故”与“小故”，而且联貫地說明其在認識进程里的作用与价值。

說所講的“故，使为之也”，是从另一方面說明“故”。比方加热于水，达到攝氏百度就变成汽。从原因方面說，是“使为之也”；从結果方面說，則是“所得而后成也”；就事物本身來說，則为“物之所以然”或規律。

一切事物的所以然，一定有若干的“故”。仅为故的一部分而無決定性的故，叫做“小故”，諸故中起着決定作用的才叫做“大故”。譬如人之有見，其原因繁多。有外物还要有眼睛，有光綫还要有心知，仅有其一，未必能見，但若缺其一，即不能見。故曰：“小故，有之不必然，無之必不然”。而“故”之一部分，实只是“故”之一体，譬如“尺”之有“端”(墨經“尺”作“綫”解，“端”作“点”解)，故說“体也，若有端”。如果众因畢具“大故”形成了，則“見”之事便具备了。故說“大故，有之無不然，若見之成見也。”

关于“体”的意义，应该顺便说明一下。經上第二章說：“体，分子兼也。”說：“体，若二之一，尺之端也。”所謂“体”，就是部分，“兼”就是全体。部分是由全体所分出，故說“体分子兼也。”又墨經通例，一切事物未經思維上的分析而作为整个看的謂之“兼”；經過思維上的分析而作为集合的全部看的謂之“二”，例如經說上“見，时者，体也；二者，尽也”之“二”。所以，本章經說“若二之一”之“二”，与积“端”而成的“尺”对举，如果作数目字的“二”解，便不洽通。就第一章說，“小故”是“体”，“大故”就是“二”了。“大故”是綜合众“小故”而成，数字的“二”怎样包括得了？其次說：

“焉摹略万物之然。”

(校注)“焉”，“乃”也。汉書楊雄傳音义引字林：“摹，广求也。”淮南子本經訓高誘注：“略，約要也。”“略”訓“界”，見左傳庄二十一年“与之武公之略”注；義訓“取”，見广雅釋詁一。“然”即“物之所以然”，小取下文也說：“其然也，有其所以然也。”

这一句表明一切客觀事物为知識的直接的来源，以別于“群言”之为間接的知識。經說上：“知也者，以其知过物而能貌之”，可以互相發明。从人类主觀能动性方面說，謂之“貌”，謂之“摹略”，若从客觀对于主觀所“貌”的結果說，即是我們說的反映。“摹略”又含有“規摹而略取之”的積極的意义，正和“認識乃是思維对实体的永远的無穷的接近”、“乃是（智力）浸漬無机自然的过程而使其服从主觀的权力”这些科学的規定，有相似的意义。

(二)現在再看墨經对于認識过程初步阶段的說法。它首先就說到主觀的能感觉的官能。

經上：“知，材也。”

說：“知，材。知也者，所以知也，而不必知，若明。”

(校注)“知”讀为“智”。孙注引淮南子主术篇高注：“才，智也。才与材通。”又說：“此言智之体也。”梁說：“材者，本能也。”孟子“非材之罪”、“不得尽其材”之“材”与本章“材”字同义。“而不必知”句，“不”字原夺，今补。

人具有能感觉的官能，这是人用以求知識的工具；但仅有官能，未必即能获得知識。譬如眼睛有“明”的功能，才能見物，但仅有明，未必成見。那首先必須客觀世界有物，眼的明与物接触，始能成見。官能与物接触，始能获得知識。故說：“所以知也，而不必知，若明。”

經上：“知，接也。”

說：“知，知也者，以其知过物而能貌之，若見。”

(校注)說中的“过”字，孙校：“‘过’疑当为‘遇’，与經云接同义。”魯校：“过物者，謂知物之已然；过者犹过从相習而为經驗是也。‘过’为經中术语，……孙說非是。”按魯說义長。“接”即“接待”，与“过从”义相洽，今从之。庄子庚桑楚篇說：“知，接也。”与此处所講的相同。

这是說，人以其“所以知”的才能，去和外物“接”触，“过”从而与之相習，就能够由对象的形色而攝取其仪貌。故說：“以其知过物而能貌之，若見。”从本章中可以看到三点：第一，承認認識是一种过程，对于外物要切实“貌之”，并必須与之相習。第二，承認物可以知。第三，人的才能也确能知物。——这属于感性的認識。

但是，我們在認識过程中，不但限于“物来順应”，像鏡子般地只有消極的被动的反映；而絕大部分却是積極的能动的追求。上文所引“摹略万物之然”，正是墨家注重認識的積極作用的明証。而这种思想，在写定年代較早的經上中就已經表現得很好。

經上：“慮，求也。”

說：“慮，慮也者，以其知有求也。而不必得之，若睨。”

(校注)說文心部：“慮，謀思也。”目部：“睨，眇視也。”

“慮”就是有意識地以其“所以知”的才能去有所求索之謂。這與荀子正名篇“情然而心為之擇謂之慮”微有不同。譬如睨而視物，已含有主觀的能動的作用在內。但睨而視之，不必即能得到其所要視的對象。故說：“以其知有求也，而不必得，若睨。”既有能動的作用，即已涉及最簡單的謀思，其“有求”，就不是漫無目的的尋求。所以，“以其知過物而能貌之”的動作，表示(一)其官能的動向必有所稟受；(二)其所“過”的物是有目的的活動的對象。墨經把這一章放在“知，接也”那一章前面，是有用意的。故又于其次章說：

“恕，明也。”

說：“恕，恕也者，以其知論物而其知之也著，若明。”

(校注)“恕”旧譌為“恕”，孫從道藏本、吳鈔本校正。

“恕”即“智”字。“論”，即經說下“智論之，非智無以也”、小取“論求群言之比”之“論”。釋名：“論，倫也，有倫理也。”爾雅釋詁：“著，明也。”禮記中庸：“形則著，著則明”，注：“形之大者也。”淮南子兵略訓：“見人所不見，謂之明。”孫校：“此言知之用。”張之銳說：“言以智推求物理。”

在“以其知過物而能貌之”的階段，有一部分固已進入“表象”的範圍，但還未盡脫感覺的色彩。到了本章“以其知論物”這一階段，才進入高級思維的領域，開始理性的認識。因為以其知過物所貌而得的知，至多能得到個別的較為完全的表象，還不能算做知識；必須更進一步，對於這些由“貌物”得來的知，論次緒理，構成一個明確的概念，才能稱為知識。這樣，雖然離開感覺更遠一點，但

对于事物的真相却更接近一步。故說：“以其知論物而其知之也著，若明。”这样的認識为的是可以“見人所不見”。故說：“恕，明也。”

(三)上面說过，“以其知过物而能貌之的动作，其官能的动向必有所稟受，以其知有求也，不是漫無目的的寻求。其任指揮引导作用的，荀子归之于“心”。正名篇說：“心有(又)徵知；徵知，則緣耳而知声，可也；緣目而知形，可也。然而徵知必將待天官(指感官)之当簿其类，然后可也。”同样的見解，在墨經也表現得非常明显。經上有連次的四章：

“聞，耳之聰也。

循所聞而得其意，心之察也。”(疑即上章之說。)

“言，口之利也。

執所言而意得見，心之辯也。”(疑即上章之說。)

(校注)張之銳說：“循，順也。察，明也。”說文言部：“直言曰‘言’，論難曰‘語’。”詩：“執竟武王”之“執”，箋：“持也。”夏小正：“持養宮事”之“持”，傳：“操也。”因此，“循所聞而得其意”者，謂順其所聞之言，以得言者之意；“執所言而意得見”者，謂操持所言而其意謂得以表見。

由此可見，墨經一方面重視五官的感覺，另一方面也重視心知的辯察。因为如果沒有心知，不但理性的認識的發展沒有可能，而且初步的感性的認識也沒有保障。

(四)所謂“心之察”和“心之辯”的“心”，在另外几章里，也稱做“知”，即“形与知处”之“知”。

經上：“生，刑(形)与知处也。”

說：“生，盈之生，商(常)不可必也。”

又說：“臥，知無知也。”(本章之說，有標題而無文字，疑脫

失。)

又說：“夢，臥而以為然也。”（本章之說也有標題而無文字，疑脫失。）

（校注）畢說：“‘刑’同‘形’。”曹說：“形，謂四肢百體也。知，謂視聽聰明心意知覺也。處，同居也。形與神離則死矣。”經說“盈”字舊作“楹”，依張據吳鈔本校改。經上：“盈，莫不有也。”廣韻：“商訓常。”“臥，知無知也”，伍說：“上‘知’為能知，下‘知’為所知。”

“生，形與知處也”，即是說，形體有知覺則生，否則死。但形體與知覺相盈而得“生”，不是常可必的。人生在世，不但時時有可死的机会，而且長生不死，勢不可能。故說：“盈之生，常不可必也。”睡眠時候，知覺之體（即能知）雖尚與形處，但知覺之用（即所知）却暫停其活動。故說：“臥，知無知也。”若在“知無知”之時，猶自以為有所“動作云為”，那就是做“夢”。故說：“夢，臥而以為然也。”

这三章的界說，其重要性不在其心理學上的分析，而在其哲學上的觀點。問題是“形”與“知”的關係是怎樣？

從所謂“形與知處”的說法看來，“形”與“知”似乎是互相獨立而并存的。又從“臥，知無知也”看來，則“知”是統一體，也可無疑。這種“形”“知”并重的提法，自然不像王充、范縝那樣，明確地提出了“神由形生”，“形之于神，猶刃之于利”，“形亡則神滅”的概念，可是墨家唯物主義的認識論却是明顯的，這是墨經自身的說明可作證明的。

（五）關於知識創獲的由來，墨家大體上分為三種。第一為“親知”，通過自己的親身經驗，由感官的感覺而得來的；第二為“說知”，根據直接間接知識經驗，由思維的推論而得來的；第三為“聞知”，由他人的告語傳授或閱讀文字等而得來的。層次雖然有三，

但墨家判断知識的真偽，則以客觀事物的真相為標準，同時以實踐為真理的檢証。

經上：“知，聞，說，親；名，實，合，為。”

說：“知，傳受之，聞也。方不障，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。”

(校注) 孫校：“集韻四十漾云：“‘障’或作‘摩’。方，謂方域，言不為方域所限生障礙也。”梁校：“方，猶史記‘見垣一方’之方。”

本章充分表現出墨家認識論重客觀、貴實踐的特點，而這特點就是墨家的成就高出先秦各派知識論的主要精神。墨經還有很多章分疏本章所提出的各個概念，很值得仔細領略。茲分別說明如下：

第一，“親”知——說：“身觀焉，親也。”這裡“身”代表五官，指的是由五官親歷所獲得的知識。譬如兒童弄火，手觸熾炭，覺得灼痛；這即是由親身經歷認識了熱。糖要親吃才曉得怎樣地甜；玫瑰花要親嗅才曉得怎樣地香；佳風景要親看才曉得怎樣的美麗；好音樂要親聽才曉得怎樣的諧和。這是得到知識的第一條道路。親身經歷得來的感覺的經驗是知識的最可靠的基本源泉，一切常識乃至科學，都是在這基礎上面建築起來的。而墨家正是注重這一方面的知識的。

第二，“說”知——“說”，也是墨家常用的一個術語。經上：“說，所以明也。”經上、經下，篇各有說；經下每章都有“說在某某”語句；小取篇有“以說出故”，這些都是用以指陳“立辭”的原故的說明。而說明又必須詳述原委始末、事實的經過、因果的關係，以及推理的過程等等。考工記說：“厚薄之所震動，清濁之所由出，侈弇之所由興，有說”就是明証。故“說”又包含有“推理”的意思。“說知”之

“說”，就是指由推理所得來的知識說的。

身親所得的知識，固然是最近于真實的，感性的認識，固然是可靠的，但是身所能親的範圍十分狹隘，若事事必待身親，知識的發展就要發生阻滯。而且現象的本質，簡直是感性不能把握的。例如秒速三十萬公里的光的運動，感性就不能夠把握，但思維卻能把握住它。這就非靠“說知”不可。說知就是根據其所已知去推其所未知而達到的知，這就是所以“明”，這就叫做“說”。例如從牆隙看見角，就知隔牆有牛；望見遠處有炊煙，就知那裏有住戶；牆壁和地域都不能范限我們的知識。由此可見，說知是求得知識的第二條道路。自最簡單的類推以至最複雜的推理，自概念的構成以至一種哲學體系的建立，都可以說是屬於說知的範圍。

第三，“聞”知——經說：“傳受之，聞也。”“受”“授”古字通。這是說傳聞授受所得來的知識。譬如我們承認古時有一位主張兼愛非攻的墨子，但墨子已死去二千多年，不能和我們謀面，也不能因為有了孔子就推知一定有墨子；而且孔子也已死去二千多年，不能面見和推知，與墨子相同。不但時間不同，有這種困難，就是空間的隔絕，也有同樣的困難。如果不到江西就不能看到廬山；就是面對廬山，還不一定能知道廬山的真面目。對於這些，靠親知和說知都辦不到。可是有了墨子這部書傳下來，我們閱讀了，就知道古有墨子。根據墨子的記載再和其他先秦的書比較考證，我們又可知道墨子生卒的大約年代以及他的兼愛非命等學說的內容。雖然這是得到說知的幫助，但若無這些古書，說知也無能為力。我們可以由地志或游記以及報章的記載或人們的口述，知道江西有廬山，乃至於它最近有怎樣的變化。這是獲得知識的第三條道路。更重要的是，聞知包含着遺產。哲學思想的洪流都是前波接後波的，恩格斯曾指出，為了思維的發展，我們只有向哲學史學習。

梁啓超說：“人類最幼稚之智識，多得自親知；其最精密之智識，亦多得自親知。人類最博深之智識，多得自聞知；其最謬誤之智識，亦多得自聞知。而說知則在兩者之間焉。中國秦、漢以後學者，最尊重聞知，次則說知，而親知几在所蔑焉；此學術之所以日窳下也。墨家則于此三者無畸輕畸重也。”這話是極其糊塗的。人類感性認識不能這樣兩面論證，而且秦漢前后的思想史也不能這樣划分。我們說，墨家自墨子始，最重實踐，故在認識論上必然也更重視親知，而以親知為求知識的基礎。

經下：“聞所不知若所知，則兩知之。說在告。”

說：“聞：在外者，所知也，在室者，所不知也。或曰，在室者之色若是其色，是（聞）所不智（知）若所智（知）也。猶白若黑也，誰勝？若是其色也若白者，必白；今也智（知）其色之若白也，故智（知）其白也。夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺度所不知長。室外，親知也，室中，說知也。”

（校注）“所知也在室者”六字舊闕，依梁校補。“猶白若黑也”之“若”，訓“與”。“是聞所不智”“聞”字舊脫，依伍校補。

魯注：“室外有人焉，于室內者有所不知也。或告之，室內人之色同于室外人之色，是不知者與所知者相若，則兩知之矣。”（墨辯新注卷下頁三七）

按這一章說明的是，親知為說知的基礎。“夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知長”云云，尤明顯地表現其重親知與實踐。所謂“所明”，即是“所謂”，即是“實”；在本章中即指“室外人之色”和“尺”之長。“名”不過用以喚起對於事物的觀念而已。可見墨家對於親知、說知和聞知三者，並不是“無畸輕畸重”的。

經下：“知而不以五路。說在久。”

說：“知，以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見。”

(校注)魯校：“本章說文各家斷屬互異，今从梁校，今仍之。“久”，時間也。“五路”，五官也。荀子謂之“天官”。

本章意義頗為重要，不但對說的文字各家斷屬互異，而解釋也各主一說。魯大東說：

“‘五路’者，謂五官也。人之知識必由五官之感覺而后得之。時間既久，感覺已頻，于是習為經驗而記憶之；此時雖其五官未接，亦可明識于心矣。

“知識因官感而覺知，然能見之目，必得所見之火而后可成見，而火固不可以自見；外物之火苟與感覺之目不相接，其人雖具五官誠無由得此知識也。此習驗之時間既久，記憶已堅，則其知之也斯不必以目之見當之，若夫火之為物固可自發而見于心也。”（墨辯新注卷下頁二六）

魯氏的解釋，是以“久”為本章的“知”的成立條件，不以為“知”的對象。依他的見解，這種知識僅是舊時貌物所得的知識，現在因長時返復可以離物而于心（腦）中喚起來的。這可說是舊知識的再現，並非一種新知識的創獲。我們認為墨經所特立的這一章的用意不是這樣。梁啓超解釋說：

“‘五路’者，五官也。官而名以‘路’者，謂感覺所經由之路。若佛典以眼耳鼻舌身為五入矣。……例如見火，目為能見；火為所見，火與目離，火不能獨成見也。此之謂‘惟以五路知’。雖然，亦有不以五路知者，例如‘久’是。久者時間也。吾人之得有時觀念，純由時間相續而得來。吾人因時間而知

有時間，若以火見火也。”（墨經校釋頁一三七）

梁說和魯說最不同的一點，在梁氏以“久”的觀念為“不以五路知”的知識的一種，也即認本章所說的知識為創獲的，而非再現的。這一點較魯說為得經旨。但他說：“時間觀念，全不恃五官之感受，……純由時間相續而來。吾人因時間而知有時間”，則顯與墨經原意不符。墨經關於時間的觀念並不如此。經下“行脩以久”章可為明証。

經下：“行脩以久。說在先后。”

說：“行，行者必先近而后遠。遠近，脩也。先后，久也。民行脩必以久也。”

（校注）經“脩”舊作“循”，從張校改。說牒經“行”字下舊衍“者”字，從張純一校刪。“脩”均“修”之假字，孫校：“吳鈔本并作‘修’。”“民”，魯臆改為“明”，但不改亦通。

這章是以時間的先后說明道路（空間）的修短。同時，也可說是以空間（道路）的遠近，說明時間（“久”）的久暫。故說文於側重時間之中，仍寓雙管齊下之意。尤其重要而值得注意的是，以“行者”的“行”路——即物質的運動——來說明人類獲得空間（和時間）觀念的由來。這絕對不像梁氏所謂“純由時間相續而得來”，“因時間而知有時間”的。足見墨經的時間觀念遠比梁氏所見的遠遠進步。

現在言歸正傳，回轉到“知而不以五路”章吧。張純一也認“久”是“不以五路知”的一種知識，與梁氏相同。不過他是以“唯識”義說墨經；以為“因藏識中，具名言種，例如久是。故聞久之名，即知為久。是久固不以五路知，蓋由識即名而知。”這種“玄之又玄”的說法，離墨經的本旨更遠了。

依我們看来，經文的“久”，是指获得这类知識的条件說的；但并不妨碍“久”这观念本身也属于这类知識的一种。人类在现实生活中，反复了不知几十万回的实践，就是使客观实在性概括成为表象的真正基础。只有在实践中，例如在农业上，人们要屡次耕耘土地，砍倒树木，处置木料的时候，“地面”这一表象才会在人们中间构成。同样，在行路上，只有用一定步武行路，或以一定时间行路，行过各式各样的崎岖或平坦的路，反复了千百万回之后，“一日路程”这一表象才会在人们的脑子里构成。中国计量耕地的“亩”之用“步”做单位，就是很好例子。而“里”的长短，“亩”的宽狭，各地不同。这也是由于各地地形的差异以及人们体格习惯等等的差异而来。时间的观念也是这样地形成的。这些都可以作“行脩以久”的适切的例证。而由这样的长久的实践所创获的知識，分析至最后，虽和五官的感觉有关，但是它们却不是直接由感觉得来的知識。故說，“知而不以五路。說在久。”而經說所謂“久，不当以目見，若以火見”云云，也是以譬喻來說明“久”在創获“不以五路知”的知識中的条件性。不然的話，“不当以目見”的“当”，就無着落处，就費解了。

这种“不以五路”而获得的知識，在上述三种知識中，最和亲知接近，但又和亲知的途徑不同。所以墨經为之特立一章。

(六)上段說明知識的由来，指出墨家于聞、說、亲三种知識中特別重視亲知。其实在同章后半，已經明显地把这一意思表現出来。

在墨經中，关于“聞知”，有專章詳釋，而对于“亲知”、“說知”却沒有立專章。大概因为“亲知”的絕大部分已包含于实践之中，既有釋“为”一章——“为，存，亡，易，蕩，治，化。”——詳分“求存的为”、“已（亡）病的为”、“交易的为”、“蕩滌的为”、“圖治的为”、“变

化的为”六目，而加以解釋，故不特立專章（“見，体，尽”章，只說明亲知的一部分）。至于說知，則經下及小取兩篇几乎全部內容都与“說知”有密切的关系，也沒有另設專章的必要。

經上：“聞，傳，亲。”

說：“聞，或告之，傳也；身觀焉，亲也。”

（校注）魯說：“梁校‘身觀’改作‘身亲’，非是。身所觀者，即屬亲聞，如讀書之所知者，是亲聞也。”

“聞知”有兩種：一种是“傳”聞，即因人的輾轉告語而知；另一种是亲聞，即由自身的亲觀体察而知。呂氏春秋說：“夫得言不可以不察，數傳而白为黑。”（慎行論察傳篇）本章特把聞知分为傳、亲兩種，其用意正在指出“亲聞”較“傳聞”更能接近于客觀的現實性。

关于“名”、“实”，經說上：“所以謂，名也。所謂，实也。”例如說這本書是墨經一句話，其中“這本書”是“所謂”；墨經是“所以謂”。“所謂”有实可指，故謂之“实”；“所以謂”是“以名举实”，故謂之“名”。經說下：“举彼堯也，是以名視（示）人也；指是矐也，是以实視（示）人也”，也是同样的意思。如果我們說“墨經是难讀的古書”一句話，那末，墨經就变成“所謂”，“难讀的古書”就是“所以謂”了。在上面兩例里，都以“是”字把“所謂”和“所以謂”联系起来，以成一辞（即小取篇所謂“立辞”）。如果这一联系，恰合于兩端即“所謂”与“所以謂”的客觀的实在的关系，那就是“名实耦”，就叫做“合”。所謂“耦”者即是二人并耕的“耦耕”之“耦”。耦耕者的动作必須協調一致，是參差不得的。所以，必須名实“耦合”才能成为真正的知識，也就是說，判断才能成立。

但是，問題不在于名实的形成的“耦”，而在于其实在的“耦”。到了名实在实际上不一致的时候，即实在已不相“耦”的时候，怎样

地使之相“耦”呢？用名去正实呢？还是用实来正名？前者屬於唯心主义，后者屬於唯物主义。因为無論那一家“名辯”，从来在形式上就沒有不主張名实是應該“耦”的。

墨家重实，所以，采取后者，即“用实正名”的态度。因此，我們就要来考察墨經中怎样地表现出这种态度。小取篇：“以名举实”。关于“举”这个术语，經下云：

“举，拟实也。”

說：“举，告以文名，举彼实故也。”

經上接着又說：

“言，出举也。”

說：“言，言也者，諸口能(恣)之出名者也。名若画虎(虎)也，謂言犹石致(緻)也。”

(校注)張純一說：“‘举’即礼記曲礼上‘主人不問，客不先举’之‘举’，犹概括之詞。”樂調甫說：“‘举’即概念。”說文：“拟，度也。”樂又說：“拟实，謂比拟其实狀。即易系辞‘拟諸形容象其物宜’之义。”梁說：“模拟其实相也。”“举彼实故也”旧倒作“也故”，依曹校改。魯說：“‘能’即‘恣’之假借。”“名”旧作“民”，依孙校改。“虎”，“虎”字异文。張純一說：“‘致’通‘緻’。言如石之坚实致密，不可夺也。”

由这两章看来，可見墨家对于名实的态度，明显地是以“实”为主导，即凡名必須副实，不能副实之名即無意义，能副实才算是确切的名。經上：“言，口之利也。”經說上：“声出口，俱有名。”声發而为言，故說，“言也者，諸口恣之出名者也”。“名”之用在于“举实”“見意”(即“执所言而意得見。”)。“告”則为“举”。所以，“举”之用也在于“拟实”“見意”。經上又說：“实，荣也。”說：“实，其志气之見

也。”尔雅釋草說：“木謂之华，草謂之荣。”所以，名对于实，也像荣为实的“志气之表見”那样，模拟着“实”的真相及其所以然之故，以“告”諸人。因名为实之荣也，故說“文名”，故又說“告以文名，举彼实故也”。而世所以有“名”，是由于有“实”，是由于必需有以辨別諸“实”。經說上：“有实，必待文名也。……若实也者，必以是名也。……是名也，止于是实也。”因为名是实，实是主，所以名之用于“貌物”以“举实”。故說：“名若画虎也。”倩人画虎，若其技艺拙劣，画虎而反类犬，則惟有另請高明，从新再画；必不能反去責虎令其类犬，以肖所画！如果像画虎类虎那样，“拟实”如实，則名称其实，言便正确。这样的言，便可顛扑不破，牢靠如石，故說：“謂言犹石緻也。”貴义篇說：“子墨子曰：‘吾言足用矣，舍言革（更也）思者，是犹舍穫而攬（拾也）粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也，尽天下之卵，其石犹是也，不可毀也。’”这可說是“謂言犹石緻也”的确話，也証明墨家自墨子始，“立辞”怎样不苟，对于自宗的立言怎样自信！

由此可見，墨家之所謂“名实耦”，是“以名举实”的“耦”，不是“强实从名”的“耦”。这样的耦，才能得到事物的客觀的联系的保証。見之明，故信之篤，故有根据可以說“尽天下之卵，其石犹是也，不可毀也”，而非漫然的自夸。

（七）最后說“为”——墨經把“为”放在“知、聞、說、亲；名、实、合、为”章的末尾，其用意是在表明重視实践。这里包含兩种意义：一为求知的目的在于联系实际的致用；一为知識的正确与否須靠实践的檢証。所以，墨子說：“用而不可，虽我亦將非之；且焉有善而不可用者！”（兼爱下篇）这种联系实际的致用的精神，像一根紅綫似地貫串于墨經全部，使它放出科学的异彩。

經說：“志，行为也。”經上：“行，为也。”魯注說：“人类之动作，

能有自覺之目的，且有助于意志之主持者，是謂‘行為’。行為具有動機與效果二者而兼之，不可因其動機之善或不善而斷其效果也。蓋有正當之志願，非徒感情沖動之欲望也。故曰：‘志，行為也。’”頗得其解。墨子對於“行為”的估計，雖重效果（上引“用而不可，雖我亦將非之”，可見其一斑。）但也未嘗忽視動機。例如耕柱篇說：“巫馬子謂子墨子曰：‘子兼愛天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也（廣雅釋詁：“云，有也。”張說：“此兩‘云’字，均當訓有。”）功皆未至，子何獨自是而非我哉？’子墨子曰：‘今有燎者（說文：“燎，放火也”。）于此，一人奉水將灌之，一人摻火（畢校：“‘摻’即‘操’之異文。”）將益之，功皆未至，子何貴于二人？’巫馬子曰：‘我是彼奉水者之意，而非夫摻火者之意。’子墨子曰：‘吾亦是吾意，而非子之意也’。”這段對話，可作墨子未嘗忽視動機的證明。這種見解，在魯問篇表現得更具體而明顯。魯君問立太子于墨子，墨子的答語有“未可知也，或所為賞與（孫讀‘與’為‘譽’，是。）為是也。鮒（釣）者之恭，非為魚賜也；餌鼠以虫，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。”“志”即“志，行為”的“志”，即指意志方面的動機；“功”即效果，墨經所謂“志，行為也”，大取篇所謂“義，利；不義，害；志功為辯”，都是推衍着墨子的這種思想。

墨家在行為上注重聯繫實際的效用，因而他們在認識論上注重實踐。貴義篇說：“子墨子曰：‘今瞽曰，皚者白也（“皚”舊作鉅，依前校改。），黔者，黑也。雖明目者，無以易之。兼白黑使瞽取焉，不能知也。故我曰，瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹、湯無以易之。兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰，天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。’”經下：

“知其所不知。說在以名取。”

这即是推衍着墨子的这种思想。故本章說：

“知，杂所知与所不知而問之，則必曰，是‘是所知也’，是‘所不知也’。取去俱能之，是兩知也。”

(校注)說文“知”，旧并譌作“智”，据魯校改。

說文所謂“取去俱能之”的“取、去”，即是选择的“行为”，也即是实践。对于知識本身說，也就是“致用”。由墨家看来，一切知識，必須名实悉辨，取去俱能，才算能致用，才可謂为真知識。不然的話，就不算知識，就等于“瞽不知白黑”，所以說“天下之君子不知仁”。

其次，知識之正确与否以及其正确的程度，尤須从实践中得到証明。墨子立論，已經有所謂“三表法”。从邏輯的觀點說，三表法自然远較墨經的方法素朴，但它已經充分地包含着以实践为認識真理的檢証的尺度。

三表法，推其究竟，前兩表仍然是以实际的經驗为基础的。所謂“本之于古者聖王之事”，即是根据古时聖王实践所得的經驗，所謂“原察百姓耳目之实”，即是参酌当时百姓在实践中所获得的經驗。至于第三表，所謂“發以为刑政，見其中国家百姓人民之利”，即是要在实践中去檢証理論是否适合于实际，換句話說，就是以实践来做真理的規准。墨經在認識論上，繼承了墨子这种見解，更作出了理論的闡揚。

經上：“法，所若而然也。”

說：“法，意、規、員，三也(者)俱，可以为法。”

(校注)畢校：“‘若’，順也。”梁校：“‘若’，順也，似也，肖也。說文法字下說，‘法，刑也。’刑字下說，‘刑，从井；井，法也。’型字下說，‘型，鑄器之法也。’模字下說，‘模，法也。’範字下說，‘範，法也。’足証法之本義为模

型或模範。”張純一校：“然，如是也，禮記大傳‘其义然也’注。”“員”同“圓”。“也”同“者”。

“法”即模型或模範。“所若而然”，就是說，順着這模型制作一種物件，而產生出來的物件就和原模一樣。例如由一個錢範鑄出來的錢，其形狀花紋，都和錢範相同；同時，其錢也彼此相同。拿“圓”來做例子吧，腦子里所意（臆）察的圓形的觀念、畫圓的工具的圓規與畫出來的圓形，三者俱備，就可以為作圓的模範。故說：“意、規、圓，三也（者）俱，可以為法。”法是模範，引申起來，就是“法則”的“法”。我們要得出一抽象的法則，第一，必須有“方案”（“意”）；其次，又須有可以實現這一理論的工具——方木（“規”）；最後，還須能夠把這一方案實現為事實（“圓”）。經過這樣的實踐的檢証，然後才能夠成為真理，成為法則。這就是墨經着重實踐檢驗的明証，也就是墨經作者對於理論與實踐的關係的見解。這較墨子的三表法，已有很大的進步。因為它已不僅從政治理論的觀點立論，而是從法則本身的性質上，從認識的理論上，來闡揚這種見解。

這裡，依照次序要從墨經的知識論轉到邏輯學了。

墨經講思維過程尚未形成概念時，叫做“慮”，例如經上：“慮，求也。”說：“慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。”現在我們先研究概念（名）。墨經把“名”分為三類：

經上：“名，達、類、私。”

說：“名，‘物’達也，有實必得之名也。命之‘馬’，類也，若實也者，必以是名也。命之‘臧’，私也，是名也，止於是實也。”

這裡講的是大共名、類名、專有名。何謂實？上面說過，“所謂”即實，在思維中即是判斷的對象；依據“所謂”的判斷給以名，即為概念，故說“所以謂，名也。”

墨經中所講的“實”，指主詞，所講的“名”，指敘詞，故又說：“名實耦，合也。”合即成了“辭”，所謂命題。

墨經所講的命題，皆指事物之外部關聯，這是形式邏輯的特點。

戰國時的辯者把命題中的個別和一般做了論爭的中心。墨家的“堅白楹(盈)”，在命題上統一了個別與一般，而公孫龍的“白馬非馬”之論，即分離了個別與一般。

小取篇說的“以辭抒意”，指的就是命題，“以說出故”，指的就是推理。何謂“故”？何謂“說”？

說即“經說”之說，說其故也。前人以“說，所以明”的“說”釋此句之說，不確。“故”，即理由或前提。這在上面已經有詳細的解釋，不再重復說明了。

然而真理却不簡單，因為認識必須在實踐中不斷地改正，才能不斷地發展出更高的理論。墨子有“合志功而觀”和“言足以舉行者常之”之說。墨經有“志，行為也”；大取篇有“志功不相從也”之說。然而只有這一些貧乏的概念，還沒有高級的認識，這是古代哲人的局限。經下有“以名取”之說，發展了墨子所謂“非以其名也，而以其取”之論，但這些也僅是簡單的命題，而沒有事物的發展、聯結的說明。這也是他們的局限。

經下：“知其所以不知，說在以名取。”說：“我有若視曰知。雜所知與所不知而問之，則必曰，‘是所知也’，‘是所不知也’。去取俱能之，是兩知之也。”

“去取”雖有分析與綜合的成分，也有選擇的實踐意義，但其公式却是抽象的。故墨學的推理，又重視形式邏輯的演繹法。

大取篇有“語經”之稱，語經必注意推理方法，故小取篇詳言思辯的七法：(一)演繹法的絕對前提，謂之“效”。(二)舉他事以明此

事之比較法，謂之“辟”。(三)比較兩個同一命題的平行法，謂之“侔”。(四)援例擬事的类推法，謂之“援”。(五)蓋然判斷，謂之“或”。(六)假設命題，謂之“假”。(七)以類取而以類予之歸納法，謂之“推”。(詳見原文，不具引)

后期墨家和各派展開了激烈的辯論，特別在認識論和邏輯學上對當時的各派思想給了有力的批判。所以經說下說：

“辯也者，或謂之是，或謂之非，常(當)者勝也。”

小取篇說：

“夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求群言之比。”

這是因了和各派鬥爭而得出的總論。其關於明是非、審治亂、察名實三者，上面已有詳述，今就其特別提出的“明同異之處”約述于下，因為這是中國古代社會的重要思想。墨子所爭論的“兼”與“別”二義，以“兼”反對儒家之“別”(儒家主張的族類)。莊子在兼別二者之間發為“兩行”論。詭辯學派把兼別納入于命題的同異(個別和一般)。后期墨家在形式邏輯上承繼了墨子的傳統，得出了歸納法的同異論。這個方法論的優點是，否定先驗的類別，而依據客觀對象的類別，分析事物的規律，這是墨子理論的發展。此一學術的價值，前人知其然，而未知其所以然。小取篇說：

“推也者，以其所不取之同于其所取者，予之也。是猶謂，他者同也，吾豈謂他者異也。夫物有以同，而不率遂同。辭(命題)之侔也，有所至而正，其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言，多方、殊類、

异故，則不可偏觀也。”

此段后期墨家最珍貴的推理論是墨學理論的綜合。大取、小取、經與說之中的举例，多沿用当时庄子的“有無”与“是非”，詭辯者的“坚白”与“馬”“石”，但在經上講“同异交得”的經說中，所举的例子就丰富了。如拿有無的概念講家族，拿故的概念講姓氏，拿貴賤的概念講商業。今就墨子的中心思想，把上面小取篇的推理形式在理論上返原一下。

例如墨子的階級論，对于貴賤貧富展开了一系列的說明（參看尚賢諸篇）。他指出了一般人只知道富貴貧賤是“其然也”，而不知道为什么其然即“所以然也”。一般人只看到其然的現象，即富者貴者和貧者賤者，而看不到富貴和貧賤的所以然的理由。把這樣的現象个别地取为对象来考察，一个一个現象之間可以相同，而对象的理由則不必同，故他主張“以类取”。何謂“类”？西周以来傳統的观点，是以氏族中的地位来区别的，即“氏所以別貴賤”，荀子还有大套“礼”論，說明“始貴”之义，把一个不許怀疑的类范疇，在人类行为方面規定而为序貴賤之礼，所謂“礼者別也”。这是儒家演繹法的大前提，其推論便是：凡人都有貴賤之类（大前提），君子大人为始貴者，小人野人为無天爵者（小前提），故人类社会是治野人（安荣）与养大人（安辱）的富貴与貧賤对立的社会（結論）。墨学的歸納法便不然了。首先我們根据小取篇所綜結的“取予”推論，来看“非命下”怎样应用方法論以类“取”：

取1. “王公大人不敢怠倦者何？强必貴，不强必賤，强必荣，不强必辱。”（听政）

取2. “农夫不敢怠倦者何？强必富，不强必貧，强必飽，不强必飢。”（耕稼）

取3. “妇人不敢怠倦者何？强必富，不强必貧，强必暖，不强必

寒。”(紡織)

取4. 5. 6. “百工”、“国中之众”、“四鄙之萌人”……, “强必貴, 不强必賤。”

上面所“取”各例里, 背后有一个客觀的类, 这类不是先天的氏族, 而是后天的“固以其力也”的理由, 所謂“賴其力者生, 不賴其力者不生”。这在墨子叫做“义”, (反之, 謂之“不义”) 而在方法論上謂之“所以取之者”。

根据这样的类标准, 便得出了富貴貧賤的断案, 即劳力之“强”者为富者貴者, 反之劳力之“不强”者为貧者賤者; 而在方法論上謂之“以类予”, “以其所不取(未举例者)之同于所取者予之”。

基于这命題, 便推論出“官無常貴, 民無終賤”的結論。

从这种归納法所得出的人类概念, 在社会史講来, 固不是如这样貧乏的内容, 但其在古代社会的思想史中却为破天荒的进步思想, 因而多方、殊类、异故的归納法則, 同样是人类思維史的进步思想。我們拿这个方法, 也可以研究墨子兼爱篇的“兼是別非”論和非攻篇的义与不义論。这里, 我們再依据小取篇的“取予”論, 以非攻上为例, 說明推理的方法:

取1. “窃桃李者”, 不义之一例。

取2. “攘犬豚者”, 不义之二例。

取3. “取牛馬者”, 不义之三例。

取4. “杀不辜者”, 不义之四例。

取5. “杀百人者”, 不义之五例。

取6. “攻国者”(?), 不义之六例。

前面五例所取者, 当时是人人皆知的, 故說“天下之君子, 皆知而非之, 謂之不义”; 第六例就有問題了, 当时人对“所以取之者”, 則以为殊类异故。因为攻国, 正是“远而失, 流而离本”的难以認識

的事物，所以“天下君子，謂之义，从而譽之”。然而墨子認為六例都是同類、同故的對象，因為類與故皆在“不以其勞獲其實，已非其所有取之。”（天志下）

“以類予”之斷案如何能得出來呢？未取者雖然很多，但同于所取者，只要知類，他者（未取者）亦同。因此，就歸納出凡非其所有而取之者皆為不義（攻國亦然）。

以上所述二例，是墨學反對氏族貴族的對內專政與氏族貴族的對外混戰的理論。後期墨學在方法論上發展了墨子的理論，這就是小取篇的一段名文。因此，著者前面說“返原”二字，實質上後期墨家的邏輯學是更把墨學系統化了。

墨經同異之辯，以明類為其前提。更詳言之，同異可從四種性質來區別，如下所說：

經上：“同：重、體、合、類。”說：“同，二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。”

經上：“異，二、不體、不合、不類。”說：“異，二，畢異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。”

經上：“同異交得，放有無。”（說文錯落很多，從略）

以上所講的同異，都是以四種性質來區別的，但同異交得，要特別注意其“有無”，“放”即“求放心”之“放”，即尋求特性之有無。例如經說下言“不偏有，偏無有”，即以牛馬之類的特性而明牛與馬之同異。

墨家反對了莊子的齊物論、惠施的“萬物畢同畢異”以及公孫龍的“離堅白”諸說，其主要根據則在類概念之同異。後期墨學基於墨子的傳統精神所修正並發展的學說，是中國文化的寶貴遺產，是中國哲學的優良果實。墨學傳統之在後世衰微，正由於這一果實本身的意義，因為這在封建社會是“異端”。

墨学不但在实践上“好天下”，而且在推理上不脱离现实，所以尚贤说“民无终贱”，天志说“我之仪法”，兼爱说“兼以易别”，明鬼说“贵贱同享”，都是以人民百姓的利益反对贵族君子的利益。这实在是和中古封建的正统思想相矛盾的。如贵义篇载穆贺对墨子说：“子之言则诚善矣，毋乃曰贱人之所为而不用乎！”荀子说墨子是“役夫之道”。实际上问题还不仅在于墨子的贱人和役夫的行为，因为孔子也说过“吾少也贱”；而主要在于其“所为”与“道”。墨子的“所为”与“道”，又正是所谓“慢差等”、“尊卑无别”、“无益于人君”，这是与秦以后封建专制的“名教”适相矛盾的。例如佛学虽然有时作为异端看待，唐韩愈还曾上表主张“人其人，火其书”，但佛学也被统治阶级有时作为国教看待。墨学就不同了，直到清代，汪中有墨子一序，就竟然被斥为“名教”的罪人！

欧洲中古经院学派只能笺注神学，不能笺注古希腊的自然科学与艺术。后期墨学所发展的是思维方法的科学，与封建社会的黑暗愚昧是适相对立的。注经大师的经今古文学派之争，争乎神秘的專利者有之，未闻要争科学；争乎讖緯迷信者有之，未闻要争判断之合乎科学。名学为言语科学，而不是言语符咒，所以它就必然为中国的注经大师所排斥。所谓定“一尊”，是中外封建制社会的共通精神，而墨学在这样的社会可以尊么？墨学可能如道家被自由解释为“虚者道之常，因者君之纲”（史记自序）么？墨学可能如佛学之被引伸为宋、明理学的佛儒一贯么？

因此，墨学衰微的原因就在于他的学派性与中古封建制度之不相容。到了汉代，墨子学派发展为农民运动的游侠，这也并不是偶然的。汉以来“杀人者死”这一生命保障的要求，原来早已是“墨者之法”，被农民所拥护的口号。

第十五章

中国古代思想的綜合者——唯物 主义思想家荀子

第一节

荀子的时代和荀学

荀子生卒年代無可确考，据汪中荀卿子年表，托始于赵惠文王元年（以公子胜为相封平原君），终于赵悼襄王七年（楚李园杀春申君），相当于公元前二九八——二三八年。荀子一生的重要活动大約就在这个时期。这一时期正当战国末叶，也是中国古代社会临終的前夜；奴隶所有制社会即將告終，而封建的土地所有制社会即將取而代之。

孟子在战国中叶，曾有“以德行仁者王，以力假仁者霸”之說，荀子时代不但王霸的形式已經过时，而且他在“德”与“力”之外，还肯定了“以富兼人”的另一形式（荀子議兵篇）；所謂“法令滋章”，正是由此發生的現象。秦以“变法”独早之故，“耕战”之效已見，所以荀子也称其“四世有胜，非幸也，数也”，“类”于“治之至也”，而独惜其“無儒”。这就表示了儒者在当时——尤其在秦国——并不被重視。大約是因为这个緣故吧，荀子沒有留在秦国，而终于廢居蘭陵，著書以歿。他的弟子也曾透露了这个消息：“孙（荀）卿迫于乱世，鱗（鱗亦迫也）于严刑，上無賢主，下遇暴秦，礼义不行，教化不成，仁者絀約，天下冥冥，行全刺之，諸侯大傾。当是时也，知者不得慮，

能者不得治，賢者不得使，故君上蔽而無覩，賢人距而不受。然則孫卿懷將聖之心，蒙佯狂之色，視(示)天下以愚。”(荀子堯問篇)

在过渡的时代，荀子的思想是矛盾的。一方面他对于当世重法术、輕礼义这个現象表示不能容忍。他在解蔽篇就批評过慎到和申不害：“慎子蔽于法而不知賢，申子蔽于執(勢)而不知知(智)”。史記孟荀列傳又記載着荀子不滿意当时的陰陽家和庄周派：“荀卿嫉濁世之政，亡国乱君相屬，不遂大道，而營巫祝，信禳祥；鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗，于是推儒墨道德之行事兴坏序列，著数万言而卒。”

但另一方面，荀子对諸子的批判，却受了他所批判的对象的影响，因而他又表现为由“礼”到“法”的学术流变的中心一环，表现为集权主义的拥护者。

荀子是后期儒家的偉大的代表，他始終沒有离开儒家的立場。他看到当时七雄的斗争日烈，秦国統一中国的傾向日强，所謂礼乐已經扫地無存了。因此，他不能不說明礼的起源(在孔子时代，这是不必要的，只簡單說“礼也”或“非礼也”就够了)，借以証明，要避免爭乱，就必須振兴礼乐以辯明“別”(类别)与“和”(調和)；另一方面他又扩大了礼的涵义，接近于法。法家所謂的“法”大都从战功来定尊爵地位，軍事体制已經滲透于所有制之中，这就适合于封建土地所有者的要求。所以自礼記采取他的学說以来，后世的礼乐理論，始終沒有超出荀学的範圍。由于当时社会变革的結果，商業資本已經突破国境，反映在政治上，就成为这样的情况：君臣之間早已失掉过去的氏族血統的紐帶，变成了买卖的关系，韓非子外儲說右下記田鮪教其子田章就說到：“主卖官爵，臣卖智力”。既爭于力，必重威势；既計利害，必講法术；这是互为因果的。若在春秋时代，“若立君，則有卿大夫与守龟在”(左傳定公元年)。战国中叶，孟子还

說：“貴戚之卿，……君有大過則諫，反復之而不聽，則易位”（孟子萬章下）。在那樣的氏族貴族政治之下，人君和臣下的關係，是有宗法的規定的。例如“周鞏簡公，棄其子弟而好用遠人”（左傳定公元年），結果呢？是“鞏氏之群子弟賊簡公”（同上二年）。這就是說，宗法關係是利害的。在荀子的時代，這種情況已經變化了，“法術”中的國民地位已經提高了，這裡孕育了社會變革的萌芽。明白了這一事實才能理解以繼承仲尼、子弓自任的荀卿何以竟會大談其法術；才能理解親事荀卿的韓非（李斯也略相似）何以單獨繼承並發展荀子的法術思想。

荀子的學問興趣很廣泛，哲學、政治、經濟以至於文學，都是他所注意研究的對象；在他以前或和他同時的學派，除了仲尼和子弓以外，幾乎沒有不受到他深刻的批判，就是儒家各派也不能幸免。他的自然天道觀就是批判地接受了初期道家學派的思想，奠下了他的學說的基础。還有一件值得注意的事：各派詩學雖經荀子傳授，但他自己做起詩來，卻採用了民間的形式——“成相”的調子，同時還創造了“賦”這一種新的文體；可見他的作風是怎樣和當時的社會息息相關的。

汪中說：“荀卿之學，出于孔氏，而尤有功于諸經。”（荀卿子通論）所謂有功于經，是對前人詆毀荀子而說的，而有功于諸子思想的綜合，則正是這裡所要究明的。

第二節

荀子唯物主義的自然天道觀

儒家的天道觀，到了荀子手里就變了質，即由有意志的天變為自然的天、物質的天。這中間顯然受了道家自然天道觀的影響。

道家的“道”是指本体而言，那是不可思議并不可言說的，因而是觀念的、神秘的。然而，道家的自然史的天道觀中含有唯物主義的因素，和孔、墨的天道觀比起來是進步的。荀子揚棄了道家的神秘的“道”，擷取了其中的自然觀點，因此，他所說的“天”，不是孔、墨的有意志的天，而是自然的天；不是道家的觀念的天，而是物質的天。他不但不把天當做人格神看待，翻轉來還要把天征服，把天“物畜”起來。

如果把宋、尹學派的遺著和荀子的著作，作一番比較的研究，就不難看出荀子思想和宋、尹學派思想的密切關係。不但荀子對於宋子的批判的話特別多，而且荀子還採用了宋、尹學派的許多術語，例如“心術”、“心容”、“大清明”、“虛壹而靜”之類（解蔽），有時還採用了他們整個的文句，如“心者形之君也”，“心居中，虛以治五官”之類。由於宋、尹學派遺著的發見，儒家天道觀的發展，就顯得並不突兀，中國古代思想發展史，也因這個中間環節而顯得合乎邏輯了。

現在來看荀子的天道觀。荀子說：

“天行有常，不為堯存，不為桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩（循）道而不貳（貳=忒），則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。”（天論）

“行”就是道。“天行有常”云云，即是說，自然有規律，不因人的善惡而變更其運行。天也不能主宰人的吉凶，一切禍福都是人所自取。在他眼裡，所謂“天”，不外是一些“水旱”、“寒暑”、“祆怪”之類（所謂祆怪，也不過是“星墜木鳴”等等，無神秘性可言，“是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之可也，而畏之，非也”），或是“列星”、“日月”、“四時”、“陰陽”、“風雨”之類，這些都是客觀的自

自然界的事物。而所謂“人”，也不外是万物中之一物。人的精神又是其形体的产物，它同样是毫無神秘性的。所以他說：

“列星随旋，日月遞炤(照)，四时代御，陰陽大化，風雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成。……天职既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀乐臧(藏)焉，夫是之謂天情。”

(同上)

天論篇所謂“天职”、“天功”、“天官”、“天君”、“天养”、“天政”等术语中的“天”字，都只有“自然”的涵义。荀子的唯物主义观点，不但表现于他对自然实体和自然规律的理解，而且也表现于他对“形具而神生”的“人”的理解。正名篇說：“性(生)之和所生，精合感应，不事而自然，謂之性。”他明白地用“自然”二字来形容人类的生性。非相篇說：“飢而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也”，“人之所生而有”，“無待而然”，也就是說：人性是自然的。他把“好、惡、欲”称之为“天情”，这就証明了“天”这个形容字，就是“自然”的同义語。于是他強調“天人之分”(与“天人相应”“天人一体”相对立)，宣布“明于天人之分，則可謂至人矣”；又說：“惟聖人为不求知天。”(这句话与同篇中“夫是之謂知天”，并不矛盾，說詳后。)这样，他一方面斬断了在人格神的天道观方面的迷信的葛藤，另一方面也揚弃了在观念論的天道观方面的神秘因素。所謂批判地扶正宋、尹学派的道体观是就这后一点說的。史記說的“荀卿嫉濁世之政，亡君乱国相屬，不遂大道，而营于巫祝，信禳祥”，可見他的思想是怎样反迷信的，同时是怎样反抗当时政俗的。

在宋、尹学派的著作里，宇宙的本体——“道”，是玄之又玄、动無方所、超时空、超感觉、不可思議、不可言說的虛無形体。(已見第十章第五节)这样的“道”，是不含有物質因素的。但荀子的唯物观

点却从这里吸取了“自然”之义，試拿宋、尹学派的說法和荀子的說法比較一下，便可以看出下面几点：

第一，心术內業的作者，說宇宙的本体时，喜欢用“道”字，凡用“天”字，大抵是指与“地”对待的天。但在荀子則相反。他似乎有意專用“天”字去表現宇宙的自然（不是宇宙的本体），其用“道”字，除一二处还含有多少本体的意味（如天論篇“万物为道一偏”之类）以外，大抵是用以表現“道理”、“方术”之类的意思。有时还要特別声明：

“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（儒效）

在下面的一段引文里，荀子把“天”的概念表現得特別明晰，認為“天”是可認識的客觀存在：

“聖人清其天君，正其天官，备其天养，順其天政，养其天情，以全其天功。如是則知其所为、知其所不为矣，則天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之謂知天。故大巧在所不为，大智在所不虑。所志（按：志作知字解）于天者，已（以）其見象之可以期者矣；所志于地者，已其見宜之可以息者矣；所志于四时者，已其見数之可以事者矣；所志于陰陽者，已其見知（和）之可以治者矣。”（天論）

既然見象可以期，見宜可以息，見数可以事，見和可以治，所以天地、陰陽、四时的規律是可以認識的；因之天地等等也就是物質的实体。在这一点，他和宋、尹学派的“道”的概念，显出了本質的不同。

第二，荀子是把“天”（宇宙、自然）当作客觀的存在去把握（关于“心容”的研究，也采取这样的态度，詳后）。这是积習論必然的邏輯。所以他說：“大天而思之，孰与物畜而制（裁）之。……故錯

(措)人而思天,則失万物之情。”(天論)所謂“大天而思之”,就是指去想像卜度“見象”、“見宜”等事;所謂“物畜而裁之”,就是說要期之、息之、事之、治之,以達到“天地官而万物役”(即官天地而役万物的結果)的地步,以達到“其行曲治,其養曲適,其生不傷”的目的。這就是“知天”,這樣就能够不“失万物之情”。由后一場合(即“物畜而裁之”)來說,他說,“夫是之謂知天”;由前一場合(即“大天而思之”)來說,他說,“惟聖人爲不求知天”。所以,“知天”與“不求知天”,前后并不矛盾。因此,他不贊成“从天而頌之”。這句話,大概是針對着內業篇“是故此氣,杲乎如登于天,杳乎如入于淵,淖乎如在于海,卒乎如在于己。……不可止以力,而可安以德,不可呼以聲,而可迎以意”那一類對於“道”的禮贊而說的。這樣,就把宋、尹學派天道觀的神秘性揚棄了。

第三,心術內業諸篇,都以“道”名宇宙的本體,故認爲万物及人乃至人之心,都是“道”的顯現:

“凡物之精,此(化)則爲生。下生五谷,上爲列星。流于天地之間,謂之鬼神,藏于胸中,謂之聖人。”(內業)

宋、尹學派認爲“道”是万物的根源。心術下說得更明白,“道,……至不(讀爲丕)至無,非人所而(能也)亂。”因此,万物既爲本體的顯現,就容易陷入唯心主義。荀子的“天”的概念,雖然接受了宋、尹的“道”的概念,但他強調了天地万物的客觀性。

第四,莊子天下篇引宋、尹的話說:“君子不爲苟察,不以身假物”。“不爲苟察”,留在后面來說。“不以身假物”的見解,在心術內業諸篇則這樣地表現:

“執一不失,能君万物,君子使物,不爲物使。”(內業)

“執一而不失,能君万物,日月之與同光,天地之與同理。

聖人裁物,不爲物使。”(心術下)

兩文對照着看，并按諸“靜因之道”的觀點看來，“裁物”等于“使物”，“使物”當是消極的“因”、“應”，也即所謂“從物”。其主旨無非要使因應之餘，“不以物亂官，不以官亂心”，所以又說：“是故聖人與時變而不化，從物而不移。”（在心術下中，“從”作“應”，尤為明顯。）所謂“能正能靜，然後能定。”（均見內業）這是虛靜的本體觀必然要導引出來的自我存養論。荀子則不然：他雖也接受了君子役物不役于物的思想，可是他的所謂“役物”是積極的。勸學篇說：

“吾嘗終日而思矣，不如須臾之學也。……假輿馬者非利足也，而致千里；假舟楫者非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假于物也。”

“善假于物”，即善于役物。修身篇又說：

“內省而外物輕矣。傳曰：‘君子役物，小人役于物，’此之謂矣。”

這裡所謂“役于物”，是指重富貴而輕道義說的，和“能正能靜，然後能定”的宗旨都不同，所以他能夠發展成為“物畜而用之”那種戡天思想：

“大天而思之，孰與物畜而制（裁）之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之（也）！願于物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。”（天論）

這是荀子在認識論上所採取的積極態度。他把“人為”抬到極高的地位——“騁能”、“理物”以至於“制天命”。所以他說：“天有其時，地有其財（材），人得其治，夫是之謂能參。”（天論。所謂“錯人而思天，則失萬物之情”，更包含知識論的唯物主義的見解。）這種積極的思想，就不是主張“靜因之道”的宋、尹學派的思想體系所

能有的。

荀子就这样地批判了初期道家——宋、尹学派的学说，吸收其形式而注入唯物主义的自然天道观的内容。

第三节

荀子的心术论

“心术”的问题，主要是在解蔽篇中讨论的。在这方面，荀子接受宋、尹的影响，尤为显著。解蔽这一篇名，无疑地就是所谓“别宥”的对译。（庄子天下篇关于宋、尹说：“接万物以别宥为始”，宥即囿，囿即蔽，别囿即是解蔽。）但在实质上，荀、宋两家关于心术的见解，却完全不同：第一，他们的天道观在本质上是不同的：宋、尹认为心是本体的一种显现，而荀子则把心看做形体的产物。第二，他们治心的目的也是不同的：宋、尹的“修心”，其目的在于道德本体的自我存养，而荀子的“治心”，其目的在于明智，根本和宋、尹主张“去知（智）”相反。所以他们所用的术语虽然相同，但其内容却绝然相异。下面就“虚壹而静”这句话的涵义，来说明两家持论的本质差异。

荀子天论说：

“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐藏（藏）焉，夫是之谓天情。耳目口鼻形能（态）各有接而不相能也（按：接，知也），夫是之谓天官。心居中，虚以治五官，夫是之谓天君。”

荀子这样“形具而神生”的看法，和他的唯物主义的天道观，实有逻辑上必然联系。因为他把心看做形体的产物，故其“心容”的分析，便从心的作用出发。因此，他批判宋子“情欲寡少”之说，以

为和心理的事实完全不相适合。也正因此，他虽采用了“虚壹而静”的术语，却在这一术语的涵义上另作了一番新的规定，而和宋、尹对立起来。

宋、尹治心之道——“心术”，首贵“能虚”。要虚，必须去“欲”、去“知”、“无求”、“无设”（按：设即其下文“其应也，非所设也”之设，大概指成见之类）。从他们的天道观说来，心不外是道的显现。心要能虚，神才能来，本体才能呈显。这样，才算尽了治心的能事。这种唯心主义的理论是一贯而不可割裂的。荀子既批判了他们的天道观，故对于他们的治心之道也就不能不加以批判，其批判即从宋子的“情欲寡少”开始，终于发展到对于“虚壹而静”另作了规定。这种唯物主义的理论也是一贯而不可割裂的。正论篇说：

“子宋子曰：‘人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。’……应之曰：‘然则亦以人之情为欲；目不欲綦色（按：綦者极也），耳不欲綦声，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚？此五綦者，亦以人之情为不欲乎？’曰：‘人之情，欲是已。’曰：‘若是则说必不行矣。以人之情为欲，此五綦者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。’”

这是从心理方面（“人之情”）来批判的。宋子“情欲寡少”之说是从其天道观的“虚”义来的，出于“愿天下之安寧以活民命，人我之养，毕足而止”的主观幻想；故荀子又从政治方面给以批判：

“凡语治而待去欲者，无以道（导）欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。”（正名）

这里所说的，虽未明提宋子，但其为针对宋、尹学派而发，则无可疑。于是，荀子基于他的性恶论的观点，认为欲不可去而求则可节，他说：

“性者天之就也，情者性之质也（按：质，符也），欲者情之

所应也（所字依注校补）。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道（导）之，知所必出也。……欲虽不可去，求可节也。”（正名）

“欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也。求者从所可，受乎心也。……故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡奚止于乱？……凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也。故人無动而不（“不”字衍）可以不与权俱。……道者，古今之正权也。离道而内自擇，则不知禍福之所託。”（正名）

“欲不可去”，故他反对單純的去私寡欲；“求者从所可”，故他極口称道“仁知且不蔽”（解蔽）。因为“所可中理”或“失理”，要靠理知去决定，“所欲未尝粹而来”，“所恶未尝粹而往”，要靠理知去权衡，所以他对于人性的观点強調知識，“故治之要在于知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”（解蔽）因为他強調“知”，就不能不重視經驗，不能不反对“無藏”。这也是他的积習主义的邏輯的歸結。因此，荀子虽然一样地用“虚壹而静”这术语，但他所謂的“虚”，已不是宋、尹的“無藏”的“虚”，而是“不以所已藏害所將受”的“虚”。所以荀子說：

“心未尝不臧（藏）也，然而有所謂虚。……人生而有知，知而有志（誌）。志也者，臧也。然而有所謂虚，不以所已臧害所將受，謂之虚。”（解蔽）

这引文的語气，也帶有一种批判的口吻，若把它和心术内業諸篇对讀起来，格外显得針鋒相对，不是單純的叙述文章了。其所批判的对象，無疑就是宋、尹学說。

关于“壹”，在心术上中，已看到“精則独，独則明”的語句。在

那里，“独”的意义大抵和“壹”相同，它是虚静的结果。在心术内业诸篇中，常提到“专”或“一”，如“一气能变曰精”（心术下），“一物能化谓之神”，“化不易气”，“搏（专）气如神，万物备存”（内业）。所谓精、气、神等都指本体。道家认为本体是专一的，所以心也须专一，使神入舍；神入舍，则与本体为一，故云“虽远若近”（心术上所谓“道……与人并处而难得也，——虚之与人无间也”，意殆相近，盖谓专一则得之）。但是他们提倡“一意专心”的“心术”，目的并不在用智，而在于道德本体之自我存养或道家所谓“养生”、“卫生”之术。

然而荀子则恰恰和这相反。他说：

“心未尝不两也，然而有所谓一。……心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一。不以夫（按：夫，彼也）一害此一，谓之一。”（解蔽）

这就是说，心原有同时两面兼知的作用，但也可能使之集中于一面，而“不以夫（彼）一害此一”。这在为学作事上是很重要的。人们必须用心专一，学问事业才能成功。这依然在用知方面着眼，与宋、尹学派专在养心方面着眼不同，故在下文即把能专“壹”而功名传的俞、后稷以至造父等赞颂一番，而归结到“自古及今，未有两而能精者也”，这分明赞颂向外的事功，反对提倡向内的存养。

关于“静”，荀子的见解，也和宋、尹学派不同。宋、尹言静，主张静以制动，静以养心，这是道家的一套唯心观点。如心术上说：

“毋先物动，以观其则，动则失位，静乃自得。”

“故物至则应，过则舍矣。‘舍矣’者，言复所于虚也。”

这主旨明显地讲出由静返虚，以达于复性，达于养生。所以说：“彼心之情，利安以宁，勿烦勿扰，和乃自成”；“和乃生，不和不生”；“心静气理，道乃可止。”（内业）

荀子的持论和这种说法相反。他还是从心的实际作用出发，

認為人的心本来就是無時不動的，恰恰反對了宋、尹學派的“中不靜，心不治”（內業）的見解。他主張不以“夢劇亂知”，也是反對道家特別是宋、尹學派“不以物亂官，不以官亂心”的見解。同時這也與正面受了宋、尹影響的孟子所謂“耳目之官不思而蔽于物，物交物，則引之而已矣”的見解相對立。而且由於性惡論的立場，荀子認為“人無師法則隆性矣，有師法則隆積矣”（儒效），因而主張“長遷而不返其初，則化矣”（不苟），這和宋、尹的“內靜外敬，能返其性”（內業），剛剛立于相反的对極。所以他對於“靜”這個概念，就另作了新的規定：

“心未嘗不動也，然而有所謂靜。……心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知，謂之靜。”（解蔽）

所謂“臥則夢，偷則自行，使之則謀”，正是用“心容”（心理）的事實來說明心的無時不動。所以，在荀子看來，治心之道，只要“不以夢劇亂知”便足，更無須乎向內的靜（“內靜”），而所謂“使之”，也是心之“自使”，而非被動。故其下文說：

“心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。——自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨（默）云，形可劫而使詘（屈）伸，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭，故曰心容。其擇也無禁，必自見，其物也雜博，其精（原譌作情）之至也不貳。”

荀子認為，心可以自主，可以自律，這種認識是含有唯心主義成分的，或許也受了宋、尹如下的見解的影響。內業篇說：“凡心之刑（形），自充自盈，自生自成”，又說：“我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者，心也；安之者，心也。心以藏心，心之中又有心焉。”但是，荀子的“自使也，……”云云的表現，確比“心以藏心，心

之中又有心焉”的說法，要高明万倍（这里也証明荀文在后，并非內業篇鈔襲荀子）。

正因为荀子对于心的規定，达到了基本上唯物主义的認識，所以他对于儒家中的曾子、子思、孟子、有子等那些“靜、彊、忍、危”的治心方法深致不滿，而加以諷刺的批評（見解蔽篇自“曾子曰，是其庭可以搏鼠”至“至人也何彊何忍何危”一段），而归結到“聖人縱（从）其欲，兼（慊）其情，而制焉者理矣，夫何彊、何忍、何危？”“仁者之思也，恭；聖人之思也，乐；此治心之道也。”因此，荀子講人性是从明智方面立論的。他在这方面只沿用宋、尹学派的“虛壹而靜”的術語，并不是無批判地接受了他們的內容，至多不过受了某些強調主觀的影响罢了。从他对于心容的分析看来，这無疑地給他自己的認識論增加了不少的光輝。

第四節

荀子的認識論

本节將从三方面——“所以知”和“可以知”的問題、“天官”和“天君”的關係問題以及所謂“正名”的問題，来研究荀子的認識論，同时附帶考察他和宋、尹学派的關係。

第一，关于“所以知”及“可以知”的問題。荀子在認識論上具有素朴的唯物主义的觀點。这里，先鈔他的兩段話如下：

“凡以知，人之性也。可以知，物之理也。以（可）以知人之性（可字疑衍，否則为所字之譌，証見下引），求可以知物之理，而無所疑止之（按：疑，定也），則沒世穷年不能遍也。”（解蔽）

“所以知之在人者，謂之知（智）。知有所合，謂之知（智）。

智所以能之在人者，謂之能。能有所合，謂之能。”（正名）

这是很明白的，人类所具有的認識（知）事物的能力，荀子称之为“知”（智）。它是自然生就的，故曰“人之性也”。这一点，在別的地方也有說明，如說“人生而有知”或“生而有知”。物質是客觀存在的实体，物有“可以知”的規律，他称之为“物之理”。用現代語說，人的認識能力，就是認識的主体；而可以知的事物，就是認識的客体——認識的对象。主觀的認識和客觀的对象結合（所謂“以（所）以知，人之性，求可以知，物之理”），才有知識，去獲得這種知識就叫做“知”。知識必須反映客觀事物，才是真正的知識。他說“知有所合，謂之知”，就是這個意思。所謂能耐，也必須在把握事物的法則之后，才能够改造自然的事物，用他的話，就是才能够“騁能而化”物。所以他說“能有所合謂之能”。因為他的文字簡略，我們就必須花費一番融會貫通的工夫。我們聯系他的思想體系來看，他的自然天道觀已揚棄了宋、尹學派的神秘因素，他分析了“心容”并重新規定了“虛壹而靜”的概念，那麼他達到這一素朴的唯物主義的認識論，就毫無足奇了。而且他的截天的思想是足以給與他的認識論以一重保障的。

復次，“知有所合，謂之知”，“能有所合，謂之能”，是否真“有所合”呢？那是必須有實踐來做檢証的。因此，實踐便成為真理的標準。所以荀子的重“行”思想，不是一般的踐履篤實之說，而是他的認識論的根據。請看他說：

“不聞，不若聞之，聞之，不若見之，見之，不若知之，知之，不若行之，學至于行而止矣。行之，明也。明之，為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫厘，無他道焉，已（止）乎行之矣。”（儒效）

這是知識從實踐出發而復歸于實踐的說法。他的“行之，明

也”的命題是光輝的。他所謂的“明也”，就指“當是非”，而“不失毫厘”。所以他在天論篇也說：“錯人而思天，則失萬物之情。”翻過來說，凡要真正明了萬物之情，就非躬自實踐——即從事“制天命而用之”、“應時而使之”、“騁能而化之”、“理物而勿失之”等等的“人為”工夫不可（對天而言，謂之“人”）。

由於論“知”重實踐，故荀子對於理論也重徵驗，貴可行。性惡篇說：

“故善言古者必有節於今（按：節，驗也），善言天者必有徵於人。凡論者貴其有辨合（按：辨合即別合，如符契之相合），有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。”

這些唯物主義的觀點，就和宋、尹學派所謂“物至則應，過則舍矣”的“靜因之道”相反了。

第二，關於“天官”和“天君”的問題。在這一點，荀子受宋、尹學派的影響，較為顯著。孟子雖也區分了“耳目之官”與“心之官”的作用，但都稱為“官”。心術上說：

“心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益（盈），目不見色，耳不聞聲。故（曰）上離其道，下失其事（以上為經，以下為解）。”

“耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也，故曰：上離其道，下失其事。心術者，無為而制竅者也，故曰：君。”

這裡明白地區別了心與九竅為君與官的位職，並指出它們處於怎樣的關係。所謂“心處其道，九竅循理”，即描述出它們的理想的关系；而“心術者，無為而制竅者也”云云，則提出了治心的要道；因為這樣，才能“心靜氣理”而達到“淪洽在心，此以長壽”。由上面的話看來，這恰是宋子“情欲寡少”的道家學派的說法。

但荀子批判地接受了官与君的分，而把它們在認識論方面發展了。上面引过：“心者形之君也。……出令而無所受令”，“心居中，虛以治五官（按：五官也称“天官”），夫是之謂天君。”从表面上看来，这“虛以治五官”的話，好像是心术上所謂“無为而制窍”的翻版。但是，如果了解荀子的所謂“虛”，是“不以所已藏害所將受謂之虛”的意思，那就容易明白“虛以治五官”，决不即等于“無为而制窍”。因此，这又远离开宋子的唯心主义，因此他們之間是貌似而神离的，其思想路数是不相同的。正因为荀子对天官、天君在認識論上重新作了界說，所以他的“天君”——“心”，是具“徵知”的積極的作用的：

“形、体、色、理以目异。……說、故、喜、怒、哀、乐、爱、惡、欲以心异。心有(又)徵知。徵知，則緣耳而知声可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。”（正名）

既然“徵知必將待天官之当簿其类然后可也”，那么，在認識过程中，心就不能消極無为地老是等待天官去“当簿其类”，势必要積極地指揮天官去“当簿其类”，因而它便不能“無与于視听之事”了。不然的話，怎能达到“比方之疑(拟)似而通，是所以共其約名以相期也”（正名）这一制名的目的呢？而且，“徵知，則緣耳而知声可也”等等，“緣”固屬耳、目、口、鼻、形体，“知”却在心，心也就無法完全处于無为。故在荀子，天君对于天官的作用是積極的，不像宋、尹学派“無为而制窍”那样消極的看法。这是一。

在荀子認識論中，不但感性認識与理性認識因其天官与天君的分，已有初步的區別；而且已經相当地暗示了理性認識的优越性，因为“五官簿之”只能有知，必“心徵之”然后才能有說（理由）。在解蔽篇，他还这样說过：

“凡觀物有疑(按:疑,定也)。中心不定,則外物不清。吾慮不清,則未可以定然否也。冥冥而行者,見寢石以為伏虎也,見植林以為後人也,冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝,以為顛步之澮也;俯而出城門,以為小之閨也,酒亂其神也。厭目而視者,視一以為兩;掩耳而听者,听漠漠而以為啁啾也,勢亂其官也。故从山上望牛者若羊,而求羊者不下牽也,遠蔽其大也。从山下望木者,十仞之木若箸,而求箸者不上折也,高蔽其長也。水動而景(影)搖,人不以定美惡,水勢玄也。瞽者仰視而不見星,人不以定有無,用精惑也。有人焉,以此時定物,則世之愚者也。彼愚者之定物,以疑決疑,決必不當,夫苟不當,安能無過乎?”

這一段話,充分地表現了荀子已經感覺到而且暗示着理性認識對於感性認識的優越性。尤其是“遠蔽其大”和“高蔽其長”兩個例子,視這一天官本身絲毫無過,而人之所能超越感官認識高遠的關係,當然是因為理性認識的作用(概括了過去的經驗)。可見荀子深知感性認識不若理性認識深刻,所以,他說“吾慮不清,則未可以定然否也。……彼愚者之定物,以疑決疑,決必不當,……安能無過乎?”也正因為這一點,他才把“清其天君,正其天官”作為“官天地、役萬物”的第一步驟。這是二。

荀子雖然認識了理性認識的優越性,但他同時也強調了感性認識的根本性。他明白地說,“然而徵知必將待天官之當簿其數然後可也”,也即是說,理性認識必須依靠感性認識。這自然是有他的唯物主義的天道觀做根據,同時也是由於他從心理上分析了心容的結果。這種見解,和孟子所謂“耳目之官不思而蔽于物,物交物,則引之而已矣”那種輕視感官作用的見解相對比,顯然就有唯物主義與唯心主義的區別。這是三。

后面这两点，在宋、尹学派遗著里是看不到的；从他们寡欲去知的观点说来，也是不可能有的。所以，荀子在这方面的發展，也可以說是批判了宋、尹学派的心术理論的結果。

第三，关于所謂正名的問題，荀子的見解，有些地方很接近于宋、尹。但这不一定是荀子完全受了宋、尹的影响。自春秋中叶的社会开始了氏族貴族和显族的財富变革以来，名实的混淆早已成为普遍的現象，大家都感到有“正名”的必要。自孔子提出正名以后，諸子百家几乎沒有不涉及这个問題。所以，心术、白心諸篇也都有关于正名的主張，而荀子竟写了正名的專篇。荀、宋兩家的關係，在这个問題上，可能是这样的：調和儒、墨的宋、尹学派，先以道家的立場接受了儒家正名的思想，而后来以承繼仲尼、子弓自命的荀子又以儒家的立場受到了宋、尹正名見解的影响。書缺有間，現在还不能从文献上来証明，然而从思想史的脉絡看来，可以相信这样說法不致于距离事实太远。这里，先引几段心术、白心諸篇的話如下：

“物固有形，形固有名，名当謂之聖人。”（心术上，經）

“‘物固有形，形固有名’，此言名不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务（牟）名，督言正名，故曰‘聖人’。……因也者，無損無益也。以其形因为之名，此因之术也。名者，聖人之所以紀万物也。”（同上，解。）

“凡物載名而来，聖人因而財（裁）之而天下治；实不伤（爽），不乱于天下而天下治。”（心术下）

“是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。……名正法备，則聖人無事。”（白心）

把这几段話綜合起来看，有这样两个特点：第一，他們仍以“靜因之道”論正名，因而認為“名”必須有事物的不变的根据，如“以形务（牟）名”，如“以其形因为之名”，如“凡物載名而来，聖人因而財

(裁)之”，都是明証。这一特点，原屬宋、尹一派固有的思想。其二，認為正名的目的在于治天下，只要“名正法备，則聖人無事”。这虽然含有一点法家的色彩，但大体是受了儒家孔子正名思想的影响，頗为显明。

荀子的正名思想，并不是絕無因緣的，如解蔽篇說：

“为之無益于成也，求之無益于得也，憂戚之無益于幾也（按：幾者事之微也），則广（曠）焉能（而）弃之矣，不以自妨也，不少頃干之胸中。不慕往，不閔来，無邑憐（悒吝）之心。当时則动，物至而应，事起而辨，治乱可否，照（昭）然明矣。”

这虽然是在“为之無益于成也……”的前提之下說的，但显然是感染了宋、尹思想，其区别在于話語之中帶了功利的色彩，不是純粹的“靜因之道”。言归正傳，請看荀子自己的正名論：

“异形离（丽）心交喻，异物名实玄（互）紐。貴賤不明，同异不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者为之分別制名以指实，上以明貴賤，下以辨同异。貴賤明，同异別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。”（正名）

“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辞擅作名（名字衍），以乱正名，使民疑惑，人多辯訟，則謂之大姦，其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢託为奇辞以乱正名，故其民慤，慤則易使，易使則公（功）。其民莫敢託为奇辞以乱正名，故壹于道法而謹于循令矣，如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。”（正名）

“制名以指实”的思想，不管它是直接地源于“名不得过实，实不得延名”也好，是間接地通过自然天道觀也好，它多少是受了宋、尹等派的影响。至于在君子立場上的制名的目的，他發揮得比宋、尹更为積極而詳尽，毋寧說这是繼承了孔子的正名思想。

然而荀子的正名思想，还有着光輝的一面，那就是他开始闡明名之所以構成的主觀因素和社会因素。这在中国古代邏輯学史上是值得大書特書的。正名篇說：

“然則何緣而以同异？曰：緣天官。凡同类同情者，其天官之意物也同，故比方之擬(拟)似之而通，是以共其約名以相期也。……心有(又)徵知。徵知，則緣耳而知声可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之当簿其类然后可也。”

由此看来，凡“同类同情”的人，对于事物都有相同的感覺，而心的“徵知”即以这种感覺为基础而运用理性的作用，“比方之拟似之而通”；如是才能“知异实之异名也，故使异实者莫不异名也，犹使同实莫不同名也”。这就是名之所以構成的主觀因素。下面他复講到名之所以構成的社会因素：

“名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，异于約則謂之不宜。名無固实，約之以命实(实字衍)，約定俗成，謂之实名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。”(正名)

这一段闡明：名是社会的产物，是具有社会性的。荀子以为必須“約定俗成”，然后名才有名的效用。而“远方异俗之乡”所以能因“曲期”“而为通”，也必須先有其“約定俗成”的名做基础。这就是名之所由構成的社会因素。这一思想是和他的名有“物”的因素分不开的，所謂“可以知，物之理也”。这样的观点是唯物主义的，是宋、尹学派所沒有的。

第五节

荀子的邏輯思想

作为古代思想綜合的荀子学說的体系，其天道思想为道家唯

心主义世界觀之唯物的改造；其認識論为孔、墨思想的發展，而兼采道家“心容”的理論与名辯的思想；其人道思想（礼、乐、詩、書之教、文化論、道德論、政治論及社会思潮論等）为儒家傳統观点的訂正或扩充；所有这些，以上各节已經分別論述。現在，我們进而考察他的邏輯思想。

如前所述，荀子是古代思想的綜合者。作为思維規律的邏輯思想，在荀子思想体系中也不例外。所以，我們要以邏輯思想的剔抉作为荀子体系剖解的最末一环。

首先我們要特別指出，正如荀子的天道与人道思想是古代思想的綜合一样，其邏輯思想也是古代邏輯思想的綜合；又正如荀子站在儒家立場上綜合了古代思想一样，其綜合古代的邏輯思想，也是儒家立場上的特定的綜合。这是荀子邏輯思想的特点，同时也是它的局限。如果用最簡約的方法来表現它的特点与局限，我們就可以說，它是从儒家立場出發，吸收了墨家的邏輯成果，通过了諸子思想的批判，就中特别是通过了名辯思潮及道家的詭辯方法的批判所完成的儒家的邏輯体系。就这一点看来，荀子在古代思想史与古代儒学史上的地位，頗类似于希臘古代的亞里士多德。如果說二者之間同中有异，則所异者也即是古典的古代与維新的古代在思想上的差异的反映。

荀子的邏輯体系，就历史發展来看，無疑是在維新的古代社会的一种总结，就其体系的环节来看，可以分成下列五个組成部分：其一，名辯方法上儒家的規定；其二，对于墨家“故”、“类”概念的承藉与修正；其三，分类法与定义法的确立；其四，概念論与推理論的成就及其限制；其五，荀子为韓非留下的未完課題。合此五个組成部分即可得荀子邏輯思想的全貌，以下我們叙述荀子的邏輯思想，便是按照这一程序。

(一) 名辯方法上儒家的規定

荀子生当战国名辯思潮高漲之际，他所游学的齐之稷下，就是各家名辯的中心。稷下学宮，始自桓公，历威、宣、湣、襄，前后五世。其中学士、先生、先师，除孟子存疑而外，如淳于髡、彭蒙、宋鈞、尹文、慎到、接子、季慎、田駢、環淵、王斗、兒說、鄒衍、鄒奭、田巴、魯仲連等都是以名辯見称的学者。如当时齐人所頌揚的“談天衍，雕龙奭，炙毂齐髡”（史記孟荀列傳），即可为証。荀子年十五（据風俗通及鼂氏讀書志）游学于齐，正当稷下兴盛之时；他經歷宣、湣、襄三世，名列稷下；田駢之屬死后，最为老师；自襄王六年至十九年，前后十有四年間，三为稷下祭酒。由于荀子活动于此此时此地，所以他对于作为邏輯濫觴的名辯，也不得不持肯定的态度。例如他說：

“君子絜（楊注：絜，修整也）其辯而同焉者合矣，善其言而类焉者应矣。故馬鳴而馬应之（盧文昭云：外傳此下尚有“牛鳴而牛应之”六字），非知（智）也，其執（勢）然也。故新浴者振其衣，新沐者彈其冠，人之情也；其誰能以己之漻漻（明察之貌），受人之撼撼（惑悞）者哉？”（不苟）

“君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子为甚焉。是以小人辯，言險；而君子辯，言仁也。言而非仁之中也，則其言不若其默也，其辯不若其訥（訥）也；言而仁之中也，則好言者上矣，不好言者下也。……故君子之行仁也無厭，志好之，行安之，乐言之；故（今本“故”下有“言”字，据王念孫校刪）君子必辯。”（非相）

茲就上引二例来分析：

第一，荀子所說的“馬鳴而馬应之，牛鳴而牛应之”，無疑地是

指百家名辯的同合而类应。在这里，荀子心目中的馬牛之士的同类倡和，似乎不仅指名家的“天下之辯者相与乐之”，連把儒学腫脹的思、孟学派，也包含在內。茲以非十二子篇为例：

“案往旧造說，謂之五行。……案飾其辞而祇敬之曰，此真先君子之言也。子思倡之，孟軻和之。世之溝犹瞽儒，嚶嚶然不知其所非也；遂受而傳之，以为仲尼、子游为茲厚于后世。”

此所謂“倡之”、“和之”、“嚶嚶然不知其所非”、“遂受而傳之”云云，不正是恰如其分地描繪出“馬鳴而馬应之，牛鳴而牛应之”的形勢嗎？

第二，所謂馬牛成群的百家名辯，其所以“非智”，是荀子依据自己的認識論所作的批評，例如他所批評的某人“有見于此而無見于彼”，“蔽于此而不知彼”，“惑于用此以乱彼”等等，都是例証。所謂“言而非仁之中”，又是荀子依据自己的、以繼承仲尼、子弓自命的儒家立場所作的批評，例如他所說的“縱情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治”的它蠶、魏牟，“忍情性，綦谿利歧，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分”的陈仲、史鱗，“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大儉約而慢差等，不足以容辨异，县君臣”的墨翟、宋鈳，“不可以經国定分”的慎到、田駢，“不法先王不是礼义”的惠施、邓析，大都屬於此类。

第三，孟子以“予不得已也”来解釋自己之所以“好辯”；荀子則以“其誰能以己之漁漁受人之拔拔者哉”为理由，而主張“君子必辯”。这样看来，荀子为了抵禦百家的名辯，为了保衛“言仁”、“行仁”的儒家立場，为了發揚儒家理論斗争的力量，才有了肯定名辯的态度。正因为如此，所以荀子用了下列的名辯分类法，以表明自己名辯的立場：

“小辯不如見端，見端不如本分（今本“本分”上有“見”字，茲依王引之校刪）。小辯而察，見端而明，本分而理，聖人士君子之分具矣。有小人之辯者，有士君子之辯者，有聖人之辯者。不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。……听其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓；然而口舌之（則）均，嗜唯則節，足以為奇偉偃却之屬，夫是之謂姦人之雄，聖王起所以先誅也，然後盜賊次之，盜賊得變，此不得變也。”

（非相）

“君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也；有所正（止）矣。相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通財貨，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人；不恤是非，然不然之情，以相荐擢，以相耻忤，君子不若惠施、鄧析。若夫譎（譎，決）德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎、墨不得進其談，惠施、鄧析不敢窺其察。言必當理，事必當務；是然後君子之所長也。……若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能听也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，雖有聖人之知（智）未能僂指也；不知無害為君子，知之無損為小人；工匠不知無害為巧，君子不知無害為治；王公好之則亂法，百姓好之則亂事；而狂惑黷陋之人，乃始率其群徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子不知惡也。夫是之謂上（極）愚，曾不如相鷄狗之可以為名也。”（儒效）

據此可知，荀子的名辯立場，是以“士君子之辯者”自居，以“聖人之辯者”為理想，而以“小人之辯者”為論敵。上文所引“小

人辯，言險，……其言不若其默也，其辯不若其訥也”云云，也指此义。

第四，“士君子之辯者”，以“言仁”为内容。这样的名辯，据荀子說来，也有其与“小人之辯者”基本不同的名辯方法：

“談說之術，矜庄以莅之，端誠以處之，堅彊以持之，譬稱以喻之，分別以明之（今本“譬稱”与“分別”互倒，据王念孫校改），欣驩芬蕕以送之；宝之，珍之，貴之，神之，如是，則說常無不受，雖不說人，人莫不貴。夫是之謂能貴其所貴（今本“能”上有“为”字，据王引之校刪）。”（非相）

“問楛（惡）者，勿告也；告楛者，勿問也；說楛者，勿听也；有爭气者，勿与辯也。故必由其道至，然后接之，非其道，則避之。故礼恭而后可与言道之方，辞順而后可与言道之理，色从而后可与言道之致（極）。”（劝学）

这样的名辯方法，無疑地是儒家（士君子）生活态度里“崇德”或“隆礼”意識的反映。所以荀子又說：

“君子寬而不慢，廉而不劌（“廉而不見貴者劌也”），辯而不爭（“辯而不說者爭也”），察而不激，寡（直）立而不胜（直立而不見知者胜也），堅彊而不暴，柔从而不流，恭敬謹慎而容。夫是之謂至文。”（不苟）

“君子行不貴苛難，說不貴苛察，名不貴苛傳，唯其当之为貴（楊注：“当，謂合礼义也”。三“苛”字今本作“苟”，按文义校改）。”（同上）

这种以“言仁”为内容、以当“礼义之中”为方法的名辯思想，在荀子看来，是非常值得宝贵的。其所以宝贵，在于他人据士君子的名辯方法發为批評，可以促进自己的进益；自己据士君子的名辯方法發为忠告，也可以合文而通治。例如：

“非我而当者，吾师也；是我而当者，吾友也；諂諛我者，吾贼也；故君子隆师而亲友，以致恶其贼。好善无厌，受谏而能诚，虽欲无进得乎哉？小人反是。致乱而恶人之非己也，致不肖而欲人之贤己也，心如虎狼，行如禽兽；而又恶人之贼己也；諂諛者亲，谏争者疏，修正为笑，至忠为贼，虽欲无灭亡得乎哉？”

(修身)

“赠人以言，重于金石珠玉；观(劝)人以言，美于黼黻文章；听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言，无厌。鄙夫反是。好其实不恤其文，是以终身不免埤汙傭俗。……故仁言大矣！起于上所以道(导)于下，正(政)令是也；起于下所以忠于上，谋(谏)救是也。”(非相)

总之，荀子对名辩方法的这种规定，不但用以自别于各家，而且也用以自别于所谓“腐儒”、“俗儒”、“贱儒”等“不好言，不乐言”的卑屈态度。他所谓“君子必辩”，实即用大儒之辩以止百家之辩。所以说：

“语曰：流丸止于甌臯，流言止于知(智)者。此家言邪学之所以恶儒者也。是非疑，则度之以远事，验之以近物，参之以平心；流言止焉，恶言死焉。”(大略)

“心合于道，说合于心，辞合于说。正名而期，质请(实)而喻，辨异而不过，推类而不悖。听则合文，辨则尽故。以正道而辨姦，犹引绳墨以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。”

(正名)

荀子名辩方法的规定，虽出于儒家立场，不免有其局限；但他既然肯定了名辩，既然对于儒家立场运用着自己的名辩方法“坚彊以持之”，对于自己的论敌运用着“矜庄以莅之，端诚以处之”、“譬称以喻之，分别以明之”的方法而投身于名辩的活跃，自然也就替

自己的邏輯思想开辟了發展的土壤。

(二) 对于墨家“类”、“故”兩概念的承藉与修正

荀子的著作里，“类”字、“故”字均多；其所表示的概念很清楚，其邏輯的性格很明朗，其意义也很重大。凡此等等，如前所述，都是在墨家邏輯思想里早已出現的范疇；但其在荀子邏輯思想里重新出現，在內容与性質上又有不同。荀子虽是“推儒、墨道德之行事”，但又是墨学的批判者，所以，荀子的“类”、“故”兩概念虽承藉墨家，却作了儒家的修正，染上了儒家的色彩，变成了儒家思想有机的一环，并且用“以其人之道还制其人”的方法，轉而成为批判墨家的武器。

为了叙述方便，先說荀子邏輯思想里的“类”概念。

我們知道，“类”概念在荀子这里，与在墨家那里同样，都是遵循着判斷的重要環節，而成为邏輯思想里首先出現的范疇。因而，荀子在“明貴賤，辨同异”，决是非，判正乱，別智愚的邏輯活动上，也以把握“类”概念为首要的前提。所以他說：

“其言有类，其行有礼，其举事無悔，其持險应变曲当，与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也，是大儒之稽也。……其言行已有大法矣，然而明不能齐（济）法教之所不及、聞見之所未至，則知不能类也。……以淺持博，以古持今，以一持万，苟仁义之类也，虽在鳥兽之中，若別白墨；倚（奇）物怪变，所未尝聞也，所未尝見也，卒然起一方，則举統类而应之，無所僂恚；張法而度之，則睭然若合符节，是大儒者也。”（儒效）

似此，他以“其言有类”与“其行有礼”相提并論，二者兼备，才是“大儒”的特征；他認為能“举統类”而解决疑难才是“大儒”的方法；知而“能类”才是“以一持万”的前提；“知不能类”就是“明不能

济、法教之所不及、聞見之所未至”的感性局限的原因。总之，荀子以知类为立言之本，这一点是很显然的。所以他又說：

“若夫志以礼安，言以类使（元刻本“使”作“接”），則儒道畢矣；虽舜不能加毫末于是矣。”（子道）

荀子肯定了知类即可打破感性認識的局限，这思想显然是得之于墨家由“知类”而“以往知来”的理論；但荀子又进了一步，闡明了“知类”所以能打破感性認識局限性的最根本的理由或原因，他說：

“欲观千岁則数今日，欲知亿万則审一二，欲知上世則审周道，欲知周道，則审其所貴君子。故曰：以近知远，以一知万，以微知明，此之謂也。夫妄人曰：‘古今异情，其（所）以治乱者异道，’而众人惑焉。彼众人者，愚而無說、陋而無度者也。其所見焉，犹可欺也，而况于千世之傳也！妄人者，門庭之間犹誣欺（今本作“犹可誣欺”据俞樾校改）也，而况于千世之上乎？聖人何以不可欺（今本作“不欺”，“可”字据王念孙校增）？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以說度功，以道观尽。古今一也（今本“一”下有“度”字，据王校刪）。类不悖，虽久同理，故乡乎邪曲而不迷，观乎杂物而不惑。”（非相）

“其有法者以法行，無法者以类举，听之尽也。……王者之人（佐），飾动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷，夫是之謂有原。……以类行杂，以一行万，始則終，終則始，若环之無端也，舍是而天下以衰矣。”（王制）

因为在客觀上凡同类的事物皆具同理，所以說“类不悖，虽久同理”。从这里出發，荀子的邏輯思想在各方面都有了显著的成就，并打破了他的立場的偏狹的限制。这些我們打算在下文分別

論究。現在我們只指出：由于將“类”与“礼”及“法”相結合，荀子使“类”概念成了儒家君子立場上“听断”的工具，使“以近知远，以一知万，以微知明”的演繹方法成了“有原”的思維規律，使“法后王”的复古政治思想取得了方法論上的根据。

在叙述了“类”概念以后，我們进而分析荀子的“故”概念。

荀子与墨家同样，將“故”概念作为“知类”的說明而加以強調。正名篇所說的“辨則尽故”，与墨經 小取篇所說的“以說出故”为同义語。但是，作为儒家的荀子，对于“故”的理解，与墨家也有出入，或对于墨家的“故”概念有显著的修正。茲为易于明晰起見，特擇其言“故”的重要章句分录如下：

“持之有故，言之成理。”（非十二子引此句凡五見）

“因其（暴君）憂也，而辨其故。”（臣道）

“听則合文，辨則尽故。”（正名）

上引“故”字多数与“理”字同义对举，这也是墨經的固有文法。大取篇所說的“辞以故生，以理長，以类行者也”即为一例。但“故”、“理”二概念在墨家同为判断或命題所从生長的客觀根据，在荀子則基于“以辯止辯”的儒家傳統，修正成为只有主观意义的范疇。所以，“持之有故，言之成理”的思想，即列入于被批判的对象。

荀子的这一修正，恰和其修正“类”概念同样染上了儒学的色彩；此由其以“辨”与“故”相結合的文法，即可充分說明。因为荀子所說的“辨”，分析到最后，是归結于“隆礼”；所以“辨其故”，或“辨則尽故”，實質上不是在客觀存在里找寻“礼”的原因，反而是以“隆礼”为“明故”的前提。例如：

“人之所以为人者，何已（以、故）也？曰：以其有辨也。……

夫禽兽有父子而無父子之亲，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于聖王。”（非相）

似此，依辨而求故，實即以執禮而限制所以明故之道。在這裡，禮是第一義諦，“故”是“禮”的附庸；因而荀子的邏輯思想與墨家以“辨故明類”為首要的方法，就大有分別了，荀子是以邏輯從屬於儒家道德的體系的。所以他又說：

“故君子之于禮，敬而安之。……其于天地萬物也，不務說其所以然（不以明故為第一），而致善用其材。……故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼復天下而不闕，明達周（今本作“用”，據王念孫校改）天地萬變而不疑。”（君道）

反之，如果明故而不以隆禮為本，不能使邏輯受道德的約束，或使邏輯脫離了道德而獨立活動，則荀子即以為非君子所應為。所以說：

“凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言；雖辯，君子不聽。”

（非相）

“聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。故有知非以慮是，則謂之擢（今本作“懼”，據王引之校改）；有勇非以持是，則謂之賊；察孰（熟）非以分是，則謂之篡；多能非以脩（滌）蕩是，則謂之知（王校知即智，智謂智故。今按：孟、庄、宋、尹諸人之書皆有以“智”為“智故”之解；管子心術篇“恬愉無為，去知與故”，似即為荀子所本）；辨利非以言是，則謂之誑。……若夫非分是非，非治曲直，非辨治亂，非治人道，雖能之無益于人，不能無損于人。案直將治怪說，玩奇辭以相撓滑也，案彊鉗而利口，厚顏而忍詬，無正而恣睢，妄辨而幾利，不好辭讓，不敬禮節，而好相推擠，此亂世姦人之說也，則天下之治說者方多然矣。傳曰：‘析辭而為察，言物而為’

辨，君子賤之；博聞彊志，不合王制，君子賤之。’此之謂也。”

(解蔽)

“無用之辯，不急之察，弃而不治；若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，則日切磋(今字作“磋”)而不舍也。”(天論)

从“类”、“故”兩概念的儒家观点的修正上来看，我們可以知道，在荀子的思想体系里，減損了墨家的智者气象，而發展了邏輯思想的儒术作風。并且，此不仅儒、墨的分水嶺，而且也是亞細亞古代的思想的一般限制。

(三) 荀子的分类法与定义法的特点

在第七章里我們曾說，类故兩概念的發現与运用，武裝了墨子的思想。这里，“类”、“故”兩概念的承藉与修正，規定了荀子邏輯思想的具体面貌，这首先表现出分类法与定义法的特点。此所謂特点，一方面指其由于“类”、“故”兩概念的把握，在邏輯的分类与定义上有了独特的成就，另一方面指其由于儒家立場的修正，在这分类与定义上又有了种种的偏見与限制。茲分別評述于下：

“故”是事物的实質，“类”是事物的屬性。人們对于事物有了实質的与屬性的知識，当然就可以辨明事物的同异。所以荀子說：

“制名以指实，上以明貴賤，下以辨同异。貴賤明，同异別，如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍。……同則同之，异則异之。……知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使同(今本作“异”，依楊注改)实莫不同名也。”(正名)

此所謂“明貴賤”，是倫理学或政治学上的課題，荀子以此為邏輯思想里的首要課題(“上”)，这也就是儒家正名主义的傳統；其制名以指实之說，乃是屬於知識論或世界觀的範圍，至于辨別同异，則是邏輯学上的分类問題。他所說的“同則同之，异則异之，……

不可乱也”，除有一部分認識論的意義而外，尚有分類法的意義。

就分類法方面的意義來看，荀子所謂“同則同之，異則異之，不可乱也”，首先與孟子的“僻違而無類”的觀點相反，其次與莊子的“類與不類，相與為類”的觀點相反，最後又與惠施的“合同異”的觀點相反，而是從清楚的“類”概念出發；並且強調着思維里“類”概念的眞偽正誤，不決定於主觀自身的“持之有故，言之成理”，而決定於客觀上事物的屬性的類與不類。這裡可以看出荀子對於墨家的客觀同異說的承藉，同時也可以看出荀子分類方法的客觀精神。

但是，荀子在分類法上的成就，主要表現在概念論方面（此點下文另有詳述）；其在事物方面的分類法，則充分證明他所受的儒家立場的局限。這一局限，首先在於受了道德觀念的支配，其次在於分類的儒術作風。茲舉數例如下：

君子小人的分類——“君子小人之反也。君子大心則敬天而道，小心則畏義而節，知則明通而類，愚則端慤而法，見由（用）則恭而止，見閉（舍）則敬而齊，喜則和而治，憂則靜而理，通則文而明，窮則約而詳。小人則不然，大心則慢而暴，小心則淫而傾，知則擢盜而漸，愚則毒賊而亂，見由則兌（銳）而倨，見閉則怨而險，喜則輕而翾，憂則挫而憊，通則驕而偏，窮則奔而僂。”（不苟）

士的分類——“有通士者，有公士者，有直士者，有慤士者，有小人者。上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。不下比以闡上，不上同以疾下，分爭于中，不以私害之，若是則可謂公士矣。身之所長，上雖不知，不以悖君，身之所短，上雖不知，不以取賞；長短不飾，以情（實）自竭（舉），若是則可謂直士矣。庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗而不敢以其所獨甚（是），若是則可謂慤士矣。言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾（盡），若是則可謂小人矣。”（同上）

勇的分类——“有狗彘之勇者，有賈盜之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者。爭飲食，無廉耻，不知是非，不辟死伤，不畏众彊，恇恇然唯利飲食之見，是狗彘之勇也。为事利，爭貨財，無辞讓，果敢而振(狠)，猛貪而戾，恇恇然唯利之見，是賈盜之勇也。輕死而暴，是小人之勇也。义之所在，不傾于权，不顧其利，举国而与之不为改視，重死持义而不撓，是士君子之勇也。”(荣辱)

名辯的分类——“有小人之辯者，有士君子之辯者，有聖人之辯者(詳見本节第一項名辯方法儒家的規定)”。(非相)

姦的分类——“劳力而不当民务，謂之姦事；劳知(智)而不律先王，謂之姦心；辯說譬諭，齐(疾)給(急)便利，而不順礼义，謂之姦說。此三姦者，聖王之所禁也。”(非十二子)

儒的分类——“有俗人者，有俗儒者(按非十二子篇及非相篇尚有溝犹瞽儒，賤儒，及腐儒等名)，有雅儒者，有大儒者(其說明从略)。”(儒效)

蔽的分类——“昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽于末喜、斯观而不知关龙逢，……紂蔽于妲己、飞廉而不知微子啓。……昔人臣之蔽者，唐鞅、奚齐是也。唐鞅蔽于欲权而逐載(戴)子，奚齐蔽于欲国而罪申生。……昔宾孟(俞校：“孟当讀为萌。……宾，客也；萌，民也。所謂宾萌者，盖当时有此称。战国时游士往来諸侯之国，謂之宾萌”)之蔽者，乱家是也。墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知賢，申子蔽于势而不知知(智)，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。”(解蔽)

据此七例，可知荀子分类的对象，完全是以政治道德为范疇的，而不及于自然現象；其概念的內容，也不出乎善惡、礼义、賢愚、聖暴、君子小人等道德判断，這幾乎在邏輯判断上是沒有多大价值的。

其次，在定义法方面，荀子虽仍受着儒家立场的局限，但与其事物的分类法比较，却表现出多方面的成就。兹分析如下：

第一，荀子的定义法，与其“类”概念的联系观点相平行，大体上不从孤立的观点着眼，而是从相互联系里找寻事物之所以成为自己而与他物相区别的实质与属性，并以实质与属性的客观情况为基础，而作出该事物或其概念的定义。例如：

“于、越、夷、貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。……君子生非异也，善假于物也。……故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”（劝学）

这是从个体与环境的联系里，求出了君子所以成为君子的定义。这样的定义法，属于所谓“生起的定义”，即从事物的起源或生成经过上来作出事物的定义。关于此点，尚有更具体而更明确的例证：

“材性知能，君子小人一也；好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道，则异矣。……君子……穷则不隐，通则大明，身死而名弥白；小人莫不延颈举踵而愿曰：知虑材性，固有以贤人矣。夫不知其与己无以异也，则君子注错之当，而小人注错之过也。故孰（熟）察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅（夏）。是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。”（荣辱）

就上面的发生定义举例来看，荀子还在人类性能的出发点上肯定了君子小人是同类的。这就和孟子从大体之官和小体之官来区别君子小人的定义，完全相反了。

第二，荀子从事物的起源与成立的条件里而作出发生的定义，不限于君子与小人。他从“物类之起，必有所始”出发，对于一般事

物的定义，几乎普遍地采用了發生的方法。例如：

“吾尝跋而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加长也，而見者远；順風而呼，声非加疾也，而聞者彰；假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。”（劝学）

“南方有鳥焉，名曰蒙鳩，以羽为巢，而編之以髮，繫之葦苕。風至，苕折卵破子死，巢非不完也，所繫者然也。西方有木焉，名曰射干，莖長四寸，生于高山之上，而临百仞之淵，木莖非能長也，所立者然也。”（同上）

“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”（同上）

“蘭槐之根，是为芷；其漸之滫，君子不近，庶人不服，其質非不美也，所漸者然也。”（同上）

所有这些定义，都是从其起源与成立里举其条件而成。这一观点上的特徵，显然来自“类”概念的把握。所以說：

“施薪若一，火就燥也；平地若一，水就湿也；草木疇生，禽兽群焉（居），物各从其类也。是故質的張而弓矢至焉，林木茂而斧斤至焉，树成蔭而众鳥息焉，醴酸而螭聚焉。”（同上）

第三，荀子既然从相互联系与“注錯習俗”里举出了事物的發生的定义，所以在“类”、“故”的指引啓示之下，又注意到了由量变質的动的观点，在發生的定义里加入了作为“故”（实質）的生成条件的“积”的要素：

“注錯習俗，所以化性也；并（併）一而不二，所以成积也。習俗移志，安久移質。……故积土而为山，积水而为海；旦暮积謂之岁；至高謂之天；至下謂之地；宇中六指謂之極；涂之人百姓，积善而全尽，謂之聖人。……故聖人也者，人之所积也。人、积耨耕而为农夫，积斲削而为工匠，积反（販）貨而为商賈，

积礼义而为君子。工匠之子，莫不繼事，而都国之民，安習其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡(順)使然也。故人，知謹注錯，慎習俗，大积靡，則为君子矣；縱性情，而不足問学，則为小人矣。”(儒效)

此所謂“注錯習俗、所以化性”与“習俗移志，安久移質”是同义語。在“积”中求出关于事物实質与屬性的發生的定义，在中国邏輯史上的确是光輝的定义法。茲就原文所及，依次提出其定义如下：

1. 山是土之所积；
2. 海是水之所积；
3. 岁是旦暮所积；
4. 天是至高所积；
5. 地是至下所积；
6. 極是宇中六指所积；
7. 聖人是积善而全尽之涂之人百姓(或人之所积)；
8. 农夫是积耨耕之人；
9. 工匠是积斲削之人；
10. 商賈是积販貨之人；
11. 君子是积礼义之人(或謹注錯，慎習俗，大积靡之人)；
12. 小人是积“縱性情而不足問学”之人。

第四，荀子关于定义的制定，曾依据“类”概念，將不同类的事物經過比較对勘以后，使用所謂“差异法”制定了定义。例如：

“水火有气而無生；草木有生而無知；禽兽有知而無义；人有气，有生，有知，亦且有义；故最为天下貴也。(人)力不若牛，走不若馬，而牛馬为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分則和，

和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無他故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。”（王制）

似此，將無機物，植物，動物與人類比較對勘，從人類所獨有而他物所皆無的“群”與“分”里，得出了“人”的定義，其以差異法為制定定義的手段，實甚顯然。

最後，我們不得重指出，荀子究竟是儒學思想家，所以在方法論上雖有着卓越的成就，而由於其社會觀的限制，遂使其關於分類法與定義法的結論，都不可避免地歸結於“禮義”的說教，把聖王君子的立場置於形而上的合理的地位。

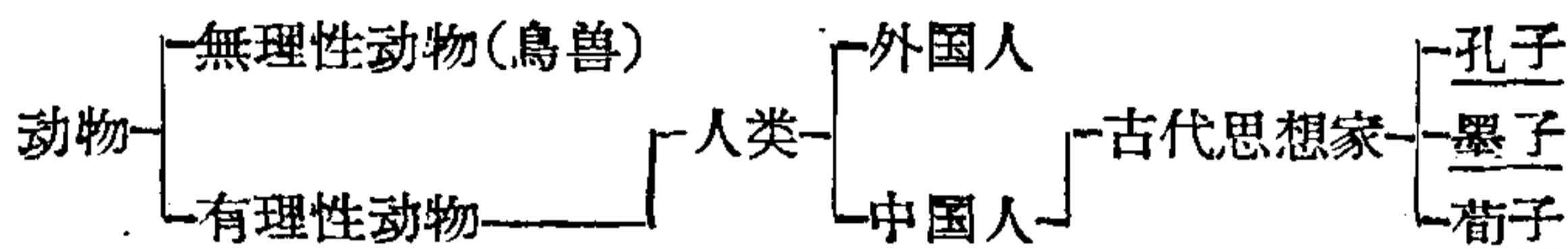
（四）荀子在概念論與推理論上的成就及限制

前面我們曾說，荀子在分類法上的成就主要在於概念論方面。也就是說，荀子在概念論上所作的分類，較其對事物本身的分類有着更高一些的成就。例如：

“同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避，則共；雖共，不為害矣。……故萬物雖眾，有時而欲徧（共）舉之，故謂之物。物也者，大共名也；推而共之，共則有（又）共，至於無共然後止。有時而欲徧（別）舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也；推而別之，別則有（又）別，至於無別然後止。”（正名）

這裡的概念分類，無疑地是承藉於墨家所說的“名：達、類、私”的邏輯思想，但荀子的觀點又較墨家更向詳盡而具體方面發展了一步，因而，其中包含着更多的寶貴遺產。茲擇要分述如下：

第一,如果仿照着西洋古代邏輯學家朴尔斐利所制的“朴尔斐利之树”的概念分类法来看荀子的分类,我們可以將“共名”与“別名”之分,改写为如下的形式:



表里的“物”是“大共名”,“孔子”等人是至于無別然后止的最别的“別名”。至若“生物”、“动物”、“人类”、“中国人”等概念,則对上而言謂之“別名”,对下而言謂之“共名”;同为“別名”則因对上对下而分“大”“小”,同为“共名”因对上对下而分“大”“小”,由“別”到“共”,由“大”到“小”,其差异都是相对的,而是可以互为轉化的。这一分类法的成就,在于一方面否定庄、惠的相对主义詭辯邏輯的“齐物”思想或“合同异”观点,另一方面又否定公孙龙的絕對主义詭辯邏輯的“白馬非馬”的“別共离异”的孤立观点,而明确地完成了形式邏輯的同异辨別。所以在如此分类以后,荀子即紧接着說道:

“物有同狀而异所者,有异狀而同所者,可別也。狀同而为异所者,虽可合,謂之二实,狀变而实無別而为异者,謂之化;有化而無別,謂之一实,此事(邏輯活动)之所以稽实定数(名)也,此制名之樞要也。”(同上)

这些話無疑地是針對着惠施、公孙龙而發的。所以又說:

“山淵平,……此惑于用实以乱名者也;驗之所緣,(無)以同异,而觀其孰調,則能禁之矣。……有(牛)馬非馬也,此惑于用名以乱实者也;驗之名約,以其所受,悖其所辞,則能禁之矣。”(同上)

当然,因为儒家有反墨学的傳統成見,所以荀子对于墨家的概

念論不免有所誤解或曲解。例如，“聖人不愛己”，“殺盜非殺人”，據大取篇所釋，本質上與荀子的概念分類初無不同，而荀子則指為“此惑于用名以亂名者也，驗之所(以)為有名，而觀其執行，則能禁之矣”；并以之與施、龍等相提并論，視為“邪說辟言之離正道而擅作(即孔子述而不“作”之“作”)”的三惑之一，即為確証。

第二，“別名”不是“共名”的一部分，“共名”乃是“別名”的一方面或一要素，對於諸多“共名”加以綜合，集到最后始能形成一個“別名”；對於一個“別名”施以分析，解到最后則可離為無限“共名”。由“共”到“別”是由“貧乏”到“豐富”，由“別”到“共”是由“充實”到“空虛”，前者是一聯串的具象化，後者是一聯串的抽象化；列寧所說“任何個別的東西都是(這樣或那樣地)一般的東西，……任何一般的東西只是近似地包括着一切個別的对象。任何個別的東西都是不完全地進入一般的東西之中……”(關於辯證法問題)，就指此義。希臘古代的亞里士多德留下了一個光輝的命題：“在可見的個別房子之外，再也沒有一個房子——一般的房子——的存在”。中國古代的荀子在概念分類上，也留下了一個同等光輝的命題：“單足以喻則單，單不足以喻則兼”。

第三，“朴爾斐利之樹”的概念分類法，是以矛盾律為前提而制定的；荀子的概念分類法也有此一傾向。從矛盾律出發，“甲不能是甲而同時又是非甲”，荀子的分類法，同樣肯定着“君子不是非君子”、“邪說辟言不是非邪說辟言”之類。所以他曾經明白宣稱：

“治則復經，兩疑(擬)則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。……其情(精)之至也不貳，……故曰心枝(歧)則無知，傾則不精，貳則疑惑。……身盡其故則美。類不可兩也，故知(智)者擇一而壹焉。……故君子壹于道，而以贊稽物。壹于道則正，以贊稽物

則察，以正志行察論，則万物官矣。”（解蔽）

“并（併）一而不二，所以成积也。……并一而不二，則通于神明，参于天地矣。”（儒效）

上面的話，都含有矛盾律的思想。荀子依据矛盾律，在性惡篇所作的諸多推理里，有着較為显著的形式，茲摘录其要点，并酌予分析如下：

推理式一

（大前提）“孟子曰：人之学者其性善。曰：是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性、伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，聖人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在人者謂之性，可学而能，可事而成之在人者謂之伪，是性、伪之分也。”（“可学而能，可事而成”之“伪”不是“不可学不可事”之“性”。）

（小前提）“今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人飢，見長而不敢先食者，將有所讓也；劳而不敢求息者，將有所代也；夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也；然而孝子之道，礼义之文理也。”（“伪善”不是“性善”）

（結論）“故順情性則不辭讓矣，辞讓則悖情性矣。用此觀之，然則，人之性惡明矣；其善者，伪也。”（“辞讓”（善）与“情性”相悖。）

推理式二

（事例A）“鑿括之生，为拘木也”；

（事例B）“繩墨之起，为不直也”；

（事例C）“立君上，明礼义，为性惡也”；

（結論）“用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者伪也”。

推理式三

(事例A)“直木不待_櫟括而直者，其性直也”；

(事例B)“拘木必將待_櫟括_烝矯然后直者，以其性不直也”；

(事例C)“今人之性惡，必將待聖王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也”；

(結論)“用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者_偽也”。

推理式四

(事例A)“陶人埴埴而生瓦，然則，瓦埴豈陶人之性也哉？”

(事例B)“工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？”

(事例C)“夫聖人之于礼义也，_辟(譬)則陶埴而生之也。……

今將以礼义积_偽为人之性邪？然則有(又)曷貴堯、禹，曷貴君子矣哉？凡所貴堯、禹君子者，能化性，能起_偽，_偽起而生礼义；然則，聖人之于礼义积_偽也，亦猶陶埴而生之也。”

(結論)“用此觀之，然則，礼义积_偽者，豈人之性也哉？”

从上举四个推理式，抛开其所謂絕對人类性概念的“性惡論”的是非正誤暫不批判，而單以其形式邏輯思想而論，我們可以看出荀子充分运用着矛盾律的精神，处处以概念的矛盾为知識錯誤的符驗，以無矛盾的概念为真理的确証。荀子思想的矛盾律的精神，在性惡篇結尾所說的“塗之人可以为禹”一段，表現得更为鮮明，而且也表現出人性可变的理論：

“凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。……然而塗之人也，皆有可以知仁义法正之質，皆有可以能仁义法正之具；然則，其可以为禹明矣。今以仁义法正为固無可知可能之理邪？則唯(虽) 禹不知仁义法正，不能仁义法正也！將使塗之人固無可以知仁义法正之質，而固無可以能仁义法正之具邪？

然則，……今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正；……以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義(法正)之可知(可能)之理，……其可以為禹明矣。……塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。夫工匠農賈未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以為未必能也，雖不能無害可以為；然則能不能之與不可，其不同遠矣。”

荀子在這裡，特別強調了“可”與“能”(可能性與現實性)的差別，而以為“可以為”者“未必能”，雖“不能”者無害“可以為”，“能不能之與不可”不可混為一談。窺其用意，無疑地是企圖解除“性惡論”與“善的起源論”的矛盾，其為依據於矛盾律而成的思維體系，是很容易理解的。

(五)荀子為韓非留下的未完課題

總結以前各項，可知荀子在邏輯學各方面都有着光輝的成就，同時也有其不可諱言的限制與缺陷。他的成就由於後來居上的地位，使他綜合了古代名辯思潮而吸取其成果；他的限制則由於儒家的傳統立場的約束，使他雖解別人之蔽而不免于自蔽。茲僅就其推理論來看：

第一，如前項所說，從荀子書里，我們可能找出形式完整的演繹推理論式，如推理式一及式二，而不能找出包舉周延的歸納推理論式。如推理式三、式四等，都還未能到達成熟的歸納的類比推理，比墨經的“以類取”的方法是較有遜色的。

第二，就矛盾律的形成階段來看，我們只能說荀子有追求矛盾律的精神，而不能認為荀子的思想已經完全符合了矛盾律的思維

原理。例如推理式三式四，即已違犯了“异类不比”的原理，而推理式四，則混瓦埴之性为陶人之性，混器木之性为工人之性。他虽反对孟子的“僻違而無类”，但他自己在邏輯上的混乱，却又与孟子（如告子篇所載与告子論性等章）相伯仲。

第三，荀子在歸納法上的成就之所以落后于在演繹法上的成就，是由于“聖王”“君子”的“师法”教条的作祟，是由于“法后王”的复古思想的限制；矛盾律之所以未达成熟，是由于“聖人之知”、“士君子之知”与“小人之知”、“役夫之知”相为区别所致。然而，歸納法的萌芽，矛盾律的追求，已使儒学傳統的容量达于饱和，这是以大儒自命的荀子所不能不“止諸至足”的最高限界。

第四，如果接着荀子邏輯思想的“至足”而更向前迈进，那就不是儒学的形式所能容受的。这一未完的課題，后来由他的門人韓非相对地解决了。然而这一解决，已經越出了晚期儒学的樊籬，成了古代法家思想集成里的一个有机的环节。

第六节

荀子的人性論和礼乐法术論

荀子的礼乐法术論是以他的性惡論作基础的；性惡論又是建立在他的唯物主义的自然天道觀之上的。因为“性惡”，故須“隆积”（教育），隆积既然以“学礼”为極，礼乐遂成为重要的教育手段。因为性惡，故須有“分”，也因为性惡，故賞罰可用，这样，礼之蜕化为法，在邏輯發展上是自然的。在战国时代的社会里，“法”、“术”和“势”的思想，已經成为合法的，因此，这种思想渗透进了荀子的理論的体系，自是順理成章的。社会史的發展是和思想史的發展平行的。

荀子的人性論是与孔子不同的。孔子只說“性相近”，而荀子則肯定人性是惡的。另一方面，荀子主張重“積靡”，慎注錯，又認為人性可以变化，这与孔子所說的“習相遠”是一致的。荀子的性惡論，是孟子性善說的反对命題。这种对立，正和他的心術論与宋、尹的見解相对立一样，本質上是唯物主义与唯心主义的对立。

荀子以为天是“自然”的。所以凡是自然的、不是人为的，他都謂之天，如“天君”、“天官”、“天情”之类都是。在他看来，“好惡喜怒哀樂”既是自然的情——“天情”，那么“性”也同样是自然的性了：“生之所以然者，謂之性”（性惡）；而其邏輯的歸結，則为聖凡之人性無異：“饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。”（非相）“無待而然”，就是自然。由是而导出他的性惡論，其內容如下：

“人之性惡，其善者偽（人为）也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲、有好声色焉，順是，故淫亂生而礼义文理亡焉。然則，从人之性，順人之情，必出于爭奪，合于犯分亂理而归于暴。故必將有師法之化，礼义之道，然后出于辭讓，合于文理，而归于治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。”（性惡）

荀子的这种“性惡論”的社会根源，是在于国民階級的抬头。当时社会的主要矛盾便是他所說的“以富兼人”，而当时的政治情况便是所謂“爭城以战，杀人盈城，爭地以战，杀人盈野”（孟子），所謂“濁世之政，亡国乱君相屬，不遂大道，而营于巫祝，信機祥，鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗”（史記）。在这里，我們便会想到十六七世紀資產階級革命时代代表英國版的唯物論者霍布士的見解。霍布士因为看到当时的“圈地”慘劇，遂將市民社会，看成了“万人对

万人的斗争”，而关于人性也得出了“人类对于人类是豺狼”的命题。代表古代世界变革时代亚洲版的荀子与霍布士的相似，不仅在于性恶论，即关于政治主张上，也都在不同的时代拥护中央专制。

荀子的性恶论中之唯物主义的要素，在于否定先天良知的存在，而以“善”为社会关系所积习之经验范畴。所以，他批评孟子的性善说为“不及知人之性而不察乎性伪之分”。在荀子看来，“不可学，不可事，而在人者谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪（“伪”字释人为之义）。”由此可知，所谓“性”，就是生理的机能，如目可以见，耳可以听，心可以思等，他认为“性”是人类共同具有的材能；所谓“伪”，是社会的范畴，他谓之注错积习。这不是说荀子的学说是完整的，相反地，他的理论和霍布士相似，是有矛盾的。他关于“伪”的内容，把后天的积习划分出顺礼义与安力役的绝对鸿沟，即把人类划分成两个阶级，一种人（君子）是安荣的，另一种人（小人）是安辱的，“域是城（国）是君子”，而处野鄙则为庶民。这种观点为他的落后政治观点作了基础。荀子的方法论的特征，也具备了唯物主义的要素，在劝学篇说：“干、越、夷、貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”这好像十八世纪法国唯物主义者的“人类依于教育”的命题。在儒效篇又说：“故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人——百姓，积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人者，人之积也。”这又和唯物主义者费尔巴哈所谓“事物的对象决定事物的本质”的命题相似。

荀子的思想中最突出的是“礼”。劝学篇说：“学恶乎始，恶乎终，曰：其数，则始乎诵经，终乎读礼。”又说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。”可见他是怎样

重視礼了。一般說来，荀子的礼的思想，源于儒家的孔子，然而他的天道观和所处的时代不同于孔子，因而他的礼論，也就变成了由礼到法的桥梁。这首先表现在他对礼的起源的論点：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則乱，乱則穷。先王惡其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，給人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。兩者相持而長，是礼之所(以)起也。故礼者，养也。”(礼論)

这一段話所說的虽是礼的起源，但他所注視的却是法——“物”的“度量分界”。如果把引文中的“礼”字換成“法”字，不就成为法的起源論嗎？这就反映了土地私有的事实在战国末叶已是一般的現象，所謂“分”者正是权利思想的表现。这种思想，与孟子求“礼之端”于“辞讓之心”——在告子篇索性改为“恭敬”——的觀念論，是一个鮮明的对照！

荀子扩大了礼的范围，在他看来，礼不但包括法的因素，甚至包举天地日月等自然現象，礼成为社会和自然的共同准则：

“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好惡以节，喜怒以当，以为下則順，以为上則明，万(物)变(而)不乱(按：物、而兩字衍)，貳(按：当作賁，忒也)之則喪也，礼豈不至矣哉！……故……礼者，人道之極也。”(礼論)

这样地無所不包的“礼”，不就等于宋、尹的“道”嗎？这显然和他在天論篇严辨“天人之分”的思想是不調和的。在他或許为了挽救礼的已經失墜的威信，而不自覺地夸大了礼的作用。然而，对于当时新兴的統治階級說来，西周以来的所謂天命，已不足以維系人心，自須乞灵于另一权威，如像天尊地卑的自然現象之类，拿社会

的不平等来附会物性的不齐，所以他在另一方面有等級制的“維齐非齐”的說法。这是儒家思想的限界，同时在客觀上也适合于封建統治階級的要求。所以，汉人編纂礼記，就大量地采用了他的理論。自此以后，儒家的礼論，只能做些注疏的工作，再沒有新的發展了。

荀子的教育思想，注重“習俗注錯”而“終乎讀礼”。这在他的學說体系中是不調和的。由前者而言，人人是平等的，由后者而言，人和人又是不平等的，因此，他的礼的理論最后扩展成为“法之大分，类之綱紀”。这就是他受他的階級观点限制的地方，請看他对于当时初期法家所給的批判吧：

“慎子蔽于法而不知賢。申子蔽于勢而不知智。……由法謂之，道尽数矣。由勢謂之，道尽便矣。”（解蔽）

“慎子有見于后無見于先。老子有見于詘（屈）無見于信（伸）。墨子有見于齐無見于畸。宋子有見于少無見于多。有后而無先則群众無門。有詘而無信則貴賤不分。有齐而無畸則政令不施。有少而無多則群众不化。”（天論）

从荀子对于初期法家慎、申二子的批判看来（天論篇于批判慎子之后，也批判老子、墨子、宋子，虽指出他們的“偏”，連类而及；但也都側重政治的觀點），可見他是站在儒家亲亲和尊賢的立場上，建立了治人者階級的政治思想。但由于他有卓越的天論和人性論，故其政治理想，又截然不同于孟子的“仁政”，而接近于重智的法术思想。性惡篇說：

“人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以为偏險而不正，悖乱而不治，故为之立君上之教（勢）以临之，明礼义以化之，起法正（政）以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出于治而合于善也。是聖王之治而礼义之化也。今当（尝）試去君上之教（勢），

無礼义之化，去法正(政)之治，無刑罰之禁，倚而觀天下之民之相与也，若是，則夫强者害弱而夺之，众者暴寡而譁之(俞樾謂“譁”当作华；华，分裂之也)，天下之悖乱而相亡，不待頃矣。”

在他看来，法律上的賞罰，是由于人之性惡，由于生而有“好利而惡害”之性。这种为統治階級辯護的賞罰理論，其基础正是他的性惡論。性惡論是他的法術論的基础，同时也是一般法家理論的基础。他的弟子韓非，便把它發展到極端，成为反对“德治”的理論了。

为了說明荀子的法術思想，此处先对成相篇作一題解。荀子晚年廢居蘭陵，曾經利用了民歌的形式写过一篇長詩——成相篇。在这詩篇中，荀子把他的思想做了一个綱要式的总结。这篇东西，包含五十六章歌辞，分为三部分，前兩部分各二十二章，后一部分只有十二章。从第四十四章歌辞——“觀往事，以自戒，治乱是非亦可識，口口口口、託于‘成相’以喻意”看来，本篇文字已准备結束，但又增加了十二章，可見这一部分是后作的。而这后一部分的內容，集中地表現着他的法術思想，在全書中处处可以發見和它們平行的思想。由于成相篇的內証可以确定此篇是荀子的著作，因此，我們可以放心来引用他散見于各篇的表达他的这一思想的語句。

荀子在政治方面主張“法後王”。他認為“礼莫大于聖王”，但“文久而息”，故“欲觀聖王之迹，則于其粲然者矣，後王是也。……欲知上世，則审周道”(非相)。这一思想在成相篇中則表現为：“至治之極復後王”(第十四章)。其实，他所說的“後王”，就是孟子所說的“先王”，不过因为文献可徵的关系，他側重周道，这也是孔子“郁郁乎文哉！吾从周”(論語)的意思。所以荀子說：“道过三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅”(王制)。所謂“後王”，指文、武而言，所以

他說：“文、武之道同伏羲”（成相第十三章）。這是針對着當時道家提倡伏羲、黃帝來講的，故稱文、武為“後王”，然而文、武在儒家，原稱先王，因而無意中透露了一個“復”字（至治之極復後王）。在這一點上，荀子完全保持着儒家的固有的立場，主張“貴賤有等、明君臣”（成相第四章），而他的所謂“賢”者，就是“上能尊君、下愛民”者（同上第五章）。由此，他非難墨翟、宋鈞“大儉約而慢差等，曾不足以容辨異、具君臣”（非十二子）。於是他在人性論上所承認的人類的先天平等（性惡：“凡人之性者，堯、舜之與桀、跖，其性一也；君子之與小人，其性一也”），遂被他在社會思想上所區別的人類的後天差等所取消。例如王制篇說，“分齊則不偏（遍），執（勢）齊則不壹，眾齊則不使。有天有地而上下有差。……書曰、‘維齊非齊’，此之謂也。”這是儒家階級思想的本質，也是荀子的思想的局限。

成相篇第四十六和第四十七兩章，講了些“足國之道”：

“臣下職，莫游食，務本節用財無極，事業听上，莫得相使一民力。”（第四十六章）

“守其職，足衣食，厚薄有等明爵服，利往（唯）叩（仰）上，莫得擅與執私得。”（第四十七章）

富國篇又有一段約略和這段平行的文字：

“足國之道，節用裕民而善臧（藏）其餘。節用以禮，裕民以政。……上以法取焉，而下以禮節用之，……夫君子奚患乎無餘！……禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。……德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。量地而立國，計利而畜民，度人力而授事。使民必勝事，事必出力，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜，必時臧（藏）餘，謂之稱數。故自天子通于庶人，事無大小多少，由是推之。故曰，‘朝無幸位，民無幸生，’

此之謂也。輕田野之稅，平关市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。夫是之謂以政裕民。”

“上以法取焉”，表示上下須有法的关系存在，“朝無幸位，民無幸生”，也含有法家循名責實的傾向。所謂“務本”，所謂“輕田野之稅，省商賈之數，無奪農時”云云，已含有封建制社會重農思想的意味。但所謂“禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也”，所謂“由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之”云云，猶是儒家原有的“禮不下庶人，刑不上大夫”的舊思想。我們前面已指出，荀子學說的體系是不調和的。僅從一點而言，他和霍布士有類似之處：在世界觀上是唯物的、進步的，在政治思想的結論上是唯心的、反動的。

然而他又和霍布士不十分相似，因為他的法律思想已有新的因素。例如在成相篇第四十八、第四十九、第五十及第五十五章，法家的思想，就濃厚起來：

“君法明，論有常，表儀既設民知方，進退有律，莫得貴賤執私王。”（第四十八章）

“君法儀（義），禁不為，莫不說（悅）教名不移，脩（循）之者榮，離之者辱，執它師（師它）。”（第四十九章）

“刑稱陳（按：陳，道也），守其銀（垠），下不得用輕私門，罪禍有律，莫得輕重威不分。”（第五十章）

“君教出，行有律，吏謹將之無鉞滑，下不私請，各以口宜舍巧拙。”（第五十五章）

這四章，在其他各篇中也可看到平行的文句。分開來說，第四十八章，言用人之法。“表儀既設民知方”，即君道篇所謂“尚賢使能則民知方”，這雖然還是儒家尊賢的思想，但“尚賢使能”是墨家的用語，而且“論有常”、“進退有律，莫得貴賤執私王”（即君道篇所

謂“稽之以成”，“校之以功”，“明主有私人以金玉珠寶，無私人以官職事業”)，則已很類似法家的思想了。這裡又含有反對氏族貴族政治的思想。第四十九章言法禁的道理。“君法義”之“義”，即王制篇所謂“分，義”之“義”，也即“物之度量分界”(禮論)。這樣的“法”，謂之“義法”(王制)，這樣的法，“禁”則“不為”，“循之則榮，離之者辱，孰師它”。這是法行禁止使民莫不以法為師的意思。(君子篇也有和這平行的文字。)第五十章言刑罰的道理：“下不得用輕私門，罪禍有律，莫得輕重威不分”，即王制篇所謂“無功不賞，無罪不罰”，“刑罰不過”；君子篇所謂“古者刑不過罰，賞不逾德，……是以為善者勸，為不善者沮，刑罰綦省而威行如流，政令致明而化易如神”。這確是法家“信賞必罰”的思想，“輕私門”尤為法家所致意，是“為政不難，不得罪于巨室”(孟子)的時代所沒有的。第五十五章言教令的道理，其大意是：官吏傳達君的教令，必須謹慎將事，毋敢因“私請”而上下其手，只看合不合于教令，除此之外，無所謂巧拙。——這幾章，總起來說，其要旨是這樣的一套：君權要尊，君法要明，教要行，禁必止，慶賞不逾功，刑罰不過罪，臣守職，民悅教，尚賢使能，信賞必罰，私請不行，進退有律，借以完成一個君主集權的專制政治和以法為準則的官僚制度。(所謂律，雖不必即指法律的律，但指賞罰進退須有一種客觀的準則，那是無疑的。)這種思想，與其說是儒家的，毋寧說是法家的。

荀子也常言“術”，但不很重“勢”。故他批判“慎子蔽于法而不知賢，”却忽略了他的論“勢”；批判“申子蔽于勢而不知智”，而不及于他的論“術”。

關於荀子怎樣言術，現在從君道篇鈔出兩段為例：

“故古之人……其取人有道，其用人有法。……校之以禮，而觀其能安敬也，與之舉措遷移，而觀其能應變也，與之安燕，

而觀其能無流淫(原作慆)也,接之以声色权利忿怒患險,而觀其能無离守也。彼誠有之者与誠無之者,若白黑然,可誣邪哉?故伯乐不可欺以馬,而君子不可欺以人,此明王之道也。”

用人而至于要“接之以声色权利忿怒患險,而觀其能無离守也”,那就已經超出了考績的範圍而涉及用术(手段)了。另外一段是說人主有利用“便嬖左右”去窺察臣下的必要:

“牆之外,目不見也;里之前,耳不聞也;而人主之守司,远者天下,近者境內,不可不略知也。天下之变,境內之事,有弛易齟差者矣,而人主無由知之,則是拘胁蔽塞之端也。耳目之明,如其其狹也,人主之守司,如其其广也,其中不可以不知也,如其其危也。然則人主將何以知之?曰:便嬖左右者,人主之所以窺远收众之門戶牖嚮(向)也,不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者然后可;其知惠(智慧)足以規(窺)物、其端誠足使定物然后可,夫是之謂国具。……故人主無便嬖左右足信者謂之闇,無卿相輔佐足任者謂之独,所使于四鄰諸侯者非其人謂之孤,孤独而闇(闇)謂之危。国虽若存,古之人曰:‘亡矣!’”

这样,把“便嬖左右”和“卿相輔佐”及“使”臣,等量齐观地視為“国具”,即“不可不早具”的官僚機構,可見荀子是怎样重視用“术”了。成相篇第五十二至五十三章的歌辞,正是和君道篇这些文字相平行的。不过荀子在解蔽篇說过,“周而成,泄而敗,明君無之有也;宣而成,隱而敗,闇君無之有也”;反对人君故意“周隱”,不露辞色,这是他和申、韓不同的地方。

荀子对于“势”,确不重視。他虽也說过,“大儒者善調一天下者也,無百里則無以見其功”(儒效);虽也承認“人主者天下之利勢也”;但認為势之为物,若“不得道以持之,則大危也,大累也,有之

不如無之，及其綦也，索为匹夫而不可得也”（王霸）。在疆国篇也說，“处胜人之教（勢），行胜人之道，天下莫忿，湯、武是也。处胜人之教（勢），不以胜人之道，厚于有天下之教，索为匹夫而不可得也，桀、紂是也。然則得胜人之教者，其不如胜人之道远矣”；所以又說，“明主急得其人，闇主急得其教”（君道）。这些思想也表現于成相篇：“治之志，後富教”。这是他的尊賢主义的結果，因为他認為“君子者法之原也”（君道），“礼义法度者，是聖人之所生也”。荀子之所以未成为純粹的法家，这也是其中的原因之一。

第七节

荀子对諸子的批判

我們在第一节里，說荀子是中国古代思想的綜合者，并指出他的諸子批判往往是恰当的。因为沒有批判就不能綜合，沒有批判也就沒有發展。但沒有到一定的时代也就沒有綜合的可能。战国末叶，已是奴隶制社会的結束阶段，故学术思想也到了可以总结的时候。荀子識力超拔，态度謹严，足以負担这一总的批判的任务；也正因为他在实践了这一任务，所以他才能貫徹其积習的主張，充实了自己，建立起那样規模宏大的学說体系。

批判并总结先秦諸子的这一活动，在战国末叶，几乎是各家共同的一种思潮傾向，例如庄子天下篇、荀子非十二子篇以及韓非显学篇，都是这种学术批判的專著。然在荀子書中这种批判的精神更显得有系統，不但非十二子篇，即不苟、儒效、富国、王霸、天論、正論、乐論、解蔽等篇，都有对于諸子的批判。对于荀子來說，由于批判諸子，他的学說思想更加丰富了；对于思想史來說，由于他的那些批判，使先秦的学說思想遺留下总括的迹象。因此，我們在下

面应詳举荀子对于諸家的評語，并略加按釋：

一、它鷦、魏牟——

“縱情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治。”（非十二子）

按：荀子書每以“文”代“礼”，此由儒家的立場，非难它鷦、魏牟脫略礼仪。

二、陈仲、史鱗——

1. “忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众、明大分。”（非十二子）

2. “夫（彼）富貴者則类（率）傲之，夫（彼）貧賤者則求（务）柔之；是非（仁）人之情也，是姦人將以盜名于晦（暗）世者也，險莫大焉；故曰‘盜名不如盜貨’，田（陈）仲、史鱗不如盜也。”（不苟）

按：这是站在貴族君子的立場，非难陈仲、史鱗不明貴賤。这里所謂的“人”是沒有“貧賤者”在內的，害怕人心离上，故認為“險莫大焉”。

三、墨翟、宋鉞——

1. “不知壹天下建国家之权称，上功用，大儉約，而慢（無）差等，不足以容辨（別）异，县（悬）君臣。”（非十二子）

按：这段話比較适合于墨子的思想，因为“兼以易別”是墨子的平等思想，荀子站在儒家立場非难墨子的階級論。

2. “墨子有見于齐，無見于畸。……有齐而無畸，則政令不施。”（天論）

3. “墨子蔽于用而不知文。……由用謂之，道尽利矣。”（解蔽）

4. “人不能不乐，乐則不能無形，形而不为导，則不能無乱。先王惡其乱也，故制雅、頌之声以道（导）之，使其声足以乐

而不流，使其文足以辨(別)而不認(息)，使其曲直繁省廉肉节奏足以感动人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉，是先王立樂之方也；而墨子非之，奈何？……先王之道，禮樂正其盛者也；而墨子非之。故曰：墨子之于道也，猶瞽之于白黑也，猶聾之于清濁也，猶欲之楚而北求之也。”(樂論)

5. “夫天地之生萬物也，固有餘足以食人矣；麻葛茧絲鳥獸之羽毛齒革也，固有餘足以衣人矣。夫(有餘)不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。天下之公患，亂傷之也。……我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧；非將墮(毀)之也，說不免焉。墨子，大有天下，小有一國，將感然衣粗食惡憂戚而非樂，若是則瘠，瘠則不足欲，不足欲則賞不行。墨子，大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業、齊功勞。若是則不威，不威則罰不行。……墨木誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃(頓)而愈無功，愀然憂戚非樂而日不和。”(富國)

6. “大有天下，小有一國，必自為之然後可，則勞苦耗頓莫甚焉。如是，則雖臧獲不肯與天子易執(勢)業。以是县天下，一四海；何故必自為之？為之者，役夫之道也，墨子之說也。”(王霸)

以上五則(二——六)專評墨子，大旨不出非十二子篇所論的範圍。從此可以看出儒墨到了最後還是對立的，特別在政治思想方面。

7. “宋子有見于少，無見于多。……有少而無多，則群眾不化。”(天論)

8. “宋子蔽于欲而不知得。……由欲謂之，道盡嘆(慊)矣。”(解蔽)

9. “子宋子曰：‘明見侮之不辱，使人不鬥。人皆以見侮為辱，故鬥也；知見侮之為不辱，則不鬥矣。’應之曰：‘然則亦以人之情為不惡侮乎？’曰：‘惡而不辱也。’曰：‘若是，則必不得所求焉。凡人之鬥也，必以其惡之為說，非以其辱之為故也。今俳佻侏儒狎徒詈侮而不鬥者，是豈鉅知見侮之為不辱哉！然而不鬥者，不惡故也。今人或入其央瀆，竊其猪彘，則援劍戟而逐之，不避死傷，是豈以喪猪為辱也哉！然而不憚鬥者，惡之故也。雖以見侮為辱也，不惡則不鬥；雖知見侮而不辱，惡之則必鬥。然則鬥與不鬥邪（也），亡于辱之與不辱也，乃在於惡之與不惡也。’……”（正論）

10. “子宋子曰：‘人之情，欲寡；而皆以己之情，為欲多；是過也。’故率其群徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情之欲寡也。應之曰：‘然則亦以人之情為（欲）目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚；此五綦者，亦以人之情為不欲乎？’曰：‘人之情欲是已。’曰：‘若是，則說必不行矣。以人之情為欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情為欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人為之不然：以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也，是百王之所同也。故上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞，而以人之所欲者罰邪？亂莫大焉。’”（同上）

以上四則（7—10），專評宋子。集中批判以下二點：

“見侮不辱”和“情欲寡少”是宋子的學旨。9項評前者，7、8、10三項評后者。前者與“禁攻寢兵”有關，所以荀子把墨、宋放在一起，非墨子必非宋子。后者即天下篇所謂“以情欲寡少為內”，是宋子的根本主張之一，故荀子也用全力對此加以批評。10項後半指出，

如果人之情真要寡少，則賞罰便失其效用，“乱莫大焉”。这和他对于陈仲、史鱗的批判一样，都是从同一的政治立場出發，而且同样以性惡論为其理論的根据。正名篇还有这样一段話：“凡語治而待去欲者，無以道(导)欲而困于有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以节(适)欲而困于多欲者也。有欲無欲异类也，生死也，非治乱也。欲之多寡异类也，情之数也，非治乱也。欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。……心之所可中理，則欲虽多奚伤于治；……心之所可失理，則欲虽寡奚止于乱。故治乱在于心之所可，亡于情之所欲，不求之其所在而求之其所亡，虽曰我得之，失之矣。”这虽沒有明白表示批判誰，好像是一般的評論，实則“凡語治而待寡欲者，無以适欲而困于多欲者也”云云，分明是批判宋子。因为这一大段“欲”“求”論，正是“宋子蔽于欲而不知得”的詳釋。

四、慎到、田駢——

1. “尚法而無法，下脩(不循)而好作，上則取听于上，下則取从于俗，終日言，成文典，反紉察之則倜然無所归宿，不可以經国定分。”(非十二子)

2. “慎子有見于后，無見于先。……有后而無先，則群众無門。”(天論)

3. “慎子蔽于法而不知賢。……由法謂之，道尽数矣。”(解蔽)

五、申不害——

“申子蔽于教(勢)而不知知(智)。……由勢謂之，道尽便矣。”(解蔽)

这些話是批判法家的思想，所謂先后的分別正是儒法不同道的一重要环节。

六、惠施、邓析——

1. “不法先王，不是礼义，而好治怪說，玩琦（奇）辞，甚察而不惠（急），辯而無用，多事而寡功，不可以为治綱紀。”（非十二子）

2. “山淵平，天地比，齐、秦襲，入乎耳，出乎口，鈎有須，卵有毛，是說之难持者也，而惠施、邓析能之；然而君子不貴者，非礼义之中也。”（不苟）

3. “不恤是非然不（否）（然）之情，以相荐擢，以相耻忤，君子不如惠施、邓析。”（儒效）

荀子批評名家的話多中肯，特別他提出了邓析，值得注意。

七、子思、孟軻——

1. “略法先王而不知其統，然而犹（依宋本）材劇志大，聞見杂博，案往日造說，謂之五行，甚僻違而無类，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辞而祇敬之曰、‘此真先君子之言也！’子思唱之，孟軻和之，世俗之溝犹瞽儒嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以为仲尼、子游为茲厚于后世，是則子思、孟軻之罪也。”（非十二子）

八、子張、子夏、子游——

1. “弟佗其冠，神禪其辞，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。”（非十二子）

2. “正其衣冠，齐其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。”（同上）

3. “偷儒憚事，無廉耻而奢飲食，必曰‘君子固不用力’，是子游氏之賤儒也。”（同上）

荀子对儒家的批判，除了仲尼、子弓而外，都不能幸免，在解蔽篇对于曾子都有微辞。本篇（非十二子篇）对于子張、子夏、子游，

都斥之为“賤儒”；儒效篇譏斥“俗儒”頗有具体的形容，虽沒有指名，似乎也是指他們。性惡篇譏孟子之言“性善”，为“不及知人之性而不察人之性、伪之分者”，因为荀子是以繼承儒家正統自任的，他虽盛称孔子，但他和孔子也有頗大的距离。

九、老子、庄子——

1. “老子有見于詘（屈），無見于信（伸）。……有詘而無信，則貴賤不分。”（天論）

2. “庄子蔽于天而不知人。……由天謂之，道尽因矣。”（解蔽）

荀子虽然吸取了道家的自然天道觀，但他对于道家、特别是庄子的天人思想的批判是有分寸的。

以上九点，是荀子对于諸子的批判的梗概。諸子之学“有見”之处，他都相对地予以接受，而有蔽之处，也都遭到他的反对。他在批判諸子时所作的分析虽然因其階級立場而有时代的限制，甚至有曲解的缺点，但是在当时說来是精密的。因此，他的批判的总结具有划时代的意义。从这里，我們不但可以看出思想發展的痕迹，而且也可以知道学說繼承的条貫。

第十六章

法家的悲剧历史和韓非子的思想

第一节

前期法家及其历史的觉醒(上)

在希臘、羅馬，“法”是随着氏族灭亡、显族土地私有者的出現而發生的；在中国的古代，沒有典型地形成梭倫式的变法，最初只是在氏族血緣紐帶中出現了区别貴賤的礼制，所謂“礼不下庶人”。“一之于法”的制度，在土地非私有的条件之下既难出現，在氏族貴族專政的政体上，也不容出現。到了春秋时代，郑国的刑書，才出現对于氏族貴族專政的一个改革运动。

“礼”是古代的法权形式，“法”也是古代的法权形式，二者所显示的财产所有关系和阶级关系的形式則有性質上的区别。郑鑄刑書，晋叔向曾貽書于子产，表示反对。他所反对的就是财产关系和阶级地位的变革。因为“礼”是講上下尊賤之别的，是不能在所謂一个标准之下来“齐”的，然而“法”却不然，“法”是要講一个标准的，所謂“范天下之不一，而归之于一”（說文）。所以，礼在于“别”，而法在于“齐”。中国古代社会的刑是与礼对立的；而古代末期的法与其說是对于貴族“刻薄少恩”，毋宁說把貴族的“别”、“分”降低了。因为“礼，国之幹也……礼不行則上下昏，何以長世？”（左傳僖十一年）以法代礼，豈不是把氏族貴族置于与国民同等的地位了

么？

叔向所爭的在于前者之“別”，所以他說“昔先王議事以制，不為刑辟”，而“懼民之有爭心也，……嚴斷刑罰，以威其淫”，“民于是乎可任使也，……民知有辟，則不忌于上”。有了刑書則上下不別，“民知爭端矣，將棄禮而徵于書（刑書）；錐刀之末，將盡爭之；亂獄滋丰，賄賂并行。……國將亡，必多制”。所謂“多制”，即指區別上下的禮以外，又有上下無別的“刑書”。左傳正義這樣寫道：“古者分地建國，作邑命家（即國家的起源），諸侯則奕世相承，大夫亦子孫不絕。皆知國為我土，眾實我民，……故得設法以待刑，臨事而議罪。……自令常懷怖懼。”這確實說明了叔向之所以必爭的階級成見。

子產答复叔向的書，承認了這個道理，對於公族子孫有點抱歉，他說他只是想“救世”，通過妥協的政策使將要沒落的貴族世祀不能一旦而亡罷了！他說：

“若吾子之言。侨不才，不能及子孫，吾以救世也！既不承命，敢忘大惠？”（左傳昭六年）

這可與叔向別處的話相証：“晉之公族盡矣。肸聞之，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。肸之宗十一族，唯羊舌氏在而已。肸又無子，公室無度，幸而得死，豈其獲祀！”（左傳昭三年）

但是，客觀的形勢發展是阻擋不住的。歷史總是走着自己的路，才經過二十三年，叔向自己的祖國——晉國，也鑄起刑鼎來了。

左傳昭公二十九年記載晉趙鞅、荀寅“遂賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書”，孔子也曾表示反對，孔子說：

“晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度（唐誥），以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而為刑

鼎；民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？”

這話是非常明白的，指出了禮是以氏族組織為標準來區別貴賤的，如果以法與刑“齊之”，便破壞了古舊的階級制度。

到了戰國，土地財產關係已由公有向私有轉化，因而發生了財產法上的身分平等的思想。這是和商品生產的發展相適應的。法家的法的定義即借用商品等價交換的術語，例如慎到說：“有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可差以長短，有法度者不可巧以詐偽。”（意林卷二引）由此看來，法的平均觀念是商品等價交換關係在權利義務關係上的反映，法家可以說是中國古代商品關係的理論完成者，他們和亞里士多德的商品論有同等的價值。

一、李悝據說曾為魏文侯相（漢書藝文志），一說為文侯師（晉書刑法志），或許兼而為之。他的生平事迹已不可詳悉。漢書藝文志法家類，首列李子三十二篇，註云：“名悝，相魏文侯，富國彊兵”；儒家類著錄李克七篇，註云：“子夏弟子，為魏文侯相”；又史記貨殖列傳及平准書，均記“李克務盡地力”。故章太炎斷李悝、李克“當是一人”（檢論原法註）。因他曾著法經，故列入法家，曾師子夏，故列入儒家。由儒入法，本無足奇，后有荀、韓師弟關係可証。

現在先說他的盡地力之教：

“魏用李克，盡地力，為彊君，自是之後，天下爭于戰國。貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓。故庶人之富者或累巨萬，而貧者或不厭糟糠。有國彊者或并群小以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世。”（史記平准書）

這說明了財產關係的變化和階級地位的轉變。漢書食貨志說：“李悝為魏文侯作盡地力之教，以為地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居，參分去一，為田六百萬畝。治田勤謹，則畝益三升（臣瓚曰：

当言三斗)，不勤則損亦如之。地方百里之增減，輒为粟百八十万石矣。”这說明了生产条件的进步，因此，分配关系也有了变化。又說：

“糴，甚貴伤民，甚賤伤农。民伤則离散，农伤則国貧。故甚貴与甚賤，其伤一也。善为国者使民無伤而农益劝。今一夫挾五口，治田百亩。岁收，亩一石半，为粟百五十石。除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，人月一石半，五人終岁为粟九十石，餘有四十五石。石三十，为錢千三百五十。除社閭尝新春秋之祠用錢三百，餘千五十。衣，人率用錢三百，五人終岁用千五百，不足四百五十，不幸疾病死喪之費及上賦斂，又未与此。此农夫所以常困，有不劝耕之心，而令糴至于甚貴者也。是故善平糴者必謹觀岁，有上中下熟。上熟，其收自四（四倍，收六百石），餘四百石。中熟，自三（三倍，收四百五十石），餘三百石。下熟，自倍（收三百石），餘百石。小饑，則收百石。中饑，七十石。大饑，三十石。故大熟，則上糴三而舍一。中熟，則糴二。下熟，則糴一。使民适足，价平則止。小饑則發小熟之所斂，中饑則發中熟之所斂，大饑則發大熟之所斂，而糴之。故虽遇饑饉水旱，糴不貴而民不散，取有餘以补不足也。行之魏国，国以富彊。”

这几段記載，从文字看来，显然經过后人的潤色，粟价恐怕也是經过汉人換算的。但其主要内容，則頗可靠。这时上距魯宣公十五年“初稅亩”时，已一百九十余年，下距商鞅入秦不过数十年，古代經濟可能已發展到需要“尽地力”的政策阶段。貧富阶级已有变化，旧貴族已趋沒落，法經得以产生的物質的条件也已具备了。

李悝的書——李子三十二篇、李克七篇及法經，都已佚失。关于法經的詳細内容已不可确考，幸賴晋書刑法志的記載，还給我們

保存了它的篇目：

“秦、汉旧律，其文起自魏文侯师李悝。悝撰次諸国法，著法經。以为王者之政莫急于盜賊，故其律始于盜、賊。盜賊須劾捕，故著網、捕二篇。其輕狡越城、博戏、借假不廉、淫侈逾制，以为杂律一篇。又以其律‘具’其加減。是故所著六篇而已。然皆罪名之制也。商君受之以相秦。汉承秦制，蕭何定律，除参夷連坐之罪，增部主、見知之条，益事律、興、厩、戶三篇，合为九篇。”（晋書刑法志）

据唐律疏議，李悝“造法經六篇，即一盜法、二賊法、三囚法、四捕法、五杂法、六具法”。“商鞅傳受，改法为律”。“汉相蕭何更加悝所造戶（戶婚律）、興（擅興律）、厩（厩庫律）三篇，謂‘九章之律’”。“魏因汉律为一十八篇，改汉具律为刑名第一”。“晋命賈充等增損汉、魏律为二十篇，于魏刑名律中分为法例律。”由其盜法賊法（唐律疏議原注謂：“盜法，今賊盜律是也。”“賊法，今詐偽律是也。”）篇名所指看来，法經的主要目的在于保护私有财产。而其杂法中包含“淫侈逾制”項目，可見“尽地力”的結果，已有不少暴發戶了。所以說：“行之魏国，国以富疆。”

这样，李悝的法經，实为秦、汉以后法律的濫觴；而按照“著書定律为法家”之說（章太炎語，見檢論原法），李悝是可以当法家的开山祖而無愧的。

因此战国时代的政治家，就不是开明的，而是革新的，不但有作有为，而且敢作敢为。然而在这些国家，如三晋，进步的思想家虽敢作敢为，但受制于貴族，不能为所欲为。这就表现出新旧交錯的矛盾。例如韓非子評申不害：“申不害，韓昭侯之佐也，韓者，晋之別国也。晋之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令，則姦多。故利在故法

前令則道之，利在新法后令則道之。新故相反，前后相悖。”（韓非子定法）

这样的矛盾便是新的和旧的相拮抗而新的束縛于旧的。大事变法的还是秦、楚。

二、吳起和商鞅是秦、楚变法的兩位主角。他們都获得君主的信任，都敢作敢为地实行自己的主張，也都遭受法家的悲剧的命运，或被杀害，或遭車裂。但是商鞅因用秦久而成功，吳起因用楚暫而失敗，在效果上說来是不同的。

吳起是衛国人，司馬迁史記虽曾替他立傳，但关于他的身世記述不詳，并有不少錯誤。吳起被楚国的氏族貴族杀害于楚悼王歿的那一年，即悼王二十一年，当公元前三八一年，其生年可就說法不一了。据說他曾学于曾子，师事过子夏。他曾事魏文侯，为魏守西河，后被讒走楚，为楚謀改革，即以法家的政治家姿态出現。但他的兵学家的声名却掩盖了法家的地位，可惜兵权謀家所列吳起四十八篇也失傳了。

吳起是一个战国时代揚弃了管仲、子产思想的政治家。他舍身与楚国公族为敌，越过了“惠人”阶段而走向“不別亲疏，不殊貴賤，一断于法，亲亲尊尊之恩絕”（司馬迁語）的“刻暴少恩”阶段。他敢廢公族之疏远者，敢收封君之爵祿，敢令貴族开荒。“吳起教楚悼王以楚国之俗曰：‘大臣太重，封君太众。若此則上逼主，而下虐民，此貧国弱兵之道也。不如使封君之子孙三世而收爵祿，絕减百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉选練之士。’”（韓非子和氏）“吳起謂荆王曰：‘荆所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足，益所有餘，臣不得而为也。’于是令貴人往实广虛之地，皆甚苦之。”（呂氏春秋貴卒）这样，他沒有像子产享受“輿人之誦”，而反被貴戚所害。史記本傳也很扼要地說：

“楚悼王素聞起賢，至則相楚。明法申令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士，要在強兵，破馳說之言縱橫者。”

他的思想見解可以考見的只有這一些斷片，然由此也可見他和商鞅是走着同一的勵耕戰與變法的路綫。

商鞅的身世，比吳起清楚得多。史記商君列傳說：“商君者，衛之諸庶孽公子也。名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之學，事魏相公叔痤，為中庶子。……公叔既死，公孫鞅聞秦孝公下令國中求賢者，……乃遂西入秦。”（時在秦孝公元年，公元前三六一年）相秦二十余年，孝公歿，為反動貴族所車裂。商君書不傳，現存者都是後世法家所假托的記載，但間也留着當時的史影。

商鞅的口訣是“治世不一道，便國不法古”，一開始就和秦國的貴族甘龍、杜摯展開鬥爭。他主張“內不私貴寵，外不偏疏遠”，站在先王之度（禮）的對立地位。他的要政見于史記者有幾點：民有二男以上不分異者，倍其賦（小生產者）。大小墾力耕織，致粟帛多者復其身（半自由農民）。令民父子兄弟同室內息者為禁（農民身份）。有軍功者各以率受上爵，為私鬥者各以輕重被刑；明尊卑爵秩等級各以差次，名田宅臣妾衣服以家次。宗室非有軍功，論不得為屬藉（財產關係的軍事編制）。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。為田開阡陌封疆，而賦稅平，集小都鄉邑聚為縣（廢公族組織）。平斗桶權衡丈尺（廢公族的單行法）。這些政策表現出奴隸社會的發展，同時也顯露出封建所有制的萌芽。所以史記稱他，“行之十年，秦民大悅。道不拾遺，山無盜賊。家給人足。民勇于公戰，怯于私鬥，鄉邑大治！”

然而這反映社會發展的進步政策，却被賈誼新書斥為“違禮義，棄倫理，并心于進取，行之三年，秦俗日敗”。他的政策不利于

旧貴族的專政，历史也証明反动的旧貴族并不客气，“秦怨毒商鞅之法，甚于私仇。故孝公卒之日，举国而攻之，东西南北，莫可奔走，……卒車裂族夷。”（鹽鉄論非鞅）为什么有这样的仇恨呢？原来因为他“刑公族以立威，無恩于百姓，無信于諸侯，人与之为怨，家与之为讎。”（同上）这就看出貴“人”以及大“家”和国民階級的矛盾来了。

司馬迁說他“天資刻薄”“少恩”，“卒受惡名于秦，有以也夫”，这些話还是旧傳統的說法，不从当时历史的發展去分析，而只归諸个人的“天資”；其实，商鞅的“变法”，在古代历史上确是进步的，他主張的严刑峻法，也还是出于法家的“以刑去刑”的理論：

“公孙鞅之法也，重輕罪。重罪者，人之所难犯也，而小过者，人之所易去也。使人去其所易，無离（罹）其所难，此治之道。夫小过不生，大罪不至，是人無罪而乱不生也。

一日：公孙鞅曰：‘行刑，重其輕者；輕者不至，重者不来，是謂以刑去刑。’”（韓非子內儲說上七术）

由此看来，中国古代的法家的政治斗争是阶级斗争的表现形式。氏族貴族和国民階級所展开的悲剧性的历史斗争是激烈的，古代法家是中国历史上富有优良傳統的战斗人物。近代章太炎为商鞅辨誣的話，也具有反封建的民主主义的精神。

前期法家，有的从儒家的理論發展而来，也有的从道家的理論發展而来，申不害、慎到、韓非就是例子。而且法家和道家的关系密切，也不是偶然的，尤其涉及“术”的思想，所謂“君人南面之术”（汉書艺文志），正是兩者相結合的产物。

三、申不害，与商鞅同时，迟商鞅一年死。史記說：

“申不害者，京人也。故郑之賤臣，学术以干韓昭侯，昭侯用为相；內修政教，外应諸侯，十五年（自昭侯八年至二十二

年，公元前三五一至三三七年），終申子之身，國治兵疆，無侵韓者（王邵以為不確）。申子之學，本于黃、老，而主刑名；著書二篇（漢書藝文志作六篇），號曰申子。”

因為“術”不離“勢”，故荀子批評他說：“申子蔽于勢而不知知（智）。”韓非子之定法篇也說：

“今申不害言術，而公孫鞅為法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著于官府，刑賞必于民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此人臣之所師也。君無術則蔽于上，臣無法則亂于下，此不可一無，皆帝王之具也。”

因為韓非認為“術”與“法”不可分離，故他批評申子有術而無法，但申子也給了韓非思想不少的影響。他說：

“申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，十七年而不至于霸王者，雖用術于上，法不勤飾（飭）于官之患也。”（定法）

荀子說申子“不知智”，或許也指此而言。但這却正反映了當時社會新舊遞嬗的現象。

申子書已佚，現被保存于群書治要中的大體篇，較為完整，充分表現了“黃老道德”思想的气息，全引如下：

“夫一婦擅夫，眾婦皆亂，一臣專君，群臣皆蔽，故妒妻不難破家也，亂臣不難破國也。是以明君使其臣并進輻湊，莫得專君。今人君之所以高為城郭而謹門閭之閉者，為寇戎盜賊之至也。今夫弑君而取國者，非必逾城郭之險而犯門閭之閉也，蔽君之明，塞君之听，奪之政而專其令，有其民而取其國矣。今使烏獲、彭祖負千鈞之重而懷琬琰之美，令孟賁、成荊帶干將之劍衛之，行乎幽道，則盜猶偷之矣。今人君之力非賢乎

孟获、彭祖而勇非賢乎孟賁、成荆也，其所守者非特琬琰之美，千鈞之重也，而欲勿失，其可得耶？

明君如身，臣如手。君若号，臣如響。君設其本，臣操其末。君治其要，臣行其詳。君操其柄，臣事其常。为人君者操契以責其名，名者天地之綱，聖人之符；張天地之綱，用聖人之符，則万物之情無所逃之矣。故善为主者，倚于愚，立于不盈，設于不敢，藏于無事；窺端匿疏，示天下無为。是以近者亲之，远者怀之。

示人有餘者，人夺之；示人不足者，人与之。剛者折，危者覆，动者搖，靜者安，名自正也，事自定也。是以有道者，自名而正之，随事而定之也。鼓不与于五音而为五音主，有道者不为五官之事而为治主。君，知其道也，官人，知其事也。十言十当，百为百当者，人臣之事，非人君之道也。

昔者堯之治天下也以名，其名正則天下治；桀之治天下也亦以名，其名倚而天下乱；是以聖人貴名之正也。主处其大，臣处其細。以其名听之，以其名視之，以其名命之。鏡設，精，無为而美惡自备。衡設，平，無为而輕重自得。凡因之道，身与公無事，無事而天下自極也。”

通篇就君人之术立言。如“善为主者，倚于愚，立于不盈，設于不敢，藏于無事；窺端匿疏，示天下無为”，純是道家的見解。而“其名正則天下治”，“其名倚而天下乱”，与宋、尹“正名自治，奇名自廢，名正法备，則聖人無事”（奇即倚，廢即乱意），完全是同一路数。从韓非子所引申子的話看来，大體篇为申子所作是很可靠的：

“申子曰：‘上明見，人备之。其不明見，人惑之。其知見，人飾之。（“飾”，通行本作“惑”，依迂評本、趙本、凌本校改）不知見，人匿之。其無欲見，人司（伺）之。其有欲見，人餌之。

故曰：吾無从知之，惟無为可以規(窺)之。’”

“一日：申子曰：‘慎尔言也，人且知汝（“知”当作“和”）。慎而(汝)行也，人且随汝。尔有知見也，人且匿汝。尔無知見也，人且意汝。汝有知也，人且藏汝。汝無知也，人且行汝。’故曰：惟無为可以規之。’”(外儲說右上)

既知用术，术便不能为君上所独擅，而臣下也能用之。“治不逾官，虽知不言”，虽說守分，也是不欲“其知見”的。申子自己也曾以此事試探过昭侯：

“韓昭侯謂申子曰：‘法度甚不易行也。’申子曰：‘法者見功而与賞，因能而受官。今君設法度而听左右之請，此所以难行也。’……一日申子請仕其从兄官。昭侯曰：‘非所学于子也。听子之謁，敗子之道乎，亡其用子之謁。’申子辟舍請罪。”(韓非子外儲說左上)

韓策在末尾还加了一句：“曰：‘君真其人也！’”在商業資本已相当壯大的时代，貿易之道自然要反映于政治，君臣上下于討价还价时，也就可能有了一种类似商人投机的揣度。

但是申子也言法，例如：

“堯之治也，善明法察令而已。聖君任法而不任治，任数而不任說。黃帝之治天下，置法而不變，使民安樂其法也。”(類聚五十四、御覽六三八所引)

“君必有明法正義，若懸權衡以至輕重，所以一群臣也。”(類聚五十四、文選顏延年讌華林詩李註及鄒陽獄中上書吳王註、御覽六二八所引)

这是純粹的法家之言，后人称他为法家者以此。惜原書散佚，無从确知申子怎样处理法与术的关系罢了。

四、慎到，赵人，曾为齐稷下先生，学黃、老道德之术，因發明序

其指意，著十二論（史記孟荀列傳）。又漢書藝文志法家類有慎子四十二篇，註云：“名到，先申、韓，申、韓稱之。”大約是觀察的角度不同吧，天下篇把他和彭蒙、田駢等放在關尹、老聃之前，作為道家看：

“公而不當（黨），易而無私，決然無主（馬叙倫 莊子義証云：“決”疑借為“突”。“突”，穿也，穿有空義。“決然無主”，謂心虛無所主），趨物而不兩，不顧于慮，不謀于知，于物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。齊萬物以為首（道），曰：天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯（平）之。知萬物皆有所可有所不可。故曰：選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。是故慎到棄知去己，而緣不得已。冷汰（隆替）于物，以為道理。曰：知不知，將薄（迫）知而后（復）鄰（磷）傷之者也。譏髀（懈惰）無任，而笑天下之尚賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輓斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏（巍）然而已矣。推而后行，曳而后往，若飄風之還（旋），若羽之旋，若磨石之隧（回）。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離于理，是以終身無譽（與）。故曰：至于若無知之物而已，無用聖賢。夫塊不失道。豪桀（傑）相與笑之曰：‘慎到之道，非生人之行，而至死人之理。’適得怪焉。……彭蒙、田駢、慎到不知道，雖然，槩乎皆嘗有聞者也。”（莊子天下）

這分明是在描寫著一個道家的慎到。所謂“棄知去己，而緣不得已，隆替于物，以為道理”，所謂“無用聖賢”，正是宋、尹所謂“靜因之道”、“舍己而以物為法者也”。史記說他“學黃、老道德之術”，是有根據的。

然而荀子却把他作为一个法家去批判：

“尚法而無法，下脩（不循）而好作，上則取听于上，下則取从于俗，終日言，成文典，反糾察之，則倜然無所归宿，不可以經国定分，……是慎到、田駢也。”（荀子非十二子）

“慎子蔽于法而不知賢。……由法謂之，道尽数矣。”（解蔽）

“慎子有見于后，無見于先。……有后而無先，則群众無門。”（天論）

由這些話看來，荀子所不滿的，主要还是慎子的道家的態度，証明了慎子确是天下篇所描写的那样的道家的慎子。

慎子書早佚，現在的“通行本，分威德、因循、民杂、德立、君人五篇，严可均（四录堂本）、錢熙祚（守山閣本）、繆荃孙（四部叢刊本）从群書治要輯出知忠、君臣二篇，并旧有者为七篇。書虽非伪，而断簡殘編，亦非秦、汉旧观。”（罗根澤慎懋賞本慎子辨伪，燕京学报第六期）

慎子是由道到法的过渡人物，他的思想具有道法兩方面，但其法家思想却是由道家的天道观导出的，故他不仅言“法”，也兼言“势”。所以說：

“天道，因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，則莫可得而用矣。”（慎子因循）

这显然是从道家的天道观出發而推及于人事。天下篇所謂“齐万物以为首（道）。曰：天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯（平）之”，恰好是“天道，因則大，化則細”的註脚。天地的“覆”、“載”，只能各以其一德而及物，故說“化則細”。“大道能包之而不能辯（平）之”，故須“因”，“因則大”，故“能包之”而“無遺”，一任物之自然。

应用于人事，就是一任人之自为，不欲“化而使之为我”。所以說：“选則不徧，教則不至，道則無遺者矣”，“齐万物以为首(道)”。因此，其所謂“齐”，就不是机械的齐，而是“斬而齐”(荀子榮辱篇，“斬”讀如“僂”，“僂”，互不齐也)之“齐”，也即是“差差然而齐”(同上正名)之“齐”，故曰“維齐非齐”(同上王制)。物万不齐，不能强之使齐，所以主張“因”，而反对“化”。

“因”，就要承認客觀的现实。所以必須“弃知去己，而緣不得已，冷汰于物，以为道理”。他的“法”“勢”理論，大抵是由此出發的。

“法制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也。明君动事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由礼。”(威德)

“法虽不善，犹愈于無法，所以一人心也。”(同上)

“大君任法而弗躬，則事断于法矣。法之所加，各以其分。”

(君人)

“为人君者不多听，据法倚数以观得失。無法之言不听于耳，無法之劳不圖于功，無劳之亲不任于官。官不私亲，法不遺爱，上下無事，唯法所在。”(君臣)

“法之功莫大使私不行。君之功莫大使民不爭。今立法而行私，是私与法爭，其乱甚于無法。”(类聚五十四、御覽六三八所引)

“故治国無其法則乱，守法而不变則衰，有法而行私謂之不法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道变法者君長也。”(类聚五十四所引)

“礼从俗，政从上，使从君。”(类聚三十八、御覽五二三所引)

在以上数則中，值得注意的有如下几点：第一，所謂“定賞分財

必由法”，“法虽不善，犹愈于无法”，“事断于法，……法之所加，各如其分”，“据法倚数以观得失；……官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”云云，可见慎子怎样的重法，并怎样把法和财产关系联系在一起，荀子说他“尚法”，确有根据。第二，慎子一方面“尚法”，另一方面也言“礼”。可是，“法不遗爱”，便可以“刑上大夫”；“礼从俗”，便等于“礼下庶人”。从他说的“礼从俗，政从上，使从君”讲来，他的理论是矛盾的。一方面看到贵族的没落，显族的抬头，肯定君臣上下的秩序，承认“君长”“以道变法”的地位；另一方面又不抹杀在下者“莫不自为”的“人之情”，反对“化而使之从我”。这大概就是荀子所指称的“不循而好作，上则取听于上，下则取从于俗”，也就是荀子所指斥的“尚法而无法”、“不可以经国定分”。第三，所谓“凡立公所以弃私”，“立法而行私，……其乱甚于无法”，这正是“公而不党，易而无私”，“弃知去己而缘不得已”的精神。而所谓“弃知去己”，即是法家的大公无私论。其主旨在于克服旧贵族的偏爱成见——私情私智；引而推之，得出了“笑天下之尚贤”的结论。在这里他又主张“无贤不可以无君”，而一君之智也不足尽瞻天下：

“多贤不可以多君，无贤不可以无君。”（荀子解蔽注所引）

“君之智未必最贤于众也。以未最贤而欲以善尽被下，则不瞻矣。若使君之智最贤，以一君而尽瞻下则劳，劳则有倦，倦则衰，衰则复反于不瞻之道也。”（慎子民杂）

慎子所处的时代，正是他所谓“诸侯力政（征），人欲独行以相兼”（文选东方朔答客难注所引）的时代，富力“相兼”，正是当时社会变革的特征。于是他就认为“人莫不自为也”，而主张“定赏分财必由法”，即以法定“分”，而承认私有财产权。这一点，李悝在法经上给以条文的保障，而慎子则在思想上给以理论的根据：

“慎子曰，今一兔走，百人逐之，非一兔足为百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而况众人乎！积兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人虽鄙不爭。故治天下及国，在乎定分而已矣。”（呂氏春秋慎勢）

意林引尹文子有类似上面的文字，是作为彭蒙的話記述的。后来荀卿論礼的起源也說是起于定分息爭；可見这是一种反映时代的思想，不是彭蒙、慎到一派所独有的。

明慎懋賞伪作慎子内外篇，并为作傳，謂“慎子專言法”，其实不确，慎子除言法外，也講到礼及勢。其主張勢治的文字，韓非子曾引了他的一段話如下：

“慎子曰：飞龙乘云，騰蛇游霧。云罢，霧霽，而龙蛇与螾蝮同矣，則失其所乘也。故賢人而詘于不肖者，則权輕位卑也；不肖而能服于賢者，則权重位尊也。堯为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于風也；身不肖而令行者，得助于众也。堯教于隶屬，而民不听，至于南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服众，而勢位足以詘賢者也。”

（韓非子難勢）

这一議論，出于“弃知去己而緣不得已”，“笑天下之尚賢”的慎子，是很自然的。因为他注意古代公权制度的现实，自然会注意到“勢位”、“威勢”以及“权”、“柄”，因而不重視賢智或反对尚賢用智（所謂“知不知，將薄知而復鄰伤之也”）。他的主“因”反“化”的前提，又必然导出勢治主义的結論，以与德治主义相对抗。这种主張，后来为韓非所接受，他特地写了難勢一文替慎子辯护，就是明証。

第二節

前期法家及其历史的觉醒(下)

从春秋中叶以来，“法”与“礼”的思想斗争已经开始。

孔子說“道之以政，齐之以刑，民免而無耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”儒墨也在这“齐”的意义上展开斗争。因为儒家主張的“齐之以礼”的“齐”，是以先天类别来作貴賤的标准，墨子主張的“兼以易别”的“兼”（“齐”的另一規定），是以后天的智能来作貴賤的标准。礼、法的思想斗争即由此演变而来。如果以先天的“氏姓”为区别貴賤的标准，则在氏所以别貴賤的社会，“齐之以礼”的形式规范，即根据先天的不齐来規定后天的不齐，后天的制度（礼）便合于先天的阶级划分。因此，阶级的不平等是合理的，不齐亦齐，故曰“斬而齐”，又曰“維齐非齐”。如果以后天的智愚賢不肖为区别貴賤的标准，则人类便沒有先天的身分上的不齐，可以“法”的形式“一之”。此所謂“一”仅就形式上的身分而言，而实質上的不齐則非所問及。法家即強調了破除氏族鴻溝的形式的“齐”，而把“一”作为絕对的平等看待。上面引文“有耻”与“無耻”之分，即認為先天的身分存在与不存在可能在財產所有方面有不可爭与可爭之别。法家从尽地利与土地私有出發，原則上承認爭其可爭，方法上主張制定“私法”的权利义务关系，因此，“齐”便成了古代形式平等的民主思想。在“亞細亞的古代”中国社会，由于过时的氏族約束，这一“法”的建立的历史形成長期的斗争史（中古封建由于保存了古代的氏族遺制，私有的法律观念仍然薄弱）。

从吳起之“廢公族”和商鞅之“刑公族”以及吳起之遭公族射死和商鞅之遭公族車裂，可以看出古代秦、楚的法家和公族之間的矛

盾。现实的历史悲剧使法家成为古代悲剧历史的主角，他們代表了古代社会的历史觉醒的人物。

这种新旧势力的斗争，恐怕要繼續到秦的統一六国时新的完全胜利为止。書缺有間，現在尚不能作詳悉的系統的叙述；不过，在不完整的文献上，秦、楚之后，我們还可以看到赵武灵王胡服騎射的喜剧（武灵王十九年，公元前三〇七年）。胡服騎射，不仅涉及“礼”的問題，而且也涉及軍制以至賦稅的問題，在旧氏族貴族看来，是很重大的一种变革。这次变革的特点，在于不用刑罰而以說服，并且在說服中应用了法家的理論，这也表示出法家理論已經相当地普及了。

主張胡服騎射的主角是赵武灵王，贊成方面有楼緩，还有“先王貴臣”肥义；反对方面則为氏族貴族公子成，而“群臣皆不欲”，“赵文、赵造、周祜（战国策作周紹）、赵俊皆諫止王毋胡服”（史記赵世家）。胡服騎射这事本身虽告成功，但公子成后来利用宮廷的糾紛，囚主父（武灵王）于沙丘而餓死之，可見氏族貴族殘余的势力还是不可侮的。茲从武灵王主張胡服騎射的史料摘引几段他的理論于下：

“夫服者，所以便用也；礼者，所以便事也。聖人觀乡而順宜，因事而制礼；所以利其民而厚其国也。……故（甌越大吳）礼服莫同，其便一也。乡异而用变，事异而礼易。是以聖人果可以利其国，不一其用，果可以便其事，不同其礼。儒者一师而俗异，中国同礼而教离，况于山谷之便乎？故去就之变，智者不能一；远近之服，賢聖不能同。穷乡多异，曲学多辨（辯）；不知而不疑，异于己而不非者，公焉而众求尽善也。”（史記赵世家，战国策略同）

所謂“儒者一师而俗易”以下，是針對公子成所謂“中国者……

賢聖之所教也，仁義之所施也，詩、書、禮、樂之所用也……”而說的。由此可以看出儒、法的斗爭。武靈王又對趙文等說：

“先王不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？虞、夏、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒，及至三王，隨（戰國策作“觀”）時制法，因事制禮；法度制令，各順其宜，衣服器械，各便其用；故禮也不必一道（戰國策作“禮世不一其道”），而便國不必古。聖人之興也，不相襲而王，夏、殷之衰也，不易禮而滅；然則反古未可非，而循禮未足多也。‘服奇者志淫’（戰國策趙造語，此引用作駁論案），則是鄒、魯無奇行也；‘俗辟（僻）者民易’（亦趙造語，戰國策“民易”作“亂民”），則是吳、越無秀士也。且聖人利身謂之服，便事謂之禮。夫進退之節、衣服之制者，所以齊常民也，非所以論賢者也。故齊民與俗流，賢者與變俱；故諺曰，‘以書御者，不盡馬之情’，以古制今者，不達事之變；循法之功，不足以高世，法古之學，不足以制今；子不及也（戰國策作“子其勿反也”）。”（同上）

戰國策還有“三代不同服而王，五伯不同教而政。……故勢與俗化，而禮與變俱，聖人之道也”等語，都是法家的理論。而他所以說服公子成的具體的“先王”，只是趙之先王——簡子和襄王，這確是法后王的傳統。

荀子已經在蕩與雅的分區上否定了文王以前的理想，故“先王”經荀子的剝抉，已如薄紙之待破。韓非子師承荀子，繼承了他的勢變論，進一步否定了“先王”，而得出古代的历史論。韓非子五蠹篇說：

“上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢，以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽

燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，号曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹决瀆。近古之世，桀、紂暴乱，而湯、武征伐。”

这种历史發展的观点頗有傳說性的价值，这当然不是科学的分析，但把历史从先王观念史解放出来而还諸社会的历史，則是一大进步。他依据历史的發展，企圖寻求其中的經濟原因，他講的人口和生产的关系是不正确的，但已經注意到人类的再生产与物質的再生产二事，并注意到历史的客觀形势，他又說：

“古者丈夫不耕，草木之实足食也。妇人不織，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而財有余，故民不爭。……今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而貨財寡，事力劳而供养薄，故民爭。……是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭斗，非鄙也，財寡也。輕辞天子，非高也，勢薄也；重爭土疆，非下也，权重也。”(同上)

他又基于历史进化的朴素观点，一方面反对复古，他方面主張“因世适事”：

“今有構木鑽燧于夏后氏之世者，必为鯀、禹笑矣，有决瀆于殷、周之世者，必为湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、禹、湯之道于当今之世者，必为新聖笑矣。是以聖人不期修(循)古，不法常可，論世之事，因为之备。……故聖人議多少，論薄厚，为之政，……故事因于世，而备适于事。”(同上)

因此，他把称道先王的儒、墨斥为“非愚則誣”。他說：

“無參驗而必之者愚也，弗能必而据之者誣也。故明据先王必定堯、舜者，非愚則誣也。”(同上显学)

商君書真偽頗有問題，而其內容确含有晚期法家的思想，故在此可引为証件。开塞篇分別历史为上世、中世、下世，其論此三世

之历史内容如下：

“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者以道相出也；而立君者使贤无用也。亲亲者以私为道也；而中正者使私不行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。”

这上中下三世颇相当于西周、春秋、战国三个阶段。西周为严密的氏族贵族之古代奴隶制，故以“氏”来分别城市的君子与农村的鄙野小人，故云“亲亲而爱私”，然而“亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱”。在春秋时代，经界破坏，一方面要维持氏族制而他方面则要适应自由民(国人)的要求，管仲、子产的惠人政治，便处于两面都受夹攻的地位，这正是所谓“上贤而说仁”的调和局面，企图以改良政策，使“族大多宠”的贵族有所觉悟，对人民实施些所谓“仁政”，故曰“贤者立中正，而民说仁”。在战国时代，显族的地位发展了，以土地私有为基础的国民富族正代替着以土地国有为基础的氏族贵族，贵者应以财产的多寡为标准，所谓“贵贵”，因此基于财产形态便有如希腊梭伦时代的公权制度的设立，即所谓“尊官”。尽管氏族制仍然残存，而当时的社会已基本上转化为不完全典型的显族社会。开塞篇对这一阶段说：“故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官。官设而莫之一不可，故立君。”这就说明了土地私有与公权制度以及法律相为联结的关系。

法家从历史的观点，反对了“无变古，无易常”(韩非子)的先王观念，这是古代社会阶级斗争的反映，也是古代思想的光荣终结。了解中国古代社会历史转变的长期性，才能知道法家的这一历史观的价值。

如果说墨子的尚贤思想是迎接“国民”显族的斗争，则法家的

智法之士与貴重者的矛盾对立，便是反映显族与氏族贵族的实际冲突，我们从韓非子的孤憤篇便可知道这一冲突的内容。

第三节

韓非子的思想傳統

韓非子是战国思想家中的一位后起人物，如史記所說，“觀往者得失之變，故作……十餘萬言”（老庄申韓列傳）。他的思想淵源是相当复杂的，即他源于前期法家如申不害、商鞅、慎到者有之，源于墨家、老、庄者有之，源于其师荀子者又有之。他以前的法家多是政治家，如吳起、商鞅、申不害等，他們的悲劇，在他的孤憤、說難二篇中表現得最明显。他实在是憚于变法事業家（能法之士）的前途，而宁願作为一个变法的思想家（智术之士）。然而問題并不簡当，他虽然把智术之士与能法之士区别开来，但法术在当时也是干忌的，結果他並沒有逃出法家的命运，依然被藥死于秦。这一結局和吳起、商鞅之遭受射裂而死，並沒有性質上的区别。由此可以理解，沒落氏族貴族在臨終时是怎样的專橫，階級斗争是怎样的难以協調。孤憤篇曾道破了这个悲劇：

“智术之士，必遠見而明察；不明察，不能燭私。能法之士，必強毅而勁直；不勁直，不能矯姦。人臣循令而从事，案法而治官，非謂重人也。重人也者，無令而擅为，亏法以利私，耗国以便家（家謂公族之巨室），力能得其君，此所謂重人也。智术之士明察，听用且燭重人之陰情；能法之士勁直，听用且矯重人之姦行。故智术能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士与当途之人，不可兩存之仇也。……夫以疏远与近爰信爭，其数不胜也；以新旅与習故爭，其数不胜也；以反主意

与同好惡爭，其數不勝也；以輕賤與貴重爭，其數不勝也；以一口與一國爭，其數不勝也。……故資必不勝，而勢不兩立，法術之士，焉得不危！其可以罪過誣者，以公法而誅之，其不可被以罪過者，以私劍而斃之，是明法術而逆主上者，不僂于吏誅，必死于私劍矣！”

智法之士和貴重階級“勢不兩立”之說，乃是法家對於歷史的清醒的總結。

現在我們再來看韓非子的思想淵源。

一、韓非子的思想是法家的集成，這是容易知道的。在前節里，我們已經看到申不害言“法”，但頗重視“術”；慎到言“法”，同時也重視“勢”。韓非的法術論，就把法、術、勢三者結合起來，認為三者是不可分離的東西。在定法篇，韓非批判了申、商而論證了術與法之不可偏廢。他認為，“申不害言術”，“公孫鞅為法”，術者，“人主之所執也”；法者，“臣之所師也。君無術則弊于上，臣無法則亂于下。此不可一無，皆帝王之具也。”苟“徒術而無法”，勢必至如申不害“托萬乘之勁韓，十七年而不至于霸王者，雖用術于上，法不勤飾于官之患也”，反之，若公孫鞅“徒法而無術”，雖使“其（秦）國富而兵強，然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。……戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。……故乘強秦之資，數十年而不至于帝王者，法雖勤飾于官，主無術于上之患也。”

上面說的“戰勝則大臣尊，益地則私封立”，在韓非以為是由于無術，實際上這是歷史的必然，已進入封建制的社會形態了。法、術之外，法家還有一種“勢”論（“勢”謂政權）；慎到即前期法家中以言“勢”見稱的人。慎子設喻“飛龍乘雲，騰蛇游霧。雲罷，霧霽，而龍蛇與蟻螻同矣，則失其所乘也”，而歸結到“賢智未足以服眾，而勢位足以誣賢者”（難勢，詳見前引）。韓非贊同慎子的勢論，所以

特作难势專篇为他辯护,借以明“抱法处势”,不恃堯、舜而治,以此論証法治优于人治,而法与势相得益彰。

为什么法家有此崇拜权力的思想呢?这不仅是尚賢思想的反对潮流,而且正如韓非子孤憤篇的論旨,是因为当时氏族貴族的权力难胜(所謂五不胜之数),謀胜之者則非死于吏誅,必死于私劍。因此,法家的崇拜权力論,实由于法术之士与貴重氏族“不可兩存”的道理。韓非子基于慎子的傳統思想,更發展为“賢势不相容”之說,而主張以法繩势:

“夫賢之为势不可禁,而势之为道也無不禁;以不可禁之賢与無不禁之势,此矛盾之說也。夫賢势之不相容,亦明矣。且夫堯、舜、桀、紂,千世而一出,……世之治者,不絕于中。吾所以为言势者,中也;中者上不及堯、舜,而下亦不为桀、紂。抱法处势則治,背法去势則乱,今廢势背法而待堯、舜,堯、舜至乃治,是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、紂,桀、紂至乃乱,是千世治而一乱也。……相去亦远矣。”(难势)

慎到重权力(势)詘賢者之論,是針對权力为沒落氏族的不肖者所把持而發的。当时一般儒者期待堯、舜到来,只知道景慕上世。然而在法家看来,势与賢虽然是矛盾的,但是作为权力手段的势又是不可缺少的。韓非子更进一步,提出“抱法处势”的命題,他以为有了这一專制政权,一个中主也可以使天下大治,說“中主守法术,拙匠守規矩,則万不失矣”,“势者,胜众之資也”。因此,他居然得出这样的結論,只要“抱法处势”,政权巩固,那就不待堯、舜也可以致治。荀子說“慎子蔽于法而不知賢”,庄子天下篇說“齐万物以为首……無建己之患,無用知之慮,……無用聖賢,夫塊不失道”,即指这样的理論。

二、韓非的思想不仅源于法家,而且源于墨子、老子与荀子。源

于老子者，主要是自然天道觀、先王的否定論、仁義無是非論，史記說他“歸本于黃、老”，是有道理的。他的解老喻老二篇，發展了老子的思想。例如解老篇說：

“道者萬物之所然也，萬理之所稽也。理者成物之文也。道者萬物之所以成也，故曰道，理之者也。物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。”

“理者方圓短長粗靡堅脆之分也，故理定而後可得道也。”

他基於這樣改造了的自然天道觀，為他的法理具備了充足的理由，叫做“理定而物易割”，他說，“欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩，議言之士，計會規矩也，聖人盡隨于萬物之規矩”。規矩便是法家的邏輯根據。

因此，在韓非子那里，老子的“無為而治”，轉而為“中主守法而治”；老子的“去私抱朴”，轉而為“去私”“抱法”；老子的非仁義的思想，轉而為“言先王之仁義無益于治，明吾法度，必吾賞罰”，“不乘必勝之勢，而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼”（五蠹）；老子的對立物同一的觀念，轉而為“執一以靜”。總之，老子玄學的方法論，韓非子都倒轉來用之于明功求利的耕戰方面。最妙的是他把老子所謂“國之利器不可以示人”，轉用之以頌揚利器，所謂“勢重者，人主之淵也”，“權勢不可以借人”。（內儲說下）

三、韓非子思想源於墨子者，不僅在於名理之承繼，如墨子名理之法儀與法家法度之法術，就有類似之點。更重要的是，韓非接受了墨家所具有的顯族貴族的階級意識。墨子“興利除害”與“富國利民”的學說，其中心論點在於非命強力，貴賤無常。然而這在墨子只是教義的宣傳，而到了法家手里便發展而為實際運動的政策，例如韓非子說：

“力多則人朝，力寡則朝于人，故明君务力。”（显学）

韓非子与其他法家一样，把墨子的“非命”的观点接受下来，而把其非攻主張否定。因此，法家“耕战”之說（即所謂“礼墮而修耕战”），就和墨子的思想有了区别。商君書慎法也說：“国之所以重，主之所以尊者，力也。”从历史發展講来，是力非命的思想，在墨子是以国民为形式，以显族为內容（如富之貴之的賢者），在法家則赤裸裸地在形式与內容上为显族貴族講話。

复次，墨子尚賢与非命二篇，在理論上同情了国民階級，主張賴勞力以生，反对旧氏族的“非所学而能”之“面目美好”者所謂“亲戚”，而到了法家，以“尽地力”出發，倡“利民萌，便众庶”之道，在政治實踐上和氏族貴族形成所謂“不可兩立”的矛盾。韓非子問田明白地說出了以上二点。

“堂谿公謂韓子曰：‘臣聞服礼辞讓，全之术也；修行退智，遂之道也。今先生立法术，設度数，臣窃以为危于身而殆于軀。何以效之？所聞先生术曰，楚不用吳起而削乱，秦行商君而富彊。二子之言已当矣，然而吳起支解而商君車裂者，不逢世遇主之患也。逢遇不可必也，患禍不可斥也。夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，窃为先生無取焉。’”

这說明了法家以显族貴族身分和氏族貴族斗争的危殆途徑。为什么在中国古代社会有这样的激烈斗争呢？非常显明，因为西周是“維新”的奴隶制社会，不是古典的奴隶制社会。維新历史所不可避免的長期内乱，即因为維新历史的統治者是旧的。中国古代社会——从西周以至战国，就支配于这样的历史法則。它沒有王政时代与显族土地私有时代的严格的交替，而是把王政时代的氏族組織保存下来，在土地国有的制度上，实行城市（国）与农村（野）的分裂，并以城市統治农村（古代社会的特征）。古代法家即

感于“活的發展不足”而主張盡地力、便眾庶；感于“死的束縛”而主張貴賤皆齊之于法。韓非在這一點不過是一個綜合法家思想的集成人物。

法家走着堂谿公所指出的危殆的途徑，而且走了二百年之久。道家“全遂之道”正反映了在這一鬥爭史中的另一側面，所謂“逍遙游”正是古代東方神秘主義的一種表現。我們看了托爾斯泰——俄國十九世紀上半葉革命的鏡子——最後求之于“東方制度的不動性”，而向宗教尋找安慰，也可以理解建立自然天道觀而反映氏族制滅亡的老、庄的復古思想在中國古代維新史上的地位（參看老子章）。韓非子便不同了，他答覆堂谿公說：

“明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度数，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主閹上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也；憚亂主閹上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。”（問田）

這段話顯然依據賤臣民萌的實際主張，發展了墨子反對氏族貴族的原則。

韓非子這一賤臣所取的“齊民萌、便眾庶”之道，其說在“齊”（字見上釋），實質上是顯族貴族的古代的“平均思想”。這是中國文化的優良傳統，我們不能以其有專制君主的權力思想而否定其積極的因素。

四、韓非思想源于荀子者，不僅在于韓非子是他的直接弟子，而且更在于荀子的唯物論思想影響了韓非。韓非歸本黃、老而超出老、庄，實非偶然。

荀子謂“古今異情，其以治亂者異道”（非相），斥責那些高談千

古而欺騙人者為妄人。他朴素地把先王還元于文王、周公 同時說明了文王、周公的制度在於“以類分”。韓非子更進而把歷史歸還歷史，否定了荀子的“師法”，主張“事異而備異”。荀子還承認分、辨、別、養之“禮”，韓非子則轉而否認分、辨、別、養，而大談“法”。因為在實際上，荀子的“禮”的歷史理論，已經接近於“法”的觀點了。

韓非子顯學篇所謂“無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也”，顯然是荀子學說的傳統，但韓非也學荀子理想先王的方法，倒過來反講先王不羞貧賤，不左親族，貴在明法，借以為“重言”（莊子語）。

“堯有丹朱，而舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管、蔡，五王之所誅者，皆父兄弟之親也，而所殺亡其身，殘破其家者何也？以其害國傷民敗法圯類也。觀其所舉，或在山林藪澤岩穴之間，或在囹圄縲紲索之中，或在割烹芻牧飯牛之事，然明主不羞其卑賤也，以其能為可以明法，便國利民，從而舉之，身安名尊。”（說疑）

韓非居然能在先王歷史中尋出什麼親族不如卑賤之論，這可以說是學於荀子而背荀子的大膽言論，這個反對命題，實在是歷史變革時代有所為而發的名論。

復次，荀子的性惡論和積習說，已與功利主義相接近，他評論各學派之所蔽皆從政治的利害觀點出發，韓非子的狹隘的功利思想正是荀子傳統的發展，例如：

“夫言行者，以功用為之的覈者也。……今聽言觀行，不以功用為之的覈，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。是以亂世之聽言也，以難知為察，以博文為辯，其觀行也，以離群為賢，以犯上為抗。……是以儒服帶劍者眾，而耕戰之士寡，堅白無厚之詞章，而先令之法息。”（問辯）

这种以功利观点而批判儒、墨与辩者的話，頗近于荀子非十二子之說。但韓非又和荀子不同，更以“富者”的立場而批評各家，很素朴地代表了私有土地的显族的功利观(力与儉)，他說：

“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以为儉而礼之。儒者破家而葬，賃子而償，服喪三年，大毀扶杖，世主以为孝而礼之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝、戾、侈、儉，俱在儒、墨，而上兼礼之。漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違于臧获，行直則怒于諸侯，世主以为廉而礼之。宋荣子之議，設不斗争，取不随仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以为寬而礼之。夫是漆雕之廉，將非宋荣之恕也；是宋荣之寬，將非漆雕之暴也。今寬、廉、恕、暴，俱在二子，人主兼而礼之。……今兼听杂学，繆行同异之辞，安得無乱乎？……今世之学士語治者，多曰：‘与貧穷地，以实無資。’今夫与人相若也，無丰年旁入之利，而独以完給者，非力則儉也。与人相若也，無饑饉疾疢禍罪之殃，独以貧穷者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂于富人，以布施于貧家，是夺力儉而与侈惰也，而欲索民之疾作而节用，不可得也。……夫吏之所稅，耕者也；而上之所养，学士也。……所养者非所用，所用者非所养，此所以乱也。”(显学)

韓非不但反对徵富施貧，而且主張“侈而惰者貧，力而儉者富”。他就基于这一富者功利的竞争心，来批判諸家，非議养士。这固然是由于战国末养士制度所激起的反对理論，但从社会根源說来，則贊美了小生产性的土地私有制，这便和荀子相反了。

第四節

韓非子的人性論和社会論

韓非學說的历史进化观点和社会思想的富者功利說，已略見以上二節所述。这里，更把他的人类性的理論和社会的理論闡明如下。

荀子的性惡論显然影响了韓非的思想，但荀子和韓非在这一点也有区别。荀子主張忍性情、慎积習，最后說到人們要規之以礼义的王制；韓非在性惡論的出發点虽然繼承了荀子，而在其主張上則重性情之“自为”，最后范之以当世的法度。他說：

“人为嬰兒也，父母养之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供养薄，父母怒而誚之。子父至亲也，而或譙或怨者，皆挾相为，而不周于为己也。夫卖庸（傭）而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非爱庸客也；曰，如是，耕者且深，耨者且熟云也。庸客致力而疾耘耕，尽功而正畦陌者，非爱主人也；曰，如是，羹且美，錢布且易云也。此其养功力有父子之澤矣，而心周于用者，皆挾自为心也。故人行事施予，以利之为心，則越人易和；以害之为心，則父子离且怨。”（外儲說左上）

墨子有“兼相爱、交相利”之說，韓非的这段話和墨子的思想不同，好像主張“兼相为、交相利”。因此，墨子有損小己而益大我的思想，韓非子反是，他繼承了慎子“因人之情”“人莫不自为也”的思想傳統，主張人皆自为自利，在一种社会契約的合法保證之下，各階級（地主和傭客）各为其利益而增加生产。所謂“自为心”，用現代語說明，即自由竞争心。他以为，人类各以自己的自为自私心，或出卖劳动力求生，或購買劳动力致富，就能达到各自的生存目

的。在他看来，为人忠者即为己忠者。人类的社会关系只是交易行为，而没有阶级的裂痕。上面我們曾指出，法家繼老子發現了商品的理論，韓非更把这一理論引申成为人类社会关系的合理的規律。他以为，在合理的劳动与所得的社会关系上，經濟的等价报偿法則是占支配的地位的，劳动的价值高者报酬就厚，劳动的价值低者报酬就薄，所謂“力而儉者富，侈而惰者貧”，社会所以有貧富貴賤，仅在于个人善不善于自为。韓非子六反篇所謂“各用計算之心相待”，即指人各以自私自为的本性而相互交易。这是最露骨的一种人类性的抽象。

基于这种抽象的自私人性論，他引申出他的社会学說——耕战在力論。他所設計的“計算社会”，好像是最理想的王国。他說：

“無功而受事，無爵而显榮，有政如此（無报酬法則），則国必乱。……斬敌者受賞，而高‘慈惠’之行；拔城者受爵祿，而信‘兼愛’之說；……富国以农，拒敌恃卒，而貴‘文学’之士。……今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而国愈貧，言耕者众，执耒者寡也。境内皆言兵，藏孙、吳之書者家有之，而兵愈弱，言战者多，被甲者少也。故明主用其力，不听其言，賞其功，必禁無用，故民尽死力以从其上。夫耕之用力也劳，而民为之者，曰可得富也。战之为事也危，而民为之者，曰可得以貴也。……故明主之国，無書簡之文，以法为教；無先王之語，以吏为师；無私劍之捍，以斬首为勇。是以境内之民，其言談者必軌于法，动作者归之于功，为勇者尽之于軍。是故無事則国富，有事則兵强，此之謂王資。……超五帝，侔三王者，必此法也。”（五蠹）

这段話是韓非的社会思想的基本观点，其形式是富国强兵，其內容是富貴阶级基于报酬的法則。他的社会观点之所以拿农战二

者为例,是因为它們是“計算社会”取得富貴的重要途徑。人性既然都在各自“計算”,社会也应该按照其“計算”給以报酬。人类的交易既然用斗尺权衡,社会的报酬就应该用所謂“法”。这里,他的思想的积极要素是反对氏族礼制以及超报偿法则的身分制;至于他所以要对于当时学士之“無耕之劳而有富之实,無战之危而有貴之尊”痛加攻击,不过是因为用批判的方法以显其說罢了。

然而, 韓非的社会論是新的财产关系之下绝对的不平等的阶级社会論。他把战功作为統治阶级的爵祿的标准,已含有軍事体制滲入财产所有制形式的因素。他把傭客劳动力作为增进国富的条件,已含有挽救劳动力危机的因素。这些思想,反映着封建社会已在开始形成。所謂“超五帝,侔三王”的原則,即报偿依劳力和战功。如何衡量报偿的多寡厚薄呢?他以为,这种衡量不能用秤或斗作具体的度量,而是依赖于“法”。法的标准沒有先天的身分,故他說“齐一以靜”。在他看来,法的举措沒有阶级的成見或主观的好惡,故他說“治强生于法,弱乱生于阿”(外儲說右下)。因此,他以权衡来比喻:

“故明主使其群臣不游意于法之外,不为惠于法之内,动無非法。峻法所以凌过外私也,严刑所以遂令惩下也。……故曰巧匠目意中繩,然必先以規矩为度;上智捷举中事,必以先王之法为比。故繩直而枉木斲,准夷而高科削,权衡县而重益輕,斗石設而多益少。故以法治国,举措而已矣。”(有度)

韓非子这个“法衡社会功利”的原則,其出發点是人类的自私心,而其結論又是最公平的制度。在这原則之下,富貴者得权度而偿,貧賤者得权度而罰,沒有西周以来君子小人的先天的分类了。他說:

“法不阿貴,繩不撓曲。法之所加,智者弗能辞,勇者弗敢

爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌莫如法。屬官威民，退淫殆，止詐偽，莫如刑。刑重則不敢以貴易（慢）賤，法審則上尊而不侵。……人主釋法用私，則上下不別矣。”（同上）

這種以功業勞動來區別富貴貧賤的說法，顯然是針對禮所以別貴賤之論而發的。因此，他第一反對復古，他說，“今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也”（五蠹），“故治民無常，惟法為治。法與時轉則治，治與世宜則有功。故民朴而禁之以名則治，世智而維之以刑則從。時移而法不易者亂，能眾而禁不變者削。……能趨力于地者富，能趨力于敵者強。”（心度）第二反對仁德，他說，“夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。……國可使齊，為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。”（顯學）

他的社會論引向歷史的觀點，所謂“不務循古，不法常可，論世之事，因為之備”，得出了歷史進化的理論。這雖然在內容上是貧乏的，但在古代社會實為特識。他的社會論引向法律方面，把階級社會的“法”絕對的客觀化了，因此他把“仁政”或“德治”都否定了：“以法行刑，而君為之流涕，此以效仁，非以為治也。……先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以為治，亦明矣。”（五蠹）這一論點的積極因素雖然反對了當時氏族貴族的阿私，但其結果，則有利於一種“刻暴少恩”的專制主義。

由此看來，韓非子的法術論，按照他的定義而言，主觀上好像要使身分齊一，而客觀上却使社會愈不齊一；他雖然否定了“禮”的政權形式之下的專政，但同時却肯定了“法”的政權形式之下的專政。他的理論已經是顯族得“勢”時代的思潮了。

“法者，編著之圖籍，設之于官府，而布之于百姓者也。術者，藏之于胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而

术不欲見。是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也。……用术則亲爱近習莫之得聞也。”(难三)

“法者，宪令著于官府，刑罰必于民心(自为心)，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。”(定法)

“法”是公开的，表面看来，它獎勵一切社会成員(包括卑賤者)的自为心，實質上則是保护私有財產利益的階級压迫的工具。韓非从古代的形式平等觀念出發达到內容上財富不平等的結論。“术”是秘密的，表面上是防止氏族亲近人物的反“自为心”，实际上却是專制主义的代名詞。因此，这一理論在淵源上是自由民的显族意識，而其傾向則含有封建主义的成分。

韓非所理想的社会純粹形式是一个平等报酬的人类关系，好像人类在“法”的天秤之下都公平合理地以自己的劳力获得自己的所得。然而这种情形在现实中却是沒有的。不論魯濱遜孤島上第一次的劳力，抑或經濟学的邊欲說(如西尼尔的“最后一小时”)，都不是人类社会的现实的关系。韓非以力与儉而講述的財富的关系，正是这样的純粹形式。

在古代希臘，階級关系，由于債权者对債務者的奴役，由于富的权力手段而产生大土地所有与自由民的扫灭，暴露出悲剧的矛盾。它是社会的产物，而不是人与人間的契約的产物。中国古代到了战国末世，土地私有的現象逐漸普遍，复經商鞅的变法，階級关系已經形成“富者田連阡陌，貧者無立錐之地”的現象，商業在書同文、車同軌的情況之下發展起来，都市經濟的形成代替了所謂諸侯营壘(經濟上的贅瘤)的旧国都。史記貨殖列傳所講的当时的巨万富人大都是由經營战国的新劳动手段——“鉄”而致富的。这样富的权力手段的集中与貨幣經濟的凱旋進軍所产生的社会关系，不是韓非的純粹的交易形式，反而是非法的暴夺。史記言呂不韋

营商致富，家僮万人，他頗了解富的权力，故以耕田之利为十倍，营商之利为百倍，而因子楚得到政权則利無数倍。复次，史記与国策同載孟尝君为一大高利貸業者，他收債于薛的故事足資佐証。因此，韓非子不能不离开他的純粹形式而說出这种社会关系。例如：

“長袖善舞，多錢善賈，此言多資之易为工也。”（五蠹）

“国利未立，封土厚祿至矣；主人虽卑，人臣尊矣；国地虽削，私家富矣。事成則以权長重，事敗則以富退处。”（同上）

“群臣为学，門子好辯，商賈外积，小民內困者，可亡也。……饜貪而無饜，近利而好得者，可亡也。……私門之官用，馬府之世綣，乡曲之善举，官职之劳廢，貴私行而賤公功者，可亡也。公家虛而大臣实，正戶貧而寄寓富，耕战之士困，末作之民利者，可亡也。……無功貴而劳苦賤，如是則下怨，下怨者，可亡也。”（亡徵）

在韓非看来，这好像是社会的例外，然而正是这一历史的现实諷刺了韓非的理想，正如近代英国的圈地諷刺了亞当斯密的魯濱遜孤島一样。

韓非批評当时的“文学之士”，說他們只尚空談，無功而取得富貴。这些人和呂不韋等商業家比較，其階級地位是不同的。因为“文学之士”大多是自由民，他們之取得富貴的統治階級的地位，是适应当时社会变动应有的自然結果。韓非也說“中牟之人，卖田园，弃耕耘，而随文学者，邑之半”，这当是中原一帶經濟都市發展的結果。因此，显族的新封邑，虽不同于旧氏族的旧采邑，但其階級关系并不是反乎韓非子的“自为心”，反而正是所謂“自为心”。因此，他也就不能不說：

“穰侯越韓、魏而东攻齐，……乃成其陶邑之封；应侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以来，諸用秦者，皆应、穰之类也。

故战胜則大臣尊，益地則私封立。”(定法)

这样看来，法家理想中的重耕战的社会和历史的现实發展是矛盾的，社会沒有因为重耕战而形成公平合理，反而由此产生所謂“战胜則大臣尊，益地則私封立”的現象。

这里，我們要对于韓非子的社会观点，作一簡要的总结。在过去社会激变的时代，学者往往用古老的言語，說着他所要求的新世界，当人类能够說他自己的新言語时，社会的真实內容便作弄了他的理想。古今中外的近代以前的思想，大都有这一趋向。春秋人喜爱穿着禹、稷的古衣裳，后来更套上堯、舜的衣冠，战国人更穿上黄帝、神农的漁装狩服，来講說他們的理想，形式的服裝愈穿愈古，而所說的内容則愈講愈近。形式和内容成反比例。到了荀子，朴素地還元于二王，与西周人称文王相合，形式已和内容不远，韓非子最后索性把古裝脫去，用战国的“現代”語講战国的“現代”内容，他的公式是“公平交易”或他說的“背私謂之公”(五蠹)。然而正当他能够这样做的时候，历史便变得更复杂了，它將以另外的社会形态代替氏所以別貴賤的社会形态了。

荀子“非十二子”的内容，一方面是对諸子学說的批判的發展，但另一方面也附帶了“息十二子”的因素。韓非子繼承了这一傳統，一方面批判了諸子学說，然而另一方面，他主張拒賢士，停辞說，同样也附帶了反对“不治而議論”的相对民主的因素。李斯奏“別黑白而定一尊，以古非今者族”，古代的服裝被脫丢了，詩、書被焚燒了，但同时批判詩、書而發展詩、書的“百家語”，却遭受了打击。古代語言被廢弃了，而批判古代語言的自由思想也同时遭到了打击。因此，韓非的法术論有封建專制主义的因素，也有封建正宗思想的因素。关于秦始皇焚書的历史，后人辯論不絕，有的認為焚書仅及詩、書古文，有的認為焚書遍及百家今文，这都沒有触及

問題的本質。我們以為，焚詩書是始皇絕古的历史手筆，然而“絕古”的手筆如此其殘暴，百家思想也就在“一尊”道理之下，連類而被禁了。因此，秦代的焚詩、書，廢古語，和漢代的註詩、書，尊經師，其形式虽相反，而其實質則相一致，都是把活的自由思想斬絕。

法家的历史命运之所以有悲劇的結果，是因為他們一方面以法術之士的資格和貴族斗爭，但他方面又以接近权势者的資格，和貴族妥協。他們的“術”的機會主義的性質，不但減低了理論的價值，而且限制了國民階級的人格發展。這種“法”、“術”平行不廢的政策，到了漢代，便轉變成酷吏的惟“術”是用的統治政策，法家的優良傳統在“內法外儒”的形式之下被斬斷了。

第五節

韓非子的世界觀、知識論和邏輯學

韓非的世界觀接受了老子、荀子的傳統，因而在天道思想方面富有唯物主義的因素。如果我們剝去法家所謂“主道”或“君道”的階級偏見，就不難看出韓非的朴素的唯物主義的自然天道思想比前人更有新的積極因素。

韓非所規定的“天”承借于荀子天道思想的自然之義。例如：

“天有大命（宋乾道本註：“晝夜四時之候，天之天命”）。……四海既藏，道陰見陽，左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行，行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無為。”（揚權）

“聰明睿智，天也；動靜思慮，人也。人也者，乘于天明以視，寄于天聰以聽，托于天智以思慮。”（解老）

這裡說的“天”是不因人類主觀意識而改變的自然，它是有規

律性的。人类只能寄托于自然的物理而認識自然。

韓非关于“道”的范疇和“德”的范疇虽然采取老子的術語，但超出了老子的“道”的唯心主义的樊籬。例如：

“道者，弘大而無形；德者，覈理而普至。……道者，下周于事，因稽而命，与时死生，参名异事，通一同情。故曰：道不同于万物，德不同于陰陽。”（揚摧）

这里說的“道”相似于“無限”这一范疇，在解老篇說的更明白：

“道者，万物之所（以）然也，万理之所稽（寄）也。理者，成物之文（法則）也。道者，万物之所以成也，故曰：道，理之者也。物有理，不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物之制，万物各异理。万物各异理，而道尽万物之理，故不得不化。不得不化，故無常操，是以死生气稟焉，万物斟酌焉，万事兴廢焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气。……道譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者适飲之即生；譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。”

这样講来，客觀的外物有各种各样的規律，“道”就是万理的总匯。什么叫做“德”呢？在韓非的思想中，这一范疇也沒有老子的神秘主义的因素。按解老篇說：“德者，內也；得者，外也。……凡德者，以無为为集，以無欲成，以不思安，以不用固。”又說：“道有积，而积有功，德者道之功。”因此，从思維和存在的关系上講来，“德”这一范疇相当于人类对于“物自身”的認識，換言之，相当于人类对于自然規律可以認識和可以媒介的作用。自然有陰陽对立的关系，但对于这种普遍的关系的認識，却是另外一种范疇，所以“德不同于陰陽”。“德”和“道”是不同的，他說：“夫物有常容，因乘以导之。因随物之容，故靜則建乎德，动則順乎道。”（喻老）这意味着从

有限到無限的認識。

韓非思想里的新穎的概念是“道理”這一術語。上面我們已舉出他的“道，理之者也”的命題，這已經顯示出自然是可認識的實在。解老篇更說：

“理定而物易割也。……故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩，議言之士計會規矩也。聖人盡隨萬物之規矩。”

“凡理者，方圓、短長、粗靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。”

這樣看來，從萬物異理的把握，可以通向道的把握。“道理”在韓非的學說中是統一的，比老子的思想前進了一步。因此，“道理”二字便相似於哲學這一範疇了。

韓非的天道思想也有庸俗的弱點，即他把道理完全規定為手段性的東西，如上引解老篇的飲水和劍戟的比喻，便是好例；特別是他把道理和君主聯結在一起，那就更顯得庸俗了。

韓非的知識論是和他的唯物主義天道觀分不開的。他反對不按照事物的道理而只按照主觀設想來認識事物的真相，他說，這種認識表面上是“道之華”，實質上是“愚之首”。在這一點上，他雖然是在解釋老子，但無異於批判老子。解老篇有一句名言：

“先物行、先理動之謂前識；前識者、無緣而妄意度也。”

因此，韓非的知識論，正是後物行、後理動的唯物主義認識論。

韓非知識論的特點，不但在於依其政治的功利觀點批判儒、墨、道、縱橫及詭辯學派的知識正誤，而且在於依據實踐的檢證來確定知識的真偽。例如：

“澹臺子羽，君子之容也，仲尼幾（賞識）而取之；與處久，而行不稱其貌。宰予之辭，雅而文也，仲尼幾而取之；與處，而

智不充其辯。故孔子曰：‘以容取人乎？失之子羽！以言取人乎？失之宰予！’故以仲尼之智，而有失實之聲。今之新辯濫乎宰予，而世主之听眩乎仲尼，為悅其言，因任其身，則焉得無失乎？是以魏任孟卯之辯而有華下之患，趙任馬服之辯而有長平之禍，此二者，任辯之失也。夫視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍；水击鵠雁，陸斷駒馬，則滅荻不疑鈍利。發齒吻，相形容，伯樂不能以必馬；授車就駕，而觀其末塗，則滅荻不疑駑良。觀容服，听辭言，則仲尼不能以必士；試之官職，課其功伐，則庸人不疑于愚智。故明主之吏，宰相必起于州部，猛將必發于卒伍。”（顯學）

韓非這一段話指明了應從官職與功伐的實踐效果上來判別愚智，而否定從言辭上來判別價值。這一思想，是承藉于儒、墨的。墨子判別“義與不義”，“不以其名”而“以其取”；孔子從“所試”以定“所譽”，荀子論知識也以“行”為指歸。到了韓非，這一義旨更得到了發展。

韓非的知識真偽判斷論，不但是墨、荀知識論里功利觀點的更進一步的發展，而且源于荀子反對“無用之辯”的精神。這在韓非子書里，明証甚多，如前引五蠹篇“今人主之于言也”一章，便是好例。

以實踐而判別知識的真偽與以功利而止辯黜智，二者互相交織，形成了荀、韓知識論的共同特征，而韓持之尤堅于荀。所謂“止辯黜智”不一定是一種思想統制。此中秘密，乃在于荀、韓之世氏族的清算已到了決定的階段，批判的武器將轉變為武器的批判。荀子雖已覺察到智辯活動的過時，而仍不免為儒家傳統的先王（後王）所約束，韓非則發展了荀子與前期法家正視現實的改革精神，由武器的批判，強調實踐而否定無用之辯，進而把清算氏族的斗

爭，列入于现实的日程。所以他說：

“智术之士，必远見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必强毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣……無令而擅为，亏法以利私，耗国以便家，力能得其君，此所謂重人也。智术之士明察，听用且燭重人之陰情；能法之士勁直，听用且矯重人之姦行；故智术能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是知智法之士与当塗之人，不可兩存之仇也。”（孤憤）

从这里我們可以看出，韓非面对着与“当塗”的“貴重之臣”的变革斗争，絲毫未提倡国民階級的自己幻想，反而对于作为反氏族先鋒的“智术能法之士”，提出了“远見而明察”、“强毅而勁直”的必具条件，以求解决其所謂“不可兩存之仇”。所以，韓非的止辯黜智，实不能和思想統制混同起来，其实际意义，在于拒絕反氏族斗争的空談。实际上当时的談辯，已經有大部分墮落成为替氏族貴族辯护的御用工具，例如：

“当塗之人擅事要，則外內为之用矣。是以諸侯不因，則事不应，故敌国为之訟（頌）；百官不因，則業不进，故群臣为之用；郎中不因，則不得近主，故左右为之匿；学士不因，則祿薄礼卑，故学士为之談也。此四助者，邪臣之所以自飾也。”（同上）

氏族貴族一面御用了学士的談辯作为統治階級的工具，一面又憑其“当塗”的势位，扼杀賢能，阻撓着智辯与文化的發展。韓非对于此事，則具有火烈的敌意。所以他說：

“凡法术之难行也，不独万乘，千乘亦然。人主之左右，不必智也，人主于人有所智而听之，因与左右論其言，是与愚人論智也。人主之左右，不必賢也，人主于人有所賢而礼之，因与左右論其行，是与不肖論賢也。智者决策于愚人，賢人程行

于不肖，則賢智之士羞，而人主之論悖矣。人臣之欲得官者，其修士且以精潔固身，其智士且以治辯進業，不能以貨賂事人；恃其精潔治辯，而更不能以枉法為治，則修智之士，不事左右，不聽請謁矣。人主之左右，行非伯夷也，求索不得，貨賂不至，則精辯之功息，而毀誣之言起矣。治辯之功，制于近習；精潔之行，決于毀譽，則修智之吏廢，而人主之明塞矣。不以功伐決智行，不以參伍審罪過，而聽左右近習之言，則無能之士在廷，而愚污之吏處官矣。”(同上)

在這裡，韓非以精辯與毀誣相對立，以治辯與近習相對立，以修智與無能相對立，以智行與愚污相對立，處處強調前者而抨擊后者，其不能與思想統制混為一談，殊為明顯；其所止之辯，所黜之智，固別有所指，其主要目的在於由政權改革而清除反動思想與墮落思想。此中變革思想的光芒，恐只有墨子的尚賢篇可與倫比。

當時古代社會的矛盾，已經提出了基於排中律的歷史選言判斷，或者向氏族貴族投降，讓旧的絞殺了新的；或者向氏族貴族抗爭，將新的從旧的約束里解放出來；在投降與抗爭、生與死之間，再也沒有第三條路可走。韓非的知識論，正是這一古代歷史悲劇（“孤憤”）的選言判斷里的合理產物。他無疑問地是走着抗爭的前進的路，其批判“無參驗而必之”的“愚誣”知識，其唾棄“微妙之言”、“恍惚之辭”，其否定“先王”傳統而“不期循古，不法常可”，其背逆師法而主張“論世之事，因為之備”等等，所有這些知識論上的光輝命題，皆由此產生。

韓非的和知識論相連的邏輯思想，也是以這一歷史的選言判斷為基礎而出現的。如前所述，選言判斷以排中律為前提；而排中律則為同一律與矛盾律的綜合。這就是說，戰國末年的古代歷史的選言判斷，是古代社會矛盾發展的最高階段。因此，在韓非的邏

輯思想里，首先普遍地出現了有歷史為背景的排中律命題。

立于禮的儒家，在歷史的矛盾前面，要求調和矛盾，而從“禮”的傳統解放出來的韓非，以“智術能法之士”自任，“強毅而勁直”地致力於矛盾的解決。墨子面對着這一矛盾，還是循着維新的邏輯，在先王觀念的約束里，僅僅提出了“尚賢”的解答；而韓非却在歷史已經提出選言判斷的階段，面對着這一矛盾，提出他自己的解答。因此，他的悲劇的色彩更為顯著。茲分別說明如下：

第一，韓非在唾棄“微妙之言”的抽象知識的同時，已經復活了孔、墨的知識論，因而，韓非思想里所反映的矛盾，是非常具體的現實的歷史矛盾，而不是純概念的有無、異同、行止等事。例如：

“夫立名號，所以為尊也；今有賤名輕實者，世謂之高。設爵位，所以為賤貴基也；而簡（慢）上不求見者，世謂之賢。威利，所以行令也；而無（蔑）利輕威者，世謂之重。法令，所以為治也；而不從法令為私善者，世謂之忠。官爵，所以勸民也；而好名義，不進仕者，世謂之烈士。刑罰，所以擅威也；而輕法，不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇夫。……故世之所以不治者，非下之罪，上失其道也，常貴其所以亂，而賤其所以治；是故下之所欲，常與上之所以為治相詭也。今下而聽其上，上之所急也；而悖戇純信，用心怯言，則謂之寔。守法固，聽令審，則謂之愚。敬上畏罪，則謂之怯。言時節，行中適，則謂之不肖。無二心私學，聽吏從教者，則謂之陋。難致，謂之正。難予謂之廉。難禁，謂之齊。有令不聽從，謂之勇。無利于上，謂之愿。寬惠行德，謂之仁。重厚自尊，謂之長者。私學成群，謂之師徒。閑靜安居，謂之有思。損仁逐利，謂之疾。險躁反覆，謂之智。先為人而后自為類名，號言泛愛天下，謂之聖。言大不稱而不可用，行而乖于世者，謂之大人。賤爵祿，不撓上者，謂

之杰。下之漸行如此，入則亂民，出則不使也。上宜禁其欲滅其迹，而不止也；又從而尊之，是教下亂上以為治也。”（詭使）

这里的矛盾，韓非叫做“常貴其所以亂而賤其所以治”、“下之所欲與上之所謂為治”的“相詭”；即上之所謂為治者在於名號、爵位、威利、法令、官爵、刑罰等，而下之所貴者，則在於虛偽的高、賢、重、忠、烈士、勇夫，以及所謂聖、傑、長者、師徒、大人等，其相反相詭，殊為明白。

客觀的歷史要清算氏族貴族，而主觀的政治思想却要保存氏族貴族，這二者之間就發生了矛盾。韓非十分明確地肯定了這一點：清算氏族是上之所謂為治的前提，而保存氏族則是世之所以必亂的原因，不解決二者之間的矛盾，便是“上失其道”，“是教下亂上以為治”，便是自陷於矛盾之中。所以他說：

“凡上所以治者，刑罰也；今有私行義者尊。社稷之所以立者，安靜也；而譟險讒諛者任。四封之內，所以聽從者，信與德也，而陂知傾覆者使。令之所以行，威之所以立者，恭儉聽上也；而岩居非世者顯。倉廩之所以實者，耕農之本務也；而綦組錦綉、刻畫為末作者富。名之所以成，地之所以廣者，戰士也；今死之孤飢餓乞於道，而優笑、酒徒之屬乘車衣絲。賞祿，所以盡民力，易下死也；今戰勝攻取之士勞而賞不霑，而卜筮視手理、狐蠱為順辭於前者日賜。上握度量，所以擅生殺之柄也；今守度奉量之士欲以忠嬰上而不得見，巧言利辭、行姦軌以倖偷世者數御。據法直言，名刑相當，循繩墨，誅姦人，所以為上治也，而愈疏遠；諂施順意從欲以危世者近習。悉租稅，專民力，所以備難，充倉府也；而士卒之逃事伏匿，附託有威之門，以避徭賦，而上不得者萬數。夫陳善田利宅者，所以利戰士也，而斷頭裂腹，播骨乎原野者，無宅容身，身死田奪；

而女妹有色，大臣左右無功者，擇宅而受，擇田而食。賞利一从上出，所以擅制也；而战介之士不得职，而閑居之士尊显。上以此为教，名安得無卑？位安得無危？夫卑名危位者，必下之不从法令，有二心、私学，反逆世者也；而不禁其行，不破其群，以散其党，又从而尊之，用事者过矣！上之所以立廉耻者，所以厉（励）下也；今士大夫不羞汙泥醜辱而宦，女妹私义之門不待次而宦。賞賜，所以为重也；而战斗有功之士貧賤，而便辟优徒超級。名号誠信，所以通威也；而主揜障，近習女謁并行，百官主爵迁人，用事者过矣！大臣官人，与下先謀，比周不法，威利在下，則主卑而大臣重矣。”（同上）

以氏族貴族与国民階級的矛盾为时代的危机，这是諸子的共同看法。但儒家把危机的責任委之于破坏礼乐的小人，而法家則以危机的罪过归之于亏法擅为的氏族貴族；儒家以礼乐为調和矛盾的平衡器，而法家則以法术为解决矛盾的手段。古代社会思想的主潮之由礼到法的遞变，正是历史的邏輯。

由于調和矛盾的維新路綫所遺留下來的氏族貴族与国民階級之間的矛盾，到了战国末期已成了社会危机的樞紐。韓非坚持着国民階級的同一律立場，洞察了历史所提出的现实的选言判断，在清算氏族制的斗爭里，明察而勁直地主張矛盾律的邏輯原理：

“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不兩立而治。”（显学）

“故不相容之事，不兩立也。”（五蠹）

“楚人有鬻楯与矛者，誉之曰：‘吾楯之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物無不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之楯，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之楯与無不陷之矛，不可同世而立；今堯、舜之不可兩誉，矛楯之說也。”（难一）

“人有鬻矛与楯者，誉其楯之坚，物莫能陷也；俄而又誉其矛曰：‘吾矛之利，物无不陷也。’人应之曰：‘以子之矛陷子之楯何如？’其人弗能应也。以不可陷之楯与无不陷之矛为名，不可两立也。夫贤之为势不可禁，而势之为道也无不禁，以不可禁之贤与无不禁之势，此矛楯之說也，夫贤势之不相容亦明矣。”（难势）

从“矛楯之說”之与先王观念的否定及任贤不如任势的思想相連来看，可知韓非的矛盾律实是基于清算氏族制的原理，主張古代社会成为国民阶级的同一社会，而不容氏族贵族仍作为“当塗之人”混迹其間。这不但是韓非邏輯思想的精髓，而且也是其整个体系的灵魂，其思想的与现实的批判，也从这一方法出發。

古代邏輯史上的矛盾律，肇端于孔子的“攻乎异端”或“叩其兩端”，形成于墨子的“明故”与“知类”，混乱于庄、惠的齐一同异，殭化于公孙龙的“兩明而道喪”，复活于墨經作者，發展于荀子的“类不可兩”，而完成于韓非的“矛楯之說”。其間的迂迴曲折，固然是螺旋式的發展的范例，但其形式的晚成，則为維新古代的特徵之一。

第十七章

中国古代思想的沒落傾向

第一节

縱橫家思想

一

战国时代的縱橫家，自社会的背景而言，是在“礼墮而修耕战”的环境之下，是在商業資本發展之下兴起来的。本来游說諸侯的風气，并不源自战国，在春秋战国之交已經有孔、墨倡之在先；但他們犹在“兴灭国繼絕世”或“存小国之礼”的形势之下，或主張“以礼为国”，或主張弭兵“非攻”，还没有如后来縱橫策士的那樣風气。到了战国中叶，孟子就有“处士橫議”之譏，而和孟子同时的張儀惠施也都先后說梁惠王，故史記孟荀列傳說：

“孟軻，……适梁，梁惠王不果所言，則見以为迂远而闕于事情。当是之时，秦用商君，富国彊兵；楚魏用吳起，战胜弱敌；齐威王宣王用孙子田忌之徒，而諸侯东面朝齐。天下方务于合縱連橫，以攻伐为賢，而孟軻乃述唐、虞三代之德，……退而……序詩、書，述仲尼之意，作孟子七篇。”

战国中叶以后，文学之士起自田亩市廛，大都自称“賤人”、“鄙臣”、“微芥”、“羈旅之臣”，“躡蹻担簦”而显于諸侯，受封受土。他們或号称“智士”，或被推崇为“智囊”（樗里子），以左右时局，翻云复

雨，于是身荣名显，“貴極富溢”。这种風气如韓非子所說“中牟之人，弃其田耘，卖宅圃，而随文学者，邑之半”（韓非子外儲說左上），这里所謂文学之士，即指出言談不劳动而取得富貴的人。或又如苏秦不从習俗，“治产业，力工商，逐什二以为务”，“釋本而事口舌”（史記苏秦列傳），以取尊荣；更如呂不韋本来是“陽翟大賈人也，往来販賤卖貴，家累千金”（史記呂不韋列傳）的商業資本家，反認為做商人利不过百倍，不如立国定主，其利無穷，舍本行而作“奇貨可居”的大买卖。

我們由此知道，所謂縱橫策士的支配風气，約在战国末世。說苑所記荀卿痛惡縱橫游士（見前引）以及韓非子斥責不事耕战而仅以說干主之人，可为佐証。苏秦其人，現考大有問題，大約合縱之說，在战国末年是六国抗秦的一个原則，主張者并非一人，后人才把此一原則認為一大發明，推归于苏秦，司馬迁便早說：“世言苏秦多异，异时事有类之者，皆附之苏秦。”（史記苏秦列傳）至于連橫之說，后人也归功于張儀，而司馬迁則說：“三晋多权变之士，夫言縱橫彊秦者，大抵皆三晋之人也。”（史記張儀列傳）我們不必認為有了鬼谷子的秘傳，才有縱橫弟子橫議天下。还是司馬迁說得好：“方秦之强时，天下尤趋謀詐哉。”

顧亭林日知录周末風俗条，值得参考。他說：

“春秋时犹尊礼重信，而七国絕不言礼与信矣；春秋时犹宗周王，而七国絕不言王矣；春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国則無其事矣；春秋时犹論宗姓氏族，而七国則無一言及之矣；春秋时犹宴会賦詩，而七国則不聞矣；春秋时犹赴告策書，而七国則無有矣。邦無定交，士無定主。”

所謂“邦無定交”，正是战国末叶的特征，这原因歸結于氏族制的破坏，历史不再由宗子支配，而走向“以富兼人”，然这也要在如

秦、楚之国内部条件能够消化其他氏族的时候，才打破了“存小国之礼”，借耕战而兼并。所以春秋霸主的盟约还有其相对的神圣性，而战国诸侯的“人质”便成了危机的标帜了。在这样氏族纽带正遭割断而地域财富的代表阶级称雄之时，权利义务在国际范围内就要改观，强者兼人而弱者图存。因此当时的外交关系的外部条件被人看得超过于内部条件，似乎只要讲求好了与国或敌国的权利条约，就可以生存发展，于是机会主义的心理栽植于君臣之间，使游士食客取得了发言的地位。实在讲来，内部应该是“尽地力”，外部应该是讲谋策，故秦人谚曰：“力则任鄙，智则樛里”（史记樛里子甘茂列传）。由于当时政治风云不能不着眼在外部关系或各国的不平衡发展，这便使所谓谋策在均衡力的破坏与重建之间寻到均衡论的机械力的对消关系。

所谓“士无定主”，说明了国民阶级脱出氏族的羁绊，不再是“工商食官”了。随着商业交通的发达，所谓“多财善贾”，所谓“车同轨”，国际间宗族的鸿沟便在货币行军之前填平（这自然是适应于废井田开阡陌的土地关系的），使当时亲亲尊尊的礼制在经济城市建立之下趋于崩坏；于是一群被新现实教养的国民，必然代替无能的旧贵族，而脱出旧氏族的国籍，不别亲疏，惟智谋是尊。策士是以富贵名位之取得为条件的，如果没有财富商业的关系交流于七国之间，那么纵横家的国际政治买卖是难以想像的，故当时“贩贱卖贵”的交换关系就反映为谋诈任权的策士思想。这样看来，他们是代表着古代的商人阶级的利益，请看下面一段吕不韋的话：

“吕不韋贾于邯鄲，见秦质子异人，归而谓父曰：‘耕田之利几倍？’曰：‘十倍。’‘珠玉之赢几倍？’曰：‘百倍。’‘立国家之主赢几倍？’曰：‘无数。’曰：‘今力田疾作，不得煖衣余食，今建国立君，泽可遗后世，愿往事之！’”（战国策秦策）

就是这位大賈呂不韋，后来說秦成功，果然封为文信侯，食河南洛陽十万户，家僮万人。就他占有家僮而言，他是一个奴隶主，但就他“食戶”而論，他已經具备了封建主的条件。

商業資本必然伴同着高利貸資本，这在希臘古代更有特别的地位，中国到了战国末年自然也不例外。史記战国策齐策記載着私家富累万金的孟尝君，就是一个高利貸主：

“馮驩……至薛，召取孟尝君錢者皆会，得息錢十万。酒多釀酒，买肥牛，召諸取錢者，……齐为会日，杀牛置酒，酒酣，乃持券如前合之。能与息者与为期，貧不能与息者，取其券而燒之。……馮驩（謂孟尝君）曰：……‘有餘者为要期，不足者虽守而責之十年，息愈多，急即以逃亡。……焚無用虛債之券，捐不可得之虛計，令薛民亲君，而彰君之善声也。’”（史記孟尝君列傳）

假定馮驩收債息十万只做了酒食宴客之費，而大部分利息則只有另想办法的話，那么，十万之数至多不过占利息的十分之一，全数当在百万以上，推算其本錢恐在千万之譜，足以称得上一位高利貸主，剝削得“貸錢者多不能与其息”，有逃亡的危机。孟尝君在失勢时，食客皆去，其后复位，深恨食客之無常，有辱客之意，这位姓馮的說服他，就用了商業高利貸意識的一套理論，如史記所記：

“生者必有死，物之必至也；富貴多士，貧賤寡友，事之固然也。君独不見夫朝趣市者乎，平明側肩爭門而入，日暮之后，过市朝者掉臂而不顧，非好朝而惡暮，所期物亡其中。……今君……不足以怨士。”（同上）

利潤与利息的意識，反映到政治生活，正貫注了策士的作風。所謂朝秦暮楚，并不能从信义墮地来解釋，而是商業投机的市民行为在周末政治上的觀念証件而已。因此，策士活动頗与故旧貴族

之無故富貴不同，而一如自由交易，合則結交，不合則去而之他。如乐毅弃燕归赵，报書燕王說：

“賢聖之君不以祿私其亲，功多者授之，不以官随其爱，能当之者处之；故察能而授官者成功之君也，論行而結交者，立名之士也。……君子交絕不出惡声，忠臣之去也不潔其名。臣虽不佞，数奉教于君子矣；恐侍御者之亲左右之說，而不察疏远之行也。”（战国策燕策）

“論行結交”的君臣关系，还没有后世封建天定之义。“立名之士”好像拿他的智能辯說出卖，“成功之君”好像識貨的購主，交易而成，結为君臣，交易不成，离为路人，这好像完全在一种經濟关系的等价交换上論行結交，这里面不过把普通商業行为還元到富貴交易上面罢了。

因此，在这样关系之下，人君就可比为买玉的賈人，看他識貨不識貨，就能判定他明与不明，下面是一段材料：

“应侯曰：‘郑人謂玉未理者璞，周人謂鼠未臘者朴。周人怀朴过郑賈曰：‘欲买朴乎？’郑賈曰：‘欲之。’出其朴，視之乃鼠也，因謝不取。今平原君自以賢显名于天下，然降其主父沙丘而臣之，天下之王尚犹尊之，是天下之王不如郑賈之智也，眩于名不知其实也。’”（战国策秦策）

同理，“策士”这一名詞，就成了难以再生产的宝玉。大家都求善价而沽，当做商品出卖于列国諸侯，只要貼上宝玉的商标，就与和氏之璧一样为列国所爭取了。下面也是一段材料：

“苏代伪謂齐王曰：‘甘茂賢人也，今秦与之上卿以相迎之，茂德王之賜故不往，願为王臣，今王何以礼之？王若不留，必不德王。彼以甘茂之賢得擅用强秦之众，則难圖也！’齐王曰：‘善。’賜之上卿命而厚处之。”（战国策秦策）

如果我們把上面的“賢”字改成價格的“價”字，不更明了了麼？這樣例子很多，不勝引証。當時把道德律還元而為交易評價律，可以說是極其普遍的。例如忠孝觀念在縱橫家的思路里，就是利息觀念的引申。任職于一國而接受別國重賄的人臣，似乎是最不忠的逆臣，但人君問他是否受某國重賄時他竟直認不諱，并說：這有什麼關係？對於你的大事并無不利，而我可以得點好處，何樂而不為呢？居然這位人君答曰“善”。下面我們再引用陳軫的例子作証。張儀忌劾他，欲他離秦，對秦惠王說他想跑到楚國。秦王問他是否有此意向，他說：

“‘然。’王曰：‘儀之言果信也。’曰：‘非獨儀知之也，行道之人皆知之。’曰：‘孝已愛其親，天下欲以為子；子背忠乎其君，天下欲以為臣。賣僕妾售乎閭巷者良僕妾也，出婦嫁鄉曲者良婦也，吾不忠于君，楚亦何以軫為忠乎？忠且見棄，吾不之楚，何適乎？’秦王曰：‘善，乃必之也。’”（同上）

這是一個詭辯，問題在大前提假定忠孝是可以出賣的。然而這在戰國末叶賢君賢相的腦海里，好像并不以為反常。甚至有人把政治商業看得更比呂不韋投資還要捷徑些，完全採取賭博的方式，賣空買空。張儀曾說他有一張嘴在，博取榮貴便無問題。蘇秦曾把賭注押在秦國，沒有獲中，便又把賭注押到齊國，居然取得六國相印。策士們有時本來是一手雜牌，但絕不認輸，在大王面前最後常能用性命投機拿死在面前表示有“同花順”在手，于是就能博得富貴。因為“富貴則親戚畏懼，人生世上，勢位富貴豈可忽乎哉！”（同上蘇秦語）

機會主義是有理論前提的，所謂“時勢者百事之長也”，一切立國的條件皆建立在機會上面，得機便成堯、舜，失時便成桀、紂，這是他們的口頭禪。

二

縱橫家的思想學派性，頗相似于希臘的詭辯派。從他們誤用形式邏輯的推理方法，為人們解決困難的問題看來，其思想脈絡是相同的。惟中國古代的縱橫家游說的对象偏重在國君，而希臘古代的詭辯派則偏重在一般的市民。這是因為西洋文明史一開始就以地域財富為單位，而財富的人格化者是“國民”；中國文明史則走了維新路徑，財富的人格化者是“宗子”，戰國末年才在氏族貴族的破衣中產生了國民的大變革運動，而兼并者仍然不能脫去氏族桎梏，所謂“以富兼人”也并非表里如一的純國民式的。

縱橫家和法家不同，法家的重點針對了社會內部的中心問題，主張土地財產國民化的法制，反對富貴尊卑天定的氏族宗法制度，而縱橫家不然，他的重點針對了均衡勢力的運用，把問題中心移向力的矛盾與抵消，故國際的外交敵與關係便成了解決時務的不二法門。戰國策中所謂“為君計，莫若安民無事，且無庸有事于民也。安民之本，在于擇交，擇交而得則民安。”“善說者，陳其勢，言其方人之急也，……豈用強力哉？”因此，策士常把注意點擺在外交力量的排拒與結合方面，例如：

“天下之勢不得不事齊也，故秦得齊，則权重于中國，趙、魏、楚得齊，則足以敵秦。故秦、趙、魏得齊者重，失齊者輕，齊有此勢不能以重于天下者也，其用者過也。”（齊策）

策士把時勢力量的機械均衡放在時中的地位，例如：

“臣聞用兵而喜先天下者憂，約結而喜主怨者孤。夫後起者藉也，而遠怨者時也。是以聖人從事必藉于權，而務興于時。夫權藉者萬物之率也，而時勢者百事之長也。故無權藉倍時勢而能成事者寡矣。”（同上）

縱橫家与名家在辯說方面是有血緣关系的，如公孙龙曾与鄒衍辯于平原君之門，又如惠施說魏趙諸國。惠施好像更注重計策之所以然，而不仅言其当然，他反对以魏合于秦、韓，他說：

“以魏合于秦、韓而攻齊、楚，大事也，而王之群臣皆以为可，不知是其可也如其明耶？而群臣之知术也如其同耶？是其可也未如其明也。而群臣之知术也又非皆同也，是有其半塞也。所謂劫主者，失其半者也。”（魏策）

然而縱橫家更是时务主义者，他們把轉禍为福、轉危为安的国勢变化，看得非常容易，惟一的先决問題便是主觀至上的謀策。只要詭詐得售，一切现实都可以由一个智辯者任意翻改，这叫做策略决定一切，其中毫無客觀原則性。他們依此便“熒惑諸侯，以是为非，以非为是”，反复于国际之間。如果沒有策略，便是“無妄”。例如：

“朱英謂春申君曰：‘世有無妄之福，又有無妄之禍。今君处無妄之世，以事無妄之主，安不有無妄之人乎？’”（楚策）

反之，策略决定一切的前提，是策士的普遍思想，陈軫說：

“計者事之本也，听者存亡之机。計失而听过，能有国者寡也。故曰：計有一二者难悖也，听無失本末者难惑。”（秦策）

苏代說：

“夫無謀人之心而令人疑之，殆；有謀人之心而令人知之，拙，謀未發而聞于外則危。”（燕策）

所以縱橫捭闔者好像把天下事的得失禍福都能运用于主觀的一心，如張儀被人恭維作“謀約不下席，言于尊俎之間，謀成于堂上，而魏將以禽于齊矣，衝櫓未施，而西河之外入于秦矣。”（齊策）

復次，縱橫家的辯术，主要采用的是邏輯上所忌的法吏誘人

法。他們和諸侯執政者的問答法，总是誘人深入自己所假定的前提之下，然后迫之承認合乎自己目的的推論，不管前提怎样有問題，這前提总是伏在對話者間的心理中不能懷疑。

例如個別類例是特稱的命題，而縱橫家常列舉些例子，作為全稱的命題，立為前提，然後誘人承認合乎自己所欲得出的結論。蔡澤欲應侯把相位讓給他，應侯自然不肯，蔡澤說服他的道理，就是使用上面所講的推論方法。他舉了一些功成名就而善讓得有善果之人物，又舉了一些功成名就而不善讓不得善果之人物，隨即以特稱肯定代替了全稱肯定，他的大前提是，凡成功而終其年不夭傷的人都善讓；他的小前提是，應侯是一個功成名就而欲終其年的人；故結論是應侯必須讓位。

這一推論方法，極其普及於縱橫家之間。例如有人要取得國君的信任而不遭疑忌，便拿曾參殺人，告其母三次，母亦懷疑的例子，反面得出取信的結論。有人要使國君聽謗議而不信私譽，便拿親近者美我乃出于私畏，或有所求的例子，反面得出聽諫的結論。這種推論非常簡單，在邏輯上是“以偏概全”的謬誤方法。除了這種方法，他們又常使用兩刀論法，即兩面皆有理的說法，如燕國弱小，對於秦、齊、楚、韓、魏，敵那一國都不合理，附托於那一國都合理，因此蘇代說燕王：“凡天下戰國七，而燕處弱焉，獨戰則不能，有所附則無不重，南附楚則楚重，西附秦則秦重，中附韓、魏則韓、魏重，且苟所附之國重，此必使王重矣。”（燕策）這就是一種兩刀論法，實際上是从謬誤的邏輯推理立論的，正如希臘古代的一個故事，因為先有“凡教人打官司必勝訴”的詭辯前提，於是當師徒之間打官司時，徒弟便對先生說：“不給你東修；你勝訴了我亦勝訴，你敗訴了我亦勝訴”，這也是兩刀論法。

最後，縱橫家的行事，頗能發揮老、莊的遊戲思想到政治的“揣

摩”上面。他們常引申老子的“虛”義，變成虛詐的謀策，引申老子的“幾”義，變成機會的運用，甚至巧辯于有無之間，而企圖為劣士進身。例如：

“譬之如張羅者，張于無鳥之所，則終日無所得矣，張于多鳥處，則又駭鳥矣，必張于有鳥無鳥之際，然後能多得鳥矣。今君將施于大人，大人輕君，施于小人，小人無可以求又費財焉。君必施于今之劣士，不必且為大人者，故能得欲矣。”（東周策）

他們效法莊子的寓言，在製造史例有劣時，就托為寓言，以傳會事理，其例甚多，如孟嘗君欲聞鬼事，蘇秦便乘機拿寓言說他，止他去秦，故事如下：

“臣之來也，固不敢言人事也，固且以鬼事見君。……臣來過于淄上，有土偶人與桃梗相與語。桃梗謂土偶人曰：‘子西岸之土也，挺子以為人，至歲八月，降雨下，淄水至，則汝殘矣！’土偶曰：‘不然，吾西岸之土也，吾殘則復西岸耳。今子東國之桃梗也，刻削之以為人，降雨下，淄水至，流子而去，則子漂漂者將何如耳？’今秦四塞之國，譬若虎口，而君入之，則臣不知君所出矣！’孟嘗君乃止。”（齊策）

世稱縱橫家出奇策異智，“扶急持傾”（劉向語，見校戰國策書錄），實則這種謀士智囊，正是詭辯者的實際活動，反映了中國古代社會沒落時期的一種是非黑白任意造說的一面，宋曾巩頗說出縱橫家的辯說觀點，他說：

“戰國之游士，……不知道之可信，而乐于說之易合，其設心注意，偷為一切之計而已。故論詐之便而諱其敗，言戰之善而蔽其患，其相率而為之者，莫不有利焉，而不胜其害也，有得焉，而不胜其失也。”（元丰類彙戰國策目錄序）

我們以为縱橫思想是时务主义热中的老前輩，这在中国史上一直到近代政学系的政客还繼承他們的詭辯思想的傳統。

第二節

陰陽五行思想和易傳思想

我們在第十一章里，曾詳細說明荀子非十二子篇所稱：“略法先王而不知其統，然而材劇志大，聞見雜博，案往旧造說，謂之‘五行’，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解；案飾其辭而只敬之曰：‘此真先君子之言也！’子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以为仲尼、子游為茲厚于后世，是則子思、孟軻之罪也。”現在我們要進一步說明思、孟和鄒衍的關係。

五行說在春秋時代是一種進步的思想。到了戰國時代這種思想則被唯心主義者所剽竊。唯心主義的五行說出于子思、孟軻所唱和，因此思、孟學派更加重了它的神秘的色彩。這一造說在“受而傳之”之中，遂至“附庸蔚為大國”，產生了鄒衍的陰陽五行學派。大概就以這派為契機，構成了五行思想與陰陽（八卦）思想的合流，遂成為所謂形而上學的易學及荒唐無稽的讖緯的先河。

鄒衍（公元前三〇五年至二四〇年）所代表的陰陽五行學派，在戰國末期本來不是顯學，故荀子、韓非都沒有直接對它加以批判（如非十二子篇及顯學篇等都沒有提到它）。然而，它似乎很快就受到了人們的注意，例如呂不韋所“集論”的呂氏春秋就受了它不小的影響，并替它保存了所謂“五德終始說”（詳后）；而且自漢代以降，它對於中國哲學思想的影響，也十分重大；梁啟超也說：“陰陽五行說為二千年來迷信之大本營，直至今日，在社會上猶有莫大勢力。”（古史辨第五冊陰陽五行說之來歷）我們幾乎可以說：如果不

理解陰陽五行學派的世界觀、知識論和邏輯學，則對於自漢以下的儒家哲學，也不能夠有充分理解。所以這裡特辟一節，來探討思、孟學派到董仲舒之流的陰陽儒學這個中間環節——鄒衍的陰陽五行思想。

首先使人感到困難的，就是文獻的不足。漢志所著錄鄒子四十九篇和鄒子終始五德五十六篇兩種著作，均已散佚。現在所可憑借的資料，只是一些間接的斷片。關於鄒衍的生平行事及其學術淵源，也因它不是顯學，先秦各家大都略而不述，後世史籍也語焉不詳（如史記孟荀列傳及平原君列傳等）；又因這派具有神祕的因素，故關於鄒衍其人的記載，塗上了一些神話的色彩，使人難于置信。例如後漢書劉瑜傳所記：“鄒衍事燕惠王盡忠，左右譖之，王繫之。（衍）仰天而哭，五月天為之下一霜”。又如偽列子湯問篇言“鄒衍之吹律”，張湛註說：“北方有地，美而寒，不生五穀。鄒子吹律煖之，而禾黍滋也”。現在只好從史記等書勾稽出一個比較可信的輪廓：

“齊有三騶子。其前騶忌，……先孟子。其次騶衍，後孟子。……是以（因其學說——作者）騶子重于齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行檄席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業；筑碣石宮，身親往師之。作主運。其游諸侯，見尊禮如此。……自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……騶奭，……亦頗采騶衍之術以紀文，於是齊王嘉之。自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。……騶衍之術，迂大而閎辨；奭也，文具難施；淳于髡，久與處，有得善言。故齊人頌曰：‘談天衍，雕龍奭，炙穀過髡。’”（孟子荀卿列傳）

“騶衍之所言：五德終始、天地广大，尽言天事，故曰‘談天’。騶奭修衍之文飾，若雕鏤龙文，故曰‘雕龙奭’。”（史記集解引刘向別录）

“惠王数被于軍旅，卑礼厚幣以招賢者，鄒衍、淳于髡、孟軻皆至梁。”（魏世家）

“燕昭王于破燕之后即位，卑身厚幣以招賢者。……乐毅自魏往，鄒衍自齐往，剧辛自赵往，士爭趋燕。”（燕召公世家）

“平原君厚待公孙龙，公孙龙善为坚白之辯。及鄒衍过赵，言至道，乃絀公孙龙。”（平原君虞卿列傳）

“齐使鄒衍过赵，平原君見公孙龙及其徒棊母子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。”（史記集解引刘向別录）

鄒衍事迹之可知者，大略如此。或以为鄒衍大概与公孙龙同时，不可能与梁惠王为宾主，史記于此或有錯誤，不过它的注意在表明“其游諸侯，見尊礼如此”而已。这里，我們只要明白鄒衍所倡道的五德終始說，在当时發展不平衡而驟致强盛的諸侯中間，有过一个时期曾很吃香就够了（孟荀列傳說：“王侯大人初見其术，惧然顧化，其后不能行之”），其他因文献不足，只可闕疑。

关于鄒衍的思想学說，孟子荀卿列傳有如下的記載：

“騶衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅，整之于身，施及黎庶矣。乃深观陰陽消息，而作怪迂之变，終始大聖之篇，十余万言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至于無垠。先序今，以上至黄帝，学者所共术；大并世盛衰（按‘并’讀若‘并海上’之‘并’，史記索隱所謂‘言其并大体，随代盛衰，观时而說事’）。因載其禮祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山、大川、通谷、禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，

五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以為儒者所謂中國者，于天下，乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外，如赤縣神州者九，乃所謂九州也。于是有‘稗海’環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有‘大瀛海’環其外，天地之際焉。——其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。”

史記集解于平原君虞卿列傳“及鄒衍過趙言至道，乃絀公孫龍”下，又引劉向別錄以釋之：

“齊使鄒衍過趙。平原君見公孫龍及其徒綦毋子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。鄒子曰：‘不可！彼天下之辯有五勝三至，而辭正為上（原譌作“下”）。辨者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人与知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是，故辯可為也。及至煩文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此，害大道。夫繳紛爭言而竟後息，不能，無害君子。’坐皆稱善。”

由此可以窺見，鄒衍的基本思想無疑是“五德終始”論。這是他“深觀陰陽消息”有得的理論，也是他轟動當世“王公大人”的主張。在探討這一“五德終始”論之前，我們須先考察他的觀點和方法。

鄒衍的觀點是儒道混合的，而更偏畸于思、孟學派。其持論的動機，在于“睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅，整之于身，施及黎庶矣”。“尚德”是儒家的思想，“整之于身，施及黎庶”，宛然似修身齊家治國平天下的儒家路數。而“要其歸，必止于仁義節儉，君臣上下之施”，“仁義”、“君臣上下”固為儒家所常談，而“節儉”則帶有道家的風味，所以“大并世盛衰，因載其禡祥”，要上溯至黃帝，“五

德轉移”即自黃帝始(詳后)。鄒衍批評公孫龍辯者之徒以“辭正为上”，是儒家的見解，而不事苛察(所謂“不能，無害君子”)，則稷下道家學派(宋、尹)也有同樣的主張(道家老、庄也輕視辯者)。他的方法是从經驗开始，而轉向擴充式的主觀的類推邏輯，如“必先驗小物，推而大之，至于無垠”，“先序今，以上至黃帝，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原”，“先列中國名山、大川……因而推之，及海外，人所不能睹”，這些都是思、孟學派的作風。更不消說，他的五行思想，是繼承思孟的“造說”；所謂“五德推移，治各有宜，而符應若茲”所依據的“天人合一”這一根本思想，更符合于思、孟學派的精神。

鄒衍的五德終始說，在呂氏春秋中還保存了比較完整的一段：

“凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：‘土氣勝’！土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：‘木氣勝’！木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生于水。湯曰：‘金氣勝’！金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書，集于周社。文王曰：‘火氣勝’！火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。”(應同篇)

這段話，簡直就是“五德轉移，治各有宜，而符應若茲”的詳悉申說。証以下列后人的注釋，可以確定它是引自鄒衍的著作：

“自齊威宣之時，鄒子之徒，論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。……鄒衍以陰陽主運顯于諸侯，而燕、齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。”(史記封禪書)

史記集解引如淳云：

“今其書有五德終始，五德各以所勝為行。”（同上書“論著終始五德之運”句下註）

“今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面為服。”（同上書“鄒衍以陰陽主運顯于諸侯”下註）

從“及秦帝而齊人奏之，故始皇採用之”看來，鄒衍的學說在秦必甚顯赫，五德終始說見采于呂氏春秋是很自然的，說不定還有他的信徒參加了呂氏春秋的“論集”。所謂“隨方面為服”，即是“其事則土”（木、金、火、水等）。“則土”也者，即以土德為法，為後來“改正朔，易服色”的主張的張本。又文選魏都賦注引七略說：

“鄒子有終始五德，從所不勝；木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。”

把“終始”、“轉移”的次序，說得很明白，也和應同篇所說一致。這一“從所不勝”的次序，即五行相勝的序列，也應用於“遞興廢，勝者用事”（呂氏春秋蕩兵篇語，或許也是鄒氏的遺說）的歷史觀。

然而鄒衍同時似也注意於五行的相生，因為相勝是五行彼此間的一種關係，而相生是它們的另一種關係；只要從關係上著眼，發見其一，自然也就會發見其他。下列周禮夏官司燿鄭玄註引鄒（鄒）子的話，可為傍證：

“春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火。”（論語陽貨篇何晏集解馬融引周書同。賈公彥周禮疏云：“鄒子書出于周書，其義是一，故各引其一”）

不管是否“鄒子書出于周書”，總歸鄒子已經有過這種見解；而這一見解則與呂氏春秋的十二紀一樣，是五行相生的序列，即是加季夏於四時之“中”以配五行的。

鄒衍對於五行的序列抱有兩種相反的見解，即對於自然的季

节的轉移，抱着相生的見解，对于历史上政权的兴廢，則抱着相胜的見解。这也毫不奇怪。因为在慣用無限制的类推法的鄒衍，是不会觉得有矛盾的。

鄒衍的五德終始論，是一种循环的命定論：“五行相次轉用事”，就是“土德后木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之”这样“終而又始”地循环着。“凡帝王者之將兴也，天必先見祥于下民。……水气至而不知，数备將徙于土”；它們的“轉移”，虽沒有一定整齐的期間，但其“遞兴廢”总是命定的。中庸說：“国家將兴，必有禎祥，国家將亡，必有妖孽，見乎蓍龟，动乎四体；禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神”（第二十四章）；孟子說：“五百年必有王者兴，其間必有名世者。由周而来，七百有余岁矣；以其数，則过矣；以其时考之，則可矣。夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其誰也？吾何为不豫哉！”（公孙丑下）于此，可見鄒衍的五德終始說和思、孟学派的思想，确是一脉相承的。

总而言之，鄒衍的五德終始說，其基础建筑在天人合一——天人感应的思想上。若把它抽象化起来，便可以構成“天垂象，聖人則之”这一个公式。例如“黄帝之时，天先見大螾大螻”，是为天垂象；“黄帝曰：‘土气胜！’土气胜，故其色尚黄，其事則土”，是为聖人則之。而这公式，正是易傳所構成的基本思想，至少是繫辭傳的基本思想。所以說：“天生神物，聖人則之；天地变化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。”（繫辭上）我們認為五行思想与陰陽（八卦）思想，在鄒衍手里开始合流，至少易傳是成于思、孟学派和鄒衍学派之手。它們既有共同的基本思想，則后世五行陰陽八卦攪成一团便不是偶然的。我們且在下面把这一假定略予展开。

中国古代的五行思想和陰陽八卦思想，原来是各自独立的兩

个不同的系統。它們初期都是素朴的唯物思想。所謂五行，指的是宇宙間五種重要的基本元素，例如大禹謨（東周時人偽托）還把它們與“穀”並列在一起。後來又從日常生活中發見它們在物理化學性質上有某些關係，遂勉強地排列成相勝相生的系列。進一步又把它們看成五種“氣”，認為在相勝的系列中，它們依次各有一個時期當令（“從所不勝”，“相次轉用事”），構成宇宙不斷的循環變化，並支配着各色各樣的事物。到了戰國，“案往旧造說”的思想家把五行思想變質，鄒衍更把它們附會于“帝王”之“遞興廢”勝者用事的現象（呂氏春秋蕩兵篇云：“黃炎故（固）用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢，勝者用事。”這些話可能是鄒氏的遺說），創為五德終始之說，便形成了“天人合一”的循環歷史觀。

陰陽八卦說的情形也一樣。考陰陽原義，“陰”為云覆日，“陽”為日出；引申為暗和明，暖 and 寒，北和南，表和里等一切對待或相反的事象。故在自然，天為陽，地為陰；在人類，男為陽，女為陰；在性情，剛為陽，柔為陰，依此類推。後來抽象化了，把陰陽看做推動宇宙萬物生成變化的兩種基本元氣，因而支配着一切的事物。更進一步就把它神秘化了。易的作者乃創造奇偶的符號“--”“—”，以代表陰（--）陽（—）（這大概是由男女性別和關係上着想）。繫辭傳中還留着這樣的痕迹，如“夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉”，以及“天地絪縕，萬物化醇，男女媾精，萬物化生”等等，演而成八卦，又重之為六十四卦。演卦重卦本身，原基於一種數理，並無甚么神秘，所以宋葉適說：“易之作也，自畫而始，不三之，則無以為八也；不六之，則無以為六十四也。”（習學記言卷四）八卦的名稱為乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤；它們代表着八種自然現象，即天、澤、火、雷、風、水、山、地；它們也被用以代表八種情性事為，即健、說（悅）、麗、動、入、陷、止、順等

等；这种作风，同样应用于六十四卦。“天”“地”等等其数虽有八，但它根本原理还是陰陽，所以說：“乾坤其易之門邪！乾、陽物也，坤、陰物也；陰陽合德，而剛柔有体；以体天地之撰（数也），以通神明之德，其称名也杂而不越。”（繫辭下）

就八卦所代表的自然現象說，比五行多了“天”、“雷”、“風”，而無“金”、“木”，（“澤”、“山”可归于“地”；巽为“風”，一說为“木”，若这样看，便只缺少“金”了）。这就和印度的地、水、火、風的四大更为接近。又由其用“地”字不用“土”字看来，这一系統应比原始五行說后起。但当它被用作占筮时大概已經到了重卦阶段，它的間架構造也比五行說复杂得多了。这时候，卦数計六十四，八卦包含在內；卦各六爻（卦系由陰爻“--”和陽爻“—”配合而成），合計三百八十四爻。卦有卦辭，爻有爻辭，合卦辭爻辭，構成周易經的部分。在卦爻辭中，包含有許多故事，使占得者可以关联着所要占筮的事物去辨吉凶。就其性質而言，卦爻辭即是后世神庙里的籤詩的前輩，故所謂卦者，也就等于籤詩的号碼；所不同者，只是号碼的排列和占筮的方法不同罢了。周易的占筮方法，比殷代的龟卜，自然簡單明了，但因它基于陰陽剛柔動靜的原理，所以变化特多，同时要于变化中看取不变的法則，所以說易有三义：簡易，变易和不易。因此周易漸漸代替了龟卜的地位，到了籤詩之类更簡單方法的产生，它又从占筮舞台退出了。

周易經部的形成，据近来学者的研究，最早决不能在春秋中叶以前（郭沫若：周易之制作时代），而易傳即所謂“十翼”（彖傳上、下，繫辭傳上、下，文言，序卦，說卦，杂卦等十篇）当更在其后，如繫辭傳有些部分，可能成于汉武以后（李鏡池易傳探源）。所謂“人更三聖，世历三古”（汉書藝文志語，指伏羲画卦，文王重卦，孔子作十翼），是儒家要把周易摆在六經之首而故神其說的。总而言之，易

傳作者不只一人，也不是一時寫成，故其中所代表的思想也不一致。其基本思想大抵和思、孟學派——鄒、衍陰陽五行學派相符合，無疑地多半出於他們後學之手。如果說它與荀學有關，只有彖傳还有点可說。

首先第一，是“天垂象，聖人則之”這一基本思想是相同的。這在彖傳已開其端。彖傳說：“天行健，君子以自強不息”（乾卦）；“地勢坤，君子以厚德載物”（坤卦）；這樣在每卦之下以“君子以……”或“後以……”的方式，輸進了許多政治哲學和人生哲學的見解。這裡就表現了“天垂象，聖人則之”思想的因素。但最明顯的，還要算繫辭下的聖人觀象制器這一段：

“古者包犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔（網）罟，以佃以漁，蓋取諸離。

包犧氏沒，神農氏作。斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利以教天下，蓋取諸益。日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。

神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久，是以自天佑之，吉无不利。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫。斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利以威天下，蓋取諸睽。

上古穴居而野處；後世聖人易之以宮室，上棟下宇以待風

雨，盖取諸大壯。古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世聖人易之以棺槨，盖取諸大过。上古結繩而治，后世聖人易之以書契，百官以治，万民以察，盖取諸夬。”

这样地或直接“观象于天”或間接“取”法于卦（那是“观象于天”所画成的），而制作出許多的器，以利济天下万民的說法，都可說是出于“天垂象，聖人則之”这一公式。这一思想，像一根紅綫似地貫通着繫辭上下傳。而“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。……是以自天祐之，吉无不利”，也和鄒子所謂“治各有宜，而符应若茲”相合。拿这段文字去和上引应同篇鄒衍遺說比較，我們可以断定是繫辭仿效鄒子，不是鄒子鈔襲繫辭，因为鄒子的历史系統始自黃帝，而繫辭却上推到伏羲、神农去了。

其次，鄒子深观“陰陽消息”，而易傳的思想尤重“陰陽消息盈虛”。周易重变化，而鄒子也有循环变化的思想。汉書、严安傳引鄒子的話說：“政教文質者，所以云救也。当时則用，过則舍之，有易則易之。故守一而不变更者，未睹治之至也”。从他的“五行相次轉用事”的宇宙观，当然要引导出这样的变易的“政教文質”論。

最后，鄒子五德終始說，是一种循环的变化观；而易的思想也是循环的变化观（六十四卦殿以未济，表示“終則有始”；而乾象也說：“大明終始”）。所以，復的象傳說：“復，其見天地之心乎”！蠱的象傳說：“終則有（又）始，天行也”！丰的象傳說：“日中則昃，月盈則食，天地盈虛，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”节的象傳說：“天地节而四时成”。不但象傳如此，乾上九的爻辞也說：“亢龙有悔”，其象傳說：“亢龙有悔，盈不可久也。”这些都是循环論的見解。

革卦的象傳虽然曾說过：“天地革而四时成。湯、武革命，順乎天而应乎人。革之时大矣哉！”但和“天地节而四时成”联系起来

看，这里所謂“革”，不指变革，还是循环，并不是發展前进，因为“四时”本来就是循环的，所謂“寒往則暑来，暑往則寒来，寒暑相推而岁(四时)成焉”(繫辞下)，这是最好的傍証。

周易还有一种显著的思想，那就是“时中”主义。清惠栋易汉学說：“易道深矣！一言以蔽之曰：时中。孔子作彖傳言时者二十四卦，言中者三十五卦。彖傳言时者六卦，言中者三十八卦。”这在鄒衍，只言“治各有宜”，“当时則用，过則舍之”，強調“时”，尙未明白強調“中”。易傳这一思想，應該是直接上承于思、孟学派的。所以惠栋接着便說：“子思作中庸，述孔子之意曰：‘君子而时中。’孟子亦曰：‘孔子聖之时。’……知时中之义，其于易也，思过半矣。”这就是易所以由“变易”出發而終止于“不易”的緣故。

第三节

杂家言之作始者呂不韋和呂氏春秋

汉書艺文志著录杂家言二十家四百三篇，呂氏春秋当是其中的巨擘，也是此类纂書的濫觴。汉初成書的淮南子，体制就是仿效它的。汉書說：

“杂家者流，盖出于議官。兼儒、墨，合名法，知国体之有此，見王治之無不貫，此其所長也；及蕩者为之，則漫羨而無所归心。”(艺文志)

所謂“出于議官”，自然是不可靠的(“盖”之云者，也表示作者不敢肯定)。至于所謂“兼儒墨，合名法”，是合于事实的話。呂氏春秋，确是“兼”“合”以前各派的学說編集而成的一部書。史記記此書緣起，就这样說：

“当是时，魏有信陵君，楚有春申君，赵有平原君，齐有孟

尝君，皆下士，喜宾客，以相倾。吕不韋以秦之疆，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是时諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。吕不韋乃使其客人人著所聞，集論以为八覽六論十二紀，二十余万言。”（吕不韋列傳）

这是近实的叙述。因为“集論”得来，所以“杂”是免不了的（但因此保存了不少遺聞佚事，則屬意外的收获）。汪中代畢沅序吕氏春秋說得好：

“周官失其职而諸子之学以兴，各擇其术以明其学，莫不持之有故，言之成理。及比而同之，則仁之与义，敬之与和，犹水火之相反也。最后吕氏春秋出，則諸子之說兼有之。故劝学、尊师、誣徒、善学四篇，皆教学之方，与学記表里；大乐、侈乐、适音、古乐、音律、音初、制乐，皆論乐，……凡此諸篇，則六艺之遺文也；十二紀發明明堂礼，則明堂陰陽之学也；貴生、情欲、尽数、审分、君守五篇，尚清淨养生之术，則道家流也；蕩兵、振乱、禁塞、怀寵、論威、簡选、决胜、爱士八篇，皆論兵，則兵权謀、形势二家也；上农、任地、辨土三篇，皆农桑树艺之事，則农家者流也；其有牴牾者：振乱、禁塞、大乐三篇以墨子非攻救守及非乐为过，而当染篇全取墨子，应言篇司馬喜事，則深重墨氏之学。……司馬迁謂不韋使其客人人著所聞，以为备天地万物古今之事，然則是書之成，不出于一人之手，故不名一家之学，而为后世修文、御覽、华林、編略之所托始。艺文志列之杂家，良有以也。”（述学吕氏春秋附考）

在西欧，“古代社会的哲学的崩潰的显明表现，是折衷主义的哲学；这种哲学已没有什么力量提出新的特别的东西了。折衷主义的最大的代表者是羅馬著名的演說家西塞罗（Marcus Tullius Cicero B. C.106—43）。折衷主义者企圖調和諸敌对的哲学思

潮：柏拉圖派、亞里士多德派、伊壁鳩魯派和斯多葛派。但他們沒有創立任何體系。”（薛格洛夫主編西洋哲學史簡編，王子野譯本，頁七十二）在中國“古代”末期（秦末），產生呂氏春秋那樣的一部書，也不是偶然的。所謂“諸子……各擇其術以明其學，莫不持之有故”，就是企圖創立自己獨特體系；而所謂“呂氏春秋，……則諸子之說兼有之”，就是走向調和折衷的路徑。“兼”字，于古義即為雜，如“兼金”即雜金，雜多是與純一相對的，故雜有諸說，正是折衷的沒落思想。復次，呂氏的作風，和稷下的作風實有顯著的區別。因為稷下先生的治學精神是兼容幷包，讓各家獨立自見；而呂氏春秋的編制則是“兼聽雜學”的揉合，而沒有創造精神，頗傾向於統一思想的路數。

這和呂不韋的身世行動也是頗相稱的。他在政治投機買賣成功之後（即他所認為“奇貨可居”的子楚立為秦王之後），便做了十餘年秦國宰相（自莊襄王元年至始皇十年，公元前二四九年至二三七年）。在他執政期間，雖然大權在握，但除了執行秦國耕戰拓地的傳統政策之外，並沒有什麼新的政績留下來，唯一值得注意的只有這部呂氏春秋。那麼，在這書里於調和折衷之中，是不是也有所偏愛呢？如果有的話，與其說是偏愛儒家，毋寧說是兼畸儒、道。在呂不韋的主觀上，比較是有意畸重於道家，所以呂氏春秋的註者高誘也在序文里說：

“不韋乃集儒者（原訛作書字）使著其所聞，為十二紀、八覽、六論，合十餘萬言。……然此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀，以忠義為品式，以公方為檢格，與孟軻、孫卿、淮南、揚雄相表里也。”

可見呂書作者雖有“儒者”在內，而其書則以“道德”、“無為”（道）為內容，以“忠義”、“公方”（儒）為形式。因為道家持盈保泰之

术，对于这位投机起家的陽翟巨賈是更協調的。最好的證據，就是不韋的原序，這序意的殘文如下：

“維秦八年，岁在涪灘，秋，甲子朔，朔之日，良人請問十二紀。文信侯（高註：‘呂不韋封洛陽，号文信侯’）曰：嘗得学黃帝之所以誨顓頊矣，爰（曰）：‘有大圖在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。’盖聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中审之人。若此，則是非可不可無所遁矣。天曰順，順維生；地曰固，固維宁；人曰信，信維听（聖），三者咸当，無为而行。行也者，行其理也。行數循其理，平其私。夫私視使目盲，私听使耳聾，私慮使心狂，三者皆私設精（甚），則智無由公；智不公，則福日衰，灾日隆。”（以下疑是他篇的錯簡。）

尽管呂氏春秋這部書，是“使其客人人著所聞”而“集論”成功的，但序文既冠以“文信侯曰”，縱不出于他自己的手筆，也必經過他的同意。因此，書中有他的見解無疑。故就這段殘文看來，其“法天地”的思想，“天曰順，順維生；地曰固，固維宁；人曰信，信維聖，三者咸当，無为而行”的思想，以及“行數循其理，平其私”，以達到其崇“公”的思想，都是所謂黃老道德思想（即使除開首引“黃帝之所以誨顓頊”的話，和採用“私視使目盲，私听使耳聾，私慮使心狂”這類道家“五色令人目盲……”的想法句法，不去說它）。這一思想，在全書中，有更詳悉的展開。例如聞道篇，不啻是其所謂“法天地”的註脚：

“天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。……精氣一上一下，圓周復（複）雜，無所稽留；故曰天道圓，……萬物殊類殊形，皆有分職，不能相為；故曰地道方。主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。”

其下文說：“黃帝曰：‘帝無常處也，有處者乃無處也。’以言不刑（形）蹇，圖道也。”又說：“一也齊（者）至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以為宗”，都是不折不扣的道家思想。

其次，除汪中所舉几篇及上引圖道之外，如貴公（“……故老聃則至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有。”）、論人（“凡彼萬形，得一后成。……故知知一則復歸于朴。”）等篇，甚至如大樂篇也摻雜着道家的思想（“有本于太一”）。總而言之，通讀全書，處處感到道家的氣氛極重，初不讓于儒家的味道。本來黃、老道德家言，尤其是初期的宋、尹，是很富于調和儒、墨的傾向；而儒家如孟荀也或多或少地受了道家的影響。所以，有些用語乃至思想，如“無為而治”之類，儒道都在主張，如果不聯系其整個思想來看，往往不易判定它們的本質。

呂氏春秋因為它是“諸子之說兼有之”，即調和折衷的緣故，所以任何一說都沒有徹底，不能創立一個體系，察今篇就是最具體的例子。這一篇的主旨，在於“世易時移，變法宜矣”，這是法家的思想。這種變法思想，自孝公以來已成為秦國的傳統。呂不韋以秦相的身分自然不能忽略這個傳統，所以通篇大部分屬法家言，例如：

“上胡不法先王之法，〔先王之法〕非不賢也，為其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也；人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法。東（夷？）夏之命，古今之法，言異而典殊；故古之命（名？）多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民，有似于此，其所為欲同，其所為異。……荆人欲襲宋，使人先表澗水。澗水暴益，荆人弗知，循表而夜涉，溺死者千有餘人。……今世之主，法先王之法也，有似于此；其時已與先王之法虧矣，而曰：‘此先王之法

也’，而法之以此为治，豈不悲哉！故治国，無法則乱，守法而弗变則悖；悖乱不可以持国。世易时移，变法宜矣。……故凡举事必循法以动，变法者因时而化。……夫不敢議法者，众庶也；以死守法者，有司也；因时变法者，賢主也（此論似慎子）。是故有天下七十一聖，其法皆不同，非务相反也，时势异也。”

这些話都屬於法家的思想，然而它不像韓非子五蠹篇“聖人不期脩（循）古，不法常可，論世之事，因为之备”那样的徹底，因为这里是和儒家的思潮調和折衷起来，所以講到方法时又說：

“时不与法俱至，法虽今而至，犹若不可法；故擇（釋）先王之成法，而法其所以为法。先王之所以为法者何也？先王之所以为法者，人也，而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古。古今一也，人与我同耳（此段議論有似荀子非相篇‘类不悖，虽久同理’、‘欲观千岁則数今日，……欲知上世，則审周道’等）。有道之士，貴以近知远，以今知古，以所見，知所不見。”（察今篇）

同样的見解，也見于長見篇：

“今之于古也，犹古之于后世也；今之于后世，亦犹今之于古也。故审知今，則可知古，知古則可知后，古今前后一也。故聖人上知千岁，下知千岁也。”

因此，它只能止于“不期脩古”，而不能是“不法常可，論世之事，因为之备”。因为从“察己可以知人”，“古今一也，人与我同耳”，便隱然有一种“常可”在，所謂抽象的“人同此心，心同此理”者是也。又从“先王之所以为法者，人也，而已亦人也”出發，便和法家韓非所謂“論世之事，因为之备”的从世之“事”出發者大不相同，故不能貫徹法家的观点——进化的历史觀。

上引汪中文指出“其有牴牾者，振乱禁塞大乐三篇以墨子非

攻、救守、及非乐、为过；而当染篇全取墨子，应言篇司馬喜事，則深重墨氏之学”。其实，这一牴牾，也由于在另一方面和秦国傳統的攻伐政策調和。为了拥护秦国的攻伐政策（即与秦国的现实調和），遂不惜把战争（“兵”）的概念無限地扩大，至于“疾視”“作色”“傲言”“援推”“連反”“侈門”都是“兵”（蕩兵篇）。这样，“非攻”的言論也成为“兵”了（“今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知悖。”），甚至在一篇之中，不惜自相矛盾，以达其妥协现实的目的。例如禁塞篇，一方面說：“兵苟义，攻伐亦可，救守亦可；兵不义，攻伐不可，救守不可。”但另一方面却武断地說：“夫救守之心，未有不守無道而救不义也。守無道而救不义，則禍莫大焉，为天下之民害莫深焉。”如果不是有所顧忌，乃至妥协，当不至于在三数百字之間，表现出这样的显而易見的矛盾。

这种与现实政策調和的色彩，也見于汪中所謂“农家者流”的一組——上农任地辯（辨）土。其后二篇（任地辯土），才是言“农桑树艺之事”，而前一篇（上农）則全系与“耕战”政策調和拍合的理論：

“古先聖王之所以导其民者，先务于农。民农，非徒为地利也，貴其志也。民农則朴，朴則易用，易用則边境安，主位尊。民农則重，重則少私义，少私义則公法立，力專一。民农則其产復（複），其产復則重徙，重徙則死其处而無二虑。民舍本而事末則不令（善也），不令則不可以守，不可以战。民舍本而事末，則其产約，其产約則輕迁徙，輕迁徙則国家有患，皆有远志，無有居心。”

“民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是为非，以非为是。”（上农篇）

不待言，这里显然含有道家“貴食母”，“常使民無知無欲”，“古

之善为道者，非以明民，將以愚之”的思想。“凡民自七尺以上屬諸三官，农攻(治也)粟，工攻器，賈攻貨”(上农篇)，这样，对于以投机起家的陽翟大賈，也甚合算。

其次，所謂“重徙則死其处而無二慮”，又正是中古自然經濟的思想。在劳动力危机时代，为了挽救劳动力的危机，必須向土地方面束縛。农奴之所以比奴隶能爱惜土地，即在于不輕迁徙，因而增加了农業的生产，所謂“非徒为地利，貴其志也”。

呂氏春秋成于众人之手，必然不免有所牴牾，有所重复。重复之明显者，除了吳起去西河事兩見于長見觀表兩篇外，还有节表与安死，去尤与去宥，应同与召类等，都是一意而分成兩篇。現在拿其最明显的应同与召类为例來講。這兩篇原来連篇名都相同，一样地名为召类(呂氏春秋孫校本总目应同下註說：“旧本俱作名类，注云：‘一作应同’，今案名类乃召类之訛，然与卷二十內名復，今故即以应同題篇。”)，其作名类或应同，都是后人嫌其重复而改的。今应同篇，开首“凡帝王者之將兴也，天必先見詳乎下民。……水气至而不知，数备將徙于土”一段，保留了鄒衍的五德終始之說，言天人之相应，似与下文言物理人事者殊科。末尾“解在乎史、墨来而輟不襲衛，赵簡子可謂知动靜矣”，其故事(所謂“解”)即在召类篇末。而中間“类固(同)相召，气同則合，声比則应”以下，文字与召类篇大同小异，而显見其杂湊的痕迹，这或者是召类的初稿，为了篇数整齐的关系，故加上开首那样一段，連篇名都来不及改了。可見藝文志把呂氏春秋著录于杂家，一点也沒有冤枉了它。

上面我們說过，呂氏春秋保存了不少古代的遺文佚事，最值得注意的，其中关于农業技术的記載是寶貴的文献。但这种文献載在書里，对于尽地力的秦国來說，也不是偶然的。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国思想通史

作者 =

页数 = 6 6 3

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文

中國思想通史

侯外庐
杜国庠

赵纪彬
邱汉生
著



中國思想通史

第二卷
兩漢思想

侯外廬
杜國庠

趙紀彬
邱漢生
著

中国思想通史

第二卷

侯外庐 赵纪彬 著
杜国庠 邱汉生

人民出版社出版 新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 14.5印张 332,000字

1957年4月第1版 1980年2月北京第5次印刷

印数 35,801—52,800

书号 2001·81 定价 2.00元

目 录

第一章 汉代社会与汉代思想	1
第一节 中国封建主义生产方式的广阔的基础	4
第二节 秦汉的封建贵族与豪族地主	10
第三节 秦汉土地国有制的所有形式及其法典化	20
第四节 汉代的劳动力和領戶制	26
第五节 汉代統治階級的內部矛盾以及与农民的基本的矛盾	35
第六节 汉代統治階級支配思想的表現形式	40
第二章 汉初百家子学的余緒及其庸俗化的傾向	56
第一节 汉初諸子学說的变質概說	56
第二节 賈誼的思想	64
第三节 淮南鴻烈集中的子学及其学术	71
第三章 董仲舒公羊春秋学的中世紀神学正宗思想	84
第一节 中世紀神学的形成与董仲舒的神学	84
第二节 董仲舒的神学世界觀及其天人关系論	98
第三节 董仲舒的历史觀倫理学人性論及其政治思想	108
第四节 董仲舒的知識論及其邏輯思想	115
第四章 司馬迁的思想及其史学	126
第一节 司馬迁的时代和他的著作的思想性	126
第二节 司馬迁的唯物主义思想	133
第三节 司馬迁諸子要旨的历史价值	141
第四节 司馬迁所整齐的学术及其思想的人民性	147
第五章 西汉中叶的社会危机和社会批判的思想	160
第一节 汉代异端思想的源流	160
第二节 司馬迁叙述的汉代社会矛盾与儒法詰辯的根源	162

第三节	汉代政权的矛盾与儒法的辯难	172
第四节	儒林与酷吏的思想实質	180
第五节	貢禹的社会批判	188
第六章	兩汉之际的思想	191
第一节	兩汉神学正宗的危机及二重真理觀的出現	191
第二节	刘向歆父子的折衷思想	196
第三节	揚雄的二元論思想	208
第四节	班固的庸俗思想及其人文思想	216
第七章	汉代白虎观宗教會議与神学思想	223
第一节	白虎观會議的历史意义	223
第二节	白虎观奏議的神学的世界觀	232
第三节	白虎观奏議的神学的历史觀和倫理、政治觀	240
第八章	王充的無神論和唯物主义思想	248
第一节	王充的时代以及“正宗”与“异端”、唯心主义与 唯物主义斗争的演进	248
第二节	王充思想的社会根源与理論根源	261
第三节	王充的唯物主义世界觀及其对神学的批判	275
第四节	从無神論到薄葬論的邏輯路徑	288
第五节	王充的唯物主义知識論以及与自然科学相結合的 邏輯学	295
第六节	王充命定論思想的分析	304
第九章	兩汉經今古文学之爭論	313
第一节	兩汉經学的历史意义	313
第二节	經今古文学正解	315
第三节	經今古文学的爭論及其与政治的关联	323
第十章	汉末統治階級的内訌与清議思想	331
第一节	統治階級的势力消長与关系变迁	331
第二节	太学生与郡国学生的“浮华”“交会”	346
第三节	汉末的風謠題目与清議	364
第四节	党錮始末与清議的轉向	397

第十一章	汉末社会政治的危机和对宗教道德法律的 批判思想	415
第一节	左雄所表现的汉代封建王朝的政治危机	415
第二节	崔寔政论中的进步思想	418
第十二章	汉末唯物主义思想家王符和仲长统	423
第一节	王符潜夫论中的哲学思想和对法律道德的批判思想	423
第二节	仲长统的唯物主义思想和政治批判思想	441

第一章

汉代社会与汉代思想

我們知道，古代社会不但在它的緩慢解体过程中孕育着封建因素，而且在它的形成發展过程中已經具有后代社会的萌芽形态——包括經濟、政治等，因而古代人在大的地方也天才地預測到很多有关自然和社会的真理，虽則說它們是素朴的。

封建制社会的降生，大抵比氏族制社会到古代奴隶制社会的轉变过程要短些，而比封建制社会到資本主义社会的轉变过程可能要長些。我們可以說，封建制社会的降生，除了落后民族受先进民族的影响而有特別的路徑外，其典型的情况，不会少于二百年的悠久的轉化过程，而真正作为分界綫以区别古代和中世紀的标志，應該从固定形式的法典来着手分析。

其次，古代社会所已具有的各种形态，依不同的历史条件、民族習慣和傳統，必然或此或彼、或多或少地保存于封建制社会，同时其中可能有一系列的旧的过时的生产方式以及与之相应的制度，它們在封建制生产方式主导支配之下，發生着束縛的作用；但也有若干制度沿襲到封建制社会，在一定的时期發生着进步的作用。有些古旧的傳統的制度，被封建的統治階級利用来作为巩固專制制度的工具，例如农村公社等；有些傳統的精神也被进步的階級（特別在封建制社会后期）利用来作为攻击封建制的武器，例如历史上說的啓蒙思想或“文艺复兴”。所以，通过中国封建制社会

的历史，我們寻常看見有各种各样的“复古”。从秦汉以来，有的拿六經的先王制作作为封建皇帝“制法”的复古形式，也有的披着三代的古典衣裳，而幻想另一个世界，所謂“六經責我开生面”（王船山語）的复古形式。从思想史的發展来看，它本身都是借助于傳統的思想材料，改变其形式，进而增补其內容。有的利用思想材料进行改編工作，为統治階級說教，这就是“正宗”；有的利用思想材料，进行改造工作，反抗統治階級，这就是所謂“异端”。他們所利用的材料可能都是經学形式，然而他們的立場观点却又可能完全相反。中国中世紀历史上的經学箋注主义就是由此而产生的，不論秦汉人的經学的識緯化，魏晉人的經学的玄学化，唐宋以来的經学的科举以至八股化和道学化，都應該从这里去了解。

問題的关键在于具体分析：从古代的奴隶制怎样轉化而为中世紀的封建制，中国的封建化过程及其特殊的轉化路徑是采着什么形态。这个專門問題正有待于我們历史学者的創造性的研究。古代羅馬世界的研究可以作为我們的参考，而不能代替我們的分析。

著者特別注意中国历史上的秦汉之际。从大量史实来考察，秦汉的制度和后代的制度，不論从經濟、政治、法律以至意識形态那一方面来看，都是近似的，这即是說，秦汉制度为中世紀社会奠定了基础。过去学者大都毀罵秦法，但他們异口同声說秦制是古制的对立物。顧亭林还这样肯定：“汉兴以来，承用秦法，以至今日者多矣”（日知录卷十三），这句话是可以从各方面証明的。

然而直到現在，对于秦人毀灭古制这一問題，由于观点的不同，得出各种各样的理解。这里不能作詳細的辯論，只能提出一些我們的看法。

我們認為，在古代社会解体过程中，封建制因素的生長形态必

須和古代社会里所存在的后代社会的(其中包括封建制的)萌芽形态,严格地区别开来,因为由前者而言,它是社会发展史的变质倾向,由后者而言,它是古代社会的正常状态。不作这样的区别,历史发展的界限是可以任意来划分的。

我们又认为,个别国家或个别区域的封建因素的成长必须和全国范围内封建关系的法律化过程,严格地区别开来,因为由前者而言,它是在没有法典化以前的某些现象甚至多数是尚难实现的理想;由后者而言,它是通过统治阶级的一系列法律手续固定起来的形式。

我们把中国中世纪封建化的过程划在战国末以至秦汉之际,这不是说秦统一六国以前没有封建因素,更不是说秦代便把封建制完成了。远自秦孝公商鞅变法所谓废井田开阡陌,在奴隶制的发展情况之下就有封建因素的萌芽,至秦始皇二十六年所谓并一海内、一统皆为郡县(公元前二二一年),中国古代社会的经济构成(Formation一般译作“形态”)正被封建制社会的经济构成所代替,经过汉初的一系列的法制形式,如叔孙通制礼,萧何立法,张苍章程等,到了汉武帝的“法度”,封建构成才典型地完成,即封建生产方式,在古旧诸制度依然同时存在之下,作为主导倾向而统驭了社会的全性质。我们必须从秦汉社会的诸编制实事求是地去具体说明其中的特征。

我们知道,秦汉在制度上是先后承袭的,其间虽有小的变迁,而精神则是一脉相承的。史汉凡讲到各种汉代制度,从经济政治以至文化学术,必首标汉袭秦制,见于文献者如:“汉因循秦制而未改”,“汉承秦制”,“秦制汉氏因之”,“秦制汉循而未革”,“汉承秦绪”,“汉承秦业遂不改更”,“汉踵秦制”,“汉初因秦法”,“摭摭秦法取其宜于时者”,以至于“汉接秦之弊”,诸如此类词句,不胜列举。

这种因循的性质，就是封建制社会的继续发展。然而，秦废“封建”，为什么又成了封建制社会呢？我们的答复是：秦废封建的“封建”二字，为中国古代史的另一个术语，其内容指的是“宗子维城”的古代城市国家（这已在本书卷一讲明白了）；这里我们所举出的封建制社会，“封建”这两个字则是立足于自然经济、以农村为出发点的封建所有制形式，译自外文 Feudalism，有人也译作封建主义。中外词彙相混，语乱天下，为时已久，我们倒也不必在此来个正名定分，改易译法。

第一节

中国封建主义生产方式的广阔的基础

首先，我们研究一下“自然经济的统治”，这是列宁规定封建制四个条件之第一项，也是马克思恩格斯所强调的以农村为出发点的小生产制的封建制社会的经济条件。

自然经济原是古代社会老早就有的因素，但它沿袭到中世纪社会便成了统治的形式。它所表现出的主要方式是农业和家庭手工业的结合。这在中国封建制社会更有它的特点。马克思说：

“在印度和中国，生产方式的广阔基础，是由小农业和家内工业的统一形成的。在印度，还有以土地共有为基础的村落共同体的形态；并且在中国这也是原发的形态。……由农业与制造业直接结合引起的巨大经济和时间的节省，在这里，对于大工业的生产物，提出了极顽强的反抗。”（参看资本论，第三卷，人民出版社版，页四一二——四一三）

“那些家庭公社是奠基在家庭手工业上，在手织业、手纺织业和用手进行的农业底特殊的结合上，这种结合使它们都能

自給自足。……这些淳朴的村社不管外表上看起来怎样無害于人，却始終一直是东方專制制度的坚固基础。”（不列顛在印度的統治，馬克思論印度，中譯本，頁一三）

馬克思恩格斯列宁都一再闡明这一理解东方封建制社会的公式，其中明白地指出中国在內，不是如有些人說的中国为例外。因为有这样的自然經濟的性質及其和它适应的地租形态，“对于我們例如在亞洲可以看到的靜止的社会状态，就完全适合于成为它們的基础”（資本論，第三卷，頁一〇三九）。显然，这一理論是針對封建制社会而講的，不是如有些人說的，它專指的是古代社会。

在中国古代社会，虽有这种自然經濟的因素，但手工業基本上是“处工就官府”（齐語），“工商食官”（晋語），“凡民自七尺以上屬諸三官，农攻粟，工攻器，賈攻貨”（呂氏春秋上农），不但法律上有所謂四民不杂居，而且工商的地位在古文献記錄中是很重要的。古代的这种官手工業的制度还沿襲到后期封建制社会，成为国家土地所有制形式的附屬物。然而什么时候这种农業和手工業（特别是手織業）的特殊結合成了支配形式呢？

我們在古代文献中也看到些民間的情况，例如奴隶的男女分工，有“臧”主耕，“获”主織的傳說，“自庶士以下皆衣其夫”（魯語）以及男耕女織的主張（如墨子孟子）。但是，农業的“耕”和手織業、手紡業的“織”，結合在一起，成为广闊的基础，虽然在商鞅变法中有了萌芽，“耕織致粟帛多者，复其身”，然而更明显地是表現于秦汉之际的文献。例如：

“所以务耕織者，以为本教也。是故天子亲率諸侯耕帝籍田……以教民尊地产（嘉谷）也。后妃率九嬪蚕于郊，桑于公田，是以春秋冬夏皆有麻枲絲茧之功，以力妇教也。是故丈夫不織而衣，妇人不耕而食，男女貿功以長生（“以長生”句亢倉）

子作“資相为業”。”(呂氏春秋上农篇)

男耕女織即所謂“男女貿功”，農業和手紡織業的結合即所謂“資相为業”，所以呂氏春秋在上文就說到这是为了使劳动力束縛于土地，“民农非徒为地利也，貴其志也。……民农則其产復(厚)，其产復(厚)則重徙，重徙則死其处(居)而無二慮”。

又如經秦漢之際的人所作的管子輕重乙篇說：

“农事且作，請以‘什伍’（即村落的家族公社）农夫賦耜鉄，此之謂春之秋；大夏且至，絲績之所作，此之謂夏之秋；而大秋成，五谷之所会，此之謂秋之秋；大冬營室中，女事紡績緝縷之所作也，此之謂冬之秋。”

經漢博士补为冬官的考工記說：

“飭力以長地財，謂之农夫；治絲麻以成之，謂之妇功。”

企圖用以代替法典的淮南子的主術訓說：

“耕之为事也劳，織之为事也扰，扰劳之事而民不舍者，知其可以衣食也。……衣食之道必始于耕織，万民之所公見也。”

上面所引的說明農業和手工業結合的話，都是帶有半官或半法典的總結語气，到了漢代，就成为“一夫不耕或受之飢，一女不織或受之寒”的口头禪了。例如班固批判秦政說：“男子力耕，不足粮饟，女子紡績，不足衣服，竭天下之資財以奉其政，犹未足以贍其欲也。”(漢書食貨志)

这样看来，農業和手工業的結合，虽然它的淵源頗古，而手工業的官有形式在漢代也依然存在，但是这种傳統到了秦漢时代才典型化，才成为“生产方式的广闊的基础”。我們再把漢人編制的秦代字書急就篇引來作証，更可以看出在这一方面秦法比东土六国的礼法表現了不同的精神。急就篇以类似法典的形式，在第七、

第八章，詳細羅列着農業生產部類。這樣並列的男耕女織的勞動生產物，原來就是急就篇說的統治階級剝削的對象，“司農少府國之淵，授眾錢谷主辦均”，“籍（戶口）受驗証記問年”，“種樹收斂賦稅租”。這些農戶被束縛于公社，“閭里鄉縣趣辟論”，如果男女農戶要脫逃或暴動，那就有法律制裁全族：

“變門殺傷捕‘伍鄰’。‘游徼’‘亭長’共雜診。”

“犯禍事危置對曹：謾訑首匿愁勿聊。縛購脫漏亡命流。”

“攻擊劫奪檻車膠。‘畜夫’假佐扶致牢。”

封建制的法典化也有轉化的過程，並且它是由簡陋的立法逐漸進到完備的立法的。馬克思說：“社會的統治階級的利害關係，總是要使現狀當作法律，成為神聖不可侵犯的，並且要把它的由習慣和傳統而固定化的各種限制，當作法律固定下來。……在時間的進行中，採取了有規則有秩序的形態。這個結果就會發生出來。”（參看資本論，第三卷，頁一〇三五）所謂“趨其耕耨，稽其女工”的王法，正是在歷史的進程中成為四民月令的支配形式。至於法典的完成，在我們的研究的結果，就是“食貨”二字的定義，“食”指農業生產，“貨”指手工業生產，“食貨”即農業和家庭手工業的結合。漢書食貨志說：

“‘食’，謂農殖嘉谷，可食之物；‘貨’，謂布帛可衣及金刀龜貝……。”

這個自然經濟的法典式的定義一直延續于後代，在唐人法典中還可以找到同樣的規定，唐六典記載着：

“肆力耕桑者為‘農’。”（卷三）

“錢帛之屬謂之‘貨’。絹曰匹，布曰端，綿曰屯，絲曰絢，麻曰緌；……錢曰貫。”（卷二十）

因此，历代的食貨志就显然刻上封建制的烙印，而不是一般的經濟史料了。从耕織的傳統習慣以至法典化，“食貨”既然形成統治階級課賦的对象，那就要服从于統治階級的利害关系了。

前面所引馬克思的公式，特別指出，封建制的地租形态，是因为有農業和手工業的結合，才成为例如亞洲的社会形态的适合的基础。接着他說：“这种实物地租的量可以大到这样，以致劳动条件的再生产、生产資料的再生产，都严厉地受到威胁，以致生产的扩大或多或少成为不可能的，并压迫直接生产者，使他們只能得到維持肉体生存的最小限量的生活資料。”（参看資本論，第三卷，頁一〇三九）我們就在汉代盛世，已經从賈誼的文中看出了这样現象，如上面举的例，一方面男耕女織的結果，是衣食不保，另一方面耕織的資財是几乎完全奉养統治階級，还嫌不能滿足其欲望。秦汉以后的所謂劝农桑、重桑梓的内容以及各代有关郡县典章的說明，就更使我們易于理解了。

既然中国封建制社会的“生产方式的广闊基础是由農業和家庭手工業的統一形成的”，那么地租的剝削，自然就和这一基础有所关联。在中国历代文献中，这种剝削形态叫做“租調”。農業和手工業的結合，通过土地所有制形式，在封建的超經濟剝削关系上面也刻上烙印，所謂“租”課粟米，“調”輸布帛，文献上也称“課調”。

租調的制度在古代已經有了萌芽形态，韓非子外儲說左上：

“夫买庸（原作“卖庸”，今按經文“取庸”义改）而播耕者，主人（地主）費家而美食，調布而求錢易者，非爱庸客（农奴）也，曰如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耕耘，尽巧而正畦陌者，非爱主人也，曰如是，羹且美，錢布且易云也。”

这段話虽然提出了“調布”，但其涵义历来学者解釋不同，尙有待于研究。秦代文献多佚失，但始皇本紀也講到“下調郡县轉輸菽

粟芻藁”。汉初文景有名的三詔都着重地提到“农桑”和“耕織”，鼂錯更提到“粟米布帛”。我們認為西汉制度的田租是以粟帛兼輸的。西汉尚書郎四人，內一人主“戶口垦田”，一人“主財帛兼輸”。西汉既然“大农之諸官，尽籠天下之貨物”，从女貢織帛來講，其中用布帛均輸，自然要如史書記載的，竟达到百万匹以至五百万匹，因而在地租之中沒有布調是不可能的。左雄就指出“特选橫調，紛紛不絕”，貢禹就主張“租稅祿賜，皆以布帛及谷，使百姓壹意农業”。到了王莽的王田制，便固定下来，“以周官稅民，凡田不耕为不殖，出三夫之稅，城郭中宅不树艺者为不毛，出三夫之布，民浮游無事，出夫布一匹。”（汉書食貨志）

• 东汉的租調繼承西汉制度，后汉書百官志指明掌布帛錢谷的都有專职，統归大司农指揮，称布調为“調度”。明帝曾赦隴西勿收某年的租調，章帝詔以布帛为租，桓帝也曾下詔免除某年的“調度”，但其初年租調的調，居然“河內一郡，尝調織素綺縠，才八万餘匹，今乃十五万匹，……民多流亡，皆虛張戶口。”（后汉紀卷二十孝質皇帝紀）到了灵帝时，“中御府积天下之繒，西园引司农之臧”（后汉書呂强傳）。再据后汉書朱暉傳說的“取布帛为租，以通天下之用”看来，租調制的法律化起源于秦汉，并在汉代取得了更固定的形式，反过来更把农業和手工業的結合巩固起来。这一制度即成为后代租和調、租庸調的法律的張本（兩稅制虽然有些改变，但其內容仍然是农产物和手織物分期輸納的）。它們都利用着农村公社的組織，使耕男織女或人戶匹庶尽其所能地輸納剩餘生产物，因而就成为东方專制主义的基础。直到唐代，“倉庫”二字的定义，在唐律疏議中，还沿用汉代百官制的法令，并且这样規定：“倉，謂貯粟麦之屬；庫，謂貯器仗綿絹之类”。“食貨”的經濟意义，正如馬克思所指出的：“在亞洲，国王和僧侶保管之下的这种貯藏貨幣（郭譯本”

作“宝庫”), 宁可說是他們的权力的表征。”(參看政治經濟学批判, 人民出版社版, 頁九二)

農業和家庭手工業的結合形式, 既然是東方封建制的生产方式的條件, 又是巩固東方專制政制的基础, 那么从秦汉以來的皇朝“劝农桑”以增加所謂食貨的詔令, 就容易明白了。这种結合形式既然表現出“前資本主义生产方式内部的坚固性和結構, 对于商業的分解作用是一种障碍”, 那么中国的封建制度的頑固性, 也要溯源于秦汉制度的淵源。

第二節

秦汉的封建貴族与豪族地主

上面說明的是封建主义生产方式的廣闊的基础, 这里再进一步研究和这种基础相隨伴的生产方式。這兩個問題是相關聯的。馬克思指出: “生产方式本身愈是适应于陈旧的傳統(在農業上, 傳統的方式長久保持着, 而在東方的農業与手工業的結合中, 保持還要長久), 也就是說, 占有的实际过程所遭受到的变化愈少, 那末, 陈旧的所有制形态就愈巩固, 而集团一般地說也因之更为巩固。”(參看資本主义生产以前各形态, 人民出版社版, 頁三一) 这里所說的“所有制形态”即指經濟基础, “集团”即指不同的階級。

生产方式, 依据資本論的定义, 是特殊的生产資料和特殊的劳动力的結合关系, 它决定着某一社会經濟構成的傾向。資本論的第一句話所以比政治經濟学批判的第一句同樣的話更为完善, 就在于它点明了生产方式的支配的性質。因此, 封建制的生产資料和劳动力的結合关系, 就支配着封建主义社会的全性質。列宁关于階級的定义, 也是从生产資料的所有地位和劳动的領有关系来

分析的。下面首先研究秦汉封建制的生产资料所有制形式，即怎样形成了豪族地主的占有制和皇族地主的国有制。

我們以为秦人开始在法律上易器（器指国家形态），也正如西洋古代通过了隶农制的小生产，以挽救劳动力在奴隶制度下的危机。在中国秦代一开始并没有如后来所谓的“兼并”，起始仅是小生产制度的建立，例如史言秦人尽廢井田，任民所耕，不計多少，而随其所占之田，以制赋。蔡澤說：“商君决裂井田，廢坏阡陌，以靜百姓之業，而一其志。”文献通考节引以上前数語，并說：“夫曰靜曰一，則可見周授田之制，至秦时必是扰乱無章，輕重不均矣。朱晦庵語录亦謂因蔡澤此語，可見周制至秦，不能無弊。”按县乡亭的秦制正具有以农村为出發点的封建性質。

史載秦孝公十四年初为赋。它为什么要被大書特書呢？过去史学者常籠統說这是舍地而稅人的开始，但对于这一問題没有什么說明。我們以为这就是裂地名官在法律上的必然典式，换言之，这标志着向封建财产所有制的合法形式的轉变，古代社会的母胎內已經孕育下封建制社会的胚种了。

秦孝公十二年开始建立县乡亭制。汉書百官表說：“县令長皆秦官，……万户以上为令，秩千石（所謂祿石）至六百石；减万户为長，秩五百石至三百石，皆有丞尉。”县下为乡，乡置三老，有秩，游徼之外，有嗇夫一职，即职听訟收賦稅。十亭一乡，十里一亭，亭有長（汉高祖刘邦就是这样的亭長出身）。續汉書百官志說：“其乡小者县置嗇夫一人，皆主知民善惡，为役先后，知民貧富，为賦多少。”这样看来，裂地名官改变了氏族宗子“国”食于“鄙”“野”的古代經界制，即古代制的一国不过这样裂地分官的一县而已。制赋的来历并非一件随意做的小事，因为任民所耕，占有土地，随其所“占”之田，始制租赋，这种租赋在經济学上即为“地租”（汉制，赋、租、稅

三名不同，但关于田租有统称曰租赋、租税)。因为中世纪的公私经济不分，我们不能以狭义的“赋”字的古义如“赋以足兵”、“赋充实府库赐与之用”而为名词所拘。史称孝公制县，为开阡陌，杜佑通典在此条说：“秦孝公任商鞅，鞅以三晋地狭人贫，秦地广人寡，故草不尽垦，地利不尽出，于是诱三晋之人，利其田宅，……而务本于内。……故废井田，制阡陌，任其所耕，不限多少，数年之间，国富兵强。”这并非仅对于自然的征服，若没有财产所有制的变革，就不会有所成就，而主要在于所谓“以静百姓之业，而一其志”向“利其田宅”方面发展。生产力既有增进，新的租赋才可以增加。始皇统一以后三十一年使黔首自实田以定赋，这是指全国而言。汉书食货志说：“秦田租口赋盐铁之利，二十倍于古，或耕豪民之田，见税十五（言贫人无田，而耕垦豪富家之田，十分之中以五输田主）。……汉兴，循而未改。”又说：“天下既定，高帝……轻田租，什五而税一，量吏禄，度官用，以赋于民。”以上讲的剥削率是否正确，下面详论，这里我们已经知道，百分之百的剥削率被地主贵族所得。一句话讲，他们是地主阶级与封建贵族。史记货殖列传说：

“今有无秩禄之奉，爵邑之入，而乐与之比者，命曰素封。封者食租税，岁率户二百，千户之君则二十万，朝覲聘享出其中。庶民农工商贾，率亦岁万息二千，（户）百万之家，则二十万，而更徭租赋出其中；衣食之欲，恣所好美矣。……此其人皆与千户侯等。”

这里所说的“千户之君”是封建诸侯，“百万之家”是豪族地主，今分别论述。

第一，封建诸侯：马克思和恩格斯一再指出，军事制度是和财产所有制形态相关联的，并特别说明军事编制影响了封建社会的财产所有制的形成。这在秦汉的军功爵制度上表现得十分明白。

商鞅变法以宗室有軍功者始得为屬籍；可見氏族宗室有战功的就可做領主，史言战得甲首者益田宅，五甲首而隶役五家。商鞅便以功封于商，食十五邑（邑为虛名，实际上要看邑的戶数），号曰商君。秦襄王时呂不韋封文信侯，食河南十万户。始皇二十六年統一皆为郡县，諸子功臣，以公賦稅重賞賜之。史記高祖功臣侯者年表說：“汉兴，功臣受封者百有餘人。天下初定，故大城名都散亡，戶口可得而数者十二三，是以大侯不过万家，小者五六百戶。后数世，民咸归乡里，戶益息，蕭曹絳灌之屬或至四万，小侯自倍，富厚如之。”后汉書黃瓊傳說：“今諸侯以戶邑为制，不以里数为限。蕭何識高祖于泗水，霍光定傾危以兴國，皆益戶增封，以显其功。”高祖襲秦之領主制（即食邑戶之侯），“列侯……功大者食县，小者食乡亭，得臣其所食吏民。”（百官志）自天子諸侯王封君，都是大小領主，所以說一切“租稅之入，自天子以至封君湯沐邑，皆各为私奉养，不領于天下之經費。”（食貨志）汉初功臣爭封，史言确鑿，留侯所說的“天下游士，离亲戚，弃墳墓，去故旧，从陛下游者，徒望咫尺之地”，就指的是六国后人对小領主夢想的追求。不要以为戶邑并提的财产占有形态是随意的，更不要以为領主占有是完全私有，它實質上是由国有土地的“公田”中賞賜的，特別在景武以后，法律規定，領主只能衣食租稅，这就說明領主的占有权是不稳定的。

汉初郡国，其权至大，已为史家所特举。高祖十一年詔：“今猷未有程，吏或多賦以为猷，而諸侯王尤多，民疾之。”十二年詔：“列侯皆令自置吏，得賦斂。”（汉書高帝紀）大領主的郡国列侯，已成为实际上割据的人君，这曾招来七国之反。景帝三年吳王反时遺諸侯書就以領主制相号召，“諸王……能斬捕大將者，……封万户，列將，……封五千戶，裨將，……封二千戶，二千石，……封千戶，千石，……封五百戶，皆为列侯。其以軍若城邑降者，卒万人，邑万

戶，如得大將；人戶五千，如得列將；人戶三千，如得裨將；人戶千，如得二千石。……其有故爵邑者，更益勿因。”（史記吳王濞列傳）从这里，就可以看出軍事体制和封建制占有形式的关系了，占有形式的多寡是和軍功編制的大小相照应的。

因为領主制的占有形式的强大，所以文景以来，賈誼鼂錯皆主張削諸侯之权。但国有土地的形式，武帝时代才达到完成的阶段，因此，武帝能够分散其权以封諸侯子弟，各国都被裂封，所謂“众建而少其力”。后汉大体上也仿領主制，但削小了郡国的統制权，而和地主領地相差不远了。三国吳志諸葛恪說：“自光武以来，諸王有制，惟得自娛宮內，不得干与政事。”后汉光武建武二年，封功臣皆为列侯，大国四县，餘各有差，宗室列侯为王莽所廢者，并复故国。又按汉制，皇后公主宦官外戚皆有等封，都因襲秦制。

汉初封建領主也有就食長安而不至国者，如文帝二年，以列侯多居長安，邑远，吏卒給輸費苦，令之国；三年更因列侯不去，罪免丞相。有名义上为侯国而食邑他处者，如霍去病封冠軍侯，实無“冠軍”其县，以南陽等县之县乡指为食邑侯国，如霍光封博陆侯，文穎曰：“博大、陆平，取其嘉名，無此县也，食邑北海河东城”。其他如关內侯，列侯出关就国，关內侯但爵而已，其有加异者，与之关內之邑，食其租稅，續汉志說：“关內侯無土，寄食在所县，民租多少，各有戶数为限”，这便是中世紀占有劳动人口的真正的領主。

汉代郡国諸侯王原有政治权支配郡国，但其后逐漸失掉統治权力，仅許有領主的經濟支配。汉書諸侯王表說：“景(帝)遭七国之难，抑損諸侯，减黜其官。武(帝)有衡山、淮南之謀，作左官之律（服虔曰：仕于諸侯为左官，絕不得使仕于王侯也），設附益之法（师古曰：盖取为之聚斂而附益之义），諸侯惟得衣食稅租，不与政事。至于哀平之际，皆繼体苗裔，亲屬疏远，生于帷牆之中，不为士民所

尊，势与富室無异。”百官表說：“諸侯王……掌治其国，有太傅輔王，內史治国民，中尉掌武职，丞相統众官，群卿大夫都官如汉朝。景帝中元五年，令諸侯王不得复治国，天子为置吏。……成帝綏和元年，……更令相治民如郡太守，中尉如郡都尉。”后汉光武更申旧法，严禁諸侯王干政，諸侯在后汉惟衣食租稅，与地主阶级并無甚大差异了。然这所謂領主与地主之分別，并非絕对的。封建領主天然地便有行政权，不能与經濟权分离，此不过言其削弱到不能如小汉朝廷的实权罢了；而地主阶级虽在名义上是豪富，是土地占有者，但在其性質上也有甚大的政治权力，自作私法，如后汉書酷吏傳序說：“汉承战国余烈，多豪猾之民，其并兼者則陵橫邦邑，桀健者則雄張閭里。且宰守曠远，戶口殷大……。”因此，就像仲長統所形容的：“荣乐过于封君，势力侔于守令。”領主与地主在本質上是不能严密地区分开来的。

食邑食戶的封建領主与地主占有着土地（最主要的生产資料），这是封建生产方式的一个特殊的要素。为了实行这一财产占有的法典，賦租所依賴的“戶口”是最重要的条件（奴隶社会的中国古代制的野鄙庶人無姓，难有严格的戶口制）。戶口制，从商鞅变法（如“令民为什伍而相司連坐”，“民有二男以上不分异者倍其賦”，“名田宅臣妾衣服，以家次”），早已有了胎种，經始皇十六年令男子書年，便固定下来。汉高祖入咸陽，惟蕭何有远見，別人搶劫財物，他独收秦圖書，以此高祖得知天下戶口多少強弱的秘密。汉代以来，戶口便可得詳紀，見于汉書地理志。

不論封禪之于皇帝，自己神定所有权，或者封建之于列侯，賜賞臣下占有权，都是国有土地的形式，这也是中国封建主义編制的一个特征。白虎通義以神权的固定形式，把这种原則用經義来法律化起来，代表了一部汉代的最高法典。“封”之古代意义，为“作”。

邦作对”或城市与农村的分裂（国野的經界，体国經野），而“封”之中世紀意义則不同了，它是以乡村为出發点的戶口（汉称名数）領有的賞賜关系，或食若干戶的領主所有的等級制度。汉書張安世傳說：“尊为公侯，食邑万户，然身衣弋綈，夫人自紡織，家童七百人，皆有手技作事，內治产业，累积纖微。”从上面所举的史实看来，我們認為，領戶制是汉代封建制的特征，應該專文研究。

第二，豪族地主：史称秦孝公十二年廢除田里不粥之制，任人民所耕，不限多少。商鞅变法之一項，即“大小僇力本業，耕織致粟帛多者復其身”，此外，以战功得甲首者益田宅，五甲首而隶役五家。史籍表明，商鞅的变法，特別显示出劳动力的依附性質，这种依附在經營上是以小生产制为基础，而小生产性的农户正是大土地所有制的温床。因此，到了后来土地兼并的記載就不絕地出現于史籍中。秦始皇积六世餘威，統一六国，琅邪刻石虽歌頌功德之作，但秦之所以自豪者，并非全是自大鑿語，顧亭林也深辨此理。秦刻石說：“上农除末，黔首是富，普天之下，搏心揖志，器械一量，同書文字”，从这里頗能看出秦制的特点来。依据經典作家的定义，古代貴族是以所得物之多少来計量財富，而封建地主則以土地占有的大小，特別是以劳动人口依附的多寡来計算产业，这一不同的所在，应从秦代尤其秦汉之际，划一阶段。

秦汉的豪族地主是从六国世族轉化而来的。史汉所說的豪猾、豪强、豪宗、豪門、豪杰、右姓、大家不是別的，正是列宁所指的“身分性的地主”，这个階級集团从秦汉一直到后代都相当巩固。列宁說：“中世紀的土地占有制底龐杂性，是在阻碍着經濟的發展，身分的体制是在妨碍着商業的流轉。”（十九世紀末期俄国土地問題，列宁文集，第三册，頁八〇）他特別強調研究土地占有制的發展过程要从“身分性之轉变为非身分性”（同上，頁三——四）着手。

他更指出这种家長制的农村体制是工役制和奴役制保存長久的原因。这种豪强地主之所以有它的根基，是因为它附着在农村公社的村落自治体上面。这种公社是古代制的殘余，古代叫做“乡党”，秦汉以来叫做乡曲、閭里，所謂豪强就是揚雄法言所說的“賊仁近乡原，賊义近乡訕”之类，在村社、桑梓的农民头上实行家長式的統治。乡县亭制或郡县制形成以后，家族的血緣关系更固定为一种地望的形式。所謂大姓、閭閻就依据这种形式，占有依附性的宾客、家兵、部曲、部曲家族、部曲宗族。从汉代起，身分性的豪族地主之所以有蔭附、徒附的人戶，不是偶然的。然而汉代統治階級的偏見，却有这样的定义：

“宗者何謂也？宗者尊也，为先祖主者，宗人之所尊也。……族者何也？族者湊也，聚也，謂恩愛相流湊也，……生相親愛，死相哀痛，有會聚之道，故謂之族。”（白虎通義宗族）

揭破封建制乡村的温情脉脉的血族关系，从它的背景分析，却是一幅慘痛的階級剝削圖。公社或部曲的农民，从法律的規定上看来，仅次于奴隶，他們“湊聚”于一定的乡里或乡曲，生死不离，他們被血緣恩愛的自然紐帶束縛起来，在原始的男耕女織、長幼提携之下，进行农業和手工業的劳动，而被豪强族長利用原始的宗教道德愚昧着、欺騙着，效死不去，其依附性之強固是不言而喻的。汉代形成的身分性地主的武裝勢力，或以“宗部”勢力出現，或以“部曲宗族”勢力出現，其淵源应溯自秦汉之际，其傳統力量則延續到后世各代。

秦汉豪族的地租，大約是劳动生产物的十分之五，即百分之百的剝削率。所謂“或耕豪民之田，見稅什五，……汉兴循而未改。”（汉書食貨志）史称高祖以后列帝多有更改，或說十五而稅一，或說

三十而稅一，此當是因災變等事臨時的法令，與臨時免租同；至多僅是名義上的地租，而實質上的地租另有算法。王莽令：“……兼并起，貪鄙生，強者規田以千數，弱者曾無立錐之居。……漢氏減輕田租，三十而稅一，常有更賦，罷癘咸出，而豪民侵陵，分田劫假（按分田謂貧者無田而取富人田耕種，共分其所收；劫假之義舊說難曉，似假公田于民，民假公田之后，劫其工作日或勞動生產物之一部分）厥名三十稅一，實什稅五也。……富者犬馬餘菽粟，驕而為邪，貧者不厭糟糠，窮而為姦。”荀悅論文帝除租稅說：“豪強富人占田逾侈，輸其賦大半，……官家之惠優于三代，豪強之暴酷于亡秦，是上惠不通，威福分于豪強也。”知此，便了解漢時地租的剝削率至少在百分之百以上。

這樣的剝削似近于勞役地租，或列寧指的工役制和奴役制。漢代富家多家僮或僮客，固然有奴隸制的遺存，而勞役地租的粗野形式，正依賴于半奴隸式的勞動來貢獻。所謂勞役地租的勞動力挽救了奴隸勞動力再生產（人口繁殖）的危機，增加了對於生產資料的保護，而因勞動強度的增進，却也提高了剝削率。

身分性的地主的土地兼并，在秦漢社會是必然的傾向。這不但在秦漢社會內部要發展起來，而且也由於皇帝消滅六國民族的政策而有計劃地促進起來。通典說孝公十二年誘三晉之人，利其田宅。漢書地理志說，秦既滅韓，徙天下不軌之徒于南陽。史記說，始皇二十六年徙天下豪富于咸陽，十二萬戶。漢書地理志說，漢興，立都長安，徙齊諸田、楚昭屈景，及諸侯功臣家于長陵，后世徙吏二千石、高訾、富人及豪傑并兼之家于諸陵。婁敬傳說，敬進言，六國之族家強，應徙齊諸田、楚昭屈景、燕趙韓魏后，及豪傑名家居關中，此疆本抑末之術。高祖稱善，使其徙諸族十餘萬口于關中。這在政治上謂之疆本抑末，企圖利用他們成為封建政權

的支柱，然而客觀上却使他們變為身分性的豪族地主了。高祖是亭長出身，知道地主政權，故五年滅項羽，下詔：“民前或相聚保山澤，不書名數（戶口），今天下已定，令各歸其縣，復故爵田宅。”豪族地主，在一定的條件之下，是漢代立國所依據的基礎。武帝以至成帝，都注意富豪與京師的關係，主父偃說武帝：“天下豪傑兼并之家，亂眾民，皆可徙茂陵，內實京師。”成帝時陳湯說：“關東富人益眾，多規良田，役使貧民，可徙初陵，以疆京師。”因此，後來關中富商大賈盡諸田，田、裔、田、蘭、韋家、栗氏、安陵、杜氏亦巨萬。自元成迄王莽，京師富人杜陵、樊嘉、茂陵、費綱、平陵、如氏、苴氏，為天下高訾。由此看來，漢代政權不能不依賴豪族。漢書地理志關於風俗的定義，就代表了漢代統治階級的意識，“風”“俗”二字是常指制度的，地理志說：

“凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之‘風’；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之‘俗’。……聖王在上統理人倫，必移其本而易其末，此混同天下，壹之乎中和，然後王教成也。”

如果我們把漢代“內實京師”或“以疆京師”的關中風俗，按地理志簡述出來，就可以明白統理人倫的君上情欲所移之本在什麼地方了。照地理志說，關中人民好稼穡，務本業，地當九州膏腴，始皇開鄭國渠，沃野千里，民以富饒，前後徙六國強宗豪富於諸陵，世家好禮文，富人則商賈為利。秦地三分天下之一，而人眾不過什三，然量其富居什六。以上所言之“風俗”，的確是豪強地主的世界。但漢人所強之本沒有達到目的，因此武帝便有一場和豪族地主階級的血戰。

漢人如賈誼、董仲舒、司馬遷、貢禹、左雄、仲長統，都同聲暴露豪族的土地兼并，或主張限田名田，或主張復古井田。董仲舒說：

“富者田連阡陌，貧者無立錐之地，……邑有人君之尊，里有公侯之富。”太史公說：“役財驕溢，或至兼并，豪暴之徒，以武斷于乡曲。”貢禹說：“亡義而有財者显于世，欺謾而善書者尊于朝，諂逆而勇猛者貴于官，……家富勢足，目指氣使，是为賢耳。”仲長統說：“館舍布于州郡，田亩連于方国，身無半通青綸之命，而窃三辰龙章之服，不为編戶一伍之長，而有千室名邑之役，荣乐过于封君，势力侔于守令，財賂自营，犯法不坐，刺客死士，为之投命。”豪族所占有的劳动力在汉代叫做“徒附”，即依附农户，或王莽所謂的“私屬”（唐陆贄說“依托强家，为其私屬”）。

綜上所言，汉代豪族地主虽然有了功勛和勞績，也可以上升为封建諸侯，因而与皇权有时妥协，但他們始終威胁着汉代皇朝的政权。

第三節

秦汉土地国有制的所有形式及其法典化

現在我們再結合以上的論述进而考察土地国有制的形式。从上面第一、二項看来，食封的土地和戶口都是皇帝所封給的，以区别于不經法律認可而占有土地的豪强地主的“素封”。在法律意义上講来，财产所有权应是皇帝所独有的，而地主階級的土地只表现为占有权，我們必須知道，土地权是和貨幣权有区别的，所謂“土地得自由买卖”一語，是前人过分的記載。法律意义，即汉代史書說的“今法律賤商人，而商人已富貴矣”的法律，商人在法律上是沒有土地所有权的，而事实上他通过了交通王侯也取得富貴。在作为法典形式的琅邪台刻石（史記秦始皇本紀）中最早有这样的規定：

“維二十六年，皇帝作始。端平法度，万物之紀。……应

时动事，是維皇帝。……憂恤‘黔首’，朝夕不懈。除疑定法，咸知所辟。……尊卑貴賤，不逾次行。‘奸邪’不容，皆务‘貞良’。……六亲相保，終無寇賊。驩欣奉教，尽知法式。六合之內，皇帝之土。西涉流沙，南尽北戶，东有东海，北过大夏。人迹所至，無不臣者。”

秦法失佚，但我們从上面的“法度”和“法式”的精神看来，其真实性是應該特別注意的。很明显的，土地和戶口都規定于皇权支配之下，这就是东方的封建社会土地国有制形式的淵源。它和中国古代奴隶制社会的土地为氏族公族所有不同，它是从統一六国以后，在全国建立郡县制的範圍內，繼承了古代的傳統，而用一种封建法度所固定的国家土地所有制。馬克思說：

“假設他們不是隶屬於土地私有者，却像在亞細亞一样，隶屬於既为土地所有者同时又为主权者的国家，地租和課稅就会并在一起的，或者說，不会再有和这个地租形态不同的課稅了。在这种情形下，政治上和經濟上的隶屬关系，就是对国家的巨屬关系。……在这里，国家是最高的地主。在这里，主权就是全国範圍內的集中的土地所有权。在这里，沒有土地私有权，不过对于土地有私人的和共同的占有权和使用权。”
(參看資本論，第三卷，頁一〇三二)

我們从秦汉以来的历史看来，这样的最高地主，就是皇族地主，也即馬克思指的“国家(例如东方專制帝王)”或“君王是主要的土地所有者”。他賜給人民的土地使用权，这就是列宁所說的“亞洲式專制政府中的官吏底意志分配于农民的旧有份地……”(社会民主党在一九〇五至一九〇七年第一次俄国革命中的土地綱領，莫斯科中文版，頁七四)。这是古老的“亞洲式土地所有权形式”。这里“国有”是經典作家的常見文法，不是如有些人誤解說，国有二

字仅能用于社会主义。

馬克思和恩格斯也曾經提示过，自由的土地私有权的法律观念之缺乏，土地私有权的缺乏，甚至可以作为了解全东方世界的真正的关键（参看馬克思恩格斯論中国，人民出版社版，頁二〇）。应该着重指出，这里說的是法律观念，至于事实上的情况則要和法律观念区别开来，特別应注意唐宋以后半“非身分性”的庶族地主的发展。所以，“主要的土地所有者”，仅說他的支配地位罢了。

既然东方專制帝王的土地所有制形式是了解全东方情形的关键，我們就可以知道中国自秦汉以来的中央專制的經濟基础了。在欧洲，中央集权是封建主义沒落以至資本主义形成时期的产物，在中国，早期封建就有了中央專制，这正表明了政治史之依存于經濟基础——皇权壟断的土地所有制形式。历代党爭的真实根源、中国历代君主之直接利用宗教而無皇权教权的分立的根源也可以从这种經濟基础上說明。这是我們研究中国封建社会史所必須解决的問題。

皇帝是最高的地主，但他为了巩固政权，必須依靠身分性的地主阶级。上面已經指出，秦汉帝王为了“强本抑末之計”，最注意豪族。六国世族、天下豪富曾历次被迁至長安，置于皇帝直接监督之下。他們从最初就是不合法的占有者，因为他們在一定的条件之下是和皇族地主的土地所有制相矛盾的，当他們威胁到皇帝政权的时候，他們的财产就可能被沒入官。虽然汉武帝沒有采納董仲舒的“限田”疏，以期在皇族与豪族的經濟对抗中保持着相互利用、彼此妥协的关系，但武帝在必要时又可以把豪强的土地沒为“公田”，如元鼎三年（公元前一一四年）“分遣御史、廷尉、正监、分曹往即治郡国緡錢，得民財物以亿計，奴婢以千万数，田，大县数百頃，小县百餘頃，宅亦如之。”（史記平準書，参看汉書食貨志）历代的这样的

斗争很多，王莽的“王田”制则是想百分之百地实行君主土地所有制，结果，他和农民在经济上对抗，又和豪族地主在经济上对抗，短命的皇帝和他的武断措施是分不开的。

豪族的土地占有权是不固定的，秦汉皇帝大都在强弱或本末之间，采取一定的优遇办法，以安定豪族地主的占有制，作为皇权与豪权的联系，因此，所谓“限”所谓“占”，是以占有若干顷的土地数目以及若干“户数”的农民，为最高限额，这是消极的规定，而不是私有制的积极的承认。汉武帝为了对付豪族地主，还有“專地盜土”的法律，一經被此条法律所干触的地主，那就要遭受重大的处罚。汉書卷八十一匡衡傳：有司奏衡“專地盜土”，衡竟坐免。事在元帝初元元年与成帝建始元年之間。匡衡封地多四百顷，司隸校尉駿、少府忠行廷尉事，劾奏：“春秋之义，諸侯不得專地，所以一統，尊法制也。衡位三公，……而背法制，專地盜土以自益”，又說：“附下罔上，擅以地附益大臣，皆不道”。匡衡是元成間的人，但刘向新序說：“孝武皇帝时重附益諸侯之法”。既然“附益”和“專地”同义，那么这法律可以說是武帝制訂的。武帝还創立了以六条問事的科条，“科条謂所犯法律也。”（北堂書鈔引揚雄語注）这也主要是针对占田逾制的豪族地主阶级而設的，不但其第一条定罪的对象明白地指出：“强宗豪右田宅逾制，以强陵弱，以众暴寡”，而且其他五条对二千石定罪的对象，也是以豪族地主阶级的占有制为主，如說：“二千石不奉詔書，遵承典制，倍公向私”；“二千石选署不平，苟阿所爱，蔽賢寵頑”；“二千石子弟恃怙荣勢，請托所监”；“二千石違公下比，阿附豪强，道行貨賂，割損正令”（参看汉書百官公卿表注）。此外也有临时的詔令，提出对土地占有权逾制的处罚，例如哀帝紀：“詔諸侯王列侯公主二千石及豪富民多畜奴婢，田宅亡限，与民爭利，（下言限制）……。为吏犯者以律論，諸名田畜奴过品，皆沒入

县官。”

汉代的土地国有制，过去学人已经有注意到的，例如宋葉适說汉代“但問垦田幾亩，全不知是誰田”；明末顧亭林說：“官田自汉以來有之”。按秦汉之際，垦田屯田都为政府所掌握，垦屯的土地即是官田。“秦制，凡民年二十三，附之疇官，屯边一岁，謂戍卒。”（汉書景帝紀，師古注）鼂錯曰：“秦時，……战則為人禽，屯則卒積死。”（同上，鼂錯傳）“二世立，如始皇計，尽征其材士五万人，为屯衛咸陽。”（史記始皇本紀）屯戍是秦代开辟疆土的重要劳役。“秦地广人寡，故草不尽垦，……于是誘三晋之人，利其田宅。”（通典食貨一）汉因秦制，垦屯更加發展，文帝武帝都動員了大量劳动力（包括罪人），从事工役制形式的剝削，元鼎元年一次就動員了六十万人戍田于西北部。这种軍事体制不但影响于占有制，使汉代的隴西六郡的豪族地主有了憑借，發展起来，而且也醞釀出隶农式的“部曲家族”。东汉光武以至后代的屯垦制不能不溯源于这里。仲長統說：

“今者土广民稀，中地未垦，虽然，犹当限以大家，勿令‘过制’；其地有草者，尽曰官田，力堪农事，乃听受之。”（后汉書本傳）

这就是后代授田制的国有形式的張本，如果逾越制度的許可，法律外的占田“过制”就有理由被皇帝来沒收或以“專地盜土”的科条来定罪。馬克思說：“在封建时代，軍事上訴訟上的裁判权，是土地所有权的屬性”（資本論，第一卷，頁三九八），就是这里的意义。

按汉代“公田”之名所以在武帝时代大量出現于史籍，这是他为了使土地国有制成为定式，用法律形式肯定的緣故。上举的“專地盜土”和“六条問事”的科条，都是武帝所制訂的。因此，土地国有制的法律形式是武帝二万六千二百七十二法律中的主要項

目，他也利用这些法律和身分性的豪族地主展开斗争，史实甚多，不须列举（可参考賀昌群著論兩汉土地占有形态的發展，第三、第四节）。但这里应该注意，“公田”制并不是从武帝开始的，而且在武帝以后的西汉社会也没有根本动摇，不过在统治阶级内訌中有时豪族地主占些上风而已。

据汉代的历史记载，皇帝不但可以大量地把公田官田封给领主，在一定的限制之下，即不能逾制或逾限的条件之下，允许他们“占有”，而且为了争取“流民”（从户籍即“名数”中逃亡的农民）和贫民的劳动力，还把“公田”假给他们，所谓“假公田”给农民，当然只指“使用权”。这就是后代“授田”或“均田制”的张本。

随着土地国有制的所有形式，在主要的手工业生产方面也实行国家管制。从秦代“颍川澤之利，管山林之饒”以来，汉代对于作为“农夫之生死”（鹽鉄論語）的鹽鉄采用了一系列的管制政策，并因此，在武帝以后成了社会经济的矛盾之一（参看本书第五章）。这些财产所以要国有，正如鹽鉄論复古说“今意总一鹽錢，非独为利入也，將以建本抑末，离朋党，禁淫侈，絕并兼之路也。”这意义就表明最高地主对付豪族地主的法律形式。其他如紡織業等手工業以及主要的公共事業的經營如河渠灌溉交通等，也实行国家管制的政策。因了公共事業的国家統制，不但强化了中央專制主义的封建統治，如馬克思講的东方專制机关的三种部門的性質，而且还利用封建权力把这些部門的劳动力大都束縛在奴役或劳役制之下（参看白寿彝等著从秦汉到明末官手工業和封建制度的关系一文，历史研究一九五四年第五期），使工役制的残余形式和东方的專制主义結成不可分离的关系。

应该指出的是，这种以土地为主而以其他产业为副的国有的财产形态，从秦汉社会發源，一直是中国封建所有制主要的形式

(此一問題請參看本書第四卷上册中第二、三、四卷序論補)。中國的政治史、思想史和宗教史的研究，是不能不從這裡出發的。

上面所講的是關於封建生產方式的生產資料一要素的所有性質，物質的人格化者叫做皇族最高地主以及身分性的地主。他們的基礎都依存於農村公社的殘餘。身分性的地主是“家長制的農村生活的東方野蠻制度”，最高地主是“對地方施行父權”的皇帝。統治階級集團的地位在歷史中是很強固的。他們之間是統一的又是矛盾的，這從秦代就具備了制度上的特點。一方面皇族集團怕豪族集團的勢力，另一方面却尊獎這一勢力，通典食貨一引崔寔政論：“秦墮法度，制人之財，既無綱紀，而乃尊獎并兼之人。於是巧猾之萌，遂肆其意。上家累鉅億之貲，斥地侔封君之土。”這一傳統，漢代以來循而未改。至於唐宋以來從身分性地主轉化而來的半“非身分性”的地主，即“庶族”地主，將在第四卷詳論。

第四節

漢代的勞動力和領戶制

我們再進一步研究一下漢代的勞動力——生產方式的另一要素。首先，應該肯定，秦漢社會存在着大量的奴隸。古代工技之賤，蠻夷之賤，罪犯之賤，仍然相續於秦漢。例如，“禮，貴者公，賤者名”，貴者有氏，賤者有名無氏（或庶人無氏）；秦漢雖有法定的戶口制，而據郊祀志載，汾陰人無錦即有名無氏的工奴，粵人勇之即蠻夷的俘奴，秦漢時征服匈奴，遠築長城，近修宮室，大量使用罪人，即犯者奴。秦滅六國以後，雖然把俘獲的人口散為戶數，大徙人口若干萬家，移民實之（參看秦會要徙民），但依然使用奴隸。漢因秦制，也是這樣。據文獻記載，漢代雖有解放奴隸之令（尤其在光武

时，說詳廿二史札記)，而始終在法律上承認奴隸制度，我們且把史實列舉于下：

“(漢)高祖令民得賣子。”“五年詔曰：民以飢餓自賣為人奴婢者，皆免為庶人。”“文帝……不為民田及奴婢為限。”“賈誼曰，今歲惡不入，請賣爵子。”“后四年，免官奴婢為庶人。”“董仲舒說武帝曰，宜去奴婢，除專殺之威。”“楊可告緡遍天下，……得奴婢以千萬數。”“成帝詔曰：公卿列侯親屬近臣多畜奴婢，……其申救有司以漸禁之。”“哀帝詔曰：諸侯王列侯公主吏二千石及豪富民多畜奴婢，……其議限列，……諸侯王奴婢二百人，列侯公主百人，關內侯吏民三十人。”(以上見西漢會要卷四十九)王莽更名天下奴婢曰“私屬”，不得買賣。

東漢初光武帝發布了許多有利于奴婢之令，比西漢更富于奴婢解放之義。建武二年五月詔：“民有嫁妻賣子欲歸父母者，悉聽之；敢拘執論如律紀”。六年十一月詔：“王莽時吏人沒入為奴婢不應舊法者，皆免為庶人”。十一年詔：“天地之性人為貴，其殺奴婢，不得減罪”。又詔：除奴婢射傷人棄市律。十二年三月詔：“隴蜀民被略為奴婢，自訟者及獄官未報，一切免為庶民”。十三年十二月詔：“益州民自八年以來被略為奴婢者，皆一切免為庶民，或依托為人下妻欲去者悉聽之，拘留者以略人法從事”。十四年十二月詔：“益涼二州奴婢，自八年以來自訟在所官，一切免為庶民，賣者無還值”。(以上參看東漢會要卷三十)光武以後，仍間有免官奴之令(如安帝)。

據上面所舉的史實看來，漢代時常發布免奴之令，但奴婢制度依然存在，甚至高祖以來買賣奴隸是合法的。見于史者有如下諸例：

秦相呂不韋家僮萬餘人。漢貴族，如王商私奴千數，史丹僮奴

以千数，王氏僮奴以千百数，竇氏奴婢以千数，馬防兄弟奴婢各千人以上，济南安王奴婢至千四百人。汉豪强地主，如卓王孙僮客八百人，程郑数百人，折像父国家僮八百人，曹仁弟純僮僕人客以百数，糜竺僮客万人。

此外官奴婢也盛行，武帝时没入奴婢，分与諸官。元帝时貢禹說：“諸官奴婢十餘万，……稅良民以給之。”反之，民間奴隶之子尚恒为奴，陈胜傳有“人奴产子”之名。

汉代有“耕当問奴，織当訪婢”的話，这些話到了魏晋时代还見于史籍中，由此看来，汉代奴婢从事生产，是不足为奇的。当时奴婢的职責，并不限于僕役的工作，而养奴之数至万人，也非家侍的职务所可容納。官奴隶的暴动也見于文献的記載。如果說秦汉是封建制，这种現象的存在是什么原因呢？

这里，我們且先說明兩点。

(一)中国古代遺留下了氏族制，因而維新了的的城市国家，产生奴隶家室集团的制度；要知道殘餘的制度，容易傳習于其后的若干时代，所以馬克思在資本論中曾說：东方社会“保存了一系列的过时的古旧諸制度。”原来，家庭、家族和奴隶在古代就是联系在一道的，恩格斯在家庭、私有制和国家的起源一書中甚至远从語源上指出家庭和奴隶是一字。（參看人民出版社版，頁五五）如果說中国的古代氏族制度和公社組織沉重地延續到后代封建制社会，那么奴隶也随家族而保存于封建制社会。这不仅汉代如此，魏晋隋唐亦然，死的束縛着活的就是这一現象的說明。我們拿汉代的一个新名詞——仅次于奴隶身分的“部曲”来解釋，就更了然了。按汉代大將軍营五部，部下有曲，曲下有屯（續汉書百官表）。部曲是由家族屯垦产生的，平时生产，战时服役。汉时，徙齐楚富族至諸陵，以疆京师，而另外的賤族則多徙边，如文帝募民徙塞下，武帝

元朔元年徙朔方十萬口，元狩四年徙貧民于關以西及充朔方以南七十餘萬口。按鼂錯所上移民之計，所募之貧民，以罪人奴婢為主，且以千家數。這就知道“部曲”是從奴婢家族變化而來的。到了三國時代，部曲之名大量出現，且明言“部曲家族”，如李典徙部曲宗族萬三千餘口居鄴，如孫壹率部曲千餘家歸魏等即是例子。這種“部曲”，在平時生產上，我認為是過渡性的隸農，比奴隸的身分稍稍改變而已。

(二)上面史料不曰“僮客”，即曰“家僮”。其實如上引的韓非子的話，已有“僮客”出現。按“僮客”之“客”，和漢人用的“浮客”、“私客”、“賓客”、“奴客”之名無大區別，當即晉代“佃客”的先驅（晉武帝限制“佃客”戶數為完成形態）。“客”之義與“奴”有別，崔寔政論說：“假令無奴，當復取客，客庸一月千。”故僮客以至賓客，我們以為是隸農制的直接生產者。後漢書樊宏傳說：“父重……營理產業，物無所棄。課役童隸各得其宜，故能上下戮力，財利歲倍，至乃開廣田土，三百餘頃”，這所謂課役童隸，各得其宜者，“上下”之間分配是有比例的，即無償的勞動日部分與必要的勞動日部分都增加了勞動強度（戮力），因為，在奴隸勞動危機時代，是不會“戮力”的。又按，僮客以至賓客，是有家族奴隸的遺迹的，他們以家數來計算，賓客若干家與部曲的社會意義相同。又按“賓客”也有與主人同生死的，如岑暉以黨錮被誅，“并收其宗族賓客殺二百餘人”（後漢書本傳），這樣的“客”，如馬克思說的是“根據在共同組織上的，但這不再像古代一樣是奴隸作為直接生產階級，……而是身為人有的小農”（德意志意識形態，郭譯本，頁一五〇）。

以上所說明的兩點，還不能明白勞動力的支配性質在哪里。

第一，郡縣制的經濟意義，即首先使血緣的氏族，落地成為地緣的家族，所謂“人以群居為郡”，“懸而不離之謂縣”，最初還是古

代制的地域單位之变种；及至秦代，小农的經濟逐漸形成。正如漢書卷四八賈誼傳說的：“故秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅。……信兼并之法，遂进取之業。……曩之為秦者，今轉而為漢矣，然其遺風余俗猶尚未改。”这里所指秦人的“家”，實即“戶”的意義，是一種小农家庭，是個體的、分散的，不同于氏族公社殘余的成員，而是被束縛于一定的區域。這種小农家庭（戶），當時在農業生產上起着積極作用。漢書卷四九鼂錯傳：“家有一堂二內（臥室）門戶之閉。”正是描寫這種小农家庭。這種小农家庭“家富子壯則分出，家貧子壯則出贅”，對於家庭經濟和勞動生產都是有利的。秦漢所謂“戶”，是指此種新興小农家庭而言。漢書食貨志引李悝鼂錯的話，都說這種家庭平均一家五口。漢高祖就首先感到天下散亂之後戶口不到以前之十分之三，召民歸田宅。這即是馬克思說的封建制國家，在把一國占領之後，首先就要占領一國的人戶。晉安帝時劉裕還引漢為例，他說：

“安帝義熙九年宋公劉裕緣人居士，上表曰：臣聞先王制禮，九土攸序；分境畫野，各安其居，故井田之制，三代以崇。秦革其政，漢遂不改。富強兼并，于是為弊。在漢西京，大遷田景之族以實關中，即以三輔為鄉閭，不復係之于齊楚，九服不擾，所託成舊。……及至大司馬桓溫，以人無定本，傷理為深，庚戌土斷，以一其業，于時財阜國丰，實由于此。”（文獻通考卷十二職役考）

從上面史實言之，土斷人戶，緣人居士，是秦漢時的創例，欲財阜國丰，必須光大漢法，可見漢代使农民安土作業束縛于自然經濟，實為中世紀的重要變化。即以所謂“僮客”、“賓客”而言，正是和土地不能分離的田人（佃），而與古代奴隶之對土地沒有居士的一定束縛關係，大有區別。馬克思說：“如古代是由城市與小的領

域發軔，則中世紀是由乡村發軔，既存的稀薄的在一个广大的地面上零散的人口，由征服者手中沒有得到多大的增殖，所以生出这样不同的出發点。所以封建的發展与希臘羅馬正相反对，是开始在一个由羅馬的征略与因之而招致的农耕之普及所提供的更廣漠的地面之上。”（德意志意識形态，郭譯本，頁一四九）这里，應該指出，羅馬的封建制和征服者有关，而中国秦汉的封建制則不是这样，其区别在于羅馬是被落后民族所征服，而秦汉社会則是向落后民族的征服。但是在征服和被征服之間，都因了軍事体制的因素，在更廣漠的地面之上影响于封建所有制，其方式并不完全相同。

第二，秦汉之世，有所謂社会等級之制，和古代“刑不上大夫，礼不下庶人”之制相反。这等級制是以耕勤战力者显荣为原則。因此秦人創有爵制二十級，以賞战功。据汉書百官表說：

“爵：一級曰公士，二上造，三簪褭，四不更，五大夫，六官大夫，七公大夫，八公乘，九五大夫，十左庶長，十一右庶長，十二左更，十三中更，十四右更，十五少上造，十六大上造，十七駟車庶長，十八大庶長，十九关內侯，二十徹侯。皆秦制，以賞功劳。”

現在我們要問前几級是什么意义。按汉高祖五年曾詔七大夫公乘以上应与田宅，故第八級尚有不能得田宅者甚多。第四級名不更，注云：不服役使，即免役。似实际能得免役之权者，非至第九級不可。第二級名曰上造，按指有戶籍之名数，言造于册而存官于上也。汉書石庆傳說：“元封四年，关东流民二百万口，無名数者四十万。”师古曰：“名数若今之戶籍”，故上造即已具名数之謂。第一級“公士”，頗不易解，似指士卒之类。鼂錯傳說：“不足，募以丁奴奴婢贖罪及輸奴婢欲以拜爵者，不足乃募民之欲往者，皆賜高爵，复其家。”故賜爵乃从奴婢罪犯之解放始，即第一級所謂公士；如有

罪，則“削爵为士伍”。由一級至二級得列戶籍，有一定的田宅或份地，九級以上更得享受被賜田宅之權。軍爵影响了封建的所有制，如馬克思說的“在日耳曼的軍事組織之影响下，使封建的財產制發展了起来”（德意志意識形态，郭譯本，頁一五〇）。因此，秦汉有軍功者受上爵的制度，是一种封建制的标志，它是和垦田屯田的向外發展相关联着的。如前面所指出的，軍功是和“食戶”相对应的。王充曾指出了这种关系：“軍功之侯，必斬兵死之头；富家之商（疑为“豪”字之訛），必夺貧室之財。”（論衡偶会篇）

汉代自高祖以来，每多爵民一級之举，景武之世更著。前人多不明此义，細釋之，最下之級似为奴隶在名义上的解放，因为賜賞与贖买同可由罪奴复身，例如买爵三十級可以免死，出六百石可以至上造之类。汉初，郡国人民逃亡，戶口不过前之十分之二三，須賴賜爵复身，以誘人民，故至文景之世，戶口大增，如景帝时，“上郡以西旱，复修卖爵令，而裁其賈（价）以招民”（食貨志）。当时虽事实上自生产而解放者不少，但从法律上講来其身份依然为無名数的奴隶。买爵就可以名副其实地解放。

我們可以說秦汉之奴隶解放，史实昭然。而等級的社会制度正是封建制的人格隶属关系。公士与上造乃社会劳动力的最大来源。等級的賞賜与贖买是基于超經濟的报偿法則。由此建立了封建制社会的一套上下其手，不以商品的人格化、而以身份的隶属关系为基础的官僚制度。

第三，我們特別注意秦汉社会的領民戶口制的确立。秦始皇刻石特別标明男女“黔首”之重要，这即合法地在名义上規定农民被隶属的身份。秦汉上至諸侯以戶邑为制，下至地主开广田宅，都基于戶籍名数。蕭何得秦郡县戶籍，始知天下强弱之处。汉初招民回籍生产，出現了許多农民中的“中家”（非身分性的小生产者），汉

簡里特別注明这样的戶口資產。昭帝承武帝征战之敝，戶口減半，与民休息，百姓充實。光武詔下州郡，檢覈墾田頃亩及戶口年紀（当时貴族占有土地，田宅逾制，利其侵漁，隱瞞戶口）。到了三国时代，多紀各地領戶若干万、男女口若干万，以为劳动力的檢覈。徐幹中論說：“迨及乱君之为政也，戶口漏于国版，家脫于夫‘联伍’（公社），避役者有之，弃捐者有之。于是奸心竞生，伪端并作矣。……故名数者，庶事之所自出也，莫不取正焉。以分田里，以令貢賦，以造器用，以制祿食，以起田役，以作軍旅，国以之建典，家以之立度。”貨殖列傳所謂“千戶之君”，“戶百万之家”，正是农民对于領主的封建隶属。这里，因了服役之故，課責更賦，因了行政費之故，增課算賦（人头稅），更要依于戶籍制，但耕战二者，耕为重要的因素。秦汉乡置嗇夫一人，主知民善惡，为役先后，知民貧富，为賦多少，平其差品，这就是基础的政治組織，法律上更有所謂“戶律”。汉代主簿的权力是十分大的。章实齋說：“民賤，故仅登戶口众寡之数，卿大夫貴，則詳系世之牒，理勢之自然也”（湖北通志檢存稿族望表序例中），即指汉代以后的社会。

特别是蕭何的“九章”，不論汉書和后代晋唐以下典籍，都一致認之为蕭何承秦制而創作的。“三章之法不足以禦姦，于是相国蕭何摭摭秦法，取其宜于时者，作律九章。”（汉書刑法志）“蕭何承秦法所作为律，今律經是也。”（宣帝紀注）“聖汉权制，而蕭何造律宜也，造蕭何律。”（揚雄傳）晋書刑法志和唐六典、唐律疏議都講到蕭何定律，謂之九章之律，北堂書鈔引風俗通說，“蕭何成九章，此关（后代）百王不易之道”。实际上汉代以下各代法律都是根据九章律而增益的。

汉高祖以至文帝景帝特別注意天下戶口之散亡，有一系列的法令招流人归乡生产。最表現明白的是“戶律”这一法典。唐律

疏議卷十二說：“戶婚律，漢相蕭何承秦六篇律，后加廩、興、戶三篇，為九章之律。迄至後周，皆名戶律，北齊以婚事附之，名為戶婚律。”隋唐循而不改。按唐律的“戶婚律”上中下三篇看來，上篇講的是嚴禁戶口脫逃法，如第一條“諸脫戶者，家長徒三年，無課役者減二等，女戶又減三等。”疏議曰：“率土黔庶，皆有籍書，若一戶之內，盡脫不附籍者，所由家長，合徒三年。……”中篇講的是禁止諸戶占田過限和盜種公私田的法律。下篇講的是有關家族尊卑的法律。這些都是依仿漢人的制度。漢代“戶律”雖然失傳，但從居延漢簡所記的戶口制度看來，勞動力名數和財產的登記制是很完整的。光武的檢覈田戶事件，即根據着戶律，所謂“是時天下垦田多不以實，又戶口、年紀互有增減”（後漢書劉隆傳），度田和“括戶”是一件事的兩面。因為財產所有（垦田）和勞動力（年紀）都是在法律上有定格的。漢武帝沒收土地和沒收奴婢是依據法律同時進行的。後漢書陳忠傳說：“（戶口）亡逃之科，憲兵所急”，這突出地說明了勞動力的隸屬關係。因此戶口的登記和土地等財產的登記，漢書記載也很詳細，它們都是以“占”律規定的。例如“占租”和流民自占。昭帝紀說：“令民得以律占租”，師古曰：“占謂自隱，度其實，定其辭也，……今猶謂獄訟之辨曰占。”因此，以律占租，指自報財產和戶口的意思。如淳引律例說：“諸當占租者，家長身各以其物占，占不以實，家長不身自書，皆罰金二斤，沒入所不自占物及買錢（于）縣官。”這當即唐律的戶婚律的張本。“占”是同時對財產和勞動力而說的，因此，漢書宣帝紀載流民自占八萬餘口，師古曰：“占者謂自隱度其戶口而著名籍也。”後漢書明帝紀載流人無名數欲自占，李賢注：“無名數謂無文簿也，占謂自歸首也。”

這樣看來，漢世既以名義上稱為自主的良民齊民以至所謂“編戶”，作諸種課稅的對象，則這樣自由民其名而農奴其實的有名數

田人，就占了社会劳动力的支配地位。这即馬克思指出的，地主阶级的权力不是在于地租折上收入的多寡，而是在于劳动力戶口占有的多寡（参看資本論，第一卷，頁九〇六）。历代皇族的最高地主和身分性的豪族地主之所以为了“戶口”的蔭附展开斗争，原因即在于此。

第五节

汉代統治階級的內部矛盾以及 与农民的基本的矛盾

我們知道，姓氏与郡望相屬，自郡县制以来始著，古代迁国，未必与地望相統一。秦汉土断人戶以后，最初郡国与姓氏相屬，因了人民迁移，在秦汉二代，全国居民不少虽与原来的郡国分离，但又漸能由血緣关系另在地望上联结起来。中国历史上不可能有一居不迁之家族，势所使然（如落后民族入侵；携族逃亡）。秦汉二代是中国民族大移动的时代，也是中国中世紀的乡村自治体結成的时代。汉人的譜学与乡村自治体的結成相为表裏。自六国旧族在反秦战争中树立起地位以来，到了汉代名門望族势力扩大之时，譜学更以專門学問出現，景宋本世說新語所保留的人物出身的譜系，大都从汉代講起。中国封建統治階級的官僚系統，就是通过了特別的家族組織而产生的，这和中国的农村生产編制的通过了特別的家族組織而产生，在階級分化上看来是相对应的。从这里我們就涉及到汉代身分性地主階級的背景，也涉及到最高地主的最广泛的家長权的背景；从这里也涉及到农民家族要求生命权和生活权的斗争。問題的關鍵，即在于农村公社又在封建体制的建立过程中重新依附于封建制度，而不是如有些人說，在商鞅变法以后就一次

地瓦解了。這一問題有待于專門論究。

現在我們分別來考察統治階級內部的矛盾及其與農民階級的矛盾。

第一，統治階級內部矛盾的問題。趙岐三輔決錄自序說：

“三輔者本雍州之地，世世徙公卿吏二千石及高資者以陪諸陵；五方之俗雜會，非一國之風，……其為士好高尚義，貴于名行，其俗失則趨勢進權，惟利是視。”

鄭樵通志說：

“自隋唐而上，官有簿狀，家有譜系，官之選舉，必由于簿狀，家之婚姻，必由于譜系。歷代并有圖譜局，置郎令史以掌之。仍用博通古今之儒知撰譜事，凡百官族姓之有家狀者，則上之官，為考定詳實，藏于秘閣，副在左戶。……使貴有常尊，賤有等威者也。……自五季以來，取士不問家世，婚姻不問閥閱，故其書散佚。”

由此看來，漢代論貴賤是以身分資財為標準的。這不但是三輔一地區的現象，遠如邊郡也由良家子弟逐漸形成豪族。在上几節，我們都着重地指出軍事體制和封建財產所有制的關係，這裡更應指出，身分體制也是和封建財產所有制有關聯的。

漢書地理志說：“漢興，六郡良家子選給羽林期門（師古曰：六郡謂：隴西、天水、定安、北地、上郡、西河也），以材力為官，名將多出焉。……大者封侯卿大夫，小者郎（如淳曰：醫、商賈、百工不得與也）。”文獻通考列舉其例，如李廣隴西人，以良家子從軍；趙充國隴西人，以六郡良家子善騎射補羽林；甘延壽北地人，以良家子善騎射為羽林；馮奉世上黨人，以良家子選為郎。

漢代“任子”制度是從氏族制的殘余而建立的官僚集團，漢儀注說：“吏二千石以上，視事滿三歲，得任同產若子一人為郎。”董仲

舒对策：“夫長吏多出于郎中中郎吏二千石子弟，……未必賢也。”
宣帝时王吉也上疏說：“今使俗吏得任子弟，率多驕驚，不通古今，……宜明选求賢，除任子之令。”西汉任子入仕見于史籍者甚多，以父任者如：苏武以父任为郎，刘向以父任为輦郎，蕭育以父任为太子庶子，史丹九男皆以丹任为侍中，汲黯以父任为太子洗馬，伏湛以父任为博士弟子，辛庆忌以父任为右校丞，杜延年以三公子补軍司空，虎賁諸郎皆父死子代。以兄任者如：霍去病任光为郎，楊惲以忠任为郎。袁盎兄噲任盎为郎中。此外尚有以宗家任者，有以致仕任者。东汉安帝建光元年，更以公卿校尉尚書子弟一人
为郎舍人。桓帝延熹中宦官方熾，任及子弟，为官布滿州县。东汉任子入仕者，如：桓郁、桓焉、周勰、耿秉、馬廖、宋均、黃瓊、袁敞、黃琬、臧洪、何休等，史籍列傳皆备言之。哀帝所說的“朝夕左右与聞公卿議論”的官吏基尔特，正是任子制的秘訣。文献通考說：“任子法始于汉，而其法尤备于唐。……汉唐之以門蔭入仕者，皆不由科目与辟召者也。自魏晉以来，始以九品中正为取人之法，而九品所取，大概多以世家为主，所謂‘上品無寒門，下品無世族’（刘毅言）。故自魏晉以来，仕者多世家，逮南北分裂，凡三百年，而用人之法多取之世族，如南之王謝，北之崔盧，虽朝代推移，鼎迁物改，犹印然以門地自負，上之人亦緣其門地而用之，故当时南人有‘三公之子傲九棘之家，黃散之孙蔑令長之室’之說，北人亦有‘以貴襲貴，以賤襲賤’之說。往往其时仕者，或从辟召或举孝廉，虽与兩汉無异，而所謂从辟召举孝廉之人，則皆貴胄也，其起自單族匹士而显貴者，盖所罕見”。

秦汉之际，氏族貴族的專政虽然不适合于封建制度（如楚項羽、齐諸田），但由古代宗族轉化为强宗豪族的地主而形成封建政权的支柱，則是順当的，階級之变化，实有軌迹可寻。封建制社会，

既有这样的特殊性质，我们就不能忽视氏族制残余所影响的封建社会的贵贱之等级。

秦汉社会的六国强宗的地主化，駸駸相演，形成了东汉的地主名门，从以氏族血缘结合为纽带的这样的阶级身分性，产生了封建政权中的累世公卿制度。赵翼廿二史札记说：西汉章平再世宰相，尚属仅见之事，东汉则有历世皆为公者：杨震官太尉，其子秉，秉子赐，赐子彪，四世三公；袁安为司空、司徒，其子敞及京，京子汤，汤子逢，逢弟隗，四世五公。

魏晋门阀之来源，实源于汉代的“以族举贤”、“以閥閥为选”。历代演进，起伏甚远。刘知几说：“周撰世本，式辨诸宗，楚置三閥，实掌王族。逮乎晚叶，秦汉谱学尤烦，用之于官，可以品藻士庶，施之于国，可以甄别华夷。自刘曹受命，雍豫为宅，世胄相承，子孙蕃衍。”（史通书志篇）东汉党锢所表现的统治阶级内部的斗争（参看本卷第十章）就是从身分性地主阶级的势力扩大所形成的。

汉代统治阶级内部的矛盾特别表现在皇族和豪族之间的斗争。汉代皇朝对于豪猾之民或强宗豪右，虽然实行“强本抑末”的政策，不论通过徙豪实京师或举豪右大姓的妥协政策，或通过夷族杀戮的残酷法律，而终汉之世的“本”并没有根本“强”起来，虽然利用了酷吏、宦官阉寺和外戚乳母的集团，以保卫皇权，但结果产生皇权的削弱并造成皇权的新威胁，王莽的篡汉，三国豪族势力的代汉，就可以说明问题的所在。

另一方面，秦汉毕竟是中央专制主义的创始的皇朝。马克思说：“中国皇帝通常被称为君父，而他的官僚也就是皇帝对各地方施行父权底支柱。”（参看马克思恩格斯论中国，页四一）秦代的以吏为师也好，汉代的以师为吏也好，都要取得豪族强宗的支持，特别是西汉景武，东汉章明，更加显明，那些以身分、资财和贿赂进身

的官僚們，替汉天子做了不少的支柱性的工作，从制訂法律以至創設宗教，都尽了僕妾奴婢的任务。因此，郡国地方的家長权，在一定的時候，是服从于最高的父权的。

第二，基本的階級矛盾的問題。中国历史从汉代以来，編戶之民的生产者是在乡村自治体之下，来依附于名族地主占有的土地或皇权支配的国有的土地，所謂“仅登戶口众寡之数”的編戶齐民，如上面所述的“客”农，屯垦“部曲”，便是通过了家族的血緣及人身隶属关系而組成的。他們对地主提供無偿的劳动部分。張安世家僮七百人，皆有手技工業。武帝时赵过能为代田，过使大农置工巧奴与从事，为作田器。后汉馬援在北地役屬宾客数百家，为之牧畜，及归洛陽，使宾客屯田上林苑。樊宏父重，課役童隶，开广田土三百余頃，兴起廬舍，陂渠灌注，欲作器物，先种梓漆。凡此农客数百家都是在农業与家庭手工業不可分离的条件之下进行生产。家族組織，集体經營，祖傳秘方的技艺，提供了依附农民更受束縛的条件。

汉代宮室的建筑，渠道的开鑿，漕运的通穿，屯田的經營，都需要大量劳动者的劳役。更由于这种公共事業的大群劳动組織，反过来又巩固了乡村自治体的基础。特殊的家客式的組織，是和农業与手工業的結合形式相連的。农客的家族血緣，更巩固了农業与手工業相結合的自然經濟。“領客”、“宾客”、“宗部”和“部曲”，就是以家族的血緣关系作为紐帶，而又束縛于土地的。中国劳动力的丰厚源泉，既然以这种家族制为基础，那么我們就知道統治階級为什么把“孝悌”与“力田”相互关联起来了。然而，正如揚雄長楊賦說：“强秦封豕其土，竄竄其民。”温情脉脉的外表，骨子里是农民的身分的奴役或依附。貫串秦汉的历史，是一幅农民反抗地主階級的斗争史。在农民暴动的初期阶段，就寻常表現出有“名数”的劳动戶口，脱离戶籍，成为“流民”而大量逃亡。不管統治階級怎

样在农村“礼三老”，表彰淑行，然而农民所要求的却是生活权以及起碼的身分权。从墨家家法傳留下来的“杀人者死”这一反映民众的普遍言語，連汉高祖都拾起来做了欺騙人民的口号（約法三章之第一項）。誰都知道，秦汉的法律是殘酷的，“族誅”并没有威胁倒农民，招来的反而是起于“閩左”的全族起义。統治階級利用了农村公社以加强統治权，然而农民也利用了这种組織，动員了广大的群众来推翻了汉代政权。恩格斯論公社有利于农民起义的論断，也适合于中国的历史实际。

第六节

汉代統治階級支配思想的表現形式

明白了汉代社会的階級集团的地位和矛盾，我們再进而研究汉代統治階級的支配思想，这应以武帝的“定于一尊”为完成的形态。为了全面了解汉代的正宗思想，这里，首先把汉代年号的創义及統治階級天道天命的宗教思想，列表整理如下：

西汉 帝名	改元	說明
<u>高帝</u> <u>惠帝</u> <u>文帝</u>	十七年改元曰“後元”。	<u>史記</u> 言得玉杯，刻曰：“人主延寿”，于是天子更始为元年。 <u>班固</u> 題为“後元”，一說十六年日再中，以为吉祥。
<u>景帝</u>	八年曰“中元”，十四年曰“後元”。	
<u>武帝</u>	“建元”； “元光”；	<u>师古</u> 曰：自古帝王未有年号，始起于此。 <u>臣瓚</u> 曰：以長星見，故为 <u>元光</u> 。

“元朔”；

应劭曰：朔，苏也，言万民品物大繁息也。师古曰：朔，犹始也，言更为初始也。

“元狩”；

冬十月获白麟，应瑞改元。赵翼云：正式改元，自此始。

“元鼎”；

夏五月得宝鼎，应瑞改元。

“元封”；

始封泰山，故改元。詔曰：“朕以眇身承至尊，兢兢焉惟德菲薄，不明于礼乐，故用事八神（天主、地主、兵主、陰主、陽主、日主、月主、四时主），遭天地况施（言天地神灵乃赐我瑞应），著见景象，肩然如有闻；震于怪物，欲止不敢，遂登封泰山，……与士大夫更始。”

“太初”；

初用夏正，以正月为岁首。

“天汉”；

应劭曰：时频年苦旱，故改元为天汉，以祈甘雨。师古引云汉诗意，以周宣王遇旱修德致雨为证。

“太始”；

应劭曰：言荡滌天下，与民更始。

“征和”（汉简作延和）；

应劭曰：言征服四夷，而天下和平。此说似有疑，自天汉已有内乱，和之义不仅对外而已。

“後元”（五十四年，改元十一次）。

沿文景故事，复为后元。

昭帝

“始元”；

更始之义。

“元鳳”；

汉書云：“七月乙亥晦，日有蚀之，既八月，改始元为元鳳。”应劭曰：始元三年鳳皇集东海，于是以冠元焉。

“元平”（十三年，改元三次）。

似与民休息之义，时有流星西行。

宣帝

“本始”；

詔曰：“谨牧养民而風德化。”亦与民更始之义。

“地节”；

崩应劭曰：“以先者地震山水出，于是改元曰地节，欲令地得其节。”

	“元康”；	詔曰：“朕未能章先帝休烈，協寧百姓，承天順地，調序四時，獲蒙嘉瑞，賜茲祉福。”元康者蓋祈天賜瑞，神人交暢之義。
	“神爵”；	元康四年，神爵(雀)五采以萬數，集于長樂宮，以瑞應改元。
	“五鳳”；	神爵四年，鳳皇五至，因以改元。
	“甘露”；	詔曰：“迺者鳳皇甘露降集”，禎祥之應。
	“黃龍”(二十五年，改元七次)。	漢注云：此年二月，黃龍見 <u>廣漢郡</u> 。
<u>元帝</u>	“初元”；	詔曰：“陰陽不調，黎民飢寒，無以保治。”初元亦與民更始之義。
	“永光”；	上年詔曰：“元元失望，上感皇天，陰陽為變。”本年詔曰：“今不治者，咎在朕之不明。”永光蓋與民更光之謂。
	“建昭”；	上年“ <u>潁川</u> 水出，流殺人民”，本年“白蛾群飛蔽日”，建昭自新。
	“竟寧”(十六年，改元四次)。	邊事告寧，詔曰：“邊垂長無兵革之事，其改元為 <u>竟寧</u> 。”
<u>成帝</u>	“建始”；	詔曰：“火災降于祖廟，有星孛于東方，始正而虧，咎孰大焉！……其大赦天下，使得自新。”
	“河平”；	詔曰：“河決東郡，流漂二州，……隄塞輒平，其改元為 <u>河平</u> 。”
	“鴻嘉”；	詔曰：“陰陽錯謬，寒暑失序，日月不光，百姓蒙辜”，因以 <u>鴻嘉</u> 祈天佑嘉應也。
	“永始”；	詔有改過自新，令天下毋有動搖之心，又謂重新作起。
	“元延”；	日蝕星隕，無云有雷，謫見于天，大異重仍。
	“綏和”(二十六年，改元	詔曰：“德不能綏理宇內，百姓怨望者

<p><u>哀帝</u></p>	<p>六次)。 “建平”； “太初”(改而复廢)； “元寿”(六年，改元三次)。</p>	<p>众，不蒙天祐。” 日月亡光，五星失行，郡国比比动地，此天翻地覆之世，因号<u>建平</u>。 有方士讖語，<u>汉</u>將中衰，当再授命。詔曰：“基事之元命，必与天下自新，其以<u>建平</u>二年为<u>太初</u>元年，号曰<u>陈聖刘太平皇帝</u>”，后因未获嘉应，又悔違經背古，取消前詔。 詔有安民延祚之义，以陰陽不調，元元不贍为慮。</p>
<p><u>平帝</u></p>	<p>“元始”(五年，未及改元)。</p>	<p>詔曰：“与天下更始，誠欲令百姓改行絜已，全其性命也。”</p>
<p><u>东汉</u> <u>帝名</u></p>		
<p><u>光武</u></p>	<p>“建武”； “中元”(三十二年，末二年始改元)。</p>	<p>符曰：<u>刘秀</u>發兵捕不道，四夷云集龙門野，四七之际火为主。群臣奏曰：受命之符，人应为大。皇天大命，不可稽留，敢不敬承，于是建元为<u>建武</u>。 仿<u>文景</u>故事，仅二年。</p>
<p><u>明帝</u></p>	<p>“永平”(十八年，未再改元)。</p>	<p>永保中兴之祚。</p>
<p><u>章帝</u></p>	<p>“建初”； “元和”； “章和”(十二年，改元三次)。</p>	<p>“灾异仍見，与政相应”，競業更始之謂。 京師及郡国螟，詔曰：“朕道化不德，吏政失和，元元未諭，抵罪于下，寇賊爭心不息，边野邑屋不修。……中心悠悠，將何以寄？其改<u>建初</u>九年为<u>元和</u>元年。” 詔謂有瑞应，因改元<u>章和</u>。</p>
<p><u>和帝</u></p>	<p>“永元”；</p>	<p>外患为慮，“其案旧典，告类荐功，以章</p>

	“元兴”(十七年,改元二次)。	休烈。” “大赦天下,改元元兴,宗室以罪絕者,悉复屬籍。”每有灾异,輒延問公卿,極言得失,前后符瑞八十一。
<u>殤帝</u>	“延平”(一年)。	天降灾戾,应政而至,祈普遍嘉瑞降临。
<u>安帝</u>	“永初”; “元初”; “永寧”; “建光”;	灾异襲至,“其务思变復,以助不逮。” 大風蝗虫地震日食,“正月甲子改元元初。” 天灾不减,加以民变。立皇太子改元永寧。按永寧仅一年。 雨風水震灾异甚多。惟鮮卑降。三公备陈灾异得失,因改元。仅一年。
	“延光”(十六年,改元五次)。	以灾异更甚,因改元。
<u>順帝</u>	“永建”; “陽嘉”; “永和”;	“奸慝緣間,人庶怨讟,上干和气,疫癘为灾,朕奉承大業,……与人更始。” “政失厥和,陰陽隔并,冬鮮宿雪,春無澍雨,分禱祈請,靡神不祭。” “朕秉政不明,灾眚屢臻,典籍所忌,震食为重。今日变方远,地搖京师,咎徵不虛,必有所应。……改元永和。”
	“汉安”; “建康”(十八年,改元五次)。	春正月癸巳宗祀明堂,改元汉安。 地震百八十次,揚徐盜賊攻燒城寺,杀略吏民。因之改元。
<u>冲帝</u>	“永嘉”(一年)。(汉碑作“永熹”。)	群盜蜂起,祈降嘉瑞。
<u>質帝</u>	“本初”(一年)。	群盜更熾,詔曰:“瑞以和降,异因逆感”,敬始为要。
<u>桓帝</u>	“建和”; “和平”;	“雨澤不沾,密云复散”,盜仍熾,祈降休祥。 “朕攝政失中,灾眚連仍,三光不明,陰陽錯序”,“四方盜窃頗有未靜,故假

		延临政,以須安謐。”
	“元嘉”;	京师疾疫,改元元嘉。
	“永兴”;	白鹿見,幸鴻池,因而改元。
	“永寿”;	灾异飢饉,民变并至,大赦天下,改元永寿。
	“延熹”;	日有蝕之,京师蝗,改元延熹。
	“永康”(二十年,改元七次)。	京师及上党地裂,廬江賊起。以天时咎徵,悉除党錮,改元永康。
灵帝	“建寧”;	童謠怨望,天下不安。
	“熹平”;	灾异并襲,济南賊起。改元熹平。
	“光和”;	灾异續降,内乱外患甚殷,置鴻都門学生,改元光和。
	“中平”(二十年,改元四次)。	黄巾起义,远近响应。大赦天下,改元中平。
皇子	“光熹”,“昭寧”,“永汉”。	中平六年,灵帝崩,皇子辯即位,一年三易元,当年董卓廢帝为弘农王。
献帝	“初平”;	割据之局已成,董卓專政,义似安内。
	“兴平”;	因灾异改元。
	“建安”(三十一年,改元三次)。	郊祀上帝于安邑,改元建安。

上表是汉代从武帝以来七十五次改元的大略。我們再由上表所表現的內容,說明如下:

(一)封建制之完成,以武帝的“法度”为代表,改元之制,严格講来也始自武帝,这里就集中表現了正宗儒学“經义断事”的統治意識。按改元等大事的詔命多出尙書之手,比之于北斗,称为天之喉舌,間亦有天子自作而为儒臣潤色的(参看廿二史札記卷四)。

(二)汉代的鬼神世界觀,是封建社会宗教的顛倒意識。凡鬼神世界必須有迷信的信仰,而信仰之表現为教条,主要为禍福的形式,汉代年号就是这种形式(参看上書卷二,汉儒言灾异、汉重日食二条)。

(三)統計七十五次年号，“元”字有二十个，“初”“始”二字有十四个，“永”字有十二个，“建”字有十二个，“和”“平”二字有十六个，“安”“康”“寧”三字有八个，“光”字有四个，“嘉”字有四个，其余“寿”“熹”“兴”“汉”諸字次之。这些語彙，都好像是在五經中有根据的，三公博士要用千言万言，訓詁得成为名号，条陈得失，以符徵驗。

(四)凡目的論的迷信教条，都以意志神为依据，但到了不合目的之时，結果与目的相背，怎样办呢？于是汉代年号，大量出現“元”、“始”、“初”等字，所謂“与民更始”，就是說从头重来一次，不合目的者不算了，更始就要都合目的了，然而一次一次的更始，無异是一次一次的諷刺，越到后来改元越頻仍，甚至一年中三次更始，使上帝的意志也慌忙得不亦乐乎。这样，說明了一个矛盾，即目的論的主觀形式与非目的的客觀形势，發生背离，且越到末世表現得越發厉害起来。

(五)經常十几个字，反复排列，所謂“更始”，就是形式上的教条在主觀意識中的簡單的循环，好像来复日的周而复始，更始并非新的，而是最旧的重降，在这世界，所謂“太陽下面沒有新事物”了。

(六)但从年号的順序里，也可以發現封建制的規律，即形式的教条不形成則已，一形成反而是全無內容。例如“初始”一出現，不但表示出沒有初始，而且感覺到寿終末日；“和平”一出現，不但表示出沒有和平，而且大受农民暴动的威胁，故在客觀的現實历史上看来，年号教条的形式与內容是成反比例的。始就是終，和就是乱，寿就是天，建就是破，嘉就是妖，光就是晦。这就叫做中世紀的愚昧黑暗。

从上面的分析看来，建元既然是从汉武帝法典化了的封建制度，那么就容易看出統治階級的意識形态通过这种政治法律制度

所折射出的性質。如果我們把它和本書講的白虎通義宗教法典联系起来看，就明白封建制的性質在哪里，这即馬克思說的，封建制社会的思想是以道德名誉为代表形态，而不同于資本主义时代的思想是以自由平等为代表形态。建元年号就集中地表现出統治階級的道德名誉的形式。这是封建意識通过上層建筑的折射而表现出的典型例子。

从汉武帝以来，这种制度便成了中国封建制社会二千多年的固定形式，历代帝王循而不改。不但如此，这几十个道德名誉以至宗教的字样，反来复去地在后代再版，其再版的形式，还不仅是兩個字的换位，而且是前代年号的抄襲，例如“建武”，从东汉以至齐明帝有六次再版，晋朝就有兩次（惠帝、元帝）；又例如“永兴”，从东汉以至北魏，有六次再版，而北魏就有兩次；其他如“建兴”七次，“建元”五次，“建平”六次，“建初”四次，繁不列举。統計从汉武帝以至清末，年号重出者有一百十九个，而用此一百十九个年号的帝王有三百一十次。这也說明一件可注意的事实，即汉武帝的封建法度是后代的范例，从这里也可以看出一些汉代社会性質的消息来。

从汉武帝以来，各代建元有七百五十余次（除了所謂僭窃等年号四百余次），虽然到了元明以后，改元次数减少，但改元制度則是一貫的，所用的名称大都不离汉代的形式，大都限在有数的几十个道德名誉的字样上面。除了例外的少数年号引用佛教（如貞觀）和道教（如太平真君）的形式教条，一般的年号大都采用經書特別是緯書的形式。后代“天”字“神”字出現不少，这是神权的宗教形式，以与皇权父权的大量的道德形式相結合。总之，建元年号是統治階級的支配思想的集中表现，它是从汉代法典化的，后代封建制，“建”来“建”去，大都因襲着这个傳統制度。

我們看了三公博士們援引經義所制成的年号，就可以了解汉代以来宗教的支配思想了。这种支配思想是从秦設博士官开始的。所謂讖緯神学也是从秦代才出現的(参看秦会要圖讖)。这种为統治階級服务的思想家，在汉代叫做“儒林”人物。

汉高祖十一年詔：“今吾以天之灵、賢士大夫，定有天下，以为一家，欲其長久世世奉宗庙亡絕也。賢人已与我共平之矣，而不与吾共安利之可乎？賢士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。”文帝二年詔举賢良方正，十五年詔諸侯王公卿郡守举賢良能直言極諫者。武帝元朔元年詔令州郡举茂材孝廉，制分四科：一曰德行高妙，志节清白，二曰学通行修，經中博士，三曰明習法令，足以决疑，按章复問，文中御史，四曰剛毅多略，遭事不惑，明足决断，材任三輔县令。

武帝置博士弟子員。太史公譏刺說：“自此以来，則公卿大夫士吏斌斌多文学之士矣。”班固贊道：“自武帝立五經博士，开弟子員，設科射策，劝以官祿，訖于元始，百有余年，傳業者浸盛，枝叶蕃滋，一經說至百余万言，大师众至千余人，盖祿利之路然也。”范曄論：“荣路既广，觖望难裁，自是窃名伪服，浸以流竞，权門貴仕，請謁繁兴。”文献通考說：“武帝时，侍中分掌乘輿服物下至褻器虎子之屬。孔安国以儒者为侍中，特听掌御唾壺，則其媠慢已甚。……人主亲士大夫之时少，亲宦官宮妾之时多，虽輔弼股肱之臣，亦不过質明趋朝，鞠躬屏息，摺笏奏事，卑卑而前，数語即退。”这种“儒林”的思想傾向，早已由太史公所謂待儒如“以俳優蓄之”所規定了。武帝如此，及至东汉，更每况愈下了。

汉代选士，是依据身分或财产为标准的。景帝詔：“其唯廉士寡欲易足，今訾算十以上乃得官，廉士算不必众，有市籍不得官，無訾又不得官，朕甚愍之。訾算四得官，亡令廉士久失职，貪夫長利。”

可見必須先是富有的豪族始能得官。董仲舒所謂選郎吏又以富資，未必賢也。

顧亭林說：“漢自孝武表章六經之後，師儒雖盛，而大義未明。”（日知錄卷十三）我們不要相信官吏嘴里說的所謂堂皇的求賢良的标准，如文學高第、孝弟行義等，因為禮賢之道是要有身份和財產的限制，甚至公然鬻賣，就說明了封建制的道德名譽的內容。制度是屬於大多數的範圍，一二出類拔萃者是制度的例外。故從縣鄉亭來的賢良方正也好，博士弟子也好，孝廉茂材也好，我們敢說基本上是地主階級的代表者，和帝詔所謂“科別行能，必由鄉曲”。後漢書第五倫傳說：

“蜀地肥饒，人吏富實，掾史家資，多至千萬。皆鮮車怒馬，以財貨自達。倫悉簡其丰贍者遣還之，更選孤貧志行之人。”

漢代之郡國選舉和賜三老孝弟力田爵，同時并行，這是農村經濟出發點反映於政治統治的必然結果。漢代列帝下詔舉士，不下四十次，其次數與詔賜三老的次數相埒。舉士的名目是繁多的，西漢文帝以來之標榜普通為“賢良能直言極諫者”，其他如武帝之“明當世之務，習先聖之術”，昭宣之“文學高第”，宣帝之“孝弟有行義，聞於鄉里”，“厥身修正，通文學，明於先聖之術，宣究其義”，“茂材異倫之士”，元帝之“明陰陽災異”，“茂材特立之士”，成帝之“淳厚有行，能直言之士”，“可充博士位者”，“淳朴遜讓，有行義者”，“勇猛知兵法”，哀帝之“孝弟淳厚，能直言，通政事，延於側陋，可親民者”，“明兵法有大慮者”，平帝之“淳厚能直言”，“勇武有節，明兵法者”，東漢光武之“賢良方正”，章帝之“孝行為首”，安帝之“有道之士”，“淳厚質直”，“有道術，明習災異陰陽之度、璇璣之數”，順帝之“武猛堪將帥”，桓帝之“至孝篤行”，靈帝之“有道之士”。

选举明灾异陰陽之士，皆在兩漢之末，这是面对着农民暴动而自我欺騙的反映。选举武功之士，也在季世，这是統治階級的“安內”政策的必需措施。至于选举的主要的名目之所以是乡里聞名的明先聖之術，这是因为中世紀以道德名誉为支配意識的典型。在这样的名目的背后，却是另一种历史现实，例如武帝已經在求賢詔中說：“后世之干荐举者，皆巧于奔竞之人。故法之相反如此，……士之不自重，深可嘆也！”章帝詔說：“乡举里选，必累功劳，今刺史守相，不明真偽，茂材孝廉，岁以百数，既非能显而当授之政事，甚無謂也。”甚至，章帝深納韋彪之議，指破了“純以閥閱”为选的身分性的階級制度。安帝詔說：“所对皆循尚浮言，無卓尔异聞”。左雄則直接說：“謂杀害不辜为威風，聚斂整办为賢能，以理己安民为劣弱，以奉法循理为不化”，这都說明，乡里豪紳高第閥閱，支配了汉代統治階級的学术世界。徐幹中論說：“勤远以自旌，托之乎疾固；广求以合众，托之乎仁爱；枉直以取举，托之乎随时；屈道以弭謗，托之乎畏爱；多識流俗之故，粗誦詩書之文，托之乎博文；飾非而言好，無倫而辞察，托之乎通理；居必人才，游必帝都，托之乎观風。……苟可以收名而不必获实，則不去也，可以获实而不必收名，則不居也。”（考偽）

賢良方正以閥閱为选，已开后代九品中正制度的先河。自武帝从董仲舒之議以来，汉代就注意了通六艺教条的六国高第而知古代文学掌故的人物。因此，在汉代形成了知識界的基尔特制，班固所謂“百余年傳業者寔盛，枝葉蕃滋，大师众至千餘人”。及至汉末，王符更說，举士“以族为德，以位为賢”，“貢荐則以閥閱为前”。然而又如徐幹所論，“依先王，称詩書，將何益哉”。

汉代博士弟子与賢良文学的經学家法，最后是以宗教国教化的形式出現，文献通考总評說：

“太公曰：鴻都門，漢宮門也，……學乃天下公，而以為人主私，可乎？是以士君子之欲與為列者，則以為耻，公卿州郡之舉辟也，必敕書強之。……在昔明帝之朝幸辟雍，說講白虎觀，稱制臨決也，先儒戴氏論曰：天下是非，析于理不析于勢，君子論學，無庸于挾貴為也；天子之尊，群臣承望不及，是是非非，豈能盡斷于天下之理乎？……章帝患五經同異，博集諸儒，會議白虎觀，天子稱制臨決，去聖久遠，六經殘闕，諸儒論難，前後異說，而欲以天子之尊，臨定是非于一言之間，難矣哉！鴻都之興，蔡邕言之，……彼靈帝之童心稚識，何足語此？……按：靈帝之鴻都門學，即西都孝武時待詔金馬門之比也。然武帝時，雖文學如司馬遷相如枚臯東方朔輩，亦俱以俳優畜之，固未嘗任以要職。而靈帝時鴻都門學之士，至有封侯賜爵者，士君子皆耻與為列。……其在學授業者，至爭第相更告訟，無復廉耻。且當時在仕路者，上自公卿，下至孝廉茂材，皆西園諧价獻修宮錢之人矣，于鴻都學士乎何誅！”（卷四十）

從武帝，經過宣帝章帝，以至靈帝，金馬門、石渠閣、白虎觀、鴻都門，“服方領，習矩步者，委蛇乎其中”，這是活埋人性的中古道院的尊嚴所在，形式上比秦始皇之焚書坑儒自然高明，而黑暗的內容，則有過之無不及。（金馬鴻都，稍不同于石渠白虎，說見本卷第十章清議思想。）

懂得了上面所說的漢代士大夫的出身以及漢代的儒學政策，我們就容易了解兩漢的正宗思想了。

第一，良家子弟之于六藝“爾雅”，猶之乎西洋經院學者之于古希臘拉丁教條，由秘傳師法家法的特殊基爾特制，所謂“祖傳秘記，為漢家用”，經過秘藏文獻（間可私藏）的研究對象，形成了中國中世紀的經學的箋注主義。中論評儒學之訓詁章句，“無異乎女史誦

詩，內豎傳令，使學者勞思慮而不知道，費日月而無成功”。藝文志評：“幼童而守一藝，白首而後能言，安其所習，毀所不見，終以自蔽。”

第二，漢代的正宗思想已經走向神秘的宗教的領域，尤其因了農民起義，陰陽讖緯的神學就表現成為漢代統治階級的精神麻醉劑。復古與偽造籠罩住漢人的邏輯思考，這一原因歸結于：中世紀社會挽救古代勞動力的危機，使廣漠的農村經濟發展起來，而粗野的農村編制以及意識生產，却不能有嶄新的人類出現（由奴隸到農奴，其解放的程度謂之“半”自由人，“半”字在人類性質上之意義是有限的，未可與古代由氏族成員到“作新民”，或與近代由農民到自由工資勞動者，所發生的新階級性能，相提并論），因之意識上不但不会脫離古代世界的范疇，反而更要依賴于古代形式，以适合于中世紀的內容，這就是“明先聖之術”的儒學神學所以產生的歷史條件，而箋注古書的經學更使學術走入了煩瑣形式主義的路徑。所謂漢人復古，是以春秋搢紳先生的行幫為目標，漢儒之首重春秋師法，正是疇人世官的重演，然而要知道，第一次的出現是悲劇，第二次的重演是喜劇。至魏晉之重演老莊，宋明之重演思孟，另在下面各卷詳論。

第三，由豪門閥閱的家學演化而為特殊的弟子傳授制度，尤其東漢，這一帶有古代世族殘余的齊學、魯學、韓學等師承關係，漸漸形成了思想的基爾特式的封閉。第一階段，即在西漢封建文化的初期，為統治階級服務的思想家是由齊魯等大族子弟而來，這與強宗固本的政策相應；第二階段，他們是由東漢近儒而來（廿二史札記東漢功臣多近儒），這又與名門地主的發展相應。

這種特殊的名族基爾特制，即所謂“累世經學”。趙翼說：“古人習一業，累世相傳，數十百年不墜，蓋良冶之子必學為裘，良弓之

子必学为箕，所謂世業也。工艺且然，况于学士大夫之木業乎！”（廿二史札記）

所謂“累世經学”是由西汉的复古而形成的，其思想是以世族师儒的春秋摺紳制的复古为基础，在家族的家学秘傳之中，春秋的形式教条的經学（六艺），便成为儒者專門的功業。用武帝的話講来，即所謂“具以春秋对”；以晋人的話講来，如刘伶說：“有貴介公子，縉紳处士，聞吾風声，議其所以，乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈說礼法，是非鋒起。”古形式到汉形式，是一套死灵魂，但前者为悲剧历史，后者为喜剧历史（如五德終始，三統三正之說）。

高門大族的家学，由西汉到东汉，逐漸形成名門朋党藉以反对皇族的工具，經過汉末統治階級內部的斗争，家学轉向，到了魏晋的門閥士族，才形成了复古于老庄易的玄学，晋范寧所謂“摺紳之徒，翻然改轍”。但推求这样变化的淵源，应从朋比标榜，乡党品題講起，中論所謂“講偶时之說，結比周之党，更相嘆揚，迭为表裏。”这种家族的知識基尔特，更有如下面的授徒制度。前汉如疏廣，家居教授，学者自远方来；吳章弟子千余。后汉更盛，諸儒弟子多至数千，例不胜举，如楊厚門下三千余人，曹褒諸生千余人，郑玄弟子数千人，魏应弟子数千人，楼望諸人著录九千余人，儒林列傳贊：“耆名高义，开門受徒者編牒不下万人。”这样的門徒势力，在相互之間，党同伐异，标榜品題。他們的活動反映了豪族名門势力的强大，表现出对最高統治者發生离心的傾向，“桓灵之間，君道秕僻，朝綱日陵，国隙屢起。自中智以下，靡不审其崩离。”（后汉書儒林列傳）。到了党錮之禍，清議遭禁，遂埋伏下魏晋清談的根苗，即从“清議”轉化而为“清談”。

第四，学术与秩祿的不可分离，是汉代正宗思想的特点。这是武帝根据罢黜百家、定于一尊的原則，对于合法思想所制訂的“法

度”。博士官之爭立，表面上是為了正宗思想的法度化，而其里面，却包含着博士們官祿榮利的捷徑，班固所謂“大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也”。鹽鐵論大夫之言，頗把博士弟子賢良文學的思想傾向，說得卑鄙可憐。創始者要歸于叔孫通其人。我們知道，封建制之下的利祿，是超經濟關係的，在这里沒有等价交換的平等報酬關係，因而正宗思想家也就易于通過等級身分的政治地位，依據顛倒的意識而援引讖緯神學，這是經今古文學所同具有的性質。

第五，從秦漢起，中央專制主義的政權建立起來，通過家長制的父權的折射，必然要建樹起國教化的神學系統，因此，五德三統的神權說，圖讖緯候的宗教說，都為“王霸道雜之”的絕對王權作了精神統治的武器。尤其因了氏族制的殘余，使三代的神秘符咒，滲透于精神的血液，形成儒家是往古而非當世的一套理論，並為後世玄學理學打下牢不可破的基礎。後世三代“傳心”的精神实际上是血統延續的意識証件。

然而，唯心主義和唯物主義、有神論和無神論的鬥爭，通過漢代是有一條綫貫串着的。我們約可分做三期，第一期唯物主義者以司馬遷為代表，出現于漢代農民初期起義之後；第二期以桓譚、王充等為代表，都出現于西漢末農民大起義之後；第三期以仲長統為代表，出現于東漢農民暴動即起之際。他們程度不等地暴白了封建制度的矛盾，並和唯心主義有神論展開激烈的鬥爭。正當他們剝奪神聖的宗教光輪的同時，統治階級也針對了他們的批判，更翻出花樣來，以維持宗教的神聖性；同時也把他們看成“奸人惑眾，挾左道”（郊祀志）的邪說，甚至用重法對付“異端”，“不知而向之，是背經術、惑左道也，皆在大辟。”（杜延年傳）

第一期自武帝立五經博士開弟子員設科對策起，至宣帝甘露間詔諸儒會石渠閣，講五經同異，帝親稱制臨決（宣帝紀、儒林列傳）

都說到諸儒“論于石渠”),首創了宗教會議。第二期自光武置十四博士至章帝下太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒會白虎觀,講議五經同異,稱制臨決(章帝紀、儒林列傳詳言會圖橋門而觀者億萬人),完成了宗教會議。第三期自本初元年太學增盛至三萬人,至靈帝定正五經文字,刻石立于太學門外,以取正而不雜異,并仿石渠白虎故事,置鴻都門學士(儒林列傳蔡邕傳奏條之五),這都是正宗思想的法典化并神聖化的划期表現,也是東方的中世紀寺院的具体形式。(鴻都門稍不同于石渠白虎)

如果我們从代表思想來說明,第一期是董仲舒与司馬迁的对立,第二期是白虎通義与論衡的“兩刃相割”,第三期是鴻都門學士和王符仲長統的斗争。唯心主义和唯物主义刻着統治階級和被統治階級的烙印,他們之間的斗争反映着封建制社会的階級矛盾。

第二章

汉初百家子学的余緒及其庸俗化的傾向

第一节

汉初諸子学說的变質概說

汉初自高帝以至景帝，一方面儒学漸向正統的路上發展，另一方面古代諸子之学的傳統还存在着余緒，而在內容上显示出变質的改造。这一期間，是汉代思想的前奏阶段。經過秦皇焚書，楚項焦土，正統經学的建立并不是立刻可以成为定局的，这中間需要一个斗争和醞釀的时期。

武帝元封时代，罢絀百家，“法度”确立，合法思想与异端思想才明显地对立起来。在这划期时代的代表人物，正統方面为董仲舒，而异端方面为司馬迁。由这时起到宣帝的石渠閣称制临决，“惑者既失精微，而辟者又随时抑揚，違离道本，苟以嘩众取寵，後进循之，是以五經乖析，儒学寢衰”（汉書艺文志）。所謂經学正表现出神学化庸俗化的特征。另一方面，异端思想虽遭受統治階級的抑制，但它針對作为“貧困的表現”的宗教，提出了对“貧困的反抗”的反宗教思想，表现出对以宗教为芬芳的世界意識的斗争，而斗争是在“兩刃相割，二論相訂”（王充語）的傾向中發展起来的。

汉初百家之学，除名、墨未見代表思想的人物以外，各家还有相对的势力，尤其是道、法、陰陽、縱橫家言，尙相对的显于汉廷与

郡国之間。当时王国势力的强大也在客观上促进了子学的活躍。

一、关于道家：

“曹参聞膠西有盖公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見盖公，盖公为言治道，貴清靜而民自定。……参治要用黃老术，故相齐九年，齐国安集，大称賢相。”（史記卷五四）

“太史公曰：陈丞相平少时本好黃帝老子之术。”（史記卷五六）

“田叔喜劍，学黃老术于乐巨公所。”（史記卷一〇四）

“其（邓公）子章，以修黃老言，显于諸公間。”（史記卷一〇一）

“王生者，善为黃老言，处士也。”（史記卷一〇二）

“不疑学老子言，其所临为官如故，唯恐人知其为吏迹也，不好立名称，称为長者。”（史記卷一〇三）

“黯学黃老之言，治官理民，好清潔，……其治責大指而已，不苛小。黯多病，臥閨閣內不出，岁餘，东海大治。……治务在無为而已。”（史記卷一二〇）

“竇太后好黃帝老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝老子，尊其术。”（史記卷四九，按竇太后好黃老言，并見于史記者其例甚多，茲不具引。）

“（楚元王曾孙）德，少修黃老术。……德常持老子知足之計。”（汉書卷三六）

二、关于陰陽家：

淮南王刘安的鴻烈集，本陰陽家言者重出互見，詳見下节。汉書五行志說：

“孝武时，夏侯始昌通五經，善推五行傳，以傳族子夏侯胜，下及許商，皆以教所賢弟子。”

又說：

“景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，為儒者宗。”

(按漢儒學與陰陽學已經融合，純陰陽家言不顯。)

三、關於法家：

“孝文帝本好刑名之言。……及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老刑名百家之言。”(史記卷一二一)

“鼂錯……學申商刑名于軹張恢先所。……錯為人隋直刻深。”(史記卷一〇一)

“丞相綰奏所舉賢良，或治申商韓非蘇秦張儀之言，亂國政，請皆罷，奏可。”(漢書武帝紀，按武帝，史稱他內陰忌而外好施仁義，又稱好以法馭下，故絀刑名乃是表面文章。)

“杜周曰：‘前主所是著為律，后主所是疏為令，當時為是，何古之法乎？’”(漢書卷六〇，按宣帝言漢朝以霸王道雜之，非效周制，故自蕭何創律以來，刑名之術甚著。)

四、關於縱橫家：

戰國策原名“長短術”，史記酷吏列傳云通學長短，漢書張湯傳作短長。據羅根澤考，戰國策即成于蒯通之手。漢楚爭天下，縱橫之士的活動也很明顯。

“酈生因言六國縱橫。”(史記卷九七)

“陸賈以客從高祖定天下，名為有口辯士。”(史記卷九七)

“蒯通論戰國時說士權變，亦自序其說，凡八十一首，號曰‘雋永’。”(漢書卷四五，按班贊通，一說而喪三雋，實在是一個大縱橫家。)

縱橫家到了武帝時，在他的法度之下已經衰微，武帝對嚴助說：“具以春秋對，毋以蘇秦縱橫”。縱橫和刑名頗不同其命運，漢書卷五五衛青說：“自魏其、武安之厚賓客，天子(武帝)常切齒。”故

自汉武帝以后，游說之士漸息。

汉代的学术复古，是以春秋搢紳先生的儒术为中心，統治階級的思想是以春秋之学为模范，武帝所謂“具以春秋对”，即他的法度的特質。我們可以这样說，汉代在初期与末期，都借重老庄，初期試求复古于老庄，以与儒学相抗，末期再試求复古于老庄，以代替儒学，然都沒有成为支配势力。故通观汉代，儒学的經学箋注是“宣明旧艺”的代表思潮。

然而諸子百家之学到了汉代还可以分成两个傾向來說明。

第一、在子学傳統衰微的时代，对于战国百家的述評，頗具有总结的作風，或者用进步的历史观点探求其师承流变，或者以綜合者自居企求匯萃諸子于一爐。前者如司馬談父子的六家要指，如刘向父子的諸子要略，后者如杂家淮南鴻烈集（应当从秦代呂氏春秋作始），它“出入儒墨名法”，即史通所謂“牢籠天地，博極古今”，黃氏日抄所謂“会粹諸子，旁搜异聞，……足以駭人耳目者，無不森然罗列其間”。淮南要略說：“若刘氏之書（高誘注：淮南王自謂也），觀天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜。原道之心，合三王之風，以儲与扈冶。玄眇之中，精搖靡覽，弃其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指，拘繫牽連之物，而不与世推移也。故置之寻常而不塞，布之天下而不窕。”

第二，在子学傳統衰微时代，对于諸子余緒，与其說是繼承，毋宁說是改变它們的思想材料，把其中一家扩大变質，作为理論斗争的武器，而遂自己的学术目的，或者托一家为重言以保留百家，或者想建立这一尊以絀別一尊，或者腫脹膨大一家之說以反对他家之說。如司馬談的六家要指崇尚道家，便是以道家虛因之术，反对汉武帝法度的一統。如竇太后好黃老之术，即有以道家試求統一

百家之意圖，和當時欲以儒家統一百家者相抗，史記田蚡列傳說：

“竇太后好黃老之言，而魏其武安趙綰王臧等，務隆推儒術，貶道家言，是以竇太后滋不說魏其等。……乃罷逐趙綰王臧等，……魏其武安由此以侯家居。”

漢書儒林列傳也說：

“叔孫通作漢禮儀，……然尚有干戈平定四海，亦未遑庠序之事也。孝惠高后時，公卿皆武力功臣，孝文時頗登用，然孝文本好刑名之言，及至孝景不任儒，竇太后又好黃老術，故諸博士具官待問，未有進者。……及竇太后崩，武安君田蚡為丞相，黜黃老刑名百家之言，延文學儒者以百數。而公孫弘以治春秋為丞相封侯，天下學士靡然鄉風矣。”

所以，儒道互紉是漢初統治階級內部的一個重要鬥爭，这里面包括了儒道皆欲在統一百家的趨勢中各顯身手，一直到武帝推恩削藩，諸侯王勢力下降，獨尊儒術的局面相應確立，才結束了這一合法思想的爭論。太史公說：“世之學老子者，則紉儒學，儒學亦紉老子，道不同，不相為謀，豈謂是耶？”學者只知秦始皇焚書與漢武帝尊儒，而不知秦漢之際還有一段定于一尊的互紉爭霸階段。

歷史還不止這樣的簡單。在這一互紉的意識形態背後，更有統治階級的政權的爭奪。不少外戚、郡國王是以道紉儒，代表者為竇氏與淮南王，而皇室則是以儒紉道，集其成者為武帝。竇太后罷主儒術者，儒術之士又上紉黃老之議，其間政權的爭奪顯然是以儒道互紉來標榜，這在史記漢書都有詳記。又史記儒林列傳表面上講漢代儒林博士，而實際上則已說出這一鬥爭。“儒林”之名起于漢初，史記正義引姚承說，“儒林，謂博士為儒雅之林，綜理古文，宣明舊藝”，這是和百家對立的名詞。上引漢書言儒道的互紉情勢，即取材于史記儒林列傳敘文，在魯詩博士申公傳里復說：

“天子(武帝)以(申公)为太中大夫。舍魯邸,議明堂事。太皇竇太后好老子言,不說儒术,得赵綰王臧之过以讓上,上因廢明堂事,尽下赵綰王臧吏,后皆自杀,申公亦疾免以归。”
在齐詩轅固生傳里,首言固与黃生辯湯武受命是否为弑,景帝似無成見。后面即說:

“竇太后好老子書,召轅固生問老子書,固曰:‘此是家人言耳。’太后怒曰:‘安得司空城旦書乎!’乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒,而固直言無罪,乃假固利兵,下圈刺豕,……豕应手而倒。太后默然,無以復罪,罢之。……今上(武帝)初即位,复以賢良徵固。”

从这里可以知道,在汉初文景武三世,儒道爭霸相当厉害,尤其通过了政权的爭夺,更加惨酷,罢絀廢杀,互相报复。文景虽立博士,但并不甚好儒,似在道家政派气壯之时采取折衷政策,直到武帝初,和竇太后斗爭,开始犹兩面而倚重于儒,竇氏死后,才清算了道家,立出法度,所謂“天下靡然鄉風矣”。

复次,提倡陰陽之学与道家之术以为政爭的工具而与武帝对立的,在郡国王中有淮南王刘安。刘安在失敗时罪名为:

“廢法行邪,怀詐伪心,以乱天下,熒惑百姓,倍畔宗庙,妄作妖言。……其書节印圖,及他逆無道,事驗明白。”(史記淮南列傳)

然而淮南王則又大不滿于武帝的崇儒术。伍被对淮南王說:“朝庭之政,君臣之义,父子之亲,夫妇之別,長幼之序,皆得其理。上之举措遵古之道,風俗紀綱未有所缺也”,淮南王听了大怒,几乎要把伍被下死罪。

这个比照,說明了思想意識的斗爭是通过政治法律道德的,統治階級的內部政治斗爭决定了他們所各持的思想武器之不同,各

是其正而非其邪，以为紀綱。武帝尊儒术，立法度，“时方好艺文”，而刘安則“招致宾客方术之士数千人”，大著鴻烈（鴻，大也；烈，明也，以为大明道之立也），“講明道德，总统仁义”。一儒一道，水火不容。

按淮南鴻烈集要略明說“考驗乎老庄之术，而以合得失之勢”，其中不但对儒、墨、名、法、縱橫各家皆有其时势背景的說明，独于道家例外，而且明示老庄可以总统百家。关于淮南王针对武帝的法度所發表的言論，將于下节詳論。茲举他罵武帝的一例如下：

“本經者所以明大聖之德，通維初之道，埒略衰世古今之变，以褒先世之隆盛，而貶末世之曲政也。”（要略）

最后，我們再看汉初的法家与儒道的离合关系。

按法家到了汉代，并非如秦以前的法家的理想，而是在狭义的“刑名”或律令之下，沿着秦制成規来保护君权，誠如顧亭林所說，“汉兴以来，承用秦法，以至今日者多矣”（日知录会稽山刻石条）。由賈誼到董仲舒，莫不痛斥秦之亡国由于苛法严刑，其实汉制襲秦，比秦更甚。汉書刑律志首罵秦人玩法，致天下众叛亲离，接着說：

“汉兴，高祖初入关，約法三章，曰：杀人者死，伤人及盜抵罪。……其后，四夷未附，兵革未息，三章之法不足以禦姦，于是相国蕭何攬摭（收拾）秦法，取其宜于时者，作律九章。”

九章散亡，但据唐律疏議云：“其不道、不敬之目見存”，可知汉律之峻峭，比秦更甚。人民稍微不小心，就要違犯大逆不道、对上不敬的專制王法。章太炎汉律考說：

“汉律非專刑書，盖与周官礼經相鄰，自叔孙通定朝仪，而張蒼为章程，通因作傍章十八篇，意者官制在通傍章，章程則

在杂律淫侈踰制之部，……驛傳法式宜在既律矣。其后应劭刪定律令，以为汉仪，表称国之大事，莫尚載籍，逆臣董卓蕩覆王室，典宪焚燎，靡有孑遺。亦以見汉律之所包絡，国典官令無所不具。”（檢論）

所謂“一切著之于律”，是汉代內法外儒的法典性質，正如史書关于文帝的記載，一方面說他“本好刑名之言”，是其里，而他方面說他“除誹謗，去肉刑”，获得儒家的“善人胜殘去杀”之贊譽，是其表。汉書刑法志講到周勃陈平維持旧律之对，复行三族之誅，就不能不嘆：“風俗移易，人性相近，而習相远，信矣。夫以孝文之仁，平勃之知，犹有过刑謬論如此甚也，而况庸材溺于末流者乎！”到了武帝，尊儒术，絀百家，然而他又“好以法制馭下”（讀史管見），这就是內法外儒的一套作風。

汉代的內法外儒已如上言，同时也有法术与儒术对立的爭論。文帝时鼂錯学申商刑名，頗为文帝所奇，号称“智囊”，“法令多所更定”，因此惹起汉庭与諸侯間的不安，錯因以遭斬。武帝时，張湯赵禹之屬条定法令，作見知、故縱、监临、部主之法，因而汉書說“腹誹之法比，而公卿大夫，多諂諛取容”。宣帝时又有桓寬所录鹽鉄論，記大夫与文学的辯詰，即法儒的爭論实录。

总之，汉代是“蕃刑”（刑法志）与縛礼并进的，其間法儒或相互为用，或相为攻詰，而本質上則是相反相成的，法律通过經义的庸俗化，更加成为封建主的專制工具了。如鼂錯所說，“不如此，則天子不尊，宗庙不安”！封建制社会的法典形式在汉武帝时代已經有了显明的証据，这和古代法家的思想是不同的。酷吏人物和法术之士本質上也是不同的。

第二節 賈誼的思想

賈誼生于漢高祖七年，卒于文帝十二年（公元前二〇〇——一六八年），享年三十三歲。他是漢初的一個有獨立性格的人，和齊魯諸生的行徑不同。

史記把他和屈原合傳在一起，傳旨說：“作辭以諷諫，連類以爭義，離騷有之，作屈原賈生列傳”，這顯然以屈賈為同型的人物看待。按淮南王劉安說：“（屈原）明道德之廣崇，治亂之條貫，靡不畢見，其文約，其辭微，其志潔，其行廉，其稱文小而其指極大，舉類邇而見義遠；其志潔，故其稱物芳，其行廉，故死而不容自疏，濯淖汙泥之中，蟬蛻于濁穢，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓者也。”賈誼所追慕的，就在于此，即使天才與俗人間不可調和的矛盾，表現而為人格的內部悲劇，而把俗人所諂諛的盛世，暴露而為滅亡之路。如果說漢高祖以來齊魯儒生是繼承搢紳先生的形式說教，依春秋的禮儀，為漢祖漢宗繪制封建統治的場面（如叔孫通，詳見下章說明），則賈誼是通過屈原的離騷路徑，繼承變風變雅的悲劇思想，客觀上從人格的矛盾來說明制度的不合理，在他看來，一切都是痛哭流涕長太息的資料，“背理而傷道者，難徧以疏舉”。

他的弔屈原賦，着重于屈原悲劇的辭句，如“已矣哉！國無人，莫吾知兮，又何懷乎故都？既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居”。這是屈原的思想結論。他是和現實的俗人俗政不可兩立的。賈誼之借屈原“因以自諭”，與司馬遷之借晏嬰因以自況，是相同的。賈誼的賦說：

“烏虜哀哉兮，逢時不祥，鸞鳳伏窮兮，鴟鴞翱翔。關茸尊

显兮，讒諛得志，賢聖逆曳兮，方正倒植。謂随夷濶兮，謂跖躑廉。莫邪为鈍兮，鉞刀为銛。……”

“諱（史記作訊）曰：已矣国其莫吾知兮，子独壹鬱其誰語？鳳縹縹其高逝兮，夫固自引而远去。……所貴聖之神德兮，远濁世而自臧，使麒麟可係而羈兮，豈云异夫犬羊？般紛紛其离此邇兮，亦夫子之故也！……彼寻常之汙瀆兮，豈容吞舟之魚，橫江湖之鱣鯨兮，固將制于螻螿！”

賦中第一义表示超人与俗人的斗争，第二义表示理想与猥俗的不相容，和离騷对现实悲剧的批評轉入于悲剧思想，正相仿佛。由此可知賈誼具有志潔行廉的屈原精神。

他是少通諸子百家之書的（史記），但他的書已佚失，現存新書乃后人杂湊之書，不足为据。从他的鵩鳥賦自伤賦，可以看出他有老庄思想，从他的治安策，又可以看出他有荀子思想，这些材料还存于史記汉書之中。茲先研究他的鵩鳥賦：

“万物变化兮，固無（汉書作“亡”）休息，斡流而迁兮，或推而还，形气轉續兮，化变（汉書作“变化”）而嬗，沕穆無穷（汉書作“亡間”）兮，胡可胜言？”

这似庄子“万物皆种，以不同形禪”的相对的变化思想。

“‘禍兮福所倚，福兮禍所伏。’憂喜聚門兮，吉凶同域。……‘命不可說兮，孰知其極，水激則旱兮，矢激則远’。万物回薄兮，振（汉書作“震”）蕩相轉。雲蒸雨降兮，錯繆（汉書作“糾錯”）相紛。大專（汉書專作“鈞”）槃（汉書作“播”）物兮，块軋（汉書作“圯”）無垠。天不可与慮兮，道不可与謀。迟数（汉書数作“速”）有命兮，惡（汉書作“烏”）識其时？”

按以上辞句引老子鵩冠子文，申叙老庄是非吉凶相对之义，归納到庄子的宿命哲学。

“且夫‘天地为鑑兮，造化为工’，陰陽为炭兮，万物为銅。合散消息兮，安有常則？千变万化兮，未始有極。忽然为人兮，何足控搏（汉書作“揣”），化为异物兮，又何足患？小知（智）自私兮，賤彼貴我，通（汉書作“达”）人大觀兮，‘物無不可’（庄子有“無物不可”之句）。貪夫徇財兮，‘烈士徇名’。夸者死权兮（庄子云：“权势不尤，則夸者不悲也”），品庶馮（汉書馮作“每”）生。怵迫之徒兮？或趋西东。大人不曲兮，亿（意）变‘齐同’（庄子齐物論）。……众人或或（惑）兮，好惡积意，真人澹（汉書作“恬”）漠兮，独与道息。釋知（智）遺形兮，超然自喪（庄子有“今者吾喪我”之句），寥廓忽荒兮，与道翱翔（乘道德而浮游之意）。乘流則逝兮，得坻（汉書作“遇坎”）則止，縱軀委命兮，不私与己。其生若浮兮，其死若休（庄子有“劳我以生，休我以死”之句）。澹兮（乎）若深淵之靜（靚），‘汎兮（乎）若不击（汉書作“繫”）之舟’（庄子有“汎若不系之舟”句）。不以生故自宝（汉書作“保”）兮，养穹而游（浮），德人無累兮，知命不憂，細故憊蒯（鯁刺，汉書作“薺芥”）兮，何足以疑！”

以上辞句，多出庄子齐物养生等篇文意，从自然天道觀的相对無穷，到知識論的相对無真，以至人生觀的死生齐一，結論为庄子的委命知命。賈誼的这篇賦，是战国老庄思想的繼續，頗与汉初黃老的道术思想异趣。

复次，賈誼的治安策在形式上就有荀子的富国議兵等篇的結構。他年十八在河南守吳公門下，甚得幸愛，吳公“与李斯同邑而尝学事”，故賈誼必深得荀子一派儒学的教养。我們且举兩点来証明荀賈学术的师承关系：

賈誼治安策关于置三公三少以教訓太子，主張从孩提之时，以道習之；他的立論点就是基于荀子的“性善者伪（人为）也”的理論，

他說：

“夫習与正人居之，不能毋正，犹生長于齐不能不齐言也；習与不正人居之，不能毋不正，犹生長于楚之地不能不楚言也。故擇其所耆，必先受業，廼得尝之，擇其所乐，必先有習，廼得为之。孔子曰：‘少成若天性，習貫如自然’。……習与智長，故切而不媿，化与心成，故中道若性。……夫心未濫而先諭教，則化易成也，开于道术智誼之指，則教之力也，若其服習积貫(行)，則左右而已。夫胡粵之人，生而同声，耆欲不异，及其長而成俗，累数譯而不能相通，行有虽死而不相为者，則教習然也。”(漢書賈誼傳)

这显然是荀子人性論的演繹，比喻也同于“居越而越，居楚而楚”的道理。他又有荀子“謹注錯，慎習俗”的复述，荀子謂“积礼义而为君子”，賈誼說：

“安者非一日而安也，危者非一日而危也，皆以积漸，然不可不察也。人主之所积，在其取舍。以礼义治之者积礼义，以刑罰治之者积刑罰。”

这与荀子“習俗移志，安久移質”之說相合。荀学到了汉代和墨学首先衰微；賈誼思想中的荀学余緒实在是有价值的諸子遺產。

因此，他是一个敢說話的政論家，自負甚高，所謂“君子为国，觀之上古，驗之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时”(过秦論)。汉襲秦制，內法外儒，凡所設制度，和秦沒有基本上的区别，过秦論曾說，前事不忘，后事之师，正是指汉代襲秦制必有危亡之結果。他說“秦之盛也，繁法严刑而天下震，及其衰也，百姓怨而海內叛矣”，这是說，汉代虽在繁法严刑之盛世，但里面却含有衰亡之征候。所謂“見終始之变，知存亡之由”，即預言汉朝封建制度必然导致“危民易与为非”的局面，而不能長治久

安。他的治安策开首即說：

“进言者皆曰天下已安已治矣，臣独以为未也。曰安且治者，非愚則諛，皆非事实知治乱之体者也。”

他在博士官們修礼設仪，粉飾封建濫費的太平时，敢說这些人“非愚則諛”，而其所为都是“背理而伤道”的，在他們爭取富貴，歌頌功德时，他反而說“事教可为痛哭者一，可为流涕者二，可为長太息者六”，难道汉代还有比文景之世的现实世界更理想的么？他在这样的世界，暴露出不可克服的社会矛盾，必然要走入悲剧思想的途徑。因此，我們不是以个人的主观主張来評价賈誼，而是以他所提出的历史的圖景中之主要的棘手問題来評价。刘向謂賈誼的治安策，虽伊尹管仲不能远过，这是純主观的評論，历史科学不作如斯看法。

賈誼所謂“抱火厝之积薪之下而寢其上，火未及燃，因謂之安，方今之教，何以异此？本末舛逆，首尾冲决，国制搶攘，非甚可紀，胡可謂治？”其实，这不仅是汉初社会的矛盾，而且是封建制社会不能克服的矛盾。因此，賈誼理想中的政治治安及其階級的正义心，被他所提出的問題从根本上諷刺了。

按他的治安策中所提出的問題在封建制社会是棘手而不能解决的。我們且分如下二点来論述：

第一，封建貴族的超經濟的剝削，和理想中的廉潔社会是不相容的，在汉代就以买爵卖子制为法令，荀悅所謂“官家之惠，优于三代，豪强之暴，酷于亡秦”。賈誼說：

“今民卖僮者，为之綉衣絲履，偏諸緣，內之閑中；……美者黼綉，……今富人大賈，嘉会召客者以被牆；……今庶人屋壁得为帝服，倡优下賤得为后飾。……此臣所謂舛也。夫百人作之不能衣一人，欲天下亡寒，胡可得也；一人耕之，十人聚

而食之，欲天下亡飢，不可得也。飢寒切于民之肌膚，欲其亡为奸邪，不可得也。国已屈矣，盜賊直須時耳！”

从卖奴隶說到农民暴动，这是最深刻的矛盾，所謂礼仪就建筑在文中所說的不生产的濫費之上。賈誼以为这个根本矛盾使秦亡国，汉代王朝呢，他說：

“今轉而为汉矣。然其遺風餘俗，犹尚未改。今世以侈靡相竞，而上亡制度，弃礼誼，捐廉耻日甚。”

他主張治安应从移風易俗做起，而在他看来，当时的風俗乃是豪强的掠夺世界：

“盜者剽寢戶之帘，奪兩廂之器。白晝大都之中，剽吏而夺之金。矯伪者出几十万石粟，賦六百餘万錢，乘傳而行郡国。此其亡行义之尤至者也，而大臣特以簿書不报，期会之間以为大故，至于俗流失，世坏敗因，恬而不知怪，虑不动于耳目，以为是适然耳。”

在他的邏輯推論中，这是“奸人并起，万民离叛”的理由，然而法令則是一套严刑峻法，以防止“群下”，这“群下”又是大多数的生产者，所謂“群下至众，而主上至少也，所託財器职业者粹于群下也”。賈誼指出，統治者对于他們的鎮压方法是：

“束縛之，係縶之，輸之司寇，編之徒官，司寇小吏詈罵而榜笞之，殆非所以令众庶見也。夫卑賤者習知尊貴者之一旦，吾亦乃可以加此也！”

这样看来，賈誼思想的人民性是突出的，甚至由于他对人民的同情，导出卑賤者对尊貴者的階級反抗的观点。

第二，在这个矛盾上面，賈誼的主觀理想要“化成俗定”，使人民“主耳忘身，国耳忘家，公耳忘私，利不苟就，害不苟去，唯义所在”，使上下階級的矛盾統一起来，“与之俱安”，这实在是一种幻

想。因此他不能不說出危亡的趨勢：

“今背本而趨末，食者甚眾，是天下之大殘也；淫侈之俗日日以長，是天下之大賊也。殘賊公行，莫之或止，大命將泛，莫之振救，生之者甚少，而靡之者甚多，天下財產何得不蹶？漢之為漢，几四十年矣，公私之積，猶可哀痛，失時不雨，民且狼顧，歲惡不入，請賣爵子，既聞耳矣，安有為天下阽危者若是而上不驚者！”（漢書食貨志。王應麟說此段是治安策之一部分——引者按）

賈誼在形式上是設想統治者的治安問題，在內容里却含有對人民的同情。他主觀上要求統一矛盾，而客觀上却暴露出封建制的“殘賊公行”制度中的矛盾。他的方策是使天下之民歸農，皆著于本，頗有法家的富國強兵思想，這是一面。另一方面，他以為封建統治必須廉潔，欲求廉潔，皇帝首先應該以身作則，要使皇帝能夠這樣做，首先要從太子的教養開始，於是賈誼演繹了荀子的人性論，說出一套主觀的夢想來：

“古之王者，太子乃生，固舉以禮。……故自為赤子，而教固已行矣。……孩提有識，三公三少，固明孝仁禮義，以道習之，逐去邪人，不使見惡行。於是皆選天下之端士，孝悌博聞有道術者以衛翼之，使與太子居處出入，故太子乃生而見正事，聞正言，行正道，左右前後皆正人也。夫習與正人居之，不能毋正，……則德智長，而治道得矣。……教得而左右正，則太子正矣，太子正而天下定矣。”

他以為做皇帝的，從小孩做人起就積習于禮義，長大了便是積禮義的善人，皇帝是善人，以身作則，施布正義，天下人臣就全是向禮義的善人了。這是他對於封建統治階級的理想，也即是中世紀思想家以社會改造建立于道義基礎之上的一般觀點。這種“法聖

智”的荀学，是不是治安策的客观价值呢？我們以为，社会现实刚好諷刺了他的理想，因而他不能不把这个不可解决的矛盾，还原而为正人与俗人的心理斗争，要求在他的内心里答出一个解决，然而解决的道路則是悲剧的。他和屈原相同，以自己的毁灭，表现出真与俗之間的社会悲剧，如他說：

“闕茸尊显兮，讒諛得志；賢聖逆曳兮，方正倒植！”

一切既然是顛倒的，那么他的理想也就和现实不能相容，故他的内心解答是“哭泣岁餘死”。我們并不是在这里贊揚这一悲剧性的解决，而是說在他的人格内部表现了封建社会矛盾圖景的一个侧面，他的人格活动的确反映了“殘賊公行”的社会裂口，这就不是縫弥封建矛盾的庸俗博士們所能望其項背的！

第三節

淮南鴻烈集中的子学及其学术

(一) 淮南子的諸子發生說及其对儒法的批判

淮南王刘安，生年不可确考，卒于武帝元狩元年（公元前一二二年）。他的代表作即淮南鴻烈集。

要略篇的諸子發生說的要点是：

一、孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。

二、墨子学儒者之業，受孔子之术，以为其礼煩扰而不說，厚葬靡財而貧民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政，……故节財薄葬閑服生焉。

三、晚世之时，六国諸侯，谿异谷别，水絕山隔，各自治其境内，守其分地，握其权柄，擅其政令，下無方伯，上無天子，力征爭权，胜

者为右，恃連与国，約重致，剖信符，結远援，以守其国家，持其社稷：故縱橫修短生焉。

四、申子者，韓昭釐之佐。韓，晋別国也，地墪民險，而介于大國之間，晋國之故礼未灭，韓國之新法重出，先君之令未收，后君之令又下，新故相反，前后相繆，百官背乱，不知所用：故刑名之書生焉。

五、秦國之俗貪狼強力，寡义而趨利，可威以刑，而不可化以善，可劝以賞，而不可厉以名，被險而帶河，四塞以为固，地利形便，蓄积殷富，孝公欲以虎狼之势而吞諸侯：故商鞅之法生焉。

以上所述的諸子要略，是就时代取舍与地理形势，而說明各家的起源。在叙述中含着議論的是，各家都是因了时势变迁，乘机而兴，由孔而墨，由墨而縱橫名法；时移世迁，人心亦向背不同，地异势別，好惡亦南北殊途，因此，各家的真理价值亦是相对的，不足以称为大道。

在叙述中含着貶抑的是，各家的主張都是因了机会的适应，沒有真正的創义，例如儒者之重衣冠篇籍，墨者之重节儉薄葬，沒有“統天下、理万物、应变化、通殊类”的内容，因此，各家的主張更是形式的。

这里面所以未述陰陽家与道家，是因为他們的道术可以“接徑直施，以推本朴，而兆見得失之变，利病之反，所以使人不妄沒于势利，不誘惑于事态，有符矚睨兼稽时势之变，而与化推移者也”。刘安在主观上用陰陽五行之說合配于道家，以總統百家自居，文心雕龙所謂“淮南有傾天折地之說”，盖指其主观高傲一切，有皇帝学者的势派。因此，他講的諸子要略比司馬談的总结，从历史价值上来說，是不能相提并論的。

复次，在鴻烈集中各篇，每多評譏孔墨，这是由庄子中剽窃来

的，連文句也相似，但附有他自己的意見，例如：

“周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟，于是博學以疑聖，華誣以脇眾，弦歌鼓舞，緣飾詩書，以買名譽于天下。繁登降之禮，飾絨冕之服，聚眾不足以極其變，積財不足以贍其費。于是萬民乃始慚離跂，各欲行其知偽以求鑿柄于世，而錯擇名利。是故百姓曼衍于淫荒之陂，而失其大宗之本。夫世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣！”（傲真訓）

“孔墨博通，而不能與山居者入榛薄險阻也。……而欲以遍照海內，存萬方，不因道之數，而專己之能，則其劣不達矣！”（主術訓）

“逮至高皇帝，……天下雄儁豪英，暴露于野澤，……出百死而給一生，以爭天下之權，奮武厲誠，以決一旦之命。當此之時，丰衣博帶而道儒墨者以為不肖；逮至暴亂已勝，海內大定，……履天子之圖籍，造劉氏之貌冠，總鄒魯之儒墨，通先聖之遺教，戴天子之旗，乘大路，建九旂，撞大鐘，击鳴鼓，奏咸池，揚干戚，當此之時，有立武者見疑一世之間，而文武代為雌雄，有時而用也。”（汜論訓）

按以上所引的三段文字，反對儒墨，甚為露骨。我們應注意的是，其中所舉的理由完全與墨家無關，但為什麼儒墨或孔墨連稱呢？墨家在漢初除了墨俠可以尋索外，並沒有在朝的墨家，何以硬把墨者和儒者相混在一起呢？章太炎謂漢代禮法混合不分，我們看來，這裡說的儒墨實際上乃指儒法。漢初黃老學派多沿襲了老莊反對儒墨的文法，在客觀上沒有多大價值。因此，我們只有從淮南王的主觀主張方面尋索他的理論。

上面的引文，把儒者形容得言語無味，面目可憎，成了一群僧道，專門替主人設計富貴，裝飾門面，這指的正是叔孫通到董仲舒

的行徑，排演詩書禮樂的喜劇。顯然，淮南王劉安的“招致天下諸儒方士，講論道德，總統仁義”，和漢廷法度之下的獨尊儒術，形成兩極。因此，他才指出儒者之出賣六藝，荒淫無耻，專己之能，苟取名譽；甚至更說，“行貨賂，趣勢門，立私廢公，比周而取容，曰孔子之術也！”（秦族訓）

他和武帝對立，“時欲謀反”，鴻烈集道術的號召成了鬥爭的精神武器，明白地責罵漢廷是“俗學”，是“暴行越知”。在上段傲真訓的後面即說：

“是故聖人之學也，欲以返性于初而游心于虛也，達人之學也，欲以通性于辽阔而覺于寂漠也；若夫俗世之學也，則不然，擢德捲性，內愁五藏，外勞耳目，乃始招螻振繸物之毫芒，搖滑掉捐仁義禮樂，暴行越智于天下，以招號名聲于世；此我所羞而不為也！是故與其有天下也，不若有說（樂）也，與其有說也，不若尚羊物之終始也。”

這顯然是對於有天下的武帝進行肆無忌憚的攻擊，而毫無保留。有天下而越智暴行，是他羞而不為的，他甚至說這樣的詐術欺騙，無耻暴行，不如作一個老百姓，何必專己之能，居極害人呢！淮南王的野心在這裡是通過了政權爭奪的實質而展開學術的“鴻烈”旗號的。他手持了陰陽道家的聖學和通學，而與儒者的俗學和文學相抗，他說他具有聖潔清節的道德，而對方是“貪污之心”，前者才可以有天下，而後者“皆以仁義之術教導于世，然而不免于偏身，猶不能行也，又況所教乎！是何則，其道外也”（同上）。由此可見，漢初統治階級之間儒道之爭是各以“外道”互訛，以遂其政爭的目的。淮南王劉安的道家旗號，與司馬談的道家要旨不同，後者是托重言以全百家，而前者則是托黃老以統一百家，例如：

“黜讒佞之端，息巧辯之說，除刻削之法，去煩苛之事，屏

流言之迹，塞朋党之門。……夫鉗且大丙，不施轡銜，而以善御聞于天下，伏羲女媧不設法度，而以至德遺于后世。”（覽冥訓）

因此，刘安虽然明白反对武帝的“法度”，但也主張黜息异說，屏絕外道。

同时，他在客觀上把儒者歌頌的汉代隆盛之治，形容为乱世衰世的征象，例如：

“乱世……为行者相揭以高，为礼者相矜以伪。車輿極于雕琢，器用逐于刻鏤，求貨者爭难得以为宝，詆文者处煩撓以为慧，爭为佞辯，久稽而不訣，無益于治，工为奇器，历岁而后成，不周于用。”（齐俗訓）

这頗暴露出封建統治者的享乐生活，尤其暴露出封建制社会不顧再生产而傾向于貴族的享乐范围。叔孙通的一套礼仪布置，董仲舒的一套春秋大义，除了反映封建制的“不周于用”的浪費外，便是虛伪的宗教形式。淮南王書更說到：

“衰世之俗，以其知巧詐伪，飾众無用，貴远方之貨，珍难得之財，不积于养生之具。……翡翠犀象，黼黻文章，以乱其目；芻豢黍粱，荆吳芬馨，以噤其口；鐘鼓管簫，絲竹金石，以淫其耳；趋舍行义，礼节謗議，以营其心。……法与义相非，行与利相反。……且富人則車輿衣纂（繪）錦、馬飾傅旄象、帷幕茵席、綺綉條組、青黄相錯、不可为象；貧人則夏被褐帶索，哈菽飲水以充腸，以支暑热，冬則羊裘解札，短褐不掩形而煬灶口。故其为編戶齐民無以异，然貧富之相去也，犹人君与僕虜，不足以論之！”（齐俗訓）

这指出貴族的豪奢与农民的穷困，形成了对立階級的普遍現象，貧富的分野即人君与僕虜的區別，也指出封建的超經濟剝削的后果，因此在后面又說：“雕琢刻鏤，伤农事者也，錦綉纂組，害女工

者也。农事廢，女工伤，則飢之本而寒之原也。夫飢寒并至，能不犯法干誅者，古今之未聞也！”因此，汉初的社会矛盾，恐怕就是刘家聖朝内部也不能再隱瞞的。他曾經比喻亲戚手足对于这样衰乱之世也不能相顧，暗示出汉武帝的淫威政治。

复次，刘安也深斥法家。

“申韓商鞅之为治也，棼拔其根，蕪弃其本，而不穷究其所由生。……鑿五刑为刻削，乃背道德之本，而爭于錐刀之末，斬艾百姓，殫尽太半。”（覽冥訓）

“水濁者魚險，令苛者民乱，城峭者必崩，岸峭者必陀，故商鞅立法而支解，吳起刻削而車裂。”（繆称訓）

第一节已經講过了汉室內法外儒的制度，鴻烈集中批評到縛礼便与苛刑并举，故反对儒者同时即反对刑名。我們只要看前面所引批評儒墨之文，就知道实际上是指儒法。淮南王刘安非議申韓商鞅，实际上是針對了汉庭来施行攻击，至于他在別处說明的法家道理，反与申韓法家之言沒有多大出入，他不过并重人治，所謂“国之所以存者，非以有法也，以有賢人也”，請看他的原法的理論：

“法生于义，义生于众适，众适合于人心。……法者非天墮非地生，發于人間而反以自正。……所立于下者不廢于上，所禁于民者不行于身。……故禁胜于身，則令行于民矣。”（主术訓）

这不是剽窃法家所謂無尊卑貴賤一断于法的道理么？他更說：

“法者天下之度量而人主之準繩也。縣法者，法不法也；設賞者，賞当賞也。……尊貴者不輕其罰，而卑賤者不重其刑；犯法者虽賢必誅，中度者虽不肖必無罪，是故公道通而私道塞矣。……法籍礼义者所以禁君使無擅断也。人莫得自

恣，則道勝，道勝而理達矣。”(主術訓)

他更申言法家的術與勢，例如：

“聖主之治也，其猶造父之御，……進退履繩，而旋曲中規，取道致遠，而氣力有餘，誠得其‘術’也。是故權‘勢’者，人主之車輿也，大臣者人主之駟馬也，……執術而御之，則管晏之智盡矣，明分以示之，則蹠躄之姦止矣。……故法律度量者，人主之所以執下。……有術則制人，無術則制于人。……數窮于下，則不能伸理，行墮于國，則不能‘專制’。”(主術訓)

這顯明地又是一套封建專制的法術論，比申韓所講的更加“專制”。所謂“失處而賤，得勢而貴”正是他自己的注腳。由此推衍，齊俗訓中更露骨地表白出封建自然經濟的小天井意識：

“人不兼官，官不兼事。士農工商，鄉別州異，是故農與農言力，士與士言行，工與工言巧，商與商言數，……各安其性，不得相干。”

由這種分割、不相干與的基爾特思想，又導出對於智能的輕視和對於思辯的抹殺，依此反對名墨諸子：

“先知遠見，遠視千里，人才之隆也，而治世不以責于民；博聞強志，口辯辭給，人智之美也，而明主不以求于下；敖世輕物，不汙于俗，士之伉行也，而治世不以為民化；神機陰閉，剗闕無迹，人巧之妙也，而治世不以為民業。故萇弘師曠先知禍福，言無遺策，而不可與眾同職也；公孫龍折辯抗辭，別同異，離堅白，不可與眾同道也；……魯般墨子以木為鳶而飛之，三日不集，不可使為工也。……視高下不差尺寸，明主弗任。……故國治可與愚守也。”(齊俗訓)

這樣在精神上宣揚毫無個性發展的、高下智愚相齊的“俗”，是中古不動的人性返原。在他看來，愚民政策的與愚守國，就是最好

的統治方法。因此，他對於名家縱橫家，更有如下的批判：

“公孫龍粲然于辭而貿名，鄧析巧辯而亂法，蘇秦善說而亡國。由其道則善無章，修其理則巧無名，故以巧鬥力者，始于陽常卒于陰，以慧治國者，始于治常卒于亂！”（詮言訓）

他從“齊俗”一觀念出發，對於百家，主用黃老的道術來駕御。從精神上的齊俗，要求實際上不使習俗相反，所謂“有術以御之”，這樣就可以為王稱霸了。因此，劉安和武帝得出的結論是一樣的。他反對是非之論并作，例如：

“弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之；兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之；全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。趨舍人異，各有曉心。……是非各異，習俗相反。君臣上下，夫婦父子，有以相使也，此之是，非彼之是也；此之非，非彼之非也！”（汜論訓）

而且百家對於治道并無什麼關係，他說：

“百家異說各有所出。若夫墨楊申商之于治道，猶蓋之無一椽而輪之無一輻，有之可以備數，無之未有害于用也。己自以為獨擅之，不通之于天地之情也。”（傲真訓）

（二）淮南子中道家與陰陽家的傳統及其宗教化庸俗化的思想

淮南鴻烈集中表現的自己的思想又如何呢？

劉安的這本書是招致賓客諸儒方士，集合許多人的意見寫成的，類于呂氏春秋，可以說是“擇焉而不精”。原來，此書除現存內篇二十一卷外，又有中篇八卷言神仙黃白之術，更有外篇十九卷。執筆者有蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、大山、小山諸人，

陰陽、儒、道、名、法畢集。故其書意多雜出，文甚沿復。此書要略對於書中二十訓，都有提綱，說明成書之義旨，首末更夸大其辭，以為“劉氏之書”空前絕後，如開首說：

“夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理，雖未能抽引元妙之中才，繁然足以觀終始矣！”

這部雜家之言，間有儒者六藝與法家術勢諸說，而主要篇幅則為陰陽五行家與老莊道家的混血種。我們要研究他的“雜”之所以然，而不是章實齋所謂“雜于己而不雜于人”的“雜”家定義。

在要略中敘明諸子發生之時，就沒有把道家與陰陽家列入并論，僅從這點而言，劉安已經以陰陽道家之旨為超乎時空而居于百家之上。

在要略總要舉凡，說明各篇題旨時，更明白地以陰陽道家分別篇名，大概原道、俶真、精神諸篇沿襲道家的術語，而天文、地形、時則諸篇沿襲陰陽家的術語，例如題旨說明：

“原道者，廬牟六合，混沌萬物，象太一之容，測窈冥之深，以翔虛無之軫，托小以苞大，守約以治廣，使人知先後之禍福，動靜之利害，誠通其志，浩然可以大觀矣。……”

“俶真者，窮逐終始之化，羸垺有無之精，離別萬物之變，合同死生之形，使人遺物反己，審仁義之間，通同異之理，觀至德之統，知變化之紀，說符玄妙之中，通迴造化之母也。”

這是屬於道家的，即所謂“考驗乎老莊之術”。

“天文者，所以和陰陽之氣，理日月之光，節開塞之時，列星辰之行，知逆順之變，避忌諱之殃，順時運之應，法五神之常，使人有以仰天承順，而不亂其常者也。”

這是陰陽家的傳統，其他地形、時則二篇附和月令的材料，題

旨所述也同此意。至于二家的不可分离关系，他又說：

“言道而不明終始，則不知所仿依；言終始而不明天地四时，則不知所避諱。……言至精而不原人之神气，則不知養生之机，原人情而不言大聖之德，則不知五行之差。”

这与史記孟荀列傳所載騶衍“深觀陰陽消息，而作怪迂之变、終始大聖之篇”一段話，甚相符合。我們頗疑战国末叶的陰陽五行家言，在淮南鴻烈集中保存了不少遺文。天文訓說：

“天先成而地后定，天地之襲精为陰陽，陰陽之專精为四时，四时之散精为万物。”

“天地以設，分而为陰陽，……陰陽相錯，四維乃通，或死或生，万物乃成。”

这是大聖終始之德的总道理，至其所謂“称引天地剖判以来，五德轉移，治各有宜，而符应若茲”，和汉代統治階級的宗教思想沒有多少差別。地形訓詳言，东方蒼色主肝，南方赤色主心，西方白色主肺，北方黑色主腎，中央黃色主胃；更詳言五行相胜，“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。……音有五声，宮其主也，色有五章，黃其主也，味有五变，甘其主也，位有五材，土其主也”。这更和汉代統治階級的讖緯思想並沒有区别。陰陽消長和五行变易是教人測禮祥的，如說“陰气胜則为水，陽气胜則为旱”，“山为积德，川为积刑”，書中荒唐比附，即史記所謂“先列中国名山大川通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹”。

汉代从武帝待詔金馬門、宣帝正五經同异于石渠閣，都是在国教的形式之下把古代的思想加以庸俗化宗教化，刘安的野心也不例外。关于使人多忌諱的有神論，更有一套附会，如說“蛟行喙息，莫貴于人，孔窍肢体，皆通于天。天有九重，人亦有九窍，天有四时以制十二月，人亦有四肢以使十二节，天有十二月以制三百六十

日，人亦有十二肢以使三百六十节。故举事而不順天者，逆其生者也。”（詳見地形訓、天文訓。）

从神权到皇权又是这样：“聖人用心，杖性依神，相扶而得終始。……在上位者左右而使之，毋淫其性，鎮撫而有之，毋迁其德”，“天不定，日月無所載，地不定，草木無所植，所立于身者不寧，是非無所形。……訢訢然人乐其性者，仁也，举大功、立显名、体君臣、正上下、明亲疏、等貴賤、存危国、繼絕世、决挈治煩、兴毀宗、立無后者，义也。……含陰吐陽而万物和同者，德也”（椒真訓）。所謂其語閎大不經，正是中世紀統治階級思想的特点。淮南鴻烈集中关于中世紀的仁义道德，前后各篇并不一致，上面的話杂揉了老庄，故对于仁义之言有道家意，但在秦族訓中就不同了，似乎又是陰陽家与儒者的混合。例如：

“昔者五帝三王之蒞政施教，必用参五。何謂参五？仰取象于天，俯取度于地，中取法于人。乃立明堂之朝，行明堂之令，以調陰陽之氣，以和四时之节，以辟疾病之蓄，俯視地理以制度量，察陵陆水澤肥墪高下之宜，立事生財以除飢寒之患；中考乎人德以制礼乐，行仁义之道以治人倫，而除暴乱之禍。乃澄列金木水火土之性，故立父子之亲而成家，別清濁五音六律相生之数，以立君臣之义而成国，察四时季孟之序，以立長幼之礼而成官。此之謂参。制君臣之义、父子之亲、夫妇之辨、長幼之序、朋友之际。此之謂五。”

这种陰陽五行配合社会制度的不軌之言，在后来白虎觀奏議更表示得完整。这种思想是利用諸子思想的沒落傾向，而引入中世紀的灾异迷信思想之中，所謂“优天地而和陰陽，节四时而調五行”。

复次，鴻烈集引申道家之說，雕琢其辞，成为类似赋体的章句，

試看他的原道訓的一段：

“太上之道，生万物而不有，成化像而弗宰，跂行喙息，蠖飞唼动，待而后生，莫之知德，待之后死，莫之能怨。得以利者不能誉，用而敗者不能非；收聚畜积而不加富，布施稟授而不益貧；旋縣而不可究，纖微而不可勤；累之而不高，墮之而不下，益之而不众，損之而不寡，斲之而不薄，杀之而不殘，鑿之而不深，填之而不淺。忽兮恍兮，不可为象兮，恍兮忽兮，用不屈兮，幽兮冥兮，应無形兮，遂兮洞兮，不虛动兮，与剛柔卷舒兮，与陰陽俛仰兮。”

这是道德經的泛衍，除了文字的瓌奇詭异而外，沒有新义。他又把乐記与庄子這兩本不能互通的書硬結合在一起，如說：

“鏡水之与形接也不設智故，而方圓曲直弗能逃也，是故响不肆应，而景不一設，呼叫仿佛，默然自得。人生而靜，天之性也，感而后动，性之害也，物至而神应，知之动也。知与物接，而好憎生焉，好憎成形，而知誘于外，不能反己而天理灭矣。故达于道者，不以人易天，外与物化，而內不失其情，至無而供其求，时聘而要其宿，……是以处上而民弗重，居前而众弗害，……以其無爭于万物也，故莫敢与之爭。”（原道訓）

以上前面言性言智，与庄子齐物論相背，而是修改乐記之語，作为前提，后面內天外人之說，是庄子的原旨。这个“天理”之杂說，是不可知論，后来宋儒就是这样移花接木的。汉人多以老庄清淨無为之要指概括道家，故淮南鴻烈集說：

“达于道者，反于清淨，容于物者，終于無为。以恬养性，以漠处神，則入于天門（按天門是緯書術語）。所謂天者，純粹朴素，質直浩白，未始有与杂糅者也，所謂人者，偶睽智故，曲巧伪詐，所以俛仰于世人而与俗交者也。故牛歧蹄而戴角，馬

被髦而全足者，天也，絡馬之口，穿牛之鼻者，人也。循天者与道游者也，随人者与俗交者也。”（原道訓）

怎样“考驗乎老庄之术，而以合得失之势”呢？在主俗訓与齐俗訓中，更推衍黄老，作为人君馭下的心术，說明“君人之事，所以因作任督責，使群臣各尽其能”，以簡馭繁，以虛循变，故說：“有天下者，豈必攝权持势，操杀生之柄而以行号令邪？吾所謂有天下者，……自得而已。自得則天下得我矣，吾与天下相得，則常相有己。”黄老之术貴因循，尙权变，从汉代起就給了中国官僚政治的作偽裝假以一套法术，这傳統是深远的。“执一而应万，握要而治詳，謂之术”，这种善于适应环境的“处其所安”，比中古基督教义的不反抗精神，尤为神秘。由人事的卑屈到道理的兩可，使“万物之化無不遇，而百事之变無不应”，一切都在矛盾之中，而統治階級則在矛盾之外，“將养其神，和弱其气，平夷其形”。这种統治階級的思想通过了基尔特式的家系秘傳，如蜘蛛網一般，在精神界結成一个天地，籠罩住人类的心灵。

第三章

董仲舒公羊春秋学的中世紀 神学正宗思想

第一节

中世紀神学的形成与董仲舒的神学

中国古代社会的氏族制残余的清算，始終是一个未完成的課題。特別在封建制社会形成之际，統治者必然要把古代的正在破坏的氏族公社，另以农村公社的形式恢复起来。本来与氏族制的残余相对应，在中国古代思想的发展上，也呈現着氏族形式的宗教的特征。一方面与先王观念的泛滥相連結，表现出普遍性的氏族宗教气氛；另一方面，与各国的氏姓族类相关联，又表现出各国之间的独立色彩的宗教。

所謂普遍性的氏族宗教气氛，即在于以神化先王为前提，以天人感应为内容。这就是搢紳先生和儒者的職業的構成部分。例如，周人的天道观及其敬德論本来是殷氏族宗教思想的損益或延展；在春秋的半官学时代，史赵、史墨、裨竈、梓慎、申須、萇弘等人，皆以天道預測人事；甚至開創私学的孔墨，同样承襲天人感应的宗教思想，墨子的天志和天鬼的宗教形态固不待言，即如孔子，不但因“鳳鳥不至，河不出圖”而嘆“吾已矣夫”，更以禘嘗之礼說明政治，这就可以看出他相信天道和人事的宗教联系。降及战国末叶

的古代危机时代，各国之間察祲祥，候星气的風气几乎湮沒学术，各种迷信禁忌將代替自由研究，以騶衍为首的陰陽五行家遂逐渐占到統制地位。司馬迁說：“自齐威、宣之时，騶子之徒，論著終始五德之运。及秦帝，而齐人奏之，故始皇采用之。……形解銷化，依于鬼神之事。騶衍以陰陽主运，显于諸侯，而燕齐海上之方士，傳其术不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此兴，不可胜数也。”（史記封禪書）

中古制是古代制的否定，但同时又从氏族制的殘余中保存了有利于統治階級的公社制度。因此，天人感应的宗教思想，在兩周是国民階級思想發展的桎梏，而在秦汉則是神学思想建設的源泉。这种情况正是“在高级阶段上重复低级阶段的某些特征、特性等等，并且仿佛是向旧东西的回复（否定的否定）。”（列宁哲学筆記，人民出版社版，頁二一〇）我們看了秦汉讖緯所講的上帝和經义的关系，就明白这一道理。我們更應該指出，諸子之学是六經的發展，然而汉代儒学的六經为汉制法的思想，則是向旧的东西的复归。

在論述中世紀神学的形成之前，我們首先簡單地回溯一下由古代宗教至中世紀宗教的否定之否定的特点。

恩格斯指出：“古代一切宗教都是自發的部落宗教以及后来的氏族宗教，它們發生于而且結合着各該民族的社会和政治狀況。宗教的这个基础一旦被破坏了，留傳下来的社会形态、因襲的政治結構以及民族独立一旦被毀灭了，那么与之相应的宗教不消說也就崩溃了。”（馬克思恩格斯論宗教，一九五四年，人民出版社版，頁七〇）在中国古代社会，所謂“非我族类不在祀典”的民族特点，在各国之間是有严格的区别的，宗庙社稷的祭法在各国之間也是不同的。在战国末叶的兼并战争中，各国虽然还各有其独立分离

的天帝神，然而已經处于沒落的境地。古代社会危机所造成的现实灾难，使人们重新記起宗教的迫切需要，当在现实中已經找不到出路时，便不能不寻求精神的解救来代替物質的解救。这里的重要問題在于寻求宗教。古代世界的“天”已經被破坏了，古代世界的“先王”已經被清算了，各国独立性的民族宗教已經被否定了，在这样的情况下怎样办呢？

在这时，騶衍的神秘主义不仅要代替已失去了的哲学，而且要代替已失去了的宗教，而为新王朝的統治階級服务，即所謂“遞兴廢，胜者用事”。“天”怎样安排“胜者”皇帝的符应呢？

騶衍說，“凡帝王之將兴也，天必見祥乎下民”，但这种“天”又是受五行法則的支配的，这样，似乎历史的發展，王者的兴廢，不是由于“天”的自由意志，而是由于五行胜克之理。“天”对于帝王必須不早不晚，只能在五行胜克的轉折点上来降祥瑞。人們虽然只能通过“天”所降的祥瑞来窺見五德的推移，但却又可以預知“代火者必將水”，而且可以預見到“天且先見水气胜”。这样看来，“天”是最早的主宰，同时又是依据于五行之理的最高的主宰。“天”是五行胜克的指示器，就这方面說，“天”是机械的、被动的，它是神秘化了的五行法則的体现者。显然，在这种“天”的宗教观念中，存在着矛盾，使得那些齐燕方士、儒生和博士們难以通曉，又使得秦汉之际的皇帝們时而信服，时而怀疑。因为从“天”的宗教涵义而言，“天”要求有至高無上的威权和絕对的自由意志，而这种威权和意志在这里是受了限制的。最混乱的情况是：騶衍之徒說秦代变周，是以水德代火德，秦始皇听了就宣布自己做了黑（水）帝，然而汉高祖入关，不知道黑帝是秦人自己的上帝，只听說秦祠四帝，有白青黄赤帝四祠，馬上說，“吾聞天有五帝，而有四，何也？……吾知之矣，乃待我而具五也”，乃立黑帝祠（封禪書）。这样，秦汉皇帝究

竟誰是水帝，就莫名其妙了。因此，騶衍的宗教觀念里也出現這樣一個褪色的“天”、形式的“天”，它是朦朧的，曖昧不明的。這種朦朧與曖昧不明具有二重性。因為它要說明帝王的興廢，而不是說明帝王的受命，於是把殷周的“帝”“天”顯得成為一個沖淡了的、即將消失的影子。“天”既然隱在五行之理的背后，所以只有在被指定的場合下才現出一些奇跡來表明它的存在。其次，騶衍的“天”對西漢的宗教說，又是一個極其幽微的、即將顯現出來的影子，似乎正在創造一種中央專制主義的宗教觀的條件，因為漢代的“天”賦有鮮明的至上神的色澤，為萬物之祖、百神之長，它的喜怒哀樂表現為自然界的寒溫變異，自然法則僅僅作為“天”的神性的表露而存在。

這樣看來，騶衍之徒的天道觀通向神學，並為中世紀神學準備了條件，但其本身還沒有形成神學的體系。

我們再來看秦漢之際的宗教。

史記的封禪書這樣記載：“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神，可得而序也。於是自碣以東，名山五，大川二。……自華以西，名山七，名川四。……而雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸逮之屬，百有餘廟。……唯雍四時（指青黃白赤）上帝為尊”。宣布“六合之內，皇帝之土”的秦始皇，雖然特別需要獨尊的上帝，但又幾乎把各地的民族神和自然神都請到神壇上祭祠起來。到了漢高祖時，除了他搶取了秦人的上帝，把自己欽定為黑帝而與原來的白青黃赤四帝相配列外，下詔說：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故”，還允許梁巫、晉巫、秦巫、荆巫等各有所祠，上帝和諸神還是一起受到尊敬的。漢文帝時，上帝諸神也是連類并提，例如制曰：“朕即位十三年于

今，賴宗廟之靈，社稷之福，方內艾安，民人靡疾，閑者比年登，……此皆上帝諸神之賜也”。文帝后来又招集了些儒生，共議什么是漢德，究竟該是土德呢？還是水德呢？詔曰：“朕祈郊上帝諸神，禮官議，無諱以勞朕。”（參看封禪書）在這裡，上帝還是不止一個，而是五個，上帝在諸神中的地位略加高了些，突出了些。這些情況正反映秦漢之際還沒有真正實現封建制的中央集權主義與天子的至上威權，因而在超現實世界中上帝和諸神也還沒有統一，而且還缺乏明確的至上神。但是，這種宗教的統一趨勢則是已經在形成過程之中。

以一個統一的宗教來補足統一的帝國之所以必要，是因為神的王國是和封建國家的中央集權以及與之相應的土地財產的所有制關聯着的，因為要理解東方的宗教史的關鍵，就在於土地私有权在法律觀念上是缺乏的。

當漢武帝實行土地沒收和鹽鐵國有，並真正開創了大一統的局面時，情況立刻顯得不同了。上帝諸神不再“祠之如故”，諸神之上的上帝成為現實的需要。司馬遷說：“今天子（武帝）初即位，尤敬鬼神之祀”，這種對鬼神的尊敬，並不是出於武帝的偏愛和嗜好，而正與其完成封建制的中央專制主義有關。新的上帝在塑造中，在探求中，於是儒生文學之士們和“海上燕齊怪迂之方士”便提供了不少關於新上帝“太一”的方案，而武帝則是言聽計從，覺得正中下懷。我們看史記封禪書怎樣婉轉地敘述着：

一、亳人謬忌奏祠“太一”方，因為“天神貴者太一”，所以五帝降格，“太一佐曰五帝”。武帝接受了：“令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方。”

二、其後有人上書言：“古者天子，三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一”，這又是特殊地位的至上神，武帝接受了，“天子許之，令太祝領祠之於忌太一壇上，如其方。”

三、上幸雍且郊，或曰：“五帝，太一之佐也，宜立太一而上亲郊之”。現在五帝已屈居于太一之下，降为“太一之佐”，这是显著的变革。“上疑未定”，但还是接受了：“令祠官寬舒等具太一祠壇，……五帝壇环居其下，各如其方”。五帝之上的至上神正式誕生了，隆重的宗教典礼开始举行，“十一月辛巳朔冬至味爽，天子始郊，拜太一，朝朝日、夕夕月則揖”，为了証明新的上帝沒有被錯認，只有援用奇迹，于是有司看到了祠上有光，而公卿也看到了“是夜有美光，及晝黄气上屬天。”

至上神在中世紀的聖光中复活了，現在所缺乏的是关于神权和皇权的系統的理論証明。但理論的准备却不是缺乏的，因为新上帝的發現者不是别的学派，而正是陰陽家与儒家的混血种。五帝早已列入了五行范疇，太一本身又成了陰陽五行系統的最高的冠石。我們且对比一下陰陽五行系統与神的系統：

一——陰陽——五行

太一——天地——五帝

新的宗教不能單靠皇帝的聖諭欽定，必須依賴神学家和庸俗哲学家的合作，从武帝之待召金馬門到宣帝的講議石渠閣，就是做这样的接种工作。因为作为十足的庸俗哲学的汉代儒学是陰陽五行化了的，而作为神学前身的五行学說，也正以儒术作比附，二者一經一緯，混合起来。兩汉国教化了的僧侶們，便是神鬼化了的儒林与唯理化了的教徒，他們以神学家而兼政府官吏。皇帝在神国中同时也在王国中，是教主而兼天子，叫做“聖上”。

从思想史的淵流而言，董仲舒执行了这样的任务：他給新宗教以系統的理論說明，把陰陽五行說提到神学的体系上来，把“天”提到有意志的至上神的地位上来，把儒家倫常的父权（它作为封建秩序的表征）和宗教的神权以及統治者的皇权三位一体化。总的来

說，董仲舒完成了“天”的目的論。

要把陰陽五行說提到神學的體系上來，首先得把天從五行之理中解救出來，反過來使它去主宰五行之理，使五行之理成為天的目的的外現。這樣的“天”就有了意志，有了主動性。要把儒家的倫常提到宗教的地位上來，就必須使之賦有最高范疇的性質，而且使之歸屬於“天”的意志與目的。這種唯心主義的目的論，必然是宗教的兼倫理的體系。在這種神學的內涵中，是以傳統的天人感應為形式，即所謂“善復古，譏易常”的春秋之義，導引出適應於中世紀神學的一切教義。

以上我們是從宗教思想的發展上說明中世紀神學的形成途徑與董仲舒的歷史任務。現在我們再來具體地考察董仲舒與武帝的雄才大略相對應的活動。

儒者董仲舒，齊人，是中世紀神學體系的創造人。他約生於高祖中年，卒於武帝元狩之間，太平御覽載（九七六引）：“董仲舒專精於述古，年至六十餘。”漢書五行志說：

“昔殷道弛，文王演周易；周道敝，孔子述春秋；則乾坤之陰陽，效洪範之咎征，天人之道粲然著矣。漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽為儒者宗。”

按春秋一書，自孟子以來即為儒家所推崇。但過去儒家，只從政治觀點以推崇春秋的微言大義。自董仲舒起，始援陰陽家之言解說春秋，始為天道人事相互影響之說開拓了新土，始使春秋成為天人感應的神學經典，始使其政治范疇的微言大義兼有了哲學神學的內涵。這是董仲舒在中世紀思想史上別開生面的東西，也是他在中世紀發端期所以取得正宗的合法地位的秘密。

武帝為什麼要使人“具以春秋對”呢？這裡實在有復古路徑的主觀選擇的深意。著者認為春秋時代摺紳先生的形式說教，早已

被孔墨所批判，而創出显学；且又被战国諸子所分裂，而發展出各派一家之言。然而，到了中古，搢紳說教反而合拍于專制的教条。內求統一而外攘夷狄的武帝政策，則又有賴于尊王攘夷的“霸”道作为理論根据。汉代儒林之復古于“端委搢紳”，不能不首先求之于“断爛朝报”，这当与武帝的中央集权主义是相适应的。

董仲舒以“三年不窺园”的苦学（汉書卷五六，本傳），“乘馬不覺牝牡，志在經傳”（太平御覽）的專心，“論思春秋，造著傳記”（論衡實知篇）。甚至有这样的神秘傳聞：

“董仲舒夢蛟龍入懷，乃作春秋繁露詞。”（西京雜記卷二）

这样因龍入懷而論著春秋，是象征着什么呢？是不是象征着武帝的聖旨呢？我們不必为古人圓夢。但“繁露”之义，頗耐人寻味。按此，古有三說：一、以繁多露潤之周礼大司乐疏为說；二、以假古冕之旒露垂象取名为說；三、依逸周書王会解“天子南面立，綽無繁露”孔注：“繁露，冕之所垂也”，言通貫春秋屬辭比事的精神为說。后說近似，取义之神秘，不言而喻。

董仲舒窺見武帝的聖意，便把春秋二百四十余年間的故事經驗，比例推行出适合于最高皇权的原理，神秘到“非常异义可怪之論”。例如他說：

“春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。”（汉書本傳）

“春秋之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之位，以諸侯之位正竟內之治，五者俱正而化大行。”（春秋繁露二端）

“明君臣之义，守国之正也。”（王道）

“器从名，地从主人之謂，制权之端焉，不可不察也。”（玉英）

“春秋推天施而順人理，……以至辱为亦不可以加于至尊大位。”（竹林）

“春秋尊礼而尊信，信重于地，礼尊于身。”（精华）

绝对王权在地下的现实世界，好像神国的五帝之上有“太一”，他说：

“深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科，合此五科以一言，谓之‘王’。……深察君号之大意，其中亦有五科：元科、原科、权科、温科、群科，合此五科以一言，谓之‘君’。”（深察名号）

按他以“志为质，物为文，”并主张不得已而“宁有质无文”，“礼之所重者在其志”。因此，王君以礼尊身，好像“太一”之神降服五行，一切可以唯心出之。

中世纪宗教之所以成为精神的解救或把贫困表现做涂了油的圣光，是因为中世纪出现了赋有半自由身份而遭受超经济剥削的农民阶级，是为了对付农民的不可忍受的贫困的反抗。从秦末的陈胜吴广大起义，已经证明了农民阶级的政治力量之足以决定王朝的兴亡，代秦而有天下的汉王室本是盗窃农民起义的果实，当然更能觉解此事。所以，从汉室定鼎起就不断的向农民解说：汉之代秦是出于天意所属，企图从天的意志里找到自己统治世界的不变的根据。汉书高帝纪所载诸多神话，皆自此出。

神话生长成神学，非一蹴可就，而需要着一个酝酿时期。事实上通过了从汉初至于文景的约计六七十年间的“与民休息”政策，才提供出神话生长成神学的适切的土壤。汉书食货志说：

“至武帝之初，七十年间，国家亡事。……都鄙廩庾尽满，而府库余财，京师之钱，累百巨万，贯朽而不可校；太倉之粟，陈陈相因，充溢露积于外，腐敗不可食，众庶街巷有马，仟伯

(阡陌)之間成群。……役財驕溢，或至并兼，豪党之徒以武断于乡曲，宗室有土公卿大夫以下，爭于奢侈。”

这里的富裕与安定，所謂“与民休息”，不是矛盾的解决，而是矛盾的扩大，因此，我們必須知道：

第一，富裕只限于領主豪强官吏及王室与宗室的貴族階級，而农民大众的痛苦生活不但并未从“与民休息”里減輕分毫，而且表现出封建制的基本的階級矛盾。同时，在豪强兼并之中，豪族地主和皇族地主的矛盾也扩大了。汉書食貨志就把这样的矛盾叙述出来：

“汉兴，接秦之敝，諸侯并起，民失作業，而大飢饉，凡米石五千，人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。天下既定，民亡盖藏（藏），自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。……文帝即位，……賈誼說上曰：‘……失时不雨，民且狼顧，岁惡不入，請卖爵子，既聞耳矣。……兵旱相乘，天下大屈，有勇力者，聚徒而衡击，罢夫羸老，易子而齧其骨。……’……鼂錯复說上曰：‘……今农夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不过百晦，百晦之收不过百石，春耕夏耘，秋获冬藏，伐薪樵，治官府，給繇役，春不得避風塵，夏不得避暑热，秋不得避陰雨，冬不得避寒冻，四时之間，亡日休息。又私自送往迎來，吊死問疾，养孤長幼在其中，勤苦如此，尚复被水旱之灾，急政暴虐，賦斂不时，朝令而暮改，当具有者半賈（价）而卖，亡者取倍称之息；于是有卖田宅，鬻子孙以償責者矣。……’……至武帝之初……董仲舒說上曰：‘……至秦……用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得卖买，富者田連仟伯，貧者無立錐之地。又顛川澤之利，管山林之饒，荒淫越制，逾侈以相高，邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困？又加月为更卒，已

复为正，一岁屯戍，一岁力役，三十倍于古。……或耕豪民之田，见税什五，故贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改。……’……仲舒死后，功费愈甚，天下虚耗，人复相食。”

第二，名义上是“与民休息”，实际上则使“农夫”“四时之间，亡日休息”。此因中世纪王朝的本质，根本不能予人民大众以幸福的生活。所谓“与民休息”，实质上只是暂时对农民采取安定的政策，以争取统治阶级所支配的编户齐民归户籍以从事生产；暂时对诸侯权力采取妥协的政策，以确保地方与中央的和平共处。史称“文帝恭俭”而“好刑名黄老之术”，“景帝遵业”而“不任儒”，其文化政策的实践意义即在于此。但是，从自足自给的生产体制，自然会引出土地的兼并；而在“贵者即富者”的中古身分性的体制里，诸侯王国与中央王室，特别是豪族地主和皇族地主又必然发生统治阶级的内訌，因而地方政权的强化，遂成了中央集权的威胁或王室统治的危机；豪族的土地占有制，遂成了国家土地所有制形式的威胁。文景时代的政论家，如贾谊晁错等，皆以兼并为危机的证件，而归本于尊王，其理由即在于此。汉書食貨志載晁錯对文帝說：

“商賈大者积貯倍息，小者坐列販賣，操其奇贏，日游都市，乘上之急，所賣必倍。故其男不耕耘，女不蚕織，衣必文采，食必粱肉，亡农夫之苦，有仟伯之得。因其富厚，交通王侯，力过吏教，以利相傾，千里游敖，冠盖相望，乘坚策肥，履絲曳縞。此商人所以兼并农人，农人所以流亡者也。今法律賤商人，商人已富貴矣；尊农夫，农夫已貧賤矣。故俗之所貴，主之所賤也。吏之所卑，法之所尊也。上下相反，好惡乖迕，而欲国富法立，不可得也。”

鼂錯所講的這段話，是我們常引的文句，但其中所含的意義必須深一層來究明。第一，漢代賤商人的法律主要指其沒有土地所有權，然而事實上商人因了交通王侯，而取得富貴，以至於和郡國諸侯相利用，威脅了皇權。第二，皇權所尊的和現實所貴的形成了矛盾，上下好惡的乖迕，表現出皇權和勾結商人的豪權之間的矛盾的一個側面。第三，這裡指的农民的流亡，是通過了豪族地主階級才成為現實，不是單純的商人所能趨使的，而所謂“兼并”也不是純經濟關係而成的。因此，這段話指出地方割据與中央集權的矛盾，以及豪族地主與皇族地主的矛盾。如實言之，這都不是中世紀統治者本身所能解決的。但是，站在中央集權的大一統的立場來看，則又是非解決不可的緊急問題。到了武帝時代，一改“恭儉”“遵業”的作風，而毅然採行了“雄材大略”的“有為”路線，其目的就在於要解決這一矛盾。

史稱武帝的“雄材大略”，不是別的，正是為實現大一統而動員。它表現在政治經濟上，就是為了削弱諸侯王國的叛逆的基礎而厲行工商業（煮鹽、冶鐵、鑄錢）的國有政策，特別是為了打擊豪強地主而強化土地國有政策；表現在文化思想上，就是罷黜百家，獨尊儒術的思想學術的統一政策。但是，在這裡，對於離心的諸侯藩王，對於兼并的豪強地主，特別是對於飢餓的農民大眾，為了使人們口服心服，更需要一套神學的正名主義。此所謂神學的正名主義，即把儒家的以道德情操為基礎的正名主義庸俗化，把陰陽家的五行說唯理化，把漢之代秦的王朝更替，歸結於奉天承運的天道的必然性，把現實中的中央集權的專制制度，說成官制象天的、永恆不變的神聖機構。董仲舒的公羊春秋學，正是這樣一套神學。漢書本傳所載董仲舒的天人三策，最足表現這一精神，例如其第三策說：

“道之大原出于天，天不變，道亦不變。……春秋大一統

者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同；是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為：諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使并進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。”

這種神學，不啻是武帝雄材大略政策的代數學，因此，“武帝即位，舉賢良文學之士前後百數，而仲舒以賢良對策焉。”（漢書本傳語）“董仲舒表春秋之義，稽合于律，無乖異者。”（論衡程材篇）

按董仲舒的天人三策，作于武帝建元元年。（漢書武帝紀載于元光元年，而司馬光通鑑漢紀則上移此事于建元元年，二者相較，通鑑為正。此點，今人史念海已有考辨，文見史與地第三三期）此時正值“恭儉遵業”與“雄材大略”的交岔點。從思想上看，則為黃老刑名與儒家鬥爭極烈的頂點；前者以竇太后為中心，後者以武帝為代表。茲列其鬥爭的時間順序如次：

一、建元元年，冬十月，詔……舉賢良方正直言極諫之士。丞相綰奏，所舉賢良，或治申商韓非蘇秦張儀之言，亂國政，請皆罷。奏可。……元光元年，……五月詔賢良曰：“……受策察問咸以書對，著之于篇。……”於是董仲舒公孫弘等出焉。（漢書武帝紀）

二、建元二年冬十月，御史大夫趙綰，坐請毋奏事太皇太后，及郎中令王臧，皆下獄自殺。（應劭曰：“禮，婦人不豫政事，時帝已自躬省萬機；王臧儒者欲立明堂辟雍；太后素好黃老術，非薄五經；因欲絕奏事太后，太后怒，故殺之。”）丞相嬰，太尉蚡，免。（同上）

三、轅固，齊人也，以治詩，孝景時為博士。……竇太后好老子書，召問固。固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦書乎！”迺使固入圈擊斃。上知太后怒，而固直言無辜，迺

假固利兵；下，固刺彘，正中其心，彘应手而倒；太后默然，亡以复辜。后，上以固廉直，拜为清河太傅；疾，免。武帝初即位，复以贤良征。（汉書儒林傳）

四、及竇太后崩，武安君田蚡为丞相，黜黃老刑名百家之言，延文学儒者以百数；而公孙弘以治春秋为丞相，封侯。天下学士靡然乡風矣。弘……請……为博士官置弟子五十人，复其身。……制曰：“可。”自此以来，公卿大夫士吏彬彬多文学之士矣。（同上）

据史念海考辨：丞相衛綰奏請罢黜申商韓非苏秦張仪之学，系見董仲舒于是时对策，深为武帝所激賞，因而陈奏（見前文）。是知董仲舒又为当时黃老与儒家思想斗争的發動者；其天人三策在此一思想斗争里实有發端的意义。而此一思想斗争上的發端，与武帝雄材大略的封建制社会奠定工程，則恰相呼应。

說董仲舒的思想活动与武帝的政治措施恰相呼应，即是說前者是后者的苟合取容。我們看汉書載仲舒对策是怎样揣摩武帝的意思就明白这理。但反映了大一統的神学思想，既經發出之后，則又成了最高地主的政治斗争的原理。例如建元元年所作第三策，其由息灭“邪辟之說”而求“一统纪”“明法度”的政治邏輯，到了二十余年之后（公元前一四〇至一一五年）的元鼎年間，尙为武帝所实际运用；

一、元狩元年冬……十一月，淮南王安、衡山王賜謀反，誅，党与死者数万人。……（二年）夏四月，……詔曰：“……日者淮南衡山修文学，流貨賂，兩國接壤，怵于邪說（师古曰：怵，或体誑字耳，誑者誘也），而造篡弑。”（汉書武帝紀）

二、元狩六年夏……六月，……遣博士大等六人，分循行天下，存問鰥寡廢疾無以自振業者，貸与之。……元鼎二年

……夏，大水，关东餓者以千数。秋九月，……遣博士中等，分循行，諭告所抵，無令重困，吏民有振救飢民免其厄者，具举以聞。(同上)

据例一可知：統制思想乃所以絕“篡弑”而求統一。在董生著作中有近百条春秋傳記，而言之重复其义者，莫要于非僭。王道篇說：“臣下上僭，不能禁止，日为之食。……春秋异之，以此見悖乱之征。”据例二可知：置儒学博士乃借以向农民說教，使“山澤之民”“仁行而从善，义立則俗易。”凡此，都是董仲舒承武帝意旨所演繹的庸俗哲学。汉書本傳又說：

“仲舒在家，朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家而問之，其對皆有明瀟。自武帝初立，……而隆儒矣。及仲舒對冊(策)，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒發之。”

我們前面所說，董仲舒的神学与庸俗哲学是武帝政治的代数学，由此可得明証。

总之，董仲舒不仅是中世紀神学思想的創建者，而且是封建制思想統制的發动者；不仅是中世紀正宗思想的理論家，而且是封建政治的实行家。他的理論，通过了武帝的雄材大略的欽定，實質上确立为神学的正宗，因此他对古代“子学”作出了否定，为中世紀“經学”开拓了地基。本傳所說“学士皆师尊之”，本傳贊所說“为群儒首”，五行志所說“为儒者宗”，皆以此故。

第二节

董仲舒的神学世界觀及其天人关系論

武帝时代的統治机构以农村为出發点，礼三老五更，举賢良文

学，表面上是提倡儒学，实质上是提倡神学。为了对付豪强地主阶级妨碍皇权的集中，特别是为了对付农民的起义，在意识形态上不得不从天上寻找逻辑的出发点。董仲舒谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，正道破此义。

这个作为上帝的“天”，是人按照宇宙的客观程序拟制的，而神学则颠倒过来，反而说“天”为“道之大原”；这个作为上帝的“天”是“圣人”按照自己的主观意图造作出来的，而神学则颠倒过来，反而说“圣人法天”。单就此点而论，董仲舒的思想体系，已显然是被颠倒了的世界意识，这种颠倒的虚伪形式，我们在后面就要指出，乃是神学目的论的形式。

我们首先要究明的是，董仲舒所说的“天”究竟是什么样的天？

春秋繁露中的“天”，有时虽泛指那种没有物质内容的数的总和（如卷十七天地阴阳篇所说：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九；与人而十者，天之数毕也”），但此等“天”字，皆不关重要；他的中心思想，所谓“道之大原”所从“出”的“天”，显系有神圣性的上帝。

董仲舒迎合武帝法定“大一统”的帝国所应有的“大一统”的世界宗教的雄图，把“天”妆点成至高无上、主宰人间的、有人格、有道德意志的神。这种迎合，不仅可以从社会意义看出来，而且在他们君臣问答之间就显示出来。武帝在天人对策中向董仲舒所发的问题，其中就包括了答案，“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？性命之情，……未燭其理，……何修何饰，而膏露降、百谷登？”（汉书本传）这即是说，宇宙内的一切，从自然、社会以至人类，都是照着天的目的意志而显现的。在这里，问题不在于“天”是否绝对排斥作为自然界的形象和属性，而在于怎样由上帝创造它们。明显地董仲舒的答案是：这些形象与属性已经不是作为自然而然

的存在去理解，而是顛倒過來作為“天”的有目的的安排去理解，天的自然性一旦被賦予目的性，就必然在神學家手中成為聖光的外射。例如，天是高高在上的，無形而有光的，這本來是人們在感覺中所獲得的自然的粗率的表象。但董仲舒卻用神學家的頭腦解釋道：“天”之所以賦予它自身以這樣的形象和屬性，正足以證明“天”有一個目的，甚至這個目的之內還含有道德的動機。他說：

“天高其位而下其施，藏其形而見其光（按這裡一開始便把“天”當作有意志的神來表述，接着便解釋他對天意的窺察）。高其位，所以為尊也；下其施，所以為仁也；藏其形，所以為神，見其光，所以為明，故位尊而施仁，藏形而見光者，天之行也。”（离合根）

高高在上，證明“天”有一個要使自己“尊”的目的；無形，證明“天”有一個要使自己“神”的目的；有光，證明“天”有一個要使自己“明”的目的。這就把自然的天加以目的論化而使之成為宗教的“天”了。必須指出，這種手法與其說是為了神化“天”，毋寧說是為了對俗世的皇帝暗示人主所應遵守的“天啓的”道德誡令。按照“聖人法天”的公式，董仲舒立即由天國轉到人間，由上帝轉到人主：

“為人主者法天之行，是故內深藏所以為神，外博觀所以為明也，任群賢所以為受成，乃不自勞于事，所以為尊也，泛愛群生，不以喜怒賞罰，所以為仁也。”（离合根）

“天積眾精以自剛，聖人積眾賢以自彊，天序日月星辰以自光，聖人序爵祿以自明。”（立元神）

董仲舒便是這樣從“天”的目的意志中找到了人主所應遵循的道德法，並且從人主所需要的道德法中窺見“天”的目的意志。如果說，基督教有聖父、聖子、聖靈的三位一體，佛教有佛、法、僧“三寶”的三位一體，那末董仲舒所企圖提供的正是天、道、聖人的三位一

体——在这里，聖人是天子，道德是国家的事务；于是，皇权与教权、神学的教义与国家的法权便绝对地统一起来，东方的中古封建制政权获得了东方的宗教聖光的点染。

按照宗教的必然的邏輯归宿，“天”归根到底是一个仁慈的造物主、宇宙万物的創造者、一切神的君長。董仲舒对这一点有充分的自覺。他努力把“天”扮演成这样的角色：自然界的万物——包括人在內，都是天的有目的的創造活动的产物，所以，“天者，群物之祖也，故遍复包函而無所殊”（天人三策），“天者万物之祖，万物非天不生”（順命）。在董仲舒看来，“天”为了人而創造万物，这是天意之仁的証件：

“生育养長成而更生，終而复始其事，所以利活民者無已。天虽不言，其欲贍足之意可見也。古之聖人，見天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。”（諸侯）

“天地之生万物也，以养人，故其可食者以养身体，其可威者以为容服。”（服制象）

“昊天生五谷以养人。”（求雨）

不宁唯是，“天”在創造人时还别具这样的苦心：“天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心。”（身之养重于义）这就把人的道德也归之于天啓的目的論的范疇了。至于“天”按照自己的構造来創造人，我們再在后面詳加論述。

自然界的变异，在董仲舒看来，正是天的有目的的、而且很有分寸的仁慈的措施：

“天地之物，有不常之变者，謂之异，小者謂之灾。灾常先至而异乃随之。灾者，天之譴也；异者，天之威也；譴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以譴告之，譴告之而不知变，乃为怪

异以惊駭之，惊駭之尙不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。”（必仁且知）

这便是西汉神学思想中重要的構成部分——譴告論。董仲舒在其著名的天人三策中更大談作为天人感应的譴告与祥瑞：

“春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相与之际，甚可畏也。国家將有失道之敗，而天迺先出灾害以譴告之；不知自省，又出怪异以警惧之，尙不知变，而伤敗迺至。以此見天心之仁爱人君，而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在彊勉而已矣。……故治乱廢兴在于己，非天降命，不可得反（原作“不得可反”，茲据刘敞校改），……天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人，同心归之，若归父母，故天瑞应誠而至。書曰：白魚入于王舟，有火复于王屋，流为烏，此盖受命之符也。……及至后世，淫佚衰微，不能統理群生，諸侯背畔，殘賊良民，以爭壤土，廢德教而任刑罰，刑罰不中則生邪气，邪气积于下，怨惡畜于上，上下不和，則陰陽繆盭而妖孽生矣，此灾异所緣而起也。”（汉書本傳）

这种天人感应論，在宗教上是天的神权的最高証件，而在俗世中則是皇权的最高护符。“天”对人君是“仁爱”的。一方面，“天瑞”与灾异皆以人君是否“彊勉行道”为轉移，此与西周“以德配天”的思想同屬一型。西周的天道觀，本是古代維新路綫所保留的氏族制殘余，而其至中世紀的复活，正是否定之否定的范例之一。另一方面，这种宗教的意識形态，通过中央專制主义的法律制度的上層建筑，就替中国封建社会的土地国有制形式这一經濟基础服务。因为神权、皇权和土地独占权（詳后面土兼五行說）是一体的。天的降祥，可以欺騙人民，威胁豪族地主，使他們幻想最高統治者人君

的“專制”(參看白虎通義)是怎樣地合理的“合法”;天的降威,同樣可以使他們幻想這種“專制”又是怎樣地不合理的“合法”,因而合理的和不合理的存在,在絕對皇權那里都是合法的。

“天”既然是宇宙的主宰,則宇宙的構造及其運動當然也出于天的道德與意志。因此,在把“天”目的論化的同時,董仲舒無可避免地要處理陰陽、四時、五行的宇宙圖式。這一圖式在其神秘化的過程中,和朴素的唯物主義的五行說之為騶衍之流唯心主義化一樣,把自然史過程愈來愈多地塗上了神怪的色彩,愈來愈緊密地與宗教相結合。這即是說,他把不是目的論的體系弄成自然律與道德律的統一形式,把各種各樣的四時教令(如呂覽十二紀以至淮南時則訓)比附成道德的形式。陰陽五行的宇宙圖式,本來就具有極度的寬廣性,從陰陽的消長而言,可以解釋時空內的一切變動,表征一切事物的物理的以至倫理的相反相成的屬性;從時間的系統而言,可以由春秋推至四時、二十四節以至細分至十二干支;從空間的系統而言,可以由四方推至八隅、六合;從五行的系統而言,可以囊括一切事物的對應屬性及其相互關係。在每一系統的相應性上含有無限的比附性的可能。正由於這一點,無需多大困難,就可以在自然時空的系統外,另辟倫理道德以至政治法制等等的系統,而與其他的系統並列對應起來,這一無所不包的寬廣性本身已為唯心主義與神秘主義洞開了大門。然而,這一神秘的宇宙圖式,是自然的而非意志的,是機械的而非目的的,要把這一宇宙圖式的“天”與宗教的“天”調和起來,那就必然須把這一整個圖式目的論化,須把其間煩瑣的、細節上的、神秘的比附提到宗教的神性的體系上來。董仲舒理論的歷史任務便是如此。

神學的目的論在形態上往往是倫理的目的論,因此,把陰陽、四時、五行的宇宙圖式目的論化同時也必然是使之倫理的目的論

化。这里，我們且不去詳細論述董仲舒对这一宇宙圖式的煩瑣的配合——这种配合多半不是他的創見，他只是从其先行者已积累的材料加以神学的調剂而已。这种調剂，本源上是以君臣、父子、夫妇的中世紀編制为范本类推而出，但它一經成立之后，又轉为历史觀、政治論、人性論及倫理学的根据，因此，这一宇宙圖式乃是董仲舒神学体系不可缺少的一环，不能不予以較詳細的分析。

董仲舒吸取了騶衍的思想，在春秋繁露的五行相生篇中写道：“天地之气合而为一，分为陰陽，判为四时，列为五行。”，这是一个古老的宇宙圖式，單从这一圖式看，我們还不能知道它是唯物主义的自然觀，还是神学的目的論。因此，我們必須追究他对这一圖式的目的論的解釋：

董仲舒写道：“陰，刑气也，陽，德气也”。陰陽流轉而成四时，四时兼有“天”的刑德的狀貌、措施，由此轉入明白清楚的对“天”的意志的描述：

“春之为言，犹僖僖也；秋之为言，犹湫湫也，僖僖者喜乐之貌也，湫湫者，憂悲之狀也。”（陽尊陰卑）

“春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀。爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以喪終，天之志也。是故春气暖者，天之所以爱而生之，秋气清者，天之所以严而成之，夏气温者，天之所以乐而养之，冬气寒者，天之所以哀而藏之。”（同上）

“陽至其休而入化于地，陰至其伏而避德于下，是故夏出長于上，冬入化于下者，陽也，夏入守虛地于下，冬出守虛位于上者，陰也，陽出实入实，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。”（陰陽位）

天的四时的安排，既然对万物都具有刑德的目的性，同时又具有道德的动机，“是故先爱而后严，乐生而哀終，天之当也，……是

故天数右陽而不右陰，务德而不务刑”（陽尊陰卑），这样便由自然范疇而达到德性范疇，复由神学范疇达到中世紀的封建編制的范疇，“故四时之比，父子之道，天地之志，君臣之义也”，而陰陽在刑德的对应上則归结为“理人之法”。因为：“刑之不可任以成世也，犹陰不可任以成岁也，为政而任刑，謂之逆天，非王道也”。必須指出，董仲舒既然認定陰为天之刑，陽为天之德，于是他就把騶衍的宗教思想和儒家的庸俗哲学混合起来，使統治階級的德治主义取得了神学的証明。汉武帝的政治是“陰法陽儒”，董仲舒的神学正是把这个政治塗上了上帝的油漆。

陰陽与四时相配，同时又与四方相配，这种关联，董仲舒同样作了目的論的說明。我們且先看他說的陰陽流轉与四时合配的空間关系：

“陽气始出东北而南行，就其位也，西轉而北入，藏其休也。陰气始东南而北行，亦就其位也，西轉而南入，屏其服也。是故陽以南方为位，以北方为休；陰以北方为位，以南方为休。陽至其位而大暑热，陰至其位而大寒冻。”（陰陽位）

在董仲舒看来，“天”对于陰陽流轉所至的时空关系的确定，同样具有鮮明的倫理的目的性：

“是故天以陰为权，以陽为經，陽出而南，陰出而北，經用于盛，权用于末，以此見天之显經隱权，前德而后刑也。”（王道通三）

陰陽在四时之內有出入上下，在四方之內又有終始，这在董仲舒是有專篇論述的，而陰陽在四时四方之內逆行所至，更产生了五行。我們且从三方面来考察董仲舒的五行論：

一、董仲舒在五行中看出了天意的有經有权的安排：“故至春，少陽东出就木与之俱生；至夏，太陽南出就火与之俱暖，此非各就

其类而与之相起与？少陽就木，太陽就火，火木相称，各就其正，此非正其倫与？至于秋时少陰兴而不得以秋从金，从金而伤火功，虽不得以从金，亦以秋出于东方，俛其处而适其事，以成岁功，此非权与？……是故天之道有倫、有經、有权。”（陰陽終始）而天具有显經隱权的目的是，則已見上述。

二、董仲舒所謂五行，即五行之義篇所說：“一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也；此其天次之序也。”关于五行的时空配置，董仲舒以为，“木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央。”具体言之，即“木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气，……土居中央，謂之天潤”。至于五行的相互关系，董仲舒以为有兩種相反的法則，即“比相生”与“間相胜”。所謂“比相生”者，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木（五行相生）；所謂“間相胜”者，即金胜木，水胜火，木胜土，火胜金，土胜水（五行相胜）。所有此种相生相胜的关系，則由于“木主生而金主杀，火主暑而水主寒，……土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事。故五行而四时者，土兼之也，金木水火虽各职，不因土方不立”（五行之義）。这里，可注意的是：“土”的位置是突出的，“中央”这一职方也是突出的。“天”既然安排好这样的中央地主，“法天”的实践意义就比较明白了，后来的白虎通義对此点更有發揮。

三、董仲舒又从另一角度大談五行相生的道德意义，五行是一种永恒的秩序：“此其父子之序，相受而布，是故木受水，而火受木，土受火，而金受土，水受金也。諸授之者皆其父也，受之者皆其子也。常因其父，以使其子，天之道也。是故木已生而火养之，金已死而水藏之，火乐木而养以陽，水克金而丧以陰，土之事天竭其忠，故五行者，乃孝子忠臣之行也。”（五行之義）

此外，董仲舒对于天人关系的見解，在这里也应特別叙述。因为这是董仲舒由其世界观过渡到其历史观、倫理学、政治論及政治主張的桥梁。首先，董仲舒以为人类的存在，是宇宙自身完成的不可或缺的基本構成部分。其理由有二。第一，是因为“天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之數畢也，故數者至十而止，……天至于人而畢”（天地陰陽）。第二，是因为“人之（为）人，本于天。天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。人之形体，化天數而成，人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑。”（为人者天）于是，人类在万物之中，最为高貴。所以說：“人受命于天，固超然异于群生，入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之誼，会聚相遇則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘馬，鬲豹檻虎，是其得天之灵，貴于物也，故孔子曰：‘天地之性人为貴’。明于天性，知自貴于物，知自貴于物然后知仁誼，知仁誼然后重礼节，重礼节然后安处善，安处善然后乐循理，乐循理然后謂之君子，故孔子曰：‘不知命亡以为君子’，此之謂也。”（汉書本傳）这是因为宇宙的主宰者——天，按照自己的構造，創作了人类，使之灵長万物，代行自己的意志。所以在人副天數篇說道：“天地之精所以生物者，莫貴于人。人，受命于天也；故超然有以倚（高物）。物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之數也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也。心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚而类于天也！……是故凡物之形，莫不优从旁折天地而行，人犹題（頰）直立端尙（向），正正当之，是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正当之；此見人之絕于物而参天地。是

故人之身，首髮員，象天容也；髮，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風气也；胸中达知，象神明也；腹胞实虛，象百物也。……天以終岁之数，成人之身。故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；內有五臟，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副陰陽也；心有計慮，副度数也；行有倫理，副天地也。此皆暗膚(慮)著身，与人俱生，比而偶之舛合。于其可数也副数，不可数者副类，皆当同而副天一也。”这样，作为天的創造物的人类，在宇宙中的位置是异常重要的。所以董仲舒在立元神篇又說道：“天地人，万物之本也；天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成体，不可一無也。”但是，人类虽是天之驕子，有“絕于物而参天地”的特权，却只能順天之命，而不能逆天之志，这在春秋繁露中，像一根紅縷一样的貫串着全部。在这里，如果我們知道了董仲舒的“人”的实质所指即是統治世間的“天子”，則其世界觀里的天人关系論之实践意义及其中世紀的奴婢哲学的本質，將更为明白。因为天人感应的“人”，不是一个自然人，而是人的头腦的領袖又是所謂“聖人”，而聖人的位置又是三代聖王，是最高統治者。汉代皇帝應該是这样的“人”。

第三節

董仲舒的历史觀倫理学人性論及其政治思想

董仲舒根据着上述的世界觀及其天人关系論而到达于历史觀、倫理学、人性論及政治論，正如物体循力学法則而下落墮地一样的自然。

第一，他根据着“天之道終而复始”的循环論，建立起黑白赤三

統說的互相交替循環的历史哲学(三代改制質文篇)。在这种历史觀中,以夏为黑統,尚黑色;商为白統,尚白色;周为赤統,尚赤色;繼周而起的王朝,应反轉来为黑統而尚黑色;而且此三統又与“四法”,即商夏質文,互相交錯,至十二世而完成历史的一大循环。中国封建制社会的政治風云之不断的起伏并没有改变了其生产方式,相反地又在旧的基础上重新反复,这种历史傳統在董仲舒思想中首先取得了“合理”的說明,他代表了中世紀正宗思想的首創者。董仲舒历史觀中的三統說与当时流行的五德說,不但有其承借关联,而且同是儒学和神秘五行說的混合种。根据这种历史觀,既然承認历史变迁的形式并没有改变其实質,那么也就可以归結到“凡是现实的都是合理的”之迎合权威的結論,所以它对于当时業經形成的中央集权的專制主义的汉代王室支配,自然具有着积极的巩固作用。

第二,董仲舒又根据其“王道任陽不任陰”——“陽尊陰卑”的世界觀,建立起“三綱五紀”的倫理学。他在基义篇說:“凡物必有合,合必有上、必有下、必有左、必有右、必有前、必有后、必有表、必有里,有美必有惡,有順必有逆,有喜必有怒,有寒必有暑,有晝必有夜,此皆其合也。陰者陽之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合,物莫無合,而合各有陰陽。……君臣父子夫妇之义,皆取諸陰陽之道。君为陽,臣为陰;父为陽,子为陰;夫为陽,妻为陰。陰道無所独行,其始也不得專起,其終也不得分功,有所兼之义。是故臣兼功于君,子兼功于父,妻兼功于夫,陰兼功于陽。……陽之出也,常县于前而任事;陰之出也,常县于后而守空处,而見天之亲陽而疏陰,任德而不任刑也。是故仁义制度之数,尽取之天;天为君而复露之,地为臣而持載之,陽为夫而生之,陰为妇而助之,春为父而生之,夏为子而养之,……王道之三綱,可求之于天,天出陽为

暖以生之，地出陰为清以成之。……然而，計其多少之分，則暖暑居百，而清寒居一，德教其与刑罰，犹此也。故聖人多其愛而少其严，厚其德而簡其刑，以此配天。”由此觀之，不惟“三綱五紀”的倫理，而且專制主义的陰法陽儒的政治都同样在董仲舒的体系中，获得了神学的根据，使神权、皇权和父权三者的关系成为封建主义的合理的天然配合。

第三，董仲舒又根据其神学的天道观念，把王者規定成为承天命統治人民而完成天的意志的最高地主。他說：“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。”又說：“天命之謂命，命非聖人不行；質朴之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不节；是故王者上謹于承天意以順命也，下务明教化民以成性也。正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。”他在王道通三篇中，更神秘地說道：“古之造文者，三画而連其中謂之王。三画者，天地与人也，而連其中者，通其道也。取天地与人之中，以为貫而參通之，非王者孰能当是？是故王者唯天之施（法），施（法）其时而成之（□□），法其命而循之諸人，法其数而以起事，治其道而以出法，（法其道而以出）治，（法）其志而归之于仁”，这样，又从神秘主义的文字学上，神聖化了汉代的專制統治权。玉杯篇說：“春秋之法，以人随君，以君随天。日緣民臣之心不可一日無君，一日不可無君，而犹三年称子者，为君心之未当立也。此非以人随君邪？孝子之心，三年不当，三年不当，而逾年即位者，与天数俱終始也。此非以君随天邪？故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大义也。”这里所导出的神学政治的結論，依然是封建專制的护符。

第四，董仲舒更以“屈民而伸君”为根据，使社会的階級秩序絕對化，使社会等級制度宗教化，以隱蔽階級的对立。他說：“吾聞聖王所取仪金（法）天之大經，三起而成，四轉而終。官制亦然者，此

其仪与？三人而为一选，仪于三月而为一时也；四选而止，仪于四时而终也。三公者，王之所以自持也；天以三成之，王以三自持。……备天数以参事，治谨于道之意也。……天有四时，时、三月；王有四选，选、三臣。是故有孟有仲有季，一时之情也；有上有中有下，一选之情也。……人之材固有四选，如天之时固有四变也。……尽人之变合之天，唯圣人者能之，所以立王事也。……故一岁之中有四时，一时之中有三长，天之节也；人生于天而体天之节，故亦有大小厚薄之变，人之气也。先王因人之气而分其变，以为四选；是故三公之位，圣人之选也；三卿之位，君子之选也；三大夫之位，善人之选也；三士之位，正直之选也。分人之变，以为四选，选立三臣，如天之分岁之变，以为四时，时有三节也。天以四时之选，与十二节相合而成就岁；王以四位之选，与十二臣相砥礪而致极。道必极其所致，然后能得天地之美也。”（官制象天）这样，封建制社会的绝对王国就和天上的神国一致了。武帝这个“圣王”的法律即是天经。

第五，董仲舒根据着天道不能有阳而无阴的原理，又规定人民之性叫做“瞑”，只有统治者的教化而后可善，此点除前引本传“夫万民之从利也如水之走下”而外，在深察名号篇又说：

“今世闡于性，言之者不同，胡不试反性之名？性之名非生与？如其生之自然之资谓之性，性者质也；詰性之质于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善何哉？性之名不得离质，离质如毛，则非性已，不可不察也。春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。故名质石则后其五，言退鷁则先其六，圣人之谨于正名，如此。君子于其言无所苟而已，五石六鷁之辞是也。枉众恶于内，弗使得发于外者，心也；故心之为名枉也。人之受气，苟无恶者，心何枉哉？吾以心之

名，得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣，兩在于身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性，天有陰陽禁，身有情欲樞，与天道一也。是以陰之行不得于春夏，而月之魄常厭于日光，乍全乍傷，天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天？天所禁而身禁之，故曰身猶天也。禁天所禁，非禁天也，必知天性，不乘于教終不能樞。察實以為名，無教之時，性……何據若是？故性比于禾，善比于米；米出禾中，而禾未可全為米也；善出性中，而性未可全為善也。善与米，人之所繼天而成于外，非在天所為之內也。天之所為，有所至而止；止之內謂之天性，止之外謂之人事，事在性外，而性不得不成德。民之号，取之瞑也。使性而已善，則何故以瞑為号？以瞶者，言弗扶則將顛陷猖狂，安能善？性有似目，目臥幽而瞑，待覺而后見；當其未覺，可謂有見質，而不可謂見。今萬民之性，有其質而未能覺，譬如瞑者待覺，教之然后善；當其未覺，可謂有善質，而不可謂善。与目之瞑而覺一概之比也。靜心徐察之，其言可見矣。性而瞑之未覺，天所為也。效天所為，為之起号，故謂之民。民之為言，固猶瞑也。隨其名号以入其理，則得之矣。是正名号者于天地，天地之所生，謂之性情，性情相与為一，瞑情亦性也，謂性已善，奈其情何？故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。窮論者無時受也，名性不以上，不以下，以其中名之。性如茧如卵，卵待復而為雛，茧待繅而為絲，性待教而為善，此之謂真天。天生民性，有善質而未能善，于是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意，以成民之性為任者也。今案其真質，而謂民性已善者，是失天意而去王任也。萬民之

性苟已善，則王者受命尙何任也？其設名不正，故弃重任而違大命，非法言也。春秋之辭，內事之待外者从外言之。今万民之性，待外教然后能善，善当与教，不当与性；与性則多累而不精，自成功而無賢聖，此世長者之所誤出也，非春秋为辞之术也。不法之言，無驗之說，君子之所外；何以为哉？或曰：性有善端，心有善質，尙安非善？应之曰：非也。茧有絲而茧非絲也，卵有雛而卵非雛也，比类率然，有何疑焉？天生民有六經，言性者不当异然。其或曰：性也善。或曰：性未善。則所謂善者各异意也。性有善端，动之爱父母，善于禽兽，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可謂善，此聖人之善也。是故孔子曰：善人吾不得而見之，得見有常者斯可矣。由是觀之，聖人之所謂善，未易当也。非善于禽兽則謂之善也；使动其端善于禽兽則可謂之善，善奚为弗見也？夫善于禽兽之未得为善也，犹知于草木而不得名知，万民之性，善于禽兽而不得名善。知之名乃取之聖，聖人之所命，天下以为正；正朝夕者視北辰，正嫌疑者視聖人。聖人以为無王之世，不教之民，莫能当善；善之难当如此，而謂万民之性，皆能当之，过矣。質于禽兽之性，則万民之性善矣；質于人道之善，則民性弗及也。万民之性善于禽兽者，許之；聖人之所謂善者，勿許。吾質之命性者异孟子；孟子下質于禽兽之所为，故曰性已善；吾上質于聖人之所善，故謂性未善，善过性，聖人过善。春秋大元，故謹于正名。名非所始，如之何謂未善已善也？”

就上引資料加以分析，有下列各点应加注意：

一、与孟子性善說以及荀子性惡說不同，董仲舒提出了自己的性三品說。其所謂“名性不以上，不以下，以其中名之”，即以性三

品說为前提而發。人性的上中下三品，即实性篇所說“聖人之性”、“中民之性”及“斗筭之性”。这种三品說的荒謬，在于他把統治階級的人性划为“善”，而把貧賤的被統治階級的人性划为“惡”。

二、董仲舒的性三品說与孔子“性相近，習相远，惟上智与下愚不移”之义頗有承借关系。但孔子的“上智与下愚不移”，是古代国民階級未長成而氏族貴族尚在支配的“別貴賤”意識，而董仲舒的三品說則是从人性理論上抬高封建主階級的地位，以巩固支配階級的統治和消除社会的矛盾。

三、“善过性，聖人过善”，“中民之性”只有在聖王教化之下才可以为善，而不可以教化及于聖。在这里，孟子“人皆可以为堯舜”及荀子“塗之人皆可以为禹”之古代自由人平等思想同被否認；“过善”的“聖人”之不可及，正是封建專制的統治者的神聖化、政权的絕對化及其超經濟剝削的合理化之理論根据。

四、最惡心的是他对万民之性的論述，所謂“民之为言固犹瞑也”的命題，是古代奴隶定义的中世紀再版，所不同的仅在于农奴須待教化而已。他的教化論还不能和“人性依存于教育”的命題相提并論，因为他提出了神学人性論：“王承天意，以成民之性为任者也”，“万民之性苟已善，則王者受命尙何任也？”在所謂“謂民性已善者，是失天意而去王任也”的命題里，一方面显示了汉初“与民休息”的放任政策必需結束，另一方面又強調着統治人民須賴強力的政策。被統治階級之依附于統治階級以及农民之依附于地主階級，在天意所授的人性里早有根据了。于是封建的隶属关系成为天意的表現。

五、董仲舒之証成其性三品說，一則說“如毛”，二則說“与天道一也”，三則說“性比于禾，善比于米”，四則說“性有似目”，五則說“性如茧如卵”，六則說“比类皆然”，七則說“善于禽兽之未得为善

也，犹知于草木而不得名知”；凡此云云，在方法上皆与孟子的“無类”邏輯比附方法同屬一型。

总之，人类是“天”所創造，“使行仁义而羞可耻”（竹林）的傀儡，所以它的权利与义务，只能順“天”而不能逆“天”。王者的一切措施，既然悉系上承于天意，則其專制自为的生杀予夺，自然是“春露秋霜，皆出聖恩”。所以董仲舒的宗教化的唯心主义体系，能与汉代的中央集权的專制主义，發生牢固的依存关系，在邏輯上，实有其必然的基础。由此我們可以知道：中世紀正宗的历史觀、倫理學、人性論及政治主張必然以神学的世界觀为其立足的地盤。

第四節

董仲舒的知識論及其邏輯思想

从文字形式上看，董仲舒的著作里（如本傳所載的天人三策及流傳于今的春秋繁露，其公羊决獄早經散失），保留着以宇宙为对象的自然知識；如“天地”、“山川”、“風雨”、“陰陽”、“五行”、“四时”等范疇，几于無处無之，且均占有着立論前提的地位，似甚重要。但从思想實質上看，董仲舒的唯心主义的知識論实为儒学庸俗化的典型。茲分別言之：

第一，以自然認識“非聖人所欲說”，乃“君子之所甚惡”。例如：

“能說鳥兽之类者，非聖人所欲說也。聖人所欲說在于說仁义而理之，知其分科条別，貫所附，明其义之所审，勿使嫌疑，是乃聖人之所貴而已矣。不然，傳（傳）于众辞，观于众物，說不急之言，而以惑后进者，君子之所甚惡也，奚以为哉？聖人思慮不厭，晝日繼之以夜，然后万物察者，仁义矣。由此言之，

尙自为得之哉？”(重政)

这样看来，物質存在的第一性認識，便成了“惑后进”的無益之論，只有从聖人主觀的道德觀方面出發，才是認識的正途。

第二，理性(智)的極則在于“奉天而法古”并向先王看齐(“覽先王”)，而以“不訕上”和“不危身”为判断是非的尺度。所以說：

“义不訕上，智不危身；故远者以义諱，近者以智畏。畏与义兼，則世愈近而言愈謹矣。……春秋之道，奉天而法古。是故虽有巧手，弗修規矩不能正方圓；虽有察耳，不吹六律不能定五音；虽有知(智)心，不覽先王不能平天下。然則，先王之遺道，亦天下之規矩六律已。”(楚庄王)

一切知識活动都在諱忌敬畏之中，封建主义的教条“規矩”是最高戒律。

因此，認識的目的不在暴露真实，求得真知，而在于向政治的及道德的要求屈服。从这种曲解了客觀世界的知識(“諱”与“畏”)也合于“义”看来，这正是搢紳先生作風复活的知識論的基本特征。

“义不訕上”和“智不危身”的知識領域的清規更有具体的說明，詳見于楚庄王篇。他以“春秋分十二世，以为三等，有見；有聞；有傳聞。有見三世；有聞四世；有傳聞五世。……所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年”。他据此說孔子有“所見异辞，所聞异辞，所傳聞异辞”所謂三世异辞，立为張三世之法。立言既然要“义不訕上”并“智不危身”，于是他說：“于所見微其辞，于所聞痛其禍，于傳聞杀其恩，与情俱也。”(同上)这就是說，孔子在其生世定昭的記事，措辞宜慎重隱微，不妨把事实加以曲書，故說“于所見微其辞”；对于襄成宣文之世之所聞，和自己时代接近，記事須滲透主觀的恩爱，故說“于所聞痛其禍”；至于僖閔庄桓隱之世，相去自己生世已远，記事就不妨胆大直率，譏刺無用顧忌了，故說“于傳聞

杀其恩，与情俱也”。这是何等唯心所欲的历史方法論！我們拿董說去和司馬遷的观点对照一下，就知道唯心主义和唯物主义的斗争了。

同时，正因为封建的政治与道德以及情感之上赋予了限制知識發展的合法权力，所以董仲舒知識論里的自然范疇，其現象与本質是常相矛盾的。此即是說，从現象看，表现为“天道本来如此，因而人道不得不如此”的語法，而本質上則为“人道是如此，所以天道也应当如此”的邏輯推断。在此处，“人是宇宙的立法者”，其所說的自然法則，皆非出于客觀的研究，而是出于主觀的比附，是一种由比附而成的拟人主义的系統。例如：

“凡执贄，天子用鬯(鬯)，公侯用玉，卿用羔，大夫用鴈。鴈乃有类于長者：長者在民上，必施然有先后之随，必俶然有行列之治；故大夫以为贄。……羔有角而不任，設備而不用，类好仁者；执之不鳴，杀之不誦(啼)，类死义者；羔食于其母，必跪而受之，类知礼者，……故卿以为贄。玉有似君子：……玉至清而不蔽其惡，內有瑕穢必見之于外；故君子不隱其短，不知則問，不能則学，取之玉也。君子比之玉：玉潤而不污，是仁而至清潔也；廉而不杀，是义而不害也；坚而不磨(硲、磨)，过而不濡，視之如庸，展之如石，状如石搔而不可从繞，潔白如素而不受污，玉类备(德)者，故公侯以为贄。鬯有似于聖人者：純仁淳粹，而有知之貴也，擇于身者尽为德音，發于事者尽为潤澤，积美陽芬香以通之天；鬯亦取百香之心，独末之合之为一。而达其臭气鬯于天(“于天”原作“天子”)，其淳粹無擇与聖人一也，故天子以为贄，而各以事上也。”(执贄)

董仲舒在鴈、羔、玉、鬯的習性及化学物理構造上，——看出了道德等級的意义，显然是意識决定存在的范例，是唯心主义拟

人的比附。在拟人的比附方法里，表现出董仲舒的知識論的神学本質，也显露出地主階級意識的烙印。劳动人民是不能执“贊”的，他們所用的劳动工具又該怎样比附呢？“天”既然有偏心，那么劳动人民的東西自然是最臭的了。在論董仲舒的神学世界觀时，我們曾說，它是以当时君臣父子的中世紀編制为模型而創出其宇宙構造及万物性質，正与此处所說的神学的知識論相为呼应。

第三，認識在于密察神秘的本体，而不究事物內在的联結。他說：

“其(春秋)辞体天之微，故难知也。弗能察，寂若無；能察之，無物不在。是故为春秋者，得一端而連之，見一空而博貫之，則天下尽矣。”（精华）

然而在二百四十二年春秋时代的杂多現象之中，怎样就能得出“人道浹而王道备”与“万物之聚散皆在于是”的法則呢？这除了具有特別的知識論为前提，絕不会以偏得全的，換言之，二百四十二年的時間包括了千秋万世的行为律，实在是一种非常异义可怪的時間論。他說：

“春秋文成数万，其旨数千，万物之散聚皆在春秋。”（史記太史公自序引）

“春秋論十二世之事，人道浹而王道备，法布二百四十二年之中，相为左右，以成文采，其居参差，非襲古也。是故論春秋者，合而通之，緣而求之，伍其比，偶其类，覽其緒，屠其贅，是以人道浹而王法立。”（玉杯）

原来董仲舒所謂伍比偶类、合通緣求而得的东西，正是絕對皇权的“王法”。这个普遍妥当的秩序，完全依靠主觀的“志”（“欲致精者，必虛靜其形，形靜志虛者，精气之所趣也”），任自己的意願感情，去“得一端而連之，見一空而博貫之”，絲毫沒有客觀存在的新

事物發展的根據。公羊家的認識論觀點可謂荒唐已極！

這種伍比偶類的比附的方法，導源于思孟學派和騶衍學派的邏輯。董仲舒承借了孟軻“吾善養吾浩然之氣”（參考循天之道），也承借甚至放大了思孟的無類邏輯，同時，騶衍的從經驗開始，而轉向擴充式的主觀的類推邏輯方法，在此處，更循着血緣關係，也同樣得到承借與放大。例如：

“今平地注水，去燥就濕；均薪施火，去濕就燥。百物去其所與異，而從其所與同；故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之；五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。”

“帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見；物故以類相召也。故以龍致雨，以扇逐暑，……天將陰雨，人之病故為之先動，是陰相應而起也。天將欲陰雨，又使人欲睡臥者，陰氣也；有憂亦使人臥者，是陰相求也；有喜使人不欲臥者，是陽相索也。水得夜益長數分，東風而酒湛溢，病者至夜而疾益甚。鷄至几明皆鳴而相薄，其氣益精。故陽益陽，而陰益陰，陽陰之氣，固可以類相益損也。”

“天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起；其道一也。明于此者，欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽。故至雨非神也，而疑于神者，其理微妙也。”

“非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥禍福所從生亦由是也；無非己先起之而物以類應之而動者也。故聰明聖神，內視反聽，言為明聖。內視反聽，故獨明聖者知其本心，皆在此耳。”

“故琴瑟报彈其宮，他宮自鳴而应之，此物之以类动者也；其动以声而無形，人不見其动之形，則謂之自鳴也。又相动無形，則謂之自然，其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之無形。尙書傳言：周將兴之时，有大赤鳥銜谷之种而集王屋之上者，武王喜，諸大夫皆喜，周公曰：茂哉茂哉。天之見此，以劝之也。”（同类相动）

右引一大段，充分表現着思、孟、騶衍型的类概念的濫用。在此处，由于古代邏輯遺產的蓄积及假借，誠然帶來一些細节上的積極的部分，如以类为連系的紐帶，以种类为差別性的根据。但他的类比的推理，却是思孟騶衍的傳統，董仲舒处处言类而处处不知类，他是在“类与不类，相与为类”（庄子語）的無类比附中，遂行着上下天人之际的主觀牽附。因而，無类的比附邏輯，成了天人感应神学在認識論上的依据。

主觀的無类牽附方法，必然导出客觀世界为主觀自我的外化。所謂“己先起之而物以类应之而动”，所謂“內視反听”，所謂“知其本心”，皆是此义。客觀为主觀的所生，正是唯心主义的基本命題。在董仲舒論到了宇宙运动問題的时候，一般的否定了事物的自己运动，一切的运动，皆是应外在的“無形”力量的冲击而起。所以說“相动無形，則为之自然；其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之無形”。在此处，董仲舒的唯心主义遂与机械方法的外因論相会合而为一体。此种作为运动原因的無形力量，董仲舒明言其为“聪明神聖”者的“本心”；再溯上去，就是赋有着智力与意志的人格神（天），武王周公都能以內心的本心来預知的，所以說“天之見此，以劝之也”。这样，又与有神論及目的論相合流。

从唯心論、外因論、有神論及目的論出發，歸納的推理方法根本無从产生，而只有走上純演繹的推理方法一途。董仲舒于此，通

过了儒家傳統的以微知著、因小見大的邏輯，承借了騶衍察祿祥的庸俗哲学，而表达自己的演繹推理。例如：

“春秋至意有二端，不本二端之所从起，亦未可与論灾异也，大小微著之分也。夫覽求微細于無端之处，誠知小之为大也，微之將为著也。吉凶未形，……故聖人能系心于微而致之著也。是故春秋之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治。五者俱正，而化大行。”（二端）

此处作演繹推理大前提的范疇叫做“元”，这是把武帝的“太一”神唯理化了的东西。董仲舒曾作解釋如下：

“謂一元者，大始也。知元志者（按“知”“志”通，应作“知元年者”），大人之所重，小人之所輕。唯聖人能屬万物于一而系之元也。……元犹原也，其义以随天地終始也。……故元者，为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。（据錢校“錯簡”定說，移为相接之文。）”（玉英重政）

“春秋謂一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所謂大也。謂一为元者，視大始而欲正本也。春秋深探其本而反自貴者始，故为人君者正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方；四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气奸其間者。是以陰陽調而風雨时，群生和而万民殖，五谷孰而草木茂。天地之間，被潤澤而大丰美；四海之內，聞盛德而皆傑臣。諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。”

（汉書本傳）

这样看来，董仲舒所說的“元”，無疑地是“太一”神的正名主义的理論范疇。因而其演繹的途徑是从一到多、从心到物的波狀擴張推理。此一邏輯的推理形式与董仲舒在倫理学上的动机論

（“正其誼不謀其利，明其道不計其功”），在法律學上的誅心說，均密切相關。而最重要的，即此種推理的終始程序，完全是當時中央集權主義的統治政術的反映。在“天”有天地之前的“元”、有“太一”，在地下就有帝王的正心，居然“能屬萬物于一而系之元”，而百官萬民就都正于帝王，沒有奸邪了！他又說：

“春秋何貴乎元而言之？元者，始也；言本正也，道，王道也；王者，人之始也。王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正則上變天賊氣并見。……春秋立義，天子祭天地，諸侯祭社稷，諸山川不在封內不祭。有天子在，諸侯不得專地，不得專封，不得專執。天子之大夫不得舞天子之樂，不得致天子之賦，不得適天子之貴。君親無將，將而誅。大夫不得世，大夫不得廢置君命。立適以長不以賢，立子以貴不以長，立夫人以適不以妾。天子不臣母后之黨。親近以來遠，未有不先近而致遠者也。故內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，言自近者始也。……明王視于冥冥，听于無聲，天復地載，天下萬國，莫敢不悉靖供職受命者，不示臣下以知之至也。故道同則不能相先，情同則不能相使；此其教也。由此觀之，未有去人君之權能制其勢者也，未有貴賤無差能全其位者也。”（王道）

“天下者無患，然後性可善，性可善然後清廉之化流，清廉之化流，然後王道舉，禮樂興，其心在此矣。……故曰立義以明尊卑之分，強幹弱枝以明大小之職，別嫌疑之行以明正世之義，采摭托義以矯失禮；善無小而不舉，惡無小而不去，以純其美；別賢不肖以明其尊，親近以來遠，因其國而容天下，名倫等物不失其理，公心以是非，賞善誅惡而王澤洽，始于除患正一而萬物備。”（盟會要）

上引董仲舒“自近者始”的“王道”政治的推理方法，与孟子“善推其所为”的王道推理，并無二致；故其在邏輯上同样为“無类”的比附，或类概念的濫用。董仲舒所不同于孟子者，在于他的王道观以中世紀中央專制主义（“强幹弱枝”）的“国之元”的人君为發动的樞紐，而配于“天”之“元”，复由此导出“天子之赋”和“人君之权”。在这样的理論之下，和土地国有制相矛盾的“專地”就成为不合法的了，武帝專地盜土的法律就理論化了。因此，作为邏輯細胞的概念（“名”），分析到最后，一般的皆在天上寻出了起源。例如：

“名生于真，非真弗以为名。名者，聖人之所以真物也。名之为言，真也。故凡百譏有黜，黜者各反其真，則黜黜者还昭昭耳。欲审曲直，莫如引繩，欲审是非，莫如引名；名之审于是非也，犹繩之审于曲直也。詰其名实，观其离合，則是非之情不可以相譖已。”（深察名号）

此所謂“名生于真”，我們不可望文生义，以为董仲舒是以概念为客觀事物的反映；相反的，他所謂“真”，乃是“天意”的別名，“真”与“名”的关系，恰如其所說的“天人之际”。例如：

“是非之正取之逆順，逆順之正取之名号，名号之正取之天地，天地为名号之大义也。古之聖人，謠而效天地謂之号，鳴而命施謂之名，名之为言，鳴与命也。号之为言，謠而效也。謠而效天地者为号，鳴而命者为名。名号异声而同本，皆鳴号而达天意者也。天不言使人發其意，弗为使人行其中，名則聖人所發天意，不可不深觀也。受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜視天如父，事天以孝道也。号为諸侯者，宜謹視所候，奉之天子也，号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者，事也。民者，暝也。士不及化，可使守事，从上而已。五号自贊，各有分，分中委曲，曲有

名，名众于号，号其大全名也者，名其别离分散也。号凡而略，名詳而目，目者，遍辨其事也，凡者，独举其大也。享鬼神者，号一曰祭，祭之散名，春曰祠，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝；獵禽兽者。号一曰田，田之散名，春苗秋蒐，冬狩夏獮，無有不皆中天意者，物莫不有凡号，号莫不有散名，如是，是故事各順于名，名各順于天，天人之际，合而为一，同而通理，动而相益，順而相受，謂之德道。詩曰：‘維号斯言，有倫有迹’，此之謂也。”

(深察名号)

于此，我們需要略为分析：

第一，董仲舒所說的“大全名”与“分散名”之概念分类法，無疑地是荀子正名篇所說“大共名”与“大別名”之直接承借。在“物莫不有凡号，号莫不有散名”的命題里，固然表現着“共名”与“別名”之相盈而不相离，而實質上則是“君者群也”、“王承天意以成民之性”与“民受未善于天而退受成教之性于王”的中世紀名分絕對化的邏輯反映。他不說“名实”而說“名号”，在形式上固然是韓非子詭使篇所說“夫立名号所以为尊也”的沿襲，但他更變質而为“先正王而系万事”。荀韓的邏輯思想是古代的变革武器，而董仲舒則使之庸俗化以“別嫌疑，异同类”，“切刺譏之所罰，考变异之所加”。在这样邏輯的体系里階級的名号都固定起来，而和法典形式相适应，特別是人民的名号，“民者瞑也”的正名，充分暴露了他的階級立場。

第二，董仲舒以逆順为是非的标准，名号为逆順的标准，皆是儒家正名主义傳統的庸俗化；至于以天地为名号的大义，名与号皆聖人鳴謫而达天意者，所說“天不言使其發其意。弗为使人行其中，名則聖人所天意，受命之君，天意之所予”，則是董仲舒所新創，而与其天人感应之說相互呼应。他在推理論上的濫用类概念

所作种种神学的比附，正导源于此种概念起源論的神学性質。他的主觀唯心主义的認識方法，就在于所謂“举事变見有重焉”，“見事变之所至者”，“因其所以至者而治之”。

第三，董仲舒的邏輯以無类的演繹比附及神学的概念起源为最大特征；他的主觀比类，所謂“耳聞而記，目見而書，或徐或察，皆以其先接于我者序之”（觀德）亦恰在此特征上保證了它的中世紀思想史上的正宗地位。正宗既然确立，則作为正宗反对者的异端，循着思想史的辯証發展，必然在概念起源上提出唯物主义的观点，在推理方法上轉入归納法，并以經驗及归納为核心，而从事于神学的批判，使目的論的宇宙觀失其依据。在这一意义上，就在汉代出現了唯物主义的体系，而以王充为杰出的代表。

第四章

司馬遷的思想及其史學

第一節

司馬遷的時代和他的著作的思想性

司馬遷是中國偉大的歷史學家、文學家和社会思想家。他“年十歲，則誦古文”（史記：太史公自序），認識古文經籍；他“觀史記考行事”（天官書），“紬史記石室金匱之書”（自序），熟習前代古史；他“悉論先人所次舊聞，弗敢闕”（自序），明悉古今掌故；他游歷名山大川，足跡遍當時郡國（詳見王國維太史公行年考），采尋遺文逸事。他更有諸子的傳統，他的父親談，“學天官于唐都，受易于楊何，習道論于黃子”（自序）。談嘗引易大傳說的“天下一致而百慮，同歸而殊塗”，教訓他說，百家之學都是務為治的，沒有什麼正統與異端的區別，“直所從言之異路，有省不省耳”。（自序索隱說：“案六家同歸于正，然所從之道殊塗，學或有傳習省察，或有不省者耳。”此注不甚顯明，以談注談，後文即說“群臣并至，使各自明”，“竅言”或“端言”，都可听察而用，故“有省有不省”，言能不能省察而用。）

從漢代以來，各家都承認他廣博，漢班固說他“其涉獵者廣博，貫穿經傳，馳騁古今上下數千載間”（漢書司馬遷傳），唐劉知幾說他“語其通博信作者之淵海也”（史通書志篇，按劉氏好斥太史公糺

繆)，唐張守節史記正義序說他“貫紬經傳，旁搜史子”，唐司馬貞史記索隱序說他屬稿時“先據左氏國語世本戰國策楚漢春秋及諸子百家之書，而后貫穿經傳，馳騁古今，錯綜彙括”。更重要的是，他的史記一書的內容。

司馬遷用一生精力所寫成的偉大著作太史公書，即後人所稱的編于二十四史首部的史記。這是一部繼承戰國時代諸子百家傳統的私人著述，和當時御用學者博士官們所做的奔競工作是背道而馳的。在這一部史無前例的通史中，包括着從黃帝到漢武帝為止的約三千年歷史，分為十二本紀（近似於政治史）、十表（近似於年表）、八書（近似於社會制度史）、三十世家（近似於國別史和人物傳記）、七十列傳（近似於人物傳記和思想史），共一百三十篇。紀、表、書、世家和列傳就是鄭樵所說的“五體”，開創了中國史家“紀傳體”的先河。從史記的內容來看，司馬遷企圖對三千年的歷史圖景作出前人所不能作的總結，特別是企圖要把漢興以來的當代社會圖景，冒大不韙而創出當代學者所不敢做的“實錄”。在這一點，連不同意司馬遷的進步的世界觀的班固，也不能不借他人的口吻來嘆服說，“其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄”。從史記所交織的對象來看，又可以說“好學深思”的司馬遷的史學眼光是嶙峋不凡的；時代的制度演變、民族的生活狀況、社會的人物面貌、思想潮流的發展傾向，都生動地被他用多種多樣的文學形式描畫出來，特別是他略古詳今的記述以及統治者和被統治者占據同等地位的實錄，更表現出光輝的價值，而為後代官方史學者所不能及。至於史記所表現的古典現實主義文學，其價值也和歷史學相埒，它對於後代文學的影響之大也和對於後代歷史學的影響相埒。顧亭林說：“古人作史有不待論斷而序事之中即見其指者，惟太史公能之。”（日知錄卷二十六）

司馬遷生于汉景帝中元五年（公元前一四五年），一說生于武帝建元六年（公元前一三五年），歿年不可确考。王国維太史公行年考說：“史公卒年虽未可遽知，然視為与武帝相終始，当無大誤也。”按武帝歿于后元二年（公元前八七年），如果他还活着，时当五十九岁。他是受过腐刑之人（时当四十九岁），且自序說，“身毀不用矣”，“意有所郁結，不得通其道也，故述往事，思來者”（自序）。他的悲士不遇賦更說：“悲夫士生之不辰，愧顧影而獨存！恒克己而复礼，惧志行之無聞！諒才韙而世戾，將逮死而長勤。虽有形而不彰，徒有能而不陳！何窮達之易惑，信美惡之難分。时悠悠而蕩蕩，將遂屈而不伸！”（艺文类聚卷三十）这可知道他怎样地被“理不可据，智不可恃”（同上）的黑暗專制所惨害了。他不能長寿，是可以假定的。他报任安書大約在武帝太始四年，或云延和二年，这是他晚年最后的一封血泪書。这書里明言死意，而所以苟活者，以書初稿已畢，还待修改。疑他歿年也在其后的一、二年間，故当为五十五、六岁之間（公元前九一或九〇年），因他已經“居則忽忽若有所亡，出則不知所如往”（报任安書，見汉書司馬遷傳）。他似比武帝早死几年。

武帝建元五年已經罢黜百家，表章六經，完成了封建統治的神学正統，把秦始皇消極的作法（定于一尊，以吏为师，还没有提倡“一”是什么样的教权），發展而为積極的法令，定正統于儒，划出了时代的特征。司馬遷正处于古代思想到了划时代灭絕的时候。他之所以成为异端“邪說”的学派，就因为他的思想富有人民性，和統治階級的支配思想立于反对的地位。后来班固虽然繼承他的史学，而对于他的諸子論断，直謂其繆。班氏說：

“其（遷）是非頗繆于聖人，論大道則先黃老而后六經，序游俠則退處士而進奸雄，述貨殖則崇勢利而羞賤貧，此其所蔽

也。”(汉書司馬迁傳)

按史記缺亡十篇，为元成間褚少孙所补，所缺亡的有孝景本紀，孝武本紀。他的書是在死后問世的，汉書說，“迁既死后，其書稍出”(司馬迁傳)，在这里可能多因触犯合法思想的炎威，于是不得不“藏之名山，傳之其人”(司馬迁傳)。他自比于孔子作春秋，褒貶当世，不是偶然的。三国志王肃傳：“司馬迁以受刑之故，內怀隱切，著史記非貶孝武。……武帝聞其述史記，取孝景及己本紀覽之，于是大怒，削而投之，于今此兩紀有录無書。”这个傳說，學者間并不以为信实，但景武本紀之缺亡，不能說沒有緣故。

現存景武本紀，据赵翼廿二史札記以为武帝紀与史記自序相違，“少孙所补，則系全取封禪書下半篇所述武帝事”，仅侈陈封禪一事而已。这是事实。然封禪書就对于鬼神迷信之事，婉轉地諷刺了武帝。書里指出迷信的淵源始于騶衍，直非“燕齐海上之方士，傳其术，不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此兴，不可胜数也”(封禪書)。他叙武帝被这般人所包圍，“具見其表衷”(封禪書)，并說到重儒术，招賢良，并没有提及武帝的“杰作”——罢黜百家。

史記儒林列傳提到百家与儒学的兴衰，这样說：

“孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黄老之术，故諸博士具官待問，未有进者。及今上(武帝)即位，赵綰王臧之屬明儒学，而上亦乡之(按語气有抑意)，于是招方正賢良文学之士。……及竇太后崩，武安侯田蚡为丞相，絀黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人。”

詞意婉轉曲折，并未說到百家之言乱政。这就和現存汉書武帝本紀所叙“治申商韓非苏秦張仪之言乱国政，請皆罢”不相同了。

对于中国第一位傳教主董仲舒，儒林列傳只記他的灾异陰陽之学的不合实际，并没有一字提及他向武帝所上“推明孔氏，抑黜

百家”(漢書董仲舒傳)的主張，這一对策乃是千古正統的發端(漢書謂自仲舒發之)。

反之，儒林列傳把奔竟利祿的博士官，平實地講出來，結尾說：“自此以來，則公卿大夫士吏，斌斌多文學之士矣。”這顯然是一種反語，對於儒學的變質暗示出他的憤慨，所以在自序里說：

“臣下百官，力誦聖德，猶不能宣盡其意。且士賢能而不用，有國者之耻，主上明聖而德不布聞，有司之過也！且余嘗掌其官，廢明聖盛德不載，滅功臣世家賢大夫之業不述，墮先人所言，罪莫大焉！”

蘇子由說：“西漢自孝武之後，崇尚儒術，至於哀平，百余年間，士之以儒生進用，功業志氣可紀于世者，不過三四。”(樂城集卷二十私試進士策問二十八首)

這樣看來，倖進利祿者雖“斌斌”然，但非賢能，而“內修法度”(自序)的武帝雖“聖明”然，但德不布聞。他所謂“理不可據，智不可恃”，不是對於罷黜百家的評語么？他不肯“苟合取容”，怎能不以不羈之才“論列是非”而“遂其志之思”呢？他“論大道先黃老而後六經”的思想，和當時絀黃老而章六經的合法思想，實不相容。他是一個封建時代大胆敢說話的人，他的異端思想，他自己說得明白：

“太史公遭李陵之禍，幽于縲紲，乃喟然而嘆曰：‘是余之罪也夫！是余之罪也夫！身毀不用矣！退而深惟曰：夫詩書隱約者，欲遂其志之思也。昔西伯拘羑里，演周易；孔子厄陳蔡，作春秋；屈原放逐，著離騷；左丘失明，厥有國語；孫子臏腳，而論兵法；不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤；詩三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也，此人皆意有所郁結，不得通其道也，故述往事，思來者。’”(自序)

他是据理恃智的人，当武帝罢黜百家之世，說話要“遂其志之思”，就必須“隱約”，不能放肆。这种做法，当然不是对現狀上治安策，而是向往于光明的前景。往事陈迹还可述，而对于景武間的史实，他如果不完全做歌功頌德的儒士，就要遭統治階級打击。他的悲士不遇賦說：

“人理显然，相傾夺兮。（暗指黜百家）好生惡死，才之鄙也。好貴夷賤，哲之乱也。（暗指博士官）炤炤洞达，胸中豁也。昏昏罔觉，內生毒也。我之心矣，哲已能忖，我之言矣，哲已能选。”

这是天才哲士和庸俗儒生的內心斗争，基本上是悲剧性的。他对屈原賈生列傳的崇高叙述，是有意义的。他报任安書自言他的职位是“主上所戏弄倡优畜之，流俗之所輕也”，因此，他一再說不能与俗人言，并以为即使有主張，亦“無益，于俗不信，只取辱耳”。他更說：

“僕窃不遜，近自托于無能之辞，網罗天下放佚旧聞，考之行事，稽其成敗兴亡之理，凡百三十篇。亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。……僕誠已著此書，藏之名山，傳之其人。”

他以“一家之言”自居的历史理論，为来者借鑒，所謂“具見其表衷，后有君子，得以覽焉”（天官書）。在滿天下博士的教条儒学之間，百家之言中的一家言，“言之成理，持之有故”，是不会被允許的，因此，他所謂的“激于义理”的“哲”思“哲”言，就会被封建正統儒学所傾夺。

反之，他一点也不把儒者表章六經看在眼里，仅仅說：

“自孔子卒，京師莫崇庠序，唯建元元狩之間，文辭粲如也！”（自序）

按建元元狩之間，是武帝的黃金時代，也是中國封建制社會法典化的劃期時代，儒林里出了一個董仲舒大師，他是中國的奧古斯丁（中世紀初期基督教義的建設者）。在西洋古代文化衰微之時，教父學和新柏拉圖主義，新畢達哥拉斯主義相結合，神學宗教代替了希臘的自由思想。奧古斯丁主義就是這一活動的創始者，使庸俗哲學與宗教統一，開始建立了合法思想，把異教的哲學科學目為邪魔外道，而加以殺害。董仲舒的五行災異說，繼承了騶衍，他的迷信的方士思想脫化于黃老，而又抬出孔子以揉合這些基本信仰。由此，孔子成了教主似的“素王”，五經博士便好像基督教的僧侶，掌握着思想文化的合法的權力，五經在箋注主義的煩瑣校補之下，成了教條，成了神學，而經術之外的活的思想，都被認為“亂國政”，而加以絕滅，於是思想由秦始皇時的消極的統一，而趨向積極的統一。董仲舒在對策里說：“今師異道，人異論，百家殊方，旨意不同，是以上無以持一統。”因此他的建置方案是：

“不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使并進，邪僻之說息滅，然後統紀可一，而法度可明。”（漢書董仲舒傳）

這就是司馬遷所謂的“文辭粲如也”。“法度”二字正是把秦漢以來思想文化統一政策的趨勢，以法典形式表明出來。這個歷史的趨勢，並不是一次完成，而是通過了曲折迂迴的路徑，達到形式的法定，秦人以吏為師是一個創始階段；經過漢高祖之“不喜儒”，漢孝文帝之好刑名，猶繼承秦制；孝景帝之不任儒，竇太后之好黃老，又有對於道家合法正統之追求探索。這就是迂迴曲折的路徑。到了武帝罷黜百家，表章六經，統一于儒術，便達到了中世紀思想教條化的建立階段。這倒不是由於董仲舒的超人知能，運轉乾坤，而是歷史發展的必然趨勢。

司馬遷據理恃智，“原始察終，見盛觀衰”（自序），所謂“一家之

言”，实具有着百家的异論殊方的傳統，他虽然不能不在“积威約之勢”之下，主張“隱約”以見其志之思，但他究竟不能在法度国政方面明白地論列是非。他在报任安書中說：“迺欲叩首信眉，論列是非，不亦輕朝廷羞当世之士耶？”他只能說：“要之死日，然后是非迺定。”（同上）所以，史記一書，如果不是因一家之言，有“乱国政”，而觸犯統紀，何以要“藏之名山，傳之其人”以求償于后世識者呢？思想“傾奪”之風已成，使他不能不直說“理不可据，智不可恃”，然而他的“激于义理”的思想，正表现出偉大的反抗精神。

第二節

司馬迁的唯物主义思想

我們知道，司馬迁虽然沒有把史記里的历史观点概括成为有体系的学說，然而这毫不足以損害史記所表現的有机联系着的历史观点。我們應該这样說，司馬迁沒有專文（包括史記自序）抽象地講述他的历史观点，可是他的全部史記都表明了他的历史观点，換言之，他的历史观点貫串于社会历史的和各階級人物的記錄中，这种观点虽然有时隱約难辨，但我們只要全面地加以分析，就不难看出他的寶貴的唯物主义的思想。

严格地講来，司馬迁在史記自序中和他的个别論断中所歸納的历史学，还不能完全表示出他的历史观点的實質。有些語句是值得重視的，例如他說的从盛世看出衰世的發展观点（“見盛觀衰”），研究現象間的因果观点（“原始察終”），但有些概括性的說明仍然是一般化的，例如他說：“網罗天下放佚旧聞，考之行事，稽其成敗兴坏之理。……欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”又例如他說：“述往事，思来者，于是卒述陶唐以来至于麟止（按指

武帝事)”(自序和报任安書)。如果我們不通过史記本身作全面而具体的研究,仅依据这些一般的說明加以引申,那么我們就既不能把司馬迁和刘向、班固以来的史学家严格地区别开来,也不能看出司馬迁究竟怎样網罗旧聞,怎样参之行事,怎样运用他的历史观点(理),怎样对待自然和社会的复杂关系,以通曉历史的演变,而形成他自己的历史学說。

我們知道,司馬迁是当时懂得自然科学的一位学者,他研究过天文星历,也参加过武帝时代修訂历法的科学工作。因此,他的唯物主义的世界觀是和他的科学知識相联結在一起的。在他的时代,陰陽五行一类怪誕的神学世界觀是極其囂張的,并已經成了汉代統治階級合法的御用的欺騙理論。勇于坚持唯物观点的司馬迁就不能不对这些迷信的宗教觀展开斗争,因此,他說明他作历書的目的在于使“律历更相治,間不容翮(秒)忽”,重視算术的功用,他說明他作天官書的目的在于反对那些“星气之書,多杂禳祥,不經”(自序)。他根据他父亲的遺教,提出对待自然史的唯物观点。下面就是值得重視的一段朴素的唯物主义的名言:

“夫陰陽四时八位十二度二十四节,各有教令,順之者昌,逆之者不死則亡,未必然也。故曰,使人拘而多畏。夫春生夏長秋收冬藏,此天道之大經也,弗順則無以为天下綱紀,故曰,四时之大順,不可失也。”(自序)

他反对天人感应的神学世界觀,主張掌握自然規律的唯物世界觀,这就是“原始察終”和“究天人之际”的絕好注脚。他运用了这条遺教,批判了繼承孟子的陰陽家駱衍,斥責他的神学观点,“其語不經”,“其語不軌”,“迂大而宏辯之術”,助長了秦汉之間“营于巫祝,信禳祥”的迷信思想(孟荀列傳)。因此,他敢于进退古人,合于自然历史的客觀存在的規律的傳聞从之,不合的不从,他說:“故

言九州山川，尚書近之矣，至禹本紀（按已佚）、山海經所有怪物，余不敢言之也。”他更接受荀子的傳統，否認远古的神話，批判了漢人的造謠。他說：“學者多稱五帝，尚矣，然尚書獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，荐紳先生難言之。”（五帝本紀）

司馬遷在儒林列傳中委婉地記述着漢代神學大師董仲舒治公羊家春秋的目的，拿陰陽災變的迷信以取悅于武帝，語句間並沒有明白地顯露出對公羊學的批判來，然而到了伯夷列傳卻對這種神學天道觀發出了深刻的諷刺。他首先講到古代的好人有的餓死，有的夭亡，為什麼強要說“天之報施善人”？古代的坏人橫行殺人而竟然長壽，這又是根據什麼道德來得到果報呢？接着他說到“近世”的漢代，坏人毫無忌憚地干坏事，却一輩子享受富貴并傳給子孫，但好人言行拘謹，什麼不滿意的事也不敢輕易做，却多數遭了禍災。最後他說：“余甚惑焉！儻所謂天道，是邪非邪？”從這一段文學素描中，我們可以看出司馬遷是怎樣依據唯物的自然史觀點攻擊了當時居于統治地位的神學觀點，這就是他“通古今之變”的絕好例證。恩格斯在自然辯證法中論證古代唯物主義者幾乎不談神怪而是單純解釋自然事物。司馬遷就是這樣。他介紹他父親的遺訓說：“形（物質）神（精神）離則死，死者不可復生，離者不可復反”，這一命題不但集中地表現了他的唯物觀點，而且為後來論究“形”和“神”的關係的無神論思想開創范例。

其次，我們再看司馬遷怎樣運用唯物的自然史觀點到社會史的範圍。

舊唯物主義者在自然史哲學中堅持了唯物主義觀點，而一降到複雜的社會哲學方面則大都顯出唯心主義觀點，因此哲學史中有不少偉大的自然哲學家同時又是渺小的社會哲學家。當然，我們研究司馬遷的歷史觀點不能離開他所處的时代。在這一时代，

封建制社会以法典的形式逐渐固定起来，正如史記自序所說的，“汉兴，蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼为章程，叔孙通定礼仪”（酷吏列傳中更暴露了汉武帝的一大套严刑峻法）。因此，在历史所限定的条件之下，司馬迁的历史观点不能不有局限性，即不能不露出属于唯心主义的成分，例如循环論（如說三代若循环）和強調地理条件的說法（如在貨殖列傳所論的風俗观点），然而他的积极的唯物观点和他的朴素辯証法的思想方法却是他的思想中的主导部分。他在貨殖列傳中，关于人类物質生活資料的生产史有如下的名論：

“待农而食之，虞（矿）而出之，工而成之，商而通之，此宁有政教發征期会哉（按指官府的政治力量）？人各任其能，竭其力，以得所欲。故物、賤之征貴，貴之征賤，各劝其業，乐其事，若水之趋下，日夜無休时，不召而自来，不求而民出之。豈非道之所符，而自然之驗耶！”

很明显的，这是把物質生产的历史当作不以人的意志为轉移的自然史去看待的，它和自然現象一样，也有一定的規律（道）可寻，而不是如一般唯心主义的說法，它的發展反而决定于上層建筑如政治教育之类。应该指出，这是素朴唯物观点的因素，二千余年前对人类社会史的分析方面有这样偉大的思想，的确是杰出而罕見的。例如他把一个平常从事生产的白圭，居然和古代的大政治家和軍事家并列地叙述在一起，他說：“吾（白圭）治生产，犹伊尹、呂尙之謀，孙、吳用兵，商鞅行法是也。”（史記貨殖列傳）

司馬迁更洞察到階級社会通过生产关系而自然發生的剝削和被剝削的关系。他說：“凡編戶之民，富相什（十），則卑下之，伯（百），則畏憚之，千則役，万則僕；物之理也。”（同上）显然，他虽然在主觀上分別地对財產所有作了不同的道德評价，如說，“本富（指

劳动而富)为上,末富(指商賈而富)次之,奸富(指榨取而富)最下”,并且反对豪富欺凌,但他客观上揭發了阶级社会的阶级奴役关系是一种自然规律(物之理)。如果我们拿司馬迁的观点和宋代史学家司馬光說的“貴賤貧富以天之分,……僭天之分,必有天灾”(参看士則篇和宋文鑒中的論阶级)的封建主义說教相比較,我們立即可以看出,汉宋二代两个姓司馬的史学家所持的历史观有唯物主义萌芽和唯心主义的分野。

司馬迁的阶级論是立基于人生欲望的自然法論,这种由人类学的绝对人性观点出發的經濟观点,自然会得出这样的結論,即“富無經業,財貨無常主,能者輻湊,不肖者瓦解”(貨殖列傳)的理論。我們不要認為这观点是幼稚的,應該說这是一种进步的理論,它代表封建社会受压迫的居民和农民的小私有幻想,其最高的圖景,有如他說的,勤劳的人民如果力事生产,可以致“千金之家,比一都之君,巨万者乃与王者同乐”(同上)。显然,这种朴素的平等思想是对于封建社会超經濟剝削制度的諷刺。無怪班固要从封建統治者的角度,歪曲司馬迁为“述貨殖則崇勢利而羞貧賤”了。最可笑的是,反动派胡适,从这里誣蔑司馬迁为资本家說話了!

司馬迁关于社会政治制度發展变革的历史,常从进化观点出發而进行考察,反对不考察历史实际,而蔽于偏見的思想,例如史記六国年表序中就有这样一段論秦代制度变革的名文:

“秦取天下多暴,然世异变,成功大。傳曰,法后王何也?以其近己而俗变相类,議卑而易行也。学者牽于所聞,見秦在帝位日淺,不察其終始,因举而笑之,不敢道,此与以耳食無异。悲夫!”

我們知道,古代思想中唯物主义和唯心主义的斗争及它們所代表的阶级地位,常是通过法律道德等方面的折射而表現出来的。

司馬遷在這一點上還含有豐富的辯證法觀點。這裡只舉一些典型的論斷。他大胆地宣言法律是一種治人的工具，否定它是所謂合于理性的範疇。他有一篇敘述儒家叔孫通贊漢高祖定禮的故事，首先說明制定禮法的大師是這樣的卑躬屈節的人物，即“難與進取，可與守成”的、“面諛以得親貴”的“知當世之務的聖人”；其次敘述了一通為最高統治者皇帝大排喜劇的場面，最後寫道：“高祖曰：‘吾乃今日知為皇帝之貴也’”。於是乎定禮大師叔孫通被任命為太常，受賜金五百斤，一群追隨他的儒生也都做了郎官並受了賞金。這就是所謂叔孫通定禮的內幕。原來，司馬遷在自序里用表面恭維的形式講漢代的王道世界，而在具體事例的敘述中，卻是這樣禮讓和無恥之間的辛辣的矛盾！其次，我們再看司馬遷對漢武帝法度的具體敘述。張湯是替武帝立法的能手，張湯定了不少維持封建制度的專制法令，只要武帝喜歡，張湯都會奸詐地附會經義，以滿足武帝的口胃，因此當時“天下事皆決于（張）湯”，然而司馬遷居然敢說，正因為這樣的法律，張湯在世時，百姓已經不能安生，要“騷動”了，張湯死後，“而民不思”！從這裡，我們可以看出，司馬遷的法律觀點已經接觸到封建制度的深刻的矛盾，即一方面是披着神聖外衣的莊嚴制度，而另一方面是剝去聖光的非法橫奪，這正適合于他借汲黯的話所形容的漢武帝的專制面貌——“陛下內多欲，而外施仁義”的活生生的例証了。

司馬遷從客觀的社會制度發現矛盾、揭露矛盾和善于繪制矛盾圖景的例子，更大量地載在平準書和酷吏列傳中。他對於一般財政大臣們和一群酷吏人物的描繪，不僅給讀者以生動的典型形象，而且由此暴露出封建社會的統治階級和被統治階級的基本矛盾。恩格斯曾指出優秀的文學要比社會學、統計學、公法學更能表露出社會的豐富而多樣的圖景，我們以為司馬遷的優良傳統在

兩方面是兼而有之的。这里，看一下酷暴的杜周怎样为封建法律下了一个定义就明白了。有人責問杜周，你不循照法律，專門以人主的好惡来治獄；執法的人是這樣么？杜周說：“三尺（法律）安出哉？前主所是，著为律，后主所是，疏为令，当时为是，何古之法乎？”原来，所謂当时神聖的法律在司馬迁的笔下就是任意杀害人民的工具。然而从司馬迁的朴素的辯証观点講来，統治階級的法律並沒有維持了“盛世”，反而是所謂“見盛觀衰”，財產所有的集中和階級斗争的危机就表現出来了。司馬迁一方面在平準書中說明了最高地主大量沒收了居民的財富、土地和奴婢，使中家以上大率破产，說明了少数特权豪强地主“蹠財役貧”，使农民陷于水深火热之中；另一方面在酷吏列傳中最后指出了农民起义已經广泛地出現，著名的大暴动和不可胜数的小暴动交織成一幅汉代“盛世”的群众火山，不但杀不完，斬不絕，而且吓得統治階級“上下相为匿，以文辞避法焉”。

司馬迁揭露社会矛盾的唯物观点和辯証法思想的因素，又表現在他的道德观点方面。在汉武帝利用儒家道德思想来定于一尊的时代，道德显然是为封建統治階級服务的，并且是加强束縛人民的工具。司馬迁不但暴露了汉代“內法外儒”的法律实質，而且也暴露了“內法外儒”的道德实質。他指出有兩種道德。一种是有財富有权势的人的道德，它是以权力的窃取和財富的掠夺为标准，他說，“鄙人有言曰，‘何知仁义？已饗(享)其利者为有德。’……窃鈎者誅，窃国者侯，侯之門仁义存”，他們的身份是所謂“朋党宗强比周，設財役貧，豪暴侵凌孤弱，恣欲自快”。另一种是被压迫者被統治者的道德，它是以平等的报施和患难的恤救为标准，他說，“布衣之徒，設取予然諾，千里誦义，为死不顧世，……故士穷窘而得委命，此豈非人之所謂賢豪間者耶？誠使乡曲之俠，与季次、原宪比

权量力，效功于当世，不同日而論矣。……虽时扞当世之文罔，然其私义廉潔退讓，有足称者。名不虛立，士不虛附”（游俠列傳）。由此可見，司馬迁之反对封建主义的道德律，居然敢于給道德范疇打上階級對抗的烙印，这的确是前無古人的創見。

不但如此，他所說的被壓迫階級的道德并非一种抽象的原理，而是实指当代反抗封建主义專制政权的人民群众的思想和品質。他列举了当代的許多任俠人物，也即墨經說的“士，損己而益所為”的武俠，他們是和豪暴地主階級對立的，例如，朱家的品質是“振人不贍，先從貧賤始”，郭解的品質是“振人之命，不矜其功”。司馬迁之所以為這些下層人物立傳，據他說，他們和一般富貴人們不同，“其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡生死矣，而不矜其能，羞伐其德”。這樣看來，我們就知道史記六家之一的墨家思想並沒有闕如，顯然地是因了当代的忌諱，藏到游俠列傳里去了。司馬迁也這樣說，墨俠“排擯而不載，自秦以來，匹夫之俠，湮沒不見，余甚恨之”。我們再從他敘述陳涉起義的故事來看，游俠人物和農民起義的領導人物是血肉相連的，他說：“桀紂失其道而湯武作，周失其道而春秋作，秦失其政而陳涉發迹。”（自序）這樣看來，陳涉的暴動，和傳統思想所謂的湯武聖王開創商周二代的王朝以及孔子素王著作垂法萬世的春秋是等量齊觀的。司馬迁雖然在形式上因有所忌諱而不得不規避其詞，說什麼“三代若循環”的王道，然而一到了他的具體敘述里，便反而倒轉過來，把統治者所罵的盜賊儼然形容成聖王了。這一點班固也毀謗他不利于統治階級而“進奸雄”。這是不是司馬迁的思想體系有了矛盾呢？否否，這是他用“具見表裏”的隱顯相層法來暴露封建世界的不可調和的矛盾。他也暗示過，這種敘述体裁是從作春秋的孔子那里學習得來的。由此看來，司馬迁既然同情了被統治者所罵為

“大逆無道”的起义农民，那么，司馬迁的思想也就要被正宗学者誣为“繆于聖人”了。

这种道德观点也在管晏列傳中露显出来。据柳宗元考証，晏子春秋是墨子之徒所作的。司馬迁不但借晏嬰痛罵了当代儒家的“滑稽而不軌”，而且崇贊晏嬰的品質，“国有道，即順命；無道，即衡命”，并說如果晏嬰活着的話，願为之执鞭。这样的人民性的思想和游俠的道德观点是互相关联着的。

第三節

司馬迁諸子要旨的历史价值

司馬迁轉述司馬談論六家的要旨和礼乐詩書春秋的大义，其先后順列，没有什么輕重，同視為史文不可或廢的精神遺產。

我們在研究司馬談、迁父子的諸子要旨以前，首先說明一下汉初的學風。

汉初人對於道家與法家，同等重視，所謂黃老刑名，是相提并論的。汉制多沿秦制，已成定論，秦尚刑法，故汉初法家思想尚支配一時，管子、商君書即成于汉初人之手。汉高帝本不好儒，還因討厭儒士，溺污儒冠，孝文孝景之世亦不任儒，黃老之學在這時頗有勢力，在淮南王的治下更多道家之流。此時雖有山東儒墨之稱，而墨學在汉初早已衰微下去，據王充說，墨學“得愚民之欲”，墨俠正是游俠，其後轉為民間的宗教。後來，道家從廟堂之上打下來，轉為汉朝的道教，成為農民暴動的宗教旗幟，似有和墨俠匯流的可能。

黃老在汉初得勢是有原因的。當時經過了秦滅六國的戰爭、六國反秦戰爭、楚汉戰爭以及秦汉對外戰爭，這些戰爭比過去戰國

的兼并战争，规模大了不知若干倍。到了汉朝统一，人民稍得喘息，厭乱安定之情思，喚起宗教的安慰，故变质了老庄之言所謂黃老“道家”（汉人名詞）思想，“有見于屈，無見于伸”（荀子語）的不抵抗心理，發展而为“以虛無为本，以因循为用”（自序）的混沒得失的觀念，这对于統治階級是一剂适时的补藥。同时，“無为而治”的君道，正投合了汉初皇帝消灭异己的心理武器。汉朝皇家有一个时候是想把“指約而易操，事少而功多”（自序）的道教崇为国教的。

司馬談和汉初的思想有些不同。他仕于武帝“建元元封之間，愍学者之不达其意而师悖，乃論六家要旨”。他崇尚道家，主要在于托黃老以为重言，而諷刺俗人汉武帝与俗人董仲舒，“論六家之要旨”是这样的：

“陰陽之術，大祥而众忌諱，使人拘而多所畏。然其序四时之大順，不可失也。”

“儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼，列夫妇長幼之別，不可易也。”

“墨者儉而难遵，是以其事不可遍循。然其强本节用，不可廢也。”

“法家严而少恩。然其正君臣上下之分，不可改矣。”

“名家使人儉而善失真。然其正名实，不可不察也。”

“道家使人精神專一，动合無形，瞻足万物。其为术也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要；与时迁移，应物变化，立俗施事，無所不宜。……儒者則不然，以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随，如此則主劳而臣逸；至于大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任术；夫神大用則竭，形大劳則敝，形神騷动，欲与天地長久，非所聞也。”

“夫陰陽四时八位十二度二十四节，各有教令，順之者昌，

逆之者不死則亡，未必然也；故曰，使人拘而多畏。夫春生夏長秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀；故曰，四時之大順，不可失也。”

“夫儒者以六藝為法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮；故曰，博而寡要。……”

“墨者亦尚堯舜道，（下引韓子叙墨者食衣住行之倫德）……使天下法若此，則尊卑無別也，夫世異時移，事業不必同；故曰，儉而難遵，要曰強本節用，則人給家足之道也。……”

“法家不別（辨）親疏，不殊貴賤，一斷于法，則親親尊尊之恩絕矣，可以行一時之計，而不可長用也；故曰嚴而少恩。”

“名家苛察繳繞，使人不能反其意，專決于名，而失人情；故曰，使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。”

“道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知；其術以虛無為本，以因循為用，無成勢，無常形，故能究萬物之情；不為物先，不為物后，故能為萬物主；有法無法，因時為業，有度無度，因物與合，故曰，‘聖人不朽，時變是守。’虛者道之常也，因者君之綱也，群臣并至，使各自明也，其實中其聲（名）者謂之端，實不中其聲（名）者謂之窾（空），窾言不聽，奸乃不生，賢不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成！乃合大道，混混冥冥，光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所托者形也，神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死，死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由此觀之，神者生之本也，形者生之具也，不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？”

司馬遷在史記自序里所載的這一篇司馬談傳授的六家要旨是當時很好的諸子概說，其中可從客觀的與主觀的兩方面來研究。

一、就客观价值而言，这种“整齐百家”的“要旨”，多从结果上去分析，虽不能概括诸子的学旨，但说出了诸子部分的真面目。

第一，陰陽家的思想在諸子中最無足取。其言吉凶禍祥，实如談所謂“未必然也”，它对于人类的思維無疑地是一种迷信的束縛，“使人拘而多畏”。后来司馬迁在別处評論騶衍之說，攻击更加露骨。但这种思想在秦汉学术界是頗有势力的显学，司馬談父子拿古代朴素的自然天道觀，反对宗教的世界觀，似想恢复原来唯物的五行說。

第二，儒者的六艺教条，荀子所謂“俗儒”“賤儒”的仪式，正由汉儒繼承下来，汉初魯諸子的行为，实为代表。所謂“累世不能通其学，当年不能究其礼，……博而寡要”，实在是對儒学末流的入骨批評。

第三，墨者社会思想的基本观点，确是“尊卑無別”四字，从这里可以看出墨家的进步性質来，所謂“兼”是“別”非，正是墨家的优良傳統，比“人給家足之道”更重要些。由“儉而难遵”、“世异时移，事業不必同”看来，墨家在汉初是衰微了的。

第四，法家的基本观点在于“不別亲疏，不殊貴賤，一断于法”，这点和墨家的非“別”相同，他們都反对氏族貴族的亲亲制。但法家正君臣上下之分又和儒者序君臣之礼可以互相溝通。司馬談虽然把法家的优劣顛倒了，但由此可以看出汉代陰法陽儒的趋势。

第五，“六家要旨”中对于名家批評得比較概括中肯。名家之控名責实，是有邏輯学的片面道理的，然而他們陷于“專决于名”的唯心主义，这就繆誤失真了。

第六，道家是司馬談所服膺的学派，“要旨”中所說的道家思想，已經不是老庄哲学的真面目，而是汉人所認為的“道家”思想。从道家網罗了陰陽、儒、墨、名、法之長处看来，要旨实在腫脹了老

庄，客觀的批判价值反而甚低。

二、就主觀价值而言，“要旨”除了把道家抬高地位，兼容百家而外，另有一种针对武帝思想統一的反抗精神，这是前人所沒有理会的，而又是异常重要的。

談仕于建元元封之間，当武帝罢黜百家，定黑白于一尊之时，他“愍学者之不达其意而师悖”，提出百家皆务为治、殊途同归的主張，不但不贊成武帝时代一般儒士所明之法度，而且站在表章六經的反面。他囑告他的兒子迁：“廢天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉！”迁俯首流涕接受了其父修史的遺囑，他們父子在思想深处实有难言之隱。

按武帝“修明法度”的建置之中心，在于表章六經，絕百家之道，不使并进，使統紀可一，而法度可明。司馬談借了道家玄虛的至高無形之义，認為武帝的固定形式的法度，难以“与时迁移，应物变化”。他說：“形神騷动，欲与天地長久，非所聞也！”司馬談以为道家的容量甚大，可以“用陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要”，只要有这种海量，不管陰陽、儒、墨、名、法，都可以并至兼进，使他們各以其术爭鳴，这样自然而然地使賢不肖分別，使黑白是非表現，何必要来一个統紀于一的千古不变的法度呢？所以他說：

“群臣并至，使各自明也，其实中其声者謂之端，实不中其声者謂之竅，竅言不听，奸乃不生，賢不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成！”

这不是很明白的么？这和董仲舒的对策不使百家并进，而統紀可一的話，不是針鋒相对的么？道理的最高处是“無成勢、無常形”。“儒者則不然”，引导統治者走向徒劳無功的背大道所在处。“六家要旨”更明显地指出所謂“法度”不知时变的精神，反之，道家“以虛無为本，以因循为用”，却沒有把形势定死，所以說：

“有‘法’無‘法’，因时为業，有‘度’無‘度’，因物与合，故曰‘聖人不朽，时变是守’。”

由此看来，一于法度，就是違背了大道之常，而失君之綱，毫不懂得虚因之义。使人民不自明，而自己一个人全明。这不是形敝神竭的愚策么？

司馬談的意思是这样：人君要把精神專一，先定其神，而不着其形，由無为之虚，而因循万变之实，这样就無所用其統紀于一的法度，否則，如儒者的建置方案，就必流于“博而寡要，劳而少功”了。人君如果不在根本上定其神，而反在法度上定其形，使形神离叛，虽有法度修明的表面統一，然而他說：“我有以治天下，何由哉？”

因此，他主張一道不可遍循，而要省察时变，应物咸宜。百家之旨，都是务为治的，欲用之在我。一旦罢黜，黑白和賢不肖的評價就失去自然的标准。特別更不必要什么一个法度，一个儒术，一个信仰，强劳不自然的神形。百家各有“不可失”，“不可易”，“不可廢”，“不可改”，“不可不察”，“不可不重之”的优点，为什么要悖师害理的統一思想呢？因此，不干涉之义，正是司馬談崇尚道家的內心隱处。

严格地講来，这并非如汉書所說的“先黃老而后六經”，而是托黃老以为重言，隱約其詞地反对当时儒者絕百家之道不使并进，而主張百家爭鳴才是明理的大道，这里道家便成了反对法度統紀的依据。这更不是以道反孔，只要看司馬談說的“孔子修旧起廢，論詩書，作春秋，則学者至今則之”（自序），囑告他的兒子迁取法春秋之意，就知道司馬談評儒，重指末流，而非攏統地反儒。

第四節

司馬遷所整齊的學術及其思想的人民性

司馬遷“厥協六經異傳，整齊百家雜語”，經傳與百家之排列，沒有如後儒那樣看得先後不同，很平常地依據這些舊聞而“原始察終，見盛觀衰”罷了。

關於諸子的評述，他在史記里並沒有完全依照其父的“六家要旨”，發揮道家高於諸子之說，由他列孔子於世家看來，他還是比較重儒，但他嚴格地把古代儒家和漢代儒林區別開來。我們先看他的百家提要：

關於孔子及其門弟子與孟荀：

“周室既衰，諸侯恣行，仲尼悼禮廢樂崩，追修經術，以達王道，匡亂世，反之於正，見其文辭，為天下制儀法，垂六藝之統紀於後世，作孔子世家。”

“孔子述文，弟子興業，成為師傅，崇仁厲義，作仲尼弟子列傳。”

“獵儒墨之遺文，明禮義之統紀，絕惠王利端，列往世興衰，作孟子荀卿列傳。”

關於道家、法家：

“李耳無為自化，清淨自正；韓非揣事情，循勢理，作老子韓非列傳。”

其他如兵家有孫子吳起列傳，縱橫家有蘇秦與張儀等列傳，而墨家名家與陰陽家則附屬於他處論列。按情理講，司馬遷有談的六家要旨為本，對於道、墨、名、陰陽諸家，應有詳傳，然今存史記李耳庄周雖有傳，異常簡略，甚至含糊其詞，墨、名、陰陽三家則間或

交代几句，其插叙之中也与文法不称，必非原来草稿。太史公書問世之时，已有散落、刪削、增补、錯簡，这已成为定論，尤其諸子列傳，更由于触犯到当时的法度，更要遭不幸。試看他的自序提要，說李耳無为自化，清淨自正，在列傳里应有的文章甚多；而重要的文字仅此八字，即使故意簡略，也可以由儒道互絀的話里，看出在法度的威炎之下，不敢申述。他說：

“世之学老子者則絀儒学，儒学亦絀老子，道不同不相为謀，豈謂是邪？李耳無为自化，清淨自正。（結論）”

关于墨子的“要旨”，司馬談說的很詳明，甚至說道家“采儒墨之善”，迁也說孟荀二家“獵儒墨之遺文”。然而不但在史記中沒有墨子傳記，而且仅有二十六个字羈入孟荀列傳之末尾，“盖墨翟，宋之大夫，善守禦，为节用，或曰并孔子时，或曰在其后”，絲毫沒有談所謂“尊卑無別”的教义。这一疑案，只有从法度不許言墨来推想。由战国儒墨互絀，被汉初儒道互絀所代替，墨家在此时首先遭絀，事自显然。这也不完全是司馬迁的隱約，他的外孙楊惲祖述其書时，更因时忌有刪削的可能。汉書司馬迁傳說：

“迁既死后，其書稍出，宣帝时迁外孙平通侯楊惲祖述其書，遂宣布焉。”

成为一家之言的史記和官立五經的博士書不同。史記是当时的私家著述，宣布之后，先藏汉秘府（例如成帝时东平王宇来朝，上書求太史公書），經過轉折，始达民間。因此，史記整齐的諸子百家學說，断章插話，不能完整。王国維說：

“汉时太史令但掌天时星历，不掌紀載，故史公所撰書，仍私史也。况成書之时又在官中書令以后，其为私家著述甚明，故此書在公生前，未必进御。”（太史公行年考）

現在我們再研究他的子学評述。

上面指出史記所述老子道德之意仅有撮要八个字。此外，他虽然贊老子深远，而所次旧聞，則把老子其人的身世，記得莫名其妙，伏下了后代的一笔老子疑案。在孔子問礼于老子的一段，还稍存有其父談重視道家的寓意，如：

“孔子适周，將問礼于老子，老子曰：‘子所言者，其人与骨，皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时則駕，不得其时則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕气与多欲，恣色与淫志！是皆無益于子之身。’”（老庄申韓列傳）

但上面的傳說，还暗示着反对封建法度的寓意。所謂当时修明法度的俗人，正是“驕气与多欲，恣色与淫志”的專制人物。史記还引述一段杂言，并無評論，似拟老子与孔子的對話，来托为重言，申斥当时的博士，例如說：

“老子送之（指孔子），曰：‘吾聞富貴者，送人以財，仁人者，送人以言。吾不能富貴，窃仁人之号，送子以言，曰、聰明深察而近于死者，好議人者也，博辯广大危其身者，發人之惡者也，为人子者毋以有己。为人臣者毋以有己。’”（孔子世家）他說庄子著書，“以詆訾孔子之徒，以明老子之術”，并在論荀子时兼斥“如庄周等又滑稽乱俗”，頗有抑意。因此，他說：

“然善屬書离辞，指事类情，周剽剝儒墨，虽当世宿学，不能自解免也。其言洗洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。”（老庄申韓列傳）

“善屬書离辞”，說明庄子是詭辯的能手；“指事类情”，說明庄子以自然类比人性；“洗洋自恣以适己”，說明庄子以主觀唯心的理論来对人世游戏。这三句評語頗中肯。

关于儒家，首先要看史記中对孔子的評述。

汉初人所造的老子与晏婴论孔的故事，类似于儒者之托堯舜，藉以反对汉代的儒者。司馬談的“要旨”显然就是这样，史記評儒者的悖师，即出于所谓晏婴论孔的传说。孔子世家里也保存了司馬談的遺意，例如：

“晏婴进曰：‘夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以为下；崇喪，遂哀，破产厚葬，不可以为俗；游說乞貸，不可以为国。……今孔子盛容飾，繁登降之礼，趋詳之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼，君欲用之以移齐俗，非所以先細民也。’”

这是司馬迁論儒学所謂“具見表里”之里，至于现实社会的儒者的“表”呢？首先就有孔甲、叔孙通。

汉初叔孙通率魯諸生制礼作乐以来，至武帝置五經博士，儒者独尊，这就是所謂“倨傲自順，不可以为下”；他們爭竟利祿，也就是所謂“游說乞貸，不可以为国”；叔孙通的一套礼仪又是所謂“繁登降之礼，趋詳之节”。儒林傳是一篇儒学史，說明儒者之源流。从孔子論次詩書，修訂礼乐并作春秋，七十子或做师傅卿相，或友教士大夫，經過战国孟荀显学，至秦六艺缺亡，以至秦汉之际的儒者。汉代就不是过去的儒者了，在史記的叙述里，成了一种礼拜仪式的宗教神父学派了，他說：

“陈涉之王也，而魯諸儒持孔氏之礼器，往归陈王，于是孔甲为陈涉博士。……然而搢紳先生之徒，負孔子礼器，往委質为臣者何也？以秦焚其業，积怨而發憤于陈王也。”

“及高帝……圍魯，魯中諸儒，尙講誦習礼乐弦歌之音不絕。……”

“汉兴，然后諸儒始得修其經艺，講習大射鄉飲之礼。叔孙通作汉礼仪，因为太常，諸生弟子共定者，咸为选首。……”

“(孝文孝景) 諸博士具官待問，未有進者。及今上即位，趙綰王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，于是招方正賢良文學之士。……”

“及竇太后崩，……絀黃老刑名百家之言。延文學儒者數百人，而公孫弘以春秋，白衣為天子三公，封以平津侯，天下之學士，靡然鄉風矣！”

司馬遷在上面一段朴實的記載之中，一再暗示儒學末流是為了具官待問，封侯拜相，他們偽托禮儀，取得太常博士等官。于是司馬遷大嘆天下學士儒者，靡然從風，以復古于摺紳先生的春秋形式為號召，以奔競利祿之途為目的。

所以，我們認為晏嬰論孔的傳說，是一種托辭，藉以罵漢儒末流下賤到“滑稽而不可軌法”。儒林列傳在此段文字下面，還詳引博士弟子的制度，說那些“儀狀端正”的“出入不悖”的斌斌少年，都有資格漸進而為官兒，食幾百幾千祿石，因而儒林便成“乞貨人”了！史記禮書缺亡，恐怕也是因為諷刺過火吧。

司馬遷把管晏列傳次于伯夷列傳，以晏嬰人格甚高，“君語及之，即危言；語不及之，即危行。國有道，即順命，無道，即衡命”，並進而贊美說：“至其諫說，犯君之顏，此所謂進思盡忠，退思補過者哉，假令晏子而在，余雖為之執鞭，所忻慕焉！”這明明又是对合法博士的反語責斥。他認為“今上”天下，都是些賣膏藥的諂諛博士，像晏子的人一個也沒有了，故說晏子在，他願為之執鞭。由此看來，上面晏子論孔的話是托為重言，便更加了然了。據柳宗元辨晏子春秋，謂其旨多尙同、兼愛、非樂、節用者，皆出于墨子，斷為墨子之徒所作。那么，司馬遷之重視晏子，頗有以墨反儒的暗示。按晁公武郡齋讀書志說晏子春秋是“晏子之后為之”，但未定何人為之。劉向把此書列為儒家，實甚不類。

从叔孙通到董仲舒，一在形式上兴儒术，一在精神上兴儒学，在司马迁看来，都是晏嬰的罪人，試看史記如何为他們做列傳，便知道“累世不能通其学，当年不能究其礼”，不是指孔子，而是影射誰人了。

史記合傳紀人，都有取意，如管晏合傳，孟荀合傳，屈賈合傳等。刘敬与叔孙通合傳也有寓意。刘敬的“和亲”献策开中国封建制皇朝屈辱政策的創例，和刘敬配傳的是叔孙通的創礼仪，使汉高帝享受得尽然說“吾乃今日知为皇帝之貴也”，一創对外的献媚，一創对內的献諛，这可看出司马迁寓論断于序事的春秋笔法。他紀叔孙通創朝仪說：

“汉五年，……諸侯共尊汉王为皇帝于定陶，叔孙通就其仪号。……群臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍击柱，高帝患之。叔孙通知上益厭之也，說上曰：‘夫儒者难与进取，可与守成。臣願徵魯諸生与臣弟子共起朝仪。……’上曰：‘可試为之。……’于是叔孙通使徵魯諸生三十余人，魯有兩生不肯行，曰：‘公所事者且十主，皆面諛以得亲貴。……吾不忍为公所为，……公往矣，毋汗我！’叔孙通笑曰：‘若真鄙儒也，不知时变。’遂与所徵三十人西，及上左右为学者，与其弟子百余人，为綿蕞野外，習之月余。叔孙通曰：‘上可試观’，上即观，使行礼，曰：‘吾能为此。’乃令群臣習隶。会十月，汉七年，長乐宮成，諸侯群臣皆朝。十月，仪：先平明，謁者治礼。引以次入殿門，廷中陈車騎，步卒衛宮，設兵張旗志，傳言趋，殿下郎中夾陛，陛数百人，功臣列侯諸將軍軍吏，以次陈西方东鄉，文官丞相以下，陈东方西鄉，大行設九宾，臚句傳：于是皇帝輦出房，百官执职傳警，引諸侯王以下至吏六百石，以次奉賀，自諸侯以下，莫不振恐肃敬。……諸侍坐殿上，皆伏抑首，以尊卑次起上寿。……”

無敢譴嘩失礼者。于是高帝曰：‘吾乃今日知为皇帝之貴也！’乃拜叔孙通为太常，賜金五百斤。叔孙通因进曰：‘諸弟子儒生随臣久矣，与臣共为仪，願陛下官之。’高帝悉以为郎。叔孙通出，皆以五百斤金賜諸生，諸生乃皆喜曰：‘叔孙生誠聖人也，知当世之要务！’”

这一段喜剧的描写，是太史公的絕妙手笔！高帝自补了白青黄赤四天帝以外的第五帝，以应符瑞，在人間还没有享受皇帝的場面，故在这样活剧的彩排里，他乐得称做皇帝極為可貴，而通与諸生弟子則“乞貸”出官祿，洋洋自喜，于是乎叔孙通成了識世务的大“聖人”！礼仪在汉初儒者手里就是这样的法宝！叔孙通之識当世之务，在于懂得高帝的心理，廿二史劄記指出汉初將相大都粗人，不是獄卒材官白徒，便是屠狗吹鼓手販繒輓車者，这些人是不会温順的；叔孙通所說的“儒者难以进取，可与守成”的話，可謂动人的“游說”。司馬迁的这段描述，就是对于晏子論孔的活現的注脚，含有思想斗争的精神，这正是他的史学思想的反抗精神！

武帝不仅需要这种形式，更須在精神內容上利用儒者了。董仲舒的灾异陰陽說，曾載之儒林列傳，前面已經提及，茲再据汉書說明一下繼叔孙通而更进一步的董仲舒的賢良对策。他的建置方案，罢黜百家灭息邪說，已如上言，这里仅論他的儒学。

叔孙通止于看到高帝要羈馭群臣的心理，而“面諛”礼仪；董生更看到武帝“永思所以奉至尊，章洪業”，依据春秋大一統之义，配“天下之常經”，立“古今之通誼”。武帝的意旨是：

“朕获承至尊休德，傳之亡窮，而施之罔極，任大而守重，是以夙夜不皇康寧，永惟万事之統，犹惧有闕。”（汉書董仲舒傳）

武帝由于这种惶惧，才問董生“大道之要，至論之極”。在董生

的对策里，首先說了一篇命符灾异的宗教理由，进而說明，王者承天意以从事于正，要据春秋一元之意，由上而下地統一法紀，“壹于正而亡有邪气”，“教化立而姦邪皆止”，武帝还疑“当世之务，条貫靡竟，統紀未終”，故董生說要“有始有卒”，必須原大道之“天不变，道亦不变”，居君子之位如同乘車者，不能如小人之負擔者，結論是春秋之大一統，其策便是絕灭百家邪說而一統于六艺（詳見董仲舒傳）。

这不是晏子所說的“倨傲自順，不可以為下”么？合叔孫通和董仲舒而論，又不是“累世不能殫其學，當年不能究其禮，君欲用之，以移……俗，非所以先細民”么？更不是對於叔孫通“道固委蛇”以及對於董生“更化”民俗的反駁么？

以上所辨，是关于司馬遷評儒之一表一里，經過这样具体說明，便使他所說的“具見表里”，始由隱約而显著，从而知道这位偉大的历史家“原始察終，見盛觀衰”的真意。他尊崇孔子作春秋，并以史記繼緒春秋自居，他正是在“貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事”。他說：“有國者不可以不知春秋，前有讒而不見，后有賊而不知，為人臣者不可以不知春秋，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權”，實際上他是托春秋來表白自己，從後兩句話更可以看出他婉轉地反對法度的干涉。

他在孔子世家中，着重紀述兩點。第一點是說明春秋之義的創例，辭約指博，謂“推此類以繩當世，貶損之義，后有王者，舉而開之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉”，甚至他以為孔子對於禮樂詩書的整理，是廣義的歷史紀述，“以備王道”，不是如讖緯所說的“孔子為漢制法”。第二點是說明大儒的道行，卓爾獨立，結論是，“君子能修其道，綱而紀之，統而理之，而不能為容，今爾（子貢）不修道而求為容，賜、而志不遠矣！……顏回曰：夫子之道至大，故天

下莫能容，虽然，夫子推而行之，不容何病？不容，然后見君子。夫道之不修也，是吾醜也，夫道既已大修而不用，是有国者之醜也！”

第一点是他所师承的，第二点除率己外，更反对汉儒的無行。

史記关于后期儒家，有孟荀列傳，可注意者如下：

一、他記述孟子的思想并無內容，而特詳于繼承孟子的騶衍，并評論他“其語閎大不經”，“其言不軌”，似以陰陽家与孟子有源流关系。

二、他記述荀子頗重在反对当时“騶衍之术迂大而閎辯”并开啓“营于巫祝，信禳祥”的風气；“于是推儒墨道德之行事兴坏，序列著数万言而卒”，这似以荀子为战国学术之綜合者。

在前面我們已經指出史記中的子学研究，缺亡甚多。因此，关于名法墨以及陰陽，甚少詳述，多附在孟荀列傳之后。如对名家公孙龙仅指出“为坚白同异之辯”，对法家先輩李悝，仅指出“尽地力之教”，对韓非叙述略詳，說“韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩”，这和六家要旨是相同的，惟对于縱橫家的記載特別詳盡，这是战国史的一种側面叙述。

汉書說他“序游俠則退处士而进姦雄，述貨殖則崇势利而羞貧賤”，实在是大謬不然的。我們認為这正是他的思想富有人民性的地方。他不但独創了广及人民各方面言行記載的先例，而且变相地發揮墨家的要旨。茲將他在这方面的創例提要录后：

“布衣匹夫之人，不害于政，不妨百姓，取与以时，而息財富，智者有采焉。作貨殖列傳。”

“救人于厄，振人不贍，仁者有乎；不既信，不倍言，义者有取焉。作游俠列傳。”

他在貨殖列傳中更有大胆的評論，他說：

“……待农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之，此寧

有政教發徵期会哉？人各任其能，竭其力，以得其所欲，……各劝其業，乐其事，……豈非道之所符，而自然之驗邪？”

“礼生于有而廢于無，故君子富、好行其德，小人富、以适其力。……人富而仁义附焉。”

他从自然史与社会史論述貨殖家的理由，以为求富是“物之理”，“人之欲”。他編次貨殖列傳，列举着春秋战国的名賢，把貨殖家和百家之学同样看待。这自然更要被汉代統治階級目为异教徒，然而他說：

“今治生不待危身取給，則賢人勉焉。是故本富为上，末富次之，姦富最下。無岩处奇士之行，而長貧賤，好語仁义，亦足羞矣！”

这無异对乞貨献諛的儒者当头一棒！他以为素位而行，致富可以“比一郡之君，与王者同乐，……所謂素封”，何必以儒言儒行向皇帝乞憐呢！我們認為这是墨家的变相說法，此义即所謂“能者富之貴之，不能者貧之賤之”。他說：

“貧貴之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。”

“富無經業，則貨無常主，能者輻湊，不肖者瓦解。”

据“六家要旨”說，“墨者强本节用，人給家足之道，不可廢也”，他在这里的貨殖經濟論，正是墨家的要旨。因此，他不写墨者列傳，自有隱憂。

从游俠的敘述中，更明显地可以看出墨家的墨俠派了。游俠列傳說：

“韓子曰、……（墨）俠以武犯禁。……今游俠，其行虽不軌于正义，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡生死矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉，且緩急人之所时有也。”

按墨經說：“士、損己而益所為也”，司馬遷的話正合此旨。戰國墨俠的言行早已失傳，因此司馬遷說：“（儒）墨皆排擯不載，自秦以前，匹夫之俠，湮滅不見，余甚恨之！”他編次的游俠的舊聞，不失為墨俠的要旨。

墨子說，竊夫麇，世謂之不仁，而竊國都，則以為義，這是知小物而不知大物。他更以為攻取國家民人財富，統治者可以銘于金石鐘鼎，布為誥詞，以戒子孫對於所有權的尊重，為什麼賤人竊取行為，不能書于竹帛銘于席豆，把他的占有物成為合法的財產呢？他依此，說明仁義是俗人之論，不合邏輯。這一理論很可能成了墨俠的行動原則，游俠列傳給我們提供了佐証：

“鄙人有言曰：‘何知仁義，已饗其利者為有德。’……竊鈞者誅，竊國者侯，侯之門仁義存，非虛言也。今拘學或抱咫尺之義，久孤于世，豈若卑論儕俗，與世沈浮而取榮名哉！而布衣之徒，設取予然諾，千里誦義，為死不顧世，此亦有所長，非苟而已也。故士窮窘而得委命，此豈非人之所謂賢豪聞者耶？誠使鄉曲之俠，與季次、原憲比權量力，效功于當世，不同日而論矣；要以功見言信，俠客之義，又曷可少哉？……雖時扞當世之文罔，然其私義廉潔退讓，有足稱者！名不虛立，士不虛附，至如朋黨宗強比周，設財役貧，豪暴侵凌孤弱，恣欲自快，游俠亦醜之！”

這一段墨俠反抗統治階級、而不苟取榮名，為人民打抱不平之流風余韻，可以作為漢初墨俠的寫照。司馬談比較穩妥，還說“其事不可遍循”，而司馬遷却為墨俠抱恨了。在他看來，真正與儒林對立的，實在是游俠義士。因此說：

“余悲世俗不察其意，而猥以朱家郭解等（俠）令與豪暴之徒同類而共笑之也！”

他所記載的漢初游俠諸人，朱家，“諸所嘗施，唯恐見之，振人不贍，先從貧賤始，家無余財，衣不完采，食不重味，乘不過輶牛。專趨人之急，甚己之私”，這不是難以使人遵從或“時憂過計”的墨子傳統么？郭解，“折節為儉，以德報怨，厚施而薄望，……既已振人之命，不矜其功”，“邑中少年及旁近縣賢豪，夜半過門，常十餘車，請得解客舍養之”，這不是像一個墨者鉅子么？

然而，王孟、周庸、閻氏皆江淮以北豪俠，被“景帝盡誅其屬”。郭解之父任俠，文帝時被誅死，郭解則遭公孫弘所議“大逆無道，遂族郭解翁伯”。這不能不使司馬遷悲恨世俗之無知，痛惜俠士之不幸。

漢儒多說山東儒墨，遷也說“魯人皆以儒教，而朱家用俠聞”，由此語可知儒俠在漢的分野。據他說，游俠雖遭皇帝之殺害，而俠風尤甚，“其後，代諸白，梁韓無辟，陽翟薛况，陝（邠）韓孺，紛紛復出焉”，“自是之後，為俠者極眾，……關中長安樊仲子，槐里趙王孫，長陵高公子，西河郭公仲，太原鹵公孺，臨淮兒長卿，東陽田君孺，遂為俠，而遂遂有退讓君子之風”。我們不能不想到前後漢之交的農民起義，和他們“大逆無道”或“時扞文罔”的脈絡關係了。司馬遷不敢正面提出墨者，而以當時流行的游俠為墨者列傳，轉折地說出前世“湮滅無聞”而漢興風行的匹夫之俠，這種考究源流的史筆是杰出的。

漢代墨者轉化為游俠，與儒者轉化為博士，兩相對照，其流變顯示出時代的學術鬥爭演化的顯明痕迹，由此我們就知道到封建制社會，合法正統與異教“邪道”是怎樣地不可兩立。司馬遷說：

“……夷吾桎梏，百里飯牛，仲尼畏匡，菜色陳蔡，此皆學士所謂有道仁人也，猶然遭此菑；況以中材而涉亂世之末流乎？其遇害何可勝道哉！”

司馬迁的史学“好学深思，心知其意”，是有内容的。章学诚甚重此旨，而力辩迁無訕上謗君之意，对于游侠货殖諸篇不能無所感慨（文史通义史德）。章氏此論不确。按司馬迁“究天人之际，通古今之变”，固然有史学价值，但他并非仅为史学而史学，其“成一家之言”的内容，多针对现实的黑暗而批判，并对社会制度提出他的积极愿望与理想，这实在是他的史学的战斗精神。他充满了感慨、深嘆、憤恨、悲愍、伸訴与諷刺，更富有人民性的思想，西洋中世紀的初期还没有这样的人物。

第五章

西汉中叶的社会危机和社会批判的思想

第一节

汉代异端思想的源流

严密地讲来，汉代的异端思想，起于賈誼，但賈誼还是在預覺的阶段。第一，他主要認為汉循秦制（过秦論一篇作品寓意于秦之不可法，实在是“过汉論”，后来葛洪的过汉篇即仿效过秦論），有蹈秦人末路的危險。第二，他根据的东西，不是治安的有效政策，而是治安的主觀圖景，在理想与现实之間發生極大的矛盾之时，便产生了他的悲剧歧路。第三，他从历史的教訓之中，強調了儒家对古制的观点，而在其思想血脉中又保留着道家的狂士傳統，因而离开现实更远，走进了理想主义的道路。第四，在汉朝封建王权已經确立的时代，地上的世界并不是乐土，好像西方人在中世紀寻求到天国，汉代人也在中世紀寻求到三代，来作幻想的寄托。有諸子傳統的賈誼，不会成为叔孙通的現狀主义者，也不会成为鼂錯的权力主义者，因此，賈誼沒有走入庸俗化的途徑，他的超俗的理想被司馬迁贊为“其志潔、其行廉”的抗議思想。

有正統思想的“法度”化和庸俗化，就会产生反抗正統思想的“异端”，这二者中間的对立，正如恩格斯說的，通过中世紀历史的延續中有一条紅綫貫注着，这基本上就是唯心主义和唯物主义的斗争。罢絀百家而独尊儒术的汉武帝是中国封建制社会完成时

期的人物。所謂中世紀的秦皇與漢武正如古代的文王與周公，他們都是適應着社會制度的變化而出現的，一定的人物與一定的社會關係即是典型與現實的關係。漢武帝的“法度”使正統思想確立起來，這是中世紀歷史法典化的產物。但法度與思想之間的主觀的統一、現實世界與“顛倒的世界意識”（馬克思語）之間的諷刺畫似的人為和諧，即使在開始的時候，就已表現出認識對客觀世界的歪曲。到了農民起義之時，這種顛倒的世界意識，被歷史現實所拆散，“彬彬然文學之士”群的說教，在竹竿鐵鋤的搖撼之下，顯得越發矛盾，死的明堂辟雍和活的災異變亂，顯得越發不成節奏。然而，正因為如此，神秘的宗教才更成為廟堂之上的最後根據。武帝天漢二年的漢代初期農民起義，並沒有使“法度”退伍，相反的，宣帝“中興”（漢書宣帝贊），更發揚了武帝待詔金馬門的合法制度，創出了欽定的“稱制臨決”，宣布了石渠閣的統一五經同異的思想，“綜核名實，政事文學法理之士咸精其能”（宣帝贊），諸儒也多以“論于石渠”（儒林列傳）為經院學者的標榜。漢書宣帝紀說：

“詔諸儒講五經同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親決焉。（甘露三年，公元前五二年）”

在西洋中世紀，皇權與教權是分立的，而在中國中世紀，則皇帝統一了教權皇權，石渠閣的會議可為代表，這是吸取並復活中國古代“學在官府”的傳習而復轉變成中世紀的制度。然而，以司馬遷為首，就早已與武帝時代的農民戰爭相應，在中國第一部偉大的史書里，發抒了個性嶙峋的批評，尤其在講制度的平準書與貨殖游俠二列傳，講思想的儒林酷吏二列傳，栽植下漢代唯物主義思想的根苗，以後桓寬撰述鹽鐵論所暴露的思想矛盾（文學之評，即儒林眼里的酷吏；大夫之評，即酷吏眼中的儒林），多摹仿平準書的論斷，反映出武帝以來的社會矛盾。貢禹的奏議更歸納成為原則，把漢

代說成是陰暗無日的世界。

这是汉代异端精神的第一期。它与桓譚到王充的第二期思想——名符其实的异端思想不同的所在，是后者更深刻地形成唯物主义和無神論的思想体系，而与統治階級的讖緯迷信的合法正統（白虎觀的神学）正相对立。至于第三期和鴻都門对照的王符、仲長統等人，則更指出了不可挽救的社会矛盾，导入了现实的危机，王朝的崩潰。

第二节

司馬迁叙述的汉代社会矛盾与 儒法詰辯的根源

上面我們曾經說到汉代統治階級“內法外儒”的学术傾向，这一傾向，前有司馬迁的儒林酷吏二列傳，后有桓寬所述的鹽鉄論一書，都暴白得甚为露骨。这里有兩点值得我們注意：第一，汉初封建社会的内部矛盾，从儒法的詰難中显示出端倪；第二，儒法其外衣而博士与酷吏其內容的汉代学术，正反映出现实矛盾在意識上的虛伪化裝。

鹽鉄論的撰者桓寬，汉書里沒有列傳，他的生卒年代不可确考。他是宣帝时代（公元前七三——五二年）的人物，他所紀錄的是武帝到昭帝时代的階級矛盾。四庫全書总目說：

“鹽鉄論，汉桓寬撰。寬字次公，汝南人。宣帝时举为郎，官至廬江太守丞。昭帝始元六年（公元前八一年）詔郡国举賢良文学之士，問以民所疾苦，皆請罢鹽鉄榷酤，与御史大夫桑宏羊等建議相詰難。寬集其所論为書凡六十篇。……后罢榷酤而鹽鉄則如旧。”

桓寬是一位儒者，治公羊春秋，似有董仲舒學派的傳統，而又懷疑了儒學的世界觀，在鹽鐵論卷末雜論一篇中雖稱桑宏羊為博物通士，使巨儒宿學，不能自解，而對於儒學則備加贊譽，甚推重中山劉子雍為宏博君子，九江祝生不畏強暴。桓寬雖然主觀上同情於尚六藝的文學，貶斥務權利的大夫，但他的撰述，却客觀地記錄下當時社會制度的中心問題，即土地國有制和豪族土地占有制之間的矛盾以及財產所有制的法律形式，同時也指出了由制度矛盾所發生的思想爭辯，不過形式上好像僅限於鹽鐵所有權罷了。

首先，我們從司馬遷對於社會制度方面的批評來研究。這裡，並不僅限於漢武帝所實行的鹽鐵、酒權、均輸等統制政策，而要說明武帝前后的漢代許多經濟設施的意義；然後再研究鹽鐵論中所表現的思想詰難。

一、管制鹽鐵：武帝元狩五年（公元前一一八年），孔僅、東郭咸陽大農丞，領鹽鐵事，他們“言山海天地之藏也，皆宜屬少府（韋昭云：少府，天子私所給賜經用也。公用屬大司農）；陛下不私，以屬大農佐賦。願募民自給費，因官器作煮鹽，官與牢盆（蘇林云：牢，價值也）。浮食奇民，欲擅管山海之貨，以致富羨，役利細民，其沮事之議，不可勝听。敢私鑄鐵器煮鹽者，欽左趾，沒入其器物。郡不出鐵者置小鐵官，便屬在所縣。使孔僅、東郭咸陽乘傳舉行天下鹽鐵，作官府，除故鹽鐵家富者為吏，吏道益雜不選，而多賈人矣”（史記平準書）。元鼎六年（公元前一一一年），“漢發南方吏卒往誅之（西南夷），間歲万余人，費皆仰給大農，大農以均輸調鹽鐵助賦，故能贍之。明年元封元年（公元前一一〇年）桑弘羊為治粟都尉，領大農，盡代僅筦天下鹽鐵。”（同上）

二、均輸平準：武帝元封元年，“桑弘羊以諸官各自市，相與爭，物故騰躍，而天下賦輸或不償其僦費（僦言所輸物不足償其雇載之

費也)。乃請置大农部丞數十人，分部主郡國，各往往縣置均輸鹽鐵官，令遠方各以其物，貴時商賈所轉販者為賦，而相灌輸。置平準于京師，都受天下委輸。召工官治車，諸器皆仰給大农。大农之諸官，盡籠天下之貨物，貴即賣之，賤則買之。如此，富商大賈，無所牟大利，則反本，而萬物不得騰踊。故抑天下物，名曰平準。天子以為然，許之。于是天子，北至朔方，東至太山，巡海上，并北邊以歸，所過賞賜，用帛百餘萬匹，錢金以巨萬計，皆取足大农。”（史記平準書）

三、酒榷：武帝天漢三年（公元前九八年）春二月，初榷酒酤（漢書武帝紀）。斯時桑弘羊為大司农，此制大概是他所建。应劭曰：“縣官自酤榷賣酒，小民不復得酤也。”韋昭曰：“以木渡水曰榷，謂禁民酤釀，獨官開置，如道路設木為榷，獨取利也。”

四、算緡：武帝元狩四年初算緡錢，與管鹽鐵事差強同時。“商賈以幣之變，多積貨逐利。于是公卿言……异（前）時算輶車，賈人緡錢皆有差，請算如故（李斐曰：緡，絲也，以貫錢也，一貫千錢，出二十算也）。諸賈人未作，貫貸（疑脫“賣”字）買，居邑稽（漢書作貯積）諸物，及商以取利者，雖無市籍，各以其物自占（郭璞云：占，自隱度也，謂各自隱度其財物多少，為文簿送之官也，若不尽，皆沒入于官），率緡錢二千而一算。諸作（如淳曰：以手力所作而賣之）有租及鑄，率緡錢四千一算。非吏比者，三老、北邊騎士，輶車以一算。商賈人輶車二算。船五丈以上一算，匿不自占，占不悉，戍邊一歲，沒入緡錢。有能告者，以其半畀之。……楊可告緡遍天下，中家以上，大抵皆遇告，杜周治之，獄少反者。乃分遣御史廷尉正監，分曹往，即治郡國緡錢，得民財物以億計，奴婢以千萬數，田、大縣數百頃，小縣百餘頃，宅亦如之。于是商賈中家以上，大率破。……初大农筦鹽鐵官布多，置水衡欲以主鹽鐵，及楊可告緡錢，上林財物

众，乃令水衡主上林，上林既充滿益广。……乃大修昆明池，列观环之，治楼船高十余丈，旗帜加其上，甚壯。于是天子感之，乃作柏梁台，高数十丈，宮室之修，由此日丽。乃分緡錢諸官，而水衡、少府、大农、太僕各置农官，往往即郡县比沒入田田之。其沒入奴婢，分諸苑养狗馬禽兽，及与諸官。諸官益杂置多，徙奴婢众，而下河漕，度四百万石，及官自糴乃足。所忠言，世家子弟富人，或闢鷄走狗馬，弋獵博戏，乱齐民。”(史記平準書)

根据上面所講的四点而論，土地和重要的生产資料都归国家所有，特別在法律上是国家所有。大司农这一官制即执行国有制的公共事务的职务。政策的拥护者就是大商賈出身的酷吏，表面上則裝成法家的面貌。武帝时代的这些法令不是和平的，而是屬於封建式的財產动員性的，从这里，暴露出在中央集权的强化中国家皇权和豪族地主的階級矛盾。所謂管制鹽鉄与酒權專卖、均輸、平準以及沒收的大量土地和劳动力，史記謂与民爭利，我們認為，这是中央集权的封建主义所依据的物質基础。汉書食貨志說：“賦、供車馬甲兵士徒之役，充实府庫賜予之用。稅、給郊社宗庙百神之祀，天子奉养，百官祿食庶事之費”，續汉書汉仪注說：“田租芻藁，以給經用，山澤魚鹽，市稅，少府以給私用”，这大体上好像有公私財政的分野，然在实际上，并看不出公私經濟的严格的区分。孔仅等所謂“宜屬少府”，归天子私奉养者，仅說应宜而已，故大司农一职，掌諸錢谷金帛諸貨幣而外，复領鹽鉄等事，实在是一个龐大的公私混合的財政机关。至于公私支出的項目，桓譚在新論中說：“汉百姓賦歛，一岁四十余万万。吏奉用其半，余二十万万，藏于內府为禁財。少府所領园池作物之入十三万万，以供常賜。”这些数目很难認為确数，但当不远于事实，并可看出公私經濟的支出濫費。

我們認為，汉代国有土地制之下的地租形态是一种代役租，其

性質屬於勞役地租。漢代賦稅，據漢書刑法志說：“稅以足食，賦以足兵”，食貨志說：“稅謂公田十一及工商衡虞之入，賦供車馬甲兵士徒之役”，似稅謂納物制，賦則徭役制。田租之稅，史稱漢初十五而一，後改三十而一，但公私經濟不分的時代，計算是不能合規則的，貨殖列傳就說列侯封君食租稅，歲率戶二百。所以，貢禹謂農夫已奉谷租，又出藁稅，鄉部私求，不可勝供；王莽王田詔謂豪民侵凌，分田劫假，厥名三十稅一，實十稅五。這表示中世紀田稅與地租是難以十分確定的。“賦”在貢獻形式之下交納，更不如納稅形式比較有經濟的關係，高帝紀詔：“欲省賦甚。今獻未有程，吏或多賦以為獻，而諸侯王尤多，民疾之。”按高帝四年初為算賦，漢儀注謂民年十五以上至五十六，出錢人百二十為一算，為治庫兵車馬。至武帝復加口錢，貢禹傳說：“古民亡賦算口錢，起武帝征伐四夷，重賦于民。民產子三歲則出口錢，故民重困，至于生子輒殺，甚可悲痛。宜令兒七歲去齒乃出口錢，年二十乃算。”其他，額外賦取，名目尚多，茲不重舉。這樣看來，賦稅二者之在漢代武帝盛世，刻意誅求，無微不至，左雄所謂“鄉官部吏，取斯(廝)祿薄，車馬衣服，一出于民，特選橫調，紛紛不絕”。

史記稱武帝的政策是抑商益賦之道，然也須待研究。按漢代的商業的確隨着國家的統一而發展起來，貢禹說：“商賈求利，東西南北，各用知巧。好衣美食，歲有什二之利，而不出租稅。農夫父子，暴露中野，不避寒暑，摔草把土，手足胼胝。已奉谷租，又出藁稅，鄉部私求，不可勝供。故民棄本逐末，耕者不能半。”求富之道，又如司馬遷所謂“農不如工，工不如商”。到了武帝時，商賈“重裝富貴，周流天下”，史記謂“千金之家比一都之君，巨萬者乃與王者同樂，豈所謂素封者邪非也”（貨殖列傳）。秦漢之際求富起家者，多因鹽鐵之利，如猗頓用鹽起，而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者

埒富；如南陽行賈，盡法孔氏用鐵冶為業，而魯人曹邴氏尤甚，以鐵冶起富。初，漢律輕商，賤待商賈，禁其不能有土地所有權，并不得為吏，不得乘車，似官吏與商賈實不同器。但經濟上的特殊階級決不能和政治上的統治階級分離，史稱富商大賈交通諸侯，實際上他們已經通過參與政權的步驟，具有了和地主階級同樣的身分性。

武帝實施政策的時候，掌理經濟命脈的人物，上下盡多商人。不但作鹽鐵官吏的就是鹽鐵家富者，所謂“吏道不選，而多賈人”，屯積居奇，上下其手，“商賈以幣之變，多積貨逐利”；而且如孔伋、東郭咸陽、桑弘羊等掌大司農高職者，更是商賈起家的，史記說：

“桑弘羊以計算用事侍中。咸陽齊之大煮鹽，孔伋南陽大冶，皆致生累千金，故鄭當時進言之。弘羊雒陽賈人子，以心計，年十三，侍中。故三人言利，事析秋毫矣！”（平準書）

這樣看來，通過政治上特權的享有，商人就不永遠是商人，而一旦取得特殊的身分和地位，就可以參與土地的占有了。

財官與酷吏的結合，是漢代法家變質的原因。司馬遷史記酷吏列傳說：武帝時酷吏寧成宣稱曰“仕不至二千石，賈不至千萬，安可比人乎！乃賈貨買陂田千餘頃，假貧民役使數千家，數年會赦，致產數千金。……其使民威重郡守”。酷吏張湯，“為人多詐，舞智以御人，始為小吏乾沒（正義云：“乾沒謂無潤及之而取他人也。”案即指無報償原則之超經濟的掠奪），與長安富賈田甲魚翁叔之屬交私。……為御史大夫……承上指，請造白金及五銖錢，籠天下鹽鐵，排富商大賈，出告緡令，鉏豪強并兼之家，舞文巧詆以輔法。……天下事皆決于湯。百姓不安其生，騷動。縣官所興，未獲其利，姦吏并侵漁”。這種官商不分的現象，並非抑商，而是武帝利用大商人階級和豪強兼并的地主階級鬥爭的一個側面。所以武帝問張湯：“吾所為，賈人輒先知之，益居其物，是類有以吾謀告之

者!”这话再明显不过了，不是说明官商“舞文巧詆以輔法”么？其他如攻剽为盗的酷吏义縱，“以鷹击毛摯为治，后会五銖錢白金起，民为姦，京师尤甚。乃以縱为右内史”。椎埋为奸的王温舒，“好杀伐，性威不爱人。天子聞之，以为能，迁为中尉”，“温舒为人調（汉書作多諂），善事有势者，即無势者視之如奴，有势家虽有姦如山弗犯，無势者貴戚必侵辱，舞文巧詆下戶之猾，以焄（汉書作动）大豪。……中猾以下皆伏，有势者为游声誉称治，治数岁，其吏多以权富（汉書富字上多出貴字）”。按史記描写的王温舒近似特务，熟習关中俗性，尽用惡豪，用投鉅購告言姦之法，置伯落長以牧司姦，把一些無权势無身分地位的人，治姦罪，糜爛獄中；行論無出者，其爪牙吏虎而冠。但有一点却要知道，大豪多以势更富，故称誉温舒的德政；官吏更多以权富貴，故温舒以匿吏姦利遭灭族，而家累千金。又如酷吏杜周，初为义縱的爪牙，后“为廷尉，其治大放（做）張湯，而善候伺，上所欲挤者，因而陷之，上所欲釋者，久繫待問而微見其冤狀。客有讓周曰：‘君为天下决平，不循三尺法，專以人主意指为獄，獄者固如是乎？’周曰：‘三尺安出哉？前主所是著为律，后主所是疏为令，当时为是，何古之法乎？……’杜周初徵为廷史（廷尉史），有一馬，且不全，及身久任事至三公列，子孙尊官，家訾（貲）累数巨万矣！”这样看来，法律上的特权成了任意刻求的依据，于是富貴不分的封建制度便因所謂抑商政策而反使中产以下者破产，財富更向特种身分性的貴族集中。酷吏列傳还有治米鹽事而大小皆关其手的減宣，更有使豪惡吏伏匿，而善吏不能为治的尹齐等。司馬迁以为这些人“虽惨酷，斯称其位”，实际上当时遍天下富豪酷吏相为勾結，已經把汉廷腐蝕到危机四伏了。因此，我們不要机械地区別汉代的商人和豪强，他們之間有阶级内部的混战，武帝就利用了这种关系使他們兩敗俱伤，以期巩固中央專制主义的政权，而

實質上受禍害的是依附的农民。酷吏列傳最后說：“至若蜀守馮当暴挫，广汉李貞擅磔人，东郡弥僕鋸項，天水駱璧推咸，河东褚广妄杀，京兆無忌、馮翊殷周蝮鷲，水衡閻奉扑击卖請，何足数哉？何足数哉？”

危机是什么呢？司馬迁以因果方式的叙述文章，直指出农民暴动。酷吏列傳說：

“自温舒等以惡为治，而郡守都尉諸侯二千石欲为治者，其治大抵尽放（倣、效也）温舒，而吏民益輕犯法，盜賊滋起。南陽有梅免、白政，楚有殷中、杜少，齐有徐勃，燕赵之間有坚廬、范生之屬，大群至数千人，擅自号，攻城邑，取庫兵，釋死罪，縛辱郡太守、都尉，杀二千石，为檄告县，趣具食。小群盜以百数，掠鹵鄉里者，不可胜数也。于是天子始使御史中丞、丞相、長史督之，犹弗能禁也，乃使光祿大夫范昆，諸輔都尉及故九卿張德等，衣繡衣，持节、虎符發兵以兴击。斬首，大部或至万余級，及以法誅通行飲食，坐連諸郡，甚者数千人。数岁，乃頗得其渠率。散卒失亡，复聚党阻山川者，往往而群居，無可奈何，于是作沈命法曰：群盜起不發覺，發覺而捕弗滿品者，二千石以下至小吏，主者皆死，其后小吏畏誅，虽有盜不敢發，恐不能得，坐課累府，府亦使其不言，故盜賊浸多，上下相为匿，以文辞避法焉。”

史記平準書中把財官聚斂之臣与酷吏并举，如張湯、減宣、杜周、尹齐、王温舒，用惨急刻深之法，佐輔壟断統制的財政政策之实行。杜周等之为人已如上叙，張湯亦然，“智足以拒諫，詐足以飾非，务巧佞之語，辯数之辞，非肯正为天下言，專阿主意，主意所不欲，因而毀之，主意所欲，因而誉之，好兴事舞文法，內怀詐以御主心，外挾賊吏以为威重”（汲黯列傳）。他甚至进言，如果有反对刻

求者以腹誹論罪，故“卿大夫多諂諛取容矣”。他們利用权势舞文乱法，已經形成一套官僚机构，虽汲黯之賢，有势則宾客十倍，無势則否，所謂“一貧一富，乃知交态，一貴一賤，交情乃見”（史迁引語），正是汉代社会的写照。司馬迁把民变的原因归结于法外权势的横敛誅求，特别是国有生产資料，平準書最后說：

“外攘夷狄，內兴功業，海內之士力耕不足粮饟，女子紡績不足衣服，古者尝竭天下之資財以奉其上，犹自以为不足也。”

武帝时代財政政策的性質及其結果，不但沒有使土地国有制以及中央專制主义巩固起来，而且也沒有抑制了豪强，反而由于官商勾通，产生了大豪强階級的法外富貴。这里，我們再看一下武帝統治政策的其他表現，太史公所謂“事勢之流相激使然，曷足怪焉”。这些表現都暗示或明言于平準書中，举其大者，例如：

第一，封建享乐：汉初，蕭何营未央宮，壯丽之極使高帝贊美。武帝元鼎二年起柏梁，元封二年起甘泉通天台、長安飞廉館，太初元年起建章宮，四年起明光宮，景帝时“益造苑馬以广用，而宮室列觀輿馬益增修矣”，武帝度为上林苑，举籍阿城以南，整屋以东，宜春以西。其他郡国列侯，亦甚奢縱，高帝詔：“为列侯食邑者，皆佩之印，賜大第。”武帝时，“宗室有土公卿大夫以下，爭于奢侈，室廬輿服僭于上，無限度”。厚葬之風甚熾：“汉天子即位一年而为陵，天下貢賦三分之一：一供宗庙，一供宾客，一充山陵。武帝享年久長，比崩而茂陵不复容物。”这些当是所謂“內兴功業”之大端，所以王充說：“岁凶之时，掘丘墓取衣物者以千万数。”

第二，好大喜功：平準書言武帝穿汾河渠，鑿直渠，穿朔方渠，作者皆数万人，功未就而費亦各巨万十数；又指出軍事編制的屯垦，徙民于关以西，及充朔方以南新秦中，七十万口，衣食皆仰給县官，費以亿計。更糜費者为信神仙，封秦山，益之以事巡游，修祠

宮，比秦皇要縱奢十百倍。

第三，大事四夷：史記漢書都對於武帝耗民力、費府庫遠事四夷，多致譏評。我們僅將平準書中所譏評者擇述一二。匈奴數侵，邊粟不足給食，於是募民能輸及轉粟于邊者，拜爵，爵得至大庶長。又說，匈奴絕和，侵擾北邊，兵連而不解，天下苦其勞，而干戈日滋，行者齎、居者送，中外騷擾而相奉，百姓抗弊以巧法，財賂衰耗而不贍，入物者補官，出貨者除罪，選舉陵遲，廉耻相冒，武力進用，法嚴令具，興利之臣，自此始也。又云，漢軍之士馬死者十餘萬，兵甲之財，轉漕之費不與焉。于是大農陳藏錢經耗，賦稅既竭，猶不足以奉戰士。……議令民得買爵及贖禁錮，免減罪，請置賞官，命曰武功爵。級十七萬，凡直（值）三十餘萬金。（數字疑有誤）諸買武功爵官首者，試補吏，先除，千夫如五大夫。其有罪又減二等，爵得至樂卿，以顯軍功。軍功多用越等，大者封侯卿大夫，小者郎吏，吏道雜而多端，則官職耗廢。

第四，削減郡國：漢時郡國有政治經濟的獨立權，趙翼廿二史劄記說，漢初諸侯王守地甚大，任期永長；且自置官屬。王鳴盛十七史商榷說，郡國封王自除丞尉；且講武勤兵，校獵財力，兵權自擅。更威脅漢廷者，為經濟財政之權。史記說：“郡國諸侯，各務自拊循其民。吳有豫章郡銅山，滇則招致天下亡命者，益鑄錢，煮海水為鹽，以故無賦，國用富饒。”（卷一〇六）“蜀嚴道銅山，得自鑄錢，鄧氏錢布天下。”（卷一二五）“四郡之眾，地方數千里，內鑄消銅以為錢，東煮海水以為鹽。”（卷一一八）七國反，多恃經濟財政之基礎。故平準書說：“吳諸侯也，以即山鑄錢，富埒天子，其后卒以叛逆；鄧通大夫也，以鑄錢財過王者。故吳鄧氏錢布天下，而鑄錢之禁生焉。”武帝的統制政策，正為了削弱郡國封王的經濟獨立權，而謀中央財政的統一。鹽鐵論大夫曰：“山澤無征則君臣同利，刀幣

無禁則姦貞并行，夫臣富相侈，下專利則相傾也。”“文帝之時，縱民得鑄錢冶鐵煮鹽，吳王擅鄣海澤，鄧通專西山，山東奸猾，咸聚吳國，秦雍漢蜀因鄧氏。……禁禦之法而奸偽息。……故統一則民不二也，幣由上則下不疑也。”（錯幣）

綜上所述看來，我們可以看出司馬遷已經在他的筆伐漢代的史論中說出了漢代的社会矛盾。基本的矛盾是農民和統治階級的對抗；在統治階級之間，主要的矛盾是皇權和豪權的對立。漢武帝就利用了酷吏和商人，對豪門地主階級施展出一系列的打擊，以期鞏固中央專制主義的皇權。但這種矛盾的解決，反而擴大了矛盾，形成社会的危机。至於儒林和法吏的詰辯怎樣反映出統治階級內部鬥爭的圖景，將在下節詳論。

第三節

漢代政權的矛盾與儒法的辯難

鹽鐵論所述的“文學曰”部分，凡古之云云，大都是儒林的空想，凡今之云云，大都針對國家財產所有制的結果（不是性質），反映出有一部分身分性地主階級的不滿。因為中央集權專制主義造成另一部分大豪富的政治特權以及因此享有的經濟特權，不但沒有真正消滅豪強，反而是打擊一類豪強地主，製造另一類豪強地主。儒林“發憤懣刺譏公卿，介然直而不撓，可謂不畏強禦矣”（雜論），其階級憤懣情緒是露骨的。他們指出“今殺人者生，剽攻竊盜者富”（周秦），“其位彌高而罪彌重，祿滋厚而罪滋多”（褒賢），“為利者滿朝市，列田畜者彌郡國，橫暴掣頓，大第巨舍之旁，道路且不通”（救匱），“富者以財賈官，勇者以死射功，戲車鼎躍，咸出補吏，累功積日，或至卿相，垂青繩，擲銀龜，擅殺生之柄，專萬民之命”

(除狹)，从這些話看來，一切問題都歸結在財產關係。

按賢良文學來自鄉村，如丞相史指出他們“窮巷多曲辯，而寡見者難喻。……世人有言，鄙儒不如都士，文學皆出山東，希涉大論”，希望他們在京師久居，漸識世事，明白政策之所以然（國病），而和緩階級的內訌，以期他們不“堅任古術，而非今之理”，但他們則終以“殊途”立異，仍“辯訟愕愕然，無赤賜之辭，而見鄙倍之色”。从這一點來看，文學所批評的話，是以受打擊的豪門地主階級的意識而與寄生于皇權勢力的富豪的思想相詰難，更明白地說，這是封建政權的矛盾反映于酷吏與儒林的对立。

以下我們考察文學與大夫詰難的兩個主要問題。

第一，關於國有財產的問題。賢良文學對於國有財產的政策之責難，是根據儒林的道德觀點而出發的，特別採用董仲舒對策的思想（論菑篇引江都相董生之言）而出發的。他們和酷吏的權利思想相反，開宗明義即說：

“竊聞治人之道，坊淫佚之原，廣道德之端，抑末利而開仁義，毋示以利。……今郡國有鹽鐵酒權均輸，與民爭利，散敦厚之朴，成貪鄙之化。”（本議）

他們也反對官家的與民爭利的所謂“萬物并收”的平準政策，以為那些財政政策並沒有幫助國有財富的積累，而是便利了富商與官吏，例如：

“高帝禁商賈不得仕宦，所以遏貪鄙之俗，……排困市井，坊塞利門，而民猶為非也，況上之為利乎！傳曰：‘諸侯好利則大夫鄙，大夫鄙則士貪，士貪則庶人盜’，是開利孔為民罪梯也。”（本議）

“縣官猥發，闔門擅市，則萬物并收，萬物并收則物騰躍，騰躍則商賈牟利自市，牟利自市，則吏容姦豪，而富商積貨儲

物，以待其急，輕賈姦吏收賤以取貴。未見準之平也。”（本議）

大夫主張平準的最大理由，除供給邊費以外，是為了通有無；文學則以為這樣的通貨不是為了通有無，而是為了皇族的享樂，所謂內興功業：

“昔桀女樂充宮室，文繡衣裳，故……女樂終廢其國。今羸驢之用，不中牛馬之功，鼂船旃罽，不益錦綈之實，美玉珊瑚出于昆山，珠璣犀象出于桂林，此距漢萬有余里，計耕桑之功，資財之費，是一物而售百倍，其價一也，一揖而中萬鍾之粟也。夫上好珍怪，則淫服下流，貴遠方之物，則貨財外充，是以王者不珍無用以節其民，不愛奇貨以富其國。故理民之道，在于節用尚本，分土井田而已。”（力耕）

凡封建享樂都是不生產性的糜濫消費，蠹蝕再生產，文學曰：

“今世俗壞，而競于淫靡，女極纖微，工極技巧，雕素朴而尚珍恠，鑽山石而求金銀，沒深淵求珠璣，設机陷求犀象，張網羅求翡翠，求蠻貉之物以眩中國，徙邛笮之貨致之東海，交萬里之財，曠日費功，無益于用。”（通有）

“若則飾宮室，增台榭。梓匠斲巨為小，以圓為方，上成雲氣，下成山林，則材木不足用也；男子去本為末，雕文刻鏤，以象禽獸，窮物究變，則谷不足食也；婦女飾微治細，以成文章，極技盡巧，則絲布不足衣也；庖宰烹殺胎卵，煎炙齊和，窮極五味，則魚肉不足食也。當今世非患禽獸不損，材木不勝，患僭侈之無窮也，非患無旃罽橘柚，患無狹廬糟糠也。”（通有）

大夫以為“內興功業”，正是“功巨者用大”所必要的設施，不能省事節用。文學則反對功業所依托的“公田”：

“今縣官之多張苑囿公田池澤，公家有鄣假之名，而利歸權家，三輔迫近于山河。……假稅殊名，其實一也。”（園池）

文学数責“功积于無用，財尽于不急”之濫費，几为各篇通义，名之曰“聚不足”，他們指出了一堆武帝的糜費結果，例如：今富者井幹增梁，雕文檻修，聖憂壁飾；今富者連車列騎，驂貳輜駟；今富者縟繡罗紈；今富者銀口黃耳，金罍玉鍾；今富者祈名岳，望山川，椎牛击鼓，戏倡儻像；今富者繡茵翟柔，蒲子露林；今富者鐘鼓五乐，歌兒数曹；今富者(棺木)繡牆題湊；今富者(嫁娶)皮衣朱貉，繁露环珮；今諸侯百数，卿大夫十数(妻妾)；今猛兽奇虫不可以耕耘，而令当耕耘者养育之，百姓或短褐不完而犬馬衣文繡，黎民或糟糠不接而禽兽食肉；今县官多畜奴婢，私作产业，……百姓或無斗筲之儲，宫奴累百金，黎民昏晨不釋事，奴婢垂拱遨游也；数巡狩五岳濱海之館，以求神仙蓬萊之屬，数幸之郡县，富人以貲佐，貧者筑道旁，小者亡逃，大者藏匿(此寓武帝，非指秦皇)；以至于今世俗寬于行而求于鬼，怠于礼而篤于祭，嫚亲而貴势，至妄而信，日听馳言而幸得，出实物而享虛福。因此，賢良文学对于武帝以来汉廷苛削的結果，得出以下的論断：

“宫室奢侈，林木之蠹也，器械雕琢，財用之蠹也，衣服靡丽，布帛之蠹也，狗馬食人之食，五谷之蠹也，口腹縱恣，魚肉之蠹也，用費不节，府庫之蠹也，漏积不禁，田野之蠹也，丧祭無度，伤生之蠹也。墮成变故伤功，工商上通伤农，故一杯棬用百人之力，一屏風就万人之功，其为害亦多矣！”(散不足)

第二，关于随着国家财产所有和豪族财产占有的矛盾而产生的阶级关系。賢良文学对于官吏与富商的相通，对于官吏法外的漁利，造成社会危机之結果，更有露骨的責难。他們把計臣与酷吏并举，例如：

“县官用不足，故設險兴利之臣起，碯溪熊羆之士隱。涇淮造渠以通漕运，东郭偃孔仅建鹽鐵册(策)諸利，富者买爵販

官，免刑除罪，公用弥多，而为者徇私。上下兼求，百姓不堪。抗弊而从法，故憚急之臣进，而‘見知’廢格之法起。杜周咸宣之屬以峻文决理‘貴’，而王温舒之徒以鷹隼击杀‘顯’。其欲据仁义以道事君者寡，偷合取容者众。”（刺复）

从这話里可以看出，打击了一部分“貴顯”的地主階級，又因此造成了另一种身分的階級，这种階級关系的变动是被文学們所反对的。按当权的大夫和鄉野的文学好像在原則上有相似的主張，即中央集权的統一政策。但他們之間的主張在性質上并不相同，大夫們的統一主張是建筑在土地和其他財富的国有，其政策的打击对象实为郡国諸侯和豪强地主旧时所享有的財富权力。例如大夫曰：“文帝之时，縱民得鑄錢冶鐵煮鹽，吳王擅鄆海澤，邓通專西山，山东奸猾，咸聚吳国，秦雍汉蜀因邓氏”，而籠一鹽鐵，即是“統一則民不二”的方策。又曰：“异时鹽鐵未籠，布衣有胸邴，人君有吳王，專山澤之饒，薄賦其民，賑贍穷小，……私威积而逆节之心作。夫不早絕其源而憂其末，若决呂梁，沛然其所伤必多矣！……王法禁之，今放民于权利，罢鹽鐵以資暴强，遂其貪心，众邪群聚，私門成党，則强禦日以不制，而并兼之徒姦形成矣。”（禁耕）又曰：“今意总一鹽鐵，非独为利入也，將以建本抑末，离朋党，……絕并兼之路也。……往者豪强大家得管山海之利，采鐵石鼓鑄煮鹽，一家聚众或至千余人，大抵尽收放流人民也。远去鄉里，棄墳墓，依倚大家，聚深山穷澤之中，成姦伪之業，遂朋党之权，其輕为非亦大矣！”（复古）又曰：“今夫越之具区，楚之雲夢，宋之鉅野，齐之孟諸，有国之富而霸王之資也。人君統而守之則强，不禁則亡。齐以其腸胃予人，家强而不制，枝大而折榦，以專巨海之富，而擅魚鹽之利也。勢足以使众，恩足以卹下，是以齐国内倍而外附，权移于臣，政墜于家。……今山川海澤之原，非独雲夢孟諸也，鼓金煮鹽，其勢

必深居幽谷，而人民所罕至，姦猾交通，山海之际，恐生大姦，乘利驕溢，敦朴滋伪，則人之貴本者寡。”（刺权）

文学在形式的原則上虽不反对專制主义的統一，但他們主張有本以“統”之，礼义以“一”之，即从思想上从事于專制的統一，而反对从国家财产的所有上統一，如說：“古者貴德而賤利，重义而輕財。……自食祿之君子違于义而竞于財，大小相吞，激轉相傾”（錯幣）。他們更主張节欲式的儉約，如說：“禁溢利，节漏費，溢利禁則反本，漏費节則民用給，是以生無乏盜，死無轉尸也”（通有）。他們的財富观点是从自然經濟的“利土自惜”和小生产性的“分土耕田”或“均貧而寡富”出發的，并根据这样的有利豪族地主兼并的观点，反对鉄器国有的政策。他們以为，“鉄器者农夫之死生也，死生用則仇讎灭，仇讎灭則田野辟，田野辟則五谷熟，宝路开則百姓贍而民用給，民用給則国富，国富而教之以礼，則行道有讓而工商不相豫，人怀敦朴，以自相接而莫相利”（禁耕）。他們虽然同意于大夫所謂之民大富則不可以祿使，大強則不可以威罰，但注重救伪以質，坊失以礼，而反对只識小利而忘大志，以利相趋使。他們說，强暴兼并而不能統一，归結于土地财产的皇权独占，所謂“权利深者不在山海，在朝廷”，反其道而行之，“均貧而寡富，……好本稼穡，編戶齐民無不家衍人給，故利土自惜，不在勢居街衢，富在儉力趋时，不在岁司羽鳩也”（通有）。我們从这里可以知道，文学賢良乃以小生产性的“散不足”的地主階級的意識，而与“利在勢居”或“聚不足”的皇权集中的意識，相为詰难。这是一面。另一面在文学批判大夫的政治主張时，有許多合于历史的现实，值得我們注意。

他們認為“公卿积亿万，大夫积千金”的財富集中，其原因是財富成了权貴的附丽：

“古者事業不二，利祿不兼，然后諸業不相远，而貧富不相

懸也。……因权势以求利者，入不可胜数也。食湖池，管山海，芻蕘者不能与之爭澤，商賈不能与之爭利。子貢以布衣致之，而孔子非之，况以势位求之者乎？”（貧富）

藉权势或势位，枉道而假財，其結果是权家富而百姓滋伪。

“有司之慮远，而权家之利近，令意所禁微，而奢僭之道著。自利官之設，三業之起，貴人之家，雲行于塗，轂击于道，攘公法，申私利，跨山澤，擅官市，非特巨海魚鹽也；执国家之柄以行海內，非特田常之勢，陪臣之权也。威重于六卿，富累于陶衛，輿服僭于王公，宮室溢于制度，并兼列宅，隔絕閭巷，閣道錯連，足以游觀，鑿池曲道，足以騁驚，临淵釣魚，放犬走兔，隆豺鼎力，踢鞠鬥鷄，中山素女撫流徵于堂上，鳴鼓巴歛作于堂下，妇女被罗紈，婢妾曳絺紵，子孙連車列騎，田獵出入，畢弋捷健。”（刺权）

大夫以为国家壟斷天下鹽鐵諸利，可以排除豪富大賈，买官贖罪，可以損有余补不足，而文学曰：

“今欲損有余补不足，富者益富，貧者益貧矣；严法任刑欲以禁暴止姦，而姦犹不止。”（輕重）

由富而貴，和由貴而富，是息息相通的。故因势致富，利在权家，而因財獵势，复权在富家。文学以为这就是大乱的原因。例如：

“今吏道壅而不选，富者以財賈官，勇者以死射功，戏車鼎躍，咸出补吏，累功积日，或至卿相。……擅杀生之柄，專万民之命。弱者犹使羊將狼也，其乱必矣，强者則是予狂夫利劍也，必妄杀生矣。是以往者郡国黎民相乘而不能理，或至鋸頸杀不辜而不能止，执綱紀非其道，盖博乱愈甚！”（除狹）

大夫所謂的“受命專制，宰割千里”的国家权力，其結果乃是

“一官之伤千里”，而“有富貴，由蹠躄之养也”。因此，“亲戚相推，朋党相举，父尊于位，子溢于内，夫貴于朝，妻謁行于外”，这經濟外法紀外的暴夺，正由于“大夫君以心計册国用，言利末之事析秋毫”，有以助成之。封建中央專制主义的政策依据于权力濫用，上下形成了一套貪污机体，不仅是大官貴族而已。故文学說：

“繇使相遣，官庭掇造，小計权吏，行施乞貸，長吏侵漁。上府下求之县，县求之鄉，鄉安取之哉？……故貪鄙在率不在下，教訓在政不在民也。”（疾貪）

封建社会是經常的在动員状态之下，一切人力物力的收夺都超出了經濟的报偿法則。像在汉朝文景之世，由于相对的休养生息，还不至于使危机暴露，还可以因循节约，到了武帝，“内兴功業，外事四夷”，动員是無止境的，暴夺是可怕的，文学說：

“今中国为一統，而方内不安，繇役远而外内煩也。……近者数千里，远者过万里，历二期長子不还，父母愁憂，妻子咏嘆，憤懣之恨發动于心，慕思之痛积于骨髓。”（繇役）

“軍陣数起，用度不足，以訾徵賦常取給賤民，田家又被其勞，故不齐出于南亩也。大抵逋流皆在大家，吏正畏憚，不敢篤責。刻急細民，細民不堪，流亡远去。中家为之色出，后亡者为先亡者服事，录民数創于惡吏，故相去尤甚，而就少愈多。”（未通）

“师旅相望，郡国并發，黎人困苦，姦伪萌生，盜賊并起，守尉不能禁，城邑不能止，然后遣上大夫衣繡衣以兴击之。当时百姓元元莫必其命，故山东豪杰頗有异心（按指天汉二年农民起义）。”（西域）

賢良文学們反对土地和重要財富的国家所有制，因而暴露出統而一之不使有二心的国有政策，不过是封建的巧夺与暴征，取与

于經濟報償之外，賞罰于法紀繩墨之外，以致不但沒有消滅豪族，反而使財富集中于另一部分貴族，糜濫腐蝕，其結果產生漢代第一次的農民起義。

文學們所主張的“散不足”和所反對的“聚不足”，好像有均貧富的思想，而實質上所謂“均貧而寡富”的小所有制正是豪族地主階級兼併的溫床。這種論點完全是為了反對以“損有餘而補不足”為理由的“人君統而守之”的財產政策出發的。

第四節

儒林與酷吏的思想實質

我們更應在賢良文學與大夫的詰難之中，分析漢代儒者與法吏的真面目。從大夫眼中看儒者，或從文學眼中看法家，我們知道法家成了酷吏，儒家成了牧師，他們之間的爭辯即王充所謂“兩刃相割，利鈍乃知，二論相訂，是非乃見”。這是一方面。另一方面，我們應該依據太史公在史記中先後相次的儒林列傳與酷吏列傳，更進一步地去理解統治階級之間的統一關係。這即是說，武帝以來，儒法相爭，而實相成，故詰辯是形式，而他們之間的相互表里，又表現出漢代的文化政策。他們兩派在朝廷之上居然能夠大打筆墨官司，而無所顧忌，就意味着在朝野合法的矛盾之上，還有一個統一——宣帝所謂王霸雜之的漢家法，這即是說，陰法陽儒的矛盾，由皇帝御而用之，可以頭頭是道。儒林酷吏二傳相次的實錄，正是太史公暴露武帝“內陰忌而外好施仁義”的表里，同時也說明太史公書不隱孝武的矛盾了（孔僖、裴松之即指出這一點）。我們可以這樣講，由詰辯暴露出來的階級矛盾是真實的，而由現實矛盾所反射出來的思維，尤其他們之間的主觀的主張，則是形式的。我們捨

去他們的主觀論點不講，單從他們在互相批評、諷刺時所描述對方的形相中，才可以看出他們的階級的特徵。

第一，大夫與文學相互的諷刺，頗重視對方的出身。上面已經說過，大夫眼中的一群文學之士是窮巷鄙儒，少見寡聞，希涉世面，不能了解現實的道理和當今的時務。同時文學又以大夫是一群都市的權利貪鄙之徒，專迎合皇帝的意志。兩方面都表現出各自的階級的歧視。關於“憂邊”一事，大夫說到文學的近視。例如：

“君臣所宣明王之德安宇內者，未得其紀，故問諸生（指始元二年舉賢良問事）。諸生議不干天則入淵，乃欲以閭里之治，而況國家之大事，亦不幾矣。發于畎亩，出于窮巷，不知冰水之寒，若醉而新寤，殊不足與言也。”

但文學在刺權篇又反譏大夫都人士的遠慮，不過是權家專制的表現，遠慮由于近利：

“有司之慮遠，而權家之利近，令意所禁微，而奢僭之道著。自利害之設，三業之起，貴人之家雲行于塗，轂击于道，攘公法，申私利，跨山澤，擅官市。……”

最有趣的是他們從貧富的觀點上，相互暴白。我們且看他們在互攻中所表現的立場：

“大夫曰：‘挾管仲之智者，非為廝役之使也；懷陶朱之慮者，不居貧困之處（按似指叔孫通的奴婢行為）。文學能言而不能行，居下而訕上，處貧而非富，大言而不從，高厉而行卑，誹譽訾議以要名，采善于當世。夫祿不過秉握者不足以言治，家不滿担石者不足以計事，儒皆貧羸，衣冠不完，安知國家之政、县官之事乎？’”（地广）

“未有不能自足而能足人者也，未有不能自治而能治人者也。故善為人者能自為者也，善治人者能自治者也。文學不

能治內，安能理外乎？”(貧富)

“夫·怀·枉·而·言·正，自·托·于·無·欲·而·實·不·从，……今·內·無·以·善，外·無·以·稱，貧·賤·而·好·義，雖·言·仁·義，亦·不·足·貴·也。”(毀學)

“儒·墨·內·貪·外·矜，往·來·游·說，栖·栖·然·亦·未·為·得·也。故·尊·榮者·士·之·願·也，富·貴·者·士·之·期·也。……而·拘·儒·布·褐·不·完，糟·糠·不·飽，非·甘·菽·藿·而·卑·廣·廈，亦·不·能·得·已。”(同上)

“夫·智·不·足·與·謀，而·權·不·能·舉·當·世，民·斯·為·下·也。今·舉·亡·而·為·有，虛·而·為·盈，布·衣·穿·履，深·念·徐·行，若·有·遺·忘，非·立·功·成·名·之·士。”(褒賢)

“文·學·高·行，矯·然·若·不·可·卷，盛·節·絜·言，噉·然·若·不·可·涅。然·戍·卒·陳·勝·釋·輓·輅，首·為·叛·逆，自·立·張·楚，……而·齊·魯·儒·墨·搢·紳·之·徒，……負·孔·氏·之·禮·器·詩·書，委·質·為·臣，孔·甲·為·涉·博·士，卒·俱·死·陳，為·天·下·大·笑，深·臧·高·逝·者·固·若·是·也？”(同上)

“文·學·言·行，雖·有·伯·夷·之·廉，不·及·柳·下·惠·之·貞，不·過·高·瞻·下·視，絜·言·污·行，觴·酒·豆·肉，迂·延·相·讓，辭·小·取·大，鷄·廉·狼·吞，趙·綰·王·臧·之·徒·以·儒·術·擢·為·上·卿，而·有·姦·利·殘·忍·之·心，主·父·偃·以·口·舌·取·大·官，竊·權·重，欺·給·宗·室，受·諸·侯·之·賂，卒·皆·誅·死。”(同上)

上面大夫對於儒林責斥的話，不是胡亂編排的，孔甲、叔孫通，都是例子。大夫所謂儒者“厮役之使”，“高厉而行卑”，“怀枉而言正”，“內貪外矜”，“絜言污行”，“辭小取大”，正揭出漢世儒林的一面，這也正是地主階級之不得不以寒酸外衣，達到名為“保守”而實進取的目的。反之，文學在對大夫的反攻之中，指出原來家族傳統低賤的富商，通過幫助皇權集中才取得了特殊的權勢地位，從而利用劫掠行為，打擊異己，並在朝廷之上出現了一群虎狼：

“傳曰：‘君子可貴可賤，可刑可殺，而不可使為亂。’若夫外飾其貌而內無其實，口誦其文而行不由(猶)其道，是盜固與

盜而不容于君子之域，春秋不以寡犯眾，誅絕之義有所止，不兼怨惡也。”（晁錯）

“君子之仕，行其義，非樂其勢也，受祿以潤賢，非私其利，……今則不然，親戚相推，朋黨相舉。……無周公之德而有其富，無管仲之功，而有其侈。”（刺權）

“楊子曰：‘為仁不富，為富不仁。’苟先利而后義，取奪不厭，公卿積亿万，大夫積千金，士積百金，利己并財以聚百姓，寒苦流離于路，儒獨何以完其衣冠也？”（地廣）

“因權勢以求利者，入不可勝數也，……故古者大夫，……不為權利以充其私也。……君子因人主之正朝，以和百姓潤眾庶，而不能自饒其家，勢不便也。”（貧富）

“今之在位者，見利不虞害，貪得不顧耻，以利易身，以財易死。……今公卿以其富貴笑儒者之常行，得無若太山鷓鴣吓鷓鴣雛乎？……夫太山鷓鴣啄腐鼠于窮澤幽谷之中，非有害于人也；今之有司盜主財而食之于刑法之旁，不知机之是發，又以吓人，其患惡得若太山之鷓鴣乎！”（毀學）

“為人臣權均于君，富侔于國者亡，故其位彌高而罪彌重，祿滋厚而罪滋多。……今有司盜秉國法，進不顧罪，卒然有急，……所盜不足償于臧獲。當世囂囂，非患儒之鷄廉，患在位者之虎飽。”（褒賢）

第二，大夫與文學的相譏，更表現出主觀認識與社會實踐的矛盾，一方眼里所發現的對方的錯誤都是言行相背的詭辯。文學說大夫“相迷以偽，相亂以辭，相矜于后息，期于苟勝”；大夫則說文學“結髮學語，服膺不舍，辭若循環，轉若陶鈞，文繁于春華，無效于抱風，飾虛言以亂實，道古以害今”。他們之間，各說各自有理，而自己說的理大都是庸俗化宗教化的說教，故“非人者無以易之”（此語大

夫称引墨子)；各非他人無理，而刺譏对方無理的地方，却暴露出对方一定的思想实际，下面，就是他們的言行相背的实例：

“大夫曰：‘言之非难，行之为难，故賢者处实而效功，亦非徒陈空文而已。’”(非鞅)

“但居者不知負戴之劳，从旁議者与当局者异憂。……今賢良文学臻者六十余人，怀六艺之术，騁意極論，宜若开光發蒙，信往而乖于今，道古而不合于世务，……將多飾文誣能以乱实耶？”(刺复)

“今儒者釋耒耜而学不驗之語，曠日弥久而無益于理。……巧伪良民以夺农妨政。……文学言治向于唐虞，言义高于秋天，有华言矣，未見其实也。……詩書負笈，不为有道，要在安国家利人民，不苟文繁众辞而已，……論者不期于丽辞，而务在事实。……持規而非矩，执準而非繩，通一孔曉一理，而不知权衡，以所不睹不信人，若蟬之不知雪，坚据古人以应当世，犹辰参之錯，膠柱而調瑟，固而难合矣。……今文学言治則称堯舜，道行則称(言)孔墨，授之政則不达。怀古道而不能行，言直而行之枉，道是而情非，衣冠有以殊于鄉曲，而实無以异于凡人。”(相刺)

“說西施之美無益于容，道堯舜之德無益于治。今文学不言所为治，而言以治之無功，犹不言耕田之方，美富人之困倉也。……文学可令扶繩循刻，非所与論道术之外也。”(遵道)

“儒者……称往古而言訾当世，賤所見而貴所聞。”(論誹)

“色厉而內荏，乱真者也，文表而柔里，乱实也，文学衰衣博帶，窃周公之服，鞠躬踧躅，窃仲尼之容，議論称誦，窃商賜之辞，刺譏言治，过管晏之才，心卑卿相，志小万乘；及授之政，昏乱不治。……文学桎梏于旧术，牽于閒言者也。”(利議)

自武帝立五經博士，開弟子員，設科對策，勸以官祿以來，漢世儒者俱向祿利之途奔競（漢書儒林傳），他們大都以口給禦人，藉求榮名，尤其在廷辯之時，更巧辭詭辯，射取博士，元帝時五鹿充宗朱云之廷辯，爭獲上寵，即是一例（漢書朱雲傳）。上面大夫非儒的話，是有歷史依據的。這裡指出了儒者言古不考今，重聞不貴見，閒言而無實，華辭而無方，“呻吟稿簡，誦死人之語”，以為博大，其道似是而情實非，乃至“徼而以為知，訐而以為直，不孫以為勇”，這正揭發出儒者言行的表里恰是兩樣的，所謂“外直內枉”。至於文學對於大夫的刺議，為了報復大夫給他們加的偽君子的頭銜，反譏大夫為真小人，外小枉而內大枉（按大夫主張小枉大直），有司盡是些偷合取容，枉道悅主，以滿足富貴欲望的人：

“文學曰：‘塞士之塗，壅人之口，道諛日進，而上不聞其過。……公卿處其位不正其道，而以意阿色順，風疾小人，瓊瓊而從，以成人（指皇帝）之過也。’”（論誹）

“今之士，今之大夫，皆罪人也，皆逢其意以順其惡，……巧言以亂政，導諛以求合。”（孝養）

“今子處宰士之列，無忠正之心，枉不能正，邪不能匡，順流以容身，從風以說上，上所言則苟聽，上所行則曲從，……終無所是非。……公卿面從之儒，非吾徒也！”（刺議）

“今公卿處尊位，……百姓貧陋困窮，而私家累萬金。……今執政患儒貧賤而多言，儒亦憂執事富貴而多患也。……林中多疾風，富貴多諛言，萬里之朝日聞唯唯，而後聞諸生之愕愕。”（國病）

“丞相御史，……成同類，長同行，阿意苟合以說其上，斗筭之人，道諛之徒，何足選（算）哉！”（雜論）

第三，大夫與文學的詰難，各持有古代學術的招牌，大夫裝成

法家，文學號稱儒家，但從他們的相互暴白之中，可以看出法儒變質的所在。

文學眼中的法家，已經是統治人民如禁盜賊的酷吏，在上面我們已經詳細引証過。大論篇大夫自己也說，“治民者若大匠之斲斧斤而行之，中繩則止。杜大夫（周）王中尉（溫舒）之事繩之以法，斷之以刑，然後寇止姦禁。”這就是說，酷吏對於人民的封建斧斤（例如“法西斯”一語，即羅馬法官的斧斤徵征），是怎樣的一種專制手段！漢武帝所謂“善言古者必有驗于今”，就說明不能單靠他的“外好施仁義”以統治人民。文學攻擊這點說：“以箠楚正亂，以刀筆正文，古之所謂賊，今之所謂賢也。”在申韓篇，大夫把法的意義狹義地規定為“止姦之禁”，只要懂得不利于統治階級的所謂“姦邪正法”，就是申是非察治亂的聖人了；但文學說，其結果正相反，“今殺人者生，剽攻竊盜者富”，刑律便宜了官商富豪，在刺復篇更說，“憺急之臣進，見知之法起，貴顯者以峻文鷹隼得權勢”。文學又說到止姦等于造姦的道理：

“今之治民者，若拙御馬，行則頓之，止則击之，身創于箠，吻傷于銜，求其無失，何可得乎？乾谿之役，土崩梁氏，內潰不能禁，峻法不能止，故罷馬不畏鞭箠，罷民不畏刑法。”（詔聖）

“方今律令百有余篇，文章繁，罪名重，郡國用之疑惑，或淺或深，自吏明習者不知所處，而況愚民乎？……此斷獄所以滋眾而民犯禁也。……任刑名之徒，則復吳秦之事也。”（刑德）

反之，大夫眼中的儒者，在上面已經講過，是“誦死人之語”的說教者，只知道“重懷古道，枕藉詩書”，而不知今世當務之急，這在鹽鐵論中處處可以看到的，尤其關於拒胡，他們也只能說些堯舜孔孟的德化空論。此外，我們更要知道，賢良文學又是陰陽五行之徒，他們推本董仲舒，“始江都董生，推言陰陽四時相繼，四時之序，

聖人之所則也”，他們極言讖緯式的宗教，例如：

“好行善者，天助以福，符瑞是也。……好行惡者，天報以禍，妖菑是也。……日者陽，陽道明，月者陰，陰道冥，君尊臣卑之义。……故臣不臣，則陰陽不調，日月有變，政教不均，則水旱不時，螟螣生，此災異之應也。”（論菑）

大夫並不反對宗教，也承認“文學言剛柔之類，五勝相代生。易明于陰陽，書長于五行”，他們對此，自認外行，曾要求文學解說，但畢竟懷疑文學的宗教觀，例如：

“大夫曰：‘巫祝不可與并祀，諸生不可與逐語。信往疑今，非人自是。夫道古者稽之今，言遠者合之近。日月在天，其徵在人。菑異之變，天壽之期，陰陽之化，四時之叙，水火金木妖祥之應，鬼神之靈，祭祀之福，日月之行，星辰之紀，曲言之故，何所本始？不知則默，無苟亂耳！’”（論菑）

文學依據陰陽怪論，以為當時水旱之災皆由天人感應所致，他們說，“政有德則陰陽調，星辰理，風雨時，故循行于內，聲聞于外，為善于下，福應于天”，甚至推論到國有財富的政策，還使上帝大不滿意，“縣官鼓鑄鐵器，大抵多為大器，務應員程，不給民用”，以致百姓不安，上天降災。反之，大夫則深疑災異天降和人事有什麼關係，例如：

“禹湯聖主，后稷伊尹賢相也，而有水旱之災。水旱天之所為，饑穰陰陽之運也，非人力，……天道固然。”（水旱）

大夫似欲藉自然命運之說，以支持財富國有政策的合理；文學則依其陰陽五行的目的論，來說明這種所有制形式之有逆天道。如果我們從儒林和酷吏的思想意識方面來分析，儒林的世界觀是僧侶主義的目的論，特別具有濃厚的宗教色彩，而酷吏的世界觀是庸俗的命定論，特別具有顯著的附和命運來宰割人民的思想。在這

样思想斗争的背后，隱然存在着皇族和豪族的階級內訌。他們的宗教和哲学思想，通过了道德法制的折射而間接地反映了經濟的关系，特别是财产所有的形态。

第五节

貢禹的社会批判

貢禹(公元前一二四——四四年)是宣元之間的博士賢良，在儒林中是鐵中錚錚，他和王吉并為世所称，所謂“王陽在位，貢公彈冠”，可見他与一班利祿之輩道不相謀。漢書王吉列傳贊說：

“漢興將相名臣，懷祿耽寵，以失其世者多矣，是故清節之士于是為貴。然大率多能自治而不能治人，王、貢之材优于龔、鮑(指守死善道)……。”

貢禹虽感自己“家日以益富，身日以益尊”，但并未忘草茅民間，而以素餐尸祿为耻。史称他在位数言得失，書數十上，但保存于漢書中的言論仅有些片断文字，其全部思想，已不可确知。大体看来，他似是一个地主階級的温和的反对派，專以武帝以来的苛政为攻击对象，如他說，“高祖、孝文、孝景皇帝，循古节儉，……后世爭为奢侈，轉轉益甚”；“武帝始临天下……自見功大威行，遂从(縱)奢(嗜)欲”。他的奏議內容見于漢書者，有下列几点：

一、封建的濫費，造成人民的貧困。他指出这是起自武帝(其实是以武帝为代表人物)的現象，他說：

“后世(即武帝以来)爭为奢侈，轉轉益甚。臣下亦相放(仿)效。……方今齐三服官，作工各数千人，一岁費数鉅万，蜀广汉主金銀器，岁各用五百万，三工官官費五千万，东西織室亦然。厩馬食粟將万匹。臣禹尝从之东宮，見賜杯案尽文

画金銀飾。……东宮之費，亦不可胜計。天下之民所为大饑餓死者是也。今民大饑而死，死又不葬，为犬猪所食。人至相食，而厩馬食粟，苦其大肥，气盛怒至，乃日步作之，王者……固当若此乎？”

二、封建的享乐，造成人民的死亡。他攻击統治者的淫乱，說：

“武帝时又多取好女至数千人，以填后宮。及弃天下，昭帝幼弱，霍光專事，不知礼正，妄多臧金錢財物鳥兽魚鼈牛馬虎豹生禽，凡百九十，物尽瘞臧之。又皆以后宮女置于園陵。……諸侯妻妾或至数百人，豪富吏民畜歌者至数十人，是內多怨女，外多曠夫。……長安自城西南至山西至鄠，皆复其田，以与貧民。方今天下饑饉，可亡（不）大自損减以救之，（而）称天意乎？……盖为万民，非独使自娱乐而已也！”

武帝的国有財富政策，造成社会的危机。他针对这种现实攻击的言論是大胆的，他說：

“起武帝征服四夷，重賦于民，民产子三岁則出口錢，故民重困，至于生子輒杀，甚可悲痛！……今汉家鑄錢及諸鉄官皆置吏，卒徒攻山取銅錢，一岁功十万人已（以）上，中农食七人，是七十万人常受其飢也。……鑿地数百丈，……斬伐林木，亡有时禁，水旱之灾，未必不由此也。自五銖錢起已（以）来，七十余年，民坐盜鑄錢被刑者众。富人积錢滿室，犹亡厭足，民心动摇。商賈求利，东西南北，各用智巧，好衣美食，岁有十二之利，而不出租稅。农夫父子暴露中野，不避寒暑，摔草耙土，手足胼胝；已奉谷租，又出稟稅，鄉部私求，不可胜供。故……貧民虽賜之田，犹賤卖以賈，穷則起为盜賊。……諸离宮及長乐宮衛，可减其太半，以寬繇役。又諸官奴婢十万余人，戏游亡事，稅良民以給之，岁費五六鉅万，宜免为庶人。……近臣

自諸曹侍中以上，家亡得私販賣與民爭利。……武帝……行壹切之變，使犯法者贖罪，入谷者補吏，是以天下奢侈，官亂民貧，盜賊并起。”

三、封建統治階級為了鞏固其統治權，鎮壓農民起義，設置了一套服務於封建經濟基礎的機器。貢禹指出禮義孝弟的官話，其內容包含了犬彘行為，這更是对漢代的道德教條、人倫詔旨的矛盾的揭露。請看他的名論：

“盜賊并起，亡命者眾，郡國恐伏其誅，則擇便巧史書習其計簿，能欺上府者，以為右職。姦軌不勝，則取勇猛能操切百姓以苛暴威服下者，使居大位。故亡義而有財者顯于世，欺謾而善書者尊于朝，諂逆而勇猛者貴于官。故俗皆曰（按此蓋為輿論），何以孝弟為？財多而光榮；何以禮義為？史書而仕宦；何以謹慎為？勇猛而臨官。故黥劓而髡鉗者，猶復攘臂為政于世，行雖犬彘，家富勢足，目指氣使，是為賢耳！故謂居官而置富者為雄桀，處姦而得利者為壯士。兄勸其弟，父勉其子，俗之壞敗，乃至于是！察其所以然者，皆以犯法得贖罪，求士不得真賢，相守崇財利，誅不行之所致也。”

貢禹上面的批判，把漢代封建的政治和禮法，形容成了中世紀的黑暗。他指出漢武帝的“法度”內容，不是法律，而是“以其舍法度而任私意”。這已經暴露出封建制的經濟外和法律外的“一切之變”，即統治階級的政策所表現的，是一切皆在常規的平時之外（普通叫做動員）；他的宗教信仰所表現的，是一切皆在理性的邏輯之外（所謂任私意即獨斷）；他的仁義孝弟的教條所表現的，是人類意識的一種自我掏空。這裡對於宗法禮教的批判，同時包含着對於法律政治的批判。

第六章 兩汉之际的思想

第一节

兩汉神学正宗的危机及二重真理观的出現

汉代統治階級思想的宗教化，是通過了“官學”形式的復活，在政權與教權合一、帝王而兼教皇的嚴格思想統制下面實現的，並由此而顯示出露骨的奴婢作用。這種神學的發生、發展及其危機的暴露，是有長期而曲折的過程的，並通過政治法律的折射而表現出它的“聖光”的陰暗。茲據史實，分述其歷史過程于下：

(1) 武帝元光元年（公元前一三四年）五月，詔策賢良：“咸以書對，著之于篇，朕親覽焉。”董仲舒公孫弘等以經術進。這是經術的宗教為漢制法的轉折點。

(2) 元光五年（公元前一三〇年），武帝詔策諸儒，擢公孫弘對為第一，待詔金馬門。每期會議，弘都獻媚，利用經術來緣飾一切制度。

(3) 元朔五年（公元前一二四年）夏六月，詔令禮官勸學講議洽聞，舉經典遺逸者，置博士弟子員，大合天下之書，建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充秘府。

(4) 天漢口年，孔安國獻古文經傳，藏于秘府。

(5) 武帝口口口年，河間獻王得古文經傳，獻于朝。

(6) 武帝□□□年，張湯決大獄，欲傳古義，乃請博士弟子治尙書春秋，補廷尉史。

武帝時代正宗思想，是儒學神學化、學校寺院化、帝王教皇化的中世紀統治階級思想的典型。昭帝承“雄材大略”政策碰壁之余，“戰戰栗栗”（始元五年六月詔語），除“增博士弟子員滿百人”（漢書儒林列傳序語）而外，少有作為。但至宣帝時代起，更大有變本加厲之勢。例如：

(7) 元康元年（公元前六五年），修武帝故事，議論六藝群書，詔博舉明先王之術者，以消“陰陽未時”之災。於是，劉向、張子僂、華龍、柳褒等，待詔金馬門，而蕭望之、梁丘賀、夏侯勝、韋元成、嚴彭祖、尹更始以儒進。

(8) 甘露元年（公元前五三年）召五經名儒蕭望之等大議殿中，平公羊穀梁同異，各以經處是非。時，公羊博士嚴彭祖，侍郎申輓、伊推、宋顯，穀梁議郎尹更始，待詔劉向、周庆、丁姓并論；公羊家多不見從，願請引入侍郎許廣，監議者亦并引穀梁家中郎王亥各五人，議三十餘事；望之等十一人各以經誼對，多從穀梁。由是穀梁之學大盛，庆姓皆為博士。

(9) 甘露三年（公元前五一年）三月，修武帝故事，詔蕭望之、劉向、韋元成、薛廣德、施雠、梁丘臨、林尊、周堪、張山拊、歐陽地餘諸儒，講五經同異于石渠，帝親臨決焉。乃立梁丘易、大小夏侯尙書、穀梁春秋博士。學者滋盛，弟子萬餘。

(10) 黃龍元年（公元前四九年）增五經博士員十二人，博士弟子員倍百人。

總觀宣帝時代，其一，由親覽賢良策到親臨決五經同異，說明思想統制更進一步。其二，由“公卿大夫士吏斌斌多文學之士”，到“弟子萬餘”，到“博士弟子員倍百人”，說明學校=寺院組織更見擴

大。其三，石渠閣的神學會議更為神學奠定了欽定的基礎。元成哀平四朝，仍循此路向：

(11)元帝初元二年(公元前四七年)冬，以蕭望之道經術功，賜爵关內侯。

(12)元帝□□□年，通一經者皆復，更為設員千人，郡國置五經百石卒吏。

(13)成帝□□□年，召見班伯于宴昵殿，容貌甚麗，誦說有法，拜為中常侍。鄭寬中、張禹朝夕入說尚書論語于金華殿。

(14)河平三年(公元前二六年)秋八月，使謁者陳农求遺書于天下。詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校術數，侍醫李柱國校方技。向子歆，河平中受詔與父向校秘書。

(15)河平五年(公元前二四年)，東平王宇，求子史諸書及太史公書。上以問，大將軍王鳳對曰：“……諸子書或反經術，非聖人；或明鬼神，信物怪；太史公書有戰國縱橫權譎之謀，漢興之初，謀臣奇策，天官災異，地形阨塞，皆不宜在諸侯王。不可予。不許之辭宜曰：五經聖人所制，萬事靡不備載；王審樂道，傅相皆儒者，旦夕講誦，足以正身虞意。夫小辨破義，小道不通，致遠恐泥，皆不足以留意。諸益于經術者，不愛于王。”對奏，天子如鳳言，遂不與。

(16)哀帝□□□年，劉歆請立左氏春秋，與五經并列學官，帝令歆與五經博士講論其義。

(17)平帝元始四年(公元前四年)，王莽奏起明堂辟雍靈台，為學者筑舍萬區，作市常滿倉，制度甚盛。益博士員，經各五人。徵天下通一藝教授十一人以上，及有逸禮古文尚書，毛詩，周官，爾雅，天文，圖讖，鐘律，月令，兵法，史篇文字，通知其意者，皆詣公車。網羅天下异能之士，至者前后千數，皆令記說廷中，將令正乖

繆，壹異說。

(18)元始□年，置六經祭酒，秩上卿，每經一人。

据此可知：其一，武帝罢黜百家，以及史籍所称某某帝好經学，某某帝尊儒术，由大將軍王鳳的奏議所說，已完全暴露其秘密，正宗思想与中央集权的不可分性，已一覽無余。其二，寺院組織，循着自上而下的集权途徑，已由中央深入于郡国，五經博士及博士弟子員而外，又增設了五經百石卒吏，及六經祭酒，完成了寺院的金字塔形式。其三，誦說儒經还有所謂“法”，連“容貌”也成了說經者（学人=僧侶）的必具条件，其神学性質，已鬚眉畢現。其四，在中央，既为“学者”（僧侶）划区“筑舍”“作市”，制度甚盛，又令詣公車来京的千数僧侶，各于廷中記說，正乖繆，壹異說，是正宗而又加以正宗化，不仅儒外無学，儒內亦不得有派；宗教思想的統制至此已漸臻極峰。其五，中央存書既多，为选定正宗，淘汰异端，校正書籍已成專業，且有严密的分工。

至于东汉，又进一層，宗教思想与寺院組織更加完备：

(19)光武中兴，恢弘稽古，易有施孟梁丘贺京房，書有欧陽和伯夏侯胜、建，詩有申公轅固韓嬰，春秋有严彭祖顏乐安，礼有戴德戴聖，凡十四家博士。太常差选有聪明威重一人为祭酒，总領綱紀。

(20)建武四年（公元二八年）正月，朝公卿大夫博士于云台，議立費氏易左氏春秋博士。

(21)建武十九年（公元四三年）擢何湯为武賁中郎將，拜桓荣为議郎，賜錢十万，同授皇太子尙書。每朝会荣輒于公卿前敷奏經書，拜荣为博士。車駕幸太学，会博士論难于前，荣被儒服，温恭有蘊藉，辯明經义，每以礼讓相厭，不以辞長胜人。特加賞賜。又詔諸生雅吹击磬，尽日乃罢。后荣入会庭中，詔賜奇果，受者皆怀之，

榮獨舉手捧之以拜。帝笑之曰：“此真儒生也！”以是愈加敬厚。

(22) 中元元年(公元五六年)，宣布圖讖于天下。

(23) 明帝永平二年(公元五九年)冬十月，帝備法物之駕，盛清道之儀，坐明堂而朝群后，登靈台以望雲物，袒割辟雍之上，尊三老五更。饗射禮畢，帝正坐自講，諸儒執經問難于前。冠帶搢紳之人，圍橋門而觀聽者，蓋亿万計。

(24) 永平十五年(公元七二年)命皇太子諸王說經。帝親于辟雍自講所制五經章句(東觀記作“五行章句”)，已，復令桓郁(即桓榮子)說一篇。帝謂郁曰：“我為孔子，卿為子夏，起予者商也！”

(25) 永平□□年，班固為郎，典校秘書。

(26) 章帝建初元年(公元七六年)詔賈逵入講北宮白虎觀，令撰“歐陽大小夏侯尚書古文同異”，及“齊魯韓詩與毛氏異同”，并“周官解故”。

(27) 建初四年(公元七九年)冬十一月，議郎楊終上言：“今天下少事，學者得成其業，而章句之徒，破壞大体，宜如石渠故事，永為后世。”帝亦以宣帝立大小夏侯尚書，及京氏易，建武置顏氏嚴氏春秋，大小戴禮博士，自中元元年，詔書五經章句煩多，議欲減省。至永平元年，長水校尉儵奏言：先帝大業當以時施行，欲使諸儒共正經義，頗令學者得以自助。于是上太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒，會白虎觀，講議五經同異，使五官中郎將魏應主承制問難，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事。學者如博士趙博李育，校書郎班固，衛士令賈逵，議郎楊終，魯陽鄉侯丁鴻，廣平王羨，及太常樓望，少府成封，屯騎校尉桓郁等，皆與會集議，連月乃罷。并令固撰集其事，著為白虎通義。

似此，由“親稱制臨決”，到“正坐自講所制章句”，由“弟子萬餘”到“冠帶搢紳之人圍橋門而聽者蓋亿万計”，“共正經義”，由“皇

帝亲称制临决”的集議，至“連月乃罢”，并令史臣撰集成書，作为正宗教义的經典，其規模之大，仪式之隆，誠千古所未有。

前后二百一十三年（由公元前一三四至公元七九年）来，儒書聖經化、学校寺院化的宗教思想完成的进程，由董仲舒开其端緒，白虎观會議集其大成。然而，汉代的宗教的仪式和思想，并不是如統治階級的想法，而是愈到后来愈不美妙，就在圖讖国教化的时候，也还有人提出反抗的意見，就在白虎观會議的时候，便有無神論的异端代表者王充的反抗。因此，我們更應該注意下列数点：

第一，兩汉之际的折衷主义代表者，如刘氏父子及班氏父子，与揚雄等，皆当时寺院中人。寺院乃正宗聖地，与秦之“以吏为师”者相对，汉行“以师为吏”之策，而从中竟生出了有离于宗的折衷思想，实为正宗危机的标帜。

第二，折衷思想所以出現于兩汉之际，系因此时期为經濟矛盾和階級斗争的剧烈时代，正宗神学的一元原理，在农民战争对封建制度的搖撼之下，已經显出了危机，因而产生了折衷主义的思想，以济正宗之穷。

第三，在正宗統制的二百余年里，“經义”的解釋，始終有“同异”問題出現，每一次的皇帝“亲覽”、“临决”和“自講”，都不能根絕正宗思想內部的同异糾紛，这一方面証明这种思想統制在历史上絕沒有成功，另一方面証明地主階級之間的內部矛盾随着土地所有关系的复杂化而也复杂起来。

第二节

刘向歆父子的折衷思想

刘向歆父子在經学方面的活动，有別章評述。現在，我們只將

其天人关系論与文史整理工作，提出加以考察。此兩点之所以必要，是因为前者表現着他們的世界觀，后者表現着他們的历史觀。世界觀与历史觀在一般的情况之下应当相为一致，而在刘氏父子的思想系統里，二者之間却存在着显著的矛盾。此在思想史的研究上，实有待于具体的解明。

汉書（卷二七上）五行志說：“汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，为儒者宗。宣元之后，刘向治谷梁春秋，数其既（古“禍”字）福，傳（或作“溥”）以洪範，与仲舒錯（互不同）。至向子歆，治左氏，傳其春秋，意亦已乖矣；言五行傳，又頗不同。”

我們統計五行志所載，刘氏父子推演灾异者，共一百八十二事，上起西周幽王二年（公元前七八〇年），下逮西汉成帝元延元年（公元前二一年），言論凡二百二十六則。就思想內容来看，比之于董仲舒，虽有鼠牙雀角的异同，而本質上則同为神学的世界觀；其牵强附会尤与董仲舒异曲而同工。此事早經唐代刘知幾所駁斥，茲摘录其二例如下：

一、“志云：严（庄）公七年秋，大水。董仲舒刘向以为：严母姜与兄齐侯淫，共杀桓公；严釋父仇，复娶齐女，未入而先与之淫，一年再出会于道逆乱，臣下賤之之应也。又云：十一年秋，宋大水，董仲舒以为：时魯宋比年有乘丘鄆之战，百姓愁怨，陰气盛，故二国俱水。按：此說有三失焉。何者？严公十年十一年，公敗宋师于乘丘及鄆。夫以制胜克敌，策勛命賞，可以欢荣降福，而反愁怨貽灾邪，其失一也。且先是数年，严遭大水，校其时月，殊在战前；而云与宋交兵，故二国大水，其失二也。况于七年之内，已釋水灾，始以齐女为辞，終以宋师为应，前后靡定，向背何依？其失三也。夫以一灾示管，而三

說竟興，此所謂敷衍多端，准的無主也。”（史通卷一九五行錯誤篇）

二、“哀公十三年十一月，有星孛于東方。董仲舒劉向以為：周之十一月夏九月，日在氐，出東方者軫角亢也。或曰：角亢，大國之象，為齊晉也。其後，田氏篡齊，六卿分晉。按星孛之後，二年春秋之經盡矣；又十一年左氏之傳盡矣；自傳盡後八十二年，齊康公為田和所滅，又七年晉靜公為韓魏趙所滅，上去星孛之歲，皆出百餘年；辰象所纏，氣祲所指，若相感應，何太疏闊者哉？且當春秋既終之後，左傳未盡之前，其間衛弑君，越滅吳，魯遜越，賊臣逆子，破家亡國多矣，此正得東方之象，大國之徵，何故捨而不錄，遠求他代者乎？又范與中行，早從殄滅，智入戰國，繼踵云亡，輒與三晉連名，總以六卿為目，殊為謬也。尋斯失所起，可以意測。何者？二傳所引，事終西狩獲麟，左氏所書，語連趙襄滅智；漢代學者，唯讀二傳，不觀左氏，故事有不周，言多脫略。且春秋之後，戰國之時，史官闕書，年祀難記，而學者遂疑篡齊分晉時，與魯史相鄰，故輕引災祥，用相符會。白圭之玷，何其甚歟？”（同前五行雜駁篇）

今按：劉氏父子的神學思想，與其“宗室”的貴族地位及所遇經歷，均密切相連。茲分別敘述如下：

漢書（卷三六）楚元王傳附：劉向字子政，本名更生，年十二以父德任為輦郎。既冠，以行修飭擢為諫大夫，及宣帝循武帝故事，招選名儒俊材置左右，向以通达能屬文辭進對。時，宣帝復興神仙方術之事，而淮南有鴻寶苑秘書，書言神仙使鬼物為金之術，及騭衍重道延命方，世人莫見；而向父德武帝時治淮南獄得其書。向幼而讀誦以為奇，獻之；言黃金可成。上令典尚方鑄作事，費甚多，方不驗，吏劾向鑄偽黃金，繫當死；上奇其材，得逾

冬減死論。會初立谷梁春秋，徵向受谷梁，講論五經于石渠，復拜為郎中給事黃門，遷散騎諫大夫給事中。及成帝即位，向遷光祿大夫，詔領校中五經秘書二十余年；向乃集合洪範五行傳論奏之，序次列女傳以戒天子，及采傳記行事，著新序說苑各若干篇。向校書，輒為一錄，論其指歸，辯其訛謬，隨竟奏上，皆載在本書；時又別集眾錄，謂之別錄。哀帝建平二年（公元前五年），年七十二而卒。

劉向思想的神學的本質，除依伏生尚書大傳以推演災異而外，本傳對其在元帝時上封事諫有詳細的記載：

“舜命九官，濟濟相讓，……眾賢和于朝，則萬物和于野。故簫韶九成，而鳳皇來儀，擊石拊石，百獸率舞。……武王周公繼政，……諸侯和于下，天應報于上，……此皆以和致和，獲天助也。下至幽厲之際，朝廷不和，轉相非怨。……當是之時，日月薄蝕而無光，……天變見于上，地變動于下，水泉沸騰，山谷易處，……霜降失節，不以其時。……此皆不和，賢不肖易位之所致也。自此之後，天下大亂，……諸侯背叛而不朝，周室卑微，二百四十二年之間，日食三十六，地震五，山陵崩隤二，彗星三見，夜常星不見，夜中星隕如雨一，火災十四，長狄入三國，五石隕墜，六鵠退飛，多麋，有蜮、蜚，鸛鶴來巢者皆一見，晝冥晦，雨木冰。李梅冬實，七月霜降，草木不死，八月殺菽，大雨雹，雨雪霏霏，失序相乘，水、旱、饑、螽、蟲、螟、蠶、午并起，當是時禍亂輒應，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走，不得保其社稷者，不可勝數也。……由此觀之，和氣致祥，乖氣致異，祥多者其國安，異眾者其國危，天地之常經，古今之通義也。……今賢不肖渾糅，白黑不分，邪正雜糅，忠讒并進，……更相讒愬，轉相是非，……分曹為黨，往往群朋，將同

心以陷正臣。正臣进者治之表也，正臣陷者乱之机也。乘治乱之机，未知孰任，而灾异数见，此臣所以寒心者也。夫乘权藉势之人，子弟鳞集于朝，羽翼阴附者众，……是以日月无光，雪霜夏陨，海水沸出，陵谷易处，列星失行，皆怨气之所致也。……初元以来六年矣，案春秋六年之中，灾异未有稠如今者也。……原其所以然者，讒邪并进也。……今二府奏佞调不当在位，历年而不去，故出令则如反汗，用贤则如转石，去佞则如拔山，如此望阴阳之调，不亦难乎？……此天地之所以先戒，灾异之所以重至者也。……今以陛下明知，诚深思天地之心，迹察两观之誅，覽否泰之卦，观雨雪之诗，历周唐之所进以为法，原秦鲁之所消以为戒，考祥应之福，省灾异之祸，以揆当世之变，放远佞邪之党，坏散险诋之聚，杜闭群枉之门，广开众正之路，决断狐疑，分别犹豫，使是非炳然可知，则百异消灭，而众祥并至，太平之基，万世之利也。臣幸得托肺腑，诚见阴阳不调，不敢不通所闻，窃推春秋灾异，以救今事一二，条其所以，不宜宣泄。”

按刘向此疏，本为攻击其政敌许史（外戚）弘恭、石显（宦官）等人而发，反映出统治阶级内部的斗争。疏中明白地提到“阴阳不调”的危机，比董仲舒的理论就显得悲观了。但疏中，不仅以阴阳休咎论时政得失，而且引灾异推演之术以为政治斗争（党争）之工具，由虞至汉的历史，完全用天人感应思想，加以说明，其为神学的世界观，殊无可疑。汉书（卷五六）董仲舒传赞所说：“刘向称董仲舒有王佐之才，虽伊吕亡以加，筦晏之属，伯者之佐，殆不及也”，当由于此。

刘歆在世界观方面所持的见解与态度，与其父向大体相同。此点可由五行志资料证明。

但刘氏父子思想的另一方面，則不同于董仲舒之流的神学，因为刘氏有一种与神学系統不能并立的人文主义思想。我們此处所說，系指其在文史整理方面的業績。

如前所述，刘向領校中五經秘書前后历二十余年，曾有別录一書。刘歆于河平中亦受詔与父向領校秘書，講六艺傳記諸子詩賦数术方技，無所不究。向死后，哀帝使歆嗣父前業。歆乃攝別录指要，集六艺群書，种別为七略。

刘氏別录七略二書，同亡于唐末五代之乱，今俱不傳。然班固之汉書藝文志即因七略之辞，刪存其要而成。严可均(全汉文編)馬国翰(玉函山房輯佚書)張选青(受經堂叢書)姚振宗(师石山房叢書)等各有輯本。凡此，虽非原書旧觀，然据以为研究資料，对其思想尙可得其仿佛。

刘向歆父子的別录与七略，除以輯略冠首而外，內分六艺，諸子，詩賦，兵書，术数，方技六略，共輯書三十八种，六百三十四家，一万三千三百九十七篇，圖四十五卷，由先秦至汉的学术流派及其重要篇籍，大体均有著录。这客观上不仅为目录学的最初范例，且为探討古代思想的重要依据之一。

詩賦，兵書，方技三略，应分屬於文艺史、兵学史及科学史的范围，不在社会思想史課題以內。思想史所应研究者，則在于六艺，諸子，术数三略。但术数略屬於宗教迷信部分，六艺略屬經学傳授部分，本書另有考辨，茲仅就諸子略加以說明。

別录与七略的諸子略共輯書十种，一百八十七家，四千三百六十四篇；所提出的思想史方面的問題，計有：

(一)先秦諸子思想皆起于孔子死后，即以孔子为中国古代思想的开山祖；(二)分諸子思想为九流十家，而以其源皆出于王官；(三)諸子思想皆起于王道既微，諸侯力政之时。此三者本为中国

古代思想史上的重大問題。刘向說：

“昔周之末，孔子既沒，后世諸子，各著篇章，欲崇廣道藝，成一家之說，旨趣不同，故分为九家，有儒家，道家，陰陽家，法家，名家，墨家，縱橫家，杂家，农家。”（別录佚文諸子略輯略）

刘歆也說：

“昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖，故春秋分为五，詩分为四，易有数家之傳；战国縱橫，真偽分爭，諸子之言，紛然殽亂；至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。汉兴，改秦之敗，大收篇籍，廣开献書之路。迄孝武世，書缺簡脫，礼坏乐崩，……于是建藏書之策，置写書之官，下及諸子傳說皆充秘府。”（七略佚文諸子略輯略）

諸子略將起于孔子以后的諸子思想，分为九流十家，并指定其皆出于王官：

“儒家者流，盖出于司徒之官，明教化者也。道家者流，盖出于史官，明成敗兴廢，然后知秉要持权，故尚無为也。陰陽家者流，盖出于羲和之官，敬順昊天，以授民时者也。法家者流，盖出于理官者也。名家者流，盖出于礼官；名位不同，礼亦异数，孔子曰：必也正名乎。墨家者流，盖出于清庙之官，茅屋采椽，是以尚儉；宗祠严父，是以右鬼神；养三老五更，是以兼爱；选士大射，是以尚賢；順四时五行，是以非命；以孝示天下，是以尚同。縱橫家者流，盖出于行人之官，遭变用权，受命而不受辞。杂家者流，盖出于議官。农家者流，盖出于农稷之官。此九家者，各引一端，高尚其事，其家虽殊，譬犹水火相灭亦相生也。舍所短取所長，足以通万方之略矣。又有小說家者流，盖出于街談巷議所造。”

这一看法，含有下列許多問題：

先秦学人论述诸子哲学，只将诸子中学说相契合或互連結的作为一类，并不加以学派的專名：如庄子以关尹、老聃为一类而不名为道家（天下篇），荀子以子思、孟軻为一类而不名为儒家（非十二子篇），皆其例証。自司馬談論六家要旨，始以儒、墨、名、法、陰陽、道德等学派專名为标准而評騭諸子学說。刘向歆父子因校理群書感于編目分类的需要，增加縱橫、杂、农、小說等名，置于六家之后；自是遂有九流十家之目。

近人对于刘氏所持九流十家之說，頗有非議。但最武断的是胡适，他在其諸子不出于王官論中說：

“古無九流之目，艺文志强为之分別，其說多支离無据。……其最謬者，莫如論法家。……凡一家之学，無不有其为学之方术，此方术即是其邏輯。……古無有無名学之家，故名不成一家之言。……汉儒固陋，……不明諸家为学之方术，于是凡苛察繳繞之言，概謂之名家。名家之自立，而先秦学术之方法論亡矣；刘歆班固承其謬說，列名家为九流之一，而不知其非也。”（中国哲学史大綱卷上附录頁四至五）

我們以为，九流十家之說，誠有可議，但將名家列为九流之一，則無甚可議之处。我們虽承認“凡一家之学，無不有其为学之方术”，但我們却不否認先秦諸子中实有于名学用力最大、成績最著、并以名学成家的学派，如惠施，公孙龙以及墨經作者等是。倘依胡适之論，非至否認邏輯的独立地位不止，寧非大錯！

諸子略划分学派，其可議之处，从梁啓超以来有不少專論。撮要述之，計有下列各点：（一）太史公所說“儒、墨、名、法、陰陽、道德”六分法，大体上足以包举先秦重要学派，無可非議。（二）刘氏續增“縱橫、农、杂、小說”四家，頗类蛇足；即在目录学上也殊無根据。（三）六家皆以学显；然战国虽有縱橫之士，未聞有縱橫之学。

(四)农家如指关于农业技术，则根本不成为学派，如指許行一派，则又不出道墨二家的“支与流裔”。(五)杂家本不能成词；既杂即不能成家，成家则不应名杂。(六)小说家不在“可观”之列，本已为刘氏所自认；据桓譚新論所释，“合叢小語，近取譬論，以作短篇”，则文以载道，其所明道术，不会外乎六家要旨。我们认为上面对分类法的批评，都近于烦琐，因为研究诸子思想的学派性，即使推翻了九流说，也不能得出正确的理解。

刘氏的诸子出于王官说，自班固以下，即有争论。我们看来：西周以前学在官府，而私学开创于春秋战国之际，谓诸子出于王官，殊难一概抹煞。不过，汉代以师为吏，学官为思想的合法生产者，帝王为正宗的钦定者与经义的统一者。这無疑地是复西周学在官府之古，此点当为刘氏诸子出于王官说的现实基础。另一方面，西周学在官府之制，反映了氏族贵族的专政，后来派生出贤人作风，而贤人作风特征之一，即是“今不如古”的退化史观。所以，刘氏的诸子出于王官说，遂充满了“世道凌夷”之感。例如：

“诸子十家，其可观者，九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方。是以九家之术，盖出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯；其言虽殊，辟犹水火相灭亦相生也，仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。易曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦六经之支与流裔，使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：‘礼失而求诸野。’方今去圣久远，道术缺废，无所更索。彼九家者不犹瘞于野乎？若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。”（七略佚文诸子略总序）

似此，以“王道既微”为诸子时代的特征，与孔孟庄荀的“世衰

道微”說，初無二致。至其以諸子為“六經之支與流裔”，并確指某家之學出于某官之掌，則為漢代儒學正宗及經學基爾特傳授制度的適切反映。這與其視為“暗合古史”，不如視為替漢制尋找歷史根據，更近真實。

然而，縱令如此，劉氏父子的別錄與七略所論古今學術的演變，的確從人文主義的觀點出發，其中離開神學氣息。此種精神，在劉歆的讓太常博士書里，表現得更為清楚：

“昔唐虞既衰，而三代迭興，聖帝明王累起相襲，其道甚著，周室既微，而禮樂不正，道之難全也如此。是故孔子憂道之不行，歷國應聘，自衛反魯，然後樂正，雅頌乃得其所。修易序書，制作春秋，以紀帝王之道。及夫子沒而微言絕，七十子終而大義乖。重遭戰國，弁籩豆之禮，理軍旅之陳。孔氏之道抑，而孫吳之術興。陵夷至于暴秦，燔經書，殺儒士，設挾書之法，行是古之罪，道術由是遂滅。漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲。時獨有一叔孫通略定禮儀，天下唯有易卜，未有它書。至孝惠之世，乃除挾書之律，然公卿大臣絳灌之屬，咸介冑武夫，莫以為意。至孝文皇帝，始使掌故鼂錯從伏生受尚書。尚書初出于屋壁，朽折散絕，今其書見在，時師傅讀而已。詩始萌芽。天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立于學官，為置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。至孝武皇帝，然後鄒魯梁趙，頗有詩禮春秋先師，皆起于建元之間。當此之時，一人不能獨盡其經，或為雅，或為頌，相合而成，秦誓后得，博士集而讀之。故詔書稱曰：‘禮壞樂崩，書缺簡脫，朕甚閱焉。’時漢興已七八十年，離于全經，固已遠矣。及魯恭王壞孔子宅欲以為宮，而得古文于坏壁之中，逸禮有三十九篇，書十六篇。天漢之后，孔安國獻之，遭巫蠱倉卒之難，未及

施行；及春秋左氏，丘明所修，皆古文旧書，多者二十余通，藏于秘府，伏而未發。孝成皇帝閱學殘文缺，稍离其真，乃陈發秘藏，校理旧文，得此三事。以考學官所傳，經或脫簡，傳或間編，傳問民間，則有魯国桓公、赵国貫公、膠东庸生之遺學，与此同抑而未施。此乃有識者之所惜閱，士君子之所嗟痛也。往者綴學之士，不思廢絕之闕，苟因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，學者罷老，且不能究其一蕪。信口說而背傳記，是末師而非往古。至于國家將有大事，若立辟雍封禪巡狩之儀，則幽冥而莫知其原，猶欲保殘守缺，挾恐見破之私意，而無从善服義之公心。或怀妒嫉，不考情實，雷同相从，随声是非，抑此三學。以尙書為不備，謂左氏為不傳春秋，豈不哀哉？今聖上德通神明，繼統揚業，亦閱文學錯亂，學士若茲，虽昭其情，犹依違謙讓；乐与士君子同之，故下明詔，試左氏可立不，遣近臣奉指銜命，將以輔弱扶微，与二三君子比意同力，冀得廢遺。今則不然，深閉固距而不肯試，猥以不誦絕之。欲以杜塞余道，絕灭微學，夫可与乐成，难与慮始，此乃众庶之所為耳，非所望士君子也。且此數家之事皆先帝所亲論，今上所考視，其古文旧書，皆有徵驗，外內相应，豈苟而已哉？夫礼失求之于野，古文不犹愈于野乎？往者博士，書有歐陽，春秋公羊，易則施孟。然孝宣皇帝，犹复广立谷梁春秋，梁丘易，大小夏侯尙書，义虽相反，犹并置之；何則？与其过而廢之也，寧过而立之。傳曰：‘文武之道，未墜于地，在人；賢者志其大者，不賢者志其小者’。今此數家之言，所以兼包大小之义，豈可偏絕哉？若必專己守殘，党同門，妒道真，違明詔，失聖意，以陷于文吏之議，甚为二三君子不取也。”

从上面的議論看来，刘歆在信古的外衣里，表现出存古的主

張，反對絕滅各家的“專己守殘”的政策，反對“雷同相從”的陋習。章太炎說劉歆是一位“良史”，在這一點上是正確的。

此外，劉向在戰國策孫卿新書二書校錄里，其所述古代學術的變遷大勢，亦復同此。就此方面來看，他指出文化史的發展不但與陰陽災異等神學範疇無甚關係，純屬人事以內，而且還主張存異說，反對專一說、黨同門。我們如果拿這點與五行志所載的話相對照，顯然是二元的折衷主義的思想系統。

我們知道，兩漢之際，農民戰爭的浪潮愈激而愈高，封建統治者內部，一部分人物被現實所沖擊而漸趨于清醒，一部分人物則益趨于迷信。在王朝內部更出現了朋黨之爭及篡弑的危機，所謂經今古文學的論爭，遂被政治鬥爭所利用。參與此一政治鬥爭（例如劉向與蕭望之周堪金敞等“四人同心輔政”，共抗外戚許史及中書宦官弘恭石顯；劉歆更為王莽的國師）的劉氏父子，在托古改制之中，還看出了“禮失求諸野”的現實危機。他們雖然為階級所限定，只能部分地擺脫神學，而不能成為徹底的無神論者，但在人文思想方面却保持着清醒的自覺。他們的思想體系的矛盾，即是所謂“二重真理觀”。

這種二重真理觀或折衷主義的自我矛盾，一方面暗示了一元論神學思想的危機，另一方面表白了對於中世紀社會矛盾之無力解決。劉歆的自殺悲劇，即其明証。他們並不能自知矛盾的歷史秘密，例如班固的劉向歆傳贊曾說：

“劉氏洪範論發明大傳，著天人之應；七略剖判藝文，總百家之緒。”（漢書卷三六）

似此，對於不相容的矛盾思想，給以相等同的贊辭，正是折衷主義史家論斷的筆法。

第三節

揚雄的二元論思想

漢書(卷八七)揚雄傳說：

“揚雄字子雲，蜀郡成都人也，……少而好學，不為章句訓詁，通而已，博覽無所不見。為人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思。清靜亡為，少耆欲，不汲汲于富貴，不戚戚于貧賤。不修廉隅，以微名當世。家產不過十金，乏無儋石之儲，晏如也。”

傳贊說：

“雄年四十餘，自蜀來至游京師。大司馬車騎將軍王音奇其文雅，召以為門下史，荐雄待詔，歲餘，奏羽獵賦，除為郎給事黃門，與王莽劉歆并。哀帝之初，又與董賢同官。當成哀平間，莽、賢皆為三公，權傾人主，所荐莫不拔擢，而雄三世不徙官。及莽篡位，談說之士，用符命稱功德，獲封爵者甚眾，雄復不侯，以耆老久次轉為大夫，恬于勢利，乃如是。實好古而樂道，其意欲求文章成名于後世，以為經莫大于易，故作太玄；傳莫大于論語，作法言；史篇莫善于倉頡，作訓纂；箴莫善于虞箴，作州箴；賦莫深于離騷，反而廣之；辭莫麗于相如，作四賦；皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。用心于內，不求于外。于時，人皆忽之。唯劉歆及范滂敬焉，而桓譚以為絕倫。王莽時，劉歆甄豐皆為上公，莽既以符命自立即位之後，欲絕其原，以神前事，而豐子尋，歆子棻復獻之，莽誅豐父子，投棻四裔，辭所連及，便收不請。時雄校書天祿閣上，治獄事使者來欲收雄，雄恐不能自免，乃從閣上自投下，幾死。莽聞之曰：雄素

不与事，何故在此？問請問其故，乃刘棻尝从雄学作奇字，雄不知情。有詔勿問。然京師为之語曰：惟寂寞，自投閣，爰清靜，作符命。雄以病免，復召為大夫。家素貧者酒，人希至其門。時有好事者，載酒肴从游學，而鉅鹿侯芭常从雄居，受其太玄法言焉。……年七十一，天鳳五年卒。侯芭为之起墳，喪之三年。”

从揚雄的生平看来，他是一个不滿現狀而又不敢斗争的人，是一个为統治階級所不喜欢而有正义感的学者如桓譚所稱贊的人。揚雄的思想，一方面攝取周易与老子的理論，并杂以陰陽家的神秘主义(历数)，而鑄成其二元論的世界觀，另一方面又根据儒教的人生哲学，建立其倫理學說。他的太玄賦說：

“觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏。省憂喜之共門兮，察吉凶之同城。皦皦著乎日月兮，何俗聖之暗燭？豈愒寵以冒灾兮，將噬臍之不及？若飄風以不終朝兮，驟雨不終日；雷隆隆而輒息兮，火猶熾而速灭，自夫物有盛衰兮，况人事之所極？”

从这里，可以看出，揚雄承繼周易与老子的世界觀的确証。在这幾句話里又充分表現出他在倚伏、喜憂、吉凶、俗聖、寒暖、盛衰的兩面，惶惑起来，怀疑起来。这就导出他的世界觀的搖擺不定性。但他在倫理問題上，又将老子与其他諸派的思想，完全舍弃，而独尊崇儒教。所以他說：

“老子之言道德，吾有取焉耳；及槌提仁义，絕灭礼学，吾無取焉耳。”(法言問道)

又說：

“庄楊蕩而不法，墨晏儉而廢礼，申韓險而無化，騶衍迂而不信。”(法言五百)

似此，周秦諸子倫理哲學，既均不足取，顯然只有儒家堪作楷模，這是揚雄思想的結論。所以他說：

“或曰：人各是其所是，而非其所非，將誰使正之？曰：萬物紛錯，則懸諸天；眾言淆亂，則折諸聖。或曰：惡覩乎聖而折諸？曰：在則人，亡則書，其統一也。”（法言吾子）

在揚雄看來，“說天者莫辨乎易，說事者莫辨乎書，說體者莫辨乎禮，說志者莫辨乎詩，說理者莫辨乎春秋”（法言寡見）這些儒教的經典，“或因或作，而成于仲尼”（同上，問神），因此認為“山徑之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：惡由入？曰：孔氏。孔氏者，戶也。”（法言吾子）他又說：

“書不經，非書也；言不經，非言也；言書不經，多多贅矣。”

（法言問神）

凡此都是揚雄的倫理學說採取儒家的證明。

揚雄的世界觀，無疑地混合着唯物論的因素。例如太玄玄瑩篇說：

“夫作者貴其有循而體自然也。……故不攬所有，不彊所無。譬諸身，增則贅，而割則虧。……其可損益歟？”

這一段話，有二點可以注意：第一，不局限于人生論範圍，而以自然=宇宙為研究的對象，這表現出從儒家傳統思想中獲得了相對的解放。因為“其所循也大，則其體也壯，其所循也小，則其體也瘠”，可見在揚雄看來，唯有從客觀世界出發，世界觀才有根據，才可成為偉大的體系；第二，自然是獨立於人類意識而存在的客觀實在，一切的學說，只有契合於自然的本質，才能成為真理，如果出於主觀的歪曲，即或“攬”自然所本有，或“彊”自然所本無，而妄事增減，則非“贅”即“虧”，皆是錯誤。這兩點，在基本的精神上，都是唯物主義世界觀的命題。

其次，揚雄以为宇宙是一元的存在，其根源的范疇，就是他所說的“玄”，太玄玄圖所謂“夫玄也者，天道也，地道也，人道也。”

在这里，揚雄作为宇宙最后根据的“玄”，实际上就是老子所說的“道”的同義語。請看他說：

“玄者，幽攔万类而不見其形者也。……仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后；欲違則不能，嘿則得其所者，玄也，……知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎。”（太玄玄攔）

可見揚雄所謂“玄”与老子的“道”同样，从玄妙莫測上而言，是超感覺的范疇，但同时又都是規定着万物的發生、运动及其秩序的最高的原動力。

在另一方面，“玄”之与“易”，也是异名同實的东西。此点早經司馬光道破。例如他說：

“觀玄之書，昭則極于人，幽則尽于神，大則包宇宙，細則入毛髮，合天地人之道以为一，刮其根本，示人所出，胎育万物而兼为之母。……考之于混元之初而玄已生，察之于今而玄非不行，穷之于天地之末而玄不可亡，叩之以万物之情而不漏，測之以鬼神之狀而不違，概之以六經之言而不悖。……乃知玄者，所以贊易也，非別为書以与易竞也。……或曰：易之法与玄异，……如与易同道，則既有易矣，何以玄为？曰：夫畋者，所以为禽也，網而得之与弋而得之，何以异哉？書者，所以为道也；易、網也，玄、弋也；何害不既網而使弋者为之助乎？”

（讀玄）

在汉代儒术神学化并庸俗化的时代，揚雄敢于怀疑“俗”的一方面，部分采取了老子思想，自有其异端的傾向，又通过了老与易的模拟而表示出部分的唯物主义色彩。同时，他在玄学的研究上，

一方面开魏晋玄学作風的先河，另一方面在兩汉之际也有其独立的貢獻。本傳贊載：

“雄……作太玄。……刘歆亦尝觀之，謂雄曰：‘空自苦！今学者有祿利，然尙不能明易，又如玄何？吾恐后人用复醬瓿也。’雄笑而不應。……天鳳五年卒。……时大司空王邑、納言严尤聞雄死，謂桓譚曰：‘子常称揚雄書，豈能傳于后世乎？’譚曰：‘必傳！顧君与譚不及見也。凡人賤近而貴远，亲見揚子雲祿位容貌不能动人，故輕其書。昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尙以为过于五經，自汉文景之君及司馬迁，皆有是言；今揚子之書，文义至深而論不詭于聖人，若使遭遇时君，更閱賢知为所称善，則必度越諸子矣。’”

揚雄的唯物主义思想，在汉代因了非祿利之学，“时人皆留之”，而独見称于异端思想家桓譚，此点大可注意！到了道学支配的宋代，程子还斥之为“曼衍而無断，优柔而不决”（反对其二元論的兩重灵魂），朱子作通鑑編目，特書“莽大夫揚雄死”（斥其附新篡汉），其秘密即在于此。

但是，揚雄思想的積極性因素也止于此。他由以“玄”为宇宙的最高动力出發，更向前进，即杂以陰陽家的历法（如玄圖所謂：“一与六共宗，二与七共明，三与八成友，四与九同道，五与五相守”），而構成了神秘的宇宙間架。这就是說，揚雄認“玄”在空間上分为一方二方三方，共为三“方”；每方又各分为一州二州三州，共为九州；每州又各分为一部二部三部，共为二十七“部”；每部又各分为一家二家三家，共为八十一家。在時間上，玄又綜合了“方”“州”“部”“家”四者如三（一方一州一部一家）三（一方一州一部二家）等为“首”，共为八十一“首”；每首附九“贊”，共为七百二十九“贊”；每二贊为一日，此七百二十九贊，共合三百六十四日半；此

外，另加兩贊，湊成了一年三百六十五日半之數。揚雄以為在這樣的宇宙間架中，“旁通上下”，萬物可得而有；“九營周流”，歲時可得而成。揚雄更進一步，仿易緯及孟京易的卦氣說，以代表每州第一部第一家的首，為一“天”，共為九天。他說：

“九天，一為中天，二為美天，三為从天，四為更天，五為晬天，六為廓天，七為減天，八為沈天，九為成天。”（玄數）

在玄圖篇又申述其理：

“誠有內者存乎中，宣而出者存乎美，雲行雨施存乎从，變節易動存乎更，珍光淳全存乎晬，虛中弘外存乎廓，削退消部存乎減，降隊幽藏存乎沈，考終性命存乎成。是故一至九者，陰陽消息之計邪。反而陳之，子則陽生于十一月，陰終于十月可見也；午則陰生于五月，陽終于四月可見也。生陽莫如子，生陰莫如午，西北則子美盡矣，東南則午美極矣。”

這就是說，陽始于亥，生于子；陰始于巳，生于午，一歲始于十月，十一月為中首，此時萬物萌動，蘊蓄未發；終于十月，十月為成首，此時萬物命終，成熟收藏。並且，人類既是太玄支配下的一小玄，則其發展的階段，也自然是九個。所以揚雄接着便論到了人類的九個發展階段，而歸本于“生神莫先乎一”的觀點。他說：

“故思心乎一，反復乎二，成意乎三，條暢乎四，著明乎五，極大乎六，敗損乎七，剝落乎八，殄絕乎九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨勵莫困乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之資者也；七也者，禍之階者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，禍之窮者也。二五八，三者之中也。”

他甚至拿數字來說明階級的命定以及階級的調和：

“自一至三者，貧賤而心勞；四至六者，富貴而尊高；七至

九者，离咎而犯畜，五以下作息，五以上作消。数多者見貴而实索，数少者見賤而实饒。息与消乱，貴与賤交。”

“一与六共宗，二与七共明，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”

这样，只要理解了太玄之理，則未来的吉凶禍福，便皆可預卜。这無疑地是神秘主义的唯心主义思想。特別应加注意的是，他的宇宙構成論，剝去了物質性，神化了数字性，宇宙除了“数”的机械的結合和調和，再沒有东西了。这一点正是宋代周敦頤太極圖的張本。

我們从这一点和前述的观点相对照，有充分的理由說，揚雄的世界觀是由唯物主义因素和唯心主义因素所奇妙結合的二元論的体系。

至于揚雄的倫理學說，除了大体上复述儒教的傳統教条（例如五倫說与五常說）以外，無甚积极的建树。但他主張“人之性也，善惡混，修其善則为善人，修其惡則为惡人”（法言修身），以加重人为的自我修养的必要性，这無异对董仲舒的性三品說，作出了相反的命題。此外，揚雄在倫理問題範圍內，頗能严守人文主义的观点，以反駁今文派所吸收的宗教迷信觀念。例如法言的吾子說：“古者楊墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也；后之塞路者有矣，窃自比于孟子。”揚雄以孟子自命，所批判的对象，正是一些迷信觀念。例如：

一、或問：“五百岁而聖人出，有諸？”曰：“堯、舜、禹，君臣也，而并；文、武、周公，父子也，而处；湯、孔子，数百岁而生。因往以推来，虽千一（引者按：即千岁一聖，或一岁千聖）不可知也。”（法言五百）

二、或問：“聖人占天乎？”曰：“占天地。”“若此，則史也何异？”曰：“史以天占人，聖人以人占天。”（同上）

三、或問：“星有甘石何如？”曰：“在德不在星。”（法言五百）

四、象龙之致雨也，难矣哉。（法言先知）

五、或問黃帝終始。曰：“托也。昔者姒氏治水土，而巫步多禹。扁鵲，盧人也，而医多盧。夫欲讎伪者，必假真。禹乎！盧乎！終始乎！”（法言重黎）

六、或問：“赵世多神，何也？”曰：“神怪茫茫，若存若亡，聖人曼云。”（同上）

七、或問：“人言仙者，有諸乎？”“吁！吾聞伏羲神农歿，黃帝堯舜殂落而死，文王畢，孔子魯城之北，独子愛其死乎？非人之所及也！仙亦無益子之彙矣。”（法言君子）

八、或曰：“聖人不師仙，厥术异也。聖人之于天下，耻一物之不知；仙人之于天下，耻一日之不生。”曰：“生乎！生乎！名生而实死也。”（同上）

九、或曰：“世無仙，則焉得斯語？”曰：“語乎者，非囂囂也与？惟囂囂，能使無为有。”（同上）

十、或問仙之实。曰：“無以为也，有与無，非問也，問也者，忠孝之問也。忠臣孝子，惶乎不惶。”（同上）

十一、有生者，必有死；有始者，必有終；自然之道也。（同上）

这些命題，都具有鮮明的無神論傾向。揚雄的这种無神論是和他的唯物主义的因索分不开的。因此，揚雄在政治思想方面也具有一些人民性，反对“坐視天下民之死”。法言的問道篇說：

或問無为。曰：“奚为哉？在昔禹夏襲舜之爵，行堯之道，法度彰，礼乐著，垂拱而視天下民之阜也，無为矣；紹桀之后，篡紂之余，法度廢，礼乐虧，安坐視天下民之死，無为乎？”

揚雄反对“無为”，而王充主張“無为”，形式上極端相反，而所

指并非一事。

总之，揚雄并非富于独创性的思想家，例如他的太玄一書，不但在內容上是拾前人牙慧，毫無新見，即其全書的結構，也全然摹拟易經而成。他的法言一書，也是摹拟論語体裁而成。而且其唯物主义因素与無神論的思想，也仅止是一种萌芽的形态，而缺乏体系性，甚至此等断片，也非出自創見。所以揚雄的思想，虽然字面上非常古奥晦澀，而其思想的內容，和諸子时代比較起来，依然是貧弱的。宋蘇軾謂揚雄“以艰深之詞，文淺易之說”，正指此事。但是，揚雄处于陰陽家方士思想弥漫朝野的兩汉之际而竟能正視历史上的唯物論無神論的遺產，以对抗当时神学家的非常异义可怪之論，这实在是值得我們特別重視的。

第四節

班固的庸俗思想及其人文思想

在理解班固的思想之前，我們先理解一下班氏的家世。茲据汉書（卷一〇〇）叙傳及后汉書（卷七〇）班彪傳所載，分述如下：

一、按班氏得姓，始于秦之灭楚。班固的七世祖班壹及六世祖班孺，当秦末汉初之际，均为著名的边地豪强：“始皇之末，班壹避墜（地）于樓煩，至牛羊数千群。值汉初定，与民無禁，当孝惠高后时，以財雄边，出入弋獵，旌旗鼓吹。……故北方多以壹为字者。壹生孺，孺为任俠，州郡歌之。”

二、从五世祖班長起，班氏即由富而貴，从豪强变成了官吏：“孺生長，官至上谷守。長生回，以茂材为長子令。”

三、从曾祖班况起，班氏大富大貴，以农村的豪强进入了庙堂。“回生况，举孝廉为郎，积功劳至上河农都尉，……入为左曹越騎校

尉。成帝之初，女为僮仔，致仕就第，貲累千金，徙昌陵。昌陵后罢，大臣名家，皆占数于长安。”

四、从祖父班穉起，班氏一門，才人輩出，对正宗思想的生产上及对农民战争的镇压上，均有大功：“况生三子：伯、旂、穉”，“王莽少与穉兄弟同列友善，兄事旂而弟畜穉”，“建始河平之际，許班之貴，傾动前朝，熏灼四方，賞賜無量，空虛內藏，女寵至極，不可尙矣。”更分別言之：

大伯祖班伯，少受詩于师丹，成帝召見于晏昵殿，班伯“容貌甚丽，誦說有法，拜为中常侍”，詔受尚書論語于郑寬中張禹，“既通大义又講异同于許商，迁奉車都尉。”“家本北边，志节慷慨”。河平中，“定襄大姓石季群輩，报怨杀追捕吏，伯上狀因自請願試守期月”，“拜伯为定襄太守”。“伯至，請問耆老父祖故人有旧恩者，迎延滿堂，日為供具，执子孙礼。”“諸所宾礼皆名豪，怀恩醉酒，共諫伯宜頗攝录盜賊，具言本謀亡匿处。”“乃召屬縣長吏，选精进掾吏，分部收捕，及它隱伏，旬日尽得。郡中震栗，咸称神明。”及“許商师丹为光祿大夫，伯迁水衡都尉，与兩师并侍中，皆秩中二千石。”

二伯祖班旂“博学有俊材”，“举賢良方正，以对策为議郎，迁諫大夫右曹中郎將，与刘向校秘書；每奏事，旂以选受詔，进讀群書。上器其能，賜以秘書之副”。

祖班穉“少为黃門郎中常侍。”“哀帝即位，出穉为西河屬国都尉，迁广平相。”平帝即位，太后临朝，莽秉政，方欲文致太平。大司空甄丰“劾閔空造不祥，穉絕嘉应，嫉害聖政，皆不道。”“穉惧，上書陈恩謝罪，願归相印，入补延陵园郎。太后許焉。”

五、伯父班嗣，父班彪，俱以学显名当世：“旂亦早卒，有子曰嗣，显名当世”，“穉生彪，彪字叔皮，幼与从兄嗣共游学。家有賜書，內足于財，好古之士，自远方至，父党揚子雲以下，莫不造其門。”然

嗣与彪的思想屬性，則大异其趣：

1. 伯父班嗣“虽修儒学，然贵老严（庄）之术。桓生（譚）欲借其書，嗣报曰：‘若夫严子者，絕聖弃智，修生保真，清虛澹泊，归之自然，独师友造化而不为世俗所役者也。漁釣于一壑，則万物不好其志；栖遲于一丘，則天下不易其乐；不絀聖人之罔，不齷驕君之餌，蕩然肆志，談者不得而名焉；故可貴也。今吾子已貫仁誼之羈絆，繫名声之韁鎖，伏周孔之軌躅，馳顏閔之極摯；既繫轡于世教矣，何用大道为自眩耀？昔有学步于邯鄲者，曾未得其仿佛，又复失其故步，遂匍匐而归耳。恐似此类故不进。’嗣之行己持論如此。”

2. 父班彪“唯聖人之道然后尽心焉”。此所謂“聖人之道”，可分兩点：其一，在王莽失敗，群雄逐鹿之际，从符瑞迷信的宿命論观点，力說刘氏正統不可动搖。他在王命論說：“神器有命，不可以智力求也。……盖在高祖，其兴也有五：一曰帝堯之苗裔，二曰体貌多奇异，三曰神武有徵应，四曰寬明而仁恕，五曰知人善任。……若乃灵瑞符应，又可略聞矣：初，刘媪妊（孕）高祖而夢与神遇，震电晦冥有龙蛇之怪，及其長而多灵，有异于众，是以王武感物而折券，吕公睹形而进女，秦皇东游以压其气，吕后望雲而知所处；始受命則白蛇分，西入关則五星聚，故淮陰留侯謂之天授，非人力也。历古今之得失，驗行事之成敗，稽帝王之世运，考五者之所謂，取舍不厭斯位，符瑞不同斯度，而苟昧于权利，越次妄据，外不量力，內不知命，則必喪保家之主，失天年之寿，遇折足之凶，伏鉄鉞之誅。英雄誠知覺寤，畏若禍戒，超然远覽，淵然深識，收陵嬰之明分，絕信布之覬覦，距逐鹿之瞽說，审神器之有授，毋貪不可幾，为二母之所笑，則福祚流于子孙，天祿其永終矣。”此种拥汉思想的神学性，初不亞于董仲舒。其二，在儒学正宗时代，据儒家观点攻击司馬氏史学思想的异端性。其后傳略論（見本傳）說，“孝武之世，太史令司

馬遷采左氏國語，刪世本戰國策，據楚漢列國時事，上自黃帝，下訖獲麟，作本紀世家列傳書表凡百三十篇，而十篇缺焉。遷之所記，……采經摭傳，分散百家之事，甚多疏略，不如其本。務欲以多聞廣見為功，論議淺而不篤。其論術學，則崇黃老而薄五經；序貨殖，則輕仁義而羞貧窮，道游俠，則賤守節而貴俗功，此其大敝傷道，所以遇極刑之咎也。……誠令遷依五經之法言，同聖人之是非，意亦庶幾矣。……司馬遷序帝王則曰本紀，公侯傳國則曰世家，卿士特起則曰列傳；又進項羽陳涉而黜淮南衡山，細意委曲，條例不經。”在這裡，所謂“條例不經”，只指出了“進項羽陳涉而黜淮南衡山”，至於遷之進孔子而黜墨子，則不在此例；其為正宗觀點，其正宗思想之“細意委曲”在乎擁漢，已昭然若揭。而此種史學，正是“班司同異”的核心。

據上可知：兩漢的班氏，自始即賦有邊疆豪強的傳統及正宗的家學淵源。從班壹“以財雄邊”，到班伯“家本北邊，志節慷慨”，及其定襄太守任中收捕盜賊的“傑作”，再到班超之西域冒險與劫殺，更到作為班固繫獄致死主因的“諸子多不遵法度，吏人苦之”；都是七世祖傳的豪強鐵証。所謂“固不教學諸子”，則是舊日史家的誤斷。從班伯的晏昵殿儒教神父式的誦說有法，到班彪的疾惡隗囂及王命論之作，再到班固白虎觀集議的“實主其事”，即是正宗的家學承傳；從班斿與劉向同校秘書，并“以選受詔，進讀群書”，及承“賜以秘書之副”，到班彪“繼采前史遺書，旁貫異聞，作後傳數十篇”及後傳略論的對司馬氏史學攻擊，再到班固的“除蘭台令史”，“典校秘書”，與其斷代史（漢書一百二十卷，起元高祖，終于孝平王莽之誅，十有二世，二百三十年）的創著，以及班昭的續成工程，則是正宗史學的家傳。凡此等等，皆是兩漢儒學宗教化，學校寺院化，帝王教皇化，學者神父化演進程序上的產物。理解了這些情況，然

后始可以理解班固的思想。

据白虎通义看来，班固的思想乃是董仲舒神学体系的延長和扩大。关于这一点，另有專章詳述，这里从略。

不仅如此，班固在天人关系問題上，也承襲了董仲舒及刘氏父子濫釋灾异的附会之法。这在五行志里，有明白的証据；其荒唐違謬之处，也經刘知幾駁斥。例如：

“志云：‘昭公十六年九月大雩。先是昭母夫人归氏薨，昭不戚而大蒐于比蒲。’又曰：‘定公十二年九月大雩。先是公自侵郑归而城中城，二大夫圍郚。’案：大蒐于比蒲，昭之十一年；城中城，圍郚，定之六年也。其二役去雩，皆非一載。夫以国家恒事而坐延灾眚，岁月既遙而方聞响（感）应，斯豈非烏有成說，叩寂为辞者哉？此所謂影响不接，牽引相会也。”（史通卷一九五行錯誤篇）

“当春秋之时，諸国賢俊多矣。如沙鹿其坏，梁山云崩，鷓退蜚于宋都，龙交鬥于郑水，或伯宗子产具述其非妖，或卜偃史过盛言其必应，盖于时有識君子以为美談，故左氏書之不刊，貽厥来裔。既而古今路阻，聞見壤隔，至汉代儒者董仲舒刘向之徒，始別構异聞，輔申他說，以茲后学，陵彼先賢；盖今諱所謂季与厥昆爭知嫂諱者也。而班志尚捨長用短，損旧習新，苟出异同，自矜魁博，多見其無識者矣。此所謂不循經典自任胸怀也。”（同上）

“所定各目凡二十种，但其失既众，不可殫論。……又案斯志之作也，本欲明吉凶，釋休咎，懲惡劝善以戒將來。……亦有穿鑿成文，強生异义。如域之为惑；麋之为迷；隕五石者，齐五子之徵；潰七山者，汉七国之象；叔服会葬，郈伯来奔，亢陽所以成妖；郑易許田，魯謀萊国，食苗所以为禍。諸如此比，

其类弘多，徒有解释，無足观采，知音君子，幸为詳焉。”(同上)

倘由此推理，班固应有一套神学的学术思想史論，方見其上下一貫；然而，班固承襲了刘氏父子人文主义的傳統。如众所周知，他的艺文志完全抄襲了刘氏的别录与七略，据姚振宗考釋，班固对于别录与七略不过是將作为总最的“輯略”折入“六略”里面；其諸書，除出入省并，皆“六略”所有；其注亦不出七略之外。总之，艺文志乃七略的书本，所謂“别录繁矣，七略从簡；七略簡矣，班氏裁为儒林列傳，編为艺文志，則簡而又簡”。(师石山房叢書七略佚文叙)

誠然，白虎通义是笔录，艺文志是抄襲；笔录或抄襲不能与創著同視。然而，从其裁成取舍之际，未尝不可窺得班固思想的大体。事实如前所述，白虎通义是神学的，艺文志是人文的，二者之間殊無必然性的內在联繫，而思想屬性上判然兩擻的兩種文献，皆假班固之手傳于后世，其为折衷主义观点，似無可疑。而且此兩大文献，所影响于后世学术思想者至深且鉅，使我們不得不着重地提出。

班固的史学与司馬迁异。例如他說司馬迁“是非頗繆于聖人，論大道則先黃老而后六經，序游俠則退处士而进姦雄，述貨殖則崇勢利而羞貧賤，此其所蔽也。”(汉書司馬迁傳贊)凡此所說，是班固史迁之所以异，也是班彪略論之笔直的学舌。班固依此清規，將陈胜从“世家”里拖出，將項羽从“本紀”里拖出，取“以类相从”之义，而退之于“列傳”；并在論贊里抄入了賈誼过秦論。在游俠、貨殖二傳的叙文里，复据“各有等差”的階級观点，对于司馬迁的正义是非，顛之倒之。例如：將司馬迁以郭解为“廉潔退讓，有足称者，名不虛立，士不虛附”，換書为“以匹夫之細，窃杀生之权，其罪已不容于誅矣”；將司馬迁的“倉廩实而知礼节，衣食足而知荣辱，礼生于有而廢于無，人富而仁义附焉”，換書为“四民不得杂处，欲寡而事节，財足而不爭，在民上者道之以德，齐之以礼，故民有耻而且敬，

貴誼而賤利”等等。这样，就完成了与史記严有区别的“是非不頗繆于聖人”的正宗史学。

但是，縱令如此，班固的史学思想与其天道观念，依然不能結合。例如在陈胜項羽列傳論贊里，抄完賈誼以“仁义不施”为秦灭亡原因的論断以后，接着又說：“及羽背关怀楚，放逐义帝，而怨王侯畔己，难矣；自矜功伐，奋其私智而不师古，始霸王之国，欲以力征經營天下，五年卒亡其国，身死东城，尚不觉寤，不自責过失，乃引天亡我，非用兵之罪，豈不謬哉？”这样承襲史記从人为得失方面寻找王朝兴亡的原因，而与五行志及白虎通义里的神学思想，显屬两种，其为折衷主义更为明显。

如果將汉書的全部論贊及叙文，加以归类研究，則班固的是非評断，不但自論相違之处甚多，且其思想的支离貧乏而無創見，亦难以为諱。

在这里，我們要問：官学的正宗思想，到了兩汉之际，为什么竟轉入于折衷主义？为什么像班固这样典型的正宗人物，亦竟如此呢？关于这一問題，我們不能从思想家的思維能力优劣來說明。其最大的原因当在于兩汉之际的社会危机。西汉自成帝以降，农民战争漸趋高潮，而以王莽时代为最高峰，到了东汉光武末年，方告一阶段。但中古的統治者，經此震撼，虽然“宣布圖讖于天下”，愈加走上神学迷信一途，但董仲舒以来的一元神学系統之不足以解决問題，則漸喚起学人的注意。从这里，就产生了刘向歆父子及揚雄的二重真理观。尤其到了班固时代（公元一至九二年），桓譚及王充的异端体系正在形成中，他們的怀疑和批判的光芒，更使正宗思想暗淡無光；因而連白虎观神学集議的主稿人（班固）也失去了对正宗的信心，变成了二重人格的折衷主义者。

第七章

汉代白虎观宗教会议与神学思想

第一节

白虎观会议的历史意义

白虎通义这一本书，自隋书经籍志著其篇籍以来，各史记载稍有出入。旧唐书经籍志说它是汉章帝撰，新唐书艺文志说它是班固等撰。后汉书班固传称它做白虎通德论，隋书、旧唐书称它做白虎通，新唐书称它做白虎通义。它的篇目，各史记载也不大相同。按“白虎”指汉宫白虎观，汉章帝在这里大会经师，钦定经义，连月乃罢，后汉书章帝纪称，令群臣“作白虎议奏”，儒林列传序称“命史臣著为通义”。我们可以这样讲，原来诸儒所讲说的经义，大约都称作“议奏”，或“通德论”，经章帝最后裁决以后，史臣所撰集的就称作“通义”，现存的白虎通义或省略“义”字的白虎通一书，当是班固所撰集的。后汉书班固传所谓“令固撰集其事”，即指此书。

汉代自叔孙通制礼作乐以来，经义为汉治法，成了经师们荣显的专门行道。汉武帝罢黜百家定儒术为一尊的法度，首创金马门待诏的制度，显示出封建制社会的法典的雏形。汉宣帝甘露三年（公元前五十一年）“诏诸儒讲五经同异，萧望之等平奏共议，上亲制临决”，史称石渠阁（未央殿北藏秘书的地方）奏议，这是封建制政权的完整的法典，可惜书佚不传了。东汉光武帝中元四年（公元

五十六年)宣布圖讖于天下,进一步把經义庸俗化,完成了国教的形式。到了章帝建初四年(公元七十九年)把前汉宣帝、东汉光武的法典和国教更系統化,这就是所謂“白虎觀奏議”的历史意义。后汉書魯恭傳說,东汉章帝“深惟古人之道,助三正之微”,章帝紀說,“詔曰:春秋于春每月書王者,重三正、慎三微也。律十二月立春不以报囚,月令冬至之后有順陽助生之文,而無鞠獄断刑之政。朕咨訪雅儒,稽之典籍,以为王者生杀,宜順时气,其定律無以十一月十二月报囚”。注引礼緯斗威儀說,“三微者三正之始,万物皆微,物色不同,故王者取法焉”。三正指夏商周三代正朔之月(周尚赤,十一月;殷尚白,十二月;夏尚黑,十三月)。这正是白虎通义三正篇的历史証件。他詔定刑律,要咨訪儒生,稽之典籍,然后作出自己的号令,这也可以和白虎通义这一完整的法典互証。后汉書曹褒傳更显示出章帝制訂“国宪”的消息:

“[汉章帝]元和二年下詔曰:河圖称‘赤九会昌,十世以光,十一以兴’(按上三句話,属于会昌符,也見于汉書律历志。“九”附会光武,“十”附会明帝,“十一”附会章帝)。尚書璇璣鈴(緯書)曰:‘述堯理世,平制礼乐,放唐之文’(按与緯書本文略有出入,因汉代五經家都說汉为堯后,故这里这样說)。予(章帝)末小子,托于数終(即“十一”之数),曷以繼兴,崇弘祖宗,仁济元元。(下引緯書从略)……每見圖書,中心慙焉!……勅[曹]褒曰:‘此制(指叔孙通汉仪十二篇)散略,多不合經,今宜依礼条正,使可施行。于南宮、东觀,尽心集作。’褒既受命,乃次序礼事,依準旧典,杂以五經讖記之文,撰次天子至于庶人冠婚吉凶終始制度,以为百五十篇。”

上面講的章帝和曹褒的話,和白虎通义的年代相次,兩相印証,就可以了解汉章帝的法典內容。曹褒傳論更指出汉代法典制

作的演变，最后說到章帝的“国宪”：

“孝章永言前王，明發兴作。專命礼臣，撰定‘国宪’，洋洋乎盛德之事焉！”

我們認為白虎觀所欽定的奏議，也就是賦予这样的“国宪”以神学的理論根据的讖緯国教化的法典。讖緯在战国以前是沒有的，約在秦、汉之际才制作出来。这些書到了隋代大都毀禁不傳，余有不少佚文，散見各書。讖是符讖、圖讖，是借助于經义而附会的一种变相的隱語，从秦代开始利用这种預兆吉凶的符驗，来为王朝統治者服务，史称“秦讖”。緯对經而言，是解經家在經的章句以外附会出的一套迷信，利用来为汉代政权編排統治合法化的根据，如汉为火德，承堯之緒等等。汉代各經有緯，史称“緯書”。因此，圖讖緯書是神学和庸俗經学的混合物。这种經义国教的意义，和恩格斯所指出的基督教是一种神学和庸俗派哲学的混合物同样，“它（基督教）那留傳下来的官方形态是国教形态，是尼克亞宗教會議（按三二五年在羅馬尼克亞城举行的宗教會議，統一了宗教思想，确立了教会在爭取政权斗争中的組織基础和策略基础）为着配合国家的目的而制出的。……基督教已成为国教这一事实，就足以証明它是适合当时情况的宗教。在中世紀，随着封建制度的發展，基督教形成为与封建制度相适应的宗教。……中世紀把哲学、政治、法律等思想体系的一切形态囊括在神学之内，变为神学的分科。”（費尔巴哈与德国古典哲学的終結，参看中文版馬克思恩格斯文选，卷二，頁三九七）从西汉的石渠閣的經义欽定到东汉白虎觀的經义欽定，就是这种形态。所謂“亲制临决”的欽定的法典形式，企圖使皇帝成为国家的本質，使上帝成为宗教的本質，并使二者的关系固定化起来，这也如恩格斯所指出的“国王一詞乃是君主制的完成，这犹之乎对上帝一詞的崇拜是宗教的完成。国王一詞是国家

的本質，猶之乎上帝一詞是宗教的本質，尽管這兩詞毫無意義”。
(英國狀況，引自馬克思恩格斯論宗教，頁四一)

明白了漢代經學國教化的歷史性質，我們再進一步詳述一下所謂“白虎觀奏議”的歷史事實：

“〔建初四年〕十一月壬戌，詔曰：蓋三代導人，教學為本。漢承暴秦，褒顯儒術，建立五經，為置博士。……孝宣皇帝以為去聖久遠，學不厭博，故遂立大小夏侯尚書，后又立京氏易（按甘露三年論定五經于石渠閣）。至〔光武〕建武中，復置顏氏、嚴氏春秋、大小戴禮博士。……〔光武〕中元元年詔書，五經章句煩多，議欲減省（按此年宣布圖讖于天下）。至〔明帝〕永平元年……〔樊〕儵奏言，先帝大業當以時施行，欲使諸儒共正經義。……于是，下太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒，會白虎觀，講議五經同異；使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作白虎議奏。”
(後漢書章帝紀)

東漢章帝白虎觀欽定經學的史實，又見于後漢書儒林列傳、賈逵傳、班固傳、丁鴻傳、楊終傳和陳敬王羨傳等，此外後漢書蔡邕傳、東觀漢記、後漢紀各書都有記載，并把石渠閣和白虎觀的法典相提并論，追述淵源，即後漢書翟酺傳所謂“武帝大合天下之書，而孝宣論六經于石渠”。在這些記載中，楊終傳講的可以參証，茲擇錄于下：

“〔楊〕終又言（上面講的是天下多亂事），宣帝博徵群儒，論定五經于石渠閣。方今天下少（！？）事，……章句之徒破壞大体，宜如石渠故事，永為後世則。于是詔諸儒于白虎觀，論考同異焉。”

從上面白虎觀會議的形式看來，我們可以知道，作為“國憲”的

欽定經義是集合了大群儒生的奏議而最后由皇帝裁決的法典，在經義統一之后，它是“永為世則”的統治階級的支配思想，不能再有異議。皇帝是以一個大家長和大教主的身分參與經義的裁決的。現在我們再從白虎觀奏議的另一方面，研究其主要精神是什麼東西。

參加白虎觀會議的人物，在後漢書中可考的有數十人，其中今文學家和古文學家表面上雖有爭辯，但他們都迷信讖緯。例如賈逵是當時的著名人物，也大倡圖讖，他說：

“昔武王終父之業，鸞鷲在岐，宣帝威懷戎狄，神雀仍（頻）集，此胡降之征也。……五經家皆無以証圖讖，明劉氏為堯后者，而左氏獨有明文。……左氏以為少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如令堯不得為火，則漢不得為赤，其所發明，補益實多。陛下通天然之明，建大聖之本，改元正曆，垂萬世則，是以麟鳳百數，嘉瑞雜遝。”（後漢書賈逵傳）

後漢書論曰：“賈逵能附會文致，最差貴顯”，這就說明白虎觀會議的人物庸俗化到什麼程度了。

丁鴻也是參加白虎觀會議的重要人物，東觀漢記說他附會圖讖，有這樣的話：

“陛下尊履蒸蒸，奉承弘業。祀五帝于明堂，配以光武二祖四宗，咸有告祀。瞻望太山，嘉澤降澍，柴祭（爾雅：“祭天曰燔柴”）之日，白氣上升，與燎烟合，黃鵠群翔，所謂神人以和響應之休符也。”

他大談什麼日食的天人感應，後漢書本傳記載他的話和白虎通義中說的內容相一致：

“臣聞日者陽精，守實不虧，君之象也；月者陰精，盈毀有常，臣之表也。故日食者，臣乘君，陰陵陽，月滿不虧，下驕盈

也。……春秋日食三十六，弑君三十二，变不空生，各以类应。夫威柄不以放下，利器不以假人。覽觀往古，近察汉兴，傾危之禍，靡不由之。”

后汉書贊，对丁鴻“人道悖于下，效驗見于天”的日食的宗教說，諷刺道：“高論白虎，深言日食！”

又例如楊終是建議召开白虎觀會議的人物，他曾受詔把司馬遷的史記刪除了十余万言，又作过贊頌汉代嘉瑞的詩十五章。又如李育是在白虎觀和賈逵辯論的人物，但他和賈逵一樣，“多引圖讖，不据理体”（儒林列傳）。撰集白虎通義的班固更有完整的唯心主义理論体系，他曾根据圖讖緯書，做了一篇历史理論，从开天辟地，講到汉章帝的白虎觀法典，所謂“作典引篇，述叙汉德”，用荒唐的宗教鑿語，說明汉繼堯統的天命。这篇东西实可当作白虎通義的序言。他說：

“……夫圖書（河圖、洛書）、亮章天哲也（天授于天子），孔猷、先命聖孚也（孔子的圖書專給合格的汉家皇帝），体行德本正性也，逢吉丁辰景命也。順命（瑞符）以創制，定性以和神，答三灵（神）之繁祉，展放（效）唐之明文（語出尚書緯璇璣鈴，言汉为堯后）。……是时聖上（章帝）固已垂精游神，包举艺文，屢訪群儒，諭咨故老，与之乎斟酌道德之淵源，肴覈仁义之林藪，以望元（天）符（瑞）之臻焉。既成群后之讜辞，又悉經五（指五年卜征）繇（兆辞）之碩（大）慮矣。……汪汪乎丕天之大律（語出尚書太誓篇，“律”即法典），其疇（誰）能亘（竟）之哉！唐哉皇（汉）哉！皇（汉）哉唐哉！（唐指堯，皇指汉，即言唯堯唯汉，永垂世則）”（后汉書班固傳）

班固上面的話，不但从僧侶主义的宗教理論說明历史的变化，而且用經学和神学的混合观点，頌揚汉章帝的历史功績，这即是

說，章帝之所以能“永年丕天之大律”，制定法典，是因为他要应天之瑞符，以“垂精游神，包举艺文”的神聖天資，把一切道德仁义和礼法制度的所以然都作出最后的裁决，發揚光大了西汉宣帝石渠閣的傳統。因此，后汉書贊，不能不指出“〔班〕固迷〔于〕世紛”了。

这样看来，参与白虎观會議的“理論”家們和西汉宣帝石渠閣集論的“理論”家一样，好像羅馬末期的庸俗哲学家們，不是貪財营利的学究，便是投靠富豪之家的清客，甚至是皇帝宮中头号得寵的陰謀家。他們不是講哲学，而是为統治階級安排宗教，追寻精神的解救以代替物質的解救；或者是利用經义为汉制法的法学家們，他們为皇帝制出空前極無耻之能事的国家法来。同时，鳳毛麟角的思想家如王充便不能不“揮动諷刺的鞭子鞭笞他們那蜕化的同时代人”（參看恩格斯：論布魯諾·鮑威尔与原始基督教，譯文引自馬克思恩格斯論宗教，頁六九——七〇）。

根据白虎通義所引的經傳看来，它是尽其杂糅混合的能事的，它把易、詩、書、春秋（包括各家的序傳）礼、乐、論語、孝經以及各种逸文，和圖讖緯書混合在一起，望文附会，曲解引申，特别是讖緯，構成白虎通義的依据。清代今文学家庄述祖也不能不說：“傳以讖記，援緯証經，自光武以赤伏符即位，其后灵台郊祀，皆以讖决之，風尚所趨然也。故是書論郊祀、社稷、灵台、明堂、封禪，悉隳括緯候，兼綜圖書，附世主之好，以緹道真，違失六艺之本。”（珍藝宦文鈔卷五，白虎通義考序）按庄氏似只以郊祀等篇杂引讖緯，其实如果把白虎通義的文句和散引于各書中的讖緯文句对照，各篇都是一样的，百分之九十的內容出于讖緯。我們以为，白虎通義之为庸俗經学和神学的混合物，从宗教仪式和宗教信仰兩方面都可以看出来。恩格斯說，“对向来的一切宗教說，仪式是大事。只有参加祭祀仪式和巡行瞻礼，而且在东方更須遵守十分繁縟的吃齋与清淨

戒律，才能被接受进教。”（馬克思恩格斯論宗教，頁七一）白虎通義的宗教儀式是十分繁縟的，在這方面就需要雜引經義來做附會的理由；但是宗教更要求把過去的傳統遺說，唯理地庸俗化，白虎通義在這方面就大量地“彙括緯候，兼綜圖書”，以曲說六經，附和皇帝完成國教的意志了。因此，白虎通義與其說是雜引經義本文，不如說主要是雜糅圖讖緯候。

為什麼白虎觀神學主要雜引圖讖緯書呢？因為依照神學大師們講來，一切經義都是為漢制法的，而所謂經又是天授古代皇帝們制作的，白虎通義五經章說：“後世聖人易之以書契，百官以理，萬民以察，後世聖人者謂五帝也”。這些書都是神書，例如尚書緯璇璣鈴說：“孔子曰，‘五帝出受錄圖’”（文選注引），又說“孔子求書，得黃帝元孫帝魁之書，迄于秦穆公，凡三千二百四十篇，斷遠取近，定可以為世法者百二十篇，以百二篇為尚書，十八篇為中候”（尚書序正義引）。白虎通義五經篇就根據這種緯書的神話，附會說：“傳曰：三皇百世，計神元（天）書，五帝之世，受錄圖、史記、從政錄，帝魁以來除禮樂之書三千二百四十篇也。”

又按這些神學大師們說，五經是這樣的東西：“經所以有五何？經、常也，有五常之道，故曰五經。”（同上）因此，五經是“五帝之經”，又必須經過孔子來定，才沒有失真，“周衰道失，綱散紀亂，五教廢壞，故五常之經（按此句也是緯書語），咸失其所象：易失理則陰陽萬物失其性……。”（同上，原文下接“而乖設法謗之言”，盧文弨校云：“有訛”，陳立疏証云：“意謂孔子未定之前，書則設誹謗之言，詩則歌謠怨誹之詞，當更有禮樂失所之語。”按脫文必指除易以外之五經。）

為什麼又要“五帝之經”以外的孝經和論語呢？白虎通義暗暗地雜引緯書說：“復作孝經何？欲專制正（盧校：正字下脫“法”字）。

于孝經何？夫孝者自天子下至庶人，上下通孝經者（盧校：此句有脫文）。……所以復記論語何？見夫子遭事異變，出之号令足法。”（同上）這段話雖然脫訛難解，但如果把緯書的來源指出來，我們就可以明白孝經論語在神學家的附會之下是專什麼“制”，正什麼“法”了。公羊傳序疏引緯書孝經鉤命決說：“孔子在庶，德無所施，功無所就；志在春秋，行在孝經。”太平御覽六百十引鉤命決說：“子曰：‘吾作孝經，以素王無爵祿之賞，斧鉞之誅，故稱明王之道。’”孝經序疏引鉤命決說：“人倫尊卑之行，在于孝經也。”孝經疏引孝經緯援神契說：“天子孝曰就”，“諸侯孝曰度”，“卿大夫孝曰譽”，“士孝曰究”，“庶人孝曰畜”。其次，論語沒有緯書，但有讖書八卷（見七錄）。白虎通義辟雍篇說：“論語讖曰：五帝立師，三王制之。”（古微書也載這句話）接着講帝王和孔子的傳授。這樣看來，孝經論語都是孔子為了後代帝王取法而預言的法典，而漢代皇帝所專之制，所正之法，就是孔子早已設置安排好的神權、皇權和父權三者相結合的專制主義和封建法律。孝經緯援神契更明白地說：“孔子作春秋，制孝經。”“告備于天曰：孝經四卷、春秋河洛凡八十一卷，謹已備。天乃虹鬱起，白霧摩地，赤虹自上下，化為黃玉，長三尺，上有刻文。孔子跪受而讀之，曰：‘寶文出，劉季握，卯金刀，在軫北，字禾子，天下服。’”（見御覽五四二及宋書符瑞志引，按同樣文句又出于春秋緯漢含孳）“卯金刀”即“劉”字。這種符咒式的經義完全把孔子的書說成了天授為漢立法的東西了。春秋緯漢含孳更說：“孔子曰：‘丘攬史記，援引古圖，推集天變，為漢帝制法，陳叙圖錄。’”（公羊傳序疏引）我們看了漢代用春秋之義，代替法律以斷獄的史實，更可以明白這一道理。因此，宗教地改變歷史傳下的思想形式和材料，是石渠閣以至白虎觀欽定經義的統治階級的支配思想。

这就是白虎观会议的历史意义。这也正如马克思所指出的，“统治阶级将物质的生产归其统治，同时也要求安排精神的生产手段”（德意志意识形态，郭译本，页九〇）。汉代土地所有制形式的皇权集中、中央专制主义和文化思想钦定以及讖緯經学国教化，是相为适应的。

第二节

白虎观奏议的神学的世界观

作为“国宪”或“大律”或“专制正法”的白虎观奏议，是有一套宗教化的理论体系的。过去学者把这本书认成经学，加以崇赞，显然是一种偏见。

首先，我们要研究白虎通义里所显示的有神论的世界观。什么是宇宙的根本呢？白虎通义天地篇说：

“天者何也？天之为言‘镇’也，居高理下为人镇（神）也。”

按经典释文引春秋纬说题辞说：“天之言‘镇’也，居高理下，为人经纬。”此句的出处显然是纬书。卢校以艺文类聚引作“天者‘身’也”，谓“身”与“天”古音相近。陈立白虎通疏证：“尔雅释文引礼统云：‘天之为言，镇也，神也，……’皆叠韵为训。”这里讲的“天”，就是“神”的代名词。“为人镇”即“为人神”。这毫无对白虎通义作曲解的意思。

“地者易也，万物怀任，交易变化。”

按类聚六、御览三十六引春秋纬元命苞说：“地者‘易’也，养物怀任，交易变化，含吐应节，故其立字，‘土’‘力’于‘乙’者为‘地’。”

接着便转入世界如何生成的理论：

“始起先有太初，然后有太始，形兆既成，名曰太素。”

按这也出于緯書，刘仲达鴻書引孝經緯鉤命决：“天地未分之前有太易，有太初，有太始，有太素，有太極，是为五运。”疑文或有脱訛，或省略太易、太極。

“混沌相連，視之不見，听之不聞。然后剖判清濁，既分精曜，出布庶物，施生精者为三光，号者为五行。五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。”

按說郭引詩緯推度灾說：“三气未分別，号曰渾沌，上清下濁，号曰天地。”

“故〔易〕乾鑿度曰：太初者气之始也，太始者形之始也，太素者質之始也。陽唱陰和，男行女随也。”

按御覽卷一引推度灾說：“陽本为雄，陰本为雌，物本为魂。雄生八月仲节，号曰太初。〔雌生九月节，号曰太始（据广雅釋天补）〕。行三节〔行之始也〕。”“雄雌俱行三节”，“雄含物魂，号曰太素。”

表面看来，这种世界生成論很像渾沌觀，即認為世界是“某种从渾沌中产生出来的东西，是某种發展起来的東西，某种形成的東西”（恩格斯自然辯証法，人民出版社一九五五年版，頁八），但實質上，在这一生成过程的背后，却隐藏着一种神秘的推动力，它便是“天皇大帝”太一。“太一分而为天地，轉而为陰陽，变而为四时，列而为鬼神，其降日命。”礼記礼运天地既源于神，因而天地的运轉便出于神按君臣之义所作的有目的的安排。白虎通义天地篇說：

“天道所以左旋，地道右周何？以为天地动而不别，行而不离；所以左旋右周者，犹君臣陰陽相对之义也。”

按天左旋、地右动，見于春秋緯元命苞（文选注引）。

“君舒臣疾，卑者宜勞。天所以反常行何？以為陽不動無以行其教，陰不靜無以成其化。”

“日月五星比天為陰，故右行，右行者猶臣對君也。（禮緯）含文嘉曰：計日月右行也；（尚書緯）刑德放曰：日月東行。”（日月篇）

按春秋緯潛潭巴說：“君德應陽，君臣得道叶度，則日含王字。君臣和，得道叶度，則日月大光明，天下和平，上下俱昌，延年益壽。”（御覽八百七十二引。史稱漢文帝時日中有王字，我們從自然現象推察，這或者是當時日中出現的黑子）

“日行遲，月行疾何？君舒臣勞也。……（春秋緯）感精符曰：三綱之義，日為君，月為臣也。”

按感精符還說：“人主含天光，據璣衡，齊七政，操八極，故君明聖，天道得正，則日月光明，五星有度。”（後漢書明帝紀注引）

這就是漢代皇帝的顛倒的世界意識。馬克思說：“人創造宗教，而非宗教創造人。……可是人，他並不是抽象的、蟄居于世外的生物。人，他是人的世界，是國家，是社會。這個國家，這個社會產生宗教；但因為國家和社會是顛倒的世界，所以它們產生出來的宗教是顛倒的世界意識。”（黑格爾法律哲學批判導言，馬克思恩格斯論宗教頁一——二）漢代皇帝欽定的宗教天道觀之所以是讖緯式的經義，是因為創造宗教的人是帝王，是封建制的社會，是中央專制主義的國家。顛倒的世界意識是從皇帝的角度出發的。這樣就明白問題的關鍵，不是神創造世界，而是帝王按照他的世界意識創造宗教。正是這樣封建主義的意識形態，才折射出天地日月星辰的宗教觀。因此，自然被特定的國家、社會和特殊的人物摹擬成合乎封建制社會的等級制了。白虎通義大講什麼君為臣綱，父



为子綱，夫为妻綱的三綱，都是从天地陰陽之义来比拟附会，因而我們可以了解，不是天上的神权配合地下的君权、父权、夫权，而是君权、父权、夫权的世界意識折射出神权来。所以恩格斯說：“宗教是窃取人和自然的一切內涵，轉賦于一个彼岸的神的幻影，而神又从他这丰富的內涵中恩賜若干給人和自然。”（英国狀況，引自馬克思恩格斯論宗教，頁三）

白虎通义更把五行陰陽說庸俗化了并神秘化了。五行篇說：

“五行者何謂也？謂金木水火土也。言‘行’者，欲（犹）言为天行气之义也。地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者亲視事，故自同于一，行尊于天也。”（据盧校改补）。

这样它利用封建的三綱意識把五行庸俗化了。依据这样說法，不但天上地下有尊卑的等級，而且五行之中也有尊卑的等級。同篇引春秋緯元命苞，更說：

“土在中央，中央者土，土主吐，含万物，土之为言‘吐’也。”

按上文是据元命苞語：“土为言‘吐’也，言子成父道，吐也，气精以輔也。陽立于三，故成生。其立字，‘十’夾‘一’为‘土’。”（御覽三十七引）緯書解釋字义，好像拆字算卦之流，金木水火土五行之字，都用这种拆字法解义，实在够得上荒唐不經了。“土”字卜辞金文作或，絲毫沒有“十夾一为土”的意义。

“地，土之別名也，比于五行最尊，故不自居部职也。元命苞曰：土無位而道在，故大一不与化，人主不任部职。”（按元命苞下文还有“地出云起雨，以合从天下，勤劳出于地，功名归于天”四句，見御覽三十六引）

这样地又把五行中之土，說成等級最尊的一种气，因为土地所有制在法律上是皇权所有形式，在顛倒了的世界意識上就变成“土

無位而道在”，象皇帝之無所不有。所以下文又說：“土者最大，苞含物，將生者出，將歸者入，不嫌清濁為萬物。”漢代皇權獨占了天下的土地，所謂“尊者配天”，好像就是適應着神權，“功名歸于天”或“子成父道”的“天子”的本義。春秋緯元命苞說：“五氣之精，交聚相加，以迎陽氣，道人致和，陰陽之性以一起，人副天道，故生一子。”（御覽三百六十引）這不是明白地講出專制主義的五行宗教觀了么？為了更容易理解，這裡再擇引白虎通義講人事取法五行的話如下：

“父死子繼何法？法木終火王也。”

“兄死弟及何法？法夏之承春也。”（樂緯稽耀嘉說：“兄弟之叙，生于火。”）

“主幼臣攝政何法？法土用事于季孟之間也。”

“子順父、妻順夫、臣順君何法？法地順天也。”（即上引元命苞：“子成父道，氣精以輔也。”）

“臣有功歸于君何法？法歸明于日也。”

“君有眾民何法？法天有眾星也。”

“王者賜，先親近后疏遠何法？法天雨，高者先得之也。”

“不以父命廢王父命何法？法金不畏土而畏火。”

“有分土、無分民何法？法四時各有分，而所生者通也。”

這樣看來，君權父權夫權之下的一切制度都是天所指揮的五行變化的徵候，也即是神恩賜給封建制社會的權利義務的關係。在這裡，最不平等自由的尊卑上下的制度是為神所最喜歡的。如上面所舉的例子，太陽里面有“王”字的符瑞，不是別的，正是由特定的人製造出來的神的人格化的世界意識，再顛倒過來出現人格的神化那樣的宗教。因此，不但太陽被刻上階級烙印的“王”字，而且太陽系都刻上統治階級的幻覺。如白虎通義引春秋緯感精符

說：“三綱之義，日為君，月為臣”之類。所謂“太陽之下沒有新事物”，正是這樣五行的宗教觀的主要精神。

關於自然變化，白虎通義又用讖緯講出一套陰陽消息和神的意志之間的關係。例如四時篇說：

“歲時何謂？春夏秋冬也。時者‘期’也，陰陽消息之期也。四時天異名何？天尊，各據其盛者為名也。春秋物變盛，冬夏氣變盛。春日‘蒼天’，夏日‘昊天’，秋日‘旻天’，冬日‘上天’。”

“或言‘歲’，或言‘載’，或言‘年’何？言‘歲’者，以紀氣物，帝王共之，據日為歲。年者‘仍’也，年以紀事，據月言年。……載之言‘成’也，載成萬物，終始言之也。”

這樣看來，時間範疇在陰陽消息之中，是上帝和帝王商量妥當的一種規定。其中雖然有變化，但它的規律是上帝布置的，連名詞都早已確定了。帝王還設下一種神聖的地方，叫做“靈台”，專門來“候天意”。例如辟雍篇說：

“天子所以有靈台者何？所以考天人之心，察陰陽之會，揆星辰之証（徵）驗，為萬物獲福〔于〕無方之元。”

按續漢志引禮緯含文嘉說：“禮天子靈台，所以觀天人之際，陰陽之會也，揆星辰之徵，驗六氣之瑞，應神明之變化，睹日氣之所驗，為萬物履福于無方之原。”據此，白虎通義文有脫訛。御覽五百三十四引詩緯汜歷樞文：“靈台，候天意也；經營靈台，天下附也。”和上文可以互証。

帝王還可以反過來主動地和上帝打交道，但做這樣神秘的事，也要有一個特別的地方，叫做“明堂”。上文接着說：

“天子立明堂者，所以通神靈，感天地，正四時，出教化，宗有德，重有道，顯有能，褒有行者也。”

段話也出于禮緯含文嘉，見初學記引。又按明堂的按这样子

就象天宮，“明堂之制：周旋以水，水行左旋，以象天；內有太室，象紫宮；南出明堂，象太微；西出總章，象五潢；北出玄堂，象營室；東出青陽，象天市。上帝四時各治其宮，王者承天統物，亦于其方以听國事。”（御覽引明堂陰陽錄）

然而自然并不像这样顛倒意識的樣子，也并不听帝王的这样鬼話，而反是如老子說的“天地不仁，以万物为芻狗”。因为宗教既然拜倒在自然的威力之下，封建制社会的人类便成了自然的奴役，自然便統治着人类的命运。汉朝皇帝怎样改元，也改不掉沒落的命运，而且越改越糟，最后为农民战争所推翻。五精之神并不是灵驗的，汉朝皇帝的好日子实在不長，所謂“太平世”，如易飞候所描述的：“太平之时，十日一雨，凡岁三十六雨，此休徵时若之应。”（御覽十引）在地下既然罕見，那就不能不从天上寻找神学观念了。請看灾变篇杂引圖讖緯候所講的陰陽怪气吧：

“天所以有灾变何？所以譴告人君覺悟其行，欲令悔过修德，深思慮也。（孝經緯）援神契曰：行有点缺，气逆干天，情（精）感变出以戒人也。”

董仲舒在西汉早已講过：“灾者天之譴也，异者天之威也。”（春秋繁露必仁且知篇）这是庸俗哲学和荒唐緯書的混合物。实际上在汉代封建制社会，这样的变异并不是反常的現象，而正是司空見慣的常事。据汉書五行傳看来，灾异的名目，数不胜数，汉代沒有一天可以祛蔽除害。从宗教的意識上講来，正如恩格斯說的：“祛蔽除害，必先找出蔽害的原因，……就發現……惶惑、空虛。”空虛的存在，是“因为宗教是人的自我掏空的行为。在空虛借以遮蔽的紫袍褪色之后，在它借以掩护的云霧消散之后，你們大吃一惊地見它在天日之下畢現了。”（英国狀況，引自馬克思恩格斯論宗教，頁三、四）因此，宗教既然是现实貧困的表現，那么灾变就在天日之下

把汉代宗教的惶惑意识和空虚境界暴露得无完肤了。请看白虎通义讲灾变的定义吧：

“灾异者何谓也？春秋〔緯〕潜潭巴曰：灾之〔为〕言伤也，随事而誅，异之〔为〕言怪也，先發感动之也。”（緯書文，也見御覽八百八十五引）

“变者何谓？变者非常也。乐〔緯〕稽耀嘉曰：禹將受位，天意大变，迅風靡木，雷雨晝冥。”（按据宋書礼志引，下文还有“以明將去虞，而适夏也。”）

“妖者何谓也？衣服乍大乍小，言語非常。”

“孽者何谓也？曰介虫生，为非常。”

“霜之为言‘亡’也，陽以散亡。”（御覽十四引春秋緯考异 卮（尤）說“四时代謝，以霜收杀，霜之为言‘亡’也，物以終也。”）

“雹之为言‘合’也，陰气專精，积合为雹。”（考异卮語，御覽十四引，并有“以妾为妻，……陰精凝而見成也。强臣擅命，夷狄内侮，后妃專恣，刑杀無辜，則天雨雹。”）

“日食必救之何？陰侵陽也。”（見上文所釋，陰侵陽象臣侵君）

“日食、大水則鼓用牲于社，大旱則雩祭求雨，非虛言也，助陽責下，求陰之道也。”（按考异卮說：“旱之言‘悍’也，陽驕蹇所致也。”御覽三十五引，大旱象陽灭陰；日食和大水象陰灭陽）

这样看来，自然現象的一切風雷雨霜以及日食水旱等等都是变异妖怪甚至衰亡沒落的徵候。如果把緯書列举的其他陰陽相侵的怪异現象都綜括起来講，那么汉代社会就經常是处在上帝的譴告威胁之下，成了鬼怪世界了。这样惶惑空虚的世界真是自我掏空到無底洞去了。然而这并不妨碍宗教大法师們把空虚裝飾起

来，把惶惑鎮定起来，披上紫袍，駕起瑞气，以欺騙人民。白虎通义 封禪篇說：

“天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天統理調和陰陽。陰陽和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。〔王者〕德至天，則斗極明，日月光，甘露降。德至地，則嘉禾生，蓂莢起，秬鬯出，太平感。德至文表，則景星見，五緯順軌。德至草木，則朱草生，木連理。德至鳥兽，則鳳皇翔，鸞鳥舞，麒麟臻，白虎到。……德至山陵，則景雲出，芝实茂，……。德至淵泉，則黄龙見，醴泉涌，河出龙圖，洛出龟書……。”

上文都是孝經緯援神契的話，散見御覽和各經疏中所引。从宗教意識上講，所謂“符瑞”表面上看来是怪异妖变的反面，而實質上是另一种怪异妖变，不过把这一些自然現象叫做“瑞”，把那一些自然現象叫做“灾”罢了，因而穿上宗教紫袍的自然現象好像是“賞”的觀念，其紫袍褪色的自然現象好像是“罰”的觀念。什么时候“天下太平，符瑞并臻”呢？这就要看王者的“德”，这个神聖的主觀因素，居然能使上帝跳舞起来。然而跳舞也不容易，按照各种讖緯所載的这些符瑞，除了神話傳說中的幾位皇帝如黄帝尧舜等神人偶应而外，平常并不常見的，例如白虎通义論符瑞說的：“黄帝之时，鳳凰蔽日而至。”当然，这并不能阻止神学家們造謠，說汉代皇帝时常感应上帝，連出符瑞。

第三節

白虎觀奏議的神学的历史觀和倫理、政治觀

明白了白虎通义的神学的世界觀，我們更进而詳論它的神学的历史觀。

据封建神学家們說，历史只是帝王受命于天的傳授史，白虎通义爵篇說：

“故援神契曰：天复地載，謂之天子，上法斗極。鉤命决曰：天子爵称也。……帝王之德有优劣，所以俱称天子者，以其俱命于天。”

三正篇說：

“帝王始起，先質后文者，順天地之道，本末之义，先后之序也。”

这是說，帝王的历史只是神灵轉化的历史。春秋緯演孔圖和上引的緯書是一致的：“天子皆五气之精宝，各有題序，次运相据，起必有神灵符紀，諸神扶助，使开阶立遂（隧）。”“王者常置圖籙坐旁，以自正。”（初学記九、御覽七十六引）帝王又有定义，白虎通义引稽耀嘉說：“德合〔象〕天地者称帝”，“仁义所生称王”；引元命苞說：“帝者諦也，象可承也”，引乾鑿度說：“王者往也，天下所归往”；而在历史上能够这样应天承德的就是所謂“五帝三王”。

五帝，据說是黄帝、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜。他們之所以有“至尊之称，号令天下”，統治人民，是因为：

“（黄帝）黄者，中和之色，自然之性，万世不易。”

“（顓頊）‘顓’者‘專’也，‘頊’者‘正’（政）也，能專正（政）天人之道。”

“（帝嚳）‘嚳’者‘極’也，言其能施行，穷極道德也。”

“（堯）犹‘堯堯’也，至高之貌，清妙高远，优游博衍，众聖之主，百王之長也。”

“（舜）犹‘舜舜’也，言能推行堯道而行之。”（号篇）

上帝安排好这样的序列，合于什么“五际”，詩緯汎历樞說，“卯酉之际为革正，午亥之际为革命，神在天門，出入候听。”（詩关雎序）

正义引)按湯武始言“革命”,那么所謂“五帝”相禪似乎是“革正”。白虎通义三正篇:“文家先改正,質家先伐”,“改正”和革正同义,“伐”和革命同义。这样說来,五帝,三王,文質相繼又是天命的步驟。不管革正也罢,或革命也罢,都是“神”的意志在那里指揮。然而为什么历史又由帝变而为王呢?白虎通义号篇說:

“三王者何謂也?夏殷周也。……王者受命,必立天下之美号,以表功自克(見),明易姓为子孫制也。……必改号者,所以明天命已著,欲显揚己于天下也。……不显不明,非天意也。”

这好像是說,王之不同于帝,就在于天意命王“为子孫制”,以專制天下。三王为什么要称做夏殷周呢?同篇說:

“‘夏’者,大也,明当守持大道。‘殷’者,中也,明当为中和之道也。‘周’者,至也,密也,道德周密,無所不至也。”

既然三王都有偉大的道德,那一种道德又都是受天命来統治人民的根据,为什么三王又要革命改制呢?于是神学家的历史觀便“發明”了三統說。意思是这样,王者受天命而起,必須应天命而改制,以表示“受之于天,不受之于人,所以变易民心,革其耳目,以助化也”。怎样改制呢?那也要取法于天,因为天有三統,在三微之月(十一月、十二月、十三月),所以受命的皇帝必須改正朔,其朔也有三,白虎通义三正篇說:

“受命各統一正也,敬始重本也。‘朔’者,苏也,革也,言万物革更于是,故統焉。礼三正記曰:正朔三而改,文質再而复也。”

这就是礼緯講的“正朔三而改,文質再而复”,所謂三王之道若循环。宋書礼志引元命苞說:“王者受命,昭然明于天地之理,故必移居处,更称号,改正朔,易服色,以明天命,聖人之宝,質文再而

改，窮則相承，周則復始。”這種質文循環的歷史觀，表現在兩方面，一即三正之月，一即三尚之色。春秋緯感精符說：“天統，十一月建子，天始施之端也，謂之天統者，周以為正。地統，十二月建丑，地助生之端，謂之地統，商以為正。人統，十三月建寅，物大生之端，謂之人統，夏以為正。”禮記檀弓上疏引禮緯稽命徵說：“其天命以黑，故夏有元珪。天命以赤，故周有赤雀銜書。天命以白，故殷有白狼銜鈎。”這都是說帝王受命，精神感動上帝，上帝降下符瑞。感精符更指出：“帝王之興，今從符瑞，周感赤雀，故尚赤；殷感白狼，故尚白；夏錫元珪，故尚黑”。白虎通義就根據禮緯春秋緯等徵書，講出這樣天命循環的話：

“十一月之時，陽氣始養根株，黃泉之下，萬物皆赤，……故周為天正，色尚赤也。十二月之時，萬物始萌芽（芽）而白，白者陰氣，故殷為地正，色尚白也。十三月之時，萬物孚甲而出，其色皆黑（此句從禮緯校），人得加功，故夏為人正，色尚黑。……三正之相承，若順連環也。”（“三正”，按此段話也是禮緯語，文間有小異）

從天統和符瑞，說明帝王的历史都是上帝意志的昭示，而表現于正朔的時間和靈符降下的顏色。因為帝王相承，其正朔的時間和崇尚的顏色，都是循環的，所謂“三正之相承，若順連環也”，“周而復始，窮則反本”。這裡，問題到了真正的關鍵處，就是漢代帝王的历史又該怎樣編排呢？不論圖讖或緯書，都講到孔子所定的六經是貫通百王之則，垂為漢代法。神學家一方面要從符瑞等等，說明漢代帝王統治人民在孔子的圖書中早已肯定，甚至說漢代取得天下是承堯后；另一方面又要說明質法天，文法地，質文循環是可怕的，因此孔子不能不為漢制法，使它永久不衰亡。上引白虎通義文末句這樣說：

“孔子承周之弊，行夏之時，知繼十一月正者，當用十三月也。”

這意思是說，孔子所謂“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕”，是“兼三代而為法，蓋取其可久者也”，完全是為了漢代皇帝設想，使他們能永世為王。公羊家董仲舒根據這點，為漢武帝制法，實在是白虎通義的僧侶主義歷史觀的開創者。董仲舒對策說：“繼治世者其道同，繼亂世者其道變，今漢繼大亂之後，若宜少損周之文致，用夏之忠者，是則繼周而後當與夏制同尚忠矣。”這樣看來，“三統”的命定論不利於為統治階級的時候，就不能不求救於意志論的“三教”道德觀了。

緯書所說的“三教”，本來也是一種循環論，例如白虎通義引樂緯稽耀嘉說：“〔三〕教者所以追補敗政靡敝溷濁，謂之治也”，引春秋緯元命苞說：“三王（原作“正”，訛）之有失，故立三教，以相指受（變）。夏人之王（立）教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王（立）教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王（立）教以文，其失薄（禮疏引“薄”作“蕩”），救薄之失莫如忠。……三者如順連環，周則復始，窮則反本。”但是，好像在三代是不自覺的、盲目的，因而就有循環相承的歷史；經過孔子的發現，如董仲舒所說，春秋已經把一切後代的歷史都規定好了，統紀是可以“一”之于“春秋之法”，漢代帝王就成了懂得天道或上帝意志的自覺的王者了。白虎通義中很多採用公羊家的神學，三教篇說：

“三教所以先忠者，行之本也。三教一體，而分不可單行。故王者行之有先後，何以言三教并施，不可單行也？以忠、敬、文無可去者也。”

既然三教一體而不可分，漢代帝王似乎就可以綜合了三代的道德律，因而似乎就可以完全適應上帝的意志。春秋緯元命苞說：

“天人同度，正法相受，天垂文象，人行其事，謂之教，教之为言‘效’也，上为下效，道之始也。”（御覽三百六十引）皇帝效法上帝，又代表上帝再下行于人民，因此白虎通義又說：

“教者何謂也？教者‘效’也，上为之，下效之，民有質朴，不教不成。”（按這幾句話也是采元命苞語，翻譯名義集四引）

从皇帝的教化到人民的道德，等于說从上帝的意志到人民的服从，因此，孝經緯援神契說：“天子行孝，四夷和平”，“孝悌之道，通于神明。”（御覽四百十二引）怎样就能有这样大的神通呢？如春秋緯保乾圖說：“天子至尊也，神精与天地通，血气含五帝精，天爱之子之也。”（御覽七十六引）白虎通義魂魄精神篇說：

“魂犹‘佺佺’也。……少陽之氣，故动不息于人，为外主于情也。魄者犹‘迫’然著人也，此少陰之氣，象金石著人，不移主于性也。魂者‘芸’也，情以除穢。魄者‘白’也，性以治內。”（按出孝經緯援神契，左傳昭七年疏引）

“精者‘靜’也，太陽施化之氣也。……神者恍惚，太陽之氣也，出入無間，总云支體，万化之本也。”

帝王有了这样的精神魂魄，就不至于逆天道，也就不至于“随行为命”，遭天所剿絕了。（參看白虎通義壽命篇和援神契所講的“随命”，禮記祭法疏引）

照神學家說，尽管文質有循环，教化有循环，但是“道無循环”，因为“天不变，道亦不变”。这个不变的道德律，叫做三綱六紀。白虎通義三綱六紀篇說：

“含文嘉曰：君为臣綱，父为子綱，夫为妻綱。又曰：敬諸父兄，六紀道行，諸舅有义，族人有序，昆弟有亲，師長有尊，朋友有旧。……所以張理上下，整齐人道也。……是以綱紀为化，若罗網之有紀綱，而万目張也。”

据說，这样封建制社会的天罗地網，是不变的道德規律，“三綱法天地人，六紀法六合”，一切行为都要鉗在尊卑上下的不平等关系之中。封建的家族宗法制度既然和上層建筑相联系，也和經濟基础相結合，于是白虎通义又說：

“宗者何謂也？宗者‘尊’也，为先祖主者，宗人之所尊也。礼曰：宗人將有事，族人皆侍。”

“族者何也？族者湊也，聚也，謂恩爱相流湊也。……有会聚之道，故謂之‘族’。”（宗族）

“所以有氏者何？所以貴功德，賤伎力。”（姓名）

在內容上是等級尊卑的階級关系，在外表上正是馬克思在共产党宣言中所指出的温情脉脉的自然关系。白虎通义礼乐篇就显示出在所謂“承順天地，序迎万物，天下乐之”的礼乐的温情之中，原来是这样的社会：

“有貴賤焉，有亲疏焉，有長幼焉。朝廷之礼，貴不讓賤，所以明尊卑也；乡党之礼，長不讓幼，所以明有年也；家庙之礼，亲不讓疏，所以明有亲也。此三者行，然后王道得。”

最后，从道德觀，我們更不难看出白虎觀會議所欽定的国家論，封建制所謂的“朕即国家”，在白虎通义开宗明义就說：

“王者，父天母地，为天之子也。……天复地載，謂之天子。”

封建制国家的机器是建筑在封建的土地所有制上面的。白虎通义把这种机器用宗教的形式講出来，并襲用古代的社稷，講了一通封建国家的理由，社稷篇說：

“王者所以有社稷何？为天下求福报功。……故封土立社〔神〕，示有土也。（社，土地之主）稷，五穀之長，故立稷〔神〕而祭之也。”（按語出孝經緯援神契，路史炎帝紀注、御覽五百三

十二引)

封建制国家要有封禪，封禪篇說：

“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义。始受命之日，改制应天，天下太平，功成封禪，以告太平也。”

白虎通义杂引緯書元命苞，把封建制国家的等級制度，更規定得好像法律的条文，例如說：“公者，‘通’也，公正無私之意也；侯者，‘候’也，候逆順也；……伯者，‘白’也（明白于德）；子者，‘孳’也，孳孳無己也；男者，‘任’也，人皆五十里。”（爵篇）只有直接生产者耕男織女沒有爵而称匹庶。按古語“匹庶”或“匹夫匹妇”之“匹”指一对劳动男女，如“匹馬”之“匹”称一对馬，“匹布”之“匹”称兩幅布，汉代賤視劳动者，还保存这一名称。因此，同篇說：

“庶人称匹夫匹妇者，匹，偶也，与其妻为陰陽相成之义也。一夫一妇成一室，明君人者，不当使男女有过失时，無匹偶也。”

剝去礼教的外貌，揭露其中的階級性質，这是說，自然經濟之下的耕男紅（工）女的农业劳动和手工業劳动的結合关系，必須不失其时，日夜相繼地为剝削階級（君人者）貢獻剩余生产物，好像夫妇匹偶的自然結合一样。然而，不管汉代的法律怎样用酷刑来对待匹庶，甚至白虎通义說他們“与禽兽为伍”，因反抗貧困而起义推翻汉王朝的依然是他們。

第八章

王充的無神論和唯物主义思想

第一节

王充的时代以及“正宗”与“异端”、唯心主义 与唯物主义斗争的演进

王充(公元二七——一〇四年)的反讖緯反宗教的思想，毫無疑問地是中世紀思想史上第一个偉大的“异端”体系，是兩汉以来反对“正宗”思想的与反对中世紀的神权統治思想的偉大的代表。章太炎說他是“汉代一人”，絕未过火。一般的“异端”思想皆与其时代的农民战争血肉相关，因而，对于王充的研究，也不得从此处开始。

所謂兩汉，是中国中世紀史上第一个与农民战争相終始的王朝，而王充則生于农民战争的前浪接后浪的时期。此所謂兩汉与农民战争相終始，就是說兩汉皆兴于农民战争而又亡于农民战争。例如：西汉兴于秦末的陈涉吳广大起义，而亡于成哀以降郑躬苏令与漫延二十六郡国的农民大暴动；东汉兴于王莽末年的綠林与赤眉大起义，而亡于灵献之际的黄巾与黑山大暴动。又据史籍記載，兩汉四百年里共有百次以上的农民战争；所以說兩汉与农民战争相終始。此所謂王充生于农民战争的前浪接后浪的时期，就是說前乎王充的王莽末年，是一个农民战争的高潮，后乎王充的安帝以

降，又是一个农民战争的高潮（自安帝至灵帝年間，在前后七十二年里，共有七十次以上的民变）；而在王充的生年期間，从光武建武三年到和帝永元十六年（公元二七至一〇四年），則还有农民战争的尾声。

所謂农民战争的尾声，大部分是王充幼年时代的事。例如：光武建武三年馮异大破赤眉，王充一岁；建武十六年以青徐幽冀四州为中心而漫延全国的“度田”事件，从豪族引發的农民起义及其被怀柔、被分化与被消灭，王充十四岁；建武十七年妖巫李广等群起据皖城，王充十五岁；建武十九年妖巫單臣傅鎮等反，据原武，王充十七岁。此后的农民战争，通过了整个的明章和三朝（公元五八至一〇六年），史籍虽然闕少农民起义的記載，但是有流民貧民流亡的記載。农民战争由高潮而轉入于低潮，不是矛盾的解决，而是矛盾的發展。例如：王莽末年，南方的下江新市平林，东方的呂婆赤眉青犢銅馬，北方的王郎等，一方面是光武所利用以謀“中兴”的武力，另一方面又是光武所剿灭以定“太平”的“盜賊”；尤其对于“度田”事件，从郡国大姓引起的农民起义，光武的政策更为毒辣而陰狠：

“建武……十五年，……詔下州郡檢覈垦田頃亩，及戶口年紀。……十六年……河南尹張伋及諸郡守十余人，坐度田不实，皆下獄死。郡国大姓及兵長群盜，处处并起，攻劫在所，害杀長吏郡县，追討到則解散，去复屯結，青徐幽冀四州，尤甚。冬十月遣使者下郡国：听群盜自相糾擿，五人共斬一人者除其罪；吏虽逗留迴避故縱者皆勿問，听以禽討为效；其牧令長坐界內盜賊而不收捕者，又以畏慙捐城委守者，皆不以为負，但取获賊多少为殿最，唯蔽匿者乃罪之。于是，更相追捕賊并解散。徙其魁帅于他郡，賦田受稟使安生業。”

据此看来，光武一面將激起民变的禍首十余人“皆下獄死”，以为和緩怀柔的处置，一面又实行了“以盜杀盜”的分化政策，以及官吏的捕盜竞赛办法，恩威并施，果然不愧所謂中兴名主的“杰作”！但由此一“杰作”，农民却陷于慢性飢餓的深渊，起义的农民，变成了脱离“戶口年紀”的“流民”或失去生存条件的“貧民”。光武虽厉行内地軍事屯田和以公田假貧民的政策，但从光武建武二十九年起，到和帝元兴元年止（公元五三至一〇五年），对于“鰥寡孤独篤癯無家不能自存”的貧民，稟賜食粮的詔書，凡二十六見，其对于“灾民”“流民”特許免稅采捕于山林池澤，并“貸种粮”“雇犁牛”的詔書，屢次頒布。最足以表現当时农民生活的痛苦的，莫如下列几次的詔書：

一、章帝建初元年春正月詔：“方春东作，恐人稍受廩往来煩劇，或妨耕农，其各实覈尤貧者，計所貸并与之，流人欲归本者，……过止官亭，無雇舍宿。長吏亲躬，無使貧弱遺脱，小吏豪右得容姦妄。”（后汉書卷三本紀）

二、同年月詔：“比年牛多疾疫，垦田减少，谷价頗貴，人以流亡。方春东作，宜及时务，二千石勉劝农桑，弘致劳来。”（同上）

三、元和元年二月詔：“自牛疫以来，谷食連少，良由吏教未至，刺史二千石不以为負；其令郡国募人無田欲徙它界就肥饒者，恣听之。到在所，賜給公田，为雇耕佣，貸种餉，貰与田器，勿收租五岁，除算三年，其后欲还本乡者，勿禁。”（同上）

四、和帝永元五年二月詔：“自京师离宮果园，上林广成園，悉以假貧民，恣得采捕，不收其稅。”（同書卷四本紀）

五、同年月詔：“去年秋麦入少，恐民食不足，其上尤貧不能自給者戶口人数。往者郡国上貧民以衣履釜鬻为貨，而豪右得其饒利。詔書实覈，欲有以益之，而長吏不能躬亲，反更征召会聚，令失

农作，愁扰百姓。若复有犯者，二千石先坐。”(同上)

六、同十二年二月詔：“貸被灾諸郡民种粮，賜下貧鰥寡孤独不能自存者。”三月詔：“比年不登，百姓虛匱。京師去冬無宿雪，今春無澍雨，黎民流离，困于道路，朕……数詔有司，务擇良吏，今犹不改，竟为苛暴，侵愁小民，以求虛名，委任下吏，假势行邪。是以令下而姦生，禁至而詐起，巧法析律，飾文增辞，貨行于言，罪成乎手，朕甚病焉。”(同上)

这六次詔書的語气，虽采取了官家的惠政形式，而农民生活上所遭遇的痛苦之深，已可一覽無余。于此，我們要特別指出：农民战争尾声的悲剧，对于王充的影响是深刻的；至于尾声而后的流民活动，在农民战争史上，只是东汉安帝以降第二个高潮的准备。这对于王充，即对于“貧無一亩庇身”，“賤無斗石之秩”的代表“微賤”阶级的“异端”思想家更是惊心动魄的血淋淋的现实。例如：在論衡的明雩篇所謂“建初孟季，北州連旱”；在宣汉篇所謂“岁遭气运，谷頗不登”，皆指此时此事。对作篇更說：

“建初孟年，中州頗歉，潁川汝南民流四散，聖主憂怀，詔書数至。論衡之人，奏記郡守，宜禁奢侈，以備困乏；言不納用，退題記草，名曰备乏。酒糜五谷，生起盜賊，沉湎飲酒，盜賊不絕，奏記郡守，禁民酒，退題記草，名曰禁酒。”

这可見处于流亡状态的农民痛苦，是如何地引起了王充的关心，他的“酒論”虽然不是貧乏的關鍵处，但农民貧困問題引起了他的同情，从而也反映到他的具有人民性的思想里面。

王充的时代，正是封建統治阶级的支配思想和統制政策变本加厉的时代。此所謂变本加厉，即已經由西汉武帝的罢黜百家子学，独尊六艺之科、孔子之术，变而为东汉光武的宣布圖讖于天下；已經由經今文学家董仲舒的推演灾异的神学体系的御用，变而

为讖緯之术的露骨神权思想的御用。前者之取得其“正宗”的合法地位，远在王充百年以前；后者的發生，也在前于王充約五十年的成哀平三朝之际，而其取得“正宗”的合法地位，則为王充壯年时代（光武中元元年，充三十岁）的現實。兩汉“正宗”思想的表現形式虽略有不同，而大体上則同为有神論世界觀向荒唐無稽处愈陷愈深；“正宗”思想之無止境的向下墮落，則由于統治的王朝，面对着風起云涌的农民战争，自覺到不能在健康理性里說明自己統治的合理，而不得不从天人感应的神学里，甚至从低級迷信的圖讖里来寻求其統治农民的合理性。例如：武帝之欽定經今文学为“正宗”，与当时的“山东群盜大起”自有其照应的关系；光武之宣布圖讖于天下，也与建武年間的“度田”事件以及兩次的“妖巫”大起有其联系。此即是說，兩汉的“正宗”思想都負有反对农民战争而为汉代統治階級辯护的宣傳任务，都是王朝御用之以对抗农民战争的奴婢思想。由于被敌对王朝的思想上的反对命題作用所推动，灭秦而王天下的汉代，不得不在內藏法术刑名的苛刻政策之外，利用堂皇的文化欺騙而定儒学为国教；又由于反对农民战争，不得不假途于神学及迷信，以为統治階級辯护。于是，汉代的“正宗”，必然地走入了曲解原始儒学（孔子思想）的道路。关于此点，章太炎曾說：

“孔子之在周末，与夷惠等夷耳；孟荀之徒，曷尝不竭情称頌，然皆……未尝儕之圖丘清庙之倫也。及燕齐怪迂之士兴于东海，說經者多以巫道相揉。……伏生开其源，仲舒衍其流；是时适用少君文成五利之徒，而仲舒亦以推驗火灾，救旱止雨与之校胜。以經典为巫师豫記之流，而更曲傳春秋，云为汉氏制法，以媚人主而焚政紀；昏主不达，以为孔子果玄帝之子，真人尸解之倫。讖緯蜂起，怪說布彰，曾不須臾而巫蠱之禍作，則仲舒为之前导也。自尔，或以天变灾异，宰相賜死，亲藩

廢黜，巫道亂法，鬼事干政，盡漢一代其政事皆兼循神道。”(文錄卷二駁建立孔教議)

与“正宗”思想的墮落相平行，王朝的思想統制也愈加严厉。到了光武建武二年(王充生前一年)，“异端”一詞开始获得了新的語义(其原义詳見本書第一卷第七章)，而与叛道的“邪說”可以互訓。例如，博士范升，上疏指費氏易与左氏春秋为“异端”，極言不应立博士(后汉書卷六六本傳)，此即为“异端”与“邪說”同义的开始。这一語义的轉化，無疑地是中世紀思想統制政策的直接产物。在長期的“正宗”思想支配之下，循着統制的道路終于僵化了古代邏輯思想里的矛盾律，而通过儒家經典的神聖化，在西周“皆原于一，不離于宗”的官学形式上找到了定思想于一尊的先王仪范，把“離于”正宗，“不原于一”而“裂”道术为多元并存的“异端竞进”(范升語)的思想自由發展，遂武断成了“叛道”的別名。在这里，古語的“异端”便不得不变为“邪說”的同义語。汉儒注論語“异端”，以“善道有統，故殊途而同归”为理由，而認定“异端不同归也”，这种看法，正是中世紀思想統制时代的特定产物；古代思想自由的判断論里，絕不可能有此邏輯。但是，这样的邏輯，恰是王充所要冲决的桎梏，在以讖緯化的儒学为“正宗”的东汉，他敢于公然揭出道家的旗帜，不但問孔刺孟，而且对于“正宗”的全盤思想，“訂其真偽，辨其虚实”，而揭發其“是反为非，虛轉为实”的欺騙本質。毫無疑义地这是对于思想統制的英勇的抗爭，是对于“正宗”的大胆的反击。仅就他在武帝以来一統“法度”之外，独立地創成一家之言而論，也可以看出他的斗爭精神和人民性思想的端緒。

复次，“异端”之名虽起于东汉初叶，而反抗思想統制，自貳于“正宗”的“异端思想”，則自武帝以来未尝中断，远之如汉代司馬迁的反抗思想，次之为桓寬鹽鐵論的暴露思想，最后为通貫兩汉的經

古文学派反今文“正宗”的积极传统，都具备着鲜明的“异端”色彩。此事有关于王充的思想渊源，兹更分别说明于下：

第一，王充对司马迁的赞扬将在后面详说，他对桓宽有这样的赞语：“两刃相割，利钝乃知，二论相订，是非乃见。是故……桓宽之盐铁论……之类也。”（案书篇）至于他宗左氏而不宗公羊，是古文而非今文，自刘光汉以来已成定论。所余的问题则为：王充为什么具有一般的经古文学的性格及其对经今文学斗争的思想。关于此事，我们认为，这是依据着一般中世纪思想史上“正宗”与“异端”之争。但这不是说凡经今古文学之争都是这样，相反地，后来经今古文之争的外表虽表现为儒家经典的解释，而争论的实质则为在中世纪王权的思想统制夹缝里争取合法的地位。

第二，汉代的经古文学家，由于“经学偶像”的约束，有着种种的缺点。例如，只敢准诸神圣的教条以争思想的“邪正”，而不敢本之客观的事理以争思想的“是非”，只以取得“正宗”博士官的合法地位为满足，而没有否定现实黑暗的变革思想；及其末流，更不惜推演讖纬及其天人感应之说，以求容媚于王权，丧失了自别于论敌（经今文学家）的理论特点。然而，统观大体，两汉思想史上的经今古文学之争，仍然具有着中古“正宗”与“异端”相争的意味，仍然表现着“正宗”与“异端”相对立的基本特征；这一相互訾应的进程，从经学的内部斗争出发，终于循着由量变质的原理，导出了经学自己的炸裂，王充公然从道家的世界观上批判了整个的儒家，从而更明确地显示出思想史以“正宗”与“异端”、唯心与唯物的对立或斗争为其发展规律。

最后，除了一般的经古文学的传统为王充所承借所发展而外，在王莽与光武之际，尚有郑兴、尹敏与桓谭等“非毁俗儒”“尤好古学”的反讖纬思想，这对于王充尤有直接的影响与启示。兹分别言

其生平行事与思想概略如下：

郑兴(字少贛,河南开封人)是从今文派轉入古文派的經学家。所以范書本傳說他“少学公羊春秋,晚善左氏傳,遂积精深思,通达其旨”。在王莽天鳳年間,刘歆美其才,“使撰条例章句訓詁,及校三統历。”更始立,为長史令。光武建武六年,为太中大夫;九年,坐“私买奴婢”,出为蓮勺令,旋去任卒于家。

郑兴的学术,据本傳所記:“好古学,尤明左氏周官,長于历数,自杜林桓譚衛宏之屬,莫不斟酌焉。世言左氏者多祖兴;而賈逵自傳其父業,故有郑賈之学。”东汉初叶的古文学派,如前所述,多受天人感应說的影响,郑兴也未能免俗。例如建武七年三月晦日食,他上疏說:

“春秋以天反时为灾,地反物为妖,人反德为乱,乱則妖灾生。往年以来,譴咎連見,意者执事頗有闕焉。……夫国無善政則譴見,日月变咎之来,不可不慎,其要在因人之心,擇人处位也。……今年正月繁霜,自尔以来,率多寒日,此亦急咎之罰。天子賢聖之君,犹慈父之于孝子也,丁宁申戒,欲其反政,故灾变仍見,此乃国之福也。”(后汉書卷六六本傳)

似此,以日食天降譴咎,欲人君反政,与今文家的思想殊無二致。但郑兴的思想仍有矛盾。此矛盾表現于他主張有神論而不信讖緯說。本傳說:

“帝(光武)尝問兴郊祀事曰:‘吾欲以讖断之,何如?’兴对曰:‘臣不为讖。’帝怒曰:‘卿之不为讖,非之邪?’兴惶恐曰:‘臣于書有所未学,而無所非也。’帝意乃解。兴数言政事,依經守义,文章温雅,然以不善讖,故不能任。……兴去蓮勺后,遂不复仕。……三公連辟,不肯应,卒于家。”

生于讖緯“正宗”統治的王朝而自称“臣不为讖”,明为“异端”

思想。至于他的思想的自相矛盾，与他在皇帝面前不敢自認“非讖”，則是东汉“异端”思想初期阶段的怯懦表现。但从他“三公連辟不肯应”的消極不合作与“以不善讖故不能任”的被黜斥看来，已經說明了“异端”思想的悲剧运命。

尹敏（字幼季，南陽堵陽人）少为諸生，初習欧陽尚書，后受古文，兼善毛詩、谷梁、左氏春秋。建武二年待詔公車，拜郎中，辟大司空府；后三迁長陵令。尹敏与班彪亲善，每相遇輒日旰忘食，夜分不寢，自以为鍾期伯牙，庄周惠施之相得。永平五年，詔書捕男子周慮，慮素善于敏，敏坐系免官；十一年除郎中，迁諫議大夫，卒于家。

尹敏的思想态度略同于郑兴，他相信天人感应之說；所以建武二年他曾上疏，陈洪範消灾之术。但也不信圖讖。本傳記：

“帝（光武）以敏博通經記，令校圖讖，……敏对曰：‘讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗类世俗之辞，恐疑誤后生。’帝不納。敏因其闕文，增之曰：‘君無口，为汉輔。’帝見而怪之，召敏問其故，敏对曰：‘臣見前人增損圖書，敢不自量，窃幸万一。’帝深非之；虽竟不罪，而亦以此沈滯。”（后汉書卷一〇九上）

尹敏的“异端”思想，表现出对于神学的諷刺，与郑兴以“遜辞”获免的态度，形式虽有不同，然也不免于“以此沈滯”。尤其永平五年因友人周慮事件入獄，及出嘆曰：“瘖聾之徒，真世之有道者也，何謂（刘攽校：“謂”当作“为”）察察而遇斯患乎！”此寥寥数語，已經活現出了初期“异端”的悲剧。

綜觀郑兴与尹敏的思想成就，均頗貧乏，只不过对于王室御用的神学“正宗”显示出了若干的离心傾向。但对于“正宗”的离心力的出現，則正是“异端”思想的初步；其思想史上的价值并不能因其

量少而降低。此一新的思想趋势，在桓譚那里，可以看出较为展开的成就。

桓譚（字君山），好音律，善鼓琴，博学多通，对天文学更有研究，主浑天说；又遍习五经，皆训诂大义，不为章句，尤好古学，数从刘歆扬雄辨析疑义；性嗜倡乐，简易不修威仪，而喜非毁俗儒，由是多见排抵。哀平间，位不过郎。新莽之际，儒者莫不称引符命以求容媚，譚独自守默然无言。光武朝，官给事中，后以反对讖緯，光武目为非圣无法，将下处斩，譚叩头流血，良久乃得解。出为六安郡丞，意忽忽不乐，病卒于道，时年七十余。著有新论二十九篇。

桓譚的新论已佚，章怀太子后汉书桓譚传注中还保存了新论的全部篇目：

“新论一曰本造，二王霸，三求辅，四言体，五见微，六譴非，七启寤，八祛蔽，九正经，十讖通，十一离事，十二道赋，十三辨惑，十四述策，十五阅友，十六琴道。阅友琴道各一篇，余并有上下。东观记曰：光武读之，敕言卷大，令皆别为上下，凡二十九篇。”

这一论著，就譴非、启寤、祛蔽、正经、辨惑等篇目看来，显然富有火药气味，王充在论衡一书中更明白地揭出这一论著的战斗性与批判性：

“桓君山作新论，论世间事，辨昭然否，虚妄之言，伪饰之辞，莫不证定。”（超奇篇）

“世间为文者众矣，是非不分，然否不定，桓君山论之，可谓得实矣。”（定贤篇）

这种辨昭然否、证定虚妄伪饰之辞的议论，虽因全书已佚而无可详征，但我们仍可从残存的材料中窥见其断片。

“余与刘子骏言养性无益，其兄子伯生曰：‘天生杀人药，

必有生人藥也。’余曰：‘鈎藤不與人相宜，故食則死，非為殺人
生也。譬若巴豆毒魚，訾石賊鼠，桂害獺，杏核杀猪，天非故為
作也。’”(太平御覽卷九百九十藥部)

这里提出的“天非故為作”，实是反对神学目的論的重要命題，其意即为万物自生，而非“天”所故生。这一命題中所表現的哲学观点和王充是很接近的。我們再結合下一条材料来看：

“天下有鶴鳥，郡国皆食之，三輔俗，独不敢取之，取或雷震霹靂起，原夫天豈独右此鳥？其杀取时适与雷遇耳。”(太平御覽卷十三天部，又卷九百二十五羽族部)

据此，桓譚显然是否定“天”有独右鶴鳥的意志，認為雷震霹靂起与杀取鶴鳥二事的同时發生，不过是事之偶合，不足以証明天意使之然，这些观点，都表明桓譚是傾向唯物主义的。此外，我們还可以找到桓譚反对神仙方术的一些断片：

“刘子駿信方士虚言，謂神仙可学，余見其庭下有大榆树，久老剝折，指謂曰：‘彼树無情，然犹朽蠹，人虽願愛养，何能使不衰？’”(艺文类聚卷八十八木部)

“余与刘伯师夜坐，灯中脂炷燹秃將灭，余謂伯师曰：‘人衰老亦如彼秃炷矣！’伯师曰：‘人衰老应自續。’余曰：‘益性可使白髮更生黑，至寿極亦死耳！’”(太平御覽卷八百七十天部)

“曲陽侯近方士西門君惠，从其学却老之术，君惠曰：‘龟称三千岁，鶴称千岁，以人之材，何乃不及虫鳥耶？’余应曰：‘誰当久与龟鶴同居而知其年岁耳！’”(意林卷三)

这些对長生却老之說的詰辯，虽沒有提到理論的高度，却表現了健康的理性推断，这在当时是难能可貴的。

桓譚的政治思想，据本傳（后汉書卷五十八）所載陈时政所宜疏来看，大体为儒家思想，而以抑商賈防兼并为其方略。例如：

“夫理國之道，舉本業而抑末利。是以先帝（指漢高祖）禁人二業，錮商賈不得宦為吏；此所以抑并兼，長廉耻也。今富商大賈，多放錢貨，中家弟子為之保役，趨走與臣僕等勤，收稅與封君比入；是以眾人慕效，不耕而食，至乃多通侈靡以淫耳目。今可令諸商賈自相糾告，若非身力所得，皆以臧畀告者。如此，則專役一己，不敢以貨與人，事寡力弱，必歸功田畝，田畝修，則谷入多而地力盡矣。”

今按，重農抑商，乃是漢代儒家所主張的傳統政策，桓譚此意，本無甚新見；惟其反對高利貸，反對不耕而食者的淫靡奢侈，則頗有批評的精神。此外，桓譚對於東漢初葉的立法司法，也多指摘，例如：

“夫張官置吏以理萬人，具賞設罰以別善惡，惡人誅傷則善人蒙福矣。今人相殺傷，雖已伏法，而私結怨仇，子孫相報，后忿深前，至于滅戶殄業，而俗稱豪健，故雖有怯弱，猶勉而行之；此為听人自理，而無復法禁者也。今宜明申舊令；若已伏官誅而私相傷殺者，雖一身逃亡，皆徙家屬于邊，其相傷者，加常二等，不得雇山贖罪。如此，則仇怨自解，盜賊息矣。”

“又見法令決事，輕重不齊，或一事殊法，同罪異論，姦吏得因緣為市，所欲活則出生議，所欲陷則與死比，是為刑開二門也。今可令通義理明習法律者校定科比，一其法度，班下郡國，蠲除故條。如此，天下知方，而獄無怨濫矣。”

綜計桓譚的批評，不能說有多大的新義，但其着眼所在，皆現實性的問題。其解決問題的方案，完全委諸于人力；此在東漢識緯迷信盛行時代，頗有積極意義。

桓譚所持素朴的儒家人文主義思想，與其“尤好古學”“而喜非毀俗儒”的批評態度，是有關聯的；此在取媚于統治階級的俗儒當

途，多見排抵的桓譚，似多少自覺了悲劇命運的不可幸免；所以疏里曾說：“賈誼以才逐而鼂錯以智死，虽有殊能而終莫敢談者，惧于前事也。”

桓譚所非毀的俗儒，即是當時朝野共信的圖讖伎數之士。所以本傳曾載光武信讖，多以決嫌疑，譚復上疏說：

“凡人情忽于見事而貴于異聞。觀先王之所記述，咸以仁義正道為本，非有奇怪虛誕之事。蓋天道性命，聖人所難言也，自子貢以下，不得而聞，況后世淺儒能通之乎？今諸巧慧小才伎數之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪誣誤人主，焉可不抑遠之哉？臣譚伏聞：陛下窮折方士黃白之術，甚為明矣；而乃欲听納讖記，又何誤也，其事虽有时合，譬犹卜數隻偶之類，陛下宜垂明听，發聖意，屏群小之曲說，述五經之正義，略雷同之俗語，詳通人之雅謀。”

似此，桓譚反對圖讖，只是依據着五經“以仁義正道為本”的儒家思想來屏棄“奇怪虛誕之事”，而並沒有堅定的無神論世界觀；本質上與孔子“不語怪力亂神”及“未能事人焉能事鬼”的態度，同樣顯示着常識的健康理性的看法。然而，只此一點常識的看法，已經被專制帝王目為“非聖無法”的異端；以七十老人，至于“叩頭流血良久”，暫時幸免于斬死。

如前所述，東漢初葉的“異端”多出于經古文學的左派，其右派的代表如賈逵等，則已投降了讖緯的“正宗”以致貴顯。光武時代的思想統制，與西漢武帝時代相較，已經更為嚴厲而黑暗，所以“異端”思想無不帶有鮮明的悲劇氣質。范書（卷六六）的賈逵傳論：

“鄭賈之學行乎數百年中，遂為諸儒宗，亦徒有以焉爾。

桓譚以不善讖流亡，鄭興以遜辭僅免（按此處應增入“尹敏以不信讖系免”一語），賈逵能附會文致（按此謂其引左氏明漢為

堯后)，最差貴显。世主以此論学，悲矣哉！”

郑兴尹敏無著作，其影响于王充者不可考按。而桓譚新論（亡軼于南宋，沈陽孙馮异所輯桓子新論一卷非本書），則論衡的超奇、佚文、定賢、案書、对作等篇，曾称述八次之多，全为褒詞，甚至說“近世刘子政父子，揚子云，桓君山，其犹文武周公并出一时也”（超奇篇），足見王充受他的影响是深刻的。

第二節

王充思想的社会根源与理論根源

在上节我們已經說过，王充的时代特征，就政治上說是农民战争的低潮期与农民生活的慢性飢餓期，同时又是农民战争第二个高潮的准备期；就思想上說是“正宗”思想由神学墮落为讖緯迷信的黑暗期，同时又是“异端”思想由反今文到反讖緯的形成期。从阶级斗争到思想斗争都在深刻發展着。王充的思想，一方面反映了农民斗争的素朴而天真的性格，另一方面又是“正宗”的反对者与“异端”的綜合者，从而导出了他的偉大的唯物主义体系。但是，为要理解王充所以走上了“异端”道路的具体情况，尚需对其出身家世，所遭逢的境遇，更重要的需对其所从出發的阶级立場与所从學習的思想經歷、理論根源等事，分別加以研究。

据論衡自紀篇与后汉書（卷七九）本傳所載：

第一，王充的家世有兩大特点：其一是他有着“任俠”的傳統。自紀篇云：“世祖勇任气，卒威不揆于人。岁凶，横道伤杀，怨仇众多；今世扰乱，恐为怨仇所禽，祖父汎举家担載，就安会稽，留錢塘县，……生子二人，長曰蒙，少曰誦，誦即充父。祖世任气，至蒙誦滋甚，故蒙誦在錢塘，勇势凌人，末（卒）复与豪家丁伯等結怨，举家

徙处上虞。”按此段自紀，前人頗多誤解，如四庫總目提要、十七史商榷、史通序傳篇、惠棟後漢書王充傳補注、及錢大昕養新錄等書，皆斥王充為“歷詆其祖父之惡，恐難稱孝”。這都是封建學者的誣蔑！此因墨俠在漢代深入民間，漸與農民戰爭匯合，任氣所注，私結怨仇，子孫相報，蔚為風尚，官法亦不能禁（參照王褒集僮約注）。所謂“俠以武犯禁”，至漢而益烈；前節所引桓譚疏陳時政所宜，即指此事。是知王充所紀其祖父的勇勢任氣性行，乃是實錄其家世的墨俠精神，絕不能說對於他的祖先有所詆毀。否則，本傳“鄉里稱孝”一語，即不可解。且自紀篇為王充六十四歲時作品（抱朴子自叙篇），于四年前充亦曾“徙家辟（難）”（見自紀篇），以遭遇及情理推度，與其指為詆毀，毋寧視為以任俠自負。其二是他的世代微賤及勞動。自紀篇述及他先祖以從軍有功，封會稽陽亭，一歲倉卒國絕而後，即“以農桑為業”；他祖父汎徙家避難，就是“舉家担載”；留錢塘縣後，更“以賈販為事”。此在漢代學人里，實為罕見！一般的講來，漢代思想家，多出家學淵源；如司馬談、迂父子，劉向、歆父子，班彪、固父子，乃至賈徽、逵父子等，皆世代貴顯，家學傳承；未有如王充以微賤賈販子弟而成一家言者。且自漢以後，六國氏族轉為豪右世家，學術多出自門閥大姓。身份性地主階級是有種種特權的，至於王充，出身貧賤，又顯然和“豪家結怨”，那麼他自然要為俗人所輕鄙。自紀篇說：

“充，細族孤門。”

或喟之曰：“宗祖無淑懿之基，文墨無篇籍之遺，雖著鴻麗之論，無所稟階，終不為高。夫氣無漸而卒至曰變，物無類而妄生曰異，不常有而忽見曰妖，詭于眾而突出曰怪。吾子何祖？其先不載，況未嘗履墨塗，出儒門，吐論數千萬言，宜為妖變，安得寶斯文而多賢？”

答曰：“鳥無世，鳳凰；兽無种，麒麟；人無祖，聖賢；物無常，嘉珍。才高見屈，遭时而然。士貴，故孤兴；物貴，故独产。文孰常在，有以放賢（按黃校：“字有訛誤”），是則醴泉有故源，而嘉禾有旧根也。屈奇之士見，倜儻之辞生，度不与俗协，庸角不能程。是故罕發之迹，記于牒籍，希出之物，勒于鼎銘。五帝不一世而起，伊望不同家而出；千里殊跡，百載异發。士貴雅才而慎兴，不因高据以显达。毋驩犢駢，無害牺牲；祖濁裔清，不榜（妨）奇人。繇惡，禹聖；叟頑，舜神；伯牛寢疾，仲弓潔全；顏路庸固，回杰起倫；孔墨祖愚，丘翟聖賢；揚家不通，卓有子云；桓氏稽可（按朱校元本，“可”作“古”），適（按同本作“譎”）出君山。更稟于元，故能著文。”

此段自紀，是研究王充思想的社会根源的重要文献。“或喟之曰”一段，是中世紀身份性地主階級的門閥觀念的剪影；“答曰”以下，則是對於中世紀貴族支配思想的“家學基爾特制度”的勇敢的抗議書！王充一面坦白地自認為非身份性的“細族孤門”，一面又倔強地自命為“屈奇之士”，“才高見屈，遭时而然”，“士貴雅才而慎兴，不因高据以显达”，“祖濁裔清，不妨奇人”，这是何等的气魄！何等大胆的“疾俗”战斗！同时，又是何等反映封建时代高士奇人的悲剧性格！然而問題还不在于他的身世是“細族孤門”并和豪家对立，而更重要的是，他从階級立場所表示出的明确的态度，即他自己承認祖宗的微賤身份，并从态度上表現了和“豪家”对立的战斗精神。这就是王充通过反抗特权而反映出来的农民反抗貧困的性格，他曾經明白地講出富貴人物对貧賤人物的关系，“軍功之侯，必斬死兵之头；富家之商，必夺貧室之財”（偶会篇），但他的理論的表現方法却限于文化批判，即是說他把被压迫階級对压迫階級的斗争，還元做天才雅士对俗人显貴的斗争，以反击正宗人物所說的

“变异妖怪”的謬誣理論！我們以為，在王充头上扣上一頂“中小地主階級”的帽子，既不符合事實，也不是正確的理論分析。

第二，關於王充的學歷，本傳與自紀篇說法不同。據本傳來，看：“充少孤，……後到京師，受業太學，師事扶風班彪，好博覽而不守章句。家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能誦憶，遂博通眾流百家之言。後歸鄉里，屏居教授。”似此，既“受業太學，師事班彪”，則王充為儒家（經古文家）出身的思想家。且後漢書（卷七〇上）班固傳注引謝承書云：“固年十三（按固少充五歲，此時充年十八），王充見之，拊其背謂彪曰：‘此兒必記漢事！’”意林引抱朴子云：“王仲任撫班固背曰：‘此兒必為天下知名！’”此與本傳“師事扶風班彪”之說，亦正印合。再據自紀篇來看：“充……為小兒，……不好狎侮；……誦奇之。六歲教書，……八歲出于書館，……充書日進，又無過失。手書既成，辭師受論語尚書，日諷千字。經明德就，謝師而專門，援筆而眾奇。”似此，王充并未自認為班彪的學生，且前引“或喟之曰”云云，也對於“未嘗履墨涂出儒門”的世俗非難，未有反証，益知王充不以儒家自居，不承認曾經“師事班彪”。尤應注意者：論衡全書，甚少稱引班氏的史學；反之，對於班彪所指為“大敵傷道，所以遇極刑之咎”（後漢書卷七〇上本傳）的司馬遷的史學，則多所稱譽，具見超奇案書對作諸篇，學者可自參証。然則，本傳與自紀的這一矛盾，究宜如何處理呢？關於此事，我們認為，都是事實，其矛盾即在於事實本身。茲更分別說明于下：

一、王充之師事班彪，不但見于記載，為歷代學人所共信，即就思想上來看，王充也多少保留着班彪的影響。此可由治期篇與王命論的比較而證明，茲各摘其論題二則并整齊其程序，表比之如下：

班彪的王命論

(一)“夫餓饉流隸，……亦有命也。”

(二)“世俗見高祖興于布衣，……游說之士至比天下于逐鹿，幸捷而得之，不知神器有命，不可以智力求也。……英雄誠知覺悟，……距逐鹿之瞽說，申神器之有授，毋貪不可几，……則福祚流于子孫，天祿其永終矣。”

王充的治期篇

(一)“案谷成敗，自有年歲；年歲水旱，五穀不成，非政所致，時數然也。”

(二)“人皆知富饒居安樂者命祿厚，而不知國安治化行者歷數吉也。故世治非聖賢之功，衰亂非無道之致；國當衰亂，聖賢不能盛，時當治，惡人不能亂。世之治亂在時不在政，國之安危在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益。”

從這樣兩相契合的國命論看來，他們有師承關係，殊為明顯。

二、王充的晚年自紀，未提“師事班彪”，此中必有其故，例如，“受論語尚書，日諷千字”，明言其學于儒；但接着却說，“經明德就，謝師而專門，援筆而眾奇”，則又自認其離于儒；其“專門”之學，反成于“謝師”之后，其據“專門”所學而援筆，必有“眾流百家”的遺緒，以至於“眾奇”，“奇”者驚異之義，則其專門之學必有背于儒學或師說。且就“謝師”二字推衍，此中或有一幕“謝本師”的悲劇。淮南子（卷二一）要略篇對於儒墨關係問題曾說：

“墨子學儒者之業，受孔子之術；以其禮煩擾而不說，厚葬糜財而貧民，（久）服傷生而害事，故背周道而用夏政。”

我們以為王充之師事儒家班彪，也有與墨子相類似的經歷。並且青年時代的王充（據黃暉王充年譜，充師事班彪“必在其二十三、四以後，二十七、八以前”），對於班彪，以信徒而來，以叛徒而去，

在背师的初期，似有一段京师流亡之苦。本傳于“师事扶風班彪”之下，接叙其“家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書”，当系暗指此事。果然，則王充自紀篇故略此事，当出于“恭願仁順，礼敬具备，矜庄寂寥，有巨人之志”（自紀篇語）的修养与抱負。

三、王充虽曾一度学于儒，而其“專門”之学則又不在于儒，而在于其自学所得。此事与王充以微賤身份而反抗豪家的态度有必然的关系。这就是說，由于他的微賤身份的反抗态度，一方面为显达之士所“嘲”，同时他对于显达的“正宗”思想本具有不相容的階級立場；又由于他終身微賤，被排斥在“正宗”的樊籬以外，成了統治階級侮蔑的“妖怪”，反而使他摆脱儒学的桎梏，从思想上得到了解放。所謂“士貴才而慎兴，不因高据以显达”的坎坷自負，与其能以“好博覽而不守章句”，“遂通众流百家之言”，实有上下对应的关联。这就导出他的唯物主义的理論根源。

第三，王充的生平行事，可以終身潦倒、終身战斗八字概括之。所謂終身潦倒，例如：（一）青年时代，流落京师，“家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書”；（二）壯年以后，“仕郡为功曹，以数諫爭，不合，去”（本傳），“在县，位至掾功曹；在都尉府，位亦掾功曹；在太守，为列五官功曹行事；入州，为从事。……貧無一亩庇身，……賤無斗石之秩”，“数仕不偶，而徒著書自紀”（自紀篇）；（三）老年时代，“以元和三年（年六十岁），徙家辟难，詣揚州部丹陽、九江、廬江，后入为治中；……章和二年，罢州家居。……仕路隔絕，志穷無如。……貧無供养，志不娛快”（同上）。如此坎坷，实在是异端悲剧的范例！至所謂終身战斗，則可由兩方面来証明：

一、著作方面：（一）譏俗节义。自紀篇謂“俗性貪进忽退，收成奔敗。充升擢在位之时，众人蟻附；廢退穷居，旧故叛去。志俗人之寡恩，故閑居作譏俗节义十二篇。冀俗人觀書而自覺，故直露其

文，集以俗言”。(二)政务。“充既疾俗情，作譏俗之書；又閱人君之政，徒欲治人，不得其宜，不曉其務，愁精苦思，不睹所趨，故作政务之書。”(同上)(三)养性。“章和二年，罢州家居。年漸七十，时可悬輿；仕路隔絕，志穷無如。事有否然，身有利害。髮白齿落，日月逾迈；儔倫弥索，鮮所恃賴；貧無供养，志不娛快。历数冉冉，庚辛域(或)际；虽惧終徂，愚犹沛沛(方以智說：“沛沛”即“怵怵”，“怵”与“迈”近)，乃作养性之書凡十六篇。”(同上)(四)論衡。“充好論說，始若詭异，終有理实。以为俗儒守文，多失其真，乃閉門潜思，絕庆弔之礼，戶牖牆壁，各置刀笔，著論衡八十五篇，二十余万言，釋物类同异，正时俗嫌疑。”(本傳)“是故論衡之造也，起众書并失实，虛妄之言胜真美也。故虛妄之語不黜，則華文不見息；華文放流，則实事不見用。故論衡者，所以銓輕重之言，立真偽之平；非苟調文飾辞，为奇偉之观也。其本皆起人間有非，故尽思極心，以譏世俗。”(对作篇)这样看来，譏俗是对俗人的战斗或对社会批判，政务是对人君的政治批判，养性是战斗生活的晚年自我檢討，論衡是对于唯心主义和有神論的战斗或思想批判；总之，王充著作，都是战斗的结晶。前三書皆已不傳。單就論衡来看，問孔、刺孟、非韓是对于古書及古代思想的批判，書虛、道虛、語增、儒增、艺增、对作是对于当时伪書的批判，变虛、异虛、感虛、福虛、禍虛、龙虛、雷虛是对于緯書里天人感应說的批判，寒温、譴告、变动、抬致是对于当时俗儒天人感应說的批判，講瑞、指瑞、是应是对于祥瑞思想的批判，死伪、紀妖、訂鬼、四諱、調时、譏日、卜筮、难岁、詰术是对于当时一般社会迷信的批判。并且論衡八十五篇，从明帝永平二年(充三十三岁)著起至章帝元和二年(充五十九岁)尚在改定旧稿，和帝永元元年始續完講瑞篇，同二年(充六十四岁)始成自紀篇，前后历时凡三十余年，可見王充唯物主义的战斗精神之历久不懈，老而未衰。

二、思想方面：在汉代的“异端”思想里，除了司馬迁父子揚道而抑儒以外，其余各家，多未能逃出儒家的約束，如前所述，郑兴、尹敏与桓譚等人，都是經古文学家。正因如此，故他們的思想的战斗性就未能十分貫徹。且在司馬迁父子时代，王朝的思想統制剛行开始，“論学术則崇黃老而薄五經”尚非严重，在王充时代，思想統制政策已达百年以上，他居然敢于“試依道家”来批判“儒家不知推夫妇之道，以論天地之性”，居然敢于以“虽違儒家之說，合黃老之义”为公开的战斗立場（見自然篇），其魄力之大，殊堪惊人！西汉以来的儒学“正宗”地位，遭受了王充的批判以后，虽然在形式上尚能維持其統治地位，而實質上已經起了根本的动搖，所以到了魏晋时代，老庄思想便压倒了儒家学說。此一思想史上的大变化，誠与普列哈諾夫所分析的“敌对王朝的心理的反对命題的作用”及东汉安帝以降农民战争的冲击不可分說，而思想上的前导，則不能不溯之于王充的批判活动。

明白了王充思想的社会根源和理論根源，他的思想屬於什么学派的問題也就易于解决。

四庫总目把論衡列入“子部”的“杂家类”，显然錯認了王充，因为所謂“杂家者流”，乃是折衷主义的学派，而王充的思想則有其唯物主义一元論的世界觀，以及与之相适应的唯物主义的知識論与邏輯学，首尾相应，体系井然，絕不能納諸“杂家类”。

有人以王充之学仅出于經古文学派，而經古文乃是儒家之一支。这也是片面的看法。王充明說其学“違儒家之說，合黃老之义”，故以王充为儒家也同樣錯誤。

王充虽非“杂家”，而却“通众流百家之言”，“杂”与“通”异，“杂”为混合，而“通”为融合。王充虽非經古文家而却与經古文家有淵源关系，前述他承借桓譚，师事班彪，皆其明証；但“承借”于某

或“师事”于某均不足以定其学派性，所以墨子受儒者之業，学孔子之术，而墨子思想非儒家学派，馬克思承借于黑格尔与費尔巴哈，而馬克思既非黑格尔学派，也非費尔巴哈学派。

王充思想虽属于道家，而却与先秦的老庄思想有严格的区别：其一，先秦的老庄思想是形而上的唯心主义，而王充的道家之义则是形而下的唯物主义；其二，先秦的老子思想是“有見于訕無見于信”的卑屈思想，而王充的“道家之义”则是积极的战斗思想；其三，先秦的庄子思想是“蔽于天而不知人”的超世观念与“泯是非，齐物类”的不可知論，而王充的“道家之义”则是“引物事以驗其言行”的反“自然之說”的主驗能动（“虽自然亦有为輔助”）思想与“訂其真偽，辨其虛实”的認識观点。

总之，王充的思想来源是复杂的，他善于吸取古代思想的优良傳統，善于利用傳統的思想材料而加以新的修訂，因而他虽然承借了过去的学派，但能独立成一家之言。

王充虽是汉代的道家思想的主張者，而却与汉初王朝所标榜的“黄老之学”及西汉末叶以降民間流行的“道教”，均不相同。前者是对于逐鹿群雄及民間战乱生活的一种麻醉剂，同时由于“無为”的放任主义，也是一种战后恢复人口（劳动力）的方案；后者則是农民战争的宗教形式的反抗旗帜。王充的道家思想，由于与反識緯的無神論思想相結合，是东汉“正宗”的反对命题；由于从理論上反对了“正宗”，揭穿了“正宗”的“是反为非、虛轉为实”的顛倒欺騙作用，这种思想自然是一种战斗的变革的“异端”思想，但正因其無神論的反宗教的特質，遂不能成为直接的农民战争旗帜，只是由于反对“正宗”而在客观上效力于农民战争。

王充思想的学派性問題，还可以和王充对古代各派思想与当时各派的思想的批判联結起来考察。这样也許可以使这一問題更

明确起来。

首先，王充对古代的思想流派，大都有所批判；

一、关于古代儒家，如孔子、孟子、荀子，都有批判。

(一)关于孔子部分。論衡称引孔孟者凡四百四十余处（见熊伯龙無何集），可见王充并非根本反孔。但孔子是識緯“正宗”所神化的思想偶像，为了反对“正宗”遂不得不將孔子列入批判对象；問孔篇之作，义即在此。此篇对孔子問难凡十六發，大都揭露孔子之言“上下多相違，其文前后多相伐”，并斥“世儒学者，好信师而是古，以为賢聖所言皆無非，專精講習，不知難問。”且宣称为了“証定是非”，“苟有不曉解之間，迢（追）難孔子，何伤于义？誠有傳聖業之知，伐孔子之說，何逆于理？”窺其根本用意，实在于以孔子为人而不以孔子为神，借矛盾律以打破对于孔子的偶像观念，归结于暴露識緯“正宗”神化孔子的無据。

(二)关于孟子部分。王充的孟子批判，主要见于刺孟本性二篇。刺孟八章，主要在批判孟子邏輯概念的混乱与其推理的不合于矛盾律，以及其“五百年必有王者兴”的“天故生聖人”的目的論世界觀。本性篇批判孟子的性善論，虽承認“性善之論亦有所緣”，然究其实际，則“未为实也”，且指出其“相人以眸子”的方法与性善論相为矛盾。

(三)关于荀子部分。王充的荀子批判，见于本性篇。主要在于批判性惡說之“未为得实”，指出性惡說不能說明“人之为善安从生”，然而，率性篇所举“練絲”及“蓬生麻間”“白紗入緇”之喻，以明人性“在所漸染而善惡变矣”的看法，則与劝学篇的思想內容相似；再比較王充的自然篇与荀子的天論篇对于自然現象的無神論見解，可以看出王充从荀子所接受的思想影响，实远过于其对荀子的批判之深厚。

(四)在人性論的範圍以內，王充對於古代儒家，以為世頌與公孫尼子以及宓子賤漆雕開等人所持“人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長”的看法，“頗得其正”。

二、關於墨家的批判，見於薄葬案書二篇，主要是接受墨家的“節葬”之義，而反對其“明鬼”之論；重在揭發“明鬼”與“節葬”不能兩立，以暴露墨家的矛盾。論衡的物勢自然二篇，對於目的論的批判，只以儒家為對象，而未涉及墨家的天志論，這因為他在實際上要批判的是漢儒，對墨學的批判不是他的主要對象。

三、關於名家的批判，見於案書篇：“公孫龍著堅白之論，析言剖辭，務曲折之言，無道理之較，無益於治。”這指出龍說純為概念遊戲，形式上雖備極曲折，而實質上則殊無道理，更不能作實踐的指導。王充這一批判，在中國思想史上，有總結性的價值。

四、關於法家的批判，見非韓案書對作等篇。非韓篇大旨，在於批判法家任法而不尚賢之失，以為“治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力”，二者不可偏廢；法家之術，任力而不養德，“必有無德之患”。王充強調禮義而非薄耕戰，主德治而非法治，排斥法家的狹隘的功利主義思想。我們認為：王充的這一批判，是通過自然無為的道家思想，批判了漢室的嚴刑峻法的統制與干涉，未必是以古代法家為批判的真實對象。所以對作篇關於韓非曾說：“韓國不小弱，法度不坏廢，則韓非之書不為。”案書篇關於前期法家更說：“商鞅相秦，作耕戰之術，管仲相齊，造輕重之篇，富民豐國，強主弱敵，與公孫龍騶衍之書不可并言。”可見王充對於古代法家的評價不為不高。尤足注意者：王充對於韓非的邏輯思想與批判精神，俱有深刻的理解與高度的同情。案書篇云：“兩刃相割，利鈍乃知；二論相訂，是非乃見。是故韓非之四難，桓寬之鹽鉄，君山新論之類也。”桓譚（君山）是王充最佩服的人物，新論是王充最稱贊的著作

(見前文),今乃以韓非的四難與桓譚的新論評為同類,可証“非韓”之實際所指乃是“非漢”的酷吏。

五、關於陰陽家的批判,主要見於談天案書二篇。對於騶衍的“大小九洲”之說,王充以為:“騶子行地不若禹益,聞見不過被吳(被即五被,吳即左吳,二人皆淮南王所召術士),才非聖人,事非天授,安得此言?”又以為:“齊有二騶子(原作“三騶衍”,茲據黃校改)之書,洗洋無涯,其文少驗,多驚耳之言。案大才之人,率多侈縱,無實是之驗;華虛夸誕,無審察之實。”我們知道,王充以“效驗”為方法,此處所謂“其文少驗”,“無實是之驗”,“無審察之實”,一方面击中陰陽家的唯心觀點,另一方面也証其批判之严厉。

六、關於道家的批判。王充雖自謂其學“合黃老之義”,而實於古代道家有重大修正。自然篇所說“不知引物事以驗其言行”,即繼承荀子所謂“蔽於天而不知人”的批判。在這裡,“主觀的能动性”被強調至於合理的程度:所謂“雖自然亦須有為輔助”,即是此義。此所謂以有為輔助自然,即是說人類的主觀只能順從着客觀的規律以促進其發展,而不能脫離客觀的規律強自然以從我。用王充的例子來說明,即是:

“耒耜耕耘,因春播種者,人為之也。及谷入地,日夜長大(原作“長夫”,茲據黃校改),人不能為也。或為之者,敗之道也。”

據此,王充的批判,即在於將“蔽於天而不知人”的道家思想,轉化成“因春播種”“耒耜耕耘”的主客觀合致的能动思想。從這裡,就孕育了由批判而產生的新的觀點。(參照效力篇)。

綜合前述王充對於古代六家要旨的批判,就其取舍從違之際與增損擬議之分,不難窺見王充思想繼承古代優良傳統的脈絡,以及他在思想史上總結的歷史意義。

其次，王充对汉代各派思想，同样有許多合理的批判。茲摘要論述于下：

一、汉代的儒家，在王充看来，不但是低級迷信思想的代表者，而且是既不知古亦不知今的愚昧無知的代表者，甚至对于自己所專業的“五經”也解說失实，謬誤百出。謝短篇对于“陆沉”“盲瞽”的儒生，一口气提出了十四个历史問題，三十个經学問題，六个法律問題，皆不能解答；因而对于儒生的“守信师法，不頗博覽”的門戶观念，即对于中世紀知識基尔特制度的桎梏性，發出了反抗。比較可以令王充稍存敬意的汉代儒家，只有刘子政父子，揚雄桓譚等少数經古文学家。至于董仲舒一輩人物，一則說“公羊高、穀梁寔、胡氏皆傳春秋，各門异戶，独左氏傳为近得实。”（按汉書儒林列傳：“胡毋生治公羊春秋，与董仲舒同業，仲舒著書称其德”），再則說“仲舒之言雩祭可以应天，土龙可以致雨，頗难曉也。”（皆見案書篇）他的批評的言辞虽委婉，而义則严苛。

二、对于当时流行的道教，王充指为“好道学仙之人”，李少君之类，“方术之学”，“此虛言也”。对于黄帝老子的种种神話，以及所謂“真人食气”，“食气者寿而不死”的長生迷信，尽情攻击。（道虛篇）王充一面宗“黄老之义”，一面又拒絕关于黄老的迷信，这正是王充無神論思想的特点。在这里，王充所批判的，不应为农民战争的宗教旗帜，而应为秦皇汉武以来的帝王長生的妄想；这又是他的“异端”的战斗本質。

三、与反迷信基本思想相平行，王充批判了当时整个的荒唐思想界。此点，除前述种种而外，再举数例如下：（一）諱西益宅；（二）諱被刑为徒，不上丘墓；（三）諱妇人乳子；（四）諱举正月五月子；（以上合称世俗“四大諱”，見四諱篇。）（五）起土兴工避日月有所食（調时篇）；（六）葬避九空地陷，及日之剛柔，月之奇耦（偶）；（七）祭

祀之历亦有吉凶；(八)子日沐，令人爱之，卯日沐，令人白头；(九)凶日制衣則有禍，吉日制則有福；(十)起宅盖屋必擇日；(十一)学書諱丙日(譏日篇)；(十二)徙抵太岁凶，負太岁亦凶(难岁篇)；(十三)信禍祟，起功、移徙、祭祀、喪葬、行作、入官、嫁娶、擇吉日，避岁月(辨祟篇)。对于此等世俗禁忌，王充均有批判；其中有一部分思想，到了唐代，曾为呂才所繼承，所發展。

最后，在王充思想的学派性及其对各家批判的問題上，我們以为，可以將王充与司馬談迁父子的“异端”思想作一比較。茲为簡明起見，特列表对照如下：

司馬談迁父子

武帝罢黜百家，以儒家的經今文学为“正宗”。

聞春秋于董仲舒而不与同归。

論学术則崇黃老而薄五經，序貨殖則輕仁义而羞貧穷，道游俠則賤守节而貴俗功。

迁貫紬經傳，旁搜史子。

善述事理，辯而不华，質而不俚，文質相称，盖良史之才。

明天人之际，通古今之变，成一家之言。

通論六家要旨，辨其短長。

王充

光武宣布圖讖于天下，定讖緯化的儒学为“正宗”。

学儒学于班彪而不师其說。

違儒家之說，合黃老之义。自居于任俠傳統，与豪家对立。

好博覽通众流百家之說。

好論說，始若詭异，終有理实，釋物类同异，正时俗嫌疑。

虛妄之語不黜，則华文不息，华文放流，則实事实不見用。故銓輕重之言，立真偽之平。

論衡古今諸家学說，判其

是非。

史記一百三十篇，凡前后二十余年始成。

迂志难为俗人言。

迂遇腐刑之咎。

論衡八十五篇，凡前后三十余年始成。

疾俗情，志俗人之寡恩。

数仕不偶，而徒著書自紀。

总之，王充思想的社会根源是代表着农民以及微賤階級的要求，因而他在階級立場上树起了反抗皇权和豪权的斗争旗帜；他的思想的理論根源是唯物主义的世界观，因而他在观点上一系列地展开了和唯心主义有神論的理論斗争；他的学派性是承借了古代以及汉代的唯物主义和無神論的傳統，因而他的理論体系就比前人更加完整。

第三節

王充的唯物主义世界观及其对神学的批判

日丹諾夫在关于亞历山大洛夫西欧哲学史一書的討論会上指出：“科学的哲学史，是科学的唯物主义世界观及其規律底胚胎、發生与發展的历史。唯物主义既然是从与唯心主义派別斗争中生長和發展起来的，那末，哲学史也就是唯物主义与唯心主义斗争的历史。”王充所处的时代，是中世紀神学占統治地位的时代，特别是白虎通义已欽定为神学法典的时代，因此，王充的唯物主义世界观正是与中世紀神学、特别是与董仲舒以及白虎通义的神学的斗争中生長和發展起来的。我們在王充的唯物主义世界观中看到他对神学的批判，同时，我們也在他对神学的批判中看到他的唯物主义世界观。这两方面在王充哲学思想中本来是联系着的，因此，我們在研究和叙述时也把这两者联系起来。

在中世紀，宗教的批判，乃是一切批判的前提，正如馬克思所指出的，“當謬誤假手家神和灶神所為天國的說教已被駁斥之後，謬誤在人間的存在也就暴露了出來”，“所以，宗教的批判，胚子裏就是這苦難世界的批判，宗教就是這個苦難世界的靈光圈”（黑格爾法律哲學批判導言，頁三——四）。

和白虎通義同時代的王充的無神論，便是“對宗教的鬥爭，間接地是對以宗教為精神芳香的那個世界的鬥爭”，客觀上反映出人民“對現實貧困的反抗”。他的矛頭正指向董仲舒和白虎觀奏議的神學。論衡一書中引來作為攻擊對象的命題，大部分是可以在白虎通義中看到的。

如果說，三綱五常的封建秩序是借神學的世界觀獲得了永恆的聖光，那末，王充完全有理由以這種世界觀作為批判的對象，並且就以這種世界觀作為攻擊的始點。因此，我們應該在這裡考察論衡與白虎通義的“兩刃相割”，並揭示其唯物主義與唯心主義的鬥爭的實質。

如前章所已指出的，董仲舒和白虎觀集議諸儒以及親臨制稱決的皇帝所持的世界觀，是以“天”為神，他們雖然提到“氣”這一概念，但所謂“太初”，是與“天皇大帝太一”（五經通義）正相對應的。這些御用的神學家通過世界生成論而以極其曖昧的形式把“太一”偷運進來作為宇宙的創造主，用隱蔽的走私的手法把神創造世界的過程描述出來。

“氣”在他們的神學的世界觀中，並不是物質的實體，而是神祕的精神。我們只要查看白虎通義論及“精神”“魂魄”之處，“氣”的本義便可以清楚地看出。魂為少陽之氣，魄為少陰之氣，精為太陰之氣，神為太陽之氣。精神魂魄既然都是氣，則“氣”之神祕性就可以明白了。

王充对这一点是看得很清楚的，他在攻击神学的世界观时，首先便针对着这一点，提出了一个光辉的反对命题，天和地一样，是“体”，而不是“气”。这一命题，在我们现在看来，可说是很平凡的，但是从历史观点看来，他的理论包含有这样的意义：（一）天地既然是“体”，它便显著地是物质，这就把神性的“天”还原为自然的“天”，根绝了“天”的感觉性，意志性，从而否定了它的神性；（二）天与地既然同为“体”，则就其物质性而言，无复有尊卑高下，这就打落了“天”之“尊”，消除了“地”之“卑”，客观上否定了封建秩序的理论基础；（三）天地既然是“体”，这就破除了“体”“气”的混淆，根绝了由“气”通往神的神秘隧道。王充从这些最根本的问题上对神学的世界观进行大胆的有力的狙击，他的论点正和白虎观奏议的神学针锋相对，而绝不是无的放矢，他在立论上是审慎的，在唯物主义与唯心主义的界线的区划上是谨严的。

另一方面，王充也不否认“气”，而是把“气”从神秘主义的涵义中解放出来，重新赋予其物质的涵义。在王充看来，“气”从属于“体”，“气”是“体”所含的“气”，“体”既是物质的“体”，因此，这一物质的“体”所含的“气”也是物质的“气”。气与体同为物质，其区分只在于有形与无形。在“气”的这一唯物主义的涵义中，王充同样采用了“阴阳”的范畴，以阴阳为天地之气，即为物质的“体”的“气”；与儒书相对比，措词的形式有时虽同，而其实际则异，我们在考察白虎通义与论衡所共同使用的哲学范畴时，不能不考察其间的区别。我们知道，王充的时代，还远远不是封建主义神学的终结时代，不论从自然科学的发展来说，或从阶级斗争的发展来说，全新的世界观还没有可能提到历史的日程上来，因此，作为一个中世纪的伟大的唯物主义者来说，王充首先是古代唯物主义的捍卫者，同时，在与神学世界观的斗争中，王充也从很多的细节方面，发展

了、丰富了古代的唯物主义。

我們再具体分析王充关于“天”的論題。他說：

“夫天，体也，与地無异，諸有体者，耳咸附于首，听与耳殊，未之有也。天之去人，高数万里，使耳附天，听数万里之語，弗能聞也。……况天与人异体，音与人殊乎？……使天体乎？耳高不能聞人言；使天气乎？气若云烟，安能听人辞？”
(变虚篇)

“夫天，体也，与地同，天有列宿，地有宅舍，宅舍附地之体，列宿著天之形，形体具則有口乃能食，祭食宜食尽，如無口，則無体，無体則气也，若云雾耳，亦無能食。”(祀义篇)

“何以天之自然也？以天無口目也。……何以知天之無口目也？以地知之：地以土为体，土本無耳目。天地，夫妇也，地体無口目，亦知天無口目也。使天体乎？宜与地同；使天气乎？气若云烟，云烟之屬，安得口目？”(自然篇)

这三段都反复申明：天是有形体的与地相类的自然，它沒有耳目口鼻的感官，因而也不可能有任何知觉。这里，王充使用的邏輯是这样的：如果天是体，天的神性便不能成立，如果天是气，天的神性也同樣不能成立；假定天有耳目等感官，这种感官不能及人，假定天沒有耳目等感官，天更不能及于人。这就从一切可能方面，用事实的参驗，否定了天的感觉性、意志性与神性。

王充明确地規定了天的物質性，还进而力辯天之为体非气：

“如实論之，天，体，非气也。……秘傳或言：天之离天下，六万余里，数家計之，三百六十五度一周，天下有周度，高有里数，如天审气，气如云烟，安得里度？……案附書志，天有形体，所据不虛，由此及之，則無恍惚明矣。”(談天篇)

这一詰辯，是有所为而發的。第一，“天，气也”已經成了神学

世界觀的命題，儒者正是利用這一命題為天人感應預立根據。王充明白指出，“儒者曰：天，氣也，故其去人不遠，人有是非，陰為德害，天輒知之，天輒應之，近人之效也”，否定天是氣，正擊破天人近而相應的虛妄之言。第二，把“天”明確地規定為“體”，“則無恍惚明矣”。由此可知，以天為氣，轉而為恍惚，正是神學世界觀由氣而神的遁詞，王充把這一遁詞堵塞住了。

我們還看到，王充不放过任何機會來抓住庸俗的儒書所論證的原理，加以批判分析，同時也加以鞭撻。他說：“如說易之家，儒書之言，天地始分，形体尙小，相去近也；近則或枕于不周之山，共工得折之，女媧得補之也。”他一方面批判了這種在讖緯中常見的神話，另一方面也抓住了天有形體的論斷，“含氣之類，無有不長，天地，含氣之自然也，從始立以來，年歲甚多，廣狹遠近不可復計，儒書之言，殆有所見”。在這裡王充仍沒有展開自己的命題，而只是就儒書自相矛盾之處來反對儒書之虛妄，在道虛篇里他提出了自己的觀點：

“天地不生，故不死，陰陽不生，故不死，死者生之效，生者死之驗也，夫有始者必有終，有終者必有始，唯無終始者，乃長生不死。”

這是深刻的、具有辯證觀點的、光輝的哲學命題。我們且分兩方面來考察。首先，天地作為具體的有形體的東西來說，它和其他一切事物一樣，“含氣之類，無有不長”，它是運動的，發展的，但作為整個宇宙的本身來說，則是不生不死，無始無終。天地既無始終生死，所以它所含的“氣”也同樣無始終生死。在這裡，王充的矛頭正指向天地有始的神學世界觀。他的陰陽無始終的命題正反對了太初為氣之始的命題。其次，從無始終死生的整個宇宙與“無有不生，生無不死”的“有血脈之類”相對待而言，王充的矛頭又指向靈

魂不灭和生人不死的虚妄之言。恩格斯如下的话可以启发我们的理解：“生命总是和它必然的结果即死亡（死亡总是以胚胎形式包含在生命中）相关联起来而被思考的。生命的辩证观无非就是这样。但是，无论什么人一旦懂得了这一点，便会摒弃关于灵魂不灭的种种说法。”（自然辩证法，人民出版社一九五五年版，页二五〇）王充的这一关于生死的辩证观是他的无神论的最高命题。

王充把宗教的“天”还原为物质的“天”，也必然同时把目的论的“天”还原为自然天道观的“天”，这就斩断了天人之间的感应。这种天人感应，在两汉农民战争起伏之际，正是借“天”的“符瑞”和“谴告”来装饰统治阶级的势力示威和权力再兴，以使用宗教的鸦片烟麻醉人民的政治意识，幻想由“天”的符瑞和谴告等现象引致政治盛世的到来。王充由攻击“天”的目的论而达到对符瑞和谴告的揭露，乃是极自然的逻辑途径。

王充为了击破唯心主义的目的论和神学的世界观，便标出了“自然”。他说：

“天之行也，施气自然也，施气则物自生，非故施气以成物也。不动，气不施；气不施，物不生；与人行异，日月五星之行皆施气也。”（说日篇）

“天之动也，施气也；体动，气乃出，物乃生矣。由（犹）人之动气也，体动，气乃出，子自生也。夫人之施气也，非欲以生人，气施子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自为也，施气不欲为物而物自为，此则无为也。”（自然篇）

“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。……或说以天生五谷以食人，生丝麻以衣人，此谓天为人作农夫桑女之德也，不合自然，故其义疑，未可从也。”（同上）

“夫天复于上，地偃于下，下气上蒸，上气降下，万物自生

其中間矣，……物自生，子自成，天地父母何与知哉？”(同上)

“夫天不能故生人，則其生万物亦不能故也；天地合气，物偶自生矣。”(物勢篇)

“天地之性，自然之道也。”(寒温篇)

在这里，王充关于“自然”之义处处結合“气”来表述，这并不是偶然的。首先，王充的“自然”范疇是針對“故”范疇的目的論而批判的，而“故”的目的論則是对世界的唯心主义的歪曲，因此，王充的“自”的自然觀必須強調“气”的物質世界的基础；其次，王充的“自然”范疇是批判地擷取了古代道家自然天道觀中的有价值的因素，但是，王充抛弃了形而上的本体“道”、而把“自然”与“气”結合起来，这就从唯物主义的观点上擷取道家的“自然之义”作为反对神学目的論的武器。

王充总的世界觀是这样的，天地無非是物質的“体”，这种“体”是能“动”的，“体动，气乃出”，万物即由此發生。天地的施气，万物的發生，都出于自然而然而不是出于“天”的意志，出于“自”而不是出于“故”。从这一根本原理出發，王充对四时的自然之序也一反白虎通义的神学說教，例如他在自然篇說：“天道無为，故春不为生，而夏不为長，秋不为成，冬不为藏，陽气自出，物自生長，陰气自起，物自成藏。”从这一根本原理出發，王充更轉入对“五行相胜”与“十二肖兽”之說的批判。

白虎通义謂“五行之所以相害者，大地之性。众胜寡，故水胜火也；精胜坚，故火胜金；剛胜柔，故金胜木；專胜散，故木胜土；实胜虛，故土胜水也。”王充物勢篇更詳細地說到汉儒的“五行相胜”說的大意是：“天用五行之气生万物(以万物含五行之气，五行之气更相賊害)，人用万物作万事，不能相制，不能相使，不相賊害，不成爲用。金不賊木，木不成用；火不燦金，金不成器；故諸物相賊相

利，含血之虫相胜服，相嚙噬，相啖食者，皆五行(之)气使之然也。”这种“天用”五行使万物相贼害的說法，是指“天”为有意志的超自然力，故意設置下不可理解的網罗，讓人們踏入这种網罗来順天意。王充反对这种目的論，提出他的唯物主义的五行論。他說：

“天自当以一行之气生万物，令之相亲爱，不当令五行之气反使相贼也。”(物勢篇)

“天生万物，欲令相为用，不得不相贼害也，則生虎狼蝮蛇及蜂蠆之虫，皆贼害人，天又欲使人为之用邪？且一人之身，含五行之气，故一人之行，有五常之操；五常，五行之道也。五藏在內，五行气俱。如論者之言，含血之虫，怀五行之气，輒相贼害；一人之身，胸怀五藏，自相贼也？一人之操，行(仁)义之心，自相害也？且五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其驗何在？”(同上)

从这里，便由“五行相胜”的批判，折入了“十二肖兽”相胜論的批判。

汉儒的“十二肖兽”相胜論的內容，大意是說：

“寅，木也；其禽，虎也。戌，土也；其禽，犬也。丑、未，亦土也；丑禽，牛；未禽，羊也。木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥，水也；其禽，豕也。巳，火也；其禽，蛇也。子，亦水也；其禽，鼠也。午，亦火也；其禽，馬也。水胜火，故豕食蛇。火为水所害，故馬食鼠屎而腹脹。”(同上)

用十二支和五行的因素相配合，而企圖得出那种由天預先安排妥当的万物結構，依然是目的論。对于此說，王充批判說：

“审如論者之言，含血之虫，亦有不相胜之効(按“効”“效”字通)。午，馬也；子，鼠也；酉，鷄也；卯，兔也。水胜火，鼠何以不逐馬？金胜木，鷄何以不啄兔？亥，豕也；未，羊也；丑，牛

也。土胜水，牛羊何以不杀豕？巳，蛇也；申，猴也。火胜金，蛇何以不食獼猴？獼猴者，畏鼠也；嚙獼猴者，犬也；鼠，水；獼猴，金也。水不胜金，獼猴何故畏鼠也。戌，土也；申，猴也。土不胜金，猴何故畏犬？（按十二肖兽，此见十一；言毒篇云：“辰为龙。”即足十二之数。）东方，木也，其星，倉龙也。西方，金也；其星，白虎也。南方，火也；其星，朱鳥（按即“朱雀”，亦即“鳳凰”）也。北方，水也；其星，玄武（龟）也。天有四星之精，降生四兽之体；含血之虫，以四兽为長。四兽含五行之气最較著；案龙虎交不相賊，烏龟会不相害。以四兽驗之，以十二辰之禽效之，五行之虫以气性相刻，則尤不相应。”（同上）

上述王充的批判，完全以“五行相胜”与“十二肖兽”作对象，从常識上的效驗，反証其邏輯之不与事实相应，依此推翻了儒者的目的論的世界觀。王充在这里，不仅限于消極的否定，而積極地更进了一步，提出了自己的独立見解：

“凡万物相刻賊，含血之虫則相（胜）服，至于相啖食者，自以齿牙頓利，筋力优劣，动作巧便，气势勇桀；若人之在世，势不与适（敌），力不均等，自相胜服；以力相服，則以刃相賊矣。夫人以刃相賊，犹物以齿角爪牙相触刺也。力强角利，势烈牙長，則能胜；气微爪短，誅，胆小距頓，則服畏也。人有勇怯故战有勝負，胜者未必受金气，負者未必得木精也。孔子畏陽貨，却行流汗，陽貨未必色白，孔子未必面青也。鷹之击鳩雀，鴟之啄鵠雁，未必鷹鴟生于南方，而鳩雀鵠雁产于西方也；自是筋力勇怯相胜服也。……夫物之相胜，或以筋力，或以气势，或以巧便。小有气势，口足有便，則能以小而制大；大無骨（筋）力，角翼不勁，則以大而服小。”（同上）

王充此說，有几点可以注意：（一）物种的相胜，取决于生理器

官的長短利頓；(二)万物的生存斗争取决于“气势”，有自然的规律；(三)人造的工具，其生存斗争的意义与物种的生理器官相等。关于生理器官与人造工具的起源及进化，以及二者发展规律的同异，虽未必为王充所能知，然而，王充能从器官与工具上洞察到优胜劣败的生物进化之理，并据以否定“五行相胜”的目的论实为千古不朽的科学性的命题！

此外，王充还依据唯物主义的自然天道观在谴告篇、变动篇、明零篇、顺鼓篇，针对白虎通义的灾变等篇不厌其详地一一加以驳斥。甚至在文字形式上也可以看出论衡和白虎通义的对立的痕迹。

王充对神学的世界观的批判是勇敢的、尖锐的，然而，当天国的批判转而为地上的批判、宗教的批判转而为法律的批判、神学的批判转而为政治的批判时，王充就显得有了局限。尽管如此，王充的思想，作为中世纪的神学“异端”来说，是具有同情“微贱”身份的人民性的。他不论在历史观、伦理观或政治观上，都与白虎观奏议的神学站在对立的地位。

王充认为历史的进展并不是由天在主宰，而且也无关圣王之德。他说：“昌必有衰，兴必有废，兴昌非德所能成，然则衰废非德所能败也。”（治期篇）他由此转入历史的命定论，以为历史不是人能控制的，更不是圣王之“德”所能挽回的：

“故世治非圣贤之功，衰乱非无道之致，国当衰乱，贤圣不能盛，时当治，恶人不能乱，世之治乱，在时不在政，国之安危，在数不在教，贤不贤之君，明不明之政，无能损益。”

这样，王充一方面承认君有贤不贤，政有明不明，但同时否认他们对历史有任何作用，历史只是自然地、命定地进行着，这是他的理论的局限（参看本章第六节关于王充命定论的分析）。然而另

一方面，在王充看来，儒者所神化了的、受天之命的天子，以至远古的三皇五帝，根本在历史上沒有留下任何影响。这正显示了王充的历史观和政治观的有別于正宗神学的“异端”性質。

王充的历史命定論归結于天数。乱世的根本原因只是由于人民的飢寒，而人民之所以飢寒只是由于岁的飢寒，岁的飢寒，又是由时数所决定，这是人所不能控制的，于是历史就只能在盲目性的自然决定中一治一乱、兴廢昌衰相繼地进行着。他的飢寒致乱世之說，在狹隘的限度內反映了当时历史的真实：“夫世之所以乱者，不以賊盜众多、兵革并起、民弃礼义、負畔其上乎？若此者，由谷食乏絕，不能忍飢寒，夫飢寒并至，而能無为非者寡，然則温飽至，而能不為善者希。”（治期篇）这正反映了王充思想从反宗教的观点折入反貧困的观点，他既不能不認為在乱世时“民弃礼义、負畔其上”，同时又对于人民的飢寒貧困，表示出深切的同情。

由此导出王充的倫理观点：

“讓起于有余，爭起于不足，谷足食多，礼义之心生。……为善惡之行，不在人質性，在于岁之飢寒，由此言之，礼义之行，在谷足也。”（治期篇）

这样，王充一方面并不否認“礼义之心”，但另一方面以为善惡之行不是由天啓的宗教道德所决定，而是由貧富所决定。王充承認了个人的切身利益实在是道德的基础，这样的命題，往往是古代唯物主义者所共有的；从历史的条件来看，旧唯物主义要超过这一命題是困难的。

不难看出，王充的倫理观和他的政治观是密切地結合在一起的。人的道德既然决定于他的物質生活的情况，那末尽管“三教并施”，尽管这种“教”如何为上帝的意志所規定，但在现实中“三教”是無效的，“国之安危，在数不在教”。在王充看来，社会問題，并不

是“民有質朴，不教不成”的問題，而是在于民是否温飽或飢寒。

如果說，王充的世界觀批判地擷取了古代道家的“自然”之義，那末，相應的，王充的政治觀也擷取了古代道家的“無為”之義，這在儒學國教化的時代是有異端性質的。我們知道，漢代的神學目的論的世界觀導出了神權所統制的欽定學術，導出了王權所附會的“春秋為漢制法”，即一套嚴刑峻法（從蕭何作漢律九章起，武帝時律令三百五十九章，其中大辟罪四百零九條，細目一千八百八十二項，例一万三千四百七十二項，成帝時大辟罪，一千余條，律令一百余萬言。昭帝以降，每年平均殺死罪囚一萬人以上），導出了父權所依托的綱常名教，這些都表示着統治階級利用上帝“有為”而“不合自然”的宗教觀；表示着統治階級要依照自己的目的安排出一定的社會秩序，要使世界成為合乎其“有為”目的的圖案。從這裡，也就看出了王充所以特別強調“自然”與“無為”的實踐意義，及其變革的戰鬥的本質。他說：

“至德純渥之人，稟天氣多，故能則天自然無為；稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不類聖賢，故有為也。……賢之純者，黃老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。黃老之操，身中恬憺，其治無為；正身共（恭）己，而陰陽自和，無心于為而物自化，無意于生而物自成。……黃帝堯舜，大人也；其德與天地合，故知無為也。天道無為，故春不為生，而夏不為長，秋不為成，冬不為藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。……故無為之為大矣！本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨，功名大矣，而天地不為也，氣和而雨自集。”

這一段“無為”的贊頌，不正是說出了黃帝堯舜“其德與天地合”的“無為”，以呵斥漢代統治階級的“有為”或統制嗎？不是明斥

汉代統治階級的“有为”是“不遵道德”，“不似天地”，“不类聖賢”的“不肖”之徒嗎？在这里，王充又举出了孟子的故例来形容“有为”之欲益反損：

“或为之者，敗之道也。宋人有閔其苗之不長者，就而揠之，明日枯死。夫欲为自然者，宋人之徒也。”（治期篇）

“为自然者宋人之徒”，即是說对于农民大众的严刑峻法，对于思想發展的高压統制，妄想用“正宗”的目的来歪曲历史，是“閔其苗之不長而揠之”的宋人之愚，是抹煞自然，拂詭人性的妄举，是“为者敗之”的自杀政策，所以他說：

“夫天复于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中間矣。当其生也，天不須复与也。……天道無为，听恣其性。故放魚于川，縱兽于山，从其性命之欲也。不驅魚令上陵，不逐兽令入淵者，何哉？拂詭其性，失其所宜也。夫百姓魚兽之类也，上德治之，若烹小鮮，与天地同操也。商鞅变秦法，欲为殊异之功，不听赵良之議，以取車裂之患；德薄多欲，君臣相憎怨也。”（同上）

我們完全可以了解：王充的社会学說和社会史觀尽管有很大的局限性，而他的自然哲学却是杰出的。第一；唯心主义的有神論的世界觀是汉代統治者御用的“正宗”，王充着重指出这种“正宗”“不知推夫妇之道以論天地之性”，反而主張“天能故生万物”，儒者就是这种理論的代表；第二，王充的唯物主义的世界觀乃是“正宗”的对抗思想，更由于反儒而采取了道家的观点；第三，王充据“自然”与“無为”之义以批判目的論，形式上是在論“天道”，而實質上則是反抗了汉代的統制政策，表現出从統制里爭取解放的人道战斗；第四，王充的政务之書，今虽不傳，但自紀篇所說“閔人君之政，徒欲治人，不得其宜，不曉其务，愁精苦思，不睹所趨”看来，其要旨

当不外依据“自然無为”的天道观来比附社会，客观上有利于进行其反統制的政治批判。

第四节

从無神論到薄葬論的邏輯路徑

从唯物主义的世界观出發，王充不但否定了人格神的宗教观，而且建立了無神論的思想体系。恩格斯在自然辯証法上說“唯物主义者〔几乎从来不談神〕只是單純解釋事物。”（馬克思恩格斯論宗教，頁一〇五）王充就是这样。他說，神是人所臆想的一种东西，假使有所謂“神”，那“神与人同”，也不能做出人所不能做出的事来，不但如此，他更敢于把神摆在人类的足下，“天地之性人为貴，則龙（神）賤矣，貴者不神，賤者反神乎？”其次，他的矛头更指向有鬼論的思想。按“鬼”之有無，在孔墨显学对立时代即已成为爭論的問題，而“無鬼”之說，在古代也有其萌芽（例如墨子公孟篇所記公孟子之言），到了王充，才作为唯物主义思想的一环而完成了体系。

在汉代，由于圖讖宗教思想被宣布为国教，“人死为鬼”的思想就成为統治階級麻醉人民的工具。王充的無鬼論之所以值得注意，是因为他对于有鬼論的批判具有战斗意义。王充的这一思想，分見于論死、死偽、訂鬼三篇；后兩篇多就古代关于鬼的記載与傳說加以辨証，其价值另有所在，而論死一篇則为其無鬼論思想的体系的說明，茲摘要分析如下：

論題提綱：“世謂：人死为鬼，有知，能害人。請以物类驗之：人死不为鬼，無知，不能害人。”

“人死不为鬼”理由之一：“人，物也；物，亦物也；物死不为

鬼，人死何故独能为鬼？”

“人死不为鬼”理由之二：“人之所以生者，精气也；死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土。何用为鬼？”

“人死不为鬼”理由之三：“人见鬼若生人之形。……人之精神，藏于形体之内，……死而形体朽，……精气散亡，何能复有体，而人得见之乎？……世有以生形转为生类者矣，未有以死身化为生象者也。”

“人死不为鬼”理由之四：“天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见。不能使灭灰更为燃火，吾乃颇疑死人能复为形。按火灭不能复燃以况之，死人不复为鬼，明矣。”

“人死不为鬼”理由之五：“夫为鬼者，人谓死人之精神；……则人见之，宜徒见裸袒之形，无为见衣带被服也。何则？衣服无精神，人死，与形体俱朽，何以得贯之乎？精神本以血气为主，血气常附形体，形体虽朽精神尚在，能为鬼，可也；今衣服，丝絮布帛也，生时血气不附着，而亦自无血气，败朽遂已与形体等，安能自若为衣服之形？”

“人死不为鬼”理由之六：“天地开辟，人皇以来，随寿而死，若中年夭亡，以亿万数计；今人之数，不若死者多。如人死辄为鬼，则道路之上，一步一鬼也；人且死见鬼，宜见数百千万，满堂盈庭（庭），填塞港路，不宜徒见一两人也。”

上述关于“人死不为鬼”的六项理由，其最高的依据，即在于以精神从属于物质（血脉与形体）。这毫无疑问地是唯物主义的观点。基于这一光辉的论点，一方面导出从生理器官（形体）以求优胜劣败之理的物势学说的自然结论，另一方面又是肯定“人死无知，不能

害人”的理論前提。

关于“人死無知”的主張，王充的理由計有下列几項：

其一：“人之所以聰明智惠(慧)者，以含五常之氣也；五常之氣所以在人者，以五藏有形中也。五藏不傷，則人智惠；五藏有病，則人荒忽；荒忽則愚癡矣。人死，五藏腐朽；腐朽，則五常無所托矣；所用藏智者已敗矣，所用為智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨知之精？”

其二：“人之死也，其猶夢也。……人夢不能知覺時所作，猶死不能識生時所為矣。人言說有所作于臥人之旁，臥人不能知，猶對死人之棺為善惡之事，死人不能復知也。夫臥，精氣尚在，形体尚全，猶無所知，況死人精神消亡，形体朽敗乎？”

其三：“人之死，猶火之滅也；火滅而耀不照，人死而知不惠(慧)，二者宜同一實。……人病且死，與火之且滅何以異？火滅光消而燭在，人死精亡而形存，謂人死有知，是謂火滅復有光也。”

從上面的論証看來，第一，王充“形須氣而成，氣須形而知”的命題，是從唯物主義的世界觀到唯物主義的知識論的有機聯系，因此他的結論是，“夫人死不能為鬼，則亦無所知矣”。第二，從形體朽敗到精神消亡的觀點，是基於生死的自然規律而規定的，這即是恩格斯講的，有生就有死的簡單常識(參看上節)。第三，尤應特別指出者，王充所謂“謂人死有知是謂火滅復有光”之說，後來又被范縝所發展，形成了神滅論的母體。

关于“人死不能害人”的主張，王充的理由則為：

其一：“夫人之……害人用力，用力須筋骨而(能)強，強則能害人。……夫死，骨朽，精力絕，手足不舉，……何以能害人

也？凡人与物所以能害人者，手臂把刃，爪牙坚利之故也。今人死手臂朽败，不能复持刃；爪牙隳落，不能复嚙噬；安能害人？……气为形体；形体微弱犹未能害人，况死气去精神绝乎？（引者按原文“绝”下有“微弱犹”三字，兹据黄校本改。）安（原作“未”）能害人。”

其二：“人之所以勇猛能害人者，以饮食也。饮食饱足，则强壮勇猛；强壮勇猛，则能害人矣。人病不能饮食，则身羸弱；羸弱困甚，故至于死。病困之时，仇在其旁，不能咄叱；人盗其物，不能禁夺；羸弱困劣之故也。夫死，羸弱困劣之甚者也，何能害人？……死人精神去形体，……何能害生人之身？”

其三：“人梦杀伤人，……若为人所杀伤，明日视彼之身，察己之体，无兵刃创伤之验。夫梦，用精神；精神，死之精神也；梦之精神不能害人，死之精神安能为害？”

其四：“夫物未死，精神依倚形体，故能变化与人交通；已死，形体坏烂，精神散亡，无所复依，不能变化。夫人之精神，犹物之精神也；物生精神为病（按意谓“物生时其精神能为病害于人”），其死，精神消亡；人与物同，死而精神亦灭，安能为害祸？”

综上所述，王充的无鬼论的体系，是由宇宙根本规律（“天地之性”）里所谓“精神依倚形体”或“世間安有無体独知之精”的唯物主义命题构成其最高出发点。首尾贯串，条理井然，实为中世纪思想史上光辉的成就。

王充无鬼论的思想，并非止于纯理论的思辨，而是以无鬼论为前提，在社会实践中（“有益之验”）导出了薄葬论的主张。此中的关联，王充自己说得十分清楚：

“論死、訂鬼，所以使俗薄丧葬也。孔子徑庭丽級，被棺斂

者不省；刘子政上薄葬，奉送藏者不約；光武皇帝草車茅馬，为明器者不姦（按“姦”字当有誤）何？世書俗言不載信死之語，汶濁之也。今著論死及死伪之篇，明死無知，不能为鬼，冀觀覽者將一曉解約葬，更为节儉。斯盖論衡有益之驗也。”（对作篇）

我們知道：鬼之为有為無，葬之应厚应薄，是孔墨显学里所爭論頗烈的問題；但是，或主無鬼而厚葬以崇孝礼，或主明鬼而薄葬以求节用，孔墨虽持論相反而各有矛盾。直到了王充的無神論思想里，才以“無鬼”为“薄葬”的根据，使問題得到了首次合邏輯的解决。事实誠如王充所說：

第一，总述儒墨关于“鬼”“葬”二事的爭論：“世尙厚葬有奢泰之失者，儒家論不明，墨家議之非，故也。墨家之議右鬼，以为人死輒为鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之类以为效驗。儒家不从，以为死人無知，不能为鬼；然而賻祭备物者，示不負死以觀生也。……儒家無無知之驗，墨家有有知之故（效）；……今墨家非儒，儒家非墨，各有所持，故乖不合；業難齐同，故二家爭論。”（薄葬篇）

第二，論儒家所見的錯誤：“魯人將以璵璠斂，孔子聞之，徑庭丽級而諫……为救患也。患之所由，常由有所貪。璵璠，宝物也；魯人用斂，奸人僞（間）之，欲心生矣；奸人欲生，不畏罪法，……則丘墓抽（拍，掘也）矣。孔子……故徑庭丽級以救患直諫。夫不明死人無知之義，而著丘墓必抽（拍）之諫，虽尽比干之摯（今本“摯”字作“执人”），人必不听。何則，諸侯財多不憂貧，威強不惧抽（拍）。死人之議，狐疑未定，孝子之計，从其重者。如明死人無知，厚葬無益，論定議立，較著可聞，則璵璠之礼不行，徑庭之諫不發矣。今不明其說而強其諫，此盖孔子所以不能立其教。……孔子

又謂为明器不成，示意有明；俑則偶人，象类生人。故魯用偶人葬，孔子嘆；睹用人殉之兆也，故嘆以痛之。……用偶人葬，恐后用生殉；用明器，独不为后用善器葬乎？絕用人之源，不防喪物之路，重人不愛用，痛人不憂國，傳(儒)議之所失也。”(同上)

第三，論墨家所見的錯誤：“墨家之議，自違其術；其薄葬而右鬼。右鬼引效，以杜伯为驗。杜伯死人，如謂杜伯为鬼，則夫死者审有知；如有知而薄葬之，是怒死人也。人情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，虽右鬼其何益哉？如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違，故以为非。非与是不明，皆不可行。”(同上)

第四，論無鬼是薄葬的前提：“世俗內持狐疑之議，外聞杜伯之類，又見病且終者，墓中死人來与相見，故遂信是；謂死如生，閔死独葬，魂孤無副，丘墓閉藏谷物乏匱，故作偶人以侍尸柩，多藏食物以飲精魂；積浸流至，或破家盡業以充死棺，杀人以殉葬以快生意。……若……死人無知之實可明，薄葬省財之教可立也。”(同上)

綜上四點，可知王充的薄葬論，由于与無鬼論相結合，首先就解决了一个思想史問題(孔墨关于“鬼”“葬”二事之爭)，其次，在其以無鬼为薄葬的前提上，又表现出高度的邏輯思想。最后，我們應該着重指出：

一、汉代是厚葬的时代。据范文澜中国通史記載：“皇帝登極，照例开始造墳墓和庙堂。墳墓里埋藏珍宝愈多愈好。后来赤眉掘西汉帝后墳墓，董卓掘东汉帝后及公卿大臣墳墓，收得財宝無数。西汉提倡孝弟，东汉更甚。所謂孝弟，主要是厚葬。棺材要用南方出产的大楠木，从几千里外运來，巧匠雕治，工程細致，造得一具棺材，重約万斤，耗費成千成万的人力。其他祠堂碑碣，殉葬物品，車

馬帷帳，建築墳墓，招待賓客，所有費用，都由較小官吏及朋友供應。按照官級負擔長官葬費，最后負擔者当然还是那些死無葬身之地的穷人，而厚葬者却享孝弟忠信的美名。（西汉大郡太守死，照例收財禮一千万文以上，东汉数目更大。）怪不得西汉楊王孫，臨死時堅決主張自己一絲不挂埋到土坑里，表示對惡俗的反抗。”（頁一一六至一一七）明乎此，則王充所謂“奢禮不絕，……則喪物索用；用索喪物，民貧耗之至，危亡之道也”，其实际所指，已昭然若揭；而主薄葬于厚葬時代，其批判及反抗精神，更為明顯。

二、汉代厚葬的理論辯護人是儒家；王充對之，曾加以無情的暴露：“夫言死人無知，則臣子倍（背）其君父。故曰：‘喪祭禮廢，則臣子恩泊（薄），臣子恩泊，則倍（背）死亡先；倍死亡先，則不孝獄多。’聖人懼開不孝之源，故不明死人無知之實。（按此確為汉儒思想，例如說苑辯物篇說：“子貢問孔子：‘死人有知將無知也？’孔子曰：‘吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄親不葬也。’”）異道不相連！事生厚，化自生；雖事死泊，何損于化？使死者有知，倍之非也；如無所知，倍之何損？明其無知，未必有倍死之害，不明無知，成事已有賊生之費。”（薄葬篇）

從這裡我們可以知道：儒家之辯護厚葬，完全出于消除“不孝獄多”的政治動機；此點仍是有若“其為人孝弟而好聽上者鮮矣，不好犯上而好作亂者未之有也”的傳統看法。並且在理論上，也由于政治的動機及道德的需要，束縛了知性的發展，不敢公然揭穿有鬼論的虛偽性。從這裡又看出了傳統信仰在中世紀思想史上的墮落的本質。

總之：王充的無鬼論與薄葬論，不僅在理論上是“異端”對於“正宗”的反击，而且在實踐上也是富有人民性的思想家（“節儉”二字是中世紀人民反抗寺院濫費的意識）對於統治階級傳統信仰的

批判。我們要知道，中国中世紀的絕對皇权和身份性地主的豪权是通过农村公社以及家族关系而形成的，附丽于这种权力的神聖的光輪，就是家長和大姓的家族傳統以及相应于这种傳統的神聖家族的宗教，在意識形态上就構成了統治階級的鬼神思想体系，借以威胁他們的家兵、宾客、家客、僮客和部曲家族。王充显然在思想上剥夺了这种神聖的光輪，他的薄葬論更对于中世紀階級斗争的一个重要側面，即濫費的宗教，給以無情的攻击，因而他的文化斗争形式實質上是政治斗争，是和农民战争有有机联系的。

第五节

王充的唯物主义知識論以及与 自然科学相結合的邏輯学

王充依据唯物主义世界观，对于目的論及有鬼論的批判，在于反对唯心主义和僧侶主义的哲学和宗教。这种理論斗争也貫徹到知識論上，即依据唯物主义的知識的起源、功能和限界的观点，批判了唯心主义的看法。王充的这一思想，主要見于实知知实二篇，它篇也时时透露。茲举要分析于下：

关于知識的起源問題，王充坚决否認所謂“生而知之”的天賦观点。他說：

“不学自知，不問自曉，古今行事，未之有也。……故智能之士，不学不成，不問不知。……人才有高下，知物由学；学之乃知，不問不識。……天地之間，含血之类，無性知者（按性知即生知）。……实者聖賢不能知性，須任耳目以定情（誠）实。……孔子曰：‘吾尝終日不食終夜不寢以思，無益，不如学也’。”（实知篇）

此所謂“知物由学”，說明知識起源于后天的學習，即“任耳目以定情實”，肯定感覺為認識的基礎。知實篇一口气舉了十六條證據，闡述“聖人不能神而先知”，也是此義。在這裡，我們必須指出，漢代御用的唯心主義“正宗”，是以先驗主義的知識起源論為其中心思想，王充的觀點，是用“不破不立”的態度，從反對“正宗”開始，在當時實有着高度的批判精神。王充否定“生而知之”並肯定“學之乃知”，在中世紀思想史上乃是光輝的唯物主義命題。明末清初的王夫之即明白承借此一遺產。在西洋，中世紀“異端”的唯名論中的感覺主義因素，形成近代英吉利培根思想體系的母體；這實與由王充到王夫之的思想演進大体相類似。

與先驗的知識起源論相連，讖緯的“正宗”思想家，又以聖人為“前知千歲，後知萬世”的“神”，所謂“聖則神矣”。例如實知篇所引“儒者論聖人”的話：

“孔子將死，遺讖書曰：‘不知何一男子，自謂秦始皇，上我之堂，踞我之床，顛倒我衣裳，至沙丘而亡。’其後秦王兼吞天下，號始皇，巡狩至魯，觀孔子宅，乃至沙丘，道病而崩。又曰：‘董仲舒亂（理）我書。’其後江都相董仲舒，論思春秋，造著傳記。又書曰：‘亡秦者胡也。’其後二世胡亥竟亡天下。用三者論之，聖人後知萬世之效也。孔子生不知其父，若母匿之，吹律自知殷宋大夫子氏之世也。不案圖書，不聞人言，吹律精思，自知其世，聖人前知千歲之驗也。”

凡此讖緯家的“正宗”看法，王充以為“此皆虛也”。在王充看來，所謂“前知”與“後知”乃是邏輯學上的推理之知；而“推理”則仍以經驗或感覺為根據，否則無由而出。所以他認為，所有的推理“皆緣前因古，有所據狀，如無聞見，則無所狀。”雖在聖人，也是“揆端推類，原始見終，從閭巷論朝堂，由昭昭察冥冥”，“明福處禍，遠

圖未然，無神怪之知，皆由兆類”。为了証明此理，王充更举例如下：

“性敏才茂，独思無所据（按御覽九七〇引作“使聖人空坐独思”），不睹兆象，不見类驗，却念百世之后，有馬生牛，牛生驢，桃生李，李生梅，聖人能知之乎？臣弑君，子弑父，仁如顏淵，孝如曾參，勇如賁育，辯如賜予，聖人能見之乎？……使一人立于牆东，令之出声，使聖人听之牆西，能知其黑白短長，乡里姓字所自从出乎？溝有流澌（澌，曲礼下郑注：“死之言澌也，精神斯尽也。”——引者按），澤有枯骨，髮首陋亡，肌肉腐絕，使（聖）人詢之，能知其农商老少，若所犯而坐死乎？非聖人無知，其知無以知也；知無以知，非問不能知也。”（實知篇）

似此，必以“聞見”为“据狀”，“揆端推类”，然后才能有所謂前因后果的推理，显然这推理不是“神怪之知”，而是为了反映客觀事物的規律。因此，王充的反映实在的認識論是与关于知識起源的觀點，相为呼应的。

王充虽重經驗或感覺，但只以感覺为知識的起点，經驗为推理的根据，并不曾將感覺或經驗視為知識的全部。反之，他以为，知識而局限于感覺或經驗，則極易陷于謬誤。所以他說：

“夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不詮訂于內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象为言，虛象效，則以實事为非。是故是非者，不徒耳目，必开心意。墨議（按即“明鬼”之說）不以心而原物，苟信聞見，則虽效驗章明，犹为失实；失实之議难以教；虽得愚民之欲，不合知者之心；（虽不）喪物索用（按即“节葬”之說），無益于世；此盖墨术所以不傳也。”（薄葬篇）

此所謂“用耳目論，不以心意議”，即是“学而不思”的同义語。

由此出發，可能导出“以虛象为言”而“以实事为非”，这即是說，抹煞理性認識，就不能把握事物的本質。王充这样在知識論上將感性与理性等同地予以強調，而無所偏廢，这虽不能說一定淵源于荀子，而与荀子則十分相类。

王充所說知識起源于感覺，是以知識連結于“實踐”，并在實踐中来丰富知識，因而肯定了知識起源于實踐，特別是起源于耕織生产的實踐。例如他說：

“齐都世刺綉，恒女無不能；襄邑俗織錦，鈍婦無不巧。日見之，日为之，手狎也。使材士未尝見，巧女未尝为，异事詭手，暫为卒睹，显露易为者，犹慣慣焉。方今論事，不为(謂)希更，而曰材不敏，不曰未尝为，而曰知不达，失其实也。”(程材篇)

这里以“日見日為”為知識的源泉，以“希更未為”為固陋暗昧的原因，实在是光輝的論斷。从这里出發，王充以為，宇宙現象可分為可知和不可知的兩大类：其一，凡能由學問求出效驗的，是可知的；其二，凡不能由經驗求出道理的，是不可知的。所以他說：

“天下事有不可知，猶結有不可解也。結有不可解，見〔兒〕說不能解也。非見〔兒〕說不能解也，結有不可解，及其解之，用不能也。聖人知事，事無不可知。事有不可知，聖人不能知，非聖人不能知，事有不可知，及其知之，用不能也。故夫難知之事，學問所能及也，不可知之事，問之學之，不能曉也。”(實知篇)

此处“見說”，据呂大吉考証，当为人名，韓非子外儲說上：“兒說，宋人，善辯者也，持白馬非馬者也”，又呂氏春秋君守篇：“魯鄙人遺宋元王閉，元王号令于国有巧者，皆來解閉，人莫能之解，兒沅之弟子請往解之，乃能解其一，不能解其一，且曰：‘非可解而我不

能解也，固不可解也’”，淮南子人間訓：“夫見沉巧于閉，結無不解”（參看呂大吉：王充認識論的一個問題，光明日報哲學第六十四期）。王充所謂“事有不可知”，從他的整個哲學體系看來，當指超乎經驗與推理所可能知者之事，即為問之學之所不能曉之事，據此，王充區分事之所能知與事之不可知，實是捍衛唯物主義的認識論而否定一切神怪之知與“生而知之”的知。

王充的知識論的又一個有價值的論點是他的真理論。他對於各種的知識或觀念，當其“訂其真偽，辨其虛實”的場合，一貫以“引物事，以驗其言行”為唯一的標準。例如：

“道家論自然，不知引物事以驗其言行，故自然之說未見信。”（自然篇）

“凡論事者違實不引效驗，則雖甘義繁說，眾不見信。”（知實篇）

通過實踐的檢証來評價知識的真偽，這是唯物主義的真理論。從這裡又導出他的致知求實並訂辨虛妄的方法論，也即他的邏輯思想。但王充所謂“效驗”，當作方法來看，也與他的知識論相連而有下列幾層意義：

第一，從諸多事例里抽出原則，以證明一個命題或判斷的真妄；並且由於王充體系的反“正宗”的“異端”思想的特質，在實際運用上，往往表現為證明兩個對立命題或判斷的孰為真妄。例如：“盛夏之時，雷電迅疾，時犯殺人。”世俗以為“天怒而击杀之”，而王充則由無神論觀點，以為“雷者火也”。這樣，關於雷的知識，有兩個對立的命題或判斷：其一，雷是天怒；其二，雷是火。然則二者孰真孰妄呢？王充以為，此問題不能用“甘義繁說”來解決，而只有取決於“效驗”。他追問“何以驗之？”進而說：

“以人中雷而死，即詢其身，中頭則鬚髮燒焦，中身則皮膚

灼熾；臨其尸上聞火氣。一驗也。道術之家，以（為）雷燒石，色赤，投于井中，石焦井寒，激聲大鳴，若雷之狀。二驗也。人傷于寒，寒氣入腹，腹中素溫，溫寒分爭，激氣雷鳴。三驗也。當雷之時，電光時見，大（光）若火之耀。四驗也。當雷之擊時，或燔人室屋，及地草木。五驗也。夫論雷之為火有五驗，言雷為天怒無一效，然則雷為天怒，虛妄之言。”

第二，王充每提及“效驗”，輒言“推類”，且以“不知類”，“不推類”為“蔽惑暗昧”的根源。例如：

“事莫明于有效，論莫定于有証。空言虛語，雖得道心，人猶不信。……唯聖心賢意，比方物類，為能實之。”（薄葬篇）

“變復之家，不推類驗之，空張法術惑人君。”（明雩篇）

“儒家說夫婦之道，取法天地。知夫婦法天地，不知推夫婦之道以論天地之性，可謂惑矣。”（自然篇）

“夫比不應事，未可謂喻；文不稱實，未可謂是也。”（物勢篇）

據此看來，王充具有着清楚的“類”概念，至為明顯。他的“推類”與“效驗”相結合的原則，“比不應事未可謂喻”的異類不比的原則，與墨家的邏輯思想頗為近似；而“文不稱實未可謂是”，則更是“以名舉實”的唯物主義的概念論。

第三，“類”概念的取得不是感性所能獨為，而必須借助于理性的認識，所以王充的“效驗”方法，不限于感性的直觀；而常常憑借于理性的推論，在理性的判斷里來辨証感性效驗的是非。尤應特別注意的是，他的方法論是和自然科學的知識相為聯系的。例如，關於儒者所說“日出”“日入”問題，王充以為：

“日之出，近也；其入，遠不復見，故謂之入；……近，故謂之出。何以驗之？……人望不過十里，天地合矣；遠，非合也。

今視日入，非入也，亦遠也。當日入西方之時，其下之人（按原作“其下民”，茲據晉志引改）亦將謂之日中。從日入之下，東望今之天下，或時亦天地合。如是，……各于近者為出，遠者為入；實者不入，遠矣。臨大澤之濱，望四邊之際與天屬，其實不屬，遠若屬矣。日以遠為入，澤以遠為屬，其實一也。澤際有陸，人望而不見；陸在，察之若望（亡）；日亦在，視之若入；皆遠之故也。太山之高，參天入雲，去之百里不見埵塊；夫去百里不見太山，況日去人以萬里數乎？太山之驗則既明矣。試使一人把火炬，夜行于道，平易無險，去人十里（原作“不一里”——引者按），火光滅矣；非滅也，遠也。今日西轉不復見者，非入也。”（說日篇）

這段話已經洞察到自然現象有一定的規律，按這就是王夫之贊許他的“從遠觀火”的物體運動的思想。又如關於儒者所謂“旦”“暮”“日中”孰為距人遠近問題，王充以為：

“日中近而日出入遠。何以驗之？以植竿于屋下。夫屋高三丈，竿于屋棟之下正而樹之，上扣棟，下抵地，是以屋棟去地三丈；如旁邪倚之，則竿末旁跌，不得扣棟，是為去地過三丈也。日中時，日正在天上，猶竿之正樹去地三丈也；日出入，邪在人旁，猶竿之旁跌去地過三丈也；夫如是，日中為近，出入為遠，可知明矣。試復以屋中堂而坐一人，一人行于屋上，其行中屋之時，正在坐人之上，是為屋上之人与屋下坐人相去三丈矣；如屋上人在東危若西危上，其與屋下坐人相去過三丈矣。日中時，猶人正在屋上矣；其始出與入，猶人在東危與西危也。日中，去人近，故溫；日出入，遠，故寒。然則日中時，日小，其出入時大者，日中光明，故小；其出入時光暗，故大；猶晝日察火光小，夜察之，火光大也。既以火為效，又以星為驗；晝日星

不見者，光耀灭之也；夜無光耀，星乃見。夫日月，星之类也，平旦日入光銷，故視大也。”（說日篇）

这段話已經洞察到“日、月、星之类”的天体規律問題。

从以上二例看来，王充的自然科学知識虽很有限，但他运用着几何学及光学道理，以証明天文現象，并批判儒者的瞎說，是其思想与自然科学有合理連結的地方。王充生年正值四分历与太初历爭論最烈时期，章帝元和二年施行“四分之历”，充年五十九岁；“九章算术”和“渾天仪”的出現，也約和王充同时代，因此这种連結正是反映出唯物主义观点和科学知識在思想史上的天然的联系。复次，王充之注意自然科学又与其反宗教的思想斗争密切而不可分，因为科学正是無神論者的武器。尤应指出：王充在此二問題上所使用的“效驗”方法，是由理性認識的証明以糾正直觀的“耳目”之論。此点，除与他在知識論上所強調的理性認識相有机联系而外，实为王充邏輯思想丰富的鉄証。这就是說，王充在邏輯学上的“效驗”方法，是以理性認識的實踐檢証为其破敌立論的武器。所以对作篇說：

“論則考之以心，效之以事，浮虛之事，輒立証驗。”

第四，“比不应事未可謂喻”，就是說“类”概念上不同种类的事物，不能互为說明。这里，又表明了“类推”的“效驗”方法与矛盾律之一体相連。矛盾律在韓非那里称为“不相容之事不能兩立”，而在王充，則名之为“异道不相連”。例如前引关于薄葬問題，王充之批評墨家，竭力揭發其右鬼与薄葬的“术用乖錯，首尾相違”，由“自違其术”而导出了“故以为非”的結論，显然是运用了矛盾律。此外，关于这一問題，案書篇又說：

“……墨家之祖，墨翟也。……則墨之法議难从也。何以驗之？墨家薄葬右鬼，道乖相反違其实，宜以难从也。乖違如

何？使鬼非死人之精也，右之未可知，今墨家謂鬼审死人之精也；厚其精而薄其尸，此于其神厚而于其体薄也；薄厚不相胜，华实不相副，則怒而降禍，虽有（右）其鬼，終以死恨（黃暉校釋注云：“此文乃明墨家右鬼薄葬，自違其术，义無取于鬼之有無也”——引者按）。人情欲厚惡薄，神心犹然。用墨子之法事鬼求福，福罕至而禍常來也。以一况百，而墨家为法，皆若此类也。廢而不傳，盖有以也。”

王充的批判方法，充分的滲透了矛盾律的精神，普遍地以不矛盾的說法为是，而以矛盾的說法为非。又如：生与死，是矛盾的概念，而儒家“惧开不孝之源，故不明死人無知之实”，在王充看来，即是不知类的“比不应事”，其概念里含有着“异道相連”的矛盾，因而形成錯誤的明証：

“异道不相連。……孝子之养亲病也，未死之时，求卜迎医，冀禍消，藥有益也；既死之后，虽审如巫咸，良如扁鵲，終不復使（按“使”原作“生”，据黃校改）。何則？知死义絕，終無补益。治死無益，厚葬何差（“差”有“擇”“求”二义）乎？倍（背）死恐伤化，絕卜拒医独不伤义乎？亲之生也，坐之高堂之上；其死也，葬之黃泉之下。黃泉之下，非人所居，然而葬之不疑者，以死絕异处，不可同也。如当亦如生存，恐人倍之，宜葬于宅，与生同也。不明無知，为人倍其亲；独明葬黃泉不为离其先乎。……聖人立义，有益于化，虽小弗除；無补于政，虽大弗与。今厚死人，何益于恩？倍之弗事，何損于义？……儒（原作“傳”，据黃校改）議之所失也。”（薄葬篇）

在这里，須要順便指出：肯定了矛盾律，即是肯定了“是非”“真偽”与“虛实”的質的差別性，王充和唯心主义思想相斗争所持的“訂其真偽，辨其实虛”的批判精神，即由此出發。

第六节

王充命定論思想的分析

最后，我們来考察王充的命定論思想。

無可諱言，命定論思想是王充思想体系中一个最大的弱点，然而，这一思想又和他的整个体系、他的主要原則有机地联系着；我們在批判这一思想的同时，还不能不予以必要的分析。

王充在論衡的第一篇——逢偶篇中有一段滿怀感慨的議論：

“才高行潔，不可保以必尊貴；能薄操濁，不可保以必卑賤。

或高才潔行不遇，退在下流；薄行濁操（而）遇，（进）在众上。”

不論这种感慨是出于一个异端者的自身潦倒也罢，或出于对现实的清醒的自觉也罢，这不能不是一个鉄的历史事实、一个普遍的由来已久的历史事实！

这个历史事实要求作理論的說明。但王充在这样的大量事实面前，从理論上多滑出了一步，以致产生錯誤。

王充回答說：

“处尊居显未必賢，遇也；位卑在下未必愚，不遇也。”（逢偶篇）

“修身正行，不能来福，战栗戒慎，不能避禍。禍福之至，幸不幸也。”（累害篇）

“凡人操行，有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸；举事有是有非，及触賞罰，有偶有不偶！”（幸偶篇）

無可否認，王充是以人生的地位高下和禍福降临，决定于遇与不遇、偶与不偶、幸与不幸的偶然性。

如果把这一思想从扩大的形态上来考察，那末，我們可以發現

如下的一系列观点：

一、幸偶是宇宙生成的决定者：

“螻蟻行于地，人举足而涉之，足所履，螻蟻荏(笮)死；足所不踏，全活不伤。火燔野草，車轢所致；火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不踏，火所不及，未必善也，举火行有(道)，适然也。……蜘蛛結網，蜚虫过之，或脱或获；獵者張罗，百兽群扰，或得或失；漁者罾江湖之魚，或存或亡；或奸盜大辟而不知，或罰贖小罪而發覺。灾气加人，亦此类也。不幸遭触而死，幸者免脱而生。……立岩牆之下为坏所压，蹈坼岸之上为崩所墜，輕遇無端，故为不幸。……非唯人行，物亦有之：長数仞之竹，大連抱之木，工技之人，裁而用之，或成器而見举持，或遺材而遭廢弃，非工技之人有爱憎也，刀斧之加有偶然也。蒸谷为飯，釀飯为酒，酒之成也，甘苦异味；飯之熟也，剛柔殊和(盃)；非庖厨酒人有意异也，手指之調有偶适也。……夫百草之类，皆有补益，(或)遭医人采掇，成为良藥；或遺枯澤，为火所燦(燎)。等之金也，或为劍戟，或为鋒銛；同之木也，或梁于宮，或柱于桥；俱之火也，或燦脂燭，或燔枯草；均之土也，或基殿堂，或塗軒戶；皆之水也，或漑鼎釜，或澡腐臭。物善惡同，遭为人用，其不幸偶，犹可伤痛，况含精气之徒乎？”(幸偶篇)

二、逢遇是人生前途的决定者：

昔周人有仕数不遇，年老白首，泣涕于塗者。人或問之：“何为泣乎？”对曰：“吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。”人曰：“仕，奈何不一遇也？”对曰：“吾年少之时，学为文，文德成就，始欲仕宦，人君好用老；用老主亡，后主又用武；吾更为武，武节始就，用武主又亡；少主始立，好用少年；吾年又老。

是以未尝一遇。”……且夫遇也(者)，能不預設，說不宿具，邂逅逢喜，遭触(合)上意，故謂之遇。……不求自至，不作自成，是名为遇；犹拾遺于塗，撫弃于野，若天授地生，鬼助神輔，禽息之精陰荐(原作“慶”，据黃校改)，鮑叔之魂默举，若是者，乃遇耳。(逢遇篇)

三、幸偶与逢遇皆由命定：

“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人，聖賢及下愚，凡有首目之类，含血之屬，莫不有命。命当貧賤，虽富貴之，犹涉禍患(失其富貴)矣；命当富貴，虽貧賤之，犹逢福善(离其貧賤)矣。故命貴，从賤地自达；命賤，从富位自危。故夫富貴若有神助，貧賤若有鬼禍。命貴之人，俱学独达，并仕独迁；命富之人，俱求独得，并为独成。貧賤反此：难达，难迁，(难得，)难成。……仕宦貴賤，治产貧富，命与时也；命則不可勉，时則不可力。……故貴賤在命，不在智愚；貧富在祿，不在頑慧。……春夏囚死，秋冬旺相，非能为之也；日朝出而暮入，非求之也，天道自然。”(命祿篇)

四、人命国命皆由天定，而国命胜人命：

“历陽之都，男女俱沒；長平之坑，老少并陷。……宋衛陈郑，同日并灾，……国禍陵之也。故国命胜人命，寿命胜祿命。人有寿夭之相，亦有貧富貴賤之法，俱見于体；故寿命修短，皆稟于天，骨法善惡，皆見于体。……国命系于众星，列宿吉凶，国有禍福；众星推移，人有盛衰。……子夏曰：‘死生有命，富貴在天。’……死生者，無象在天，以性为主。稟得坚强之性，則气渥厚而体坚强，坚强則寿命長，寿命長則不夭死；稟性軟弱者，气少泊而性羸窳，羸窳則寿命短，短則蚤死；故言‘有命’，命則性也。至于富貴，所稟犹性；所稟之气得众星之精；

众星在天，天有其象；得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱；故曰‘在天’。”（命义篇）

五、国命系于时数，非人力所能为：

“夫贤君能治当安之民，不能化当乱之世。……皆有命时，不可令勉力也。……夫世乱民逆，国之危殆灾害，系于上天，贤君之德，不能消却。……人皆知富饶居安乐者命祿厚，而不知国安治化行者历数吉也。……国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政，国之安危，在数不在教。”（治期篇）

上述各点，是王充命定论的概括。在这里，王充向我们暗示了一个哲学命题，即偶然决定一切。

这个命题，就其本身来说，已是一个矛盾，因为在这里，偶然性扮演着必然性的角色，行施着必然性的任务。但这一矛盾对王充的体系来说又并不是矛盾，因为在王充看来，这种偶然性，对物来说，就是自然性；对人来说，就是命，“偶然性决定一切”的命题在这里正是“必然性决定一切”或“自然性决定一切”的命题。我们可以举出王充如下的几句话来参看：

“命，吉凶之主也，自然之道，适偶之数。……二偶三合，似若有之，其实自然，非他为也。”（偶会篇）

“夫耕耘播种，故为之也，及其成与不熟，偶自然也。”（物势篇）

王充明白指出：“命”即“自然之道”（自然性），同时也是“适偶之数”（偶然性），“偶”（偶然性）即“自然”（自然性）。关于必然性与偶然性，王充这样理解：

“丈夫有短寿之相，娶必得早寡之妻，早寡之妻，嫁亦（必）遇夭折之夫也。……非相贼害，命自然也。”（偶会篇）

“故軍功之侯，必斬兵死之頭，富家之商，必奪貧室之財，……故厉气所中，必加短命之人，凶岁所著，必饑虛耗之家。”（偶会篇）

这許多“必”，既是偶合，又是命定。特别是后一例的“必”，客观上說出了封建制社会的阶级矛盾的現实。从其“必”的观点看来，封建制社会，豈不是厉气充塞、凶暴掠夺的世界么？

因此，我們可以認為，自然性、必然性、偶然性在王充看来是一个道理：就整个世界來說，天地之施气、人物之出生，都出于“自”或“自然”，并非有上天在主宰，也并非出于神的某种目的；就个别的物或人來說，那末，它的生成發展是一开始就已决定了的，这种决定，即是一种自然性的决定，而非由于某种外力所加；这种决定，在人即謂之“命”。再回过来，就个别物、人的相互关系而言，則表現为一种偶合的形态或表現为偶然性的形态，这种偶合并非是神或人故意造成的，而是自然的。把王充的命定論抽象到哲学上来就是这样一个輪廓。由此可見，（一）王充的命定論所主張的是：盲目的必然性（偶然性）决定一切，在这种命定論中，主观上仍未給宗教或神学的观点留下余地；（二）王充的命定論和他的“自然”原則在語义的外表上看来，是协调的，然而从自然的原則出發而超出“自然”原則方面看来，是語义的混乱。

我們認為，王充的命定論的錯誤在于把自然的必然性絕對化，它虽提到不少幸偶，适偶，而實質上則正是“以完全否認偶然性来处理偶然性”（在王充看来，“偶”無宁是一种假象，所謂二偶三合，“似若有之”，其实是沒有的，其实是“凡有首目之类，含血之屬，莫不有命”）。恩格斯对于这样的命定論批判道：“这样，偶然性在这里并未被必然性所說明，而倒是必然性降低到产生純粹偶然的东西。如果一个豆莢中有六顆豆粒而不是五粒或七粒这一事实是和

太陽系底运动規律……列于同一等級，那末事实上偶然性不是提高到必然性，而倒是必然性降低到偶然性。”（恩格斯辯証法与自然科学，人民出版社一九五四年版，頁六十）这样就“等于一般地把偶然性底混沌王国宣布为有生命的自然界底唯一定律”。我們不能不在这里記起，王充論述“丈夫有短寿之相，娶必得早寡之妻”之类，頗近似于确定豆莢粒数的必然性。

这种命定論在当时还不能說是反动的。而且，这种思想是有深刻的社会根源的。恩格斯論加尔文的宿命論学說的話，可啓發我們的分析：“他（加尔文）的宿命論的学說，就是下列事实在宗教上的反映，即：在商業和竞争底世界中，成功或破产并不取决于个人底活动和技巧，而是取决于那种不受个人支配的各种情况。成功或破产，并非由个人意志和行动来决定的，而是由于至大的和無形的經濟权力底仁慈来决定的。这在經濟革命时期是特別正确的。……”（恩格斯社会主义从空想到科学的發展英文本序頁一九）如所周知，加尔文教曾在荷蘭創立了共和国，他的教条正适合当时資產階級激进部分的要求，这种宿命論决不是反动的。王充及其时代，当然完全不同于加尔文及其时代，但他的宿命論正是如下事实的反映：在中世紀的黑暗时期，貴賤高下，并不决定于才能操行，尊卑显辱并不决定于賢愚智不肖，王充既然不願承認这一切是合理的，而合理的时代又在中世紀的漫漫長夜中还絲毫沒有透露曙光，于是王充就沒有从他的“虽自然亦有为輔助”的命題發展下去，反而訴之于“命”了。同时自然科学發展的水平也对王充有所限制，王充运用的科学知識显然表现出幼稚性。但就在他的命定論中，王充还是表現了一定的“异端”性格：（一）与当时的正宗命定論相对立，王充否定“三命”，他說：“言随命則無遭命，言遭命則無随命，儒者三命之說，竟何所定？”（命义篇）这是对白虎通义“三科”說

的公开詰难；(二)他通过历史的命定論否定了聖君賢相对于世之治乱所能起的作用。他忠实地揭露出社会的矛盾，至于怎样变革这样的矛盾，則是他所不能知道的。

此外，我們認為，王充的宿命思想，是他的具有机械观点的命定論世界觀的必然产物。列宁指出，只要在推論上多走一步，就要使真理变成錯誤。王充由于建立敌对理論，过分夸大了自己的陣勢，以致在真理的把握上滑出了一大步，从目的論的反面就产生出命定論的結論，陷于形式邏輯分野的另一極。在这里，王充的思想就露出了显明的缺点。他的这种观点也影响了齐梁之际的范縝。唐代的無神論者呂才，特別批判了王充的命祿觀念，殊为卓識。而反动派胡适著王充的論衡，竟因王充的国命論里有所謂“为善惡之行，不在人之質性，在于岁之飢穰”的說法，遽尔硬說：

“这是一种很明了的‘唯物的历史觀’。最有趣的就是，近世馬克思的唯物史觀也是和他的‘历史的必然趨勢說’是相关的；王充的唯物觀也是和他的‘历史的命定論’是在一处的。”
(黃暉論衡校釋附編四頁一三一五)

這話完全是胡說！总括一句話，在这六十九字的論断里，十足地証明了胡适不但把命定論和决定論混杂在一起来恣意歪曲馬克思主义，而且也有意曲解了王充！列宁在什么是“人民之友”一書中曾严格地区別开决定論和命定論，命定論是机械的观点，而“决定論思想确定人类行为的必然性，推翻所謂意志自由的荒唐的神話，但絲毫不消灭人的理性、人的良心以及对人的行为的評价。恰巧相反，只有根据决定論的观点，才能做出严格正确的評价，而不致把一切都任意推到自由意志的身上”(列宁全集第一卷第一三九頁)。至于胡适恰巧从王充的命定論思想的弱点上看出了“很精彩的部分”，則又十足地証明了唯心主义的思想方法是和錯誤的判断

經常“在一处的”！

以上我們分析了王充哲學思想中的一个最大的弱点——命定論思想，在这里我們還須附帶說明王充在現實批判上的弱点。

無疑的，王充的思想是漢代最大胆的“異端”，其所批判的對象，大都是當時王室御用的“正宗”及其分泌物；其所定立的命題，也全部與當時王室的統治精神根本不相容。但是，當問題一旦迫近於現實性的政治領域時，王充就依違規避起來，對於“即命”的“今上”，不免束縛於君臣之義的傳統，歌頌功德。我們所指的是下列的事實：

“方今天下太平矣，頌詩樂聲可以作未，傳（儒）者不知也。……臣子當褒君父，……是故周頌三十一，殷頌五，魯頌四，凡頌四十篇，詩人所以嘉上也。由此言之，臣子當頌明矣。儒者謂漢無聖帝，治化未太平。宣漢之篇，論漢已有聖帝，治已太平。恢國之篇，極論漢德非常（徒）實然，乃在百代之上。……漢家著書，多上及殷周，諸子并作，皆論他事，無褒頌之言，論衡有之。……高祖以來，著書非（者）不講論漢。司馬長卿為封禪書，文約不具；司馬子長紀黃帝以至孝武，揚子云錄宣帝以至哀平，陳平仲紀光武，班孟堅頌孝明，漢家功德，頗可觀見。今上（章帝）即命，未有褒載，論衡之人，為此畢精，故有齊世宣漢恢國驗符。……古今聖王不絕，則其符瑞亦宜累屬，符瑞之出，不同於前，或時已有，世無以知，故有講論，俗儒好長古而短今，言瑞則渥前而薄後，是應實而定之，漢不為少；漢有實事，儒者不稱。古有虛美，誠心然之；信久遠之偽，忽近今之實，斯蓋三增九虛所以成也，能聖實聖所以興也。……谷熟歲平，庸主（原作“聖王”，茲依黃校改——引者按）因緣以立功化，故治期之篇，為漢激發。治有期，亂有時，能以亂為治者

优。优者有之；建初孟年，無妄气至（指兗豫徐三州的牛疫与大旱），……皇帝执（敦）德，救备其灾；故順鼓明雩，为汉应变。是故灾变之至，或在聖世，时旱禍湛，为汉論灾。是故春秋为汉制法，論衡为汉平說。”（須頌篇）

但是，所謂“为汉平說”的并不是王充著書的真实解題，对作篇謂：“凡造作之过，意其言妄而誹謗也，論衡实事疾妄，齐世宣汉、恢国驗符，盛衰須頌之言，無誹謗之辞，造作如此，可以免于罪矣”，則王充实深怀畏罪戒惧之心。虽然將批判的著作，自己掩飾成歌頌的著作，有他的苦衷，即企圖規避統治者的直接压迫，但是这也表現王充之勇于文化批判而怯于政治斗争。然而必須指出，这是历史的局限，我們不能因他沒有直接的政治斗争的表現，就否認他的文化斗争的意义。如前所指出，它在實質上依然是一种政治斗争的表現形式。

我們在本节临結尾，須要特別指出：在历史的限制里所表現出来的王充思想的弱点，正是旧唯物主义思想的一般特征；而在“异端”思想的批判活动里所表現出来的王充思想的优点，則是汉代思想界最奇瑋的宝藏。古来思想史上所謂偉大的思想家，只是說他对于思想發展上起了推动的作用，作了新的貢獻，表現了斗争的無畏精神；而不是說他可以完全不受当时思想的影响，可以自由脫离时代的限制而完全和当时盛行的思想絕緣。即以他的邏輯思想而言，我們仅指出他在当时敢于应用形式邏輯作为反宗教的武器，也承繼了古代思想的优良傳統，而不是說他的这部分理論是最高的邏輯学，因为我們不能超过了古人的时代局限，而非历史主义地苛責古人，妄評是非。因而，王充的弱点，絕對不能掩蔽了王充的偉大；王充的君臣之义的中世紀思想的形式，也絕對不能損毀了王充的階級斗争的精神。

第九章

兩漢經今古文學之爭論

第一節

兩漢經學的历史意义

随着中国封建社会之漸趨确立，思想学术也逐漸地庸俗化并殭尸地教条化起来。統治階級的有意識的統治政策，更加速这一趨勢，以期巩固封建王朝的統治。秦始皇所說“朕为始皇帝，后世以計數，二世三世至千万世；傳之無窮”（史記秦始皇本紀），确道出了一般統治者的心理。为了永久地統治人民，他們不但要求法律上的固定形式，而且还要求思想学术上有利于自己的統一形式。汉高帝就因这个緣故，才接受了陆賈的“逆取順守，文武并用”（史記陆賈傳）的进說，并采用了叔孙通等御用儒者的礼仪形式。西汉武帝尊崇儒术，罢黜百家，东汉章帝会諸儒于白虎觀，講議五經同异，亲临裁決，都是显著的例証。他們的用意，实和秦始皇之焚書坑儒，以吏为师，并無兩样，所不同者，只是方式較温和，实質更刻毒罢了。学术既然定于一尊，經学遂成了利祿的捷徑，学术的正宗与政权的正統互相利用，攪在一起了。所以說：

“自武帝立五經博士，开弟子員，設科射策，劝以官祿，迄于元始百有余年，傳業者浸盛，支叶蕃滋，一經說至百余万言，大师众至千余人，盖祿利之路然也。”（汉書儒林列傳）

經學既是“祿利之路”，遂成競爭之途。它不但在未取得正宗地位之前，與黃老之間曾有过一番劇烈的斗争（如黃生與轅固生爭論湯武是受命抑篡殺的問題，轅固生對竇太后謂老子書為“家人言耳”；都隱然或公然利用政權的勢力去壓對方），而且在已經取得正宗地位之後，儒術陣營里仍不斷地在鬧內爭。所謂“經今古文學之爭”，就是其集中的具體的表現；甚至它的劇烈程度，也不讓正宗之對待異端。有些爭取正宗而失敗的異端，也并不即歸消滅，只是披上了“經學”的外衣，以求得一插足的余地，如陰陽五行說之于董仲舒的學說，就是這種傾向的表現。因此，中世紀的思想學術，決不是單純的經學。注疏之學，不僅表現某派的宗主信仰，而且表現某派所持的哲學。例如：鄭康成六藝論說：“注詩宗毛為主，毛義若隱略，則更表明；如有不同，即下己意。”（釋文引）所謂“己意”，即是注者自己的見解。

兩漢經學雖然有經今古文學之爭論，但都含有多量的宗教因素，這是封建時代的一般的特征，不獨中國為然。我們知道，西洋中世紀從衰滅的舊世界承繼過來的唯一的東西，是基督教。其結果，牧師成為知識教養的獨占者，並且與此同時，一切教育，本質上也帶有神學的性質。在牧師手里，政治和法律，與其他學問一樣，不過是神學的體系的一個構成部門罷了，並且也是依照着神學上所得出的原則來處理的。教會的教義，同時是政治上的公理；聖經的文句，在無論哪一個法院，都有着法律的效力。試把這樣情況和兩漢經學思想比較一下，所謂“以禹貢治河，以春秋決獄，以三百篇當諫書”（皮錫瑞經學歷史），幾乎無施不可。甚至從宣帝至章帝，把經學當成國教，“下太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒，會白虎觀，講議五經同異，……帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作白虎議奏”（後漢書章帝紀），於是經學便以所謂“國憲”的形式固

定化起来。如果說，兩漢正宗思想与西欧的有所不同，那只是前者挂着經学的招牌，換句話說，它是經师神父化，皇帝教皇化而已。由此可見，經学形式之所以为帝王服务并不是偶然的；而經学內部發生那种相互以异教徒来攻击的斗争，也不是偶然的。

第二节

經今古文学正解

首先，我們應該說明“經”、“經学”、“今文”、“古文”等几个名詞的涵义。

第一，什么叫做“經”？說文：“經，織从（縱）絲也。从糸，至声。”这是“經”字的原始的意义。后来“經学”的“經”字的意义即从此出。釋名說：“經，徑也；如徑路無所不通、可常用也。”以“徑”訓“經”，当在訓“經”为“常”之后，观其末語“可常用也”可知。

关于詩書等古書籍称經的起源，有种种說法：

一、章太炎以为“書籍得名，实馮傅竹木而起”，故謂“經者編絲綴屬之称”。他說：

“余以書籍得名，实馮傅竹木而起。……世人以經为常，以傅为轉，以論为倫，此皆后儒訓說，非必睹其本真。案經者，編絲綴屬之称，异于百名以下用版者，亦犹浮屠書称修多罗。修多罗者，直譯为綫，譯义为經。盖彼以貝叶成書，故用綫联貫也；此以竹簡成書，亦編絲綴屬也。”（国故論衡文学总略）

二、刘申叔引說文所釋，以为“古人見經之多文言”，故“假治絲之义而錫以六經之名”。他說：

“盖經字之义，取象治絲。縱絲为經，橫絲为緯；引伸之則为組織之义。……六書为上古之書，故經書之文奇偶相生，声

韵相协，以便記誦，而藻繪成章，有参伍錯綜之观。古人見經之多文言也，于是假治絲之義而錫以六經之名。即群書之文言者，亦称之为經，以与鄙詞示异。后世以降，以六經为先王之旧典也，乃訓經为‘法’，又以六經为尽人所共習也，乃訓經为‘常’。”（刘申叔遺書經学教科書第二課）

章太炎刘申叔都是經古文学者，但經今文学者如：

三、皮錫瑞則以为：

“經学开辟时代，断自孔子刪定六經为始。孔子以前，不得有經，犹之李耳既出，始著五千之言；釋迦未生，不傳七佛之論也。”（皮錫瑞經学历史）

而六艺之所以被尊为六經，乃因孔子的刪定：

“春秋，魯史旧名，止有其事其文而無其义；亦如晋乘、楚檮杌，止为記事之書而已。……春秋自孔子加笔削褒貶，为后王立法，而后春秋不仅为記事之書。”（同上）

至于一經孔子刪定便成为經，其原因在于：

“孔子有帝王之德而無帝王之位，晚年知道不行，退而刪定六經，以教万世。其微言大义实可为万世之准則。后之为人君者，必遵孔子之教，乃足以治一国；所謂‘循之則治，違之則乱’。后之为士大夫者，亦必遵孔子之教，乃足以治一身；所謂‘君子修之吉，小人悖之凶’。此万世之公言，非一人之私論也。”（同上）

四、史学家章学誠則承認“六經皆史”，以为“因傳而有經之名”：

“六經皆史也。古人不著書，古人未尝离事而言理；六經皆先王之政典也。”（文史通义易教上）

“逮夫子既歿，微言絕而大义將乖，于是弟子門人各以所

見、所聞、所傳聞者，或取簡畢，或授口耳，錄其文而起義，左氏春秋，子夏喪服諸篇，皆名為傳；而前代逸文不出于六藝者，稱述皆謂之傳，如孟子所對湯武及文王之囿是也。則因傳而有經之名，猶之因子而立父之號矣。”（文史通義經解上）

由上引諸說概括起來，我們可以獲得這樣的觀念：（一）經這個名詞原起于絲織時用以稱縱絲，說文的定義，正得其解。（二）古書用竹木簡寫定，編綴成冊，必用絲韋（所謂“韋編”）；因絲韋之于書籍，恰像縱絲之于布帛，沒有它，緯和簡便無所附麗，故古書也取得“經”名（章太炎說）。（三）古者學在官府，春秋本是魯史，故用“二尺四寸”的長簡，“傳”“論”發生于“學術下庶人”之後，為了使用方便，尺寸都比官書縮短。至謂傳、論用短簡以示謙遜，則為“尊經”以後的思想。所謂“因傳而有經之名”的說法，未必合于史實。因為戰國末期已有“經”和“說”（墨子）或“經”和“解”（管子）之對待名詞，大抵先有經而後有傳，甚或同時寫定，例如韓非子內外儲說之提綱部分名經，申說部分為傳。可見先秦已經有這種體裁，並不是到了傳記盛行之後才生起的。

經的起原雖在戰國之季，但經被尊崇，則在漢武帝置五經博士以後。所以，同謂之經，其实际的意義是彼此不同的。換句話說，經學形式的固定是從漢代開始的，它一直成了中國封建社會學術的支配形式。正因為把經的地位抬得高了，後來便由五經增至七經九經，又由九經增至十三經，把本來是“論”、“傳”、“子”的東西都拉進去了。這是後話。在兩漢開經今古文學之爭的時代，還只有五經（白虎通義有五經篇）。

第二，今文和古文的區別。今古文之“文”，是什麼意思呢？說文解字叙說：“倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文；其後形聲相益，即謂之字。文者，物象之本；字者，言孳乳而浸多也。”文與字的

这种区别，是就“小学”（文字学）上說的；但在一般用語，則或以文概字，如謂“春秋文成数万，其指数千”（太史公自序），固不限于狭义的“文”；或則以字概文，如謂“一字之褒，荣于华袞”（范宁穀梁傳集解序），固不限于狭义的“字”；或則泛指文章而言，如謂“春秋，魯史旧名，止有其事其文而無其义”（皮錫瑞經学历史），即不指單文隻字而指文和字所構成的文辭；而一般对于“語言”而言，則謂之“文字”。由此可見，“文”这个名詞，实包含有初文、孳乳的字以及用它們为工具而連綴組織成功的文章等意义；同时又必有“其事其义”以为其連綴組織的內容。因此，經今古文学之爭決不限于所用以写定的文字，而史实也已証明了它們一連串的斗争确不限于單純的文字。

但我們这里所要研究的“今文”和“古文”，第一，指汉代所謂五經所賴以表現的工具——文字；第二，指經今古文学家所以爭执的經的內容，即双方所主的經說。

現在先說所謂今文和古文的第一个意义——即作为工具的文字。經学历史的著者皮錫瑞（今文学者）以为“今文”是隶書，“古文”是籀文。他說：

“兩汉經学有今古文之分。今古文所以分，其先由于文字之异。今文者，今所謂隶書，世所傳熹平石經及孔庙等处汉碑是也。古文者，今所謂籀書，世所傳岐陽石鼓及說文所載古文是也。隶書，汉世通行，故当时謂之今文；犹今人之于楷書，人人尽識者也。籀書，汉世已不通行，故当时謂之古文；犹今人之于篆隶，不能人人尽識者也。凡文字必人人尽識，方可以教初学。許慎謂孔子写定六經，皆用古文；然則孔氏与伏生所藏書亦必是古文。汉初發藏以授生徒，必改为通行之今文，乃便学者誦習。故汉立博士十四，皆今文家。而当古文未兴

之前，未嘗別立今文之名。史記儒林列傳云：‘孔氏有古文尙書，而安國以今文讀之’，乃就尙書之古今文字而言。而魯齊韓詩，公羊春秋，史記不云今文家也。至劉歆始增置古文尙書、毛詩、周官、左氏春秋。既立學官，必創說解。後漢衛宏賈逵馬融又遞為增補，以行于世，遂與今文分道揚鑣。許慎五經異義有古尙書說，今尙書夏侯歐陽說，古毛詩說，今詩韓魯說，古周禮說，今禮戴說，古春秋左氏說，古孝經說，今孝經說，皆分別言之。非惟文字不同，而說解亦異矣。”（經學歷史）

皮氏認為“今古文所以分”，由於“文字不同”，“說解亦異”，二者平列，未分輕重。其實，經今古文學之爭，除了“祿利之路”的關係，“說解”相異，更為重要。至於“文字不同”，前人早已致疑（如段玉裁王念孫），而說得明白曉暢的，莫過於龔定盦。他說：

“請縱言今文古文！答曰：伏生壁中書，實古文也，歐陽夏侯之徒以今文讀之，傳諸博士，後世因曰，伏生今文家之祖，此失其名也。孔壁，固古文也，孔安國以今文讀之，則與博士何以異？而曰，孔安國古文家之祖，此又失其名也。今文古文（當系指其原文——引者按）同出孔子之手，一為伏生之徒讀之，一為孔安國讀之，未讀之先，皆古文矣，既讀之後，皆今文矣。惟讀者人不同，故其說不同。源一流二，漸至源一流百。此如後世翻譯，一語言也，而兩譯之，三譯之，或至七譯之，譯主不同，則有一本至七本之異。未譯之先，皆彼方語矣；既譯之後，皆此方語矣。其所以不得不譯者，不能使此方之人曉殊方語故；經師之不得不讀者，不能使漢博士及弟子員悉通周古文故；然而譯語者未曾取所譯之本而毀棄之也，殊方語自在也。讀尙書者不曰以今文讀後而毀棄古文也，故其字仍散見于群書及許氏說文解字之中，可求索也。”（龔自珍太誓答問總論）

汉代今文古文名实)

由此可見，今古文字不同，并不是为經今古文学的区别，因而它也不能成为今古文学相爭的主要原因(所謂“今文古文同出孔子之手”，也不合史实)。重要的还在于“讀者不同，故其說不同”。但所謂古文，也并不是什么籀書，而是战国时东土的文字；这一層不但皮氏所說有誤，就是龔氏也只籠統地說为古文，未尝明白說明它是怎样的古文；直至王国維方始作出近真的答案。他在說文所謂古文說一文中說：

“至孔子書六經，左丘明述春秋，皆以古文(說文解字叙中語——引者按)。此亦似謂殷周古文，然無論壁中所出与張蒼所獻，未必为孔子及丘明手書，即其文字亦当为战国文字而非孔子及丘明时之文字。何則？許氏此語实根据所見壁中諸經及春秋左氏傳言之。彼見其与史籀篇文字不类，遂以为即殷周古文；不知壁中書与史籀篇文字之殊，乃战国时东西二土文字之殊。許君既以壁中書为孔子所書，又以为即用殷周古文，盖兩失之。”(觀堂集林)

王氏这里指出了“壁中書与史籀篇文字之殊，乃战国时东西二土文字之殊”，殊为有見；其結論具見于其所著战国时秦用籀文六国用古文說，而論据則在他的史籀篇疏証序，茲摘引如下：

“余前作史籀篇疏証序，疑战国时秦用籀文，六国用古文，并以秦时古器遺文証之，后反复汉人書益知此說之不可易也。班孟坚言倉頡爰历博学三篇，文字多取諸史籀篇，而字体复頗异，所謂秦篆者也。許叔重言秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同文字，罢其不与秦文合者，斯作倉頡篇，中車府令赵高作爰历篇，太史令胡毋敬作博学篇，皆取史籀大篆，或頗省改，所謂小篆者也。是秦之小篆本出大篆；而倉頡三篇未出，大篆未

省改以前，所謂秦文，即篆文也。……六藝之書，行于齊魯，爰及趙魏，而罕流布于秦。其書皆以東方文字書之。漢人以其用以書六藝，謂之古文，而秦人所罷之文與所焚之書，皆此種文字，是六國文字，即古文也。……故古文籀文者，乃戰國時東西二土文字之異名，其源皆出于殷周古文。而秦居宗周故地，其文字猶有丰鎬之遺，故籀文與自籀文出之篆文，其去殷周古文反較東方文字（原注：即漢世所謂古文）為近。自秦滅六國，席百戰之威，行嚴峻之法，以同一文字，凡六國文字之存于古籍者已焚燒剗滅，而民間日用文字，又非秦文不得行用。……故自秦滅六國以至楚漢之際十餘年間，六國文字遂遏而不行。漢人以六藝之書皆用此種文字，又其文字為當日所已廢，故謂之古文。此語承用既久，遂若六國之古文，即殷周古文，而籀篆皆在其後，如許叔重說文序所云者，蓋循名而失其實矣。”（觀堂集林，戰國時秦用籀文六國用古文說）

其次，王氏又從近世所出的六國兵器、貨幣、印璽、陶器，與魏石經及說文所出之壁中古文比較研究，證明“此數種文字皆自相似”，另成一個系統。他說：

“近世所出，如六國兵器，數幾逾百；其餘若貨幣，若璽印，若陶器，其數乃以千計；而魏石經及說文解字所出之壁中古文，亦為當時齊魯間書；此數種文字皆自相似，然并譌別簡率，上不合殷周古文，下不合小篆，不能以六書求之；而同時秦之文字則頗與之異。傳世秦器作于此時者，……其文字之什九與篆文同，其去殷周古文，較之六國文字為近。”（桐鄉徐氏印譜序）

他明白地肯定了“此四種文字（按指兵器等文字——引者）自為一系，又與昔人所傳之壁中書為一系”，並說明它們之所以不同

于“西土”文字的緣故：

“其上不合殷周古文，下不合秦篆者，時不同也；中不合秦文者，地不同也。其譌別草率，亦如北朝文字上與魏晉、下與隋唐、中與江左不同。其中璽印、陶器，可比北朝碑碣；兵器、貨幣，則几于魏齊小銅造像之鑿款矣。”（桐鄉徐氏印譜序）

王氏虽于战国东西二土文字不同及东土文字与所謂壁中書別成一个系統，有所發見；但正如錢玄同所說，“王氏識虽甚高，胆实太小，他是决不敢‘疑古’‘惑經’的”；然而他“最精于古代文字，以其研究所得，証明壁中古文为用六国時譌別簡率之字体所写，适足以补康氏（有为——引者）之闕，……更足以見康氏考辨伪經之精確”。于是錢氏便更进一步指出刘歆所以要用这种“譌別草率”的六国文字去写伪經的原因，在于“那时甲骨固未發見，尊彝也極少極少，而六国的兵器、陶器、璽印、貨幣，时代既近，当时必尚有存者。这些东西上面的文字，則自秦始皇“書同文字”以来悉被廢除，常人必多不識，虽本是六国异体，大可冒充为“倉頡古文”；更妙在字体譌別簡率，奇詭难識，拿它来写伪古文經，是很合式的”。接着，錢氏又引用吳大澂写論語、孝經的故事，断定所謂壁中古文当多出于“拼合偏旁的假古字”：

“刘歆的‘古文’虽源出于六国的兵器、陶器、璽印、貨幣上的文字，但那些东西上的文字，为数一定很少，拿来写經，是决不够用的。用近代同样的一件事作比例，便可以明白了。清吳大澂用尊彝文字写論語与孝經二書，并且也兼采兵器、陶器、璽印、貨幣上的文字。吳氏所見古字材料之多，过于刘歆当不止十倍；而吳氏仅写論語孝經二書，刘歆則要写尚書、儀禮、禮記、春秋、論語、孝經这許多書，还要写左傳（說文序謂左丘明用古文写左傳，又謂張蒼所献左傳中的字与壁中古文相

似),是刘歆需用的字應該多于吳氏者当在百倍以上。可是吳氏用那样丰富的材料写那么簡少的書,还是要多多的拼合偏旁,造許多假古字,又加上許多說文中的篆字,才勉强写成,則刘歆用那样貧乏的材料写那么多的書,豈能不拼合偏旁,造極多量的假古字呢?后来晋之隶古定尙書,宋之書古文訓,其中十有八七都是拼合偏旁的假古字,这些假古字源出于魏三体石經之古文,而魏三体石經之古文則源出于刘歆之壁中古文。我們看魏三体石經,隶古定尙書,書古文訓,以及汉簡,古文四声韵这些書中的‘古文’,便可以測知壁中古文之大概。据此看来,說刘歆的古文源出于六国文字,不过考明它有来历罢了。实际上壁中經的字用真六国文字写的,不知有沒有百分之一,而拼合偏旁的假古字一定占了最大多数,这是無疑的。所以說刘歆的古文源出于六国文字,是对的,若說它就是六国文字,那可大錯了。然則目壁中古文为刘歆之伪字,不但可以,而且是應該的。”(錢玄同重論經今古文学問題,見古史辨第五册)

以上由于康王錢諸氏的研究和考証,不但所謂“古文”的真相,已經無复餘蘊,而且也透露出在經今古文学之爭中,有些人是怎样不擇手段的。由此可見,这一斗争,以家法始而以破弃家法終,換句話說,以古文学家与今文学家爭立博士始而以綜合今古文学終,并不是偶然的。

第三節

經今古文学的爭論及其与政治的关联

上面各章已經指出經今古文学的学派性,并已經說明作为正

宗思想的代表者儒林的階級本質。現在，為了了解今古文經學鬥爭的真相，更具體地究明一下漢家（以武帝為代表）尊崇儒術的意義，以及儒家者流對此的反應；換句話說，即是知道他們彼此互相勾結和利用的情形。

漢武帝罷黜百家，尊崇儒術，表面上是由于衛（綰）董（仲舒）輩先後的建議，但主要的却是由于漢家統治上的需要。漢家的統治，在政制上繼承了秦代的縣鄉亭制，而在思想上也必須找到它的神學的依據，以顯示其天命有歸，借以麻醉人民。尊崇三老五更，提倡孝弟力田等等，都是和緩階級鬥爭而巩固農村“本業”的精神上的要務。至如所謂陰陽五行圖書讖緯之類，舉凡足以巩固中央專制主義的統治而粉飾太平，利用豪族地主階級的閥閱地位而兼收并蓄，都無不多方以盡其用，最後以欽定形式，裁決同異。如果輕率地以之為單純的迷信而予以抹殺，或以為漢人富於迷信而不加深察，都不能正確地把握這個時代的思想。有意爭取正宗地位以及繼之而巩固其既得地位的儒者們，大都相信讖緯神學，不如此就不算會曲承意旨地為統治者獻策了。所謂“祿利之路”，便是他們“交易而退，各得其所”的生意經。請看史實吧：

武帝建元元年（公元前一四〇年），“詔舉賢良方正直言極諫之士，丞相（衛）綰奏所舉賢良，或治申商韓非蘇秦張儀之言，亂國政，請皆罷！奏，可”；“五年，置五經博士”；“元光元年，策問賢良，于是董仲舒公孫弘等出焉”。仲舒對策，“以為諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使并進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。”（漢書董仲舒傳）看來，好像武帝罷黜了百家，是決然以振興儒學為己任似的；然而事實不然。史載：建元元年，“議立明堂，遣使者安車蒲輪，束帛加璧，徵魯申公。”

“及申公至，見上，上問治亂之事；申公……對曰：‘為治不

在多言，願力行何如耳！’是時，上方好文辭，見申公對，默然；然已招致，即以為大中大夫，舍魯邸，議明堂事（明堂事見白虎通義解釋）。”（漢書儒林列傳）

“元光五年，復徵賢良文學。上……詔策諸儒，……時對者百餘人，……天子擢弘（公孫弘）對為第一，召見，容貌甚麗，拜為博士待詔金馬門。……（弘）每朝會議，開陳其端，使人主自擇，不肯面折庭爭。於是上察其行慎厚，辯論有餘，習文法吏事緣飾以儒術；上說（悅）之。……元朔中代薛澤為丞相，……無爵，上於是……封丞相弘為平津侯。”（漢書公孫弘傳）

“弘以治春秋為丞相，封侯，天下學士靡然嚮風矣。”（同書儒林列傳）

這一對照，可見武帝所好，並不是重力行的真儒學，而是要以文辭來創議宗教儀式的或“習文法吏事，緣飾以儒術”的神甫教條。他們這種勾搭，稍加分析都看得清楚。所以，無怪“學黃老言”的汲黯要批評武帝“陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎？”同時并“面觸弘等，徒懷詐飾智，以阿人主取容”（汲黯傳），就是同行的儒家轅固生也要告誡“公孫子（弘）務正學以言，無曲學以阿世。”（同書儒林列傳）

這種喜歡臣下“習文法吏事，緣飾以儒術”的內法外儒政策，正是漢家歷代皇帝的心傳。後漢書班彪傳說：“漢興，太宗（文帝）使鼂錯導太子以法術”，不用黃老，也不用儒術。而下引宣帝這段故事，尤表露得淋漓盡致：

“孝元皇帝……為太子（時）……仁柔好儒，見宣帝所用多文法吏，以刑名繩下。……嘗侍燕，从容言‘陛下持刑太深，宜用儒生’。宣帝作色曰：‘漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩

于名实，不知所守，何足委任。’乃嘆曰：‘乱我家者，太子也！’”

(汉書元帝紀)

“汉家自有制度，本以霸王道杂之”，真是高帝以来的心傳，也是“習文法吏事，緣飾以儒术”的最适切的注脚。这一原則，是根本不許动摇的。所以，一方面，武帝賜严助書，預先指定了奏对的範圍：“具以春秋对，毋以苏秦縱橫！”(汉書严助傳)因为春秋严上下之分，大一統之治，縱橫便有害統一了。而另一方面，汉武尝謂献王曰：“湯以七十里，文王以百里，王其勉之！”这是表露了武帝不“純任德教”的事实，他之所謂春秋，不外是一种用为“緣飾”“文法吏事”的工具。他利用充滿了灾异陰陽五行的宗教思想的春秋繁露作者——董仲舒，不是偶然的。因为文辞緣飾再沒有比把經学变成神学更合乎統治者的要求。董仲舒的天人对策，实际上已可从武帝的策問暗示了答案，那策問是：“三代受命，其符安在？灾异之变，何緣而起？性命之情，或夭或寿，或仁或鄙，習聞其事，未燭厥理？……何修何飾而膏露降，百谷登？……”策問什么呢？一开始便这样的充滿了宗教气氛。所以后来选举，遂至以“明陰陽灾异”为标准(元帝)了。在这种封建制社会的宗教空气籠罩之下，今文学家，固然参加陰陽怪气的制造，就是古文学家，也何尝不援引緯書以說經呢！

后来，觉得暗示或指定範圍，尚不可靠，于是皇帝不惜亲自出馬，“称制临决”，前有宣帝甘露二年石渠閣“講五經异同”的故事，后有章帝“下太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒，会白虎觀，講議五經同异，……作白虎議奏”故事，結局規定了一部以儒术为骨干的国宪——白虎通义来。其余波，更表現为經文的欽定，这就是熹平石經。唐时刘秩选举論說：“光武好学，不能施之于政，乃躬自講經。肃宗以后，时或祖效，尊重儒术，不达其意而酌其文。三公

尙書虽用經术之士，而不行經术之道。”（全唐文三七二卷）刘氏不知“汉家自有制度，本以霸王道杂之”，所以不免有这样的書生之見了。

兩汉今古文学之爭，就是在这所謂“以霸王道杂之”的政治原則之下演变的。刘申叔說：

“西汉之时，經学始萌芽于世。汉武表章經术，然宣帝即位，重法輕儒，說經之儒犹抱遺經拳拳勿失，故今古文之爭未起，自刘歆移書太常为古文竞胜今文之始。新莽篡汉，崇尚古文。东汉嗣兴，廢黜莽制，五經博士仍沿西汉之規；而在野巨儒多明古学，故今古文学之爭，亦以东汉为最著。……盖东汉初年，古文学派皆沿刘歆之傳（如杜子春郑众皆受業于刘歆），虽为今文所阨，未克大昌，然片語單詞已为学士大夫所崇尚，后經馬廬郑許諸儒之注釋，流傳至今，而今文家言之傳于后世者仅何休公羊解詁而已，餘尽失傳。此今文学所由日衰而古文学所由日盛也。”

这里所謂“在野巨儒多明古学”，“虽为今文学所阨，……然片語單詞已为学士大夫所崇尚”，而犹有爭，可見經今古文学之爭，不在爭取学說之公开流傳，而是爭取置博士，設弟子員——即官学的地位之确立。所以然者，因为博士的官阶并不小：——汉初俸四百石，其后增至六百石，內迁可为奉常、侍中，外迁可为郡国守相諸侯王太傅等等；弟子員年考一次，如能通一經就可以补文学、掌故的缺，考得高等的，可以做郎中。有时还有临时的差遣，如武帝元狩六年遣博士大（褚大）等六人分循行天下是。史記說：“自此以来，則公卿大夫士吏赳赳多文学之士矣。”“祿利之路”的效驗是多么大呀！

經今古文学之爭，自刘歆請立古文尙書等博士以来，終汉之

世，大者計有四次：

(一)西汉哀帝时，有刘歆（古）与太常博士爭立古文尙書，逸礼，左傳。

(二)东汉光武帝时，有韓歆、陈元（古）与范升（今）爭立費氏易，左氏春秋。

(三)东汉章帝时，有賈逵（古）之主左氏傳与李育（今）主公羊傳之爭。

(四)在东汉末桓灵二帝之間，有郑玄（古）与何休（今）爭論公羊左氏优劣。

从上述这个簡目表看来，經今古文学之爭，就經說的内容說，常以爭立左傳为其中中心問題，即是爭論各派春秋說解的优劣問題。关于汉家的重視春秋的意义，上面已經說过。因为汉代的“复古”，只以春秋为理想（后来，等而下之，則以文景治世为理想），因为这个緣故，所以有“孔子为汉制法”之說（今文），然后公羊（后来谷梁）能够久据官学的地位，白虎通义即为今文学之結晶；又有“汉为堯後”之說（古文），然后左氏傳在新莽时得立于学官（因便于新莽的代汉），光武以后也未“絕其道”，故尙得流傳于学士大夫之間。及至汉末，社会的危机暴露出来，黄巾蠶起，汉祚潜移；不但今文早已失却其作为統治工具的作用，就是古文的經典注疏也已不足以厭悅人心。所以馬廬郑許諸儒，为了扩大派别的斗争力量，也終于撤廢了家法的藩籬，走上了綜合“古”“今”的折衷的道路。兩汉經学的結束的显明的表現，就是經今古文学的合流。而时代思想的主流，則已經开始向着玄学方面潜行了。在这一点上，馬融恰是这一时代思潮轉捩的体现者；而郑玄則为綜合今古文学的經籍注疏的殿軍。

馬融生于章帝建初四年，卒于桓帝延熹九年（公元七九——一

六六年)。其生年正是章帝会諸儒于白虎觀，講五經异同的时候，其卒年則为清議盛行，党錮獄兴，李膺等二百余人被捕下獄的时候，即是由經学而清議而將入于清談的时代。馬融是“外戚豪家”，“才高博洽”，“达生任性，不拘儒者之节”，“終以奢乐恣性，党附成譏”(指“为梁冀草奏李固”)；証以他告友人語，这記載是沒有錯的：

“融既飢困，乃悔而嘆息，謂其友人曰：‘古人有言，左手据天下之圖，右手刎其喉，愚夫不为。所以然者，生貴于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭無資之軀，殆非老庄所謂也。’故往应(邓)騭召。”(后汉書馬融傳)

“老庄所謂”，即指“生貴于天下”。由此觀之，他不但撤廢今古文学的界限，兼注三礼，而且突破經学的藩籬，崇奉老庄(他也注老子淮南子)；不但他談的老庄之学为后来清談的主要內容，而且于“絳帳”“女乐”之中講学，也开魏晋清談家破弃礼教的風尚。这里，由儒家的經学大师口里提出了“老庄所謂”的“生貴于天下”，实足以指示社会思潮正將轉向的步驟！

郑玄生于順帝永建二年，卒于献帝建安五年(公元一二七——二〇〇年)。他尝与盧植同事馬融。植“能通古今学，好研精而不守章句”(盧植傳)，而玄也学無师，擇善而从，故当世号为博通。何休好公羊学，遂著公羊墨守，左氏膏肓，穀梁廢疾，玄乃發墨守，鍼膏肓，起廢疾。他虽以古学与休周旋，但注書却不專主古学。他在六艺論說：“注詩宗毛为主，毛义若隱略，則更表明，如有不同，即下己意，使可識別也。”后汉書儒林列傳說：“郑玄本習小戴礼，后以古經校之，取其义長者。”何平叔論語集解序說：“郑玄就魯論篇章，考之齐、古，为之注。”这些都是指說他不專主一家的。陈澧东塾讀書記說：“郑注周礼并存故書今書，注仪礼并存古文今文；……从今文則注內叠出古文，从古文則注內叠出今文。”范蔚宗說：“經有数家，家

有数說，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正，郑玄括囊大典，網罗众家，刪裁繁蕪，刊改漏失，自是学者略知所归。”（后汉書郑玄傳）这不啻說后来郑注行而他注廢的原因。而他自己在著書时确是自觉地在追求着“括囊”“刪裁”，使学者事半功倍。所以，在詩譜序里說：“举一綱而众目張，解一卷而众篇明，于力則鮮，于思則寡，其諸君子亦有乐于是歟？”这里所謂“举一綱而众目張，解一卷而众篇明”，是就学者讀是書时可以“以一御多”說的，但他在写成是書之前，恐怕还要經過“由多求一”的工夫吧。因为不“網罗众家”，就無法“括囊大典”。这种方法，到了許慎运用以著說文解字，更見显明；所謂“分別部居，不相杂廁”，而所以“分別”之者，則依于“方以类聚，物以群分，同条牽屬，共理相貫，杂而不越，据形系联”的方法。这些对于清談之分析名理，当有不少的影响。

郑玄也和馬融一样，不为經学所拘囿。他在主观上虽自以为“念述先聖之玄意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才”，但“黄巾为害，萍浮南北”（均見其誠子書）。当他为袁紹宾客时，更有如下的故事：

“紹客多豪俊，并有才說，見玄儒者，未以通人許之，竟設异端，百家互起，玄依方辯对，咸出問表，皆得所未聞，莫不嗟服。”（后汉書本傳）

“依方辯对”，使“豪俊”們“皆得所未聞，莫不嗟服”，这决不是“述先聖之玄意”、“整百家之不齐”的儒家那一套所能奏效的。可見郑氏所学必兼百家，本傳所載三統曆、九章算术、天文七政論之类，只是例示而已。在經学將被玄学所代替的时候，郑玄不但殫其精力于融合古今文学的注疏，破弃家法的傳統，而且还表现出清議的習尚，这样就成了汉末特別的“郑氏家法”（本傳）了！

第十章

汉末統治階級的內訌与清議思想

第一节

統治階級的勢力消長与关系变迁

我們知道，汉代从武帝以后，封建制才以法典的形式标志出来。統治階級之間的矛盾是經濟基础的反映。严格地講来，汉代土地所有制在法律上是缺乏私有制的，这就形成土地国有制的东方形态，荀悅申鑒在汉末豪族地主威胁皇权的时候，还說“耕而勿有，以俟制度”（時事）。然而从法律的观点看来是一回事，从现实的情况看来，又是一回事，这即是說，汉代一直是以身份性的地主階級“豪族”的土地兼并，为社会最大的問題。史实明确，这里不必繁引了。正由于这样的矛盾，在統治階級之間就形成了皇族和豪族的主要对立，因而統治階級的集团勢力的消長，也就不能不以皇族与豪族的对立斗争的形势为其关键。特別在汉末，宦官和外戚的势力，不是由于汉王朝皇族中央集权的强大，相反地，是由于豪族地主階級的强大，才形成圍繞皇权的依附集团。从封建制社会的基本的階級矛盾，即农民与地主階級的矛盾看来，豪族地主階級依仗它的身份性地位和农村公社的組織（部曲宗族），不論对赤眉的斗争和对黄巾的斗争，都是利用农民与皇族最高地主的对立，而从中窃取胜利的果实，从而扩大它的势力。明白了这种历史規律，我

們才可以研究汉末統治階級之間的內訌。

汉末統治階級之間的派系糾紛，表現出一幅極為錯綜複雜的圖畫。在宮闈之內，后妃貴人与后妃貴人之間，有着深刻的爭寵爭權的矛盾。從而，外戚与外戚之間，也展开了激烈的斗争。同时奉承天子与后妃顏色的宦官們与乳母宮婢們，也各自依附着主子，而結成互相矛盾的奴才集团。从这里再延展开来，糾紛的觸鬚，卷上朝廷的三公九卿，卷上地方的牧守令長，卷上統率戎行的將帥校尉，甚至学中的生徒，岩穴的处士，也都与这种糾紛勾联起来，而互相結成了势不相下的集团，傾挤陷害，明爭暗斗，無所不至。

这种糾紛，表面上虽然發源于宮闈之內，但其主要根源，却在强宗豪族与王朝皇族的矛盾。东汉的外戚，諸如陰氏、馬氏、邓氏、閻氏、梁氏、竇氏、何氏，都是有名的外戚群。他們之所以成为新兴的强宗豪族，而且成为强宗豪族中極有力量的一支，是因为他們最初是皇权的支持力量。在宦官方面，如郑众（封侯）、孙程（十九人封侯）、曹騰（封侯）、單超（五人封侯）、曹节（封侯）、張讓（封侯）等，都由炙手可热的熾烈权势，形成閹寺群。他們“举动回山海，呼吸变霜露，阿旨曲求，則光寵三族，直情忤意，則参夷五宗。汉之綱紀大乱矣。若夫高冠長劍，紆朱怀金者，布滿宮闈，苴茅分虎，南面臣人者，盖以十数。府署第館，棋列于都鄙；子弟支附，过半于州国。……皆剝割萌黎，竟恣奢欲；構害明賢，專樹党类。其有更相援引，希附权强者，皆腐身熏子，以自衒达，同敝相济，故其徒有繁。”（后汉書宦者列傳序論）这样的閹寺群严格地講来，是皇权对付豪权的工具。如果說在西汉最高統治者用的是酷吏以对付豪强，那么在东汉末年，强宗豪族威胁中央集專制政权的时候，宦官就取得了生杀予夺的大权，合則光寵三族，不合則参夷五宗。在乳母方面，安帝乳母王聖封野王君；順帝乳母宋娥封山陽君，邑五千戶；桓帝乳母

馬惠，子初封列侯；灵帝乳母赵嬈封平氏君，貴重天下，生則資藏侔于天府，死則丘墓逾于園陵，兩子受封，兄弟典郡。她們也形成一种平地起家的变相的强宗，在政治上是和閹寺群同流合污的。在宗室方面，封王的諸刘，虽然汉朝政府限制諸侯很严，但無疑的，并不足以妨碍他們形成一种宗室群的强宗豪族。汉末刘焉、刘虞，以宗室子孙，开闢了州牧的局面，掌握了地方的軍政大权，首先实行割据。这一事实，正可以說明宗室群的强宗豪族，力量是一向很强大的。原来东汉王朝刘秀出身也正是这一类强宗。在朝臣方面，如黄氏（黄香、黄瓊、黄琬），楊氏（楊震、楊秉、楊賜、楊彪），袁氏（袁安、袁敞、袁閔、袁紹），班氏（班彪、班固、班超、班勇、班始），荀氏（荀淑、荀爽、荀悅），李氏（李郃、李固、李燮），李氏（李修、李益、李膺），王氏（王龔、王暢、王粲），崔氏（崔駰、崔瑗、崔实），应氏（应奉、应劭、应瑒、应璩），第五氏（第五倫、第五种），朱氏（朱暉、朱穆），陈氏（陈咸、陈躬、陈寵、陈忠，律令世家，后汉紀卷十五），都是累世显宦，形成一种官僚群的强宗豪族。此外，以儒学进身的，如桓氏（桓荣、桓郁、桓焉、桓鸞、桓典、桓彬），張氏（張霸、張楷、張陵、張玄），馮氏（馮衍、馮豹），形成一种儒学的强宗豪族。以武功荣显的，在关隴方面，如皇甫規、張奐、段熲、皇甫嵩，形成一种关隴的强宗豪族。但儒学与关隴，地位同屬官僚，且官僚也都由儒学与武功选用，实可归入官僚群的强宗豪族一类。

上面虽然这样的来区分强宗豪族为各种集团，但这并不意味着他們的类型是固定的，因为宗法关系的身份地位和农村公社的家長地位只要存在着，就有他們的生長孕育的条件，因而豪門閹閥在个别情况之下虽有盛衰，但在总的形势之下却不过階級出場者的人物有些变化而已，而細族孤門是必然要依附于他們的。由于皇族最高地主的法律地位以及依附皇族的宦官集团的权力，上述

各个集团就不是一种自相凝結的利害体系，而且在每一集团内部仍有着激烈的矛盾，分化着，一部分与别的集团的某些分子相联結，而另一部分則与别的集团的某些分子以外的分子相联結。因此，这种复杂錯綜的派系糾紛，表現在政爭方面的，也就極五花八門之能事。許多人依違避就，在这种政爭当中，时常变換他們的派系隶属关系。政治的浪潮冲击着，鼓蕩着，奔騰着，使强宗豪族中的許多沒有强固立場的分子，显出非常可憐的漂泊無定的顏色。例如馬融，出身是外戚集团，而以儒学集团的博洽通儒显名当世。但当时显赫的外戚是大將軍邓騭，而非馬氏，因此，不願应邓氏的征召；但終以“生貴于天下”，不肯“以曲俗咫尺之羞，灭無貲之軀，……故往应騭召”，元初二年，又以上广成頌忤邓氏，滯于东觀十年不得調，及邓氏敗，乃轉附新起的显赫的外戚梁氏。融怨于邓氏，不敢复違忤势家，遂为梁冀草奏李固，李固被杀，天下不直，又为大將軍西第頌，以此頌为正直所羞（后汉書馬融傳）。考馬融在順帝陽嘉二年，与李固同以敦朴有道征，可說是同一集团的人物。但李固議論忠讜，不阿权貴。而馬融乃竟为梁冀草奏杀之，無怪为正直所羞了。这样的一位依違避就的人物，正是一个典型的例子。原来皇族最高地主为了削弱豪族地主，既利用了閹寺群的力量，又培植起外戚群的强宗豪族与宗室群的强宗豪族。至于官僚群的强宗豪族，儒学的强宗豪族，关隴的强宗豪族，不但实力上不够强大，而且集团的傾向也不分明，他們常常依附着外戚或者閹寺以为进退。客觀的階級形勢的变化，不但沒有如皇帝的主觀願望，反而更加削弱了皇权的地位，然而到了灵帝末年，外戚与宦官爭竞剧烈，外戚既复，宦官也終为宗室、官僚与关隴的联合力量所摧毁，而天下分崩，四方割据的局势終于代替了汉室的一統江山。

在东汉初年，外戚的权势籠罩一切，但自和帝时宦官郑众誅外

戚竇宪之后，中官之势始盛。殤帝时，宦官兼領卿署之职，遂由宮內走上朝廷。邓太后以女主临政，而万机殷远，朝臣国議，無由参断。帷幄称制，下令不出房闈之間。不得不委用刑人，寄之国命，手握王爵，口含天宪，不再是掖廷永巷之职，閨牖房闈之任了。其后孙程等以立順帝之功封侯，曹騰以立桓帝之功封侯，單超等以誅梁冀之功封侯；故中外服从，上下屏气。桓帝以后，宦官的势力非常龐大，朝中公卿跟他們互通声气，地方守令多出其門下，結成了一个頑强的腐惡集团，其势力远过外戚之上，因此首先与外戚冲突起来。外戚联結了官僚集团与儒学集团中的“清流”分子，对宦官反攻，遭到宦官的迎头痛击，这样就爆發了所謂“党錮之禍”。在党錮之禍中，为宦官所杀害的人物，竇武是外戚（三君之一），陈蕃是官僚（三君之一），李膺是官僚（八俊之一），其余被禁錮的，或为官僚，或为經师，或为太学生。而在宦官方面，也有一部分官僚集团与儒学集团中的分子与之联結着的，如周福、段熲。

所以党錮之禍，乃是权势漸衰的外戚，与权势鼎盛的内訌，各自联結了其他的强宗豪族，在这之間的剧烈的内訌的爆發而已。

試細讀下列年表，不难看出統治階級在汉末統治势力的消長，以及他們之間关系的变迁：

汉帝紀年	公元	要政大事	統治階級的势力消長 与关系变迁	附注
<u>和帝永元四年</u>	九二		外戚大將軍 <u>竇宪</u> 被誅，宦官 <u>郑众</u> 之謀也。于是太尉 <u>宋由</u> ，以党 <u>竇氏</u> 自杀， <u>班固</u> 亦下獄死。 <u>郑众</u> 为大長秋。	宦官之势始盛。
十四年	一〇二		封 <u>郑众</u> 为 <u>鄆乡侯</u> ，賞討 <u>竇氏</u> 之謀也。天子常与謀国事。	宦官封侯始此。

元兴元年	一〇五	十二月，帝崩， <u>殤帝</u> 即位， <u>邓太后</u> 临朝。	
<u>殤帝延平元年</u>	一〇六	<u>邓太后</u> 临朝，八月帝殂， <u>安帝</u> 即位。	四月，外戚 <u>邓隲</u> 为車騎將軍，儀同三司。
<u>安帝永初元年</u>	一〇七	<u>邓太后</u> 临朝。	
二年	一〇八	五月，旱，太后亲录囚徒。	十一月， <u>邓隲</u> 为大將軍。
三年	一〇九	正月，帝冠，許卖官。	
<u>元初二年</u>	一一五	夏，立 <u>閹后</u> 。	
<u>建光元年</u>	一二一	三月， <u>邓太后</u> 殂，天子始亲万机。	五月外戚 <u>邓隲</u> <u>邓遵</u> 自杀。 <u>隲</u> 等之死，由乳母 <u>王聖</u> 、中黃門 <u>李閹</u> 等誣告謀廢立。
<u>延光二年</u>	一二三		四月，爵乳母 <u>王聖</u> 为 <u>野王君</u> ， <u>聖</u> 女壻 <u>刘瓌</u> 为 <u>朝陽侯</u> 。司空 <u>楊震</u> 上書言封爵不当，勿納。
三年	一二四	八月，廢皇太子保为 <u>济陰王</u> 。	二月，太尉 <u>楊震</u> 上書言 <u>王聖</u> ，策免自杀。太子之廢，由于常侍 <u>江京</u> 及 <u>王聖</u> 等之譖。
四年	一二五	三月，帝	十一月，外戚 <u>閹显</u> 兄弟被誅。宦官之

		崩于叶， 閻太后临 朝，立北 乡侯懿为 少帝，十 月殂，宦 官孙程等 立順帝， 即济陰王 保。	显等之誅，由于宦官孙程等 之力。孙程等十九人，以立 帝及誅閻显功，封侯。	勢 大 盛。
順帝永建元 年	一二六	正月，閻 太后殂。		
二年	一二七		秋，征处士樊英，楊厚，黃瓊， 賀純。	处士荣 显，官 僚势力 抬头。
六年	一三一	九月，起 太学。		
陽嘉元年	一三二	正月，立 梁后。	四月，后父乘氏侯梁商，位特 进，頃之，拜执金吾。梁商在 位，所辟召皆海内英俊。	外戚与 官僚合 作。
二年	一三三		用左雄言，除九卿捶扑之罰。举 敦樸之士，李固第一，馬融張 衡同时被举。	官僚地 位 抬 高。
四年	一三五		四月，梁商为大將軍，許中官养 子襲爵。	
永和六年	一四一		八月，大將軍梁商歿，子冀 代。	
汉安元年	一四二		分遣杜乔張綱等八使巡行天 下。	
建康元年	一四四	八月，帝	九月，举賢良方正，能直言極	

		崩， <u>冲帝</u> 立， <u>梁太后</u> 临朝。	<u>諫者</u> 各一人， <u>皇甫規</u> 对策，兩譏宦官与外戚， <u>梁冀</u> 忿其間已，策 <u>規</u> 下第。	
<u>冲帝永嘉元年</u>	一四五	正月 <u>冲帝</u> 崩， <u>質帝</u> 立。		
<u>質帝本初元年</u>	一四六	六月， <u>梁冀</u> 进毒弑帝，用宦官 <u>曹騰</u> 謀，与太后定策禁中，迎立 <u>蠡吾侯</u> 志，是为 <u>桓帝</u> 。	四月，太学生增至三万余人，令將軍以下，至六百石，遣子詣太学試，受業滿岁，課試以高第五人补郎，次第五人太子舍人。初 <u>質帝</u> 被弑，太尉 <u>李固</u> 与大鴻臚 <u>杜乔</u> 欲立 <u>清河王</u> 蒜，众皆同焉。 <u>梁冀</u> 乃先策免 <u>李固</u> 。	太学生極盛，宦官离間外戚与官僚之合作。
<u>桓帝建和元年</u>	一四七	八月，立皇后 <u>梁氏</u> ， <u>梁冀</u> 妹也。	十一月，杀 <u>李固</u> <u>杜乔</u> 。大將軍从事中郎 <u>馬融</u> 主作章奏， <u>吳祐</u> 曰， <u>李公</u> 之罪，成于卿手， <u>李公</u> 若誅，卿何面目示天下人。	
<u>和平元年</u>	一五〇	正月太后归政，二月殂。		
<u>永兴元年</u>	一五三		太学生上書訟 <u>朱穆</u> ，又上書言鑄大錢。	太学生上書。
<u>永寿二年</u>	一五六		初听中常侍行三年之丧。	
<u>延熹二年</u>	一五九	七月， <u>梁太后</u> 殂，立 <u>邓后</u> 。	八月， <u>梁冀</u> 伏誅。宦官 <u>單超</u> 等五人，以謀誅 <u>梁冀</u> 功，封侯，白馬令 <u>李云</u> 上言，猥封誅 <u>梁冀</u> 謀臣之不当，帝怒，下云獄，五官掾 <u>杜众</u> 上書願与同死，皆論	

四年	一六一	七月，减百官俸，借王侯半租，卖官。	大逆不道。大鴻臚 <u>陈蕃</u> 上疏救云，蕃免官。太尉 <u>黄瓊</u> 上疏称疾，痛論宦官与外戚之禍。 <u>皇甫規</u> 破叛羌。	
五年	一六二		<u>皇甫規</u> 不答宦官求賄，坐系廷尉，論輸左校，諸公及太学生 <u>張鳳</u> 等三百余人詣闕訟之，会赦归家。 <u>規</u> 初譏切梁氏，謝罪归，教授十余年，好推达賢士， <u>陈蕃</u> 、 <u>楊秉</u> 、 <u>李膺</u> 、 <u>張奐</u> ，皆 <u>規</u> 所教授，显名于世。	太学生上書。
八年	一六五	春，廢 <u>邓后</u> ，幽杀之。十月，立 <u>竇后</u> 。八月，賦田亩。	六月， <u>段穎</u> 破羌人。七月， <u>陈蕃</u> 为太尉。 <u>竇后</u> 父 <u>竇武</u> 拜特进城門校尉，封 <u>槐里侯</u> 。 <u>武</u> 得兩宮賞賜悉散与太学諸生。正月，使中常侍 <u>左悺</u> 之 <u>苦祠老子</u> ，十二月，又使 <u>管霸</u> 之 <u>苦祠之</u> 。	外戚与官僚合作。
九年	一六六		十二月，兴党錮之獄， <u>李膺</u> 杜密被捕，部党二百余人下獄，書名王府。七月，祠 <u>黄老子</u> 于 <u>濯龙宮</u> 。	宦官反击，第一次党錮。
永康元年	一六七	十二月，帝崩，太后临朝。	六月，赦党人，終身禁錮。	
灵帝建宁元年	一六八	正月， <u>竇太后</u> 与父 <u>竇武</u> ，定策禁中，	正月， <u>竇武</u> 为大將軍， <u>陈蕃</u> 为太傅。九月，中常侍 <u>曹节</u> <u>王甫</u> 等矯詔誅 <u>竇武</u> <u>陈蕃</u> ，幽太后。先是， <u>竇武</u> 欲誅宦官，太后不能	外戚官僚合謀誅宦官，宦

		迎立解瀆亭侯宏，是为灵帝。	决，故反及于难。	官反击。
二年	一六九		十月，中常侍侯覽諷有司奏前鉤党，杀李膺杜密等百余人，妻子徙边，制詔州郡，大举鉤党。天下豪杰及儒学行义者，一切結为党人。	第二次党錮，宦官之勢極盛。
四年	一七一	正月，帝冠，立宋后。	大赦天下，惟党人不赦。	
熹平元年	一七二	六月，竇太后殂。	七月，宦官諷司隶校尉段熲，熲系太学諸生千余人，时有人書朱雀闕，言天下大乱，曹节王甫幽杀太后，常侍侯覽多杀党人，公卿皆尸祿，無有忠言者。	太学生大批被捕。
四年	一七五		太学諸生忿爭相告，私行金貨，改定蘭台漆經文字，三月，詔諸儒是正文字，刊石立太学門外。十月，使宦者为令，列于內署，諸署悉以闕人为丞令。	太学生分裂。
五年	一七六		閏五月，杀永昌太守曹鸞，上書訟党人故也。更考党人，禁錮五屬。十二月，試太学生，年六十以上者百余人，补郎中、太子舍人、王家郎、郡国文学吏。（汉官儀曰，并秩二百石，無員。）	

六年	一七七		四月，賈民为 <u>宣陵</u> 孝子者数十，皆除太子舍人。	
<u>光和</u> 元年	一七八	十月，廢 <u>宋后</u> ，幽杀之。十二月，开 <u>西邸</u> 卖官，公千万，卿五百万。	二月，置 <u>鴻都門学</u> ，課試至千余人。	太学生分裂，其与宦官勾結者，別立 <u>鴻都門学</u> ，以書画詩賦伎艺进，一反傳統說經解經学風。
二年	一七九		四月，大赦天下，諸党人禁錮，小功以下皆除之。中常侍 <u>王甫</u> 下獄死，太尉 <u>段熲</u> 自杀。	
三年	一八〇	十二月，立皇后 <u>何氏</u> 。	七月，大長秋 <u>曹节</u> 为車騎將軍。十二月，后兄 <u>何进</u> 为 <u>河南尹</u> 。	
<u>中平</u> 元年	一八四	二月， <u>黃巾張角</u> 等起事。	<u>黃巾</u> 既起，三月， <u>何进</u> 为大將軍，帅师次于都亭，自 <u>幽谷</u> 、 <u>伊闕</u> 、 <u>大谷</u> 、 <u>轅轅</u> 、 <u>盟津</u> ，皆置都尉，以备 <u>張角</u> ，赦党人。五月， <u>皇甫嵩</u> <u>曹操</u> 等破 <u>黃巾</u> 。八月， <u>張角</u> 死。	<u>黃巾</u> 起，赦党人，地方强豪起兵。
二年	一八五		六月，宦官 <u>張讓</u> 等以平 <u>黃巾</u> 功，封侯。	
三年	一八六		二月，宦官 <u>赵忠</u> 为車騎將軍。	
五年	一八八	改刺史为州牧。	<u>刘焉</u> 为 <u>益州牧</u> ， <u>刘虞</u> 为 <u>幽州牧</u> 。八月，置 <u>西园八校尉</u> ，統于小	地方割据之合

六年	一八九	四月，帝崩，王子辯立。九月，董卓廢帝为弘农王，立王子协，是为献帝。辽东太守公孙度自立。	黄門蹇碩。 四月，大將軍何进誅蹇碩，用袁紹謀，欲尽誅宦官，反被中常侍張讓等所杀，司隶校尉袁紹勒兵，悉誅宦官。	法 认 可。 外戚与宦官火併 结果，兩敗俱伤。地方軍事豪强，擅廢立之权，或逕行独立。
献帝初平元年	一九〇		正月，山东諸侯起兵討董卓。三月，卓焚洛陽，徙都長安。	地方豪强混战开始。

从上表可以看出自和帝永元四年(公元九二年)至灵帝中平六年(公元一八九年)这一百年内，統治階級的势力消長与关系变迁，有如下几点特色：

第一，永元四年(公元九二年)，宦官郑众謀誅外戚竇宪成功，于是中官之势始盛。安帝延光四年(公元一二五年)，帝崩，宦官孙程等以誅外戚閻显，拥立順帝之功；十九人封侯，于是中官之势大盛。順帝陽嘉四年(公元一三五年)，許中官养子襲爵，这是这一最高皇族地主的工具閹寺群在严密的汉法度中，取得了政治上的合法地位的宣告，是一件意义重大的事情。桓帝永寿二年(一五六年)初听中常侍行三年之丧，这是閹寺群在严密的汉法度中，取得封建礼俗崇隆仪式的宣告，又是一件意义重大的事情。順帝之后，曹騰巧妙地劝梁冀立桓帝，單超又投机地为桓帝誅梁冀，中官势力，始

超过了外戚，而成为左右皇权最有力的一支。灵帝建宁元年（公元一六八年），宦官王甫等杀外戚竇武，太傅陈蕃，次年又杀李膺等百余人，制詔州郡，大举鉤党，是为中官势力極盛之期。此后，諸署悉以宦官为令丞，宦官且領禁兵。（后汉紀卷廿五，灵帝中平六年，何后謂何进曰：“中官領禁兵，自汉家故事，不可廢也。”）这形势直維持至灵帝中平六年（公元一八九年），計中官权势極盛之期，前后达二十余年。中平六年，灵帝崩，外戚何进謀誅宦官，反为宦官所誅，司隶校尉袁紹等乃以徐兗兵（地方兵力）悉誅中官無少長二千余人。于是中官之势力始消灭。作为皇权統治的工具的閹寺群在这一百年中，势力始終强大，控制着中樞政权，好像这是皇权的扩大，然而事实正相反，削減宦官势力的又是豪族地主的地方軍事势力，中央集权主义專制政权的对立者依然是豪族地主。

第二，新兴的外戚的势力，在順帝朝，以梁商梁冀父子为最盛。順帝初年，征用处士樊英等，又修起太学，嗣后外戚梁商，以大將軍之尊，又繼續培植了一部分官僚的势力，如举李固，用周举朱穆，分遣八使張綱等巡行天下皆是。当时官僚势力与外戚势力合流，頗威胁了中官。范書在黄琬傳論（卷九十一）里，于此頗致推崇，后儒如顧亭林所称东京風俗之美，都是不明白阶级关系，从表面上論史的旧看法。^①但后来梁冀昏暴恣縱，冲帝时，皇甫規对策，兩譏中官

^① 后汉書卷九十一黄琬傳論：“汉初詔举賢良方正，州郡察孝廉秀才，斯亦貢士之方也。中兴以后，复增敦朴、有道、仁賢、能直言、独行、高节、質直、清白、敦厚之屬，荣路既广，觖望难裁。自是窃名伪服，浸以流竞，权門貴仕，請謁繁兴。……順帝始以童弱反政，而号令自出，知能任使，故士得用情，天下喁喁，仰其風采，遂乃备玄纁玉帛，以聘南陽樊英，天子降寢殿，設壇席，尚書奉引，延問失得，急登賢之举，虛降己之礼。于是处士鄙生忘其拘儒，拂巾衽褐，以企旌車之招矣。至乃英能承風，俊又咸事，若李固周举之淵謨弘深，左雄黄瓊之政事貞固，桓焉楊厚以儒学进，崔瑗馬融以文章显，吳祐苏章种嵩樂巴，牧民之良干，龐參虞詡，將帥之宏規，王懿張皓，虛心以推士，張綱杜

与外戚。質帝时，官僚势力大盛，太学生增至三万余人，遂遭梁冀之忌，毒杀質帝，卒用中官曹騰之謀，立桓帝，策免太尉李固，次年杀之。則中官又离間了外戚与官僚的合作，巧妙地取得胜利。延熹二年，梁冀为宦官單超等所誅，外戚失败了。正如黃瓊所指出，当时宦官的手段是極為高明的。太尉黃瓊于梁冀被誅，單超等封侯之后，上表称疾不朝，說：“徐璜唐衡單超具瑗等，于梁冀之盛，苟免相連，及其当誅，說以要賞。陛下不复澄清善惡，俱与忠臣尚書令尹勛等并时显封，使朱紫不別，粉墨杂糅。所謂消金玉于沙礫，碎珪璧于泥塗，四方聞之，莫不叩心。”此后，灵帝朝之外戚竇武，灵帝崩后之外戚何进，皆欲謀誅中官，而为中官所杀。外戚对閹寺的反击，終于沒有得手。

第三，官僚势力是在順帝朝为順帝与外戚梁氏所培植起来的，順帝且曾接受左雄的意見，取消了明帝以来九卿捶扑之罰，相对地提高了官僚的人格地位。^②特别是儒学势力如太学生，在順帝初年修起太学，至質帝时，人数增至三万余人，最为兴盛。質帝时，令大

喬，直道以糾違，郎顛陰陽詳密，張衡机术特妙，东京之士，于茲盛焉。向使庙堂納其高謀，疆場宣其智力，帷幄容其審辭，举措稟其成式，則武宣之軌，豈其远而。詩云，靡不有初，鮮克有終，可为恨哉！及孝桓之时，傾德繼興，陈蕃楊秉，处称賢宰，皇甫張段，出号名將，王暢李膺，弥縫衰闕，朱穆刘陶，献替匡时，郭有道獎鑒人倫，陈仲弓弘道下邑，其余宏儒远智，高心絮行，激揚風流者，不可胜言，而斯道莫振，文武陵隊，在朝者以正議嬰戮，謝事者以党錮致灾。往車虽折，而来輪方逾，所以傾而未顛，决而未潰，豈非仁人君子心力之为乎。嗚呼！”

日知录卷十三，兩汉風俗条云：“汉自孝武表章六經之后，师儒虽盛，而大义未明。故新莽居攝，而頌德献符者，徧于天下。光武有鑒于此，故尊崇节义，敦厉名实，所举用者，莫非經明行修之人，而風俗为之一变。至其末造，朝政昏濁，国事日非，而党錮之流，独行之輩，依仁蹈义，舍命不渝，風雨如晦，鷄鳴不已。三代以下，風俗之美，尚無逾于东京者。”

② 后汉紀卷十八：“初明帝时，政严事峻，九卿皆鞭杖，雄上言曰，九卿位亞三事，班在大臣，行有佩玉之节，动有庠序之仪，加以鞭杖，誠非古典。上即除之。”

將軍以下至六百石，悉遣子弟詣太學試，受業滿歲課試，以高第五人補郎，次第五人補太子舍人。則太學生不但是豪族地主的子弟，並且是官僚的後備軍。自後太學生屢次上書，攻訐宦官，譏議時政，品覈公卿，裁量執政，大大發揮了所謂“清議”的力量。這種清議，是官僚群的強宗豪族的中古輿論。到桓靈之間，清議的力量被外戚竇武運用着來對抗宦官，由是招來了宦官的反擊，而爆發為黨錮之禍，終被宦官所摧毀。而太學生分裂出來的，則以書畫伎藝進，別立鴻都門學，一反傳統的經註學風。

可是官僚群中的另一部分，以皇甫規為首，從儒學出身，進而為將帥，不但舉拔了有名的官僚如陳蕃楊秉李膺，而且以其軍人的地位，培養了一批握有軍事實力的地方勢力，如關隴豪族的張奐皇甫嵩（嵩為規之兄子）董卓等。（卓在桓帝末，以六郡良家子弟為羽林郎，從中郎將張奐為軍司馬，共擊漢陽叛羌。又皇甫規妻罵卓曰：“皇甫氏文武上才，為漢忠臣，君親非其趣使走吏乎？”則卓本為皇甫氏之部屬。）他們從外討羌人、內平黃巾的戰爭中壯大起來。同時，在黃巾戰爭漢室大亂的過程中，宗室豪強如劉虞劉焉，官僚如孔伉袁紹袁術孔融陶謙曹操，也都形成一種割據的地方勢力。這些力量，互相呼應着，最後一舉而撲滅了中樞的宦官勢力。當宦官勢力一倒，他們便分裂了漢室的一統江山，進而造成三國初期豪強混戰的局面。

統治階級的內訌，是漢室覆滅的因素之一，但是應該更正確地了解，崩解了漢室政權的，卻是不斷發生而終於全面爆發的農民戰爭。先拿順帝桓帝之際，先後二十年間來說，農民起義，稱王稱帝稱真人的就有好多起：

(1) 沖帝時（一四四年），九江徐鳳，稱上將軍，殺略吏民。

(2) 質帝時（一四六年），九江馬免稱黃帝，歷陽華孟稱黑帝。

并九江都尉滕撫討斬之。

(3) 桓帝建和二年(一四八年), 陈景自号黄帝子, 署置官屬。又南頓管伯亦称真人, 并圖举兵, 悉伏誅。

(4) 桓帝和平元年(一五〇年), 扶風裴優, 自称帝, 伏誅。

(5) 桓帝元嘉二年(一五二年), 蜀郡李伯, 詐称宗室, 当立为太初皇帝, 伏誅。

(6) 桓帝延熹八年(一六五年), 勃海人盖登等称太上皇帝, 有印珪璧鉄券, 相署置, 皆伏誅。

(7) 延熹九年(一六六年), 沛国戴异得黄金印, 無文字, 遂与广陵人龙尚等共祭井, 作符書, 称太上皇, 伏誅。

这些起义軍虽先后被扑灭了, 但它是中世紀封建制度必然要产生的階級斗争, 所以此起彼伏的不能根絕, 到灵帝中平元年(一八四年), 便总爆發为全国性的黄巾暴动, 由是崩解了汉室的政权。在汉室政权崩解了的廢墟上面, 身份性的豪强地主階級合力剿灭农民起义之后, 开始互相混战起来。

第二节

太学生与郡国学生的“浮华”“交会”

在上节, 我們指出閹寺群这一最高統治者的御用势力, 是在順帝陽嘉四年才由“詔許中官养子襲爵”这一形式宣告, 取得了政治上世襲的合法地位的。我們又指出閹寺群, 是在桓帝永寿二年, 才由“初听中常侍行三年之丧”这一形式宣告, 取得了礼俗上的尊崇仪式的。要知世襲制度, 是强宗豪族之所以确立的政治上的保証; 礼俗上的三年丧服制, 是强宗豪族之所以被法定的社会地位的标識。因此, 閹寺群虽然是作为皇族地主的御用势力, 但它的地位却

相当于当时的强宗豪族。他们从士君子不齿的污辱地位，一旦撥云雾而見青天，忽然上挤于詩礼世家之列，在他们本身自是絕大的升迁，而在豪族門閥的詩礼世家一面看起来，却是“朝衣朝冠，坐于塗炭”，高貴的世家圈子里，忽然闖进混小子来了，未免是清高的玷辱。因此，豪族地主階級的官僚群，从身份性的观点，群起攻击，而且也連帶地痛击乳母的封爵。早在陽嘉二年，李固在对策中就說：

“今封阿母恩賞太过，常侍近臣，威权太重。……今宜斥退邪佞，投之四裔，引納方直，令在左右……阿保（引者按此指乳母宋娥）有大功，勤劳之恩，可賜以貨賄，傳之子孙；列土分爵，实非天意。汉兴以来，賢君相繼，豈無保乳之养，非不寵貴之，然上畏天威，俯察經典，不可，故不封也。……权柄不可不慎，号令不可不詳。夫人君之有政，犹水之有隄防，……政教一坏，賢智馳驚，不能复还。”（后汉紀卷十八）

这虽說的是偏指乳母，然而用意却在宦官。李固以大臣之子（父为故司徒李郃），被举敦朴，代表着豪族地主階級的官僚群的利益而說話是很明显的。他抬出天意，經典，祖宗等尊嚴的牌子，来証明这种封爵是不應該的，是敗坏政教的。順帝看了諸人的对策，以李固为第一，史称“諸常侍悉叩头謝罪，朝廷肃然”。同一年，李固又以內豎乱政，奏記于梁商（时梁商以后父輔政），說：“自数年以来，灾怪屢見，比無雨潤，而沈陰鬱决，宮省之內，容有陰謀。”是年八月，洛陽宣德亭地坼八十五丈，李固曰：“陰类專恣，將有分坼之象。”都是对宦官的攻击。

順帝建康元年（一四四年），九月，皇甫規举賢良方正，对策說：

“臣伏見孝順皇帝（时順帝于八月崩，冲帝即位——引者按）初勤王事，綱紀四方，天下欣然，几以获治。自后中常侍小黃門凡数十人，同气相求，如市賈焉。竟思作变，导上以非。

因緣嬖幸，受賂賣爵，分贓解罪，以攘天威。公卿以下，至于佐吏，交私其門，終無紀極。頑凶子弟，布列州郡，并為豺狼，暴虐群生，天下扰扰，从亂如歸。至令風敗俗坏，招災致寇。今宜庭問百僚，常侍以下，尤無狀者，亟便絀遣，與眾共之。披掃其黨，蕩滌其賄，以答天誡。大雅曰：‘敬天之怒，無敢戲豫’，此之謂也。”（后漢紀卷十九）

桓帝初立（一四六年），太后臨朝，梁冀輔政，大將軍掾朱穆奏記于冀，欲言宦官，恐洩漏，附以密記：

“今年夏，月運房星，明年又有小厄，當急誅姦臣為天下所怨毒者，以塞天咎。”

穆為侍御史時，自以冀故吏，數奏記諫說：“今宦官俱用，蠱水為害。”

元壽元年（一五五年），宗室太學生劉陶上疏：“當今忠諫者誅，諛進者賞。嘉言結于忠舌，國命在于讒口，擅閤樂以咸陽，授趙高以車府”，因此他主張引用朱穆李膺夾輔王室。

這些，都是攻訐宦官的，而最激烈者，是白馬令李雲。李雲在桓帝延熹二年（一五九年）梁冀被誅，宦官單超等五人封侯，專擅朝政之時，露布上書，副在三府。他引緯書的教義，說：

“故大將軍梁冀雖持權日久，今得誅之，猶召家臣而殺也。而猥封謀臣（按指單超等）萬戶，高祖聞之，得無見非？西北列將，得無不事？孔子曰：帝者諦也。今官位錯亂，小人日進，財貨公行，政治日消，是帝欲不諦乎？”（后漢紀卷二十一）

但李雲因此獲罪下獄，五官掾杜眾上書願與同日死，大鴻臚陳蕃上疏救云，均無效。結果雲眾死獄中，蕃免官歸田里。

上面所引的所謂“權柄不可不慎，号令不可不詳”，所謂“政教一坏”，所謂“風敗俗坏”，所謂“官位錯亂”，所謂“帝欲不諦”，都是

着眼在宗教和礼制的神聖性上講的。中世紀封建制度所規定的宗教和礼教的神聖性，所謂“貴有常尊，賤有等威”的身份，不容随便变动与干犯。因此，宦官群在整个的汉制度上当然是一种綱目的添补，白虎观奏議上是沒有此等人的地位的。在詩礼世家的豪族地主看来，这却是不可原諒的和不容存在的瀆冒，不能不运用宗教理論把这群人物打下去。

詩礼世家的人物，面对着这一种飞揚跋扈的御用势力（所謂宦官），憤怒憎厭之余，自然容易倦怀起往昔的耆旧来。后汉紀卷二十一，載桓帝永興元年（一五三年）十一月，“太尉袁湯致仕。湯字仲河。初为陈留太守，褒善叙旧，以劝風俗。……乃使戶曹吏追录旧聞，以为耆旧傳”。这种耆旧傳的著作，后来广泛流行，据世說新語刘孝标注所引，有如下几种：汝南先賢傳，先賢行狀，海內先賢傳，楚国先賢傳，汉南紀，襄陽記，冀州記，丹陽記，兗州記，凉州記，东陽記，高士傳，名士傳，江表傳，英雄記，逸士傳。其他如家傳，別傳，家譜，也兴盛起来。于追怀之外，不胜其当前的悵惜，心情是非常黯淡的。

反对这一宦官群的御用势力的，既为官僚群的强宗豪族，則儒学，关隴（李云所謂西北列將），当很自然的与之取同一态度。特别是作为官僚的后备軍的太学生，所表現的憤激憎惡，最为强烈，这原因是很容易理解的。

考自桓帝永興元年（一五三年），至延熹二年（一六二年），这十年間，太学生曾三次上書：第一次上書訟朱穆；第二次上書議鑄大錢；第三次上書訟皇甫規。除第二次外，其余兩次，都是針對宦官的。第三次訟皇甫規，諸公及太学生張鳳等三百余人，詣闕訟冤，規模是很不小的。其所以有这样的規模，是因为豪族地主階級的潜在势力非常强大。

太学生对宦官的斗争，詣闕上書以外，尤在平日的交游与活动，这就是所謂“浮华”“交会”。关于这，我們有詳細研究的必要。

范書儒林列傳序里，叙述汉末太学生数量的發达，写道：

“順帝感翟酺之言，乃更脩黉宇，凡所造構，二百四十房，千八百五十室。試明經下第，补弟子。增甲乙之科，員各十人。除郡国耆儒，皆补郎、舍人。本初元年（一四六年），梁太后詔曰：大將軍下至六百石，悉遣子就学，每岁輒于乡射月一饗会之，以此为常。自是游学增盛至三万余生。然章句漸疏，而多以浮华相尚，儒者之風盖衰矣。”

这三万余的太学生，都是从天下各处来到京师的，所以称为“太学游士”，“京师游士”，或称为“游学”。三万余生，数量不算少了，然而数量尤其众多的，是郡国学以及私人精舍中的学生。汉代郡国有学，屢見載籍，生徒之众，自不必說。而各地經师，私人講学，注籍的学生，常有数百数千以至万人之众的。在儒林列傳中便有不少例証：

(1) 刘昆字桓公，教授弟子恒五百余人。

(2) 任安字定祖，少游太学，学終还家教授，諸生自远而至。

(3) 張兴字君上，習梁丘易，以教授，弟子自远至者，著录且万人。

(4) 欧陽歙字王思，教授数百人。以臧罪下獄，諸生守闕为歙求哀者千余人，至有自髡剔者。

(5) 曹曾字伯山，門徒三千人。

(6) 牟長字君高，自为博士，及在河南，諸生講学者，常有千余人，著录前后万人。子紆，又以隱居教授，門生千人。

(7) 宋登字叔陽，教授数千人。

(8) 楊倫字仲理，講授于大澤中，弟子至千余人。

(9) 包咸字子良，立精舍講授。

(10) 魏应字君伯。教授山澤中，徒众常数百人，弟子自远方至，著录数千人。

(11) 伏恭字叔齐，迁常山太守，敦脩学校，教授不輟。

(12) 杜撫字叔和，后归乡里教授弟子千余人。

(13) 楊仁字文义，靜居教授，拜什邡令，劝課掾吏弟子，悉令就学。其有通明經术者，显之右署，或貢之朝，由是义学大兴。

(14) 董鈞字文伯，迁五官中郎將，常教授門生百余人。

(15) 丁恭字子然，教授常数百人。諸生自远方至者，著录数千人。

(16) 周澤字穉都，隱居教授，門徒常数百人。

(17) 甄宇字長文，教授常数百人。子普。普傳子承。承尤篤学，講授常数百人。

(18) 樓望字次子，教授不倦，世称儒宗，諸生著录九千余人。

(19) 程曾字秀升，受業長安，还家講授，会稽顧奉等数百人，常居門下。

(20) 穎容字叔陵，門徒常千人，其著录者万六千人。

此外，不在儒林傳，而教授門徒的，例子还很多：

(1) 姜肱字伯淮，博通五經，兼明星緯，士之远来就学者三千余人。盜掠其衣資，后悔，乃就精廬求見，皆叩头謝罪。

(后汉書卷八十三本傳)

(2) 刘淑字仲承，学明五經，立精舍講授，諸生常数百人。

(后汉書卷九十七党錮列傳)

(3) 檀敷字文有，立精舍講授，远方至者尝数百人。(後漢書卷九十七党錮列傳)

(4) 郭泰字林宗，党事起，閉門教授，弟子以千数。(後漢書卷九十八本傳)

(5) 夏恭字敬公，習韓詩孟氏易，講授門徒常千余人。(後漢書卷一百十文苑列傳)

(6) 刘茂字子衛，習礼經，教授常数百人。(後漢書卷一百十一独行列傳)

(7) 索廬放字君陽，以尚書教授千余人。(同上)

(8) 李充字大遜，立精舍講授。(同上)

(9) 廖扶字文起，習韓詩歐陽尚書，教授常数百人。(後漢書卷一百十二方术列傳)

(10) 班英字季齐，少受業三輔，習京氏易，兼明五經，隱于壺山之陽，受業者四方而至。(同上)

(11) 唐檀字子产，少游太学，習京氏易，韓詩，顏氏春秋，后还乡里，教授常百余人。(同上)

(12) 公沙穆字文义，習韓詩公羊春秋，隱居东萊山，学者自远而至。(同上)

(13) 董扶字茂安，少游太学，还家講授，弟子自远而至。(同上)

从这里，可以窺見私人教授的盛況。其中有的居官講授，如伏恭楊仁，而大多数是隱居教授。这居官教授与隱居教授兩类人物，便是郑玄所謂“在位通人，处逸大儒”(語見郑玄傳戒子書)。

隱居教授的經师們，自立精舍，或称精廬，以便招致远方来学之士。讀書的人，便不远千里，負笈寻师。三国志卷十一邴原傳，裴注引原別傳，写原千里寻师的情形，頗为精詳具体，可以作为典

型的例子：

“(原)欲远游学，詣安丘孙崧。崧辞曰：‘君乡里郑君，君知之乎？’原答曰：‘然’。崧曰：‘郑君学覽古今，博文彊識，鉤深致远，誠学者之师模也。君乃舍之，躡屣千里，所謂以郑为东家丘者也。……’原曰：‘……人各有志，所規不同，故乃有登山而采玉者，有入海而采珠者，豈可謂登山者不知海之深，入海者不知山之高哉？……’崧辞謝焉。……原旧能飲酒，自行之后，八九年間，酒不向口。單步負笈，苦身持力。至陈留則师韓子助，潁川則宗陈仲弓，汝南則交范孟博，涿郡則亲盧子幹。”

这种千里寻师，負笈單步的苦学情形非常普遍。他們离乡別井，远行千里，苦志求学，累年不归。在老师門下，有的經好多年还見不到老师的面，如郑玄之于馬融，便是这样。或偶嬰疾病，賫志而歿，临終，只得拜托同学好友，送丧归家，如陈平子之于范式，便是这样。后汉書儒林列傳論里，对这些情形有个总括的說明，頗为扼要：

“自光武中年以后，干戈稍戢，專事經学。自是其風世篤焉。其服儒衣，称先王，游庠序，聚橫塾者，盖布之于邦域矣。若乃經生所处，不远万里之路，精廬暫建，贏粮动有千百。其耆名高义，开門受徒者，編牒不下万人。皆專相傳祖，莫或訛杂，至有分爭王庭，树朋私里，繁其章条，穿求崖穴，以合一家之說。”

可見全国各地，到处有經师講学，到处有生徒聚集，以至“分爭王庭，树朋私里”。如果没有豪族地主作为背景，那就不会有这样的盛况。

在太学中，在私人精舍中，学生对师长要恭敬尽礼，对經师的

家法，尤其要篤守勿違。所謂“專相傳祖，莫或訛雜”。在師長歿后，門徒常自動的制三年的喪服。在遠道的學生，常從千里外來赴，也有從千里外送師喪歸家的。荀淑歿后，李膺自表師喪。独行列傳載：“陳國張季禮遠赴師喪，遇寒冰車毀，頓滯道路。”又載：“封（戴封）詣太學，師鄧令東海申君。申君卒，送喪到東海。”這種師弟間的关系，頗為密切。但如學術門徑不同，家法互異，相攻訐起來，却也毫不留情。儒林列傳載：“張玄，……少習顏氏春秋，兼通數家法。……會顏氏博士缺，玄試策第一，拜為博士。居數月，諸生上言，玄兼說嚴氏宣氏，不宜專為顏氏博士。光武且令還署，未及遷而卒。”則家法一雜，諸生就要上書告他，連博士也做不牢了。這種師弟关系的密切，與經學家法的篤守，乃是封建制度在中國特有的一種知識基爾特所表現出來的現象，是封建制度在中國特有的一種官僚系統所表現出來的現象，一直沿襲到后来的書院制。封建制的黨爭常是拿這種學派招牌作為號召的。但這種所謂篤守家法的風氣，漢末自馬融以后，學術界好像不再畦町分別，相反的，却着重所謂挾破藩籬的通儒了。例如荀淑（范書卷九十二本傳）韓融（卷九十二韓韶傳）都是不為章句，而博學辯理。後漢紀卷二十五，也說韓融博學不為章句，又說申屠蟠學無常師，博覽無不通。這種形式上挾破藩籬的現象，並不是知識基爾特的解体，而是因為在宦官群勢力新起之后，豪族地主所培植的儒學官僚群的系統，為了對付主要敵人不能不採取較擴大的形式。

東漢的名公鉅卿，宿儒大豪，如有喪事，赴葬者常集數千人，多至數萬人。他們遠遠地從四方來會，鄭重其事地一定要來的。其間門生故吏，吊其先師，吊其舊主；同僚同學，則吊其故友，吊其相知。或有偶加期許，或曾加辟召，也便認為終生知己，千里來赴。陳寔之卒，海內赴者三萬余人，制衰麻者以百數，共刊石立碑，諡為文範

先生。樓望之卒，門生會葬者數千人。黃瓊歸葬江夏，四方名豪會者六七千人。范書卷九十八郭泰傳載，郭泰之卒，四方之士千余人皆來會葬。但據章懷注引謝承書，則說有萬數來會。謝承書更說，泰以建寧二年正月卒，自弘農函谷關以西，河內湯陰以北，二千里，負笈荷担彌路，柴車葦裝塞塗，蓋有萬數來赴。這種大規模的赴葬，是當時的一種風氣，特別在漢末為然，上舉陳寔，黃瓊，郭泰，都是漢末的人。我們可以這樣說，如果在經濟上沒有附徒萬千的依附農民作為豪族地主的物質基礎，那就也不會在社會勢力上有門生故吏萬千的閥閥形式。漢代“以閥閥為選”的舉士制度正是魏晉九品中正的先行制度。

聚集着數百數千以至數萬人的精舍與太學里，學生們展開了熾烈的交游活動。本來年青的學生們，在官僚的預備階段，想冲破基爾特的嚴密限制，馬上與名公鉅卿們交接是很困難的。范書卷一百十文苑列傳趙壹傳，載趙壹的結交，是典型的故事：

“(壹)往造河南尹羊陟，不得見。壹以公卿中非陟無足以托名者，乃日往到門。陟自強許通，尚臥未起。壹徑入上堂，遂前臨之曰：‘竊伏西州，承高風舊矣。乃今方遇，而忽然，奈何，命也！’因舉聲哭。門下皆驚，奔入，滿側。陟知其非常人，乃起延與語，大奇之。謂曰：‘子出矣！’陟明旦大從車騎，奉謁造壹。時諸計吏多盛飾車馬帷幕，而壹（按亦為上計吏之一）獨柴車草屏，露宿其傍。延陟前，坐於車下，左右莫不嘆愕。陟遂與言，談至熏夕，極歡而去。執其手曰：‘良璞不剖，必有泣血以相明者矣。’陟乃與袁逢共稱荐之，名動京師，士夫想望其風采，……州郡爭致禮命。”

未曾有名，日謁不遇，一經題拂，士夫想望，這一幅圖畫，寫盡了中古社交場的壁壘森嚴。據文苑列傳，趙壹年青時恃才倨傲，為

乡党所擯，乃作解擯。又同卷刘梁傳，載梁常疾世多利交，以邪曲相党，乃著破群論，时人覽者以为仲尼作春秋，乱臣知惧，今此論之作，俗士豈不愧其心。惜其文不存。又著辯同和之論，主張君子周而不比，和而不同。同卷侯瑾傳，瑾作矯世論以譏切当时。又以徙入山中，覃思著述，莫知于世，而作应宾难以自寄。卷七十三朱穆傳，載穆常感时澆薄，慕尚敦篤，乃作崇厚論。又因与刘伯宗交，伯宗先恭后倨，乃作絕交論及詩，与伯宗絕交。后蔡邕以为穆貞而孤，又作正交，而广其致焉。由此可見因交游問題的严重，遂引起許多人的注意，而成为議論的中心。然而在太学中、郡国学中、私人精舍中，学生們的自由交游，已經形成党同伐异的清流，特別在学生数量發达了之后，为了支援外戚以及官僚的抗宦官行动，交游活动更有政治实际的需要了。蔡邕的正交論，一开头便說，“君子以朋友講習，而正人無有淫朋。”結論說，“仲尼之正教，汎爱众而亲仁，故非善不喜，非仁不亲，交游以方，会友以文，擇其正而黜其邪。如其不获己而矯时，則將从夫‘孤’也。”所謂“以朋友講習”，所謂“交游以方，会友以文”，指的当是太学及精舍中的一般交游活动。一方面，“以朋友講習”，加强了自己的陣綫；一方面，以“正人無有淫朋”，来相攻击，分清了敌我的壁壘。汉末学生們的交游傾向便是这样的。

这样的交游活动，是与汉代傳統士風不相同的。傳統士風是在皇帝亲临裁决同异之下而埋头章句，今却結交而擇正黜邪，明明分出邪与正的兩個壁壘，有所擇而且有所黜，由交游而發展到政治的斗争了。所以儒林列傳說：“章句漸衰，而多以浮华相尚，儒者之風盖衰矣。”浮华是为皇帝所不欢喜的，范書文苑列傳載鄼炎詩：“絳灌临宰衡，謂誼崇浮华。”西汉时，雒陽少年賈誼上書文帝，一年內不次迁升至大中大夫，終被老輩的絳（周勃）灌（灌嬰）所不喜，斥

为浮华，而且远貶長沙。这要算是浮华的最早的出处，而它一开始便与“年少”“上書”分不开。范書卷一百孔融傳載，曹操与孔融書：“孤为人臣，进不能風化海内，退不能建德和人，然撫养战士，杀身为国，破浮华交会之徒，計有餘矣。”这書是曹操吓唬孔融的，意思是說，你別瞧不起我，我有足够的力量来打倒你們这些浮华交会之徒。又三国志魏志卷二十一刘廙傳注，引廙別傳說：“廙尝与曹偉書曰，魏諷不修德行，以鳩合为务，华而不实。”魏諷后来也是伏誅的。前書以“浮华”与“交会”并举，后書以“华而不实”与“鳩合”并举，可見“浮华”与“交会”是一件事的兩面，为绝对皇权所深惡的。而浮华交会之所以兴起，正証明豪族地主力量的强大而皇族最高地主权力的削弱。

所謂“浮华”与“交会”是怎样的一回事呢？

要回答这个问题，我們先来引一个例証：

“时考城令河内王涣，政尚严猛，聞覽（仇覽，又名仇香）以德化人，署为主簿。謂覽曰：‘……今日太学曳長裾，飞名誉，皆主簿后耳。以一月奉为資，勉卒景行。’覽入太学，时諸生同郡符融，有高名，与覽比宇，宾客盈室，覽常自守，不与融言。融觀其容止，心独奇之，乃謂曰：‘与先生同郡壤，鄰房牖，今京师英雄四集，志士交結之秋。虽务經学，守之何固？’覽乃正色曰：‘天子修設太学，豈但使人游談其中？’高揖而去，不复与言。后融以告郭林宗，林宗因与融齎刺就房謁之，遂請留宿。林宗嗟嘆，下床为拜。”（后汉書卷一百六仇香傳）

从这一件事，可注意的有五点：第一，京师的太学，是英雄四集，名士交結之地。第二，太学生曳長裾、飞名誉，是从結交中得来的。第三，游談之士，不务經学，虽有务者，亦守之不固。故經学与游談，其風尚并不相同。第四，游談成風，非天子修設太学之本意。

第五，太學生之有高名者，常常賓客盈室。

考當時太學生中的領袖，是郭泰賈彪符融等，觀上舉仇覽傳可知。郭泰符融，又與田盛許劭俱以“品鑒人倫”有名。郭泰之被李膺所識拔，蓋出符融的介紹。范書卷九十八符融傳記此事說：“郭林宗始入京師，時人莫識，融一見嗟服，因以介于李膺，由是知名。”謝承書說，“融見林宗，便與之交，又紹介于膺，以為海之明珠，未耀其光，鳥之鳳皇，羽儀未翔。膺與林宗相見，待以師友之禮，遂振名天下，融之致也。”范書卷九十八郭泰傳載：“（泰）游于洛陽，始見河南尹李膺，膺大奇之，遂相友善，于是名震京師。后歸鄉里，衣冠諸儒送至河上，車數千兩。林宗唯與李膺同舟而濟，眾賓望之，以為神仙焉。”從聖者眼中望出來的却是“神仙”，而非聖者同儕，這實為思想史的一大變化。

符融不但積極地識拔了郭泰仇覽，還消極地指斥冒濫虛名的人。同傳載：“時漢中晉文經，梁國黃子艾，并恃其才智，炫耀上京，臥托養疾，無所通接。洛中士大夫好事者，承其聲名，坐門問疾，猶不得見，三公所辟召者，輒以詢訪之，隨所臧否，以為與奪。融察其非真，乃到太學，并見李膺曰：‘二子行業無聞，以豪傑自置，遂使公卿問疾，王臣坐門。融恐其小道破義，空譽違實，特宜察焉。’膺然之。二人自是名論漸衰，賓徒稍省，旬日之間，慚嘆逃去。后果為輕薄子，并以罪廢棄。融益以知名。”

“融同郡田盛，字仲衢，與郭林宗同好，亦名知人，優游不仕。”（符融傳）

許劭與其從兄靖，亦“好人倫，多所賞識，若樊子昭和陽士者，并顯名于世。故天下言拔士者，咸稱許郭。……曹操微時，常卑辭厚禮，求為己目（章懷注，命品藻為題目），劭鄙其人而不肯對。操乃伺隙脅劭，劭不得已，曰：‘君清平之奸賊，亂世之英雄。’操大悅

而去。……劭与靖俱有高名，好共覈論乡党人物，每月輒更其品題。故汝南俗有月旦評焉”(卷九十八許劭傳)。

南陽何顥名知人，見(荀)彧而异之，曰：“王佐才也。”(卷一百荀彧傳)

这些都是有名的“品鑒人倫”的人物，可是負“品鑒人倫”之盛名的，还得推郭泰。謝承書謂：“泰之所名，人品乃定。先言后驗，众皆服之。故适陈留則友符偉明(融)，游太學則師仇季智(覽)，之陈国則親魏德公(昭)，入汝南則交黃叔度。初，泰始至南州，过袁奉高(閔)，不宿而去，从叔度累日不去。或以問泰。泰曰：‘奉高之器，譬之泛濫，虽清而易挹。叔度之器，汪汪若千頃之波，澄之不清，扰之不濁，不可量也。’已而果然。泰以是名聞天下。”范書卷九十八，郭泰傳謂泰“獎拔士人，皆如所鑒，……后之好事或附益增張，故多华辞不經，又类卜相之書”。則泰之品鑒，当时曾流为士林佳話，而为好事者所附益增張，至如卜相之書。可見当时人对郭泰的“品鑒人倫”，傾心信服的一斑。郭泰傳記泰：“褻衣博帶，周游郡国。尝于陈梁間行遇雨，巾一角垫，时人乃故折巾一角，以为林宗巾。其見慕皆如此”。章怀注引泰別傳說：“泰名显，士爭归之，載刺常盈車。”褻衣博帶，周游郡国，載刺盈車，活画出这一位在野的名士是非常了不起的。

郭泰这一流人物，除了善于風鑒交結，还有一个特点，便是善談論。那便是所謂“游談”吧。郭泰傳說，泰“善談論，美音制”。符融傳說，融“师事少府李膺。膺風性高簡，每見融，輒絕它宾客，听其言論。融幅巾奋袖，談辞如云，膺每捧手嘆息”。郭泰傳又載：“汝南謝甄，陈留边讓，并善談論，俱有盛名，每共候林宗，未尝不連日达夜。”

京师的太学生，与郡国学生間，当时也有了联系的。郭泰周游

郡国，到处獎拔士类，如上文所引謝承書所說的，在事实上是做了不少联系工作的。袁宏后汉紀卷二十三：“郭泰謂宋仲曰：昔之君子，会友輔仁。夫周而不比，群而不党，皆始于將順，終于匡救，济俗变教，隆化之道也。于是仰慕仲尼，俯則孟軻，周流华夏，采諸幽滯。”足以証明这点。在党錮列傳中，叙牢脩上書誣告，李膺等“养太学游士，交結諸郡生徒，更相馳驅，共为部党，誹訕朝廷，疑乱風俗”。这里虽說是“誣告”，但“太学游士，交結諸郡生徒，更相馳驅，共为部党”而和皇权对立，應該是事实。

所謂“浮华”与“交会”，便是这样的一种情形。同时應該指出，浮华与交会，不仅限于太学生，郡国学生与私人精舍的生徒，也都是如此的。

牢脩上書中提到的李膺，是党錮中在官僚方面最重要的人物，也就是他跟太学生们联結得最密切。在上面，我們已經知道郭泰是太学中的領袖，而郭泰是李膺所獎拔的。李膺不但獎拔了郭泰，而且被人比做天下的人都想望而攀登的“龙門”，成为天下的宗师。范書李膺傳載：

“是时朝廷日乱，綱紀頽弛，膺独特風裁，以声名自高。士有被其容接者，名为登龙門。”

“荀爽尝就謁膺，因为其御，既还喜曰：‘今日乃得御李君矣！’”

士被李膺所容接，便算是登龙門，做了一次李膺的馬夫，荀爽便得意洋洋，可見在当时人的心目中，李膺是一个比郭泰更为尊崇的偶像。这是可以理解的，因为李膺曾是一个貴公子，而后来又是一个大官僚，在官僚的后备軍年輕的太学生的心目中，他的地位應該是这样。

考李膺祖父脩，安帝时为太尉，父益，赵国相，所以他是一位貴

公子。初举孝廉，为司徒胡廣所辟，举高第，再迁青州刺史，复征，再迁漁陽太守，轉蜀郡太守。轉护烏桓校尉。公事免官，复征为度辽將軍。延熹二年，征，再迁河南尹，复拜司隶校尉。灵帝初年，为長乐少府。其官历如是，可見他是当时的一位資兼文武的大官僚。性簡亢，無所交接，唯以同郡荀淑陈寔为师友。在做护烏桓校尉时，以公事免官，还居綸氏，教授常千人。党禍初起，免归乡里，居陽城山中，天下士大夫皆高尚其道，而汙穢朝廷。其交游如是，可見他为士流所宗仰。他是貴族公子，是大官僚，又是为士流所宗仰的大宗师，因而当时被目为“八俊”之一，而且为“八俊”的首領。范書范滂傳論里講到李膺，說是：

“李膺振拔汙險之中，蘊义生風，以鼓動流俗。激素行以耻威权，立廉尚以振貴勢，使天下之士，奋迅感槩，波蕩而从之，幽深牢，破室族，而不顧，至于子伏其死而母欢其义。壯矣哉！”

这評断指出了李膺在反宦官的官僚群中的地位与作用。

然而在官僚群中，地位更高的，还推陈蕃与刘淑。陈蕃曾登三公的首席太尉，后又为太傅，刘淑是“宗室之賢”，为尚書，再迁侍中虎賁中郎將，都是大官僚。党錮列傳引太学中語：

“天下模楷李元礼，不畏强禦陈仲举。”

李元礼为“八俊”的首領，已見前述，陈蕃与刘淑，則为“三君”之二，而陈蕃尤其重要。他对宦官的搏击，最不客气。世說新語品藻篇，有論李膺陈蕃高下的一段：

“汝南陈仲举潁川李元礼二人，共論其功德，不能定先后。蔡伯喈評之曰：‘陈仲举强于犯上，李元礼严于攝下，犯上难，攝下易。’仲举遂在三君之下，元礼居八俊之上。”

刘孝标注引姚信士緯說：“陈仲举体气高烈，有王臣之节，李元

礼忠壯正直，有社稷之能，海內論之未决。蔡伯喈抑一言以变之，疑論乃定也。”这里陈蕃地位比李膺更高。不畏强禦，与强于犯上，意义相似，天下模楷与严于攝下，却不相似。照我們的判断，似乎学中的意見是天下模楷比不畏强禦，在道德上的比重，是更有分量一点的。

陈蕃以立竇后的关系，与外戚竇武密切联結在一起。范書卷九十六本傳：

“初桓帝欲立所幸田貴人为皇后，蕃以田氏卑微，竇族良家，爭之甚固。帝不得已，乃立竇后。及后临朝，故委用于蕃。蕃与后父大將軍竇武，同心協力，征用名賢，共参政事。”

外戚竇武，据范書卷九十九本傳，是这样的出身：

“竇武字游平，扶風平陵人，安丰戴侯融之玄孙也。父奉，定襄太守。武少以經行著称，常教授于大澤中，不交时事，名显关西。”

关于以女兒之故而更其貴显起来的經過，后汉書里写道：

“延熹八年，長女选入掖庭，桓帝以为貴人，拜武郎中。其冬，貴人立为皇后，武迁越騎校尉，封槐里侯，五千戶。明年冬，拜城門校尉。……帝崩無嗣，武召侍御史河間刘儵，参問其國中王子侯之賢者，儵称解瀆亭侯宏。武入白太后，遂征立之，是为灵帝。拜武为大將軍，常居禁中。”

竇武荣显的路是东汉后期一切外戚所照例經由的路，没有什么奇怪。然而在当时却有势力强大的宦官存在，于是他不得不与宦官群結着强固的联合。本傳載他“在位多辟名士，清身疾惡，礼賂不通，妻子衣食裁充足而已。是时羌蛮寇难，岁儉民飢，武得兩宮賞賜，悉散与太学諸生，及載肴粮于路，匄施貧民”。借此因緣，他得太学生的拥护，遂成为“三君”的首領。

我們綜合看一看反宦官的豪族官僚集团的共为部党或宗党的陣容吧(据范書党錮列傳。后汉紀与此略异,說見后):

(1)三君——竇武、刘淑、陈蕃，竇武为首，君者，言一世之所宗也。

(2)八俊——李膺、荀翌、杜密、王暢、刘祐、魏朗、赵典、朱寓，李膺为首，俊者，言人之英也。

(3)八顧——郭泰、宗慈、巴肃、夏馥、范滂、尹勋、蔡衍、羊陟，郭泰为首，顧者，言能以德行引人者也。

(4)八及——張儉、岑暉、刘表、陈翔、孔昱、苑康、檀敷、霍超，張儉为首，及者，言其能导人追宗者也。

(5)八厨——度尚、張邈、王考、刘儒、胡毋班、秦周、蕃嚮、王章，度尚为首，厨者，言能以財救人者也。(范書又举張儉与同乡二十四人，別相署号，共为部党，圖危社稷，亦有八俊八顧八及之号。显然只是地方性的，此故略。)

这里，可以看出称号的次第来。三君大致是指三公以上的大官，八俊大致是指次一等的卿尹，八顧大致是指高名的游士們，以上都是在京师里的；八及大致是郡国的名流。同时，这次第也大致依据名行德操的高下而排列的。唯八厨以財見称，虽附于末，而实不与于排列的次序，是很显然的。依上引世說品藻篇所謂“共論其功德，蔡伯喈評之，仲举遂在三君之下，元礼居八俊之上”，刘孝标注引姚信士緯所謂“海內論之未决，蔡伯喈抑一言以变之，疑論乃定”，以及党錮列傳所謂“海內希風之流，遂共相标榜”，可知这种称号与次第，是当时反宦官集团中公論的結果，而且这种称号，也是当时反宦官集团中斗争方式的表現。

第三节

汉末的風謠題目与清議

(一)風 謠

袁宏后汉紀卷二十二，延熹九年紀，述党錮之禍初起，說：

“是时太学生三万余人，皆推先陈蕃李膺，被服其行。由是学生同声，竞为高論，上議执政，下譏卿士，范滂岑晷之徒，仰其風而扇之。于是天下翕然，以臧否为談，名行善惡，托以謠言，曰：‘不畏强禦陈仲举，天下模楷李元礼。’公卿以下皆畏，莫不側席。又为三君八俊八顧八及之目，犹古之八元八凱也。陈蕃为三君之冠，王暢李膺为八俊之首。海内諸为名节志义者，皆附其風。膺等虽免廢，名逾盛，希之者唯恐不及。涉其流者时虽免黜，未及家，公府州郡爭礼命之。申屠蟠尝游太学，退而告人曰：‘昔战国之世，处士橫議，列国之王，爭为拥篲先驅，卒有坑儒之禍，今之謂矣。’乃絕迹于梁碭之間，居三年，而滂及难。”

这里以为“謠言”是范滂之徒为了臧否人物而依托出来的。这话虽然在汉末政爭的关系上部分地指出了謠言發生的原因，但謠言的最初發生，却早在党錮之前。汉書揚雄傳，“惟寂寞，自投閣，爰清靜，作符命”，即是一例。

細考范書，可知东汉經师以及生徒們，常常用韵語来标榜个人在学术上的独特成就与風格。这种韵語，通常只是七言一句，在第四字与第七字上协韵。其例子是很多的，如：

(1)“五經縱橫周宣光。”(卷九十一，周举傳引京師之語，橫光协韵。)

(2) “解經不窮戴侍中。”(卷一百九上, 戴憑傳引京師之語, 窮中協韻。)

(3) “說經鏗鏘楊子行。”(卷一百九上, 楊政傳引京師之語, 鏗行協韻。)

(4) “五經無雙許叔重。”(卷一百九下, 許慎傳引時人之語, 雙重協韻。)

(5) “五經紛綸井大春。”(卷一百十三, 井丹傳引京師之語, 綸春協韻。)

這種標榜個人的韻語, 道出了個人在經學上的獨特成就與風格。所謂“五經縱橫”, 所謂“解經不窮”, 所謂“說經鏗鏘”, 所謂“五經無雙”, 所謂“五經紛綸”, 都指的那一個人在經學上的特點, 或指陳其經學的淵博, 或稱美其說經時音調的清朗。這種標榜的韻語, 大都出自太學之中, 即所謂“京師為之語”, “學中之語”, 也有出自郡國學或地方的私人精舍的, 即所謂“時人為之語”, “鄉里為之語”。這一種韻語, 有時也道及個人行為上的卓特之點, 不限定於經學上的成就。例如:

(1) “道德彬彬馮仲文。”(卷五十八下, 馮衍子豹傳引鄉里之語, 彬彬協韻。)

(2) “關西孔子楊伯起。”(卷八十四, 楊震傳引諸儒之語, 子起協韻。)

(3) “德行恂恂召伯春。”(卷一百十九下, 召馴傳引鄉里之號, 恂春協韻。)

(4) “欲知仲桓問任安。”又, “居今行古任定祖。”(卷一百十九上, 任安傳引時人之稱, 桓安協韻, 古祖協韻。)

(5) “關中觥觥郭子橫。”(卷一百十二上, 郭憲傳引帝嘗聞之語, 觥橫協韻。)

(6)“避世牆东王君公。”(卷一百十三, 逢萌傳引时人之論, 东公协韵。)

(7)“关中大豪戴子高。”(卷一百十三, 戴良傳引时人之語, 豪高协韵。)

这里有涉及性格的, 有涉及出处的, 有涉及操持的, 有涉及德行的, 范围就很广泛。但也很分明, 这种韵語, 为了它們并非与經学有关, 也就不一定出自学中了, 而是当时一般名門豪族間的自我品評, 所謂“时人之論”, “时人之語”, “时人之称”。

这种韵語, 有时在形式上以多种的句法出現, 或为七言兩句, 相互对称, 而又各自为韵, 如:

“万事不理問伯始, 天下中庸有胡公。”(卷七十四, 胡廣傳引京師諺, 理始协韵, 庸公协韵。)

“甑中生塵范史云, 釜中生魚范萊燕。”(卷一百一十一, 范冉傳引閭里之歌, 塵云协韵, 魚燕协韵。这里塵云似又与句首甑字为韵, 魚燕似又与句首釜字为韵, 在一句中三协韵了。以例証不多, 不能确定。)

也有三言兩句, 相互为韵的, 如:

“任文公, 智無双。”(卷一百十二上, 任文公傳引益部之語, 公双为韵。)

也有四言兩句, 相互为韵的, 如:

“荀氏八龙, 慈明無双。”(卷九十二, 荀爽傳引潁川之語, 龙双为韵。)

“賈氏三虎, 偉节最怒。”(卷九十七, 賈彪傳引天下之称, 虎怒为韵。)

“天下無双, 江夏黃童。”(卷一百十上, 黃香傳引京師之号, 双童为韵。)

也有五言兩句，相互為韻的，如：

“徒見二千石，不如一逢掖。”（卷九十九，王符傳引時人之語，石掖為韻。）

“膠漆自謂堅，不如雷與陳。”（卷一百一十一，雷義傳引鄉里之語，堅陳為韻。）

這種韻語，當時稱為“謠言”，或者稱為“風謠”，或者稱為“諺”，或者稱為“語”、“號”、“論”、“歌”。謠言或風謠的發生，與漢朝登庸官吏的制度有關。漢朝的察舉與征辟，所憑借的品評標準，是出自鄉里的意見；其在太學中的，則依據學中之語。所以“鄉里之號”、“時人之語”、“時人之論”、“京師之語”、“學中之語”、“天下之稱”，乃是一種有力的薦舉狀。這種風謠，賅括了個人的德業學行，簡短有力，採取歌的形式，便於流傳，是延譽上達的利器。朝廷常常派出人采訪風謠，或詔舉謠言，如順帝時分遣八使巡行天下，采訪風謠。又如范滂傳載，桓帝時，詔三府掾屬舉謠言。章懷注說：“漢官儀，三公听采長吏臧否，人所疾苦，還條奏之，是為舉謠言也。”其實所听采的，不僅是長吏臧否，人所疾苦而已，各地標榜個人（主要的是未登仕途的處士）的風謠也一定乘機听采了去的。所以那時的風謠，天子也是耳熟能詳的。例如上所舉“關中觥觥郭子橫”，“天下無雙，江夏黃童”，便是當時的天子對郭憲黃香當面稱引的風謠。（卷一百十二郭憲傳：匈奴數犯塞，憲以為天下疲敝，不宜動眾。諫爭不合，乃伏地稱眩瞶，不復言。帝令兩郎扶下殿，憲亦不拜。帝曰，常聞“關中觥觥郭子橫”，竟不虛也。卷一百一十上，黃香傳：章帝會中山邸，乃詔香下殿，謂諸王曰，此“天下無雙，江夏黃童”者也。）

這種謠言，在漢末宦官們的權勢膨脹以後，官僚們以及官僚的黨羽們為了反抗宦官，便拿來作為政治鬥爭的工具，不但用以褒獎

同類，且用以貶斥奸邪，賦予它以新的政爭的性能。這是在新的政治形勢之下的謠言的新的發展。而且在句法的形式上也有了新的發展。例如：

(1) 初桓帝為蠡吾侯，受學于甘陵周福，及即帝位，擢福為尚書。時同郡河南尹房植，有名當朝。鄉人為之謠曰：“天下規矩房伯武，因師獲印周仲進。”二家賓客，互相譏揣，遂各樹朋徒，漸成尤隙。由是甘陵有南北部。黨人之議，自此始矣。這裡一褒一貶，表示了當時豪門賓客之間的清議。

(2) 汝南太守宗資，任功曹范滂，南陽太守成瑨，亦委功曹岑暄。二郡又為謠曰：“汝南太守范孟博，南陽宗資主畫諾；南陽太守岑公孝，弘農成瑨但坐嘯。”因此流言，轉入太學。諸生三萬餘人，郭林宗賈偉節為其冠，並與李膺陳蕃王暢，更相褒重。學中語曰：“天下楷模李元禮，不畏強禦陳仲舉，天下俊秀王叔茂。”這裡，太學的謠言，改變了風尚，不復標舉經學的造詣，而標舉政治風度的堅貞與才能的卓特了。這是頗可注意的一點。（以上均見卷九十七黨錮列傳）

(3) 陳留朱震字伯厚，初為州，奏濟陰太守單匡減罪，並匡兄中常侍車騎將軍超。帝收匡下廷尉，以譴超，超詣獄謝。三輔諺曰：“車如鷄栖馬如狗，疾惡如風朱伯厚。”（卷九十六陳蕃傳）

(4) 桓帝時，宦官單超、左悺、徐璜、具瑗、唐衡等，以誅梁冀功，五人同日封侯。及超死后，四侯轉橫，天下為之語曰：“左回天，具獨坐，徐臥虎，唐兩墮。”皆極言其勢焰之大，表示深沉的憎惡（卷一百八單超傳）。

這裡可以看出為了政爭上的需要，謠言被當作一種武器來運用，一面以之攻擊政敵，一面以之稱揚己方的優越。與東漢初年僅用作積極地標榜學行德業，以為干祿射利的工具的那種意義，是完

全不同的。随着政治斗争的深刻化与尖锐化，謠言更被看得非常重要了，在改变了形式之后，又赋予以新的意义，新的任务，另一面謠言与讖緯結合，又發展成为童謠的形式，用可解不可解的語句，作广泛的宣傳，而收到政治上極大的效果。举例如下：

(1) 順帝之末，京都童謠曰：“直如弦，死道边，曲如鉤，反封侯。”这是指梁冀擅廢立，誅李固、杜乔，而封胡廣、赵戒、袁湯的事。

(2) 桓帝之初，天下童謠曰：“小麦青青大麦枯，誰当获者妇与姑，丈人何在西击胡。吏买馬，君具車，請为諸君鼓曠胡。”这是指征羌的战事，人民被征發到軍中去了。

(3) 桓帝之初，京都童謠曰：“城上烏，毘畢逋。公为吏，子为徒，一徒死，百乘車。車班班，入河間，河間媼女工数錢。以錢为室，金为堂，石山慊慊春黄梁。梁下有悬鼓，我欲击之丞卿怒。”这是指灵帝母劝帝开西邸卖官的事。

(4) 灵帝之末，京都童謠曰：“侯非侯，王非王，千乘万騎上北芒。”这是指袁紹尽誅宦官的事。

(5) 灵帝中平中，京都歌曰：

承乐世，董逃， 游四郭，董逃， 蒙天恩，董逃，
帶金紫，董逃， 行謝恩，董逃， 整車騎，董逃，
垂欲發，董逃， 与中辞，董逃， 出西門，董逃，
瞻宮殿，董逃， 望京城，董逃， 日夜絕，董逃，
心摧伤，董逃。

这是指董卓迁都的事。（“董逃”又是象声字，犹言“咚啵”也。）

童謠都托言先驗，与讖緯同科，但很明白，先驗是假的，發生時間都出諸后人的追述，有意把它推前去了。謠言在先，应驗在后，事实上是不可能的。但为了表示希望，而托童謠以預言，以后事实竟与希望相符，遂如应驗一般，这种情形，也是有可能的。

考風謠諺之類，直到魏晉之際，也还在高門名族間流行着。其見于世說新語與晉書者，如：

諺曰：“后来領袖有裴秀。”（世說新語賞譽第八上）

“洛中雅雅有三嘏。”（劉粹字純嘏，宏字終嘏，漢字冲嘏，是親兄弟，王安丰甥，并是王安丰女婿。宏，真長祖也。）“洛中錚錚馮惠卿。”（名蓀，是播子。蓀與邢乔，俱司徒李胤外孫。及胤子順，并知名。時稱：“邢才清，李才明，純粹邢。”）（世說新語賞譽第八上）

諺曰：“揚州獨步王文度，后来出人郗嘉賓。”（注引續晉陽秋曰：超少有才氣，越世負俗，不循常檢。時人為一代盛譽者，語曰：“大才粲粲謝家安，江東獨步王文度，盛德日新郗家賓。”其語小異。）（世說新語賞譽第八上）

“鄧颺字文茂，正始中遷侍中尚書，為人好貨。京師為之語曰：‘以官易富鄧玄茂’。”（世說新語識鑒第七注引魏略）

“石苞字仲容，渤海南皮人也，雅曠有智局，容儀偉麗，不修小节。故時人為之語曰：‘石仲容姣無雙’。”（晉書列傳第三石苞傳）

“歐陽建字堅石，世為冀方右族，雅有理思，才藻美贍，擅名北州。時人為之語曰：‘渤海赫赫歐陽堅石’。”（晉書列傳第三歐陽建傳）

“琅琊王澄有高名，少所推服，每聞玠言，輒嘆息絕倒。故時人為之語曰：‘衛玠談道，平子絕倒’。”（晉書列傳第六衛玠傳）

然而魏晉之際的謠諺，其內容是并不同于漢末的謠諺的。其不同的程度，正如魏晉清談之與漢末清議，前者是抽象的、概念化的，後者是具體的、實際性的。“衛玠談道，平子絕倒”，比起“賈氏三

虎，偉节最怒”来，“洛中雅雅有三韻，洛中錚錚馮惠卿”，比起“車如鷄栖馬如狗，疾惡如風朱伯厚”来，一个是手执麈尾，飄飄然出离塵世，一个是怒目橫眉，气冲冲戟手罵賊，完全是兩種气象。所以魏晉之际的謠諺，跟着清談思想的概念化，而也概念化起来，在性質上变了。魏晉謠諺，既已变質，則其应用範圍自然不及漢末之广，表现出日就銷歇的景况来。謠諺漸就銷歇的过程中，代之而起的，是所謂題目。魏晉时代題目品藻風气之盛，可于世說新語一書中窺見概略。然而那时所謂題目，也还是一种概念的比况，并無具体的內容(說詳后)。

(二) 題 目

題目品藻，本来起于東漢。荀淑生前，就有“神君”之号。(后漢書卷九十二，荀淑傳：淑对策譏刺貴幸，为大將軍梁冀所忌，出补朗陵侯相，蒞事明理，称为神君。)其子八人，“儉緝靖肅汪爽肃專，并有名，时人謂之‘八龙’”(同上)，又周澤孙堪，并称“二穉”。(后漢書卷一百十九下儒林列傳，周澤字穉都，勇敢直言，孙堪字子穉，行类于澤，故京師号曰二穉。) 賈彪兄弟三人，并称“三虎”。(后漢書卷九十七党錮列傳，賈彪兄弟三人，并有高名，而彪最优。故天下称曰：“賈氏三虎，偉节最怒。”) 許劭兄弟，称为“二龙”。(世說賞譽，謝子微見許子將兄弟，曰：“平輿之淵，有二龙焉。”) 順帝时詔遣八使巡行風俗，天下号曰“八俊”。(后漢書帝紀卷六，漢安元年秋八月丁卯，遣杜乔、周举、郭遵、馮羨、樂巴、張綱、周栩、刘班，等八人，分行州郡。)到桓靈之間，兴党錮大獄时，遂有“三君”，“八俊”，“八顧”，“八及”，“八厨”等称号，一时广泛流傳(說已見上)。

这种称号，实为題目的濫觴。在魏晉之世，用此类称号来指目人物的風尚依然存在。例如邴原被目为“云中白鶴”，潘安仁与夏

侯湛，并称“連璧”，裴楷被称为“玉人”，刘庆孙等，称为“三才”，阮籍嵇康等，称为“竹林七賢”，夏侯玄邓颺等四人，称“四聰”，諸葛誕等八人称“八达”。

“公孙度目邴原，所謂云中白鶴，非燕雀之網，所能羈也。”

(世說新語賞譽第八上)

“潘安仁夏侯湛并有美容，喜同行，时人謂之‘連璧’。”(世說新語容止第十四)

“裴令公有儁容儀，脫冠冕，麤服乱头皆好，时人以为‘玉人’。”(同上)

“太傅府有三才，刘庆孙長才，潘陽仲大才，裴景声清才。”

(世說新語賞譽第八上)

“陈留阮籍，譙国嵇康，河内山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者，沛国刘伶，陈留阮咸，河内向秀，琅琊王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂‘竹林七賢’。”(世說新語任誕第二十三)

“是时当世俊士，散騎常侍夏侯玄，尙書諸葛誕邓颺之徒，共相題表，以玄颺四人为‘四聰’，誕备八人为‘八达’。”(三国志諸葛誕傳注引世語)

这种称号的特点是：第一，称号本身就直指这人物，并不取什么譬况，“神君”就直指荀淑，“二程”就直指周程都孙子程，“三虎”就直指賈彪兄弟三人，“三君八俊”就直指陈蕃李膺等人，称号与人物之間的关系是甲“等于”乙，而不是甲“犹之乎”乙。第二，这种称号是風謠蜕变出来的，有些原来就是風謠，可說是風謠的簡化形式。如“八龙三虎”，都是根据着風謠，从風謠中节取的。上文所举楊伯起之称“关西孔子”，戴子高之称“关中大豪”，实与荀淑之称“神君”，初無二致。所以，题目的最初形式，与称号有着密切关系，

要严格地在其間予以区别是很困难的。

但是后来，題目却有了重大的發展。發展的傾向明显地表示着，从直指变为譬况，从具体的說明变为抽象的象征。在形式上，用“如”，“譬諸”，“若”，“似”等字，作为甲乙二者之間的关系桥梁，在內容上，所取以为譬况者，大抵为禽鳥草木山川器物。例如：

“郭林宗至汝南，造袁奉高，車不停軌，鸞不輟輓。詣黃叔度，乃弥日信宿。人問其故，林宗曰：‘叔度汪汪如万頃之波，澄之不清，扰之不濁，其器深广，难測量也’。注引秦別傳曰：薛恭祖問之，秦曰：‘奉高之器，譬諸泛濫，虽清易挹也。’”（世說新語德行第一，按后漢書郭泰傳略同）

“客有問陈季方：‘足下家君太丘，有何功德，而荷天下重名？’季方曰：‘吾家君譬如桂树，生泰山之阿，上有万仞之高，下有不測之深，上为甘露所沾，下为淵泉所潤。当斯之时，桂树焉知泰山之高，淵泉之深，不知有功德与無也’。”（同上）

“陈仲举尝嘆曰：‘若周子居者，真治国之器，譬諸宝剑，則世之干將’。”（世說新語賞譽第八上）

“世目李元礼謨謨如勁松下風。”（同上）

这种方式的題目，到魏晉之际，發展得非常普遍，而內容也愈益显得空灵縹緲，变成純粹概念的游戏了：

“裴令公目夏侯太初，肃肃如入廊庙中，不脩敬而人自敬。一日，如入宗庙，琅琅但見礼乐器。見鍾士季，如觀武庫，但睹矛戟。見傅蘭碩，汪廡靡所不有。見山巨源，如登山临下，幽然深远。”（晉書三十六列傳卷五，裴楷傳与此略同，世說新語賞譽第八上）

“王戎目山巨源，如璞玉渾金，人皆欽其宝，莫知名其器。”

（同上）

“庾子嵩目和嶠，森森如千丈松，虽磊砢有节目，施之大厦，有栋梁之用。”（世說新語賞譽第八）

“王戎云：‘太尉神姿高徹，如瑤林瓊樹，自然是風塵外物’。”（同上）

“王太尉云：‘郭子玄語議如懸河瀉水，注而不竭’。”（同書賞譽第八下）

“王公目太尉，岩岩清峙，壁立千仞。”（同上）

“王丞相云：‘刁玄亮之察察，戴若思之岩岩，卞望之之峰距’。”（同上）

“世目周侯，嶷如斷山。”（同上）

“司馬太傅为二王目曰：‘孝伯亭亭直上，阿大罗罗清疏’。”（同上）

題目所要称述譬况的对象，主要的是人物的品德，性格，才能，識度。例如：

“李元礼尝嘆荀淑鍾皓，曰：‘荀君清識難尙，鍾君至德可师’。”（世說新語德行第一）

“郭林宗見王允曰：‘王生一日千里，王佐才也’。”（后汉書卷九十六王允傳）

“謝子微……見許子政弱冠之時，嘆曰：‘若許子政者，有榦國之器，正色忠審，則陳仲舉之匹，伐惡退不肖，范孟博之風’。”（世說新語賞譽第八上）

“（郭泰）……至京師，陳留人符融，見而嘆曰：‘高雅奇偉，達見清理，行不苟合，言不夸毗，此異士也。’言之于河南尹李膺，与相見，曰：‘吾見士多矣，未有如郭林宗者也。其聰識通朗，高雅密博，今之华夏，鮮見其儔。’友而亲之。陳留人韓卓，有知人之鑒，融見卓，以己言告之，曰：‘此太原士也。’他日，又

以秦言告之，卓曰：‘四海內士也。吾將見之。’于是驟見秦，謂融曰：‘此子神氣冲和，言合規矩，高才妙識，罕見其倫。’……
(宋)子俊曰：‘……吾嘗與杜周甫論林宗之德也，清高明雅，英達瓌瑋，學問淵深，妙有俊才。然其愷悌玄淡，格量高俊，含宏博恕，忠粹篤誠，非今之人，三代士也。漢元以來，未見其匹也’。”(《世說新語賞鑒第八上，王戎目阮文業條，注引宋子俊語，甚簡略可參看，後漢紀卷二十三靈帝建寧二年紀)

“曹公少時見喬玄，玄謂曰：‘天下方亂，群雄虎爭，撥而理之，非君乎？然君實是亂世之英雄，治世之奸賊，恨吾老矣，不見君富貴，當以子孫相累。’注引孫盛雜語曰：太祖嘗問許子將：‘我何如人？’固問，然後子將答曰：‘治世之能臣，亂世之奸雄。’太祖大笑。”(《世說新語識鑒第七》)

所謂“王佐才”，“異士”，“太原士”，“四海內士”，“三代士”，“亂世英雄，治世奸賊”等，都指整個的人格，比較具體，容易理解。至于“清識”，“至德”，“聰識高朗，高雅密博”，“清高明雅，英達瓌瑋”，“愷悌玄淡，格量高俊，含宏博恕，忠粹篤誠”等語，却是分析了人格的內涵，而標指品德，性格，識度的，比較的抽象，意義不甚明確。然而魏晉以後的品題，却大都是後一種格式的，這大約就是所謂“簡約玄淡，爾雅有韻”(《明袁宏《世說新語序中語》)，為後世所稱頌的名士清談了吧。然而這樣的名士清談，却又被同書所載的王眉子所痛罵。王太尉問眉子：“汝叔名士，何以不相推重？”眉子曰：“何有名士，終日妄語！”(《世說新語輕詆第二十六》)

“吏部郎闕，文帝問其人于鍾會，會曰：‘裴楷清通，王戎簡要，皆其選也。’于是用裴。”(又一條語同，而事略異，世說新語賞鑒第八上)

“山公舉阮咸為吏部郎，目曰：‘清真寡欲，萬物不能移’

也’。”(世說新語賞譽第八)

“林下諸賢，各有儔才，子籍子渾，器量宏曠；康子紹，清遠雅正；濤子簡，疏通高素；咸子瞻，虛夷有遠志；瞻弟孚，爽朗多所遺；秀子純悌，并令淑有清流。戎子万子，有大成之風，苗而不秀。唯伶子無聞。凡此諸子，唯瞻為冠，紹簡亦見重當世。”

(世說新語賞鑒第八下)

“謝幼輿曰：‘友人王眉子清通簡暢，嵇延祖弘雅劭長，董仲道卓犖有致度’。”(同上)

“時人欲題目高坐而未成，桓廷尉以問周侯，周侯曰：‘可謂卓朗。’桓公曰：‘精神淵箸’。”(同上)

“司馬文王問武陔，陳玄伯(陳泰)何如其父司空(陳群)，陔曰：‘通雅博暢，能以天下聲教為己任者，不如也；明練簡至，立功立事過之’。”(世說新語品藻第九)

然而，分析人格的內涵，標指真正的品德、性格、識度的，是一回事，但所用的抽象的題目字眼，又是一回事，這種人格的分裂，在抱朴子卷三十三漢過篇中，給我們保存了許多材料，比劉劭的人物論更近於歷史實際了。今引在下面，可以窺見當時題目的濫略是怎樣：

“歷覽前載，逮乎近代，道微俗弊，莫劇漢末。……柔媚者受崇飭之裕，方棱者蒙訕弃之患，養豺狼而斃麟虞，殖枳棘而剪椒桂。於是傲兀不檢，丸轉萍流者，謂之弘偉大量。苛碎峭嶮，懷螫挾毒者，謂之公正方直。令色警慧，有貌無心者，謂之机神朗徹，利口小辯，希指巧言者，謂之標領清妍。狽突萍鸞，驕矜輕悅者，謂之巍峨瑰桀。嗜酒好色，關茸無疑者，謂之率任不矯。求取不廉，好奪無足者，謂之淹曠遠節。蓬髮褻服，游集非類者，謂之通美汎愛。反經詭聖，順非而博者，謂之庄

老之容。嘲弄嗤妍，凌尙侮慢者，謂之蕭豁雅韻。毀方投圓，面从响应者，謂之絕倫之秀。憑倚权豪，推貨履徑者，謂之知變之奇。懶看文書，望空下名者，謂之業大志高。仰賴强亲，位过其才者，謂之四豪之匹。輸貨勢門，以市名爵者，謂之輕財貴義。結党合譽，行与口違者，謂之以文会友。左道邪術，假托鬼怪者，謂之通灵神人。卜占小数，誑飾禍福者，謂之知来之妙。蹙馬弄稍，一夫之勇者，謂之上將之元。合离道德，偶俗而言者，謂之英才碩儒。若夫体亮行高，神清量远，不諂笑以取悅，不曲言以負心，含霜履雪，义不苟合，据道推方，嶷然不群，風虽疾而枝不撓，身虽困而操不改，进則切辞正論，攻过箴闕，退則端誠杜私，知無不为者，謂之暗駮徒苦。夙兴夜寐，退食自公，憂勞損益，畢力为政者，謂之小器俗吏。”

从这里可以看出人物評价的封建性的“公論”，其概念和實質原来是完全相反的。

题目的对象，有时关涉人的形容、仪表、举止，这在魏晉以后，尤其講究。世說新語中，特列容止一篇，專門輯集这一方面的题目，数量很不少，这是非常可注意的。賀昌群在所著魏晉清談思想初論一書中，以为清談思想之淵源，馬融为一啓蒙人物，又說：“汉末魏晉时代之史傳，称当时人言論丰采之美者，以馬融傳为最早。”（見賀書頁十四、十五）賀同志的这一指出，相当有意义。但我們認為魏晉清談的所謂“風度”，大抵是就那种純粹形式上的秀朗儁逸的容止而言的。而这种容止之“美”，是和行为實踐的“醜”在一起的，从社会意义上講来，是名門豪族在名教礼俗和现实社会的生活發生矛盾以后，取以为精神替代品而象征身份性地主阶级的高貴地位的形式标識，而在內容上是空虛的。

“魏明帝使后弟毛曾，与夏侯玄共坐，时人謂藁倚玉

树。”(世說新語容止第十四)

时人目夏侯太初朗朗如日月之入怀，李安国頽唐如玉山之將崩。”(同上)

“嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：‘蕭蕭肃肃，爽朗清举。’或曰：‘肃肃如松下風，高而徐引。’山公曰：‘嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立，傀俄若玉山之將崩’。”(同上)

“潘安仁夏侯湛并有美容，喜同行，时人謂之連璧。”(同上)

“裴令公目王安丰，眼爛爛如岩下电。”(同上)

“有人語王戎曰：‘嵇延祖卓卓如野鶴之在鷄群。’答曰：‘君未見其父耳’。”(同上)

“裴令公有儂容儀，脫冠冕，麤服乱头皆好，时人以为玉人。見者曰：‘見裴叔則如玉山上行，光映照人’。”(同上)

“驃騎王武子是衛玠之舅，儂爽有風姿，見玠輒嘆曰：‘珠玉在側，覺我形穢’。”(同上)

“有人詣王太尉，遇安丰大將軍丞相在坐，往別屋，見季胤平子。还語人曰：‘今日之行，觸目見琳琅珠玉’。”(同上)

“王大將軍称太尉处众人中，似珠玉在瓦石間。”(同上)

“王右軍見杜弘治，嘆曰：‘面如凝脂，眼如点漆，此神仙中人’。”(同上)

“时人目王右軍，飄如游云，矯若惊龙。”(同上)

“海西时，諸公每朝，朝堂犹暗，惟会稽王来，軒軒如朝霞举。”(同上)

“謝公云：‘見林公双眼，黯黯明黑’，孙兴公見林公，棱棱露其爽。”(同上)

“有人嘆王恭形茂者云：‘濯濯如春月柳’。”(同上)

題目最奇巧的运用，是对乡土山川宮闕的嘆賞。这是可以理解的，这是名門豪族的人物品題的扩大与延長。⊖例証甚多，擇举其一：

“桓征西治江陵城甚丽，会宾僚出江津望之，云：‘若能目此城者有賞。’顧長康时为客，在坐，目曰：‘遙望層城，丹霞如楼。’桓即賞以二婢。”（世說新語言語第二）

以上我們論述的範圍，越出汉末，下侵魏晉，所举例証，也多屬於魏晉時代的。但这是有理由的。第一，品題的風气，虽濫觴于汉代，而盛行則在魏晉時代，为穷源竟委計，我們需要这样做；第二，品題的風气，其作用与內容，涉及汉末的材料不太丰富，一些零碎的材料，虽足以表見端緒，仍觉不够，非由流行以逆窺本源，不足以获得更圓融完足的比較。

⊖后汉紀卷十八：“朱寵为潁川太守，正月岁首，宴賜群吏。問公曹吏郑凱曰：‘聞貴郡（指潁川）山川，多产奇士，前賢往哲，可得聞乎？’对曰：‘鄙郡炳嵩山之灵，受中岳之精，是以聖賢龙蟠，俊乂鳳集。昔許由巢父，耻受堯禪，洗耳河濱，重道輕帝，遁世高時。樊仲父者，志潔心遐，耻飲山河之功，賤天下之重，抗节参雲。公儀許由，俱出陽城。留侯張良，奇謀輔世，支算入微，济生民之命，恢帝王之略，功成而不居，爵厚而不受，出于輔成。胡元安体曾参之至行，履乐正之純業，丧亲泣血，骨立形存，精誠洞于神明，雉兔集其左右，出于潁陽。彪义山英姿秀偉，逸才挺出，究孔聖之房奧，存文武于將墜，文丽春华，辞蔚藻纘，出于昆陽。杜伯夷經学称于師門，政事熙于国朝，清身不苟，有於陵之操，損己存公，有公儀之节，以荣华为塵埃，以富貴为厚累，草廬蓬門，藜藿不供，出于定陵。”世說新語言語第二：“王中郎令伏玄度（滔）習鑿齿論青楚人物。”注：“滔集載其論，略曰，滔以春秋時鮑叔、管仲、隰朋、召忽、輪扁、甯戚、麦丘人、逢丑父、晏嬰、涓子；战国時公羊高、孟軻、騶衍、田單、荀卿、鄒奭、莒大夫、田子方、檀子、魯連、淳于髡、盼子、田光、顏歆、黔子、於陵仲子、王叔、即墨大夫；前汉時，伏征君、終軍、东郭先生、叔孙通、万石君、东方朔、安期先生；后汉時大司徒伏三老、江革、逢萌、禽庆、承幼子、徐防、薛方、郑康成、周孟玉、刘祖荣、临孝存、侍其元矩、孙宝碩、刘仲謀、刘公山、王儀伯、郎宗、禰正平、刘成国；魏時管幼安、邴根矩、华子魚、徐偉長、任昭光、伏高陽：比皆青士有才德者也。鑿齿以神农生于黔中，召南詠其美化，春秋称其多才。汉广之風，不同鷄鳴之篇；子文叔敖，羞与管嬰比德。接輿之歌鳳兮，漁父之詠滄浪，汉陰丈人之折子貢，市南宜

汉末的人物品題，或說是人倫風鑒，其中重要人物是郭泰符融許劭等人，特別是郭泰最負盛名，這已在第二節太學生的浮華交會中，有了較詳細的說明，此處不再重復。但比郭泰更早，有知人之鑒的，似可以舉出荀淑來。在世說新語德行第一李元禮嘆荀淑鍾皓條，李說：“荀君清識難尙”（後漢書淑本傳語同），注引先賢行狀說，淑所拔韋褐芻牧之中，執案刀筆之吏，皆為英彥。後漢書本傳載，“州里稱其知人”，則所謂清識，實指風鑒而言。本傳又說：“當世名賢李固李膺等皆師宗之。……卒，李膺時為尚書，自表師喪。”荀淑當時地位之重要，可以想見。

（三）清 議

上面我們已經指明風謠題目（稱號）是反宦官的豪族地主階級集團的封建性的“公”論的結晶。但這也正是當時之所謂清議。發

儼屠羊說之不为利回，魯仲連不及老萊夫妻，田光之于屈原。鄧禹卓茂，無敵于天下。管幼安不勝龐公。龐士元不推華子魚。何鄧二尚書，獨步于魏朝，樂令無對於晉世。昔伏羲葬南郡，少昊葬長沙，舜葬零陵。比其人，則准的如此；論其土，則群聖之所葬；考其風，則詩人之所歌；尋其事，則未有赤眉黃巾之賊：此何如青州邪？”世說新語言語第二：“王武子（太原晉陽人），孫子荆（太原中都人），各言其土地人物之美。王云：‘其地坦而平，其水淡而清，其人廉且貞。’孫云：‘其山巍巍以嵯峨，其水泱泱而揚波，其人磊砢而英多。’”又：“張天錫為孝武所器，每人言論，無不竟日。頗有嫉己者，于坐問張：‘北方何物可貴？’張曰：‘桑椹甘香，鷓鴣革响；淳酪養性，人無嫉心。’”以上四例，或由土地而論人物之盛，或由人物而稱土地之美。世說新語言語第二：“林公見東陽長山，曰：‘何其坦迤。’”又：“顧長康從會稽還，人問山川之美。顧云千岩競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。”又：“袁彥伯為謝安南司馬，都下諸人送至灑鄉，將別，既自悽惻，嘆曰：‘江山辽落，居然有萬里之勢。’”又：“王司州至吳興印渚中看，嘆曰：‘非唯使人情開豁，亦覺日月清朗。’”又：“荀中郎在京口，登北固望海云：‘虽未覩三山，便自使人有凌雲意，若秦漢之君，必當褰裳濡足。’”以上五例，則專嘆土地山川之美。由土地而論人物，注意仍在人物，由人物而稱土地，則注意偏于土地矣。至于專嘆山川之美，則并人物而亦不論矣。

生于乡党、郡国、以至京师的，对于个人人格的标榜与品藻，正是中世纪清议的一种结晶方式的表现。无论是由于“时人之语”，“时人之论”，或由于善风鉴者的一言论定，风谣与题目，正代表着中世纪名门豪族的一种“公论”。这种“公论”，并没有什么广大的社会性，仅发生于名门宾客之间，郭泰与符融是李膺的宾客，甘陵南北部党人是周福与房植的宾客，他们都是“公论”的主持者。甘陵南北部的党人之议，取舍相反，倍譎不同，两方面都以“公论”标榜自己。推而论之，当时的各种豪族集团，也都自有其宾客，自有其“公论”。这种宾客，大都是门生故吏之流，因此“公论”的是非代表着豪族地主的阶级性。这种“公论”只能是一种地望或名望的标志。由豪门世家的两家宾客，互相譎揣而构成的甘陵南北部党人之议，是名门豪族的宾客的公论的最标本的例子。

把这样身份性地主阶级的狭义的“公论”称为清议，是当时名门豪族的宾客高自位置的一种虚矫表现。实际上，这种清议，清到什么程度，是很可憐的。葛洪抱朴子外篇卷二十名宾篇说：“汉末之世，灵献之时，品藻乖滥。”又卷十五审举篇引汉末时人之语，“举秀才，不知书；察孝廉，父别居；寒素清白浊如泥；高第良将怯如鸡”，则清议之为清，也还是其浊如泥的。抱朴子所说的，虽指灵献之时，但即在灵献以前，也并无二致。

风谣的题目是清议的结晶表现。把议论意见结晶于极简约经济的几个字之中，实为一种特殊的表现方式。但在政治斗争，面对面作战的场合，要驳倒论敌，取得胜利，仍需要长篇大论的议论。因此，我们有再研究一下当时政论的实际内容的必要。这种政论，主要的是一些奏疏与牋记。我们认为这种政论，才是清议最主要的部分。如果不把这种政论作为清议来看，我们便无法了解所谓清议的真实意义与作用究竟怎样，清议将成为完全悬空的玩意儿了。

汉末的政論，其是非标准，并不是無政府状态的。这就是說，論客之立場，尽管不同，而政論的理論依据仍有其共同性。那末什么是当时政論的普遍的理論依据呢？

綜合当时的政論，我們可以說，他們的理論依据是綱常名教，或者說是宗教，風教。綱常名教以及宗教的理論淵源是白虎通義一書，这是杂揉了儒学法术陰陽方士之說于一爐而加以冶鑄的一部中世紀經典，自汉章帝以后，一直統治着东汉人的頭腦。白虎通義的著作，其用意表面上是决五經同异，是正經義，实际上是要使龐杂的东汉論壇得到統一，使汉法度的森严在理論上获得坚强的統一的基础。要知道东汉人的“是非不謬于聖人”的聖人，是怎样的一位聖人呢？那就是令“太常將大夫博士議郎郎官及諸生諸儒会于白虎觀講議五經同异”而“亲称制临决”的东汉孝章皇帝。白虎通義，便在他的直接指揮下面，由班固等編写成功的。从此，解經决事，便一准此書。

了解了这一点，我們对汉末紛紜的論壇，才能把握其基本的特色，而理出一个清晰的条理来。

汉末的論壇所討論的問題，最主要的有四个：第一，是农民起义問題；第二，是征討羌人問題；第三，是經濟破产問題；第四，是外戚宦官干政問題。这四个問題，充分地反映出东汉王朝至深且重的复亡危机。

农民起义問題。东汉末年頻發的农民暴动，是东汉王朝致命的打击。在中世紀农民的愚昧状态下，农民起义是用巫教的迷信力量团结起来的。給予东汉王朝以最后的毁灭性的打击的黄巾，其“蒼天当死，黃天当立”的口号是当时最有力的号召。他們是以太平清領道作为思想行动上的指揮的。后汉書卷六十下襄楷傳：“初順帝时，瑯琊宮崇詣闕上其师于吉于曲陽泉水上所得神書百七

十卷，皆縹白素朱介，青首朱目，号太平清領書，其言以陰陽五行为家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。后張角頗有其書焉。”楷傳又載，桓帝延熹九年，楷自家詣闕上疏說，“臣前上瑯琊宮崇受于吉神書，不合明听。”注：“于，姓；吉，名也。神書即今道家太平經也。其經以甲乙景丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。”楷又說：“天子事天不孝，則日食星斗。比年日食于正朔，三光不明，五緯錯戾。前者宮崇所獻神書，專以奉天地，順五行为本，亦有興國廣嗣之術。其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興，孝冲孝質，頻世短祚。”可知黃巾的淵源是很早的。太平清領書虽由御用的方士宮崇襄楷之流，極力推荐，而一度走上了朝廷，但終于成为禁書。可是农民生活的貧困是严重的事实，巫教既未被方士所出卖成功，則其在农民中的作用自然大大地發揮起来。張角利用了太平清領道的力量，發展了三十六方的农民組織，这就是黃巾的基本队伍。

东汉的政論，对于农民起义的力量是非常害怕的。东汉名將皇甫規在对策中說：“夫君者舟也，民者水也，群臣者乘舟者也，將軍兄弟（指梁冀梁不疑）操楫者也。若能平志畢力，以度元元，所謂福也，如其怠弛，將淪波濤，可不慎乎？”这就是有名的“水能載舟，亦能復舟”的理論。（伪孔子家語有此語）荀悅申鑒也提出了这个理論。同时，太学生刘陶上疏說：“帝非民不立，民非帝不宁，……帝之与民，犹首之与足，相須而行，混同一体，自然之势也。臣窃觀之，今玄象錯度，日月不明，地裂川溢，妖祥并兴，胤嗣仍絕，民率流亡，昔夏癸由此而廢，商辛以斯而喪，若不悔悟恐惧，將無及矣。”（后汉紀卷二十一元寿元年紀）他們把人民与政权（君）的关系，比喻作水之与舟，足之与首，把地下的階級斗争，从天上的神的譴告取得精神的解嘲，这些都是从封建制社会君民上下的名分观念和

神学的麻醉剂出發，其欺騙性，不足為訓，可是這種對於民變危機的警惕，確反映着對人民力量的一定的認識。

農民起義，用什麼方法來解決呢？一派主張發兵去硬打，一派主張用政治手段去軟化。後漢書卷九十六陳蕃傳：

“零陵桂陽山賊為害，公卿議遣將討之。……蕃上疏駁之曰：‘昔高祖創業，萬邦息肩，撫養百姓，同之赤子。今二郡之民，亦陛下赤子也，致令赤子為害，豈其所在貪虐，使其然乎。宜嚴敕三府，隱覈牧守令長，其有在政失和，侵暴百姓者，即便舉奏。更選清賢奉公之人，能班宣法令，情在愛惠者，可不勞王師，而群賊弭息矣’。”

把民變問題，單純地了解作官吏貪虐侵暴的結果，輕輕掩蔽了封建制社會的階級的基本矛盾以及超經濟剝削的罪惡，是沒有觸摸到問題的核心，因此，即令陳蕃的主張竟得實現，問題還是沒法解決的。然而在後漢紀中，却記載了張綱平“賊”的奇蹟，作為一切陳蕃式的主張好像取得有效的佐證，把挽救危機的希望寄托於那種軟化的辦法了。後漢紀卷十九漢安元年紀：

“廣陵賊張嬰殺刺史二千石，（梁）冀以綱為廣陵太守。……前太守往，輒多請兵，及綱受拜，詔問當須兵幾何，對曰：‘無用兵為。’遂單車之官，徑詣嬰壘門。嬰大驚，劇走，閉壘。綱又於門外罷遣吏兵，獨留所親者十餘人，以書喻其長老素為嬰所信者，請與相見，問以本變。因示以詔恩，使還嬰，嬰見綱推誠，即出見綱。綱延置上坐，問所疾苦。禮畢，乃喻之曰：‘前後二千石，多非其人，杜塞國恩，肆其私求。鄉郡遠，天子不能朝問之也，故民相聚以避害也，二千石信有罪矣，為之者，又非義也。忠臣不虧君以求榮，孝子不損父以求富。天子仁聖，欲文德以來之，故使太守來，思以爵祿相榮，不願以刑罰

也。今誠轉禍為福。若聞義不服，天子赫然發怒，大兵云合，豈不危乎。今不料強弱，非明也。棄福取禍，非智也。去順效逆，非忠也。身絕無嗣，非孝也。背正從邪，非直也。見義不為，非勇也。六者，禍福之機也，宜深計其利害。’嬰聞泣曰：‘荒裔愚臣，不能自通王室，數為二千石所枉，不堪困苦，故遂相聚偷生，若魚游釜中，知其不久，可且以喘息須臾耳。明府仁及草木，乃嬰等更生之澤也。愚戇自陷不義，實恐投兵之日，不免孥戮也。’綱曰：‘豈其然乎？要之以天地，誓之以日月，方當相顯以爵位，何禍戮之有？’嬰曰：‘苟赦其罪，得全首領，以就農田，則抱戴沒齒，爵位非望也。’嬰雖為大賊，起于狂暴，自分必及禍，得綱言，曠若開明。乃辭還營，明日，遂將所部万余人，與妻子面縛謁綱。綱悉釋縛慰納，單車將嬰入營，置酒為樂，大會月余，撫循以意，莫不委心。謂嬰曰：‘卿諸人積年為害，一旦解散，方垂蕩然，當條名上，必受封賞。’嬰曰：‘乞歸故業，不願復以穢名汙明時也。’綱以其至誠，乃各從其意，親悉為安處居宅，子弟欲為吏者听之，不欲不強。為吏則隨才任職，為民則勸以農桑，四業并興，南州晏然。論綱功當封，為梁冀所遏絕，故不侯。天子美其功，征用之，疾病卒官，時年四十六。朝廷甚惜，嬰等三百余人，皆衰杖送喪，同哀考妣。”

這是統治階級所排演的富有戲劇性的一幕，是封建政治下的一個奇幻的插曲。不論張嬰的投降是由于什麼一種動機，照理來推，事情的解決，不可能採取這樣一個輕鬆的結局的。這無非夸飾一下陳蕃式的主張，好像是有實現可能的，顯示出在他們的主觀上，有那么輝煌的幻想而已。

陳蕃式解決民變問題的主張，是兩漢時代一種頗為流行的主張，依照漢宣帝的說法，我們可以稱之為“政平吏良”的寧民政治主

張，就是开明的封建專制下的官僚政治主張。这种主張在陽嘉元年地主階級的温和的反对派左雄的上疏中，更有一套完密的理論。

后汉紀卷十八，左雄上疏說：

“臣聞柔遠能邇，莫大宁民，宁民之务，莫重用賢。是以皇繇对禹，貴在知人。安人則惠，黎民怀之。昔三代垂統，封建侯伯，世位亲亲，民用和睦，宗周既灭。六国并秦，坑儒泯典，革除五等，郡县設令，封豕黎民。大汉受命，蠲其苛政，寬以三章，撫以因循，至于文景，天下康乂，誠由玄靖淵嘿，使万民不扰也。宣帝兴于側陋，知世所疾，綜名核實，賞罰必行。刺史守相初拜，輒亲見問之，观其所由，退而考察，以質其言。常嘆曰：‘民所以安而無愁者，政平吏良也。与我共此者，其唯良二千石乎！’以为吏数变易，則下不安業，民知不久，則詐以求过。故二千石有治能者，輒以璽書勉勵，增秩賜金，爵至封侯，公卿时缺，則以次用之。是以吏称其职，民安其業。故能降来仪之瑞，建中兴之功。汉元至今，三百余載，俗浸凋敝，巧伪滋萌，下飾其詐，上肆其殘。列城百里，轉动煩数，以杀害为賢，以循理为劣，以聚斂为办，以修己为弱。髡鉗之戮，生于睚眦；复尸之禍，成于喜怒。視民如寇，稅之如狼。监司相望，見非不举。观政于亭傳，責成于耳目，言善不称德，論功不核實。虛誕者获祐，束修者見黜，或因罪而致高，或处危以成名。所以天灾屢降，治道未宁。皆由于此也。臣愚以为長吏理績有显效者，可就增秩，勿使移徙，非父母喪，不得去官。其不从王制，錮之終身，虽赦令不在齿列。必竟修善政，亲撫百姓，率土之民，各宁其所。追配文宣中兴之軌，流光垂祚，永世不刊。”

在东汉末年，張綱陈蕃等的“政平吏良”的宁民政治主張，是有其历史現實的意义的，因为在宦官乱政的局面下，唯有这种开明的

官僚政治主張，才对官僚群的强宗豪族最有利，才是排除宦官势力、保持本身地位的好办法。然而新兴的閹寺群是不答应的，他們要用大兵去剿。不过要了解，無論兩者的主張有怎样的不同，在基本的要求上还是一致的，就是都要求把农民弄得服服貼貼，把所謂“叛变”平掉。

征討羌人問題。对羌人的征討，是东汉王朝極力从事的对外战争。当时的論壇，对这种对外战争，也有兩種相反的意見，一种是反对打的，主張恩撫，另一种是贊成打的，主張歼灭。前者是官僚群的主張，以自附于党錮的張奐为代表，后者是閹寺群的主張，以結托宦官的段熲为代表。后汉書卷九十五張奐傳及段熲傳，对这問題有頗为扼要的叙述：

“永寿元年，(張奐)迁安定屬国都尉。初到职，而南匈奴左薁鞬台耆、且渠伯德等七千余人寇美稷，东羌复举种应之。而奐壁唯有二百許人，聞即勒兵而出。軍吏以为力不敌，叩头爭止之。奐不听，遂进屯長城，收集兵士，遣將王衛，招誘东羌。因据龟茲，使南匈奴不得交通。东羌諸豪，遂相率与奐和亲，共击薁鞬等，連战破之。伯德惶恐，將其众降，郡界以宁。羌豪帅感奐恩德，上馬二十四，先零酋長，又遣金鑊八枚，奐并受之，而召主簿于諸羌前，以酒酹地曰：‘使馬如羊，不以入厩，使金如粟，不以入怀’，悉以金馬还之。羌性貪而貴吏清，前有八都尉，率好財貨，为所患苦。及奐正身絜己，威化大行。……(延熹)九年秋，鮮卑复率八九千騎入塞，誘引东羌，与共盟誼。于是上郡、沈氏、安定、先零諸种，共寇武威張掖，緣边大被其毒，朝廷以为憂。复复奐为护匈奴中郎將，以九卿秩督幽并凉三州，及度辽烏桓二营，兼察刺史二千石能否，賞賜甚厚。匈奴烏桓聞奐至，相率还降，凡二十万口。奐但誅其首惡，余皆慰

納之，唯鮮卑出塞去。”

張奐的恩撫主張，段熲却認為不對，他主張徹底殄滅。熲傳述兩人主張相異，真是針鋒相對。其時，東羌已破，余眾四千落，悉散入山谷，張奐上言：“東羌雖破，余種難盡，熲性輕果，慮負敗難常。宜且以恩降，可無後悔。”詔書下熲，熲復上言：“臣本知東羌雖眾，而輒弱易制，所以比陳愚慮，思為永寧之算。而中郎將張奐，說虜強難破，宜用招降。聖朝明監，信納瞽言，故臣謀得行，奐計不用。事勢相反，遂懷猜恨，信叛羌之訴，飾潤辭意，云臣兵累見折衄。又言羌一氣所生，不可誅盡；山谷廣大，不可空靜；血流汙野，傷和致災。臣伏念周秦之際，戎狄為害。中興以來，羌寇最甚，誅之不尽，雖降復叛。今先零雜種，累以反復，攻沒縣邑，剽略人物，發冢露尸，禍及生死，上天震怒，假手行誅。昔邢為無道，衛國伐之，師興而雨。臣動兵涉夏，連獲甘澍，歲時丰稔，人無疵疫。上占天心，不為災傷，下察人事，眾和師克。自橋門以西，落川以東，故宮縣邑，更相通屬，非為深險絕域之地，車騎安行，無慮折衄。案奐為漢吏，身當武職，駐軍二年，不能平寇，虛欲修文戢戈，招降獷敵。誕辭空說，僭而無征。何以言之？昔先零作寇，趙充國徙令居內；煎當亂邊，馬援遷之三輔。始服終叛，至今為鯁。故遠識之士，以為深憂。今傍郡戶口單少，數為羌所創毒，而欲令降徒與之雜居，是猶種枳棘于良田，養虺蛇于室內也。故臣奉大漢之威，建長久之策，欲絕其本根，不使能殖。本規三年之費，用五十四億，今適期年，所耗未半，而余寇殘燼，將向殄滅。臣每奉詔書，軍不內御，願卒斯言，一以任臣，臨時量宜，不失權便。”

張段二人，不但主張相異，仕途的顯晦，也復很不相同。張奐破羌之後，“三州清定，論功當封，奐不事宦官，故賞遂不行，唯賜錢二十萬，除家一人為郎。并辭不受”。後又以黨罪禁錮歸田里。段熲

却“曲意宦官，故得保其富貴，遂党中常侍王甫”。張段二人虽同关隴，同隶行伍，同討羌戎，而主張行徑，完全异趣，互相謗議疑危，無所不至，这在張奐写給段熲的一封信里，表現得很明白。奐傳載：

“奐前为度辽將軍，与段熲爭击羌，不相平。及熲为司隶校尉（按在案鞫党發后），欲逐奐归敦煌，將害之，奐憂惧，奏記謝熲曰：‘小人不明，得过州將，千里委命，以情相归。足下仁篤，照其辛苦，使人未反，复获邮書。恩詔分明，前以写白，而州期切促，郡县惶惧，屏营延企，側待归命。父母朽骨，孤魂相托。若蒙矜憐，壹惠咳唾，則澤流黃泉，施及冥冥，非奐生死，所能报塞。夫無毛髮之勞，而欲求人丘山之用，此淳于髡所以拍髀仰天而笑者也。誠知言必見譏，然犹未能無望。何者？朽骨無益于人，而文王葬之，死馬無所复用，而燕昭宝之。儻同文昭之德，豈不大哉！凡人之情，冤則呼天，穷則叩心，今呼天不聞，叩心無益，誠自伤痛。俱生聖世，独为匪人。孤微之人，無所告訴，如不哀憐，便为魚肉。企心东望，無所复言’。”

結果虽然段熲沒有害他，但这里的憂危之情，却是極為可憐的。

与張奐同一主張，对羌人采用恩撫策略的，是皇甫規。在乞自效疏中，他認為，“夫羌戎潰叛，不由承平，皆因边將失于綏御。乘常守安，則加侵暴，苟竞小利，則致大害。微胜則虛張首級，軍敗則隱匿不言。軍士勞怨，困于猾吏，进不得快战以繳功，退不得温飽以全命，餓死溝渠，暴骨中原。徒見王师之出，不聞振旅之声。曾豪泣血，惊惧生变，是以安不能久，敗則經年。”所以“願假臣兩营二郡（注兩营指馬賢及赵冲等，二郡安定隴西也），屯列坐食之兵五千，出其不意，与护羌校尉赵冲共相首尾。土地山谷，臣所曉習，兵势巧便，臣已更之。可不煩方寸之印，尺帛之賜，高可以滌患，下可以

納降”。延熹四年秋，叛羌零吾等，與先零別種，寇鈔關中，復沒營塢。規又上疏自效，說：“臣生長邠岐，年五十有九，昔為郡吏，再更叛羌，豫籌其事，有誤中之言。……願乞冗官，備單車一介之使，勞來三輔，宣國威澤。……”其冬，羌遂大合，朝廷為憂，三公舉規為中郎將，持節監關西兵，討零吾等破之，斬首八百級。先零諸種羌，慕規威信，相勸降者十餘萬。明年，規因發其騎，共討隴右，東羌遂遣使乞降，涼州復通。先是，安定太守孫雋，受取狼藉，屬國都尉李翕，督軍御史張稟，多殺降羌，涼州刺史郭閔，漢陽太守趙熹，并老弱不堪任職，而皆倚恃權貴，不遵法度。規到州界，悉條奏其罪，或免或誅。羌人聞之，翕然反善，沈氏大豪滇昌飢恬等十餘萬口，復詣規降。規出身數年，持節為將，擁眾立功，還督鄉里，既無他惠，而多所舉奏，又惡絕宦官，不與交通。于是中外并怨，遂共誣規貨賂群羌，令其文降（注：以文簿虛降，非真心也），天子璽書誚讓相屬，規懼不免，上書自訟。書內說，“自永初以來，將出不少，復軍有五，動資巨億。有旋車完封，寫之權門（注言復軍之將，旋師之日，多載珍寶，封印完全，便入權門），而名成功立，厚加爵封。今臣還督本土，糾舉諸郡，絕交離親，戮辱舊故，眾謗陰害，固其宜也。”其年冬，征還拜議郎，論功當封，而中常侍徐璜左悺，欲從求貨，數遣賓客，就問功狀。規終不答，璜等忿怒，陷以前事，下之于吏。官屬欲賦斂請謝，規誓而不听，遂以余寇不絕，坐系廷尉，論輸左校。諸公及太學生張鳳等三百餘人，詣闕訟之，會赦歸家。及黨事大起，規上言前嘗附黨，且為黨人所附，自願坐之。（以上見後漢書卷九十五本傳。）

從皇甫規的意見來說，那些征羌立功的將軍們，多半是買通權貴宦官，謊報成功，因而封侯賞爵的，如此，則段熲的功勞，就很可疑。但從段熲那面說來，則皇甫規張奐之流，又是“各擁強眾，不時

輯定”，恩撫策略，無非是“虛欲修文戢戈，招降獷敵”，如令降羌与边民杂居，是犹“种枳棘于良田，养虺蛇于室内”，禍患很大。

东汉政府，对羌人的战争，在段熲这一流人的主張下，長期的持續下去，人民死亡在戰場上，死亡在千里万里轉輸饋餉的道途中的，不可計數。东汉政府消耗于对羌人的战争中的錢，共三百九十亿，这笔錢，等于东汉政府六个年头租稅岁入的总数。这都是人民的血汗，战争給人民帶來死亡与飢餓。因此对外战争久延不决，更扩大加深了国内农民起义的危机。永和八年，征西將軍馬賢被羌人击败，羌众大合，攻燒隴西，那时皇甫規上疏乞自效，便指出这种外患所引起的内变的危机：

“臣比年以来，数陈便宜，羌戎未动，策其將反，馬賢始出，頗知必敗，誤中之言，在可考校。臣每惟賢等，拥众四年，未有成功，悬师之費，且百亿計，出于平人（注，平人，齐人也，即平民），回入奸吏。故江湖之人，群为盜賊，青徐荒飢，襁負流散。”延熹四年的上疏中，也同样指出：

“臣穷居孤危之中，坐观郡將，已数十年矣。自烏鼠至于东岱，其病一也。力求猛敌，不如清平，勤求孙吳，未若奉法。前变未远，臣誠戚之！（注：烏鼠山名，在渭州西，即先零羌寇鈔处。东岱謂泰山，叔孙無忌反处也。皆由郡守不加綏撫，致使反叛，其疾同也。）”

皇甫規不但指出長期对外战争，足以加深内憂，并且指出外患之来与内变之起，同出一个原因，即郡將的不“清平”，不“奉法”。这一点，实与上举陈蕃的主張完全一致。虽然一个是对内的问题，一个是对外的问题，一面是文官，一面是武將，而看法与立場却是一致的。这样，就非常明白的可以理解，为什么皇甫規張奐不为宦官所喜，終竟牽入党禍，而段熲則結托宦官，終于在司隶校尉任内，

捕系了太学諸生千余人入獄。

現在，再引李固的“平賊議”，來證明一下官僚群對外患內憂問題的最具體的看法。后漢紀卷十八永和二年紀：

“秋七月，日南蠻反，交趾刺史樊演出討失利，寇遂攻掠郡縣，上甚憂之。議者宜遣大將軍發荆揚兗豫四萬人赴救。大將軍從事中郎李固議曰：‘荆揚安穩，發其吏救之可也。今荆揚盜賊盤結，武陵南郡夷未集，長沙桂陽數被征發，難復扰动。其不可一也。兗豫之民，間万里征役，無有還期，恐十五萬戶不得一士。郡縣迫促，懼有叛亡。其不可二也。南州水土溫暑，如有瘴氣，恐死者十四五，必道路奔散不能禁。其不可三也。士卒比到，万里疲勞，不可復斗。其不可四也。軍行三十里為程，九千余里，三百日乃到。計人日五升，用米十萬斛，尚不計將吏驢馬之食，但自致費但若此。其不可五也。設使軍到，死亡者眾，不足當復益發，此為刻割心腹，而樂四肢。其不可六也。今二郡叛徒，還自相攻，但坐征發之故，何況乃發四州赴万里哉？其不可七也。前中郎將尹就使益州，益州諺曰，虜來尚可，尹來殺我。后就征還，以兵付刺史張喬，因其民困，旬月破滅殄盡，此發將無益之效，州郡不可任之驗也。可但選有勇略仁惠，以為刺史太守，勿與爭鋒，以恩信招來，赦杀伤之罪，以息發軍’。”

經濟破產問題。東漢封建制社會的土地所有制以及超經濟剝削，引起經濟破產的危機。人民在最低限度的生活都不能維持時，只得棄家逃亡，或舉行起義。這樣，更造成生產的萎縮，加深了危機的程度。而貪官污吏的巧取豪奪，荒淫政府的橫征暴斂，却日益厲害。桓帝初年，侍御史朱穆奏記于大將軍梁冀，描寫這種情形道：

“今宦官俱用，蠡水为害，而京师之费，十倍于前。河内一郡，尝调缣素綺縠，才八万余匹，今乃十五万匹。官無見錢，皆出于民。民多流亡，皆虚張戶口。戶口既少，而無資者多，当复割剝，公賦重斂。二千石長吏，遇民如虜，或卖用田宅，或絕命捶楚。大小無聊，朝不保暮。……近永和之末，人有离心，兴徒發使，不复应命，怀粮廩兵，云当向杂。……今民心事势，复更戚戚，困于永和，撫安之急，誠在大將軍先易二千石長吏非其人者。”（按后汉書朱穆傳与此引微异，后汉紀卷二十本初元年紀）

从人民身上搜刮来的食貨，是在極度荒淫中消耗掉的。这里附帶解釋一下，为什么強調地提戶調的布帛，而和“田宅”并重呢？这是中国中世紀農業与手工業結合的特殊形式，而超經濟剝削的調課，就对准了食貨二者的結合。后汉書卷九十六陈蕃傳說：“比年收斂，十伤五六，万人飢寒，不聊生活。而采女数千，食肉衣綺，脂油粉黛，不可資計。”又說：“青徐炎旱，五谷損伤，民物流迁，茹菽不足。而宮女积于房掖，国用尽于罗綺。”

为了挽救經濟破产的危机，有人想到改鑄大錢，从通貨方面打主意。后汉書卷八十七刘陶傳，时（元寿三年）有上書言，人以貨輕錢薄，故致貧困，宜改鑄大錢。事下四府，群僚，及太学能言之士。陶上議：

“当今之憂，不在于貨，在乎民飢。夫生养之道，先食后民。是以先王觀象育物，敬授民时，使男不逋亩，女不下机，故君臣之道行，王路之教通。由是言之，食者，乃有国之所宝，生民之至貴也。窃見比年以来，良苗尽于蝗螟之口，杼柚空于公私之求，所急朝夕之餐，所患靡鹽之事。豈謂錢貨之厚薄，銖兩之輕重哉？就使当今沙礫化为南金，瓦石变为和玉，使百姓

渴無所飲，飢無所食，虽皇羲之純德，唐虞之文明，犹不能以保蕭牆之內也。盖民可百年無貨，不可一朝有飢，故食为至急也。議者不达农殖之本，多言鑄冶之便，或欲因緣行詐，以賈国利。国利將尽，取者爭竞，造鑄之端，于是乎生。盖万人鑄之，一人夺之，犹不能給，况今一人鑄之則万人夺之乎。虽以陰陽为炭，万物为銅，役不食之民，使不飢之士，犹不能足無厭之求也。夫欲民殷財阜，要在止役禁夺，則百姓不劳而足。陛下聖德，愍海內之憂戚，伤天下之艰难，欲鑄錢齐貨，以救其敝，此犹养魚沸鼎之中，栖鳥烈火之上，水木本魚鳥之所生也，用之不时，必至焦爛。……当今地广而不得耕，民众而無所食，群小竞进，秉国之位，鷹揚天下，烏鈔求飽，吞肌及骨，并噬無馱。誠恐卒有役夫穷匠，起于板筑之間，投斤攘臂；登高远呼，使愁怨之民，响应云合，八方分崩，中夏魚潰，虽方尺之錢，何有能救其危？犹举函牛之鼎，絀織枯之末，詩人所以眷然顧之，潛焉出涕者也。”

刘陶的看法是与朱穆陈蕃一致的，所以解决問題的方法也如出一轍，是“止役”，“禁夺”，前者的目的在使农村的必要劳动力得以保持，后者的目的在使农民的生产所获，还能留下必需的生活資料。換句話說，要养鷄生蛋，而不要杀鷄取蛋。所謂“使男不逋亩，女不下机”，在男耕女織的自然經濟之下，永远貢役輸將。后汉書称陶著書数十万言，又作七曜論，匡老子，反韓非，复孟軻，及上書言当世事，条教賦奏，書記辯疑，凡百余篇。可見他是一个儒家正宗思想的繼承者。

宦官干政問題。宦官干政問題，是豪族地主的官僚群热烈討論的一个問題。在第二节中，我們已大略举引了一些議論。最別致的，要算襄楷的意見。后汉紀卷二十二，延熹九年紀，襄楷对尙

書之問回答說：

“臣聞古者本無宦官，孝武末，春秋高，數游后宮，始置之耳。后稍見任。至孝順帝時，遂益昌熾也。按天市內，宦者四星，不在太微中，而在市中，明宦者但當侍坐，得預內。今乃處古常伯之位，決謀于中，傾動內外，恐非天意也。”

這是好笑的一種意見。襄楷原是方士，既十分荒唐地推薦了宮崇所上的神書（太平清領書），又以星象來論人事，主張天人感應，災異譴告的傳統謬說。其所舉宦官歷史的淵流，尤為失考，難怪被尚書所詰責。後漢書卷六十下楷傳：“尚書上其對，詔下有司處正。尚書承旨奏曰：‘其宦者之官，非近世所置。漢初張澤，為大謁者，佐絳侯誅諸呂。孝文使趙談參乘，而子孫昌盛。楷不正辭理，指陳要務，而析言破律，違背經藝，假借星宿，偽托神靈，造合私意，誣上罔事，請下司隸，正楷罪法，收送洛陽獄。’遂令司寇論刑。”

我們並不惊奇襄楷的愚而誣，却佩服詰責的人雖是宦官的黨羽，而竟也抬出“析言破律，違背經藝”那樣堂皇的話來。那樣堂皇的話，原是清流們的口吻。但我們上面已經說過，論客的立場，儘管不同，而政論的理論依據仍有宗教和名教普遍性，這裡便是很好的例證。

捧住了綱常名教和神學教條作為護身符，然後向敵對的一面肆意攻訐，是漢末論壇的一個特點。因為有這樣的護身符，表面上的是非臧否是分明的；但又因為這個理論的敵對雙方都可得而利用，所以實際上的是非臧否是很淆亂的。朱穆在崇厚論里便曾指出這一特點：

“時俗或異，風化不敦，而尚相誹謗，謂之臧否。記短則兼折其長，貶惡則并伐其善，悠悠者皆是，其可稱乎？……故時敦俗美，則小人守正，利不能誘也。時否俗薄，雖君子為邪，又

不能止也。何則？先進者既往而不及，後來者復習俗而追之。是以虛華盛而忠信微，刻薄稠而純篤稀，斯蓋谷風有弃予之嘆，伐木有烏鳴之悲矣。”（后漢書卷七十三本傳）

在質帝時，有人作飛章誣李固，所說的話全是堂皇的大道理。靈帝時，宦官誅竇武陳蕃，所說的話，也全是堂皇的大道理。所謂是非臧否，只是为了攻訐的便利而已。

“初順帝時，諸所除官，多不以次。及固在事，奏免百余人。此等既怨，又希望冀旨，遂共作飛章，虛誣固罪：‘臣聞君不稽古，無以承天；臣不述旧，無以奉君。昔堯殂之后，舜仰慕三年，坐則見堯于牆，食則睹堯于羹，斯所謂聿追來孝，不失臣子之節者。太尉李固，因公假私，依正行邪，離間近戚，自隆支党。至于表舉荐達，例皆門徒，及所辟召，靡非先旧，或富室財賂，或子婿昏屬，其列在官牒者凡四十九人。又广选賈豎，以补令史，募求好馬，临窗呈試。出入逾侈，輜輶耀日。大行在殯，路人掩涕，固独胡粉飾貌，搔头弄姿，槃旋偃仰，从容冶步，曾無慘怛伤悴之心。山陵未成，違矯旧政，善則称己，过則归君。斥逐近臣，不得侍送。作威作福，莫固之甚。臣聞台輔之位，实和陰陽，璇璣不平，寇賊姦軌，則責在太尉。固受任之后，东南跋扈，兩州數郡，千里蕭條。兆人伤損，大化陵迟。而詆疵先主，苟肆狂狷，存無廷爭之忠，沒有誹謗之說。夫子罪莫大于累父，臣惡莫深于毀君。固之过衅，事合誅辟’。”（后漢書卷九十三李固傳）

“曹节等矯詔誅竇武等。陳蕃時年七十餘，聞難作，將官屬諸生八十餘人，并拔刃突入承明門，攘臂呼曰：‘大將軍竇武忠以衛國，黃門反逆，何云竇氏不道邪？’王甫時出，与蕃相迎，适聞其言，而讓蕃曰：‘先帝新弃天下，山陵未成，竇武

何功，兄弟父子，一門三侯？又多取掖廷宮人，作樂飲宴。旬月之間，貲財億計。大臣若此，是為道邪！公為棟梁，枉撓阿黨，復焉求賊？遂令收蕃。”（后漢書卷九十六陳蕃傳）

這種是非臧否淆亂不清的局面，是怎樣會發生出來的呢？是非臧否既已淆亂不清了，但許多人還取以為武器，又是為了什麼呢？我們認為漢末的統治階級中間，閹寺群是最后起的一群。他們企圖以自身的新興地位在封建社會的整套圖案中添上合法的一筆，自得牽住當時的所謂綱常名教以及纖維神學，以取得理論上的支持，以便迎擊官僚群的猛烈的撻伐。不論實際的利害衝突，嚴重到怎樣的一個情形，不論對一個問題的看法，分歧到怎樣的一個情形，而一開口，却不約而同的都拾取了那名教和宗教的金字招牌。所以縱觀漢末的論壇，在理論依據上似是互通的，而在是非臧否上，却是互相背謬的。名教和宗教成為空洞無物的純概念的東西，而名行善惡却伴隨著切身的利害。抱朴子所引漢末時人之語，“舉秀才，不知書；察孝廉，父別居；寒素清白濁如泥；高第良將怯如鷄”，不就是最好的說明么？因此，在這種情形之下，郭泰之流，負知人之鑒者，便有極大的權威了。

所謂漢末的清議，其形式與內容極相矛盾的本質，其言行不一的人格分裂，其反映社會危機的自我掏空，便是這樣的。因此，我們就了解，所謂“公論”所標榜出的容止之“美”，實際上不過是地主階級在農民起義的面前所夸耀的空虛身份罷了！

第四節

黨錮始末與清議的轉向

在漢朝，朝臣以朋黨或黨附的緣故而遭禁錮者，比比皆是。每

当权貴被誅，他的門生故吏常被看做党附而禁錮起来。但一般所理解的党錮之禍，却是專指桓灵之間的最大一次的党錮。

我們在上面，已分析了党錮之禍的原因，剖解了它的真相，本节，我們再回头簡略地叙述一下党錮之禍的始末經過，同时研究一下“清流”們怎样在宦官的反击下，逐漸轉变他們的“清議”的本質与相貌，而走向“清談”。

由上面的分析，我們知道党錮之禍是汉末統治階級內訌的表現，参加的主要集团是宦官与外戚，而官僚則党附外戚。后汉書卷九十七党錮列傳序，指出这一情形道：

“桓灵之間，主荒政謬，国命委于閹寺，士子羞与为伍，故匹夫抗憤，处士橫議。遂乃激揚名声，互相題拂，品核公卿，裁量执政，婞直之風，于斯行矣。夫上好則下必甚，矯枉故直必过，其理然矣。若范滂張儉之徒，清心忌惡，終陷党議，不其然乎。”

党議的开端，最早是代表豪族地主的甘陵的“南北部”之議，二家的宾客走卒，相互攻击，以后則为汝南南陽的“范党”之議，兩郡的党議成了地方势力的喉舌。党錮列傳序說：

“初桓帝为蠡吾侯，受学于甘陵周福，及即帝位，擢福为尚書。时同郡河南尹房植，有名当朝，乡人为之謠曰：‘天下規矩房伯武，因师获印周仲进。’二家宾客，互相譏揣，遂各树朋徒，漸成尤隙。由是甘陵有南北部，党人之議，自此始矣。”

范滂傳說：

“(汝南)太守宗資先聞其名，請署功曹，委任政事。滂在职严整疾惡；其有行違孝悌，不軌仁义者，皆扫迹斥逐，不与共朝，显荐异节，抽拔幽陋。……郡中中人以下，莫不归怨，乃指滂之所用，以为范党。”

同时南陽岑晷，与范滂同有名声。党錮列傳序說：

“后汝南太守宗資，任功曹范滂，南陽太守成瑨，亦委功曹岑晷。二郡又为謠曰：‘汝南太守范孟博，南陽宗資主画諾；南陽太守岑公孝，弘农成瑨但坐嘯’。”

这样，流言轉到太学里去，激动了太学里的“輿論”。太学生領袖郭泰賈彪与大官僚陈蕃李膺王暢等深相結納，互相标榜，又攀上了外戚竇武，謠言更盛起来。他們对公卿的貶議品題，發生了力量，使許多官僚都不自安起来，不得不設法跟他們来往。党錮列傳序說道：

“因此流言轉入太学，諸生三万余人，郭林宗賈偉节为其冠，并与李膺陈蕃王暢更相褒重。学中語曰：‘天下模楷李元礼，不畏强禦陈仲举，天下俊秀王叔茂。’……自公卿以下，莫不畏其貶議，屣履到門。”

后汉書卷九十九竇武傳說：

“（竇武）在位多辟名士，清身疾惡，……武得兩宮賞賜，悉散与太学諸生。”

武傳注引續汉志說：

“桓帝初，京都童謠曰：‘游平卖印自有評，不避賢豪及大姓’。”（案：武字游平。）

这样，使宦官的形势显得孤立起来。然而桓帝的老师周福，因了拥护皇权，既为清議所貶，自必与宦官同气。至于桓帝呢，在中央集权專制主义被豪族地主威胁之下，自然更要利用宦官势力。

党人对宦官展开了猛烈的进攻，如李膺案杀宦官張讓之弟張朔，杜密为太山太守，案捕宦官子弟之为令長有奸惡者，岑晷誅杀賂遺中官而得显位的富賈張汎等皆是。这使宦官們感到恐惧。李膺傳載：“自此諸黃門常侍皆鞠躬屏气，休沐不敢复出宮省。帝怪

問其故，并叩头泣曰，畏李校尉。”在豪族地主階級進攻的形勢之下，竟然使皇帝“怪問其故”，感到很大的威脅。于是第一次的黨錮借張成的事件爆發了。這事發生在桓帝延熹九年，黨錮列傳序說：

“時河內張成，善說風角，推占當赦，遂教子殺人。李膺為河南尹（據後漢紀，李膺時為司隸校尉），督促收捕。既而逢宥獲免，膺愈懷憤疾，竟案殺之。初，成以方伎交通宦官，帝亦頗諱其占。成弟子牢修（據後漢紀為牢順），因上書誣告膺等養太學游士，交結諸郡生徒，更相驅馳，共為部黨，誹訕朝廷，疑亂風俗。于是天子震怒，班下郡國，逮捕黨人，布告天下，使同忿疾。遂收執膺等，其辭所連及，陳寔之徒二百余人。或有逃遁不獲，皆懸金購募。使者四出，相望于道。明年，尚書霍譚，城門校尉竇武，并表為請，帝意稍解，乃皆赦歸田里，禁錮終身，而黨人之名，猶書王府。”

從這裡可以看出，在豪族對宦官的鬥爭中，實質上是身份性的豪族地主和皇族最高地主的鬥爭。所謂“共為部黨，誹訕朝廷”，就說明其中的階級意義。

黨事稍解以後，清議的力量却更昂揚。尤其在桓帝死後，靈帝剛即位，大將軍竇武輔政，與太傅陳蕃，謀誅宦官，引用天下名士，這時，清議的力量更大。但二年後，在靈帝建寧二年（時陳蕃竇武已被誅），宦官曹節侯覽又借張儉的事發動了第二次的黨錮。這一回代表豪族地主的官僚群損失極大，清議因而轉向。黨錮列傳序，李膺傳，以及宦官侯覽傳于此記載甚詳：

“自是正直廢放，邪枉熾結，海內希風之流，遂共相標榜。指天下名士為之稱號，上曰三君，次曰八俊，次曰八顧，次曰八及，次曰八廚。猶古之八元八凱也。……又張儉鄉人朱並，承望中常侍侯覽意旨，上書告儉與同鄉二十四人，別相署號，共

为部党，圖危社稷，……刻石立墀，共为部党，而儉为之魁。灵帝詔刊章捕儉等。大長秋曹节因此諷有司奏捕前党，故司空虞放、太僕杜密、長乐少府李膺、司隶校尉朱寓，潁川太守巴肃、沛相荀昱、河内太守魏朗、山陽太守翟超、任城相刘儒、太尉掾范滂等百余人，皆死獄中，余或先歿不及，或亡命获免。自此諸为怨隙者因相陷害，睚眦之忿，濫入党中。又州郡承旨，或有未尝交关，亦离禍毒，其死徙廢禁者六七百人。”（党錮列傳序）

“（桓）帝崩，陈蕃为太傅，与大將軍竇武共秉朝政，連謀誅宦官。故引用天下名士，乃以（李）膺为長乐少府。及陈竇之敗，膺等复廢。后張儉事起，收捕鉤党。……（膺）乃詣詔獄考死，妻子徙边，門生故吏及其父兄，并被禁錮。”（李膺傳）

“建宁二年（侯覽）喪母还家，大起塋冢。督郵張儉因举奏覽貪侈奢縱，……及諸罪衅，請誅之。而覽伺候遮截，章竟不上。儉遂破覽家宅，借沒資財，具言罪狀。又奏覽母生时，交通宾客，干乱郡国，复不得御。覽遂誣儉为鉤党，及故長乐少府李膺，太僕杜密等，皆夷灭之。”（侯覽傳）

第二次党錮共十六年之久，直到中平元年，黄巾变起，才赦免党人，誅徙之家，皆归故郡。这十六年之中，又起过兩次很大的波瀾：第一次，熹平元年，竇太后崩，有人書朱雀闕，言天下大乱，曹节王甫，幽杀太后，常侍侯覽多杀党人，公卿皆尸祿無有忠言者，于是詔司隶校尉段熲四出逐捕，及太学游生，系者千余人；第二次，熹平五年，永昌太守曹鸞，上書訟党人，帝怒杀鸞，又詔州郡更考党人，門生故吏，父子兄弟，其在位者，免官禁錮，爰及五屬。到光和二年，帝才用和海之言，党錮自从祖以下，皆得脫釋。党錮列傳序于此，曾感慨系之地說：

“其后黄巾遂盛，朝野崩离，紀綱文章蕩然矣。凡党事始自甘陵汝南，成于李膺張儉，海内塗炭二十余年，諸所蔓延，皆天下善士。”

这就是党錮之禍的始末經過。問題的中心在于豪族的宗族和門生故吏都被禁錮了。

正当所謂“天下善士”都被“蔓延”着牽入党錮之中，官僚群的強宗豪族受到重大打击的时候，另一方面，鴻都門生徒，与宣陵孝子这一类人物却活躍起来。灵帝熹平元年，为了朱雀闕的文字，曾由段熲捕系太学游生千余人，而隔了六年，蔡邕却上書言鴻都門待制之士和宣陵孝子了。这是很明白的，当太学生因为反宦官之故而遭摧殘之后，奉旨的鴻都門生徒与宣陵孝子就出現了，这是对豪族地主施行軟化与分化并进的政策。据后汉書卷九十下蔡邕傳：

“初(灵)帝好学，自造羲皇篇五十章，因引諸生能为文赋者，本頗以經学相招，后諸为尺牘及工書鳥篆者，皆加引召，遂至数十人。侍中祭酒乐松賈护，多加無行趣效之徒，并待制鴻都門下，熹陈方俗閭里小事，帝甚悅之，待以不次之位。又市賈小民为宣陵孝子者复数十人，悉除为郎中太子舍人。……(熹平)六年，邕上封事曰：‘……夫書画辞赋，才之小者，匡国理政，未有其能。陛下即位之初，先涉經术，听政余日，观省篇章，聊以游意，当代博弈，非以教化取士之本。而諸生竞利，作者鼎沸，其高者頗引經訓風喻之言，下則連偶俗語，有类俳優。或窃成文，虛冒名氏。臣每受詔于盛化門差次录第，其未及者，亦复随輩，皆見拜擢。既加之恩，难复收改，但守俸祿，于义已弘，不可复使理人，及仕州郡。……伏見前一切以宣陵孝子者为太子舍人。……虛伪小人，本非骨肉，既無幸私之恩，又

無祿士之實，惻隱思慕，情何緣生。而群聚山陵，假名称孝，行不隱心，又無所依。至有奸軌之人，通容其中。桓思皇后祖載之時，東郡有盜人妻者，亡在孝中，本具追捕，乃伏其辜。虛偽雜穢，難得勝言。又前至得拜，後輩被遺，或經年陵次，以暫歸見漏，或以人自代，亦蒙寵榮。爭訟怨恨，凶凶道路。太子官屬宜搜選令德，豈有但取丘墓凶丑之人？其為不祥，莫與大焉。宜遣歸田里，以明詐偽’。”

這道封事上去以後，詔“宣陵孝子為舍人者，悉改為丞尉”，而鴻都門學待制之士，却在第二年，即光和元年，正式置鴻都門學了。
邕傳說：

“光和元年，遂置鴻都門學，畫孔子及七十二弟子像。其諸生皆敕州郡三公舉用辟召，或出為刺史太守，或入為尚書侍中，乃有封侯賜爵者。士君子皆耻與為列焉。”

可見這個鴻都門連像白虎觀的宗教理論也制不出來了，抬出來的是孔子的画像。鴻都門學生的數量，據後漢書靈帝光和元年紀注，有“千人”之多。楊賜傳（卷八十四）載，光和元年，賜上書說：

“今妾媵嬖人，閹尹之徒，共專國朝，欺罔日月。又鴻都門下，招會群小，造作賦說，以虫篆小技，見寵于時，如驩兜共工，更相荐說，旬月之間，并各拔擢。樂松處常伯，任芝居納言，鄧儉梁鵠，俱以便嬖之性，佞辯之心，各受丰爵不次之寵，而令搢紳之徒，委伏吠亩。”

楊賜書中明白指出鴻都門學是和“妾媵嬖人閹尹之徒”密切聯系着的。可知太學摧殘之後，鴻都門學是代替太學而起的。而鴻都門學的辭賦、書畫、尺牘、以及方俗閭里小事，與太學中的五經是大異其趣的，前者是技術的，而後者却為聖人是非之所系，可見官僚群的“清議”被“禁錮”之後，所可能生存的乃是怎樣的更庸俗的

意識形态了。其实，搢紳之徒并没有“委伏畎亩”，即在鴻都門学未成立前，太学生既已被捕系了多人，留下来的，自己内部也早已在分裂了。后汉書卷一百九上儒林列傳序便指陈这种情形道：

“党人既誅，其高名善士，多坐流廢，后遂至忿爭，更相言告，亦有私行金貨，定蘭台漆書經字，以合其私文。熹平四年，灵帝乃詔諸儒正定五經，刊于石碑，为古文篆隶三年書法，以相参檢，树之学門，使天下咸取則焉（按汉石經实仅隶書一体）。”

这部熹平石經，据蔡邕傳，則是蔡邕与堂谿典、楊賜、馬日磾、張馴、韓說、單颺等共同奏定，而由蔡邕書写的。楊賜蔡邕，既奏立石經于前，又論鴻都門学于后。然而論定五經更表面化了。从石渠閣、白虎觀到这时的鴻都門，愈到后来愈不能求得意識上的統一。鴻都門的主要工作仅是从書法上刊定五經字句而已。

与政治上的党錮同时，思想上也有了“清議”的“禁錮”。禁錮了的清議，不得不开始轉向，另求出路，其結果是清議轉而为清談。从是非臧否，到“發言玄远，口不臧否人物”（晋書阮籍傳）；从空洞無物的綱常名教，到綱常名教的否定而“叛散五經，灭弃風雅”（后汉書仲長統傳），以至聖人（孔子）与老庄“將無同”，流为純概念的遊戲。其間轉向的契机，实应从郭林宗講起。郭虽善人倫，而不危言核論，实开清談之風。嵇生以其知人則哲，崇为亞聖，后来林下談風，避实就虛，不能不說导源于林宗品題的學風。狭义的名族公論，遂至狭义的概念的公論，这轉變，衡之当时的政治情勢，实是邏輯發展的必然归趋。

与郭林宗同时或略早的諸人，如徐穉、黄宪、荀淑、陈寔、周勰、戴良、向栩、袁閔之流，皆与郭一道同气，因此要論述郭林宗的避实就虛，上述諸人也須一起加以論列。而且为了說明一种風尚的形

成，凡是有關的先驅人物，自當在搜討之列，不可遺漏。后漢書關於周勰諸人，有如下的記載：

“（周）勰字巨勝，少尚玄虛。……常隱處窳身，慕老聃清靜，杜絕人事，巷生荆棘，十有餘歲。至延熹二年，乃開門延賓，游談宴樂，及秋而梁冀誅，年終而勰卒。時年五十。”（卷九十一周勰傳）

“戴良字叔鸞，汝南慎陽人。……少誕節，母烹驢鳴，良常學之以娛樂焉。及母卒，兄伯鸞居廬啜粥，非禮不行，良獨食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容。或問良曰：‘子之居喪，禮乎？’良曰：‘然。禮所以制情佚也。情苟不佚，何禮之論？夫食旨不甘，故致毀容之實。若味不存口，食之可也。’論者不能奪之。良才既高，論議尚奇，多駭流俗。同郡謝季孝問曰：‘子自視天下，孰可為比？’良曰：‘我若仲尼長東魯，大禹出西羌，獨步天下，誰與為偶。’舉孝廉不就，再辟司空府，弥年不到。州郡迫之，乃遁辭詣府，悉將妻子，既行在道，因逃入江夏山中，優游不仕，以壽終。”（卷一百十三戴良傳）

“向栩字甫興，河內朝歌人，向長之后也。少為書生，性卓詭不倫，恒讀老子，狀如學道，又似狂生。好被髮，著絳綃頭。常于灶北坐板床上，如是積久，乃有膝踝足指之處。不好語言，而喜長嘯。賓客從就，輒伏而不視。有弟子名為顏淵、子貢、季路、冉有之輩。或騎驢入市，乞食于人，或悉邀諸乞兒，俱歸止宿，為設酒食。時人莫能測之。……后特征，到，拜趙相。……及到官，略不視文書，舍中生蒿萊。征拜侍中，每朝廷大事，侃然正色。百官憚之。會張角作亂，栩上便宜，頗譏刺左右，不欲國家興兵，但遣將于河上，北向讀孝經，賊自當消滅。中常侍張讓譏栩不欲令國家命將出師，疑與角同心，欲為

內应，收送黃門北寺獄杀之。”（後漢書卷一百十一向栩傳）

“延熹末，党事將作，袁閔遂散髮絕世，欲投迹深林，以母老不宜遠遁，乃筑土室，四周于庭，不為戶，自牖納飲食而已。且于室中，東向拜母，母思閔時，往就視，母去便自掩閉，兄弟妻子，莫得見也。及母歿，不為制服設位。時莫能名，或以為狂生。潛身十八年，……五十七，卒于土室。”（卷七十五袁閔傳）

從上面所引的四個人來看，我們就知道竹林七賢的虛無任達的生活態度，在這裡先已開了端緒。試取晉書阮籍傳來比勘，可以發現彼此十分類似的地方來：

東漢諸人

周勰少尚玄虛，隱處窻身，慕老聃清靜，杜絕人事，巷生荊棘，十有餘歲。

戴良母卒，食肉飲酒，哀至乃哭，有毀容。才既高，達，議論尚奇，多駭流俗。

向栩卓詭不倫，恒讀老子，狀如學道，又似狂生。好被髮，著絳綃頭。不好語言，而喜長嘯。拜趙相，到官，略不視文書，舍中生蒿菜。

袁閔散髮絕世，欲投迹深林。以母老不宜遠遁，乃筑土室，潛身十八年。

魏晉之際之阮籍

阮籍容貌瓌杰，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形于色。或閉戶視書，累月不出，或登臨山水，經日忘歸。博覽群籍，尤好庄老，嗜酒，能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。時人多謂之癡。拜東平相，乘驢到郡，坏府舍屏障，使內外相望。法令清簡，旬日而還。母終，飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。將葬，食一蒸肫，飲二斗酒，然後臨訣，直言窮矣，舉聲一號。吐血數升，毀瘠骨立。

在后汉書中，黄宪是一个謎样的人物，言論風旨，無所傳聞，然而当时大家都推崇他，郭林宗对他尤致傾服。范曄論黄宪說：“(宪)言論風旨，無所傳聞，然士君子見之者，靡不服深遠，去疵吝。將以道周性全，無德而稱乎？余曾祖穆侯，以為宪隕然其處順，淵乎其似道，淺深莫臻其分，清濁未議其方，若及門于孔氏，其殆庶乎？”后汉書把他編在周燮徐穉姜肱申屠蟠同卷，卷首的傳論與卷末的贊，都標示“隱身”“韜伏”之旨，則是視同隱逸一流的。傳中列記與宪往還的人物，為荀淑、袁閔、戴良、陳蕃、周舉、王龔、郭泰諸人，除陳周王三人外，其餘均屬同一類型可知。從這數點來推論，黄宪實為一“儒道兼綜”的人物。以儒道兼綜的人物，而得到當時諸名士的高度傾服，可知“正始之音”，漢末固已發其緒論。

潁川荀淑父子，在言論迹象上，比之黄宪，却是文獻足征，容易尋求的。后汉書本傳稱荀淑“少有高行，博學而不好章句，多為俗儒所非，而州里稱其知人”。其八子時稱八龍，世說載其與陳寔相會一節，直至夸飾為“真人東行”，“德星聚”，“五百里賢人聚”：

“陳太丘詣荀朗陵，貧賤無僕役。乃使元方將車，季方持杖後從，長文尚小，載箬車中。既至，荀使叔慈應門，慈明行酒，余六龍下食，文若亦小，坐箬前。於是太史奏真人東行。注引檀道鸞續晉陽秋曰：‘陳仲弓從諸子侄造荀父子，於是德星聚，太史奏五百里賢人聚’。”（世說新語德行第一）

在八龍中，負“無雙”盛譽的荀爽，其與李膺一書，最足代表潁川荀氏家傳的“避就”之隱。后汉書李膺傳載：

“陳蕃免太尉，朝野屬意于膺。荀爽恐其名高致禍，欲令屈節以全亂世，為書貽曰：‘……頃聞上帝震怒，貶黜鼎臣，人鬼同謀，以為天子當貞觀二五，利見大人，不謂夷之初旦，明而未融，虹蜺揚輝，奔和取同。方今天地氣閉，大人休否，智者見

險，投以遠害，雖置人望，內合私願。想甚欣然，不為恨也。願怡神無事，偃息衡門，任其飛沈，與時抑揚’。”

荀爽深于易義，故書中多引易義。其易傳一書，上接費氏之傳，而下開王弼易注，與正始之音，有甚深關係；固不僅書中所揭示的“怡神偃息，與時抑揚”的生活態度，為後來林下諸賢如山濤嵇紹等開一條先路而已。荀爽居官之後，所上奏疏，論三年之喪，論尚主之儀，論采女猥多，論臣僭君服，均非當時緊要問題，故其所論雖非避實就虛，然而却是避重就輕。其後荀悅（爽兄儉之子）作申鑒，亦多茹而不吐之語。而論尚主一節，更為直承其季父之作，當是傳家之學。

與荀淑同卷的鍾皓，李膺常嘆以為“至德可師”，范書說：“皓曰，‘昔國武子好昭人過，以致怨本。’卒保身全家，爾道為貴。其體訓所安多此類也。”則其明哲保身之道，與荀氏同風。與荀淑同卷的另一人是陳寔，其名聲之盛，尤出荀淑之上。但細案寔傳，其為人并無奇節偉行，不過“善則稱君，過則稱己”而已。然而這一點，正合乎道家“夫唯不爭，故天下莫能與之爭”的處世哲學。我們看他往吊中常侍張讓父喪一事，可以知道他是很有能夠“與時抑揚”的。實傳稱：“靈帝初，大將軍竇武辟以為掾屬。時中常侍張讓權傾天下，讓父死歸葬潁川，雖一郡畢至，而名士無往者，讓甚耻之，寔乃獨吊焉。及後復誅黨人，讓感寔故，多所全宥。”這與荀爽就董卓之征，有異曲同工之妙。

自荀淑以下，鍾皓，陳寔，都是潁川人，他們都是一個類型的人物。他們與郭林宗，在“保身懷方”一點上，是彼此相同的。

至于徐穉，則干脆是一個隱士。但他在吊喪時的“只鷄絮酒米飯白茅”的公式，正與嚴子陵的五月羊裘，有同樣的廣告作用，雖不見喪主，不告姓名，而商標具在，人必知其為“南州高士徐孺子”。

隱身而不隱名，就是名士之所以為名士的緣故。他曾托茅容轉言郭林宗，說：“大樹將顛，非一繩所維，何為栖栖，不遑寧處？”這話，是在黃瓊會葬時說的，瓊卒於桓帝延熹七年，在第一次黨錮前二年，那時正是郭林宗最活躍的時候，及黨事起，林宗遂轉趨消極，閉門教授。可見這話對林宗是發生了作用的。

在第二節、第三節中，我們已經指出郭泰是當時清流的領袖，諸名士的談宗，其品題學風，曾莫可匹敵，風靡一世。所以自徐穉黃宪以下這許多人，只能看作是郭泰的一道同風者，他們雖與魏晉清談有血緣關係，然而使清議轉而為清談的契機人物，我們仍得認定乃是當時的談宗郭泰。郭泰的生活態度，在許多地方，與上述諸人相似。潁川荀氏這一類型，避重就輕，保身全家，正與郭泰的雖善人倫而不危言核論相似；陳寔獨吊張讓父喪，訓譬梁山君子，正與郭泰受凶德賈淑之吊，慰勉犯法見斥的學生左原相似，同是所謂“貞不絕俗”。周勰向栩之流的玄虛任達，外表似與郭泰的褒衣博帶，獎訓士類不同，而精神上的虛無傾向則並無二致。所以郭泰在生活的消極一面，正是漢末那些隱逸君子與隨時抑揚的明哲之士的集合體。試看一看郭泰對漢末大局的觀察與其自己處身的表白的那一番話，便足以証實我們的看法。

“(宋仲)勸林宗仕，泰曰：‘不然也。吾夜觀乾象，晝察人事，天之所廢，不可支也。方今卦在明夷，爻直無用之象，潛居利貞之秋也。獨恐滄海橫流，吾其魚也。吾將岩栖歸神，咀嚼元氣，以修伯陽彭祖之術，為優哉游哉，聊以卒歲者。’遂辭王公之命，闔門教授。”（抱朴子卷四十六正郭篇，字句與此微異：“或勸之出仕進者，林宗對曰：‘吾晝察人事，夜看乾象，天之所廢，不可支也。方今運在明夷之爻，值勿用之位，蓋盤桓潛居之時，非在天利見之會也。雖在原陸，猶恐滄海流橫，吾其魚

也，况可冒冲風而乘奔波乎？未若岩岫頤神，娛心彭老，优哉游哉，聊以卒岁’。”）（后汉紀卷二十三灵帝建宁二年紀）

郭泰与荀淑黄宪袁閔等在人事关系上是师友，而人事关系上的师友，也正是思想淵源上的师友。这一事实，是頗为明显的。

郭泰的学术思想，后世所知道的并不多。范書說他“博通墳籍”，后汉紀說他“蕪兼游夏”，又說“其家有書五千卷，率多圖緯星历之事”。可見他决非章句之儒。从他“晝察人事，夜觀乾象”一段話来研究，他对圖緯星历之学是有心得的。他又說，“方今卦在明夷，爻直勿用”，則对易經也有研究。又說，“吾將岩栖归神，咀嚙元气，以修伯陽彭祖之术，优哉游哉，聊以卒岁”，則又以道家为归宿。再拿他的周游郡国，獎訓士类的行为来看，当初未尝不想“仰慕仲尼，俯則孟軻”，以儒家的面目出現。这些地方，都与荀爽的为人極為接近。•魏晉清談，以易經、老子、庄子为三玄，而郭泰則兼究其二。魏晉清談，儒道兼綜，即阮瞻所謂聖人名教与老庄自然將無同，而郭泰也儒道兼綜。魏晉之世，大大地宏揚了識鑒品題的學風，而郭泰在汉末即先已予以导揚。綜合地看来，郭泰的学术思想的途轍，与魏晉清談的关系甚为密切，这是可以断言的。

抛开并时人对郭泰的尊崇不說，在后代，对郭泰的批評可以說 是毀譽參半。譽之者如嵇生，說他“学無不涉，名重于往代，加之以知人，知人則哲，盖亞聖之器也。及在衰世，栖栖惶惶，席不暇温，志在乎匡断，行道与仲尼相似”，又說，“林宗存为一世之所式，沒則遺芳永播”；毀之者，如諸葛元遜，則說“林宗隱不修遁，出不益时，实欲揚名养譽而已。街談巷議以为辯，訕上謗政以为高，时俗貴之，歛然犹郭解原涉見趋于曩时也”，又如殷伯緒，則說“林宗入交將相，出游方国，崇私議以动众，关毀譽于朝廷。……君子行道，以匡君也，以正俗也，于时君不可匡，俗不可正，林宗周旋清談閭閻，無

救于世道之陵迟，無解于天民之憔悴也”，又如周恭远，則說“林宗既不能荐有为之士，立毫毛之益；而逋逃不仕也，則方之巢許；廢职待客者，則比之周公；养徒避役者，則拟之仲尼；弃亲依豪者，則同之游夏。是以世眩名实，而大乱滋甚也”（以上并見抱朴子正郭篇）。这种批評，無論是誉是毀，都着眼于器識或行为的效果方面，沒有能直接批判到他的思想上去。比較起来，周恭远的話还見得深沈些，指出“世眩名实，而大乱滋甚”，由于林宗的“交游”之故，斥他既不能“乐道”，又不能“憂道”，复不能“守道”，“似仲尼而不得为仲尼”，則几比之于陽貨了。然而这也只是魏晉間駁斥“浮伪”者的恒言。葛洪从汉末当时的客观现实与林宗的生活态度上着眼，說他不是“真隱”，差能抉發到林宗思想的真实。葛洪說：“盖欲立朝則世已大乱，欲潜伏則悶而不堪，或躍則畏禍害，确然則非所安；彰徨不定，載肥載臞。而世人逐其华而莫研其实，玩其形而不究其神，故遭雨巾坏，犹复見效，不觉其短，皆是类也。”葛洪把华与实，形与神区分开来，指出郭泰的彰徨不定，載肥載臞，乃是客观环境与主观願望之間的矛盾冲突，在無法解决时，生活态度便表現出一种忽冷忽热的兩面作風。我們以为，就在这种时代的苦悶中，后来才迸起了正始之音。

世說新語一書，如后世所共同理解的，乃是一部清談的淵藪，而書中所引举的人物，凡屬汉末者，都是徐穉黃宪袁閔荀淑陈寔郭泰以下諸名士。而且許多重要篇目，都自汉末諸名士叙起。我們不难窺測世說新語的撰集者，以徐穉郭泰等乃是清談的揭幕人物，故撰集从他們开始。这即是說，世說新語的撰集者不仅目郭泰等为清議轉向清談的契机人物，且直認他們为清談的始祖。跨越王何，直寻徐郭，在清談之風尙未泯絕的刘宋时代，撰集者刘义庆对清談学風的淵源，作如此看法，是頗可深思的。今依世說篇第，准

照篇中順序，作一所叙人物統計表，如下：

篇 第	所 叙 人 物 (依照篇中出現順序，此順序乃撰集者准时代先后排列，極有历史意义)
<u>德行第一</u>	陈仲举，徐孺子，周子居，黄叔度，郭林宗，袁奉高，李元礼，荀淑，鍾皓，陈太丘，陈元方，季方，荀氏八龙，荀巨伯。(以下华歆，王朗等，攔入魏晋，不录，下例同。)
<u>言語第二</u>	边文礼，袁奉高，徐孺子，孔文举，李元禮，陈躔，陈仲弓，陈元方，荀慈明。(以下禰衡，龐士元等，不录。)
<u>政事第三</u>	陈仲弓，陈元方。(以下賀兴伯，山巨源等，不录。)
<u>文学第四</u>	馬融，郑玄，服子慎。(以下鍾会，何晏等，不录。)
<u>方正第五</u>	陈太丘，陈元方。(以下宗世林，魏武帝等，不录。)
<u>雅量第六</u>	(首即顧劭，嵇中散等，汉末以下人，不录。)
<u>識鑒第七</u>	(首即曹公，乔玄等，汉末以下人，不录。)
<u>尝誉第八</u>	陈仲举，周子居，李元禮，謝子微，許子將兄弟。(以下公孙度，邴原等，不录。)
<u>品藻第九</u>	陈仲举，李元禮，蔡伯喈。(以下龐士元，陆績等，不录。)
<u>規箴第十</u>	汉武帝，东方朔，京房，汉元帝，(按以上四人，西汉人，在全書为特例之一。)陈元方，郭林宗。(以下为孙休，孙皓等，不录。)
<u>捷悟第十一</u>	(首即楊德祖，魏武帝，汉末以下人，不录。)
<u>夙惠第十二</u>	陈太丘，陈元方，季方。(以下何晏，魏武帝等，不录。)
<u>豪爽第十三</u>	(首即王大將軍(敦)，王处仲等，無汉末人。)
<u>容止第十四</u>	(首即魏武帝，何平叔等，汉末以下人，不录。)
<u>自新第十五</u>	(首即周处，陆云等，無汉末人。)
<u>企羨第十六</u>	(首即王丞相(导)，裴成公等，無汉末人。)
<u>伤逝第十七</u>	(首即王仲宣，魏文帝等，汉末以下人，不录。)
<u>栖逸第十八</u>	(首即阮步兵，孙登等，無汉末人。)
<u>賢媛第十九</u>	(皆非汉末人，不录。)
<u>术解第二十</u>	(首即荀勗，阮咸等，無汉末人。)
<u>巧艺第二十一</u>	(首即魏文帝，魏明帝等，汉末以下人，不录。)
<u>寵禮第二十二</u>	(首即晋元帝，王丞相等，無汉末人。)
<u>任誕第二十三</u>	(首即阮籍，嵇康等，無汉末人。)

簡傲第二十四	(首即 <u>晉文王</u> , <u>阮籍</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
排調第二十五	(首即 <u>諸葛瑾</u> , <u>諸葛恪</u> 等, <u>漢末</u> 以下人,不錄。)
輕詆第二十六	(首即 <u>王太尉</u> (<u>澄</u>), <u>王眉子</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
假譎第二十七	(首即 <u>魏武帝</u> , <u>袁紹</u> 等, <u>漢末</u> 以下人,不錄。)
黜免第二十八	(首即 <u>諸葛玄</u> , <u>王夷甫</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
儉嗇第二十九	(首即 <u>和嶠</u> , <u>王武子</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
汰侈第三十	(首即 <u>石崇</u> , <u>王丞相</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
忿悁第三十一	(首即 <u>魏武帝</u> , <u>王藍田</u> 等, <u>漢末</u> 以下人,不錄。)
讒險第三十二	(首即 <u>王平子</u> , <u>袁悅</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
尤悔第三十三	(首即 <u>魏文帝</u> , <u>任城王</u> (<u>曹彰</u>)等, <u>漢末</u> 以下人,不錄。)
糝漏第三十四	(首即 <u>王敦</u> , <u>晉元帝</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)
惑溺第三十五	(首即 <u>甄后</u> , <u>荀奉倩</u> 妻等, <u>漢末</u> 以下人,不錄。)
仇隙第三十六	(首即 <u>孫秀</u> , <u>石崇</u> 等,無 <u>漢末</u> 人。)

觀上表,自夙惠以上的十二篇,除雅量,識鑒,捷悟三篇外,余九篇,每篇的起始部分,均反復敘述陳寔,荀淑,徐穉,郭泰等的事迹言論。因此,世說之撰集者把他們作為清談學風的開始者來處理,是十分明顯的事實。又考世說三卷自豪爽以上十三篇,共占二卷,容止以下二十三篇,合占一卷,蓋自夙惠以上的十二篇,即已占全書二分之一以上的篇幅了。故漢末諸名士在世說一書中的地位是很重要的。而有關他們的言行敘錄,在全書的篇幅數量上所占比例,也足可與王何諸人相比。又,各篇篇首,除魏晉以下諸人起首外,凡涉魏以前者,必自漢末諸名士始(規箴篇系特例),可知漢末之與魏晉,在世說新語撰集者看來,同屬於整個清談時代。

這樣,我們從世說新語的人物舉引上,以及人物撰集次第上,研究撰集者的用意,因而窺出清談與徐郭諸名士的相關消息來,其方法雖覺繞了許多彎子,而如果以諸名士思想與魏晉清談思想的血緣關係,來証諸這裡的論斷,則它是完全合乎邏輯的。

世說新語撰集者以為徐郭諸名士就是清談的揭幕人物; 我們

虽不能完全同意这一见解，但当我們把郭泰諸人看做从清議轉向清談的契机人物时，世說新語的撰集，却使我們的論断获得了更坚强的依据了。从郭泰的折角巾中，我們不是可以看見何邓諸人的“烟浮”“鬼燥”的形容么？我們不是也可以看見嵇阮諸人的散髮裸裎的狂态么？

自郭泰之后，繼起者有孔融，禰衡（二人俱見后汉書本傳），焦先（見三国志管宁傳注）諸人，接联成一道思想的桥梁，直达正始年間的王何与稍后的嵇阮。循此桥梁而追索前后承藉，則清議轉而为清談的脉絡是分明可見的。

第十一章

汉末社会政治的危机和对宗教 道德法律的批判思想

第一节

左雄所表现的汉代封建王朝的政治危机

左雄，在安帝时举为孝廉，顺帝时拜尚书令，生年无可确考，卒于永和三年（公元一三八年）。他主观上企图挽救汉王朝的危机，而客观上则暴露了社会的矛盾，实为清议之左派。后汉书赞左雄“登朝理政，并紓灾昏”，论曰：

“荣路既广，觖望难裁。自是，窃名伪服，浸以流竞，权门贵仕，请謁繁兴。自左雄任事，限年试才，虽颇有不密，固亦因識时宜。”

“限年试才”，并不是解决社会矛盾的根本办法，“仁人君子心力之所为”，对统治者的相对正义，无补救于危局。文献通考说：

“左伯豪（雄字）在当世风节刚劲。……范史推其效验，至于倾而未颠，决而未溃，皆仁人君子心力之所为。而陈蕃李膺之徒，皆在雄法中所得之人，其坐繆举者，胡广辈尔。”

在汉末，仁人君子心力之所为，只集中于举贤才之一途，左雄理政，王符论政，都以此为不二法门。所谓“窃名伪服，浸以流竞，权门贵仕”，是汉朝的普遍现象，因而仁人君子便从主观伦理方面出发，把改革社会的方案立基于改变人类道德的基础之上。党锢

之禍，就是這一現象的集中表現。另一方面，所謂“心力之所為”，就其本義上而言，乃是盡其心之所安，客觀上是沒什麼結果的，更不能使社會“傾而未顛，決而未潰”。范曄一則說，“君道糝僻，朝綱日陵，國隙屢啓，自中智以下，靡不申其崩離”，再則說，“在朝者以正議嬰戮，謝事者以黨錮致災”，則心力之為的遺風，何能有這樣效驗？顧亭林推崇東京風俗，僅表示明末志士借此以鼓勵末世亮節罷了。因此，我們以為到了“心力之為”的成仁蹈義階段，成敗利鈍在所不計，正說明了客觀上末世危機的嚴重性，我們看左雄“每有奏議，台閣以為故事”，“雄之所言，皆明達政體，而宦豎擅權，終不能用”，就明白此中消息。

左雄的言論，和王符相似，並不希望上世（理想的）治道，而僅以“追配文宣中興之軌”，苟安垂祚而已。農民戰爭，實在驚醒了儒者的古夢。左雄已經指出了社會危機，並暴露了“一人犯法，舉宗群亡”的專制主義法律：

“青冀揚州，盜賊連發，數年之間，海內擾亂。其后天下大赦，賊雖頗解，而官猶無備，流叛之余，數月復起。……寇賊連年，死亡太半，一人犯法，舉宗群亡。”（後漢書卷九一左雄傳）

農民起義有客觀的原因，其原因正在封建制社會的經濟基礎以及由此所產生的漢朝政權的本身。左雄的政論涉及到封建專制主義：

“漢初至今，三百餘載。俗浸彫敝，功偽滋萌，下飾其詐，上肆其殘。典城百里，轉動無常，各懷一切，莫慮長久。謂殺害不辜為威風，聚斂整辦為賢能，以理己安民為劣弱，以奉法循理為不化。髡鉗之戮，生于睚眦，復尸之禍，成于喜怒。視民如寇仇，稅之如豺虎。監司項背相望，與同疾疢，見非不舉，聞惡不察。觀政于亭傳，責成于期月。言善不稱德，論功不據實，虛

誕者獲譽，拘檢者禽毀。或因罪而引高，或色斯以求名。州宰不復，竟共辟召，踊躍升騰，超等逾匹。或考奏捕案，而亡不受罪，會赦行賂，復見洗滌。朱紫同色，清濁不分。故使奸猾枉濫，輕忽去就，拜除如流，缺動百數。多官部吏，職斯(厮)祿薄，車馬衣服，一出于民，廉者取足，貪者充家。特選橫調，紛紛不絕，送迎煩費，損政傷民。和氣未洽，災眚不消，咎皆在此。”

這是一幅漢代三百余年來的社會圖景，令人讀了毛骨悚然！左雄的革新條陳，在理想上並不算高，僅僅希望政治清廉一點，以繼文宣，然而“宦豎擅權，終不能用。自是，選代交互，令長月易，迎新送舊，勞擾無已，或官寺空曠，無人案事，每選部劇，乃至逃亡。”(同上)

左雄也講災異。如當時地震大水，他推較災異，以為下人有逆上之征；日食之變，他以為應歸咎于封爵不當；後京師復地震，他更以為“專政在陰，其災尤大”。這種迷信的陋見，被後來的仲長統所揚棄，但他的主觀政論，則是針對了當時“專政”而加以揭露，實和諂諛之輩有別。例如他根據災異，推演其理，敢于得出漢王朝即將沒落或危亡的結論，他說：

“時俗為忠者少，而習諛者多，故令人主數聞其美，稀知其過，迷而不悟，至于危亡。”

“王者可私人以財，不可(私人)以官。”

“凡人之心理不相遠，其所不安，古今一也。百姓深怨王聖傾復之禍，民萌之命危于累卵。常懼時世復有此类。”

“今青州饑虛，盜賊未息，民有乏絕，上求稟貸。……宜循古法，寧靜無為，以求天意，以消災異。”(同上)

左雄指出的危亡或傾復，背後顯示出漢代封建政權將為農民暴動所推翻。

第二節

崔寔政論中的進步思想

崔寔，桓帝初以郡舉“至孝独行”之士，征詣公車，病不對策，除為郎，生年未詳；靈帝建寧中卒（約公元一七〇年）。他是家世寒素的人物，有經史百家的傳統修養。後漢書把他和他的祖父駟、父親瑗三代合為一傳。他的父親作官，“為人開稻田數百頃，視事七年，百姓歌之”。他在五原作官時，“五原土宜麻枲，而俗不知織績，民冬月無衣，積細草而臥其中，見吏則衣草而出。寔至官，斥賣儲峙，為作紡績織紝練縑之具，以教之，民得以免寒苦”。他並對邊政有所建樹。他的父親，“無担石儲，當世清之”，他“以酤釀販鬻為業，時人多以此譏之，實終不改，亦取足而已，不致盈餘。及仕宦，歷位邊郡，而愈貧薄。建寧中病卒，家徒四壁立，無以殯斂”。范曄論曰：

“崔氏世有美才，兼以沈淪典籍，遂為儒家文林。駟瑗雖先盡心于貴戚，而能終之以居正，則其歸旨異夫進趣者乎！……寔之政論，言當世理亂，雖鼂錯之徒不能過也。”

崔寔的政論，全書已佚，現有斷片節存於後漢書與群書治要。仲長統說政論一書，“凡為人主，宜寫一通，置之坐側”，范曄說此書“指切時要，言辯而確”，又謂“子真（寔）持論，感起昏俗”。我們看了他的生活志趣，和人民在一起，就可以推定他的言論必為異端，而難為正統。在漢末的社會，他們父子的歸旨既異於苟取富貴的俗途，又欲表現其人格之獨立，那就會在思想上走到另一世界，試看他父親對他的遺囑：

“瑗臨終顧命子寔曰：‘夫人稟天地之氣以生，及其終也，’

归精于天，还骨于地，何地不可藏形骸，勿归乡里！其赙贈之物，羊豕之奠，一不得受！’寔奉遺令，遂留葬洛陽。”（后汉書卷八二）

这些簡短的話里，包含着無神論的色彩。因为行为与思想是有关联的，所以这种反厚葬的實踐就要决定他的理論。

汉末学者稍敢說話的人，多不侈談三代，而以取法文宣为已足，左雄、王符、崔寔都是如此。崔寔以为“文宣拟式，亦至隆平”，更进一步說：

“济时救世之术，豈必体堯蹈舜，然后乃治哉？期于补綻决坏，枝柱邪傾，随形裁割，取时君所能行，要厝斯世于安宁之域而已。故聖人执权，遭时定制，步驟之差，各有云施，不强人以不能，背所急而慕所聞也。……然疾俗人拘文牽古，不达权制，奇瑋所聞，簡忽所見，策不見珍，計不見信。夫人既不知善之为善，惡足与論家国之大事哉！故每有言事頗合聖德者，或下群臣令集議之，虽有可采，輒見掎夺。”（群書治要节录）

这一批判是儒林的自覺。既然以耳代目的傳統信仰，在活生生的黑暗现实面前破产，那么連补綻的衣服都成了問題，怎样还能幻想無縫的天衣呢？背誦古式的人，只怕連欺騙作用也不能起了。这时，党錮的殘酷，更使正和邪或賢和佞成为时人最注意的問題，因为道德批判好像是中世紀社会制度批判的总和。俗人的坏道德和善人的好道德二者間的对立好像代替社会的总矛盾。俗儒的角色当做戏剧的表演者出場，三代經典的成語当作台詞来背誦，只要技艺像样子，便可以弄假成真。然而在善人們看来，这是“賢佞难別，是非倒紛”。崔寔对此，發抒了很多賢难之論，他說：

“頑士暗于时权，安習所見，殆不知乐成，况可与慮始乎？心閃意舛，不知所云，則苟云率由旧章而已。其达者或矜名嫉

能，耻善策不从己出，則舞笔奋辞以破其义，寡不胜众，遂見屏弃，虽稷契复存，由將困焉。……且世主莫不願得尼軻之倫以为輔佐，卒然获之，未必珍也。自非題榜其面曰魯孔丘、鄒孟軻，殆必不見敬信。……夫淳淑之士，固不曲道以媚时，不詭行以徼名，耻乡原之譽，比周之党，而世主凡君明不能別异量之士，而适足受譖潤之愆。……賢佞難別，是非倒紛。”(群書治要節錄)

王符对于地主階級的豪侈痛加攻击，他說：“今察洛陽浮末者什于农夫，虛伪游手者什于浮末”，人民已經無法供奉地主貴族的穷奢極欲。同样地，崔寔有天下三患之論，他說：

“今使列肆卖侈功，商賈鬻僭服，百工作淫器，民見可欲，不能不买，賈人之列，戶蹈逾侈矣。……奢侈者……乃时势趋之使然，此則天下之患一也。……無用之器貴，本务之業賤，……有年，財鬱蓄而不尽出，百姓穷匱而为姦寇，是以食廩空而囹圄实，一谷不登，則饑餒流死，上下俱匱，無以相济，……斯則天下之患二也。……輿服無限，婢妾皆戴填帚之飾而被織文之衣，乃送終之家，……至用轆梓黃腸，多藏宝貨，享牛作唱，高墳大寢。……今豪民之墳，已千坊矣。欲民不匱，誠亦難矣。……在位者則犯王法以聚斂，愚民則冒罪戮以为健。……此天下之患三也。承三患之弊，繼荒頓之緒，而往欲修旧修故而無匡改，送唐虞复存，無益于治乱也。”(同上)

崔寔更对于官吏貪婪，比之为割脛以肥头，引詩句“貪人敗类”，痛加責斥。他說：

“今官之接民，甚多違理，苟解面前，不顧先哲，作使百工，及从民市，輒設計加以誘来之，器成之后，更不与值，老弱冻餓，痛号道路。……百姓創艾，咸以官为忌諱，遯逃鼠窜，莫肯

应募，因乃捕之，劫以威势。”

“进入之宾，貪饕之吏，竞約其財用，狡猾之工，复盜窃之，至以麻桌被弓弩，米粥杂漆，燒鎧铁焠醢中，令脆易治，孔又褊小，刀牟悉鈍。”(同上)

汉末学人多以“壹切之計”一語来形容專制主义的吏治，崔寔更特別指出酷吏所促进的階級对抗，即所謂“仇滿天下”：

“重刑闕于大臣，而密罔刻于下职，鼎輔不思在寬之德，牧牧守守逐之。各竞撻微短，吹毛求疵，重案深詆，以中伤貞良。長吏或实清廉，心平行潔，內省不疚，不肯媚灶，曲礼不行于所屬，私敬無廢于府，州郡側目，以为負折，乃选巧文猾吏，向壁作条，誣复闔門，攝捕妻子。……卒成之政必有橫暴酷烈之夫，而世俗归称，謂之办治。……是以殘猛之人，遂奋其毒，仁賢之士，劫俗为虐，本操虽异，驅出一揆。……百姓之命，委于酷吏之手，嗷嗷之怨，咎归于天，……仇滿天下，可不惧哉！”

他計算了百里長吏的奉祿为粟二十斛，錢二千；但其开銷，客庸一月千，芻膏肉五百，薪炭鹽菜又五百。二人月食粟六斛，所余甚少，不够衣室宾客奉事俯蓄之費，最低限度的养廉也不能保証，于是官吏只有“卖官鬻獄”了。

我們讀汉史，常見踐祚改元，必頒赦令，表示与民更始，赦令之多，就已看出獄滿乃苛政的結果。且由于政治腐化，赦者多屬豪强，实际上“更始”者还是末路一条，这已为王符所痛論，概見下章，崔寔更說，“赦以趣姦，姦以趣赦，轉相驅蹶，兩不得息”，故政权所施的恩惠，同于其他一切場合，“华繁而实寡”，繞一个圈子，仍然是有利于豪强。酷吏莫不借法令之名以行“侵漁百姓”之实，在法令的皇皇文藻上，不妨“題榜其面曰：魯孔丘、鄒孟軻”所垂經典，而在其实际結果上，自有后門的交易，“放縱天賊”也可称仁賢了。

上面曾說到崔寔在五原教民耕織。这就不是“五谷不分”的搢紳博士所能为的，他的这种实际学問，叫做四民月令，还保存于齐民要术中，茲擇录其要于下：

“正月地气上騰，土長冒概，陈根可拔，急蓄强土黑墟之田；二月陰冻畢澤，可蓄美田緩土及河渚小处；三月杏华盛，可蓄沙白輕土之田；五月六月可蓄麦田。”（齐民要术耕田第一）

“平量五谷各一升，小罌盛，埋垣北牆陰下。”（收种第二）

“二月三月可种植禾，美田欲稠，薄田欲稀。”（种谷第三）

“四月蚕入簇，时雨降，可种黍禾，謂之上时。”（黍稷第四）

“正月可种碑豆，二月可种大豆。三月昏参夕杏花盛桑椹赤可耘大豆謂之上时。四月时雨降，可种大小豆，美田欲稀，薄田欲稠。”（大豆第六）

“夏至先后各五日，可种牡麻。”（种麻第八）

“凡种大小麦，得白露节，可种薄田，秋分，种中田，后十日种美田，唯穰麦（大麦类）早晚無常，正月可种春麦，尽二月止。”（大小麦第十）

“三月可种稭稻，稻美田欲稀，薄田欲稠。”（水稻第十一）

“正月可种瓠，六月可蓄瓠，八月可断瓠作蓄瓠，瓠中白膚实以养猪致肥，其瓣則作燭致明。”（种瓠第十五）

其他关于各种植物种作的时令，皆有說明，不再贅举。按他的四民月令，是指示人民劳作的方法，但最重要的，是他反对讀書与劳动二者的对立，而主張手腦并用。农事已起則劳动，农事未起則学习，在齐民要术的杂說第三十中，保存了他的一条遺文，殊足珍貴，他說：

“农事未起，命成童以上入太学，学五經，硯冰釋，命幼童入小学，学篇章，命女工趨織布、典饋釀、春酒、染績及治書法。”

第十二章

汉末唯物主义思想家王符和仲長統

第一节

王符潜夫論中的哲学思想和对 法律道德的批判思想

王符生卒年代無可确考，据后汉書本傳，他与馬融皇甫規等往来，他的生年似不致前于馬融（馬融生于章帝建初四年，享年八十二岁），卒年不得后于皇甫規（皇甫規卒于灵帝熹平三年，享年五十一岁），因此他的生年約在和安之际，卒年約在桓灵之际。王符傳說：“自和安之后，世务游宦，当塗者更相荐引，而符独耿介，不同于俗。”这个期間，是汉代农民暴动的第二个高潮时期，自和安之世的許聖、張伯路到桓灵之世的張角黄巾，已使汉家天下，傾危旦夕。

他在当时，和左雄在朝理政不同，而是“志意蘊憤，乃隱居著書三十余篇，以譏当时失得，不欲章显其名”；他的潜夫論，与王充論衡，都是私家著作，不屬於石渠閣或白虎觀里的經院学术。范曄以潜夫論“指訐时短，討謫物情”，明清之际有唐鑄万的潜書繼其統，清末有宋恕的卑議揚其緒，影响于后世者頗深。

范曄后汉書，以王充、王符、仲長統合傳。他論三子之書論衡、潜夫論、昌言，以为都有百家之言的性質，并仿司馬談的話以为“分波而共源，百虑而一致”；他又杂揉淮南子要略和汉書艺文志之义，說：

“百家之言政者尚矣，大略归乎宁固根柢，革易时敝也。夫遭运无常，意见偏杂，故是非之论纷然相乖。……周物之智，不能研其推变，山川之奥，未足况其紆险，则应俗适事，难以常条。如使用审其道，则殊塗同会；才爽其分，则一豪以乖。”

但范論畢竟認三書为异端，难作常訓，他說：

“数子之言当世失得皆究矣；然多謬通方之訓，好申一隅之說，貴清靜者以席上为腐議，束名实者以柱下为誕辞，或推前王之風可行于当年，有引救敝之規宜流于長世，稽之篤論，將为敝矣。”（后汉書卷七十九）

范贊更說，“举端自理，滯隅則失”，显然，此“端”即所謂“异端”，此“隅”即所謂“乖隅”。我們不作如此看，因为在封建制社会，实在不容易出現个性嶙嶙的思想，尽管思想家都被时代的自然經濟所限，極其偏狹而單調，但他們只要是破除宗教偶像的，就值得崇贊，而这种思想却不存在于天井里望大道的正統，反而存在于天井里測小道的异端。前者虛而烏有，后者实而近真。

王符的思想，从它的整齐的系统方面講来，是和王充的思想有着繼承关系的。从天道天命与人性，經過知識論与邏輯，以至对于社会政治的批判，他都建立了自己的理論。这里，我們要逐步探究他的思想，才能有条理地了解一位具有独立性格（耿介而不同于俗）的进步思想家。

（一）王符的唯物主义天道天命观

王符潜夫論的天道天命观部分接受了道家的思想，也接受荀子的学說（按他称引荀子，而未及孟子，与稍后于他的赵岐不同），采取自然法則說，他說：

“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，变成陰陽，陰陽有体，实生兩仪。天地綱緼，万物化淳，和气生人，以統理之。”（本訓）

从这里的话看来，王符說的万物自化，含有物質自己运动的意义。据他說，自然史是由混一的阶段翻然自化出对立与發展。而統一物怎样有此变化呢？他以一元性的“道”来解釋，但这“道”是神妙的，他說：

“道之使也，必有其根，其气乃生，必有其使，变化乃成。是故道之为物也，至神以妙，其为功也，至彊以大。”（德化）

他虽然形容“道”之为物如此其含糊，但并没有把“道”观念化，反之，他認為“道”是从物質的“气”派生出来：

“道德之用，莫大于气，道者之根也，气所变也，神气之所动也。……正气所加，非唯于人，百谷草木禽兽魚鼈，皆口养其气。”（本訓）

“天之以动，地之以靜，日之以光，月之以明，四时五行、鬼神人民、亿兆醜类、变易吉凶，何非气然。及其乖戾，天之尊也气裂之（依盧校补，下同——引者按），地之大也气动之，山之重也气徙之，水之流也气絕之，日月神也气蝕之，星辰虚也气隕之，旦有晝晦，宵有大風，飞车拔树，僨电为冰，温泉成湯，麟龙鸞鳳，螫賊蝮蝗，莫不气之所为也。”（德化）

自然規律都是“气之所为”，这一光輝的命題正是神学世界觀的否定。他以为社会是以自然为最高的样本，自然有和气和乖气，社会也有治世与乱世，人生也有吉凶禍福。这里，他認為和为正，乖为戾，一常一变，往来相禪。常者是統一的，变者是矛盾的，似以統一为絕對，而矛盾为相对。这無疑地流入于均衡論的陷

阱了，也即他所謂“妖不勝德，邪不伐正”。他又以為，人能法天，便可以“畫法象而民不違，正己德而世自化”，退一步也可以用“法令刑罰，治民事而致整理”。在這裡，他調和了儒、道、法思想，以自化為最高之境，所謂“原元而本本，興道而致和，以淳粹之氣，生敦龐之民，明德義之表，作信厚之心，然後化可美而功可成也”；而整理則僅當於“中興”。因此，他對於社會風俗，也援例於自然的正乖，區別德政與惡政，“德政加於民，則多滌暢姣好堅強考壽，惡政加於民，則多罷癘疴病天昏扎瘥”。人在社會的環境之中，猶之乎生物在自然的環境之中，環境可以決定生存的樣式。他說：

“民有心也，猶為種之有園也。遭和氣則秀茂而成實，遇水旱則枯槁而生孽；民蒙善化，則有士君子之心，被惡政，則人有懷奸亂之慮。故善者之養天民也，猶良工為麴鼓也，起居以其時，寒溫得其適，則一蔭之麴鼓盡美而多量；其愚拙工，則一蔭之麴鼓皆臭敗而棄損。今六合亦由一蔭也，黔首之屬猶豆麥也，變化行為，在將者爾。”（德化）

這是他的天道觀（包括自然與社會）的環境決定論（嚴格地講來，他在人性論方面有重大修補，見後），除了聖帝明王以外，大多數要受自然法則的支配（參看德化篇末論，俗之厚薄，皆在君上）。我們為什麼把他的自然法則與社會法則一併論作天道觀呢？這是因為他的天道思想異常簡略，而社會思想則充滿全篇，他正是為了說明他的社會法則，高舉出天道觀的大原則，作為前提來處理的。他雖然在有些地方援引緯學，但他基本上跳出了正統的圈子，別立異說，反對了御用儒者有目的有意志的神學。若按照王符的天道觀，順天“正”者為聖王，逆天“乖”者為桀紂，存亡既然是沒有一定的，那麼依據自然變化的法則來看社會法則，就可以得出這樣的結論，即惡政必亡。他的政治思想，在這裡得到了理論的依據。（按

潜夫論卷終有五德志、志氏姓二篇，五德志虽講金木水火土与帝王的关系，但在內容上重在討論兴亡的古史。志氏姓講中国古代至汉代的民族的演变，是早期氏族譜志的作品，和前一篇同为历史著作，这与汉代儒家的正統精神是有区别的。）

王符的天命思想，形式上有二元論的傾向，一方面承認天命，他方面又強調人为。他接近于怕羞的唯物論，在保存了天命的形式之下，說明信天难恃、尽己可憑的道理。他說：

“凡人吉凶，以人为主，以命为决。行者己之質也，命者天之制也，在于己者固可为也，在于天者不可知也。巫覡祝請，亦其助也，然非德不行，巫史所祈者，盖所以交鬼神而救細微尔；至于大命末如之何。”（正列）

显然，这是天命与人为的二元形式。但从这一形式之中，又可以看出他的輕重的語气。他說到最后，依然主張远鬼神，重視德义方面的人为，他說：

“妖不胜德，邪不伐正，天之經也。虽时有違，然智者守其正道，而不近于淫鬼。”（正列）

“人不可多忌，多忌妄畏，实致妖祥。……身修正賞罰明者，国治而民安，民安乐者，天悅喜而增历数。”（同上）

他既然主張“不違民以为吉，不專任以断事”，“不疑之事不問，非礼之祈不为”，那么，他就以卜命之事，純为道德上所利用的箴規的形式，其本身沒有主宰性，他說：

“凡人道見瑞而修德者，福必成，見瑞而縱恣者，福轉为禍；見妖而驕侮者，禍必成，見妖而戒惧者，禍轉为福。”（夢列）

“君子聞善則劝乐而进，聞惡則循省而改尤。”（卜列）

同理，他講一般人类的命运时，一方面主張“人身体形貌，皆有象类，骨法角肉，各有分部，以著性命之期，显貴賤之表”，而他方面

又認為“吉凶期會祿位，成敗有不必，非聰明慧智，用心精密，孰能以中？”但他按人性的質與材二元論，又說明命之不可必期，他說：

“人之有骨法也，猶物之有種類，材木之有常宜，巧匠因象，各有所授，曲者宜為輿，檀宜作輻，榆宜作轂，此其正法通率也。若有其質而工不材，可如何？故凡相者能期其所極，不能使之必至。十種之也，膏壤雖肥，弗耕不獲，千里之馬，骨法雖具，弗策不致。……若此者，天地所不能貴賤，鬼神所不能貧富也。或王公孫子，仕宦終老不至于谷；或庶隸廝賤，無故騰躍，窮極爵位，此受天性命當必然者也。”（相列）

他保留了鬼神的形式，因此，在推理上沒有王充尖銳，但他在性命論上却比王充高出一步，把王充的國命論修改成為環境決定論，而復用二元理論修補了積極的一面，強調了人類的能動精神，他說：

“天道日施，地道日化，人道日為，為者蓋所謂感通陰陽而致珍異也。人行之動天地，譬猶車上御駟馬，蓬中擢自照矣。雖為所覆載，然亦在我何所之可。……天呈其兆，人序其勛，書故曰，天工人其代之。”（本訓）

王符思想中唯物主義的因素是隱晦的，最後他總是從人類的道德觀點來補救其理論體系的矛盾。

（二）王符的知識論與邏輯學

上面我們已經提到他的人性論。他從天道日施、地道日化，排比出人性的“日為”論，這一理論在後來王船山思想中得到相當高度的發展。這是唯物主義知識論的根據，依此，他對於神學的正統思想，必然作出光輝的批判。他說：

“天地之所貴者人也，聖人之所尚者義也，德義之所成者

智也，明智之所求者學問也。虽有至聖，不（能）生而智，虽有至材，不（能）生而能。……上聖也，犹待學問，其智乃博，其德乃碩，而况于凡人乎？”（讚學）

王符从人道日為的實踐創造活動，得出人智日學的認識論，這是合邏輯的發展。我們要从兩方面來研究他的理論，一方面是由存在到認識，他方面是由范疇到認識，現在先看前者。他頗重視荀學，例如：

“有布衣積善不怠，必致顏閔之賢；積惡不休，必致桀跖之名。非獨布衣也，人臣亦然，積正不倦，必生節義之志；積邪不止，必生暴戾之心。非獨人臣也，國君亦然，政教積德，必致安秦之福；舉措數失，必致危亡之禍。……三代之廢興也，在其所積；積善多者，虽有一惡，是為過失，未足以亡；積惡多者，虽有一善，是為誤中，未足以存。……知己曰明，自勝曰彊。”（慎微）

這一从實踐出發的知識積習的觀點，在漢代是輝煌的命題。他把知識（明）與實踐（彊）的關係，置于頗為適當的地位，尤其在論證善惡時，从布衣到國君，皆以積習為準則，得出人性相似的命題。在正統神學看來，這種把宗教的顛倒的意識否定了的認識論，必然被認為是乖謬之至的邪說。然而這正是封建制社會的有價值的理論的閃光，而不管是否什麼“通方之訓”。特別應該注意的是王符知識論的群眾觀點。他認為，多數人的經驗積累愈高便愈善，至于那種以個別人物的獨善來處理問題的宗教思想，是不能作為知識成就的標準的。我們知道，在中世紀自然經濟的小天井里，从農業手工業的實踐到知識的抽象，其中最寶貴的是由低級經驗到高級經驗的積累，最可信的是指導他們生活的片面性的真理，或者說是不完全抽象的真實。拿王符最喜歡用的治病的實例來講，有價值

的是些尝出来的藥物特性，而不是那些五行医理。因为一个一个孤立的自然地区，其中各部分独立生存的家族自治体，沒有可能反映出联结世界的高級的真实，可貴的是掌握着經驗的局部的价值，而“申一隅之說”。这样的理論家，我們說是进步的、有人民性的思想家；反之，一切“通方之訓”，超过了經驗的素材，上天入地，說古道今，一若宇宙一元論在握，然这多是謊言，由这样而来的思想者，我們說是御用的正統博士，所謂“愚而好自用”，一事不知者好像全知，越是抽象的道理，越接近于虛渺，越是普遍的形式，越离开了真理，沒有一隅之通方，正是統治階級支配思想的烟幕或宗教的聖光。因此，王符的这里的命題，就成为中世紀的有价值的遺產。他更以为主觀在积習之中是可以改造的，認識犹如由物为器的改造过程。他說：

“‘工欲善其事，必先利其器’，王欲宣其义，必先扩其智。
易曰：‘君子以多志前言往行，以畜其德。’是以人之有学也，犹物之有治也。故夏后之璜，楚和之璧，虽有玉璞卞和之資，不琢不錯，不离礫石。夫瑚簋之器，朝祭之服，其始也，乃山野之木，蚕茧之絲耳；使巧倕加繩墨，而制之以斤斧，女工加五色，而制之以机杼，則皆成宗庙之器，黼黻之章。……試使賢人君子釋于學問，抱質而行必弗具也；及使从师就学，按經而行，聰达之明，德义之理，亦庶矣。”（讚学）

因此，他常把实在之义与虛华之义对立起来，認識的內容要以实际的行为标准，才有价值，反之，以世俗的偶像觀念作为标准，知識便成了伪托的符咒。他說：

“觀其(凡品)論也，非能本閨闈之行迹，察臧否之虛实也，
直以而誉我者为智，諂諛己者为仁，处奸利者为行，窃祿位者为賢尔；豈知孝悌之原，忠正之直，綱紀之化，本途之归

哉？……諺曰，一犬吠形，百犬吠聲，世之疾此，固久矣哉！吾
傷世之不察真偽之情也，故設虛義以喻其心。”（賢難）

這不僅在談認識論，而且已經涉及到漢代的現實了。“虛偽”即宗教意識的自我掏空，這種意識是服務于封建統治階級的專制的。王符指出“務本（崇學）則雖虛偽之人皆歸本，居末則雖篤敬之人皆就末”。他以為“虛義”是衰世之征候，統治者拿上這個不能証實的虛義，“托之經義，迷罔百姓，欺誣天地”（忠貴），以至于成為士大夫的風尚，他說：“衰暗之世，本末之人，未必賢不肖也，禍福之所，勢不得無然尔！”（務本）他批評這種虛偽的教義說：

“今學問之士，好語虛無之事，爭著雕麗之文，以求見異于世，品人鮮識，從而高之，此傷道德之‘實’，而惑蒙夫之大者也。……今賦頌之徒，苟為饒辯屈蹇之辭，竟陳誣罔無然之事，以索見怪于世，愚夫戇士，從而奇之，此悖孩童之思，而長不誠之言者也。……今多務交游，以結黨助，偷世竊名，以取濟渡，夸末之徒，從而尚之，此逼真士之節，而銜世俗之心者也。……今多違志，儉養約生以待終，終沒之后，乃崇飭喪紀以言孝，……盛饗賓旅以求名，誣善之徒，從而稱之，此亂孝悌之真行，而誤后生之痛者也。……今多奸諛以取媚，撓法以便佞，苟得之徒，從而賢之，此滅真良之行，開亂危之原也。……皆衰世之務，而闇君之所固也，雖未即于篡弑，然亦亂道之漸來也！”（務本）

另一方面，王符的知識論更由范疇出發，來處理認識的最高境地。因此，他的知識論離開了真實的對象界而延向三代先驗的小天地。他說當世學士，恒以萬計，大多數是“富者則以賄玷精，貧者則以乏易計”，然而他追究其原因的時候，却認為這是由于不“善自托于物”，物就是經典。他說：

“人之情性，未能相百，而其明智有相万也，此非其真性之材也，必有假以致之也。君子之性，未必尽照，及学也，聪明無蔽，心智無滯。前紀帝王，顧定百世，此則道之明也，而君子能假之以自彰尔。”（讚学）

“道之明”即先驗的范疇，學問依照这个形式，就达到最高的境地，因而一切事物發展的認識，便成了經典的翻印。他虽然反对“托之經义”的虛無魔道，但又主張托之經典的实在聖道，他說：

“是故道之于心也，犹火之于人目也。中窅深室，幽黑無見，及設盛燭，則百物彰矣。此則火之耀也，非目之光也，而目假之則为明矣。天地之道神明之为本可見也。學問聖典，心思道术，則皆来觀矣。此則道之材也，非心之明也，而人假之則为已知矣。是故索物于夜室者，莫良于火，索道于当世者，莫良于典，典者經也。……聖人之制經以遺后賢也，譬犹巧倕之为規短准繩以遺后工也。……凡工妄匠，执規秉矩，措准引繩，則巧同于倕也，是倕以心来制規矩，往合倕心也，故度之工几于倕矣。……聖人以其心来就經典，往合聖心，故修經之賢，德近于聖矣。”（讚学）

聖王經典是最高的范疇，經驗學問往合这种“倕心”，就成为“聪达之明，德义之理”，在中世紀幽黑的深窅中，就可以假光以为明，托火以为理。这种向客观唯心論墮落的傾向，使他的知識論裹足于三代的狭小天地而不能自拔。王符的理論体系常是这样二力背向的。这犹之乎他的夢列一篇，一方面从經驗出發，可以說“本所謂之夢者，因不了察之称，而憤憤冒名也，故亦不專信以断事，人对計事起而行之，尙有不从，况于忘忽杂夢，亦可必乎”，然而另一方面他又不忍舍弃占夢的形式，所謂“有精誠之所感薄，神灵之有告者，乃有占尔”。在这种形式和內容的矛盾中，他的結論是禍福

在人，“心精好惡于事驗謂之性”，而強調內容高于形式。

懂得了他的知識論，我們再研究他的邏輯。他由經驗作基礎，力主實在與虛華之間的不可兩立，“高論而相欺，不若忠論而誠實。”他說：

“明于禍福之‘實’者，不可以‘虛’論惑也。察于治亂之情者，不可以‘華’飾移也。是故不疑之事，聖人不謀，浮游之說，聖人不听。何者？計不背見實而更爭言也。”（邊議）

在讖緯思想所支配的迷信欺罔的世界中，王符的這一邏輯觀點是有火藥味的。宗教的世界一到了現實的世界，就要發生言行相背的謬誤，因而主觀的喜怒成了立言的儀法，是非判斷，就依于所謂“文書”，王符揭出了當時統治階級的邏輯思想是這樣的：

“坐調文書，以欺朝庭，實殺民百則言一，殺虜一則言百，或虜實多而謂之少，或實少而謂之多，傾側巧文，要取便身利己。”（實邊）

封建統治階級的名實相違的邏輯，最典型的是趙高的指鹿為馬。王符說：

“鹿之與馬者，著于形者也，已有定矣，還至讒如臣妾之飾偽言而作辭也，則君王失己心，而人物喪我體矣。況乎逢幽隱囚人而待校其信，不若察妖女之留意也，其辯賢不肖也，必若辨鹿馬之申固也。此二物者，皆得進見于朝堂，暴質于廷臣矣，及歡愛苟媚佞說巧辨之惑君也，猶炫耀君目，變奪君心，便以好醜，以鹿為馬，而況于郊野之賢，闕外之士，未嘗得見者乎？”（潛嘆）

他根據“名理者必效于實”的邏輯，更批評當時名實相違的顛倒世界：

“有號者必稱典，名理者必效于實。……今則不然，……”

群僚举士者，或以‘頑魯’应‘茂才’，以‘桀逆’应‘至孝’，以‘貪饕’应‘廉吏’，以‘狡猾’应‘方正’，以‘諛諂’应‘直言’，以‘輕薄’应‘敦厚’，以‘空虛’应‘有道’，以‘囂鬧’应‘明經’，以‘殘酷’应‘寬博’，以‘怯弱’应‘武猛’，以‘頡頏’应‘治劇’：名实不相副，求貢不相称，富者乘其材力，貴者阻其勢要，以錢多为賢，以剛强为上。凡在位所以多非其人，而官听所以数乱荒也！”

按茂才、至孝、廉吏、方正、直言、敦厚、有道、明經、寬博、武猛、治劇，都是汉代选举的教条，在这些教条的内包方面，如王符的名实論所指出的，是正相反对的性質。这样的社会必然要在邏輯道理上發生中古的独断，他說：

“公法行則軌乱絕，……私术用則公法夺。……正节立則配类代。……正义之士与邪枉之人，不兩立之。……聖人……必察彼己之为而度之以义……或君則不然，己有所爱則因以断正，不稽于众，不謀于心，苟眩于爱，惟言是从。此政之所以敗乱，而士之所以放佚者也。”（潜嘆）

以上的話有运用矛盾律的显明步驟，即是非不能兩可，邪正不能并存。据他說，矛盾之說不能誤用，誤用則“不知难（辯）而不知类”。他認為韓非矛盾律用之于堯舜不可兩立，有失取喻之真，如釋难篇說：

“伯叔曰：‘吾子过矣，韓非之取矛盾以喻者，將假其不可兩立，以詰堯舜之不得并之势；而（吾子）論其本性之仁与賊，不亦失是譬喻之意乎？’潜夫曰：‘夫譬喻也者，生于直告之不明，故假物之然否以彰之，物之有然否也，非以其文也，必以其真也。今子举其实文之性以喻，而欲使鄙也釋其文，鄙也惑焉。且吾聞，問陰对陽，謂之彊說，論西詰东，謂之彊难（辯），

子若欲自必以則，昨反思然后求，無苟自彊。’”

然(肯定)否(否定)的判断，要就事物的真实去分类，不能由其表面上的表象去概括，这是形式邏輯的内包处理法。例如他以为邪正不可兩立，而劳心劳力則沒有对立的性質，同篇說：

“秦子問于潜夫曰：‘耕种，生之本也；学問，業之本也。老聃有言：“大丈夫处其实，不居其华”；而孔子曰：“耕也餒在其中，学也祿在其中。”敢問今使举世之人，釋耨耒而程相群于学，何如？’潜夫曰：‘善哉問！君子劳心，小人劳力，故孔子所稱謂君子尔。今以目所見，耕，食之本也；以心原道，即学又耕之本也。……昔荀卿有言：“夫仁也者爱人，爱人故不忍危也，义也者聚人，聚人故不忍乱也。”……仁者兼护人家者，且自为也’。”

把矛盾还原于心理上道德情操之邪正，而否認在一定的历史条件之下的劳心与劳力的对立，这一类概念的抽象方法，并不正确。因此，王符只能在抽象的人类性方面指出封建的矛盾律，而不能在具体的人类性方面揭破封建的矛盾律。他不但是一个有二元論傾向的人，而且是一个均衡論者。他以为，天地可以和气再建，人类也可以正气再建，失衡違和是一个暫时的破局。由低級向高級發展的質之移行法則，在自然經濟所封鎖的世界里是他所不能探尋到的。王符思想的历史的局限，是很明显的。

(三) 王符的道德法律批判思想

王符比王充更进了一步，从宗教思想的批判轉到法律道德的批判。在这一方面，最有价值的是他同情人民的、中世紀式的形式平等的思想。从上面他論公与私的道理中，我們已經可以看出他对封建無法的尖銳批評来。賢者的概念是他立論的基点。他說，

賢者在其本性上就不贊成封建的奸邪，“不損君以奉佞，不阿眾以取容，不惰公以听私，不撓法以吐剛，其明能照奸而义不比党”。他甚至敢說“今汉土之广博，而曾無一良臣”，而自己以賢者自居，照察汉代的奸邪世界了。他說：

“所謂賢人君子者，非必高位厚祿，富貴榮華之謂也，此則君子之所宜有，而非其所以為君子者也。所謂小人者，非必貧賤凍餒困苦阨窮之謂，此則小人之所宜處，而非其所以為小人者也。……故論士，苟定于志行，勿以遭命，則虽有天下，不足以為重，無所用，不可以為輕，處隸圉不足以為耻，撫四海不足以為榮。……故君子未必富貴，小人未必貧賤。”（論榮）

“賢愚在心，不在貴賤，信欺在性，不在親疏。……高祖所以共取天下者，繒肆狗屠也，驪山之徒，鉅野之盜，皆為名將。由此觀之，苟得其人，不患貧賤，苟得其材，不嫌名迹。”（本政）

他从人性論的還元，得出了人類心理上的抽象的平等，反對封建制社會的富貴榮華與貧賤困窮之等級隸屬，這就是中世紀的民主精神。基于這一觀點，他居然敢把奴隸和天子比較起來，志行的標準居然可以使天子不如奴隸高貴！他的“君子未必富貴，小人未必貧賤”的命題，尽管屬於心理上的超人与俗人的戰鬥，但問題則是對於封建貴族的否認，對於善良人民的同情。我們再看他怎樣攻擊當時富貴利祿的階級制度：

“人有無德而富貴，是（猶）凶民之竊官位盜府庫者也。……盜人必誅，况乃盜天乎！……虽有南面之尊，公侯之位，德义有殆，礼义不班，撓志如芷，負心若芬，固弗為也。”（過利）

“今觀俗士之論也，以族舉德，以位命賢。……仁重而勢輕，位辱而义榮。今之論者多此之反，而又以九族，或以所來，

則亦远于获真賢矣。”(論榮)

“……將权臣，必以亲家皇后兄弟主壻外孙，年虽童妙，未脫桎梏，由借此官职，功不加民，澤不被下，而取侯多受茅土，又不得治民效能以报百姓，虛費重祿，素餐尸位，而但事淫侈，坐作驕奢。……世主欲無功之人而彊富之，則是与天斗也，使無德况之人与皇天斗，而欲久立，自古以来，未之尝有也。”(思賢)

“觀之衰世，举臣誠少賢也。其官益大者罪益重，位益高者罪益深尔。……衰世之惡，常与爵位自相副也。”(本政)

王符关于这一方面的政論甚多，就以上所引的看来，他痛斥專制爵祿的取得，不曰盜賊，即曰罪惡，实在是大胆的言論！最富于實踐意义的是，他把汉代皇帝从天子的宝座拉下来，指为“盜天”的大賊！他又把汉代豪族地主階級的身份性的族位揭破，指为無耻之尤！他更敢說出封建制的富貴階級是和罪惡成正比例的。他認為沒有賢能的标准，強取富貴，欺罔百姓，乃是“常好其所乱，而亡其所治，憎其所以存，而爱其所以亡”，当时虽与前世亡代，“相去百世，县年一紀，限隔九州，殊俗千里，然其已徵敗迹，若重規襲矩，稽节合符”(思賢)。神学家說汉代皇朝是与天(上帝)应，而王符却說它是“与天斗”！神学家說汉代皇朝是应符瑞而兴，王符却說它和天(自然規律)矛盾而必然要敗亡！

他的政論集中于学术和倫理的改造，以政治的开明，只在于賢能的任用，讚学、务本、論榮、賢难、明闇、考績、思賢、潜嘆、慎微、实貢、德化諸篇都說明这一主旨。他虽然从心理的标准把封建制社会的矛盾，還元为人类內心的善惡邪正之斗争，但他的推論却說出專制主义的一套顛倒制度，主張微賤必須对貴寵进行斗争，他說：

“处位卑賤而欲效善于君，則必先与寵人为仇。恃旧寵阻之于內，接賤欲自信于外，思善之君，願忠之士，所以虽并生一世，憂心相嚙，而終不得遇者也。”（明闇）

甚至他說出了王朝的沒落是不可挽救的，主觀的願望并不能克服制度上的束縛，他說：

“今世主之于士也，目見賢則不敢用，耳聞賢則恨不及。虽自有知也，犹不能取，必更待群司之所举，則亦惧失麟鹿而获艾豨，奈何其不分者也？未遇風之变者故也。俾使一朝奇政兩集，則險隘之徒，闖茸之質，亦將別矣。夫众小朋党而固位，讒妒群吠嚙賢，为禍敗也。豈希三代之以复，列国之以灭，后人犹不能革！此万官所以屡失守，而天命数靡常者也！”（賢难）

他还有一个深刻的批評，即：在封建的空虛教条下面的选賢貢士，不論賢良方正，明經有道，或孝悌廉潔，敦厚茂才，都是“虛造空美”，实际上却非“依其質干，准其材行”，而流于“伪举”。他說：

“志道者少友，逐俗者多儔。是以举世多党而朋私，竞比質而行趋华。貢士者非复依其質干准其材行也，直虛造空美，扫地洞說。……历察其狀，德侔顏淵卜冉，撮其行能，多不及中誠。使皆如狀文，則是为岁得大賢二百也。……夫聖人純，賢者駁，周公不求备，四肢不相兼，况末世乎！是故……不遂伪举，不責兼行。……智者弃其所短，而采其所長，以致其功。……是故选賢貢士，必考覈其清素，据实而言，其有小疵，勿彊衣飾以壯虛声。一能之士，各貢所長，出处默語，勿彊相兼。”（实貢）

他由于集中注意于賢才主义，故有这样的人物的分析。但他在他的批評中，已經反映出定于一尊的汉代思想教条化的现实。从

制度方面产生的滿朝“相兼”（全知全能）的顏闕似的茂才賢良，一岁出二百，十岁出二千，百岁出二万，汉代就有好几万“聖賢”，宜乎大有作为；但他說西汉之亡，大小聖賢官吏十万人，没有一个志节可紀者，而能奉国报恩的不过二人；到东汉末，“汉土之广博，而曾無一良臣”，这豈非虛伪教条所賜与的么？因此，他說敦方正直好像金玉之器，而好善嫉惡則是鋼鉄之材，金玉的陈設只是妝点門面的濫費，而剛鉄的实材則是具有生产性的，可以举功，人主不妨“兼善而兩納之”，使各尽其才。这一論断，已經批評到定于一尊的正統法度，其为异端思想，一目了然。他拆穿了所謂博士賢良，不过是一群富貴利祿之人，“天夺其鑒，神惑其心”，他痛心疾首地說：

“貧賤之时，虽有鑒明之資，仁义之志，一旦富貴，則背亲捐旧，丧其本心。……財貨滿于僕妾，祿賜尽于猾奴，宁見朽貫千万，而不忍賜人一錢，宁积粟腐倉，而不忍貸人一斗。……哺乳太多，則必掣縱而生癩，貴富太盛，則必驕佚而生过。”（忠貴）王符对于封建的濫費，描繪得甚为入微。浮侈篇的描述更比較深刻，这里仅揭示其关于反对宗教的二例：

“今多不修中饋，休其蚕織，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓妇女。”

“今京师貴戚，郡县豪家，生不極养，死乃崇丧，或至刻金鏤玉，櫛梓榱桷，良家造塋，黃壤致藏，多埋珍宝，偶人車馬，造起大塚，广种松柏，廬舍祠堂，崇侈上僭。”

不生产的享乐濫費，使飢寒并至，姦宄繁多，严酷数加，愁怨者多，于是“下民無聊，……則国危矣”。在浮侈篇說明厚斂多藏，剝削細民，而爰日篇又論到封建統治对于劳动者所橫加的压迫和对于人民所进行的恐怖。他說：

“治国之日舒以長，故其民閑暇而力有余，乱国之日促以

短，故其民困务而力不足。……百官乱而姦宄兴，法令鬻而役賦繁，則希民困于吏政，仕者穷于典礼，冤民就獄乃得真，烈士交私乃得保，姦臣肆心于上，乱化流行于下，君子載質而車馳，細民怀財而趋走，故視日短也。”

貪污罔法，冤獄叢生。“隱逸行士，淑人君子，为讒佞利口所加誣复冒，下士冤民能至闕者万無数人，其得省問者，不过百一。”这一黑暗的世界，他認為皆“貪殘不軌，凶惡弊吏”所造成的，他举出了东京洛陽豪族地主橫行的一个吓人的現象，由此可以看出封建政权的性質：

“洛陽至有主諧合杀人者，謂之会任之家。受人十万，謝客数千，又重饋部吏，吏与通姦，利入深重，蟠党盤牙，請至貴戚寵权，說听于上，謁行于下，是故虽严令尹終不能破攘断絕。何者？凡敢为大姦者，材必有过于众，而能自媚于上者也。多散苟得之財，奉以諂諛之辞，以轉相驅。……今案洛陽主杀人者，高至数十，下至四五，身不死則杀不止！”（述赦）

他更說出富貴与貧賤相悬殊的社会圖景，在这种社会里是如何的階級矛盾呢？他說：

“与富貴交者，上有称譽之用，下有貨財之益；与貧賤交者，大有賑貸之費，小有假借之損。”

“富貴易得宜，貧賤难得适。好服謂之奢僭，惡衣謂之困厄；徐行謂之飢餒，疾行謂之逃責；不候謂之倨慢，数来謂之求食；空造以为無意，奉贄以为欲貸；恭謙以为不肖，抗揚以为不得；此处子之羈薄，貧賤之苦酷也！”

“有利生亲，积亲生爱，积爱生是，积是生賢；……無利生疏，积疏生憎，积憎生非，积非生惡。……是故富貴虽新，其勢日亲，貧賤虽旧，其勢日除；此处子所以不能与官人竞也。

(交际)

据他说，这样的阶级矛盾，“怨恶之生，若二人偶焉”，在财产利害相关的一边，“苟相对也，恩情相向，推极其意，精诚相射，贯心达髓，爱乐之隆，轻相为死”；而在其无利害结合的他一边，“苟相背也，心情乖乎，推极其意，分背奔驰，穷东极西，心尚未决”。这是多么深刻的“相人偶”！他在主观上作理论的还原时，主张超乎俗世，得出贤人君子“富贵未必可重，贫贱未必可轻”的德义理论，以之与俗人的俗见相抗，“不能两立之”，而在客观上又说：

“凡今之人言方行圆，口正心邪，行与言谬，心与口违，论古则知称夷齐原颜，言今则必官爵职位，虚谈则知以德义为贤，贡荐则必闾闾为前，处子虽躬颜闾之行，性劳谦之质，秉伊吕之才，怀救民之道，其不见资于斯世也，亦已明矣。”(交际)

因此，他的理想的贤者无可奈何，世界还是“俗人”所支配的。于是他不得不空想那种飘飏的性灵解放：“鸾凤翱翔黄历之上，徘徊太清之中，随景风而飘飏，时抑扬以从容，意犹未得，啾啾然长鸣！”这里已伏下魏晋玄学的根苗，到了仲长统要更加显著了。

第二节

仲长统的唯物主义思想和政治批判思想

仲长统字公理，生于灵帝光和二年（公元一七九年），卒于献帝建安二十五年，斯年献帝遜位，汉统绝祚，即魏文帝黄初元年（公元二二〇年）。他的论著昌言（昌，当也；尚书曰：“汝亦昌言”），据后汉书说，“凡三十四篇，十余万言”，似比王符的潜夫论更要丰富，今所存者，仅后汉书“简撮其要有益政者略载之”三篇，篇名为理乱篇、损益篇、法诫篇；群书治要节引仲长子昌言九段文字，未标篇

名，究其引文研尋，似屬德教篇，壽考篇，君臣篇，天道篇。此外，據著者所知，更有齊民要術中的几处引文，統計全書存者，三十四篇中不過十分之一二。加以節引的人，既然是“簡撮其要有益政者”載之，此外在被認為無益于政者，安知不是更重要的論著？

我們比較一下後漢書與群書治要所撮要略載的昌言：後漢書節引的理亂篇，是重要的歷史理論，而群書治要一字未載；反之，群書治要末引的天道思想，是重要的，後漢書一字未載。從這裡就知道昌言的佚文為我們所珍貴的，不可勝計了，所謂無益于政者，在封建社會當是異端中最尖銳的思想，即所謂“多謬通方之訓，好申一隅之說，稽之篤論，將為敝矣”（後漢書本傳范曄論）。若以所謂“偏情矯用，則枉直必過”（同上），割棄精華，不違“篤論”而言，我們要為王充、王符、仲長統三氏（後漢書合傳），作有幸有不幸之嘆，論衡、潜夫論有幸而存，昌言則不幸而亡了。

（一）昌言的唯物主义世界觀

現存昌言，雖然斷簡殘篇，不能看出仲長統的思想體系，但就中以天道天命思想和政治思想來講，足以稱為漢代正統思想的最后清算者。按仲長統的天道至政論之間，三十四篇中必有知識論的建樹，且按他的天道觀與政論都比王充王符要更進步，則他的知識論必重“公理”，發展他的前行者；但惜乎這一部分，因非所謂“治要”或無“益于政”而佚失了！

仲長統否認漢代統治階級的宗教觀，反對自然之符和吉凶之候，他說：

“唯人事之盡耳，無‘天道’之學焉！然則王天下，作大臣者，不待于知‘天道’矣。所貴乎用‘天之道’者，則指星辰以授民事，順四時而興功業；其大略吉凶之祥，又何取焉？故知天

道而無人略者，是巫醫卜祝之伍，下愚不齒之民也；信‘天道’而背人事者，是昏亂迷惑之主，復國亡家之臣也！”（群書治要節錄）

他的惟盡人事不守“天道”的命題，在漢代是破天荒的卓見，他敢罵有漢一代對信仰宗教的君臣為糊塗蟲、敗家子、下愚無知的迷信者。他認為天之道不是別的，僅是自然的規律，人們要懂得天之道，不是為了別的，僅是為了有利於生產和工業。這是唯物主義的思想。在以上引文中“天道”和“天之道”這兩個術語是有區別的，“天道”是指宗教思想，“天之道”是指自然規律。他以為迷信的反面是理性，只要有是非之見，只要以“是非治天下之本也，是非理生民之要也”，天地自然就會為人所利用。有人問他“本”與“要”何所存呢？他說：

“王者官人無私，唯賢是親，勤恤政事，屢省功臣，……政平民安，各得其所；則天地將自从我而正矣，休祥將自应我而集矣，惡物將自舍我而亡矣；求其不然，乃不可得也。王者所官者，非親屬則寵幸也，所愛者非美色則巧佞也，以同異為善惡，以喜怒為賞罰，取乎麗女，怠乎萬機，黎民冤枉類殘賊，虽五方之兆，不失四時之禮，斷獄之政，不違冬日之期，著龜積于廟門之中，犧牲群麗碑之間，馮相坐台上而不下，祝史伏壇旁而不去，猶無益于敗亡也。從此言之，人事為本，天道為末。”（同上）

這種“人事為本、天道為末”的大膽的截天思想，恰和漢代統治階級所服膺的天人理論相反。他的唯物主義思想把自然的因果關係置於人類理性支配之下，而災異、感應的宗教思想則把自然的因果倒置於畏忌的迷信之下，所以他又說：

“審我已善而不復恃乎‘天道’，上也。疑我未善，引‘天

道'以自济者,其次也。不求諸己而求諸'天'者,下愚之主也。今夫王者,誠忠心于自省,專思慮于治道,自省無愆,治道不謬,則彼嘉物之生,休祥之來,是(猶)我汲井而水出,爨灶而火燃者耳,何足以為賀者耶?故欢于报应,喜于珍祥,是劣者之私情,夫可謂太上之公德也?"(群書治要节录)

依据“公理”与“公德”的法則,占有并支配自然,这完全是健康的思維路徑;反之,依据“私情”与“私見”的曲解,敬畏惧忌天道,这完全是病态的心理作祟,所以他說后者是“劣者”,是“下愚”。他又从寿考吉祥方面說明理性与迷信的區別,人不幸有病,要“更始”,在于藥石,世不幸有灾,要“更始”,在于克服,而舍此不为,忌諱灾变,永延嘉瑞,他斥之曰“迷”,曰“誤”,曰“惑”,曰“悖”,此迷、惑、誤、悖四字正斥責了汉代統治階級的支配意識。他說:

“和神气,懲思慮,避風湿,节飲食,适嗜欲,此寿考之方也;不幸而有疾,則鍼石藥湯之所去也。肃礼容,居中正,康道德,履仁义,敬天地,恪宗庙,此吉祥之术也;不幸而有灾,則克己責躬之所复也。……下世其本,而为姦邪之阶,于是淫厉乱神之礼兴焉,俯張变怪之言起焉,丹書厭胜之物作焉。故常俗忌諱可笑事,时世之所遂往,而通人所深疾也!且夫掘地九仞以取水,鑿山百步以攻金,入林伐木不卜日,适野刈草不擇时,及其構而居之,制而用之,則疑其吉凶,不亦'迷'乎!簡郊社,慢祖禰,逆时令,背大順,而反求福祐于不祥之物,取信誠于愚惑之人,不亦'誤'乎!彼圖家画舍,轉局指天者,不能自使室家滑利,子孙貴富,而望其德致之于我,不亦'惑'乎!……表正則影直,范端則器良;行之于上,禁之于下,非元首之教也,君臣士民,并順私心,又大乱之道也。……所貴于善者,以其有礼义也,所賤于惡者,以其有罪过也;今以所貴者教民,以

所賤者教亲，不亦‘悖’乎！”(同上)

他所說的“天之道”，是指客觀存在的秩序，自然对象既为可征服的事物，則自然中的法則，就是天之道，即他所謂“所取于天之道者，謂四时之宜也”。上面他所舉的“水”，“金”，“木”，“时”，完全是自然对象，人类要改变现实(取水、攻金、伐木、擇时)，就必須依据现实的性質与关系，發現其中的因果，掌握其中的法則，然后才有“天之道”可寻。这种自然哲学的天道認識，是以客觀的真实存在为依归，而反映为主觀的实在把握，故他一再說：“官人無私”，大乱順私。私情私見超出了他所謂的是非判断的表范，就大失本要，于是迷惑誤悖之心理就产生了。这里，已經說到存在与思維的認識关系了。金木水火土是存在，不是推較得失的符咒，“所取于天之道”的“所取”，是把握，不是应征吉凶的变复术。因此，他才以为一切灾异，都是戚宦之臣所献媚，人为不臧，而“反以策讓三公，至于死免，乃足为叫呼蒼天号咷泣血者也”(詳見后)。他更从簡單的自然現象来解釋“天之道”，他說：

“天为之时，而我不农谷，亦不可得而取之。春春至焉，时雨降焉，始之耕田，終之筐篚，惰者釜之，勤者鍾之，矧天不为，而尚乎食也哉？”(齐民要术序引)

“叢林之下为倉庾之坻，魚鱉之掘为耕稼之場者，此君長所用心也。……盖食魚鱉而藪澤之形可見，观草木而肥壤之势可知。”(同上)

这就是他所謂“天之道=四时之宜”的注脚，其“所取”者，即占有自然之謂。迷于“天道”者就因了积習，不知道“生然之事”，故他又說：

“鮑魚之肆不自以气为臭，四夷之人不自以食为异，生習使之然也。居积習之中，見生然之事，夫孰自知非者也？斯何

异蓼中之虫而不知藍之甘乎！”（齐民要術序引）

仲長統的唯物主义世界觀，因其書佚失，难以作全面的論証，但只就現存的材料来看，已經使我們要特別重視了。

（二）昌言的天命反对論与历史治乱說

仲長統根据了他的唯物主义的掌握自然法則的理論，进而研究天命的究竟，無疑地他从否定有神論的世界觀，更要否定天命的降监，因此，他反对讖緯灾异說，就必然要反对五德三統說。我們首先要指出，他在这一方面，更比王充王符进了一步，連“命”都徹底否定了。他可說是集汉代“离經叛道”之大成。

汉代的五德終始說和三統繼运說是天命循环論。这种目的論，配合于王道繼承授受的造說，使金木水火土以其轉相生而更王，使黑白赤以其文質相救而繼統，这些宗教觀已經在前面各章詳述。仲長統把这种“德”，这种“統”，一手推翻，在他看来，什么五行相生，什么文質相救，全沒有那回事，統觀历史，“乱世長而化世短”，越来越乱，更下而几乎全乱無治，天命不过是豪杰得天下欺人自欺的騙局而已。他在理乱篇中說：

“豪杰之当‘天命’者，未始有天下之分者也，無天下之分，故战争者竞起焉。于斯之时，并伪假天威，矯据方国，拥甲兵与我角才智，程勇力与我竞雌雄，不知去就，疑誤天下，盖不可数也；角知者皆穷，角力者皆負，形不堪复仇，势不足复校，乃始羈首系頸就我之銜繼耳。夫或曾为我之尊長矣，或曾与我为等儕矣，或曾臣虜我矣，或曾执囚我矣，彼之蔚蔚皆匈（胸）詈腹詛，幸我之不成，而以奋其前志，詎肯用此为終死之分耶？”（后汉書本傳）

天命在哪里？“伪假天威”罢了，其实呢，那是一笔战争血賬，在

他看来，才智勇力决定“形”与“势”，强者优胜，劣者失败。形势属我，谁敢再和我校伉？于是乎就有叔孙通董仲舒刘向蔡邕之流制造理论了，“天命”始虽无分，而“形势”就使得“天命”下降了。水德火德，争论有据，继黑为白，頌扬有统。这样一来，汉代统治阶级的“理论”基础显然是一派胡说了。

上面一段引文是他的三部曲的第一阶段，我们再看他的第二阶段的说明：

“及继体之时，民心定矣，普天之下，赖我而得生育，由我而得富贵，安居乐业，长养子孙，天下晏然，皆归心于我矣。豪杰之心既绝，士民之志已定，贵有常家，尊在一人。当此之时，虽下愚之才居之，犹能使恩同天地，威侔鬼神。暴風疾霆，不足以方其怒，陽春时雨，不足以喻其澤，周孔数千，無所复角其聖，賁育百万，無所复奋其勇矣。”(同上)

形势比人强，政权属我操，满天下周孔之徒是我的博士，穷宇內豪杰之士是我的武臣。这里，天地鬼神，風云雷雨，在统治权安定之时(所谓贵有常家，尊在一人)，没有作怪作乱的道理，尽管统治者下愚，而自有萧规曹随的无为之治，越糊涂越好，越省事越好。但仲长统以为第二阶段最短，不久就要到了第三阶段了，这便是：

“彼后嗣之愚主，见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也，乃奔其私嗜，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶，目极角觝之观，耳穷郑卫之声，入则耽于妇人，出则驰于田猎，荒廢庶政，弃亡人物，澶漫弥流，無所底极。信任亲爱者，尽佞諂容悦之人也，寵貴隆丰者，尽后妃姬妾之家也。使餓狼守庖厨，飢虎牧牢豚，遂至熬天下之脂膏，斲生人之骨髓，怨毒無聊，禍乱并起，中国扰攘，四夷侵叛，土崩瓦解，一朝而去。昔之为我哺乳之子孙者，今尽是我飲血之寇仇也。至于运徙势去，犹不觉

悟者，豈非富貴生不仁，沉溺致愚疾邪。存亡以之，迭代政亂，從此周復，天道常然之大數也。又政之為理者取一切而已，非能斟酌賢愚之分，以開盛衰之數也，日不如古，彌以遠甚，豈不然邪？”（後漢書本傳）

這第三階段是社會矛盾和階級鬥爭表現得最尖銳的時期，問題在於統治階級對人民的剝削，形成危亡的運勢，積重難返，以至於“土崩瓦解”，而不是什麼天命降災降禍。以上三個分期，是他的歷史治亂周復說，此一理論價值的高低，暫且不提，然比之五德三統說，却是清醒與夢囈的區別。緊接上文，我們再看他對於現實的歷史的說明：

“漢興以來，相與同為編戶齊民，而以財力相君長者世無數焉。而清潔之士，徒自苦于茨棘之間，無所益損于風俗也。豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千群，徒附萬計。船車賈販，周于四方，廢居積貯，滿于都城，琦瑤寶貨，巨室不能容，馬牛羊豕，山谷不能受，妖童美妾，填乎綺室，倡謳妓樂，列乎深堂，寔室待見而不敢去，車騎交錯而不敢進，三牲之肉臭而不可食，清醇之酎敗而不可飲，睇盼則人從其目之所視，喜怒則人隨其心之所慮，此皆公侯之廣樂，君長之厚實也。苟運智詐者則得之焉，苟能得之者人不以為罪焉，源發而橫流，路開而四通矣（按以上言封建地主階級的所有權和政權）。”

“夫亂世長而化世短。亂世則小人貴寵，君子困賤。當君子困賤之時，踟高天，躋厚地，猶恐有鎮厭之禍也。逮至清世，則復入于矯枉過正之檢，……使奸人擅無窮之福利，而善士接不赦之罪辜，苟目能辨色，耳能辨聲，口能辨味，體能辨寒溫者，將皆以修絜為諱惡，設智巧以避之焉，況肯有安而樂之者耶？斯下世人主一切之愆也（按以上言專制主義的統治）。”

按此兩段文字，并不能完全包括他所講的汉兴以来的全部历史，他在別篇还另从許多角度来叙述汉代制度，因为这是理乱篇的正文，故我們特別举示出来，以为資証。从这里我們先把他的四点特別的見解，說明于下：

一、他虽說“乱世長而化世短”，但就他的叙述看来，通过汉代，都在表現階級矛盾的乱世。

二、他指出乱源（源發而橫流）是豪强地主階級的封建剝削，政权之在君長是以財力为基础。

三、他指出封建專制的統制一切，公私不分，是非無准，人們在黑暗的“鎮压”之下过日子。

四、参以前段所說的，“使餓狼守庖厨，飢虎牧牢豚，熬天下之脂膏，斲生人之骨髓，怨毒無聊，禍乱并起”，他大胆地指出社会的階級矛盾，是危机的根源。

他在理乱篇末，从周末以至东汉献帝，开了一笔“变而弥猜，下而加酷”的乱世賬目，在实际的历史中，和他的三个周复阶段的說法稍有不同，如果把他的第二阶段的理世，照他所說的化世短来圖示，那就不是“乱”——“理”——“乱”的循环說，而是“乱”——“小乱”——“大乱”的怀疑論。請看他說：

“昔春秋之时，周氏之乱世也。逮乎战国，則又甚矣。秦政乘并兼之势，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚汉用兵之苦，甚于战国之时也。汉二百年而遭王莽之乱（按汉至王莽新朝二百一十四年，二百者举全数），計其殘夷灭亡之数，又复倍乎秦項矣。以及今日，名都空而不居，百里絕而無民者，不可胜数，此則又甚于亡新之时也，悲夫！不及五百年大难三起（按秦三王二帝，通在位四十九年，前汉二百三十年，后汉百九十五年，凡四百七十四年，故云不及五百年，

三起謂秦末及王莽并獻帝時也)，中間之亂，尙不數焉。變而彌猜，下而加酷，推此以往，可及于盡矣！嗟夫，不知來世聖人救此之道將何用也，又不知天若窮此之數欲何至耶！”

這不是小亂而大亂的歷史觀么？他推翻了天道的宗教觀和天命循環的喜劇觀，而提出現實歷史的悲劇觀點，這種觀點實在是值得注意的中世紀的偉大思想。在他的理論形式上雖有周復循環的大數常然之說，但他在實際研究上則並不拘于此種形式。自然，他還看不見歷史前途的光明世界，摸不到後世資本主義的圖景，這是他的歷史限制，因此，時而着眼于單純再生產的周而復始（如日出而作，日入而息的農夫意識），時而着眼于“變而彌猜”的封建內戰。雖然如此，他的理論在出發點上就與中世紀統治階級的“信仰”相反，而走入“懷疑”途徑。無論如何，他是走入真理的正途，而不是如正宗那樣走入迷信的歧路，他沒有中國式寺院精神的三代天國，然却有“推此以往”不知黑暗到何等程度的現實警告，他沒有謊言，然却有實話，如果說科學態度，在中世紀恐怕就是這樣的吧！

（三）昌言的政治批判思想

上面引文末段曾指出仲長統的愈來愈亂的歷史觀，他懷疑到“不知來世聖人救此之道將何用也，又不知天若窮此之數欲何至耶？”這即是說，前途悲觀，無可挽救，因此，在他的政治批評之中，關於現實社會的形勢的揭發，更比前人富有邏輯的道理；而關於現實的答案，其理想形式，仍不出前人的正義呼號。他可以對於悲劇性的問題揭發以至加劇，而不能對於此種問題做出解答，拆散有餘，而“不知救此道將何用”，這是中世紀進步的思想家的天真本色。

在昌言的損益篇中，他頗以聖人損益歷史、裁成天地為懷抱。基於他的自我懷疑思想而論，此種正面答案本身就有折扣。他說：

“作有利于时，制有便于物者，可为也；事有乖于数，法有翫于时者，可改也；故行于古有其迹，用于今無其功者，不可不变，变而不如前，易而多所敗者，亦不可不复也。”（后汉書本傳損益篇）

这是一个半变法半复古的原則，然而到了依据原則來說明具体問題时，他也和前人一样，不过主張复古井田之制，嗣周呂刑之法。他又有十六条政务原則，乃綜合前人的意見，整齐排比，揭示出以德教为主、以廉潔为用的一般道理，其原則如下：

“明版籍以相数閱，审什伍以相連持，限夫田以断并兼，定五刑以救死亡，益君長以兴政理，急农桑以丰委积，去末作以一本業，敦教学以移情性，表德行以厉風俗，覈才艺以叙官宜，簡精悍以習师田，修武器以存守战，严禁令以防僭差，信賞罰以驗懲劝，糾游戏以杜姦邪，察苛刻以絕煩暴；审此十六者，以为政务，……聖人复起，不能易也。”（同上）

若再参考他的德教篇（群書治要所引第一段，疑为德教篇），我們看不出这些形式教义有什么新的因素。他的有价值的批評，主要在于說明现实制度为什么存續以及制度內容有什么矛盾，即他所謂“源流形勢，使之然也”。正宗思想家所說的“天不变道亦不变”，就是指上帝意志安排下的秩序都是真理，然而他却說出这秩序是乱而大乱，是和人民生活矛盾的，那种“真理”是謊話。現在我們看他怎样分析汉代的“秩序”。

“汉之初兴，分王子弟，委之以士民之命，假之以生杀之权，于是隱逸自恣，志意無厭，魚肉百姓，以盈其欲，报烝骨血，以快其情，上有篡叛不軌之姦，下有暴乱殘賊之害，……盖源流形勢使之然也。降爵削土，稍稍割夺，卒至于坐食奉祿而已；然其滂穢之行，淫昏之罪，犹尚多焉。……專之于国，擅之

于嗣，豈可鞭笞叱咤而使唯我所為者乎！時政凋敝，風俗移易，……出于禮制之防，放于嗜欲之域久矣。”（後漢書本傳損益篇）

以上所說的話，指出封建特權的形成，一開始就在制度上種下了原因，因果相生，積久必變，政治黑暗不是必然的發展么？雖然皇族地主的“專之于國”的集權，削弱豪族地主，而形勢則不是鞭笞所能挽救的。他說：

“井田之變，豪人貨殖，館舍布于州郡，田畝連于方國，身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服，不為編戶一伍之長，而有千室名邑之役，榮樂過于封君，勢力侔于守令，財賂自營，犯法不坐，刺客死士，為之投命，至使弱力少智之子被穿帷敗，寄死不斂，冤枉窮困，不敢自理。雖亦由網禁疎闊，蓋分田無限使之然也。”（同上）

所以，儘管武帝以來的土地國有政策要“唯我所為”，然而豪族地主却形成有特殊身份階級，威脅到中央專制主義的封建政權。這沒有什麼五德五行，三統三正吧，土地所有制形式之下的豪強奪橫、分田無限，才是客觀的現實。

“物有不求，未有無物之歲也，士有不用，未有少士之世也。夫如此（按前面言在千萬戶之中，十取其一，得壯丁千萬人，又十取之，得什長百萬人，又十取之，得佐史之才十萬人），而後可以用天性、究人理、興頓廢、屬斷絕、網羅遺漏、拱押天人矣。……君子用法制而至于化，小人用法制而至于亂，均是一法制也，或以之化，或以之亂，行之不同也。苟使豺狼牧羊豚，盜跖主征稅，國家昏亂，吏人放肆，則惡復論損益之間哉？……君子非自農桑以求衣食者也，蓄積非橫賦斂以取優饒者也。奉祿誠厚，則割削資易之罪乃可絕也，蓄積誠多，則兵寇水旱

之灾不足苦也。故由其道而得之，民不以为奢，由其道而取之，民不以为劳。……以廉举而以貪去，……善士富者少，而貪者多，祿不足以供养，安能不少营私門乎？”(同上)

上面指出举士制度与法制的矛盾，好像是“設机置筭以待天下之君子”，君子不敢陷入，則只有豺狼牧民，盜賊主稅，这就是汉代举“賢良方正”的結果。

“光武……虽置三公，事归台閣。自此以来，三公之职备員而已。然政有不理，犹加譴責，而权移外戚之家，寵被近習之豎，亲其党类，用其私人，內充京師，外布列郡，顛倒賢愚，賀易选举，疲驚守境，貪殘牧民，撓扰百姓，忿怒四夷，招致乖叛，乱离斯瘼，……此皆戚宦之臣所致然也。反以策讓三公，至于免死。……又中世之选三公也，务于清慤謹慎循常習故者，是妇女之檢柙(規矩)乡曲之常人耳，惡足以居斯位耶？勢既如彼，选又如此，而欲望三公勛立于国家，績加于生民，不亦远乎！……近臣外戚宦豎，請托不行，意气不滿，立能陷入于不測之禍，惡可得彈正者哉？……自此以来，遂以成俗，繼世之主，生而見之，習其所常，曾莫之悟。……母后之党，左右之人，有此至亲之势，故其責任，万世常然之敗，無世而無之，莫之斯鑒，亦可痛矣！”(同上法誠篇)

上面指出汉代統治权的一般形勢，特别是外戚宦官的形勢，既成常俗，則失敗便有其“常然”的因果关系。按中国外戚与宦豎的真正形勢，一方面要追溯到氏族宗法制度的殘存，另一方面也要研究土地国有制形勢的發展。凡古旧制度的殘存，对于历史的發展总是重大的束縛，仲長統的亲近弄权的說明，虽然未說明历史理由，但“亲近”二字已揭破土地国有制和宗法政治相依的道理，它的結果是顛倒賢愚，混乱公私，更加重了封建法律外行动的“一切之

計”。这特殊制度，要比西洋中世紀更封建些。他的政論特別重視此点，例如他又从心理上分析：

“汉兴以来，皆引母妻之党为上將，謂之輔政；而所賴以治理者甚少，而所坐以危乱者甚众。……其欲关豫朝政，恒快私願，是乃理之自然也。……夫母之于我尊且亲，于其私亲，亦若我父之欲厚其父兄弟也。妻之于我爱且媾，于其私亲，亦若我之欲厚我父兄弟也。我之欲尽孝順于慈母，無所擇事矣，我之欲效恩情于爱妻妾，亦無所擇力矣。而所求于我者，非使我有四体之劳苦，肌膚之疾病也，夫以此效唾盼睇之間，至易也，誰能違此者乎？”

“宦豎者，傳言給使之臣也，拚扫是为，超走是供，傳延房臥之內，交錯婦人之間。……孝宣之世，則以弘恭为中書令，石显为僕射。……后暨孝元，常抱病而留好于音乐，悉以樞机委之石显，則昏迷霧乱之政起，而仇忠害正之禍成矣。……孝桓皇帝，起自蠡吾而登至尊。侯覽張讓之等，以乱承乱。政令多門，权利并作，迷荒帝主，濁乱海內。高命士惡其如此，直言正諭，与相摩切，被誣見陷，謂之党人。灵帝登自解犢，以繼孝桓，中常侍曹节侯覽等，造为維綱，帝終不寤，寵之日隆，唯其所言，無求不得。凡貪淫放縱，僭凌橫恣，撓乱內外，螫噬民化，隆自順桓之时，盛極孝灵之世，前后五十余年，天下亦何緣得不破坏耶？”（群書治要节录）

在中国古代，所謂“党”即是“类”的狭义的術語，类即“族”系，党即“宗”系。汉代所謂后党和宦党是相互为用的，这是古代氏族制在中古的延長，特別在皇族和豪族斗争尖銳之时，后党宦党就成为皇族系統的外延势力了。宦豎为变态的人物，依附于皇室，更發揮“亲亲”的惡性作用。仲長統以寵信佞諂，驕貴外戚，是壅蔽忠

正，淆乱政治的原因，比于傾危，比于累卵。他从上面的心理分析，对于道德倫理，更有特別議論，如孝的倫理，于古有“無違”之訓，然而他却說，“父母不好學問，疾子孫之爲之，可違而學也；父母不好善士，惡子孫交之，可違而友也；士友有患，故待己而濟，父母不欲其行，可違而往也。故不可違而違，非孝也；可違而不違，亦非孝也，好不違，非孝也，好違，亦非孝也。其得義而已也。”這當是子孫相襲、親近皆善的反命題。

他的政論除了以上所舉者外，如憎惡剝削，“橫稅弱人，……徭役并起，農桑失業，兆民呼嗟”，如崇禮三公，“與之從容言議，諮論古事，……琢磨珪璧，染練金錫”，都是中古的平等思想。他的議論中卓見之一，就是研尋源流因果，以作借鑒，所謂“三亡之失，異世同術，我無所鑒，夏后及商，覆車之軌，宜以爲戒”（政論）。

（四）仲長統的人生歸宿

後漢書本傳說他“每論說古今及時俗行事，恒發憤嘆息”，他的憤世疾俗之論太突出了，甚至他痛斥王侯貴族“心同于夷狄，行比于禽獸”，而主張從天子以至國君公侯，要再教育。他雖然有積極求治的理想，不主張高潔，但他對於高潔之士則甚同情，他說：“舍正從邪，背道而馳奸；彼獨能介然不爲，故見貴也。”在他所謂“直正不行，詐偽獨售”之時，他的思想便懷疑于來世不知是什麼，挽救之道不知該怎樣。他的“狂生”行爲（本傳說：“統性倨儻敢直言，不矜小節，默然無常，時人或謂之‘狂生’”），實在影響了後來竹林七賢的人生态度。本傳載述他“常以爲凡游帝王者欲以立身揚名耳，而名不常存，人生易滅，優游偃仰，可以自娛，欲卜居清曠，以樂其志”。在他的樂志論中，更有老莊人生哲學的趣旨，他說：

“躡蹠畦苑，遊戲平林，濯清水，追涼風，釣游鯉，弋高鴻，

諷于舞雩之下，咏归高堂之上。安神閨房，思老氏之玄虛，呼吸精和，求至人之仿佛。……消搖一世之上，睥睨天地之間，不受當時之責，永保性命之期。如是，則可以陵霄漢出宇宙之外矣，豈羨夫入帝王之門哉？”（后漢書本傳）

他在無可奈何之時，終于要脫化超俗了。這樣，他的哲學便和老庄思想匯流，逍遙自得，并連自然把握本身也棄置了，因此，他的戡天思想，到此就不能自解了。他以暴露封建入手，而以宗教的懺悔為止，始于求變，而終于尋到東方中古的不動性，這又是中世紀進步的思想家的天真的表現。請看他的詩句：

“至人能變，達士拔俗。……六合之內，恣心所欲，人事可遺，何為局促？大道雖夷，見几者寡，任意無非，適物無可，古來繞繞，委曲如瑣，百慮何為，至要在我。寄愁天上，埋憂地下，叛散五經，滅弃風雅。百家雜碎，請用从火，抗志山西，游心海左。元氣為舟，微風為楫，敖翔太清，縱意容冶。”（同上）

從漢代博士箋注五經的煩瑣世界，從賢良奔競仕宦的利祿世界，脫化出來，所謂“飛鳥遺迹，蟬蛻亡壳”，來到了什麼世界呢？這就是魏晉玄學的世界了。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国思想通史

作者 =

页数 = 4 5 6

S S号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
目录
正文

中國思想通史

侯外廬
杜國庠

趙紀彬
邱漢生
著



中國思想通史

第三卷

魏晉南北朝思想

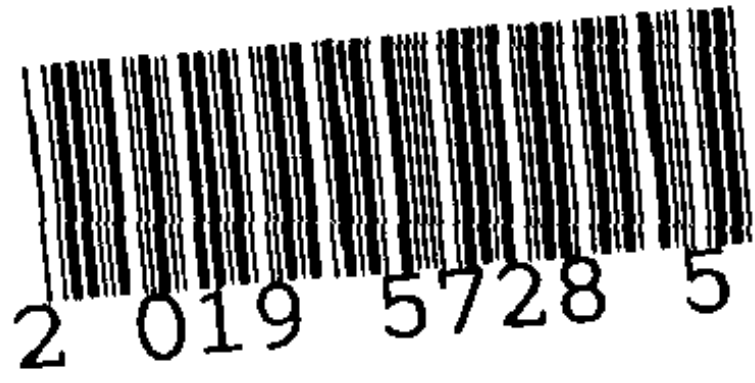
侯外廬

趙紀彬

著

杜國庠

邱漢生



中国思想通史

第三卷

侯外庐 赵纪彬 著
杜国庠 邱汉生

人民出版社出版 新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 14.625印张 339,000字

1957年5月第1版 1980年2月北京第5次印刷

印数34,801—51,800

书号2001·82 定价2.05元

目 录

第一章 魏晋南北朝社会经济的构成	1
第一节 魏晋继承汉制的传统及其意义	1
第二节 魏晋至北魏土地国有制形式的发展	8
第三节 身分性地主阶级占有制的发展	22
第二章 魏晋南北朝思想的性格与相貌	26
第一节 清谈思想的历代评价	26
第二节 玄谈思想的历史背景	38
第三节 玄学思想的阶级根源	45
第四节 玄学的社会意义	62
第三章 正始之音与清谈源流	74
第一节 什么叫做“正始之音”？	74
第二节 清谈资格与品题思想	86
第四章 魏代天人之学的“新”义首创者	95
第一节 何晏王弼的经学形式及其对汉儒经训的玄学改造	95
第二节 何晏思想	105
第三节 王弼思想	110
第五章 嵇康的心声二元论及其社会思想、逻辑思想	123
第一节 嵇康在文献学上的身世消息及其著述考辨	123
第二节 嵇康的世界观认识论与辩论术	164
第三节 嵇康的政治观文化论与人生论	186
第六章 向秀唯心主义的庄学与儒道综合派	197
第一节 儒道四本论与儒道合派	197

第二节	向秀与郭象的庄注疑案与庄义隐解	208
第三节	庄注唯心主义的理论与为统治阶级服务的实际	224
第四节	儒道合派的宣扬者	252
第七章	葛洪内神仙外儒术的道教思想	263
第一节	廉价的符水道教与高贵的金丹道教的对立	263
第二节	葛洪生平及其道教思想的传授	270
第三节	内神仙的唯心主义理论及其修仙方术	287
第四节	外儒术的应世经略及其反动性格	306
第八章	范缜以前唯物主义和无神论的战斗传统的	
	的演进	326
第一节	有神无神争论的意义与古代无神论晚出的原因	326
第二节	两汉道家与儒家的斗争及无神论思想的发展	329
第三节	魏晋佛老思想的融合与分野、儒道两家神灭思想	
	的兴起	338
第四节	南北朝佛教的国教化及其社会根源	352
第五节	南北朝反佛斗争的发展与神灭思想的新形式	361
第九章	范缜神灭论的唯物主义体系与战斗业绩及	
	其影响	373
第一节	范缜思想在唯物主义发展史上的地位	373
第二节	范缜神灭论中的唯物主义世界观与逻辑思想	381
第三节	范缜以后南北朝反佛战斗中的无神论及神灭思想	398
第十章	佛学与魏晋玄学的合流	404
第一节	汉魏的禅学与般若学	404
第二节	玄学氛围中般若学的兴起	421
第三节	晋宋间的般若学与涅槃学	444

第一章

魏晉南北朝社会經濟的構成

第一节

魏晉繼承漢制的傳統及其意义

本書第二卷第一章，已經說明漢因秦制，奠定了封建所有制的基础，这里要概括地說明魏晉因循漢制的历史演进。

漢代在經濟政治文化各方面都創立了封建制社会的形态，魏晉以来的各代虽有損益变通，但其因襲漢迹是显明的。馬克思說，“在封建时代，軍事上訴訟上的裁決权是土地所有权的屬性”（資本論第一卷第三九八頁），所以以封建制法律的表現形式来研究，就能掌握着中国典型的封建社会的性質。晉書刑法志說，“叔世多變，秦立重辟，漢文修之，大魏承秦漢之弊，未及革制”。又說，“是時（魏武）承用秦漢旧律。……漢承秦制，蕭何定律，……合为九篇。叔孫通益律所不及，傍章十八章。張湯越宮律二十七篇。趙禹朝律六篇，合六十篇。……凡斷罪所当由用者，合二万六千七百十二条，七百七十三万余言。……天子下詔，但用鄭（玄）氏章句，不得杂用余家。”晉代也不越漢律的規格，同志說，“（晉）武帝（泰始三年）詔曰：昔蕭何以定律令受封，叔孫通制仪为奉常賜五百斤。……夫立功立事，古今之所重。……武帝亲自臨講，使裴楷執讀，四年，……乃班新律。”直到東晉，論法律大体都贊揚“漢創画一

之法，故能闡宏大道，以至刑厝（措），律令之作，由來尚矣，經賢智，歷夷險，隨時斟酌，最為周備。”（同上）

上面所說的兩漢魏晉的傳統，僅集中地從法律形式來顯示出魏晉因循漢制的一個重要環節，概括地指明漢代社會不能和魏晉社會在基本性質上區別開來。至於魏晉以來怎樣依據漢制演變和發展，還須進一步研究。

應該指出，中國的封建制所走的路徑和羅馬因野蠻民族的入侵而形成的封建制所走的路徑是不相同的。羅馬的滅亡和秦漢五朝的滅亡更是不相同的。秦漢五朝的滅亡是由于大規模的農民暴動；在統治階級和被統治階級的內戰中，統治階級內部的鬥爭，也是歷時悠久而尖銳的，如秦漢之際的六國強宗、漢末的豪族地主同皇族地主的矛盾，在爭奪土地，特別是在爭奪勞動人口上，表現出統治階級之間複雜的內訌關係。秦漢之際既有陳涉吳廣的起義，又有楚漢的戰爭；新莽東漢之際，既有赤眉的起義，又有豪族地主反對王莽“王田”制的地方武裝；漢末三國之際，既有黃巾的起義，又有率領宗族部曲（或省作宗部）築塢自保的八方豪族的武裝力量。在統治階級掠奪農民起義的果實和鎮壓農民暴動的反動中，身分性地主階級都扮演著重要的腳色。三國鼎峙局面形成的時候，曹操、劉備和孫權取得統治階級的地位，都是從鎮壓農民暴動而起家的。但不論他們的出身如何，一旦他們掌握封建政權，都是繼承秦漢的最高地主的傳統，以土地國有制為主要形式，對身分性的豪族地主不同程度地施行既鬥爭而又妥協的政策，特別在爭取依附性勞動戶口的編制方面表現得更加突出。所謂魏晉南北朝封建統制的加強，不是說它們比漢代更繁榮，而是說它們對於依附農民的軍事和政治的統治更加嚴酷，對於地租剝削率更加增大。正如西歐封建制時代的皇帝們，是特別對於軍事和農業熟習的。魏

晋統治階級受了汉代农民推翻封建王朝的教訓，不得不在劳动力的編制方面实行更有利于其統治的方法，这种野蛮式的統治曾强制劳动力依附于土地，但农民生活更加貧困，并影响了社会生产力的發展。在那近四百年的时期內，統治階級制訂了一套严密的軍事上訴訟上的法权形式，主要在于使流徙的农民束縛于土地。因此，我們不同意那种認曹魏屯田有进步意义的意見，反之，我們注意的是“昔破黃巾，因为屯田”（晋書食貨志）的真实意义。在軍事編制之下屯田式的国有土地制（史称公田）不是曹魏所創始的，它是远法秦汉的“良式”（晋書食貨志所謂“秦人以急农兼天下，孝武以屯田定西域，此前世之良式也”），近法豪族地主的武裝“塢壁”。通过这样的土地所有制形式，一方面防止农民的流亡浮动，另一方面也对付了豪族的“为兼并之計”。（同上）

由于封建主的軍事法律的加强，魏晋以来，农民暴动不得不采用“流民”“流人”的“叛变”形式，而难于出現如汉代大規模的起义。魏晋以来軍戶制和兵役制，曾达到“五丁取三”的程度，逃亡和蔭附的現象遍載史册，不胜征引，这里仅举二例。晋書王羲之傳說：“征役、充运、死亡、叛散、不返者众。……上命所差，上道多叛，則吏及叛者席卷同去。又有常制輒令其家及同伍課补；課补不擒，家及同伍，寻复亡叛。”南史郭祖深傳說：“梁兴以来，發人征役，号为‘三五’。……或有身隕战伤，而名在叛目。监符下討，称为逋逃。录質家丁，合家又叛，則取同籍；同籍又叛，則取比伍；比伍又叛，則望村而取；一人有犯，則合村皆空。”

列宁的階級的定义是从一定的生产資料和一定的社会劳动組織兩方面来考察的：他說，“各个階級，就是在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，对生产資料的关系（这种关系大部分都是在法律上明文規定了的）不同，在社会劳动組織中所起的作用不

同，因而領得自己所支配的那份社会財富的方式和多寡各不相同的几个集团。所謂階級，就是由于彼此在一定社会經濟結構中，所处地位不同，而有某一集团占得另一集团劳动的各个集团。”（列寧文選第二卷，五九二頁）我們这里研究的是封建制的生产体制，也應該具体分析那种以法律規定了的生产資料的关系和社会劳动組織，从而研究在法律規定之下的这些因素对不同的階級集团的关系。

魏（三国割据勢力的代表者）晋（憑借曹魏勢力而用以篡魏并結束三国割据局面的西晋）承汉末农民战争之后，其时的土地財富，特别是無主土地，須加以法律的規定，“占得另一集团劳动”的那种农民戶口，更須加以合法的編制。这时，所謂“县、乡、亭制”这样的統制机构，因农民战争，失却了它的作用，所謂郡县制，因“土斷人戶”的戶口制的喪乱和侨立郡州的杂揉，也失却了作用。宋書諸志总序說：“魏晋以来，迁徙百計。一郡分为四五，一县割成兩三。或昨荆豫，今隶司兗。朝为零桂之士，夕为廬九之民。去来紛扰，無暫止息。版籍之渾淆，职方所不能計。自戎狄内侮，有晋东迁，中土遺氓，播迁江外，莫不各树邦邑，思复旧井。既而民單戶約，不可独建。……且廢置交加，日回月徙，寄寓迁流，迄無定托，邦名邑号，难或詳書。”

因此，在窃取了农民战争成果的統治者看来，首先必須使脱离戶籍或編戶的“流民”重新与土地結合而恢复封建的生产力，重新把封建統治的基础，即农业和手工業的結合恢复起来。曹魏以及晋初的屯田制，就是根据法律的規定把生产資料的关系以及社会劳动組織更約束于軍事体制的影响之下，从而使支配社会財產的方式和多寡更受軍事裁決权的約束，即更封建化。應該肯定，它是汉代土地国有制的延續和扩大。这一方面有利于曹魏的中央集权，

另一方面也如王莽的“王田”制，遭到豪族地主的反抗。以儒学豪門起家的司馬晋之篡魏并不是偶然的。

魏晋以来的軍事体制的强化是一步扩大一步的，这不能不說是为了巩固土地所有制的形式而形成的。我們仅举都督制度的变化就可以明白了。晋書职官志說：“……持节都督無定員。前汉遣使，始有持节。光武建武初，征伐四方，始权时置督軍御史，事竟罢。建安中魏武为相，始遣大將軍督之，二十一年征孙权还夏侯惇督二十六軍是也。魏文帝黄初三年，始置都督諸州軍事，或領刺史。又上軍大將軍曹真都督中外諸軍事，假黃鉞，則总统内外諸軍矣。魏明帝太和四年秋，征蜀，加号大都督。高貴乡公正元二年，文帝都督中外諸軍，寻加大都督。及晋受禪，都督諸軍为上，監諸軍次之，督諸軍为下。使持节为上，持节次之，假节为下。使持节得杀二千石以下，持节杀無官位人，若軍事得与使持节同，假持节惟軍事得杀犯軍令者。江左以来，都督中外尤重，唯王导等权重者乃居之。”齐書百官志补充說：“魏晋世州牧隆重，刺史任重者为使持节都督，輕者为持节都督。起汉順帝时御史中丞馮赦討九江賊，督揚徐二州軍事。……晋太康中，都督知軍事，刺史治民，各用人。惠帝末乃并任，非要州則單为刺史。”从这里，我們可以知道，軍事体制的加强，是和剿灭农民的“叛乱”分不开的，也和郡县制基础的散乱分不开的，更和土地所有制的軍事監督分不开的。从軍事的裁决权之隆重看来，这正反映了国家土地所有制的封建屬性。

另一方面，最高統治者实行这样的軍事体制，不但常借助于豪門強族的势力，如汉魏以来的大族武裝，而且豪族地主也利用这种体制，專制一方，甚至有所謂“送故之格”。晋書范宁傳指出，“方鎮去官，皆割精兵器仗，以为送故。米布之屬，不可胜計，監司相容，初無彈糾。……送兵多者，至于千余家，少者数十戶。既力入私

門，復資官廩布。……若是功勛之臣，則已享裂土之祚，豈應封外復置吏兵？送故之格，宜為節制，以三年為斷。”由此可見，豪族的土地占有制也是和方鎮軍權相互關聯着的。

晉武帝平吳之後，政治上出現了統一，修改了廣泛軍事意味的屯田制，利用了大屯田制的經驗，而以占田制的法律宣布了西晉對於生產資料所有的關係，對於社會勞動組織領有的關係，以戶調制的法律更普及地鞏固了農業和手工業的結合，同時，對於身分性的豪族集團採用了讓步的政策，以“官品占田”和“蔭其親屬”的方式，規定了土地國有制以外的輔助制度；繼承了九品中正制度，規定了身分性地主階級的等級性的特權（這種特權將於下章詳論）。

由於身分性的階級地位的和政治的特權，必然要在文化學術上也形成特權的地位，這就是魏晉以來統治階級意識形態的支配形式——流品——所以形成的社會根源。基礎是通過政治法律等來間接地或曲折地反映到思想領域的，所謂“九品中正”制的法律和流品評價的道德形式就是統治階級支配思想所依據的折射的道路。

因為晉室的政權有賴於強宗豪族的擁護，所以，占田制的土地國有制形式和兩漢以來所謂名田限田以及王田一樣，並不能實現防止兼併的理想。不久發生了八王之亂，同時引起了五胡亂華的一聯串的動亂。晉元帝南渡，形成了東晉偏安的局面，尤須倚賴於中原同來的所謂“行主”以及南方土著的宗主的力，因而身分性地主凌駕皇權，連西晉的占田制也名存實亡了。後來宋齊梁陳四代迭起，依然繼續着這一傾向；雖因了統治階級的領民制的必要，施行着田租戶調的老辦法，但在南朝統治的期間，南方始終成為豪門地主階級發展的溫床，成為土地兼併者強宗的競爭場。西晉復滅以後，到了拓拔魏統一北方，結束了五胡十六國的大混亂的局

面，地曠人稀，租稅無出，統治者不能不把那些無主的荒地以“份地”形式給与貧民使用，一面阻止流民的南渡，一面搜括蔭戶劳动力，这就产生了北魏文帝的均田式的土地国有制。北魏施行均田法同时也頒布了所謂“鄰里党的三長制”，这显示了它不但上繼西晋的占田法，而且也在远追着秦汉以来的县乡亭制。法律的規定依然要和身分性地主階級妥协，給他們以特权。不过从它的結果說来，正和屯田制有助于魏晉，使它們能够建立霸权統一了三国割据一样，均田法也巩固了北朝皇权統治的基础，讓其后繼的隋朝（文帝）具有条件，可能平陈，結束了南北朝对峙之局。土地所有制度的这一变迁，是封建統治者的兴衰关键，到了唐代中叶，才从兩稅制的变革，土地国有制在形式上發生了一些变化。

各階級集团的矛盾比汉末更加尖銳。首先是地主和农民之間的斗争，在这时期，农民人口或农户家族虽然遭到統治階級的殘酷的剝削和軍事制度的束縛，虽然統治者以所謂授田或均田的欺騙方式强制地使农民人戶回到生产；但国家因此来直接統轄的劳动人戶却比汉代大大地减少了，“流民”从編戶名数里逃亡，形成了“流民”暴动的組織形式，严重地威胁着封建統治权。其次，按法律規定的对于生产資料占有的关系和对于社会劳动組織領有的关系，并没有緩和皇权与豪权、豪权与豪权、皇权与皇族之間的內部矛盾，相反地，所謂“魏晉天下多故，名士少有全者”，統治階級內部展开了四百年的內訌，豪門和豪門之間的杀戮、强宗对皇族的篡代或美其名曰“禪代”以及特权势力的割据，都是异常明显的。同时北方落后民族的入侵，更形成長期的社会动乱。有名的北魏均田制，实际上是依靠着軍事組織的所有制形式，甚至连“奴任耕、婢任績”（魏書食貨志）的法規，耕牛和奴婢的等价以及間接和匹夫匹妇家族成員的等价的法規，都見之于律令了。在“均田”的美名之下，

骨子里通过“租調”或“課調”的劳役或工役式的地租形态，巩固了农业和手工业的结合，“若一匹之濫，一斤之惡，則鞭戶主，連三長。”（同上，張普傳）从劳动組織上来講，如魏書高祖紀說，“遣使者十八，循行州郡，檢括戶口，其有仍隱不出者，州郡县戶主，并論如律”。从租調的剝削形态来講，如資治通鑒梁紀引高歡的話：“其語鮮卑則曰：漢民是汝奴，夫为汝耕，妇为汝織，輸汝粟帛。……其語華人則曰：鮮卑是汝作客，得汝一斛粟，一匹絹。”这显然說明，南北朝統治者繼承了汉魏以来的租調制，而更把自然經濟的基础巩固了。

第二节

魏晉至北魏土地国有制形式的發展

三国时代，經過統治階級对农民的镇压和統治者內部的混战，人民或死于鋒鏑，或斃于溝壑，或变成流民，或淪为奴隶，能够安于乡土者盖甚稀；以致良田荒蕪，人烟稀少，而統治者也感到財政上的窘絀。晉書說：“魏武之初，九州云扰，攻城略地，……軍旅之資，权时調給，于时袁紹軍人，皆資榘棗，袁術战士，取給羸蒲。”（食貨志）这从天下戶口的减少，也可概見。史載东汉桓帝时，天下的戶口計戶一千万，人口五千六百余万；到了晋武帝太康元年（公元二八〇年）的調查，仅有戶二百四十五万，口一千六百万而已。由此可知自汉桓到晋武的統一，約一百二十年間，戶口比前减为四分之一左右。这种驟减的程度，不完全是由于人民的死亡，实在是由于豪門劇烈的兼并。随着土地的占有，自然会爭取到劳动人口的蔭附，結果从国有土地流亡出来的农民或逃役畏罪的叛戶，变成了豪門的佃客或奴隶。因此，逃役逃課而托庇于豪門勢族的戶口就被隱蔽

起来，所謂“抱子并居，竟不編戶”。当时漏戶的名目很多，到了后来，“僧祇戶”也出現了。特別是在政治混乱，兵戈迭起的时候，豪族的部曲家兵或宗部武力，也形成了地方的武裝势力，他們利用农村公社的家族的經濟因素，夺取了乡里的劳动戶口，以筑塢自保，打击农民起义，并进而成为政治的資本。

劳动戶口的編制所謂編戶名数，是汉代的傳統。不但魏晉繼承着这种傳統，而且北魏頒布的有名的均田制，也繼承这种傳統，魏書食貨志說：“晉末天下大乱，生民道尽，或死于干戈，或斃于饑饉，其幸而存者，盖十五焉。”又說：“魏初不立三長，故民多蔭附，蔭附者皆無官役，豪强征斂倍于公賦。”所以，取消宗主督护制而实行三長制，主要在于实行重新編制劳动力的政策，从而相对地阻止了“逃戶”。因为最高地主在把一国占領之后，接着就是占領一国的劳动人口。

現在分別論述魏晉南北朝的屯田、占田、戶調与均田三長諸制度。

第一、屯田制。秦汉移民屯垦，特別是汉武帝經營西域，尝令屯田車师、渠犂，当为屯田之始，它是土地国有制的一种形式，也是軍事体制影响所有制的形式。垦田的性質也屬於这一类型。經過东汉光武的对这一制度的發展，屯田施行于内地；及汉末大乱，四方豪杰的塢壁家兵的組織更是这样軍事体制的豪族化的形式。因为“部曲”在国有土地的屯田中或豪族占有土地的割据中，都是統治階級集团所領有劳动力的形式。曹操募民屯田内地，兵屯之外，又有民屯，其目的固然在于解决軍食，而更主要的則在于利用軍事体制以完成土地国有制以及巩固农业和手工業的結合。晋書司馬孚傳說，“关中連遭賊寇，谷帛不足，遣冀州农五千屯上邽”，魏志司馬芝傳說，“武帝特开屯田之官，專以农桑为業”。吳蜀尤而效之，

推行漸廣。后来，晋武帝的占田制及北魏文帝的均田制，其形式虽然不同，但犹隐然本其精神，师其经验。晋书食货志说：

“魏武之初，九州云扰，攻城略地，……军旅之资，权时调给。……魏武于是乃募良民屯田许下，又于州郡列置田官，岁有数千万斛，以充兵戎之用。……于时三方（三国）之人，志相吞灭，战胜攻取，耕夫释耒，江淮之乡，尤缺储峙。吴上大将军陆逊抗疏，请令诸将各广其田。权报曰：‘甚善。今孤父子亲自受田，车中八牛以为四耦。虽未及古人，亦欲与众均其劳也。’”

~~汉~~ ~~末~~ ~~董卓~~之乱，百姓流离，谷食至五十余万，人多相食。魏武既破黄巾，欲经略四方，而苦军食不足。羽林监颍川棗祗建置屯田议。魏武有令曰：‘夫定国之术，在于强兵足食。秦人以急攻天下，汉孝武以屯田定西域，此前世之良式也。’于是以任峻为典农中郎将，募百姓屯田许下，得谷百万斛。郡国列置田官。数年之中，所在积粟，仓廩皆满。”

其后又以布国刘馥为扬州刺史，镇合肥，广屯田，修芍陂茹陂七门吴塘诸塘，以溉稻田，公私有蓄，历代为利。贾逵之为豫州，颜斐为京兆太守，郑渾为沛郡太守，徐邈为凉州，皇甫隆为敦煌太守，都修水利，课佃耕，因此，屯田制在全国范围推行起来。而典型的则为邓艾的屯田两淮：

“正始四年，宣帝（司马懿）又督诸军伐吴将诸葛恪，焚其积聚，恪弃城遁走。帝因欲广田积谷，为兼并之计，乃使邓艾行陈项以东，至寿春地。艾以为田良水少，不足以尽地利，宜开河渠，可以大积军粮，又通运漕之道；乃著济河论，以喻其指。又以为昔破黄巾，因为屯田，积谷许都，以制四方。今三隅已定，事在淮南。每大军征举，运兵过半，功费巨亿，以为大役，陈蔡之间，土下田良，可省许昌左右诸稻田，并水东下，令淮北

二万人淮南三万人分休。且佃且守。兼修广淮陽百尺二渠，上引河流，下通淮潁，大治諸陂于潁南潁北，穿渠三百余里，溉田二万頃，淮南淮北，皆相連接，自寿春到京師，农官田兵，鷄犬之声，阡陌相屬；每东南有事，大軍出征，泛舟而下，达于江淮，資食有儲，而無水害，艾所建也。”（晋書食貨志）

这样地屯田开垦出来的淮南淮北諸地方，后来都入司馬氏之手，成为他用以代魏的資本。在这种屯田制度之下，田兵之外，也用奴隶。例如：

“咸宁元年（公元二七五年）十二月，詔曰：出战入耕，虽自古之常，然事力未息，未尝不以战士为念也。今以鄴奚官奴婢著新城，代田兵种稻，奴婢各五十人为一屯，屯置司馬，使皆如屯田法。”（同上）

由上所述，我們知道：其一，魏初屯田，募民为之，所謂“于是乃募民屯田許下”，“以任峻为典农中郎將，募百姓屯田許下”。“募”是强迫式的劳役，从“昔破黄巾，因为屯田”以及魏志任峻傳說的“及破黄巾，定許，得賊資業，当兴立屯田”看来，这是一种迫使流民回归劳动組織队伍的方式，尤其在戶口散亡的时候，这又是解除农民武装的毒辣的方法。汉末豪族所組織的“家族部曲”起过分散农民战争力量的作用，这是曹魏所深知的。其二，屯田起自兵屯，富有軍事性質。如它的首長为“典农中郎將”，为“司馬”，通称“农官”。在农官管制之下，把所得的黄巾的“資業”，包括土地、劳动力和劳动工具如耕牛农具等，都加以編制起来，特别是“屯田客”的劳力，完全被控制在軍法之下，成为“領客”（魏志梁習傳）。如用奴婢“代田兵种稻”时，也是“奴婢各五十人为一屯，屯置司馬，使如屯田法”。由此推知应募百姓，当然也“如屯田法”，是以軍法来部署的。这样就使“百姓”“奴婢”，在土地国有制之下国家农奴化了。其三，

屯田的国有土地制，并没有完全防止了豪族的兼并，相反地由于军事组织影响了所有制形式，不但曹魏亡于督军制，而且三国的统治者都受制于领兵和役客的制度，例如“孙权已歿，……吴名宗大族，皆有部曲，阻兵仗势，足以违命。”（魏志邓艾传）其四，屯田的结果，也使曹魏成为三国的首霸，当曹操下江南时，便使刘备和孙权不得不联合起来抵抗；也使司马氏凭借以代魏及削平蜀吴，统一中国（司马昭代懿为魏相，公元二六〇年封晋公，领有十郡，二六四年进为晋王，封二十郡，几占魏郡三分之一。这封地包括着淮北的屯田，西晋权力之充实和统一的基础实在于此）。这是因为在魏晋的屯田制还能由最高统治者支配的缘故。

现在我们再看屯田制之下的剥削率。晋书傅玄传说：

“泰始四年（公元二六八年）以（玄）为御史中丞。时颇有水旱之灾，玄复上疏……上便宜五事：其一曰，……又旧，兵持（用）官牛者，官得六分，士（即田兵——引者按）得四分；自持私牛者，与官中分；施行未久，众心安之。（安固未必然，但要请求增加士分，故如此说——引者按）今一朝者减：持官牛者，官得八分，士得二分；持私牛及无牛者（以人力代牛力——引者按），官得七分，士得三分；人失其所，必不懽乐。臣愚以为宜佃兵持官牛者得四分，持私牛（者）与官中分，则天下兵作懽然悦乐，爱惜成谷，无有损弃之憂（即是感到劳动的兴趣——引者按）。……其四曰，古以步百为亩，今以二百四十步为一亩，所觉过倍。近魏初课田，不务多其顷亩，但务修其功力，故白田收至十余斛，水田收数十斛。自顷以来，日增田顷之课，而田兵益甚，功不能修理，至亩数斛已还，或不足以偿种，非与曩时异天地，横遇灾害也，其病正在于务多顷亩而功不修耳。”

由傅玄这疏，可以知道两件事：其一，国有土地制的屯田的剥

削率，越来越高。汉初田租，大抵是对分的，所谓“或耕豪民之田，见租十五”。魏时屯田租率，犹是“旧（时），兵持牛者，官得六分，士得四分，自持私牛者，与官中分”，用官牛者，已不止“十五”的了。及玄上疏时，官分又提高了，即士分减少至：“持官牛者，官得八分，士得二分；持私牛者及无牛者，官得七分，士得三分”了。所以，“人失其所，必不懽乐”的。

按成分配必要劳动和剩余劳动，基本上是两汉以来的劳役地租或工役制的形态，即傅玄所陈第四事指出的魏初的“不务多其顷亩，但务多其功力”，功力就是劳役的代名词。劳役制或工役制是野蛮的剥削形态，特别在军事组织指挥之下，它必然要产生使劳动力难以维持其再生产的结果，故“日增田顷之课”，而“田兵为甚”；以致收获减少，“或不足以偿种”。魏志司马芝传也说，“宗田计课其力”，以致产生了额外剥削。同时，劳动农民既处于极端贫困之下，由于田兵生活太苦而“不懽乐”，而逃亡，结果一部分必然为豪门地主所诱致。

屯田国有土地制之下的剥削率，从百分之百或百分之一百五十，竟然达到百分之二百又三分之一或百分之四百，这就说明劳役地租的粗暴形态是如何地惊人了。到了这个地步，已经失去它的作用，就是说，已经不能达到束缚土著农民和增加租入的目的，官也無利可圖了（甚“或不足以偿种”）。所以，及晋武平吴（公元二八〇年）之后，屯田制便不能不为占田制所代替了。

又：魏晋推行屯田制时，还有“户调”制，留在下面和占田法一道说明。

第二、晋武的占田法，现在只能知其大略。据晋书食货志载：

“及平吴之后，有司又奏：詔书‘王公以国为家，京城不宜复有田宅。’今未暇作诸国邸，当使城中有往来处，近郊有芻藁

之田，今可限之。国王公侯，京城得有一宅之处。近郊田，大国十五顷，次国十顷，小国七顷。城内無宅城外有宅者皆听留之。……

男子一人占田七十亩。女子三十亩；其外，丁男課田五十亩，丁女二十亩；次丁男半之，女則不課。男女年十六以上至六十为正丁；十五以下至十三，六十一以上至六十五，为次丁；十二以下，六十六以上，为老小，不事。远夷不課田者輸义米，戶三斛；远者五斗；極远者輸算錢，人二十八文。

其官品第一至第九，各以貴賤占田，品第一，占五十顷；第二品，四十五顷；第三品，四十顷；第四品，三十五顷；第五品，三十顷；第六品，二十五顷；第七品，二十顷；第八品，十五顷；第九品，十顷。

而又各以品之高卑，蔭其親屬，多者及九族，少者三世，宗室国宾先賢之后，及士人子孙亦如之。而又得蔭人以为衣食客及佃客：品第六以上，得衣食客三人；第七第八品，二人；第九品及举輦、迹禽、前驅、由基、强弩、司馬、羽林郎、殿中冗从武賁、殿中武賁、持椎斧武騎武賁、持鋌冗从武賁、武騎，一人。

其应有佃客者：官品第一第二者，佃客無过十五戶；第三品，十戶；第四品，七戶；第五品，五戶；第六品，三戶；第七品，二戶；第八第九品，一戶。”

晋書关于占田制度，記載虽甚簡略，但是还可看出若干特点：其一，它把王公、官僚及人民的占田数量分別由法律形式規定，显示出土地国有制形式是配合着豪族土地占有制的形式。所謂“王公以国为家”，就是說，在其封地，不加制限，这里所規定的，只是在京师“近郊”，他們犹得“有芻蕘之田”，“大国十五顷，次国十顷，小国七顷”。据晋書地理志：“武帝泰始元年，封諸王，以郡为国，邑二

万户为大国，邑万户为次国，五千户为小国。……罢五等之制，公侯邑万户以上为大国，五千户为次国，不满五千户为小国。”王和公侯，大国和小国，是以領有的劳动戶口多寡为区别的，这依然是汉代領戶制的傳統。官僚占田則依官品高低或身分高低自五十頃以至十頃；还得“各以品之高卑蔭其親屬，多者及九族，少者三世。宗室国宾先賢之后及士人子孙亦如之。”因此，所謂“男子一人占田七十亩，女子三十亩”，是对国有土地而說的劳动者的使用制，而作为身分性地主特权的官品的占田和領戶，是“占有权”的法律形式（应和“私有权”区别开来）。

其二，占田法是国有土地制的另一种形式。汉以来，“占”田之“占”是土地使用面积和劳动人口的呈报制度，第二卷第一章已經說明。晋代占田制的規定更加法典化了。我們以为，占田百亩之限，不在于所謂“占”，而在于所謂“課”。据上引傅玄疏，說到“近魏初課田”，“自頃以来，日增田頃之課，而田兵益甚”以及上引司馬芝的“宗田計課其力”，可見魏时屯田即重在課田，晋在頒布占田法前，也实行屯田和課田（这里，我們不要以为土地是按人口来分配的，相反地在占田制之下，人口是按課田的戶口数来計算的；人口的登录是以課調的征收为基础的）。这就显示出占田制是繼承了曹魏以来的課田和屯田的經驗，是依据官田形式而超經濟地榨取农民的剩余劳动的。所以，占田法从表面看来，好像在实现汉代以来的限田理論，其实，这种土地国有制的形式是国家領有劳动戶口的强制政策，把家族（戶）的經濟因素更加調动起来而服务于統治阶级，使男耕女織的农业手工業的結合更加固定起来而約束于自然經濟。农民是在身分性的豪族的特权之外，他們使用土地的唯一代价是向国家貢納劳役式的地租。

其三，由“男子一人占田七十亩，女子一人三十亩；其外，丁男

課田五十亩，丁女二十亩”的法律規定看来，似乎也注意到当时农民的劳动力所能耕耘的土地面积，然而正如余遜所贊說，它是把屯田形式更向垦田形式的發展（由占田課田制看西晋的土地与农民，进步日报一九五一年二月十六日）。至于其中占田和課田的区分，历来学者因文献說明簡略，有各种解釋。作者同意这种制度是一种劳役地租形态。占田之数是屬於必要劳动部分，所謂“其外”的課田之数是屬於剩余劳动部分，其剝削率是接近于屯田的規定的。这是特別的农奴制度，它把屯田課田的比例制，修訂得更为明显了。这种对于国有生产資料和国家支配的劳动組織的規定，似与貴者占田領戶的規定是不調和的，不但佃客一戶耕种不了一二十頃田地（第八第九品），就是在第一第二品，要以十五戶去耕种五十頃地，也是地余于力的。这样，其不足的劳动力，势將用奴隶补充。从这里我們可以知道，占田法之所以吝嗇佃客不肯多分給官僚貴族，表示了最高統制者要多使男女劳动力直接为官家所領有。这是占田制接受了屯田制經驗的証据。

第三、戶調制度。晋武帝頒布了占田法，同时也把兩汉曹魏以来的所謂“戶調”更法制化和定式化了。按魏自曹操略定北方自为汉的司空时，仿效汉制，新定田租之率，每亩征粟四升，又按戶征收絹二匹，綿二斤。这种租調的結合，如前所述，巩固了农业和家庭手工業的結合。曹魏的这种法律便是后来戶調制的直接淵源。原来这一法律的普遍施行，是当作对豪族占有制的压制的手段而开始的。三国志魏志武帝紀，建安九年九月条注引魏書說：

“公令曰：有国有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安，袁氏（紹）之治也，使豪强擅恣，亲戚兼并，下民貧弱，代出租賦，衒鬻家財，不足应命。审配宗族至乃藏匿罪人为逋逃主；欲望百姓亲附，甲兵强盛，豈可得邪？其收田租，亩四升；戶出

絹二匹，綿二斤而已，他不得擅興發，郡國守相明檢察之，無令強民有所隱藏而弱民兼賦也。”

此令虽系于建安九年，但由何夔傳及趙儼傳（趙儼傳已有陽安都尉李通急錄“戶調”之語。按李通為陽安都尉，在建安三年，即公元一九八年）所載觀之，曹魏戶調的法律，當更早于是，或許在許都已經施行了。

如果說漢時的“調度”或租調制還在雛形階段，那麼，魏時的租調就更完整了；到了晉武帝公布占田法時，它同時更用法令的形式，施行于全國。晉書食貨志說：

“平吳之後，……又制戶調之式：丁男之戶，歲輸絹三匹，綿三斤，（丁）女及次丁男為戶者半輸；其諸邊郡，或三分之二，遠者三分之一；夷人輸賚布，戶一匹，遠者或一丈。”

把此制和魏武的戶調比較，雖丁次、遠近、華夷、所輸之額有差等，但丁男之為戶者，剝削率却比魏制增重了。

關於田租的條文，不見規定，因之有人疑晉制不征田租（像馬端臨在文獻通考所說），實則這僅由於食貨志記載缺略，我們証諸下引文字，就可看出晉制是田租戶調合併征收的：

“太康三年，冬十二月景申（按景申即丙申，唐人避高祖父諱炳改，下同）詔：四方水旱甚者，無出田租。”（晉書武帝紀）

“太康四年，秋七月景寅，兗州大水，復其田租。”（晉書武帝紀）

“永興元年，十二月丁亥，詔：戶調田租三分減一。”（晉書惠帝紀）

觀上引第三例中，“戶調田租”并舉，尤為明顯。大概田租用課名，布租用調名，所謂“課調”。據初學記引晉故事說：

“晉故事：凡民丁課田，夫五十畝，畝收租四斛（按斛的容量

唐以前等于一石，唐以后等于八斗)；絹三匹，綿三斤。凡屬諸侯皆減租谷亩一斗(升)，計所減以增諸侯絹戶一匹，以為諸侯秩。又分民租戶二斛，以為諸侯奉。其余租及旧調絹二(二字疑衍)戶三匹，綿三斤，書(当作尽)为公賦。九品相通，皆輸入于官，自如旧制。”(卷二十九，宝器部，絹第九)

据此，不是很明白地表示戶調和田租一并征收嗎？这里課田五十亩当即亩收租四斛的同义語。重要的問題是，租調制正是以法律形式把男耕女織的农业和手工業的結合形式更加巩固起来。在二卷第一章已經說明，这是东方封建制度的广闊的基础。不論是从史料那一方面看，戶調出来的手織工業品是魏晉統治階級的重要的权力手段，魏晉爭取財富的多寡和賄賂財富的多寡，大量出現絲帛絹織的数量記載，甚至职官表上还以法律規定了頒賜絹帛的多寡是官品高低的标准；后代官制也大都仿效这一法規，見于各史的职官志。从晉之戶調制至唐之租庸調，一直是国家征取地租的重要法規。南朝宋孝武有“天下民戶岁輸布四匹”之制，齐武帝有“戶調三分，二分取現布，一分取錢”之制，北魏均田制的民調更規定得完整，租調合輸。統治階級更用幣調尺度加大的方式，不断地增加剝削率。王国維說，“尺度之制，由短而長，……而其增率之速，莫劇于西晉后魏之間，三百年間几增十分之三。……由魏晉以后，以絹布为調，官吏惧其短耗，又欲多取于民，故其增大之率，至大且速。”(遺書釋幣)其他如用折变等各种方式增加剝削率，例子更多，不胜列举。

第四、均田制度。西晉自八王之乱(公元三〇一年)，經五胡乱华，直至北魏击灭北凉(太武帝太延五年公元四三九年)才結束了五胡十六国的混乱而形成南北朝对峙的局面。是时北方經過約一百四十年的混乱，田园荒廢，統治者繼承占田制的收集劳动力的傳

統，于孝文帝太和九年（公元四八五年）遂頒布了均田制度。這種制度一直延續到初唐。據魏書食貨志，通典及冊府元龜的記載，綜合起來，所謂均田制，大概是這樣的。魏書食貨志：

“太和九年，下詔均給天下民田。

諸男夫十五以上，受露田四十畝（不栽樹者，謂之露田），婦人二十畝，奴婢依良丁，牛一頭受田三十畝，限四牛。所授之田，率倍之，三易之田，再倍之，（所授之田下疑脫“一易之田”四字。胡三省曰：“倍之者，合受四十畝，授以八十畝，此一易之田也；三易之田，三年耕然後復故，故再倍以授之”，可証。）以供耕休（“休”原作“作”，依通典改）及還受之盈縮。

諸民年及課則受田，老、免，及身沒則還田，奴婢、隨有無以還受。

諸桑田不在還受之限，但通入倍田分，于分雖盈，沒則還田（通典及冊府元龜無此四字），不得以充露田之數，不足者以露田充倍。

諸初受田者，男夫一人給田二十畝，課蒔余種桑五十樹（冊府元龜無蒔余二字），棗五株，榆三根；非桑之土，夫給一畝，依法課蒔榆棗；奴各依良（冊府元龜作各依限，無奴字）。限三年種畢，不畢，奪其不畢之地。于桑榆地分，雜蒔余果及多種桑榆者不禁。

諸應還之田，不得種桑榆棗果，種者以違令論，地入還分。

諸桑田皆為世業，身終不還，恒從見口，有盈者無受無還，不足者受種如法，盈者得賣其盈，不足者得買所不足，不得賣其分，亦不得買過所足。

諸麻布之土，男夫及課，別給麻田四十畝，婦人五畝，奴婢依良，皆從還受之法。

諸有舉戶癡殘(通典作舉戶老小殘疾),無授田者,年十一已上及癡者,各授以半夫田,年逾七十者,不還所受;寡婦守志者,雖免課亦授婦田。

諸還受民田,恒以正月,若始受田而身亡,及賣買奴婢牛者,皆至明年正月乃得還受。

諸土廣民稀之處,隨力所及,官借民種蒔,役有土居者(通典及冊府元龜作后有來居者),依法封授。

諸地狹之處有進丁授田而不樂遷者,則以其家桑田為正田分,又不足(此三字疑衍文),不給倍田,又不足,家內人別減分。無桑之鄉,准此為法。樂遷者听逐空荒,不限異州他郡,唯不听避勞就逸;其地足之處,不得無故而移。

諸民有新居者,三口給地一畝,以為居室,奴婢五口給一畝。男女十五以上,因其地分,口課種菜五分畝之一。

諸一人之分,正從正,倍從倍,不得隔越他畔。進丁受田者,恒從所近,若同時俱受,先貧后富,再倍之田,放此為法。

諸遠流配謫,無子孫,及戶絕,墟宅桑榆盡為公田,以供授受;授受之次,給其所親,未給之間,亦借其所親。

諸宰民之官,各隨地給公田,刺史十五頃,太守十頃,治中別駕各八頃,縣令郡丞六頃,更代相付,賣者坐如律。”

這就是北魏均田制見于史籍的大略。雖其實施的情形不可得而詳知,但由上引的規定中可以看出:其一,這是土地國有制的另一形式,它的目的在於“無令人有余力,地有遺利”(太和元年——公元四七〇年——詔書上的話),也在於“其地足之處,不得無故而移”,這即是說使勞動力束縛于土地。為要實行這種政策,必須從國有的土地劃出份地來為農民使用,以鼓勵耕者的興趣。其二,在均田制實行之前,北魏統治者採用和豪族妥協的方法,立“宗主督護”

制，身分性的宗主可以控制几百家以至几千家，在依附农户头上榨取租调，其中一部分交納政府。因此，“宗主”和国家最高地主是势力相埒的。到了北魏的中央政权势力强大的时候，才采用均田制，才从“宗主”手中挤出了許多荫户劳动力，同时在法令中給了宗主以相当大的利益，或以公田賜給的方式安定他們，或事实上承認他們既得的占有土地的权利，因此授田的范围不能不定出“远流謫配，無子孙，及戶絕”，这和王莽宣布天下之田为“王田”的立法就不相同了。均田法規定奴婢和牛均得受田，而对于人数并無限制，自然便利了有力拥有奴婢和耕牛的豪貴；同时，奴婢四人，或牛二十头，才納相当于一夫一妇的戶调，益發助長了貧富的悬隔。其三，均田法在施行上比較占田法便利的，那就是先之以所謂“三長制”。按三長制是由于李冲的建議，文明太后（孝文帝的祖母）的支持而建立起来的。这种依靠农村公社的制度，以五家为單位，謂之鄰，置一鄰長；五鄰（二十五家）为一里，置一里長；五里（百二十五家）为一党，置一党長。由其建立的动机看来，在于防止“隱冒”和“苞蔭”，以期租稅之归公；所以調查戶籍与征收租稅为三長的主要任务，所謂“三長既立，（民）始反旧墟”。这有魏書李冲傳的話可以为証：

“（冲）迁內秘書令南部給事中。旧無三長，惟立宗主督护，所以民多隱冒，五十、三十家方为一戶。冲以三正治民，所由来远；于是創三長之制而上之。……（文明）太后曰：‘立三長則課有常准，賦有恒分，苞蔭之戶可出，僥倖之人可止，何为不可？’……遂立三長，公私便之。”

从“苞蔭之戶可出，僥倖之人可止”看来，三長制是皇权对豪权斗争的手段，在于防止豪族荫附佃客，从而有利于实现中央专制主义。然而，正因为这样，中央政权便和豪族特权發生冲突了。

其四，均田制之下的国家地租大体上相似于占田制，不过在劳役地租中混合了实物地租。“其民调一夫一妇帛一匹，粟二石。民年十五以上未娶者，四人出一夫一妇之调。奴任耕，婢任织者，八口当未娶者四。”（魏书食货志）李冲也说，“宜及课调之月，令知赋税之均。”男耕女织的粟米布帛是均田制的榨取对象。

总之，屯田、占田以至均田，是封建社会土地国有制形式的发展、是东方专制主义的秘密，正如马克思所指出的，一切政治宗教史，都应从这样的经济基础着手分析。

第三节

身分性地主阶级占有制的发展

汉室创业之始，就发生了土地兼并的现象。当“汉之为汉几四十年”时，贾谊已经看到了土地兼并的严重。最高地主和身分性地主的矛盾和斗争，终汉代没有间断。逮及汉末大乱，人民流亡，强宗豪族常率其宗族部曲的武装，或自筑坞壁，打击农民起义，或带领依附的农户，归附大的军阀。西晋统一不久，即有八王五胡之难，中原鼎沸，民不聊生，当时豪强之留于本地者，拥众自卫，自称“坞主”，“宗主”，其行者也以“行主”资格偕其亲党及部曲同行，动辄数百家。例如晋书郭默传：“永嘉之乱，默率遗众自为坞主，以渔舟抄东归行旅，积年遂致巨富，流人依附者渐众，抚循将士，甚得其欢心。”又如祖逖传：“及京师大乱，逖率亲党数百家，避地淮泗，以所乘车马载同行老疾，躬自徒步，药物衣粮，与众共之，又多权略，是以少长咸宗之，推为行主。达泗口，……居丹徒之京口。”这样形成的地主武力，又被用为兼并土地和占有劳动力的工具。所谓豪强，不仅借其身分性来和政治力量勾结，构成封建制国家机器的一

个統治的因素，而且本身还具有軍事的力量，通过訴訟上軍事上的裁決权而巩固他們的财产占有权。因了豪强势力的强大，曹魏和孙吳的复灭不消說，即西晋的占田法以及素采抑制豪强政策的北魏的均田法，都不能貫徹土地国有制，不同程度地要和身分性的地主妥协。并且由于無分南北都形成了若干著姓巨族，也可以証明它們是有着农村公社的物質根据的，因为家族或宗族是上層建筑，同时也是經濟基础，沒有这样的基础，豪族巨姓是不会产生的。旧史所载这类事例很多，新唐書柳冲傳說：“过江則为侨姓，王謝袁蕭为大。东南則为吳姓，朱張顧陆为大。山东則为郡姓，崔盧李郑为大。关中亦号郡姓，韋裴柳薛楊杜首之。代北則为虜姓，元、長孙、宇文、陆、源、竇首之。郡姓者，以中国士人差第閥閱为之制。”至于农村公社和豪族的关系以及庶族地主的發展及其难以徹底向“非身分性”地主的轉化，另在第四卷專章說明。

在这样的情势之下，九品中正便是反映身分性地主占有权的典型的制度。到了晋室南渡以后，江东遂成为豪宗强族發育的温床。因为这些地方，比較有許多还未開發的空地，而開發所需的劳动力就依靠北方的流民来供給。豪族依靠特权随意占有了肥饒的土地，强制地把自己控制的亲党家族和流落到当地来的农民农奴化了。特别是南朝，历代的政权都建筑在豪門巨族的拥护上面，豪貴尤恣其所欲地广占頃亩，即所謂清談之流文学之士也不能免俗。試举数例，以見一斑：

梁(五〇二——五五六年)的竟陵王子良，虽是一个佛教的热烈拥护者(曾領導僧俗和范縝关于神灭問題作理論的斗争)，但也并未忘情于俗界的物欲；宗教主的最后要求，还是地租。他利用当时县界的不明，封閉了連亘数百里的山澤，設立了五所屯田，而严禁人民的樵采。

宋时長沙景王道憐，曾修治芍陂（安徽省中部，淮水上游），得到水田万余頃。后来梁朝裴之橫使役了僮屬数百人于这陂埋沒湖田，經營耕垦，遂成殷富；可見陂池的独占，为当时有力者竞争的目标。

作为爭占陂池的著例，則有宋文帝（公元四二四——四五三年）的名臣謝灵运，他虽以詩人見称于后世，但实为利欲熏心的俗物。他承襲父祖所遺的丰富的資財，役使众多的屬隶，填埋陂池，广扩湖田。他向文帝乞会稽郡治山陰县（浙江省紹兴府），东郭的回踵湖，企圖瀉其水以为湖田，碰了会稽太守周顛的釘子（顛以湖近郡治，有重要的作用，不宜填为湖田）；但他貪念不息，又求同郡如宁县的怀瑋湖，也遭周顛的拒絕，兩人遂成仇敌。这种变湖为田的工事，在占有劳动力的豪族，固屬輕而易举，然而它將使水流發生变化，可能泛濫成灾。

大約是苦于豪强的霸占吧，到了大明年間（四五七——四六四年）宋室也以法令規定山澤的种类，禁止森林及漁獵場的增設，只依官品限定最多不得超过三頃。然而这一法令，在另一意义上却等于承認权門势家占有权之合法而已。

在南方，白米是普遍食用的，因而水碓确实为一种厚利的独占設備。西晋时，洛陽的貴族，早已引洛水于西郭設立水碓，而以精米供給洛陽市以牟利。巨富如石崇拥有水碓至三十余区。据說被称为名流的王戎，他的园田和水碓遍于天下。山陰孔氏以富强自立，产业甚广，仅永兴一处別墅，就占田二百六十五頃。

身分性地主階級在中国封建史中是十分突出的，它阻碍了土地进入流通过程，即对于封建解体过程时期的資本主义因素的成长起了反动的作用。它虽然从唐代中叶以后，因了半“非身分性”的庶族地主的兴起而受到些打击，但它依然是一个巨大的階級集

团，一直到明代还是这样。中国封建制度的“主”“客”之分别是一个阶级集团领有另一阶级集团的说明，而汉魏以来所谓“宗主”、“坞主”、宗族领兵之“主”以及率领家族亡命的“行主”，就是身分性地主阶级集团的传统名称。和这样做“主”的阶级集团的对立者，便是被压迫阶级的“客”——依附农民，因此，分析主客关系及其斗争，是研究中国封建史的重要课题。

第二章

魏晉南北朝思想的性格与相貌

第一节

清談思想的历代評价

中国历史自公元三世紀初至七世紀初的四百年之間，史家称为魏晉南北朝，在此时期的支配思想，称为“清談”或称为“玄学”。所謂清談与玄学，历来論者多未指明其含义何在，簡言之，清談与玄学即煩瑣的三玄与名辯之綜合复古。

代表了中世紀四百年間的思潮學風，不能不說是中国思想史洪流里的一个划期的阶段，正因如此，我們就要研究从汉代“端委搢紳”博士的意識生产到魏晉南北朝“玉柄麈尾”名流的精神發抒了。

这一阶段的思想，历来各家对之頗有極其相反的評价，見仁見智，取舍不同。在未进入我們的研討之前，这里不妨概举古今各派研究者的几种意見，作为导引。

魏晉时代，对于清談与玄学，有三种反对意見，一为反对派，二为騎牆派，三为抹杀派。第一，反对派多以儒学正統自命，心里存着异端之見来看待正始之音，主觀上的好惡和客觀上的批評是混合在一起的。例如作崇有論的裴頠說：

“唱而有和，多往弗反。遂薄綜世之务，賤功烈之用，高浮

游之業，卑經實之賢。人情所殉，篤夫名利，于是文者衍其辭，訥者贊其旨，染其眾也。是以立言借其虛無，謂之‘玄妙’；處官不親所司，謂之‘雅遠’；奉身散其廉操，謂之‘曠達’。故砥礪之風弥以陵遲，放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表，瀆奔長幼之序，混漫貴賤之級，其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜為弘，士行又亏矣！”（晉書卷三五）

裴頠的批評并非言之無物，但他的出發點是立于尊儒術與遵禮法的觀點而攻乎“異端”的。據晉書說：

“頠深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏阮籍素有高名于世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽寵，仕不事事。至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論，以釋其蔽。”

裴頠的崇有論積極的因素是反對唯心主義的思想，他更在邏輯的道理上部分地指出了魏晉清談的形式，所謂“辭喻不相負，正始之音，正当尔耳。”（世說新語文學）他說：

“有講言之具者，深列有形之故，盛稱空無之美，形器之故有征，空無之義難檢，辯巧之文可悅，似象之言足惑，眾听眩焉，溺其成說，虽頗有异此心者，辭不获济，屈于所狎，因謂虛無之理誠不可盖，唱而有和，多往弗反。”（晉書卷三五）

晉人根據“禮教”而反對清談者甚多，惟這一根據實際上是異常薄弱的。有的反對派就自己放棄觀點而投降名士，例如：

“初咸和中，貴游子弟能談嘲者，慕王平子謝幼輿等為‘達’，壺（按卞壺，字望之）厉色于朝曰：‘悖禮傷教，罪莫斯甚！中朝傾復，實由于此。’欲奏治之，王導庾亮不從，乃止。其后皆折節為名士。”（世說新語賞譽注引鄧粲晉紀）

第二，葛洪是一位晉代的儒道兩面論者，他的抱朴子內外篇，

可以內篇之矛攻外篇之盾，又可以外篇之矛攻內篇之盾。因此，葛洪對於清談的批評，多以不能折中的事實為根據。他仿效王充論衡的作風，有正郭、彈禰、詰鮑諸篇，似在淵源處，批評清談、任達以及老莊劇辯。他對於嵇生所崇拜的清談的前行者郭林宗（世說新語德行篇以陳仲舉郭林宗開場，文學篇以馬融鄭玄開場，都有窮源之義），攻擊說：

“此人有机辯風姿，又巧自抗遇而善用，且好事者为之羽翼，延其声誉于四方，故能挟之見准慕于乱世，而为过听不核实者所推策。……盖欲立朝则世已大乱，欲潜伏则闷而不堪，或躍則畏禍害，确尔則非所安，彰惶不定，載肥載臞，而世人逐其华而莫研其实，翫其形而不究其神，故遭雨巾坏，犹复見傲，不覺其短。……林宗才非应朝，器不絕倫，出不能安上治民，移風易俗，入不能揮毫屬筆，祖述六艺，行自衒耀，亦既过差，收名赫赫，受饒頗多。……邀集京邑，交关貴游，輪刃筴弊，匪遑啓处，遂使声誉翕熠，秦胡景附。”（抱朴子正郭）

葛洪對於漢末禰衡之才士任誕，更盡其誹罵之能事，他說：

“虽言行輕人，密願荣显。是以高游鳳林，不能幽翳蒿萊。然修己駁刺，迷而不覺，故开口見憎，举足蹈禍，齎如此之伎倆，亦何理容于天下而得其死哉？……盖欲之而不能得，非能得而弗用者矣。於戲，才士可勿戒哉！”（彈禰）

按葛洪居于晉代清談最盛時代，略后于王衍樂廣，他評論郭林宗、禰衡、鮑敬言（詳見后），實是借題發揮，似欲由闡明開風氣者有所蔽。而暗示祖述者之每況愈下。因此，他在疾謬、譏惑、刺驕、尙博等篇，諷刺當世清談之“謬惑”，虽句句多有事實作背景，而憚于潮流，常迴避當代人物，則甚明著。請看他的非難：

“漢之末世，吳之晚年，……望冠蓋以選用，任朋黨之華

譽。……故其講說，非道德也，其所貢進，非忠益也；唯在于新聲艷色，輕体妙手，評歌謳之清濁，理管絃之長短，相狗馬之剿騫，議遨遊之處所，比錯塗之好惡，方雕琢之精粗，校彈棋樗蒲之巧拙，計漁獵相掎之勝負，品藻妓妾之妍蚩，指摘衣服之鄙野，爭騎乘之善否，論弓劍之疏密。招奇合異，至于無限，盈溢之過，日增月甚。……机事廢而不修，賞罰弃而不治。”（崇教）

“其利口諛辭也似辯，其道听塗說也似學，其心險貌柔也似仁，其行汙言潔也似廉，其好說人短也似忠，其不知忌諱也似直，故多‘通’也。

人技未易知，真偽或相似。士有顏貌修麗，風表閑雅，望之溢目，接之适意，威儀如龍虎，盤旋成規矩，然心蔽神否，才無所堪，心中所有，尽附皮膚，……入不能宰民，出不能用兵，治事則事廢，銜命則命辱，動靜無宜，出處莫可。……士有机變清銳，巧言綺粲，擊引譬喻，淵涌風厉，然而口之所談，身不能行，長于識古，短于理今，為政政亂，牧民民怨。……士有控弦命中，空拳入白，倒乘立騎，五兵畢習；而体輕慮淺，手剿心怯，虛試無對，而实用無驗，望塵奔北，聞敵失魄。……士有含弘曠濟，虛己受物，藏疾匿瑕，温恭廉潔，勞謙冲退，救危全信，寄命不疑，托孤可保；而純良暗權，仁而不断，善不能賞，惡不忍罰，……操柯猶豫，廢法效非，枉直混錯，終于負敗。（按所言諸端，史事有証，未指何晏派。）”（行品）

“世人聞戴叔鸞阮嗣宗傲俗自放，見謂大度，而不量其材力非傲生之匹而慕學之，或亂項科頭，或裸袒蹲夷，或濯脚于稠眾，或溲便于人前，或停客而獨食，或行酒而止所親。……聞之漢末諸無行，自相品藻次第，群驕慢傲不入道檢者，為都魁雄伯，四通八達，皆背叛禮教而从肆邪僻，訕毀真正，中傷非

党，口習丑言，身行弊事。……夫古人所謂‘通’‘达’者，謂通于道德、达于仁义耳，豈謂通乎褻黷而达于淫邪哉？”（刺驕）

以上葛洪的話，頗有史實可証，如果我們取魏志晉書世說新語來逐段注解，便可以知道他是言之有物的。最有綜合批評性質的，是抱朴子疾謬篇，全文几乎是對於清談的結算，我們且選錄几段于下面：

“嘲戏之談，或上及祖考，或下逮妇女。往者务其必深焉，报者恐其不重焉；唱之者不慮見答之后患，和之者耻于言輕之不塞。……利口者扶强而党势，辯給者借錄以刺戲，以不应者为拙劣，以先止者为負敗。……其有才思者之为之也，犹善于依因机会，准拟体例，引古喻今，言微理举，雅而可笑，中而不伤，不振人之所諱，不犯人之所惜；若夫拙者之为之也，則枉曲直湊，使人愕愕然，妍之与媿，其于宜絕，豈惟無益而已哉？乃有使酒之客，及于难侵之性，不能堪之，拂衣拔棘，而手足相及，丑言加于所尊，欢心变而为仇，絕交坏身，搆隙致禍，以杯螺相擲者有矣，以陰私相許者有矣。……

迷謬者無自見之明，触性者諱逆耳之規。疾美而無直亮之鍼艾，群惑而無指南以自反。諂媚小人欢笑以贊善，面从之徒拊节以称功。益使惑者不覺其非，自謂有端晏之捷、过人之辯而不悟。……

然敢为此者，非必篤頑也；率多冠盖之后，势援之門。素頗力行善事，以窃虛名，名既粗立，本情便放，或假財色以交权豪，或因时运以佻荣位，或以婚姻而連貴戚，或弄毀誉以合威柄。器盈志溢，态發病出，党成交广，道通步高。……

蓬髮乱鬢，橫挾不帶，或褻衣以接人，或裸袒而箕踞。朋友之集，类味之游，莫切切进德，闇闇修業，改过弼違，講道精

义。……宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗；其或不尔，不成亲至，而弃之不与为党。……终日無及义之言，徹夜無箴規之益，誣引老庄，貴于率任，大行不顧細礼，至人不拘檢括，嘯傲縱逸，謂之体道，嗚呼惜乎，豈不哀哉！于是‘嘲族’以叙欢交，極黷以結情款，以傾倚申脚者为妖妍标秀，……以蚩鎮抗指者为剿令鮮奇。……虽便辟偶俗，广結伴流，更相推揚，取达速易；然率皆皮膚狡澤，而怀空抱虛。……若問以墳索之微言、鬼神之情狀、万物之变化、殊方之奇怪、朝庭宗庙之大礼、郊祀禘祫之仪品、三正四始之原本、陰陽律历之道度、軍国社稷之典式、古今因革之异同，則怵悸自失，喑鳴俛仰。……强張大談，曰：‘杂碎故事，盖是穷巷諸生章句之士，吟咏而向枯簡，匍匐以守黃卷者所宜識，不足以問吾徒也。’”

葛洪的批評虽帶着主觀的厭惡心，如自叙說：“洪之为人也，□□駭野，性鈍口訥，形貌丑陋，冠履垢弊，衣或縑縷”，被称之为“抱朴”，显示出他与当时的名門豪族的子弟行徑不能合流，但他所說的却于史实有征。

第三，晋人对于清談的抹杀派只有言伪行僻之詆誣，如范宁就以汉代搢紳博士之变为晋朝麀尾名流，嘆为江河日下。晋書說他以当时浮虛相扇，儒雅日替，以为其源始于王弼何晏，二人之罪深于桀紂，他的著論中这样說：

“或曰：‘平叔（何晏）神怀超絕，輔嗣（王弼）妙思通微，……尝聞夫子之論以为罪过桀紂，何哉？’答曰：‘……王何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮說，波蕩后生，飾华言以翳实，騁繁文以惑世。“搢紳”之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬焉將墮。遂令仁义幽淪，儒雅蒙塵，礼坏乐崩，中原傾复，古之所謂言伪而辯、行僻而坚者，其斯人之徒歟！昔夫子斬少正于魯，太公

戮华士于齐，豈非曠世而同誅乎？桀紂暴虐，正足以灭身复国，为后世鑒戒耳，豈能迴百姓之視听哉！王何叨海內之浮誉，資膏粱之傲誕，画魑魅以为巧，扇無檢以为俗，郑声之乱乐，利口之复邦。信矣哉，吾固以为一世之禍輕，历代之罪重，自丧之衅小，迷众之愆大也！”（卷七五本傳）

范宁的“摺紳”遺少态度，实在抑止不住“鑿尾”風流之俗尚，但他从“土断人戶”，恢复汉代乡亭長制的戶口政策，却针对了“东西流迁，人人易处”的东晋指責，对于所謂“凡庸竞馳，傲誕成俗”的傾向，指出了其中有社会的原因。这点，我們將在后面詳論，現在要知道的是他把中原傾复和儒教蒙塵混同起来，并把罪过完全責之于王何的利口。按桓温曾慨嘆“使神州陆沈，百年丘墟，王夷甫（衍）諸人不得不任其責”（晋書卷九八），这話似有些道理。袁宏所謂“运有兴廢，豈必諸人之过”的运命观是不足为訓的，而范宁所論桀紂之喻更純为謾罵。如王衍被石勒活埋之前，自謂“少不豫事”，以求自免，而以其死归因于詭辯浮虛，說：“嗚乎，吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，犹可不至今日！”（詳見晋書卷四三）而他在世間却被品題为“处众如珠玉在瓦石間”（王敦語）或“巖巖清峙，壁立千仞”（顧愷之語）的名流，实际不过是善談老庄，每捉玉柄鑿尾，雅崇拱默，以遺事为高。这正可証明范書所贊的“晋家求士，乃構仙台”了。

对于晋代“在儒而非儒，非道而有道”（王坦之語）的玄談，北齐顏之推也斥之为“高談虛論，左琴右書，以費人君祿位”，对这些人物則斥之为“厚貌深奸”，“浮華虛称”，是窃名的下士。他說：

“何晏王弼祖述玄宗（老庄），遞相夸尚，景附草靡，皆以农黃之化在乎己身，周孔之業弃之度外，而平叔以党曹爽見誅，触死权之網也；輔嗣以多笑人被疾，陷好胜之阱也；山巨源以

蓄积取譏，背多藏厚亡之文也；夏侯玄以才望被戮，無支离臃腫之鑒也；荀奉倩喪妻，神傷而卒，非鼓缶之情也；王夷甫悼子，悲不自勝，异東門之達也；嵇叔夜排俗取禍，豈和光同塵之流也？郭子玄以傾動專勢，宁后身外己之風也？阮嗣宗沈酒荒迷，乖畏途相誡之譬也；謝幼輿贓賄黜削，違弃其余魚之旨也。彼諸人者，并其領袖，玄宗所歸。其余桎梏塵滓之中，顛仆名利之下者，豈可備言乎？直取其清談雅論，辭鋒理窟，剖玄析微，妙得入神，冥主往復，娛心悅耳，然而濟世成俗，終非急務。”（顏氏家訓勉學）

“晉朝南渡，優借士族。故江南冠帶，……多迂誕浮華，不涉世務，……所以處于清高，蓋護其短也。……江南朝士，因晉中興南渡，……未嘗目覩起一墩土，耘一株苗，不知几月當下，几月當收，安識世間余務乎？故治官則不了，營家則不辦，皆‘優閑’之過也。”（同上涉務）

顏氏多根據實務濟世，以成上說，故一再說“江南閑士大夫，或不學問，羞為鄙朴，道听塗說，強事飾辭”，這種批評，有其一面的道理，不能以他是儒者而以人廢言。他更對南北朝的學風批評說：

“泊于梁世，茲風復闡，庄老周易，總謂‘三玄’。武皇簡文躬自講論，周宏正奉贊大猷，化行都邑。……元帝在江荆間，復所愛習，……廢寢忘食，以夜繼朝，至乃倦劇愁憤，輒以講自釋。”（同上勉學）

“今世（齊）相承，趨末弃本，率多浮艷，辭與理競，辭勝而理伏，事與才爭，事繁而才損。放逸者流宕而忘歸，穿鑿者補綴而不足。時俗如此，安能獨違？”（同上文章）

史家評論，首有干寶晉紀，總論說：

“風俗淫僻，耻尚失所。學者以庄老為宗，而絀六經；談者

以虛薄为辨，而賤名檢；行身者以放濁为通，而斥节信；进仕者以苟得为貴，而鄙居正；当官者以望空为高，而笑勤恪。”

唐太宗御撰晋書儒林傳說：

“有晋始自中朝迄于江左，莫不崇飾华竞，祖述虛玄。擯闕里之典經，習正始之余論；指礼法为流俗，目縱誕以清高。遂使宪章弛廢，名教頽毀，五胡乘間而竞逐，二京繼踵以淪胥。”

唐刘知幾深慕中国古代氏族制度，以为晋代士族，替乱地望，而不知名門豪族的过江子弟，正以浮飄的門閥为背景，才發出浮华玄虛之音。然他在客觀上揭發了魏晋清談名士的階級性質，頗值得注意。他說：

“异哉晋氏之有天下也！自維陽蕩復，衣冠南渡，江左侨立州县，不存桑梓，由是斗牛之野，郡有青徐，吳越之乡，州編冀豫。……系虛名于本土者，虽百代無易。……且自世重高門，人輕寒族，竟以姓望所出，邑里相矜。……爰及近古，其言多伪。”（史通邑里）

“……始以夸尙为宗；至魏文帝、傅玄、陶梅（按或当作梅陶）、葛洪之徒，則又逾于此者矣。何則？身兼片善，行有微能，皆剖析具言，一二必載，豈所謂宪章前聖，謙以自牧者歟？又近古人倫，喜称閥閱，其華門寒族，百代無聞，而駢角挺生，一朝暴貴，無不追述本系，妄承先哲。”（同上序傳）

宋程明道說：

“东汉之士知名节，并不知节之以礼，遂至苦节。苦节已極，故魏晋之士变而为曠达。”

宋吕东萊 晋論說：

“晋室南迁，士大夫襲中朝之旧，賢者以游談自逸，愚者以放誕为娛，庶政陵迟，風俗大坏。”

宋葉適水心文集說：

“世之悅而好之(庄子)者有四焉：好文者資其辭，求道者意其妙，泊俗者遣其慮，奸邪者濟其欲。”

葉適此說，多指魏晉六朝。明人楊慎則一反過去評價，為魏晉六朝學風辯護，其說頗顛倒辭理，但可備參考：

“六朝風氣，論者以為浮薄，敗名檢，傷風化，固亦有之。然予核其實，復有不可及者數事。一曰尊嚴家諱也，二曰矜尚門第也，三曰慎重婚姻也，四曰區別流品也，五曰主持清議也。蓋當時士大夫，雖祖尚玄虛，師心放達，而以名節相高，風義自矢者，咸得徑行其志。至于冗末之品，凡瑣之材，雖有陶猗之資，不敢妄參乎時彥，雖有董鄧之寵，不敢肆志于清流，而朝議之所不及，鄉評巷議猶足倚以為輕重，故雖居偏安之區，當陸沉之後，而人心國勢猶有與立，未必非此數者補救之功、維持之效也。”

明末顧炎武對楊氏之說不以為然，在日知錄正始條，詳斥魏晉清談足以亡天下，舉山濤荐嵇紹仕晉的例子，指為無父無君的詭言傷行。亭林立論，頗欲明末士大夫有所借鑒，故主觀上的好惡傾向，溢于言表。他說：

“孟德……崇獎趺弛之士，……至于求負汙辱之名、見笑之行，不仁不孝，而有治國用兵之術者。于是權詐迭進，奸逆萌生，故董昭太和之疏，已謂當今年少不復以學問為本，專更以交游為業，國士不以孝悌清脩為首，乃以趨勢求利為先。至正始之際，而一二浮誕之徒，騁其智識，蔑周孔之書，習老庄之教，風俗又為之一變。”（西漢風俗）

“（正始）名士風流，盛于雒下，乃其棄經典而尚老庄，蔑禮法而崇放達，視其主之顛危若路人然，即此諸賢為之倡也。自

此以后，竞相祖述。……以至国亡于上，教淪于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下諸賢之咎而誰咎哉？”（正始）

按清以前各家对清談的評價，有一点是共同的，即多不究其学术内容，而將之与所謂内乱外患相系在一起，以明因果。这个弱点，到了清代汉学家，便起了反动，多为魏晋学者辯誣。朱彝尊王弼論說：

“孔穎达有言：‘傳易者更相祖述，惟魏世王輔嗣之注，独冠古今。’汉儒言易，或流入陰陽灾异之說，弼始暢其义理。惟因范宁一言，詆其‘罪深桀紂’，学者过信之，讀其書者，先橫高談理教、祖尙清虛八字于胸中，謂其以老庄解易。”

錢大昕何晏論說：

“典午之世，士大夫以清談为經濟，以放达为盛德，竟事虛浮，不修边幅，在家則綱紀廢，在朝則公務廢。……然以是咎嵇阮可，以是罪王何不可。……（按下引何晏奏言）自古以經訓顯門者，列于儒林，若輔嗣之易、平叔之論語，当时重之，更数千載不廢，方之汉儒即或有間，魏晋說經之家，未能或之先也。（范）宁既志崇儒雅，固宜尸而祝之，顧誣以‘罪深桀紂’，吾見其蔑儒，未見其崇儒也。論者又以王何好老庄，非儒者之學，然二家之書具在，初未嘗援儒以入庄老，于儒乎何損？”

朱錢以为王弼的易注和何晏的論語集解在宋以前說經家中地位頗高，实为的論，但其他辯护之文皆不能成立。清末章炳麟以錢氏为何晏辯誣，堪称千載难遇之知己，他在五朝学一文中，比較汉魏晋唐之得失，極貶前人数責魏晋學風之过当，因而他不顧及学术之支配性質，以清談玄学不但非六朝所專有，而且值得重視。他說：

“夫馳說者，不务綜終始，苟以玄学为詬；其惟大雅，推見至

隱，知風之自，玄學者固不與藝術文行悟，且翼扶之。……夫經莫穹乎禮樂，政莫要乎律令，技莫微乎算術，形莫急乎藥石，五朝諸名士皆綜之。其言循虛，其藝控實，故可貴也。……五朝有玄學，知與恬交相養，而和理出其性（按此二句引莊子語），故驕淫息乎上，躁競弭乎下。……世人見五朝在帝位日淺，國又削弱，因遺其學術行義弗道。五朝所以不竟，由任世貴，又以言貌舉人，不在玄學。”

他復在荊漢微言中，稱道魏王弼、梁皇侃（論語皇侃義疏，即根據何晏集解），說：

“周易、論語，輔嗣之注、皇生之義，近古莫能尚也。余說勝義，復更玄遠，……若夫專家說經者，自有儀法，當如王皇而止。”

劉師培更說：

“兩晉六朝之學，不滯于拘墟，宅心高遠，崇尚自然，獨標遠致，學貴自得。……故一時學士大夫，其自視既高，超然有出塵之想，不為浮榮所束，不為塵網所攪，由放曠而為高尚，由厭世而為樂天。……雖曰無益于治國，然學風之善猶有數端，何則？以高隱為貴，則躁進之風衰，以相忘為高，則猜忌之心泯，以清言相尚，則塵俗之念不生，以游覽歌詠相矜，則貪殘之風自革，故托身雖鄙，立志則高。被以一言，則魏晉六朝之學不域于卑近者也，魏晉六朝之臣不染于污時者也。”（左龔外集卷九）

劉氏此論近于獨斷，比章氏稱引史實以佐其強辯者，相差更遠了。近人因了清代學者對於玄學的辯護，頗有為玄學說教者，有的說它是“幾百年間精神上的大解放，人格上思想上的大自由”，比美于西洋史的文藝復興思想；有的說晉人人格之美，使他“得到空前

絕后的精神解放”；有的說魏晉思想代表精神自由的自然主义；有的說魏晉玄学是內聖外王之学尤精微者；有的說它是中国思想史上最偉大的本体之学。这些論断都是偏見。

历史的兼理論的研究，和上面古今各家的批評或崇拜都不相同。我們將要在下节試作綜合的答案，看清談和玄学是封建制社会的什么精神生产。

第二節

玄談思想的历史背景

我們在上面曾說到章炳麟的五朝学为文甚辯，他指出魏晉社会的腐朽現象，在兩汉社会并不例外，以范書崇汉，近于耳食，如果拿抱朴子汉过篇的史料来看汉魏兩晉，則前人以为晋过者，同时可为汉过，不能以史家盛世衰世的成見，来区别汉晋。这个論断，在清末确是新奇之說，批判了囿于汉唐盛世的偶像崇拜的历史見解，因此糾正了傳統的觀念的謬失。然而，中世紀社会在一般的特征之外，更具有各时代的特殊的特征，因此，各代社会以及社会思潮都有它的特点，与前代相比較，即显示出种种区别。故經学之于兩汉，玄学之于魏晉，各有其历史背景的特別所在。如不把各代加以辨别，則对于問題只有会曖昧不解。著者認為章炳麟在近代有开創中国学术史研究的功績，但我們認為他所主張的魏晉“玄学”“其言循虛，其艺控实”的理論，是錯誤的。首先，我們就要从章氏所特別論究的社会史，剝抉汉晋封建制社会之异同与其思潮所以异趣的历史原因。

魏晉南北朝玄学的社会根源是什么呢？根据本篇前章所論，我們知道汉末有魏晉的前行現象，但我們应从“法典”形成来区分

时代。

秦汉的县乡亭制，以农村为出发点，给封建制社会打下了法制的基础；土断人户的户籍制度则为汉代奠定了农业和手工业结合的稳固的物质条件。土地所有制的国有形式和豪族占有形式，形成了统治阶级的各种集团，他们通过法律道德的折射，创立出为统治阶级服务的学术，政治思想的大一统春秋对策、神学思想的灾异讖緯、伦理思想的孝弟力田、经学思想的章句烦琐，凡在古代第一次以悲剧出现者，都可以在汉代编成喜剧为第二次的再现。所谓“为汉制法”的经义“复古”是以春秋的形式教条做了蓝本，方正博士就披上“搢绅”衣冠，“为汉家用”。没有萧何的法律，没有叔孙通的礼乐，没有武帝的法度，就没有董仲舒的春秋学；没有光武的讖緯国教的法律，就没有白虎通义的神权典章；没有贤良博士，就没有经学师法。

汉末三国之际，经过农民暴动，户籍制度大坏，农民离开户籍而逃亡，这就便利于所谓“宗部”和“部曲”领民的组织。这种豪族半军事半生产的游离经济，由于“豪强擅恣，亲戚兼并，下民贫弱，代出租赋，衔鬻家财，不足应命，审配宗族，至乃藏匿罪人，为逋逃主”（魏志曹操传注引魏书），瓜分了劳动户口，推翻了安土重迁的汉县乡亭的旧法，因此，曹魏不得不实行“相土处民，计民置吏”（魏国淵語）的临时办法。显然的，“屯田”以至“户调”，就在于争取流动的农民人口，通过军事的编制来满足统治者的“课调”。其理由正如毛玠对曹操所说：“天下分崩，国主迁移，生民废业，飢饉流亡，公家無經岁之儲，百姓無安固之志，难以持久。”（毛玠传）因此，游离失所的部曲农民，被游离播迁的豪族地主领带着，随军事的变动，而暂时和土地相结合，以最高的租佃制度来养育军事首长兼地主豪门的生活。三国的统治者都不能不依仗这些率领部曲的地主，并

从他們的領民方式学会了一套經驗，产生了屯田的“領客”制。这样世界，和兩汉的乡县亭制度不同，必然要使得安固形态下的搢紳礼仪漸形破产，必然要給博士意識中的古典章句的师法以惡夢的打击，代之而兴的意識形态，就是清談玄虛了。魏晉社会名門博士受了农民战争的打击，于是，通过法律道德的門閥标榜以及名門品題，反映于思想，便成为浮华任誕。不要說魏晉代表人物，就是汉末經学章句主义的集成者馬融郑康成，已經在思想上要变卦，“通古今学，好研精而不守章句”了。后汉書馬融傳說（世說新語文学注引馬融自叙略同。）：

“融既飢困，乃悔而嘆息，謂其友人曰：‘古人有言，左手据天下之圖，右手刎其喉，愚夫不为，所以然者，生貴于天下也。今以曲俗咫尺之差，灭無資之軀，殆非老庄所謂也。’故往应（邓）鸞召。”

范曄論曰：

“馬融……既而羞曲士之节，惜不資之軀（注：庄子曰：曲士不可語于道者，束于教也），終以奢乐恣性，党附成譏，固知識能匡欲者鮮矣。夫事苦則矜全之情薄，生厚故安存之慮深。……原其大略，归于所安而已矣，物我异觀，亦更相笑也。”

学無常师的馬融，不为經典所束縛（达生任意，不拘儒者之节），以“生貴于天下”，归于所安，不能不放下有汉一代的师法，去寻出“老庄所謂”，这不是由汉代师法有常（通过博士弟子制而反映县乡亭制的农村編制），轉化而为天地無常（通过九品中正制而反映土地财产的流动不安）的意識反动么？物質的条件經农民暴动拆散了一次以后，地主階級的保障有些不安，因而通过統治階級九品中正的法律，从品題中产生了意識上的虛誕清談，以代替汉代的經学煩瑣。

郑玄戒子書說(后汉書卷六五):

“念述先聖之玄意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才。……而黃巾為害，萍浮南北，復歸邦鄉。……末所憤憤者，徒以亡親墳壟未成，所好群書，率皆腐敝，不得于礼堂寫定，傳與其人。日西方暮，其可圖乎！”

萍浮南北的并感到“日西方暮”的郑玄作了袁紹的上賓，也就清談起來了。同書本傳記着：

“玄最后至，乃延升上坐，身長八尺，飲酒一斛，秀眉明目，容儀溫偉。紹客多豪俊，并有才說，見玄儒者，未以‘通’人許之，竟設異端，百家互起。玄依方辯對，咸出問表，皆得所未聞，莫不嗟服。”

焦循解釋說：“蓋以儒者執一不能通，故各為異端以難之，是為竟設異端。康成本通儒，不執一，故依方辯對，謂于眾異之中而衷之以道也，是即康成之攻乎異端矣。”（論語補疏卷二）按“依方辯對”，以駁所難，就是“正始之音”的清談方式（見后說）。由這裡可以知道，郑玄綜合了經學箋注之后，在萍浮的環境中，居然清談“玄”理，“通”而“達”之，把經學自我否定，形成魏晉的先趨人物。

“浮華不務本”之本，即漢代“強本”之本，原來是本于縣鄉亭制之下的農村自治體，由這一本源處選拔的士大夫賢良方正，便也有“本”了，其本在于思想傳統上有一套“師法”“家法”的基爾特規矩，不能逾越。到漢末以至魏晉，這個“本”被農民戰爭所打破了，農村自治體的組織離開了相對安固的土壤，借助于軍事體制而游離起來，尤其到了所謂“衣冠南渡”，僑居江左，完全依于血統宗族紐帶之相接，來維持身分性傳統的門第，在意識上就不能不“末求浮華”，此所謂“末”，乃相對於“理平者先仁義”，而“理亂者以權謀”（蒯通對劉表語）之謂。凡一“權”即百權，當是今人所誤認的魏晉的“自由

自然主义”。然而，要知道，魏晋对汉代师法而作权变，是特定的一种思想权变，而不是本格意义的思想自由，今人不識此义，以致附会什么文艺复兴，判案不确，应加糾正。

汉定儒学于一尊，博士滿朝，司馬迁早已說尊儒不过是俳優之蓄，排演第二次再現的喜劇罢了。在汉末社会的真正悲劇实现时，喜劇舞台如鴻都門，反而成了悲劇主人翁的逋逃所，据后汉書与魏志，那里不是貪鄙惡少，就是避役諸子。一方面逃难于“本”之金字塔尖，浮华交游，“合党連群，互相褒嘆”，而他方面則逃难于“本”之金字塔以外（如竹林），巧避现实，任性放达，廢弃礼法。于是乎，形式喜劇的搢紳服裝，就在现实的悲劇暴露之下，被譏为“何物塵垢囊”“顛倒衣裳”，發展而为内心喜劇的鑿尾仙态。汉之“本”反映于支配思想以师法家法的名物訓詁为根据，而在农村自治体一度被动搖之时，此师法家法的地基早已失去效力，礼法便成了枯朽的东西，連經师馬融也“学無常师”，郑玄也“依方辯对”了。在魏晋看西汉經师，“皮之不存，毛將焉附”，反而要顛倒本末，以汉之章句煩瑣为末，而魏晋之理趣煩瑣为本了。

因了魏晋的“屯田”“占田”，虽暂时把劳动力再編制起来，但豪門大族在大江南北依靠特权自由圈地侵占，不得不为法律所承認，这自由是自然主义么？这里的问题，首先要明白自然名胜与豪族“名胜”（当时人用語，指清談名流）的产生。我們可以这样說，由閭里农村选举出来的賢良方正，走了“通經致用”的途徑，而由浮萍世族品題出来的通达名流，則走了“游刃皆虛”的途徑。前者守經，后者权变，前者的箋注走向經学識緯化，后者的箋注走向經学形而上学化。名流們越和地理自然游离，越会形容山水的名胜；实际实物的自然越不可把握，概念形象的自然越能增加語彙；自然的对象越离开認識上的点滴占有，則人类对于自然一般就越在虛处开刀，以

至于全人格的活动走向以天灭人，投降自然。如果拿汉書地理志作为汉人对于现实世界的意識代表来看，則魏晉“慕通达”（魏文政策）者的自然意識就是这样：

“諸名士共至洛水戏，还，乐令（广）問王夷甫（衍）曰：‘今日戏乐乎？’王曰：‘裴僕射（頴）善談名理，混混有雅致。張茂先（华）論史汉，靡靡可听。我与王安丰（戎）說延陵子房，亦超超玄箸。王武子（济）孙子荆（楚）各言其土地人物之美，王云：其地（太原晋陽）坦而平，其水淡而清，其人廉且貞；孙云：其山（吳地）崑崙以嵯峨，其水汙渌而揚波，其人磊砢而英多。’”（世說新語言語）

按此时太原吳地在王孙公子的心理上只成为自然的名詞，太原已成胡騎世界，吳国則为晋人所灭，王姓吳姓諸豪族，在意識上的通达，尽是不可捉摸的自然的“美”。老实說，清談是概念的游戏，是形式邏輯的玩弄，不过把汉人另一种形式煩瑣（訓詁章句）揚弃，而走向概念形式的煩瑣罢了，前人所謂汉儒实学、晋人义理之說，实在是皮相的分別。当祖国灭亡，离开郡县地望的諸“名胜”人物，更有这样不常处世的話：

“蔡洪赴洛，洛中人問曰：‘……君吳楚之士，亡国之餘，有何异才，而应斯举？’蔡答曰：‘夜光之珠，不必出于孟津之河；盈握之璧，不必采于昆侖之山。大禹生于东夷，文王生于西羌，聖賢所出，何必常处？昔武王伐紂，迁頑民于洛邑，得無諸君是其苗裔乎？’”（世說新語言語）

以辯才著称的蔡洪的游戏邏輯，竟敢把国土的概念，还原于自然地理的概念，巧辞詭辯，这实在是一个典型的清談例子。所謂“絕妙好辞”背后的真理是什么呢？这里面是所謂自然主义呢？还是对自然的投降呢？元帝过江，以寄人国土，心常怀慚，而顧荣对

曰：“臣聞王者以天下为家，……願陛下勿以迁都为念。”（同上）这是同一路数的詭辯“通达”。“与时浮沈”，“浮者自浮，沈者自沈”，要在沒有“地望”的自然一般中取得心理上的虛义吧！臥于自然，并非占有自然，犹之乎羞于抵抗并非抵抗主义。下面的“名言”更可以参考：

“庾公(亮)尝入佛圖，見臥佛，曰：‘此子疲于津梁。’于时以为名言。”（世說新語言語）

拿“疲于津梁”講出宗教的道理，其“自我淘空”的空虛，表現出亡国大夫的自然宗教觀，而其历史的根源正在于：

“自中原喪亂，民离本域，江左造創，豪族并兼，或客寓流离，名籍不立。”（世說新語政事注引續晋陽秋）

对于现实疲乏了的灵魂，虽然沒有把握着一点自然，但在玄学的思辯中却幻变出自然全体。汉代識緯宗教的世界觀及其唯心主义不是变成了佛道相合的宗教觀和唯心主义了么？失去郡国的流离侨姓、憂疑世祚不長的帝王，不妨自称幕天席地，通古达今，而与自然合一。下面的對話，就是好例：

“何次道往瓦官寺礼拜甚勤，阮思曠語之曰：‘卿志大宇宙，勇迈終古。’何曰：‘卿今日何故忽見推？’阮曰：‘我圖数千戶郡尚不能得，卿乃圖作佛，不亦大乎？’”（世說新語排調）

“晋武帝始登阼，探策得‘一’，王者世数系此多少，帝既不說，群臣失色，莫能有言者。侍中裴楷进曰：‘臣聞天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下貞。（老子）’帝說，群臣嘆服。”（世說新語言語）

空間与時間，数量与質量，都經過还原，一般地离实就虛，一切真实的对象，都化而为概念的“浮游”。更重要的問題是宗教的世界觀，从豪族貪恋而难得的“数千戶郡”的占有，居然能得出志大宇

宙的佛世界；从短命帝王对王祚的恐惧，又居然能得出其大天地的“一”神論来。統治階級的神学在形式上和汉代不同了。这种思想傾向，在当时的支配力甚大，其为后人所最訕議的例子，是嵇康被法，康子紹咨山濤出处，山举紹为秘書丞，对紹說“为君思之久矣，天地四时，犹有消息，而况人乎？”这又是什么样的以天灭人的“自然主义”！除了把“自然”規定为“神”的代用語外，沒有別的东西！

第三節

玄学思想的階級根源

我們知道，汉末編戶編民之制被农民战争一度动搖以来，天下戶口不及盛汉之一郡，这些編民一部分起而为“流寇”或“流人”，一部分則附庸为豪右的部曲。因此，最高地主不能不在制度上搜括“屯田”式的劳动力和“占田”式的劳动力。同时，統治階級因了迁移流亡，除把汉代“任子”制度普及化外，更尽量使古代氏族公社死灰复燃，这就是魏晋的名門世族所夸耀的族譜，如言“沈为孔家金，顓为魏家玉，虞为長琳宗，謝为弘道伏”之类。刘知几所謂“世重高門，人輕寒微，竟以姓望所出，邑里相矜”，史通通釋按：“都邑則略具于地理，非同輿服之無附，……至如氏族一門，自是魏晋相沿四姓尚官之習。”如實言之，只有县乡亭制邑里地望有了式微之征候，貴族地主才有必要更加竞相标榜門閥。他們之間的內部斗争是殘酷的，但他們畢竟是魏晋政权的階級支柱。当时如“河南尹，內掌帝都，外統京畿，……其民异方杂居，多豪門大族，商賈胡貊，天下四方会利之所聚，而奸之所生。”（魏志傅嘏傳注引傅子）于是汉之“乡举里选”，才变而为魏晋之“九品中正”。赵翼陔余叢考譜学說：

“至魏九品中正法行，于是权归右姓。州有大中正主簿，

郡中正功曹，皆取著姓士族为之。有司选举，必稽譜牒，故官有世胄，譜有世官，于是賈氏王氏譜學出焉。”

新唐書柳沖傳說：

“魏氏立九品，置中正，尊世胄，卑寒士，權歸右姓，……晉宋因之，始尚姓已。……夫文之弊至于尚官，官之弊至于尚姓，姓之弊至于尚詐。”

晉自衣冠南渡，江左僑立，地望在習慣上已經成了商標，貼在右姓大族的實際門第之上，其浮飄不實，有如舊中國地主官僚在大城市公館門牆上標以某姓生地者然，所不同的是，如琅琊王、新野庾等豪門，以小流亡政府的封建地主資格，紛紛占地。豪族身分性的分類，多銜姓氏，“僑姓”、“吳姓”、“郡姓”、“虜姓”，其區別是嚴格的。甚至適應這個現實，東晉王朝，出現了名實相離的僑立州郡，凡幽冀青并雍涼兗豫之名，錯寄南朝（見晉書地理志）。所謂九品中正的舉士法制，即建立於游离的名族著姓之這一歷史實際上。傅嘏衛瓘劉裕范甯反對九品中正和游辭浮說，同時主張安土之實，土斷人戶，就是這個道理。衛瓘說：

“魏氏承顛復之運，起喪亂之後，人士流移，考詳無地，故立九品之制。……計資定品，使天下觀望，唯以居位為貴，……爭多少于錐刀之末。……宜皆蕩除末法，……以土斷定。”

劉毅說九品中正有八條損政，其重要的言論如下：

“高下任意，榮辱在手。……愛憎決于心，情偽由于己。……用心百態，求者萬端。……

今之中正，不精才實，務依黨利，不均稱尺，務隨愛憎。所欲與者獲虛以成譽，所欲下者吹毛以求疵。高下逐強弱，是非由愛憎。……

或以貨賂自通，或以計協登進，附托者必達，守道者困

悴。……是以上品無寒門，下品無勢族。……

人倫交爭而部党兴，刑獄滋生而禍根結。……

今一國之士，多者千數，或流徙异邦，或取給殊方。……
既無乡老紀行之譽，又非朝廷考績之課，遂使進官之人，弃近
求远，背本逐末。……

今九品所疏則削其長，所亲則飾其短。”（晋書卷四五）

据此，可以論究“名流”或“名胜”的階級。當時土地的兼并，比漢更凶的所在，是附加了軍事的強占，其得其失，不是依于經濟的買賣，而是靠特權的掠奪。范宁所謂“人姓無涯，奢儉由勢。今并兼之士，亦多不贍，非力不足以厚身，非祿不足以富家，是得之有由，而用之無節。”以力厚身者，如祖約本幽州冠族，占奪乡里先人田地，以祿富家者，如周伯仁母說“吾本謂渡江托足無所，尔家有相，尔等并羅列吾前，復何憂！”晋人好蒲博，也是“取給殊方”的財產占有的活動，如刘尹謂桓温必能克蜀，原因是“觀其蒲博，不必得則不為。”（見世說新語）魏晉六朝所以形成奢華之風俗，正由于財產的占有更依靠特權的方便了。在得失方便的經濟之上（取給殊方），产生了高下任意的人品选拔，復以著姓豪族的愛憎品价，产生了依方辯對的巧辭胜理。著者大胆地說，晋代的思想在于一个“名”字，这“名”字在階級集團而言，是离了地望的名門，而反映于思想則是遺了事实的“名胜”。故“名胜”二字，是魏晉以來封建等級的理論抽象，一登“名胜”，身价百倍。什麼叫做“名胜”呢？“名”即古代名辯之名，在本書第一卷已講過名辯學派，此處不再重復；“胜”即名理勝負之胜，魏晉人稱至理为胜理或第一理。故“名胜”也者，是名流（有第一流、第二流、第三流之分別）的各級身分，从清談詰辯，辭喻取勝，以显示身分高人一等。例如世說新語中說：

“宣武集諸‘名胜’講易，日說一卦。

支道林辯聖人之逍遙，當時‘名勝’，咸味其音旨。

郗超與傅瑗周旋，瑗見其二子，……謂瑗曰：‘小者才名皆勝。’

王領軍(洽)與法汰周旋行，來往‘名勝’許，輒與俱。”

“名勝”以正始中的人物為代表，茲舉二例如下：

“何晏聞王弼‘名’，因條問‘勝’理，語弼曰：‘此理，僕以為極可，得復難不？’弼便作難，一坐人便以為屈；於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。

傅嘏善言虛‘勝’，荀粲談尚玄遠，每至共語，有爭而不相喻。裴冀州釋二家之義，通彼我之懷，常使兩情皆得，彼此俱暢。”(世說新語文學)

名勝有時亦稱“名通”或“名達”，例如：

“殷中軍(浩)問：‘自然無心于稟受，何以正善人少，惡人多？’諸人莫有言者。劉尹答曰：‘譬如寫水著地，正自縱橫流漫，略無正方圓者。’一時絕嘆，以為‘名通’。(按這裡名通講的道理，是以天滅人的還元詭辯。)”(同上)

“人有問殷中軍：‘何以將得位而夢棺器，將得財而夢矢穢？’殷曰：‘官本是臭腐，所以將得而夢棺尸；財本是糞土，所以將得而夢穢汙。’時人以為‘名通’。(按這裡名通講的道理，是定義法的詭辯。)”(同上)

“孫興公許玄度，……共商略先往‘名達’。”(世說新語賞譽)

老、庄、周易三玄，是玄學的主題，這在題目內容方面而言，確無問題，向秀傳所謂“儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。”但在論理上而言，魏晉清談又是“名辯”的復古，這就須研究清楚了。此所謂復古，並無諸子復興的性質，不過由漢儒復古于春秋者，而變為

“名胜”“名通”复古于战国的神秘唯心主义与詭辯唯心主义之混合罢了。原来老庄与名辯，在战国，是春秋搢紳与孔墨显学的批判者，他們創出一套形而上学与形式名理。从兩汉到魏晉南北朝，煩瑣主义的复古流变，形式上也很順当地产生了第二次的再现。搢紳經学的章句煩瑣主义，被名流玄学的名理煩瑣主义所批判，二者都是煩瑣，一在章句，一在概念，然而其变化遞嬗的历史，却不同于古代，而是有封建制社会变动的具体情况为其背景的。

上面我們說过，魏晉玄学主要在于一“名”字，所以然者，应从浮离游閑的名族豪門的階級性方面来找寻秘密。不要說王謝裴庾之家的人物，即何晏王弼山濤諸名流代表，那一个不是出身皇亲豪門呢？至若王戎和嵇下及石崇王愷，那一个不是在富貴生活中善言浮华呢？老庄尚無为，詭辯尚無不为，二者結合成了中世紀名胜的教条，由人性還元于自然，即“天地四时尚有消息，而况人乎”，山濤以此教訓嵇紹，就可不至“以人灭天”，就可以在杀了他的父亲的晋朝做官，在大自然中（沒有社会法則）無为而無不为。其实，紹父嵇康在他的有名的声無哀乐論所用的名理，被过江的王大將軍（敦）推崇为“三理”之一，其中这样說，“夫殊方异俗，歌笑不同，使錯而用之，或聞哭而懼，或听歌而戚；然哀乐之情均也，今用均同之情，而發万殊之声，斯非声音之無常哉？”可見人們在無常的社会制度中（等于自然法則），可以無不为而無为。康紹父子都是名通理胜的名士，在老庄与名辯的綜合复古之下，就有这样难受实践檢証的“名”之牺牲者。有閑之士的煩瑣概念的游戏，比埋葬于訓詁六經章句的考据优游，更为遺失个性，那里有文艺复兴的历史呢？这样的“名胜”，对于腐敗的皇帝政权是最有利益的。嵇康之杀夺与嵇紹之生子，同于天地四时的消息，均于歌哭哀乐的情緒，这样就对于非法之法的皇权說来，是头头是道的。在不断的“禪代”無常

交替之時，魏晉南北朝的“名”正“言”順只靠辭句之鋪張典麗，上至曹操以來的九錫文，下至貴族的交游，都在于名言浮辭。司馬昭之讓九錫表，正是竹林七賢阮籍“辭甚清壯”的名文。宋葉適所謂“奸邪者濟其欲”，便是因為“名”之方便附麗，可以歪曲現實。

魏晉以來的名士是把清談老莊與善言名理，二者兼綜的。鍾會、裴頠、衛玠、王敦、謝玄，史皆稱為“名理”能手，究實言之，“名理”正是此時代的思想靈魂，世僅知三玄之于魏晉為中心思想，而不知名辯更為其中心思想的指示器。何晏“能清言”，“好辯而無誠”，王弼“通辯能言”，“辭才逸辯”，向秀“最有清辭適旨”，阮裕“甚精論難”，郭象“言類懸河”，支道林以“支理”名家，殷浩“能言理”，這樣看來，善辯與精練名理，實相同訓。正因如此，當時，惠施、公孫龍、墨辯才成為名勝的寶筏，例如：

“謝安年少時，請阮光祿（裕）道白馬論，為論以示謝，于時謝不即解阮語，重相咨盡，阮乃嘆曰：‘非但能言人不可得，正索解人亦不可得。’”（世說新語文學）

“司馬太傅（道子）問謝車騎（玄）：‘惠子其書五車，何以無一言入玄？’謝曰：‘故當是其妙處不傳。’”（世說新語文學）

魯勝的墨辯叙，并不合後期墨家之經說，顏曰墨學，實則名辯。請看他如何崇拜古代的詭辯學派：

“名者所以別同異，明是非，道義之門，政化之准繩也。孔子曰：‘必也正名，名不正則事不成。’墨子著書，作辯經以立名本。惠施公孫龍祖述其學，以正刑名，顯于世。孟子非墨子，其辯言正辭，則與墨同。荀卿莊周等皆非毀名家，而不能易其論也。名必有形，察形莫如別色，故有堅白之辯。名必有分明，分明莫如有無，故有無序之辯。是有不是，可有不可，是名‘兩可’。同而有異，異而有同，是之謂‘辯同異’。至同無不

同，至异無不异，是謂‘辯同辯异’。同异生是非，是非生吉凶，取辯于一物，而原極天下之汙隆，‘名之至’也。自邓析至秦时，名家者世有篇籍，率頗难知，后学莫复傳習，于今五百岁，遂亡絕。”（晋書卷九四本傳）

上面分別的名辯派系，將在后几章詳論，这里先記住：“兩可”、“辯同异”、“辯同辯异”、“名之至”正是魏晉名通的学派分野法。

除名辯而外，更有外来的佛理助長辯風。例如：

“支道林造即色論（如支道林集妙觀章說，夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空），論成，示王中郎（坦之）。……王曰：‘既無文殊，誰能見賞？’

支（道林）为法師，許（掾）为都講。支通一义，四坐莫不厭心，許送一难，众人莫不抃舞。但共嗟咏二家之美，不辯其理之所在。”（世說新語文学）

上面史实，仅指明名辯在当时學風中的重要性，所謂“兩可”、“辯同异”、“辯同辯异”，以及万能的“名之至”指导律，实在貫串了当时思想界的主要傾向，所謂“正始之音”，就在这里获得解答（下章專論）。現在我們特举当时代表名辯“四本”、“三理”、“三玄”等，試为詮釋。王僧虔誠子書說：“才性四本，声無哀乐，皆言家口实”（南齊書本傳），可知四本論和“三理”（“声無哀乐”即三理之一），是当时的“言家口实”，而“談何容易”？殷中軍虽思慮通長，然于才性偏精，忽言及“四本”，便苦湯池鐵城，無可攻之勢。（世說新語文学）殷仲堪精覈玄論，人謂莫不研究，但殷嘆：“使我解四本，談不翅尔！”（同上）

一，按四本論为鍾会所撰，是“正始之音”的代表作，惟此論已不傳，据三国志魏志及世說新語說：

“会尝論易無互体，才性同异。及会死后，于会家得書二十

篇，名曰道論，而實刑名家也，其文似會。”（魏志卷二十八）

“鍾會撰四本論始畢，甚欲使嵇公（康）一見，置懷中既定，畏其難，懷不敢出，于戶外遙擲，便回急走。”（世說新語文學）

“魏志曰：會論才性同異傳于世。四本者，言才性同、才性異、才性合、才性離也。尚書傅嘏論‘同’，中書令李丰論‘異’，侍郎鍾會論‘合’，屯騎校尉王广論‘離’，文多不載。”（同上梁劉孝标注）

“嘏常論才性同異，鍾會集而論之。（裴松之注引傅子曰：……嘏好論才性，原本精微，鮮能及之。……又嘏以鍾會明智，交之。……又嘏與李丰同州，評李飾偽而多疑，矜小失而昧于權利，不與友善。）”（魏志卷二十一）

從上面簡略的史料來研究四本論的內容，實在有些困難。但綜合了史料，我們便可能推尋其要點，首先我們必須究明下列二點：

第一，性才二者，大約是講本體與功用的關係。“性”言本體一元，“才”言事功雜多。和傅嘏相友善的荀彧就如此說明“性”字：

“子貢稱夫子之言‘性’與天道不可得而聞也。然則六籍雖存，固聖人之糠粃。——（此說）能言者（亦）不能屈。”（世說新語文學注引彧別傳）

何晏論語集解關於此章說：

“性者，人之所受以生之理。”

魏晉人善論易繼善成性的天人之際，故性命之學被當作最高義看待。“才”指事功，漢末以來，多見求“非常之才”之文，劉表、袁紹、曹操都在利用“非常之才”，以禪非常之代，甚至曹操令求不仁不義而有治國用兵之才術者。史稱三國人才特盛，或稱人才集于許下，當是所謂“非常之業”的號召所致。一方面史籍或以異才、奇才、雋才、大才，或以才學、才文、才識、才辯、才行兼備來形容當時人物，

而他方面“魏晉之際，天下多故，名士少有全者”，“魏晉去就，易生嫌疑，貴賤并沒”，才却可以導人走向悲劇。晉書卷九四孫登傳說：

“孫登嘗謂嵇康曰：……用才在乎識真，所以全其年。今子才多識寡，難乎免于今之世矣。”（世說新語栖逸略同：“君才則高矣，保身之道不足。”注引文士傳：“子識火乎？生而有光，而不用其光，……人生有才，而不用其才。……故用光在乎得薪，所以保其曜，用才在乎識物，所以全其年。”）

這里就發生了問題：性與才二者的同異离合究竟如何？在名辯方面講來，這就成了“同異生是非，是非生吉凶，取辯于一物，而原極天下之汙隆”了。在天性與人才的天人之際，發生了爭辯“是不是，可不可”的“兩可”么？“同而有異，異而有同”的“辯同異”么？“至同無不同，至異無不異”的“辯同辯異”么？這些都是有待解答的重大課題。九品中正舉才的制度，正在取辯的四本論上刻下了是非吉凶的名障，而劉劭的人物志就成了歷史的証件了。它反映了豪門大族階級內部糾紛的同異离合，而在超現實的概念方面標榜身分。

第二，我們雖僅知道傅嘏論才性“同”，李丰論才性“異”，鍾會論才性“合”，王廣論才性“離”，而無法知道他們的論旨何在，但傅嘏與鍾會相異而實為合同派，李丰與王廣相異而實為離異派，似乎有古代“合同異”與“離堅白”的分野。

這里面有比周朋黨的內幕。蔣濟所謂“大舜佐治，戒在比周，周公輔政，慎于其朋”，這話表面上是痛心當時豪門不能和睦，實際上暗示着階級的內訌。傅鍾二人崇尚事功，走了左祖司馬晉的政治路綫；曹爽何晏鄧颺一系是曹魏宗室派的中心；李丰與王淩王廣父子則是騎牆于二者的投機派。他們中間的政權爭奪的同異离合，決定了才性思想的同異离合。

這三派人除了傅嘏享年仅四十七歲，增封至千二百戶善終外，

皆死于司馬氏的淫威之下。連傅嘏最后也戒鍾会說：“子志大其量，而勛業难为之也，可不慎哉！”三派在权势同异离合的鈎心斗角中，仅留下了“四本論”的概念題目，而现实却对于理論成了諷刺。所謂同异离合四方形的对角綫，操在司馬氏晉宣王与景王之手，这就是史書所称司馬氏尽誅名族。上述三派人物都是食几千戶、以至万户以上的領主。

(一)曹魏宗室派的曹爽是曹操的族孙，食邑万二千戶，与司馬宣王爭权，平分秋色。何晏是汉大將軍何进之孙，曹操的养子(其母为操所納，随母入宮，服飾拟于太子)。曹爽秉政，何晏邓颺(邓禹之后)李胜等为其心腹，时称浮华执政，“輕改法度”。“晏等專政，共分割洛陽野王典农部桑田数百頃，及坏湯沐地以为产业，承势窃取官物，因緣求欲。”魏志更載其与曹爽等淫乐縱酒驕侈盈溢。陈寿裴松之所記或有偏見，但世說新語也載：“何邓二尙書独步于魏朝”(言語注)，“以官易富邓玄茂”，“何晏以才辯显于貴戚之間，邓颺好交通，合徒党，鬻声名于閭閻”(識鑒注)。松之注謂何邓丁(謚)为“爽門三狗”，固然是刻薄之詞，而此輩不長事务，浮华成党，頗为事实。何晏在論語集解德不孤章說：“方以类聚，同志相求”，可以証明他的主張。傅嘏恨其“貴同惡异”，不完全是攻击。爽敗，何邓等皆被司馬宣王所族誅。

从史实再回求于思想，按四本論中的才性之辯，沒有此派人物参加。原因是“才”不为他們所重視，这不是說他們輕視功利，而是說他們外靜恬而內多欲，所謂“言远而性近”。何晏說：

“唯深也故能通天下之志，夏侯泰初(玄)是也；唯幾也故能成天下之务，司馬子元(师，景王)是也；惟神也不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人。”(魏志注引魏氏春秋，按云：“盖欲以神况諸己也。”) ”

三人年少时本風采齐名，何晏看不起“唯几也故成天下之务”的惟事功独長的性格，而以“神”自况，則其独尊“性者，人之所受以生之理”为势所当然。例如他說易穷理尽性，而王弼則說易以“几”“神”为教（見論語集解加我数年章）。故何既尊“神”薄“几”，必言性遺才，而王則神几合一言之。史載“何平叔巧累于理”（簡文語）。他注論語“一以貫之”說：

“善有元，事有会，天下殊塗而同归，百虑而一致，知其元則众善举矣，故不待多学，一以知之也。”（論語集解）

“善”指易繼善成性之善，事指功業，重善輕事，似有重神輕功的主張。參証他解論語游于艺章之“游”，說“不足依据故曰游”，其輕視才艺更明。他与王弼所辯者是性情同异，他主張“聖人無喜怒哀乐”，王弼主張聖人“性其情”，“聖人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通無，五情同，故不能無哀乐以应物，然則聖人之情应物而無累于物者也。今以其無累，便謂不复应物，失之多矣。”（魏志鍾会傳注引何劭作王弼傳）从性情之辯轉为性才之辯，似为四本論的流变。何劭所謂何晏的聖人無喜怒哀乐論，鍾会等述之，語虽不明，但既曰不仅鍾会一人，又曰述之，至少在取辯方面有其源流。且鍾会与王弼友善，“会論議以校練为家，然每服弼之高致”（同上），因此，王弼論性情合的邏輯，当对会論性才合有所影响。

（二）傅嘏是傅介子之后，世为冠族。正始初为黃門侍郎，以攻击何晏“外靜而內銛巧，好利不念务本”，被何免官。曹爽誅，取得河南尹要职，后因有功于司馬氏，进封为武乡亭侯。著論难刘劭考課法，以为选拔重实才，苟非其才則道不虛行。他趋向事功，与何晏派不睦，这由他与荀彧的辯論可知：

“嘏尚名理，而彧尚玄远，宗致虽同，倉卒时或有格而不相

得意。……粲嘗謂嘏玄曰：‘子等在世塗間功名必勝我，但識劣我耳。’嘏難曰：‘能盛功名者識也，天下孰有本不足而末有餘者邪？’粲曰：‘功名者志局之所獎也，然則志局自一物耳，固非識之所獨濟也。我以能使子等為貴，然未必齊子等所為也。’”(魏志荀彧傳注)

陳書評傅嘏說：“用才達顯”。他的主張近于實才至上論，顯然與何晏的天性論相左。由於政見的不同，反映在思辯方面，就成了他的才性同論，他似乎認為性無本体，才之外現都是性。因此，他批評他的反對派說：

“夏侯太初志大其量，能合虛聲，而無實才。何平叔(晏)言遠而情近，好辯而無誠，所謂利口復邦家之人也。鄧玄茂(颺)有為而無終，外要名利，內無關鍵，貴同惡異，多言而妒。……以吾觀此三人者，皆敗德也；遠之猶恐禍及，況昵之乎？”(魏志卷二十一本傳注)

“李丰飾偽而多疑，矜小失而昧于權利，若處庸庸者可也，自任机事，遭明者必死。”(同上)

鍾會是鍾太傅繇的幼子。蔣濟識會于童年，賞鑒他為“非常人”，及壯有才數技藝，而博學精練名理。司馬景王嘆他為王佐之材。正始中為尚書中書侍郎，後以戰功食万户侯。終因謀反遭殺。世說新語注引魏氏春秋：“會名公子，以才能貴幸，乘肥衣輕，賓从如云。嵇康方箕踞而鍛，會至不為之禮。”“鍾起去，康曰：‘何所聞而來，何所見而去？’鍾曰：‘聞所聞而來，見所見而去。’”

鍾會在名理方面受了王弼的影響，在事業方面又與傅嘏一致。嘏以會明智結交，嘏在臨終時，又以“志大其量，而勛業難為”戒會謹慎。按“志大其量，能合虛聲”是嘏評夏侯玄的話，鍾會似也傾向於深遠一路，然復因才藝過人而奔競勛業。這裡就是他論才性合

的說明，他似乎以性才是內外相濟的，是體用相合的。他和傅嘏接近，如裴松之評說：

“嘏料夏侯之必敗，不與之交，而此云與鍾會善。愚以為夏侯玄以名重致患，衅由外至，鍾會以利動取敗，禍自己出。……嘏若料夏侯之必危，而不見鍾會之將敗，則為識有所蔽，難以言通；若皆知其不終而情有彼此，是為厚薄由于愛憎，奚豫于成敗哉？以愛憎為厚薄，又亏于雅體矣！”

上面已經指出，傅嘏品鑒玄會皆有“志大其量”之語，故交往正以厚薄愛憎之間的名門朋黨為標志，和何鄧派之“貴同惡異”（此語在世說新語稍異于魏志注，統評何鄧），毫無區別。

（三）李丰是李衛尉的兒子，名被吳越，有中國名士之號。歷仕魏氏三朝。據魏略所紀，正始中丰遷侍中尚書僕射，在台省常多托疾，暫起復臥，如是數歲（時台制疾滿百日當解祿，故丰未滿數十日暫起而復托疾）。他以這種手法，在曹爽專政時，周旋于曹魏與司馬晉二大勢力之間，“依違二公，無有適莫，故于時有謗書曰：曹爽之勢熱如湯，太傅父子冷如漿，李丰兄弟如游光。”爽殺，遂為中書令。又據魏志，丰雖宿為司馬景王所親侍，然私心在夏侯玄。玄為夏侯淵之孫，曹氏外戚，曹爽之姑子，但因爽抑絀而不得意。爽敗，玄漸徙太常。李丰等謀以玄輔政，為司馬師所忌，以莫須有之罪名，將玄丰等一同族誅。此事件為當時一大疑案，名族深為不安，故師問許允：“自我收丰等，不知士大夫何為匆匆乎？”此點當讓歷史家尋論，這裡所要研究的，是李丰的派系性。他依違兩可的政治傾向，史載確切，不待考証。故他在思想方面便和以上二派不同，他“論性才異”，似為一種兩面雙栖論，所謂“是有不是，可有不可，是名兩可”，性才二者兩立皆是，依違適莫，存乎其人。傅嘏評其“多疑”，世說新語容止篇稱時人目之為“顏唐如玉山之將崩”，可以作

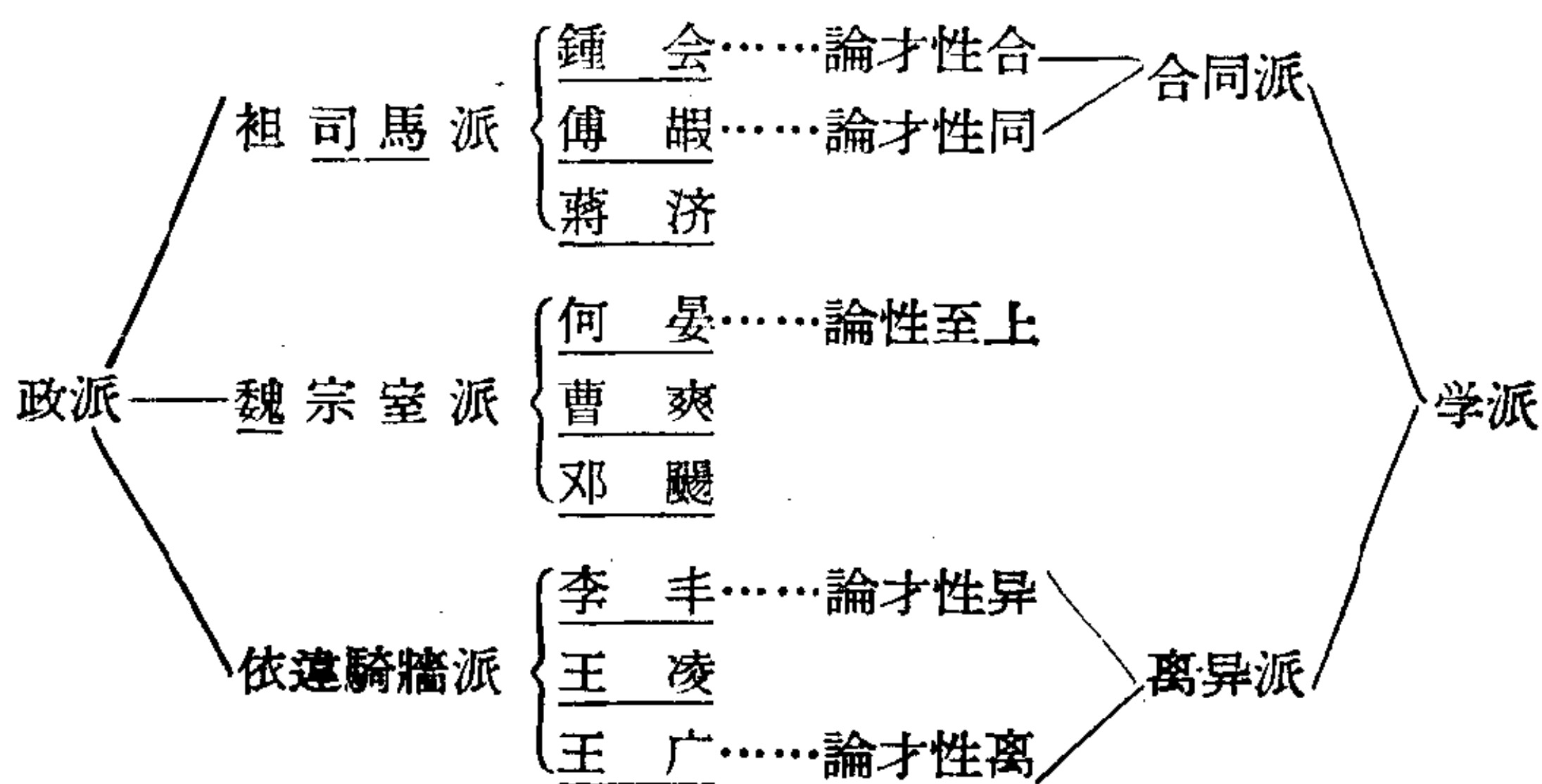
为此一理論的注脚。总之，他的实际生活与他的名門派系以及他的政治路綫，决定了他的名辯意識，政治上的騎牆派之流于理論上的兩可之說，是相适应的。

王广是王淩之子，汉司徒王允之侄孙。淩討吳有功，封为征东將軍，假节都督揚州諸軍事，封南乡侯，食邑千三百五十戶；后迁車騎將軍，与其外舅令狐愚并典兵專淮南之重。爽誅，由司空迁为太尉，假节鉞。因謀拥立楚王彪，被司馬宣王夷三族，子广同死。广有志尚学行，蔣济曾說：“淩文武俱瞻，当今無双，广等志力有美于父耳”，退而悔之；告人說：“吾此言灭人門宗矣！”（魏志卷二八注引魏氏春秋）当淩謀廢立事，使人告广，广答“勿为禍先”，据注引汉晋春秋說：

“广曰：‘凡举大事，应本人情。今曹爽以驕奢失民，何平叔虛而不治，丁畢桓邓虽并有宿望，皆專竞于世，加变易朝典，政令数改，所存虽高，而事不下接，民習于旧，众莫之从，故虽势傾四海，声振天下，同日斬戮，名士减半，而百姓安之，莫或之哀，失民故也。今懿情虽难量，事未有逆，而擢用賢能，广树胜己，……父子兄弟并握兵要，未易亡也。’”

由此一段兩面皆有是非利害的話看来，可知王广对于魏晋兩派之間，对虛高一面与对实利一面，兩皆無肯定或否定的是非，兩皆未能同异，不敢从一面而攻他一面，“勿为禍先”。因此，这就在他“論性才离”的时候，助長了二元論的取辯，和“論性才异”的李丰比較，李依違兩可，王則依違兩不可，而游离性的立場是他們的同点。以上政派、学派的分歧可列为下表：（見下頁）

这就是我們研究名勝的四本論所得的結論。因为正始至熹平之間，是魏晋政权斗争最尖銳的阶段，名門豪族对壘森严（即章炳麟所謂“任世貴”），所以在思想上反映出了四角形的“辯者之尤”，



性才同异离合的概念，实在是名族同异离合的代数学。但名辩也有不一定如四本論之与现实密切相关，在复杂的政治关系方面有各种不同的角度，因而有的理論也不一定直接就和政治主張相互划出明显的迹象。

二，我們再研究一下过江以后的王导作为“三理”来看的名辩。其一即欧陽建（字坚石，冀方右族，雅有理思）的言尽意論：

“夫理得于心，非言不暢，物定于彼，非名不辯，名逐物而迁，言因理而变，不得相与为二矣；苟無其二，言無不尽矣。”（世說新語文学注引）

此論講名实相符的形式邏輯，主張邏輯的名言可證性。按“言尽意”之辯，取易“聖人立象以尽意，系辞焉以尽言”为題，显然在“言尽意”的反面有“言不尽意論”，如何晏的無名論，所謂“处有名之域，而沒其無名之象。……夫唯無名，故可得遍以天下之名名之，然豈其名也哉？”（列子仲尼篇注引）“知者，言未必尽也。”（論語集解）王弼的易注：“得意在忘象，得象在忘言”，他的体無論，更謂“聖人体無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無所不足。”（鍾会傳注引）更著名者为“当时能言者不能屈”的荀粲的言意在表象以外說，所謂“理之微者非物象之所举也，今称立象以尽意，

此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也，斯則象外之意，系表之言，固蘊而不出矣。”（荀彧傳注引）其他如向秀郭象以“至理無言”注解庄子，無不和言尽意論相反。这当是当时名理界的一个原則性的論难，其中带有唯物主义和唯心主义在認識論方面的斗爭。

其二，即嵇康的声無哀乐論：

“夫殊方异俗，歌哭不同，使錯而用之，或聞哭而慟，或听歌而戚，然哀乐之情均也。今用均同之情，而發万殊之声，斯非音声之無常哉？”

如果說歐陽建論名实可相符，何晏等論名不能符实而存在，則嵇康此說則在論名实兩离（所謂“声之于心，殊塗异軌，不相經緯”）。情均同而声杂异，以杂多無常的声音，表达不出真正哀乐的情意，故情真而音假。按何晏王弼有性情同异之辯，四本論有性才之辯，嵇康盖衍情于理，轉为定理先天說，“理已定，然后借古义以明之耳；今未得于心，而多恃前言，以为談証，自此以往，恐巧历不能紀。”（詳見嵇中散集，別章專論。）

其三，即嵇康的養生論：

“夫虱著头而黑，麝食柏而香，頸处險而瘦，齿居晋而黃，……豈惟蒸之使重而無使輕，……芬之使香勿使延哉？……蒸以灵芝，潤以醴泉，……無为自得，体妙心玄，……庶可与羨門比寿，王乔爭年，何为其無有哉？”

以上引句仅依世說新語注引，其詳有他的養生論与答难養生論（嵇中散集）。按此說，力辯自足于內，遇物而当，反对智用于外，随物排遣。在名理方面而言，他以为虽名实兩离异軌，但达觀处理，則又可以使名实随在偶合，他說：

“君子知形恃神以立，神須形以存。悟生理之易失，知一过

之害生，故修性以保神，安心以全身。……使形神相亲，表里俱济也。”（養生論）

这叫做“和理日济，同乎大順”。反之，“仁义务于礼伪，非真之要术，廉謙生于爭夺，非自然之所出”。向秀有难養生論，說他“追虛僥幸，功不答劳”，他往返詰难，答辯不屈，可知这一命題在当时是重要的。按他是曹魏宗室的外戚，爽敗，权归司馬氏，他正是在“进不敢言同，退不敢言异”之下，假声無哀乐論，諷刺了当时的心声异軌，假養生論表示了消極足意的人生觀，但他是敢于“僞伤于道”的人，居然大胆地“非湯武而薄周孔”，被司馬昭借呂安事致于死地。他的思想背景，可以用祖司馬晋而論性才合的鍾会罵他的話來說明：

“今皇道开明，四海風靡，边鄙無詭随之民，街巷無异口之議。而康上不臣天子，下不事王侯，輕时傲世，不为物用，無益于今，有敗于俗。……其負才，乱群惑众也。今不誅康，無以清潔王道。”（世說新語雅量注引）

鍾会在审判嵇康时，有此庭論，可当做“論性才合”的自我介紹，其辞句之粗野顛倒，显示名族階級內訌的党同灭异到了何等程度！豈不是早已在鍾会答“聞所聞而来，見所見而去”，反詰嵇康之間“何所聞而来，何所見而去”时，伏下一笔名族間的异同公案么？

三，“四本”、“三理”之外，还有更普遍的“三玄”。三玄指周易老庄，約之又謂儒道。从名辯上看来，儒道的异同离合也是当时的最大爭辯。

（一）論儒道“同”者为何晏。他所作的道德論說：“自儒者論，以老子非聖人，絕礼弃学；晏說与聖人同，著論行于世也”（文学篇引注）。又如王夷甫問阮宣子（修）：“老庄与聖教，同异？”阮对曰：“將‘無’同”，世謂之三語掾。（同上，晋書所載問答者人名不同。）

(二)論儒道“合”者為王弼。他好論儒道，裴徽問他：“夫無者誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？”弼曰：“聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老庄未免于有，恒訓其所不足。”(同上)向秀(著儒道論)等皆走此路。

(三)論儒道“离”者為裴頠等。頠疾世俗尚虛無之理，著崇有論，他和著言盡意論的歐陽建是名理中的反對派，含有若干唯物主義的因素。他認為道家崇虛體無，外形遺制，忽防忘禮，與儒家离而不能相合。他說：“至無者無以能生，故始生者自生也。自生而必體有，則有遺而生亏矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之眾，非無為之所能循也。心非事也，而制事必由于心，然不可以制事以非事，謂心為無也；匠非器也，而制器必須于匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也。是以欲收重泉之鱗，非偃息之所能獲也，隕高墉之禽，非靜拱之所能捷也，申投弦餌之用，非無知之所能覽也。由此而觀，濟有者皆有也，虛無奚益于已有之群生哉？”王衍之徒攻難交至，并莫能屈。(晉書卷三十五，并參看世說新語文學)

(四)論儒道“异”者為葛洪等。洪所著抱朴子，其內篇多屬道家(自叙)，而外篇則為儒家辯護，如此相异而兩可之論，內外并存，自相矛盾。(詳說見專章)

其他如儒道佛三角的同异詰辯，多見于弘明集、廣弘明集，應專章研究，此處從略。

第四節

玄學的社会意义

老庄易三玄與佛教之成為魏晉人的支配思想，盡人皆知，這里

要研究的是它的历史源流及其所以支配学术的社会意义。

关于三玄在汉魏之际从潜滋暗长以至沛然莫之能御的历史流变，前面已有论述，这里所欲究明的，在于由搢绅儒学至麤尾玄学为什么各有支配时代思潮的分野？

在第二卷论两汉学术时，我们已指出：汉代的支配思想是在朝经学，而在野的“异端”之学从司马迁经过王充以至仲长统，都在不同的角度高扬了道家。不但如此，当时农民叛乱所依据的旗号也是黄老道教，张陵张鲁张角等五斗米教与太平道（皆用粗野的具体象征，如“神君种民”，“米民米性”之类），以他们的“廉价”宗教对抗汉廷贵族的讖緯宗教，曾起了极大的作用。及至汉末，社会阶级的斗争，统治阶级的分化（如由党锢到三国割据），暴露出社会的危机。现实历史的教训，影响了意识的重新编制，即使经学家如马郑，士大夫如清议人物，也要在自己的正宗的系统内开始修正了。普列哈诺夫曾从王朝改变最基本的对角线竞走，说明思潮必然有些改变。汉魏之际的士大夫对于道家和名辩的传统，从形式上接受，而从内容上改变，正是这样。从为低级的讖緯宗教而服务的搢绅儒学，转变为理论化的神学而说教的玄学，如王僧虔诚子书说：

“见诸玄，志为之逸，肠为之抽，專一書，轉誦数十家注，自少至老，手不释卷，尙未敢輕言。汝开老子卷头五尺許，未知輔嗣（王弼）何所道，平叔（何晏）何所說，馬（融）郑（玄）何所异，指例何所明，而便盛于麤尾，自呼談士，此最險事！”（南齐書卷三三）

然而学术的形成并不是自流自变的，也要看执行学术任务的人物，有没有受了社会风尚和政治意图的影响。如果汉魏之际学术仍然被那些以家法师法号召的宿儒所支配，则搢绅端委实在脱化不出异说来。名流名胜之所以能走向学术，在我们看来，有一点

确为不可忽视的变化，即汉末魏晋以来的人物，大体上都是被当时反对者指斥的所谓“高门子弟”，“浮华少年”，“当今年少”，“荒教废业”而“轻毁礼法”的后起之秀。其所以有这样的变化，曹魏政权的奖励那种权变起家的人物以及九品中正制的高下任意品题的风尚，是有作用的。而党派朋比的清议正是这种人物起家的先奏。下面就是这种早熟夙悟的代表人物的简表：

人名	早熟	才性
馬融	少而好問，学無師。	美辭貌，有俊才。
郑玄	少好學書數，十三誦五經。	鬚眉美秀，威容甚偉，身長八尺。
孔融	四岁有識，十岁知名。	幼有异才。
徐穉	九岁知名。	清妙高蹕，超世絕俗。
禰衡	未滿二十与孔融(五十)交。	逸才飄舉。
何晏	少以才秀知名，七岁明惠若神。	粉白不去手，行步顧影，以神自况。
夏侯玄	少知名，弱冠即官。	尚玄远，惟深也故能通天下之志。
傅嘏	弱冠知名。	达治好正，而有清理識要。
管輅	号神童。	好天文地理。
刘虞	年十岁知名。	好論刑礼。
嵇康	少有俊才。	曠迈不群。
阮籍	少能論道。	曠远不羈。
王弼	幼察而惠，十岁通辯能言。	事物雅非所長。
鍾会	少敏慧夙成，五岁即知名。	有才數技藝，博学好辯。
向秀	少为人所知。	有拔俗之韻。
郭象	年少有才理。	薄行有俊才。
謝仁祖	八岁神悟。	有顏回之譽。
山濤	少有器量。	介然不群。
王戎	幼而穎悟，七岁神童。	神彩秀徹。
王衍	幼年知名，辯談不屈。	神清明秀，風姿詳雅。
乐广	八岁被認為名士。	神姿朗徹。

衛 玠	五岁知名。	明識清允。
謝 万	早知名。	才气高俊。
杜 育	神童。	美風姿、有才藻。
王右軍		
王安期		
王長豫	以上王氏三子，称王家三年少。	

由上面不完全的表看来，人物大都是少年显名的，甚至很多是被称为“神童”的。他們少不更事的幻想，的确可以跳出了皓首穷經的圈子，別寻玄远的抽象概念世界，在中世紀时代，翻云复雨，再沒有比此时厉害；但因了他們的早熟，也就容易早衰，异常嬌弱，敌不住残酷的現實。在他們的思想体系里，有追求天道的一套唯心主义的系統，代表着中世紀形而上学对于事物片面或断片加以夸大的煩瑣形式，所謂“非至精者不能与之析理，非淵靜者不能与之閑止”。玄学感于汉代統治階級的旧思想武器的破产，修正了汉代庸俗的宗教世界觀，从唯心主义的解釋上，更把宗教世界觀唯理地夸大，以适应封建統治者的要求。玄学家所謂“虽不能休明一世，足以映徹九泉。”

不仅魏晉社会人物的出身年龄与汉不同（其出身世家相同），即社会仪式也与汉代有异。这样的豪族名門之間的風習和教养的改变，并非从性質上变革，反而是期在兴宗，所謂“吾家麒麟，必兴吾宗”，“不意衰宗复生此宝”，“大宗虽衰，魏氏已复有人”，“小者才名皆胜，然保卿家終当在兄”等等，这些都是經過八王之乱衣冠南渡的名族的权变想法。离乱的客观条件打破了豪族一向所依仗的礼法，因而脫离了經学权变起来，“学之所益者淺，体之所安者深，閑習礼度，不如式瞻仪式，諷味遺言，不如亲承音旨。”若仍拘执过

去的礼法，則如支道林批評王坦之說：

“箸膩顏帔，繪布單衣，挾左傳，逐郑康成車后，問是何物塵垢囊！”（世說新語輕詆）

社会風俗習慣的变移，抱朴子譏惑篇說：

“安逸触情，喪乱日久，風頹教沮，抑断之儀廢，簡脫之俗成，近人值政化之蚩役，庸民遭道網之絕紊。……喪乱以来，事物屢变，冠履衣服，袖袂財制，日月改易，無复一定，乍長乍短，一广一狹，忽高忽卑，或粗或細，所飾無常，以同為快。其好事者，朝夕放效，所謂京輦貴大眉，远方皆半額也。”

按冠帶衣服与膚髮修飾，从古就有一定的礼制，古代的式瞻或威儀，是貴族君子的标志，甚至孔子还以披髮左衽來區別社会制度。清阮元有周人尙威儀之說，可以參考。汉代襲古春秋，故博士儒者的服飾，即采春秋的端委搢紳，魏晉喪乱，此种威儀，因萍浮南北而自然非簡脫改易不可，葛洪所講的确是實事。代替礼法遺言的，就是魏晉人士的辞色，如何晏粉白美儀，衛玠号为璧人，庾亮風姿神貌，杜弘治清标最美，甚有以騎馬回策的妙姿、蒲博下棋的容止來定人格的，这即是章炳麟所說的“以貌舉人”。葛洪所以憤憤不平，似因他貌丑形粗，不足以方大雅。因了当时“所飾無常”，朝夕改易，在威儀方面須有一定的象征，以为威儀之式瞻、音旨之表符，于是“玉柄麈尾”与名流理致，成为不可分离的風習。上面我們曾說，兩汉之“端委搢紳”轉变为魏晉之“玉柄麈尾”，就指此义。

按麈为麋之一种，体大尾長。相傳，麈与群鹿并行，搖尾左右，可指导群鹿的行向，有群倫領袖之概。麈尾用为拂塵，犹是后起之义，麈尾之所以重要在于引人入胜，清談家执之，足为儀瞻之表率。端飾玉柄，別于寒微，以表示“上品無寒門”。我們且把当时握此儀物的風尚，列述于下：

“王衍善玄言，每捉玉柄麈尾，与手同色。”（衍傳）

“庾法暢造庾太尉，握麈尾至佳。公曰：‘此至佳，那得在？’
法暢曰：‘廉者不求，貪者不与，故得在耳。’”（世說新語言語）

“客問乐令‘指不至’者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：‘至不？’客曰：‘至。’乐因又举麈尾曰：‘若至者那得去？’”（世說新語文学）

“孙盛与殷浩共論，往反精苦，客主無間，左右进食，冷而复煖者数四。彼我奋擲，麈尾悉脫，落滿飯中。”（世說新語文学）

“蔡充詆王澄曰：‘不聞余物，唯聞有短轅犢車，長柄麈尾。’”（世說新語輕詆）

“王濛每举麈尾，常領数百言，而情理俱暢。”（世說新語賞譽）

“王濛病篤，灯下視麈尾而嘆。既歿，刘惔以犀把麈尾納之棺中。”（濛傳）

“王浚以麈尾遺石勒，勒伪为不敢执，悬于壁而拜之。”（勒載記）

“何充詣王导，导以麈尾指其床，曰：‘此是君坐也。’”（充傳）

“王僧虔戒子：‘……便盛于麈尾，自呼談士，此最險事。’”
（南齐書王僧虔傳）

“戴容著三宗論，智林道人曰：‘貧道捉麈尾三十年，此一塗無人能解，今始遇之。’”（齐書容傳）

“盧广發講时，謝举屢折之，广愧服，以所执麈尾荐之，以况重席。”（梁書举傳）

“張孝秀談义，尝手执柈櫚皮麈尾。”（秀傳）

“陈后主所造玉柄麈尾新成，曰：‘当今堪捉此者，惟張譏耳。’即以賜譏。后主幸开善寺，使譏竖义，时麈尾未至，命取

松枝代之。”(陈書譏傳)

由上面史实看来，我們知道，玉柄麈尾是优闲之士的代表仪式，指导思想向“虚处开刀”，远处着墨。玄家引津，如此其神秘，上品执符，如此其高深，粗看之，似如顏氏家訓所評：“江南朝士，因晋中兴南渡江，卒为羈旅，……未有力田。……未尝目观起一墩土，耘一株苗，不知几月当下，几月当收，……皆优闲之过也”；然而“虚价”是崇，也有其他原因。世說新語輕詆篇注对謝安虚伪之評：“所好生羽毛，所惡成瘡痍。謝相一言，挫成美于千載，及其所与，崇虚价于百金。上之爱憎与夺，可不慎哉！”虚之对面为实，远之对面为近，深之对面为浅，清之对面为濁。汉末以来，在統治阶级看来，最“下流”的是黄巾五斗米的现实道教，其浅近穢杂，为“風德雅重，深达危乱”者(周伯仁之例)所鄙弃，故麈尾引津，实有理論教条化的社会意义。不管这种思想和仪貌有厭世的不利因素，但明白“天地四时之消息”者，并不是完全空想，正有誘騙愚民同化之取义。仪表的瞻視和三玄的精苦，都具有阶级斗争的作用。六朝佛教盛行，经过儒釋道的詰辯以后，融化合流，其在人民方面起最大欺騙作用的則为高其尊瞻的佛寺金像。中世紀农民战争的历史是無例外地以爭取宗教的现实利益为目标(如太平道、五斗米道、火道、紫道、鬼神师、鬼民等)，而統治阶级的神学則以农民战争的阶级心理为对象(真假正邪之辯)。中国农民战争的具体的历史虽有前期与后期的划分，前期的口号在于爭生存条件，后期的口号在于爭土地的所有，但都通过宗教信仰的对立斗争。世說新語自新篇有一段史实：

“戴淵少时游俠，不治行檢，尝在江淮間攻掠商旅。陆机赴假还洛，淵使少年掠劫。淵在岸上，据胡床，指麾左右，皆得其宜。淵既神姿峰穎，虽处鄙事，神气犹异。机于船屋上遥謂之

曰：‘卿才如此，亦復作劫耶？’淵便泣涕，投劍歸机，辞厉非常。机弥重之，定交作笔荐焉。过江仕至征西將軍。”

品藻賞識之功用，居然能使俠士投劍，投降統治階級，這話自然是統治階級的宣傳，但其用意是自明的。實在講來，魏晉名門的名士莫不想對於當時“流人”以玄道作投劍的說服。這和九品分類同樣，都有極重大的階級鬥爭的社會意義。皇侃論語義疏說：“九品為教化法也。”何晏解釋“民可使由之”，說：“由者用也”，義即民可使用之。他解釋“君子有三畏”說：“小人直而不肆，故狎之（大人）也；不可小知，故侮之（聖人之言）也。”若化之以無為，就能有所謂“不肖恃以免身。”王弼說：“推誠訓俗，則民俗自化，求其情偽，則儉心茲應”，又說：“貫猶統也。夫事有歸，理有會，故得其歸，事虽殷大，可以一名舉，總其會，理虽博，可以至約窮也；譬猶以君御民，執一統眾之道也。”（皆見論語集解義疏引）

漢末方士道教在農民暴動中發生了極大作用，他們不在體無，而以太上老君神仙與方術作號召，曹魏在思想上安撫他們，有曹植的辯道論可作證明：

“世有方士，吾王悉所招致：甘陵有甘始，廬江有左慈，陽城有鄧儉。始能行氣導引，慈曉房中之術，儉善辟谷，悉號三百歲卒。所以集之魏國者，誠恐斯人之徒，接奸詭以欺眾，行妖慝以惑人，故聚而禁之。……桀紂殊世而齊惡，奸人異代而等偽，乃如此耶！……而顧為匹夫所謂，納虛妄之詞，信眩惑之說，隆禮以招弗臣，傾產以供虛求，散王爵以榮之，清閑館以居之。經年累稔，終無一效，或歿于沙丘，或崩乎五柞，臨時雖誅其身，滅其族，紛然足為天下笑矣！”（廣弘明集卷五）

當時集於魏國的方術之士，在野道教和在朝道家，自然要有所詰辯。曹植“辯道”二字，顯明地具有階級鬥爭的意義，並說到農民

廉价的宗教“为虚妄甚矣哉！”左慈禰衡等人都是动摇分子，虽不友王侯，傲慢权势，而其游士纵横的行为，实不足以代表农民意识。曹操不杀他们，验其方术，正欲在真假道学的究辨上，折服他们罢了（参看抱朴子彈禰篇）。王弼“求其情伪，儉心茲应”之意，于此始有注脚。这样看来，不管统治阶级思想是怎样空远不可捉摸，归根结底，它必然刻上阶级的烙印。

葛洪这位人物比较天真，他的玄学思想饱含教化之意，而谋以道反道。他站在地主阶级的立场，“不在其位”，嘆惜农民道教猖狂，用求真正“富贵”的玄道，作为压服农民战争的武器。按民间道教是墨侠的变化发展，弘明集卷八辯惑論序所谓“侠道作乱，四逆”，即是这种道教。汉人伪作墨子枕中五行記等，即说明这一点。葛洪說：

“玄者自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；綿邈乎其远也，故称妙焉。……夫玄道者，得之者内，守之者外，用之者神，忘之者器。……得之者貴，不待黃鉞之威，体之者富，不須难得之貨。”（暢玄篇）

“俗所謂率皆妖伪，轉相誑惑，久而弥甚。……巫祝小人，妄說禍祟，……或起为劫剽，或穿窬斯濫，喪身于鋒鏑之端，自陷于丑惡之刑，皆此之由也。……淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫，結不可悟。唯宜王者，更峻其法制。……曩者有張角柳根王歆李申之徒，或称千岁，假托小术，坐而立亡，变形易說，誑惑黎庶，糾合群愚。进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为業，遂以招集奸党，称合逆乱。……威傾邦君，勢凌有司，亡命逃遁，因为窟藪。……吾徒匹夫，虽見此理，不在其位，末如之何！……令人扼腕發憤者也。”（道意篇）

很明显的，葛洪是以富贵地主的玄道，反对农民战争的“廉价”

道教。这里就暴露了真理：意識形态是有階級性的。同样是宗教，統治者可以利用了渲染成为苦难世界的灵光，而被統治者也可以利用来作为对苦难世界的抗議。抱朴子內篇主張道本儒末，但各篇皆在以道反道，和他的詰鮑篇反对鮑敬言無君思想而主張君統天設，相为表里。他說：

“曩古純朴，巧伪未萌，其信道者，則勤而学之，其不信者，則嘿然而已，謗毀之言不吐乎口，中伤之心不存乎胸也。……末俗偷薄，雕伪弥深，玄淡之化廢，而邪俗之党繁，既不信道，好为訕毀，謂真正为妖訛，以神仙为誕妄。……道家所習者，遣情之教戒也。夫道者，其为也善自修以成务，其居也善取人所不爭，其治也善絕禍于未起，其施也善济物而不德，其动也善观民以用心，其靜也善居慎而無悶，此所以为百家之君長，仁义之祖宗也。”（明本篇）

这样看来，道学或玄学不是别的，正是一种高明的宗教，它是消灭农民战争的法宝，居然能和“邪妖”的思想展开斗争，不但能使农民放下武器（不爭），而且还能在心灵的深处防止暴动于未起。好一个玄化的妙用呀！原来魏晉玄学，是在农民暴动打击之下企圖兴起衰宗，以巩固封建政权！

佛教滲入玄学以后，这种以玄学反对民間道教的理論，更加显著，值得我們注意的是：还更明白提出了“休風冥被，彼我情判”的階級斗争，以严峻的“戡乱”法，輔助意識上的斗争。在弘明集广弘明集中保存了許多宝贵的材料，举其重要者如下：

“道家之極，極在長生，呼吸太一，吐故納新，子欲劣之，其可得乎？答曰：老氏之旨，盖虛無为本，柔弱为用，渾思天元，恬高人世，浩气养和，得失無变，穷不謀通，达不謀己，此学者之所以詢仰餘流，其道若存者也。若乃煉服金丹，餐霞餌玉，

灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之儔，虽记奇者有之，而言道者莫取。……为方技不入墳流，人为方士何关雅正？吾子曷为舍大而从小，背理而趣誕乎！”

(广弘明集卷八释道安二教论道仙优劣第六)

“矯詐謀榮，必行‘五逆’，威强导蒙，必施‘六極’，虫气蠹滿，致患非一。……忠賢撫嘆，民治凌歇，攬地沙草，宁数其罪！涓流末学，莫知宗本，世教訛辞，詭蔽‘三宝’（按指老子三宝：慈、儉、不敢为天下先。——引者按）。老鬼民等（按指农民战争的旗号），咏嗟盈路，皆是炎山之煨燼，河雒之渣糝，淪湮險难，余甚悼焉！聊詮往迹，庶鏡未然，照迷童于互乡，显妙趣于塵外，休風冥被，彼我情判。（按五逆者，禁經上价一逆，妄称真道二逆，合气释罪三逆，俠道作乱四逆，章書代德五逆。六極者，畏鬼帶符、妖法之極一，制民課輸、欺巧之極二，解厨纂門、不仁之極三，度厄苦生、虛妄之極四，夢中作罪、頑癡之極五，輕作寒暑、凶佞之極六。凡所指斥，皆汉末以至魏晉之民間道家。詳見本論，茲不贅述。）”（弘明集卷八释玄光辯惑論序）

从玄化到佛化，問題更明白了，这即是說，統治階級的大道理原来是討农民檄，宗教不論是道是佛，其所以要代替汉代儒書的讖緯，就在于反对农民战争的武器应加改良而已。反之范縝的神灭論之所以有斗争性，不正因为它是統治階級眼中的“惑”乱群众的武器么？正如馬克思說，在封建制社会，“对宗教的批判是一切批判的前提”。

另一方面，在汉魏之际，例如曹操，“任性放蕩，不治行業”，陈寿評其取得政权之道，“官方授材，各因其器，矯情任算，不念旧惡，終能总御皇机，克成洪業。……可謂非常之人，超世之杰也。”一个

“非常”时代，建立“非常”之業，要“非常”之人，执行“非常”之策，这一口头禪成了三国人的常套。曹魏政权創始者曹操的“度外用人”，在政策上是和在朝玄学息息相通的，所謂“度外”者，即不拘于汉代博士制度的法“度”，而以“九品”題目，爭取新的进取的清談少年，以对抗当时其他豪族政权。尤其值得重視的是他招撫在野的豪杰方士，使民間道教同化于朝士的玄学。他前后数次所下的求賢令，实有重大的社会意义。例如：

“今天下尙未定，此时求賢之急务也。……若必廉士而后可用，則齐桓其何以霸世？……二三子其佐我明揚仄陋，唯才是举！”（魏志操紀建安十五年）

“夫有行之士，未必能进取，进取之士，未必能有行也。……士有偏短，庸可廢乎？有司明思此义，則士無遺滯，官無廢業矣。”（魏志操紀建安十九年）

“若文俗之吏，高才异質，或堪为將守，負汙辱之名，見笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术，其各举所知，勿有所遺。”（魏志操紀注引魏書建安二二年）

这样看来，汙辱見笑“不仁不孝”之人所以值得拔举，就因为和緩階級的对立，爭取农民領袖的归順，特別在“天下尙未定”的时候，統治者更要这样做。無行而进取的少年們之所以值得登用，就因为要推翻地方割据的豪族势力，必須依賴那些“廉士”以外的冒險家。然而到了天下已定呢？自然要被司馬晋逐次收尽了。由晋以至南北朝，都是“非常”的时代，不管名門名流是怎样因內部斗争而遭族誅，但他們是“非常”的人物，和汉代循規蹈矩的儒林的人物是不同的。儒林变为清流就是經学的人物轉为玄学的人物。这就是說，儒林的經学家能附会讖緯，为統治者設計宗教，而清流的玄学家更会虛出玄化，为統治者設計新的宗教。

第三章

正始之音与清談源流

第一节

什么叫做“正始之音”？

正始是魏邵陵厉公（齐王芳）的年号，共九载，自公元二四〇年至二四八年。这一时期的学風，上承汉末的淵源，下啓六朝的流变，有轉捩点的代表意思，故历史上名之曰“正始之音”。这是一种普通的了解，然而它究竟是什么一种音旨？它的形式与内容怎样規定？这就不是清談二字的泛称所可明白的了。著者自我作古，簡名“正始之音”为“理賭”。这里首先引顧亭林对于正始之風的历史評論如下：

“正始时名士風流，盛于維下。乃其弃經典而尙老庄，蔑礼法而崇放达，視其主之顛危，若路人然，即此諸賢之倡也。自此以后，竟相祖述。如晋書言：王敦見衛玠，謂長史謝鯤曰：‘不意永嘉之末，复聞正始之音！’沙門支遁，以清談著名于时，莫不崇敬，以为造微之功，足參諸正始。宋書言：羊玄保二子，太祖賜名，曰咸曰粲，謂玄保曰：‘欲令卿二子有林下正始餘風。’王微与何偃書曰：‘卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。’南齊書言：袁粲言于帝曰：‘臣觀張緒有正始遺風。’南史言：何尚之謂王球，正始之風尙在。”（日知录卷十三）

从这里已经可以看出正始之風的地位，至于正始的代表人物，应当首推何晏王弼，这是有史实可据的：

“魏正始中，何晏王弼等祖述老庄，立論以为天地万物皆以‘無为’为本，無也者开物成务，無往不存者也。陰陽恃以化生，万物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身，故無为之为用，無爵而貴矣。衍甚重之。……声名籍甚，傾动当世。……后进之士，莫不景慕放效，选举登朝，皆以为称首，矜高浮誕，遂成風俗焉。”（晋書卷四三王衍傳）

“衛瓘見乐广曰，昔何平叔諸人沒，常謂清言尽矣，今复聞之于君。”（世說新語賞譽）

“王敦謂謝鯤曰：昔王輔嗣吐金声于中朝，此子（衛玠）复玉振于江表。”（晋書卷三六衛玠傳）

“郭象善老庄，时人以为王弼之亞。”（晋書卷五〇庾敷傳）

“王僧虔戒子書曰：‘汝未知輔嗣何所道，平叔何所說，……而便盛于塵尾，自呼談士，此最險事。’”（南齊書王僧虔傳）

“何晏王弼祖述玄宗，遞相夸尚，景附草靡。”（顏氏家訓）

学术風尚的源流以及代表人物的偶像性既如上述，但是使后代景附草靡的那种金声玉振之音，究竟是什么东西呢？

我們可以这样說，“正始之音”是清談論辯的典型，它是在特別的題目、特定的內容、一定的方式、共認的評判之下，展开胜利的辯論，所謂“清談”仅指其名，而重在于“理賭”。这一商討的形式，是不論年輩而平等会友的，与兩汉师授之由上而下的傳業，完全不同。應該指出，这就是区别儒林和談士的要点之一。

上面曾說到后起的乐广有何晏之緒，衛玠有王弼之音。这二位人物有一段詰理故事如下：

“衛玠总角时，尝問广‘夢’，广云：‘是想’。玠曰：‘神形所

不接，而夢豈是想耶？’广曰：‘因也。’玠思之經月不得，遂以成疾。广聞故命駕為剖析之，玠病即愈。”（晉書樂广傳并參看世說新語文學）

衛玠少有名理，善通庄老（一說善易老），這是“正始之音”的形式與內容。以王弼嗣音而著名的衛玠，時人傳說，“衛君談道，平子三倒。”他和王敦或达旦微言，或談話弥日，以至于病篤不起。他所以能如此驕傲，因為他析理至審，“嘗以人有不及，可以情恕，非意相干，可以理遣。”（晉書本傳）這樣看來，析理是正始之音的要件。但究竟如何析理呢？世說新語文學篇曾指出：

“殷中軍（浩）為庾公（亮）下都，王丞相（導）為之集，桓公（溫）王長史（濛）王藍田（述）謝鎮西（尚）并在。丞相自起解帳，帶麈尾語殷曰：‘身今日當與君共談析理。’既共清言，遂达三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢略無所關。既彼我相盡，丞相乃嘆曰：‘向來語，乃竟未知理源所歸，至于辭喻不相負，正始之音，正当尔耳！’明日，桓宣武語人曰，‘昨夜听殷王清言，甚佳。仁祖亦不寂寞，我亦時復造心，顧兩王掾，輒嬰如生母狗馨。’”

此次析理的方式，王導為主談，殷浩為賓談，桓謝等為陪談。這里重要的注意點是“辭喻不相負”。換言之，即詰辯求勝不服輸，是“正始之音”的要旨。懂得了此義，就知道四本論與“三理”在正始中是如何重要的析理標本了。四本三理之為晉人模範之音，也就有了淵源。

上章我們已經把四本論交待清楚，現在再從“正始之音”方面加以說明。按傅嘏（論性才同）鍾會（論性才合）是一政派名族，李丰（論性才异）王广（論性才离）是另一政派名族，四本論者雖沒有文獻可証其必如上面王丞相集会勝場的局面，但大致是事有當然

的。傅嘏派不与何晏派論交，經荀粲說合，亦未友善，故难于交手看題，几番通理，但李丰王广既为依違派，就可能和傅鍾等在洛下集会相苦（傅嘏虽評李丰多疑，不与之善，而同州齐名，似与对何派之不相容有別），因此“四本”析理之辯，必有几番对通（論战），“辞喻不相負”，“依方辯对”，才被鍾会集之而成，各存其本論。

衛玠被称为續王弼之絕緒者，王敦贊玠，“何平叔若在，当复絕倒”，故何王名理相“通”，确为正始中的代表。可惜陈寿修三国志，以偏見不为他們立傳，何晏附于曹爽之后，王弼附于鍾会之末，略提其名而已；裴松之注則多取他們的敗迹，加以曲笔。我們現在想知他們的事迹，就必須曲折推断，論其大略。中国中世紀社会，秦汉是一个阶段，魏晋又是一个阶段，过去的人只会咒罵始皇，而不知汉武之因襲秦制，才划出法度的时代，过去的人只会諷刺曹操，而不知司馬父子之保存魏風，才另辟一夢想世界。何王玄理之散失与秦人制度之湮沒，事虽不同，理实一路。知此，我們就必須論究“正始之音”的代表者：

何晏与王弼——

“王弼論道，附会文辞，不如何晏；自然有所拔得，多晏也。（魏志注引何劭王弼傳）（按世說新語注引魏氏春秋則說：“弼論道約，美不如晏，自然出拔过之”。）”

“何晏……談客盈坐，王弼……往見之。晏……因条向者胜理，語弼曰：‘此理僕以为極可，得复难不？’弼便作一难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。”（世說新語文学）

就以上二条看来，何王析理的胜場，有“通”有“难”，有“胜”有“屈”，有“主客”有“番数”，并有詰辯的評判名士。惟所謂“道”或“理”，不知是什么“題目”，茲根据二家的理論，推究他們所看的題

目大約不外：

(一)老子章句，因為“何晏注老子未畢，見王弼自說注老子旨，何意多所短，不復得作聲，但應諾諾，遂不復注，因作道德論。”(同上)

(二)周易之旨，因為“何晏甚奇弼，嘆之曰：仲尼稱后生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎！”(魏志注引)

(三)論語章旨，因為“何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，弼與不同。”(同上。文見前引，下章專論。)

按簡文以“何平叔巧慮于理”，孫盛以“王輔嗣附會之辯，而欲籠統玄旨”，他們二人的“正始之音”的優劣長短，雖不能盡知，但弼理既經晏所傾倒，勝場似常在弼。

何晏等與管輅——

“管輅為何晏所請，果共論易九事（裴徽謂輅曰：“何鄧二尚書有經國才略，于物理無不精也，何尚書神明清徹，殆破秋毫，君當慎之！自言不解易九事，必當相問”），九事皆明，晏曰：‘君論陰陽，此世無雙。’時鄧颺與晏共坐，颺言‘君見謂善易而語初不及易中辭義，何故耶？’輅尋聲答之曰：‘夫善易者，不論易也。’晏含笑而贊之：‘可謂要言不煩也。’”(魏志卷二九輅傳注引)

“輅既稱引古義，戒何颺‘變化雖相生，極則有害，虛滿雖相受，溢則有竭’，鄧颺曰：‘此老生之常談。’輅答曰：‘夫老生者見不生，常談者見不談！’晏以為明德。”(魏志輅傳及世說新語規箴)

上面的詰辯，題目為易九事，通者為管輅，難者為鄧颺，評者為何晏，數番而輅理勝。

王弼與鍾會——

“弼与鍾会善，会論議以校練为家，然每服弼之高致。（按会論性才合，受弼影响，見前。）”（魏志注引弼傳）

王弼与荀融——

“弼注易，荀融难弼大衍义。弼答曰：‘夫明足以寻極幽微，而不能去自然之性，顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無乐，丧之不能無哀。又常狹斯人以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革，是足下之量，虽已定乎胸怀之内，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之于顏子，可以無大过矣’。”（同上）

王荀之辯，題目为易大衍义，荀难王通。按王論大衍义有韓康伯注易繫辭上引文：

“王弼曰：‘演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因于有，故常于有物之極，而必明其所由之宗也’。”

大衍义“天地之數五十有五，大衍之數五十，其用四十有九”，为古今注易家所資以傳会的材料，王弼通四十有九为“有”，而通其不用之“一”为“無”，显与汉儒比附自然之說大异其趣。荀融所难者，史闕有間，不得而考知，但似傾向于“体無”無限扩大，以至灭用的主張，而王弼則既非汉儒，又非时人之不“通”，似求一多兼綜。后来孙盛評王易注，就有这种消息，例如：

“易之为書，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此？……弼以附会之辯，而欲籠統玄旨者乎？故其叙浮义，則丽辞溢目；造陰陽，則妙蹟無間。至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆擯落，多所不关。虽有可觀者焉，恐將泥夫大道。”（魏志注引弼傳）

傅嘏与荀粲——

“傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远，每至共语，有争而不相喻。裴冀州释二家之义，通彼我之怀，常使两情皆得，彼此俱畅。”

(世说新语文学)

“荀粲谓傅嘏曰：‘子等在世途间，功名必胜我，但识劣我耳。’嘏难曰：‘能盛功名者识也，天下孰有本不足而末有余者耶？’粲曰：‘功名者，志局之所奖也，然则志局自一物耳，固非识所独济也，我以能使子等为贵，然未必齐子等所为也。’”(魏志荀彧传注)

林下诸贤——

“始向秀欲注(庄子)，嵇康曰：‘此书詎复须注？正是妨人作乐耳。’及成示康，曰：‘殊复胜不？’又与康论养生，辞难往复。”(晋书卷四九秀传)

按嵇向论难文字尚存，嵇主以内乐外，否定外感；秀则谓其“不病而自灸，无憂而自默，无丧而疏食，无罪而自幽，追虚侥幸，功不答劳。”(详见下面专章。)

此外，嵇康与阮德如有辩论宅吉凶与摄生的问题。阮信卜相说和命定论，主张宅无吉凶而难摄生；嵇虽反对命定论，而以为宅之吉凶与摄生皆可信证。可注意的是嵇康在论难中，捉住了阮德如逻辑上的弱点，即违背了拒中律，于是他说：“既曰寿夭不可求甚于贵贱，而复曰善求寿强者，必先知灾疾之所自来。然后可防也。然则寿夭果可求耶？不可求也？”又如他说：“按如所论，甚有则愚，甚无则诞。今使小有便得不愚耶？了无乃得离之也。若小有则不愚，吾未知小有其限所止也，若了无乃得离之，则甚无者无为谓之诞也。……中央可得而居，恐辞辩虽巧，难可俱通，又非望于驳论也。”

(答释难宅无吉凶摄生论)

由上面諸例看来，所謂“正始之音”多以三玄为通难的題目，往返詰难，依方辯对，各通胜理，辞喻不負，如果經通若干番，四坐皆服者，名胜名通傳为美談，理上冠族姓，名之曰某理；而自認理屈者則可以至于絕倒。世仅知“清談”之名，而不知尚有这样的一种表里。王僧虔所謂“談故如射，前人得破，后人应解，不解即輸賭矣”。是知清談，亦可名之曰：“理賭”。魏晉社会有四个戰場，第一戰場是农民或流人的暴动，第二戰場是五胡的入侵，第三戰場是名族的政爭，而第四戰場即概念世界的名理賭場。从上面兩章的分析看来，这个賭場是和前三戰場直接地或間接地相联系着的。

正始开風气之先倡于前，六朝繼其緒而不墜，乃至变本加厉，談至伤生（如謝朗幼时，与林道人苦談，其母恐談死，急遣之还，曰，“一生所寄，唯在此兒！”）。我們且把正始音緒的例子列举如下：

（一）裴成公（頴）作崇有論，时人攻难之莫能折，唯王夷甫来，如小屈。时人即以王理难裴，理还复申。（世說新語）

（二）孙安国（盛）往殷中軍許共論，往返精苦，客主無閑。左右进食，冷而复煖者数四，彼我奋擲，麈尾悉脫落，滿餐飯中，宾主遂至暮忘食。殷乃語孙曰：“卿莫作强口馬，我当穿卿鼻！”孙曰：“卿不見决鼻牛，人当穿卿頰！”（同上）

（三）庄子逍遙篇，旧是难处，諸名賢所可鑽味，而不能拔理于郭（象）向（秀）之外。支道林在白馬寺中將馮太常（怀）共語，因及逍遙。支卓然标新理于二家之表，立异义于众賢之外，皆是諸名賢寻味之所不得，后遂用支理。（同上）

（四）諸人士及于法师并在会稽西寺講。……許意甚忿，便往西寺与王（修）論理，共决优劣，苦相折挫，王遂大屈。許复执王理，王执許理，更相复疏，王复屈。許謂支……支从容曰：“君語佳則佳矣，何至相苦耶？豈是求理中之談哉？”（同上）

(五)支道林許珣諸人共在會稽王（簡文）齋頭。……支通一义，四坐莫不厭心；許送一難，眾人莫不抃舞。但共嗟咏二家之美，不辯理之所在！（同上）

(六)支道林許（珣）謝（安）盛德共進王（濛）家。謝顧謂諸人，“今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常，當共言咏，以寫其懷。”許便問主人，“有莊子不？”正得漁父一篇，謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，叙致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢，……謝後粗難，因自叙其意，作萬餘語，才峰秀逸。（同上）

(七)殷中軍孫安國王謝能言諸賢悉在會稽王許。殷與孫共論易象“妙于見形”。孫語道合，意氣干云，一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王嘆曰：“使眞長來，故應有以制彼！”即迎眞長，孫意已不如。眞長既至，先令孫自叙本理，……劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。（同上）

(八)太叔廣甚辯給，而摯仲治長于翰墨。……名位略同，每至公坐，廣談，仲治不能對；退著筆難廣，廣又不能答。……于是更相嗤笑，紛然于世。（同上并注）

我們已經知道“依方辯對”的“正始之音”，是辭喻皆不相負的。大概辭藻以翰墨，辯給以唱喻（如“唱理”，）二者都是運“理”的手段。所謂“未知理源所歸，而辭喻不相負，正始之音，正當爾耳”，所謂“共嗟咏二家之美（辭喻），不辯其理之所在”，指示出正始以後清談的傾向。我們可以這樣來講：“正始之音”的第一階段，是以“談中之理”為先，永嘉前后的第二階段，是以“理中之談”為先，換言之，前者僅巧累于理，后者則巧傷其理。（如顏之推所謂辭與理爭，辭勝而理伏。）這點區別，讀者細按上面所述的原委而加考究，便可了然了。然而到了南渡名士的末流第三階段，理之所在可以不

顧，而“談中之談”就代表了一切。葛洪已覺到此種末流，所謂“嘲戲之談，或上及祖考，或下逮婦女，往者務其必深焉，報者恐其不重焉，唱之者不慮見答之后患，和之者耻于言輕之不塞，……利口者扶強而党勢，辯給者借錄以刺馭，以不應者為拙劣，以先止者為負敗”。（見前）茲舉几例如下：

“桓南郡與道曜講老子，王侍中（禎，字思道）為主簿在坐。桓曰：‘王主簿可顧名思義！’王未答，且大笑。桓曰：‘王思道能作大家笑兒！’”（世說新語排調）

“荀鳴鶴陸士龍俱會張茂先坐。張令共語，以其并有大才，可勿作常語。陸举手曰：‘云間陸士龍。’荀答曰：‘日下荀鳴鶴。’陸曰：‘既開青雲，覩白雉，何不張爾弓，布爾矢？’荀答曰：‘本謂云龍駸駸，定是山鹿野麋，兽弱弩彊，是以發迟！’張乃撫掌大笑。”（同上排調）

“何次道庾季堅二人并为元輔。成帝初崩，于時嗣君未定，何欲立嗣子，庾及朝議以外寇方強，嗣子冲幼，乃立康帝。康帝登阼，會群臣，謂何曰：‘朕今所以承大業，為誰之議？’何答曰：‘陛下龍飛，此是庾冰之功，非臣之力。于時用微臣之議，今不覩盛明之世！’”（同上方正）

“王子猷（徽之）作桓車騎（冲）騎兵參軍，桓問曰：‘卿何署？’答曰：‘不知何署，時見牽馬來，似是馬曹。’桓又問：‘官有几馬？’答曰：‘不問馬，何由知其數？’（不問馬，出論語——引者按）又問：‘馬比死多少？’答曰：‘未知生，焉知死？’（按亦出論語）”（同上簡傲）

末流之弊，已經不是“理賭”了，近于所謂“利口諛辭”，所謂顧名思義則是顧名思名。甚至更有盛于麀尾，自呼談士，夸其門族，自欺欺人，王僧虔戒子書就指出此種末流，他說：

“未知輔嗣何所道，平叔何所說，……而便盛于麈尾，自呼談士，此最險事！……且論注百氏，荊州八裘，又才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有設也，汝皆未經拂耳瞥目，豈有庖厨不修，而欲延大賓者哉？……六十四卦未知何名，莊子众篇何者內外？‘八裘’所載凡有几家？‘四本’之稱以何為長？而終日欺人，人亦不受汝欺也！”（南齊書王僧虔傳）

在南北朝，正始之音緒，虽有变化，而仍為學風之主潮，趙翼廿二史劄記卷八六朝清談之習條論其概略：

“至梁武帝，始崇尚經學，……所謂經學者亦皆以為談辨之資。武帝召岑之敬升講座，敕朱异執孝經，唱士孝章，帝親與論難，之敬剖釋縱橫，應對如響。（之敬傳）簡文為太子時，出士林館，發孝經題，張譏議論往復，甚見嗟賞。其後周宏正在國子監，發周易題，譏與之論辨，宏正謂人曰：吾每登座，見張譏在席，使人凜然。（譏傳）……（中例略）……袁宪與岑文豪同候周宏正，宏正將登講座，適宪至，即令宪樹義。……遞起義端，宪辨論有餘。（宪傳）……（中例略）……是當時雖從事于經義，亦皆口耳之學，開堂升坐，以才辨相爭勝，與晉人清談無異，特所談者不同耳。況梁時所談亦不專講五經。武帝嘗于重云殿自講老子，徐勉舉顧越論義，越音響若鐘，咸嘆美之。

（越傳）……邵陵王綸講大品經，使馬樞講維摩、老子，同日發題，道俗听者二千人。王謂众曰：‘馬學士論義，必使屈伏，不得空具主客。’于是，各起辨端，樞轉變無窮，論者咸服。（樞傳）則梁時五經之外，仍不廢老莊，且又增佛義。……風氣所趨，積重難返，直至隋平陳之後，始掃除之。”

論難賭理，在南北朝，因了佛義滲入之深，更出現許多新的題目，舉其最要者，如儒佛道三教之同異离合，如夏夷論難，沙門踞食

論難，沙門敬事論難等等，這將在下面詳述，這裡從略。有一點應知道的是，三教辯論，多有妥協的折中理論，而惟對於民間道教，則三教一致，皆認為迷執不道；對於范縝的神滅論“異端”，更相互援引經義佛典，皆証其背經乖理，擯之不通“文學”。（所謂文學，在當時人視之，略當學術的名稱，世說新語撰者為宋人劉義慶，注者為梁人劉孝標。書首列德行、言語、政事、文學四篇，仿孔門四科之古代形式，而附以中世紀的內容，其文學一篇代表當時思潮。）

佛經與三玄融合以後，稍變“正始之音”的形式，除了對談賭理以外，更設座唱導，“唱導”是什麼呢？高僧傳卷一五唱導論說：

“唱導者，蓋所以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮；至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，升座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發，每至齋集，輒自升高座，躬為唱導，首廣明三世因果，却辯一齋大意。后代傳受，遂成永則。……夫唱導所貴，其事四焉，謂：聲、辯、才、博。非‘聲’則無以警眾，非‘辯’則無以适时，非‘才’則言無可采，非‘博’則語無依据。至若响韻鐘鼓，則四眾警心，‘聲’之為用也；辭吐俊發，適合無差，‘辯’之為用也；綺制雕華，文藻橫逸，‘才’之為用也；商榷經論，采撮書史，‘博’之為用也。若能善茲四事，而适以人時，……與事而興，可謂知時知眾，又能善說。”

由此可知，自“唱導”永則成立以來，對辯、言才漸為四事之二，而說法就將形成主體了，演化至于有唐，復轉為師法傳授，魏晉“正始之音”才告結局。“正始之音”是名門清流之間會友的依方辯對，而“唱導”為師徒授法的宣理，惟猶與辯給相為混合，到了唐代，傳道、授業、解惑（韓愈語），便把取辯的形式否定了。

第二节

清談資格与品題思想

汉人在数字上頗重“三”字，法律言約法“三章”，官制言“三公”，乡亭長制言“三老”，京师强本之地言“三輔”，統治階級的意識言“一貫三謂之王”，春秋的复古言“三世”、“三統”。到了汉魏之际，“三”字落伍，多重七八九之数了。伪襲禹貢分中国为“九州”，符引緯書錫权臣以“九錫”，权拔人才題为“九品”，党錮名士有“八俊”、“八顧”、“八及”、“八厨”，建安文才有“七子”，竹林談士有“七賢”。

不要以为上面的一段数字的比較是編排古人，这里面正有一番消息，隱約潜伏于抽象数字的背后。一句話講来，盛汉人士引經据典，言之有本，而汉魏之际，离經叛道，权变其法。又重說一句，三字意識在于安固（如賈誼治安策列三义），而七八九字意識則偏于“非常”（如三国人講的非常之世和非常之才）。再簡略說一句，前者守經，而后者执权。

时代既然不能再以春秋之义整而齐之，三而一之，那么貫其道者，便不得不变以“取給多方”，荀彧所謂“事固有弃此取彼者，以大易小可也，以安易危可也，权一时之势，不患本之不固可也”（魏志卷十本傳）。因而，年少幸进，思想巧僞。若追寻其权变的根源，有历史社会的背景来証实，前章已詳說明，这里且引曹丕典論自序一段，看“富室强族”如何在“禪”代的历史中紛紛起家：

“是时四海既困中平之政，兼惡（董）卓之凶逆，家家思乱，人人自危。山东牧守，咸以春秋之义：衛人討州吁于濮，言人人皆得討賊。于是大兴义兵，名豪大俠，富室强族，飄揚云会，

万里相赴。……而山东大者連郡国，中者嬰城邑，小者聚阡陌，以还相吞灭。会黄巾盛于海岳，山寇暴于并冀，乘胜轉攻，席卷而南，乡邑望烟而奔，城郭睹塵而潰，百姓死亡，暴骨如莽！”

上面的話有兩点可注意的，一是汉以来的强宗豪族内訌（这应从党錮說起，已見第二卷）的發展，一是农民暴动的高潮。在所謂“家家思乱，人人自危”的时代，虽以“苟全性命于乱世，不求聞达于諸侯”立志的当代智謀少年諸葛亮，也不能“宁靜以致远，淡泊以明志”，迫出茅廬，問鼎三国了。我們从人物出身的关系来講，当时才子名士之所以飄揚云会，确有着在世族名門限界之內的中世紀輿論，为之标榜，以至形成了所謂朋党。这在党錮时代，就相对地从汉法度的严密局限之中，網开一面，發生清議。惟中世紀形式的輿論，例如清議，却不是公意的制度，而仅是專制制度之漏洞，在最高統治权比較薄弱的时候，才能有不合法的“鄙生之議”；这就党錮之“錮”而言，便可以顧名思义。顧亭林过进东京，而他的話还可以参考：“汉自孝武表章六經之后，师儒虽盛，而大义未明，故新莽居攝，頌德献符者遍于天下。……（下言东汉）……至其末造，朝政昏濁，国事日非，而党錮之流，独行之輩，依仁蹈义，舍命不渝，風雨如晦，鷄鳴不已。……”（日知录卷一三）曹魏秉政，定九品中正之制，可以說是在广泛的形式上使清議相对地合法化了，这宁是發展了顧亭林所謂东京風俗，而不能就斥为权詐奸逆。如果說魏法是有限度的極其形式的高門大族的中世紀輿論，并不溢美，而要說它比东汉風俗为“坏方敗常”，那便有偏見或主觀的爱憎心了。顧亭林就有这样的偏見：

“孟德既有冀州，崇獎躒弛之士，观其下令再三，至于求負汙辱之名、見笑之行，不仁不孝，而有治国用兵之术者。于是权詐迭进，奸逆萌生。故董昭太和之疏，已謂当今年少，不复以学

問为本，專更以交游为業，国士不以孝悌清修为首，乃以趋势求利为先。至正始之际，而一二浮誕之徒，騁其智識，蔑周孔之書，習老庄之教，風俗又为之一变。”（日知录卷一三）

由汉人的角度来看魏曹氏父子，可以說其叛逆，如从魏家的角度来夸魏制，則如曹植与楊德祖書所說：

“昔仲宣独步于汉南，孔璋鷹揚于河朔，偉長擅名于青土，公幹振藻于海隅，德璉發迹于此魏，足下高視于上京。当此之时，人人自謂握灵蛇之珠，家家自謂抱荆山之玉；吾王于是設天網以該之，頓八紘以掩之，今悉集茲国矣！”

打个八折来講，曹操父子以詩文知名，懂得統治者怎样延才的手段，故人才群集洛下，与荆州比美。自然这并不是曹氏一家如此，在当时如刘表刘备孙权都有这样的傾向，不过曹氏父子專擅了刘汉政权，有統一中国的野心，因此，拉攏治国之术的偏行才士而外，复招集了一般新进的少年人物，历史既允許汉代三而一之地規矩复春秋之古仪古式，能不讓魏代乱七八糟地或玄妙多方地复战国之古道古辯么？退一步言，当时富室强族，八方紛爭，曹魏頓設所謂“天網”“八紘”，招待名門珠玉与世族奇偉，这政策是容易理解的。到了司馬晋禪代，頒布了以“品之高卑，蔭其親屬”的占田制度与防止“藏匿”劳动力的戶調制度，对于豪門大族更加妥协起来，这才更暴露了如葛洪所講的“交游”“品藻”的歪風。

从人物方面着眼，汉末以来的浮华交游，正是为品題身分性所不可缺乏的条件，所謂品題，在身分性地主階級看来，是“公論”，實質上却是中世紀名族範圍內之斗争手段。因为形式主义爭辯的發展，清議的政爭，又逐漸变成了清談的思辯。加以社会历史的矛盾，来自外部的民族关系也好，或来自农民战争也好，都迫使着統治階級的思想修正汉代的神道，而代之以概念化的神道，故建安七子

(孔融、陈琳、徐幹、王粲、阮瑀、应瑒、刘楨)的幻觉，竹林七賢(嵇康、山濤、刘伶、阮籍、向秀、阮咸、王戎)的錯觉，食散飲酒，都是历史的，而不是天才的。到了晋室南渡以后，超感觉的形式玄談也变質了，剩下来的只是王謝袁蕭(侨姓)与朱張陆顧(吳姓)的門第品价了。

由“一貫三之謂王”的汉代統一帝国，到了七嘴八舌的三国多門割据，思想上人物的脚色出場者，好像古代晋之“一国三公，無所适从”，楚之“尾大不掉”，在名族内部也就各自为了“兴宗”“立家”而和命运苦斗了。这个形势，經過曹氏父子尙刑名崇放达的权变，更由九品中正制度的法度，使名族年少的輿論，从汉末不合法的清議，变成魏晉合法的清談。人物的出演者，在名族的宇宙中(“国士門風”)，也就把握住一种社会風習，叫做“品題”——中世紀的特种形式的輿論或公論。“公論”二字見于史者，例如：

“王大將軍(敦)下，庾公問：‘卿有四友，何者是？’答曰：‘君家中郎(庾顓)，我家太尉(王衍)，阿平(王澄)，胡母彥国。阿平故当最劣。’庾曰：‘似未肯劣！’庾又問：‘何者居其右？’王曰：‘自有人。’又問：‘何者是？’王曰：‘噫！其自有公論。’”(世說新語品藻)

此所謂“公論”，限于名族之間的形式之爭辯，換言之，这是貴族爭取身分的輿論。其源应溯于汉末党錮时代，范曄論曰：

“逮桓靈之間，主荒政謬，国命委于閹寺，士子羞与为伍。故匹夫抗憤，处士橫議，遂乃激揚名声，互相題拂，品覈公卿，裁量执政；婞直之風于斯行矣。……乡人为之謠曰，‘天下規矩房伯武，因师获印周仲进。’二家宾客，互相譏揣，遂各树朋徒，漸成尤隙。……太学……中語曰，‘天下模楷李元礼，不畏强御陈仲举，天下俊秀王叔茂。’……誣告膺等养太学游士，交

結諸郡生徒，更相驅馳，共為部黨，誹訕朝廷，疑亂風俗。”（後漢書卷九七）

關於黨錮思想，在第二卷已有專章研究，這裏要指明的是，中世紀品題的淵源是發生於名族賓客之間狹義的公論。然而就是這種多門評政，也不允許在中世紀合法地存在，黨錮之禍，就說明了問題的內涵。只有當形勢開始有變態的轉向，即只有從清議向超現實的空談轉變後，公論才成為合法的思想。這種轉向應從郭林宗講起，葛洪的正郭篇在這點有部分價值，後漢書郭泰傳說：

“林宗曰：‘吾夜觀乾象，晝察人事，天之所廢，不可支也。’……性明知人，好獎訓士類。……汝南范滂曰：‘郭林宗何如人？’范滂曰：‘隱不違親，貞不絕俗，天子不得臣，諸侯不得友。’……林宗雖善人倫，而不危言覈論，故宦官擅政而不能傷也。及黨事起，知名之士多被其害，唯林宗及汝南袁閔得免焉。……卒於家，時年四十二。四方之士千餘人，皆來會葬。”

郭林宗“雖善人倫，而不危言覈論”，實開從清議轉向清談之風，嵇生以其知人則哲，崇為亞聖，葛洪則以其影響獨大，著正郭以斥其機辯風姿，而糾正当世之景慕。因此，後來林下談風，避實就虛，不能不說導源於林宗品題的學風。名族狹義的黨派的公論變為狹義的概念的公論，這也反映了皇權對豪族的某些優勢。世說新語首標德行篇，特舉陳仲舉郭林宗李元禮以開宗明義，例如：

“郭林宗曰：‘叔度汪汪如萬頃之陂，澄之不清，攪之不濁，其器深廣，難測量也。’”

“李元禮嘗嘆荀淑鍾皓，曰：‘荀君清識難尚，鍾君至德可師。’”

“正始之音”和人倫品題是分不開的，文帝崇放達，便與陳群吳質朱鑠結為四友，同書品藻篇說：

“正始中人士比論：以五荀方五陳——荀淑方陳寔，荀靖方陳謚，荀爽方陳紀，荀彧方陳群，荀顗方陳泰；又以八裴方八王——裴徽方王祥，裴楷方王夷甫，裴康方王綏，裴綽方王澄，裴瓚方王敦，裴遐方王導，裴頠方王戎，裴邈方王玄。”

按荀陳裴王都是當時的豪門名族。形式公論在理趣方面是概念的論難，在人品方面則是典型的方比。除了概念與典型的平等往來或平等攻難，其所謂“美”就烏有了。所謂九品論人，其制度的形成，是和這種“公論”，相互關聯着的。姑不論“下流不可處，君子慎厥初”，已經表示身分門第的局限，即以品題而言，主觀的同異愛憎，則又如鍾嶸所說，“九品論人，七略裁士，校以寔實，誠多未值”，中央專制主義的皇權就利用了門閥之間的黨同伐異，而在矛盾中運用統一政策。

在前節我們曾說到“正始之音”的概念論難——形式的平等理賭，也涉及“正始之音”的另一面，即典型批判——形式的平等估價。如何晏評夏侯玄為“深”的典型，司馬師為“几”的典型，而自許為“神”的典型，而何等三人少齊名，善清談。又如傅嘏評夏侯玄“志大其量，能合虛聲”，評何晏“言遠而情近，好辯而無誠”，評鄧颺“有為而無終，外要名利，內無關鑰”，而傅等齊名不睦，亦善清談。此外，如傅嘏評李丰“多疑”，荀粲評傅嘏鍾會“識劣”，都自“文學”以外之“德行”而為價值的判斷。魏志卷二八諸葛誕傳注引：

“是時當世俊士散騎常侍夏侯玄尚書諸葛誕鄧颺之徒，共相題表：以玄疇四人為‘四聰’，誕備八人為‘八達’，中書監劉放子熙、孫資子密、吏部尚書衛臻子烈三人，咸不及比，以父居勢位，容之，為‘三豫’，凡十五人。”

世說新語賞譽說：

“裴令公目夏侯太初：‘肅肅如入廊廟中，不修敬而人自

敬。’……見鍾士季(會)‘如觀武庫，但睹矛戟。’……見山巨源‘如登山臨下，幽然深遠。’”

品題有標榜的，如荀氏“八龍”，也有設喻的，如諸葛三子“龍、虎、狗”。管輅神鑒何晏鄧颺，更近于辱罵：

“鄧颺之行步，筋不束骨，脈不制肉，起立傾倚，若無手足，謂之‘鬼燥’；何晏之視候，魂不守宅，血不華色，精爽烟浮，容若槁木，謂之‘鬼幽’；故鬼燥者為風所收，鬼幽者為火所燒。”（魏志輅傳注引）

復次，竹林七賢的人品識鑒，如魏氏春秋說：

“山濤‘通簡有德’，秀、咸、戎、伶‘朗達有儔才’，于時之談，以阮為首。”（世說新語品藻注）

他們相互間的標榜，則如同書所說：

“山公(濤)舉阮咸為吏部郎，目曰：‘清真寡欲，萬物不能移也。’”（賞譽）

“山公(濤)目嵇康曰：‘嵇叔夜之為人，也，岩岩若孤松獨立，其醉也，傀俄若玉山之將崩。’”（容止）

“王戎目山巨源(濤)：‘如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器。’”（賞譽）

“有人語王戎曰：‘嵇延祖卓卓如野鶴之在鷄群。’答曰：‘君未見其父耳！’”（容止）

品藻人物的風氣至晉益盛。從上面所述，我們知道在取辯的論難理賭時，所通的音旨有“題目”；現在應該指出，在評價人物的品行識量時，也有“題目”，或“目”，或“道”。例如：

“時人欲題目高坐而未能，桓廷尉(彝)以問周侯(顗)，周侯曰：‘可謂“卓朗”’，桓公曰：‘精神淵著。’”（賞譽）

“庾子嵩目和嶠：‘森森如千丈松，雖磊砢節目，施之大廈，

有栋梁之用。’”

“殷中軍道右軍：‘清鑒貴要。’”(賞譽)

品題時或“方比”或論勝，例如：

“桓公少與殷侯(浩)齊名，常有競心，桓問殷：‘卿何如我？’殷云：‘我與我周旋久，寧作我！’”(品藻)

“王長史曰：‘(劉惔)韶音令辭不如我，往輒破的，勝我。’”(品藻)

“有人以王中郎比車騎，車騎聞之曰：‘伊窟窟成就。’”(品藻)

“撫軍問孫興公：‘劉眞長何如？’曰：‘清蔚簡令。’‘王仲祖何如？’曰：‘溫潤恬和。’‘桓溫何如？’曰：‘高爽邁出。’‘謝仁祖何如？’曰：‘清易令達。’‘阮思曠何如？’曰：‘弘潤通長。’‘袁羊何如？’曰：‘洮洮清便。’‘殷洪遠何如？’曰：‘遠有致思。’‘卿自謂何如？’曰：‘下官才能所經，悉不如諸賢；至于斟酌時宜，籠罩當世，亦多所不及。然以不才，時復托懷玄勝，遠咏老庄，蕭條高寄，不與時務經懷，自謂此心無所與讓也。’”(品藻)

品題末流之最下者是爭名流的等級與門第的身分，例如：

“桓大司馬下都，問眞長曰：‘聞會稽王語奇進爾耶？’劉曰：‘極進，然故是第二流中人耳。’桓曰：‘第一流復是誰？’劉曰：‘正是我輩耳！’”(品藻，晉書略同)

“桓公伏甲設饌，廣延朝士，因此欲誅謝安王坦之。……謝神意不變，……王之恐狀，轉見于色。……王謝舊齊名，于此始判優劣。”(雅量)

至于以顏色容止，評價身分富貴，以神童機敏，夸示興宗騏驥，更是名族輿論的封建制的商標，這在西洋中世紀也不是例外。

品題人物，在魏晉時代的重要文獻，是人物志。劉劭所作，邢

葛所注的這一部書，詳細分析了人品秉賦的先天殊異，特別着重內藏器度及其外現風貌的關聯，這是九品論人制度在理論體系上最完整的反映。

總之，魏晉人物的“題目”至關重要，“公論”入于上品，既可以立致富貴（如鍾會目裴楷清通，文帝即用裴為吏部郎），推許一登龍門，又可以名列玄談勝場。故凡德行、言語、政事、文學，都要經過標榜，才能列入上品。“公論”在名族紛爭的關係之下，是黨同伐異的工具，品題與政派是相互依存的。有人以為“公論”賦予了魏晉人士一些自由學風，但因為名族暗鬥明爭的殘酷歷史，此“自由”便走向空虛的概念世界，而成為自由一般，把具體的自由升化烟散了。這“自由”使當時的人物早熟，同時也使他們早衰，宗教性的“神理”好像是永恆的，然而名族的“氣運”却悲觀了！悲觀的人生態度，就是不健康的“自由”，我們在大量的魏晉墓志銘中很少發現有六十歲的人物，一個四十几歲死了的人，居然可稱“高齡”。曹丕與吳質書已經說：

“昔日游處，行則同輿，止則接席。……每至觴酌流行，絲竹并奏，酒酣耳熱，仰而賦詩。當此之時，忽然不自知樂也。謂百年已分，長共相保，何圖數年之間，零落略盡，言之傷心！”東晉的感傷更深遠了，世說新語傷逝說：

“戴公見林法師墓，曰：‘德音未遠，而拱木已積，冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳！’”

第四章

魏代天人之学的“新”义首創者

第一节

何晏王弼的經学形式及其对汉儒

經訓的玄学改造

魏晋玄学首創的代表人物，史皆推崇何晏王弼，已見前引。學者間又以他們推翻汉人經学思想，而別樹义理，尊称为“新”学。自乾嘉学者以至章炳麟刘师培，为了打破支配学术的宋学程朱經义，大都在汉魏古人中寻求重言，汉学与魏晋学重新在当时提倡起来。汉学重在“由辞以通道”的訓詁，魏晋学重在“天人之际”的义理，前者是宋代“心傳”之学的死敌，后者是宋代“理学”的祖宗，从反对宋学的人看来，汉魏之学，宋人皆未能或之先也。錢大昕章炳麟都以为何晏王弼对于論語易經所發揮的义理之玄远，后人莫及。照这样講来，所謂宋学就成了陈旧不堪的貨色，不足以“理学”宗派自豪了。即令說义理之学是新的，它的淵源也發生于魏人，而不能說始自宋人。日本皇侃論語义疏新刻序說：“世好事唯新是貴，乃积薪之情，率以后世为尚，而作者不厚，亦不欲存其旧，宋人之弊乃尔。”

湯用彤以魏晋玄学承借于荆州之学的淵源，关系至为密切。刘表割据荆州，学士归者千数，改定五經章句，删除煩重，“謂之后定”。后定之說，略当新义。刘表曾受学于王暢（八俊之一），暢孙

蔡、凱二人，俱在荊州，凱娶劉表之女，生業。蔡子誅，蔡邕所送蔡之書萬卷，悉歸業有。業子宏位至司隸校尉，即王弼之兄，王弼即新經解的代表者。外表上看来，王弼好像是學經學之家法，承博士之師業，繼而覺其煩重附會，乃背春秋而用玄學。今按，從思想史的學術承借與學派演化方面而言，此一移行運動，確是魏晉玄學所以發生的源泉之一，然唯其是源泉之一，限于思維過程的自身發展變化講來，尚不能過分強調，認為這裡有它的決定條件。

所謂何王新義的“新”，對於解經家的漢儒而言，是“新”的。四庫全書總目說：“王弼乘其敝而攻之，遂能排擊漢儒，自標新學”，然從時代的變化以及學術的內容而言，卻沒有本質意義的“新”（如一般人所謂玄學的文藝復興因素）。若以王弼創義之“新”，和墨子由儒者之業出身而別創墨學之“新”，相互比較，則他們之間就不能同日而語。

進一步研究何王思想的路徑，不過是復古的途徑在形式上有所改變而已。在前章我們已經指出由漢代章句煩瑣的摺紳之路，到魏晉概念煩瑣的蠶尾之路，現在我們還要說明學術史本身的新舊關係。

著者注意中國思想史在中世紀時代的“經學形式”的重要性，從秦漢以來，古代的思想材料的“經”，就成為封建制社會的學人的依據，從這裡各時代的人們吸取自己認為合適的形式，以增補改變其中的內容，為他們的階級服務。自漢武宣布“具以春秋對”以來，漢代的經學形式是以春秋為中心，支配了時代學風。一切陰陽災異的理論以及博士榮利的現實，都離不開春秋的復古。魏晉人對此，便顯然不同了，他們在輕重估量上，退春秋而進論語與周易，用當時人的話講來，即所謂“以簡御繁”。錢大昕說：“自古以經訓顯門者，列于儒林，若輔嗣之易、平叔之論語，當時重之，更數千載不廢。”錢

氏并不知道“經訓顛門”的变迁，他不过退汉而进魏罢了。如实說来，儒林变为名流的历史，在其思想材料的运用上也发生变化，这即是說，汉代“儒林”的五經是“緯”織起来的經学，魏晉以来的杂經是“神”理化了的經学。从經学形式的經訓專門化方面說，魏晉以来的取材也和汉代不同了，从五經的範圍下求到战国的諸子，这里如老子、庄子、名家的材料已經不是“子”学，而变成了“經”义，即所謂“道德經”、“南华經”、“語經”，更以“佛經”的所謂內典进行格义的比附，就形成了儒佛道混合的“經”义。明白了这一点，我們再进而研究何王的“新”經义。按何王二家經訓的主要著作，何之論語集解、周易辞（今佚），王之周易注、周易略例、論語釋疑（今佚，部分散見于皇侃論語义疏与邢昺論語正义），和他們的老子注論（何有道德二論，今佚；王有老子注），可以說代表他們的全部思想，此外并無其他文献可寻了。茲分別論述如下。

唐孔穎达周易正义序說：

“汉理珠囊，重兴儒雅。其傳易者，西都則有丁孟京田，东都則有荀刘馬郑，大体更相祖述，非有絕倫；唯魏世王輔嗣之注，独冠古今。所以江左諸儒，并傳其学，河北学者，罕能及之。”

何晏史無正式傳記可考，王弼則何劭为之作傳，裴松之附注于三国志鍾会傳之末。今按王傳中講到他的学术的主要內容，正是孔氏所推崇的独冠古今的易学。其第一段为王弼答裴徽之問：

“徽……問弼曰：‘夫無者誠万物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？’弼曰：‘聖人体無，無又不可以訓，故不說也。老氏是有者也，故恒言所不足。’”

我們試看当时荀彧答难易繫辞上傳“聖人立象以尽意，繫辞焉以尽言”，欧陽建論言尽意（三理之一），就知道这是易学的根本义，也是“正始之音”的代表題目（見前引說）。王弼在易略例明象篇中

說“忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也”。現在我們暫不論王弼的話如何詭辯，他確在上文借易經的形式，訓說着本体与認識之間兩概的理論。

其第二段为何晏对王弼之贊：

“何晏……甚奇弼，嘆之曰：‘若斯人者，可与言天人之际乎！’”

按此話是从易繫辭上傳“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”借用來的。繼善成性是易學的經訓專門家研究天人之際的最高范疇，知此范疇，才可如文言所說的“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗違，后天而奉天时”。何晏以王弼可与言此，其意盖贊他訓說易經，已得精萃。

其第三段为王弼难何晏之“聖人無喜怒哀樂”說：

“聖人茂于人者神明也（神明二字为易之術語，——引者按），同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通無，五情同，故不能無哀樂以应物，然則聖人之情应物而無累于物者也。”

按王弼注易乾卦文言說，“不为乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故始而亨者必乾元也，利而正者必性情也。”在易略例明爻通变篇也說：“变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也，故合散屈伸，与体相乖，形躁好靜，質柔愛剛，体与情反，質与願違。……苟識其情，不憂乖远，苟明其趣，不煩强武，能說諸心，能研諸慮，睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎！……拟議以成其变化，語成器而后有格，不知其所以为主，鼓舞而天下从之者，見乎其情者也（辞曰：鼓之舞之以尽神）。是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遺，通乎晝夜之道而無体，一陰一陽而無穷。非天下之至变，其孰能与于此哉？”这里講的通变与上文講的应物，兩相比較，就知道他的易理所在了。

其第四段記弼注易，穎川人荀融難弼大衍義，弼答其意，白書以戲之。（義釋見前章所引。）

其第五段記王濟好談，病老庄，嘗云：“見弼易注，所悟者多。”

其第六段載孫盛批評王弼之易注（文見前引）。按東晉孫盛（安國）為一大辯家，著魏氏春秋、晉陽秋。世說新語屢叙他的文學故事，廣弘明集有他的老聃非大聖論等著。晉書說他著易象妙于見形論，殷浩等竟無以難之，由是遂知名起家。世說新語文學篇注節引他的論略：“聖人知觀氣不足以達變，故表圓应于蓍龜。圓應不可為典要，故寄妙迹于六爻。六爻周流，唯化所適，故虽一画，而吉凶并彰，微一則失之矣。拟器托象，而庆咎交著，系器則失之矣。故設八卦者，盖緣化之影迹也。天下者，寄見之一形也。圓影备未备之象，一形兼未形之形。故尽二仪之道，不与乾坤齐妙，風雨之变，不与巽坎同体矣。”我們就這段話與王弼易略例明象篇比較，孫盛似對王弼所“擯落”者有所辯駁，而同時也從王氏“有可觀者”竊取其義。由此可知王弼始暢義理于周易，的確從經學形式中改變出一代的“新”義來。從王弼的易注起，魏晉學者就展開了論戰，孫盛以此起家是其一例。四庫全書總目說：“王弼……排·擊·漢·儒，自·標·新·學；然隋書經籍志載，晉揚州刺史顧奪等有周易難王輔嗣義一卷，冊府元龜又載顧悅之（奪字）難王弼易義四十余條；京口閔康之又申王難顧，是在當日已有異同。王儉顏延年以後，此揚彼抑，互詰不休。至穎達等奉詔作疏，始專崇王注，而眾說皆廢。”可見訓說易經的眾說之多了。

何晏自謂不解易中九事，曾請教于管輅（見前引），但何晏品題人物的代表文獻則用易傳之文，對王弼如此，對魏時代表人物亦然，例如他許夏侯玄之“深”，許司馬師之“幾”，而自況之“神”，即出于易繫辭上傳：“夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通

天下之志；唯幾也，故能成天下之务（按弼注：極未形之理則曰深，适动微之会則曰幾）；唯神也，故不疾而速，不行而至。”由此种品題人物的方法看来，我們就知道，兩漢春秋經學形式的復古，一变而为魏代易經經學形式的復古，其間的區別在于：前者是自然的拟人化，后者是人类的拟天化，由三世三統的目的論，降至極深研幾的自由意志論，前者以“道名分”为中心，后者以“道陰陽”为中心。如果拿何晏所崇贊的人物而言，名門世族的三种典型，合而言之，就成“聖人”了，这显然是和汉代的聖人观念背离的。

复次，論語在汉代一方面被公羊家附庸于春秋，更佐以緯書的口授微言，已經改变了孔子的思想面目，他方面古文家又以章句訓說为志，流于經生的支离，在魏晉人看来，“此書之体，适会多途，皆夫子平生应机作教，事無常准，或与時君抗厉，或共弟子抑揚，或自显示物，或混迹齐凡，問同答异，言近意深”（皇侃語），汉博士就不能得其元会。魏人特标“新”义，何晏实为宗主，他說：

“至順帝之時，南郡太守馬融，亦为之訓說，汉末，大司农郑玄，就魯論篇章，考之齐、古，以为之注。近故司空陈群，太常王肃，博士周生烈，皆为之义說。前世傳受師說，虽有异同，不为之訓解，中間为之訓解，至于今多矣，（皇疏云、今謂魏末何平叔時也，多矣、言注者非一家也。）所見不同，互有得失。今集諸家之善說，記其姓名，有不安者，頗为改易，名曰論語集解。”

上面一段話是何晏与孙邕郑冲曹羲荀顛共上之集解叙文节录，由此可以看出从訓說到义說的流变。义說虽然不起于何晏，而他自夸能折中善說，“頗为改易”，从經学材料中改变了思想的内容，参以他以“神”自况的大言講来，他是够称为当代的神理的宗主的。所以，梁皇侃論語义疏說：

“何晏因魯論集季長等七家，又采古論孔注，又自下己意，

即世所重者。”

自何晏义理的論語出世，魏晉南北朝說解家更据之以向內老庄而外儒学方面發展。这只消細按何解仅涉老易犹拘泥于汉儒，而皇疏所引各家多附庄学，就可以了然。皇疏所采之各家說解，有魏之王弼，晋之衛瓘、繆播、樂肇、郭象、蔡謨、袁宏、江淳、蔡系、李充、孙綽、周瓌、范宁、王珉以及殷仲堪等人，皆当世名家，这又可以知道所謂“新”学的影响。

何晏王弼的注解，是以易老通論語，并不涉及庄子的話，这个路徑的“新”义还有些限度，不像晋以下各家漫無所拘，一往老庄是求，思想的程序頗有分野。何晏仅說老子与聖人同，因著論行于世（世說新語），王弼仅說聖人体“無”，老子是“有”，而將“無”相同（見前引）。这都是老孔对言的例子，从来不涉及庄子。后来孙盛反对王弼易注，同时著老聃非大聖論，正是批判老孔同“無”的立說。至于易与論語的关系，我們可拿王弼的一个名注来窺察吧：

“逸民，伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰，不降其志，不辱其身者，伯夷叔齐与。謂柳下惠少連降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲夷逸，隱居放言，身中清，廢中权。我則异于是，無可無不可。”（論語）

“皇侃疏引王弼曰：‘朱張字子弓，荀卿以比孔子，今序六人，而闕朱張者，明取舍与己合同也。’”

按荀子所称仲尼子弓，子弓其人，后人多有考釋，似尙沒有定論。王弼注謂子弓即朱張，取舍与孔子合同，皆“無可無不可”，其証未能詳知，但他似乎把朱張目为“幾神为教”的大易家，頗無問題。他注論語“加我数年，五十以学易，可以無大过矣”，說：“易以幾神为教。顏淵庶幾，有过而改。然則穷神研幾，可以無过，明易道深妙戒过，明訓微言，精粹熟習，然后存义也。”我們知道此注所

謂無過存義，得與“無可無不可”互訓，從而就明白朱張其人的超逸思想了。

下面我們再將何王二家引老易以釋孔子論語的話列舉數條，以證明上說：

何晏注論語“仰之彌高，鑽之彌堅”，說：“言不可窮盡也”；注“瞻之在前，忽焉在後”，說：“言忽悅不可為形象也”。

他注“未之思也，夫何遠之有哉”，說：“夫思者，當思其反，反是不思，所以為遠也。能思其反，何遠之有？言權可知，唯不知思耳。”王弼注此章“可與立，未可與權”，說：“權者道之變，變無常體，神而明之，存乎其人，不可豫設，尤至難者也。”

何晏注“畏大人”，說：“大人即聖人，與天地合其德也”；注“畏聖人之言”，說：“深遠不可易，則聖人之言也”。

何晏注“毋我”，說：“述古而不自作，處群萃而不自異，唯道是從，故不自有其身也。”

王弼注“大哉堯之為君也”全章，說：“聖人有則天之德，所以稱唯堯則之者，唯堯于時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也。夫名所名者，生于善有所章，而惠有所存，善惡相須，而名分形焉。若夫大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，道同自然，不私其子而君其臣，凶者自罰，善者自功，功成而不立其譽，罰加而不任其刑，百姓日用而不知所以然，夫又何可名也？”（以上皆見皇侃論語義疏引。按何晏無名論也說：“仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云，巍巍成功，則彊為之名，取世所稱而稱耳，豈有名而更當云無能名焉者耶？”與王注一樣，同申老義。）

王弼注“志于道”，說：“道者，無之稱也，無不通也。況之曰道，寂然無體，不可為象。是道不可為體，故但念慕之而已。”（邢昺論語正義引。按何晏集解謂“志，慕也，道不可體，故志之而已。”與王

注一样，同引老义。)

从以上何王“改易”汉博士的注解看来，識緯神学是被老易相结合的、“体無”的义理神学所代替了。

为什么我們要在上面反复說明何王之路在于复古之周易論語的經学形式呢？因为这里是魏晋玄学开宗者所具有的性格，今逐一究明于下：

(一)春秋搢紳儒学变而为玄学，是“开始者为难”的。这依一般的思想史可能性到现实性的轉化而言，必須有若干潜移默化，迂迴曲折，从荆州儒学的潜默改变到何王儒学的否定，就是好例。此所謂“否定”，不是說把儒学芟割，如去野草者然，而是說脫胎換骨。这里，要注意的是除了现实历史的真实的可能性存在者外（如我們在本卷前三章講的），还要看取形式的可能性，此形式也有二种，其一为完全空想的，其一为比較实在的，后者是常能与真实的可能性联結，轉化而为现实性的。魏时何王的周易論語之复古，就是上面所說的后一形式，即我們指的“內老外儒”之“外”。它之所謂“外”，很适合于換骨的“內”。何王都是搢紳世族出身，有家法师法的教养，所以“似儒而非儒，非道而似道”的假象，在他們身上一定被刻上时代轉变的烙印。

(二)本来“易以道陰陽”的战国学术，就有老庄自然天道思想的混血，其后又在汉人手中术数化了。何王第一步在于描繪老易在义理方面的血統，而以老化易，即达到以老化孔。第二步在于把論語里偶見而不明显的形而上学的天道性命，灌輸以老易的精神內容，于是何晏敢說老子与聖人同，王弼敢說聖人体無，老子反而是有，实际上孔子的面目全非了，故晋書王衍傳說何王祖述老庄是这样的唯心主义：“天地万物，皆以無为本。無也者，开物成务，無往而不成者也。陰陽恃以化生，万物恃以成形。”按此祖述老庄的話，

是混乱了正始与嘉平的区别，上文前一句为老学，后二句为易老的混合文句，似应說为祖述老易。第三步在于利用战国詭辯学派的詰辯名学，移花接木，大暢“理賭”，創为“正始之音”，成了所謂何王开宗的一种思想体系，名之曰“玄学”。史闕有間，我們虽不能有足够的文献，說明他們的思想因素齐齐整整地具有以上三部曲的先后，而綜括大旨，考竟源流，似不背于思維形成發展过程的历史主义的分析。

(三)何王虽內道外儒，但犹保存儒家的形式，和向秀郭象的庄子注，張湛的列子注是不同的，更和嵇康“非湯武而薄周孔”的庄学現世說法是有区别的。何王是玄学开宗的人，容易拖帶了儒家的形式，他們不过想以簡御繁而已。湯用彤說何晏特标道德二論，有道儒二元思想，甚是。但所謂二元不是平列的，而是有本末、体用或內外的。何晏“以才辯显于貴戚之間”，王弼則“为人淺而不識物情”，都对于“事功雅非所長”，他們縫裁神学天衣时，多在于抽象字句的才辯慧察，故老孔“無”同的道理，到了现实問題就变成了浮华辞句，这是开始者为难的苦悶。何晏景福殿賦說：

“体天作制，順时立政。……远則襲陰陽之自然，近則本人物之至情。……想周公之昔戒，慕咎繇之典謨；除無用之官，省生事之故，絕流遁之繁礼，反民情于‘太素’。”（文选）

史称何晏为浮华派，以簡御繁，輕改法度，死于司馬氏之手，这正說明了“唯神也，故不疾而速，不行而至”的最高概念与现实世界毫無关切。实在說来，省繁反素的自然形式之还原，在理論上是最难通的、最貧乏的。何晏想以道为本而以儒为末，那就和他吃寒食散以养神，而复“本資外飾”，事同一律。（事見世說新語。他以“神”自况，但管輅相他的面貌，竟斥之謂“鬼幽”）由此看来，现实的悲剧諷刺了何晏二元論的矛盾。这从他的詩句也可以看出来：“鴻鵠比

翼游，群飞戏太清；常畏大網罗，憂禍一旦并”，一方面幻想飞到天堂，另一方面却怕陷入地獄！

王弼不像何晏的地位独步魏朝，故沒有如何晏之以“經国才略”見称。王弼傳說“其論道附会文辞不如何晏，自然有所拔得多晏也”。此評甚合历史的实际，王弼較远离现实，更向天地自然之运的理論方面發展去了。但他在形式上还保留下儒学的王道，如他注“吾道一以貫之”說：

“貫犹統也。夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举，总其会，理虽博，可以至約穷也。譬犹以君御民，执一統众之道也。”（皇侃义疏引）

王弼簡約之理，比何晏簡約之政，在实践的檢証的地方更不易捉摸。史称王氏为天縱之才，他的概念的天地，的确可以使中古儒者吃惊。他确乎是义理方面“新”的天人之学的承前啓后者，他不但把战国的形而上学混合起来，成为中世紀的玄学，而且由此建立了一个温室，又使佛学輸入的种子易于發芽生長。

第二节

何晏思想

何晏字平叔，生年史未具載。据世說新語，記載他七岁随母在魏武宮中时，为魏武所寵爱。操納晏母，晏即被同时收养，史皆把这事系于曹操为司空时。按操为司空始于建安元年（公元一九六年）冬十月，則他納晏母事当在魏代制度始立的一九六年或其后他还許不复朝見的一二年之間（参看魏志卷一）。假定曹操納晏母在建安二年（一九七年），晏是时或为三四岁，至大不得过六七岁，則他的生年似在献帝兴平二年前后（公元一九五年前后）。他死于正

始十年，因輔曹爽秉政，事敗與爽等同被司馬懿所誅（公元二四〇年）。他是漢大將軍何進之孫，又是曹操的假子，世族名門，兼富貴公子。史家紀他的事迹多不利的貶辭，說他好修飾，耽情色，服五石散，聚浮華客，為尚書時又黨同伐異，輕改法度，甚至強占國家財富。他的著述，完整存于世者甚少，已見前節所列举。

我們已經知道，何晏思想的來路，是經過了幾段步驟，才成了“新”學。他怎樣解釋由舊而新呢？例如在論語集解“溫故而知新”章說：

“溫尋也，尋釋故者，又知新者，可以為師矣。”

按此解釋大背孔義。孔子這裡的有關知識論的話，是說明為師者知故即知新，如周因于殷禮之損益推知之法，可以施及百世，并非含有“又知新者”（參看第一卷中篇）。何晏此論，完全是他自己由舊通“新”的學術路徑，企圖在“師”的地位上，得出內老外儒的“新”義。晉孫綽補注，更將何晏的新義說得明白：

“滯故則不能明新，希新則存故不篤，常人情也。唯心平秉一者，守故彌溫，造新必通，斯可以為師者矣。”（皇疏引）

何晏的“新”學，儒道兼綜，所謂“善道有統，故殊塗而同歸。”（見論語“攻乎異端”章注解。）此統安在？他說“天地萬物皆以無為本”，這種唯心主義的世界觀在論語集解已有暗示：

“天道者，元亨日新之道也，深微，故不可得而聞也。”（“夫子言性與天道”章句注）

“志，慕也，道不可體，故志慕之而已。（按他的道和德的概念的區分是明顯的，故下注“據于德”章句，他說，“據，杖也，德有成形，故可據也。”）”（“志于道”章句注）

“屢猶每也，空猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至于知道者，各內有此害。其于庶幾每能虛中者，唯回懷

道深远。不虚心，不能知道，子貢……虽不穷理而幸中，……亦所以不虚心也。（按由何注即导出“言聖人体寂而心恒虚無累，故幾动即見；而賢人不能体無，故不見幾，但庶幾慕聖而心或时而虚”之說。）”（“回也其庶乎屡空”章注）

“善有元，事有会，天下殊塗而同归，百虑而一致，知其元，則众善举矣，故不待多学，一以知之也。”（“一以貫之”章句注）

这样看来，道，深微不可得而聞，不可体，是絕對的神；只有把心空虚到絕妙境界才能怀道，这是主观唯心主义的神秘思想。他寻釋旧章句，“又知新者”，不过要說明老子与孔子將“無”同而已。他的道論与無名論就更直捷了当了。他說：

“有之为有，恃‘無’以生，事而为事，由‘無’以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，听之而無声，則道之全焉。故能昭音响而出气物，包形神而章光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之圓。圓方得形，而此無形，白黑得名，而此無名也。”（列子天瑞篇注引道論）

“凡所以至于此者何哉？夫道者，惟無所有者也。自天地以来，皆有所有矣。然犹謂之道者，以其能复用無所有也。故虽处有名之域，而沒其無名之象，由以在陽之远体，而忘其自有陰之远类也。夏侯玄曰：‘天地以自然运，聖人以自然用。’自然者，道也。道本無名，故老氏曰：‘彊为之名。’仲尼称堯‘蕩蕩無能名焉’，下云：‘巍巍成功’，則彊为之名，取世所知而称耳，豈有名而更当云無能名焉者耶？夫惟無名，故可得遍以‘天下’之名名之，然豈其名也哉？”（列子仲尼篇注引無名論）

这样看来，超乎实在事物的“無”而复生成实在事物的“有”，其無中生有的唯心主义世界观，毫無“新”义，不过把老子天道思想的唯心主义因素更絕對化了。凡在现实社会的矛盾更加复杂的历史

阶段，統治階級的最空虛的神秘主義便易出現，三国名族林立，武裝內訌，特別是農民戰爭推翻了汉代王朝，这在統治階級的意識中正是天行不常之時，王立对献帝說：“天命有去就，五行不常盛”，曹操聞之，使人語立曰：“天道深遠，幸勿多言”（魏志卷一）。這就是非常時代統治者的“天道以自然運，聖人以自然用”的注腳。和汉人的三統五德說相反，而是“神”無不在，自然流行，孰為聖人？惟以自然用者能之。然而這又不妨礙說什么“雖成功，有天下而不與也”。另一方面，何晏說的體無之道更有欺騙被統治階級的作用，它是一種“無爵而貴”的安眠劑，例如：“賢者恃以成德，不肖恃以免身，故無之為用，無爵而貴矣”（晉書四十三卷王衍傳引）。

這種客觀世界“無所有”的究竟義，是封建貴族的反動的僧侶主義的世界觀。自然運行的大道范疇，是不能依據名相去把握的，也不能由思維對存在而反映的，而是由統攝其全性的“神”去体会的。這裡沒有時空物質的具體認識，而只有“不疾而速，不行而至”的天人感應，因而“無”的本體雖自然運行，而天人之際的神人，却可以用神秘的自然于其一身，因而主觀的世界“謂之道者，以其能復用無所有也”。

其次，我們再看何晏的知識論：

“知者，知意之知也。言知者，言未必盡也，今我誠盡也。”

（論語“吾有知乎哉，無知也”章句注）

“仁者樂如山之安固，自然不動，而萬物生焉。”（“仁者樂山”章句注）

“章，明也，文彩形質著見，可得以耳目自修也。”（“夫子之文章可得而聞也”章句注）

“君子為儒，將以名道；小人為儒，則矜其名也。”（“汝為君子儒，無為小人儒”章句注）

何晏的这种理论是很明白的，即不论感性认识与理性认识，都是依有限的名言所规定的，名言不能反映真实的“物如”或“彊名之曰道”，惟超乎名言诠释的“诚”或寂然不动的精神，才能尽意。他的無名論更說：

“为民所誉，則有名者也，無誉，無名者也。若夫聖人，名無名，誉無誉，謂無名为道，無誉为大，則夫無名者可以言有名矣，無誉者可以言有誉矣。然与夫可誉可名者，豈同用哉？此比于無所有，故皆有所有矣。而于有所有之中，当与無所有相从，而与夫有所有者不同。同類無远而相应，异類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物类，自相求从，夏日为陽而夕夜远，与冬日共为陰；冬日为陰而朝晝远，与夏日同为陽，皆异于近而同于远也。詳此异同，而后無名之論可知也。”（列子仲尼篇注引）

上面的一段話，包括知識論与邏輯。这里有三層意义應該指出：（一）有名有誉不知道，無名無誉乃得道；（二）無名無誉才可以有名有誉，即“知其元則众善举矣”。這兩層是說神秘的精神本体到事物的發生作用，本体不但是普遍妥当的第一理，而且是最初生成演化的母体，所謂“自然不动，万物生焉”，因此，有名有誉的对象并不是由外而至于內，由現象而至于本体，而是相反的，一切事物运动的規律都是派生于“無”的自己外現，“故能昭音响而出气物，包形神而章光彩”，这个外現的名言或規定，随在而有，又随在而不有，而只有依于“無名無誉”的真宰随在而有而無之，則名言就不至于拘执，故說“不同于有所有，而比于無所有，故皆有所有矣”。（三）所謂內外天人之际，并無类概念可以相从不違，但何晏說其近虽异，其远則同，同类在近者是相从的，异类在远者反而是不相違的，“有”的無限大謂之“無”，“名”的無限大謂之“無名”。反之，無限生

有限，無名生有名，二者似在近处或后天是相异的，但在远处或先天又是相同的，于是超出了“类”概念，即超出了邏輯的法則，只有“發生”的最初，而沒有“形成”的后天，“先天而天弗違，后天而奉天時”。这里就是道家的詭辯所在，每到过程与变化，每到类别与規定，一定要回头去找出第一理的發生假定，而“既知其母，复守其子”，因此，就成了“非历史的”概念游戏了，用何晏的話講来，便是“思其反”（見前引）。

知識論与人性論总是相关联着的。何晏的人性論，沒有詳細的記載留下来，仅知道他有聖人無喜怒哀樂論，王弼以为此論“失之多矣”（見前）。在論語集解中有：

“性者，人之所受以生者也。”（見前引）

“君子之道深远，不可以小了知而可大受，小人之道淺近，可以小了知而不可大受也。”（“君子不可小知”章注）

“凡人任情喜怒，違理。顏淵任道，怒不过分。迁者移也，怒当其理，不移易也。”（“不迁怒”章注）

他的性情之辯，似为二元論，性靜情动，又是君子和小人的分別点。性是發生之全，情是后天之欲。这就是后来宋儒天理人欲論的淵源。

第三節

王弼思想

王弼字輔嗣，生于黃初七年（公元二二六年），卒于正始十年（公元二四九年）。他是魏代唯心主义陣营中的后起而最拔出的人物。少年即享高名，死时年仅二十四岁。他的代表著作，已見前面列举。魏晉人物多早熟者，王弼就是一个典型。天人之际的玄

学，不同于皓首穷经的儒学，他的“自然有所拔得”只是对于纯粹概念来讲的，至于“物情不識”，本是玄学家的自我空虚的规定。玄学家之所以早熟，因为他们研究范围内是以简御繁的。王弼就从这里创出“新”学，所谓“造新必通”的唯心主义世界观。他说：

“夫众不能治众，治众者至寡者也；夫动不能制动，制天下之动者贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也，动之所以得咸运者，原必無二也。物無妄然，必有其理，統之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。……故自統而寻之，物虽众，則知可以执一御也；由本以观之，义虽博，則知可以‘一名’举也。故处璇璣以观大运，則天地之动未足恠也，据会要以观方来，則六合輻湊未足多也。……夫古今虽殊，軍国异容，中之为用，故未可远也；品制万变，‘宗主’存焉。……夫少者多之所‘貴’也，寡者众之所‘宗’也。……繁而不憂乱，变而不憂惑，約以存博，簡以济众，其唯‘象’乎！”（周易略例明象）

这一段話，明白道出天人之学的“新”义，一反乎汉代疑畏天变并惊駭地动的繁众而無所統会之說。在执一御万、一名举义的認識之下，簡約的元宗，就有統可寻，有本可知了。这是玄学家貞一無二的起基命題。上品的身分性人物可以变来变去，但他以为有“宗主”在，就可以不怕“变”了，因为“宗主”是少数，群众是多数，但只有少数才是“貴”族“宗”主！从这个身分性地主阶级的立場出發，一元世界观就成了安定統治阶级情緒的东西，一切大变动大运转都可用“主必一致”之道来統御，所谓“治众”以一。

以簡約御繁众的“理”，在王弼的学术中还没有如后来的禪宗否定了义理，直叩佛性。这个“理”，王弼說得很清楚，“同于通理，异于职事”，“不胜之理，在往前也”，（見周易注）“总其会，理虽博，可以至約穷也，譬犹以君御民执一統众之道也”，“未有全其恕而不

能尽理之極也，能尽理極，則無物不統，極不可二，故謂之一也。”（見論語皇疏引）有人从歸納法看，以为这“理”是歸納的最高抽象，那便大錯而特錯了。然則它是什么义諦呢？

上面我們研究何晏已經說到“發生”的假定，其性質是演繹的第一次假定。老子學說中充滿了此一精神，王弼注老子，更把此一精神擴大了。按老子中譬喻最多而又最重要的，莫如嬰孩與江河（皆有五六處），所謂“聖人皆孩之”，“淵兮其若宗”，就是說生成之“初”或江流之“淵”，已經包括了發展與流變，王船山曾對這點評為“始大而終細”。如果我們仿荀子的話講，這便是蔽于始而不知終，蔽于淵而不知流了。所謂一與一切，至簡與繁，極與眾多，理與取事，從何王的“發生”原理上說來，等於淵源與流變的關係，他們以為，“理”之為物其始也細而小而下而弱，但在發生時早已完全（不能附會近代物理學的潛能論），它雖細小弱下，但是宗是主是根是淵，而一切雜多繁眾的後天結果（對發生而言），都應會于宗統于主。所以王弼以“不勝之理，在往前也”，往前即離宗遠了，勝理相反，當是退後復宗；所以他以為取事之異可同于通理，通理就指簡約於原始的“發生”原理。他譬喻一與一切的關係，好像皇帝與人民的關係，皇帝是天之子（立之君），最初的一個，而人民是派生的萬姓，其統御之道，有一個先天的假定，即皇帝等於無上命令。如老子“侯王得一以守之”，“侯王得一以為天下貞其致之”，王弼注“為功之母不可舍也”。母就是發生原理。他的以簡御繁的通理，就建立於“發生”的假定上面，“少者多之所貴也，寡者眾之所宗也。”老子貴“因”，王弼更常在重要處大言“因之”，這因果之“因”，是排除了邏輯意義的因果論，而僅留下一個最初的發生之“因”，不論他說到宗、主、本、根、極、一，都是一律的。懂得了這個理路，才可以研究王弼。所謂“異而知其通”之理，可以下面的話作例：

“以天之行，反复不过七日，复之不可远也。往则小人道消也。复者，反‘本’之谓也。天地以‘本’为心者也。凡动息则静，静非对动者也，语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其‘本’矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”（四库备要本周易注复象卷三页四。以下引句仿此）

“一时之制，可反而用也，一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。……虽远而可以动者，得其应也，虽险而可以处者，得其时也。……柔而不忧于断者得所御也，虽后而敢为之先者，应其始也，物竞而独安于静者，要其终也。”（周易略例明卦适变通爻）

“变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也。故合散屈伸，与‘体’相乖，形躁好静，质柔爱刚，‘体’与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在大哉？……同声相应，高下不必均也，同气相求，体质不必齐也。……苟识其情，不乖乖远，苟明其趣，不烦强武，能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通。……是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎晝夜之道而无体，一阴一阳而无穷。”（周易略例明爻通变）

上面的话在体系上虽表露出二元论的倾向，但在观点上坚持一元论的唯心主义世界观。静是动的根本，寂是变的根本，无是有的根本，体是数的根本。按王弼老子注上下二篇采用分而合之的方法，分即“睽而知其类”，合即“异而知其通”，上篇乃“复其本”“应其始”，下篇乃“要其终”而不往前。如果能得所御天地之心，则异

类获具存。今按他的理路，首先研究他所谓的發生的本体。他說：

“混然不可得而知，而万物由之以成，故曰混成也。不知其誰之子，故先天地生。”（道德經上篇二十五章注）

“凡有皆始于‘無’。故未形無名之時，則為万物之始，及其有形有名之時，則長之育之亭之毒之，為其母也。言道以無形無名始成，万物以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。”（同上一章注，并參看二十一章注）

所謂“混成”或“無”都是第一理，他也稱之為“道”。他說：

“道者‘無’之稱也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。”（邢昺論語正義引）

“天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也，有天之形而能永保無虧，為物之首，統之者，豈非至健哉？大明乎終始之道。”（周易注乾象卷一第二頁）

自然的天不過是一個形色的名詞，而形色又是“物之累”，因此，客觀的事物都是假象，只有至健的“道”才是真實，其所以真實，是因為它“寂然無體”。

這個“道”，他又稱做極或宗主，他說：

“地雖形魄，不法于天，則不能全其寧，天雖精象，不法于道，則不能保其精。沖而用之，用乃不能窮，滿以造實，實來則溢，故沖而用之，又復不盈，其為無窮，亦已極矣。形雖大，不能累其體，事雖殷，不能充其量，万物舍此而求‘主’，主其安在乎？不亦淵兮似万物之‘宗’乎？……天地莫能及之，不亦似‘帝’之先乎？”（道德經四章注）

現實世界有“宗主”，万物的最后根源也有“宗主”，因此，抽象的形而上学的道便是像上帝的一種“宗主”了，它掌握着人類社會的一切命運。唯心主義必然要走進有神論的宗教世界觀，這裡就

是例子。不过这种狡猾的有神論比汉儒的神学要显得較多理論化一些罢了。

从發生之义始派生出“自然”之义，所謂“自然”并不是物質的，而是絕對的一，穷極之辞下的另一种說法，因而仍是“主”：

“万物万形，其归一也，何由致一？由于無也。”（同上四十二章注）

“‘自然’者，無称之言，穷極之辞也。……其一之者，‘主’也。”（同上二十五章注）

“自然之道，亦犹树也，轉多轉远其根，轉少轉得其本，多則远其真。”（同上二十五章注）

“天地任自然，無为無造，万物自相治理，故不仁也。”（同上五章注）

“天地之中，蕩然任自然，故不可得而穷。”（同上五章注）

“万物以自然为性，故可因而不可为也。”（同上二十九章注）

因此，这無为的自然又是普遍的泛神，上帝的另一种术语：

“道泛濫無所不适可，左右上下，周旋而用，則無所不至也。”（同上三十四章注）

“蕩然公平，則乃至無所不周普也；無所不周普，則乃至于同乎天也；与天合德，体道大通，則乃至于極虛無也。”（同上十六章注）

“神不害自然也，物守自然，則神無所加；神無所加，則不知神之为神也。”（同上六十章注）

我們从他的唯心主义的世界觀再看他的認識論。他以为，道之为性，是不能用語言規定的，人类不能把道作为对象去認識，而只能“从事”于道。他說：

“从事，謂举动从事于道者也。道以無形無为，成济万物，故从事于道者，以無为为君，不言为教，綿綿若存，而物得其真，与道同体，故曰同于道。”（同上二十三章注）

“‘自然’，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而睹也，無物可以易其言。”（同上十七章注）

“名則有所分，形則有所止，虽極其大，必有不周，虽盛其美，必有憂患。”（同上三十八章注）

这样看来，神秘的自然是不能認識的，但是一切名言立說就全無理由么？他說，这亦不然，如果“擘而知其类，异而知其通”，可从“指其所之”比况法，指点出原理，并由此幻假無常的时变原理，再通于絕對不变的道。下面就是他的一段名文，值得重視：

“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象；尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽；象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而亡象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者象之蹄也；象者意之筌也。是故存言者，非得象者也，存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉，則所存者乃非其象也；言生于象，而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者乃得意者也；忘言者乃得象者也。得意在忘象；得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。是故触类可为其象，合意可为其征。意苟在健，何必馬乎？类苟在順，何必牛乎？爻苟和順，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为馬？而或者定馬为乾，案文責卦，有馬無乾，則伪說滋漫，难可紀矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，一失其原，巧愈弥甚！縱或复值，而义無所取：盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯見

矣。”(周易略例明象)

这段话常被研究王弼的人用近代语附会乱编。为了使读者知道究竟他在说什么，我们分为下列几点说明吧：

(一)文中用语，除蹄筌之例引自庄子外，大致都是周易的术语，和我们现在用的语彙不同。

(二)文末是批判汉儒的经训，斥之为“存象忘意”。由辞以通道的方法与他所谓“忘象以求其意”的方法相反，这里就是他的“新”学所在。

(三)文中主要命题是引用易繫辞上傳“聖人立象以尽意，設卦以尽情，繫辞焉以尽言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”一段，读者不妨把上傳之文全部看一下。

(四)主要的术语为意、象、言三者。我们不能以常识或近代语来比附这些用语。“象”指什么呢？如“拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，“在天成象”，“悬象著明，莫大乎日月”，“聖人設卦观象”，“易有四象”，“见乃谓之象”(皆上傳文)，因此，所谓“象”不是自然一般的现象，乃是聖人(不是常人)拟诸天而立的特定形容，以达到所谓“兆见曰象”(韓康伯注，引王弼之說，或言兆端)，从而“引而申之”。制象是至神者的事，韓康伯說：“非忘象者則無以制象。……至神者寂然而無不应，斯盖功用之母，象数所由立。”(易注卷七，十五頁)“言”又指什么呢？如“言者尚其辞”，“君子居其室出其言，則千里之外应之，……言行君子之所以动天地也”，“拟之而后言，議之而后动”，“辞也者、各指其所之”，因此，所谓“言”，不是一般的名理，乃拟况于“象”的特种比喻，不属于普通推理范围之内，好像代数学里的X，王弼所谓“君子以言必有物，而口無擇言”。(易注卷四，十頁)所以，对于象而云观，对于辞而云玩(“玩其辞”)，观象或玩辞是很神秘的事。最后，“意”指什么呢？这决非哲学上本

質之義，乃是聖人效法天地自然的樞機，存乎其人的一種秘密，故說：“天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。”（上傳）王弼所謂“凡言義者，不盡于所見，中有意謂者也。”（易注卷五，三頁）“和樂出乎八音，然八音非其名也。”（論語皇疏引）這“意謂”是非常古怪的神會。

（五）懂得了上面的術語，我們就知道這不是由客觀到主觀，不是由存在到思維，而是由主觀（或全自然之神）到客觀，復由客觀回到主觀，王弼復象所說的復其本之意。因此，一方面說：“象者出意者也，言者明象者也”；然而另一方面說：“得意在忘象，得象在忘言”。韓康伯注多采王說（如“一陰一陽之謂道”注即采王語，而未注明王說），在“盛德大業至矣哉”章句下注說：“夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也。聖人功用之，母體同乎道，盛德大業，所以能至。”此即指出得“意”之由來，完全不是說主觀對客觀的反映，而是說全自然的神授。所以，由完全到不完全，復由不完全再到完全，始足以言易，于是“易簡而天下之理得矣”。聖人之所以能這樣做，是因為主觀上忠恕的偉大，“忠者情之極也，恕者反情以同物者也。未有反諸其身而不得物之情，未有能全其恕，而不盡理之極也。……推身統物，窮類適盡，一言而可終身行者，其唯恕乎！”（論語皇疏引）

（六）這種出意、立象、制言之道，並非普通人所能“從事”，“睽離之時，非小人之所能也。”（王弼易注卷四，十一頁）而且惟有聖人能之，韓康伯也說：“君之體道以為用也，仁知則滯于所見，百姓則日用而不知，體斯道者鮮矣。故常無欲以觀其妙，始可以語至而言極也。”（易注卷七，七頁）由此，就發生了“六經皆聖人筌蹄”說。王弼注論語“予欲無言”章說：

“子欲無言，蓋欲明本，舉本統末，而示物于極者也。夫立

言垂教，將以通性，而弊至于湮。寄旨傳辭，將以正邪，而勢至于繁。既求道中，不可勝御。是以修本廢言，則天而行化，以淳而觀，則天地之心見于不言，寒暑代序，則不言之令行乎四時，天豈諄諄者哉？”（皇疏引）

原來“修本廢言”才是聖人之教，客觀規律既然是不可知的，那么科學也就成為廢話了。

按“言盡意”的命題，為三理之一，歐陽建與荀粲合王弼而三，理致相反，已見前章所詳論。現在，我們再進一步研究王弼由道體到功用之說。他在道德經下篇開首注解：

“德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也；何以盡德？以無為用，以無為用，則莫不載也。……是以天地雖廣，以無為心，聖王雖大，以虛為主。故曰，以復而視，則天地之心見，至日而思之，則先王之至睹也。故滅其私，而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。……是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為，不求而得，不為而成，故雖有德，而無德名也。……故雖德盛業大，富而有萬物，猶各得其德，雖貴以無為用，不能舍無以為體也。……舍己任物，則無為而泰，守夫素朴，則不順典制。……故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也，用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。……故仁德之厚，非用仁之所能也，行義之正，非用義之所成也，禮敬之清，非用禮之所濟也；載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所竟。用乎無名，故名以篤焉，用夫無形，故形以成焉。守母以崇其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大

美配天而华不作。……仁·义·母·之·所·生·，·非·可·以·为·母·，·形·器·匠·之·所·成·，·非·可·以·为·匠·也。”（道德經三十八章注）

上文是他的由体到用的总論，知此一段，則別見之注可省而不引。他根据“得意忘象，得象忘言”的推衍法，“引而申之，触类而長之”，产生了由道至德，再由德复道的理論。經過这一“通理”的路数，使道德二元成为一元論。由發生至于成長，就有仁义形器及名言事物，而成長之所以为“用”，不能自用，而是由發生的“無”为功之母；母性自然無为，子性不能变其質而为有为；若“舍其母而用其子，虽極其大，必有不周，虽盛其美，必有患憂”。王弼哲学的主要点就在这里。他沒有完全否認后天（人），但不是以后天和先天平列，而是以后天依照于先天。然而后天的一切，常是被所謂众人的明察所害，大多数都不依照發生之母的命令行事，因此，他也不能不如老子攻击后天了。他虽然力主“道有大常，理有大致，执古之道，可以御今，虽处于今，可以知古始”，（同上四十七章注）而也說，“甚矣害之大也，莫大于用其明矣！夫在智，則人与之訟，在力，則人与之爭，智不出于人，而立乎訟地，則穷矣，力不出于人，而立乎爭地，則危矣。……若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則万物失其自然，百姓丧其手足，鳥乱于上，魚乱于下”（同上四十九章注）。这就是他的“以虛为主”或反实于虛的社会思想。他居然从否定知識、否定是非，达到否定社会斗争的道德論，这样才对統治階級說来，就能“常得而無喪，利而無害”。

他在道德二元的理路表面上統一了，而在理事二元的现实上則分裂了；因为他說知母守子者只有最高的理想人物，即聖人，而弃母用子者，則是尽天下的众人，他說：

“食母，生之本也。人者皆弃生民之本，貴末飾之华，故曰：我独异于人！”（同上二十章注）

这样，一个人（“我独”）便和天下人（“人者皆”）分成两概。于是他在政治理想上得出了寡头专制的理论，天上宗教的王国到了封建制社会就成为“宗主”独尊的绝对王国，所谓“以君御民，执一统众之道”，和他的以道用功、以简御繁之理，便比而例之，求得了一致。故他说“侯王得一，言为功之母不可舍也”。请看他说的统治者与被统治者的关系：

“聖人之于天下歛歛焉，心無所主也，为天下渾心焉，意無所适莫也。無所察焉，百姓何避？無所求焉，百姓何应？無避無应，則莫不用其情矣。人無为舍其所能而为其所不能，舍其所長而为其所短，如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已！”（同上四十九章注）

这岂不是封建统治的愚民政策么？但他却又以为，理想的统治者占有可以不居其所有，被统治者占有而常不舍其所有，“处于外而有应于内，君子好遯，故能舍之；小人系恋，是以否也”（易注卷四，五页），为了把小人或众人的阶级斗争同化于君子之大德“不爭”，那就在于统治者“尊以自居，損以守之”，他说：

“以柔居尊，而为損道，江海处下，百谷归之，履尊以損，則或益之矣。……陰非先唱，柔非自任，尊以自居，損以守之，故人用其力，事竭其功，智者慮能，明者慮策，弗能違也。則众才之用尽矣。”（易損卦注卷四，十七页）

这样在主观上就使被统治者服从统治者了。主观唯心主义最后总是求出“神”来，同时也得出至上的道德命令来。他的“性其情”说，即答复这个难题，他说：

“聖人达自然之至（神明），暢万物之情（五情），故因而不为，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。”（道德經二十九章注）

凡玄学都是不能在事物上檢証的，若不否定一切而出世与造物者游，則其道理說來說去，总是二元的。王弼的“新”学就陷于矛盾的二元論，“斯人也可与論天人之际”的天人，还是“蔽于天而不知人”，并不因他惠察詭辯，就可能挽救他的矛盾。

第五章

嵇康的心声二元論及其 社会思想、邏輯思想

第一节

嵇康在文献学上的身世消息及其著述考辨

(一)文献学上的嵇康及其与曹魏的关系

竹林七賢是魏晉清談中的談者之囿。就他們对当时的政治社会的影响来講，嵇康实与阮籍等齐，就思想史的業績来講，嵇康却突过阮籍，而也非注庄子的向秀所能比拟。

世說新語任誕第二十三：“陈留阮籍、譙国嵇康、河内山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者，沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅琊王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂竹林七賢。”注引晋陽秋說：“于时風誉扇于海内，至于今咏之。”世說所講的話，当即祖述晋陽秋（晋孙盛著），故下面注引，在語气上，即直承本文而来。作者孙盛之去魏末，尙未出百年，此所称引之竹林七賢，当为現存文献中最早的有关竹林七賢的記載。觀此記載，以阮籍为首，嵇康次之，山濤又次之，次序先后是很明白的。

三国志卷二十一，注引魏氏春秋：“康寓居河内之山陽县，与之游者，未尝見其喜愠之色，与陈留阮籍，河内山濤，河内向秀，籍兄

子咸，琅琊王戎，沛人刘伶，相与友善，游于竹林，号为七贤。”此書也是孙盛所作的，而以七贤系之于对嵇康的叙述中，則明指七贤以嵇康为首了。后来唐修晋書嵇康傳，似祖述孙盛，互采晋陽秋与魏氏春秋之文，而稍变其次序。其中說，所与神交者，惟陈留阮籍，河内山濤。豫其流者，河内向秀，沛国刘伶，籍兄子咸，琅琊王戎，遂为竹林之游，世所謂竹林七贤。这也以七贤系于嵇康傳，明示康为七贤的領袖。

世說品藻第九：“謝遏諸人，共道竹林优劣，謝公云，先輩初不臧貶七贤。”注引魏氏春秋說，山濤通簡有德，秀、咸、戎、伶，朗达有儒才。于时之談，以阮为首，王戎次之，山、向之徒，皆其倫也。此对阮籍，仍認為談首，于嵇康却遺而未及。

世說文学第四，袁伯彥作名士傳条，注：“宏（袁宏字伯彥）以夏侯太初、何平叔、王輔嗣为正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、刘伯倫、阮仲容、王濬冲为竹林名士……”这里也还是以嵇康次阮籍之后的。

世說文学第四，謝万作八贤論条，注引何法盛中兴書，說万集載其叙四隱四显为八贤之論，指的是漁父、屈原、季主、賈誼、楚老、龔胜、孙登、嵇康。这是从行为上着眼来推崇嵇康，使之超脱于竹林七贤的倫輩，而上躋于漁父屈原孙登之列，而孙登正是阮籍所企慕的，其意实崇嵇甚于崇阮。

世說文学第四：“旧云，王丞相过江左，止道声無哀乐（嵇康著）、养生（嵇康著）、言尽意（欧陽建著）三理而已。”又品藻第九：“簡文云，何平叔巧累于理，嵇叔夜儒伤其道。”南齐書王僧虔傳戒子書：“才性四本（傅嘏鍾会李丰王广所論，鍾会撰）、声無哀乐，皆言家口实。”这都从思想价值上来論，把竹林七贤的嵇康，与正始名士的何晏、傅嘏、鍾会、李丰、王广等，等列而論，自非七贤中其他

六人所能比拟，崇嵇之意是明显的。

世說品藻第九：“郗嘉賓問謝太傅曰：‘林公（支遁）談何如嵇公？’謝云：‘嵇公勤著脚，裁可得去耳。’”这是以佛教初期的著名談手支遁来与嵇康比較的，所比較的是“談”，即“名辯”。这显然已先肯定了嵇康在名辯中的崇高地位。

然而，这一位在政治社会上發生“風譽扇于海內”影响的人物，在思想業績上具有崇高地位的言談林藪，其身世行年，后人却不很清楚。最初，記載嵇康事迹的是三国志。三国志卷二十一王粲傳，附載嵇康，共短短二十七字：

“时又有譙郡嵇康，文辞壯麗。好言老庄，而尚奇任俠。至景元中，坐事誅。”

又卷二十八鍾会傳也仅仅略提一句：

“（鍾会）迁司隶校尉，虽在外司，时政損益，当世与夺，無不綜典。嵇康等見誅，皆会謀也。”

嵇康被誅，在曹魏末世，就他对政治社会上的影响与思想史上的地位來說，三国志中实应有一較詳細的傳記。可是嵇康是被司馬氏所杀的，陈寿在当时，能傳刘劭、傅嘏，而对嵇康如此重要的一位人物，却因形格勢禁，只能略帶一笔。

因为三国志中記載得太簡略，后世对嵇康的身世行年，便有了紛紜的文献上的記錄，彼此并不一致，出入很大。唐修晋書，掇拾殘叢，虽然有了一篇二千余字的嵇康傳，細考却也空洞得很，除用大半以上篇幅撮引了嵇康的釋私論、与山巨源絕交書、幽憤詩而外，涉及嵇康生平行事大略的并不很多。唐修晋書行世以后，十八家晋史皆廢，由唐修晋書的嵇康傳来看十八家晋史，則十八家晋史中所保存的关于嵇康的記錄，好像也十分貧薄。这实在是一件憾事。

考三国志注，与世說新語及注中，所保存的有关嵇康的文献上

的材料，就字數論不能算少，但內容重複，而又彼此矛盾，很難董理出一條有系統的端緒來。就正因為這緣故，自來對於嵇康的看法，或模糊或錯誤，不能論定。但是，可喜的是，嵇康的身世雖不能詳悉明白，而嵇康的著作却留存至今，尚有嵇中散集十卷，可資研尋。我們費一點時間，由原著的思想脈絡中來推証那些紛紜的記錄，孰為真實，孰出虛構或誤傳，便可了如觀火。思想之與行為，恰如形影相附。由思想脈絡，我們固可以推証關於行為傳說的真妄，同時，由具體的行為傳說，更足以探尋抽象的思想內蘊的真相。因此，這些紛紜矛盾的記錄，對我們仍是寶貴的材料。至於那篇光潤平滑而又內容空洞的最後出的晉書嵇康傳，其價值則是很差的，但它也代表了唐人在綜合了許多材料後的一種看法，不無可取之處。

三國志中有关嵇康的材料，計二處，一為卷二十一王粲傳所附記的二十七字，另一為卷二十八鍾會傳所帶到的嵇康被殺的話。在三國志裴注中所引用的材料，則有卷二十沛穆王林傳注所引的嵇氏譜，卷二十一康傳注所引的嵇氏譜，嵇喜所作的康傳，虞預晉書，孫盛魏氏春秋，康別傳，孫盛晉陽秋，世語，及裴松之對嵇康死年所作斷案中述及的干寶、孫盛、習鑿齒諸書。在世說新語及注中，有关嵇康的材料尤多。

現在，我們就根據上述的材料來解剖一下嵇康的身世與性格。

關於嵇康的姓氏來歷與先世，虞預與王隱兩家晉書，俱有記載：

“康家本姓奚，會稽人。先自會稽遷于譙之銍縣，改為嵇氏。取稽字之上山以為姓，蓋以志其本也。一日，銍有嵇山，家于其側，遂氏焉。”（三國志卷二十一注引虞預晉書）

“嵇本姓奚，其先避怨徙上虞，移譙國銍縣。以出自會稽，取國一支音同本奚焉。”（世說德行注引王隱晉書）

得姓的来历，兩說相同：一，本姓奚；二，嵇是后来改的姓；三，所以改成嵇乃是紀念出自会稽之故，但一說是家于銓县嵇山之側之故。但我們要問，为什么要改姓？这里，虞預沒有給我們答复。王隱却透露了一点消息，他說“其先避怨徙上虞，移譙国銓县”。“徙”应为“从”之誤，这样不但文义順了，而且也与虞預的說法一致了。唐修晋書，綜合來說，“嵇康，字叔夜，譙国銓人也，其先姓奚，会稽上虞人，以避怨徙焉。銓有嵇山，家于其側，因而命氏。”

不过我們覺得，在中世紀的門閥制度下，改姓实在是一件大事，非万不得已，当不肯抛开血統的标帜。所以嵇氏的改姓，其理由可能有二：一，如傳統的說法，为了避怨，但避怨既已避地，又何必改姓？二，是为了本系賤姓，詭称原来姓奚，因避怨才改成嵇的，其实嵇倒是本来的姓。賜性命氏，本極堂皇，在中世紀初期，一定有微賤之族新發迹，为塗澤一下門面，而冒用了貴姓，或詭称系由貴姓改成今姓的事。三国志注引嵇氏譜，述康先世，仅举其父兄，說“父昭字子远，督軍糧，治書侍御史；兄喜字公穆，晋揚州刺史”。嵇喜所作康傳，則極其籠統地說“家世儒学”。俱未举出其先世有怎么輝煌的人物，似从其父起，才發迹起来，这是很可疑的。按照一般的情形，如司馬迁自叙，直数远祖至唐虞以上，兩汉書傳人物，多詳叙先世，魏晉以后，碑志中尤多此習，景宋本世說新語，書前附录的氏族譜也可參証。嵇氏譜及康傳，也不应如此簡略模糊。考康家居譙国，乃曹魏發迹之地，則自其父由賤族而攀附升騰，实極為可能之事。又考曹操的出身，也極模糊，魏志說，“曹騰养子嵩，嗣官至太尉，莫能审其生出本末。嵩生太祖。”注引吳人作曹瞞傳及郭頒世語，并說，“嵩，夏侯氏之子，夏侯惇之叔父，太祖于惇为从父兄弟。”陈琳为袁紹檄豫州，指斥操“父嵩，乞丐携养”，而操則“贅閣遺丑”。他与袁氏的四世三公比，貴賤美丑，相去天淵。又考魏志夏

侯惇傳，也只籠統地說：“夏侯惇，沛國譙人，夏侯嬰之后也”，其父祖怎樣，都沒有提。在夏侯淵傳，又說“惇族弟也”，其他都不提。可見在曹魏興起之際，譙人以賤驟貴，原甚平常。數其父祖，俱不能舉，即在曹氏夏侯氏猶然。而嵇康後來又以同鄉與魏宗室婚，其攀附之迹尤顯。所以，我們認為嵇氏改姓及自會稽移徙一事是可疑的，他很可能本出寒素，指山為姓，乃詭稱移徙，由奚改姓。但因別無證據，這裡也只得存疑。

我們進一步研究一下嵇康跟曹氏的關係。

世說德行第一注引文章敘錄：“康以魏長樂亭主壻，遷郎中，拜中散大夫。”晉書嵇康傳：“與魏宗室婚，拜中散大夫。”三國志卷二十，沛穆王林傳：“沛穆王林，建安十六年封饒陽侯，二十二年徙封譙。黃初二年，進爵為公。三年為譙王。五年改封譙縣。七年徙封鄆城。太和六年改封沛。景初、正元、景元中，累增邑，并前四千七百戶。林薨，子緯嗣。”注：“案嵇氏譜，嵇康妻，林子之女也。”考：林，武帝杜夫人出。則嵇康為杜夫人之曾孫女壻。

這裡，我們也得說一說嵇康與何晏的關係。

三國志卷九曹爽傳：“（何）晏，何進孫也。母尹氏，為太祖夫人。晏長于宮省，又尚公主，少以才秀知名。好老莊言，作道德論，及諸文賦，著述凡數十篇。”注引魏略：“太祖為司空時，納晏母，并收養晏。其時秦宜祿兒阿蘇，亦隨母在公家，并見寵如公子。蘇即朗也。蘇性謹慎，而晏無所顧憚，服飾擬于太子，故文帝特憎之，每不呼其姓字，嘗謂之為假子。晏尚主，又好色，故黃初時無所事任。及明帝立，頗為冗官。至正始初，曲合于曹爽，亦以才能故，爽用為散騎侍郎，遷侍中尚書。晏前以尚主，得賜爵為列侯，又其母在內。晏性自喜，動靜粉白不去手，行步顧影。晏為尚書，主選舉，其宿與之有舊者，多被拔擢。”注又引魏末傳曰：“晏婦金鄉公主，即晏同母

妹，公主賢，謂其母沛王太妃曰，晏為惡日甚，將何保身？母笑曰，汝得無妒晏邪？”

關於沛王太妃，卷三，明帝青龍元年紀注引獻帝傳：“（秦）朗父名宜祿，為呂布使詣袁術，術妻以漢宗室女。其前妻杜氏留下邳，布之被圍，關羽屢請于太祖，求以杜氏為妻。太祖疑其有色，及城陷，太祖見之，乃自納之。宜祿歸降，以為銍長。及劉備走小沛，張飛隨之，過謂宜祿曰，人取汝妻，而為之長，蚩蚩若是邪！隨我去乎？宜祿從之，數里，悔欲還，飛殺之。朗隨母氏，蓄于公宮，太祖甚愛之，每坐席，謂賓客曰，世有人愛假子如孤者乎？”這個杜氏，就是沛王太妃，沛穆王林之母。

我們瑣瑣引這些事實，並非跟着魏略及獻帝傳作者，醜詆何晏，而是要表明一種關係，即：第一，何晏母尹夫人，與沛穆王林母杜夫人，都是人家的有夫之婦，同樣被迫拖着油瓶進宮，而這兩個油瓶（何晏與秦朗），並以假子有寵于公宮；其次，何晏尚金鄉公主，公主就是沛王太妃杜夫人的女兒；（魏末傳說晏婦金鄉公主，即晏同母妹，裴松之已斥其妄。裴曰：按諸王傳，沛王出自杜夫人所生，晏母姓尹，公主若與沛王同生，焉得言與晏同母？）因此，第三，尹杜二夫人之間，存在着密切的關係；第四，何晏是沛太妃的女壻，而嵇康則為其曾孫女壻，雖輩份不同，而兩公主（金鄉公主與長樂亭主）之間，固存在着血緣關係。嵇康且以長樂亭主婿之故，遷郎中，又拜為中散大夫。

（二）魏晉之際曹氏與司馬氏的酷烈政爭

了解了嵇康與魏宗室的關係，了解了何晏與嵇康的關係，我們便可以進一步展開魏晉之際曹氏與司馬氏之間的政治鬥爭與思想鬥爭的具體畫面，從而把兩邊參加的人物的活動鈎勒出來，我們由

此乃得以具体把握参加者之一嵇康的生活行为，与其思想发展的关系。

曹魏龙兴未久，司馬氏即以助臣伺攫其后，如黄雀之躡螳螂，其政治斗争的惨烈，史所罕有。朝臣之中，昨为大魏佐命之臣，今日多暗中输心于司馬氏。否则，誅鋤杀伐，不旋踵而到来。干宝晋紀总論說得好：“晋之兴也，功烈于百王，事捷于三代，盖有为以为之矣。宣景（司馬懿司馬师）遭多难之时，务伐英雄誅庶杰以便事，不及脩公刘太王之仁也。受遺輔政，屡遇廢置，故齐王（曹芳）不明，不获思庸于毫，高貴（曹髦）冲人，不得复子明辟。二祖逼禪代之期，不暇待参分八百之会也。是其創基立本，异于先代者也。”因此，“朝寡純德之臣，乡乏不貳之老”。朝臣中合同离异，依違避就的現象，反映敌对双方斗争的酷烈。而司馬氏誅鋤异己的毒辣殘暴，甚至令其子孙都为之不安。世說尤悔第三十三：

“王导温嶠俱見明帝，帝問温前世所以得天下之由，温未答。頃，王曰，温嶠年少未諳，臣为陛下陈之。王乃具叙宣王（司馬懿）創業之始，誅夷名族，寵树同己，及文王（司馬昭）之末，高貴乡公事。明帝聞之，复面箸床曰，若如公言，祚安得長？”

司馬氏誅鋤异己，始于嘉平元年（二四九年）司馬懿之誅曹爽何晏等八族，終于景元三年（二六二年）司馬昭之誅嵇康呂安等（其后虽尚有誅邓艾鍾会等大事，但政治意义已不全屬曹氏与司馬氏政爭范围），中經王凌之誅（嘉平三年，司馬懿），夏侯玄、李丰、楚王彪之誅，齐王之廢（正元元年，二五四年，司馬师），毋丘儉之誅（正元二年，司馬师），諸葛誕之誅（甘露三年，二五八年，司馬昭），高貴乡公之弑（景元元年，二六〇年，司馬昭）等巨大而慘酷的事变。短短十二三年之中，数行征伐，屡誅大族，結果，把曹魏的政治

势力彻底打垮了。在嵇康被誅之明年，阮籍便代郑冲执笔，草相国晋公劝进之文，而向秀也因时局所迫入洛，许多持两端观望的人，或原在曹氏方面的人，都跑到司馬氏的怀抱中去了。再过两年曹魏便正式被司馬晋所代，司馬炎做了天子。

統治階級之間曹氏与司馬氏的政治斗争，开始剧烈展开于正始年間，而在思想方面，也以清談的方式，在所謂“正始之音”中，进行了惨烈的斗争。三国志卷三，魏明帝（曹叡）紀，景初二年（二三八）年）冬“十二月乙丑，帝寢疾不豫，辛巳以燕王宇（武帝之子）为大將軍，甲申免，以武衛將軍曹爽代之”。注引汉晋春秋及魏略，可知燕王宇之免大將軍，与司馬懿有关。“宇为帝画計，以为关中事重，宜便道遣宣王从河内西还，事已施行。”（那时，懿方自征辽东还。）而帝复用刘敬孙資計，免宇，令归第，代以曹爽，用手詔召懿徑至京師，懿遂与曹爽同受詔輔齐王，时为三年正月丁亥，次日，帝崩。其間事情的变化是非常迅速的。

齐王立，大权全归大將軍曹爽，表面上尊司馬懿为太傅，实际却是一个閑职。曹爽引用何晏邓颺丁謐畢軌李胜桓范等人物于中央政权机构之中，排挤司馬氏势力，一面布置私人，切实控制地方軍力，擢姑子（即表兄弟）夏侯玄为征西將軍，假节都督雍凉諸州軍事（三国志卷九曹爽夏侯玄傳），以王凌为征东將軍，假节都督揚州諸軍事。凌外甥狐愚为兗州刺史，屯平阿。舅甥并典兵，專淮南之重（三国志卷二十八王凌傳）。迁毋丘儉自幽州刺史度辽將軍为左將軍，假节监豫州諸軍事，領豫州刺史（同上毋丘儉傳）。以諸葛誕为御史中丞尚書，出为揚州刺史，加昭武將軍（同上諸葛誕傳）。又毀中壘中坚营，以兵屬弟中領軍曹羲，司馬懿禁之不可（晋書卷一宣帝紀）。但在司馬氏方面，虽然表面退讓，暗中却也在着着布置。司馬懿自己仍持节都督中外諸軍，屢次統兵与东吳作战，一面

以子司馬师代夏侯玄为中护軍，以蔣济为太尉。正始五年，曹爽夏侯玄兴兵六七万伐蜀，是为駱谷之役，司馬懿爭之不得。这該是曹氏实力上的大檢閱罢，引起司馬氏深刻的顧忌。七年，吳伐祖中，曹爽又不用司馬懿之言。八年（二四七年），爽用何晏邓颺丁謐之謀，迁太后于永宁宮，專擅朝政，兄弟并典禁兵，多树亲党，屡改制度，懿不能禁，于是称疾不与政事，矛盾更表面化了。京城里流行着一种謠言，說：

“何邓丁，乱京城！”（晋書卷一宣帝紀）

嘉平元年，爆發了“高平陵”之变，司馬氏父子陰布兵力，用迅雷不及掩耳的手段，解决了曹爽及其党羽何晏等的势力，誅曹爽等八族，大行杀戮，“支党皆夷及三族，男女無少長，姑姊妹女子之适人者，皆杀之”（晋書卷一宣帝紀）。曹氏势力，大受摧殘；然而矛盾并没有根本解决，斗争在醞釀，在繼續發展。夏侯玄被征回来了，解除了都督雍凉諸州的兵权，安置在閑散的职位上，做个大鴻臚，数年徙太常。

正当曹爽与司馬懿的政治对立逐渐尖銳化的过程中，那作为思想斗争之一的“正始清談”也在蓬勃地發展。

“初夏侯玄何晏等，名盛于时，司馬晋王（师）亦預焉。晏尝曰：‘唯深也，故能通天下之志，夏侯太初（玄）是也；唯几也，故能成天下之务，司馬子元（师）是也；唯神也，不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人。’盖欲以神况諸己也。”（三国志卷九曹爽傳注引魏氏春秋）

正始清談，以夏侯玄、何晏、王弼为主要領袖，而政治的反对派司馬氏也預其选，据魏氏春秋所举，司馬师，曾为何晏所品贊。但被許以为“几，故能成天下之务”，明白表示司馬氏所長，乃在事功才用，而夏侯玄与自己，則为“深”，为“神”，“能通天下之志”，能“不

疾而速，不行而至”，所長在性命本体的自然深醇神妙，褒貶之意自明。

接着在这一才性区分的品評之后，便有“才性四本”的合同离异。世說文学第四：

“鍾会撰四本論始畢，甚欲使嵇公一見，置怀中既定，畏其難，怀不敢出，于戶外遙擲，急回便走。（注引魏志曰，会論才性同异傳于世。四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚書傅嘏論同，中書令李丰論异，侍郎鍾会論合，屯騎校尉王广論离。文多不載。）”

三国志卷二十一，傅嘏傳：

“嘏常論才性同异，鍾会集而論之。”

又卷二十八，鍾会傳：

“会嘗論易無互体，才性同异。及会死后，于会家得書二十篇，名曰道論，而实刑名家也，其文似会。”

世說文学第四：

“殷中軍虽思慮通長，然于才性偏精，忽言及四本，便若湯池鉄城，無可攻之勢。”

南齐書卷三十三，王僧虔傳：

“才性四本，声無哀乐，皆言家口实。”

才性四本，是言家口实，是正始清談的中心問題所在。今其文不傳，然而很明白的，才是言事功杂多，便是所謂“能成天下之务”的“幾”；性是指本体一元，便是“能通天下之志”的“深”，能“不疾而速，不行而至”的“神”。四本論的才性，便是發展了何晏的那番“深”“幾”“神”的論議的。思想上的才性四本的同异合离，便是反映了政治上的派系間的同异合离的。

才性同异論，很早便在傅嘏等人間發生激烈的爭辯。三国志

卷十荀彧傳注引何劭作荀彧傳：

“(荀)彧太和初到京邑，与傅嘏談。嘏善名理，而彧尚玄远。宗致虽同，倉卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀，为二家騎驛。頃之，彧与嘏善。夏侯玄亦亲尝謂嘏彧等曰：‘子等在世塗間，功名(才)必勝我，但識(性)劣我耳。(即才性异)’嘏难曰：‘能盛功名者，識也。天下孰有本(性)不足而末(才)有余者邪？(即才性同)’彧曰：‘功名者，志局之所獎也。然則志局自一物耳，固非識之所能独济也。我以能使子等为貴，然未必齐子等所为也。(即才性合)’”

世說文学第四：

“傅嘏善言虚胜，荀彧談尚玄远，每至共語，有爭而不相喻。裴冀州釋二家之义，通彼我之怀，常使兩情皆得，彼此俱暢。(此与三国志注文略略有出入——引者按)”

政治見解的不一致，反映到思想認識上也不一致；同时，思想認識上的不一致，也影响政治見解的不一致。傅嘏才性論之不同于夏侯玄，和投向司馬氏的营壘是有关联的。三国志卷二十一，傅嘏傳：

“正始初，除尚書郎，迁黃門侍郎。时曹爽秉政，何晏为吏部尚書。嘏謂爽弟羲曰：‘何平叔外靜而內銛巧，好利不念务本。吾恐必先惑子兄弟。仁人將远，而朝政廢矣。’晏等遂与嘏不平，因微事以免嘏官。起家拜滎陽太守，不行。太傅司馬宣王請为从事中郎。曹爽誅，为河南尹。”

当傅嘏开始与何晏等离远时，何晏等是竭力拉攏过他的，而嘏却掉头不顧。世說識鑒第七：

“何晏、邓麗、夏侯玄并求傅嘏交，而嘏終不許。諸人乃因荀彧說合之。謂嘏曰：‘夏侯太初一时之杰士，虚心于子，而卿

意怀不可。交合則好成，不合則致讎。二賢若穆，則国之休。此藺相如所以下廉頗也。傅曰：‘夏侯太初志大心劳，能合虛譽，誠所謂利口覆国之人。何晏、邓颺，有为而躁，博而寡要，外好利而内無关籥，貴同惡异，多言而妒前，多言多衅，妒前無亲。以吾觀之，此三賢者，皆敗德之人尔。远之犹恐罹禍，况可亲之邪！’後皆如其言。（按三国志傅嘏傳注引傅子，文字略有出入）”

傅嘏从此便与鍾会等同为司馬氏政治乃至思想营壘中的健將。

才性四本論中，主張“异”的李丰，主張“离”的王广，在政治斗争中，傾心于曹氏，而又不敢在曹氏政权極盛时明白坚定地站在一面，动搖游移，依違兩可，徘徊兩不可，始而消極騎牆，終而仍被司馬氏所誅。三国志卷九夏侯玄傳：

“中書令李丰，虽宿为大將軍司馬景王所亲待，然私心在（夏侯）玄。”

注引魏略曰：

“曹爽專政，丰依違二公間，無有适莫。故于时有謗書曰：‘曹爽之勢热如湯，太傅父子冷如漿，李丰兄弟似游光。’其意以为丰虽外示清淨，而内圖事，有似于游光也。（游光即火神——引者按）”

曹爽何晏被杀后之第二年，王广与其父王凌，同被司馬懿所誅，而李丰則与夏侯玄同在嘉平六年被司馬师所杀，上距曹爽之誅，不过五年而已。

王凌王广父子，在思想上固然主張才性离，与司馬氏的論客傅嘏鍾会不合，而在实际的政治活动方面，又表里不一，既与司馬相違迂，复不敢联盟友派，積極反对，終为司馬氏所各个击破。三国

志卷二十八王凌傳：

“司馬宣王既誅曹爽，進凌為太尉，假節鉞。（這是將欲奪之必固與之的手段——引者按）凌（與外甥令狐）愚密協計謂，齊王不任天位，楚王彪長而才，欲迎立彪，都許昌。嘉平元年九月，愚遣將張式，至白馬，與彪相問往來。凌又遣舍人勞精詣洛陽，語子广。广言廢立大事，勿為禍先。其十一月，愚復遣式詣彪，未還，會愚病死。……三年春吳賊塞涂水，凌欲因此發大事，嚴諸軍，表求討賊，詔報不聽，凌陰謀滋甚。遣將軍楊弘，以廢立事告兗州刺史黃華。華弘連名，以白太傅司馬宣王。宣王將中軍，乘水道討凌，……軍到丘頭，凌面縛水次，宣王遣步騎六百人，送還京都。凌至項，飲藥死。……（王）广有志尚學行，死時年四十餘。”

據干寶晉紀：“凌到項，見賈逵祠在水側，凌呼曰：‘賈梁道，王凌固忠於魏之社稷者，唯爾有神知之！’”（三國志王凌傳注引）

關於楚王彪與王凌令狐愚的交往，同上注引魏略說：“愚聞楚王彪有知勇，初東郡有謠言云：‘白馬河出妖馬，夜過官牧邊鳴呼，眾馬皆應。明日見其迹大如斛，行數里，還入河中。’又有謠言：‘白馬素羈西南馳，其誰乘者朱虎騎。’楚王小字朱虎。故愚與王凌陰謀立楚王。乃先使人通意于王，言使君（時令狐愚為兗州刺史）謝王，天下事不可知，願王自愛。彪亦陰知其意，答言，謝使君，知厚意也。”

王凌在曹爽何晏等被誅之後，失去了政治鬥爭的中心領導，乃拉出楚王彪來号召，這是政治鬥爭發展的合理歸趨。上引謠言與謠言，顯然可見是一種思想上的預先布置，通過迷信方式，先令人心知道天命的有所歸屬。這種政治鬥爭手段，正反映了鬥爭的深刻尖銳程度。三國志魏志卷二十楚王彪傳，“楚王彪字朱虎。……

黃初七年徙封白馬。太和六年，改封楚。嘉平元年，兗州刺史令狐愚與太尉王淩謀迎彪都許昌，語在淩傳。廷尉請徵彪治罪，於是依漢燕王旦故事，賜彪璽書切責，使自圖焉。彪乃自殺，妃及諸子皆免為庶人，徙平原。”彪是魏武孫姬的兒子，與曹植為異母兄弟，黃初四年冬，與諸王朝京師，任城王彰暴薨（為文帝所謀殺），次年，與植同還國，“欲同路东歸，以叙隔闊之思，而監國使者不聽，植發憤告離，而作詩。”（植傳注引魏氏春秋）那詩便是曹子建集中有名的贈白馬王彪詩。因此，王淩之謀廢立，除主要的反映着對司馬氏的矛盾外，還附帶的反映着魏室武帝諸王系對文帝諸王系的矛盾。此在題外，這裡不多說了。

嘉平六年，司馬師誅夏侯玄李丰，為司馬氏消滅曹氏勢力的又一大舉動。

夏侯玄字太初，少知名，為海內重人。陳壽說：“玄以規格局度，世稱其名”（三國志本傳）。世說新語提及夏侯玄的有好多處，都是稱頌他的。

“夏侯玄既被桎梏，時鍾毓為廷尉，鍾會先不與玄相知，因便狎之。玄曰：‘雖復刑餘之人，未敢聞命。’考掠初無一言，臨刑東市，顏色不異。”——注引世語曰：“玄至廷尉，不肯下辭，廷尉鍾毓，自臨履玄。玄正色曰：‘吾當何辭，為令史責人耶，卿便為吾作。’毓以玄名士，節高不可屈，而獄當竟，夜為作辭，令與事相附，流涕以示玄。玄視之曰：‘不當若是耶？’”又引魏氏春秋曰：“（玄）風格高朗，弘辯博暢。”又引魏志曰：“玄格量弘濟，臨斬顏色不異，舉止自若。”（方正第五）

“夏侯太初與廣陵陳本善，本與玄在本母前宴飲。本弟騫行還，徑入至堂戶。太初因起曰：‘可得同，不可得而雜。’”（同上）

“夏侯太初尝倚柱作書，时大雨，霹靂破所倚柱，衣服焦，然神色無变，書亦如故。宾客左右，皆跌蕩不得住。”（雅量第六）

“裴令公目夏侯太初：‘肃肃如入廊庙中，不修敬而人自敬。’一曰：‘如入宗庙，琅琅但見礼乐器。’”（賞譽第八）

“魏明帝使后弟毛曾与夏侯玄共坐，时人謂‘藁蒻倚玉树’”。（容止第十四）

“时人目夏侯太初：‘朗朗如日月之入怀’，李安国‘頽唐如玉山之將崩’”。（同上）

由上引資料，总括夏侯玄的性格是高貴、涵蓄、不肯随便，仪表極為端雅。因此遂以“貴臣子，少有重名”，（世說識鑒第七注引傅子）成为“一时之杰士”。（識鑒第七，荀彧語）这在三国志卷九夏侯玄傳及注中，也可以得到同样材料。陈寿著書于晋代，对夏侯玄多有微辞，然不得不称許其“格量弘济”。

与夏侯玄同被誅的李丰，也是与夏侯玄同被时人所品題的名士。上引世說容止，將二人風仪相提并論，不仅表示时人心目中二人地位均等，而且說明了二人关系的密接。魏略：“丰字安国，故衛尉李义子。黄初中，以父任召随軍，始为白衣，时年十七八，在鄴下，名为清白，識别人物，海内翕然，莫不注意。后随軍在許昌，声称日隆。其父不願其然，遂令閉門，敕使断客。初明帝在东宮，丰在文学中，及即尊位，得吳降人，問江东聞中国名士为誰？降人云，聞有李安国者。是时丰为黄門郎，明帝問左右安国所在，左右以丰对。帝曰：‘丰名乃被于吳越耶？’”（三国志夏侯玄傳注引，世說容止注引略同。）可知李丰在正始名士中地位的高貴。

然而夏侯玄与李丰在司馬氏的論客傅嘏的眼中看来，却是没有什么了不起的。他說夏侯玄“志大其量，能合虛声，而無实才”。（三国志卷二十一傅嘏傳注引傅子，世說識鑒文字略有出入）又說

李丰“飾伪而多疑，矜小失而昧于权利，若处庸庸者，可也，自任机事，遭明者必死。”（傅嘏傳注引傅子）在司馬氏与曹氏的政治对立中，夏侯玄以与曹氏累世姻亲，关系密切，司馬氏对之当不存拉攏的幻想，故打击極重。曹爽敗后，被召为大鴻臚，又徙太常，抑絀不得意。而李丰則在曹爽秉政时，以騎牆面目出現，“依違二公間，無有适莫”，被譏为“游光”，司馬氏对之，尚希冀其終能为己用，予以亲待，司馬懿死后，司馬师仍奏以为中書令，可知箇中消息。然而李丰終以兒子韜选尙公主，連姻国家，思附至尊，遂与皇后父張緝結謀，欲誅大將軍司馬师，而以夏侯玄代之輔政。結果，謀泄，事敗，于嘉平六年二月同被誅。三月張后被廢，九月魏帝被廢为齐王，送归河内。这一政治波瀾，胜利的結果为司馬氏所得。

紧接在夏侯玄李丰被誅之后的第二年，鎮东將軍都督揚州毋丘儉及揚州刺史文欽又以謀反聞。毋丘儉“与夏侯玄李丰等厚善；文欽，曹爽之邑人。”正元二年，“矯太后詔，罪狀大將軍司馬景王，移諸郡国，举兵反。”（三国志卷二十八毋丘儉傳）儉欽等表陈司馬师罪狀十一條，其中便有涉及誅李丰張緝，及廢帝后的事：

“故中書令李丰等，以师無人臣节，欲議退之。师知而請丰，其夕拉杀之，載尸埋棺。丰等为大臣，帝王腹心，擅加酷暴，死無罪名。师有無君之心，其罪五也。懿每嘆說，齐王自堪人主，君臣之义定，奉事以来，十有五載。始欲归政，按行武庫，詔問禁兵，不得妄出。师自知奸慝，人神所不佑，矯廢君主，加之以罪。孚，师之叔父，性甚仁孝，追送齐王，悲不自胜，群臣皆怒，而师怀忍，不顧大义，其罪六也。又故光祿大夫張緝，無罪而誅夷其妻子，并及母后，逼恐至尊，彊催督遣，临时哀愕，莫不伤痛。而师称庆，反以欢喜，其罪七也。”（三国志卷二十八毋丘儉傳注引）

其中有涉及司馬氏对待魏室諸王的办法一条,意义尤为深長,不但可以窺見司馬氏用心的周密与手段的凶狠,而且可以看出統治階級集团內訌对于财产关系的重視态度。

“多休守兵,以占高第,以空虛四表。欲擅疆勢,以逞奸心,募取屯田,加其复賞,阻兵安忍,坏乱旧法。合聚諸藩王公以著鄴,欲悉誅之,一旦举事廢主。天不長惡,使目腫不成,其罪十一也。”(《三国志卷二十八毋丘儉傳注引)

据三国志卷四,齐王芳被廢归藩的时候,也被送河內安置,而不令其归本国。因此,河內(鄴)便不啻是魏宗室諸王公的集中营。但是也因此,环繞在河內周圍的一些地方,便成为魏室政治活动的中心(这点在下文詳論)。

对于毋丘儉文欽的反叛,司馬師为了新割目瘤,原想不亲去征討,可是傅嘏与王肃却劝他,他才亲自去了。三国志傅嘏傳:

“毋丘儉文欽作乱,或以司馬景王不宜自行,可遣太尉孚往,惟嘏及王肃劝之,景王遂行,以嘏守,尚書僕射俱东。儉欽破敗,嘏有謀焉。”——注引魏晉春秋曰:“嘏固劝景王行,景王未从。嘏重言曰:‘淮楚兵勁,而儉等負力远斗,其鋒未易当也。若諸將战有利鈍,大勢一失,則公事敗矣。’是时景王新割目瘤,創甚,聞嘏言,蹶然而起曰:‘我請輿疾而东!’”

傅嘏的“淮楚兵勁”一語,充分反映毋丘儉文欽軍力的强大,相形之下,司馬氏是相当危殆的。“若諸將战有利鈍,大勢一失,則公事敗矣。”这紧急的呼号,終于把司馬師的决心喚了起来,不顧目瘤的創痛,亲自輿疾而东了。

儉欽失敗之后,司馬師因目疾惡化,死在軍中,在形势倉皇危難之际,又靠傅嘏与鍾会的合謀,把軍政大权安穩地轉移到司馬昭的手里。傅嘏傳:

“及景王薨，嘏与司馬文王徑还洛陽，文王遂以輔政。”——
注引世語曰：“景王疾甚，以朝政授傅嘏，嘏不敢受。及薨，嘏
秘不發喪，以景王命召文王于許昌，領公軍焉。”
在鍾會傳里，更写得清楚：

“毋丘儉作乱，大將軍司馬景王东征，(鍾)會从，典知密事。
衛將軍司馬文王(昭)为大軍后繼。景王薨于許昌，文王總統
六軍，會謀謨帷幄。時中詔敕尚書傅嘏，以东南新定，权留衛
將軍屯許昌，为内外之援，會嘏率諸軍还。會与嘏謀，使嘏表
上，輒与衛將軍俱發，还到雒水南屯住。于是朝廷拜文王为大
將軍輔政。”

中詔說的話，正反映着在司馬師死后，軍政大权的歸屬尚在徬
徨危疑，動搖未定的時候，曹氏方面預計乘機剝奪司馬氏大权的計
謀深远的策略布置：一面把司馬昭穩住在許昌，一面叫傅嘏統軍还
洛陽。然而傅嘏与鍾會却沒有接受詔命，把軍权交給司馬昭，跟着
昭率領大軍，徑到洛陽來了，这样，便安住了司馬氏的天下。在晉
書卷二景帝紀与文帝紀，也有同样的記載：

“初帝目有瘤疾，使医割之。(文欽之子)鴛之來攻也，惊而
目出，惧六軍之恐，蒙之以被。痛甚，嚙被敗，而左右莫知焉。
閏月，使文帝總統諸軍。辛亥，崩于許昌。”(景帝紀)

“毋丘儉文欽之乱，大軍东征，帝兼中領軍留鎮洛陽。及景
帝疾篤，帝自京都省疾，拜衛將軍。景帝崩，天子命帝鎮許昌，
尚書傅嘏帥六軍还京師。帝用嘏及鍾會策，自帥軍而还，至洛
陽，进位为大將軍，加侍中，都督中外諸軍，录尚書事輔政。”(文
帝紀)

原来在司馬師大軍东征的時候，后方不得不叫司馬昭“兼中領
軍留鎮洛陽”，直到軍中疾篤，才以衛將軍身份遄赴許昌，接統六

軍；而朝廷却又叫他就此留在許昌，把六軍交傅嘏帶回來。可見雙方鬥爭的尖銳形勢，是沒有一個時期緩和過的。

甘露二年至三年，司馬氏所討平的征東大將軍揚州都督諸葛誕的叛亂，乃是司馬氏所消除的最后一个國內的軍事異己勢力。這一次軍事行動，司馬氏動員了二十六萬眾，歷時大半年，自甘露二年五月，至次年三月，乃克平定，是頗費了一点力量的。大敵清除之後，司馬昭在軍事上，乃大大地採用怀柔的策略。三國志卷二十八諸葛誕傳：

“及破壽春，議者又以為淮南仍為叛逆，吳兵室家在江南，不可縱，宜悉坑之。大將軍以為古之用兵，全國為上，戮其元惡而已，吳兵就得亡還，適可以示中國之弘耳。一無所殺，分布三河近郡以安處之。……吳眾悅服，江東感之。”

所以注引習鑿齒的話：“自是天下畏威懷德矣。君子謂司馬大將軍于是役也，可謂能以德懷矣。夫建業者異矣，各有所尚，而不能兼并也。故勞武之雄，斃于不仁，存義之國，喪于懦弱。今一征而禽三叛（諸葛誕、文欽、唐咨），大虜吳眾，席卷淮南，俘馘十萬，可謂壯矣。而未及安坐喪王基之功；種惠吳人，結異類之情；寵鶩葬欽，忘疇昔之隙；不咎誕眾，使揚士懷愧。功高而人樂其成，業廣而敵懷其德，武昭既敷，文算又洽。推此道也，天下其孰能當之哉！”語氣雖不免贊揚過分，然而也相當把握到司馬氏策略轉變的客觀上的要求與效果。因為國內在那時，已不復有強大的軍事敵對力量存在了。

諸葛誕在明帝朝，為“御史中丞尚書，與夏侯玄鄧颺等相善，收名朝廷，京都翕然。言事者以誕颺等修浮華，合虛譽，漸不可長。明帝惡之，免誕官。正始初（曹爽秉政），玄等并任職，復以誕為御史中丞尚書，出為揚州刺史”。經過王凌、毋丘儉諸役，誕以功為鎮

东大將軍都督揚州，轉为征东大將軍。“誕既与玄暉等至亲，又王凌母丘儉累見夷灭，惧不自安。傾帑藏振施，以結众心。厚养亲附，及揚州輕俠者数千人为死士。甘露元年冬，吳賊欲向徐揚，計誕所督兵馬，足以待之，而复請十万众守寿春，又求临淮筑城以备寇，內欲保有淮南，朝廷微知誕有自疑心，以誕旧臣，欲入度之。二年五月，徵为司空。誕被詔書愈恐，遂反。召会諸將自出攻揚州刺史乐琳，杀之。斂淮南及淮北郡县屯田口十余万官兵，揚州新附胜兵者四五万人，聚谷足一年食，閉城自守。遣長史吳綱，將小子覲，至吳請救。吳人大喜，遣將全懌、全端、唐咨、王祚等，率三万众，密与文欽（毋丘儉之敗，文欽亡至吳）俱来应誕。以誕为左都护，假书，大司徒，驃騎將軍，青州牧，寿春侯。”（三国志卷二十八諸葛誕傳）

世說品藻第九，有論諸葛氏的文字：“諸葛瑾弟亮及从弟誕，并有盛名，各在一国。于时以为蜀得其龙，吳得其虎，魏得其狗。誕在魏，与夏侯玄齐名。”又三国志本傳注引世語：“司馬文王既秉朝政，長史賈充以为宜遣参佐慰劳四征，于是遣充至寿春。充还，啓文王，誕再在揚州，有威名，民望所归。今徵必不来，禍小事淺，不徵事迟禍大。乃以为司空。”又注引魏末傳：“賈充与誕相見，談說時事。因謂誕曰：‘洛中諸賢，皆願禪代，君所知也。君以为云何？’誕厉色曰：‘卿非賈豫州子？世受魏恩，如何負国，欲以魏室輸人乎？非吾所忍聞。若洛中有难，吾当死之。’充默然。”可知諸葛誕原为正始名士，与夏侯玄邓颺友善，思想与司馬氏先已蹊徑不同；其后在禪代問題上，輸忠魏室，自然不能为司馬氏所容。

司馬氏跟魏室政治中樞的最高权力象征皇帝的直接冲突，是在高貴乡公甘露五年。据汉晋春秋，“帝見威权日去，不胜其忿，乃召侍中王沈、尚書王經、散騎常侍王業，謂曰：‘司馬昭之心，路人所

知也。吾不能坐受廢辱，今日當與卿自出討之。’王經曰：‘昔魯昭公不忍季氏，敗走失國，為天下笑。今權在其門，為日久矣，朝廷四方，皆為之致死，不顧逆順之理，非一日也。且宿衛空闕，兵甲寡弱，陛下何所資用，而一旦如此，無乃欲除疾而更深之耶？禍殆不測，宜見重詳。’帝乃出懷中版令投地曰：‘行之決矣！正使死，何所懼，況不必死邪？’于是入白太后。沈業奔走告文王，文王為之備。帝遂率僮僕數百鼓噪而出。文王弟屯騎校尉佃入遇帝于東止車門，左右呵之，佃眾奔走。中護軍賈充又逆帝，戰于南闕下。帝自用劍，眾欲退。太子舍人成濟問充曰：‘事急矣，當云何？’充曰：‘畜養汝等，正謂今日，今日之事，無所問也。’濟即前刺帝，刃出于背。文王聞，大驚，自投于地，曰：‘天下其謂我何？’太傅孚奔往，枕帝股而哭，哀甚，曰：‘殺陛下者，臣之罪也。’”（三國志高貴鄉公紀注引）結果，以太后下詔，罪高貴鄉公不孝，說他是“自陷大禍”，結束了這緊張的一幕。這是雙方政治矛盾發展的極致，從而，強有力的一方突破了表面均衡的矛盾，以壓倒的力量，表現出向一方傾歛的優勢，宣告了司馬氏在政治鬥爭中的勝利。

（三）嵇康在政爭中所扮演的角色及其身世性格

現在，我們要問，在上述一連串曹氏與司馬氏的政治鬥爭中，嵇康是怎樣與這種鬥爭結合着的呢？換句話說，在這種鬥爭中，嵇康的思想行為，表現着怎樣的一種姿態的呢？這個問題的解答，對於了解嵇康的身世與性格，有甚大幫助。

我們已經知道，嵇康的姓氏有着很大的疑問；嵇康與魏宗室，有着鄉里的與姻親的兩重關係；嵇康妻與何晏妻，在血緣上有着接近的關係。現在我們要進一步指出：

第一，嵇康的思想與四本論中的王廣相近，王廣主張才性離，

嵇康主張“明胆殊用，不能相生”，“明胆异气，不能相生”，“元气陶鑠，众生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。”（明胆論）“心之与声，明为二物”，“爱憎屬我，賢愚屬彼”，“外内殊用，彼我异名”。（声無哀乐論）他似是四本論离异的一派，換言之，是党于曹氏而拒斥司馬氏的一派。

第二，儒学名門出身的司馬氏“以孝治天下”（晋書三十三，列傳第三，何曾傳，何曾謂司馬昭語），而阮籍嵇康等居喪飲酒食肉，非毀礼法；司馬氏企圖以强暴的力量夺取魏之天下，而嵇康“非湯武而薄周孔”，且以为“在人間不止此事，会显世教所不容”（与山巨源絕交書）；司馬氏欲借禪讓以文飾篡夺，而嵇康“輕賤唐虞而笑大禹”（卜疑）；朝廷任用王凌、毋丘儉、諸葛誕于外，而司馬氏一一加以剪灭，嵇康則借周公誅管蔡的事，声辯管蔡無罪，为王凌毋丘儉等張目。“管蔡皆服教殉义，忠誠自然，卒遇大变，不能自通，忠于乃心，思在王室，遂乃抗言率众，欲除国患，翼存天子，甘心毀旦。斯乃愚誠憤發，所以僥禍也。”（管蔡論，这又与高貴乡公問博士語互相呼应。）他在行为言論上，特别是言論上，处处直接詆呵司馬氏的政治行为与治术，終于以呂安不孝罪，被引入獄。司隶校尉“鍾会廷論之曰：‘今皇道开明，四海風靡，边鄙無詭随之民，街巷無异口之議。而康上不臣天子，下不事王侯，輕时傲世，不为物用，無益于今，有败于俗。昔太公誅华士，孔子戮少正卯，以其負才乱群惑众也。今不誅康，無以清潔王道。’于是录康閉獄。”（世說雅量第六注引文士傳）这是以思想罪論誅的，表现了專制主义特別手法。

第三，嵇康反对司馬氏，不仅表现在思想上，而且表现在行为上。三国志王粲傳注引世語：“毋丘儉反，康有力，且欲起兵应之。以問山濤，濤曰不可，儉亦已敗。”这記錄过于簡略，我們無法获得更詳尽的材料，以說明嵇康在当时如何作政治軍事上的反司馬氏

的活动。但我们从侧面却有很多材料证明嵇康是当时一种运动与风会的领导人物，而这种运动与风会是反司马氏的。三国志王粲传说：“譙郡嵇康，文辞壮丽，好言老庄，而尚奇任侠。”这“尚奇任侠”四字，说明嵇康是个活动分子，并不是一般所理解的一个仅仅“好言老庄”的玄虚人物。据王隐晋书：“康之下狱，太学生数千人请之，于是豪俊皆随康入狱。”（世说雅量第六注引）太学生数千人与当时豪俊为之请命，随之入狱，这事实指明嵇康的社会关系的不平常，与三国志所说“尚奇任侠”是可以互相发明的。嵇康虽为譙国人，而大半生时间，是在河内郡度过的，偶然也居住在洛陽。（世说德行第一注引康别传曰：“所知王濬冲（戎）在襄城（属河内郡）面数百，未尝见其疾声朱颜。”可知在河内住居甚久。世说言语注引向秀别传：“常与嵇康偶锻于洛邑，与吕安灌园于山陽。”又世说言语注引嵇绍赵至叙：“至年十四，入太学观，时先君（嵇康）在学写石经古文。”可知康亦偶至洛陽。）河内为魏宗室所居，洛陽系帝京所在，都是政治神经最敏锐的地方。嵇康在河内，与阮籍山涛王戎等周旋，所谓竹林七贤这一种任达放诞的风气，便是在这里形成的。水经注清水注：“邓城西北七贤祠，筠篁列植，冬夏不变贞萋，魏步兵校尉阮籍等同居山陽时，人号为竹林也。水南径邓城，名之为邓瀆。”则七贤所傲嬉的竹林，所谓“把臂入林”的竹林，即在河内。而所以要任达放诞，住在山陽（属河内），据三国志注引魏氏春秋，则是为了拒绝司马氏的辟召。“大将军尝欲辟康，康既有绝世之言，又从子不善，避之河东，或云避地。”则这一种避世放诞的行为蔚成一种风气，乃是消极的使司马氏无从辟召，抽空司马氏的政治班底，使它的力量无由壮大的一种不合作行为。在这一风气下，以七贤为中心，团结了好些人物。如吕安，赵至等都是七贤以外的人物，而与嵇康一道同风。（世说言语注引向秀别传：“秀字子期，河内人，

少为同郡山濤所知，又与譙国嵇康东平吕安友善，并有拔俗之韵，其进止無不同，而造事营生業亦不异。常与嵇康偶鍛于洛邑，与吕安灌园于山陽，不慮家之有無。”）除进止相同外，即灌园鍛鉄等造事营生業，亦無不同。这就是鍾会所說“上不臣天子，下不事王侯，輕时傲世，不为物用，無益于今，有敗于俗”的“乱群惑众”的行为。嵇康在洛陽，据嵇紹赵至叙，是为了写石經。太学生跟他發生关系，当在此时。此外，他又与向秀一起鍛鉄。这鍛鉄是頗有意味的事，他鍛成的东西，不一定卖錢，有时是送人的。世說注引文士傳：“康性絕巧，能鍛鉄。家虽貧，人有說（悅）鍛者，康不受直。”倘所鍛者为兵器之类，而又贈人不受直，則这一鍛鉄，就含有生产以外的特殊意义了。（佐証不多，我們不宜穿鑿）因此，嵇康的尚奇任俠，与避地退隱，是生活态度上的矛盾。对積極援助魏室來講，他尚奇任俠；对消極堵塞司馬氏的人事辟召來講，他避地退隱，飲酒清談。在嵇康死后，阮籍則为郑冲作劝进文，向秀則举郡計入洛，七賢的避地退隱的風会就被击破了。

第四，嵇康对司馬氏的拉攏是毫不迁就的。魏氏春秋說，大將軍欲辟康，而康避地。他与山巨源絕交書中，明白地拒絕山濤的荐引。这就触怒了司馬氏。嵇康对司馬氏幕府中的論客及陰謀家鍾会，更是不假辞色。“鍾士秀精有才理，先不識嵇康，鍾要于时賢雋之士，俱往寻康。康方大树下鍛，向子期为佐鼓排，康揚錘不輟，旁若無人，移时不交一言。鍾起去，康曰：‘何所聞而来？何所見而去？’鍾曰：‘聞所聞而来，見所見而去’。”（世說）魏氏春秋也有同样記載：“鍾会为大將軍所昵，聞康名而造之。会名公子，以才能貴幸，乘肥衣輕，宾从如云。康方箕踞而鍛，会至，不为之礼。康問会曰：‘何所聞而来？何所見而去？’会曰：‘有所聞而来，有所見而去。’会深銜之。”这里的何所聞何所見，与聞所聞見所見（或有所聞

有所見)，不仅是詞鋒的兩不相讓，也双关着鍾会的覘伺的任务。因为司馬氏善用間諜，史有明文，而鍾会則为重要間諜之一，常替司馬氏覘伺其政敌，故特以“聞”“見”來說。

分析了嵇康在曹氏与司馬氏的政治斗争中所扮演的脚色，我們乃可以进一步具体把握到嵇康的性格与身世的全貌。

在嵇康的著作中，有不少心理上的自觉的抒写，是反映着他的性格的。在絕交書中，在家誠中，在卜疑中，在幽憤詩中，保留有此类材料不少。这种自觉的抒写，与别人对他的性格的客观的評述，比較參稽起来，有很多足以互相發明之处。

“吾每讀尚子平臺孝威傳，慨然慕之，想其为人。加少孤露，母兄見驕，不涉經学。性复疏懶，筋驚肉緩。头面常一月十五日不洗，不大悶痒，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略轉乃起耳。又縱逸来久，情意傲散。簡与礼相背，懶与慢相成。而为儕类見寬，不攻其过。又讀庄老，重增其放。故使荣进之心日頹，任实之情轉篤。此犹禽鹿，少見馴育，則服从教制，長而見羈，則狂顧頓纓，赴蹈湯火。虽飾以金鑣，饗以嘉肴，愈思長林，而志在丰草也。阮嗣宗口不論人过，吾每师之，而未能及。至性过人，与物無伤，唯飲酒过差耳。至为礼法之士所繩，疾之如仇，幸賴大將軍保持之耳。吾以不如嗣宗之賢，而有慢弛之闕。又不識人情，暗于机宜。無万石之慎，而有好尽之累。久与事接，疵衅日兴，虽欲無患，其可得乎？又人倫有礼，朝廷有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二。臥喜晚起，而当关呼之不置，一不堪也。抱琴行吟，弋釣草野，而吏卒守之，不得妄动，二不堪也。危坐一时，痺不得搖，性复多虱，把搔無已，而当裹以章服，揖拜上官，三不堪也。素不便書，又不喜作書，而人間多事，堆案盈几，不相酬答，則犯教

伤义，欲自勉强，则不能之，四不堪也。不喜吊丧，而人道以此为重。已为未见恕者所怨，至欲见中伤者，虽惧然自责，然性不可化，欲降心顺俗，则诡故不情，亦终不能获无咎无誉如此，五不堪也。不喜俗人，而当与之共事，或宾客盈坐，鸣声聒耳，翳尘臭处，千变百伎，在人目前，六不堪也。心不耐烦，而官事鞅掌，万机缠其心，世故烦其虑，七不堪也。又每非湯武而薄周孔，在人間不止此事，会显世教所不容，此甚不可一也；刚腸疾惡，輕肆直言，遇事便發，此甚不可二也。以促中小心之性，統此九患，不有外难，当有内病。宁可久处人間邪？又聞道士遺言，餌术黃精，令人久寿，意甚信之。游山澤，观魚鳥，心甚乐之。一行作吏，此事便廢，安能舍其所乐，而从其所惧哉！……吾頃学養生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以無为为貴。縱無九患，尙不顧足下所好者。……今但願守陋巷，教養子孫，时与亲旧叙闊，陈說平生。濁酒一杯，彈琴一曲，志願畢矣。”（与山巨源絕交書）

这虽是与山巨源絕交的書，却也象征着是与司馬氏政权絕交的書；这虽是一篇个人生活态度上与性格上的自覺的独白，却也是一篇代表了整个竹林七賢的生活态度与表示着一时風会所趋的意義重大的宣言。分析其內容，要点有八：（一）性情疏懶，（二）不能守礼法，（三）討厭世俗的酬酢应对，（四）討厭俗人，（五）不会办公事，（六）非湯武而薄周孔，为显世教所不容，（七）喜欢罵人，（八）恣意放縱性情，隱居养志。总而言之，他只是我行我素，不願与司馬氏以及司馬氏手下的一班人物来往。这正是竹林七賢在生活态度上，从而也是政治态度上的最明确具体的表白。

在卜疑篇中，嵇康假托“有宏达先生者”，来比拟自己的志量，末后又借太史貞父的贊語，作为对自己心性行为的慰解，也是一篇

有价值的性格上自觉的抒陈。

“有宏达先生者，恢廓其度，寂寥疏闊。方而不制，廉而不割。超世独步，怀玉被褐。交不苟合，仕不期达。常以为忠、信、篤、敬，直道而行之，可以居九夷，游八蛮，浮滄海，踐河源。甲兵不足忌，猛兽不为患。是以机心不存，泊然純素，从容縱肆，遺忘好惡。以天道为一指，不識品物之細故也。然而大道既隱，智巧滋繁，世俗膠加，人情万端。利之所在，若鳥之逐鸞。富为积蠹，貴为聚怨。动者多累，靜者鮮患。尔乃思丘中之德士，乐川上之执竿也。……”

太史貞父曰：……若先生者，文明在中，見素抱朴。內不愧心，外不負俗。交不为利，仕不謀祿。鑒乎古今，滌情蕩欲。夫如是，呂梁可以游，陽谷可以浴。方將觀大鵬于南溟，又何憂于人間之委曲！”

这是以“超世独步”的姿态，遺弃一切“人間委曲”的放达的人生观。憑什么来“超世独步”，遺弃“人間委曲”呢？回答是“文明在中，見素抱朴”。把生活还原到最初的素朴，使“在中”者，保有了“文明”之德，就可以“居九夷，游八蛮，浮滄海，踐河源”了。

在幽憤詩中（被誅前在獄中作），抒陈了在生活最后时期的心理上的自觉。

“嗟予薄祜，少遭不造，哀榮靡識，越在襁褓。母兄鞠育，有慈無威。恃爱肆姐，不訓不师。爰及冠帶，馮寵自放，抗心希古，任其所尚。托好老庄，賤物貴身，志在守朴，养素全真。曰予不敏，好善闇人，子玉之敗，屢增惟塵。大人含弘，藏垢怀耻。民之多僻，政不由己。惟此褊心，显明臧否，感悟思愆，怛若創痍。欲寡其过，謗議沸騰。性不伤物，頻致怨憎。昔慚柳下，今愧孙登，內負宿心，外慝良朋。仰慕严郑，乐道閑居，与

世無營，神氣晏如。咨余不淑，纓累多虞，匪降自天，實由頑疏，理弊患結，卒致囹圄；對答鄙訊，繫此幽阻。實耻訟冤，時不我與。雖曰義直，神辱志沮，澡身滄浪，豈云能補？雍雍鳴雁，厉翼北游，順時而動，得意無憂。嗟我憤嘆，曾莫能儔。事與願違，遘茲淹留。窮達有命，亦又何求？古人有言，善莫近名，奉時恭默，咎悔不生。萬石周慎，安親保榮。世務紛紜，祇攬予情。安樂必誠，乃終利貞。煌煌灵芝，一年三秀，予獨何人，有志不就？怨難思復，心焉內疚，庶曷將來，無馨無臭。采薇山阿，散髮岩岫。永嘯長吟，頤性養壽。”

幽憤詩，表現出在入獄之后，生活上遭受到司馬氏嚴重的打擊，但在思想上，并未因此有什么改變。他仍一貫的表示：（一）抗心希古，任其所尚；（二）托好老庄，賤物貴身；不過因為（三）惟此褊心，顯明臧否；遂弄到（四）欲寡其過，謗議沸騰，性不傷物，頻致怨憎；今后應該（五）奉時恭默，安親保榮，一方面采薇山阿，散髮岩岫，永嘯長吟，頤性養壽。這態度，仍跟與山巨源絕交書中所說是一致的，只是希望以后少開口，避免麻煩，這一點，是絕交書中所少提到的。

家誠一篇，也該認為入獄后所作。從內容上來看，對於兒子的丁寧周至，要他涉歷世途，周慎謹飭，似是生活遭受困辱后的思想反映。而且一般的寫作家誠或戒子書之類，皆在暮年，嵇康死于壯盛之歲，其子年方十歲左右，當無老早寫此的必要，其必入獄后自知不免才作此以誠子可知。嵇中散集收此篇在集子的最末，雖一方面由於文章的性質，但未始不足以令人意味到集子體制上含有編年的用意，故以最后之作，殿于集末。全文甚長，不備錄，內容大要是：

（一）人要有志，“志之所之，則口與心誓，守死無貳”；守志

之道，在“以‘無心’守之，安而體之，若自然也”。

(二)應該敬長吏而遠之，長吏喜問外事，不宜多答復。人家有什麼請托，當“謙言辭謝”；如為“心所不忍，可外違拒，密為濟之。”

(三)行事認為對的，就“宜行此事”。人家要更改，則可听听他的意見，“彼語殊佳者，勿羞折遂非也；若其理不足，而更以情求來守，人雖復云云，當堅執所守。”

(四)人來告窮乏，濟之而“損廢多，于今日所濟之義少，則當權其輕重而距之”。但大多數人，總是為了“彼無我有，故來求我”，則接濟一點總是很有意義的。

(五)“言語，君子之機，機動物應，則是非之形著矣，故不可不慎。”對不了解的事，不要多嘴；人有是非爭論，慎勿參加；有人逼着要你說，不必怕他，不必說。蓋“不知不識，方為有志耳”。

(六)非知舊鄰比而“欲請呼者，當辭以他故，勿往也”。“不須作小小卑恭，當大謙裕；不須作小小廉耻，當全大讓。若臨朝讓官，臨義讓生，若孔文舉求代兄死，此忠臣烈士之節。”

(七)別人的私事，不求強知，看見人家在竊語私議，要趕緊走開。

(八)“壺榼之意，束脩之好，此人道所通，不須逆也”；但“匹帛之饋，車服之贈，當深絕之。何者？常人皆薄義而重利，今以自竭者，必為而作損，……君子之所大惡也。”

(九)不強勸人酒，亦不要硬拒人家勸酒，拿着酒杯，表現着醉熏熏的樣子就好了。千萬不要“困醉，不能自裁”。

總括其內容是，人要有志，要有堅定的立場，做事要堅執所守，

不应随便动摇；但为了避免不必要的麻烦，对于人情世故，要很留心，慎言語，慎取予，慎交往，慎飲酒。这内容，仍是与絕交書幽憤詩一致的，惟于谨慎言語一点，特加再三丁宁而已。

对于嵇康的性格的客观評述，首先是嵇喜所說的“少有儒才，曠迈不群，高亮任性，不修名誉”，三国志所說的“尚气任侠”，这样該是一位慷慨任性的热情人物；然而与此相反的，却有魏氏春秋与世說所載王戎的說法。

“康寓居河內之山陽县，与之游者，未曾見其喜愠之色。”

(魏氏春秋)

“王戎云：‘与嵇康居二十年，未尝見其喜愠之色’。”——

注引康別傳曰：“康性含垢藏瑕，爱惡不爭于怀，喜怒不寄于顏。所知王濬冲(戎)在襄城面数百，未尝見其疾声朱顏，此亦方中之美范，人倫之胜業也。”(世說德行第一)

这就把嵇康写成一个涵养到家的世故老人了。我們根据嵇康的自覺的抒陈，再衡諸他的平生遭际，覺得王戎的說法是片面的、不正确的。嵇康自己曾說“惟此褊心，显明臧否”，又說“吾直性狭中，多所不堪”，又說“無万石之慎，而有好尽之患”，又說“每非湯武而薄周孔，在人間不止此事，会显世教所不容”，則嵇康在感情上实有显明的爱憎，在世途上实有显明的臧否，决非滑稽丸轉之流。所以簡文說“嵇叔夜儁伤其道”(世說)，刘勰說“嵇康师心以遺論”(文心雕龙)，顏之推說“嵇叔夜排俗取禍，豈和光同塵之流”(顏氏家訓勉学)，都說他的性格是“尚气任性”。他最后以思想罪被司馬氏所杀，其直接原因，实由于与山巨源絕交書中的“非湯武而薄周孔”一語。魏氏春秋說：“山濤为选曹郎，举康自代，康答書拒絕，因自說不堪流俗而非薄湯武，大將軍聞而怒焉。”鍾会遂借呂安事乘机进讒，以致不免。故其被杀，正是其性格發展的必然归趋。不过，在“尚

气任性”之外，嵇康的性格中，自有其企求“奉时恭默，無馨無臭”的主觀努力的一面。这是在“天下多故，名士少有全者”（阮籍傳語）的名族矛盾中，他主觀上所勉求的內心的調和。同时也可看做他在应付司馬氏的迫害中的生活态度上的曖昧表現，特別在獄中所作的文字中表示得最分明。而这又是所謂“性好庄老”的切当注脚。魏氏春秋与世說王戎之語，当是根据这片面的一点而夸大了來說的。

嵇康在时輩中，被推崇敬仰的程度，有过于阮籍。这一点，在世說中，可找到充分的說明。首先，一般人都醉心于嵇康的風度仪表之美：

“嵇康身長七尺八寸；風姿特秀。見者嘆曰：‘蕭蕭肅肅，爽朗清舉。’或曰：‘肅肅如松下風，高而徐引。’山公曰：‘嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之獨立，其醉也傀俄若玉山之將崩。’”（世說容止第十四）

“有人語王戎曰：‘嵇延祖（康子紹）卓卓如野鶴之在鷄群。’答曰：‘君未見其父耳。’”（同上）

对風度仪表的贊嘆，汉末以来，逐渐蔚成一种風气。这在党錮与清議一章中，已有論及。一个人的風度仪表之美，从汉末起，便成为封建制社会道德和人格美的尺度之一，如何晏，如夏侯玄，都是如此。所以以上所引对嵇康風度仪表的贊嘆，是对嵇康的人格美的贊嘆的一部分，由此，可以窺見当时人对他傾心的一般。

其次，是对嵇康的才致器度的傾服。世說德行第一，注引康別傳，譽之为“方中之美范，人倫之胜業”，正是着眼于器度方面的一种說法。同書賢媛第十九，叙山濤妻窺嵇阮事，是着眼于才致的：

“山公与嵇阮一面，契若金蘭。山妻韓氏覺公与二人异于常交，問公，公曰：‘我当年可以为友者，唯此二生耳。’……他

日，二人來，妻勸公止之宿，具酒肉，夜穿墉以視之，達旦忘反。公入曰：‘二人何如？’妻曰：‘君才致殊不如，正當以識度相友耳。’公曰：‘伊輩亦常以我度為勝。’”

栖逸第十八也有述及嵇康的才致處：

“嵇康游于汲郡山中，遇道士孫登，遂與之游。康臨去，登曰：‘君才則高矣，保身之道不足。’”——注引文士傳曰：“康從（孫登）游三年，問其所圖，皆不答，然神謀所存良妙。康每爾然嘆息，將別謂曰：‘先生竟無言乎？’登乃曰：‘子識火乎？生而有光，而不用其光，果然在於用光。人生有才，而不用其才，果然在於用才。故用光在乎得薪，所以保其曜。用才在乎識物，所以全其年。今子才多識寡，難乎免于今之世矣，子無多求。’康不能用。及遭呂安事，在獄為詩自責云：‘昔慚柳下，今愧孫登。’”

三國志注引康別傳說：“孫登謂康曰：‘君性烈而才僞，其能免乎？’”世說德行第一注引王隱晉書嵇紹傳：“父康有奇才僞辯。”一般的都承認嵇康是有才致的，有奇才的，或才高的。述及嵇康的度量宏遠處的，世說雅量第六，叙他臨死從容的情形道：

“嵇中散臨刑東市，神氣不變，索琴彈之，奏廣陵散。曲終，曰：‘袁孝尼嘗請學此散，吾靳固不與，廣陵散于今絕矣。’”——注引文士傳曰：“臨死，而兄弟親族，咸與共別。康顏色不變，問其兄曰：‘向以琴來不邪？’兄曰：‘以來。’康取調之，為太平引。曲成，嘆曰：‘太平引于今絕也。’”

嵇康的才具，在具体事實的表現上，為上文所已提到的，諸如“僞辯”、彈琴、鍛鐵等，都曾為同時人所稱許。他在學術思想方面的地位，也隱然是一時的宗師。鍾會的四本論，便是“甚欲使嵇公一見”，而復“畏其難”，世說文學注引向秀別傳：“秀將注莊子，先

以告嵇康、呂安”，及成，又“以示二子”。固知嵇康是当时学者所資取定的圭臬。当他被誅之时，“太学生三千人上書請以为师”，足見学者傾服之甚。鍾会說他，“無益于今，有敗于俗”，說他“負才乱群惑众”，足見他的思想影响的深刻与广大。

在七賢中，嵇康与阮籍齐名，而年齿却比阮籍幼小。山濤年最大，后来仕晋，位望很尊，也是比較被推崇的。所以，嵇阮山濤，常是并称的。而刘伶、阮咸、向秀、王戎，則被称为“預此契者”，明示非核心人物。世說任誕第二十三所記，便是如此，再看同書排調第二十五，更可意味到七賢中嵇阮山刘的地位：

“嵇阮山刘在竹林酣飲，王戎后往。步兵曰：‘俗物已复来敗人意。’王笑曰：‘卿輩意，亦复可敗邪？’”

嵇康年較小，而这里的次序，巍然居七賢之首，是頗可寻思的一点。

嵇康与七賢們平日游处的竹林，地屬河內郡，这已于上文述及。嵇康居河內最久，据世說王戎的說法，有二十年光景。从而也可知七賢于此盤桓的長久。河內为魏宗室所居，魏廢帝齐王曹芳，也居于此，隱然是当时洛陽以外的一个政治中心。如果把洛陽看做司馬氏所控制的政治中心，則河內（尤其是鄴），不妨看做曹氏所控制的政治中心。七賢盤桓于此，历时甚久，應該不是徒然的。那时，阮籍徜徉詩酒，嵇康辞絕辟召，向秀、刘伶、王戎、阮咸也都清談不仕。（惟有山濤，初虽同心，后登仕版，出处之际先后不同。）此外，呂安与向秀同灌园于山陽，赵至則自洛陽追寻嵇康至鄴，同归山陽，郭遐周、郭遐叔兄弟則超然北征，与嵇康“乐道蓬廬”，阮德如、阮德猷也与嵇康往还，俱明“屢空守貞”之志。河內郡遂成为不应司馬氏徵召的退隱名士的乐园。他們“并有拔超之韵，其进止無不同，而造事营生業亦不异”。嵇康对自己哥哥从軍，也曾加以劝阻，以为他

哥哥是在“弃此蓀芷，襲彼蕭艾”。那时，据世說的說法，他的影响很大，所謂“風誉扇于海內”。

他不應司馬氏徵召，被司馬氏所忌恨，在司馬昭与向秀的問答中，忌恨之情，見乎辞气。

“嵇中散既被誅，向子期举郡計入洛，文王引进問曰：‘聞君有箕山之志，何以在此？’对曰：‘巢許狷介之士，不足多慕。’王大咨嗟。”——注引向秀別傳曰：“康被誅，秀遂失圖，乃应岁举，到京師，詣大將軍司馬文王。文王問曰：‘聞君有箕山之志，何能自屈？’秀曰：‘常謂彼人不达堯意，本非所慕也。’一坐皆說。（“彼人”是借許由以影射嵇康的。）”（世說言語）

嵇康与七賢及其他一些一道同風的人物，除長时期盤桓于河內以外，也偶然到洛陽居住。上文曾提到向秀与嵇康偶鍛于洛的事，文士傳写嵇康鍛鉄，殊为生动。“康性絕巧，能鍛鉄。家有盛柳樹，乃激水以圍之，夏天甚清涼，恒居其下傲戏，乃身自鍛。家虽貧，有人說鍛者，康不受直。唯亲旧携鷄酒往，与共飲噉，清言而已。”另外，从嵇紹所作赵至叙中，我們也可知，嵇康在洛陽，曾在太学写石經。嵇康与赵至的交往，是很有趣的。赵至出身微賤，父躬耕稼，嵇康却与他很亲密。嵇康死后赵至从孟元基宦辽东，远行时，曾有書信寄康从子嵇茂齐，極为憤惋哀切。这一段頗不平常的交往，对嵇康身世的了解，是有重要的参考价值的。就文献价值來說，赵至叙除嵇喜所作康傳外，是对于嵇康生平事迹的最近于真切的記述，非世說等間接撮引可比。有全部引叙的必要：

“（赵）至字景真，代郡人，汉末，其祖流宕，客緱氏。令新之官，至年十二，与母共道旁看。母曰：‘汝先世非微賤家也，汝後能如此不？’至曰：‘可尔耳。’归，便求师誦書。蚤聞父耕叱牛声，釋書而泣。师問之，答曰：‘自伤不能致荣华，而使老父

不免勤苦。’年十四，入太学观，时先君在学，写石经古文，事訖去，遂随车问先君姓名。先君曰：‘年少何以问我？’至曰：‘观君风器非常，故问耳。’先君具告之。至年十五，阳病，数数狂走五里三里，为家追得。又炙身体十数处。年十六，遂亡命，径至洛陽，求索先君，不得。至鄴，沛国史仲和，是魏領軍史涣孙也，至便依之，遂名翼，字陽和。先君到鄴，至具道太学中事，便逐先君归山陽，經年。至長七尺三寸，潔白黑髮，赤唇明目，鬚鬚不多，閑詳安諦，体若不胜衣。先君尝謂之曰：‘卿头小而銳，瞳子白黑分明，視瞻停諦，有白起風。至議論清辯，有縱橫才。’然亦不以自長也。孟元基辟为辽东从事，在郡断九獄，見称清当。自痛弃亲远游，母亡不見，吐血發病，服未竟而亡。”（世說言語注引）

嵇康在洛陽，也常与人們在那有名的“黃公酒壚”下酣飲。世說傷逝第十七：

“王濬冲（戎）为尚書令，著公服，乘輅車，經黃公酒壚下过。顧謂後車客，吾昔与嵇叔夜阮嗣宗共酣飲于此壚；竹林之游，亦預其末。自嵇生天、阮公亡以来，便为时所羈縲。今日視此虽近，邈若山河。”

以上所述，是嵇康在洛陽的生活鱗爪。此外，据三国志注引魏氏春秋，为逃免司馬氏徵召，他曾避地河东；据文选注，早年又曾与山濤游潁川太守山嶽（濤之叔父）之所。——从文献上来看嵇康的踪迹，所可能知道的，就是如此。

嵇康是为吕安事下獄被誅的。关于吕安，三国志注引魏氏春秋有如下的記述：

“初，康与东平吕昭子巽及巽弟安亲善。会巽淫安妻徐氏，而誣安不孝，囚之。安引康为証，康义不負心，保明其事。安

亦至烈，有济世志力。鍾会劝大將軍因此除之。遂杀安及康。”

这样看来，安之被杀，最主要的原因是性烈，有济世志力，是带有政治意味的。这一点与嵇康相同。吕巽淫其弟妻，又誣告其弟不孝，而在政治上又是党于司馬氏的，其为人为嵇康所不满与鄙薄，是当然的。（三国志注引于宝云“巽善于鍾会，巽为相国掾，俱有寵于司馬文王，故遂抵安罪。”）为此，嵇康写信給吕巽絕交，“临書恨恨”地罵他“包藏禍心”。乃兄与乃弟的距离，真是非常巨大。据世說簡傲第廿四注引晋陽秋晋紀，所述吕安的性格極似嵇康，而他跟嵇康的交誼，也極篤厚。二人終于同命，不是偶然的。

“嵇康与吕安善，每一相思，千里命駕。安後來，值康不在，（康兄）喜出戶延之，不入，題門上作鳳字而去。喜不覺，犹以为欣。故作鳳字，凡鳥也。”（簡傲第二十四）

“安志量开曠，有拔俗風气。”（注引晋陽秋）

“初安之交康也，其相思則率尔命駕。”（注引晋紀）

“安尝从康，或遇其行，康兄喜拭席而待之，弗顧。独坐車中，康母就設酒食。求康兒共語戏，良久則去。其輕貴如此。”（同上）

关于嵇康的死年，裴松之在三国志注中，曾有所辯正：

“臣松之案：本傳云，康以景元中坐事誅，而于宝、孙盛、習鑿齿諸書皆云正元二年，司馬文王反自乐嘉，杀嵇康吕安。盖緣世語云康欲举兵应毋丘儉，故謂破儉便应杀康也。其实不然。山濤为选官，欲举康自代，康書告絕，事之明审者也。案濤行狀，濤始以景元二年除吏部郎耳。景元与正元相較七八年，以濤行狀檢之，知本傳为审。又鍾会傳亦云会作司隶校尉时誅康。会作司隶，景元中也。于宝云，吕安兄巽，善于鍾会。巽为相国掾，俱有寵于司馬文王，故遂抵安罪。寻文王以景元

四年鍾鄧平蜀後始授相國位。若巽為相國掾時陷安，焉得以破毋丘儉年殺嵇呂？此又干寶之疏謬，自相違伐也。”

裴松之的辯正是正確的。但只証實了三國志“景元中坐事誅”的籠統說法，並沒有確切指出景元中的那一年，還是不夠的。山濤以景元二年始除吏部郎，而鍾會作司隸，盡于景元三年冬，此後，會為鎮西將軍假節都督關中諸軍事。嵇康之誅，在山濤為選官與鍾會為司隸之時，則必在景元二年至三年冬的一段時間中。

與山巨源絕交書中說，“阮嗣宗為禮法之士所繩，疾之如仇，幸賴大將軍保持之耳。”晉書阮籍傳說“籍不拘禮教……由是禮法之士，疾之若仇，而帝每保護之。”又何曾傳說，“魏帝之廢也，曾預其謀焉。時步兵校尉阮籍負才放誕，居喪無禮，曾面質籍于文帝座曰：‘卿縱情背禮敗俗之人。今忠賢執政，綜核名實，若卿之曹，不可長也。’因言于帝曰：‘公方以孝治天下，而听阮籍以重哀飲酒食肉于公座，宜擯四裔，無令汙染華夏。’帝曰：‘此子羸病若此，君不能為吾忍邪？’”齊王芳被廢在嘉平六年，即正元元年，其第二年，司馬師歿，司馬昭始為大將軍，又六年乃弑高貴鄉公。故知何曾傳所說魏帝之廢，非指齊王芳，而指高貴鄉公被弑，後又以太后詔援漢昌邑王故事，廢為庶人，以民禮葬之這一回事。高貴鄉公被弑後，名義上由太后下詔數以不孝之罪。例如說：“此兒忿戾，所行益甚。舉弓遙射吾宮，祝當令中吾項，箭親墮吾前。吾語大將軍不可不廢之，前後數次，此兒具聞。自知罪重，便圖為弑逆，賂遺吾左右人，會因吾服藥，密行鳩毒。重相設計，事已覺露，直欲因際會舉兵入西宮殺吾，出取大將軍。……吾之危殆，过于累卵。……此兒既行悖逆不道，而又自陷大禍，重令吾悼心不可言。”這就是何曾所謂“公以孝治天下”的具體內容。高貴鄉公既以不孝被廢被誅，而阮籍却居喪飲酒食肉，自然要遭何曾的仇疾，抬出以孝治天下的大題

目來。由此足以證明，絕交書是在高貴鄉公被弑（景元元年）後寫的。書中說：“今女年十三，子年八歲”，晉書嵇紹傳稱紹“十歲而孤”，則作絕交書後二年，康即被殺。紹傳所說的十歲，可能係約舉成數而言。故嵇康被殺的年份，認定在景元二年以後、三年冬以前這一段時間內，是完全沒有問題的。如我們認為紹傳所說的“十歲而孤”是一個確實年歲，則絕交書之作在景元元年，康被殺在景元三年，這是最可能的確實年份。

至于干寶所說呂巽為相國掾時陷安，也是失考的。司馬昭于景元四年冬，始納鄭冲勸進，晉位相國，時鍾會已早謝司隸之職，統兵伐蜀，深入川中。巽與會同謀誅殺康安，當在未為相國掾時。這附帶的要辯正一下。

（四）嵇康著述考辨

嵇康的著述，有高士傳贊及諸文論六七萬言。（據三國志注引魏氏春秋）嵇喜所作康傳說：“撰錄上古以來聖賢隱逸，遁心遺名者，集為傳贊。自混沌至于管寧，凡百一十有九人，蓋求之于宇宙之內，而發乎千載之外者矣。”即指高士傳贊而言。此書今佚，世說品藻：“王子猷子敬兄弟共賞高士傳人及贊，子敬賞井丹高潔，子猷云，未若長卿慢世。”注引高士傳中井丹及司馬相如傳贊原文（又三國志注引康集目錄所叙孫登事，又世說栖逸注引康集序所叙孫登事，也是高士傳原文），均在傳後系以有韻之贊八句，可以窺見其書體例。今存的嵇中散集十卷，即諸文論的集結，魏氏春秋言其“皆為世所玩咏”。魯迅校序的嵇康集十卷，系據明吳寬叢書堂鈔本，而又有所附益，卷首序及卷末著錄考，于康集歷代卷帙篇第的存佚，分別後先，及版本的出入同異，考訂精審。序中述及卷帙存佚道：“魏中散大夫嵇康集，在梁有十五卷，錄一卷。至隋佚二卷。

唐世复出，而失其录。宋以来，乃仅存十卷。”述及版本异同道：“至于甄刻，宋元者未尝闻，明则有嘉靖乙酉黄省曾本，汪士贤二十一名家集本，皆十卷。在张溥汉魏六朝百三名家集中者，合为一卷，张燮所刻者又改为六卷，盖皆从黄本出，而略正其误，并增佚文。张燮本更变乱次第，弥失其旧。惟程荣刻十卷本，较多异文，所据似别一本，然大略仍与他本不甚远。清诸家藏书簿所记，又有明吴宽叢書堂鈔本，谓源出宋甄，又经匏庵手校，故虽逐录，校文者亦为珍秘。予幸其书今在京师图书馆，乃亟写得之，更取黄本仇对，知二本根源实同，而互有訛夺。惟此所阙失，得由彼书补正，兼具二长，乃成较胜。”鲁迅辑校之嵇康集，实较黄省曾本精审远甚。述及卷帙篇第道：“审旧鈔原亦不足十卷，其第一卷有阙叶，第二卷佚前，有人以琴賦足之。第三卷佚后，有人以養生論足之。第九卷当为难宅無吉凶攝生論下，而全佚，则分第六卷中之自然好学論等二篇为第七卷，改第七第八卷为八九两卷，以为完书。黄汪程三家本皆如此，今亦不改。盖较王楙所见之繕写十卷本卷数无异，而实佚其一卷及两半卷矣。原又有目录在前，然是校后續加，与黄本者相似。今据本文别造一卷代之，并作佚文考，著录考各一卷，附于末。”因此，嵇康集，实以最晚出之鲁迅校序本为最精善。跋尾，鲁迅自己也說：“中散遺文，世間已無更善于此者矣。”信然。

嵇康集中的文論，可以約略考知其写作的年代的，有如下：

第一卷 幽憤詩，为景元三年入獄后作，中有“理弊患結，卒致囹圄，对答鄙訊，繫此幽阻”等句可証。

述志詩，为入獄后作，中有“轆軻丁悔吝，雅志不得施”，“恨自用身拙，任意多永思。……往事既已繆，来者犹可追”，等句可証。

思亲詩，为景元元年作，与写作与山巨源絕交書同

时。中有“嗟母兄兮永潜藏，想形容兮内摧伤。感陽春兮思慈亲，欲一見兮路無因”，等句，与絕交書中“吾新失母兄之欢，意常冤切”等句，可以互証。五言詩一首与阮德如，与思亲詩同时作，或略早，首句云“含哀还旧廬，感切伤心肝”，当系追念母亲之詞。

酒会詩及四言十章，疑七賢游竹林时作。酒会詩云：“乐哉苑中游，周覽無穷已。百卉吐芳华，崇台邈高峙。林木紛交錯，玄池戏魴鯉。輕丸斃飞禽，織綸出鱸鮪。坐中發美贊，异气同音軌。临川献清酌，微歌發皓齿。素琴揮雅操，清声随風起。斯会豈不乐，恨無东野子。”四言首章云：“淡淡流水，淪胥而逝，汎汎柏舟，載浮載滯。微嘯清風，鼓楫容裔。放櫂投竿，优游卒岁。”其第四章有云：“猗与庄老，棲迟永年；实惟龙化，蕩志浩然。”其中說到林木芳华，崇台流水，投竿汎舟，揮弦献酌，雅咏清談，贊嘆庄老，异气同音，寄心知己。如斯高会，当为七賢竹林之游。再与水經清水注参看，益覺可徵。（水經注文見前）。

第二卷 与山巨源絕交書，景元元年作。

与呂長悌絕交書，景元三年，呂安入獄后作，其时康当尙未入獄。書中云，“足下陰自阻疑，密表击都，先首服誣都”，可証。都，即安之字。

第六卷 管蔡論疑甘露元年夏四月高貴乡公幸太学問諸儒，論及管蔡事时作，时距毋丘儉之誅，一年。三国志高貴乡公紀，甘露元年，夏四月丙辰，帝幸太学，与

尙書博士庾峻論聖人用人知人之道，多有未通處。
“峻對曰，臣竊觀經傳，聖人行事，不能無失。是以堯失之四凶，周公失之二叔，仲尼失之宰予。帝曰，堯之任鯀，九載無成，汨陳五行，民用昏墊，至于仲尼，失之宰予，言行之間，輕重不同也。至于周公管蔡之事，亦尙書所載，皆博士所當通也。峻對曰，此皆先賢所疑，非臣寡見所能究論。”

管蔡論這樣說：“或問曰，案記，管蔡流言，叛戾東都。周公征討，誅以凶逆。頑惡顯著，流名千載。且明父聖兄，曾不能鑒凶惡于幼稚，竟無良之子弟；而乃使理亂殷之弊民，顯榮爵于藩國。使惡積罪成，終遇禍害。于理不通，心所未安。願聞其說。”結論更說：“推此言之，則管蔡懷疑，未為不賢，而忠賢可不達權，三聖未為用惡，而周公不得不誅。若此，三聖所用信良，周公之誅得宜，管蔡之心見理。爾乃大義得通，內外兼叙，無相伐負者。則‘時論’亦將釋然而大解也。”所謂“時論”，疑即指太學中未能論究之問題。

第十卷 家誠，入獄后作。

第二節

嵇康的世界觀認識論與辯論術

(一) 嵇康的世界觀

在曹氏與司馬氏的政治鬥爭中，嵇康站在曹氏一面，以勇敢的

姿态对司馬氏进行激烈的搏击。特別在思想方面与生活态度方面，嵇康因結了竹林七賢以及周圍的一些人物，表明了一种虛誕的超现实的清談主張，形成一时風会，而“扇風譽于海內”，起着“乱群惑众”的巨大影响，和司馬氏进行政治控制时的思想意識形成对立之势，这是論究嵇康思想时，我們首先要把握住的一点。嵇康的思想，不仅在当时有重大影响，对后世的影响也深刻而广远。名士風流，打动了后世多少讀書人的心。今天还留存着的他的集子，那六七万言文論，便是我們了解清談思想所不可少的資料。可惜他的高士傳贊失傳了，否則我們的研寻，当有更多的憑借。

傳統的理解，認為魏晉清談是老庄道家思想在后代的發揮与發展。这其实只表明清談思想对古代思想形式的片面依傍与援引，并没有道出它的真实。如实地講来，清談思想所从發生的社会物質基础，以及当时政治斗争的具体波瀾，早給它規定了独特的性格与相貌，不是老庄思想所能包蘊的。从黄巾农民暴动摧毁汉王朝的統治以后，統治階級竟以剿灭农民战争起家，武装的割据指着这样的意义：游离失所的部曲农民，被游离不定的豪族地主帶領着，随軍事的变动，而暫時和土地相結合，以最高的租佃制度来供养軍事首長兼豪門地主的生活。这样的世界，和兩汉的县乡亭制度相反，必然要使得安固形态下縉紳礼仪漸形破产，必然要对博士意識下的古典章句之师法，給以惡夢的打击，代之而兴的意識形态就是清談玄虛了。生产关系之受軍事的影响更加制度化，名門豪族的道德風尚經“上下任意的”标榜更加法律化，因而反映于思想，便易于走向簡約和任誕。因而名士風流，便以玉麈代端委，以容止代礼仪。当时的豪族地主間，正进行着你死我活的火併，从而清談思想在現象上也表現着紛紜复杂的合同离异，四本論固然是合同离异的典型例子，嵇康集也有“三理”的兩種，为“养生”問題，嵇向

間發生了論難，為“聲無哀樂”問題，秦客與東野主人間發生了論難，為“自然好學”問題，嵇張間發生了論難，為“明胆”問題，嵇呂間發生了論難，為“宅無吉凶”問題，嵇阮間發生了論難。這些論難，也反映了豪門大族階級內部在糾紛的同異离合之中，企圖從超現實的概念方面尋求一種高明的支配思想以代替破產了的兩漢神學。豪族間政權爭奪的同異离合，也影響了思想上的同異离合。因此清談思想，其特色不僅在浮華虛誕方面的“清”，尤在糾紛複雜的辯才方面的“談”。超現實的純概念的遊戲是在詭辯方式下進行的。清談思想，就其對古代思想材料的依傍與援引講來，墨辯與名家的比重，決不輕於道家；但這不是中心問題，我們要注意的是，清談思想通過社會的道德法律，而和它自己的社會基地密切關聯着，因而它具有時代的特殊意義。不論對清談思想的評價如何，其本質則確是這樣的。

生活於經農民戰爭一度把社會秩序破壞的境遇，而又與魏晉之際的政治鬥爭密切結合着的嵇康，他的思想，是清談思想中的一種典範。

嵇康的思想體系，含蘊在他的許多篇文論中，主要的有如下几篇：

養生論（附：向子期難養生論）

答難養生論

聲無哀樂論

（以上是王導所稱的三理之二種）

釋私論

明胆論

管蔡論

難自然好學論（附：張叔辽自然好學論）

难宅無吉凶攝生論（附：阮德如宅無吉凶攝生論）

答釋难宅無吉凶攝生論（附：阮德如釋难宅無吉凶攝生論）

与山巨源絕交書

与呂長悌絕交書

家誠

太師箴

卜疑

琴賦

現在，我們先從根本上來考察嵇康的世界觀。這可以用他自己的話來說，就是“心聲二物”的二元論。

關於宇宙本體，嵇康在表面上，似乎是承襲了道家的自然變化觀的。他承認萬物的變化與生長，而這變化與生長，是從運動中產生的。

“夫元氣陶鑠，眾生稟焉。”（明胆論）

“浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興。”（太師箴）

“夫天地合德，萬物資生。寒暑代往，五行以成。章為五色，發為五音。”（聲無哀樂論）

運動之所以會發生，是由於什麼一種力量的作用呢？嵇康沒有交代明白。他似乎把運動看作本體的自在的屬性，對運動完全從機械的觀點上來理解。因此這變化觀是承襲了道家的自然變化觀的。

所謂元氣，太素，天地，是從那里來的呢？嵇康未加說明。看他的意思，他是把這些當做最初自在的存在來看的。可是這些最初自在的存在，只是虛幻的概念產物，並沒有物質基礎。把虛幻的概念產物，與具體的形形色色的存在，對比起來看，必然要走入唯心主義的二元論的泥淖：一方面是虛幻的概念的，一方面則是具體

的实在的。从虚幻的概念的产物，怎么样能够变成具体的实在的存在呢？这变化的桥梁在那里，嵇康是无法予以解答的。因此，他的道家的自然变化观，必然是一种不通的机械的变化观。

于是嵇康的唯心主义的二元论，不得不在“常”的存在以外，再承认有“至”的存在。换句话说，就是“寻常”与“特殊”的并行不悖。在陶鑠、曜凝、陶化、合德、代往，种种运动变化以外，不得不承认有超时空的不变。他论物，有所谓神秘的“至物”，与普通的“物”相对：

“‘至物’微妙，可以理知，难以目识。”（养生论）

论音乐，有所谓神秘的“至和”、“至乐”，与普通的“和谐”、“音乐”相对：

“理弦高堂，而欢戚并用者，直‘至和’之发滞导情，故令外物所感，得自尽耳。”（声无哀乐论）

“‘至和’之声，得于管弦。”（同上）

“‘无声之乐’，民之父母也；至八音会谐，人之所悦，亦总谓之乐。”（同上）

“咸池六茎，大章韶夏，此先王之‘至乐’，所以动天地感鬼神者也。……不可托之于瞽史，必须‘圣人’理其弦管，尔乃雅音得全也。”（同上）

论人，有所谓超凡的“至人”、“神仙”和“圣人”（上引例），与“常人”相对：

“唯‘至人’特钟纯美，兼周外内，无不毕备。降此以往，盖闕如也。”（明胆论）

“‘神仙’似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。”（养生论）

“驰骋常人之域，故有一切之寿。”（同上）

論道理，有所謂微妙的“至理”，以与“常理”相对：

“‘至理’誠微，善溺于世。”（答难養生論）

“天下微事，……豈常理之所逮耶？”（难宅無吉凶攝生論）

論明知与胆量，有所謂通天的“至明至胆”，以与普通的明知与胆量相对：

“唯‘至明’能無所惑，‘至胆’能無所虧尔。”（明胆論）

总之，在嵇康認為，寻常之外，复有特殊。寻常是具体的，现实的，低級的；特殊是虚幻的，概念的，高級的。因此，在运动变化之外，也就有超时空的不变：

“余少好音声，長而玩之。以为物有盛衰，而此無变。”（琴賦序）

运动变化的是“常”的世界，是现实的世界，而超时空的絕對是“至”的世界、概念的世界。在嵇康的思想中，世界便分裂为这样的两个，他企圖脱离“常”的现实的 world，而向“至”的概念的世界飞升。这样，就可否定客观的存在（外物以累心不存），而只有神气独往独来了。所以要求養生，一面“清虛靜泰，少私寡欲”，一面“蒸以灵芝，潤以醴泉”，內外双修，乃“可与羨門比寿，王乔爭年”，从常人变成神仙了。養生論說：

“善養生者，則不然矣。清虛靜泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而彊禁也；識厚味之害性，故弃而弗顧，非貪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大順。然后蒸以灵芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五弦。無为自得，体妙心玄。忘欢而後乐足，遺生而後身存。若此以往，庶可与羨門比寿，王乔爭年。”

嵇康企圖从“常”的现实的 world 的否定，来达到“至”的概念世界

的肯定。然而离开现实的这样“至”的概念世界是不存在的，因此连同“至”的概念世界，也跟着“常”的现实世界一起，要消失了。这就是所谓竹林的虚诞。这一方面说明，经过农民战争打击之后，豪族地主动摇了对现实世界加以把握的信念，另一方面说明，他们幻想着超现实的概念世界的神圣性的存在。然而以主观否定客观，以主观肯定主观，结果则走到一切的否定。由于现实世界的不能把握，因而不得不加以否定，在理论上是很难说得圆满的。他说常人“以多自证，以同自慰，谓天地之理，尽此而已矣。纵闻养生之事，则断以所见，谓之不然”。可见要否定现实，就不得不自别于常人的“多”与“同”，自别于常人的“所见”，而从孤独中去开垦那幻想。所以向子期斥之为“影响之论”。向论虽也诡辩，但下面的话是对的：“导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年。若信可然，当有得者，此人何在，目未之见。此殆影响之论，何言而不得？”（难养生论）

在声音方面，嵇康发挥他的二元论，他说：

“琴瑟之清濁，不在操者之工拙。心能辨理善譚，而不能令內籥調利，犹瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也。器不假妙瞽而良，籥不因慧心而調。然則心之与声，明为二物。二物誠然，則求情者不留观于形貌，揆心者不假听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？”（声無哀乐论）

这样，他就得到声無哀乐的结论：

“五味万殊，而大同于美；曲变虽众，亦大同于和。美有甘，和有乐。然随曲之情，尽乎和域；应美之口，絕于甘境；安得哀乐于其間哉！”

“夫会宴盈室，酒酣奏琴，或忻然而欢，或惨尔而泣。非进哀于彼，导乐于此也。其音無变于昔，而欢戚并用，斯非吹万不同邪？夫唯無主于喜怒，亦应無主于哀乐，故欢戚俱見。若

資不固之音，含一致之聲，其所發明，各當其分。則焉能兼御群理，總發眾情邪？由是言之，聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。然則聲之與心，殊途異軌，不相經緯。焉得染太和于歡感，綴虛名于哀樂哉？”

這樣看來，聲音不變而心情萬變，猶之乎概念世界不變而現實世界萬變。

然而概念世界的不變，是不可能達到的，因此，嵇康不得已而求其次，從概念回到了現實，從天上回到了人間。神仙既非積學所能致，則只得從導養着手，只要“導養得理，以盡性命”，則“上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。”無聲之樂，既太抽象，則只得“具其八音，不瀆其聲，絕其大和，不窮其變，捐窈窕之聲，使樂而不淫”，“制可導之樂”了。這樣，便從事實上一面否定了客觀現實，一面又懷疑了主觀概念，上不在天，下不在田，浮浮蕩蕩地吊在半空中了。這反映了依靠軍事力量與土地結合着的、企圖更新兩漢神學世界觀的豪族地主，是怎樣地動搖於那種不着實又不完全落空的思想意識之中。

嵇康的明胆論，當是才性四本論的繼續發展。在這一問題上，他與一個“精義味道，研核是非”的呂子的意見不一致。呂子以為“人有胆可無明，有明便有胆”。而嵇康則以為“明胆殊用，不能相生。”這一問題是知識（明）和實踐（胆）的關係問題，他說：

“夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯‘至人’特鍾純美，兼周外內，無不必备。降此以往，蓋闕如也。或明于見物，或勇于決斷，人情貪廉，各有所止，譬諸草木，區以別矣。兼之者博于物，偏受者守其分。故吾謂明胆異氣，不能相生。明以見物，胆以決斷。專明無胆，則雖見不斷；專胆無明，則違理失機。故子家軟弱，陷于弑君，左師不斷，見逼華

臣；皆智及之而决不行也。”

“夫五才存体，各有所生，明以陽曜，胆以陰凝。豈可謂有陽而生陰，可無陽邪？虽相須以合德，要自异气也。”

呂子以为明包蘊着胆，而胆并不包蘊着明，这种輕視實踐而高倡知識的理論相似于“明胆异”，是才性論中的异的主張，符于李丰；嵇康則以为“明胆异气，不能相生”，“明胆殊用，不能相生”，胆既与明無涉，明亦与胆無关，所以是明胆离，是才性論中的离的主張，符于王广。嵇康根究明胆的生成，源于陰陽异气，而五才在人类精神能力上的作用，也是各别的發生，不相关涉与联屬，这种把知識和實踐割截区分的看法，仍是从唯心主义的二元論出發的。

(二) 嵇康的認識論

与世界觀密切关联着的，是嵇康的詭辯思想的認識論。

对于至物微妙的認識，嵇康以为主要的并非通过“目見”，而是通过“較論”，并非通过“目識”，而是通过“理知”。他說：

“夫神仙虽不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。”（養生論）

“夫至物微妙，可以理知，难以目識。譬之豫章，生七年然後可覺耳。”（同上）

因为存在是虛幻的，所以認識的方法也是离开了物質感覺的基础。不由目見目識，而由較論理知，以抽象的精神能力来直接与所要認識的虛幻存在打交道。在空布机上織成的国王的新衣，唯有用“強不見以为見”的所謂較論理知，才能直觉其存在，通过小孩子的肉眼，却只看到一無所有而已。反过來說，他以为由物質的感覺为基础，所認識的客觀，有时倒不免是謬誤的：

“（常人）以多自証，以同自慰，謂天地之理，尽此而已矣。

縱聞養生之事，則斷以所見，謂之不然。”(同上)

“多”与“同”，都是有局限的，而“所見”尤不及“所不見”者为多，“所知”尤不及“所不知”者为众。因此，常人的“多”与“同”是不一定可靠的。他說：

“天地广远，品物多方，智之所知，未若所不知者众也。”(难宅無吉凶攝生論)

“况乎天下微事，言所不能及，数所不能分，是以古人存而不論。神而明之，遂知来物。故能独观于万化之前，收功于大順之後。百姓謂之自然，而不知所以然。若此，豈常理之所逮邪？”(同上)

对于“所知”和“所見”的，人类“可以知”，“可以見”；而对于天下微事，那些常理以外的至理，言所不能及，数所不能分的存在，則只好存而不論，神而明之，独观于万化之前了。这样，就需要“探蹟索隱”，而“探蹟索隱”在他看来是真实的：

“探蹟索隱，何为为妄？”(答釋难宅無吉凶攝生論)

在“探蹟索隱”的时候，不能局限于“所見”与“常論”，因为“所見”与“常論”是不可能“通变达微”的。他說：

“凡若此类，上以周孔为关键，畢志一誠；下以嗜欲为鞭策，欲罢不能。馳驟于世教之内，爭巧于荣辱之間。以多同自減，思不出位。使奇事絕于所見，妙理断于常論；以言通变达微，未之聞也。”(答难養生論)

在“至理誠微，善溺于世”的情形之下，常人的謬誤，常是蔽于“以多同自減，思不出位”。所謂以多同自減，思不出位，就是只在众人感覺思維的有限的範圍內論断事理，而不能“神而明之，独观于万化之前”的意思。以独观来否定多同，以神而明之来否定在位之思，是嵇康認識論的最基本的观点。

可是这也可以令人理解到嵇康詭辯思想的反现实与反群众的本質。独观，是反多同的，即是反群众观点的；神而明之，观于万化之前，是反现实的，反科学的，即是离弃当前的事实依据的。因此，这一認識論的結果，必然由否定现实而达到对一切的否定，便是所謂虛誕。而这一認識論的社会根源，是由于封建社会的身分性地主階級的优越人品在醱酵着的。

嵇康根据自己的認識方法，来指摘常人（指的是汉代人）認識方法上的“交賒相傾”，与“背賒趨交”，“見交非賒”。这是什么意思呢？請看他的集中曾三处提到的交賒兩字：

“抑情忍欲，割弃荣願，而嗜好常在耳目之前，所希在数十年之后，又恐兩失，內怀犹豫。心战于內，物誘于外，交賒相傾，如此复敗。”（養生論）

“常人之情：远、虽大莫不忽之，近、虽小莫不存之。夫何故哉？誠以交賒相奪，識見异情也。三年喪，不內御，礼之禁也，莫有犯者。酒色乃身之仇也，莫能弃之。由此言之，礼禁交，虽小不犯；身仇賒，虽大不弃。然使左手据天下之圖，右手旋害其身，虽愚夫不为，明天下之輕于其身。酒色之輕于天下，又可知矣，而世人以身殉之，斃而不悔。此以所重而要所輕，豈非背賒而趨交邪？智者則不然矣。审輕重然後动，量得失以居身，交賒之理同，故备远如近，慎微如著，独行众妙之門，故終始無虞。”（答难養生論）

“藥之已病，其驗交見，故君子信之。宅之吉凶，其报賒遙，故君子疑之。今若以交賒为虛实，則恐所以求物之地鮮矣。吾見溝澮不疑江海之大，睹丘陵則知有泰山之高也。若守藥則弃宅，見交則非賒，是海人所以終身無山，山客白首無大魚也。”（答釋难宅無吉凶攝生論）

从上面三段文字中，我們可以理解到，嵇康所提出的交賒兩概念，是他認識論上批判常人認識方法的兩個術語。所謂“交”，意味着時間空間的近，所謂“賒”，意味着時間空間的遠，如从“嗜好常在耳目之前，所希在數十年之後”，而說“交賒相傾”，就指的時間的遠近。又如“藥之已病，其驗交見，宅之吉凶，其報賒遙”，接着又說“吾見溝澮不疑江海之大，睹丘陵則知有泰山之高”，就是指証時間遠近，而引空間來譬況的，因而兼有空間遠近的意义。交賒，又含有現實與預期的意义，如說“今若以交賒為虛實”，交為實，賒為虛，交為現實，賒為預期。細考交賒兩字的本义；交，有互相授受意，礼坊記：“礼非祭，男女不交爵”，如言交易。賒，買物緩償其值也，周礼地官泉府：“凡賒者，祭祀無過旬日”，孙詒讓正義：“賒者，先貨物而後償直”；賒也有空間上的廣遠义，王勃詩：“觀闕長安近，江山蜀道賒；”有時間上的遙長义，何遜秋夕詩：“寸心怀是夜，寂寂漏方賒。”現代市場習語，如現交、交割、賒欠、強賒硬買，仍是本义的運用。所以嵇康的交賒兩概念，乃是事物在時間空間上的遠近的对舉，以及事物的現實性与預期性的对舉。嵇康舉此对待的兩概念，批判常人認識的謬誤：

第一，“交賒相傾”或“交賒相奪”。這是說，現實性的事物與預期性的事物，在思想上的“戰”與“誘”恐怕“兩失，內懷猶豫”。

第二，“背賒趣交”。這是說，只看到并把握住眼前的事物，而遺棄了遙遠的事物。其愚蠢有如“左手据天下之圖，右手旋害其身”。（引馬融語）

第三，“見交非賒”。這是說，肯定事物的現實性，而否定事物的預期性。其結果是“恐所以求物之地鮮矣。”

嵇康認為對事物的現實性与預期性，應該採取交賒同理，不應偏執。這是企圖修正漢代的讖緯宗教觀，尋求免去“復敗”以達到

“無虞”的理想。他說：

“智者不然，審輕重然後動，量得失以居身，交賒之理同，故備遠如近，慎微如著，独行众妙之門，故始終無虞。”

表面上看，嵇康非常客觀地考虑了事物的当前与未来，好像采取了一种事物是發展的的观点。实际上恰恰相反，所謂交賒，乃个别事物的交与賒，即此事物与彼事物的交与賒，不是一件事物先后發展上的交与賒。因此，这一“备远如近，慎微如著”的“众妙之門”，只能讓“智者”去“独行”，与常人仍是不相关的。这“独行”，正与上文所提到的“独觀”相同，是由封建社会的地主階級的优越身分感醱酵出来的。而“众妙之門”正与上文的“万化之前”相同，超越了人間的时空观念，象征着一个絕對的本体，实际上他主張把粗陋的人間现实融洽于神秘的預期世界。馬克思說：“犹太人的神成了世俗的神，世界的神。期票是犹太人的真正的神。犹太人的神只是幻想的期票。”（全集第一卷四四八頁）我們說，嵇康的交賒論除了“期票”的意义更神秘外，也似这样。

答复“存在与思維的关系”这一問題，嵇康提出概念的相对性的主張。他說：

“因事与名，物有其号。哭謂之哀，歌謂之乐，斯其大較也。”

“然乐云乐云，鐘鼓云乎哉？哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非礼敬之实，歌舞（案当作哭）非悲哀（疑当作哀乐）之主也。”（声無哀乐論）

所謂因事与名，物有其号，就是說概念是人所与的。人所与的名，是不是正对当了客觀的事物呢？这是不一定的。虽然一般的說来，哭泣是哀，歌舞是乐，但不尽然的正也多着。因此，鐘鼓或非乐，哭泣或非哀。玉帛非礼敬之实，歌哭非哀乐之主。人类給与事物的名称，只能在“大較”上說是这样是那样，但从“实”上“主”上来

考察，就可能是“非实”“非主”了。概念只能是相对的，所以

“殊方异俗，歌哭不同。使错而用之，或闻哭而欢，或听歌而戚。然其哀乐之怀均也。”(同上)

概念既然只能是相对的，则就不可能有普遍的统一的适用范围。结果，在不同的空间，就闻哭而欢，听歌而戚，问题在于他把概念与事物完全分离了。他说：

“夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，趣举一名，以为标识耳。”(同上)

那么，羊可以叫做犬，鸡可以叫做鹅，概念的产生，是由于“趣举”，并不含有一定的意义与内容。这样，通过概念以认识实在，就变成不可能，客观世界就变成混乱无规律的样子，而不可认识了。所以嵇康的概念的相对性，是相对中的绝对，由相对的肯定到绝对的否定，结果落到虚无主义不可知论的泥坑里去了。他发挥他的“概念的相对的绝对性”的诡辩道：

“夫味以甘苦为称，今以甲贤而心爱，以乙愚而情憎。则爱憎宜属我，而贤愚宜属彼也。可以我爱而谓之爱人，我憎则谓之憎人，所喜则谓之喜味，所怒则谓之怒味哉？由此言之，则外内殊用，彼我异名。声音自当，以善恶为主，则无关于哀乐。哀乐自当，以感情而后发，则无系于声音。名实俱去，则尽然可见矣。”(同上)

爱憎属我，而贤愚属彼，主观上的爱憎，并不对应于客观上的贤愚，则主观自主观，客观自客观，不复发生任何关系。存在与思维，在嵇康的诡辩中，一刀两断，彼此无关。这叫做“外内殊用，彼我异名”。其结果，则为概念与实体的完全否定——“名实俱去。”

因此，嵇康不承认事物的差别相。他说：

“今使瞽者遇室，则西施与嫫母同情。聩者忘味，则糟糠与

精稗等甘。豈識賢愚好醜，以愛憎亂心哉？”（答難養生論）

西施與嫫母的差別，糟糠與精稗的差別，在瞽者與聵者的感覺上，是不存在的。但人類並不全是瞽者與聵者，那末要感覺到客觀的差別相時，怎麼辦呢？嵇康于此，提出主觀上的“理足于內，乘一以御外”。他說：

“君子識智以無恒傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，欲動則糾之以和。使智止于恬，性足于和。然後神以默醇，體以和成，去累除害，與彼更生。所謂‘不見可欲，使心不亂’者也。縱令滋味嘗染于口，聲色已開于心，則可以至理遺之，多算勝之。何以言之也？夫欲官不識君位，思室不擬親戚，何者？知其所不得，則未當生心也。故嗜酒者自抑于鴆醴，貪食者忍飢于漏脯。知吉凶之理，故背之不惑，棄之不疑也。豈恨不得酣飲與大嚼哉？且逆旅之妾，惡者以自惡為貴，美者以自美得賤。美惡之形在目，而貴賤不同，是非之情先著，故美惡不得移也。苟云理足于內，乘一以御外，何物之能默哉？”（同上）
這一理論的精髓，便是上文我們曾提到的“心之與聲，明為二物”的心物兩離論。以心來否定物，以主觀來否定客觀，於是什麼差別相也都混盡了。

把這一理論，推廣到道德領域的是非問題上去，嵇康提出“似非而非非，類是而非是”的主張。他說：

“事亦有似非而非非，類是而非是者，不可不察也。故變通之機，或有矜以至讓，貪以致廉，愚以成智，忍以濟仁。然矜吝之時，不可謂無廉；猜忍之形，不可謂無仁；此似非而非非者也。或讒言似信，不可謂有誠；激盜似忠，不可謂無私；此類是而非是者也。”（釋私論）

他的意思是判斷行為的是非要從動機出發，這屬於道德的范

嘯，下节另行詳論。我們引这一段文字于此的用意，是要說明嵇康的“概念的相对的絕對性”这一理論是貫串着他的認識論的全部的，即在道德領域的是非問題上，他也并不作出肯定的断案，仍然墮落到虛無主义的陷坑里。概念上的矜之与讓，貪之于廉，愚之与智，忍之与仁，讒言之与信，激盜之与忠，既是相对的，則是非的判断也就成为不可能，这之間的差別也就很难講了。

(三) 嵇康的辯論方术的义例与具体应用

嵇康的文論中，百分之七十以上是辯难的文章。这巨大数量的辯难文章中，包含着他的辯論方术的义例，也显示了在許多問題上，他的辯論方术的具体应用。这种辯論方术的义例与具体应用，虽然在其体系上是一系列的詭辯，但是，在形式問題上面，却閃出些光彩，对中国的邏輯学的發展，是有貢獻的。

現在，請进而論究嵇康的辯論术。

嵇康認為进行辯論的时候，首先要把握論題的基本意义，总領一切，然后所有的細节旁支，才有所附丽，有所統攝。当他論明胆問題时，便首先提出元气陶鑠，賦受多少，才性昏明，明胆偏受这一基本意义。論敌呂子問他“浮穢迂誕”地“引渾元以为喻，何辽辽而坦謾也？”他回答道：

“夫論理情性，折引异同，固当寻所受之終始，推气分之所由。順端極末，乃不悖耳。今子欲弃置渾元，摺摭所見，此为好理綱(案当作綱)目，而惡持綱領也。”(明胆論)

“好理綱目，而惡持綱領”，便不能“順端極末”。所謂“端”，便是論題的总綱，論題的基本意义，所謂“末”，便是論題的細节，以及論題可能支蔓到的旁支。把握住論題的总綱或基本意义，便可以暢快地到达論題的一切細节旁支，讓辯論者充分地走完他的思想的途程，

而不致有所散乱与阻碍。

其次进行辩论的时候，理论的依据，主要的应该建筑在“自然之理”上；自然之理圆满了，才找“古义”来证明。他说：

“夫推类辨物，当先求之自然之理；理已足，然後借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪耳。”（声無哀乐論）

不要如汉代人仅看重古人的偶像，这命题是思想方法上的一种进步（这是与他的反名教反礼乐思想关联着的，说见下节）。但所谓自然之理，又是什么一种理呢？是从那里找寻得来的呢？看下文，原来所谓自然之理，却正是“得之于心”的师心之见（刘勰謂嵇康师心以遣論），則其不足恃，也还与古义相仿佛的。他在論“至理”的时候，同样持着师心之见。

“夫至理誠微，善溺于世，然或可求諸身而後悟，校外物以知之。”（答难養生論）

这里的“求諸身”，是上文“得之于心”的同义語。求諸身，有所悟，然后校外物以知之。外物的重要性，与上文的古义相同，只是次要的。以古义为次要，是对的，以外物为次要，却有了問題。这关联着嵇康的整个詭辯思想的体系。存在决定意識这一原理他是不理解的。

第三，嵇康在辩论时，特別在击倒論敌时，善于运用形式邏輯的拒中律。統計他的文論中，有四处运用着拒中律，另有一处是拒中律运用的引申。

“又曰：季子听声，以知众国之風；师襄奏操，而仲尼睹文王之容（以上为东野主人复述秦客之言——引者按）。案如所云，此为文王之功德，与風俗之盛衰，皆可象之于声音。声之輕重，可移于後世。襄、涓之巧，又能得之于將來。若然者，三

皇五帝可不絕于今日，何独数事哉？若此果然也，則文王之操有常度，韶武之音有定数，不可杂以他变，操以餘声也。則向所謂声音之無常，鍾子之触类，于是乎躓矣。若音声之無常，鍾子之触类，其果然邪，則仲尼之識微，季札之善听，固亦誣矣。”
(声無哀乐論)

这是一个例子。

“既曰寿夭不可求，甚于貴賤；而復曰善求寿强者，必先知天疾之所自来，然後可防也。然則寿夭果可求邪？不可求也？既曰彭祖三百，殤子之夭，皆性命自然；而復曰不知防疾，致寿去夭，求实于虛，故性命不遂。此为寿夭之来，生于用身，性命之遂，得于善求。然則夭短者，何得不謂之愚？寿延者，何得不謂之智？苟寿夭成于愚智，則自然之命不可求之論，奚所措之？凡此数事，亦雅論之矛戟矣。”(难宅無吉凶攝生論)

这又是一个例子。

“苟宅能制人使从之，則当吉之人，受灾于凶宅，妖逆無道，获福于吉居。尔为吉凶之致，唯宅而已。更令由人也，新便無徵邪？若吉凶故当由人，則虽成居，何得而後有驗邪？若此，果可占邪？不可占也？果有宅邪？其無宅也？”(同上)

这又是一个例子。

“前論曰：若許負之相条侯，英布之黥而後王；一闌之羊，冥至而有死者；皆性命之自然也。今論曰：隆准龙顏，公侯之相，不可假求。此为相命，自有一定。相所当成，人不能坏；相所当敗，智不能救。……全相之論，必当若此，乃一塗得通，本論不滯耳。吾适以信順为难，則便曰信順者成命之理。必若所言，命以信順成，亦以不信順敗矣。若命之成敗，取足于信順，故是吾前难，寿夭成于愚智耳，安得有性命自然也？若信順果

成相命，請問亞夫由幾惡以得餓？英布修何德以致王？生羊積幾善而获存？死者負何罪以逢灾邪？既持相命，復惜信順，欲飾二論，使得并通，恐似矛盾無俱立之勢，非辯言所能兩濟也。”（答釋難宅無吉凶攝生論）

这又是一个例子。以上四个例子，都是拒中律的具体应用。所謂“雅論之矛盾”，所謂“矛盾無俱立之勢”，取具体的譬喻，以指出方术的运用，意义非常明确。

在下面一个例子中，則为拒中律运用的引申：

“又曰：（指論敌之言——引者按）时日先王所以誠不怠，而劝从事。（以下为嵇康之詞）足下前論云，时日非盛王所有，故吾問惟戊之事。今不答惟戊果是非，而曰所以誠劝，此復兩許之言也。縱令惟戊尽于誠劝，尋論案名，当言有日邪？無日也？”（同上）

兩許之言，即兩可之言，違反了拒中律。故这里是拒中律的引申，用以破論敌的“兩許之言”。

嵇康又运用拒中律于辯論中，以反駁論敌的“反拒中律”，下面便是一个例子。

在釋難宅無吉凶攝生論中，嵇康的論敌道：“墨翟著明鬼之篇，董無心設難墨之說。二賢之言，俱不免于殊途而兩惑。是何也？夫甚有之則愚，甚無之則誕。故二子者皆偏辭也。子之言神，將為彼邪？唯吾亦不敢明也。夫私神立，則公神廢，邪忌設，則正忌喪；宅墓占，則家道苦；背向繁，則妖心興。子之言神，其為此乎？則唯吾之所疾爭也。”在答釋難中，嵇康这样答复：“足下得不為托心無神鬼，齊契于董生邪？而復顧古人之言，懼無鬼神之弊，貌與情乖，立從公廢私之論。欲彌縫兩端，使不愚不誕，兩譏董墨，謂其中央可得而居，恐辭辯虽巧，難可俱通，又非所望于核論也。”

釋難的作者，“彌縫兩端，使不愚不誕，謂其中央可得而居，”運用反拒中律來建立其理論，而嵇康則以拒中律破之。

第四，嵇康在進行辯論時，常設身處地，為論敵先立數義，然後逐一破之，所謂“願借子之難，以立鑒識之域”。例如介葛廬聞牛鳴，知其三生為犴；羊舌母聽聞兒啼，而知其喪家。論敵提出這樣的例子來證明盛衰吉凶存乎聲音時，嵇康便運用這個方術破之。介葛廬何以能聞牛鳴而知其三生為犴呢？請先立數義：

(1)或當與交接，識其言邪？(2)將吹律鳴管，校其音邪？(3)觀氣采色，知其心邪？

然後逐一破之：

(1)若當交接而知言，此為孺子學言于所師，然後知之。則何貴于聰明哉？夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事異号，……故異域之言，不得強通。(2)若吹律校音，以知其心，假令心老于馬，而誤言鹿，察者故當由鹿以知馬也。此為心不系于所言，言或不足以証心也。(3)此為知心，自由氣色，雖自不言，猶將知之。知之之道，可不待言也。(次序加以調整，與原文微有出入。)(聲無哀樂論)

再舉羊舌母聽聞兒啼的例子：

難云：羊舌母聽聞兒啼，而審其喪家。復請問何由知之？(先立數義)(1)為神心獨悟，聞語而當邪？(2)嘗聞兒啼，若此其大而惡，今之啼聲，似昔之啼聲也，故知其喪家邪？

然後逐一破之：

(1)若神心獨悟，聞語之當，非理之所得也，雖曰聽啼，無取驗于兒聲矣。(2)若以嘗聞之聲為惡，故知今啼當惡，此為以甲聲為度，以校乙之啼也。……心之與聲，明為二物，……揆心者不借听于聲音也。察者欲因聲以知心，不亦外乎？今

晋母未得之于考試，而專信昨日之聲，以証今日之啼，豈不誤中于前世好奇者，從而稱之哉？（同上）

第五，在辯難時，可以“借以為難”。所謂借以為難，就是借用類似的事例，來進行辯難，証明本义的堅強莫破。例如嵇康說養生之宜，五穀不如上藥。而論敵則說，肴糧入體，益不逾旬，以明宜生之驗。于是嵇康反駁道：

“今不言肴糧無充體之益，但謂延生非上藥之偶耳。請借以為難。夫所知麥之善于菽，稻之胜于稷，由有效而識之。假無稻稷之域，必以菽麥為珍養，謂不可尚矣。然則世人不知上藥良于稻稷，猶守菽麥之賢于蓬蒿，而必天下之無稻稷也。若能杖藥以自掖，則稻稷之賤，居然可知。”（答難養生論）

借以為難，很像譬況，但也並不全同于譬況，可說是譬況中最嚴格而切近于本义的一種。

第六，嵇康指出辯論方術上的幾種毛病：

（1）以非同類相難。例如介葛廬聞牛鳴事，嵇康辯駁道：“若謂鳥獸皆能有口，葛廬受性獨曉之。此為解其語而論其事，猶傳譯異言耳，不為考聲音而知其情，則非所以為難也。”（聲無哀樂論）傳譯異言，與考聲知情，並非同類，因此非所以為難。這正是犯了形式邏輯上“中介意義兩歧”的毛病，也就是犯了形式邏輯上“三段論式具有四端”的毛病。如演之為三段論式，則如下：

介葛聞牛鳴而知其三生為軀之哀，（大前提）

牛鳴是一種聲音，（小前提）

故聲音是與哀樂有關的。（結論）

作為中介的牛鳴，在大前提中是意味着牛的語言，在小前提中却只是指一種聲音，意義便兩歧了，也就是一個中介代表了兩個端，與大端小端聯在一起，便有四個端了。所以，非同類，非所難。

(2) 以必然喻未必然。例如在自然好学論中，張叔辽以口之于甘苦出于自然，来喻人类的自然好学，嵇康在难自然好学論中駁道：“夫口之于甘苦，身之于痛痒，感物而动，应事而作。不須学而後能，不待借而後有。此必然之理，我所不易也。今子以必然之理，喻未必然之好学，則恐似是而非之議，学如一粟之論，于是乎在也。”

(3) 不尽与偏是之議。进行辯論时，沒有全部列举达到結論所需的条件，便是“不尽”，由不尽得出的結論，便是“偏是之議”。

“論曰：專气致柔，少私寡欲；直行情性之所宜，而合養生之正度。求之于怀抱之內，而得之矣。又曰：善養生者，和为尽矣。（以上为論敌之言，下面是嵇康的話）誠哉斯言，匪謂不然。但謂全生不尽此耳。夫危邦不入，所以避乱政之害。重門击柝，所以备狂暴之灾。居必爽塏，所以远气毒之患。凡事之在外能为害者，此未足以尽其数也。安在守一和而可以为尽乎。”（难宅無吉凶攝生論）

这便是“不尽”。

“論曰：为三公宅，而愚民必不为三公，可知也。或曰：愚民必不得久居公侯宅。然則果無宅也。（以上为論敌之言）应曰：不謂吉宅，能独成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，順履积德，乃享元吉。犹夫良农既怀善艺，又擇沃土，复加耘耔，乃有盈倉之报耳。……良田虽美，而稼不独茂，卜宅虽吉，而功不独成，相須之理誠然。則宅之吉凶，未可惑也。今信徵祥，則弃人理之所宜；守卜相則絕陰陽之凶吉；持智力則忘天道之所存；此何异識时雨之生物，因垂拱而望嘉穀乎？是故疑怪之論生，偏是之議兴，所托不一，烏能相通？”（同上）

这便是“偏是之議”。

总观嵇康的邏輯运用，当他在现实世界的“常”事上講說时，就閃出了一些光輝的命題；然而当他在証明他的概念世界的“至理”和神鬼的論点时，就表显出詭辯体系，二元論的理論都有这些特征。由前者而言，他的邏輯客观上是有成就的；由后者而言，他企圖从邏輯上得出比汉代更高明的神学，則是詭辯。

第三節

嵇康的政治观文化論与人生論

(一) 嵇康的政治观

嵇康的政治思想，密切地与魏晋之际的现实政治关联着。在这一点，他的思想有一部分反映了些貴族的理想，有一部分批判了现实政治。

在声無哀乐論中，嵇康陈述他的政治理想道：

“古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無为之治。君靜于上，臣順于下，玄化潛通，天人交泰。枯槁之类，浸育灵液。六合之内，沐浴鴻流。蕩滌塵垢，群生安逸，自求多福，默然从道，怀忠抱义，而不覺其所以然也。……大道之隆，莫盛于茲，太平之業，莫显于此。”

这是道家清靜無为的政治理想的复述。在正始前后，統治階級間权术的詐譎与刑名的慘覈，表现出社会的混乱，特别是因了农民战争，社会矛盾表现得十分尖銳，这一簡易無为的政治理想的提出，和王弼相似，正反映了貴族要求安定的心理。論君道，則曰君靜于上；論臣道，則曰臣順于下；論人民之道，則曰群生安逸。这样，便是大道之隆，太平之業。

另有專論君道的一段，抒陳了一個臨天下的至人的典范：

“至人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同于自得。穆然以無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旂，服華袞，忽若布衣在身也。故君臣相忘于上，蒸民家足于下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉！”（答難養生論）

這更是幻想，在不“太平”的世界，希望君臨天下的不“割天下以自私”。這裡他的神明的“至理”不是在理想的君道上獲得注解了么？

嵇康的二元論，在邏輯學上可以閃出些光輝，同樣在政治思想上也閃出些光輝，問題在於：當他敢於接觸現實而離開他的幻想的時候，他就接近於事物的真實一面了。因此，和上面的君道理想相反，他在太師箴中，直接反映了魏晉之際的政治鬥爭的慘烈，從而諷刺了司馬氏的僭妄凶殘：

“季世陵遲，繼體承資。憑尊恃勢，不友不師。宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智謀國，不吝灰沈。賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍崇丘山。刑本懲暴，今以脇賢。昔為天下，今為一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。”

這全是罵司馬氏的話。所謂“憑尊恃勢，不友不師”，“下疾其上，君猜其臣”，是指司馬氏父子兄弟的不臣；所謂“驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍崇丘山”，是指司馬氏的把持軍政大權，誅戮異己，所謂“刑本懲暴，今以脇賢”，是指司馬氏的屢興大獄，誅鋤名士。

嵇康這樣的痛罵了司馬氏，卻只批判了司馬氏在政治上的實際措施，而在理論上，司馬氏的僭妄，甚至篡奪，卻是取法於先王——堯舜之禪讓與湯武之征誅，以此欺蒙了世人，這更待揭穿。

所以嵇康进一步“輕賤唐虞而笑大禹”，“非湯武而薄周孔”，把司馬氏所信奉的偶像扯下来，使他失掉依据。以先王否定作为手段，来达到後王否定的目的，着眼处是更基本的。于是在先王之上，又抬出了更理想，却也更虛幻的政治領袖的典型人物，以压倒一切：

“君道因然，必托賢明。芒芒在昔，罔或不宁。华胥既往，紹以皇羲，默靜無文，大朴未亏。万物熙熙，不天不离。”（太师箴）

然而这是他的“至理”不能受客觀事物所檢証的一面，但他离开这个概念世界的时候，他就表现出他的优点来了。在第一节，我們述及嵇康的管蔡論，作于魏帝高貴乡公临幸太学与諸儒講論之际，正当毋丘儉被誅之第二年。文中称揚管蔡，实为毋丘儉張目。

“夫管蔡皆服教殉义，忠誠自然。是以文父列而显之；發旦二聖，举而任之；非以情亲而相私也。乃所以崇德礼賢，济殷弊民，綏輔武庚，以兴頑俗。功業有績，故曠世不廢，名冠当时，列为藩臣。逮至武卒，嗣誦幼冲，周公踐政，率朝諸侯，思光前載，以隆王業。而管蔡服教，不达聖权，卒遇大变，不能自通。忠于乃心，思在王室，遂乃抗言率众，欲除国患。冀存天子，甘心毀旦。斯乃愚誠憤發，所以僥禍也。”

毋丘儉为鎮东都督揚州，所謂“名冠当时，列为藩輔”；毋丘儉乃先朝旧臣，为故相国司馬懿所重用，所謂“文父列而显之，發旦二聖举而任之”；时司馬师專权，廢齐王芳，所謂“周公踐政，率朝諸侯”；毋丘儉举兵反时，上表数师十一大罪，特別指出司馬师坐拥强兵，無有臣礼，故宜廢之以侯就第，所謂“抗言率众，欲除国患，冀存天下，甘心毀旦”。（毋丘儉表，見三国志本傳注。）論中所說的，一一影射当时誅戮毋丘儉这一事件的事实，处处为管蔡昭雪，即处处为毋丘儉辯护，即处处貶斥司馬氏。这些反映名門貴族之間的矛盾斗争，是真实的，在客觀上他对现实政治的批判也是大胆的。山

濤和向秀的滑稽而妥协态度，在这里就和嵇康显得不同道了。

(二) 嵇康的文化論

現在，我們研究嵇康思想中的文化論。

嵇康的文化論，一句話說完，就是反礼乐，反名教，反教育，主觀上要修正兩漢的博士的意識形态。而他所否定的，却是司馬氏偷盜着以欺蒙天下人耳目的法宝，因此，客觀上也具有政治的意味。

在声無哀乐論中，嵇康發抒他的礼乐論：

“乐之为体，以心为主。故無声之乐，民之父母也。至八音諧会，人之所悅，亦总謂之乐。然風俗移易，本不在此也。”

这是以無声之乐来否定有声之乐。但是有声之乐，是不可能否定的，于是降而求其次，承認八音諧会的也是乐。这样就产生了他的“可奉之礼”与“可导之乐”的理論：

“夫音声和比，人情所不能已者也。是以古人知情不可放，故抑其所遁；知欲不可絕，故自以为致。故为可奉之礼，制可导之乐。口不尽味，乐不極音，揆終始之宜，度賢愚之中，为之檢，則使远近同風，用而不竭，亦所以結忠信，著不迁也。故乡校庠塾亦随之。使絲竹与俎豆并存，羽毛与揖讓俱用，正言与和声同發。使將听是声也，必聞此言；將观是容也，必崇此礼。礼犹宾主升降，然後酬酢行焉。于是言語之节，声音之度，揖讓之仪，动止之数，进退相須，共为一体。君臣用之于朝，庶士用之于家。少而習之，長而不怠，心安志固，从善日迁，然後临之以敬，持之以□，久而不变，然後化成。此又先王用乐之意也。”

所謂可奉之礼与可导之乐，正如皇羲既沒，則唐虞亦佳，無声之乐，既不可能企及，則八音諧会的先王之乐，也就只好充充数了。

嵇康在声無哀乐論中，否定音乐对情緒的影响，这样，严格地

講來，便是連音樂本身也都否定了。

“乐云乐云，鐘鼓云乎哉？哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非礼敬之实，歌哭非哀乐之主。”

同样，也否定了礼。他跟阮籍一起，居丧飲酒食肉，阮籍丧母，則挾琴往弔，都是在行为上否定了礼的。

对于西汉以来的名教，嵇康公开在言論上宣布叛变：

“夫气靜神虛者，心不存乎矜尚，体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然，情不系于所欲，故能审貴賤而通物情。物情順通，故大道無違，越名任心，故是非無措。”（釋私論）

越名教而任自然，所以居丧飲酒食肉，所以弔丧挾琴而造。

在难自然好学論中，嵇康更提出反教育的言論。首先，他否定文化的价值：

“昔鴻荒之世，大樸未亏，君無文于上，民無竞于下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，飢者求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，則安知仁义之端，礼律之文？”

及后世文化發展起来，人类也就开了荣利奔驚之途，“积学明經”，只不过“以代稼穡”而已。

“及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨，以傳其意。区别群物，使有类族。造立仁义，以嬰其心。制为名分，以檢其外。劝学講文，以神其教。故六經紛錯，百家繁熾，开荣利之塗，故奔驚而不覺。是以貪生之禽，食园池之梁菽，求安之士，乃詭志以从俗。操笔执觚，足容苏息；积学明經，以代稼穡。”

观念家与事業家的分工，固然反映着人类最初的美丽社会的破裂，但观念家在后世人类生活上的一定的貢獻，却也不能一概抹杀，而嵇康却把它一概抹杀了。于是他进而否定教育：

“今若以明堂为丙舍，以諷誦为鬼語，以六經为蕪穢，以仁义为臭腐，視文籍則目瞶，修揖讓則变傴，襲章服則轉筋，譚礼典則齿齟。于是兼而弃之，与万物为更始。則吾子虽好学不倦，犹將闕焉。則向之不学，未必为長夜，六經未必为太陽也。”

明堂、諷誦、六經、仁义、文籍、揖讓、章服、礼典，都是一堆腐臭与蕪穢，應該“兼而弃之”。汉代統治階級所用的法宝，既然挽救不了社会危机，在魏晉人物看来，就應該別寻武器，然而退名教而任自然的虛誕态度，却是内心矛盾的解消，而不是矛盾的解决。

(三) 嵇康的人生論

最后，我們論究嵇康的人生論。

嵇康在基本观点上，否定人是社会的动物，把人返归于自然，所謂“越名教而任自然”；更进一步，把人的自然人的身分也加以否定，仅仅肯定一个空空洞洞的“道”，所謂“以大道言，及吾無身”。

但是，人，不但以其自然人的身分而存在，为自然界的一份子，而且以一定的生产关系的地位而存在，特別在階級社会，人的活动和思維是被刻着階級的烙印的。既然做了人，就不可能越名教而任自然，更不可能無身。因此，嵇康的人生觀是一种“超人”的怪說，希望达到兩点：第一是無措，第二是通物：

“夫称君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。……物情順通，故大道無違，越名任心，故是非無措也。是故言君子，則以無措为主，以通物为美。”（釋私論）

無措就是不关心是非。关于通物，嵇康沒有交代明白，在釋私論中，談的都是关于無措，通物只是文章上的陪襯，只有情不系于所欲，与物情順通兩句話，算是解釋通物的意义，看来，只是对外物不表示好惡的意思。

因为無措和通物，所以行为并没有对功利、道德、是非等等后果加以考虑的必要。釋私論中說：

“君子之行賢也，不察于有庆而後行也（按即不計功利）。任心無窮，不識于善而後正也（按即不顧道德）。显情無措，不論于是而后为也（按即不論是非）。是故傲然忘賢，而賢与庆会；忽然任心，而心与善遇；儻然無措，而事与是俱也。”

行为只是直接的动作，好像人类关系是没有权利义务的，如能够無措，結果一定是好的。因为自然是好的極致，無措就符合了自然。

然而無措一詞，是太不着边际的說法，于是另提出一个“公”字来，作为無措的准則：

“故善之与不善，物之至者也。若处二物之間，所往者必以公成而私敗。……夫公私者，成敗之途，而吉凶之門也。……若質乎中人之体，运乎在用之質，而栖心古烈，拟足公途；值心而言，則言無不是；触情而行，則事無不吉。……言不計乎得失而遇善，行不准乎是非而遇吉，豈公成私敗之数乎？夫如是也，又何措之有哉？”

超是非的公便是無措，有是非的私便是有措。从無措，而注意到公与私，便接触到行为的动机問題上来了。他以为行为現象上的是非，不一定即是行为本質上的是非。所以有的行为似非而非非，有的則类是而非是。真誠的善良行为与詐伪的善良行为之間，真实的恶劣行为与疑似的恶劣行为之間，要加以評判，只有从动机上来考察。他說：

“事亦有似非而非非，类是而非是者，不可不察也。故变通之机，或有矜以至讓，貪以致廉，愚以成智，忍以济仁。然矜吝之时，不可謂無廉，猜忍之形，不可謂無仁。此似非而非非者

也。或讒言似信，不可謂有誠，激盜似忠，不可謂無私。此類是而非是也。故乃論其用心，定其所趣，執其辭以准其理，察其情以尋其變，肆乎所始，名其所終；則夫行私之情，不得因乎似非而容其非；淑亮之心，不得蹈乎似是而負其是。故實是以暫非而後顯，實非以暫是而後明。公私交顯，則行私者無所冀，而淑亮者無所負矣。行私者無所冀則思改其非，立公者無所忌則行之無疑；此大治之道也。”

嵇康的這一動機論，不煩解釋。“論其用心，定其所趣”，“肆乎所始，名其所終”二語，是他的宗旨。這種道德律雖然在相對的觀點上有些片面的道理，但他的絕對的“公”概念却是空虛的。

評判行為，而考察到動機，於是批判了行為上的偽君子。但嵇康的出發點還是他的“無措”論。他說：

“心有是焉，匿之以私，志有善焉，措之為惡，不措所措，而措所不措。不求所以不措之理，而求所以為措之道，故明為措而闇于措，是以不措為拙，以致措為工。唯懼隱之不微，唯患匿之不密，故有矜忤之容，以觀常人，矯飾之言，以要俗譽。謂永年良規，莫盛于茲，終日馳思，莫闕其外，故能成其私之體，而喪其自然之質也。于是隱匿之情，必存乎心，偽怠之機，必形乎事。若是，則是非之議既明，賞罰之實又篤。不知冒陰之可以無景，而患景之不匿，不知無措之可以無患，而恨措之不以，豈不哀哉！”

至于他所謂的美異的君子，則“既有其質，又觀其鑒”，體清神正，是非允當，好像是一個超人。他說：

“是以君子既有其質，又觀其鑒，貴夫亮達，布而存之，惡乎矜吝，奔而遠之。所措一非，而內愧乎神，賤隱一闕，而外慚其形。言無苟諱，而行無苟隱，不以愛之而苟善，不以惡之而苟

非。心無所矜，而情無所系，体清神正，而是非允当。忠感明（于）天子，而信篤乎万民。寄胸怀于八荒，垂坦蕩以永日。斯非賢人君子，高行之美异者乎！”

行为上的矜忤矯飾，是汉代人刻情修容的表现。在魏晋名士看来，端委縉紳内部正包含着無限空虛，鑿尾風流才显出体清神正。人們所嘗病的“非毀礼法”的另一种空虛的行为，便是从这里出發的。汉博士的意識生产，至此遂为竹林七賢的浮华清談所替代。这里，道德思想的脉絡，正关联着他的文化論的体系。要知道，作为是非标准的公与私，乃是抽象的超现实的概念，不具有任何內容，所以归根結底，所謂是非依然是被否定的，是非允当仍然只是一句空話。端委縉紳，固然空虛，体清神正尤其縹緲到不可把握。从階級观点上看，这种道德并未从汉儒的礼法解放出来，而依然是身份人物的空虛教条。

对于食色等生理的要求，嵇康虽然并不加以抹杀，却也有他的一套“收之”“糾之”的办法。他把不虑而欲的，称为性之动，識而后感的，称为智之用。其区别不但在乎一是先天的，一是后天的，而且也在乎一是容易滿足的，一是勤求不已的。前者簡單，后者麻煩。因此对付性之动，用“糾之”的方法，对付智之用，用“收之”的方法。一面杜絕外物的誘惑，一面讓理性来克制感性。他說：

“感而思室，飢而求食，自然之理也。誠哉是言！今不使不室不食，但欲令室食得理耳。夫不虑而欲，性之动也；識而後感，智之用也。性动者，遇物而当，足則無餘。智用者，从感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在于智用，不在于性动。……君子識智以無恒伤生，欲以逐物害性，故智用則收之以恬，欲动則糾之以和，使智止于恬，性足于和。然後神以默醇，体以和成，去累除害，与彼更生。所謂‘不見可欲，使心不

乱’者也。縱令滋味尝染于口，声色已开于心，則可以至理遣之，多算胜之。何以言之也？夫欲官不識君位，思室不拟亲戚，何者？知其所不得，則未当生心也。故嗜酒者自抑于鴆醴，貪食者忍飢于漏脯。知吉凶之理，故背之不惑，弃之不疑也。……由此言之，性气自和，則無所困于防閑；情志自平，則無鬱而不通。世之多累，由見之不明也。”（答难养生論）

嵇康在养生論的論难中，曾述及生命的目的。他以为生命的目的在于保持生命本身的恬靜，讓生命像一道平穩的長流，無喜無乐地过着天和自然的生活，長生而不死。他說：

“若以大和为至乐，則荣华不足顧也，以恬澹为至味，則酒色不足飲也。苟得意有地，俗之所乐，皆粪土耳，何足恋哉！……故以荣华为生具，謂济万世不足以喜耳。此皆無主于內，借外物以乐之；外物虽丰，哀亦备矣。有主于中，以內乐外，虽無鐘鼓，乐已具矣。……故被天和以自言，以道德为师友，翫陰陽之变化，乐長生之永久，因自然以托身，並天地而不朽者，孰享之哉！”（同上）

因此，他对于階級的矛盾采取了內心調和的解消办法，好像“意足”者，被压迫階級也是高尚的，“意不足”者，压迫階級也是流俗的，請看他的富貴論：

“奉法循理，不絀世網，以無罪自尊，以不任为逸。游心乎道义，偃息乎卑室。恬愉無遺，而神气条达。豈須荣华，然後乃貴哉？耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，則餘天下之財。犹渴者飲河，快然以足，不羨洪流。豈待积歛，然後乃富哉？君子之用心若此，盖將以名位为贅瘤，資財为塵垢也。安用富貴乎？故世之难得者，非財也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕畝，被褐啜菽，莫不自得。不足者虽养以天下，委以万

物，犹未愜然。則足者不須外，不足者無外之不須也。無不須，故無往而不乏。無所須，故無适而不足。不以荣华肆志，不以隱約趨俗。混乎与万物并行，不可寵辱，此真有富貴也。”（同上）

这是道家知足守辱的反动观点，是所謂“有主于中，以內乐外”的虛無主义思想。

第六章

向秀唯心主义的庄学与儒道綜合派

第一节

儒道四本論与儒道合派

魏晉思想好談同异离合，此同异离合之詰辯，曾为当时人目为清談“理賭”的中心，这是我們已經交代过了的。如果我們沿用魏晉“才性四本”的題旨而說明儒道思想，則我們大可以为古人归納出一条綫索，也姑名之为“四本”，那就是儒道同、儒道异、儒道离、儒道合。

(一)主張“儒道同”的，是魏晉之际頗为流行的一派，例如晉書阮瞻傳載，“(王)戎問曰，聖人貴名教，老庄明自然；其旨同异？瞻曰，將‘無’同”。此一問答，复紀于世說新語，而答此問題的不是阮瞻，換書为阮宣子(修)。这可以明白，当时依据本体的“無”义而主張“儒道同”的，正是一种流行的思想。再按王戎所發的問題，上句明說儒道观点各有所見，名教与自然是不容混同的，而下句却問“其旨同异”，由此也可知道儒道同异，已經成为当时的重要談辯了。

上章論何王天人玄学时，我們已經指出他們極力在儒道难以統一的理論方面，把道德二元的鴻溝填平，强同于“無名”，或“体無”，何晏以老子“彊为之名”与孔子“蕩蕩乎無能名”，同于“無所有”之道，因而說“老子与聖人同”；王弼以“聖人体無”，更熔老易

于一爐，說其旨同于“無”，不過有強訓與不訓之別罷了。可見何王是主張儒道源頭處是一家的。由這裡而言，魏晉的儒道四本論，儒道合同派的代表人，實為何晏王弼，主張儒道合的是王弼，而主儒道同的是何晏。

(二)所謂“其旨同異”，主張同的學派已如上述，而論“儒道離”的，則有兩方面的人物，其一以儒家立場而攻道的，其一以道家立場而攻儒的。今先講前者的代表人——裴頠孫盛。

據晉書，王衍樂廣與裴頠是針鋒相對的清談家。頠以“言談之林藪”聞于世。他“深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏阮籍素有高名于世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽寵，仕不事事。至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論，以釋其蔽。”（晉書卷三五）

無不能生有的命題是好的，但這一命題的積極因素，可以通向唯物主義，然而也可以通向唯心主義，這點在下面詳論，這裡我們僅看他怎樣區別儒道，尤其如何區別老易。他說：

“老子既著五千之文，表摭穢雜之弊，甄舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合于易之損謙艮節之旨，而靜一守本，無‘虛無’之謂也，損艮之屬，蓋君子之一道，非易之所以為體守本無也。觀老子之書，雖博有所經，而云‘有生于無’，以虛為主，偏立一家之辭，豈有以而然哉？人之既生，以保生為全，全之所階以順感為務，若味近以虧業，則沉溺之衅興，懷末以忘本，則天理之真減，故動之所交，存亡之會也。”（晉書卷三五）

以儒非道的東晉代表人物有孫盛，著易象妙于見形論，反對王弼以來的老易一源說；著老子非大賢論，反對魏晉時代的老庄玄學。他也是清談人物，渡江名流，但在名理論方面比較是清醒的。

反之，以道家立場而攻儒的，竹林七賢的阮籍劉伶嵇康可為代

表人物。据晋書說他們三人“相遇，欣然神解，携手入林”。按七賢并不是同类的思想家，他們都好老庄是事实，而所好并不相同。山濤在后来有嵇康的“与山巨源絕交書”，可以証明他是老庄的叛徒。孙綽也鄙山濤，“謂人曰：山濤吾所不解，吏非吏，隱非隱，若以元礼門为龙津，則当点額暴鱗矣！”（晋書卷五六）王戎曾被阮籍罵为“俗物”，敗人意趣。向秀与嵇康在理論上时有辯論，往复駁难。我們以为刘伶阮籍嵇康才是真正主張“儒道离”的。（魯迅先生似以何晏王弼阮籍嵇康屬一类人物，“他們实在的內心，一般人却不知道”，并把正始精神与东晋末流，分为二截。这一論断頗有商榷之处。）

刘伶著酒德頌，他立足于儒家对立方面是一目了然的。他說：“有貴介公子，搢紳处士，聞吾風声，議其所以，乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈說礼法，是非鋒起。”此所反对的对象即儒家的典型。阮籍能为青白眼，見礼俗之士，以白眼对之，見嵇康来，以青眼对之，由是礼俗之士，疾之若仇。（見晋書本傳）从这里，可以知道他的主張。魯迅先生的早期思想，深受此派学人的影响，說：“青眼我会裝，白眼我却裝不好”（而已集）。阮氏在他的大人先生傳中把礼法君子罵为禪中之群虱，就是白眼下面的儒家，“群虱之处禪中，逃乎深縫，匿乎坏絮，自以为吉宅也；行不敢离縫际，动不敢出禪襠，自以为得繩墨也。然炎丘火流，焦邑灭都，处于禪中而不能出也。君子之处域內，何异夫虱之处禪中乎？”（晋書卷四九）青眼下面的理想，便是他著的达庄論，他的兒子阮瞻为著名的“三語掾”，却和他走得远了。其次是嵇康，今存嵇中散集，可窺得他的思想全貌，他慕“李叟寄周朝，庄生游漆园”，更說“老子庄周，吾之师也”，“不涉經学”，于世俗礼法有七种不堪，于本性难容有二种甚不可，合此九患，决不能像儒道合同二派，做非吏非隱，似儒似道的人。他甚至“每非湯武而薄周孔”，招致了杀身之禍。他的兒子嵇紹“曠而有檢，通而不

杂”，离开他的人生哲学却远了。

此派到了鮑敬言更加發展了。他“好老庄之書，治劇辯之言，以为古者無君，胜于今世”。他論儒家所崇拜的君道起源說：“强者凌弱，則弱者服之矣；智者詐愚，則愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御，由乎爭强弱而校愚智，彼蒼天果無事也”。因此，他以“由于为君”的統治权，才产生了“屠割天下”的君主。他虽然也如道家，慕拟上世，但更特別強調了貴賤貧富之不平等，礼法制度之專为有产階級而設的道理，所謂“本無尊卑，君臣既立，而变化遂滋”，“道德既衰，尊卑有序，繁升降損益之礼，飾絨冕玄黃之服”。这些他所痛斥的剝削制度，皆是他所指的“儒者曰”寄托的立命处。（詳見抱朴子詰鮑篇，詳說見下）

（三）論“儒道异”的显著人物是葛洪。凡二元論的折中主义，大約都产生于正反二者爭辯劇烈的时候，李丰論“才性异”是如此，葛洪在晋惠帝时代論“儒道异”也是如此。用現在的成語講，这种思想是“中間路綫”，时而虽依違兩可，时而更徬徨兩不可。他曾說：“道家之言，高則高矣，用之則弊，……可得而論，难得而行也，”然而他却在養生論方面接受了嵇康的思想，他所謂“安时順处”，“禍莫大于無足”，“知命者不憂”，“为乎無为，以全天理”，連術語也尽是老庄的旧話，他名之曰“道意”，名之曰“至理”。他似乎仅于反对了道家的不利于統治階級的“过火”論，故在疾謬、詰鮑諸篇痛斥放任不檢，非薄君主。其次，他对于儒家，批評俗儒“重所聞，輕所見”的博士思想，然而他又在基本上皈依儒家，說什么“人倫虽以有礼为貴，但当令足以叙等威而表情敬”，“有聖人作，受命自天。……夫祥瑞之征，指發玄極，或以表革命之符，或以彰至治之盛，若令有君不合天意，彼嘉应之来孰使之哉？”他的四不像的理論，似乎守中立，而在本質上則是一种机会主义的典型。

(四)論“儒道合”的一派，起于王弼向秀庾峻父子，下及郭象殷浩張湛韓康伯等，在晉朝他們是支配的思想人物。(王弼有專章研究。)他們把莊子在“材與不材之間”的相對主義，發揮到極點，居然處于“臣進退維谷”(殷仲堪語)，“心徘徊以躊躇”(向秀語)之間，能使矛盾解消于“容迹”的“有無之間”。

前三派本書皆有專章研究，現在我們就要詳細說明“儒道合”一派的社会背景及其思想路徑了。

原來經過魏晉“禪代”(一個不潔的历史名詞)，統治者不得不通權達變，招來了些“不仁不孝”有才干進取的名族人物，這些人在思想意識上即發現了所謂“通脫”，“清峻”，對於取得了政权的王朝，頗有不利，而“度外用人”，反不如兩漢博士的謹守規矩師法之易于利用。這兒，就是名門世族的內部悲劇，史稱“魏晉之際，天下多故，故名士少有全者”(晉書卷四九)，“魏晉去就，易生嫌疑”(卷九四)，可以說是實錄。魯迅先生說得好：

“嵇康的見殺，是因為他的朋友呂安不孝，連及嵇康，罪案和曹操的殺孔融差不多。魏晉是以孝治天下的，不孝，故不能不殺。為什麼要以孝治天下呢？因為天位從禪讓，即巧取豪奪而來，若主張以忠治天下，他們的立足點便不穩，辦事便棘手，立論也難了。……但倘只是實行不孝，其實那時倒不很要緊的，嵇康的害處是在發議論；阮籍不同，不大說關於倫理上的話，所以結局也不同。……魏晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，那崇奉也不過偶然崇奉，如曹操殺孔融，司馬懿(?昭)殺嵇康，都是因為他們和不孝有關，但實在曹操司馬懿何嘗是著名的孝子，不過將這個名義加罪於反對自己的人罷了。於是老实人以為如此利用，褻黷了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教。——但其實不

过是态度，至于他们的本心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操司馬懿要迂执得多。”（而已集）

魯迅先生以上的話道出了嵇阮刘諸人的一些思想路徑，这是魏晉时代悲剧的一面，然而还有迫于政权的压力，不得不（如向秀）或自甘（如郭象）走向喜剧的一面，使名教与自然二者結合，依据庄子一个现实的結論“不譴是非，以与世俗处”，完成最不合理的約束是最合理的行为，“安时而順处，哀乐不能入也。”这个統一，“与造物者游”之空想，事实上是沒有的，惟“与世俗处”之实际，却又远乎“天”，于是乎产生了晉人的一套“迹”論，下面我們先用史实来証明：

“康既被誅，文帝問向秀曰：‘聞有箕山之志，何以在此？’秀曰：‘以为巢許狷介之士，未达堯心，豈足多慕？’帝甚悅。……后为散騎侍郎，轉黃門侍郎散騎常侍，在朝不任职，容‘迹’而已。”（晉書卷四九）

但他怀念呂安嵇康，作思旧賦，也有如下写心之句：

“踐二子之遺迹兮，历穷巷之空廬，嘆黍离之愍周兮，悲麦秀于殷墟，追昔以怀今兮，心徘徊以躊躇，栋宇在而弗毀兮，形神逝其焉如！”（晉書卷四九）

著名的豪族庾峻，时重庄老，而輕經史，峻惧雅道陵迟，乃潜心儒典。他上疏晉武帝，为了調和阶级矛盾，安定統治权，說出了当时儒道可合的政策，他的話如下：

“臣聞黎庶之性，人众而賢寡，設官分职，則官寡而賢众，为賢众而多官則妨化，以無官而弃賢則廢道。是故聖王之御世也，因人之性，或出或处。故有朝庭之士，又有山林之士。朝庭之士，佐主成化，犹人之有股肱心膂，共为一体也；山林之士，被褐怀玉，太上栖于丘园，高节出于众庶，其次輕爵服，远

耻辱，以全名，最下就列位，虽無功而能知止，彼其清劭足以抑貪汙，退讓足以息鄙事。故在朝之士聞其風而悅之，將受爵者，皆耻躬之不逮，斯山林之士，避寵之臣，所以为美也。先王嘉之。节虽离世，而德合于主，行虽詭朝，而功同于政。故大者有玉帛之命，其次有几杖之礼，以厚德載物，出处有地，既廊庙多賢才，而野人亦不失为君子；此先王之弘也。

夫人之性陵上，犹水之性趣下也。益而不已必决，升而不已必困，始于匹夫行义不敦，終于皇輿为之敗績，固不可不慎也。下人并心进趣，上宜以退讓去其甚者。退讓不可以刑罰；使莫若听朝士时时从志山林，往往間出，無使入者不能复出，往者不能复反，然后出处交泰，提衡而立，时靡有爭，天下可得而化矣。”（晋書卷五十）

他的兩個兒子，仕于晋惠帝之时，庾珉因“世路如此，禍难將及”，自料將死于非命，后果然。庾敳的名士事迹，史載更詳尽，本傳說：

“敳字子嵩，……为陈留相，未尝以事嬰心，从容酣暢，寄通而已。处众人中，居然独立。尝讀老庄，曰：‘正与人意闇同。’太尉王衍雅重之。敳見王室多难，終知嬰禍，乃著意賦以豁情，衍賈誼之鵬鳥也。其詞曰：

至理归于渾一兮，荣辱固亦同貫；存亡既已均齐兮，正尽死复何嘆！物咸定于無初兮，俟时至而后驗，若四节之素代兮，豈当今之得远。且安有寿之与天兮，或者情横多恋，宗統竟初不別兮，大德亡其情願。蠢动皆神之为兮，癡聖惟貨所建，真人都遣穢累兮，性茫蕩而無岸。縱軀于辽廓之庭兮，委体乎寂寥之館；天地短于朝生兮，亿代促于始旦。顧瞻宇宙微細兮，眇若豪鋒之半。飄飄玄曠之域兮，深莫暢而靡玩，元与

自然并体兮，融液忽而四散。

从子亮見賦而問曰：‘若有意也，非賦所盡；若無意也，復何所賦？’答曰：‘在有無之間耳！’

迁吏部郎。是时天下多故，机变屡起；斡尝静默無为。忝东海王越太傅軍事，轉軍諮祭酒。时越府多儁异，斡在其中，常自袖手。豫州牧長史河南郭象善老庄，时人以为王弼之亞，斡甚知之，每曰：‘郭子玄何必减庾子嵩？’象後为太傅主簿，任事專势，斡謂象曰：‘卿自是当世大才，我疇昔之意，都已尽矣。’

斡有重名，为搢紳所推；而聚斂积实，談者譏之。都官从事温嶠奏之，斡更器嶠，目嶠‘森森如千丈松，虽礪斲多节，施之大厦，有栋梁之用’。时刘輿見任于越，人士多为所構；惟斡縱心事外，無‘迹’可問。後以其性儉家富，說越令就換錢千万，冀其有吝，因此可乘，越于众坐中，問于斡，而斡乃頽然已醉，憤墮机，以头就穿取，徐答云：‘下官家有二千万，随公所取矣。’輿于是乃服，越甚悅，因曰：‘不可以小人之慮，度君子之心！’……石勒之乱，与衍俱被害。”（同上）

从上面的史实看来，向秀不得已而“容迹”，到了庾斡則拿家富二千万的“聚斂积实”的小人行为，来容所謂君子之事迹，为無为，事無事于“有無之間”。于是，不是以实践檢証理論，而是以理論歪曲实践，使荣辱存亡一致，善惡真假均齐，躬行了他的父亲献給武帝的政策“实际”，因而“节虽离世，而德合于主，行虽詭朝，而功同于政”，然而不有所謂彻底的卖身，甚至于貪污聚斂，还不可能齐一善惡，“無迹可問”的。向秀容“迹”，內心里犹徘徊以躊躇，表示出神与形之矛盾，而庾斡則大言“蠢动皆神之为兮，癡聖惟貨所建”，“至理”在实践之中应是“迹”近糊塗的蠢动，而無惡不作的惟貨所建，

才是善之“無迹可間”。这正是胡适教人糊塗的所謂“理未易明，善未易察”吧！

至于郭象，好老庄，能清言，在“儒道合”的实际行为中，要比庾敳更“無迹可間”，更小人形象些，这才能使理論歪曲实践，故他嗜好老庄，又不妨“任职当权，熏灼内外”。正因为如此，庾敳見他“任事專势，謂象曰：卿自是当世大才，我疇昔之意都已尽矣。”如果說为人行薄的郭象把向秀的“隱解”，述而广之，則所述所广者，便是使“隱”义主动地成为庾峻反动政策的理論指导。郭象理論的玄妙和实践的下流之“天才”結合，是一个喜剧的概念家的典型！

“儒道合”的教养，在晋朝頗有支配力量，此种風气即后世所謂的官僚場中的“黄老哲学”，任职要靜默無为，同流合污；退职則口無怨言，夷神委命。例如清談家殷浩虽有“进退維谷”之感，而大体上是朝野兩宜的，据晋書說：

“殷浩清徽雅量，众議攸归，高秩厚礼，不行而至，咸謂教义由其兴替，社稷俟以安危；及其入处国鈞，未有嘉謀善政，出总戎律，唯聞蹙国丧师，是知風流异貞固之才，談論非奇正之要。”（卷七七）

“殷浩被黜放，口無怨言，夷神委命，談咏不輟，虽家人不見其流放之戚；但終日書空作‘咄咄怪事’四字而已。”（同上）
在理論上的“儒道合”，正如他的外甥韓康伯所說：

“体有而拟無者，聖人之德；有累而存理者，君子之情。虽所滯不同，其于遣情之累，緣有弊而用，降己之道，由私我而存，一也。”（晋書卷七五）

好一个豪門貴族的人生觀，原来公理就在私弊上才体现出来！封建最高統治者有一套所謂“使功不如使过”的方法，这也是反动派胡适对汪精衛引用过的道理，为了“使过”，甚至故意要使人陷入

貪鄙行為。豪族的政治哲學就應該把貪鄙從理論上講成清白！

明白了晉朝的這樣政治背景，才知道如山濤一般人為什麼要做“吏非吏，隱非隱”的山林朝士。既然“手執圭璧，足履繩墨，行欲為目前檢，言欲為無窮則，少稱鄉黨，長聞鄰國，上欲圖三公，下不失九州牧”的群虱（阮籍語）不合時務，專制帝王就不能不重視“禪褱”之外的天才，因此“介然不群、性好老庄”的七賢之一山濤成了一位晉室的表率大臣，與“天地四時之消息”渾然一體了，請看皇帝對他屢次的求退表是如何的詔示：

“吾所共致化者，官人之職是也。方今風俗陵遲，人心進動，宜崇明好惡，鎮以退讓。”

“君以‘道德’為世模表，況自先帝識君遠意，吾將倚君以穆風俗，何乃欲舍遠朝政，獨高尚其志邪？”

“君贊翼朝政，保乂皇家，匡佐之勛，朕所倚賴，司徒之職，實掌‘邦教’，故用敬授以答群望。”（晉書卷四三）

這位容迹的道德模表，為“意化”與“邦教”做了元勛。然而他“居官以絜其務，以啓天下之方”者，原來也是“在有無之間”，僅“不欲異于時”而已，故時尚貪污，公卿皆然，山濤便不能獨標廉潔，而異于時尚，他將袁毅的賄賂，“受而藏于閣上，後毅事露，……凡所受賂皆見推檢；濤乃取絲付吏，積年塵埃，印封如初”。這是否真的行徑或假的作偽，不得而知，但証以七賢之一王戎“積實聚錢，不知紀極，每自執牙籌，晝夜計算，恒若不足”，同時以人倫鑒識著名于世，他又常目山濤“如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器”，那麼，這個山濤是一個狡猾的偽君子。國民黨反动派的官僚學者也說“貪而不污”，或說“污而不貪”，山濤啓天下之方，不是更明白么？

殘酷的專制政策，作弄了當時名士，更培養了這樣官僚主義的“黃老風”，或“不欲異于時”名之曰“朝隱”，或“與時浮沉”名之曰

“容迹”“寄通”，試看王戎的思想：

“戎以晋室方乱，慕蘧伯玉之为人，与时舒卷，無蹇諤之节。自經典选，未尝进寒素，退虛名，但与时浮沉，戶調門选而已。”
(晋書卷四三)

晋人“而已”很多，依据庄子“不可奈何”以及“固有所不得已”的理由，承認不合理的現狀都是合理的，既“無所逃于天地之間”，“为人臣者固有所不得已”，故“入其俗，从其俗”，“長于水安于水”，“生于陵安于陵”，一切惡的既成，就不必改了，若要改革現狀，那就是“有为而虑”的人道，就不明白“天地四时之消息”。“容迹而已”，“寄通而已”，“与时浮沉而已”，是周末道家思想滲入儒家思想(如天下篇的理論)之庄学的晋朝复古，在学术上就形成了“儒道合”的玄学，章太炎說“五朝有玄学，知与恬交相养，而和理出其性，故驕淫息乎上，躁竞弭乎下”，这話似根据郭象庄子注序末段之文，加以扩充，要非确論。

“借更改名称以改变事物，乃是人类天賦的詭辯法”(馬克思語)，按魏晋名士好弄名辯，但名辯並沒有改变事物，反而和事物(封建的)相容。嵇康在邏輯上愛用矛盾律拒中律，故思想指导他招来杀身之禍，試看他被孙登教訓而詩中也說“今愧孙登”，可以知道正規的形式邏輯，在当时也是危險的：

“嵇康(繼阮籍)又从之(孙登)，游三年，問其所圖，終不答。康每嘆息，將別謂曰，‘先生竟無言乎？’登乃曰：‘子識火乎？火生而有光，而不用其光，果在于用光？人生而有才，而不用其才，而果在于用才？故用光在乎得薪，所以保其耀，用才在乎識真，所以全其年。今子才多識寡，难乎免于今之世矣。’……或謂登以魏晋去就易生嫌疑，故或嘿然者也。”(晋書卷九四)
孙登教訓嵇康太过于用才持异，指示他逃避現實，要以“無材”

表白，不能与在朝之良材相对立，始能保全性命。然而，箕山之志如果被發覺，如向秀想逃而不敢竟逃时，那么究竟該以“材”見許呢？或以“無材”見称呢？这就沒有拒中律了，詭辯便要復古于庄子了：

“在材与不材之間耳，似之而非也。”

“若成，若不成。”

“儒道合”論者就是从这里出發，实行“有意無意之間”的兩面道德律。

第二節

向秀与郭象的庄注疑案与庄义隱解

(一) 庄注疑案的究明

在进論“儒道合”的理論之前，有一个疑案，应須稍加董理，这就是郭象盜窃向秀庄子注的問題。

晋書向秀傳說：

“向秀，字子期。……清悟有远識，少为山濤所知，雅好老庄之学。庄周著内外数十篇，历世方士，虽有观者，莫适論其旨統也；秀乃为之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。始秀欲注，嵇康曰：‘此書詎复須注？正是妨人作乐耳！’及成，示康，曰：‘殊复胜不？’”（卷四九，按世說新語文学篇注所記略同，末有“与汉世諸儒互有彼此，未若隱庄之絕倫也”句。）

晋書郭象傳說：

“郭象字子玄，少有才理，好老庄，能清言。太尉王衍每云：

‘听象語如悬河瀉水，注而不竭。’……东海王越引为太傅主簿，甚見亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素論去之。……先是注庄子者数十家，莫能究其旨統，向秀于旧注外，而为解义，妙演奇致，大暢玄風，惟秋水至乐二篇未竟而秀卒，秀子幼，其义零落，然頗有別本迁流。象为人行薄，以秀义不傳于世，遂窃以为己注。乃自注秋水至乐二篇，又易马蹄一篇，其余众篇，或点定文句而已。其後秀义別本出，故今有向郭二庄，其义一也。”（卷五十，世說新語文学篇所載略同。）

据此，我們知道：

（一）向秀首开注庄的新風气，为之“隱解”，發明奇趣，和王弼之注老子同为时代的前趋。

（二）向秀注庄，別于旧注，妙演奇致，遂暢玄風，頗为同輩友人所嘆服，但死后其义不傳于世。

（三）郭象就向秀解义，述而广之。

（四）郭象为人行薄，窃秀义以为己注，稍点定文句；秀本复出，始有向郭二庄之名。

从以上四点看来，沒有理由为郭象辯护，說他不是盜書賊，馮友蘭解放前因崇拜河南郭象，就以是非不值深辨为說，輕輕开脫了郭象行薄的勾当。唐人离晋不远，故晋書（卷五十）說：

“史臣曰：‘窃人之財，犹謂之盜；子玄假誉攘善，將非盜乎？’”

“贊曰：‘象既攘善，秀惟癉惡。’”

在晋末南北朝之际，向郭之名有被并稱者，如刘义庆世說新語說：“庄子逍遙篇，旧是难处，諸名賢所可鑽味，而不能拔理于郭向之外；”刘孝标注也有“向子期、郭子玄逍遙义曰”之稱，因此，有人以为郭象不無心得，至少有保存向注（今佚）或述而广之的功績，应

以向郭合注并称,不必破此公案。此說不是公允之論。

按郭本早流傳于世,以先入之見,虽向本別出,而郭已成名,不可一世,因此晋人連称郭向乃权变之辞,不得以合注目之。張湛为东晋成帝至安帝时代人物,他注列子,所引庄子注,向秀郭象分別題名,似在晋人中也有不主張向郭二庄并称的。至于向注又在什么时候佚失,則不能确考,隋書經籍志已注“今闕”,則郭注南华經便成了独占庄注的絕学,至今一千四五百年了,除了專家少数人之外,庄子注,只知郭象其人,而無識向秀为始創者,这是千古的一大冤案。为了更加明白郭象是怎样地攘善,我們試据列子注張湛所引向秀文,和今存郭象庄子注文作一比对,就知道郭象盜窃向注文义是一目了然的了。

郭象窃向秀注比照表

列子張湛注引庄子向秀注文		庄子郭象注文	比較
	<u>黄帝篇</u>	<u>达生篇</u>	
<u>庄子</u> 原文	蹈火不热,行乎万物之上而不慄。		
注文	天下乐推而不厭,非吾之自高,故不慄者也。	至适,故無不可耳,非物往可之。	文异而旨不背。
原文	物何以相远也。		
注文	唯無心者独远耳。	唯無心者独远耳。	文同义同。
原文	夫奚足以至乎先,是色而已。		
注文	同是形色之物耳,未足以相先也,以相先者唯自然也。	同是形色之物耳,未足以相先也。	文义同而稍略。
原文	是故遺(忤)物而		

	不懼。		
注文	遇而不恐也。	(略未注)	向注而郭刪。
原文	彼得全于酒，而 犹若是。		
注文	醉故失其所知耳， 非自然無心也。	醉故失其所知耳， 非自然無心者 也。	文义皆同。
原文	而况得全于天乎。		
注文	得全于天者，自 然無心，委順 至理也。	(略未注)	向注而郭刪。
原文	五六月累丸二而 不墜，則失者 錙銖。		
注文	累二丸而不墜， 是用手之停审 也，故承蜩所 失者不过錙銖 之間耳。	累二丸于竿头， 是用手之停审 也。故其承蜩 所失者不过錙 銖之間也。	文义同而略点 定文句。
原文	善游者数能。		
注文	其数自能也，言 其道，数必能 不惧舟也。	言物虽有性，亦 須数習而后能 耳。	文异而义同。
原文	若乃夫没人，則 未尝見舟而便 操之也。		
注文	能驚沒之人也。	没人謂能驚沒于 水底。	文异而义同。
	<u>黃帝篇</u>	<u>应帝王篇</u>	
原文	郑人見之，皆奔 而走。		
注文	不喜自聞死日也。	不意自聞死日也。	文义皆同。

原文 列子見之而心醉。

注文 迷惑其道也。

原文 壺子曰，吾与汝
既其文，未既
其实，而固得
道与？众雌而
無雄，而又奚
卵焉！

注文 夫实由文显，道
以事彰，有道
而無事，犹有
雌無雄耳。今
吾与汝虽深淺
不同，然俱在
实位，則無文
相發矣，故未
尽我道之实也。
此言至人之唱
必有感而后和
者也。

原文 而以道与世抗必
信，夫故使人
得而相汝。

注文 无其一方，以必
信于世，故可
得而相也。

原文 向(庄子向作乡)
吾示之以地文，
萌乎不詖(震)
不止。

注文 萌然不动，亦不

(略未注)

言列子之未怀道
也。

未怀道則有心，
有心而亢其一
方，以必信于
世，故可得而
相之。

萌然不动亦不自

向注而郭删。

删其說明而存
其总旨。

文义同而点定
文句。

文义皆同而点

自止，与枯木同其不华，死灰均其寂魄，此至人無感之时也。夫至人，其动也天，其静也地，其行也水流，其湛也淵嘿。淵嘿之与水流，天行之与地止，其于不为而自然，一也。今季威見其尸居而坐忘，即謂之將死，見其神动而天随，便謂之有生，苟無心而应感，則与变升降，以世为量，然后足为物主，而順时无極耳，豈相者之所覺哉？

原文 是殆見吾杜德几也。

注文 德几不發故曰杜也。

正，与枯木同其不华，湿灰均于寂魄，此乃至人無感之时也。夫至人，其动也天，其静也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之与水流，天行之与地止，其于不为而自尔，一也。今季威見其尸居而坐忘，即謂之將死，睹其神动而天随，因謂之有生，誠应不以心，而理自玄符，与变化升降，而以世为量，然后足为物主，而順时无極，故非相者所測耳。此应帝王之大意也。

德机不發故曰杜。吾杜德机，崔云，塞吾德之机。

定文句。

文义皆同而略补。

原文	向吾示之以天壤。		
注文	天壤之中，复載之功見矣，比地之文不犹外乎！	天壤之中，复載之功見矣，比之地文不犹卵乎！此应感之容也。	文义皆同而略补。
原文	名实不入。		
注文	任自然而复載，則名利之飾，皆为弃物。	任自然而复載，則天机玄应，而名利之飾，皆为弃物。	文义同而略补。
原文	是殆見吾善者机也。		
注文	有善于彼，彼乃見之，明季咸之所見淺矣。	机發而善于彼，彼乃見之。	文义同而略刪。
原文	子之先生不齋。		
注文	無往不平，混然一之，以管窺天者，莫見其崖，故以不齋也。	(略未注)	向注而郭刪。
原文	以太冲莫联。		
注文	居太冲之極，皓然泊心，玄同万方，莫見其迹。	居太冲之極，皓然泊心，而玄同万方，故勝負莫得厝其間也。	文义同而略点定文句。
原文	以未始出吾宗。		
注文	虽进退同群，而常深根宁極也。	虽变化無常，而常深根冥極也。	文义同而点定文句。
原文	吾与之虚而猗移		
	(庄子倚移作		

	委蛇) 不知其誰何。		
注文	無心以随变也，汎然無所系。	無心而随物化，汎然無所系也。	文义同而点定文句。
原文	因以为茅 (庄子茅作弟) 靡，因以为波流，故逃也。		
注文	变化頽靡，世事波流，無往不因，則为之非我，我虽不为，而与群俯仰。夫至人一也，然应世变而时动，故相者無所用其心，自失而走者也。	变化頽靡，世事波流，無往而不因也。夫至人一耳，然应世变而时动，故相者無所措其目，自失而走。此明应帝王者無方也。	文义同而点定文句。
原文	食豨(豕)如食人。		
注文	忘貴賤也。	忘貴賤也。	文义皆同。
原文	于事無亲。		
注文	無适無莫也。	唯所遇耳。	文异而义同。
原文	雕琢复朴，塊然独以其形立。		
注文	雕琢之文复其真朴，則外事去矣。	去华取实，外飾去也。	义同而点定文句。
原文	紛然而封戎 (庄子作紛而封哉) 壹以是終。		
注文	真不散也，遂得道也。	虽动而真不散也，使物各自終。	义同而点定文句。

由上表看来，向注与郭注有文义都是相同的，有文略异而义相同的，有义同而点定文句的，有义同而略加补缀的，然絕無道理上不一致的。这不是郭象攘善的确証么？按張湛列子注所引郭象文句与今本庄子注字句皆同，或为向注所略的地方；而所引向秀文除在今本庄子注中有闕而不录的几例以外，大致相同，且有一字無异者，則知張湛引文的取材方法，凡向郭注本同者皆認為向注，而向略而郭补易者，始認為郭注，所以郭注的少数文字，或即晋書所謂“述而广之”者，这当然也不是他的創义。

依此而言，世說新語注引証的向子期郭子玄逍遙义，当屬於向郭注本相同的部分，也可認為是向注。我們試作比較，便知注文之义沒有不相似之处。

刘孝标在世說新語注引向郭逍遙义說：

“夫大鵬之上九万尺，鷦之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然后逍遙耳。唯聖人与物冥，而循大变，为能無待而常通，豈独自通而已。又从有待者，不失其所待，不失則同于大通矣。”（卷上之下政事）

今本郭象庄子逍遙游注說：

“夫小大虽殊，而放于自得之場，則物任其性，事称其能，各当其分，逍遙一也。（以上为篇名注文——引者按）……自然者不为而自然者也。故大鵬之能高，斥鷦之能下，……此皆自然之所能，非为之所能也。……故必得其所待，然后逍遙耳。……夫唯与物冥而循大变者，为能無待而常通，豈自通而已哉？又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同于大通矣。”（按以上为“乘天地之正”句下注文）

因此，我們以今本郭象的庄子注大体上都是向秀的解义，若欲

提出郭象的名字，只应說“郭象所窃向秀庄子注解义”，在思想派別上而言，郭象当是論“儒道合”派的宣傳者（所謂“記志老庄”，“述而广之”，“語如悬河瀉水，注而不竭”），他詭辯为这是受之于天，而非私取（山木篇注：“盜窃者私取之也；今賢人君子之致爵祿，非私取也，受之而已”），然这又不是庄子“迹”的伪行么？

（二）向秀的庄义及其主要論点

上面我們已經把向秀郭象的注庄疑案，弄得明白，判決詞为郭象确犯了盜窃罪行，应將其庄子注的版权撤消，并賠償向秀千古的名譽損失，以为世之鈔書者警戒。現在我們再从向秀注解的庄义和今存郭象庄子注中所重視的論点，加以研究，就更了然于在思想上是若合符节的。

按史載向秀注庄子的宗旨，有下面几点值得注意：

（一）他和汉世諸儒說庄，大有异趣，更不滿历世方士的所謂方士道教。

（二）老庄的極端思想，可以發为隱逸“絕倫”的弃世言論，向秀首对于“絕倫”的庄学与以否定。

（三）他和嵇康意見不一致，方法論在嵇主矛盾律，而向主“对生”說。（天地陰陽对生也，是非治乱互有也。）嵇曾評向注有“妨人作乐”之語，則嵇对向的注庄旨統，必有所知，这無异暗示出向秀反对“山林拱默”的理論，在嵇康是不同意的。他們二人，向能“容迹”而嵇則有九患与政俗不能相容，这里正是理論与实践合致的道理。

（四）向注庄子，“發明奇趣”，“妙演奇致”，暗示他的庄学做出翻案文章，义解在“旧注之外”而非人云亦云，但这种“奇”，究竟是在什么地方呢？作者以为就是所謂“隱解”二字。隱对显而言，如今本郭象庄子注（以下簡称庄注）“待隱謂之死，待显謂之生”之隱

显对言，依“对生”說，隱显是对生的。旧注庄子者，多从言表求其显义，向秀一反旧說，主張在言意之外求其隱义，好像今人之作红楼梦索隐之类，說賈宝玉非实在的賈宝玉，而是寄“賈宝玉”之“迹”，而尽一种深“意”的，所謂“得意忘言”。这理論好像以为，寄之于显“迹”，为常人所乐道，而忘显“迹”以得隱“意”，則为常人所不知。向秀在这样隱显至为矛盾的社会，“去就易生嫌疑”的晋朝，用極其唯心所願的方法，不顧文字的正負性質，直求庄生“本意”，使儒道“調耦和合”，“合异以为同”，“合同而論之”（庄注語），無怪乎当时人“讀之者超然心悟，莫不自足一时也”。懂得了这点向秀注庄的来历，我們就可在庄子与庄注二者相違的主要地方，看出庄注的“隱解”所在。郭象序如系其自作，頗当“述而广之”之义。他說：“夫庄子者，可謂知本者也。故未始藏其狂言，言虽無会，而独应者也。夫应而非会，則虽当無用，言非物事，則虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固有間矣。……与化为体，流万代而冥物，豈曾設对独遊，而游談乎方外哉，此其所以不經而为百家之冠也。”庄子既然“不經”，“有間”，又使之合于先王聖道，正是向秀的旨統，故他說“实由文显，道以事彰，有道而無事，犹有雌無雄耳”（列子注引，庄注刪略）。在逍遥游注中更明白說出了达觀之士（如达庄論，養生論所代表者）仅看取庄子的言意所寄，而未要其会归，他說：

“夫庄子之大意，在乎逍遥游，放無为而自得，故極小大之致，以明性分之适，达觀之士，宜要其会归，而遺其所寄，不足事事曲与生說，自不害其弘旨，皆可略之耳。”

（五）按向秀有周易向氏义，惜已失佚。若从仅存的佚文（玉函山房輯佚書有輯本）与嵇康集中保存的向子期难養生論看来，他着重在以道合儒，而与王弼之重在以儒合道者有別。王弼注道德經是統一道与德，因老子其書無一个人名地名，故尚易于附会，而向

秀注庄子，对于毀堯舜薄周孔的言表，就只有直原所謂“莫須有”的本意了。如果說汉代緯書是六經言表之外的博士的主觀臆測，則庄注便是庄子言表之外的名士的主觀附會，復古的形式不同，而復古的方法却相似。茲舉一例如下：

“‘夫天地之大德曰生，聖人之大宝曰位’（按引易繫辭傳下文），‘崇高莫大于富貴’（按引易繫辭傳上文），然則富貴、天地之情也，貴則人順己行義于下，富則所欲得以財聚人，此皆先王所重，开之自然，不得相外也。又曰：‘富与貴，是人之所欲也’（按引論語文），但当求之以道，不苟非義。在上以不驕無患，持滿以損斂不溢，若此何为其伤德耶？或睹富貴之過，因惧而背之，是犹見食之有噎，因終身不食耳。”（难養生論）

按上面兩段文字，都是前引儒家“名教”，后明道家“自然”，复使矛盾的兩種东西合拍起来，所謂儒道双修。經過这样的移花接木，庄子內天外人的思想，就和儒家的名教思想相一致了，特别是貴賤的階級关系，就成为絕對的真理了，連庄子也贊成了。因为老庄思想是可以被鮑敬言引申为無君論，那就很危險了。我們在庄注中就能寻求出上段話的詳細理論来，这也可以証明庄注是出于向秀的“奇趣”：

“若皆私之，則志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣！臣妾之才而不在臣妾之任，則失矣。故知君臣上下手足外內，乃天理自然，豈直人之所为哉？夫臣妾但各当其分耳，未为不足以相治也。相治者，若手足耳目四支百体，各有所司，而更相御用也。夫时之所賢者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉？虽無錯于当，而必自当也。……凡得真性用其自为者，虽复皂隶，犹不顧毀譽，而自安其業，故知与不知皆自若也。若乃开希幸之路，以下冒

上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也。”（齊物論注）

“言俗不為尊严于君親而從俗，俗不謂之諂，明尊嚴不足以服物，則服物者更在於從俗也。是以聖人未嘗獨異于世，必與時消息。故在皇為皇，在王為王，豈有背俗而用我哉？”（天地篇注）

“信哉斯言。斯言雖信，而猶不可亡聖者，猶天下之知未能都亡，故須聖道以‘鎮’之也。群知不亡，而獨亡聖知，則天下之害又多於有聖矣。然則有聖之害雖多，猶愈於亡聖之無治也，雖愈於亡聖，故未若都亡之無害也。”（胠篋篇注）

上面三段引文，離莊子言意至遠，甚至與莊子言意相違，然而他却要在言意之表，直求到和儒家思想一致的本義。這不但與答養生論所說的富貴的道理正相符合，而且露骨地發表了統治階級剝削被統治階級的合理的理論，知者是統治階級，不知者是被統治階級，二者相安自若，特別是“愚者抱愚以至死”而不反抗，才是“天理自然”！

不但此也，在莊注中，我們更見到很多地方是拿周易與論語注解莊義的，和答養生論之用周易與論語附會莊子者相同。例如“至當”、“得當”、“無不當”之句，即出於周易之當位得道之義；“寂然不動，感而遂通”，出於易傳；其他如“吉凶悔吝”，“變而通之”，“天尊地卑”，“感應旁通”，都是周易的成語。又例如“天何言哉”，“予欲無言”，“磨之而不磷”，“直道而行”，“士志於仁者，有殺身以成仁，無求生以害仁”，“巍巍乎舜禹之有天下而不與焉”，“中庸之德”，“子貢未聞性與天道”，“視其所以，覘其所由，察其所安”，諸多用語，皆出自論語。

(六)“隱解”虽然在言意之表,然而“隱”义又非依于言意不能传达,因此向秀认为言意是“寄”之而已。既是寄之,则不能执所寄,宜“要其会归,而遗其所寄”。例如逍遥游注“肩吾問于連叔”一段說:

“此皆‘寄’言耳。夫神人,即今所謂聖人也。夫聖人虽在庙堂之上,然其心無异于山林之中,世豈識之哉?徒見其戴黃屋,佩玉璽,便謂足以纓紉其心矣;見其历山川,同民事,便謂足以憔悴其神矣,豈知至至者之不亏哉!今言王德之人,而‘寄’之此山,將明世所無由識,故乃托之于絕垠之外,而推之于視听之表耳。处子者不以外伤內。”

同篇注“宋人資章甫而适諸越”一段說:

“遺天下者固天下之所宗,天下虽宗堯,而堯未尝有天下也,故窅然喪之而尝游心于絕冥之境,虽‘寄’坐万物之上,而未始不逍遙也。四子者盖‘寄’言以明堯之不一于堯耳。夫堯‘实’冥矣,其‘迹’則堯也。自‘迹’觀‘冥’,內外异域,未足怪也。世徒見堯之为‘堯’,豈識其‘冥’哉?……若乃厉然以独高为至,而不夷乎俗累,斯山谷之士,非‘無待’者也,奚足以語至極而游無穷哉!”

庄子天道篇天运篇所載老聃教訓孔子的話,是儒道之歧异所在,而庄注合异而同之,說“此常人之所謂仁义者也,故‘寄’孔老以正之”,“此皆‘寄’孔老以明絕学之义也”,“仁义者,人之性也,人性有变,古今不同也,故游‘寄’而过去,則冥若無滯”。向秀居然在“迹”之上,測出了什么“冥”义来,同样地在統治者“鎮”人民的礼法之外,測出了什么“神”义来!

繕性篇所說的“牛馬四足,是謂天;落馬首,穿牛鼻,是謂人”,指自然与人为之不同。但庄注說:“人之生也,可不服牛乘馬乎?”

服牛乘馬，不可穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也，苟當乎天命，則雖‘寄’之人事，而本在乎天也。”这样就把庄子思想中矛盾的天人关系合一了。此外如：

“形与物夷，心与物化，斯‘寄’物以自載。（按这講唯心主义的世界觀）”（山木篇注）

“虽有天下，皆‘寄’之百官，委之万物，而不与焉。（按这講統治階級的政治理論）”（山木篇注）

“昭昭者，乃冥冥之‘迹’也，將‘寄’言以遺‘迹’。（按这講唯心主义的認識論）”（山木篇注）

“夫庄子推平于天下，故每‘寄’言以出意，乃毀仲尼、賤老聃，上摺击乎三皇，下痛病于一身也。”（山木篇注）

“名法者已過之‘迹’耳，而非適足也，故曰羸。然無心者‘寄’治于群司，則其名迹并見于彼。”（則陽篇注）

“‘寄’物以為意。任理之必然者，中庸之符全矣，斯接物之至者也。（按以上三例是詭辯上面的三義）”（人間世篇注）

向秀从世界觀、認識論以至政治理論，都借儒道的反動因素，得出他自己的結論。他的形式推論是這樣：儒家的六經是“先王之陳迹”，道家的自然是冥冥“所以迹”，二者外內異而合同論之，就是庄注的特點。“寄言以遺迹”則可，若“翻六經以說則疏矣”，所謂寄物寄言寄迹而復遺所寄者，正是“求之于言意之表”的儒道雙修論，故說：

“夫言意者‘有’也，而所言所意者‘無’也。故求之于言意之表，而入乎無言無意之域，而後至焉。”（秋水篇注）

“莫知反一以息迹，而逐迹以求一，愈得迹愈失一，斯大謬矣。雖復起身以明之，開言以出之，顯知以發之，何由而交興哉？只所以交喪也！”（繕性注）

因此，向秀外表上的內外雙修論，實質上是神秘的唯心主義和僧侶主義。從世界觀到方法論，便產生了反“拒中律”的形神二者的對生雙極論，以理論化的“有”神論修改漢儒粗糙的神鬼論，他說：

“人哭亦哭，俗內之‘迹’也；齊死生、忘哀樂、臨尸能歌，方外之至也。夫知禮意者，必游外以經內，守母以存子，稱情而直往也。”（大宗師注）

“夫理有至極，外內相冥。未有極游外之致，而不冥于內者也，未有能冥于內而不游于外者也。故聖人常游外以弘內，無心以順‘有’，故雖終日揮‘形’，而‘神’氣無變，俯仰萬機，而淡然自若。夫見‘形’而不及‘神’者，天下之常累也，是故睹其與群物并行，則莫能謂之遺物而離人矣；觀其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣，豈直謂聖人不然哉？乃必謂至理之無此，是故莊子將明流統之所宗，以釋天下之可悟。若直稱仲尼之如此，或者將據所見以排之，故超聖人之內迹而‘寄’方外于數子。宜忘其‘所寄’，以尋述作之大意，則夫游外弘內之道，坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。”（大宗師注）

魏晉南北朝在形神之辯詰上有唯心和唯物、有神和無神的鬥爭。向秀的神形對生說，是最早的唯心主義和有神論的反動理論。一方面他說“所謂無為之業，非拱默而已，所謂塵垢之外，非伏于山林也”，斥游方之士是執其所寄之迹；而另一方面他又發揮道家的虛無之義，寂然坐忘，說“夫坐亡者，奚所不忘哉？既忘其‘迹’，又忘其‘所以迹’者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體，而無不通也。”（大宗師注）

莊注就是這樣地“忘其所寄，以尋述作之大意”，以為“隱解”。儘管“言意”與“言意之表”互為矛盾，換言之，儒家與道家勢不兩立，孔子與老子互相譏諷（如讓王篇以下許多地方就沒有注解），

然而庄注所解，則“反复相明”，“彼是相对，而聖人兩順之”，“今以是非为环而得其中，無是無非也”（齐物論注），“兩行”其說，正在拒中律邏輯之間，“若有意若無意”。如果有人硬說這近似辯証法唯物主义，實屬荒唐已極的胡說，則机会主义者要匿笑不置了。庄注“忘善惡而居中”之說，只有唯心主义者崇奉之。沒有能在实际檢証的此种“居中”道理，就是狂言“無会”的，而所謂“独应”者，就是主觀的。

不少汉人箋注六經，執其言意章句，在“所寄”方面寻大意，而到了晋人箋注經典，則一反汉儒所为，尤以向秀“隱解”更厉害，一切章句訓詁，都不在話下，反而要背于章句言意，寻求作述之初意。时代的学术路徑虽然不同，但他們寻求微言大义的复古方法是前后一貫的。

第三節

庄注唯心主义的理論与为統治 階級服务的实际

（一）庄注崇有理論的概念煩瑣

庄注的理論体系中有一个令人注意的环节：“無”不能生“有”。这一命題是由裴頠首先提出的，而在庄注中更有进一步的發揮。

自王何貴無至裴頠崇有，“有”“無”的問題是魏晋玄学的中心問題之一。因此，我們有必要对庄注的崇有理論作一專門的考察，同时也有必要对崇有理論是否即为唯物主义的問題予以究明。

崇有理論在庄注理論体系中与万物皆变的理論是有矛盾的，也是有联結的。二者的矛盾在于：肯定“無”不能生“有”实际上乃

是变的否定；二者的联结在于：庄注中提出了“自生”的范畴，而这一范畴复被赋予变与不变的两种规定，由此导出肯定变化与否定变化的两种理论。

我们先从万物皆变的理论作为考察的始点，并以庄子原文与庄注中之有关材料参证如下：

一、一切事物，变化日新。

“〔消息盈虚，终则有始。〕变化日新，未尝守故。”（秋水篇注）

“〔日夜相待乎前，而莫知其所萌。〕日夜相待，故以新也。夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳！”（齐物论注）

“〔更生则几矣。〕更生者，日新之谓也，付之日新，则性命尽矣。”（达生篇注）

“〔玄乎不测。〕居变化之途，日新而无方。”（应帝王注）

“〔故圣人将游于万物之所不得，遁而皆存。〕夫圣人游于变化之途，放于日新之流，万物万化，亦与之万化，化者无极，亦与之无极，谁得遁之哉？”（大宗师注）

二、变化日新，不仅无物而不然，而且无时而不然，就此“日新”之义而言，它是不间断的、无休止的，为人的理智所不能觉知而仅为理性所能察辨的：

“〔以生为本。〕物之变化，无时非生，生之所在，皆本也。”（庚桑楚注）

“〔未知今之所谓是，非五十九非也。〕变者不停，是不可常。”（寓言篇注）

“〔道无终始，物有死生。〕死生者无穷之变耳，非终始也。”（秋水篇注）

“〔指穷于为薪，火傳也，不知其尽也。〕夫时不再来，今不一停。故人之生也，一息一得耳。向息非今息，故納养而命續，前火非后火，故为薪而火傳，由夫养而得其極也。世豈知其尽而更生哉？”（养生主注）

“〔夫藏舟于壑，藏山于澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。〕夫無力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故，故不暫停，忽已涉新，天地万物，無时而不移也。世皆新矣，而日以为故，舟日易矣，而視之若旧，山日更矣，而視之若前。今一交臂失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非复今我也，我与今俱，豈守常故哉？而世莫之覺，不謂今之所遇，可繫而在，豈不昧哉？”（大宗师注）

显然，如果仅就这一点考察，而不涉及其全部观点，这里在形式性上是含有一些辯証法的因素的。

三、如前引材料所揭示的，这一变化过程乃是不間断的、無休止的过程，而万物在此“故不暫停、忽已涉新”的过程中的生成乃是“歛生”、“歛有”、“忽尔”之“生”、“突然”之“生”。今举有关材料檢証如下：

“〔出無本。〕歛然自生，非有本。〔入無穹。〕歛然自死，非有根。”（庚桑楚注）

“〔有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，出入而無見其形。〕死生出入，皆歛然自尔，無所由，故無所見其形。”（同上）

“〔天門者，無有也，万物出乎無有。〕死生出入，皆歛然自尔，未为之者也。然則聚散隱显，故有出入之名，徒有名耳，竟無出入之門，在安在乎？故以無为門，以無为門，則無門也。”（同上）

“〔万物有乎生，而莫見其根，有乎出，而莫見其門。〕無根

無門，忽尔自然，故莫見也。唯無其生，亡其出者，为能睹其門而測其根也。”（則陽篇注）

“〔未生不可忌。〕突然自生，則不由我，我不能禁。〔已死不可徂。〕忽然自死，吾不能迟。”（同上）

在这里，可以看出，“生”既是“歛然自生”，而“死”又是“歛然自死”，二者俱是当下的直接性，結合“故不暫停，忽已涉新”的命題来看，則“故”是“歛然自死”；“新”是“歛然自生”，生死之間無有暫停，因此，生死是統一的、同一的，有生有死，有出有入，只是“徒有名耳”，也就是說，变即幻变，变只是名相的辨析。

显然，庄注在此处已进入詭辯之觀念煩瑣。

四、由变之“歛生”“歛有”至“有”“無”不相过渡的“自生”“自有”，在庄注中是相結合在一起的命題，今举有关材料檢証如下：

“〔吾游于物之初。〕初未有而歛有，然后明有物之不为而自有也。”（田子方篇注）

“〔有不能以有为有。〕夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，豈有之所能有乎？〔必出乎無有。〕此所以明有之不能为有而自有耳，非謂無能为有也，若無能为有，則何謂無乎？〔而無有一無有。〕一無有，則遂無矣，無者遂無，則有自歛生，明矣。”（庚桑楚注）

“〔一之所起，有一而未形。〕一者之初，至妙者也，至妙，都未有物理之形耳，夫一之所起，起于至一，非起于無也，故庄子之所以屡称無于初者，何哉？初者未生而得生，得生之难，而犹上不資于無，下不待于知，突然而自得此生矣，又何营生于已生，以失其自生哉？”（天地篇注）

我們进一步考察“自生”这一概念的两种規定：“自生”，作为“歛然自生”、“突然而得此生”而論，乃是变化，这是“自生”这一概

念的一种規定。然而这样的变化，又是沒有任何条件作为憑借的变化，也就是說，这种变化無本無根。既沒有条件的憑借，則“生”为“自生”，其反面規定即为“無”不能生“有”，“有”亦不能生“無”，若“無”能生“有”，則“無”即为“有”之本，而“有”之“生”即非自生。在严格的“自生”的規定中，不但“無”不能生“有”，且“有”亦不能为“生”。在这里，“自生”只是絕對的抽象的自我同一，也就是說，生生者与生者为同一之物。这样，“自生”的概念中又包含有另一規定：“自生”，就生者与生生者的抽象同一性而言，就其無任何条件的資借、無所本、無所根而言，乃是不变。因此，由前一种規定，“自生”可以和一切皆变的理論联結起来，由后一种規定，自生又可以和無不能生有的理論联結起来，这种規定是互相矛盾的，这两种理論也是互相矛盾的，这种矛盾都在“自生”的概念中掩盖起来。

由此，不論由“自生”論証万物皆变，或由“自生”論証無不能生有，这种論証，除了它的概念煩瑣的性質外，也还如黑格尔評康德的二律背反那样，只能認作似是而非的証明，“因为他所要証明的理論总是已經包含在据以作出發点的前提里。”（小邏輯頁一四五）

由“自生”而否定变的規定，导出了無不能生有的理論，我們可以举出如下的例子：

“無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能为生，然則生生者誰哉？塊然自生耳！”（齐物論注）

“皆物之所有，自然而然而耳，非無能有之也。”（則陽篇注）

“〔陰陽相照，相蓋相治，四时相代，相生相杀。〕言皆其自尔，非無所生。”（同上）

“非唯無不得化而为有也，有亦不得化而为無矣。是以夫有之为物，虽千变万化而不得一为無也。”（知北游注）

庄注的崇有理論，大体就是这样。

我們所要进一步究明的是：崇有的理論是否即可証明庄注的玄学是唯物主义？作者認為，是不能的。主張“無不能生有”的，不但不是唯物主义，而且在历史上有过不少的例子是唯心主义。魏 晋的道教、佛学就有显明的范例，已在各章有所論述，其他如明 清之际的利瑪竇、傅訊际以及中国学者徐光啓李之藻等的哲学思想都否認“無中生有”之說，而得出“神生有”之結論。

李之藻所譯的亚里斯多德的寰有詮中有一段饒有兴味的話，譯文完全套用庄注的笔調和語彙，可与庄注崇有理論比觀，今抄引如下：

“就固然与非固然之理而推，物亦能有、亦能非有者，是皆非固然之有也。凡非固然者，不能無始而有，能非有者，有时而無有故。設謂万有皆能非有者，則是有时而絕無其有也；設有时而絕無其有，則今亦絕無所有。何也？既已無何有矣，而今之为有，有豈得从無有出乎？乃今未尝無有，則万有之中，必有固然而有之有也。夫此固然而有者，或其超于有表者、有为固然者之所以然者乎？抑非有为固然者之所以然者乎？不得謂凡固然者皆有超乎有之表，而为其固然之所以然者。……若是，則当‘特’有一固然而有，其外更無固然者之所以然。而万固然与非固然之有，共繫于是而止。是謂天主。”

当然，亚里斯多德的时代与向郭的时代不同，他的哲学思想也不能与庄注玄学完全等量齐觀，但不同时代的人物在个别論題上却可能采取共同的思維途徑。亚里斯多德的宇宙論从無不能生有的論題出發，通过对“有”作“固然”与“非固然”的划分，最后証明出“天主”的存在，这是足以發人深省的。庄注中也主張無不能生有，但对“有”作了“迹”与“所以迹”的划分，并且就用“無不能生有”的論

題証明出“鬼帝自神”，它明白地說：“無也，豈能生神哉？不神鬼帝，而鬼帝自神，斯乃不神之神也。”

因此，我們反對從片面的論點即下斷案，如從庄注的全面理論來考察，我們就不難發現其唯心主義的實質。

(二) 庄注的唯心主義理論

上節我們已經講明庄注的“儒道合”的箋注主義，由此進而論究庄注的哲學思想，就易于從事了。

庄子外篇天運篇有一段老聃教訓孔子的話，原文是：

“孔子謂老聃曰：‘丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，孰（熟）知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道，而明周召之迹，一君無所鈎用，甚矣夫，人之難說也，道之難明耶？’老子曰：‘幸矣，子之不遇治世之君也！夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉？今子之所言，猶迹也，夫迹，履之所出，而迹豈履哉？……’”

凡老孔的對立言論，庄注都以為是“寄老孔以明絕聖棄知之意”。從這裡，向秀庄注導引出了一個哲學的中心問題，即“迹”與“所以迹”，貫注于庄注的首尾而無或懈。“迹”即哲學術語 a posteriori，“所以迹”即哲學術語 a priori，前者今人譯作“後天”，後者譯作“先天”。過去老翻譯家就有把先天譯作“迹先”的。六經是後天的“迹”，自然是先天的“所以迹”，前者為事物制度的客觀世界，後者是主觀所直接體會的“物自身”或本體，因而庄注于此說：

“‘所以迹’者真性也，夫任物之真性者，其‘迹’則六經也。

況今之人事，則以自然為履，六經為迹。”

“所以迹”的真性，在天地篇注說“眾父父者，所以迹也”，“所以迹”又是“無迹”，如：

“情复而混冥，‘無迹’也。”（天地篇注）

“反任物性，而物性自一，故‘無迹’。”（繕性篇注）

“此真渾沌也，故与世同波，而不自失，則虽游于世俗，而泯然‘無迹’。……渾沌玄同，孰識之哉？所識者常識其‘迹’耳。”

（天地篇注）

“夫率自然之性，游‘無迹’之塗者，放形骸于天地之間，寄精神于八方之表。”（知北游篇注）

惟能內外冥合者，始因寄“迹”而至“無迹”，故胠篋篇注說“夫堯舜者，豈堯舜而已哉？是以虽有矜愁之貌，仁義之迹，而‘所以迹’者故全也”。天下篇注反对明詩書礼乐者：“能明其迹耳，豈‘所以迹’哉？”馬蹄篇注說：“聖人者，民得性之迹耳，非‘所以迹’也。”在应帝王篇注更說：

“‘所以迹’者，‘無迹’也。‘無迹’者，乘群变，履万世。世有夷險，故‘迹’有不及。”

庄注中之“所”，指存在；而“所以”，指本体，如言“所寄”“所尚”即客觀存在的“迹”，而“所以”則是超乎时空而主觀所直接感应的独化，例如：

“得之于道，乃‘所以明’其自得耳。……掘然自得而独化也。”（大宗师注）

“玄冥者，‘所以名’無而非無。”（大宗师注）

“子貢不聞性与天道，故見其‘所依’，而不見其‘所以依’也，夫‘所以依’者不依也，世豈覺之哉？”（大宗师注）

“問‘所以游’外而共內之意。”（大宗师注）

“‘聖人’者物得性之名耳，未足以名其‘所以得’也。”（逍遙游注）

“‘黃帝’者功号耳，非‘所以功’者也，故况功号于‘所以

功’，相去远矣。”(田子方篇注)

物質世界是假的，超物質世界的“無迹”才是真的，因此，“寻其‘迹’者，失其‘所以迹’矣”，“所以迹”是超实际的“物自身”(Ding-an-sich)，故又說：

“明物物者(按指神的代名詞)無物，而‘物自物’耳，‘物自物’耳，故‘冥’也。”(知北游篇注)

这个“物自物”或“物自身”是先于物的“东西”，故說：

“誰得先物者乎哉？吾以陰陽为先物；而陰陽者即所謂‘物’耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然为先之；而自然即物之自尔耳。吾以‘至道’为先之矣，而至道者乃至無也。既以‘無’矣，又奚为先？然則先物者誰乎哉？而犹有物無已，明物之自然非‘有’使然也。”(知北游篇注)

这样看来，庄注唯心主义的世界觀是明显的。既然“物自物”的冥冥然的“冥極”是第一性的东西，即超出“迹”的“所以迹，”那么，在認識論方面則只有超認識的“直与物冥”，才是算“所以功”，因为所識者既然仅常識其“迹”，則“所以識”者便是玄同其迹的“冥冥”，故說“物自物，故冥也”，“情复而混冥，無迹也”。

昭昭者仅是冥冥之“迹”，故“所以迹”之直接与物冥，不是由于知識而得的，“凡得之不由于知，乃冥也”(知北游篇注)。堯有堯迹，而堯复超堯迹，堯迹是常人所能識的，而堯“冥”則是常人所不能識的。故說：“堯实冥也，其迹堯也。自迹觀冥，外內异域，未足怪也。世徒見堯之为堯，豈識其冥哉？”是知“冥”与“迹”是內外相异的。关于“冥”是怎样的境界，有如下各样描述：

“至理有極，但当‘冥’之，則得其樞要也。”(徐無鬼篇注)

“常以純素，守乎至寂，而不蕩于外，則‘冥’也。”(刻意篇注)

“‘冥’乎不死不生者，‘無極’者也。”（逍遙游注）

“夫唯‘与物冥’而循大变者，为能無待而常通。”（逍遙游注）

“無心者‘与物冥’，未尝有对于天下也，此居其樞要而会其玄極，以应夫無方也。”（齐物論注）

“夫神全形具，而体‘与物冥’者，虽涉至变，而未始非我，故蕩然無壘介于胸中也。”（齐物論注）

“夫物有自然，理有至極，循而直往，則‘冥’然自合，非所言也。”（齐物論注）

“知之为名，生于失当，而灭于‘冥極’，冥極者，任其至分，而無毫銖之加。”（養生主注）

“苟能得中而‘冥’度，則事事無不可也。”（養生主注）

“夫画地而使人循之，其‘迹’不可掩矣；有其已而临物，与物不‘冥’矣。”（人間世注）

“夫神全心具，則体‘与物冥’，‘与物冥’者，天下之所不能远。”（德充符注）

“知与变化俱，則無往而不‘冥’。”（德充符注）

“欲以直理‘冥’之，冀其‘無迹’。”（德充符注）

“‘与物冥’者，物縈亦縈，而未始不宁也。”（大宗師注）

“夫‘与物冥’者，無多也。”（駢拇篇注）

这明白地是說，真的“直理”不是可媒介的，不是可反映的，一至有“迹”可循，有名可立，便非“絕對”，故玄同彼我，直往冥度，始“与物冥而無迹”（人間世注）。庄注的認識論，和一般的唯心主义相同，反对把握一点一滴的“物自身”，积点滴而成巨流，以期近似于“物自身”；而主張直接去直觀“物自身”全体，所謂“冥然与时世为一，而後妙当可全”，这个心理境界是無对、無待的“寂”。然而

完全的一般，即一般的不完全，最妥当的概念，即概念的最不妥当。这里宗教的上帝便被化装成普泛的“神全”。

上面的認識論，是頗与道家思想相近的。因此，“所以迹”，“与物冥”，实在說不到什么“顏孔之际”，更說不到什么“仲尼非不冥也”，更沒有在言意之表的什么“堯冥也”。但庄注是以“神言其內，聖言其外”出發的，是在聖王之表尋大意于“神全”的。因此，我們便要進而研究聖人之“迹”。“迹”是後天的，得之由于有知，而有知的只尋到“迹”，還不算真正的“聖人”，例如：

“夫黃帝非为仁义也，直与物則冥，仁义之‘迹’自見，‘迹’自見則后世之心必自殉之，是亦黃帝之‘迹’使物撻也。”（在宥篇注）

“夫堯舜帝王之名，皆其‘迹’耳。我寄斯‘迹’，而‘迹’非我也。……而有堯舜湯武之异。明斯异者，时世之名耳，未足以名聖人之实也。故夫堯舜者，豈直一堯舜而已哉？是以虽有矜愁之貌，仁义之迹，而‘所以迹’者故全也。”（在宥篇注）

“聖人者，民得性之‘迹’耳，非‘所以迹’也。此云及至聖人，犹云及至其‘迹’也。夫聖迹既彰，則仁义不真，而礼乐离性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉！”

“工匠則有規矩之制，聖人則有可尙之‘迹’。”（馬蹄篇注）

“法聖人者，法其‘迹’耳。夫‘迹’者已去之物，非应变之具也，奚足尙而执之哉？执成‘迹’以御乎無方，無方至而‘迹’滯矣，所以守国而为人守之也。”（肱篋篇注）

这里所謂“帝王”“聖人”“黃帝”“堯”“舜”，并不是如我們常識所認的人物，而是一種最初的有为之“名迹”，这一名迹的存在都表現而为六經，所謂“先王之陈迹”，因而在庄注中所言之仁义礼乐名法都是“迹”。例如：

“仁者兼爱之‘迹’，义者成物之功。爱之非仁，仁‘迹’行焉，成之非义，义功见焉。存夫仁义，不足以知爱利之由，无心故忘之可也。”（大宗师注）

“诗礼者，先王之陈‘迹’也。苟非其人，道不虚行，故夫儒者乃有用之为姦，则‘迹’不足恃也。”（外物篇注）

“名法者，已过之‘迹’耳，而非适足也。”（则阳篇注）

“仁义发中，而还任本怀，则志得矣，志得矣，其‘迹’则乐也。信行容体，而顺乎自然之节文者，其‘迹’则礼也。”（缮性篇注）

从“迹”到“可尚之迹”，在庄注里认为并非一回事，换言之，从帝王黄帝尧舜到六经并非一回事。“迹”之起于圣人，如“生于自然者，而必欣赖于针石，故理至则迹灭”（逍遥游注），“尧舜在宥天下，其迹则治也”（在宥篇注），一切制度文明，不是圣人有为而作，而是自然运行，故说：

“礼者，世之所以自行耳，非我制；刑者，治之体，非我为；知者，时之动，非我唱；德者，自彼所循，非我作。”（大宗师注）

“圣王之所以当功过，非以著劝畏也，故理至则遗之，然后至一可反也。而三代以下，遂寻其事‘迹’，故匆匆焉与‘迹’竞逐。”（在宥篇注）

可尚之“迹”和圣王最初之“迹”不同，例如：

“兼爱之‘迹’可尚，则天下之目乱矣。以可尚之‘迹’蒿令有患而遂憂之，此为陷入于难而後拯之也。……自三代以上，实有無为之‘迹’，無为之迹，亦有为者之所尚也。尚之，则失其自然之素，故虽圣人有不得已也。”（骈拇篇注）

“爱民之‘迹’，为民所尚，尚之为爱，爱已伪矣。”（徐無鬼注）

“堯舜遺其‘迹’，飾偽播其後，以致斯弊。”（庚桑楚注）

“若夫任自然而居當，則賢愚襲情，而貴賤履位，君臣上下，莫匪爾極，而天下無患矣。斯‘迹’也遂撓天下之心，使奔馳而不可止，故中知以下，莫不外飾其性，以眩惑眾人，惡直醜正，蕃徒相引，是以任真者失其據，而崇偽者竊其柄，于是主憂于上，民困于下矣。”（在宥篇注）

按莊子對於“迹”與“可尚之迹”並沒有如此區分，而在莊注則截然別為二事，以聖“迹”未為過，“其過則由乎可尚之迹”（馬蹄篇注），在理論上已經為本體論與認識論預伏下冥合之迹，合異而同之路了。然則從“所以迹”到“迹”的統一，莊注又怎樣“隱解”呢？這裡的手法也相當巧妙，乃在於把“冥”與“迹”之間，安置了一種介在的神人，雖然實際上似是而非，並不可能有這樣的內神外聖，而在理論系統上則說得一多、精粗、內外、妙雜、真俗、天人，是“兩順”的。前提是不存在的，但假定則由其自便。

逍遙游注是莊注中的用力之作，我們且把關於冥迹一致的詭辯錄在下面：

“夫能令天下治，不治天下者也。故堯以‘不治’治之，非‘治之’而治者也。今許由方明既治，則無所代之，而治實由堯，故有‘子治……’之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云，‘治之’而治者堯也，‘不治’而堯得以治者許由也，斯失之遠矣。夫‘治之’由乎‘不治’，為之出乎無為也，取于堯而足，豈借之許由哉？若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此莊老之談，所以見弃于當塗（按當塗指曹魏），自必于有為之域而不反者，斯之由也。夫自任者‘對物’，而順物者與物‘無對’，故堯‘無對’于天下，而許由與稷契為匹矣。何以言其然邪？夫與物冥者，故群物之所不能離也。是以無心玄應，唯感之从，泛

乎若不系之舟，东西之非已也。故無行而不与百姓共者，亦無往而不为天下之君矣。”

“均之無用，而堯独独有之，明夫怀豁者無方，故天下乐推而不厭。……帝堯許由各靜其所遇，此乃天下之至‘实’也。各得其‘实’，又何所为哉？自得而已矣。故堯許之行虽异，其于逍遙一也。”

“堯舜者世事之名耳。为名者非名也。故夫堯舜者豈直堯舜而已哉？必有‘神人’之‘实’焉；今所称堯舜者徒名其塵垢糝糠耳。”

“堯实‘冥’矣，其‘迹’則堯也。自‘迹’观‘冥’，内外异域，未足怪也。世徒見堯之为堯，豈識其‘冥’哉？……若乃厉然以独高为至，而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而游無穷哉？”

这样看来，聖人虽然不是和“可尚之迹”相同，但总是一种“迹”，只有“神人”之“实”，才把“聖人”之“迹”和“所以迹”合一，所謂“自迹观冥”。“無对”这一名詞还在梁漱溟唯心主义理論中引用来玩弄，但他和庄注一样，都是要求什么“無心玄应，唯感之从”。因了有神作弄，才使冥迹一致了。肱篋篇更說：

“夫聖人者，誠能絕聖弃知，而反‘冥’物極。物極各‘冥’，則其‘迹’利物之‘迹’也。器犹‘迹’耳，可执而用曰器也。”
德充符注又說：

“欲以直理‘冥’之，冀其‘無迹’。今仲尼非不‘冥’也，顧自然之理，行則影从，言則响随。夫順物則名迹斯立，而順物者非为名也。非为名則至矣。而終不免乎名則孰能解之哉？故名者影响也，影响者，形声之桎梏也。明斯理也，則名迹可遺，名迹可遺，則尚彼可絕，尚彼可絕，則性命可全矣。”

这样一来，一方面聖人有迹，另一方面聖人又能以直理冥之，使名迹可遺，于是乎由迹而無迹了。为什么聖人要有迹呢？据说这是無心任世而自然成的。大宗师注說：

“天下之物未必皆自成也，自然之理亦有須冶鍛而为器者耳。”（按言黄帝之知等。）

繕性篇注說：

“聖人無心，任世之自成。成之淳薄，皆非聖也。聖能任世之自得耳，豈能使世得聖哉？故皇王之‘迹’与世俱迁，而聖人之道未始不全也。”

上面所举的聖人是虚拟的，这無异說是上帝下凡，体神于俗，故内外相冥，無为順有。本来述器作器的名法，沒有不是人类主观“对物”的媒介，也沒有不是客观对主观的反映，絕對不能在主观和客观之間是“無对”的。然而庄注却以为，聖人冥于内而游于外，居然能“用天下之自为”（山木篇注），以直理冥之，透于名迹。名迹既立，又仅是一次的，过此以往，即非遺“迹”。这个不待經驗的一次一次創造的聖“迹”，固然不同于山林拱默，隱逸独高，但天下並沒有这样一次現成的全德。所謂“务自来而理自应，非从而事之也”（齐物論注）的体用合一，乃是古今上下沒有实証的事例。因此，庄注不得不發揮“偶然”至上的真理。庄注的真理論是最荒謬的，凡“必然”的东西都是在“迹”上，只有“偶然”的还可得“迹”以遺“迹”。德充符注說：

“其理固当，不可逃也。故人之生也，非誤生也，生之所有，非妄有也。天地虽大，万物虽多，然吾之所遇，适在于是，則虽天地神明国家聖賢絕力至知，而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也，凡所不为，弗能为也，其所为，弗能不为也。故付之而自当矣。”

“既稟之自然，其理已足，則虽沈思以免难，或明戒以避禍，物無妄然，皆天地之会。至理所趣，必自思之，非我思也，必自不思，非我不思也，或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免，凡此皆非我也，又奚为哉？任之而自至也。”

一切行为思考的自当自至；都在一次一次的偶遇中妙手冥然而得之，如果以偶然可以轉化为必然，是謂“以不平，平其不平也，不平”，那就徇于有为之“迹”。因此，至理又是無理的。駢拇篇注說：

“与世常‘冥’，唯变所适，其‘迹’則殉世之‘迹’也，所遇者或时有槃夷秃脛之变，其‘迹’則伤性之‘迹’也。然而虽揮斥八極，而神气無变，手足槃夷，而居形者不扰，則奚殉哉？無殉也。故乃不殉其所殉，而‘迹’与世同殉也。”

“天下皆以不殘为善，今均于殘生，則虽所殉不同，不足复計也。夫生奚为殘，性奚为易哉？皆由乎尚無为之‘迹’也。若知‘迹’之由乎無为而成，則絕尚去甚，反‘冥’我極矣，堯桀將均于自得，君子小人奚辨哉？”

这样看来，遇之、因之、順之，是所以“迹”到“迹”的統一，真理好像“条件反射”的低級感应所反映的东西，沒有真偽的區別，也沒有階級关系的區別，只要不伤所謂“性”，即对于人类的思維能力不要增加与减少，就是最高級的冥合：

“理無不通，故当任所‘遇’而直前耳。……不能与至当俱往，……未見能成其事者也。”（人間世注）

“不問所受何物，‘遇之’而無不适也。”（大宗師注）

“‘因’而不作。”（齊物論注）

“‘因’其自搖而搖之，則虽搖而非为也。‘因’其自蕩而蕩之，則虽蕩而非动也。”（天地篇注）

“明夫是非者，群品之所不能無，故至人兩‘順’之。”（齊物論注）

这种“無往而不因，無因而不可”之冥迹兩会，是超乎認識的一種靜寂的委順，即直接的偶会，应帝王注說：

“淵者靜默之謂耳。夫水常無心，委順外物，故虽流之与止，……常淵然自若，未始失其靜默也。夫至人用之則行，舍之則止，行止虽益，而玄默一焉。……治乱紛如，居其極者常淡然自得，泊乎忘为也。”

“物来乃鑒，鑒不以心，故虽天下之广，而無勞神之累。”

一切有名迹可循的，不管是常人的所尚也好，賢人的所为也好，都有其弊，都为有心之虑，而聖迹不然，是不留絲毫“履”与“迹”間的痕迹，故“实冥”与“形迹”，只有“实”的自現，而無“名”的所現，思維活动只是“物来即鑒，鑒不以心”的委順。讓王篇注說：

“許由之弊，使人飾讓以求进，遂至乎之噲也；伯夷之風，使暴虐之君得肆其毒，而莫之敢亢也；伊呂之弊，使天下貪冒之雄，敢行篡逆。唯聖人‘無迹’，故無弊也。……夫聖人因物之自行，故‘無迹’，然則所謂聖者，我本‘無迹’，故物得其‘迹’，‘迹’得而强名聖，則聖者乃‘無迹’之名也。”

因此，我們說冥迹之間的統一，是“聖”的假定在那里媒介，最后仍然回到“無迹”，經過此一迂迴，虽然肯定了儒家的“名教”，但完全是意識上的自我統一，“应而非会”的“与我德游，非与我形交”的主觀唯心主义的自我對話。

由儒道双修，老庄和易傳接合，便产生了庄注的时中的历史理論。关于时变之理，有如下的話：

“当古之事，已灭于古矣。虽或傳之，豈能使古在今哉？古不在今，今事已变。故絕学任性，与时变化，而後至焉。”（天道）

篇注)

“卓者独化之謂也。夫相因之功，莫若独化之至也。故人之所因者天也，天之所生者独化也。人皆以天为父，故晝夜之变，寒暑之节，犹不敢惡，随天安之，况乎卓尔独化，至于玄冥之竟，又安得而不任之哉？”(大宗师注)

“夫無力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新，負山岳以舍故，故不暫停，忽已涉新，則天地万物無时而不移也。世皆新矣，而自以为故，舟日易矣，而視之若旧，山日更矣，而視之若前，今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非复今我也，我与今俱往，豈常守故哉？”(大宗师注)

“变化頽靡，世事波流，無往而不因也。夫至人一耳，然应世变而时动，故相者無所措其目，自失而走，此明应帝王者無方也。”(应帝王注)

“聖人从而任之，所以皇王殊‘迹’，随世为名也。”(徐無鬼注)

“言二聖俱以乱故治之，則揖讓之与用师，直是时异耳，未有勝負于其間也。”(天地篇注)

“夫聖人道同，而帝王殊‘迹’者，誠世俗之惑不可解，故随而任之。天下都惑，虽我有求响至道之情，而終不可得，故堯舜湯武，随时而已。”(天地篇注)

“聖人未尝独异于世，必与时消息，故在皇为皇，在王为王，豈有背俗而用我哉？”(天地篇注)

相对主义的变化理論，是庄子中最生色的部分，而变化的鏈与环、可能性与现实性，在庄子又一概齐一以觀，庄注也本此旨，故否定了相对不变的肯定性，“居变化之塗，日新而無方”，“随时而应，然后皆适”，一切存在的都是合理的自然，一切自然的变化也都是

合理的，其極流于無可無不可的“体化合变”。因此說：

“夫时不暫停，而今不遂存。故昨日之夢，于今化矣。死生之变，豈异于此，而劳心于其間哉？”（齐物論注）

自然在幻灭幻生之流中，惟聖王可以随时日新，其“迹”虽殊塗，而时动之道則相同，因此，演化本身并没有“質”的种差，而成为变化一般。天地篇注說：

“虽三聖，（堯舜禹）故一堯耳。时无聖人，故天下之心俄然归啓。夫至公而居当者，付天下于百姓，取与之非已，故失之不求，得之不辞，忽然而往，倏然而来，是以受非毀于廉节之士，而名列于三王，未足怪也。”

这种“殊其迹而任之，則万物無不当”，“随时而变，無常迹也”的傳子历史的名迹，“其迹不得不殊”，即不得不俄然而变。然而在禹何以就成了“無方”（方指环鏈之环），而其弊何以仅由于后世無聖而尚迹的人所負責呢？这种胡說，在历史实际檢証之下，实在是無穷而有穷的突然論。

复次，相应于偶然时变的理論，又流于中庸理論。合而言之，即儒家說的“时中”。时变之注离庄子較近，而执中之說，則近于儒家色彩了。且看庄注的話：

“偶，对也。彼是相对，而聖人‘兩順’之。故無心者与物冥，而未尝‘有对’于天下也，此居其樞要而会其玄極，以应夫無方也。”

“今以是非为环，而得其‘中’者，無是無非也。無是無非，故能应夫是非，是非無穷，故应亦無穷。”（齐物論注）

“忘善惡而‘居中’，任万物之自为，悶然与至当为一，故刑名远己，而全理在身也。……苟得‘中’而冥度，則事事無不可也。”（養生主注）

“任理之必然者，‘中庸’之符全矣，斯接物之至者也。”（人間世注）

“形不乖逆，‘和’而不同。就者形順，入者遂与同。‘和’者义济，出者自显伐也。若遂与同，則是顛危而不扶持，与彼俱亡矣。……自显和之，且有含垢之声，济彼之名，彼將惡其胜己，妄生妖孽，故当悶然若晦，玄同光塵，然后不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害。”（人間世注）

“夫儒墨之师，天下之难和者，而無心者犹故‘和’之，而况其凡乎！”（知北游注）

上面所講的“調耦和合”的中庸理論，是庸俗哲学的特征。从这样的命題，才把“名教”神聖化，即“先王典礼，所以适时用”（天运篇注）的不停的迹，貫徹于时变的消息之中，“时过而不弃，即为民妖”（同上），这便是时中之聖。这样神聖人物是“唯涉空得中者，曠然無怀，乘之以游也”（齐物論注）。庄注就这样地从历史理論上为“儒道合”树立起根据，以統一庙堂与山林，統一“堯冥”与“堯迹”。这一調和的中庸理論，据庄注說是自然的，無故的，“無故而合者天屬也，合不由故，則故不足以离之矣”。这在中世紀的思想中，并不是奇怪的，不过庄注更附加了些概念的煩瑣。

（三）庄注反动的性命論及其政治思想

庄注的理論与实际是最不調和的，在理論上完全的概念形式，到了实际，是以最不全的生活內容求合于此形式的。所謂“各止其所能，乃最是也”。万能的聖藥并非合于万物，而是以万不齐者各止于其分，任万不齐的。在实际上是不齐，而在理論上是齐物。

庄注的人性論虽区别于物性，“人之生必外有接物之命，非如

瓦石止于形質而已。”(达生篇注)但人之“受生各有分”，是一次而足的，天命受生，善惡美醜，各有其分，人类的性分既然在受生之时已定，則不能因受生之全偏而主張變易。所以說：

“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”(養生主注)

“性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也。”(齊物論注)

“志各有趣，不可相效也。”(天地篇注)

“性分各自為者，皆在至理中來，故不可免也。”(达生篇注)

這種荒謬的人性論，是反動的階級論的根據，可參看王船山在這方面的批評(中國早期啓蒙思想史第一章)。從這種假定出發，就產生了所謂任達的倫理，使道德活動完全適合於封建自然經濟的條件以及封建等級制度的局限。庄注開宗明義說：“夫小大雖殊，而放于自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。”在逍遙游第一段更說：“夫庄子之大意，在乎逍遙游，放無為而自得，故極小大之致，以明性分之適。”因此，性分之限，是有一定的天命，任命不易，“知止其分，物稱其生，生斯足矣，有餘則傷。”(达生篇注)請再看下面的發揮：

“不守其分，而求備焉，所以惡分也。”(庚桑楚注)

“夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。”(逍遙游注)

“苟足于其性，則雖大鵬無以自貴于小鳥，小鳥無羨于天池，而榮願有餘矣。”(逍遙游注)

“物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉？”(逍遙游注)

“苟知其極，則豪分不可相跂，天下又何悲乎哉？夫物未嘗

以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。”（逍遙游注）

貴賤貧富是一定的，九品等級是一定的，一定的天命最初就受生于不同的個人，受生之后，命該如此，便無可改變，故命貧則貧，命富則富，命貴則貴，命賤則賤，如果有人要以小易大，以賤反貴，那就違背天意了！故又說：

“物無貴賤。”（人間世注）

“小大之辯，各有階級，不可相跂。”（秋水篇注）

“今賢人君子之致爵祿，非私取也；受之而已。”（山木篇注）

露骨的統治階級的反動觀點，就在這裡，階級是天受的，絕不能改變。最理想的統治者是最不計較的，只要使社會階級集團的地位永遠不平而自得，就是王者。故說：

“虽有天下，皆寄之百官，委之万物，而不与焉，斯非有人也；因民任物，而不役已，斯非見有于人也。”（山木篇注）

“聖人，無我者也，故滑疑之耀，則圖而域之，恢恠譎怪，則通而一之，使群異各安其所安，众人不失其所是，則己不用于物，而万物之用用矣，物皆自用，則孰是孰非哉？故虽放蕩之變，屈奇之異，‘曲而从之’，寄之自用，則用虽万殊，历然自明。”（齊物論注）

階級的存在是合理的，階級社會應該是非兩存，正反兩成，無可無不可，而任天之自為，任命之自足。所以說：

“故天地万物，凡所有者不可一日而相無也，一物不具，則生者無由得生，一理不至，則天年無緣得終。然身之所有者，知或不知也，理之所存者，為或不為也，故知之所知者寡，而身之所有者眾，為之所為者少，而理之所存者博，在上者莫能器之，

而求其备焉。人之所知不必同，而所为不敢异，异则伪成矣，伪成而真不丧者，未之有也。或好知不倦以困其百体，所好不过一枝，而举根俱弊，斯以其所知而害所不知也。若夫知之盛也，知人之所为者有分，故任而不强也，知人之所知者有极，故用而不荡也。”（大宗师注）

因此，统治者和被统治者都在性分上受生已全，不待创为，创为反而丧全，丧全就不成世界了，因为阶级关系不能不具，不具就缺少了天地万物的本性。如果贫贱卑下欲求改移，则天下之所有者即缺乏了一面，因而单有统治者便不合自然。故说：

“四支百体，五藏精神，已不为而自成矣，又何有意乎生成之后哉？达乎斯理者，必能遣过分之知，遣益生之情，而乘变应权，故不以外伤内，不以物害己，而常全也。”（秋水篇注）

“以小求大，理终不得，各安其分，则大小俱足矣。”（秋水篇注）

这就从中庸主义达到阶级的调和论。庄注于此广述庄子的顺俗观念，在实践行为方面又成为“曲成其行”的屈辱的妥协思想：

“不问所受者何物，遇之而无不适应也。”（大宗师注）

“不能止乎本性，而求外无已。夫外不可求而求之，譬犹以圆学方，以鱼慕鸟耳。虽希冀鸾凤，拟规日月，此愈近，彼愈远，实学弥得而性弥失。故齐物，而偏尚之累去矣。”（齐物论注）

止于其性分，不加增减，则社会与人生便在原来的样子循环，“各当其分，则无为位上，有为位下”（天地篇注），“任自然而居当，则贤愚袭情，而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极”（胠篋篇注）。受生不齐，贵者应居贵，贱者应居贱，不能相效，相效便非自然。因此，变化观念在实际人生指导上，仅是权变的移动，而无所新。（日新者，亦如日月寒暑之循环，仅循环而已，没有质变。）故说：

“受生有分，而以所貴引之，則性命喪矣。若乃毀其所貴，
奔彼任我，則聰明各全，人含其真也。”（胠篋篇注）

“所在皆安，不以損為損，斯待天而不受其損也。”（山木篇注）

“所遇而安，故無所變從也。”（達生篇注）

然而歷史竟無此種性分之固當，而是一串的被壓迫階級的反抗鬥爭史，更沒有理想的統治者聖王可以永遠使群眾各如其分，而是一串的壓迫階級統治人民的历史，於是庄注發揮了庄子的存亡和貴賤的齊物論：

“夫遺之者，不以亡為亡；則存亦不足以為存矣，曠然無矜，乃常存也。存亡，更在於心之所惜耳，天下竟無存亡。”（田子方注）

“知身之貴于隸，故棄之若遺土耳。苟知死生之變，所在皆我，則貴者常在也。”（田子方注）

我們研究庄注的實際政治思想，是和上面的性命論以及階級論相為貫注的。假定是從“無為位上，有為位下”出發的。駢拇篇注說：

“自三代以上，實有無為之‘迹’，無為之‘迹’，亦有為者之所尚也。尚之，則失其自然之素，故雖聖人有不得已。”

實在講來，歷史並沒有“無為之迹”。庄注在究竟義上，總是虛擬的，但在現實制度上却又是庸俗的。關於君主之神聖說，有這樣的話：

“千人聚，不以一人為主，不亂則散，故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜。”（人間世注）

鮑敬言依道家思想，可以發展出無君論，而向秀則依庄學發揮出有君論，而且君主至上的道理原本於自然而當的階級制度：

“夫时之所賢者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉？虽無錯于当，而必自当也。”（齐物論注）

神秘的專制論是所謂君主無为，和天道合致。“天下异心，無心者主也”（天地篇注）。故其国家理論必然相应于天人合一之道，得出君天道而臣人道的結論。在宥篇注說：

“（天道）在上而任万物之自为也；（人道）以有为为累者，不能率其自得也。（主）同乎天之任物，則自然居物上；（臣）各当所任。君位無为，而委百官，百官有所司，而君不与焉。二者俱以不为而自得，則君道逸，臣道劳，劳逸之际不可同日而論之也。”

按庄注以君主是無为的，臣下是有为的，前者合天道，后者合人道。所謂“人各有为”的“自为”之和，等于自然的全体，合此一全体，不加干涉，便是理想的天主，有点像虛君說。这是秦汉以来虛为君綱的傳統。惟我們要知道，这个虛君或素王，不是合理的一致，而是不合理的乘积。按庄注的道理，本来可以这样說，历史的錯誤讓其自化，而虛君也者則是錯誤的历史的符号，所謂“其名迹堯也”。然而为什么又說“二者不为而自得”呢？因为庄注以自为放任無正誤，無善惡，宁是正誤兩行，善惡居中，一切存在讓其定在，各如其性分。如此，在各样各式的物性人性的偏差存在之中，泛加了一个至上神，就名之曰聖王，曰天王。他的地位不是有为而治，乃是無为而自在，名之“在宥天下”。在宥篇注說：

“宥使‘自在’則治；治之則乱也。人之生也直，莫之蕩，則性命不过，欲惡不爽。在上者不能無为，上之所为，而民皆赴之，故有誘慕好欲，而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴其無为而任物之自为也。”

天道篇注說：

“夫用天下者，亦有用之为耳（按即山木篇注所謂“用天下之自为”）。然自得此为，率性而动，故謂之無为也，今之为天下用者，亦自得耳。但居下者亲事，故虽舜禹为臣，犹称有为，故对上下，則君靜而臣动，比古今，則堯舜無为，而湯武有事。然各用其性，而天机玄發，則古今上下無为，誰有为也！”

天下篇注說：

“夫聖人統百姓之大情，而因为之制，故百姓寄情于所統，而自忘其好惡，故与一世而得淡漠焉。乱則反之，人恣其近好，家用典法，故国异政，家殊俗。”

应帝王注說：

“天下若無明王，則莫能自得，今之自得，实明王之功也。然功在無为，而还任天下，天下皆得自任，故似非明王之功。”

从上面的話看来，自为、自得、任物、任性，是自然自当的天机，統治者要“統”此百姓之情而因任自然，“虽無錯于当，而必自当”，要紧的是使群众服从于統治者的“所統”，各守本分，忘了有阶级、有剝削，存則存也好，亡則亡也好，在則在也好，失則失也好，只要把存在亡失的变化，看成物理学上的物質能力不灭，則存亡得失不过是沒有存亡得失的一时暫住而已，对于全体并沒有变化。后世一定要执持生住异灭的假象，以有为代無为，于是个别的合理，反而是全体的“倒置”。因此，时代演进，只是量的地位移住，并無質的不同，堯舜湯武之禪讓与征伐，“随时而已”，“迹”虽异趣，“实”則相“当”，若以“迹”而論其是非，“迹”皆有为。故說：

“夫堯虽在宥天下，其‘迹’則治也。治乱虽殊，……而不‘自得’則同耳。故誉堯而非桀，不如兩忘也。”（在宥篇注）

“聖人一也。而有堯舜湯武之异，明斯异者，时世之名耳，未足以名聖人之实也。故夫堯舜者，豈直堯舜而已哉？是以

虽有矜愁之貌，仁义之迹，而‘所以迹’者故全也。”（在宥篇注）

国家好像是自然的，好像是理性的自己运动，在上者的统治当顺俗之流变，而不独异，但“寄之自用”，故又说：

“天王不材于百官，故百官御其事，而明者为之视，聪者为之听，知者为之谋，勇者为之扞。夫何为哉？玄默而已，而群材不失其当。则不材乃材之所至赖也。”（人间世注）

“夫无为之体大矣，天下何所不为哉？故主上不为冢宰之任，则伊吕静而司尹矣；冢宰不为百官之所执，则百官静而御事矣；百官不为万民之所务，则万民静而安其业矣；万民不易彼我之所能，则天下之彼我静而‘自得’矣。故自天子以下至于庶人，下及昆虫，孰能有为而成哉？是故弥无为而弥尊也。”（天道篇注）

宝塔式的等级制度，从百姓万民以至百官，以至冢宰，以至至上，万品不同，阶级悬殊，各当其性分，各任其事，合个人之自得有为，而成了一个无为之体，所谓“无为于上，有为于下”，于是有为的个体相加相积，便成为全体的无为。这怪异不经的理论，据说是合于天地四时的消息，因此，理想的封建制度就在“不动的天国”，一切是安于俗、乐于成的。所以说：

“夫工人无为于刻木，而有为于用斧；主上无为于亲事，而有为于用臣。臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧。各当其能，则天理自然，非有为也。若乃主代臣事，则非主矣，臣秉主用，则非臣矣。故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣。”（天道篇注）

这一内圣外王，圆体方用之道，原来是刻木用斧的方式，臣是一把主的斧子，斧子刻木是“有为”的，有为的不是主所亲事，主所当为者是用斧，任斧所伐，伐则当理。劳动者——劳动工具——劳

动对象的关系，就是主上——臣僕——人民的关系，按道理講都是有为的，但經過了各自有为，到了劳动者的内心中則化有为于自得，便在本体中成了“無为”——天理自然，統治与被統治的統一，就在心理上調和了。这正如列宁所注意标出的“神从前是宗法制的君主”。（哲学筆記四七頁）

庄注在理想上有“开明專制”的想法，所謂“今以一己專制天下，則天下塞矣”（在宥篇注），所謂“君靜而臣动”，都是說明。然而，在“任万民自为”条件之下，不但名門豪族威胁了“至上”的統治权，而且更重要的是那些万民，常如庄注所斥，他們主張“平其不平”，即是說挺而階級斗争，不論至上也好，主上也好，很难按万物不齐，受生各异，使其安分守素，任其不平，以合無为。那么專制的斧斤之治，又該如何？“应物順变”吧，則变的反其本性；不应物以“适时”吧，則非“順日新之化”，庄注对这个矛盾的解决，最后以现实与理想的古今不同，把問題在心理上逍遙去了。这就是說，古之聖人如堯舜才能玄默無为，有天下而不与，后来三代以下，飾伪播其后，天下已乱，只法堯迹舜迹，而伪行去实堯实舜，因此再沒有“無迹”之治，而历史都在“尚迹”以速乱，故說：

“承百代之流，而会乎当今之变，其弊至于斯者，非禹也，故曰天下耳。言聖知之迹，非乱天下，而天下必有斯乱。”（天运篇注）

本来“儒道合”論者是調耦理想与现实的，但到了最后則是理想与现实的对立，只使“容迹”的“似吏非吏，似道非道”的名門豪族，有其“寄之自用”、“委之自尔”的会心解嘲而已。“不瞻前顧后，而尽当今之会，冥然与时世为一，而后妙当可全，刑名可免”（見前引）。豪族的政治实践，如庄注作者向秀就是这样！

第四節

儒道合派的宣揚者

我們知道中世紀思想的正統派，有一個一致的傾向，即對於現世的雜多現象，沒有常青的信念，在他們的意識里，經常把世界抽象而為灰色無光明的惡俗，只有超現世之上的天國才是完全的美滿樂土。這一思維正是中世紀貧困的世界反映於貴族思想的顛倒的世界認識；如果脫出這一思維，就成了異端。

西洋中世紀支配思想是基督教的上帝神學，經院修道士的派別儘管不同，而對於超人生現實世界的空虛假定——天國，則是天經地義；這在中國中世紀也沒有一般性的歧異，惟我們所注意的是中國的具體歷史，天國這一基督教的教義，在中國就成為“三代”教義。為什麼有此特殊性呢？這就是中國古代社會維新路徑的“先王”觀念，在中世紀復古箋注里的依據。一直到近代的啓蒙期，西洋宗教改革所走的路徑是上帝的平等理性化，而中國所走的路徑則是三代的托古改制化。

漢代經學家箋注三代聖王重在製造一套禮制，最迷信的是微言大義的宗教緯書；在魏晉清談家看來，這是“先王陳迹”，應該用另一種微言大義的形式，尋到先王的“隱解”處，那就是“迹”先的所謂“所以迹”——不在美滿的制度，而在美滿的心靈。不但要知道“堯迹”，而且要知道“堯冥”。因此，三代世界的天國里，出現了魏晉人士的箋注，以適應名門貴族生活的小天地。這個歷史背景，在緒論中已經指出，因了漢代強宗豪族（自然是从古代氏族貴族變化來的）的地位，被農民戰爭所拆散，逐漸分化成了魏晉的游離名門，以至產生了一串貴族豪強的內訌，使得意識上更求超脫，更求玄虛，

以滿足生活与現實相矛盾之中的心理調和。所以，由汉至魏晋南北朝，思想便越来越虛玄，越来越超現實，更以玄虛的温床有了准备，接受了輸入而来的佛教文明，因而不信現世而尚冥冥的教义，就成为支配形势。自何晏王弼向秀等开其端緒，經過永嘉时王衍郭象諸人，以迄渡江名流，便玄風揚煽，不可一世。晋人伪撰列子一書，正說明渡江人物之变本加厉，其关于玄妙自足的宗教觀更与佛教相結合，張湛伪列子序說：

“其書大略明群有以至虛为宗，万品以終灭为驗。神惠以凝寂常全，想念以著物自喪。生覺与化夢等情，巨細不限一域。穷达無假智力，治身貴于肆任，順性則所之皆适，水火可蹈，忘怀則無幽不照，此其旨也。然所明往往与佛經相參，大归同于老庄。”

懂得了上面宗教觀的大意，我們进而研究“儒道合”派的宣揚者。論語集解义疏皇侃所列的諸家，大都是这样人物，其中如繆协、郭象、蔡謨、孙綽、繆播等更为显著，沒有不在“迹”上隱求其“所以迹”。这个“無对”的“所以迹”的精神，一直到五四以后还有人以“东方文化”的优越性提出来反对“西方文化”。

上面我們曾对于向秀郭象的庄子注問題詳細辨証，認為郭象并無独立見解。他自己著的書，有論語体略，惟今已佚。在論語集解义疏保存有郭象的若干条材料，今录之于下，并附解釋：

“政者，立常制以正民者也，刑者，兴法辟以割制物者也。制有常則可矯，法辟兴則可避。可避則違情而苟免，可矯則去性而从制。从制外正，而心內未服，人怀苟免，則無耻于物，其于化不亦薄乎？德者，得其性者也，礼者，体其情者也。情有所耻，而性有所本，得其性，則本至，体其情，則知耻。知耻則無刑而自齐，本至則無制而自正。”（为政篇“导之以政”章疏）

引)

按郭象所言之制，即庄注所謂之“迹”，性即庄注所謂之“無迹”，“無制而自正”，即是說“無迹”而自得。這是儒道雙修的基本說法。

“舜禹相承，雖三聖，故一堯耳。天下化成，則功美漸去，其所因循，常事而已。故史籍無所稱，仲尼不能間。”（秦伯篇“禹吾無間然矣”章疏引）

按此章注與庄注文字大同小異，皇侃所引或即擇錄庄注。所謂“一堯”，即“堯迹冥也”。

“人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者與物化也。”（先進篇“顏淵死”章疏引）

按此引句，也同于庄注，哭則言其“迹”，無心而哭，即其“所以哭”。這比王弼論聖人“性其情”的理論更道家化。

“聖人無詭教，而云‘不寢不食以思’者何？夫思而后通，習而后能者，百姓皆然也；聖人無事而不與百姓同事，事同則形同，是以見形以為己異，故謂聖人亦必勤思而力學，此百姓之情也。故用其情以教之，則聖人之教‘因彼以教彼，安容詭哉？’”（衛靈公篇“吾嘗終日不食”章疏引）

按道家言絕學棄智，孔子則稍富於經驗論，他們是不相契合的。儒道合論者調耦兩齊，使形迹和與物冥之矛盾解消，這就必然要用詭辯，以解消所謂“詭教”之懷疑。

“聖人無心，仕與不仕隨世耳。陽貨勸仕，理無不諾。不能用我，則無自用，此直道而應者也。然免遜之理，亦在其中也。”（陽貨篇“陽貨欲見孔子”章疏引）

按此章郭象之義，即莊子入俗容迹的庸俗思想，晉人依此發為“若有意若無意”之寄迹實踐倫理，其“理”自最高的境界可以墮為

最低的直应，在思想史上最不足称道，而后世唯心主义者的“無字天書”則目为好消息。凡把人道与天道混而同之的思想，沒有不在理論上“其旨玄妙”，而同时又又在實踐上“其行誕妄”。

晋室渡江以后，韓康伯王坦之張湛范宁等皆同时期的人物，其时有儒道同异之論，斗争甚烈，范宁崇儒辟道，王坦之著有廢庄論（但孔老并重），韓康伯与張湛則折中儒道，“思理倫和”。

韓康伯著有周易系辞注，續王弼易注；著辯謙，折中王坦之与袁宏之辯論。王坦之虽主張廢庄，但以庄生之說“推显以求隱，理得而情昧”，“虽可用于天下，不足以用天下人”，也重儒道調和，他說“在儒而非儒，非道而有道，弥冠九流，玄同彼我，万物用之而不既，亶亶日新而不朽，昔吾孔老固已言之矣”。康伯頗与坦之同調，辯謙一文，極折中調和之能事，以“体有而拟無者，聖人之德，有累而存理者，君子之情”，主張“豈惟逃患于外，亦所以洗心于內”，發揮降己之“謙”义，来縫合体用。（皆見晋書卷七五）所謂“謙之为义，存乎降己”，不是一般說的謙虛，而是中世紀的奴婢思想，与近代的戡天自由思想相反。他論有無体用說：

“道者何？無之称也，無不通也，無不由也，况之曰道，寂然天体，不可为象，必有之用極，而無之功显。故至乎神無方，而易無体，而道可見矣。”（易繫辞上注）

“夫非忘象者，則無以制象，非遺数者，無以極数。至精者無筹策而不可乱，至变者体一而無不周。至神者寂然而無不应。斯盖功用之母，象数所由立。”（易繫辞上注）

这种唯心主义的遺忘象数的無迹观点，又不得不順适万物而表現为有“迹”，他說：

“万物由之以化，故曰‘鼓万物’也。聖人虽体道以为用，未能至無以为体；故順通天下，則有經營之‘迹’也。”（易繫辞上）

注)

按庄注講“迹”，也曾引詩經“經之營之，不日成之”句，說明聖王與物冥，始可作順時之典禮，韓氏此注，大要與庄注同。他所謂“與道不冥而有求焉，未離乎諂也”，即反指無迹者與物冥之義，所謂“于器不絕而有交焉，未免乎瀆也”，即後世之亂，由于“尚迹”生之義。

韓注所說“履者禮也”（說卦注），當即自然為履、六經為迹之義；所說“無對於物，而後盡全順之道”（繫辭下注），當即與物無對而兩生之義；所說“變化無體，不可為典要，故其言曲而中”（同上），當即時中適順之義。至于無為為上，有為為下之政治思想，韓注更有明白的解釋：

“夫少者多之所宗，一者眾之所歸。……陽，君道也；陰，臣道也。君以無為統眾，無為則一也；臣以有事代終，有事則二也。故陽爻畫奇，以明君道必一，陰爻畫兩，以明臣體必二，斯則陰陽之數，君臣之辨也。以一為君，君之德也，二居君位，非其道也。故陽卦曰君子之道，陰卦曰小人之道也。”（易繫辭下注）

他的倫理思想，稍修改了“容迹”的說法，而代之以降己之謙義，所謂“宅心于卑素”，這正是儒道合的實踐觀點，他說：

“利用之道，由安其身而後動也。精義由于入神，以致其用，利用由于安身，以崇其德。理必由乎其宗，事各本乎其根。歸根則寧，天下之理得也。若役其思慮，以求動用，忘其安身，以殉功美，則偽彌多，而理愈失，名彌美，而累愈彰矣。”（易繫辭下注）

張湛偽列子注，雖更接近于游談乎方外的內容，但對於楊朱篇“君臣之道息矣”注說：

“此一篇辞义太徑挺抑抗，不似君子之音气。然其旨欲去自拘束者之累，故有过逸之言者耳。”

“名教”既不敢廢弃，那么“不經”之談又如何解釋呢？他好像說聘周列子的教义，是补充儒家的認識，湯問篇注：

“夫万事可以理推，不可以器徵。故信其心智所知及，而不知所知之有極者，膚識也；誠其耳目所聞見，而不知視听之有限者，俗士也。至于达人，融心智之所滯，玄悟智外之妙理，豁視听之所閔，远得物外之奇形。若夫封情慮于有方之境，循局步于六合之閑者，將謂写載尽于三墳五典，归藏穷于四海九洲，焉知太虛之辽廓，巨細之無垠，天地为一宅，万物为游塵？皆拘短見于当年，昧然而俱終。故列子闡無內之至言，以坦心智之所滯，恢無外之宏唱，以开視听之所閔，使希風者不覺矜伐之自釋，束教者不知桎梏之自解。故剝斫儒墨，指斥大方，豈直好奇尙异，而徒为夸大哉？悲夫，聘周既获譏于世論，吾子亦独以何免之哉！”

張湛列子注所引諸說，除何王向郭外，更多見詩書易礼春秋之文以及古史之傳說，并融合佛家之語义，在折中儒道方面，虽把名迹“假幻化”，但义理則完全因襲庄子注，例如：

“詩書礼乐，治世之具，聖人因而用之，以救一时之弊，用失其道，則無益于理也。夫聖人智周万物，道济天下，若安一身，救一国，非‘所以为聖’也。治世之术，实須仁义，世既治矣，則所用之术宜廢，若会尽事終，执而不舍，則情之者寡，而利之者众，衰薄之始，誠由于此。……惟圓通無閔者，能惟变所适，不滯一方。”

“夫聖人之道，絕于群智之表，万物所不闕拟，見其会通之‘迹’，因謂之聖耳，豈識‘所以聖’也。”

“孔丘之博学，湯武之干戈，堯舜之揖讓，羲農之簡朴，此皆聖人因世應務之粗‘迹’，非‘所以為聖’者，‘所以為聖’者，固非言‘迹’之所逮者也。”（仲尼篇注）

“帝王之功德，世為之名，非‘所以為帝王’也；揖讓干戈，果是所假之塗，亦奚為而不假幻化哉？但駭世之‘迹’，聖人密用而不顯焉。”（周穆王篇注）

張湛的折中主義更為顯著，明言兩可得中，他認為關於有命與肆情二者在列子中的矛盾，難以並立，但他調和着說：

“義例不一，以相違反，然治亂推移，愛惡相攻，情偽萬端，故要時竟其弊，孰知所以。是以聖人‘兩情’而不辨，將以大扶‘名教’，而致弊之由，不可都塞。……故列子叩其‘二端’，使萬物自求其‘中’，苟‘得其中’，則智動者不以權力亂其素分，矜名者不以矯抑虧其形生。”（力命篇注）

“至理豈有隱藏哉？任而不執，故‘冥然無迹’，端崖不見。”（黃帝篇注）

“失其‘中和’，則濡溺恐懼也。……陰陽以‘和’為用者也。抗則自相利害，故或生或殺也。”（周穆王篇注）

“聖人居‘中’履‘和’，……智周萬物，終身全具。”（仲尼篇注）

他對於道家無心玄同之義旨，無迹冥漠之自然，更說得神秘不可捉摸，例如他說：

“夫行之所踐，容足而已。足外無餘，而人不敢踐者，此心不夷、體不閑故也。心夷體閑，即進止有常數，遲疾有常度，苟盡其‘妙’，非但施之于身，乃可行之于物，雖六轡之煩，馬足之眾，調之有道，不患其亂。故輪外不恃無用之轍，蹠外不賴無用之地，可不謂然也？”

“直以‘巧’極思之，無方不可以常理限，故每舉物極，以祛

近惑，豈謂物無神主也？斯失之遠矣。”（湯問篇注）

凡玩弄概念“惡無限”的唯心主義者，必然是宗教的僧侶主義者，必然借所謂“巧妙”的無極推衍，尋到最後的“神主”。莊子注猶不敢單言迹轍之外的唯神論，而在列子注則游談乎世外極樂，只未抹殺事功之“迹”，略表其不敢違背名教，懼說“不事王者”罷了。他所謂“所以聖”，不但是神，而且是仙。他說：

“深思一時，猶得其道，況不思而自得者乎？夫生必由理，形必由生。……生之與形，形之與理，雖精麤不同，而迭為賓主，往復流遷，未始暫停。是以變動不居，或聚或散。撫之有倫，則功潛而事著，修之失度，則‘迹’顯而變彰。……盡陰陽之妙數，極萬物之情者，則陶鑄群有，與造化同功矣。若夫偏達數術，以氣質相引，俛仰則一出一沒，顧盼則飛走易形，蓋術之末者也。”（周穆王篇注）

他的理論，就如他說：“雖此事未驗，而此理已然，”不僅關於“命者必然之期，素定之分”如此，而且其全部思想都是這個“理學”。因為他說：“觀形即事，憂危之迹著矣。求諸方寸，未有不嬰拂其心者。將明至理之言，必舉美惡之極，以相對偶者也”（楊朱篇注）。我們以為理在事中，這是可以在事物中証驗的；如理只在無極，那麼事物就由循環變化論（此項引文從略），可以被認做“無常”，因而“道理”都在極處，而非在事中。他說：

“射雖中，而不知‘所以中’，則非中之‘道’；身雖存，不知‘所以存’，則非存之‘理’。”（楊朱篇注）

張湛的思想，重點在“俯仰萬機，對接世務，皆形迹之事耳，冥絕而灰寂者，固泊然而不動矣”，甚至滲用佛義，謂“意所偏惑，則隨志念而轉易”，“存亡往復，形氣轉續，生死變化，未始絕滅”。他的政治思想，雖說到“不有其家”，“不臣天子”，但仍因襲莊子注，以為名

教典礼，不可或廢，以“損詩書易治治术”非救弊之道，他說：

“知賢，則智者为之謀，能者为之使。物無弃才，則国易治也。”（說符篇注）

“不能知众人之所知，不能为众人之所能，群才并为之用者，不居知能之地，而無惡無好，無彼無此，則以为無心者也。故明者为視，聰者为听，智者为謀，勇者为战，而我無事焉。”（仲尼篇注）

他的思想并不是反对过江名門貴族的法外橫夺，如他担心着当时现实，“橫認外物以为己有，乃标名氏以自异，倚亲族以自固，整章服以耀物，借名位以动众，封殖財貨，树立权党，終身欣玩，莫由自悟”（天瑞篇注），而是想以“生化之本，归之于無物”，想逃出这个封建的濁世而又不能遺迹，把一切看做虚伪，来做內心的慰借，所謂“神之所交謂之夢，形之所接謂之覺，原其極也，同归虛伪”（周穆王篇注）。当时渡江貴族的內訌，实与北方的外患，相为表里，故世說新語載衛玠渡江，形神慘頓，語人曰：“見此茫茫，不覺百端交集，苟未免有情，亦复能遣此？”如果用像張湛輩的思想还原术，那就一切幻假，存亡齐泯了。真实悲剧的主觀消解，正反映出悲剧真实的無法解脫，“聖理冥絕，故不可拟言，唯疑之耳”（仲尼篇注）。我們知道，庄子逍遙游所以成为当时的“通”理，就因为“無待常通”，精神胜利而已。張湛从佛义“存亡往复，形气轉續”之中，企圖变悲剧为喜剧，“未始絕灭”。至拔理于向郭的支道林逍遙游“支理”，又进一步佛化庄生，直寻天真了。世說新語文学篇注引支氏逍遙游論：

“夫逍遙者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鵬鷗，鵬以营生之路曠，故失适于体外，鷗以在近而笑远，有矜伐于心內。至人乘天正而高兴，游無穷于放浪，物物而不物于物，則遙然不我得，玄感不为，不疾而速，則道然靡不适；此‘所以

为'逍遥也。若夫有欲,当其所足,足于所足,快然有似天真。犹饑者一飽,渴者一盈,豈忘烝尝于糗粮,絕觴爵于醪醴哉;苟非自足,豈所以逍遥乎!”

支道林反对向注,說“桀跖以殘害为性,若适性为得者,彼亦逍遥矣!”(高僧傳支遁傳)此即所謂“一切众生,皆有佛性,但能修智慧,断煩惱,万行皆足,便成佛也”。按智慧即“般若”,修智慧者始足以言逍遥,而非任性逍遥。庄佛相通,复合于儒,故文学篇又記:

“支道林造即色論,論成,示王中郎(坦之),中郎都無言。

支曰:‘默而識之乎!’”(按此句出于論語)

按支道林之在东晋,时人比于向秀之在西晋，“遁比向秀,雅尚庄老,二子异时,風尚玄同也。”(同上注引道賢論)这就是說,儒道合論者,末流已有沙門气味了。

按支道林之作逍遥义,世說新語及高僧傳屢称其事,必为信史。支道林所据之佛教义,即世說新語,所指的大小品。小品者,陈寅恪氏断为支識譯道行經,其逍遥游新义,陈氏复断为佛教之般若学格义,此义淵源于河外,支道林始倡于江东。陈說甚是。(詳見清华学报十二卷四期,陈著:逍遥游向郭义及支遁义探源。本章写竟,始見陈著,按陈氏以向郭义探源于“四本論”中主“才性合”之鍾会思想,与著者以“儒道合”論定向郭庄学,从“合”的方面而研究思想源流,不謀而合。)

但“儒道合”在支道林新义中,儒家的色彩更淡了,充其量不过是一句“默而識之”的外表,实际上已經轉为“佛道同”了。支义“才藻新奇,花爛映發”(世說新語),“至晋哀帝即位,頻遣使兩使,徵請入都,止东安寺,謂道行般若,白黑欽崇,朝野悅服。”(支遁傳)他的支配力量,也算很大的了。按向义分“迹”与“所以迹”,名教之儒在六經为“迹”,而自然之道在与物玄冥的“所以迹”,合而一之,是謂

“儒道合”，我們在上面已有詳述。但支義反是，存与所以存，無与所以無，“二迹”無寄，無有冥尽，才算上义。他在大小品对比要鈔序（出三藏記集八）中所論，正可作和向义比較研究的旁証，他說：

“夫般若罗密者，众妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。其为經也，至無空豁，廓然無物者也。無物于物，故能齐于物；無智于智，故能运于智。是故夷三脫于重玄，齐万物于空同。”

“理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以尽無，寂不足以冥神。何則？故有存于所存，有無于所無。存乎存者，非其存也，希乎無者，非其無也。何則？徒知‘無’之为‘無’，莫知‘所以無’，知‘存’之为‘存’，莫知‘所以存’。希‘無’以忘‘無’，故非‘無’之‘所無’，寄‘存’以忘‘存’，故非‘存’之‘所存’；莫若遺其‘所以無’，忘其‘所以存’。忘其‘所以存’，則無‘存’于‘所存’，遺其‘所以無’，則忘‘無’于‘所無’。忘無故妙存，妙存故尽無，尽無故忘玄，忘玄故無心。然后‘二迹’無寄，無有冥尽。是以諸佛因般若之無始，明万物之自然。”

照上面的話看来，“迹”与“所以迹”，“二迹無寄”，始証逍遙，这就不同于向义所謂“所以迹”之“寄迹”論了。这即是說，“神王”与“如来”合，不同于“所以堯”与“堯”合了。

第七章

葛洪内神仙外儒术的道教思想

第一节

廉价的符水道教与高贵的金丹道教的对立

道家思想到了魏晋时代成了正宗，这给予中国人民精神上的毒害，是很深的。然而，伪冒了“道”的招牌，集中了所有原始的、封建的、愚诬荒谬的理论与作法，而以宗教形式出现，对中国广大人民进行欺騙、麻醉、恐吓、毒害至二千年之久，其流毒远较道家更为深刻广泛的，却是正宗的神仙道教。因此，对道教思想的彻底检查与批判，是治思想史者不可卸却的责任。本章便是企图剖解神仙道教在创始时期的理论与仪式的奠基祖师葛洪的思想，而在详细论述葛洪思想以前，还须回溯道教的原始形态。

作为宗教来说，道教是在东汉末叶发生的，它曾经是起义农民的斗争旗帜；道教徒最初主要是被压迫的下层群众。

早在晚汉顺帝时，民间就已有“太平道”出现。后汉书襄楷传说：

“初，顺帝时，瑯邪宫崇詣闕，上其师于吉于曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介，青首朱目，号太平清領書，其言以陰陽五行为宗，而多巫覡杂語。有司奏：‘崇所上妖妄不經’，乃收藏之，后張角頗有其書焉。”（按宫崇或作宫嵩，于吉或作于吉，見神仙傳卷十；太平清領書即現存之太平經。）

桓帝时，襄楷上書中說：

“前者宮崇所獻神書專以奉天地順五行为本，亦有兴国广嗣之术，其文易曉，参同經典，而順帝不行。”

据此，太平道的原始教义当为由織緯正宗神学蜕化而来而带民間异端教派之色彩。以陰陽五行为宗、以奉天地順五行为本，正足以表現原始道教为汉代神学的神秘气氛中的产物。多巫覡杂語、被有司斥为妖妄不經，又足以表現原始道教之为民間异端教派而不足以登大雅之堂。

桓帝时，起义农民就有以民間宗教为号召的，如农民領袖陈景，自称为黃帝子，另一个农民領袖管伯，自称为“真人”，又如李伯自立为“太初皇帝”、盖登自立为“太上皇帝”，从这些称号看来，上述的农民起义似皆与民間异端教派有关。至灵帝熹平年間，农民領袖張角更以太平道广泛地組織了起义者，他的徒众在十余年間發展到数十万人，遍布青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫各州，最后在“蒼天已死，黃天当立”的号召下，發动了声势空前壮大的农民战争。后汉書皇甫嵩傳載其事迹如下：

“初，鉅鹿張角自称大賢良师，奉事黃老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒說以疗病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，轉相誑惑，十余年間，众徒数十万，連結郡国，自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫八州之人，莫不畢应。遂置三十六方，方犹將軍号也，大方万余人，小方六七千，各立渠帅，訛言蒼天已死，黃天当立，岁在甲子，天下大吉。以白土書京城寺門及州郡官府，皆作甲子字。”

与張角在东方傳布太平道同时，張衡（脩）在汉中傳布五斗米道，这两个异端教派在教法上是大略相同的，三国志張魯傳注引典略說：

“熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜，光和中，東方有張角，漢中有張脩，駱曜教民緬匿法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，甚或不愈，則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為奸令祭酒，祭酒主以老子五千文使都習，號為奸令；為鬼吏，主為病者請禱，請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通；其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書；使病者家出五斗米以為常，故號五斗米師。……後角被誅，脩亦亡，及魯在漢中，因其民信，行脩業，遂增飾之，教使作義舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除。又依月令春夏禁殺，又禁酒，流移寄在其地者不敢不奉。”

張魯傳說：

“祖父陵客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書，以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號稱‘米賊’。陵死，子衡行其道，衡死，魯復行之。”

“魯遂據漢中，以鬼道教民，自號師君。其來學道者初皆名鬼卒，受本道已信，號祭酒，各領部眾，多者為治頭大祭酒，皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳；又置義米肉，懸于義舍，行路者量腹取足，若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原然後乃行刑，不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。”

這些史料指出，五斗米道與太平道的教法略同，因此，我們可以把這兩個教派合併起來考察。

值得注意的是：太平道與五斗米道在其粗具端倪的教規中，在

一定程度上反映了农民的中世紀的平等要求。不置“长吏”而代之以“祭酒”，正意味着要求泯沒統治者与被統治者的界限而还原于宗教上的平等；立义舍、置义米肉、令行路者量腹取足，更突出地表现了起义农民的朴素的共产主义的形态，而在中世紀封建的财产所有制之下閃出了弱者对于生命权和生活权的狂暴的幻想。此外，如对犯法的人“三原后乃行刑”，則与汉代之以酷吏为治、以刑法为威的統治政策相对立，禁酒、春夏禁杀，則与汉代豪門貴戚的靡費浮华相对立，这些教法都是从下層起来的，虽采取宗教迷信的形式，但具有深厚的社会基础，并获得了广大农民群众的拥护和支持，所謂“民夷便乐之”。

上述的教法在現存的太平經（即太平清領書）中多少可以找到一些影子，有人曾举禁酒、順时令、立义舍、道德要素、懺悔、崇老子五項来論証太平經与太平道、五斗米道的教义的相应之处。然而，当这些在一定程度上反映了农民要求的教法一提到宗教理論的說明时，就充滿着神秘的詭异之辞。

但在这些神秘的詭异之辞中，也片断地透露出起义农民的反抗意識及其对統治階級的咒咀与仇恨。举例說：太平經以人生有六大罪，第三罪是“积財亿万，不肯救穷周急，其罪不除”，第五罪是：“天生人，幸使人人有筋力，可以自衣食，……而輕休其力，其罪不除。”（丁部卷四、卷六七）这种道德觀念的階級性是很鮮明的，和司馬迁所序的游俠人物的实际相合，他們反对歛聚財貨而不周济貧困，主張人人劳动，自食其力。太平經又以上古之人純朴而少疾病，中古漸失法度，“流就浮华，竭尽財为送終之具，而鬼神益盛”，“下古更熾，事鬼神而害生民。”（丙部卷三、卷三六）这种反对封建社会濫費的宗教仪式的觀念，其階級性質也是很明显的。

如果把上述的断片和前引史籍所載的教法联系起来考察，則

可以看出：(一)当时的起义农民，通过神秘的教义，向往于渺茫的上古的純朴世界，而农民領袖之自称为“太初皇帝”、“太上皇帝”或亦以恢复上世之世为号召。这种向往，实与德国农民战争时代的农民从古代基督教的千載太平的幻梦中寻求有利的出發点具有类似的性質；(二)恩格斯論及德国农民战争时说：“另一方面，这不仅超越現在，而且超越未来的境界，必定成为狂暴的空想。在第一次实际应用时，它自然要退回到当时情形所許可的狹隘範圍內。攻击私有财产，要求财产公有，不得不化为淺薄的慈善組織；渺茫的基督教平等，只归结到法律之前的公民平等，廢止一切官厅的权力，最后变为組織由人民选举的共和政府。”这一段話頗能啓發我們对汉末农民道教的分析。由于历史条件的不同，汉代的农民还提不出财产公有的要求，还提不出要組織由人民选举的共和政府的要求，甚至还提不出如唐宋以后对土地的要求，然而，尽管如此，他們已經作了“在当时情形所許可的狹隘範圍內”所能作的事：他們已經建立了“义舍”制度，已經廢止一切官厅的权力——“长吏”，而代之以“祭酒”，而若明若暗地对私有财产进行攻击，咀咒了“积財亿万”的豪門貴族的“其罪不除”。(三)恩格斯又指出：“中世紀的中等階級和現時資產階級一样，資產階級要求一个廉价的政府，中等階級則首先要求一个廉价的教会。中等階級的异端要求恢复古代簡單的教会制度和廢止独占的僧侶階級。……廉价的整理是要撤消僧侶，主教，羅馬宮殿，簡單一句話，是要撤消为教会所浪費的一切。”（重点系引者所加）汉代农民虽然并不代表中等階級，但他們的道教也是廉价的宗教，在当时的具体历史条件下，它反对与正宗神学相联结的“事鬼神而害生民”的宗教，它要撤消“流就浮华，竭尽財为送終之具”的封建的浪費。

这些农民起义的道教徒先后被統治階級所剿灭，其首領或被

杀，或受招安。不屈的，仍下草澤为流人如故，而受招安的却变成統治階級的帮凶，农民道教的分化开始了，太平道与天师道的命运也頗有不同，張角被杀害后，太平道衰亡了；張魯投降了曹操，他的天师道也流傳甚广，甚至晋时名門子弟如王凝之、卢循等皆为其信徒。

当廉价的符水道教随着农民起义的失敗而終結时，高貴的金丹道教即代之而兴起，其代表人物即为葛洪。此后，神仙家便和巫祝分手，金丹派便和符水派分手，道教的一部份更变質而为統治階級所御用，走上了朝廷。农民道教只是在生命無保障之下作幻想式的抗議，而貴族道教却是違反生死自然的辯証規律而顛倒一切人生的道理来寻求长生久視的神仙世界。

應該指出，葛洪的高貴的金丹道教極端仇視农民的符水道教，他在抱朴子道意篇說：

“曩者有張角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，誑惑黎庶，糾合群愚。进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为業。遂以招集奸党，称合逆乱。”

“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫終不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯無輕重，致之大辟。購募巫祝不肯止者，刑之無赦，肆之市路，不过少时，必当絕息。所以令百姓杜冻飢之源，塞盜賊之萌，非小惠也。”

“妖伪轉相誑惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷。不务藥石之救，惟專祝祭之謬。祈禱無已，問卜不倦，巫祝小人，妄說禍祟。疾病危急，唯所不聞，聞輒修為，損費不訾。富室竭其財儲，貧人假举倍息。田宅割裂，以訖尽篋櫃倒裝而無余，……財產穷罄，遂复飢寒冻餓而死，或起为劫剽，或穿窬斯濫。喪身于鋒鏑之端，自陷于丑惡之刑，皆此之

由也。”

“第五公誅除妖道，而既寿且貴，宋廬江罢絕山祭，而福祿永終；文翁頽破水灵之庙，而身吉民安；魏武禁淫祀之俗，而洪庆来假。”

此外又說：

“諸妖道百余种，皆煞生血食。”（微旨篇）

“巫書妖妄，过差之言。”（同上）

“諸虛名道士，既善为誑詐，以欺学者，又多护短匿愚，耻于不知。”（同上）

祛惑篇說：

“余数見杂散道士輩，……或有偶受体自然，見鬼神，頗能內占，知人將來及已过之事，……或長于符水禁祝之法，治邪有效。而未必曉于不死之道也。……問以金丹之道，則率皆不知也。……此等与彼穿窬之盜，异途而同归者也。”

下举古强、蔡誕、項曼都、白和諸杂散道士伪惑之事。結尾說：

“長生之道，真人所重，可不勤求足問者哉！然不可不精簡其真偽也。余恐古强、蔡誕、項曼都、白和之不絕于世間，好事者省余此書，可以少加沙汰其善否矣。”

可知原始道教的分化，是高貴的金丹与廉价的符水的对立，是神仙与巫祝的对立，是真人与杂散道士的对立，是封建名門与依附农民的对立。而葛洪則站在名門豪族的階級立場，把道教的金丹派从理論与法要上确立起来，使在俗則为名門貴族，入山則为神仙貴族，永远和农民为死敌，而长寿而富貴永享！

第二节

葛洪生平及其道教思想的傳授

研究葛洪生平，最可寶貴的史料是抱朴子外篇自叙。自叙作于东晋元帝建武年間(公元三一七年左右)，時洪“齿近不惑”(約四十岁)。自叙中，對壯年以前的生活及其性格思想，有詳細說明。至壯年以后的生活，晋書卷七十二本傳，有簡略記載。現在根據兩文，對葛洪生平試行綜述。

葛洪字稚川，自号抱朴子，丹陽句容人。祖系，吳大鴻臚。父悌，吳平后，入晋为邵陵太守。关于葛洪的出生年岁，自叙及本傳都無記載。但从自叙中，我們可以間接把近似的年岁推断出来。自叙說“今齿近不惑”。又說“今將遂本志，委桑梓，适嵩岳，以寻方平梁公之軌。先所作子書內外篇，幸已用功夫，聊复撰次，以示將來云尔”。又說“洪年二十余，乃計作細碎小文妨弃功日，未若立一家之言，乃草創子書。會遇兵乱，流离播越，有所亡失。連在道路，不復投笔。十余年，至建武中乃定，凡著內篇二十卷，外篇五十卷。”又說“晋王应天順人，撥乱反正，結皇綱于垂絕，修宗庙之廢祀，念先朝之滯賞，并無报以劝来，洪随例就彼。庚寅詔書賜爵关中侯，食句容之邑二百戶。……昔仲由讓应受之賜而沮为善，丑虜未夷，天下多事，国家方欲明賞必罰，以彰宪典，小子豈敢苟潔区区之懦志，而距弘通之大制？故遂息意而恭承詔命焉。”外篇吳失篇說：“余生于晋世。”

根據上引資料，可知以下數點，即：

- 一、自叙是在“齿近不惑”時寫的，即近四十歲時所寫。
- 二、那時已將子書內外篇撰次起來。

三、这个时候即是建武中。計上距年二十余草創子書之時凡十余年。二十余，加上十余年，正合“齿近不惑。”

四、兩晋建武年号有兩個，一为公元三〇四年秋七月，晋惠帝为成都王穎所挾持，改元建武，至十一月，又为河間王顥所挾持，即廢，未滿半年；一为公元三一七年，东晋元帝以丞相琅琊王，晋位晋王，改元建武，一年即廢。葛洪所指建武，当为晋王之建武。次年，元帝称帝。

五、由此可知在晋王建武初（公元三一七年），洪“齿近不惑”，那时封侯食邑，而子書內外篇也已撰定。从这里上推四十年，为西晋武帝咸宁四年（公元二七八年），吳主孙皓天紀二年，吳亡前二年。那末，洪之生年，最早不应过武帝咸宁四年，而至迟也不会迟于武帝太康三年（公元二八二年），也即是在吳亡国的前后一二年內（公元二七八——二八二年之間）。又据外篇吳失篇“余生于晋世”之言，則葛洪生当吳亡国后一二年可知。

葛洪生当吳亡国后一二年內，他的家庭是吳国的世臣。自叙于此写得很詳細：“祖父仕吳，历宰海鹽、临安、山陰三县，入为吏部侍郎、御史中丞、廬陵太守、吏部尚書、太子少傅、中書、大鴻臚、侍中、光祿勛、輔吳將軍，封吳寿县侯。父仕吳五官郎、中正、建城南昌二县令、中書郎、廷尉、平中护軍、拜会稽太守。未辞，而晋軍順流，西境不守。博簡秉文經武之才，朝野之論，僉然推君。于是轉为五郡赴警。大都督，給亲兵五千，总统征軍，戍遏壇場。天之所坏，人不能支，故主欽若，九有同寔，君以故官，赴除郎中，稍迁至大中大夫，历位大中正、肥乡令，……以疾去官，發詔見用为吳王郎中令，……迁邵陵太守，卒于官。”其父晚年，虽随孙皓降晋，但家世仕吳，吳土的亡国悲哀可想見是十分深重的。世說新語，載吳士入洛，如陆机陆云，当年便受尽調侃。这在抱朴子書中，也可以找到

些微消息。外篇卷十五审举說：

“今普天一統，九垓同風，王制政令，誠宜齊一。夫衡量小器，猶不可使往往而有異，況人士之格而可參差無檢乎？江表雖遠，密邇海隅，然染道化，率禮教，亦既千余載矣。往雖暫隔，不盈百年，而儒學之事，亦不偏廢也。惟以其土宇偏于中州，故人士之數不得鈞其多少耳。及其德行才學之高者，子游仲任之徒，亦未謝上國也。昔吳土初附，其貢士見偃以不試，今太平已及四十年矣，猶復不試，所以使東南儒業，衰于在昔也。此乃見同于左衽之類，非所以別之也。且夫君子猶愛人以禮，況為其愷悌之父母耶？法有招患，令有損化，其此之謂也。”

貢士見偃以不試，乃見同于左衽之類，染道化、率禮教的吳士，幾乎被愷悌之父母視同化外，其悲哀的心緒，真是無可訴說了。然而悲哀也止于悲哀而已，一般的吳士，却以學習“京城上國，公子王孫貴人之所為”為光榮為時髦了。這又使吳士憤慨萬千。外篇卷二十五疾謬說：

“無賴之子，白醉耳熱之後，結黨合群，游不擇類。……携手連袂，以遨以集，入他堂室，觀人婦女，指玷修短，評論美丑，……或有不通主人，便共突前，嚴飾未辦，不復窺听，犯門折關，逾堦穿隙，有似抄劫之至也。其或妾媵藏避不及，至搜索隱僻，就而引曳。……耍呼慣雜，入室視妻，促膝之狹坐，交杯觴于咫尺，絃歌淫冶之音曲，以詭文君之動心。載号載呶，謔戲丑褻，窮鄙極黷，尔乃笑。……習俗行慣，皆曰此乃京城上國，公子王孫，貴人所共為也。余每折之曰：夫中州禮之所自出也，禮豈然乎？蓋衰亂之所興，非治世之舊風也。……亦安以我之不可，从人之可乎！可嘆非一，率如此也。已矣夫，吾

末如之何也！”

又卷二十六譏惑說：

“喪亂以來，事物屢變，冠履衣服，袖袂財制，日月改易，無復一定。乍長乍短，一广一狹，忽高忽卑，或粗或細，所飾無常，以同為快。其好事者朝夕放效。所謂‘京輦貴大眉，遠方皆半額’也。……上國眾事，所以勝江表者多，然亦有可否者。君子行禮，不求變俗，謂違本邦之他國，不改其桑梓之法也。況其在于父母之鄉，亦何為當事棄舊，而強更學乎？吳之善書，則有皇象、劉纂、岑伯然、朱季平，皆一代之絕手。如中州有鍾元常、胡孔明、張芝、索靖，各一邦之妙，并用古體，俱足周事。余謂廢已習之法，更勤苦以學中國之書，尚可不須也。況于乃有轉易其聲音，以效北語，既不能便，良似可耻，可笑。所謂不得邯鄲之步，而有匍匐之嗤者。此猶其小者耳。乃有遭喪者，而學中國哭者，令忽然無復念之情。昔鍾儀庄鳥，不忘本聲，古人韙之。孔子云，喪親者若嬰兒之失母，其号豈常聲之有？寧令哀有余而禮不足。哭以泄哀，妍拙何在？而乃冶飾其音，非痛切之謂也。又聞貴人在大哀，或有疾病，服石散，以數食宣藥勢，以飲酒為性命，疾患危篤，不堪風冷，幃帳茵褥，任其所安。于是凡瑣小人之有財力者，了不復居于喪位，常在別房，高床重褥，美食大飲，或與密客引滿投空，至于沈醉，曰此京洛之法也。不亦惜哉！”

引鍾儀庄鳥來勉勵江表之人，亡國人的舊邦之思，躍然紙上了。然而這不是單純的對故國的忠蓋，而是江東豪族亡國後，在中州豪族的欺侮調弄下的哀鳴。而葛洪的幼年青年生活，便是在這種空氣里面度過的，更不論他的父親曾官至晉室的卿尹了。

葛洪十三歲時沒有了父親，此后的生活，似乎很艱困。自叙說：

“年十三而慈父見背，夙失庭訓，饑寒困悴，躬執耕穡，承星履草，密勿疇襲。又累遭兵火，先人典籍蕩盡，农隙之暇無所讀，乃負笈徒步行借。又卒于一家少得全部之書，益破功日，伐薪賣之，以給紙筆，就营田园处，以柴火写書。坐此之故，不得早涉艺文。常乏紙，每所写，反复有字，人鮮能讀也。”

我們要指出，这一沒落的江东豪族少年，在被歧視的政治环境里生活，自然不能跟祖父时代一样的豪华舒适，指揮如意。然而我們也不能看到“饑寒困悴，躬執耕穡，承星履草，密勿疇襲”等訴苦說話，便以为他真的穷到連飯都沒得吃，真的亲自下田去耕穡。实际上，他是并不亲自种田的，他只是把自己的時間花在讀書中而已，在田园里时，也只是就所营田园处，以柴火写書而已。我們知道，一个中世紀农民，在時間与經濟上是不可能讀書的，而葛洪則是写書与讀書，这就判定葛洪所說的“躬執耕穡，承星履草，密勿疇襲”，至多是反映一个封建地主的亲自管理监督农事，并不是真的亲自下田。实际的种田生活，决不是“承星履草，密勿疇襲”等字面所能輕輕写尽的。

就这样，葛洪“广覽”了許多的書本。自叙說：“年十六，始讀孝經、論語、詩、易，貧乏無以远寻师友，孤陋寡聞，明淺思短，大义多所不通。但貪广覽，于众書乃無不暗誦精持，曾所披涉，自正經、諸史、百家之言，下至短杂文章近万卷。……竟不成純儒，不中为傳授之师。其河洛圖緯，一視便止，不得留意也。不喜星書、算术、九宮、三棊、太一、飞符之屬，了不从焉。由其苦人而少气味也。晚学風角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精。亦計此輩率是为人用之事，同出身情，無急以此自劳役，不如省子書之有益，遂又廢焉。案別录、藝文志，众有万三千二百九十九卷，而魏代以来，群文滋長，倍于往者，乃自知所未見之多也。江表書籍，

通同不具，昔欲詣京師，索奇異，而正值大亂，半道而還，每自嘆恨。今齒近不惑，素志衰頹，但念損之又損，為乎無為，偶耕藪澤，苟存性命耳。博涉之業，於是日沮矣。”

從讀書的經歷上來看，葛洪是從漢儒所法定的儒家經典入手的，然而經過漢末以及魏晉之際的學風轉變，漢儒專一經守師法的嚴整煩瑣學風已被揚棄，所以他竟廣覽眾書，自正經、諸史、百家之言，下至短雜文章，無不暗誦精持了。於是“竟不成純儒，不中為傳授之師”。這是兩漢經濟體制，所謂漢法度的森嚴被蕩決以後，在思想意識界的反映，這在上几章里我們已經申說明白。在漢末作為轉變學風的一個主要人物是郭泰，泰是精於河洛星緯的，葛洪于此却表示不很留意，更不從事科學之類的學問。但晚年（也不過是四十歲以前），對風角、望氣、三元、遁甲、六壬、太一之法的學習，雖說後來又廢棄，却使他仍與河洛星緯接近了一步所謂河洛星緯，所謂風角望氣，是燕齊方士集合了原始迷信在中世紀社會的演出，而這正是神仙道教的胚胎素材。到齒近不惑的時候，素志衰頹，於是“念損之又損，為乎無為”，索性再穿上道家的外衣。這樣的一個讀書的經歷，是一個頗為特殊的經歷。然而，倘若了解森嚴的漢法度的解体，了解漢末黃巾以原始迷信為手段的農民起義，了解豪門大族的安固生活在亂離中的流蕩，了解吳士在亡國後的悲哀，則這樣的讀書經歷，正反映出一個沒落的江東豪族的生活，一面想在舊生活上留戀，一面又徬徨無主地在思想歷程上尋求安慰。

從儒家正宗入手的葛洪，在思想意識方面，自然沒有一絲一毫與農民共聲氣的地方。因而他以剿滅農民“叛變”，鞏固封建地主的利益而建功立業起來了。自叙說：

“昔太安中，石冰作亂，六州之地，柯振叶靡，違正黨逆。

义軍大都督邀洪为將兵都尉，累見敦迫。既桑梓恐虜，禍深憂大，古人有急疾之义，又畏軍法，不敢任志。遂募合数百人，与諸軍旅进。曾攻賊之別將，破之日，錢帛山积，珍玩蔽地，諸軍莫不放兵，收拾財物，繼轂連担。洪独約令所領不得妄离行陣。士有撫得众者，洪即斬之以徇，于是無敢委仗。而果有伏賊数百，出伤諸軍，諸軍悉發，無部队，皆人馬負重，無复战心，遂致惊乱，死伤狼籍，殆欲不振。独洪軍整齐轂張，無所损伤，以救諸軍之大崩，洪有力焉。后別战，斬賊小帅，多获甲首，而献捷幕府。于是大都督加洪伏波將軍，例給布百匹。諸將多封閉之，或送还家，而洪分賜將士，及施知故之貧者，余之十匹，又徑以市肉酤酒，以饗將吏，于时窃擅一日之美談焉。”

考石冰之乱，即張昌之乱，冰为昌之別帅，太安为惠帝年号。晋書惠帝紀，太安二年（公元三〇三年），“五月，义陽蛮張昌举兵反，以山都人丘沉为主，改姓刘氏，伪号汉，建元神鳳，攻破郡县。南陽太守刘彬、平南將軍羊尹、鎮南大將軍新野王歆并遇害。六月，遣荊州刺史刘弘等討張昌于方城，王师敗績。秋七月，……張昌陷江南諸郡，武陵太守賈隆、零陵太守孔紘、豫章太守閻济、武昌太守刘根皆遇害。昌別帅石冰寇揚州，刺史陈徽与战，大敗，諸郡尽沒。临淮人封云举兵应之，自阜陵寇徐州。……冬十一月，……景寅，揚州秀才周玘、前南平內史王矩、前吳兴內史顧祕，起义軍以討石冰。冰退自临淮，趣寿陽，征东將軍刘準，遣广陵度支陈敏击冰。”次年，即永兴元年，“三月，陈敏攻石冰斬之，揚徐二州平。”又考晋書卷一百張昌傳：“張昌本义陽蛮，少为平氏县吏。……李流寇蜀，昌潜遁半年，聚党数千人。……会壬午詔書，發武勇以赴益土，号曰壬午兵。自天下多难，数术者云：‘当有帝王，兴于江左，’及此調發，人咸不乐西征，昌党因之誑惑百姓，各不肯去。而詔書催遣严速，所

經之界，停留五日者，二千石免。由是郡县官長，皆躬出驅逐，展轉不远，屯聚而为劫掠。是岁江夏大稔，流人就食者数千口。太安二年，昌于安陆县石岩山屯聚，去郡八十里，諸流人及避戍役者多往从之。……旬月之間，众十三万。皆以絳科头，擗之以毛。江夏义陽士庶，莫不从之。……別率石冰，东破江揚二州，伪置守長。当时五州之境（即江揚徐荆豫五州）皆畏逼从逆。”可見这是規模頗为不小的农民起义，参加的主要成分是晋朝所調發的征蜀兵士，后来又加上“流人”及避戍役者，也有少数民族参加，也就是說主要成分是农民。葛洪所組織的“义”軍，据晋書本傳所說，乃是响应顧祕、周玘等的。本傳說：“太安中，石冰作乱，吳兴太守顧祕为义軍都督，与周玘等起兵討之。祕檄洪为將兵都尉，攻冰別率，破之，迁伏波將軍。冰平，洪不論功賞。”这次反动的战功，当时洪虽不論，但到元帝时，却又追叙旧功，他以此封侯食邑。

剿平石冰領導的农民暴动的时候，葛洪的年齡，該在二十岁左右。青年的葛洪，在“勛業”上沒有起家，使他轉到洛陽去讀書。可是北方的离乱，又使他退回来。这时，江东却又發生了陈敏的“叛乱”，他只得因故人嵇含見用为广州刺史的机会，先到广州去。但嵇含沒有赴任就被杀了，他只得暫住在广州。自叙說：“（石冰）事平，洪投戈釋甲，徑詣洛陽，欲广寻异書，了不論战功。……正遇上国大乱，（中州是八王之乱，赵代是刘淵称帝，而青徐一帶則有王弥之乱，可參看晋書惠帝紀、載記刘元海及列傳王弥傳。）北道不通，而陈敏又反于江东（參看怀帝紀，及列傳陈敏傳），归塗隔塞。会有故人譙国嵇君道見用为广州刺史，乃表請洪为參軍，虽非所乐，然利可避地于南，故黽勉就焉。見遣先行催兵，而君道于后遇害，遂停广州，頻为节將見邀用，皆不就。”

与北国豪族的命运一样，江东豪族也在进退維谷的局面下流

离失所起来。青年的葛洪，不但不能取得富貴，相反的，四方的离乱，使他連自己的家园都不能归守，这才消沈起来了。故自叙接着在“頻为节將見邀用，皆不就”之下，說道：“永惟富貴可以漸得，而不可頓合。其間屑屑，亦足以劳人。且荣位势利，譬如寄客，既非常物，且其去不可得留也。隆隆者絕，赫赫者灭，有若春华，須臾凋落。得之不喜，失之安悲？悔吝百端，憂惧兢战，不可胜言，不足为也。且自度性篤懶而才至短，以篤懶而御短才，虽翕肩屈膝，趋走風塵，犹必不办大致名位，而免患累，况不能乎？未若修松乔之道，在我而已，不由于人焉。將登名山，服食养性。非有廢也，事不兼济，自非絕弃世务，則曷緣修習玄靜哉！”这里是說，神仙道教的思想（修松乔之道），是在生活的顛沛流离中昂揚成長起来的。早年的富貴之志，这里轉了一个大弯。然而，并不是說，葛洪就此不再有用世之志了，这証之以后的封侯食邑，以及外篇中的許多言論，他是並沒有完全消極的，他只是真正的变成了內神仙外儒术的进退兩可的机会主义者罢了。

在这一个期間，葛洪曾走了好多路。內篇卷四金丹篇說：“往者上国丧乱，莫不奔播四出，余周旋徐豫荆襄江广数州之間。”他的故人嵇含的遭际，該給他很大的刺激吧？晋書卷八十九嵇含傳：“含字君道，祖喜，徐州刺史，父蕃太子舍人。……永兴初，（含）除太弟中庶子，西道阻閉，未得应召。范陽王虓为征南將軍，屯許昌，复以含为从事中郎，寻授振威將軍、襄城太守。虓为刘乔所破，含奔鎮南將軍刘弘于襄陽，弘待以上宾之礼。……屬陈敏作乱，江揚震蕩，南越險远，而广州刺史王毅病卒，弘表含为平越中郎將、广州刺史，假节。未發，会弘卒，时或欲留含領荊州。含性剛躁，素与弘司馬郭勣有隙，勣疑含將为已害，夜掩杀之，时年四十四。”葛洪与嵇含交好，到广州去，原也是先行为嵇含催兵，却不道含未發被杀，于

五,这神仙之术的學習,自叙中沒有具体提到。只說“晚学風角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法,粗知其志”。風角、望气原是方士法术,与神仙家一脉相通。

六,关于鮑玄,晋書卷八十許邁傳:“时南海太守鮑靚隱迹潜遁,人莫知之,邁乃往候之,受中部之法及三皇天文。”卷九十五鮑靚傳:“鮑靚字太玄,东海人也,……学兼内外,明天文河洛書,……为南海太守……尝見仙人陰君,授道訣,百余岁卒。”鮑靚明内学,与洪傳鮑玄同;明天文河洛書,与自叙言晚学風角望气有关。又曾为南海太守,又靚字太玄,不知鮑靚即是鮑玄否?不过籍貫上党与东海不同。这还待詳考。

葛洪停留在广州的时间究竟多么長久,無从确实查考。我們知道,他是在陈敏反叛后(惠帝永兴二年公元三〇五年)才南去的,那正是所謂“上国大乱”的时间,晋室内部,豪强們自相火并,爆發为“八王之乱”,统一的局面完全破坏,在山东有王弥之乱,在山西河北有匈奴刘淵独立,在河北有鮮卑慕容廆独立,在四川有李特李雄父子相繼独立,晋室豪强在火并中互相消灭,漸趋荏弱,而中原一帶就为北方各民族所占据。于是在怀帝永嘉五年(公元三一一年),洛陽陷落,帝被匈奴刘聰將刘曜所虜,那就是所謂“永嘉之乱。”越五年(公元三一六年年),長安陷落,愍帝也被刘曜所虜,北国复亡。所以从公元三〇五到三一六年,是北国从大乱到复亡的期間,这期間,前期以八王之乱为主,后期則以胡人作乱为主。那时北国的豪强們,受不住乱离之苦,主要的是受不住胡人的压迫,紛紛南渡。永嘉末年,南渡的人物最多。世說載衛洗馬(玠)渡江,形神惨悴,說:“对此茫茫,令人百端交集。”这茫茫江水中,正不知混和了多少北国豪强們的弃离家業之痛泪。南渡的豪强們拥戴瑯琊王司馬睿为首領,在江东建立政权。瑯琊王于永嘉二年(三〇八年)即鎮建

業，建興三年（公元三一五年）晉位丞相，建武元年（公元三一七年）自稱晉王，明年即帝位，是為東晉元帝。可見當北國大亂，晉室土崩瓦解的時候，江東實際上即乘統一解紐之會，隱隱先已樹立獨立的根基。然而北國豪強們的南渡，是不能帶同了家業一起南渡的，他們要繼續維持豪強的地位，繼續作土地的霸占與分封，勢必要與江南的豪強們分此杯羹。這樣，就造成了江南豪族與北國豪族妥協合作的條件。而江南豪族在政治上的地位就被提高了。自叙說：“晉王應天順人，撥亂反正，結皇綱于垂絕，修宗廟之廢祀，念先朝之滯賞，并無報以勸來。洪隨例就彼。庚寅詔書，賜爵關內侯，食句容之邑二百戶，……遂恭承詔命焉。”先朝滯賞今天被記起來了，而且分封了，而被封的也恭承詔命了，這就是江南豪族與北國豪族妥協合作的具体例子。葛洪被封在建武中，從南方回來至遲當也在建武之前。則他停留在南方的時間，是從陳敏亂后至建武之前，即公元三〇五至三一七年之間，那是一個可能的最長的南居時間。在這時間，他“頻為節將見邀用，皆不就。……將登名山，服食養性，……以尋方平梁公之軌”，這番栖逸退隱之志，當是受南海太守鮑玄很深的影響。而子書內外篇，大約便于此時大部撰定。關於南居生活，晉書本傳說：“洪見天下已亂，欲避地南土，乃參廣州刺史嵇含軍事。及含遇害，遂停南土多年，征鎮檄命，一無所就。后還鄉里，禮辟皆不赴。”

在偏安江左的小朝廷中，葛洪并不頂得意。自叙對建武后的生活未有記錄，晉書本傳記載得也很概略。本傳說：

“元帝為丞相，辟為掾，以平賊功，賜爵關內侯。咸和初，司徒（王）導召補州主簿，轉司徒掾，遷諮議參軍。干寶深相親友，荐洪才堪國史，選為散騎常侍，領大著作，洪固辭不就。以年老，欲煉丹以祈遐壽，聞交趾出丹，求為勾漏令，帝以洪資高

不許。洪曰：‘非欲为榮，以有丹耳。’帝从之。洪遂將子侄俱行，至广州，刺史邓嶽留不听去，洪乃止罗浮山煉丹。嶽表补东莞太守，又辞不就。嶽乃以洪兄子望为記室参军。在山积年，优游閑养，著述不輟。……后忽与嶽疏云：当远行寻师，克期便發。嶽得疏，狼狽往别，而洪坐至日中，兀然若睡而卒。嶽至，遂不及見，时年八十一。視其顏色如生，体亦柔軟，举尸入棺，甚輕如空衣，世以为尸解得仙云。”（太平寰宇記謂卒年六十一。）

咸和为成帝年号，咸和初为公元三二六年。考晋書卷八十一邓嶽傳：“郭默之杀刘胤也，大司馬陶侃使嶽率西陽之众討之（时嶽为西陽太守），默平，迁督交广二州軍事，建武將軍，領平越中郎將，广州刺史，假节。”又考晋書卷七成帝紀，咸和四年冬十二月，右將軍郭默害江州刺史刘胤，陶侃率众討之，明年五月，擒郭默斬之。邓嶽为广州刺史，在咸和五年（公元三三〇年）之后，葛洪再度南行到广州，当也在咸和五年之后了。由此看来，葛洪封侯食邑后在江南，也至少住了十四年左右（公元三一七——三三〇年）。就是說，洪再度南行时，当在五十四五岁光景。这十四年的时光，是以掾屬主簿之类的佐吏职位度过去的，在官阶上說，并不得意。

晚年的葛洪，被邓嶽留在广州，在罗浮山修道，度他的神仙丹鼎生涯。本傳說他“止罗浮山煉丹……在山积年，优游閑养，著述不輟”。所謂在山积年，究竟多少年呢，本傳沒有交代明白，但如以本傳所載卒年八十一而論，則在山当在二十六七年以上。但太平寰宇記又記他卒年六十一，則在山仅六七年。考本傳，洪死时，邓嶽当为广州刺史。考嶽傳，嶽卒于广州刺史任內，又成帝紀，咸康二年（公元三三六年）冬十月，广州刺史邓嶽击夜郎，五年（公元三三九年）三月，广州刺史邓嶽伐蜀。以后，即不再見有有关邓嶽的記

載，邓嶽以咸和五年任广州刺史，至咸康五年，历时十年。則葛洪在山，当邓嶽广州刺史任內，似以六七年为合理。就是說，关于葛洪的年寿，太平寰宇記所載六十一，比晋書本傳所載八十一較為可信。

总结葛洪一生，他本是江南世貴子弟，少年时飽受亡国悲哀，然而儒道双修，仍找到了他的安心立命之处。青年的葛洪，以协平农民暴动石冰之乱，建立功業，可是功成不賞。北国的复亡与江南的鼎沸，使他流浪到广州，这时，他沈浸在神仙生活的向往之中。东晋开国，他以旧功被录，封侯食邑，然而仕途既不达，江南又离乱靡已，他終于再度南行，以丹鼎生涯終老罗浮。可知他出則为仕宦貴族，处則为神仙貴族，儒道双修，出处兩得，外儒术而內神仙的具体应用，在他的一生中，作了典型的体现。

葛洪对自己的身分，曾加以夫子自道式的說明。自叙說：“不成純儒，不中为傳授之师。”又說：“洪忝为儒者之末。”又說：“念精治五經，著一部子書，令后世知其为文儒而已”，这是說，他是一个儒者。但又說：“將遂本志，委桑梓，适嵩岳，以寻方平梁公之軌，”又說：“每覽巢、許、子州、北人、石戶、二姜、兩袁、法真、子龙之傳，尝廢書前席，慕其为人”，这是說，他是想做一个隱逸之士，神仙家之流。他的著作，內篇自說“屬道家”，外篇自說“屬儒家”。可知他儒道双修，是自己承認的。关于抱朴子的得名，他有一段自述：“洪期于守常，不随世变。言則率实，杜絕嘲戏，不得其人，終日默然，故邦人咸称之为抱朴之士，是以洪著書，因以自号焉。”所抱之“朴”，当即为他的神仙貴族的幻想吧。

葛洪的著述，据自叙所說：“凡著內篇二十卷，外篇五十卷，碑頌詩賦百卷，軍書檄移章表箋記三十卷，又撰俗所不列者为神仙傳十卷，又撰高尚不仕者为隱逸傳十卷；又抄五經、七史、百家之言，

兵事方伎、短杂奇要三百一十卷，别有目录。”据此则所著作共二百二十卷，所抄述共三百一十卷，两共五百三十卷，真是洋洋大观。著述之见于后代书史所著录或引述者，计有：

隋志著录：

汉书钞三十卷

神仙传十卷

抱朴子外篇三十卷

遯甲反复图一卷

遯甲秘要一卷

遯甲要一卷

玉函煎方五卷

后汉书钞三十卷

抱朴子内篇二十一卷

遯甲肘后立成囊中秘一卷

遯甲要用四卷

三元遯甲图一卷

神仙服食方十卷

序房内秘术一卷

新旧唐书著录：

要用字苑一卷

老子道德经序诀二卷

史记钞十四卷(新)

太清神仙服食经一卷(新)

宋史著录：

大清玉碑子一卷

太乙真君固命歌一卷

七录著录：

龟决二卷

肘后急要方四卷

周易杂占十卷

抱朴子书一卷

道藏目录著录：

神仙金钗经三卷

金木万灵论一卷

元始上真众仙记一卷(此见

宋灵佑宫道藏目录)

大丹问答一卷

抱朴子别旨一篇

释法琳辨正论引：

修撰庄子一七卷

服食方四卷

晉書本傳稱：

抱朴子內外一百十六篇

· 移檄章表三十卷

五經史漢百家之言方伎雜事
三百一十卷

碑誄詩賦百卷

神仙、良吏、隱逸、集異等傳
各十卷

金匱藥方一百卷。（內篇雜應篇云：“余所撰百卷，名曰玉函方，皆分別病名，以類相續，不相雜錯。其九十〔注，當作救卒〕三卷皆單行徑易，約而易驗，離陌之間，顧盼皆藥，眾急之病，無不畢備。家有此方，可不用醫。”当即金匱藥方。）

肘后要急方四卷

所以本傳說他“博聞深洽，江左絕倫，著述篇章，富于班馬”。雖然其中大部分都是鈔述的，然而其數量實為不少。

在遐覽篇，葛洪曾列舉各種道經、諸符的名稱，那可能是當時流行的道書，而今天卻成為東晉初年的道書總錄了。為之分類，每類撮記其一二部，如下：

一，文 三皇內文天地人三卷、元文上中下三卷、樊英三壁文三卷

二，經 混成經二卷、九生經、老君玉曆真經（道書稱經者，數量最多。）

三，錄 元錄二卷、雜集書錄、黃老仙錄

四，記 墨子枕中五行記五卷、隱守記、玉策記

五，書 養生書一百五卷

- 六,圖 守形圖、觀天圖、木芝圖
- 七,契 左右契
- 八,儀 升天儀
- 九,言 微言三卷
- 十,九宮 九宮五卷
- 十一,子 凌霄子、去丘子
- 十二,集 三尸集、角里先生長生集
- 十三,法 登名山渡江海救地神法三卷、興利宮宅官舍法五卷
- 十四,秘法 采神藥治作秘法三卷
- 十五,要 趙太白囊中要五卷、鄧公道要
- 十六,大禁 入溫氣疫病大禁七卷
- 十七,律 道士奪算律三卷
- 十八,術 立亡術
- 十九,道意 少君道意十卷
- 二十,大覽 孔安仙淵赤斧子大覽七卷
- 二十一,口訣 李先生口訣
- 二十二,肘后 肘后二卷

此外尚有書名見各篇者,不列,諸符亦不列。

据方維甸統計,抱朴子所舉“仙經神符,多至二百八十二種”(校刊抱朴子內篇序),真是洋洋大觀。但其中絕無道家諸子(老子、莊子等都不在內),更無漢末流行為黃巾所本的太平清領書之流,因為葛洪出自鄭君所傳,則其本門戶之見擯棄他家是很顯然的。在這許多道書中他認為最重要的,是三皇文、五岳真形圖。講變化之術的,“大者唯有墨子五行記”,“其次有玉女隱微”,“又有白虎七變法”,“過此不足論也”。

第三節

內神仙的唯心主義理論及其修仙方術

葛洪的道教思想，關於神仙部分，集中表現在抱朴子內篇二十篇中。關於內篇的性質，葛洪在自叙中有所說明：“內篇言神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪却禍之事，屬道家。”又，在內篇之首，洪自序作書旨趣道：“今為此書，粗舉長生之理。其至妙者不得宣之于翰墨。蓋粗言較略，以示一隅，冀憤悱之徒省之，可以思過半矣。”可知內篇的中心旨趣是長生之理。一切方藥，一切禳邪却禍的方法，目的為了養生延年，為了長生，而長生的極致，則可以登神仙。至於鬼怪變化，實為禳邪祛禍的宗教所必須具有的空虛的胡說，因而也在他所究明之列。

考二十篇的篇目，依道藏本，次第如下：

<u>暢元</u> 第一	<u>論仙</u> 第二	<u>對俗</u> 第三	<u>金丹</u> 第四
<u>至理</u> 第五	<u>微旨</u> 第六	<u>塞難</u> 第七	<u>釋滯</u> 第八
<u>道意</u> 第九	<u>明本</u> 第十	<u>仙藥</u> 第十一	<u>辨問</u> 第十二
<u>極言</u> 第十三	<u>勤求</u> 第十四	<u>雜應</u> 第十五	<u>黃白</u> 第十六
<u>登涉</u> 第十七	<u>地真</u> 第十八	<u>遐覽</u> 第十九	<u>祛惑</u> 第二十

這二十篇中：暢元、地真論道之本体；釋滯、道意、明本論儒道之異，儒道本末；論仙、對俗、至理、塞難、辨問論神仙必有，服食可信；金丹、仙藥、黃白言求仙之主要方法；微旨、雜應言求長生及却禍的各種小方術；登涉言登山涉水的方法及諸符；遐覽舉各種道書；極言、勤求、祛惑言求仙須終極求之，敬禮良師。其中除論道之本体及儒道本末的五篇外，其餘十五篇全屬神仙家言，即論道之本体及儒道本末的五篇，其中所謂“道”，也是神仙家的“道”，與道家之

“道”，是有区别的。所以，我們可以断言，抱朴子內篇二十篇，全屬神仙家言，是現存体系最完整的关于神仙家言的著作。

下面，我們試对葛洪的神仙思想，加以紬繹。

葛洪論道之本体，襲用道家范疇，名之曰“元”（即玄），这是道教依附道家的地方，不从葛洪始。不但在范疇上襲用道家，即“元”的涵义，也与道家所說相似。暢元篇一开头就說：

“元者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”

这表明宇宙的“始祖”或“大宗”（注意身分性的豪族在理論上用的祖宗名詞）是元，一切（万殊）都从“元”产生出来。接着論元的深远高曠，無所不在，無所不有，無所不为，無所不能：

“眇昧乎其深也，故称微焉；綿邈乎其远也，故称妙焉；其高則冠盖乎九霄，其曠則籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎电馳，或倏燦而景逝，或飄澤而星流，或滉漾于淵澄，或氛霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为無。淪大幽而下沈，凌辰極而上游。金石不能比其剛，湛露不能等其柔，方而不矩，圓而不規。来焉莫見，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范鑄兩仪，吐納大始，鼓冶亿类，徊旋四七，匠成草昧。轡策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒闡榮尉。抑濁揚清，斟酌河渭。增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁。”

凡宇宙的生成、运动，都是元的作用。一切都从元出，而元又超乎一切之上。这个元，是先天的祖宗，是葛洪的上帝。

元的同义語是“道”，这也是襲用道家的。道意篇說：

“道者涵乾括坤，其本無名。論其無，則影响犹为有焉；論其有，則万物尙为無焉。隸首不能計其多少，离朱不能察其仿佛，吳札晋野竭聰不能寻其音声乎窈冥之內，獬豸狝猪疾走不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎邇，則周流秋毫而有余焉，以

言乎远，則弥綸太虛而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。方者得之而靜，員者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰。强名为道，已失其真。况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于無垠，去道辽远，不亦远哉！”

元和道都是宇宙生成运动的根源。道与元一样，也是無所不在，無所不有，無所不为，無所不能，是上帝的代名詞。故元即是道，道即是元。这一点是很与自然泛神論接近的。在魏晉以后，易老庄并称三玄，因此，玄就代替了道，成为道的同义語，而在葛洪的思想中，則毋宁說是以元易道，故首篇即标暢元，但为了数典不忘其祖，又揭明道意。不过，我們知道，葛洪的道，乃道教的神仙之道，与道家之道不同。道家主無，而道教主有，故道家貴無生，而道教貴長生。

从元中产生了元一，产生了兩仪。这里沒有物質，都是些空虛的数字。暢元說：“胞胎元一，范鑄兩仪。”元一又是一个神秘的东西，与之相关的，还有一个神秘的真一。地真篇說：

“元一之道，亦要法也。無所不辟，与真一同功。吾內篇第一名之为暢元者，正以此也。守元一复易于守真一，真一有姓字、長短、服色、目（一本作日），元一但此見之，初求之于日中。所謂知白守黑，欲死不得者也。然先当百日潔齋，乃可候求得之耳，亦不过三四日得之。得之守之，則不复去矣。守元一，并思其身分为三人，三人已見又轉益之，可至数十人，皆如己身。隱之显之，皆自有口訣。此所謂分形之道。左君及薊子訓葛仙公，所以能一日至数十处，及有客座上，有一主人与客語，門中又有一主人迎客，而水側又有一主人投釣，宾不能別何者为真主人也。师言守一，兼修明鏡，其鏡道成，則能分形为数十人，衣服面貌皆如一也。”

关于真一，描写得更详尽神秘。地真篇又說：

“余聞之師云：‘人能知一，萬事畢’，知一者，無一之不知也，不知一者，無一之能知也。道起于一，其貴無偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。金沈羽浮，山峙川流，視之不見，听之不聞。存之則在，忽之則亡；向之則吉，背之則凶；保之則遐祚罔極，失之則命雕氣窮。老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物’，一之謂也。故仙經曰：‘子曰長生，守一當明。思一至飢，一與之糧，思一至渴，一與之漿’。一有姓字服色，男長九分，女長六分，或在臍下二寸四分下丹田中；或在心下絳宮金闕，中丹田也；或在人兩眉間，却行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血，口傳其姓名耳。一能成陰生陽，推步寒暑，春得一以發，夏得一以長，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合階，其小不可以毫芒比也。……吾聞之于先師曰：‘一在北極大淵之中，前有明堂，后有絳宮，巍巍華蓋，金樓穹隆。左罡右魁，激波揚空。元芝被崖，朱草蒙瓏。白玉嵯峨，日月垂光，历火過水，經元涉黃。城闕交錯，帷帳琳瑯，龍虎列衛，神人在傍。不施不予，一安其所，不迟不疾，一安其室，能暇能豫，一乃不去。守一存真，乃能通神。少欲約食，一乃留息。白刃臨頸，思一得生。知一不難，難在于終。守之不失，可以無窮。陸辟惡兽，水却蛟龍，不畏魍魎，挾毒之虫。鬼不敢近，刃不敢中。’此真一之大略也。”

這一個元一與真一，是神秘的靈物，然而它却是從天上回到了人間，從廣大無垠、涵乾括坤的元與道，變成了男長九分女長六分可以守之勿失的具体存在了。這就是說，葛洪思想中的元，從本體的元，變成了生活修養的元一與真一，這正是神仙道教的當行本色！

在微旨篇中也有类似的說法：

“或曰：‘願聞真人守身煉形之術。’抱朴子曰：‘深哉問也！夫“始青之下月与日，兩半同升合成一。出彼玉池入金室，大如彈丸黃如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之謹勿失。既往不追身將灭，純白之氣至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌獨無匹，立之命門形不卒，淵乎妙矣難致詰。”此先師之口訣，知之者不畏萬鬼五兵也。’”

又，在對俗篇中，引仙經道：

“仙經曰：‘服丹守一，与天相畢，还精胎息，延壽無極。’此皆至道要言也。”

这个“一”，是神仙道教在葛洪之前，早就發生發展了的范疇，而且也是襲用道家的。老子：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下貞。”这正是地真篇所曾援引而稍变其文的句子。世說載晋武登極，探策卜世，得一，群臣失色，裴楷即以此数語为之解釋。可見“一”这范疇的引用，当时很風行。葛洪神秘的“一”，反映人間最高統治者的地位和形象。

“元”、“道”、“一”，都是襲用道家，特別是老子的原有范疇，但意义却不一样，因为它被晚起的神仙道教賦予以新的內容了。而且为了达到長生的目的，“守一”这种生活修养的基本法門是更被強調了的，其重要，远出“元”与“道”之上。

現在，进而論神仙道教的中心目的，即長生与成仙。

神仙道教叫人求長生，学做神仙。为什么要求長生，为什么要学做神仙呢？在抱朴子書中沒有正面的回答。拆穿了說，神仙思想原是封建貴族想延長他的生前享受至生命的極限以外、甚至延長至永远（与天相畢）的一种荒唐的想望，在乱离之世，封建貴族的生

活被震撼着的时候，神仙思想更帮助他們追求超人間的永远幸福。
这完全是从封建貴族本身的利益出發的，完全跟治国平天下不相干的，說出来实在并不怎样冠冕堂皇。也許就为此，抱朴子書中对此問題不作正面答复。不过，我們仍可以从側面来探索他的言外之意。在对俗篇中，他以問答方式，說明神仙之可貴：

“或曰：‘审其神仙可以学致，翻然凌霄，背俗弃世，烝尝之礼，莫之修奉，先鬼有知，其不餓乎？’抱朴子曰：‘盖聞身体不伤，謂之終孝，况得仙道，長生久視，天地相畢，过于受全归完，不亦远乎？果能登虛躡景，云輦霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸元黄之醇精，飲則玉醴金漿，食則翠芝朱英，居則瑤堂瑰室，行則逍遙太清。先鬼有知，將蒙我荣。或可以翼亮五帝，或可以監御百灵。位可以不求而自致，膳可以咀茹华璫，勢可以总攝罗艷，威可以叱咤梁柱。誠如其道，罔識其妙，亦無餓之者。得道之高，莫过伯陽，伯陽有子名宗，仕魏为將軍，有功封于段干。然則今之学仙者，自可皆有子弟以承祭祀之事，何緣便絕？’”

有吃，有喝，有住，而且那些吃的喝的住的都不是人間凡品，还可以有权位，有威势，还可以遺澤于子孙，得到高官厚祿，真是封建貴族最如意的想法。他又在論仙篇里說：

“学仙之法，欲得恬愉淡泊，滌除嗜欲，內視返听，尸居無心。……仙法欲靜寂無为，忘其形骸。仙法欲令法逮蠢蠕，不害含气。……仙法欲止絕臭腥，休粮清腸。……仙法欲薄爰八荒，視人如己。”

这是說，消極的可以免除煩惱累贅，一切生理心理的負擔都可蠲除。又說：

“仙人殊趣异路，以富貴为不幸，以荣华为穢污，以厚玩为

塵壤，以聲譽為朝露。蹈炎颯而不灼，躡玄波而輕步。鼓翮清塵，風駟云軒，仰凌紫極，俯栖昆侖。”

這是說神仙的快樂是超世間的。

在亂離之世的沒落貴族，像葛洪那樣的，占田封地食戶以及一切寫意的充裕生活，不再能安全地保持時，甚至已經喪失了時，更有理由去學長生了。論仙篇又說道：

“吾徒匹夫，加之罄困，家有長卿壁立之窮，腹懷翳桑趣糧之餒，冬抱戎夷後門之寒，夏有儒行環堵之瑛。欲經遠而乏舟車之用，欲有營而無代勞之役。入無綺紈之娛，出無游觀之歡。甘旨不經乎口，元黃不過乎目，芬芳不歷乎鼻，八音不關乎耳。百憂攻其心曲，眾難萃其門庭。居世如此，可無戀也。”

這樣的沒落行頭，當然要去“值不群之師”，求“得要道之訣”了。

可是，神仙是貴族的顛倒的世界意識，天上的神仙貴族，正反映出人間封建貴族的迷離心理，因而神仙絕不是每一個人連農民在內都有緣（有福或有可能）做得到的。金丹篇說道：

“服神丹令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。黃帝以傳元子，戒之曰：此道至重，必以授賢。苟非其人，雖積玉如山，勿以此道告之。……無神仙之‘骨’，亦不可得見此道也。”

神仙之骨，是生來的、先天的，那末天上的神仙貴族，原與人間的貴族階級一樣，是生來之福，非可強求。而被壓迫階級的凡夫俗子的賤骨，注定沒有做神仙的階級性質！這道理在塞難篇講得更詳盡：

“抱朴子曰：命之修短，實由所值。受氣結胎，各有星宿。……命屬生星，則其人必好仙道，好仙道者，求之亦必得

也。命屬死星，則其人亦不信仙道，不信仙道，則亦不自修其事也。”

這就是說，賤命、賤骨在天上的概念叫做“死星”，貴命、貴骨，在天上的概念叫做“生星”，前者必好仙，后者必不信仙。不但如此，而且就是同屬神仙，也還嚴分等級。人間的封建等級以及身分性地主階級的高低，被反映到天上去了。論仙篇道：

“仙經云：‘上士舉形升虛，謂之天仙；中士游于名山，謂之地仙；下士先死后蛻，謂之尸解仙。’”

金丹篇述丹經道：“其經曰：上士得道，升为天官。中士得道，栖集昆侖。下士得道，長生世間。”遐覽篇道：

“余晚充鄭君門人，……鄭君言：‘君有甄事之才，可教也。……今自當以佳書相示也。’……弟子五十餘人，唯余見受金丹之經及三皇內文、枕中五行記，其餘人乃有不得一觀此書之首題者矣。”

這樣講求身分性，早在學習的時候，都已分出等級來了。

我們知道，這種求長生的神仙思想，與道家的無生及齊生死之說，是并不相同的。因此，神仙道教雖然竊假了道家的“元”“道”“一”等範疇，附會在道家的名義之下，但在不能自圓其說的時候，便不得不露骨地攻擊起道家來。外篇用刑篇道：“道家之言，高則高矣，用之則弊，迂落迂闊。譬猶干將不可以縫綫，巨象不可使捕鼠。……若行其言，則當燔桎梏，墮囹圄，罷有司，滅刑書，鑄干戈，平城池，散府庫，毀符節，撤關梁，掙衡量，膠离朱之目，塞子野之耳，泛生不系，反乎天牧，不訓不營，相忘江湖，朝廷闕爾若無，人民則至死不往來。可得而論，難得而行也。”內篇釋滯篇道：

“五千文雖出老子，然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾全舉其事，有可承接者也。……至于文子、莊子、关令尹喜之徒，

其屬文筆虽祖述黃老，宪章元虛，但演其大旨，永無至言。或复齐死生，謂無异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙已千·亿·里·矣，豈足耽玩哉！其寓言譬喻，犹有可采，以供給碎用，充御卒乏。至使末世利口之奸佞，無行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜乎！”

这里把道家的兩位大师都罵倒了。一位是泛論較略，一位是永無至言。而齐生死之說，則更是“去神仙千·亿·里”。在外篇应嘲篇中，更有对庄子無益于統治者的論点，毫不留情地攻击：

“常恨庄生言行自伐，桎梏世業，身居漆园而多誕談。好画鬼魅，憎圖狗馬。狹細忠貞，貶毀仁义。可謂雕虎画龙难以征風云，空板亿万不能救無錢，孺子之竹馬不免于脚剝，土梓之盈案無益于腹虛也。”

不但对老庄有微辞，对其他道書，只要是不关長生之道的，也一律加以抨击。勤求篇道：

“昔者之著道書多矣，莫不务广浮巧之言，以崇元虛之旨，未有究論長生之阶徑，箴砭为道之病痛，如吾之勤勤者也。”

这便明确地揭櫫出神仙道教的中心目的是長生，唯有長生之道，乃是道教的正宗。这是極可注意的一点。（这在下文詳論）

葛洪認為神仙是必定有的，神仙是可以学得的。他曾用很多篇幅反复說明神仙的必有。他証諸古人的記載，驗之龟鶴的大年，以为人的生命不但可以延長，而且可以否定生命的極限，而取得長生。这些反复的說明，这里不多引举。他認為延長人的生命，依靠內修与外养兩方面工夫。所謂內修，如上举的“守一”便是；而外养，主要的却靠服食，服食中以金丹为最要紧的大藥。這兩方面的工夫中，显然的，外养更重于內修，他曾以極多篇幅，不憚其詳地描写金丹的服煉。金丹篇中說：“余考覽养性之書，鳩集久視之方，曾

所披涉，篇卷以千計矣，莫不皆以還丹金液为大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙者，古來無仙矣！”可見重視之至。為什麼金丹能令人延年呢？他在金丹篇中說道：

“夫丹之為物，燒之愈久，變化愈妙；黃金入火，百煉不消，埋之畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。此蓋假求于外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅，銅青塗脚入水不腐，此是借銅之勁以扞其肉也。金丹入身中，沾洽榮衛，非但銅青之外傳矣。”

“凡草木燒之即燼，而丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂，其去凡草木亦遠矣！故能令人長生。神仙獨見此理矣，其去俗人亦何緬邈之無限乎！世人少所識多所怪，或不知水銀出于丹砂，告之終不肯信，云丹砂本赤物，從何得成此白物？又云丹砂是石耳，今燒諸石皆成灰，而丹砂何獨得爾？此近易之事，猶不可喻，其聞仙道而大笑之，不亦宜乎？上古真人愍念將來之可教者，為作方法，委曲欲使其脫死亡之禍耳。可謂至言矣。然而俗人終不肯信，謂為虛文。若是虛文者，安得九轉九變，日數所成，皆如方耶？”

丹砂水銀的變化，在中國的煉丹家的試驗下，是被證明了的。這原是化學的發軔點，然而這科學上的發現，却被道教所錯誤運用，作為長生延年的大藥了。而這種錯誤運用似乎起源甚早。論仙篇說道：“夫作金皆在神仙集中，淮南王抄出以作鴻寶枕中書，雖有其文，然皆秘其要文，必須口訣臨文指解，然後可為耳。其所用藥，復多改其本名，不可按之便用也。劉向父德，治淮南王獄中所得此書，非為師授也。向本不解道術，偶偏見此書，便謂其意盡在紙上，是以作金不成耳。……外國作水精椀，實是合五種灰以作之，今交廣多有得其法而鑄作之者。……愚人乃不信黃丹及胡粉是化

鉛所作。”可見在紀元前一世紀便有作黃金法的傳說，而制玻璃(水精)法也早自西方“外國”傳來了。

金丹篇列舉各種丹法，如九鼎神丹、太清九轉丹、還丹、九光丹等至三十種之多，又舉餌黃金法、餌銀法，寫得極為詳細。今撮引數例如下：

一，九鼎神丹 第一之丹，名曰丹華。當先作元黃，用雄黃水、硃石水、戎鹽、鹵鹽、硃石、牡蠣、赤石脂、滑石、胡粉，各數十斤，以為六一泥，封之，火之，三十六日成。服之七日仙。又以元膏丸此丹，置猛火上，須臾成黃金。又以二百四十銖合水銀百斤，火之亦成黃金。金成者，藥成也。金不成，更封藥而火之，日數如前，無不成也。(尚有神符、神丹、還丹、餌丹、煉丹、柔丹、伏丹、寒丹等，合共九丹。)

二，還丹 若取九轉之丹內神鼎中，夏至之後曝之，鼎熱，內朱兒一斤于蓋下，伏伺之，候日精照之，須臾翕然俱起，煌煌輝輝，神光五色，即化為還丹。取而服之一刀圭，即白日升天。

三，九轉之丹 九轉之丹者，封塗之于土釜中，糠火，先文后武。其一轉至九轉，遲速各有日數多少，以此知之耳。其轉數少，其藥力不足，故服之用日多得仙遲也。其轉數多，藥力成，故服之用日少而得仙速也。

四，樂子長丹 樂子長丹法：以曾青、鉛、丹、合汞、及丹砂，着銅筒中，乾瓦白滑石封之，于白砂中蒸之，八十日。服如小豆，三年仙矣。

五，金液 金液，太乙所服而仙者也，不減九丹矣。合之，用古秤黃金一斤，并用元明龍膏(水銀)、太乙旬首中石(雄黃)、冰石(紫石英)、紫游女、元水液金(水銀或其化合物)、化石(硝石)、丹砂，封之成水。真經云，金液入口則其身

皆金色，……若求升天，皆先断谷一年，乃服之也。若服半兩，則長生不死，万害百毒不能伤之。可以畜妻子，居官秩，任意所欲，無所禁也。若复欲升天者，乃可齋戒，更服一兩，便飞仙矣。以金液为威喜巨胜之法。取金液及水銀一味合煮之，三十日出，以黄土甌盛，以六一泥封，置猛火炊之，六十时，皆化为丹，服如小豆大，便仙，以此丹一刀圭，粉水銀一斤，即成銀。又取此丹一斤置火上扇之，化为赤金而流，名曰丹金，以塗刀劍，辟兵万里。以此丹金为盤碗，飲食其中，令人長生。以承日月，得液如方諸之得水也，飲之不死。以金液和黄土，內六一泥甌中，猛火炊之，尽成黃金，中用也。复以火炊之，皆化为丹，服之如小豆，可以入名山大川为地仙。以此丹一刀圭，粉水銀立成銀，以銀一兩和鉛一斤，皆成銀。

吃了这样的丹，在人間可以淫乱享乐，無所不为；升天又可以成仙，妙哉！貴族的宗教！

关于物質变化，葛洪在黄白篇中加以說明，以为“变化乃天地之自然。”他說：

“水火在天，而取之以諸燧（方諸、陽燧）。鉛性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为鉛。……变化者乃天地之自然，何为嫌金銀之不可以异物作乎？”

所以在黄白篇中，如同在金丹篇中一样，詳細的描写黄金与白銀的作法。神仙已經外荣华，为什么还要作金銀？原来为了服食，并非为了致富。黄白篇說：

“余曾諮于郑君曰：‘老君云，不貴难得之貨；而至治之世，皆投金于山，捐玉于谷，不审古人何用金銀为貴，而遺其方也？’郑君答余曰：‘老君所云，謂夫披沙剖石，傾山漉淵，不遠万里，不慮压溺，以求珍玩，以妨民时，不知止足，以飾無用；及

欲为道，志求長生者，复兼商賈，不敦信讓，浮深越險，干沒逐利，不恠軀命，不修寡欲者耳。至于真人作金，自欲餌服之致神仙，不以致富也。故經曰：金可作也，世可度也。銀亦可餌服，但不及金耳。’余难曰：‘何不餌世間金銀，而化作之？作之則非真，非真則詐偽也。’郑君答余曰：‘世間金銀皆善，然道士率皆貧，……故宜作也。又化作之金，乃是諸藥之精，胜于自然者也’。”

这里，撮引黄金作法如下：

作黄金法 先取武都雄黄，丹色如鷄冠，而光明無夾石者，多少任意，不可令減五斤也。擣之如粉，以牛胆和之，煮之令燥。以赤土釜容一斗者，先以戎鹽石胆末荐釜中，令厚三分，乃內雄黄末，令厚五分，复加戎鹽于上，如此相似至尽。又加碎炭火如棗核者，令厚二寸。以蚓螻土及戎鹽为泥，泥釜外，以一釜复之，皆泥令厚三寸，勿泄。陰干一月，乃以馬糞火熅之，三日三夜，寒，發出，鼓下其銅，銅流如冶銅鉄也。乃令鑄此銅以为筒。筒成，以盛丹砂水。又以馬屎火熅之，三十日，發爐鼓之，得其金，即以为筒，又以盛丹砂水。又以馬糞火熅三十日，發取擣治之。取其二分熅丹砂，一分并汞，汞者，水銀也，立凝成黄金矣。光明美色，可中釘也。

总结这种金丹与金銀的作法，有几个特点：第一便是富有誘惑性，長生与金銀，是大家都喜爱的；第二是作法麻煩，原料藥品都是不易得来的东西；第三，作法步驟模糊，藥品的分量沒有比例，令人無从下手作；第四，作时須經過一番仪式（仪式下文另詳），又多禁忌，作的地点又必須在名山之上，困难甚多。因此，非常明显，这只是一·种·富·有·誘·惑·性·的·謊·言·，·叫·人·家·去·相·信·它·，·可·是·叫·人·家·永·远·做·不·到·。

金丹黃白，是神仙要道，延年大藥。其他可以服食的，還有很多，但不及金丹黃白。仙藥篇便專門論述延年的藥物，其中有今中藥中的常品，如茯苓、地黃、麥門冬、天門冬、朮、黃精之類，但大部分却是不經見的東西，如五芝、計石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝，各有百許種，極神怪荒唐之大觀。撮舉兩個怪物的例子，以見一斑：

一，石芝 石象芝生于海隅名山及島嶼之涯，有積石者，其狀如肉象，有頭尾四足，良似生物也。附于大石，喜在高岫險峻之地，或却着仰綴也。赤者如珊瑚，白者如截脂，黑者如澤漆，青者如翠羽，黃者如紫金，而皆光明洞徹如堅冰也。晦夜去之三百步，便望見其光矣。大者十餘斤，小者三四斤。非久齋至精，及佩老子入山靈寶五符，亦不能得見此輩也。凡見諸芝，且先以開山却害符置其上，則不得復隱蔽化去矣。徐徐擇王相之日，設醮，祭以酒脯，祈而取之，皆從日下禹步閉氣而往也。又，若得石象芝，擣之三萬六千杵，服方寸匕，日三，盡一斤，則得千歲，十斤則萬歲。亦可分人服也。

二，肉芝 萬歲蟾蜍，頭上有角，額下有丹書八字，體重。以五月五，日中時取之。陰干百日，以其左足畫地，即為流水；帶其左手于身，辟五兵，若敵人射己者，弓弩矢皆反還自向也。千歲蝙蝠，色白如雪，集則倒懸，腦重故也。此二物得而陰干，未服之，令人壽四萬歲。……行山中，見小人乘車馬，長七八寸者，肉芝也，提取服之，即仙矣。

在服食之外，為了求得延年長生，禳邪祛禍，葛洪在雜應篇中，介紹了各種小方術。此種小方術，如斷穀法、不寒之道、不熱之道、辟五兵之道、隱淪之道、自然解脫法、不病術、預知術、堅齒之道、聰耳之道、明目之道、登峻涉險遠行不極之道、辟疫之道，皆極荒誕可笑之能事，而為後世道教所祖述。撮引數例如下：

一，断穀法 先作美食極飽，乃服藥以养所食之物，令不消化，可辟三年。欲还食穀，当以葵子猪膏下之，則所作美食皆下，不坏如故也。……又有引石散，以方寸匕投一斗白石子中，以水合煮之，亦立熟如芋子，可食以当穀也。

二，不寒之道 以立冬之日，服六丙六丁之符，或閉口行五火之炁千二百遍，則十二月中不寒也。

三，辟五兵之道 吾聞吳大皇帝曾从介先生受要道云，但知書北斗字及日月字，便不畏白刃。帝以試左右数十人，常为先登陷陣，皆終身不伤也。郑君云：但誦五兵名，亦有驗。刀名大房，虛星主之；弓名曲張，氏星主之；矢名彷徨，熒惑星主之；劍名失伤，角星主之；弩名远望，張星主之；戟名大將，參星主之也。临战时，常細祝之。或以五月五日，作赤灵符著心前，……或佩西王母兵信之符，……或交鋒刃之际，乘魁履剗，呼四方之長，亦有明效。

为了作丹作黄金，須跋涉山川，或入深山大谷，幽靜無人之处，方易成功。抱朴子中有一篇登涉，便專門写登山涉水的方法。登涉篇的开头說：

“凡为道合藥，及避乱隱居者，莫不入山。然不知入山法者，多遇禍害。”

接着便說明入山的时间，在山中如何辟邪治怪，如何对付毒蛇猛兽。又說明如何涉江渡海，辟蛟龙之害。又介紹了入山符十九道。大都是荒謬可笑的，然而也有極少部分，是根据原始的医藥經驗。撮引数例如下：

一，明鏡辟邪 古之入山道士，皆以明鏡徑九寸以上，悬于背后，則老魅不敢近人。或有来試人者，則当顧視鏡中，其是仙人及山中好神者，顧視鏡中故如人形；若是鳥兽邪魅，則

其形貌，皆見鏡中矣。

二，山精呼名 山中山精之形，如小兒而獨足，走向後，喜來犯人。人入山，若夜聞人聲音大語——其名曰蛟知——而呼之，即不敢犯人也。……山中有大樹，有能語者，非樹能語也，其精名曰云陽，呼之則吉。

三，辟蛇 帶武都雄黃，色如鷄冠者，五兩以上，以入山林草木，則不畏蛇。蛇若中人，以少許雄黃末內瘡中，亦登時愈也。蛇種雖多，唯有蝮蛇及青金蛇中人為至急，不治之一日則斃人。人不曉治之方術者，而為此二蛇所中，即以刀割所傷瘡肉以投地，其肉沸如火炙，須臾焦盡，而人得活。

四，渡江涉海辟蛟龍之道 道士不得已而當游涉大川者，皆先當于水次破鷄子一枚，以少許粉雜香末，合攪器水中，以自洗濯，則不畏風波蛟龍也。……又法，臨川先祝曰：“卷蓬卷蓬，河伯導前辟蛟龍，萬災消滅天清明。”

關於符籙，葛洪不加重視，書中偶述符水斷谷，他處不常提到符籙。登涉篇所引符十九道，乃全書所引符籙的全部，可是全屬於入山之用，如老君入山符、入山辟虎狼符、入山佩帶符等。符只是一種求仙的輔助工具，作用在於禳邪祛禍，保護道士的安全而已。在遐覽篇，雖舉諸大符之名，末後加以評論道：“鄭君言符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。今人用之少驗者，由于出來歷久，傳寫之多誤故也。又信心不篤，施用之亦不行。……凡為道士求長生，志在藥中耳，符劍可以却鬼辟邪而已，諸大符云用之可以得仙者，亦不可專據也。”

葛洪在書中曾兩次敘述了禹步的方法，一在仙藥篇，一在登涉篇，詳略各異。（按揚子法言重黎篇：“昔姒氏治水土，而巫步多禹。”可知禹步原為巫步。）在仙藥篇者，如下：

禹步法	前举左	右过左	左就右	
	次举右	左过右	右就左	
	次举左	右过左	左就右	如此三步，当

滿二丈一尺，后有九迹。

在登涉篇者，如下：

禹步法 一步七尺，合二丈一尺，顧視九迹。正立，右足在前，左足在后。次复前（注：此下当有左足次前四字）右足，以左足从右足，并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足，并，是二步也。次复前（注：此下当有左足次前四字）右足，以左足从右足，并，是三步也。如此禹步之道畢矣。凡作天下百术，皆宜知禹步。

关于道教的某种仪式，葛洪不很重視，有时还認為無益。在道意篇里，他說：

“凡夫不能守真，無杜遏之檢括，愛嗜好之搖奪，馳騁流遁，有迷無反。……于是有傾越之灾，有不振之禍。而徒烹宰肥膾，沃醑醪醴，撞金伐革，謳歌踊躍，拜伏稽顙，守請虛坐，求乞福顧，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉！……夫福非足恭所請也，禍非禳祀所禳也。若命可以重禱延，疾可以丰祀除，則富姓可以必長生，而貴人可以無疾病也。”

他反对“烹宰肥膾，沃醑醪醴，撞金伐革，謳歌踊躍，拜伏稽顙，守請虛坐，求乞福顧”等禳邪祈福的仪式。可是他重視另一种仪式，那便是道書傳授及金丹傳授的仪式。在書中，他屢次提到傳授道書及金丹，須經隆重的仪式。金丹篇說道：

“九鼎神丹經曰，黃帝服之，遂以升天。……黃帝以傳元子，戒之曰：此道至重，必以授賢。……受之者以金人金魚，投

于东流水中，以为約，啜血为盟。無神仙之骨，亦不可得見此道也。合丹当于名山之中無人之地，結伴不过三人。先齋百日，沐浴五香，致加精潔，勿近穢污，及与俗人往来，又不令不信道者知之，謗毀神藥，藥不成矣。”

“金液入口，則其身皆金色。老子授之于元君。元君曰：此道至重，百世一出，藏之石室，合之皆齋戒百日，不得与俗人相往来，于名山之側东流水上，別立精舍，百日成，服一兩便仙。”

“受金液經，投金人八兩于东流水中，飲血为誓，乃告口訣。不如本法，盜其方而作之，終不成也。凡人有至信者，可以藥与之，不可輕傳其書，必兩受其殃。天神鑒人甚近，人不知耳。”

“合此金液九丹，既当用錢，又宜入名山，絕人事。……郑君言：所以尔者，合此大藥皆当祭，祭則太乙、元君、老君、元女皆来鑒省。作藥者若不絕迹幽僻之地，令俗間愚人得經過聞見之，則諸神便責作藥者之不遵承經戒，致令惡人有謗毀之言，則不复佑助人，而邪气得进，藥不成也。必入名山之中，齋戒百日，不食五辛生魚，不与俗人相見，尔乃可作大藥。作藥須成乃解齋，不但初作时齋也。”

明本篇說：

“五經之事，注說炳露，初学之徒，犹可不解，豈况金簡玉札，神仙之經，至要之言？又多不書，登壇歃血，乃傳口訣。苟非其人，虽裂地連城，金壁滿堂，不妄以示之。”

遐覽篇說：

“余聞郑君言，道書之重者，莫过于三皇文、五岳真形圖也。古人仙官至人，尊秘此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一傳，傳之歃血而盟，委質为約。”

無論傳道書，或傳金丹法，或作金丹，都要有隆重的儀式，筑

壇，歃血，委質為約。這種儀式，是為了保證金丹的成功。而地點，則以名山深山為宜。金丹篇曾列舉諸名山之名，如下：

“按仙經：可以精思合作仙藥者，有華山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、長山、太白山、終南山、女兒山、地肺山、王屋山、抱犢山、安丘山、潛山、青城山、峨眉山、緜山、云台山、羅浮山、陽駕山、黃金山、鼈祖山、大小天台山、四望山、蓋竹山、括蒼山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。”

葛洪對於道書，以為惟有金丹道書是最重要的。其他雜道書，大都“妨日月而勞意思”，沒有什麼了不起。可是後世之作道書者，大都只能作“不要之道書”。遐覽篇說：

“雜道書，卷卷有佳事，但當校其精粗，而擇所施行。不事盡誦，以妨日月而勞意思耳。若金丹一成，則此輩一切不用也。”

金丹篇說：

“余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷以千計矣，莫不皆以還丹金液為大要者也。”

釋滯篇說：

“道書之出于黃老者蓋少許耳，率多後世之好事者各以所知見而滋長，遂令篇卷至于山積。古人質朴，又多無才，其所論物理，既不周悉，其所証按，又不著明，皆闕所要而難解，解之又不深遠，不足以演暢微言，開示憤悱，勸進有志，教戒始學，令知元妙之途徑、禍福之源流也。徒誦之萬遍，殊無可得也。雖欲博涉，然宜詳擇其善者而後留意，至于不要之道書，不足尋繹也。”

勤求篇說：

“古人質正，貴行賤言，故為政者不尚文辨，修道者不崇辭說。風俗衰薄，外飾彌繁，方策既山積于儒門，而內書亦鞅掌

于术家。……后之知道者，于吉、容嵩、桂帛諸家，各著千所篇，然率多教戒之言，不肯善为人开显大向之指归也。其至真之訣，或但口傳，或不过寻尺之素，在領帶之中。……故世間道士，知金丹之事者，万無一也。而管見之屬，謂仙法当具在于紛若之書，及于祭祀拜伏之間而已矣。夫長生制在大藥耳，非祠醮之所得也。……誠欲为道，而不能勤求明师，合作异藥，而但晝夜誦講不要之書，数千百卷，詣老無益。”

我們倒并不关心金丹道書究竟有沒有什么价值，其他杂道書，究竟有用或無用，我們只覺得道書著作之富是很可驚人的。所謂“篇卷以千計”，所謂“篇卷至于山积”，所謂“內書鞅掌于术家”，所謂“于吉、容嵩、桂帛諸家，各著千所篇”，那該是多可注意的数量。在黃白篇，光只提到神仙經、黃白之方，便有“二十五卷，千有余首”。从著作者之多，从著作品之多，从葛洪以金丹来抨击杂道書这点，我們可以意味到道教已在道書数量之增多中，同时也發展出許多派系，就是說道教在發展之初，便已起了分化了。至于道教的發展，留待第四卷再論。

第四節

外儒术的应世經絡及其反动性格

封建的名門豪族，在迷离不安的局面下，并不是單純地夢想着神仙的生活。兩晋之际，豪族內訌，民变四起，胡人侵扰。北方豪族大举南渡，江南豪族流离分化，他們都感受着脫离了戶籍的“流人”暴动的威胁。階級斗争的尖銳，越發使他們一方面要在实际上守衛階級的利益，另一方面覺得飄蕩空灵的神仙宗教在欺騙作用上更为必要。这种客觀现实在思維方面的反映，便構成了內神仙外

儒术的葛洪思想。

关于儒道双修的理论，葛洪在抱朴子中屡有说明。外篇循本篇说：

“玄寂虚静者，神明之本也；……德行文学者，君子之本也。”

所谓神明之本，即神仙道教之本，所谓君子之本，即阶级利益之本。葛洪在这里便坦白地表示了豪族通过宗教和伦常的作用而要求的儒道双修的根本。在这两个根本之间，葛洪并不是视同一律的。内篇释滞篇说：

“内宝养生之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音。欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自持才力，不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫，八百年，然后西适流沙；伯阳为柱史；宁封为陶正；方回为閭士；吕望为太师；仇生仕于殷，马丹官于晋；范公霸越而泛海；琴高执笏于宋康；常生降志于执鞭，庄公藏器于小吏；古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎？”

这里，以神仙养生为内，以儒术应世为外。“以六经训俗士，以方术授知音”，这就是内外两可的“修之于朝隐”。最上等的名士，一方面在“朝”做统治阶级，另一方面以“隐”的内容实行欺骗。其次，如不能双修，则专修道德，因此神仙是最基本的。释滞篇又说：

“世之谓一言之善，贵于千金，然盖亦军国之得失，行己之臧否耳。至于告人以长生之诀，授之以不死之方，非特若彼常人之善言也，则奚徒千金而已乎！”

军国得失（例如他参与剿灭农民战争的战功），行己臧否（例如

他前后做官僚的行徑)只值千金,而長生之訣,不死之方(神仙)則值千金以上。这里,更充分暴露了統治階級的意識,事業和道德都可以還算成貨幣的價格,然而最骯髒的意識到了理論却又還元做奇妙的東西。在內篇塞難篇及明本篇中,葛洪論儒道本末說:

“儒教近而易見,故宗之者眾焉,道意遠而難識,故達之者寡也。道者,萬殊之源也,儒者大淳之流也。”(塞難篇)

“道者儒之本也,儒者道之末也。”(明本篇)

“凡言道者,上自二儀,下逮萬物,莫不由之。但黃老執其本,儒墨治其末耳。”(同上)

葛洪之所謂內外,就對己對人而言,其所謂本末,又有輕重之異。他強調內篇的重要性,不在朝做統治者是可以的,但不做神仙是不可以的。名門最上等的人物既修須長生,又須兼匡世。外篇應嘲篇說:

“客嘲余云:‘先生載營抱一,韜景靈淵;背俗獨往,邈爾蕭然。……伯陽以道德為首,庄周以逍遙冠篇,用能標峻格于九霄,宣芳烈于罔極也。今先生高尚勿用,身不服事,而著君道臣節之書;不交于世,而作譏俗救生之論;甚愛軒毛,而綴用兵戰守之法;不營進趨,而有審舉勞達之篇:蒙竊惑焉。’抱朴子曰:‘君臣之大,次于天地,思樂有道,出處一途。隱顯任時,言亦何系?大人君子,與事變通。老子無為者也,鬼谷終隱者也,而著其書,咸論世務。何必身居其位,然後乃言其事乎?……余才短德薄,幹不適治,出處同歸,行止一致。豈必達官乃可議政事,居否則不可論治亂乎?’”

“思樂有道,出處一途,隱顯任時,言亦何系?大人君子,與事變通,……出處同歸,行止一致。”這不僅說明儒道雙修使名門豪族出處兩得,而且也說明名門豪族在封建秩序被攪亂時代從外邊向

內退守，而仍不能忘情于外的那副貪欲相，理由是“君臣之大，次于天地”。這意思，在外篇喻蔽篇說得更清楚：

“余雅謂王仲任作論衡八十余篇，為冠倫大才。有同門魯生難余曰：‘……王充著書，兼箱累表，而乍出乍入，或儒或墨。……’抱朴子答曰：‘……夫發口為言，著紙為書，書者所以代言，言者所以書事。若用筆不宜雜載，是議論常守一物。昔諸侯訪政，弟子問仁，仲尼答之，人人異辭。蓋因事托規，隨時所急。譬猶治病之方千百，而針灸之處無常。却寒以溫，除熱以冷，期于救死存生而已。豈可詣者逐一道如齊楚而不改路乎？……淮南鴻烈，始于原道，而亦有兵略主術；庄周之書，以死生為一，亦有畏軀慕龜，請粟救飢’。”

他曲解王充的思想之後，說明自己內神仙而外儒術，在於不廢棄任何機會，“因事托規，隨時所急”，以達到豪族地主的“救死存生”的目的，這不是自相矛盾。表面有矛盾，而內容是統一的。而且，我們更要注意，連同他的內神仙也是要以金丹來對抗符水，以神仙來對抗巫祝，以名門豪族來對抗起義農民，“令百姓杜凍飢之源，塞盜賊之萌”的。

考葛洪的外儒術的應世經絡，具載于抱朴子外篇五十卷中。篇目如下：

卷一 <u>嘉遯</u>	卷二 <u>逸民</u>	卷三 <u>勗學</u>	卷四 <u>崇教</u>
卷五 <u>君道</u>	卷六 <u>臣節</u>	卷七 <u>良規</u>	卷八 <u>時難</u>
卷九 <u>官理</u>	卷十 <u>務正</u>	卷十一 <u>貴賢</u>	卷十二 <u>任能</u>
卷十三 <u>欽士</u>	卷十四 <u>用刑</u>	卷十五 <u>舉</u>	卷十六 <u>交際</u>
卷十七 <u>備闕</u>	卷十八 <u>擢才</u>	卷十九 <u>任命</u>	卷二十 <u>名實</u>
卷二十一 <u>清鑒</u>	卷二十二 <u>行品</u>	卷二十三 <u>弭訟</u>	卷二十四 <u>酒誡</u>
卷二十五 <u>疾謬</u>	卷二十六 <u>譏惑</u>	卷二十七 <u>刺驕</u>	卷二十八 <u>百里</u>

卷二十九 <u>接疏</u>	卷三十 <u>鈞世</u>	卷三十一 <u>省煩</u>	卷三十二 <u>尙博</u>
卷三十三 <u>漢過</u>	卷三十四 <u>吳失</u>	卷三十五 <u>守堵</u>	卷三十六 <u>安貧</u>
卷三十七 <u>仁明</u>	卷三十八 <u>博喻</u>	卷三十九 <u>廣譬</u>	卷四十 <u>辭義</u>
卷四十一 <u>循本</u>	卷四十二 <u>應嘲</u>	卷四十三 <u>喻蔽</u>	卷四十四 <u>百家</u>
卷四十五 <u>文行</u>	卷四十六 <u>正郭</u>	卷四十七 <u>彈禰</u>	卷四十八 <u>詰鮑</u>
卷四十九 <u>知止、窮達、重言</u>	卷五十 <u>自叙</u>		

除自叙一卷外，余四十九卷五十一篇，便是外篇的全部了。外篇內容，分为五項：第一是关于政治的，如君道、臣节、官理、貴賢、任能、用刑、审举、百里、漢過、吳失等；第二是对風俗習尙的批評，如交際、名實、清鑒、行品、弭訟、酒誠、疾謬、譏惑、省煩等；第三是对漢末以來，學風及思潮的批評，如鈞世、尙博、正郭、彈禰、詰鮑等；第四是关于个人生活修养及态度的，如嘉遯、逸民、守堵、安貧、仁明、知止、窮達等；第五是表白著書用意的，如應嘲、喻蔽、百家等。其他如博喻、廣譬等，則因文体特殊，內容駁雜瑣碎，不易确定其應屬那項。

現在分項加以說明。

葛洪的政治思想，虽自称屬儒家，但实际上乃漢酷吏的繼承，是內法外儒的“王霸道雜之”的憧憬。自从漢王朝崩壞以來，安固森嚴的漢法度破壞無遺，曹操用人便只問才不才，不問行品如何。一切禮度法制，趨向簡易嚴峻。为了适应軍事屯田的封建經濟，禮度法制的簡易嚴峻是必要的。这样，曹操有了成功，司馬氏也有了成功。然而曹氏亡于权臣內蝕，而司馬氏則亡于豪族內訌、胡人外鑠。因此在君主之下个别軍事領袖（亦即名門豪族）的权势爭奪，不利于名門間穩定局面的維持。在許多名門豪族之上，似应有一个共同的領袖，他处在不可与爭的地位，來維持名門間的平衡，这个領袖，便是最高地主或最高家長。葛洪在君道、臣节、良規諸篇

中，說明階級關係是絕對的，尊卑的對立應該調和，因為“君”如父，象“天”，這道理是如自然規律，不可改易的。他說：

“清玄剖而上浮，濁黃判而下沈，尊卑等威，于是乎著。往聖取諸兩儀，而君臣之道立；設官分職，而雍熙之化隆。君人者，必修諸己以先四海，去偏黨以平王道，遣私情以標至公。”

（君道）

“喻之元首，方之股肱，虽有尊卑之殊邈，实若一体之相賴也。”（臣节）

“臣喻股肱，則手足也，履冰執熱，不得辭焉。”（同上）

“夫廢立之事，小順大逆，不可長也！夫君，天也，父也，君而可廢，則天亦可改，父亦可易也。……而世人誠謂湯武為是，而伊霍為賢，此乃相勸為逆者也。又見廢之君，未必悉非也。……見廢之主，神器去矣，下流之罪，莫不歸也。”（良規）

在他看來，君只要“去偏黨以平王道，遣私情以標至公”，不偏不倚地維持名門間的均勢，而臣能盡股肱之力，尊事其君，則魏晉以來的內訌篡弑都可避免。

人君非用人佐治不可，申舉篇說：“人君雖明并日月，神鑒未兆，然萬機不可以獨統，曲碎不可以親總，必假目以遐覽，借耳以廣聽，誠須有司，是康是贊。故聖君莫不根心招賢，以舉才為首務。施玉帛于丘園，馳翹車于岩藪，勞于求人，逸于用能”。在任能、欽士兩篇中，也有同樣的說法，茲不再瑣引。

關於用人的方法，葛洪在申舉篇中，以及漢過、吳失篇中，痛論賣官之弊及奸邪害正之狀。他以為申舉之法，在乎公平，而對舞弊嚴加懲罰。申舉篇說：

“漢之末叶，桓靈之世，柄去帝室，政在奸臣，網漏防潰，風績教沮。抑清德而揚諂媚，退履道而進多財。力競成俗，苟

得無耻。或輸自售之宝，或卖要人之書，或父兄貴显，望門而辟命，或低头屈膝，积習而見收。夫銓衡不平，則輕重錯謬。……以之治人，則虐暴而豺貪，受取聚斂，以补买官之費；立之朝廷，則乱劇于棼絲，引用駑庸，以为党援。而望風向草偃，庶事之康，何异悬瓦礫而責夜光，弦不調而索清音哉？何可不澄濁飞沈，沙汰臧否，严試对之法，峻貪夫之防哉！殄瘁攸阶，可勿畏乎？……遣其私情，竭其聰明，不为利欲动，不为屬托屈。所欲举者，必澄思以察之，博訪以詳之。修其名而考其行，校同异以备虛飾，令亲族称其孝友，邦閭归其信义。尝小仕者有忠清之效，治事之干，則寸錦足以知巧，刺鼠足以观勇也。又秀孝皆宜如旧，試經答策，防其置对之奸，当令必絕。其不中者勿署吏，加罰禁錮。其所举書不中者，刺史太守免官，不中左迁，中者多不中者少后轉，不得过故。若受而賅举所不当，發覺有驗者，除名，禁錮終身，不以赦令原，所举与举者同罪。今試用此法治，一二岁之間，秀孝必多不行者，亦足以知天下貢举不精之久矣。过此則必多修德而勤学者矣。”

上面我們已經說过，为了适应軍事屯田的封建經濟，礼度法制的簡易严峻是必要的。軍事屯田的封建經濟，是在軍事体系之下維持統治权的稳定，同时还要准备随时的流动。晋之占田制只是在屯田制的基础之上进行的修改。这种不安定的經濟制度，反映在礼制与法制上的，是兩汉森严整齐法度的崩潰，是魏晋清峻通脫風尚的养成。在省煩篇中，葛洪便指出繁礼的無用，主張“刪定三礼，割弃不要”：

“安上治民，莫善于礼，弥綸人理，誠为曲备。然冠昏飲射，何煩碎之甚邪？人倫虽以有礼为貴，但当令足以叙等威而表情敬，何在乎升降揖讓之繁重，拜起俯伏之無已邪？……自建

安之后，魏之武文，送終之制，务在儉薄，此則墨子之道，有可行矣。余以为丧乱既平，朝野無为，王者所制，自君作古。可命精学洽聞之士，才任損益，免于拘愚者，使刪定三礼，割弃不要，次其源流，总合其事，类集以相从。其煩重游說，辞异而义同者，存之不可常行，除之無所伤損，卒可断約而举之，勿令沈隱，复有凝滯。其吉凶器用之物、俎豆觚觶之屬、衣冠車服之制、旗章采色之美、宮室尊卑之品、朝饗宾主之仪、祭奠殯葬之变、郊祀禘祫之法、社稷山川之礼，皆可减省，务令約儉。”

文中說减削繁礼，在“丧乱既平”之后，实际上，則自“建安之后”，早已“务在儉薄”了，文中之意，無非是把軍事屯田时期的礼制变更，在丧乱既平之后，予以合法的确定罢了，并非真要等到丧乱既平之后才实行。

与礼度并行的刑法，葛洪主張趋于严峻，主張“以杀止杀”，来对付人民。用刑篇說：

“德敬治狡暴，犹以黼黻御鋒剡也，以刑罰施平世，是以甲冑升庙堂也。”

“仁之为政，非为不义也，然黎庶巧伪，趋利忘义，若不齐之以威，糾之以刑，远美義农之風，則乱不可振，其禍深大。以杀止杀，豈乐之哉！”

“仁者为政之脂粉，刑者御世之轡策。脂粉非体中之至急，而轡策須臾不可無也。”

“安于感深谷而严其法，衛子疾弃灰而峻其辟，夫以其所畏，禁其所玩，峻而不犯，全民之术也。”

“刑之为物，国之神器，君所自执，不可假人，犹長劍不可倒捉，巨魚不可脫淵也，乃崇替之所由，安危之源本也。”

“以刑罰施平世，是以甲冑升庙堂”，則从反面来推論，很分明

地是說乱世該用峻刑严法了。因此，他得出刑是“国之神器”的結論。他更主張恢復肉刑。用刑篇道：

“或曰：‘然則刑罰果所以助教興善，式遏軌忒也。若夫古之肉刑，亦可復與？’抱朴子曰：‘曷為而不可哉！’”

在禮與法之外，葛洪特別注意所謂風教問題。自從漢王朝衰亡以來，“網漏防潰，風頹教沮”。網與防意味着禮與法，風與教乃指風俗教化而言。在網漏防潰之後，主張薄禮而峻法，則在風頹教沮以後，又當怎樣呢？

現在且看葛洪所指出的風頹教沮，是那些現象。

第一，是教育淪喪。勸學篇說：“世道多難，儒教淪喪，文武之軌，將遂凋墜，或沈溺于聲色之中，或驅馳于競逐之路。孤貧而精六藝者，以游夏之資而抑頓乎九泉之下；因風而附鳳翼者，以鶩庸之質猶迴遑乎霞霄之表。舍本逐末者，謂之勤修庶几，擁經求己者，謂之陸沈迂闊。于是莫不蒙塵觸雨，戴霜履冰，懷黃握白，提清挈肥，以赴邪徑之近易，規朝種而暮獲矣。若乃下帷高枕，游神九典，精義墮隱，味道居靜，確乎建不拔之操，揚青于歲寒之後，不揆世以投迹，不隨眾以萍漂者，蓋亦鮮矣。”尤其對封建貴族子弟的拋棄教育，表示非常惋惜。崇教篇說：“王孫公子優游貴樂，婆娑綺紈之間，不知稼穡之艱難。……省文章既不曉，睹學士如草芥，口筆乏乎典據，牽引錯于事類，劇談則方戰而已屈，臨疑則未老而憔悴。雖菽麥之能辯，亦奚別乎瞽瞍哉！”

第二，是名實乖濫。名實篇說：“門人問曰：‘聞漢之末世，靈獻之時，品藻乖濫，英逸窮滯，貪饕得志，名不准實，……其故何哉？’抱朴子答曰：‘……夫佞者鼓珍賂為勁羽，則無高而不到矣，乘朋黨為舟楫，則無遠而不濟矣。持之以夙興側立，加之以先意承指，其利口諛辭也似辯，其道听塗說也似學，其心險貌柔也似仁，其行污

言潔也似廉，其好說人短也似忠，其不知忌諱也似直，故多通也’。”因名實乖濫，影响到識鑒的不易。而漢季以后，偏有以識鑒知名的，用人取士，多憑品藻，這頗使葛洪不以為然。清鑒篇說：“夫貌望丰偉者不必賢，而形器尪瘁者不必愚，咆哮者不必勇，淳淡者不必怯，或外候同而用意異，或氣性殊而所務合。”行品篇說：“物有似而實非，若然而不然。料之無惑，望形得神，聖者其將病諸，況乎常人？故用才取士，推昵結友，不可以不精擇，不可以不詳試也。”

第三，是交際趨附。交際篇說：“余以朋友之交，不宜浮雜，面而不心，揚雄攸譏。故雖位顯名美，門齊年敵，而趨舍異規，業尚乖互者，未嘗結焉。或有矜其先達，步高視遠，或遺忽陵遲之舊好，或簡棄後門之類味，或取人以官而不論德。其不遭知己，零淪丘園者，雖才深智遠，操清節高者，不可也；其進趨偶合，位顯官通者，雖面牆庸瑣，必及也。如此之徒，雖能令壤虫云飞，斥鷃戾天，手捉刀尺，口為禍福，得之則排冰吐華，失之則當春凋悴，余代其踉蹌，耻與共世。旁之與達，不能求也。然而輕薄之人，無分之子，曾無疾非俄然之節，星言宵征，守其門庭，翕然諂笑，卑辭悅色，提壺執贄，時行索媚，勤苦積久，猶見嫌拒，乃行因托長者以構合之，其見受也，則踊悅過于幽系之遇赦，其不合也，則懊悴劇于喪病之逮己也。通塞有命，道貴正直，否泰付之自然，津塗何足多咨，嗟乎細人，豈不鄙哉？人情不同，抑何遠邪？每為慨然，助彼羞之！”

第四，是狂誕輕薄。疾謬篇說：“世故繼有，禮教漸積，敬讓莫崇，傲慢成俗。儔類飲會，或蹲或踞，暑夏之月，露首袒體。盛務唯在擲蒲彈棋，所論極于声色之間，舉足不離綺襦紈袴之側，游步不去勢利酒客之門。不聞清談講道之言，專以丑辭嘲弄為先。……嘲戲之談，或上及祖考，下逮婦女，往者務其必深焉，報者恐其不重焉，倡之者，不慮見答之後患，和之者，耻于言輕之不塞。”又說：“輕

薄之人，迹厠高深，交成財贍，名位粗会，便背礼叛教，托云率任。……于是臘鼓垂無賴之子，白醉耳热之后，結党合群，游不擇类，……攜手連袂，以遨以集，入他堂室，观人妇女，指玷修短，評論美丑。”又說：“俗間有戏妇之法，于稠众之中，亲屬之前，問以丑言，責以慢对，其为鄙黷，不可忍論。”又說：“汉之末世，……蓬髮乱鬢，橫挾不帶，或褻衣以接人，或裸袒而箕踞。……宾則入門而呼奴，主則望客而喚狗。……誣引老庄，貴于率任，大行不顧細礼，至人不拘檢括，嘯傲縱逸，謂之体道。嗚呼惜乎，豈不哀哉！”刺驕篇說：“世人聞戴叔鸞阮嗣宗，傲俗自放，見謂大度，而不量其材力非傲生之匹，而慕学之。或乱項科头，或裸袒蹲夷，或濯脚于稠众，或溲便于人前，或停客而独食，或行酒而止所亲。此盖左衽之所为，非諸夏之快事也。”

第五，是談辯益惑。知止篇重言說：“淺近之徒，則不然焉，辯虛無之不急，爭細事以費言，論广修堅白無用之說，誦諸子非聖过正之書。損教益惑，謂之深遠。委弃正經，竟治邪学。或与暗見者較唇吻之勝負，为不識者吐清商之談口，对非敌力之人，旁無賞解之客，何异奏雅乐于木梗之側，陈玄黃于土偶之前哉！”

第六，是酗酒善訟。酒誠篇說：“其初筵也，抑抑济济，言希容整。……日未移晷，体輕耳热。夫琉璃海螺之器并用，滿酌罰余之令遂急。醉而不止，拔轄投井。于是口涌鼻溢，濡首及乱。……載号載呶，如沸如羹。或爭辞尙胜，或啞啞独笑，或無对而談，或嘔吐几筵，或值蹶良倡，或冠脫帶解。……”弭訟篇引刘君士由之論說：“大婚之礼，古人所重，……而末世輕慢，伤化敗俗，举不修义，許而弗与，訟閱穢辱，煩塞官曹。”

以上六点，我們認為即是葛洪所指出的所謂“風積教沮”的現象。这些現象，葛洪認為是从“汉之末世”起才發生的。葛洪的这

一認識是對的。但所謂“風積教沮”，正是森嚴的漢法度崩潰下來在風俗教化方面的演出，因此，這一崩潰過程，才從“漢之末世”開頭。從那時起，漢經學的家法沖破了（教育淪喪），鄉舉里選制被官爵買賣所代替了（名實乖濫），生徒浮華交會起來了（交際趨附），禮度儀檢不再講究了（狂誕輕薄），學風轉向玄虛談辯了（談辯益惑），許多人瘋狂地飲酒，男女婚姻的紐帶鬆弛了（酗酒善訟），一切風俗教化崩潰下來，“頹沮”下來了。葛洪對風積教沮的現象感到憤慨羞愧，希望這種現象能夠糾正過來。然而我們並不能因此就認為葛洪希望回復漢法度的森嚴。在上文，我們已指出，葛洪主張省煩峻法，其趨向並非復古，而是要密切地配合魏晉以來軍事屯田的封建經濟生產的。安固的縣鄉亭經濟生產既不得為流蕩的軍事屯田經濟生產所替代，則風積教沮實為不可避免的現象；而且風積教沮非但不可避免，即葛洪所指出的六點，正是軍事屯田的經濟生產在封建貴族生活方面的必然反映。不過葛洪所以要對此現象感到憤慨，乃是認為這現象太過火了，也就是說拋棄了兩漢的安固生活，則在流蕩生活中也不能變成散漫，毫無紀律，陷於無政府狀態。要以簡易嚴峻的作風來代替繁重雍容的作風，而不是散漫與廢弛。葛洪屢次贊許魏武帝，又對晉室四帝表示欽佩，頗足以說明這點消息。譏惑篇非議京洛人居喪飲酒食肉，不守禮度，結尾說：“吾聞晉之宣景文武四帝，居親喪皆毀瘠逾制，又不用王氏二十五月之禮，皆行七月服。于時天下之在重哀者，咸以四帝為法。世人何獨不聞此，而虛誣高人，不亦惑乎！”可見一方面要毀瘠逾制，一方面又要從二十五月之禮改為七月服，那精神便是簡而有制。因此，我們對於葛洪的勸學、崇教，認為他所崇所勸，並不是漢學漢教之舊。對於他的譏惑、刺驕、疾謬，認為他的所譏、所刺、所疾，乃是擔心流蕩生活中的散漫無紀律狀態，還不是要以安固來代替流蕩，而是要

在流蕩生活中采取簡易严峻的作風。葛洪的此种論調，当时是“吾道不孤”的，比葛洪略早的傅玄，便曾一面責备儒教不修，一面大大贊賞过軍事屯田經濟（參看晉書傅玄傳）。葛洪在博喻篇中，对时代所需要的生活方式，有着最露骨的階級意識，即生活規範是为了对付人民的反抗：“盤旋揖讓，非御寇之容；攢甲纓冑，非廟堂之飾；垂紳振佩，不可以揮刃爭鋒，規行矩步，不可以救火拯溺。”

与風教問題密切相关的，是葛洪对汉末以及魏晉學風，給予了一系列的批判。这批判是借三个人的思想行为作对象来进行的，这三个人是郭泰、禰衡与鮑敬言。窺葛洪之意，似以郭泰代表汉末清議，以禰衡作为放誕者的前驅，以鮑敬言作为危險理論的極致。这样拟定之后，才对之提出了一系列的批判。書中正郭、彈禰、詰鮑三篇，联在一起，次序先后依照历史的順序，而篇名也采同一文法結構，当不是出于偶然的。总括他的批判的話看来，他对于这些人物的活动是以無益于統治階級的生死存亡而予以否定，还不是客觀的批判，好像外儒术內神仙才是正路。

郭泰代表汉末清議，这在第二卷已有專章論及，茲不再贅。葛洪以为郭泰只是一个“游俠之徒，未合逸隱之科。有道之世而臻此者，犹不得复廁高潔之条貫，为秘丘之俊民，而修茲在于危乱之运，奚足多哉！”又說他“欲立朝則世已大乱，欲潜伏則悶而不堪，或躍則畏禍害，确尔則非所安。彰徨不定，載肥載臞”。林宗既知“汉之不救，非其才之所办”，則当“仰齊商洛，俯泛五湖”，或者“掩景淵沔，韜鱗括囊”。然而他却“自西徂东，席不暇温，欲慕孔墨栖栖之事”。“进無补于治乱，退無迹于竹帛，观傾視汨，冰泮草靡，未有异庸人也”。又借諸葛元遜之言說，“林宗隱不修遁，出不益时，实欲揚名养誉而已。街談巷議以为辯，訕上謗政以为高”。又借殷伯緒之言說，“林宗入交將相，出游方国，崇私議以动众，关毀誉于朝

廷，……周旋清談閭閻，無救于世道之陵遲，無解于天民之憔悴”。又借周恭遠之言說：“林宗既不能荐有為之士，立毫毛之益，而逋逃不仕者，則方之巢許，廢職待客者，則比之周公，養徒避役者，則擬之仲尼，奔親依豪者，則同之游夏。是以世眩名實，而大亂滋甚”。在葛洪以為郭泰不能確定自己的立場，究竟是出還是處，以在野之身而東奔西走，訕上謗政，結果徒然眩亂了世之名實。這裡，並沒有從清議的內容上來批判，只暴露不利于統治者學風的弊病。

對於禰衡，葛洪歷舉其狂傲恃才，誕慢凌人的事實，並作出結論：“言行輕人，密願榮顯。是以高游鳳林，不能幽翳蒿萊。然修己駁刺，迷而不覺，故開口見憎，舉足蹈禍，賚如此之伎倆，亦何理容于天下，而得其死哉！猶梟鳴狐嘯，人皆不喜，音響不改，易處何益。許下人物之海也，文舉為之主，任荷之足為至到，于此不安，已可知矣。……而復走投荆楚間，終陷極害，此乃衡懵蔽之效也。蓋欲之而不能得，非能得而弗用者矣。于戲才士，可勿戒哉！”這是從行為上來批判的。所謂“許下人物之海”，言下之意，葛洪是頗有意于到這樣的“人物之海”里翻騰游泳一番的。我們以為，這裡的批判，應與譏惑疾謬聯起來看，作為對嵇阮一流人物的批判才能顯出它的意義來。

對於鮑敬言的批判，是從思想內容上來著眼的，他把鮑敬言誤看作“好老莊之書，治劇辯之言”的人物來批判的。葛洪私竊漢代內法外儒的“王霸道雜之”的理論來批判清談，是地主階級的偏見，並無可取之處，我們暫不具論。倒是文中所引鮑敬言的無君論，是思想史上非常難得的材料，值得細加尋繹。這點將在後面詳論。

葛洪對漢末魏晉學風的批判，實在沒有什麼高明的見解，除了從行為上記錄了些現象外，至多根據漢代“王霸道雜之”的內法外儒的理論在表面上駁詰一番，其目的是為了挽救地主階級的命運，

害怕有些言論對統治者不利，有些言論更有危害性（如鮑敬言）罷了。

葛洪對文化的見解，以為古不如今，今勝于古。這是除了因反對鮑敬言的復古理論而應持的邏輯外，畢竟在一堆胡言中出現了一些合理的因素。鈞世篇說：

“古者事事醇素，今者莫不雕飾，時移世改，理自然也。至于鬪錦麗而且堅，未可謂之減于蓑衣。輜駟妍而又牢，未可謂之不及椎車也。”

“古書之多隱，未必昔人故欲難曉，或世異語變，或方言不同，經荒歷亂，埋藏積久，簡編朽絕，亡失者多。或雜續殘缺，或脫去章句，是以難知，似若至深耳。且夫尚書者政事之集也，然未若近代之優文詔策軍書奏議之清富瞻麗也；毛詩者華彩之辭也，然不及上林羽獵二京三都之汪濊博富也。”

尚博篇說：

“俗士多云，今山不及古山之高，今海不及古海之廣，今日不及古日之熱，今月不及古月之朗，何肯許今之才士不減古之枯骨？重所聞輕所見，非一世之所患矣。”

在生活修養方面，葛洪否認勞動，主張守壻、安貧、知止。這原是道家思想的延長，例如他說，“將垦九典之燕歲，播六德之嘉谷，厥田邈于上土之科，其收盈乎天地之間。何必耕耘為務哉！”（守壻）“以三墳為金玉，五典為琴箏，講肆為鐘鼓，百家為笙簧。使味道者以辭鮑，酣德者以義醒，超流俗以高蹈，軼億代而揚聲。方長驅以獨往，何貨賄之穢情？”（安貧）“禍莫大于無足，福莫厚乎知止。”（知止）這裡不加詳論了。

現在，我們大略談談抱朴子外篇的體裁及其邏輯形式。

葛洪自稱外篇為子書。自叙說，“先所作子書內外篇”，“年二

十餘，……乃草創子書，……至建武中乃定。凡著內篇二十卷，外篇五十卷”。內外篇都稱子書。但內篇自序却說，“余此書……不以合于余所著子書之數，而別為此一部，名曰內篇，與外篇各起次第”。則似僅外篇稱為子書。但外篇有若干篇還帶有顯著的辭賦風格，如嘉遯，守壻完全楚辭格調，博喻，廣譬兩篇則是連珠體。博喻共九十七則，廣譬共八十五則。辭義瑣碎，內容無足觀，但這樣用連珠體大規模的來寫作，共達百八十則以上，則是頗可注意的。撮舉數例，以見一斑：

“抱朴子曰：盈乎萬鈞，必起于錙銖，竦秀凌霄，必始于分毫。是以行潦集而南溟就無涯之曠，尋常積而玄圃致極天之高。”

“抱朴子曰：桑林郁藹，無補柏木之淒冽，膏壤帶郭，無解黔敖之蒙袂。然蚩繡綈紉，此之自出，千倉萬箱，于是乎生。故識遠者貴本，見近者務末。”

“抱朴子曰：偏才不足以經周用，隻長不足以濟眾短。是以鷄知將旦，不能究陰陽之歷數；鵠識夜半，不能極晷景之道度，山鳩知晴雨于將來，不能明天文；蛇蜺知潛泉之所居，不能達地理”（博喻）

“抱朴子曰：粗理不可浹全，能事不可畢兼。故懸象明而可蔽，山川滯而或移，金玉剛而可柔，堅冰密而可離。公旦不能與伯氏跟絪于馮云之峻，仲尼不能與呂梁較伎于百仞之溪。”

“抱朴子曰：毒粥既陳，則旁有爛腸之鼠，明燎宵舉，則下有聚死之虫。芻豢之丰，則鼎俎承之；小才任大，則泣血漣如。桑霍為戒厚矣，范疏之譽明矣。”（廣譬）

據傅玄連珠序，連珠乃漢章帝時，班固、賈逵、傅毅受詔而作。其文体辭麗而言約，不指說事情；必假喻以達其旨，而覽者微悟。

欲使历历如貫珠，故謂之連珠。任昉文章緣起，以為連珠始于揚雄。北史李先傳，則以為始于韓非，班固等，特仿其體而為之。我們認為假譬喻來表達意思，以事理來推類人理，而取得結論，原為荀韓書中所常有之體，但使之以历历如貫珠的方式作集中的表現，如所謂連珠者，我們同意傅玄的說法，實始于班固傅毅之徒。不過當時并未盛行，陸士衡演連珠，實為擬作，而葛洪乃大規模地使用了這樣的文形式。近人譯形式邏輯的三段論式為連珠，二者雖并不全同，却很相似。譬如同樣分三段（也有不完全的），同樣有前提與結論。不過連珠的前提，却常是事理與人理的類舉，因此前提與結論間的關聯，就常陷于似是而非，不似三段論式的密切。

把連珠體作為主要的形式來應用，以表達思想，我們說，這是葛洪在邏輯方面的形式。可是葛洪並沒有稱之為連珠，只是以博喻、廣譬名篇而已。葛洪所用的連珠，有如下四種形式：

一，事理人理在前，結論在后，完全式：

四靈翳逸而為隆平之符，幽人嘉遁而為有國之寶，何必司晨而銜鑣，羈紲于憂責哉？……………（事理）

有用人之用也，無用我之用也。……………（人理）

徇身者不以名汨和，修身者不以物累己。……………（結論）

二，結論在前，事理人理在后，完全式：

粗理不可決全，能事不可畢兼。……………（結論）

故懸象明而可蔽，山川滯而或移，金玉剛而可柔，堅冰密而可離。……………（事理）

公旦不能與伯氏跟絀于馮云之峻，仲尼不能與呂梁較伎于百仞之溪。……………（人理）

三，事理在前，結論在后，不完全式：

小鮮不能解靈虯之遠規，鳧鷖不知鴻鵠之非匹，…（事理）

是以耦耕者笑陈胜之投耒，淺識者嗤孔明之抱膝。……………（結論）

四，結論在前，事理在后，不完全式：

天秩有不迁之常尊，無礼犯遄死之重刺，……………（結論）

是以玄洲之禽兽虽能言而不得廁貴牲，蛩蛩之

負蹶虽寄命而不得为仁义。……………（事理）

指出这一点是必要的，因为他的这种形式邏輯是他进行理論詭辯的主要方法，实际上我們只要仔細分析他的前提和結論，他的論式常是謬誤的。

綜合如上所述，葛洪的道教思想是道教中的金丹派，其目的在乎求長生，作神仙，我們可以称之为金丹道教，也可以称之为神仙道教。这一派道教是在原始道教的分化中生長起来的。原始道教本来是原始巫术的集中表演，凡卜筮、陰陽、神仙、黄白、房中、巫蠱、讖緯、符水、占星、望气諸种方术，都是湊成原始道教的素材。在汉末，原始道教与以求人身存在和生命延續为主的农民暴动結合起来，曾爆發为黄巾天师道起义，毁灭了汉代的封建統治。但是汉朝的封建地主，以曹操为首，利用了軍事屯田的經濟体制，最后敕平了那些“民变”。就在农民暴动被扑灭的过程中，原始道教起了分化。其中符水派被目为妖道，为邪教，仍下草澤而成为流民暴动的旗号；其金丹派則上朝廷而取得了合法的地位，成为道教的正宗。

葛洪便是企圖为金丹道教，在理論上奠立基础的一个反动人物。他使原始巫术部分的理論化起来。假借道家的一些理論与范疇，套在部分的原始巫术身上，使他能够打起一面維護統治階級利益的招牌来。同时，又指斥原始巫术中的另一部分，即为农民所利用的，如符水、首过等为不足道，为妖邪，使之不合法，归于用严法制裁之列。他完全站在封建貴族的立場，为消灭民变而在宗教方

面奠立理論基礎，確定實際法要，以否定農民暴動中對宗教力量的運用，他的目的是從思想意識上打垮農民“叛變”的一種毒辣陰謀。以金丹對抗符水，以神仙對抗“妖邪”，以封建貴族對抗“反叛”農民，是處處針鋒相對的。

因此，葛洪的神仙，乃是神仙貴族。如果照他說“妖邪”為農民的宗教，則神仙便為貴族的宗教，“妖邪”所憑仗的方術是廉價的符水，而神仙所憑仗的方術是高貴不易覓得的金丹。作為一個人民，非但在星宿上在骨器上不配做神仙，即在財力上也決不可能如法煉就金液神丹等費錢的大藥。神仙貴族，在幻想里筑就了漂亮的富麗的仙山樓閣，那些仙山樓閣是仿照了現實宮殿的樣式構築起來的，其材料是黃金與白玉。神仙貴族便這樣的無憂無慮的過他的永遠的長生。

然而神仙貴族並不能永遠生活在幻想里，他有他的現實的名門地主的生活。因此，“內寶養生之道，外則和光于世”，他有他的作為儒家的一套應世經絡。這一套應世經絡，使他能夠出處兩得，內外雙修。他可以跨出一步，協同別的名門地主，或則協同“應天順人、撥亂反正”的君主，如晉王之類的，剿滅農民“叛變”，因而封侯食邑；也可以在十分混亂的局面下，退後一步，結屯自守，做一個隱遯的君子。否則，也可以將子侄南行，上羅浮山去煉丹修道。

因此，葛洪的思想，是完全站在魏晉之世統治者的立場的。特別在中世紀的封建國家遭受內外矛盾的打擊而形成割裂局面的時候，他的內神仙外儒術的支配階級思想才最符合於身分性地主的要求，才最能適應屯田以至官品占田的經濟基礎。

葛洪嚴厲地批判了漢末的清議，以為訕上謗政是不合於君臣之義的，他主張如不能積極地去參加政權，便應當消極地“潛鱗括囊”，用不着東奔西走，街談巷議。又批判了清談家的先驅狂士禰

衡，又批判了“好老庄之書，治劇辯之談”的無君的鮑敬言。作为一个名門貴族，不但应当遵守封建的礼法，而且要用簡易而严峻的礼法，拥戴一个共同的君主，来維持名門地主間的均勢。这个从清議到清談的否定，是葛洪思想的另一特点。

这样，葛洪的思想，乃得到了凝定。他的思想是封建割据时代名門豪族出處兩得的思想型。后世承其流風的，实在不少。凡是歌咏山水田園的詩人，凡是徘徊于山林廊廡之間的人物，都是被其思想沾溉的。而其神仙思想，則又充滿了十分荒謬的对人民恐吓麻醉兼施的毒辣作用，企圖使人民的求生斗争，或者軟化，或者吓倒，永远乖乖地伏貼在封建地主的脚下。

在魏晉南北朝思想的性格与相貌章以及向秀唯心主义的庄学与儒道綜合派章中，我們說，葛洪屬於“儒道异”派，是儒道兩面論者，是騎牆派，是机会主义者，在本章中，我們以內神仙外儒术来詳細申述葛洪屬於“儒道异”派的具体情况。主張“儒道异”者，基本上时而依違兩可，时而徘徊兩不可。他們不但以道非儒，以儒非道，并且进一步在道而反道，据儒以非儒。这在本章中，我們更加以充分的說明。

“儒道异”派以中古名門地主身分，借神仙与儒者面目出現，不論或出或处，总企求出處兩得，維持并塗飾其丑惡的剝削統治，态度是積極明朗的。而“儒道合”派則寄迹朝市，滑稽丸轉，但求个人的容迹，处而如出，出亦如处，态度是消極曖昧的。兩者虽同屬名門地主，而前者为統治陣营派系糾紛中的当权派，而后者則为失勢派，或失勢而仅求依附的。这又是“异”“合”兩派的分歧处。“儒道异”派的葛洪，虽然表面上以神仙自期，而在地主階級被农民战争所摧毀之时，又不妨拿儒道儒术来做“剿匪”的謀士！其反动性格是明显的。

第八章

范縝以前唯物主义和無神論的 战斗傳統的演進

第一节

有神無神爭辯的意義与古代無神論晚出的原因

有神無神的爭辯，表面上是宗教問題，實質上是哲學問題。因為，追問人的形體毀滅之後，其精神或靈魂能否永存而不滅，直接是對於人死為鬼不為鬼有所肯定，間接是對於有神無神有所肯定。所有這些肯定都在哲學上有其最後的根據。這根據就是精神能否離開物質而獨立存在。有鬼論與有神論對於這一哲學問題，支持着肯定的解答；而肯定這一問題就是唯心主義。無鬼論與無神論對於這一哲學問題，支持着否定的解答，而否定這一問題就是唯物主義。所以，神滅與否的爭辯，本質上就是唯心主義與唯物主義對立的特殊形態。

正因如此，世界哲學史上，從古代至於現代，唯心主義與唯物主義的鬥爭，往往以神滅與否的爭辯為其導火綫。最顯著的例如：十九世紀德國的唯心唯物之爭，即因瓦格訥（R. Wagner, 1805—1864）在一八五四年格丁根（Göttingen）的自然科學大會上，宣讀其論文人類的起源與精神的實體而起。因為這篇論文的主要旨，在於闡明人類的靈魂（精神），可能離開人類的物質過程（形體的存廢）

而独立存在(不灭)。这种神不灭論显然是唯心主义的世界观。因此,引起了符格特 (K. Vogt, 1817—1895) 的著名抗辯書: 盲目信仰与科学。符格特在盛怒之下所發出的著名警句:“思想之于腦髓,有如胆汁之于胆囊,尿液之于腎臟”,虽然是庸俗的唯物主义观点,但就反唯心主义說,态度却是坚定的。

神灭与否的爭辯,在世界哲学史上的意义如此,在中国哲学史上的意义当然也不能例外。并且,中国的神灭与否的爭辯,从南北朝时代起,又成了名理談論上的話題,因而,它除了一般的哲学意义之外,又代表了中国中世紀邏輯史上一个特殊的发展形态,即在这一爭辯上,不但显示着哲学的范疇,同时也發揮着、并且孕育着特定的邏輯范疇和邏輯思想。具备着这样性格的理論斗争,是以南北朝齐梁之际,由范縝的神灭論所引起的爭論最为著名。这一爭論之所以著名,一方面因为它構成了空前巨大的論战局面,另一方面因为它更显示了神灭思想的偉大的异端战斗力量。但是,我們應該知道,神灭思想不是范縝一人的創造,其战斗的傳統是無神論思想一般的屬性。因此,我們需要对于中国無神論思想的发展作一次探本溯源的研究。

根据一般的通則,古代的哲学是氏族社会宗教迷信观念的否定者;同时,最古的唯物主义哲学,在其起源上說来,或多或少又是和宗教在一起的,这里有“科学思維的萌芽同宗教、神話之类的幻想的一种联系”(列宁:哲学筆記頁二五三)。在中国古代的西周时代,更存在着神化的先王观念与天帝的主宰信仰,因而沒有出現严格意义的無神論思想。这是因为無神思想需要两个前提条件:其一,古代自由人对于氏族殘余制度的肃清;其二,以自然科学为基础的自然認識,摆脱宗教的世界观;而这两个必需的前提条件,在西周維新的中国古代比較薄弱(参照本書第一卷,第四、五、六等章)。

降及春秋，对于氏族遺制的肃清，虽以政权下移的漸进方式开始进行，但是，第一由于自由民这一类国民阶级的不完全性，第二由于維新傳統的束縛，以致最初出現的唯物思想，如五行說，依然拖帶着濃厚的宗教因素。而且在賢人作風支配之下，作为世界觀基础的自然認識，仍然被西周的宗礼思想所束縛。春秋战国之际孔墨显学的出現，也受过时的旧傳統所影响，孔門肯定祭祀，墨家主張明鬼，他們虽然对神鬼觀念抽去了些內容，但都保存神鬼的形式。

百家学說中公孟子首言“無鬼”，这自是古代的光輝命題；但他和“無鬼”相平行，同时又肯定了“君子必学祭祀”，显然仍未脫离孔子“焉能事鬼”与“祭之以礼”的二律背反的支配。在这一点上，公孟子的無鬼論的战斗性就显得特別脆弱；無怪被墨子运用了类比的矛盾律所攻击。（墨子公孟篇）

較为晚出的老子書中，虽然強調了“自然之义”，但还有所謂“以道莅天下，其鬼不神”的命題，但同时又說“子孙以祭祀不輟”，可見老子作者关于神鬼問題的認識大体与公孟子同一境界。

到了战国中叶，由于財產所有形式的变化，国民富族和自由人的成長，对于氏族遺制的打击起了积极的作用，由于鉄的普遍使用及农工商業的發达，促进了自然科学的进一步的成就，無神思想才开始在“形”与“知”的关系方面，引起了思想家的注意；并由古代的进步学派，作出了初步的合理解决。例如：

（1）墨經經上說：“生，刑（形）与知处也。”

“形”与“知”相結合（处）既然是“生”；則依邏輯反而推之，“知”与“形”相分离当然即是“死”。假如將此所謂“知”作为“神”的同义語，則离开了“形”的“神”虽不必一定是“灭”，而与“死”相連，却也决不能說一定是“不灭”。墨經作者对于神鬼思想所以能作出否定

的解答，与其对于先王观念的否定及自然科学的成就，是有必然关系的。

(2) 荀子天論篇說：“形具而神生，好惡、喜怒、哀乐藏焉。夫是之謂天情。”

“形具而神生”，其反面的命題自然是形毀而神灭。“好惡、喜怒、哀乐”既以“神生”为依据，自必随神灭而消散。荀子以为“夫是之謂天情”，“情”“誠”字通，則精神不能离开物質而独立存在，即是宇宙或自然的本然法則。似此，無鬼論，無神論与唯物主义，就結成了相互滲透的关系。史記孟荀列傳說：“荀卿嫉濁世之故，……不遂大道而营巫祝，信禳祥”，正是此义。

并且，上引荀子的無神思想，不仅較墨經更进了一步，同时也是整个古代無神思想的綜合与發展。史記孟荀列傳說荀子“推儒墨道德之行事兴廢序列”，其中一部分的实际所指，当屬此事。

总之，無神思想自從战国中叶以来，才开始發育起来，所以到了战国末叶，才有了比較完整的体系。神灭思想的晚出与古代国民思想的晚出，同样是古代維新路綫的結果。这里，我們不能把中国古代思想和希臘古代思想作机械地对比。

第二节

兩汉道家与儒家的斗争及無神論思想的發展

墨經作者及荀子的無神思想，到了秦汉以降的中世紀时代初期，成了絕学，而由董仲舒所代表的思孟学派与陰陽学派混血的有神論及有鬼論的宗教化儒学，則成了欽定的正宗思想。特别是由于汉武帝以法典形式所建立的中世紀統治体系，循着“以农村为出發点”的原理，必然在統治階級的支配思想方面大倡特倡宗教的統

治，以配合其超經濟剝削的秘訣。更由于編制社会劳动人口的必要以及对身分性地主階級的妥協，通过了孝道的道德形式，厚葬之風与有鬼之論，取得了理論根据，而处于正宗地位的儒家，就放弃了古代的無神思想，成为有鬼論的支柱（参照王充論衡薄葬篇）。

但是，随着儒家的正宗化，道家即轉入异端地位。因而，与儒家之支持厚葬論及有鬼論相反，道家遂成了薄葬論、無鬼論与無神論思想的支持者及發展者。在中世紀的汉代，如果說思想上有新的进展，这进展即应首推处于异端的道家在此三方面的新的成就与其战斗的業績。道家在汉代所以有此成就与業績，因其与正宗儒家的純粹賢人作風相反，頗具有相对的智者气象，对于自然科学研究显示了某种限度的关心，并且成了初期中世紀时代的自然科学家。

道家自然科学認識的加深，与自然科学观点的取得，正是其薄葬論、無鬼論与無神論思想所从产生的重要根据。因此，汉代道家的無神論思想有历史的傳統。在这里，我們想以楊王孙、桓譚与王充三个异端学者的神灭思想为例，說明其發展的程序。

（一）楊王孙的羸葬書所表現的無神論思想

楊王孙在汉武帝“独尊儒术”的时代学“黄老之术”，自是异端学者；他在風行“厚葬”的潮流里面，提倡了并且实行了“羸葬”，尤为对于中世紀正宗的大胆的抗議与勇敢的战斗。据說楊王孙在临死的时候，教訓其子說：

“吾欲羸葬，以反吾真。必亡易吾意！死則为布囊盛尸，入地七尺；既下，从足引脫其囊，以身亲土。”（前汉書卷六七本傳）

主張薄葬而至于“羸”，与并世的厚葬之風恰成一尖銳的对比；

非有憤世疾俗的异端战斗魄力者，断不能有此决策。所以使其子有“欲默而不从，重廢父命；欲从之，心又不忍”的兩难之感。其子不得已，“乃往見王孙友祁侯”，祁侯与王孙書說：

“先令羸葬，令死者亡知則已；若有其知，是戮尸地下，將羸見先人，窃为王孙不取也。且孝經曰：‘为之棺槨衣衾。’是亦聖人之遺制，何必区区独守所聞？”（前漢書卷六七本傳）

祁侯此書，有兩点可以注意：其一，死者“有知”“亡知”之辨，是有神無神与否的同义語；可見羸葬論与無神論有其內在联系。其二，引孝經以責羸葬，执“聖人之遺制”而非“区区独守所聞”的“黄老之术”；可見当时厚葬与薄葬，有神与無神，是儒道兩家所爭辯的問題。正因如此，楊王孙的报祁侯書才說：

“盖聞古之聖王，緣人情不忍其亲，故为制礼，今則越之，吾是以羸葬，將以矯世也。夫厚葬誠亡益于死者，而俗人竞以相高，靡財單幣，腐之地下；或乃今日入而明日發，此真与暴骸于中野何异？且夫死者，終生之化而物之归者也；归者得至，化者得变，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡声，乃合道情。夫飾外以华众，厚葬以鬲真，使归者不得至，化者不得变，是使物各失其所也。且吾聞之，精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神离形，各归其真，故謂之鬼，鬼之为言，归也。其尸塊然独处，豈有知哉？裹以幣帛，鬲以棺槨，支体絡束，口含玉石，欲化不得，鬱为枯臘，千載之後，棺槨朽腐，乃得归土，就其真宅；繇是言之，焉用久客？昔帝堯之葬也，窆木为匱，葛藟为緘，其穿下不乱泉，上不泄殍；故聖王生易尚，死易葬也。不加工于亡用，不損財于亡謂；今費財厚葬，留归鬲至，死者不知，生者不得，是謂重惑。嗚呼！吾不为也。”（同上）

傳末載：“祁侯曰：‘善！’遂羸葬。”就王孙此書分析，可得下列几点

意义：

第一，楊王孙所說：“不加工于亡用，不損財于亡謂”，直与墨子的薄葬論如出一轍（皆从經濟观点立說）。但是，墨子薄葬而又明鬼，楊王孙則以“死者不知”为前提而主張羸葬。此种原則性的差別，必須特別注意。

第二，楊王孙的“死者不知”的命題，其本身虽不是明显的無神論，但他以生与死为事物的变化，却是新的命題。桓譚新論的祛蔽篇（弘明集題为新論形神），与王充論衡的論死篇中所有进一步展开了的無神思想，無疑是从此派生而演出。

第三，楊王孙所說：“精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神离形，各归其真”，虽不是荀子式的一元無神論，但其对于生、死、鬼、知、精神、形骸等观念所加的解釋，如“鬼之为言归”等，是唯物的而不是唯心的見解；至少也不是有鬼論有神論的世界觀。

第四，正因楊王孙的思想根本不同于宗教迷信的世界觀，所以他对于汉代帝王及中世紀貴族的厚葬之風，能够提出有力的批判，敢于宣称自己的羸葬是“將以矯世”，直指自己所批判的对象是“越礼”的“俗人”。此种战斗是勇敢而偉大的。

第五，楊王孙托出了“古之聖王”以对抗儒家的“聖人之遺制”，誠然未脫中世紀學風的“經学态度”。但是，此种思想的卑屈性，早在先秦諸子的先王观念中預伏了根株；尤其在中世紀初期的西汉，正是“經学态度”絕對化的时代，所以虽楊王孙也不能摆脱这种支配風尚。

总之，楊王孙的羸葬書，当作一个理論体系来看，誠然尚未能臻于完备，但它無疑地是古代無神論思想到中世紀异端思想的过渡形态，是中世紀無神論思想的初期成就。楊王孙在反对厚葬上所表現的战斗精神，正是無神思想的应有的性格。

(二) 桓譚的無神論与唯物主义思想

兩漢之際的桓譚，無疑地是儒家的經古文學派。但其反讖緯迷信的異端理論源泉，雖不能說不出于儒家，至少不是完全出于儒家，而與漢代道家的自然之義無神論，似乎頗有淵源。關於此點，因新論原書不存，無從取得直接的證據；但班固所說下列一段故事，則透露了此中的重要消息：

“嗣雖修儒學，然貴老嚴(庄)之術。桓生(譚)欲借其書。嗣報曰：若夫嚴子者，絕聖棄智，修生保真，清虛淡泊，歸之自然，獨師友造化而不為世俗所役者也。……今吾子……既繫縛于世教矣，何用大道為自眩曜？昔有學步于邯鄲者，曾未得其髣髴，又復失其故步，遂匍匐而歸耳。恐似此類，故不進。”

(前漢書卷一〇〇上叙傳)

據班固所說，桓譚向班嗣所借的書，明明是道家著作。此次雖被班嗣所拒絕，但不能說桓譚遂因此終身未讀道家之書，反而可以證明桓譚于“遍習五經”“尤好古學”(本傳語)之餘，對於道家著作有高度的研究興趣。本傳記其“博學多通”(後漢書卷五八)，或指此事。

桓譚研究道家的動機，史無記載。但其“熹非毀俗儒，以是多見排抵”(本傳語)的異端悲劇地位，則似與此不無因果關係。關於桓譚的整個思想系統，本書已另章研究；于此只說其無神思想的大體輪廓。

桓譚無神思想的詳細內容，無從探悉。但弘明集中引有新論論形神的一段文字，茲摘其要點如下：

“余嘗過故陳令同郡杜房，見其讀老子書言：‘老子用恬淡養性，致壽數百歲。今行其道，寧能延年却老乎？’余應之曰：

‘……譬犹衣履器物，爰之則完全乃久。……精神居形体，犹火之然燭矣：如善扶持，随火而側之，可毋灭而竟燭；燭無火亦不能独行于虚空，又不能復然其炷。炷犹人之耆老，齿墮髮白，肌肉枯臘，而精神弗为之能潤澤内外周遍，則气索而死，如火燭之俱尽矣。……夫古昔平和之世，人民蒙美盛而生，皆坚强老寿，咸百年左右乃死；死……犹果物穀实久老，則自墮落矣。後世遭衰薄惡气，娶嫁又不时，勤苦过度，是以身生子皆俱伤，而筋骨血气不充强，故多凶短折，中年夭卒。……昔齐景公……云：使古而無死何若？晏子曰：上帝以人之歿，为善仁者息焉，不仁者如焉。今不思勉广，日学自通，以趋立身揚名，如但貪利長生，多求延寿益年，則惑之不解者也’。”

“或难曰：‘以燭火喻形神，恐似而非焉。今人之肌膚，时剝伤而自愈者，血气通行也；彼蒸燭缺伤，虽有火居之，不能復全。是以神气而生長，如火燭不能自补完，盖其所以为异也；而何欲同之？’应曰：‘……譬（犹炭）火之爨赤，如水过渡之，亦小灭；然復生焉。此与人血气生長肌肉等；顧其終極，或为爨为炷耳。曷为不可以喻哉？’”

“余後与刘伯师……言……人既稟形体而立，……其肌骨血气充强，則形神枝而久生，惡則絕伤；犹火之随脂燭多少長短为迟速矣。欲灯燭自尽易以不能，但促斂旁脂以染漬其头，轉側蒸干，使火得安居，則皆復明焉；及本尽者，亦無以爨。今人之养性，或能使墮齿复生，白髮更黑，肌顏光澤，如彼促脂轉燭者；至寿極，亦独死耳。明者知其难求，故不以自劳；愚者欺或而冀获尽脂易燭之力，故汲汲不息。”

“又，草木五穀，以陰陽气生于土，及其長大成实，实復入土而後能生；犹人与禽兽昆虫，皆以雌雄交接相生。生之有長，

長之有老，老之有死，若四時之代謝矣；而欲變易其性，求為異道，惑之不解者也。”（弘明集卷五）

此段文字在明藏本弘明集中的標題為“新論形神，晉桓譚”，其作者是否即為漢桓譚，當有可考慮之處。按金樓子雜記篇謂：“桓譚有新論，華譚又有新論，揚雄有太玄經，楊泉又有太玄經，談者多誤動形言也。或云，桓譚有新論，何處復有華譚？揚子有太玄經，何處復有太玄經？此皆由不學使之然也”，又弘明集中所收其他文字，最早為漢末之牟子，未有及兩漢之際文獻者。因此，此處之桓譚是否即為晉華譚之誤，固甚可疑。但此篇作者為桓譚而非華譚，亦有如下之旁証：（一）太平御覽卷八七〇火部引新論：“余與劉伯師夜坐，燈中脂炷燹將滅，余謂伯師曰：‘人衰老亦如彼燹矣。’伯師曰：‘人衰老應自續。’余曰：‘益性可使白髮更生黑，至壽極亦死耳。’”此段內容與弘明集所載者同，其標題作“桓譚新論”而不作“華譚新論”。（二）劉宋陸澄法論目錄序謂：“置難形神，援譬薪火，庾闕發其議，謝瞻廣其意，然桓譚未及聞經，先著此言，有足奇者，宜其綴附也”，目錄中之標題亦作“桓君山新論論形神”，据此，以桓譚此文未聞經言而取譬相類，故作例外之著錄。（三）高麗、宋、元三藏本弘明集中此文標題皆作“桓君山新論形神”，“晉桓譚”似為明藏本所增改。據以上三証，疑此處之桓譚為華譚實未有充足理由。今仍視此文為桓譚作品來論述。

在上述引文中，可注意者有如下幾點：

第一，“以燭火喻形神”，是王充、傅玄、楊泉等中世紀無神論者的傳統邏輯，而由桓譚開其端倪；再晚的范縝，其所為“刃利”之喻，也由此遞嬗而出。如果說楊王孫的贏葬書是從古代到中世紀的過渡文獻，則桓譚此論即是中世紀無神論的開山著作。這一著作，以“故陳令同郡杜房讀老子書”說起，尤可証桓譚無神思想確與

汉代道家頗有淵源。

第二，神之于形，“犹火之随脂燭多少長短为迟速”；形为本而神为末，“及本尽者亦無以斃”。此不仅是楊王孙“死者亡知”命題的發展，而且是从王充到范縝的神灭思想的先行形态。

第三，桓譚虽是儒家，但也承認汉代道家的自然哲学，所以本傳称其“博学多通”。上述的神灭命題均是直接观察自然事物的概括。例如：“余見其旁有麻燭，而炷垂一尺所，則因以喻事”；“余尝夜坐飲內中，然燭，燭半復欲灭，即自整視，見其皮有剝鉞，乃扶持轉側，火遂度而压，則維人身或有亏剝剧，能养慎善持，亦可得度”；“余後与伯师夜斃脂火坐語，灯中脂索而炷焦秃將灭息，則以示曉伯师言：人衰老亦如彼秃灯矣”，皆是确証。此等自然認識，虽仍不脫直觀的原始性質，而由此則可証明：桓譚的神灭思想确以汉代道家所特有的自然哲学为基础。

第四，桓譚的自然認識，并不止于自然与人事的个别类比，实是一种唯物主义的世界觀。他概括“草木五穀”与“禽兽昆虫”的生長通則，以証明“生之有長，長之有老，老之有死，若四时之代謝”，就是明証。这种唯物主义的世界觀，正是無神論的理論根源；他在这里，不但給秦汉以来的“長生”迷信以有力的打击，同时也是桓譚神灭思想的方法論的基础。就此点来看，桓譚此論，实为王充物勢、自然及論死三篇的雛型。

第五，桓譚从唯物主义世界觀出發，不仅在神灭問題上作出了光輝的成就，而且也导出了社会医学与政治医学的寿夭觀。例如他說：“古昔平和之世，人民皆坚强老寿”，“後世遭衰薄惡气，故多凶短折中年天卒”，这显然含着人民性的思想內容。

总之，在桓譚的思想体系中，無神論思想虽然仍不甚徹底（下文另有說明），但大体上看来，他的反讖緯迷信的异端战斗，社会医

学与政治医学的寿夭观，唯物主义的世界观与神灭论，则是互有内在关联的统一体。

(三)王充论衡的無神论体系

东汉初叶的王充，是中世纪偉大的無神论者；其思想体系本书已另章论述，于此只說其神灭思想的基本特点。

王充的神灭思想，与桓譚相較，有这样的区别，即王充公然表明了异端的战斗态度以及公然宣布吸取道家“自然之义”建立了唯物主义的世界观；將儒家的唯心主义目的论作为批判对象，在更雄厚的自然科学基础上建立了超出前人的神灭论体系。

王充的论衡，在中世纪思想史上是一部被無神论精神所渗透了的偉大战斗著作；其神灭思想，則主要在于论死与薄葬兩篇。据此兩篇研究，可知王充的神灭思想，有下列两个特点值得郑重提出：

第一，使無鬼论与薄葬论取得了有机的結合，并运用了形式邏輯的矛盾律，对于墨家薄葬而右鬼的言論相違，提出了光輝的批判；同时，对于儒家为提倡孝道而諱言無鬼的阿諛性与伪善性，給予了無情的揭發。在这里，薄葬论就不仅是經濟上的当然（如墨子及楊王孙的观点），而且更是邏輯上的实然。單从此点来看，王充在神灭思想的發展史上，实在完成了一个新的任务。

第二，神灭思想在论死篇中，已經具有了严格的邏輯形态；从判断到推理，都提供了模范的程式。茲摘其具有承先啓後意义的一則类比推理如下：

“形須气而成，气須形而知。天下無独然之火，世間安得有無体独知之精？……人之死，犹火之灭也；火灭而耀不照，人死而知不惠，二者宜同一实。論者犹謂死有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而燭在，人死精亡而形存。

謂人死有知，是謂火灭復有光也。”

王充此一神灭思想的类比推理，就承先方面說，首先使楊王孙的“死者亡知”命題，得到了邏輯根据；其次使桓譚“以燭火喻形神”的类比方法，得到了更清楚而更确定的表現形式。就啓後方面說，首先是傅玄与楊泉神灭思想的母体，其次是范縝与邢邵神灭思想的源泉。

綜觀兩汉神灭思想的發展，本質上是唯物主义与唯心主义斗争的产物，通过兩条战綫的斗争，形成了偉大的异端思想家王充严整的理論体系。

第三節

魏晉佛老思想的融合与分野、儒道

兩家神灭思想的兴起

道家学說自王充以降，逐漸变成了农民战争的旗帜。到了魏晉时代，一方面由于敌对王朝思想政策中反对命題的約束，另一方面由于老庄思想与道教迷信对于中世紀統治階級的适应机能；于是，道家就代替了儒家的正宗地位。一般人多以为王充替魏晉的道家复兴开辟了道路，而实則王充的道家思想，是与自然科学及無神論相结合的体系，是与唯心主义正宗思想相对立的唯物主义体系；魏晉的道家思想，則是玄学的、宗教的正宗思想。二者同名而异实，不可混为一談。如果以魏晉的正宗道家与王充相較，它正是变質的道家思想。

魏晉变質的道家思想，不論清談派之攝取佛理作談助，或神仙派之导引煉丹求長生，对于名門地主的經虛涉曠的生活，都是适切的意識形态，而与佛教的神不灭义均有水乳交融之勢，所以在道家

复兴的魏晋时代，神灭思想便主要的为儒家所继承。然而，从另一方面讲来，佛教以外来的宗教输入中土，自必引起道家的夷夏之争，或门户之见，所以不仅神仙派反佛，一部分清谈派也揭出了神灭旗帜以对抗佛教的神不灭义，反而与“崇有”的儒家取得了理论上的相互资助。兹依次述明如下：

(一) 曹植辩道论的意义

魏初曹植的辩道论，斥“神仙之书，道家之言”为“接姦诡以欺众，行妖匿以惑人”，实含有对于农民在野道教相颯颯的反动性，上面各章已经说明；但对于桓谭无神论思想的不彻底性，则批评得有些价值。他说：

“中兴篤论之士，有桓君山者，其所著述多善。刘子骏尝问人言，诚能抑嗜欲，闔耳目，可不衰竭乎？时庭中有一老榆，君山指而谓曰：此树无情欲可忍，无耳目可闔，然犹枯槁腐朽，而子骏乃言可不衰竭，非谈也。君山援榆喻之未是也。何者？余前为王莽典乐大夫，乐记云：文帝得魏文侯乐人竇公，年百八十，两目盲。帝奇而问之：何所施行？对曰：臣年十三而失明，父母哀其不及事，教臣鼓琴，臣又能导引（严可均全後汉文所辑桓谭新论作“臣不能导引”），不知寿得何力。君山论之曰：颇得少盲專一内视情不外鑒之助也。先难子骏以内视无益，退论竇公便以不鑒証之。吾未见其定论也。君山又曰：方士有董仲君者，繫獄陽死，数日目陷虫出，死而復生，然後竟死。生之必死，君子所达，夫何喻乎？夫至神不过天地，不能使蟄虫夏潜，震雷冬發。时变則物动，气移而事应。彼仲君者，乃能藏其气，尸其体，爛其膚，出其虫，無乃大怪乎？”（广弘明集卷五）

今按曹植此論，虽未談及神灭，实为無神論文献；此中原因，在于曹植重道家之道义，而反对道家之道教。他在反对农民的廉价道教并施以辱罵之餘，更不信神仙道教有助于統治，所以在怀疑道教的行文中，無意地流露怀疑有神的思想。但这不是說他連道家的泛神論也反对的。他的出發点只在于消灭农民道教作乱的危險性而已。可見道家也与一切的学派同样，并無固定不变的思想內容，因而一个人屬於何学派并不足以限其思想的發展，因为思想內容的社会根源是階級集团的地位，其理論根源是世界觀的分野。

(二) 傅玄 = 楊泉的学派性及其神灭思想

魏晉之际的傅玄，著有傅子百二十卷。隋志及旧新唐志均入杂家；原書久佚，后世有輯本。与傅玄約略同时而稍后的楊泉，著有物理論十六卷。隋志列入儒家，原書自宋已佚，而亦有輯本。茲据严可均全晋文（卷四七至五一）所輯傅子四卷，及孙星衍平津館叢書所輯物理論一卷，二書对校，見其內容頗多重复。此事，馬瑞辰的物理論輯本序曾說：

“物理論引傅子尤多，其不言傅子者亦多出于傅子。楊子是書正足与傅子相表里。”

严可均的傅子輯本按語也說：

“意林所載傅子，乃楊泉物理論也。所載物理論，仅前四条是物理論，其第五条至九十七条，乃傅子也。”

我們以为，原書既皆佚失，而輯本又多羈越，勢难强为分別；只有認二書为一家之学，合称傅玄 = 楊泉的思想，較為穩妥。

就傅子与物理論二書来看，傅玄 = 楊泉不但皆以儒家自命，其政治理論，也确乎均屬於儒家。但是，在政治論上，虽是儒家观点，而在世界觀及人性論上，則是与自然科学相結合的王充式的汉代

道家思想。

現在我們先來考察傅玄—楊泉的世界觀：

“所以立天地者，水也；成天地者，氣也。水土之氣，升而為天。天者，君也。夫地有形而天無體，譬如灰焉，烟在上灰在下也。……夫天，元氣也；皓然而已，無他物焉。”（物理論頁一）

“所以立天地者，水也。夫水，地之本也。吐元氣，發日月，經星辰，皆由水而興。”（物理論頁五）

“九州之外皆水也。余昔在會稽，仰看南山，見云如瀑練，方數丈，其聲如琅璩。須臾，山下居民驚駭，洪水大至。”（物理論頁五）

傅玄—楊泉的這一世界觀與當時的天文學有密切關係。按漢晉間的天論主要有蓋天、渾天、宣夜三家，桓譚揚雄即主渾天說，大天文學家張衡更以儀象為驗，給予科學的論證，使渾天說成為這一時期最占優勢的天文學說，以後如馬融、鄭玄、蔡邕、陸績、王蕃皆從此說；傅玄楊泉也參取此說以建立其世界觀。

張衡在渾天儀中曾作這樣的推測：“天地各乘氣而立，載水而浮”，“天表里有水”（經典集林卷二十七），這一推測是錯誤的，但顯然是傅玄楊泉所謂“所以立天地者，水也，成天地者氣也”；“九州之外皆水也”的張本。這裡應該指出，傅玄楊泉的世界觀儘管在這一推測上與渾天說有同樣的缺點，但他們能擷取當時的科學成果來說明宇宙，既不陷於虛無飄渺的玄想，也沒有附加神秘的內容，這正表明他們是唯物主義者。

傅玄楊泉參取渾天說作為他們世界觀的基礎，同時也接受了漢代唯物主義者關於“氣”的學說：他們認為，自然界是依於“氣”的自然之理而運動着，即有一定的自然法則支配的，以風和水為例，他們這樣寫道：

“風者，陰陽亂氣激發而起者也。……方土異氣，疾徐不同；和平則順，違逆則凶，非有使之者也。氣積自然，怒則飛沙揚礫，發屋拔樹，喜則不搖枝動草，順物布氣；天下（疑應作“天地”）之性，自然之理也。”（物理論頁二至三）

“人之性如水焉，置之圓則圓，置之方則方，澄之則渟而清，動之則流而濁。先王知中流之易攪亂，故隨而教之；謂其偏好者，故立一定之法。”（物理論頁七，傅子卷三頁二）

上引傅玄—楊泉對於風的解釋，頗近於荀子天論篇與王充雷虛篇；其人性論則近於告子的“性猶湍水”之說。所有這些見解，皆與道家有關。但是，從這樣唯物主義的世界觀出發，則歷史的運動，或世道的治亂，皆有自然法則可尋，而沒有神意或宿命觀念存在的余地。所以說：

“姦與天地俱生，自然之氣也。人主以政禦人，政寬則姦易禁，政急則姦難絕。”（物理論頁六）

“民富，則安鄉重家，敬上而從教；貧，則危鄉輕家，相聚而犯上。飢寒切身而不行非者，寡矣。”（物理論頁七至八，傅子卷三頁五至六）

王充曾經說過：“夫飢寒并至而能無為非者寡，然則溫暖并至而能不為善者希。”（論衡治期篇）傅玄—楊泉的歷史觀與王充如出一轍。但王充以為“歲之飢穰”“皆在時命”；而傅玄—楊泉則以為繫於田之“水”“陸”。在這一問題上，傅玄—楊泉較之王充自有進步之點。

自然、人類與歷史，既然都是一種純粹的自然過程，一切有神論的世界觀當然都在攆斥之列。這樣，就替神滅思想奠定了根柢。所以說：

“人含氣而生，精盡而死。死猶澌也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故滅火之餘，無遺炎矣；人死之後，無遺

魂矣。”(物理論頁六)

傅一楊这种神灭思想，無疑地是得力于汉代的道家。因为，和桓譚的祛蔽篇、王充的論死篇相較，不但論証方法相同，即其取譬的素材，語法的構造，都無不相同。誠然，在傅一楊这里，神灭思想并無新的發展，然在佛教与老庄的神学思想盛行的时代，能够保存进步的神灭論的遺產，自屬難能可貴。

我們應該特別指出，傅一楊对于当时流行的佛道思想，不但強調神灭以对抗宗教迷信，而且对于名門地主的清談玄風，也有严厉的批判。例如：

“夫空言易設，但責其实事之效，則是非之驗可立見也。”

(傅子卷三頁二)

“虛無之談，無异春鼃秋蟬，聒耳而已。”(困学紀聞評詩引物理論)

正因为如此，傅一楊虽采取了汉代道家的观点，而却自称为儒家：

“傅子曰：‘聖人之道如天地，諸子之异如四时。四时相反，天地合而通焉’。”(物理論頁十、傅子卷三頁七)

“五經則四海也，傳記則四瀆也，諸子則涇渭也。至于百川溝洫畎澮，苟能通陰陽之氣，达水泉之流，以四海为归者，皆溢也。”(物理論頁十)

“天地至神，不能同道而生万物；聖人至明，不能一檢而治百姓。故以异致同者，天地之道也；因物制宜者，聖人之治也；既得其道，虽有詭常之变，相害之物，不伤乎治体矣。水火之性相灭也，善用之者，陈釜鼎乎其間，爨之煮之，而能兩尽其用，不相害也；五味以調，百品以成。天下之物，为水火者多矣；若施釜鼎乎其間，則何憂乎相害，何患乎不尽其用也？”(傅

子卷二頁九)

由此可見，傅一楊雖頗有雜家傾向，而實為由漢代道家的無神論或神滅論精神所武裝的儒家。南北朝時代反佛的神滅論者多是與道家混合了的，或吸收了道家思想中科學精神的儒家。這種學風，實由傅一楊開其端緒。

(三) 鮑敬言的無君論和無神論

無君之論，在清談家阮籍當初，就已發其端緒。阮籍大人先生傳說：“古者無君而庶物定，無臣而萬事理。……君立而虐興，臣立而賊生。……造制禮法，束縛下民。……懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。”這理論當給予鮑敬言以重大的影響，因為鮑生的論點有些便是阮籍理論的繼續發展與補充，而在體系上自然是較為完密的。

鮑敬言的無君論，是從歷史發展的观点出發的。他以為在原始社會，是並沒有君臣之分的。“曩古之世，無君無臣，穿井而飲，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不繫，恢爾自得。不競不營，無榮無辱。山無蹊徑，澤無舟梁。川谷不通，則不相并兼；士眾不聚，則不相攻伐。是高巢不探，深淵不澆，鳳鸞栖息于庭宇，龍鱗群游于園池。飢虎可履，虺蛇可執。涉澤而鷗鳥不飛，入林而狐兔不驚。勢利不萌，禍亂不作，干戈不用，城池不設。萬物玄同，相忘于道。疫癘不流，民獲考終，純白在胸，机心不生，含哺而熙，鼓腹而游。其言不華，其行不飾。安得聚斂，以奪民財？安得嚴刑，以為坑穽？”（抱朴子詰鮑）在原始社會，人類還沒有階級，因此沒有君，也沒有臣。沒有剝削，沒有犯罪，沒有刑法。每一個人都平等地生活着勞動着。

然而這樣的社會，終于為階級社會所替代了。“儒者曰：天生

烝民而树之君。豈其皇天諄諄言，亦將欲之者为之辞哉？夫彊者凌弱，則弱者服之矣，智者詐愚，則愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉，事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御，由乎爭強弱而校智愚，彼蒼天果無事也。”（抱朴子詰鮑）人压迫人，人役用人，是由于人类中間产生了彊者与智者。他們欺侮別人，欺騙別人。于是許多愚者和弱者便变成了被压迫被役用的对象。人类有了分工，階級社会于是形成。在他看来，这全是人为的，并非蒼天之意。說是天意，乃是“欲之者为之辞”，是騙人的一派胡言。这完全是違反“万物并生之意”的。

从此，便發生战争：“造剡銳之器，長侵割之患，弩恐不勁，甲恐不堅，矛恐不利，盾恐不厚。”（同上）压迫者拚命的整軍經武，准备战争。如果沒有人对人的欺压，也就沒有战争：“若無凌暴，此皆可弃也。”而且战争的慘酷是这么严重：“王赫斯怒，陈师鞠旅，推無仇之民，攻無罪之國，僵尸則动以万計，流血則漂櫛丹野。無道之君，無世不有，肆其虐乱，天下無邦，忠良見害于內，黎民暴骨于外。豈徒小小爭奪之患邪？”（同上）

从此，便有了刑戮：“白玉不毀，孰为珪璋，道德不廢，安取仁义？使夫桀紂之徒，得燔人舉諫者，脯諸侯，殖方伯，剖人心，破人脛，穷驕淫之惡，用炮烙之虐。若令斯人并为匹夫，性虽凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由于为君，故得縱意也。君臣既立，众慝日滋，而欲攘臂乎桎梏之間，愁劳于塗炭之中，人主憂栗于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中，閑之以礼度，整之以刑罰，是犹辟滔天之源，激不測之流，塞之以撮壤，障之以指掌也。”（同上）罪惡是階級社会的产物或結果，用刑罰来裁判罪惡，罪惡并不能裁判掉，反而被桀紂之徒更暴虐地利用了刑罰来殘害良善。

从此，因階級剝削的存在，人类就生活在貧困之中：“君臣既

立，而变化遂滋，夫獮多则鱼扰，鷹众则鳥乱，有司設则百姓困，奉上厚则下民貧。壅崇宝貨，飾玩台榭，食则方丈，衣则龙章，內聚曠女，外多鰥男，采难得之宝，貴奇怪之物，造無益之器，恣不已之欲，非鬼非神，財力安出哉！”（同上）这些压迫者剝削者，是吃魚的獮，是吃鳥的鷹，他們享用特別好，全是从剝削来的。“夫穀帛积則民有飢寒之儉，百官备則坐靡供奉之費，宿衛有徒食之众，百姓养游手之人。民之衣食，自給已剧，况加賦斂，重以苦役？下不堪命，且冻且飢，冒法斯濫，於是乎在。”（同上）原来衣食不足的人民，此刻在賦斂苦役之下，又冻又餓，不得不犯那压迫者所制定的法律了。“王者憂劳于上，台鼎輦顧于下，临深履薄，惧禍之及。恐智勇之不用，故厚爵重祿以誘之，恐姦黷之不虞，故严城深池以备之。而不知祿厚則民匱而臣驕，城严則役重而攻巧。”（同上）压迫者想尽方法来保衛自己的階級利益，不知祿愈厚則民愈匱，城愈严則攻愈巧，真是弄巧成拙，愈搞愈坏了。这里應該特別指出的是鮑敬言的光輝的命題，即生产是人的事，鬼神不能造出財力，这就从無君論导出了他的無神論来。

而且，愈是造作种种法禁，愈是易为狡黠者所利用，愈是增加問題的复杂性：“所以救禍而禍弥深，峻禁而禁不止也。关梁所以禁非，而猾吏因之以为非焉；衡量所以檢伪，而邪人因之以为伪焉。大臣所以扶危，而奸臣恐主之不危；兵革所以靜难，而寇者盜之以为难；此皆有君之所致也。”（同上）

如果有个君主，能够把剝削来的拿点出去，把兵器收藏起来，自己的享用减省一点，大家以为这就是了不起的聖君賢主了；却不知道在从前本無剝削，本無战争，这只能看作强盜發善心，少拿一点便算好了。“散鹿台之金，發鉅桥之粟，莫不懽然；况乎本不聚金而不斂民粟乎？休牛桃林，放馬华山，載戢干戈，載囊弓矢，犹以为

秦；况乎本無軍旅而不战不戍乎？茅茨土阶，弃織拔葵，杂囊为幃，濯裘布被，妾不衣帛，馬不秣粟，儉以率物，以为美談；所謂盜跖分財，取少为讓，陆处之魚，相濡以沫也。”（抱朴子詰鮑）

希望人类生活得好，那便得消灭阶级，消灭剥削，从解决生产资料的所有权着手，让大家回到原始社会，依照自己的需要分得土地。“夫身無在公之役，家無輸調之費。安土乐業，順天分地。內足衣食之用，外無势利之爭。”（同上）消極的免掉了劳役与租稅，積極的有了土地，有了生業，于是足衣足食，和乐相处，再也用不到什么統治者君主了。这里“順天分地”，便指依照自然的需要来分配土地，以期消除剥削的关系，他的这个勇敢的烏托邦的主張，反映了农民的小私有者的心理，而不是什么社会主义。

我們以为从阮籍到鮑敬言，無君論的提出，不是一件偶然的事。經過汉末到兩晋的大混乱，人民的痛苦是十分厉害的，封建社会的內在矛盾也暴露出来。汉法度之下的封建秩序已被黄巾大暴动所破毀，因而国有土地的軍事屯田以及占田的統治，其凶殘与酷虐，尤过于汉法度的森严。然而流民暴动在名門地主的圍剿下，此起彼灭，仍繼續蔓延。無君論思想，便反映了当时农民反抗貧困的实际以及对地主斗争的意識上的小私有者的要求。我們觉得很可惜，文献不足，不知鮑敬言主張人民要采取什么样的具体行动，才能达到無君的目的，才能达到“順天分地”的目的。这个文献不足的现象，是由于鮑敬言原未有所写作呢？还是由于葛洪的刪削以及其他的原因以致失傳了呢？此刻我們無从断定。如果仅就現存的文字資料来看，則無君論虽采用老庄思想的虛無理論，但它是一种好的烏托邦思想。好的幻想是代表“弱者的抗議”（列宁語）。

(四)成公綏—魯褒的錢神論所表現的無神論思想

神滅論是神不灭論的反对命題，而神不灭論則是中世紀黑暗的掩護者，因而有神論這一顛倒意識，即是中世紀的正宗思想。所謂晉代，在有神論或神不灭論的掩護之下，似乎是一個清高風流、經虛涉曠的理想世界，而實質上則是絕頂腐敗貪污的惡濁世界。關於這一點，干寶的晉紀總論，提供着不少的具体資料：

“武皇既崩，……民不見德，唯亂是聞。……善惡陷于成敗，毀譽助于勢利。……學者以老庄為宗而黜六經，談者以虛薄為辯而賤名檢，行身者以放濁為通而狹節信，進仕者以苟得為貴而鄙居正，當官者以望空為高而笑勤恪；是以目三公以蕭杌之稱，標上議以虛談之名。劉頌屢言治道，傅咸每糾邪正，皆謂之俗吏；其倚仗虛曠，依阿無心者，皆名重海內。……由是，毀譽亂于善惡之實，情慝奔于貨欲之塗；選者為人擇官，官者為身擇利；而秉鈞當軸之士，身兼官以十數。……故觀阮籍之行而覺禮教崩弛之所由；察庾純賈充之事而見師尹之多僻；考平吳之功知將帥之不讓；思郭欽之謀而悟戎狄之有釁；覽傅玄劉毅之言而得百官之邪；核傅咸之奏，錢神之論，而睹寵賂之彰。”
(全晉文卷一二七引)

干寶在這裡，認為傅玄之言與錢神之論，都是暴露現實的進步思想。我們敘述過傅玄的神滅思想以後，即應對於錢神論加以研究。

按成公綏與魯褒，時代相接，各有錢神論一篇。惟成論（全晉文卷五九）共六十九字，除開首四句十六字外，全與魯論（全晉文卷一一三）相同。此或系成公綏本有錢神論，魯褒更加以擴充，另成其錢神論；或系成公綏本無錢神論（本傳不載），御覽（八三六）所

录为誤引。究竟如何，不甚可考。为慎重計，应暫視為成魯二人的共同思想。茲擇其重要文句如下：

“錢之所祐，吉無不利；……由是論之，可謂神物。無位而尊，無勢而熱，排朱門，入紫闥。錢之所在，危可使安，死可使活。錢之所去，貴可使賤，生可使杀。故忿諍辯訟，非錢不勝；孤弱幽滯，非錢不拔；怨仇嫌恨，非錢不解；令問笑談，非錢不發。洛中朱衣，当途之士，愛我家兒，皆無己已；執我之手，抱我終始，不計优劣，不論年紀，賓客輻輳，門常如市。諺云：錢無耳可聞使，豈虛也哉？又曰：有錢可使鬼，而况于人乎？子夏云：死生有命，富貴在天；吾以死生無命，富貴在錢。何以明之？錢能轉禍為福，因敗為成，危者得安，死者得生。性命長短，相祿貴賤，皆在乎錢，‘天’何与焉？”（全晉文卷一一三）

我們知道，在神灭論与神不灭論对立的晋代，本有一部分無神論者。例如：阮修素執無鬼論，自謂此理足可以辯正幽明（晉書卷四九本傳）。阮修以人死無鬼，嘗說：“今見鬼者云着生时衣服。若人死有鬼，衣服有鬼邪？”修伐社树，或止之。修曰：“若社而为树，伐树則社移，树而为社，伐树則社亡矣”（同上）。但是，晋代的無神論思想，要以成公綏—魯褒为最徹底。例如前引：“死生無命，富貴在錢”，“性命長短，相祿貴賤，皆在乎錢，‘天’何与焉？”無疑地是中世紀無神論最尖銳的命題。

錢神論的政治斗争意义，前人已有所說明。例如晉書（卷九四）隱逸列傳魯褒傳曾說：“元康之后，綱紀大坏。褒伤时之貪鄙，乃隱姓名而著錢神論以刺之。”正是此义。

但我們以为，錢神論更巨大的意义，在于它从世界觀上根本否定了神（佛与天）的主宰性的存在；并从现实上明确地指出只有“洛中朱衣，当途之士”所最爱的“錢”，才“可謂神物”，才是“性命長短，

相祿貴賤”的唯一最高決定者。此一判斷，不僅推翻了神不滅論、有神論與有鬼論的宗教迷信世界觀，同時也對於這種世界觀所偽裝的惡濁現實，給予了深刻的諷刺與鞭撻。

誠然，錢神論只一般地肯定了無神，而沒有正面地主張神滅；但是，從無神論出發，必然要導出神滅論的主張。因而，它對於以後的神滅思想，也就奠定了更進一步的基礎。

(五) 孫盛對羅含的更生的批判

東晉的羅含，“謝尚與之為方外之好”（晉書卷九二文苑列傳本傳）。東晉謝氏率皆信佛（詳下節）。羅含受此影響，著更生論，以“萬物有數而天地無窮”為根據，証成人死而神不滅。其論有以下的話：

“萬物有數而天地無窮。然則無窮之變，未始出于萬物；萬物不更生則天地有終矣，天地不為有終則更生可知矣。……又，神之與質，自然之偶也；偶有离合，死生之變也；質有聚散，往復之勢也。人物變化，各有其往；往有本分，故復有常。物散雖混淆，聚不可亂；其往彌遠，故其復彌近。又，神質冥期，符契自合；世皆悲合之必離，而莫慰離之必合；皆知聚之必散，而莫識散之必聚；未之思也，豈遠乎？……今談者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。達觀者所以齊死生，亦云‘死生為寤寐’。誠哉是言！”（弘明集卷五）

今按東晉竺僧敷著神無形論（全晉文卷一五七），以有形便有數，有數則有盡；神既無盡，故知無形。上引羅含的論旨，正與敷義近似。所異者，僅在敷以形之有盡而明神之無形，含以萬物有數而証神之不滅；是羅含的更生論，明以佛教的神不滅義為母體。

又按東晉釋慧遠著沙門不敬王者論五篇，其第五篇為形盡神

不灭(弘明集卷五),而以“問曰”起論,“答曰”作結。可見当时的神灭与否的爭辯,已相当展开。高僧傳所說:“异学之徒,咸謂心神有形”,当指此时此事。在这种風气之下,孙盛的与罗君章書,可为神灭思想的代表文献。此書为对于罗含更生論中的神不灭思想所作駁斥,其主要命題如下:

“形既粉散,知亦如之,紛錯混淆,化为异物;他物各失其旧,非复昔日。此有情者所以悲嘆。若然,則足下未可孤以自慰也。”(弘明集卷五、全晋文卷六三)

孙盛与孙統孙綽为从兄弟。晋書(卷八二)孙盛傳載其“善言名理。殷浩擅名一时,与抗辯者,唯盛而已。盛尝詣浩談論,对食奋擲,麈尾悉落飯中,食冷而復暖者数四,至暮忘餐,理竟不定”。是孙盛也染当时清談之習者。就上引与罗君章書来看,其神灭思想固不得称为系統化。但是,第一,其所为神灭的肯定判断,异常明确。第二,神灭与否的正式主客爭辯,由孙盛起始有文献可紀;孙盛以前,虽亦有“异学之徒”对抗于佛教的神不灭义而主張神灭,而針鋒相对的辯难則以孙盛与罗含的“更生”之爭为始点。第三,东晋以降,神灭与否的爭辯,不但为反佛的論据支柱之一,而且为善談名理者兴致所寄的中心話題;此事当以孙盛为始祖。

据此三点,我們对于孙盛的与罗君章書,不应輕視。

(六)神灭思想的进步性及其人民性的本質

从先秦到东晋,無神論思想發展的大体情形,已如上述。在这里我們應該得出下列几点結論:

第一,在先秦,墨經作者及荀子的思想,富有明显的無神論体系,而墨荀兩家在战国末期都是进步的学派。

第二,在儒家正宗的汉代,处于异端地位的道家,成了無神論

思想的繼承者和發展者；在佛道盛行的魏晉，神灭思想成了儒家排佛反道的斗争武器，一部分反佛的道家，也接受了神灭思想。

第三，道家“自然之义”的积极因素，是和科学相联系着的。所以所有的神灭論者，不論自称为儒家或道家，都接受了或發展了道家“自然之义”中的科学精神。这是因为神灭思想和科学精神本質上有不可分离的关系。

第四，中世紀的統治者永远以唯心主义的神学为正宗思想，所以所有的神灭論者都是和神学的正宗思想相斗争的唯物主义战士。神灭論者处于被压抑的地位，因而对于现实采取了批判态度的异端人物，才能是神灭論思想的繼承者及發展者，同时才能是富有人民性的思想家。

第四節

南北朝佛教的国教化及其社会根源

中国历史上所謂南北朝，是中世紀社会秩序重新改編的时代。

自西晉愍帝建兴四年（紀元三一六年）汉王刘曜攻陷長安，愍帝出降以后，中原豪族逃奔江东，建立了东晋政权。这种政权，本質上是身分性地主把持的豪門專政；外有北方民族的威胁，內則穷極侈华，尽超經濟剝削之能事。所以，在短短二百七十二年中，五易王朝（紀元三一七年东晋建国，陈亡于五八九年）。在处于不安定状态的而又賦有着清談傳統的統治者看来，实在需要一种被玄学精神所貫串了的宗教体系，一方面作为主觀的麻醉剂，另一方面作为安定社会秩序的力量。于是，所謂佛教，遂成了南朝帝王王子士族的共同信仰。

先就帝王信佛者來說：东晋如明帝、哀帝、簡文帝、孝武帝，皆

崇信佛教；而恭帝深信浮屠道，鑄貨千萬，造丈六金像于瓦官寺，迎之步从十余里（晉書卷十本紀），尤為著名。宋高祖劉裕假口于僧徒讖語行篡弑（南史本紀、建康實錄、高僧傳慧義傳），足証其信仰佛教之深；宋文帝元嘉佛教之盛，致與玄談合流，元嘉三十年中（自紀元四二四年至四五三年），都中造寺見于紀載者，十有五處。齊高帝時，以竟陵王子良為中心，招致名僧講說佛法，如玄暢、僧柔、慧次、法安、法度、寶誌、法獻、僧佑、智稱、道禪、法護、法龍、僧旻、智藏等，皆其所敬禮的著名僧徒。梁武帝不但三度舍身入寺與眾為奴（北山錄異學篇），而且更正式宣布佛教為國教：

“道有九十六種，唯佛一道是為正道；其餘九十五種皆是外道。朕舍外道以事如來。若有公卿能入此誓者，各可發菩提心。老子、周公、孔子等雖是如來弟子，而為化既邪，止是世間之善，不能革凡成聖。公卿百官侯王宗室，宜反偽就真，舍邪入正。……事佛心強，……乃是清信。……其餘諸信，皆是邪見。”（敕舍道事佛，見全梁文四）

按此一文獻，發于武帝天監三年（紀元五〇四年），在中世紀思想史上，實與漢武帝罷黜百家及光武帝宣布圖讖于天下，有相同的意義。梁簡文帝與武帝同樣，不但信佛，而且擅長佛理。陳武帝與陳後主對於佛教，仍祖梁武帝之遺規，不但獎挹名僧，且均曾舍身。

再就王子信佛者來說：宋有臨川王道規、嗣子義慶、江夏王義恭、衡陽王義季、彭城王義康、南郡王義宣、廬陵王義貞、建平王弘、子景素、巴陵王休若、山陽王休祐、竟陵王誕、豫章王子尚。齊有文惠太子及竟陵王、豫章文憲王嶷及其子子範、子昱、子雲、子暉、臨川王映、長沙王晃、宣都王鑑、晉安王子懋、始安王遙光及巴陵王昭胄。及至梁代，武帝諸子多知佛法，其兄弟輩有臨川王弘、安成王秀、南平王偉、鄱陽王恢、始興王憺，其侄輩有長沙王業及子韶、衡

陽王元簡、桂陽王象，其孫有大球。陳代則有晉安王伯恭、新安王伯固、鄱陽王伯山、新蔡王叔齊、始興王叔陵。

最後就士族信佛者來看：吳國張氏有敞、裕、禕、邵、茂度、演、鏡、永、辯、岱、緒、充、稷、茂宗、敷、暢、悅、淹、融、卷等二十人，所以張融作門律自稱“吾門世恭佛”（弘明集卷六）。廬江何氏有充、何皇后、尙之、点、求、默、胤、敬容等八人。吳郡陸氏有澄、慧曉、倕、任、杲、煦、單等七人。汝南周氏有顒、捨、弘正等三人。瑯邪王氏有導、蒼、珣、珉、謐、羲之、猷之、弘、練、微、僧達、華、琨、景文、奐、肅、融、曇首、僧綽、僧虔、儉、斌、慈、志、揖、彬、寂、筠、克、固等三十人，王筠答釋法雲書難范縝神滅論說：“弟子世奉法言，家傳道訓”，誠非虛語。陳郡謝氏有鯤、安石、萬石、靈運、超宗、茂卿、弘微、庄、藩、覽、舉等十一人。共七十九人。（以上三項資料系根據湯用彤漢魏兩晉南北朝佛教史下冊頁四二八至四六〇所載，酌加補訂歸約而出。）

據此可知，佛教在南朝所以能夠發展到國教化的新的階段，完全是出於帝王王子及士族豪門的提倡。所以湯用彤關於此事，一則說“佛法既上流人士所提倡”（前書頁四一七），再則說“南朝佛教於士大夫階級之勢力，以及其與玄學關係之密切，即此亦可知矣”（前書頁四二九），三則說“晉司徒王導獎進僧徒，於江東佛法之興隆頗有關係。”（前書頁四三三）

與南朝在腐爛基礎上渡江再版其豪門政權相對，北朝政權的歷史任務則是：以落后民族的氏族社會移植到中土，並在中土的黃河流域，這一塊已經建立起封建制社會的地基上，促使自己的社會過渡到中世紀階段。北朝的這一過渡，以北魏孝文帝（紀元四七一至四九九年）為分水嶺。孝文以前，為對於中世紀社會的急起直追時期；孝文以後，為對於中世紀社會的迎頭趕上時期。北朝名主之

醉心华化，即以此为基础。

在这里，为了具体的理解北朝思想，我們應該記取普列汉諾夫（一八五六——一九一八年）下列兩則名言：

“差不多每个社会都受到其鄰近社会的影响，所以可以說，对于每一个社会都有一定的影响其發展的社会的历史的环境。每个特定的社会从其鄰近的社会方面所受到的影响的总和是永远也不会等于另一个社会在同时所受到的影响的总和。因此，任何社会生活于自己的特殊的历史环境中，这个历史环境也許——而实际上亦时常有过——和其他民族的历史环境很相类似，可是永远也不会和永远也不能和它完全一样。”（論一元論历史觀之發展，新华書店中譯本，頁二八二）

“一个国家的文学对于另一个国家的文学的影响是和这两个国家的社会关系的类似成正比例的。当这种类似等于零的时候，影响便完全不存在。例子：非洲的黑人至今沒有感受到欧洲文学的任何影响。这个影响是單方面的，当一个民族由于自己的落后性，不論在形式上亦不論內容上不能給別人以任何东西的时候。例子：前世紀的法国文学影响了俄国的文学，可是沒有受到任何俄国的影响。最后，这个影响是互相的，当由于社会关系的类似及因之文化發展的类似的結果，交換着的民族的双方，都能从另一民族取得一些东西的时候。例子：法国文学影响着英国文学，同时自身亦受到英国文学的影响。”（同書頁二八五）

上引普列汉諾夫的名言，虽是說的別种問題，而在方法上却可以作為我們理解北朝思想發展具体途徑的鑰匙。这就是說，根据这种方法我們可以断定：首先，由于南北朝“社会关系的类似”，所謂“鄰近社会的影响”必然是其思想發展的“异常有力的多样性的

因素”之一。其次，北朝“由于自己的落后性”，在思想發展上必然接受南朝的影响而不能使自己的思想影响于南朝。又次，当北朝对于南朝的中世紀社会达到了迎头赶上时期，其間的影响也必然轉变成相互交流的形式。最后，由于南北朝的社会，不論在历史的傳統上，或现实的內容上，都不“完全同一样”，所以其間的思想發展各有其独立的个性。所有这些，都表現在佛教的發展过程上面。茲更具体詳述如下：

第一，在北朝开始的时候，就尽量吸收了南朝的思想。例如：北魏道武帝攻略黄河北岸，所过僧寺，見沙門道士，均加敬礼；不但喜覽佛經，而且好黃老之术。天兴元年（紀元三九八年）称帝伊始，即敕建寺塔于都城，并优礼士族，重用儒生，奠定了北魏国基。又如：献文帝因相傳宋孝武帝大明四年（紀元四六〇年），建業中兴寺設齋，有一沙門容止独秀，举众莫識。問之，答言“从天安来”。言訖，忽然不見。踐祚以后，遂改元天安（見釋老志）。由此可見，北魏帝王，不但崇佛，且引南朝神話以自重。更如北朝佛教，自孝文帝起，始着重理論研究，而带有名理色彩。但是，此一發展，也是受了南朝的影响。因为北朝信佛而談名理者，多为南朝人士。如崔光的祖与父均仕于刘宋，光十七岁始来北朝；王肃与王翊都是王导的后裔，也都是年長以后才来北朝。馮亮本在南方，被魏人俘虜，始居北朝。裴植先仕于江南，裴粲或亦来自南朝。总之，北朝佛教思想的發展，是由于受了南朝的影响，甚为明白。至于北朝佛教影响于南朝，則是北周武帝建德三年（紀元五七四年）毀佛以后的事。湯用彤曾說：

“……釋子多南奔陈朝（北周之慧海法彥）。最重要者，北齐学僧曇迁靖嵩逃至江南，得習攝論（法侃慧迁亦北方十地学者，至南方学攝論）。智者大师謂亦因毀法南下（据隋柳顾言

禪師碑文)。前者乃法相宗之先河，后者奠天台宗之基礎。而楞伽禪法亦疑在此時南趨。此宗興起，原在嵩岳。二祖以後，乃移江北。夫自魏孝文以後，南方僧人嘗來北方（見前）。周武毀法，北方僧人，又驅而之南方。於是學術交流，文教溝通，开辟隋唐一統之局勢，而中華佛教諸大宗派亦於是釀成焉。”（漢魏兩晉南北朝佛教史下冊頁五四五）

第二，佛教在北朝，與在南朝同樣為帝王王子等貴族的意識形態。首先，北朝的皇后多出家為尼。例如：北魏孝文皇后馮氏、宣武皇后高氏、孝明皇后胡氏等，皆其著名者。所以伽藍記曾說：

“椒房嬪御，學道之所。掖庭美人，并在其中。亦有名族處女，性愛道場，落髮辭親，來依此寺。屏珍麗之飾，服修道之衣，投心八正（原作“投心入正”，茲據湯用彤校改。——引者按），歸誠一乘。”

其次，王子多信佛者。如北魏城陽王徽、廣陵王恭、高陽王雍、彭城王勰、北海王詳、清河王懌、汝南王悅、廣平王懷等，均或立寺，或與僧徒交游。就中如彭城王勰，本傳載其被尚書令高肇誣為通南詔蠻賊，逼飲毒酒見害事，曾說：

“景明報德寺僧，鳴鐘欲飯。忽聞勰薨，二寺一千餘人，皆嗟痛，為之不食，但飲水而齋。”（北史卷一九）

因此，勰與僧徒交誼之厚，可以想見。又次，帝王信佛者如：北魏自太武帝以降，文成帝大興佛法，所造大同云崗石窟，不但在魏時為獻文孝文二帝經常駕幸之所，至今猶為世界馳名的勝地；而孝文帝于建功德以外，對於佛理尤為悉力提倡，名僧雲集，在北朝佛教發展史上，完成了新的階段，下逮宣武、孝明之世，譯經講論與功德福田之業，亦稱極盛。正因佛教在北魏是統治者加意提倡的正宗思想，故寺僧數目，代有增加。據湯用彤（前書頁五一二）統計，

有如下表：

年	代	寺 数	僧 尼 数	备 注
孝文帝太和元年 (四七七年)		(平城京内) 約百所 (四方) 六四七八	(京内) 二千餘人 (四方)七七 二五八人	太和十年遣一三 二七僧尼还俗。
宣武帝延昌中(五一二至 五一五年) 孝明帝神龟元年 (五一八年)		(天下) 一三七二七 (洛陽城内) 五百	(僧侶益众)	此时已迁都洛陽。
魏末 (五三四年)		(洛陽)一三 六七(伽 藍記) (天下) 三万有餘	(天下) 二百万	佛經流通大集中 国,凡有四百一 十五部,合一千 九百一十九卷。

第三，我們說佛教在北朝有其教化地位，或不免引起反对的看法。足以为反对論者借口的根据，即北魏太武帝与北周武帝的兩次毀佛事件。因此，我們需要對這兩次事件，略加分析。关于此事，首先我們應該指出：這兩次事件虽同为毀，而思想史的意义則大有差別。总括說来：北魏毀佛是在其尚未确定于封建社会的时期，对于佛教采取态度上的一种暫时的动摇；而北周毀佛則是在佛教已經發达的地基上所引起的政权与教权冲突的一般封建統治階級內部矛盾的暴露。具体言之，可分为如下几点：

(1) 北魏太武帝太平真君五年(紀元四四六年)，下距孝文帝太和九年(紀元四八五年)施行均田法(北朝封建社会的正式起点)約四十年。太武之世，尚处于由氏族社会到封建社会的过渡时期。在向封建社会叩門的时代，其思想上的探索，表现为天兴以来佛道儒的多元并用。佛道兩家固是露骨的宗教，其所信任的儒家，例如

崔浩，就北史（卷二二）及魏書（卷三五）本傳來看，也是董仲舒一流的宗教化的儒家。崔浩之師事道士寇謙之，是向土著宗教的結合；其發動太武毀佛則是土著宗教對於外來宗教的聯合進攻。至於太武帝之採納崔浩之議，無疑地是由于北朝尚未確定於封建社會的過渡時期的反映。所謂向封建社會過渡，就意識形態上說就是向宗教的迫近。所以太武帝雖一度毀佛，而卻始終沒有離開宗教立場。天興元年的稱帝詔書（魏書卷二），從字句到思想都是班彪王命論的學舌。這一個決策的詔書，也就規定了北朝思想發展的路向；在起點上雖可於各種宗教之間有所選擇，而選擇的結果必然在宗教範圍以內定於一尊。崔浩如果不以宗教觀點反佛，太武決不會受其影響毀佛。稍後的李暘，以儒家人文主義觀點斥佛為“鬼教”，雖經“自理”（即“自白”與“自首”中間的“自明”），終被“罰金一兩”（魏書卷五三本傳）。即可作為旁證。

（2）北周武帝自建德以降的毀佛，上距均田法施行已八九十年。在此期間佛教發展極速。關於太武以降者，已見前引湯表；北齊時，國都鄴城，佛寺多至數千；周武毀佛時，僧侶還俗者達三百万；均為例證。又據湯用彤統計（前書頁五一八至五一九），自北魏孝文帝延興三年（紀元四七三年）至宣武帝熙平二年（紀元五一七年），前後四十四年中，沙門謀叛者八次。同時，北朝帝王，亦屢次下詔，限制出家立寺，以遏止佛教勢力。此因當時的佛寺，有獨立的經濟制度，獨立的行政系統；凡為僧侶，即可避免租稅力役，不受國法約束（參照梁啓超佛教研究十八篇中華書局版上冊頁九）。是佛教寺院儼然為一與政權對立的獨立王國。在此情形下，周武厲行毀佛，自為政權對教權的一種反攻。據房錄（卷十一）所載：“八州寺廟，出四十千，盡賜王公，充為宅第；三方釋子，減三百万，皆復軍民，還歸編戶。”其政治經濟意義，殊為明白。今按政權與教權的沖

突，乃是中世紀統治階級內訌的一般現象。湯用彤竟歸咎于“僧伽之腐敗”，頗為欠妥。

(3) 毀佛本來即以佛教的高度發展為前提，固不應執此而否認北朝佛教勢力的雄厚。且北魏太武帝于紀元四四六年毀佛，旋即“頗悔前事”，主謀毀佛的崔浩于四五〇年被誅。北史(卷二一)本傳載：

“及浩幽執，被置檻內，送于城南，使衛士數十人洩其上，呼聲嗷嗷，聞于行路。自(來)宰司之被戮辱，未有如浩者。世皆以為報應之驗。”

可見佛教勢力并未稍減。湯用彤說：“計終帝之世，法廢積七年。然禁稍寬弛，篤信之士，得密奉事(釋老志)。至文成帝(晃之子)即位，佛法又興。”(前書頁四九六)當為實錄。北周武帝于五七七年決行毀佛，至五七八年(平齊之明年)崩御；及宣靜二帝繼立，佛教復興，較之北魏毀佛，為時更暫。總計北朝兩次毀佛，都是佛教發展的暫時挫折，并未動搖佛教的國教地位。

第四，與南朝始終信佛不同，北朝在佛道儒三者之間，曾經有過一個猶豫選擇的時期。這一點特征，除了上述北朝社會的過渡性為主因之外，其自身文化遺產的貧乏性，當也為副因之一。正因為文化遺產的承藉有此差別，所以南朝的佛教富有名理性質，而北朝的佛教則最重淨行與皈依。湯用彤所持“南統”“北統”之說(前書頁四一八至四一九)大體近乎實際。

總之，南北朝的佛教，通過了特殊的途徑而同歸于國教化的新的發展階段，實為中世紀社會秩序重新改編的反映。

第五节

南北朝反佛斗争的发展与神灭思想的新形式

貫串于思想史上的規律，是唯心主义和唯物主义的斗争，在中世紀特別表現为宗教正宗和無神論的斗争。南北朝时代的二百七十一年中，既有佛教国教化，必然也有反佛的無神論与之相抗争。此时代的無神論者，大体上都是桓譚与傅玄、楊泉式的儒家，即以儒家而接受了道家自然之义的学者。不过，由于正宗的主流已在佛教，反佛遂为其唯一的斗争任务，此其不同之点。又由于南朝北朝的文化遺產及其佛教的發展有別，所以北朝与南朝的反佛思想，也頗有差异。

先說北朝。北朝的兩次毀佛，皆道家的神仙派为主謀者；例如北魏的寇謙之与北周的衛元嵩，皆为道家。但此等毀佛，只是一种直接的政治行动；其真正从理論上与佛教作斗争者，則仍为儒家。例如：高謙之、陽固、裴延儒、張普惠（广弘明集“惠”字作“济”）、李瑒、楊銜之、刘晔、章仇子陁、樊遜、李公緒等人，就北史、魏書及北齐書本傳来看，同为儒家。

北朝由于名理不發达，所以北朝儒家在反佛思想斗争上，多从政治倫理方面立論，鮮有新义。例如：楊銜之的洛陽伽藍記，为公認的反佛的激烈文献，也只从尊君、理財、衛国等处着眼；李瑒上言宜禁絕戶为沙門，以孔子“未知生焉知死”論据，主張不应弃堂堂之政而从鬼教（魏書李孝伯附傳、北史卷三三），为唯一的無神論萌芽，然由于自理（全后魏文卷三三）之作而被迫取消其議。大体言之，北朝初期，从未出現無神論及神灭論思想。北齐以降，如樊遜的天保五年举秀才对策（北齐書本傳），及邢邵与杜弼的論生灭

(北齊書卷二四杜弼傳)，其所展開的無神或神滅思想，及其名理精神，皆出現于范縝以後；在某種意味上可視為南朝反佛理論的北漸，而不是北朝固有的思想路向。

次說南朝。南朝的士族由于在晉時已有了充分的名理教養，其時佛教也富於佛理研究；故反佛的理論鬥爭，遠較北朝為發展。例如，從南朝初期，反佛的理論，就已經從多方面展開，而神滅思想即作為反佛理論的有機一環而率先出現。關於此事，弘明集的編者梁釋僧佑說得最為明白：

“夫二諦差別，道俗斯分：道法空寂，包三界以等觀；俗教封滯，執一國以限心。心限一國，則耳目之外皆疑。……詳檢俗教，并憲章五經。……一疑經說迂誕，大而無徵。二疑人死神滅，無有三世。三疑莫見真佛，無益國治。四疑古無法教，近出漢世。五疑教在戎方，化非華俗。六疑漢魏法微，晉代始盛。”（弘明集後序）

今按僧佑此說，如果剝去其門戶偏見，頗能道出南朝反佛的中心論題。其所述六大爭論頗值得我們注意。茲就前三疑而言，它明確地指出：

（一）當時反佛的“俗教”是“憲章五經”的儒家。

（二）當時反佛的儒家是“耳目之外皆疑”的肯定感覺為實在的理論者。

（三）肯定感覺為實在的觀點，是無神論或神滅論所依據的理論。

與此三點同時，它又在相反的方面指出：

（一）與儒家的肯定感覺的觀點相反，佛教是從“等觀三界”的泛濫於超感覺、超經驗的世界出發，而以“耳目之外”為地基來建立空寂的系統；因而，從這裡也就說明了從感覺或經驗出發的思想是

中世紀無神論思想的唯物主義的本質或其歷史的界限。

(二)與儒家的無神及神滅思想相反，佛教是有神論及神不滅義的支持者，因而也就解明了神之有無及神滅與否的爭辯，是當時反佛鬥爭的重要論題。

南朝初期的神滅思想，首先我們可以从佛家著作中所謂“客難”的看法上得其鱗爪。例如：劉宋的鄭鮮之（道子）所作神不滅論（弘明集卷五）中，即有下列五段由“客難”所代表的神滅思想：

“形神同滅，照識俱盡。”

“客難曰：‘子之辨形神盡矣，即取一形之內，知與不知精矣。然形神雖靈妙異源，俱以有為分。夫所以為有，則生為其本。既孰有本已盡，而資乎本者獨得存乎？出生之表，則廓然冥盡，既冥盡矣，非但無所立言，亦無所立其識矣。識不立，則神將安寄？既無所寄，安得不滅乎？’”

“難曰：‘子推神照于形表，指太極于物先，誠有其義，然理貴厭心，然後談可究也。夫神形未嘗一時相違，相違則無神矣。草木之無神無識，故也。此形盡矣，神將安附而謂之不滅哉？苟能不滅，則自乖其靈不資形矣。既不資形，何理與形為生終不相違？不能相違，則生本是同，斷可知矣。’”

“難曰：‘神不待形，未可頓辨。就如子言，苟不待形，則資形之與獨照，其理常一。雖曰相資而本不相關，佛理所明，而必陶鑄。此神以濟彼形何哉？’”

“難曰：‘形神雖異，自然相濟，則敬聞矣。子既譬神之于形，如火之在薪，薪無意于有火，火無情于寄薪，故能合用無窮，自與化永。非此薪之火移于彼薪，然後為火；而佛理以此形既盡，更宅彼形。形神去來，由于罪福。請問此形為罪，為是形邪？為是神邪？若形也，則大冶之一物耳。若神也，則神不自濟，

繫于异形，則子形神不相資之論，于此而躓矣。’”

“难曰：‘神既形为照，形因神为用，斯則然矣。悟既由神，惑亦在神，神随此形，故有賢愚。賢愚非神，而神为形用。三世周迴，万劫無算，賢愚靡始，而功显中路。無始之理玄，而中路之功末，孰有在末之功，而拔無始之初者邪？若有嘉通，則請从后塵。’”

凡此有关形神离合而怀疑形尽神不灭之說，在郑論中虽是假出客問以为折駁对象，然在当时必有其人实持此义，以与佛教相斗争。此等人当是僧佑所說宪章五經的反佛儒家。

(一)何承天在报应問、白黑論及达性論 所表現的無神論思想

据文献考察，在南朝初期，最先以無神論与神灭論观点反佛的儒家，当以数学家何承天为代表。据宋書（卷六四）本傳：何承天元嘉二十四年坐宣漏密旨免官，卒于家，年七十八。是知何氏生于东晋廢帝太和五年（公元三七〇年），卒于刘宋文帝元嘉二十四年（公元四四七年）。按此，其卒前一年，正是北魏太武帝毀佛之年。但是北朝由寇謙之、崔浩所發动的毀佛，如前所述，并無何等理論；而时代相先后，在南朝由何承天所作的反佛斗争，则是从無神論或神灭論观点出發的思想斗争。綜計何承天的反佛理論斗争，共有三次：其一，报应問之爭；其二，白黑論之爭；其三，达性論之爭。茲分別述之于下：

(一)何承天的报应問，是从無神論观点反对佛教报应之說的文献。刘少府作答何衡陽書以駁之。二文同見广弘明集（卷二〇）。刘文只是濫用因果律，武断地肯定报应为实有，殊無足取。茲仅录何文如下：

“西方說報應，其枝末虽明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而無徵。乖背五經，故見弃于先聖；誘掖近情，故得信于季俗。

夫欲知日月之行，故假察于璇璣；將申幽冥之信，宜取符于見事。故鑒燧懸而水火降，雨宿离而風云作，斯皆远由近驗，幽以显著者也。

夫鵝之為禽，浮清池，咀春草，众生蠢動，弗之犯也；而庖人執焉，鮮有得免刀俎者。燕翻翔求食，唯飛虫是甘，而人皆愛之，虽巢幕而不惧。非直鵝燕也，群生万有，往往如之。是知：杀生者無惡報，為福者無善應。所以為訓者如彼，所以示世者如此，余甚感之。

若謂燕非虫不甘，故罪所不及；民食芻豢，奚獨嬰辜？若謂禽豸無知，而人識經教，斯則未有經教之時，畋漁網罟，亦無罪也？無故以科法入中国，乃所以為民陷阱也。彼仁人者，豈其然哉？

故欲謂佛經但是假設權教，勸人為善耳，無關實叙。是以聖人作制，推德翳物，我將我享，實膺天祐。固獲三品，寔庖豫焉。若乃見生不忍死，聞聲不食肉，固君子之所務也。竊願高明，更加三思。”

按何承天此論，明显地是从儒家观点和他的天文历数的科学知识結合在一起的，并自然哲学反对佛教报应之說。但是儒家在思想傳統上，对于“天”的理解，沒有摆脱有神論的宗教观点。例如：所謂“聖人作制，推德翳物，我將我享，實膺天祐”，即是明証。所以以儒家思想与無神論相結合，一方面甚難成為徹底的無神論，另一方面也必然使自己的体系陷于矛盾。儒家的这一矛盾，曾經為南朝的佛家所批評。例如僧佑在其弘明集後序中，关于此点曾說：

“若疑莫見真佛，無益國治，則禋祀望秩，亦宜廢棄。何者？蒼蒼積空，誰見上帝之貌？茫茫累塊，安識后祇之形？民自躬稼，社神何力？人造庸畷，蜡鬼奚功？然猶盛其犧牲之費，繁其岁时之祀者，豈不以幽冥宜尊，教民美報耶？况佛智周空界，神凝域表，上帝成天，緣其陶鑄之慈，聖王為人，依其亭育之戒，崇法則六天咸喜，廢道則萬神斯怒。今人莫見天形而稱郊祀有福，不睹金容而謂敬事無報，輕本重末，可為震懼者三也。”

僧佑此論，雖不足証成有神，而運用矛盾律以攻擊儒家觀念的自相抵觸，則不僅恰中儒家的弱點，在邏輯方法上，也有注意的價值。然而，何承天在南北朝佛教有神論思想正宗化的時代，率先提出了無神論觀點以反對佛教的報應之說，對於其後的反佛鬥爭，是有著發端的意義。

(二)所謂白黑論之爭，乃是報應問之爭的延長或擴大。在何承天與劉少府之間，所爭者只是神鬼報應的有無；而在白黑論之爭中，則已經從有神無神轉到了神滅與否的爭論。我們前面說過：神滅與否的爭辯是有神無神之爭的具體形態，所以從報應問到白黑論的發展，在邏輯上是合理的。

這次論爭以釋慧琳的均善論（又名白黑論）為導火綫。此論設為白學先生與黑學道士的問答，對於佛理頗多譏評。其重要論旨如下：

“今效神光無徑寸之明，驗靈變罔纖介之異，勤誠者不睹善救之貌，篤學者弗克陵虛之實，徒稱無量之壽，孰見期頤之叟？咨嗟金剛之固，安覲不朽之質？苟于事不符，宜尋立言之指，遺其所寄之說也。且要天堂以就善，曷若服義而蹈道？懼地獄以救身，孰與從理以端心？禮拜以求免罪，不由祇肅之意。

施一以徼百倍，弗乘無恠之情。美泥洹之乐，生耽逸之慮。贊法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，遠利又興。虽言菩薩無欲，群生固已有欲矣。甫救交敵之氓，永開利竟之俗，澄神反道，其可得乎？……是以周孔敦俗，弗關視听之外；老庄陶風，謹守性分而已。……周孔疑而不辨，釋迦辨而不實，將宜廢其显晦之迹，存其所要之旨。”（宋書卷九七天竺迦毗黎國傳）

此外，該文批評到佛教的糜費奢華，“务权化之業，結師党之勢。”其論既出，一時僧眾，謂其身為比丘，不能忌經護師，竟爾貶黜釋教，欲加攆斥（高僧傳道淵傳載琳被斥交州）；賴蒙宋文帝善救，“得免波羅夷”。當時，何承天以慧琳此論富有無神思想，獨為同情，乃送均善論于宗炳（釋慧遠弟子），并作與宋居士書，請其對於此次爭議，“試尋二家誰為長者？”於是，何承天與宗炳之間，遂起爭論（此即所謂“白黑論之爭”）。計此爭論，其辯難文書有如下五篇：

- (1) 宗炳：答何衡陽書（弘明集卷三）；
- (2) 何承天：答宗居士書釋均善論（同上）；
- (3) 宗炳：答何衡陽書（同上）；
- (4) 宗炳：明佛論一名神不滅論（弘明集卷二）；
- (5) 何承天：答宗居士書（同書卷三）。

在宗何的往復辯難中，以慧琳的均善論為論題，首先接觸到有神無神，及報應虛實等問題；但循着辯難的邏輯，終於出現了神滅與否的爭論。茲為使易于理解雙方持論的真相，并便于分析其正誤起見，特將双方的主要意見，對照摘錄如下（見次頁表）：

(三)所謂達性論之爭，系由白黑論之爭派生而出；更嚴格地說來，直可視為白黑論之爭的繼續發展。如前所述，宗炳在白黑論之爭時，曾作明佛論以証成神不滅義。何承天遂針鋒相對，作達性論

宗炳的神不灭論	何承天的神灭論
<p>今人形至麗，人神實妙，以形从神，豈得齊終？</p> <p>若身死神灭，是物之真性，但当即其必灭之性，与周孔并力致教。……何(为)誑以不灭，欺以佛理，使燒祝髮膚，絕其脾合，……以伤尽性之美？</p> <p>夫火者，薪之所生；神非形之所作，……極則超形独存。無形而神存，法身常住之謂也。……昔不灭之實，事如佛言，而神背心毀，自逆幽司，安知今生之苦毒者，非往生之故尔邪？</p>	<p>形神相資，古人譬以薪火。薪弊火微，薪尽火灭；虽有其妙，豈能独傳？</p> <p>华戎自有不同。何者？<u>中国</u>之人，稟气清和，合仁抱义，故<u>周孔明</u>性習之教；外国之徒，受性剛强，貪欲忿戾，故<u>釋氏</u>严五戒之科。來論所謂“聖無常心，就物之性”者也。</p> <p>夫明天地之性者，不致惑于迂誕，識盛衰之徑者，不役心于理表。倘令雅論，不因善权篤誨，皆由情發，豈非通人之蔽哉？</p>

以难宗作明佛論。何論要旨，除不信报应而外，仍坚持形死神灭；

“生必有死，形斃神散；犹春荣秋落，四时代換。奚有于更受形哉？”（弘明集卷四、艺文类聚二二、全宋文卷二四）

达性論既出，顏延之作釋达性論以难之，何作答顏光祿，顏作重釋达性論，何又作重答顏光祿（各文并見弘明集卷四、全宋文卷二三及三七）。冥主往复辯难甚苦。但此次爭論，神灭与否又处于副次地位；只在“人”与“众生”差別同异所在的爭辯上，何承天提出了鬼神問題和有無問題。例如在重答顏光祿中說：

“又云‘天下寧有無形之有？顧此唯疑，宜見定正。’尋來旨，似不嫌有鬼，當謂鬼宜有質。得無惑于天竺之書說鬼別为生类故邪？昔人以鬼神为教，乃列于典經，布在方策；郑乔吳札亦以为然。是以雲和六变，实降天神；龍門九成，人鬼咸格。足

下雅秉周礼，近忽此义，方詰無形之有，为支离之辯乎？”

綜觀上述何承天所作三次反佛斗争，可得結論如下：

第一，佛教的神不灭义是其报应思想的理論基础，所以神灭論与無鬼論成了当时一般反佛者的共同思想。佛教在刘宋元嘉年間为最盛，故反佛的論爭也集中于此点。例如：“任城彭丞著無三世論，僧含作神不灭論以抗之。”（湯用彤佛教史下册頁四二七）前引郑鮮之的神不灭論，也作于元嘉之际（郑氏卒于元嘉三年）。宋書（卷六九）范曄傳載：“曄嘗謂死者神灭，欲著無鬼論。……又語人寄語何僕射：天下决無佛鬼。”何承天在这一点上，可謂以無神論、無鬼論及神灭論与佛教相抗爭的代表者。

第二，何承天的神灭論，大体是承襲汉晋以来的“薪火”之喻，并無新义；其無神論与無鬼論，也由于儒家的“天”的信仰，未能貫徹。論点一涉及儒家經典，即不自覺地丧失了無神無鬼的反佛斗争精神，例如答宗居士書釋均善論，“华戎自有不同”（前表引）以下，曾說：

“懲暴之戒，莫苦乎地獄；誘善之劝，莫美乎天堂。將尽殘害之根，非中庸之謂。周孔則不然：順其天性，去其泰甚。淫盜著于五刑，酒辜明于周誥。春田不圍澤，見生不忍死。五犯三驅，釣而不網。是以仁爱普洽，澤及狔魚。嘉礼有常俎，老者得食肉。春耕秋收，蚕織以时。三灵格思，百神咸秩。方彼之所为者，豈不弘哉？”

似此所說，只是与佛教站在同一層次上作門戶之爭。于儒家的有神則信之，于佛家的有神則反之，实是自相矛盾之說。关于此事，梁僧佑的弘明集後序說：

“若疑人死神灭，無有三世，是自誣其性灵，而蔑弃其祖禰也。然則周孔制典，昌言鬼神，易曰：游魂为变，是以知鬼神之

情狀。既情且狀，其無形乎？詩云：三后在天，王配于京，升靈上旻，豈曰灭乎？礼云：夏尊命是鬼敬神，大禹所祇，寧虛誕乎？書称周公代武云：能事鬼神，姬旦禱亲，可虛罔乎？苟亡而有靈，則三世如鏡，变化輪迴，孰知其極？俗士執礼而背叛五經，非直誣佛，亦侮聖也。若信鬼于五經，而疑神于佛說，斯固聾瞽之徒，非議所及，可為哀矜者二也。”

執僧佑此評以繩何承天，確有“信鬼于五經，而疑神于佛說”的“聾瞽”之嫌。

第三，何承天的無神及神灭思想，虽有一般儒家所难免的严重缺点，但其所作的三次反佛斗争，確已刺中了佛教正宗的若干論点，而具备了人民性的战斗的基本性格。此点，由何尚之答宋文帝贊揚佛教事（弘明集卷一一，全宋文卷二八）中取得明証。尚之說：

“时有沙門慧琳，假服僧次，而毀其法，著白黑論（湯用彤定琳論作于元嘉十年前）。衡陽太守何承天与琳比狎，雅相击揚，著达性論。并拘滯一方，詆呵釋教。永嘉太守顏延之，太子中舍人宗炳，信法者也，檢駁二論，各万餘言。琳等始亦往还，未抵蹟乃止。炳因著明佛論，以广其宗。帝善之，謂侍中何尚之曰：‘……顏延年之折达性，宗少文之難白黑論，明佛法汪汪，尤為名理，并足开獎人意。若使率土之濱皆純此化，則吾坐致太平，夫復何事？’……”

这样看来，佛教的隆替与封建王朝的治乱直接相关；則反佛即是“异端”，已極為明白。

（二）刘孝标辯命論所發展的無神論思想

何承天以后，宋梁之际的刘峻（字孝标，刘宋後武帝大明六年至梁武帝普通二年，公元四六二至五二一年）所作辯命論，在南朝

無神論思想發展史上，也是重要文獻。據梁書（卷五〇）及南史（卷四九）本傳，我們知道，他的身世具備着被壓迫人物的悲劇的性格。例如：八歲被略為奴；貧不自立，與母并出家為尼僧；寄人廡下自課，博聞異書；齊竟陵王子良時，因人求為國職，抑而不許；梁武帝天監初年，文學之士，多被引進，擢以不次，峻貧瘁冗散，竟不見用。所作自序，固是異端的控訴，而辯命之論則尤為孤憤之作。此論從實質上看來，是王充自然哲學的引申。例如他說：

“夫通生萬物，則謂之道；生而無主，謂之自然。自然者，物見其然不知所以然，同焉皆得不知所以得，鼓動陶鑄而不為功，庶類混成而非其力，生之無亭毒之心，死之豈虔劉之志，墜之淵泉非其怒，升之霄漢非其悅。蕩乎大乎，萬寶以之化；確乎純乎，一化而不易；化而不易，則謂之命。命也者，自天之命也；定于冥兆，終然不變，鬼神莫能預，聖哲不能謀，觸山之力無以抗，倒日之誠弗能感，短則不可緩之于寸陰，長則不可急之于箭漏，至德未能逾，上智所不免。是以放勛之世，浩浩襄陵；天乙之時，焦金流石；文公躡其尾，宣尼絕其糧，顏回敗其叢蘭，冉耕歌其芣苢，夷叔斃淑媛之言，子輿困臧倉之訴，聖賢且猶若此，而況庸庸者乎？……咸得之于自然，不假道于才智。故曰：‘死生有命，富貴在天。’其斯之謂矣。”（梁書卷五〇本傳、藝文類聚二一、全梁文卷五七）

上文“天命”與“自然”為同義語。倘譯為今語，即是一種機械的必然法則。這種機械的必然法則，在劉孝標看來，就是宇宙的構成及發展的原理，就是國家治亂與人生窮通的最高決定者。這種思想，和論衡的逢遇、命祿、幸偶、命義、治期、自然等篇，實相近似。

劉孝標的唯物主義世界觀成熟于齊梁之際，其意義頗為重大；

其一，南朝以來，反佛的儒家（例如何承天），由於被傳統的宗教天道觀所支配，以致在無神、神滅的鬥爭上，顯示了種種的缺點與矛盾。劉孝標這種思想的出現，對於以前反佛的缺點與矛盾，提供了理論上的補充。其二，對於以後的反佛理論，預示了使儒家的反神學傳統與道家的自然哲學重新結合（在桓譚傅玄楊泉的思想中曾經結合）而走向更高級發展的可能。其三，劉孝標著辯命論，較范縝在竟陵王座上發表不信因果的偶然論，晚出十八年（參看下章范縝生年學行略表），而與范縝發表的神滅論則約略同時；且劉范二人，均與竟陵王及梁武帝有相當淵源，其境遇也頗相近，二人在思想上自可能相互影響。由於劉孝標在南朝反佛理論的發展上，占有着這種承先啓後的地位，所以我們對於他的辯命論，不能不特別重視。

第九章

范縝神灭論的唯物主义体系 与战斗業績及其影响

第一节

范縝思想在唯物主义發展史上的地位

范縝在南北朝佛教国教化时代，不但“盛称無佛”，并且是反佛斗争的勇敢坚决的發动者，無疑地是王充以来偉大的唯物主义思想家。这一位偉大的异端思想家，在中世紀思想史上的地位，可以說是在兩汉魏晋（乃至先秦）以来所有神灭思想的綜合者和發展者。

第一，反神学斗争与唯物主义自然哲学的綜合及發展。南朝自刘宋以来，反佛的儒家，例如何承天，缺乏着王充所坚持的首尾一貫的世界觀；而是富有唯物主义的自然哲学的学者，例如刘孝标，又不在文字中明白地反佛。这二者的分离存在，到了范縝才完成了有机的綜合。如前所述，在兩汉之际，儒家桓譚曾吸收道家自然之义而主張神灭；西晋初叶儒家傅玄与楊泉也曾如此。但桓譚所反的是圖讖宗教，傅=楊所反的是老庄的玄学与神仙之术；到了范縝才用之于反佛的新的斗争中来。“对象决定着事物的性質。”（費尔巴哈語）此一綜合，正由于以反佛为对象而获得了具体化的發展。

第二，名理教养与反佛斗争的綜合及發展。魏晋以来的士族名理教养，其先与老庄相結合，其后又与佛教相結合，始終是宗教

迷信、神学与玄学的方法論；所以，在范縝以前，有名理教养者多不反佛，而反佛者又多缺乏着名理教养。例如：將何承天的反佛著作与佛教信徒的辯难文献相較（例如梁釋僧佑的弘明集後序等），便可以發現双方世界觀与方法論教养之間的不相应的对照。这就是說，反佛的学者，在世界觀上虽以唯物主义而与佛家的唯心主义相对立，而在方法論上，却显出落后于佛家的学者。但是，到了范縝才吸收了士族的名理教养，將本来被宗教家与玄学家所玩弄的方法，轉化为反佛的斗争武器。名理教养的这一从神不灭义到神灭論的轉化，相似于辯証法之脫离黑格尔而从屬于唯物主义，取得了新的發展的地基。在这里，表現着“方法論从屬于世界觀”的范例。

由于这兩大綜合与發展，皆由范縝所完成，所以他也就使从来的反佛斗争，迈进于新的阶段。在这一新的阶段上，首先，繼承了过去唯物主义的傳統，丰富了自己神灭論的体系構成；其次，使神灭思想的反佛战斗威力，發展到尖銳化的程度，空前的坚定与勇敢；最后，表現出反佛的著作，具有了不但赶上論敌，而且也超过論敌的邏輯構成。

誠然，神灭思想的悠久發展，唯物主义的自然哲学的綿延不絕，反佛斗争的長期进行，清談名理的傳統，这一切条件，确乎提供了完成前述兩大綜合与發展的可能性。但是，由可能性到现实性的轉化，却需要配合着思想家的主觀条件。因此，我們應該对于范縝的时代及其身世特点，率先加以研究。

范縝的生卒年月，梁書（卷四八）及南史（卷五七）本傳不詳；其生平学行，所載也多失实。茲参考前人考証，更据宋、齐、梁書及南史所載与范縝有关諸人的傳紀，特制下表：

范縝生年学行略表

紀元	朝代帝王号 年	生年	学行	备考
四五〇	宋文帝元 嘉二十 七年	一	生于南乡舞陰。	其前三年，何承 天卒。
四六七	宋明帝泰 始三年	一八	聞沛国刘瓛聚众 講說，始往从 之。卓越不群 而勤学，瓛甚 奇之，亲为之 冠。	本傳載縝少孤 貧，事母孝謹 云云，当在此 前。
四七八	宋順帝昇 明二年	二九	髮白幡然，乃作 伤暮詩白髮咏 以自嗟。	本傳載縝博通經 • 术，尤精三礼。 性質直，好危 言高論，不为 士友所安。唯 与外弟蕭琛 善，名曰口辯。 每服縝簡詣云 云，当在此前。
四七九 至四八 五	齐高帝建 元元年 至武帝 永明三 年	三〇至 三六	仕齐，位尚書殿 中郎。永明中 与魏氏和亲， 簡才学之士以 为行人，縝及 从弟雲，蕭琛， 琅邪严幼明， 河东裴昭明， 皆著名鄰国。	刘瓛儒業冠于当 时，都下士子 貴游，莫不下 席受業。齐高 帝召瓛入华林 园問以政道， 竟陵王子良亲 为修謁，均此 时期事。
四八六 至四八 七	齐武帝永 明四年 至五年	三七至 三八	竟陵王子良盛招 宾客，縝亦預 焉。五年开西	刘孝标因人求为 子良国职，吏 部尚書徐孝嗣

四八九	齐武帝永明七年	四〇	<p>邸，<u>蕭衍</u>、<u>沈約</u>、<u>謝朓</u>、<u>王融</u>、<u>蕭琛</u>、<u>范云</u>、<u>任昉</u>、<u>陆倕</u>等并在，号曰“八友”。</p>	<p>抑而不許。当在此时。</p>
四九四至四九七	齐明帝建武元年至四年	四五至四八	<p>縯盛称無佛，与<u>子良</u>作不信因果之辯，<u>子良</u>不能屈。与<u>太原王琰</u>及<u>王融</u>辯神灭，宣称不能卖論取官。</p>	<p><u>竟陵王子良</u>表武帝为<u>璉</u>立館于<u>楊烈桥</u>故主第。<u>璉</u>遇疾，未及徙；<u>子良</u>遣从<u>璉</u>学者<u>彭城刘繪</u>、<u>順陽范縯</u>，將厨于<u>璉</u>宅营齋。<u>璉</u>卒，門人受学者并弔服临送。</p>
五〇〇	齐东昏侯永元二年	五一	<p>为<u>宜都</u>太守，性不信神鬼。时，<u>夷陵</u>有<u>伍相</u>庙，<u>唐汉三神</u>庙，<u>胡里</u>神庙，<u>縯</u>乃下教断不祠。</p> <p><u>縯</u>以母憂居于<u>南州</u>，<u>蕭衍</u>（<u>梁武帝</u>）起兵，至<u>南州</u>，<u>縯</u>墨經来迎。<u>衍</u>与<u>縯</u>有<u>西邸</u>之旧，見之甚悅。</p>	
五〇一	齐和帝中	五二	<p><u>建康</u>城平，<u>縯</u>为</p>	

	兴元年		晋安太守。在郡清約，資公祿而已。	
五〇二至五〇四	梁武帝天監元年至三年	五三至五五	徵为尚書左丞。及还，虽亲戚無所遺。唯餉前尚書令 <u>王亮</u> 。（亮，天監二年廢为庶人，与 <u>縝</u> 在齐时同台为郎，旧相友爱。）	天監三年武帝下勅舍道事佛。
五〇五	梁武帝天監四年	五六	为 <u>王亮</u> 伸冤，攻击司徒 <u>謝朓</u> ，經御史中丞 <u>任昉</u> 劾奏，謫徙 <u>广州</u> 。	<u>刘孝标</u> 著 <u>辯命論</u> 在此前后。
五〇七	梁武帝天監六年	五八	<u>縝</u> 从 <u>广州</u> 召还，为中書郎。發表 <u>神灭論</u> ，与 <u>曹思文</u> 等六十四人，展开爭辯。	本傳有“在南累年”語。 <u>縝</u> 卒年無从考知，然此后事迹皆不見記載。恐卒年即在此后不久。

就上表分析，我們可以知道：

第一，在南朝身分性地主階級統治的時代，范縝這種少孤家貧而出身寒微的幼年遭遇，雖然不是他反抗正宗意識的決定條件，但對於他孕育反抗精神是有關係的。這一點，他和王充相似。本傳所說，“在獻門下積年，恒芒履布衣，徒行于路；獻門下多車馬貴游，縝在其間，聊無耻愧”，可為明証。本傳又說他“性質直，好危言高論”。其所言所論者為何，史無明文，但“不為士友所安”一語，却可以

証明其言論与正宗思想非为同科；其如何“危”其言而“高”其論，虽無从知悉，而“琛名曰口辯”，此“口辯”二字則帶有“名理”意味。范縝以这样的思想和性格，处于“車馬貴游”之間，就一方面說，固然表現出中世紀进步思想家的超人和俗人斗争的形式，所謂“卓越不群”；就另一方面說，則是他与身分性地主階級發生頡抗，而陷于孤憤境遇的根源。此所謂“孤憤”，例如，二十九岁即作白髮咏以自嗟；与梁武帝虽有“西邸之旧”而不在“八友”之列；兩次發表神灭思想，而論敌多是西邸旧游；天监初年，西邸人物大都显貴，而范縝所“私相亲結”者，却是在亡齐时代“同台为郎”而入梁廢为庶人的王亮；以五十八岁的老境，謫徙广州，也是出于西邸旧游的任昉的彈劾。其終身不与貴族們相契，而落落寡合，可以想見。

第二，范縝虽然处于孤憤境遇，却始終作着“不为士友所安”的异端战斗，而从未与代表正宗思想的貴族势力相妥协。例如，竟陵王子良的西邸，在文惠太子的扶持之下，招致了大批的名僧講說佛法，子良本人也“精信釋教”，而范縝在这一佛教聖地（西邸在南北朝佛教發展上，有重要的地位），竟“盛称無佛”，“不信因果”。非有战斗的魄力者，不敢出此！所以南史本傳說：

“此論出，朝野誼嘩，子良集僧难之，而不能屈。……子良使王融謂之曰：神灭既自非理，而卿堅執之，恐伤名教。以卿之大美，何患不至中書郎，而故乖刺为此，可便毀弃之。縝大笑曰：使范縝賣論取官，已至令僕矣，何但中書郎邪！”

这样看来，斥那些同时代蜕化了的人物附和佛教为“賣論取官”，以“大笑”表示对俗人的鞭撻，这种对于自己理論的忠实态度，实为老唯物主义战士的模范。并且經過了这次波折以后，范縝实际上也确乎沒有放弃他的無神論立場。例如本傳說：

“後为宜都太守，性不信神鬼，时夷陵有伍相庙，唐汉三神

庙，胡里神庙，范缜乃下教断不祠。”

他的这种毁庙政策，在和宗教斗争的历史意义上讲来，客观上反而帮助有神论者的借口，这是无神论者的偏激，但这却表现出他的天真的言行一致之处。梁武帝天监三年宣布佛教为国教，范缜于天监六年就发表了神灭论，这是针锋相对的战斗。在论战展开以后，由皇帝和教皇（梁武帝与大僧正释法云）联合发动了论客王公朝贵六十四人之多，而范缜在他的答曹思文难神灭论中，仍然不屈不挠。这更是中世纪唯物主义战士的模范态度。

第三，如前所述，范缜不但是反佛的神灭论者，而且是反一切迷信观念的无神论者。但是，我们更必须指出，他不仅是思想上的理论战士，而且也是政治上的现实批判者。例如梁书（卷一六）王亮传说：

“天监……四年夏，高祖宴于光华殿，谓群臣曰：朕日昃听政，思闻得失，卿等可谓多士，宜各尽献替。尚书左丞范缜起曰：司徒谢朓，本有虚名，陛下擢之如此；前尚书令王亮，颇有治实，陛下弃之如彼；是愚臣所不知。高祖变色曰：卿可更余言。缜固执不已，高祖不悦。御史中丞任昉因奏曰：臣闻息夫历诋，汉有正刑；白褒一奏，晋以明罚。况乎附下訕上，毁誉自口者哉？……又今月十日，……诏留侍中臣昂等十人，访以政道，缜不答所问，而横议沸腾。……缜言不逊，妄陈褒贬，伤济济之风，缺侧席之望，不有严裁，先准将頹。……臣谨案尚书左丞臣范缜，衣冠绪余，言行舛駁，夸谐里落，喧詬周行，曲学諛闻，未知去代，弄口鸣舌，只足饰非。……顾望纵容，无至公之议；恶直醜正，有私訐之谈。宜寘之徽纆，肃正国典。……璽书语缜……具以状对。所詰十条，缜答支离而已。”

上引王亮传语，虽皆出诸正宗家之口，而我们却可以从相细的方面

看出了范縝的学行的偉大处：其一，当面不仅攻击司徒，而且攻击皇帝，以致“高祖变色”，而仍“固执不已”，可見他所作现实的政治批評，态度异常坚定。其二，“夸諧里落，喧詬周行”，可見范縝不仅对上層公然指摘，并且也向下層宣傳。其三，“曲学謏聞”，“只足飾非”，可見范縝的现实批評，从人民性的观点出發，而在群众中間，也的确發生了“物質的力”。总之，范縝对于当时以豪族地主为階級根源的、以佛教为国教的中世紀統治階級的宗教世界觀，采取了对角綫的战斗态度。無怪乎統治階級的維護者要把他以“附下訕上”之“异端”罪名，准之封建法律而“肃正国典”了！

上面所述的，是我們关于范縝的时代及其身世性格和战斗精神的認識。但是，这样的战斗，需要着一个坚固的思想体系。这就是他的兩次發表的神灭論。

梁書及南史均于范縝与子良論不信因果文下，載“子良不能屈，縝退論其理著神灭論”。而与弘明集所載，显然矛盾。但矛盾只是旧史將范縝在梁时所作的神灭論誤入竟陵王时代，而不能断定在竟陵王时代范縝沒有發表过神灭思想的議論。所以，我們認為，范縝作过兩次神灭論的战斗，第一次在竟陵王时代，从偶然論的观点出發到神灭論作結，而以竟陵王所集的名僧为对手。这次的神灭之爭，發生在齐武帝永明七年（紀元四八九年），而刘瓛也正是这一年死去的。据南史（卷五〇）刘瓛傳說：

“……竟陵王子良亲往修謁，七年，表武帝为瓛立館，以楊烈桥故主第給之。未及徙居，遇疾。子良遣从瓛学者彭城刘繪、順陽范縝將厨于瓛宅营齋。及卒，門人受学者并弔服临送。”

似此，范縝之“盛称無佛”，“不信因果”，并与王融辯論神灭，必然和“將厨于瓛宅营齋”，及瓛卒“門人受学者并弔服临送”直接相

关。正因为这一次是对于本师而起的爭論，所以豪門太原王琰著論譏范縝，才有“嗚呼！范子曾不知其先祖神靈所在”之言。第二次，在梁武帝時代，以王公朝貴為對手，展開了大規模的神滅論戰。

第二節

范縝神滅論中的唯物主义世界觀与邏輯思想

我們已經知道范縝神滅論的特点之一，是和唯物主义的自然哲學世界觀相結合的。這種世界觀，從王充時代起，就包含着兩個似乎相反而實相一致的構成部分：其一，機械的必然論；其二，自發的偶然論。這二者在南北朝時代各有傳人，例如：上節所述劉孝標的辯命論代表着前者，而范縝則代表着后者。范縝的偶然論，前面已經說過，表現在他和竟陵王子良所作因果有無的辯論中。其原文如下：

“子良精信釋教，而縝盛稱無佛。子良問曰：君不信因果，何得富貴貧賤？縝答曰：人生如樹花同發，隨風而墮。自有拂帘幌墜于茵席之上；自有關籬牆落于糞溷之中。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？”

在這裡，范縝明白地肯定了人生的富貴貧賤，完全是偶然的際遇，并無所謂因果。此所謂無因果，就是說人生是循着自然法則的運行而延續，所謂因果報應的神意，根本就不存在。這種見解，和王充論衡物勢篇所說“天地合氣，人物自生”同樣，都是無神論的根據。并且，這種世界觀，王充在儒家正宗化的漢代，用以反對儒家的“天地故生人”之說，范縝在佛教國教化的南朝，用以反對佛教的“三世因果”之義，都是老唯物主义的理論基礎。關於王充本書已有專章論述。關於范縝，我們必須知道，他以“博通經術，尤精三

礼”的儒家而吸收了道家的“自然之义”，这首先就使他的神灭論，不但成为反对宗教迷信的無神論著作，而且成为反对唯心主义的唯物主义文献。現在我們要对于此点加以研究。

神灭論这名著(全文載梁書卷四八范縝傳)通篇用問答体，共分五段。前四段逐層說明神灭的道理；后一段，說明“浮屠害政，桑門蠹俗”，其結果使人們相信“神不灭”，故能“惧以阿鼻(按：地獄之名)之苦，誘以虛誕之辞”，指出所以著論的目的。这种五分法，是蕭琛的難范縝神灭論的傳統分段方法。但蕭琛是分作五段加以辯難，我們則是分作五段而疏証其义理：

“或問予曰：‘子云神灭(“子云”二字据弘明集卷九蕭難增补。——引者按)，何以知能灭也？’答曰：‘神即形也，形即神也；是以形存則神存，形謝則神灭也。’”

“問曰：‘形者，無知之稱；神者，有知之名。知與無知，即是有異；神之與形，理不容一。形神相即，非所聞也。’答曰：‘形者，神之質；神者，形之用。是則形稱其質，神言其用；形之與神，不得相異也。’”

这是第一段。神灭論立論的主旨，它的唯物主义的本質，即無神論的基础，及其邏輯思想的精髓，均在于此。关于邏輯方面，俟下文詳述。現在我們先来考察这里的唯物主义及無神論的思想：

第一，“即”“异”二字是問題的關鍵。“即”者“来即我謀”(詩衛風戕)之“即”，义謂“接近”；譯为哲学用語，則与“結合”、“涵蘊”、“滲透”等詞可以互訓。“异”者“群居五人則長者必异席”(礼曲礼)之“异”，义謂“分离”；論語所謂“叩其兩端”(子罕篇)之“兩”，左傳所謂“国不堪貳”(隱公元年傳祭仲語)之“貳”，公孙龙子“坚白石二”(坚白論篇)之“二”，皆与此同义；凡兩件东西只能相粘着而不能相化合，彼此永远保持游离状态的关系，皆謂之“异”。据此可知，

所謂“形神相即”，“不得相異”，就是說靈魂和形体永遠相互涵蘊，不能分離。反之，主張靈魂和形体可以相異，也就是說二者可以互相分離而獨存。前者是神滅論的基本命題，後者是神不滅義立論的前提。所以，神滅與否的爭辯，其關鍵就在於“形神相即”與“形神相異”之爭。范縝所說：

“神即形也，形即神也。”

這是明白的“形神相即”論。而問者所謂：

“神之與形，理不容一。‘形神相即’，非所聞也。”

這也是明白的“形神相異”論。

第二，從“形神相即”出發，自然也可能導出“形神平行”論。但是，范縝則以為在“相即”的“形”與“神”中間，則不是平行的關係，而是以“形”為基礎、以“神”為派生的主從關係。在這種關係中，“神”的“生”“滅”隨“形”的“存”“謝”為轉移。所以他說：

“形存則神存，形謝則神滅也。”

這種觀點，無疑地是唯物的一元論。此所謂唯物的一元論，就是說只有形骸是基本的存在，人的精神和靈魂，只是形体所發生的一種作用，或從屬於形体的一種性質，根本不能離開形体而獨立存在。前引荀子所謂“形具而神生”，即是此義。所以說：

“形者，神之質；神者，形之用。是則形稱其質，神言其用；形之與神（按：嚴格地說，應該是“神之與形”），不得相異也。”

第三，根據上述唯物的一元論的命題，依邏輯推論，就可以說，宇宙間只有物質是基始的存在，精神則是物質的屬性，或物質的作用，根本不能離開物質而獨立存在。這樣，就成了唯物主義的世界觀。這種世界觀，對於范縝的體系來說，是他的無神論的理論的基礎。我們前面說，范縝的神滅論，不但是無神論著作，而且也是唯物主義文獻，正是此義。

“問曰：‘神故非質，形故非用（按梁書作“神故非用”，茲据弘明集校改），不得为异，其义安在？’答曰：‘名殊而体一也。’”

“問曰：‘名既已殊，体何得一？’答曰：‘神之于質，犹利之于刃（梁書作“刀”，茲据弘明集校改，下同此）；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也；然而，捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？’”

“問曰：‘刃之与利，或如來說；形之与利，其义不然。何以言之？木之質，無知也；人之質，有知也。人既有如木之質，而（又）有异木之知；豈非木有其一，人有其二耶？（二“其”字据弘明集校增）’答曰：‘异哉言乎！人若有如木之質以为形，又有异木之知以为神，則可如來說也；今人之質，質有知也；木之質，質無知也；人之質非木質也，木之質非人質也，安在（“在”字据弘明集校增）有如木之質，而復有异木之知哉？’”

“問曰：‘人之質所以异木質者，以其有知耳；人而無知，与木何异？’答曰：‘人無無知之質，犹木無有知之形。’”

“問曰：‘死者之形骸，豈非無知之質耶？’答曰：‘是無人質。’”（按弘明集作“是無知之質也”。）

“問曰：‘若然者，人果有如木之質，而（又）有异木之知矣。’答曰：‘死者如木（弘明集作“死者有如木之質”），而無异木之知；生者有异木之知，而無如木之質也。’”

“問曰：‘死者之骨骼，非生者（“者”字据弘明集校增）之形骸耶？’答曰：‘生形之非死形，死形之非生形，区已革矣（按謂区以別矣）；安有生人之形骸，而有死人之骨骼哉？’”

“問曰：‘若生者之形骸，非死者之骨骼；非死者之骨骼，則应不由生者之形骸，不由生者之形骸，則此骨骼从何而至此耶？’答曰：‘是生者之形骸，变为死者之骨骼也。’”

“問曰：‘生者之形骸，虽变为死者之骨骼，豈不从（弘明集作“因”）生而有死？則知死体犹生体也。’答曰：‘如因荣木变为枯木，枯木之質，寧是荣木之体？’”

“問曰：‘荣体变为枯体，枯体即是荣体；絲体变为縷体，縷体即是絲体；有何別（弘明集作“咎”）焉？’答曰：‘若枯即是荣，荣即是枯，应荣时凋零，枯时结实也。又荣木不应变为枯木；以荣即枯，無所复变也。荣枯是一，何不先枯后荣，要先荣后枯，何也？絲縷之义，亦同此破。’”

“問曰：‘生形之謝，便应豁然都尽；何故方受（原作“爰”据弘明集校改）死形，綿历未已耶？’答曰：‘生灭之体，要有其次，故也。夫歛（“忽”本字）而生者，必歛而灭；漸而生者，必漸而灭。歛而生者，飄驟是也；漸而生者，动植是也。有歛有漸，物之理也。’”

这是第二段。在体系構成上，本段是对于第一段主旨的补充說明。但是，却也有其独立的論点。茲分述如下：

第一，以“利之于刃”喻“神之于形”，以“木之荣枯”及“絲”之变“縷”，喻人之生死；固然沒有超出第一段主旨的範圍，但是，在这里，首先應該注意的是：范縝的神灭論和以前各家不同，前人証成神灭，所取素材，不出“薪火”“燭脂”等事，而范縝却汲取了更多的自然素材，表現了更深刻化的自然認識（物之理）。这就說明了范縝的神灭思想，不但有了更雄厚的自然科学基础，而且也与自然科学取得了更密切的結合。

第二，此所謂更深刻化的自然認識，就是說范縝对于自己所汲取的自然素材，已經有了“質”的認識。例如，他明白告訴我們，人“有知”而木“無知”，是因为“人之質”和“木之質”本不相同。并且这样的看法，一方面固然表現着范縝的自然認識的具体性，而另一

方面却也証明了第一段主旨所說神是形的產物，只能即形而存在，不能離形而獨立。這樣就更進一步確定了“形存則神存，形謝則神滅”的必然性。本來古代的神滅論者荀子，早也說過：

“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義。”（王制篇）

范縝所說的“人無無知之質，猶木無有知之形”，正是荀子的注腳。不過，把這一看法，轉移到“質”“用”關係上來，借以証成神滅，則是荀子思想的發展。

第三，范縝已經認識“質”的變動性。所以“人之質”雖然是“有知之質”，而一旦“生者之形骸，變為死者之骨骼”，即轉化成“無知之質”，即所謂“是無人質”。在這裡，“人質”與“非人質”，有着相通互轉的道路。他說的“榮體變為枯體，絲體變為縷體”，其“質”的轉化，也同此義。並且，在范縝看來，質的變動性即是事物運動發展的內在原因。例如他明白肯定：如果從“榮”到“枯”不是質的變動，即是“無所復變”。質的變動，范縝以為是合法則性的過程。所以木之榮枯，一定“要先榮後枯”，“不先枯後榮”。

第四，范縝以為，質的差別性，是事物所以相互區別的標幟；反之，“若枯即是榮，榮即是枯”，即“應榮時凋零，枯時結實”，非致“是亦彼也，彼亦是也”的“榮枯是一”的齊物論境地不可。正由於范縝強調了質的差別性，所以又使其質的變動性的理解更加具體化。這就是說，他又進一步指出：不同的質有其不同的變動規律。“歛而生者必歛而滅，漸而生者必漸而滅”；“有歛有漸，物之理也”。荀子曾說：“物也者大共名也”（正名篇）。則范縝這裡所謂“物之理”，即應為宇宙間的普遍法則之義。

據上四點可知，神滅論從第一段到第二段，雖是補充說明；而這種補充，却不是平面地擴張範圍，而是縱深地發展第一段的主旨；

在諸多的發展中，尤以“質”的認識有其卓然獨到的見解。

“問曰：‘形即是神者，手等亦是神（“神”字据弘明集校增）耶？’答曰：‘皆是神之分也。’”

“問曰：‘若皆是神之分，神既能慮，手等亦應能慮也？’答曰：‘手等亦應能有痛痒之知，而無是非之慮。’”

“問曰：‘知之与（此三字据弘明集校增）慮，为一为异？’答曰：‘知即是慮；淺則為知，深則為慮。’”

“問曰：‘若尔，应有二慮，慮既有二，神有二（以上八字据弘明集校增）乎？’答曰：‘人体惟一，神何得二？’”

“問曰：‘若不得二，安有痛痒之知，复有是非之慮？’答曰：‘如手足虽异，总为一人；是非痛痒，虽复有异，亦总为一神矣。’”

“問曰：‘是非之慮，不关手足，当关何处？’答曰：‘是非之慮（“慮”字梁書作“意”，茲据弘明集校改），心器所主。’”

“問曰：‘心器是五藏之心，非耶？’答曰：‘是也。’”

“問曰：‘五藏有何殊別，而心独有是非之慮乎？’答曰：‘七窍亦复何殊？而司用不均。’”（弘明集“均”下有“何也”二字）

“問曰：‘慮思無方，何以知是心器所主？’答曰：‘五藏各有所司，無有能慮者（此十一字，弘明集作“心病則思乖”五字），是以知（“知”字据弘明集校补）心为慮本。’”

“問曰：‘何慮（“慮”字梁書原缺，弘明集作“知”，于义不通。茲以己意改补）不寄在眼等分中？’答曰：‘若慮可寄于眼分，何故不寄于耳分耶？’”

“問曰：‘慮体無本，故可寄之于眼分；眼目（“目”字弘明集作“自”）有本，不假寄于佗分也。’答曰：‘眼何故有本，而慮無本？苟無本于我形，而可遍寄于异地，亦可張甲之情寄王乙之

軀，李丙之性，托趙丁之體。然乎哉？不然也。’”

這是第三段。前兩段都是從生死之際說明形神關係，本段則是就活人來論證形神關係。這裡的結論，仍然是形為神之質，神為形之用；而論鋒所指，則轉向於新的領域，因而也就使神滅論取得了新的根據。茲分述如下：

第一，范縝以活人的生命為對象，從其中分析出形成生命的兩種要素，其一，是生理的構造；其二，是心理的作用；而以前者為後者的基礎。所謂心理的作用，在范縝統名之為“神”，相當於今人說的“精神”這一概念，它的構成要素，計有感覺（知）、思維（慮）、情欲（情）、性格（性）等四種。所謂生理的構造，在范縝統名之為形；形的構造要素，計有手足、眼耳、七竅、五藏等，而以心器（專司思維的器官構造）為五藏之一。范縝以為每一種心理作用，都為司其機能的生理構造所決定，永遠“相即”而不能“相異”。所說“苟無本於我形，而可遍寄於異地，亦可張甲之情，寄王乙之軀；李丙之性，托趙丁之體，然乎哉？不然也”，正是闡明此義。

第二，范縝以為思維的判斷能力（是非之慮），雖然和感覺的知覺反應（痛癢之知）形態不同，而卻同為心理作用的一種。所以說“皆是神之分也”。至於心理作用的種類不同，則是因為生理構造的差異。例如手等的構造，就只能有“痛癢之知”而不能有“是非之慮”。這種情形，可以視為形神關係的通則。所以又說：“七竅亦復何殊，而司用不均”。至於思維能力，也在生理構造上有方有本，不能離形而獨立活動。思維能力的所本，在范縝看來，也有專司其用的器官，這就是五藏之一的“心”。心的構造，就是專司思維作用的器官。所以說“是非之慮，心器所主”。

第三，范縝以“是非之慮”為“心器所主”，將循環系統認成神經系統，當然是一種錯誤。但是，其一，心為思官之說，發自孟軻，至清

儒戴东原仍祖述其义。其二，在科学不发达时代，不能据此苛责古人。在这里，我們所注意的是范缜的进求方向：其一，对于精神活动而求其本于形体构造，这完全符合于生理心理学的道路；其二，从形的构造形态中，寻求精神的基础或差异，也就是無質不能有用，凡用皆本于質的命題。王充論衡的物勢篇，从生物的器官构造上，探求其优胜劣败的根源，在范缜这里，無疑地得到了合理的承借。

“問曰：‘聖人形犹凡人之形，而有凡聖之殊，故知形神异矣。答曰：不然！金之精者能昭，穢者不能昭，有能昭之精金，寧有不能昭之穢質？又豈有聖人之神，而寄凡人之器？亦無凡人之神，而托聖人之体。是以八采重瞳，助华之容；龙顏馬口，軒皞之狀；此（“此”字据弘明集校增）形表之异也。比干之心，七窍列角（弘明集作“并列”），伯約之胆，其大若拳，此心器之殊也。是知聖人定分，每絕常区，非惟道革群生，乃亦形超万有。凡聖均体，所未敢安。’”

“問曰：‘子云聖人之形，必异于凡者。敢問陽貨类仲尼，項籍似帝（原作大，据弘明集校改）舜，舜項孔陽，智革形同，其故何耶？’答曰：‘珉似玉而非玉，鷄（弘明集作“鵠”）类鳳而非鳳，物誠有之，人故宜尔。項陽貌似而非实似，心器不均（弘明集作“貌似而非实，以心器不均”），虽貌無益。’”

“問曰：‘凡聖之殊，形器不一，可也；聖人（此二字据弘明集校增）員極，理無有二，而丘旦殊姿，湯文异狀，神不侔色，于此益明矣。’答曰：‘聖同于心器，形不必同也（弘明集作“聖与聖同，同于聖器；而器不必同也”）。犹馬殊毛而齐逸，玉异色而均美。是以晋棘荆（弘明集作“楚”）和，等价連城；驊騮騶驎，俱致千里。’”

“問曰：‘形神不二，既聞之矣。形謝神灭，理固宜然。敢問

經云：为之宗庙，以鬼饗之。何謂也？答曰：‘聖人之教然也。所以弥（弘明集作“从”）孝子之心，而厉偷薄之意。神而明之，此之謂矣。’”

“問曰：‘伯有被甲，彭生豕見，墳素著其事，寧是設教而已耶？’答曰：‘妖怪茫茫，或存或亡，疆（弘明集作“理”）死者众，不皆为鬼，彭生伯有，何独能然？乍为人豕（弘明集作“乍人乍豕”）未必齐郑之公子也。’”

“問曰：‘易称故知鬼神之情狀，与天地相似而不違。’又曰：‘載鬼一車，其义云何？’答曰：‘有禽焉，有兽焉，飞走之別也；有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，則未之知也。’”

这是第四段。这一段所論共有二事：其一，說明聖凡之殊，由于心器不同；聖与聖同，也只是同为聖器，而其器的構造則不必同。其二，对于旧籍所載鬼怪斥之为妄，而对于儒家經典有关鬼神祭祀的記載，則釋为以神道設教的必要的礼制。范縝在这兩点上，都显示了不可諱言的重大錯誤。茲分述于下：

第一，范縝論到了“聖凡之殊”，由于儒家傳統的約束，对于自古傳来的聖人神話，自然就失掉了批判的能力。这样，神灭論中的重要范疇，例如形、神、心器、貌、实等，其确切所指，也就陷于概念混乱。关于这一点，蕭琛的难范縝神灭論早經指出：

“論又云：‘聖同聖器，而器不必同。犹馬殊毛而齐逸。今毛复是逸器耶？馬有同毛色而异駑駿者如此，則毛非逸相，由体無聖器矣。人形骸無凡聖之別，而有貞脆之异。……向所云聖人之体旨（指），直語丘舜之形，不言器有聖智。非矛盾之說，勿近于此惑。’”

我們对于范縝的論敌，在理論的根源上与社会的根源上，均有着最

大的反感；而独于此点，即他們指出了范縝的立論是一種“矛盾之說”，則頗有同感。但論敵僅從形式邏輯上指出了范縝的缺點，至于聖凡的問題，這些論敵也完全不解。這是因為形神問題雖可從自然科學取得合理的解決，而人類“聖凡之殊”則完全是社會範疇，只有歷史唯物主義才能解答，舊唯物主義者從生理構造上或心理學上來區分聖凡，都要陷於錯誤。在這裡，我們可以說，范縝和其他舊唯物主義者一樣，雖是自然哲學上的唯物主義者，而却是社會科學上的唯心主義者。這是范縝的歷史局限，而同時也是其立論陷於“矛盾之說”的根源。它不是當時論敵們所能了解的。

第二，范縝對於一般舊籍所載鬼的故事，雖然斥之為妖怪茫茫的妄談，而對於儒家經典的宗教迷信，卻只敢說“聖人之教然也”。對於這樣的“聖人之教”，只有“神而明之”借以“彌孝子之心，而厲儉薄之意”。在這裡，范縝就變成了依違於有神無神之間的折衷主義者，表現出無神論的不徹底性。從王充時代的儒家，到南朝初葉的反佛的儒家何承天，都不免此失，而在范縝，也一樣是留下了這個有待歷史解決的，並且也只有歷史才能解決的矛盾。

“問曰：‘知此神滅，有何利用耶？’答曰：‘浮屠害政，桑門蠹俗，風驚霧起，馳蕩不休，吾哀其弊，思拯其溺。夫竭財以赴僧，破產以趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者何？良由厚我之情深，濟物之意淺。是以圭撮涉于貧友，委（吝）情動于顏色；千鍾委于富僧，歡意暢于容髮。豈不以僧有多稔之期，友無遺秉之報，施闕于周急（弘明集作“務施不關周急”），歸（弘明集作“立”）德必在於己。又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂，故舍蓬掖，襲橫衣，廢俎豆，列餅（瓶）鉢；家家棄其親愛，人人絕其嗣續；致使兵挫于行間，吏空于官府，粟罄于墮游，貨殫于泥木。所以奸宄弗勝，頌聲尚擁。惟

此之故，其流莫已，其病無限（弘明集作“垠”）。若陶甄稟于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而無，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性，小人甘其隴亩，君子保其恬素；耕而食，食不可穷也，蚕而衣，衣不可尽也，下有余以奉其上，上無为以待其下，可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人（以上十二字据弘明集校增），可以匡国，可以霸君，用此道也。”

这是第五段。范縝在这篇名著結尾的本段中，表明了神灭思想的战斗任务在于反佛。單就本段来看，范縝反佛的立場，是道家自然之义与儒家德治主义的混合；其反佛的理由，如指出佛教于政为害，于俗为蠹，在思想上为欺騙，在經濟上为墮游，在国防上为失敗主义，在倫理上为弃亲絕嗣等等的議論，較之南北朝时代的一般反佛理論（例如荀济的論佛教表），并無甚多的精义。但是，如果將本段与以前四段联合起来考察，我們馬上就可以看出下列几点新的意义：

第一，由于有了本段，使神灭論不止是哲学上的純粹理論，而且是實踐上的战斗原理；使“解釋世界”的哲学变成了“改革现实”的哲学。我們前面曾說：“范縝不仅是思想上的理論战士，而且也是政治上的现实批評者”，从本段中也获得了进一步的明証。

第二，范縝以神灭思想为根据，揭發了佛教欺詐斂財的罪惡，如“竭財以赴僧，破产以趋佛”，“圭撮涉于貧友，吝情动于顏色。千鍾委于富僧，欢意暢于容髮”，“粟罄于墮游，貨殫于泥木”等不关周急的施舍，范縝又以为皆由于佛教的欺詐：“惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，誘以虛誕之辞，欣以兜率之乐。”在这里，我們应記取：

自由的科学的研究在經濟学範圍內所遇到的敌人，不仅和它在其他範圍內所遇到的相同。經濟学研究的材料，含有一种特殊的性質，那会把人心中最激烈最卑鄙最惡劣的感情喚起，把代表私人

利害的仇神召到戰場上來，成為自由的研究之敵。（參看資本論第一卷初版序，人民出版社版，頁五）

是的，宗教的最后要求總不能忘了地租。因此，神滅論之所以在當時成為皇帝與教皇以及一般王公朝貴的眾矢之的，就在於它把代表整個中世紀統治階級的私人利害的仇神召到戰場上來。

第三，西洋的唯名論者奧卡姆（Wilhelm von Occam, 1280—1347 或 1349），在一三二二年貝當魯亞的宗法大會上，曾以其犀利的辯才，縱論教皇不應有私產，以致身罹縲紲，著作并遭禁止；在加特力教所支配的經院哲學黑暗時代，成了異端戰鬥上可歌可泣的光輝代表者。范縝在神滅論戰中，攻擊到佛教欺詐斂財的罪惡，正與奧卡姆的戰鬥性，事同一律。

世界觀是邏輯推理程序中的大前提。因而，在分析了神滅論中的無神論思想及其唯物主義的本質以後，我們應進而研究其邏輯思想。在這裡，我們為了探本溯源，應該從中世紀邏輯史的特征出發：

在本書第一卷中，我們已經指出，作為古代邏輯思想搖籃的名辯思潮，其所辯的素材在於“堅白”；並以“堅白”為契機而劃分成“堅白離”與“堅白盈”兩派的對抗，公孫龍代表著前者，墨經作者代表著後者，而以後者為唯物主義邏輯思想的綜匯。到現在，我們應進而指出，作為中世紀邏輯思想搖籃的名理清談，其所談的素材，到了南北朝時代，一般的趨向，則在“形神”。例如宋文帝稱：“顏延年之折達性，宗少文之難白黑論，明佛法汪汪，尤為名理”（見本節第一段）。又如北齊書（卷二四）及北史（卷五五）杜弼傳稱：“弼性好名理，探味玄宗。……嘗與邢邵扈從東山，共論名理。”（按其所論，即今傳的與邢邵議生滅論，詳見下文。）皆為明証。

我們又應指出，與古代的堅白之辯，其辯的關鍵在於“盈”“離”

同样，中世紀的形神之爭，其爭的關鍵在于“即”“异”；又与古代在坚白之辯中划分为“盈”“离”兩派同样，在中世紀的形神之爭中，划分为“形神即”与“形神异”兩個對抗的学派；更与古代的名辯中，由“盈”派的墨經作者代表了唯物主义邏輯思想的綜匯同样，中世紀的名理中，也由“即”派的范縝代表了唯物主义邏輯思想的成就。但是，与古代的名辯之以坚白为素材，因而在邏輯思想上展开思辨領域的唯心主义与唯物主义的斗争不同，中世紀的名理，在佛教国教化的神学世界中而以形神为素材，則其邏輯思想必然富于另一种社会的现实性格，即为宗教而服务。从这里，我們可以清楚地看出了范縝神灭論在中国邏輯史上的战斗性格及其历史地位。

我們更应指出，范縝的邏輯思想，具有二重性的作用和意义。此即是說，一方面它意味着古代賢人作風的中世紀延長，从賢人作風的中世紀延長出發，他只能在具体的思想內容的展开程序中，显示出邏輯的运动綫条，而沒有建立起以思維为对象的独立体系的認識論邏輯学。但是，从另一方面來說，以现实的社会范疇为素材，只要論題把握了时代矛盾的核心，而又取得了变革现实的作用，其著作即易于成为論爭的导火綫；而循着論爭所固有的破立規律，在辨別同异、考校是非上，即不但对于概念、判断及推理等方面可能作出应有的界說及捶煉，而且也往往提供出“具体的邏輯学”的特定范本。范縝邏輯学的貢獻，正是这种二重性所交互規定的产物。

范縝的神灭論一出，朝野喧嘩，連当时皇上梁武帝及光禪寺大僧正釋法雲在內，共計受到了六十六人，七十五篇文章的攻击。在这些攻击范縝的文章中，虽然都題名为“难”（辯难），而实則只是对于范縝加了一些“背經”、“乖理”、“灭聖”的背叛帽子，充滿着武断的教条背誦，毫無名理价值；所以范縝对之，一概不答；只对于东宮舍人曹思文“上啓”皇帝并奉“詔答”嘉許的代表著作，即难范中書

“神灭論”，提出了一篇答曹录事“难神灭論”（二文題目从日本大正新修大藏經第五二卷。中文本弘明集前者名难“神灭論”，后者名答曹舍人）。今合范論、曹难、范答三文，宾主往复詰辯，計四十一則（曹思文重难范中書“神灭論”詰辯四則除外），針鋒互对，破立相反。范縝除了在涉及“聖凡之殊”的場合，一度陷于概念混乱（見前）而外，自始至終，未曾有反邏輯規律的判断和推理；前后命題相生而互用，根据和归結遞嬗而前进，充分表現着名理教养的优越。范縝“著神灭論自謂辯摧众口，日服千人”（見蕭琛难“神灭論”序），实出于名理的自信，未可目为夸張。

在范縝的邏輯思想中，其判断和推理所依据的前提，可以归約成这样一个根本原理：宇宙万有为“質”与“用”的統一体，“用”由“質”而生，离“質”即沒有“用”，二者永远“相即”，不得“相异”。这一根本原理，当然也就是唯物主义的世界观。根据这种世界观，来看形神关系，也就是統一在生命現象中的“質”与“用”。所以說“形者，神之質；神者，形之用”。“質”与“用”，不是生命現象的兩個孤立的部分，而是同一实体的相互滲透的兩個側面。所以說“形称其質，神言其用”。从这里出發，可能产生兩個判断：其一，就积极方面說，产生了一个肯定判断：“神即形也，形即神也。”其二，就消极方面說，产生了一个否定判断：“神之与形，不得相异。”这两个判断，通过了交互規定的力，产生了一个在唯物主义世界观支配之下的必然性的結論：“是以形存則神存，形謝則神灭也。”就一般的邏輯原理講，結論的正确性的保証，以大前提的周延性为最高根据。范縝对于“形存則神存，形謝則神灭”的結論，也指出其大前提在一般“質”“用”关系上的普遍妥当性。就中最典型的表現，即所謂：“神之于質犹利之于刃，形之于用犹刃之于利；利之名非刃也，刃之名非利也；然而，舍利無刃，舍刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡

而神在？”由于这一指出，一方面加强了“神灭”結論的充足理由；另一方面又摧毀了“名殊而体一”的疑难。从“名殊而体一”的观点出發，則“名”的独立化，并不足以否定“名”对于“体”的从屬性；在这里，范縝就迈进了唯名論的途徑，并通过了这一途徑，复归于原来出發点的唯物主义的世界观。范縝在神灭爭辯中，从挑战到应战，始終固守着这一邏輯陣地，發揮着这一思維方法。

范縝的邏輯思想，和当时豪族名門的名理清談有原則性的差別。用他自己的話說，邏輯的任务，在于“穷理”而不在于“穷辯”（答曹录事难神灭論語）。此所謂“穷理”，就是即物而穷其理。在这里，邏輯学与認識論就取得了有机的統一。因此，我們可以看出，范縝在邏輯上的光輝成就，与其在認識論上关于“質”的深刻而具体的理解（見前），密切而不可分。誠然，由于时代的限制，范縝的自然知識也不免于錯誤。例如为了証明“神形相即”，他曾經說過：

“如蚤巨（駘）相資，廢一則不可。此乃是灭神之精据，而非存神之雅决。子意本欲請战，而定为我援兵耶？”（答曹录事难神灭論）

今按：“蚤”虽寄生于“駘”，而“蚤”仍自为一生命有机体；所以“蚤”“駘”关系，与“質”“用”关系殊不同科。执此以証神灭，显然是一种取譬非类的錯誤。所以曹思文的重难范中書神灭論曾說：

“蚤蚤巨虛（驢），是合用之証耳；而非形灭即神灭之据也。何以言之？蚤非虛（驢）也，虛（驢）非蚤也，今天蚤蚤而駘驢不死，斬駘驢而蚤蚤不亡，非相即也；今引此以为形神俱灭之精据，又为救兵之良援，斯倒戈授人，而欲求長存也。悲夫！斯即形灭而神不灭之証一也。”

“論云：‘形之与神，犹刃之于利；未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？’雅論据形神之俱灭，唯此一証而已；愚有感焉。

何者？神之与形，是二物之合用，即論所云蚤巨（駘）相資是也。今，刃之于利，是一物之兩名耳；然一物兩名者，故舍刃則無利也。二物之合用者，故形亡則神逝也。今引一物之二名，以徵二物之合用，斯差若毫厘者，何千里之远也！斯又是形灭而神不灭之証二也。”

在这里，我們必須指出：范縝的錯誤，只在于取譬非类；此誠不可為諱。曹思文的錯誤，則在于將取譬的錯誤曲解成論敵的本意，將錯就錯地走入舍本逐末的歧途，而導出了誇張的結論；這就是所謂“可謂旁辯，未可謂旁理”的清談詭辯的例子。茲將双方正誤列表对照如下：

范縝神灭論的邏輯正誤	曹思文难神灭論的邏輯正誤
(大前提)凡質用相即 (是) →	←(大前提)有二物合用 (是)
(推理一)…… ↓ …… ……(非)→	←(推理一)…… ↓ …… ……(是)
(判断一)蚤駘相資 (是) →	←(判断一)蚤駘相資 (是)
(推理二)…… ↓ …… ……(是)→	←(推理二)…… ↓ …… ……(是)
(判断二)舍刃無利 (是) →	←(判断二)舍刃無利 (是)
(推理三)…… ↓ …… ……(是)→	←(推理三)…… ↓ …… ……(非)
(結論)形神相即 (是) →	←(結論)形神合用 (非)

觀上表可知，范縝的大前提，是一個全称判断；而曹思文的大前提，則是一個偏称判断。偏称判断和全称判断之間，根本沒有对当关系，依邏輯規律曹論即不能难范縝；今范縝以全称判断立論，而曹思文以偏称判断难之，本質上就犯了詭辯論的錯誤。由于詭辯，所以他的大前提，当作一个独立的判断来看，虽然为“是”，而將这一偏称判断和范縝的全称判断对当起来，即成为“非”。前引曹思文所說“形灭而神不灭之証二也”，就是以偏称判断来否認全称判断的詭辯論的錯誤。

总之，就所有的辯难文献来分析，范縝的論敵，只能从枝节上

作一点一滴的論难；对于范縝立論的大前提，在六十六人的七十五篇文章中，則沒有一人一語能提出符合于邏輯規律的批判。所以，我們可以說：范縝較之并世的王公朝貴，实在具有着更丰富的自然認識和更高度的名理教養，因而，范縝也就在中国的中世紀邏輯史上具有空前的成就。

第三節

范縝以后南北朝反佛战斗中的 無神論及神灭思想

南北朝的反佛战斗，在范縝以后仍然繼續發展，無神論或神灭論思想，綿延未絕。尤其北朝，在范縝以前的反佛战斗中，並沒有無神及神灭的思想，但到了范縝以后，竟相繼出現。这种后起的思想，虽不能視為范縝的直接影响，但不能說与范縝全無关系；为慎重起見，所以特名为范縝以后的無神論及神灭思想的延續。

(一)朱世卿的法性自然論

朱世卿的生年行事皆难詳知。惟其作法性自然論，陈釋真觀作因緣無性論难之（二文并載广弘明集卷二五，日本大正新修大藏經史傳部四作卷二二），可断二人同时。又按：真觀于陈时住泉亭光显寺，入隋，住灵隱山天竺寺。大業中（紀元六〇五至六一六年）卒。真觀难朱世卿文，严可均輯入全隋文（卷三四），而以朱文輯入全陈文（卷一〇）；广弘明集則于二人名上皆冠以“陈”字。是知此次爭辯，当在陈时。若依此遞推，朱世卿卒年，当早于真觀；至迟不得在陈亡（紀元五八九年）以后。而朱世卿生年，或与范縝卒年相接。关于朱世卿的学行，可由真觀因緣無性論的序中窺其大

略。該序开首数語有下面的話：

“泉亭令德，有朱三議者，非惟外学通敏，亦是內信淵明。常自心重大乘，口誦般若，忽著自然之論，便成(兴)有性之執。或是示同邪見，或是实起倒心。交复有損正真，过伤至道，聊裁後論，以祛彼執。”

据此可知，朱世卿在南朝末叶，是本出于佛而又反佛的学人。其反佛的基本观点，是援引道家自然之义的世界观，而以法性自然論为其代表著作。此論設寓茲先生与假是(氏)大夫問答，以“寓茲所說則盛辨自然，假是所明則高陈报应”；而以“自然鋒鏑，克胜于前；报应干戈，敗績于後”(真觀因緣無性論語)。法性自然論的重要論旨是这样：

“……人为生最灵，……皆由自然之数，無有造为之者。夫有造为之者必劳，有出入之者必漏，有酬酢之者必謬；此三者非造物之功也。故墨子曰：使造化三年成一葉，天下之葉少哉！盖聖人設权巧以成教，借事似以劝威。見强勇之暴寡怯也，惧刑戮之弗禁；乃陈禍淫之威。伤敦善之不劝也，知性命之不可易；序福善以獎之。故听其言也，似若勿爽；徵其事也，万不一驗。……故鷓冠子曰：夫命者自然者也，賢者未必得之，不肖者未必失之。斯之謂矣。……夫富貴自有貪竞，富貴非貪竞所能得；貧賤自有廉讓，貧賤非廉讓所欲邀；自有富貴而非貪求，貧賤而不廉讓。且子罕言命，道借人弘；故性命之理，先聖之所憚說，善惡报应，天道有常而关哉？”

朱世卿显然是根据道家的自然之义来反对佛家的因果报应之說。但是，他所承借的却不是刘孝标辨命論中机械观点，而是范縝無神思想的偶然观点。并且他所取証的比喻和語法，也和范縝頗相类似。茲列表对照如下：

范縝的偶然論	朱世卿的法性自然論
<p>人生如樹花同發，隨風而墮。 自有拂帘幌墜于茵席之上； 自有关籬牆落于糞溷之中。 ……貴賤雖復殊途，因果竟 在何處？</p>	<p>譬如溫風轉華，寒颺颺雪，有委洩糞 之下，有參玉階之上。風颺無心 于厚薄，而華霰有穢淨之殊途；天 道無心于愛憎，而性命有窮通之 異術。</p>

这样相类似的文字和思想，如果出于同时代人的手笔，將不免有抄襲之嫌。范縝与竟陵王所作不信因果之辯，虽是口头論难，也曾哄傳一时。朱世卿去范縝未久，当受过他的影响。事实的具体經過，或不尽如我們所推測，然朱世卿既后于范縝，而在反佛教因果报应的無神論斗争上，又使用了同一的論据，通过了同一的取譬程序，导出了同一的結論，实在不能不說其間存在着广义的傳承关系。

(二) 樊遜的天保五年举秀才对策

在范縝以后，北朝的反佛战斗，理論方面有了長足的进步。此所謂長足的进步，即与以前只有反佛政变而無反佛理論不同，首先也与南朝一样，出現了反佛的無神論思想。此种無神論思想，可以樊遜天保五年(紀元五五四年)的举秀才对策为代表。該对策共有五段，其中有兩段涉及無神。茲摘录其一段如下：

“臣聞天道性命，聖人所不言。盖以理絕涉求，难为称詣。……至若玉簡金書，神經秘录，三尺九轉之奇，絳雪玄霜之异，淮南成道，犬吠雲中，子乔得仙，劍飞天上，皆是憑虛之說，海棗之談，求之如系風，学之如捕影，而燕君齐后秦皇汉帝信彼方士，冀遇其真，徐福去而不归，樂大往而無获，犹謂升遐

倒影抵掌可期，祭鬼求神，庶或不死，江璧既返，还入驪山之墓，龙媒已至，終下茂陵之墳。方知刘向之信洪宝，沒有餘責，王充之非黄帝，比为不相。……二班勒史，兩馬制書，未見三世之辞，無聞一乘之旨，帝乐王礼，尙有时而沿革，左道怪民，亦何疑于沙汰。”（北齐書卷四五樊遜傳，全北齐文卷七）

樊遜此說，較諸南朝的無神論思想，虽不足称为十分高明，但較諸北朝前期的道家者流，伪造神怪魔术与佛教作迷信竞赛，代替理論斗争的落后情势，則不可同日而語。并且在宗教支配的北朝，樊遜率先以無神論观点，对于各种迷信思想給以全般的批判，这种战斗精神，頗为难能而可貴。

尤应注意者是，樊遜虽以儒为宗而抨击“刘向之信洪宝”，虽排斥道家而強調“王充之非黄帝”；此种“有宗旨而無門戶”的作风，更为值得發揚。

（三）邢邵的神灭爭辯

北朝的神灭思想，也出于范縝以后。就文献可考，北朝的神灭論者，可以邢邵为代表。据北齐書（卷二四）及北史（卷五五）杜弼傳載：

“弼性好名理，探味玄宗。……尝与邢邵扈从东山，共論名理（即辯論神灭。——引者按）。……前後往复再三，邢邵理屈而止。文多不載。”

此时北朝的思想界，染有南朝談說名理的風習；且其所談名理的素材，也为神灭与否，或形神关系的論題。所可惜者，邢邵在其与杜弼“往复再三”的辯論中，如何發表了他的神灭思想，詳情已無从考知。只有“扈从东山”的一次辯論，保存在杜傳里；文苑英華（七五八）及全北齐文（卷五），題为与邢邵議生灭論，流傳于世。不

过，邢邵的神灭思想，在杜弼的与邢邵議生灭論中，是被杜弼（弼是信佛者）当作了批判的对象，賴以流傳，恐难免遭受割裂及曲解。茲为保存佚文，逐条輯出；明知已非旧观，然这是仅有的研究依据。

（1）人死还生，恐是为蛇画足。

（2）聖人設教，本由劝獎。故惧以將來理望，各遂其性。

（3）死之言漸，精神尽也。

（4）季札言無不之，亦言散尽。若复聚而为物，不得言無不之也。

（5）神之在人，犹光之在燭，燭尽則光穷，人死則神灭。

（6）舍此适彼，生生恒在。周孔自应同庄周之鼓缶，和桑扈之循歌。

（7）鷹化为鳩，鼠变为鴽，黃母为鰲，皆是生之类也。类化而相生，犹光之去此燭，复然彼燭。

（8）欲使土化为人，木生眼鼻，造化神明，不应如此。

右輯佚文八則，可知邢邵的神灭思想，并無新义。然此在北朝，是仅有的反佛理論。并且此等佚文，在杜傳中，也是被割裂了的殘骸。例如第五則以“燭尽則光穷”喻“人死則神灭”，在杜傳中，載有杜弼的駁語：

“旧学前儒，每有斯語；群疑众惑，咸由此起。盖辨之者未精，思之者不篤。窃有未見可以覈諸燭，則因質生光，質大光亦大。人則神不系于形，形小神不小。故仲尼之智，必不短于長狄；孟德之雄，乃远奇于崔琰。神之于形，亦犹君之有国。国实君之所統，君非国之所生。不与同生，孰云俱灭？”

就此則分析，可以看出下列几点意义：

第一，邢邵对于杜弼的神不灭之論，必有駁难，而杜傳則只字未提。依此例他，可知邢邵的本义，定多挂漏。

第二，杜弼的神不灭思想，取譬于“君之有国”；并由“国是君之所统，君非国之所生”，以证神不与形俱灭。由此可知，神不灭论不但是教权的奴婢，而且也是君权的羽翼。神灭争辩，在当时的实践意义，尤为明白了。

第三，邢邵与杜弼的神灭之辩，也是以形神及质用关系为争论中心。此点从杜弼所说“未见可以覈诸燭，则因质生光，质大光亦大；人则神不系于形，形小神不小”，取得证明。从这里，虽然不能说邢邵一定受了范缜的影响，但却可以证明从范缜所开始的质用关系之争，形神关系之争，到了邢邵时代，尚在北朝继续发展。

第十章

佛学与魏晋玄学的合流

第一节

汉魏的禪学与般若学

科学和宗教，正如列宁所指出的，是常在一起联系着的。因此，科学在一定的情况之下可能摆脱神学的因素而支持唯物主义，然而也可能附庸于神学。自秦汉以来，陰陽五行說，虽然如黄帝內經中还保持着素朴的唯物主义的形态，但一般講来，已經和神学、宗教結合在一起，就其有教养的哲学形态而言，成为以儒家經籍緣飾的正宗神学，就其粗俗的宗教形态而言，又成为与方技道术相結合的各种迷信符咒。后汉書方术列傳：“汉自武帝，頗好方术，天下怀协道艺之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。后王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣时宜者，皆馳騁穿鑿爭談之也。”我們且取下列史料略加按証：

“是时（武帝时）李少君亦以祠灶穀道却老方見上，上尊之。”（史記封禪書）

“齐人少翁，以鬼神方見上，上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方，盖夜致王夫人及灶鬼之貌云。”（同上）

“儒書言：淮南王学道，招天下有道之人，傾一国之尊，下道术之士，是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不爭出。”（論衡道虛）

“成帝末年，頗好鬼神，亦以無繼嗣，故多上書言祭祀方术

者，皆得待詔。”（漢書郊祀志）

“哀帝即位，寢疾，博征方術士，京師諸縣，皆有侍祠使者。”（同上）

“莽奏起明堂辟雍靈台，……征天下通一藝教授十一人以上，及有逸禮古書毛詩、周官、爾雅、天文、圖讖、鍾律、月令、兵法、史篇文字，通知其意者皆詣公車，網羅天下昇能之士，至者前後千數。”（漢書王莽傳）又平帝紀：“（元始五年）征天下通知逸經古記、天文歷算、鍾律小學、史篇方術本草及以五經論語孝經爾雅教授者在所，為駕一封軺傳，遣詣京師，至者數千人。”

從這些材料中可以看出，在西漢之世，定于一尊的儒學是和鬼神方術相互通款的，後者又是和科學混雜在一起的。此種方術，又兼括“方技”“數術”。七略判“方技”為四家，即醫經、經方、房中、神仙（初學記卷二十引，漢志同），漢志列“數術”為六家，即天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占、形法。哀平之際，圖讖緯候之學大盛，東漢之世，更為俗儒所宗。隋書經籍志：“光武以圖讖興，遂盛行于世。漢世又詔東平王蒼正五經章句，皆命從讖，俗儒趨時，益為其學，篇卷第目，轉加增廣，言五經者皆憑讖為說。”讖緯本為方士所依托，自讖緯繁興，鬼神方術亦隨之熾張。在後漢書中，我們可以看到，東漢儒者，大多兼明方術（主要是數術），或通“星官風角算歷”，或通“天官推步之術”，或“善風角星算、六日七分，能望氣占候吉凶”，或“善天文陰陽之術”，或“兼綜風角星官算歷河圖七緯推步變易”。

這一時代，也正是佛教自西域輸入中國的時代。

嚴格說來，佛教的輸入，當上推至西漢末葉，哀帝時已有伊存授經事：

“昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口

授浮屠經。”(魚豢魏略西戎傳, 三国志裴注引)

奉祀浮屠見于史籍者, 始自楚王英(光武之子)。后汉書本傳載英“晚节更喜黃老, 为浮屠斋戒祭祀”, 明帝給楚王英的詔書中也說到: “楚王尚黃老之微言, 尚浮屠之仁祠, 潔斋三月, 与神为誓。”这时已有伊蒲塞与桑門(优婆塞与沙門)。汉末, 桓帝好神仙祭祀事, 于宮中立黃老浮屠之祠, 事見襄楷上疏。据此, 佛教傳入之初, 不过是作为祭祀方术之一种, 梁啓超在佛教教理在中国之發展中說“楚王英襄楷时代, 盖以佛教与道教同視, 或徑認為道教之附屬品”, 湯用彤于汉魏兩晋南北朝佛教史又詳加考論, 所言均屬史实。

正由于佛教最初被当作一种祭祀方术, 因此, 当时来华的譯經名僧, 也多半被当作方技道术之士看待。这在高僧傳中是可以按証的:

“安清, 字世高, ……志業聰敏, 刻意好学, 外国典籍, 及七曜五行, 医方异术, 乃至鳥兽之声, 無不綜达。”(康僧会安般守意經序亦称: “有菩薩名安清, 字世高, ……博学多識, 貫綜神模, 七正盈縮, 風气吉凶, 山崩地动, 鍼脉諸术, 睹色知病, 鳥兽鳴啼, 無音不照。”)

“曇柯迦罗, 此云法时, ……幼而才悟, 質像过人, 詩書一覽, 皆文义通暢, 善学四韋陀論, 風云星宿, 圖讖运变, 莫不該綜, 自言天下文理, 畢己心腹。”

“康僧会……篤志好学, 明解三藏, 博覽六經, 天文圖讖, 多所綜涉。”

上引諸人都是汉末或三国时人物, 他們都有一定的科学知識, 并以之附庸于方术。他們和十六世紀以来基督教傳入中国的人物有些相似, 是以科学和方术的結合作为弘教的手段, 晋时佛圖澄便曾以方术取得石勒的信仰:

“石勒召澄，問曰：‘佛道有何靈驗？’澄知勒不達深理，正可以道術為征，因而言曰：‘至道雖遠，亦可以近事為証’，即取應器盛水，燒香咒之，須臾生青蓮花。光色曜日，勒由此信服。”（高僧傳佛圖澄傳）

据此，漢末僧徒施行的方術，或由于傳法之初恐時人不達深理，而以道術為征。

當然，浮屠之祠與中土的各种鬼神祭祀，并非盡合，但作為神人仙鬼之祠來說，在時人心目中，其性質是可以當作同類的東西看待的；外來僧徒的方術，未必就是圖讖緯候之學，但作為方技數術來說，在時人心目中，其性質也可以當作同類的東西看待的。因此，我們可以這樣說，漢代傳習已久的鬼神方術，實為佛法在中國的最初流布提供了有利的條件；佛教輸入之初，實以鬼神方術而見合于世俗。

在宗教形式上，佛教傳入之初既列于鬼神方術，那么在教義上，也就容易被當時人理解為與黃老圖讖不相出入的神道，後漢紀中說：

“浮屠者，佛也，西域天竺，有佛道焉。佛者，漢言覺，其教以修慈悲心為主，不殺生，專務清淨，其精者號為沙門，沙門者，漢言息心，蓋息意去欲，而欲歸于無為也。又以人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應，故所貴行善修道，以煉精神而不已，以至無為而得為佛也。佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能通百物而大濟群生，……有經數十萬，以虛無為宗，苞羅精粗，無所不統，善為宏闊勝大之言，所求在一体之內，而所明在視聽之外，世俗之人以為虛誕，然歸于玄微深遠，難得而測，故王公大人，覲死生報應之際，莫不瞿然自失。”（孝明皇帝紀）

后汉書中說：

“至于佛道神化，兴自身毒，而兩汉方志，莫有称焉。……汉自楚英始盛斋戒之祀，桓帝又修华盖之飾，將微义未譯，而但神明之邪，詳其清心釋累之訓，空有兼遣之宗，道書之流也。且好仁惡杀，獨敝崇善，所以賢达君子，多爱其法焉。然好大不經，奇譎無已，虽騶衍談天之辯，庄周蝸角之論，尙未足以概其万一。又精灵起灭，因报相寻，若曉而昧者，故通人多惑焉。”

(西域傳論)

按此处所論，似即为汉魏之际安世高系統的禪学。此派人物可考者为南陽韓林、潁川皮業、会稽陈慧，曾向三人請問者为康僧会。这派的主要經典为安般守意經、陰持入經、六度集經等。从这些經典的譯文中，可以按証后汉紀及范書所論佛教的輪廓及其与中土道术的离合。

世高系統的禪学主旨在于修練精神，在于守意而明心。此派認為，“心”是極端微妙的，康僧会安般守意經序中說：

“心之溢蕩，無微不泆，恍惚仿佛，出入無間，視之無形，听之無声，逆之無前，寻之無后，深微細妙，形無絲髮。”(大正藏卷一五，頁一六三)

这种对“心”的描述，和中国道家对“道”的描述是相通的。然而据此派講来，这样神妙的“心”，因了諸“陰”的积聚，便从“心”之轉而孳生亿万“意”念，“彈指之間，心九百六十轉，一日一夕，十三亿意”，同时，“意有一身，心不自知”，即無數紛繁意念之生灭，为“心”之本然所不知，且此“心”之为意欲所蔽，犹如明鏡处于泥穢垢污，只有澄清一切意欲，才能使“心”复明。这时，人就成为神，并且由于修練这一神妙的“心”而可能达到一切神通。

这种精神修練，便是“攝心还念”，使“諸陰皆灭”，便是“安般守

意”，便是行禪觀，它的最高境界是：

“得安般行者，厥心即明，舉明所觀，無幽不睹，往無數劫方來之事，人物所更，現在諸刹，其中所有世尊法化弟子誦習，無遐不見，無聲不聞，恍惚仿佛，存亡自由，大彌八極，細貫毛厘，制天地，住壽命，猛神德，坏天兵，動三千，移諸刹，八不思議，非梵所測，神德無限，六行之由也。”（同上）

康僧会所論“安般”的最高境界實本于所譯六度集經中的“四禪”，禪度無極章中說：

“菩薩心淨，得彼四禪，在意所由，輕舉騰飛，履水而行，分身散體，變化萬端，出入無間，存亡自由，摸日月，動天地，洞視徹听，靡不聞見。心淨觀明，得一切智，未有天地眾生所更，十方現在亦心所念，未萌之事，亦生魂靈为天為人，入太山、餓鬼、畜生道中，福盡受罪，殃訖受福，無遠不如。”（大正藏卷三，頁三九）

這一最高的神境，也就是“佛”的境界。漢末牟子理惑論便是這樣來理解“佛”的：

“佛之言覺也，恍惚變化，分散身體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。”（弘明集卷一）

在中國人看來，這樣宗教的“佛”，從神學意義上解釋也就是“道”，因此，理惑論中便把“安般”的最高境界當作“道”，當作“無為”，在漢魏佛經的譯文中，也是如此，牟子說：

“道之言導也，導人致于無為，牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，听之無聲，四表為大，統縈其外，毫厘為細，間關其內，故謂之道。”（同上）

在這裡，“佛”與“道”合，“道”與“心”合，由“安般守意”的精神

修練言，可以由人而成神，由心而合道。

在安世高系統的佛學中，這一微妙的“心”的修練，即所謂“安般守意”，不論在理論上或宗教實踐上都有詳細的說明，特別是現存的安般守意經一書，言之尤悉。這一經籍，由康僧會作序，而經文與注文錯綜不分，宮本在經末注云：“此經按經首序及見經文，似是書之錯經注不分而連書者也，義當節而注之，然往往多有不可分處，故不敢擅節，以遺後賢焉。”（大正藏卷一五，頁一七三）在這一經注不分的譯本中，往往用中國固有的概念，特別是道家的術語傳譯或注釋經文，當然，我們要判別何者為佛學的本然思想，何者為佛道融合思想，還需要經過一番說明，但這種混合中印思想的傳譯注釋，已是表見漢魏時期佛學風貌的重要史料。

在這一譯本中，“安般守意”的涵意是這樣表述的：

“安為身，般為息，守意為道，守者為禁，亦謂不犯戒，禁者亦為護，護者遍護一切無所犯，意者息意亦為道也。安為生，般為滅，意為因緣，守者為道也。安為數，般為相隨，守意為止也。安為念道，般為解結，守意為不墮罪也。安為避罪，般為不入罪，守意為道也。安為定，般為莫使動搖，守意莫亂意也；安般守意，名為御意，至得無為也。安為有，般為無，意念有不得道，意念無不得道，亦不念有，亦不念無，是應空定意隨道行。有者謂萬物，無者謂疑，亦為空也。安為本因緣，般為無處所，道人知本無所從來，亦知滅無處所，是為守意也。

安為清，般為淨，守為無，意名為，是清淨無為也。無者謂活，為者謂生，不復得苦，故為活也。安為未，般為起，已未起便為守意，若已意起，便為守意，若已起意，便走為不守，當為還，故佛說安般守意也。安為受五陰，般為除五陰，守意為覺因緣，不隨身口意也。守意者無所著為守意，有所著不為守

意，何以故？意起复灭故。意不复起为道，是为守意。守意莫令意生，生因有死为不守意，莫令意死，有死因有生意亦不死，是为道也。”（大正藏卷一五，頁一六三——一六四）

显然，从哲学的涵义言，“安”“般”是对立的两个范畴，“安”“般”为“生”“灭”，为“有”“无”，“生”、“有”则为有万物，“灭”、“无”则为空万物，“守意”则为“生”“灭”、“有”“无”的统一，亦即为“道”，亦即为“无为”；这种统一，意味着不生不灭、非有非无、无为而无不为。这里所表现的世界观，正是以万物之“有”为心意之外化，因之可以通过“安般守意”而使之“无”，但这种“无”并不是绝对的虚无，“意不复起为道”，固已摒去意念，但摒去意念，仍是“守意”，仍是有意可守，这就是一方面既主张“莫令意生”，另一方面又主张“莫令意死”。可以想见，这种“有”虽然客观上好像是指万物之总体，或宇宙之大全，但它却是各种意念生起之总和。这一总体与大全，就其排斥个别性与特殊性而言，与“无”没有差异，因此，“安般守意”的最高境界乃是心灵上的万有总体的混沌观，而反对执着任何个体或殊相；就其不执着任何个体而言，所直观到的便是“无”，即与“有”相统一的“无”。因此，“安般守意”的最高境界，又是超脱一切个别的、特殊的、无数意念的生灭而直观出一个作为绝对的、统一的意念——“心”。就此种超脱而言，即为“止”、“寂”，就此种直观而言，即为“观”。在早期禅学中，虽没有像后来的天台宗那样侈言止观寂照，但对“止”“观”已连类并提，如说：“止与观同”，“佛有六净意，谓数息相随，止观还净”（安般守意经），“何等为九（指九绝处），一止，二观，……”，“二法为行，一为止，二为观”（阴持入经）。世界万物的本体或总体，就全体言，是“有”，亦是“无”，就个体言，乃是有生有灭的各个意念，当直观到这种“有”“无”的统一时，即入神境，好像安般守意的结果，并不是槁木死灰的空虚，而

是得大自在，得大神通，無所不入，神与道合，即这一神秘的“心”与“心”通过意念而外化的宇宙万物的合一，以及“心”在这种合一中所获得的绝对自由；因此，就可以“别天地，住寿命”等等，即回复于“心”之本然，世間的一切苦难也均由此解脱。

“安般守意”的主旨即在于此，在这里，有些问题，我们还需作补充的论证与考察。

(一)心意外化而为万物，在此派禅学中并未如后世所传译的唯识宗经论那样详加论述，但亦不无痕迹可循。安般守意经释“無身”说：

“有身亦無身，何以故，有意有身，無意無身。”（大正藏卷一五，頁一六七）

“無有故者，謂人意及万物，意起已灭，物生复死，是为無有故也。”（同上）

“視上头無所从来者，謂人無所从来，意起为人，亦謂人不自作来者，为有所从来，人自作自得，是为無所从来也。”（同上）

“知起何所，灭何所？謂善惡因緣起便复灭，亦謂身亦謂气生灭，念便生，不念便死，意与身同等。”（同上）

据此，则身之有無，可归结为意之有無，意与身同等；推身以至万物，则物之生死，可归结为意之起灭。这就露骨地暴白出唯我论的世界观。

又“心”之溢蕩为“陰”（見前引安般序），“陰”积聚于“心”（参看陰持入经注），“陰”有五陰，即色、痛、想、行、識。今大藏经中标名为陈慧注的陰持入经注中说：

“四大可見謂之色。

志所存願，慘怛惧失之情为情勞，謂之痛也。

想，像也，默念日思在所志，若睹其像之处已則前，故曰思

想矣。

衍，行也，已处于此，心馳無極，思善存惡，周旋十方，靡不通也，故曰衍也。

識，知也，至睹所衍，心即知之，故曰識也。”（大正藏卷三三，頁九下）

由此可見，“陰”是主觀的感覺思維，此种主觀的感覺思維被認為不依存于客觀物質世界而直接由“心”所起，而客觀物質世界復被認為是五陰所外化的“五陰相”，从下列的例子中可以窺見：

“何等為五陰相？譬喻火為陰，薪為相也。”（安般守意經，大正藏卷一五，頁一六七）

这样看来，此派實認為不是由薪生火，而是由火外化為薪，同理，不是由外物引起人的感覺思維，而是由人的感覺思維外化為外物。从这样顛倒的世界觀出發，“安般守意”便可以从物質世界中獲得絕對自由。

（二）應該指出，在安世高系統的禪學中也援引了一些中國本有的概念。在下列的譯文中，表現得最為明顯：

“理家又曰：‘夫身，地水火風矣，強為地，軟為水，熱為火，息為風，命盡神去，四大各离，無能保全，故云非身矣。’王曰：‘善哉！佛說非身，吾心信哉！’”（六度集經卷三，布施度無極經，見大正藏卷三，頁十六）

此假合為“身”的“四大”復按中國“氣”的概念而指為“氣”的化現。

“深睹人原始，自本無生。元氣強者為地，軟者為水，暖者為火，動者為風，四者和焉，識神生焉。……神依四立，大仁為天，小仁為人，眾穢雜行，為蜎飛蚊行蠕動之類。由行受生，厥形萬端。識與元氣，微妙難睹，形無系髮，熟能獲把，然其釋故稟

新，終始無窮矣。”（六度集經卷八，察微王經，見大正藏卷三，頁五一）

陰持入經注又以“元氣”注釋五陰說：

“師云：五陰種，身也，身有六情，情有五陰，……滅此生彼，猶谷種朽于下，栽受身生于上；又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯，百谷草木，喪于土上，元氣潛隱，稟身于下，春氣之節，至卦之和，元氣捐躬于下，稟身于上，有識之靈，乃草木之栽，與元氣相含，升降廢興，終而復始。”（大正藏卷三三，頁一〇）

此種“元氣”概念之導入佛經譯文，頗可注意。按漢代“氣”的概念，可以作唯物主義理解，亦可作唯心主義理解，前者如王充，后者如正宗神學。漢魏經師採用“陰”這一譯名，似與漢代神學“陰陽”之概念有關。我們且舉如下材料以資對比：

“性者生之質，命者人所稟受也。情者陰之數，精內附著，生流通也。情者魂之使，性者魄之主，情生于陰以計念，性生于陽以理契。”（孝經援神契）

“情生于陰，欲以時念也。性生于陽，以就理也，陽氣者仁，陰氣則貪，故情有利欲，性有仁也。”（孝經鈞命訣）

據此看來，漢儒以“陰”為人的精神中的消極因素，利、欲、貪，均系之，以“陽”為人的精神中的積極因素，仁、理、性均系之。在古佛經的傳譯中，“陰”的涵義已擴大為感覺思維，且取義于“出入無間，莫睹其形”，但同樣是作人的精神中的消極因素。在這裡，五陰、識神、元氣，雖有異義而可旁通。又按春秋元命苞：“元者端也，氣泉，無形以起，有形以分，窺之不見，听之不聞”，察微王經亦謂“識與元氣，微妙難睹”，這種神秘化的“氣”，在識緯中又是與人的精神相感通的，樂動聲儀說：“神守于心，游于目，窮于耳，往乎萬里而至疾，故不得而不速，從胸臆之中而徹太極，控引無題，人神皆感，神明之

感，音声相和。”据此，则緯書中所描述之心意，亦为通元气（太極）、达天地的神妙的精神而与佛家言心意之恍惚仿佛、出入無間者，可以旁通。元气、心意、識神等概念，在經文的傳譯中固可窺見其與中土本有概念相通款的消息。因此，佛經中，援引了“元气”的概念以釋宇宙与四大，并以此与識神并提。

安世高一派的禪学理論，已如上述，其修練方法（数息禪观等）在安般守意經、陰持入經、佛說禪行三十七品經中亦有詳細表述，这些表述充滿着宗教的罪惡意識与戒律观念，如言守意即是不犯戒、不墮罪，守意是为了止惡等等，此处不作贅述，但須指出，数息之法，在形式上实可与中国道教之食气、吐納、胎息等相比附。

我們且以后汉紀与范書西域傳論中所說的佛教来和上述的教义作一比較。所謂“息意去欲，而欲归于無为”，“清心釋累”等，当均指“安般守意”的禪法；所謂“練精神而不已，以至于無为而得为佛”，“所求在一体之内，而所明在視听之外”，“佛道神化”，当即指得安般行与进入四禪学之最高境界；至于“空有兼遣之宗”“以虛無为宗”，則当指“安般守意”之对立范畴的統一、神与道的合一、自我与宇宙的合一。此外，所謂“精神不灭，随复受形，生时所行善惡皆有报应”，“精灵起灭，因报相寻”，在六度集經及陰持入經注中所在多有；所謂“宏闊胜大之言”，“好大不經，奇譎無已”，更是諸經所充斥；不待煩举。

与安世高康僧会一派的禪学系統并行的为支讖支謙一派的般若学系統。他們所譯出的重要經典为道行經、首楞严經、維摩詰經、大明度經等。道行經与大明度經是般若經最早的兩種古譯，其后般若学大盛，此經之各种异譯本繁出，在罗什之前，即有如下几种：放光般若經（据朱士行所得梵本九十章譯出）、光讚般若經与小品經（西晋竺法护譯，光讚般若为放光大品之异譯，小品經已佚）、

摩訶般若波羅密道行經（晉惠帝時衛士度譯）、般若經抄（即長安品，東晉曇摩蜚、竺念譯）。因此，對般若經的這兩種最早的古譯，應加特別注意，一方面由此可以窺見漢魏時般若學的思想面貌，另一方面，亦可由此窺見晉宋之際般若學發展的淵源。

如果與安世高系統的“安般守意”的禪觀相比較，則支讖支謙系統的“般若”“本無”之學，尤重虛無，尤重空有兼遣，前者欲從精神之修練，明心淨意，以至於成佛，后者更著重心亦非有，佛亦如幻。這兩派在兼遣的義理上固可相通，但他們所側重的實不相同。道行般若經載有這樣一段對白：

“舍利弗謂須菩提：‘云何有心無心？’

須菩提言：‘心亦不有，亦不無，亦不能得，亦不能知處。’

舍利弗謂須菩提：‘何而心亦不有，亦不無，亦不能得，亦不能知處者，如是亦不有，亦不無；亦不有有心，亦不無無心。’

須菩提言：‘亦不有有心，亦不無無心。’”（大正藏卷八，頁四二五一—四二六）

據此，般若學者視“心”為非有非無，即不能對“心”下肯定或否定的判斷，如把“心”列為判斷對象，則必或為“有”，或為“無”，如是則非“心”之本然，因此，般若學者所側重說明的不是“心”的微妙仿佛、出入無間，而是“心”之亦不有，亦不無。由此，佛亦不是作為肯定的對象，大明度經中說：

“諸天子復問：‘乃至佛亦如幻如人乎？’

曰：‘乃至滅度，亦如幻如人。’

諸天子言：‘滅度亦復如幻如人乎？’

曰：‘設使有法過于滅度者，亦復如幻如人矣。’

善業（即須菩提）告諸天子：‘是幻是人，泥洹皆空，俱無所有。’”（大正藏卷八，頁四八三）

这样，般若学所否定的乃是一切，如果說出“有”，那末这一“有”便該否定，如果說出“無”，那末这一“無”便該否定，如果說出“非有”，那末，这一“非有”便該否定，如果說出“非無”，那末，这一“非無”便該否定，这种絕对的否定，便是“俱無所有”。在这里，最高的范疇，如心、道、佛都在否定之列。这种無例外的否定，用佛学的術語來說，便是“离四句，絕百非”，下面这一段話，很能表見这一精神：

“佛無所住，亦不在动搖不动搖处住，亦不不住，亦無無住，一切無是如如来住，当作是住，不当住不住，亦不当住無住，当作是住，学無所住矣。”（大明度經，大正藏卷八，頁四八二）

甚至归根到底，“我”亦不可明，“道”亦不可知：

“善業言：菩薩大士，不于始近，不于終近，亦不中近，色無际，道無际，痛想行識道俱無际，是故菩薩無近無得，無知無明，色，菩薩不知不明，不致不得，痛想行識亦如是，都一切，于一切，無知無明，無致無得，当为何菩薩說明度無極？尙不見菩薩，何用見明度無極？菩薩者但名耳，犹我为我，無可專著，我者空虛不可申明，我不可明，道何可知？如是諸法無有專着。”（同上，頁四八一）

我們且以这一段重要的文句，結合其他文句以及經的古注來考察其中所表現的世界觀。

在般若学中，“色”从一定的意义上說，是表征我們所指的物質世界的一个范疇，大明度經行品的注文中說：

“地水火風謂之色。”

“色”是無限的，其所以無限，乃是由于按它的本然來說，是空無，亦由于人的执着而才显现为“有”，因此，在上段所引經文的注中說：

“色所以無边無極者，色之性本空故。”

紧接这一注釋的經文便是：对于色与菩薩都是不可知、不可明、不

可致、不可得的东西，因为它本来就是無，接下去的注文便是：

“色与菩薩于是無有。”

因此，按照般若学看来，我們所指的物質世界是虛幻的、空無的。由此提出二个重要的論題，即“色”与“幻”無异，或色即是幻，幻即是色；不宁唯是，甚至我們所指的主觀領域，亦同为虛幻。所謂“色、菩薩不知不明、不致不得，痛想行識亦如是”，这二个論題在般若經的下列文句是可以清楚地看到的。我們且把道行經与大明度經的兩種譯文兼引于下：

“(佛言：)‘幻与色有异無？幻与痛痒思想生死識有异無？’
須菩提报佛言：‘尔天中天，幻与色無异也，色是幻，幻是色，幻与痛痒思想生死識等無异。’

佛言：‘云何須菩提，所想等不随法从五陰字菩薩？’

須菩提言：‘如是，天中天，菩薩学欲作佛，为学幻耳，何以故？幻者当持此所有，当如持五陰，幻如色，色六衰五陰如幻，痛痒思想生死識作是語，字六衰五陰。’”(道行經，大正藏卷八，頁四二七)

“佛言：‘云何幻与色异乎？’

‘不也，世尊。’

‘幻与痛想行識为有异乎？’

‘不也，世尊，色犹幻，痛想行識犹为幻。’

‘云何善業，明是中想知立行五陰而为菩薩？’

对曰：‘菩薩学如幻人，是中持如幻者即五陰，所以者何？

如佛說識如幻，若此識六根亦然，何者？意幻为三界耳！如三界即六根，即五陰。’”(大明度經，大正藏卷八，頁四八〇)

据此看来，般若学之主旨即在于論証物質世界为虛妄，客觀与主觀俱为虛妄，色、三界、痛想行識、五陰、佛、道、俱为虛妄，一切皆是虛

妄。于是佛与菩薩，皆是“名”而非实有，其至“名”亦不可得；

“善業白佛言：‘吾以为菩薩者其不可見，名亦不可得。又所匡政，皆不可見、不可得者。当何为菩薩說法？如是世尊，所疑有著，吾与佛也。斯不可得，貨貨費耗，皆非有得，但以名为菩薩，至于佛亦名也。然不住不住，所以者何？名不可得，是故名者，非住非不住。’”（同上，頁四七九）

由擯絕“有”、“無”而至否定佛为实有而至佛之名亦不可得，其最后所得的最高范疇，即为“本無”。大明度經本無品中說：

“如法無所从生，为随教，是为本無。

無来原，亦無去迹，諸法本無，如来亦本無，……

一切皆本無，亦复無本無，等無异于真法中本無，諸法本無，無过去当来現在，如来亦尔，是为真本無。”（同上，頁四九四）

又行品注文中論及“本空”說：

“师云：一切人自然無有作者，是謂生死亦空，道法亦空，如空者無有从生死中来得佛者，佛空、法空，故無有出灭諸法者，一切人本空故，亦無有造作众生者也。”（同上，頁四八一）

据此看来，真“本無”之涵义实为絕對意义的对“有”“無”的兼遣，而不是指“有”生于“無”的“無”。就当时貴無一派的玄学家講来，“有”生于“無”，但这种“無中生有”之說，正如列宁所指出的，是沒有的事实。般若学之“本無”，和“無中生有”不同，此派对此种“有”“無”都予以否定，視一切事物为“無本原”“亦無去迹”，“無过去当来現在”，無作者，無生灭，这种“無”乃是超絕时空的“無”，而不是显现于时空中的“無”。

此处我們更須指出：“本無”还不仅是單純对“有”“無”的否定，如果“本無”是对低一層次的“有”“無”的否定而为高一層次的

“無”，則此“無”必仍与高一層次的“有”相对立，而仍具有相对性，但“本無”的涵义則并此相对性而排斥之，即所謂“一切皆本無，亦复無本無”，其意为：若寻求此“本無”，則“本無”亦不可得，即“本無”亦不过为一名，犹說佛为一名，而此名亦复不可得。

洞察这一“本無”的道理，即为“明度無極之行”，然其摒絕主觀意識与客觀世界言，又与“安般守意”之义相接近：大明度經中說：

“以不取色，不取痛想行識，所以者何？色無彼受，痛想行識無有彼受，若此色無彼受为非色，痛想行識無有彼受为非識。明度之道，無有彼受，所以者何？吾受如取影無所得，是为明度無極之行也。”（大正藏卷八，頁四七九）

又在另一处注文中說：

“师云：观明度为不起色，故言不近也。”

“不取色”，即为摒絕客觀世界，“不取痛想行識”，即为摒絕主觀意識。这样的“色”、“識”就成为“非色”“非識”，其所以如此，以“色”“識”本空故。

由此可見，“不起色”与“安般”于义为近，“不取痛想行識”与“守意”亦可相通，只是提法有些不同：前者归结于“識”亦本無，后者偏于“意”有可守，“心”有可明。安世高康僧会一派的禪学，側重精神之修練，側重息意去欲、数息行观的宗教实践，而支識支謙一派的般若学則側重义解，側重直探“本無”，于空有兼遣虽有甘义繁說，而于数息行观則不甚注意。因此，就佛学思想之本身而言，此派禪学接近于漸悟，而般若学則接近于頓悟，就其与中土学术思想相比較言，前者接近于道术，后者接近于玄学。

魏晋之世，玄学盛行，般若学亦随之而兴，成为佛学思想的主流。佛学与玄学的合流，也就于此时开始。唯心主义最后总是通向神学，而神学的教义总是憑借于唯心主义。

第二節

玄學氛圍中般若學的興起

兩晉的義學高僧，往往是清談人物，他們的風姿、言論、行徑、交游，無不習染着當時的時代氣氛，在這一氣氛中，使他們離開宗教的儀式遠些，而接近于玄學中“玉柄塵尾”的儀式。

他們的風姿，正如下面的例子所形容的：

帛法祖：“才思俊徹，敏朗絕倫，……研味方等，妙入幽微。”

帛尸梨密多羅：“天姿高朗，風神超邁，直爾對之，便卓出于物。”

僧伽提婆：“從容機警，善於談笑。”

竺法雅：“風彩洒落，善於樞機。”

支孝龍：“少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時。”

支遁：“幼有神理，聰明秀徹，初至京師，太原王濛甚重之曰：‘造微之功，不減輔嗣。’”（以上見高僧傳）

不僅他們的風姿神彩絕類于執塵尾的談客，而且他們的言談所資，行徑所由，亦復酷肖名流：

帛法祖：“每至閑晨靜夜，輒談講道德，于時西府初建，俊乂甚盛，能言之士，咸服其遠達。”

帛尸梨密多羅：“（周）顛遇害，密往省其孤，對坐作胡唄三契，梵响陵云，次誦咒數千言，聲音高暢，顏容不變，既而揮涕收泪，神氣自若，其哀樂廢興，皆此類也。”

支孝龍：“時或嘲之曰：‘大晉龍興，天下為家，沙門何不全髮膚，去袈裟，釋梵服，被綾羅？’龍曰：‘抱一以逍遙，唯寂以致誠，剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我弃彼榮，故無心于貴’

而愈貴，無心于足而愈足矣。’其机辯适时，皆此类也。”（以上見高僧傳）

竺叔蘭：“性嗜酒，飲至五六斗方暢，嘗大醉，醉臥于路傍，仍入河南郡門喚呼，吏录送河南獄，时河南尹乐广与宾客共酣已醉，謂蘭曰：‘君侨客，何以学人飲酒？’叔蘭曰：‘杜康釀酒，天下共飲，何問侨旧？’广又曰：‘飲酒可尔，何以狂乱乎？’答曰：‘民虽狂而不乱，犹府君虽醉而不狂。’广大笑。”（出三藏記集卷一三，竺叔蘭傳）

竺法深：“竺法深在簡文坐，刘尹問道入何以游朱門？答曰：‘君自見其朱門，貧道如坐蓬戶。’”

康法暢：“暢等常执麈尾行，每值名宾，清談尽日。”

“庾元規謂暢曰：‘此麈尾何以常在？’暢曰：‘廉者不求，貧者不与，故得常在。’”

支遁：“支道林常养数匹馬。或言道人畜馬不韵，支曰：‘貧道重其神駿！’”

“支公好鶴，住剡东岬山，有人遺其双鶴，少时翅長欲飞，支意惜之，乃鍛其翮，鶴軒翥不复能飞，乃反顧翅，垂头視之，如有懊喪意。林曰：‘既有陵霄之姿，何肯为人作耳目近玩？’养令翮成，置使飞去。”

“林公見东陽長山，曰：‘何其坦迤！’”

“支道林殷渊源俱在相王許。相王謂：‘二人可試交一言，而才性殆是渊源嵇函之固，君其慎焉。’支初作，改轍远之，数四交，不覺入其玄中。相王撫肩笑曰：‘此自是胜場，安可爭鋒？’”

僧意：“僧意在瓦官寺中，王苟子来与共語，便使其唱理。意謂王曰：‘聖人有情不？’王曰：‘無。’重問曰：‘聖人如柱邪？’”

王曰：‘如筹筭，虽無情，运之者有情。’僧意云：‘誰运聖人邪？’荀子不答而去。”

道壹：“道壹道人好整飾言辭，从都下还东山，經吳中，已而会雪下，未甚寒，諸道人問在道所經，壹公曰：‘風霜固所不論，乃先集其慘淡，郊邑正自飄警，林岫便已皓然！’”（以上見世說新語）

这些言談、行徑，無疑是“才思儁徹”、“風神超迈”、“風彩洒落”等等的絕好注脚。在这里，我們所看到的不是汉末的帶方士气的高僧，也不是如后世的虔誠佛教徒，而是典型的魏晉名流人物。

由此看来，当时名僧与名士在風姿、言談、行徑上都如出一轍，因此，他們往往披襟致契，結为知音之交，如：

康僧渊：“初过江，未有知者，恒周旋市肆，乞索以自营，勿往殷渊源許，值盛有宾客，殷使坐，麤与寒温，遂及义理，語言辭旨，曾無愧色，領略麤举，一往参詣，由是知之。”（世說新語）

帛尸梨密多罗：“晋永嘉中，始到中国，值乱，仍过江，止建初寺，丞相王导一見而奇之，以为吾之徒也，由是名显。太尉庾元規、光祿周伯仁，太常謝幼輿，廷尉桓茂倫，皆一代名士，見之終日累嘆，披襟致契。”

支孝龙：“陈留阮瞻、穎川庾凱，并結知音之友，世人呼为‘八达’。”

支遁：“王洽、刘恢、殷浩、許詢、郗超、孙綽、桓彥表、王敬仁、何次道、王文度、謝長遐、袁彥伯等，并一代名流，皆著塵外之狎。”（以上見高僧傳）

孙綽更以竹林七賢拟配七僧：以法护配山巨源，以帛法祖配嵇康，以法乘配王濬冲，以竺道潜配刘伯倫，以支遁配向子期，以

于法蘭配阮嗣宗，以于道邃配阮咸。他說：

“护公德居物宗，巨源位登論道，二公風德高远，足为流輩矣。”（高僧傳卷一，曇摩罗刹傳）

“帛祖豐起于管蕃，中散禍作于鍾会，二賢并以俊迈之气，昧其圖身之慮，栖心事外，輕世招患，殆不异也。”（同上，帛远傳）

“法乘安丰，少有机悟之鑒，虽道俗殊操，阡陌可以相准。”（同上卷四法乘傳）

“索索虛衿，翳翳閑冲，誰其体之，在我刘公，談能雕飾，照足开蒙，怀抱之内，豁尔每融。”（同上，竺道潜傳）

“支遁向秀，雅尚庄老，二子异时，風好玄同矣。”（同上，支遁傳）

“蘭公遺身高尚妙迹，殆至人之流，阮步兵傲独不群，亦蘭之儔也。”（同上，于法蘭傳）

“孙綽以邃比阮咸，或曰：咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得为匹？孙綽曰：虽迹有窪隆，高風一也。”（同上，于道邃傳）
这种看法，在当时是具有代表性的，它表明了一个重要的事实，即名僧与名士乃是同一类型的人物。

我們再来看他們的學問修養：

帛法祖：“世俗坟索，多所該貫。”

竺道潜：“优游講席，三十余載，或暢方等，或釋老庄，投身北面者，莫不内外兼洽。”

竺法雅：“外典佛經，遞互講說。”

“以經中事数，拟配外書，为生解之例，謂之格义。”

慧远：“少为諸生，博綜六經，尤善庄老。……年二十四，便就講說，尝有客听講，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引

庄子义为連类，于惑者曉然。”（以上見高僧傳）

支遁：“庄子逍遙篇旧是难处，諸名賢所可鑽味而不能拔理于郭向之外。支道林在白馬寺中將馮太常共語，因及逍遙，支卓然标新理于二家之表，立异义于众賢之外，皆是諸名賢寻味之所不得，后遂用支理。”

“支語王（少逸）曰：‘君未可去，貧道与君小語’，因論庄子逍遙游，支作数千言，才藻新奇，花烂映發，王遂披襟解带，留連不能已。”（以上見世說新語）

显然，他們都能貫綜內典外書，而且一般都具有頗高的玄学修养，支道林甚至成为庄学的权威。另一方面，他們又多半是般若学者，如支孝龙“常披味小品，以为心要，叔蘭譯出放光，龙披閱旬日，便就开講。”支道林曾鑽研大小品，作对比要妙。竺法雅、慧远、道壹等皆治般若学。由此看来，在兩晋之世，不仅名僧与名士同类，而且般若之学更以玄学来緣飾。如果說般若学是引老庄外典为連类以釋佛理，同时也可以說玄学是借般若方等以暢胜理。

在这里，我們自不当停留于名僧名士的風尚玄同的論述，更重要的在于探究当时佛理与玄学之間的理論联系。对于这一問題的探究，我們首先要考察当时般若学的分派及其原因。

由于对般若“本無”的理解不同与持义歧异，当时出現了三大般若学派，即本無派、即色派、心無派。安澄中論疏記引梁釋宝唱續法論說：

“宋釋曇济作六家七宗論，論有六家，分成七宗，一本無宗，二本無异宗，三即色宗，四心無宗，五識含宗，六幻化宗，七緣会宗。今此言六家者，于七宗中除本無异宗也。”（大正藏卷六五，頁九三）

湯用彤更采輯遺文，詳加考証，今轉引其所列之表如下：

六家	七宗	主張之人
本無	本無	<u>道安</u> 性空宗義
	本無異	<u>竺法深</u> <u>竺法汰</u> (<u>竺僧敷</u>)
即色	即色	<u>支道林</u> (<u>郗超</u>)
識含	識含	<u>于法开</u> (<u>于法威</u> <u>何默</u>)
幻化	幻化	<u>道壹</u>
心無	心無	<u>支愨度</u> <u>竺法蘊</u> <u>道恒</u> (<u>桓玄</u> <u>刘遺民</u>)
緣会	緣会	<u>于道邃</u>

这六家中，除本無、心無二家各自成为独立的一派外，即色、識含、幻化、緣会四宗复可归结为即色一派。

当时般若学理論为什么会發生歧异呢？首先，这是由于早期般若經的譯理未尽，义多曖昧。

前面已經提到：晋以前般若經的古譯有二种：一为汉末支識所譯的道行般若經，一为吳支謙所譯的明度無極經。應該說，这些傳譯遇到了在翻譯初期所必然遇到的困难。僧祐在出三藏記集中曾說：

“佛之著教，真人發起，大行于外国，有自来矣。延及此土，当汉之末世，晋之盛德也。然方言殊音，文質从异，譯梵为晋，出非一人，或善梵而質晋，或善晋而未备梵，众經浩然，难以折中。”（新集安公注經及杂經志录第四）

这是佛經早期傳譯的普遍情况。般若經的古譯同样是有不少問題的，同样由于方言殊音、文質从异而难以折中。对支識的道行經，晋宋时人論述說：

“佛泥曰(洹)後，外国高士，抄九十章，为道行品，桓灵之世，朔佛詣京師，譯为汉文，因本順旨，轉晋如己，敬順聖言，了不加飾也。然經既抄撮，合成章指，音殊俗异，譯人口傳，自

非三达，胡能一一得本緣故乎？由是道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯，仕行耻此，寻求其本，到于闐乃得，送詣倉垣，出为放光品。”（道安道行經序，見出三藏記集卷七）

“初天竺朔佛以汉灵帝时出道行經，譯人口傳或不領，輒抄撮而过，故意義首尾頗有格碍，士行尝于洛陽講小品，往往不通，每嘆此經大乘之要，而譯理不尽，誓志捐身，远求大品。”（僧祐朱七行傳，見出三藏記集卷一三）

可見道行經的譯本，不仅譯理不尽，而且其中還有許多疏脫而致首尾格碍。支謙的大明度無極經为道行般若經的再譯。这位“博覽經籍，莫不究練，世間艺术，多所綜習”（出三藏記集卷十三支謙傳）的高僧在翻譯時表現了擅長文辭的才华，支愨度說他“才学深徹，內外备通，以季世尚文，时好簡略，故其出經頗从文丽，然其屬辭析理，文而不越，約而义显，真可謂深入者也”（合首楞严經記，見出三藏記集卷七），然而，他的譯文同樣是不能令人滿意的，般若學者道安便說他是“斲鑿之巧者也，巧則巧矣，惧窵成而混沌終矣。”（般若抄序，同上，卷八）

這兩種古譯都不能令人滿意，于是有朱士行的西行求法。以后，般若經的各種譯本增多了，但其真正的義諦仍在辛勤的探索中；或由“格义”，或由“合本”。“格义”是以經中事数配拟外書，为生解之例，“合本”是比觀各種异本之同异，以寻求义旨所在。般若学派分为六家七宗的时代正是这一譯理不尽而須从多方面探索的时代，僧叡在毗摩罗詰提經义疏序中說：“自慧風东扇，法言流咏已来，虽日講肄，格义迂而乖本，六家偏而不即。”（出三藏記集卷八）可見，对般若义理的理解，在当时虽經辛勤的探求而仍偏而不即。因此，我們認為，般若学各派分歧的客觀条件之一，便是汉魏以来譯經未臻完备，經义不够明确，当般若經的研究有进一步展

开时，分歧的意见便产生了。

般若经译本的粗率与暧昧，概念翻译上的比附与不确切，固然造成研究上的困难，但另一方面，也大大地便利了玄学与佛学思想的合流，这种暧昧性与不确切性对各种自由比附与任意发挥洞开了广阔的门路。

当然，我们还不能把六家七宗的般若学派的出现完全归之于翻译未尽的客观条件，这一客观条件虽提供了对般若义理有各种解释的可能，但这些解释也必有其所依据的出发点。因此，我们所要注意的是：这些般若学者是从哪些角度去理解，以致得出分歧的看法。这一问题，便不是从般若经译本本身的暧昧性与不确切性中所能得到解释的。我们认为，这一问题，归根到底，乃是玄学的问题。晋宋的义学僧徒，如前面所说，往往是清谈人物，他们熟悉外典，通习老庄。他们实际上是以玄学作为理解般若学的钥匙，而且当般若学的本义还封锁于暧昧性与不确切性的迷雾中时，他们除了用玄学作为辨别方向的指示器外，实在也没有更可靠的、更有效的办法。这样，他们的出发点便是玄学的，因而当时玄学中论点的分歧也必然反映到他们对般若学的研究中来。我们甚至可以说：当时般若学各派的分歧，本质上乃是玄学各派的分歧。

般若学各派的分歧，既可理解为玄学各派的分歧，因而般若学的繁兴也可理解为魏晋玄学的进一步发展及其思维形式的延长。这样，六家七宗时代的般若学不仅对中国思想史的发展有所影响，而且直接构成为中国思想发展史大圈里的一小圈。如列宁所说，“每一种思想——整个人类思想发展的大圆圈（螺旋）上的一个圆圈。”（哲学笔记，二四九页）

在这里，我们还须作进一步的说明。自王何的天人之学的路到向郭的庄学义注，玄学的发展几乎已达到它所能达到的饱和的

程度，支道林講釋逍遙篇的軼事暗示我們：在當時，諸名賢已不能拔理于郭向之外，要超過郭向是很困難的；就在這時，玄學的發展從般若學中取得了新的啓示。史稱支道林由於有般若學的修養，卓然標新理于向郭二家之表，立異義于眾賢之外，他竟獲得了如此的成功，以致他如在世說新語中所表述的，扮演了重要的玄學家的角色。我們從這裡所看到的是：般若學擴大了玄學的領域，加濃了玄學的內容。因此，玄學的發展促成了般若學的繁榮，並且通過二者的合流，般若學最後成為玄學的支柱。

般若學在中國流傳的社會根源胚胎于玄學的社會根源。這一時代的般若學，其本身也不過是歷史必然的產物，當它的使命不自覺地完成時，它便倉促地退出了歷史舞台。自羅什以後，經典的傳譯完備起來了，佛學的曖昧性開始消散了，“格義”與“合本”的研究方法成為沒有必要的了，印度哲學本身的派別——特別是龍樹的中觀哲學，被介紹進來了，這時，六家七宗便告結束，而由僧肇出來作了批判性的總結。

以下我們來考察般若學六家七宗的論點。

本無派的代表人物是道安。他的一生經歷可分為四個階段：第一個階段是師事佛圖澄，與法和、法汰、法雅、法進等同學；第二個階段是在河北教學，鑽研安世高系統的禪學經籍，注陰持入經、十二門經、道地經，並講說般若；第三個階段是鑽研般若學；第四個階段是以譯經為主，兼講般若（參看湯用彤著漢魏兩晉南北朝佛教史第八、九章）。

祐錄中載有道安所作的安般注序、陰持入經序、人本欲生經序、了本生死經序、十二門經序、大十二門經序，這些序文有的是第二階段的作品，有的年代不明，但從內容看來，都是用同一種觀點來詮釋禪觀。祐錄中又載有道安所作的道行經序與合放光光贊略

解，其持論与上述的經序稍异，因此，我們認為，道安的思想是發展的，結合他所經歷的各阶段來說，他似由禪觀而轉入般若學。他的早期的禪學思想与后期的般若學思想虽有緊密的聯結，但必須加以分別地探討。

道安的早期禪學思想，主要是以王何玄學而解釋世高系統的禪學，这里分几方面來論証：

(一)王弼學說中的一个重要論点是：以靜制動，以一御萬，以簡濟眾。例如他說：“夫眾不能治眾，治眾者至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者貞夫一者也。……自統而尋之，物虽眾，則知可以執一御也，由本以觀之，義虽博，則知可以一名舉也。”（周易略例明象）从这一玄學論点去理解安世高系統的禪學，則“安般守意”便是以靜制動，以一御萬，以簡濟眾。世界是变化的、是万象森羅的，然而得安般行者却因了心的直觀，可以和全宇宙合一。因此，道安認為，息心去欲的修練可以达到玄學家所提出的这一最高境地，他說：

“寄思故有六阶之差，寓骸故有四級之別，阶差者損之又損之，以至于無為，級別者忘之又忘之，以至于無欲也。無為，故無形而不因；無欲，故無事而不适。無形而不因，故能開物，無事而不适，故能成務。成務者即萬有，而自彼開物者，使天下兼忘我也，彼我双廢者，守于唯守也。……夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也？”（安般注序，出三藏記集卷六）

这里用的几乎都是儒道合派的玄學概念，其中最可注意的則是“執寂以御有，崇本以動末”的命題，他对这一命題又从另一角度發揮說：

“不滯者，虽游空無識，泊然永壽，莫足碍之，之謂真也。何者？執古以御有，心妙以了識，虽群居犹芻靈，泥洹犹如幻，豈多制形而重無色哉！”（大十二門經序，出三藏記集卷六）

显然，与“御有”的“有”相对称的“执寂”或“执古”的“寂”或“古”正是“本無”。

(二)何晏曾說：“唯深也，故能通天下之志，夏侯太初是也。唯几也，故能成天下之务，司馬子元是也，唯神也，不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人”（魏志卷九何晏傳注引魏氏春秋），其所引为易繫辭傳文。道安認為，开物成务，可以由执寂御有的安般守意而得，不疾而速，不行而至，亦可以由“成四諦”而致，他說：

“以慧断知，入三部者，成四諦也，十二因緣訖淨法部者，成四信也。其·为·行·也·，·唯·神·矣·，·故·不·言·而·成·，·唯·妙·矣·，·故·不·行·而·至·。”（陰持入經序，出三藏記集卷六）

这样，他从王何的易理解釋禪学，复从禪学解答了何晏所企望达到的玄学境地。道安由此發揮玄学說：

“四諦所鑒，鑒乎九止，八解所正，正乎八邪，邪正則無往而不‘恬’，止鑒則無往而不‘愉’（按以上二句为庄子語義）。無往而不愉，故能洞照‘傍通’（按引易傳文），無往而不恬，故能‘神变应会’。神·变·应·会·，·則·不·疾·而·速·，·洞·照·傍·通·，·則·不·言·而·化·。·不·言·而·化·，·‘·故·無·弃·人·’·，·不·疾·而·速·，·‘·故·無·遺·物·’（按引道德經文），物·之·不·遺·，·人·之·不·弃·，·斯·禪·智·之·由·也·。”（人本欲生經序，出三藏記集卷六）

这里，除了插入若干佛学术語外，通段都是三玄的論題，可以看出，道安所主張的禪智途徑虽为玄学家所無而为安世高系統的譯經中所固有，但問題的提出与最終的歸結处，則为玄学佛学所共具。

(三)王弼在論語注中釋“志于道”說：“道者，無之称也，况之曰道，寂然無体，不可为象，是道不可体，但念慕之而已”（刑昺論語正義引），何晏無名論中說：“夫道者唯無所有者也，自天地以来，皆有所有矣。然犹謂之道者，以其复用無所有也”（列子仲尼篇注）。道

安亦謂：“其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者几矣，悅忽無行求矣。漭乎其難測，聖人有以見因華可以成實，睹末可以達本，乃為布不言之教，陳無轍之軌。”（道地經序，出三藏記集卷十）

綜觀以上所述，道安此處所循的實為王何的天人之學的途徑，在與世高系統的禪學相融合的“本無”觀念中，尙未足表見他的後期論點。

在道行經序中，我們可以看到，道安發展了他原來的論點，他說：

“大哉智度，萬聖資通，咸宗以成也。地合日照，無法不周，不恃不處，累彼有名，既外有名，亦病無形，兩忘玄莫，塊然無主，此智之紀也。夫永壽莫美乎上軋，而齊之殤子，神偉莫美于凌虛，而同之涓滯，至德莫大乎真人，而比之朽種，高妙莫大乎世雄；而喻之幻夢，由此論之，亮為眾聖宗矣。何者？執道御有，卑高有差，此有為之域耳，非据真如游法性冥然無名也。”（出三藏記集卷七）

在這裡，他已把“執道御有”貶低為“有為之域”，並進而追求“据真如游法性”的更高的義諦了，他在合放光光讚略節序中解釋“如”與“真際”說：

“等道有三義焉：法身也，如也，真際也。故其為經也，以如為首，以法身為宗也。如者爾也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，如日如也。法身者，一也，常淨也，有無均淨，未始有名，故于戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不縉，故曰淨也，常道也。真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也，無不為也，萬法有為而此法淵默，故曰，無所有者，是法之真也。”（同上）

据此看来，道安早期持論，主張執寂御有崇本動末，似以本無與末有相對立，而至此則重本末對立之消解，故以“無所有”為“真”；以“本末等爾”為“如”，以“有無均淨”為“法身”，以“無所著”為“真際”。然而道安的思想既由禪觀之學以達般若之理，因此他仍然保留了“本無”的空寂之義，仍然執着“無所著”，而斷言此“無”為“泊然不動，湛爾玄齊”。這就是他的“本無”義。

了解了以上的兩方面，我們可以取後人論道安本無義的材料加以按証：

“一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始，夫人之所滯，滯在末（末）有，若詫（宅）心本無，則異想便息。……詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“釋道安本無論云：如來興世，以本無弘教，故方等眾經，皆明五陰本無。本無之論，由來尚矣，謂無在元化之前，空為眾形之始，夫人之所滯，滯在末（末）有，若詫（宅）心本無即異想便息。”（安澄中論疏記，大正藏卷六五，頁九二）

“（曇濟）著七宗論，第一本無主宗曰：如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無，本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已，至于元氣陶化，則群像稟形，形雖資化，權化之本，則出于自然，自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之前，空為眾形之始，故謂本無，非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在末（末）有，宅心本無，則斯累豁矣，夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。”（名僧傳抄曇濟傳引）

“彌天釋道安法師本無論云：明本無者，稱如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆云五陰本無，本無之論，由來尚矣，須

得彼养，为是本無，明如来兴世，亦以本無化物，若能苟解本無，即异想息矣，但不能悟諸法本来是無，所以名本無为真，末有为俗耳。”（慧达肇論疏）

綜觀这四段材料，可以看出，道安的本無义仍帶有濃厚的禪觀色彩。第一，他主張宅心本無，以息异想，主張崇本以息末，由此所表現的由禪觀而至般若的思維發展途徑，实可歸結为：由“执寂以御有”而至执寂息有，即“末”“有”既息，便無可“御”，“御”便是有为之域；由“崇本以动末”而至“崇本息末”，即“末”“有”既息，便無可动，“动”便是有为之域。至此，异想已空，此心亦寂，主客泯灭，而归于“渊默”。但“寂”仍可执，“本”仍可崇，这就显露出禪觀的本色。第二，按照禪学的持論，外物由心意起，异想息时，外物亦归虛無，这时只剩下一个絕對意义的沒有任何感知的空寂常住的“心”，这样的“心”也就是“本無”，道安保留了这一理論。因此，他所謂“崇本息末”的涵义是：一方面，“心”的活动內容抽空了，另一方面，物的內容也抽空了，这样便是“本末等尔”，也是“有無均淨”，剩下的是主客二界泯灭后的絕對的空寂的“本無”，这一“本無”实际上就成为所謂“心”的本然，即“泊然不动，湛尔玄齐”的“渊默”的“心”。据此，道安的主張，主要在于空外物，在于息异想而不空心神之本然。第三，外物与异想之所以可空，因其本性空寂故，即所謂“一切諸法，本性空寂”，“無在元化之前，空为众形之始”。

綜觀以上所論，道安的本無义是禪智与般若义理交融的煩瑣的玄学，这种交融还不是一种糅合，而是从禪觀解般若、复从般若推演禪觀的二重迁化。如果他的禪觀途徑可联系于王何的天人之学的途徑，那么，般若学之持义亦未始不是遁此途徑而直探“本無”的进一步玄想。

本無派的异宗，为琛法师。

“琛法师云：本無者，未有色法，先有于無，故从無出有，即無在有先，有在無后，故称本無。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“二諦搜玄論十三宗中本無异宗，其制論云：‘夫無者何也？壑然無形，而万物由之而生者也，有虽可生，而無能生万物，故佛答梵志，四大从空生也。’山門玄義第五卷，二諦章下云，复有竺法深即云：諸法本無，壑然無形，为第一义諦，所生万物，名为世諦，故佛答梵志，四大从空而生。”（安澄中論疏記，大正藏卷六五，頁九三）

就以上引文而論，本無异宗似执着有無之先后，形而上学地認為無能生有，有生于無。但其持論無可詳考，这里不作論述。

与本無派持义相对立的是心無派。据陈寅恪的考証，心無义的創始者为支愍度（支愍度学說考），此派人物有竺法蘊、道桓、桓玄、刘遺民。我們且把有关史料引証如下：

“心無者，無心于万物，万物未尝無。”（僧肇肇論，大正藏，卷四五，頁一五二）

“無心万物，万物未尝無，謂經中言空者，但于物上不起执心，故言其空，然物是有，不曾無也。”（元康肇論疏，同上，頁一七一）

“温法师用心無义。心無者，無心于万物，万物未尝無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心体虛妄不执，故言無耳。不空外物，即万物之境不空。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“山門玄義第五云：第一釋僧温，著心無二諦論云：有，有形也，無，無像也，有形不可無，無像不可有，而經称色無者，但

內止其心，不空外色。……二諦搜玄論云：晉竺法温，為釋法琛法師之弟子也，其制心無論云：夫有，有形者也，無，無像者也。然則有象不可謂無，無形不可謂無（當作“有”）是故有為實有，色為真色，經所謂色為空者，但內止其心，不滯外色，外色不存，余情之內，非無如何？豈謂廓然無形而為無色乎？”（安澄中論疏記，大正藏卷六五，頁九四）

據此看來，心無派持論的要旨有二：（一）有形之外物為“有”，而不是“無”，而且不可能使之“無”，即“萬物未嘗無”，“有形不可無”；“有為實有，色為真色”，（二）所謂“無心”乃是指“心”不執着於外物，即“無心於萬物”，“但於物上不起執心”，“內止其心”，由此而言，心無派實以心物皆為“有”，心“無”之無，只是“止”其心，“不滯”於色。由這一觀點去理解，則經中所言之空無，只是“欲令心體虛妄不執”的一種假設或一種人為的心理狀態，而非外物的實際情況。就止心而言，心無宗與本無宗無異，其不同處在於：前者認為心止不滯於物時，物仍是“有”，而後者則認為心止時物便是“無”。對於外物的“有”“無”的論斷分歧，自是哲學上的嚴重的分歧，故本無和心無二派實處於對立地位。但就心無派不執着於物而言，又是因了和玄學合流，而與本無宗具有時代相同的色彩。

在這裡，我們應該指出：心無派的持義似受了玄學中的“崇有”觀點的影響。自王何貴無以至裴頠崇有，玄學中實有反對虛無的一派，崇有論中說：

“夫至無者無以能生，故始生者自生也，自生而必體‘有’，則‘有’遺而生虧矣，生以‘有’為己分，則虛無是‘有’之所謂遺者也，故養既化之有，非無用之所能全也，理所有之眾，非無為之所能循也。”（晉書卷三五）

這是反對無能體有，無能生有，而主張體有者為有，生有者為有。就

崇有而言，与心無派的主旨相同，就具体論証言，則因心無派的論著今已全佚，無可按証。裴頠又說：“老子以無為靜，而旨在全有”，心無派亦謂經中說諸法空，而外物未嘗無，其口吻亦相類似。

因此，我們認為，心無派很可能是玄学中崇有一派在般若學派的代表，因文獻不足，此處不能下論斷。至于崇有是否即為唯物主义傾向，我們也因文獻不足而不強作斷案。

即色派的代表人物是支道林、于法開、道壹、于道邃，他們代表即色、識含、幻化、緣會等四宗。

支道林的即色義，乃是玄学与般若學的綜合，其持論實出于向郭注之學而融會般若色空同異之義，因而又標新理于向郭之表。

首先，我們應該指出：向郭注為王何貴無與裴頠崇有的綜合；以“所以迹”為“無迹”，取貴無義，但又謂“無既無矣，則不能生有，有之未生又不能為生，然則生生者誰哉？塊然自生耳”，則又取裴頠“夫至無者無以能生，故始生者自生也”之義。崇有論與向郭義的聯系在般若學中也反映為心無義與即色義之間的聯系；心無義主無心于萬物，即色義主“無物于物，故能齊于物”；其于物皆不作絕對之本無觀；另一方面，貴無義與向郭義的聯系在般若學中又反映為本無義與即色義之間的聯系；本無義主崇本息末，即色義亦主“盡群靈之本無”，且以本無宗之“本無”義為未盡。支道林的“色即為空，色復異空”的本義正是“本無”宗的貴無義和“心無”宗的崇有義的綜合發展，在形式上和向郭同其玄學的途徑，但在內容上却有區別。

在第六章中，我們已詳細論証向秀論“所述”與“所以迹”的義旨，“所述”是屬於現象界，“所以迹”是屬於本體界，“所述”是可以作為對象的，“所以迹”則是對象之所以成為對象的自身的條件或根據，即“物性”。支道林持義即由“所述”與“所以迹”的玄學概念的

剖析出發，進而達到對“所述”與“所以述”的兩忘。他在大小品對比要鈔中說：

“理冥則言廢，忘覺則智全，若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神，何則？故有存于所存，有無于所無。存乎存者，非其存也，希乎無者，非其無也，何則？徒知‘無’之為‘無’，莫知所以無，知存之為存，莫知所以存，希無以忘無，故非無之所無，寄存以忘存，故非存之所存。莫若遺其所以無。忘其所以存，則無存于所存；遺其所以無，則忘無于所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心，然後二迹無寄，無有冥盡，是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然。”（出三藏記集卷八）

我們且對這一段話略作辨析：支道林反對“存無以求寂，希智以忘心”，而認為“寂不足以冥神”，似針對本無宗的“執寂”而發，他貶斥徒“知存之為存，莫知所以存”，則似針對“心無”宗的不空外物而發。支道林自己的看法是：按照“所述”與“所以述”的范疇來劃分，則“有”“無”可歸結為“所無”、“所存”與“所以無”、“所以存”，如果就“所存”、“所無”以論“有”“無”，則始終陷于“所”的范疇即現象界的范疇，而永遠達不到“所以”的范疇即本体界的范疇。因為“所以”的范疇并不存在于“所”的范疇中，因此，他反對“有存于所存，有無于所無”，這樣的“有”“無”都是“所”的范疇內的“有”“無”。但他認為，不是要把握“所以”范疇內的“有”“無”（即“所以有”與“所以無”），而應該對“所述”與“所以述”的范疇都遺去，即所謂“二迹無寄”。

在這裡，我們所要探索的有二個問題，第一，支道林既斥“徒知無之為無，莫知所以無，知存之為存，莫知所以存”，那末，他所說的“所以無”、“所以存”究竟是什麼？第二，他所說的“莫若遺其所以

無，忘其所以存”，而达到“二迹無寄，無有冥尽”的具体内容是什么？

关于第一个問題，也是最主要的問題，是在他的即色义中回答的，由于直接的文献已經喪失，我們只能把后人所論的有关材料揭出如下：

“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。”（僧肇肇論，大正藏卷四五，頁一五二。元康肇論疏釋此段云：“今寻林法师即色論，無有此語，然林法师集別有妙觀章云：‘夫色之性也，不自有色，色不自色，虽色而空’，今之所引，正此引文也。”又世說新語文学注云：“支道林集妙觀章云：‘夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空，故曰：色即为空，色复异空。’”）

“东晋支道林作即色游玄論，……彼謂青黃等相，非色自能，人名為青黃等，心若不計，青黃等皆空，以釋經中色即是空。”（文才肇論新疏，大正藏卷四五，頁二〇九）

“支道林著即色游玄論，明即色是空，故言即色游玄論，此就是不坏假名，而說實相，与安师本性空故無异也。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“山門玄义第五卷云：第八，支道林著即色游玄論云：夫色之性，色不自色，不自，虽色而空，知不自知，虽知而寂。彼意明：色心法空名真，一切不無空色心是俗也。述义云：其制即色論云：吾以为即色是空，非色减空，斯言矣，何者？夫色之性，不自有色，色不自有，虽色而空，知不自知，虽知恒寂。然寻其意，同不真空，正以因緣之色，从緣而有，非自有故，即名为空，不待推寻破坏方空，即言夫色之性不自有色，色不自有，虽色而空，然不偏言無自性边，故知即同于不真空也。”（安澄中論疏記，大正藏卷六五，頁九四）

这几段引文，内容复出，归结其意，不外下列几点：

(一)色之性不自色，故色即是空。色之性既不自色，则因何而呈色相？此问题之回答无可详征，但可从二方面推测，一是因心起色，故说：“青黄等相，非色自能，心若不计，青黄等皆空”，即心计之则有色，心不计则无色。二是因因缘而起色，故说“从缘而有，非自有故”。应该指出：支道林是否主因缘说，未有明文可征，从缘而有之说，或为安澄之推测。

(二)色复异空。这一命题在现存材料中无史实可以详征，但窥其意，支道林似以心计起色，就此所起之色而论，此色为“色”“有”，而不是“空”“无”。

“色不自色”的涵义中固包含另一涵义，即在非“不计色”的前提下可以色“色”。色不自色是一回事，而心计之而色色又是另一回事，就前者而言，色即为空，就后者而言，色复异空。

在这里，“色不自色”的命题已超越了向郭的玄学藩篱，我们知道，向郭认为“明物物者无物，而物自物耳，物自物耳，故冥也。”（知北游注）“物自物”即非“物不自物”，其义与“色不自色”异。正因为支道林认为“色不自色”，他就必须保留“心”“神”。

复次，既然色不自色，则与色相对立的“无”亦不是自无，大小品对比要钞中即有一段说明此意：

“夫无也者，岂能无哉？无不能自无，理亦不能为理，理不能为理，则理非理矣，无不能自无，则无非无矣。”

因此，支道林的即色义实包含另一命题，即：夫无之性也，不自有无，无不自无，虽无而色，故曰：空即是色，空复异色。色的成立是有条件的，离开了“心计色”这一色之所以色的条件，则色为空，同样“无”的成立亦是有条件的，离开心不计色这一无之为无的条件，则无即为色。

支道林的即色义与道安的本無义在对“有”“無”“色”“空”的实践态度上是大有歧异的。道安一派是要崇本息末，宅心本無，而支道林一派却是兼遺本末，使“二迹無寄，無有冥尽”，前者是去现象界而住本体界，而后者則是宅心于本体界与现象界的冥合。这一问题，便是我們所要探求的第二个问题。

我們且看支道林所說的“至人”的理想人格：

“夫逍遙者，明至人之心也，庄生建言大道，而寄指鵬鷖，鵬以營生之路曠，故失适于体外，鷖以在近而笑远，有矜伐于心內。至人乘天正而高兴，游無穷于放浪，物物而不物于物，則遙然不我得，玄感不为，不疾而速，則逍然靡不适，此所以逍遙也。若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝尝于糗粮，絕觴爵于醪醴哉！苟非自足，豈所以逍遙乎？”（逍遙遊論，世說新語文學篇注引）

“夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，灵虛响应，感通無方，建同德以接化，設玄教以悟神，述往迹以搜滯，演成規以啓源，或因变以求通，事济而化息，适任以全分，分足則教廢，故理非乎变，变非乎理，教非乎体，体非乎教，故千变万化，莫非理外，神何动者，以之不动，故应变無穷。”（大小品对比要鈔序）

“夫以万声鐘响，响一以持之，万物感聖，聖亦寂以应之。”

（同上）

这样的“至人”之“心”，一方面是寂然不动，一方面又是应变無穷，它不必空万物，而可以随万物而迁化，“物物而不物于物”，正是色色而不滯于色。色不能自色，物不能自物，至人之心正可以色色，也可以物物。当“心”与“物”相应而动、無有执滯时，这种“动”也就是“寂”，也就是“冥”。因此，支道林主張，“寂”不必也不可能离开了“动”来求得，“無”不必也不可能离开了“有”而求得。这样的“寂”

只能“应”，而至人便是“寂以应之”。这样的至人更玄化了向郭的冥于内而游于外的至人，故又说：“夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，灵虛响应，感通無方”。

支道林既說到寂以应变，因此，他也必然有較明确的体用观念，即以“寂”为体，而“应变”則为体之用。在大小品对比要鈔序中說：“耶賴其至無，故能為用”，又說：“至理冥鑿，归乎無為，無名無始，道之體也。”

我們也許可以这样說，道安的本無義是要通过把握“心”的虛寂而把握万有的本無，支道林的即色義是要通过感应万有而达到“心”的虛寂。郗超奉法要中說：“夫空者，忘怀之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封，有誠有矣，兩忘則玄解；然則有無由乎方寸，而無系乎外物。虽陈于事用，感絕則理冥，豈灭有而后無，偕損以至尽哉！”这段話很能表見支道林的即色義。“灭有而后無，偕損以至尽”乃是道安本無派的行徑，“無誠無，有誠有，兩忘則玄解”，則是支道林即色派的行徑，二者对本無的實踐态度，固有歧异。

支道林的即色義是以“色不自有，虽色而空”为主旨。色不自有，則色因何而有的問題，便需要解答，这一問題的解答，在支道林似为“心計”，在于法开为“識含”，在道壹为“幻化”，在于道邃为“緣会”。这四种解答，主旨皆在說明色不自有、色因何而有的問題。因此，这四家可以归結为即色一派。今列举有关材料于下，以資比觀：

識含：“三界为長夜之宅，心識为大夢之主，今之所見群有，皆于夢中所見，其于大夢既覺，長夜获曉，即倒惑識灭，三界都空，是時無所从生，而靡所不生。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“山門玄義第五云：第四于法开著惑識二諦論云：三界为長夜之宅，心識为大夢之主，若覺三界本空，惑識斯尽，位登十

地。今謂其以惑所睹为俗，覺时都空为真。”（安澄中論疏記大正藏卷六五，頁九四）

幻化：“壹法師云：世諦之法，皆如幻化，是故經云，从本已來，未始有也。”（吉藏中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九）

“玄義云：第一釋道壹著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化，同幻化故名為世諦，心神猶真不空，是第一義，若神復空，教何所施，誰修道？隔凡成聖，故知神不空。”（安澄中論疏記，大正藏卷六五，頁九五）

緣會：“玄義云：第七，于道邃著緣會二諦論云：緣會故有是俗，推拆無是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實，故佛告羅陀，坏滅色相，無所見。”（同上）

又宗少義答何承天書中說：“夫色不自色，雖色而空，緣合而有，本自無有，皆如幻之所作，夢之所見，雖有非有，將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有。”（弘明集）其持論似為即色各派之綜合。

根據以上的論述，晉時般若學六家七宗的主要派別的持論，皆與玄學合流：道安的本無義，是王何貴無的玄學在般若學中的理論延長，支愨度的心無義是裴頠崇有論在般若學中的理論發揮，支道林的心無義是向郭冥內游外的玄學在般若學中的批判進展。當然，我們這裡並不是機械地認為般若學只是被動的作為表現玄學的工具和素材，相反的，我們認為，不僅玄學與般若學互相啓示而遞嬗進展，即般若學之六家七宗也相互推助而融貫。在這裡，我們更不能忽視早期般若學傳譯的影響，它的義理儘管在當時未能完全為人所理解，但對晉時的般若學來說，與各派玄學同為先行的環，同為後來思想所承借的資料。

我們還須指出：自王何貴無、裴頠崇有以至向郭冥內游外的玄學發展途徑，就其歷史現實來講，都是通過名教與自然如何合一的

道德問題之折射，而在理論上作出的抽象的返原。然而，當問題已返原到玄學的領域內時，在一定的限度內就產生了理論上的慣性發展，即不僅現實是推動理論發展的根本動力，理論本身的慣性傳習在根本動力的範圍外復形成相對的獨立過程，般若學的興起與發展，即為此種相對的獨立過程的一環。當然，這樣的環也並不是單一存在的，而是同質異形地存在的。在六家七宗中，支道林的即色義是最富現實色彩的，這位修談色空的般若學大師談到“述往迹以搜滯，演成規以啓源，或因變以求通”的至人時，他完全不是宅心世外的高僧，而是與晉時清談的名士一樣，表現為關心統治階級世道的俗人。

第三節

晉宋間的般若學與涅槃學

與般若學分為六家七宗的時代相銜接，印度著名論師龍樹的中觀哲學通過鳩摩羅什的傳譯而流入中土，般若學因此獲得了進一步的發展。

鳩摩羅什是一位深通經義的譯經大師，他影響並培養了整整一代的佛教學者。高僧傳中說：“鳩摩羅什碩學鉤深，神鑒奧遠，歷游中土，各悉方言。復恨支竺所譯，文制古質，未盡善美，乃更臨梵本，重為宣譯，故致今古二經，言殊義一。時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆領悟言前，辭潤珠玉，執筆承旨，任在伊人，故長安所譯，郁為稱首”（卷三），又載時人對羅什弟子的評語說：“通情則生融上首，精難則觀肇第一”，此中生即竺道生，為涅槃之聖，肇即僧肇，為三論宗的奠基者（三論指龍樹中論、十二門論與提婆百論）。此外，羅什弟子僧導僧嵩又為成實宗的創始者，此宗在南朝極盛。

僧肇佛学思想的發展途徑是由玄学而般若，復由般若而融貫三論。高僧傳中說他早歲“家貧，以佣書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍，志好玄微，每以庄老為心要，嘗讀老子道德章，乃歎曰：‘美則美矣，然期栖神冥累之方，猶未盡善。’”據此，僧肇最初便通習外典，于玄學有一定修養，在他後來的論著中，也時時援用玄學術語，而在中外思想的交融上遠遠超出“格義”的樊籬。以後，僧肇成為一個有聲望的治般若方等的佛教學者，“後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。因此出家，學善方等，兼通三藏，及在冠年，而名振關輔，時競譽之徒，莫不猜其早達，或千里負糧，入關抗辯，肇才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯。時京兆宿儒，及關外英彥，莫不挹其鋒辯，負氣摧頽。”那時，僧肇對佛學已有頗高水平，而且表現出機智和辯才。他師事鳩摩羅什後，在佛學上當更有進展，羅什善般若、三論，僧肇當亦於此時吸取龍樹學說以發揮般若義旨。傳記中說：“後羅什至姑臧，肇自遠從之，什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨入。及姚興命肇與僧叡等入逍遙園，助詳定經論，肇以去聖久遠，文義舛雜，先舊所解，時有乖謬，及見什諮稟，所悟益多，因出大品之後，肇便著般若無知論，凡二千餘言，意以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰：‘吾解不謝子，辭當相抱。’時廬山劉遺民見肇此論，乃嘆曰：‘不意方袍，復有平叔’，因以呈遠公，遠乃撫几嘆曰：‘未嘗有也’，因共披尋玩味，更存往復。……晉義熙十年，卒於長安，春秋三十有一矣。”他的主要著作有物不遷論、不真空論、般若無知論、涅槃無名論，均見現存之肇論一書。

物不遷論與不真空論都引征龍樹中論，這是最能代表他融貫般若與三論的作品。

我們先來看物不遷論。這篇論著所論的對象是客觀世界有無變化、生滅、運動的問題。在過去的中国佛學中，往往以事物的生

灭、变迁，不能常住来論証事物的虛幻与空無，僧肇則提出一个新的命題：“物不迁”。他承認在現象上物是变迁的，“生死交謝，寒暑迭迁，有物流动”，但若把这現象加以邏輯的分析，則可發見：現象所提供給人的这一流动、变迁的表象是不真实的。他論証“物不迁”时，就直接从現象的变迁上开始。

一切变迁、生灭、运动都是在時間内进行的，而時間本身的变迁便是变迁的显著例証；一切变迁、生灭、运动又表现为無限的因果联系，而由因至果的变迁便是变迁的显著例証。这两个問題又是和“有”“無”、“色”“空”問題相联结的：在事物的变迁中，当它还没有出現或已經消灭时，便是“空”、“無”，而当它已經出現而尚未消灭时，便是“色”“有”；当甲还没有变成乙或乙已变成丙时，甲、丙为“色”“有”而“乙”为“空”“無”，当甲已变成乙而乙尚未变成丙时，甲、丙为“空”“無”而乙为“色”“有”。因此，僧肇論証物不变，对于解决“有”“無”“动”“寂”的問題是有紧密联系的。变迁以時間为前提，僧肇論“物不迁”亦以時間的不迁为前提，而这一方面的論証是龙树所已充分提供了的。

在龙树的論著中，我們到处可以看到“二律皆反”的运用，他提出相反的兩方面論証，这兩方面的論証又互相摧破，由此論証所論証的对象为虛幻不实，他在揭示矛盾的基础上，并没有發現真理，反而建立其兩可而兩非、兼取而兼遣的怀疑論。我們知道，發現矛盾或二律背反，可以通向辯証法，又可以通向怀疑論，龙树就是后者，而古代的怀疑論也常辛苦地去揭發矛盾或二律背反（參看列宁哲学筆記九三頁）。

在論証時間的虛妄性时，龙树所揭示的矛盾的矛盾之一便是：時間的綿延是不可能的，同时，時間的不綿延又是不可能的。中論觀時品說：

“若因过去时，有未来現在，未来及現在，应在过去时。”

“若过去时中，無未来現在，未来現在时，云何因过去？”

“不因过去时，則無未来时，亦無現在时，是故無二时。”

“以如是义故，則知余二时，上中下一异，是等法皆無。”

“时住不可得，时去亦叵得，时若不可得，因物故有时，物若無所有，何况当有时？”

这一論証的結構是：（1）如果过去中有未来現在，則現在未来便不能成立，因二者已蘊涵于过去中；同理，过去亦不能成立，因过去中既已表現現在未来相，便不成其为过去（百論釋此义說：“过去已墮未来相，云何名过去？”），这样，“过去时有未来現在”这一命題既然不能成立，則時間之綿延便是不可能的。（2）如果过去中沒有未来現在，則过去、現在、未来的三項便各自截然分立，不待相因。但此說亦不能成立，因時間三相是相因的，青目釋此段說：“今不因过去时，則未来現在时不成，不因現在时，則过去未来时不成，不因未来时，則过去現在时不成”，故三时之中，缺少其中的任何一时，其他二时便不能成立。这样，“过去时中無未来現在”的反命題既然亦不能成立，則時間的不綿延也是不可能的。（3）由于時間的綿延与不綿延均不可能，即由于“时住不可得”、“时去亦叵得”的二律背反，時間便是虛幻的，它只是假象，不过因物而起，而物亦無所有，时更不可得。

僧肇在物不迁論中对時間的論証，截取了龙树破時間的綿延性的一面，他說：

“今若至古，古应有今，古若至今，今应有古，今而無古，以知不来，古而無今，以知不去，若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？”

我們且对这段話作一簡略的詮釋：“今而無古”，“古而無今”，乃是

对“过去中有未来現在”的否定，即对時間的綿延性的否定，僧肇进而認為時間三相截然分立，不相往来，時間既然是不綿延的，故“古今常存”。

相应于龙树“时住不可得，时去亦叵得”的命題，僧肇亦提出“言住不必住”“称去不必去”的物不迁的命題：

“征文者聞不迁，則謂昔物不至今，聆流动者，而謂今物可至昔，既曰古今，而欲迁之者何也？是以言住不必住，古今常存，以其不动；称去不必去，謂不从今至古，以至不来。不来，故不馳騁于古今，不动，故各性住于一世。”

这是由時間的不綿延性而否定事物在時間內的运动。在这里僧肇虽以“不住”“不去”并提，而其主旨似仍重“不去”，这从物不迁論的主題和举証看来，皆可証知。

由“古今常存”而論物不迁，僧肇提出如下論証：

“求向物于向，于向未尝無，責向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来，于向未尝無，以明物不去。复而求今，今亦不住，是謂昔物自在昔，不从今以至昔，今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：‘回也，見新，交臂非故’，如此，則物不相往来明矣，既無往返之微朕，有何物而可动乎？”

这一論証是用形式邏輯的同一律，揭示矛盾的兩面虛妄，进而推論出三時內事物之各自分立而不相往来。我們且根据这段話推衍其意如下：（1）若承認事物是变迁的，則必然导致時間上的三時分析，即以过去的事物甲变为現在的事物乙，或以現在的事物乙变为未来的事物丙。（2）但甲若变为乙时，則現在的乙便不是过去的甲，过去的甲也不复是現在的乙，若乙仍是甲，便無所謂变迁，因此，甲只存在于过去而不存在于現在，乙只存在于現在而不存在于过去，物各住于一世，在这里，找不到过去的甲和現在的乙有任何

溝通往來的連續的可能。(3)現在事物與過去事物既截然分立而不互相往來，則變遷便是不可能的。

僧肇論證生滅為不可能，又見于維摩詰經注，其意和前面論斷略同，今錄之以資參証：

“過去生已滅，已滅法不可謂之生也。”

“未來生未至，則無法，無法何以為生？”

“現法流連不住，以何為生耶？若生滅一時，則二相俱壞，若生滅異時，則生時無滅，生時無滅，則法無三相。法無三相，則非有為也。若盡有三相，則有無窮之咎。此無生之說亦備之諸論矣，三世既無生，于何而得記乎？”（大正藏卷三八，頁三六一）

以上三段釋經文之“若過去生，過去生已滅”，“若未來生，未來生未至”，“若現在生，現在生無住”。

僧肇認為，从事物的因果關係不能成立來看，亦可得出同樣結論，物不遷論有这样的論証：

“果不俱因，因因而果，因因而果，因不昔滅，果不俱因，因不來今，不滅不來，則不遷之致明矣。”

這是說，因果不同處，果不由因而得。在他看來，若因起于過去，果見于現在，則因存在于過去而不存在于現在，果存在于現在而不存在于過去。由于時間三相的方立因果亦各住一世。因此，他以為，若承認因果，則必導至因果關係的消失；若承認事物是變遷的，則必有前因後果的聯繫，但分析的結果是因果不可得，因而物無變遷。按中論破因果品論証繁復，肇論所取，仍是時間不遷的同語反復，無甚新義。

物不遷論的結論是動靜一如，但僧肇認為，動是假象，“物不遷”是真實，他說，“旋嵐偃岳而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而

不动，日月历天而不周”，“四象風馳，璇璣电卷，得意毫微，虽速而不轉”。在这里，我們可以看到，僧肇持論的特色即在于从运动的洪流中抽出“不迁”的绝对常理。这种憑借于邏輯的詭辯分析，有如下面他所說的：“寻夫不动之作，豈釋动以求靜？必求靜于諸动。必求靜于諸动，故虽动而常靜，不釋动以求靜，故虽靜而不离动，然則动静未始异，而惑者不同”。这是他对自已的論証方法的玄妙的表述。然而詭辯論是不能从事物上檢証的，因此，他又解釋說，“若动而靜，似去而留，可以神会，难以事求。是以言去不必去，閑人之常想，称住不必住，釋人之所謂住耳，豈曰去而可遣，住而可留也？”但似是而非之說畢竟难以立足，因此，去留虽不可执，而去在他看来，“去”終为虛妄，“留”却为真实，他說：“故談真有不迁之称，导俗有流动之說，虽复千途异唱，会归同致矣”。这样看来，去住之談仍有真俗二諦之分，而真諦还是“物不迁”。

綜觀僧肇的物不迁論，我們可以作如下的評价：

(1)僧肇揭示了运动矛盾，但他并不理解这种矛盾之本身正是思維与思維对象之間的矛盾的辯証法。黑格尔曾說：“从来造成困难的总是思維，因为思維把现实中联结在一起的一个对象的各个环节彼此分隔开来考察。”这是正确的，列宁曾就此点作了更确切的發揮：“如果不把不間断的东西割断，不使活生生的东西簡單化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那末我們就不能想像、表达、測量、描述运动。思維对运动的描述，总是粗糙化、僵化。不仅思維是这样，而且感觉也是这样；不仅对运动是这样，而且对任何概念也都是这样。”（列宁哲学筆記頁二六二——二六三）他在另一处又說：“康德有四种‘二律背反’。事实上每个概念、每个范疇也都是二律背反的”。（見哲学筆記頁九三）誠然，想像、表达、描述运动时，不可能不使之割碎、僵化，但僧肇正抓住这一点而否定运动，在揭示运动

与不迁的矛盾时，他透露了辯証法，但由此而否定运动肯定物不迁时，他却是否定矛盾，用形式邏輯的同一律否定了辯証法，形而上学地認為运动就是运动，不迁就是不迁，二者不可能統一。虽然，他表面上承認动静一如，但通过真俗二諦的分野，把二者割裂开来，即就談真而言，只能是不迁，而不能是运动。

(2) 僧肇揭示了作为运动矛盾的时间与空間的間断性与点截性的矛盾，但他抓住了这矛盾的一面作为本質。他的时空三相的分析也是这样。关于这一些，黑格尔下面一段話是可以提供我們一种啓示来批判僧肇的物不迁論：

“时间和空間的本質之所以是运动，就因为运动是普遍的；理解运动，就是用概念的形式来表达运动的本質。运动作为概念、作为思想來說，表达为否定性和不間断性的統一；但是不論不間断性或点截性，都不能被单独地当做本質。”

列宁曾对此評述說：

“‘理解就是用概念的形式来表达’。运动是时间和空間的本質。表达这个本質的基本概念有两个：(無限的)不間断性(Kontinuität)和‘点截性’(=不間断性的否定，即間断性)。运动是(时间和空間的)不間断性与(时间和空間的)間断性的統一。运动是矛盾，是矛盾的統一。”(哲学筆記頁二六〇——二六一)

显然，僧肇不能理解这种統一，而在分析时间三相与物不去来时，正抓住了时空的点截性作为本質。他去分析矛盾时透露了辯証法而又用形式邏輯的同一律加以否定，由分析矛盾而否定矛盾，与他論运动同。

我們再来看不真空論。这篇論著所論述的对象是“有”、“無”和“色”、“空”問題。这一問題的提出，在龙树学說中是和运动、变迁、

事物是否有“自性”或“定性”的問題相联系的，觀行品中論中說：

“問曰：‘云何知一切諸行皆是空？’答曰：‘一切諸行虛妄相，故空。諸行生滅不住，無自性，故空。’”

虛妄相即“不真”，“不真”故空，這就是僧肇“不真空”立名之所由，注維摩詰經中說：“諸法如電，新新不停，一起一滅，不相待也，彈指頃有六十念過，諸法乃無一念頃住，況欲久停？無住則如幻，如幻則不實，不實為空。”（大正藏卷三八，頁三五六）中論中對事物的虛妄相是這樣揭示的：（1）事物無定相，它是變遷不住的，“如嬰兒時色非匍匐時色，匍匐時色非行時色，行時色非童子時色，童子時色非壯年時色，壯年時色非老年時色”；（2）但如果因為這種“不住”而認為“分別決定性不可得”，則亦有過，理由是，“若嬰兒色異匍匐色者，則嬰兒不作匍匐，匍匐不作嬰兒，何以故，二色異故，如是童子、少年、壯年、老年色不應相續”，但事實上嬰兒可以匍匐，童子至老年的色相是相續的，因此，否認決定性亦不能成立。正因為這種二律背反或正反兩難的道理，故事物現象都是虛妄不真而空。

其次，如果認為“色雖不定，嬰兒色滅已，相續更生乃至老年色”，這種看法也同樣不能成立，因為“色相續生”只能有二義，一是滅已相續生，一是不滅相續生，而此二義均不可能。若滅已相續生，則“嬰兒色滅，云何有相續”，若不滅相續生，則“嬰兒色不滅，常住本相，亦無相續”。因此，相續與不相續的二律背反，就證明事物是虛妄不真的。

龍樹在偈文中說：

“諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？”

“若諸法有性，云何而得異，若諸法無性，云何而有異？”

（中論觀行品）

這是從事物有性無性的正反兩難論證事物的分別和轉化都屬虛

妄。从因緣來說，(一)事物無自性，理由是“若諸法有性，不應从眾緣出，何以故？若从眾緣出，即是作法無有定性”；(二)事物亦無他性，理由是：“法若無自性，云何有他性，自性于他性，亦名為他性。”根据這兩方面的論証，物既無自性，亦無他性，而“离自性他性何得更有法？”因此，結論是，諸法畢竟是空。換言之，龙树“空”的觀念是离有無，离自性他性，“若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義”(以上見中論觀有無品)。

僧肇在不真空論中論有無，大体上即采取這一途徑，以不真為“空”，但所論多在概念上作同語反復，殊少新義。他說：

摩訶衍論云：‘諸法亦非有相，亦非無相。’中論云：‘諸法不有不無者，第一真諦也。’尋夫不有不無者，豈謂滌除万物，杜塞視听，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆，即偽即真，故性莫之易，性莫之易，故虽無而有，物莫之逆，故虽有而無，虽有而無，所謂非有，虽無而有，所謂非無，如此，則非無物也，物非真物，物非真物，故于何而可物？故經云：‘色之性空，非色敗空’，以明夫聖人之于物也，即万物之自虛，豈待宰割以求通哉？”

在这里，僧肇認為“物非真物”，既然不真，物就無，这是从有离有而証無；另一方面，既有不真之物，則物便不無，这是从無离無而証有。总而言之，“虽無而非無，無者不絕虛，虽有而非有，有者非真有”，在这样的意义上，虽然在形式上是“有無异称，其致一也”，而最后还是証明“万物之自虛”！

僧肇又从因緣問題論証“有”“無”說：

中觀云：‘物从因緣，故不有，緣起，故不無’，尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而后有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而后無也？若有不自有，待緣而后有

者，故知有非真有，有非真有，虽有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，万物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也。”

這是說，物待因緣而有，而不是自有，既非自有，便非真有，但因緣既起而有物，則物又不可謂無。他又說：

“欲言其有，有非真生，欲言其無，事象既形，象形不即無。非真非實有，然則不真空義顯于茲矣。”

“譬如幻化人，非無幻化人，幻化人，非真人也。”

這是說，如果要談有，則考察有的結果却是無，因此有是假有，有是幻化之有；如果要談無，則考察無的結果却是有，因万物確實待緣而生。不論從正反兩面來看，有無皆虛妄相，虛妄不真，故空。這樣看來，物不遷論和空不真論的邏輯相似，都從詭辯方法，得出一個唯心主義世界觀。僧肇還認為，就虛幻相而言，則万物紛然雜陳而異，就實相而言，則“物物斯淨”，既同為不真之空，何得有異？因此，不真空論中說：

“万象雖殊，而不能自異，不能自異，故知象非真象，象非真象故，則雖象而非象，然則物我同根，是非一氣，潛微幽隱，殆非群情之所盡。”

注維摩詰經中又說：

“若能空虛其懷，冥心真境，妙存環中，有無一觀者，雖復智周万物，未始為有，幽鑒無照，未始為無，故能齊天地為一旨，而不乖其實，鏡群有以玄通，而物我俱一，物我俱一，故智無照功，不乖其實，故物物自同。”（大正藏卷三八，頁三七二）

在僧肇看來，不僅物物相異而自同，而且最后是“物我同根”、“物我俱一”，這就是“無我”，因物我“二者不殊為無我義也”（同上，頁三五四）。由物我俱一的特种唯我主義出發，在認識論上就成為智無

照功的直覺論，這就是所謂般若之智無知，此問題在般若無知論中有較詳細的闡發。

統觀不真空論所論，其主旨在於證明事物現象界不論是是有是無，皆屬不真。這裡運用的推理方法仍然是二律背反的詭辯邏輯。它顯然採取了龍樹中觀的手法，如論緣起故不有不無，取因緣說，論万象虽殊而不自异，則似取离自性他性說。此外，不真空論又着重在說明有無的相即相离的关联，而不在具体說明物如何从緣而有、从緣而無。僧肇即就此方面批評了般若學三派的持論，他評心無派說：“心無者，無心于万物，万物未尝無，此得在于神靜，失在于物虛”；評即色派說：“即色者明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，豈待色色而后为色哉？此直語色不自色，未領色之非色也”；評本無派說：“本無者，情尚于無，多触言以冥無，故非有，有即無，非無，無亦無，尋夫立文之本旨者，直以非有、非真有，非無、非真無耳，何必非有無此有，非無無彼無，此直好無之談，豈謂順通事实，即物之情哉！”他批評三派對有無的看法，以為他們都不明“不动真际而諸法立处”的义諦。

在事物的动与不迁、有与無的問題上，僧肇亦和一般的佛教學者一樣，堅持唯心主義的世界觀，主張外物依存于“心”而起，他在答劉遺民書中說：

“且夫心之有也，以其有有。有不自有，故聖心不有有，不有有，故有無有，有無有故，則無無，無無故，聖人不有不無，不有不無，其神乃虛。何者？夫有也無也，心之影响也，言也象也，影响之所攀緣也。”（肇論，大正藏卷三八，頁一五六）

這是說，外物的有無，歸根到底，只是心之有“有”無“無”的結果。在注維摩詰經中，僧肇更露骨地表現了這種唯心主義的觀點，並且以此論證外物之虛幻不真，他說：

“万法云云，皆由心起。”（大正藏卷三八，頁三五六）

“夫有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存，故有無殊論，紛然交竟者也。”（同上，頁三七二）

但僧肇的主旨并不在于形式上灭絕有無，而是要在內容上闡明主觀客觀二者的合一（“物我俱一”），从認識論講來，心靈的作用是所謂非有非無，亦有亦無，非動非寂，即動即寂，是所謂“照無相，而不失撫會之功，睹動變，不乖無相之旨”，主觀便是絕對的精神體，而超時空地照睹了相對的客觀。僧肇企圖双遣有無而證明本體（實相），然而，我們知道，“作為宗教，它是既無本體也無領域的”。（馬克思恩格斯論宗教，頁八）

僧肇的般若無知論主旨在于兼遣能知與所知、知與不知。他以為，物我俱一，便難以分別知識之真偽。因為萬物雖有而無，故無“知”之對象，而“知”為“無知”；但萬物又雖無而有，故無知而有知。論中說：

“言知不為知，欲以通其鑒，不知非不知，欲以辨其相，辨相不為無，通鑒不為有，非有，故知而無知，非無，故無知而知，是以知即無知，無知即知。”

然而僧肇不僅是不譴是非的知識論者，而且是否定世界可知性的懷疑論者。注維摩詰經說：

“智之生也，起于分別，而諸法無相，故智無分別，智無分別，即智空也。諸法無相，即法空也。以智不分別于法即知法空已矣，豈別有智空假之以空法乎？然則智不分別法時，爾時智法俱同一空，無復異空。故曰：以無分別為智空，故智知法空矣，不別有智空以空法也。”（大正藏卷三八，頁三七三）

般若無知論在肇論中具有獨立的地位，同時又與物不遷論不真空論相輔，在世界觀上是諸法無相、諸法不真而空，在認識論上便是

由“法空”而陷于“智空”。

除以上三論外，肇論載有涅槃無名論，湯用彤疑非僧肇作。但這一問題尚須作進一步的考証。論中有九折十演，即開宗、覈體、位體、徵出、超境、搜玄、妙存、難差、辯差、責異、會異、詰漸、明漸、譏動、動寂、窮源、通古、考得、玄得，其主旨在于辨“有餘涅槃”與“無餘涅槃”乃“出處之異名，應物之假名”。按僧肇在有無動變問題上以不遷、空寂為談真，以流動、幻有為導俗，有真俗二諦之分判，此論中似亦以頓悟之無餘涅槃為談真，以漸悟之有餘涅槃為導俗，故作詰漸，又作明漸。有餘涅槃是指對道“體而未盡”，文中加以詰辨說：

“經曰：‘是諸聖智，不相違背，不出不在，其實俱空’，又曰：‘無為大道，平等不二。’既曰無二，則不容心異，不體則已，體應無窮，而曰體而未盡，是所未悟也。”

這當是就談真而言。若就導俗而言，則又因智力不同，所乘亦不能一，故有所謂漸悟：明漸中說：

“虛無之教，重玄之域，其道無涯，欲之頓盡耶？書不云乎：‘為學者日益，為道者日損。’為道者為于無為者也，為于無為而日日損，此豈頓得之謂？要‘損之又損’之，以至於無損耳。”

又僧肇在注維摩詰經中對涅槃的理解是：

“七使九結，惱亂群生，故名為煩惱，煩惱真性即是涅槃，慧力強者，觀煩惱即是入涅槃，不待斷而后入也。”（大正藏卷三八，頁三四五）

由此可見，僧肇似以有餘涅槃與無餘涅槃為一，不斷煩惱與入涅槃不背，其主旨固同于涅槃無名論中以二者為“出處之異名”的論點。

從僧肇的現存著作看來，他擷取龍樹中觀學說，發揮了中土般若學的玄學命題，在形式上是魏晉玄學的遺緒，而在內容上則更多

地滲透着印度的佛學思想。

晉宋之際，佛教已開始在中土滋長，作為有教養的哲學形態的般若學與作為粗俗的宗教形態的教義便要求人們作理論上的調和，於是，與僧肇同時，出現了另一位著名的佛學大師竺道生。高僧傳中說：

“竺道生本姓魏，鉅鹿人，寓居彭城，家世仕族，……後值沙門竺法汰，遂改俗歸依。……初入廬山，幽栖七年，以求其志，常以入道之要，慧解為本，故鑽仰群經，斟酌雜論，萬里隨法，不憚疲苦。後與慧叡慧嚴同游長安，從什公受業，關中僧眾，咸謂神悟。……生既潛思日久，徹悟言外，……於是校閱真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。……而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然竟起。又六卷泥洹，先至京師，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛，於時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾，於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。”

道生的著作除經疏、經注外，有善不受報義，頓悟成佛義，二諦論，佛性當有論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論，涅槃三十六問，釋八住初心欲取泥洹義，辯佛性義，這些論著都已佚失，其內容無可考見，但其所論的問題，顯然都是宗教性的問題。現存的關於道生學說的材料，較完整的只有妙法蓮華經疏二卷（續藏經一輯二編乙第二十三套第四冊），注維摩詰經和涅槃經集解中亦保留了道生學說的若干斷片。由於道生所論以宗教問題為多，而其著作又闕佚甚多，我們在這裡只簡略地論述他的哲學理論與宗教命題之間的關聯。

首先，應該指出，般若學與涅槃學是相通的，涅槃經北本且明言涅槃源出般若（卷八、卷一四）；道生曾受學於鳩摩羅什，般若、三

論的學說亦為他所擷取。因此，如果我們把僧肇的般若學與道生的涅槃學作一對比，便不難看出，他們的基本論點上是並不相左的。

在有無問題上，道生和僧肇一樣，以離有無為實相，他說：

“空似有空相也，然空若有空，則成有矣，非所以空也，故言無相耳。”（注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三四七）

“夫言空者，空相亦空，若空相不空，空為有矣。空既為有，有豈無哉？然則皆有而不空也，是以分別亦空，然後空耳。”

（同上，頁三七三）

掃除空有二相，則得非空非有之實相，僧肇以此為不真空義，道生以此為“究竟都盡”的空義，但空有都盡，並不排除不實的幻有。道生說：

“非不有幻人，但無實人耳，既無實人，以悟幻人亦無實矣。”（同上，頁三八三）

“有是有矣，而曰非有，無則無也，豈可有哉？此為無有無無，究竟都盡，乃所以是空之義也。”（同上，頁三五四）

在一與多、同與異的問題上，道生和僧肇一樣，主張萬物畢同畢異，僧肇認為“萬物雖殊，而不能自異”，道生則認為“萬物雖異，一如是同”（法華疏），“一如是同”的涵義是：

“如者，無所不如也，若有所隨則異矣，不得隨也，都無所隨，乃得隨耳。”（大正藏卷三八，頁三四六）

“心既不在三處，罪垢亦然也，反復皆不得異，諸法豈容有殊耶，則無不如也。”（同上，頁三五六）

在生滅動常的問題上，道生和僧肇一樣，採取處中不二的中觀，他說：

“緣生非實，故不出，緣散必滅，故不常，前後故不一，不離故不二也。來去之義，類生滅也，非作因故非因，非因故非果

也。”(涅槃經集解,大正藏卷三七,頁五四八)

“常与無常,理本不偏,言兼可珍,而必是应获,由二乘漫修,乖之为失也。”(同上,頁四〇六)

生灭与無生灭、常与不常,既“言兼可珍”,因此僧肇所以論物不迁之义亦即道生論法性、法身、涅槃之义。僧肇認為,談真則不迁,导俗則流动,此不迁者,無生灭而可感应万端,亦正是道生所謂“法性”,道生說:

“法者,無复非法之义也。性者,真極無变之义也。即真而無变,豈有灭耶?今言灭是法性,盖無所灭耳。”(同上,頁四一九)

“法性圓照,理实常存,至于感应,豈暫廢耶?”(同上,頁四二)

这一常存的圓照的法性,亦即是佛的法身,而丈六体的佛色或佛的色身,則是由感应而現,二者談真导俗,各不相背,正如有無真俗之相即,此法身与丈六体不二。由此,道生从般若学与涅槃学的理論,闡明了这一宗教問題,他詳細地闡述說:

“夫佛身者,丈六体也,丈六体者,从法身出也,以从出名之,故曰:即法身也。法者,無非法义也,無非法义者,即無相实也。身者,此义之体,法身真实,丈六应假,將何以明之哉?悟夫法者,封惑永尽,仿佛亦除,妙絕三界之表,理冥無形之境,形既已無,故能無不形,三界既絕,故能無不界。無不形者,唯感是应,佛無为也。至于形之巨細,寿之修短,皆是接众生之影迹,非佛实也。众生若無感則不現矣。非佛不欲接,众生不致,故自絕耳。若不致而为現者,未之有也。譬日之丽天,而影在众器,万影万形,皆是器之所取,豈日为乎?器若無水,則不現矣,非不欲現,器不致故自絕耳。然則丈六之与尺

八，皆是众生心水中佛也。佛常無形，豈有二哉？以前众患皆由有身，故令乐佛身也，然佛道迹交在有，虽复精庵之殊，至于無常，不应有异。”（注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三四三）

“夫色身佛者，皆应現而有，無定实形，形苟不实，豈寿哉？然則方形同致，古今为一，古亦今也，今亦古矣，無时不有，無处不在，若有时不有处不在者，于物然耳，聖不尔也。”（法华疏）

这样，归根到底，道生所謂的“佛”，乃是指实相而非指“人佛”，他說：“佛者，竟無人佛也，若有人佛者，便应从四大起而有也，夫从四大起而有者，是生死人也。佛不然矣，于应为有佛無常也。”（大正藏卷三八，頁四一〇）就談真來說，佛是無相的实相，不生不灭，但它不妨有色身的幻有，而且感应万端。在这里，我們已經接触到道生的这一中心思想，归根到底，佛是这一实相，諸法也是这一实相，众生也是这一实相，一切差別性最后是不存在的，心、佛、众生是三位一体的。

維摩詰經中說：“佛即是法，法即是众。”道生注云：

“以体法为佛，不可离法有佛也。若不离法，有佛是法也，然則佛亦法矣。”

“亦以体法为众。”（大正藏卷三八，頁三九八）

“法”，一方面是幻有，但其实相則無生灭，佛之色身，同于幻有，而其涅槃，則同于無生灭之諸法实相。因此，道生論“法”說：“从他生，故無自性也，既無自性，豈有他性哉？然則本不自然，何有灭乎？故如幻”（同上，頁三四八），涅槃亦然，“法既無常苦空，悟之則永尽泥洹，泥洹者不复然也，不然者，事之靖也，夫終得寂灭者，以其本無实然，然既不实，灭独实乎？”（同上，頁三五四）

正如諸法之有“本不自然，今則無灭”（維摩詰經語）的法性，众生亦有佛性，而“諸法皆从妄想而有”（注維摩詰經，大正藏卷三八，

頁三五六)，众生之佛性亦为妄想所蔽，因此，道生說：“良由众生本有佛知見分，但为垢障不現耳”（法华疏）。不審唯是，諸法之幻有与实相本来不二，众生与佛亦本来不二，故說：“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。”（同上）所謂人皆有佛性，人皆能成佛，当即由此义推出，此点因文献闕失，难以評論。

綜觀以上所論，道生的基本理論仍是离有無、去生灭的实相之論，并由此詮解佛性、佛身等宗教問題。但應該指出的是，道生以此佛性的“本有”，为“自然”，为“理”，在形式上不是談“空”而是談“有”，不是明“本無”，而是明“本有”，例如他說：

“即生死为中道者，明本有也。”（涅槃經集解，大正藏卷三七，頁五四六）

“十二因緣为中道，明众生是本有也，若常則不应有苦，若断則無成佛之理，如是中道觀者，則見佛性也。”（同上）

道生的“佛性”具有“自然”与“理”这两种涵义，今析言之如下：

（一）佛性本有，所謂“本有”是指佛性不因因生，無有作者，故即为“自然”。道生釋涅槃經“非因非果，名为佛性”，“非因果故常恒無变”說：

“不从因有，又非更造也。”

“作有故起灭，得本自然，無起灭矣。”（涅槃經集解，大正藏卷三七，頁五四八）

又釋“佛者即是佛性”說：

“夫体法者，冥合自然，一切諸佛，莫不皆然，所以法为佛性也。”（同上，頁五四九）

（二）此“自然”亦即是“理”：

“夫真理自然，悟亦冥符，真則無差，悟豈容易？不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事未在我耳。苟能涉求，便反迷归

極，归極得本。”(同上，頁三七七)

“法性圓照，理實常存。”

“常與無常，理本不偏。”(見前引)

“智解十二因緣，是因佛性也，今分為二，以理由解得，解為理因，从理故成佛果，理為佛因也，解既得理，是謂因之因也。”(同上，頁五四七)

“成佛得大涅槃，是佛性也。今亦分為二：成佛从理而至，是果也，既成得大涅槃，又在于后，是謂果之果也。”(同上)

“理既不从我為空，豈有我能制之哉？則無我矣。無我本無生死中我，非不有佛性我也。”(注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五四)

“本有”、“自然”或“真理”是絕對的東西，“性”與“理”的冥合，即是說“悟”在一次而反本。

竺道生的這種“本有”的理論，結合他的離有無、即是非的處中不二的基礎理論來看，與僧肇的談不真空並沒有多大的差異，因為“本有”與“不真空”都是絕對的無規定性的東西，所謂“真空”“妙有”，其涵義猶如黑格爾所謂純有與純無那樣不可分別。我們且抄引小邏輯中關於“純有”的詮釋，或可有助於說明：

“這種純有乃是一純粹的抽象，因此只是一絕對的否定。此種否定，同樣地就其直接性而言，即是‘無’。”(重點號系原書所有)

“因此便推演出對於絕對的第二界說：絕對即是‘無’。其實，這個界說所包含的意思，不啻說：物自身是無確定性的，因此純全是形式而毫無內容的。或是說：上帝只是最高的本質，此外什麼東西也不是。因這實無異於說上帝仍然只是同樣的‘否定’。彼佛教徒認作萬事萬物的普遍原則、究竟目的和最后

归宿的‘無’，也是同样的抽象体。”(頁二〇二至二〇三)

“附釋”中說：

“今‘有’既只是純全無确定性者，而‘無’亦复同样的沒有确定性。因此，兩者間的區別只是一指謂上的區別，或完全抽象的區別，这种區別同时又是無區別。”(頁二〇四)

不用說，僧肇的“空”与道生的“有”，都是純全的实相，同样無确定性，就此实相本身而言，即是本有，就实相之無相而言，則为“空”。二者在實質上是無差別的，但僧肇所論是要說明此“空”，道生所論是要說明此“有”，其間固存在着說明上的殊途。

“本有”既为純全，故对此純全的認識，在理論上必然要傾向于頓悟而非漸悟，刘虬無量義經序說：“生公曰：道品可以泥洹，非罗汉之名，六度可以至佛，非树王之謂，斬木之喻，木存故尺寸可漸，無生之証，生尽故其照必頓。”(出三藏記集卷九)，其意似同于涅槃無名論所謂“不体則已，体应無穷”。湯用彤曾搜輯遺文，証道生頓悟之義有二：“(一)宗極妙一，理超象外，符理証体，自不容階級，支道林等謂悟理在七住，自是支离之談。(二)佛性本有，見性成佛，即反本之謂，众生稟此本以生，故闡提有性，反本者真性之自發自显，故悟者自悟，因悟者乃自悟，故与聞教而有信修者不同。”(汉魏兩晋南北朝佛教史，頁六六八)这样的頓悟，撇开宗教的實踐，而仅从認識論講来，是否定对象性的自我对語似的冥証，是唯我主义在黑夜里惟把自己的反照当做灯塔的写意。

前面我們考察了魏晋以来佛学与玄学交融合流的概况。以后的佛学思想尽管流注着玄学的血液，却已斬断了原来所胚胎它的魏晋玄学这一母体的臍帶。然而当它离开了原来所倚存的魏晋玄学而真正独立时，它的社会意义也就削弱了，它只是当作宗教哲学而繁荣昌盛，而与作为宗教的佛学相輔流行。在这一意义上，哲

学史的传统材料，便重新经过改造，凝成了中国思想与佛教哲学融合的各种宗教哲学的派别。宗教的教义发展成为中土的禅宗、天台宗、华严宗等“诸宗”，然后又反过来影响了中国哲学的再改造，这一进程在隋唐时代还在潜移默化地进行着，而在宋代的道学中才完全透露出它的消息。

如所周知，宋代道学是受佛学（特别是禅宗）影响的，就其悠远的萌芽形态来说，我们实可溯源于魏晋间佛学与玄学的合流，虽则说这两个圈并不是直接相连的而是通过隋唐诸宗的发展而相衔接的。我们可以指出，宋代道学的若干思想与论述、甚至其借用的术语范畴，在魏晋、晋宋间的佛学中已不无痕迹可循：举例说，寂然不动、渊默而感应万端的本体，从安世高的禅观系统以至僧肇、道生的般若学与涅槃学，从来便是一个主要的论题，而在宋代则更以儒家的理论形式加以改造而提到道学的领域中来，如周敦颐谓：“寂然不动者，诚也，感而遂通者，神也。”（通书，圣第四）二程谓：“‘寂然不动，感而遂通’者，天理具备，元无少见，不为堯存，不为桀亡。……因不动，故言寂然，虽不动，感便通，感非自外也。”（二程遗书卷二）又如以心本湛然，以有意欲所蔽而致昏乱，在魏晋以来的各派佛学中，为屡见的论题，在宋代亦以儒家理论形式加以改造而提到道学的领域中来，如邵康节谓：“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣。”（皇极经世观物外篇）杨慈湖以更多的佛学语调说：“人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其灵。……不知方意念未作时，洞焉寂焉，无向不立，何者为我？”（慈湖遗书卷二）至于陆象山以“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”“万物森列于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非是理”，其义旨更接近佛学的论题。凡此种种，均可看出宋代道学与魏晋佛学与玄学的悠远的历史联系。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国思想通史

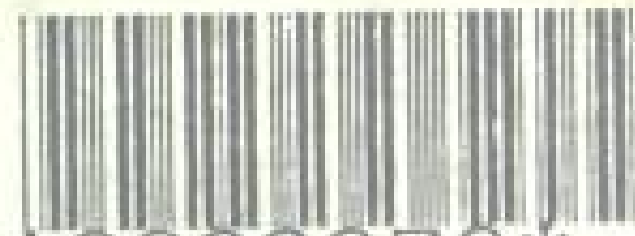
作者 =

页数 = 4 6 5

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
目录
正文



0033378

侯外庐主编

中國思想通史



中國思想通史

第四卷（上）

侯外庐主编

侯外庐 赵纪彬 杜国庠 邱汉生
白寿彝 杨荣国 杨向奎 诸青
执笔

中國思想通史

第四卷（下）

侯外廬主編

侯外廬 趙紀彬 杜國庠 邱漢生
白壽彝 楊榮國 楊向奎 諸青
執筆

中国思想通史

第四卷上册

侯外庐 主编

侯外庐、赵纪彬、杜国庠、
邱汉生、白寿彝、杨荣国、
杨向奎、诸青
执笔

人民出版社出版 商务书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 19.875印张 456,000字
1959年12月第1版 1980年2月北京第3次印刷
印数 25,101—42,300

书号 2001·107 定价 2.50元

中国思想通史

第四卷下册

侯外庐 主编

侯外庐、赵纪彬、杜国庠、

邱汉生、白寿彝、杨荣国、

杨向奎、诸 青

执 笔

人民出版社出版 新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 22印张 507,000字
1960年4月第1版 1980年2月北京第3次印刷
印数 25,101—42,100

书号 2001·108 定价 2.75元

編者的話

这部中国思想通史，按照原来的計劃是从古代至“五四”时期的哲学和社会思想的发展史，期于一九五〇年左右編輯完成，但計劃执行得不滿人意。在解放前由新知書店出版了第一卷，中华人民共和国成立以后，把原来編就的第二、三卷由三联書店于一九五〇年出版。后来把前三卷修訂了一次，由人民出版社陸續再版；把原由生活書店出版的拙著中国近代思想学說史中一八四〇年以前的部分修訂一次，以中国早期启蒙思想史書名由人民出版社再版，作为本書的第五卷；而关于唐、宋、元、明思想的这一卷，即本書第四卷，直到今天才初步編写完毕。因此，这五卷本通史实际上是古代中世紀思想史，至于近代、現代部分，拟单独編写出版。

因了本書編写的过程将近二十年，所以編写的内容就不能不有所增补和訂正，不仅解放前所写的第一、二、三、五卷已有修訂，而且解放后已經修訂的还不时发现应有所增訂，例如本卷写的第二、三、四卷序論补，原应編在第二卷書首，現在就只能补編于本卷；又如有些論証在前后应有照应的地方，也只有从后面加些补叙；更如应加訂正的术语，前后几卷来不及改訂，只得在本卷改訂。本卷用的“品級性地主”和带有“非品級性”色彩的庶族地主，即同于前后各卷用的“身分性地主”和带有“非身分性”色彩的庶族地主，这在本卷也有注解說明为什么要这样改訂。总之，因了本書所研究的問題比較广泛，須待长期研究、酝酿消化以及自我批判的步

驟，所以就难于避免反复厘正的工作。

本卷是在近几年来屡經商討而逐步写成的。一方面，参加写作者比过去几卷更多些，因而更具有集思广益的集体性；另一方面，全書的系統性和完整性又不能以集体分工而自相矛盾，因而在审定工作上允許有必要的集中。基于这种情况，参加执笔的同志們，虽然多数对于本書的体系和观点是比較一致的，但是各人对某些問題都可保留自己的看法上的不同意見。在分工方面，本卷一部分章节是由参加者个人执笔，經我和他們協商討論后，授权由我作些补充修訂工作的；另一部分章节是由我和諸青（几位青年）共同商討編写的；此外一些章节也有由我写作，而經参加执笔者提供意見，再經我修正而成的。因此，在体例編輯上，特别是在論証上的缺点，我应多負些責任。

本卷包括的时期較长，內容也較丰富，不得不按篇幅的分量分为上、下二册出版，从隋、唐至北宋为上册部分，从南宋至明末为下册部分。

在本卷編写工作中，中国科学院历史研究所第一、二所同志，提供了不少宝貴的意見，我們特对他們表示感謝！人民出版社所轉来的讀者对我们的期待和鼓励的信件，对我们的研究工作起着督促的作用，我們特对这些敬爱的讀者表示感激！

我們衷心地期待着讀者和专家們的批評！

侯外廬 一九五九年七月一日

第二、三、四卷序論補

——封建主义生产关系的普遍原理与中国封建主义

当研究中国封建制社会的特征及其发展的途径时，我們必須依据馬克思主义的基本理論来先审察封建史学的传统观点与资产阶级历史編纂学的阶级偏見。封建史学往往以大量的传统的道德、荣誉观点以及托古改制式的理想化了的法权观点，把封建主义的生产关系歪曲地记录下来；资产阶级的历史編纂学又一貫地依据近代资本主义自由的私有权来混淆封建主义财产关系的“特权、例外权的类存在”（解释見后），造成了极大的混乱。

我們提倡馬克思主义理論与中国历史实际相结合的创造性的科学研究，同时也反对这样的态度：或者孤立地用一句封建主义的定义来代替各个角度的全面分析，或者动不动就武断地說馬克思主义的普遍性的理論不适用于中国。这种态度妨碍人們对科学理論进行虚心而認真的研究。

这里，有必要对馬克思、恩格斯、列宁天才地科学地概括了的有关封建主义生产关系的普遍規律的某些基本原理，作一初步的探索与簡略的論述，这将对于本書第二、三、四卷的論述，提供理論的根据。

第一节

关于封建主义的土地所有权问题

所有权的涵义 作为政治经济学的范畴来说，所有权 (Eigentum 或译所有制) 涉及到生产的全部社会关系。它虽有其法权的表现，但正如马克思和恩格斯所指出的，法律和宗教一样，没有自己的固定的历史，而经济关系之反映为法律原理，必然是一种头脚倒置的东西。因此，对于所有权(或译所有制)，政治经济学所要把握的是在生产关系的总和中的表现形态，而不仅只是法权形式。马克思对此有极明确的表述：

“给资产阶级的所有权下定义不外是把资产阶级生产的全部社会关系描述一番。”(马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八〇)

“政治经济学不是把这种财产关系 (Eigentumsverhältnis 或译所有权关系) 就其法权表现作为意志关系总和包括起来，而是就其现实形态即作为生产关系总和包括起来的。”(马克思恩格斯文选〔两卷集〕，第一卷，莫斯科一九五四年中文版，页三六九；马克思恩格斯通信选集，德文第兹一九五三年版，页一八二；重点是原有的。)

这样，在所有权这一范畴的涵义中，我们已经可以看到，它的表现形态既然是指生产的全部社会关系，那末它就不是抽象的、永恒不变的观念，而是在不同的历史阶段中具有不同历史形态。

马克思明确指出，“在每个历史时代中所有权以各种不同的方式、在完全不同的社会关系下面发展着”(马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八〇)，并讥笑那些对所有权的不同历史形

态的混同：“可笑的是从此一步跳到所有（Eigentum，或譯所有权）的一定形式如私有（Privateigentum，或譯私有权）（并且还把一个对立的形式即一无所有为前提）。历史倒是指出公有（例如在印度人、斯拉夫人、古代的克勒特人等等中）是原始形式，这种形式在公社所有的形式上还在很长时间内起了显著的作用。”（政治经济学批判，人民出版社一九五六年版，頁一五〇——一五一；德文第茲一九五八年版，頁二四一）同样，我們也应避免这样一种錯誤，即在論証封建主义所有权时，也一步跑到一定形态如自由的私有权的历史形态中。

土地所有权的历史形态 現在我們再来考察土地所有权（Grundeigentum）这一范畴。一方面，土地所有权和一般的所有权是有区别的，馬克思曾指斥蒲魯东“表面上似乎講的是一般的所有权，其实他所談論的不过是土地所有权、地租而已”（馬克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，頁一八〇）。另一方面，土地所有权是与一定的所有权相适应的，并依所有权的不同历史形态而有相应的土地所有权的历史形态，这就是馬克思所說的“土地所有权有各种不同的历史形态”（資本論第三卷，人民出版社一九五八年版，頁八〇一）。

如所周知，在古典的古代，就已有了私有权或私有制这一形态，日耳曼的封建的所有权或所有制是对古典的古代的否定，而近代資本主义的私有权或私有制又是对中世紀封建所有权或所有制的否定。

严格意义的私有权或私有制这一历史形态乃是古典的古代和近代的形态，而不是封建所有权的形态。馬克思和恩格斯在德意志思想体系中不止一次指出：

“無論在古代或現代人民中，真正的私有权（das eigent-

liche Privateigentum 或譯真正的私有制)只是随着动产(Mobiliareigentum 或譯运动的所有权)的出現才出現的。”(德文第茲一九五三年版,頁六一)

“私有权利(Privatrecht)是和私有财产(Privateigentum,或譯私有權或私有制)一起同时从自然形成的共同体(Gemeinwesen)形式的解体过程中发展起来的。在羅馬人那里的私有财产和私有权利的发展在工商业方面沒有引起进一步的后果,因为他們的生產方式仍原封未动〔恩格斯在边上注道:放高利貸〕。在現代人民那里工业和商业已經摧毀了封建的共同性形式,因此对它們說来,随着私有财产和私有权利的发生,便开始了一个能够进一步发展的新阶段。”(同上,頁六二)

与此相适应,自由的土地私有權这一历史形态是古典的古代和近代的土地所有權的形态,而不是封建的土地所有權的形态。馬克思在資本論中不止一次地指出:

“这种观念——关于自由的土地私有權的法律观念(die juristische Vorstellung des freien Privatgrundeigentums)——在古代世界,只出現在有机的社会秩序(organischen Gesellschaftsordnung)解体的时期;在近代世界,只是随資本主义生产的发展而出現。在亞細亞,那不过間或由歐洲人輸入。”(第三卷,人民出版社一九五八年版,頁八〇四;德文第茲一九五七年版,頁六六五)

“自耕农民的小土地所有制形态(diese Form des freien Parzelleneigentums selbstwirtschaftender Bauern),作为支配的通常的形态,一方面在古典的古代的最盛时期,形成社会的經濟基础,另一方面,在近代各国,我們又发现它是由封建土地

所有制〔权〕解体所引起的各种形态中的一种。”参看人民出版社一九五八年版，頁一〇五三；德文第茲一九五七年版；頁八五八)

这里关于土地私有权这一历史形态的表述与德意志思想体系中关于私有权这一历史形态的表述吻合无間，这是鉄的公式，不容否認的。封建制社会在事实上也存在有小土地所有制形态，但不是通常的支配的形态，而且也不充分具备着法律观念的性質。因此說，“中世紀社会：細小的个人生产 (kleine Einzelproduktion)。生产資料預定为个人使用 (einzelgebrauch)，因此是簡陋的，細小的，效能微小的。生产是为生产者本身或其封建領主直接消費产品而进行的。”(馬克思恩格斯文选〔两卷集〕，第二卷，莫斯科中文版，頁一五三；德文第茲版，頁一四二)

封建主义土地所有权的非运动的性質 封建主义土地所有权既不同于古典的古代和近代，則其特征何在？对此，我們須从其非运动性去理解。

馬克思极深刻地作了这样的对比：在資产階級社会，是“运动的所有权” (bewegliche Eigentum)，而在封建制社会，則是“非运动的所有权” (unbewegliche Eigentum) ⊖。

关于运动的所有权，馬克思写道：

⊖ “运动的” (beweglich) 亦可譯为“不稳定的”，“非运动的” (unbeweglich) 亦可譯为“稳定的” (参看馬克思恩格斯全集第一卷，人民出版社版，頁三八四；德文第茲一九五八年版，頁三一六)。这些詞彙是黑格尔在法哲学原理 (Grundlinien der Philosophie des Rechts) 中所用过的，如第三〇八节談到“市民社会的不稳定的一面 (bewegliche Seite)”。还應該指出，运动的所有权与非运动的所有权的对立，即是市民社会与各等級的对立，这种对立是随着中世紀末期資产階級关系的形成而发生的。馬克思曾說：“在这里，我們又发现了市民社会和各等級中的一个新的对立，在它們中发现了不稳定的部分，因而也发现了稳定的部分 (它的基础是地产 [Grundbesitz 即土地占有])”。(馬克思恩格斯全集第一卷，人民出版社版，頁三八四)

“这运动的所有权是近代底兒子，是嫡出子；运动的所有权怜悯着他的敌人把他看作一个关于他的本质一窍不通的蠢才……。”（经济学—哲学手稿，人民出版社版，頁七一；参看马克思、恩格斯经济学短篇论文集，德文第茲一九五五年版，頁一一六）

这里，（一）所謂“运动的所有权”，在土地所有权上，是指土地进入交换的、不稳定的商品流通过程，因而成了自由的土地私有权。马克思在哲学的贫困中說到：“……从这时起，土地所有权就依附于农产品的市場价值。作为地租，土地所有权丧失了不动产（按即土地占有）的性質，变成一种交易品”（马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，頁一八五），正是指近代土地私有权的运动性質。（二）所謂“这运动的所有权是近代底兒子，是嫡出子”，在土地所有权上，意味着自由的土地私有权是一个历史的范畴，是近代的資本主义的产物。这一点是我們前面所已論証的。马克思認為“真正的私有權只是随着动产（Mobiliareigentum，也即运动的所有权）的出現才出現”（見前引），这种“动产”，其涵义和“运动的所有权”（bewegliche Eigentum）相当；而在中世紀，土地所有权則具有“不动产的性質”，其涵义又与“非运动的所有权”相当，即仅指对土地的特权占有（或譯地产Grundbesitz）。

关于“非运动的所有权”，马克思写道，由非运动的所有权到运动的所有权的轉变，乃是由封建制社会到資產階級社会的历史发展的必然性：

“安定的垄断之轉变为运动的不安定的垄断即竞争，他人的血汗底不劳而获的享受之轉变为他人的血汗底多忙的交易，是必然的。”（经济学—哲学手稿，人民出版社版，頁四七）

在这种轉变的过程中，出現了两种所有权的相互攻击；运动的所有

权把非运动的所有权看作是“蠢才”，“这个蠢才企图把粗暴的不道德的暴力和农奴制放到道德的资本和自由劳动的地位上去”，而代表非运动的所有权的封建的土地所有者，则“使他的所有权底世袭贵族，使封建的追思、怀念、回忆底诗篇，使他的梦幻的本质、他的政治的重要性等等发生作用”，并攻击他的敌人（运动的所有权）是拐骗者（同上，页七一）。

从以上所有权的这两种形态的对比研究中，我们可以明确一个问题：封建制社会的土地所有权的历史特征即在于：它是“非运动的”土地所有权，而不是“运动的”土地所有权或自由的土地私有权。严格意义的土地私有权的法律观念乃是特定的历史阶段的范畴，不能任意用之于封建制社会。这是属于封建主义普遍规律的原理，不论是中国的封建制社会或欧洲的封建制社会，都不能有超乎此一般规律的特例。显然，不应当用“自由的土地私有权”或“自耕农民的自由的小土地所有制形态”等概念来研究封建主义的规律[⊖]。

第二节

封建主义的土地占有权与私有财产的实质

中世纪的私有财产 必须指出，以上我们是从严格意义去论证私有权和与之相适应的土地所有权的历史性质，这样的论证丝毫不妨碍我们同时对私有权作一般的更宽广的理解。

⊖ 马克思和恩格斯之所以说东方缺乏土地私有权的法律观念，从一般意义上讲来，是因为象中国这样的历史在古代是氏族贵族所有权支配的形态（这一点大家似乎同意用“国有”这一概念），在近代又没有进入到资本主义社会，至于在中世纪，则按照封建主义的一般规律，根本谈不到严格意义的土地私有权，即运动的所有权。至于从特定的历史条件来研究，那就属于专题讨论的范围了。

从一般的更宽广的涵义来说，在人类社会的整个发展过程中，原始社会是公有制，繼此而来的阶级社会——奴隶制的、封建制的、资本主义的社会——可說是对原始社会的否定，是私有制对公有制的否定，共产主义社会則又是对阶级社会的否定、是更高阶段的公有制对私有制的否定。因此，馬克思和恩格斯一方面（如在資本論和德意志思想体系中所論証的）在严格的意义上把私有制或私有制只看作是古代的与近代的历史范畴，而另一方面（如在黑格尔法哲学批判和反杜林論中所論証的）又以私有制概括迄今存在过的一切阶级社会，其中包括封建制社会。

在反杜林論中，恩格斯写道：“所有文明的各族人民都是从土地的公社所有制开始的。各族人民經过了原始状态的一定阶段之后，土地的公社所有制在农业的发展进程中变成为生产的桎梏，它被废除、被否定，并且經过了較长或較短的中間阶段之后轉变为私有制。可是当农业由于土地的私有制而达到較高的发展阶段时，私有制又反过来成为生产的桎梏，象目前在小土地占有制和大土地占有制方面所看到的那样。由此就必然会提出否定現在已經是私有的土地占有制并把它重新变为公有制的要求。但是这一要求，并不是指恢复原始的土地的公社所有制，而是指建立远为高級的、发达的公有制形式，它不仅不成为生产的障碍，而且相反地第一次使生产从阻碍它发展的桎梏中解放出来，并使生产有可能充分利用近代化学上的发现和力学上的发明。”（反杜林論，人民出版社一九五六年版，頁一四二）

在黑格尔法哲学批判中，馬克思还詳細地談到了中世紀的私有财产（包括地产）：“凡是我們看到长子繼承制具有古典形式的地方（在德意志的各邦人民中），整个国家制度都建立在私有财产（Privateigentum）的基础上。在那里，私有财产是一个普遍的范畴，

是一种普遍的国家联系。就連普遍的职能也时而成为某一同业公会的私有财产，时而成为某一等级的私有财产。”（馬克思恩格斯全集第一卷，人民出版社版，頁三八一；德文第茲一九五八年版，頁三一四）

我們决不可以把这里的論証和前面的論証看成是有矛盾的。因为，（一）階級社会的共同性之一即私有财产，（二）共同性之外有各时代的区别性，馬克思常指示我們不要忘記了区别性，（三）在中世紀社会的某些国家也有残存着“古典的形式的地方”，那就必須具体分析，（四）中世紀的私有财产或私有权是一个特殊的形态，連并不屬於經濟范畴的普遍的职能还可以看作私有权，这一点是特別應該注意的。

土地占有、法律規定与私有财产 首先，我們要論述的是經典著作中的这一原理：占有权取得了法律的規定，才具有私有财产的性质。馬克思在黑格尔法哲学批判中写道：

“私有财产 (Privateigentum) 的真正基础，即占有 (Besitz)，是一个事实，是不可解释的事实，而不是权利。只是由于社会赋予实际占有以法律的規定，实际占有才具有合法占有的性质，才具有私有财产的性质。”（同上，頁三八二）[⊖]

在这种合法占有的涵义之下，作为中世紀私有财产，应和古代的以及近代的私有财产区别开来看待。按中世紀的财产形态，如經

⊖ 按 Besitz 一般都譯为“占有”，Grundbesitz 譯为“土地占有”或“地产”，有的譯本把 Besitz 譯为“管理”，那显然是誤解，以致使讀者望文生义。这段引文中的“实际占有”，原文为 faktischen Besitz（馬克思恩格斯全集第一卷，德文第茲版，頁三一五），意为“事实上的占有”，与資本主义生产以前各形态中譯本第五頁、第八頁中所譯的“实际占有”不是一个詞，后者的原文为 wirkliche Aneignung（政治經濟学批判大綱，德文第茲一九五三年版，頁三七六、三七八），似不应譯为“实际占有”，而应譯为“实在的享有”。关于“享有”一詞，以下另有說明。

典著作中常見的“地產”和“土地占有”，本來是一個詞，即 Grundbesitz。同古代的和近代的有嚴格的區別，這種土地占有 (Grundbesitz)，是和土地權力結合在一起的，因而它在外觀上顯出或表現出私有的樣子，而在內容上卻是一種霸權式的統治。這一點正是封建的土地占有的特征。

馬克思在經濟學一哲學手稿中對這種封建的土地占有的特征作了極其精辟的描述：

“在封建的土地占有 (Feudalgrundbesitz) 之下已經存在着一種作為對人的外在力量的土地的統治。農奴是土地的附屬品 (Akzidenz)。土地屬於宗子 (Majoratsherr)，即屬於長子。土地是歸他繼承的。

私有的統治主要隨着土地占有而開始，土地占有是私有的基礎。

然而在封建的土地占有之下，主人至少表現得象地產 (Grundbesitz, 直譯為土地占有) 的君主。甚至在占有者 (Besitzer) 和土地之間，還存在着比僅僅貨物的財富更深密的关系的外觀。塊塊土地隨着它的主人個人化了，它有主人的品級，和主人一起成為男爵的或伯爵的，有着主人的諸特權、主人的審判權、主人的政治关系等等。土地顯得象它的主人的非有機的軀體。所以成語有所謂 Nulle terre sans maître (沒有無主的土地)，這句話就表明領主權和土地占有的結合。” (馬克思恩格斯經濟學短篇論文集，德文第茲一九五五年版，頁九一；參看經濟學一哲學手稿，人民出版社版，頁四六；重點是引者加的。)

此段分三節，前後二節和中間一節是特殊和普遍的关系。我們在這裏應該注意“然而在封建的土地占有之下”的論述，那是和一般的合法的占有即私有權不同的。封建的土地占有者，即領主或特

权的品級地主，在他的土地上，表現得象君主一样，是作为对人的外在力量的統治者，他的占有权是和他的政治的、社会的权力結合在一起的。因此，普遍的职能也可以作为私有財產来看待。

另一方面，我們决不能因这种私有財產的表現形式，而忽略了所有权(Eigentum)与占有权(Besitz)的區別。

第一，这样的封建的土地占有权之成为封建的土地所有权，是通过法律而授予的，而这种所授予的权力不是財產平权的法律形式，而是一种基于名分和传统的地位的特权形式。在中国历史用語叫做“唯名与器，不可假人”的名器，君主有最高的名与器，同样地主也有其名与器。馬克思在描述了封建的土地占有之后，接着就指出：“……封建的土地所有权 (feudale Grundeigentum)，象君主国授与名义給君主一样，授与名义給他的主人〔指土地占有者，如領主〕。他的家庭底历史，他的門第底历史等等，这一切給他把土地占有权个性化起来，并且把土地占有权正式地弄成他的門第，弄成一个人格”（参看經济学—哲学手稿中譯本，頁四六，重点是引者加的）。因此，土地占有权通过了封建的权力授受，才“正式地”成为特殊的土地权力。

第二，合法的占有与不合法的占有必須严格地区別开来，前者具有封建的“私有財產的性質”，后者則不过是一种事实上的占有。（我在别的論文中提到，法律上的占有权或所有权是一回事，实际上的占有又是另一回事，即依据此处所講的原理而言，提法上並沒有矛盾。）二者在封建制社会經常引起統治階級的內訌。

第三，在一般涵义上，“所有”和“占有”是有联系的，占有是私有財產的基础，是土地所有权的前提，但經典著作对这两个概念的运用总是异常审慎的，在政治經济学批判导言、資本主义生产以前各形态、資本論中，馬克思往往在“所有”、“占有”、“所有者”、“占有

者”等字的下面加重点号，以提示人們应注意其間的区别；在社会民主党在一九〇五至一九〇七年第一次俄国革命中的土地綱領中，列宁更指出，“不了解所有权、占有权、支配权、使用权諸概念間的区别”，就会发生誤会（参看此書莫斯科一九五〇年中文版，頁一四四）。特別对于如中国这样封建专制主义的国家，更須对这些概念作审慎的研究。企图否定这些概念的区别，不会在科学分析上带来益处。

第四，在所有和占有相統一的地方，馬克思有时用“享有”（Aneignung）一詞，如“对自然的享有”（Aneignung der Natur）（政治經济学批判，德文第茲一九五八年版，頁二四一，参看人民出版社版，頁一五〇，有人譯为“利用”，有人譯为“占有”）[⊖]。

中世紀“私有財產”的實質 我們已經探索了封建的土地占有在法律規定下之“私有財產的性質”，它是在一般意义之下的私有財產。但还須进一步明辨：它是一种什么样的私有財產？問題不在于抽象地論証在封建制度之下私有財產的存在，而在于具体地揭示其實質。

⊖ 馬克思曾把“享有”（Aneignung）一詞与“享受”（Genuss）一詞并用，如“最后在消費中，生产物变成享受的、个人享有的对象”（政治經济学批判，德文第茲一九五八年版，頁二四二，参看人民出版社版，頁一五二）。在中国古代文献中，如子孙世享之“享”，受土受民之“受”，都含着所有与占有双关之义。因此我建議把 Aneignung 譯为“享有”。

还須指出，Aneignung 一詞是德国古典哲学中常見的術語，与 Entfremdung 一詞相对，前者之义为“同化”，与后者之义为“异化”相对。馬克思在黑格尔辯証法和哲学一般批判中曾有这样的用法，如“把人的已成为对象和异己对象的性能加以同化（Aneignung）”（人民出版社版，頁一二）。

“对自然的享有”，是經济学的用語，意味着使自然同化于人，把自然当作人的非有机的躯体，因此物質成为人的享有了。反之，“异化”在經济学上，也譯为“疏远的”，意味着如在封建制社会的土地权力反而离开人們来統治着人們。“享有”相当于“归順”或“归化”之义，而“异化”或“疏远”相当于倒行逆施的“逆施”之义。

在这里，我們需要对中世紀私有財產的實質作辯證的理解。一方面，从一般的广泛的意义而言，封建私有財產是作为所有权的表現形式来看待的。馬克思談到中世紀的私有財產时，曾用諷刺式的語气描写它的特征，曾把私有財產的涵义扩展到这样的程度，以至精神、法权、人的活动都列入私有財產的对象之內。然而中世紀的私有財產之成为“一个普遍的范畴”，反而是这样的特定的权力所表現的所有权：

“各种类型的商业和工业是各种特殊的同业公会的私有財產。宫廷官职和审判权等等是各个特殊等級的私有財產。各个省是各别的諸侯等等的私有財產。掌管国家大事的权利等是統治者的私有財產。精神是僧侶的私有財產。我履行自己义务的活动是別人的私有財產，同样，我的权利也是特殊的私有財產。主权——这里指民族——是皇帝的私有財產。”（馬克思恩格斯全集第一卷，人民出版社版，頁三八一；德文第茲版，頁三一四）

但另一方面，我們不能单看封建的私有財產所表現的外观，既然什么也是私有財產，那就好象沒有問題了。其实不然，馬克思已經在上文反复地強調这种私有財產的等級的、特权的實質，指出它是“某等級的私有財產”、“各个特殊等級的私有財產”、甚至最后指出“主权是皇帝的私有財產”等等。馬克思还这样写道：

“人們常常說，在中世紀，权利、自由和社会存在的每一种形式都表現为一种特权，一种脱离常规的例外。在这里不能不指出这样一个經驗事实，就是这些特权都以私有財產的形式表現出来。这种吻合的一般基础是什么呢？就是：私有財產是特权即例外权的类存在(Gattungdasein)。

凡是在国王（如法国）侵犯私有財產的独立性的地方，国

王总是在侵犯个人财产以前先侵犯同业公会的财产。但是，侵犯同业公会的私有财产，同时也就是侵犯作为同业公会、作为社会联系的私有财产。

在封建制度中正好显示出王权就是私有财产的权力，显示出王权中既隐藏着一般权力的秘密，也隐藏着各个国家集团的权力的秘密。”（同上，重点是引者加的。）

从这些经典的论断中，我们可以清楚地看到，中世纪的私有财产或所有权，跟严格意义的近代的私有财产和所有权比较起来，其实质是如何的不同。在近代，是“真正的私有权”、“自由的土地私有权”，这是说，它在法权上有形式的自由和平等，而在中世纪，私有财产就不具有这种“真正的私有权”性质，而实质上是特权、例外权的同义语，不过从经验的事实看来，以私有财产的形式表现出来而已。科学的分析不能满足于经验的事实，所谓私有财产的封建形式——“特权、例外权的类存在”[⊖]即是特权、例外权的品级存在。中世纪经院哲学把自然分别成若干“类”，这便是形而上学的幻想的虚构，把居民分别成若干“品类”，这便是所谓“法律虚构”的人格划分（顺便提一下，冯友兰先生的四种境界说，即是这个古老的传统）。例外权表现得最明显的是所谓宗法的长子继承制、封建国家的职官制，以至最高的君权或国家主权，即上引文说的王权所隐藏着的权力，或作为皇帝的私有权的所谓主权。因此，马克思又这样写道：

“在长子继承制中，私有财产是对国家官职的关系这一事

⊖ “类存在”原文是 Gattungdasein。按 Gattung 是“类”，古代哲学中已有类概念（Gattungsbegriff）；Dasein 是黑格尔常用的哲学术语，小逻辑中译本译为“限有”，列宁哲学笔记中译本译为“现有的存在”，这个词儿和“有”或“存在”（Sein）是有区别的，它含有被规定的、受限制的涵义，而非泛指一般的存在。因此，“特权、例外权的类存在”即指按规定的、受限制的、分成不同品级属类的特权、例外权。“特权、例外权的类存在”也可意译为“按特权、例外权而限定的品类存在”。

实竟使国家的存在成了直接的私有财产即地产（Grundbesitz，即土地占有）的属性、偶性。这样一来，国家就在自己的顶峰上表现为私有财产，其实在这里本来应当是私有财产成为国家财产。”（同上，頁三八三；德文第茲版，頁三一六）

可見在封建制社会的“私有财产”本来应当是“国家财产”，在有些国家如封建专制主义表现得突出，而在有些国家表现得隐藏罢了。研究封建主义，能够离开王权的隐藏的权力形式和王权的公开的权力形式么？为什么要把封建的主权作为所有权来规定的形式否定了呢？

这里已涉及封建主义在土地权力上的法律虚构与品級結構問題，这些問題将在下面作进一步的探討。

土地买卖的現象在中世紀怎样理解 把握了这些总的原理，我們再探索中世紀土地买卖的历史意义。

在封建制社会，有土地买卖，在资产阶级社会，也有土地买卖。其买卖的形式都体现着法权的形式。前者以形式的不平等（超經濟的）为依据；后者以形式的平等（商品形态）为依据。然而在二者，法权形式都是騙局。結果是：土地在买卖的名义之下为支配阶级所垄断。在封建制社会是“安定的垄断”，在资产阶级社会是“不安定的垄断”。所謂“安定的垄断”，即是如馬克思所說的缺乏“自由的私有權”的表現，同时又是土地所有权依于軍事的以及行政的特权的表現。

因此，在封建制社会，土地也曾通过买卖或讓渡的形式。然而自耕农民的小土地买卖或他的份地的出卖，正是大土地垄断的温床。最使人困惑不解的是：封建国家的法令还时常反对这种土地所有权的某些“运动的”傾向，責罵“民得买卖”是一种反常現象，好象造成土地兼并的原因不是由于封建“特权、例外权的类存在”，而

是由于土地买卖。

但問題是可以理解的。在“安定的垄断”之下，是被法律所限制的土地买卖，这就有別于“不安定的垄断”之下的商品式的土地买卖。

在經济学一哲学手稿中，馬克思写道：

“浪漫派关于这种情形流着伤感的眼泪，我們不去参預。浪漫派經常把潜存在土地之詭詐买卖 (Verschacherung der Erde) 中的可耻情形，和包含在土地私有权之詭詐买卖 (Verschacherung des Privateigentums an der Erde) 中的完全合理的、在私有制里面必然的并且被期望着的后果，混淆起来。首先封建土地所有权在本質上已經是由詭詐买卖得来的土地 (die verschacherte Erde)，这种土地是对人异化了的 (dem Menschen entfremdete 指倒行逆施了的)、并且是以少数大主人公的姿态站在人的对面的土地。”(馬克思、恩格斯經济学短篇論文集，德文第茲一九五五年版，頁九一；参看經济学一哲学手稿，人民出版社版，頁四五——四六)⊖

这里，馬克思指的是：“在衰落的中世紀和兴旺的資本主义生

⊖ Verschacherung, verschacherte 之詞根为 Schacher, 其义为“(小型)盘剥重利之交易”。在俄譯本中, Verschacherung der Erde 譯为 торговых махинациях с землёй [对土地进行生意人式的阴謀詭計], Verschacherung des Privateigentums an der Erde 譯为 вовлечении в торговый оборот частной собственности на землю [把土地私有权引入商业的周轉], 把 die verschacherte Erde 意譯为 результат грязных махинаций с землёй [对土地进行卑劣阴謀的結果] (馬克思恩格斯早期著作选, 俄文本, 頁五五三——五五四)。經济学一哲学手稿中譯本将此詞兒譯为“空头买卖”。这里改譯为“詭詐买卖”。这一詞兒的涵义实相当于“巧取豪夺”之“巧取”。entfremd 中譯本与俄譯本均譯为“和……疏远的”, 今按, 此詞为德国古典哲学術語, 义为“异化”, 如“人的本質之异化 (Entfremdung)”、“自身异化 (Selbstentfremdung)”, 馬克思常把这一类哲学術語用之于經济学。此处所謂“异化了的”土地, 是指土地显得人格化了, 土地以它的倒行逆施的主人的姿态出現, 并具有主人的品級、特权等等, 称霸一方。

产时期,产业資本家的富的急速增加,都有一部分要由他們直接詐欺地主的事情來說明”(剩余价值学說史,第一卷,三联書店版,頁三五三),在这种土地的詭詐买卖和土地私有权的詭詐买卖中,則包含着必然的、合理的后果,即土地所有权轉化为商品、旧貴族的复灭、貨幣貴族底最后完成。馬克思譏笑浪漫派的西斯蒙第只看見土地之詭詐买卖的可耻情形而伤感主义地批評資本主义(參看列宁評經濟浪漫主义,中譯本,頁七六——七七),并把这种可耻情形和其合理后果混淆起来。在这里同时指出了,在中世紀,土地已經在本質上是由詭詐买卖,即巧取豪夺得来的土地,而不是商品交易的土地。

这一論断向我們所提示的是:(一)在衰落的中世紀,土地的买卖是詭詐性的,而中世紀的土地买卖更在本質上早已就是詭詐的,它决不能和資本主义土地买卖的商品形式相类比。(二)在衰落的中世紀,土地买卖的詭詐性是暴露到表面上来了,但它却由土地私有权的詭詐交易而导致出了所謂合理的后果;至于中世紀,土地买卖的詭詐性是“本質”的,它虽然隱藏在道德的、荣誉的外觀之中,但如俄譯本所正确意譯的,封建土地所有权已經“对土地进行卑劣阴谋之結果”。

即使是这样,中世紀的土地买卖还是在不同程度上和各种形式上受到法律的限制。土地和特权联結在一起,領地被禁止出卖,因此,如恩格斯所指出的,“資產階級废除了长子繼承权或不許出卖領地的禁令,取消了貴族的一切特权,这样便消灭了特权貴族、土地貴族的权力”(馬克思恩格斯全集第四卷,人民出版社版,頁三六二)。和欧洲的情况不同,买卖的詭詐性,在封建社会还可以看出另一种迷人的情况。例如在中国宋代,一方面国家的土地可以出卖;另一方面,則通过职役的收夺,实际上又把土地权力收回

到国家手中。“普遍的职能”也可以出卖。国家主权者通过出卖“官告”讓渡了一种“官戶”的特权，或通过出卖“度牒”讓渡出另一种屬於假相的僧道的特权，因而把全国性的徭役轉嫁于表面上已經取得了土地权利的占有者。这样的土地买卖表明，如果没有同时以高价取得“官戶”特权的地位，實質上没有土地的权力。我們不能从表面上的現象，就渲染宋代已經在人民中間确立了所謂土地私有權。

第三節

論封建主义在土地权力上的品級結構

封建主义和国家法律規定的等級制 研究封建主义的历史規律，在政治經濟学、历史科学中，存在着便利的条件，也存在着比較困难的条件。

馬克思說：“古代社会的生产有机体，比資产階級的生产有机体，是更簡單得多，更容易理解得多”（資本論第一卷，人民出版社一九五八年版，頁六三），但同时也指出，奴隶制和封建制时代的階級矛盾却不象資产階級时代那样單純而明显。如在上面所指出的，封建的財產关系是一种“特权、例外权的类存在”，这一点反映在經院哲学上是这样的一种幻想的虛构，即自然現象的所謂“地上、天上、超天上”的品类存在；而通过法律的折射时，則表现为品級或等級的上下虛构。从基础到上层建筑的一系列的虛构，便給人一种荣誉式的假象。恩格斯在自然辯証法中指出，近代革命的“古典自然科学”就从打破自然現象的品类虛构入手，哥白尼以至牛頓批判經院自然哲学的顛倒意識就从这里入手。

封建制社会不同于資产階級社会：后者无实际上的平等权利而有形式上的平等权利；前者的权利不但没有實質上的平等，而且

还有形式上的不平等。列宁說：

“大家知道，在奴隶社会和封建社会中，阶级的差别也是用居民的等级划分而固定下来的，同时还为每个阶级确定了在国家中的特殊法律地位。所以，奴隶社会和封建社会（以及农奴制社会）的阶级同时也是一些特别的等级。”（列宁全集第六卷，頁九三注^①，重点是原有的。）

因此，封建生产关系既受着军事编制的影響，也和法律以及政治的特权等寻常联结在一起。这种形式上不平等的等级的法律划分，即“由各种不同的社会地位构成的整个阶梯”（共产党宣言，马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，頁四六六），乃是按照封建主特权阶级的阶级利益制订出来的一种阶级支配方式。与这种等级制结合的便是封建主土地权力的品级结构，如马克思、恩格斯在德意志思想体系中所指出的：“土地占有权的教阶式的结构以及同它相联系着的武装侍卫制度，提供了贵族以統治农奴的权力。”（马克思、恩格斯德意志思想体系，德文第茲一九五三年版，頁二〇）这里，“教阶”一詞是指基督教封建国家而說的，在中国相当于礼教的爵服制度。

封建土地所有权与法律虚构 封建的土地所有权所媒介出来的方式便是一种“法律的虚构”。关于这种土地所有权的法律虚构，马克思談到“非运动的所有权”时就說它是“愚蠢的所有权底神秘所媒介的方式”（参看经济学一哲学手稿，人民出版社版，頁四八），在談到地租形态时更明白地指出土地所有权和法律虚构的关系：

“地租不管属于何种特殊的形态，它的一切类型，总有这个共通点：地租的占有是土地所有权由以实现的經濟形态；并且地租又总是以土地所有权，以某些个别的人对于地球某些部分有所有权这一个事实，作为假定。……”

不同各种地租形态的这种共同性——都是土地所有权即不同各个人所憑以排他地占有土地一定部分的法律虛构的經濟实现——叫人們忽略了区别性。”(資本論第三卷,人民出版社版,頁八二八,重点是引者加的。)

土地所有权的“法律虛构”是馬克思論述前資本主义社会时常用的術語,这里指的是:在古代,在中世紀,統治者总是企图借法律的規定,从实际的占有中描繪出有利于那一时代支配階級的合法占有或所有权的神圣性。中国封建制社会的政权、族权、神权、夫权四条繩索[⊖]也是“愚蠢的所有权底神秘所媒介的方式”或土地权力的法律虛构。应该指出,这种“法律的虛构”同样是历史的范畴,德意志思想体系中說:“随着封建制社会向資產階級社会的过渡,一切立法越来越多地抛弃了这个法律虛构(例如,請比較拿破仑法典)。”(馬克思、恩格斯德意志思想体系,德文第茲一九五三年版,頁三七九)

了解了这种“法律虛构”的涵义,我們再来进一步考察封建主义土地权力的品級結構。为了便于具体的理解,我們在下面略举中国的史实作为按証。

封建主义土地权力的“阶梯”是有层次与結構的。从最高的皇权(最高的君主或主权者),即上面引文中所指的“国家財產”、王权所隱藏的权力,經過一层降似一层的“荣誉婚姻”,形成了把土地占有有人格化的各种等級,到了末层的直接生产者,就只有占有权、使用权,而无所有权了。

封建的品級結構和倒行逆施的土地权力 封建的法权对土地

⊖ “这四种权力——政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建宗法的思想和制度,是束縛中国人民特别是农民的四条极大的繩索。”(毛澤东选集,第一卷,第二版,頁三三)中国的封建法权从白虎通义以来,历代統治階級都費尽心血对这四种权力从事法律的虛构。这里的“政权”一詞相当于馬克思說的主权一詞。

占有者賦以主人的名分，這即是合法的占有——所有；越出了主人的名分而分外侵奪逾制，便成為實際的占有，甚至是非法的占有。所以層層的地主階級是占有者，而却有相對合法的與不合法的區別；通過法律的規定，可以看出他們的占有的相對合法的程度，又可以看出他們的占有的非法的程度。封建財產，如上引文所說的，應該是主權者或國家財產，在封建專制主義國家則更不隱藏地表現出“主權是皇帝的私有財產”，這就是我們說的封建的土地國有制形式。大土地占有者之所以獲得可靠的土地權力，是依據了名分的傳統以及榮譽的恩賜。名分和榮譽來自門第和“勛格”，而不是來自財貨的商品關係。這即是馬克思說的：“封建的土地所有權象君主國授與名義給君主一樣，授與名義給他的主人。”（參看馬克思經濟學一哲學手稿，中譯本，頁四六）

根據上述的理論來看，中國的封建土地所有權，依法律的虛構而受命于天的君主的名器，是所謂傳統式的“普天之下，莫非王土”的最高主權；作為最高地主（即主權者）的皇權，在政治上即表現為封建專制主義。中國封建專制主義的歷史不僅表現出土地所有權和主權不分，而且更表現出國家對全國範圍內的居民有極大的強施職役的權力。學者間曾懷疑過萬里長城的修築，如果不是使用奴隸勞動，很難設想能夠役使這樣大規模的勞動力，因而論證中國奴隸制社會的終結不會早於秦代。我認為，大規模勞役的事實，不但見于秦代之北築長城，南戍五嶺，漢代之興修水渠，移民屯墾，而且還見于以後歷朝的屯田、營田、開運河、設驛站、建都、造陵苑等等工程以及對外戰爭。這就是馬克思、恩格斯所一再指出的封建專制主義國家的公共職能或中央政府管轄的公共事業。在經歷內戰破壞而重建統一王朝時，這一適應于封建的土地所有權與主權不分的政權形式就愈顯得突出。秦、漢、隋、唐帝國是這樣，宋、元、明

帝国也是这样。但在欧洲，如上引文所指出的，这样“国家财产”，却表现为隐蔽的权力。这里存在的只是表现形式的不同，而不是社会构成的不同。

其次，宝塔式的地主对土地的占有是通过各种名分的赐予才取得相对合法的权力，而这种相对合法的权力又基于家族、门第、身分、勋爵等等。在中国，我们称他们为身分性地主或品级性地主[⊖]。一般说来，他们依据名分而有免役免课的特权，因而他们占有的土地具有相对的合法占有的性质。但在封建专制主义国家的形态之下，即使是世袭的封建主或勋爵那样的特权等级，他们的物权的范围和程度，在法理上和制度上都受到限制；甚至其物权也受皇权的一定的支配，其土地权力在一定条件下可以被皇帝追回或追赐以至夺爵、抄没，这就和欧洲领主的不纳不课（immunitas）不同。汉代七国之反，晋代八王之乱，都和这点有关系。我们可以说，在中国封建制社会，物权关系比较薄弱，而债权关系（如经典作家指出的贡纳形态）显得更重要，因而这样地主阶级的所有权是不

⊖ 列宁在十九世纪末期俄国的土地问题一文中把“身分性”和“非身分性”两个概念对立起来，指出资本主义土地私有权的发展，“即在于由身分性之转变为非身分性”。该文译者曾有一个注，把“身分”解释为“品级”。按 сословность 和 бессословность 是从 сословие 孳乳而来的，后者一般译为“等级”，因此，身分性与非身分性可以直译为等级性和无等级性，但这样译法也难令人理解其所指的意义。用中国的传统习惯，译为品级性和非品级性似比较合适些。因为品级指特权者的身分，是特别的与国家联系的职能，而非品级的寒族或细族是不入于品官或品题的等级。我们从前曾沿用了身分性和非身分性的译语，是权宜的处理。至于庶族地主的“庶”，与凡人良人在法律上具有同等的身分，他们是和有品级地位的豪族或士族以至官品贵族有区别的。我们采用非身分性或改译非品级性，不是说庶族地主等于具有农村资本主义富农的概念，而仅仅说他们带有非身分性或带有非品级性的色彩，也可以说是半“非身分性”，或半“非品级性”的地主。这即是说，他们既有区别于封建的身分性地主的性质，然而又有不能转变为非身分性的性质，因而，这个阶级集团便有其两面性，他们似相当于“把农业底重心由份地转移到非份地上去”的富裕农民（参看列宁文集第三册，页四五），而又在历史条件限制之下，没有完全取得非身分性地主的资格。至于身分性和非身分性的译语，我建议改译作品级性和非品级性。

完整的，特别是从法律意义上看来，是缺乏条件的。

有的土地占有者只有所有权的基础，占有一定的土地，却还没有在名分上取得所有权而使这种占有具有完全合法的性质；或者在取得相对合法性质的同时，又被封建国家规定的赋役法在贡献形态上剥夺了地租的一部分以至大部分。这样的土地占有者常被特权者所排斥，被繁重的职役所困扰。唐、宋时代的那些无免役权的地主或“富民”便是这样。唐代九等户与宋代五等户中的“高户”都负担着很重的职役，在实际的占有中依然没有合法的完整的地租权。我们称这样的土地占有者为带有“非品级性”或“非身分性”色彩的庶族地主。⊖

因此，依照法定的名分所具有的身分、品级、门第而取得的土地权力，是具有远近亲疏的“婚姻关系”的，因而也是具有政治的臣属性的。依照特权而分封到的土地，其性质是比较稳定的；不依照特权而自己占有的土地，其性质则为实际的占有，其对农民的臣属的关系就没有领户若干户或“实封”若干户的法律的规定了，而逾法所荫庇的农户在法律上是被认为有罪的。马克思说：“封建的生产，都以土地分给尽可能多数的臣属这件事作为特征。同其他一切主权者一样，封建领主的权力，不是依存于他的地租折的大小，而是依存于他的臣属的人数。后者又依存于自耕农民的人数。”（资本论第一卷，页九〇六）中国封建统治者，对于臣属的人数，历代一直存在着争攘的问题。

我们认为，品级性地主阶级在法律上规定着有臣属的特权，其

⊖ 参看上注。宋代区别了有特权的“官户”和无特权的非官户。列于非官户的庶族地主（如李颯所说的“富民”）就是这样的地主。唐、宋以来，有所谓“纲”的职役，如“花石纲”之类，对富民特别是被嫁祸的农民的剥夺是很残酷的，更不用说因了“岁币”而实行的横夺了。这种情况，秦、汉以来，以至唐、宋、元、明各代是一脉相承的，而从唐、宋以后，更成为统治阶级间的矛盾问题。

政治权力是和土地的占有联结在一起的(虽然也有但書的規定);而一般庶族地主則既无合法的臣屬的特权,又无免役权,同时其所占有的土地要分割出一部分地租,以貢納形态或以債款形态交給最高土地所有者。應該記住,不可以把这种貢納形态和近代的财产稅混为一談。

封建土地所有制的貴族和臣屬的关系,是一般的規律,而在历史的形态中也具有着一定的特点。

这里还应该指出:封建的土地权力的这种品級結構,在亚洲,土地所有权屬於主权者的国家,絲毫不意味着否定地主階級的存在。相反地,在各个时代,虽然都可以有“公田”、“官田”的形式,但其背后的秘密都刻上各別时代的支配階級的烙印,例如,奴隶制与封建制时代的土地“公有”或“官有”,依然是貴族、地主階級(作为整个階級而言)的土地所有权的一种形式;关于这一点,馬克思这样說:“国家的主要所得,是在地租形态上归到地主、君主等等手里的国家,例如亚細亚的国家,也是这样。”(剩余价值学說史第一卷,三联書店版,頁三五三)⊖

⊖ 所謂“国有”一概念,也有历史的特点。列宁在社会民主党在一九〇五年至一九〇七年第一次俄国革命中的土地綱領中談到俄国資產階級革命时期的“土地国有”时写道:“所有权就是指地租权,以及由国家政权来規定全国通用的土地占有与使用的规划。”(参看莫斯科中文本,頁一四四。)至于垄断資本主义的“国有化”,則正是恢复封建的“国有”形式。这不是如南斯拉夫修正主义者胡說的什么社会主义因素的增长,而是如列宁所指出的,它意味着对劳动群众的剝削和压迫的加强,反动势力与軍事专制的加强,使劳动群众长期受到貢稅的奴役,向資本家交納数以亿計的債款利息。(参看列宁全集第二十四卷,俄文版,頁二七六——二七七)

至于封建的土地所有权与居民的人格服从支配关系,正是以貢納形态以及債权关系为其特点,馬克思論封建制社会与資產階級社会的对立时,曾指出“以人格的服从支配关系为基础的土地所有权的权力,和非人格的貨幣的权力二者之間的对立。”(資本論第一卷,人民出版社一九五八年版,頁一四九注)

馬克思在資本論第一卷中,曾經对封建制社会使用过土地国有制或国家所有权一詞,即 Staatseigentum,中文版譯作“国有地”(同上,頁九一五),列宁还明白地区分过

第四節

农民的土地占有权和使用权

現在我們再來考察作为耕作者的农民只有占有权、使用权而无所有权这一問題。这里，我們應該注意列宁所經常指出的，农民的土地占有必須和地主的土地占有严格地区分开来的論点，决不能用近代資本主义时代的法权，也不能用中国明、清之际以后以至半封建社会的历史情况来进行考察。

馬克思曾这样描述封建主义的特征：

“在那里〔指欧洲的中世紀〕，我們看不見独立的人，却看見每个人都是互相依賴的——农奴与領主，家臣与封建諸侯，俗人与僧侶。物質生产的社会关系及建立在其上的各个生活領域，都是以人身的依賴性为特征。”（資本論第一卷，人民出版社一九五八年版，頁六〇）

农奴的人身依附于土地主人，他們固然是“土地的附屬品”，即作为土地耕作者的农民也还是部分地作为土地占有者的財產，即上引文所指的貢納形态，“履行自己的义务的活动就是別人的私有財產”。馬克思說：

“土地占有制底耕作者們……本身一部分是占有者底財

封建的土地“国有”和資產階級革命时期的土地“国有”，他說：“这种分配不應該是以早在一百年前已按地主家中的总管或亚洲式的专制政府中的官吏意志分配于农民的旧有份地为基础；而是應該以自由农业、即商品农业的要求为基础”，前者是封建的“土地国有”的概念，后者“基于經濟实现上的土地国有概念，乃是商品社会和資本主义社会的范畴。”（社会民主党在一九〇五年至一九〇七年第一次俄国革命中的土地綱領，頁四七、九五）

各时代的土地“国有”形式，亚洲封建主义的土地所有权概念，以及“从印度到俄国”的亚洲封建专制主义是否包括中国在內等一系列問題，暫留待專題研究。

产,象农奴一样,一部分他們对他有尊敬、臣从和义务底关系。所以占有者对待他們的态度直接是政治的,并且也同样有一个情感的方面。”(经济学一哲学手稿,人民出版社版,頁四六)

对依附农民說来,从农奴到不完全地享有人身权利的农民,都被强加了一种程度不等的人身依賴关系。因此,封建所有权是和对劳动力的不完全占有形式相联系着的。所謂有些財富的小农生产者的土地占有,就其人身依附关系而言,常发生变动,即随着他的人身之被不完全地占有,得而复失。农民出卖或典質土地,并不意味着行使“私有权”,反而意味着連合法“編戶”的地位也失掉了。在豪族利用特权进行“巧取”或“豪夺”的情况之下,或在封建专制主义国家为了公共职能而强加劳役的时候,农民就随着人身依附的关系,不得不将土地占有权丧失。正因为这样,用强力把农民从他們使用或占有的土地上赶走的事实,是作为統治者对农民严重的封建剝夺来看待的。在中国历史上,那些遺弃土地使用权或占有权而失籍脫散的流民或逃戶,便成为震撼封建制度的严重問題。反过來說,例如把逃戶寻找到,“括戶”若干万的时候,于是相应于“括戶”的劳动力,也就查出了官田,如唐代宇文融“括戶”后,即記載“田亦称是”。因此,对农民划定戶籍,正是把他們束縛在土地上的武力法律,它意味着對他們人身权的不完全占有的固定化的形式,中国历代封建王朝的法律对戶婚律有很严密的規定,以及封建的財政部之名为戶部,即具有这样的性質。而当农民一旦非法脫离原来的土地而逃散,这就意味着統治階級對他們的人身的不完全的占有发生了严重的問題。⊖

⊖ 前面我們曾指出庶族地主常因賦役法而破产。如果我們进一步研究,則不难发现,不論是小土地占有的自耕农民也好,农奴也好,在經常性的賦役法之下,是最受剝夺的阶层。負有征取賦役义务的庶族地主,通常总是把这种剝夺轉嫁到农民或农奴头上。因而即使有些財富的农民,在實質上也不具备着自由的土地所有权性質。

为什么說农民只有土地占有权而沒有土地所有权呢？如上所述，这是由于他們处于封建的依附性和隶屬性的政治条件之下。馬克思強調地說：“直接生产者不是所有者 (Eigentümer 英譯为 owner) 而只是占有者 (Besitzer, 英譯为 possessor), 从法理說他的剩余劳动必須全部屬於地主，所以有些历史家，看見在这种关系下，在負有徭役义务和农奴义务的人方面，也能够有财产 (相对地說就是財富) 的独立发展，曾經表示惊异。”(《資本論第三卷，人民出版社一九五八年版，頁一〇三五) 惊异是可以允許的，然而我們不同意由惊异而作出这样的結論：居然封建制度下的农民是土地所有者，甚至是自由的土地私有者。

农民对土地的占有，在中国历史上有所謂“名田”和“占田”的法律規定，而所謂“名”、所謂“占”，反而是封建土地所有权在法权上的不平等形式的規定。應該着重指出，在中国的中世紀历史中，封建所有权的“法律虛构”、封建主义的品級結構，是以温情脉脉的、宗法的、倫理的、說教的以及反对豪族占有的“平均”或“平等”的“限田”道理掩盖起来的（从董仲舒、师丹到陆贄、苏洵，都是这样）。这里同样有一种拜物教。正如資本主义的商品等价交換关系这一拜物教掩盖了資產階級和无产階級的对抗形式，中国封建主义的均田、均产、均稅和均役的外觀也是一种拜物教，为了适应农民要求“财产普遍化”的幻想，利用“小土地所有制形式”的說教，掩盖着封建統治階級和依附农民的对抗形式，并用来粉飾特权法律之下的超經濟的强制、橫夺或剝削。这样不患寡而患不均的記載，曾經使孙中山也迷惑起来，有时他宣称中国只有大貧小貧，而看不見階級的对立。要知道，揭开商品的拜物教的秘密，是分析資本主义社会的必要步驟，同样，揭开“限田”、“占田”这种土地所有关系的情感式的拜物教，也是分析封建制社会秘密的首要工作。

从商鞅变法的“名田宅，以家次”起，历史記載中就充滿着神秘的說教，好象从农村公社分解出来的农民已享有法律的保障，好象“民得买卖”土地的所謂讓渡已具有自由私有权的性質。其实就在商鞅变法的条款之下，据通典注：“名田，占田也，各立限，不使过制”，可見，在名义上“自耕农民小土地所有制”的均产形式，早就包括着連形式上也不平等的占有权的規定了。所謂“不使过制”的“制”，就是等級性的占有形式的“法律虚构”。因为农民有最小限度占有的“制”，在份地上也还允許包括着隶屬的奴婢；而大地主却有最高限度的“制”，可以領地若干万頃并領戶若干万户。在这样等級制法律的虚构中，我們絲毫也看不出什么“自由的私有权”来。

就按董仲舒的后来的說明来講，所謂“民得买卖”不但不能証明“自由的私有权”的建立，反而意味着在封建制社会的农民是以土地所有权的丧失而換取使用权为其特征，至于因了所謂“民得买卖”使“富者田連阡陌，而貧者无立錫之地”，反而証明恩格斯的历史分析在中国也是适合的。

因为中世紀农民之取得对土地使用权，不但不意味着他們可能取得土地所有权，而相反地，这种对土地的使用权的取得，却以土地所有权的丧失为前提。恩格斯談到中世紀农奴制的起源和第九及第十世紀的特权时曾不止一次指出：古代的自由的小农，在人身依附关系形成的同时，以被迫放弃土地所有权作为代价而取得使用权：

“我們所有的材料，以关于高卢的为最多。在这里，与隶农并列，还有自由的小农。为了避免官吏、审判官及高利貸者底暴行，以謀自己的安全起見，他們往往祈求某一势者的保护；不仅个别的农民如此做，即整个公社，也是如此，致使第四世紀的皇帝們屢次发布命令，禁止此种行为。但这对于寻求

保护之人究有什么好处呢？保护者对他们所提出的条件是：他们须把他们的土地所有权(das Eigentum ihrer Grundstück)轉讓給他，而他保証他們終身使用这块土地(die Nutzniessung auf Lebenszeit)。神圣的教会采取了这个詭計，并在第九及第十世紀，很热心地利用这个詭計来扩张神底統治和他们自己的地产。”(家庭、私有制和国家的起源，人民出版社一九五五年版，頁一四五)

“象以前的高卢农民一样，他们须将自己的土地所有权(Das Eigentum an ihrem Grundstück)交給保护人，再以种种不同的条件把这块土地向他租来，不过总离不开服役和納貢。”(同上，頁一四八)

很明显，中世紀农民的人身依附关系和他们丧失土地所有权是連結在一起的，而他们所取得的对土地的使用权，即使是終身使用权，也还是以很高的代价才換取得来的。

在中国，或者如封建主义前期的农民，放弃份地而“依托豪强，以为私屬”，或者如五等戶(宋代)的农民，丧失土地占有权而依附“官戶”或“形势戶”以为佃客，或者如明代农民，“以有田为害”，求豪强廕庇以为佃农，都和这种情况相近似。

其次，中世紀农民对份地的使用权，在法律形式上最初是和占有权統一的，而經過事实上的变化，二者則不一定統一。因为事实上有这样的情况：份地被买卖与典質、抵押了，經過买卖、典質或抵押之后，农民对份地的占有权和使用权就不再表现为統一的形态，而表现为分离的形态。在这里，占有权和使用权就按法律上和事实上的两种涵义而有了区别：对于典質、抵押土地的一方來說，在法律上也仍有占有权，但事实上已丧失使用权；对于借典質、抵押而取得土地的一方來說，在事实上已有使用权，而在法律上仍未取

得占有权，甚至通过买卖而取得的土地，在法律上可以不承認其合法，如唐代詔令中所指的“賊买”。于是土地的占有与土地的使用就有了出入，这种出入在封建制社会后期表现得更为显著，列宁談到俄国十九世紀末叶的土地情况时曾指出：

“上面所引証的关于农民份地、租地、購買地及出租的統計資料，总結起来，可以得出这样一个結論，即农民底真正的土地·使用·，日益成为与农民底正式的官方的份〔地〕的土地·占有·制〔占有〕不大适应了。……”

“在事实上，就最低一类的农民說来，全部土地·使用·跟份地的土地·使用·比較起来，是相对地——有时且为绝对地——少些（土地底出租，租地底微少）；就最高一类农民說来，全部的土地·使用·，由于購買地及租入地底集中在他們手里，跟份地占有·比較起来，要相对地且绝对地高些。”（十九世紀末期俄国底土地問題，列宁文集第三册，人民出版社一九五四年版，頁四二——四三）

这是說，有些农民，因了出卖特别是因租典份地，他們事实上所使用的土地較他們所应占有的份地为少；有些农民，因購買或租入土地，因而他們事实上所使用的土地較他們所应占有的份地为多。在中国均田制破坏以后，也有这种相似的情况，唐代九等戶和宋代五等戶中的农民，就程度不等地表现出占有和使用之不大适应。然而，如列宁所論証的，在這種情况之下，也只是土地·使用·和土地·占有·的比較；而并不标明着土地的所有权的任何性質。

第五节

小 結

从上面經典著作中指示的有关封建生产关系的理論，我們可

以这样总括地講，明确地理解了封建土地所有制的历史范畴，使我們更能遵循历史主义的方法研究問題。

区别开封建的所有权、占有权、使用权的性質，区别开封建的土地所有权和資本主义的自由的土地私有权，規定了封建的所有权的历史特点，不是白費心思的工作，而是对于我們的历史研究的深入有关的工作。如果在封建制社会不区别土地所有权、占有权和使用权，那就容易发生誤解，使人們忽視封建生产关系中的人与人間的真实的关系，即階級集团之間的对抗关系。因为占有权虽然在形式上是豪族地主、庶族地主和农民的程度不等的权利，但身分的体制却划分出統治階級和被統治階級来。从封建的土地所有权和基于特权而形成的大土地占有者說来，他們是封建統治階級集团，封建的土地权力的品級結構使他們形成了一种联合，对生产階級进行統治，以便于程度不等地占有直接生产者的劳动力。尽管統治階級之間对合法占有和非法占有这一問題上有矛盾，而对农民的关系說来，地主階級都拥护着最高皇权所制訂的剝夺农民的法律。

其次，如果不明确封建的土地所有权的“非运动”的性質，“稳定的垄断”的性質，基于“婚姻关系”或“荣誉名分”关系的性質，温情脉脉的宗法的性質，那就容易使我們忘記掩盖在“階級即等級”之下的階級对抗形式。資产階級学者經常美化着封建的所有权，而否定中国封建制社会的階級对抗形式，說那里只有大貧小貧，甚至有平等的理性关系了，說那里有自由的完全的私有权了，我們应依据馬克思主义的有关封建历史的理論来予以彻底的批判。

明确了封建的土地所有权及其私有財產的实質，是对于封建制社会的經濟規律以及階級分析提供着理論說服力；而否定其性質，甚至以之和資本主义的自由的土地私有权混同，不能說在理論

研究上是严肃的。农民是封建制社会的直接生产者，同时也是有条件的占有者，这种二重地位就容易在阶级关系上令人忽视其被压迫阶级的实质，如果从一些财富为他们所占有的事实，而得出他们是土地所有者的错误看法，那么他们就在土地所有权方面取得了法律地位，而好象不是土地的附属品了。

封建主义对于依品级的有无所形成的各类等级的地主阶级也表现在法律的规定之中，他们对土地的占有权时常发生合法的和非法的争吵。一般说来，在合法的情况之下，具备所有权的性质（但在有的国家这种权力在法律规定上是缺乏完备性的），在非法的情况之下又仅仅具备着“实际占有”的性质，这就对于地主阶级之间为了地租的权力争夺提供着社会根源。

至于皇权或主权者这样最高地主，依据所有权的法律规定以及引用此规定赐给各级地主以土地权力的荣光时，或依法只默许其实际占有而对之作各种攻击时，就从法律意义方面和各类等级的地主形成了矛盾，例如官田范围与民田范围，授权与追权，夺爵与赐爵，允许买卖与限制买卖，没入官田与出卖官田（如南宋）等等，就使皇权与豪权、皇权与形势户之权以及一般不享受特权的庶族地主的权利，形成错综复杂的矛盾。这些都是和所有权、占有权的理论有关的。

另一方面，从主权者以至各类等级的地主，在整个封建主义的阶梯结构中又是相为联合的统治阶级，他们虽然经常因了合法占有与非法占有起着内部的斗争，但对封建主义的政治的法律的基本结构，所谓“特权、例外权的类存在”，是利害一致的，特别在农民反抗的时候，他们的阶级集团的态度更表现出拥护所谓“品级联合”的统治。

第四卷总目

編者的話

第二、三、四卷序論补

- 第一章 中国封建制社会的发展及其由前期向后期转变的特征
- 第二章 呂才的唯物主义和无神論思想
- 第三章 隋唐佛学思想
- 第四章 中唐华严宗和禅宗的唯心主义思想
- 第五章 刘知幾的进步的史学思想
- 第六章 韓愈李翱排斥释老的政治理論及其唯心主义的天命論
- 第七章 柳宗元和刘禹錫的唯物主义、无神論及其战斗性格
- 第八章 李觀的平均土地思想及其哲学思想
- 第九章 王安石的新学、变法思想和唯物主义哲学
- 第十章 北宋唯心主义道学的形成
- 第十一章 关学学风与张載的哲学思想
- 第十二章 洛学蜀学及其唯心主义思想
- 第十三章 朱熹的思辨哲学及其反动的正宗性質
- 第十四章 陆象山的唯心主义“心学”
- 第十五章 陈亮思想及其反对思辨哲学的战斗性格

- 第十六章 葉適的唯物主义思想及其对哲学遗产的批判
- 第十七章 封建社会后期道教的传统及其僧侣主义
- 第十八章 宋元之际黄震和邓牧的进步思想
- 第十九章 元代馬端临进步的史学思想
- 第二十章 王阳明的唯心主义思想
- 第二十一章 王廷相、黄綰、呂坤的反道学思想
- 第二十二章 泰州学派的思想及其阶级性与人民性
- 第二十三章 泰州学派繼承者何心隱的烏托邦社会思想
- 第二十四章 李贄战斗的性格及其革命性的思想
- 第二十五章 东林党爭的历史意义及其社会思想
- 第二十六章 方以智战斗的社会思想和唯物主义哲学体系
- 第二十七章 明末天主教輸入什么西学？具有什么历史意义？

上册目录

第一章	中国封建制社会的发展及其由前期向后期 转变的特征	1
第一节	中国封建土地所有制在唐代发生相对变化的特征.....	1
第二节	中国封建制社会的阶级关系、等级制度及唐代等级 制度的再编制.....	36
第三节	中国封建制社会农民人格的隶属关系、剥削制度 和地租形态及其在唐代的转变.....	64
第四节	唐代统治阶级集团内部的分野和党争.....	91
第二章	吕才的唯物主义和无神论思想	108
第一节	吕才的行年著述及其“异端”学派的性格.....	108
第二节	吕才的唯物主义世界观.....	118
第三节	吕才无神论和唯物主义思想的特点.....	121
第四节	吕才的认识论、逻辑思想及其逻辑著述的推测	132
第三章	隋唐佛学思想	141
第一节	隋唐佛学的宗派源流、社会根源及其基本观念	141
第二节	三论宗吉藏的三谛论和天台宗智顓的止观论.....	164
第三节	唯识宗玄奘窥基的唯心主义世界观与烦琐的 心理分析.....	199
第四章	中唐华严宗和禅宗的唯心主义思想	231
第一节	华严宗“理事”说的历史根源和社会根源以及 法藏的“理事说”.....	231
第二节	法藏对事物普遍联系的歪曲以及对“理”的虚构.....	238
第三节	华严宗“理事”说与程朱“理学”.....	256

第四节	禅宗的兴起及其对道学的影响·····	262
第五章	刘知幾的进步的史学思想·····	277
第一节	刘知幾史学的批判精神和对优良传统的发揚·····	277
第二节	刘知幾史論的历史价值及其理性主义·····	291
第三节	刘知幾的无神論与進步的历史观·····	304
第四节	刘知幾的学派·····	313
第六章	韓愈李翱排斥释老的政治理論及其唯心主义的天命論·····	319
第一节	韓愈在唐代“党爭”中的依違态度及其悲剧的政治命运·····	319
第二节	韓愈排斥释老的理論·····	327
第三节	道統說与性三品說的天命論的实質·····	338
第四节	李翱唯心主义思想及其实际应用·····	343
第七章	柳宗元和刘禹錫的唯物主义、无神論及其战斗性格·····	352
第一节	刘柳的政治革新和刘柳思想体系在斗争中的成长·····	352
第二节	柳宗元和刘禹錫的唯物主义世界觀及其特点·····	361
第三节	柳宗元反对品級結構的历史观及其理論特点·····	375
第四节	“二王刘柳”集团的“政治革新”运动的进步性·····	390
第八章	李觀的平均土地思想及其哲学思想·····	398
第一节	李觀的平均土地思想及其对北宋中期的社会批判·····	398
第二节	李觀的礼論和易論·····	408
第九章	王安石的新学、变法思想和唯物主义哲学·····	420
第一节	王安石的生平及其新学的学术地位·····	420
第二节	改革科举制度和学校制度、修撰三經义和字說·····	434
第三节	新学基本著作和新学学派·····	441
第四节	王安石的唯物主义世界觀·····	449
第五节	王安石的唯物主义認識論·····	462
第六节	王安石的社会經济思想和熙宁新法·····	470

第十章	北宋唯心主义道学的形成	496
第一节	北宋道学产生的社会根源	496
第二节	司馬光的天命論及其唯心主义的哲学体系	511
第三节	邵雍的唯心主义与退化的历史观	521
第四节	周敦頤的唯心主义思想	535
第十一章	关学学风与张載的哲学思想	545
第一节	关学的学风与张載哲学形成的社会根源	545
第二节	张載論“气”、“两”及其思想的积极一面	550
第三节	张載的二元論及其陷入唯心主义的途径	556
第四节	关洛学术异同的爭辯和张載的二元論	562
第十二章	洛学蜀学及其唯心主义思想	571
第一节	二程的唯心主义理学	571
第二节	蜀学学风和苏氏唯心主义思想	584

下 册 目 录

第十三章	朱熹的思辨哲学及其反动的正宗性質	595
第一节	朱熹的思辨結構与客观唯心主义世界觀	595
第二节	朱熹的自然观、社会秩序論及其品类存在說	609
第三节	朱熹的人性論	624
第四节	朱熹的唯心主义的“格物致知”說	638
第十四章	陆象山的唯心主义“心学”	648
第一节	陆氏宗法家族和陆象山的身世	648
第二节	陆象山的社会思想及其社会根源	659
第三节	陆象山的唯心主义世界觀	670
第四节	陆象山的直觉主义的方法論	684
第十五章	陈亮思想及其反对思辨哲学的战斗性格	692
第一节	陈亮思想的学派性	692
第二节	陈亮的軍事、政治观点	696
第三节	陈亮哲学思想的根本傾向	712
第四节	陈亮与朱熹之間理論斗争的实質及历史意义	719
第十六章	葉適的唯物主义思想及其对哲学遺產 的批判	740
第一节	永嘉学派从道学反对派到異端的轉化和葉適的 地位	740
第二节	葉適的开明的社会思想及其局限性	751
第三节	葉適哲学的唯物主义实質及其对哲学遺產批判 的意义	765

第十七章	封建社会后期道教的傳統及其僧侶主义	783
第一节	隋唐五代的道教及其与封建政治的关系	784
第二节	宋元时代的道教及其与道学的关系	796
第十八章	宋元之际黄震和邓牧的进步思想	813
第一节	黄震的思想	813
第二节	宋元之际邓牧“異端”的社会空想	826
第十九章	元代馬端临进步的史学思想	832
第一节	馬端临对杜佑、郑樵史学傳統的发展	832
第二节	馬端临史論的科学的因素	850
第三节	馬端临史論的人民性	862
第二十章	王阳明的唯心主义思想	875
第一节	王阳明的生平及其政治活动	875
第二节	王阳明的主观唯心主义哲学思想	882
第三节	关于王阳明思想的評價問題	905
第二十一章	王廷相、黄綰、呂坤的反道学思想	912
第一节	王廷相的唯物主义哲学思想及其对道学和神学的批判	912
第二节	黄綰的哲学思想	929
第三节	呂坤的元气守“恒”学說及其进步思想	940
第二十二章	泰州学派的思想及其阶级性与人民性	958
第一节	泰州学派的創始者王艮的生平及其著作	958
第二节	王艮的进步思想及其人民性	974
第三节	泰州学派的傳統	996
第二十三章	泰州学派繼承者何心隱的烏托邦社会思想	1003
第一节	何心隱战斗的生平	1003
第二节	何心隱的反封建的“叛逆”思想	1011

第三节	何心隐的政治思想和人道主义的社会空想·····	1018
第二十四章	李贽战斗的性格及其革命性的思想 ·····	1031
第一节	李贽生平的战斗历程及其著述·····	1031
第二节	李贽思想的承传关系、社会根源及其战斗性格 ·····	1051
第三节	李贽的人道主义的平等观和个性说·····	1061
第四节	李贽的反圣教、反道学的战斗思想 ·····	1076
第五节	李贽思想中的唯心主义的“彼岸”·····	1092
第二十五章	东林党争的历史意义及其社会思想 ·····	1096
第一节	东林党人文化斗争的形式·····	1096
第二节	东林党人的社会思想·····	1105
第二十六章	方以智战斗的社会思想和唯物主义	
	哲学体系 ·····	1121
第一节	方以智著作所表现出的历史意义·····	1121
第二节	方以智社会实践的悲剧性及其社会思想的人民性·····	1139
第三节	方以智的唯物主义和自然科学·····	1150
第四节	方以智的无神论和唯物主义一元论·····	1161
第五节	方以智的唯物主义认识论·····	1179
第六节	方以智哲学的局限·····	1186
第二十七章	明末天主教输入什么“西学”？具有	
	什么历史意义？ ·····	1189
第一节	神学和经院哲学的输入及其历史意义·····	1189
第二节	天主教义和中国传统思想的论争·····	1203
第三节	天主教输入中国的自然哲学和思想方法·····	1235
第四节	从技术科学看耶稣会所输入的“西学”·····	1258

第一章

中国封建制社会的发展及其 由前期向后期转变的特征

第一节

中国封建土地所有制在唐代 发生相对变化的特征

在学习了马克思主义经典作家闡明的关于封建主义生产关系的一些普遍原理后，我們回头来看中国历史，便可能掌握解剖的武器，对中国封建社会总过程进行全面的科学的分析，从而揭开一向为封建史学和资产阶级史学所掩盖的历史的真实面貌，找出历史的发展规律。

大概地说，中国封建社会可分为前期和后期两个阶段。前期又可以战国末秦、汉之际为过渡，两汉作为一个阶段，魏、晋、南北朝、隋为一个阶段。后期可以隋和唐初为过渡，从中唐至明代中叶为一个阶段，明代末叶，即自十六世纪中叶以后，至一八四〇年为又一个阶段。唐代则以建中两税法为转折点，处在由前期到后期的转变过程中。研究唐代社会经济的变化，可以看出中国封建制社会在发展过程中的主要的问题。

在这里我們首先就封建主义土地所有权在中国封建主义历史上的特点及其在唐代发生相对变化的特征来进行研究。下面且从

对北魏均田制基本性质的考察入手。

第一，北魏均田制是远而继承了中国秦、汉早已存在的主权即土地所有权这一封建的土地所有制形式，近而因袭了西晋占田制的精神。从官吏依品级或身分等级而受田、农民依男丁和女丁的劳动力而受田看来，这明白显示出封建的形式上不平等的法权性质以及等级制构造的性质。魏孝文帝太和九年(公元四八五年)在均田的丁未诏中说要“均给天下之田”(魏书卷七上)。均田令中又说：“均给天下民田”。很显然，封建皇帝是以最高所有者而虚构法律。按照法律，特权的官吏和等级低下的农民都得有依照不同的身分向皇帝领受土地的权利。这里，因了“特权法律”的封建性质，在法律的不平等形式方面便显出：官吏和农民，由于受田数量上和性质上都有很大差异，对土地的权利关系也就有很大区别。官吏享受的“永赐”、“横赐”，不但数量大，而且允许有所谓“悉从货易”的合法的权利(通典卷二)。农民所得土地，除一些是有占有性质外，仅有使用权，而他们的人身自由是受限制的。这就是外表上披上一件均田制的“美”服，实质上表现出等级性的封建法权。法令规定，刺史、太守的田(即以后职田的由来)要“更代相付”，农民的露田随时可以还受，从这里可以看出，世业田仅仅是在有限范围的法令内才许可买卖或让渡。从法律意义上讲来，这就有力地说明了，土地的所有权，一方面排他性地掌握在封建专制主义国家或皇帝的手中；另一方面封建国家又依照名分来分割出土地的等级占有。

第二，在均田制下的贵族官僚的永业田是根据名分而获得的占有权。在某种条件之下(如免课免役)，它具有不完整的土地所有权(不同于欧洲的不纳不课制)。北齐和隋在法令上明白出现了官吏的永业田。从法律上看，农民对永业田也是有占有权的，露田则

仅有使用权而已，因为老而未死时，就得还田了。可是，法令上虽规定永业田种桑麻，但露田不足时，“以其家桑田为正田分”，永业田也不一定尽种桑榆，也是可种谷物的，两者的区分并不稳定。按唐代敦煌县户籍残卷，各户桑田大都受足，口分田（即露田）却绝大多数皆不足。这可见所谓桑田或世业只应是维持农民最低生活的份地，而露田收获则应缴给封建国家。这正如列宁所说的：“既定世袭领地底全部土地，都分成了领主的土地与农民的土地；农民的土地作为份地分给了农民，……为地主耕种领主的土地，为自己耕种自己的份地”（俄国资本主义的发展，人民出版社一九五六年版，页一四二——一四三）。这里讲的领主，在中国就是最高领主或封建的国家。如果这样理解不错的话，农民的永业田也不具备完整的占有权的性质，就近似于永久使用权了。从土地的划分看来，剥削者的土地和农民使用的土地是分别排列的，虽在交纳地租时是用租调来折算，但这样均田制下的租调是通过“正田分”和非“正田分”来区别的，这基本上是以劳役地租为主的形态。

第三，在推行均田制之前，施行三长制。在施行三长制以前，传统的身分性或品级性豪族地主荫占户口的情况是十分严重的。通典卷三乡党说：“后魏初，不立三长，唯立宗主管护，所以人多隐冒，五十、三十家方为一户，谓之荫附。荫附者皆无官役，豪强征敛，倍于公赋矣。”这种对于劳动力的荫附，是依靠农村公社的组织来实现的。宗主管护意味着家族长通过血缘关系来奴役家族中的直接生产者。这种荫附的户口成为特权占有者的依附劳动力，同时就对于封建国家“编户”或国家农奴的不完全占有，形成严重的威胁。北史卷三三李灵传，记其孙李显甫的事说：

“显甫，豪侠知名。集诸李数千家于殷州西山，开李鱼川，方五六十里，居之。显甫为其宗主。”

这可見“一宗将近万余”的組織情况，便是名豪巨族生根的土壤。此外，如博陵李几一家，“七世同居同財，家有二十二房，一百九十八口。”（北史卷八五李几传）北海王閔：“数世同居，有百口。”（北史卷八五王閔传）河北有“有韓、馬两姓，各二千余家，恃强憑險，……侵暴乡閭”（魏書卷四二薛辯传）。从此可知，“宗主”就是依靠家族門第历史的土地主人，曾一度被法律所承認，又曾一度被法律所否定。他們恃强侵占土地，該不是由于买卖吧？應該說是由于品級而賦与的特权吧？当他們的土地数量合乎法律形式的規定时，叫做沒有“逾制”的占有；当其超出法律形式的規定时，叫做“逾制”，因而土地权利虽不一定就被剝夺，但也是“实际占有”的性質。

通过三长制，虽然把品級性豪族所占有的蔭附戶，編制为均田制之下的編戶，但仍然依靠的是温情脉脉的农村公社的組織。如均田法令中对于老小癱残者分予一定的土地，身沒者的土地先給予或借予所亲，賦役令中三长选养孤独癱老貧劣者，都說明这一关系。北齐的河清三年（公元五六四年）令中，更明白显现出这种关系。隋書卷二四食貨志說：

“每岁春月，各依乡土早晚，課入农桑。自春及秋，男二十五已上，皆有田亩。桑蚕之月，妇女十五已上，皆营蚕桑。孟冬，刺史听审邦教之优劣，定殿最之科品。人有人力无牛，或有牛无力者，須令相便，皆得納种。”

这个法令表面上表現出了温情脉脉的宗法关系，实質上更說明封建专制主义国家是如何地利用农村公社这一基础。唐代的村、里、乡制就是沿袭北魏的三长制而来。唐的里正有劝課农桑的任务，而“邻保代輸”（唐会要卷八五，逃戶）。租調的强制性法規与前代相同。所謂“租”、“調”課輸的剝削制度，反过来又使得耕織結合的农村公社不易解体。将原来的宗主督护制改为三长制的目的，虽

然意味着封建专制主义国家把大族所支配的劳动人手夺取过来，打击大土地占有者的蔭冒的情况，但三长的給复，是付出了一定的代价或条件的。正因为如此，均田制和三长制对大豪族有斗争也有讓步，在法律上还表现出豪族成为封建主义的支柱。到北齐时，問題就严重了，“貧戶因王課不济，率多貨賣田业，至春困急，輕致藏走”。这是什么道理呢？因为“三正卖其口田，以供租課”（通典卷二）。这就看出所謂民得买卖是什么性質了。这正是一种无耻的“欺詐的买卖”，因为出卖的原因是“以供租課”。那么这些田地和民戶，还不是又落入由宗主督护轉化来的三长或复落入豪族手中而形成逾制的占有了么？所以这正說明了这样的問題，即封建专制主义国家施行均田制和建立三长制是建筑在农村公社的基础之上的，而农村公社本身，同时又是豪族占有土地和蔭戶的渊藪，因而封建专制主义国家和豪族对依附的劳动人手相互爭夺的斗争也就一直延續下来。这种斗争是从汉到隋、唐历史記載中所常見的，到了唐代更出現了新的情况。

北魏均田制法令說得很明显，即“乐迁者听逐空荒，不限异州他郡，唯不听避劳就逸。其地足之处，不得无故而移”（魏書卷一一〇食貨志）。这和唐代的乐住之制，关內諸州者不得住关外，有軍府州者不得住无軍府州，完全一样。其目的是在于把农民束縛在份地上，以便通过人身不完全的占有，来榨取剩余劳动。在設立三长时，对于这个目的也說得很清楚。魏書卷五三李冲传说：

“（文明）太后曰：立三长則課有常准，賦有恒分，苞蔭之戶可出，僥倖之人可止。”

因为当时在战争中，豪族向南迁移，率領了部曲宗族，霸占一方，叫做“行主”，从而豪族便利用他們所統率的蔭附戶，逾制地占有土地。魏孝文帝在太和九年（公元四八五年）的均田詔中就指出

“富强者并兼山澤，貧弱者望絕一塵”（魏書卷七上高祖紀上）。而建議均田的李安世，也就從封建道德的角度，提出了“平均”的口號，說：“雄擅之家，不獨膏腴之美；單陋之夫，亦有頃畝之分。”（魏書卷五三李孝伯傳附安世傳）這好象只要嚴格地貫徹最高的皇權的意志，那就使土地占有不至懸殊太甚，所謂“細民獲資生之利，豪右靡餘地之盈”（同上）了。然而限制豪族實際占田蔭戶的法令是不可能絕對有效的。因為在均田令中，豪族還可以通過奴婢、牛來實際地廣占土地。到北齊時，如通典卷二田制下所說：

“廣占者，依令奴婢請田，亦與良人相似，以無田之良口，比有地之奴牛。”

向最高土地所有者請借的權利也是一種特權形式，例如“河渚山澤，有司耕墾，肥饒之處，悉是豪勢，或借或請，編戶之人，不得一壘”（通典卷二田制下）。在北齊“大族蝟起應之”的高氏政權下，對品級性豪族讓步更大，所以均田制依法律來限制豪族對土地占有的作用，並不是可靠的。

知道了北魏實行均田制的這些基本性質後，我們就容易看出唐代均田制繼承了前代的那些傳統，發生了那些變化和為什麼破壞。

北齊、北周的均田制基本上沿襲北魏，當然在制度的細節上有些不同。唐代的均田制繼承了前代的規格而有所變革。唐六典卷三戶部尚書載：

“凡給田之制有差，丁男、中男以一頃（中男年十八以上者亦依丁男給），老男篤疾廢疾以四十畝，寡妻妾以三十畝，若為戶者則減丁之半。凡田分為二等，一曰永業，一曰口分。丁之田，二為永業，八為口分。凡道士給田三十畝，女冠二十畝，僧尼亦如之。凡官戶受田，減百姓口分之半。……”

通典卷二田制下載：

“諸以工商為業者，永業口分田各減半給之，在狹鄉者并不給。”

“諸庶人有身死家貧無以供葬者，听賣永業田，即流移者亦如之。樂遷就寬鄉者，并听賣口分（賣充住宅、邸店、碾磴者，雖非樂遷，亦听私賣）。”

“其官人永業田及賜田，欲賣及貼賃者，皆不在禁限。”

按唐代官吏授田有永業、職分和官司的公廩田。此外，還有賜田。永業田多者至一百頃。因此，對土地占有的規定是按等級高低而有所不同的。

唐代的均田制，依然是封建的土地所有權和主權相統一的性質。唐六典卷三戶部尚書說得很清楚：“凡天下之田，五尺為步，二百有四十步為畝，百畝為頃。度其肥瘠寬狹，以居其人。”下文接着就說均田法。這說明土地所有權是排他地支配在封建專制君主的手中，法律授予君主以最高所有者的名分。就農民的受田來說，明顯地可以看出，農民所得的是份地。這反映到法律上，如唐律疏議卷一二戶婚律上說：

“諸賣口分田者，一畝笞十……。疏議曰：口分田謂計口受之，非永業及居住園宅，輒賣者。禮云：‘田里不鬻’，受之于公，不得私自鬻賣。違者一畝笞十……，地還本主，財沒不追。”

口分和永業的劃分依然是以勞役地租為主的形態，農民對口分田只有使用權。永業田的買賣或讓渡，在法律上更有一定的條件限制，所謂“家貧賣供葬”等等。且所謂“買賣”是上面所講的“欺詐的買賣”，不但絕不同於私所有權之下的“欺詐的買賣”，反而是淪於“官戶”或奴隸的一種合理途徑。因此，均田制下農民的份地，主要是

对于土地的使用权。

反映等級阶梯的不平等法权的規定，官吏的賜田和永业田就不同了。唐律疏議卷一二戶婚律上說：“其賜田欲賣者，亦不在禁限。其五品以上，若勛官永业地亦并听賣。”这里，賜田和永业田，在一定的条件之下，是被貴族官吏所依法独占的。然而法律上也有但書的規定。关于貴族官吏的永业田就有这样的規定：

“諸永业田，……兼有官爵及勛俱应給者，唯从多，不并給。若当家口分之外，先有地非狹乡者，并即迴受，有贖追收，不足者更給。”（通典卷二，册府元龟卷四九五，此处引文据唐令拾遺田令第二二）

这里还仅指出追收官吏足額的永业田以外的土地。此外还有别的規定：

“諸应給永业人，若官爵之内，有解免者，从所解者追（即解免不尽者，随所降品追）。其除名者，依口分例給。自外及有賜田者并追。若当家之内，有官爵及少口分应受者，并听迴給，有贖追收。”（同上）

至于官田借人佃者，更可依法追收。这种“追賜”、“追收”反映出，貴族官僚对于永业和賜田，随着官爵的有无高下而被封建专制主义国家夺回全部或一部分。这表示出，他們对土地的占有要依照封建所有权的規定，或多或少地在他們“身上投射着一个浪漫的荣光”，这就不同于資本主义社会的“运动的所有权”了。因此，貴族官僚的賜田、永业在法令上既然可以被封建国家追收，那么，在法律上就是按照“实际的占有”来处理的了。这种“追賜”、“追收”法令的規定，是从传统习惯而形成固定化的法律形式。至于具体的事实就更多了。全唐文卷一加恩隋公卿民庶詔說：

“其隋代公卿已下，爰及民庶，身往江都，家口在此，不預

义軍者，所有田宅，并勿追收。”

李渊为了籠絡隋代臣僚，免于追收他們的土地，是荣誉式的“加恩”的例子。按常例，前代貴官所占的土地，大都是被后起的王朝所追回的。如武则天建立了武周政权时，即曾籍沒追收唐官所占的大量土地。唐将郭子仪的田地，在其死后也曾被封建国家所“論夺”和逼献。史称：“子仪薨，……多論夺田宅奴婢，（子仪子）曜不敢訴。”（旧唐書卷一二〇郭子仪传附子曜传）这样看来，貴族官僚对賜田、永业田的占有，既可在一定的条件之下許其买卖，又可在一定的条件之下被剝夺，前者表面上近于所有，但土地虽然卖出了，仍然逃不出特权的控制，因而封建国家便回收了課役；后者則完全表露了“实际的占有”的性質。

以上所論的是关于唐代均田制繼承前代传统的历史。在另一方面，唐代均田制也有不同于过去的特點。

第一，唐代貴族官僚的受田，普及到品官中一切官吏，官僚授田的办法被規定得更周密了。唐代的官僚机构是逐渐扩大的。不論是职官、官爵、散官、勛官都可授永业田。不过，五品以上在寬乡授田，六品以下可在本乡取归还的公田为永业（見通典卷二，田制下）。于是，凡是官吏都可依法成为地主阶级。这点和魏、晋至南北朝不同。因了唐代制度容納了南朝經濟的发展，对庶族地主采取了兼容并包的办法，品官受田也就不限于旧的品級性豪族的門閥，所以授田的范围便扩大了。既然爵、职、勛、散官都可授田，唐王朝的新貴族就都能成为官僚兼地主，其中不但包括了那些过去身分低下的庶族地主的入仕者在內，这便是所謂“天下英雄入吾彀中”（唐太宗語），而且也相对地打击了通过单依家譜世族而取得土地权力的旧势力。唐代品級結構起了些变化，因为如唐大詔令集卷一一〇誠励氏族婚姻詔說：

“氏族之盛，实繁于冠冕，婚姻之道，莫先于仁义。自有魏失御，齐氏云亡，……燕赵右姓，多失衣冠之绪，齐韩旧族，或乖德义之风，名虽著于州閭，身未免于贫贱，……问名唯在于窃货，结褵必归于富室。”

诗人杜甫也说“将军魏武之子孙，于今为庶为清门”。隋、唐科举制度曾助长了庶族地主势力的发展和巩固，扩大了品官受田制，更给予他们以土地占有的保证。例如于志宁让地于张行成、高季辅说：“行成等新营庄宅，尚少田园”（旧唐书卷七八，于志宁传），这正说明了新起的庶族日益发展成为官僚地主。这现象从武周到玄宗时，表现得就更明显。而按等定户“混一士庶”之所以可能，正是由于新起的庶族因了参与官品，和过去的门阀在法律上享有同等的特权。

马克思谈到古代社会的生产有机体时，曾经指出过如下的情况：“那些古代社会的生产有机体都比资产阶级的生产有机体要格外简单得多，而且易于洞察得多，但它们依靠的，或者是尚未断绝自己与别人的自然的血缘关系之脐带的个人的未成熟性；或者就是直接的主与从的关系。”（资本论第一卷，德文版，页八五；参看中文版，页六三）前者的传习到了中世纪近似于这里讲的豪族所依靠的；后者的传习到了中世纪近似于庶族所依靠的。这两种依靠的形式，在唐代显得十分对立，到了宋代后者在主客的租佃关系上就更稳固了。

第二，唐代法令规定了僧尼和工商业者都可授田。他们的受田数虽较农民成丁者少些，或只能在宽乡授田，但和汉代以来的法令不同，毕竟由法律正面地承认了僧尼和工商业者占有土地。他们通过法律的规定占有一定的土地，再通过不合法的巧取豪夺以扩大实际占有的范围。因此，寺院的占地附户日增，形成了“膏腴

美业，倍取其多；水碾庄园，数亦非少”（旧唐書卷八九狄仁傑传）的情况，因而寺院經濟的势力日益强大起来。工商业这一等級，在汉代的法律是擯之于土地占有者之外的。在后来各代，他們的身分也不高。唐代依法給予他們以土地占有的荣光，这更清楚地表明地主与商人的結合以及商业資本轉向对土地的掠夺。例如唐代大商人邹鳳熾的“邸店园宅遍滿海內”（太平广記卷四九五邹鳳熾）的情况，也就日見其多了。这种脫离了自然联系的臍帶而基于主从关系的占有，对于农村公社起了一些相对的破坏作用。同时，他們列入授田的行列，也成为旧式均田制的破坏的因素。因为可授田的数目是有限的，承認工商业者的授田数，不过是对他們所实际占有的土地作出規定罢了，事实上并不一定按人戶划分土地給他們。

第三，唐王朝正視了南朝經濟的发展，限制土地买卖的法令，显然比前代放松。法令上限制土地买卖的时寬时严，給土地逾制的占有开了方便之門。北魏均田令規定，只限于桑田的有余或不足部分才可买卖，所謂“不得卖其分，亦不得买过所足”。但到北齐时，桑田和麻田同为世业田，世业田的范围扩大了，可买卖的部分也就跟着扩大。及至唐代，在家貧需要葬費及流移的情况之下皆可“出卖”永业田，而口分田在狹乡迁寬乡，卖充住宅、邸店、碾磴时，都可“出卖”了。这样的規定，一方面意味着农民对自己的份地，逐漸提高了占有权的屬性，但另一方面，更重要的，是为豪强之家打开了巧取豪夺的后門，使他們在設立邸店、碾磴、建置园宅的名义下，可以大肆兼并了。这就是馬克思所指的 *Verschacherung*（詭詐），在封建的“荣光”照耀之下，它是一种可耻的“出卖”，在出卖之中农民自己所换取来的是另一种被保护地位。封建制的土地占有还附帶对其他自然条件的占有，例如水源等等。因了占有水源，当时关中地区的郑白渠上水磴就更多了，封建专制主义的皇权曾采取

了抑制手段。在永徽、开元时拆过这里的碾磴，大历时又大拆过一次。然而四万顷的水田到大历时只剩下六千二百顷，从这里可见在“欺詐的买卖”之下，而进行非法的兼并之烈。在这样依各种特权而实际兼并的情况下，农民对于逐渐取得的土地占有权，并不是一种保证生活的前提，反而是在风雨飘摇中造成失掉生活保证的前提，最后连自己本人也不得不从土地上流离出去，成为史家所说的一种“客户”或豪强的“私属”。唐大诏令集卷一一〇说：“逃人田宅，因被贼卖，宜令州县招携复业。”因此，永业田可以出卖的结果，使农民连自己也推销出去，其商标叫做被保护的“私属”。

唐代均田制这些特点的发展，带来了均田制的破坏。同时，伴随着均田制的破坏，相应的出现了军制、税法的变革和庄园经济的发展。

贵族官僚在均田制下，土地的权力的扩大助长了非法的占有。寺院和豪商占田的合法化，土地买卖限制的放松，促使着土地权力不按皇帝的意志来授给，而按“形势”、“形要”的势力来巧取。从封建的土地所有权方面讲，那就“逾制”地畸形发展起来，使均田制的章程遭到破坏。这在开元、天宝之际就表现得非常严重。册府元龟卷四九五田制说：

“天宝十一载十一月乙丑诏，曰：……王公百官及富豪之家，比置庄田，恣行吞并，莫惧章程（按指非法）。借荒者皆有熟田，因之侵夺；置牧者唯指山谷，不限多少。爰及口分永业，违法买卖，或改籍书，或云典贴，致令百姓，无处安置。”

这自然是最高土地所有者皇帝一面的道理。其实人民在“违法买卖”之下流亡逃散、无法安置，还有不堪租调剥削的一面。唐代诗人不少暴露出这种事实。白居易的重赋诗即说明两税制前后的这样情况。他说：

“厚地植桑麻，所用济生民，生民理布帛，所求活一身。身
外充征賦，上以奉君亲。国家定两稅，本意在忧人。厥初防其
淫，明敕内外臣：稅外加一物，皆以枉法論。奈何岁月久，貪
吏得因循。浚我以求宠，斂索无冬春。織絹未成匹，纒絲未盈
斤。里胥迫我納，不許暫逡巡。岁暮天地閉，阴风生破村。夜
深烟火尽，霰雪白紛紛，幼者形不蔽，老者体无溫。悲喘与寒
气，并入鼻中辛。昨日輸殘稅，因窺官庫門，繒帛如山积，絲
絮似云屯。号为羨餘物，随月献至尊。夺我身上暖，买尔眼前
恩。进入琼林庫，岁久化为尘。”（白氏长庆集卷二秦中吟十首
之二重賦）

原来請射、置牧、借荒都是最高地主的特許形式，但在制度破
坏的时候，无馬也可以請牧地，所請的牧地中更有大量的熟田。超
經濟强制式的巧取豪夺本来是品級性地主的特点，到了唐代就更
开方便之門。于是出現了象卢从愿这样的“盛殖产，占良田数百
頃，帝（玄宗）自此薄之，目为多田翁”（新唐書卷一二九卢从愿传），
也出現了有“地癖”的占有者，如李憺“丰于产业，伊川膏腴，水陆上
田，修竹茂树，自城及闕口，別业相望；与吏部侍郎李彭年，皆有地
癖”（旧唐書卷一八七下李憺传）。在这样的情况下，唐人杜佑曾說：
“开元之季，天宝以来，法令弛坏，兼并之弊有踰于汉成、哀之間。”
（通典卷二田制下注）

因了官僚豪强对土地的非法兼并或占有以及封建国家的苛重
的田賦徭役，武周时已經出現了“今天下戶口，逃亡过半”的情况。
証圣年間（公元六九五年），李嶠就指出，戶籍法束縛之下的劳动
力，是封建土地所有权的依据，依法是“軍府之地，戶不可移，关輔
之民，貫不可改”。因了制度的破坏，“而越关繼踵，背府相寻”，形
成“天下之人，流散非一”了（唐会要卷八五逃戶）。玄宗时农民逃

亡更多，形成了“籍帳之間，虛存戶口，調賦之際，旁及親鄰”的情況（同上）。這些戶口逃亡到那里去了呢？不是“因人而止”，就是“佣力自資”，逐漸轉為強宗豪族的非法的隱戶客戶。陸宣公集卷二二均節賦稅恤百姓說得很清楚：

“今制度弛紊，疆理隳壞，恣人相吞，無復畔限。富者兼地數萬畝，貧者無容足之居。依托豪強，以為私屬，貸其種食，賃其田廬，終年服勞，無日休息。”

這和本書本卷序論補引証的恩格斯分析農民出賣土地的情況是相似的。均田“制度”在玄宗時已經遭受了劇烈的破壞、弛紊。安史亂後，更是“丁口轉死，非舊名矣；田畝移換，非舊額矣；貧富升降，非舊第矣”（舊唐書卷一一八楊炎傳）。不僅土地落入豪強占有者的手中，大批農民也轉為豪強的“私屬”（按即主從關係的依附者，“私屬”這一概念最早見於王莽的詔令中，時稱奴婢為私屬）。本來封建專制主義國家的農奴束縛於戶籍而不可移動，是固定化的“制度”，一旦所謂“制度”、所謂“疆理”動搖了，均田制也就失去其存在的條件了。

均田制本來是以自然的血族關係支配的農村公社為其基礎的，定期還授就是明顯的表現。恩格斯在分析公社的土地分配時，就指出從定期分配逐漸會演變到不再進行分配。封建專制主義國家要從全國範圍內維持定期還授的傳統，到了從屬或主從關係支配的情況之下，就不可能了。

均田制既經破壞，立基於均田制上的府兵制度，在開元、天寶間，也就跟着破壞。此後不得不採用召募的雇傭兵制，以至於宋代的廣募流民為禁軍的制度。封建制社會的軍事體制對於土地財產關係以及地租形態具有着巨大的影響。同時，依據均田制而制定的租庸調法，也大受破壞，兩稅法終於代替了租庸調法。這是中國

封建主义前后期转变的重要标志。

两税法是中国封建土地所有制形式相对变化的结果。土地所有制形式在变化中，因而地租形态也要变化。特别是由于直接生产者大量流亡的时候，原来土地的占有和使用就发生新的情况，这时劳动力的重新编制在统治阶级看来是特别重要的。“逃户”怎样纳于法规之下，便是一个大问题。武周时李嶠建议将逃户“所在隶名，即编为户”（唐会要卷八五逃户），已启税客户之议。宇文融的括客括田，定客户税钱，实开劳动力再编制的端倪。至杨炎建议改行两税，就意味着这一编制的完成。

伴随着均田制的破坏，庄园经济也发展起来。

在南北朝时代，大规模的庄园就已经有了。人所熟知的刘宋孔灵符的庄园是这样：“于永兴立墅，周回三十三里，水陆地二百六十五顷，含带二山，又有果园九处。”（宋书卷五四孔季恭传附孔灵符传）这个庄墅包括了水田、旱田、山头和果园。北周时萧大圆所赋的居舍，据周书卷四二萧大圆记载是这样：

“筑蜗舍于丛林，构环堵于幽薄。……果园在后，开窗以临花卉；蔬圃居前，坐簷而看灌畦。二顷以供饘粥，十亩以给丝麻。侍儿五三，可充纸织；家僮数四，足代耕耘。沽酪牧羊，协潘生之志；畜鸡种黍，应庄叟之言。穫菽寻汜氏之书，露葵徵尹君之录。烹羔豚而介春酒，迎伏腊而候岁时。”

象这儿所说的，有果园，有菜圃，有粮食田，有桑麻田，牧羊养鸡，种黍制酒，住宅之外，环以围墙，规模虽小，却是个具体而微的庄园。

到了唐代，官僚豪强兼并农民土地后，更多设置庄园。这时庄园或名庄，或名墅，或名庄宅、庄田，或名别墅、别业。其中当然有些只是官僚地主的花园住宅，不包括耕地在内，宋人洛阳名园记中所载，多属此种，而包括耕地在内的庄却更多。有人说庄园一词

来自日本，实在是錯誤的。唐宪宗的勅令中就說：“遂于当处买百姓庄园舍宅”（唐会要卷八三租稅上），“庄园”一詞，已見于唐朝皇帝的文書中了。

自高宗、武周以来，均田制日趋破坏，官僚豪勢和寺院的庄园越来越多。前举天宝十一載（公元七五二年）的詔書中，已指出王公百官和富豪之家竟置庄田。有“地癖”的李愔，自洛阳到闕口，“别业相望”。元載在长安城南的庄园也很多，“城南膏腴別墅，連疆接畛，凡数十所”（旧唐書卷一一八元載传）。而剑南东川节度使严礪，擅自籍沒境内庄宅一百二十二所（見元氏长庆集卷三七，弹奏剑南东川节度使状）。此后庄园更发达，如唐末大官僚韦宙，“江陵府东有別业，良田美产，最号膏腴，积稻如坻，皆为滞穗”，仅江陵庄“积谷尚有七千堆”（太平广記卷四九九韦宙）；司空图的庄，“周迴十余里，泉石之美，冠于一山。北岩之上，有瀑泉流注谷中，溉良田数十頃。至今子孙犹存，为司空之庄耳”（南部新書辛卷）。这些庄园中最简单的有庄宅耕地，較完备的則有碾磴或店鋪等。如三水小牋所載严部的庄，“置別业，良田万頃，桑柘成阴，奇花芳草与松竹交錯，引泉成沼，疏阜为台，尽登临之志矣”，庄中有住宅、花园、耕地和桑柘等。金石萃編卷一一三重修大象寺記，記該寺“管庄大小共七所，都管地总伍拾叁頃伍拾陆亩叁角荒熟并柴浪等”，“瓦屋壹拾貳間，草舍貳拾間，果园壹所，东市善和坊店舍共六間半”，这里包括耕地、荒地、柴草地、果园等等。又同書卷七七少林寺碑記少林寺“賜地廿頃，水碾一具，即柏谷庄是也”，这个庄中包括了碾磴。由此可知，把唐、宋以来的庄园看成与欧洲的庄园一样，自然是不对的，而仅把它視為一片一片的庄田耕地，如汉奸陶希圣在唐代經濟史中所說的，更是荒唐絕頂的胡扯！

在庄园中的直接生产者，大都来自均田制下失掉土地而脫籍

流亡的农民，也就是陆贄所說的“依托豪强，以为私屬”。如天宝时相州王叟，“庄宅尤广，客二百余戶”（太平广記卷一六五王叟），这里二百多“客戶”，正是在均田制破坏时游离出来的流民。全唐文卷二九玄宗置劝农使詔說：

“百姓逃散，良有所繇，……暫因規避，旋被兼并，既冒刑网，复損产业，居且常惧，归又无依，积此艰危，遂成流轉。或因人而止，或庸力自資。”

这詔令比較說得客觀一些，这里并不隱瞞着規避国家的重課是兼并的导火綫，最后还指出了庄园中的庄客、客戶成为逃戶、浮戶的归宿。在此情况下，均田制失去了束縛农民于份地上的作用，封建专制主义国家要再掌握更多的劳动人手，就必须改变方式了。

面临着这种情况，唐王朝也就相应地发展了皇庄和官庄，从而以直接管轄的皇庄和官庄来和官僚豪势爭夺劳动人手。皇庄、官庄的土地，就是封建皇帝这个最高統治者或封建国家所有的土地。这些土地，有的就是以前的官田公地，有的是检括而来，肃宗时就規定“其近日逆人及隔絕人庄宅，宜即括責，一切官收”（全唐文卷四二肃宗御丹鳳楼大赦制）。这里所指的皇庄、官庄，更是唐中叶两稅法施行后封建的最高皇权所支配的土地，到了宋代，官田往往一概名之为官庄了。这也就是元、明以来农村以庄、屯命名的原因了。

据事物記原卷六所載，引李吉甫百司举要說，武后时分置庄宅使，又引李肇国史补則說到玄宗时置使有庄宅使。大約庄宅使的設置在武后、玄宗之际，这正說明了这样的問題，即正在均田制破坏日益激烈的时期，以均田制束縛农民的作用已經衰微，則庄宅使的設置，其作用就意味着用皇庄、官庄的方式来和官僚豪族爭夺劳动人手，就比較有效了。其中废兴迹象是显而易見的。

庄宅使中的內庄宅使、內園使、內宮苑使等，是管理皇庄的，皇庄直接屬於皇帝所有；庄宅使中的宮使、宮苑使等，則是管理官庄的，官庄為封建政府所支配；皇帝代表着封建國家，二者實質上都表現出封建的主權即最高地主的土地所有權。從這時起，官庄、皇庄的記載日益多起來。只就長春宮使來說，唐會要卷五十九長春宮使條指出，開元時曾以同州刺史兼領，大曆以後成為定制，以“同州刺史充長春宮使” 又開元九年（公元七二一年），令“同、蒲、絳、河東、西并沙苑內，無問新舊注田、蒲萑，并宜收入長春宮，仍令長春宮使檢校”。開元二十九年（公元七四一年），又令“新豐、朝邑屯田，令長春宮使檢校”。這些舊長春宮使所管的土地，以後就都成為莊園了，所以敬宗寶曆二年（公元八二六年）的敕令中說：“敕戶部所管同州長春宮庄宅，宜令內庄宅使管系”（舊唐書卷十七上敬宗紀）。不但畿內官田改設莊園來經營，即地方州縣亦然，唐大詔令集卷二穆宗即位敕文說：

“諸州府除京兆河南府外，應有官庄宅、鋪店、碾磴、茶菜園、鹽畦、車坊等，宜割屬所管官府。”

全唐文卷五五順宗放免積欠詔也說到“畿內諸州府庄宅、店鋪、車莊園、磴、零地等”。皇庄、官庄既然遍及諸州，可見皇庄、官庄的普遍性。官庄所收受的地租，改變了租庸調的形態，而以實物形態為主，上引順宗放免積欠詔繼續說：“所有百姓及諸色人應欠租課斛斗、見錢、絁、絲、草等共五十二萬餘”。元氏長慶集卷三八當州京官及州縣官職田公廩田并州使官田驛田等也說：

“其諸色職田，每畝約稅粟三斗、草三束、腳錢一百二十文。……其公廩田、官田、驛田等所稅輕重，約與職田相似，亦是抑配百姓租佃。”

前面已經指出，同州刺史兼長春宮使，而長春宮使所管田地改以庄

園經營，因此，这里所說的同州职田、官田等，就是官庄，而官庄的租和两稅，都是以实物地租为主要形态了，至于为什么向实物地租轉变，下文別有专論。从唐代改变方式，以官庄、皇庄来对豪势非法地爭夺劳动人手后，各代官庄更趋发达。北宋开始，就在因战乱关系，民戶流移和田地荒蕪的情况下，趁火打劫，以空閑地設置官庄，到皇祐时，更制定了“皇祐官庄客逃移法”，可見在官庄也有戶籍法了。官庄不仅来自空閑土地，而且来自民田的掠夺，例如紹定年間，夺溧阳福賢乡民田六千余亩，設置福賢庄（吹剑四录）。明代皇庄、官庄占地更多，不少是对土地非法占有者的籍沒或对民田的掠夺而来的。明史卷七十七食貨志一說：

“宪宗即位，以沒入曹吉祥地为宫中庄田，皇庄之名由此始。其后庄田遍郡县。給事中齐庄言：天子以四海为家，何必置立庄田，与貧民較利？弗听。”

較利是真的，但不完全是与貧民“較利”。封建专制主义国家，一方面通过官庄、皇庄与豪势爭夺劳动人手，官庄、皇庄越来越成为法規化了的制度；另一方面也通过庄园的法規重新加强对农民剩余生产物的榨取。因此，这又在統治階級的利益一致的基础上，使皇权和貴族豪势又联合起来，以巩固封建的統治。

庄园經濟的发展只是土地經營方式上的改变。均田制破坏后的封建主义土地財產关系也只在形式上有相对的变化，封建主义土地所有权并没有根本的变化。

有人以为均田制破坏后，过去封建的君主，即最高地主的权力就完全瓦解了。这說法是不合历史的实际的。均田制是中国封建的土地所有权的形式之一，但不是唯一的形式。北朝、隋、唐以来，除均田外，屯田和营田比前代的規模更加扩大，这也是封建土地所有权的表現形式。唐代踵接隋代的傳統，在屯田規模上大大扩张，

仅工部屯田郎中所管的，“总九百九十有二，大者五十顷，小者二十顷”（旧唐书职官志二）。此外，据通典卷二屯田所载，唐代司农寺和州镇的屯田：

“诸屯隶司农寺者，每三十顷以下，二十顷以上为一屯。隶州镇诸军者，每五十顷为一屯。应置者皆从尚书省处分。其旧屯重置者，一依承前封疆为定；新置者，并取荒闲无籍广占之地。……天宝八年（公元七四九年），天下屯收者百九十一万三千九百六十石。”

这些屯田，不仅在边疆，而且遍及内地。通典这里所说的主要指关内和沿边的屯田，实则内地屯田也不少。如寿州的芍陂屯和楚州的洪泽屯，都“大获其利”（通典卷二屯田注）。除屯田外还有营田，占地也很大。新唐书卷五三食货志说：“宪宗末，天下营田，皆雇民或借庸以耕，又以瘠地易上地。”特别在安史乱后，各镇都普遍设置营田，因而各镇节度使、观察使都兼任营田使。宪宗时会下诏罢节度使、观察使兼任度支营田使，而另设的营田处置使照旧存在。营田占地之广，一处营田往往有五十顷或五十顷以上（参阅唐令拾遗田令第二十二）的。如元和中，韩重华在振武的营田，“东起振武，西逾云州，……凡六百余里，……垦田三千八百余里（顷？），岁收粟二十万石”（新唐书卷五三食货志），其占地就更大了。这种屯田和营田的土地，都是由封建专制主义国家所直接支配的。北朝、隋、唐之际，屯田、营田和均田制同时存在。均田制破坏后，屯田、营田更有发展。唐人李翰歌颂苏州嘉兴的屯田说：“嘉禾之田，际海茫茫，取彼榛荒，画为封疆。……我屯之稼，如云漠漠，夫位棊布，沟封綺錯。”（唐文粹卷二一李翰苏州嘉兴屯田纪绩碑颂）这种制度在宋、元、明各代，特别是元、明，更有进展。宋代取所谓闲田或旧有民田处广置屯田，以至“或侵占民田，或差借耨夫，或诸郡括牛，或

兵民杂耕”（宋史卷一七六食貨志）。元代更在西南各地大置屯田，比前代規模都大。明代卫所屯田之制，“外而辽东一万二千二百七十四頃一十九亩零，推之于南北二京卫所，陝西、山西諸省，尤极备焉”（續文献通考卷五屯田）。洪武时，在各地广兴屯田。明史卷七七食貨志說：“遣将邓愈、湯和諸将屯陝西、彰德、汝宁、北平，徙山西真定民屯鳳阳。又因海运餉辽，有溺死者，遂益講屯政。天下卫所，州县軍民，皆事垦辟矣。”到了明代中叶，“官庄軍屯多，而民田寡矣”（学庵类稿食貨志田制）。明史食貨志又說：“諸王外戚求請及夺民田者无算，……盖中叶以后，庄田侵夺民业，与国相終云。”大約明代屯田，在一个时候占全国可耕地十分之一强，且多良田和交通便利的土地。以所收的租入而論，約占国家收入的三分之一。这样大規模的屯田，說明旧式的封建土地所有权在均田破坏后仍然存在，并占重要的地位。而宋、明的屯田，不少是以官庄形式来經營的。这制度到了一条鞭法的时代才有改变。

这种封建的土地所有制的意义不仅在于直接支配的屯田、营田的数目，而且在于最高所有者的主权如何对待貴族豪强的势力。例如封建专制主义国家对貴族官僚的賜田、永业田等，大都是从官田中拨給的。因此，封建法律对此可特許其买卖，也可不准其买卖。唐会要卷四五功臣說：

“（元和）四年（公元八〇九年）三月，上覽貞观故事，嘉魏徵諫諍匪躬，詔令京兆尹訪其子孙及故居，則質卖更数姓，析为九家矣。上愍之，出內庫錢二百万贖之，以賜其孙稠及善馮等，禁其質卖。”

宋、元、明各代的移民法令更显示出封建专制主义国家直接对待大土地占有者的权力。史例很多，例如明太祖移江南富戶，就是这样。

依上所說，均田制破坏后，貴族官僚对于賜田、永业田等的占有，从法律上講来，和前代沒有多大区别。除賜田、永业田外，官吏的职田、公廩田等，其所有权也在封建国家手中。这类职田所占面积也很大。唐宪宗的詔書中說：“百官职田，其数甚广。”（全唐文卷六〇宪宗令百官职田权充度支詔）以后各代的职田，与此同为封建国家所掌握的土地。

至于一般农民，对于他們的耕地，更沒有所有权。我們从敦煌县残戶籍中，看到唐大順、宋雍熙、至道年間的戶籍，和大历以前的戶籍来比較，显然不同。唐末至宋的戶籍沒有注明应受田若干，已受若干，也沒有分別口分田、永业田，这是均田制破坏的确証。但是所有大順、雍熙、至道的戶籍上，都注明了“都受田”若干。如宋至道元年（公元九九五年）戶籍〔伯：三二九〇（1）〕

“都受田伍拾柒亩，請河东鵠渠地一段，共伍拾柒亩，东至道，西至小戶地，南至姚丑兒，北至张宁兒。

至道元年乙未岁正月一日人戶陈残祐（原照片如此）戶”这种“都受田”当是向当时封建政府請来的。正因为如此，所以封建政府可以任意支配农民的土地。如宋淳祐八年（公元一二四八年），大括围田为公田。吹剑四录說：

“淳祐八年，史宅之以簽書樞密院事領財計，建議括浙西围田及湖蕩为公田，置田事所，选差官屬。……州县乡鎮，所在置局，官吏四出，奔走阡陌間。凡瀕湖田亩，虽非围田，一例抄括。……又追集里正，供具数十年前絕戶，并废寺观、废庵舍，产去而名存者，悉行追究，連逮承买之家而摺拾之。或倍价以偿，或重賂以免，一路騷动，怨嗟沸騰。”

明神宗亦曾以河南庄田及所括民田，計得四万頃以封賜第三子福王。封建政府的这种权力是略当于欧洲封建国家的早期王权。完

整的土地所有权是属于皇帝的，而各类品级性和带有非品级性色彩的地主从法律而领受不同等级的荣光，因而他们是土地所有权的不完整的分享者。

根据上述屯田、营田，官僚的赐田、职田，以及民田的情况来说，在均田制破坏后，旧式的封建的土地所有制并未因此而根本改变，不过它的经营形式起了变化，如上面所讲的庄园经济之下的官田。到了明代的一条鞭法和清代的更名田，旧制度才发生了一定的变化。

另一方面，唐代特别从九等户定籍以来，官田散为民田的记载多了起来。这样不能以官庄、皇庄和屯田、营田的方式来支配并管理的土地，必须以另一种方式来征取地租。从实质上讲来，那些散为“民田”的土地，不是所有权的让渡，而仅是在程度上以及形式上的占有权的放宽。例如玄宗置劝农使时，已经这样规定：“先是逋逃，并宜自首，仍能服勤垄亩，肆力耕耘，所在闲田，劝其开辟。逐土任宜收税，勿令州县差科，征役租庸，一皆蠲放。”（全唐文卷二九置劝农使诏）这里“所在闲田”给与逃户耕种，所谓“收税”的比例（似按两税来收租）不明白，但已经不提按均田办法给授，也不按租庸调方法来征取了。玄宗不久又颁布了弛陂泽入官诏，全唐文卷三〇载：

“所在陂泽，元合官收。至于编毗，不合自占。然以为政之道，贵在利人，庶宏益下，俾无失业。前令简括入官者，除昆明池外，余并任百姓佃食。”

闲田之变为民田或“永业”，按“收税”和“佃食”来说，所谓“民田”的性质是可看出来的。这样的方式带有农奴解放的意义，而绝不是有些人说的什么“向私有权的过渡”。按唐律本来规定障占陂泽者是犯罪的，现在却允许“百姓佃食”，编毗可以“自占”了。“自

占”即占有权之意，它过去是在法律上不允許的，而此时由法令承認下来了。不过在“自占”的土地上要“佃食”，即除維持其生計外，須負擔封建的賦役。以后，就径直将逃戶絕戶桑产与官健充永业。这里“充永业”的意义也不是“自由的私有權”，而是一种占有權，例如“請射”的規定。唐会要卷八五逃戶条：

“(代宗)广德二年(公元七六四年)四月敕：如有浮客情願編附，請射逃人物業者，便准式据丁口給授。如二年以上，种植家业成者，虽本主到，不在却还限，任別給授。”

“(穆宗)长庆元年(公元八二一年)正月敕文：应諸道管内百姓，或因水旱兵荒，流离死絕，見在桑产，如无近亲承佃，委本道觀察使于官健中取无庄田有人丁者，据多少給付，便与公驗，任充永业，不得令有力职掌人妄为請射。其官健仍借种粮，放三年租稅。”

这样看来，一方面“永业”是一种占有權的性質，另一方面它又处在租佃关系的支配之下。因此，农民就如馬克思和列宁所說的，好象“在自己的土地上”进行生产了。

还有一种按照劳动力来分配土地占有的規定。全唐文卷六六穆宗南郊改元德音說：

“应諸道管内百姓，或因水旱兵荒，流离死絕，見在桑产，如无近亲承佃，各委州县，切加检实。据桑地数，具本戶姓名申本道觀察使，于官健中取无庄园有人丁者，量气力可及，据多少給付，便于公驗，任充永业。”

此后又将逃戶田产分給百姓为永业。如会昌年間規定，逃戶二年不归，其桑田屋宇，即“召人給付承佃，仍給公驗，任为永业”(唐会要卷八五逃戶)。农民对于土地得到了“公驗”，成为自己的“永业”，这看起来好象是自己的田地，实际上仅仅具有某种占有權，且

对国家依然要負課責的。但經過这样改变，也就提高农民的生产积极性，鼓励农民的幻想，如旧五代史卷一一二后周太祖紀說：

“以天下系官庄田仅万計，悉以分賜見佃戶充永业。是岁，出戶三万餘。百姓既得为已业，比戶欣然，于是葺屋植树，敢致功力。”

这正說明了农民对于耕地取得了相对的占有权以后，对于耕地看起来好象是“自己的”以后，劳动兴趣就大为提高了。以后宋朝，还是采用这个办法。如宋史卷一七三食貨志說：

“凡州县曠土，許民請佃为永业。蠲三岁租，三岁外輸三分之一。”

这样看来，所謂“永业”的規定是以佃为前提，收获的一部分要无偿地归于所有者。因此，在租佃剝削之下的所謂“永业”，不但不具备完整的占有权的形式，而且更确切地說来，是种“永久使用权”罢了。这种使用权显得比过去均田制之下的暂时使用权更有利于統治階級进一步剝削的胃口。

农民看起来好象是在“自己的土地”上进行耕种了，这种历史变化，不但給两稅法之下的以实物地租形态为主的剝削制度提供了条件，而且也可能更多地承担封建国家的“色役”。因此，“客戶”劳动力定籍的再編制也就成了历史的必然的傾向了。因为如列宁所指出的，“农民被牢牢地封閉在‘格特’（按指禁止移住）以內，被牢牢地封閉在份地的占有制以內”（列宁文集第三册，頁八〇），是中世紀妨碍經濟发展之一特征，而在份地以內有些开放是有利于經濟的发展的。

这种“民田”或“永业”，到了宋代，在五等戶制之下更有所发展，五等戶中的高戶，不少成了“富民之家”，一方面在他們的占地上“募召浮客，分耕其中，鞭笞驅役，視以奴僕”（嘉祐集卷五田制），

其非法的实际占有权之可观，好象仅在法律上与所有权有所区别。然而另一方面，这些“富民之家”不但无免役权，而且是在各方面负担贡物和沉重的“职役”义务的人，有时他们因役重而破产。所以，因了地租权的被分割，法律上规定的所有权的排他性的实质也就削弱了。从这一点讲，党争的阶级背景或社会根源就更容易理解了。

从唐代以至宋代，一方面因了等级制度的再规定，和以前各代有些不同，如唐太宗以官爵高下分作等级，对庶族地主大为让步，以致封建主义的特权也倾向于层层分散。宋史食货志曾明白指出：“曰公田之赋，凡田之在官赋民耕而收其租者是也。曰民田之赋，百姓各得专之者是也。”这里后一句话，因了课役，所谓“各得专之”并不能完全专之，须大打折扣。但毕竟在这情况之下，使旧史所谓“轻重之权，归于朝廷”的那种权力有一定的下降。但另一方面，因了官庄、皇庄的经营方式的开展以及屯田、营田的程度的增大，特别到了元、明之际，封建主义土地所有权又倾向于集中，以致有如顾炎武所说的富饶的江南地区官田发展的情况。据明史食货志说，明代官田有一时期约占全国耕地七分之一。中国历史中这样的矛盾是贯穿于整个封建主义时代的。

最后，应该指出，唐代土地关系的相对变化是在农民经常逃亡和起义、经过长期的斗争以及劳动熟练程度提高的条件下所取得的。关于农民起义，我们另有专文论述。关于唐代生产力的发展和劳动熟练程度的提高，本章应该有专节来论述，但因为有关史料尚待进一步研究，我们暂时还不能有完整的叙述，只能在这里提出几点来。

第一，亩产量有了提高。在农业生产技术方面，齐民要术所载深耕、耙耨、锄草、绿肥等方法，由唐代农民继承下来，并加以推广

改进。虽由于唐代农书的失传，我们还不能详知当时的具体情况，但在耒耜经中关于各种农具的记载中，是可以看出这种耕作技术不只曾经存在于北方，而且是施行于江东的。

如果说劳动力单位的再编制促进了农民生产的积极性，庄园经济促进了劳动生产率的增长，那么生产技术的推广和改进，更促使劳动者不断提高其劳动熟练的程度，进而增加生产量。

这里应简略地将汉、唐的亩产量作一比较。汉书卷二四食货志上引晁错的话：“百亩之收，不过百石”。假定这时用二百四十步的大亩计算（汉以六尺为步，唐以五尺为步），似乎汉亩大于唐亩。但汉尺小于唐尺，约当唐尺八寸多，故汉亩不会大于唐亩，约略相等。汉量比唐量也小得多，汉三斗当唐一斗，所以百石只当唐三十余石。这即是说：汉百亩之收，只当唐量三十余石，每亩之收，只合唐量三斗余。汉自代田、区种法施行后，产量大为增加，据汉书食货志所说，采用代田法后，“一岁之收，常过漫田亩一斛以上，善者倍之”，即代田法施行后，亩收当汉量二石多到三石左右，折合唐量为六、七斗到一石。这是汉代一般的亩产量。东汉仲长统也提到亩收三斛的话，他说：“今通肥饶之率，计稼穡之入，令亩收三斛”（后汉书卷七九仲长统传），可见这个估计大体不差。但这里只就一般情况而言，田有肥瘠，故产量也有高低，有多至汉量十余石者，因此，我们不能按照特殊产量来计算，而应按照通常一般的产量来估计。

汉亩产量由唐量三斗余提高到一石左右，这是生产上的一大进步。到了唐朝，亩产量又有显著的提高。陆宣公集卷二二均节赋税恤百姓说：

“今京畿之内，每田一亩，官税五升，而私家收租，殆有亩至一石者，是二十倍于官税也。降及中等，租犹半之，是十倍

于官稅也。”

新唐書卷一五三段秀實傳說：

“涇大將焦令謩取人田自占，給與農，約熟歸其半。”

太平廣記卷四二八斑子載：

“山魴者，……每歲中與人營田，……谷熟，則來喚人平分。”

唐律疏議卷二七雜律下說：

“其借得官田宅者，以見住見佃人為主，若作人及耕犁人得者，合與佃住之主中分。其私田宅各有本主，借者不施功力，而作人得者，合與本主中分。借得之人，既非本主，又不施功，不合得分。”

據此，官私出租的土地，不論事實上和法令規定上，一般都是中分其產品的，因而當時通行的地租剝削率可以說是百分之百。

這裡，應當指出，歷史上所謂“見稅十五”的記載，不一定全是實物地租的性質，也可能是所謂“有名的叫做折半佃制的經營方式，就是工役制底花樣之一”（列寧文集第三冊，頁一七）。我們認為，唐律疏議的規定才取得以實物地租為支配的形態（這點下面專論）。陸贄所說的私租每畝一石，則其產量當為二石；五斗，則其產量當為一石。因此，唐代畝產量約為一石到二石。再看通典所記裴耀卿的建議，“營公田一頃，……平收一年，不減百石”（通典卷七歷代盛衰戶口），則畝產當在一石以上。舊唐書卷一〇九黑齒常之傳說：“營田五千餘頃，歲收百餘萬石”，則是畝收二石多；通鑑卷二〇二說：“開屯田五千餘頃，歲收五百餘萬石”，則是畝收十石了。我們姑且避開畝收十石的高產量不談，就畝收一石多到二石來說，如畝收一石半，則比漢代畝產量增加了百分之五十，如以畝收二石計，則比漢代畝產量增加了一倍。

汉代亩产量合唐量三斗多到一石，唐代亩产量从合唐量一石多到二石，这说明了唐代单位面积产量有了显著的提高。而单位面积产量的提高，当然是和生产工具的发展分不开的，同时是更和劳动技术、劳动熟练程度的提高分不开的。

第二，农业生产工具和灌溉工具有了改进。封建制社会经济的发展是以铁制工具的广泛使用及炼铁技术的改进为其特点的。唐代生产力的发展，与当时生产工具的改进密切相关。

在农业生产工具中，首先应提到耕犁。根据耒耜经的记载，唐代江东人民所用耕犁，构造已很复杂，运用相当灵活。这种犁包括铁制的犁铧、犁壁和木制的犁底、压铧、策颌、犁箭、犁轅、犁梢、犁评、犁建、犁槃等十一个部件，全犁长一丈二尺。在耕作时，“草之生必布于墾，不复之则无以绝其本根。”至于入土的深浅，则由“评”和“箭”来控制，可以自由调节。这种犁是中国劳动人民的重要改进的工具。犁耕以后，碎土、除草、平地所用的工具，有木制的爬、碾磑、碌碡等，已见前引。此外，挖掘所用鍬、钁，收割所用镰、铤等，耒耜经尚未述及。

郭大力在其旧作生产建设论中曾考证了中国耕犁发展的三个阶段。第一个阶段是以金属代替木材。第二个阶段是以作用相同的诸耜的复合代替独耜。第三个阶段是以作用不同的两耜结合成为一个统一体。他认为前两个阶段在汉代已经完成，第三个阶段在齐民要术中还看不到，但在耒耜经中就有了详细的说明。因此，他认为，耒耜经中的犁即一直沿用到近代的通用的犁，可能是在唐代才发明出来的。郭大力的考证是很有意义的。姑无论耒耜经中所载耕犁发明时期较早或较晚，而这一种耕犁在唐代才得到了推广是无疑的。元人王楙作农书，其叙述耕犁就完全引用耒耜经，把耒耜经耕犁作为典型而转载，也大致可见耒耜经以前尚没有同

样的記載。唐代对于这种耕犁的使用，是对亩产量的提高有直接影响的。

同时，在封建制社会，特别是东方社会，水利灌溉器械是有关农业经营的重要生产工具。农业经营的广度和深度，在唐代都进了一步，灌溉工具也有了很大的进步。桔槔和轆轤是早有的灌溉工具，唐代使用得很为普遍，唐代科举考题中就有以桔槔、轆轤为题目的，如王契桔槔赋说：“智者济时以设功，强名之曰桔槔，何朴斲之太简，俾役力兮不劳。作固兮为我之身，临深兮是我之理。……山有木，因工见汲引之能；巽乎水，自我成润物之美。”（历代赋彙卷八八）但桔槔和轆轤这种工具，是不能满足发展情况之下的农田灌溉的需要的，必须要有新的有更大灌溉功能的工具。三国时馬鈞已经发明了翻车，唐代又有利用地下水的工具汲机和筒车的出现。刘梦得（禹錫）文集卷二七机汲一文说：

“一旦有工爰来，……請用机以汲，……由是比竹以为舂，寘于流中，中植数尺之臬，輦石以壮其趾，如建标焉。索絢以为繩，縻于标垂，上屬数仞之端，亘空以峻其势，如张弦焉。鍛鉄为器，外廉如鼎耳，内鍵如乐鼓，牝牡相函，轉于两端，走于索上，且受汲具。及泉而修綆下絢，盈器而圓軸上引，其往有建瓴之駛，其来有推轂之易，瓶緇不羸，如搏而升，枝长瀾，出高岸，拂林杪，踰峻防，剝蟠木以承澗，貫修筠以达脉，走下潺湲，声寒空中，通洞环折，唯用所在。”

这种汲机很象筒车，不过筒车全以竹筒盛水，此则間用鉄器。杜甫春水詩中就有“連筒灌小园”句，注引李寔的話說：“川中水車如紡車，以細竹之，車首之末縛以竹筒，旋轉时低則舀水，高則泻水。”这当即筒车。又有用木筒的筒车，太平广記卷二五〇邓玄挺条說：“唐邓玄挺入寺行香，与諸僧詣园观植蔬，見水車以木桶相

連，汲于井中。乃曰：法師等自踏此車，當大辛苦。答曰：遣家人挽之。”

唐人陳章的水輪賦對筒車的功能更有重要的說明：

“水能利物，輪乃曲成，升降滿農夫之用，低徊隨匠氏之程。始崩騰以電散，俄宛轉以風生。雖破浪于川湄，善行無迹；既斡流于波面，終夜有聲。觀夫斲木而為，憑河而引，……殊轆轤以致功，就其深矣；鄙桔槔之煩力，使自趨之。……鈎深致遠，沿洄而可使在山；積少之多，灌輸而各由其道。”（歷代賦彙卷七一）

這裡說明筒車的功能，可以終夜旋轉汲水，可將深處的水引上高山，毋怪乎要“鄙桔槔之煩力”了。而這種引深就高的功能，與上述劉禹錫所說的汲機一樣。因此，象汲機、筒車這種工具，確是當時灌溉工具上一大進步。這樣工具的使用，對於封建制社會的園藝農業的發達創造了有利的條件，而園藝農業是封建制社會生產上升的特征之一。

唐代官府也曾於太和二年（公元八二八年）三月，“內出水車樣，令京兆府造水車，散給緣鄭白渠百姓，以溉水田。”（舊唐書卷一七上文宗紀。唐會要卷八九作大曆二年，恐有誤。）但史實未詳，不知這種水車是什麼式樣，是翻車還是筒車。

唐人對水力的利用也是很值得注意的事情。如高力士於長安西北“截灃水作碾，并轉五輪，日破麥三百斛”（舊唐書卷一八四高力士傳），這種并轉五輪的水碾，每天碾麥這樣多，顯然是經過改進了碾磑。又如僧一行和梁令瓚造水運渾天儀，利用水力，可以使機械運轉，并有木人可以按辰按刻擊鼓撞鐘，來報告時間（見舊唐書卷三五天文志）。這就具有自鳴鐘的作用。自鳴鐘是一件了不起的發明。恩格斯在指出歷史上重要發明時，曾把水漏計時器（公

元前二千年左右)、有輪齒的鐘(一一〇〇年左右)、自鳴鐘(十三世紀后叶)和懷表(十五世紀末叶)一一列举出来(自然辯証法, 中譯本, 頁一五七——一五八)。这种制作, 当然需要有天文学、数学、力学、机械制作技术, 同时也表示对于运用水力的知識和技能。元和郡县志卷十四所記水力炼銅, 旧唐書卷一三一李臯传所記脚踏輪船, 也都是善于利用水力的例子。

第三, 紡織业有了发展。河北本为絲織业发达之地, 技巧很好。安史乱后, 浙东的絲織技术, 也大为提高。唐国史补卷下說:

“初, 越人不工机杼。薛兼訓为江东节制, 乃募軍中未有室者, 厚給貨币, 密令北地娶織妇以归, 岁得数百人。由是越俗大化, 競添花样, 綾紗妙称江左矣。”

五代时絲織业的技术, 又传入湖南, 于是湖南的絲織业也发展起来, “机杼遂絜于吳越”了(十国春秋卷七二高郁传)。南唐还在染絲方面, 发明了印花染色, 并且普遍至国内各地。唐語林卷四說:

“玄宗柳婕妤好有才学, 上甚重之。婕妤妹适赵氏, 性巧慧, 因使工鏤板为杂花象之而为夹結。因婕妤生日, 献王皇后一匹。上見而賞之, 因敕宮中依样制之。当时甚秘, 后渐出, 遍于天下, 乃为至賤所服。”

并且, 五代时又出現了一种名“天水碧”的特別好看的顏色。五国故事記此事, 謂因李煜宮人染色时, “夕露于中庭, 为露所染, 其色特好, 遂名之。”于是建康許多染坊多題名曰“天水碧”。

棉織业在唐代中国的南方也发展起来了。宋周去非岭外代答卷六吉貝条說:

“吉貝木如低小桑枝, ……南人取其茸絮, 以鉄筋碾去其子, 即以手握茸就紡, 不煩緝績, 以之为布, 最为坚善。唐史以为古貝(字訛)。……雷、化、廉州有織匹幅长闊而洁白細密者,

名曰慢吉貝；狹幅粗疎而色暗者，名曰粗吉貝；有絕細而輕軟潔白，服之且耐久者。海南所織，則多品矣。幅極闊，不成端匹，聯二幅可為臥單，名曰黎單。間以五彩，異紋炳然，聯四幅可為幕者，名曰黎飾。五色鮮明，可以蓋文書几案者，名曰鞍搭。其長者，黎人用以繚腰。南詔所織尤精好，白色者，朝霞也。國王服白氍，王妻服朝霞，唐史所謂白氍吉貝、朝霞吉貝是也。”

据此，唐代中國南方少數民族地區棉織業的發達，棉織技巧的進步，顯然可見。並且棉染業的技巧也很高明，所以才會有“五色鮮明”的鞍搭，“異紋炳然”的黎飾。唐朝官僚也服用棉，太平廣記卷一六五記唐末宰相夏侯孜服“綠桂管布”，按此當即棉布，大概產於嶺南五管中的桂管地區，故名桂管布。一般談棉織業，謂自宋代始發達，觀此，則唐代南方早已發達起來了。

毛織業方面，也出現了百鳥毛裙，朝野僉載卷三說：

“安樂公主造百鳥毛裙，以後百官百姓家效之。”

這種毛裙從不同的角度來看，呈現不同的美麗的顏色。

在唐代皇家局作中，絲織染色的分工很細緻。唐六典卷二少府監說：

“凡織紕之作有十（布、絹、縵、紗、綾、羅、錦、綺、縐、褐），組綬之作有五（組、綬、縵、繩、纓），紬綾之作有四（紬、綾、弦、網），練染之作有六（青、絳、黃、白、皂、紫）。”

不僅這些織染業有精細的分工，並且每種紡織物，又按其質量好壞，分別等第，唐六典卷二太府寺說：

“凡絹布出有方土，類有精粗，絹分為八等，布分為九等。”

這反映當時絲織染分工之高度的水平。這雖然不能反映民間生產單位內部的分工，但也可知當時絲織染業的社會分工。

第四，冶鐵、制瓷、造紙、印刷、建築等也有了進步。就銅鐵冶

鑄業來說，元和郡縣志卷十四記載山西飛狐縣（按即今河北省涿源縣）的銅冶，利用拒馬河水力量以煉銅，大省工費。這是冶煉技術方面的鮮明發展。揚州所鑄銅鏡，馳名全國。唐中宗曾令“揚州造方丈鏡，鑄銅為桂樹，金花銀葉，帝每騎馬自照，人馬並在鏡中”（朝野僉載卷三）。特別是在江中所造的江心鏡，有六、七十煉至百煉。現在存有的唐代揚州的銅鏡，非常精麗。當時冶鑄技術的進步，于此可見。

瓷器方面，陸羽茶經曾提到“邢瓷類銀，越瓷類玉”，“邢瓷類雪，越瓷類冰”。邢瓷是白瓷，越瓷是青瓷，所以陸羽詩說：“九秋風露越窑開，奪得千峰翠色來”；唐國史補則說：“內邱（在定州）白瓷甌，端溪紫石硯，天下無貴賤通用之”。無論白瓷、青瓷，製造得類銀、類雪、類玉、類冰，則其技巧的精妙可知。青瓷以後更有發展。據說柴窑的瓷器製造得“青如天，明如鏡，薄如紙，聲如磬”，不是掌握了很高的生產技術，不可能達到這個境地。此外，“唐三彩”也是唐代陶瓷的一個特色。現在各地博物館，收存着不少的“唐三彩”的陶俑、鎮墓神、馬等明器。最近在考古工作中又發現了“五彩”的陶樂人俑，在技術上又提高了一步。

造紙業的技術方面，同樣有很大的進步。試觀各地所出各色各樣的紙，可見造紙技術的一斑。據唐六典卷二〇太府寺載，有“益府之大小黃白麻紙，……杭、婺、衢、越等州之上細黃白狀紙，均州之大模紙，宣、衢等州之案紙、次紙，蒲州之百日油細薄白紙”等。益州的麻紙甚為通用，官府文件多用麻紙，任命宰相的文書一定要用麻紙，故宋代相沿命相時稱為“宣麻”。蜀紙的重要產地在成都，以浣花潭水造紙，如牋紙譜所說：“（錦）江旁齒白為碓，上下相接，凡造紙之物，必杵之使爛，滌之使潔，然後隨其廣狹長短之制以造，研則為布紋，為綾綺，為人物花木，為蟲鳥，為鼎彝，雖多變，亦因時

之宜。”成都所产的薛涛笺、十色笺在唐时很驰名。前蜀时复有王衍的霞光笺。岭南出产一种“谷积”。由此可以看出，造纸原料的增多和技术上的进步。

尤其要提到的是雕版印刷的发明，少室山房笔丛卷四谈到隋开皇十三年（公元五九三年）“敕废象遗经，悉令雕板”，以为是雕板印书的开始。但也有人反对此说（最近张秀民则认为贞观十年〔公元六三六年〕确已有了雕板印刷）。关于雕板究竟起于那一年，固然意见还不一致，但无论如何，不会迟于安史乱后。雕板是传播文化的重要工具，是当时劳动人民对祖国对世界文化的重大贡献。

建筑技术方面的进步，隋、唐时也表现得很明显。隋朝工匠所造的赵州安济桥，用“空幢券法”造成，在桥梁建筑上是个很大的成就。隋、唐长安城的建筑，规模之大与制造之精，实为空前。日本的平安京和朝鲜的平壤城，当时即仿唐代都城而建成。至于佛寺建筑，如五台山佛光寺和南禅寺，全为木结构，建筑雕刻都很精美。

第五，交通工具，如船舶，也有了很大进步，出现了载重量相当大的航船。唐国史补卷下载：

“江湖语云：水不载万，言大船不过八九千石，然则大历、贞元间，有俞大娘航船最大，居者养生送死嫁娶悉在其间，开巷为圃，操驾之工数百，……此则不啻载万也。”

刘晏在扬州曾设立造船场十处，制造通航于运河的漕船，每船载千石，这样的大船，据史载，对唐代南北的漕运起了很大的作用。岭南还有一种不用铁钉的船，岭表录异卷上说：

“贾人船不用铁钉，只使桡榔鬚繫縛，以橄欖糖泥之，糖乾甚坚，入水如漆也。”

岭外代答卷六藤舟条说到这种船：

“深广沿海州军，难得铁钉桐油造舟，皆空板穿藤约束而

成。于藤縫中，以海上所生茜草，乾而窒之，遇水則漲，舟為之不漏矣。其舟甚大，越大海商販皆用之。”

從此可以知道這船確為中國南方勞動人民製造的一種航海大船。但有些人硬說這是外人製造的，這就否定中國勞動人民創造力了。

唐人李暉吸取前人經驗，更發明了腳踏的輪船，據載，李暉在荊南時，“常運心巧思，為戰艦，挾二輪蹈之，翔風鼓疾，若掛帆席”（舊唐書卷一三一李暉傳）。以後南宋楊么起義軍在洞庭湖中也創造了腳踏的輪船，船行湖中，往來如飛（見宋史卷三六五岳飛傳）。

從以上所說看來，唐代生產力的發展和勞動熟練程度的提高，是顯然可見的。馬克思在分析由勞役地租到實物地租的轉化時曾這樣指出：實物地租“假定直接生產者有較高的文化狀態，從而也假定他的勞動和社會一般已經有較高的發展階段”（資本論卷三，頁一〇三七）。生產力的發展和勞動熟練程度的提高，刺激着農民對占有土地或長期使用土地的欲望，使他們難以繼續忍受陳旧的剝削形式。同時，封建地主階級在遭到農民長期的鬥爭後，也不得不接受對自己更為有利的新的剝削形式。唐代封建主義土地關係的相對變化，就是在這樣的條件下出現的。後來到了明中葉以後，社會生產力有了更高的發展，封建主義土地財產關係也有了更多的變化。

第二節

中國封建制社會的階級關係、等級制度及 唐代等級制度的再編制

在封建制社會中，對抗的階級是通過複雜的等級來表現的，即

通过“等級的階級”来表现的，不同于资本主义社会所谓“无等級的階級”。列宁这样写道：“大家知道，在奴隶社会和封建社会中，階級的区分也被固定在居民的等級分立上，同时还为每个階級在国家中确立一种特殊的法律地位。所以，奴隶社会，封建社会（以及农奴社会）的階級也是些特別的等級。相反，在资本主义社会中，即在资产阶级社会中，所有公民在法律上一律平等，等級划分已被消灭（至少在原則上已被消灭），所以階級已不再是等級。社会划分为階級，这是奴隶社会、封建社会和资产阶级社会所共有的现象，但是在前两种社会中曾存在的是等級的階級，而在后一种社会中则是无等級的階級。”（論工农联盟，苏联外国文書籍出版局版，頁六五注）因此，只有揭开封建制等級的外形，透过那些掩盖事实真相的迷雾，才能更好地剖析出階級集团之間的对抗形式。

中国封建制的等級是按品級、身分、地位、門第来划分的。在居民的等級分立上，封建法律規定着有特权和无特权的两大类，而在每一大类中間，又各有若干不同的級別。即以无特权的劳动农民來說，其間也有各种不同的人身隶属关系：下焉者近于奴隶；上焉者居于有若干財富的“良人”的地位，但他們的人身权一般是不完全的，还只能說是“半自由民”。一般來說，在中国封建的等級制度下，品級、家族、尊卑、貴賤、长幼、男女、亲疏等等，都从法律上規定了章服和爵位的不同名称，如本卷序論补中所講的，这是一种“婚姻关系”，用中国的史实講来，即所謂“宗緒之情”。

封建国家形式及其法律的表现形式是多种多样的，因而其社会等級的划分也是不一致的。列宁教导我們：“为要認清这一切异常紛繁复杂的情形，特别是与资产阶级的学者和政治家底政治和哲学以及其他种种学說相联的情形，就必须稳稳地把握住这个社会階級划分的事实，把握住階級統治形式改变的事实，作为基本領

导的綫索,并从这个观点上去剖明一切社会問題,即經濟,政治,精神和宗教等等問題。”(論国家,見論馬克思恩格斯及馬克思主义,頁四一一——四一二)

封建制社会的等級不論如何复杂,其中所表現的階級对抗形式总是以地主階級(国家和个人)对絕大多数农民的剝削压迫为其特征。我們既要把握封建制社会基本上划分为农奴制的地主和农奴制的农民这一規律,又要理解那里的“階級即是等級”这一性質,通过破除資产階級学者在这方面的謬論,进而剖明历史的实际。資产階級学者完全看不到这两个对抗階級在封建国家中曾确立了特殊的法律地位,而妄以什么道德、礼教、倫常等等作为封建制社会的基础。

我們看到,唐代繼承前代的封建制的統治,其等級制度亦沿袭于前代而又有所变革。唐高祖武德年間的詔書中所謂“宗緒之情,义越常品,宜加惠澤,以明等級”(通典卷六),即表明当时已經把皇族和非皇族严格地区分开来,这和以前以“九品中正”制按門第加以区别有所不同。

我們可从唐代构成为“整个阶梯”的封建等級制中,看出中国封建制社会階級关系的特点,同时又从唐代等級制度的因革于前代的历史联系中,剖明唐代等級制度的再編制。这样,更可能把握住中国封建制社会“階級划分的事实”和唐代“階級統治形式改变的事实”。

我們先从唐代社会等級“整个阶梯”的构成上来看中国封建社会的階級关系。

(一) 皇帝是最高的地主,同时又是封建国家主权的代表者。在这里,如序論补所論証的,国家主权即是皇帝这一最高地主的土地所有权,封建的“法律的虚构”即由此出发。唐代的戶婚律即以

法权形式把土地权利按照等級来划分，規定：“农田(即受田)百亩。其官人永业准品(即品級)及老小寡妻受田，各有等級”(唐律疏議卷一三)。唐太宗更从政治形式上規定：“止取今日官爵高下作等級”，或“以今日冠冕为等級高下”(新唐書卷九五高俭传)。

在有关中国封建制社会田制的史書中，往往在文章的前段对农民講所謂“授田”，在文章的后一段对品級性的貴族講土地占有的等級层次。这种等級的层次，基本上可分为两大类：有特权的品級和不完全自由的“常品”(以至完全丧失自由的“賤民”)。从这两大类的划分中，可以清楚地看出封建等級层次掩盖下的階級集团之間的对抗形式。

(二)依身分、品級、官爵等等特权而形成的剝削阶层，包括了五花八門的等級。这些等級程度不同地享有着对土地占有权、对劳动者人身隶属以及因优越于“常品”而来的免租、免役、免罪刑的特权，程度不同地具有因軍权、行政权、司法权、管理权和章服特殊权而来的非法横夺的特权，因而他們的占有权和特权是随法律的規定而时有变化。他們是皇室亲属、助貴功臣、各級官僚以及因袭传统势力而不得不追認的品級性豪族地主和法律上所特許的僧侶階級、工商业者庶族地主以及不入清流的吏胥等。最特別的，还有在官制規定以外的、不屬於官阶的所謂“宦官”以及与皇权矛盾而自作法律的藩鎮，特別在唐代后期，他們的特权已凌駕于其他等級之上，并左右皇权、廢立皇帝，以至割据一方，“土田名器，分划大尽”(新唐書卷二一〇)。这些等級的身分是不齐的，所以地位权力也有区别。最高层在一定的条件之下可以代表皇权。最低层則接近于律例上一般所称呼的“庶人”、“良人”和“凡人”。后者这样的土地占有者，要負責納形态的各种职役。

封建特权的取得，也有不同的途径，大体上可分为两大系。

第一系：有的特权是由于皇帝恩賜而得的。如唐高祖賜裴寂“良田千頃，甲第一区，物四万段”（旧唐書卷五七裴寂传）；太宗賜李勣“良田五十頃，甲第一区”。也有单賜繒帛的，动辄万千匹，史例甚多，不胜枚举。有的是按照常规而封爵的，如上至宗室亲王一百頃，逐层下降，按品受田不等，按等級、官吏地位而受田有差。有官田的地方，取官田受給，无官田的地方，取百姓地充（参看通典田制下）。这里还有“实封”的和“非实封”的区别：实封的是土地之外还連帶以劳动人戶并賜，所謂“皆以課戶充”，一万户至千百戶不等，其中租調归貴族，惟“庸”有例外的規定。这种接近于合法的占有，都可传及子孙。封賜的土地，除了可以追回并籍外占田时可以括收之外，一般是穩固的垄断（参看唐六典卷三）。所以唐会要卷九十緣封杂記說：“景龙三年（公元七〇九年）敕：应食封邑者，一百四十余家；应出封戶，凡五十四州，皆天下膏腴物产。其安乐、太平公主封，又取富戶，不在損免限。百姓著封戶者，甚于征行。”这样，食实封的貴族在和國家爭奪客戶的問題上是严重的。

唐大詔令集卷三十八載，崔融加相王封制条說：“汉、晋以来，宠錫弥盛，或食邑五万户，或連城数十。……宜于相州加实封滿一万户”；张九齡庆王等食实封制条說：“既申开国之典，宜崇‘書社’之数，可各食邑实封二千戶。”同書卷九广德元年册尊号敕列举加实封的，有二万户、二千戶、五百戶、二百戶、一百戶不等。这里有历史意义的，是所謂“書社”和“实封戶”的对題。按中国古代的“書社”是氏族貴族所支配的公社农民的家族組織，能够享受“書社”的是貴族階級，其被賜的“書社”数目是依貴族的身分而定的。既然“書社”可以和“实封戶”相比，那就可以看出因实封而轉移来的农戶的地位相当于农奴。

第二系：有的特权是因既成事实而加以追認的。前代的豪族

和勳貴，潛在的勢力很大，除一部分占有權收奪外，大部分都為唐律和詔令所承認。如前面所引唐王朝對隋代勳貴的特許占有權，即是例証。至於唐代皇權對傳統豪族的鬥爭是史不絕書的。實行均田制雖可以限制豪族，然就歷史總的演進看來，這不但不能否定豪族的特權，而且有時還要依仗豪族的支持。有些學者把唐代在這方面的政治設施稱為“政治革命”，是不對的。豪族地主在隋末農民戰爭中受過農民一度的摧毀，但在唐代，他們的特權仍然保存下來。例如“帝（太宗）曰：我與山東崔、盧、李、鄭舊既無嫌；顧其世衰，猶恃舊地，不解人間何為重之？朕以今日冠冕為等級高下。遂以崔幹為第三等，班其書（氏族志）天下。”（節引舊唐書卷六五、新唐書卷九五，高儉傳）。當時門第族望的品級和勳官的品級是社會上同等重要的等級標志，因此爭取姓氏的高下，雖唐太宗也要眼紅。因為，如馬克思所指出的，家族的历史，門第的历史等等，把土地占有個性化起來。新貴們對舊豪族的品級雖不滿，但至多採取降級的辦法。在降級之後的等級依然成為公認的，如氏族志重修之成為國家大典，便可知道其中消息。反之，舊豪族們對新貴因了獲得官品級位而加入牒譜的等級，同樣指為社會的莫大恥辱，所謂“縉紳耻焉，目為勳格”，可見“勳格”還不如族望在等級的標準上有歷史傳統的依據。“貴有常尊，賤有等威”的歷史傳統的門第標準，雖然在唐代有些破壞，但不論通過選舉，或通過科舉，舊式的宗法世家依然可以適應新的情況而保障他的固有的特權。唐代統治階級的內訌，便暴露出這一形勢，即誰是不稱制度的，誰是合于制度的，這種爭吵，歸根結底，問題還是土地占有權以及與之相隨的特權的鬥爭。

另有一種比較不穩固的土地權力，它既是由於既成形勢而從九等戶加以法律許可的權利，又是在等級地位上僅具備和一般農

民的同等占有權。在唐代的新情況中，值得提出的是工商庶族之家，我們把他們專稱為“庶族地主”。這裡的“庶”，在身分上區別於助貴的“爵”。所謂“削爵為庶”，“爵”、“庶”二者是相對待的。這也區別於世族、士族的“士”、“世”，所謂“士庶不類”，在牒譜上也是相對待的。在唐代社會，庶人還是低下的等級，但在某些方面也有些提高。例如，隋唐科舉制度就是適應着財產關係上的某些變化，即由於庶族地主的興起，而訂定的屬於政治權利的一種法制。經典作家告訴我們，品級性地主是束縛着封建經濟的發展的，其頑強的特權形式使土地難於進入流通過程，到了封建制社會瓦解的時候，在农村中才出現了富農式的非品級性地主，他們是資產階級的前身。這裡說的庶族地主則是僅僅帶有非品級性的色彩的等級，而尚不是非品級性地主。

在中國悠久的封建主義時代，品級性豪族地主始終據有特殊勢力，束縛着生產力的發展。這即文獻通考所謂“雖朝代推移，鼎遷物改，猶邛然以門第自負，上之人亦緣其門第而用之，……其起自單族匹庶而顯貴者，蓋所罕見。”然而祇要在一定時候，封建的商品生產有些進展，過去地位低下、等級微賤的富有者必然出現於歷史舞台。他們原來是寒庶或單族（或如王充講的“細族孤門”），其地位和一般庶人或自由農民相同，不享有免租免役之權，一般要對封建國家負擔課役，特別是貢納形態的職役。在唐代，這一等級是列在國家的“課戶”之中的。他們在法律上按“凡人”地位講來，有土地占有權，也有支配奴隸和招引客戶的勢力。他們雖是帶有非品級性色彩的地主，但難轉化成典型的非品級性地主，我們有時可稱他們為“半非品級性地主”。因為他們一旦在政治上取得某些特權，就可改易先祖族望的傳統而攀高結貴，轉而成品級性地主。

如上文所述，工商業者之被許可參與土地的權利，即給予庶族

地主以合法的发展机会。九等戶創立之后，他們的等級当在上等戶的地位。玄宗开元敕令曾提到“富商大賈多与官吏往返，递相憑囑，求居下等”的話。天宝敕令把他們的地位和“貧乏之人”加以區別，防止他們改易戶等，逃避戶課。代宗大历敕令更有對他們加稅二等的話。因此，從他們的戶等，一方面可以看出對封建专制主义國家所負課責之重，他們的地租權被分割之多，即戶婚律疏議所說的“依令，凡差科先富強、后貧弱”；另一方面也可以看出，他們對一般農民和“賤民”具有一定的奴役的勢力。到了唐代中叶以后，他們和其他特權階級都逾制地蔭附“客戶”了。兩稅法所說的“人无丁中，以貧富為差”，帶有所謂浪漫的空想性，即誤把封建制社會的法律當作形式上平等的東西，誤把財產的多少當作平等法權的標準。但我們從這一法律背後的秘密來分析，就可以了解，所謂“以貧富為差”，實質上只是反對舊傳統的“以身分為差”的代用語罷了。這反映了庶族地主集團在唐代後期的地位是如何的重要。

總之，封建統治階級的結構是一種“對直接生產者統治的品級聯合”（見上引）。另一方面，不論對土地如何開發，或對勞動力進行怎樣的編制（如戶籍和移民墾屯等），土地和勞動力總是有限的。如果我們把唐代皇帝所賜封、所允許占有的土地面積和“實封”的課戶人數計算一下，那就可以看出皇權和貴族特權之間的必然對於實際占有與逾制占有之間互相爭執，並且可以理解勞動人民“客戶”為什麼在統治階級強奪之下成為非法的“逃戶”了。相對安定的所謂“貞觀盛世”到开元、天宝以後的亂世，是和特權貴族官僚機體的逐代累積有其因果關係。雖然在武周時代因了皇權的轉移，更替了一批貴族，但此後在封賜的範圍上却更增多了。這裡所謂增多，當然是為了彌縫統治階級的內部矛盾而企圖另建立一種“品級聯合”。

(三)依法束縛于土地的有依附农民和失去自由的賤民等被剝削阶层。称做庶人的农民,是和称做庶族的地主不同的。在唐代前期,称作庶人的农民和称作庶族的地主虽在某些法律上没有什么分别,但“庶”这个等級,因了其本身的中介性,却又可以向两极分化。上层的少数人进于地主阶层,下层的多数人仍居于直接生产者。这里所說的称做庶人的农民指后者而言。“凡”、“庶”在这里,只区别于“賤民”而言。

在均田法破坏以前,一般可从戶籍法来看出被束縛的农民的隶属关系,即上引列宁說的牢牢封閉在份地的隶属关系。唐律疏議戶婚律保留了不少宝貴的史料。例如关于授田,律疏規定:“授田先課役,后不課役”,可見“王者制法,农田百亩”是以地租課役为准繩。劳动力的編制有强力的戶籍法律为之束縛,农民移动的限制很严格。例如在捕亡律中,对亡戶有这样的严刑:“有課役全戶亡者”,同于賤民地位的丁夫杂匠在役及工乐杂戶,“一日笞三十,十日加一等,罪止徒三年;里正及监临主司,故縱戶口亡者,各与同罪”。其他如浮浪他所的戶口和一戶內部分逃亡的,都有罪刑的規定。仅就这种禁止逃亡的法規而言,农民的人身权,虽名之为“良人”,但又是和賤民如官戶、部曲、奴婢以及其他杂匠杂戶的罪刑相同的。这里可以明显地看出,农民是处于不自由的地位,劳动力的依附性質接近于失去自由的境地。一般說来,他們对土地有使用权以及一些不完整的占有权,他們的被剝削形态是所謂男耕女織結合在一起的租庸調。这种課戶如果离开国家农奴的戶籍而归食“实封”的貴族时,其租庸調并不改变。在杂律中还規定地租率按百分之百估算(即中分),不管官田的占有在誰手中(唐律疏議卷二七)。

一般农民在法律上也称为“庶人”、“百姓”,有些律例如“凡人

法”就是對他們說的。這個等級有蓄奴權、有勞動工具的占有權，對其占有的土地在一定條件之下可以有出售讓渡權，以至在身分上有取妾權。

屯田營田制之下的屯兵佃農，比一般農民的地位低，他們是屬於直接生產者這一階層的農奴。

奴婢的地位次於農奴，在唐代均田制之下，奴婢不受田，其地位是“奴婢賤人，律比畜戶”，與牛馬可作等價相比。律例對於他們是更嚴苛的，這裡不詳細列舉了。

部曲客女是一種賤“色”。從名例律、戶婚律中的規定看來，其略高於奴隸的地方，在於犯罪時可減刑一等。名義上奴婢同資財，而部曲不同資財。

官戶雜戶不屬於正式戶籍。雜戶不受田。官戶“受田，減百姓口分之半”（唐六典卷三戶部郎中員外郎條）。

唐代的這些“賤人”，在農業勞動領域內，特別是在手工業領域內，人數是很大的。由於他們的勞動熟練程度的提高和他們的長期鬥爭，在戶婚律中有了解放的規定，所謂“放書”，有自贖免賤為“良”的，有被形勢所迫而不得不允其為“良”的。唐代中葉以後在統治者爭奪戶口的形勢之下，這種解放更具備了些條件。

逃戶客戶，在唐代中世，是一個嚴重的問題。他們不能如唐代前期戶婚律所規定的被束縛在土地上，無法移轉，而是作為流民四處逃散了。史書也記載着逃戶過半的危機。戶婚律既失效，最後統治階級經過檢括，“所在編附”，“使安鄉井”，或編為營田戶，依附於國家官田，或編為客戶，與主戶同立戶籍，所謂“戶無主客，以見居為簿”。

從唐代到宋代，客戶成為勞動農民的主要等級，占戶口的比例很大。他們的地位雖同於良人，但其依附關係卻有了變化。關於客

戶的問題，當另作專論研究，這裡應該指出的是：客戶勞動力再編制以後，主戶和客戶之間便形成了新的等級關係，客戶對封建國家的依附關係有了一些改變。因此，國家的賦役更必須按九等戶分配於戶口之中，加重對主戶的役征。特別到了宋代，役征甚於前代。這就是史書所說的“均田”變為“均役”的道理。

兩個“均”字都曾投合了資產階級學者的觀點，他們利用了表面的史料，胡扯出掩蓋階級關係的階級調和論，胡造出君主和人民之間有一種“理性”交流的平等論！拆穿資產階級學者的謊言和封建史學的階級偏見，我們看到的是，中國封建社會的階級關係，在“階級即等級”的外衣下，是以被剝削階級對抗剝削階級為其基本矛盾，因而貫串於中世紀歷史的乃是一系列的農民戰爭史。

現在我們再從主要方面研究唐代等級制度的變化，即研究唐代等級制度如何沿襲於前代而又有所變革。在這裡，我們首先研究賦役法中從“九品相通”到“九等戶”的演變，即研究“戶等”制度的發生、發展和法律化的過程。

“九品”本來是曹魏建置的選人的制度。自從陳群建議曹操以九品選人後，兩晉、南北朝把東漢的“以門閥為選”的制度固定化為九品中正制，州郡設大小中正，以品第人物。擔任中正者必為本州郡的望族門閥，他所選舉的人也是門閥子弟，對寒門庶族，不是加以排斥，不予品第，就是列入下品。晉書王戎傳即載孫秀被琅琊王衍拒絕品選的事。於是九品中正也就成為門閥的政治特權和排斥庶族的工具。沈約曾這樣說：“漢末喪亂，魏武時始創，軍中倉卒，權立九品，蓋以人才優劣，非謂代（世）族高卑。因此相沿，遂為成法。自魏至晉，莫之能改。州郡正，以才品人，而舉代人才，升降蓋寡。徒以憑籍代（世）資，用相凌駕。都正俗士，斟酌時宜，品目少多，隨事俯仰。劉毅所云：下品無高門，上品無賤族也。歲月遷

訛，斯化漸篤，凡厥衣冠，莫非二品。自此以还，遂成卑庶。”（通典卷一六选举）选人既按九品分等第，官吏也就同时按九品分阶次。然而上品之外，所谓卑庶之家也有贫富的区别，因此，赋役的负担，除特权者外，也就将民户划分为九品了。按户分九品，虽不能确切指出起于何时，但不早于魏、晋之际，当无疑问。初学记卷二七宝器部说：

“晋故事：凡民丁课田，夫五十亩，收租四斛，絹三匹，綿三斤。……九品相通，皆输入于官，自为旧制。”

北魏前期，仍按九品分户，所谓“天下户以九品混通，户调帛二匹，絮二斤，絲一斤，粟二十石”（魏書卷一一〇食貨志）。拓跋燾的詔書中也指出“若有发调，县宰集乡邑三老，計資定課，哀多益寡，九品混通，不得縱富督貧，避疆侵弱”（魏書卷四上世祖紀上）。拓跋弘时立三等九品之制，“上三品户入京师，中三品入他州要仓，下三品入本州”（魏書卷一一〇食貨志，通典賦稅中系此事于孝庄帝时，然册府元龟賦稅仍記于显祖时）。直到魏孝文帝頒布均田令和改定稅制时，“九品相通”的办法才告停止。所谓九品相通的詳細内容，史載不詳，曾引起了人們不同的看法，但北魏的詔書已經透露出貧富貴賤之間的問題了。如傅思益說：“九品差調，为日已久，一旦改法，恐成扰乱。”（魏書卷五三李冲傳）当时一些豪族都不愿改定稅法，大族滎阳郑义就是坚决反对的一个。

至于分別戶等，确立九等戶制的时代，宋代高承的事物記原卷一說：

“武德六年（公元六二三年）三月，令天下戶量其資產，定為三等。九年三月二十四日，又為九等，此戶有等第之始也。正（貞）元四年（公元七八八年）正月，仍令三年一定為常式。宋朝因之，為五等。”

事物紀原这种說法是錯的。戶分九等不始于唐。拓跋弘定三等九品之制，已將戶分三等，但這只是約九品于三等，仍然是以九品來劃分的。到北齊文宣帝天保初年（公元五五〇年），就正式出現了按九等戶負擔賦役的辦法。隋書卷二四食貨志說：

“始立九等之戶，富者稅其錢，貧者役其力。”（冊府元龜卷四八七賦稅中的記載同此）

到了唐代，在全國統一政權穩定之後，隨即在武德六年，“令天下戶量其資產，定為三等”。武德九年（公元六二六年）時，因了劃分三等，“未盡升降，依為九等”（唐會要卷八五定戶等第）。永徽五年（公元六五四年），又規定“天下二年一定戶”。開元十六年（公元七二八年）規定三年一定戶等。貞元四年再行規定三年一定戶等。此後成為定制。

唐代前期不僅按九等戶來征收稅役，並且對戶等的劃分，日趨嚴格。如萬歲通天元年（公元六九六年）七月敕說：“天下百姓，父母令外繼別籍者，所析之戶，等第并須與本戶同，不得降下。其應入役者，共計本戶丁中，用為等級，不得以析生蠲免。其差科各從析戶祇承，勿容遞相影護。”開元十八年（公元七三〇年）十一月，“天下戶等第未平，升降須實，比來富商大賈多與官吏往還，遞相憑囑，求居下等，自今已後，不得更然。”（上引俱見唐會要卷八五定戶等第）對於戶等審核的加嚴，說明了封建專制主義政府對於按戶等征稅役的重視，而戶稅在整個賦役中的地位日漸重要了。

安史亂後，在大曆四年（公元七六九年）正月，唐王朝重定王公貴族以下到一般農民的戶稅，一按九等征收。上上戶四千文，上中戶三千五百文，上下戶三千文，中上戶二千五百文，中中戶二千文，中下戶一千五百文，下上戶一千文，下中戶七百元，下下戶五百文。並且，官吏即依其階品，分別比九等戶，“其見官一品准上上戶，九

品准下下戶，餘品并准依此戶等稅。若一戶數處任官，亦每處依品納稅。其內外官仍據正員及占額內闕者稅，其試及同正員文武官，不在稅限。”（舊唐書卷四八食貨志）

所謂官品比九等戶，不是在任何情況之下說的。官品有免役免課權，而九等戶沒有這種權利。這裡只說明官品的免課權受了一些限制罷了。這是因為官品非法的占有的廣度和深度影響了封建國家的權力。至於庶族地主的興起，也使財富關係有了一些變化，但他們是富者，按“先富後貧”的役法的形式來講，他們應以貢獻形態被分割的地租權就要多了，因而上等戶求居下等戶是非法的。因此之故，封建專制主義國家就在等級制度上面規定了新的賦役的征收法。不久，兩稅法施行，戶等更成為對戶籍征收課役的依據。

綜上所述，戶等制起於北朝後期，唐代前期是試行的過渡階段。自安史之亂以後至兩稅法的施行，戶等制已成為法典化的制度。宋代的五等戶制即因革唐代的九等戶制而來。

為什麼九品相通制的等級制度被九等定戶法所代替了呢？這是當時社會經濟發展所引起的結果，換句話說，就是當時“階級統治形式改變”的結果。因了階級統治形式的變化，統治者就不得不以新的法規代替一些過時的法規，在奴隸制社會到封建制社會的發展過程中是這樣，在封建制社會本身的發展過程中也是這樣。

隋、唐之際等級制度的變化是一個複雜的問題。如前面所講的，皇帝是最高的土地所有者，在皇帝之下，有皇室親屬、貴族勳臣、官僚、門閥豪族、庶族地主、寺院僧侶地主以及豪商富賈等，所有這些品級，構成了封建的統治階級的聯合。在均田制之下的農民、佃戶、農村僱工以及國家屯田或營田上的屯兵和佃農等，構成了直接生產者階級。所謂浮戶、逃戶、客戶都是從農村中游離出來

的农民。至于官户、杂户、太常音声人以及公私奴婢、部曲、客女等，他们的身分比农民低，文书上称为贱口，也属于生产者阶级。而户等制正是由于这样对抗阶级的某些等级阶梯发生相对变化，才从法律上加以规定。由于篇幅的限制，我们不能对所有这些等级的社会地位的变化都加以论述，而只能就其中豪族地主和庶族地主的势力消长以及客户地位的变化这两个问题予以说明。这样，对于户等制的确立当可获得正确的理解。

我们先从豪族地主和庶族地主的势力消长说起。

魏晋南北朝的门阀大族制是古代贵族制的残余。他们凭借农村公社的长期存在而一直维持下来。宋孝王的关东风俗传说得很明白：

“六国之亡，豪族处处而有。秦氏失馭，竞起为乱。及汉高徙诸大姓齐田、楚景之輩，以实关中，盖所以强本抑末之計也。文、宣之代，政令严猛，羊、毕诸豪，頗被徙逐。至若瀛冀诸刘、清河张宋、并州王氏、濮阳侯族，诸如此輩，一宗将近万室，烟火连接，比屋而居。”（通典卷三乡党）

从这里可见这些门阀大族势力的源远流长并根深蒂固。除六国贵族的遗裔外，后来又加进了北方游牧部族的贵族。唐代柳冲论门第时说：

“过江则为侨姓，王、谢、袁、萧为大；东南则为吴姓，朱、张、顾、陆为大；山东则为郡姓，王、崔、卢、李、郑为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之；代北则为虏姓，元、长孙、宇文、于、陆、源、竇首之。”（新唐书卷一九九柳冲传）

这些门阀大族，凭借曹魏以来的九品中正制，把持选举，控制政权，“官有世胄，谱有世官”，“有司选举，必稽谱籍，而考其真伪”（同上），以别贵贱，以分士庶。由此可知，门阀大族是魏、晋、南北朝以

来的特殊等級，品級性或身分性的地主，有农村公社的血族单位为其基础，有世系譜牒的傳統榮譽以显其身分，有九品中等的政治制度以保証其品位的特权。

南北朝是分裂割据的时期，与自然經濟相結合的部曲家族，有利于这种地方門閥大族在割据局面下发展。唐太宗就曾說：“齐家惟据河北，梁、陈僻在江南。”（旧唐書卷六五高俭传）这些衣冠人物家族大事侵占土地，以与皇权并峙。这一时期是門閥特权势力的极盛时代。然而他們的极盛时期也已蘊伏着衰微的轉变，特权使他們既无文事，又无武事。顏氏家訓勉学篇和廿二史劄記江左世族无功臣条正說明了这种情况。同时，由于他們的非法占有权力的扩张，南北朝的皇室也各采用过不同的方式来削弱那种阻碍皇权独尊的势力。刘宋以来，以寒人掌机要，北魏門誅崔浩并牽連到許多北方大族，正說明了这点。

隋平江南，在全国統一的局面下，門閥大族的势力一方面被吸收在統治階級的品級联合之下，另一方面也相对地受到一些打击。如隋律規定：“大功以下，兼令析籍”（隋書卷二四食貨志），实际上就是分解豪族所依恃的血族紐帶。特别是輸籍法中規定的“浮客悉自归于編戶”（通典卷七丁中），其目的即在于抽空豪族的私屬，使大族所非法贖庇的劳动人手轉入封建专制主义国家手中。門閥大族所直接控制的劳动力既不断地失掉，他們的土地权力又在非法的情况之下，成了严重的問題。在法律上，隋又罢去九品中正制，創立科举制，企图将考选之权由豪族手中夺归封建专制主义国家，使豪族又遭到打击。因此，唐人刘秩有些夸大地說：“隋氏罢中正，举选不本乡曲，故里閭无豪族，井邑无衣冠。”至于官吏的任免，則“五服之内，政决王朝，一命免拜，必归吏部”（通典卷十七选举杂論議中）。在隋帝国的专制主义的統一局面之下，門閥大族的

特权也显得是不合法的了。土地权力既然和地主的諸特权、他的审判权、他的政治关系等等相为关联，那么，“土地的荣誉婚姻关系”，在情况改变之下，就必然也要相对地有所改变了。

到了隋末，农民起义遍及全国，更给予这些門閥大族以严重打击，如山东河北的义軍，“得隋官及山东士子，皆杀之”（旧唐書卷五四竇建德传）。这些平素奴役农民而作威作福的豪族，在农民起义时遭到严厉的惩罚，自是必然的。以后，夺取农民起义果实而建立起来的唐王朝，便从法律上对这些門閥大族予以抑制，以加强皇权。唐太宗在修氏族志时，抑山东大姓崔氏为第三等。李义府更积极支持武周政权，在武周称帝前后，使这些品級性大族又遭到一次严厉的惩罚，不能象过去那样操縱政治了。唐太宗就指出山东的大姓，“世代衰微，全无冠盖，犹自云士大夫，……販鬻松檟，依托富貴”（旧唐書卷六五高士廉传）。从此可知，武周以来，庶族地主这一階級集团势力和門閥階級集团势力的斗争，就不是偶然的。皇权为了平衡“品級联合”，有时左袒庶族，有时也对大姓讓步。

一般說来，庶族地主是指“官有世胄，譜有世官”以外的地主階級中的一个阶层。他們不是世代仕宦的“衣冠世家”，而被門閥大族視為“寒門”、“寒素”。与門閥大族相对而言，如果說門閥是品級性或身分性地主的話，庶族在开始时是以带有非品級性的色彩的地主出現，但既爬上政治舞台取得高官厚祿后，又可能轉而成了品級性或身分性地主了。这种庶族地主的等級也是不齐的，包括土豪、新起的小有財富者和由商人轉化的一些阶层。从占地数量來說，庶族地主中有些人占地也很多，而魏、晋以来的門閥在隋、唐时代却有不少人的占地較少，以至成为破落戶。因此，我們应从身分等級的低微来分析庶族，而不同意用“中小地主”来分析他們。

庶族在魏、晋、南北朝时，經常遭受門閥的排斥，婚姻不通，宦途

多舛。反之門閥婚宦，不按品类择配，便遭到非議和导致自身的坎坷。庶族虽偶至大官，登門拜見，接席就坐，犹被大族所拒絕。南史卷三六江夷传附江敷传，載紀僧真得幸于齐武帝，求作士大夫。武帝說：这由江敷、謝朏等大族决定，我不能作主。“僧真承旨詣敷，登榻坐定，敷便命左右曰：移吾床讓客。僧真丧气而退，告武帝曰：士大夫故非天子所命。”但南北朝时代，庶族势力已見抬头。刘宋以来，多用寒人掌机要，担任通事郎、通事舍人等官，“爰及梁、陈，斯风未改”（南史卷七十七恩幸传序）。这些庶族掌握机要后，“手持天宪，口衔詔命，則人虽寒而权自重，权重則势力尽归之。”（廿二史劄記卷八南朝多以寒人掌机要）。本来庶族寒門这个地主階級中的等級，是封建經濟发展中的产物。他們在政治上取得地位后，又利用政治力量来扩大其經濟力量，如刘宋时出身小史的阮佃夫，“宅舍园地，諸王邸第莫及”（宋書卷九四阮佃夫传）。北齐高緯（后主）时，豪商大賈多轉化为官僚地主，厠身朝列，掌領州县。当时高緯公开“賜諸佞幸卖官，或得郡两三，或得县六七，各分州郡。下逮乡官，亦多降中者，故有敕用州主簿、敕用郡功曹。于是州县职司多出富商大賈”（北齐書卷八后主紀）。西魏、北周之际的苏綽在其六条詔書中更明白指出：“今之选举者，当不限資蔭，唯在得人，苟得其人，自可起厮养而为卿相。”（周書卷二三苏綽传）而六条詔書是周太祖命官吏熟讀的文件，不通六条者不得居官。因此，所謂罢門資之制，就显示着庶族地主在政治地位上的抬头。

隋平江南，統一全国，許多专制主义的措施，更对庶族地主势力的上升給予有利条件。过去不入品級的阶层，这时也可以列于統治階級的“品級联合”的結構之中。在科举制度下，“上車不落則著作，体中何如則秘書”的大族子弟（顏氏家訓勉学篇），在政治上

有些相对的降落；庶族寒門却在政治上有些相对的抬头。唐人柳冲說：“(隋)罢乡举，离地著，尊执事之吏，于是乎士无乡里，里无衣冠，人无廉耻，士族乱而庶人僭矣。”(新唐書卷一九九柳冲传)柳冲本人就是关中的郡姓大族，所以他为大族而发出怨言，对于庶人恨其有僭政的危机。

到了武周时，許多設施更加奠定了庶族在政治地位上的优势。唐初进一步发展了科举制度。隋王朝“改置明、进二科，国家因隋制，增置秀才、明法、明字、明算，并前为六科”(大唐新語卷一〇)，武周、玄宗时，更增置了一史、三史、开元礼、学究等科。初时明經、进士二科并重，逐渐演变到进士科独占鳌头。之后，台省要职，州县长吏多出身进士，到武周以来，进士科就定于一尊了。

进士科定于一尊，标志着庶族地主参与政治的胜利。在这个发展过程中，唐王朝皇帝曾多方网罗庶族人才，“馬周、刘洎，自疏远而卒委鈞衡”(旧唐書卷三太宗紀下)，就是明显的例子。李义府也为太宗所擢用。而这些人正是被当时大族目为寒微的卑賤人物。武则天被立为皇后和建立武周政权，就是得到这些庶族的支持。武后本人就出自庶族的商人家庭，他的父亲武士彟，“以鬻材为事，常聚材木数万茎，……因致大富”(太平广記卷一三七武士彟)。在武周政权下，大量引进庶族地主。朝野僉載卷一这样說：

“伪周‘革命’之际，十道使人天下选残明經进士、及下村教童蒙博士，皆被搜揚，不曾試練，并与美职。尘黷士人之品，誘悅愚夫之心。”

张鷟的非难，可置不談。但玄宗的統治，基本上还是順着武周时的政策的。

豪族和庶族的势力消长，又如何影响着“九品相通”向“九等立戶”轉化呢？北魏(太武帝)拓跋燾的詔書早就指出，征稅时要“集

乡邑三老，計資定課，哀多益寡”，而“不得縱富督貧，避強侵弱”。而这时的实际情况是在宗主管护的把持之下，“五十三十家方为一户”（魏書卷五三李冲传），“民多蔭附，蔭附者皆无官役，豪强征斂，倍于公賦”（魏書卷一一〇食貨志）。法令上虽然規定必須九品混通，貧富兼濟，但作为宗主管护的就是門閥大族。如赵郡李氏中的李显甫，就曾“集諸李数千家于殷州西山”，而“显甫为其宗主”（北史卷三三李灵传附显甫传）。这些大族借着宗主族长的名义，尽情剝削着宗族內降为普通农民的成員和所蔭占的附戶。于是大批劳动人手落入門閥手中，因为“九品混通”，便于伪造戶籍，反而成为門閥蔭庇附戶并奴役农民的护身符。他們在政治上有九品中正选人的制度作为維持政治势力的杠杆，在經濟上則有“九品混通”办法作为掩盖剝削的工具。不仅北朝如此，南朝也是一样，“全丁大戶，类多隱沒”（陈書卷三四褚玠传），正說明了这点。

品級性或身分性的門閥大族享有免賦免役的特权。沈約在上梁武帝書中就这样說：“百役不及，高臥私門”（通典卷三乡党）。于是当时出現了許多伪造的版籍譜牒，以求入于士流。門閥既以“九品混通”为工具，借助伪造戶籍，来大量蔭庇戶口，剝削农民，而本身又无职役，这对于封建专制主义国家來說，的确有造成主权旁落的危机。在賦役負担上，門閥和庶族是有区别的。如萧梁时沈瑀为餘姚令，县南有“豪族数百家，子弟縱橫，递相庇蔭，厚自封植，百姓甚患之。瑀召其老者为石头仓监，少者补县僮，皆号泣道路。自是，权右屏迹”（南史卷七〇沈瑀传）。北魏的閻元明，官至太守，因事母孝順，才特詔“复其租調兵役，令終母年”（北史卷八四閻元明传）。这里所說的就是庶族，或庶族地主入仕者。为了避免功役，庶族地主也尽量設法伪造戶籍，冀附士流。封建国家对严核戶籍，审校譜牒，却还籍書，就成为大事了。高齐时因了却还的揚州九郡

黃籍就有七萬一千餘戶，歷年不能定。南齊高帝蕭道成下詔說：“黃籍人之大綱，國之政端，自頃毗俗巧偽，乃至竊注爵位，盜易年月……”（南史卷四七虞玩之傳），遂置校籍官，嚴行審查。從這裡，更可以看出“竊注爵位”便使土地的非法占有取得特權的護符，使地租權在免役的法律許可之下取得保證。然而庶族免役的目的是不易達到的，因而他們有時利用流民的反抗，起來反對豪族的特權。

因了庶族地主在九品中正制下地位既低，又得負擔功役，所以他們和農民在等級的形式上有共通點。農民在苛重的剝削奴役之下，逃避功役，以至於“胎孕不育”（通典卷七丁中），最後起義反抗。庶族既和農民在政治地位上和負擔功役上有共通點，也就借此號召農民反抗或參加到農民起義隊伍中。富陽人唐禹之就因“却籍”的事，起義攻占錢塘，“三吳却籍者奔之，眾至三萬”（南史卷七七茹法亮傳）。農民起義是反抗封建的苛重勞役剝削，庶族地主的參與則在於爭取和門閥同等待遇的身分特權，爭取政治的權利。然而南朝“世族凌駕寒門”的情況一直沒有多大改變。

北朝的均田制施行的初期，革去“九品混通”辦法，但對庶族地主的負擔賦役，沒有多少改變，而享有免役特權的還是皇室親舊貴族和門閥大族所謂“士流”。到隋朝就規定“有品、爵及孝子、順孫、義夫、節婦，并免課役”（隋書卷二四食貨志）。庶族地主入仕後有了官品或其他關係，也可以免去功役了。唐朝情況，和隋朝基本一樣，“諸視流內九品以上官及男年二十以上，老男廢疾妻妾部曲客女奴婢，皆為不課戶”（通典卷七丁中）。但免課免役者越多，封建國家的權力就越受損害。按北齊時立九等戶，“富者稅其錢”，不知此時是否包括門閥在內，很可能即包括門閥。而唐代的九等戶制規定，自王公以下皆稅，肯定是包括貴族在內的。庶族地主本來就

負擔賦役，根據九等戶制又負擔戶稅。因此，除掉庶族出仕為品官者的租調，而加上各類等級不論出仕與否者的戶稅，不僅顯示出封建國家收入的增加，而且也說明了九等戶制將豪族和庶族混一的趨勢，這就對過去的封建等級制產生了一定的變化了。唐朝對於定戶等第，規定得頗為嚴密。唐令拾遺戶令載，武德和開元令說：

“諸天下人戶，量其資產，定為九等。每三年縣司注定，州司復之，然後注籍而申之于省。每定戶以中年（子卯午酉），造籍以季年（丑辰未戌）。”

貴族不僅要按戶等交納戶稅，而且應交到義倉的地稅也要按所種頃畝或按戶等來交納。隋、唐之際所定的地稅制度是由義倉納粟轉化而來。這個制度是針對了土地非法占有的廣泛以及莊田制的發展而形成的。因此，地稅是兩稅法出生的胎兒。唐代確定戶等划分九等戶，就顯得愈來愈重要了。宋代的官戶、形勢戶，就是唐代以來豪族和庶族入仕者的混合稱謂。宋會要稿食貨六之二限田雜錄，“今措置官戶，用見存官立戶者，許以見行品格……。”宋史一七八食貨志也說：“進納、軍功，捕盜、宰執給使，減年補授，轉至升朝官，即為官戶。”這種規定，就是繼續唐代混一士庶的發展。

綜上所述，九等分戶制的轉變和確立過程，在地主階級內部來說，表現了官品貴族、豪族和庶族勢力的消長，也表現出庶族勢力上升的過程，從而在等級制上塗上了一層資產的銅銹。這種戶等稅是地租的分割部分，不可以和資本主義的財產稅混為一談。因為實際上，九等戶稅多因了特權，轉嫁于下等戶，在唐代已經是這樣了。到了宋代，這種制度的封建性質更顯得清楚，因九等戶高戶，在法律上須負擔職役，不但向下等戶轉嫁變本加厲，而且所謂九等的等級便和地租權的分割相聯結在一起了。問題是應該這樣理解的，過去的高門大族和庶族寒門，已經一起用戶等來划分，而

不完全以門第來劃分了。唐太宗修氏族志時，就明白地說：“卿等不貴我官爵耶？不須論數世以前，止取今日官職高下作等級。”（舊唐書卷六五高士廉傳）可見唐代抑制門閥和提拔新貴、庶族的意圖，非常明顯。這也就使過去依靠宗法血緣關係的門閥大族奴役農民的關係，進一步轉化而為主要依靠主從的關係了。同時，由於九等戶的訂立，不論新貴、豪族和庶族，不僅如唐太宗說的等級以官爵來決定，而且以負擔封建國家的賦役義務的大小來決定，即以分割地租權一部分的多寡來決定。這裡說明了，一方面一般地主階級的占有權比前放寬，另一方面皇權又利用貢納形態企圖加強。

上面只從統治階級內部不同階層的勢力消長來分析戶等制的產生和發展。現在再從封建制社會剝削階級對被剝削階級的關係，來說明九等戶制是封建國家為了爭奪勞動人手並束縛依附農民於土地，對勞動力的再編制。因此，我們須從農民中的客戶這一階層的人身權的變化，來探明九等戶制的產生及其作用。這裡必須指明，在過去九品官人的九品中正制中，農民是根本不入品的，只是在負擔賦役的“九品相通”中，才形式上以九品來區別賦役負擔的多少。

所謂客戶，和兩晉、南北朝時的佃客相似，是農民中的流民群。西晉規定，自一品至於九品皆得蔭占佃客，多者五十戶，少者一戶。他們的戶籍皆隸於主人，即所謂“客皆注家籍”，而不隸於封建專制主義國家（參閱晉書卷二六、隋書卷二四食貨志）。流民是被迫從農村中逃亡和流浪出來而投靠於官僚地主的。唐代客戶的人身權，和晉代的佃客相似，但又有區別。按唐代的客戶，並不是到開元九年（公元七二一年）宇文融括得客戶八十萬時才出現。若不從字面上來看問題，而從客戶的來源、人身權和經濟地位等而言，客戶是由來已久的。他們在一定的時候，由於封建專制主義國家在

法令还未予以承認，其戶籍还不隶于州县，即尙未有独立的戶籍，所以他們的人身权沒有法律的保障。

汉、魏以来，史書上关于流民群的記載，屢見不鮮，或称为流民，或謂为浮戶，或名为浮浪人，或指为游食之口，都是指着在兼并、剝削的封建压榨之下由农村戶籍流散出来的农民。如南朝所謂“无貫之人，不乐州县編戶者，謂之浮浪人”（隋書卷二四食貨志），北朝所謂“今京師民庶，不田者多，游食之口，三分居二”（魏書卷六〇韓麒麟傳）。这些浮游人口被官僚地主門閥豪族蔭占后，就成为所謂佃客、隱戶、蔭戶、苞蔭戶等等。这些蔭占的戶口，有些是合法的，有些是不合法的，而不合法的尤多。他們不論仍在流离失所，或已被蔭占，都是离乡背井，流落他乡，因而又称为佃客、浮客之类。无論是国家抑或貴族，都想抓住他們，并奴役这样的劳动力。我們看到南朝和北朝都有严禁蔭占人戶的法令，或限制民戶流移的法令。如萧梁規定：“如一人亡逃，則举家質作”。北周也規定：“正长隱五戶及丁以上……皆死”（隋書卷二四刑法志）。同时在另一方面又看到豪族門閥大量蔭占戶口，“或百室合戶，或千丁共籍”的情况（晋書卷一二七慕容德載記）。这种禁令和违禁蔭占的对比，就是封建专制主义国家和門閥豪勢爭夺劳动人手的斗争，也是屬於“在法律上合法占有”和“实际占有”的爭执。問題最严重的是，被压迫階級不是如統治階級那样設想的，誰領有了直接生产者，誰就更有权力，而客观历史却表明着，流民暴动，威胁着晋代以来的封建王朝的統治。

隋王朝統一全国后，这场爭夺劳动人手的斗争，这场通过法律所表現的有关封建权力的斗争就更激烈了。戶口不实者正长要以流配之罪。糾举、析籍等法也制定出来，并且还制定了輸籍法。通典卷七丁中說：

“高穎賂流冗之病，建‘輸籍之法’，于是定其名，輕其數，使人知為‘浮客’、被疆家收大半之賦；為編氓、奉公上蒙輕減之征。”

其下并注：“浮客：謂避公稅、依強豪作佃家也。”“浮客”和“編氓”是對立的名称，“浮客”越多，“編氓”就越少；反之，“編氓”越多，“浮客”就越少。我們暫不問“強家”和“公上”的剝削誰輕誰重，這條法律正表現了所有權和占有權的區別，“浮客”的蔭占僅是實際的占有，而“編氓”才算是合法的占有。這裏的浮客，就是以後唐朝所謂的客戶。其區別是在於：隋朝括出浮客後，即歸了舊日編戶，不另定客戶之名；而唐朝自宇文融括客戶時起，却正式承認客戶的存在。

隋朝在從蔭占中大力檢括浮游人戶之下，開皇時括得四十四萬三千丁，一百六十四萬一千五百口；大業時括得二十四萬三千丁，六十四萬一千五百口（隋書卷二四食貨志，卷六七裴蘊傳）。因此，戶口激增，戶數達到八百九十多萬，口數四千六百多萬。隋朝爭奪勞動人手，使“浮客”悉歸於“編戶”，收效確是大的。因此，杜佑說：“隋代之盛，實由於斯。”（通典卷七丁中）這句話雖不全對，但也說中了要點。

然而在封建統治階級的剝削和奴役之下，特別是經過封建專制主義的公共職能的徭役，農民破產流亡被擠出農村原籍的事經常出現，因而浮戶或無籍人口隨時都存在着或增加着。隋朝雖大力括戶，但到唐朝浮戶逃戶數量仍很大。特別在高宗、武周以來，均田制日趨破壞，從土地上逃亡出來的農民越多，當時文書上即稱之為逃戶。逃戶一詞被通用於當時的公私文件上，正說明這時農民流亡的數量大得驚人。本來唐朝法令上是嚴禁農民不得任意遷移，嚴禁隱漏戶口的，唐六典卷三戶部尚書說：

“畿內諸州，不得乐住畿外；其关內諸州，不得乐住餘州；其京城县，不得住餘县；有軍府州，不得住无軍府州。”

唐朝虽有“乐迁”的規定，居狹乡者听徙寬乡，但主要的还是“居远者听其从近，居輕役之地者听其从重”，旨在于加强对于农民的奴役。唐律疏議卷一二戶婚又說：

“諸脫戶者，家长徒三年，无課役者减二等，女戶又减三等。脫口及增减年状以免課役者，一口徒一年，二口加一等，罪止徒三年。……諸里正，不覺脫漏增减者，一口笞四十，三口加一等，……罪止徒三年，若知情者，各同家长法。諸州县不覺脫漏增减者，县內十口笞三十，三十口加一等，……各罪止徒三年，知情者各从里正法。諸里正及官司，妄脫漏增减以出入課役，一口徒二年，二口加一等；贓重入己者，以枉法論；至死者加役流；入官者坐贓論。”

唐朝对于隱漏戶口，从家长到州县官，都要按級办罪，原因就是关系着封建国家的地租收入。然而，法令限制愈严，而逃亡人民益众。証圣元年(公元六九五年)，李嶠就上書說：“今天下之人，流散非一，或违背軍鎮，或因緣逐粮，苟免岁时，偷避徭役。”(唐会要卷八五逃戶)韦嗣立在武周时也指出“今天下戶口，亡逃过半”(旧唐書卷八八韦思謙传附嗣立传)。因了逃亡隱漏日多，故唐代戶口数最高的玄宗天宝年代，才約計九百万戶，五千二百余万口，比汉平帝元始年間一千二百余万戶，犹少三百余万戶。通典卷七丁中說：

“唐百三十余年中，虽时起兵戎，都不至减耗，而浮浪日众，版图不收。若比量汉时，实合有加数，約計天下人戶，少犹可有千三四百万矣。”

据此，天宝年間所隱漏人戶，至少在四百万到五百万左右，真是“浮浪日众”了。

这些浮浪人口到哪里去了呢？“亦有庸力客作，以济糶粮”（旧唐書卷九四李嶠传），“或因人而止，或佣力自資”（唐大詔令集卷一一一玄宗置劝农使安撫戶口詔），这是被豪势所蔭占雇用而成为私屬的。至于“因緣逐粮”，沒有占着的犹不知其数。这种“客作”或“因人而止”的，就是客戶。敦煌掇瑣上輯所收的“妇为客舂擣，夫为客扶犁”这首歌謠，正是描写客戶的悲惨生活。按隋朝时的“輸籍法”，浮戶轉为編戶，他們依然束縛于租調法下交納地租，所以說是“奉公上蒙輕減之征”。但封建国家的劳役是极为苛重的，轉为編戶后必然又再逃亡。唐玄宗时，均田制已受到激烈的破坏。建基于均田制上的租庸調法也大受破坏。所以不得不变通法律，以适应新的形势。开元九年宇文融的括戶，旧唐書卷一〇五宇文融传載其办法說：

“置劝农判官十人，并摄御史，分往天下，所在检括田疇，招携戶口。其新附客戶，則免其六年賦調，但輕稅入官。……于是諸道括得客戶凡八十余万，田亦称是。”

这里用免去六年租賦的办法，想把客戶尽量掌握到封建专制主义国家手中，不管实际如何，这是在“輕稅入官”的幌子下来招誘农民归籍，因而括戶的作用还带来了“田亦称是”的效果，即寻到了封建国家所失掉的官有土地。在这里开始在法律上承認了客戶的地位，在官府文書中他們是有籍的。官府既有戶籍承認客戶的合法存在，就說明了客戶的人身权是提高些，虽然他們还不同于戶等稍高的农民，但已不是完全隶于私家的非法的隱附戶了，并且，有些客戶以后就和农民一样成为編戶。

事情的发展还不止于此。唐朝又进一步将客戶編入九等戶中，也就是利用九等戶制来科斂客戶。唐会要卷八五籍帳說：

“宝应二年（公元七六三年）九月敕：客戶若住經一年以

上，自貼买得田地有农桑者，无問于庄蔭家住及自造屋舍，勸一切編附为百姓，差科比居人例量減一半，庶填逃散者。”

这里明显地規定了客戶要交納租稅，但更重要的是“編附为百姓”，百姓戶分九等，当然客戶也列入九等之中了。我們再參看大曆四年（公元七六九年）重定戶稅的敕令。旧唐書卷四八食貨志上說：

“其寄庄戶准旧例从八等戶稅，寄住戶从九等戶稅，比类百姓，事恐不均，宜各递加一等稅。其諸色浮客及权时寄住田等，无問有官无官，各所在为两等收稅，稍殷有准八等戶，余准九等戶。”

这兒的寄庄戶和寄住戶，或指官僚地主寄居者，或指上举宝应二年敕中客戶“自貼买得田地有农桑者”。但“諸色浮客及权时寄住田”，显然包括客戶，且主要是指客戶，并規定客戶是要按九等戶中的八等或九等交稅的。这里的“諸色”是对賦役种类所新出的名称，而不同于前些年代的匹庶单戶是对于租庸調而言。

承認客戶的合法存在，并把他們編入八等九等戶，这是在两稅法施行前客戶社会地位的变化过程。及至楊炎建議的两稅法，規定“戶无主客，以見居为簿”（旧唐書卷一一八楊炎傳），則是这个变化的总结，进一步承認了客戶的合法地位。客戶既可自立为戶，登記于封建国家的戶籍中，則与魏、晋以来“客皆注家籍”的佃客、衣食客之类，就显然不同了。这也就是更进一步将“諸色客戶”所应負擔的賦役从制度上固定化起来。从这里也可以知道，两稅不是财产稅，而是地租的主要部分。

从上面的論述看来，从隋朝到两稅法的施行时期，是客戶的人身权和社会地位的变化时期，从不合法到合法，从蔭附戶轉为封建国家的納租戶，最后进一步把客戶編入八等，九等戶中，使之制度化。因此，九等戶制不仅在于抑制貴族，更在于检括农民。客戶的

人身权虽提高了，但他们成为新的赋役对象了。从两税法对这个变化作了总结，宋代以后各朝的二税法和户等役征制，基本上都是由此沿袭而来。一直到明代一条鞭法，才发生了变化。

第三节

中国封建制社会农民人格的 隶属关系、剥削制度和地租 形态及其在唐代的转变

我们在前面说明户等制的发生和法典化的过程时，已涉及它与地租相联系的问题。农民之取得九等户中第八、九等的人身权利，是由于流民式的长期“罢耕”（从土地上逃出来，脱离了生产，使土地陷于荒蕪）以至暴动所促成的。农民是不愿散失他的生产工具而离乡背井、远离土地的，“对于小农民，只要一头母牛死亡，就会使他不能依照旧的规模来重新开始他的再生产”（資本論第三卷，頁七七八）。从这里就可以知道，农民要求人身权是经过长时期的艰苦斗争以至武装起义才获得的。封建统治阶级为了使地租收入更有利，才被迫不得不在法律上承认客户的户籍权利和等级。

在封建制社会中，一般地是由劳役地租转变为实物地租，再由实物地租转变为货币地租。货币地租的出现乃是封建社会解体并向资本主义过渡的标志；然而就它们的历史意义来说，不同的形态并没有本质的改变。另一方面，土地所有权既有各种不同的历史形态，如封建的土地所有权和资本主义土地私有权（参看資本論第三卷，頁八〇一——八〇二），那么，这里所研究的，就必须严肃地从历史范畴来限定我们论证的提法。我们研究封建制社会，那就必须研究封建主义地租形态发生发展的历史，正如研究资本主义的

剩余价值的秘密一样的重要。因此，我們必須揭開隱蔽历史真实的外衣，打破传统的文字符錄；在历史理論上，必須依据馬克思主义的普遍真理，粉碎資產階級学者那种为史料考据而考据的、歪曲历史实际的腐朽的观点和方法。

我們不可以在中国史書上由于仅仅看到交納穀帛，就简单地指为实物地租；或仅仅看到交納錢币，就天真地指之为貨幣地租。既然地租是土地所有权由以實現的經濟形态，那么就必須找寻其內部的秘密，必須依据馬克思主义的地租理論作出具体的分析：“無論何時，我們总要在生产条件所有者对直接生产者的直接关系——这种关系，它在各个时期的形态，总是自然与劳动方式及劳动社会生产力一定的发展阶段相适应——里面，为社会的全部結構，君主和臣屬的关系的政治形式，簡言之，各个时期的特殊的国家形态，找出最內部的秘密，它們的隱藏着的基础。”（資本論第三卷，頁一〇三三，重点系引者所加）即使同一的地租形态，在現象上还存在着无穷无尽的变异和等級差別（參看同上）。研究中国地租形态以及唐代的地租形态的轉化，必須从具体的历史出发，分析并領会其中历史的特点。一般說来，中国封建主义的地租形态在各个阶段都有混合的不純的結合。馬克思說：“各种不同的地租形态会在无穷无尽的不同的結合中互相結合起来，并由此成为不純的，混合的。”（同上，頁一〇三八——一〇三九）因了农业和手工业相結合的自然經濟的性質，实物地租形态更适合于“在亚洲可以看到的靜止（即指‘非运动’）的社会状态”（同上，頁一〇三九）。因此，虽在劳役地租形态支配的时代，实物地租形态也时常混合进来。

两汉的公田官田、曹魏的屯田、西晋的占田、北朝隋唐的均田，这些封建的土地所有制的表現形式，到了中唐时代被皇庄、官庄等另一种表現形式所代替。而所有权的表現形式与其所由以实

現的經濟形态是必然相互关联着的。东汉末司馬朗还建議就汉代的土地所有制上面完整地恢复古代井田。三国志魏志卷一五司馬朗傳說：

“今承大乱之后，民人分散，土业无主，皆为公田。宜及此时复之。”

井田制虽然不能恢复，但屯田制却由于封建专制主义“特殊的国家形态”，使土地所有制的“公田”形式又建立起来。屯田制中产品的分配形态是一种貢納的形态，据三国志注引魏武故事，枣祗“执分田之术”（魏志卷一六任峻传注），曹操从之。这里地租不管是四六分或是对分，我們認為它是以一种劳役地租为主的混合形态。为什么这样規定呢？这是依据了劳役地租和实物地租所由以区别的基本理論。在这里，直接生产者屯田客是由軍事組織的强力“在地主或他的代表人直接的监督和强制下进行的”。这里的臣屬关系，是把从黄巾手中夺得的資財，划为屯田，而“用鞭子来驅使”参加过暴动的人民进行生产。他們不是在“实际上屬於他自己的生产場所內，他自己所利用的土地內”进行生产（資本論第三卷，頁一〇三七，重点系引者所加），而是在所謂封建的“公田”上进行生产的。这样进行生产即馬克思說的劳役地租的“不言而喻的自明的定律”。列宁关于劳役地租和实物地租的区别，也根据这条定律：劳役地租的特征在于“农民以其在地主土地上的劳动創造剩余产品”，而实物地租的特征，在于“农民在自己土地上生产剩余产品，并因受‘非經濟的强迫’而将其交給地主”（見論馬克思、恩格斯及馬克思主义，頁三六）。西晋的戶調式也沿袭了屯田制的剝削形态，如晋書卷二六食貨志說：

“又制戶調之式，丁男之戶，岁輸絹三匹、綿三斤；女及次丁男为戶者半輸。……男子一人占田七十亩，女子三十亩。其

外，丁男課田五十畝，丁女二十畝，次丁男半之，女則不課。”

對於占田課田的解釋，眾說紛紜，但極其繁瑣的考證，却並未有助於從馬克思主義的經典著作中體會勞役地租的精神實質，相反地把問題弄得更玄奧難解了。我們可以肯定地講，這裡的農民是國家農奴，他們在所謂封建主義的“公田”上來進行生產，替封建的最高所有者耕種土地，替自己耕種份地，在空間上，農民的剩餘勞動和必要勞動被區分開來，因而剝削形態是以勞役地租為支配的形態。

這裡或者有人要懷疑，為什麼在穀帛“實物”兼課調的情況之下是以勞役地租為主的形態呢？我們說，這種“實物”的貢獻，表現出不純而混合的狀態，但其中勞役性的不自由是極其明顯的，特別是其“單純的進貢義務”的形態是明顯的。因為不同的地租形態會在無窮無盡的不同的結合中互相結合起來，因而成為混合的、不純的。馬克思着重指出過，在勞役地租的“一切形態內，只要在那裡直接勞動者仍然是生產他自己的生計資料所必要的生產資料和勞動條件的‘占有者’，財產關係同時就必然會當作直接的統治與奴役關係，直接生產者則當作不自由的人而出現；這種不自由，可以由那種有徭役勞動的農奴制度算起，一直算到單純的進貢義務”（資本論第三卷，頁一〇三一，重點系引者所加）。在“租調”的形態之下，農民的不自由也可以從農奴制度一直算到單純的進貢義務，而以後的“庸”則是表里一致的徭役勞動。為什麼產生混合的形態呢？馬克思指出，直接生產者表面上之占有生產資料是一種“假設”，有利於“獨立經營他的農業以及與農業結合在一起的農村家庭工業”（同上）。如上面所講的，不純的地租形態在亞洲所表現的，既然“農業手工業的結合是亞洲生產方式的廣闊的基礎”，那麼穀（農業產品）帛（手工業產品）租調就成了相適應的形式了。在地

主是主权者国家的场合，地租和课税就会合并在一起，依赖关系是对于国家的臣属关系（参看同上，頁一〇三二，注意此节是讲劳役地租）。为什么穀帛的实物地租形态，如在两税制以后，一样又在夏秋两季交納的内容里表现出来呢？这是由于自然经济的农业手工业的结合形式的存在，所以到了实物地租支配的时代，农工业产品兼课，对于亚洲的社会状态，还适合于成为那里的基础（参看同上，頁一〇三九）。

北魏在均田以前的地租形态，基本上是继承汉代、魏、晋的田租户调而来，如魏書卷一一〇食貨志說：

“先是，天下户以九品混通，户调帛二匹、絮二斤、絲一斤，粟二十石。又入帛一匹二丈，委之州庫，以供调外之費。”

在实行均田制以后，租调虽加改訂，但并没有改变以劳役地租为主的本質。魏書卷一一〇記均田后改定的租调如下：

“其民调：一夫一妇帛一匹、粟二石。民年十五以上未娶者，四人出一夫一妇之调。奴任耕、婢任績者，八口当未娶者四。耕牛二十头，当奴婢八。其麻布之乡，一夫一妇布一匹，下至牛以此为降。”

北齐北周的地租，基本上同于北魏太和（孝文帝）时所定的，惟略有改变。隋書卷二四食貨志說：

“（北齐）率人一床，调絹一匹、綿八两，凡十斤綿中折一斤作絲；垦租二石，义租五斗。奴婢各准良人之半。牛调二尺，垦租一斗，义租五升。”

“（北周）有室者岁不过絹一匹、綿八两、粟五斛。丁者半之。其非桑土有室者，布一匹、麻十斤。丁者又半之。”

隋王朝的地租，初沿齐、周，后略有改变，把手工业工匠的劳役也一同规定在内了。隋書卷二四食貨志說：

“仍依周制，役丁为十二番，匠則六番。……丁男一床，租粟三石；桑土調以絹絁，布土以布，絹絁以匹加綿三两，布以端加麻三斤。单丁及僕隶各半之。……开皇三年(公元五八三年)，……減十二番每岁为二十日役，減調絹一匹为二丈。”

唐王朝的地租規定，如唐六典卷三戶部尚書所載：

“課戶每丁租粟二石。其調随乡土所产，綾絹絁各二丈，布加五分之一；輸綾絹絁者綿三两，輸布者麻三斤，皆書印焉。凡丁岁役二旬，无事則收其庸，每日三尺；有事而加役者，旬有五日免其調，三旬則租調俱免。”

施行均田制各代的地租与賦役不分的制度或“进貢义务”的形态，大略是如上所記的情况。从前所論証的講来，地租形态是和土地所有制以及与之相呼应的特殊的国家形态、臣屬关系和奴役形式等关联在一起的。依此，我們可以从以下各方面考察一下中国历史上的劳役地租形态的性質。

第一，在中国历史的一定时代，把一夫一妇或一床做为劳动力的单位編制起来。这里所表現的性質是經典著作所說的“自然的形态”，即血緣关系的形态，反映着劳动力不发达的状况，是最适合于劳役地租的生产形式。更值得注意的是，作为劳动力单位的一床和单丁与生产工具奴婢、牛有一定的比例。依北魏制度，一床等于四个单丁，四个单丁等于八个奴婢，八个奴婢等于二十头牛。北齐、北周和隋制，則改为一床等于两个单丁或两个僕隶。試以北魏情况來說，一床等于八个奴婢，意味着这样的一种奴役性：一床夫妇和八个奴婢，二十头牛，可以互相类比，而仅仅是在数量上有所差別，可見人的人身权是不完整的，在这种意义上良人和奴婢以及牲畜有一定成分的共同性。从今天的眼光看来，这是很难索解的，但当时的封建統治者就在法律上如此規定。

这样的比例又怎样表现出对剩余劳动的剥削呢？我们必须揭穿字面上所谓“良人”的标记，要从劳动力的被奴役地位来看劳役地租形态之下的人格依附性。实际上在法律上被与奴婢、牛一起计算的劳动力，其剥削样式可列为下表：

一床的剩余劳动→一匹帛(或布)加二石粟；

四个单丁的剩余劳动→一床→一匹帛加二石粟；

八个奴婢的剩余劳动→一床→四个单丁→一匹帛加二石粟。

这样看来，农民或依户婚律所谓的“编氓”在均田制的漂亮外衣之下的真实地位就很清楚了。

齐、隋时一床等于两个单丁或两个僕隶，这并不是说一床“良人”的奴隶地位增大；而是一方面由于奴婢的地位有所提高，另一方面由于“良人”的占有权比较放宽些。至于对牛的租调，在北齐仍约当于一床的二十分之一，如牛调二尺恰等于一匹的二十分之一，垦租一斗恰等于二石的二十分之一，只是义租五升是略加多了。和曹魏的屯田来比较：持官牛者，官得六分，百姓得四分；私牛而官田者，中分，则因用官牛，租就增加了十分之一，亦即一头牛的租等于十分之一劳动力单位的租，十头牛等于一个劳动力单位的劳动。后来持官牛者，官得八分，劳动力得二分，人民就活不下去了。这样看来，人身权在齐、隋之际还是提高了一些。

封建专制主义国家既然在耕地上把一床“良人”完全当作与奴婢、牛有比价的东​​西来看待，那么，反过来说，直接生产者也就在奴役关系之下把土地当作不是在自己的场所而是他人的场所来看待，劳动力对生产资料也就不会爱护，生产力就被这样陈腐的生产关系所束缚。因此，剩余生产物必然常不符合统治者的要求。矛盾是尖锐的，交不上租就要祸连户主和三长，即“若一匹之滥，一斤之恶，则鞭户主，连三长”（魏书卷七八张普惠传），这就充分暴露

出在劳役地租下“直接的統治与奴役关系”，而充分說明直接生产者是“当作不自由的人而出現的”（資本論第三卷，頁一〇三一），是“由鞭子来驅使的”。直到唐王朝，按照唐律疏議所載的規定，租調不集，戶主和里正都要被处以笞杖之刑，这就表明了租調制还是在鞭子驅使下的以劳役地租为主的形态。

第二，我們再研究一下劳动农民人格的称謂。一匹帛、一匹布的“匹”字，原来是古代对待卑賤等級的術語。例如，墨子节葬下所謂“匹夫賤人”，“匹”与“賤”有相同的含义，汉代白虎通義还是以匹庶比禽兽。一直流传到隋、唐之际，还用这种残余形式称呼劳动力单位，即所謂“匹夫匹妇”或“匹庶”（一对凡人夫妇）。按字义，物之偶称“匹”，毛詩释“君子好逑”的“逑”，即“匹”的意思。释名說：“匹，辟也，往相辟偶也。”說文解字逕释“匹”为四丈。由此可知，由对偶的事物之义，引伸而为耕織相結合的耕夫織女的劳动力单位的名称，这反映出农村公社中一夫一妇的劳动的自然的結合关系。但为什么对統治階級的夫妇称“天作之合”而对劳动者称“匹”呢？文心雕龙指瑕篇說：“匹两称目，以称偶为用。盖車貳佐乘，馬驪驂服，服乘不隻，故名号必双，名号一正，則虽单称匹矣。匹夫匹妇，亦配义矣。”这样看来，匹馬于古不是一馬，而是两馬，匹布于古不是单卷，而是双卷。王国維在释币一文中說：“匹有两端，中分其匹，自两端卷而合之，匹一如两，故謂之两。”可見匹夫匹妇或匹庶，和馬之称匹，布之称匹，不相分別，其卑賤自明。农奴的卑賤常是和奴隶的卑賤不相区别的，北朝直到隋初，一夫一妇或一床的“匹庶”，一直和他們交納的匹帛或匹布是在一道的，这在反映了在劳役地租下劳动者的不自由的人格，换言之，这就意味着劳动者是生产工具和劳动对象这一些物質的人格化，同豪族門閥依其身分品位而将所占的土地人格化，适成对照。隋、唐之际，自开皇三年（公

元五五三年)改定租調后,“匹庶”与“匹帛”相联的这样古代的残余,才逐渐在文献中表现出一些变化。

第三,唐代规定了租役减免的办法,唐六典卷三户部尚書說:

“凡水旱虫霜为灾害,則有分数,十分損四以上免租,損六以上免租調,損七以上課役俱免。”

据此,仅为封建专制主义国家直接服劳役的数量,即占整个租庸調数量的三分之一到十分之四,直接的劳役比重是很大的。不但如此,直接的劳役还可代替全部的租調,如法令规定,“有事而加役者,旬有五日免其調,三旬則租調俱免”(唐六典卷三户部尚書)。这里暫不問日期的規定和现实情况能否相合,只就劳役可以代替全部租調而租調不能代替全部劳役的規定看来,劳役还是重要的。虽然有輸庸代役的規定,无役則每日要收庸絹三尺,但这法規是一种特例,不是一般可通用的。更进一步講,劳役地租形态是以劳役的不中断性为其特征,而在实物地租之下才出現劳役的中断現象,这是馬克思所強調的一点。唐代劳役之普及,旧唐書卷七四馬周傳說:

“供官徭役,道路相繼,兄去弟还,首尾不絕。远者往来五六千里,春秋冬夏,略无休时。陛下虽每有恩詔,令其减省,而有司作既不废,自然須人。徒行文書,役之如故。”

唐太宗时减省徭役的詔令,已是徒行文書,則輸庸代役的实施情况就可想而知了。其次,从輸庸代役中还可以看出劳役的价值量远远大于租調的价值量。按所謂一日无役交絹三尺,則二十日无役就应交六丈絹——即一匹半絹,这里的半匹絹与調絹二丈相抵,尙外余一匹。按貞觀五、六年(公元六三一——六三二年)以来的粮价折算,“一匹絹得粟十余石”,則一匹絹比二石租的价格要大好多倍。就按玄宗开元时米絹价計算,“米斗不至二十文,……絹一匹

二百一十文”(通典卷七, 历代盛衰户口)。则一石米不到二百文, 而一石米至少也得一石二三斗的粟、稻舂成, 那么一匹絹的价值也是一石粟的价值的两倍左右。由此可知, 二十日的代役租的价值量远远地超过调二丈和租二石了。因此, 代役租反而是限制代役的一种规定了。

第四, 在这样的劳役地租形态之下对剩余生产物的剥削量是通过种种榨取办法而日益加大的, 通典卷六赋税下说:

“开元八年(公元七二〇年)二月制曰: 顷者以庸调无憑, 好恶须准, 故遣作样, 以頒諸州, 令其好不得过精, 恶不得至滥, 任土作貢, 防源斯在。諸州送物, 作巧生端, 苟欲副于斤两, 遂则加其丈尺, 有至五丈为匹者, 理甚不然。”

不仅帛匹的长度是任意在增加着, 而且尺度斗量的长度、容量也在增加着, 从而剥削量也在扩大着。通典卷五赋税中指出南朝度量衡和唐时的比例是:

“其度量三升当今一升, 秤则三两当今一两, 尺则一尺二寸当今一尺。”

王国维在释币一文中也说:

“尺度之制, 由短而长, ……而其增率之速, 莫剧于西晋、后魏之間, 三百年間几增十分之三。……自魏、晋以后, 以絹布为调, 官吏惧其短耗, 又欲多取于民, 故其增加之率, 至大且速。”这些日益增加了剥削量的调絹租粟, 交納于封建国家的仓库, 法令明白规定: “仓谓貯粟麦之屬, 庫谓貯器仗綿絹之类, 积聚谓貯柴草杂物之所, 皆須高燥之处安置。”(唐律疏議卷一五厩庫)看看这个仓库的定义和内容吧, 它正好打上了农业和手工业相结合的烙印, 而和地租的来源相为照应。

从以上几点来分析, 屯田制、占田制、均田制之下的租调或租

庸調，都是通过所謂“進貢的義務”而屬於以勞役地租為主要的形態，或是以勞役地租為支配的形態。資產階級的學者所寫的一類中國田制史，不但沒有超出煩瑣的考證，而且在封建學者的階級觀點所掩蓋了的史料上又用資產階級觀點塗了一層油漆。清除他們所放出的毒素，是非常必要的。

了解了中國勞役地租的歷史，下面我們就要研究以勞役為主的地租形態向以實物為主的地租形態轉變的問題了。我們不能只從漢代以來“十一而稅”以及東晉咸和五年（公元三三〇年）“始度百姓田，取十分之一，率畝稅米三升”（通典卷四賦稅上，後來因“田稅不至而廢除”）等等官書的表面記載來研究這一問題。從文獻上看，凡這一類詔令上的冠冕堂皇的大話，從未見諸事實。

前面已經說過，唐代一開始，在租庸調之外就規定了戶稅和地稅。戶稅收錢；地稅收粟米。從戶稅來說，武德六年（公元六二三年）即令天下戶量其資產，定為三等。九年（公元六二六年）改定為九等。其後一直按九等定戶。確定戶等，除均田時造籍書外，主要是為了征收戶稅。武周時規定析出之戶，應與本戶同等，不得降下。玄宗時禁豪商勾結官吏，求居下等，並禁止多丁者分居。這就指着怕析戶後戶等降低，戶稅收入減少。天寶四載（公元七四五年）下敕：“每至定戶之時，宜委縣令與村鄉對定，審於眾議，察以資財，不得容有愛憎，以為高下，徇其虛妄，令不均平，使每等之中，皆稱允當。仍委太守詳復定後，明立簿書。每有差科，先從高等，矜茲不足，庶協彝倫。”（唐會要卷八五定戶等第）

在封建制社會，高等戶先與差科是大有問題的。因為“戶高丁多者，悉為官為僧，以免色役”，但戶等制為了征戶稅，却是無疑的。唐代前期的戶稅究竟征收多少呢？據杜佑的記述，天寶時約八百九十餘萬戶，稅錢約得二百餘萬貫，並說明高等戶少，下等戶多，

“今一例为八等以下户计之，其八等户所税四百五十二，九等户则二百二十二，今通以二百五十为率”（通典卷六赋税下注）。这里可注意的是，其后农民客户即编为八等或九等户。及至大历四年（公元七六九年），再定户税，上上等户四千文，以下每减一等则减五百文，至下上户一千文，下中户七百文，下下户五百文，比天宝以前户税，显然是提高了。就下下户来说，就增加了一倍以上。而户税所收的皆为钱，这是以后两税法中的钱这一“色”的来源。

地稅是由隋代的义仓纳粟演变而来，已见前面说明（参閱唐会要卷八八仓及常平仓）。唐六典卷三户部尚书说：

“凡王公以下，每年户别据已受田及借荒等，具所种苗顷亩，造青苗簿，诸州以七月以前申尚书省，至征收时，亩别纳粟二升，以为义仓。”

所纳之物，“其粟麦粳稻之属，各依土地，贮之州县”（唐会要卷八八仓及常平仓）。每亩纳二升的粮食，称为地稅。唐律疏议中已有地稅之称，如“应输课税，谓租调地稅之类”（唐律疏议卷一五厩库）。地稅收入在唐代前期数量也不少。据通典所载，天宝年間，約得千二百四十余万石。到大历四年（公元七六九年）規定地稅分上下两等收稅，上田亩稅一斗，下田六升，荒田开佃者亩二升。次年，重新改定。如旧唐書卷四八食貨志上說：“夏稅上田亩稅六升，下田亩稅四升；秋稅上田亩稅五升，下田亩稅三升；荒田开佃者亩率二升。”至两税法时，規定田亩之征，率以大历十四年（公元七七九年）垦田数为准。从此，将地稅和租庸调中的租，合并为斛斗这一“色”了。不过地稅中还有许多折色，如折錢、折輕貨等。我們認為，这些都是实物地租形成的前驅步驟，而其轉化是具有长期性的。

从租庸调法的“进貢的义务”形态来讲，租调征收一开始就不是一律的，如“揚州租调以錢，岭南以米，安南以絲，益州以罗紬綾

絹供春綵”(新唐書卷五一食貨志)。以后的折納更多，如江南以布代租（同上），“关内諸州庸調資課，并宜准时价变粟取米，送至京，……其河南河北，有不通水利，宜折租造絹，以代关中調課。”（唐会要卷八三租稅上）这些还都是开元年間的事。其后，天宝初年，韦坚为水陆轉运使，行变造法，以义仓粮轉市輕貨。旧唐書卷一〇五韦坚传说：

“若广陵郡船，即于枳背上堆积广陵所出錦、鏡、銅器、海味，丹阳郡船即京口綾、衫、段，晋陵郡船即折造官端綾、綉，会稽郡即銅器、罗、吳綾、絳紗，南海郡船即瑇瑁、眞珠、象牙、沉香，豫章郡船即名瓷、酒器、茶釜、茶鐺、茶碗，宣城郡船即空青石、紙、笔、黃連，始安郡船即蕉、葛、蚺蛇胆、翡翠，船中皆有米，吳郡即三破糯米、方丈綾，凡数十郡。”

这时的折色折納就更多了。而和糴法也大行于关隴河北河东以至江淮。征科名目，愈来愈多，杜佑曾說：“錢谷之司，唯务割剝，廻殘剩利，名目万端，府藏虽丰，閭閻困矣。”（通典卷六賦稅下）

随着社会生产力的发展，封建专制主义国家所剝削到的愈来愈多，仅米一項，就有几“色”，故称“諸色米”。

按“色”这个名称，其字义和事物的假相是同用的。从庄子唯心主义地对待事物采用“色”义以来，后来佛、道都暢用起来。这种表征事物不实际存在的“色”，逐渐就通用于表示卑賤的劳役。在隋代以前，文献上仅見“杂色”的名称，概指賤民或手艺賤匠的役征，不屬於正規的地租之內。到了唐代中叶，“色”就被普遍地使用起来。在以劳役地租为主要形态之下，地租不能不受支配于手工种田和手工織布相結合的自然經濟，因而劳动力单位，就从自然形态的所謂“匹庶”編制着。至于这里說的“色”，虽然也是在手工种田和手工織布相結合之下的生产品，但劳动力单位却逐渐成了戶

等，即历史文献上大量出现的所谓“各色人等”或“各色人户”了。因而地租形态也就逐渐转变成为“以类相从”的物“色”和“色目”了。

为了明白以实物地租为主的形态之形成过程，我们应在下面详述一下唐代“色”这一贡纳制形式的地租项目。

第一，“色”有实物的类别意义。唐律疏议卷二〇贼盗：“诸以私财物奴婢畜产之类。”疏议说：“以私家财物奴婢畜产之类，或有碾磴邸店庄宅车船等色。”由此可知，“色”即指某种或某类实物。此类例子颇多。如唐会要卷五八户部尚书记：“开元六年（公元七一八年）五月四日敕：诸州每年应输租庸调资课租及诸色钱物等。”通典卷六赋税下说：“诸色资课及勾剥所获。”唐大诏令集卷二肃宗即位赦文：“诸色勾征逋租悬调。”唐会要卷五八户部侍郎说：“大中二年（公元八四八年）十一月，兵部侍郎判户部魏扶奏，下州应管当司诸色钱物斛斗等。”同书卷五九度支使：“咸通八年（公元八六七年）十月，……当司应收管江、淮诸道州府今年已前两税榷酒诸色属省钱。”其次，同为一种粮食，也分若干“色”。如通典卷十二说的“凡天下诸色米”、“诸色仓粮”等等。

第二，所交纳的某种剩余生产物既称为“某色”、“诸色”，那么劳动力因役使不同，亦称“色役”了。此类例子甚多。如唐律疏议卷三名例疏议说：“工乐者，工属少府，乐属太常，……杂户者散属诸司上下，……太常音声人谓在太常作乐者，元与工乐不殊，俱是配隶之色。”同书卷一八贼盗：“其工乐杂户及官户奴并太常音声人，虽移乡，各从本色。”同书卷二八捕亡：“诸丁夫杂匠在役。”疏议说：“丁谓正役，夫谓杂徭及杂色工匠”，唐会要卷八三，租税上：“其杂匠及幕士并诸色同类有番役，合免征行者，一户之内，四丁以上，任此色役，不得过两人，三丁以上，不得过一人。”

第三，“色役”也指各种地租徭役。种类很多。如唐六典卷三戶部尚書記：“开元二十二年（公元七三四年）敕：以天下无事，百姓徭役，务从减省，遂减諸司色役二十二万二百九十四。”唐会要卷八四租稅下：“大中六年（公元八五二年）三月敕：……府县所有两稅及差科色役，并特宜放者。”册府元龟卷四八七賦稅說：“（开元）二十三年（公元七三五年）六月：比緣戶口殷众，色役繁多。”又說：“（大历）八年（公元七七三年）正月詔：諸色工匠，如有情願納資課代役者，每月任納錢二千文。”

第四，“色”既用以称謂人民所交納地租中的某种某类实物，又用以指称某种徭役，于是又用到各种不同地位的人身上来。唐六典卷三戶部尚書說：“諸皇宗籍屬宗正者及諸亲五品以上父祖兄弟子孙及諸色杂有职掌人。”唐会要卷八三租稅上：“（元和）十四年（公元八一九年）二月敕：如聞諸道州府长吏等，或有本任得替后，遂于当处买百姓庄园舍宅，或因替代情弊，便破定正額两稅，不出差科，今后有此色，并勒依元額为定”。唐律疏議卷一四戶婚下：“諸与奴娶良人女为妻者，徒一年半”。疏議說：“人各有偶，色类須同，良賤既殊，何宜配合。”又說：“杂戶配隶諸司，不与良人同类，止可当色相娶，不合与良人为婚”。这种以“色类”“諸色”来表明人身等級，特别是成为各种負担賦役劳动者的称呼，在两稅法前后越来越普遍了。到了宋、元、明、清各代，更成为各类劳动人戶或人等的固定的称呼了。

第五，納物既称“諸色錢物”，劳役既称“色役”，劳动者既称“各色人戶”或“各色人等”，于是，在唐开元、天宝年間，出現了“戶口色役使”的官职。这是适应戶等制在政权形式上的反映。唐会要卷八五戶口使說：

“开元十二年（公元七二四年）八月，宇文融除御史中丞，

充諸色安輯戶口使。天寶四年（公元七四五年）二月，戶部郎中王鉷，加勾當戶口色役使。”

本來唐代的地租賦稅，開始時主要是租庸調及戶稅地稅。唐律疏議卷一五既庫說：“應輸課稅謂租調、地稅之類”。唐六典卷三戶部尚書記：“天下諸州稅錢（即戶稅），各有準常，三年一大稅，其率一百五十萬貫；每年一小稅，其率四十萬貫；以供軍國傳驛及郵遞之用。每年又別稅八十萬貫，以供外官之月料及公廩之用。”“類”即“色”之意。這時的色目是不多的。其後，生產在發展，土地占有關係在變化，社會等級在重新編制，民戶在流移，勞動力單位在變化，剝削課目在增加，官吏在上下其手，因而封建專制主義國家的科斂色目便越來越多，“諸色”“各色”不計其數，所謂“科斂之名凡數百，廢者不削，重者不去，新舊仍積，不知其涯”（舊唐書卷一一八楊炎傳）。適應這種新的情況，開元、天寶設置的戶口色役使，其主要任務，就是檢括“各色人戶”，來榨取“諸色錢物”。舊唐書卷一〇五宇文融傳說：

“其已奏復業歸首，勾當州縣，每季一申。……其歸首戶，各令新首處，與本貫計會年戶色役，勿欺隱及其兩處征科。”

這就是說，各色租稅，應由戶口色役使來設法統一征收，當然特別注意的是客戶的稅錢。因為稅客戶不等到兩稅時的“戶無主客”之差而規定一律交稅。開元時宇文融為諸色安輯戶口使時，就“征得客戶錢數百萬”了（同上）。既然稅客戶錢，也就不得不承認客戶的合法戶籍。同時，客戶轉為封建專制主義國家的主要稅戶，對於蔭庇客戶的大族豪強來說是不利的，因而不少大官僚起來反對。如戶部侍郎楊瑒，就認為“括客損居人”或“括客不利居人”（同上）。所謂“損居人”就是妨礙了大族豪強蔭占客戶的利益。而“色役使”既征客戶稅錢這一“色”，又征租庸這一“色”，又管折納、市輕貨這

一“色”，更設置租庸脚錢這一“色”。所以旧唐書卷一〇五王鉷傳說：

“既为戶口色役使，时有敕給百姓二年复，鉷即奏征其脚錢，广張其数，又市輕貨，乃甚于不放。輸納物者有浸漬，折估皆下本郡征納。又敕本郡高戶为租庸脚貴（新唐書作“士”）。破其家产，弥年不了，恣行割剝。”

“戶口色役使”和“諸色安輯戶口使”的職責，就是这样为統治階級服务的工具。各类色役色目繁多，租庸調的收入即相对地日漸减少下去。戶稅、地稅、及各种勾剝日漸增多的情况，据杜佑的估計，天寶中每岁总收入約五千七百余万，其中戶稅二百余万，地稅一千二百四十余万，諸色資課勾剝四百七十余万，合計已差不多二千万貫、石；而做为主要的地租——租庸調不过三千七百万屯、貫、端、匹、石。在比例上租庸調还不及戶稅地稅及諸色勾剝的一倍。由此就可証明，租庸調法已日趨破坏，而諸色錢物的征收却正向着两稅法这一法典的方向发展。

到建中元年（公元七八〇年），均田制和租庸調法既經激烈破坏，两稅法就順应着“諸色錢物”征科的发展趋势終于实施了。这标志了实物地租形态經過漫长轉变过程的法典化。

現在我們研究一下两稅法的内容及其历史意义。旧唐書卷一八楊炎傳說（唐会要卷八三租稅上略同）：

“乃請作两稅法，以一其名。曰：凡百役之費，一錢之斂，先度其数，而賦于人。量出以制入。戶无主客，以見居为簿；人无丁中，以貧富为差；不居处而行商者，在所郡县，稅三十之一（按后改为十分之一），度所（取）与居者均，使无饶利。居人之稅，秋夏两征之，俗有不便者正之。其租庸杂徭悉省，而丁額不廢，申报出入如旧式。其田亩之稅，率以大历十四年（公元

七七九年)垦田之数为准,而均征之。夏税无过六月,秋税无过十一月。逾岁之后,有户增而税減輕及人散而失均者,进退长吏,而以尚書度支总統焉。”

关于区分夏秋收税和折納、折錢計算等,前面已有說明,不再詳論。这里我們仅从以下主要的几点做些闡明:

第一,所謂“作两税法,以一其名”,意味着在法律上将各色剩余生产物一齐都并入两税,而旧日的租庸調也同样并入在內。唐代帝王的詔令也指明这点:“两税法悉总諸税。”(唐大詔令集卷一一一制置諸道两税使敕)有人以为两税仍是租庸調正税,这是不合历史事实的。按建中元年(公元七八〇年)敕文,已明白規定“其丁租庸調,并入两税”(唐会要卷八三租税上),則两税当然不仅是过去租庸調正税。又有人以为两税是戶税加地稅,或者仅是戶税,这也是錯誤的。按該敕文中也明白規定“其比来征科色目,一切停罢”,这里当然不是說罢去不收,而是“作两税以一其名”,即是将諸色税目租庸調等,都合并起来,統改称两税,以一征收。这样法規的內容,启蒙学者王夫之在他的讀通鑑論中已經指出来,而过去資產階級学者却总是想在細节上打笔墨官司。

这里我們必須指出,封建法令都含有极大的不規則性,而且一般的法律形式常是和特制詔令及綱目相矛盾而互存的。因此,如果把两税法看成是一个完整的法律,那就太天真了。然而,封建法律只要有典型性,它总是反映着当时社会历史的主要方面,而根据統治者的更大的利益出发来制訂的。从两税法的内容来看,我們可以知道,它的制訂是基于这样的假定:即假定直接生产者的劳动力一般已經至較高的熟練程度,可以允許統治階級放心把一切色役都“由法律的規定”而不“由鞭子来驅使”,放心把一切色目“由各种社会关系的力量”而代替“由直接的强制”来征取;假定劳动力单

位可以放心讓其“自己負責來進行這種剩餘勞動”而代替在“直接的監督和強制下進行”(參看資本論第三卷,頁一〇三七)。我們可以肯定地講,如果沒有這樣的假定,兩稅法的統一支配勞動人手并統一征取各色剩餘勞動生產物,就在歷史意義方面難以解釋了。當然,這是資產階級學者所不能理解的問題之一。

第二,“戶無主客,以見居為簿”的規定是指什麼意義呢?前面已經指出,宇文融括戶時,已經征收客戶錢,代宗寶應年間,並將客戶依百姓規定戶等,交納賦稅。兩稅法的規定更將客戶的地位合法化,將對客戶的剩餘勞動的榨取制度化。通過法律,封建專制主義國家將逃亡的客戶爭取到手中,成為剝削的主要對象。據通典卷七,歷代盛衰戶口所載,建中元年(公元七八〇年)初定兩稅時即遣使括戶,得土(主)戶百八十餘萬。客戶百三十餘萬,因而剩餘生產物的收奪也就激增了。正因為括出這樣大量的客戶,故在安史亂後戶口曾一度驚人的驟減後,而在兩稅法後又逐漸增多。據唐會要戶口數所載,唯憲宗元和時戶數在三百萬以下,這是因為當時用兵,好幾道戶口未計入的緣故。除此以外,兩稅法後戶口數一直是上升的,從三百八十多萬升到四百多萬,武宗會昌時將近五百萬。其所以如此,就是因為戶數中增加了客戶這八等或九等的戶數。所以“戶無主客,以見居為簿”的規定,意味著封建專制主義國家適應社會歷史新的情況而對勞動人手的重加編制,並加強對直接生產者的榨取。

自唐代客戶定籍後,宋代的戶口統計中,更明白標明主戶、客戶各若干。到了宋、元之際,封建後期的居民戶籍法趨於常態,“客戶”之名才不出現於史冊。直到十六世紀一條鞭法施行之時,基本上官田、民田有混一之勢,戶籍法就要重新改訂了。

客戶過去是非法的流動戶,或被大族豪強所非法蔭占,或形成

暴动的主力。因此，封建专制主义国家为了保证土地所有权的经济实现，就和豪族地主对劳动力的隶属关系展开了斗争。宇文融括户时，有不少贵族反对。杨炎建议施行两税法时，也有不少贵族反对，说：“租庸之令，四百余年，旧制不可轻改。”（旧唐书卷一一八杨炎传）在两税法推行以后，还有不少官僚责难变法为违背王制或高祖初制。这正反映出推行两税法时封建专制主义政府和大族豪强是经过一番斗争的。但历史发展的趋势是无法倒转过来的。这项变法之所以能够使“轻重之权始归于朝廷”（同上），有利于封建专制主义，就因为它不是单由皇帝意旨而决定的，而是相对地适应了客观现实的发展的。

客户既从非法的荫庇下转为封建专制主义国家的正式编户（以见居为簿），他们的人格，在法律形式上的假定是被相对地提高了。然而列入等级的客户及其人格系属关系的变化，在背后却是以更重的负担做代价的。这样的记载很多，这里就不举例了。

这里更须究明的是，主客户在字面上好像是“平等”的，他们都以“见居”为标准，代替了过去法律上的合法与非法的区别。客户有等级，总比没有等级而隶属荫庇于主户名下作为“私属”好得多。而且可以在“见居”的“实际上属于自己的生产场所内，他自己所利用的土地内”“独立地”经营生产了。这就说明，客户的政治隶属关系有了改善，他们既然是“在自己的所利用的土地内进行生产”，因而相对地摆脱了旧式的荫附。至少他们的徭役劳动在一年中缩减为少数短的“中断期间”，而不是如过去在主户户籍名下不中断地被任意剥削了。他们“将会有更大的活动范围可以获得剩余劳动的时间”，从而使其一部分归为己有；同时，“各个别直接生产者的经济情况，也将会出现很大的差别。至少已经有变成这样的可能性。并且，这种直接生产者，也有可能获得手段来直接再榨取别人的劳动”

(参看資本論第三卷,頁一〇三八)。同时,这也刺激农民的侥幸的小私有心理,八、九等户希冀变成了六、五等以至四、三等户。因此,从均田农户或从逃户改变为客户,从直接隶属的户籍改变为独立的“见居”户等,意味着农民人身自由的相对的提高。在这样历史意义之下,剩余生产物的形态,就具备了实物地租的特征条件,两税的征收,也就更具备着实物地租形态的榨取性质了。

第三,“人无丁中,以贫富为差”的规定又有什么涵义呢?这就是说,不再以过去“一夫一妇”、“一床”、“匹夫匹妇”、“匹庶”等等作为劳动力的单位而代以分类式的“色目”了。以户丁来计算的“匹庶”劳动力单位,意味着“匹夫匹妇”的封建的人格隶属关系是在原始自然形态之下编制起来的,意味着劳动力的原始编制和劳役地租的剥削形态,即男耕女织的家庭单位和租调的榨取形态,是直接联系着的。然而“色目”之征就不同了。对于“各色人户”等各式生产单位的剥削,是经常要通过从货币折纳的折光或蒸溜而达到的。这里,封建的人格隶属关系就被外来的现象所掩盖,而使有些学者居然发现这里有资本主义的“私有权”在支配了。唐代租庸调制虽以“人丁为本”,不象齐隋以“床”计算,但穀帛兼输,仍然依靠夫耕妇织的结合单位。两税法既然在征取制度上不重视“人无丁中”的家族式的差别,则差别就着重在劳动力(史称“功力”)的高低,而代替过去陈旧的原始的家长形式。

至于“以贫富为差”,在封建制社会的唐代,只不过是个漂亮的口号,绝不意味着财产税。因为剥削广大劳动人民而采取财产税的形式,是资本主义社会的现象。当时人陆贽也指出实际上是不能真正核实各户财产依财产征税的。不过这个漂亮的口号,对于当时被剥削的农民特别是刚取得合法地位的客户,不能不是一种很有诱惑力的骗术。恩格斯指出,“当一定的生产方式处在自身发

展的上升阶段之时，甚至在和这种生产方式相适应的分配方式里面受到损失的那些人，也会赞美这种生产方式”（反杜林論，頁一五二——一五三）。这理論也适用于封建制度。农民在两稅法下的剝削不是減輕而是加重，也会被戶等法和两稅法所迷惑。这可以說是上升时期的現象，然而这是暫时的。随着剝削的增加，这种迷惑作用不久就消失了，农民起义就出現了。

既然超經濟的剝削不可能“以貧富为差”，那么究竟是依据什么为差別呢？从形式上講，那就是按“色目”以进行有差別的剝削。

我們且先看一下上引两稅法的内容。这里将所征收的稅分做两大部分。第一部分不分主客丁中，收居人稅，商賈的稅也归在这里面。第二部分依大曆十四年（公元七七九年）垦田数为准，收田亩之稅。第一部分是將庸調戶稅的剝削等等一起折錢定稅，可說是“錢色”一类（实际上主要是絹帛一类）。第二部分是將租、地稅等合并征收斛斗，就是“斛斗之色”一类。两稅就是將以前各种征科色目一起合并为“錢”和“斛斗”这二大“色”。不但楊炎建議的内容如此，建中元年（公元七八〇年）赦文的内容也是如此，并遣使去实地施行这种規定。唐会要卷八三租稅上載此赦文說：

“建中元年（公元七八〇年）正月五日赦文：宜委黜陟使与观察使及刺史轉运所由，計百姓及客戶，約丁产，定等第，均率作，年支两稅。……令黜陟观察使及州县长官，据旧征稅数及人戶土客定等第錢数多少，为夏秋两稅。……其应科斛斗，請据大曆十四年（公元七七九年）見佃青苗地額均稅。夏稅六月內納毕，秋稅十一月內納毕。”

可見两稅法是将以前名目繁多的諸色錢物，統一归并为“錢色”和“斛斗色”两大色。試看此后皇帝的詔令，如全唐文卷六八敬宗御丹鳳樓大赦文：“京畿諸县应今年夏青苗錢并宜放免，秋青苗錢并

河南府夏苗錢每貫放二百文。其京兆府路所放青苗錢外，更放錢五萬貫、斛斗五萬石。河南府除所放青苗錢外，亦更量放錢三萬貫、斛斗三萬石。”这里所放免的当然是两稅正稅，而两稅正稅就是“錢色”和“斛斗色”二大类。当然，在具体征收时，还有许多折来折去的花样，这兒就不談了。以后宋代的二稅制中所謂田賦之征、丁口之征、城廓之征、杂变之征等，实际上就是几項大色。

第四，两稅所征收的，虽折錢計算，实則是以实物为主。这一点当时陆贄已經說得很清楚：“定稅之數，皆計緡錢；納稅之時，多配綾絹。”又說：“而乃定稅計錢，折錢納物，是将有限之产，以奉无恒之輸。納物賤則供稅之所出漸多，多則人力不給；納物貴則收稅之所入漸少，少則国用不充。”（陆宣公集卷二二均节賦稅恤百姓）唐会要卷八三租稅上也有許多事实上的記載：

“其年（元和六年，即公元八一一年）六月，令京兆府，其两稅宜以粟麦絲絹等折納。”

“（元和）十一年（公元八一六年）六月，京兆府奏：今年諸县夏稅，折納綾絹絁紬絲綿等。”

不必再多举例了。两稅法征收的剩余生产物，乃以耕織的实物为主，不过塗上了貨币的顏色而已。我們在前面已經根据一般历史事实和馬克思主义的地租理論，說明在实物地租形态之下依然存在着間断性的大量劳役，也存在着貨币折算制度（这种地租形态有时难以轉化为貨币地租），因此，貨币作用在这里是不能夸大的。两稅法以前的“一床”或“匹庶之征”，是用扩大斗尺的簡單的方法去誅求，而两稅法时对諸色人戶的“折錢”、“折納”之征，就不是这样簡單地用大斗长尺来增加剝削，而是在匹幅升斗的貨币比值上着想了。正由于这样的“折納”折算，封建专制主义国家的統治階級通过巧妙的曲折的几番折算，剩余劳动生产物便更多地落入他

們的手中。封建专制主义国家的庫藏中尽是从农民身上榨取来的
剩余产品。如大历十四年(公元七七九年),“内庄宅使奏:……有
租万四千余斛,……上令分給所在,以为軍儲”(唐会要卷八三租稅
上)。元和十年(公元八一五年),“詔出内庫繒絹五十五万匹供軍”
(旧唐書卷一五宪宗紀下)。这种庫藏,正如馬克思所指示的:“在
亚洲……貨幣貯藏不象在資本主义經濟中那样作为总生产机构的
附屬机能出現,这种形式的財富倒是当作最后的目的而保持着的,
在那里,金制的和銀制的商品實質上不过是貯藏貨幣的艺术形
式。”(政治經濟学批判,人民出版社一九五五年版,頁九八)

上面主要是从封建专制主义国家的法典来研究土地所有权及
其相应的地租形态,来研究劳役地租轉变为实物地租的过程、途径
和为法律所固定了的型范。至于史書上所說的“官田”以外的“民
田”的地租形态,还没有来得及专述。因此,我們在这里,必須簡括
地把这个問題加以探討。

在中国旧史書中,大量存在着土地“兼并”的記載,也大量存
在着对土地“兼并”的攻击或批評的言論。特别是列朝皇帝的詔令
和臣僚們的奏語,把“兼并”都看做破坏国家制度的非法行为。在
一定时期还夺取这种所謂“逾制”占有或限外占有的土地,以給予
貧民或百姓。因此,由“法律虛构”的封建主义的絕對的土地所有
权对于由法律限定的不完整的土地所有权和非法占有权,是长期
处在矛盾之中的,而历朝統治階級对之都企图解决而又不可能解
决。我們認為忽視了这种矛盾,就难以对中国封建国家的特点进
行研究。

按“兼并”一語,絲毫并不意味着土地交换关系,而只意味着非
法的侵夺。这一概念和合法的“占”有是相对立的。所謂“占”有,
不仅有一般的占有性質,而且还有“限”有的性質。“占”在制度的

意义上即同时指“限”的范围。这在历朝法律上都有明白规定，或按品级，或按官爵，或按封赐，其基本精神是一致的，均田制也不例外。前面所谓的“逾制”侵夺不仅是对于土地占有权的滥用而言，而且更重要的是对于劳动户口或劳动人丁的掠夺而言。上面我们讲的在均田制下的逃户转为豪族品官的荫附和私属之所以形成严重问题，就是这个道理。

那么从地主阶级的逾制的大土地占有(一般译为“大地产”)方面讲来，唐代地租形态的表现又有什么变化呢？

研究这一问题，入手的地方有多方面，这里我们仅从“私属”这一农民的范畴讲起。

第一，均田户大量成了贵族官僚和其他地主阶级的“私属”，这意味着农民的直接依附关系有了转移。陆贄所谓“依托豪强，以为私属”，即说明相对地破坏了过去依托于封建国家而为国家“编户”的情况。

第二，“私属”这一概念，最早见于王莽废除奴隶占有的诏令中。“私属”即指农民的人格依托于豪强隶属之下，其地位仅高于奴隶的地方只在于形式上的不得买卖。唐代的“私属”也是人格的隶属关系，也即“财产关系同时就必然会当作直接的统治与奴役关系，直接生产者则当作不自由的人而出现”(资本论第三卷，页一〇三一)，这就有利于劳役地租的“直接强制的”剥削。“私属”的概念是和宋代主客在租佃关系之下的客户完全不同。

第三，“私属”是没有独立户籍的荫庇户，没有法律保障的劳动力单位。他们虽然逋逃出封建专制主义国家的课调重租的负担，而成了隐瞒的不课户，但他们的非法地位，却更使他们要在他人的土地上耕作，不可能在自己利用的土地上或实际上属于他们自己的生产场所内进行生产。

第四，“私屬”之依托于豪強，既然其勞動力失去了一切“法律的規定”的限制，因而豪強對他們的剝削特別沉重，即陸贄說的“倍于公賦”的高額地租率。他們對於自己的勞動時間是沒有多少權利來自由支配的。

從兩稅制使戶等制合法化以後，情況就有了轉變。農民有了自己的新的戶籍，從罪犯地位逐漸相對地取得法律的保障。他們雖然在九等戶制中是最卑下的等級，但因了括戶，成為合法的客戶，他們就可以成為“自己的土地”的“占有者”（占有者加括號是根據經典著作來加的），他們可以同在兩稅法之下“由法律的規定”交納地租。這就說明他們有了一定的勞動時間的支配權利，有了少許利用自己的土地進行生產的條件。因此，實物地租的形態，在戶等制確立之後，不論主客戶都在形式上一般化了。

然而，這却不能了解為從此主客戶就一樣平等起來，特別不能了解成為有特權免役免課的高等戶和客戶一樣有平等地位。相反地，特權貴族以及高級主戶依然對客戶有程度不等的隸屬關係。到了宋代，主戶和客戶之間，“形勢戶”和客戶之間，就形成了一種接近於封建制晚期的佃客隸屬關係了。這種轉變，應另作專題研究。

從上面各點所論證，實物地租形態的確立是兩稅法規的主要歷史意義，以後各代直到明末一條鞭法為止。都繼承着這種制度而未有大的改變。至於兩稅中夏秋二季所征收的剩餘生產物的類別，應在細節上進行研究。以後各代勞役法令對於兩稅制的補充，也須專題討論。

最後，我們應該知道，在中國後期封建主義社會，地租形態也時常處在混合的不純的情況之下。除了封建專制主義國家的公共職能這一原因之外，農村公社的存在是主要的原因。由租庸調制轉到兩稅法時，農村公社的完整組織受到了一次衝擊，這是由戶等

制劳动单位之代替自然形态的血緣单位可以看出的。然而中国的农村公社是长期地存在于后代的。受到了一次冲击之后，它又在家族的形式上重新組織起来。通典卷七历代盛衰戶口記宇文融請行剩田法說：

“請从寬乡有剩田州作法，……其剩地者三分請取其一分以下，其浮戶請任其亲戚乡里相就，每十戶以上，共作一坊，每戶給五亩充宅，并为造一两口室宇，开巷陌，立閭伍，种桑枣，筑园蔬，使緩急相助，亲邻不失。丁別量給五十亩以上为私田，任其自营种。率十丁于近坊更共給一頃，以为公田，共令营种。每丁一月役功三日，計十丁一年共得三百六十日，营公田一頃，不啻得之，計平收一年不减百石。”

这里很明显地表示出，在均田破坏时，統治階級还想利用农村公社这种形式再把公社农民編制起来，以剝削其每年百石之租。后来如宋代张浚的营田法就采用这种办法。这就說明农村公社既有破坏而又維持的情况。因此，在两稅法施行后，公社虽不能維持原状，但耕織相結合的公社組織，依然是实物地租所以实现的基础。中唐以后詩人描写的这种农村公社情况的詩还很多，白居易的朱陈村詩可为典型：

“徐州古丰县，有村曰朱陈。去县百余里，桑麻青氛氲。机梭声扎扎，牛駱走紛紛。女汲澗中水，男采山上薪。县远官事少，山深人俗淳。有財不行商，有丁不入軍，家家守村业，头白不出門。生为陈村民，死为陈村尘。田中老与幼，相見何欣欣。一村唯两姓，世世为婚姻。亲疏居有族，少长游有群，黄鷄与白酒，欢会不隔旬。生者不远別，嫁娶先近邻。死者不远葬，坟墓多繞村。既安生与死，不苦形与神，所以多寿考，往往見玄孙。……一生若如此，长羨陈村民。”（白氏长庆集卷一二）

这里詩人将农村公社美化了，男耕女織的公社中农民生活是极苦的。杜荀鶴的山中寡妇一詩中描写得很深刻：“桑柘废来犹納稅，田园荒后尚征苗”，足見被剝削的残酷了。所謂“工役制”是和农村公社的基础相关联着的。和农村公社相联系的农业和手工业的結合是中国封建制社会生产方式的广闊的基础，它虽然在均田制和租庸調解体后呈現出削弱的情况，但并非从此崩潰。它的存在形式又依靠着保甲制的政治关系，以后各代王朝的君权还尽量利用它，豪强大族的族权、父权也要利用它，統治階級的神权更要利用它。

第四節

唐代統治階級集团內部的分野和党爭

中国封建制社会經濟的发展和变化，反映到政治上随着历史阶段的具体性質和具体条件的不同，呈現各式各样的斗争形式。从最主要的形式來說，党爭是作为統治階級內部斗争的形式出現的，农民起义是作为階級斗争的对抗形式出現的。我們有专文已就中国封建社会农民战争及其綱領口号的发展进行比較系統的分析。在本节，我們就唐代的历史上的党爭，从政治上分析唐代专制主义政权的階級支柱，即“品級联合”的結構是怎样形成的，并分析在这样結構之中統治階級內部又为什么发生了內訌。

唐代封建专制主义的階級支柱是在皇权統治下門閥豪族和新興庶族的“品級联合”，它們之間有联合也有矛盾。

周、隋貴族和关中豪族原来是唐朝封建統治的核心力量，唐人苏冕已說得很清楚。唐会要卷三六氏族引苏冕的話說：

“創業君臣，俱是貴族，三代以后，无如我唐。高祖，八柱国唐公之孙，周明懿、隋元真二皇后外戚，娶周太师竇毅女，毅

則周太祖之婿也。宰相蕭瑀、陳叔達，梁、陳帝王之子。裴矩、宇文士及，齊、隋駙馬都尉。竇威、楊恭仁、封德彝、竇抗，并前朝師保之裔。其將相裴寂、唐儉、長孫順德、屈突通、劉政會、竇軌、竇琮、柴紹、殷開山、李靖等，并是貴胄子弟。比夫漢祖蕭、曹、韓、彭門第，豈有等級以計言乎！”

然而唐朝在建立封建專制主義政權的過程中，并不是完全依靠着上述的貴族，而已經吸收了不少的庶族參加政權。徐世勣、程知節、秦叔寶等都是從瓦崗軍中降唐的將領，這些人物并不是如上面講的那樣的品級性貴族。徐世勣雖然“家多僮僕，積粟數千鍾”（舊唐書卷六七李勣傳），但原來的身分并不高，可以說是山東的土豪。此外，魏徵“少孤貧”，曾“出家為道士”（同上卷七一魏徵傳）。馬周、劉洎，都起自寒族。馬周曾發憤西游長安，“宿于新豐逆旅，主人唯供諸商販，而不顧待”（同上卷七四馬周傳）。所有這些寒微的庶族人物，被吸收到封建專制主義的有機體來，就證明庶族勢力已在增長，和豪族勢力足以相抗。這些隨着唐政權而起的新貴，往往又與門閥聯婚。如徐世勣、魏徵子弟聯婚山東大族。高宗時李敬玄“三娶皆山東士族，又與趙郡李氏合譜，故台省要職多是其同族婚媾之家”（同上卷八一李敬玄傳）。

代表專制主義皇權的唐太宗正是在這樣又矛盾又聯合的形勢之下，左右擺布，以期造成一種封建的“品級聯合”的平衡，有利于專制主義政權的鞏固。他修氏族志和李義府修姓氏錄，就意味着既對門閥加以抑制，又對他們相對地予以重視。李義府的姓氏錄，規定：“皇朝得五品官者，皆升士流。于是兵卒以軍功致五品者，盡入書限。”（舊唐書卷八二李義府傳）我們認為，這樣在權力地位上規劃的妥協步驟，是和九等定戶“混一士庶”相對應的，也是在豪庶之間求其混一。例如豪族門閥會通過互相婚媾的血緣關係，作為

維持門第而排拒庶族的手段，在高宗时就受到禁止。隋唐嘉話卷中說：

“高宗朝，以太原王、范阳卢、滎阳郑、清河博陵二崔、隴西赵郡二李等七姓，恃其族望，耻与他姓为婚，乃禁其自姻娶。于是不敢复行婚礼，飾其女以送夫家。”

这里說明唐王朝封建专制主义国家在不断采取措施抑制門閥的表面上，骨子里却在于企图使他們妥协和联合。因为豪族門閥还有一定势力，还据有“台省要职”的位置，而如李义府为子向山东魏、齐旧族求婚，也还是遭到拒絕（同上注）。

馬克思說：“加特力教会曾在中世紀，不分階級，家庭出身和財產，由人民中間挑选出一些最优秀的分子来形成它的等級制度，把这当作是巩固僧侶統治权和鎮压世俗社会的一个主要手段。一个統治階級越是能吸收被統治階級中最优秀的分子，它的統治就越是巩固，越是危險。”（参看資本論第三卷，頁七八〇）这一理論也适用于唐王朝統治階級的情况。我們必須指出，庶族地主之参与政权，对封建专制主义政权說来，它曾起着巩固的作用，而也造成了危險的局面。

到了武周时，庶族地主的势力更显然上升了，进士科更成为出仕的主要途径。庶族地主通过科举，尤其是进士科，在政治上形成了一个新的官僚集团。唐人沈既济說：

“太(武)后君临天下二十余年，当时公卿百辟，无不以文章达，因循日久，浸以成风。至于开元、天宝之中，……家給戶足，人无苦窳，四夷来同，海內晏然。虽有宏猷上略无所措，奇謀雄武无所奋。……故太平君子，唯門調戶选，征文射策，以取祿位，此行已立身之美者也。父教其子，兄教其弟，无所易业。大者登台閣，小者任郡县，資身奉家，各得其足。五尺童

子，耻不言文墨焉。是以进士为士林华选，四方观听，希其风采。每岁得第之人，不浹辰而周闻天下，故忠贤雋彦韞才毓行者，咸出于是。”（通典卷一五选举三）

这就说明，统治者选拔所谓“优秀分子”参加“品级联合”的封建政权，不仅唐太宗了解，武周也了解。他们“选拔”的手段，即众所周知的进士科举制。进士科选拔人物的制度，是九品中正制的否定，因此旧的名门大族如赵郡李栖筠，也因“仕进无他技”（新唐书卷四四选举志），参加进士科考试了。封建专制主义王朝通过进士科吸引着各地方各阶层的人来参与政治，特别是庶族这一阶层。如岭南曲江的张九龄，自称是“荒徼微贱”（旧唐书卷一〇六李林甫传）。福建的林蕴、欧阳詹，因了独孤及的新学记中说到“缙胡之纓，化为青衿”，于是“相与结誓，繼登科第”（见唐语林卷四企羨）。这些是来自各地的庶族，由寒门微素，登第以至仕进，事例甚多。如元和十一年（公元八一六年），“李凉公下三十三人，皆取寒素”（唐摭言卷七）。出身胥徒的汪遵，“一旦辞役就贡，……（许棠）怒曰：小吏无礼，而与棠同硯席”（同上卷八），但汪遵毕竟先许棠而中了进士。唐末毕诚，“家本寒微，咸通（唐懿宗）初，其舅向为太湖县伍伯”（唐语林卷八补遗），可是毕诚考中进士而做到宰相。沽酒经商者也考中进士，如“陈会郎中家以当墟为业，为不扫官街，吏毆之。其母志贤，勉以修进，不达不要归乡，以成名为期。……元和元年（公元八〇六年）及第。”（唐语林卷四贤媛）至于通过科举而做到宰相的庶族，除上举张九龄、毕诚外，如元载“家本寒微”（旧唐书卷一一八元载传），以“明庄老文列四子科”出身，在代宗时做到宰相。牛僧孺、白敏中、令狐綯等，都是出身寒族而伪造谱牒的人物，均官至宰相。穆宗宰相王播也是寒门微素出身，“尝客扬州惠昭寺木兰院，随僧斋餐，诸僧厌怠，播至，已饭矣”，在显达后赋诗说：“上堂

已了各西东，慚愧闍黎飯后钟”（唐摭言卷七）。大体講来，唐高宗以后宰相，大部分由科举特别是进士科出身。因而，出身科举而走上仕途的庶族人物，形成一个新的官僚集团。然而問題并不如有些学者那样想的十分简单。专制主义的皇权曾經希望过統治階級內部之間的妥协，采取过抑右揚左的办法，但就統治階級內部矛盾上看，豪族和庶族却是在斗争中。在一定的条件之下，皇权傾向于一方面，而在其他条件之下又傾向于別一方面，以致統治階級的內訌削弱了并損耗了唐朝的統治力量。

庶族集团的利益在各方面和豪族利益有些不同，因而在政治态度上也表現得大有区别。例如关于爭夺劳动人手这一問題，庶族地主就和封建皇权一致，以对抗豪族。楊炎的两税法，就是一个鮮明的事証。如肃宗时“管戶总百九十三万三千一百七十四，不課戶总百一十七万四千五百九十二，課戶七十五万八千五百八十二；管口总千六百九十九万三百八十六，不課口千四百六十一万九千五百八十七，課口二百三十七万七百九十九”（通典卷七，历代盛衰戶口），其中不負擔租庸調的戶口，比例极大，不課戶占总戶数三分之二弱，不課口占总口数七分之六左右。有課口的戶才叫課戶，那么租庸調大都集中于課戶內的課口身上。有課口的課戶，負担自极沉重。而不課戶不課口除老小疾病繆寡外，主要就是貴族官僚門閥大族及其所非法隱占的农民即客戶等。楊炎两稅的建議不但使門閥豪族在名义上要負擔封建貢納的一部分，更重要的是企图把他們所隱占的隱戶客戶爭夺过来。两税法事实上也达到了这个效果，括出客戶一百三十余万（同上，唯新唐書食貨志作三十万）。

从文化教育領域来看，庶族地主之所以贊成和拥护进士科，因为这是他們出身的阶梯，前引沈既济的話就是明白的說明。不少考中明經科的，还要再考进士。可見当时人对进士科的看重。庶

族地主由进士科出身的常袞为相时，“非以辞赋登科者，莫得进用”（旧唐书卷一一九崔祐甫传）。以后常袞任福建观察使，更立学校，选士入京参加进士科考试。进士科自高宗时刘思立为考功员外郎，建议试杂文，即试诗赋辞章，因而又被称为辞科。唐会要卷七六进士说：

“进士举人，自国初以来，试诗赋、帖经、时务策五道。中间虽暂改更，旋即仍旧。”

进士试诗赋，不是唐代诗歌的发达的原因，而是诗歌发达在政治上的反映。辞章既成为进士科出身的本钱，故出身庶族的张说、张九龄，都是当时善于辞章的人。张说与苏颋，当时称为“燕许大手笔”。以后的杨炎、常袞，也擅长辞章，所谓“袞文章俊拔，当时推重，与杨炎同为舍人，时称为常、杨”（旧唐书卷一一九常袞传）。其后以文章称者，如柳宗元、刘禹锡及牛党中的杜牧之、李商隐（后投靠李党）、皇甫湜、杨嗣复等，都是进士科出身。因而进士科出身的庶族地主往往就是辞章名家。

庶族地主因为过去的门第不高，也就不会讲求门阀的那一套家教礼法，行动放荡不羁。如史称元载“倡优猥褻之戏，天伦同观，略无愧耻”（旧唐书卷一一八元载传）。旧唐书对元载、杨炎、王缙的总评是：“三子者咸著文章，殊乖德行。”（同上）至于李商隐、温庭筠、段成式等，史书则说他们“俱无持操，恃才詭激，为当塗者所薄”（旧唐书卷一九〇下李商隐传）。杜牧也被称为“恃才，喜酒色”，好狎邪之游（唐语林卷七补遗）。这些人的行动，越出了门阀大族的规范，一直是被其反对派讽刺讥笑着。自然，庶族地主的举止，绝不是被压迫农民的举止，当然有许多可耻的行径，但门阀的指责却无疑的是有偏见的夸张，表现出豪族对庶族参加官僚等级制度的仇视。

从門閥豪族來說，特权貴族不依过去的身分来选拔，而一依科举来选拔，就意味着过去旧式等級制度遭受破坏了，因而他們极力反对进士科。这突出地表现在郑覃和李德裕的行动上。新唐書卷四四选举志說：

“李德裕尤恶进士。初，举人既及第，綴行通名，詣主司第謝，……酒数行，乃赴期集。又有曲江会、題名席。至是，德裕奏国家設科取士，而附党背公，自为門生。自今一見有司而止，其期集、参謁、曲江、題名皆罢。”

郑覃更直接請罢去进士科，被文宗以人才优劣“色色有之”的道理駁回。新唐書卷四四选举志說：

“文宗好学嗜古，郑覃以經术位宰相，深嫉进士浮薄，屡請罢之。文宗曰：敦厚、浮薄，色色有之，进士科取人二百年矣，不可遽废，因得不罢。”

欲罢去进士科的，不止李、郑等人，华阴大姓楊綰也提出罢进士（旧唐書卷一一九楊綰传）。他們为什么要力爭罢进士科呢？李德裕的話說得很明白。他說：

“臣无名第，不当非进士。然臣祖天宝末，以仕进无他技，勉彊随計，一举登第。自后家不置文选，盖恶其不根艺实。然朝廷选官，須公卿子弟为之，何者？少习其业，目熟朝廷間事，台閣之仪，不教而自成。寒士縱有出人之才，固不能閑习也。”（新唐書卷四四选举志）

这些話包括下面的意思：（1）朝廷大官，必須是公卿門閥的子弟来做。（2）公卿子弟繼父祖为朝官，必須以門第高下入选。（3）庶族寒士不懂規矩，沒有資格入仕。（4）家不置文选，否定进士科的辞章。总之，門閥大族之反对进士科，主要在于維護封建等級制度的旧标准，反对另外訂立規格，以开庶族入仕之途。

唐代豪族标榜品第，虽然不象南朝那样严格，但仍然区分品第和凡庶。这不仅涉及政治地位，而且涉及和政治关系相结合的土地占有的关系，这点已经在前章详细论证过。例如苗晋卿推荐元载给隴西大族李揆。李揆当时任宰相，“自恃門望，以載地寒，意甚輕易，不納。而謂晋卿曰：龙章鳳姿之士不見用，麀头鼠目之子乃求官。”（旧唐書卷一二六，李揆传）因了在等級制度上重視門第族望，也就有所謂品級上的威仪礼法，如博陵崔祐甫，“以清俭礼法，为士流之則”（旧唐書卷一一九崔祐甫传），并且經常以宗法礼教来諷刺庶族。既然重視傳統的礼法，相随而来的便以經学标榜，如“郑覃以經术为宰相”，建議刻开成石經，这是人所熟知的。又如楊綰博通經史，“五經奥义，先儒未悟者，綰一覽究其精理”（旧唐書卷一一九楊綰传），他們正是以經义来反对进士的浮华的。这一套东西有其历史的渊源，而归根結底就是封建地主对封建的追思、怀念、回忆底詩篇，是他的梦幻的本質，他的政治的重要性等等发生的作用”，其目的是在于通过旧的文化传统以維持宗法关系的族望和譜牒，使等級制度維系于血緣自然关系之下，而不至僭乱。新唐書卷一九九柳冲传说：

“故善言譜者系之地望而不惑，質之姓氏而无疑，綴之婚姻而有別。山东之人質，故尚婚媿，其信可与也。江左之人文，故尚人物，其智可与也。关中之人雄，故尚冠冕，其达可与也。代北之人武，故尚貴戚，其泰可与也。及其弊則……四者俱弊則失其所尚矣。人无所守則士族削，士族削則国从而衰。”

这里談到地望、姓氏和婚姻等等关系，正涉及本卷序論所論証的封建制的实質。这样好象只有門閥大族的婚姻、冠冕、人物、貴戚才是評判等級制度所应遵守的規模，否則，好象人无所守，封建国家就将衰亡了。这完全是魏、晋以来的豪族企图挽回命运的

回忆式的礼赞。

在上面已經論証过，等級制度可以从血緣的自然关系来建立起来，也可以从直接的臣屬关系来建立起来，二者在唐代社会是混合着的。正因为如此，在唐代出現了一連串的党爭，即旧門閥豪族和新起庶族之間的統治階級內部的斗争。

有些学者論唐代政治，曾將門閥豪族和新起庶族說成是两个階級，这是完全錯誤的。他們不是两个階級，而是同屬於地主階級中的不同等級或階層。如果不分析豪族和庶族两者斗争的社会經濟背景，不可避免地陷于唯心主义，以致从血統关系、文化关系上层建筑方面来歪曲唐代历史发展的規律，甚至站在封建統治階級的立場对古老閥閱等級的衰微，万分惋惜。

研究唐代党爭，下面的几个問題必須研究清楚。首先，豪族和庶族虽有矛盾，但同屬於地主階級，因而他們之間不但沒有不可逾越的鴻沟，而且可以轉化。本为牛党令狐楚門生的李商隱，以后却娶了李党王茂元的女兒，被牛党所排斥，而轉依李党。关于郡姓杜佑这一家，其孙杜牧却已成为庶族地主牛党中的才人。更多的門閥大族也轉而插足于科举，通过科举依然能够取得很高的政治地位，如赵郡李栖筠、弘农楊綰和隴西李揆都是进士科出身，他們并不坚持旧的傳統身分，而服从唐太宗強調的所謂以官爵高下为“品級联合”的制度。这是在研究唐代党爭時必須注意的問題之一。

其次，党爭的后面，还有宦官在牽綫，从中替专制主义皇权掌握着支配和操縱的权力。宦官本是皇帝这样国家主权者的家奴，因了帮助皇帝左右各派势力，而权力漸重。玄宗时的高力士，已經煊赫一时。及至德宗时，以宦官竇文場、霍仙鳴为神策軍左右軍中尉，宦官掌握禁軍就制度化了，权力更大起来，从皇帝家奴的地位轉而具有控制皇帝的地位了。

宦官既然是专制主义皇权力量的支持人物，他在一般的情况之下，就代表皇权的利益，特别在党争厉害时，或利用这一党以打击另一党，或利用另一党以打击这一党。然而宦官势力强大的时候，往往是皇帝不能完全支配或左右党争的时候，而宦官也往往和某朝的专制主义皇权同归于尽。汉代如此，唐代如此，明代也如此。因此，宦官虽然在某些时候可以废立皇帝，但他是专制主义皇权的支持者。

唐代党争后面经常有宦官摆弄。举牛李党争为例来说，李党李德裕在太和时为剑南节度使，宦官王践言为监军，后践言归朝为枢密使，因引李德裕为宰相。牛党的李宗閔，勾结宦官杨承和，排斥了李德裕而引牛僧孺同为宰相（参阅旧唐书卷一七四李德裕传，卷一七六李宗閔传）。这种例子颇多，不再列举了。这是研究唐代党争必须注意的问题之二。

最后，唐代的朋党之争，经常勾结方镇。唐人韦处厚就说过：“建中之初，山东向化，只缘宰相朋党，上负朝廷，杨炎为元载复仇，卢杞为刘晏报怨，兵连祸结，天下不平。”（旧唐书卷一五九韦处厚传）事实上唐代的方镇之乱和朋党之争的关系极为密切，朋党后面既有方镇的支持，而方镇后面也有朋党的支持。就以刘晏和杨炎的党争来说，刘晏为杨炎所贬死时，博陵崔祐甫与曾任卢龙节度使的朱泚，都来解救刘晏，史言“朱泚、崔宁又从傍与佑甫救解之”；炎党庾準也奏“晏与朱泚书，祈救解”（旧唐书卷一二三刘晏传）。大体讲来，河北方镇与门阀大族关系较密。如安史降将令狐彰本为敦煌望族，代有冠冕，安史败后，降为滑州节度使，临死时还推荐刘晏李勉代领节度使，元和时赵郡李吉甫并上书表扬令狐彰，请优恤其子（见旧唐书卷一二四令狐彰传）。又如卢龙节度使张仲武，为范阳人，“通左氏春秋”，李德裕特地推荐他为卢龙节度使，在破回纥后，

李德裕还特地为他立碑撰文紀功(見新唐書卷二一二张仲武传)。其子张直方，暴虐无道，而李党郑亚子郑畋还上言皇帝，优与之官职。李吉甫劝宪宗討淮西，而对于跋扈的河北三鎮，并未用兵。李德裕討刘稹，亦未动河北三鎮。反之，南方方鎮，却有与庶族官僚勾結的，如楊炎与山南东道节度使梁崇义，頗有来往。梁崇义本人則为长安人，“以升斗給役于市”(旧唐書卷一二一梁崇义传)，以后从軍功起家，做了节度使。正因为方鎮后面有朋党的支持，所以唐文宗才說：“去河北賊非难，去此朋党实难。”(旧唐書卷一七六李宗閔传)这里，正如馬克思說的，选拔人才，参与等級制度，最后是有危险的。这是研究唐代党爭必須注意的問題之三。

了解了唐代的朋党之爭是地主階級中新起的庶族和传统的豪族之爭这种关系，了解了朋党之爭后面有支持专制主义皇权的宦官在指使利用，以及朋党和方鎮之間的勾結等等的复杂情况后，那么就可以知道唐代党爭为什么会那样激烈，为什么历时这样久的道理。因为这不是屬於單純的个人之間的紛爭，而是屬於通过戶等制的等級制度的再編制問題，屬於通过等級制度对爭取达到合法占有和爭夺劳动人手的問題，最后，又屬於通过选拔人物参与政治以巩固专制主义的最高皇权的問題。然而这和統治階級的主觀願望相反，問題的实質却必然发生封建地主階級的內訌。

下面我們就进而研究唐代的主要的三次大規模的党爭形势。

(1)通过經濟問題的一次党爭。因了这次党爭背后联系着封建政权的根本問題，所以两派都大遭杀害。玄宗时就曾經发生过张說张九齡与宇文融崔隱甫之派系斗争，不过規模較小，影响不大。代宗德宗时的元載楊炎和刘晏卢杞这两个統治階級內部的集团之爭，就严重得多了。这些人都作过所謂理財官。元載出身寒微，先为大族李揆所排斥，及为宰相后，反过来排斥李揆。其后

元載得罪，刘晏为主审官，处死元載，貶斥元載門生楊炎。然而，一报还一报，到楊炎为相后，即貶死刘晏，以报旧仇。其后卢杞为相，替刘晏报仇，又处死了楊炎。朝中官僚互相斬杀，地方方鎮也連兵不息。为什么这样地互相殘杀呢？因为庶族集团和豪族集团的这次斗争，涉及皇权的根本問題。

李揆是隴西大姓，罵元載是“麀头鼠目”之子，已見前述。刘晏以神童为玄宗所爱，特別与崔佑甫要好。崔佑甫則以“清俭礼法，为士流之則”（旧唐書卷一一九崔佑甫传），为博陵崔氏的二房（見新唐書卷七二下宰相世系表），为相后尽变庶族常袞为相时的設施。卢杞是玄宗时宰相卢怀慎的孙子，以門蔭得官，家世为“山东著姓”（旧唐書卷九八卢怀慎传）。我們不能单从他們的出身于門閥大族看問題，更重要的是他們代表着門閥大族的利益。

至于元載这些人物呢？元載出身寒微，初为李揆所排斥，后来排斥了李揆，已見上述。楊炎家世不显，由进士出身，长于文辞。“自开元以来，言詔制之美者，时称常、楊焉”。当元載择朝士中有文学的人时，楊炎被选中，成为元載最得意的門生。“載亲重炎，无与为比”（以上引文俱見旧唐書卷一一八楊炎传），即預备传衣鉢給楊炎。其后元載被杀，楊炎連累被貶。这一派的常袞，也是进士出身。他为相后，对不是进士辞科的人就不用，“尤排擯非文辞登科第者”（旧唐書卷一一九常袞传）。他曾为崔佑甫所排挤，而楊炎为相时，才将他升为福建观察使，他就在福建兴学校，貢送进士入試。元載等人代表着庶族地主的利益。

这样看来，两个利害冲突的地主階級的集团，互相殘杀很厉害，专制主义的最高皇权就在其間故作縱橫，操持平衡的局面。我們在上面已經講过，元載、楊炎最后虽皆失敗，但楊炎建議施行的两稅，因了符合于当时社会情况和唐皇室抑制豪族爭取劳动人手

的要求，故炎虽死而两税法不变，施行两税法后也收到“轻重之权，始归于朝廷”的暂时效果。刘晏也是当时有大权的财政经济大官，对唐朝南北经济的沟通，有过功劳。他虽被杀，而他的理财手段也为皇帝所赏识。两派的权力都很大，都掌握着唐朝的经济命脉，因而不但都不可能长期保持其权力，而且都以此同归于尽。

(2)上面论证的是通过等级制度和赋税制度的问题而出现的党争，现在再说明永贞(唐顺宗年号)时二王、刘、柳进行改革中的党争。这是属于直接政治斗争的党争，革新派在短期内就告失败。唐德宗末年，政治愈趋腐败，朝中则有裴延龄、李实之徒，多方向人民搜括，宫中则宦官窃权，宫市之弊，害民尤深。德宗既死，子顺宗李诵继立，因病不能朝。庶族出身的王叔文、王伾、刘禹锡、柳宗元等，乘此机会，拟进行一番改革。王叔文是越州山阴人，王伾是杭州人。王叔文以棋待诏翰林，王伾则以书法待诏翰林。德宗时任命二人侍奉太子李诵。诵即位(即顺宗)后，二人因缘于东宫旧属，为顺宗所用。按棋书小技只是供当时皇室贵族玩赏娱乐的，二王以此进身，就不能免于“小人”这一顶封建帽子带在他们的头上。柳宗元刘禹锡都是进士科出身，当王叔文进行改革时，“尤奇待宗元”，“禹锡尤为叔文知奖”，故王叔文引刘禹锡及柳宗元入禁中，“与之图议，言无不从。”(旧唐书卷一六〇柳宗元刘禹锡传)所以二王、刘、柳，是出自庶族或进士科而图谋改革当时朝政的一个进步集团。他们改革的内容，因当政时间短促，不见有整套措施记载下来。但他们所进行的改革值得特别指出，如罢去担任大贪官京兆尹的李实，就是一件好事。李实苛敛于民，搞得“人穷至坏屋卖瓦木、贷麦苗以应官”，被罢斥时“市里讙呼，皆袖瓦砾，遮道伺之”(顺宗实录卷一〇)，可见他们的改革是符合人民要求的。特别是罢去宫市的措施，大快人心。“宫市”是皇室利用最高权力而榨取人民财富的一种

变相横夺的腐败制度。顺宗实录卷二说：

“旧事，宫中有要市外物，令官吏主之，与人为市，随给其直。贞元末，以宦者为使，抑买人物，稍不如本估。末年不复行文書，置白望数百人于两市并要闹坊，阅人所卖物，但称宫市，即斂手付与，真伪不复可辨，无敢问所从来。其论价之高下者，率用百钱物买人直数千钱物，索进奉门户并脚价钱。将物詣市，至有空手而归者。名为宫市，而实夺之。”

当时宦官为五坊小使者，至张罗网于人家门前或井上，使人不能开门汲水。二王改革时对此亦严加禁止。史称这些改革施行后，“人情大悦”（顺宗实录卷二）。为了打击宦官，改革新政时又命宿将范希朝担任右神策京西诸城镇行营兵馬节度使，韩泰为行軍司馬，以夺取宦官掌握禁軍之权。但二王、刘、柳的这些改革，却被旧史这样歪曲，说：

“（禹錫等）頗怙威权，中伤端士。宗元素不悦武元衡，时武元衡为御史中丞，乃左授右庶子。侍御史竇群奏禹錫挟邪乱政，不宜在朝，群即日罢官。韩臯憑藉貴門，不附叔文党，出为湖南观察使。既任喜怒凌人，京師人士，不敢指名，道路以目。时号二王、刘、柳。”（旧唐書卷一六〇刘禹錫传）

然从当时史实看来，二王、刘、柳确是反对宦官专横、反对当权的官僚大族而进行变更制度的革新派。王鳴盛在十七史商榷中已曾指出这些，但他不可能明白斗争的社会等级的根源。二王、刘、柳代表着庶族势力的左派，他们在经济地位和等级地位上都和一般凡庶人民有脉絡相通的因素。因此，不但宦官实力派坚决反对他们，貴族大官僚也坚决反对他们，而且守旧派誣陷他们“挟邪”不利于所谓“端士”，也反对他们。如滎阳大姓郑珣瑜（即郑覃之父）曾因韦执誼与王叔文吃饭的一件小事，竟籍此告病，不做宰相，

以表示坚决反对改革(見順宗实录卷二)。在这种夹攻之下，王叔文等革新派失败了，这个集团的八人同被貶为边州司馬，故时称“八司馬”。

(3)最后應該論証一下一般历史讀物所記載的牛、李党爭。这一党爭是通过对教育文化的問題而开展起来。牛党指牛僧孺、李宗閔、楊嗣复、楊虞卿等。李党指李德裕、郑覃、李紳、陈夷行等。前者代表庶族势力，后者代表門閥大族势力。李党李德裕是赵郡李氏。他的祖父李栖筠，官至御史大夫。他的父亲是李吉甫，元和(唐宪宗)时宰相。李德裕以門廕得官，极力反对科举，少年时就“耻与諸生从乡賦，不喜科試”。他認為朝廷显官应由公卿子弟来做，寒士是不配做的(旧唐書一七四李德裕传)。他在武宗时做到宰相后，就将进士及第后的一切礼数习惯都罢去。郑覃是滎阳大姓。他的父亲郑珣瑜官至宰相。他是門廕得官，最反对进士的“浮华”，“稍折文章之士”，并特別提出“礼部貢院宜罢进士科”(旧唐書卷一七三郑覃传)。牛党的牛僧孺，伪托隋朝牛弘之后，实則唐語林說：“相国牛僧孺，……或言仙客之后，……少孤貧。”(唐語林卷三識鑿)牛仙客出身河湟吏胥，連庶族出身的张九齡也瞧不起他，則其出身卑下可知。李宗閔是唐室的支裔，“宗閔与牛僧孺同年登进士第，又与僧孺同年登制科”(旧唐書卷一七六李宗閔传)，二人即由进士科結合起来的。楊嗣复則与“牛僧孺李宗閔权德輿皆貢举門生，情义相得，进退取舍，多与之同”(同上楊嗣复传)。楊虞卿很受李宗閔器重，进士科出身，并助投考者舞弊，李宗閔待他“如骨肉，以能朋比倡和，故时号党魁”(同上楊虞卿传)。

他們之間的党爭，始于元和初的制科考試。牛僧孺、李宗閔、皇甫湜同时应試，例如人們常引用的“疆畛相接，半为豪家；流庸无依，率是編戶”，就是皇甫湜策文中的具有人民性的話。当时他們

的策文都指斥时政，指斥李德裕的父亲当时宰相李吉甫，因此，主考官被贬，牛、李等也久不調选。此后两党相争愈来愈烈，特别在文宗时，李党上台，即尽斥牛党，牛党上台，亦尽排李党。到宣宗时，牛党与皇室加强联合，宣宗特别重视进士科，“爱美进士，每对朝臣问登第否？有以科名对者，必大喜”。并且，“尝于禁中题：乡贡进士李道龙”（唐語林卷四企羨）。在皇室和庶族联合之下，李党失败了。

按牛、李党争表面争论之点是科举问题，并不象上面讲的两次斗争的内容更具有政治意义。由于門閥豪族也加入进士科，且这种制度后来已经成为定型，故以拥护或反对进士科为斗争的标榜就难以树立起来，从而党争形式也就只剩下門庭出身的問題了。

总之，唐代党争开启的局面，影响了以后各代。在阶级内部的关系方面，后代的党争也依然存在着唐代的传统。如宋代的新旧党争，旧党司馬光等就代表了豪門大族，王安石就代表了庶族。所以，王安石在讀柳宗元传一文中，肯定地说：“八司馬，皆天下之奇材也。”又说：“然此八人者既困矣，无所用于世，往往能自强以求列于后世，而其名卒不废焉，而所谓欲为君子者，吾多見其初而已，要其終能毋与世俯仰以自别于小人者少耳，复何議彼哉。”（临川先生文集卷七一）王安石不但肯定刘、柳是奇才，更贊美刘、柳被斥后的坚持不屈。因为王安石的变法思想正是刘、柳传统的繼續。反对王安石的苏东坡，在行酒令时，曾以庶族牛僧孺父子比王安石父子。唾玉集說：

“东坡先生尝遇客行一令，以两卦名証一故事。……先生曰：‘牛僧孺父子犯罪，先斬大畜，后斬小畜。’盖为荆公发也。”

因此，宋代党争虽不是对唐代党争的直接翻版，但其源流递嬗的历史是昭然若揭的。

* * *

以上我們对中国封建制社会的发展及其由前期向后期转变的一些特征概括地作了分析和說明。这些結論还待进一步討論。

* * *

在这个时期的农民战争也有着不同的綱領和口号。在中国封建制社会前期，即自秦、汉之际至唐代中叶（公元前二世紀至公元八世紀中叶），劳役地租是封建地租的支配形态，农民被軍事組織的强力束縛在土地上，在鞭子的驅使下进行着非人的劳动。繁重的徭役、封建剝削与掠夺以及严刑峻法，使他們时时面临着死亡的威胁。这样，农民首先要求的是生存权利和最起碼的人身权利。中唐以后，由于生产力的发展与劳动熟練程度的提高，以实物地租为支配的形态，代替了以劳役地租为支配的形态。尽管超經濟强制的剝削，依然混合着很重的劳役，但农民总算可以取得一些劳役形式的中断的机会，可以自己負責在好象是自己占有的或使用的土地上从事生产，他們的人身权也由于不断的斗争而略有提高。后期农民战争具有和前期农民战争相区别的特点是：他們已不限于人身权和生存权的要求，而进一步提出了均平的口号，即从王仙芝的“平均”和黄巢的“均平”的头銜以至王小波的“等貴賤，均貧富”的綱領或口号，这一綱領或口号包含着对土地的要求。

关于农民战争的口号或綱領的分析，这里从略，讀者可参看历史研究一九五九年第四期侯外廬著中国封建社会前后期的农民战争及其綱領口号的发展。

第二章

呂才的唯物主义和无神論思想

第一节

呂才的行年著述及其“异端”学派的性格

呂才生于隋文帝开皇二十年，卒于唐高宗麟德二年（公元六〇〇——六六五年）。他是初唐杰出的科学家和哲学家，对军事学、历史学、文学、音乐都有很高的修养。特别是他的哲学思想可以说是初唐的唯物主义阵营中的代表。但是，由于他的生平不入正宗大雅，在史籍記載中异常缺略，又由于他的著述“异端”的性格，几乎散佚殆尽，所以研究他的思想，主要困难在于文献不足。

正因为这样，我們更应对于他的生平和著述作审慎的考訂，这里，我們首先应根据新唐書和佛藏以及全唐文中的有关資料，制成呂才行年著述簡表，以期为探索呂才的思想面貌提供一些发端的知識：

公 元	帝 号	大 事	年 行
六〇〇	<u>隋文帝开皇二十年</u>	禁毀佛天尊及神象。	生于 <u>博州清平</u> 。今屬 <u>山东省聊城专区</u> 。
六二七	<u>唐太宗貞观元年</u>	<u>玄奘往印度求經</u> （据 <u>梁启超</u> 考定）。	二十八岁。

公元	帝号	大事	年行
六二九	貞觀三年		三十岁。 得中書令 <u>溫彥博</u> 、侍中 <u>王珪</u> 、 <u>魏徵</u> 奏荐，直弘文館。参与 <u>祖孝孫</u> 、 <u>王長通</u> 、 <u>白明達</u> 等关于乐章的辯論。作周武帝“ <u>三局象經</u> ”图解。 累迁太常博士在此年后。
六四〇	貞觀十四年	定 <u>五經正義</u> 。	四十一岁。
六四一	貞觀十五年		四十二岁。 受命与学者十余人刊正 <u>陰陽書</u> ，勒成五十三卷，并旧書四十七卷，凡百卷，詔頒行之。 <u>上議僧道不应拜俗状</u> 。
六四二 至 六四四	貞觀十六至 十八年	<u>高麗蓋蘇文</u> 弑其 <u>王建武</u> 。 <u>太宗</u> 自将征高 <u>麗</u> 。	四十三至四十五岁。 造 <u>方域图</u> 及 <u>教飛騎战陣图</u> 。擢 太常丞。
六四五	貞觀十九年	<u>玄奘</u> 回抵 <u>長安</u> 。	四十六岁。
六五〇	高宗永徽元 年		五十一岁。 預修 <u>文思博要</u> 、 <u>姓氏录</u> 。
六五四	永徽五年	封 <u>太宗</u> 才人 <u>武曌</u> 为昭仪。	五十五岁。
六五五	永徽六年	廢皇后 <u>王氏</u> ，立 <u>武曌</u> 为皇后， 貶 <u>褚遂良</u> 。	五十六岁。 著 <u>因明注解立破义图</u> 三卷，与 <u>沙門慧立</u> 、 <u>明濬</u> 等展开爭論， 并与諸僧学士共往 <u>慈恩寺</u> 与 <u>玄奘</u> 对定。

公元	帝号	大事	年行
六五六 至 六六〇	显庆元年至 五年	令武后决奏事。	五十七至六十一岁。 作白雪歌詞。与許敬宗、李淳风、礼部郎中孔志約并諸名医，增訂陶弘景本草，并作图解，合成五十四卷，大行于世。
六六一 至 六六三	龙朔元年至 三年		六十二至六十四岁。 为太子司更大夫。 著隋記二十卷，行于时。
六六五	麟德二年	行“麟德历”。	六十六岁，卒。

我們暫依这一初步作成的簡表当作綫索，并証之史实，概括地加以分析，首先就可以得出下列几点結論：

第一，新、旧唐書本传只說呂才是博州清平人，并沒有一語提到他的譜系，且关于他在三十岁以前的生涯也沒有任何記載。由此可見，呂才的出身，不屬於豪門世族。关于此点，本传也曾透露出一些消息：

“子方毅，七岁能誦周易毛詩。太宗聞其幼敏，召見，奇之，賜以縑帛。后为右卫鎧曹参軍。母終，哀慟过礼，竟以毀卒。布車載喪，随輜車而葬。友人郎餘令，以白粥、玄酒、生芻一束，于路隅奠祭，甚为时人之所哀惜。”（旧唐書卷七九）

从这样簡朴的喪儀看来，可以推知呂才出身于庶族之家。关于呂才的亡妻，史不載其姓氏，她和呂才当是寒素婚姻；母子“布車載喪，随輜車而葬”，只有友人郎餘令于路隅奠祭，这等冷落場面，确証着呂才的寂貧寡合及其不具高貴的身分地位。

第二，和庶族的社会政治地位相关联，呂才思想的师承渊源同样也不見于記載。本传关于呂才开始政治活动有这样的叙述：

“貞觀三年，太宗令祖孝孫增損樂章，孝孫乃與明音律人王長通、白明達遞相長短。太宗令侍臣更訪能者。中書令溫彥博奏：才聰明多能，眼所未見，耳所未聞，一聞一見，皆達其妙，尤長于声乐。”（舊唐書卷七九）

與此同時，侍中王珪、魏徵又盛稱呂才“學術之妙”。魏徵更舉實例，表明呂才的“多能”：

“才能為尺。十二枚尺八，長短不同，各應律管，無不諧韻。”（同上）

從上面的史實看來，三位大臣對於呂才的“多能”交口稱贊，卻沒有一人一語提及他的學術師承，特別魏徵本是呂才的山東同鄉，竟也無一語及此。這就啟示人們：呂才是一個未經名師傳授、自學成功的大思想家和大學者。

關於呂才的自學成家，可以進一步指出如下幾點積極的證據：

（1）關於久已失傳的周武帝所撰三局象經，呂才“尋釋一宿，便能作圖解釋”。

（2）關於“自宋玉以來，千祀未有能歌”的戰國白雪曲，呂才“依琴中舊曲，定其宮商，然後教習，並合于歌”；他“編于樂府”的白雪歌詞十六首也從此創出。

（3）關於因明注解立破義圖這部邏輯學的著作，呂才自己曾說：

“其論既近至中夏（按呂才所指為理門論和因明入正理論），才實未之前聞。耻于被試不知（栖玄法師曾致書云：“此論極難，听之多不能解”），復為強加披閱。於是，依‘極成’而探深義，憑‘比量’而求微旨，反復再三，薄識宗趣。……才以公務之餘，輒為斯注。至三法師等（指神泰、靖迈和明覺，神泰有理門論述記，現存。）所說善者，因而稱之；其有疑者，立而破

之。……既外无人解，无处道听途说；若言生而知之，固非才之望也。然以学无再请，尚曰‘传灯’，闻一知十，方称殆庶。况乎生平不见，率尔辄事含毫；今既不由师资，注解能无纒紊？”（大正藏卷五〇，頁二六三）

从这里的自述，可以知道博学精思的吕才是“不由师资”而自成家的学者，所谓“依‘极成’而探深义，凭‘比量’而求微旨”，已经表白出他的独立创造的治学态度；所谓“善者因而称之，疑者立而破之”，也表明了他对于真理的客观精神。吕才的论敌沙门明灌在其诬蔑的评述中也暗示出吕才不但博学富于创造，而且学无止境地追求真理，而不由师资，自成一家之言，则是定论：

“一覽(揚雄)太玄，应問便释；再寻象戏(即三局象經)，立試即成。……比因友生戏尔，忽复屬想‘因明’；不以师资，率己穿凿。”(同上，頁二六五)

吕才的“幼少之旧”栖玄法师也对吕才当面批駁，吕才自記道：

“师乃从容謂才曰：檀越复研味于六經，探賸于百氏，推阴阳之愆伏，察律呂之忽微。又聞生平未見太玄，詔問須臾即解；由来不窺‘象戏’，試造旬日复成。以此有限之心，逢事即欲穿凿，但以佛法玄妙，量謂未与彼同，虽复强学推寻，恐非措心之所。”(同上，頁二六三)

上面所引的資料，有史家的記載，有本人的自述，有朋友的諍言，也有論敌的批評，都从不同的方面証明了一个事实：吕才是学无师承而总揽百家的博学多能的思想家。

象这样以寒微庶族而强学成家的創造活动，在中国思想史上，吕才和王充确乎有某种程度的近似之处。

第三，从著述的范围来看：吕才既是音乐家又是文学家，既是历史学家又是地理学家，既是軍事学家又是邏輯学家，乃至五行、

龟著、历算、医药、象戏、制图等，无所不通，并且各有专门著作和创造。其中不少的著作是属于论战之作，对于当时的学术界是非订是，极其驰骋。象这样依其博学多艺而展开无所顾虑的理论的批判，在初唐是罕见的。所以明潜也说：

“吕奉御以风神爽拔，早擅多能；器宇该通，夙彰博物。弋猎开墳之典，钩深坏壁之书。触类而长，穷诸数术。……五行資其笔削，六位侔其高谈。……实晋代茂先，汉朝曼倩，方今蔑如也。……比因友生戏尔，忽复属想‘因明’，……比决诸疏，指斥求非，諠议于朝廷，形言于造次。”（同上，页二六五）

这样的评述，固然是论敌的欲抑先扬的笔法，却也生动地描画出吕才抑扬古今中外人物的批判精神。

吕才之所以成为伟大的思想家，不仅在于博学多能，而且更在于他有科学的思想体系和战斗性格。关于这个问题，史籍有以下资料可为证据：

（1）旧唐书卷七九本传载史臣曰：“吕才覈拘忌之曲学，皆有经据，不亦贤乎？”

（2）新唐书卷三二本传：“才于持义，儒而不俚，以经谊断处其验术，诸家共诃短之。”

（3）唐弘福寺沙门释彦惊纂录集沙门不应拜俗等事卷第五所载的吕才议僧道不应拜俗状，其中凡引道藏和佛藏，都是利用矛盾律来证成自己的主张。他虽出入百家，但更多地引用周礼和尚书，借捍卫儒家的政治和伦理，发挥其中的人道主义，所谓“圣人无心，以百姓心为心”（大正藏卷五二，页四六六），此点颇相似于范缜的路数。

（4）栖玄法师曾说吕才“研味于六经，探赜于百氏，推阴阳之愆伏，察律吕之忽微”；吕才也自称他和栖玄之间，“以内外不同，行已各异，言戏之间，是非锋起”（同上，卷五〇，页二六三）。

所有这些资料，都充分证明吕才借助于儒家经典，发挥人道主义的精神，对于佛教和术士开展了思想斗争。

第四，从生平经历来看：吕才从三十岁直弘文馆起，累迁太常博士、太常丞、太子司更大夫等职，有些纂修、著述以及发明创造等活动是奉令行事的，并且都能“称旨”，可见这位异端学者在初唐还可相对地容纳于当时的政权之下。

从中国封建制社会发展史上来看，初唐时期的政府正在“选拔一批优秀的人物”，所谓使“天下英雄入吾彀中”（唐太宗语），这事实集中地表现于“贞观之治”。这正当吕才生平最活跃的时期，他的创造和著述，也都完成于贞观年间。因此，应该说吕才的学术思想所以没有遭受如范缜的命运，是与“贞观之治”的政治情况有关联的。然而正由于他的“异端”性格，所以他的富有着人民性的进步学术著作也就难于见容于世，稍后即遭散失。

我们知道，在封建制时代，拥护王权的各有不同的立场和态度。农民和“异端”者最后也不能不拥护王权：“这些人既然本身还过于软弱而不能实现自己的愿望，他们就向整个封建制度的首脑——国王——寻求有力的支援。”（恩格斯：论封建制度的解体及资产阶级的兴起，封建社会历史译文集，页一〇）因此，“异端”者之拥护王权，是无足奇怪的。吕才曾有类似的话，如因明注解立破义图序的一段，就是例子。

吕才在僧道应否拜俗的有关教权与王权斗争中，是坚定的王权拥护者。在太宗“病阴阳家所传书多谬伪浅恶，世益拘畏”的时候，吕才就根据“经谊”，对“近代师巫”开展了无神论的战斗。所有这些论证，都把儒家的积极因素发挥到了饱和程度。但又应该指出，吕才虽是初唐的儒家，但不是正宗的儒家。封建制社会所谓“纯儒”一般都是贵族地主阶层的正宗思想家；而非正宗的儒家通

常总是处于“异端”地位。六朝的范缜和南宋的葉適都是典型的范例，呂才自然不能独为例外。

呂才思想的“异端”实质，更可从下两方面看出来：

其一，从及身遭遇来看：呂才和当时的唐室大臣如温彦博、王珪、魏徵、长孙无忌、于志宁、許敬宗、李勣等人，都有过一定时期的接触，但却始终是官守职责的公务关系，并没有结成相互支援的政治集团。当他的夫人和儿子“布车载丧，随轎車而葬”的时候，只有一个郎餘令以白粥、玄酒、生芻祭路隅，冷落到“甚为时人之所哀惜”。

据呂才自述，他和王績、李播、陈永“为莫逆之交”（见东皇子后序），栖玄法师是他的“幼少之旧”（见上引因明注解立破义图序）。就王績和栖玄两人来看：

王績的出身，虽是“历宋、魏迄于周、隋”的“六世冠冕”之家，而王績本人，则只是一个“嗜酒”的“隐逸”之士，在官“屡被勘劾”，先困于“家贫”，嗣以“葛巾联牛，躬耕东皇”，临终“遗命薄葬”。似乎只是因为他“性好学，博闻强记”，“阴阳历数之术，无不洞晓”，才和呂才成为“莫逆之交”。

王績的思想，本属于道家。呂才和他曾否有过思想斗争，不敢妄断。但是，呂才和他的另一个“幼少之旧”，即栖玄法师，则因“内外不同，行已各异，言戏之间，是非锋起”，因明注解立破义图三卷即是从这个导火线产生的著述。

呂才关于栖玄，只说是“幼少之旧”，并没有提及他的家世和俗姓，可断他也是庶族出身的人物。栖玄在“遁于嵩岳”的时期，“犹曲隈于穷巷”；“自蒙修摄，三十余年”，仍然是一个“清苦”的佛徒，和寺院的庄园地主并不属于一个阶层。

呂才对于栖玄，一方面充满着道义的同情和尊重，而同时也坚持着真理，开展了理论斗争。在这一点上，固然表现出呂才“风神

爽拔”“器宇該通”的无所顧慮的气派,同时也表现出他为了真理而在当时陷于冷落寡合的境地,而从这样冷落寡合的背后,就表露着异端地位的信号。

其二,从他的著述散失来看:本传載呂才三十岁作三局象經图解;四十二岁刊正新、旧阴阳書一百卷;四十三岁造方域图;五十一岁預修文思博要和姓氏录;五十六岁著因明注解立破义图三卷;五十七岁作白雪歌詞十六首;参与增損陶弘景本草并图,合成五十四卷;六十二岁著隋記二十卷,行于世。誠如新唐書本传所說:“才生平預修書及著述甚多”。但是,这些著述,很快就散失殆尽。为了便于分析,特制成諸史著录的呂才著述簡表如下:

唐書 經籍志	新唐書 艺文志	宋史 艺文志、志补、附編
<p>子部五行类:</p> <p><u>青烏子三卷</u> <u>葬書八卷</u> 又十卷</p>	<p>史部杂史类: <u>隋記二十卷</u></p> <p>子部医术类: <u>本草二十卷</u> <u>本草目录一卷</u> <u>藥图二十卷</u> <u>图經七卷</u></p> <p>子部五行类: <u>阴阳書五十三卷</u></p> <p><u>青烏子三卷</u> <u>葬書八卷</u> 又十卷</p>	<p>子部五行类: <u>阴阳書一卷</u> <u>阴阳杂要一卷</u> <u>楊烏子改墳枯骨經一卷</u> <u>广济百忌历二卷</u> <u>五姓鳳髓宝鉴論一卷</u> <u>玄珠录要三卷</u> <u>阴阳迁造冥皇經闕</u></p> <p>子部著龟类: <u>軌限周易通神宝照十五卷</u></p> <p>子部历算类: <u>刻漏經一卷</u></p>

这个簡表告訴人們：呂才的著述，在后晋人的旧唐書經籍志和北宋人的新唐書藝文志中已經有所散失；在元人的宋史藝文志和清人考輯的志补和附編中，只剩了二十五卷；在清初的四庫全書中，就完全看不到呂才的著述。在嘉庆年間搜录于全唐文中的仅有如下的残文八篇：

- (1) 进大义婚書表；
- (2) 进白雪歌奏（摘自旧唐書本传）；
- (3) 議僧道不应拜俗状（录自藏經，参看大正藏卷五二，释彦惊集沙門不应拜俗等事卷第五）；
- (4) 因明注解立破义图序（录自藏經，参看大正藏卷五〇，沙門慧立本、释彦惊笺大唐大慈恩寺三藏法师传卷八）；
- (5) 东臯子后序；
- (6) 叙宅經（录自旧唐書本传，新唐書有刪改）；
- (7) 叙祿命（同上）；
- (8) 叙葬書（同上）。

上述的残文八篇，共五千余字，比起呂才的原著，不論在数量上或質量上，都可以說是散失殆尽。例如因明注解立破义图，原書三卷，全部散失，只剩下一篇序文，要想窺見呂才的邏輯思想，几乎已經不可能。本节开头所說的“文献不足”，實質上就是呂才成为“异端”地位的历史証件。

此外，現尙能在間接称引之中而窺見一些消息的，据我們所知道的，即在藏經中由呂才的論敌曲解之后作为攻击的若干簡略命題和一些論証情况，如大正藏卷四四、五〇、六八所間或录載的一些材料。

第二節

呂才的唯物主义世界觀

首先，我們應在現存的呂才若干殘篇中，研尋一下他的唯物主义世界觀。

(一) 关于世界根源問題：

上面我們已經談及呂才“器宇該通，夙彰博物”，“五行資其筆削，六位佇其高談”，以及他对于易經的研究。这些材料都可以供我們探索他的世界觀。

呂才的唯物主义世界觀，在学术的根柢方面，有广博的自然科学的“博物”知識，他的哲学之和科学結成联盟是沒有問題的。这就使得他对于“五行”、“六位”的自然和社会关系更易提出他的独到的見解。

呂才的唯物主义世界觀，在繼承并发展前人的传统方面，显然是依据易經而进行着他自己的改造。他同时也以广博的历史知識(所謂“研味于六經，探蹟于百氏”)，作为根据，开展論証，这也是很明显的。

关于易經的解释，現存有二条材料，可資我們窺測他对世界根源的看法。在叙葬書中，他說：

“且天覆地載，乾坤之理备焉；一剛一柔，消息之义詳矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大經，不可失之于斯須也。”

他更在因明注解立破义图序，开宗明义即說：

“盖聞一消一息，范围天地之仪，大哉至哉，变通爻画之紀。理則未弘于方外，事乃犹拘于域中，推渾元(按指渾然一元之

气，本于太玄)而莫知，穷阴阳而不测!”

如果我们把这两条材料和吕才一生所进行的思想斗争以及反迷信的无神论观点联系起来看，则他似以浑然一元之气为世界的根源，而认为天地万物的“理”和“义”皆可以在矛盾（阴阳、刚柔）的运动消息之中探求认识。

值得注意的是：吕才的论敌明潜在致柳宣书中曾指责吕才以胜论“极微”之说与易传之说相融会，如说：

“又案：胜论立常极微，数乃无穷，体唯极小，后渐和合，生诸子微，数则倍减于常微，体又倍增于父母，迄乎终已，体遍大千，究其所穷，数唯是一。吕公所引易繫辞云：‘太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物’，云此与彼，言异义同。今案：太极无形，肇生有象，元资一气，终成万物，岂得以多生一而例一生多？引类欲显博闻，义乖复何所託？”（大正藏卷五〇，頁二六五）

这里所涉及的正是有关世界根源的问题。

我们知道，胜论（Vaiśeṣika）是印度六派哲学之一派，据德国学者鲁平（Walter Ruben）的研究，此派的学说体系是以古代的原子论、元素说、逻辑等构成的二元论之新形式，在自然哲学与逻辑方面，大部分是唯物主义的，其所谓“极微”（Atom der Elemente）乃是物质之实在（die materielle Wirklichkeit）（见其所著印度哲学史，一九五四年德文版，頁二〇三）。关于胜论的学说不在我们论述的范围，但可以指出，胜论的六句义之一，即“实句义”，其中确实肯定着地、水、火、风等的物质性。因此，可以想见，吕才是从唯物主义的理解，把胜论的“极微”与易传的“气”都看作物质的范畴，并以此为世界根源，又用胜论的“多生一”（一物由许多“极微”构成）比例易传的“一生多”（“元资一气，终成万物”），这样做并非义

类不符，反而是义类相符，明濬的責难是肤浅的。尽管如此，我們倒可以看出，这位自学起家、学无师承的无神論者如何从唯物主义观点解释易传、胜論之学。可惜史闕有間，其詳細論証，我們无由推断，这一論战的情况也不能詳知，特别是因了呂才著作的散失，从他論敌一面的偏見中难以把握論战的全貌。

尽管如此，我們从一多問題的爭論，可以看出論爭的實質已經涉及世界根源的問題，也約略窺視出两条不同路綫的分歧。

大科学家李淳风曾补充呂才的理論，明濬批評說：

“太史令李君(淳风)者，……专精九数，綜涉六爻，博考墳图，瞻觀云物，鄙卫宏之失度，陋裨竈之未工。神无滯用，望实斯在。既屬呂公餘論，复致間言：以‘实际’为大覺玄軀，‘无为’是調御法体，此乃信薰修容有分証，稟‘自然’終不可成；良恐言似而意违，詞近而旨远！”（大正藏卷五〇，頁二六五）

从这里就更可以知道，一个伟大的自然科学家在宗教师的誣蔑之下，好象是一个浅見无識之輩，命定地不配研究世界根源的問題，所謂“洪鑪非掬雪所投，渤澥岂胶舟能越？”（同上）然而，問題却由此大白，原来呂才、李淳风两大科学家是以客觀“实际”作为宇宙根源，代替了神学的精神实际或先驗灵覺論；以“无为”、“自然”作为运动的規律，打击了神学的命定論。

（二）关于世界觀和方法論的統一問題：

中国唯物主义的优良传统之一，是世界觀和方法論的統一的学說。从古代墨子学派、荀子及其弟子韓非，到中世紀的司馬迁、王充、仲长統以至范縝，都有邏輯学的发明，以之和其唯物主义世界觀結为一体。呂才显然繼承了这一优良的传统。他在佛学盛行的时期，并没有如一般佛教信徒鑽入思辨哲学的迷宫，反之，他却独具慧眼，看中了佛教传入而夹带来的邏輯学即因明。一般佛教

徒对于这门学问很少重视，甚至于这样说：

“因明小道，现比盖微，斯乃指初学之方隅，举立论之标帜。至若灵枢秘键，妙本成功，备诸奥册，非此所云也。”（同上）

吕才和他的论敌的上面的论断完全相反，他对于因明的重要性说：

“理则包括于三乘，事乃牢笼于百法，研机空有之际，发挥内外之宗。虽词约而理弘，实文微而义显。”（同上，页二六二）

如果把这里所讲的事理的逻辑和在上面所讲的“推浑元”、“穷阴阳”的事理或“乾坤之理，消息之义”的世界观统一起来看，我们立刻就发现，吕才的哲学体系是把有关宇宙事理或义理的观点及其思维方法联系在一起，而不可分割，驳斥了神学家以逻辑为“小道”而以灵枢秘键别在奥册的胡说。因此，吕才和神学家们的辩论，世界观之外，逻辑学与世界观统一的问题也是一个中心。这一点在第四节还要详细说明，这里从略。

第三节

吕才无神论和唯物主义思想的特点

唐太宗贞观十五年（公元六四一年），吕才“与学者十余人”奉命刊正削存阴阳书百卷告成，诏颁行世。本传说：

“才多以典故质正其理，虽为术者所短，然颇合经义。”（旧唐书卷七十九）

“才于持议，儒而不俚。以经谊推处其验术，诸家共诃短之。又举世相惑以祸福，终莫悟云。才之言，不甚文；要欲救

俗失，切時事，俾易曉也。”（新唐書卷一〇八）

由此可見，呂才的無神論思想，是針對陰陽書中的宗教迷信而發。所謂“頗合經義”、“儒而不俚”，就表明了呂才無神論思想的儒家傳統，表明了他利用儒家思想而創立的一種無神論體系。所謂“為術者所短”、“諸家共訶短之”，就表明了呂才無神論思想的發表，曾在當時陰陽家各支派中間引起了廣泛而激烈的反對，而呂才也以這班術者為自己的正面論敵。所謂“舉世相惑以禍福，終莫悟云”，又表明了宗教迷信在當時已經深入人心。呂才為了對於廣大群眾進行深入的無神論教育，有意識地採用了“言不甚文”的通俗形式，以“易曉”為手段，來實現“救俗失、切時事”的目的。這種反對術者、教育群眾的無神論，也曾得到初唐“貞觀之治”的容納，唐太宗還把它“詔頒天下”。

這樣看來，要想系統而全面地掌握呂才無神論的思想內容，就應當從陰陽書的分析開始。但是，由於呂才刊正削存的陰陽書百卷，在初唐雖已“詔頒天下”，而卻早已全部散失，因而只能從現存的叙宅經、叙錄命、叙葬書等三篇殘文中，窺見他的思想輪廓。茲依次分析如下：

（一）關於叙宅經的分析

宅經的有神論思想，在於“五姓之說”。呂才曾把它的主要內容，扼要地告訴人們：

“五姓者，謂宮、商、角、徵、羽等，天下萬物，悉配屬之；行事吉凶，依此為法。”

上節已經說過，呂才是樂章專家。他不但“尤長於聲樂”，並且是尺八的製造能手。更就預修姓氏錄來看，也可推知他關於姓氏之學，具有深湛的造詣。總之，對“五姓之說”的批判，恰巧足以發揮呂才的專門之學。

无神論者呂才，对于把“天下万物”“配屬”于“宮商角徵羽”，并用以預見“行事吉凶”的迷信思想，坚持反对的态度。他从下列三个方面，駁斥了这种思想：

第一，他依据历史記載的实証，指斥它“驗于經典，本无斯說；諸陰陽書，亦无此語；直是野俗口传，竟无所出之处”。从而判定“五姓之說”乃是“近代师巫”所益附。

第二，从矛盾律原理出发，認為它的“配屬”方法，自相矛盾，違反了邏輯規律：

“张、王等为商，武、庾等为羽，欲似同韵相求；及其以柳姓为宮，以赵姓为角，又非四声相管。其間亦有同是一姓，分屬宮、商；后有複姓数字，徵、羽不別。”（旧唐書卷七九呂才传）

第三，从姓氏起源来研究，指出“五姓之說”不符合于历史实际：

“且黄帝之时，不过姬、姜数姓，暨于後代，賜族者至多。至于管、蔡、邴、霍、魯、卫、毛、聃、郤、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，并是姬姓子孙；孔、殷、宋、华、向、萧、亳、皇甫，并是子姓苗裔；自餘諸国，准例皆然。因邑因官，分枝布葉，未知此等諸姓，是誰配屬宮商？”

“又檢春秋，以陈、卫及秦，并同水姓；齐、郑及宋，皆为火姓。或承所出之祖，或繫所屬之星，或取所居之地；亦非宮商角徵，共相管攝。”（同上）

通过上述三个方面的批判，呂才給“五姓之說”下了一个总評，这就是“事不稽古，义理乖僻”。这八个字的总評，表明了呂才无神論思想的科学性。

所謂科学性，在于它的邏輯分析和历史分析相結合，进而揭

发了“五姓之說”的“义理乖僻”。但其中也有局限性，这即是說他在“稽古”方面，越出了历史学，而被儒家的好古传统所束縛，对儒家經典本身丧失了批判的勇气，从而使无神論缺乏彻底的精神。

为了正确判定呂才无神論思想的历史地位，应该把它的科学性和局限性給以全面的分析。

先就科学性来說：

呂才无神論思想的邏輯力量，在于他自觉地运用了矛盾律。从“配屬”方法上来揭露“五姓之說”的自相矛盾，并从自相矛盾上来証明它的“义理乖僻”，这只是呂才思想方法的一个实例。事实上在他和佛徒們开展因明論斗争的时候，也是运用的这条規律。例如：

“諸法師等，虽复序致泉富，文理会通；既以执見参差，所說自相矛盾。义既同稟三藏，岂合更开二門？但由衅发萧墙，故容外侮闚測。”（大正藏卷五〇，頁二六三）

呂才不仅不允許对于所論証的同一对象持相反的判断，而且更反对在大前提的判断即违背史实。所以他大量地列举姓氏，分別指出它們：“因邑因官，分枝布葉”，“或承所出之祖，或繫所屬之星，或取所居之地”。当逐一明确了姓氏的历史源流以后，“五姓之說”的迷信思想，就不攻自破。

呂才用姓氏起源論来批判五姓說，自然和达尔文用物种起源論来推翻創世紀說有着历史意义的区别，不能等量齐观，但从科学方法上看，却应该說是屬於同型，并且也同为对于有神論世界觀給以致命打击的无神論的战斗。

把判断自相矛盾和判断违背史实統一起来，当作“义理乖僻”的两个相互結合的因素，就是呂才无神論思想的科学性的关键

所在。

但是，“义理乖僻”还不是呂才无神論的唯一論据，它的另一个論据就是所謂“稽古”。呂才怎样“稽古”呢？請看他說：

“易曰：上古穴居而野处，后世圣人，易以宮室。……迨于殷、周之际，乃有卜宅之文。故詩称相其阴阳，書云卜惟洛食。此則卜宅吉凶，其来尚矣。”（旧唐書卷七九引叙宅經）

这样，由于把“稽古”当作划分是非的标准，所以“殷、周之际”的“相其阴阳”、“卜宅吉凶”，也就不是批判的对象。然而，只反对“近代师巫”的迷信，不反对儒家經典的迷信，則正是呂才无神論思想不彻底的表现。

思想的不彻底性，就可能出現邏輯上的自相矛盾。所以呂才又进一步說道：

“惟堪輿經，黃帝对于天老，乃有五姓之言。且黃帝之时，不过姬姜数姓；暨于後代，賜族者多。”（旧唐書卷七九引叙宅經）

如果这样推理，就无异乎說“五姓之說”适合于“黃帝之时”，但是这就和“事不稽古”的批評发生了矛盾。并且，“黃帝之时”的“姬、姜数姓”，其历史的起源也應該“或承所出之祖，或繫所屬之星，或取所居之地”，“因邑因官，分枝布葉”而成，决不能从姓氏多少上来判断它們可否配屬於“五姓之說”。否則，所謂“义理乖僻”也将会失掉前提的真实性。

总之，当呂才采用經典作为历史事实来論証的某些場合，他正确地打中了他的論敌，而当他拘泥于儒家的观点，对于易、詩、書的迷信思想失去了批判能力，乃至对于堪輿經所載黃帝“五姓之言”也不敢批判，他便走入了歧途。这是他的思想的不彻底性，或邏輯上陷于混乱的原因所在。由此可見，“頗合經义”的儒家传统正是

呂才无神論思想局限性的由来。

上面第二节所述的呂才以易传附会胜論而致明濬以“引类义乖”来反駁，也和其稽古的态度有关。

(二)关于叙祿命的分析

在祿命問題上，呂才也受了儒家的命定論思想的影响，其“持議”的前提，有这样的話：

“积善餘庆，不假建祿之吉；积恶餘殃，岂由劫杀之灾？皇天无亲，常与善人；祸福之应，其犹影响。故有夏多罪，天命剿絕，宋景修德，妖孛夜移。”（旧唐書卷七九呂才传）

这种論調正是儒家的长远传统。它起源于殷周之际，在周人克商以后，曾用以制服殷人的命定論，其中虽开始出现了人文的因素，把人力范畴的“积善”、“积恶”当作祸福来去的杠杆，而祸福的主宰仍为“常与善人”的“皇天”，所以它实质上仍属于有神論的世界观。

但是无神論者呂才沒有如一般儒者惟古为正的迷信，反之，他把这样命定論思想中的积极方面发挥到了最高限度。他认为人的祸福、貴賤、寿夭绝对和祿命无关，他說：

“学也祿在，岂待生当建学？文王勤忧損寿，不关月值空亡。长平坑卒，未聞共犯三刑；南阳貴士，何必俱当六合？历阳成湖，非独河魁之上；蜀郡炎燎，岂由灾厄之下？今时亦有同年同祿而貴賤悬殊，共命共胎而寿夭更异。”（同上）

这样根据广泛的历史事实来作証据，已經摆脱了“稽古”的束縛，而和王充的笔法相似。呂才对于“祿命”之說作出了一个值得注意的結論，甚至批評了王充的缺点：

“史記宋忠、賈誼譏司馬季主云：‘夫卜筮者，高入祿命，以悅人心，矫言祸福，以尽人財。’又案王充論衡云：‘見骨体而

知命祿，睹命祿而知骨体。’此即祿命之書，行之久矣。多言
 或中，人乃信之；今更研尋，本非实录。”(同上)

无神論者呂才“研尋”的重点，就在于用具体的事实来否定祿命的教条。呂才为証实自己的无神論思想，曾历举五个国君帝王的祿命和实录，来証明祿命說不但完全“不驗”，而且反与事实相违。茲特归纳叙祿命原文，制表对照如下：

人物	祿命	实录
魯庄公	生当乙亥之岁，建申之月，乃当祿之空亡，法合貧賤。又犯勾絞六害，背驛馬三刑，并无官爵。	
	火命，七月生，当病乡；为人羸弱，身合殘陋。	<u>齐詩</u> ：猗嗟昌兮，頎苦长兮，美目揚兮，巧趨踰兮。
	唯有向命一条，法当长命。	<u>春秋</u> ： <u>庄公</u> 薨时，計年四十五。
秦始皇	<u>庄襄王</u> 四十八年，岁在壬寅，正月生。命当背祿，法无官爵。假得祿，合奴婢尙少。又当破驛馬三刑，身剋驛馬，法当望官不到。	
	金命，正月生，当絕下；为人无始有終，老而弥吉。	今检 <u>史記</u> ： <u>始皇</u> 有始无終，老更弥凶。
	唯建命生，法合长寿。	計 <u>始皇</u> 崩时，不过五十。
汉武帝	乙酉之岁，七月七日，平旦时生。亦当祿空亡下，法无官爵。	
	虽向驛馬，尙隔四辰。依祿命法，少无官荣，老而方盛。	今检 <u>汉書</u> ： <u>武帝</u> 即位，年始十六；末年已後，戶口減半。

人物	祿	命	实	录
魏 孝 文 帝	皇兴元年,岁在丁未,八月生。背祿命并驛馬三刑。身剋驛馬,法无官爵。			
	命当父死中生,法当生不見父。		今检魏書:孝文帝身受其父 <u>显祖</u> 之禅。孝文受禅异于常礼,躬率天下,以事其亲。	
宋 高 祖	癸亥岁,三月生。祿之与命,并当空亡。法无官爵。			
	又当生子墓中,惟宜嫡子。假有次子,法当早卒。		今检宋書:高祖长子,先被篡弑;次子 <u>义隆</u> ,享国多年。	
	又当祖祿下生,法得嫡孙、財祿。		今检宋書:其孙 <u>刘劭</u> 、 <u>刘濬</u> ,并为篡逆,几失宗祧。	

从这里,不难看出呂才无神論思想的唯物主义实质。他所以要不憚煩瑣的列举史实,是由于在他的邏輯中,首先要求“义理”与史实的一致。从邏輯上講来,这就是前提与結論的相应,否則,“宗”(略当“結論”)与“因”(略当“小前提”)自相矛盾,那只能說是一种“义理乖僻”。阴阳家的“祿命之法”,經過“研寻”,既然証明“本非实录”,也就“研寻”出它的“义理乖僻”。这种迷信所以能够流行,只是利用人們不明史实,“多言或中,人乃信之”。从术者的主观意图来看,則在于“高人祿命,以悅人心;矫言祸福,以尽人財”的无耻欺騙。

从这里我們看出无神論者呂才思想的科学性、人民性。上面他所說的“皇天无亲,常与善人”的儒家思想,便在他的“研寻”之下客觀上自己反駁了。这一点,他和范縝相似,好象在理論上必須坚持无神論,而在設教方面不妨采取一些劝善罰恶的通权之說。这样便表現出理論和实际的脫节,也表現出无神論思想的不彻底性。

(三)关于叙葬書的分析

在駁斥葬書的宗教迷信观念时，呂才仍然把儒家經典当作“持义”的邏輯根据，从中得出无神論的結論。茲将叙葬書原文依邏輯程式加以分解，制表如下：

葬書	呂才的邏輯推理	
禁忌	前提	結論
葬选年月便利。	<p>传云：王者七日而殯，七月而葬；諸侯五日而殯，五月而葬；大夫經时而葬；士及庶人，逾月而已。</p>	<p>此則貴賤不同，礼亦异数。欲使同盟同軌，赴吊有期。量事制宜，遂为常式。法既一定，不得违之。故先期而葬，謂之不怀，後期而不葬，譏之殆礼。此則葬有定期，不择年月。一也。</p>
己亥之日用葬最凶。	<p>春秋又云：丁巳葬定公。雨，不克葬；至于戊午襄事。礼經善之。</p> <p>礼記云：卜葬先远日者，善选月終之日，所以避不怀也。謹案：春秋之际，以己亥之日葬者二十餘件。</p>	<p>此則葬不择日。二也。</p>
葬多用乾艮二时。	<p>礼記又云：周尚赤，大事用平旦；殷尚白，大事用日中；夏尚黑，大事用昏时。</p>	<p>此則直取当代所尚，不择时之早晚。</p>
	<p>春秋云：郑卿子产及子太叔，葬郑簡公。于时，司墓大夫室当葬路。若坏其室，即平旦而窆，不坏其室，即日中而窆。子产不欲坏室，欲待日中。子太叔云：若至日中而窆，恐久劳諸侯大夫来会葬者。</p>	<p>然子产既云博物君子，太叔乃为諸侯之选。国之大事，无过丧葬。必是义有吉凶，斯等岂得不用？今乃不問时之得失，唯論人事可否。</p>

葬書	呂才的邏輯推理	
禁忌	前提	結論
	<p>曾子問云：葬逢日蝕，捨于路左，待明而行。所以備非常也。</p>	<p>若依葬書，多用乾艮二時，并是近半夜。此即交(文)與禮違。今檢禮傳，葬不擇時。三也。</p>
<p>富貴官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰墳壠所招。</p>	<p>今按孝經云：立身行道，則揚名于後世，以顯父母。 易曰：聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。</p>	<p>是以日慎一日，則澤及于無疆；苟德不建，則人而無后。此則非由安葬吉凶，而論福祚延促。臧孫有后于魯，不關葬得吉時；若敖絕祀于荆，不由遷厝失所。此則安葬吉凶，不可信用。其義四也。</p>
<p>今之喪葬吉凶，皆依五姓便利。</p>	<p>古之葬者，并在國都之北。域兆既有常所，何取姓墓之義？趙氏之葬，并在九原；漢之山陵，散在諸處。上利下利，蔑爾不論；大墓小墓，其義安在？及其子孫，富貴不絕。或與三代同風，或分六國而王。</p>	<p>此則五姓之義，大無“稽古”，吉凶之理，從何而生？其義五也。</p>
<p>官爵名位，皆由安葬所致。</p>	<p>人臣名位，進退何常？亦有初賤而后貴，亦有始泰而終否。是以，子文三已令尹，展禽三黜士師。卜葬一定，更不迴改；冢墓既成，曾不革易。則何因名位，無時暫安？</p>	<p>故知官爵，弘之在人，不由安葬所致。其義六也。</p>
<p>辰日不宜哭泣，同屬忌于臨壙</p>	<p>野俗無識，皆信葬書。巫者詐其吉凶，愚人因而徼幸。遂使擗踊之際，擇葬地而希官品，荼毒之秋，選葬時以規財祿。</p>	<p>聖人“設教”，豈其然也？葬書敗俗，一至于斯，其義七也。</p>

葬書	呂才的邏輯推理	
禁忌	前提	結論
等禁忌。	或云辰日不宜哭泣，遂睨尔而对宾客受吊；或云同屬忌于临壙，乃吉服不送其亲。	

上表所列呂才的邏輯推理，都是把儒家經典作为前提，得出无神論的結論。这种无神論，显然具备了儒家传统的特点。

但是，呂才所以把无神論和儒家思想結合在一起，是由于他对于儒家經典有自己的理解。这在叙葬書开头，就完整地表現出来：

“易曰：古之葬者，衣之以薪，不封不树，丧期无数；后世圣人，易之以棺槨，盖取諸大过。礼云：葬者藏也，欲使人不得見之。然孝經云：卜其宅兆而安厝之。以其顧复事毕，长为感慕之所；窀穸礼終，永作魂神之宅。朝市迁变，不得豫測于将来；泉石交侵，不可先知于地下。是以謀及龟筮，庶无后艰。斯乃备于慎終之礼，曾无吉凶之义。

暨乎近代已来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生。巫者利其貨賄，莫不擅加妨害；遂使葬書一术，乃有百二十家，各說吉凶，拘而多忌。

且天覆地載，乾坤之‘理’备焉；一刚一柔，消息之义詳矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大經，不可失之于斯須也。至于丧葬之吉凶，乃附此为妖妄。”

由此可見，所有儒家經典关于丧葬的宗教仪式，例如“卜其宅兆”、“謀及龟筮”之类，呂才都認為“斯乃备于慎終之礼，曾无吉凶之义”，和“阴阳葬法”的宗教迷信有严格的区别。象这样，把儒家的

宗教仪式从人文主义观点加以解释，并在倫理軌范中“研寻”出存在的根据，和孟子对墨者夷之論厚葬的起源頗为近似。

但問題的中心并不在上述的对儒家人文主义的发挥，而是在呂才最后所根据的有关世界根源的唯物主义观点。这一点已在第二节詳細說明，这就不是一般的儒学了。呂才把“阴阳之大經”归納成为“天覆地載”的“乾坤之理”和“一刚一柔”的“消息之义”。这种物質范畴的“义理”就是“昼夜之道”、“男女之化”以及“三光”“四气”运通于上下的規律。在这个物質世界，并没有宗教迷信存在的餘地。呂才无神論的唯物主义实质，正是从这里建立起来。因此，呂才的思想，虽因受儒家思想的限制而流于不彻底，但在实质上并没有妨碍他建立他的唯物主义的体系。

第四节

呂才的認識論、邏輯思想 及其邏輯著述的推測

綜計叙宅經、叙祿命、叙葬書等残文三篇，不过两千二百五十餘字，即称引儒家經典十四次（引易和孝經各两次、引春秋三次、引礼記七次），并且都是持之以为判定是非的邏輯根据。这一点，与其說是呂才信而好古，不如說是他在“稽古”的形式之下尊重历史事实。

呂才由于他把儒家經典的“設教”从倫理思想上加以解释，和阴阳家的宗教迷信区别开来，遂使他据“經誼”以反对迷信的理論具有了聖經賢传的掩护，这样所謂“儒而不俚”、“頗合經义”的无神論，不但在当时易于說服人們，而且还得到皇帝的容納。

易传的“阴阳之大經”，由呂才詮釋成为天地乾坤和刚柔消息

的“义理”。这“义理”一語，是呂才哲学的根本范畴。他既然建立起唯物主义世界观，那么，他进一步便以为昼夜、男女、三光、四气等事物运动发展的规律是可知的。因而，他把世界观、認識論和邏輯学相統一起来。呂才研寻实录、批判拘忌的方法，不是孤立的，而是他的理論体系中的有机的組成部分，因为世界观、認識論和方法論的一致性是呂才唯物主义的标帜。

呂才所指的“义理”，既是客观规律，也是思維规律。因此，“义理乖僻”也就兼指两种情况，其一是“本非实录”，其二是“自相矛盾”，不合思維规律，两者都是錯誤的別名。呂才在批判阴阳家的有神論和証成自己的无神論的时候，其批判和証成的邏輯力量，都从这里发生出来。

就文章結構来看，叙宅經、叙祿命和叙葬書等三篇残文，有其共同的“笔法”：（1）开头引徵古書，以說明問題的意义及历史的起源和演变；（2）中間詮釋“經誼”，从总的方面批判师巫或术者的宗教迷信思想的“事不稽古，义理乖僻”；（3）結尾历举史实，具体指出迷信思想的“自相矛盾”和“本非实录”。这样的文章結構也含着呂才无神論思想的邏輯結構。

这个邏輯結構标明着，客观历史产生义理，而义理必須符合客观实录的唯物主义精神。由于呂才对儒家經典的主觀性論解，随意把宗教仪式詮釋成倫理范畴，所以他就可以倒过来在“頗合經义”的形式之下离开了“經义”。这种做法，即有意无意地把儒家思想和无神論混合起来的办法，是当时庶族人物的唯物主义表现形式的特点。

呂才的邏輯思想，在因明注解立破义图中当有系統的闡发，惜原書三卷全已散失。現存的只有僧侶們的轉述，例如慧沼的因明义断轉述有这样一段話：

“三藏本譯云‘差別性故’，後呂才與文軌法師改云‘差別為性’。豈以昧識為誠言，靈哲為謾語？”（大正藏卷四四，頁一四五）

上述“差別性故”和“差別為性”的爭論，僅據上面的轉述，難以判知其間的論點何在。這是關於因明三支之“宗”有關宗體和宗依的問題。因明入正理論的譯語是“此中‘宗’者，謂極成有法，極成能別，差別性故”。呂才改“差別性故”為“差別為性”，可能是望文生義，而自作有利於自己觀點的解釋，好象如上面所述的，他經常用自己的觀點改造易經尚書的古說，或用易經來比附勝論，為自己的論點尋求佐證。但據內學院藏要第二輯第二十四種入論校勘，原譯也有問題：“二本（梵本與藏本）此句云：‘由極成能別之所差別’，今譯改第三轉為第五轉，又加性字，故云‘差別性故’。”窺基在因明入正論疏曾堅主此語不能改變，指斥改論：“或有于此不悟所由，遂改論云‘差別為性’，非直違因明之軌轍，亦乃闍唐梵之方言，輒改論文，深為可責！”（大正藏卷四四，頁一〇〇）但窺基也不免自為解釋，在譯文所加的一“性”字上解說：

“差別者，謂以一切‘有法’及‘法’互相差別。‘性’者體也，此取二中互相差別，不相離性，以為‘宗體’。”（同上）

總之，這一問題，我們在這裡暫作為懸案，俟諸博學者考證。這裡只將一些名詞解釋一下。入論所謂的“宗”指立為結論的命題。這命題由主詞（因明作“前陳”）和謂詞（因明作“後陳”）構成，主詞為“有法”，謂詞為“能別”，也叫做“法”，即大疏說的“前陳者名有法，後陳者名法”。命題本身即“宗體”，而主詞和謂詞則均為“宗依”。

這與他去宗體而留宗依可能是有聯系的，據呂才的論敵說，呂才“又以宗依、宗體，留依去體以為宗，喻體喻依，去體留依以為喻”（大正藏卷五〇，頁二六五）。這裡，我們只能推知呂才強調宗依、

喻依，似不主張命題上另立一種“體”名，也不主張把作為“喻”的例子，分作二義。這應即呂才的論敵所說呂才的“迷一極成”了（按“極成”即論敵雙方共許）。

其次，日本善珠的因明論疏明灯鈔有這樣介紹呂才的論旨和對之批評的一段話：

“居士呂才云：謂立論言，既為‘了因’，如何復說作‘生因’也？論文既云，由宗等多言，開示諸有問者未了義故，說名能立果。既以‘了’為名，‘因’亦不宜別稱；不爾，豈同一因之上，乃有半‘生’半是‘了因’？故立論言，但名‘了因’，非‘生因’。

此雖實見，義實未通，非直不耻于前賢，亦是无慚于後哲。立言雖一，所望果殊，了宗既得為因生智，豈非所以此乃對所生‘了’，合作二因，難令生了半分？呂失實為孟浪。如灯显瓶，既得稱‘了’，能起瓶智，豈不名‘生’？……”（大正藏卷六八，頁二五八）

大唐大慈恩寺三藏法師傳卷八也提到這一問題：

“（呂才）且据生因、了因，執一·體·而·亡·二·義，能了、所了，封一·名·而·惑·二·體。”（大正藏卷五〇，頁二六五）

從上面出於反對者口吻的兩段話，既難作論據，而呂才所作的“七難”又因書佚難以了知，所以關於“生因”和“了因”的爭辯問題，就不能作全面的考察了。

據“生因”和“了因”之名在理門論和入論中，其意義不甚顯著。窺基的大疏則大張“生”“了”二分之說。生因分三，言生因，智生因，義生因；了因分三，智了因，言了因，義了因。所謂“生因”意味着立論者就所立論題能使敵証者起智，所謂“了因”意味着了解立論者的智力及其言論義理。從立敵共許方面講來，這就涉及論式的根本規律問題，而從立敵雙方分別講來，則首先涉及現量、比

量的問題，就達到認識論的問題了。

呂才主張既有“了因”，就不必再立“生因”，既以“了”為名，“因”亦不宜別稱，看來他似乎是以“了因”為一種客觀的共守規律，而反對用不平等的方式先立下一個立論者的主觀的“自悟”，和“悟他”來對立。因明講到“真現量”和“真比量”時，就不完全是一般邏輯學的範疇，而多涉及到認識的起源問題，這一點是和“生因”的立名有關聯的。我們很懷疑呂才所提的問題似乎已涉及認識論方面的問題，不僅屬於立敵雙方的論式的問題。所以，論敵說呂才有“實見”，這“實見”二字很啟發我們的思考，並可與上面第二節所引李淳風“以實際為大覺玄軀”的實際二字，互相參証。但是，史闕有間，這一懷疑也只能作推想看待，須待異日的發現，始能作進一步的研究。

上引各段材料，都是經呂才的論敵割裂原著，供其非難，並且孤立的隻詞片語，經過論敵的斷章取義，頗難窺見本來面目。因此，我們只有再根據慧立的三藏法師傳來研尋呂才的邏輯思想輪廓。

第一，呂才的自序，從“一消一息，範圍天地之儀；大哉至哉，變通爻畫之紀”起論，明潛在答柳宣的“還述”中也說：

“呂公所引易繫辭云：太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦生萬物。云此與彼（按指易傳與勝論），言異義同。”（大正藏卷五〇，頁二六五）

由此可見，呂才的邏輯思想仍是建築在天地乾坤和剛柔消息的“義理”基礎之上，並持此“義理”，對於因明的範疇和命題提出了獨創的注解。從方法上看，呂才一反玄學的唯心主義“格義”，而反過來大膽地進行唯物主義的“格義”。

第二，呂才把因明論看成了理論體系的方法論，認為玄奘把它

翻譯成中文，有很大的意義：

“此因明論者，即是三藏所獲梵本之內之一部也。理則包括于三乘，事乃牢籠于百法，研机空有之際，發揮內外之宗，虽詞約而理弘，實文微而義顯。……以其眾妙之門，是以先事翻譯。”（同上，頁二六二）

這裏的“理弘”、“義顯”，標幟着呂才是從他的唯物主義“義理”觀點，給予了因明論以高貴的評價，從而他對於因明論所作的“格義”注解，也必然表現着世界觀與邏輯學的統一，強調着規律與方法的一致。

第三，因明注解立破義圖一書，是針對神泰法師、靖迈法師、明覺法師等的義疏而發的著述。全書結構，正如呂才自述：

“才以公務之餘，輒為斯注。至于三法師所說善者，因而成之；其有疑者，立而破之；分為上中下三卷，號曰立破注解。其間墨書者，即是論之本文；其朱書注者，以存師等舊說；其下墨書注者，是才今之新撰，用決師等前義，凡有四十餘條，自鄔以下，猶未具錄。至于文理隱伏，稍難見者，仍畫為義圖，共相比較；更別撰一方丈圖，獨存才之近注論。”（大正藏卷五〇，頁二六三）

這就是說，呂才對於神泰等三法師的義疏，既有所肯定也有所否定，可視為批判的改造；把“師等舊說”和自己“新撰”并存下來，以“共相比較”，足証其對立中顯示尊重真理的科學態度。呂才“新撰”的論點，有破有立，其体裁有注有解又有論，其形式有文也有圖，應該是一部細致嚴密的獨創性邏輯學著述。

第四，據慧沼、明潛、善珠等的轉述，呂才在他的注解立破義圖中，曾就“生因了因”、“差別為性”、“宗依宗體”、“喻體喻依”等論題，提出了七條疑難；對於數論聲論提出新解；并把勝論和易傳互相詮

释，寻求彼此“言异义同”之故。在这种逐題生疑，随疑設难，因难即解，有破有立的斗争中，足見呂才的邏輯獨創精神。明濬对于呂才，曾經这样批評：

“自既无是，而能言是；疏本无非，而能言非。言非不非，言是不是。言是不是，是是而恒非；言非不非，非非而恒是；非非恒是，不为是所是，是是恒非，不为非所非。以茲貶失，致惑病諸。”（同上，頁二六五）

这是十足的僧侶主义官腔，煩瑣哲学的概念游戏。因为这一切都从“自既无是”和“疏本无非”而发，但呂才是否“无是”？旧疏是否“无非”？却没有隻字說明。

第五，呂才对于自己的注解，在立破方面信心很坚。他認為真理只有一个，凡是意見分歧，就証明問題存在，而为了研寻真理，就应当开展討論，并在討論中，应当打破僧俗門戶成見，唯理是从。所以他說：

“諸法師等三家义疏，……既以执見參差，所說自相矛盾。义既同稟三藏，岂合更开二門？但由衅发萧牆，故容外侮闕測。然佛以一音演說，亦許随类各解；何必独簡白衣，不为众生之例？……法師等若能忘狐鬼之微陋，思句味之可尊，择善而从，不簡真俗，此則如来之道，不墜于地，弘之者众，何常有？（法師等）必以心未忘于人我，义不察于是非；才亦扣其两端，犹拟質之三藏。”（同上，頁二六三）

呂才这种坚持真理的科学的战斗精神，及其在邏輯方面的創造性研究，在当时似乎引起不少人們的同情。例如博士柳宣，就曾說过：

“呂奉御……聞持拟于昔賢，洞微侔于往哲，其詞辯，其义明，其德真，其行著，……立破因明之疏，若其是也，必須然其

所长；如其非也，理合指其所短。”（同上，頁二六四）

他对于呂才的因明注解立破义图，曾这样评价：

“呂君学識該博，义理精通，言行枢机，是所詳悉。至于陀罗佛法，稟自生知，无碍辯才，寧由伏习？但以因明义隱，所說不同，触象各得其形，共器飯有异色，呂君既已执情，道俗企望指定。”（同上）

由此可見，呂才的研究和斗争，在初唐并不孤立，而有其广泛的社会基础。

第六，由于呂才的活动有其广泛的社会基础，所以他的理論斗争的信心，也就极其坚强。关于此点，可从呂才的最大論敌、被贊寧称为“孔門仲由”的慧立的毀謗性叙述中看出来：

“近聞尚藥呂奉御，以常人之資，窃众师之說，造因明图，释宗因义。不能精悟，好起异端，苟覓声誉，妄为穿凿。排众德之正說，任我慢之偏心。媒街公卿之前，囂喧閭巷之側。不慚顏厚，靡倦神劳。再历炎凉，情犹未已。”（同上，頁二六三）

慧立这些敌意性的誣蔑和武断，只能說明呂才的思想斗争賦有现实的政治意义。根据直接資料推断，至少應該涉及到僧侶拜俗的斗争。呂才在这次斗争中，既“媒街公卿之前”，又“囂喧閭巷之側”。从慧立看来，这是“苟覓声誉”，實質上則是一次上起公卿、下至閭巷的大辯論。在这次大辯論中，呂才的表現是“再历炎凉，情犹未已”，可見他的斗争意志和理論信心的坚定。

总之，呂才在邏輯学上的斗争，和他在无神論上的斗争一样，都是两条路綫的理論斗争。在世界觀上，他發揮了易传天地乾坤、剛柔消息的“义理”，把“义理”和孔子“扣其两端”的邏輯学結合起来；在邏輯学上完成了矛盾律，他从判断的真确性，探寻到認識的

出发点，因而又把認識論与方法論統一起来。这样构成了他的唯物主义的完整的体系。所以我們說呂才是“貞觀之治”时代伟大的战斗的唯物主义者。

第三章

隋唐佛学思想

第一节

隋唐佛学的宗派源流、 社会根源及其基本观念

(一)隋唐之际的佛学

隋、唐之际的佛学，其历史源流，可以上溯至魏、晋、南北朝时代。

佛学传入中国之初，主要有两个系统：一是安世高一派的禅法；一是支谶、支谦一派的般若学。般若学在晋宋之际衍变为六家七宗，在南朝更与三论（中论、百论、十二门论）之学相结合而有新的发展；早期禅法在晋宋间虽不绝如缕，但也终于在北朝找到了生根的土壤。

南朝盛行的佛学是般若、三论、成论（成实论），北朝盛行的是禅法、净土和戒律。前者倾向于思辨，后者倾向于苦行；前者是魏、晋玄学传统的延展，后者是北方宗教传统的持续。南方名门大族的士大夫和僧侣，一向凭借他们的优越的名理教养，对佛教的形式教条，粉饰上逻辑色彩，即使在那些最带有宗教意味的问题上，也善于笺注出其中的义理；这里，逻辑是宗教的奴婢。北方的苦行头陀则保持着古典的虔诚，使佛学离开烦琐的经院而转向更神秘的

寺院，即使在那些最带有哲理意味的概念上，也企图把它变成戒律式的苦行口头禅；这里，道德便成了“宗教的分泌物”。

南北佛学是各有其风尚和特色的。总的说来，江东佛法的情况是“宏重义门”（佛学中的“义学”，相当于经学中的“章句之学”），“至于禅法，盖蔑如也”（續高僧传卷一七慧思传）。晋宋之际，僧叡已在叹息“禅法未传”，“寄心无地”，梁武时，“佛化虽隆，多游辩慧，词锋所至，波涌相凌，至于徵引，盖无所筹，可謂徒有揚举之名，終亏直心之实”（同上卷二〇习禅篇总論）。北方禅师对此是頗有微辞的，例如，法冲說：“义者，道理也，言說已粗，况舒在紙，粗中之粗矣！”（明本續高僧传卷三五法冲传）慧思对成論师慧成的章疏之学更是直言詞斥，說：“卿一生学問，与吾炙手，犹不得暖，虛喪功夫，惜哉！”（續高僧传卷一六惠成传）

然而，南北佛学尽管有风尚和特色各异的一面，二者之間也还有相互影响、相互交流的一面，在这一情况下，禅法与义学的界限也并不是绝对的。在北方，习禅的僧侶虽不重講論，而著名禅师却多以某一經論为依据，如达磨依楞伽、佛陀依地論、僧稠依涅槃、慧思依法华。在南方，一般义学僧徒虽不重修証，但以研习三論著称的摄山一派却很重視禅觀。至隋、唐之际，各派大师都主张定、慧双修。所謂“定慧双开”、“禅义兼弘”的提法，正反映了当时南方义学和北方禅法互相混合的一种趋向。

在佛学的这一发展中，形成了隋、唐之际的两大宗派，即三論宗和天台宗。三論宗的教义和魏、晋、南朝的般若、三論之学是一脉相承的，此派的代表人物吉藏即自称三論之学远稟关、河，以僧肇为“玄宗之始”（百論疏卷一），又以关、河之学“传于摄岭，摄岭得大乘正意者”（涅槃經游意）。天台宗則是南北佛学相互交流中倾向于綜合的一个宗派，此派的代表人物智顛便曾游历南北，接触到

南方的义学和北方的禅法，在教义上企图通过禅观的修习来证悟般若学的本体。

与这两大宗派形成的同时，新的佛学仍在不断输入。北方的菩提流支、勒那摩提传译了十地经论等典籍，开启了以研究地论为主的一个流派；南方的真谛传译了摄大乘论等典籍，开启了以研究摄论为主的一个流派。这两个流派互相交流，成为唐初唯识宗的前驱，而地论一派在与三论宗的汇合中，又酝酿了唐代的华严宗。

唐初势力最盛的宗派是唯识宗，它的代表人物是玄奘。他曾在国内和印度接触了不少大大小小的流派，与摄论一派更有特殊的渊源关系，但它的教义在颇大的综合性上仍保持着本身的严格的理论系统。就名理教养和概念体系来说，这一宗派的理论可说是达到了魏、晋、南北朝以来的佛学的顶峰。

这就是在隋、唐之际许多佛学流派中涌现出来的三大佛学宗派。在宗派源流上，我们已经看到，隋、唐之际的三个主要佛学宗派和前一时代的佛学是紧密相承的；在它们的阶级基础上，我们也看到，从魏、晋、南北朝以至唐初，义学“高僧”，大都出于旧的名门大族，这种相应的关系决不是偶然的。

这里且从续高僧传义解篇中摘引一些有关材料，稍加检证，并以南朝、隋、唐初的“高僧”作一对比。

我们先来看南朝的“高僧”：

僧旻：“姓孙氏，家于吴郡之富春，有吴开国大皇帝其先也。”（大正藏卷五〇，页四六一，以下仅注页数。）

法雲：“姓周氏，宜兴阳羡人，晋平西将军处之十世也。”（页四六三）

智藏：“姓顾氏，本名淨藏，吴郡吴人，吴少傅曜之八世也；高祖彭年，司农卿；曾祖淳，钱唐令；祖瑤之，员外郎；父映，奉

朝請。……少而聰敏，常懷退讓，……由此擊(?)譽鄉閭，敬而尙重。”(頁四六五)

慧約：“姓婁，東陽烏場人也。祖世蟬聯，東南冠族。”(頁四六八)

按：僧旻、法雲、智藏號稱梁代三大法師，智藏即出于東南大姓。

我們再來看隋時的“高僧”：

慧暉：“姓周氏，其先家本汝南，漢末分崩，避地江左，……今為義興陽羨人也。祖韶，齊殿中將軍；父覆，梁長水校尉，并偃仰衡門，不求聞達，優游卒歲，易農而仕。暉穎悟冥來，挺操童幼，鑽求六經，略通大義，蓋家教之常習，非其好也。”(頁四九四)

曇延：“俗緣王氏，蒲州桑泉人也。世家豪族，官歷齊、周，而性協書籍，多邦稱叙。”(頁四八八)

洪偃：“俗姓謝氏，會稽山陰人。祖茂，恭和凝慎，不交世俗；父藏，博綜經史，善屬文藻，梁衡陽王聞而器之，引為僚友。偃風神穎秀，弱齡悟道，晝讀經論，夜諷詩書，良辰華景，未嘗廢學，自爾幼而聰敏，州里稱焉。”(頁四七六)

彥琮：“俗緣李氏，趙郡栢人也。世號衣冠，門稱甲族。……與宇文愷等周代朝賢，以大易、老、庄陪侍講論，……與朝士王邵、辛德源、陸開明、唐怡等情同琴瑟，號為文外玄友。”(頁四三六)

隋時“高僧”的家世、教養與社會地位，在這裡可以看得很清楚。在慧暉的例子中，我們更可看出，他的家世品級地位雖高，但到他父親這一輩時，實際上已顯出沒落的傾向；所謂“偃仰衡門，不求聞達，優游卒歲”云云，只是門面話而已。這種情形，在當時天台宗開創者“高僧”智顛那里，表現得最為顯著。智顛，俗姓陳氏，潁川

人，梁散騎孟陽公起祖的次子，他的家世品級地位很高，陈徐孝克天台山修禪寺智顓禪師放生碑文中稱其“列爵世載”（国清百录卷二，大正藏卷四六，頁八〇一），唐灌頂隋天台智者大師別傳更謂“高宗茂績，盛傳于譜史”（大正藏卷五〇，頁一九一）。他的轉向佛教，暗示出當時品級性地主在俗世中處於命運乖舛的情況之下，轉入宗教世界來尋求精神的解救。別傳中說：“年十五，值孝元之敗，家國殄喪，親屬流徙，嘆榮會之難久，痛凋離之易及，于長沙象前，發弘大願，誓作沙門，荷負正法，為己重任。”（同上）這就可以知道作為豪門大族的最后歸結的一條出路。

我們再來看唐初的“高僧”：

曇藏：“家世望門，清心自遠。”（頁五二五）

志寬：“祖宗仕族，不交群小。”（頁五四三）

靈潤：“家世衣冠，鄉閭望族。”（頁五四五）

道岳：“家世儒學，專門守業。”（頁五二七）

神素：“氏族英望，無煩述作。”（頁五三〇）

智琰：“託質華宗，應生觀德。”（頁五三一）

這批“高僧”在轉入佛學之前，往往已具有儒學與玄學的修養，如：

道庄：“游踐經史，听習玄論，皆會其標詣。”（頁四九九）

道判：“般涉史籍，略綜儒道。”（頁五一六）

童真：“綜掇玄儒，英猷秀舉。”（頁五一七）

僧鳳：“姓蕭氏，梁高其族祖也。曾祖懿，梁侍中宣武王；大父軌，梁明威將軍番禺侯；顯考長，陳招遠將軍新昌守。鳳以族胄菁華，風望高遠，置情恢廓，立履標峻。昔在志學，聰慧夙成，文翰曾映，聲辯超挺，所制雜文，百有余首，冠出儒林，識者咸誦，固得早登延譽，令逸京臯。”（頁五二六）

慧淨：“俗姓房氏，常山真定人也。家世儒宗，鄉邦稱美。

淨即隋朝国子博士徽远之犹子也。生知天挺，雅怀篇什，风格标峻，器宇冲邈。年在弱岁，早习丘坟，便晓文颂，荣冠閭里。”

(頁四四一)

最后，我們不妨举出唐初最著名的“高僧”玄奘，他的家世是：“祖康，北齐国子博士；父慧，早通經术，……拜江陵令，解纓而返，即大業末年，識者以为剋終隱淪之候故也。”(頁四四六) 据此，玄奘也是出于“家世儒宗”。

从以上材料看来，隋、唐之际义学“高僧”的共同特点是：他們多出自魏、晋、南北朝以来的旧的名門大族，品級地位很高；这样的家世是有家学渊源的，这就使他們容易接受玄学传统，具有名理教养，浮游于佛学的概念世界；他們的家世、教养以及世家子弟的风度，取得了名門大族的“乡党”、“閭里”之間的推重，这种推重乃是一种巨大的传统力量的表现，也是这些佛学宗派得以盛行的一个重要因素。

然而，与此同时，我們也应该指出，隋、唐之际佛学的社会基础并不是稳定和巩固的。

一，在这一时期，中国封建制社会正由前期向后期转变；封建等級制度也处于再編制的过程之中。魏、晋、南北朝以来的旧的名門大族，尽管在社会上还具有不可輕視的品級地位，但他們有的已漸趋沒落，不复冠冕。非品級性色彩的庶族地主是一些謀士劳臣，其中包括“寒族番人”，他們一旦作为优秀分子而被选拔上来，便以功臣貴戚的身份成为“冠冕人物”。当时封建专制主义的法权正力图調和品級結構，稍抑一些过去的名門大族，并抬高一些新兴的庶族地主，来重新訂定官品与族望相联合的等級体制。因此，封建专制主义的法权对于旧的名門豪族所崇信的佛教也采取既尊視又裁抑的态度。唐太宗曾明确表示：“至于佛教，非意所遵，虽有国之常

經，固弊俗之虛術。”（旧唐書卷六三蕭瑀傳）他的宗教政策是：一方面，由于佛教的社会基础及其传统势力而不得不尊重佛教，但同时又抬高道教来与佛教相抗衡。在貞觀十一年的詔書中，唐太宗指斥佛教居道教之先是“流遷忘反”，是必須加以糾正的現象，并說：“今鼎祚克昌，既憑上德之庆，天下大定，亦賴无为之功，宜有解张，闡茲玄化。”（集古今佛道論衡丙，大正藏卷五二，頁三八二）这是对南北朝宗教政策的修正。

二，中世紀的封建統治者总是要使宗教和神学同封建秩序紧密結合起来，而为俗世的政治、倫理、道德等提供理論依据，然而佛学在某些方面是不能使統治者滿意的。唐高祖时傅奕就說“佛教于百姓无补，于国家有害”，高祖表示首肯。武德年間，高祖还直接向僧侶提出“利”“益”問題：“弃父母之鬚髮，去君臣之章服，利在何門之中，益在何情之外？”（同上頁三八〇）僧侶的形服誠然是一个瑣屑的問題，但一旦涉及君臣父子之义时，問題就变得有现实意义了。唐太宗更深切地感到，只有“周、孔之教”才与封建秩序血肉相連，他說：“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫无耳。”（貞觀政要卷六）高祖也曾說：“父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周、孔之教，异轍同归，弃礼悖德，朕所不取。”（唐会要卷四七，这里所謂“弃礼悖德”指僧道不拜君亲。）因此，唐太宗的宗教政策是在尊重佛教、抬高道教的同时，又以儒家的君父之义来約束二教，使他們納入“周、孔之教”的范围，使宗教不得离开专制主义政治而独立，防止形成如教皇一类的制度。显庆二年，下詔命令沙門拜俗，文中語气严峻，最后作了法律性的規定：“自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜。所司明为法制，即宜禁断。”（唐会要卷四七議釋教上）龙朔时再度下詔展开僧道是否应拜致君亲的討論，并明确示意：“朕稟天經以揚孝，資

地义而宣礼，奖以名教，被兹真俗。”(集沙門不应拜俗等事卷三，大正藏卷五二，頁四五五)开元二年，又有令僧尼道士女冠拜父母敕文(唐大詔令集卷一一三)，所有这些詔令都反映出佛教与封建的倫理道德的一定程度的脫节，以致引起俗世政权的干預。

三，佛教的顛倒意識本来是为封建統治階級服务的，特别是为統治者对“貧困世界”的中世紀所虛构、所美化的天国而服务的，但在階級斗争尖銳时，被压迫階級又反过来用佛教作为斗争旗帜，这样的事例自北朝以至唐初曾屡次发生。在北魏时，有沙門法庆的以“大乘”立名的起义(詳見魏書卷一九上元遙传)；隋时有自称弥勒的建国門暴动(隋書卷二三五行志)；到了唐初，又出現“大乘皇帝”(旧唐書卷五五高开道传)。唐初統治者就极端仇視这种活动。到了开元三年，詔書中明白說：“比有白衣长髮，假託弥勒下生，因为妖訛，广集徒侶，称解禅观，妄說灾祥。……自今已后，宜严加捉搦。”(唐大詔令集卷一一三禁断妖訛等敕)开元十九年又两次下詔禁止民間佛教的宣传活动与聚众集会，以防备佛教的“异端”，認為这种活动“无益于人，有蠹于俗，或出入州县，假託威权，或巡历村乡，恣行教化。因其聚会，便有宿宵，左道不常，异端斯起。”(同上誠励僧尼敕)

根据上述的历史情况，我們对唐初佛学之所以盛行的社会基础可以从两方面理解。对于漸趋衰微而仍具有很大社会势力的旧的名門大族來說，传统的佛学和他們的家世同样古老，他們不仅从中获得精神的解救，而且他們中間也有少数人当在俗世中失去貴族的“冠冕”的时候，还可以在宗教界取得“高僧”的冠冕。对封建专制主义的皇权來說，它抬高新的“冠冕人物”和引进庶族地主，而使之和旧的名門大族平衡，抬高道教，而使之和佛教相埒，但它也同时崇敬“高僧”，表彰佛学。首先，这是由于：在重新編制旧的名門大

族的地位同时，把他們中間一些有代表性的人物引到宗教的道路上去，并使之安于空虚煩瑣的理論，这对統治階級是有利的。其次，这是由于：既不能不承認佛教是“有国之常經”，就只能限制其“弊俗之虛木”，特别是戒备“异端斯起”，这样，表彰佛学以为正宗，正可以此抵制“异端”，在宮廷和經院上大开講筵，正可以此抵制“巡历村乡”、“煽惑閭閻”的“講說”与“教化”，这对統治階級也是有利的。

(二)武周时期与中唐以还佛学的发展

到了武周时期，情况就有所不同了。如果說，在唐初，佛教曾被視為“弊俗之虛木”，有违于名教，那么，它在武周时期，又与政治利益密切結合起来。

首先，大雲經被利用为女主受命的符讖。如史籍所載：

“載初元年(公元六八九年)，有沙門十人伪撰大雲經，表上之，盛言神皇受命之事，制頒于天下，令諸州各置大雲寺。”
(旧唐書卷六則天皇后本紀)

“怀义与法明等造大雲經，陈符命，言則天是弥勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。”(旧唐書卷一八三薛怀义传)

“武太后初，光明寺沙門进大雲經，經中有女主之符，因改为大雲寺。”(宋敏求长安志)

随之而来的是对唐初宗教政策的修改。原来以抬高道教来裁抑佛教，这时又重新調整佛道二教的等級高下。天授二年(公元六九一年)释教在道法之上制中說：

“朕先蒙金口之記，又承宝偈之文，历教表于当今，本願标于曩劫。大雲闡奧，明王国之禎符；方等发揚，显自在之丕业。馭一境而敦化，宏五戒以訓人。爰开‘革命’之阶，方启‘惟新’之运，宜协随时之义，以申自我之規。……自今已后，释教宜在

道法之上，緇服處黃冠之前。”（唐大詔令集卷一一三、全唐文卷九五）

可以清楚地看到，武周之表彰佛教，首先是为了配合她所謂的“革命”与“惟新”（按“革命”二字的古义指天命的重建，“惟新”二字的古义指天命的更新）。

然而，值得注意的是：佛教的宗教地位提高了，而原来的那些佛学宗派反而趋于衰微。当时，唯識宗的繼承者有窺基的弟子慧沼和慧沼的弟子智周，天台宗的繼承者有玄朗，他們都沒有受到朝廷的重視，他們的宗派也远沒有以前那样得勢，而新选拔上来的宗派却是禅宗和华严宗。

关于当时的禅宗，我們須作两点考辨：

一，按禅宗传记，均以刘宋时来华的印度僧侶菩提达磨为始祖。达磨係經南越（今广东省南部）进入中国，后在长江下游传教。公元五一六至五二六年間，达磨北上入魏，至洛阳，曾瞻仰修梵、永宁等寺。此后他的行迹不出今河南北部，其卒年当不早于公元五二五年。

达磨在中国所創宗派号为“南天竺一乘宗”，此宗崇奉宋译楞伽經，达磨曾詮釋楞伽，作达磨論一卷（已佚）。其弟子慧可的徒裔所撰楞伽疏抄，可考的有十部五十六卷。

这个小宗派到唐初已很衰微，道宣曾慨叹慧可“道竟幽而且玄，故末緒卒无荣嗣”（續高僧传卷一六僧可传）。一乘宗文献极少流传，現存曇林記达磨言行的略辨大乘入道四行一卷，实与金剛三昧經入实际品相雷同，此宗思想已不可深考。

据續高僧传僧可传，慧可的弟子那禅师在相州和学士十人同出家受道，那禅师的弟子慧滿是滎阳人，原居相州，貞观时到洛州，死在洛阳，这些人传教的活动都不出今河南省境。唐高宗时，那禅

师一系已身亡法絕，慧可的后裔中，只有明禅师弟子仍在揚化。道宣律师慨叹慧可的話已見上述，房玄齡的好友法冲在唐太宗时也惋惜楞伽教义“沈淪日久”，要“所在追訪，无憚夷險”（明本續高僧傳卷三五法冲傳）。

武周时兴起的禅宗，是从道信（公元五八〇——六五一年）、弘忍（公元六〇一——六七四年）相传的所謂“东山法門”，即后世的所謂“北宗”。弘忍的弟子多半集中在今湖北省这一地区，有蕪州法現、荊州神秀、安州玄頤、隋州玄約、业州法、襄州通；此外，分散在各地的有資州智詵、洛州惠安、潞州法如、华州惠藏、揚州智德、越州义方、韶州慧能。慧可一系和道信弘忍一系在僧史中常被啣接起来，但其实是二个并无直接联系的流派。

二，道信弘忍一系是一个地域性的流派，一般說来，这一派的僧侶，其門第或家世是不明的。續高僧傳关于道信的家世只說：“姓司馬，未詳何人。”玄頤楞伽入法志关于弘忍的家世也只說：“大师俗姓周，其先寻阳人，貫黄梅县也，父早弃背，养母孝彰。”（楞伽師資記轉引）弘忍的弟子慧能更是身份低賤，王維六祖能禅师碑中說：“禅师俗姓卢氏，某郡某县人。名是虛假，不生族姓之家，法无中边，不居华夏之地。……众生为淨土，杂居止于編人，世事是度門，混农商于劳侶”（王右丞集卷二五），則其传法的社会基础显然是社会的中下层了。从残存的这一派的著作来看，它的教义虽还保留着一些名相与玄学命题，但与那些出自名門大族的义学“高僧”的教义相比，已是簡易得多，而且已开始摆脱煩瑣的义疏而用語录体了。

这一流派在武周时被选拔为佛学的正宗。傳說长寿元年（公元六九二年），召慧能入都，慧能“托病不去”（历代法宝記）；天册万岁元年（公元六九五年），惠安应召入都；万岁通天二年（公元六九

七年)，智詵应召入都；大足元年（公元七〇一年），神秀应召入都。其中以神秀最为荣显，被称为“两京法主，三帝国师”，而“东山法門”亦于此时被定为佛学正宗，楞伽师資記中說：“大足元年，召入东都，随駕往来，两京教授，躬为帝师。則天大圣皇后問神秀禅师曰：所传之法，誰家宗旨？答曰：稟蕲州东山法門。……則天曰：若論修道，更不过东山法門。”

关于华严宗，我們須指出如下三点：

一，武周是把华严經当作大雲經一类的符命祥瑞来表彰的。万岁通天元年（公元六九六年），八十华严譯成，武則天作大周新譯大方广佛华严經序，其中說：“朕曩劫植因，叨承佛記，金山降旨，大雲之偈先彰，玉晨披祥，宝雨之文后及。加以积善餘庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥絕瑞，既日至而月書；貝牒灵文，亦时臻而岁洽。”（全唐文卷九七）华严宗的开創者法藏是一个康居国的侨民，一开始就充当宗教奇迹的神媒，来为武周的政治塗上神秘之光。这个宗派尽管有一套煩琐的义学，但特別以“神道”著称。刘禹錫在唐故衡岳律大师湘潭唐兴寺儼公碑中說：“北方之人銳以武，摄武莫若示現，故言神道者宗清凉山（华严宗的宗教圣地）”（刘梦得文集卷三〇），这里頗暗示出华严宗重灵异的政治作用。

二，从宗派源流来看，研究华严义理的先行者主要是地論和三論两派。然而，如上面所指出的，华严宗是重神异灵驗的，法藏的华严經传记不仅記述他以前的研究华严的义学“高僧”，而且也表彰了一些并不通解义理、只以誦讀或信奉而得到灵异的普通僧侶，他們往往是一些“不知氏族”的人物，如普圓、辨才、明曜、弘宝、德圓、修德。由此可見，华严宗的社会基础是比唐初佛学更为寬广的。

三，从华严宗本身的教义来看，它虽显得光怪陆离，但其教旨不过是沟通一切对立面的“圓融”“无碍”的总原則而已。这种教义

之所以中了統治者的选择,即在于它通过抽象的佛学范畴的探討,暗示出俗世的一切矛盾和对立是應該解消的,特别是在理論上應該使之互相容納、互相包攝。

了解了上述的一些宗派兴替的情况,我們就可以进而从社会史的角度来探求其历史意义。

我們知道,在武周时期,正如唐初曾起用“寒族番人”来选拔优秀分子一样,在更大的范围内起用庶族,并且更造律令(唐書刑法志:“令者,尊卑貴賤之等数、国家之制度也”),再一次調整品級結構来巩固专制主义的皇权統治。另一方面,这也表明:新兴的庶族地主階級在其形成过程中已具有一定的社会政治力量,以致有可能成批地被援引到政治舞台;这批新选拔上来的优秀分子,不屬於旧的名門大族,而是象张說那样被認為“近世新族”而不得預于百家类例的寒微人物(見新唐書卷一九九孔若思传)。

这种封建的品級結構再編制的过程,同样不是一帆风順的,由此引起的統治階級的內部的斗争比唐初更尖銳得多。很显明,要抬高寒微的“近世新族”,比打击不复冠冕的旧的大族而抬高“冠冕人物”,是会遇到更大的阻力的。斗争最后导致暴力与流血的形式,唐初的功臣、宿将、貴戚以至李唐宗室,大批遭受誅戮和放逐,通鑑中說到:“太后自垂拱以来,任用酷吏,先誅唐宗室貴戚数百人,次及大臣数百家,其刺史、郎将以下,不可胜数”(通鑑卷二〇五),神功元年族誅的三十六家便是作为“海內名士”的大族(同上卷二〇六)。长寿元年,斗争开始緩和下来,当时朱敬則和周矩上疏請“省刑尚寬”、“緩刑用仁”,自后“制獄稍衰”(同上卷二〇五)。在武周与李唐的皇位轉移之中,新选拔上来的庶族代表人物的政治地位是更进一步巩固下来,而以詞賦取士的制度也为庶族进身于仕途敞开了大門。

这时，佛学的发展也达到了它的轉折点，禅宗和华严宗正是在武周的“革命”已接近于完成、品級结构的再編制已接近于稳定的情况下兴起的。这些宗教中的寒微人物进入了京城和宫廷，得到荣誉和礼遇。我們可以說，武周在仕途上以文学选拔寒士，在宗教上表彰簡易的禅宗，同样是“一个鎮压世俗社会的手段”，而华严宗調和矛盾的教义正合乎当时政治的需要。

这两个新兴的宗派，在一定程度上，都带有过渡的調和的色彩；庶族地主的势力的上升并不是一蹴而就，它的本集团的特色也不是一下子就鮮明地呈現出来，同样，从煩瑣的有“教养”的义学到不立文字的禅宗的宗教，也不是可由突变而成。

中唐以还，不論是魏、晋、南北朝以来的旧的名門大族也好，或是隋、唐以来的冠冕人物的后裔也好，或是武周以来发迹的“近世新族”也好，都錯綜地編制于封建的品級结构或品級联合之中，再編制的过程到这时已接近于完成。在这样的品級联合中，有着各种具有不同传统和历史的身份地位的人物，品級性地主与带有非品級性色彩的庶族地主已各自集結成独立的政治力量，并在最高主权者之下展开了一系列的“党爭”，双方的阶级特点也有了更显明的表现。

在这一时期，佛学的各宗派也重新錯綜地編列于佛学之中。华严宗循着調和折衷的途径行进，并且逐渐向禅宗靠攏，到了宗密的时期，他不仅試图会合各宗，而且还試图折衷儒佛道三家之說。禅宗的“南宗”代“北宗”而兴起，鏟除了煩瑣的义学的最后的藩篱，并且与义学形成了鮮明的两极。天台宗由湛然而中兴了，湛然的門人和著名古文家梁肃对当时佛学有一段很值得注意的議論：

“……故摄論、地論、成实、唯識之类，分路并作，非有非空之談莫能一貫，既而去圣滋远，其风益扇。說法者桎梏于文

字，莫知自解；习禅者虚无其性相，不可牵复。是此者非彼，未得者谓证。慧解之道，流以忘返；身口之事，荡而无章，于是法門之大統或几乎息矣。……今之人正信者鲜，启禅关者，或以无佛无法、何罪何善之化化之，中人以下，驰骋爱欲之徒，出入衣冠之类，以为斯言至矣，且不逆耳，私欲不废，故从其門者，若飞蛾之赴明烛，破块之落空谷。殊不知坐致焦烂而莫能自出，虽欲益之而实损之，与夫众魔外道，为害一揆。”（全唐文卷五一七天台法門議）

这里可以看出：禅宗已大为盛行，成为佛学的主流，而且正在破坏佛学的礼法，在天台宗人眼中，禅宗是佛学中有害的异端。

禅宗“南宗”的代兴，和庶族地主力量的上升显然是有关联的。这里必须指出：带有非品级性色彩的庶族地主具有两面性，一方面，当其对旧传统的封建特权进行斗争时，他们一般和农民等级有相同的利益，因而可以走向进步的方面，其学术思想的人民性和无神论性格是比较鲜明的，这可以说这一阶层的左派。然而，另一方面，当他们取得政治地位或特权以后，他们就和专制主义皇权的利益相配合。禅宗“北宗”与“南宗”的兴起，最初具有较鲜明的庶族色彩，但在发展过程中，当它已成为佛学主流时，情况就不是这样简单了，它逐渐成为统治阶级各集团所共同利用的教义，并且与后来的道学发生密切联系，这可以说这一阶层的右派。

最后我们可以概括地说，隋唐佛学各宗派的流变，与中国封建制社会由前期到后期的过渡，具有相应的联系。虽然抽象的意识形态和现实经济生活的联系并不是直接的，但通过封建的品级联合和等级的再编制过程的折射，我们就可以看出佛学各宗派的兴废盛衰和其阶级根源的对应关系，我们就可以看出，从南北朝到隋、唐，佛学流派的演变与社会发展的中心轴线是接近于平行的。

(三) 隋唐佛学的基本观念

隋唐佛学，就其所接近的哲学形态而言，属于唯心主义的所谓本体论。这种本体论思想，与魏晋玄学相衔接，又对宋明道学发生重大的影响。

在魏晋玄学的唯心主义世界观中，“本”、“末”关系，即本体与现象的关系，早已是最突出的哲学论题。到了佛学与玄学合流的时代，这一论题仍然是思辨哲学的中心。不论王弼、何晏贵“无”也罢、向秀、郭象崇“有”也罢，般若学六家七宗论“空”、“有”也罢，僧肇论“不真空”也罢，所有这些玄学家和僧侣都力图通过纯思辨的形式来论证一个潜伏于客观世界背后而作弄客观世界的所谓“本体”，从而把存在的真实性虚幻化，甚至把它规定为自我意识的外化或思维的倒影。这一本体在玄学中便是“道”、“无”、“宗主”等等，在与玄学合流的魏晋佛学中便是“本无”、“真际”、“实相”等等，在隋唐佛学中便是“真谛”、“心”、“识”、“法性”等等。

我们必须着重指出，所谓“本体”如何体现为现实世界，在问题的提法上，本身就是虚妄的。物质世界是客观的存在，用不着什么“本体”来显现，而所谓真实的“本体”，恰好是唯心主义者和神学家的头脑所虚构出来的怪物。要在客观物质世界之上安装一个超自然的“本体”或某种精神的本源，并且硬说前者是后者的虚幻的显现或为后者所派生，这样的论证是永远不能成立的。然而佛教的僧侣主义者总是辛勤地寻求这种论证，用了各种手法，在无可辩解时就使用含糊其词的诡辩，这一切不过是使他们的唯心主义体系琢磨得更加精致、更加狡猾，使封建的特权和例外权这种法律的虚构更加涂上一些五彩圣光。

隋唐佛学的各个宗派的本体论，表面看来是五光十色、互有

差异的，但这种差异的性质是烦琐的或经院式的，在这些差异之中包含着一些共同的基本观念。以下我们就来对这些基本观念作一些概括的考察。

(1) 方法论上的怀疑主义或诡辩

在隋唐佛学各宗派的教义中，“本体”照例被规定为绝对者，这一绝对的“本体”乃是通过所谓“中道”观来论证的。

“中道”观最初是印度龙树一派的空宗的方法论，在三论中有很细致的发挥。中国的三论宗、早期禅宗和天台宗都接受了这种方法论来论证它们的本体；唯识宗是主张调和空、有二宗的，它也吸收了“中道”观；华严宗基本上倾向于空宗，并对于三论、天台、唯识诸宗进行了调和，它并不例外，也以“中道”观论证本体。因此，隋唐佛学各宗派都或明或暗地以“中道”观作为它们的本体论的基本观念。

“中道”观可说是从古代怀疑论所引申出来的一种论证方法。所谓“中道”即是离二边，离二边即是双遣或两非。这种论证方法的运用者总是把所欲考察的对象放在“非此即彼”的论题之下，而这两个论题又被规定为自相矛盾的、相互对立的二边。因此，由假定的二边到离二边的双遣，乃是先为否定一切而预先立下的可能的前提，以达到单纯的否定、绝对的否定。当这种方法运用于客观世界时，尽管最终目的是要表明客观世界的虚妄不真，然而要进行这种论证，就必须辛苦地去揭示对象、事物、概念中所存在着的矛盾或二律背反。这样，这种揭示往往在与诡辩、相对主义的联系中或多或少地透露了一些貌似辩证法的因素。我们必须着重指出，把这种论证方法以及由此所推出的结论和辩证法混淆起来，或者夸大成为辩证法，乃是严重的错误。列宁曾明确地说：

“辯証法的特征和本質的東西並不是單純的否定，並不是任意的否定，並不是懷疑的否定、動搖、疑惑（當然，辯証法自身包含着否定的因素，並且這是它的最重要的因素）。……”
(哲學筆記，頁二一四)

“辯証法——正如黑格爾已經闡明過的一樣，——包含着相對主義、否定、懷疑主義的因素，可是並不歸結為相對主義。”(唯物主義與經驗批判主義，頁一二九)

在考察各派佛學的論證方法時，我們在任何時刻都不能忘記列寧的這一指示。

隋唐佛學各宗派對於“中道”現在本體論上的運用，可以分成如下三種類型：

一，第一種類型以三論宗為代表。它的特色是單純的否定，這和它的以“無所得”為指歸的本體論思想是相應的。在這裡，“中道”觀的論證方法所處理的對象並不是現實世界，而是所謂本體界，這就不能不使它所揭示的矛盾或二律背反只是莫須有的、虛構的。這種揭示並不是辯証法的，而是懷疑主義的，因為他們關於“本體”的矛盾的揭示只是為了達到對矛盾的否定，以便論證“本體”的絕對性。這樣，經過一些貌似辯証法的而實質上為詭辯的否定，最後閹割了真正的辯証法的內容，而只剩下一大堆形而上學的、神秘主義的“關於絕對的囁語”。

二，第二種類型以唯識宗為代表。它的特色是：當它由本體推論到本體所外化的現實世界時，就在本體上施設起許多矛盾和對立；而當它由本體所外化的現實世界最後歸結於本體時，則又通過對矛盾的絕對的否定，而達到本體的絕對性。這和它的本體論思想也是相應的。

在三論宗、早期禪宗和天台宗的教義里，那些僧侶曾不止千萬

次地宣称：“本体”是绝对的，而且只有“本体”才是真实的，然而他们却一次也没有企图证明，究竟这个被称为真实的“本体”如何变现出另一个被称为虚幻的世界。他们回避了这个问题，仿佛这一道理是自明的。当他们致力于本体与虚幻世界的相互关系及其真妄问题的极端烦琐的抽象思辨时，或者当他们致力于如何摆脱现实世界以达到所谓永恒的“本体”的宗教实践时，他们却没有回过来考察一下：他们的理论或实践所依据的前提究竟是否成立以及如何成立。如果说，三论宗、早期禅宗和天台宗把这一问题置在脑后，那么，唯识宗恰恰是以说明这一问题自任。当他们谈到“本体”变现为世界时，他们才真正表现了自己的特色。仅在这一问题上，他们不是要从矛盾和对立的消解中建立起统一的绝对，而是反过来要从统一的绝对中建立起矛盾和对立；不是要从运动和变化的否定中推导出永恒的绝对，而是反过来要从永恒的绝对中推导出运动和变化；在这里，建立起矛盾和对立、推导出运动和变化，并不仅仅为了否定它们以期回复到绝对的“本体”，同时也是为了暂时肯定它们以期过渡到所谓相对的虚幻世界。他们对“中道”观的这种运用，使他们的本体论成为更烦琐的体系，并具有更庞杂的内容。

三，第三种类型以华严宗为代表。它的特色是折衷主义，这和它的以“圆融”、“无碍”为指归的本体论思想是相应的。在这里，双遣或两非的绝对否定变成了“操两可之说”的诡辩。为了论证本体的绝对性，三论宗对矛盾或对立的消解采取了“既不是甲、又不是非甲”的否定形式，而华严宗则采取了“既是甲、又是非甲”的肯定形式，即以对立面的互相“含容”、互相包摄、同时“俱成”等等，最后来消除对立面。这种论证方法，归根到底，也不过是一种改头换面的“中道”观而已。

在考察隋、唐的佛学本体论思想的基本观念时，首先揭示其充

滿着怀疑主义、相对主义和詭辯色彩的方法論，并不是沒有意义的。馬克思在批判蒲魯东时首先就曾着重考察了蒲魯东的方法，在哲学的貧困中这样写道：

“……在黑格尔看来，形而上学同整个哲学一样，可以概括在方法里面。所以我們必須設法看清楚蒲魯东先生那套至少同‘經濟表’一样含糊不清的方法。”（馬克思恩格斯全集第四卷，頁一三九）

下面，我們再考察由方法論轉移到这种本体論的思辨結構。

（2）自我意識的循环

在隋唐佛学中，并不存在着一般意义的認識論問題，因为人們如何認識客觀世界的問題是被完全蔑視的，然而，对于本体的証悟，却被認為具有首要的意义，因为对宗教哲学來說，这是使人类从现实世界內获得解救的唯一出路。

隋唐佛学的各个宗派，对于如何証悟“本体”所采取的途径，有不同程度的差异：有的偏重于义理分析，以悟理与証体为一，如三論宗和华严宗；有的偏于宗教实践，如禅宗；有的以二者相輔而行，如天台宗。尽管这些不同的宗派采取不同的証悟的途径，但他們都共同地認為，只有通过自我意識的修持与証悟，才能达到本体，并与本体冥合，从而使主体获得永恒性。这就表明，它們最后都以宗教为共同的归宿。

我們看到，主体和本体的联結，實質上是以这样一个基本观念为依据的：主体和本体原来是一体，因此，主体对本体的証悟，并且与本体冥合，乃是主体对于自己的本源的复归。在这里，隋唐佛学的本体論暴露出最荒謬的混乱：本体在自身中把自己和自身区分开来，本体成为“无人身的理性”，而主体成为这一“无人身的理性”

的人格化。这种混乱，正如馬克思所譏諷的：“因为无人身的理性，在自身之外既沒有可以安置自己的地盘，又沒有可与自己对置的客体，也沒有自己可与之結合的主体，所以它只得把自己顛来倒去：安置自己，把自己跟自己对置起来，自己跟自己結合——安置、对置、結合。”（哲学的貧困，馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四〇）

隋唐佛学的本体，由于被賦予純粹的絕對性（这种絕對性，如前面所已指出的，是通过“中道”观的單純的否定、懷疑的否定来达到的），因而确实沒有可以安置自己的地盘；由于主体和客体，即“我”、“法”，都被賦予純粹的虛幻性，因而确实使“本体”沒有可与自己对置的客体以及自己可与之結合的主体。这样，隋唐佛学的本体就只能把自己顛来倒去了。

这种顛来倒去的情景在天台宗和唯識宗的教义中有最典型的表現。

在天台宗的教义中，本体是“心”，“心”是純然絕對的，“若不得二边，則不取二边”（大正藏卷四六，頁六二四）。这个本体安置自己，使自己成为“心源”、“真性”、“心性”等等，把自己跟自己对置起来，使自己成为意念（“念”）的对立物，最后，自己跟自己結合，即所謂“止观”或“观心”，以期由作为意念的“心”回复到作为它自己的本源的“心”的本体（“心源”）。

在唯識宗的教义中，本体是“識”，作为本体來說，“識”也是純然絕對的，“真胜义中，心言絕故”（成唯識論卷七，頁一二）。这个“本体”安置自己，使自己表現为“唯識实性”或“真如”；把自己跟自己对立起来，即使“識”本体和變現为世界的“心意識”对立起来；最后，自己跟自己結合，即轉“識”成“智”。

隋唐佛学中本体与主体的这种顛来倒去的联結，本質上是一

种思辨的循环,是一种自我意識的哲学。在这里,自我意識“从人的屬性变成了独立的主体”,而又把主体了解为“本体”。正如馬克思和恩格斯所指出的:“这是一幅諷刺人脫离自然的形而上学的神学漫画。因此,这种自我意識的本質不是人,而是理念,因为理念的現实存在就是自我意識。自我意識是人化了的理念,因而它是无限的。人的一切屬性就这样神秘地变成了想象的‘无限的自我意識’的屬性。”(神圣家族,馬克思恩格斯全集第二卷,頁一七六)

由于这种顛来倒去的联結,在隋唐佛学中,虽然有的宗派更接近于主觀唯心主义,如禅宗和唯識宗,有的宗派則更接近于客觀唯心主义,如三論宗和华严宗,但主觀唯心主义和客觀唯心主义的分野本来不是絕对的。一般說来,隋唐佛学的本体論,在安置本体时,把世界归結于一个作为至上的精神原因的本体,这个本体是絕对的、独立的存在,这就接近于客觀唯心主义;而在使本体自己跟自己結合时,則不仅把世界归結于自我意識,并且把自我意識提高为与本体冥合的独立的主体,这就接近于主觀唯心主义。

从自我意識到独立的主体,从独立的主体到絕对的本体,这是隋唐佛学的一般的思辨结构。通过自我意識的反觀来証悟本体,并不是依靠对外物的分析来証实本体,就发现了这一本体即是自我意識的“心源”,这条道路在早期禅宗中就已开辟出来,而在天台宗中变得更鮮明;唯識宗的教义不仅在把世界归結为自我意識的变現上,而且也在轉識成智的理論上对主体与本体的联結有所补充;禅宗的重直接心証,华严宗的“即妄即真”,更是循着这条道路发展的。各派佛学在其煩瑣的經院哲学性質的問題上互相立异,但从思辨結構來說,則汇合趋向同一的思潮。

我們不难发现,宋明道学正是这一思潮的延續。当然,其間的形式和内容也有很大的不同。在道学中,本体已不完全是如隋唐

佛学那样不可言說、不可思議的空寂的东西，而是总摄天地万物、表里精粗的“理”，然而这个作为本体的“理”又是和自我意識的主体联結在一起，不仅主观唯心主义者陆九渊主张“穷此心即穷此理”、“致知不假外求”，即如客观唯心主义者朱熹也是既把“理”預定为绝对，“山河大地都陷了，理毕竟却在”，而又把“格物致知”之所以可能归结为人的“心”“本具此理”，而“格物”只是証悟本来就存于“心”中的“理”的一种必要的途径而已。这样，在唯心主义的道学中，“理”的实体正是从“心源”、“心性”改头换面而出，这在程頤的“性即理也”的命題中早已一語道破了。不仅道学如此，即如作为佛学的批判者的张載，在他的二元論体系中也受了佛学的某些影响，他的“变化氣質”以求合于天地的理論，便是轉識成智的儒家版。

因此，辟佛的宋儒本質上往往不是佛学的批判者，而是批判的佛学者，他們主要是改造印度非有非我、非真非妄的“本体”，代之以符合中国传统的“本体”，这个本体不仅包摄了天道，而且包摄了性命，不仅包摄了阴阳五行变化之理，而且包摄了作为封建倫理道德的君臣父子之理。当这个空寂的本体变成具有人倫内容的本体时，出世者的高僧便变成了入世者的道学家，禅定的修习便变成了主靜的涵养，“观心”与“观境”便变成了主敬的“格物”功夫。从思想发展的流变而論，宋明道学是源远流长的。朱熹所謂“佛弥近理”，“禅家說得高妙去，吾儒多有折而入之者”，“释氏說真空，却是有物，与吾儒說略同”，甚至大贊佛学“极精巧”，这些話正是从高僧到道学家相互联結的証件。

第二节

三論宗吉藏的二諦論和天台宗智顛的止觀論

(一)三論宗和天台宗的兴起

在魏晉玄学与佛学的合流中，玄学的“本”、“末”問題衍变为佛学的二諦論。在二諦論中，不仅有对“本”、“末”的探討，其中更結合着对“真”、“妄”的剖判。梁蕭統說：“二諦者，一是真諦，二名俗諦，真諦亦名第一义諦，俗諦亦名世諦。真諦、俗諦，以定体立名，第一义諦、世諦，以褒貶立目。……真者是实义，即是平等，更无异法能为杂間；俗者即是集义，此法得生，浮伪起作。第一义者，就无生境中別立美名，言此法最胜最妙，无能及者；世者以隔別为义，生灭流动，无有住相。”（广弘明集卷二一解二諦义令旨）这是对二諦的一般的随名释义，这种提法，把客觀世界归結为“浮伪起作”的俗諦，把虛幻的本体說成是真諦，实質上正如列宁所說的，“你們把世界的全部丰富性都包括在假象里面，而你們又否認假象的客觀性！”（哲学筆記，頁一〇九）

二諦論的发展大致有如下两个阶段：

一，在晋、宋間般若学六家七宗并立时期，二諦已是当时佛学所着重提出的哲学論題。于法开著惑識二諦論、道壹著神二諦論、于道邃著緣会二諦論、僧温著心无二諦論，都是以“二諦論”标立篇名。这一阶段，至僧肇告一終結。他在不真空論中对心无、本无、即色三家的批判，可視為对这一阶段各种二諦論的批判的总結。

二，自僧肇、僧叡等人的关、河一派衰微以后，般若三論之学也跟着衰微，成实論的研究代之而兴，这时，二諦論在佛学理論領域

內仍未失去其重要性。僧导著空有二諦論、智林著二諦論、显毫著不空二諦論，也都是以“二諦論”标立篇名。周顒作三宗論，专論二諦，对当时的各种二諦論有所破斥；萧統作解二諦义令旨，也是专論二諦，其中录有王公大人和著名僧侶二十三人关于二諦的諮問以及他自己的回答。到了梁、陈二代，研究三論的一派以摄山为重鎮，起而与研究成論的一派相抗衡，并展开剧烈的論爭。在这种論爭中，二諦論仍然是一个論爭中心。至隋唐之际，吉藏远承关河旧义，近繼摄山緒統，破斥各种二諦論，成为第二阶段的終結者。他在大乘玄論、二諦义等論著中对三种二諦的批判，可視為对这一阶段各种二諦論的批判的总结。

这两个阶段是相联系的，同时也各有特点。

在第一阶段，由于佛学还处于玄学的影响下，二諦論大体上并没有超出玄学中“本”、“末”問題的藩篱，只是用不同的概念（如“即色”、“識含”、“幻化”、“緣会”等）来論証客觀世界的虛妄不真，而最后归结于真实不变的本体。在第二阶段，佛学已在頗大的程度上摆脱了对玄学的依附而独立发展，这样，佛学也从它与哲学思辨的結合轉而为更多地与宗教教义的結合。这一轉化不能不改变了二諦論的原来面貌。

这里，我們應該着重指出，后一阶段的二諦論的重心已經由“本”、“末”关系的探討轉入本体界自身的設施，它已經把現世的虛幻不真看作是无待証明的东西。于是，客觀世界本身的探討几乎被完全排除了，本体界的設施也只是在与宗教教义的联系中，而不是在与客觀世界的联系中进行。这样的二諦論所探討的，便只是些本体和自我對話式的問題，如二諦的体用、二諦的一体或异体、二諦摄法尽或不尽、二諦是理还是教等等，这些問題不仅带有經院式的煩瑣性質，而且純然屬於宗教性的虛构。

当后一阶段的二諦論愈轉向宗教时，它的形式由于“中道”觀的論証方法便愈显出思辨的色彩。三論一派熟練地运用这种論証方法来破斥各家的二諦論，在吉藏的學說中，这种运用更以极其煩瑣的方式为二諦論造成了結構复杂的迷宮，而二諦論在南朝的发展也至此达到了頂峰。

在二諦論的发展中，僧肇是前一阶段的終結者，吉藏則是后一阶段的終結者。从僧肇到吉藏，其間穿插摄山一派的僧侶，这一行列便是三論宗的先行者。

吉藏在百論疏中曾說：“若肇公名肇，可謂玄宗之始”，又在涅槃經游意中說：“大师云：今解释，此国所无，汝何处得此义耶？云稟关河，传于摄岭，摄岭得大乘之正意者。”这說明三論宗的代表者吉藏是以关河摄山之学为师宗的。

摄山一派始自僧朗，他以“华严三論，最所命家”。繼承僧朗的是僧詮，以般若中觀为主，但也兼习华严。僧詮門下有弟子数百人，其中最著名的有法朗、智辨、慧勇、慧布。到了这一时期，摄山一派似乎就开始分化了，法朗、智辨、慧勇离开摄山，使三論之学传布京邑，他們着重的是辨析义理的章句之学，慧布仍留居摄山，保持着山林靜修的传统，兼重禅觀的宗教实践。

法朗下山之后，入京居兴皇寺，大弘三論之学。他的門下弟子很多，分布于长江上下游，以后又分布于浙江关中两地，这些弟子中有不少人成为名僧，最著称的有吉藏、慧哲、智炬、明法师。这些人又再传了一批弟子，如慧哲門下有学士三百人。这样就形成了一个有势力的宗派，即三論宗。这一宗派的代表人物不能不推吉藏，他在宗教界的地位，是摄山一派的前人所沒有达到的。

从法朗到吉藏，可以看到这样一些学风：

一，法朗以三論之学破斥其他各宗，“斥外道，批毗曇，破成实，

訶大乘”，吉藏也是这样的行径。这和僧詮时代摄山派的学风迥异。傅綽明道論說到，在僧詮时，“彼靜守幽谷，寂尔无为，凡有訓勉，莫匪同志，从容語嘿，物无間然，故其意虽深，其言甚約”（陈書卷三〇傅綽传），到了法朗、吉藏时，“今之敷暢，地势不然。处王城之隅，居聚落之内，呼吸顧望之客，唇吻縱橫之士，奋鋒穎，励羽翼，明目张胆，被坚执銳，騁异家，衒别解，窺伺間隙，邀冀长短，与相酬对，摘其輕重，岂得默默无言，唯唯应命？必須倚摭同异，发擿毗瑕，忘身而弘道，忤俗而通教”（同上）。在这里，可以看出，三論宗在其形成过程中，曾經如何与各派佛学有过剧烈的竞争角逐。

二，法朗、吉藏一方面和当时各派詰辨論难，一方面也对各派佛学有广泛的涉猎。作为佛教学者來說，他們在当时都是博学的僧侶，法朗在受学于僧詮之前，曾就大明寺宝誌禅师受禅法，就南澗寺仙师受成論，就竹澗寺靖公受毗曇。吉藏更是有意識地搜集佛教典籍，以广見聞：“在昔陈隋废兴，江阴凌乱，道俗波奔，各奔城邑，乃率其所屬，往諸寺中，但是文疏，并皆收聚，置于三間堂内；及平定后，方洮簡之，故目学之长，勿过于藏，注引宏广，咸由此焉。”（續高僧传卷一一吉藏传）大抵自法朗至吉藏，虽以三論为主，但他們的立論已不囿于一家之說。

三，吉藏常以关河旧学作为理論渊源，这也是稟承法朗的師說。百論疏中說：“兴皇和尚每講，常讀肇師序，正其为人言巧意玄，妙符論旨，亲睹时事，所以稟承。”中觀論疏中說：“作中論序非止一人，……而叡公文义备举，理事精玄。兴皇和尚开講常讀，盖是信而好古，述而不作。”

吉藏的活动，主要是在隋代。“隋定百越，遂东游秦望，止泊嘉祥，如常敷引，禹穴成市，問道千餘，志存传灯，法輪相繼。”（續高僧传卷一一吉藏传）这时，他已有志以一代宗师自任。他的弘法

活动不久便得到統治階級的賞譽，并受到隋朝皇室的特殊优遇：“开皇末岁，煬帝晋藩，置四道場，国司供給，释李两部，各尽搜揚，以藏名解著功，召入慧日，礼事丰华，优賞倫异。王又于京师置日严寺，别教延藏往彼居之，欲使道振中原，行高帝壤。”（同上）到了唐初，吉藏在僧侶中仍处于頗高的地位：“及大唐义举，初届京师，武皇亲召释宗，謁于虔化門下。众以藏机悟有聞，乃推而叙对。……武皇欣然，劳問勤勤，不覺影移。語久，别敕优矜，更殊恒礼。武德之初，僧过繁結，置十大德，綱維法务，宛从初議，居其一焉。”（同上）这时，他已儼然是一代宗师了。

出自摄山派的法朗及其弟子吉藏等人，开启了隋、唐之际的三論宗，而留居摄山的慧布一派，則与北方禅师慧思一派相接触，在南北佛学的交流中，慧思的弟子智顛开启了天台宗这一宗派。

关于天台宗的兴起及其与三論一派之間的联結，我們应先由考察天台宗的世系开始。

按照传统的說法，天台宗是以龙树—慧文—慧思—智顛—灌頂—智威—慧威—玄朗—湛然所謂九祖相承。这一世系的前半部出于后人的編造，不尽合于事实，今略加考辨，以探求其确实的源流所在。

以龙树为初祖，純为标榜性的假設。大約因为天台宗人既然依据大智度論立說，而大智度論又出于龙树，所以推崇龙树为初祖。

慧文是北齐的一个禅师，他的行事学說已无可考索，續高僧传习禅篇也沒有单独为他立传。佛祖統紀卷六虽詳細地記述了他如何在讀大智度論时証得“一心三智”，又如何在讀中論时悟得“空、假、中”三諦的深旨，但因出于宋人的記載，我們就不能不存疑了。

慧思也是北方的禅师，少时即修苦行，“剋念翹专，无弃昏晓，坐誦相寻，用为恒业”（續高僧传卷一七慧思传）。“时禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚，乃往归依，从受正法。性乐苦节，营僧为业，冬夏供养，不憚劳苦，昼夜摄心，理事筹度。”（同上）这种既修禅法、又重苦行的行径，頗近似达磨一派的“理行”二入。以后，他不断地在习禅中有所証悟，曾用反觀自心的方法，論証“我今病者，皆从业生，业由心起，本无外境，反見心源，业非可得，身如雲影，相有体空”（同上）。这种行径，仍不脫早期禅宗觀心的路数。他和北方不少禅师有交往，曾就鉴禅师、最禅师述已所証，又問道于就禅师。最后，他带了一批弟子由北方来到南方，与摄山的慧布一派相遇。在南方，他的禅学頗受欢迎，“陈世心学，莫不归宗”（同上）。

慧思和慧布这两个流派相接触是值得注意的。前面我們已經指出，慧布一派是兼重三論和禅法的（他也曾到过北方，見過邈禅师和早期禅宗的二祖慧可，又曾于栖霞請禅师保恭立禅众），慧思則：“定慧双开”，兼重般若，他的禅学則“南北禅宗，罕不承緒”（以上見續高僧传卷一七慧思传）。

就慧思現存的两种著作看来，他还没有超越禅学的藩篱。諸法无諍三昧法門論坐禅时“应先觀身本”，具体說来，即是所謂“四念处觀”；安乐行主要是闡明一乘頓悟之义，例如：“法华經者，大乘頓覺，无师自悟，疾成佛道”，“鈍根菩薩修对治行，次第入道；……法华菩薩即不如此，一心一学，众果普备，一时具足，非次第入。”（大正藏卷四六，頁六九七、六九八）

因此，不論从慧思的事迹或論著来看，他只是一个禅师而不是天台宗师，他可說是代表当时北方禅学的一个別派。但我們应当承認，慧思历游南北，他的禅学确实表現出一种值得注意的傾向，

那就是企图把北方的禅学和南方的般若三論之学结合起来，在上述的两种著作中，我们可以看到代表这样倾向的文句，如：

“即观心性时，心性无生灭。无名无字，无断常；无始无原，不可得。当知无心、无无心，亦无心名字。”（諸法无諍三昧法門，大正藏卷四六，頁六四〇）

“亦如师子吼，涅槃中問佛：世尊实性义，为一为非一？佛答师子吼：亦一亦非一，非一非非一。云何名为一？謂一切众生，皆是一乘故；云何名非一？非是数法故；云何非非一？数与及非数，皆不可得故。”（安乐行，大正藏卷四六，頁六九八）

在这里，宗旨是“观心性”的禅法，而表现形式则是般若的实相，这种把禅学和般若学相结合的道路，正是天台宗的途径，就这方面说，慧思可说是天台宗的先行者。

天台宗的真正的奠基者是智顓。

智顓曾去北方，就学于慧曠律师，不久又回到南方，师事由北方南来的慧思，“受业心观”（續高僧传卷一七智顓传）。学成之后，思游南岳，顓詣金陵。他的声望渐高，受到宫廷道俗的崇敬，續高僧传说他“东西垂范，化通万里”，可以看出他在当时的影响之大。

智顓活动的地域正是三論宗的势力范围，湯用彤对此有如下的论述：“在智顓之时，摄山一派，与天台尤有关系。夫天台观行，本尊大品。摄山一系，亦主定慧兼运，宜其理味相契，多相关涉，而且山門宗义，梁、陈大盛于江南，成一时风气。其后，智者大师先在揚州，后至荊州，荆揚乃当时三論宗人势力最盛之地（荊州亦禅法流行之域），则天台一宗，盛于南方，实有三論諸师为之先容。”（汉魏两晋南北朝佛教史下册，頁七九六至七九七）

智顓的佛学师承既然更多地出于北方禅学，而其就学传授的环境又更多地属于南方义学，这就使之有条件对北方禅学和南方

般若三論之学进行接种。因此，智顛在佛教史上的业绩在于他先受北方禅学的教养，并迎合南北佛学的混合的趋势，循着慧思的道路，建立起一种新的禅学体系，这一体系尽管出于禅学的母体而保持着禅学的形式，但已离一般的禅学而独立，成为足以与三論宗、早期禅宗并立的一种佛学体系。

智顛所开創的天台宗，就其理論根源來說，它所宗奉的經典是法华經，而教义的重要依据更在于龙树的大智度論。

法华經在南朝是极流行的經典，自晋、宋以来一直受到各派佛学的重視。三論一派的代表人物吉藏对这一經典也特別注意，曾著法华玄論、法华义疏、法华游意。

大智度論由鳩摩罗什譯出，它本身是般若經的解释。摄山一派和三論师所宗奉的中論即为大智度論理論部分的撮要。

由此可知，天台宗教义的理論渊源，正是南方所极流行的佛学，而且和三論之学一脉相通。但天台宗并不象南方的一般僧侶那样依靠思辨来領悟教义，相反地，他們也采取了北方禅法的步驟，即通过戒律的守持和禅观的修証，来求得証悟。这样，就天台宗教义的修証精神而言，又和北方的禅学相通。

我們不难理解，大智度論之所以成为天台宗的要典，并不出于偶然。这部整整有一百卷的浩瀚的論著，不仅包含有与般若三論相一致的中观哲学，而且在頗大的程度上紧密地結合着禅法，而在較少的篇幅中还涉及戒律方面的說明。这样，这部論著对于南方般若三論之学和北方禅学的混合，恰好是現成的标本，而天台宗就在这里找到了它所需要的理論依据。

以上我們考察了三論宗和天台宗的兴起以及它們在宗派源流和理論渊源上的联結关系。至于这两个宗派的教义，我們將以吉藏的二諦論和智顛的止观論作为代表来分別論述，理由是：（一）吉

藏的佛学虽博、著作虽多，但他曾明确提出：二諦論是通貫一切經論的鎖鑰。他在二諦義中这样写道：“师云：此四論（中論、百論、十二門論、大智度論）虽复名部不同，統其大归，并为申乎二諦，显不二之道。……若解二諦，非但四論可明，亦众經皆了。”（大正藏卷四五，頁七八）由此，他的二諦論可以視為三論宗思想的代表。（二）智顓的理論在天台宗教義中是有代表性的，从天台宗的发展来看，慧思的禅学已为他所摄取，灌頂虽对天台宗的教義有所發揮，但与慧思、智顓的立義“宗归无二”，灌頂以下的智威、慧威、玄朗只是守成而已。在智顓學說中，止觀論是最有代表性的，他曾明确提出：“若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。”（大正藏卷四六，頁四六二）宋元照在修习止觀坐禅法要的序中更指出：“台教宗部虽繁，要归不出止觀，舍止觀不足以明天台道，不足以議天台教。”（同上）由此，智顓的止觀論可以視為天台宗思想的代表。

对于这两个宗派的代表思想的論述，我們主要着重在哲学思想方面，而詳細的論究應該屬於专著。

（二）吉藏二諦論的宗教哲学

（1）由相对主义走入虚无主义

吉藏的二諦論，在世界觀上由相对主义走入虚无主义，在方法論上由相对主义达到單純的否定；但在相对主义的形态上，又反过来不得不肯定他最終所認為虛幻的一切事物，从而为貧困的現世祝福，替封建的社会結構辯护。因此，我們看到，当这一出入宮廷的“高僧”馳騁于超脫尘世的概念世界时，他的两眼却紧紧盯住統治階級的粗鄙的俗世利益。这种二重性是以“中道”觀掩飾起来，并且以极端煩瑣的推理赋予自身以思辨的形态。

佛学的本体論是有各种不同的形式的。吉藏的二諦論是一种本体論，他采取了真理論的形式：通过“真諦”、“俗諦”对真妄的剖判，最后得出一个絕對的本体作为最高的真諦。这种本体論，虽然和隋、唐其他佛学宗派的本体論一样，是一种思辨循环和自我意識哲学，但在本体的顛来倒去的方式上，又和其他宗派的本体論不同。在吉藏的二諦論中，本体是“无所依得”的“理”——一种“无人身的理性”，就其“无所依得”來說，它当然“在自身之外既沒有可以安置自己的地盘，也沒有可与自己对置的客体，也沒有自己可与之結合的主体”（哲学的貧困，馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四〇）。为了使本体安置自己，吉藏就把这个本体規定为第四种真諦，并使之由三重二諦推衍而出，于是，本体在相对的形态上获得了可与自己对置的客体，因为它与三重二諦相对立，而在三重二諦中就已包括了被称为第一重俗諦的客觀世界。与此同时，本体也在相对的形态上获得了可与之結合的主体，吉藏認為，对二諦的所謂正确的剖判，就是“正觀”，人的自我意識由于“正觀”而与本体相結合，在人生的苦海中获得了解救。

这就是吉藏的二諦論曲折地表現出来的唯心主义世界觀的一个輪廓。現在我們进一步来考察它的内容。

吉藏的二諦論是在当时各派的二諦論的論爭中产生的，他依据师說，把各派的二諦論归結为三种：（一）第一种二諦是成論师的二諦，它破斥毗曇师的二諦；（二）第二种二諦是大乘师的二諦，它破斥成論师的二諦；（三）第三种二諦当是摄論师的二諦，它破斥大乘师的二諦。这种分类，見于二諦义：

“山門相承，兴皇祖述，明三种二諦；第一明說有为世諦，于无为真諦；第二明說有說无二并世諦，說非有非无不二为真諦；……我今更为汝說第三节二諦义，此二諦者，有、无，二；非

有无，不二；說二說不二为世諦，說非二非不二为真諦。以二諦有此三种，是故說法必依二諦。凡所发言，不出此三种也。”

(大正藏卷四五，頁九〇)

在吉藏看来，这三种二諦都具有相对的真理，但都不能达到绝对的真理。第一种二諦对毗曇的二諦来说是真理，对第二种二諦来说便不是真理；第二种二諦对第一种二諦来说是真理，对第三种二諦来说便不是真理。各种二諦中的“真諦”只有在一定的范围或界限内才有真理的一侧面，而超出这一范围或界限而置于更高的层次中时，这真理便成虚妄，真諦便成为俗諦。这种层次，吉藏称之为“重”。我们认为这样层次迭出的“重”的安排，和“品級結構”的再編制是相关联的。除了最低一层的“凡夫俗人”沒有真諦性外，其他則高的一层对低的一层有例外权，而只有最高一层才是绝对的例外权。

吉藏对于三种二諦的批判側重于以下二方面：

一，把“三种二諦”看作是“三重二諦”，也就是說，把各派的二諦統一地分別安排为各个层次，使之互相联結。在这种联結中，第一重二諦（即第一重二諦的真諦和俗諦二者）构成为第二重二諦的俗諦，第二重二諦又构成为第三重二諦的俗諦。在这里，各种真諦在更高层次中依次轉化为俗諦。十二門論疏說：

“若作三重二諦明义者：若有若无皆世諦，非空非有方是第一义，汝聞說有是世諦、空是第一义者，聞我說世諦謂是第一义也。次云：空有为二，非空有不二，二不二皆是世諦，非二不二方是第一义；汝聞世諦謂是第一义。南方人聞初重世諦謂是第一义，北土人多聞后重世諦謂是第一义也。”(大正藏卷四二，頁二〇六)

这种“作三重二諦明义”便是吉藏对南朝二諦論以及当时二諦論的

綜合的批判。

二，安置第四種二諦：二諦層次的推衍的是永無窮盡的，因此，吉藏雖然把各派的二諦歸結為三種，并作三重二諦明義，但要顯出第三重二諦同樣不是最高的義諦，就在三重之上再置一層，在這一層次中，真諦以其絕對的虛無性結束了這些無止境的推衍。這就完成了四重二諦的整體。大乘玄論中說：

“對毘曇事理二諦，明第一重空有二諦。二者，對成論師空有二諦，汝空有二諦是我俗諦，非空非有方是真諦，故有第二重二諦也。三者，對大乘師依他分別二為俗諦，依他無生分別無相不二真實性為真諦，今明：若二若不二，皆是我家俗諦，非二非不二，方是真諦，故有第三重二諦。四者，大乘師復言，三性是俗，三無性非安立諦為真諦，故今明：汝依他分別二真實不二是安立諦，非二非不二、三無性非安立諦，皆是我俗諦，言忘慮絕，方是真諦。”（大正藏卷四五，頁一五）

這樣，吉藏雖然肯定各派二諦的相對的真理，但最後又以最終的真諦全部予以否定。第四重的真諦既是“言忘慮絕”，相對的推衍便不能再繼續，因為他已經達到了絕對者。這一個第四重二諦意味着二諦的最高層次。

從這種二諦論中，我們可以看到，吉藏對四重二諦的剖判是以否定客觀世界的真實性作為始點的。就在第一重二諦中，客觀世界已在“俗諦”的規定下被判為“畢竟空無所有”，二諦義中說：

“凡夫之人謂諸法實錄是有，不知無所有，是故諸佛為說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有，此是俗諦，此是凡諦；賢聖真知諸法性空，此是真諦，此是聖諦。令其從俗入真，舍凡取聖，為是義故，明初節二諦義也。”（大正藏卷四五，頁九〇至九一）

在四重二諦的推衍中，各重二諦中的真諦在其更高的层次中都依次轉化为俗諦，而第一重凡夫所謂的俗諦是永远不会轉化为真諦的，也就是說，“凡諦”沒有客觀的真實性，這一凡諦在等級性上的規定是永远不变的。这样把人类虛构为各种品类存在的境界說，一开始便是僧侶主义的說教。从理論上講来，这种分类法不仅是四重二諦剖判的始点，而且也是这种剖判的最根本的規定。这已經足够表明吉藏二諦論的世界觀的唯心主义實質了。至于諸法何以“毕竟空无所有”？又何以“性空”？吉藏始終沒有說出一个道理来，他只是躲避了这个問題，但又以此作为始点。在这里，吉藏的唯心主义暴露出它的武断的特点。

其次，我們看到，四重二諦的推衍在方法論上是由相对主义走向單純的否定。这一推衍的过程本身便是一种不断进行否定、最后得出肯定的过程。把一切可以言說有所依得的統統否定了，这才显出“言忘慮絕”的一个形而上学的怪物来，于是吉藏便指出：这是最高的真諦！这种唯心主义的狡猾的伎倆，在佛学中叫做“以遮为表”，通俗地說：便是“烘云托月法”，把周围的层次从浅黑的到深黑的都一一不同程度地塗黑了，剩下的便是月亮！大智度論謂“諸佛二种說，先分別諸法，后說毕竟空”（卷二六），吉藏的四重二諦說也是如此：先分別三種二諦，最后一一否定。

必須指出，吉藏的論証方法之所以显得玄妙，仅仅因为他所不断否定的許多对象本身就是一种虛构。如果他只是否定“有”，只是否定客觀存在的事物，那么他只是說出了一个违背常識的可笑的思想，这里除了荒謬之外，並沒有奧妙的思辨；然而，当他又接着否定“无”时，这就开始令人迷惘起来；当他再接下去一联串地否定“非有非无”、“非无非不无”、“非有非不有”等等虛构的对象时，就显得玄之又玄了。这种廉价的思辨只有一种意义，那就是在舞

弄了一陣玄虛之后，便搬出最高的真諦來。他的極端煩瑣的推論方式，包括範疇的排列組合的概念遊戲，歸根到底，只是以繁重的形式掩蓋空疏的內容而已。

最後，從這種二諦論中，我們可以看到，吉藏對四重二諦的剖判是以一個虛無的、絕對的本體作為終點的。在這一終點上，二諦論丟掉了真理論的外衣，“理”變成“體”，而“體”在把自己跟自己對置起來的顛來倒去的把戲中成為“諸法實相”。當這個本體一旦已由三重真諦二諦推衍出來時，二諦就成為顯“體”之“用”了。三論玄義中說：

“但欲出處眾生，于無名相法強名相說，令稟學之徒因而得悟，故開二正：一者體正，二者用正。非真非俗，名為體正，真之與俗，目為用正。所以然者，諸法實相，言忘慮絕，未曾真俗，故名之為體；絕諸偏邪，目之為正，故言體正。所言用正者，體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說真俗，故名為用；此真之與俗，亦不偏邪，目之為正，故名用正也。”（大正藏卷四五，頁七）

大乘玄論中也說：

“此三種二諦，皆是教門，說此三門，為令悟不三，無所依得，始名為理。”（大正藏卷四五，頁一五）

“二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱。”（同上）

在這裡，吉藏的二諦論由相對主義走入虛無主義是很清楚的：由否定客觀世界的真實性為始點，通過作為“相待之假稱”的二諦來“強說真俗”，而又一一否定之，最後歸結於“言忘慮絕”、“無所依得”的本體。

(2) 由虛无主义通往宗教

吉藏的二諦論，归根到底是以宗教为归宿。四重二諦的剖判所最終揭示出来的本体是宗教的神，在这一形而上学的怪誕体系中，有着宗教与思辨哲学的血緣联系。

吉藏的本体，就其思辨的形态來說，是“理”、“中道”、“法身”，中觀論疏中便曾这样說：

“橫絕百非，豎起四句，名为諸法实相，即是中道，亦名涅槃者，以超四句、絕百非，即是累无不寂、德无不圓。累无不寂，不可为有，德无不圓，不可为无，非有非无，則是中道。中道之法，名为涅槃。又德无不圓，名为不空，累无不寂，称之为空，即是智見空及以不空，亦名佛性。以众生橫起百非，豎生四見，隱覆实相，故名为佛性。若知百非本空，四句常寂，即佛性显，称为法身。”（大正藏卷四二，頁一六〇）

这一类的論述很多，我們只須指出，吉藏以为达到虛无主义，即知道了“百非本空，四句常寂”，那就达到了宗教的彼岸，成就了“法身”，通向于神。

我們不要以为，吉藏把“涅槃”、“佛性”、“法身”等等和“中道”“諸法实相”視為一体是把宗教抽象化了，恰恰相反，这种視為一体正是把他的思辨哲学宗教化了。在这里，他的一切思辨具有宗教实践的性質，因为这种思辨的最后归宿是要脫离所謂人生的苦海而求得天国的永生，而这一点正是三論宗的宗旨所在。吉藏在三論玄义中是这样談三論宗的宗旨的：

“問：若內外并訶，大小俱斥，此論宗旨何所依据耶？答：若心存內外，情寄大小，則墮在偏邪，失于正理。既失正理，則正觀不生，若正觀不生，則断常（即断見与常見）不灭，若断常

不灭，則苦輪常运(即佛教一般所說的人在三世輪迴中受苦)。以內外并冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，則发生正观，正观若生，則戏論斯灭，戏論斯灭，則苦輪便坏。三論大宗，其意若此。”(大正藏卷四五，頁六)

这就清楚地表明，具有思辨哲学外貌的对最高真諦的揭示，作为他所謂的“正观”來說，實質上只是一种企图获得永生的途径而已。

不論采取习禅的途径也好，念咒的途径也好，或是思辨的途径也好，这些都是无关重要的，值得注意的是：不論什么佛学宗派，最后总要表明它們的宗教性質，而一旦到了主体如何达到本体、并与本体結合的問題上，它們就不可避免地要暴露出自我意識哲学的秘密。我們来看一看吉藏罢。

吉藏所謂的“正观”，是指“心”、“情”与“正理”的冥合，即主体的自我意識与絕對的本体的冥合，反之，所謂“正观不生”則是指“心”、“情”与“正理”的分离，即“心存内外，情寄大小，……失于正理”。这样，所謂“若正观不生，……則苦輪常运”、“正观若生，……則苦輪便坏”，实际上是表达了这样一个命题：客觀世界的存在与否，依人的自我意識是否与本体相合为轉移；或者用更簡略的話說：自我意識产生了世界。

在这里，就“心”、“情”与“正理”的冥合或分离而言，本体实际上是一种“无限的自我意識”，世界則是一种有限的自我意識，人由思辨的“正观”达到本体时，“人的一切屬性就这样神秘地变成了想象的‘无限的自我意識’的屬性”(神圣家族，馬克思恩格斯全集第二卷，頁一七六，重点是引者所加)。于是人性变成了“佛性”，人身变成了“法身”。我們在这种唯心主义理論中所看到的正是不折不扣的“一幅諷刺人脱离自然的形而上学的神学漫画”(同上)。

“心”、“情”与“理”的关系問題，吉藏是沒有展开論述的，但它

在中国思想史的发展源流上具有重要意义，特别在宋、明道学中，这是主要哲学論題之一。因此，我們需要对这一問題再作进一步的探討，并对以上所論，再加按証。

一，关于“心”、“情”：吉藏認為，客觀之“有”只是“顛倒”之“心”的變現。在中觀論疏中曾說生、灭、断、常，一、异，来、出都是“心”的“顛倒”所致：

“一切有所得人，生心动念，即是‘生’，欲灭煩惱，即是‘灭’，謂己身无常为‘断’，有常住可求为‘常’，真諦无相为‘一’，世諦万象不同为‘异’，从无明流来为‘来’，返本还原出去为‘出’。裁（纔）起一念，心即具此八种顛倒。”（大正藏卷四二，頁三一）

在他看来，这种“顛倒”之“心”，就是有所执着（即“有所得”），这叫做“执情”。按他說，本体是“无所依得”的，因而“有所得”的“心”便不能与“无所依得”的“理”相合。各种二諦觀，作为“执情”來說，他以为都是應該废除的，但作为“相待之假名而不执着”，他又以为不須废除。三論玄义中說：

“若內外并冥，佛經何故說大小两教？答：法华云：‘是法不可示，言辞相寂灭’，如来于无名相中强名相說，故有大小教門，欲令众生因此名相悟无名相，而封教之徒，聞說大小，更生染著，是故造論，破斯执情，还令了悟本来寂灭。”（大正藏卷四五，頁七）

二諦义中更說：

“师解云：〔二諦〕具有廢不廢义。所言廢者，約謂情边，即須廢之。何者？明汝所見有者，竝顛倒所感，如瓶衣等，皆是众生顛倒所感，妄想見有，……是故須廢也。……此之空有，皆是情謂，故皆須廢。……何以故，謂情所見，皆是虛妄，故廢

之也。”(大正藏卷四五,頁九一)

在吉藏看来,要由主体的自我意識达到本体,便要使“心”“毕竟清淨”,而要使“心”“毕竟清淨”,便需要“觀”心,即所謂“发生正觀”,这种“觀”,和别的宗派的“觀心”不同,乃是一种思辨,所以又叫做“觀辨”,如中觀論疏中說:

“今一一历心,觀此无从,令一切有所得心毕竟清淨,故云不生不灭乃至不来不出也。”(卷五)

“觀謂諸佛菩薩能觀之心。諸佛觀辨于心,宣之于口,称之为經;菩薩觀辨于心,宣之于口,目之为論。”(大正藏卷四二,頁二)

所有这些文句都表明,吉藏的二諦論是以“心”、“情”作为客觀世界与本体的居間环节。“心”、“情”无所依得时,就成为“无限的自我意識”的本体;有所得时,就造成“諸法”。

二、关于“理”;吉藏以“理”为本体,我們从下列文句的对比中可以看出:

“言忘慮絕,方是真諦(第四重真諦)。”

“諸法实相,言忘慮絕,……故名之为体。”

“无所依得,始名为理。”

“体絕名言,物无由悟,虽非有无,强說真俗。”(以上均見前引)

“理虽非中、不中,为令物得悟故,强立中名也。……其实既宣者,理显也;其言既明者,教明了也。”(中觀論疏,大正藏卷四二,頁二)

以“理”为本体,在南方涅槃佛性諸說中是普遍的,此点湯用彤也指出过:“盖周易原有‘穷理尽性’之說,晋代人士,多据此而以‘理’字指本体。佛教学人如竺道生,漸亦袭用,似至法瑤而其說大昌,用

其义者不少。吉藏亦赞美其义‘最长’，但初无佛經明文，可作根据也。”（汉魏两晋南北朝佛教史，頁六九〇）从这里可以看出玄学、佛学的关联以及宋明道学的远源。

三，关于“心”、“情”与“理”的冥合：吉藏由虚无主义通往宗教的道路，在“正观”上，可說是由“观辨于心”达到“合理之靜”的一种虛妄的設想。他在胜鬘宝窟中引僧叡的話来証明他的理論：

“有人言，心为万行之体，覆行則覆心，故云心上煩惱。此句是总，不只局菩提心也。……故叡师注淨名云：止观，定慧之根也，禅与正受，是定行成也。世俗八禅，名之为禅，合理之靜，說为正受。”（大正藏卷三七，頁五七）

在这种“合理之靜”中，他所認为的相对的主体与客体都“冥”而为一：

“冥与无生为一，則境智不分，无应照之异，而无生不乖俗，冥亦不妨会。”（大乘玄論卷四，大正藏卷四五，頁五〇）

这里我們又看到“内外并冥，大小俱寂，始名正理”的宗教世界正和向郭式的“夫理有至极，外内相冥”的玄学世界相通。在向郭的玄学世界中，“未有能冥于内而不游于外者”（庄子大宗师注），在吉藏的宗教世界中，“无生不乖俗，冥亦不妨会”。这时，这位三論宗的高僧就由宗教轉向俗世。

（3）由宗教轉向俗世

在吉藏看来，各种真諦或俗諦，本身都不是“体”或“理”，因为他們都是“名相”之說，而“体絕名言”，“未曾真俗”。因此，如果执着真諦或俗諦，那就是“执情”。从这方面說，三重二諦都須废除。但另一方面，正因为“体”或“理”是“絕名相法”，它并不能自己表現自己，而只能通过真諦或俗諦来表現，大乘玄論中說：

“問：若以有無為教表非有非無理者，何不以非有非無之教表非有非無之理，必以有無之教表非有非無理耶？答：不可以月指月，應以‘指’指月。”（大正藏卷四五，頁一五）

所謂“以指指月”，第一個“指”字類似公孫龍的概念，即所謂“表”意之名言。這樣，不論真諦或俗諦都單獨具有“表”的作用，這就是所謂：

“有表不有，無表不無。”（同上）

“以其真表不真，俗表不俗（即真諦或俗諦都可以表未曾真俗或不真不俗之體），假言真俗。以其假言，名無得物之功，物無應名之實。”（同上，頁一六）

在這樣的意義上，三重二諦都不須廢除，而俗諦也同樣必不可缺。

吉藏引用關河舊義來說明二諦有可以不必廢的理由，說：

“有方便三不廢者，即不壞假名，說諸法實相，不動等覺，建立諸法。……唯假名即實相，豈須廢之？……故肇師（僧肇）云：‘欲言其有，有非真生，欲言其無，事象既形。’又云：‘譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。’”（二諦義，大正藏卷四五，頁九二）

“影公（曇影）序二諦云：‘真諦故無有，以俗諦故無無。真故無有，雖無而有；俗故無無，雖有而無。雖無而有，不滯于無；雖有而無，不累于有。……’詳此意者，真故無有，雖無而有，即是不動真際而建立諸法；俗故無無，雖有而無，即是不壞假名而說實相。以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相；不動真際，建立諸法，雖曰真際，宛然諸法。”（大乘玄論，大正藏卷四五，頁五五）

這些話初看起來很艰澀，其實只是這樣的一種唯心主義觀點：一切存在的東西都是虛假的或只是幻象，要說它是“有”，它不是真實的

东西；要說它是“无”，这些东西作为幻象來說毕竟是存在的；否定它作为真实的东西而存在，这就是“不动真际”，同时又承認它作为虛假的东西而存在，这就是“建立諸法”。

这种詭辯式的唯心主义論調在僧肇、曇影等人的佛学中早已有之，吉藏則更循此途径作了进一步的發揮，他的論調是：（一）一切存在的事物尽管是虛幻的，但作为虛幻的事物來說又都是不可改变的；（二）一切存在的事物尽管是虛幻的，但所“表”的却是真实的本体（“有表不有”，“俗表不俗”），因此，不仅不可改变，而且也不应加以改变。这就是通过否定的形式达到庄子式的俗世不可改变的肯定形式。吉藏在解释“俗諦”“世諦”的涵义时写道：

“今明：世与俗是橫豎之名。何者？俗名則橫，世名則豎。俗橫者，俗是风俗义，处处皆有风俗之法，故云：‘君子行礼，不求变俗’，一切国土各有风俗，故俗名即橫也。世名豎者，世是代謝隔別，三世迁异，岂非是豎？內外俱明，經云：‘生生世世’，書云：‘三十年为一世’，虽然終以代謝隔別为世，故世是豎名也。然此二名，并是当体。俗当体是浮虛，世当体代謝。不有世而巳有世，即是代別；不有俗而巳有俗，即是浮虛。当体是浮虛代謝，岂有褒貶于其間哉！”（二諦义，大正藏卷四五，頁九六）

这就是說，“俗”虽是“浮虛”的，但既已有“俗”，那就必須承認这一“浮虛”之“俗”；“世”虽是“代謝”的，但既已有世，那就必須承認这一“代謝”之“世”；对于巳有之“俗”、巳有之“世”，都是不应加以改变的，特別对于統治階級的礼法，更應該“不求变俗”。如果我們把这一段話和他的时代联系起来考察，那就不难看出他所談的虽是抽象的宗教問題，然而所表明的却針對当时的现实，他对“俗諦”“世諦”作“橫”“豎”之分（“俗”就空間的地域而言，“世”就時間的

“世”“代”而言)，也同样不是无所指的。我們知道，吉藏处于社会动荡，封建等級进行再編制的时代，他经历了陈、隋、唐三朝的废兴，对于“世”的“代謝”、“隔別”是看得很清楚的；在汉族与少数民族大混合时期，在朝代轉移之际，对于“处处皆有风俗之法”、“一切国土各有风俗”也是看得很清楚的。在这样的时代，一方面他不得不承認一切已經存在的現狀，承認一切已有之国土及其风俗，承認一切已經建立的封建王朝，所謂“不有世而巳有世”、“不有俗而巳有俗”，但另一方面又主觀上視之为“浮虛”、“代謝”，这正表現了当时趋于衰微的品級性地主的阶级的性格：在历史的变迁中不甘心沒落而事实上已經在沒落，这就不能不兴起虛幻之感，但在已成的历史事实面前，就只好无可奈何地承認一切变迁，并适应一切变迁，最后又归結于肯定新的封建王朝的秩序。

按照这样的“俗諦”理論，統治階級的礼“俗”制度是无可改变也是不应改变的，于是乎“沙門不事王者”的怀疑就可以渙然冰释了。三世迁异既然在內典和外教都有說明，于是皇朝禪代也就取得了神学上的合理性。在这里，我們看到，逃避俗世的宗教又反过来为封建主义的俗世服务，吉藏之所以賦予“俗諦”以二重性，所謂：“俗以浮虛为义，又俗以风俗为义”（二諦义，大正藏卷四五，頁九五），最終是要使“俗”不变，使封建統治階級的法权得以长久地保持下去，这种涵义通过宗教的折射便成为“令佛法久住”，他說：

“前释(浮虛释)約經者，經明諸法浮虛无所有故，浮虛释俗約經也。风俗释就律者，明律中不得道諸法浮虛无所有，不得道人是浮虛、草木浮虛，何以故？为制戒令佛法久住故，所以不得明物浮虛无所有，但明国土风俗不同也。”(同上)

不仅如此，吉藏还从“有表不有”、“俗表不俗”的詭辯出发，使“俗諦”在“显道”的作用中取得与“真諦”同样的意义，并指出“真諦”和

“俗諦”不但不互相排斥，而且还相反相成，缺一不可，他說：

“俗非真則不俗，真非俗則不真。非真則不俗，俗不碍真；非俗則不真，真不碍俗。俗不碍真，俗以真为义；真不碍俗，真以俗为义也。”（同上）

“俗非真則不俗”，表明了“俗諦”的神圣性，“真非俗則不真”，則更表明“真諦”对“俗諦”的依存性，宗教是依存于俗世的，誰要是由否定一切的偏空之見来否定中世紀世界的封建秩序和倫理道德的“俗”，那么，吉藏就要对他大加訶責，斥为“过失极大”，而且表明連宗教的天国也不能收容他。下面这两段話最足以表现出他的唯心主义二諦論的奴婢性格以及一些儒、佛、道合流的思想傾向：

“計一切法空如龟毛兔角，无因果、君臣父子忠孝之道，此人不能識如来世諦。若不識世諦，此有何过？失世諦則失第一义諦，失第一义諦則不得涅槃。中論云：‘若不因世諦，不得第一义，不得第一义，則不得涅槃。’故此人过失极大也。”（二諦义，大正藏卷四五，頁八三）

“彼若大乘学，則聞大乘說起邪見，聞大乘說毕竟空，不知何因緣故空，若都毕竟空，云何分別有罪福报应等？若有罪福則不应空，推画（尽）空便起邪見也。既起空見，即不識世諦，既不識世諦，即不識第一义諦。”（同上）

这样，不論他思辨得如何想入非非，从空、有、非空非有、非二非不二以至弄得言忘慮絕，但只要一触及到封建制社会的君臣父子之序、忠孝等階級道德以及統治者和被統治者的罪福报应关系，这个在虛无飄渺的高空中漫游的“高僧”就立即俯伏尘埃，成为对俗世的封建礼法制度恭順馴伏的儒臣。于是，在俗諦的“浮虛”之中通过“风俗”所表征出来的特点反而是中世紀的非运动性。这就是从法律虛构到宗教虛构的僧侶主义的实質。

(三) 智顛止觀論的僧侶主義

天台宗和三論宗是同一个时代兴起的，二者在宗派源流和理論淵源上有相互交錯之點；从吉藏二諦論和智顛止觀論的對比中，更可看出二者在教義上的聯結。

這種聯結大致可歸結如下：

一，大智度論謂：“諸佛有二種說法，先分別諸法，後說畢竟空”（大正藏卷二六，頁二八），這是龍樹一派“中道”的世界觀和方法論。吉藏和智顛的教義都是以此為共同的理論根據和論證方法。但在“分別諸法”時，他們所著重的對象是不同的：吉藏主要以二諦為對象，先分別三重二諦，後說最高真諦的“畢竟空”；智顛主要以名、色為對象，先分別各種名、色，後說“真心”的“畢竟空”。

二，吉藏的二諦論和智顛的止觀論都是通過“觀辨于心”，使主體的自我意識冥合於絕對的本體。但在“觀辨于心”時，他們所採取的途徑是不同的：吉藏保持着南方佛學和玄學合流的傳統，着重在縱橫交絡的思辨；智顛則遵循着北方禪學的途徑，着重在禪觀的心証。

三，吉藏的二諦論和智顛的止觀論，作為自我意識哲學來說，都表現出顛來倒去的思辨循環。在智顛的止觀論中，本體安置自己，成為“真心”或“心源”；本體把自己跟自己對立起來，於是“心”有“真心”、“妄心”的對立；最後，本體自己跟自己結合，即通過“止觀”復歸於“心源”。

由此可見，這兩種教義的基本性格是一致的，在表現形式上則各有煩瑣哲學的不同路徑。

現在我們就來考察智顛如何先分別名、色，後說“真心”的“畢竟空”。

(1) 由分別名色到“真心”的畢竟空

智顛假立名、色的唯心主义观点比較集中地表現于法界次第觀門一書。這本書的編纂形式很类似南朝极为流行的类書，而取禅数为之排比，其內容包括思辨哲学、通俗教义、名相辨析、禅法修証等等，因此，它具有佛教百科全書的性質。

智顛显然是想在这一著作中鈎画出他的整个学說体系的輪廓，有些条目的前后联結与邏輯結構頗能显示出他的苦心安排，但这一工作并未完成，原定为三百科，“始著六十科，为三卷”（別傳），現在所看到的六十科不过是他原計劃的很小一部分。尽管如此，这一为人們所忽略的未完成稿还是值得我們重視，其中关于名、色的闡述，可說是他的止觀学說的必不可缺的序論。止觀論被后世天台宗人抬到至高无上的地位，而名色論却被止觀論的神秘的說教所淹沒，因此，我們必須重新按照智顛著述所依循的途径，首先探討他的名色論。

智顛一开始就說明，为什么他“辨法界初門”要“先从名、色而始”。他写道：

“当知名、色即是一切世間、出世間法之根本，能生一切法，普攝一切法，即是一切法。若諸大圣分別說一切法門，皆約名色而分別之，无有一法出于名色。”（大正藏卷四六，頁六六五）

在这里，他先“約名色而分別之”，即把整个世界歸結为两个最基本的范畴——“名”与“色”。接着，他对这两个范畴作了极为明白的界說：

“心但有字，故曰名也，即是心及相应数法，虽有能緣之用，而无質碍可尋，既异于色，而有心意識及諸数法种种之別

名，故謂之為‘名’也。”

“有形質碍之法，謂之為色。是十入及一入少分，皆是質碍之法，并無知覺之用，既異于心意識法，故稱為色也。”（同上）

所謂“名”就是“心”或“心意識”，“心”的“相應數法”當指“四心”，即受、想、行、識。“四心”的“能緣之用”便是：

“領納所緣名為受，受有六種，謂六觸因緣生六受。”

“能取所領之緣相名為想，想有六種，謂取所領六塵之相，為六想也。”

“造作之心能趣于果名為行，行有六種，大品經中說為六思，思即是行。”

“了別所緣之境名為識，識有六種，即是六識。”（同上）

這樣，所謂“能緣所用”即領納、取相、思、了別的“知覺之用”。“色”的范畴與“名”正相對立，它異于心意識，而是“十入及一入少分”（“入”以涉入為義，所謂“十入”即眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、色入、聲入、香入、味入、觸入，“一入”即“意入”）。這十一入加上“法入”，名“十二入”。這樣，“色”主要是指感官（根）與感官對象（塵）的聯結，此點智顛在另一處更有明白的表述：

“有形質碍之法名為色，色有十四種：所謂四大、五根、五塵，此之十四，并是色法也。”（同上）

“四大”是地、水、火、風，五根是五種感官：眼、耳、鼻、舌、身，五塵是此五種感官的對象：色、聲、香、味、觸。“五根”“五塵”當由“四大”合成，如謂眼、耳、鼻、舌為“四大造色”。必須指出，這十四種色法都不是客觀存在的物質，而是依存於“名”的。

綜上所述，“名”的范畴是明顯的，即相當於我們所謂的意識；“色”的范畴就有点複雜了，從其不同於“名”的外部性質而言，好象

类似于我們所謂的物質，但从其外部与內部的結合而言，实相似于唯心主义的一个流派实在論的从感觉出发的“事实”或經驗的因素，因为智顛所称的“色”并不意味着客觀存在的物質。大体說来，对于人的感觉，“名”为无形无質，“色”为有形有質；前者有“知覺之用”，后者无“知覺之用”；前者指意識現象本身，后者指感觉思維所构成的因素；二者的关系是：一为“能”，一为“所”。

在名、色关系的探討中，智顛提出了一个重要的命題：根、尘相对生識。他說：

“根尘相对，則有識生。識依根尘，仍为能入（入以涉入为义），根尘即是所入。”（大正藏卷四六，頁六六五）

“若根尘相对，即有識生，識以識別为义，識依于根，能識別于尘。”（大正藏卷四六，頁六六六）

这一命題指出，感官与感官对象的接触产生意識的識別作用，由此主体能識別感官所接触的对象。这里所謂的“識”指前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識），即感觉或知覺。智顛認為，这些“識”是不稳定的、瞬息即逝的。在它們的基础上，产生了第六識，即“意識”，“意識”連續相生，构成“意識界”，“意識”的識別作用較感觉或知覺为高級而走进思維。智顛写道：

“心对一切法，即有能知法之用，名之为意。意者，即心王也。”

“五識生已即灭。意为意識，此意識續生。意識生时，即識法尘。若五識能生意識，即以前五識为根，后意識为意識。此意識灭，次識續生，是則前意識生后意識，如是亦脫传受根識之名，皆以能生为根，所生为識，今說所生之識为意識界也。”（大正藏卷四六，頁六六六）

在这里，智顛实际上提出了一个重要的补充命題：从感觉出发，发

生更高級的認識作用。

如果不從他所論證的全部思維過程，不從出發點來看，而僅從片斷的分段來看，這兩個命題似乎是一種“新”的東西，然而更重要的是，我們必須對他的“心”、“色”是否實存的問題作進一步的考察。

智顛論“名”、“色”的本源時指出：

“至論諸法，本原清淨，絕名離相，尚非是一，何曾有二？”

（同上，頁六六五）

這樣說來，“名”、“色”並不是實在的，而只是一種虛幻的假象，就其本源來說，乃是絕對的空寂的本體，這個本體離名絕相、非一非二。思辨的路徑是這樣：為了辨諸法實相，所以先從假設的“名”、“色”二法開始，而“辨”到最後，“名”、“色”又復歸於無有。他說：

“若觀生死苦果，非但我人眾生等，十六知見空，如龜毛兔角，不可得。是中名色陰入界異法，一一分別，推析破壞，乃至微塵剎那，分分細檢，皆悉空無所有，即名法空。……若摩訶衍中辦法空者，諸法如夢幻，本來自空，不以推析破壞故空也。”

（大正藏卷四六，頁六八一）

由此可見，智顛的名色論只是他論證客觀世界為虛妄的一種手法，這種手法就在於先把客觀世界分別歸結為“名”、“色”二法，然後再對二者加以否定，最後到達宗教所慣用的“單純的否定”的虛無主義。在這裡，智顛可說是以般若三論的中道觀，雙立而又雙破，離“名”、“色”二邊而求諸法實相。因而我們不能孤立地看待根塵相對生識的命題，而忽略其唯心主義實質。

這個作為“名”、“色”的最高本源的體，在智顛看來，即是“心”，而這個作為本體的“心”又和心意識相通，由此，智顛提出了一個中心命題：心生萬有（包括物質與精神）。他寫道：

“一切諸法，虽复无量，然穷其本源，莫不皆从心意識造。”
(释摩訶般若波罗蜜經覺意三昧，大正藏卷四六，頁六二一)

“一切諸法，皆由心生。”(修习止觀坐禅法要，大正藏卷四六，頁四七二)

“从識生非色四阴及所任色阴，是各名色。”(法界次第初門，同上，頁六八四)

这就极其露骨地表现出唯心主义的实质！

总括說来，智顛把一切法归结为“名”、“色”，而又把一切法或“名”、“色”的本源归结为作为本体的“心”。这个超越“名”、“色”的绝对的本体被称为“心”的“实相”，他說：

“慧日亦如是，能破无明暗，显发心实相。”(同上，頁六二一)

这里所谓的“实相”，颇类似于早期禅宗所谓的“法界心”，而与“色”相对立的作为“名”的“心”，又颇类似于早期禅宗所谓的“自心”。由“心实相”这一本体幻化为“名”、“色”二法，但“色”是“无知觉之用”的，只有“名”才有“能缘之用”，因此，为了达到本体，只有通过心意識，而由心意識达到本体，也是“心”向其本源的复归，这种复归的宗教实践，在天台宗的教义中，叫做“止觀”。在这里，智顛又是依据了与早期禅宗所循相同的途径。

一般說来，三論一派在理論上并不为本体假立“心”的名目。他們以无所得为指归，本体只是“純无”，是对“有”、“无”的绝对的否定。自智顛始，天台宗人才对这个离名絕相的本体的全部内涵赋予“真心”，于是本体成为“純有”。因此，“純无”与“純有”就其绝对地排斥一切规定而言，反而是可以互相通款的。从这里，我們也可以了解，区别一种哲学学說是否唯心主义或唯物主义，不能仅仅依据此学說之重“无”或重“有”的表面現象来分析。

根据以上所論，智顱的名色論實以一切法皆由心生作為最根本的出發點，進而由諸法之本源推而至幻有之“名”、“色”，最後又歸結於“法空”。在出發點上，“名”、“色”是假有，在歸結點上，“名”、“色”又為畢竟空，這就否定了“名”、“色”的實在性，而在這種否定的大前提下，所謂根、尘相對生識的命題就不真實了。

最後，還須指出，如果單就名色論論到在感覺的基礎上產生更高級的意識而言，這一似是而非的提法在智顱的唯心主義的支配之下，也被神秘化了，在釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧中，智顱寫道：

“有人言：若初對境覺知，異乎木石名為心；次籌量分別名曰意；了了識達名之識。……如是取者，即墮心顛倒、想顛倒、見顛倒中。若能了知心中非有意亦非不有意，則心中非有識亦非不有識；若意中非有心亦非不有心，則意中非有識亦非不有識；若識中不有意亦非不有意，則識中非有心亦非不有心。是心意識，非一故立三名，非三故說一性。若名非名，則性亦非性，非名故不三，非性故不一，非三故不合，非一故非散；非合故不有，非散故不空；非有故不常，非空故不斷，是故心意識不斷亦不常，若不見斷常，終不見一異。”（大正藏卷四六，頁六二一）

這裡通篇是三論一派的章法，通過雙遣的論述，心意識的內容也完全抽空了，正因為這種抽空，它才成為宗教的顛倒世界觀。

（2）畢竟空的心証

智顱認為，由“名”、“色”的假立，進而通過禪觀的修証，以辨析“名”、“色”之不可得，從而直探“心源”，這一過程，以“止觀”為最重要的環節。“‘止’乃伏結之初門，‘觀’是斷惑之正要；‘止’則愛養心識之善資，‘觀’則策發神解之妙術；‘止’是禪定之勝因，‘觀’是智

慧之由藉。若人成就定、慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。”（大正藏卷四六，頁四六二）由此可見，天台宗的“止觀”學說一方面善養“心識”、寂定，他方面又憑借“智慧”、“神解”來達到本體的忽然貫通。

這種止觀學說在唐宋間具有一定影響，這裡我們可以舉出兩個顯著的例子。中唐時梁肅曾著天台止觀統例，其中說：“夫止觀何為也？導萬法之理而復於實際者也。實際者何也？性之本也。物之所以不能復者，昏與動使之然也。照昏者謂之明，駐動者謂之靜，明與靜，止觀之體也。在因謂之止觀，在果謂之止定。因謂之行，果謂之成。行者行此者也，成者証此者也。”（大正藏卷四六，頁四七三）在宋代，私淑司馬光、二程與邵雍的著名道學家陳瓘把“止觀”當作“入道”之門，他在止觀坐禪法要記中認為智顛的修習止觀坐禪法要一書“詞簡旨要，讀之易曉，應病之藥，盡在是矣。善用藥者，不治已病，止乎其未散，觀乎其未昏，方止方觀，而未嘗昏、未嘗散也。如鳥雙翼，如車兩輪，窮遠極高，無往不可及，其至也，不出于此。嗚呼，不知則已，知止觀之可以入道者，可不勉哉！”（同上）

“止觀”本來是一種禪法，且在安世高系統所譯的禪經中已經提出，如安般守意經所謂“佛有六法意，謂數息、相隨、止、觀、還、淨”（大正藏卷一五，頁一六六），陰持入經所謂“二法可行，一為止，二為觀”（大正藏卷一五，頁一七六）。“六法意”在智顛著作中稱為“六妙法門”或“六妙門”。他曾著有專書，說：“六妙門者蓋是內行之根本，三乘得道之要徑。”（六妙法門，大正藏卷四六，頁五四九）哲學、宗教的發展總是從先行者的材料出發，故他把“觀心”與三論的中道觀結合起來，而使“止觀”增加了新的涵義。

在智顛釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧一書中談到“觀”法時，所謂“內外俱觀有十二種”，其中內觀即是觀“內受六者”，即眼受

色、耳受声、鼻受香、舌受味、身受触、意受緣法。这种观省法是就感官与感官对象相接触时考察意識的活动。智顛写道：

“行者眼見色时，即应諦观：未見色、欲見色、見色、見色已，四运之相，皆不可得。……”

复作是念：如是見者，即无見相，所以者何？于彼根尘空明之中，各各无見，亦无分別。和合因緣，出生眼識，眼識因緣，出生意識，意識出时，即能分別种种諸色，亦依于意識則有眼識。……

是故即当反觀念色之心，如是观时，不見此心从外来入而生領納，亦复不見心从內出而生分別。所以者何？外在于我无事，若自有不待因緣，当知受者毕竟空寂。”（大正藏卷四六，頁六二五）

这是对“眼受色”的“观”法，其他五受亦可类推。在这里，一方面智顛和他的名色論相同，承認“和合因緣，生出眼識”，并在这一感觉的基础上产生“意識”，但另一方面又指出，只要观心的“四运之相”，就会达到一种神秘境界，在这种神秘境界中，“于彼根尘空明之中，各各无見，亦无分別”，直到最后，連念識之心亦不可得。

整个这一观法就是“观心”、“辨心相”，它的特点是，在“观心”时并不离开“观境”，而且就在感官与感官对象的接触中，在“名”、“色”的相互关系中去“辨心相”。因此智顛說：

“諸經論中辨心相各各不同，今不具述，是中略明四种心相，以为观境。”（同上，頁六二三）

这里所謂“四种心相”，即是上述的所謂“四运之相”，具体說来，便是“一者未念、二者欲念、三者念、四者念已”，应用到眼受色时，便是上述所謂“未見色、欲見色、見色、見色已”。这四个范畴是按時間的可間断性来建立的，而在三論一派則更多地着重从時間的不

可間断性来否定三时（过去、現在、未来）的实在性，因此，“观四运之相”是否可能的問題，便需要智顛說明。智顛对这一問題这样解释：

“問曰：汝云何觀心？若觀過去心，過去心已過；若觀未來心，未來心未至；若觀現在心，現在心不住；若離三世，則无有別心，更觀何等心？

答曰：汝問非也。若過去永滅，畢竟不可知者，云何諸聖人能知一切過去心？若未來心未至不有不可知，云何諸聖人能知一切未來心？若現在心无住不可知，云何諸聖人能知一切十方眾生現在念事？……當知三世之心虽无定實，亦可得知。”（同上，頁六二三）

“未念虽未起，而非畢竟无心，所以者何？譬如人未作，从有緣事即便作，作不可以未作故，即便无人，若定无人，后誰作？……若无未念之心，何得有欲念心耶？是故未念虽未起，不得言畢竟无也。……念已虽灭，亦可觀察，譬如人作竟，不得言无人，若定无人者，后誰更作？念已心灭，亦复如是，不得言永灭无心。若心灭已永灭者，則是断見說无因果，是故念已虽灭，亦可得觀。”（同上）

这些在片面的假言判断之下的議論是詭辯的、毫无价值的，但值得我們注意的是：（一）智顛就三时之心的可知与不可知作了二律背反的論証，可知的根据暗示出時間的間断性，不可知的根据暗示出時間的連續性，然后又从片面的規定性达到單純的否定。因了三时的不可分而否定時間，否定“心”在一定時間內的存在。（二）从形式上看来，智顛力图把時間的連續性与可間断性統一起来，他既然主张三时之心可以觀察，承認三时可分，但又主张未念之心与欲念之心的連續性，承認三时为連續。然而，这种統一之所以只是

形式的，乃是由于从他的最根本的原理言，即就本体言，这一切都是虚幻的、现实上不存在的，所谓“三世之心”无有“定实”。

在辨心的“四运之相”时，智顛充分运用了三論一派的中道观，最后达到绝对的否定——虚无主义。

试以观“欲念心生”为例：智顛先假立四种可能情况：

- (一)未念心为灭，欲念心生；
- (二)未念心为不灭，欲念心生；
- (三)未念心为亦灭亦不灭，欲念心生；
- (四)未念心为非灭非不灭，欲念心生。

最后对这四种片面的假设——加以论证，证明其为不可能，最后得出结论说：“如此于未念四句中，观欲念心生，皆不可得。”在论证过程中，智顛的名相辨析，其经院式的烦琐气息与三論宗的吉藏如出一辙。

智顛一方面辨析了“欲念心生”为不可得，另一方面又反过来来观察“未念心灭”，并且也假立了四种可能的情况：

- (一)欲念心生，未念心灭；
- (二)欲念心不生，未念心灭；
- (三)欲念心亦生亦不生，未念心灭；
- (四)欲念心非生非不生，未念心灭。

但在这四种片面的假设中，“推求未念心灭，毕竟不可得”。

这样，在未念心与欲念心的相互关系中，智顛认为：“行者不得未念欲念心生灭，则不得不生灭、亦生灭亦不生灭、非生灭非不生灭。”（大正藏卷四六，页六二四）

这种“观心”最后与中道观完全一致：

“行者如是观未念、欲念时，若不得二边，则不取二边；若不取二边，则不执二边起诸结业；若无二边结业障覆，正观之

心，犹如虚空，湛然清淨，……心心寂灭，自然流入大涅槃海。”

(大正藏卷四六，頁六二四)

智顛在修习止观坐禅法要中把“观心”的修証过程，亦即达到中道正观的过程，分成三个阶段：第一阶段是从止观的止方面論証：“能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不实故空，即不得一切諸法名字相，則体真止也。尔时上不見佛果可求，下不見众生可度，是名从假入空观，亦名二諦观。”第二个阶段是从止观的观方面論証：“心性虽空，緣对之时，亦能出生一切諸法，犹如幻化，虽无定实，亦有見聞覺知等相，差別不同。行者如是观时，虽知一切諸法毕竟空寂，能于空中修种种行，……是名方便随緣止，乃是从空入假观，亦名平等观。”最后的阶段是从止观的双照方面來論証：“因是二空观，得入中道第一义观，双照二諦，心心寂灭，自然流入薩婆若海”，“若体知心性非真非假，息緣真假之心，名之为正諦观。心性非空非假，而不坏空假之法。若能如是照了，則于心性通达中道圓照二諦，若能于自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦，亦不取中道二諦，以决定性不可得故，是名中道正观。”(大正藏卷四六，頁四七二)

在这里，智顛已經把禪学的“观心”与三論宗的二諦中道观融合为一，三論宗的中道观成为他的本体論，而禪宗的“观心”成为他的观照論——对本体的認識論。这个非真非假而不坏空假之名的本体（“心性”）是超乎感觉思維之上的，超乎“名”、“色”之上的。从認識論講，这个本体即是“心源”，一方面是“妄惑之本”，但另一方面又可直叩佛性之源，所謂“妄惑之本，是即意之实际；至道出要，所謂反照心源。識之实际即正因佛性，反照心源即了因也”(大正藏卷四六，頁六二一)。这样，这个作为本体的“心源”与“心”是直接相依存的，在結合“观境”而“返照心源”时(即通过对根尘相

对生識的反觀),充分暴露出主觀唯心主義的性格。如黑格爾所指出的,“主觀唯心主義在分析中把認識的活動看做是純粹的假定,在這個假定的後面隱藏着自在之物”(列寧摘引此語,參看哲學筆記頁一九四)。和許多佛教宗派一樣,智顛也把一切諸法看作是緣對而有、虛假不實的片面假定,而力圖通過這種片面的假定去尋找在它後面隱藏着的“心源”、“真性”、“心性”、“實相”等等,但這種本體則不同於康德的不可知的“自在之物”,它正是佛教徒所力圖把握的對象。

第三節

唯識宗玄奘窺基的唯心主義 世界觀與煩瑣的心理分析

(一)玄奘的學歷和師承

印度大乘佛學可分兩大派：一派是以龍樹、提婆為首的空宗，一派是以無著、世親為首的有宗。在中國，空宗的教義，即般若三論之學，自魏、晉、南北朝以來一直是占優勢的；有宗的教義，即法相唯識學，則傳入較晚。

傳譯並介紹法相唯識學的，在南方有真諦，其活動時期在梁陳二代，所譯有攝大乘論、中邊分別論、轉識論、顯識論、唯識論等，他所開創的學派，以研究攝大乘論為主，一般稱之為“攝論宗”；在北方有菩提流支、勒那摩提，其活動時期在北魏宣武帝時代，較真諦略早，所譯有十地經論、深密解脫經等，他們所開創的學派以研究十地經論為主，一般稱之為“地論宗”。梁陳時成實三論盛行，真諦的唯識學是被排斥的，甚至被認為“言乖治術，有蔽國風”(續高僧傳，大正藏卷五〇，頁四三〇)。此後隨着南北佛學的交流，南方的

“摄論宗”和北方的“地論宗”汇合在一起，唯識学也因而传布开来。然而大肆弘揚唯識学的則是玄奘及其弟子窥基，他們所建立的学派即为法相宗(又名唯識宗或慈恩宗)。

玄奘佛学的师承关系在記載中是很明显的。据彦惊大慈恩寺三藏法师传与道宣續高僧传所載，玄奘在去印度求法之前，曾历游各地，遍訪名师，其师資可考者凡十三人。

最初，玄奘在东都淨土寺从景法师、严法师受学：“时寺有景法师，講涅槃經，执卷伏膺，遂忘寢食；又学严法师摄大乘論，爱好逾剧，一聞将尽，再覽之后，无复所遺。”(大正藏卷五〇，頁二二一)

以后，玄奘入蜀，途中从空、景二法师受学：“經子午谷入汉川，遂逢空、景二法师，皆道場之大德，相見悲喜，停月餘，从之受学。”(同上，頁二二二)僧景是当时有名的摄論大师，續高僧传說：“僧景摄論、道振迦延，世号难加，人推精覈。”(同上，頁四四七)

那时，“天下飢乱，唯蜀中丰靜”，許多著名的僧侶都在那里講学。玄奘到达成都之后，又向道基、宝暹、道振(震)問学：“諸德既萃，大建法筵，于是更听基、暹摄論、毘曇及震法师迦延，敬惜寸阴，励精无怠，二三年間，究通諸部。”(同上，頁二二二)續传說：“既达蜀都，即而听受阿毘曇論，一聞不忘，見称昔人。……至于婆沙广論，杂心玄义，莫不凿穷岩穴，条疏本幹。”(同上，頁四四六至四四七)

接着，玄奘沿三峽东下，至荊州，“講摄論、毘曇，自夏及冬，各得三遍。……罢講后，复北游，詢求先德。至相州，造休法师，質問疑碍；又到赵州，謁深法师，学成实論；又入长安，止大覺寺，就岳法师，学俱舍論，皆一遍而尽其旨。……时长安有常、辯二大德，解究二乘，行穷三学，为上京法匠。……自到长安，又随詢采，然其所有深致，亦一拾斯尽，二德并深嗟賞。”(同上，頁二二二)深即道深，

休即慧休，岳即道岳，續傳說：道深“体悟成实，学称包富”，慧休“偏为独講杂心摄論，指摘纖隱，曲示綱猷，相續八月，領酬无厌”，又說：道岳“宗师俱舍，闡弘有部”（同上，頁四四七）。此外，續傳又載玄奘曾受学于玄会：“匠剖涅槃，刪补旧疏，更张琴瑟。承斯命問，亲位席端，諮質迟疑，渙然祛滞。”（同上）

以上玄奘所問学的十三人，即景、严、空、慧景、道基、宝暹、道震、慧休、道深、道岳、法常、僧辯、玄会。其中道基、慧休、道岳、僧辯都出自真諦的学統。

由此可見，在國內游学时期，玄奘的佛学上承真諦緒統，不仅綜习新兴的法相唯識学，而且对早已流行的毘曇、涅槃、成論之学也很有研究。但他并未滿足，彦惊說：“法师既遍謁众师，备飡其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之圣典，亦隱显有异，莫知适从，乃誓游西方，以問所惑。”（同上，頁二二二）这样，他就去印度求法。

到了印度，他也是到处訪求名师，所学极为广博。对小乘、大乘的佛学都一一研求。他逗留最久的是在当时的佛教中心那烂陀寺，从著名論师戒賢問学，“法师在寺，听瑜伽三遍，順正理一遍，显揚、对法各一遍，因明、声明、集量等論各二遍，中、百二論各三遍，其俱舍、婆沙、六足、阿毘曇等，以曾于迦湿弥罗諸国听訖，至此寻讀决疑而已。兼学婆罗門書、印度梵書”，“如是鑽研諸部及学梵書，凡經五岁”（大正藏卷五〇，頁二三八——二三九）。此外，玄奘游学校较久的有三处，一处是在迦湿弥罗国，从僧称問学，听俱舍論、順正理論、因明、声明論，“法师随其所說，領悟无遺，研幽击节，尽其神秘。……如是停留，首尾二年”（同上，頁二三一）。一处是在鉢伐多国，从二三大德問学，“法师因停二年，就学正量部根本阿毘达摩及摄正法論、教实論等”（同上，頁二四四）。一处是在那烂陀寺附近的杖林山，从著名論师胜軍問学，“法师就之，首末二年，学唯識

决择論、意义理論、成无畏論、不住涅槃十二因緣論、庄严經論，及問瑜伽、因明等疑已。”（大藏經卷五〇，頁二四四）

在与印度佛学及当时著名論师的广泛接触中，玄奘主张調和空、有二宗的对立，并著会宗論。他对空宗的龙树中論、提婆百論是有深刻研究的，对于有宗的瑜伽当更为熟习，他“以为圣人立教，各随一意，不相违妨，惑者不能会通，謂为乖反，此乃失在传人，岂关于法也？……为和会二宗，言不相违背，乃著会宗論三千頌”（同上）。这一論著和他曾在印度著的破恶見論一千六百頌，都已佚。

玄奘回国以后备受朝廷的敬礼和优遇。他譯出印度各派佛学著作一千三百多卷，其中以法相唯識学占主要部分。玄奘門下弟子极盛，传唯識学的以圓測、窺基为最有名，但二人在某些細节上的意見頗有分歧。窺基弟子有慧沼，他对圓測及其弟子道証的义解有煩瑣的駁詰。

玄奘自己的著作虽沒有留传下来，但他所譯的成唯識論实可視為他的哲学思想的集中表現。这部成为唯識宗經典的著作，乃是綜合印度十大論师（护法、德慧、安慧、亲胜、难陀、淨月、火辨、胜友、胜子、智月）的著作糅譯而成。窺基与此書的譯成更有特殊的关系，成唯識論掌中樞要关于翻譯的經過有如下一段詳細的記述：

“初功之际，十譯別翻，昉、尙、光、基，四人同受。潤飾、執筆、檢文、纂义，既为令範，务各有司。数朝之后，基求退迹。大师固問，基懇請曰：‘自夕梦金容，晨趋白馬，英髦間出，灵智肩随，聞五分以心祈，揽八蘊而遐望，虽得法門之糟粕，然失玄源之淳粹。今东出策賚，并目击玄宗，幸复独秀万方，穎超千古，不立功于參糶，可謂失时者也。况群圣制作，各馳誉于

五天，虽文具传于貝葉，而义不备于一本，情見各異，稟者无依。况时漸人澆，命促惠舛，討支离而頗究，攬初旨而难宣，請錯綜群言，以为一本，楷定真謬，权衡盛則。’久而遂許，故得此論行焉。大师理遣三賢，独授庸拙。”（大正藏卷四三，頁六〇八）

又成唯識論述記說：

“斯本彙聚，十釋群分，今总詳譯，糅为一部，商榷华梵，徵詮輕重，陶甄諸义之差，有叶一师之制。”（同上，頁二二九）

据此，成唯識論的糅譯，在“錯綜群言”时实已表明譯者本人的主見，并依此为取舍，即所謂“陶甄諸义之差”。在这一节中，我們主要是依据成唯識論及窺基述記（均據金陵刻經處本）来簡略地考察这一派教义中的哲学思想及其心理分析，我們的考察只限于几个重要的問題，对其全部教义，留待专書論述。

（二）唯識宗的“本体”观念

法相唯識学，作为一种形而上学的世界观來說，是这样的一种唯心主义体系：不論是客觀物質世界的万有（“法”）或能思的主体自我（“我”）都是最高的“內識”这一本体的变現。这好象是唯識論者最后达到的結論，但其实是他們的立論的出发点。成唯識論反复地說：

“諸識生时，变似我法，此我法相（相謂相状），虽在內識，而由分別，似外境現。諸有情类，无始时来，緣此执为实我实法，如患梦者，患梦力故，心似种种外境相現，緣此执为实有外境。”（卷一，頁二）

“是故我見，不緣实我，但緣內識，变現諸蘊，随自妄情，种

种計度。”(卷一,頁四)

“由此应知,实无外色,唯有內識,变似色生。”(卷一,頁一五)

“由此应知,实无外境,唯有內識,似外境生。”(卷二,頁六)

总之,一切存在都是內識的变現:

“是故一切皆唯有識。”(卷七,頁一二)

“如是諸法,皆不離識,总立識名,……故定应信一切唯識。”(卷七,頁一六)

这一作为万有的最高本源的“識”,就其本体的涵义而言,与其他佛学宗派所論的本体,如“实相”、“眞际”、“心”、“中道”、“眞諦”等等,并无差別,只是名称不同而已。窺基就曾明白指出:“諸經論中各各別說諸觀等名,今合解之,但是唯識之差別义,非异体也。”他列举了“識”的“一名有三十一类”:

“华严等中,遮境离識,名为唯心;辨中边論,遮边执路,名为中道;般若經中,明簡择性,名为般若波罗蜜多;法华經中,明究竟运,名曰一乘;……胜鬘經中,遮餘虚妄,名一实諦;显法根本,亦名一依;由空为証,又是空性,亦名为空;彰异出纏,显摄佛德,佛从中出,名如来藏;明体不染,眞实法性,名自性清淨心;功德自体,亦名法身;无垢称經,遮理有差別,名不二法門;大慧經中,表无起尽,亦名不生不灭;涅槃經中,彰法身因,多名佛性;楞伽經中,表离言說,名不思議;瑜伽等中,显不可施設,名非安立;摄大乘等,显此遍常等,名圓成实;对法論等,明非妄倒,名曰眞如。……謂法界、法性、不虛妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、法位、眞际、虛空界、无我、胜义、不思議界等十四名,如大般若广释,合前三十一单名。”

(大乘法苑义林章唯識章，大正藏卷四五，頁二六〇)

談到“識”的本体时，唯識論者的口吻和别的宗派也差不多，他們也認為“識”是永恒的、不变的、真实的、不可思議的等等，他們并以“真如”为“唯識实性”；談到“真如”时，其思路更与别的宗派如出一轍，如說：

“真謂真实，显非虛妄；如謂如常，表无变易。謂此真实，于一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄义；亦言显此复有多名，謂名法界及实际等，如餘論中随義广释。此性即是唯識实性。”（成唯識論卷九，頁二）

由此可見，唯識論者对客觀世界，对所謂“本体”的看法，和其他佛教宗派采取同一的出发点，在这一根本問題上，他們之間没有什么本質上的分歧。

唯識論者在解釋“本体”變現为现实世界时，大体上是按照这样的图式：由識的“本体”到八識，由八識到世界。八識是从“本体”过渡到虛幻世界的环节。

我們在以下的論述中即将表明，关于由識的本体到八識的論証，主要是采取“中道”觀的怀疑主义的詭辯；关于由八識到现实世界的論証，則采取主觀唯心主义的途径。在整个論証过程中，虽也包含有一些心理分析的内容和一些合理的因素，但这些不过是达到其荒謬結論的一种技巧而已。

(三)从“本体”到八識

唯識論者由識“本体”推衍出八識的范畴：眼、耳、鼻、舌、身、意六識和第七末那識、第八阿賴耶識。这八种識被描述为一方面互相差別、互相对立，而另一方面又互相依存、互相制約的有机的結構体。这个結構体并不是靜止的，其間生灭变幻，流轉不已，而这

种变幻与流轉又按着八識之間的差別性与依存性，在变幻流轉时，表現为一定的因果关系。客觀世界的万有和主体的自我都由这一結構体变現出来。因此，由識“本体”过渡到“我”、“法”的虛幻世界，乃是以八識的結構体作为邏輯推衍上的居間环节。

在从識“本体”到八識的过渡上，唯識論者乞灵于二諦义与中道觀——这在佛学中几乎是普遍采用的詭辯手法。每逢他們无法解释时，他們便搬出二重眞理說以及与此經常相联結的“非有非无”或“不一不异”的否定語，使人联想到否定之外的一种肯定——幻覺之中的絕對。成唯識論中关于八識与識，即識的差別性与識体的絕對性，这样写道：

“識差別相，依理世俗，非眞胜义；眞胜义中，心言絕故。……心意識八种，俗故相有别；眞故相无别，相所相无故。”

（成唯識論卷七，頁一一——一二）

这就是說，識“本体”，按眞諦來說，是絕對的、无差別的；而識的相狀，按俗諦來說，是相对的、有差別的。因此，八識便成了非一非异的东西，“不可言定一”，“亦非定异”（同上，頁一一）。唯識論者的二諦义是极为煩瑣的，他們也有四重二諦，就所謂胜义言，即有“世間胜义”、“道理胜义”、“証得胜义”、“胜义胜义”四重。窺基对四重二諦的剖析，其煩瑣的程度更与吉藏如出一轍，我們只要看一看成唯識論掌中樞要的那一段开合分解，就可以知道（卷上本，大正藏卷四三，頁六一四），尽管有这許多煩瑣的辯解，他們实际上还是沒有說明眞諦的“非异”怎么会变出俗諦的“非一”来，所謂“此非一异，依四胜义”（成唯識論述記卷四一，頁二六），不过說得很玄虛罢了。至于按胜义（眞諦）最后归結于“絕言”，則正表明他們最后流入于神秘主义。

唯識論者的二諦义与中道觀，一方面是通向“絕言”的神秘主

义,但另一方面,也表现了有宗的特色:他们坚持“識”为实有,仅在这一点上,他們的二諦論和中道觀和三論宗比起来要簡易得多,他們只是直截了当地宣称一切外境都是識的变現,因此,外境是虛幻的,是假有,也即是非有,假有的外境即是俗諦;而內識是真实的,是实有,也即是非无,实有的內識即是真諦;合而言之,即为非有非无的中道。成唯識論解释說:

“愚夫所計实我实法,都无所有,但随妄情而施設故,說之为假;內識所变似我似法,虽有而非实我法性,然似彼現,故說为假。外境随情而施設故,非有如識,內識必依因緣生故,非无如境,由此便遮增減二执。境依內識而假立故,唯世俗有,識是假境所依事故,亦胜义有。”(卷一,頁二)

窺基在成唯識論料簡中虽由此出发調和般若的空义,但仍坚持識的实有,并不以非空非有而模糊識的实有性:

“上来意說法相,虽許有空不空,舍妄証真,空有俱遣,虽眞智境,一切皆空,法相言之,有空自別。……知于法相,应定說言,所执是空,不得称有,妄情施設,性都无故;眞俗是有,不可名空,眞理緣生,体不无故。”(卷下,續藏經第一輯,第七六套,頁四八七)

总之,他們对于假有的外境尽可說“非空不空”等等,而对于能够待緣而起外境(即所謂“緣起”)的內識,則决不肯閃爍其詞地說“非有非无”。識的实性,作为最高的真諦而言,被認為是“絕言”的,但就其体相而言,又是可以言詮的。

(四)关于八識的心理分析——八識的 差別性、依轉性与因果性

(1)八識的相互差別

唯識論者論八識的差別性时，把前五識和第六識合为一类，这六种識都是以外境为对象或与外境直接相联系的。

前五識，如一般佛学中所說的那樣，相当于我們所謂的感觉。唯識論者認為，感觉的发生是片断的、不連續的，同时它的認識能力或了別能力是浅薄的，它的对象是有轉移的、粗率的。一种認識作用的发生一定要具备一定的条件，即所謂“緣”，而促使感觉发生作用的条件并不是在任何时候都具备，外境一有轉移，感觉也就不能繼續。今取有关文句，略加检証：

“由五轉識，行相粗动（行相即了別能力），所藉众緣，时多不具，故起时少，不起时多。”（成唯識論卷七，頁六）

述記解释此段說：

“即眼等也。行相粗动者，粗者唯取外境，动者浮鷲之义。又粗者行相易知，动者由緣外境，数加轉易。……时多不具，以緣多难辨故，不可恒具，故起时少，不起时多。”（卷四〇，頁一二）

五識的特性可以归結为两点：間断与浮浅，如述記中說：“五識不深不續”（卷四，頁八），“五識断而不深”（同上，頁九），“五間而又浅”（同上，頁一二）。

第六識在一定的涵义上相当于我們所說的知覺（或与知覺相連的經驗），它是在感觉的基础上所产生的表象。唯識論者認為，第六識也以外境为对象，或与外境直接相联系，因此，和五識一样，

随着外境的动轉而时時間断，它同样是不連續的。然而，五識对外境的了別各有其特殊的对象，如眼識以色为对象，耳識以声为对象等，而第六識則以全部外境即“一切法”为对象，这就是成唯識論所謂“色等五識，唯了色等，法識（即第六識）通能了一切法，或能了別法，独得法識名”（卷五，頁一一）。它的作用可歸結为对五識的輔助：一方面，它能够促使五識生起，另一方面，当它与五識处在同一条件、与五識以同一的外境为对象时，它比五識的对外境有更深的了別作用，如成唯識論說：

“五俱意識（即第六識）助五令起，非专为了五識所緣，又于彼所緣，能明了取，异于眼等識，故非无用。”（卷七，頁一一）
述記卷四一，頁二四解釋此段說：

“五識俱意助五識令起，由意（即第六識）引五方得生故，非专为了五所緣故。与五同緣者，不同緣者，便不能引眼等識中三性等生故。”

“又意識于色等能明了取，即虽現量，异于眼等識，彼不能明了分別深取境之相故，故意助五，非无用也。……以意識能明了取，复助五生。”

由此看来，第六識与五識虽同境同緣，也同具間断性；但它与五識有所差异，五識的了別能力浮淺，而第六識的了別能力較为深远，如述記中說：“第六深而不續”（卷四，頁八），“第六行相深远，亦复間断。”（同上，頁九）

第六識在意識活动中已形成为一个自我中心，术语叫做“分別我执”（即“分別計度，执为实我”之意）。不过，这个自我中心还不是持續的，因为他本身以外境为对象而具有間断性。但唯識論者正是依此安排了“分別我执”的必备条件，窺基說：“間断粗猛，故有此执，餘識淺細及相續故，不能橫計起邪分別，邪分別者，必有間断

及粗猛故。”(述記卷四,頁一二)然而真正的自我中心的建立,乃在于第七末那識,它是我執的最后根源,主体即依此而建立,第六識的我執亦依此而起。

第七識屬於另一種範疇,它和前六識不同,並不以外境為對象,而是以內在的第八阿賴耶識為它的“境”。它的作用是思量,即執着第八識,思量為自我。這種堅執是強烈而生動的,它不隨外境的遷流而有間斷,因為它所堅執的第八識是永恆的。今取有關文句略加檢証:

“俱生我執,……此復二種,一常相續,在第七識,緣第八識,起自心相,執為實我。”(成唯識論卷一,頁四)

“此第七識本質,即以第八為境,由似一常,似實我相,故緣第八。”(述記卷四,頁八)

“第七唯託第八為相,舉其本質言,起自心相。”(同上,頁九)

如果說,第六識是與外境相聯系而構成一個隨外境的遷流而時斷時起的自我中心,那末,第七識乃是一個內在的、深藏的、無間的自我中心;在這方面,它與第六識及第八識既有共同之處,復有差異,如下文所說:

“其第六識,體雖是識,而非是意(第七識),非恆審故。”(述記卷二五,頁四)

“以相續思量故,此但名意,第六緣境,轉易間斷,故加識名。”(同上,頁五)

“謂第七識恆審思量,此說恆言,簡(簡別之意)第六識,意識(第六識)雖審思而非是恆,有間斷故。次審思言,復簡第八,第八雖恆,非審思故。恆審思量,雙簡五識,彼非恆起、非審思故。”(同上,卷一二,頁九)

“此我外緣，行相粗猛（指第六識），非第七起，由第七故第六起，此舉由七生增明為論，非實顯之。彼是第六識中我執，體有間斷，遍三性心間雜生故。”（同上，卷三〇，頁二二）

這個作為自我中心的最后根源的第七識，其特性便是連續與深遠，如述記說：“第七深而不斷”（卷四，頁九），“行相深及相續”（同上，頁八）。

第八識的特性與五識、第六、第七都有差別，便是連續與浮淺，所謂“第八不深不斷”、“第八續而不深”（同上）。它在八識中處於特殊的地位，它是八識中最根本的一種，也是七識所依止的中心，一切識都攝藏於第八識，由它生起。因此，我們在下面談到八識之間的相互依存及其流轉時，將再作較詳細的敘述。在這裡，我們只略說其本義。

第八識之所以稱為阿賴耶識，是因為它具有三重涵義：“能藏”、“所藏”、“執藏”。前二重涵義又與另一對重要的範疇有關，即“種子”與“現行”。唯識論者認為“識”有兩種狀態，在它還沒有顯現時，它的潛在狀態叫做“種子”，“種子”是一種比喻的說法，它意味着能夠生長、成熟。這種潛在狀態有使它自身顯現的趨勢，因此，又有潛能或“勢力”之義。當意識由潛在狀態而直接顯現時，便成為“現行”的意識。窺基在成唯識論掌中樞要中對這兩個範疇的界說，最為簡明扼要，他說：“體相沈隱，名之為因，故唯在種；體用顯現，立為果，名為見（疑當作“現”），故不在種。”（大正藏卷四三，頁六二九）第八識的“能藏”之義便是說：第八識能夠把識的“種子”藏起來，但第八識本身並不是“種子”。從另一角度說，“種子”能夠藏在第八識中，因此，第八識是“種子”之“所藏”。這就是“能藏”、“所藏”二義。至於“執藏”，在前面已提到它的涵義，指的是第七識執着此識以為自我。

第八識有許多名稱，多半與“種子”義有關。如成唯識論說：

“謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根，令不壞故；或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故；或名種子識，能遍任持世出世間諸種子故；……或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故，我見愛等執藏以為自內我故；……或名異熟識，能引生、死、善、不善業異熟果故；……或名無垢識，最極清淨，諸無漏法所依止故。”（卷三，頁九）

其中“異熟識”一名更為常用，“異熟”是指異時而熟、變異而熟、異類而熟，都是就“種子”成熟而為“現行”而言。窺基以第八識之“多異熟性”來簡別其他諸識，他在成唯識論掌中樞要中說：

“又簡他識，多者相續義，一切時行，名之為多，多時行故（就其連續性言）。……六識雖有異熟而非多，第七雖多非異熟，故唯此名。”（大正藏卷四三，頁六二九）

這樣，從五識一直到八識，其特性各各互相差別，既有相通之處，也有對立之處。在總的對立方面，前七識為轉識，依第八識為中心，由此展開八識這一結構體的相互依存關係。

（2）八識的相互依存與流轉

關於唯識論者對八識的相互依存與流轉的看法，我們在這裡只指出兩點：第一，他們認為，八識的流轉是以第八識為依止的；第二，他們認為，八識之間的依存關係是多種多樣的，它們之間有多重的配合。

“依”的定義是：“依，謂一切有生滅法，仗因託緣而得生住，諸所仗託，皆說為依。”（成唯識論卷四，頁一二）第八識與其他七識的依轉關係，分別來說，大略是這樣：第七識依第八識而轉，所謂“依

彼緣彼轉，思量為性相”，“依彼轉者，顯此（第七識）所依，彼謂即前初能變識（第八識），聖說此識依藏識故。……轉謂流轉，顯示此識恒依彼識，取所緣故。”（成唯識論卷四，頁八）這種依轉是連續的、不間斷的，因為二者都具有連續性。第六識依第七識而起，而第七識又依第八識，因此，歸根到底，第六識也是依第八識而轉，但這種依轉只是有時而起，因為第六識的本性具有間斷性。前五識由第六識引發，而它的“種子”又為第八識所執藏，因此，歸根到底，五識也是依第八識而轉。這樣，第八識成了“根本識”。八識依存而俱轉的圖景是：

“心與末那，二恒俱轉；若起第六，則三俱轉；餘隨緣合，起一至五，則四俱轉；乃至八俱，是謂略說識俱轉義。”（成唯識論卷七，頁一〇）

又如下文所釋：

“頌曰：依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水，意識常現起，除生無想天及無心、二定、睡眠與悶絕。論曰：根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識以根本識為共親依。”（同上，卷七，頁六）

“〔第八識〕為彼依者，謂與轉識作所依止。以能執受五色根故，眼等五識依之而轉；又與末那為依止故，第六意識依之而轉，末那、意識，轉識攝故。”（同上，卷三，頁一一）

七種轉識都直接或間接地以第八識為最後的依止，已如上述，然而這種依止並不意味著每一種轉識僅僅對第八識有依存關係，而是意味著其間有多重的依存關係。成唯識論指出，五識所依有四種，第六識所依有二種，第七識、第八識各有一依：

“五識俱有所依，定有四種，謂五色根、六、七、八識，隨闕一種，必不轉故。……第六意識，俱有所依，唯有二種，謂七、

八識，隨闕一種，必不轉故；雖五識俱，取境明了，而不定有，故非所依，聖教唯說依第七者，染淨依故，同轉識攝，近相順故。第七意識，俱有所依，但有一種，謂第八識，藏識（即第八識）若無，定不轉故；如伽他說：阿賴耶為依，故有末那轉，依止心（第八識）及意（第七識），餘轉識得生。阿賴耶識，俱有所依，亦但一種，謂第七識，彼識若無，定不轉故。”（同上，卷四，頁一三）

這一界說表達出八識這一結構體在流轉狀態中內部的交錯關聯。在這裡，相互依存乃是意識狀態存在的一個普遍原則，即使阿賴耶識也不例外；在這裡，沒有一種識能夠孤立地存在；在這裡，沒有絕對者。

同樣，作為整個意識的結構來說，無間斷的、無休止的運動與變化也是意識狀態的一個普遍原則，即使阿賴耶識也不例外；在這裡，沒有一種識能夠靜止地存在；在這裡，沒有絕對者。

就“依”與“轉”的兩個原則結合而言，這就意味着：唯識論者在尋求什麼是意識狀態流轉不已的推動力時，他們所得出的結論乃是对立的依存。

（3）“種子”、“現行”與“熏習”——八識

相互依存流轉的因果關係

以上我們對八識的相互依存流轉的考察，可說是採取這樣一種角度，即把八識並列起來考察他們的關係，這樣的考察誠然是必要的，然而它並不能充分揭示出表現於八識的相互依存流轉中的因果關係，而這種因果關係在唯識論者的教義中乃是非常重要的課題。因此，當唯識論者進一步把八識的相互依轉提到因果律的高度時，我們也就只有跟着去考察這種因果關係。

在這個課題面前，我們不能不採取另一個角度，即以“種子”、

“現行”与“熏习”作为考察的出发点。

唯識論者認為，显现的、在当前的刹那間发生作用的現行之識，对于潜在之識是有影响的，这种影响便是所謂“熏习”。正和“种子”是由比喻得名一样，“熏习”也是一种比喻的說法，它的涵义是：現行之識把它的印象反映到潜在之識中，使潜在之識受到它的熏染，正如以香花熏油，使油也获得花香一样。就“現行”对“种子”的熏习而言，“种子”又名“习气”。对这一比喻，窺基有如下的說明：

“此种子者，习气异名，习气之法，必由熏有，如胡麻中所有香气，华熏故生。西方欲作塗身香油，先以香华，和于苴胜，聚之一处，令便极烂，后以押油，油遂香馥。”（述記卷一三，頁一二）

关于“种子”的熏习，有三种說法：一种說法是“种子”是本有的，“由熏习力，但可增长”；另一种說法是“种子”都由熏习而成；第三种說法是調和以上二說，認為“种子”有二类，一类是本有的，一类是由熏习而成，即所謂“习所成种”。这些說法是就“种子”的来源而言，但都一致承認“現行”对“种子”的熏习作用。

“种子”与“現行”的关系是“所熏”与“能熏”之間的依存关系，也正是第八識与七識之間的依存关系：第八識是“所熏”，前七識是“能熏”。唯識論者論証：只有第八識才能是“所熏”。第八識按其性能來說，乃是一种續而不深的意識，它的連續性，可以使它堅執“种子”，使“种子”受熏；它的不深而虛疏，又可以使它具有容納性，这是“所熏”的必要条件。一方面，第八識是“无記”的（即无善无恶之意，成唯識論卷三頁四：“此非善恶，故名无記”），因此可以接受具有善恶性的“种子”的熏染；另一方面，它的体性是虛疏的，因而“无所违逆，能容习气”（同上，卷二，頁一五），也就是說：“体是虛疏，易可受熏，……有虛疏故，可容种子。”（述記卷一四，頁一五）“所熏”与“能熏”同具的条件，乃是二者之間的“同时同处，不即不

离”，“如是能熏与所熏識俱生俱灭，熏习义成”（成唯識論卷二，頁一五、一六）。这是对第八識与七識的相互依存关系的进一步的界說。

由此出发，唯識論者对“种子”与“現行”的因果关系展开了錯綜的分析：

一，“种子”是識的潜在状态，而“現行”的識乃是这种潜在的識的显现，就二者的相对的因果关系來說，这种显现乃是“种子”生“現行”，即“种子”是因，“現行”是果。窺基在成唯識論掌中樞要中写道：

“摄論第二卷，以种为因相，諸法因緣故；現行为果相，二种所生故。”（大正藏卷四三，頁六二九）

“二种”即“識种”（或“名言种子”）与“业种”，前者是无善无恶的，后者是有善有恶的。前者自身并不能单独发生变化，只有在与后者相結合的条件下，才能变起“現行”。因此，严格說来，“識种”是因，“业种”是緣，“現行”是果。

“現行”由“种子”生起，但又反过来熏习“种子”，原来的“种子”被熏之后成为新种，就“現行”之識对受熏后处于新的状态的潜在之識而言，这种轉变乃是“現行”生“种子”，“現行”是因，“种子”是果。

这样，“种子”与“現行”相互更生，互为因果。在这种“种子”与“現行”相生的因果关系中，唯識論者提出两个相互結合的觀念：第一个觀念是因果同时，第二个觀念是异类相生。

“种子”与“現行”同时而有因果关系的觀念，是“能熏”与“所熏”“同时同处，不即不离”的觀念的直接的推衍。今取有关文句略加检証：

“如隔念者，非互相熏，能熏、所熏必俱时故。”（成唯識論

卷三,頁一六)

“有作是說,要种灭已,現果方生。……有义彼說,为証不成,……焰炷同时,互为因故,然种自类,因果不俱,种現相生,决定俱有。”(同上,卷四,頁八——九)

“測(圓測)云:种現同时名俱現,必依一身名和合,故遮过,未及他身也。基(窺基)云:現者,显現、現在、現有三角名現,……显現簡第七,現在簡前后,現有簡假法。体是实有,成种子故。”(太賢成唯識論学記卷二,頁二八)

“令所熏中种子生长,如熏苴勝,故名熏习。能熏識等,从种生时,即能为因,复熏成种,三法展轉,因果同时,如炷生焰,焰生焦炷,亦如蘆束,更互相依,因果俱时,理不傾动。”(成唯識論卷二,頁一六)

异类相生的观念是:作为因的“种子”与作为果的“現行”并不属于一类。唯識論者認為,正因为“种子”与“現行”不属于同类,所以能够俱时而存。如成唯識論說:“現种异类,互不相违,一身俱时,有能生用。”窺基释:“現行与种,各异类故,互不相违,于一身俱时現在,有能生用故。……因果体性,不相似故,名为异类;不相违故,得同时有。”(述記卷一四,頁三)

二,“种子”生起“現行”,“現行”又熏成“种子”,就新种与旧种的因果关系而言,乃是旧种生新种,即旧种为因,新种是果。同样,“現行”熏成“种子”,“种子”又生起“現行”,就旧的“現行”与新起的“現行”的因果关系而言,乃是“現行”生“現行”,即旧的“現行”是因,新起的“現行”是果。在这种“种子”生“种子”、“現行”生“現行”的因果关系中,唯識論者也提出两个互相結合的观念:第一个观念是因果异时,第二个观念是自类相生。

因果异时的观念乃是由“种子”的“恒随轉”的原理引申出来

的，“种子”是連續而无間断的，因而有前种与后种的“长时一类相續”。自类相生的观念是指“种子”生“种子”、“現行”生“現行”虽有前后刹那之别，但同屬一类，对此，窥基有如下的解释：“种子望种，体性相似，名为同类，以相违故，不得俱时一身和合，即第五卷瑜伽論云：与他性为因。即种望現，亦与后念自性为因，非即此刹那，此即是种，前后相生。……現行望种，名为异类，虽亦熏种，后种未生果，故非无穷，于一刹那，无二現行。”（述記卷一四，頁三——四）总括說来，唯識論者所論“种子”与“現行”的因果关系可約为二类：“种子”、“現行”相互之間异类俱时而生，“种子”“現行”各自自类异时而生，合起来便是四种：“种子”生“現行”、“現行”生“种子”、“种子”生“种子”、“現行”生“現行”。

这两类因果虽交互相錯，但綜合在一起，便形成意識的恒轉如暴流的图景：既有刹那的前后生灭，又有永无穷尽的連續，既有“种子”与“現行”的意識流轉，又有二者各自相对的独立发展。

唯識論者关于因果的学說，是他們的全部教义的核心。近人欧阳渐对于他們的煩瑣的論述甚至叹为“俶詭陆离，不容思議”，并且說：“設有問言唯識何事，应告之曰：唯識事是因果事。”（唯識講義卷一，頁九）这样說法，虽有夸大之嫌，但也并不是沒有根据的，因为唯識論是在八識的差別性的基础上建立了八識的依存关系，在这种依存关系的基础上描述了意識的恒轉，在这一具有內在的差別性与依存关系的意識之流中，概括出各种类型的因果的环鏈，在这里，因果的环鏈也反过来集中地反映了八識的差別、依存与恒轉。通过“种子”与“現行”的范畴，执持“种子”的第八識与熏习“种子”的七种轉識的差別、依存与恒轉，在“能熏”与“所熏”的关系中得到最后的揭示；通过熏习作用，“种子”与“現行”的递嬗推移的意識之流又在因果关系中得到最后的揭示。所有这一切有机的联結，我

們不妨以成唯識論如下的一段文句作為印証：

“阿賴耶識，為斷為常，非斷非常，以恒轉故。恒謂此識，無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生，施設本故。性堅持種，令不失故。轉謂此識，無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故；可為轉識，熏成種故。恒言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺；此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷，此識亦爾，雖遇眾緣，起眼識等，而恒相續。……謂此識性，無始時來，剎那剎那，果生因滅，果生故非斷，因滅故非常，非斷非常，是緣起理，故說此識恒轉如流。”（卷三，頁五）

這一段話是在形式的理論上具有合理核心的描述。在這裡，阿賴耶識本身也處於永恆的流變之中。但我們必須指出，唯識論是一種顛倒的理論，硬說各種轉識依着它不斷激起波浪，感覺、知覺以及一切思維活動都被捲入永恆流轉的意識的暴流，這就把主觀世界預為安放在完全自由的地位，而形成一種意志論。

唯識論者的因果論把因果當作意識之流的某種設施的環鏈來理解，而且把因果的環鏈放在普遍的依存與流轉的關係中來理解，這是容納了合理的因素的。但是，我們必須着重指出，他們的因果論只是一種似是而非的謬語。列寧曾說：

“……原因和結果只是各種事件的世界性的相互依存的、（普遍）聯繫和相互聯結的環節，只是物質發展這一鏈條上的一環。”（哲學筆記，頁一四二）

然而唯識論者欲把原因和結果單純看作是意識發展這一鏈條上的一環，這就必然沉沒在唯心主義的泥沼中。他們儘管把因果談得天花亂墜，但他們所謂的因果實質上只是屬於主體的一種規定，妄

想把客觀存在的因果關係的全部內容抽空，而歸結出獨立於客觀世界之上的、不因物質發展而自由轉變的一種意識上的因果關係。當他們把因果關係提到意識的領域內來加以探討時，他們的因果論就完全排斥着反映客觀物質世界的發展，而只成為抽象形式的煩瑣哲學的思辨。我們反對把這種自由意志腳下的、主觀觀念聯繫的因果論和唯心主義者黑格爾的因果論相提並論，因為黑格爾談到歷史時，儘管他所用的“內在精神”是唯心主義和神秘主義的東西，但他所指出的各種事件的历史原因，他對因果性的理解，要比當時別的資產階級學者深刻而豐富得多，而唯識論者的因果觀念是既繁復又貧乏的，他們除了在八識、“種子”和“現行”的高空中兜幾個圈子以外，究竟提出了多少具體歷史的因果律的內容呢？

列寧關於因果性的如下一段論述對我們是有很大的啟發的：

“我們通常所理解的因果性，只是全宇宙聯繫的一個極小部分，然而——唯物主義補充說——這不是主觀聯繫的一小部分，而是客觀實在聯繫的一小部分。”（哲學筆記，頁一四三）

唯物主義的這一補充給予因果性以科學的規定，但唯識論者恰恰就在這一點上作了相反的補充，他們的補充是：這不是客觀實在聯繫的一小部分，而是主觀聯繫的不小的一部分。唯識論者的這一補充使他們遠離我們所理解的因果性，而走向形而上學的概念世界。但這也正是他們的唯心主義體系所需要的，只有經過這樣的補充，他們的因果論才適應他們的最後的結論和最高的出發點——一切唯識。

至於這種因果學說在現實問題上的必然的邏輯推論，更是荒謬的和反動的，我們將在談到唯識宗世界觀的主觀唯心主義本質時再予以批判。

(五)关于八識的五十一心所的心理分析

在唯識宗的教义中，和八識相应的有五十—“心所”。成唯識論中說：“心所与心(即八識)，虽恒俱轉，而相应故，和合似一，不可施設离別殊异”(卷七，頁一八)，又說“諸心識言，亦摄心所，定相应故”(卷三，頁一九)。因此，我們在考察八識之后，自应对其相应的“心所”作些补充的論述。

“心所”这一范畴与“五蘊”說很有关系。“五蘊”的旧譯即为“五阴”，“蘊”是积聚之意。在佛教的各种經論中，“五蘊”或“五阴”的說法是很常見的，但在上座部、說一切有部及法相唯識学中，这种說法就很繁复了。

世亲的五蘊論对“五蘊”作了进一步的細致的分析。色蘊指四大种及大种所造色，大种即地、水、火、风，大种所造色分为十一种，即五根、五尘和无表色。受蘊分为三种：苦受、乐受、不苦不乐受。想蘊沒有更細的分类。行蘊包括与心相应的諸行和与心不相应的諸行，前者細分为四十九种，后者細分为二十四种。識蘊有八种，即前面所說的八識。世亲的百法論与五蘊論的内容是有关的，其中把万有分成五类：第一类是心法，共八种，即八識，相当于識蘊。第二类是心所有法，共五十一种，相当于受、想二蘊和行蘊中的与心相应諸行(与心相应諸行有四十九种，合受、想二蘊，共五十一种)。第三类是色法，共十一种，即五根、五尘与法处所摄色，相当于色蘊。第四类是心不相应法，共二十四种，相当于行蘊中的与心不相应諸行，但在原来的十四种之外又增加了十种。第五类是无为法，共六种，这五类合在一起就是所謂“百法”。所謂“心所”即是“心所有法”的簡称。

在成唯識論中，八識与五十一心所才形成了新的結構，在相应

关系上使心所从属于心(八識)。

在五十一心所中,触、作意、受、想、思五种,称为偏行心所;欲、胜解、念、定、慧五种,称为别境心所;信、惭、愧、精进、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害十一种,称为善心所;贪、瞋、癡、慢、疑、恶見六种,称为根本烦恼心所;不信、掉举、惛沉、懈怠、散乱、放逸、不正知、失念、无惭、无愧、忿、恨、悔、恼、嫉、慳、害、諂、誑、憍二十种,称为随烦恼心所;睡眠、恶作、寻、伺四种,称为不定心所。

五十一心所与八識的具体的从属关系是这样:与第八識相应的有偏行心所五种。与第七識相应的有偏行心所五种,别境心所中的慧,根本烦恼心所中的贪、痴、我見、我慢和随烦恼心所中的掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知,这样,共有十八心所与第七識相应。与第六識相应是五十一心所全部。与前五識相应有三十四心所,即偏行心所五种,别境心所五种,善心所十一种,根本烦恼心所中的贪、瞋、痴,随烦恼心所中的掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

我們不想对这五十一个心所逐一論述,这里只提出如下二点說明:

一,这五十一个范畴,在不同程度上都用以表明各种心理状态。例如,偏行心所是从根、境、識三者的相互关系出发来表明五种一般的心理状态:“触”依据根、境、識三者和合而生,又为“受”、“想”、“思”的所依;“作意”是一种“警覺”的心理状态,“謂此警覺,应起心种,引令趣境,故名作意”(成唯識論卷三,頁一——二);“想”是“于境取像”的一种心理状态;“思”是“令心造作”的心理状态。这些,都是一般性的,不是特殊性的,因此,它和八識中的任何一識都有相应的关系。善心所所表明的是宗教的修行过程中所发生的特殊心理状态;根本烦恼心所所表明的是以自我为中心的各

种基本的心理状态；随烦恼心所所表明的大多是与善心所相反的心理状态，如善心所的“信”、“精进”、“不放逸”与随烦恼心所中的“不信”、“懈怠”、“放逸”即是正相反对的。这样，唯識論者通过八識和心所的相应的从屬关系，把識变現为外境，并以之与識所产生的意志、感情的心理状态联系起来。

二，在这种教义中，一方面我們誠然也看到善恶的范畴——这一范畴按其本来的涵义來說乃是道德的范畴，但在这里，它的道德的涵义是极其淡薄的，心理分析冲淡了善恶观念，并且削弱了倫理观念。在这里，善恶的标准与其說是一般的道德或倫理，毋宁說是宗教的实践和心灵的修証，我們只要看一看十一种善心所的内容，就可以知道其中的用意。另一方面，尽管这种善恶观念带有很浓厚的心理分析的色彩，但它毕竟是一种善恶观念；任何宗教都是离不开善恶观念的。唯識宗在說明“种子”变为“現行”时，便借助于这样一种設想，即“名言种子”自身并不能发生“現行”，只有当“业种子”或“业識”感动了“名言种子”，使其势力增盛时，才能轉化为“現行”。这里，“业种子”或“业識”正是一种善恶意識。八識和五十一心所的联結关系在唯識宗的教义中乃是上述理論的必不可少的补充，也就是說，八識有了五十一心所，才与善恶意識挂了鈎，并且通过“业識”轉入众生漂流于苦海等等宗教譬語。

(六)从八識到外境——唯識宗世界觀 的主觀唯心主义的本質

現在，我們进而考察唯識宗所說的內識轉化为外境的問題。

內識与外境的問題，在我們看来，即是精神与物質、意識与存在二者以何者为第一性的問題，它直接决定着任何哲学派別的本質及其所屬的营垒。唯識宗是屬於唯心主义营垒的，这并不需要

多少論証，已由其結論的全部明確性來表明了，然而，在他們談到“內識”轉化為外境時，他們的世界觀的主觀唯心主義的本質更加暴露無遺。

唯識論者在說明從八識到外境的變現時，他們的思路可說是接近於黑格爾式的處理。馬克思在黑格爾辯證法和哲學的批判這一手稿中，曾經敘述過黑格爾的如下的論點：“主要事情是：意識底對象不外是自己意識或者對象只不過是對象化了的自己意識，是自己意識作為對象。（人底設定＝自己意識）”（經濟學—哲學手稿，頁一二八，重點係原文所有）唯識論者正是採取了類似的觀點。

成唯識論寫道：

“由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，……變謂識體轉似二分。”（卷一，頁一——二）

這“二分”便是“見分”和“相分”。“見分”指識的“了別”能力，也指識的行相，所謂“了謂了別，即是行相，識以了別為行相故”（同上卷二，頁一六），“故識行相，即是了別，了別即是識之見分”（同上頁一八）。這種了別能力得以實現的對象便是“相分”。因此，“識體轉似二分”意味着識的自体在顯現它的作用時，即當它成為“現行”時，產生出它自身的對象。八識，按其本義而言，乃是一種了別作用，這種了別作用只有通過“能”、“所”的關係始得以實現；或者說，有了能了別者與所了別者，才表現出了別作用。這就由現行識變現出心與境，所謂“雖觀事理，皆不離識，然此內識，有境有心，心起必託，內境生故”（大乘法苑義林章唯識章，大正藏卷四五，頁二五八）。成唯識論如下一段文句對此有更明白的表述：

“頌曰：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。論曰：是諸識者，謂前所說三能變識（即阿賴耶識、末那

識、六識) 及彼心所, 皆能变似見相二分, 立轉變名。所变見分, 說名分別, 能取相故; 所变相分, 名所分別, 見所取故。……或轉變者, 謂諸內識, 轉似我法外境相現, 此能轉變, 即名分別, 虛妄分別為自性故, 謂即三界、心及心所; 此所執境, 名所分別, 即所妄執實我法性。由此分別, 变似外境假我法相, 彼所分別實我法性, 決定皆无。”(同上卷七, 頁一二)

在这里, “变”与“分別”乃是同義語。作为“所分別”的“相分”与“分別”的“見分”, 同屬於識的自体。“見分”与“相分”的“能”、“所”关系不仅表现为“分別”与“所分別”, 同时也表现为“能緣”与“所緣”: “似所緣相, 說名相分; 似能緣相, 說名見分。”(同上卷二, 頁一六) “能”、“所”的关系是展轉相依的, 因此, “識緣名色, 名色緣識, 如是二法展轉相依, 譬如蘆束, 俱时而轉”(卷三, 頁二一)。

从“見分”、“相分”出发, 唯識論者展开了一系列煩瑣的論述。按印度唯識論者的說法, 有四种分歧: “依他識中或說唯一自証分, 謂安慧師; 或說唯二見、相分, 难陀師; 或說有三: 自証、見、相分, 陈那師; 或說四分, 加証自証分, 护法師。”(大乘法苑義林章唯識章, 大正藏卷四五, 頁二六一) 玄奘一派糅譯成唯識論主要是繼承护法, 因此也主張四分說, 在“見分”、“相分”之外, 另加“自証分”和“証自証分”。“自証分”乃是对“見分”、“相分”的自覺, 并为“見分”、“相分”所依之自体, 述記: “相分、見分、自体三种, 即所、能量、量果別也, 如次配之。如以尺丈量于物时, 物为所量, 尺为能量, 解数之智, 名为量果。心等量境, 类亦应然, 故立三种。若无自証分, 相、見二分无所依事故。”(卷一五, 頁一六) “証自証分”又为对“自証分”的自覺, 按照同样的道理, 如果以“自証分”为“能量”, “見分”、“相分”为“所量”, 就必又有一“量果”, 这一“量果”即是“証自証分”。

从以上全部論述中, 可以看出, 唯識論者是以識体的自流, 并

以自身的“相分”为对象，而完成八識到现实世界的过渡的，在这里，他們的唯心主义本質暴白无餘。我們应进一步指出，唯識論者走的路可說类似于貝克莱式的主观唯心主义的所走的途径，而在外表上又具有黑格尔式的“对象不过是对对象化了的自己意識”的原理，因为唯識論者談到八識变現出“見分”、“相分”或內識轉变为外境时，这种意識并不意味着客观精神，而是意味着每个人的主观意識。成唯識論中就有这一类的話：

“然諸有情，各有本識，一类相續，任持种子，与一切法，更互为因，熏习力故，得有如是憶識等事。”（卷一，頁五）

每个人各有本識，八識对于所有的人來說，并不是一个总体。在这样的涵义上，識并不是泛然流行的，同書說：

“若唯一識，宁有十方凡圣尊卑因果等別？誰为誰說，何法何求？故唯識言，有深意趣，識言，总显一切有情各有八識，六位心所，所变相、見，分位差別，及彼空理所显真如。”（同上卷七，頁一六）

这样，唯識論便陷于唯我主义，因为外境是識的“相分”，而每个人各有本識，因而也各有外境。我們所指的客观物質世界，在唯識論者看来，并不是客观的物質的存在，甚至不是統一的存在，因为每个人的本識都依“見”、“相”而各自建立一个世界。这样荒謬的結論是他們的哲学原理所必然引导出的結論。

然而，即使是最露骨的唯心主义者也往往力图掩盖他們的結論的荒謬。列宁論貝克莱說：“……他也竭力想掩盖这种傾向的唯心主义的眞面目，把它描繪成并非荒謬的和为‘常識’所能接受的东西。”（唯物主义与經驗批判主义，人民出版社一九五六年版，頁一二）我們在唯識論者的學說中也看到同样的意图。每个人的主观意識都变現出各自所处的世界，这是荒謬的，为常識所不能接受

的，然而唯識論者又詭辯地表明，仿佛他們并未否認世界的統一性，因为尽管每个人的主觀意識各自變現外境，但他們所變現出的世界是“相似”的，由于这种“相似”，各个人所變現出的世界也仿佛變得統一起来了，請看下面的話：

“所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色，虽諸有情所變各別，而相相似，處所无異，如众灯明，各遍似一。”（成唯識論卷二，頁一九）

为了佐証这种謬說，他們把相分成四類，有共相，有不共相；共相中有“共中共”，如山河等，有“共中不共”，如田宅、房屋、衣服等；不共相中有“不共中不共”，如視神經等（“眼等根”），有“不共中共”如感覺器官等（“自扶根”等）（參看述記卷一六，頁一——二）。尽管這些辯解仿佛也建立起個人的知覺和集体的知覺的區別，然而，他的前提乃是各人的意識變現出各人的境，即所謂“所造各別”。同樣，唯識論者主張一切外境都是識的幻現而沒有實在性，這是荒謬的、為常識所不能接受的，然而唯識論者又詭辯地表明，仿佛他們并非取消了實在之物與幻境的区别，因为外境虽同为識的變現，但境有不同的類，有實境（“性境”），也有幻境（“獨影境”）和介乎二者之間的“帶質境”。在“性境”中，“色是真色，心是實心”；在“獨影境”中，“皆是随心，无別体用，假境攝故”（見成唯識論掌中樞要，大正藏卷四三，頁六二〇）。尽管這些辯解仿佛也建立起實在性的標準，然而它的前提乃是境的虛幻性，所謂“隨妄情而施設”。唯識論者的這些論點，都照例以煩瑣的分析與他們體系中的其他細節有機地貫穿起來，我們不再去一一考察了。

最后，我們要指出，唯識論者虽然由于他們的基本原理而導致主觀唯心主義，但這并不排斥這一體系在某些方面也有接近于客觀唯心主義之處。这种矛盾在主觀唯心主義者中間決不是罕見

的。列宁对貝克萊就有如下的精辟的分析：“当他从神在人心上的作用引出‘观念’来时，貝克萊就接近于客观唯心主义了；世界不是我们的表象，而是一个至上的精神原因的结果，这个至上的精神原因创造了‘自然规律’以及那个使‘实在性多些的’观念和实在性少些的观念区别开来的规律，诸如此类。”（唯物主义与经验批判主义，人民出版社一九五六年版，頁一六）我们在唯識宗体系中也看到类似的情况：当他们从一个言忘虑絕的識“本体”引出八識的结构时，当他们主张八識的差別性、依轉性、因果性都有一定的支配规律时，他们就近于客观唯心主义，因为归根到底一切都是識“本体”的变現，这个本体即是最終的至上的精神原因，而一切規定着意識的相互关系及其轉变的外境的规律，也只是这一本体所固有的“用”而已。

唯識宗的这一主观唯心主义的理論，表面看来，只是一种与俗世无关的抽象的、超然的形而上学，但在實質上，它不仅是荒謬的，而且是反动的。按照这样的理論，既然每一个人的周围的世界或他所处的外境都是自我意識的合于因果规律的必然的显現，那末，不論他受苦或是享乐，一切都是应该如此，也是必然如此。一切都是他自己造成的結果，它是被观念中的严格的因果律所决定的，是人所无法逃避、无法改变的。这样，这一主观唯心主义的理論不論如何虚无飘渺，归根到底不过是在因果报应与宿命論一类粗俗宗教之上附加以有教养的哲学形态。只要把这种理論从哲学的高空中揪到现实中来，它的荒謬性与反动性便立即暴露出来，因为按照这样的理論，农民所受地主阶级的压迫、奴役和剝削，可說是他的自我意識的苦难的历程，而这种压迫、奴役和剝削并不是封建統治阶级对农民超經濟的强制关系，而是他本人的业力所感、由內識所变現的，也就是說，是他自己加于自己的。同样，地主对农民阶级

施加压迫、奴役和剝削，也可說是他的自我意識的欢乐的历程，他并没有压迫、奴役和剝削农民阶级，而是他的意識变現出这样的“外境”来，并使他在这样的“外境”中不能不处于这样的地位。还有比这种理論更荒謬可笑的嗎？同样，封建制社会的法律是“特权的法律”，它是与等級制相联系的阶级关系的法权形式。封建的統治者虛构出自己的法律，如果只是一种“內識”向“外境”的变現，那么封建制的法权形式就成了神圣的东西。馬克思說：“没有什么还比黑格尔的关于土地私有权的說明更引人发笑了。当作人格的人，必須把他的意志当作外部自然的灵魂，給他以现实性。因此，他必須把这种自然，当作他的私有物来佔有。”（資本論卷三，頁八〇三）唯識宗的外境也类似于这种“现实性”。

这是唯識宗哲学的終点，也是它的宗教的出发点。我們必須強調指出，唯識宗的教义归根到底是宗教。他們在世界觀上是由“本体”推衍到八識，再推衍到世界；而在宗教实践的理論上，則是在这一过程的逆轉中由識所变現的世界回归于識“本体”，这就是所謂“轉識成智”。“智”是智慧，也就是“真如”。他們对这一运轉的过程作了詳細的修証阶段的区分，有所謂“五位”、“十地”（悟入唯識的“五位”即“資糧位”、“加行位”、“通达位”、“修习位”、“究竟位”；“十地”即“极喜地”、“离垢地”、“发光地”、“焰慧地”、“极难胜地”、“現前地”、“远行地”、“不动地”、“善慧地”、“法云地”）。唯識宗教义中关于这些宗教修証的詳細論述，是一些虛构的境界說，是一些反映着中世紀“品类存在”的等級說，在近代的思維方法看来，早已是沒有意义的分类法，因此，也无須加以探討。这里只指出，这种宗教修証的理論是以他們的世界觀为前提的，并且是以他們关于一切唯識的理論原則为依据的。人，既由于业識或染識給自己造成了煩惱世界，那末，用宗教修行的办法把“識”轉变为“智”，

由“染”轉化为“淨”，就能給自己創造出天国。造成煩惱世界的意識是經過长时期的业种子的熏习的，同样，要造成天国的极乐世界，也須經過长时期的对“淨种”的熏习。当这种轉化一旦豁然貫通，天国就在自我意識的淨化中变現了！章太炎所謂“始則由真向俗，終为轉俗回真”的說法，即唯識宗的真——俗——真的公式，也即本体——外境——本体的公式。我們不要以为中世紀的唯心主义是幼稚可笑的，它的传统还影响着現代人，那就是資產階級唯心主义者的“理論——实际——理論”的公式。成唯識論对于“純淨佛土”有如下的描述：

“此佛身、土，俱非色攝，虽不可說形量小大，然随事相，其量无边，譬如虛空，遍一切处。自受用身，还依自土，謂圓鏡智相应淨識，由昔所修自利无漏純淨佛土，因緣成熟，从初成佛，尽未来际，相續变为純淨佛土，周圓无际，众宝庄严，自受用身，常依而住。如淨土量，身量亦尔，諸根相好，一一无边，无限善根所引生故。”（卷十，頁一七——一八）

这就导致很粗俗的宗教神話了。归根到底，唯識宗的教义，經過一番形而上的抽象分析之后，还是以宗教为最后的归宿。宗教总是在现实世界的貧困的基础上幻想出一种虛妄的幸福，唯識宗教义中的“純淨佛土”也正是这一类的“人間苦海的圣光。”（見馬克思黑格尔法律哲学批判導言）

第四章

中唐华严宗和禅宗的唯心主义思想

第一节

华严宗“理事”說的历史根源和 社会根源以及法藏的“理事說”

在隋唐佛学中，华严宗与禅宗最为晚出，对道学的影响也较大，这是可以理解的。佛学在中国的发展，乃是外来佛学与中国传统哲学思想结合或融会的过程，每一宗派都或多或少适应于其所处的不同时代，以其宗奉的教典和所着重论述的论题，对于先行者或外来佛学的内容与形式，进行改变并损益，因而不论是最初的“格义”或是后来的“机锋”、“棒喝”，都是在不同程度上与中国传统哲学思想相糅合的表现形态。这一思维过程虽曲折迂回，但我们仍可看出，佛学在开始时是与玄学合流，而最后则通向道学。在这里，愈是晚出的宗派，就更多地综合以前的佛学，并在这种综合中更明显地表现为一种居间的环节。当然，道学在理论的历史渊源上是三教合一的产物，并不是佛学的单纯的继承，即使在那些承接佛学的地方，无论在内容上或形式上，也都有很大的改变与损益，甚至以反佛的形态表现出来。

禅宗无疑是与道学关系最为密切的一个宗派，而华严宗在中国思想史上也有其特殊的历史地位。关于前者，我们将在下面再

作申論，关于后者，可以先对它的中心論題“理事說”的历史源流作一概括的考察。

华严宗的教义以“理”“事”为主要論題。在这一論題中，“理”即是“性”，“事”即是“相”、“諸法”。

佛学中以“理”为“性”，在晋、宋間竺道生的“佛性”論中已有明显的表述，南朝的僧宗且有“性理不殊”之說（涅槃經集解卷五四）。这样的提法，形式上已与后世道学“性即是理”的論旨相同，但在實質上还只是玄学与般若学合流的余緒。

在隋、唐之际三論宗的教义中，“性”“理”之說在玄学与南朝般若学合流的基础上有进一步的发展（参看第三章三論宗一节），但这一論旨在它的体系中并不突出，而且是淹沒在它的二諦論的煩瑣論証中。

与“理”相对的是“事”，这一論題与“性理不殊”之說同样古老，南朝的研究毘曇的一派即以“事”“理”为二諦（“事”为世諦，“理”为真諦），而二諦論又是玄学“本”“末”之論的流衍，这些是在前面已經指出过的。

在隋、唐之际天台宗的教义中，“事”“理”之說在二諦論与禅法合流的基础上也有进一步的发展，智顛在释禅波罗蜜次第法門、摩訶止觀中都曾結合“事”“理”來講“止觀”、“禅定”（参看大正藏卷四六，頁四九九、頁七一）。唐代前期的禅宗也有事理之說，如謂“心不动，是定、是智、是理；耳根不动，是色、是事、是慧”（大乘无生方便門）。但在早期的天台宗与禅宗的教义中，“事”“理”說还不是一个突出的問題。

在这里，我們已經可以看出，“理”“事”之說既承接玄学与佛学合流的緒統，又是各派佛学与中国傳統思想相糅合的交絡之点。到了华严宗，“理”“事”之說就突出地成为这一宗派的教义的理論

核心。以后，天台宗也特重“理”“事”之說，北宋时天台宗内部“山家”“山外”这两派教义上的爭論已处处离不开“理”、“事”的范畴的爭辯了。程、朱一派的所謂“理学”，便是以“理”、“气”作为他們的重要論題之一，甚至直接用“理”“事”、“理”“气”作为他們的思辨哲学的主要范畴。

这样，从玄学的“本”、“末”到般若学的“二諦”，从南朝佛学的“性理不殊”、“事理”二諦到隋、唐之际三論、天台的“性”、“理”、“事理”之說，从华严宗的“理”“事”說到程、朱的“理”“气”說，表现出中世紀哲学的思辨形式的反复性，而华严宗的“理”“事”說是其中的一个重要环节。当然，这不是說华严宗的論題与思辨途径完全为“理学”鋪平道路，反之，其理論的內涵与后世的“理学”是不同的。华严宗的教义可說是隋唐佛学宗派中的“杂家”，它依据华严經的經典，融会各派佛学而自成一家之言。

其次，我們应在这里考察一下这一宗派的胚胎、发生的历史过程。

华严經很早就传入中国，东晋时觉賢譯出六十卷的华严經，自晋至南北朝，研究这一經典的僧侶并不很多，自梁末至唐初，华严經的研究才开始盛行。到武周时的法藏，华严宗才形成为一个宗派。

法藏华严經傳記講解篇提供了早期华严研究者的名单与略传，著录了有关华严的各种著作，他所列举的早期华严研究者有：东晋法业，宋求那跋多罗，魏勒那摩提、智炬，齐慧光、僧範、曇衍，隋灵裕、慧藏、灵幹，唐慧觉、法敏、慧眺、道英、道昂、灵辯、智儼。这些人是法藏認為专业华严或比較着重研究华严的僧侶，此外，他又附录了一张名单：魏曇无最、意法师，齐僧远（疑为僧达）、僧法师、曇遵、慧順、玄暢、道憑，陈銓法师、法朗、慧象、安廩，隋洪遵、曇迁、慧远、靜渊、慧觉、吉藏，唐智琚、智正、慧持、慧頤、慧璿、光觉；法

藏認為这些人不过是“兼弘斯典”，“既非专业，又无祥瑞，故直附录之于此”（大正藏卷五一，頁一五八——一六四）。在以上所列举的僧侶中，除少数人的学統不可考外，极大多数是出于地論宗的系統，有一部分則出于三論宗的系統。

华严經与三論在教理上，特别是在方法論上，很有契合之处，因此，研究三論的一派往往兼习华严，如摄山僧朗便是“华严、三論，最所命家”，三論宗代表者吉藏也曾致意于华严，著华严經游意；华严宗人也往往兼习三論，如法藏曾著十二門論宗致义記，澄觀曾从慧量研討三論。

隋、唐之际，在南北佛学交互影响下，解行并重、禅义兼弘，已成为一时的风尚，早期华严研究者中間也頗有人重視禅法，例如道英因“修行止觀”而“忽然大解”，“常云：余冥目坐禅，如有所詣，及开目后，还复常識”（大正藏卷五一，頁一六二）。道昂在續高僧传中未列入义解篇而列入习禅篇；智儼曾著入道禅門秘要。澄觀也重視禅法，宗密更是企图会合禅宗与华严宗，用判教的方法来評述禅宗各派。

天台宗的教义对华严宗有很大影响，特别是在判教与觀行的学說方面。法藏华严經探玄記曾載天台四教之說，謂陈南岳思禅师、智者禅师等立四教：一、三藏教，亦名小乘教，二、通教，亦名漸教，三、別教，亦名頓教，四、圓教，亦名秘密教（見大正藏卷三五，頁一一一），法藏五教之說（小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教）即由此蜕化而来。在法藏著作中还用华严教义来解說“止觀”，如修华严奥旨妄尽还源觀曾論述“入五止”、“起六觀”，华严发菩提心章有“色空十門止觀”之說。

这里，我們还須談到华严宗与唯識宗的关系。早期华严研究者多出于地論一派，这一派所宗奉的十地經論出于世亲，因而就理

論淵源來說，華嚴宗與唯識宗是有聯系的。這兩個宗派在所使用的術語上也有不少共同之處。就師承關係來看，這兩派之間也有一些聯系。例如，曇遷是早期的華嚴研究者，而與玄奘有間接的師承關係；玄奘在長安曾聽法常僧辯的攝論，而被推為華嚴宗二祖的智儼也曾依法常聽攝論，並曾向僧辯問學（見華嚴經傳記，大正藏卷五一，頁一六三）。此外，唯識宗所譯出的典籍莊嚴經論和佛地經論，更為華嚴宗四祖澄觀的理論所取資。

華嚴宗的教義極為煩瑣，其思辨哲學也雜糅着各派的論點，因而它是一個佛學中的“雜家”。所謂“雜家”在形式上好象企圖總結以前的各宗思想，但在內容上却是湊合以前的各宗思想，其所以名為一家，又在於以一個中心論題為綫索而貫穿於許多思辨形式之中。下面我們就以這派的代表者法藏的“理事”說作為華嚴宗的核心思想來作一些評介。

法藏是康居人，“祖父自康居來朝，庇身輦下；考諱諡，皇朝贈左衛中郎將”，高宗咸亨元年（公元六七〇年），法藏二十八歲，“榮國夫人奄歸冥路，則天皇后廣樹福田度人，則擇上達僧，捨宅乃成太原寺，於是受顧托者連狀推薦”，這樣，法藏在武則天的羅致下成為高級僧侶，在武周時號稱“康藏國師”（崔致遠唐大荐福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳，大正藏卷五〇，頁二八一）。

我們知道，武則天自稱“叨承佛記”而為女皇帝。在她所布置的一系列具有政治性的符讖和奇蹟中，法藏曾扮演過一個重要的角色。神功元年（公元六九七年），“契丹拒命，出師討之，特詔藏依經教遏寇虐”，法藏建立了十一面道場作法，於是奇蹟製造出來了：“始數日，羯虜睹王師無數神王之眾，或囑觀音之象浮空而至，犬羊之群相次逗撓，月捷以聞”，武則天下詔慰問法藏，說“此神兵之掃除，蓋慈力之加被”（大正藏卷五〇，頁二八三）。這一幕天兵天

将却敌的喜剧，显然是用来頌揚武周之天命所归。过了二年，即圣历二年（公元六九九年），“詔藏于佛授記寺講大經”（指武周时新譯的华严經），至华藏世界品，奇迹又发生了：講堂及寺中皆震动，有人报告了这一奇迹，武則天“御笔批答”說：“斯乃如来降祉，用符九会之文，岂朕庸虛，敢当六种之动？”但还是把它作为国家的祥瑞，“命史官編于載籍”（宋高僧传，大正藏卷五〇，頁七三二）。这是另一幕带有政治性的宗教喜剧。至中宗神龙初，法藏还进行了一次更明显的政治活动。“神龙初，张柬之叛逆，藏乃內弘法力，外贊皇猷，妖孽既歼，策勋斯及，賞以三品，固辞固授，遂請迴与弟，俾偕荣养”（大正藏卷五〇，頁二八三。按“张柬之叛逆”一語有誤，新唐書卷四只說“神龙元年正月，张柬之等以羽林兵討乱”）。

这样看来，法藏与武周的政治关系是很密切的。我們要进而指出的是：他不仅充当了一个宗教奇迹的制作者，而且还是一个时代所需要的神学家。

关于法藏的教义和他的时代的联系，尽管有上述这些片断的材料足以表明他具有明显的政治倾向，然而他在著作中却謹慎地避免了对自己的政治观点作直率的表述。在研究方法上我們誠然只有考察了他的哲学思想本身之后，才能論述其时代的烙印，但我們在叙述上不妨先对他的理論与其时代的联系鈎画出一个輪廓。

法藏的世界觀以“緣起”論为基石。这种理論認為，每一个別事物只存在于全部事物的相互依存关系之中，这就涉及到事物之普遍联系这一具有重大意义的哲学問題。当然，僧侶主义者法藏是不承認有客觀存在的事物的，他所論証的只是“事相”的普遍联系，而所謂“事相”，正和三論宗典籍中的“相”一样，被規定为沒有“自性”的，即沒有自己的本質屬性的虛幻的存在；这种“事相”只被

認為由“心”所現，但又在自己和自己對置之中，構成“心”的客體，因而它又和唯識宗的“外境”一樣，不過是對象化了的自我意識。法藏又認為，千差萬別的“事相”都是“理”的完整的顯現，“理”是不可分的，但又遍在於紛繁的各個“事相”中，這一論題頗似“水中月”的比喻，天台宗也用這種比喻，如智顛法界次第初門謂：“如水中月者，月在虛空中，影現于水，實法相在如法性實際虛空中，凡夫心水中有我、我所相現。”（大正藏卷四六，頁六九〇）

從法藏關於“事相”世界的一些基本論題中，已經可以看到，他的理論既強調事物之間的差別性，又強調它們之間的聯系與依存關係、“攝”與“入”、“有力”與“無力”的關係。它所提供的正是關於當時現實社會的一幅神學的漫畫。我們知道，法藏活動的年代主要是在武周後期與中宗時期，即七世紀末葉，這個時期的歷史特點是：封建等級的再編制正在趨於法典化，社會矛盾比隋唐以前更顯得複雜些，基本的對抗性矛盾正在因統治階級所設想的矛盾的解決而益形擴大，而統治階級的內部鬥爭正在由皇權、豪權和庶族的政治權力形成三角形勢，其間充滿了既聯合又鬥爭的錯綜關係。作為現實的皇權即封建專制主義的最高所有權必須在神學上建樹一種根據，這根據就是“例外權”的新解釋，所謂“理在事上”又在事中的絕對主宰權，這是要費一番思辨功夫的。其次，客觀的現實所暴露出的差別性是需要承認的，而事物的依存關係更是需要強調的。這種理論正適合於當時“品級聯合”的局面，更有助於成為消解階級對抗的武器，使等級即階級的關係完全在醉醺醺的氣氛中好像被擺成了相依為命的關係，凡夫的隸屬性和依附性也就有了理論根據。

在論述事物的差別性時，法藏既承認事物差別的無定性，又強調每一事物對構成整體都同樣是不可缺少的。這樣的理論也適應

于当时封建等級的再編制，在再編制的过程中，各个等級的地位是不稳定的，而当再編制的进行接近于法典化时，它們都显得是整个“品級联合”中不可缺少的环节。

最后，我們还須指出，“分位差別”的“事”是“理”的显现，这样的論題，在现实意义上，决不意味着使一切“分位差別”的“事”归于平等一体，而倒是意味着这种差別虽是无定的，但就其存在而言，都合于“理”，这就导致对现实的不平等的世界的祝福了。

第二節

法藏对事物普遍联系的歪曲以及 对“理”的虚构

(一)“理事說”中“事相”的 相互蘊含关系

法藏認為，事相的普遍联系的前提是事相的差异性。

在法藏的教义中，各个事相，对它本身來說，叫做“自一”，各个事相联系并存，就其总和來說，构成“多一”（即“多”或“多箇一”）。

事相之差异性与其相互依存性之結合，便是所謂“諸緣各異”或“緣起互異”：

“諸緣各異义，謂大緣起中，諸緣相望，要須体用各別，不相和杂，方成緣起。若不尔者，諸緣杂乱，失本緣法，緣起不成，此即諸緣各各守‘自一’也。”（华严經探玄記卷一，大正藏卷三五，頁一二四）

“諸緣互異門者，謂于无尽大緣起中，諸緣相望，体用各別，不相参杂，故云异也。”（法界緣起章，大正藏卷四五，頁六

二〇)

事相既无“自性”，何以又有差别性？此点依一切法由心变現的佛学原理，得到这样的解释：即由心而有事相，依心之迴轉而有事相之差别性，正因为这样，故差别性是无定的。以時間与空間为例，時間长短之相与空間大小、广狹之相，都依心之所轉而无絕對的規定性：

“融念劫者，如見尘时，是一念心所現，此一念之心現时，全是百千大劫。何以故？以百千大劫，由本一念，方成大劫，既相成立，俱无体性。由一念无体，即通大劫，大劫无体，即該一念。由念劫无体，长短之相自融，乃至远近世界，佛及众生，三世一切事物，莫不皆于一念中現。何以故？一切事法依心而現，念既无碍，法亦随融，是故一念即見三世，一切事物显然。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六三〇）

“无定相者，謂以小无定小，故能容大，大非定大，故能入小。……明一切法皆唯心現，无別自体，是故大小随心迴轉，即入无碍。”（华严經旨归，大正藏卷四五，頁五九五）

“大必收小，方得名大，小必容大，乃得小称。各无自性，大小所以相容；并不竟成，广狹以之齐納。是知大是大小，小是大小。小无定性，終自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世，則知小时正大，芥子納于須弥，大时正小，海水納于毛孔。”（华严策林，大正藏卷四五，頁五九七）

“通大小者，如尘园相是小，須弥高广为大。然此尘与彼山，大小相容，随心迴轉，而不生灭。且如見高广之时，是自心現作大，非別有大；今見尘园小之时，亦是自心現作小，非別有小。今由見尘、全以見山高广之心而現尘也，是故即小容大也。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六三〇）

把事相的差异性完全归结于主观的“造作”，这种主观唯心主义的论点，是杂糅在各派佛学中的共同的原理，并无新义。

法藏进而论证，诸差异之事相之间存在着普遍的依存关系，而且各个事相仅仅存在于这种普遍的依存关系之中。事相甲依存于事相乙而存在，事相乙又依存于事相丙而存在，因而事相甲又依存于事相丙而存在，依次类推，各个事相与诸事相之总和也相互依存，否则不成为“自一”。

如以时间为例：时间的差异之相，类为三，即过去、现在、未来，此三者之任何一类，又可各自别为过去、现在、未来，合之即为九世：过去过去、过去现在、过去未来；现在过去、现在现在、现在未来；未来过去、未来现在、未来未来。法藏指出：每一类中的三世相互依存，如以过去三世而言，便是这样：

“由过去过去无故，令过去现在法得有也。何以故？若彼不谢，此不有故。又由过去现在有故，令过去过去无也。以若此不有，彼无谢故。又由过去现在有，令过去未来无也。以由彼未谢，令此未有故。又由此过去未来无故，令彼过去现在成有，以若此有，彼已谢故，是故由此未有，彼得未谢故也。又由过去过去无故，令过去未来无也。谓若彼不无，此现不成有，现不成有，此未来不成无，是故此无，展转由彼无也。又由过去未来无故，令过去过去无也。反上思之，如过去三世，有此六义相，由现在未来各有六可知。”（十世章，大正藏卷四五，页六二二）

同理，三类之间的九世亦相互依存，例如：

“由过去现在有，方令现在现在成有。何者？以若彼不有，无法可谢，至此现有。又由现在现在有故，方知过去现在是，以若此不有，彼有不成故。何者？若无此有，即令彼

有不得謝，无不謝之有，非緣起有，故不成有也。現在現在望未來現在，亦二義，准上思之；過去現在望未來現在，亦二義，謂若過去現在不有，即未來現在有不成故，反此亦准知。”（同上）

由此，九世的相互依存關係是普遍的，這種依存關係，即所謂“互遍相資”或“互相遍應”。

“相資”、“相應”的涵義，在法藏的教義中，由如下的各對立範疇來表明：

（一）“依”與“持”：在依存關係的對立面之間，有一個方面依另一個方面而存在，前者對後者叫做“依”，後者對前者叫做“持”。

（二）“有力”與“無力”：“依”的一方面，依存於對方，故為“無力”；“持”的一方面，能持對方，故為“有力”。

（三）“攝”（“具”、“容”）與“入”（“在”）：“依”的一方面被攝入對方，並在對方之中存在，這叫做“入”或“在”；“持”的一方面把對方攝入於自己，把對方包含在自己之中，或具有對方，這叫做“攝”、“具”或“容”。

這樣，法藏把事相的“互遍相資”或“互相遍應”的普遍的相互依存關係歸結為普遍的相互蘊含關係。這裡顯然潛伏著一種思辨結構的詭辯和邏輯的錯亂，因為在一定的條件下某些依存關係可以是蘊含關係，但並不是所有依存關係無條件地一概歸結為蘊含關係。我們必須密切注意這種詭辯，因為由這種詭辯所導出的結論，又成為他的另一些推論的前提。

事相的相互蘊含關係建立在事相的差異性上，沒有這種差異，就沒有“依”與“持”、“無力”與“有力”、“攝”與“入”等對立面，因而也就沒有相互蘊含。這種差異性構成各個“自一”，“自一”之總和為“多一”或“一切”。各個“自一”都有所依存，而且各個“自一”僅

仅是在它和“多一”的相互联系的关系中存在,这样,“自一”与“多一”也相互依存,这就是所谓“一与多互为缘起,相由成立故”(华严经旨归,大正藏卷四五,页五九五)。

我們已經指出,在华严宗教义中,依存关系被詭辯地归結为蘊含关系。因此,在这里,“一”与“多”的相互依存也被詭辯地归結为相互蘊含,由此得出一具一切、一切入一等推論。法藏論“互遍相資义”說:

“互遍相資义,謂此諸緣要互相遍应,方成緣起。且如一緣遍应多緣,各与彼多全为一故,此一即具多箇一也。若此一緣不具多一,即資应不遍,不成緣起,此即一一各具一切一也。”(华严经探玄記卷一,大正藏卷三五,页一二四)

“凡是一緣,要具前二(指諸緣各異义与互遍相資义),方成緣起,以要住‘自一’,方能遍应。”(同上)

“由‘自一’不动,方能遍应成多,若动‘自一’,即失遍应,多亦不成,一二三皆亦如是。”(华严经义海百門,大正藏卷四五,页六三〇)

前面曾指出,“相資”、“相应”的涵义由“有力”、“无力”和“摄”、“入”等范畴来表明。在这里,“一”与“多”的相互蘊含关系也通过这些范畴而构成煩瑣的辨析:一方面,就“一”蘊含“多”而言,各个“自一”(或“本一”)都是“有力”者,能容摄“多”,“多”为“无力”者,摄入于“一”,另一方面,反过来说也是如此,这就是“异門相入”的“依持”关系:

“异門相入义,謂諸緣力用,互相依持,互形夺故,各有全力,无全力义,緣起方成。……是故緣起要互相依,具力无力,如闕一緣,一切不成,餘亦如是。是故一能持多,一是有力能摄多;多依于一,多是无力潛入一。由一有力必不得与多有力

俱，是故无有一而不摄多也；由多无力必不得与一无力俱，是故无有多而不入一也。如一持多依既尔，多持一依亦然，反上思之，是即亦无多不摄一，一无不入多者也。”（华严经探玄记卷一，大正藏卷三五，頁一二四）

“約用有有力无力义，故有相入。謂諸緣起非各少力而共生故，即一一緣各有全作义、全不作义。何以故？若无一緣，余全不作，則一有力，余皆无力。余緣亦尔。是即一有力，故能容多，多无力，故潛入一。多有力等亦尔。亦由二有力、二无力不俱故，无不相入时；一有力一无力无碍，故常恒相入耳。……由緣起門中有此相作等义成一多，故云展轉生也。”（同上卷四，大正藏卷三五，頁一七三）

“依持义者，一能持多，一有力，是故能摄多；多依一故，多无力，是故潛入一；此即无有不容多之一，以无不能持故；无有不入一之多，以无不能依一。如多依一持既尔，一依多持亦然。是故亦无不摄一之多，亦无不入多之一。是故由一望多，有持有依，全力无力，故能摄入，无有障碍。多望于一，有依有持，无力全力，故能入能摄，亦无有障碍。”（法界緣起章，大正藏卷四五，頁六二〇）

这一类的同語反复甚多，茲不具引。

从以上論述中，我們可以看出这样几点：

（一）事相的差別性被归結为“心”的迴轉，因此，整个論証的出发点即以佛学唯心主义的共同原理为依据。

（二）事相的相互依存关系被归結为相互蘊含关系，由此展开一多相入的煩瑣的同語反复，但这种归結乃是邏輯的錯乱，因此，由此展开的煩瑣議論便成为謬誤前提的詭辯推論，并且这种推論所得的結論，即为其前提本身。

(三)由这种詭辯导致相对主义与“主觀的、詭辯的辯証法”和“空洞的辯証法”(参看列宁哲学筆記頁三六二和頁二八五至二八六)。因为在这种論証中，“一”与“多”的相互蘊含純然是相对主义的；它們都从主觀的不同的虛构前提出发，即所謂“以一望多”或“以多望一”。因此，这种考察是外在的，即这种假立的前提外在于所考察的对象，因而这种考察使对象各自处于完全不同的关系之中。以“多”望“一”，“多”为“有力”，以“一”望“多”，“多”为“无力”，这样，“有力”、“无力”的对立仿佛在“多”中同一了，然而这种同一乃是黑格尔所說的“空洞的辯証法”，实际上“不能把对立面結合起来，不能連到統一。”列宁曾指出：“在(客觀的)辯証法中，相对和絕对的差別也是相对的。对于客觀的辯証法說来，相对之中有着絕對。对于主觀主义和詭辯說来，相对只是相对的，是排斥絕對的。”(談談辯証法問題，哲学筆記頁三六二) 法藏的教义正是在“事相”的領域內以單純的相对排斥絕對，以至“一”与“多”、“长”与“短”、“大”与“小”等等都失去其客觀的規定性而成为“无定相”、“无定形”。这种主觀主义和詭辯又直接的和他說的一切相异之相随心迴轉而現的唯心主义論調，联結在一起。

(四)在“相摄”、“相入”的依存关系中，被强加了“体”“用”观念，“相入”是对“約用”而言，“有力”、“无力”等被称为“力用”，而“用”是和“体”相联結的。因此，关于相对的“力用”的闡述正是为了烘托出絕對的体性。这个体性，就其与“事相”相对待的范畴言，即为“理”(此点后面另述)。

完成了这一考察，我們即将循着法藏教义自身的思辨結構，由“异”进入“同”的范畴，由相互蘊含关系进入相互同一关系，由“力用”进入“体性”，并进而考察这些对立面的空洞的轉化。

(二)事相的相互同一关系

在关于“事相”的相互蕴含关系的论述中，我們已經接触到“摄”与“入”的相对关系。法藏对此作了这样的推衍：

(甲)“废”与“同”：在“摄”与“入”的相对关系中，被摄而入于对方的那一方，即为“废己同他”，与对方合为一体；能摄而包容对方的那一方，即为“摄他同己”，使对方与自己合为一体。

(乙)“有体”与“无体”：在上述关系中，被摄的那一方即已“废己同他”，因此，它自己既为“无体”而对方为“有体”，同样，能包摄对方的那一方既已“摄他同己”，因此，它自己是“有体”而对方为“无体”。

(丙)“夺尽”：在上述关系中，既只能有二种可能——或者是“废己同他”，或者是“摄他同己”；或者是自己成为“有体”，或者是自己成为“无体”，则此种相夺便是举体而尽。即：在相互包摄的关系中，所包摄的是整体而不是部分，这里不能是部分地被包摄而另有一部分不被包摄。

这样，“事相”的互异就扬弃其自身，转化为它自身的对立面，成为事相的互同，而相互蕴含的关系也就成为相互同一的关系。

这就是所谓“异体相即”。法藏写道：

“异体相即义：谓诸缘相望，全体形夺。有有体无体义，缘起方成。以若阙一缘，余不成起，起不成故，缘义即坏，得此一缘，令一切成起，所起成故，缘义方立。是故一缘是能起，多缘及果俱是所起，是即多为一成。多是无体，一能作多，一是有体。由一有体，必不得与多有体俱，多无体必不得与一无体具，是故无有不多之一，无有不一之多，一多既尔，多一亦然，反上思之。如一望多，有有体无体，故能摄他同己，废己同他，

同时无碍，多望于一，当知亦尔，准前思之。”（华严經探玄記，大正藏卷三五，頁一二四）

“諸緣相奪、体无体者：多緣无性，为一所成，是故多即一，由一有体能摄多，由多无性潜同一，故无不多之一，亦无一之多。一无性为多所成，多有一空，即多亦尔。是故一望于多，有有体无体，故能摄他同己、废己同他，无有障碍；多望于一，有无体有体，亦能废己同他、摄他同己，亦无障碍。”（法界緣起章，大正藏卷四五，頁六二〇）

在这里，作为佛学传统論題的二諦論与空有論都在“一多相即”的論述中得到新的闡述：（一）“一”“多”相即涉及“有体”、“无体”的空有二諦义。（二）“一”“多”相成涉及因果相生义。此点华严經探玄記中有如下的論述：

“一約体，具空有义，故有相即。謂：若无一，即一切緣全失自体；何以故？以无一时，多无所成，无所成故不是緣也。是故有一即有一切，却一即却一切。”（大正藏卷三五，頁一七三）

在华严一乘教义分齐章中，我們更可以看到，法藏以华严教义重新闡述二諦論与因果論的传统論題时，还力图熔鑄唯識宗的教义。唯識宗論“种子”有六义：（一）刹那灭，（二）果俱有，（三）恒随轉，（四）性决定，（五）待众緣，（六）引自果。法藏以此六义为“因”之六义，并且作了这样的解释：（一）空有力不待緣，即为刹那灭；（二）空有力待緣，即为果俱有；（三）空无力待緣，即为待众緣；（四）有有力不待緣，即为性决定；（五）有有力待緣即为引自果，（六）有无力待緣即为恒随轉（見大正藏卷四五，頁五〇二）。此处“空”“有”即“无体”“有体”，“有力”“无力”即前述之相入义。这些論証只是一些煩瑣的概念游戏，我們不想去一一辨析，我們所要指出的只是：关于

事相之同一关系的理論，在华严宗的教义中是一个重要的交絡点，法藏即依此为中心与佛学的传统論題相联結，并熔鑄成別开宗派的教义。

現在我們再結合“总相”与“別相”的論証，对“一”与“多”的同一关系的論証作些邏輯上的考察。

各个相异的“自一”与“多箇一”(即作为“自一”之总和的“多”)，就概念的从屬关系而言，前者为“別相”，后者为“总相”。

“自一”与“別相”，“多”与“总相”都是同义語，“一”与“多”是相成的，“总”与“別”也是如此。“別相”构成“总相”，但只有当它构成“总相”时，它自身才成为“別相”，同样，“总相”由“別相”构成，但只有当它由“別相”构成时，才成为“总相”，这两个对立的“相”的成立以相互依存为前提条件。法藏說：

“若不別者，总义不成。由无別时，即无总故。此义云何？本以別成总，由无別故，总不成也，是故別者，即以总成別也。”

(华严一乘教义分齐章，大正藏卷四五，頁五〇八)

这种关系与前述的“一”“多”关系是完全一致的。

从邏輯学来考察，在“一”与“多”的关系中，“多”是上位概念，“一”是下位概念；在“总”与“別”的关系中，“总”是上位概念，“別”是下位概念。

按照邏輯的基本原理來說，下位概念和上位概念的外延是不等的，然而，在法藏的教义中，上位概念与下位概念互为外延，而且其外延完全重合。这一詭辯，即在于关于事相間的相互蘊含关系的論証，因为相互蘊含、全体相夺，正意味着这种外延的完全重合。

关于“一”与“多”，法藏写道：

“一多相由成立，如一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无別一，明知是多中一；一外无別多，明知是一

中多。”(华严經义海百門,大正藏卷四五,頁六三〇)

关于“总”与“别”,法藏写道:

“只由相即,是故成别。若不相即者,总在别外,故非总也;别在总外,故非别也。”(华严一乘教义分齐章卷四,大正藏卷四五,頁五〇八)

这种相在而不相外,在邏輯概念上相当于外延之完全重合。

在邏輯学中,內包不同而外延重合的那些概念,构成为同一关系的概念,这些概念所反映的是同一的事物。法藏实际上正是利用这一原理来論証事相的同一关系,然而其前提是謬誤的;即这种“总”“别”、“一”“多”的外延的重合关系是出于詭辯,因而这一从謬誤的前提所得出的同一关系也是一种虛构。

从事物发展的基本規律来講,沒有一般的房子,有的只是具体的房子。“总”在“别”中,“别”体现“总”;而不是“别”在“总”中,“总”来騎在“别”上作为“别”的根据。但法藏用相对主义的詭辯,把“总”和“别”等同起来,而陷于謬誤。空洞的对立面之所以达不到統一,也是由于这种謬誤之故。

以上我們考察了法藏教义中从“事相”的相互差异轉化为相互同一的論証过程,并揭示了它的詭辯性,但在这一論証过程中,也涉及到一些合理的側面,而且仅仅在一涉及的时候,就离开联系規律而远去了。

按照唯物主义辯証法,“每个事物(現象等等)的关系是多种多样的,并且是一般的、普遍的。每个事物(現象、过程等等)是和其他的每个事物联系着的”(列宁哲学筆記頁二〇九)。客觀事物的这种联系,反映到人的意識中,就成为觀念的相互依賴关系。列宁說:“事物的辯証法創造觀念的辯証法”,而当黑格尔用客觀唯心主义来闡明一切概念的更換、相互依賴、它們的对立面的同一、每个

概念向另一个概念的轉化、概念的永恒的更換、运动时，列宁認為他“天才地猜測到了的正是事物、自然的这样的关系”（同上，頁一八二）。然而法藏所猜測的仅涉及一个側面。暫不考虑其肿胀的側面，而从一个側面看法藏，似乎清醒了些，而在全体中看法藏却依然是醉态醺醺。

因为法藏的“緣起”論在一定限度內涉及到概念的相互依賴关系——“互遍相資”，概念的对立轉化——由互异到同一，并在普遍联系中，“事相”本身包含有这样一个对立的規定，——“相入”与“相即”。他再三重复指出：

“凡論相由之义，有二門。一、約力用，謂若无此，彼不成，仍此非彼故，以力用相收故得說入，然体不杂，故不相是也。二、約体性，謂若无此，彼全不成，故此即彼也，是故約体說为相即。”（十世章，大正藏卷四五，頁六二二）

“就异体中有二門。一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二义故。一、空有义，此望自体，二、力、无力义，此望力用。由初义故得相即，由后义故得相入。”（华严一乘教义分齐章，大正藏卷四五，頁五〇三）

“此有二种：一、約用，有力无力、相持相依，故有相入；二、約体，全体有空、能作所作、全体相是，故有相即。”（华严經旨归，大正藏卷四五，頁五九五）

然而这种对立物联系的規定不但是按照佛学本体論的“体”“用”观念虛构出来的，而且在联系的空洞的形式中一开始就放弃矛盾的主导方面和非主导方面的規定，因而在相对主义的怀疑論中便达不到事物的真实的統一，更达不到发展。

“相入”、“相即”的緣起論，是华严宗教义的重要的理論，从这个理論还派生着极煩瑣的其他論点。当法藏由“异”推出“同”时，他

还以同样的方法由“同”推出“异”，在他論“异体門”中相入、相即义后，还論述“同体門”中相入相即义；当他論述了一、多相即之后，他还論述了一多重重无尽：“一”即是“多”，这个“多”是“多箇一”，这“多箇一”中的每一个“一”又按一即是多的原理各自成为“多”，这就是所謂“互相影現，所現之影，还能現影，如是重重，不可穷尽”（华严經旨归，大正藏卷四五，頁五九四）。諸如此类的推衍，又和純粹宗教性的論題相結合，便构成极煩瑣的教义。

（三）“事”“相”所据以成立的“理”“性”

在华严宗教义中，“事相”的世界是依据“理”“性”而成立的，这里有一系列同义的对立范畴：“事”与“理”相对，“相”与“性”相对，“諸法”（或“諸緣”）与“心”相对，“用”与“体”相对，“妙有”与“真空”相对，而“理”、“性”、“心”、“体”、“真空”所指的不外乎唯心主义所謂的“本体”。

法藏的緣起論虽着重論証了“事相”的普遍联系，但在相依为命的品类存在中却最后归結于一个品类存在的安排者，这就是他所要烘托出的“理”的本体。他的許多著作都談到“理”、“事”的关系問題，例如：

“緣起事相，必收性而方成，法界玄宗，办依緣而現空，有有交彻，体用玄通，言事即有彻空源，談有乃空透有表。或时双夺（即双遣），纖毫之論不具，或时相成，广大之談并見。”

（华严策林，大正藏卷四五，頁五九七）

“初会理事者，如尘相圆小是事，尘性空无是理，以事无体，事随理而融通，由尘无体，即遍通于一切，由一切事，事不异理，全現尘中。故經云：‘广世界即是狭世界，狭世界即是广世界。’”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六三〇）

“若觀·生·相·不·可·得·時，即·相·盡·而·空·現，由·見·相·時·不·即·于·理，是·故·事·顯·而·理·隱。”(同上，頁六二七)

“即·事·之·理·方·為·真·理·故，全·事·相·即·而·真·理·湛·然，即·理·之·事·方·為·幻·事·故，恒·相·即·而·萬·象·紛·然。”(玄·義·章，大·正·藏·卷·四·五，頁六二三)

這種理事相即的論調，和三論宗所謂由不動真際建立諸法的論調并无差別，以“理”、“性”表述本体，也是三論宗教義中所已見端倪的。然而，華嚴宗在本體論上却有其特殊的論題。

首先，我們要談到，法藏和別的宗派一樣，認為這個本体是湛然虛明的絕對之物，依于這個神物，萬物才顯現于神物之中。這就可以知道，在“事相”方面為什麼被他弄得不能達到統一的原因了。原來統一者別在一世界永存。他用了不少比喻來描繪着：

“猶如明鏡，現于染淨，雖現染淨，而恒不失鏡之明淨，只由不失鏡明淨故，方能現染淨之相；以現染淨，知鏡明淨，以鏡明淨，知現染淨。是故二義，唯是一性，雖現淨法，不增鏡明，雖現染法，不污鏡淨，非直不污，亦乃由此反顯鏡之明淨。當知真如，道理亦爾。”(華嚴一乘教義分齊章，大正藏卷四五，頁四九九)

“言海印者，真如本覺也，妄尽心澄，萬象齊現，猶如大海，因风起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。”(修華嚴奧旨妄盡還源觀，大正藏卷四五，頁六三七)

這樣，就整個的“理”的世界與“事”的世界而言(華嚴宗稱這兩個世界為“事法界”與“理法界”)，二者是重合的，猶如鏡中萬象紛然，而此萬象與鏡為一體。

但華嚴宗在這裡有一個唯心主義哲學的古典的論題，即：如果說，“理”是整體的、絕對的，而“事”則是雜多的、差別的，那末，“理”

显现而为“事”或“事”显现出“理”时，“事相”是分有“理”的整体呢？还是分有“理”的一部分呢？“理”整个地显现在各别的“事相”中呢？还是部分地显现于各别的事相中呢？柏拉图曾提出这个类似的问题。在巴曼尼得斯篇中，巴曼尼得斯问少年苏格拉底：“像相是单一的，你想相整个的在許多事物的每一个里么，还是怎样？”苏格拉底认为相是单一的，巴曼尼得斯又问：“那么，单一的相，而且是同一个相；同时整个的在許多事物里，它們又是分离开了的，这样它要和它自己分离了。”苏格拉底说：“不，至少如若象日子，单一的，同一的，它是同时在各处，并不和它自己分离；如若这样，每一个相单一的、同一的也是同时在一切事物里。”（中译本，商务印书馆版，頁三七）华严宗也提出了类似的问题：“理”有“分限”，还是沒有“分限”？“理”在各个事相中是“分遍”，还是“全遍”？当然，少年苏格拉底的所謂“相”与华严宗的“理”，其涵义完全不同，前者并无本体之义，如指数学上的“相”（“相似”、“一”等）、倫理上的“相”（“公正”、“善”等），而后者則是绝对的抽象物。但二者在思辨形式上的提法却是相通的。

法藏关于这一问题用中道观作了一个狡猾的问答：

“问：如此理事，为理无分限、事有分限耶？为否耶？答：此中理事，各有四句。且理：一、无分限，以遍一切故；二、非无分限，以一法中无不具足故；三、具，分、无分一味，以全体在一法，而一切处恒满故，如观一尘中，见一切处法界；四、俱非，分、无分以自体絕待故、圓融故、二义一相非二門故。事中：一、有分，以随自事相有分齐故；二、无分，以全体即理故，大品云：色前际不可得，后际亦不可得，此即无分也；三、俱，以前二义无碍具故，具此二义方是一事故；四、俱非，以二义融故、平等故、二相絕故。由上諸义，是故理性不唯无分故，在一切法处，

而全体一內；不唯分故，常在一中，全在一外。事法不唯分故，常在此处，恒在他方处；不唯无分故，遍一切而不移本位。又由理不唯无分故，不在一事外；不唯分故，不在一事內。事不唯分故，常在此处而无在也，不唯无分故，常在他处而无在也。是故无在不在，而在此在彼，无障碍也。”（玄义章，大正藏卷四五，頁六二四）

这个回答是說：在某种意义上，“理”可說是有分限的，因为每一事物都存在着完整的“理”，而在另一种意义上，“理”也可說是没有分限的，因为“理”是普遍的存在；在某种意义上，“理”可說既是有限、又没有分限的，因为“理”既是普遍的存在，同时又存在于各个事物中，而在另一种意义上，“理”还可說既是非有限、亦非无限，因为“理”是一个绝对的存在。不論这个回答如何卖弄中道觀的玄虛，其主旨还是明白地表述出来了，那就是：“理”是一个整体，不同的各个事物所显现的都是这个“理”的分泌物。

法藏进而从“理”、“事”的相互关系的角度再論証“一多相摄”的命題，他說：

“今則理事融通，具斯无碍，謂不异理之事具摄理性时，令彼不异理之多事，随彼所依理，皆于一中現，若一中摄理而不尽，即真理有分限失，若一中摄理尽，多事不随理現，即事在理外失。今既一事之中全摄理，多事岂不于中現？”（华严經旨归，大正藏卷四五，頁五九五）

这样，法藏就把“事”“事”无碍的說法和“理”无限、“事”有分限的說法糅合在一起。

在法藏的“理事”說中，通过事事无礙、理事无礙的唯心主义思辨，主体与客体的界限就被泯沒了，一方面，他用各派佛学的共同的基本观念把客体归结为由主体所派生的东西，例如他說：

“三界所有法，唯是一心造，心外更无一法可得。……一切分別，但由自心，曾无心外境，能与心为緣。何以故？由心不起，外境本空。”（修华严奥旨妄尽还源观，大正藏卷四五，頁六四〇）

“如一小尘园小之相，是自心变起，假立无实，今取不得，則知尘相虚无，从心所生，了无自性，名为无相。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六二七）

但另一方面又把主体与客体一起归结为“理”的显现，在这里主体与客体的界限就纯粹是相对的了，客体与主体被說成是“二而不二”、“不二而二”的同一体。他說：

“定主伴者，謂尘是法界，体无分齐，普遍一切，是为主也，即彼一切各各別故是伴也。然伴不异主，必全主而成伴，主不异伴，亦全伴而成主。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六三二）

“显人法者，謂能达尘者是人，所了尘者是法，即此人法相由显现，由人方能显法，由法以用有人。論云：以人知有法，以法知有人，离人何有法，离法何有人，今以人无相故，方为显法之人，以法无性故，方为成人之法。二而不二，不二而二也。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六三四）

这样，作为人的主体只是相对的存在，主体与客体互为“主伴”，只有“理”才是絕對的最后的存在。應該指出，法藏所謂的“理”，与“性”、“心”相通，这样的观点在佛学中是很普遍的。如果向着“心”（或意識）造作外境的观点發揮时，显然就会导致主观唯心主义，如我們在唯識宗的教义中所看到的那樣。但在佛学的一般涵义中，心与本体的合一却意味着把实体提升为自我意識，或者把自我意識提升为自我意識的实体，在这里，“自我意識是人化了的理念。”

(参看馬克思恩格斯全集第二卷, 頁一七五——一七六) 法藏的华严宗教义便是如此。

法藏的“理事”說在中世紀的唯心主义哲学中算是很精致的了, 它从紛繁的“事”、“相”中得出一个抽象的“理”、“性”, 又从抽象的“理”、“性”回返到紛繁的“事”、“相”, 而且把各个“事”、“相”都說成是同一的“理”、“性”的完滿的表現。对于这种思辨結構, 我們可以借用馬克思和恩格斯在神圣家族中的一段精辟的議論来揭示其秘密:

“基督教認為只有一个上帝的化身, 而思辨哲学却認為有多少事物就有多少化身, 譬如在現在这个例子里, 在思辨哲学看来, 每一个单个的果实就都是实体的, 即絕對果实的特殊化身。所以思辨哲学家最感兴趣的就是把现实的、普通的果实的存在制造出来, 然后故弄玄虛地說: 苹果、梨、扁桃、葡萄存在着。”(馬克思恩格斯全集第二卷, 頁七四)

一般說来, 各派佛学都是循着这样的思辨途径来制造他們的精致的唯心主义, 而不独华严宗为如此, 后来道学家也遵循着这样的思辨哲学, 創造絕對的化身, 参看第十三章朱熹的“扇子”一例。

馬克思和恩格斯在神圣家族中还这样指出: “要从现实的果实得出‘果实’这个抽象的观念是很容易的, 而要从‘果实’这个抽象的观念得出各种现实的果实就很困难了”, 因此“思辨哲学家”就用“一种思辨的、神秘的方法”来抛弃这个抽象, 他們的議論是“‘一般果实’并不是僵死的、无差别的、靜止的本質, 而是活生生的、自相区别的、能动的本質。”各种现实的果实都成了“一般果实”的生命的各个环节(見馬克思恩格斯全集第二卷, 頁七二——七四)。在法藏的华严宗教义中也有一种“思辨的、神秘的方法”, 这个方法便是中道觀在二諦論的傳統論題上的詭辯, 那就是以理事相即、理事相异

等等的“四句”。

我們看到，各派佛學儘管大談“真實”的本體，竭力製造出虛幻的抽象的“果實”的“實體”來，但畢竟還是要回到現實的果實，說蘋果、梨、扁桃等等是在各在自己的分位上定在；其存在是由于“能遍之理”所虛構，因而其存在不能不是品類的不平等定在。這些用思辨哲學把自己升入虛無縹緲的高空的“高僧”，其注意力並未離開喧囂的塵世。法藏就是這些“高僧”中之一人。當他在“理”、“事”上鬧了一通玄虛之後，緊接着便下了轉語：

“理全收事、全奪事而為理，事非別事、物具理而為事，何方空隨有現，理逐事彰，一際通觀，萬物可定者矣。”（華嚴策林，大正藏卷四五，頁五九七）

這裡，“理”、“事”的思辨是要達到“一際通觀”，而“一際通觀”是要確定萬物的“分位差別”（所謂“能遍之理，性無分限；所遍之事，分位差別”），這類抽象的語句，蘊含着這位“高僧”對於封建的品級結構和等級制度的熱情的關心，對於“特權或例外權”的虔誠的禮贊。

第三節

華嚴宗“理事”說與程朱“理學”

華嚴宗的“理事”說對程、朱“理學”有一定影響，後者有不少論題，在思維途徑上、提法上以及所用的範疇，都從前者那裡得到啟示。此點我們且在下面擇要地加以對比，以揭示其類同之處，但在作這樣的考察之前，我們還須就程、朱時華嚴宗的情況作二點說明。

一，唐代華嚴宗自宗密以後，沒有傳人，經會昌時武宗滅佛及五代間的動亂，典籍章疏也有很多散佚。宋代淨源才重新弘興此

宗，并且重新刊布了一些已散佚的論著与他自己的章疏和科解。淨源是当时佛学界很有声望的和尚，他生于大中祥符四年，卒于元祐二年，其年代适与二程大致同时，淨源以后有四个华严宗僧侶弘揚教法，撰写章疏，这四人就是道亭、观復、师会、希迪，他們的时代与朱熹相接。現存的宋版华严宗的章疏有不少刻于紹兴年間。因此华严宗在程朱时是比較兴盛的。

二，宋代佛学中最盛行的当然是禅宗，但当时禅宗的“高僧”与談禅的士大夫亦屡屡談及华严、法华等經典。今举与华严有关的例子如下：圓悟佛果禅师克勤于政和初到荊州訪张商英剧談华严旨要（見五灯会元第十九、佛祖历代通載第二十），张商英于元祐二年得华严决疑論，“疾讀之，疑情頓釋”（佛祖統紀卷四六，大正藏卷四九頁四一七）；大慧普覺禅师宗杲于靖康时在吳門虎丘閱华严經（見五灯会元第十九、大明高僧传第五、佛祖历代通載第二十。按宗杲与张九成关系极密，曾劝他改头換面，借儒談禅，見宋元学案卷四十横浦学案）；淳熙七年，“召明州雪竇宝印禅师入見，上問曰：三教圣人，本同此理？师曰，譬如虚空，初无南北。上曰：但所立門戶异耳，故孔子以中庸設教。师曰：非中庸何以立世間？华严有云：不坏世間相，而成出世間法”（佛祖統紀，大正藏卷四九，頁四二九）。此外，“不免墮于禅学”的道学家汪革曾有詩說：“富貴空中花，文章木上癭，要知真实地，惟有华严境。”（宋元学案卷二三滎阳学案）欧阳修“臨終数日，令往近寺，借华严經，讀至八卷，倏然而逝。”（佛祖統紀卷四五，大正藏卷四九，頁四一四，原注“見外传”）。以上这些記載未必尽为史实，但也反映出，华严經在当时僧侶与部分士大夫中并不是生疏的。

据以上二点来看，当时有些道学家，不論是間接地通过与禅宗的接触或是直接地看到华严宗典籍，都有可能受到华严宗的影响。

二程語录中載有一條很值得注意的材料：

“問：某嘗讀華嚴經，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀。譬如鏡鏡之類，包含万象，無有窮盡，此理如何？曰：只為釋氏要周遮，一言以蔽之，不過曰萬理歸于一理也。又問：未知所以破他處，曰：亦未得道他不是。”（卷一一）

這裡所談到的三觀正是華嚴法界觀門中的三觀（按：法藏關於“事”、“理”的相互關係的論述，一般是很概括的、簡略的，但在華嚴發菩提心章中則有系統的、較詳細的探討。這一部分論述了三個論題，即“真空觀”、“理事無礙觀”、“周遍含容觀”。整個這一部分的文句與傳為杜順所說的華嚴法界觀門的全文完全相合，澄觀和宗密都曾注釋此文而成華嚴法界玄鏡和注華嚴法界觀門），而把這三觀歸結為“萬理歸于一理”，正深得華嚴宗理事說的本旨，這裡可以看出“一物之理，即萬物之理”（二程語录卷二）這一命題的佛學淵源，無怪乎二程對華嚴宗的理事說就只能公然承認“亦未得道他不是”了。

以二程所說的“理事”與華嚴宗“理事”說相對比，我們可以找出不少相類似的地方，今列舉如下：

（甲）二程語录中有所謂“冲漠無朕，万象森然已具”（卷九），這一類的話與“妄盡心澄，万象齊現”的“真空觀”相類似，而又與禪宗教義相通。語录中所謂“艮卦只明使万物各有止，止分便定”（卷六）的論旨，則是“一际通觀，万物可定者矣”（華嚴策林，大正藏卷四五，頁五九七）的“理事”觀的道學再版，因此語录中又說“看一部華嚴經不如看一艮卦”（卷六），承認二者的理論相通。

（乙）華嚴宗的教義以“理”遍于“事”，“事”同于“理”，“全同非同”，又以“一”、“多”相攝，“主”、“伴”互現，“人”、“法”相對而相依存，二程語录也有這一類的話，例如：

“所以謂万物一体者，皆有此理，……生則一時生，皆完此理，人則能推，物質氣昏，推不得。”（卷二上）

“万物皆备于我，不独人耳，物皆然，都自这里出去，只是物不能推，人則能推之；虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？”（同上）

此处所謂“皆完此理”，类同于“全同非同”，“万物皆备于我”，則是“一”摄“多”；“物亦然”，則是“多”中之“一”复摄“多”；合之即为互摄或“互遍相資”。

三，二程所用的范畴有些很类似华严宗的用語，华严宗言“理事”，二程亦言“理事”，如：

“物則事也；凡事上穷其理則无不通。”（二程語录卷九）

“随事观理，而天下之理得矣。”（同上，卷一五）

华严宗言“动”“靜”，二程亦言“动”“靜”，二者用意相合：

“鉴动静者，謂尘随风飘飘是动，寂然不起是靜，今靜时由动不灭，即全以动成靜也，今动时由靜不灭，即全以靜成动也，由全体相成，是故动时正靜，靜时正动。”（华严經义海百門；大正藏卷四五，頁六二八）

“靜中有动，动中有靜，故曰动静一源。”（二程粹言卷一）

华严宗言“隱”“显”，二程言“微”“显”，二者用意也相合：

“若观尘相不可得时，即相尽而空現，由見相时不即于理，是故事显而理隱。又此尘与諸法，互相資相摄，存亡不同，若尘能摄彼，即彼隱而此显，若彼能摄尘，即尘隱而彼显，隱显一际，今但显时，已成隱也。何以故？由显时全隱而成显，隱时全显而成隱，相由成立，是故隱时正显、显时正隱也。”（华严經义海百門，大正藏卷四五，頁六二七）

“至显者莫如事，至微莫如理，而事理一致，微显一源。”

(二程語录卷二五)

这些术语的涵义相当,总起来看,便显得不是偶合了。

这就不难理解,二程虽也和一般道学家一样排斥释氏之学,但又时时赞赏佛学,承认他们的观点与佛学有许多共同之处,如说:

“释氏之学,又不可道他不知,亦尽极乎高深。”(二程語录卷九)

“问:庄周与佛如何?伊川曰:周安得比他佛,佛说直有高妙处,庄周气象大都浅近。”(同上,卷一七)

“吾曾历举佛说与吾儒同处,问伊川先生。曰:恁地同处虽多,只是本领不是,一齐差却。”(同上)

从以上所举的对比来看,程頤所承认的“同处虽多”中,有些“同处”固与禅宗教义相类,而与华严宗“理事”说的同处更是不少。

朱熹的学说中也有些论题显然在思路上是从小华严宗的理事之说中得到启示。

朱熹多以“理”“事”、“理”“气”并提,而在“理”、“气”关系的探讨上时时表现出华严宗“理”“事”说的痕迹(应该指出,在宗密的教义中已经把“气”的概念援入“事”的概念,已开“理”“气”之说的先河)。我们可以举出如下一些论题作为例证。

一,华严宗以“理”“事”相即,但“理”为“能依”,“事”为“所依”,“事”依“理”而成立,所谓“即事之理非是事,以真妄异故,实非虚故,所依非能依故”;“全理之事,事恒非理,性相异故,能依非所依故”(法藏华严发菩提心章,大正藏卷四五,页六五三);“事无别体,要因真理而得成立”(澄观华严法界玄镜,大正藏卷四五,页六七八;以上引文参见宗密注华严法界观门,大正藏卷四五,页六八七—六八九)。

朱熹则以“理”在“气”中,“理”非离“气”而为别一物,但“气”

以“理”为“本”，他說：“有此理便有此气，但理是本。”（朱子語类卷一二）

二，华严宗認為，“事”不能离开“理”而成立，但“理”从邏輯上說則在事相不存在时也存在，所謂“事既攬理成，遂令事相皆尽，唯一真理平等显现，以离真理外，无片事可得故”（华严发菩提心章，大正藏卷四五，頁六五三）。朱熹則謂“未有这事，先有这理”（朱子語类卷九五），“今以事言者，固以为有是理而后有是事，彼以理言者，亦非以为无是事而徒有是理也。但其言不备，有以启后学之疑，不若直以事言，而理在其中为之尽耳，”（中庸或問卷一，頁一二）“无天地时，只是理而已。”（朱子語类卷一二）

三，华严宗以为理无分限，事有分限，而此无分限之理遍在于每一事相中，所謂“能遍之理，性无分限，所遍之事，分位差别，一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故。是故一一纖尘，皆摄无边真理，无不园足”；“能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限，此有分限之事于无分限之理，全同非分同。何以故？以事无体，还如理故。”（华严发菩提心章，大正藏卷四五，頁六五三）朱熹以为“太极只是箇理”（朱子語类卷九四），而“盖合而言之，万物統体一太极也，分而言之，一物各具一太极也。”（周濂溪先生全集卷一）又有这样的問答：“理性命章注云：自其本而之末，則一理之实，而万物分之以为体，故万物各具一太极，如此說則太极有分裂乎？曰：本只是一太极，而万物各有稟受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，則随处而見，不可謂月已分也。”（朱子語类卷九四）

四，华严宗有一多相摄重重无穷之說，如宋高僧傳載，法藏“取鑿十面、八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相对，中安一佛象，燃一炬以照之，互影交光，学者因晓刹海涉入无尽之义。”（大正藏卷

五〇,頁七三二)这就相似于二程弟子所谓的“鏡鑑之类,包含万象,无有穷尽”,也就是华严宗“十玄門”中的所谓“因陀网境界門”,而此互影交光无尽的万象,归根到底則为本体的显现。朱熹虽然反对一生多之說,但他說,“万一各正,小大有定,言万箇是一个,一个是万个”(朱子語类卷九四),他論太极推衍出万物也是重重无穷的:“一粒之粟,生而为苗,苗便生花,花便结实,又成粟而还复于本形,一穗有百粒,每粒个个完全,又将这百粒种时,一粒又生百粒,其初只是从这一粒分去与此相同,物物各有理,总而只是一理。”(朱子語类卷一四)“太极如一木生上,分为枝干,又分而生花生叶,生生不穷,到得成果子、里面,又有生生无穷之理,生将出去,又是无限个太极,更无停息。”(朱子語类卷七五)“尝謂太极是个藏头底物事,重重推将去,更无穷期。”(同上卷一〇〇)

从以上这些对比中,可以看出,朱熹哲学思想在一定程度上是接受了华严宗教义的影响和启示的,当然,朱熹所谓的“理”或“太极”并不就是华严宗所谓的“理”或“性”,而他的“生生不穷”之說也不是一多重重无尽之說的简单的重复。但許多思維途径上的类同,却不能說是偶合的。

第四节

禅宗的兴起及其对道学的影响

唐代中叶兴盛起来的禅宗,是佛学在长期变化中和道学間相衔接的鏈环。宋明道学号称儒学正宗,实际上和佛学中的禅宗一系是脉絡相通的。不但苏轼、苏轍等的蜀学明显地以佛学相榜标,就是道学正統的程、朱、陆、王,他們的思想也多可溯源于佛教的各个宗派,特别是禅宗。明代的道学批判者們多指出了这样的思想

史上联结的圈圈，例如曾接受道学衣钵后来又叛变的黄綰就根据道学家内部的传授秘密，指出：“宋儒之学，其入门皆由于禅。”因此，在这里把禅宗思想当作道学的先行形态作一考察，对于了解道学的唯心主义实质是必要的。

禅宗在唐代的隆盛应该溯始于唐初弘忍（公元六〇一年至六七四年）在今湖北黄梅开創的“东山法門”，即所謂“北宗”。当时这一宗派曾經博得“京洛道俗称歎”。到了武周时期，因了庶族地主比較得势，需要有利于自己的利益的宗教，禅宗便乘时而大发展起来。我們認為，禅宗在中唐的兴起是和統治階級利用庶族地主有关联的。禅宗在兴盛的初期是适合于庶族地主当权者的要求的，然而这一情况只限于初期，到了后来，則形成在等級再編制之下的一种“品級联合”的宗教的护法。

“东山法門”得到武則天的重視，被选拔为新的“国教”，惠安、智詵、神秀先后应召入都。“北宗”的势力，在武則天失敗以后，一直到玄宗开元年間，持續不衰，楞伽師資記說，神秀、玄頤、惠安，“此三大师是則天大圣皇后、应天神龙皇帝、太上皇，前后为三主国师也。”

以神秀、普寂为首的“北宗”僧侶，与武周、中宗时代的当权势力密相契結。中宗神龙元年勅留神秀，自称“弟子”。次年神秀死于洛阳，“合城四众广飾宮幢，礼葬龍門山，駙馬公主咸設祭文”（玄頤楞伽人法志），敕贈寺額，差太子洗馬盧正权充使送至荊州。玄頤的弟子淨覺是韦后的兄弟。据王維所撰塔銘，淨覺在洛阳說法，“外家公主长跪献衣；荐紳先生却行擁篲。……不窺世典，門人与宣父中分；不受人爵，廩食与封君相比”（王右丞集卷二四）。他具备着貴戚与高僧的双重身分。神秀弟子普寂、敬賢、义福、惠福，在开元朝曾被人仿六朝的名流品題，目为“法山淨，法海清，法鏡朗，

法灯明”（楞伽师資記第八）。

惠能在广东創立的宗派，历史上称为“南宗”。“南宗”僧侶大多出身寒素。惠能本人身分极低。据法海所輯坛經，惠能自述：

“惠能慈父本官范阳，左降迁流，〔为岭〕南新州百姓。惠能幼小，父早亡，老母孤遺，移来海国，艰辛貧苦，于市卖柴。”

惠能父姓卢，范阳人，原是唐代望族，但他已遭流貶，降为百姓。惠能又述及他礼見弘忍时的對話：

“弘忍和尚問惠能曰：‘汝何方人？来此山礼拜吾，汝今向吾边复求何物？’

惠能答曰：‘弟子是岭南人，新州百姓。今故远来礼拜和尚，不求餘物，唯求法作佛。’

大师遂責惠能曰：‘汝是岭南人，又是獠獠，若为堪作佛？’

惠能答曰：‘人即有南北，佛性无南北；獠獠身与和尚不同，佛性有何差別？’”（同上）

按“獠”是唐代汉人歧視岭南少数民族的称谓。很可能惠能母亲是瑤人，所以惠能說他“身与和尚不同”。

王維应神会之請，撰六祖能禅师碑，說惠能“名是虛假，不生族姓之家；法无中边，不居华夏之地。……众生为淨土，杂居止于編人；世事是度門，混农商于劳侶”（王右丞集卷二五）。可見禅宗传教的对象和唐代前期的各宗有些不同，已經注意到品級性特权者以外的阶层。这里，應該指出，把“俗人变成教士”的做法，在各时代有不同的作用（参看馬克思恩格斯全集第一卷，頁四六一），在中世紀社会的作用并不是革新的，而是“把現世問題轉为神学的問題”的一种更簡易的手法。惠能公开宣称他不識字，和“北宗”大师以博学相炫也截然不同。“南宗”經典有时还采用当时流行的曲調，如南宗定邪正五更轉。

玄宗初，神会开始在北方传布“南宗”教旨。他当时所交游的，多是“近世新族”，如张說、王琚、崔日用等。开元二十年（公元七三二年），神会在滑台大云寺与号称“山东远”的崇远法师論辯，攻击“北宗”教义。天宝四載（公元七四五年），与张垙并任兵部侍郎的宋鼎請神会入洛阳。十二載，“北宗”僧侶勾結御史中丞卢奕，誣奏神会“聚徒，疑萌不利”，敕黜居弋阳郡。

安史乱后，肃宗至德二年（公元七五七年），敕置坛度僧，收“香水錢”以助軍需。神会被举主洛阳度坛，据贊宁宋高僧传卷八記：

“所获財帛頓支軍費，代宗郭子仪收复两京，会之济用頗有力焉。肃宗皇帝詔入內供养，敕将作大匠并功齐力，为造禅宇，于荷澤寺中是也。会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之門寂寞矣。”

“南宗”代“北宗”而兴，应以此事为一轉折关键。其所以是关键，不是如胡适所胡扯的南宗的“革命”，或什么頓悟式的“自然主义”；而相反地在于“財帛”的收入，在于簡便的“立地成佛”的教义更能广泛地吸收善男信女的“香水錢”。我們一再指出庶族地主在中世紀社会的两面性，从进步的一面看，有的善于把神学的問題轉变为現世的問題；而从反动的一面看，有的又善于把現世的問題轉变为神学的問題，禅宗“南宗”即代表着后者。因此，神会其人以比較通俗而富有偏激性的語言所传授的教义，最大的“功果”反而是对于統治階級的“济用頗有力”。从此，济用之力就不仅限于物質利益，而更重要的是在于“品級联合”的精神利益。

为了問題易于理解，我們对“北宗”和“南宗”的思想在下面分別予以論述。

(一)北宗的觀心論

現存“北宗”著作，以弘忍的凡趣聖道悟解真宗修心要論為最早，而以神秀的觀心論為最有代表性（本節所引禪宗文獻，除注明者外，均據燉煌寫本）。

“北宗”禪學以“守心”、“觀心”為宗旨，神秀說：

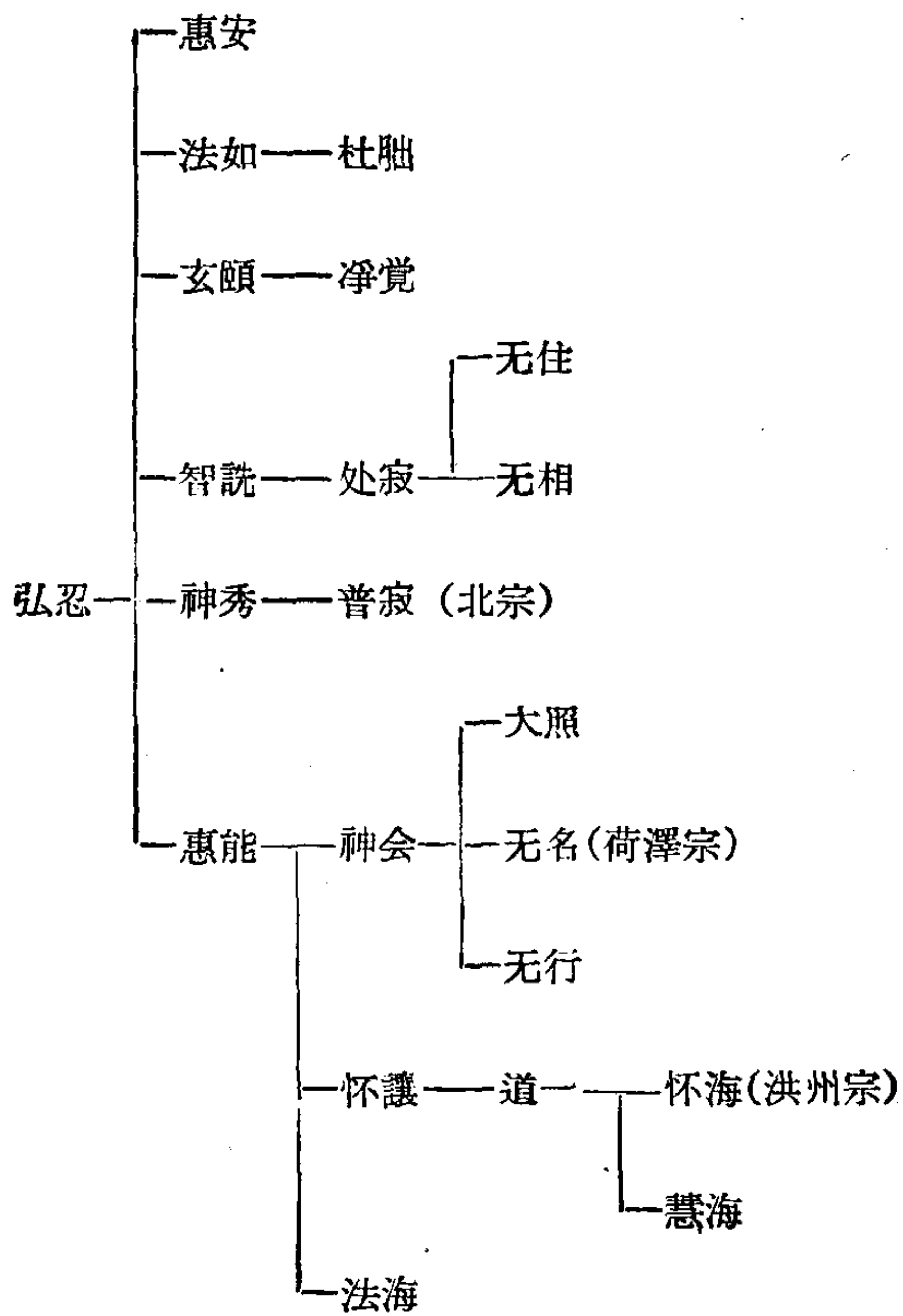
“心者，萬法之根本也。一切諸法，唯心所生。若能了心，萬行俱備。猶如大樹，所有枝條及諸花果，皆悉因根。”（觀心論）

在這種主觀唯心主義體系中，宇宙實體即是主觀的精神，所以認識世界本質這一哲學問題就轉化為“觀心”的精神自己的修煉，或所謂“了心”。

弘忍說：“夫修道之本体，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師。”（修心要論）先天完滿具足的心，或稱佛性，被規定為萬法的根本。“北宗”認為“一切眾生皆有佛性”，從這個抽象的無差別人性的命題看來，要比過去性有品級或人性有品類存在的說法高明多了，但“北宗”又認為佛性為妄念所遮復，不能顯現，因而在命題的內部又分別出差別性來，依此，企圖為新的“品級聯合”創設理論根據。神秀說：

“自心超用有二種差別。云何為二？一者淨心，二者染心。其淨心者即無漏真如之心，其染心者即是有漏無明之心。此二種心自然本來俱有，雖假緣和合，本不相生。……若真如自覺，覺不受所染，則稱之為聖；……若隨染造惡，受其纏復，則名之為凡。”（觀心論）

唐中叶禅宗传授表



【注】 表中所列人物以本篇所論及者为限。

如果說在“士庶不僭”的情況之下，人類的差別性是“聖”永遠為“聖”，而“凡”永遠為“凡”，聖凡的先天的分類和法律上的等級虛構相表里一致；那么在“士庶僭矣”的情況之下就不同了，人類的差別性以至高下的等級性是現實的，但“凡”可以升為“聖”，而“聖”也可以降為“凡”。升為“聖”的“凡人”在外延方面有所擴大，在內包方面則不在於有無佛性，而在於能否拔除染心妄念（道學所謂“欲”）而顯現所謂真如自体。淨覺曾以水與冰來形容這種關係：

“眾生與佛性本來共同。以水況冰，體有何異？冰猶質碍，

喻眾生之系縛；水性靈通，等佛性之圓淨。”（楞伽師資記序）

這一比喻，天台宗的智顛也曾使用過，這裡把佛性之在眾生，比喻成了水性之在冰。冰變為水，不是因了一定的溫度和氣壓的條件，而是好像固體與液體的區別（質碍或圓淨），要通過溶化的。其溶化的方法即否定的“不受所染”，這樣好像就使固體可能成為液體了。然而“眾生”如果是一種固體的質碍，那就在前提上被規定得反而不常存在，其永恒性的常存只有液體了。這一水冰的比喻，後來即為宋代道學家所常引用，以為至理名言。

在世界觀上，和安世高以來的禪學一樣，“北宗”僧侶所論證的仍是離有無中邊的涅槃本体。淨覺說：

“涅槃之道，……體空無相，不可為有；用之不廢，不可為無。……余嘆曰：‘天下有不解修道者，被有無系然也。……清淨心中，無彼無也。有無之法，妄想之域，豈足以標聖道？’”

（同上）

在“北宗”文獻中，常可以看到借用儒、道的一些傳統術語，來論證唯心主義的世界觀，例如淨覺就曾說：

“至道亡言，言即乖至，雖以性擬本，無本可稱。……聖心微隱，絕解絕知；大覺冥冥，無言無說。……本者道也，道恠恠

而无际，放曠清微，……不可图度。高而无上，度不可极；渊而无下，深不可测；大包天地，細入无間，故謂之道也。”(同上)

这里的老、庄气息是极浓厚的。极端的直綫性的認識方法，正暴露出唯心主义認識論的特点。更可注意的是証心論已經用“道心惟微”的“道心”一辞来代替佛学的“清淨心”：

“心无念处是道心，念无处所是道心，求无处所是道心，成无处所是道心，常念无念是道心。若悟此法，是名得道。”

道学家的所謂尧、舜心传，在这里已經显露端倪了。

体用关系也是“北宗”所注意的一大問題，神秀甚至說：“我之道法总会归‘体用’两字。”(楞伽師資記第七)大乘五方便关于这一問題有較詳細的敘述：

“問：是沒(什么)是体？是沒是用？

答：离念是体，見聞覺知是用。寂是体，照是用。寂而常用，用而常寂。寂而常用，即(則)事則理；用而常寂，則理則事。寂而常用，則空則色；用而常寂，則色則空。寂照，照寂。寂照，因性起相；照寂，摄相归性。寂照，空不异色；照寂，色不异空。寂是展，照是卷，舒則弥綸于法界，卷則总在于毛端。吐納分明，神用自在。”

由此可知，“北宗”所謂清淨佛性或道心虽然不是絕对的死寂，但从体用寂照的关系看来，一切的活动都是佛性自己的舒卷，使覺知之用不受外界所染。圣人的見聞覺知与凡人的見聞覺知的区别，在于圣人在見聞覺知时，能“不起心”，“不分別”。大乘无生方便門說：

“心不动，是定，是智，是理；耳根不动，是色，是事，是慧。”

这就是說，“北宗”对于外“相”實質上采取了消极的排拒态度，以达到所謂“真如无相，知亦无知”。道学家所謂“圣人无知”即由此而

来。“北宗”称此为“开智慧門”，大乘无生方便門說：

“和尚打木，問言：聞声不聞不动，此不动是从定发慧方便，是开慧門，聞是慧；此方便非但能发慧，亦能正定，是开智門，即得智，是名开智慧門。”

这样看来，聞声，耳根不动才是慧，意根不动才是智，即所謂“轉意成智”。

“北宗”的禅学达到这样的“天地境界”的方法，其总旨不外于磨除妄念而“順佛性”。弘忍說：

“既体知众生佛性本来清淨，如云底日，但了然守真心，妄念云尽，慧日即現，……譬如磨鏡，尘尽自然見性。”（修心要論）

法如弟子杜朏也說：

“稽首善知識，能令护本心，犹如浊水中，珠力自然現。”

（传法宝記）

这样磨練的守真方式就是道学家所謂“主敬”的淵源。神秀已經称此种修持为“敬”，他說佛教的礼拜，即是恭敬：

“夫礼者敬也，拜者伏也，所謂恭敬眞性，屈伏无明，名为礼拜。以恭敬故，不敢毀伤；以屈伏故，无令縱逸。”（觀心論）

在这里應該附带說明，“北宗”和“南宗”的不同，按傳統的說法，大都以了悟的迟速来分界，即所謂“南頓北漸”，这是不确切的。实际上，“北宗”弘忍神秀也都主张頓悟，如神秀觀心論說：“超凡証圣，目击非遙，悟在須臾，何煩皓首？”大乘无生方便門說：“一念淨心，頓超佛地。”不过各人的根（略当道学的“才”）有利鈍不同而已。同时，“南宗”也承認“学道者須頓見佛性，漸修因緣，……譬如母頓生子，与乳，渐渐养育，其子智慧自然增长。頓悟見佛性者亦复如是，智慧自然渐渐增长”（南宗定是非論）。从这一点看，可以說是“人

根有利鈍，道无南北祖”（景德传灯录卷三〇石头和尚参同契）。

（二）南宗的教义

“南宗”在中唐时期分为神会的荷澤宗和道一的洪州宗，教旨无大差别。在现存“南宗”的早期文献中，荷澤宗可以慧能的坛經与神会的几种語录为代表，洪州宗可以慧海的頓悟入道要門論为代表。

“南宗”禅学同样是以“識心見性”为本。对所謂“佛性”，“南宗”僧侶一般簡称之为“性”。他們关于“性”的描述，可綜括为两点：

第一，以性如虛空来論証唯心主义的世界观。慧能說：

“心量广大，犹如虛空。……既空，能含日月星辰、大地山河、一切草木。……性含万法是大，万法尽是自性。”（坛經）故南宗定邪正五更轉說：“見本性，等空虛。”道一的弟子怀海解釋“空生大覺中，如海一漚发”說：“空喻于漚，海喻于性，自己灵覺之性过于虛空。”（古尊宿語录卷二）在洪州宗文献中，“虛空”一辞逐漸被“太虛”代替，怀海和慧海都曾用“太虛”一辞，如慧海語录中說：

“又問：‘如何是法有宗旨？’师曰：‘隨其所立，即有众义。文殊于无住本立一切法。’曰：‘莫同太虛否？’师曰：‘汝怕同太虛否？’曰：‘怕。’师曰：‘解怕者不同太虛。’”（景德传灯录卷二八）

第二，既然性如虛空，虛空不有不无、无大小、无中边（神会語录），性就被說成一种神秘主义的不可捉摸的，即所謂中道的东西，如神会答内乡县令张万頃語：

“問：‘性是有无？’答：‘佛性非边义。’〔問：‘何以非边义？’〕答：‘不有不无，故是非边。’”（同上）

非边即是中道，所以神会的南阳和上頓教解脫禪門直了性坛語称“南宗”“悟中道第一义諦”。

“南宗”僧侶更进一步采用儒家的術語，例如神会就提出了唯心主义的“道体”，說：“道体无物，复无比量。”他的弟子大照（李慧光）的著作中更有下列一节：

“問曰：‘云何是道？云何是理？云何是心？’答曰：‘心是道，心是理，則是心外无理，理外无心。心能平等，名之为理；理照能明，名之为心。’”（大乘开心显性頓悟真宗論）

这种“心即是理”的主张，簡直和道学的命題沒有两样了。

慧能在坛經中說：“頓、漸皆立无念无宗、无相无体、无住无为〔为〕本。”所謂无念、无相、无住，是“南宗”“北宗”所共同的。两宗在理論上最大的差別，在于“北宗”認為淨心、染心本不相生，必須磨除妄念，才能于寂上起用；“南宗”虽然也主张本空寂体上自有般若智，但認為一切念都是道体本有之用。坛經特別強調真如是念之体，念是真如之用，神会也反复說明念与真如并无差別。因此，“妄念”本来就不存在，如大照說：

“問曰：‘一切众生总在妄想，为何亦在正智？’答曰：‘一切众生无〔不〕在正智，实无妄想。’問曰：‘我現今妄想，云何称有正智？’答曰：‘汝本来实无妄想，今称妄想，即如人食菘蕩子，于空中覓針。如此虛空，实无有針。’”（頓悟真宗論）

由这一观点出发，“南宗”不但主张一切世人皆有佛性，有般若智，而且只須發揮本有的性智，就是佛道，所以說“不断一物，亦无道可求”。“南宗”禅法的中心就是要用簡易的方法来点悟“凡人”，使“凡人”知道直接立証即是佛性，則“妄自不生”，如：

“一切众生若解空理者，实不假修道。”（无名觀行法）

“問曰：‘凡心、圣心，是一是二？’答曰：‘是一’。”（大照頓）

悟真宗論)

“汾州无业禅师参祖(道一),……曰:‘三乘文学,粗穷其旨,常聞禪門即心即佛,实未能了。’祖曰:‘只未了底心即是,更无別物。’”(馬祖道一禅师广录)

按照“南宗”的見解,无相是性,有相也是性;一切平等的本体是性,各自差异的現象也是性。大照頓悟真宗論:

“問曰:‘云何真性?’答曰:‘不起心,常无相清淨。’問曰:

‘云何自性?’答曰:‘見聞覺知、四大及一切法等,各有各性’。”这里“真性”与“自性”的差別,和道学所說的“天地之性”与“氣質之性”是类似的。

同样,关于“定慧”,“南宗”的主张也不同于“北宗”。“北宗”認為心不动为定,耳根不动为慧,“南宗”則認為“定慧等”。慧能說:

“我此法門以定慧为本第一,勿迷言定慧別,定慧体一不二。即定是慧体,即慧是定用,……如灯光,有灯即有光,无灯即无光,灯是光之体,光是灯之用。”(坛經)

神会說:

“无住是寂靜,寂靜体即名为定;从体上有自然智,能知本寂靜体,名为慧,此是定慧等。”(坛語)

这样看来,慧能神会对于“定慧”的解释是异于“北宗”的。“南宗”的“定慧等学”其实就是怀海所說“以无著心应一切物”,也就是“无为而无不为”,如神会說:“般若无知,无事不知。”这种思想,溯其远源,則又与僧肇的般若无知論相通。

因此,“南宗”教义是由否定一切轉化为它的对立面,而肯定了一切。俗世的一切,只要如大照所称,以所假定的“順正理”处之,就都成为神圣的。无名曾提出,在所謂心不生分別的条件之下,杀生、偷盜、行淫、妄語都归于无罪。这是不是有利于被統治階級的

反抗呢？不是的，因为有“世法”的前提，那“世法”规定了“凡夫”不能为所欲为地破坏等级。大照坦率地声称：

“世間所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即是世間法，不坏。是故經文：‘不坏世法，而入涅槃’，若坏世法，即是凡夫。”（頓悟真宗論）

这种思想，在三論宗代表者吉藏的教义中已見端倪。在上述大照、无名的教义中，只有上升为統治阶级的人物才能无所不为。

慧能已指出修行不必在寺，而所謂功德是：

“常行于敬，自修身即功，自修心即德。”（坛經）

佛教的禅行于是轉变为道学的“主敬”。

南北宗教旨的差异大略如上。另外，从修持形式上看，两宗也頗有不同，这和他們所依附的社会基础的高下是直接联系的。

在弘忍的修心要論中，还可以看到苦行禅的痕迹，如說：“但能著破衣，餐粗食，了然守心，佯癡，最省气力而能有功。”神秀以后，“北宗”大师实际已著美服，餐珍饈，苦行就被繁縟的坐禅仪式代替了。由“北宗”僧徒必須“讀誦大乘經，問甚深义”，便可知道“北宗”禅法不过是一种高貴的奢侈品。

相反的，“南宗”的頓教，表面上看来是“廉价的”，但在实际上这种“使俗人变成教士”的宣传在中世紀对人民具有更大的誘惑性。“南宗”反对坐禅，如神会就曾指斥普寂和降魔藏的坐禅为“障菩提”。同时，“南宗”也反对講习經論，如坛語說：“唯通其心，若心得通，一切經論义无不通者。”后世禅宗僧侶多有破經师的言論。“南宗”对俗人的說教决不是什么农民宗教，慧能本人就是受韶州刺史韦璩之流供养的。把“南宗”的兴起說成“革命”，并把神会說成“大政治家”的那些胡說，不但是对历史事实的顛倒，而且是对革命的最粗暴的歪曲。

到了道一以后，“南宗”更明显地伸展到封建制社会的最上层的特权阶级。陈之羽为怀海所撰塔铭说：

“大寂（道一）之徒，多諸龙象，或名聞万乘，入依京輦；或化洽一方，各安郡国。”（百丈語录附）

因此，怀海創立了独立的禅寺，制定了百丈丛林清規，甚至恢复了坐禅的仪式。元朝德輝在奉敕重編清規时写道：

“佛教入中国四百年而达摩至，又八传而至百丈（怀海），唯以道相授受，或岩居穴处，或寄律寺，未有住持之名。百丈以禅宗寔盛，上而君相王公，下而儒老百姓，皆嚮风問道，有徒实蕃，非崇其位，則师法不严，始奉其师为住持，而尊之曰‘长老’。……作广堂以居其众，設两序以分其职，而制度粲然矣。”（住持章第五）

毫无疑问，这些长老們历代受名公巨宦的崇敬，不只是由于他們长于誘騙俗人，而更主要的是由于他們对封建主义的“制度”和“世法”有維系的“功德”，使“异端”的思想不至于危及封建主义的秩序，这也就是反动派胡适所喜爱引用的一句禅宗的話：“只要寻一个不受人惑的人”了！

在“北宗”和“南宗”的禅学中，我們已經可以看到这样的傾向：它們綜合了其他各派佛学所共具的一些基本思想，而使煩瑣的教义归于簡易。思辨的佛学在这里已經到了轉折点，繁重的推理形式已經部分地为通过謎語似的問答而“頓悟”的神秘途径所代替。这即是說，从一种醉醺醺的世界，走向另一种醉醺醺的世界。晚唐以后，“北宗”与荷澤宗均归衰熄，盛行的临济、滙仰、曹洞、云門、法眼五宗，宗旨都归本于洪州宗，而形式則是所謂“机鋒”、“棒喝”。在这里，一切推理与論証的形式都被抛弃了，思辨的“义学”已經到了山穷水尽的境地。五代至北宋之間，禅学的一些思辨也不出南

北宗的范畴。

关于唐代的禅宗，我们追溯其本源，就以“北宗”和“南宗”作为代表来论述，至于由此衍变出来的五宗，则留待宗教史的著作去研究，因为五宗文献虽卷帙浩繁，但连中世纪哲学的思辨性也不具备了，因而在思想史上没有足够的篇幅来作有关它们的论证。

第五章

刘知幾的进步的史学思想

第一节

刘知幾史学的批判精神和对优良传统的发扬

刘知幾，字子玄，彭城人，生于唐高宗龙朔元年（公元六六一年），卒于玄宗开元九年（公元七二一年）。他是唐代的大史学家大著作家。他自著書，有刘氏家乘十五卷、刘氏譜考三卷、史通二十卷、睿宗实录十卷、刘子玄集三十卷；和别人合修的書有三教珠英一千三百一十三卷、氏族系录二百卷、唐書八十卷、高宗实录二十卷、中宗实录二十卷、則天皇后实录三十卷。史通是他的代表作，也是唯一流传至今的著作，其中也有三篇佚失了，有一篇的原来面貌失真了。

刘知幾在六十一年的一生中，学史治史的生活差不多要占五十年。在兒童时期，他已对历史有很大的兴趣。二十岁登进士第以后，任获嘉县主簿，有不少時間讀史。四十二岁以后，以著作佐郎兼修国史，不久即迁左史。四十四岁时，曾因拜鳳閣舍人，暫停史职，但第二年就又除著作郎，仍兼修国史。四十八岁时，离史館，但不久仍参加修史的工作。此后，他大概一直到六十一岁，官阶虽有迁轉，一直都兼着史职。史通写成于中宗景龙四年（公元七一〇年），这时刘知幾年五十岁。此后，史通仍有修改。

刘知幾自叙說：

“予幼奉庭訓，早游文學。年在紈綺，便受古文尚書。每苦其辭艱瑣，難為諷讀，雖屢逢捶撻，而其業不成。嘗聞家君為諸兄講春秋左氏傳，每廢書而听。逮講畢，即為諸兄說之。因竊嘆曰：‘若使書皆如此，吾不復怠矣。’先君奇其意，于是始授以左氏，朞年而講誦都畢，于時年甫十有二矣。所講雖未能深解，而大義略舉。父兄欲令博觀義疏，精此一經。辭以獲麟已后未見其事，乞且觀餘部，以廣異聞。次又讀史、漢、三國志。既欲知古今沿革，歷數相承，于是觸類而觀，不假師訓。自漢中興已降，迄乎皇家實錄，年十有七，而窺覽略周。其所讀書，多因假賃，雖部帙殘缺，篇第有遺，至于敘事之紀綱、立言之梗概，亦粗知之矣。但于時將求仕進，兼習揣摩。至于專心諸史，我則未暇。

洎年登弱冠，射策登朝。于是思有餘閑，獲遂本願。旅游京、洛，頗積歲年，公私籍書，恣情披閱。至如一代之史分為數家，其間雜記小書，又竟為異說，莫不鑽研穿凿，盡其利害。加以自小觀書，喜談名理，其所悟者皆得之襟腑，非由染習。故始在總角，讀班、謝兩漢，便怪前書不應有古今人表，後書宜為更始立紀。當時聞者，共責以為童子何知，而敢輕議前哲。于是赧然自失，無辭以對。其後見張衡、范曄集，果以二史為非。其有暗合于古人者蓋不可勝紀。始知流俗之士，難與之言，凡有異同，蓄諸方寸。”（史通卷十）

刘知幾的這些話，說的是他三十歲以前的情況，但却概括了他一生治學的路數。他讀左氏傳，並不要“精此一經”，而是“見其事”，以“廣異聞”。他讀一代之史，要兼讀數家，要鑽研雜記小書中的異說。他能“觸類而觀，不假師訓”；他“喜談名理”，“得之襟腑”；他

“輕議前哲”，并不拘于流俗之論，“凡有異同，蓄諸方寸”。他这种路数的发展，使他倾向于一种錯綜經緯、上下古今之学，既不专主一家之說，也不作正統异端之分，其特点即在于虽年輕学浅，而敢想敢說，不为传统所惑，不为权威所拘。

刘知幾的史通，是貫串他治学精神的著作。自叙說：

“昔汉世刘安著書，号曰淮南子。其書牢籠天地，博极古今，上自太公，下至商鞅。其錯綜經緯，自謂兼于数家，无遺力矣。然自淮南已后，作者无絕，必商榷而言，則其流又众。

盖仲尼既歿，微言不行。史公著書，是非多謬。由是百家諸子，詭說异辞，务为小辨，破彼大道。故揚雄法言生焉。

儒者之書博而寡要，得其糟粕，失其精华。而流俗鄙夫，貴远賤近，传茲牴牾，自相欺惑。故王充論衡生焉。

民者冥也，冥然罔知，率彼愚蒙，墻面而視。或訛音鄙句，莫究本源；或守株胶柱，动多拘忌。故应劭风俗通生焉。

五常异禀，百行殊軌。能有兼偏，知有长短。苟随才而任使，則片善不遺；必求备而后用，則举世莫可。故刘劭人物志生焉。

夫开国承家，立身立世，一文一武，或出或处。虽賢愚壤隔，善恶区分，苟时无品藻，則理难銓綜。故陆景典語生焉。

詞人屬文，其体非一，譬甘辛殊味，丹素异彩。后来祖述，識味圓通，家有詆訶，人相拮据。故刘勰文心〔雕龙〕生焉。

若史通之为書也，盖伤当时載笔之士，其义不純，思欲辨其指归，殫其体統。夫其書虽以史为主，而餘波所及，上穷王道，下揆人倫，总括万殊，包吞千有。自法言已降，迄于文心而往，以納諸胸中，曾不憊芥者矣。夫其为义也，有与夺焉，有褒貶焉，有鉴誡焉，有諷刺焉。其为貫穿者深矣，其为网罗者密

矣，其所商略者远矣，其所发明者多矣。盖談經者恶聞服、杜之嗤，論史者憎言班、馬之失，而此書多譏往哲，喜述前非，获罪于时，固其宜矣。犹冀知音君子，时有观焉。尼父有云：‘罪我者春秋，知我者春秋’，抑斯之謂也。”

史通的“总括万殊，包吞千有”，在形式上近似于淮南子的“牢籠天地，博极古今”。但史通的与夺、褒貶、鉴誡、諷刺，在內容上和精神上，吸取了揚雄法言的傳統，以反对詭言异辞；繼承了王充論衡的觀點，以攻击欺惑牴牾；重視着应劭风俗通的方法，以化除拘忌；並吸收了应劭的辨識人物兼偏长短、陆景的品藻賢愚善恶、刘勰的評論古今文章等等特点。总的來說，史通的撰作，在于“以史为主”，而闡明治史的通識，这就在理論上和方法上具有着哲学的意义。鉴識篇說：“夫人識有通塞，神有晦明”（史通卷七）。通識是史通全書的主題。刘知幾在这里沒有說出他和史記的关系。但他对于史記，童年时就学习过，对于司馬迁“拾遺补艺（六艺），成一家之言，厥协六經异传，整齐百家杂語”的精神，不能不受到一定的影响。他在六家篇說：“史記家者，其先出于司馬迁。自五經間行，百家竞列，事迹錯糅，前后乖舛。至迁乃鳩集国史，采訪家人，上起黃帝，下穷汉武，紀传以統君臣，書表以譜年爵”（史通卷一）。在二体篇說：“史記者，紀以包举大端，传以委曲細事，表以譜列年爵，志以总括遺漏，逮于天文地理、国典朝章，显隱必該，洪纖靡失”（同上）。这都是从“通”的方面对史記的推許。儘管在别的方面刘知幾对史記頗有不同的意見，但在“通”的这一点上对史記是贊美的。史通序說：“且汉求司馬迁后，封为‘史通子’，是知史之称‘通’，其来已久，博采众議，爰定茲名”。这就不只是一个名称的問題，而是刘知幾以司馬迁之得“通幾”（相当于哲学）之学高人一筹，并隱然以当代司馬迁自居了。

这里应该指出，刘知幾在著作生涯中和当时的现实是有矛盾的。他之所以写史通，是出于不得已，是不得已而求其次的办法；他之隐然以当代司馬迁自居，也还只是一种谦逊的表示，而并不满足于作当代的司馬迁。自叙說：

“昔仲尼以睿圣明哲，天縱多能，睹史籍之繁文，懼覽者之不一，刪詩为三百篇，約史記以修春秋，贊易道以黜八索，述职方以除九丘，討論墳典，断自唐虞，以迄于周。其文不刊，为后王法。自茲厥后，史籍逾多，苟非命世大才，孰能刊正其失！嗟予小子，敢当此任。其于史传也，尝欲自班、馬已降，訖于姚、李、令狐、顏、孔諸書，莫不因其旧义，普加厘革。但以无夫子之名，而輒行夫子之事，将恐致惊末俗，取咎时人，徒有其劳而莫之見賞。所以每握管叹息，迟回者久之。非欲之而不能，实能之而不敢也。

既朝廷有知意者，遂以載笔見推。由是三为史臣，再入东观。每惟皇家受命，多历年所，史官所編，粗惟記錄。至于紀传及志，則皆未有其書。长安（公元七〇三年）中，会奉詔預修唐史。及今上（中宗）即位，又敕撰則天大圣皇后实录。凡所著述，尝欲行其旧議，而当时同作諸士及监修貴臣，每与其凿枘相违，齟齬难入。故其所載削，皆与俗浮沉，虽自謂依违苟从，然犹大为史官所嫉。嗟乎！虽任当其职，而吾道不行；見聞于时，而美志不遂。鬱快孤憤，无以寄怀。必寝而不言，嘿而无述，又恐歿世之后，誰知予者。故退而私撰史通，以見其志。”

这就說出，刘知幾沒有孔子之名而要行孔子之事；同时，又以无孔子之名而怕行孔子之事。这是刘知幾的真正願望，也是他的严重顧慮。他所要求的“通”，本来是要刪定司馬迁以下的史書，上繼孔子，成不刊之典，但因了官职这一种束縛以及和官僚們的矛盾，

却又不能不退而以写出史通为限，而把他的志愿局限于对古今史书的评论上。这是刘知幾的矛盾，同时也是社会矛盾在刘知幾思想上的反映。当时的社会矛盾是复杂的：一方面是豪族地主与庶族地主之间的社会斗争，通过学术上的折光，反映为刘知幾以博雅高才对于流俗之人的指摘态度；另一方面是进步思想与封建主义的正宗虚构的专断之间的文化斗争，反映为刘知幾以一家独创之学对于官僚机构史局监修的抗议精神。由前者而论，是品级性地主的传统意识对历史估价的偏见；由后者而论，是中国思想史上优良传统的发扬。这两者的矛盾恰巧集中于刘知幾一身，而刘知幾的学术活动却以积极性为主要方面。

刘知幾出身名门，是汉代楚孝王囂的曾孙居巢侯般之后。他作刘氏家乘及谱考，考定刘氏先世，希望能得居巢的封邑，后来果然被封为“居巢县子”。他和柳冲徐坚等所修氏族系录，是唐代重要的氏族书。他在书志篇和杂述篇对于古老的氏族怀有颇深的感情。他对于氏族谱的真伪、不同氏族的盛衰，虽都给予了注意，但对于氏族的重重视却是前后一贯的。帝王苗裔，公侯子孙，高门贵族以及郡正州曹的世家，都被认为是氏族志的好材料；而对这类材料的记录是被认为“品藻士庶”的有用的东西。辨明氏族谱的真伪和不同氏族的盛衰，也正是为了把氏族史搞得更正确一些，以防所谓“伪”“冒”。

刘知幾的士族门第的偏见是很显著的。史通卷十辨职篇说：

“大抵监史为难，斯乃尤之尤者。若使直若南史，才若马迁，精勤不懈若扬子云，諳識故事若应仲远，兼斯具美，督彼群才，使夫载言记事，藉为模楷，搦管操觚，归其仪的，斯则可矣。但今之从政则不然，凡居斯职者，必恩幸贵臣，凡庸贱品，饱食安步，坐啸画诺，若斯而已矣。”

“夫人既不知善之为善，則亦不知恶之为恶。故凡所引进，皆非其才。或以势利見升，或以干祈取擢。遂使当官效用，江左以不乐为謠；拜职辨名，洛中以不閑为說。言之可为大噓，可为长叹也！”

这些话当然也反映了史館中的恩幸貴臣的以势利見升，以及他們在学术上的无知，但更根本地还是反映了史局职务中士族和庶族的矛盾。刘知幾在这里所痛心的，不仅仅是官僚机构的用非其才，而还在于“恩幸貴臣，凡庸賤品”以“势利”和“干祈”而取得高位，从而“督彼群才”。在史通卷十一史官建置篇中更指斥“近代趋竞之士”所以“尤喜居于史职”，为的是“書成繕写，則署名同献，爵賞既行，則攘袂爭受”，以及可以“書之譜传，借为美談，載之碑碣，增其壮观。”刘知幾虽然以当代司馬迁自居，以繼承孔子为志，但又以史通和白虎通比拟（見史通序），这在一定意义上就反映出一种隱約的士族的偏見。另一方面，刘知幾确也暴露出当时封建主义的官僚組織之束縛，在那里不問士庶，以势利和干祈为进身之阶，从而窒息了学术的研究。

刘知幾的这种議論和他反对史館监修是有联系的。因为当时监修人員以及史局的其他人員固然有不少是出身于庶族的，但他反对监修，更主要的是在这种制度对于修史工作的有害而无利。約在景龙二年（公元七〇八年）或其以后不久（見唐会要卷六四史館杂录下），刘知幾致書国史监修官萧至忠等，指出官僚机构式的史館的五不可。其中第一、第三、第四有这样的話：

“古之国史，皆出自一家。如魯、汉之丘明、子长，晋、齐之董狐、南史，咸能立言不朽，藏諸名山。未聞藉以众功，方云絕笔。唯后汉东觀，大集群儒，著述无主，条章靡立，由是伯度（李法）譏其不实，公理（仲长統）以为可焚，张（衡）、蔡（邕）二

子糾之于当代，傅(玄)、范(曄)两家嗤之于后葉。今者史司取士，有倍东京，人自以为荀(悅)、袁(宏)，家自称为政、駿(刘向、歆)。每欲記一事，載一言，皆閣笔相視，含毫不断。故头白可期，而汗青无日。其不可一也。”

“昔董狐之書法也，以示于朝；南史之書弑也，执簡以往。……然今館中作者，多士如林，皆願长喙，无聞齷舌。倘有五始初成，一字加貶，言未絕口，而朝野具知，笔未栖毫，而縉紳咸誦。夫孙盛实录，取嫉权門；王劭直書，見讎貴族，人之情也，能无畏乎？其不可三也。”

“古者刊定一史，纂成一家，体統各殊，指归咸別。夫尚書之教也，以疏通知远为主；春秋之义也，以惩恶劝善为先。史記則退处士而进姦雄，汉書則抑忠臣而飾主闕。斯并曩时得失之列，良史是非之準，作者言之詳矣。頃史官注記，多取稟監修，楊令公(楊再思)則云必須直詞，宗尚書(宗楚客)則云宜多隱惡。十羊九牧，其令难行；一國三公，适从何在？其不可四也。”(史通卷二十忤时)

这都指出封建官僚机构的史官監修远不及个人著作之能无所顧慮，自成一家之言。辨职篇更明白提出来一家独创之学是古代的优良传统：

“昔丘明之修传也，以避时难；子长之立記也，藏于名山；班固之成書也，出自家庭，陈寿之草志也，創于私室。然則古来賢儁，立言垂后，何必身居廡宇，迹参僚屬，而后成其事乎？是以深識之士知其若斯，退居清靜，杜門不出，成其一家，独断而已；岂与夫冠猴献状，評議其得失者哉？”(史通卷十)

在这里，刘知幾的批判确对于“官館監修”的封建統治，指出了一些危害学术发展的实質。

史通的“通識”，是刘知幾一家独断之学的精神所在。如他所說，一家独断之学是自古以来的优良传统，而对治史的通識的要求，实际上也同样是自古以来的优良传统。自“疏通知远”的書教，“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的史記，以至于史通自叙所說論衡、风俗通、文心雕龙等書，无一不在治学精神上从“通”字上下功夫。但刘知幾独断之学有他的特点：其一是史才論，其二是直笔論。从史学方法上說，史才論和直笔論屬於历史編纂学和史料学的范围。史通卷十一史官建置篇說：“夫为史之道，其流有二。……書事記言，出自当时之簡，勒成刪定，归于后来之笔。然則当时草創者，資乎博聞实录，若董狐、南史是也；后来經始者，貴乎儻識通才，若班固、陈寿是也。必論其事业，前后不同，然相須而成，其归一揆。”这段話，也正是从史料学和历史編纂学的区别和联系上来論述史才和直笔之間的关系。关于史学方法上的問題，应由史学史进行具体的分析，我們在这里只着重指出刘知幾論点之理性主义的傾向及其对史学优良传统的发展。

刘知幾的史才論。旧唐書本传和唐会要卷六十三所記，頗为人所熟知，而本传所記比較詳細。本传说：

“礼部尚書郑惟忠尝問子玄曰：‘自古以来，文士多而史才少，何也？’对曰：‘史才須有三长，世无其人，故史才少也。三长，謂才也、学也、識也。夫有学而无才，亦犹有良田百頃，黄金滿籩，而使愚者营生，終不能致于貨殖者矣。如有才而无学，亦犹思兼匠石，巧若公輸，而家无榘桷斧斤，終不果成其宮室者矣。犹須好是正直，善恶必書，使驕主賊臣所以知惧，此則为虎傅翼，善无可加，所向无敌者矣。脫苟非其才，不可叨居史任。自夏古已来，能应斯目者，罕見其人。’时人以为知言。”

(旧唐書卷一〇二)

这是以才、学、識三者为史才所必須兼备的条件，其說是自孟子开其端緒。孟子离娄下：“王者之迹熄而詩亡，然后春秋作。晋之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齐桓晋文，其文則史。孔子曰，其义則丘窃取之矣。”后来班固作汉書司馬迁传贊說：“然自刘向、揚雄博极群書，皆称迁有良史之材，服其善序事理，辨而不华，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱恶。”范曄为班固作传，称“固文膽而事詳”，“然其論議，常排死节，否正直，而不叙杀身成仁之为美。”曄自序后汉書，說“常耻作文士”“常謂情志所托，故当以意为主，以文传意。以意为主，則其旨必見。以文传意，則其詞不流。”刘知幾所說的才，相当于孟子、班固、范曄所謂的“文”。史通卷九有覈才篇，就是专論史传之文的。刘知幾所說的学，相当于孟子、班固、范曄所謂的“事”，是指史事說的。刘知幾所說的識，相当于孟子所謂的“义”，班固所謂的“不虛美，不隱恶”，范曄所謂的“論議”和“意”，是指历史观点說的。刘知幾繼承前人的論点，把“学”比作材料和工具，把“才”比作生产的方法，把“識”說成是研究历史的观点和方法，但比前人說的更清楚了，更系統了。在这三者中，刘知幾实最重“識”，才、学都离不开它。这是史通要求通識的具体內容，也可以說是范曄“以意为主”的发展。

刘知幾論史識，有三个特点是值得注意的。第一，他注重“博采”和“善择”：

“凡此諸書，代不乏作，必聚而为志，奚患无文？譬夫涉海求魚，登山採木，至于鱗介脩短，柯条巨細，盖在择之而已。苟为魚人匠者，何虑山海之貧罄哉？”（史通卷三書志）

“盖珍裘以众腋成温，广厦以众材合构。自古探穴藏山之士，怀鉛握槧之客，何尝不徵求异說，採摭群言，然后能成一家，传諸不朽。……”

但中世作者，其流日煩。虽国有册書，杀青不暇，而百家諸子，私存撰录，寸有所长，实广聞見。其失之者，則有苟出异端，虛益新事。……

又訛言难信，傳聞多失。至如曾參杀人，不疑盜嫂，霍义不死，諸葛犹存，此皆得之于行路，傳之于众口，儻无明白，其誰曰然？……嗚呼，逝者不作，冥漠九泉，毀譽所加，远誣千載。异辞疑事，学者宜善思之”（同上卷五採撰）。

“然則芻蕘之言，明王必择，葑菲之体，詩人不弃。故学者有博聞旧事，多識其物。若不窺別录，不討异書，专治周孔之章句，直守迂固之紀傳，亦何能自致于此乎？且夫子有云：‘多聞择其善者而从之，知之次也。’苟如是，則書有非圣，言多不經，学者博聞，盖在择之而已。”（同上卷十杂述）

“假有学穷千載，書总五事，見良直而不覺其善，逢牴牾而不知其失，葛洪所謂‘藏書之箱篋’‘五經之主人’。而夫子有云：‘虽多亦安用为？’其斯之謂也”（同上卷一八杂說下）。

从上面的一些材料中，我們可以看到这样几个重要的方面，（1）刘知幾举出一些生产活动以及人們的日常生活的例子，来闡明在历史研究中“博採”“善择”的重要性。（2）他又提出“博採”并不限于一些有名的史書，而应“博聞旧事，多識其物”，包括“別录”与“异書”在內。这不仅扩充了历史研究者的眼界，而且也扩大了史料的范围。（3）刘知幾認為“博採”与“善择”应当相結合，仅有前者而无后者，就会为史料所淹沒，成为史料的奴才；如果仅有后者而无前者，那么“善择”也終究成为一句空話了。

第二，刘知幾提出“兼善”和“忘私”。兼善指兼取各家之长，不要拘泥于一家的偏見；“忘私”指不蔽于个人情感的爱憎，片面地肯定或否定，要爱而知其丑，憎而知其善。他說：

“夫自古学者，談称多矣。精于公羊者，尤憎左氏，习于太史者，偏嫉孟坚。夫能以彼所长，而攻此所短，持此之是，而述彼之非，兼善者鮮矣。”(同上)

“夫書名竹帛，物情所竞，虽圣人无私，而君子亦党。盖易之作也，本非記事之流，而孔子系辞，輒盛述顏子，称其殆庶。虽言則无媿，事非虛美，亦由視予犹父，門人日亲，故非所要言，而曲垂編录者矣。既而揚雄寂寞，师心典誥，至于童烏稚子，蜀汉諸賢，太玄法言恣加褒賞。虽內举不避，而情有所偏者焉。夫以宣尼叡哲，子云參圣，在于著作不能忘私，則自中庸以降，抑可知矣。如謝承汉書，偏党吳越，魏收代史，盛夸胡塞，复焉足怪哉？”(同上)

“盖明鏡之照物也，妍媸必露，不以毛嬙之面或有疵瑕而寢其鑒也；虛空之传响也，清浊必聞，不以蘇駒之歌时有誤曲而輟其应也。夫史官执簡，宜类于斯。苟爱而知其丑，憎而知其善，善恶必書，斯为实录。”(同上卷一四惑經)

“考茲众美(按指春秋之虛美)，徵其本源，良由达者相承，儒教传授，既欲神其事，故談过其实。論語曰：‘众善之，必察焉。’孟子曰：‘尧舜不胜其美，桀紂不胜其恶。’寻世之言春秋者，得非睹众善而不察，同尧舜之多美者乎？”(同上)

刘知幾对于“爱而知其丑”是特別能身体力行的。他对史書，最推崇左传和王劭齐志，但也并不諱言二書的缺点。在杂說上篇，他指出“左氏录夫子一时戏言，以为千載篤論，成微婉之深累，玷良直之高范”。在杂說下篇他也指摘王劭“喜論人帷簿不修、言貌鄙事，訐以为直。”刘知幾所以反对“談經者恶聞服、杜之嗤，論史者憎言班、馬之失”，所以“多譏往哲，喜述前非”，其道理在不存偏見这一点上。宋祁为刘知幾作传，說他“工詞古人”(新唐書卷一三二)，

是一种很籠統的批評，是不了解刘知幾的这一特点的。

第三，刘知幾提出“探蹟”。史通卷七有探蹟篇，探求众論的煩言，实事求是，反对臆說，一开始就說：

“古之述者，岂徒然哉？或以取舍难明，或以是非相乱，由是書編典誥，宣父辨其流，詩列风雅，卜商通其义。夫前哲所作，后来是观。苟失其指归，則难以传授。而或有妄生穿凿，輕究本源，是乖作者之深旨，誤生人之后学，其为謬也，不亦甚乎？”

此文之下，連举六例加以說明。其中有一例說：

“盖明月之珠，不能无瑕；夜光之璧，不能无類。故作者著書，或有病累，而后生不能詆訶其过，又更文飾其非，遂推而广之，强为其說者，盖亦多矣。如葛洪有云：司馬迁发憤作史記百三十篇，伯夷居列传之首，以为善而无报也；項羽列于本紀，以为居高位者非关有德也。案史之于書也，有其事則記，无其事則闕。寻迁之馳騫今古，上下数千載，春秋已往，得其遺事者，盖唯首阳之二子而已。然适使夷、齐生于秦代，死于汉日，而乃升之传首，庸謂有情？今者考其先后，随而編次，斯則理之恒也，烏可怪乎？必謂子长以善而无报，推为传首，若伍子胥、大夫种、孟軻、墨翟、賈誼、屈原之徒，或行仁而不遇，或尽忠而受戮，何不求其品类，簡在一科，向乃异其篇目，各分为卷？”

这个例子，說明刘知幾的“探蹟”是能采取审慎的态度，入情入理地处理問題的。

刘知幾論“史識”的这三个特点，注重了对史料的审查与选择，特別更重視了对問題的分析，其中是包含着科学方法的因素的。

刘知幾的直笔論，是以直笔为史家的忠实責任，不允許为任何

权势所变更。史通卷七有直書和曲笔两篇，把这个看法說得斬釘截鉄。直書篇說：

“盖烈士徇名，壮夫重气，宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存。若南、董之仗气直書，不避强禦；韦、崔之肆情奋笔，无所阿容，虽周身之防有所不足，而遺芳餘烈，人到於今称之。与夫王沈魏書，假回邪以窃位，董統燕史，持諂媚以偷荣，貫三光而洞九泉，曾未足喻其高下也。”

曲笔篇說：

“其有舞詞弄札，飾非文过，若王隱、虞預毀辱相凌，子野、休文釋紛相謝，用舍由乎臆說，威福行乎笔端，斯乃作者之丑行，人倫所同疾也。亦有事每憑虛，詞多烏有，或假人之美，藉为私惠，或誣人之恶，持报己仇，若王沈魏录，濫述貶甄之詔，陆機晋史虛张拒葛之鋒，班固受金而始書，陈寿借米而方传，此又記言之奸賊，載笔之凶人，虽肆諸市朝，投畀豺虎可也。”

刘知幾这些話說的是史家的神圣責任，同时也是对当代某些史臣的撻伐。他在古今正史篇指斥許敬宗“或曲希时旨，或猥飾私憾，凡有毀誉，多非实录”，指斥牛鳳及“凡所撰录，皆素貴私家行状”，在史官建置篇也指斥“許敬宗之矫妄，牛鳳及之狂惑”（史通卷一一），这都是对于并代史臣之无保留的批判。

刘知幾所謂“直笔”，講究“不掩恶，不虛美”（杂說下），甚至反对为了拘于礼法，限以师訓，而使真相不明，因此，他婉轉指出即使是孔子的話也不可拘泥。他說：

“案論語曰：‘君子成人之美，不成人之恶’，……夫圣人立教，其言若是，在于史籍，其义亦然。是以美者因其美而美之；虽有其恶，不加毀也。恶者因其恶而恶之；虽有其美，不加誉也。故孟子曰：‘尧舜不胜其美，桀紂不胜其恶’。魏文帝曰：

‘舜、禹之事，吾知之矣’。汉景帝曰：‘言学者无言湯武受命，不为愚’。斯并曩賢精鑑，已有先覺，向拘于礼法，限以师訓，虽口不能言，而心知其不可者，盖亦多矣。”（同上卷一三疑古）这些话大大地剥夺了儒家经典的圣光。

刘知幾在理論上反对掩恶虛美，并且他也是能实践“不掩恶，不虛美”的。他在史通里写有疑古惑經两篇，并不因为尚書春秋是經書而隱瞞它們的缺点，这两篇的內容要在本章第二节去說。同时，他也不是籠統地疑古惑經，而是就事論事。惑經篇开始說：“昔孔宣父以大圣之德，应运而生，生民已来，未之有也。故使三千弟子，七十門人，鑽仰不及，請益无倦。然則尺有所短，寸有所长，其間切磋酬对，頗亦互聞得失。何者？睹仲由之不悅，則矢天戾以自明，答言偃之絃歌，則称戏言以释难。斯則圣人設教，其理含弘，或援誓以表心，或称非以受屈。岂与夫庸儒末学，文过飾非，使夫問者緘辞杜口，怀疑不展，若斯而已哉？”这可見刘知幾既不因为惑經而惑疑孔子在历史上的成就，也同时注意到了孔子和普通人一样，具有某些缺点，而不能盲目崇拜。

史才論和直笔論是刘知幾“独断”之学在治学精神上的重要特点。刘知幾在評論史書史事，在闡述他的历史观点时都貫徹了这样的精神。

第二节

刘知幾史論的历史价值及其理性主义

史通有一大部分是評論历史著作的，刘知幾往往因評論历史著作而涉及史事，或就某些史事来評定某一史書价值的高下。在这里，刘知幾常以不少的笔墨去揭发或諷刺統治階級內部不可告

人的矛盾和黑暗。

刘知幾的时代，特别是在他二十岁成进士以后（唐高宗永隆元年，公元六八〇年）到他五十岁写成史通时（中宗景龙四年，公元七一〇年）的三十年間，是当时封建統治阶级内部傾軋得很厉害的时代。首先，突出地表現出来的是宮廷政变的連續出現。武后于永隆元年废太子賢为庶人，已是准备宮廷政变的信号。嗣圣元年（公元六八四年）废中宗为廬陵王，武后大权独攬。天授元年（公元六九〇年），武后自称皇帝，改唐为周。神龙元年（公元七〇五年），张柬之等迫武后讓位，拥中宗复位。神龙三年，太子重俊发兵攻宮城，兵敗身死。景龙四年，安乐公主毒杀中宗，韦后临朝。临淄王隆基起兵，杀韦后，立睿宗。这三十年間，經過四五次宮廷政变，其中有一次是改換了朝代的，有一次是恢复了朝代的，有一次是想改換朝代而沒有成功的。

和宮廷政变密切联系的，是李唐皇室集团和武后集团的不断的战争。从徐敬业的起兵揚州，中經琅邪王冲的起兵博州、越王貞的起兵豫州，以至武后讓位以前，反武斗争都是失败的。武后集团除了在軍事上打击反对派外，还用严刑峻法对付唐家宗亲和大臣。天授年間，唐宗室被杀略尽，幼弱之存者也被流放岭南。徐敬业的党与、唐諸王的亲戚僚屬以及不能逢迎武后意旨的唐家旧臣，多被大批地杀戮。武后退位后，武后心腹如武三思等照旧得势，恢复唐室的功臣张柬之等都遭到了流放，并且有人受到杀害。

宮廷政变和李、武两集团的斗争，是有它的社会基础的。唐宗室和旧臣的失败，意味着庶族的抬头。这一方面表现为“告密者往往得五品”，又一方面表现为“存撫使所举人，无問賢愚，悉加擢用”。当时有諺語說：“补闕連車載，拾遺平斗量，權（四齿耙）推侍御史，盃脫校書郎”（通鑑卷二〇五）。諺語說明官职之濫，同时也

說明統治集團內部新陳代謝之快。以庶族代替唐室勳宦和大族，這是當時武后措施中的必然趨勢。不管她出身怎樣，也不管她是否當初真願意這樣作，但她既然要奪取政權，就必須走這一條路。但這並不能為當時統治階級內部爭權奪利的殘酷鬥爭而辯解，毋寧說殘酷和惡毒是封建統治階級共有的本質。武后為了自己的政權，不只对唐宗室和舊族殘酷，對她一手提拔起來的人也是一樣。她豢養索元禮周興來俊臣等酷吏，多方羅織，以酷刑逼供，以致“朝士人人自危，相見莫敢交言，道路以目。或因入朝，密遭掩捕。每朝，輒與家人訣曰：‘未知復相見否？’”甚至“每除一官，戶婢竊相謂曰：‘鬼朴又來矣’。不旬月，輒遭掩捕、族誅。”侍御史周矩曾為此上疏說：“今滿朝側息不安，皆以為陛下朝與之密，夕與之仇，不可保也。”（以上見通鑑卷二〇四至二〇五）很显然，死在武后統治下的，不只是唐室舊臣，並且有大批的新貴，多是以不必有的罪名致死的。

劉知幾在登仕數年以後，對於統治階級內部的矛盾就有了一定的認識。新唐書本傳說：“時吏橫酷，淫及善人；公卿被誅死者踵相及。子玄（知幾）悼士無良而甘於禍，作思愼賦以刺時。”思愼賦收在文苑英華卷九十二，這篇賦是值得注意的，這與其說是劉知幾在“悼士無良而甘於禍”，不如說是他對封建統治階級內部殘酷鬥爭普遍性的揭發。賦的序文說得清楚：

“歷觀自古以迄于今，其有才位見稱，功名取貴，非命者眾，克全者寡。大則覆宗絕祀，堙沒無遺，小則繫獄下室，僅而獲免。速者敗不旋踵，寬者憂在子孫。至若保今（令）名以沒齒，傳貽厥于后胤，求之歷代，得十一于千百。”

這几乎是說：統治階級內部的傾軋迫害已是通例，能保全始終的人倒成為例外了。為什麼呢？劉知幾回答說：

“地居流俗之境，身当名利之路，皆物之相物，我之自我。当仁不让，思倍万以孤标；唯利是视，愿半千而秀出。行高于人，众必非之；官大于国，主必恶之。”

如本卷序论所述，在封建制社会，统治者人人只顾自己的地位，只要求自己的特权，却挡住了别人往上爬的路子，这就惹起别人对特权的眼红，就必然要有特权对特权的残杀的危险发生了。刘知几当然还不会懂得有关阶级本能的科学真理，但他对封建地主阶级自相倾轧的原因的说明，是接近于真理的。而且这和一味向劳动人民吹鬍子瞪眼睛、一个劲儿往地主阶级脸上搽粉的人也是有区别的。在赋的正文中，刘知几更缕述各种人物在出头露面之后，接着而来的是各种不同的下场。才智之士是“赵国从而苏裂，齐城下而酈烹，吹律誅于西汉，献宝别于南荆，遂怀沙于楚塞，因说难于秦廷，李仕登朝而就戮，稽道超代而逢刑”，这是因为“苟才智之为患，虽语嘿而同倾”。名将谋臣是“蜀既平而艾檻，吳已霸而胥溺，黜淮阴以毙韓，迁杜邨而死白”，这是因为“彼功成而不退，俄宠谢而招隙”。还有一些嬖倖之人，“吮癰求爱，舐痔逢怜，朝承恩而袖断；夜托梦而衣穿”，这也有一种下场，是“一朝失据，万古凄然”。思慎赋所描写的封建地主阶级内部的倾轧，是一个无法解开的死结。刘知几指出这一死结，是具有时代觉醒意识的。但他却想躲开这种矛盾，避免这一死结套在自己的脖子上，这是由于他还不es一步走上“异端”式的斗争的原故。他在史馆中的地位就说明他也是这死结中的人物，死结固然还没有把他扼死，但同时他也不敢对死结作更进一步的斗争。

按照刘知几的看法，统治阶级内部的残酷斗争的普遍性，即使在所谓二帝三王的盛世也是存在的。他把尧、舜的禅让的旧说看作是对丑恶史事的美化。他说：

“尧典序又云：‘将逊于位，讓于虞舜。’孔氏注曰：‘尧知子丹朱不肖，故有禅位之志。’案汲冢瑣語云：‘舜放尧于平阳’。而書云：‘某地有城，以囚尧为号。’識者憑斯异說，頗以禅授为疑。然則觀此二書，已足为証者矣，而犹有所未睹也。何者？据山海經謂，放助之子为帝丹朱，而列君子于帝者，得非舜虽废尧，仍立尧子，俄又夺其帝者乎？观近古有姦雄奋发，自号勤王，或废父而立其子，或黜兄而奉其弟，始則示相推戴，終亦成其篡夺，求諸历代，往往而有。必以古方今，千載一揆。斯則尧之授舜，其事难明，謂之讓国，徒虛語耳。”（史通卷一三疑古）

“虞書舜典又云：‘五十載陟方乃死。’注云：‘死蒼梧之野，因葬焉。’案蒼梧者，于楚則川号汨罗，在汉則邑称零桂，地总百越，山連五岭，人风嫫划，地气歊瘴，虽使百金之子，犹憚經履其途，况以万乘之君，而堪巡幸其国？且舜必以精华既竭，形神告劳，捨茲宝位，如释重負，何得以垂歿之年，更踐不毛之地？兼复二妃不从，怨曠生离，万里无依，孤魂溘尽，讓王高蹈，岂其若是者乎？历观自古人君废逐，若夏桀放于南巢、赵嘉迁于房陵，周王流彘，楚帝徙郴，語其艰棘，未有如斯之甚者也。斯則陟方之死，其殆天命之志乎？”（同上）

这是說，尧禅位于舜是不可信的，舜篡夺帝位倒是可信的；舜禅位于禹是不可信的，舜的遭受放逐倒是可信的。

关于益与启的关系，孟子万章上曾說：“禹荐益于天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝覲訟獄者不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’謳歌者不謳歌益而謳歌启，曰：‘吾君之子也。’”史記夏本紀也同此說。刘知幾相信汲冢書的說法，認為益启爭夺帝位，益为启所杀。他說：

“汲冢書云：‘舜放尧于平阳，益为启所誅。’又曰：‘太甲

杀伊尹，文丁杀季历。’凡此数事，語异正經，其書近出，世人多不之信也。案舜之放尧，无事別說，足驗其情。……夫唯益与伊尹見戮，并于正書犹无其証，推而論之，如启之誅益，仍可覆也。何者？舜废尧而立丹朱，禹黜舜而立商均，益手握机权，势同舜、禹，而欲因循故事，坐膺天祿，其事不成，自貽伊咎。观夫近古篡夺，桓（桓玄）独不全，馬（司馬，晋）仍反正。若启之誅益，亦由（犹）晋之杀玄乎？若舜、禹相代，事业皆成，唯益覆車，伏辜夏后，亦犹桓效曹馬而独致元兴之祸者乎？”（同上）

对于商、周得国，刘知幾也不同意传袭的看法。他說：

“湯誓云：‘湯伐桀，战于鳴条。’又云：‘湯放桀于南巢，唯有慙德。’而周書殷祝篇称，桀讓湯王位云云，此則有异于尚書。如周書之所說，岂非湯既胜桀，力制夏人，使桀推讓，归王于己，盖欲比迹尧、舜，袭其高名者乎？又案墨子云：‘湯以天子讓务光，而使人說曰：‘湯欲加恶名于汝。’务光遂投清冷之泉而死；湯乃即位无疑。’然則湯之飾讓，伪迹甚多。考墨家所言，雅与周書相会。”

“論語曰：‘大矣周之德也！三分天下有其二，犹服事殷。’案尚書序云：‘西伯戡黎，殷始咎周。’夫姬氏爵乃諸侯，而輒行征伐，結怨王室，殊无媿畏，此則春秋荆蛮之灭諸姬、論語季氏之伐顓臾也。又案某書曰：朱雀云云、文王受命称王云云。夫天无二日，地惟一人，有殷犹存，而王号遽立，此即春秋楚及吳越僭号而陵天子也。然則戡黎灭崇，自同王者，服事之道，理不如斯。亦犹近者魏司馬文王害权臣，黜少帝，坐加九錫，行駕六馬，及其歿也，而荀勗犹謂之人臣以終。盖姬之事殷，当比馬之臣魏。必称周德之大者不亦虛为其說乎？”（同上）

这是說，商之代夏和周之代殷，都是以臣欺君的奸詐行为，湯的推讓只是“飾讓”，“周德”也只是“虛說”。

对于太伯讓国和周公誅放管蔡，刘知幾也有他自己的看法。他說：

“論語曰：‘太伯可謂至德也已，三以天下讓，民无得而称焉。’案呂氏春秋所載云云，斯則太王鍾愛厥孫，將立其父。太伯年居長嫡，地實妨賢，向若強顏苟視，懷疑不去，大則類卫伋之誅，小則同楚建之逐，虽欲勿讓，君亲其立諸？且太王之殂，太伯來赴，季历承考遺命，推讓厥昆，太伯以形質已殘，有辭獲免。原夫毀茲玉體，从彼被髮者，本以外絕嫌疑，內釋猜忌，譬雄鷄自斷其尾，用获免于人牺者焉。又案春秋晋士蔿見申生之將廢也，曰：‘为吳太伯，犹有令名。’斯則太伯申生，事如一体，直以出处有异，故成敗不同。”（同上）

“尚書金縢篇云：‘管蔡流言，公將不利于孺子。’左傳云：‘周公杀管叔而放蔡叔，夫岂不爱，王室故也。’案尚書君奭篇序云：‘召公为保，周公为师，相成王为左右，召公不說。’斯則且行不臣之礼，挾震主之威，迹居疑似，坐招訕謗。虽爽以亚圣之德，負明允之才，目睹其事，犹怀憤懣。况彼二叔者，才处中人，地居下国，側聞异議，能不怀猜？原其推戈反噬，事由誤我（誡），而周公自以不誠（威），遽加显戮。与夫汉代之赦淮南、寬阜陵，一何远哉？斯則周公于友于（兄弟）之义薄矣。”（同上）

这是說，太伯讓位是全身免禍的不得已的办法，并不是什么至德不至德；周公誅放管、蔡是由攬权招疑，而又不能自責，反而把兄弟們杀了，也不是什么王室安危的問題。刘知幾責斥周公是一个不友爱的人物。

刘知幾对于二帝三王的評論，誠然意味着对于当时統治階級

內部殘酷鬥爭的指斥，因此有人認為，這些評論都在疑古一篇，題名疑古，實即諷今。這論斷有一定的道理，但并不完全是這樣。更重要的是劉知幾所說的“史識”在歷史實際中的運用。唐高祖的代隋，唐太宗的兄弟相殘，武后的以周代唐，中宗睿宗相繼以兵力取得政權，都可以成為劉知幾諷刺的對象。但更應注意的是劉知幾堅持了一種不為傳統偏見所拘的客觀的態度，以統治階級的丑惡行為是二帝三王以來歷代一揆的傳統。他的議論是否完全符合二帝三王的具体情况倒不重要，重要的是他指出了統治階級內部矛盾的一條歷史性的通例，這就叫做“史識”。這裡他就接近於他所稱贊的揚雄、王充了。

劉知幾的上述議論，是他論史的一大貢獻。他另一貢獻，在於揭露史書中對於統治階級的諱飾。

第一，劉知幾反對尚書、春秋對史事的諱飾。史通卷十三的疑古提出尚書可疑者十條，除關於二帝三王在禪讓爭伐之事已有七條見於上述，還有一條說到對於堯的增善，一條說到對於桀紂的增惡。劉知幾批評尚書對堯之增善，在邏輯方面是很有力的。他說：

“蓋虞書之美放勳也，曰：‘克明俊德。’而陸賈新語又曰：‘堯舜之人，比屋可封。’蓋因堯典成文而廣造奇說也。案春秋傳云：高陽高辛二氏，各有才子八人，謂之元凱。此十六族也，世濟其美，不隕其名，以至於堯，堯不能舉。帝鴻氏少昊氏顓頊氏各有不才子，謂之渾沌、窮奇、檮杌。此三族也，世濟其凶，增其惡名，以至於堯，堯不能去。緡云氏亦有不才子，天下謂之饕餮，以比三族，俱稱國凶，而堯亦不能去。斯則當堯之世，小人君子比肩齊列，善惡無分，賢愚共貫。且論語有云：舜舉咎繇，不仁者遠。是則當咎繇未舉，不仁甚多，彌驗堯時群小在位者矣。又安得謂之‘克明俊德’、‘比屋可封’者乎？”

另外，刘知幾在疑古篇中还指出：对于史实之“飾智矜愚，愛憎由己”的主觀論斷，是过去史家的通病：

“又案魯史之有春秋也，外为賢者，内为本国，事靡洪纖，动皆隱諱。斯乃周公之格言。然何必春秋，在于六經，亦皆如此。故夫子之刊書也，夏桀讓湯，武王斬紂，其事甚著，而芟夷不存。观夫子之定礼也，隱閔非命，惡視不終，而奋笔昌言，云魯无篡弑。观夫子之刪詩也，凡諸国风皆有怨刺，在于魯国，独无其章。观夫子之論語也，君娶于吳，是謂同姓，而司敗发問，对以知礼。斯驗世人之飾智矜愚、愛憎由己者多矣。”

刘知幾在史通卷十四的惑經篇进而指責孔子并不实事求是，指出：

“观夫子修春秋也，多为賢者諱。狄实灭卫，因桓耻而不書。河阳召王，成文善而称狩。斯則情兼向背，志怀彼我，苟書法其如是也，岂不使为人君者靡憚宪章，虽玷白圭，无慙良史也乎？”

“且案汲冢竹書晋春秋及紀年之載事也，如重耳出奔，惠公見获，書其本国，皆无所隱。唯魯春秋之記其国也，則不然。何者？国家事无大小，苟涉嫌疑，动称耻諱，厚誣来世，奚独多乎？”

春秋为賢者諱，为本国諱，一向是被認為当然的。但刘知幾認為，这是愛憎由己、厚誣来世，对于史事的真相是有害而无利的。

和批評尚書春秋的諱飾同时，刘知幾对于这两部一般作为大經大法的經典，重新予以新的估价。疑古篇对于尚書的估价是很低的，認為它“略举綱維，务存褒諱，寻其終始，隱沒者多”，并且“今取其正經雅言，理有难晓，諸子异說，义或可憑”，尚書的历史价值有时連諸子也赶不上了。惑經列举春秋所未諭者十二、虛美者五，指出“世人以夫子固天攸縱，将圣多能，便謂所著春秋善无不备，

而审形者少，随声者多，相与雷同，莫之指实。”这就把春秋尚書剥去了神圣的外衣，把它们和一般著作置于平等的地位，加以评衡。这一点，上继太史公論六家要旨的优良传统，下开章学誠六經皆史的端緒，是中世紀对封建文化的神像之冲击，是珍贵的精神生产。

刘知幾对于尚書、春秋的評論，是大招后人非議的目标。唐末柳璨著史通析微十卷，即因“史通妄誣圣哲，評湯之德为伪迹，論桀之恶为厚誣，謗周公云不臣，褒武庚以殉节，其甚至于弹劾仲尼，因討論其舛謬，共成五十篇”（晁公武郡斋讀書志卷七）。明陆深撰史通会要（見儼山外集），清紀昀撰史通削繁，浦起龙撰史通通释，或对疑古惑經两篇加以删削，或对这两篇加以曲解。刘知幾所遭这些正宗学者的非議，不但不减低他的論議的价值，并且正相反，可以更見出他的“史識”是和他的无所顧虑的科学态度分不开的。

第二，刘知幾揭露史書为本朝及个人恩怨而諱飾。他在史通中反复說明这个意思。他說：

“案后汉書更始传称其懦弱也，其初即位，南面立，朝群臣，羞愧流汗，刮席不敢視。夫以圣公身在微賤，已能結客报讎，避难綠林，名为豪杰。安有貴为人主，而反至于斯者乎？将作者曲笔阿时，独成光武之美，諛言媚主，用雪伯升之怨也？且中兴之史，出自东观，或明皇所定，或馬后攸刊，而炎祚灵长，簡書莫改，遂使他姓追撰，空传伪录者矣。”（史通卷七曲笔）

“（魏）收諂齐氏，于魏室多不平，既党北朝，又厚誣江左。性憎胜己，喜念旧恶。甲門盛德，与之有怨者，莫不被以丑言，沒其善事，迁怒所至，毀及高曾。書成始奏，詔收于尚書省与諸家論討，前后列訴者，百有餘人。时尚書令楊遵彥，一代貴臣，勢傾朝野，收撰其家传甚美。是以深被党援，諸訟史者皆获重

罰，或有斃于獄中，群怨謗聲不息。孝昭世，勅收更加研審，然後宣布于外。武成嘗訪諸群臣，猶云不實，又令治改，其所變易甚多。由是世薄其書，號為穢史。”（同上卷一二古今正史）

“然則歷考前史，徵諸直詞，雖古人糟粕，真偽相亂，而披沙揀金，有時獲寶。案金行（晉）在歷，史氏尤多。當宣、景開基之始，曹、馬構紛之際，或列營渭曲，見屈武侯，或發仗云台，取傷成濟。陳壽、王隱咸杜口而無言，陸機、虞預各栖毫而靡述。至習鑿齒乃申以死葛走達之說，抽戈犯蹕之言，歷代厚誣，一朝始雪。”（同上卷七直書）

“自梁、陳已降，隋、周而往，諸史皆貞觀年中群公所撰。近古易悉，情偽可求。至如朝廷貴臣，必父祖有傳，考其行事，皆子孫所為。而訪彼流俗，詢諸故老，事有不同；言多爽實。昔秦人不死，驗苻生之厚誣；蜀老猶存，知葛亮之多枉，斯則自古所嘆，豈獨于今哉？”（同上曲筆）

劉知幾論議的重要，不在於一個一個地列舉史書飾諱的現象，而在於指出這種現象的普遍存在已成為一種通例。他認為，直詞只是沙中之金，而“史之不直，代有其書”（同上），“自古所嘆，豈獨于今。”

第三，劉知幾指出，史多諱飾是在一定歷史條件下形成的。其所以這樣，是因為史家禁不起實踐的檢證，而一旦到了利害關頭，地位得失，就迷失了方向。只有不畏威權的人物，才能盡到直筆不隱的史家天職。他說：

“夫人稟五常，士兼百行，邪正有別，曲直不同。若邪曲者，人之所賤而小人之道也。正直者，人之所貴而君子之德也。然世多趨邪而棄正，不踐君子之迹而行由小人者，何哉？語曰：‘直如弦，死道邊；曲如鉤，反封侯。’故寧順從以保吉，不

· · · · · 违忤以受害也。”(史通卷七直書)

“夫为于可为之时則从，为于不可为之时則凶。如董狐之書法不隱，趙盾之为法受惡，彼我无忤，行之不疑，然后能成其良直，擅名今古。至若齊史之書崔弑，馬迁之述漢非，韋昭仗正于吳朝，崔浩犯諱于魏國，或身膏斧鉞，取笑当时，或書填坑窖，无聞后代。夫世事如此，而責史臣不能申其強項之風，勵其匪躬之節，蓋亦難矣。是以張儼發憤，私存嘿記之文；孫盛不平，竊撰遼東之本。以茲避禍，幸獲兩全，足以驗世途之多隘，知实录之難遇耳。”(同上)

“蓋史之为用也，記功司過，彰善癉惡，得失一朝，榮辱千載。苟违斯法，豈曰能官？但古來唯聞以直筆見誅，未聞以曲詞獲罪。是以隱侯(沈約)宋書多妄，蕭武知而不尤；伯起魏史不平，齊宣覽而无譴。故令史臣得愛憎由己，高下在心，進不憚于公宪，退无愧于私室，欲求实录，不亦難乎？”(同上曲筆)

劉知幾对于直筆实录的具体分析，是深刻的。他所以要辞史职，要自著史通，都和这种具体情况有密切的关系。他曾自述在史館中：“凡所著述，尝欲行其旧議，而当时同作諸士及監修貴臣，每与其凿柄相违，齟齬難入。故其所載削，皆与俗浮沉。虽自謂依违苟从，然犹大为史官所嫉。……虽任当其职，而吾道不行；見聞于时，而美志不遂。鬱快孤憤，无以寄怀。必寢而不言，嘿而无述，又恐歿世之后，誰知予者。故退而私撰史通，以見其志。”(同上卷十自叙)劉知幾反对諱飾，而在史館的工作又不可能不諱飾。他有了自己的一家独断之学，但又看到客觀的情况，对于史通是否能够传世也不敢相信，因此，他在史通里流露出他的悲觀情緒。

馬克思說：

“宗教批判摘去了裝飾在鎖鏈上的那些虛幻的花朵，但并不是要人依旧帶上這些沒有任何樂趣任何慰藉的鎖鏈，而是要人扔掉它們，伸手摘取真實的花朵。宗教批判使人擺脫了幻想，使人能夠作為擺脫了幻想、具有理性的人來思想，來行動，來建立自己的現實性；使他能夠圍繞着自身和自己現實的太陽旋轉。”（黑格爾法哲學批判導言，馬克思恩格斯全集第一卷，頁四五三）

劉知幾對統治階級內部鬥爭普遍性的揭發和對於史書諱飾的嚴重情況的揭發，特別是對於作為封建制社會神聖形象集中代表的二帝三王及尚書春秋的丑惡的揭發，是具有宗教批判的意義的，是作了企圖摘去“裝飾在鎖鏈上的那些虛幻的花朵”的工作，是作了企圖“使人能夠作為擺脫了幻想、是有理性的人來思想、來行動”的工作，至少他本人已經指明了“裝飾在鎖鏈上的那些虛幻的花朵”，他自己是在有理性地去思想，去寫作。正如黑格爾的法哲學之出現在十九世紀的德國一樣，劉知幾的上述思想也是七、八世紀中國封建制社會內部變化的產物。劉知幾的批判是對史事史書的批判，同時也埋藏了對新的現實歷史的追求，但七、八世紀的變化畢竟是封建制社會內部的變化，而且在這時，新的成長的前途並不比舊的衰落的現況更為顯著。這就使劉知幾不能和黑格爾相比，不只談不到“扔掉”“這些沒有任何樂趣任何慰藉的鎖鏈”，談不到使人“來建立自己的現實性”，而且甚至於連對史通的前途也感到渺茫，“將恐此書與糞土同捐，烟燼俱滅，後之識者無得而觀”，以至於“撫卷漣而，淚盡而繼之以血”（史通自叙）了。然而儘管如此，劉知幾的議論終是七、八世紀間理性主義思想的光輝，他所譏抨的對象恰恰正是別人不敢觸動的封建制社會的神聖光輪和封建特權的精神教條。

第三節

刘知幾的无神論与 進步的历史觀

刘知幾認為，在历史研究中，应反对以无根据的神奇傳說和真实的史事相混淆。从这里他在理論上达到了无神論并表现了進步的历史觀。他在史通卷五採撰篇，把史料选择的錯誤归納为七类，其中有四类就是关于神奇傳說的。第一，刘知幾反对以神話、图讖和寓言入史，如“禹生启石，伊产空桑，海客乘槎以登汉，嫦娥窃藥以奔月”，都是不应该“污南董之片簡、霑班华(嶠)之寸札”的，而“嵇康高士传好聚七国寓言，玄晏帝王紀多採六經图讖”都是錯誤的。第二，刘知幾反对以方术家的奇事入史。他認為范曄后汉書以风俗通的“王乔鳧履”、抱朴子的“左慈羊鳴”入史，是“朱紫不別，稊莫大焉”。第三，刘知幾反对以神怪故事入史，对唐修晋書採摭幽明录搜神記中神鬼怪物的記錄，認為是干宝王隱等所不取的。第四，刘知幾还反对对古史的不合情理的穿凿附会，如說“尧有八眉，夔唯一足，烏白馬角救燕丹而免禍，犬吠鷄鳴逐刘安以高蹈”之类。

自董仲舒、刘向歆父子以阴阳五行解释历史，班固又撰五行志以总集各家之說，在历史著作中成为一种阶级偏見的轉述的傳統。唐高宗武后以鼓励奏献祥瑞为提高政治威望的工具，麟德、仪鳳、永昌、天授等年号都是因祥瑞而改元的。武后更是夸大祥瑞作为以周代唐的手段。垂拱四年(公元六八八年)，武承嗣使凿白石为文，曰：“圣母临人，永昌帝业”，称获之于洛水。武后命其石曰“宝图”，詔：“当亲拜洛，受‘宝图’，有事南郊，告謝昊天。”命諸州都督刺史及

宗室外戚以拜洛前十日集神都。武后加尊号为圣母神皇，并“命‘宝图’为‘天授圣图’，洛水为永昌洛水，封其神为显圣侯，加特进；禁渔钓，祭祀比四瀆。名图所出曰‘圣图泉’，泉侧置永昌县。又改嵩山为神岳，封其神为天中王，拜太师使持节神岳大都督，禁芻牧”（通鑑卷二〇四）。这就是武后夺取李唐政权的神学上的准备。此后，中宗称应天皇帝，韦后称顺天后，也无非假借天命以神化皇权。刘知幾久在史館，深知这一套神学把戏的实际内容，他反对以神奇传说和真实史事的混乱，这不只是对天上的批判，更重要的是对地上的批判；不只是对神学的批判，更重要的是通过文化批判而折射出对政治的批判。

刘知幾在史通卷十九著汉書五行志錯誤和五行志杂駁两篇，用文献学的方法指出五行志对灾祥徵应的牵强附会，实际上就是对五行学说代表作的集中的批判。五行志錯誤篇运用逻辑的矛盾律批判道：

“其释‘厥咎舒，厥罚恒燠’，以为‘其政弛慢，失在舒緩，故罰之以燠，冬而亡冰’。寻其解春秋之无冰也，皆主内失黎庶，外失諸侯，不事誅賞，不明善恶，蛮夷猾夏，天子不能討，大夫擅权，邦君不能制，若斯而已矣。次至‘武帝元狩六年冬，亡冰’，而云：‘先是遣卫霍二將軍穷追单于，斬首十餘万級，归而大行庆賞。上又閔悔勤劳，遣使巡行天下，存賜鰥寡，假与乏困，举遺逸独行君子，詣行在所。郡国有以为便宜者，上丞相御史以聞。于是天下咸喜。’按：汉帝，其武功文德也如彼，其先猛后寬也如此，岂是有懦弱凌迟之失而无刑罰戡定之功哉？何得苟以无冰示灾，便謂与昔人同罪？矛盾自己，始末相违，岂其甚耶？”

五行志杂駁篇对于董仲舒的判断失理指責說：

“春秋：‘昭公九年，陈火。’董仲舒以为：‘陈夏徵舒弑君，楚严（庄）王托欲为陈討賊。陈国闢門而待之，因灭陈。陈之臣子毒恨尤甚，极阴生阳，故致火灾。’案：楚严王之入陈，乃宣十一年事也，始有蹊田之謗，取愧叔时；終有封国之恩，見賢尼父。‘毒恨尤甚’，其理未聞。又案：陈前后为楚所灭者三。始，宣十一年，为楚严王所灭。次，昭八年，为楚灵王所灭。后，哀十七年，为楚惠王所灭。今董生誤以陈次亡之役是楚始灭之时，遂妄有占候，虛辨物色。寻昭之上去于宣，魯易四公；严之下至于灵，楚經五代。虽悬隔頓別，而混杂无分。嗟乎！下惟三年，誠則勤矣；差之千里，何其闊哉？”

这两条都指出五行志的論点和所用以說明的史事是互相矛盾的，这就揭露了有神論对于灾祥的附会是沒有道理的胡說。刘知幾認为五行志“其失既众，不可殫論”，以五行去解释历史是缺乏可靠的根据的（本書第二卷頁一九七、八引錯誤和杂駁各一条，可参看）。

刘知幾認为灾祥的存在是屬於自然現象的范围，与人事无关。即使有些灾祥被認为和人事有关，也并沒有人能說出一番道理。如果要一一解释，就难免于欺人自欺了。欺人自欺的論点总是不免有破綻的，所以五行学者的說法有时是彼此互相矛盾，有时是一人之說而前后不同。史通卷三書志篇說：

“夫灾祥之作，以表吉凶，此理昭昭，不易誣也。然則麒麟鬥而日月蝕，鯨鯢死而彗星出，河变应于千年，山崩由于朽壤。又語曰：‘太岁在酉，乞浆得酒，太岁在巳，販妻鬻子。’則知吉凶递代，如盈縮循环。此乃关諸天道，不復繫乎人事。

“且周王决疑，龟焦著折，宋皇誓众，竿坏幡亡，梟止涼师之营，鵬集賈生之舍，斯皆妖灾著象，而福祿来鍾，愚智不能知，晦明莫之測也。然而古之国史聞异則書，未必皆审其休

咎，詳其美惡也。故諸侯相赴，有異不為災，見于春秋，其事非一。

“洎漢興，儒者乃考洪範以釋陰陽。……至于蜚蜮蝮螽，震食崩坼，隕霜雨雹，大水無冰，其所證明實皆迂闊。故當春秋之世，其在于魯也，如有旱雩舛候，螟螻傷苗之屬，是時或秦人歸襁，或毛伯賜命，或滕邾入朝，或晉楚來聘，皆持此恒事，應彼咎徵。吳旁垂謫，厥罰安在？探蹟索隱，其可略諸？”

“且史之記載，難以周悉。近者宋氏，年維五紀，地止江淮，書滿百篇，號為繁富，作者猶廣之以拾遺，加之以語錄。況彼春秋之所記也，二百四十年行事，夷夏之國盡書，而經傳集解卷才三十，則知其言所略蓋亦多矣。而漢代儒者羅災旨于二百年外，討符會于三十卷中，安知事有不應于人，應而人失其事，何得苟有變而必知其兆者哉？”

“若乃采前文而改易其說，謂王札子之作亂在彼成年，夏徵舒之構逆當夫昭代；楚嚴作霸，荆國始僭稱王，高宗諒陰，亳都實生桑谷；晉悼臨國，六卿專政，以君事臣；魯僖末年，三桓世官，殺嫡立庶。斯皆不憑章句，直取胸懷，或以前為后，以虛為實，移的就箭，曲取相諧，掩耳盜鐘，自云無覺，詎知后生可畏，來者難誣者邪？”

“又品藻群流，題目庶類，謂莒為大國，菽為強草，鶩著青色，負螯非中國之蟲，鸚鵡為夷狄之鳥，如斯詭妄，不可殫論。而班固就加纂次，曾靡銓擇，因以五行編而為志，不亦惑乎？且每有叙一災、推一怪，董京之說前后相反，向歆之解父子不同，遂乃雙載其文，兩存厥理，言無準的，事益煩費，豈所謂撮其機要，收彼菁華者哉？”

從上面的話，可以看出，劉知幾從世界觀、認識論以至邏輯學

走向了唯物主义的道路。由于他运用的矛盾律很成熟，更給有神論以严厉的打击。对于某些被認為有徵驗的灾祥，刘知幾也不否認它們的徵驗。但他之所以不否認，只是由于某些个别的或很少数的事例的偶合，而他所否定的却是五行学者所大量宣揚的原理。有时，他对于灾祥采取一种保留的态度，如說：“怪力乱神，宣尼不語，而事鬼求福，墨生所信。故圣人于其間，若存若亡而已”（史通卷八書事）。他根据認識論的知識发展观点，說明事物規律在条件不具备时是难以把握的，因此，人們不能强为立說，如果自然灾变难以說明，最好闕疑。他說：“子曰：‘盖有不知而作之者，我无是也。’又曰：‘君子于其所不知，盖闕如也。’又曰：‘知之为知之，不知为不知，是知也。’嗚呼，世之作者，其鉴之哉！談何容易，駟不及舌，无为强著一言，受嗤千載也”（同上卷三書志）。

刘知幾反对命定的历史觀，主张人定胜天的历史觀。史通卷十六杂說上篇：

“魏世家：‘太史公曰：說者皆曰，魏以不用信陵君，故国削弱至于亡。余以为不然。天方令秦平海內，其业未成，魏虽得阿衡之徒曷益乎？’夫論成敗者，固当以人事为主。必推命而言，則其理悖矣。

盖晋之获也，由夷吾之悞諫。秦之灭也，由胡亥之无道。周之季也，由幽王之惑褒姒。魯之逐也，由稠父之违子家。然則敗晋于韓，狐突已志其兆；亡秦者胡，始皇久銘其說，壓弧箕服，彰于宣、厉之年；徵襄与襦，显自文、武之世，恶名早著，天孽难逃。假使彼四君才若桓文，德同湯武，其若之何？苟推此理而言，則亡国之君他皆仿此，安得于魏无譏者哉？

夫国之将亡也若斯，則其将兴也亦然。盖媯後之为公子也，其筮曰：‘八世莫之与京’。毕氏之为大夫也，其占曰：‘万

名其後必大’。姬宗之在水滸也，鸞鷲鳴于岐山。劉姓之在中陽也，蛟龍降于丰澤。斯皆瑞表于先，而福居其後，向若四君德不半古，才不逮人，終能坐登大宝，自致宸極矣乎？必如史公之議也，則亦當以其命有必至，理无可辭，不復嗟其智能，頌其神武者矣。夫推命而論興滅，委運而忘褒貶，以之垂誠，不其惑乎？

自茲以後，作者著述往往而然。如魚豢魏略議、虞世南帝王論，或叙辽东公孙之敗，或述江左陈氏之亡，其理并以命而言，可謂与子长同病者也。”

显然，刘知幾認為命运对于历史的变化是不存在的。决定历史上的失敗的并不是灾异，而是自取覆亡的人事。决定历史上的成功的也并不是祥瑞，而在于有德有才、神武智能的人事。灾祥历来是作为神化封建皇权的灵光圈，但刘知幾敢于从确凿的历史事实出发，并运用了邏輯的推理，揭穿了这种神学的虛构。

刘知幾提出了历史進化的观点。第一，历史是有古今的变异的，历史家要知人論世：

“世异則事异，事异則治异。必以先王之道持今世之人，此韓子所以著五蠹之篇，称宋人有守株之說也。”（史通卷八撰擬篇）

第二，今不一定不如古，古也可以不如今，甚至古者妄言更多于近世：

“至如詩有韦孟諷諫，賦有赵壹嫉邪，篇則賈誼过秦，論則班彪王命，张华述箴于女史，张載題銘于劍閣，諸葛表主以出師，王昶書字以誠子，刘向谷永之上疏，晁錯李固之对策，荀伯子之彈文，山巨源之启事，此皆言成軌則，为世龟鏡，求諸历代，往往而有。苟書之竹帛，持以不刊，則其文可与三代同風，其

事可與五經齊列，古猶今也，何遠近之有哉？”（同上卷五載文）

“夫遠古之書與近古之史，非唯繁約不類，固亦向背皆殊。何者？近古之史也，言唯詳備，事罕甄擇，使夫學者觀一邦之政，則善惡相參，觀一主之才，而賢愚殆半。至于遠古則不然，夫其所錄也，略舉綱維，務存褒諱，尋其終始，隱沒者多。嘗試言之，向使漢、魏、晉、宋之君生于上代，堯、舜、禹、湯之主出于中葉，俾史官易地而書，各叙時事，校其得失，固未可量。若乃輪扁稱其糟粕，孔氏述其傳疑。孟子曰：‘盡信書則不如無書，武成之篇，吾取其二三簡。’推此而言，則遠古之書其妄甚矣，豈比夫王沈之不實，沈約之多詐，若斯而已矣？”（同上卷一三疑古）

第三，“古今不同，勢使之然”。劉知幾在史通卷九煩省篇就史書的古今詳略說明这个道理，是一番很通达的議論。他說：

“昔荀卿有云：‘遠略近詳。’則知史之詳略不均，其為辨者久矣。及干令昇史議，歷詆諸家，而獨歸美左傳，云：丘明能以三十卷之約，括囊二百四十年之事，靡有孑遺，斯蓋立言之高標，著作之良模也。又張世偉著班馬優劣論云：迂叙三千年事，五十萬言；固叙二百四十年事，八十萬言；是班不如馬也。然則自古論史之煩省者，咸以左氏為得，史公為次，孟堅為甚。自魏晉已還，年祚轉促，而為其國史亦不減班書，此則後來逾煩，其失彌甚者矣。

“余以為近史蕪累，誠則有諸，亦猶（由）古今不同，勢使之然也。……”

“當春秋之時，諸侯力爭，各閉境相拒，關梁不通。其有吉凶大事見知于他國者，或因假道而方聞，或以通盟而始赴。苟異于是，則無得而稱。魯史所書，實用此道。至如秦、燕之據

有西北，楚、越之大启东南，地僻界于諸戎，人罕通于上国，故載其行事，多有缺如。且其書自宣、成以前，三紀而成一卷，至昭、襄已下，數年而占一篇。是知国阻隔者記載不詳，年淺近者撰錄多備。此丘明隨聞見而成傳，何有故為簡約者哉？

“及漢氏之有天下也，普天率土無思不服，會計之吏歲奏于朝廷，輜軒之使日馳于郡國，作者居府于京兆，徵事于四方，用使華夏必聞，遠近無隔，故漢氏之史所以培增于春秋也。”

但劉知幾並不否認歷史人物的作用。他對歷史人物的作用有時還估計得過高了。

劉知幾對於歷史人物是有極大興趣的。他在史通里用極大的篇幅討論紀傳體史書的體例，而紀傳體就是基本上用以記述歷史人物的體裁。作為皇家的史官，長期進行皇帝起居注和紀傳史的工作，劉知幾對於歷史人物的興趣是完全可以理解的。他以對歷史人物的重視去代替歷史的命定論，具有進步的意義。但象他在上引雜說上篇里所說，把晉、秦、周、魯的敗亡認為是四國君主的性格和道德起決定作用，把田、魏、周、漢的興起認為是四國君主的智能神武起決定作用，這就把個別歷史人物的作用過於夸大了，而陷入于唯心主義。史通卷八人物篇說：“夫人之生也，有賢不肖焉。若乃其惡可以誡世，其善可以示後，而死之日名無得而聞焉，是誰之過歟？”歷史是要記載歷史人物活動的，但劉知幾在這裡好象把記載人物活動作為史家的唯一任務，這就陷入個別人物創造歷史的錯誤了。

劉知幾在史通的不同篇章里，曾提到所謂“遠古”、“中古”和“近古”。“遠古”大約相當于先秦時期，疑古篇把尚書春秋都說成是遠古之書。至于無文字記載的歷史時期，在他的心目中是未必想到的。“中古”約相當于兩漢或秦漢，序傳篇曾把司馬相如的自

叙作为中古作品。“近古”約相当于魏晋南北朝时期。这可見刘知幾对于历史的变化，具有一种矚矚的历史阶段的想法。这种矚矚的对历史阶段的想法，也还是接近史实的。

刘知幾在史通卷三書志篇里主张創立三种志。一种是都邑志，这是要反映中国封建制社会的专制主义及其軍事政治堡垒的发展的。所以他說：“京邑翼翼，四方是則。千門万户，兆庶仰其威神；虎踞龙蟠，帝王表其尊极。”并且，因此他要把都邑志列在“章服飾，別貴賤”的輿服志之上。第二种是氏族志，这是要反映統治階級内部的氏族升降的，所以要列在百官志之下。第三种是方物志，这是反映各地物产，內外貿易和稅貢的封建剝削的，所以要列于食貨之首。刘知幾要創立的这三种志，是八世紀社会經濟、政治及階級关系的变化在他意識上的反映。他提出了这三种志的初步方案，說明他对于社会的变动是有矚矚的覺察的。

刘知幾的无神論是有唯物主义傾向的。他的历史观，从思想体系說，是唯心主义的，但包含有合理的内容。像正統史学家一样，他也要通过史書去維護封建倫常，但他反对因此而对历史进行歪曲。他說：

“况史之为务，申以劝誡，树之风声。其有賊臣逆子、淫君乱主，苟直書其事，不掩其瑕，則秽迹彰于一朝，恶名被于千載。”（史通卷七，直書）

“夫人寓形天地，其生也若蜉蝣之在世，如白駒之过隙，犹且耻当年而功不立，疾沒世而名不聞。上起帝王，下穷匹庶，近則朝廷之士，远則山林之客，諒其於功也名也，莫不汲汲焉孜孜焉。夫如是何哉？皆以图不朽之业也。何者而称不朽乎？盖書名竹帛而已。”（史通卷一一，史官建置）

他对史書作用的想法，是跟他的直笔論一致的。他要維護封建倫

常，但他的这种作法会降低封建統治者的威风，决不会为他們所許可的。評論刘知幾，主要是肯定他的积极方面。他的批判精神，他反对命定論，并在一定程度上揭露統治階級的內部矛盾，揭露史書中对于統治階級的諱飾，他看到古今的变革和客观形势对于历史发展的作用，这在中世紀都是值得重視的进步思想。

第四节

刘知幾的学派

刘知幾的史学虽是“悠悠尘俗，共以为愚”，但他也并不是独学无友。他有几个知心的朋友，在学术上能够尽量交換意見，并持有共同的基本观点，他們事实上曾形成一个史学上的流派。

史通卷十自叙篇說：

“及年以(已)过立，言悟日多，常恨时无同好可与言者。維东海徐坚，晚与之遇，相得甚欢。虽古者伯牙之識鍾期，管仲之知鮑叔，不是过也。复有永城朱敬則、沛国刘允济、义兴薛謙光、河南元行冲、陈留吳兢、寿春裴怀古，亦以言議見許，道术相知，所有推揚，得尽怀抱。每云：‘德不孤，必有邻’，四海之內，知我者不过数子而已矣。”

这七个人，新旧唐書都有传。徐坚生于显庆四年(公元六五九年)，卒于开元十七年(公元七二九年)。朱敬則生于貞观九年(公元六三五年)，卒于景龙三年(公元七〇九年)。刘允济約卒于景龙年間(公元七〇八——七一〇年)。薛謙光，后改名登，生于貞观二十一年(公元六四七年)，卒于开元七年(公元七一九年)。元行冲，名澹，以字行，生于永徽四年(公元六五三年)，卒于开元十七年(公元七二九年)。吳兢，約生于咸亨元年(公元六七〇年)，卒于天宝八

年(公元七四九年)。徐堅、朱敬則、吳兢和劉允濟都曾和劉知幾共修國史。徐堅又曾和劉知幾共修三教珠英、姓族系錄。徐堅另編定初學記三十卷。朱敬則著有十代興亡論十卷和五等論。劉允濟著魯後春秋二十卷。薛謙光著四時記二十卷。元行沖著魏典三十卷、孝經疏三卷、類禮義疏五十卷、群書四錄二百卷。吳兢撰貞觀政要五卷、梁史十卷、齊史十卷、周史十卷、陳史十卷、隋史二十卷、唐書九十八卷、唐春秋三十卷。裴懷古以名將稱，學術見解及著述不詳。

徐堅很重視史通，舊唐書卷一〇二說：“徐堅深重其書，嘗云：‘居史職者，宜置此書于座右。’”他編初學記，于卷二十一列有“史傳”一項，頌揚良史“不虛美，不隱惡，善以勸世，惡以示後，所以暴露成敗，昭彰是非”，和劉知幾論直筆的宗旨相同。長安三年(公元七〇三年)，朱敬則表請選擇史官說：“伏以陛下聖德鴻業，誠可垂範將來，倘不遇良史之才，則大典無由而就也。且董狐南史豈止生于往代而獨無于此時？在乎求與不求、好與不好耳”(見唐會要卷六十三修史官)。這也是以直筆作為良史的重要標準。

唐會要卷六十三修史官：“長安二年(公元七〇二年)，鳳閣舍人修國史劉允濟嘗云：‘史官善惡必書，言成軌範，使驕主賊臣有所知懼。此亦权重理合，貧而樂道也。昔班生受金，陳壽求米，僕視之如浮雲耳。但有百僚善惡必書，足為千載不朽之美談，豈不盛哉？’這和史通曲筆篇指斥“班固受金而始書，陳壽供米而方傳”，不只論點一致，事例也是相同的。

唐會要卷六十四史館雜錄下，“(張)說拜黃門侍郎，同中書門下平章事。因至史館，讀則天實錄，見論証對(魏)元忠事，乃謂著作佐郎兼修國史吳兢曰：‘劉五(知幾)修實錄，論魏齊公(元忠)事，殊不相饒假，與說毒手。’當時說驗知是吳兢書之，所以假托劉子

玄。兢从容对曰：‘是兢書之，非刘公修述，草本犹在。其人已亡，不可誣枉于幽魂，令相公有怪耳。’同修史官苏宋等見兢此对，深惊异之，乃叹曰：‘昔董狐古之良史，即今是焉。’說自后頻祈請刪削数字。兢曰：‘若取人情，何名为直笔？’”同書卷六十三在外修史：“（开元）十四年（公元七二六年）七月十六日，太子左庶子吳兢上奏曰：臣往者长安、景龙之岁，以左拾遺起居郎兼修国史，时有武三思、张易之、张昌宗、紀处訥、宗楚客、韦溫等，相次监領其职。三思等立性邪佞，不循宪章，苟飾虛詞，殊非直笔。臣愚以为国史之作，在乎善恶必書，遂潜心积思，別撰唐書九十八卷唐春秋三十卷，用藏于私室。”这可見吳兢坚持直笔，忠誠于他們这一学派的学术主张和优良作风。

刘知幾友人的著作遺存不多，但他們主張“独断”之学的共同精神仍是可以看出来的。唐会要卷七十七論經义：“长安三年三月，四門博士王元感表上尚書紕謬十卷、春秋振滯二十卷、礼記繩愆三十卷，并所注孝經史記汉書藁。……宏文館学士祝欽明、崇文館学士李宪赵元亨、成均博士郭山暉皆专守先儒章句，深譏元感掎摭旧义。元感随方应答，竟不之屈。唯鳳閣舍人魏知古、司封郎中徐坚、左史刘知幾、右司张思敬雅好疑聞，每为元感申理其义。”从刘知幾和徐坚來說，这不是甚么雅好疑聞或不雅好疑聞的問題，而是“独断”之学和章句之学的斗争。刘知幾一向不同意“儒者之学苟以专精为主，止于治章句，通訓释”（史通卷一四申左篇），不同意“談經者惡聞服、杜之嗤，論史者憎言班、馬之失”（同上卷十自叙篇），而憤慨于“怀独見之明，負不刊之业，而皆取窘于流俗，見嗤于朋党”（同上卷九覈才篇）。徐坚深通經史，旧唐書卷一〇二徐坚传说：“（王）方庆善三礼之学，每有疑滯，常就坚質問。坚必能徵旧說，訓释詳明，方庆深善之。”刘知幾和徐坚“为元感申理其义”，必

是于學問上確有所見，因而有異于章句舊義，這和“雅好疑聞”的興趣是有根本區別的。

元行沖于開元十四年（公元七二六年）親身遇到章句之士的阻難。他和范行恭、施敬本就魏徵所注禮記，成禮記義疏五十卷奏上。尚書左丞相張說駁奏，指摘“行沖等解徵所注，勒成一家，然與先儒第乖，章句隔絕。若欲行用，竊恐未可。”（舊唐書卷一〇二元行沖傳）因此，這部書就被留在內府，不能問世。行沖為這事很不平，著釋疑一文來答復這些守舊者。文中說：

“其有注移往說，理變新文，務加搜窮，積稔方畢，具錄呈進。敕付群儒，庶能斟酌，以課疏密。豈悟章句之士，堅持昔言；特嫌知新，愆欲仍舊貫。沉疑多月，擯壓不申。優劣短長，定于通識；手成口答，安敢銓量？……

昔孔安國注壁中書，會巫蠱事，經籍道息。族兄臧與之書曰：‘相如常忿俗儒淫詞冒義，欲撥亂反正而未能。果然雅達通博，不代而生；浮學守株，比肩皆是。眾非難正，自古而然。誠恐此道未申而以獨智為議也。’……

君子用心，願聞其過。故仲尼曰：‘過也，人皆見之；更也，人皆仰之’是也。而專門之徒恕己及物，或攻先師之誤如聞父母之名，將謂亡者之德言而見壓于重壤也。故王劭史論曰：魏晉浮華，古道夷替。洎王肅、杜預更開門戶，歷載三百，士大夫耻為章句。唯草野生以專經自許，不能究覽異義，擇從其善，徒欲父康成，兄子慎，守道孔聖誤，諱聞鄭服非。然于鄭服甚憤憤，鄭服之外皆讎也。

伏以安國尚書、劉歆左傳，悉遭擯于曩葉，咸見重于來今。故知二人之鑒，高于漢廷遠矣。孔季產云：物極則變，比及百年外，當有明直君子恨不與吾同代者。於戲！道之行廢，必有

其时者歟！”(同上)

元行冲这些話，把对于通識达才的“独断”之学的主张，更暢达明快地說了出来。专门章句之学已經过时了，博学善择是治学的必然途径。元行冲在这一点上，比刘知幾是还要深刻，还要乐观的。

朱敬則善言历史得失成敗。所著十代兴亡論，就是专論魏晋以来得失成敗的書，現已不传。旧唐書卷九十朱敬則传有他的文章两篇，可以略見他的史学思想。一篇文章是他上武后的疏，疏中說：

“臣聞李斯之相秦也，行申、商之法，重刑名之家，杜私門，张公室，弃无用之費，損不急之官，惜日爱功，疾耕急战，人繁国富，乃屠諸侯，此救弊之术也。故曰：刻薄可施于进趋，变詐可陈于攻战。

兵犹火也，不戢将自焚。况鋒鏑已銷，石城又毀，諒可易之以寬泰，潤之以淳和，八风之乐以柔之，三代之礼以导之。秦既不然，淫虐滋生，往而不返，卒至土崩，此不知变之祸也。

陆賈、叔孙通之事汉王也，当滎阳、成皋之間，粮饋已穷，智勇俱困，不敢开一說，效一奇，唯进豪猾之材，荐貪暴之客。及区宇适平，干戈向戢，金鼓之声未歇，伤痍之痛尙聞，二子顧眄，綽有余态，乃陈詩書，說礼乐，开王道，謀帝图。高皇帝忿然曰：‘吾以馬上得之，安事詩書乎？’对曰：‘馬上得之，可馬上理之乎？’高皇默然。于是陆賈著新語，叔孙通定礼仪，始知天子之尊，此知变之善也。

向使高皇排二子而不教，置詩、書而不顧，重攻战之吏，尊首級之材，……即晷漏难逾，何十二帝乎？亡秦〔之〕續，何二百年乎？

故曰：仁义者，圣人之蘧廬；礼經者，先王之陈迹。然則

祝詞向畢，芻狗須投；淳精已流，糟粕可弃。仁義尚捨，况輕此者乎？”

朱敬則在这里提出：一，历史是变化的，秦帝国时期不同于战国时期，汉胜利后也不同于楚汉战争时期。二，人事措施的成效，要看对形势适应的情况，知变者善，不知变者得祸。三，仁义詩、書都是进行統治的工具，有时可以把它丢开，有时却必須把它拿出来。朱敬則这些提法的时代价值，在于一方面否定了皇权創造历史的神圣观念，又一方面不諱言皇权的一切措施都是为了取得及巩固自己的权力和利益。这和刘知幾論統治階級內部矛盾的普遍性，不是同一主題，但在肯定他們一切为了权利这一点上，精神上是一致的。朱敬則更多地注意了客觀的形势。尽管又強調了形势已变政策就决不能不变。在这一点上，朱敬則比刘知幾还要前进一步。

朱敬則另一篇文章是五等論，是論五等爵的存廢問題的。他在这篇文章中，用历史的时代观念分析春秋前后，秦汉及汉魏之际的不同形势，指出五等制度在后代不能存在的理由。他指出，春秋以后，“疾走先得者为上，夺攘知命者为能”，以至“魏太祖曰：‘若使无孤，天下几人称帝，几人称王。’明窃号議者触目皆是，欲以此时开四履之祚，垂万代之封，必有通車三川以闕周室，介馬汾隰而逐翼侯。”这就是說，在后世統治階級內部斗争越来越激烈的时候，这种制度是不可能实行的。

从上面的叙述看来，尽管我們对于刘知幾的这些朋友的思想所能据以論断的材料并不太多，但这里可以断定，他們已經形成一个学派，并且是一个具有进步思想的学派，了解这一学派的特点，对于八世紀思想史的研究是有帮助的。

第六章

韓愈李翱排斥釋老的政治理論 及其唯心主義的天命論

第一節

韓愈在唐代“黨爭”中的依違態度及其 悲劇的政治命運

韓愈(公元七六八——八二四年)活動的時代是中國封建主義發展的時代。在這個時代，一方面封建主義統治階級的“品級聯合”重新編制，并由法律予以固定；另一方面在統治者內部也發生了新的矛盾，這就是在第一章所論的封建專制主義既在鞏固而又有危機的歷史情況。該章所詳論的三次政治鬥爭，都通過皇權所擬制的“品級聯合”而表現出庶族地主集團與豪族地主集團的階級背景。不論二王、劉、柳集團的政治革新運動，或楊、元和劉、盧的黨爭以及牛、李黨爭，都應從這樣的階級背景去研究。

當時一切著名的歷史人物幾乎无不依此兩大政治集團的鬥爭的開展而表示其自身的政治傾向或黨派性。有的政治態度明顯地傾向于此方，有的政治態度明顯地傾向于彼方，也有的在依違兩者的表面下而實際傾向于一方，也有的在游離兩者的表面下而實際傾向于另一方。韓愈在當時兩大集團政治鬥爭中的政治態度是怎樣表現的呢？我們說，他是在依違兩者的矛盾中，而實際依附于豪

族地主集团，而与庶族地主集团对立。

在韓愈前期的政治生活中，唐代“党爭”达到这样的高潮，即二王、刘、柳集团与宦官刘忠言相結納，爆发了一次有名的政治革新运动，而宦官俱文珍（即刘貞亮）則糾合了守旧势力，和革新者展开激战，并击败了革新者（参看下章）。史称：

“〔牛〕美人以帝旨付忠言，忠言授之王叔文，叔文与柳宗元等裁定。……忠言素儒謹，每見叔文，与論事，无敢异同；唯貞亮乃与之爭，又恶朋党熾結，因与中人刘光琦、薛文珍、尚衍、解玉、呂如全等同劝帝立广陵王为太子监国，帝納其奏。貞亮召学士卫次公、郑綱、李程、王涯至金鑾殿，草定制詔。太子已立，尽逐叔文党。”（唐書卷二〇七宦者传）

韓愈所依附的正是俱文珍。貞元十三年韓愈曾作送汴州監軍俱文珍序，对俱文珍歌頌备至。貞元十九年，韓愈被貶至阳山，这次貶謫，經宋人方崧卿考訂，并非如唐書本传所說的，是由于“上疏极論宮市”，也不是如洪兴祖年譜所考的是由于上疏論宮市与上疏言天旱人饑二事，而是由于二王、刘、柳革新集团对他的政治性的攆斥：

“公（韓愈）阳山之貶，寄三学士詩叙述甚詳。……公詩云：‘或自疑上疏，上疏岂其由’，則是又未必皆上疏之罪也；又曰：‘同官尽才俊，偏善柳与刘（柳宗元与刘禹錫），或虑言語泄，传之落冤仇’；又岳阳楼詩云：‘前年出官由，此祸最无妄，奸猜畏弹射，斥逐恣欺誑’，是盖为王叔文、韦执誼等所排矣。德宗晚年，韦、王之党已成，是年补闕张正买疏諫它事，得召見，与所善者数人，皆被譴斥，意公之出，有类此也。忆昨行云：‘伾、文（王伾、王叔文）未揃崖州（韦执誼）熾，虽得赦宥常愁猜’，是其为叔文等所排，岂不明甚？”（洪兴祖：韓子年譜，方崧卿按語）

后来韓愈作順宗实录，爱憎分明，对俱文珍多加褒辞，而对二王集团則充滿着敌意，例如，其中写道：

“天下事皆专断于叔文，而李忠言、王伾为之内主，执誼行之于外，朋党喧嘩，荣辱进退，生于造次，惟其所欲，不拘程度，既知内外厌毒，虑見摧敗，即謀兵权，欲以自固，而人情益疑惧，不測其所为，朝夕伺候。会其与执誼交恶，心腹内离，外有韦臯、裴垪（垪当作均）、严綬等牋表，而中官刘光奇、俱文珍、薛盈珍、尙解玉（按人名有誤）等皆先朝任使旧人，同心怨猜，屡以启上。”（卷四）

因此，我們如果把韓愈歌頌俱文珍、見擯于二王、刘、柳集团以及其著順宗实录时对本次政治革新所持的态度联系起来看，則韓愈前期在政治上依附豪族地主集团而与庶族地主集团对立，就不难理解了。

在韓愈后期的政治生活中，牛、李党爭已由李逢吉、韦貫之与李吉甫（李德裕父）裴度的紛爭揭开序幕。在紛爭中所牽涉的問題之一，即为对藩鎮的用兵問題。李吉甫裴度一派，即后来成为李党的豪族地主集团，主张用兵；李逢吉、韦貫之一派，即后来成为牛党的庶族地主集团，則主张息兵，史称：

“元和初，用兵伐叛，始于杜黄裳誅蜀。吉甫經划欲定两河，方欲出师而卒。繼之（武）元衡、裴度；而韦貫之李逢吉沮議，深以用兵为非。而韦、李相次罢相，故逢吉常怒吉甫、裴度。而（李）德裕于元和时久之不調，而逢吉、（牛）僧孺、（李）宗閔以私怨恒排擯之。”（旧唐書卷一七四李德裕传）

韓愈直接参加了这一紛爭，与豪族地主集团共进退。事实經過是这样的。当裴度力主对淮西吳元济用兵，而韦貫之李逢吉一派反对时，韓愈上論淮西事宜状支持裴度，由此为韦、李等人所深

惡，見抑不得升遷。李翱的韓吏部行狀載：

“上（憲宗）將平蔡州，先命御史中丞裴公度使諸軍以視兵，及還，奏兵可用、賊勢可以滅，頗與宰相（當指韋貫之）意忤。……朝廷之賢，恬于所安，以苟不用兵為貴，議多與裴丞相異（當指韋、李一派的庶族地主集團）。唯公（韓愈）以為盜殺宰相（指武元衡）而遂息兵，其為懦甚大，兵不可以息，以天下力取三州，尚何不可（見論淮西事宜狀）？與裴丞相議合。故兵遂用，而宰相有不便之者。月滿，遷中書舍人，賜緋魚袋，后竟以他事改太子庶子。”（李文公集卷一一，唐書韓愈本傳所載與此略同。）

元和十二年，韓愈從裴度征淮西。大約即在此年，韓愈作為宰相賀白龜狀，他說：“蔡者龜也，今始入賊地而獲龜者，是獲蔡也；白者，西方之色、刑戮之象也，是必擒其帥而得地也。……此象既見，其應不遠。”平蔡后，他隨裴度還朝，以功授刑部侍郎。接着他奉詔撰平淮西碑，對裴度歌功頌德，結果以碑辭不實，憲宗令磨愈文，命翰林學士段文昌重撰文勒石，事情最後就這樣很不體面地結束。由此可見，韓愈後期在用兵、息兵的黨爭中直接和豪族地主集團站在一起而與庶族地主集團對立。

韓愈在當時統治階級內部政治鬥爭中所表現的黨派性已如上述，這裡我們還須指出，他又和一般的豪族地主階級有些區別，因為他的政治態度在某些方面表現出依違的傾向。

韓愈的身世和社會地位都接近於庶族地主；他曾循着這一階層所採取的以文章為仕途階梯的一般途徑為自己謀求出路；他也和這一階層有廣泛的聯繫，並且和這一階層政治集團中的某些重要人物有一定聯繫。現在根據史實，就這些方面擇要略述如下。

韓愈生三歲而孤，就養於宗兄韓會。韓會正是庶族地主集團

首脑人物元載的党人，因了与元載厚善，坐元載党，贬至韶州。韓愈祭嫂說“年方及紀，荐及凶屯，兄罗讒口，承命南迁”，复志賦說“当岁行之未复兮，从伯氏以南迁”，即指韓会被貶事。

在以元載为首的庶族地主集团中，韓会是頗有声望的文章家。柳宗元在先君石表阴先友記中称韓会为“善清言，有文章，名最高，然以故多謗”（柳柳州全集卷一二）。韓会对韓愈无疑是有影响的，宋王銍曾指出：“观文衡（韓会作）之作，益知愈本六經、尊皇极、斥异端、节百家之美而自为时法，……甚矣其似会也。……会兄弟师授伟矣。”（韓会传）这里所說的显然有所夸张。我們所要进一步指出的是：所謂文以載道、推尊六經的議論并非韓会所孤鳴先发，而是当时古文家的共同主张，韓愈与韓会年代相接，又同出于一宗，在时代思潮的影响之下，他們之間的持論有相通之处，是不足怪的。

韓愈之成为古文家，除了早岁所受的韓会的影响外，又与其本人的身世以及社会地位有密切的关系，他自称：

“愈之族亲鮮少，无扳联之势于今。”（释言）

“愈少鄙鈍，于时事都不通晓，家貧不足以自活，应举覓官，凡二十年矣。……性本好文学，因困厄悲愁，无所告語，遂得穷究于經、传、史記、百家之說，沉潜乎訓义，反复乎句讀，磨磨乎事业，而奋发乎文章。”（上兵部李侍郎書）

“愈少驚怯，于他艺能自度无可努力，又不通时事，而与世多齟齬，念終无以树立，遂发憤篤专于文学。”（答竇秀才書）

这些自述，都足以說明韓愈的身世与社会地位都接近庶族地主，舍文章以求仕进而外，别无身分可依，以期自异于“常品”。但这里所說的，只在于論証他的历史的較复杂的一面，而不能因此就忽視他的基本的政治傾向性。

在韓愈的同輩交往中，特別值得注意的是他和柳宗元、劉禹錫的關係。他們都是著名的古文家，儘管在政治上處於敵對地位，但無可否認，他們中間也有一定限度的交誼。這種交誼，在頗大的程度上乃是論文之交。據張岱史闕中所載的傳聞，柳宗元很賞識韓愈的文章，稱之為“大雅之文”。劉禹錫在祭韓吏部文中說：“昔遇夫子，聰明勇奮，常操利刃，開我混沌。子長在筆，予長在論，持矛舉楯，卒不能困。時惟子厚，甯言其間，贊詞愉愉，固非顏顏，磅礴上下，義農以還，會于有極，服之無言。”（全唐文卷六一〇）這裡所謂“持矛舉楯”，實已暗示出他們之間，不但在文“筆”和理“論”方面各有所專，而且在認識方面也相對立。這種交誼一旦涉及尖銳的政治鬥爭與思想鬥爭，則又依各人自身的政治傾向與思想傾向而轉入各自所屬之對立營壘。因此，韓愈不僅是因了言語之泄而和劉禹錫們落於冤仇，而且更因了他所持的天命論還遭劉禹錫等的無情的批判。

此外，韓愈與牛黨也有一些關係。牛黨核心人物皇甫湜即為從韓愈學古文的弟子。王定保唐摭言還載有一節富於戲劇性的傳聞：韓愈與皇甫湜曾設法荐引牛僧孺，使其名“大振天下”；這種傳聞的真實性是可疑的，但他們三人之間確有文章上的交往，李鈺在唐丞相太子少師贈太尉牛公神道碑銘的序中提到牛僧孺“早與韓吏部、皇甫郎中為文章友，其名相上下”（唐文粹卷五六）。

從上面的論證看來，我們已經可以清楚地看到韓愈身上所存在的矛盾，這即是說，他的政治態度，在重要關鍵的問題上依附著豪族地主集團，但由於他的身世、行徑、社會地位以及社會關係，又在一定的條件之下接近於庶族。這種矛盾的历史事實並不奇怪，本身反映著當時历史的矛盾的現實。在唐代身分等級制度的再編制過程中，封建統治階級內部各階層既處於“品級聯合”的一定的

調和状态，而由专制主义皇权来左提右携，企图达到一种平衡；但又处于旧的“品級联合”改变，而士庶之間存在着混乱的局面。有的豪族地主可以沒落而与庶族无异，有的庶族地主也可能在取得官級之后而躋于品級性的地位，并和豪族地主同化。这两大阶层本来有着品級性的区别，但他們之間却也沒有不可逾越的鴻沟。在这种历史的情况之下，历史人物既有以鮮明旗帜出場的，又有以中間的、騎墙的、本身充滿着矛盾的标志出場的；屬於后者的人物，在两大集团斗争尖銳的情况之下，一般不会是中間派或第三条路綫者，而最后总是和保守方面結成一条战綫。命运坎坷的李商隱是如此，韓愈也是如此。

韓愈在豪族地主与庶族地主間的依违态度是非常明显的，因而他的悲剧命运便是历史的必然。一方面，庶族地主集团虽看到他的庶族色彩、并賞識其文章，給以相对的贊美；但同时却不滿意他在政治上保守主义的实質，而对他不能不加以排擯。另一方面，豪族地主集团虽看到他政治的傾向依附于本集团，而同情其遭遇，但同时又因他的庶族色彩，特别是他的文风，而不能引以为可靠的同类，以致在一些問題上产生隔閡。这样，一方面，韓愈因二王刘柳集团秉政而有阳山之貶，因韦貫之、李逢吉执政而不得升迁，晚年更因見抑于皇甫鎛而改袁州刺史；另一方面，当他被接納于豪門时，也不断遭受讒言。甚至裴度也对他表示既爱敬而又怀疑，裴度寄李翱書說：“昌黎韓愈，僕旧識之矣，中心爱之，不覺惊叹，然其人信美材也。近或聞諸儕类云：恃其絕足，往往奔放，不立文立制，而以文为戏，可矣乎？可矣乎？今之作者不及則已，及之者当大为防焉耳！”（全唐文卷五三八）这样看来，在品級性地主階級的偏見中，一个所謂“以文为戏”的人是不可信任的，甚至是有害的。

韓愈依违两端的結果是：尽管这两个政治集团中都有与他交

往的友人，但双方都或明或暗地对他怀着敌意或戒心，韓愈为此不胜愤懑，例如他自述：

“公不見信于人，私不見助于友，跋前疐后，动辄得咎。”

(进学解)

“不善交人，无相先相死之友于朝。”(释言)

“其知我者固少，知而相爱不相忌者又加少，内无所资，外无所从，终安何为乎？”(与李翱书)

了解韓愈本身的这种矛盾，颇有助于把握他的思想的社会根源。

我們知道，韓愈之成为历史人物，除了以古文家著称外，还由于他一生力排释老、“扶树教道”，二者又由“文以载道”形式地联结起来。这两方面的活动和他政治上的依违态度是相应的。作为文章家来说，他带有庶族色彩，而作为卫道者来说，他的世界观又带有浓厚的品级性地主的意味。关于前者，即人们赞许的所谓“文起八代之衰”，关于后者，即人们说的“道济天下之溺”。从哲学思想来讲，我们应在这里首先指出二点：

(一)韓愈在卫道的理论中把“道”与“性情”品级化：他的“性”“情”各有三品的分类法，在理论形式上显然是承接着董仲舒的性三品说。根据这种人性论，容易导出封建的等级制以及等级性的人格依附关系是天理自然的，因而使封建的“法律的虚构”在人性论上有了基础。“道统”在理论形式上抄袭佛教的祖统。但不论祖统或道统，其本身都是俗世贵族谱牒等级观念在宗教上的反映。

(二)韓愈的理论根源乃在于中国中世纪神学的天命论，这种天命论正是品级性地主一般的神学世界观，同时又是封建统治者神权和君权合一的意识形态。唐代品级性地主中的著名儒学世家多源自北朝，他们具有经学教养，这种经学直接承自汉代，其中充

滿着符命、休祥、天人感应等等虛妄的謬說，天命論的世界觀即与此種經學相依存。關於這兩點，在以下二節中將分別論究。

第二節

韓愈排斥釋老的理論

恩格斯指出：“行動每一次都是產生於直接的物質動因，而不是產生於伴隨着物質動因的詞句，從而反過來說，政治詞句和法律詞句，也恰如政治行動及其結果一樣，都是物質動因的結果。”（論卡爾·馬克思著政治經濟學批判一書，馬克思恩格斯文選兩卷集，莫斯科版，第一卷，頁三四七）

我們並不把韓愈之力排釋老、“扶樹教道”看作是“道濟天下之溺”的孤軍奮戰，而是把它看作一種有代表性的社會政治行動；我們也不只從韓愈所執持的儒家形式來看取其在排斥論敵釋老方面有着邏輯的必然性，而還須尋求這樣的一些道理：反釋老的社會政治行動的物質動因如何產生了裁抑佛道的政治詞句和法律詞句，又如何通過這種政治、法律、道德的折射而提升到更抽象的哲學思想的領域中來，從而發展成為儒家的“道統”形式。

自南北朝以來，佛教道教已經形成封建社會特殊的勢力。封建專制主義的皇權在唐初曾一度抬高道教，尊奉備至，在武周時又一度抬高佛教，沙門可以襲爵賜紫，但在以後歷朝，二教互有進退，這兩種宗教都未被定為一尊。在它們的發展中，蘊含着愈來愈深刻的俗世地主與僧侶階層的矛盾，這種矛盾把出世的高僧與世俗的貴族都號召到卑鄙的經濟戰場上來。

如果說，在唐初，主張裁抑佛教道教的議論多半是從封建禮教出發（參看第三章），那麼，自武周以還，隨着上述矛盾的日益深化，

主張裁抑二教的議論已經把問題提到更涉及物質利益的范围，這些議論的出发点已經是關於賦稅戶口、國計軍防的考慮和盤算，在政治詞句和法律詞句的掩蓋下，已經露骨地表現熱愛地租和占領勞動人手的意圖。

我們首先把這樣一些政治詞句和法律詞句擇要抄錄如下：

(1) 狄仁傑：“里陌動有經坊，闌闌亦立精舍。化誘倍急，切于官徵，法事所須，严于制敕；膏腴美業，倍取其多，水碾莊園，數亦非少。逃丁避罪，并集法門。無名之僧，凡有幾萬，都下檢括，已得數千。且一夫不耕，猶受其弊，浮食者眾，又劫人財，臣每思惟，實所悲痛。”（舊唐書卷八九狄仁傑傳）

(2) 李嶠：“道人私度者幾數十萬，其中高戶多丁，黠商大賈，詭作台符，羈名偽度。且國計軍防，并仰丁口，今丁口皆出家，兵悉入道，徵行租賦，何以補之？”（唐書卷一二三李嶠傳）

(3) 辛替否：“今出財依勢，避役亡命，類度為沙門，其未度者，窮民善人耳。……今天下之寺無數，一寺當陛下一宮，壯麗用度，尙或過之。十分天下之財，而佛有其七八，陛下何有之矣？”（同上卷一一八辛替否傳，參看唐會要卷四八）

(4) 姚崇：“自神龍以來，公主及外戚皆奏請度人，亦出私財造寺者，每一出敕，因為奸濫，富戶強丁皆經營避役。”（唐會要卷四七）

(5) 楊炎：“凡富人多丁者，率為官為僧，以色役免，貧人無所入；則丁存，故課免于上而賦增于下，是以天下殘瘁，蕩為浮人，多居地著者百不四五，如是者殆三十年。”（舊唐書卷一一八楊炎傳）

(6) 常袞：“今軍旅未寧，玉畿戶口十不一在，而諸祠寺寫經造象，焚幣埋玉，所以賞賚，若比丘道士巫祝之流，歲巨萬

計，陛下若以易芻粟，減貧民之賦，天下之福豈有量哉？”（唐書卷一五〇常袞傳）

（7）李叔明：“佛、空寂無為者也，道、清虛寡欲者也，今迷其內而飾其外，使農夫工女墮業以避役，故農夫不勸，兵賦日屈，國用儲為斃耗。”（唐書卷一四七李叔明傳）

（8）彭偃：“今天下僧道，不耕而食，不織而衣，廣作危言險語，以惑愚者，歲計三萬有餘，五丁所出，不能致此，舉一僧以計，天下其費可知。”（唐會要卷四七）

從這些奏議中可以看出：（一）僧侶階層占有大量土地和物質財富，並享有免役免稅的特權，這個階層不但成為大的僧侶地主，而且也與封建專制主義的皇權的利益發生矛盾。（二）僧侶階層大量地蔭附避役的農民。（三）僧侶和皇室貴勛、豪族地主以及庶族地主又有着千絲萬縷的聯繫，其中不但有“高戶”、“富戶”、“黠商大賈”牽涉其間，而且“公主及外戚”也奏請度人，出私財造寺；他們通過與宗教的結合來增加特權。（四）這樣，俗世地主與僧侶階層之間，在特權與地租方面既有對立的一面，又有聯繫的一面；佛教道教在意識形態的領域內既有與封建禮教背違的一面，又有可以用作統治工具的一面。正由於這種錯綜的情況，主張裁抑佛教道教的固然隨着矛盾面的擴大，更頻繁地出現；而支持佛教道教的也因為了聯繫面的傳統利益，大有人在。

因此，我們不能僅從一般的反對佛教道教來抽象地對待所提出的問題，而應看反對者從什麼角度、從什麼立場提出問題。例如有的從要求取締僧侶的特權來提出問題，這一點，也僅僅在這一點，帶有非品級性色彩的庶族地主和農民階級的利益有相一致之處；如上面所舉的例子，楊炎把“課免于上”與“賦增于下”連類並提；辛替否把“出財依勢”者與“未度”的“窮民善人”對立起來，這在當

时的历史条件下都具有进步的意义。

但所有上面的議論，还只是伴随着物質动因而产生的政治詞句和法律詞句，而沒有提到哲学思想或世界觀的高度；所有这些議論还只是从国計軍防的考虑出发，而沒有从理論上根本否定二教。例如，李叔明只是主张“澄汰”佛道，彭偃只是主张僧道就役輸課与百姓同。

韓愈排斥释老之所以显名于时，正由于他不仅陈言时弊，而且还以儒家先行者的思想材料作为理論形式的出发点，企图修改儒学来代替佛道的宗教。他的“扶树教道”的理論尽管在哲学思想上极为貧乏，但毕竟已是一种哲学思想。他的这种理論工作乃是社会政治行动的理論的表现，正由于它有深刻的社会根源，因而在当时及后世，曾引起广泛的影响；他的以儒教来代替佛教道教的理論工作虽然仅仅揭示了释道并不是理想的思想統治工具，而且韓愈的理論本身也还没有成熟，但他的“道济天下之溺”的尝试却为后来的“道学”开启先河。宋史道学列传所講“道学”的渊源，是和韓愈的說法一致的。

現在我們就来分析，韓愈如何承接那些裁抑佛道的政論而又进一步发展为与佛道正相对立的哲学体系。

元和十四年，韓愈上論佛骨表，这是一篇反佛的名文，其論点大致可以归結如下：

(一)从华夷之辨，指斥佛教为“夷狄”之法，与中国先王之教背违：“夫佛本夷狄之人，与中国言語不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。”

(二)从历代盛衰来检証佛教的实际效果，指出佛法传入中国之前，百姓安乐寿考，自有佛法之后，反而“乱亡相繼，运祚不长”，“宋、齐、梁、陈、元魏以下，事佛漸謹，年代尤促”，由此得出結論：

“事佛求福，乃更得祸，佛不足事，亦可知矣”。这更明白表示佛教对统治者的不利。

(三)结合当时情况指出：第一，奉佛有违高祖之志；第二，奉佛伤风败俗。

这些论点，大抵都是前于韩愈就有的。例如唐初傅奕上书已谓：“佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托，故使其不忠不孝，削髮而揖君亲，游手游食，易服以逃租赋。”又例如用史事来验证事佛求福的虚妄，也是过去已有的一般论调，唐太宗斥萧瑀的手诏中即引史事谓“求其道者，未验福于将来，修其教者，翻受辜于既往”（旧唐书卷六三萧瑀传），姚崇、辛替否也有类似的说法。由此可见，韩愈反佛的持论和前人裁抑二教的持论是有承接关系的。但同时我们也应该指出：韩愈之所以不同于前人，乃在于企图建立一完整的与佛教道教相对抗的理论体系，这个理论体系虽极简陋，但已粗具轮廓。原道、原性、原人、原鬼、原毁这五篇体例相同的论著，可说是他所要建立的这个理论体系的论纲。

今将韩愈的论纲的结构及其与释老正相对立的论点剖析于下。

原道一篇着重提出并论述与释教道教的“道”相对立的“道”以及和祖统相抗衡的道统。

在这一篇中，韩愈首先对“道”作一界说：

“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。……凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也。”

这一界说，还没有如后来的道学家那样的微言大义。宋代有些道学家如杨亿、杨时等就把这一界说完全道学化。韩愈的本意是比较浅显的，他只表明：“道”“德”这两个范畴是佛、道、儒三者所共同

使用的范畴，但三者所赋予这两个范畴的涵义则各不相同，释氏有自己的“道”，老子也有自己的“道德”，“道有君子小人，而德有凶有吉”，因此，作为哲学范畴来说，“道”与“德”为虚位；但“仁”“义”则是儒家所固有的用语，佛道二者都摈而不取或鄙薄之，因此，“仁”与“义”为定名。韩愈认为，有必要把他所谓的“道”“德”与佛道所谓的“道”“德”在界说中区别开来，他以“仁”“义”之定名来确定“道”“德”之虚位，规定他的所谓“道”是由“仁”“义”而至。

为什么“道”由仁义而至呢？韩愈的持论是：仁存于内，义见乎行，他所着重的是由存于内的“仁”到见乎行的“义”的整个过程，即由“正心诚意”到“有为”的过程，他援引大学以佐成其说：

“传曰：‘古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者、先诚其意’，然则古之所谓正心诚意者，将以有为也。”

这种提法，在形式上仿佛是大学中已有原则的推衍。这里虽然还没有象宋代有些道学家那样纠缠在“正心诚意”与“格物致知”的问题上探求其“哲学”涵义，但全祖望从理论形式上考察，说韩愈之作原道，“实闡正心诚意之旨以推本之于大学”（鮚埼亭集外论卷三七，李习之论），也是有原因的。我们需要指出的是：韩愈之援引大学，意在借重一种与佛老相抗的理论材料，他标明他所谓的“道”不但“治心”，而且要见乎治国平天下之行，而佛、老则仅欲“治心”而外天下国家；他说：“今也，欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉不父其父，臣焉不君其君，民焉不事其事。”归根到底，他所属意的仍在于指责佛道之有害于封建统治，“不父其父”、“不君其君”、“不事其事”的道德词令后面潜藏的正是统治阶级的物质经济利益及其社会秩序。恩格斯一方面指出，“每一时代的哲学都把一定的思想材料作为前提，这材料是从他先行者继承下来，而它就是从这里

出发的”；另一方面更着重指出：经济“决定着现存思想材料的变更方式和更进一步发展的方式，当他作为政治、法律、道德的反映而对哲学发生着重大的直接作用的时候”（马克思恩格斯关于历史唯物主义的信頁九〇——九一）。韓愈之以大学的思想材料作为前提，我們也应从这方面去理解。

从韓愈由“道”的界說进到“道”这一范畴的具体涵义看来，他所說的“道”，多富于倫理的性質，或与倫理相結合的典章制度等政治原則的范畴，而并不显示完整的世界本源的实体或本体的范畴。这个“道”乃是中世紀封建主义的国家、法权、教化、道德的絕對原則。原道中写道：

“古之时，人之害多矣，有圣人者立，然后教之以相生相养之道，为之君，为之师，驅其虫蛇禽兽，而处之中土；寒然后为之衣，飢然后为之食；木处而顛，土处而病也，然后为之宫室；为之工以贍其器用，为之賈以通其有无，为之医藥以济其夭死，为之葬埋以长其恩爱，为之礼以次其先后，为之乐以宣其壹鬱，为之政以率其怠勸，为之刑以鋤其强梗；相欺也，为之符璽斗斛权衡以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之；害至而为之备，患至而为之防。”

“博爱之謂仁，行而宜之之謂义，由是而之焉之謂道，足乎己无待于外之謂德，其文詩書易春秋，其法礼乐刑政，其民士农工賈，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻絲，其居宫室，其食粟米果蔬魚肉，其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己則順而祥，以之为人則爱而公，以之为心則和而平，以之为天下国家，无所处而不当；是故生則得其情，死則尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼饗。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老与佛之道也。”

韓愈所謂的“道”就是這樣的封建主義的標本，因而，他指斥道家的“割斗折衡”、佛教的“清淨寂滅”都是“滅其天常”。近代資產階級的先進人物嚴復辟韓一文，就是從這裡批判的。

為了與佛教的祖統相對抗，韓愈更提出神秘的道統說：說“道”是古聖賢一脈相傳的，中間雖曾斷絕，但到了他本人復繼承起來。他說：“堯以之傳之舜，舜以之傳之禹，禹以之傳之湯，湯以之傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻死不得其傳焉；荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。”（原道）至於他本人之以傳道者自居，在孟尚書書中早已有暗示，他說：“使其道由愈粗傳，雖滅死萬萬無恨。”這種道統傳授史的譜系，使他所謂的“道”和“天常”統一起來，從這裡就可以看出他所創立的新宗教是先王式的儒教。

原道一篇是韓愈排斥釋老、“扶樹教道”的總綱，基本論題雖已在此篇中提出，但仍有待從各個角度展開論述，因此，韓愈又有原性、原人、原鬼、原毀四篇的補充。

原道中一開始就說“道”由“仁”“義”而至，而“仁”“義”則涉及所謂“性”的問題，因此，原性中對“性”作界說時便提到：“其所以為性者五：曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。”“性”的問題之所以需作專篇論述，是由於這一問題是當時佛學中最重要之論題之一。

在韓愈活動的時代，佛學的情況是：三論宗、唯識宗已趨衰微，禪宗最盛，華嚴宗在禪宗的影響之下還有一定程度的發展。這裡所謂的發展，是指著它與禪宗合流的趨勢，這一點在與韓愈年代相接而稍晚的“五祖”宗密的教義中表現得最明顯。天台宗由“九祖”湛然而中興，曾與禪宗有所論爭，宋天台宗人所作的佛祖統紀卷七說：“至於教外別傳（指禪宗），但任胸臆而已，師（湛然）追援其說，曰金錫（指所著金剛錫），曰義例（指止觀義例），皆孟子尊孔道、辟楊、墨之辭。”按韓愈先輩之梁肅即為湛然的門人，而湛然在金剛錫中

所立的“无情有性”之說，談的正是“性情”問題。

很明显地，韓愈要建立排佛的理論体系，就不能不在这一論題上展开詰辯，但他并不能把握住如何破佛学性情之說，而只是按儒家的理論，另外講了一套，最后写道：“曰：今之言性者异于此，何也？曰：今之言者，杂佛老而言也，奚言而不异？”这里說的“异”即“异端”之“异”，好象只要和儒家异就不对了，这一点柳宗元曾从邏輯上予以辯駁。

原性中的主要論点是这样：“性”是天生的，“情”是后起的。“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。”构成“性”的要素有五：仁、礼、信、义、智；构成“情”的要素有七：喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。“性”与“情”各有三品的等級。

关于“性”的三品，韓愈写道：

“上焉者之于五焉，主于一而行于四；中焉者之于五也，一不少有焉，則少反焉，其于四也混；下焉者之于五焉，反于一而悖于四。”

“上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”

关于“情”的三品，韓愈写道：

“上焉者之于七也，动而处其中；中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之于七也，亡与甚直情而行者也。”

在中国思想史上，凡是把人性分成倫理的等級而划出不可逾越的鴻沟的，实在是为“階級即等級”的封建制度建立理論的基础。在这里，我們并不是拿只有階級性的人性而沒有抽象的人性这一原理作为尺度来衡量馬克思主义发生以前的人性論，而只指出把“性情”品級化并把这种品級論証成固定不移的人类傾向論，是有

其社会根源和理論根源的。这种在理論的罩幕之下掩盖的荒謬的說教，在下列韓愈的两段文句的对比中，可以明显地看出来：

“曰：然則性之上下者，其終不可移乎？曰：上之性就学而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教，而下者可制也。其品則孔子所謂‘不移’也。”（原性）

“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲作器皿通財貨以事其上者也。君不出令，則失其所以为君；臣不行君之令而致之民，則失其所以为臣；民不出粟米麻絲作器皿通財貨以事其上，則誅。”（原道）

原性中所謂“上者可教而下者可制”之說，指的正是上下两大階級的命运。这是直接抄袭自汉代儒学正宗的教义。但韓愈更露骨的地方，在于把吃地租享貢納并支配劳动力的統治者作为一种“人性”，而把被剝削的无特权的所謂“民”，又作为一种“人性”。这里，如果我們把他的人性改为人格，那就可以更清楚地看出这种理論的實質是什么。因为他所謂“民”，指的主要是直接生产者，“出粟米麻絲”的是“农”，“作器皿”的是“工”，此外还有“通財貨”的是“商賈”。在人性論上，对待这些无特权者應該采取专制主义的“制”，使之“寡罪”（按韓愈認為罪是这些人先天所具有的）；那么在法律上，对待这些人則只有用严厉的刑律了，有不听剝削的，誅无赦！韓愈也自豪他正是“名不著于农工商賈之版”的人物。由此可見，这种人性論乃是封建主义“教級結構”以至“品級联合”在人性論上的虛构。

这样看来，近代資產階級学者严复之攻击韓愈，是完全可以理解的。严复正代表了“运动的所有权”，他正如馬克思形容近代資產階級的代言人，“怜悯着他的敌人把他看作一个关于他的本質一窍不通的蠢才，……而这个蠢才企图把粗暴的不道德的暴力和农

奴制放到道德的資本和自由劳动的地位上面”(参看經济学—哲学手稿頁七一——七二)。

我們再来看原人、原鬼。

原道中以“先王之教”与“夷狄之法”对立，原人即論夷华之別，結論是：“人者夷狄禽兽之主也”。这篇文章同样意在貶斥佛教，但論点是从中世紀的一般的国民狹隘性方面出发，这里不具述了。

原道中解释“道”时，已經把“道”和“天神”“人鬼”联在一起，所謂“郊焉而天神假，庙焉而人鬼饗”；原鬼即論“天神”“人鬼”交相为用，而在一定的时候下殃祸于人民：

“漠然无形与声者，鬼之常也。民有忤于天，有违于民，有爽于物，逆于倫而感于气，于是乎鬼有形于形、有憑于声以应之，而下殃祸焉。”

这篇文章就其排斥释老的意义而言，是以儒家传统观念中的“天神”、“人鬼”立异于佛教道教的鬼神說，所謂“忤于天”、“违于民”、“爽于物”、“逆于倫”云云，即指对封建秩序的反抗。然則，韓愈的思想，显然是个有神有鬼論者。

最后，我們要提到原毀。这篇文章很可能是韓愈因排释道而見忤于世的辯解之辞，其內容虽未直接排斥释老，但与“扶树教道”之意則不无关联，文中最后还是說到“得吾說而存之，其国家可幾而理歟！”

我們認為，韓愈的这一天真而粗糙的理論体系，如果仅从他的反对僧侶特权而強調一般的人倫日用关系来講，他表現出一些人道主义的提法；但就其理論本身及其所表現之世界觀而言，他是一个从理論上为封建主义服务的大俗人。至于他的理論之为天命論的一个学派，我們将在下面再加詳論。

第三節

道統說与性三品說的天命論的實質

在唐代，神学的天命論不仅是品級性地主的一般的世界觀，而且还是官方正統哲学与統治階級的意識形态。一切官样文章都不断重复着这种从汉代以来的正宗神学，而再版出陈辞滥調。关于这一点，我們只随意举出如下三个例子：

梁肃受宝命賦：“若夫符命之所加，历数之所归，莫不天人合发，区宇乐推，休祥煥然，灵命显思。”（全唐文卷五一七）

李吉甫对素服救日蝕儀疏：“日为阳精，人君之象，若君行有緩有急，即日为之迟速踰常；为月所掩，即阴侵于阳，亦犹人君行或失中，应感所至。”（同上卷五一二）

裴度神龟負图出河賦：“茫茫积流，祚圣有作，动上天之密命，假灵龟以潜跃，盖欲以庆遙源，敷景鑠，写物象之精秘，化人文之朴累。”（同上卷五三七）

韓愈对于这类讖緯神学是熟习的，如在省試明水賦中說：

“唯玄月实水精，故求其本也，明为君德。……德业于坎，同类則应，形藏于虚，气应則通。”

我們在論証韓愈的天命論世界觀时，并不能单就那些应試的文章、歌功頌德的文章、祭神祭鬼的文章以及发抒憤懣的游戏文章作为依据；我們应充分考虑到，在中世紀神学天命論的思想統治之下，发表无神論的思想是异常艰危的。唯物主义者如王充犹以“可以免于罪”而有齐世、宣汉、恢国、驗符之作，无神論者如柳宗元犹有賀“嘉禾”、“芝草”、“甘露”等一系列的賀表。因此，仅片面地憑这一类的文章是不足以論証古人的。

但我們要着重指出，在韓愈的世界觀中，天命論之占統治地位，有許多确凿的材料可資按証。在韓愈看来，“天”是有威灵的人格神，能賞善罰惡，能以其好惡來主宰不同等級的人們的命運：

“夫為史者，不有人禍，則有天刑，豈不可戒懼而輕為之哉？”（答劉秀才論史書。按：無神論者柳宗元對此曾嚴加斥責。）

“況天之與人，當必異其所好惡無疑也，合于天而乖于人何害，況有時有得兼者邪？”（與崔群書）

“積善積惡，殃庆各以其類至。”（與孟尚書書）

“三子者之命則懸乎天，……故吾道其命于天者以解之。”

（送孟東野序）

韓愈由此認為，社會階級以及各類等級的地位與禍福都決定於天命，人對之是無能為力的，只能對之隨順敬畏，而不可對之用人力來改變，因為這裡的“命”是和“道”合一的：

“賢與不肖存乎己，貴與賤、禍與福存乎天，名聲善惡存乎人。存乎己者，吾將勉之，存乎天、存乎人者，吾將任彼而不用吾力焉。”（與衛中行書）

“足下曰：‘命之窮通，自我為之’，吾恐未合于道；足下徵前世而言之則知矣。”（同上）

“蓋君子病乎在己，而順乎在天。……所謂順乎在天者，貴賤窮通之來，平吾心而隨順之，不以累其初。”（答陳生書）

所有這些論調，雖毫無新意，但對於把握韓愈的道統說和性三品說的理論根源却是不可忽視的鑰匙。

按照這種天命論的世界觀，人命懸乎“天”，聖人更是受命於“天”。這樣，道統中傳授道業的聖賢都是天命所系的特殊頭腦中的領袖人物，負有上天所賦予的特殊使命。韓愈談到堯舜禹湯等

“道統”中的圣人时說：

“天之生大圣也不数，其生大恶也亦不数。”（对禹問。按：行难中謂“圣人不世出，賢人不时出，千百岁之間儻有也”，亦同此意。）

“故禹过家門不入，孔席不暇暖，而墨突不得黔。彼二圣一賢者，岂不自知安逸之为乐哉？誠畏天命而憫人穷也。夫天授人以圣贤才能，岂使自有餘而已，誠欲以补其不足者也。”（爭臣論）

圣贤才能天授之說正与性三品說相为对应。我們要进而指出的是，天命、道、天授圣贤之說在韓愈自命为道統承繼者的自白中完全結合成一体：

“盖上天之生子，亦有期于下地，盍求配于古人，独怙悞而无位，唯得之而不能，乃鬼神之所戏。”（感二鳥賦）

“天不欲使茲人有知乎？則吾之命不可期；如使茲人有知乎？非吾其誰哉！其行道，其为書，其化今，其传后，必有在矣。”（重答张籍書）

“驅馬出門，不知所之，斯道不喪，天命不欺，岂遂殆哉，岂遂困哉！”（上崔員外書）

“其有作者知教化之所繇废，抑詭怪而暢皇极，伏文貌而尚忠質；茫乎天道，宵尔神化，道之行也，其庶已乎！”（本政）

所有这些都确証：韓愈的“道”和“道統”說，虽賦予了自身以一種类似祖統的形式，而塗上时代的面貌，但仍与所由脱胎的神学母体維系着最近亲的血緣紐帶。道統中的人物是天命所特定的，而所传之道，亦只是“天不变，道亦不变”的“道”的神学囈語而已。

在韓愈的性三品說中，同样貫穿着天命論的观点。人既然是悬命于天，因此与生俱生的性亦为天定，这一点只要对原性所用以具

体說明“性情”的例証略加考按即可証知。韓愈所举的是这样一类例証：

“叔魚之生也，母視之，知其必以賄死；楊食我之生也，叔向之母聞其号也，知必灭其宗；越椒之生也，子文以为大戚，知若敖氏之鬼不食也。”

“后稷之生也，其母无灾，其始匍匐也，則岐岐然，嶷嶷然；文王之在母也，母不忧，既生也，傅不勤，既学也，师不煩。”

叔魚事見國語：“叔魚生，其母視之曰：是虎目而豕喙，鳶肩而牛腹，谿壑可盈，是不可饜，必以賄死。”楊食我事并見國語、左傳昭公二十八年：“叔向生子伯石，叔向之母視之，及堂，聞其声而还曰：是豺狼之声，狼子野心，非是莫喪羊舌氏矣。”越椒事見左傳宣公四年，后稷事見詩生民，与上述怪誕之說相类，茲不具引。所有这一类神話，一般的神学目的論都用之証明“天命”的絕對，在汉时即已如此，讖緯中对圣人形体的描述已介乎人兽之間，骨相学更見盛行，所謂“人命稟于天，則有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣”（論衡骨相篇）。韓愈論性之为“天”定，即取証于这种骨相学。

这里應該指出，文化遺產的繼承决不是如資產階級学者所胡說的什么抽象的东西，因为对遺產繼承的态度和观点也存在着唯心主义和唯物主义之間两条路綫的斗争。韓愈利用國語等典籍来証成其性情的天命論，反天命論的无神論者柳宗元却作了一篇非國語，其中也引“叔魚生”一条，他对叔魚、楊食我二事的記載批判說：“君子之于人也，听其言而觀其行，犹不足以言其禍福，以其有幸有不幸也。今取赤子之形声，以命其死亡，則何邪？或者以鬼事知之乎？則知之未必賢也，是不足書以示后世。”（柳柳州集卷四五）这里可以看出，在对先行者材料的态度和观点上就显示出唯物主

义与唯心主义两条路綫的斗争。韓愈的有神論是一种繼承，而柳宗元的无神論又是一种繼承，誰也沒有什麼“抽象的繼承”。

从繼承哲学遺產來講，孟子到董仲舒是一个傳統，而荀子到揚雄又是一個傳統，前者是唯心主义的傳統，后者是唯物主义的傳統。韓愈怎样对待它們呢？他对于荀子揚雄多加貶斥，反之他的性三品說承繼于董仲舒的性三品說，他的道統說又宣稱直接从所謂“醇”儒孟子那里繼承過來，这就不是偶然的，而在道、性的理論方面，是有其共呼吸的关系的。同时，我們也可以說，从旧“原道”到“新原道”，在道統上也有着一脉相承的反动本質联系着。其間的繼承性更不是什么“抽象的东西”在那里作怪，而是由于社会的根源和理論的根源所决定的。

在唐代中叶无神論与有神論的斗争中，韓愈站在有神論的一边。在韓愈与柳宗元、刘禹錫关于“天”、“人”的論战中，柳、刘坚持着“天”的自然物質的論点，針对着韓愈所說的“天”能賞善罰恶的有神論开火，刘禹錫的天与人交相胜之說，又針对着韓愈所說的人只能随順天命的神学奴婢性格，进行了无情的批判。从这一斗争来看，不但韓愈的世界觀之为唯心主义天命論至为显然，而且两种世界觀的尖銳对立也甚显然。

我們不能容忍的是：“新原道”論者現在竟然还把韓愈看作是唯物論者，并把韓愈、柳宗元、刘禹錫看作是政治上和哲学思想上的同等人物。这除了混淆唯物主义与唯心主义的界限，同时又抹杀二者間的两条路綫的斗争之外，我們实难对这种論調有別的理解。从这里又可以看出一条經驗，即唯心主义和唯物主义是“朋友”的謬論，就是不惜歪曲历史实际以取得証驗的。

第四節

李翱唯心主义思想及其实际应用

韓愈与李翱并时齐名，两人在学术思想上的关系极为密切，因此，在考察了韓愈的唯心主义的天命論之后，应論及李翱的思想。

李翱字习之，隴西人，約生于唐代宗大历时（約公元八世紀七十年代初），文宗朝任至刺史、侍郎等职，卒于武宗会昌年間（約公元八四一至八四六年）。他的著作彙集为李文公集十八卷，又与韓愈合著有論語笔解二卷。

和韓愈相似，李翱本人的社会地位也不甚高。他是凉武昭王李暠的后裔，但他的門第早已衰微以至“穷賤”（荐所知于徐州张僕射書，李文公集卷八，下簡称文集），所以裴度在給他的信中說：“僕之知弟也，未知其他，直以弟敏于学而好于文也。”（全唐文卷五三八寄李翱書）在政治态度上，李翱和韓愈大略相同。李翱在任廬州刺史时，曾下“以田占租”之令，不滿“賤市田屋，牟厚利”的兼并（新唐書卷一七七本传），但他主张恢复唐初的均田制（“复高祖太宗之旧制”），以期防止所謂“交相攻伐，未始有穷”（复性書上）的社会矛盾，并从“有土地者有仁义”的前提出发，力主恢复古代的所謂“公田”制，从而維護封建专制主义的皇权。因此，他对于王叔文主持的改革，指責說使“天下慄慄”（文集卷一二故东川节度卢公传），导致出社会的危机，这和韓愈的反对新政是沒有多大差别的。

在学术思想上，李翱所受韓愈的影响是非常深的。唐德宗貞元十二年（公元七九六年），韓愈从董晋到汴州，同时李翱自徐来汴，始相結識。此后李翱就依附韓愈，并娶韓愈从兄韓弇的女兒为妻。李翱曾为韓愈鼓吹說：“……我友韓愈非茲世之文，古之文也；

非茲世之人，古之人也。其詞與其意适，則孟軻既沒，亦不見有过于斯者。”（文集卷七与陆儻書）韓愈也說：“习之可謂究极圣人之奥矣。”（論語笔解卷下子路第十三）从韓李这样的互相标榜，就可以看出他們的学派性，从論語笔解所記他們两人的意見，更可以看出他們在許多重要問題上的見解都是一致的。

李翱的思想还受了佛学很大的影响。李翱和韓愈相似，也力主排佛，李翱在去佛齋（文集卷四）一文中所举排佛理由和韓愈相同，但他的学說很大一部分是来自佛学。有人認為李翱承袭天台宗，这主要是根据他和梁肃的关系。按李翱以前的古文家，如梁肃、李华，多受天台宗的影响，梁肃更著有天台法門議、止觀統例議（全唐文卷五一七）。貞元九年九月，李翱始就州府貢举，曾“执文章一通”，謁見梁肃，深得贊賞（文集卷一感知己賦），这时李翱尚在少年，而梁肃在两个月后就死了，因此，李翱、梁肃間的学术上的承授关系似并不怎样深刻。計有功唐詩紀事卷三五載，李翱任朗州刺史时，有贈禅宗僧侶藥山惟儼詩二首，其中有“我来問道无餘說，云在青霄水在餅”之句，可以証明他与禅宗更有学术上的关系。

李翱的哲学思想是不很完整的，他所着重論述的只限于人性論和修持方法的問題，而以复性書三篇为代表作。因此，我們应通过复性書的剖析，从中抽釋李翱关于哲学基本問題的觀點。

北宋欧阳修說：“予始讀翱复性書三篇，曰：此中庸之义疏耳。”（讀李翱文，欧阳文忠公集卷二三。）韓愈、李翱注解論語，又特別推崇孟子和礼記中的大学、中庸，这是后世道学家尊“四書”为最高經典的濫觴。在复性書中，李翱捏造了一套以中庸的传授为中心的“道統”，他說：

“子思，仲尼之孫，得其祖之道，述中庸四十七篇，以传于孟軻。軻曰：‘我四十不动心。’軻之門人达者公孙丑、万章之

徒盖传之矣。遭秦灭书，中庸之不禁者一篇存焉，于是此道废缺，其教授者唯节行、文章、章句、威仪、击剑之术相师焉，性命之源则吾弗能知其所传矣。道之极于剥也必复，吾岂复之时邪？”（文集卷三复性书上）

所谓中庸原有四十七篇，是毫无根据的，其目的无非是在炫示他不仅能“以心通”中庸一篇的义蕴，而且能“以心通”那早已失去的四十六篇的真谛，这样李翱岂不就是当世的圣人了么？他又假借陆惨的口气说：

“子之言，尼父之心也。东方如有圣人焉，不出乎此也；南方如有圣人焉，亦不出乎此也。”（同上）

于是他自我吹嘘说：

“有问于我，我以吾之所知而传焉，遂书于书，以开诚明之源，而缺绝废弃不扬之道几可以传于时，命曰复性书，以理其心，以传乎其人。乌戏！夫子复生，不废吾言矣。”（同上）

这和韩愈的原道如出一辙，都是鼓吹自己得到了神秘的天启，继百世不传之道，可以“应帝王”，为封建统治者拥篲扶轮。近代新原道一派，也以孟子所说“圣人复起，必从吾言”，而“高自期许”（新原道自序），就是继承着这种陈词滥调。

李翱的复性书，一方面阐述学庸、继承思孟的唯心主义传统，另一方面又输入禅学的内容，加深僧侣主义的色彩。从社会根源和学术源流上看，它是宋明道学，特别是二程“理学”的先声。

在复性书开端，李翱写道：

“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也；七者循环而交来，故性不能充也。”（文集卷三复性书上）

李翱的性情說与前面所提到的韓愈在原性中的理論相似，但更多地导入了禅学的內涵。李翱的“性”相当于禅学的“佛性”；李翱的“情”相当于禅学的“五阴”或“妄念”，如阴持入經注所說：“身有六情，情有五阴。”（参看本書第三卷第十章第一节）

竺道生以来的佛学宗派，多主张一切众生皆有佛性，李翱也說：

“百骸之中有心焉，与圣人无异也。”（文集卷四学可进）

这就是說人人本来具备至善的性，恶的起源在于情，而不在于性。

李翱模仿着孟子的文体写道：

“問曰：‘凡人之性犹圣人之性歟？’曰：‘桀紂之性犹尧舜之性也，其所以不覩其性者，嗜欲好恶之所昏也，非性之罪也。’曰：‘为不善者，非性邪？’曰：‘非也，乃情所为也。情有善不善，而性无不善焉。’”（文集卷三复性書中）

这样把性和情划分为不可两立的二元，以区别凡圣的品类，一种人物不以情累性，而另一种人物却以情累性，前者为圣人，后者为凡人。从这里得出結論，“凡人”必須去其生活的情欲才能“复性”。

然而究竟怎样就能达到如李翱所說的境地呢？在实际运用的情况之下，那就不是凡人所能想象的事了。他的复性書所述的“复性”的方法，是十分神秘的，其实質是一种宗教的自我修炼，李翱这样說：

“或問曰：‘人之昏也久矣，将复其性者必有漸也，敢問其方。’曰：‘弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃为正思。正思者，无慮无思也。……’曰：‘已矣乎？’曰：‘未也，此齋戒其心者也，犹未离于靜焉。有靜必有动，有动必有靜，动静不息，是乃情也。易曰：吉凶悔吝，生于动者也，焉能复其性邪？’曰：‘如之何？’曰：‘方靜之时，知心无思者，是齋戒也；知本无有思，动

靜皆离，寂然不动者，是至誠也。……”（复性書）

这是一套极奇怪的清規戒律，其中一条戒律到另一条戒律之間沒有邏輯可言。李翱所提出的这种修持法，用佛学的術語說，乃是“漸悟”以至“頓悟”的神秘过程，也近似于天台宗的“止觀”。他把“复性”划分为两段：首先是作到一种所謂“弗慮弗思”的境界，使情不生，但“无慮无思”的所謂“正思”仍是“思”，它还没有超出有动有靜的层次，所以它不过是“漸悟”的高級形式，即所謂“沐浴，可以事上帝”（孟子离娄下）的“斋戒”。这个“正思”已經使凡人仰之弥高，實質上已經說到了太虛幻境，然而据他說，真正的“复性”还要进一步作到“知本无有思”，于是“动静皆离”，也就是“情性两忘”（論語笔解卷下阳貨第十七），这种“頓悟”了的神秘的境界，李翱称之为“至誠”。

这样“复性”或“尽性”的人，李翱才称之为“圣人”或“善人”。論語記有：“子张問善人之道，子曰：‘不踐迹，亦不入于室’。”这段話本来平淡浅显，但韓愈，李翱把它解成这样的神秘的意义：

“韓曰：……吾謂‘善人’即圣人异名尔，岂不循旧迹而又
不入圣人之室哉？盖仲尼誨子张，言善人不可循迹而至于‘心
室’也。圣人‘心室’惟奧惟微，无形可觀，无迹可踐，非子张所
能至尔。”

李曰：仲尼言‘由也，升堂矣，未入其室也’，‘室’是心地也。圣人有心有迹，有造形有无形，堂堂乎子张，誠未至此。”

（論語笔解卷下先进第十一）

論語子张記：“曾子曰：‘堂堂乎张也，难与并为仁矣’。”李翱这里重复了曾子对子张的批評，也表现出他与思孟唯心主义学派的关系。“心室”一語出于庄子人間世篇“虛者，心斋也”的“心斋”，这个“心斋”在庄子書中被比做明鏡或靜水：“水靜犹明，而况精神？圣人之

心靜也，天地之鑑也，萬物之鏡也。”（天道篇）李翱也這樣說：“水之性清徹，其渾之者沙泥也。……清明之性，鑒于天地，非自外來也；故其渾也，性本弗失，及其復也，性亦不生，人之性亦猶水也。”（復性書中）這裡，主觀唯心主義的性質是非常顯明的。所謂“復性”不但否定了一切具體知識，而且排除了全部的思維活動，最後只是“心寂不動，邪思自息，惟性明照”。

和佛學一樣，李翱也把聖人之心比喻為“能照”，並且以此解釋大學，他說：

“問曰：‘本無有思，動靜皆離，然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？’曰：‘不覩不聞，是非人也；視聽昭昭而不起于見聞者，斯可矣。無不知也，無弗為也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。……’曰：‘敢問“致知在格物”何謂也？’曰：‘物者，萬物也；格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不应于物者，是致知也，是知之至也。’”（文集卷三復性書中）

這樣，心好似一面死的鏡子，不是一種可變的思維活動，因而能照的鏡子是離開世界而絕對存在的自明體，對於萬物只有本能的或先驗的明照，而沒有活動的推理作用。這種解釋曾影響了宋代的理學。

李翱所論述的“復性”的理論形式就是這樣唯心主義的獨斷論，但我們不應停止在這裡，還必須進一步分析其實際的意義。

首先應該考察李翱所謂“凡人之性猶聖人之性”這一命題的實質。從表面上看，這似乎暗示着人類先天的平等，似乎是否認了差別性和品級性，但李翱馬上就用狡猾的手法否認了這個命題。在論語筆解中，韓李曾引用論語的“性相近也，習相遠也”和“惟上智與下愚不移”兩段，進行了如下的討論：

“韓(愈)曰：上文云‘性相近’，是人可以习而上下也；此文云上下不移，是人不可以习而迁也。二义相反，先儒莫究其义。……”

李(翱)曰：‘穷理尽性以至于命’，此性命之說极矣，学者罕明其归。今二义相戾，当以易理明之。‘乾道变化，各正性命’，又‘利貞者，情性也’，又‘一阴一阳之謂道，繼之者善也，成之者性也’，謂人性本相近于靜，及其动感外物，有正有邪。动而正，則为上智；动而邪，則为下愚。寂然不动，則情性两忘矣，虽圣人有所难知。故仲尼称顏回‘不言如愚，退省其私，亦足以发，回也不愚’，盖坐忘遺照，不习如愚，在卦为复，天地之心邃矣。亚圣而下，性习近远，智愚万殊。……”

韓曰：如子之說，文虽相反，义不相戾，誠知‘乾道变化，各正性命’，‘坤道順乎承天，不习无不利’，至哉，果天地之心邃矣乎！”（卷下阳貨第十七）

按照韓、李的解释，“性相近”就是“凡人之性犹圣人之性”，“上下不移”則是先天的品級差別，这两者是互相矛盾的，李翱則用詭辯来消除这一矛盾。原来“性”只是就空想的形式的可能性而言，即在一种莫須有的“靜”的状态之下，才是人人平等的，而就现实性而言，即“动感外物”时，就有着正邪智愚的差別，而这种差別又是天赋的，复性書說：

“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也；情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。”（文集卷三复性書上）

“……誠者，圣人性之也，寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默无不处于极也。”（同上）

有些人天生有圣人之性，可以通向“天地之心”。有些人虽就形式的道理而言可以說有同样的性，但为情所蔽，他們的情（邪思）到了

不能破除的地步，因而不能复性，这一切都是天命所决定。

一个大圈子，仍然回到天命論，这就无怪乎要为韓愈大加称賞了。李翱的这种“乾道变化，各正性命”的詭辯，虽然不如后来程、朱所謂“理一分殊”之說的狡猾，但其欺騙性是一样的。

李翱不但強調了圣人与凡人(即統治者与“百姓”)的先天差別，而且把統治階級內部也分为“四品”。論語笔解引論語“德行”、“言語”、“政事”、“文学”(旧所謂“四科”)，解释說：

“仲尼設四品，以明学者，不問科，使自下升高，自門升堂，自学以格于圣也，其义尤深，但俗儒莫能循此品第而窺圣奥焉。”(卷下先进第十一)

这样，具备“德行”一品的人，即具备封建倫理标准的人，被虛構为最高的品級，其他三品則等而下之，各有其相对的品級地位。这种理論正是为封建主义的品級結構塗抹打扮。

李翱認為列为最高品級的“圣人”有一种例外权，为人民虛构法律仪式，使等級低下的“百姓”服从，他說：

“……圣人者，人之先覺者也。……圣人知人之性皆善，可以循之不息而至于善也，故制礼以节之，作乐以和之，……視听言行循礼而动，所以教人忘嗜欲而归性命之道也。”(文集卷三复性書上)

这里所講的“礼”是永恒不变的。按論語說礼在因袭中是有損益的，本来是說礼可以改变，但李翱甚至連这一点都不承認，他說：

“損益者，盛衰之始也。礼之損益，知时之盛衰，因者謂时变而礼不革也。礼不革，則百世不衰也。”(論語笔解卷上为政第二)

这样就連“損益”也完全否定了，因而礼教和法律的虛构就成为神圣不可侵犯的了。

最后，李翱的思想就归结于这样一点：等级即阶级的封建主义之所以永治不乱，就必须使社会人类“各正性命”，即“正位”，划分出各种贵贱等级而加以严格的法律规定和道德的制裁，于是等级低下的人便服从高贵的统治者了。他写道：

“善理其家者，亲父子，殊贵贱，别妻妾、男女、高下、内外之位，正其名而已矣。古之善治其国者先齐其家，言自家之刑于国也。欲其家之治，先正其名而辨其位之等级。名位正而家不治者有之矣；名位不正而能治其家者未之有也。是故出令必当，行事必正，非义不言，三者得，则不劝而下从之矣。”

（文集卷四正位）

这样看来，在贵贱殊位以及名分等级不齐的社会，人们毕竟不能各守其位而各安其分的，因此，李翱又发挥了一套不同等级的人的各守其中的中庸道德律，他说：“夫毫厘分寸之长，必有中焉；咫尺寻（八尺为寻）常（倍寻为常）之长，必有中焉；百千万里之长，必有中焉。居之中，则长短、大小、高下虽不一，其为中则一也。”（文集卷五杂说）这样，人类虽然高低不齐，等级不一，但各在自己的地位各“守其中”，而不互相矛盾，那就没有什么非分的追求了。这正是为封建主义的等级制度涂抹神圣的油漆，并作僧侣主义的理论说教。

他的“复性”说的中心思想，一面以成贤成圣作钓饵，诱使人民“忘嗜欲”，“奚为交争而实不祥”（续集复性辨），即放弃争取生存和自由的斗争；另一面又以虚构的圣凡的等级制来美化现实的封建制社会的图案。这样两面的说教，看来是矛盾的，但从阶级理论上讲来，却是头头是道的，因为照他的说法，一方面无权者可以放弃权利的嗜欲，另一方面特权者却可以主张神圣的法权。最神妙的东西，在现实检验的时候正是最粗鄙的东西。

第七章

柳宗元和刘禹錫的唯物主义、 无神論及其战斗性格

第一节

刘柳的政治革新和刘柳思想体系 在斗争中的成长

刘禹錫（公元七七二——八四二年）和柳宗元（公元七七三——八一九年）的唯物主义和无神論思想，就其內容、体系、战斗性和科学性等方面来看，不仅在唐代最为突出，而且在中国唯物主义无神論史上也有其创造性的建树和特殊的历史地位。如果把刘、柳的理論体系从历史上加以考察，它就突出地显现出如下三个特点：

第一，刘、柳在認識自然現象、解释自然現象的場合，不仅坚持了一般的“元气”一元論的原理，并且創立了“天与人交相胜、还相用”的唯物主义世界觀；由于通过无神論的战斗道路在認識論、世界觀上都体现了唯物主义的观点，所以对于許多自然現象做出了创造性的闡述；在闡述过程中，并对于当时及历史上各种形式的有神論思想和宗教迷信观念，进行了广泛的分析批判；通过这些批判丰富了唯物主义的思想內容。

第二，刘、柳在关于自然現象的闡述过程中，更在主观上试图

把他們这种世界觀貫徹到社会历史領域，极力从他們所能理解的社会的客觀規律来認識历史发展，解释社会現象；并对于当时及历史上各种形式的唯心主义历史觀和神学的社会历史学說展开了批判；通过这一比較深入的批判，又創立了富有人民性和反抗性的一种“生人之意”的人道主义的历史觀，从而把唯物主义世界觀在实际的运用时变为政治斗争的手段。这一点，对于后代的唯物主义者富有启发作用。

第三，刘、柳不仅在理論战綫上坚持唯物主义和无神論，同时又在貞元、元和之交，代表着带有非品級性色彩的庶族地主与王伾、王叔文結成政治革新集团，向宦官、藩鎮所代表的特权势力和豪族所代表的品級性地主阶级等反动統治集团，展开了搏斗。（参看本卷第一章）这就充分証明，刘、柳的唯物主义和无神論富有斗志昂揚的实践性格。同时我們也应指出，从刘、柳这样有組織的政治斗争起，已开启了宋代王安石以及明代方以智等人以唯物主义哲学家而直接参与大規模的政治斗争的先河，而与前代唯物主义者多倾向于文化斗争相比較，就不同了。

根据这三个特点来給以綜合的評價，刘、柳在中国唯物主义史上的貢獻和地位，不仅超过了荀子，而且也超过了王充和范縝。

但是，中唐特权势力通过宦官和藩鎮，內外結合，罗致而成的“八司馬”冤獄，隱蔽着历史真实；长期以来，除少数学者如王安石等肯定他們的功績外，封建的史書总是誣蔑他們为“小人”；刘、柳的文章，虽为人們所熟讀，但很少有人脫出字面上的背誦，對他們的唯物主义、无神論思想，予以公正的評價和应有的闡揚。甚至“五四”以来有关中国哲学史或思想史的著作，除极个别的以外，也从无片言只字提及刘、柳的姓氏。这样的冤案是不能令人容忍的。

刘、柳唯物主义无神論思想体系之被湮沒，是和中国封建社会

“异端”思想家所遭受的悲剧的命运,有其共同之点的,然而最使人困惑的是,有些进步的思想家的著作因了遭受禁忌以至佚失,从而也就难于知道他们的思想内容,但刘、柳的著作却不然,他们的文章传诵之广并不下于正宗学派的。为什么他们的思想一直湮没着呢?原来刘、柳的文章被统治阶级正宗化了,偏见成了公论!因此,我们必须依据列宁所指示的,首先揭除旧史的掩盖的偏见,重新估价他们的思想。

在刘梦得集(卷次依崇兰馆本)和柳河东集(卷次依世綵堂本)中,关于唯物主义无神论的著作,约计八十篇上下;直接而系统的表述世界观的著作,则依原论证展开的逻辑顺序,集中的表现于如下六篇:

- (1) 柳宗元天说(卷一六);
- (2) 刘禹锡天论上篇(卷一二);
- (3) 刘禹锡天论中篇(同上);
- (4) 刘禹锡天论下篇(同上);
- (5) 柳宗元答刘禹锡“天论”书(卷三一);
- (6) 柳宗元天对(卷一四)。

这六篇著作,应视为中国唯物主义无神论史上的重要文献。历来的正宗派注释家(例如宋人所谓“五百家注”),由于地主阶级意识形态的偏蔽,对刘、柳的唯物主义无神论思想,采取了敌视或抹杀的态度,故于其写作年代,很少给以考辨。我们从这些著作来看:一则说“盖有激而云”,再则说“今以一己之穷通而欲质天之有无”,断之为刘、柳永贞(公元八〇五年)贬谪后的“孤愤之书”是合乎历史实际的。

元和八年(公元八一三年)韩愈的答刘秀才论史书(韩昌黎集外集卷二)说:

“夫为史者，不有人祸，則有天刑。”

針對韓愈这种有神論的世界觀，柳宗元曾作与韓愈論史官書（柳集卷三一）給以批判：

“前获書，言史事，云：‘具与刘秀才書’。及今乃見書藁，私心甚不喜。……又言‘不有人祸，則有天刑’，若以罪夫前古之为史者；然亦甚惑。……凡鬼神事，渺茫荒惑无可准，明者所不道，退之之智而犹惑于此？……此大惑已。”

上述韓、柳就“史官”問題所展开的有神与无神的理論斗爭，与柳作天說，从“韓愈謂柳子曰”起論，先后恰相銜接。因此，他們頗有可能从一次論爭連續出現了若干作品，亦即从“論史”爭到“說天”。依論爭的邏輯順序而言，从人事的“当然”深入到天理的“本然”，由“天人之际”穷究“道之大原”，也符合于理論斗爭一般的展开过程。

倘若这个推断得以成立，則上引前五篇論爭性的无神論著作，就完整地反映着韓和柳、刘如下一个論爭的場面：

（一）元和八年，正当“王叔文之党既貶，有詔：虽遇赦不得量移”的四年之后，韓愈以“論史”为題目对柳宗元进行有神論的說教；

（二）柳宗元坚持其无神論的立場，除在与韓愈論史官書中对之进行批判外，特另撰天說“以折韓退之之言”；

（三）刘禹錫以柳宗元的終点为起点，續作天論三篇“以极其辯”，使刘、柳共信的无神論思想更加完整而牢固；

（四）柳宗元最后作答刘禹錫“天論”書，声明天論乃天說的“传疏”，二者在原則上“无异道焉”，实乃一个学派之言論。論爭至此結束。

把論爭年代和論爭过程这样确定下来，有其重要意义。因为由此可以証明：刘、柳在政治革新运动失敗以后，絲毫沒有屈服，經

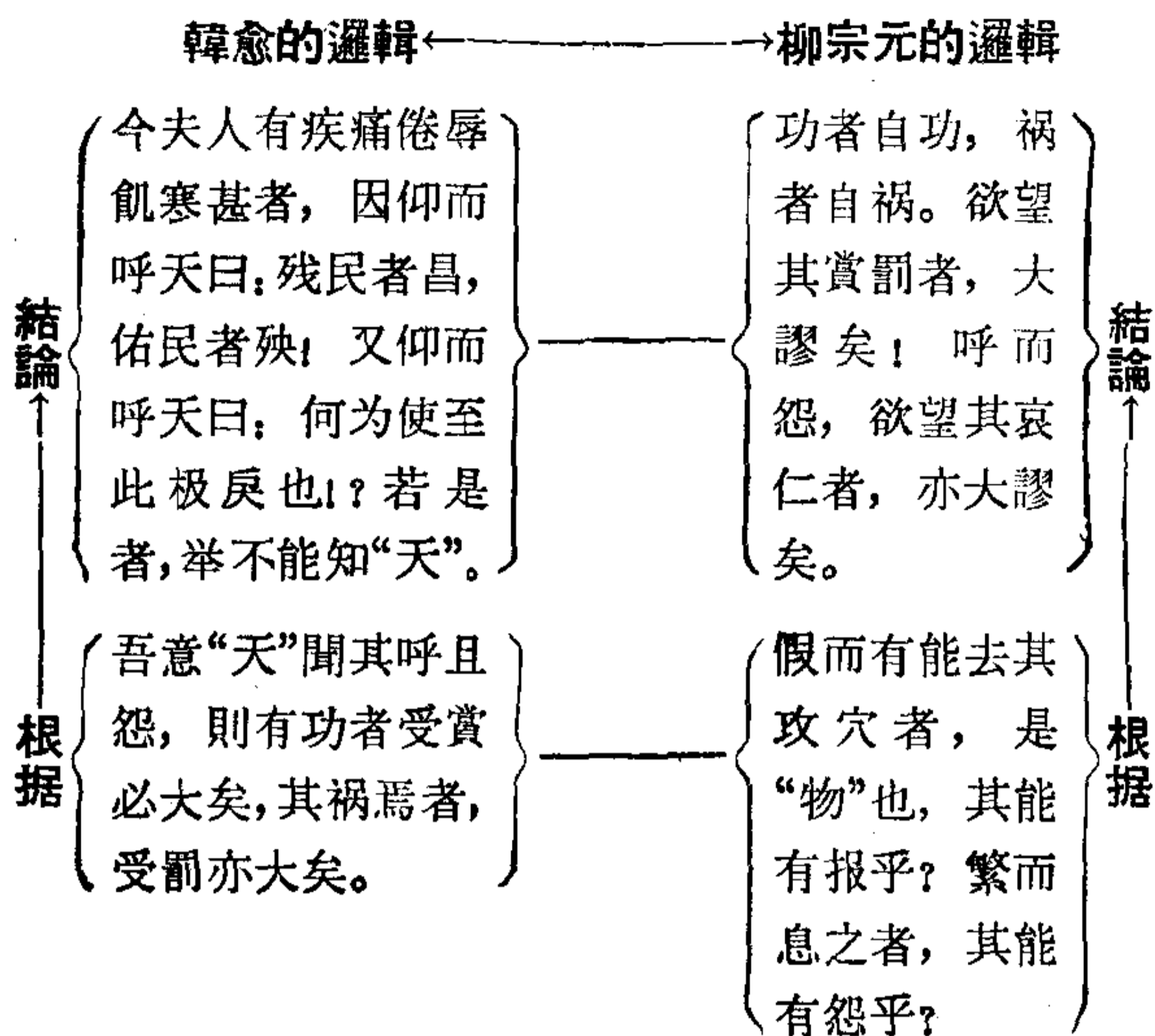
过实际斗争的考验，其唯物主义无神论思想体系更加成熟与巩固，成为继续坚持斗争的理论武器。

就论争的思想内容来看，韩、柳之间，为有神论与无神论的根本对立，从韩文到柳文，意味着有神论被批判和无神论被树立的过程；反之，刘、柳之间的异同商讨，则是无神论思想自身的深刻化、丰富化并体系化的成长过程，也即无神论与唯物主义相结合，而上升为完整的世界观的过程。

这就是说，论争过程的前后两个阶段，在理论意义上有严格的区别，不容混同。因为这一论争，实质上是政治革新斗争在思想战线上的继续或延长，它反映着中唐“朋党”分野的社会根源或阶级关系。这里，必须破除旧史家和近代唯心主义者的阶级偏见，依据当时阶级斗争的规律，来划清两条路线的是非界限。

前面说过：论争的起点，是韩、柳之间的有神论与无神论的根本对立，是柳宗元持其无神论武器对于韩愈的有神论展开批判。但是，正如天说所示，这一论争的逻辑特点，在于主敌双方，各从实质相反的根据出发，导出了形式上好象并无多大分歧的结论。为了揭穿这一论争场面的实质，特将韩、柳在论争中所显示的逻辑体系，列表对照（表见下页）。

从结论上看，韩说凡呼天怨天者举不知“天”，柳说凡求天赏罚或望天哀仁者均是大谬。不怨乎天与不求于天，好象在形式上是没有什么分歧的；而从根据上看，韩说天能赏功罚祸，柳说天只是“物”，根本不能有报有怨。这样看来，人格神与自然物，在前提上是根本对立的。因而韩、柳之间的论争焦点在于理论根据，已非常明白。至于在结论上对“天”的态度，韩愈只教人不怨，那就无异教人不必对于贫困世界控诉了，逆来顺受而已，否则，就不知“天”或神之妙了。



从邏輯的根據和結論上看来，在韓、柳之間，更存在着这样的分歧，韓愈的根據和結論的关联在于消除上帝和現實的矛盾，而柳宗元的根據和結論的关联在于暴露上帝和現實的矛盾。韓愈以不应怨(怀疑)而怨(怀疑)，謂之“極戾”(破坏統一)，而柳宗元則以从莫須有的东西找寻理由，謂之“大謬”(矛盾之至)。

邏輯的根據就是世界觀的縮写。所以柳宗元写“天說以折韓退之之言”，也就是柳持其无神論以批判韓的有神論。

但是，韓愈的邏輯秘密究竟何在呢？

关于這個問題，我們在本書第六章已經指明：韓愈在中國思想史上所以占有“正宗”地位，是由于他首創了“道統”之說，并以直接孟軻，繼傳“道統”自命；与此同时，韓愈也师承了思、孟学派的“无类邏輯”，用以闡述其有神論的世界觀，这是韓愈思想特点及其邏輯秘密的所在。茲据天說所轉引的“韓退之之言”，給以具体分析如下：

第一，韓愈完全学孟軻笔法，以类比述意而又絕不知类，袭用

曾参、子思“以身形物”的方法，推演出歪曲实际的天人关系，他說：

“果蠹飲食既坏，虫生之；人之血气，敗逆壅底为痛瘍疣贅癩痔，虫亦生之。木朽而蝎中（出），草腐而螢飞，岂不以坏而后出耶？物坏，虫由之生；元气阴阳之坏，人由之生。”

这里应特别注意的是：在韓愈看来，所謂“坏而后出”就是宇宙的普遍規律之一。准此，則事物轉化的过程，新陈代謝的質量跃进或突变的过程，被事物互灭的过程所代替，必甲坏灭而后乙生成，因乙生成而甲益坏灭，因而发展規律便被他歪曲了。韓愈这个主观臆造的所謂規律，其如何歪曲了客观实际，已由刘禹錫給以批判，这在下文另有叙述。这里只指出：韓愈把蝎与腐木、螢与腐草，人类与元气阴阳的关系，視同一律，互相比附，实为“坏而后出”見解的来源，而这也正是思、孟学派“无类邏輯”的应用。从方法論上看，完全不顧事物的种差，抹煞事物的差別性，而片面地夸大其同一性；或完全不顧事物的普遍联系，只抽象地抓住表面矛盾一个側面，而抹煞其互相依存轉化的发展，正是形而上学的特点，也就是韓愈邏輯錯誤的根源。

第二，韓愈更进一步，把“无类邏輯”和中庸的“拟人推理法”結合起来，从而本来屬於个人对集体的“功”、“祸”概念，遂轉变成为神学范畴，轉变成为人对于“天”的倫理关系，是功是祸，都以天的意志或損益为标准，他說：

“虫之生而物益坏：食嚙之，攻穴之，虫之祸物也滋甚。有能去之者，有功于物者也；繁而息之者，物之仇也。

“人之坏元气阴阳也亦滋甚：垦田原，伐山林，凿泉以井飲，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墻垣城郭台榭观游，疏为川瀆沟洫陂池，燧木以燔，革金以熔，陶甄琢磨，悻然使天地万物不得其情，悻悻冲冲，攻残敗挠而未尝息；其为祸元气阴阳

也，不甚于虫之所为乎？

“吾意：有能残斯人，使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，斯則有功于天地者也；繁而息之者，天地之仇也。”

由此可見，韓愈的“坏而后出”的世界觀和人类起源論，把人类征服自然、发展生产的行为，也即使自然归順于人类的“享有”(An-eignung)或使“异己对象的性能加以同化”(参看本卷序論补)，反而看成了“为祸元气阴阳”有“甚于虫之所为”的罪証，因而人类在本性发展上就是“天地之仇”。他由此得出一个仇視生产者的結論：“能残斯人”者才是“有功于天地”，“繁而息之者”反而是“天地之仇”！这就把中世紀的貧困世界用神学說教加以理論化了。

第三，和上面說的“同化”或“享有”相对立，土地权力人格化了之后，土地便倒行逆施站在生产者的头上，而远离开生产者压迫生产者，这就是所謂“异化”(参看序論补)，因此异化了的東西即权力，大事残害人类了。从这里，我們可以理解上表所列韓愈邏輯的实际意义。封建主义的特权和例外权，也即从主权到各种品級的人格权力，本来是“能残斯人”的法律虛构，而韓愈竟然把与人民为敌的封建主义統治階級的利益還元成为天的意志，把地主階級对于人民的压迫以至残杀曲解为天人的正常关系，把階級之間的利害相反类比为天人之际的功祸相反，这就是“坏而后出”的虛幻規律的理論根源。

韓愈一方面把天当作能够“賞功罰祸”的人格神，断定“有功者受賞必大”，“其祸焉者受罰亦必大”；而同时在另一方面又断定“残民者昌，佑民者殃”是合乎天意的。这从正常的人的邏輯来看，其根据和結論已有显明的矛盾，因而是两个不通的背謬命題。但是，从无类的神学邏輯来看，則“人刑”、“天祸”，一以貫之。这就是說，在韓愈的豪族地主立場上，“天之說”与“論史書”，恰为首尾呼应，渾

然一体，其間并不矛盾，因为残民的人是有功于天地的人。由此足証，无类邏輯的謬誤、拟人推理的臆造和有神論的顛倒的世界觀，这三者相結合所形成的思想体系，在当时豪族地主与庶族地主的斗争中，确已显示着它的露骨的奴婢实質。

針對着韓愈的这些論点，柳宗元首先指出：

“彼上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地；渾然而中处者，世謂之元氣；寒而暑者，世謂之陰陽。是虽大，无异果蠃痛痔草木也。”

这就是說，世界上所有的客觀現象，从形态上看虽是千差万別的，而实質上則同样是自然物質的范畴。自然物質上沒有人格神，也就沒有“賞功而罰禍”的意志。因此，他从“元氣”一元的唯物主义进而对于韓愈的有神論提出有力的反駁：

“天地，大果蠃也；元氣，大痛痔也；陰陽，大草木也；其烏能賞功而罰禍乎？！”

其次，柳宗元認為：“功”、“禍”觀念只是个人对集体关系中的范畴，絕對不能在人类对自然的关系中，亦即在天人之际濫設倫理規範。他特別強調“功者自功，禍者自禍”的与上帝毫无关系的命題，就是对于韓愈的能賞能罰的有神論的直接駁斥。无类邏輯渊源于孟軻，在柳宗元看来，即是他說的推論“不类”（參看辯鷓冠子），是需要給以揭露的。所以他在天說結尾处特地点明：

“子而信子之仁义，以游其內，生而死尔；烏置存亡得丧于果蠃痛痔草木耶？！”

我們知道，“仁义”是孟軻“按往旧造說”的专名，柳宗元在天爵論（柳集卷三）中曾对之有所批駁，力辯以仁义道德來說明等級的天定論，是一种虛构，而力主能“明”能“志”的人，虽庸人可以為孔子，失去了明志，則孔子也可以变为庸人。这里在駁斥韓愈的有神

論世界觀時，又用畫龍點睛的筆法，發抉其理論傳統之所自。

上述柳宗元對韓愈有神論的批判，只是劉、柳之無神論思想體系的雛型。至於劉、柳的世界觀及歷史觀構造的邏輯環節和主要內容，我們應對劉禹錫的“天與人交相勝、還相用”學說和柳宗元的“元氣”一元論以及“生人之意”學說進一步地闡述。

第二節

柳宗元和劉禹錫的唯物主義

世界觀及其特點

柳宗元和劉禹錫都是以出入“百家之學”和“不根師說”自命的，他們的唯物主義世界觀是基本上一致的，這即柳宗元所說的，“凡子（劉）之論，乃吾天說注疏耳，無異道焉。諄諄佐吾言，而曰有以異，不識何以異也？”（柳集卷三一答劉禹錫天論書），但是在他們的推論的枝節（柳宗元所謂“枝葉”）方面却也有着不同的看法。

（一）柳宗元的“元氣”一元唯物主義

柳宗元的天說和天對都是在被謫以後所寫的，在為批判韓愈而寫的天說中，多為概括的結論，關於如“渾然而中處者，世謂之元氣，寒而異者，世謂之陰陽”，“功者自功，禍者自禍”等命題，並沒有展開分析。他在天對一文便比較全面地把他的唯物主義世界觀反復表達出來。

天對是為答复屈原天問所提出的有關宇宙和歷史的大問題而作的，僅從題意來看，就可以知道柳宗元的理論是以探究自然哲學和歷史學為己任的。他說，“務先窮昔人書，有不可者而後革之。”（柳集卷三一與劉禹錫論周易九六書）在宗教和科學相聯系在一起

的天問中，充滿着古代哲人在大問題方面的知識，其領域是非常之廣闊的。要解答屈原所集中起來的古代人提出的宇宙和歷史的問題，那麼，按照柳宗元的方法，首先便須窮究昔人的知識，然後再根據自己的認識，排除神話傳說之“不可”（謬誤）部分，而提出“革”命的世界觀和歷史觀。因此，天對一文可以看作柳宗元唯物主義思想的代表著作，但遺憾的是，歷來把這篇哲學名著大都看成了一種遊戲的或憤慨的筆墨。

（1）關於宇宙生成的問題

柳宗元的世界觀是自然混沌存在的唯物主義“元氣”一元論，否定在“元氣”之上虛構一個東西，當做有意志的決定者；否定由人們設計出一個“極”物，當做最初的原因。他在天對開宗明義便揭示出了這一題旨：

“對曰：本始之初，誕者傳焉。鴻靈幽紛，曷可言焉？習黑晰眇，往來屯屯；厖昧革化，惟元氣存，而何為焉？！”

按屈原天問開首所發的五個問題，都是有關理論根源的基本問題，大意是問宇宙有沒有一個“極”物？有沒有造始者？最初的造始者是誰來傳道的？一切變化從那裏考究？怎樣知道？誰在那裏主宰造為呢？這些問題在古代有不少的有神論和唯心主義的解答，屈原天問多對這些神話傳說提出懷疑式的追問。歷來有關天問的注釋家各有不同的態度，不少唯心主義者如朱熹等傾向於神祕的理解，而唯物主義者則對宗教予以否定，如王船山在楚辭通釋說：“發端問此，以見荒怪之事，無所征驗，得失興亡，要諸理而已。”

柳宗元這裡以直接了當的方式，對答了這些宇宙根本問題，同時揭出了他的唯物主義世界觀：宇宙是一元混沌之氣而成的，沒有任何怪物在那裏主宰造為，而那種所謂本始的神祕的東西，原來是

怪誕的迷信者所傳道的，完全不可信賴。這裡“惟元氣存”而否定有作者的自然哲學，比天說中的“元氣”范畴更豐富了。他在非國語上說，“陰與陽者，氣而游乎其（天地）間者也，自動、自休，自峙、自流。”和這裡所說的命題相同。他更說：

“辟啓以通，茲氣之元。”

這是對於天問“西北辟啓，何氣通焉？”而答復的，否定了神話傳說西北天門之謬說，把自然運行還元於自然元氣之自為。因此，柳宗元在答復“圓則九重，孰營度之？惟茲何功？孰初作之？”這樣最初上帝造作九重圓天的神話，簡潔地說，渾淪自然沒有誰來營造，也沒有誰來最初創作，而是自己運動着。“九”重不過是一個假定罷了（參看論九六書中的有關九數的易說），他說：

“無營以成，沓（積）陽而‘九’；轉輾渾淪，蒙以圓號。冥凝玄厘，無功無作！”

在柳宗元看來，實際上所謂“九天”之說是莫須有的胡說，他在答復“九天之際，安放安屬？”時就這樣說：

“無青無黃，無赤無黑，無中無旁；烏際乎天則？”

神話傳說，女媧是一個女神，人頭蛇身，他一日變化七十次，是造作世界的人物。屈原問“女媧有體，孰制匠之？”柳宗元答說，這種圖騰式的動物名，完全是古人由於迷信的幻想而造出的詭說：

“媧軀虺號，占以類之；胡曰化七十，工獲詭之？”

柳宗元不但肯定渾淪自然的實體，而反對有神論說的宇宙有個造作者，例如“幽厲之云為上帝者，無所歸怨之辭爾，不足喻乎道”（答劉禹錫天論書），而且根據物質無限的時間形式和空間形式，反對唯心主義者所主張的天地所賴以產生的任何“極”物，例如太極等等神秘觀念，他在答復“韓維焉系？天極焉加？”時，說：

“烏徯（待）系維，乃麋身位？無極之極，漭漭非垠（時間）；

或形(空間)之加,孰取大(太)焉?”

这就进一步把一切安置在自然的物質形式之上的“太极”之类打落了。

(2) 关于自然規律的問題

柳宗元吸取了当时自然科学的成就,在答天問中闡发了:自然合規律的运动是实在的,而且这些規律是可以認識的,根本駁斥了一切有神論和唯心主义的虛构。他在答复“阴阳三合,何本何化?”这一問題时,揭出了这样一个宇宙运动的基本規律,那就是对立的阴阳二者的統一或同一,表面上是合而为三,实际上是一中有二,自然的运动(吁、吹),并不賴有一个本始的东西来助成变化,而只是由于对立物的交錯而发展的。这一天才的洞察,具有辯証法的朴素形态:

“合焉者三,一以統同。吁炎吹冷,交錯而功。”

柳宗元的这一基本規律的特色,要比刘禹錫的基本規律“气雄相君,力雄相长,天之能也”的自然生杀观点,更高明些。在答刘禹錫天論書中,柳宗元便提出“要以乱为天理,理为人理耶?”以表示他在基本規律的观点上,和刘禹錫有枝节上的分歧。这里我們且把柳宗元在天对中的一些有关自然規律的命題,列举主要的几条如下:

天对:

“皇熙臺臺,胡栋胡宇? 究(一作宏)离不屬,焉恃夫八柱?”

“巧欺淫誑,幽阳以別; 无隈无隅,曷懵厥列?”

天問:

“‘八柱’何当?东南何亏?”

“隅隈多有,誰知其数?”

“折筭刻筵，午施旁豎；鞠明究曛，
自取十二；非余之为，焉以告汝？”

“天何所沓？十二焉分？”

“規燬魄渊（指日月），太虛是屬；綦
布万燧（指列星），咸是焉托。”

“日月安屬？列星安陈？”

“当焉为明，不逮为晦；度引九穷，
不可以里！”

“自明及晦，所行几里？”

“明焉非辟，晦焉非藏！”

“何闔而晦？何开而明？”

“孰旦孰幽，繆躔于經（度），蒼龙
（宿名）之寓，而廷彼角亢。”

“角宿（东方星）未旦，曜灵安藏？”

“幽阳潜爨，阴蒸而雨，漉馮以兴，
厥号爰所！”

“漉（雨师）号起雨，何以兴之？”

“从民之宜，乃九于野；坟厥貢艺，
而有上中下。”

“地方九洲，何以坟（分）之？”

“东西南北，其极无方，夫何鴻洞，
而課校脩长？”

“东西南北，其修（长）孰多？”

从上面列举的命題看来，我們可以知道，柳宗元对于自然发展变化的規律，从天文到地理，都依据了当时科学的知識，作了物質自己运动的解答，而同时也斥責了宗教的世界顛倒意識，并从世界可知性方面反复闡发着光輝的唯物主义世界觀。

因此，在天对中柳宗元坚决地反对命定論，例如：

“天邈以蒙，人么（或作么）以离；胡克合厥道，而詰彼尤
违？”（解答天問：“天命反側，何罰何佑？”）

他更坚决地主张神灭，而反对灵魂不死說；

“仙者幽幽，寿焉孰慕？短长不齐，咸各有止；胡紛华漫汗，而潜謂不死？”（解答天問：“延年不死，寿何所止？”）

在天对中他反复斥責那些神話无稽之說，例如傳說康回（共工名）怒触不周之山，折了天柱，因而大地西北高而东南傾。天問：“康回馮怒，地何故以东南傾？”柳宗元对：

“圓燾廓大，厥立不植。地之东南，亦已西北。彼回小子，胡顛隕尔力，夫誰駭汝为此，而以慝（辱）天极！”

这和答对天問“八柱何当？东南何亏？”一样，柳宗元認為，广大宏复的自然，根本不存在着什么八柱，用不着什么植立者。西北高而东南傾，是自然“无功而作”的，那里还賴一个康回小子妄用气力，对自然規律加以神秘的干涉！

复次，柳宗元的自然哲学，也有其历史的局限性，他对于好多問題，不是依据实验科学的結論，而是依据古代传说性的知識来解答的；更应指出的是，当他无法对答时，便露出了偶然論的缺点。例如天問：“南北順橢，其衍几何？”柳宗元的答复是：“茫忽不准，孰衍孰穷”。天問：“惊女采薇，鹿何祐？北至回水，萃（止）何喜？”柳宗元答复是：“萃回偶昌，鹿何祐以女？”他更在禘說一文中，概括地答复一些难以解釋的問題說：“子欲知其（何）以乎？所謂偶然者信矣。”在这一点，他便不及刘禹錫的观点，而和范縝相似了。

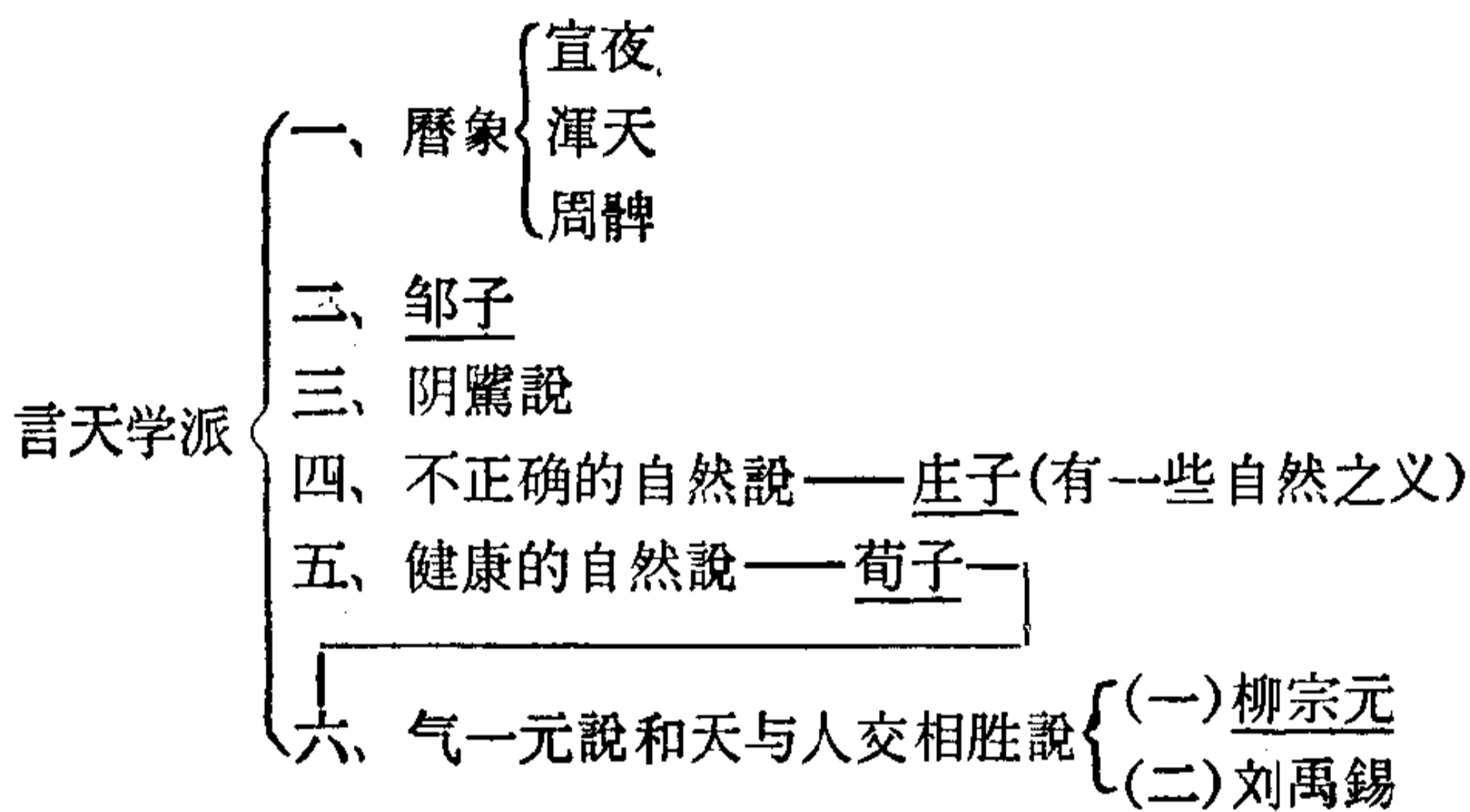
（二）刘禹錫的“天与人交相胜、还相用”的学說

前面說过：柳宗元的天說，从原則上对韓愈的有神論思想划清了是非界限，刘禹錫以为天說对于天人之际的全面关系，尚有“未究”，續作天論（刘集卷一二）三篇，提出了“天与人交相胜、还相用”的独創学說。

这个独創的学說，有其丰富的唯物主义內容，而其完整的体系

是由以下四个邏輯环节来构成的：

在这个学說的第一个邏輯环节上，就是对于“古之言天”的学派，給以分类，并从中表明自己的立場。如果摆脱文字形式，就思想內容来分析，刘禹錫关于这个问题的主张，約如下表：



刘禹錫对于曆象的“天体三法”和邹子的“高远卓詭”之說，只說了一句“吾非斯人之徒也”，便付諸存而不論，对于阴鷲說与自然說两派，則进行了分析。

这完全是应该的。因为天論是繼天說而作的，其任务要进一步闡发柳宗元的无神論思想，从唯物主义世界觀高度，对于有神論思想展开批判。为此，刘禹錫首先对于阴鷲說与自然說的涵义及其思想实質，作了客觀的解释：

“世之言天者，二道焉：拘于‘昭昭’者則曰：‘天与人实影响，祸必以罪降，福必以善徠，穷阨而呼必可聞，隱痛而祈必可答’。如有物的然以宰者，故阴鷲之学胜（世綵堂本作“騰”茲据崇兰館本校改）焉。泥于‘冥冥’者則曰：‘天与人实相（世綵堂本作“刺”）异。霆震于畜木，未尝在罪；春滋乎堇荼，未尝择善；跖、躄焉而遂，孔、顏焉而厄’。是茫乎无有宰者，故自然之說胜焉。”（天論上）

他指出了陰鷲說為有神論，而自然說雖為無神論，但還有缺點，隨即提出了他自己“天與人交相勝，還相用”的唯物主義學說。

在這個學說的第二個邏輯環節上，對於天人關係問題，展開唯物主義論證。關於這個問題，劉禹錫認為，當客觀世界及其規律作為盲動力量支配人類，而人類被迫處於茫然無知境地的時候，就產生有神論思想；但是，當人類一旦認識了客觀世界及其規律，從而能夠支配自然，預見未來的時候，就會從有神論解放出來，而轉變成無神論者。他為了具體闡明這一原理，並從自然鬥爭和社會鬥爭中各舉若干實例，給以分析。

第一，在自然鬥爭實例中，劉禹錫關於“操舟”一事所作的分析，最為完整：

“夫舟行乎澗、澗、伊、洛者，疾徐存乎人，次舍存乎人。風之怒號，不能鼓為濤也；流之湍洄，不能峭為魁也。適有逆而安，亦人也；適有復而膠，亦人也。舟中之人，未嘗有言天者，何哉？‘理’明故也。”

“彼行乎江、河、淮、海者，疾徐不可得而知也，次舍不可得而必也。鳴條之風可以沃日，車蓋之云可以見怪。恬然濟，亦天也；黯然沈，亦天也；險危而僅存，亦天也。舟中之人未嘗有不言天者，何哉？‘理’昧故也。”（天論下）

此所謂“理”，即今語所謂“規律”。“理昧”就產生有神論，“理明”就產生無神論。准此原理，肯定了人類對於客觀世界及其規律的可知性，從認識論根源上消滅了有神論所據以滋長的思想基礎。

第二，關於社會鬥爭，劉禹錫舉出了他所理想的“法制”，進行了分析。他把“法制”當作規定社會秩序的準則、判別言行是非的標準。這一“法制”的概念在客觀上是和封建主義的特權、例外權

相对立的平等观念，其内容包含着古代法家的传统观点即社会契约说的萌芽形态。他认为只要能充分发挥平等法权的威力，人们的社会活动就有了明确的方向，就会坚持无神论立场；反之，就必然走入有神论迷途。所谓“人能胜乎天者，法也”，就是这个意思。根据这一认识，刘禹锡从“法制”“行”“弛”的三种不同情况，企图揭示有神论和无神论的社会根源：

“法大行，则是为公是，非为公非；天下之人，蹈道必赏，违之必罚。当其赏，虽三旌之贵，万锺之禄，处之咸曰宜，何也？为善而然也。当其罚，虽族属之夷，刀锯之惨，处之咸曰宜，何也？为恶而然也。故其人曰：‘天’何预乃人事邪？唯告虔报本，肆类授时之礼，曰‘天’而已矣。福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎‘天’耶？”

法小弛，则是非駁；赏不必尽善，罚不必尽恶；或贤而尊显，时以不肖参焉；或过而僇辱，时以不辜参焉。故其人曰：彼宜然而信然，‘理’也；彼不然而固然，岂理邪？‘天’也！福、或可以诈取，而祸、或可以苟免。人道駁，故天命之说亦駁焉。

法大弛，则是非易位；赏恒在佞，而罚恒在直；义不足以制其疆，刑不足以胜其非；人之能胜天之实，尽丧矣。夫实已丧而名存，彼昧者方挈挈然提无实之名以抗乎言天者，斯数穷矣。……

法大行，则其人曰：‘天何预人事耶？我蹈道而已。’法大弛，则其人曰：‘道竟何为邪？任人而已。’法小弛，则天人之论駁矣。”

上述刘禹锡的“法制”观点，是他的“理”的观点的实现形式，这即是唯物主义在实际运用上的一种人道主义。从历史条件看来，这一“法制”思想是对于封建主义特权者的军事权和司法审判权的

抗議，也即对封建主义的“法律虚构”的否定。基于这样“天下之人”都具有“公是公非”的平等形式的法权的享受，在刘禹錫看来，好象祸福就属于人的自为了，既然人类社会没有赋予一种人以特权，使其取福避祸；既然人类社会没有剥夺一种人的权利，使其有祸无福，好象在这样“法大行”的社会，就平等了，也就无须祈天降命了。反之，则必然产生宗教的幻想。这一观点，显明地反映出带有非品級性色彩的庶族地主的阶级愿望。看来刘禹錫的分析好象只是从公是、公非出发，但其实质却表现了刘禹錫自己的阶级观念。从中国唯物主义和无神論史上来看，王充的宿命論，范縝的偶然論都是从社会根源上寻求貧富貴賤所以形成的理由，这些結論不能不带有消极的抗議性質；但对于有神論与无神論的区分及轉化关系，从社会根源上进行积极性的研究，实以刘禹錫为第一人。至其所以能有此創造性的研究，如前所述，一方面当然是得力于当时天文数学等科学上的先行成就，而同时更应该視為順宗时代“政治革新”斗争实践經驗的总结与概括。因此，可以说刘禹錫的“天与人交相胜”学說，虽在无神論与有神論两大陣营中属于自然說一派，而实为该学派在中唐的新的發展。

从思想史的承藉关系来看，刘、柳的无神論，应与荀子的天論篇有内部联系。就刘禹錫來說，在唐故呂君集紀（刘集卷二三）一文中，曾推崇其“政治革新”的战友之一呂温“以謫似賈生，能明王道似荀卿”，并特依“賈生之書首过秦而荀卿亦后其賦”的編纂体例，手定唐故衡州刺史呂君集，恳切要求“后之达解者，推而广之，知予之素交，不相索于文字之内”。此一史实，确足証明刘禹錫与荀子的学派渊源。

在这个学說的第三个邏輯环节中，刘禹錫把“交相胜”与“还相用”两个原理結合起来，对于无神論的唯物主义世界觀，作了系統

的闡发。

首先，刘禹錫与柳宗元同样，認為世界是自然的物質实体，万物的生成和发展是一个有規律的过程：

“其(天地)本在山川五行，浊为清母，重为輕根。两位既仪，还相为庸。嘘为雨露，噫为雷风。乘气而生，群分彙从：植类曰生，动类曰虫。倮虫之长(按指人类)，为智最大，能执人理，与天交胜。用天之利，立人之紀，綱紀或坏，复归其始。”

(天論下)

这就是說，从天地日月、山川五行、雨露雷风、植物动物，直至“为智最大”的人类，同为物質通过两仪相互为用的嘘噫(指运动)而存在的形态。单就人类來說：

“今夫人之有顏、目、耳、鼻、齿、毛、頤、口，百骸之粹美者也，然而其本在乎腎腸心腑。”(同上)

“为智最大”的人类，因为是“倮虫之长”，所以“其本”亦与一般动物同样，首先“在乎”滿足物質要求的“腎腸心腑”。所以“能执人理与天交胜”的首要內容，就是进行生产斗争。因此，他說：

“阳而艺树，阴而擎斂，防害用濡，禁焚用洒，斬材窾坚，液矿礪鋸，义制疆訐，礼分长幼，右賢尚功，建极閑邪，人之能也。”(天論上)

但是，在人类进行生产斗争以滿足物質要求的活动中，其与天的关系，并不象韓愈所說的是“坏而后出”的互灭关系，相反的，在刘禹錫看来，恰巧是建立在“天之所能”的物質基础上：

“阳而阜生，露而肃杀，水火伤物，木坚金利，壮而武健，老而耗耗，气雄相君，力雄相长，天之能也。”(同上)

上述刘禹錫的生杀观点，是不被柳宗元所贊成的，但是強調指出人类征服自然、利用自然的重要性与可能性，与荀子天論篇在精

神上实为一貫。其关于义礼法制等上层建筑起源的理論，尤与荀子礼論性恶等篇相互发明，此点将在下面另論。

其次，刘禹錫綜合“人之所能”相应于“天之所能”的物質基础，进一步指出：“交相胜”与“还相用”是世界万物的普遍規律：

“万物之所以为无穷者，交相胜而已矣，还相用而已矣。”

(同上)

在“交相胜、还相用”的既有斗争又有联系的关系中，物質运动不仅沒有倫理的“功”、“祸”的因素，不仅根本不是片面的純粹对抗性質的互灭关系，相反的，是在客观規律的支配下面，循着必然的軌道不断向前发展的、无穷的矛盾統一的过程。

这是因为：凡是相关联的事物，都建立在两个以上的特殊規律的交叉点上，一經交叉，便产生一种新的共同力量，支配着相关事物的运动与发展方向，相关的双方，均不能逃脫此共同力量的支配。刘禹錫把这种产生在事物特殊規律交叉点上的共同力量或新的規律，叫做“数”与“势”。例如他說：

“水与舟，二物也。夫物之合并，必有数存乎其間焉。一以沈，一以济，适当其数、乘其势耳。彼势之附乎物而生，犹影响也。本乎徐者，其势緩，故人得以晓也；本乎疾者，其势遽，故难以晓也。彼江海之复，犹伊淄之复也；势有疾徐，故有不晓耳。……又恶能逃乎‘数’而越乎‘势’邪?!”(天論下)

这里所說的“数”相当于时空的“質点”說，所說的“势”相当于机械力关系的因果說，刘禹錫把它們叫做“理”。人类掌握此“理”，就可以执一御万，他說：

“大凡入乎数者，由小而推大，必合；由人而推天，亦合。以理揆之，万物一貫也。”

就“天人之际”而言：天与人各有其特殊規律，其規律亦各有其

特殊作用；天人在相互关联中，亦有其“数”与“势”，如昧于此“理”，即陷于盲目，墮于阴鷲：

“天之道在生植，其用在彊弱；人之道在法制，其用在是非。……天恒执其所能以临乎下，非有預乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有預乎寒暑云尔。生乎治者人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天；生乎乱者人道昧不可知，故由人者举归乎天。非天預乎人尔。”（天論上）

这里，天道的生植、强弱的規律和形式，人道的法制、是非的規律和形式，的确表达出一位中世紀唯物主义者的战斗态度。刘禹錫就依据了这样形而上学的唯物主义理論，对于韓愈的有神論世界觀及其所臆造的“坏而后生”原則，給予彻底的駁斥。刘禹錫所以能够創立“天与人交相胜、还相用”的唯物主义学說，有破有立地闡发出若干重要的規律或范畴，以完成其理論体系，显然吸取了当时的天文历数科学成就，例如他和柳宗元就辯論过科学家僧一行的学說渊流（与刘禹錫論周易九六書），特別从傅奕与呂才的无神論思想中，受到了启发。

在这个学說的第四个邏輯环节上，刘禹錫对于佛家所謂“空”、所謂“无”进行了分析批判。在这一批判中，使其唯物主义世界觀得到了新的重要的发展：

“若所謂‘无形’者，非‘空’乎？‘空’者形之希微者也；为体也不妨乎物，而为用也恒資乎有，必依物而后形焉。

今为室廬，而高厚之形，藏乎內也；为器用，而規矩之形，起乎內也。音之作也有大小，而响不能逾；表之立也有曲直，而影不能逾。非‘空’之‘数’歟？”（天論中）

似此，把“空”当作物質存在的形式，进而闡明它与“有”的矛盾統一关系。并从認識論上証明，所謂“空”或“无”，并不是超越在

“器用”“常形”以外的孤立概念：

“夫目之視，非能有光也，必因乎日月火炎而后光存焉；所謂晦而幽者，目有所不能燭尔；彼狸猩犬鼠之目，庸謂晦为幽邪？吾固曰：以目而視，得形之粗者也；以智而視，得形之微者也。焉有天地之內有无形者邪？

古所謂‘无形’者，盖无‘常形’尔，必因物而后見尔，烏能逃乎‘数’邪？！”（同上）

对于佛家“有”与“无”的唯心主义的对立看法，刘禹錫在牛头山第一祖融大师新塔記（卷四）一文中，也同样給予了批判：

“夫上士解‘空’而离‘相’，中士著‘空’而嫉‘有’。不因‘相’何以示‘覺’？不由‘有’何以悟‘无’？彼达真諦而得中道者，当知‘为而不有’，賢乎以‘不修’为‘无为’也。”

我們將塔記与天論合看，就可知刘、柳生平虽以“百家之学”自命，未尝明言排佛排道，而在基本理論上則絕未放松对佛道的批判。

現在有这样一种看法，似乎以刘、柳不排佛道为証据，就指他們傾向于唯心主义，这显然是一种誤解。殊不知对立的学派在范疇的吸取或繼承上加以改造，非但不足証明接受对立学派的观点，而且往往是丰富自身体系的形式之手段。关键問題，仍应从刘、柳哲学体系及基本理論上来評价。倘舍此主要方面的論証而从形式上別立所謂标准，則排佛的韓愈，同时又是忽忽詩篇的作者；而承認庄子的自然之說可取的柳宗元，又是从基本理論上批判庄子为“空言而无事实”的愚惑論者（參看卷五辯亢仓子）；这样就会使人們將唯心主义唯物主义两大陣营的分野攪成一团混乱。

綜上所述，“天与人交相胜、还相用”学說的四个邏輯环节，就构成了刘禹錫唯物主义无神論的思想体系。所以他在天論下篇結

尾处,对于历史上有神論思想,又作了总结性的批判:

“尧舜之書,首曰‘稽古’,不曰‘稽天’;幽厉之詩,首曰‘上帝’,不言人事。在舜之庭,元凱举焉,曰‘舜用之’,不曰‘天授’;在殷中宗袭乱而兴,心知說賢,乃曰‘帝賚’。尧民之余,难以神誣;商俗以訛,引天而毆。由是而言,天預人乎?”

这里,刘禹錫在其唯物主义无神論思想体系中,已經涉及到历史領域的有神論思想的批判;但是,关于无神論历史觀的探索和成就,却主要由柳宗元担当起来。

第三节

柳宗元反对品級結構的历史观 及其理論特点

柳集中根据他所持的无神論原則分析社会历史現象的著作,計有貞符(卷一)、无对(卷一四)与非国語(卷四四——四五)专著三种。此外尚有:(一)封建論(卷三);(二)时令論上、下(卷三);(三)天爵論(卷二);(四)断刑論下(卷二);(五)禮說(卷一六);(六)与韓愈論史官書(卷三一);(七)答元饒州論春秋書(卷三一);(八)与呂道州論非国語書(卷三一);(九)答吳武陵論非国語書(卷三一);(十)答周君巢餌藥久寿書(卷三二);(十一)与李睦州論服气書(卷三二);(十二)天对(后半篇)等文。

据上列資料,首先可以看出:柳宗元在“政治革新”以前,已經是一个无神論者。例如:禮說一文,作于貞元十九年(公元八〇三年),当时任监察御史,年三十一岁,該文即明言:

“神之貌乎,吾不可得而見也;祭之饗乎,吾不得而知也;是其誕漫愒悅,冥冥焉不可執取者。夫圣人为心也,必有道而

已矣；非于神也，盖于人也。以其誕漫愒悅，冥冥焉不可執取，而猶誅削若此，况其貌言动作之块然者乎？是設乎彼而戒乎此者也，其旨大矣。……苟明乎教之道，虽去古之數可矣；反是，則誕漫之說勝，而名實之事喪，亦足悲乎！”

又如：貞符一書，作于貞元二十一年為尚書禮部員外郎時，至同年冬貶為永州司馬后才續成。據其序自述著作動機，可証柳宗元在永貞貶謫之後，以殉道者精神，更進一步為堅持無神論原則而鬥爭：

“臣為尚書郎時，嘗著貞符，……會貶逐中輟，不克備究。
(臣所貶州流人吳武陵即叩頭邀臣：此大事，不宜以辱故休缺，使聖王之典不立，無以抑詭類、拔正道、表覈萬代。臣不勝奮激，即具為書，念終泯沒蠻夷，不聞于時，獨不為也；苟一明大道，施于人世，死無所憾，用是自決。”

按柳宗元從三十三歲（公元八〇五年）到四十七歲（公元八一九年）前後十四年貶謫生活，身囚山水，心潛史籍，至死堅持無神論原則，奮其戰鬥精神，完成了一家之學。從貞符與天對兩大千古決疑名著的風格與內容而言，就知道柳學的最大特點，在於以唯物主義為指導思想，而將文學、歷史熔為一爐。

歷來研究中國文學史者，皆知柳宗元在貶謫以後，作品質量愈提高，却很少從其無神論的歷史觀方面探求其作品質量的思想性和人民性。

柳宗元貶謫後思想的重大發展，在於展開唯物主義的論證以及貫徹無神論原則到社會歷史領域，創立了以“生人之意”為歷史前進動力的新學說。在歷史觀上，“生人之意”新學說的創立，與劉禹錫所創立的以平等“法制”為內容的人道說，互有邏輯的內在聯系。

柳宗元为了建立他的“生人之意”的历史观，首先驳斥了先验的主观教条，而企图从社会发展的自然史过程中发现一条概括性的规律。

例一，如贞符所说：

“孰称：‘古初朴蒙空洞而无争，厥流以訛，越乃奋斂，斗怒震动，专肆为淫威’？曰：‘是不知道’。

惟人之初，摠摠而生，林林而群，雪霜风雨雷电暴其外，于是乃知架巢空穴，挽草木，取皮革；飲渴牝牡之欲毆其内，于是乃知噬禽兽，咀果谷，合偶而居。交焉而争，睽焉而斗；力大者搏，齿利者嚙，爪刚者决，群众者轧，兵良者杀，披披藉藉，草野塗血，然后强有力者出而治之，往往为曹于险阻；用号令起，而君臣什伍之法立。

德紹者嗣，道怠者夺。于是有圣人焉，曰黄帝，游其兵車，交貫乎其内，一統类，齐制量。然犹大公之道不克建。于是有圣人焉，曰尧，置州牧四岳持而綱之，立有德有功有能者参而維之，运臂率指，屈伸把握，莫不統率。尧年老，举圣人而禅焉，大公乃克建。由是观之，厥初罔匪极乱，而后稍可为也。

非德不树，故仲尼叙書，于尧曰：‘克明峻德’；于舜曰：‘潜哲文明’；于禹曰：‘文命祇承于帝’；于湯曰：‘克寬克仁，彰信兆民’；于武王曰：‘有道曾孙，稽揆典誓’。貞哉！惟茲德实受命之符，以奠永祀。……

是故受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。惟人之仁，匪祥于天；匪祥于天，惟茲貞符哉！未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。”

就上引贞符原文加以分析，則如下两点理論及其实际的意义，都极明显：

一、一部社会发展史，全然是一个自然史的发展过程，通貫此过程，在柳宗元看来，是一条以对自然斗争的紅綫的“生人之意”原則，决定一切，毫无“賞功罰禍”的天意存乎其間。这一无神論的“生人之意”历史观，其思想史的学派性格，大致可以确定：

(一)“厥初极乱，后稍可为”，这是墨經和韓非的进化观点之发展，而与老庄的倒退历史观，划然有別。

(二)因自然压迫而有生产斗争，因物質欲望而生爭乱，因解决爭乱而建立政法，这与荀子礼論性恶二篇的意旨有明显的承藉关系，而与儒家正宗观点，如孟子及易传的国家起源学說，則有严格的区别。

(三)称引仲尼叙書，肯定德治，似以儒家自命，然柳宗元以“德”为形式的倫理学的观点而解释历史的途径，則別具新的义諦，因为倫理学的形式已經被人类学的内容所冲破了。例如他在天爵論說：

“仁义忠信，先儒名以为‘天爵’，未之尽也。……

刚健之气，鍾于人也为志；……純粹之气，注于人也为明。……明离为天之用，恒久为天之道，举斯二者，人倫之要尽是焉。故善言‘天爵’者，不必在道德忠信，明与志而已矣。……

故人有好学不倦而迷其道、挠其志者，明之不至耳；有照物无遺而蕩其性、脫其守者，志之不至耳。……

然則圣贤之异愚也，取此而已。使仲尼之志之明可得而夺，則庸夫矣；授之于庸夫，則仲尼矣。……

故圣人曰：‘敏以求之’，明之謂也；‘为之不厌’，志之謂也。……

或曰：子所謂‘天付之’者，若开府庫焉，量而与之耶？曰；

否，其各合乎气者也。庄周言天曰‘自然’，吾取之。”

似此，对于庄周言天，表明仅仅取其“自然”一点，排斥其空言而无事实的謬說（見前引），而在“明”与“志”的理論中，不仅否定了孟子的先驗主义道德起源論，而且也与老庄的頹废主义道德學說，划清界限，不容混淆。从孔子學說中，特地抽出“敏以求之”与“为之不厌”，藉以強調“明以鑒之，志以取之，而奮百代圣贤之事”，进而反对“迷其道撓其志”的蒙昧主义，反对“蕩其性脫其守”的庸俗順应主义，此与韓愈的原道与原人（韓集卷一一）所接受的儒家奴婢思想，是对立的。

二、尤应指出：关于唐高祖代隋的王朝更替之故，不仅有史世良的骨相，白衣老人的神話，而且高祖也自称“推其至誠，以順天命”。貞符所謂“受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁”，并进而断言“唐家正德，受命于生人之意”，虽因历史局限而有宣唐之观点，但其为正宗思想的反对命題，有所为而发，殊为明白。

在下面我們应对于以人类学出发的“生人之意”历史觀及其人民性进一步来作些闡明，他說：

“黜休祥之奏，究貞符之奧。思德之所未大，求仁之所未备；以极于邦理，以敬于人事。”

我們拆除柳宗元所用的“帝”、“命”和“德”等等形式上的遮盖的外衣，就不难看出，他的历史觀是他的政治要求的理論根据，“一明大道，施于人事”，显然是为“二王、刘、柳”的“政治革新”运动进一步作文化的斗争。

例二，如封建論說：

“生人之初……与万物皆生，草木榛榛，鹿豕狃狃，人不能搏噬而且无羽毛，莫克自奉自卫。荀卿有言：‘必将假物以为用者也。’夫假物者必爭，爭而不已，必就其能断曲直者听命

焉。……由是，君长刑政生焉。……有里胥而后有县大夫，有县大夫而后有諸侯，有諸侯而后有方伯連帥，有方伯連帥而后有天子。自天子至里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之。故封建非圣人意也，勢也。”

柳宗元在他的历史觀中，以“勢”來說明“封建”（按指文明社会或階級社会）的必然性，这和刘禹錫的“天与人交相胜”学說有异途同归的学派性。我們知道，單純以“勢”的概念，換句話說，單純以机械力的量的概念來論證历史发展，是不可能发现历史規律的，但这是旧唯物主义者的局限。我們又知道这一“勢”的概念一旦貫徹到社会历史領域，即有其新的意义与价值，它在与神对立的固有意义基础上，另有与“圣人”对立的新意义，在“勢”的支配下，旧說作为創造历史的“圣人”反而无力兴废任何一种制度，而完全决定于“生人之意”。我們知道，單純以人类的生活要求來論證历史发展，是一种非階級的观点，但这也是旧唯物主义者的局限。我們又知道，“生人”的特点分析，一旦貫徹到社会历史領域，即打落了上帝或天命的神圣光輪，对于中世紀的貧困世界作出强烈的抗議，而富有人民性。从柳宗元所依据的“必将假物以为用”的古代荀子的命題看来，显然現出刘、柳在唯物主义发展史上学派性格的又一确証。

其次，柳宗元依据“生人之意”的历史觀，对于一切礼乐刑政制度，举凡借宗教迷信的掩飾而违反“生人之意”者，均加以批判。这样无神論历史觀的战斗本性，柳宗元在时令上下，和断刑三篇論文中，作了系統的发揮：

“圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣。觀‘月令’之說，苟以合五事、配五行而施其政令；离圣人之道，不亦远乎！……又曰：‘反时令則有飘风暴雨霜雪水潦大旱沈阴氛霧寒暖之气，大疫风欬馱嚏瘡寒疥癘

之疾，螟蝗五谷瓜瓠果实不成，蓬蒿藜莠并兴之异，女灾胎夭，伤水火之訛，寇戎来入相掠，兵革并起，道路不通，边境不宁，土地分裂，四鄙入堡，流亡迁徙之变。’若是者，特瞽史之語，非出于圣人者也。”

“或者曰：‘月令’之作，……古之所以防昏乱之术也，……曰……未聞其威之以怪而使之时而为善，所以滋其怠傲而忘理也；語怪而威之，所以熾其昏邪淫惑而为禱禳厌胜鬼怪之事，以大乱于人也。……是故圣人……立大中，去大惑，舍是而曰圣人之道，吾未信也。用子之說罪我者，虽穷万世，吾无憾焉尔。”

“夫圣人之为赏罰者非他，所以懲劝者也。赏务速而后有功，罰务速而后有惩，必曰赏以春夏而刑以秋冬，而謂之至理者，伪也。……或者务言天而不言人，是惑于道者也；胡不謀之人心以熟吾道？吾道之尽而人化矣，是知蒼蒼者焉能与吾事而暇知之哉？……又何必枉吾之道，曲順其时，以諂是物哉？……

或者乃以为：雪霜者，天之經也；雷霆者，天之权也。非常之罪，不时可以杀，人之权也；当刑者必順时而杀，人之經也。

是又不然：夫雷霆雪霜者，特一气耳，非有心于物者也。……春夏之有雷霆也，或发而震，破巨石、裂大木，木石岂为非常之罪也哉？秋冬之有霜雪也，举草木而残之，草木岂有非常之罪也哉？彼岂有惩于物也哉？彼无所惩，則效之者惑也。

果以为仁必知經，智必知权，是又未尽于經权之道也。何也？經也者，常也；权也者，达經者也，皆仁智之事也，离之滋惑矣。經非权則泥，权非經則悖。……知經而不知权，不知經

者也；知权而不知經，不知权者也。偏知而謂之智，不智者也；偏守而謂之仁，不仁者也。知經者，不以异物害吾道；知权者，不以常人拂吾慮。合之于一而不疑者，信于道而已者也。且古之所以言‘天’者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者設也。或者之未达，不思之甚也。”

上引柳宗元肯定，“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者設也”，与墨子肯定“命者，暴王所作，穷人所术”，“此皆疑众迟朴”“非仁者之言也”，应視為中国哲学史上前后輝映的变革命題。柳宗元一再強調“蒼蒼者焉能与吾事”，不能“枉吾之道以諂是物”，又彻底否定了墨子的有神論“天志”学說，而与荀子的天論篇駁駁相接。至于在駁斥神学的賞罰以及对于政令制度中所提出的“經”“权”統一理論，即所謂“經非权則泥，权非經則悖”，“离之滋惑”，“合之于一而不疑者信于道而已者也”云云，則尤富于方法論上进步的意义。

柳宗元在这里所謂之“道”，并非离开具体事物的絕對形式，而是与神学的“天意”相对立的“生人之意”的另一說法，凡符合于“生人之意”的“經”与“权”的統一体，即名之为“道”，并且只有通过“生人之意”的滿足与考驗，才具有“道”的現实的意义，所以一則說：“当，斯尽之矣；当也者，大中之道也；离而为名者，大中之器用也”，再則說：“胡不謀之人心以熟吾道？吾道之尽而人化矣，是知蒼蒼者焉能与吾事”。

如果說墨子的“非命”論是奴隶制社会代表国民階級的革命路綫所持的理論武器，則柳宗元在历史觀中的“生人之意”学說及其由此而产生的刑政制度理論，便是封建制社会代表非品級性色彩的庶族地主和无特权的凡人的政治革新路綫所持的理論武器。所以，他由此出发，对于品級性豪族以及封建主义的品級結構所依賴

的神学說教，进行了如下的尽情揭发：

“使犯死者，自春而穷其辞，欲死不可得，貫三木、加連鎖而致之獄，更大暑者数月，痒不得搔，癢不得搖，痛不得摩，飢不得时而食，渴不得时而飲，目不得瞑，支不得舒，怨号之声聞于里人。如是而大和之不伤，天时之不逆，是亦必无而已矣。彼其所宜得者也，死而已也；又若是焉何哉？！”（断刑論下）

这一揭发，大胆地暴露了封建主义神权式的政令制度的残酷的实质；同时又对于被剝夺了权利的被愚弄的所謂“蚩蚩者”人民，則賦予了非常深厚的人道主义同情心。

“生人之意”历史观，如前所屢述，是无神論原則的进一步貫徹或发展，它的本性或任务，就是把盘踞在历史領域的神学思想及各种宗教迷信观念，驅除出去。柳宗元在这一点，有輝煌的成就。例如：在他的天对后半篇就有不少的大胆的命題，而更突出的則是在他貶后所著非国語一書，書分上下两卷共六十七篇，其中有三十一篇为对于神学历史观的直接批判，所批判的人物計有：虢文公、伯阳父、仲山父、内史过、刘康公、王孙說、单襄公、太子晋、单穆公、衛彪傒、曹劌、展禽、史苏、舟之侨、卜偃、郭偃、子犯、司空季子、董因、赵宣子、叔魚之母、叔向之母、秦后子、医和、子产、史伯、觀射父、王孙圉等二十八人。所有这些批判，都是无神論对有神論在历史理論的領域的斗争，涉及的范围很广泛，內容也极为丰富。茲以其中批判周大夫伯阳父关于“三川震”的神学历史观为例，引述如下：

“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：‘周将亡矣。……今三川实震，是阳失其所而鎮阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞国必亡，夫水土演而民用也。水土无所演，民乏財用，不亡何待，昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡，今周德若二代之季矣。其川源又塞，塞必竭；夫国必依山川；山崩川竭，亡之徵

也’。……若国亡不过十年，数之紀也。夫天之所弃，不过其紀。’是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭，周乃东迁。”

(国語卷一周語上)

“非曰：山川者，特天地之物也；阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我謀？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我設？彼固有所逼引而認之者，必涌溢蒸郁以糜百物，畦汲而灌者，必冲蕩潰激以启土石；是特老妇（“老妇”二字世綵堂本原脫）老圃者之为也，猶足动乎物，又况天地之无倪，阴阳之无穷，以湏洞轆轤乎其中，或会或离，或吸或吹，如輪如机，其孰能知之？且曰‘源塞国必亡，人乏財用，不亡何待？’則又吾所不識也。且所謂者，天事乎？抑人事乎？若曰天者，則吾既陈于前矣；人也？則乏財用而取亡者，不有他术乎？而曰‘是山川之为尤’，又曰‘天之所弃，不过其紀’，愈甚乎哉！吾无取乎尔也！”

从取材于自然知識来看，这一批判与天說天論在思想上是一致的，而批判的鋒芒則为揭露国語作者的历史觀“多誣淫不槩于圣”。此种神学历史觀，在唐代乃正宗思想的核心。所以在与吳武陵書中，論及非国語的批判思想，有“尝难言于世俗”的感慨。

貞符与非国語同为柳宗元“身編夷人，名在囚籍”时候，即被特权者依戶婚律强施成为下等階級时候的所謂“孤憤”之書，其內容是对于封建主义抗議的历史証件。他假借吊屈原文（卷一九），把階級的斗争還元而为达人对僻陋的斗争，“惟达人之卓軌兮，固僻陋之所疑”；他更假借对古代至于东汉的有神論历史觀的批判，把政治斗争升华为文化斗争。例如“大电”、“大虹”、“玄鳥”、“巨迹”、“白狼”、“白魚”、“流火之鳥”等关于三代以上的神話史觀；关于汉代的“虺蛇”与“天光”、“騶虞神鼎”与“胁毆縱叟”、关于“封神”的宗

教仪式与新莽的“丹書”符命以及光武的“赤伏”符讖等，均列举了著名的神学历史家，給以严厉的駁斥，例如：

“董仲舒对三代受命之符，……司馬相如、刘向、揚雄、班彪、彪子固，皆訟震咄咄，推古瑞物以配受命，其言类淫巫瞽史，誑乱后代，不足以知圣立极之本，显至德，揚大功，甚失厥趣。”

貞符的另一批評特色，即运用矛盾律揭发神学历史观不仅不符史实，并且自违其例：

“商之王以桑谷昌，以雉雒大；宋之君以法星寿；郑以龙衰；魯以麟弱；白雉亡汉；黄犀死莽。恶在其为符也？！”

柳宗元的这一批判与王充物势篇的批判对象，誠然不为一事，但就方法論上来看，都是用矛盾律以击破論敌，揭发論敌自相矛盾以証成己說。

更应特別指出，柳宗元的历史观中所謂“生人之意”，和刘禹錫的“法制”論相似，是对于封建主义的特权和例外权的攻击書，他們的理論在实际运用时，就显示出了处在“等級即階級”的封建主义之下的被压迫奴役的人民应有合法的平等权利，因此，柳宗元对于人民的权利被特权階級剝夺的显例，依其人道主义社会观点，表白了他的崇高的同情心。柳集中的捕蛇者說（卷一六）、宋清传、种树郭橐駝传、童区寄传、梓人传（以上均卷一七）以及箏郭师墓志、太府寺李卿外妇馬淑志（均外集卷上）等篇，其思想与情感，就是以此出发。反之，对于憑借特权或政治身分来蹂躪摧残人民权利与要求的制度或人物，他就以忘我的正义感进行抗議与斗争。柳集中的段太尉逸事状（卷八）、吊萇弘文、吊屈原文、吊乐毅文（均卷一九）、与太学諸生說（卷三〇）、韦道安詩（卷四三）、曹文洽韦道安传（卷一七，文闕）、六逆論（卷四）等篇，就是这种思想感情的表现。在

另一方面，如乞巧文、罵尸虫文、斬曲几文、宥蝮蛇文、憎王孫文、逐毕方文、哀溺文（卷一八）、黔之驢（卷一九）、永州鉄爐步志（卷二八）等篇，則是對於違反人性、剝奪人民權利的封建主義社會形象給以无情的揭露和諷刺。

柳宗元並將“生人之意”的觀點，提到政治理論上來，而從社會歷史中探求人類不平等的根源。例如：

（一）答元饒州論政理書（卷三二）說：

“夫弊政之大，莫若賄賂行而征賦亂。苟然，則貧者無資以求于吏，所謂有貧之實而不得貧之名，富者操其贏以市于吏，則無富之名而有富之實。貧者愈困餓死亡而莫之省，富者愈恣橫侈泰而無所忌，……是不可懼撓人而終不問也，固必問其實。問其實，則貧者固免，而富者固增賦矣。……孔子曰：‘不患寡，而患不均，不患貧，而患不安。’今富者稅益少，貧者不免于拮拾以輸縣官，其為‘不均’大矣。然非惟此而已，必將服役而奴使之，多與之田而取其半，或乃出其一而收其二三；主上思人之勞苦，或減除其稅，則富者以戶獨免，而貧者以受役卒輸其二三與半焉，是澤不下流，而人無所告訴，其為‘不安’亦大矣。夫如是，不一定經界、覈名實而姑重改作，其可理乎？！”

這說明柳宗元已經認識到貧與富的對立，並將“貧者”要求的權利代表了“生人之意”。但所謂“定經界，覈名實而姑重改作”，其实际意义正是暴露“兩稅法”（公元七八〇年）實行以來封建主義的某些剝削關係的改變並沒有能解決任何基本問題，同時也反映出他對於土地權利的平均主義的空想。

（二）柳宗元對於社會所以“不均”“不安”的認識，已經接觸到封建主義的特權身分階級的安定的壟斷權，在於主權即是封建帝王的所有權，在於官僚制度的身分體制，這些在歷史中都有其古老

的根源。

(一) 封建論說：

“使賢者居上不肖者居下而后可以理安。今夫‘封建’者繼世而理，繼世而理者，上果賢乎，下果不肖乎；則生人之‘理’亂，未可知也。……又有世大夫世食祿邑以盡其封略，聖賢生于其時亦无以立于天下，‘封建’者为之也。”

(二) 非國語的命官篇說：

“官之命，宜以‘材’耶？抑以‘姓’乎？文公將行霸而不知變是弊俗以登天下之士，……若將軍大夫必出旧‘族’，或无可焉猶用之耶？必不出乎異族，或有可焉猶弃之耶？則晉國之政可見矣。”

(三) 晉文公問守原議(卷四)說：

“晉君(文公)擇大任，不公議于朝而私議于宮，不博謀于卿相而獨謀于寺人，……而賊賢失政之端，由是滋矣。……齊桓任管仲以興，進豎刁以敗。……其后，景監得以相卫鞅，弘石得以杀望之，誤之者，晉文公也。”(卷四)

(注云：“唐自德宗懲艾詵賊，故以左右神策天威等軍委宦者主之，置諸軍中尉中護軍，分提禁兵，威柄下遷，政在宦人。此議實憫當時宦者之禍。”)

柳宗元從“生人之意”的歷史觀探求到“生人之理”的規律，天才地洞察到封建主義的一些特點，他認為：古代氏族貴族專政的特權制度，是阻礙社會發展的腐朽東西，演變到後世以至唐代，還繼承着這種“法律虛構”的特權形式，變本加厲地使貴族地主依其品級名分享有特權。柳宗元把這種違反“生人之意”的障礙物，規定為違背社會發展規律而造成敗亂的反動制度。他更取鑒于永州鐵爐步志，對封建主義的“品級結構”抗議說：

“今世有負其‘姓’而立于天下者，曰：吾門大，他不我敌也。……位存焉而德无有，……然世且乐为之下。……桀冒禹，紂冒湯，幽、厲冒文、武，以傲天下，由不知推其本，而姑大其故号，以至于敗，为世笑謬，斯可以甚惧。”

(注云：“古者姓氏特以別生分类，賢否之涇渭初不由此。尊尚姓氏，始于魏之太和。齐据河北，权重崔、卢；梁、陈在江南，首先王謝；至江东士人爭尚閥閱，卖婚求財，汨丧廉耻。唐家一統，当一洗而新之，奈何文皇帝以隴西旧族矜夸其臣，以房、魏之賢，英公之功，且区区結婚于山东之世家。貞观之世，冠冕高下，虽稍序定，然許敬宗以不叙武后世，李义府耻其家无名，復从而紊乱，黜陟废置，皆不由于賢否，但以姓氏升降去留，定为荣辱，衰宗落譜，昭穆所不齿者，皆称禁婚，民俗安知礼义忠信为何物耶？”)

柳宗元对于封建主义的等級制度更提出了他的反抗的理論，在六逆論里(卷三)，他更选择了左传隱公三年記的六逆，即賤妨貴，少陵长，远間亲，新間旧，小加大，淫破义，加以分析，認為其中“所謂賤妨貴，远間亲，新間旧”不但不能說成是“逆”，而且还是一种理之本，他說：

“若貴而愚，賤而圣且賢，以是而妨之，其为‘理’本大矣，而可舍之以从斯言乎？此其不可固也。……使亲而旧者愚，远而新者圣且賢，以是而間之，其为‘理’本亦大矣，又可舍之以从斯言乎？……此又不可者也。”

这就可以看出柳宗元思想的人民性，他竟然敢把賤者、远者和新者对于貴者、亲者和旧者的抗爭規定为合乎規律，无异对着封建主义对“叛逆”的法律規定予以否定，这种非常大胆的理論，当然要被統治階級目为狂怪之說，因此，他說：

“噫！古之言‘理’者，罕能尽其說。建一言，立一辞，則瓢飢而不安，謂之是可也，謂之非亦可也，混然而已。教于后世，莫知其所以去就。明者慨然，將定其是非；則拘儒瞽生相与群而咻之，以為狂為怪，而欲世之多有知者可乎？”

柳宗元不但从“理”的方面說明反抗行為是“生人之意”，而且形象地描繪了耕牛和羸驢駑馬的对立，同情了象征勤勞于野的生產者的耕牛之被剝削以盡，而痛斥了象征為向統治者獻媚的奴婢人物的驢馬之榮享安樂，借以抗議封建主義的世界的不人道。（參看牛賦卷一）他雖然提出“命有好丑，非若能力”的命題，但這並不能掩蓋他的抗議的性質。

于此，應該提出劉禹錫高陵令劉君遺愛碑（劉集卷二八）這一篇古典名著，借以窺出“生人之意”歷史觀光照下的社會全貌和唐代階級鬥爭的形象，來領會劉、柳思想體系的積極進步作用及其歷史的局限性。為了借助於形象邏輯，特節錄其原文如下：

“邑居多豪，政出權道。……涇水東行，注白渠醜而為三，以沃關中，故秦人常得善歲。……兵興已還，窺失根本，涇陽人果擁而顛之，……澤不及下，涇田獨肥，他邑為枯。地力既移，征如初，人或赴訴泣迎尹焉（馬）；而占涇之腴皆權幸家，榮勢足以破‘理’，訴者復得罪。繇是，咋舌不敢言，吞冤銜忍，家視孫子。長慶三年，高陵令劉君，勵精吏治，視人之瘼如燥疽在身，……又以新意，請更水道，入于我里，請杜私竇，使無奔流。……椽吏依違不決。居二歲，距寶曆元年，端士鄭覃為京兆，秋九月始具以聞。事下，……百眾云奔，憤與喜并，口謠手運，不屑鑿鼓。揆功什七八，而涇陽人以奇計賂術士，上言曰：‘白渠下，高祖故墅在焉，子孫當恭敬，不宜以畚鍤近阡陌’，上聞，命京兆立止絕。君馳詣府控告，具發其以賂致前事，又

謁丞相，請以顙血汚車茵。……翌日，果有詔許訖役。仲冬，新渠成；涉季冬二日，新堰成。駛流渾渾，如脉宣气，蒿流漚冒，迎耜释怨，开塞分寸，皆如詔条，有秋之期，投鍤而定。……君率其僚躬劳徠之。烝徒欢呼，奋襜褕而舞，咸曰：‘吞恨六十年，明府雪之！’擿奸犯豪，卒就施为，嗚呼！成功之难也如是。……明年，涇阳三原二邑中又拥其冲，为七堰以折水势，使下流不厚。君詣京兆索言之，府命……尽撤不当拥者。于是邑人享其长利，生子以刘名之。”

这里有长享水利、发展生产的“生人之意”，有垄断水源、压迫人民“吞恨六十年”的涇阳“权幸”，有受賂献媚权幸的奴婢“术士”，有“以顙血汚車茵”精神“擿奸犯豪”体现“生人之意”的“高陵令”，也有“新渠成”“新堰成”后的水利歌頌。我們應該指出，这里虽然揭发了封建王朝与权幸必然联合的秘密，暴露了土地占有权之必归特权之家，以及“荣势足以破理”的超經濟强制，但問題的答复却訴之于賢明的高陵令刘仁师的德政。这种善于洞察社会矛盾而不能对之作出解答的理論，是刘、柳思想进步性的历史局限所在。

第四节

“二王刘柳”集团的“政治革新”

运动的进步性

上述刘禹錫和柳宗元的唯物主义无神論思想体系，是和順宗永貞（公元八〇五年）的“政治革新”运动，有互为首尾交織的关系的，这也即意味着思想指导实践，实践又推进思想。这个“政治革新”运动，在本卷第一章已有評述，这里茲就刘、柳思想的社会根源和“政治革新”的实質，再加以分析。

“二王、刘、柳”的“政治革新”集团，在順宗为太子时即已结成。这个集团的首領，就是山阴寒俊王叔文（公元七五三——八〇六年）、杭州書家王伾以及刘禹錫和柳宗元，其骨干分子为当时有名的朝士陆淳、呂温、李景俭、韓曄、韓泰、陈諫，此外还有凌准、程异等人。

当时順宗蓄志“革新”，所以因“极言朝市”与“民間疾苦”，而对王叔文王伾这两位庶族出身的寒士，特加信任。及貞元二十一年（公元八〇五年）正月癸巳德宗崩，丙申順宗即皇帝位，这个集团就掌握了政权，“政治革新”迅速展开：

- 二月丙申 罢翰林阴阳星卜医相复棋諸待詔三(或作四)十二人。
辛酉 貶京兆尹李实为通州长史。
甲子 諸道除正敕率稅外，諸色權稅并宜禁断；除上供外，不得別有进奉。罢宮市。
禁毋令寺觀选买乳母。
禁五坊小兒张捕鳥雀，橫暴閭里。
乙丑 罢盐鉄使月进錢。
三月庚午 出宮女三百人于安国寺。
壬申 追忠州別駕陆贄、道州刺史阳城赴京師。
癸酉 出掖庭教坊女乐六百人于九仙門，召其亲族归之。
丙戌 加杜佑度支及諸道盐鉄轉运使。
王叔文为度支、盐鉄轉运副使。
四月丙寅 罢閩中万安监牧。
五月己巳 以右金吾卫大將軍范希朝为右神策統軍、充左右神策、京西諸城鎮行營神兵馬节度使。
甲戌 以度支郎中韓泰为其行軍司馬。
六月丙申 詔二十一年十月以前百姓所欠諸色課利租賦錢帛共五十二万六千八百四十一貫、石、匹、束，并宜除免。

己亥 刘辟以剑南支度副使将韦皋之意于叔文，求都領剑南三川。

叔文将斬之，辟遂逃归。

七月丙子 贈故忠州別駕陆贄兵部尚書諡曰宣。贈故道州刺史阳城为左散騎常侍。

上表所列各項措施，无一不是“善政”。茲以貶京兆尹李实为通州长史一事为例，据韓愈的順宗实录（卷一）所載：

“……实諂事李齐运，驟迁至京兆尹，恃宠强愎，不顧文法。是时，春夏旱，京畿乏食，实一不以介意，方务聚斂征求，以給进奉。每奏对，輒曰：‘今年虽旱，而谷甚好’。由是，租税皆不免。人穷至坏屋卖瓦木貸麦苗以应官。优人成輔端为謠嘲之（旧唐書卷一三五引成謠：“秦地城池二百年，何期为屯賤田园，一頃麦苗傾伍米，三間堂屋二千錢”，有数十篇），实聞之，奏輔端誹謗朝政，仗杀之。……陵轢公卿已下，随喜怒誣奏迁黜，朝廷畏忌之。尝有詔：免畿内逋租。实不行用詔書，征之如初。勇于杀人，吏不聊生。至譴，市里譴呼，皆袖瓦砾遮道伺之，实由間道获免。”（昌黎外集卷六）

應該指出：“二王、刘、柳”集团的“政治革新”，最明显的在于以宦官与藩鎮为打击对象。葉水心曾說：“唐中世以后，为其国死祸者，藩鎮宦官而已。”（习学記言卷三八）則这一“革新”的进步意义，已甚明显。关于此点，以王鳴盛所見（十七史商榷卷七四、新旧唐書六、“順宗紀所書善政”条）較为公允：

“叔文之柄用，仅五六月耳。所書善政，皆在此五六月中，如……黜聚斂之小人，褒忠賢于已往，改革积弊，加惠穷民，自天宝以至貞元，少有及此者……而叔文之美，遂于此見。……

叔文行政，上利于国，下利于民，独不利于弄权之閹宦、跋扈之强藩。观实录，叔文实以欲夺閹人兵柄，犯其深忌；……

盖其意欲内抑宦官，外制方镇，摄天下之财赋兵力而归之朝廷。……叔文正为此，若求其真实罪名，本无可罪。”

又据韩愈永贞行（韩集卷三）说：

“夜作诏书朝拜官，超资越序曾无难。……元臣故老不敢语，昼卧涕泣何汎澜；董贤三公谁复惜，侯景九锡行可叹。国家功高德且厚，天位未许庸夫干。”

司马光资治通鉴唐纪五十二载：

“荣辱进退，生于造次，惟其所欲，不拘程式。士大夫畏之，道路以目，素与往还者，相次拔擢，至一日除数人。其党或言曰：‘某可为某官’，不过一二日，辄已得之。于是，叔文及其党十余家之门，昼夜车马如市。”

是知“革新”的打击对象更是豪族门阀或勋贵官吏，这些贵族依其特权形成唐代“品级联合”的主要势力，并附庸于宦官及藩镇。

“革新”的步骤，首先是掌握财政权。例如王叔文为度支盐铁转运副使，通鉴纪云：

“先是，叔文与其党谋；得国赋在手，则可以结诸用事人，取军士心，以固其权。”

其次是夺取宦官兵权。所以宦官明言：“从其谋，吾属必死其手。”韩愈的永贞行也说：

“君不见太皇亮阴未出令，小人乘时窃国柄。北军百万虎与貔，天子自将非他师。一朝夺印付私党，懔懔朝士何能为。”

再次是淘汰豪族门阀，提拔革新分子。此着直接触动了封建制社会的阶级基石，当时以及历来封建主义历史学家斥之为“朋党”、鄙之为“卑谋”、诬之为“小人”，秘密即在于此。

但也正因此次“革新”的打击对象是这样广泛而深刻，所以自始就受到统治阶级顽固派的抵抗。终由节度使韦皋、裴均、严绶等

发起，宦官俱文珍等为首，朝臣郑綱、卫次公等拥护，先迫順宗立皇太子，次迫順宗令皇太子监国，最后迫使順宗内禅。八月辛丑詔改元永貞，宦官藩鎮及豪族門閥轉入攻勢，而“八司馬”冤獄遂起：

八月壬寅 貶王伾开州司馬，王叔文渝州司戶。（伾寻死貶所。明年，賜叔文死。）

乙巳 宪宗即位。

九月己卯 貶韓泰为撫州刺史、韓华为池州刺史、柳宗元为邵州刺史、刘禹錫为連州刺史。

十一月壬申 貶韦执誼为崖州司馬。

戊寅 朝議謂：王叔文之党或自員外郎出为刺史，貶之太輕。

己卯 再貶韓泰为虔州司馬、韓华为饒州司馬、柳宗元为永州司馬、刘禹錫为郎州司馬、陈諫为台州司馬、凌准为連州司馬、程异为柳州司馬。

宪宗元和四年 初，王叔文之党既貶，有詔：虽遇赦无得量移。

十年二月 王叔文之党坐謫官者凡十年不量移。执政有怜其才欲漸进之者，悉召至京师。諫官爭言其不可，上与武元衡亦深恶之。

三月乙酉 皆以为远州刺史。官虽进而地益远：柳宗元为柳州刺史、刘禹錫为播州刺史改連州刺史。

似此，一貶、再貶、三貶，疾恶之甚，显示出政治斗争的尖锐。关于此中底蕴，范文澜同志正确地肯定其“在当时确是重要的政治革新”，但又認為：“八司馬事件，是宦官旧官僚和一部分新官僚的矛盾”（中国通史簡編新知書店版，頁二九九），“新旧官僚”一詞，似未免用語含混。黄云眉教授認為是“新兴地主和汉、魏以来所謂‘閥閥’的世族地主两个对立的陣营”，义有可取，但以柳宗元思想为“中小地主的思想意識的积极的一面”（文史哲一九五四年第十期），則为目前中国哲学史界頗为流行而并无科学根据的教条之

一。因为“中小地主”与“政治革新”、与唯物主义思想及与无神論思想，都沒有邏輯联系的必然性。

中国封建制社会的传统，或多或少保留了古代奴隶制社会“維新路綫”之下的氏族制度的残余。正如奴隶制社会的“維新”与革命两条路綫的斗争一样，在封建制社会也长期存在豪族地主与庶族地主之間的守旧与革新的斗争，特別从唐代以后的所謂“党爭”，所謂“朋党”，所謂“党禁”，都貫串着这一斗争性質。

封建主义的土地权利是以特权例外权为其特征，在最高的封建主义的主权，即所有权之下，品級性的豪族地主先天地享有特权。而庶族地主則无此法权的授与，故就階級的利害与要求而言，庶族地主既区别于劳动人民，但也往往与劳动人民相合流而反映出“生人之意”。“二王、刘、柳”的政治革新，正代表了无特权的社會阶层。上引司馬光所謂“其党十余家之門，昼夜車馬如市”，亦正說明此点。

在本卷第一章我們已經指出，隋唐科举制度，是封建的品級結構再編制的体制，适应着当时社会的发展，統治者不能不从庶族地主阶层中选拔人材，使之成为封建专制主义服务；然而科举制度可以为統治者带来一定的联合作用，也可以为其带来矛盾。如果我們把刘、柳的“政治革新”的政綱，和他們的理論結合起来看，就知道他們是当时政治斗争中的激进派（参看容斋随笔卷四），必然要被“正宗”学人所侮蔑。旧唐書传贊（卷一六〇）所說的“蹈道不謹，昵比小人，自致流离，遂隳素业”，恰透露这一消息。

“二王、刘、柳”的“政治革新”，如前所說，并未超出封建制度的君臣之义；但唐代正是封建制社会具有“充分发展余地”（馬克思政治經濟学批判序言）的时期，“革新”代表了当时生产力提高的要求，所以是进步的。正惟如此，所以刘、柳的思想体系中还有历史

的局限性，还有显然的邏輯矛盾。例如：

第一，对于刘禹錫來說，与唯物主义相平行，他还作了一些神秘主义的“风水”說教：

“大师号法融，姓韦氏，……志求出世間法，……徙居是山……貞觀中，双峰过江望牛头，頓錫曰：‘此山有道气，宜有得之者。’乃来，果与大师相遇，性合神授，至于无言。”（刘集卷三〇牛头山第一祖融大师新塔記）

似此，从望“此山有道气”到“性合神授”，显然与无神論思想不能两立，而是一种神秘主义观点。

正由于这种地理上的神秘主义观点，所以刘禹錫在論及思想意識发展的場合，也頗坚持地理决定論的見解。例如在故唐衡岳大师湘潭唐兴寺儼公碑一文中曾說：

“佛法在九州間，随其方而化。中夏之人汨于荣，破荣莫若妙覺，故言禅寂者宗嵩山；北方之人銳以武，摄武莫若示現，故言神道者宗清凉山；南方之人剽而輕，制輕莫若威仪，故言律藏者宗衡山。”（刘集卷四）

在刘集有丰富的地理沿革知識，而經常与地理决定論混淆在一起，且往往沉沒在神秘主义的气氛中。此虽为中世紀科学的特点之一，同时也确为刘禹錫思想的历史局限性的一个明显标帜。

不仅如此。刘禹錫在关于“生死”問題上，也有更露骨的神秘主义和迷信思想。例如在前引儼公碑一文中曾說：

“儼公……兆形在孕，母不嗜葷；成童在侶，独不嗜戏。其夙植因厚者歟！……元和十三年九月二十七日中夜，具湯沐、剃頤頂，与門人告別即寂；而視身与色，无有坏相。嗚呼！岂生能令我真，故死不速朽，将有願力邪？”

这些糟粕因素的思想，显然与佛教的觀念紧相联系，对于唯物

主义者刘禹錫，确是一个“自违其例”的矛盾。

此外，韦絢所著刘宾客嘉話录一書，充滿了迷信神秘气味。这書虽然是得自“措足侍立”的师生口授的間接著作，也非主要著作，但可以知道刘禹錫唯物主义、无神論思想不彻底性。

第二，从柳宗元來說，龙城录一書是宋王銍的偽作，已成定論；但在柳集中，也非絕无类似的神秘思想。例如：逐毕方文、愬螭文、龙馬图贊（均見柳集卷一八、一九），都是关于动物的迷信，湘沅二妃庙碑、饒娥碑（卷五）、終南山祠堂碑、太白山祠堂碑（卷五）都有不少神話的成分，而对于有神論讓步。例如：

“惟終南据天之中，……今其神又能对于禱祝，化荒为穰，易沴为和，厥功章明，宜受大礼，俾有憑托，而宣其烈也。非我后敬神重谷，則曷能发大号，尊明灵？非我公（指撫州觀韓臬）勤人奉上，則曷能对休命、作新庙？人事既备，神明时若，丰我公田，遂及我私，粢盛无虞，儲峙用充，厥猷茂哉！遂相与东方蹈舞，拜手稽首，願頌帝力，且宣神法，永著終古。”（終南山祠堂碑）

此等低級的神秘思想，与天說、貞符、时令、断刑等篇則全然不能相容。

上述刘柳思想的不彻底处，无疑地是糟粕，但無論如何并不能因此而否認他們的唯物主义无神論的独創处，以及他們在中国思想史上所占的崇高的地位。

我們應該依据历史主义的观点方法，珍視刘柳的唯物主义思想体系里的主要方面及其积极部分，而使一千一百多年来被埋沒、被誣蔑的杰出的理論，得到公正的評價。

第八章

李觀的平均土地思想及其哲学思想

第一节

李觀的平均土地思想及其对 北宋中期的社会批判

临川文集卷七七答王景山書，提到王安石与李觀的关系：“書称欧阳永叔（修）、尹师魯（洙）、蔡君謨（襄）諸君以見比。此数公，今之所謂賢者，不可以某比。足下又以江南士大夫为能文者，而李泰伯（觀）、曾子固（巩）豪士，某与納焉。江南士大夫良多，度足下不遍識，安知无有道与艺閉匿不自見于世者乎？特以二君概之，亦不可也。”从“李泰伯……某与納焉”这句话看来，說明王安石与李觀是有过交往的。李觀生年比王安石早十一年，两人同是江西人。李觀的学生邓潤甫参加了王安石的变法工作，是一个新党。李觀遺集，熙宁中由邓潤甫上之于朝。从这些情况看来，李觀、王安石在思想上有某些关联是完全可以肯定的。有些学者認為李觀是王安石的先驅。从两人思想的共同处考察，他們都針對北宋中期的社会經濟情况，发表了改良主义的主张，都是庶族地主的代言人。但是，从“新法”的历史实践，或从“新学”的規模看来，王安石学术思想就不是李觀所能比拟了。

李觀字泰伯（公元一〇〇九年至一〇五九年），建昌軍南城人，

家世寒微，自称“南城小草民”（直講李先生文集，下称“文集”，卷二七上余监丞書）。三十四岁，以草澤荐，召試制科，下第归。次年，南城立学，李觀“为之师，四方来学尝数百人。”学者称盱江先生。四十九岁，充太学說書，赴太学供职。五十一岁，权同管勾太学。是岁，請假归，卒。

李觀的著作，足以代表其主要的学术思想的，有如下几种：

潜書十五篇，二十三岁时作。

礼論七篇，二十四岁时作。

平土書二十章，二十八岁时作。

广潜書十五篇，三十岁时作。

富国强兵安民三十策，三十一岁时作。

庆曆民言三十篇，三十五岁时作。

周礼致太平論五十一篇，三十五岁时作。

刪定刘牧易图序論，三十九岁时作。

常語上中下三卷，四十五岁时作。

此外，易論十三篇，著作年岁不明。又退居类藁十二卷，三十五岁时集，皇祐續稿八卷，四十四岁时集，二書篇目不明，疑包括上列一部分著作在內。今本直講李先生文集，基本上輯集了李觀的所有著作，宋元学案里尚有常語若干条，为文集所未收，但是未收的当亦为数不多了。

李觀的著作，极大部分是政治論文，如潜書、广潜書、庆曆民言、富国强兵安民策等。一部分是經学著作和經学批判，如礼論、易論、周礼致太平論、平土書、刪定刘牧易图序論等。常語則主要为批判孟子的著作。这些批判的書，实質上都是他对北宋中期的政治批判和学术思想批判。例如，他在潜書的序文里說：

“泰伯閑居，有書十五篇。憤吊世故，警宪邦国，遐探切喻，

辞不柔伏。噫，道未行，速谤何也？姑待知者而出之乎！”

又如，他在周礼致太平論的序文里說：

“昔刘子駿、郑康成皆以周礼为周公致太平之迹。……是用摭其大略而述之，并序，凡五十一篇，为十卷，命之曰周礼致太平論。噫，岂徒解經而已哉？唯圣人君子知其有为言之也。”

又如，他的平土書論井田制度，在序文里說：

“生民之道食为大。……平土之道，圣人先之。……古之行王政必自此始。儒有欲談三王，可不尽心哉！抑焉知其不复用也？于是本諸經，該諸傳記，条而辯之云。”

可見連“解經”之作也都是“有为言之”，而其发出点在“憤吊世故，警宪邦国”。李觀在比較早年的著作如潜書等里，对封建制社会所存在的問題（世故）进行憤吊，提出了“辞不柔伏”的尖銳批評，就估計到发表后会“速谤”，可見这些著作的战斗性是相当强的。

李觀尖銳地揭露北宋中期的社会矛盾，指出农民沒有土地是矛盾的中心，因此，提出“平土”的主张：

“吾民之飢，不耕乎？曰：天下无廢田。吾民之寒，不蚕乎？曰：柔桑滿野，女手尽之。然則如之何其飢且寒也？曰：耕不免飢，蚕不得衣；不耕不蚕，其利自至。耕不免飢，土非其有也。蚕不得衣，口腹夺之也。鉏耰未乾，喉不甘矣；新絲出盎，肤不縫矣。巨产宿財之家，穀陈而帛腐。佣飢之男，婢寒之女，所售弗过升斗尺寸。嗚呼，吾乃今知井地之法，生民之权衡乎！井地立則田均；田均則耕者得食，食足則蚕者得衣。不耕不蚕，不飢寒者希矣。”（文集卷二〇潜書）

上文提出三个論点：（一）直接生产者农民飢不得食，寒不得衣；而不耕不蚕的人反而其利自至，巨产宿財之家穀陈帛腐。这里，反

映了农民同地主的阶级对立和地主对农民的剥削。(二)所以产生这种对立情况,是由于农民“土非其有”。(三)解决问题的关键在于“田均”。田均之后,直接生产者农民有了衣食,而不耕不蚕的人则非饥寒不可(“不耕不蚕,不饥寒者希矣”)。这里必须特别指出,李觏提出了不劳动不得食的人道主义的理想。这种理想,在周礼致太平论国用第三里也有类似的表达:“天之生民,未有无能者也。能其事而后可以食。无事而食,是众之殃、政之害也。”

李觏认为解决土地所有制问题,是“有国者”的根本之图,指出不解决这个根本问题,则什么办法也是徒然的。他批评有国者“不知其本而求其末”:

“生民之道食为大。有国者未始不闻此论也,顾罕知其本也。不知其本而求其末,虽尽智力,弗可为已。是故土地本也,耕穫末也。无地而責之耕,犹徒手而使战也。法制不立,土田不均,富者日长,貧者日削,虽有耒耜,谷不可得而食也。食不足,心不常,虽有礼义,民不可得而教也。尧舜复起,末如之何矣。故平土之法,圣人先之。”(文集卷一九平土書序)

在平土書里,李觏根据他所美化的周礼田制,提出了平均土地的空想的蓝图。他认为应该按周制一夫百亩,定其居处,使之乐业。赋税徭役应该平均,“税輕者不減二十而一,重者不逾十二,皆以役多少参折之也”(平土書十九)。因为据他说,周税輕近而重远,近郊十一,远郊二十而三,近者多役故也。制軍旅,具車甲,也都同田制联系起来。与平土書相輔而行的,他制定了三幅地图:“一曰王畿千里之图,二曰乡遂万夫之图,三曰都鄙一同之图。”图今不传。李觏叙述了他的整个理想图景以后,在平土書的末章总结道:

“大哉周公乎,接文武之圣,救商人之敝。以之为礼,礼无不中;以之为政,政无不和。土,天下之广也,而一块莫敢爭,

先为之限也。口，天下之众也，而勺飲无所闕，先为之业也。率
飽暖之民，而納于仁义，驩焉，可不反顧矣。其曰兼三王，不亦
宜乎？后虽有作者，周公其弗可改也已。曰：然則如之何則可？
曰：法而行之，复为一周乎？”

李觀的这种“平土”思想是封建制社会的一种异端式的平均思
想，幻想着通过农村公社的土地所有制形式，解决土地兼并問題，
这样反映农民对土地要求的主张，无疑地是受了北宋的农民起义，
如王小波、李順起义的影响。潜書的写成年代是公元一〇三一年，
平土書的写成晚于潜書五年，上距王小波、李順起义（公元九九
三——九九五年）三十多年。而王小波、李順起义，明确地提出了
“均貧富”的口号。在封建制社会的“均貧富”思想，其归結点只能
是一种“财产普遍化”的平均土地。

李觀認為“平土”可以达到这样的目的，即不但可以均貧富，而
且使人无遺力，地无遺利，发展生产：

“言井田之善者，皆以均則无貧，各自足也。此知其一未
知其二。必也人无遺力，地无遺利，一手一足无不耕，一步一
亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦財丰者乎？”（文集卷
六周礼致太平論国用第四）

“人无不耕，……力岂有遺哉？……地无不稼，……利岂
有遺哉？”（同上）

“人各有事，事各有功，以兴材征，以济經用，无惰而自安，
无賊于粮食，是富民之大本，为国之上务。”（同上国用第三）

“一手一足无不耕”就是把能够劳动的劳动力都投入生产，“一
步一亩无不稼”就是把能够耕耘的土地都种上庄稼。劳动力的充
分使用，土地的充分利用，就是发展生产的基本措施。李觀認為由
于充分發揮了人力，水旱天灾也可以克服，这里包含着一种反天命

的道理：

“农既得其时，种既得其宜，然且不熟者，水旱贼之也。水旱之灾，虽天所为，至于人力，亦有可及矣。”（同上国用第五）

李觀傅会了周官的沟洫制度之后，发表了一种人定胜天的思想，认为正确地应用人力修治了沟洫，就可以蓄水排水，防旱救涝。“虽大雨霖，其水有所渫，能为害者希矣。……虽久不雨，其水可以得，能为害者希矣。”但是后世水官不修，往往障塞，雨则易溢，谓之大水；霽则易涸，谓之大旱。沟洫之所以障塞，由于“机巧趋利之民得行其私，日侵月削”之故（同上）。所谓“机巧趋利之民”，实际上指的就是有特权的官僚地主。

李觀肯定农民一人的生产足够维持一人的生活而有餘。但是封建的統治阶级剥夺了农民的生产物，必然使农民不免于冻餒，以至于死：

“一夫之耕，食有餘也；一妇之蚕，衣有餘也。衣食且有餘，而家不以富者，内以給吉凶之用，外以奉公上之求也。而况用之无节，求之无艺，则死于冻餒者，固其势然也。”（同上国用第八）

上文指的是农民被封建国家和封建社会的寄生阶层剥夺的情况，这即是說，农民的义务就是統治者的私有权。农民的生产品，“内以給吉凶之用”，就是婚丧疾病的支出，包括很大一部分迷信支出，供养了緇黄巫医卜相之流（文集卷一六富国策第四）；“外以奉公上之求”，就是賦稅支出，也包括了貪官污吏的“狗偷蚕食”在内（同上）。这种封建的剥夺使农民失掉自由的身分，由飢寒以至于死。

李觀从人道主义出发，揭露出封建制社会的基本矛盾：农民同地主的对立，农民同封建国家的对立。他提出“平土”主张，主观上企图否定封建制社会的土地所有制形式，然他所提出的不耕不蚕

不得衣食(“不耕不蚕，不飢寒者希矣”)的主张，則是一种“财产普遍化”的要求。这些思想对封建主义是带有叛逆式的人民性的。但是，如上所述，李觀只想通过圣王自上而下的来一套改革以达到目的，而对起义农民仍然称之为“群盜”(文集卷二八寄上孙安撫書)，这就可以看出李觀的階級立場来。他代表着带有非品級性色彩的庶族地主，他在一定的条件之下可以和自由农民的利益一致，而在一定的条件之下又和他們背离起来。李觀的“平土”思想并不是什么社会主义，相反地在客观上是一种反对封建特权而维护私有权的富民思想。

李觀揭露了农民同地主、农民同封建国家的矛盾之外，又揭示出統治階級内部的矛盾，即庶族地主同品級性地主的矛盾、庶族地主同不生产的商人的矛盾，这些矛盾围绕着手封建国家最高統治者皇帝的关系而展开。

品級性地主有免役特权，但是庶族地主所謂乡戶上三等戶則为北宋政府“繇役专取”的对象。李觀反对这种办法，主张“均役”。他竭力为庶族地主說話：

“大司徒以保息六养万民，六曰安富，謂平其繇役不专取也。……田皆可耕也，桑皆可蚕也，材皆可飭也，貨皆可通也，独以是富者，心有所知，力有所勤，夙兴夜寐，攻苦食淡，以趣天时，听上令也。如此而后可以为人之民，反疾恶之，何哉？疾恶之則任之重，求之多，劳必于是，費必于是，富者几何其不黜而貧也？使天下皆貧，則为之君者利不利乎？故先王平其繇役不专取，以安之也。”(文集卷八国用第十六)

“夙兴夜寐，攻苦食淡”的“富者”，就是乡戶上三等戶，就是庶族地主。李觀認為这种主张私有权的富者的“富”是合理合法的。这一阶层是国家“任之重，求之多，劳必于是，費必于是”的“专取”

对象。国家对“富者”的“专取”，结果将使富者黜而为贫，这对最高统治者也不利。李觏为此而感到不平，因而反对品级性地主的免役特权，主张把免役特权只限于品级性地主本人，而不及其家人。这样，就可以相对地减轻一般性的“富者”如庶族地主的负担。

“君子之于人，裁其劳逸而用之，可不谓义乎？世有仕学之乡，或舍役者半，农其间者不亦难乎？而上弗之恤，悖矣。贵者有爵命，服公事者有功劳，诚不可役，然复其身而已，世有一户皆免之！”（文集卷八国用第十五）

李觏还分析庶族地主被不生产阶级商人剥夺的情况。他认为商人“操市井之权，断民物之命”，通过货币与谷物的交换，不论换进与换出，吃亏的总是谷物生产者。因此谷贱要伤农，谷贵也要伤农。他提出“人君理财”，禁止“蓄贾专行”，以“纾贫窶而钳兼并”：

“愚以为〔穀〕贱则伤农，贵亦伤农；贱则利末（工、商，此处专指商贾），贵亦利末。……以一岁之中论之，大抵斂时多贱而种时多贵矣。夫农劳于作剧于病也，爱其穀甚于生也。不得已而槩者，则有由焉。小则具服器，大则营婚丧，公有赋役之令，私有称贷之责。故一穀始熟，腰镰未解，而日输于市焉。槩者既多，其价不得不贱。贱则贾人乘势而罔之，轻其币（使用劣质的货币）而大其量，不然则不售矣，故曰斂时多贱，贱则伤农而利末也。农人仓廩既不盈，竇窖既不实，多或数月，少或旬时，而用度竭矣。土将生而或无种也，耒将执而或无食也，于是乎日取于市焉。糴者既多，其价不得不贵。贵则贾人乘势而闭之，重其币而小其量，不然则不予矣，故曰种时多贵，贵亦伤农而利末也。农之槩也，或闾顷而收，连车而出，不能以足用；及其糴也，或倍称贱卖，毁室伐树，不能以足食。而坐贾常规人之余，幸人之不足，所为甚逸而所得甚饶。此农

所以困穷而末所以兼恣也。易繫辭曰：何以聚人曰財，理財正辭、禁民为非曰義。財者君之所理也，君不理則蓄賈專行而制民命矣，上之澤于是不下流而人无聊矣。”（文集卷一六富國策第六）

“闔頃而收，連車而出”，這樣渠谷的“農夫”，正是庶族地主，也即是李觀所說的“富者”。解決庶族地主同不生產階級商人的矛盾，李觀主張行平準、平糶等法，加強皇帝對商業的控制，限制商人的壟斷。

李觀積極為提高庶族地主的政治地位、保障庶族地主的政治利益而發言。他主張鼓勵“富家”墾荒，凡在規定的占田限額以外多墾荒地，可以給以官爵，使他們也有機會從非品級性地主轉化為品級性地主：

“富家之役使者眾，……于占田之外，有能墾辟者，不限其數。……今宜遠取秦漢，權設爵級。有墾田及若干頃者，以次賞之，……因以拜爵。”（文集卷一六，富國策第二）

他還主張專制君主應該“出外行遠”，“博覽詳問”，“謀及庶人”：

“升高居廣，出外行遠，明視達听，博覽詳問，親賢臨眾，講禮播樂。……外朝則有三詢三刺，大廷則謀及庶人。”（文集卷二一慶曆民言廣意）

所謂“出外行遠”、“謀及庶人”，顯然是謀及庶族地主，就是擴大庶族地主的政治發言權。然而，李觀從草澤召試，曾親身經歷過這種“天子親賢”的滋味，提起來還有餘痛。他寫詩追憶那次召試情況說：“曠日及孟秋，皇慈始收試，崇崇九門開，窈窕三館秘。主司隔帘帷，欲望不可跂，中貴當根闌，搜索徧靴底。呼名授之坐，敗席鋪冷地，健兒直我前，武怒足防備。少小學賢能，謂可當賓禮，一朝在檻阱，兩目但愕眙。”（文集卷三五寄祖秘丞）滿身搜索的不信任，冷

席鋪地的惡坐位，這對滿懷天真幻想的李觀，誠然是深刻的諷刺。

李觀論君主和人民的關係，承襲了中國古代民主思想的傳統，認為天“不以天下之大私一人”。他說：“君以有民而貴。……天之于立君，命之以符瑞。無民而滅之者，不以天下之大私一人也。……倚君之貴而不能愛民，國之喪王也。”（文集卷二〇潛書）在安民策里，他也同樣指出“非天命私一人”，而是“為億萬人”。他說：“愚觀書至于‘天聰明自我民聰明，天明威自我民明威’，未嘗不廢書而嘆也。嗟乎，天生斯民矣，能為民立君，而不能為君養民。立君者天也，養民者君也。非天命之私一人，為億萬人也。民之所歸，天之所右也；民之所去，天之所左也。天命不易哉，民心可畏哉！”（文集卷一八安民策第一）他又指出天之所以制兵革，乃是為了警告那些殘暴的統治者，而不是為了服從獨夫的意志以威脅天下，是為了“為天下威一人”，而不是“為一人威天下”：

“天之制兵革，其有意乎？見其末者，曰為一人威天下；明其本者，曰為天下威一人。生民病傷，四海冤叫，湯武之為臣，不得以其斧鉞私于桀紂！”（潛書）

把軍隊的設置，說成不是為了鎮壓人民，而是為了懲治暴君，這種看法雖然不合歷史實際，但卻帶有豐富的人民性。

在北宋中期的具體歷史條件下，李觀提出“富國”、“強兵”的主張。他認為儒者貴義賤利是本末倒置，實際應該是“治國之實，必本于財用”。國家的政治禮教，一切依靠“財用”。所謂“財用”，指的就是物質財富。這種見解，接近于唯物主義的觀點：

“愚竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣。然洪範八政，一曰食，二曰貨。孔子曰：‘足食足兵，民信之矣。’是治國之實，必本于財用。蓋城郭宮室，非財不完；羞服車馬，非財不具；百官群吏，非財不養；軍旅征戍，非

財不給；郊社宗廟，非財不事；兄弟婚媾，非財不亲；諸侯四夷，朝覲聘問，非財不接；矜寡孤独，凶荒札瘥，非財不恤。礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也。是故圣贤之君，经济之士，必先富其国焉。所谓富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足，而上则有餘也。”（文集卷一六富国策第一）

李覲的富国办法，跟王安石的新法很相似，主张发展农业生产，把和尚、道士、巫、医、卜、相等不耕不織的人都归之于农，投入农业生产劳动。国家薄稅均役，抑止商人兼併，設平準、平糴、义仓諸法，改善庶族地主和农民的經濟状况。

李覲的强兵办法，主要是主张兴屯田之利，不論边境戍兵和京师禁旅，都應該屯田，用国家控制的官地强制兵士生产。屯田的目的，要达到“撮粒不取于仓，寸帛不取于府，而带甲之壮，执兵之銳，出盈野，入盈城，其所輸粟又多于民，而无养士之費”。他又主张发展乡兵，“屯軍以征戎，乡軍以守备”，这是針對北宋佣軍靡財而提出的办法，与王安石的主张相似。

第二节

李覲的礼論和易論

除了政治論文以外，李覲的学术著作，主要有礼論七篇、礼論后語一篇、易論十三篇、刪定易图序論六篇（其中刪定易图序論，实則为序一篇、論六篇）。此外，明堂定制图序、五宗图序各一篇，亦为論礼之作。政治意味較强的学术著作如周礼致太平論五十一篇、平土書二十章，亦为論礼之作。可見，李覲的学术著作，主要是礼和易，而更多的則集中在礼这方面。上文已將李覲的社会政治

思想作了闡述，本书专述其礼論和易論。

在礼論七篇里，李觀系統地提出了有关礼的一整套見解。他認為礼是人类物質生活和精神生活的最高准則，統治階級內修外治，主要依靠礼。他說：礼是“人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣”。他把礼、乐、刑、政等“天下之大法”，仁、义、礼、智、信等“天下之至行”，統統“一本于礼”。他認為：飲食衣服，宮室器皿、夫妇父子长幼、君臣上下、师友宾客、婚丧祭祀等等，是礼之大本；乐、政、刑是礼之大用，是礼之三支；仁、义、智、信是礼之大旨，是礼之四名。礼与乐、政、刑的关系，礼与仁、义、智、信的关系，犹之身体与四肢筋骸的关系，礼包括了乐、政、刑、仁、义、智、信七者在內，犹之人的身体包括了四肢筋骸在內一样。文集卷二礼論第一說道：

“飲食衣服、宮室器皿、夫妇父子长幼、君臣上下、师友宾客、死丧祭祀、礼之本也。曰乐、曰政、曰刑，礼之支也。而刑者又政之屬矣。曰仁、曰义、曰智、曰信，礼之別名也。是七者，盖皆礼矣。……三支者，譬諸手足焉，同生于人而輔于人者也。手足不具，头腹岂可动哉？手足具而人身举，三支立而礼本行。四名者，譬諸筋骸之类焉，是亦同生于人而异其称者也。言乎人，則手足筋骸在其中矣。言乎礼，則乐、刑、政、仁、义、智、信在其中矣。故曰：夫礼，人道之準，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。”

李觀用“礼”这一概念，包括了衣食住物質生活的各个方面，也包括了音乐、政治、法律、道德等一切上层建筑在內，称“礼”为“法制之总名”。礼論第五：“乐、刑、政者，礼之支也，未至于礼之道也。……今言乎仁、义、智、信，則礼之道靡有遺焉。……仁、义、智、信者，实用也；礼者，虛称也，法制之总名也。”他認為仁、义、智、信，只是一些

“无其物”的观念，只是礼之“别名”，这些观念所依存的根据，则为“有其物”的礼，则为“法制”，法制就是“礼乐刑政”：

“夫仁·义·智·信，岂有其物哉？总乎礼乐刑政而命之，则是仁义智信矣，故止谓之别名也。有仁、义、智、信然后有法制。法制者，礼、乐、刑、政也。”

“有法制然后有其物，无其物则不得以见法制。无法制则不得以见仁、义、智、信。备其物，正其法，而后仁、义、智、信，炳然而章矣。”（文集卷二礼论第五）

李觏把仁、义、智、信等道德观念称为“礼之道”，把乐、政、刑等法制称为“礼之用”，认为仁、义、智、信等等观念借法制而表现出来。李觏的这种认识，是紧紧地靠近唯物主义的观点。

李觏对礼的起源，也作了比较合理的考察。他认为礼的起源就是顺应了人类物质生活的自然要求和欲望而产生的“节文”。他首先肯定了人类物质生活的自然要求和欲望是合理合法的，应该予以满足。他说：“利可言乎？曰，人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰，欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫，而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情。世俗之不喜儒，以此。孟子曰‘何必曰利’，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤武将从七十里、百里而王天下，利岂小哉。孔子‘七十而从心所欲不踰矩’，非无欲也。于诗则道男女之时，容貌之美，悲感望念，以见一国之风，其顺人也至矣。”（文集卷二九原文）“礼”就是这样根据人类的情欲出发而有的节文。这种思想同僧侣主义的禁欲说教完全不同。礼论第一说道：

“夫礼之初，顺人之性欲而为之节文者也。”

所谓“人之性欲”，李觏认为最基本的就是指解决饥渴寒暑等问题的物质生活的欲望。所以他接着说：

“人之始生，饑渴存乎內，寒暑交乎外。饑渴寒暑，生民之大患也。食草木之實，鳥獸之肉，茹其毛而飲其血，不足以養口腹也，被髮衣皮，不足以稱肌體也。聖王有作，于是因土地之宜以殖百谷，因水火之利以為炮燔烹炙，始其犬豕牛羊及醬酒醴醢以為飲食。芝麻為布，繅絲為帛，以為衣服。夏居橧巢，則有顛墜之憂，冬入營窟，則有陰寒重腿之疾，于是為之棟宇，取材于山，取土于地，以為宮室。手足不能以獨成事也，飲食不可以措諸地也，于是范金斲木，或為陶瓦，脂膠丹漆，以為器皿。”

凡是飲食衣服、宮室器皿，都是為了解決飢渴寒暑等問題的物質生活。這種物質生活，就是“禮之大本”。離開了粗野的原始生活，比較文明地經營飲食衣服、宮室器皿等物質生活，這樣的一切節文，就是“禮”。這樣的解釋，就從禮的傳統的抽象教條式的說教中跳了出來，還原到人類實際生活的需要中去。

李觀進一步指出，夫婦父子長幼，君臣上下，師友賓客，死喪祭祀等等，也是禮之大本。他說：

“夫婦不正則男女無別，父子不親則人無所本，長幼不分則強弱相犯，于是為之婚姻以正夫婦，為之左右奉養以親父子，為之伯仲叔季以分長幼。君臣不辨則事無統，上下不列則群黨爭，于是為之朝覲會同以辨君臣，為之公卿大夫士庶人以列上下。人之心不學則懵也，于是為之庠序講習以立師友。人之道不接則離也，于是為之宴享苞苴以交賓客。死者人之終也，不可以不厚也，于是為之衣衾棺槨、衰麻哭踊，以奉死喪。神者人之本也，不可以不事也，于是為之禘嘗郊社。山川中雷，以修祭祀。丰杀有等，疏数有度，貴有常奉，賤有常守，賢者不敢過，不肖者不敢不及，此禮之大本也。”

这里，在大量保存着封建的倫理观念和神道迷信的一般陈旧概念之中，李觀主要是从人类学的观念說明“礼”的起源。他把礼从抽象的先驗的教条还原为人类实际生活的节文，是进步的思想，同时也是一种比較肤浅的唯物主义的考察，是礼运思想的发展。这里，他已經在陈旧的倫理的形式之下，把他所要求的权利和义务的关系灌輸进去。

跟政治思想密切联系着的，李觀論“礼”主要着眼点在保护庶族地主和自耕农民的利益。他着重申述了保証一定的生产資料和劳动時間的問題，批評了封建統治階級假仁假义的礼教欺騙，又駁斥了“礼不下庶人”的傳統偏見，积极地为提高庶族地主的社会政治地位而呼吁。他說：

“百亩之田，不夺其时，而民不飢矣。五亩之宅，树之以桑，而民不寒矣。达孝悌，則老者有归，病者有养矣。正丧紀，則死者得其藏；修祭祀，則鬼神得其饗矣。征伐有节，誅杀有度，而民不橫死矣。此温厚而广爱者也，仁之道也。……”（文集卷二礼論第三）

这里，李觀的法律批判，意味着对于特权者的“法律虛构”的抗議，但当他把他所提出的原則在实际运用时，就不得不用一种慈善观点，希望統治階級能够保証农民有“百亩之田”，同时希望封建統治階級能够不占夺农民的劳动時間。他又說：

“夺其常产，废其农时，重其賦稅，以至飢寒憔悴，而时賜米帛以为哀人之困。宪章煩密，官吏枉酷，杀戮无数，而时发赦宥以为爱人之命。軍旅屢动，流血滿野，民人疲极，不知丧葬，务收斂骸骨以为惠及死者。若是类者，非礼之仁也。……”（文集卷二礼論第四）

賜米帛、大赦、斂骸骨，是封建帝王玩慣的一套騙人把戏，在这

一套把戏背后，是对农民的横夺与誅戮。李觀揭露这一套欺騙手法，目的是要封建統治者对庶族地主和自耕农民保其“常产”，保其“农时”，減輕“賦稅”。他又說：

“礼者，生民之大也，……庶人之所以保其生。……或曰，曲礼謂‘礼不下庶人’，而吾子及之，何哉？曰，予所言者，道也。道者，无不备、无不至也。彼所言者，貨財而已耳，謂人貧富不均，不可一以齐之焉。然而王制曰：‘庶人县封葬，不为雨止，不封不树，丧不貳事。’此亦庶人之丧礼也。庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以魚，黍以豚，稻以雁。此亦庶人之祭礼也。既庶人丧祭皆有其礼，而謂‘礼不下庶人’者，抑述曲礼者之妄也。”（文集卷二礼論第六）

李觀提出庶人借礼以“保其生”，提出礼之道“无不备，无不至”，提出“庶人丧祭皆有礼”，駁斥“礼不下庶人”的傳統偏見，認為这是“述曲礼者之妄”。李觀把批評的鋒芒尖銳地指向孔門弟子，指出“礼不下庶人”是孔門传述曲礼的錯誤，这是对圣賢經传的大胆背离。这种言辞，是庶族地主要求提高政治社会地位的呼吁，为了这个目的，甚至不惜指陈，傳統偏見是根源于經传的謬妄，以打击品級性地主的身分特权。这具有明显的人民性。

李觀把“乐政刑、仁义智信，咸統于礼”。对这种說法，李觀自述其經典根据道：

“予聞諸圣人矣。礼运記孔子之言曰，禹湯文武成王周公，此六君子者，未有不謹于礼者也。以著其义，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。其下文曰，礼者，君之大柄也，所以別嫌明微，儻鬼神，考制度，別仁义，所以治政安居也。周公作六官之典，曰治典，曰教典，曰礼典，曰政典，曰刑典，曰事典，而并謂之周礼。今之礼記，其創意命篇，有不為威仪制度者，

中庸、緇衣、儒行、大學之類是也，及其成書，總而謂之禮記，是其本傳之者，亦知禮矣。不獨此二書而已也。韓宣子適魯，見易象與魯春秋，曰：周禮盡在魯矣。則當時亦謂易象春秋為禮經也。故知禮者，生民之大也。樂得之而以成，政得之而以行，刑得之而以清；仁得之而不廢，義得之而不誣，智得之而不惑，信得之而不渝。……”（文集卷二禮論第六）

把諸經都目為禮經，把禮歸結為威儀制度，是李觀禮論的中心思想之一。這種思想，也還是從“禮”是人類實際生活的節文這一根本思想導引出來的。

李觀易論的基本思想在於把易從迷信的氣氛里解脫出來，歸之於人事。文集卷三易論第一，一開頭就說：

“或曰，易之為書也，其不可學邪？何其微而不顯也？曰，學者之過也。聖人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竟習異端。有曰我明其象，則卜筮之書未為泥也；有曰我通其意，則釋老之學未為荒也。晝讀夜思，疲心於無用之說，其以惑也，不亦宜乎？包牺畫八卦而重之，文王周公孔子繫之辭，輔嗣（王弼）之賢，從而為之注，炳如秋陽，坦如大塗。君得之以為君，臣得之以為臣，萬事之理，猶輻之於輪，靡不在其中矣。”

李觀首先把易的作用鮮明地予以規定：易是教育人的道理，萬事之理，都在易中。其中，主要的是人事之理，即所謂“君得之以為君，臣得之以為臣”的理。一切卜筮、釋老迷信，如當時流行的圖書象數之學，都是鄙儒的“異端”，非易之“常道”。其次，易學的注家，自王弼宗費氏易，舍象數而言理，就把易從今文的迷信中脫出。李觀獨取王弼之注，因為他認為輔嗣之注“炳如秋陽，坦如大塗”。這裡尊崇王弼易注的正統性，具有對圖書象數之學這樣粗糙的迷信的批判意義。因此，李觀易論十三篇就專明人事，易論第一篇論“為

君之道”，第二論“任官”，第三論“為臣之道”，第四論“治身之道”與“家道”，第五論“遇于人”，第六論“動”（行動），第七論“因人”，第八論“常與權”，第九論“慎禍福”，第十論“招患與免患”，第十一論“迹與心”，第十二論“卦時”，第十三論“以人事明卦象”，作為易論的總結。所有這些，全着眼在人事。

李觀在刪定易圖序論里，表述了他對易理的看法。他再三說明，他寫的易論，是根據王弼的注“以解義”，目的在“急乎天下國家之用”。闡明易理，无非是要使“人事修而王道明”，“若夫釋人事而責天道，斯孔子所罕言。”他批評當時廣泛流行的劉牧易數鉤隱圖，認為僞異、誕謾，貽誤學者，很少有用。他說：

“觀嘗著易論十三篇、援輔嗣之注以解義，蓋急乎天下國家之用，毫析幽微，所未暇也。世有治易，根于劉牧者，其說日不同。因購牧所為易圖五十五首觀之，則甚復重。假令其說之善，猶不出乎河圖、洛書、八卦三者之內，彼五十二皆疣贅也。而況力穿凿以從僞異，考之破碎，鮮可信用。大懼誣誤學子，壞墮世教。乃刪其圖而存之者三焉：所謂河圖也、洛書也、八卦也。于其序解之中，撮舉而是正之，諸所觸類，亦復詳說，成六論，庶乎人事修而王道明也。其小得失不足喜愠者，不盡糾割。別有一本，黃黎獻為之序者，頗增多誕謾，自鄭以下，可無譏焉。牧又注易，所以為新意者，合牽象數而已，其餘則攘輔嗣之指而改其辭，將不攻自破矣。先代諸儒，各自為家，好同惡異，有甚寇仇。吾豈斯人之徒哉？忧伤屠學，不得已焉耳。”

（文集卷四刪定易圖序論）

又說：

“吉凶由人，乃易之教也。黃帝堯舜通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。是以自天祐之，吉无不利。若夫釋人事而

責天道，斯孔子所罕言。古之龟筮，虽質諸神明，必參以行事。南蒯將亂，而得黃裳元吉，穆姜弃位，而遇元亨利正（貞），德之不稱，知其无益。后之儒生，非史非巫，而言稱運命，矯舉經籍，以緣飾邪說，謂存亡得喪一出自然。其听之者亦已荒矣。王制曰，執左道以亂政，杀；假于鬼神时日卜筮以疑眾，杀。為人上者必以王制從事，則易道明而君道成矣。”（刪定易圖序論六）

北宋時候，圖書象數之學和有關道教的迷信觀念，廣泛流行。思想學術蒙上了濃厚的迷信色彩。統治階級醉心於這種騙人的說教。突出的例子是宋真宗的誕謾的天書，當時曾誑惑了多少人心。這就是李觀所指出的：“后之儒生，非史非巫，而言稱運命，矯舉經籍，以緣飾邪說，謂存亡得喪一出自然。其听之者亦已荒矣。”李觀把這種迷信思想，比之于左道亂政，比之于鬼神疑眾，主張予以禁絕。這種激烈的反迷信思想，承襲了前人的無神論的戰鬥傳統。

李觀在易論和刪定易圖序論里，從平凡實際的人事解釋易義，拋棄幽微誕謾的謬說，因而隨處透露出唯物主義的光芒。他說：

“或曰，八卦成列，象在其中矣，謂備天下之象也。請言其略。曰，天地萬物，存乎說卦矣，姑以人事明之。八卦之道在人，靡不有之也。”（文集卷三易論第十三）

八卦備天下之象，天地萬物，存乎說卦，而人事就無處不和易道相符合。李觀于此，有哪些具體的說明呢？

首先，李觀認為五行萬物之所從生，乃由於陰陽二氣的會合，肯定了世界的物質性。他說：

“厥初太極之分，天以陽高于上，地以陰卑于下，天地之氣，各亢所處，則五行萬物何從而生？……天氣雖降，地氣雖出，而猶各居一位，未之會合，亦未能生五行矣。譬諸男未冠、女未

筓，昏姻之礼未成，則何孕育之有哉？……夫物以阴阳二气之
会而后有象，象而后有形。象者胚胎是也，形者耳目鼻口手足
是也。……天降阳，地出阴，阴阳合而生五行。此理甚明白。”
(文集卷四刪定易图序論一)

李觀根据乾卦的四德：元、亨、利、貞，对形气性命等传统的哲学范畴，作了唯物主义的解释。他从人类、禽兽、百谷、草木的生育长养的自然现象中，从有生一切品彙的性格和状态中，唯物地论证了形气性命之理。他说：

“或曰，敢問元亨利貞何謂也？曰，大哉乎，乾之四德也。而先儒解詁，未能显闡，是使天道不大明，君子无所法。若夫元以始物，亨以通物，利以宜物，正（貞）以幹物，讀易者能言之矣。然所以始之，通之，宜之，幹之，必有其状。窃尝論之曰：始者其气也，通者其形也，宜者其命也，幹則其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殯，卵者不殫，句者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可軟，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其幹也。”(刪定易图序論五)

以上所陈述的形气性命之理，就是“天道”，就是自然之理。走兽之胎，飞禽之卵，百谷草木之句萌（始）（气）；胎之生，卵之孵，句萌之伸茁（通）（形）；人禽虫鱼之生活条件（宜）（命）；石之坚，火之炎，水之流，草木之植（幹）（性），等等，都依照着一定的“天道”，一定的自然之理。这种自然之理，赅括为元亨利貞四德。

李觀以为，君子法乾之德以治天下，故人事必須效法天道。天道无他，就是順着形气性命之自然，因此，人事也該順着人类生活要求的自然，使人类生活得到滿足。李觀接着在下文說道：

“乾而不元，則物无以始，故女不孕也；元而不亨，則物无以通，故孕不育也；亨而不利，則物失其宜，故当視而盲，当听而聾也；利而不正，則物不能幹，故不孝不忠，为逆为恶也。……唯君子为能法乾之德而天下治矣。制夫田以飽之，任妇功以煖之，輕稅斂以富之，恤刑罰以生之，此其元也。冠以成之，昏以亲之，講学以材之，宾接以交之，此其亨也。四民有业，百官有职，能者居上，否者在下，此其利也。用善不复疑，去恶不复悔，令一出而不反，事一行而不改，此其貞也。”（同上）

从表面看，李觀的政治論似总摄于其自然觀之中，即人事总摄于天道之中，实則其自然觀为其政治論服务，以天道来論証人事，闡发人事，使“人事修而王道明”。如果“释人事而責天道”，李觀認為这也是“孔子所罕言”的。

从易义里，李觀也接触到了事物发展变化的問題。他說：

“常者，道之紀也；道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。”（易論第八）

“排患解紛，量时制宜，事出一切，愈不可常也。”（同上）

常与权的对立，就是常住性与变动性的对立。李觀看到了这种对立。但是李觀虽然反对胶柱鼓瑟，主张量时制宜，却并没有把权（变动性）看成是绝对的，而把权看成是相对的。所以他說：“常者道之紀”。这是一种顛倒了的看法。毛澤东同志在矛盾論里教导我們說，“一切过程的常住性是相对的，但是一种过程轉化为他种过程的这种变动性則是绝对的。”（毛澤东选集卷一，頁三二〇）据此衡量，李觀的这种錯誤認識是很明显的。从这种錯誤認識出发，李觀把“迹”和“心”对立起来，認為“迹”是变的，而“心”是不变的，陷

入了唯心主义的泥坑。他說：

“时虽异矣，事虽殊矣，然事以时变者其迹也，統而論之者其心也。迹或万殊，而心或一揆也。……时既屡迁，迹亦皆变，苟不求其心之所归，而专視其迹，則散漫簡策，百紉千結，岂中材之所了邪？……然則統而論之，不亦可乎？”（易論第十一）

以“一揆”的心，应付“万殊”的迹，这种“統而論之”的方法是唯心主义的。但是李觀却以此作为处在变革的时代“守正”的不二法門。他說：

“若夫分有所定，义不可去，則莫若守正之为利也。……处天地之将閉，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能正，不失其义，故无咎也。”（易論第六）

由于李觀的階級的局限，使他不能跳出封建主义的“正”（“不失其正”），死抱住“分有所定”不放。这就是哲学思想上以“一揆”应“万殊”，以“統而論之”应“百紉千結”的社会根源。这种理論也受王弼的影响。

但是，在認識論上，李觀还是有某些正确的見解，閃射出唯物主义的光彩。他說：

“性不能自賢，必有习也。事不能自知，必有也見。习之是而見之广，君子所以有成也。”（易論第四）

肯定习惯对人性的影响，經驗对知識的影响，这就是重視後天实践的光輝命題，与当时的先驗的人性論正相反对。

李觀的刪定易图序論，仍然保留了河图、洛書、八卦三图，还用大量篇幅闡述了“毫析幽微”之論，並沒有完全摆脱象数学的窠臼。这种思想上的不彻底性也是應該指出的。

第九章

王安石的新学、变法思想和 唯物主义哲学

第一节

王安石的生平及其新学的学术地位

王安石的学术思想，北宋时称为“新学”。河南程氏遺書第二上：

“游酢楊时，是学得灵利高才也。楊时于新学极精。今日一有所問，能尽知其短而持之。介父（甫）之学，大抵支离。伯淳尝与楊时讀了数篇，其后尽能推类以通之。”

这是洛学对新学的貶辞，但是，也反映了洛学对新学的重视。惟其視之重，才更要貶之刻。正与政治上的反对新法相同，在学术思想上的反对“新学”，实具有深刻的阶级斗争的意义。

列宁在修改工人政党的土地綱領一文中曾指出“王安石是中国十一世紀时的改革家”（列宁全集第十卷，頁一五二，注二）。王安石其人、其新学、其新法，为世所厚誣者，垂一千年。近代资产阶级的学者如梁启超等，对此历史公案，虽有所平反，但是并没有抉露其中的真实。

宋元学案卷九十八，序列王安石的学术思想，标目荆公新学略。全祖望对此予以說明：

“荆公淮南杂說初出，見者以为孟子；老泉文初出，見者以为荀子。已而聚訟大起。三經新義，累数十年而始废。而蜀学亦遂为敌国。上下学案者不可不穷其本末也。且荆公欲明圣学而杂于禅，苏氏出于縱橫之学而亦杂于禅，甚矣西竺之能张其軍也。述荆公新学略及蜀学略。”

王梓材推闡全氏之意，說道：

“是条序录，兼蜀学而言之。謝山以其并為杂学，故列之学案之后，別謂之学略云。”

全氏对王安石的学术思想，擯而不予以正統地位，目为杂学，不复按年代序列，而別附見全書之末，貶落之意显然，可見全氏不免囿于正統見解。但是“荆公新学”，毕竟震撼了当时的学术思想界，引起封建的正統思想的围攻，几經崇黜，凡六十年才最后被統治者所废弃，則是客觀事实。在王安石当时，就是論敌也不得不承認王安石的学术地位。元祐初年，司馬光当政，新法次第罢废。王安石死了，苏轼执笔的制辞里，对王安石还不得不这样承認：

“名高一时，学貫千載。……少学孔孟，晚师瞿聃。罔罗六艺之遺文，断以己意；糠粃百家之陈迹，作新斯人。”

所謂“罔罗六艺之遺文，断以己意；糠粃百家之陈迹，作新斯人”，就此而論，王安石新学具有何等气魄震懾他的論敌，是很明显的。

再从新学学派本身对王安石的評价，更可以帮助我们了解得全面。陆佃是王安石的及門弟子，也共同参加了三經義的修撰工作。在陆佃的陶山集里，有对王安石的学术地位的較多的評述，摘引如下：

“淮之南，学士大夫宗安定先生（胡瑗）之学，予独疑焉。及得荆公淮南杂說与其洪范传，心独謂然。于是願埽临川先生之門。后予見公，亦驟見称獎，語器言道，朝虛而往，暮实而

归，觉平日就师十年，不如从公之一日也。”（陶山集卷一五，傅府君墓志）

“某初学为己，方不逮人。偶多在于門墙，遂少窥于闾奥。雨而无盖，护商也之非；风乎舞雩，嘉点尔之志。具蒙善诱，深被乐成。”（陶山集卷一三，除中書舍人謝丞相荆公启）

“唯公之道，形在言行，言为詩書，行則孔孟。”（陶山集卷一三，祭丞相荆公文）

“进已見大儒之效，退将为百世之师。”

“天錫我公，放黜淫說，發揮微言，貽訓万祀。”（陶山集卷一三，江宁府到任祭丞相荆公墓文）

陆佃从学安石最久，陶山集卷三丞相荆公挽歌詞所謂“絳帳橫經二十秋”，足以为証，因此，他对安石的了解是比較深切的。当然不免有对老师的过分推尊处，但陆佃后来也被列入元祐党籍，是安石政敌所引为同調的人。再看陆佃所作書王荆公游鍾山图后，更可窺見王安石生平治学講学的神情风格，实跟道学家的“褒衣博带，規行矩步”完全异趣。

“荆公退居金陵，多騎驢游鍾山。每令一人提經，一仆抱字說前导，一人負木虎子随之。元祐四年六月六日，伯时見訪，坐小室，乘兴为予图之。其立松下者，进士楊驥，僧法秀也。后此一夕，梦侍荆公如平生，予書‘法云在天，宝月便水’二句。‘便’，初作‘流’字，荆公笑曰，不若‘便’字之为愈也。既觉，悵然自失。念昔橫經座隅，語至言极，迨今閱二紀，无以异于昨夕之梦。”（陶山集卷一一）

蔡卞是安石的女婿，也是安石的学生。蔡卞在新学学派里，地位很高，其所著毛詩名物解，直承安石字說，書至今犹存，还是一部好書。蔡卞对王安石的評價，見于蔡京所作安石傳：

“自先王澤竭，國異家殊。由漢迄唐，源流浸深。宋興，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奮乎百世之下，追堯舜三代，通乎晝夜陰陽所不能測而入于神。初著雜說數萬言，世謂其言與孟軻相上下。于是天下之士，始原道德之意，窺性命之端。”（晁公武郡齋讀書志後志二）

所謂“奮乎百世之下，追堯舜三代”，所謂“通乎晝夜陰陽所不能測而入于神，……世謂其言與孟軻相上下。于是天下之士，始原道德之意，窺性命之端”等等，這從今天來看，是明顯地爭奪道學之席。但從經學歷史的發展來看，這些話是並不十分過分的。三經義的反傳注學風，自應有其歷史地位。而道德性命之學，為宋道學家所侈談者，在安石的學術思想里，開別樹一幟的“先河”，也是事實。趙秉文滄水文集透露了此中消息：

“自韓子言仁義而不及道德，王氏所以有道德性命之說也。然學韓而不至，不失為儒者，學王而不至，其蔽必至于佛老，流而為申韓。”（原教）

“自王氏之學興，士大夫非道德性命不談，而不知篤厚力行之實，其蔽至于以世教為‘俗學’。而道學之蔽，亦有以中為正位，仁為種性，流為佛老而不自知，其蔽反有甚于傳注之學。此又不可不知也。”（性道教說）

此雖貶辭，却真實地道出了“新學”在學術思想史的地位，所謂“俗學”正是與異端“新學”相對的別稱。

千年以來，在封建的正統思想的壓制下，王安石的“新學”沒有得到應有的注意。而資產階級學者則非歷史主義地把王安石思想又作了各種歪曲，今天應該把這個千年“未發之復”，疏理清楚，並作出總結。

王安石字介甫，撫州臨川人，生宋真宗天禧五年辛酉（公元一

○二一年)，卒哲宗元祐元年（公元一〇八六年），年六十六。关于他的生卒年岁，依蔡上翔考証，見蔡著王荆公年譜考略；宋史本传有誤，今不取。

王安石的父亲王益，是一个历任多年县主簿、县令、知州、州通判等地方官的亲民官吏。据临川先生文集（以下簡稱文集）卷七一先大夫述，王益“自祥符八年（公元一〇一五年）得进士第，为建安主簿”，后“为判官临江軍”，“領新淦县”，“知廬陵县”，“移知新繁县”，“知韶州”，丁忧，“服除，通判江宁府”，宝元二年（公元一〇三九年）卒官。除了忧而外，王益服官時間当在二十年左右。王益死时，王安石已是一个十八岁的青年。王安石的童年和青少年时代，是在父亲身边度过的。父亲做地方官的工作，对王安石会发生影响。先大夫述里記錄了王益做地方行政工作的思想作风，这种思想作风，頗有似于日后的王安石，文章里也反映了兒子对父亲心折的情緒。文章說道：

“为建安主簿，……县人不时入稅，州咎县。公曰，孔目吏尚不时入稅，貧民何独为邪？即与校至府門，取孔目吏以归，杖二十，与之期三日。尽期，民之稅亦无不入。自将以下皆側目。为判官临江軍，守不法，公遇事輒据爭之。……豪吏大姓至相与出錢求轉运使，下吏出公。”

从这里可以看出，王安石的父亲和豪吏大族这样一些品級性地主階級处于矛盾的和对抗的地位。

王安石的家庭没有什么田产，王益的官职也还不够使家庭取得显赫的社会地位。对于家庭經濟情况，王安石的詩文里屡次有所提及：

“人間未有归耕处，早晚重来此地游。”（文集卷一三登越州城楼，时作鄞邑滿秩而归）

“内外数十口，无田园以托一日之命，而取食不腆之祿以至于今不能也。……願殯先人之丘冢，自托于筦庫，以終犬馬之养。”（文集卷七四上相府書）

“今也仕則有常祿，而居則无常产。而特將輕去其所以为养，非所謂为人子事亲之义也。”（文集卷七四上曾参政書）

“亲老口众，寄食于官舟，而不得躬养，于今已数月矣。早得所欲，以紓家之急，此亦仁人宜有以相之也。”（文集卷七四上欧阳永叔書）

“某到京师已数月，求为一官以出。既未得所欲，而一舟为火所燔，为生之具略尽。所不燔者，人而已。”（文集卷七四与孙侔書）

由此可見，王安石是从一个寒素的庶族家庭出身的。若按九等戶来評比，他的家世的階級或等級地位是不高的。他的一家生活，依靠官祿来維持，所謂“仕則有常祿，而居則无常产”，所謂“取食不腆之祿”。这样的小官僚阶层，在北宋中叶为数不少。他們如果不做官，沒有官祿，生活就很困难。王安石曾概括地叙述这种人的生活情况說：“某常以今之仕进，皆为誣道而信身者。願有不得已焉者，舍为仕进，則无以自生。”（文集卷七七答张几書）他們或者有少量田产，但是“又田入不足”（文集卷七四答吳孝宗書）。王安石的家庭正是这样的典型，在候差期間，一家老幼几十口寄食于官舟。官舟为火所燔，就“为生之具略尽”，“所不燔者，人而已”了。由于小官僚阶层的社會地位和經濟情况，使王安石更容易接近和了解农民的生活。在皇权对品級性地主之間的斗争里，他們很容易扮演拥护皇权的角色。他們企图从品級性地主那里夺取农民，归于皇权的直接控制。而夺取农民的手段，就是一方面在一定程度上緩和階級矛盾，对农民作若干讓步，一方面打击品級性地主的无

限制的兼并、掠夺，借以维持皇权和品级性地主之间的相对平衡。

同时，这样的庶族地主，就其在封建法律规定之下的身分而言，是没有特权的，因而他们和农民之间有一些共同的利害关系，可以同情于农民的苦难生活；然而他们一旦在仕进之中取得了品级地位，取得了特权，又可以为拥护绝对皇权——最高地主的父权，而和农民处于对抗地位，所谓保甲法就是证明。所以，他们的历史地位是可以名之为半“非品级性地主”。

王安石二十三岁初登仕牒以前的生活，集中反映在他的忆昨诗里。文集卷一三忆昨诗示诸外弟说：

“忆昨此地相逢时，春入穷谷多芳菲，短垣困困冠翠岭，踟蹰万树红相围。幽花媚草错杂出，黄蜂白蝶参差飞。此时少壮自负恃，意气与日争光辉，乘闲弄笔戏春色，脱略不省旁人譏。坐欲持此博轩冕，肯言孔孟犹寒飢！”

“丙子从亲走京国，浮尘衿并緇人衣。明年亲作建昌吏（建昌应作建康），四月挽船江上磯。端居感慨忽自寤，青天閃爍无停辉，男儿少壮不树立，挾此穷老将安归？吟哦图书谢庆吊，坐室寂寞生伊威。材疏命贱不自揣，欲与稷契遐相希。旻天一朝畀以祸，先子泯没予谁依？精神流离肝肺绝，背血被面无时晞。母兄呱呱泣相守，三载厌食鍾山薇。屡闻降诏起群彦，遂自下国趋王畿，刻章琢句献天子，鈞取薄祿欢庭闈。身著青衫手持版，奔走卒岁官淮沂。……”

诗里大体叙述其二十三岁以前的三段生活。第一段十六岁以前，有一个时间在故乡临川，那时王益以知韶州丁忧在家，时间约在明道癸酉（公元一〇三三年）至景祐丙子（公元一〇三六年）。诗所谓“此时少壮自负恃，意气与日争光辉，乘闲弄笔戏春色，脱略不省旁人譏。坐欲持此博轩冕，肯言孔孟犹寒飢”。第二段十六岁至二十

三岁，初从父至京师，第二年以后，随父任通判江宁府。这段时间，安石发奋学习，希踪稷契。王益卒官以后，一家从此寄居江宁。服丧期间，随二兄入学为诸生，与李通叔相识，“然后知圣人户庭可策而入也”（文集卷八六李通叔哀辞）。第三段二十二岁、二十三岁。庆曆二年（公元一〇二四年），安石登楊寘榜，进士甲科，授揚州签判，诗所谓“身著青衫手持版，奔走卒岁官淮沂”。

由于生活只靠官祿，所以只能“釣取薄祿欢庭闈”。而最后统治者屡次“降詔起群彥”，希踪稷契的王安石也就“刻章琢句献天子”了，上下之相需也如此。中唐以后，社会經濟发生了些变动，阶级力量重新配置，庶族地主跟皇权逐渐紧密结合起来。“釣取薄祿”以取得特权身分是庶族地主的必然的生活道路和政治道路。从唐楊炎至宋王安石是典型地表现出的历史实例。

从庆曆三年到嘉祐五年（公元一〇四三——一〇六〇年）这十八年里，王安石做了多年州县官吏，其间三次还朝，担任京官如大理評事、殿中丞、群牧判官之类，但是总共不足五年。在外任地方官吏的十多年间，他签判揚州，知鄞县，通判舒州，知常州，提点江东刑獄，担任了各种不同的地方行政工作或司法工作。这十多年外任，对王安石的政治生活，是一种教育和锻炼。他看到品级性地主阶级以及有特权的官僚貴族的土地兼并在农村剧烈地进行，看到无特权保护的下等农户或貧苦的农民把飢餓的嬰孩抛弃路旁，看到在苛稅重役下农民丧失生产的能力，看到吏胥的侵漁貪墨，看到严酷的自然灾害給农民以沉重的打击，看到飢荒的岁月富人閉粢不出。这一切，对一个“希踪稷契”的进士說来，不能不成为他要求政治改革的刺激因素。他写了一系列的詩歌，叙述这种情况，并提出改革政治的希望：

“先王有經制，頒賚上所行，后世不复古，貧穷主兼并。非

民独如此，为国頼以成。筑台尊寡妇，入粟至公卿。我尝不忍此，願見井地平。大意苦未就，小官苟营营。三年佐荒州，市有弃餓嬰。駕言发富藏，云以救鰥惇。崎岖山谷間，百室无一盈。乡豪已云然，罢弱安可生？茲地昔丰实，土沃人良耕。他州或皆窳，貧富不难評。邇詩出周公，根本詎宜輕。願書七月篇，一寤上聪明。”（文集卷一二发廩）

“三代子百姓，公私无异財，人主擅操柄，如天持斗魁，賦予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有誅，势亦无自来。后世始倒持，黔首遂难裁。秦王不知此，更筑怀清台。礼义日已偷，圣經久湮埃。法尚有存者，欲言时所哈。俗吏不知方，掊克乃为材；俗儒不知变，兼并可无摧。利孔至百出，小人私闔开，有司与之爭，民愈可怜哉。”（文集卷四兼并）

“賤子昔在野，心哀此黔首，丰年不飽食，水旱尙何有？虽无剽盜起，万一旦不久。特愁吏之为，十室灾八九，原田敗粟麦，欲訴嗟无賂。間关幸見省，笞扑随其后。况是交春冬，老弱就僵仆。州家閉仓庾，县吏鞭租負，乡邻銖两徵，坐逮空南亩。取資官一毫，奸桀已云富。彼昏方怡然，自謂民父母。竭来佐荒郡，慄慄常慚疚，昔之心所哀，今也执其咎。乘田圣所勉，况乃余之陋？内訟敢不勤，同忧在僚友。”（文集卷一二感事）

“婚丧孰不供，貨錢免尔縻。耕收孰不給，傾粟助之生。物贏我收之，物窘出使营。后世不务此，区区挫兼并。”（文集卷一〇寓言）

在这些詩里，他梦想所謂“三代子百姓，公私无异財”的非等級制的生活，他“願見井地平”，希望恢复所謂“井田”制度，农民都有自己的耕地。但是三代历史情况并非这样，早已有了貧富分化，有了兼

并，后世封建統治者的法律，是特权的法律，它所操持的开闢赋予之权，是通过等級式的剝夺来实现的。于是出現了“丰年不飽食，水旱尚何有”的貧苦农民的生活，于是出現了“老弱就僵仆”，“市有弃餓嬰”的慘酷情况。他譴責秦始皇筑女怀清台，尊重富豪巴寡妇清，又譴責汉武帝讓富人入粟买公卿。历史的車輪挽不回来，王安石的階級局限和时代局限又使他看不到更远大的将来，于是他采取改良主义的道路，企图通过开明的政府权力，以摧挫兼并，由政府貸錢助粟，解除农民的若干迫切困难，以达到緩和階級矛盾的目的。这就是青苗、市易、免役法的思想萌芽。封建的历史中，有各式各样的平均思想，有最高皇族对农民控制政策之下的平均思想，也有官僚們企图挽救封建危机的平均思想，更有农民要求土地所有权的平均思想。这里王安石的平均思想又是一种典型，它代表了庶族地主而幻想爭取身分地位上平等的改良主义。

王安石在鄞县，在舒州，在常州，也做了許多改革工作。据王偁东都事略，王安石在鄞县“起堤堰，决陂塘，为水陆之利。貸谷于民，立息以偿，俾新陈相易。兴学校，严保伍，邑人便之”。为了兴修水利，他巡視鄞县的許多乡村。文集八三鄞县經游記叙述他在十一天里，周行十四乡，观察农民凿石开渠，临决渠之口，泊舟堰下，观察了新渠，望海謀筑斗門，戒十四乡之民以浚渠川之事，等等。在常州，也兴修了水利，但是沒有成功。

为了救灾，王安石极力主張“发富民之藏”，以救“貧民”。如果富民不服从，則“痛繩之”。他認為老子所說的“損有余以补不足”，是“天之道”，應該“力行之”。文集卷七八，有与孟逸秘校手書九通，大都討論这一問題，并提到了下戶和豪右的对立，可以跟前引发廩詩参看。手書說道：

“昨日以旱事奉报，既而且以書抵王公，言今旱者皆貧民。

有司必不得已，不若取諸富民之有良田得谷多而售數倍之者。貧民被災，不可不恤也。”（書二）

“歲飢如此！……然聞富者之藏尚有所閉而未發者。竊以謂方今之急，閣下宜勉數日之勞，躬往隱括而發之，裁其價以予民，‘損有餘以補不足’，天之道也。悠悠之議，恐不足恤，在力行之而已。”（書四）

“想按田勞苦。……惟下戶所得亦不多，又誠可哀。至于豪右，雖所蠲至少，未為損也。……邑中但痛繩之，豈有不從者乎？按置一二人，自然趨令矣。”（書五）

王安石作地方官的時候，作風是很樸實平易的。他親自巡視水利工程，又獎勵按田勞苦的孟逸秘校。梅聖俞宛陵集有詩贈王安石赴常州任，用對比手法描寫了這位新赴任知州的樸素作風。詩里說：

“……今君請郡去，預喜民將蘇。每覩二千石，結束辭國都，絲韉加錦緣，銀勒以金塗，兵吏擁後隊，劍撾盛前驅。君又不若此，革轡障泥烏，款行問風俗，低意騎更驚。下情靡不達，略細舉其粗。曾肯為眾異，亦罔為世趨。……”（宛陵集卷五三送王介甫知昆陵）

從此可知，王安石的理想在封建制社會必然要引向一種悲劇，特別是他想把理想變成實際，那就必然要掀起一個階級鬥爭的大波，最後證明封建制社會的基本矛盾是不但不能由調和矛盾來克服的，而且反而形成矛盾的擴大的形態。

從提點江東刑獄，召還闕廷，王安石寫成了上仁宗皇帝言事書，總結了他多年來做地方官的經驗，提出了政治改革的主張，時為嘉祐五年（公元一〇六〇年）。接着，朝命王安石任三司度支判官，居官一年多，改知制誥。嘉祐八年（公元一〇六三年），安石居母

丧归江宁。英宗一朝，安石都在江宁。那时候，他聚徒讲学。陆佃陶山集叙其事云：

“治平三年（公元一〇六六年），今大丞相王公守金陵，以緒餘成学者，而某也实并群英之游。”（陶山集卷一六沈君墓表）

所谓“群英之游”，可见从学者非一人。

治平四年（公元一〇六七年）正月，英宗死，神宗即位。九月，王安石从知江宁府，被召为翰林学士，熙宁元年（公元一〇六八年）四月至京师。熙宁二年（公元一〇六九年）二月，安石参知政事。从此以后，王安石积极变法，推行新政，直到熙宁九年（公元一〇七六年）十月，罢相，判江宁府，前后执政共七年以上。其间熙宁七年（公元一〇七四年）四月，出知江宁府，至八年（公元一〇七五年）二月复相，有十个月不在相位。

兹根据宋史神宗本纪及李燾續資治通鉴长编（下简称續通鉴长编），编制王安石居相位推行新政的年历如次：

熙宁二年（公元一〇六九年），

二月庚子，以王安石参知政事。

甲子，陈升之领制置三司条例司，议行新法，王安石同领。

四月丁巳，遣使八人察诸路农田、水利、赋役。八人为刘燾、谢卿材、侯叔献、程颢、卢秉、王汝翼、曾伉、王广廉。

七月辛巳，立淮浙江湖六路均输法，以薛向领之。

九月丁卯，立常平给敛法，即青苗法。

十一月丙子，颁农田水利条约。

是月，差官提举诸路常平广惠仓，兼管勾农田水利差役事，凡四十一人。

熙宁三年（公元一〇七〇年）

二月，韓琦請罷青苗法，安石求去。神宗慰留。安石謝表云：“論善俗之方，始欲徐徐而变革；思愛日之义，又将汲汲于施为。”自是，持新法益坚。

五月甲辰，罢制置三司条例司归中書，新法悉归司农寺。

十月甲戌，王安石尝进所著洪范传，神宗手詔答之。文集卷五十六，进洪范表云：“臣尝以燕废腐余之学，得备論思劝講之官。擢与大政，又弥寒暑，勛績不效，俯仰甚慚。謹取旧所著洪范传，删潤繕写，輒以草芥之微，求裕天地。”則进洪范传当在参知政事后一年左右。

十二月乙丑，立保甲法。

丁卯，王安石、韓絳並同中書門下平章事。

熙宁四年(公元一〇七一年)

二月丁巳，罢詩賦及明經諸科，以經义論策試进士。中書撰大义式頒行。置京東、西、陝西、河東、河北諸路学官，使之教导。

三月辛卯，遣使察奉行新法不职者。

四月癸酉，司馬光权判西京留台。

六月，富弼坐格青苗法，徙判汝州。

七月，刘摯楊璿以反对新法罢貶。

十月壬子，罢差役法，行募役法。立选人及任子出官試法。

戊辰，立太学内外上舍法。

熙宁五年(公元一〇七二年)

三月丙午，置市易务于京师。

五月丙午，行保馬法。

八月甲辰，頒方田均稅法。

熙宁六年(公元一〇七三年)

三月庚戌，置經义局，修詩、書、周礼三經义。王安石提举。呂惠卿兼修撰，王雱兼同修撰。

六月己亥，置軍器監。

十月辛巳，以王韶复熙河岷疊等州，神宗以玉带赐王安石。

十一月壬申，新法增吏祿所費，京師四十一萬三千四百餘緡，監司諸州六十八萬九千八百餘緡，縣官歲入財用無少損，民不加賦而吏祿以給。

熙寧七年（公元一〇七四年）

正月庚戌，軍器監上所制兵械，皆精利。

四月癸酉，以旱權住方田、保甲。是時，監安上門鄭俠上流民圖。

丙戌，王安石罷相，知江寧府。呂惠卿參知政事。

十月丙寅，秋成，復方田、保甲，造五等簿。

熙寧八年（公元一〇七五年）

二月癸酉，王安石復相。

六月己酉，頒王安石詩、書、周禮義於學官。

十一月丙戌，王安石以疾家居。

熙寧九年（公元一〇七六年）

六月己酉，王雱卒。

十月丙午，王安石罷相，判江寧府。

从上表可知：（一）新法的推行，集中在熙寧二年至五年這四年里。（二）當新法次第推行之後，為了給新法樹立理論根據，熙寧六年修撰三經義。（三）每一件新法的推行，都遭到激烈反對，反映政治鬥爭的劇烈性。

罷相以後，王安石在金陵閑居，有十年之久。這一段時間，王安石進行了一些學術活動。字說二十四卷，是在這時間完成的。楞嚴經義解，當也完成於此時。文集里有不少詩歌，寫成於此時。有關一代史實的鍾山日錄八十卷，當也完成於此時。

哲宗元祐元年（公元一〇八六年），王安石卒於金陵。

第二节

改革科举制度和学校制度、修撰三經义和字說

为了培养一批貫徹执行新法的人材，为了为新法树立理論根据，王安石做了两件大事。第一件就是改組太学和地方学校，在中央設立太学內外上舍，在地方积极設立地方学校，并撤換一批不称职的師資，改派了一批經過遴选的師資。改变科举制度，用經义和論策試士，废除了詩賦取士和煩瑣的記誦传注經学。第二件就是設置經义局，訓释詩書周礼三經义，并編纂字說，使新法在理論指导之下取得合乎聖經賢传的历史的根据，并用这个思想武器，一方面宣传新法的普遍妥当性，一方面从理論上打击反对派。这种新經义和字說，就代替了旧的經說和传注，成为士子必修的經典。王安石企图通过这些工作，达到所謂“一道德而同风俗”的目的，造成以三經义为基础的思想一致的新正統的局面。

先講改革学校制度和科举制度問題。

北宋中叶以前，繼承隋、唐以来的科举取士制度，或用經学考試士子对經学传注是否記誦精熟，或用詩賦考試士子是否文辞可觀。学校培养人材，也只从經学記誦和文辞写作着眼。王安石認為这样选拔的人材都不切实用。文集卷六九取材篇說道：

“今之进士，古之文吏也；今之經学，古之儒生也。然其策进士則但以章句声病，苟尚文辞，类皆小能者为之。策經学者徒以記問为能，不責大义，类皆鄙蒙者能之。……故屬文者至相戒曰：涉猎可为也，誣艳可尚也，于政事何为哉。守經者曰，传写可为也，誦习可勤也，于义理何取哉。故其父兄勗其子弟，师长勗其門人，相为浮艳之作，以追时好而取世資也。何

哉？其取舍好尚如此，所习不得不然也。若此之类，而当擢之职位，历之仕途。一旦国家有大議論，……彼恶能以詳平政体，緣飾治道，以古今參之，以經术断之哉。是必唯唯而已。”

王安石認為人材應該由“人主陶冶而成之”，即由封建国家設立的学校来培养。从中央到地方，都应该有学，学习的内容是先王的“法言德行”，也就是“礼乐刑政之事”。文集卷三九上仁宗皇帝言事書追述古代的学校制度說：

“古者，天子諸侯，自国至于乡党皆有学，博置教导之官而严其选。朝廷礼乐刑政之事皆在于学。士所观而习者，皆先王之法言德行，治天下之意，其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用則不教也。苟可以为天下国家之用者，則无不在于学。”

他美化古代的学校制度，主要是要为改革当时的学校制度繪制理想的蓝图。

熙宁四年（公元一〇七一年）二月，宋政府下令改革科举制度。續通鑑长編卷二二〇，熙宁四年二月丁巳条說：

“中書言：‘古之取士，皆本于学校，故道德一于上，习俗成于下。其人材皆足以有为于世。自先王之澤竭，教养之法无所本，士虽有美材，而无学校师友以成就之。此議者之患也。’

‘自詩賦取士以来，学士凋敝聪明，及其中选，施于有政，无所用之。其弊所从来久，然莫能革也。自上即位，稽合先王，造立法度，而議者不深維其意，群起而非之。上以为：凡此，皆士不知义故也。’（“自詩賦取士以来”以下一段文字，用注文引朱本神宗实录原文。）

‘今欲进复古制，以革其弊，則患于无渐。宜先除去声病对偶之文，使学者得以专意經义，以俟朝廷兴建学校，然后講

求三代所以教育选举之法，施于天下，則庶几可复古矣。……’

‘今定貢举新制：进士罢詩賦帖經墨义，各占治詩、書、易、周礼、礼記一經，兼以論語、孟子。每試，初本經，次兼經，并大义十道。务通义理，不須尽用注疏。次論一首。次，时务策三道。礼部五道。’

‘中書撰大义式頒行。……’从之。”

按照这样托古改制式的新定的制度，陝西、河东、河北、京东、西五路，先置学官，使之教导。由此可知，改革科举制度是为推行新法服务的。由于“士不知义”，故議者对当时造立的法度，“群起而非之”。因此，要教育士子“专意經义”。新法是皇帝稽合先王法意造立出来的，专意經义，就能够掌握新法的精神。这是一。其次，今后学者應該“务通义理，不須尽用注疏”。这样，义理之学兴，传注之学废，宋学就代替了汉学。宋明理学，應該于此寻源。尽管理学家如程朱如何反对王安石，但是探索学术思想史者，不能不客观叙述历史事实的发展先后。至于王安石的理学不为統治者所重視而为程朱理学所代替，那是另一回事，应作別論。第三，这一科举制度的改革，后来沿用至清朝末年，“大义式”后来蜕化为“八股文”，内容完全不同了，程朱的义理成了八股文的最高标准。

科举制度的改革联系着学校制度的改革。同年十月，宋政府立太学内外上舍法，着手改組太学。拥护新法和反对新法的斗争，在太学里展开了。斗争尖锐地从試題試卷里反映出来。直講官顏复，用王莽变法和后周宇文氏变法为題，策問学生，借此借古諷今，譏刺新法。学生苏嘉就在試策里反对新法，直講官把他評为上等。为此，宋政府認為这些直講官是“宿学，不足教导多士”。熙宁四年（公元一〇七一年）十一月，把焦千之、王汝翼、梁师孟、顏复、卢侗等五人撤換了，只留下一个苏液，另外委派陆佃、龔原、黎宗孟、葉涛、

曾肇、沈季长等做直講。陆佃、龔原等都是安石的学生，他們根据安石的經說教授諸生。反对派說他們每晚在安石家里研究經說，第二天就到太学里教授。这虽出之誣蔑，但是反映了經师之間的斗争情况。（見續通鑑長編卷二二八，十一月戊申“管勾国子监常秩等言”条，并注）

太学里的斗争，还在发展，有些試官对待考試很草率，学生用安石父子文字的，都被压低了等第。問題中心在对新法不同意，因而也就对經說的意見不一致。神宗坚决支持王安石，認為應該“一道德”，如果詩書應該如此解釋，就不該由个人意見随便解釋。神宗說：“詩書法言相同者，乃不可改”。（續通鑑長編卷二三三熙寧五年五月甲午，“上謂王安石等曰，蔡确論太学試极草草”条）

地方上，也有斗争。西北人反对新的科举制度和学校制度。他們借口缺乏教授，借口“旧为学究”，資質魯鈍，“难变”，就不接受新制度。（同上，“馮京言西北闕人教授”条）

但是，拥护新法的力量在生长。熙寧六年（公元一〇七三年）三月庚戌，神宗表示，“今岁南省所取多知名举人，士皆趋义理之学，极为美事”。（續通鑑長編卷二四三熙寧六年三月庚戌，“命知制誥呂惠卿兼修撰国子监經义”条）过了几天，宋政府委中書选人充諸路学官，又命令諸路在举人最多的州軍，各置教授一人，人选由国子监“考詢通經品官及新及第出身进士可为諸路学官，即具所著事业以聞”。这样，就在全国范围内，从中央到地方，所有学官教授，全改由經過中書或国子监选择的人充任，初步从組織上、思想上完成了控制全国学校的工作。（見續通鑑長編卷二四三熙寧六年三月“己未，……詔諸路学官”条）

再講修撰經义問題。

由于統治階級各阶层利害的不一致，在思想上出現了非常紛

歧的現象。王安石在作地方官的時候，就注意到這種現象。他寫給王深甫和丁元珍的信里，指出：

“古者一道德以同天下之俗，士之有為于世也，人無異論。今家異道，人殊德，又以愛憎喜怒變事實而傳之。”（文集卷七二答王深甫書二）

“古者一道德以同俗，故士有揆古人之所為以自守，則人無異論。今家異道，人殊德，士之欲自守者，又牽于末俗之勢，不得事事如古，則人之異論，可悉弭乎？”（文集卷七五與丁元珍書）

熙寧元年，王安石以翰林學士侍講經筵，講的是尚書，第二年，參知政事，王雱講。後來，神宗要求安石寫進所著文字。王安石的謝表說：

“臣聞百王之道雖殊，其要不過于稽古；六藝之文蓋闕，所傳猶足以范民。唯其測之而彌深，故或習矣而不察。紹明精義，允屬昌時。伏惟皇帝陛下，……欲推闡先王之大道，以新美天下之英才，宜得醇儒，使陪休運。臣……過叨睿獎，使闡緝舊聞。永惟少作可棄之浮辭，豈能上副旁搜之至意？伏望皇帝陛下，矜其聞道之晚，假以歷時之淹，使更討論，粗如成就，然後上坐于聰覽，且復取決于聖裁。”（文集卷五六詔進所著文字謝表）

謝表所指，即王安石少時訓釋六藝的文字。這是訓釋經義的動議。自從改革學校制度和科舉制度的鬥爭展開以後，經義的訓釋就顯得更為迫切。熙寧五年（公元一〇七二年）正月，神宗正式提出，應該頒行新的經義。續通鑑長編卷二二九，曾記其事：

“神宗謂安石：經術，今人人乖異，何以一道德？卿有所著，可以頒行，令學者定于一。

安石曰：詩，已令陆佃、沈季长作。”

熙宁六年(公元一〇七三年)三月，宋政府鉴于“举人对策，多欲朝廷早修經义，使义理归一”。这样，就决定設局置官，訓释詩、書、周官义。命王安石提举經义局，呂惠卿兼修撰，王雱兼同修撰。(續通鑑长編卷二四三熙宁六年三月庚戌条)

訓释詩、書、周官义的工作积极进行，呂惠卿被任作提举詳定修撰經义所檢討。又規定国子监“直講，月輪兩員供本經口义二卷”。又从新进士中选拔余中、朱服、邵刚、葉唐懿、葉欬、練亨甫等充国子监修撰經义所檢討。这些措施，都在熙宁六年三月和四月里次第进行。(見續通鑑长編卷二四三，三月庚午条，卷二四四，四月辛卯条，卷二四四，四月壬辰条)后来，又以白衣徐禧、吳著、陶临等人为修撰經义所檢討。

熙宁七年(公元一〇七四年)四月，王安石罢相，知江宁府，仍提举經义局，王雱亦随至江宁，修撰經义。八年二月，王安石复相。六月，詩、書、周礼义修成奏御。几天以后，以副本送国子监鑄版頒行。王安石上所著詩、書、周礼义序，詔付国子监，置之三經义之首。一个月之后，新修的三經义就頒賜給宗室、太学及諸州府学了。(見續通鑑长編卷二六五，熙宁八年六月丁未、戊申、甲寅諸条，及卷二六六，七月癸酉条)

詩、書、周官义的訓释，安石尽了最大的努力。他說：

“奉揚成命，蝨力困于負山；敷释微言，蠡智穷于測海。”

(文集卷五七辞左仆射表一)

“願惟屈首受書，几至殘生伤性。逮承圣問，乃知北海之难穷；比释微言，更悟南箕之无实。”(同上辞左仆射表二)

所謂“敷释微言，蠡智穷于測海”，“比释微言，更悟南箕之无实”云云，是指訓释工作的艰巨和对工作的認真。罢相以后，經义有所未

妥之处，仍积极提出修改的意见，也还是说明他对工作的认真。

三经义的修成是一件大事，王安石在除左仆射谢表里充分说明了这一工作的意义：

“窃以经术造士，实始盛王之时，伪说诬民，是为衰世之俗。盖上天无躬教立道之明辟，则下有私学乱治之奸氓。然孔氏以羈臣而兴未丧之文，孟子以游士而承既没之圣，异端虽作，精义尚存。逮更煨烬之灾，遂失源流之正，章句之文胜质，传注之博溺心。此淫辞詖行之所由昌，而妙道至言之所为隐。篤生上主，纯佑下民。……作于心而害事，放斥几殫，通于道以治官，延登既众。尚惧胶庠之黎献，未昭典籍之群疑，乃集师儒，具论科指。……伏遇皇帝陛下以化民成俗为事，故急在誨人，以尊德乐道为怀，故易于糜爵。……”（文集卷五七）

这里，有王安石在主观上重视的三个问题值得注意：（一）经术造士，是盛王之事。训释经义，教育士子，符合盛王的作法。衰世之俗，伪说诬民，私学乱治，这正是孟子所谓“作于其心，害于其事”的时候。（二）孔子所传经籍，经孟子所承袭，则盛王之精义犹存。但是秦始皇焚书以后，源流失正，主要是章句传注的烦琐，陷溺人心，淹没了经义的本质。这样，就使妙道至言，隐而不見，淫辞詖行，猖狂一世。（三）训释经籍，使义理明白，解除对经学的曲解，昭晰经籍里的疑问，重要的意义，就在化民成俗，教育后代。另一方面，则又有放淫辞，拒詖行的斗争意义。训释经义，主要在阐明义理，反对章句传注的烦琐学风，这一点，实开宋儒义理之学的先河。

我们不是恭维王安石的经义复古，而是要说明这种经义的历史意义。

有汉代为封建统治阶级服务的讖緯神学式的经义，有魏晋为统治阶级服务的玄学式的经义，有唐代在科举制度之下的为统治

階級服務的正式式的經義。到了宋代各階級集團都在尋求一種適合於當時統治階級的新經義，這就是所謂“理學”。豪族地主階級集團的道統心傳式的理學和庶族地主階級集團的新義式的理學，在神宗朝展開了學術領域內的鬥爭，各按自己的階級偏見來制訂所謂一于道德的義理之學，爭取各自的正統，而反對別派的偽說。

上面所詳述的王安石的新經義正是庶族地主和絕對皇權合作，以爭取士庶多數而打擊豪族的理論準備。意識形態的鬥爭通過新政的鬥爭，折射出了階級對壘的形勢。

第三節

新學基本著作和新學學派

王安石的新學，一般指的是詩、書、周禮義和字說。宋元學案，文公王臨川先生安石條說：

“初，先生提舉修撰經義，訓釋詩、書、周官。既成，頒之學官，天下號曰新義。晚歲為字說二十四卷，學者爭傳習之。且以經試于有司，必宗其說；少異，輒不中程。”

把詩、書、周禮義和字說作為新學的基本著作，是從頒于學官來看的。王安石本身對這四部書有特殊評價。而反對新學的人，對這四部書攻擊得特別凶。但是，王安石新學，決不能局限於這四部書，如老子注，如洪范傳，所闡發的世界觀和政治學說的地方很重要，也應列為新學的基本著作。其他，新學著作還有不少，必須予以適當注意。

王安石對三經義和字說的評價，具見於他所撰的這些書的序文和他進這些書的奏表里。

三經義的次序，是（一）詩義，（二）書義，（三）周禮義。但是從

跟新法的关系說，周礼义最重要。周礼义是新法的理論根据，由王安石亲自訓释。序文說：“士弊于俗学久矣，圣上閱焉，以經术造之，乃集儒臣，訓释厥旨，将播之学校。而臣某实董周官。”蔡條鉄围山丛談載秘府所藏周官义手稿，字迹如“斜风細雨”，肯定是安石的手笔。

周礼义，二十二卷，全書凡十余万言。序文首先指出周官这部書的价值，說道：

“惟道之在政事，其貴賤有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之时。其法可施于后世，其文有見于載籍，莫具乎周官之書。盖其因习以崇之，庚續以終之，至于后世，无以复加。則岂特文武周公之力哉。犹四时之运，阴阳积而成寒暑，非一日也。”（文集卷八四）

这里，主要說明三点：（一）周官反映了周代的“政事”，是一部完备的典制。（二）周官所載的政事，是“道”在政事上的反映。貴賤有位，后先有序，多寡有数，迟数有时，就是“道之在政事”的反映。这里的道，是指客觀規律。因此，其文既有見于載籍，其法也可施行于后世。（三）周官不是一二个人在短时期內写成的，有政治施为上的长期廣繼和积累，如“阴阳积而成寒暑”的自然发展，才最后形成。

这里，應該指出，除开其中复古的偏見，还包括了道在器中的进步思想。

周礼义序接着說明为什么要訓释周官，憑什么訓释周官。序文說：

“自周之衰，以至于今，历岁千数百矣，太平之遗迹，扫蕩几尽。学者所見，无复全經。于是时也，乃欲訓而发之，臣誠

不自揆，然知其難也。以訓而發之之爲難，則又以知夫立政造事，追而復之之爲難。然竊觀聖上致法就功，取成于心，訓迪在位，有馮有翼，臺臺乎六鄉六服承德之世矣。以所觀乎今，考所學乎古，所謂見而知之者，臣誠不自揆，妄以爲庶幾焉。故遂冒昧自竭，而忘其材之弗及也。”

這裡，說明兩點：（一）周衰以後，千幾百年以來，周官所反映的政事，所謂“太平之遺迹”，已經“掃蕩几盡”，連同周官本身也已不再是當時完整的“全經”。（二）訓釋周官是難事，政事上追而復之，更是難事。但是，新法是根據周官的，即所謂“致法就功，取成于心，訓迪在位，有馮有翼，臺臺乎六鄉六服承德之世。”因此，從新法的推行情況來看，“以所觀乎今，考所學乎古”，則“見而知之”的，正好作爲周官今日翻板的注腳。古之周官，爲今日新法所從出；今日新法，更足証古之周官的實際。這樣，就大胆地進行訓釋了。說明了這一關係，就揭露了王安石全部新法的根據。晁公武郡齋讀書志卷一上，陳振孫直齋書錄解題卷二，于周禮也指出這一點，儘管帶着誣蔑的語氣：

“介甫以其書理財居半，愛之。如行青苗之類皆稽焉。所以自釋其義者，蓋以其所創新法盡傳著經義，務塞異議者之口。”（郡齋讀書志）

“新法誤國，于此可推其原矣。”（直齋書錄解題）

周禮，已佚。清人從永樂大典輯出佚文若干，分爲十六卷，亡其地官夏官兩部分，錢儀吉補輯了一些。卷末附鄭宗顏考工記注。

詩義，二十卷。詩義序說：此書由“王雱訓其辭”，“臣某等訓其義”，“書成以賜太學，布之天下”，“又使臣某爲之序”。訓其義的“臣某等”，指的疑爲呂升卿等，論改詩義札子（文集卷四三）中說：

“检讨吕升卿所解诗义，依旧本颁行，”可证。但是这部书实则主要还是王安石王雱父子训释的。论改诗义札子说明了这一情况：“臣子雱奉圣旨撰进经义，臣以当备圣览，故一一经臣手，乃敢奏御。”后来，设官置局，有所改定，因为王安石觉得“文辞义理，当与人共，故不敢专守己见为是。”但是改定颁行之后，学者颇谓所改未安，王安石因此又把经局改定诸篇，提出与旧本不同处，请神宗裁定。

诗义序说道：

“诗，上通乎道德，下止乎礼义。放其言之文，君子以兴焉。循其道之序，圣人以成焉。然以孔子之门人，赐也商也，有得于一言，则孔子悦而进之。盖其说之难明也如此。则自周衰以迄于今，泯泯纷纷，岂不宜哉！”（文集卷八四）

这里，主要说明：（一）诗经在政治上的价值，是通道德，止礼义，君子以兴，圣人以成。（二）诗经难训释，孔子的门人当时已只能间或“有得于一言”，后代更加泯泯纷纷，不易董理清楚。

诗义序接着评述诗义本身的价值，道：

“臣等所闻，如爨火焉，岂足以庚日月之余光，姑承明制代匱而已。……盖将有来者焉，追琢其章，纘圣志而成之也。臣衰且老矣，尚庶几及见之。”

这里，主要说明，诗义的训释还不够满意，可能有较满意的著作在不久的将来出现。

王安石认为“诗、礼足以相解”。答吴孝宗书说：“乃如某之学，则诗、礼足以相解，以其理同故也。”（文集卷七四）所谓“诗、礼足以相解”，就是诗的理通于周官的理，周官的理通于诗的理，可以互为发明，互为解释。这是王安石新学思想里的一个重要论点。

诗义今佚。吕氏家塾读诗记、李樛黄樛毛诗集解、刘瑾诗传通释等书中，引有诗义若干条，当另辑佚出版。

書義，十三卷。郡齋讀書志和直齋書錄解題，說：“王雱董是經”，“雱主是經”。据書義序指出，書義主要是安石的經說，而出于王雱的撰述。書義序說道：

“熙寧二年，臣某以尙書入侍，遂與政，而子雱實嗣講事。有旨，為之說以獻。八年，下其說太學，班焉。惟虞夏商周之遺文，更秦而几亡，遭漢而僅存，賴學士大夫誦說，以故不泯。而世主莫或知其可用。天縱皇帝大知，實始操之以驗物，考之以決事；又命訓其義，兼明天下後世。而臣父子以區區所聞，承乏與榮焉。然言之淵懿而釋以淺陋，命之重大而承以輕眇，茲榮也，祇所以為愧與！”

這裡，主要說明：（一）王安石侍講尙書，王雱繼續侍講，後來就應旨用這種經說寫成書義，頒之學官。（二）尙書可以用于政治，神宗也曾經“操之以驗物，考之以決事”。

書義今佚。我們從黃倫撰的尙書精義中輯出佚文若干條。郡齋讀書志王令論語條，謂王令“解堯曰篇云，四海不困窮，則天祿不永終矣。王安石書新義取之。”可以略窺旨趣。

字說，二十四卷。蔡卞說王安石晚年閑居金陵，以天地萬物之理著為此書，與易相表理。王安石對文字的看法，主要有以下四點：（一）文字出于自然，文字的位、形、聲、義，都出于自然。“物生而有情，情發而為聲，聲以類合，皆足相知。人聲為言，述以為字。字雖人之所制，本實出于自然。……故上下、內外、初終、前後、中偏、左右，自然之位也，衡邪、曲直、耦重、交析、反缺、倒仄，自然之形也；發斂、呼吸、抑揚、合散、虛實、清濁，自然之聲也；可視而知，可聽而思，自然之義也。”（二）正因為出于自然，所以雖然殊方異言，但經過翻譯，義可以相通。正因為出于自然，所以雖然時間推移，名物不同，文字有了改變，但是從源流來看，還可以看出共同的特點。

(三)先王重視文字工作，“立學以教之，設官以達之，置使以喻之。”目的在於“禁誅亂名”，在於“同道德之歸，一名法之守”。先王“三歲一同”文字，同文字的目的，據說在於“一道德”。(四)安石著字說的目的，就在從文字的語義學，以正概念的涵義。統一了字義，就統一了對文字的解释，就可以廓清並防止經學傳注的淆亂紛歧，具有通經的基本作用。學習文字，是掌握經義的第一步工作，具有“同道德之歸，一名法之守”的意義。王安石認為教學必自文字始，也就是通了文字才能通經義，從這一意義來看，字說是與三經義相輔而行的。而反對派的攻擊字說，與攻擊三經義同樣激烈，也有其政治上的原因。應該指出，這種從客觀自然而說明文字形成的觀點，比過去儒家說的聖人造字的隨意創造論就高明得多了。

王安石的新學著作，除三經義和字說外，尚有下列各種：

(一)易義，二十卷。紹聖後，行於場屋，今佚。

(二)洪范傳，一卷。王安石以劉向、董仲舒、伏生明災異為蔽，別著此傳。大意是反對唯心主義者的傳統的天人相應說，說明自然界雖有變異，但並不足畏。這篇有關攔斥宗教的議論，今存文集中。

(三)論語解，十卷。紹聖後，行於場屋。今佚。

(四)孟子解，十四卷。崇、觀間，舉子宗之。今佚。

(五)老子注，二卷。安石解“無名天地之始，有名萬物之母”，“常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微”，皆於“有”、“無”字下斷句，與先儒不同。今佚。我們從道藏彭耜纂集道德真經集注十八卷本中輯出佚文一百多條，其中唯物主義的觀點，是前人所不知道的。

(六)王氏雜說(淮南雜說)，十卷，今佚。我們頗疑文集卷六十五至七十諸卷，即淮南雜說。

(七)臨川先生文集，一百卷，今存。

(八)鍾山日錄，二十卷，或曰八十卷。今佚。李燾續資治通鑑長編中保留不少條。

此外，尚有楞嚴經解十卷，左氏解一卷，孝經解一卷，禮記要義二卷，群經新說十二卷。除楞嚴經解外，其餘疑非王氏之作，或出輯綴，或出依托，書多不存。

王安石新學的傳播，分先後兩個時期。

在先，王安石的淮南雜說、洪范傳等書初出，引動學者的向慕。陸佃說：“淮之南，學士大夫宗安定先生之學，予獨疑焉。及得荆公淮南雜說與其洪范傳，心獨謂然。於是願埽臨川先生之門。”蔡卞說：“淮南雜說初出，見者疑為孟子。”說的就是這種情況。治平末年，王安石知江寧，同時講學，有一部分學者從之游。這是新學傳播的前一時期。陸佃就是這一時期從王安石學的。

王安石執政以後，設局修撰經義，許多學者參加了經義的撰述，因而擴大了新學的影響。有些學者，根據安石的學說，另外撰述了單獨的著作，對新學加以闡明和發揮。新學的著作量增大了。王安石罷相以後，居金陵，撰字說，也有一部分學者從之游。這是新學傳播的後一時期。

新學學派的師友承傳，現在大都難於考見。宋元學案荆公新學略所列諸人，不完全都是荆公師友，有的後來跟荆公學術思想完全異趣，如鄭俠。茲將傳王安石新學，有著述可考見者，列下：

(一)王雱：有老子注，見道藏本四家注，今存。

三經義中之詩義和尚書義，已佚。

爾雅義，今佚。

論語口義十卷，今佚。

孟子注十四卷，今佚。

莊子注，今存。

- (二) 蔡卞：毛詩名物解二十卷，今存。
尚書解，今佚。
- (三) 陸佃：爾雅新義二十卷，今存。
埤雅二十卷，今存。
禮記解，今佚。
詩講義，今佚。
春秋后傳二十卷，今佚。
老子注二卷，今佚。
鷗冠子解三卷，今存。
陶山集十四卷，今存。
- (四) 陳祥道：論語解十卷，全祖望曾序之，今存。
禮書一百五十卷，今存。
- (五) 龔原：易傳十卷，今存。
春秋解，今佚。
論語解、孟子解，今佚。
- (六) 耿南仲：周易新講義十卷，今存。
- (七) 鄭宗顏：考工記注一卷，今存。
- (八) 許允成：孟子新義十四卷，今佚。
- (九) 劉仲平：老子注二卷，今佚。
- (十) 王昭禹：周禮詳解四十卷，今存。
- (十一) 唐耜：字說解一百二十卷，今佚。
- (十二) 林之奇：尚書全解四十卷，今存。
周禮講義四十九卷，今佚。
拙齋文集二十卷，今存。
- (十三) 方慤：禮記解二十卷，今佚。
- (十四) 馬晞孟：禮記解七十卷，今佚。

第四節

王安石的唯物主义世界观

我們知道，北宋时期，由于許多科学的新成就，由于書院的逐漸兴起，由于書籍传播的比較广泛，由于科学技术上和文化上的各种发展情况，为一些思想家进一步認識客觀事物，提供出哲学上的概括或創造的条件。正如恩格斯所指出，在中世紀“产生了古代甚至連想都沒有想到过的虽然还未系統化的許多科学事实：磁針、印刷、活字、亚麻紙、……火藥、眼鏡，在計时上和力学上是一巨大进步的机械計”，同时，“因为有了大学，所以一般教育，即使还很坏，却普及得多了。”（自然辯証法，人民出版社一九五五年版，頁一五六）

恩格斯又指出，“每一时代底理論的思維乃是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并且同时也具有非常不同的內容。”（辯証法与自然科学，人民出版社一九五一年版，頁二一七）宋代学者的所謂象数之学，所謂理，所謂气，所謂心，所謂性，莫不是借用着古代哲学范畴，在中世紀經学錮蔽的圈子里所发生的与前代不同的哲学思想。王安石就处在这样的时代及学术活动的傾向之中。和其他的时代一样，思想領域里唯物主义跟唯心主义的斗争，反映着当时的階級矛盾，但是在宋代的这种矛盾的表现也有具体的新情况。

在宋代的学术領域內也有一些特点，唯物主义者可以利用自然科学的新成就来对許多哲学的問題予以发展，而唯心主义者也不能不吸取自然科学的某些原則来从事于进一步的曲解。王安石的“新学”代表了带有非品級性的色彩的庶族集团，而与那些坚持

古旧等級身分的豪族地主(如司馬光的論階級一文即為代表)展開了學術的鬥爭。從這一點講來,王安石是直接繼承着柳宗元、劉禹錫的傳統的,例如在臨川先生文集中對創設“道統”的韓愈批判最多,而對柳、劉却說:“余觀八司馬,皆天下之奇材也。……至今士大夫欲為君子者,皆羞道而喜攻之;然此八人者,既困矣,無所用于世,……而其名卒不廢焉。”(文集卷七一讀柳宗元傳)因為從唐代以來的一些唯物主義者,每代都有參加政治的革新運動的。

在王安石的思想中,顯明的唯物主義世界觀集中在洪範傳、字說和道德經注三部書里。王安石襲用了古代哲學的某些範疇,提出了唯物主義的自然史觀,從而對古代哲學的某些範疇加以改造和發展。

首先,王安石肯定物質是第一性的,認為天地萬物是由五種元素構成的,那就是五行:水、火、木、金、土。天地萬物都由五行的變化而生成,而所謂“行”就是運動,就是發展變化。他說:

“有陰有陽,新故相除者,天(按即自然)也。”(楊龜山先生集字說辨引字說)

“五行,天(按即自然)所以命(名)萬物者也。”

“五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。”

“五行也者,成變化而行鬼神(按即奇蹟),往來乎天地之間而不窮者也,是故謂之‘行’(按即運動)。”(均見文集卷六五洪範傳)

五行或五種處在運動中的元素各有自己的屬性或其特殊的表徵。這種屬性或其特殊的表徵,概括為時、位、材、氣、性、形、事、情、色、聲、臭、味等範疇。例如水之“性”為“潤”,其“位”為“下”;火之“氣”為“炎”,其位為“上”;木之“形”為“曲直”;金之“材”為“從革”;土之“人事”為“稼穡”。他說:

“五行之为物，其时，其位，其材，其气，其性，其形，其事，其情，其色，其声，其臭，其味，皆各有耦。”

“水言潤，則火燠、土溽、木敷、金斂，皆可知也。〔性〕

“火言炎，則水冽、土蒸、木温、金清，皆可知也。〔气〕

“水言下，火言上，則木左、金右、土中央，皆可知也。推类而反之，則日後、日前、日西、日东、日北、日南，皆可知也。〔位〕

“木言曲直，則土圓、金方、火銳、水平，皆可知也。〔形〕

“金言从革，則木变、土化、水因、火革，皆可知也。〔材〕

“土言稼穡，則水之井洫、火之爨冶、木金之为械器，皆可知也。〔人事〕

“潤者性也，炎者气也，上下者位也，曲直者形也，从革者材也，稼穡者人事也。”（洪範传）

按照上列說法推衍起来，除开其在社会关系上的傅会，則自然运动的五行的屬性或表征可以系統地列表如下：

五行		屬性或特殊的表征											
序列	名称	时	位	材	气	性	形	事	情	色	声	臭	味
一	水	冬	下〔北〕	因	冽	潤	平	井洫					鹹
二	火	夏	上〔南〕	革	炎	燠	銳	爨冶					苦
三	木	春	左〔东〕	变	温	敷	曲直	械器					酸
四	金	秋	右〔西〕	从革	清	斂	方	械器					辛
五	土	长夏	中央	化	蒸	溽	圓	稼穡					甘

王安石肯定物質是运动的、变化的，五行的“行”就是运动变化，就是往来而不穷的范畴，所謂“往来乎天地之間而不穷者也，是故謂之‘行’。”

天地万物之所以运动、变化，据王安石講，由于“有耦”、“有

对”。所谓“有耦”、“有对”，就指对立，就指矛盾。五行的一切属性皆各“有耦”，推之一切事物皆各“有耦”，无所不通，可见“有耦”、“有对”是带有普遍性的，贯串于自然界，贯串于人事（性命道德），贯串于一切事物。耦之中又有耦，故“万物之变遂至于无穷”。这样看来，王安石已经洞察到事物之发展变化是由于“行”的统一物中有对立的“耦”。他说：

“五行之为物，其时，其位，其材，其气，其性，其形，其事，其情，其色，其声，其臭，其味，皆各有耦，推而散之，无所不通，一柔一刚，一晦一明。故有正有邪，有美有恶，有醜有好，有凶有吉。性命之理，道德之意，皆在是矣。耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷。”（洪範传）

“有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之于后，是皆不免有所对。”（道藏本彭耜道德经集注引王安石道德经注天下皆知章第二。以下简称道德经注）

矛盾着的两个方面相反又不可以相无，这就是“有对”的意义，这就批判了过去唯心主义以“无对”为精神统一的诡辩，然而直到解放前夜，梁漱溟还拿封建学者所咀嚼的“无对”，自夸为新发明，对马克思主义的矛盾论进行恶毒的攻击。

毛泽东同志在矛盾论里指出：“事物发展过程中的每一种矛盾的两个方面，各以和它对立着的方面为自己存在的前提，双方共处于一个统一体中。”我们还不能要求王安石知道这种辩证法的精髓，但无可否认，他抽象地猜到了这种道理，形式地洞察到事物发展的原因。他说：

“善者恶之对也，有善必有其恶。”（道德经注不尚贤章第三）

“盖有无者，若东西之相反而不可以相无也，故非有则无”

以見无，而非无則无以出有。”(同上，道可道章第一)

“无春夏之荣华，无秋冬之凋落。”(同上，曲則全章第二二)

“輕者必以重为依，躁者必以靜为主。”(同上，重为輕根章第二六)

“有阴有阳，新故相除者，天(按即自然)也。有处有辨，新故相除者，人也。”(楊龟山先生集字說辨引字說)

相反的两面不可以相无，有了东才見出西，有了有才見出无，如果沒有春夏的繁茂荣华，也就見不出秋冬的凋謝零落。毛澤东同志在矛盾論里指示我們說：“原来矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如沒有和它作对的矛盾的一方，它自己这一方就失去了存在的条件。……沒有生，死就不見；沒有死，生也不見。沒有上，无所謂下；沒有下，也无所謂上。沒有祸，无所謂福；沒有福，也无所謂祸。沒有順利，无所謂困难；沒有困难，也无所謂順利。……一切对立的成分都是这样，因一定的条件，一面互相对立，一面又互相联結、互相貫通、互相渗透、互相依賴，这种性質，叫做同一性。”从毛澤东同志在哲学上的总结，反觀王安石对自然事物矛盾的認識，我們看到了王安石思想的明銳处。但是，必須指出，王安石所猜到的东西，只是处于中世紀发展阶段的时代精神，其所概括的形式真理，还不是具体的。

王安石曾据自然現象运动的矛盾两极，如弱与强、靜与动，来解释老子“反者道之动”章的形而上学，进而把老子所謂“天下之物生于有，有生于无”之說，作了有无对立互生的唯物主义解释，他說：

“风之行(按指运动)乎太虛，可謂弱矣；然无一物不在所鼓舞，无一形不在所披拂。……水之託于渊虛，可謂弱矣；然处众人之所惡，而攻坚者莫之能先。……反非所以为动，然有所謂动者，动于反

也；弱非所以为强，然有所謂强者，盖弱則能强也。……言动則知反之为靜，言弱則知用之为强。‘天下之物生于有，有生于无’，亦若此而已矣（按別处明白提出有无为对立物。）”（焦竑老子翼引）

王安石似乎也猜測到了“矛盾的事物的互相轉化”。他說：“有无之变，更出迭入。”（道德經注道可道章第一）所謂“更出迭入”，就是有可以轉化为无，无可以轉化为有。这样，坏事也就可以成为好事，好事有时也可成为坏事。王安石解释“故物或損之而益，益之而損”，說道：

“天道亏盈而益謙。唯其益謙，故損者乃所以为益；唯其亏盈，故益者乃所以为損。”（同上，道生章第四二）

王安石把运动的基本形式概括为两种：相生和相克。相生所以相繼，相克所以相治。相生相繼，指事物在轉化中的生长和賡續，如春为木，夏为火，木生火，故春以后繼之以夏。相克相治，指相对立的物的矛盾和斗争，如水克火，火克金之类。王安石借用不甚确切的古代形式，加以改造說：

“其相生也，所以相繼也；其相克也，所以相治也。語器也以相治，故序六府（按左传文七年：水火金木土穀，謂之六府）以相克；語时（按指春夏秋冬四时）也以相繼，故序盛德所在（按指五德）以相生。”（洪範传）

运动的特殊形式，又随着不同的事物而有所不同，用他的不确切的說法，如木的运动形式是“变”，土的运动形式是“化”，水的运动形式是“因”，火的运动形式是“革”，金的运动形式是“从革”。变、化、因、革、从革，是不同事物的不同运动形式。王安石說：

“所謂木变者何？灼之而为火，烂之而为土，此之謂变。”

“所謂土化者何？能燠，能潤，能敷，能斂，此之謂化。”

“所謂水因者何？因甘而甘，因苦而苦，因蒼而蒼，因白而

白，此之謂因。”

“所謂火革者何？革生以為熟，革柔以為剛，革剛以為柔，此之謂革。”

“金亦能化，而命之曰从革者何？可以圓，可以平，可以銳，可以曲直，然非火革之，則不能自化也，是故命之曰从革也。”（同上）

王安石對物質和運動的理解是有局限的一種“直率地解釋事物的真象”（自然辯證法，頁一六四）的結果。儘管中世紀的科學發展水平還不高，科學還只是“片斷的無聯繫的研究”（同上，頁一五八），但是唯物主義思想就從這種“片斷的無聯繫的研究”的基礎上概括成為一種理論體系，並對自然界和人事予以朴素的直率的解釋。王安石的唯物主義思想很明顯地反映出對事物的低級認識的（日常經驗的）直率的理解，例如火革，他說“革生以為熟，革柔以為剛，革剛以為柔”，就是從食物烹煮、器械陶鑄鑿冶得來的朴素的結論。食物經過火，由生變熟；陶器經過火，由鬆脆變成堅硬；金屬經過火，由固體變成液體。雖然他是從科學的低級水平來理解的，但就其直率地解釋物質運動而言，就顯出了唯物主義的特性。

王安石認為物質世界的運動遵循着一定的規律，這規律叫作“道”。道是自然而然的存在，自生自化，是物質世界變化的普遍原則。他說：

“道者，萬物莫不由之者也。”（洪範傳）

“有無之變，更出迭入，而未離乎道（按指必然性）。”（道德經注道可道章第一）

“道者天（按指自然）也，萬物之所自生，故為天下母。”（同上，天下有始章第五二）

所謂“道”又從何而來呢？王安石認為“道”是無始無終的客觀

存在，它在天地之先，而又无所不包。王安石对这种伊璧鳩魯式的泛神的“道”加以解释道：

“吾不知‘道’是誰所生之子，象帝之先。象者，有形之先也；帝者，生物之祖也。故繫辭曰：‘見，乃謂之象。帝，出乎震。’其道乃在天地之先。”（同上，道冲章第四）

“道”既然是象帝之先，“象”又是一切有形的初始，帝（蒂）是一切果实之所从来，而道則是“象”、“帝”的最先本源。

他又說：

“惟‘道’則先于天地而不为壯，长于上古而不为老。”（同上，含德之厚章第五五）

“道之荒大而莫知畔岸。”（同上，絕学无憂章第二〇）

先于天地而不为壯，长于上古而不为老，是从時間来規定的，但是这并不是說超時間的东西，而是說并不局限于所知的历史時間以內。荒大，莫知畔岸，是从空間来規定的，但是这并不是說超空間的东西，而是說范围广大，含弘一切。从这里，或者有人怀疑王安石的“道”相似于道学家所講的“道”，但我們看了他的另外說法，就知道他是坚持了唯物主义的观点。在他看来，“道”不是有形的物，它是矛盾着的两个对立面的統一体。“道”又是天（自然）的同义語，是和万物同时而生的。他說：

“道有本末，……本者出之自然，而不假乎人之力，而万物以生也。”（文集卷六八老子）

“道非物也，然謂之道，則有物矣，恍惚是也。”（道德經注孔德之容章第二一）

“道者天也，万物之所自生，故为天下母。”（同上）

“天与道合而为一。”（同上，致虛极章第一六）

自然規律独立存在，不依人們的意志为轉移。天地万物的变

化、发展，是“不召而自来”的。因此他又說：

“阴阳代謝，四时往来，日月（道藏本缺三字，据道藏輯要本补）盈虛，与时偕行，故不召而自来。”（同上，勇于敢則杀章第七三）

既然一切事物都依照自然規律而运动，因此，人們就可以通过掌握自然規律而掌握一切事物，那怕至大、至多、至隱、至惑的事物，都可以掌握。王安石說道：

“六合之內，万物之間，不能逃其数（按指決定規律），故不用筹算。”（同上，善行章第二七）

“是故君子之学，始如愚人焉，如童蒙焉，及其至也，天地不足大，人物不足多，鬼神不足为隱，諸子之支离不足惑也。是故天之高也，日月星辰阴阳之气，可端策而数也。地至大也，山川丘陵万物之形，人之常产，可指籍而定也。”（文集卷六六礼乐論）

“易曰：‘天地之数五十有五’，所以成变化而行鬼神。盖天地之数不过乎五行，五行之数皆本乎阴阳。五行之数足以制鬼神而行之。”（周礼詳解卷二四引）

“万物莫不有至理焉，能精其理，則圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，則天下之物可以不思而得也。易曰：‘一致而百虑’，言百虑之归乎一也。”（文集卷六六致一論）

这里所說的“一”虽然具有思辨哲学的空洞形式，但就其邏輯形式而論，“一”和“百”指的是一般和特殊的范畴。日月星辰阴阳之气既然可端策而数，山川丘陵万物之形、人之常产既然可指籍而定，鬼神阴阳之数、天地万物之理既然都可以掌握，这就对人类能掌握自然規律具有着强烈的信念。毫无問題，这是唯物主义世界观至認識論的有机联系。

在王安石看来，天地之間，一切都听由自然規律的支配，而客觀世界好象是沒有偶然性的。这里，虽然表現出一种机械观点，但就他以为天地之于万物不存在什么仁爱关系而論，这就打击了有神論的詭辯，否定了最高主宰神的存在。王安石說道：

“天地之于万物，……有如芻狗。当祭祀之用也，盛之以筐函，巾之以文綉，尸祝斋戒，然後用之；及其既祭之後，行者踐其首跡，樵者焚其肢体。天地之于万物，当春生夏长，如其有仁爱以及之，至秋冬万物凋落，非天地之不爱也。”（道德經注天地不仁章第五）

冲破目的論的神秘觀念，王安石認為人事也是总攝于天道之中，人應該“繼天道而成性”，而人道的极致就是天道。他說：

“五事，人所以繼天道而成性者也。”（洪範傳）

“天者，固人君之所当法象也，則質諸彼（天）以驗此（人事），固其宜也。”（同上）

“人道极，則至于天道矣。”（道德經注致虛极章第一六）

“‘道之将兴歟？命也；道之将废歟？命也。’（按語出論語憲問篇孔子言，下面是王安石的批判）苟命矣，則如世之人何！？”（文集卷六七行述）

除开人君和天道的封建关系，王安石提出了一个有价值的命題，即人們固然不能左右自然規律，但是却能“繼天道而成性”。因此，对于天道，不是消极地服从定命，而是积极地發揮人类的主觀能动作用。这里，王安石居然敢于否定孔子以来儒家的命定論，确是一个对傳統的迷信所作的大胆的批判。因此，虽然王安石在洪範傳中論到皇帝对自然的关系，提倡絕對皇权主义，但他強調“人事”而否定灾异，却是健康的思想。虽然他在理論体系中包含着机械論的因素，但却沒有陷入命定論，这一点是对古代唯物主义的重

大的修正。他說：

“道有本有末。本者，万物之所以生也。末者，万物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人之力，而万物以生也。末者，涉乎形器，故待人力而後万物以成也。夫其不假人之力而万物以生，則是圣人可以无言也、无为也。至乎有待于人力而万物以成，則是圣人之所以不能无言也、无为也。……故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者。……夫道之自然者又何預乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。”
(文集卷六八老子)

这里又批判了老子，很象王充的論断。人虽然不能随从主观意識干預自然規律，如春生夏长是自然規律，人于其間应无所言，应无所为，但是有关形器，待人力而万物以成者，如斲木以为械器，則人不能无言、无为。譬如“治車”，治其轂輻而車以成，不治轂輻，則“为車之术固已疏矣”。他說：

“如其废轂輻于車，废礼乐刑政于天下，而坐求其‘无’之为用也，則亦近于愚矣。”(同上)

所謂“繼天道而成性”、“修其成万物者”的話，是中世紀学者既由于历史局限，又依于手工业技术发展的条件，而論天人之道的光輝命題。它排斥了目的論，把神的意旨踐踏在脚下；否定了命定論，指出了人类的主观能动作用。在瀰漫着宗教迷信空气的中世紀，在神学思想占着支配地位的中世紀，王安石的这种唯物主义思想和无神論显然是“离經叛道”的。因此，他的“新学”之所以新，就由于它是反抗正統派的“异端”思想。他說：

“世之言灾异者，非乎？曰：人君固輔相天地以理万物者也。天地万物不得其常，則恐惧修省，固亦其宜也。今或以为天有是变必由我有是罪以致之，或以为灾异自天事耳，何豫于

我，我知修人事而已。盖由前之說則蔽而憊，由後之說則固而怠，不蔽不憊、不固不怠者，亦以天变为己惧，不曰天之有某变必以我为某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣。”（洪範传）

“日月之薄蝕，阴阳之进退，乃时行之消息。虽天有所不能违，人事何与其間哉！”（周礼詳解卷一二鼓人注引）

本着这样无神論的观点，王安石批判了传统的僧侶主义的灾异論。然而，反对派誣蔑他認為“天变不足畏”，这种誣蔑在今天看来，倒成为真正的贊揚。这种有神論和无神論的斗争是当时政治风云中进步派与守旧派政治派別斗争的折射，守旧派企图用有神論来反对新法，而王安石則用历史事实証明其妄誕不足信。下面的記載可以参考：

“熙宁七年夏四月己巳，……上以久旱，憂見容色，每輔臣进見，未尝不叹息悬惻，欲尽罢保甲方田等事。王安石曰：‘水旱常数，尧湯所不免。陛下即位以来，累年丰稔，今旱暵虽逢，但当益修人事，以应天灾。’”（續通鑑长編卷二五二）

“熙宁八年冬十月戊戌，手詔王安石等曰：‘……比年以来，灾异数見，山崩地震，旱暵相仍，今彗出东方，变尤大者。……卿等宜率在廷之臣直言朕躬过失，改修政事之未协于民者以聞。’遂詔中外臣僚，直言朝政闕失。王安石言：‘臣等伏观晋武帝五年彗实出軫，十年軫又出孛，而其在位二十八年，与乙巳占所期不合，盖天道远，先王虽有官占，而所信者人事而已。天文之变无穷，人事之变无已，上下傅会，或远或近，岂无偶合？此其所以不足信也。……裨竈言火而驗，及欲禳之，国侨不听，則曰：不用吾言，郑又将火。侨終不听，郑亦不火。有如裨竈，未免妄誕，况今星工，岂足道哉？所传占書，又

世所禁，謄写譌誤，尤不可知。”（續通鑑長編卷二六九）

但是，必須指出，王安石的唯物主义思想是不可能彻底的。他虽然承認物質的第一性，承認矛盾的普遍性，但是，他仍然承認道之体是元气之不动；而运行于天地之間的只是其冲气，只是其用而已。王安石說道：

“一阴一阳之謂道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道。”（道德經注天下有始章第五二）

“道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之間。”（同上，道冲章第四）

这样，把体与用分离，把元气与冲气分离，而归根結底則承認元气之不动是道之体，承認最后的靜，認為必須有最初的一击，必須反于靜。他說：

“靜为动之主，重为輕之佐。輕而不知归于重，則失于佐矣；动而不知反于靜，則失其主矣。”（同上，重为輕根章第二六）

“命者，自无始以来未尝生、未尝死者也，故物之归根曰靜，靜則复于命矣。”（同上，致虛极章第一六）

从“归根曰靜”出发，必然走到矛盾的解消。他說：

“有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与後，是皆不免有所‘对’。唯能兼忘此六者，則可以入神；可以入神，則‘无对’于天地之間矣。”（同上，天下皆知章第二）

“对”是矛盾，忘此六“对”，則为对矛盾的迴避。迴避矛盾叫作“无对”，而所謂“无对”是魏晋玄学家所常用的神秘的字样，它不是对矛盾的克服，而是对矛盾的解消。

这样，王安石仍然陷入靜和动、体和用的二元論的泥坑，一方面大倡有偶有对的矛盾說，另一方面又不敢否認矛盾解消論，这是与其社会經濟思想上的改良主义密切相关的，是和他的絕對皇权

論相联系的，因为最后根本原因的“靜”和最高皇权的“主”相合拍。带有非品級性色彩的地主階級的庶族的两面性，在哲学上和政治实践中是一致的。

在这一点上，他的兒子王雱有更妥協的說法：

“形名已降，莫不代謝。唯道无体，物莫能迁。圣人体道，故充塞无外，而未尝有物；应接万变，而未尝有心。……夫然後离‘六对’之境，絕美恶之名，越生死流处，常住法也。”（同上，引王雱注）

离六对，絕美恶，越生死，进求常住法，这就更墮入唯心主义的泥坑去了。

第五节

王安石的唯物主义認識論

王安石的人性論，不同于孟子的性善說和荀子的性恶說，也不同于揚雄的性善恶混說和韓愈的性三品說，也不同于李翱的复性說。王安石的有关性的學說散見于他的礼論、礼乐論、性情、原性、性說等論文中。

王安石論性，其特点是把人性作为單純的心理能力来考察。在階級社会里，沒有抽象的人性，有的只是人的階級性。人性必然盖上階級的烙印。被压迫階級跟压迫階級对立，被压迫階級的思想感情、善恶标准也跟压迫階級不同。古代中国哲学家所論人性，指的是抽象的人性，掩盖了階級的本質，这就使人性論陷于糾纏不清的境地。但从抽象的人性論而言，其間也有唯物主义和唯心主义的分野。从倫理关系出发而建立的人性論，逊色于从生理和心理关系出发而建立的人性論，更逊色于从进化观点出发而建立的

人性論。然而不管各时代的学派的論点如何，在他們抽象的人性論背後依然隱藏着他們對人性分析所持的觀點的階級性。

王安石認為人性是人的心理能力，出之于自然，是“天資之材”，凡人都是一樣的。心理能力並不是神秘的东西，例如听的能力、視的能力、思的能力、行的能力，就是性之所固有。他說：

“不聽而聰，不視而明，不思而得，不行而至，是性之所固有而神之所自生也。”

“不聽之時，有先聰焉，不視之時，有先明焉，不言之時，有先言焉，不動之時，有先動焉。……聰明者，耳目之所能為，而所以聰明者，非耳目之所能為也。”（文集卷六六禮樂論）

這是說，听觉的能力聰，视觉的能力明，是耳目之官所先天具有的，是性之所固有的。但是，聰明虽是耳目之所能為，而所以聰明，則屬於另一種心理能力。

據他說，人之性與其他動物之性不同，例如人之性不同于狙猿之性，人能為禮，狙猿不能為禮，由于“天資之材”不同。正如只有陶土才能制成陶器，只有木料才能制成木器，只有馬才适于駕馭。

“禮，始于天而成于人。……夫斲木而為之器，服馬而為之駕，此非生而能者也。故必削之以斧斤，直之以繩墨，圓之以規而方之以矩，束聯膠漆之，而後器适于用焉。前之以銜勒之制，後之以鞭策之威，馳驟舒疾，无得自放而一听于人，而後馬适于駕焉。由是觀之，莫不劫之于外而服之以力者也。然圣人舍木而不為器，舍馬而不為駕者，固亦因其天資之材也。……

夫狙猿之形非不若人也，欲繩之以尊卑而節之以揖讓，則彼有趨于深山大麓而走耳。虽畏之以威而馴之以化，其可服邪？……故曰：禮始于天而成于人，天則无是而人欲為之者，舉天下之物，吾盖未之見也。”（文集卷六六禮論）

“陶人不以木为埴者，惟土有埴之性焉。”（文集卷六八原性）

这就指出人的心理能力是人之所以区别于狙猿的条件。

王安石认为先天的心理能力是从物质产生的，这种物质就是形体。形体是“有生之本”。这种从“人是一个感觉体”出发的人性论，是唯物主义的命题。他说：

“神生于性，性生于诚，诚生于心，心生于气，气生于形。形者，有生之本。”（文集卷六六礼乐论）

王安石明白地反对孟子、荀子、扬雄、韩愈的性的学说。他对于孟、荀、扬的批判是有分寸的，而对于韩愈的人性论却持全面的否定态度，他说：

“夫太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性，此吾所以异于韩子。”（文集卷六八原性）

仁义礼智信是五常，五常的太极是性，而五常并不等于性。性是心理能力，由之可以产生五常。正如人可以为礼，木可以为器，只是“天资之材”之不同。

按韩愈在原道篇攻击唯物主义者荀子和扬雄“择焉而不精，语焉而不详”，而把唯心主义者孟子推崇到天上，说他是“醇”儒。王安石从人性论方面驳斥韩愈不是偶然的或称快的笔法。

他又不同意孟子和荀子的性善、性恶说：

“孟子言人之性善，荀子言人之性恶。夫太极生五行，然後利害生焉，而太极不可以利害言也。性生乎情（应为情生乎性），有情，然後善恶形焉，而性不可以善恶言也，此吾所以异于二子。孟子以惻隐之心人皆有之，因以谓人之性无不仁。就所谓性者，如其说，必也怨毒忿戾之心人皆无之，然後可以言

人之性无不善，而人果皆无之乎？孟子以惻隱之心为性者，以其在內也。夫惻隱之心与怨毒忿戾之心，其有感于外而後出乎中者，有不同乎？荀子曰：‘其为善者，伪也。’就所謂性者，如其說，必也惻隱之心人皆无之，然後可以言善者伪也，而人果皆无之乎？……且諸子之所言，皆吾所謂情也、习也、非性也。揚子之言为似矣，犹未出乎以习而言性也。”（同上）

这里，問題的關鍵在性与情的分离。有情，即有惻隱之心与怨毒忿戾之心，然后善恶形，而情，不論是惻隱之心或怨毒忿戾之心，都是有感于外而后出乎中。外是环境，由于环境不同，而出乎中者就有惻隱之心与怨毒忿戾之心的分歧。惻隱之心謂之善，怨毒忿戾之心謂之恶，可見善恶只是情，只是习，而性則不可以善恶言。

关于性和情的关系，王安石認為性与情又分离又不分离，性是情之本，情是性之用。他說：

“性、情，一也。世有論者曰：性善情恶，是徒識性情之名，而不知性情之实也。喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐好恶欲，发于外而見于行，情也。性者，情之本；情者，性之用。故吾曰：性、情一也。……此七者，人生而有之，接于物而後动焉。动而当于理，則圣也，賢也。不当于理，則小人也。彼徒有見于情之发于外者为外物之所累，而遂入于恶也，因曰‘情、恶也，害性者，情也’。是曾不察于情之发于外，而为外物之所感而遂入于善者乎！”（文集卷六七性情）

这里，好象跟李翱的性情說，有其相似处，即承認性、情是不同的两个概念，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，皆情之所为。但是王安石也反对李翱的“人之所以成其性者，情也”的說法，認為情之发也有入于善的。这样，善恶的分別，不在性本身，而在于发于外者之如何，在于动是否当于理。理是什么，王安石沒有講清楚。王安石看到

了由于利害不同、爱憎喜怒不同而变乱了道德标准的情况，他说：“今家异道，人殊德，又以爱憎喜怒变事实而传之。”（文集卷七二答王深甫书）可见客观的道德标准，在不同立场的人看来，认识未必一致。这就反映着在从唐到宋的封建等级制的再编制过程中，各阶级透过等级身分的不同的要求，而有許多喜怒爱憎的标准，进而对于等级身分的事实企图改变。王安石代表了庶族地主，在理论上表示出对于旧身分体制的反对，即所谓“祖宗不足法”。他进一步指出情可以入于善，也可以入于不善：

“古者，有不谓喜怒爱恶欲情者乎？喜怒爱恶欲而善，然後从而命之曰仁也、义也；喜怒爱恶欲而不善，然後从而命之曰不仁也、不义也。故曰：有情，然後善恶形焉。然则善恶者，情之成名而已矣。”（文集卷六八原性）

“君子之所以为君子，莫非情也；小人之所以为小人，莫非情也。彼论之失者，以其求性于君子，求情于小人耳。自其所谓情者，莫非喜怒哀乐好恶欲也。舜之圣也，象喜亦喜，使舜当喜而不喜，则岂足以为舜乎？文王之圣也，王赫斯怒，当怒而不怒，则岂足以为文王乎？”（文集卷六七性情）

这样看来，王安石反对了传统的理论——以性为品级性人物所独占的、以情为非品级性人物所特有的阶级论，而主张不因地位身分和等级而有所区别的性情论，这是要求平等身分的进步的学说。他以为喜与怒正相反对，但是喜可以为善，怒也可以为善，问题在于是否当喜当怒。判断喜与怒之是否善，不在喜怒本身，而在客观标准的当否，其间不能因人的地位而有所区别。因此，王安石反对“废情”，反对人如木石无情。他说：

“如其废情，则性虽善，何以自明哉？诚如今论者之说，无情者善，则是若木石者尚矣。”（同上）

王安石同意“性相近也，习相远也”的說法；性可以为善，可以为不善，其所以为善与为不善，皆由于习。这样強調后天的习惯，已經接近于实践的标准。他把“上智与下愚不移”，看成是习惯的結果，看成是后天修养的結果。因此，智与愚不是天生的，不是不可改变的。所謂“不移”，只是从最後結果来判断而已。他修正孔子的学說如下：

“孔子曰：‘性相近也，习相远也’，吾之言如此。”（文集卷六八原性）

“孔子曰：‘性相近也，习相远也’，吾是以与孔子也。……然則孔子所謂‘中人以上可以語上，中人以下不可以語上’，‘惟上智与下愚不移’，何說也？曰：习于善而已矣，所謂上智者；习于恶而已矣，所謂下愚者；一习于善，一习于恶，所謂中人者。上智也，下愚也，中人也，其卒也命之而已矣。有人于此，未始为不善也，謂之上智可也；其卒也，去而为不善，然後謂之中人可也。有人于此，未始为善也，謂之下愚可也；其卒也，去而为善，然後謂之中人可也。惟其不移，然後謂之上智，惟其不移，然後謂之下愚，皆于其卒也命之，夫非生而不可移也。……是果性善而不善者，习也。”（文集卷六八性說）

这一段表面上解释而实际上修正孔子的話，并不是孔子的原意，而是王安石自己的学說。从这里可以看出王安石以实践为标准而判断人性变化的理論是值得注意的宝貴遗产。

王安石的人性論，應該說，与告子的人性論有基本上的共同点。告子說：

“生之謂性。”

“性，犹杞柳也，义，犹柷捲也。以人性为仁义，犹以杞柳为柷捲。”

“性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流，性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。”（孟子告子上）

“生之谓性”，“性之无分于善与不善”，也正是王安石人性论的主要论点。告子的人性论，在战国时候是异端，孟子曾辞而辟之。因此，王安石实际上是反对孟子的唯心主义论点。

与人性论相应，王安石论学习与修养，重视后天的实践工夫。洪範传里说：

“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作父，明作哲，聪作谋，睿作圣，何也？恭则貌欽，故作肃；从则言顺，故作父；明则善视，故作哲；聪则善听，故作谋；睿则思无所不通，故作圣。五事，以思为主，而貌最其所後也，而其次之如此，何也？此言修身之序也。恭其貌，顺其言，然後可以学（视）而至于哲；既哲矣，然後能听而成其谋；能谋矣，然後可以思而至于圣。思者，事之所成终而所成始也，思所以作圣也。既圣矣，则虽无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，可也。”

这里，指出视与听的作用，“明则善视，故作哲，聪作善听，故作谋。”善视，善听，为聪明的来源，为作哲作谋之所本。这就指出了感觉的重要性以及感觉跟认识的关系。他在五事的次序上，依照洪範的原来排列，首先端正貌和言之后，就着重提出视和听，把视和听放在思的前面，作为思的源泉，从这里可以看出“修身之序”的唯物主义的提法。

王安石强调了感觉为思想的源泉，并且进而强调获得广博的知识的重要性。他说：

“世之不见全经，久矣，读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，及于难经、素问、本草、诸小说，无所不读，农夫

女工，无所不問，然後于經为能知其大体而无疑。盖後世学者与先王之時异矣，不如是不足以尽圣人故也。揚雄虽为不好非圣人之書，然于墨、晏、邹、庄、申、韓，亦何所不讀？彼致其知而後讀，以有所去取，故异学不能乱也。”（文集卷七三答曾子固書）

王安石把农夫女工的知識和諸子百家之学同等看待，是最值得注意的命題，其理由有二：一，古今时代不同，後代比前代的知識更丰富；二，对待文化传统应有所批判和取捨，不能专以一家为正統，而以其他学派为异端。从这里，也可以了解他提出的对世界是可知的命題，是有理論根据的。他所謂天地日月星辰之气是可以被人所掌握的認識論（見前引），是和他的人性論相联系的。

这样的为了認識世界而需获得广博的知識的学风，是“新学”学派的共同点。陆宰序其父陆佃所作的埤雅，就說明了陆佃的这种学风：

“先公作此書，自初迨終，仅（？）四十年。不独博极群書，而巖父牧夫，百工技艺，下至輿台皂隶，莫不諏詢。苟有所聞，必加試驗，然後紀錄。則其深微渊懿，宜穷天下之理矣。”（埤雅序）

王安石新法的推行，絕大多数都經過試驗的阶段。在小範圍內試驗之后，始在全国范围或較大范围推广。这种方法便是通过实践取得檢驗的方法。如：

青苗法，“仍先自河北京东淮南三路施行，俟有緒，推之諸路”。

保甲法，“初試行于畿县，既就緒，遂推之五路，以徧于天下”。

募役法，“初行于开封府，後頒行天下”。

方田均稅法，“先行于京东路，後行于天下”。

市易法，“先在京師置市易务，後行于各路”。

这里所述的史实不是要证明新法的怎样正确，而是要说明这样一个问题，即王安石的政治实际和他的认识论重视实践的观点是一致的。至于他的政治活动的悲剧性以及他的理论的历史局限性，将在下节论述。

王安石的认识论的局限性和缺点，是和他的世界观的局限性和缺点相对应的。在 worldview 上的泛神论的“静”的动力论，到了认识论便产生了一种圣人全知全能论，而这个圣人的典型在宋代就是王安石自己。如果说绝对皇权的主宰之力属于君主，所谓“三德者君之所独任，而臣民不可得僭焉者也”（洪範传）；那么，绝对聪明的认识能力，就属于裁成辅助的王者师，所谓“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也，精其理之道，在乎致其一而已。”（文集卷六六致一论）于是乎，王安石的君相道合，以应乎封建主义世界所能够掌握的“天行”（语出易“天行健”句，即指自然运动）。

末了，我们应该指出，王安石的人性论和认识论是有他的社会根源的，那就是带有非品级性色彩的地主阶级的社会利益。他有一段富有兴趣的天真的话：“夫天下之人非不勇为圣人之道；为圣人之道者时务速售诸人，以为进取之阶。今夫进取之道，譬诸钩索物耳，幸而多得其数，则行为王公大人，若不幸而少得其数，则裂蓬掖之衣，为商贾矣。由是观之，王公大人，同商贾之得志者也。”（文集卷六六礼乐论）这种破坏了身分贵贱的传统而对社会阶级所暴露的态度，就是他的人性论和认识论的出发点。

第六节

王安石的社会经济思想和熙宁新法

王安石新法的推行，次第如下：

- (一)熙宁二年二月，制置三司条例司，議行新法。
- (二)熙宁二年七月，立淮、浙、江、湖六路均輸法。
- (三)熙宁二年九月，行常平給斂法，即青苗法。
- (四)熙宁二年十一月，頒布农田水利条約。
- (五)熙宁三年十二月，定畿县保甲条制。
- (六)熙宁四年十月，頒募役法。
- (七)熙宁五年三月，置市易务于京师。
- (八)熙宁五年八月，頒方田均稅条約。

从新法的推行次第，可以窺見新法項目的某些相互关系。但是，这也不是绝对的。为了叙述上的方便，我們大体按照新法推行的次第来排列，但也适当地考虑以类相从来排列。例如均輸和市易，主要是控制豪商巨室的操縱物資、操縱物价，把“开闢斂散之权”收归中央集权的封建政府，因而連类叙述，次序排在最后。青苗法和农田水利条約，目的都在发展庶族地主和自耕农民的經濟，彼此有些关系，推行次第也相先后，因而也連类叙述，次序排在前头。

(一)常平給斂法和农田水利条約

常平給斂法(以下簡称青苗法)就是利用国家控制的常平仓的錢谷和广惠仓的一部分錢谷，发放农业借貸，其目的就在“散惠兴利，以为耕斂补助，哀多益寡，而抑民豪夺。”三司条例司的建議原文說道：

“若此行之，非惟足以待凶荒之患，又民既受貸，則于田作之时，不患缺食；因可选官劝誘，令兴水土之利，則四方田事加修。盖人之困乏，常在于新陈不接之际。兼并之家乘其急以邀倍息，而貸者常苦于不得。常平广惠之物，收藏积滞，必待年賤物貴，然后出棗，而所及者大抵城市游手之人而已。通一

路之有无，貴发賤斂，以广蓄积，平物价，使农人有以赴时趋事，而兼并不得乘其急。凡此，皆以为民，而公家无所利其入。是以先王散惠兴利，以为耕斂补助，哀多益寡，而抑民豪夺之意也。”（續通鑑长編紀事本末卷六六）

王安石在周官新义里，說明了有关青苗法的法意所本。周礼：“旅师，掌聚野之糶粟、屋粟、閒粟而用之，以質剂致民，平頒其兴积，施其惠，散其利，而均其政令。凡用粟，春頒而秋斂之。……”王安石訓释道：

“掌聚野之糶粟、屋粟、閒粟而用之者，聚此三粟而用以頒以散也。施其惠，若民有寤阨，不責其償。散其利者，資之以利本业者，又散以与之。”（周官新义卷七）

周礼詳解，于此加以申說：

“平頒其兴积，有不欲而强予之者，致民而受之，当防其或伪冒而取，或抵負而去。故其致之也，有質以立見，有剂以立約，如此，則奸者无所肆其欺矣。平頒其兴积者，不如賒貸待民欲取而后予也。兴，謂兴粟以就民之所聚；积，謂致民以就粟之所积。夫兴粟非民之所欲而必平頒之者，盖乐岁民有余，則或利食新而不欲取粟于旅师，为是而不頒，則邦物因或腐耗，而貴者反食陈，賤者反食新。邦物因或腐耗，則非所以爱物；貴者食陈，賤者食新，則非所以制节。且方粟貴之时而强予之，及其賤时然后斂之，亦何伤于民哉。无伤于民，而可爱物制节，此其所以平頒也。……施其惠者，民有寤阨，則施其惠以調之也。散其利者，既平頒矣，有資之以利本业者，又散以与之也。……然則散其利，不如泉府出貸息矣。夫欲而与之，其利在民；不欲而与之，其利在公。……平頒其兴积，非民所欲也；施惠散利，則民之所欲也。先王之法，民与公，其利两得焉。”

又說：

“方春兴作，則粟宜貴之時，因其不足而出粟以資之。方秋收成，則粟宜賤之時，因其有余而斂之。如此，則為農者不為兼并者之所奪，其生計可積而厚矣。先王之民，所以無貧困之患者，亦以有此術故也。”（周禮詳解卷一五）

这里，按王安石的主觀意圖，青苗法的目的是：第一，幫助貧苦的農民，在新陳不接之際，田作之時，不致乏食；第二，有了這筆農業借貸，就可以興水土之利，使田事加修，發展生產；第三，用國家借貸擠掉兼并之家的豪奪；第四，貴發賤斂，既可平物價，又可廣蓄積，使新陳可以相易，邦物不致腐耗，所謂公、民兩便。

在作法上，把“平頒”與“施惠散利”結合起來，又平均又自願。同時，又立質劑以防止冒偽與抵負。

韓琦疏引提舉常平廣惠倉司牒，具見按戶等散青苗錢的情況：

“每戶支錢：第五等及客戶，毋得過千五百；第四等三千；第三等六千；第二等十千；第一等十五千。余錢，委本縣量度增給，三等以上戶更許增數。”

可見戶等越高，可貸之錢越多。有余錢，上三等戶更許增給。從這裡，可見青苗錢的作用，更有利于物力高的上三等戶，興修水土之利，使四方田事加修，以發展生產。對貧下戶和客戶的幫助，在解決口糧問題，企圖保證農村勞動力的再生產，間接也是為了發展生產。而打擊的對象則為一向放高利貸的兼并之家。

跟青苗法聯系着的是農田水利條約。農田水利條約的頒行，後于青苗法者僅兩個月。它的主觀上的目的是：開墾荒地，興修水利，改善農業經營，發展生產。主要依靠有物力的上三等鄉戶和自耕農民自力舉辦開荒水利事業，政府負責組織和監督，並在經濟上用常平錢谷，依青苗錢例，適當地補助他們。原條約見宋會要稿第

一二一册食貨一，又重見同書第一五五册食貨六三。文繁不备录。

按照农田水利条约，主要有五項内容：（一）农田水利包括“土地所宜，种植之法”，“荒废田土”的垦辟，“陂湖河港”、“沟洫”、“圩埠堤堰”的兴复創修，水流的“均济疏通”，等等項目。（二）上項工程由地方官或群众提出計劃，繪图申报，上級核定后施工。如发觉有疑問，另派人复查研究，然后决定。（三）有关几个州的大水利工程，另外报告中央政府，由中央决定。（四）农田水利工程，由民力自办。工役浩大，民力不能給者，政府用常平广惠錢谷借貸，依青苗錢例納息。再不足，許有物力人出錢借貸，照例出息。（五）兴修有功，酬奖；应出人工物料而不备，应照期举办而不办，都要处罰。这里可以看得非常明白：农田水利的兴修人受益人，主要是掌握土地并有一定物力的上三等乡戶。有土地的自耕农民，即四、五等貧下戶或客戶，也可以从农田水利取得一定利益。政府补助或兴修农田水利，用的是常平广惠錢谷。这种錢谷的借貸，实即青苗錢谷的借貸，按青苗法，一等乡戶，一次可請貸十五千，余錢更許增貸，目的也是“兴水土之利”，“使田事加修”。而农田水利条约則这样說道：“应有开垦废田，兴修水利，建立堤防，修貼圩埠之类，工役浩大，民力不能給者，許受利人戶于常平广惠仓系官錢斛內連状借貸支用，仍依青苗錢例，作两限或三限送納。”两相对勘，实即一件事的两面，农田水利是政府鼓励垦荒和兴修水利，而常平給斂則为政府对垦荒和兴修水利的經濟支援。兴修农田水利，斗争的对象，为命官形势之家。条约里曾提到，“或水利可及众，而为之占擅，……可以相度均济疏通”，指的是占擅水利、妨碍均济的形势戶。熙宁六年（公元一〇七三年）五月戊申，詔：“創水磴碾碓，有妨灌溉民田者，以违制論，不以去官赦降原减。”程昉在共城开御河，“頗废人戶水磴”。这些事例，都足以說明对形势戶霸占水利的

斗争（并見續通鑑長編紀事本末卷七三）。而這也是跟青苗法的精神一致的。

我們从上面的簡要敘述，可以这样理解：（一）在階級关系上，突出地表現了非品級性的以物力著称的一般庶族地主同命官、官戶、兼并之家等品級性地主階級的矛盾，新法是想以国家法权更进一步地实现楊炎的“人无中丁，以貧富为差”的想法，而这和封建的等級制的身分特权是相矛盾的。（二）王安石的“公”这一概念是皇权，“民”这一概念是农村的下等戶或客戶，因此，在新法中就露出皇权和豪权爭夺劳动力的矛盾。（三）物力高而封建特权低的三等戶以上的庶族地主在当时是有經濟地位的一个阶层。在皇权被豪权所威胁的宋代，这一阶层走上政治舞台，其与最高地主的联合而排击豪族地主的典型政治斗争，就表现在新法、反新法的斗争中。（四）王安石注意的是物力戶，而打击的是形势戶，这就不能不和封建法权发生冲突，皇帝也是不能不怀疑的。楊龟山集卷六，有两条神宗和王安石关于爵祿和等級制的問答，便可以作証。王安石以爵祿可以随意升降，等級上下不必常处于不变地位，曾遭到楊龟山的反駁，說王安石的忽視等級的天命决定論，是“謬悠荒唐之說”，是破坏封建制法权的举措。总之，新法所代表的階級性是异常明白的。在階級矛盾的夹縫中，王安石必然要走向悲剧。文彥博对神宗說的，陛下应在和士大夫处或和庶民处之間选择一条路，这話是富有煽动性的。

（二）保甲法

熙宁三年（公元一〇七〇年）十二月，中書言司农寺定到畿县保甲条制，詔并从之。于是始联比其民而相保任。茲录宋会要稿第一七二册兵二，条制原文如下：

“凡十家为一保，选主户有心力者一人为保长。五十家为一大保，选主户最有心力，及物力最高者一人为大保长。十大保为一都保，选主户最有行止心力，材勇为众所服，及物力最高者二人为都副保正。凡选一家两丁以上，通主客为之，谓之保丁。但二丁（“二丁”，續长編作“推”，长編紀事本末作“十五”）以上皆充。单丁老幼病患女户等，不以多少，并令就近附保。两丁以上更有余人身力少壮者，并令附保。内材勇为众所服，及物力最高者，充逐保保丁。除禁兵器不得置外，其余弓箭，并許从便自置，习学武艺。

“每一大保，逐夜輪差三人于保分内往来巡警。遇有賊盜，画时声鼓，报告大保长。以下同保人户，即时前去应救追捕。如賊入別保，即递相击鼓应接袭逐。每捕捉到盜賊，除編敕已有賞格外，如告，捉到盜徒以上，每名支賞錢三千，杖以上支一千。以犯事人家財充。如委实貧闕，无可追理，即取保矜放。”（以犯事人家財充至取保矜放共二十二字，續长編紀事本末、宋史兵志并缺。）

“同保内有犯除强窃盜，杀人放火，强奸略人，传习妖教，造畜蠱毒，知而不告，并依从伍保法科罪。其余事不干己者、除依律許諸色人陈告外，皆不得論告。若知情不知情，并不科罪。

“其編敕内邻保合坐罪者，并依旧条。及居民添益（“居民添益”四字，續长編及續长編紀事本末并作“居停强盜”）三人以上，經三日，同保内邻人不知情，亦科不觉察之罪。保甲如有入户逃移死絕，即仰具状申县。如同保人户不及五户，即听并入別保。其有外来入户入保居止者，亦便仰申县，收入保甲。本保内户数虽足，且令附保收繫；候及十户，即却令別为一保。

“若一保内有外来行止不明之人，須觉察收捕送官。

“逐保各置牌，拘管人戶及保丁姓名。

“如有申報本縣文字，并令保長輪差保丁賚送。”

保甲之議，始於同管勾開封府界常平廣惠倉兼農田水利差役事趙子兒。趙子兒的原意是通過保甲，使“富者逸居而不虞寇劫，恃貧者相保以為存。貧者土著而有所周給，恃富者相保以為生。使富貧交相親以樂業者，謂無如使之相保之法也。”（續長編卷二一八熙寧三年十二月乙丑條）周禮：“以保息六養萬民，……四曰振貧，……六曰安富，”與趙子兒的貧富相保，貧富交相妥協以樂業的意思正合。富者出錢，貧者出力，富者逸居，貧者土著，相保相恃，相生相存，好一個利用古老的農村公社而調和階級矛盾的改良主義的手法！所以保甲機構就成為統治階級鎮壓農民起義的工具。周禮詳解申說比閭族黨之法，加以美化道：

“司徒鄉遂之制，始於五家之寡，而終於萬有二千五百家之眾。居雖異室，而從容若一家；體雖異腹，而和合若一心。司徒以安之，則相為愷悌焉，司馬以用之，則相為憂患焉。由而行之，至有不知其所以然而然，則亦相忘於道術矣。

“夫五家為比，則兩相比也，其居相親也，則易相督察，故使之相保。使之相保，則有不可保者遷焉。五比為閭，則二十五家同閭門也，其居同里，則居足以相容，故使之相受。使之相受，則有不可受者遷焉。四閭為族，則相保聚也。族合百家，則其財足以相助，故使之相葬。五族為黨，則如朋黨之黨也。黨五百家，則災寇足以相救，故使之相救。五黨為州，則聚而比內也，二千五百家則難阨然後足以濟，故使之相調。五州為鄉，則响於內也。合萬二千五百家，則賢能皆備於中，可使相與賓賢能而興之，故使之相賓。……

“先王有疆理以辨井里，有阡陌以制溝洫，有什伯以治戎

器，有閭里以繫人民，夫然后所向同風，所習同俗，耕不易地，戰不易方。疾病相扶持，則其恩不待強而能；守望相助，則其義不待勉而至。其熏陶積習之久，固若自然而然矣。”（周禮詳解卷一〇）

保甲法的目的，還在發展國家的武裝力量，用民兵逐漸代替庸兵。所以後來又有十日番上和農隙教閱之法，置旗鼓弓馬，練習武藝。王安石說，“保甲之法，起于三代丘甲，管仲用之齊，子產用之鄭，商君用之秦，仲長統言之漢，而非今日之立異也。”（文集卷四一上五事劄子）周禮詳解申說比閭族黨跟伍兩卒旅的關係道：

“先王處民有法，用民有術，比其家，聯其居。其入也，則積而為比閭族黨州鄉；其出也，則合而為伍兩卒旅師軍，所以因內政而寄軍令也。方其平居無事之時，則有教養之素，而恩義足以相結；及其倉卒有事之際，則有法令之習，而死生足以相托。此小司徒所以會萬民之卒伍而用之也。”（周禮詳解卷一一）

“因內政而寄軍令”，又是內政，又是軍令，所以保甲初行隸司農寺，而後來則改隸兵部。但是均田制破壞以後，國家用軍事編制來控制國家農奴的物質基礎已經不存在，農村公社和農業勞動力互成鎖鏈的關係，發生了一些變化。從保甲法的規定看，只有用物力高強的富戶做保長、大保長和都副保正，而貧下戶和客戶，只有充保丁賣命的資格。這裡，王安石相對地改變了單純依靠豪族為社首的傳統習慣，而以物力和心力的資格來規定做保甲統治者的標準。後來曾布招供了此中的秘密：“仕宦及有力之家，子弟皆欣然趨赴。及引對，所乘皆良馬，鞍韉華楚。”（宋史卷一九二兵制）保甲法之有利於庶族地主是顯然的。

另一方面，保甲條制的嚴格執行，政府就控制了保甲人戶和壯

丁姓名，对根括漏户、检查隐冒有帮助，对国家争取劳动力的依附皇权起了积极作用。周礼详解于此申说其意义道：

“起而用之，以军旅为大，以田役次之，以追胥为小，乃若贡赋，又卒伍之余事也。凡卒伍之法，军旅去之不足以用众，田役去之不足以简众，追胥去之不足以任众，贡赋去之不足以令众。”（周礼详解卷一一）

比閭族党之法，贯注到军旅、田役、追胥、贡赋四个方面，成为推行新法不可少的先行环节。这样，就可以知道为什么把保甲条制放在募役法以前推行。沈括的上言，证实了这一点。续通鉴长编纪事本末卷七一记熙宁六年八月丁丑，沈括上言道：

“两浙州县民，多以田产诡立户名，分减雇钱夫役，冒请常平钱斛，及私贩禁盐，乞依京东淮南排定保甲。保甲一定，则诡名漏附，皆可根括。”

由此看来，保甲法和北魏的三长制在争取户口方面是一致的，所不同的是，前者注意的是物力户，而后者注意的是族长。

有各种各样的均税均役的封建政策。王安石所倡的平均主义实际上是庶族地主的对法权的争取，而农民和下等户依然是剥削的对象。所以，他的新法尽管失败，而这条保甲法却为封建统治者所注意，施行于后代。

（三）募役法

熙宁四年（公元一〇七一年）十月，颁募役法于天下，罢差役法。北宋职役，有下列几种：

“以衙前主官物，
以里正、户长、乡书手课督赋税，
以耆长、弓手、壮丁逐捕盗贼，

以承符、人力、手力、散从官給使令。

县曹司至押录，州曹司至孔目官，下至杂职虞候，拣搢等人，各以乡户等第定差。”（宋史卷一七七食货志）

应差乡户的实际情况，曾布以开封府为例，作了分析。曾布说：“上等人户，应衙前之役；中等人户，充弓手、手力、承符、户长之类；下等人户，应其他冗役”。（续长编卷二二五熙宁四年七月戊子曾布奏疏）官物失陷，赋税不足，应役人户要负责赔偿。邓绾曾叙述这种情况道：

“衙前最重役，三岁一代，代满五年已复差，每役费至千缗。他役不减三二年一差，费亦不下数百千。……以耨耰之人，身在城市，不得安生，因成游惰。……子弟欲兴学，外役所迫，不免笞杖，坐废终身。不肖子弟，因缘妄费，至于蕩析。”（续长编卷二二七熙宁四年十月壬子条注）

可见超经济剥削的差役病民，主要是乡户独负重役，结果常常破产。子弟因父兄受责，不能兴学，坐废终身，断绝了科举进取之路。耨耰之人，脱离南亩，影响农业生产，政府就减少了财政收入。而官户、寺观、坊郭富户，都有免役的特权。

按照募役法的意图：（一）原来应役的乡户，只要随户等出钱，就可以免役。乡户四等以下，坊郭五等以下，不必出役钱。这样，就减轻了乡户的负担，特别豁免了贫下户的负担。（二）原来有免役特权的官户、寺观、坊郭富户，现在也要依户等出助役钱。例如富弼告老家居，河南府籍其户等，令与富民均出钱（续长编纪事本末卷七〇）。这样，就减轻了乡户免役钱的负担。“所宽优者，则乡村朴蠢不能上达之穷阡，所裁取者，则仕宦并兼，易致人言之豪户”（续长编卷二一五熙宁三年九月乙未条注引蒋静作吕惠卿家传）。（三）被雇募应役的上三等乡户，得到雇直，随役轻重制禄。据说这

是周官祿庶人在官之意。(四)其他仓驛場庫,水陆运漕,官吏迎送,多代以軍校,一切下戶冗役都罢去了。

开封府推行募役法的結果,“上等人戶尽罢昔日衙前之役,……所輸錢其費十減四五;中等人戶,旧充弓手、手力、承符、戶长之类,今使上等及坊郭、寺觀、单丁、官戶,皆出錢以助之,故其費十減六七;下等人戶,尽除前日冗役,而专充壯丁,且不輸一錢,故其費十減八九”(續長編卷二二五熙宁四年七月戊子条)。据說,当时“募者执役,被差者欢呼散去,开封一府,罢衙前八百三十人,畿县放乡役数千”(續長編卷二二七熙宁四年十月壬子条注引邓綰旧传)。

王安石申述免役法法意之所本道:

“免役之法,出于周官所謂府史胥徒,王制所謂庶人在官者也。然而九州之民,貧富不均,风俗不齐,版籍之高下不足据。今一旦变之,則使之家至戶到,均平如一,举天下之役,人人用募,释天下之农,归于畎亩,苟不得其人而行,則五等必不平,而募役必不均矣。”(文集卷四一上五事劄子)

周官新义訓释府史胥徒道:

“有藏則置府,有書則置史,有徵令之事則置徒,有徒則置胥,有市賈之事則置賈。府、史、賈、胥、徒,皆賦祿焉,使足以代其耕。故市不役賈,野不役农,而公私各得其所。”(周官新义卷一)

“府、史、胥、徒虽非士,而先王之用人,无流品之异。其賤則役于士大夫而不耻,其貴則承于天子而无嫌。”(同上)

从王安石的主觀意图看来,(一)和其他新法的根本精神相同,主要在于把封建的特权階級和一般非品級性的庶人,对国家公共职能所負的职役,均平起来,不分等級和貴賤;(二)反对特权、反对按流

品来划分职役的轻重，这对官户、豪族是不利的。(三)王安石代表了庶族地主阶级利益，在这里更加显明。(四)这样就不能不使豪族形势户对他进行攻击，说他是“大奸”，是破坏祖宗法规的叛徒。

(四)方田均税条约并式

熙宁五年(公元一〇七二年)八月，北宋政府颁行方田均税条约并式。方田均税法是决定户等、均定税役的根据。它的颁行，在新法里比较最晚，通过它，企图对土地占有形式在封建的法权之下重新加以编制。

“方田之法：以东西南北各千步当四十一顷六十六亩一百六十步为一方。岁以九月，县委令佐，分地计量。据其方庄帐籍，验地土色号，别其陂原平泽，赤淤黑墟之类，凡几色。方量毕，计其肥瘠，定其色号，分为五等。以地之等均定税数。至明年三月毕，揭以示民。仍再期一季，以尽其词。乃书户帖，连庄帐付之，以为地符。均税法，以县租额税数〔为限〕。毋以旧收蹙零数均摊，〔如米不及十合而收为升，绢不满十分而收为寸之类，今不得其数均摊增展，致溢旧额。〕于原额外辄增数者，禁之。若丝棉紬绢之类，不以桑柘有无，止以田亩为定，仍豫以示民，毋胥动以浮言，辄有斩伐。荒地以见佃为主，勿究冒佃之因。若瘠鹵不毛，听占佃，众得樵采，不为家业之数。众户(“户”，宋史卷一七四食货志作“所”)殖〔食〕利，山林、陂塘、道路、沟河、坟墓、荒地，皆不许税。诡名挟佃，皆合并改正。

“凡田方之角，有埤，植以野之所宜木。

“有方帐，有庄帐，有甲帖，有户帖。其分烟析生，典卖割移，官给契，县置簿，皆以今所方之田为正。”(续资治通鉴长编卷二三七，〔 〕内文字据宋史食货志校补。)

从上引条約，可以看出下列四点：（一）通过方田，确定民戶的土地占有情况，占得多，占得少，是肥田，是瘠田，是平原，是陂澤，都經法律加以規定。这就可据以定戶等。而戶等則为收租賦，散青苗錢、募役錢的根据。續长編紀事本末卷七三引旧录曰：“稅役不均久矣，富者輕，貧者重，故下戶日困。先帝（神宗）愍焉，立法以方之。其法詳悉，繇役无偏重之患。”故方田均稅法的推行，更有利于青苗、募役法的推行。（二）通过方田均稅法，企图核实土地占有情况，糾正大族巨室詭名挾佃的情况，企图打击豪族官戶等品級性地主逃稅免稅的特权。（三）承認土地占有的实际情况，承認土地的典卖割移，只均稅而不均田，这是改良主义的最本質的說明。实际上，在均稅均役的条件下，更有利于上三等里乡村富戶的土地兼并。方帳、庄帳、甲帖、戶帖，当为后世賦役黃册和魚鱗册的濫觴。蔡京言：“方为之帳，而步亩高下丈尺不可隱；戶給之帖，而升合尺寸无所遺。”可見方帳指的是土地占有情况，戶帖指的是租賦負擔情况。方帳如此，則庄帳可知；戶帖如此，則甲帖可知。（四）北魏历唐以来，均田制的遺迹，至此扫除干淨，即令国家征收絲綿紬絹，也跟农家是否种桑完全不发生关系，桑田跟露田的界限泯滅了。

周官新义卷六，“大司徒之职，掌建邦之土地之图，与其人民之数，以佐王安抚邦国。”王安石訓释道：

“即天下土地之图，大司徒合而图之。掌土地之图，則土会、土宜、土均之法可施，王国之地中可求，邦国之地域可制。掌人民之数，則地守、地职、地貢之事可令，万民之卒伍可会，都鄙之室数可制，夫然后可以佐王安抚邦国。”

又訓释“各从其野之所宜木”，說道：

“各从其野所宜木，則新厖欲有所植，不謀而知其土壤所宜，公上欲有所斂，不視而見其木所出。”

周礼詳解申說：“辨其山林、川澤、丘陵、坟衍、原隰之名物”道：

“辨山林、川澤、丘陵、坟衍、原隰之名物，……名所以命其土，物所以色其土。”（周礼詳解卷九）

袭用周礼的話是托古改制的作法，問題在于所謂“名物”。通过土地占有形式的法律規定，使最高地主的皇权施行于全国，通过戶口的掌握，使劳动力都受国家的控制。命其土的“名”是占有形式的法律規定；色其土的“物”是实物地租形态的規定。这是因了宋代皇权相对薄弱的情况而制訂的一种有利绝对皇权和庶族地主的政策。

（五）均輸法和市易法

熙宁二年（公元一〇六九）七月，立淮、浙、江、湖六路均輸法。

文集卷七十乞制置三司条例云：

“窃觀先王之法，自畿之內，賦入精麤，以百里为之差，而畿外邦国，各以所有为貢。又为經用通財之法以懋（賈）迁之。其治市之貨財，則亡者使有，害者使除。市之不售，貨之滯于民用，則吏为斂之，以待不时而买者。凡此，非專利也。盖聚天下之人，不可以无財，理天下之財，不可以无义。夫以义理天下之財，則轉輸之劳逸，不可以不均，用度之多寡，不可以不通，貨賄之有无，不可以不制，而輕重斂散之权，不可以无术。今天下財用，窘急无余，典領之官，拘于弊法。內外不以相知，盈虛不以相补。諸路上供，岁有定額，丰年便道，可以多致，而不敢不贏；年俭物貴，难于供备，而不敢不足。远方有倍蓰之輸，中都有半价之鬻。三司发运使按簿書促期会而已，无所可否增損于其間。至遇軍国郊祀之大費，則遣使剗刷，殆无余藏，諸司財用事往往为伏匿，不敢实言，以备緩急。又忧年計之

不足，則多为支移折变以取之。民納租稅，数至或倍其本数。而朝廷所用之物，多求于不产，責于非时。富商大賈，因时乘公私之急，以擅輕重斂散之权。臣等以謂发运使总六路之賦入，而其职以制置茶盐礬稅为事，軍儲国用，多所仰給。宜假以錢貨，繼其用之不給，使周知六路財錢之有无，而移用之。凡采买稅斂上供之物，皆得徙貴就賤，用近易远。令在京庫藏，年支現在之定数，所当供办者，得以从便变卖，以待上令。稍收輕重斂散之权，归之公上，而制其有无，以便轉輸、省勞費、去重斂、寬农民，庶几国用可足，民財不匱矣。……”

王安石的均輸思想，主要是：“收輕重斂散之权，归之公上”，使富商大賈，不能操縱物資和物价。国家財用所需，人民貢賦所出，发运使有权就便購置運輸。这种思想，在嘉祐五年（公元一〇六〇年）所作的度支副使厅壁題名記，已露其端倪：

“夫合天下之众者財，理天下之財者法，守天下之法者吏也。吏不良，則有法而莫守；法不善，則有財而莫理。有財而莫理，則阡陌閭巷之賤人，皆能私取予之势，擅万物之利，以与人主爭黔首，而放其无穷之欲。非必貴强桀大而后能如是。而天子犹为不失其民者，盖特号而已耳。”（文集卷八二）

其后，六路均輸，由薛向領之，一时豪商大賈，皆疑而不敢动。反对的人，以为均輸法“不免夺商賈之利”。其实，均輸法斗争的对象，只是豪商大賈，对小商贩，則利其流通財貨。王安石在答韓求仁書里說明其道理：

“制商賈者恶其盛，盛則人去本者众。又恶其衰，衰則貨不通。故制法以权之。”（文集卷七二）

这里，說的虽是对商賈征稅的問題，但是反映王安石对豪商大賈与小商贩的政策是不同的。均輸的效果如何，貫徹若何，史无明

文。宋史食貨志謂“均輸后迄不能成”，这是事实。后来市易法的推行，基本思想，跟均輸法相同。

周礼大司徒：“以土均之法，辨五物九等，制天下之地征，以作民职，以令地貢，以斂財賦，以均齐天下之政。”王安石訓释道：

“民职、地貢、財賦，則有政矣。然远近多寡之不均，先后緩急之不齐，非政之善，于是乎以均齐天下之政。”（周官新义卷六）

周礼詳解申其义道：

“封略之内，莫非王土，其生出之宜否，物产之有无，道里之远近，貢賦之多寡，非有法以均之，則不足以正之。此土均之法所由立也。”（周礼詳解卷九）

于此，可見均輸法的法意还是从絕對皇权的土地所有制的利益出发的。这种完整的对土地和戶口的編制，在封建制社会是一种烏托邦。

熙宁五年（公元一〇七二年）三月丙午，詔置市易务于京师。先是，有魏繼宗者，自称草澤，上言：

“京师百貨所居，市无常价，貴賤相傾，或倍本数。富人大姓，皆得乘伺緩急，擅开闔斂散之权。当其商旅并至而物来于非时，則明抑其价使极賤，而后爭出私蓄以收之。及舟車不繼而京师物少，民有所必取，則往往閉塞蓄藏，待其价昂貴而后售，至取数倍之息。以此外之商旅无所牟利，而不願行于途；内之小民，日愈朘削而不聊生。其財既偏聚而不泄，則国家之用，亦尝患其窘迫矣。古人有言曰：富能夺貧能与，乃可以为天下。則当此之时，岂可无术以均之也。”

“况今權貨务自近岁以来，錢貨实多余积，而典領之官，但拘常制，不务以变易平均为事。宜假〔所积〕錢別置常平市易

司，擇通財之官以任其責，仍求良賈為之輔，使審知市物之貴賤。賤則少增價取之，令不至傷商；貴則少損價出之，令不至害民。出入不失其平，因得取余息以給公上，則市物不至于騰踊，而開闔斂散之權不移于富民。商旅以通，黎民以遂，國用以足矣。”（續長編卷二三一熙寧五年三月丙午條。〔 〕內文字，據宋會要稿校補。）

丙午詔：

“天下商旅，物貨至京，多為兼并之家所困，往往折閱失業。至于行舖稗販，亦為〔較固〕取利，致多窮窘。宜出內藏庫錢帛，選官于京師置市易務，〔商旅貨物滯于民而不受者，官為收買，隨抵當物力多少，均分除請，納限納錢出息。〕其條約委三司本司詳定以聞。”（同上）

于是中書奏：

“古通有無，權貴賤，以平物價，所以抑兼并也。去古既遠，上無法以制之，而富商大室，得以乘時射利。出納斂散之權，一切不歸公上。今若不革，其弊將深。欲在京置市易務，監官二，提舉官一，勾當公事官一。許召在京諸行舖牙人，充本務行人牙人。

“內行人令供通己所有，或借他人產業金銀充抵當，五人以上充一保。遇有客人物貨出賣不行，願賣入官者，許至務中投賣。勾行牙人，與客人平其價，據行人所要物數，先支官錢買之。如願折博官物者亦听，以抵當物力多少，許令均分除請。相度立一限或兩限，遂納價錢，若半年納，即出息一分，一年納，即出息二分，已上并不得抑勒。”

“若非行人見要物，而實可以收蓄變轉，亦委官司折博收買，隨時估出賣，不得過取利息。”

“其三司庫务年計物，若比在外科买，省官私煩費，即亦一就收买。”（同上）

据会要稿第一百三十九册食貨三十七，“諸司科配，州县官私煩扰，民被其害，悉罢之。”自是諸州上供簾席黃蘆之类六十色，悉令計直，从民願鬻者市之以給用。（宋史卷一八六食貨志）

根据以上文献，可知置市易法的目的，就在：（一）政府操开闢斂散之权，通有无，权貴賤，以平物价；（二）抑富商大室的兼并，使四方商旅以貨物至京师，不至折閱失业，使小本經營的行舖稗販，不至穷窘；（三）同时，罢去諸司向州县科买扰民，改从市易务买取。总的精神，是从富商大室手里把籠取貨物、操縱物价的权拿过来，归之政府。后来，京师大姓多止开質庫，市易摧兼并之效可見。

由于富商大室里面，也包括皇室宗亲在內，因此市易法遭到的攻击很多，甚至导致熙宁七年王安石的第一次罢相。

周官司市：“司市，掌市之治教政刑量度禁令。以次叙地分而經市，以陈肆辨物而平市，以政令禁物靡而均市，以商賈阜貨而行布，以量度成价而征續，以質剂結信而止訟，以賈民禁伪而除詐，以刑罰禁讎而去盜，以泉府同貨而斂賒。”周礼詳解申其义道：

“致天下之民，聚天下之貨，使之懋迁有无，阜通貨賄者，莫大于市。然利之所在，民所竞趋，倘无官以司之，則智詐愚，勇陵弱，攘夺誕慢，决性命之情以爭，无所不至矣。先王由是設官以司之。……”

“市之不售，与貨之滯于民用者，而公不为之买；方貨之不足，而公不为之貨；則盈虛无以相补，有无不能相資，兼并豪强于是得以乘其弊而困民矣。乘其弊而不售，賤而买之，則民将有不偿本之事。乘其物不足，貴而價之，則彼或取之以十倍之利。如是，則开闢斂散之权，将屬于豪商大賈之家，非仁政之

均也。先王由是以泉府同貨而斂賒。凡市之不售、貨之滯于民用者，則以其價買之，此所以斂之也。物揭而書之，以待不時而買者，各从其抵而予之，此所以賒之也。……則民无賤賣之患矣。……則民无貴價之患矣。如是，則開闔斂散出于一人，而虛實有无通乎上下。……先王所以紓民阨，阜邦財，使兼并豪強者不得作。市之大政，于是乎在。”（周禮詳解卷一四司市）于此，可以窺知市易法的法意也是在于打击豪強，而崇張皇權。

从王安石的新學和新法，繙釋王安石的政治思想，比較突出的是下列四點：

首先，是巩固专制主义皇權的問題。王安石完全承認封建社會的階級統治和階級壓迫是合理的，并積極地為之說教。他說：

“以賢治不肖，以貴治賤，古之道也。”（文集卷六三諫官論）

“易制者魚也，民之象也，小人女子之象也。”“虎豹剛健，君子大人之象也。”“臣以順承君者也。”“僕，卑以順也。”（文集卷六三易泛論）

在統治階級里，君主有絕對的權力，超乎一切之上，甚至比之于神天。他說：

“執常以事君者，臣道也；執權以御臣者，君道也。三德者（作福、作威、玉食），君道也，……以其侔于神天也。……三德者，君之所獨任，而臣民不得僭焉者也。”（文集卷六五洪範傳）
专制主义的皇權，體現在對人民的絕對控制。在皇權、貴勢、農民的三角鬥爭里，皇帝應該巩固地掌握人民，不許貴勢之家與人主爭黔首。只有皇帝，才有開闔斂散之權。他說：

“收輕重斂散之權，歸之公上。”（文集卷七〇乞制置三司條例）

“誠能御輕重斂散之权，而禁因緣之奸，則何恤于經入之不足。”（文集卷四九寬郵民力制）

“富貲役貧，豪杰兼众，使之則怨，作之則惧，則非所以馭其众也。”（周官新义卷一，以八則治都鄙）

“蓋上失其柄，則人以私义自高，而爵不足以貴之；以專利自厚，而祿不足以富之；取予自恣也，則不待王幸之而后予；生杀自恣也，則不待王福之而后生；有行，或以忤貴勢而廢誅；有罪有过，或以朋比奸邪而見置。則当何以馭其臣哉！”（周官新义卷一，以八柄詔王馭群臣）

在新法里，对大官僚、大地主、大商人特权的打击，都有不許“与人主爭黔首”的意义。青苗法排挤了豪族地主的高利貸，募役法强迫形势戶出助役錢，方田均稅法打击了大地主的伪冒和免稅特权，均輸和市易打击了豪商大室对物資和物价的操縱垄断。这都有巩固皇权的作用。

第二，是所謂保民常产問題。周官新义卷一，訓释大宰之职，掌建邦之六典，說道：

“事典事职，皆以富邦国。盖事典之为書，事官之为职，以富邦国而已。事典以生万民，事职以养万民。盖事典之为書，以生万民而已；事官之屬，以其职推而行之，然后有以养万民也。”

周官新义卷一，訓释治官之屬，說道：

“卿之字……从皂，黍稷之气也。黍稷地产，有养人之道。……胥之字……从肉……肉則以其亦能养人。……卿从皂，胥从肉，皆以养人为义，則王所建置，凡以养人而已。”

設官置吏，提出养万民、生万民問題，提出养人問題，掩盖了国家的階級压迫的本質，但是王安石的話是对統治階級說的，因此，在官

僚、豪族地主兼并掠夺小生产者和压制有物力的乡户的条件下，起了保护小生产者、保护有物力的乡户的作用。所谓“养万民”，“生万民”，“养人”，基本问题在保庶民之常产，使他们富有，这里，客观上指的是无特权身份的庶族地主。

“先王建万国，亲诸侯，使小事大，大比小。有相侵者，方伯连师治而正之。是以诸侯不失其分地，而庶民保其常产。”

(诗义十亩之間小序注)

“以田里安阡者，出则輦作于田，入则族息于里。不授之以田使其作，无以耕；不授之以里使其息，无所居；非所以安之也。授以田，则彼得以安其耕；授以里，则彼得以安其居。及其西成，则百室盈而妇子宁，及其改岁，则嗟妇子而入室处，又安有不安之阡乎？”(周礼詳解卷一五遂人)

“凡正人之道，既富之然后善。……为政于天下者，在乎富之善之。”(文集卷六五洪範传)

續通鑑長編卷二百四十，記王安石批評神宗的話，亦反映王安石對統治者和被統治者的基本矛盾之關心：

“天命陛下為神明主，殿天下士民使守封疆，衛社稷，士民以死徇陛下不敢辭者，何也？以陛下能為之主，以政令均有無，使富不能侵貧，疆不得凌弱故也。今富者兼并百姓，乃至過于王公，貧者或不免轉死溝壑。陛下無乃于人主職事有所闕，何以報天下士民為陛下致死？”(熙寧五年十一月戊午條)

為了調和階級矛盾，君必須蔭庇其民。對“不足以自存”的民，應該有所哀矜。在詩義里，有好幾處表達了這種思想：

“宣王之民，勞者勞之，來者來之，往者還之，擾者定之，危者安之，散者集之。”(鴻雁小序)

“民皆离散而不安其居，必矜之甚深，哀之甚切。不尔，則

无告之民，不足以自存矣。”（鴻雁之三章）

“王失德剝喪，无以蔭庇其民。”（桑柔之首章）

“餅，譬則民也；鬯，譬則君也。餅之罄，則鬯之耻；民之穷，則君之羞。”（蓼莪之三章）

实际上，餅之罄，必然逼得鬯也非罄不可。“民之穷，則君之羞”，是一种美化的說法。正是民之穷，才使君丧失了剝削的来源。但是，在貴势兼并的条件下，說“民之穷則君之羞”，正显示出皇权与豪权的矛盾。

据王安石說，豪富掠夺，人民生活貧困，蕩析离散，則將輕去其王。看来他是想对封建的等級制有所改变，来調和階級矛盾。

“仳仳者有家，而藪藪者方且有祿未艾也，而民反无祿。”（詩義正月之卒章）

“民有欲无主乃乱。……王不能义而民无所得祿，則释王而从祿于他。烏之为物，唯能食己，則止其屋，民之从祿，特如此矣。”（詩義正月之三章）

“民蕩析离散，无复生理，故如彼棲草也。”（詩義召旻之四章）

这样，就到了农民战争的边緣，王的所謂受天明命，也就破产了。

“商之子孙，侯服于周，則以天命靡常故也。天尝命商，使有九有之师矣，今从服于周，所謂靡常也。”（詩義文王之五章）

“天命艰难，不可保恃如此。則後王宜以殷为监也。”（同上六章）

为了巩固統治，保証人民的一定的生活，王安石提出“損有余以补不足”，“哀多益寡”的主张。他說：

“君子以哀多益寡，称物平施，順天休命。”（文集卷六五易象論解）

“損有余以补不足，天之道也。”（文集卷七八与孟逸秘校手書四）

在不否定貧富区分的条件下，发富室之藏，以恤貧民，这是一种改良主义的想法。

第三，是生財理財問題。对北宋政府面临的財政經濟困难，王安石提出积极的生財、理財的主张。他說：

“因天下之力，以生天下之財；取天下之財，以供天下之費。自古治世，未尝以不足为天下之公患也，患在治財无其道耳。今天下不見兵革之具，而元元安土乐业，人致己力生天下之財，然而公私常以困穷为患者，殆以理財未得其道，而有司不能度世之宜而通其变耳。誠能理財以其道而通其变，臣虽愚，固知增吏祿不足以伤經費也。”（文集卷三九上仁宗皇帝言事書）

“方今之所謂穷空，不独費出之无节，又失所以生財之道故也。富其家者資之國，富其國者資之天下，欲富天下則資之天地。”（文集卷七五与馬运判書）

生財的途径，是因天下之力，即利用所有的劳动力进行生产；資之天下，即利用自然。因天下之力，資之天地，二者結合，則天下富。这里，就牵涉到劳动力和劳动時間的保証問題，王安石說，應該“閔仁百姓，无夺其时，无侵其財，无耗其力”（文集卷四十九寬恤民力制）。“少长而有为也，莫不有富之道，得其常产則富矣。……得其常性，又得其常产，而繼之以毋扰，則康宁矣。”（文集卷六五洪範传）

理財的途径，是抑止兼并，收輕重斂散之权，归之公上。“去重斂，寬农民，庶几国用可足，而民財不匱。”（文集卷七〇乞制置三司条例）王安石說：

“聚天下之人，不可以无財，理天下之財，不可以无义。夫

以义理天下之財，則轉輸之勞逸不可以不均，用途之多寡不可以不通，貨賄之有无不可以不制，而輕重斂散之权不可以无术。”(同上)

王安石認為“狗彘食人食則檢之，野有餓莩則發之，是所謂政事。政事所以理財，理財乃所謂义也。一部周礼，理財居其半”(文集卷七三答曾公立書)。新法，基本上都是生財、理財的办法。新法推行的結果，到元丰年間，的确也相对地发展了生产，使国家財富比較充盈。

“水滿陂塘谷滿篝，漫移蔬果亦多收，神林处处传箫鼓，共賽元丰第二秋。

湖海元丰岁又登，稻生犹足暗沟塍，家家露积如山壠，黄发咨嗟見未曾。”(文集卷二七歌元丰五首之一、三)

“歌元丰，十日五日一雨风。麦行千里不見土，連山沒云皆种黍，水秧綿綿复多稌。龙骨长乾挂梁杙，鱗魚出网蔽洲渚，荻笋肥甘胜牛乳，百錢可得酒斗許。虽非社日长聞鼓，吳兒蹋歌女起舞，但道快乐无所苦。……”(文集卷一后元丰行)

到神宗末年，府庫积余了大量財物，內帑五十二庫，全滿了。陆佃記載这种情况說道：

“(神宗)常惋憤敌人倔强，久割据燕，慨然有恢复之志。聚金帛內帑，自制詩一章曰：‘五季失图，檢犹孔熾。艺祖造邦，思有惩艾，积帛內帑，几以募士。曾孙承之，敢忘厥志。’每庫以詩一字目之。既而积儲如丘山，屋尽溢不能容。又別命置庫增广之，賦詩二十字，分揭其上，曰：‘每虔夕惕心，妄意遵遺业，顧予不武姿，何日成戎捷。’其規模宏远如此。迨元丰間，年谷屡登，积粟塞上，盖数千万石。而四方常平之錢，不可胜計。余財羨澤，至今蒙利。”(陶山集卷一神宗皇帝实录叙論)

第四，是对契丹和西夏的斗争问题。王安石主张积蓄力量，对契丹和西夏展开不妥协的斗争。保甲、保马法的推行，军器监的设置，都收到强兵的积极效果。

一千年来王安石在中国历史上的地位，好象一个谜似的，为人们所不理解。封建的学者把他看做“天变不足畏、祖宗不足法、人言不足恤”的异端；而资产阶级学者则把他捧到天上，好象在千年前他就是为一个资本主义世界设计的大人物。历史主义的研究，必须打破前人的歪曲，揭开被封建学者的偏见所记载的史实面目，撕去王安石由主观幻想出发的一套复古臆说，进而从阶级分析，总结他的思想实质，发掘他的哲学思想以至社会思想的唯物主义和进步的传统。这是马克思主义者对待历史人物的态度。正如列宁所指出的，王安石所依据周礼幻想的古代井田式的“国有化”是不能实现的，但他是一位中世纪进步的改革家。

第十章

北宋唯心主义道学的形成

第一节

北宋道学产生的社会根源

“道学”是与王安石“新学”同时兴起的对立的学派。北宋道学的代表人物，按照朱熹較早的意見，是周敦頤、程顥、程頤、邵雍、张載、司馬光等“六先生”（朱子大全卷八五六先生画像贊）；但朱熹在乾道九年（公元一一七三年）所撰叙述“道統”的伊洛渊源录，因了洛学的門戶之見，又将司馬光除去，所余五人即所謂北宋五子。

上述北宋道学的“六先生”都是并世之人，他們互相之間存在着极密切的政治上和学术上的关系，这是人們所熟知的；但道学为什么在北宋后期兴盛起来，这五、六位人物又何以同声相应，同气相求，对于这个重要的問題，封建的和資产階級的学者們是不願也不能作出正确的回答的。

朱熹以下正統的道学家每每以此归功于天命，說什么“五星聚奎，伊洛鍾秀”，“周程张邵五子并时而生，又皆知交相好，聚奎之占可謂奇驗”（宋元学案百源学案附黄百家語），这种占星术的迷信的說法，显然只能表現出封建学者的階級偏見。

近代資产階級的学者們，对道学的本質作了形形色色的粉飾，馮友兰和賀麟就是其中最明显的例子。馮友兰为了給他的反动的

“新理学”寻找“道統”的根据，把道学描繪为中国哲学的正宗。他极力鼓吹道学是統一了“高明与中庸的对立”，是极高的“天地境界”（新原道第九章道学），而自命为“接着”宋明理学的“新統”。同样的，賀麟也說“儒家之理学为中国之正宗哲学”，主张“以西洋之正宗哲学发挥中国之正宗哲学”（儒家思想的新开展，見儒家思想新論第六頁）。資产階級学者中間有些人在四十年代高倡所謂“新儒学”，正是企图在殭死了的“道統”上粉飾以帝国主义沒落时代的唯心主义哲学，来抗拒馬克思主义真理，以期从思想战綫上維護正在崩潰的国民党反动統治。这些对道学的吹捧，今天还遺留有一定的影响，甚至想用別的花招使之死灰复燃。因此，对道学产生的社会根源和历史意义在这里作較詳細的分析，是十分必要的。

在上章中，我們曾說明过北宋庆历以后学风的变化。王应麟首先指出王安石的“新学”的作用，他說：

“自汉儒至庆历間，談經者守故訓而不凿；七經小传出而稍尚新奇矣；至三經新义行，視汉儒之学若土梗。”（困学紀聞卷八）

以义理之学取代汉唐以来的笺注經学，是宋代的一般趋势。然而在义理之学的形成之中，却伴随着新旧党的政治斗争，同时也发生了唯物主义和唯心主义的两条路綫的斗争。唯物主义的代表者以新党王安石为首，唯心主义的代表者以旧党司馬光、二程等为首。如上引王应麟的話，解經新义是始于王安石的“新学”；而“道学”从思想内容和实質来看，便与“新学”針鋒相对，树起了敌对的旗号。神宗元丰二年（公元一〇七九年），二程已說：

“今异教之害，道家之說則更沒可關，唯释氏之說衍蔓迷溺至深，……然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学，……如今日却要先整頓。介甫之学坏了后生学者。”（河南

程氏遺書第二上)

二程的弟子楊時（龜山）在哲宗元祐元年與吳國華書中更明白說出：

“某于程氏之門，所謂過其藩而未入其域者也，安敢自附為黨與以攻王（安石）氏學？夫王氏之學，其失在人耳目，誠不待攻，而攻之者亦何罪耶？”（楊龜山先生集卷一七）

按楊時恰是程門第一個全面攻擊王學的“靈利高才”。從這些話中可以知道，程門“道學”和王安石派的“新學”是水火不相容的。

這裡，首先研究一下新舊黨的政治鬥爭。

宋神宗以後，代表庶族的新黨和代表豪族的舊黨之間即展開了尖銳的鬥爭，在思想戰綫上的反映即“新學”和“道學”的迭相崇黜。

王安石在熙寧變法時，為了推行新法，於執政之初，首先改革科舉與學校制度，並修頒三經新義，“一時學者莫不傳習，有司純用以取士”。

舊黨程顥當時即上疏，根據封建的等級制度的法律虛構，指斥新政為“用賤陵貴，以邪妨正”（續資治通鑑長編卷二一〇），政治鬥爭的尖銳已達極點。王安石為了貫徹新法，不得不採取嚴厲措施，於是在該年（熙寧三年，公元一〇七〇年）四月戊辰貶舊黨呂公著知穎州，己卯貶趙抃知杭州，程顥權發遣京西路提點刑獄，壬午貶張戢知公安縣。只有張載未被貶逐，但他“益不安，乃謁告西歸”（行狀）。熙寧十年，張載被召還館，同知太常禮院，該年冬，他又再次辭職。

在熙寧時代，王安石好象把舊黨打下了政治舞台，但實際上舊黨政治集團的陣營依然未受動搖。

舊黨代表人物被貶逐後，大多退居洛陽。這一點是理解當時

政治斗争的一个重要的侧面，也是理解“道学”何以在伊洛兴起的關鍵，我們必須在下面着重地作些說明。

洛阳自唐以来便是豪貴勢力的中心。北宋蜀党的李格非曾撰有洛阳名园記，說：

“洛阳之盛衰者，天下治乱之候也。方唐貞觀開元之間，公卿貴戚開館列第于東都者，号千有餘所。及其乱离，繼以五季之酷，其池塘竹樹，兵車蹂踐，廢而為丘墟；高亭大榭，烟火焚燒，化而為灰燼；與唐共滅而俱亡者，無餘家矣。予故曰：園囿之興廢者，洛阳盛衰之候也。……嗚呼！公卿大夫高進于朝，放乎以一己之私自為，而忘天下之治，忽欲退享此，得乎？唐之末路是矣。”

李格非的這篇名文指出了洛阳一直是公卿豪貴聚居之地，而豪貴園邸的興廢正是與其政治地位的盛衰分不開的，同時借唐喻宋，還預見了北宋的復亡。名園記所對宋代園邸的描寫，其中就包括舊黨富弼、文彥博、司馬光、呂公著等人的貴族生活及其政治活動。

北宋時代的大家世族豪貴顯官，照例要在洛阳設置園宅。司馬光送李公明序（溫國文正司馬公文集卷六五）所記李公明，少為丞相子，長為台閣顯官，諸子為九卿牧守，而特以“洛阳佳園宅”為稱。蘇轍洛阳李氏園池詩記（欒城集卷二三）所記李侯是家世名將，“既得謝居洛阳，引水植竹，求山谷之樂，……則雖洛阳之多大家世族，蓋未易以園囿相高也。”這樣的例證是不勝枚舉的。蘇轍在游景仁（范鎮）東園詩中曾這樣描繪洛阳的景色：

“鄰家并侯伯，朱門掩芳菲，畦花被錦綉，庭檜森旌旗，華堂洵金碧，疊觀凝烟霏，仿佛象宮禁，蕭條遠喧卑。”（同上卷七）

司馬光退居洛阳共十五年，程顥被貶後也回到洛阳。文彥博、

富弼、司馬光、呂公著、程顥等人都集中于洛阳，决不是不問政治的，相反的，他們儼如一个在野內閣，仍然策謀計議，爭取士大夫，俟机而动。司馬光“居洛十五年，天下以为真宰相”，当即此义。富弼“在洛阳，多以手疏論天下大利害，皆大臣之所不敢言者”（邵博聞見后录卷二四）。据邢恕追述，程顥“既不用于朝廷，……居洛几十年，……在仕者皆慕化之，从之質疑解惑；閭里士大夫皆高仰之，乐从之游；学士皆宗师之，講道劝义。……于是先生身益退，位益卑，而名益高于天下”（伊洛渊源录卷二）。这段話如果剖視其中的內容，也正說明了程顥的政治活动。封建統治階級認為“美談”的洛阳耆英会、同甲会、真率会等等，都是“名高望重”的豪貴的聚集，这里面的政治意义是不言自明的。

神宗朝在洛阳的旧党，資格最老的应推文彥博。他虽“穷貴极富”（宋史卷三一三本传），但与二程邵雍等关系非常亲切。我們如果以魏晉的品題来看这时在豪族圈子里的“名望”，居然名豪大族的遺风犹在，如富弼、呂公著、司馬光、程顥被品題于“四賢”之目，邵雍四賢吟：

“彥国之言鋪陈，晦叔之言簡当，君实之言优游，伯淳之言条暢。四賢洛阳之望，是以在人之上，有宋熙宁之間，大为一时之壮。”（击壤集卷一九）

二程同时也品題說：

“君实篤厚，晦叔謹严，尧夫放曠。”（河南程氏遺書第六）

北宋道學六先生，有位居人上的、具有族望的五人曾居于洛阳。

这里应指出，张載久居关中，在政治态度上和上面的人物有些不同。他保持着所謂关学的一些传统，沒有和洛学完全合流。

从这里所講的历史事实看来，北宋后期洛阳是旧党政治活动的策源地，而以洛阳为中心的豪族地主集团，就是道学产生的社会

基础。

到了哲宗元祐初高太皇太后听政时，旧党司馬光、呂公著起复，除在政治上立即貶逐新党外，也馬上下手撤除王安石所苦心經營的学制。元祐元年（公元一〇八六年）四月，司馬光請立經明行修科，“岁委升朝文臣各举所知，以勉励天下”（宋史紀事本末卷三八），进一步便利执政的旧党援引私人，树立党羽。五月，詔孙覿、顧临、程頤修立国子监太学生条制（續資治通鑑长編卷三八）。七月，司馬光奏立十科举士法。二年正月，呂公著“請禁主司不得以老庄書命題，举子不得以申韓佛書为学，經义参用古今諸儒說，毋得专取王（安石）氏。寻又禁毋得引用王氏字說。”四月，呂公著請复制科。至此，王安石在学制方面的改革就全被推翻了。

元祐初年，新学实际已成禁学，据記：

“元祐初，温公（司馬光）拜相，更易熙丰政事。荆公（王安石）在鍾山，亲旧恐伤其意，不敢告語。有举子自京师归，公問有何新事，对曰：‘近有指揮不得看字說。’公曰：‘法度可改，文字亦不得作乎？’”（曾慥高齋漫录）

“道学”对“新学”的攻击很明显地是当时政治斗争的一个組成部分，更确切地講来，这种学术攻击本身就是政治斗争。程頤曾強調說：“朝廷以道学、政术为二事，正自古之可忧者”（张載亦有此語），并不掩飾道学的政治作用。这一点，对于認識道学的历史意义是重要的。

了解了北宋新党和旧党的政治斗争的形势，我們再进一步研究旧党中道学家的社会身分和政治地位。

北宋道学家都在不同程度上隶属于旧党，在政治上代表着品級性的豪族地主的利益。关于此点，必須根据历史事实，作些詳細的說明。

在北宋道学“六先生”中，司馬光的政治活动是最明显的。如所周知，司馬光是旧党的領袖、新法的死敌。他在元祐执政时，亲自主持了复辟旧法的政治措施，实行文彥博所謂君权應該依靠士大夫，不应依靠人民的政策，保卫着所謂不能“用賤陵貴”的豪族地主的权益。王安石曾說：“終始謂新法为不便者，独司馬君实耳。”（邵伯温聞見前录卷一一）这是不容置疑的。

周敦頤表面上不象司馬光那样显明，因为他在北宋当代，在政治方面和学术方面都沒有很高的地位。周敦頤之于道学，犹如禅宗的达磨、道教南宗的张伯端，其崇高地位多出于后人追拟。但仔細考察周敦頤的政治經歷，也可以看出他与旧党的密切关系。

据潘兴嗣为周敦頤所撰的墓志，周敦頤自幼由舅父龙图閣学士郑向撫养，仁宗景祐时經郑向奏授洪州分宁主簿。庆历六年（公元一〇四六年），周敦頤知虔州时，程顥、程頤的父亲程珦摄通守事，“視其气貌非常人，与語，知其为学知道也，因与为友。……及为郎，故事当举代，每一迁授，輒以先生名聞。”（朱熹濂溪先生事状）二程向周敦頤問学，当在此时。

嘉祐元年（公元一〇三六年），周敦頤署合州判官事。在合州时，他与新法的首要反对者之一赵抃发生联系。据黄庭坚所記：

“赵公閱道（抃）号称好賢。人有恶茂叔（周敦頤）者，赵公以使者临之甚威，茂叔处之超然。其后乃悟曰：‘周茂叔天下士也！’荐之于朝，論之于士大夫，終其身。”（山谷別集卷上濂溪詩序）

可知周敦頤的政治措施深得赵抃的称賞。

神宗熙宁初年，吕公著也曾荐举周敦頤：

“正献公（吕公著）在侍从，聞茂叔名，力荐之，自常調除轉运判官。茂叔以启謝正献公云：‘在薄宦有四方之游，于高賢

无一日之雅。”（呂本中童蒙訓）

按此时赵抃正在中書，二人合力，就擢授周敦頤为广南东路轉运判官。熙宁三年，赵抃因疏击新法去位，出知杭州。六年，赵抃再尹成都，听到周敦頤因病去官，拜章乞留，朝命及門，周敦頤就死了。从嘉祐到熙宁，十七、八年之間，周敦頤始終受赵抃庇蔭。总之，周敦頤虽然官卑，但他与赵抃、呂公著、呂陶等人的深厚联系已足說明他是站在旧党的一面。

熙宁新法时代，曾在朝中任职的道学家，除司馬光外，还有程顥、张載和张戢。二程的家世历代仕宦，其曾祖程希振任尚書虞部員外郎，祖程迥贈开府仪同三司吏部尚書，父程珦最后以太中大夫致仕。程顥在熙宁时，經呂公著荐，授太子中允，权监察御史里行，“新法之初，首为异論”（伊洛渊源录卷二）。如程頤在所撰程顥行状中所說：

“荆公（王安石）淺行其說，先生（程顥）意多不合，事出必論列。数月之間，章数十上。尤极論者：輔臣不同心、小臣与大計、公論不行、青苗取息、卖祠部牒、差提举官多非其人及不經封駁、京東轉运司剝民希宠不加黜責、兴利之臣日进、尚德之风浸衰等十余事。”（同上）

熙宁二年至三年四月，程顥任御史八、九个月，极力反抗新法，著名的陈治法十事一疏就集中地表現了他与新法对立的政治主张。

程顥不仅在政治上与王安石相对立，而且在学术上也相排击。道学与新学的对立在这里可以看得很清楚。如邵伯温所說：

“荆公尝与明道（程顥）論事不合，因謂明道曰：‘公之学如上壁’，言难行也；明道曰：‘参政之学如捉风！’”（河南程氏遺書第一九）

程顥曾屡次在神宗面前譏評王安石新学，如：

“神宗問王安石之學如何，明道對曰：‘安石博學多聞則有之，守約則未也。’”

“〔明道〕昔見上，〔上〕稱介甫（王安石）之學，對曰：‘王安石之學不是。’上愕然，問曰：‘何故？’對曰：‘臣不敢遠引，止以近事明之。臣嘗讀詩，言周公之德云：公孫碩膚，赤鳥几几。周公盛德，形容如是之盛，如王安石，其身猶不能自治，何足以及此？’”（河南程氏遺書第二上）

程顥這種批評毫未涉及王安石學術的實質，而無理地牽扯到王安石的衣飾容儀，很象唐代黨爭中豪族地主的口吻。據高齋漫錄，文彥博在熙寧時曾用高腳椅子戲弄年少身矮的新進大理寺丞李察，這正可以代表豪族地主對新起的庶族的輕蔑。

由於看到新法勢在必行，程顥曾採取一種暫時容忍的陰險態度。熙寧初，青苗法的推行是黨爭的焦點，程顥在遭貶時却說：“以今日之患觀之，猶是自家不善從容，至如青苗，且放過又何妨？”這就是說應該保存舊黨的力量，俟機再起。他在回憶這一時期的政事時曾說：

“王介甫性狠愎，眾人以為不可，則執之愈堅。……使眾君子未與之敵，俟其勢久自緩，委曲平章，尚有聽從之理，則小人無隙以乘，其為害不至此之甚也。”（聞見前錄卷一五）

程顥的貶逐和張載、張戩的出朝是相聯系的。二張兄弟是二程的表叔。據呂大臨所撰張載的行狀，張載早年曾研習兵法及釋老之書，促使他轉向道學的是二程。程顥雖曾謙虛否認這一點，但張載受二程的影響是不可否認的。張載張戩當時在關中合稱“二張”。據說，“橫渠（張載）嘗語人曰：‘吾弟德性之美，有所不如，其不自假而勇于自屈，在孔門之列宜與子夏相后先。’及與之論道，曰：‘吾弟全器也，然論道而合乃自今始。有弟如此，道其無憂乎？’”

(宋元学案橫渠學案)可見關學中二張的學術思想，不完全如二程的關係，有相合的一面，也曾存在過不一致的一面。

張載未第時曾受文彥博延聘。程顥曾說：“顥接人多矣，不雜者三人：張子厚(載)、邵堯夫(雍)、司馬君實(光)。”(河南程氏遺書第二上)所以程顥向神宗推薦人材數十人，就以張載和程頤為首。熙寧二年(公元一〇六九年)，張載經呂公著薦舉入朝，除崇文院校書，據行狀記：

“既入見，上問治道，皆以漸復三代為對。上悅之，曰：‘卿每日見二府議事，朕且將大用卿。’先生謝曰：‘臣自外官赴召，未測朝廷新政所安，願徐觀旬日，繼有所獻。’上然之。

他日見執政(王安石)，執政嘗語曰：‘新政之更，懼不能任事，求助于子何如？’先生對曰：‘朝廷將大有為，天下之士願與下風。若與人為善，則孰敢不盡？如教玉人追琢，則人亦故有不能。’執政默然，而語多不合，浸不悅。”

可知張載的態度雖比較和緩些，但也是不願為新政服務的。

張戢就不甚相同了，他也在熙寧初入任御史，反對新法最為激烈，曾“章十數上”(伊洛淵源錄卷六行狀)。據河南程氏遺書第二上的記載，王安石當時以青苗法是否實行決定去就，程顥與孫覺了解到神宗意祖王安石，本來是準備迂迴一時的，只是由於張戢在中書“大悖”，新舊兩黨於是歸於決裂。按照司馬光溫公日錄，這件事的經過是這樣的：

“張戢為監察里行，請罷條例司，因詣中書，極陳其事，辭氣甚厲。介甫(王安石)以扇掩面而笑。戢怒曰：‘參政笑戢，戢亦笑參政所為事耳！豈惟戢笑，天下誰不笑之者？’陽叔解之曰：‘察院不須如此。’戢顧曰：‘只相公得為無過邪？’退而家居，申台不視事而待罪。”(伊洛淵源錄卷六引)

邵雍是另一类型的人物，他的特点是从未在政治舞台上粉墨登場。仁宗嘉祐时，王拱辰曾推荐他；神宗熙宁初，吕公著、祖无择、吴充也曾加以荐举。富弼曾屡次举荐邵雍，但为王安石所沮（聞見前录卷一八）。我們必須指出，邵雍所以不仕，“称疾不之官”，决不是由于宁靜澹泊，而是因为他以隱逸的身分居住洛阳有其特殊的便利。邵雍在詩中說：“居洛八九載，投心唯二三，相逢各白首，共坐多清談”（击壤集卷一閑吟四首之一），决非真实的情况。实际上邵雍經常奔走于豪貴之門，甚至“其家妇姑妯娌婢妾有爭竞，經时不决者，自陈于前，先生（邵雍）逐一为分別之，人人皆得其懽心，于是酒肴竞进，饜飫数日，复游一家”（馬永卿嬾真子，亦見聞見前录卷二〇），这正是門前食客的生活。嘉祐时，王拱辰給他修屋，富弼給他买园；熙宁时，行买官田法，司馬光等二十余家替他买下“七千余步平流水”的大宅园。因此，邵雍的“安乐窩”，宅契是司馬光戶名，园契是富弼戶名，庄契是王拱辰戶名，借以避免科調（聞見前录卷一八）。由此可見，邵雍“隱居”洛阳，其实是由世家豪族供养，他热爱地租并不下于其他豪族。

翻閱邵雍的詩集，馬上可以發現他与旧党諸人的密合无間。例如邵雍賦安乐窩中好打乖吟，和詩者就有富弼、王拱辰、司馬光、程顥、呂希哲等七人。因此，邵雍在政治見解上站在旧党一面，是毫不足怪的。据邵伯温記，邵雍和第一个反对王安石的呂誨友善，呂誨赴召时，邵雍与論天下事，“无一不如所言者”。邵伯温还提到，新法初行时，一些旧党官吏“欲投劾而归，以書問康节先公（邵雍），康节先公曰：‘正賢者所当尽力之时，新法固严，能寬一分，則民受一分之賜矣，投劾而去何益？’”（聞見前录卷一九）这种策划和程顥是相似的。

击壤集中很多是譏評新法的政治詩。例如和富弼的一首詩中

說：“盃觴限新法，何故便能傾？”（卷九）又如聞見前錄卷二十所載題枕屏詩，諷刺新政為“兒戲”。卷十六的毛頭吟“忧国心深为爱君”和卷三的秋忆三十六首中“国命在乎民”二首也都是這一類的影射詩。總之，邵雍的臍帶是牢牢生附在豪族的基盤上的，正如他的知幸吟所老實說出的：

“鷄職在司晨，犬職在守禦，二者皆有功，一歸于報主。我飢亦享食，我寒亦受衣，如何無纖毫，功德補于時？”（击壤集卷九）

事實上這位冒名“官戶”而衣食于主人的邵雍，確實盡了他對於豪族的“鷄犬”“報主”的力量。

以上所述着重在神宗朝。從神宗到哲宗，庶族與豪族的鬥爭有兩個轉折。元祐初，太皇太后高氏听政，起復司馬光呂公著等舊黨，廢棄新法，皇權與豪族結合起來，是第一次轉折；元祐八年（公元一〇九三年），哲宗親政，重新由章惇蔡卞等新黨執政，是第二次轉折。元祐元年至八年舊黨執政時期，一時豪族代表人物紛紛上台，政治上的洛黨和道學中的洛學即完成於這一時期，而程頤便是這兩方面的實際領袖。

舊黨復辟時，熙寧道學的領袖程顥、邵雍都已死了。程顥的死對於舊黨是一大損失。司馬光、呂公著執政後，曾立即召程顥為宗正丞，“執政日須其來，將大用之，訃至京師，諸公人人嘆嗟，為朝廷惜”（伊洛淵源錄卷二邢恕語）。邵伯溫說如果程顥不死，在元祐時名位必與范純仁相等，是可信的。此後，程顥的地位便由程頤來代替了。

程頤在元祐以前並沒有較高的政治地位，但他早已為呂公著等所重視。英宗時，呂公著曾上疏請對程頤“不次旌用”（呂申公家傳，年譜引）。神宗時，程頤在舊黨中已享有很高聲望，文彥博、富

弼、司馬光、呂公著和范鎮等对他都很尊礼(馮忠恕涪陵紀善錄)。
元丰八年(公元一〇八三年)十一月，哲宗刚刚嗣位，新起的旧党領袖司馬光、呂公著以及王岩叟、朱光庭等就同时举荐程頤，授汝州团練推官，充西京国子监教授。元祐元年(公元一〇八六年)閏二月，程頤至京师，除秘書省校書郎，随即召对，授崇政殿說書，八月又差兼判登聞鼓院。象程頤这样的直上青云，在宋代还是罕見的，也正說明旧党对他的殷切期望，故起用誥詞說：“孔子曰：‘举逸民，天下之民归心焉’，吾思起草茅岩穴，以粉澤太平，……故加以爵命，起尔为洛人矜式。”(葉紹翁四朝聞見錄丙集褒贈伊川)

元祐初年，程頤是旧党中首要的活动人物。他在經筵上宣講“道学”，同时对朝政“論議褒貶，无所顧避”，实际上已經成了呂公著的策士，如：

“时呂申公(公著)为相，凡事所疑，必質于伊川(程頤)。”

(伊洛淵源錄卷四)

因此，蜀党蘇軾等对程頤深为嫉恶。

元祐时代的洛党、蜀党，是封建的“品級联合”之中旧党豪貴內部依地方势力而結合的互相傾軋的集团。洛党即以程頤为領袖，以朱光庭、賈易、尹焞、張釋等为羽翼；蜀党以蘇軾、蘇轍为領袖，呂陶、孔文仲、孔平仲等为羽翼。此外尚有包括刘摯、梁燾、王岩叟、刘安世等的朔党，則依违于洛蜀之間，而更多地傾向洛党。元祐二年(公元一〇八七年)，蜀党对以程頤为首的洛党发动政治攻势。蘇軾在奏状中自称：“臣素疾程頤之奸，未尝假以辞色。”刘安世論称，程頤与欧阳棐(欧阳修之子)、毕仲游、楊国宝、孙朴交結执政子弟，号为“五鬼”；孔文仲也論称程頤为“五鬼”之魁，請放还田里，以示典刑。八月，差程頤管句西京国子监，这一阶段的洛蜀党爭遂以蜀党的胜利告一結束。

我們必須指出，洛蜀黨爭乃是舊黨內部的宗派傾軋，和新舊黨爭是不同的。不論是洛黨還是蜀黨，他們都共同反對新黨。蜀黨的核心二蘇，在神宗朝均因對抗王安石新法被貶；舊黨取得政權後，同時召入，先後任翰林學士。蘇軾于元祐時任至兵部尚書；蘇轍任吏部尚書，使契丹還，為御史中丞。當時呂大防和劉摯曾擬對新黨稍作讓步，稱為“調停”，蘇轍便力加反對。他們的政治態度是極鮮明的。

洛蜀黨爭也反映為洛學與蜀學的學術宗派之爭。全祖望在宋元學案中把蘇氏蜀學和王氏新學一同擯于正書之外，附于卷尾，這正是繼承洛學的道學正宗的偏見。但南宋道學家雖然不齒蜀學，却總認為蜀學猶勝于新學。所謂“粹然一出于正”的張九成門人汪應辰，在給朱熹的書信中便說：

“東坡初年力闢禪學，如鹽官縣安國寺大悲閣記，省記不分明，其中引‘日知其所亡，月無忘其所能’之類。其後讀釋氏書，見其汗漫而無極，從文關西等游，又見其辯博不可屈服也，始悔其少作，于是凡釋氏之說，盡欲以智慮億度，以文字解說，如論成佛難易而引孟子‘仁義不可勝用’，子由又有傳燈錄解；而子由晚作老子解，乃欲和會三家為一。此蓋氣習之弊，竊以為無邪心，謂其不知道可也。君欲指其失以示人，則如某事某說，明其不然可也，若概而言之，以與王氏同貶，恐或太甚，論法者必原其情，願更察之也。”（文定集卷一五與朱元晦書第九）

朱熹雖曾在雜學辨中對蜀學作了些枝節的批評，也說蘇軾“大体段尚自好耳，放飯流歎而問無齒決，吾于東坡宜若無罪焉。”在道學家心目中，蜀學是可以原諒的，而王安石的新學則是不共戴天的死對頭。這和洛蜀在政治上的關係正相符合。

根据上面的分析，可以作出这样的結論：北宋道学是代表品級性地主的正宗思想。

其次，还可以从宋代豪族的世家常常就是道学的世家来作些分析。如全祖望在宋元学案札記中所統計，学案中的北宋相家，范鎮一家有六世八人，呂公著一家有七世十七人。程頤最推尊韓維，曾向他求撰程顥墓誌，說：“智足以知其道学，文足以彰其才德，言足以取信后世，莫如閣下。”（伊川文集卷五）韓維这一“北宋相家”中人，在学案中，除韓維本人列为程顥同調外，其从孙瓘是刘安世弟子，璜是胡安国弟子，玄孙元吉是尹焞門人，呂祖謙即其壻，而元吉子澆又是清江刘氏門人。按韓呂两家是北宋最大的豪族，如邵伯温所說：

“韓、呂，朝廷之巨室也。天下之士，不出于韓，即出于呂。”

（聞見前录卷三）

文彥博、富弼都出于呂氏之門。

另一方面，道学家有一种神秘的“心传”，这个“心传”本身正反映着学統上的品級“世家”，而是“常品”所不敢想象的。在道学兴起时，道学家已經拿起了神秘主义的“道統”的招牌。程顥为邵雍作墓誌，就鼓吹“独先生之学为有传也，……推其源流，远有端緒”，而与所謂“师道不立，学者莫知其从来”的凡人們的学术是絕不同的。从此旧党分子，效仿着韓愈所捏造的“道統”，把程顥吹捧为“孟子而后，传圣人之道者，一人而已”，程頤、刘立之、朱光庭等都这样說。“道学”的复古主义的“道統”就这样堂哉皇哉地虚构得有声有色。然而揭开“道統”的画皮，原来它在实質上是一种正宗的“安定的垄断”，而反映着土地权力的“安定的垄断”罢了。

在本节中，我們扼要地論述了道学产生的社会根源和历史意义，至于道学如何在思想斗争中与代表庶族地主的新学相对立，各

道学家思想的本質是怎樣的，概見于本章以下各节及后面各章。

第二節

司馬光的天命論及其唯心主义的哲学体系

司馬光字君实，陝州夏县人，生于宋真宗天禧三年（公元一〇一九年），卒于哲宗元祐元年（公元一〇八六年）。他是晋皇族司馬孚的后裔，祖炫任富平令，父池于真宗仁宗时历知六州，“以清直仁厚聞于天下，号称一时名臣”（苏轼东坡集卷三六司馬温公行状），終于吏部郎中充天章閣待制，由此可見司馬光的名門身分。

司馬光所編著的作品很多，其哲学思想主要表現于太玄注、法言注、潜虛、易說，温国文正司馬公文集中的材料也可資旁証。潜虛一書为司馬光自作，但闕文很多，現存繇辞可能是南宋初张汉、张敦实所补，还不可完全作为依据。

司馬光的学术虽然尚未完全脫出传统經学的藩篱，但他反对煩瑣笺注，認為当世士大夫，或“高冠博带，广袂之衣”，或“执簡伏册，呻吟不息”，或“点墨濡翰，織制綺組之文”，都不配称“儒”。他所謂的“不治章句，必求其理”（温国文正司馬公文集卷六四顏太初杂文序），和道学的煩瑣主义的義理之学已同屬一个类型。

在前代学者中，司馬光最崇奉揚雄，認為在孟荀之上。司馬光自命为繼承揚雄之学，对法言、太玄二書“研精竭慮”、“疲精勞神”达三十余年。由于在“性”論上的分歧，司馬光曾专著疑孟，譏評孟子；同时，他更不滿于韓愈抑揚尊孟，以至严責韓愈鑽营豪門的鄙行。應該說明，在北宋时代，孟子在道統上的地位尚未受到普遍承認，如何涉、刘恕、晁說之等都批評过孟子。因此，司馬光在形式上的非孟，不能認為他与其他道学家的尊孟就立于相对立的位置。

我們知道，中世紀的學者們利用古代同一的材料而得出相反的論斷，乃是常見的史實，問題在於他們從什麼觀點出發和怎樣論證前人的理論材料。我們在本書第二卷中曾經指出，揚雄的世界觀是由唯物主义因素和唯心主义因素所奇妙結合的二元論體系，而司馬光在理論形式上所繼承於揚雄者，如著潛虛以擬太玄，乃是擷取揚雄思想中唯心主义的、神学的部分，所以司馬光的尊揚也不能認為具有進步的意義。

在潛虛中，司馬光就哲學的主要範疇作了概括的敘述，但未加詳盡說明。因此，如果孤立地看其中一些命題，如“萬物皆祖於虛，生於氣”或“形然後性”等，很可能導致錯誤的論斷，甚至把它誤認為唯物主义的。研究司馬光的思想，必須掌握其全部著作的整個體系來抽繹剖析。

司馬光在許多文章中，反復論述了他的天道觀。司馬光哲學中的“天”究竟是荀子說的“錯人而思天”的“天”呢？還是仲長統說的和“天之道”對立的“天道”呢？這裡請先看他的下面的一段話：

“物之視聽局於形聲；天則聽於無聲，視於無形。發於心者，天必知之，故無若天之聰明也。”（法言注卷五問明）

這個和物質對立的“天”能洞悉人心的一切，是有人格有意志的全知全能者。不僅如此，司馬光在迂書士則中，論述了為士者必須事天的道理，更主張“天”是宇宙的主宰或最高的統治者，他說：

“天者萬物之父也。父之命子不敢逆，君之言臣不敢違。父曰前，子不敢不前；父曰止，子不敢不止，臣之于君亦然。故違君之言，臣不順也；逆父之命，子不孝也。不順不孝者，人得而刑之；順且孝者，人得而賞之。違天之命者，天得而刑之；順天之命者，天得而賞之。”（文集卷七四）

在這裡，司馬光把天與人的關係擺弄成了君權和父權等特權統治

奴役人民和人民对之服从的关系，这种对人可以任意赏刑的天命，正是把封建的君权父权塗上了神权的油漆，实质上是统治阶级的颠倒的世界意识，也可以说是两汉神学的再版。所谓“顺天之命”和“违天之命”，就是指着服从封建的特权和逆反封建的特权。司马光更露骨地说：

“天使汝穷而汝强通之，天使汝愚而汝强智之，若是者必得天刑。”（同上）

司马光不但把封建统治之下的人民的穷困和形式不平等的等级差别，归之于“天”的意旨，而且把被压迫者在残酷剥削下所遭受的精神和肉体的苦痛和统治者镇压他们的反抗时所使用的残暴刑律说成“天刑”。因此，谁要致力于改变等级关系，谁就是“天”之罪人，“命”就是这样有阶级性的。他说：

“人之刑赏，刑赏其身；天之刑赏，刑赏其神。故天之所赏者，其神闲静而佚乐，以考终其命；天之所刑者，其神劳苦而愁困，以夭折其生。……智慧勇怯，贵贱贫富，天之分也；君明臣忠，父慈子孝，人之分也。僭天之分，必有天灾；失人之分，必有人殃。”（同上）

这样看来，“阶级即等级”的封建主义是绝对不变的制度，是神早已安排妥当的各阶级本分所应遵守的规律。由这样天人关系的命运论，便得出了各阶级要“谨司其分，不敢失隕”的阶级调和论。司马光在迂书中还讲了一个寓言：

“迂夫（司马光自称）病齩齿，呻吟之声达于四邻，通夕不寐。道士过之，问曰：‘子知病之所来乎？’曰：‘不知也。’道士曰：‘病来于天。天且取子之齿以食食骨之虫，而子拒之，是违天也。夫天，子之所受命也，若之何拒之？其必与之！’迂叟曰：‘诺。’于是以齿与虫，悟然而寐，一夕而愈。”（同上齩齿）

我們不必駁斥这种胡說，即牙病不治居然可以合于天意而神使之一夕而愈，这里只指出，遵奉“天”的意旨而心甘情願地把牙齿奉献給食骨的牙虫，即逆来順受的奴婢思想，正形象化地表达出司馬光的反动說教。

我們如果把司馬光的天命論和他的政治斗争联系起来看，那么这种思想的反动作用便更昭然若揭了。熙宁初，王安石为推行新法，主张“天命不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”，司馬光便在院試策目中历引詩書，“証明”先王都畏天命法祖宗，最后挑拨地問道：“今之論者或曰：天地与人事不相关，薄食震搖皆有常数，不足畏忌；祖宗之法未必尽善，可革則革，不足循守。意者古今异宜，詩書陈迹不可尽信邪？将圣人之言深微高远，先儒之解或未得其旨邪？願聞所以辨之！”（文集卷七二学士院試李清臣等策目）王安石非天命以行变法，司馬光主天命以抗变法，两者是正相对立的。

司馬光的潜虛所謂“虛”，模仿着太玄的“玄”，因此他把有神論的“天”又从“虛”这一概念作了形而上学的說教。揚雄在太玄玄首中說：“馴乎玄，渾行无穷，正象天。”司馬光注謂：“揚子曰，叹玄道之順，渾仑而行，終則复始，如天之运动无穷也。”司馬光的太玄注和潜虛都是象数学，他所謂玄道是象天的，和天道一样，都是循环的。司馬光說：

“日穷于次，月穷于紀，星回于天，岁将更始。以終养始，以初繼末，循环无端，此天道之所以无穷也。”（太玄注，养上九）

关于每一循环的段落，他虽有一些带有变化观点的命題，如“生极則反乎死，盛极則反乎衰，治极則反乎乱”（同上，周上九），但既然循环一定要回到最初的出发点，所以就世界的整体說来，天道是不变的。司馬光說：

“古之天地有以异于今乎？古之万物有以异于今乎？古之性情有以异于今乎？天地不异也，日月无变也，万物自若也，性情如故也，道何为而独变哉？”（文集卷七四迂書辨庸）

这便从循环論又得出了天不变道亦不变論，在这样天地万物永远不异的总原則之下，封建主义的人情世态以及意識形态也永恒不变，而成为“非运动”的安靜状态（参看本卷序論补）了。

司馬光的認識論系統地見于他为太玄玄測第一首中所作的注释，这里有必要把这一部分的主要内容摘录于下：

“中者，心也，物之始也；……首者，明天地以阴阳之气发斂万物而示人法則者也。……三仪万物云为，原其造端，无不在乎中也。……

〔初一〕圣人，順天之序，修身治国而示人吉凶者也。……夫以天地之广大而人心可以測知之，則心之为用也神矣。……君子之心可以鉤深致远，仰穷天神，俯究地灵；天地且不能隱其情，况万类乎？以其思而未形也，故謂之‘幽’。法言曰：‘或問神，曰：心。請問之，曰：潜天而天，潜地而地。’天地，神明而不測者也，心之潜也，犹将測之，况于人乎？况于事倫乎？君子思慮之初，未始不存乎正。……

〔次二〕神者，心之用也。人以心腹为‘玄’，阴主恶，阳主善，二在思慮之中而当夜，其心不能純正。見利則欲为恶，顧义則欲为善，狐疑犹豫，未知适从。〔善胜为大賢，恶胜为小人。〕……

〔次三〕三为成意而处思之外，君子既思之則行之，所为之迹見于外，人得而知。……

〔次四〕四，当夜小人也，而逼于五；不度功德，进取狂簡，謂夫性命之理造次可及也，故‘大受’之而无辞避。夫性命，理

之至精者也，非小人之所得知也，故曰‘否’。……

〔次五〕君子有其道必有其時，有其時必有其位，然後能為民之父母。……

〔次六〕玄之道，貴將進，賤始退。……

〔上九〕靈者，心之主，所以營為萬物，物之所賴以生者也。……靈已隕矣，則氣形各反其本也。”

從上面的話看來，司馬光把人的生理和心理機關分為形、氣、靈三部分，其中靈為心之主，而心不但是物之始，是萬物所賴以生的造端，而且由於其為“中”，還能任意塑造法則，這明白表露了他的思想的唯心主義的實質。司馬光認為心之用為神，有全知的能力，但這種能力不是等級卑賤的小人所能具有，而是只有君子一流的品級性人物才稟賦的，他們的知識和他們的貴族地位是相應不爽的。因此，在司馬光的神秘主義認識論中，認識不但不是客觀事物的反映，而成了特種人物編造萬物的特種權力。在這裡，他的認識論是和他的天命論相照應的。

關於怎樣思維的問題，司馬光又陷入於一種直觀主義。他宣示要“遺物離人，精思超詣”，所以他釋大學格物致知的“格”為“扞”為“禦”，只有扞禦外物，才能“無所不照，無所不通”，才能“知至道”（文集卷七一致知在格物論），這也是道學受禪學影響的例證。司馬光說，一旦忽然高明到通了“天”，領取了名為“玄”的至道，于是就神妙到這樣地步：

“玄得而神明生之，則動靜之變皆玄事也，休咎好醜皆玄法也。天地闔闢，萬物并興，而玄不動；若珞若刻，生生化化，而玄無為；析愿迪哲，詔姦隕匿，百度釐舉，而玄莫違；始終相糾，古今相蕩，統元無盡，而玄不逝，豈非所謂‘萬物皆備于我’、‘道心惟微’者哉？”（太玄注玄書）

这就好象一位魔术师，只要把神奇的魔术杖一挥，一切都由他来幻变，孟子所谓的“万物皆备于我”的“我”就成了神我了，書所谓的“道心惟微”的“心”就成了司馬光的“神心”了！

显而易见，这种“神心”并不是任何人都具有的，更不是从实践中来的。所谓“神心”只存在于少数的“神我”，即司馬光说的“生而知之”的圣人（法言注卷一修身），因为他說：

“天道精微，非圣人莫能知。……夫天道窅冥恍惚，若有若亡，虽以端兆示人而不可尽知也，非天下之至神，其孰能与于此？是以圣人之教，治人而不治天，知人而不知天，春秋記异而說不書，唯恐民冒沒猖狂以趋于乱也。”（文集卷六八原命）因此，从后面一段話看来，对自然规律的支配不但是“至神”者的特权，而且其中的道理是不可以教人的，因为人民如果明白了些自然的规律，那就会反抗統治阶级以至于起义，岂不是危险的么？因此，同天人之际，輔天力之所不及，只有“神心”在其間沟通，司馬光說：

“天者不为而自成，人者为之而后成，而同其际，使之无間隙，皆圣人神心之所为也。”（法言注卷四問心）

至于一般人則根本不配聞知性命至理，如果小人不度德量力而“造次”，那么就好象“未尝操舟而欲涉海”，必然遭到灭頂的否运。司馬光的認識論上的阶级烙印是刻得非常明显的。

司馬光的所谓圣人并不是虛幻的，少数圣人中的最高主权者即指封建帝王。在太玄注中，司馬光反复以天譬喻圣人，也以天譬喻君王。他說：

“天地因人而成功，故天地之所以得其道者在民也，民之所以得其道者在君也，君之所以得其道者在心也。”（法言注卷一〇孝至）

此处的君心即圣人神心，天地人之道最后决定于君心，这是司馬光

哲学的最后归宿。

根据上述有神論的天命論、唯心主義的世界觀和直觀主義的認識論，司馬光又導出了从封建倫理关系上出发的人性論。司馬光認為道德仁義禮都是“天性自然，不可增損”，所以“闕一則不成人”（法言注卷三問道）。司馬光講的仁義等道德大都是指“人格”关系，它是人性所固有的程度不等的“天德”，他說：

“仁義，天德也。天不獨施之于人，凡物之有性識者咸有之，顧所賦有厚薄也。……物性各于其類自有善惡。”（文集卷六七猫鱸傳）

司馬光形式上采用揚雄的善惡混說，曾專撰善惡混辨一文（文集卷七二，亦見法言注卷二修身）。他對揚雄學說的解釋不同于韓愈。韓愈認為善惡混是“始也混而今也善惡”，司馬光則認為“混者，善惡雜處于身中之謂也”。他說，受于天的性兼有善惡，雖聖人也不能無一點惡，愚人也不能無一點善，但所受的善惡的程度是有等級的。受善之命占絕大部分的是聖人，受惡之命占絕大部分的是愚人，善惡相半的則是中人。但聖人的善占絕對優勢，其極少數的惡不能勝善，愚人的極少數的善也不能勝惡，所以說“惟上智與下愚不移”。司馬光根據這種分類法，同時反對孟子的性善說與荀子的性惡說。

司馬光的善惡混說，實際上是主張人類在先天受命時就存在着不平等，和他的天命論正相呼應。因此，他屢次指出性即天命或性由天預先安排，他說：

“性，天與之也。”（文集卷七三疑孟）

“‘成不可更’，性也。……性，天命也。”（太玄注玄衝）

司馬光把天命和人性聯系在一道，而認性是“成不可更”的說法是和王安石以善惡之成為由于“習”的理論正相對的。

王安石說，孔子所謂愚智不移是指才而不是指性。才是愚智昏明之品，性是“生之質”。司馬光的善惡混說，在王安石看來，是“混才与性而言之”（王安石臨川集拾遺性說）。司馬光在四言銘系述（文集卷六八）和才德論（文集卷七〇）中，也說聰明勇健等屬於才，但他認為才和性一樣，是“所受于天，非人所能強也”。他在四十歲時所著的迂書理性命節中說：

“是不是，理也。才不才，性也。遇不遇，命也。”（文集卷七三）

才与性在此被混而为一，都是受于天而預为命定的。

經過上面的分析，我們再來看司馬光最後的著作潛虛，就比較容易理解了。潛虛分別敘述天人，在天的方面，司馬光說：

“万物皆祖于虛，生于气。气以成体，体以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。故虛者物之府也，气者生之戶也，体者質之具也，性者神之賦也，名者事之分也，行者人之務也，命者时之遇也。”

在人的方面，他說：

“人之生本于虛，〔虛〕然后形，形然后性，性然后动，动然后情，情然后事，事然后德，德然后家，家然后国，国然后政，政然后功，功然后业，业終則反于虛矣。”

这里面由性至命的一段是容易明白的，即由于人有不平等的性，因此有不平等的名分，根据不同的名分而有各自不同的安分的行为，以此待俟不可知的天命。所謂虛即玄道，所謂气即太玄注玄書所說：

“‘天奧西北’則化精冥于混沌无端，‘地奧黃泉’則信无不在乎中，万物精气隱焉，此魄榮也，罔之时也。所謂‘潜天而天，潜地而地’，亦极此奧而已矣。”

关于虚（或玄）与气的论述只见于这两处。这种由虚、气派生万物的见解模仿着老子和易传。司马光把“气”这一概念神秘化了，所谓“精气”，是古代和两汉以来的唯心主义者常用的字眼，没有什么新义。

潜虚中“体”这一范畴也是司马光其他作品中没有提到的。由潜虚所附体图来看，原来所谓体是按封建等级分列十等的一套象数结构。司马光解释体图说：

“一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人。一以治万，少以制众，其惟纲纪乎？纲纪立而治具成矣，心使身，身使臂，臂使指，指操万物；或者不为之使，则治道病矣。”

司马光依据这种受性的体，认为封建主义的等级制是永恒不变的东西。上引这段话和资治通鉴周纪一开端所标举的礼分论的内容完全一致，他在法言注渊騫中也说：

“国之所以能为国者，以在上者执号令御其下，如人之有神灵也。”

就个人来说，灵是心之主，而心运转形体；就宇宙来说，天地之道最后决定于君心。这种唯心主义的体系正是为封建专制主义服务的工具。

总之，司马光的哲学是汉代以来传统的天命论神学的继承者。和司马光在政治上维护封建专制制度和豪族的特权一样，他在哲学上也顽强地企图为他的政治主张奠定理论的基础。王安石主张贤者贵、不贤者贱为命之正，反映了身分微贱的某些等级以至庶族地主集团的要求，而司马光则反复强调人性先天的不平等，认为小人必须“度其德”，不得妄图“于盛位”，他在太玄注少的次四中说：

“家性为‘少’，四为下祿，故貧也。在中之下，不自多大，

自旌其貧者也，故曰‘貧貧’。当日之夜，不能守正，自旌其貧，
妄求振動，斯亦鄙矣！”

司馬光的豪貴嘴臉在這一段話中可以說是暴露無遺了。如果和他的論階級（見宋文鑑）一文聯結起來看，我們更可以了解司馬光為封建主義說教的反動性。

第三節

邵雍的唯心主義與退化的歷史觀

邵雍字堯夫，號康節，河南人，生于宋真宗大中祥符四年（公元一〇一一年），卒于神宗熙寧十年（公元一〇七七年），著有皇極經世、擊壤集，今傳本都出于道藏。邵雍的師承，據其子伯溫聞見前錄所記，有共城令李之才和汾陽講易的任某。李之才曾聞道于穆修，而張嶠所撰邵雍行狀略說：“伯長（穆修）以上雖有其傳，未之詳也。”

（一）邵雍哲學體系中的象數學、有神論和形而上學

邵雍的思想中雜有許多緯學的成份，這是北宋象數學共同的現象。在他的思想中又有老莊的影響，他曾贊老子為“知易之體者”，為“明物理”；贊莊子為“善通物”（皇極經世卷一二）。邵伯溫記邵雍“論文中子（王通）謂佛為西方之聖人，不以為過，于佛老之學口未嘗言，知之而不言也”（聞見前錄卷一九），可見他受佛教道教的影响。

邵雍和司馬光的關係很密切，他們又同操象數學，雖然二人學說的形式不同，但彼此之間可以說是互有影響的。兩宋之際，有些道學家認為司馬光模擬邵雍的先天學，但私淑邵雍的陳瓘在答楊時游酢的信件中說：“司馬文正公最與康節善，然未嘗及先天學，蓋

其学同而不同。”（聞見后录卷五）就学术上的形式而言，邵雍之学更多地出于緯学，特别是易緯。

邵雍的哲学思想概見于皇极經世。此書本分六十二卷，今道藏本合为十二卷，全書均以“觀物”名篇。所謂“觀物”，是邵雍哲学中的一个重要術語，这里应首先加以概括的解释。在觀物外篇中，邵雍說：

“以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。”（皇极經世卷一二，按前一句出自佛学的止觀說，后一句是借用荀子“公生明，偏生暗”的成語。）

物和我的关系即主觀意識与客觀存在的关系問題。据邵雍講来，“物自身”是不能由“我”（主觀）来認識（觀）的，因为据他說，“不我物則能物物”，这个“物物”才是“物自身”的把握。怎样就能不以我觀物呢？他說必須“无我”。在这里，我們一望而知他是窃取庄子的直觀主义，因此，邵雍对存在与思維的問題提出了无思无为的內心自省的頓悟方法，他說：

“无思无为者，神妙致一之地也（所謂一以貫之）。圣人以此洗心，退藏于密。”（同上）

放弃对自然（物）的把握，一任神妙的无思无为来“洗心”，据邵雍解释，叫做什么“順理”，他說：

“順理則无为，强則有为也。”（同上）

他又以儒家傳統的“誠”来称道这种神秘主义，他說：

“为学养心，患在不由直道。去利欲，由直道，任至誠，則无所不通。天地之道直而已，当以直求之；若用智数由径以求之，是屈天地而循人欲也，不亦难乎？”（同上）

这里暫不問他說的天地之道是否为抽象的一个“直”字，我們仅須指出，他說的以直求直的“順理”，就是禅觀式的直觀主义；反之，如

果依靠实践来認識自然，那就不合于他說的“以物觀物”，而是有为的“强”求客觀規律了。“觀物”的大体意义便是这样。

要深入了解“觀物”說的实質，还需要对他所謂“理”作进一步的分析。

北宋較早的思想家都論及理、性、命的关系問題。关于这一問題，邵雍說：

“天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。”(同上)

从“天”到“命”，从“命”到“性”，又从“性”到“理”，在邵雍看来，不但是从不同角度称举的同义語，而且其中次序是一种上帝—我性—物理的顛倒关系。因此，“順理”就等于說順天命，能順天命則无所不通，其中神妙的性使一切“造化在我”。邵雍在詩文中常自詡他能通天地造化之机，正由于他自命能順理，即他用的另一个術語“觀物”。

邵雍的哲学并不到此为止，他还用了一套狡猾的說“理”过程，而最后又回到神学。因此，我們不能只简单地指斥他的理論是一种胡說，而应从認識論对之进行分析批判。

邵雍繞的圈子很远，几乎在表面上看来好象他是个二元論者，好象他講的一套“理”又是在“以我觀物”了。他認為事无巨細，都具有“理”，而这“理”是由他編造为象数的形式。倒过來說，由象数就可以逆推和順觀出一切的理。他說：

“推类者必本乎生，觀体者必由乎象。生則未来而逆推，象則既成而順觀。……推此以往，物奚逃哉？”(同上)

首先看他怎样从象定万物之体，如四象定天地之体，八卦定日月之体，重卦定万物之体。所謂天地、日月、万物的背后都有一个什么“体”，这“体”也可以用現代唯心主义“新理学”者說的“无字天書”

来表述。于是象数学家就运用了简单的等比级数的抽象概念来对物理作出比附的游戏。象数学家不但要从“象”来“顺观”，而且更从“数”来“逆推”。因此，象数的顺逆两面的推衍就代表了宇宙的生成和万物的变化，例如邵雍曾說：

“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，迭用柔刚，易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有榦，榦之有枝，枝之有葉，愈大則愈小，愈細則愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。”(同上)

此处太极两仪四象八卦是象，一至六十四或一至万是数。

我們必須指出，象数学的一切象数，并不含有物質范畴以及任何客觀規律的意义。邵雍和其他的象数学者，都企图把他們所离开物質而拟定的体性或所安排的象数系統講成絕對真理，例如邵雍就說过，他的先天图是一种“无字天書”：“图虽无文，而吾終日言而未尝离于是，盖天地万物之理尽在中矣。”这就可以看出，所有象数都不过是一种主观的安排，它并不是从客觀事物中抽象出来的，因而也絲毫不能反映客觀事物的变化发展。

为了証明象数的道理，邵雍在皇极經世書中曾列举了无数大大小小的例子，大至整个自然史、社会史，小至一事一物，用以說明一切事物普遍地是遵照他所推衍的象数构成并变化的。我們检覈他所举的全部例証，可以发现无一不是毫无內容联系的无理比附。試举数例于下：

关于天文学的荒唐的比附：

“阳消则生阴，故日下而月西出也。阴盛则敌阳，故日望而月东出也。天为父，日为子，故天左旋，日右行。日为夫，月为妇，故日东出，月西生也。”

“日月相食，数之交也。日望月则月食，月掩日则日食，犹水火之相尅也。是以君子用智，小人用力。”

“月者日之影也，情者性之影也。”

关于生物学的荒唐的比附：

“阳交于阴而生蹄角之类也，刚交于柔而生根茎之类也，阴交于阳而生羽翼之类也，柔交于刚而生枝榦之类也。天交于地，地交于天，故有羽而走者、足而腾者，草中有木、木中有草也。各以类推之，则生物之类不逃数矣。走者便于下，飞者利于上，从其类也。”

“陆中之物水中必具者，犹影象也。陆多走，水多飞者，交也。”

“木者星之子，是以果实象之。”

关于人体生理学的荒唐的比附：

“心居肺、胆居肝何也？言性者必归之天，言体者必归之地，地中有天，石中有火，是以心胆象之也。心胆之倒悬何也？草木者地之本体也，人与草木反生，是以倒悬也。口目横而鼻纵何也？体必交也。”

“大数不足而小数常盈，……是以人之支体有四而指有十也。”

“天见乎南而潜乎北，极于六而余于七，是以人知其前、昧其而后而略其左右也。”（同上）

邵雍所谓“通物”不过是这一类的牵强傅会，和緯学没有什么不同。

邵雍也运用了一些自然科学的成果，这是什么道理呢？我們在上面各章已經指出，宋代自然科学的发展影响到了哲学領域，唯物主义者运用它丰富了認識論，武庫中添加了反神学的新武器；而唯心主义者，特别是狡猾的唯心主义者，在論証人类的認識过程中也不得不采用着自然科学的术语，并运用它和神学結合在一起，而在其哲学体系的比重里，却把自然科学安排成为神学的奴婢。在上引大量的荒唐的怪說中也偶然出現一点合理的东西，例如朔望的月相和日月食的命題，但邵雍对这些自然現象横加以臆測的神秘的解释，并运用它来佐証他的形而上学。觀物篇的全部命題都是象数学，而沒有科学价值。邵雍不仅企图以他的象数学閹割科学的实質，而且还正面地反对科学，如他說：

“天以‘理’尽而不可以形尽，渾天之术以‘形’尽天，可乎？”（同上）

汉张衡等的渾天說之所以是中世紀伟大的科学成就，正因为他根据具体的天象（形）創立起一种科学的假說，然而邵雍却認為科学是违“理”的，只有他的象数的“理”才是真的，这种态度显然是神学的說教，因为他原来把“理”是这样玩弄的，他說：

“天有四时，地有四方，人有四支，是以指节可以觀天，掌文可以察地，天地之理具于指掌矣，可不貴哉？”（同上）

一个人的手掌居然可以代表了天地，这正是后世卜相者以邵雍为宗祖的根据。

分析邵雍哲学思想的本質，也应辨明“物”在其哲学体系中的位置。邵雍所謂物或器，有时也指客觀的事物。在皇极經世中，邵雍曾反复提到“天地亦物”的命題，他說：

“天地虽大，是亦形器，乃二物也。”

“以天地生万物，則以万物为万物；以道生天地，則天地亦

万物也。”(同上)

同时他也提到“人亦物”的命题,他说:

“人亦物也,圣亦人也。”(同上卷一一)

这些命题,如果孤立地看,是可以使人堕入唯心主义的迷雾之中的,正如庄子中的“物”概念可以使有些人错认为唯物主义一样。邵雍之所以把天地与人都纳入物的范畴,决不是接近唯物主义,而只是把一切具体事物消融于神秘的最高范畴的手段。他说“道生天地”,“道”便是高于天地而神妙万物的,故此“道”亦即神的代名词,即“太极”。邵雍解释汉代神学家所编造的易纬乾凿度的“太极—太玄—太素—太一—太初”的序列说:

“太极,道之极也;太玄,道之玄也;太素,色之本也;太一,

数之始也;太初,事之初也;其成功则一也。”(同上卷一二)

如果我们把“太”字号的东西,换成“上”字号的“上帝”之类,又有什么本质上的差异呢?宋代道学的“太极”说大率如此,邵雍也不例外。

关于“太极”,邵雍承袭了纬学太一生万物的序列,更主张太极—阴阳—四象—八卦—万物的序列。在“太极”(“道”)与阴阳的关系上,他认为:

“阳者道之用,阴者道之体。”(同上)

在阴与阳的关系上,则阴为阳之体,阳为阴之性,但阴实而阳虚:

“性非体不成,体非性不生。阳以阴为体,阴以阳为性,动者性也,静者体也。”

“阳能知而阴不能知,阳能见而阴不能见也。能知能见者为‘有’,故阳性‘有’而阴性‘无’也。阳有所不遍而阴无所不遍也。阳有知,阴常居也。无不遍而常居者为实,故阳体虚而阴体实也。”(同上)

从世界觀講來，“无”与“靜”是体是实，而“有”与“动”是性是虛，“无”是本質，而“有”是現象，这种形而上学便通向了“实”而遍存的“神”。从認識論講來，从寂然不动之“体”来直觀事物，就可以捉住什么“物自身”，而“順理”并“尽天”了；若从运动中認識事物，那就要远离真实的“神”。

阴阳既然不是平等对立的关系，而是以阴为体，那么，阴阳所自出的“太极”或“道”也是以“靜”以“无”为体了。因此，在未生象前，阳只包含在阴之中，他說：

“无·极·之·前·，·阴·含·阳·也·；·有·象·之·后·，·阳·分·阴·也·。”(同上)

邵雍虽也說“一·气·分·而·阴·阳·判”，但他所謂“气”并不含有物質的意义，例如他認為天之体并非具体的日月星，而是抽象的辰，說：

“辰·数·十·二·，·日·月·交·会·謂·之·辰·。·辰·，·天·之·体·也·。·天·之·体·，·无·物·之·气·也·。”(同上)

“太极”的一·气·当·也·是·无·物·之·气·。

就数而論，邵雍也同样以无体不用之“一”来比喻“自然”和“道”，他說：

“天·数·五·，·地·数·五·，·合·而·为·十·，·数·之·全·也·。·天·以·一·而·变·四·，·地·以·一·而·变·四·。·四·者·有·体·也·，·而·其·一·者·无·体·也·，·是·謂·有·无·之·极·也·。·天·之·体·数·四·而·用·者·三·，·不·用·者·一·也·；·地·之·体·数·四·而·用·者·三·，·不·用·者·一·也·。·是·故·无·体·之·一·以·况·自·然·也·，·不·用·之·一·以·况·道·也·，·用·之·者·三·以·况·天·地·人·也·。”(同上)

在这里仍然是以“无”来支配“有”，以“体”来支配“用”，以不变来支配运动。

最高的“太极”或“道”既是“无”，但又表現而为万有，这就和緯学中的“太一”一样，其实是神，邵雍也正把它称为神，他这样說：

“神无方而易无体。滞于一方则不能变化，非神也；有定体则不能变通，非易也。易虽有体，体者象也，假象以见体，而本无体也。”(同上)

邵雍以神为“太极”的活动，他说：

“太极一也，不动；生二，二则神也。”

“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。”

“神生数，数生象，象生器。”(同上)

一切物质的东西(器)都出自神而复归于神。

邵雍一方面高唱神学的“神”，另一方面更宣扬绝对精神的“神”，这可以由下列一句话得到说明：

“人之神则天地之神。人之自欺，所以欺天地，可不慎哉？”(同上)

“人之神”就是中国哲学史中唯物主义和唯心主义争论的“形”“神”问题之神，有神论者主张形亡而神可存，这在邵雍的思想中，叫做“形可分，神不可分”(同上)。他说：

“神统于心，气统于肾，形统于首。形象交而神主乎其中，三才之道也。”

“神者人之主，将寐在脾，熟寐在肾，将寤在肝，正寤在心。”(同上)

由此可知，虽然他说神统于心，但神可以在脾肾肝(或胆)，所以神不是普通的官能，而是一种灵魂。邵雍把人分为形、气、神，类似司马光所说的形、气、灵，神灵是形气的主宰。

邵雍认为人之神即天地之神，因此他也承认佛教所谓“他心通”的神通。邵雍说：

“神无所在无所不在，至人与他心通者，以其本于一也。”

道与一，神之强名也；以神为神者，至言也。”(同上)

“道”与“一”即是神，在这段話里得到最明显的暴露。

不管怎样繞着形而上学的圈子來說“神”說“道”，邵雍所謂的“神”最后不能不通向宗教，为有神論张目。上引神居于人体內脏，本有似于道教的說法，邵雍又說：

“鬼神者无形而有用，其情状可得而知也，于用可見之矣。

若人之耳目鼻口手足，草木之枝茎葉实顏色，皆鬼神之所为也。福善祸淫，主之者誰邪？聪明正直，有之者誰邪？‘不疾而速，不行而至’，任之者誰邪？皆是鬼神之情状也。”(同上)

既然人的感官肢体以及一切思維动作都是操持于“神”，一切物質形成衰枯也都是操持于神，那么，邵雍所說的鬼神显然是“福善祸淫”的最后决定者，所以这个宗教的鬼神又是全知的，他說：

“凡人之善恶，形于言，发于行，人始得而知之；但萌諸心，发于虑，鬼神已得而知之矣。此君子所以慎独也。”(同上)

“人之畏鬼，亦犹鬼之畏人。人积善而阳多，鬼益畏之矣；积恶而阴多，鬼弗畏之矣。”(同上)

在邵雍的哲学中，“太极”、鬼神和絕對精神是相互联結的，因而他的通过煩瑣途径的哲学，不过是神学的袈裟上面的一块补綻罢了。

我們也應該指出，邵雍的思想体系是狡猾的，它不完全相同于传统的天命論神学，而更倾向于形而上学，因为在邵雍的思想体系中，神固然是超出人物之上的威严的上帝，但也幻变成为絕對精神。既然人之神即天地之神，而神統于心，所以邵雍有时又以作精神解的“心”来代替“神”，他說：

“人居天地之中，心居人之中。”

“心为太极，又曰道为太极。”

既然心就是“太极”，所以人的具体的形体虽在天地之后，心却在天

地之前，如他在詩中所說：

“身生天地后，心在天地前，天地自我出，其餘何足言？”

（击壤集卷一九自餘吟）

此在天地之前的心，也称为“天地之心”，邵雍說：

“天地之心者，生万物之本也。天地之情者，情状也，与鬼神之情状同。”（皇极經世卷一二）

邵雍哲学中的天地万物就是由这样“不可思議”的精神分泌出来的东西。

因此，邵雍的哲学无疑是比他所稟承的緯学更狡猾些。在观物内篇开端，邵雍写道：

“人之所以灵于万物者，謂其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者，万物之体也；耳目口鼻者，万人之用也。体无定用，惟变是用；用无定体，惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣，然則人亦物也，圣亦人也。

有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一物之物当兆物之物者，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一人之人而当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者物之至者也，圣也者人之至者也。

人之至者，謂其能以一心观万心，一身观万身，一世观万世者焉；其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。”（同上卷一一）

在这段文字中，我們应注意以下几点：

第一，邵雍以声色气味等“感觉的要素”为万物之体，这和貝克

萊認為硬軟熱冷色味香等“觀念的集合”即萬物是類似的。

第二，邵雍把耳目口鼻與聲色氣味之間的“收”說成體用的關係。萬物之體沒有定用，人之用也沒有定體，兩者都不完全；只有在“體用交”的情況下，兩者才互相具足。因此，人心是萬物之所以呈現為萬物的決定條件。

第三，既然如此，人雖然也是“一物之物”，但由於他能使一切物在精神中呈現，所以他是“當兆物之物”。邵雍在詩中說：

“物有聲色氣味，人有耳目口鼻，萬物于人身，反觀莫不全備。”（擊壤集卷一九樂物吟）

這是邵雍對孟子“萬物皆備於我”的新解釋。

關於聖人與人的關係，邵雍所論比較模糊，但可以知道，他認為聖人能以一心觀萬心，所以聖人雖然也是“一人之人”，却能兼攝一切人。聖人的心應該是無所不包，能觀一切物、一切心、一切身、一切世，邵雍說：

“聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。”（皇極經世卷一一）

這就是拿反觀精神來表達所謂“觀物”的真義，而邵雍也自稱其學為“心法”。這裡我們可以回到本節開首所提的他的“觀物”，馬上就可以明白，邵雍有一套偷換概念的手法，在象數學的一系列概念上用這套手法，在認識論的概念上也用這套手法。否定物質存在而主張精神的自己反觀，居然說成是“以物觀物”，正集中地表現出他的手法。前一個“物”即“萬物皆備於我”之“物”，實際上是絕對的精神；後一個“物”又是具於人心的一種材料，實際上是精神粒子，因此，“以物觀物”的實質，就是“以心觀心”的玩弄概念的詭辯！

(二)邵雍的复古主义历史观

邵雍的皇极经世，即他所谓“以一世观万世”之说，企图用象数摆布整个自然史和人类史。邵雍在论述历史时所表现的历史观点，在总的方面讲是命定论和循环论，而就历史的历程讲是退化论。

邵雍将时间历程画分为元、会、运、世等四个套子。一元十二会，一会三十运，一运十二世。一世为三十年，故一元为十二万九千六百年。这种元、会、运、世的比例其实是年、月、日、时的比例的放大，所以邵伯温说：“一元在大化之中，犹一年也。”（性理大全卷八）十二会分配十二辟卦，所以每一元都是具体世界的一次生灭。根据邵伯温综合皇极经世所制经世一元消长之数图，则现世界所属之元的各会可列表如次：

会	所相当之辟卦	事	项
子 丑 寅 卯 辰 巳	復 臨 泰 大壯 夬 乾	开物	（星之己七十六）
午	姤	唐尧	（始星之癸一百八十，辰二千一百五十七）
未 申 酉 戌 亥	遯 否 觀 剝 坤	夏、殷、周、秦、两汉、两晋、十六国、南北朝、隋、唐、五代、宋	閉物
			（星之戌三百一十五）

开物指这一世界的开闢，閉物指这一世界的坏灭。后世有“天开于

子，地闢于丑，人生于寅”之說，尚不符合邵雍的本意。

皇極經世書中也列举了一些历史事件，但一点也看不出这些事件与元、会、运、世的消长有任何联系。邵雍故意把唐尧列于乾卦的九五，作为“先乎此者所未至，后乎此者有所不及”的盛世。

邵雍承認時間是无限的，所以元、会、运、世之数也是无穷的，十二辟卦不休止地循环，世界不断地出現消失，这是循环論的观点，但既然現存的一元实际容納了整个自然史和社会史，所以自虚拟的唐尧以下的全部历史，在邵雍看来，其总的趋势乃是退化的，今不如古，后不如前。道学家所謂三代以下天地人心不过是“架漏牵补”，就是这种退化的历史观。

在一元之内的历史中也还有小的循环，邵雍認為三皇、五帝、三王、五伯这一段先秦的历史就是一个小循环。从皇到伯是退化的过程，三皇是“能大，广大悉备而固为固有者”，五帝是“能知其天下之天下，非己之天下者”，三王是“能以功正天下之不正者”，而五伯則只“借虛名以爭实利”（皇極經世卷一）。

邵雍認為先秦的皇、帝、王、伯都各有其道，是“圣人之时”，因为圣人之道与昊天之道是一致的。他說：

“三皇之世如春，五帝之世如夏，三王之世如秋，五伯之世如冬。……春夏秋冬者昊天之时也，易書詩春秋者圣人之經也。”（同上）

皇、帝、王、伯即相当于春、夏、秋、冬，都合于天道，“昊天以时授人，圣人以經法天”，所以“圣人与昊天为一道”。

战国以下則进入新的阶段，对于战国以后的历史，邵雍的評價如下：

“七国冬之餘冽也，汉王而不足，晋伯而有餘，三国伯之雄者也，十六国伯之丛者也，南五代伯之借乘也，北五朝伯之传

舍也，隋、晉之子也，唐、漢之弟也，隋季諸郡之伯江漢之餘波也，唐季諸鎮之伯日月之餘光也，后五代之伯日未出之星也。”

(同上)

这一阶段最高在于王伯之际，而且总的趋向也是退化的。它与先秦一段的不同在于沒有圣人，不合于天之道。到了五代，已經是黑暗的子夜，所等待的是日之出，是圣人之兴，这另一新时代即是宋。邵雍說：

“苟有命世之人繼世而兴焉，則虽民如夷狄，三变而帝道可举。”(同上)

但皇道是不可能达到的，这是受了总的退化趋势的制約。

从五德、三統之說到邵雍的元会运世說，是一脉相承的封建主义的神秘的历史观。这些塗抹历史的正統說，是和宗教神学上的神权以至道統說互相配合的。宋代永嘉学派的葉適和清代王夫之都对这些妄說給了严肃的批判，而最令人作呕的是，当国民党反动派崩潰的前夜，还有接传道学衣鉢的人，不仅从“道統”上写出“貞元”之書，以显示新圣人出現，将有救于沒落的王朝；而且从“运世”上推出反动統治者的历史的否运将过，恭維蔣介石王朝正在交了“貞下起元之时”，說什么“国运方新”，企图上接王統，下开“太平”之世！不論在当时或在今天看来，这种論調不仅是荒謬，而且达到了可笑的地步。

第四节

周敦頤的唯心主义思想

周敦頤原名敦实，字茂叔，道州营道县(今湖南道县)人，生于宋真宗天禧元年(公元一〇一七年)，卒于神宗熙宁六年(公元一〇

七三年)。

周敦頤專研易學，程頤曾以他與邵雍相比。二程語錄記王拱辰見周敦頤，受拜，坐間周敦頤見大風起，講風天小畜卦，王拱辰說：“適來不知，受却公拜，今却當請納拜”，可見他善於講易。據潘興嗣所撰周敦頤墓誌，他的著作有太極圖、易說、易通數十篇和詩十卷。南宋度正引傅耆家集載，周敦頤嘉祐朝任合州僉判時，曾以所著姤說示傅耆，後到零陵又寄示所改同人說，應該就是易說的一部分。現存著作有太極圖說、通書和少數詩文。

從現存詩文看來，周敦頤雖未離仕途，却喜歡以志在退隱自相標榜。呂陶說他“常自誦曰：俯仰不忤，用舍惟道，行將遜去山林，以全吾思”（送周茂叔殿丞序，按今本淨德集未收）。他有許多題名山道觀的慕道詩。在讀英真君丹訣詩中，周敦頤表示相信陳搏“蓋得陰陽造化機”（周濂溪集，正誼堂本，卷八），此“英真君丹訣”即所謂陰真君長生金丹訣，是當時流行的道教書。由此可見他受道教的影響之深。

在張栻、朱熹以前，周敦頤在學術上的地位是不高的。二程雖曾向他問學，對他並不很尊崇；相反的，北宋時推崇他的則是蜀黨的蘇軾、黃庭堅、孔平仲以及蘇黃的友人僧道潛等，如黃庭堅便稱贊周敦頤“人品甚高，胸中洒落，如光風霽月”，這是由於周敦頤的次子燾與蘇軾有密切關係之故（見何弁仲營道齋詩序）。

周敦頤的思想也屬於象數學，而且比司馬光、邵雍更接近於北宋象數學的正宗。何平仲贈周茂叔詩說他“智深太易知幽蹟，樂本咸池得正聲”，即指他熟習易理，兼擅音律，這正是象數學的家數。因此，在論述周敦頤的思想之前，我們應首先就北宋象數學作一总的考察。

宋代的象數學實際上是緯學，特別是易緯的繼續。象數學所

“太极者，一气也。天地未分之前，元气混而为一。一气所判，是曰两仪。”（鈎隱图卷上太极生两仪）

“两仪变易而生四象，四象变易而生八卦，重卦六十四卦，于是乎天下之能事毕矣。”（同上序）

刘牧認為具体的事物“形”或“器”是由无具体内容的象数所派生的，即：

“象者，形上之应，原其本，則形由象生，象由数生。”（同上）
数是基本的，而数中“天一”和“天五”更是最基本的，他說：

“天五为变化之始，散在五行之位，故中无定象，又天一居尊而不动，以用天德也。天一者，象之始也，有生之宗也，为造化之主，故居尊而不动也。”（同上卷上論下）

“太极”虽然“无数与象”，但天一“象乎太极”（遺論九事大衍之数五十）。

在刘牧的象数系統中，“太极”在象数之先，象数又在形器之先。刘牧特別說明，“太极”与象数都屬於形而上之道，外此則是形而下之器。他說：

“学者莫洞其旨，盖由象与形不析有无之义也，道与器未分上下之理也。……地六而上謂之道，地六而下謂之器也。謂天一、地二、天三、地四，止有四象，未著乎形体，故曰‘形而上者謂之道’也。天五运乎变化，上駕天一、下生地六，水之数也；下駕地二、上生天七，火之数也；右駕天三、左生地八，木之数也；左駕地四、右生天九，金之数也；地十应五而居中，土之数也，此則已著乎形体，故曰‘形而下者謂之器’。”（鈎隱图卷中論中）

这就是說，象是无，而形（五行）是有，形生于象即有生于无。因此，刘牧的“太极”沒有物質的意义。

刘牧以抽空了的、形式的、符号的五数代替了五行的物质因素，所以他所說的“气”也不含有任何物质的意义，他說：

“天一地二天三地四，此四象生数也。至于天五，則居中而主乎变化，不知何物也，强名曰‘中和之气’，不知所以然而然也。”（同上卷上天五）

天五是数，称为气，同样的天一地六等也称为“一阴一阳之气”（同上卷上坤独阴）。气属于“无”的象数，所以决不可以看到他以“太极”为一气，就遽尔論断为唯物主义的混沌观，否則，不难象有的人那样，把白虎通义神学講成唯物主义思想，完全混淆了唯物主义与唯心主义的界限。

以上对刘牧思想的概括分析有助于对周敦頤思想的理解。实际上刘牧思想的要点在北宋象数学是共同的，而周敦頤的太极图說便是一篇象数学的作品，茲录其說的全文于下：

“无极而太极，太极动而生阳，动极而靜，靜而生阴，靜极复动，一动一靜，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气順布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主靜（原注“无欲故靜”），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义’，又曰：‘原始反終，故知死生之說’。大哉易也，斯其至矣。”

自南宋张栻朱熹提倡以后，这篇寥寥二百余字的图說已成为道学

的經典文獻，曾經發生過比較重大的影響。道學家正統派固然把它奉為圭臬，同時一些進步的唯物主義的思想家，如王廷相、王夫之，也利用過太極圖說里的某些術語形式，裝上另外的內容。太極圖說全文簡略，包括了許多可能加以不同解釋的范畴，這是便于不同思想的哲學家相反運用的條件。因此，後世進步的學者如何解釋太極圖說是一個問題，而太極圖說本身的思想實質是另一個問題，兩者是不可混淆的。中國中世紀哲學家大都用解經的形式來表达自己的思想，而利用經典的文句却常得出相反的結論，史例甚多，太極圖的解釋也是一例。

以太極圖說與鈞隱圖相比較，可以發現下列共同之處：

第一，周敦頤說“太極本無極”，太極是無，由無而生有。陸九淵說：“‘無極’二字出于老子知其雄章，吾聖人之書所無有也。老子首章言‘無名天地之始，有名萬物之母’，而卒同之，此老氏宗旨也。‘無極而太極’即是此旨。”（象山先生全集卷二與朱元晦）這裡暫不管朱陸之辯誰是誰非，既然道德經早已成為經典，解經就有不同的觀點了，出于道家未必是唯物主義者，不出于道家也未必是唯心主義者，但有一點是明顯的，即周敦頤所說的“無極”和邵雍所說的“無極”都指虛無，這是不容置疑的。

周敦頤的思想本受道家和道教的影響。據毛奇齡考證，太極圖是模仿了彭曉的明鏡圖訣中的水火匡廓圖和三五至精圖（毛西河先生全集第七冊太極圖說遺議）。彭曉是五代時人，孟蜀朝散郎守尚書員外，著有參同契分章通真義。陸九韶、陸九淵兄弟便以此懷疑太極圖說不出于周敦頤之手。

通書說：

“動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。
動而無動，靜而無靜，非不動不靜也，物則不通，‘神妙萬物’。

水阴根阳，火阳根阴，五行阴阳，阴阳太极，四时运行，万物終始。混兮闢兮，其无旁兮。”（动静）

在这里，周敦頤是把“神”和“物”作为对立的范畴看待的。周敦頤在通書中还說到：

“二气五行化生万物，五殊二实，二本則一，是万为一，一实万分。万·一·各·正，小·大·有·定。”（理性命）

这里太极、阴阳、五行、万物，好象是沒有時間先后的生成序列，但五行与阴阳之間，五行是殊，阴阳是实；阴阳与“太极”之間，又以“太极”为本。这也就是太极图說所說“五行一阴阳也，阴阳一太极也”。在万物与“太极”（“无极”）之間，万物是表面的、現象的，“太极”是根本的、本質的，所以說“一·实·万·分”，“小·大·有·定”。

在周敦頤看来，万物中任何具体事物，只能是动的或者是靜的，动与靜互相矛盾、互相排斥。但就宇宙整体而言，其表现为万物是万、是闢、是动，其本为“太极”是一、是混、是靜。因此，动与靜原来是不矛盾而統一的，周敦頤認為这是“太极”所以超于万物而为“神”者。周敦頤关于动静这种見解和其他象数学者的說法是稍有不同的。

第二，周敦頤根据易傳所說“乾道生男，坤道生女”，实际上和由象生器之說并无不同。人得二气五行之秀而最灵这一命題，在緯学中早就有了，例如白虎通義說：“人本含六律五行之气而生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也。”（性情）又如春秋緯元命苞以肝为木之精，其德为仁等等。刘牧也說：

“人之生也，外济五行之利，內具五行之性。五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圓首方足最·灵·于·天地·之間·者，蘊·是·性·也。”（鈞隱圖卷上人稟五行）

周敦頤所謂“五性感動而善惡分”，其義也不過如此。他所說“形既生矣，神發知矣”，仍然是以“形”、“神”對立分別而言，這裡並沒有說出“神”是由“形”所派生的，更不能如有人所說，這裡包含着這樣的意味：“有了人類才有精神與知識”。

相反的，我們從周敦頤全部哲學體系來看，他的世界觀仍是以天為有目的性和倫理性的“神”，他曾這樣說：

“天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。”（通書順化）

這樣看來，神天使着萬物順服，猶之乎聖君使着萬民感化；同時，“天下之眾，本在一人”，而萬物之殊，也就本在神天了！太極圖說所謂聖人與天地合德云云，就是這個比照的意義。通書刑章還以封建統治者對人民的刑戮比為“天”的以秋成物，也都是同樣的“人事法天”的神學命題。

“人事法天”的刑德論和天人感應說是相聯系的，周敦頤的音樂理論就立足于天人感應說的基础之上，並強調了階級調和就使天地大和，進一步滿足了上帝的意志。他說：

“樂者，本乎政也。政善民安，則天下之心和，故聖人作樂，以宣暢其和心，達于天地，天地之氣感而大和焉。天地和則萬物順，故神祇格，鳥獸馴。”（通書樂中）

封建主義歷史是階級鬥爭史的一個階段，因而也充滿着階級的對抗，沒有什麼統治階級那樣期待着的“和”，只有神學說教才為這一種“和”貢獻理論的基础。周敦頤主張“與天地合德”的聖君，在通了“神”之後，就使天下眾人的心“和”起來，於是乎感動天地之氣，感召神祇，獲致祥瑞；相反的，如果不按照神意，“代變新聲，妖淫愁

怨，导欲增悲”，就会发生“賊君弃父，輕生敗倫”的不和的事。这和乐緯的理論正如出一轍。

孔延之邵州学記記周敦頤“言行政事皆本之六經，考之孟子”。周敦頤的通書关于道德、人性的叙述基本上是孟軻性善論的翻版。在通書中，周敦頤大講所謂“誠”。按“誠”不但为邵雍所提倡（見上节），也是司馬光所強調的。据說刘安世从司馬光五年，只得一語曰“誠”。司馬光說：“‘誠者天之道，思誠者人之道’，至臻其道則一也。”（邵博聞見后录卷二〇）

周敦頤以乾卦比喻誠，他說：

“誠者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，誠之源也。‘乾道变化，各正性命’，誠斯立焉，純粹至善者也，故曰：‘一阴一阳之謂道，繼之者善也，成之者性也。’元亨誠之通，利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎？”（通書誠上）

“誠”即純粹至善，它是“寂然不动”而“无为”的精神，配天之道，为特殊人物所本有。周敦頤認為恶只屬於思慮之幾；反之，如能“无思”，即“无不通”。完全保持固有的“誠”的人是圣，必須时时通过思慮来恢复“誠”的人是賢。所以学人求达圣賢的“圣功”就在于“身端心誠”：

“身端，心誠之謂也。誠心，復其本善之动而已矣。不善之动，妄也；妄復則无妄矣，无妄則誠矣。”（通書家人睽復无妄）

具体地說，誠心的功夫在于“无欲”。周敦頤在通書圣学中以“无欲”为学圣惟一之要。“无欲”說無疑是受禅宗的“修心”論和道教的“清靜”說的影响，并用以对孟軻的“寡欲”說扩充放大。周敦頤不滿意孟軻說：

“予謂养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于‘无’，‘无’則

‘誠’立明通。”（文集卷八養心亭說）

太極圖說的“主靜而立人極”也即指此。

通書和太極圖說的思想略如上述。我們可以看得很明白，周敦頤的思想決不是如有人說的什麼“很清楚的唯物論”，而是很清楚的唯心主義。

以上我們論述的三個道學家：司馬光、邵雍、周敦頤，他們在不同程度上都運用着象數的形式。互相比較，司馬光更多地繼承了揚雄太玄中的唯心主義成分，邵雍、周敦頤則多本于易緯。司馬光、周敦頤、邵雍都保留了天命論，但邵雍則更狡猾地運用形而上學的命題。他們和不採取象數形式的二程等在這一方面有所不同。

曾有人以象數學比擬畢達哥拉斯學派。在學說的形式上看，兩者有若干共通之點，如以數為萬物的本原，認為宇宙的組織是數及其關係的和諧的體系，以至音樂的諧和與哲學的關係等等，但兩者的時代是不相同的。在先秦的陰陽家和漢代緯學中，可以看到科學思維的萌芽和神學的联系。在北宋的象數學的時代，自然科學已經進一步發達，而且逐漸在擺脫各種迷信幻想的羈絆。北宋的象數學雖然也借用一些自然科學知識，但這些知識仍舊是夾雜在漢代緯學中遺傳下來的。象數學並不能吸收新的自然科學，相反的，其中迷信幻想的比重反大大增加了。

其次，邵雍、周敦頤的思想與王安石新學的对立不如司馬光的尖銳而明顯，這是由於他們在政治上不象司馬光那樣與王安石面對面地鬥爭。二程與張載在這一點上顯出的差別就更大些。

第十一章

关学学风与张载的哲学思想

第一节

关学的学风与张载哲学形成的社会根源

北宋时期陝西地方的关学，以张载为核心，形成了一个重要的学派。如宋元学案所記：

“横渠（张载）倡道于关中，寂寥无有和者。先生（吕大鈞）于横渠为同年友，心悅而好之，遂执弟子礼，于是学者靡然知所趋向。”（吕范諸儒学案）

据我們探索，张载的弟子有吕大鈞、吕大忠、吕大临、苏昞、潘拯、邵清、范育、田腴、薛昌朝、刘公彦等人。与张载同輩的关学学者还有李复、游师雄和张舜民，张舜民的弟子有孙昭远。他們多是陝西人。

关学当时与洛学、蜀学相鼎峙，但北宋亡后，关学就渐归衰熄，王夫之曾指出：

“张子数学于关中，其門人未有殆庶者，而当时巨公耆儒，如富（弼）、文（彦博）、司馬（光）諸公，张子皆以素位隱居而末由相为羽翼，是以其道之行曾不得与邵康节之数学相与頡頏，而世之信从者寡。”（张子正蒙注序論）

王夫之的話是相当深刻的。沒有象洛学那样憑依于以富文司馬为

代表的豪族集团，是关学异于洛学的社会根源，但关学本身的矛盾也是它不能与洛学对抗的原因。

关学学者的政治主张是一个重要的问题，但由于史料散佚，现在不能作详尽深入的分析。一般说来，关学诸人和洛党蜀党的态度有些不同，他们大多对王安石新政采取消极的反对态度，而只有张戢反对得比较坚决。前面曾述及张载不满新法，但张载仅对王安石说：“若与人为善，则孰敢不尽？如教玉人追琢，则人亦故有不能。”从这里看张载对王安石的新政的不满，似只是嫌其过激了些。同时，张舜民、孙昭远、李复等也表示过反对新政。张舜民在熙宁时曾上书抨击新法，博得旧党分子的喝彩，但王安石死后，他撰诗哀悼说：

“去来夫子本无情，奇字新经（指字说与三经新义）志不成。今日江湖从学者，人人諱道是門生。

江水悠悠去不还，长悲事业典型间，浮云却是坚牢物，千古依栖在蒋山。”（画墁集卷四哀王荆公）

这就转而成为明显的同情了。从这里，可以知道关学学者的政治倾向是摇摆的。

二程曾多次论及所谓“宗子法”，提倡巩固豪族世家的谱系宗法。张载在经学理窟中也讨论到这一问题，他首先同意“宗子法”是必要的，认为由于谱系世族不明，“人家不知来处，无百年之家，骨肉无统”，但他又说：

“宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中，以至公相，宗法不立，既死，遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。……今骤得富贵者，止能为三四年之计，造宅一区，及其所有，既死则众子分裂，未几蕩尽，则家遂不存。”（宗法）

张载的这项主张和二程不同。张载一方面虽然首先肯定品級性的豪族地主的利益，但另一方面也允許那些已經“崛起于貧賤之中”的处在上升过程中的庶族地主編入高貴的品級，成为新进的世家，“世守其祿”。

张载的这种見解应与他本人的身世地位合并考察。张载的家族世居大梁，祖复在宋真宗朝任給事中，父迪在仁宗朝任殿中丞、知涪州事，都是小官。张迪卒于西官，故他的家人侨寓鳳翔郾县。由家世看来，他們并非当时的显族，但由于和洛阳程氏締結了姻亲，这一家族正处在上升的过程之中。张载兄弟屡为旧党所举荐，就說明了这一事实。张载在致邵雍二程的詩中說：

“先生高臥洛城中，洛邑簪纓幸所同。顧我七年清渭上，并游无侶又春风。”（张子全書卷一三）

这就显示出他对洛阳豪貴既致景慕、又有所区别的特点。这样的政治态度和社会主张不能不影响他的哲学思想，这就是說，他一方面可能积极地走向唯物主义的、无神論的方面；但另一方面，他又不能摆脱禅学以及二程洛学的影响和束縛。

北宋关学的特色在于注重“学以致用”的精神。张栻曾提到孙昭远“从事經史，大抵以实用为貴，以涉虛为戒”（张南軒先生文集卷六跋孙忠愍帖）。二程与张载問答中也有下列記載：

“子（二程）謂子厚（张载）曰：‘关中之士語学而及政，論政而及礼乐兵刑之学，庶几善学者。’子厚曰：‘如其誠然，則志大不为名，亦知学貴于有用也。’”（二程粹言論学）

关学的学以致用，曾表現在对兵法和井田法的研究。由于与西夏边界接近，兵法更为关学学者所重視。张载青年时向邠人焦寅学习兵法，“慨然以功名自許”；“少喜談兵，至欲結客取洮西之地”（宋史卷四二七本传）。呂大鈞“爱講明井田、兵制，以为治道必

由是，悉撰成图籍”（呂范諸儒学案），张載送苏修撰（昞）赴闕詩也說：“井疆、师律三王事，請議成功器业中”（张子全書卷一三）。范育、游师雄、李复等都习知边事，游师雄曾在与西夏战争中立功，李复則于宋高宗建炎二年在秦州抗金殉难（楼鑰攻媿集卷五〇靜齋迂論序）。这和崇尚空談的二程师徒是迥然不同的。

更重要的是关学学者多重視自然科学的研究。

张載曾企图以天文学証明他的宇宙論。他的天文学知識大約是在晚年逐漸积累提高的。在較早的橫渠易說中，张載仍囿于“天圓則須动轉，地方則須安靜”的傳統觀念；到了熙宁九年（公元一〇七六年）輯集的正蒙中，他就提出了較进步的宇宙結構假說：

“地純阴，凝聚于中；天浮阳，运旋于外，此天地之常体也。恒星不动，純系乎天，与浮阳运旋而不穷者也。日月五星逆天而行，并包乎地者也。地在气中，虽順天左旋，其所系辰象随之稍迟，則反移徙而右尔。間有緩速不齐者，七政之性殊也。……

古今謂天左旋，此直至粗之論尔，不考日月出沒、恒星昏晓之变。愚謂在天而运者惟七曜而已，恒星所以为昼夜者，直以地气乘机左旋于中，故使恒星河汉回北为南，日月因天隱見。太虛无体，則无以驗其迁动于外也。”（正蒙参两篇）

这两节文句当系他的弟子在不同時間所記，故其間有一些矛盾之处，但很明显的，它已經超出了天动地靜的傳統。我們知道，根据緯書，汉代已有“地动”的假說，不过这种假說和古希腊毕达哥拉斯学派和攸多克梭斯的地动說一样，沒有得到中古学者的承認。緯書中所記汉代地动說的断片，除暗示地球公轉的“地有四游”一点外，都已包括在张載的学說之中。

按照张載的假說，地仍是宇宙中心，但它有自轉。七曜（日月

五星)与天之間有相对的运动,恒星則固定地附丽于“浮阳”之上,所謂“浮阳”(天)和亚理士多德的恒星天球是相似的。春秋緯元命苞說:“天左旋,地右动”,张載則認為天地七曜都是左旋的,但由于轉速不同,在地面上看来,恒星表現为左旋的視运动,七曜則或右旋,或順逆不一。

张載也采取了春秋緯說題辞所說“元气为天,渾沌无形体”,把太空看作沒有形体的“太虚”,这就胜于一般渾天說“天表里有水”的假定。张載的宇宙結構假說在北宋时代是进步的。

由于重視自然科学,关学学者常能駁斥荒誕的迷信,从而不自覺地达到了唯物主义的观点。李复可以作为一个比較突出的代表。

李复字履中,长安人,生于宋仁宗皇祐四年(公元一〇五二年),卒于高宗建炎二年(公元一一二二年)。他对天文律历有深湛的研究。李复在他的著作中常标举“自然之理”,例如关于月食,他說:

“此不須求异說,日月之行各有度数,所行之道,其由自可推。”(澗水集卷五論月食)

对于历法舛誤所引起的“灾异”,他說:

“此自然之理也。天行不息,日月运轉不已,皆动物也。物动不一,虽行度有大量可約,至于累日为月,累月为岁,盈縮进退,不能不有毫厘之差。始于毫厘,尙未甚見;积之既久,弦望晦朔遂差。”(同上答曹鉞秀才書之四)

把天看为运动中的“物”,把自然变化的規律看做“理”,这无疑是唯物主义的論点。

李复反对讖緯,也反对象数学(张載亦同)。他曾称許汉代唯物主义者桓譚說:

“緯……多言灾祥世数，圣人不敢以此为法，恐失先王之道也。……桓譚不讀讖，非不知讖，欲其君知道也。”（同上卷三答晋城令张翼書）

他批評刘牧的“形由象生，象由数生”的神秘主义命题，指出这是顛倒的，并針鋒相对地提出：

“物生而后有象，象生而后有数。……数出天地之自然也，盖有物則有形，有形則有数也。”（同上卷五答曹鉞秀才書之一）

这同时也反对了程頤所主张的“有理而后有象，有象而后有数”（河南程氏遺書第二一上）。

李复所說的圣人之学，可以說是經世致用之学，因此，一切“怪力乱神”均在他所擯斥之列。王应麟困学紀聞引他批評史記說：

“孔子世家欲尊大圣人而反小之，其所以称夫子者，識会稽之骨，辨坟羊之怪，道楛矢之异，測桓釐之灾，斯以为圣而已矣，何其陋也？”

这种辨妄的精神可視為关学学风的代表。张載的指責邵雍，田腴的反对輪迴，都是关学学风的特点。

由此可知，宋以后的一些唯物主义思想家所以征引张載的著作，正是由于在道学所承認的正統經典中只有正蒙一書包含有唯物主义的因素，可資憑借。明代的王廷相和王夫之都推崇张載，但同时對张載也都作了一些批判。

第二节

张載論“气”、“两”及其思想的积极一面

张載字子厚，生于宋仁宗天禧四年（公元一〇二〇年），卒于神

宗熙宁十年（公元一〇七七年）。他的著作多系弟子纂录而成，现存有横渠易說、經学理窟、正蒙、語录等和詩文集的摘录本。研究张載的哲学思想，正蒙一書当然是最重要的根据，但正蒙中許多命題是从横渠易說中擷取的，所以必須注意它們在易說系統中的地位，才能彻底了解其中的意义。

关中学者奉正蒙为經典，甚至“尊信之与論語等”，并不是偶然的。正蒙虽是由苏昞等編輯，但可以看出它是精心撰集的著作。同时，张載所运用的哲学范畴多有明显的界說，很少混淆牵附。从这一方面說，了解和分析张載的哲学体系，較諸二程等有更便利的条件。

和二程以形而上的“理”为万物的本源相反，张載特別強調“气”。张載在正蒙中首先論述了“气”和“太虛”与“万物”的关系，他說：

“太虛不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散而为太虛。”（太和）

“太虛无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（同上）前面已經說到，张載所謂“太虛”，和柳宗元相同，虽然是佛学所习用的名詞，但是和佛学是不同的。“太虛”在张載看来，是宇宙時間、空間的总称。无形的太虛是气的本然的“散”的形态，而具体的万物則是气的暫时的“聚”的形态。“气”乃是一种“物”，张載說：

“天地之气，虽聚散攻取百塗，然其为理也順而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。”（同上）無論是无形，还是有象，都是“气”，因而也就都是物質运动的形态。因此，“气”就不只指有形的万物，其范围要更大一些，略当于“存在”这个范畴：

“所謂气也者，非特其蒸郁凝聚，接于目而后知之，苟健

順、動止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔，然則象若非气，指何為象？”（神化）

“有〔气〕則有象，如乾健坤順。有此气，則有此象可得而言；若无，則直无而已，謂之何而可？是无可得名。……若以耳目所及求理，則安得尽？如言寂然、湛然，亦須有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中。”（橫渠易說卷下）

这里可以看到“卦气”“卦象”說的遺迹，但更重要的是，张載力图把一切存在的事物都納入“气”的范畴，而且明白地指出“气”是第一性的东西，所以他說：

“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（正蒙乾称）

这就明白說出，一切的“有”，連同“未形”的在內，都是“气”，即都是客觀的存在。

既然“太虛”也是“气”的无限的形态，那么实际就沒有所謂“无”了。一般所謂由无到有或由有到无，不过是“气”的聚散，即由一种形态到另一种形态的轉化过程。张載說：

“气聚，則离明得施（即可以感知）而有形；气不聚，則离明不得施而无形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之无？故圣人仰觀俯察，但云‘知幽明之故’，不云知有无之故。”（正蒙太和）

“知虛空即气，則有无、隱显、神化、性命，通一无二，顧聚散、出入、形不形。”（同上）

“太虛”与其間万物的关系，张載也譬喻为水与冰的关系，但这和佛学的比喻不同，佛学和其他道学家所形容的“水”指一种絕對的道体，而这里所指的“水”是一种“气”的概括性的用語。他說：

“气之聚散于太虛，犹冰凝释于水。知太虛即气，神变易而已。諸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（易說卷下）

从这里可以看出，张载的上述学說，虽然在許多地方形式上和佛学是类似的，例如“有无混一”，甚至有水冰的譬喻，但佛学是以虛无寂靜的“真如”来統攝諸有，张载則是以物質性的“气”而排斥本不存在的“无”，两者之間有着根本的不同。所以，张载認為道教的“有生于无”和佛学的“体虛空为性”都是錯誤的，他說：

“見人說有，已即說无，反入于太无；見人說无，已即說有，反入于至下。或太高，或太下，只在外面走，元不曾入中道，此釋老之类。”（张子語录卷上）

这段話虽和佛学的中道观同一形式，在正蒙的中正篇和至当篇更显出了調和論的色彩，但却也有其特异的內涵，因为张载是以“气”的聚散代替了所謂“有无之分”。

张载說“太虛”不能无“气”，万物不能不散为“太虛”，指明了万物聚散的必然性。这种“形潰反原”之說，也暗示了物質不灭的原理，即和一般旧唯物主义者的論証相似，以为物質（“气”）只有形态的变换，而沒有消灭的可能。

从“气”的唯物主义的命題出发，张载把宇宙的全部時間进程形容为“气”的不断的聚散，但他不必要地吸取了二程的哲学的“盖子”，把这全部进程称之为“道”，又称之为“太和”。但揭开了“盖子”，剩下的就是物質运动的环鍊了。既然“气”的本然形态是无形的“太虛”，那么为什么有聚散的变化出現的問題就必須解答。张载关于这一問題的解答，是他的“参两”說，这是他的哲学中最精彩的部分。

张载指出，“两”是天道的原則，“不見两，則不見易”（易說卷下）。“两”就是指一物內部分裂为对立的“两体”或“二端”，他說：

“两不立，則一不可見；一不可見，則两之用息。两体者，虛实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（正蒙太和）

“感即合也，二端故有感，本一故能合。”（同上乾称）

“感而后有通，不有两，则无一。”（同上太和）

在本書第一卷中，我們曾說明論語中的“两端”系指事物自身内部的矛盾性，张載的“两体”或“二端”正是沿用了論語的術語而加以发展，使古代“兼两”之謂理的命題更丰富了。

在上述的術語中，如“两”，如“一”，如“两体”，如“感”，如“合”，如“二端”，如“本一”，如“通”，将在下面解释。这里首先應該指出，統一物中的对立的“二端”是通过互感而有运动（“通”）的，这一命題是“参两”說的核心。张載說事物的二端間存在着“感”的关系。在橫渠易說中，他曾对“感”加以解說：

“感之道不一：或以同而感，圣人感人心以道，此是以同也；或以异而应，男女是也，二女同居則无感也；或以相悅为感，或以相畏而感。……感如影响，无复先后，有动必感，感感而应。”（易說卷中感）

这里使用的“感”仍即古旧的“感应”之义，而且还包括了一些神秘的內容，如“感而后通”是心理状态的古代語彙。但如果撇开形式，从事物“二端”的統一来解释“感即合”，那么，“有动必感”之說，可以視為物理現象的对立物的排斥或吸引即产生运动的命題。张載特別指出，自然的这种由“二端”的矛盾所生出的变化，既无目的性，也无意志性，而是自然自己的合法則的运动过程。他說：

“有两則須有感；然天之感有何思虑？莫非自然。”（同上卷上觀）

“天包載万物于內，所感所性，乾坤阴阳二端而已，无內外之合，无耳目之引。”（正蒙乾称）

天或自然本身的运动就是阴阳对立物的矛盾斗争。阴阳即“气”，所以說“一物两体，气也；一故神（原注“两在故不測”），两故化（原

注“推行于一”)(正蒙参两),“神”和“化”二者都是在“气”之下的运动形态。

正蒙第二篇参两(用易传“参天两地”成語,实际张载所謂“参”不是三,而是合二为一,或一中有二)全文是論述宇宙中阴阳的不得不然的交感。张载形容說:

“阴阳之气……循环迭至,聚散相蕩,升降相求,網緼相揉,盖相兼相制,欲一之而不能。此其所以屈伸无方,运行不息,莫或使之。”

在参两中,张载运用了天文学知識,来說明这种矛盾的交感。张载这里所提出的“莫或使之”,是和唯心主义的目的論对立的命題,也即上面所說的,整个宇宙的运行,“动必有机”,而“动非自外也”,因此,宇宙的运动就是它内部的矛盾交感,不需要最初的一击。这是光彩的辯証法的因素。

在二程的語录中,也可以看到关于“两”和“感”的話,例如程顥說:

“不两則无用。”(河南程氏遺書第一一)

程頤說:

“既曰气,則便有二,言开闢已是感,既二則便有感。”(同上第一五)

这些話可能是受张载的影响,然而它們在洛学思想中并不占重要的地位,而且此处的“气”是在“理”之下講的。

上述张载的若干命題,是合于以物質为第一性的原則的唯物主义的理論,这无疑是张载思想中进步的因素,而且和他在自然科学方面的造詣是分不开的。张载在十一世紀,能提出前述的光輝命題,也无疑是重大的貢獻。但我們必須指出,在张载的哲学中,还存在着更多的唯心主义的、神秘主义的成分,是张载所沒有摆脱

的。当他从自然科学的角度不自觉地論証了宇宙的法則时，他便盲目地走向唯物主义，然而一旦他又从哲学的高度論証思維与存在的关系时，他就站住不动了。张載关于“气”与“两”的上述理論，也并没有涉及精神与物質的关系問題，因此，我們需要进一步考察他怎样从唯物主义的观点堕落下来：走向二元論的体系，也即程顥所不滿意地指出的“二本”的思想。

第三节

张載的二元論及其陷入唯心主义的途径

这里我們首先要研究张載怎样从生理学的观点走向倫理学的观点。

张載認為，生物之所以有生命，是由于能够与宇宙中的“气”相通。“气”聚則生物生，“气”散則生物死。此种聚散，在动物表现为呼吸，在植物表现为根的吸收扩散。他說：

“动物本諸天，以呼吸为聚散之漸；植物本諸地，以阴阳升降为聚散之漸。物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。”（正蒙动物）

这种从呼吸来区别动物植物的性質之說，在今天看来是不正确的，但在这里，张載依然是由生物的生命过程来观察或論証生死存亡。

就人类而言，张載說，人所稟的“气”分为两部分：

“气于人生而不离、死而游散者謂魂，聚成形質、虽死而不散者謂魄。”（同上）

这里把魂魄都視為“气”，人死后，“气”既不会消灭，所以說是“死而不亡”。但是，在“死而不亡”的命題之下，就隱約地埋伏下了正在走向錯誤的方面的因素。

从此后退一步，张载并不认为性是由构成人体的“气”所决定的，他放弃了“气”的概念，偷换成了别的概念，从用水冰的关系说明气的聚散，一降而为从水漚的关系说明才性，他说：

“海水凝则冰，浮则漚，然冰之才、漚之性，其存其亡，海不得而与焉，推是足以究死生之說。”（同上）

按这里指的海应该是喻物质（“气”），但他把冰或漚譬喻作人的才或性，当人生存的时候，好象是性在才里体现，而当人不生存的时候，好象性就离开世界而独立地不亡了，这样就得出结论，生死存亡却与物质（海）没有关系，因而为作为精神因素的“性”可以脱离物质而存在的前提预立下了根据。唯心主义者程頤就同意张载的这一命题，而且把“海不得而与”的“与”字改为“有”字，意义就更为明显了。

披阅正蒙，可以发现张载从一开始就以“性”与“气”相提并论，并且把二者对立起来。我们在前面只引述了太和篇首的前半截，现在把全文引在下面：

“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”

他既指“气”是万物之源，但同时又说“性者，万物之一源，非有我之得私也”（正蒙诚明）。因此，“气”与“性”是两条不同的渊源，这即是：

太虚 ←—— 气 ——→ 万殊

至静 ←—— 性 ——→ 一知

从认识论方面讲，也有两条不同的去路，这即是：

气 ←—— 感应 ——→ 识知

性 ←—— 无感 ——→ 超识知

怎样統一这种对立呢？张载便抬出一个能“尽性”的圣人来，这便是头脑里最神秘的头脑。更进一步，和洛学一样，张载也認為人性里的宝贝是天性，而天性之在人又如水性之在冰，从天賦上就有了等級之差別，这就轉入了僧侶主义。他說：

“天性在人，正犹水性之在冰，凝釋虽异，为物一也。受光有小大昏明，其照納不二也。”（同上）

更向唯心主义滑一步，性的真实性高居于一切之上，和神秘的“天道”合而为一，因此他說：

“性与天道，不見乎小大之別也。”（同上）

张载的这些譬喻正是禅学和二程所共同用过的。

据张载說，人所稟的“天性”即无不善的本性，但由于各人所稟之“气”有偏正之不同，于是有善与不善的分別。后者，张载称之为“氣質之性”，前者，张载称之为“天地之性”。他說：

“形而后有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。”（同上）

这样講来，天地之性是根本的，而氣質之性是后天的，只要在根本方面“尽性”，則性通于“道”，不为“气”所蔽所染，他說：

“天所性者，通极于道，气之昏明不足以蔽之。”（同上）

从此，张载直接从倫理的观点說教了，他認為人应当修德，使性不受“气”的限制，又应当“养气”，使“反之本而不偏”。张载本来也采取过刘禹錫的“天与人交相胜”的命題，但并没有貫徹下去，甚至还在修德方面区别出“气”可以由人胜或可以由人不胜的两种：

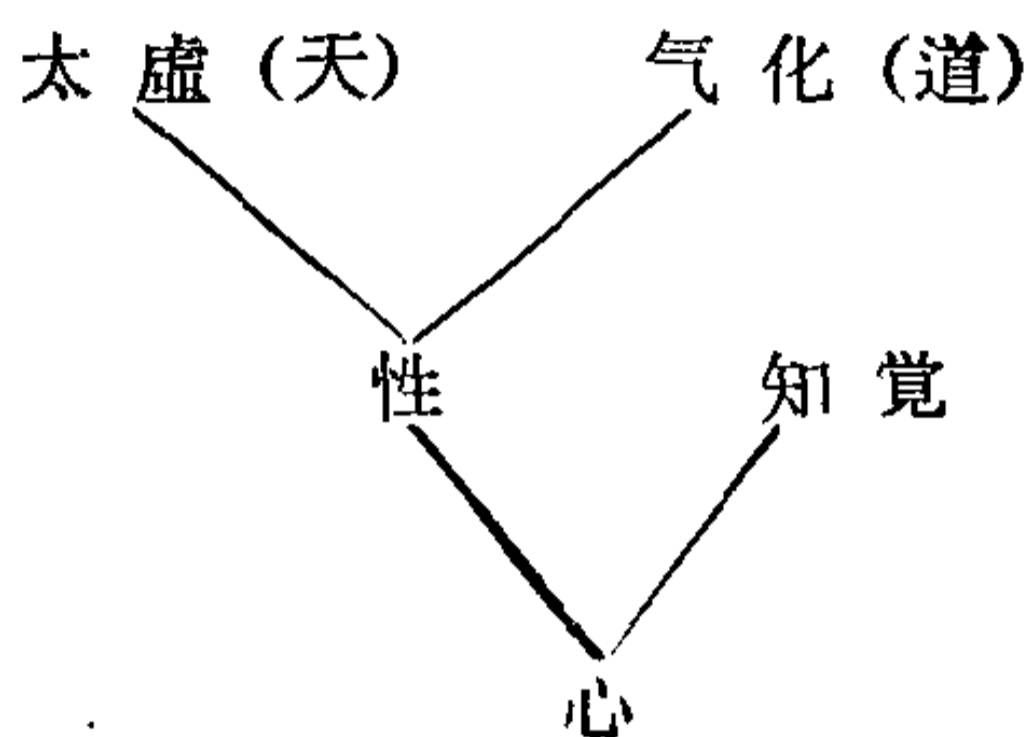
“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。……气之不可变者，独死生修夭而已。”（同上）

和一切二元論者一样，一方面承認客觀的物質实体之存在，但另一方面又承認在其外存在着精神实体，結果不能不导向唯心主

义，张载在好多地方也陷入了这样的唯心主义的泥沼。他说：

“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，
合性与知觉有心之名。”（正蒙太和）

这一段话可以绘成这样的图式：



此处的“心”即指主观的精神而言，它包括了相当于“识知”的“知觉”（指外物在主观中的映象和其它心理因素）和不由认识而由无感所直觉的一种超然活动，而后者又包括了表明天的太虚与表明道的气化，所以主观精神（心）就居于一种至高无上的境地，不但兼摄感与无感，而且兼综自然与天道。这就是一个明显的唯心主义体系了。如朱熹所说，张载在这段话中，是认为虚、气、性、心“本只是一个太虚，渐细分得密尔”。然而这正是混乱唯心主义和唯物主义的分析法，因此，不得不把“太虚”和“心”混同起来，他说：

“太虚者天之实也，万物取足于太虚，人亦出于太虚。太虚者心之实也。”（张子语录卷中）

这和他批评佛学“以心法起灭天地”为“流遁失中”，形成了鲜明的矛盾。

张载思想的动摇性，在他关于“神”的论述上也可以看出来。前面已经说到，张载曾指出宇宙的运动是由于其内部“二端”的矛盾，不由外力，“莫或使之”，这本来已经直接导出了无神论的结论，张载在一些地方也确实把“神”解释为“气”的性质或作用，例如：

“成变化，行鬼神，‘成行’，阴阳之气而已矣。”（正蒙天道）

“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已。”（同上
神化）

他說的神鼓万物而变化的話，还可以理解为一种泛神論。但是在另一些地方，他又把神与物質对立起来，例如他說：

“物形乃有小大精粗，神則无精粗，神即神而已。”（易說卷下，按程頤也有同样命題。）

“地物也，天神也，物无逾神之理。”（正蒙參兩）

張載一方面把神解釋为“伸”，把鬼解釋为“归”，然而另一方面他所說的神，有时仍旧是有意志威力的：

“天之知物不以耳目心思，然知之之理过于耳目心思。”
（同上天道）

“鬼神常不死，故‘誠不可揜’。人有是心在隱微，必乘閑而見，故君子虽处幽独，防亦不懈。”（同上神化）

“天不言而信，神不怒而威。”（同上天道）

甚至說“万物形色，神之糟粕”（同上太和），这就又退回到有神論了。王夫之正蒙注对于这些地方的注解极尽其婉轉的能事，对張載所謂神的地方，在解釋中暗示出神是沒有的，不过是圣人以神道設教的假設。

在認識論上，張載也表現为二元論的体系。張載認為，人“性”本来应是至靜的，只是由于通过感官（耳目之引）与外物“交”，于是出現了主觀与客觀的对立，出現了綜合內外的万殊的“心”。他說：

“有无一，內外合，此人心之所自来也。”（同上乾稱）

“心之所以万殊者，感外物而不一也。”（易說卷下）

对于通过感官而取得的对外物的感性認識（“聞見”），和在感性認識的基础上建立的理性認識（“窮理”），張載是肯定的。但他又

認為在聞見和窮理之外，還有更重要的“盡性”的途徑。他首先把“性”和外物擺成兩橛：

“耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。”（正蒙大心）

“聞見不足以盡物，然又須要他，耳目不得，則是木石。”（張子語錄卷上）

進一步他更把“盡性”的修養方法，和洛學如出一轍，說成是和認識相對立的，他說：

“成吾身者，天之神也。不知以性成身，自謂因身發智，貪天功為己力，吾不知其可也。”（正蒙大心）

又說：

“人尋常據所聞〔見〕，有拘管，局殺心，便以此為心，如此則耳目安能盡天下之物？盡耳目之才，如是而已。須知耳目外更有物，盡得物方去窮理。尽心了，性又大于心，方知得性，便去知得性，性即天也。”（張子語錄卷上）

正蒙的大心篇充滿了神秘主義的文句，我們在這裡只引錄一節就夠了：

“大其心，則能體天下之物。有外之心不足以合天心。世人心止于聞見之狹，聖人盡性，不以見聞桎梏其心，其視天下，无一物非我。”

這裡便使唯物主義的因素消失了。無怪乎王廷相批評張載的修養為“禪定”，為“數念珠”。

張載哲學思想的動搖和矛盾，是和作為其社會根源的階級的動搖性分不開的。張載的西銘（見下節）以及他自認為“為天地立心，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平”（據宋版張子語錄，南宋以來傳述作“為生民立命”和“為往聖繼絕學”）的抱負，都是以

唯心主义为基础的。因此，张载的思想虽然由于重视自然科学，在 worldview 方面导向了唯物主义，但从他的哲学体系，特别是从认识论看来，他又动摇到唯心主义的泥沼中去了。从前者而言，后来的一些唯物主义者常抓住他的积极的有价值的因素，予以批判的发展；从后者而言，道学家又抓住他的消极的部分，予以膨胀，因而他之被列为道学的开创者之一，并不是偶然的。

第四节

关洛学术异同的争辩和张载的二元论

按照道学的正统观念，关学是洛学的一个分支，但这和历史实际不尽符合。在前面我们已就关学、洛学的社会根源与学风，指出其间一些区别，下面再就这两个学派异同的争辩，作进一步的分析，从而了解张载哲学的二元论性质。

吕大临在所撰张载行状中，提到张载在仁宗嘉祐初遇二程于京师，“共语道学之要，先生涣然自信，曰：‘吾道自足，何事旁求？’尽弃其学而学焉”，其事当在嘉祐二年（公元一〇五一年）程颢、张载、苏轼、苏辙等同登进士第之时。程颢曾说：

“表叔（张载）平生议论，谓颢兄弟有同处则可，若谓学于颢兄弟，则无是事。顷年属与叔（吕大临）删去，不谓尚存斯言，几于无忌憚！”（河南程氏外书第十一）

可见张载虽与二程有学术上的联系，并不妨碍张载的思想在许多地方表现出和洛学有不同方向的发展。程颢在皇祐、至和间作答横渠先生定性书，与张载讨论道学的修养方法，根据这一点来说，张载受洛学影响可以说是相当深的。

神宗熙宁二年（公元一〇六九年）十一月，诏以张载为崇文殿

校書，次年，張載、張戢、程顥在京師論學。當時程頤在漢州，張載曾與他通信。程頤在第一封答書中，批評張載“虛”即是“氣”之說“未能無過”；在第二封答書中，又說：

“昨書中所示之意，于愚意未安，敢再請于左右。今承盈幅之諭，詳味三反，鄙意益未安，此非侍坐之間從容辯析，不能究也，豈尺書所可道哉？況十八叔（張戢）、大哥（程顥）皆在京師，相見且請熟議。”（伊川文集卷五再答）

從這一點而言，當時張載與二程在理論上的爭辯又是相當激烈的，因而表現出他們之間又有分歧。

熙寧九年（公元一〇七六年），張載經呂大防荐，再起知太常禮院。赴任途中，經過洛陽，與二程會晤。據楊時輯二程粹言載：

“張子厚再召如京師，過子曰：‘往終無補也，不如退而閑居，講明道義，以資後學，猶之可也。’子曰：‘何必然？義當往則往，義當來則來耳。’”（君臣）

張載此時對新政的態度，和熙寧初仍無不同，所以他在往來之間頗表現出他的政治態度，他既往而就，復在第二年再次辭職而退。歸途，他又在洛陽見到二程。他們此次談話，由蘇昞記錄為洛陽議論一篇。

在洛陽議論中，下列一節是值得注意的：

“正叔謂洛俗恐難化于秦人，子厚謂秦俗之化亦先自和叔（呂大鈞）有力焉，亦是士人敦厚，東方（洛）亦恐難肯向風。”（河南程氏遺書第十）

程頤對關學表示防范，張載也承認洛陽士人不易接受關學，關洛的不同在這裡表現得非常明顯。

張載離開洛陽，在途中就逝世了，關學學者一時失去了領導。二程看到這個機會，便開始一系列活動，企圖奪取這一學派的領

导权。

元丰二年（公元一〇七九年），吕大临来到洛阳，向二程问学。在他所记东见录中，可以看到二程对张载作了不少攻讦。二程并且宣扬，关中士人淪丧，“气艳”已衰。次年，程颐亲赴关中，为洛学作广泛的宣传（见入关语录）。

面对着张载的友人和弟子，二程当然不便通盘否定张载，而且不得不說一些恭維的話，但二程常常暗示张载的学行是有缺点的，不如二程自己是当代的活圣人，例如程颐說过这样的話：

“問：‘西銘何如？’曰：‘此橫渠文之粹者也。’曰：‘充得尽时如何？’曰：‘圣人也。’‘橫渠能充尽否？’曰：‘言有多端，有有德之言，有造道之言。有德之言說自己事，如圣人言圣人事也；造道之言則知足以知此，如賢人說圣人事也。橫渠道儘高，言儘醇，自孟子后，儒者都无他見識。’（同上第十八）

这段話可以說是极委婉之能事，但說來說去，实际是說张载不过是“賢人”。按道学家的所謂“境界”的虛构，“賢人”的境界是在圣凡之間的品級。二程对吕大临說：

“子厚則高才，其学更先从杂博中过来。”

二程說：“有德者得天理而用之；……知巧之士虽不自得，然才知稍高，亦能窺測見其一二，……但不有諸己，亦反失之，如苏（秦）张（仪）之类。”（同上第二上）可見二程对“高才”的蔑視。

这样說来，张载不过是小有才知的聪明人而已，于大道是反而失之了，故龟山语录卷四記：

“論橫渠，[楊时]曰：‘正叔（程颐）先生亦自不許他。’”

二程对张载是采用明褒实貶的手法，相反的，对关学中的右派张戢則多加推崇，如說：“天祺自然有德气，似箇貴人气象”（同上），这不但是由于张戢与洛阳豪門有着更深厚的政治关系，而也由于

在理論根源上都屬於“貴人”的一流。

我們知道，張載的著作西銘和正蒙是有顯著的矛盾的。二程對於張載的這兩種著作也作有區別地對待，即肯定西銘，而不滿於正蒙。程頤更明顯地，從“功”“過”方面評價：

“橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙；西銘之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善、養氣之論同功。”（伊川文集卷五答楊時論西銘書）

二程及其後的道學家也都極力推崇西銘。按西銘原名訂頑，其全文如下：

“乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處，故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也；大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也，樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志；不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類；不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也；體其受而歸全者，參乎！勇于從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝于成也。存，吾順事；沒，吾寧也。”

朱熹解釋西銘說：“他不是說孝，是將這孝來形容這仁，事親的道理便是事天的樣子”，又說：“道理只是一箇道理，中間句句段段只說事親事天。”（張子全書引）張載這篇文字的中心主旨正在於把事親事君的封建關係與天人之間的自然關係等同起來，為封建的法律虛構提供了哲學的先驗的根據。天地君親都是絕對不可違背

的，在“天命”和君亲的命令下，应当作到象申生一样“无所逃而待烹”，或者象伯奇那样毫无怨恨地自杀（事見孔子家語）。朱熹說：“申生待烹，順受而已，故曰恭；……伯奇順令，順其所以使我者，一事之仁也。”（張子全書引）這就是說必須絕對服從封建主義的等級秩序。

從世界觀上講，西銘正企圖規劃一個聖人的境界，那個境界的樣子就是所謂“極高明而道中庸”，在地上俗世肯定了“皇極”，那么在天上神界就必須肯定唯心主義的高明極點，所謂“天地之塞吾其體，天地之帥吾其性”。這就是朱熹所引申的“事天”的道理了。

西銘中“尊高年”至“無告者也”一段，依然保留着關學朴實的學風的枝葉，曾經引起一些中世紀學者的注意。這一段話在形式上似乎有類于墨子的尚同和兼愛的學說或禮運的大同理想，但聯系全文來看，却不能這樣從表面上來理解。楊時就曾懷疑這一節接近墨家（楊龜山先生集卷一六寄伊川先生），程頤駁斥說：

“西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而述兼愛，至于無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣！”（伊川文集卷五答楊時論西銘書）

在西銘中，天地君親被虛構為至高無上，神權、皇權和父權是神聖不可侵犯的。與此相應，在人性上也虛構出聖人、賢人、凡人的品類存在，其極高的心理境界便是唯心主義的“性”體，而“民吾同胞，物吾與也”的理想，雖然是關學的優良傳統，但在全文中的位置不過是在神秘主義夾縫里的裝飾品。因此，在表面上似乎是平等的“理”本身中就蘊涵了極不平等的“分”。這和墨家的平等理想自然是完全不同的。程朱所以推崇西銘，正是由於它集中地表現了道學的僧侶主義的性質。

二程虽然称赏西銘，并不等于同意张載的一切論点。程頤曾說：

“橫渠之言不能无失。……若西銘一篇，誰說得到此？今以管窺天，固是見北斗，別处虽不得見，然見北斗不可謂不是也。”（河南程氏遺書第二十三）

对于张載的世界觀，特别是“气”的学說，二程提出許多尖銳的反对意見，归納起来，有下列几点：

张載在正蒙中形容“气”为“清虛一大”，說“一于气而已，……大且一而已尔”，并說“清极則神”，程顥批評說：

“‘形而上者謂之道，形而下者謂之器’。若如或者以‘清虛一大’为天道，此乃以器言，而非道也。”（同上第十一）

又說：

“气外无神，神外无气。或者謂清者神，則浊者非神乎？”
（同上）

文中“或者”（某人）即指张載。张載以“气”为万物之源，在二程看来，只是物質性的“器”，还不是形而上的“理”。

二程又批評张載的“形聚为物，形潰反原”之說：

“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地間如洪爐，虽生物銷鑠亦尽，况既散之·气·，岂有复在？天地造化又焉用此既散之·气·？其造化者自是生气。”

“若謂既返之·气·复将为方伸之·气·，必資于此，則殊与天地之化不相似。天地之化自然生生不穷，更何复資于既·毙·之·形·、既·返·之·气·？……往来屈伸只是理也，盛則便有衰，昼則便有夜，往則便有来。天地中如洪爐，何物不銷鑠了？”（同上第十五）

在二程的系統中，“气”不断地从神秘的泉源中产生，又不断地归于消灭，所以“气”是一种暫时的派生的东西，它不过是神妙造化所塑

造的产物。他们根据了这一原理对张载的哲学提出了若干詰問，并正针对着张载思想中所包含的唯物主义的因素进行了尖刻的諷刺。

反之，二程对张载思想的唯心主义的体系则表示同意和支持。程顥在語录中首先指出张载哲学体系的矛盾：

“冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者别立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。”（同上第十一）

在程顥看来，只有精神是唯一的本体，所以說道是“一本”，而神是阴阳“所以运动变化”的主宰。此处的“或者”以及“或者”所謂的命題，推求全篇前后文义，也无疑是指张载而言。按张载在正蒙中虽說“天下之动，神鼓之也”，但把“神”、“化”二者形容成为一和二，摆在“气”之下；以天包万物，而人只能順天。因此，程顥說张载是“二本”，这和現在我們所說的“二元論”一詞是同义的。

在認識論方面也可以看到同样的情形。如前所述，张载虽然強調大心尽性，同时也不废弃聞見穷理。熙宁十年洛阳議論时，张载批評二程的禅悟式的“主敬”說道：

“亦是失之太快，此义儘有次序。須是穷理，便能尽得己之性，則推类又尽人之性；既尽得人之性，須是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。其間煞有事，岂有当下理会了？学者須是穷理为先，如此則方有学。今言‘知命’与‘至于命’，尽有近远，岂可以‘知’便謂之‘至’也？”（同上第十）

所謂“穷理”的实际知識在这里被放在很重要的地位。张载指出，知識是必須逐漸积累的，必須尽万物之性，才能最后达到完全的“天道”。这种尽人之性和万物之性的工作既然是学者所应致力的穷理之学，那么科学的認識是被肯定地放在第一位。二程对于张

載的這樣的論點極力反對，他們認為“窮理”和“盡性”不能分別，只有由主敬而盡性的一條神秘的途徑，來一舉悟得天理，例如說：

“窮理、盡性、至命，一事也。纔窮理便盡性，盡性便至命，……理、性、命，一而已。”（同上第十一）

由此，二程反對張載分別窮理、盡性而達到“命”的兩條途徑，說：

“橫渠昔嘗譬命是源，窮理與盡性如穿渠引源，然則渠與源是兩物，後來此議必改來。”（同上第二上）

當然，二程所謂“窮理”，其涵義和張載的“窮理”也是不同的。

張載認為“性”是萬物之一源，並主張“大其心”，以為“心”可以合“性”與“氣”，高視闊步地“無一物非我”，但他沒有肆無忌憚地並直截了當地把個人的“心”作為萬物之源。這一論點不同於二程的唯心主義的體系，所以程頤對呂大臨批判說：

“不當以體會為非心。以體會為非心，故有心小性大之說。聖人之神與天為一，安得有二？……此心即與天地無異，不可小了他。”（同上）

其次，張載曾說：

“命同稟于性，遇其適然焉。人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣；行同報異，猶難語命，可以言遇。”（正蒙乾稱）

這就是說，事物的发展，有先天預定的“命”即必然性，但也有適然如此的“遇”即偶然性。主觀能力不能達到的事情，還不一定就是命定的，可能是偶然因素的結果。張載的這一論點有合理的內核，二程則不同意這一點。據劉安節所記：

“問：‘命與遇何異？’先生（程頤）曰：‘人遇不遇，即是命也。’曰：‘長平之戰，四十萬人死，豈命一乎？’曰：‘是亦命也，只遇着白起，便是命當如此。又況趙卒皆一國之人，使是五湖四

海之人同时而死，亦是常事。’又問：‘或当刑而王，或为相而餓死，或先貴后賤，或先賤后貴，此之类皆命乎？’曰：‘莫非命也，既曰命，便有此不同，不足怪也。’”（河南程氏遺書第十八）

二程在对关中学者講学时，也极力抓住他們思想中唯心主义的一面，加以进一步的誘导。例如呂大临傾向于禅寂，以“思慮紛扰”为苦，曾作詩說：“独立孔門无一事，惟传顏氏得心斋”，程頤便贊賞說：“此詩甚好，古之学者务养情性，其他則不学”（同上），又說：

“与叔（呂大临）、季明（苏昞）以知思聞見为患，某甚喜此論，邂逅却正語及至要处。”（同上第十五）

經过程頤入关講学，洛学在关中取得了一些进展。有一些关中学者依照程頤学說注解經典；张載的弟子有少数倒向了洛学，例如苏昞。但就多数关学中坚来看，並沒有与洛学合流，这可以二程自己的評語为証：

“和叔（呂大鈞）常言：‘及相見則不复有疑，既相別則不能无疑’。”

“巽之（范育）凡相見須窒碍，盖有先定之意。”（同上第二上）

“呂与叔守橫渠学甚固，每橫渠无說处皆相从，纔有說了便不肯回。”（同上第十九）

南宋以后多以三呂等列为二程弟子，据上面的考察，也是与实际不符的。

从上面所論証的看来，关学与洛学的异同是不难明白的。我們應該着重指出，关学的二元論的动搖性是其哲学的致命伤，洛学之所以能对关学进行俘虏的工作并非偶然。从洛学对关学的批判中，我們也容易理解张載的思想的体系。把这样的历史实际和张載哲学的内容結合起来考察，就可以避免如有些人片面夸大张載学說的非“实事求是”的方法，而对其哲学得出恰当的評价。

第十二章

洛学蜀学及其唯心主义思想

第一节

二程的唯心主义理学

洛学的社会根源及其与王安石新学的对立斗争，已在第十章详细说明。这里，我们进一步要从洛学的学风和哲学思想作些论述。

从汉代“儒林”，中经魏晋隋唐的玄学“名流”和佛学“高僧”，到了宋代，在学术思想的正宗体系中正酝酿出一种“三教合一”的潮流，这就是所谓“道学”，洛学就为这种正宗思想铺平道路。“三教合一”的倾向，如果说在蜀学那里是公开的教旨，在洛学这里便是怕羞的教旨。洛学在形式上和“佛祖统纪”不同，采用的是另一种统纪，那就是所谓“道统”。文彦博为程颢题墓志，即标“明道先生”，提示继续有人。程頤赞程颢说：

“孟子死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，……使圣人之道焕然复明于世。”（宋史卷四二七程颢传）

程頤自己也吹嘘道：

“易，变易也，随时变易，以从道也。……自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之淹没，俾后人沿流而求源，此传

所以作也。”(易传序,春秋传序有同样的大話,可参看)

程顥、程頤兄弟的富有中世紀哲学思辨形式的煩瑣主义的著作,經后人輯录为河南二程全書,其中包括楊时編輯的粹言二卷,朱熹編輯的遺書(即二程語录原本)二十五卷和外書十二卷,程顥的文集五卷,程頤的文集八卷和易传四卷、經說八卷。总的說来,关于程頤的資料远比程顥的为多。

二程的哲学思想和他們的政治思想相似,大体上是一致的。当时他們的弟子每每在記錄师說时也并不加以分別,虽有人提到二程的性情、“气象”有所不同,如程顥和易、程頤严重,但对于他們的学术当时从无人指出有什么分歧。近人或說程顥开启陆王一派的渊源,程頤則开启朱熹一派的渊源,这种論断并不合于史实。

中国古代有“皇建其有极”(洪范)的神权說,后来在这个皇极之上就塗抹了精神的“太极”,說什么“极高明而道中庸”,都是封建的“例外权”在意識上的虛构。从邵雍的皇极經世和周敦頤的太极图說出世以来,“皇极”和“太极”、神界和俗界总是得不到神秘的結合,而自二程开創的洛学,据說便从“心传之奥”奠定下道学的基础。他們以“理”为最高的范畴,故又称为“理学”。程頤曾再三提及“理无形”,在他的語录中又提到:

“又語及太虛,〔程頤〕曰:‘亦无太虛。’遂指虛曰:‘皆是理,安得謂之虛?天下无实于理者’。”(河南程氏遺書第三)可知“理”是无形而实在的本体。在研究洛学时,应先就“理”这个范畴作些考察。

有人說程頤“重新发现了理世界”,并以“理”与希腊柏拉图的idea相等同;同时也有人直接把idea翻譯为“理”或“理念”,这都是不恰当的。考察二程的著作,他們所說的“理”具有下列意义:

首先,二程認為“理”是惟一的绝对,例如遺書中說:

“天下只有一箇理。”(遺書第十八)

“万物皆是一箇天理。”(同上第二上)

“理”或“天理”是一个例外的东西，而不是从事物中所抽象出的东西。这惟一的“理”是永恒存在的，所以說：“天理云者，……不为尧存，不为桀亡。”(同上)如果說“皇建其有极”，那么更应该說：“道”建其有“理”。“道”既然是万变所随时从之的怪物，那么“理”也应是万物所从生的怪物。

其次，“理”所以为一切物所具有，因为“理”是先驗的，如說：

“凡物皆有理，精微要妙无穷。”(同上第九)

“所以謂万物一体者，皆有此理，只为从那里来。生生之謂易，生則一時生，皆完此理。”(同上第二上)

二程虽然說：“天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理”(第十八)，这并不等于說不同的物有不同的規律，而是每一物“皆完此理”，所以万物通为一体，皆可以“理”照。这一点是受了华严宗的影响，已見于第四章第三节。按照这种顛而倒之的世界观，世界必先有一个普照万物的照者，然后才有被照的万物存在，天理之照物，犹如“月印万川”。一理与万理的关系正如华严宗所說的“一多相摄”，故程頤又說：“一物之理即万物之理。”(同上第二上)这样說来，“理”在表面上是指一个絕對透明体，照出了万理的秩序，然而實質上則是一个混沌东西，好象在深夜里看牛，任何牛都是黑色的了。在冬眠的中世紀，它被僧侶主义者形容成为最活泼泼的，其实是一个僵化了的東西。

再其次，“理”是在俗世呢？还是在神界呢？二程虽然也提到穷理必先格物，但他們所說的“格”并非求知的实践，而只是神而明之的一种印証步驟而已；他們所說的“物”也不是物質世界，而是好象海綿一样的心理境界对水的一种吸取关系罢了。假定有一个“大

而化之”的海綿，就能显示出“全体大用”。程頤語錄載：

“問：‘格物，是外物？是性分中物？’曰：‘不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以熱、水之所以寒，至于君臣父子間，皆是理。’又問：‘只窮一物，見此一物，還便見得諸理否？’曰：‘須是遍求。雖顏子亦只能聞一知十；若到後來達理了，雖亿万亦可通。’”（同上第十九）

因此，二程所謂“格物”的“積累”，不過是為了一旦豁然貫通的“悟”道作印証功夫，所謂“集眾理，然後脫然自有悟處”，這和禪宗所謂的“桶底脫”毫無二致。“集眾理”的過程，已經和對客觀世界的認識過程不同，只表示出了一種主觀世界的經驗因素，至於“脫然”之後，就超經驗而自由了。程頤語錄中又有：

“問：‘釋氏有一宿覺、言下覺之說，如何？’曰：‘何必浮圖？孟子嘗言“覺”字矣，……覺是覺此理。古人云：共君一夜話，勝讀十年書；若于言下即悟，何啻讀十年書？’”（同上第十八）

這正是“漸修、頓悟”的變相的說法，集眾理的“格物”即漸修，脫然而覺悟的貫通即頓悟。“理”這樣“例外權”的說教，必然引向僧侶主義。

我們從上引各段話看來，二程的“覺”雖和柏拉圖的“回憶說”同其神秘，但“理”並不類似 idea。按 idea 源出希臘文，本有“形式”或“類”的意思，在柏拉圖以至歐洲中世紀哲學中，它都是一種最簡單的抽象，如列寧指出的，idea 說認為“一般（概念、觀念）是单个存在物”（哲學筆記第三三八頁）。中國明末音譯 idea 為“意得亞”，清末民初譯為“挨提”，這是審慎的譯法。我們認為“理”不但不是 idea 所能比擬，而且具有神性，例如程顥說：

“天者，理也；神者，妙萬物而為言者也；帝者，以主宰事而名。”（同上第十一）

原来“理”就是天、神、帝的同义語。它主宰一切，故說“天理鼓动万物”（同上第五）。所謂“有物必有則”，就是說每一人或物都有所稟承的天命。二程对于天理和性、心的关系說：

“天之付与之謂命，稟之在我之謂性，見于事物之謂理。”

（同上第六）

“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（同上第十八）

这样講来，唯心主义的一元論就和有神論統一起来，程頤答邵伯温說，心、性、天只是一理（同上第二十二上）。这“一理”在孟子后一千四百余年来沒有人繼承起来，也就是說沒有定于一尊，反而存在着“异端”之类的唯物主义和无神論，破坏这样的“例外权”，那么，为了建立一个不使人迷惑的精緻的“理”世界，就必須根据“理”世界的許可，任意地从自然界以至人事界虛构所謂品类或品級的存在。火的品类所以热、水的品类所以寒，是理，也是天命；君臣父子間的封建主义品級关系之所以定，是理，也是天命；人类的稟性之所以有圣凡的区分，是理，也是天命。这就可以达到道不变、理不变、自然以及社会秩序都不变的結論。

二程的“理”其实是套自禅宗的真如佛性。如前所述，禅宗“南宗”的大照已經称佛性为“理”。所不同者，道学家的“理”更多地具有着封建主义品級結構里的道德律令的性質。二程常侈言排佛，他們所持的理由，正如契嵩所指出，就是說佛徒逃避了封建的君臣关系，而佛学不能直接作为維護封建专制主义的工具。在洛学中，“天理”本身就被賦与道德律令的意义，因而企图为封建主义的法律虛构提供更有效的哲学的根据，它更有利于作封建統治階級的武器。二程公开宣布：

“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之間。”（同上第五）

“居今之时，不安今之法令，非义也。”(同上第二上)

程頤甚至說“蜂蚁知卫其君，豺獭知祭礼”，也是“得天理”(同上第十七)。这样，所謂“天理”，就是在品級結構再編制的时期对于特权法律的一种精神上的虛构，并不类似柏拉图的作“形式”解的 idea。

唯心主义常是和目的論混合在一起的。因此，二程明白地提出了目的論的世界觀。他們說：

“天地生一世人，自足了一世事。”(同上第一)

“天地生物，各无不足之理。常思天下君臣、父子、兄弟、夫妇，有多少不尽分处。”(同上)

“夫天之生物也，有长有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！”(同上第十一)

在封建主义的貧困世界之中，既然“各无不足之理”，那么守分地“知天命”就是“达天理”；在封建主义等級制度之下，既然天地生人已經安排得如此合理，那么，各階級安命地“尽分”也就是“穷理尽性”。后来一切講倫理綱常的“圣諭”以及“劝善書”都自称理学宗传，不是沒有根据的。

二程所講“理”的范畴通向佛学，他們所講“道”的范畴更通向老庄以至道教。

二程沿用易传的成語，称本体界为“形而上”，称現象界为“形而下”，二者間是体与用或真与俗的关系。因此，他們說及“道亦器，器亦道”，便接着提出“但得道在，不繫今与后，己与人。”(同上第一)“理”与“道”又有什么关系呢？程頤說：

“天有是理，圣人循而行之，所謂道也。”(遺書第二十一下)因此，“道”和“理”是异名同实的，不过“道”或“天道”在他們的術語中常用“謂之”在先，如“其理謂之道”，“言天之自然者，謂之天道”，所以二程对“道”的描述和对“天理”是相似的，如“天理”具万理，

“道”也具万理；“天理”是无形无象，“道”也是无形无象，程頤說：

“如中庸言‘道’，只消道‘无声无臭’四字，总括了多少；释氏言‘非黄非白，非鹹非苦’，費多少言語。”（同上第十五）

故“道”仍然是离中边而不可言說的上天的神学。

他們把形而上的“道”与形而下的“气”区别开来。“道”是第一性，“气”或阴阳二气是第二性，如程頤說：

“离了阴阳更无道。所以阴阳者，是道也；阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（同上第十五）

由此得出“有形总是气，无形只是道”（同上第六）的推論。这里好象玄学中的“迹”和“所以迹”的說法，“气”是“迹”，而“道”是“所以迹”，就是說气为道所决定。程頤又說：

“所以阴阳者道，既曰气，則便有二；言开闔已是感，既二，則便有感。所以开闔者道，开闔便是阴阳。”（同上第十五）

他虽然談到了阴阳的对立，但把矛盾的原因归結于道之发号施令。这即程頤所說：“所以运动变化者，神也。”（同上第十一）

“道”与“气”既然是形而上与形而下，为什么又說：“道外无物，物外无道”（同上第四）或“气外无神，神外无气”（同上第十一）呢？因为他們以为，本体“寂然不动”，而“万象森然”即在其中，这就是佛学“寂上起用”老命題的重复。程頤形容說：

“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后，如百尺之木，自根本至枝叶皆是一貫，不可道上面一段事无形无兆。”（同上第十五）

我們不可以只看見唯心主义者在某些地方肯定物質或“气”，便說他們的世界觀含有唯物主义的因素，問題是在于他們如何摆布物質或气的位置。例如謝良佐記述：

“某欲以金作器比性成形，先生謂：‘金可以比气，不可以

比性。’”(同上第三)

金是构成器皿的材料，“气”是构成形体的物质。二程认为这种物质意义的“气”在宇宙中是不断地由一个神秘的来源而产生，又不断地由一个神秘的安排而随时消灭。他们不要证明物质世界的所以变化的规律，而仅仅地要证明万理变化皆具于吾身，他们说：

“近取诸身，百理皆具，屈伸往来之义只于鼻息之间见之。屈伸往来只是理，不必将既屈之气复为方伸之气。生生之理，自然不息。”(同上第十五)

二程又认为有一种特别的“气”，叫做“真元之气”，它是一切俗气所由生的真气，于是分别出什么“外气”和类似道家的“精气”来：

“真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。……人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气。涵养之道，出入之息者，阖闔之机而已。所出之息非所入之气，但真元自能生气。所入之气止当阖时随之而入，非假此气以助真元也。”(同上)

这不但和道家同类，而且无疑地是受了道教胎息说的影响。既然“真元之气”独立存在，那么它就和一般的“气”不同了，一般所谓物质形体的“气”因聚而成，便不可避免因散而灭，而“真元之气”就与天地同流。因此，他们说：

“人之魂气既散，孝子求神而祭，……魂气必求其类而依之。”(同上第一)

于是一切鬼神便成为存在的了。

还必须说明，二程所谓的“气”，在概念上经常偷换过来，又偷换过去，在有些地方，“气”指物质，而在更多的地方，“气”又指另外的意义，例如：

“时所以有古今风气人物之异者，何也？气有淳漓；自然之

理，有盛必有衰，……气之盛衰故也。”(同上第十五)

“問：‘上古人多寿，后世不及古，何也？莫是气否？’曰：‘气便是命也。’”(同上第十八)

这些地方所說的“气”不过相当于“气运”或“气数”的概念，二程又称之为“气艳”，这是把“气”作为神安排妥当的一种命运。二程曾在好多处用这一种气运說来解释历史，这里不煩列举了。二程把不同意义的概念混同起来，这也不足为怪，在他們的世界观中只有一个自由的“天理”作为神而永存，至于物質世界的样式，从来便是由这个神来随心所欲地摆弄，活圣人不过“循而行之”罢了。自由是必然的把握，二程的哲学与此相反，却以命定为自由的預先安置。

上面所述的，集中地說明了二程的世界观，現在从他們的認識論方面再作些分析。在二程的著作中，占地位最多的，是所謂“主敬”的修持术，这种方术其实也就是禅宗的禅法的翻版。下面試将两者作一对比。

二程把禅宗所認为人所本有的清淨佛性，改称为“理”、“性”或“天德”。和禅宗一样，二程說：

“理与心一；而人不能会之为一。”(同上第五)

“心是理，理是心。”(同上第十三)

二程原来假定有一个普照万物的透明的“天理”作为照者，自由地支配万物，它的存在是自足的本体。那么怎样就能使天德与人德合一呢？首先假定了心即理，然后如程顥对韓維說：

“道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是。圣贤論天德，盖謂自家元是天然完全自足之物。若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使復如旧。所以能使如旧者，盖为自家本質元是完足之物。”(同上第一)

不受外物污坏的佛性，只消由自家本質来直觀一切；而受了小有污

坏的佛性，就应当如拂拭明鏡的尘埃或澄清止水的混浊，使之复初。所謂“敬以治之”便是佛家“时时勤拂拭”的翻本和道家“复其初”的再版。如上文所述，二程認為“理”、“性”、“命”是一，此在人原来本是先天完足的。“性”与“天理”、“天命”既然是合一的，所以也是“至善”的，二程的性善論就由此而来。

二程断章取义地截取了告子的“生之謂性”一句，認為人生来即由天賦予了符合于封建綱常的“性”，故人本性无不善，其所以有不善者，是由于各人气稟不同，因此，程頤又把“气”这一概念类别出等級性来，从气的清浊，不但在自然界可以虚构出品类或种差，而且可以在人类社会虚构出等級或階級，他說：

“气有善不善，性則无不善也。人之所以不知善者，气昏而塞之耳。”（同上第二十一下）

二程不但說人的才不才（禅宗所謂根的利鈍）是由于先天气稟的中偏、清浊、厚薄，从而規定了人的不平等性，而且把生物自然界的分別也归結于“气”的清浊，从而規定了自然的品类存在，这和近代科学所攻击的西洋中世紀的世界分类說是相似的。

二程認為物之不齐是天理，这样連形式也不平等的品类存在，都說成是由于“气”之所致了。他們首先把“天理”和“气”的昏浊即私意或人欲对立起来，如二程所說：

“人于天理昏者，是只为嗜欲乱着他。”（同上第二上）

“人心莫不有知；惟蔽于人欲，則亡天理也。”（同上第十一）

“甚矣，慾之害人也。人为不善，慾誘之也。誘之而不知，則至于灭天理而不知反，故目則欲色、耳則欲声、鼻則欲香、口則欲味、体則欲安。”（粹言心性）

这种理欲对立的人性的分析来源很早，在二程手中更恶性地肿胀起来。在中世紀貧困的世界，中外的神学不止一千次地反覆这个

理論，而从历史的实际講来，所謂“人欲”或“私意”的意义，在下面一段話中表現得最为清楚：

“万物皆只是一个天理，已何与焉？至如言‘天討有罪，五刑五用哉’，‘天命有德，五服五章哉’（按語出偽書皋陶謨），此都只是天理自然当如此。人几时与，与則便是私意。”（遺書第二上）

封建統治階級所虛構的特權法律、軍事裁判權和等級制度等便是“天理”，而反对封建制度（即所謂“次等”）的任何意念都是“私意”，这种荒謬絕倫的理論的反動性是极其露骨的。

同时，天生气稟中正的圣人，則不为私欲所蔽，“与理为一”。从这里就完全暴露出唯心主义的認識論的本質，程頤說：

“大而化之，只是謂理与己一。其未化者，如人操尺度量物，用之尚不免有差；若至于化者，則己便是尺度，尺度便是己。”（同上第十五）

这和希腊普罗塔哥拉的“人为万物尺度”是同样的唯心主义命題。問題更在于做出这样理論的活圣人的“大而化之”，實質上是一种階級偏見，因此主觀和对客觀認識的尺度相等同的說法，正是接千載心传的圣人头脑的夸大狂的表現。

就具体的修持等級或次第而言，禅宗的修持佛性被替換为“修持天理”。二程所說的士、賢人、圣人，即相当禅宗的众生、菩薩、佛。这种“境界”正是等級的抽象。作为一个誘人的标帜，二程宣称，除了那些“有不移之理”的天生的下等人物“下愚”，都可以通过“养气”的方法来“变化氣質”。程頤說：

“孟子所以养气者，养之至，則清明純全，而昏塞之患去矣。”（同上第二十一下）

“气”的稍偏，可以經過精神修炼的主觀努力（“志”）来糾正，即所謂

“志，气之帅”。“养气”的关键又在于“养心”或“正志”。

“君子莫大于正其气，欲正其气，莫若正其志。”（同上第二十五）

“‘或曰养心，或曰养气，何也？’曰：‘养心则勿害而已，养气则在有所帅也。’”（同上第二十一下）

洛学的“养心”，即禅宗的“修心”、“守心”，二程又称之为“克己复礼”。程颢与韩维曾论及这一修持方法：

“韩持国曰：‘道上更有甚克？莫错否？’曰：‘如公之言，只是说道也；克己复礼，乃所以为道也，更无别处。……若知道与己未尝相离，则若不克己复礼，何以体道？道在己；不是与己各为一物，可跳身而入者也。’”（同上第一）

程颢又说：

“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之。天地之用皆我之用，孟子言‘万物皆备于我’，……盖良知良能元不丧失。以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。”（同上第二上）

所谓“道”，所谓“良知良能”，都是佛性的同义语。在这里就完全表现出所谓认识天理，就是反身而以诚敬的修持来复其本来的良知良能。二程也说人之悟“元无少欠，亦无增加”（同上）。

洛学的这种“顺天理，去人欲”的修持方法，二程又以之比附伪尚书大禹谟所说“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，说：

“‘人心惟危’，人欲也；‘道心惟微’，天理也；‘惟精惟一’，所以至之；‘允执厥中’，所以行之。”（同上第十一）

“‘人心’，私欲，故危殆；‘道心’，天理，故精微。灭私欲，则天理明矣。”（同上第二十四）

后来的道学家們更把这大禹謨的四句鼓吹为自尧舜以来代代稟承的“十六字心传”，簡直成为一种神秘的口訣或咒語。

二程同样反对“著心”（同上），主张“人心不得有所繫”（同上第十一），例如：

“未有不能体道而能无思者，有忘之心乃思也。”

“忘物与累物之弊等。”

“忘敬然后无不敬。”（同上第二上）

这正与禅宗反对“邪定”之說不异。程顥說：

“‘致知在格物’，物来則知起。物各付物，不役其知，則意誠不动；意誠自定，則心正。”（同上第六）

这里虽然用的是礼記大学的成語，內容却是禅宗“北宗”的“智慧門”。此外，如借用論語的“四毋”代替禅宗的无念、无相、无住，这一类偷換是极多的。

二程曾批評过张載把心說小了，实际上张載在認識論方面已够“大其心”，而陷于唯心主义。程頤就从認識論把“唯是心有主”的明照万物的主觀尺度，說明得很清楚：

“学者先务固在心志，有謂欲屏去聞見知思，則是絕圣弃智；有欲屏去思慮，患其紛乱，則是須坐禅入定（按指“邪定”）。如明鉴在此，万物毕照是鉴之常，难为使之不照；人心不能不交感万物，亦难为使之不思慮。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。……所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，无适之謂一。……但存此涵养，久之自然天理明。”（同上第十五）

这一段話代表了洛学“主敬”的要旨，而实际上不过是禅宗所謂“在本空寂体上生般若智”的唯心主义認識論的儒家版。

不仅如此，二程也举禅語（同上第一），而且也坐禅。程顥曾強調：“只閉目靜坐，可以养心。”（同上第二下）所謂“程門立雪”的故

事，就提到程頤在一夜間“瞑目而坐”。馮忠恕涪陵紀善錄記載：

“暇日靜坐，和靜（尹焞）、孟敦夫（厚）、張思叔（繹）侍。伊川指面前水盆，語曰：‘清靜中一物不可著，才著物，便搖動。’”

（外書第十二）

認識的極致達到了明鏡止水的境地，就修持到不染一物的本來自足的本質，這樣的神秘主義和禪學的理論有什麼實質上的區別呢？

由上述可知，二程的理學是“接着”禪學、華嚴宗的唯心主義，並且進一步把封建的法律虛構提高到哲學體系中來，因而和他們的政治立場相應，是極端反動的。這就再一次證明了哲學是有黨性的，是一定階級利益通過政治法律的折射。這種“貴人氣象”的“理學”是這樣打上了時代的品級性地主階級的烙印，後代“接着”理學宗傳的各色各樣的衛道論也不能不打上各時代的反動階級的烙印。

第二節

蜀學學風和蘇氏唯心主義思想

北宋時代蜀學的領袖是蘇軾、蘇轍，重要人物有張耒、秦觀、黃庭堅、晁補之等。他們在文學史上占有重要的地位，但依照蜀學中人自己的看法，他們的學術中最重要並不是文學藝術。當時曾有人贊揚三蘇的文學造詣，秦觀就反駁說：

“蘇氏之道最深于性命自得之際，其次則器足以任重，識足以致遠，至于議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。閣下論蘇氏而其說止于文章，意欲尊蘇氏，適卑之耳！”（淮海集卷三

○答傅彬老簡）

關於他們在文學方面的貢獻，不屬於本書的範圍，這裡只就他們的

哲学思想予以概述。

与洛学比较，蜀学是更多地接受佛学的影响，并公开地宣扬佛学。蜀学学者以谈禅相尚，并撰写了大量佛教的文章。晁补之自述：“年二十许时即知归依正法，更不生疑”（鷄肋集卷六九答楷老別紙）；黄庭坚更老实承认他象个和尚（豫章黄先生文集卷一四写眞自贊）。他们所交往的僧侣多属于禅宗，特别是黄龙慧南一派，也有一些天台宗人，如辯才元淨、海月慧辯、參寥道潜。

同时，蜀学学者也讲求道教方术。苏轼自八岁即从道士为师（志林卷二），他写了不少龙虎铅汞論一类道教文字，实际上也确曾“用道書方士之言，厚自养炼”。苏辙自称“心是道士”（欒城后集卷五自写眞贊）；秦观也有修真遭朝华的故事。

因此，三教会一是蜀学的主要的宗旨。苏轼说：

“孔老异門，儒释分宮，又于其間，禅律交攻。我見大海，有此南东，江河虽殊，其至則同。”（东坡后集卷一六祭龙井辯才文）

秦观也说，他的著作中虽然有“先王之餘論，周孔之遺言”，但更多的是“浮屠、老子、卜医、梦幻、神化、鬼物之說”，他辯解道：

“安知彼之純不为駁，而吾之駁不为純乎？且万物历历，同归一隙；众言喧喧，归于一源。吾方与之沉与之浮，欲有取舍而不可得，何暇是否信誕之择哉？”（淮海集卷三九逆旅集序）

蜀学正是这样一种糅合三教的大杂烩，他们据此一方面和洛学争夺正宗的地位，另一方面对王安石的新学从理論上展开斗争。

苏轼字子瞻，眉州眉山人，生于宋仁宗景祐三年（公元一〇三六年），卒于徽宗建中靖国元年（公元一一〇一年）。苏辙字子由，生于仁宗宝元二年（公元一〇三九年），卒于徽宗政和七年（公元一

一一七年)。他們的哲學思想主要見于蘇軾的昆陵易傳和蘇轍的老子解。

昆陵易傳雖是由蘇軾完成的，但也包括了蘇轍的意見，可視為二蘇通力合作的產物。老子解則最能代表蜀學融會三教的特點。蘇轍在該書附題中敘述他在筠州著作時與禪僧道全論道的經過：

“予告之曰：‘子所談者，予于儒書已得之矣。’全曰：‘此佛法也，儒者何自得之？’……予曰：‘孔子之孫子思，子思之書曰中庸，中庸之言曰：“喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和”，……蓋中者佛性之異名，而和者六度萬行之總目也。致中極和而天地萬物生于其間，此非佛法，何以當之？’全驚喜曰：‘吾初不知也，今而后始知儒、佛一法也。’予笑曰：‘不然，天下固無二道。’……是時予方解老子，每出一章，輒以示全，全輒嘆曰：‘皆佛說也！’”

蘇轍指出道學所謂“中”即是佛學的“佛性”，恰好揭穿了洛學“極高明而道中庸”和“未發之中”的底蘊。蘇轍以儒者身分注解老子，而自命為“佛說”，所以蘇軾跋此書說：“使漢初有此書，則孔老為一；使晉宋間有此書，則佛老不為二。”（仇池筆記卷上）

在二蘇的哲學中，最高範疇是“道”，而沿用漢儒和玄學的術語，特稱為“道之大全”。蘇軾說：

“夫道之大全也，未始有名，而易實開之，賦之以名；以名為不足，而取諸物以寓其意。”（昆陵易傳卷八）

蘇轍也說：

“古之所謂智者，知道之大全，而覽于物之終始。”（老子解古之善為道者章第六十五）

這一名辭後來即為朱熹所沿用。

“道”或“道之大全”仍即佛學中雙遣有無的抽空了的本体。蘇

轍这样形容他所說的“道”：

“道非有无，故以‘恍惚’言之，然及其运而成象，著而成物，未有不出于恍惚者也。”

“方有无之未定，恍惚而不可見；及夫有无之交，則見其窈冥深眇，虽未成形而精存乎其中矣。”（同上孔德之容章第二十一）

这样，“道”是一种特定名称的世界的作者、創始者，和称“主”的上帝是异名同实的范畴，和“佛性”具有同样的規定。反之，有形的物質世界，按照苏轍說来，即使是天地，那也是“未离乎形数”（同上天长地久章第七），是有限的，而“道”則超出形数：

“物之有形者皆丽于阴阳，故上皦下昧，不可逃也；道虽在上而不皦，虽在下而不昧，不可以形数推也。”（同上視之不見章第十四）

在这个意义上來說，道虽被規定为超越有无的东西，但由道而至万物，仍是由无到有的过程，因此苏轼說：

“至虚极于无，至实极于有，无为大始，有为成物。”（昆陵易传卷七）

苏轍把有无換成終始的概念，他說：

“古者，物之所从生也，有者物之今，則无者物之古也。”（老子解視之不見章第十四）

这便重复了玄学的“无能生有”的命題。

“有”与“无”的关系，在二苏的体系中就是現象与本体、妄与真的关系，被称为“万物”的物質世界于是被描写为虛妄的：

“苟一日知道，顧視万物，无一非妄。”（同上治学日益章第四十八）

唯心主义者总是喜爱在极之上求更高的极，設立一个反映“例外

权”的最高范畴，而这个最高范畴是任其主观愿望来假定的。因此，和佛学一样，二苏可以认为“无”对“有”而言，“无”是“例外权”，“道”对“气”而言，“道”是“例外权”，然而又可以加以否定，说有与无、道与器是同一东西的两面，他们说：

“道者，器之上达者也；器者，道之下见者也，其本一也。”

(毘陵易传卷七)

他们以为把神秘的道说为“无”也是不对的，即：

“道虽常存，终莫得而名之，然亦不可谓之无也。”(老子解道冲章第四)

因此，道之大全的恍惚才是最后的“例外权”。

关于由“道之大全”到万物之间的生成过程，二苏也引用了传统的阴阳五行的系统，来论证他们的颠倒的唯心主义世界观。他们虽然也特别强调了水的地位，但水元素仍然是从“道”派生的，苏轼说：

“阴阳果何物哉？虽有委曠之聪明，未有得其彷彿者也。阴阳交然后生物，……凡可见者皆物也，非阴阳也。然谓阴阳为无有可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？故借阴阳以言之，曰‘一阴一阳之谓道’。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似，莫密于此者矣。”

阴阳一交而生物，其始为水。水者，有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰：‘上善若水’，又曰：‘水几于道’。圣人之德虽可以名言，而不囿于一物，若水之无常形，此善之上者，几于道矣，而非道也。若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。”(毘陵易传卷七)

苏轼以阴阳未交为道，这一点苏辙是不同意的，他认为“阴阳未交，

元气也，非道也”（欒城遺言），所謂“道”應該是更神秘的东西，但苏轍也同意水是由无到有之間必經的原始阶段，他說：

“道运而为善，犹气运而生水也，故曰：‘上善若水’，二者皆自无而始成形，故其理同。道无所不在，无所不利，而水亦然，然而既已丽于形，則于道有間矣，故曰：‘幾于道矣’。”（老子解上善若水章第八）

二苏关于水的理論，在形式上一方面是套用着象数学“天以一生水，地以六成之”（东坡后集卷九送錢塘僧思聰归孤山叙）的濫調，說什麼“阴阳之始交，天一为水，凡人之始造形皆水也，故五行一曰水”（同上續養生論）；另一方面也是盜取了古代管子水地篇和魏、晋之际傅玄楊泉的以水为万物基本元素的命題，但这唯物主义的命題到了二苏手中，就遭到粗暴的歪曲（北宋道教著作中有类似提法，請參看曾慥道枢）。二苏指为“物之終始”的水，由于背后存在着更基本的神秘的道，不但不是万物的基本元素，而且与道教的荒誕方术联系起来，从所謂“甘水”通到宗教的領域，如苏軾就說：

“阴阳之相化，天一为水，六者其壮而一其稚也。夫物老死于坤而萌芽于復，故水者物之終始也。意水之在人也，如山川之蓄云，草木之含滋，漠然无形而为往来之气也。为气者水之生，而有形者其死也。死者鹹而生者甘，甘者能往能来，而鹹者一出而不復返，此阴阳之理也。

吾何以知之？盖尝求之于身而得其說。凡水之在人者，为汗，为涕，为淚，为血，为洩，为泪，为涎，为沫，此数者皆水之去人而外驚，然后肇形于有物，皆鹹而不能返，故鹹者九而甘者一。一者何也？唯华池之真液下湧于舌底而上流于牙頰，甘而不坏，白而不浊，宜古之仙者以是为金丹之祖、长生不死之藥也。”（同上卷八天庆觀乳泉賦）

这就可以明白，所謂“水”为物之終始之說，原来是“求之于身”而得的，完全是一种臆度，从这里作出的結論不过是兜售金丹方术的一块招牌而已。

在另外一方面，二苏也施用了一些狡猾的伎俩。在他們的著作中，有不少地方是論述“天地自然”的原理的，如果孤立地看这些論述，似乎它們是在反对神学的目的論，例如：

“万物自生自成，故天地設位而已。”（毘陵易传卷八）

“天地无私而听万物之自然，故万物自生自死，死非我虐之，生非吾仁之也。”（老子解天地不仁章第五）

“太极者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之間，四方之間立而八卦成矣。此必然之势，无使之然者。”（毘陵易传卷七）

无疑，二苏不能不看出自然科学和唯物主义联盟所具有的說服力量。然而有两种对自然科学的态度，唯物主义者用自然科学的成果在于作用于他們的世界觀，而唯心主义者用自然科学的成果則在于反作用于他們的世界觀。因此，这些論点在二苏的体系中，只是用來說明現有的自然秩序——更重要的是社会秩序——是先天地應該如此，进而从應該如此，反可以为了“天不变、道亦不变”的唯心主义結論立下根据，例如苏軾就說：“天地之間，或貴或賤，未有位之者也，卑高陈而貴賤自位矣”（同上）。这样看来，人的貴賤正是“必然之势，无使之然者”，等級制度是不可改变的。这就可以知道，唯物主义者是在必然性方面論証世界，而唯心主义者是在命定性方面論証世界，前者可以得出世界可变的結論，而后者却可以得出世界永远不变的結論。二苏的哲学就屬於后者，所以二苏关于天地自然的議論，决不能理解为无神論的命題，因為他們在高唱天地自然的同时，不但恭維封建主义的品級制度，而且並沒有

忘記販賣神學的貨色。

二蘇認為宇宙的本體是不可思議的：

“使陰陽而可測，則其用廢矣。……神之所為，不可知也，觀變化而知之爾。……是以知變化之間，神無不在，因而知之可也，指以為神則不可。”（毘陵易傳卷七）

既然宇宙的最后根源是不可知并不可說的，那麼怎樣證明神的存在呢？他們的邏輯方法是這樣的，即人們在具體事物的變化之中，應當由推想法來体会到那不可見的神的力量。蘇軾說：

“必有所見而后知，則聖人之所知者寡矣，是故聖人之學也，以其所見者推至其所不見者。”（同上）

這和基督教的所謂“公教實証學”几乎是完全一致的。詭辯的途徑就是借口于宇宙本體不可知的缺口，安插進超于萬物的神，即：

“是萬物之盛衰于四時之間者也，皆其自然，莫或使之，而謂之帝者，萬物之中有妙于物者焉，而謂之帝云爾。”（同上卷九）

這樣，天地自然之說就與神的主宰重新奇妙地調和起來了，封建制社會束縛人民的繩索之一——神權，于是得到了理論的說明。所謂妙于萬物的神，說來說去，還是主宰，二蘇說：

“小物寡眾，蓋有可以力取而智奪者；至于天下之大，有神主之。”（老子解將欲取天下章第二十九）

究竟誰能推出這樣的神呢？而這個神又是对誰有利并对誰施威呢？下面的話就在理窮之時而暴露出階級偏見來了：

“天者，死生禍福之制，而民之所最畏者也。……天事所不及，富貴者制之；富貴者所不及，聖人通之。”（毘陵易傳卷七）

在此，封建制社會中為富貴者所虛構的宗教和二蘇所說的會通三

教的“圣人”之类的教主是为誰服务的，已經不言自明了。唯心主义之为僧侶主义，这里是一个証件。

在秦觀的思想中，关于世界觀的部分大体上和二苏是相似的，而且还吸收了一些前人講“气”的理論，在某些地方表现出和关学的张載有一些类似之点。

秦觀在一些地方也強調宇宙之間的“气”的地位，他說：

“气之为物至矣。其在阳也，成象而为天；其在阴也，成形而为地。阳沴于上，則日月星辰之光悖；阴沴于下，則草木山川之精变。气也者，天之所以旋，地之所以运也，况于人乎？”

(淮海集卷二四浩气传)

他並沒有从这里向前进一步論証世界，而是向后退一步，以为万物的生成是由无而成“气”，由“气”而成形質；万物的消灭是形質散而为“气”，“气”散而为无，所謂“物之有形，如浮埃聚沫，来无所从，去无所詣，一兴一僨于无穷之中”（同上卷二五陈偕传）。他更在描写有无的关系时，把“神”捧出来：

“万物不能常有，有极則入于无；亦不能常无，无极則出于有。变者，自有入于无者也；化者，自无入于有者也。方其入也，則質散而返形，形散而返气，气散而返于芒忽之間，……此物之极者所以由之也。方其出也，則芒忽之間合而成气，气合而成形，形合而成質，……此物之生者所以由之也。是故物生謂之化，物极謂之变，……是二者犹生之有死，昼之有夜，动之有靜，往之有来，常相待而为用，而未有能独成者也。二者虽不能独成，而亦不能两立，何則？一气不頓进，变进則化退矣；一形不頓亏，化进則变退矣。一进一退，迭相出入，而神用无穷焉。”（淮海集卷二三变化論）

所謂进退神用无穷，也就是“阴阳不測之謂神”。和二苏一样，秦觀

也从这一点引导出有神論的結論，故他說：“变化者，神之用也。神无方，无方則无所不在”（同上）。

无为和有得，道体和灵用，在秦觀的哲学中都統一于“神”的合散，最后結論便以“神”为造始者，也为复归者，他說：

“夫物生謂之化，物极謂之变，变化而不可知謂之神。神也者，其合則藏于无为，其散則寓于有得。昔之命道者，因其无为也，故强名之以‘天’，所謂‘莫之为而常自然’者是已；自其有得也，故强名之以‘灵’，所謂‘地得一以灵’是已。天者道也，而于神为无体之体；灵者德也，而于神为无用之用。……盖灵与天，其始也出于神，其終也入于神。”（同上圣人繼天測灵論）

因此，秦觀的哲学和二苏相似，圈子繞得很远，但通过詭辯的邏輯，归根結底是通向唯心主义的世界觀。

从神和心的关系来看，秦觀認為“气之主在志，志之主在心，心者神之合也”（浩气传），这就把精神当做第一性来規定起来，他也沿用“心斋”的傳統說法，明白地說：心犹如虛空，但虛空还不如心的神妙（同上卷二五心說），更充分暴露了唯心主义的本質。

蜀学的世界觀大略如上，至于其認識論和人性論，大致与洛学相似，並沒有新的花样。例如苏轍說：

“性之为体，充遍宇宙，无远近古今之异。古之圣人，其所以不出戶牖而无所不知者，特其性全故耳。世之人为物所蔽，性分于耳目，內为身心之所紛乱，外为山河之所障塞，見不出視，聞不出听，戶牖之微能蔽而絕之，不知圣人復性而足，乃欲出而求之，是以弥远而弥少也。”（老子解不出戶章第四十七）

所謂“復性”也称为“復命”：

“君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其为我，是以

寄之命也，此之謂復命。”（同上致虛極章第十六）

蘇軾也說，“君子”日修善而消不善，“小人”日修不善而消善，其間有不可得而消的，那就是先天的不平等的性，也就是“天命”，他說：

“性至于是則謂之命。命，令也，君之令曰命，天之令曰命，性之至者亦曰命。”（毘陵易傳卷一乾）

所謂“蘇氏之道最深于性命自得之際”，正指他們能把“性”和“君之令”、“天之令”統一起來，從而能“任”為封建統治說教之“重”。關於這一方面，在論述洛學時已有說明，在此從略。

第十三章

朱熹的思辨哲学及其反动的正宗性質

第一节

朱熹的思辨结构与客观唯心主义世界观

朱熹字元晦，后改仲晦，婺源人，生于宋高宗建炎四年（公元一一三〇年），卒于宁宗庆元六年（公元一二〇〇年），出身于“婺源著姓”。他的著作很多，最重要的有晦庵先生文集、朱子語类、四書章句集注、周易本义、易学启蒙、詩集傳等。

从学术淵源上看，朱熹一方面是佛教（特别是禪宗、华严）和道教的精神繼承者，另一方面是二程洛学的集成者。从南北朝以来以至唐、宋的所謂三教合一論，在朱熹身上才成为定型了的现实。朱熹和佛、道的关系已見有关各章的分析，这里仅就他和二程的学术宗緒略述一下。他以李侗为师，李侗之师是罗从彦，罗从彦之师則是二程的弟子楊时。胡安国龟山先生墓志銘說：

“宋嘉祐中，有河南二程先生得孟子不傳之道于遺經，以倡天下，而升堂睹奧，号称高弟者，在南方則广平游定夫（酢）、上蔡謝显道（良佐）与公（楊时）三人是也。”（伊洛淵源录卷一〇）

游、謝均卒于北宋，所以楊时是南宋初洛学在南方最有声望的代表。

南宋时代，这些洛党的遺裔仍然是政治上的保守集团。道学

家們空談性命，媚上希寵，抗拒和反对有利国計民生的改革措施。在抗金問題上，他們一般虽不露骨地提倡投降，但实际上是采取苟安妥协的态度，至多是消极的抗战派，这一点在陈亮和朱熹的論战中可以看得很清楚（参看本卷第十五章）。

由于統治集团內部的宗派傾軋，道学在南宋有时受到重視，也有时遭到禁止。高宗时，赵鼎为相，援用二程徒裔为羽翼，据吹劍录記：

“赵忠簡为相，尹和靖（焯）以布衣入講，士大夫多称托伊川門人进用。……时号‘伊川三魂’；鼎为‘尊魂’，（王）居正为‘强魂’，楊时为‘还魂’，言时死而道犹行也。”（参看建炎以来朝野杂記甲集卷八赵元鎮用伊川門人）

不久秦檜当政，道学便被斥为“狂言怪語，淫說鄙論”，而道学家們也紛紛落职。

孝宗朝，投降主义者史浩曾先后荐举一批道学家，包括朱熹、陆九淵、呂祖謙、張栻（見四朝聞見录卷九史文惠荐士、建炎以来朝野杂記乙集卷八史文惠荐十五士），道学家依附了史浩以及赵汝愚一派，于是到宁宗初年便受到韓侂胄一派的严重打击，这就是著名的“庆元党禁”。韓侂胄以外戚执政，为了巩固自己的地位，提出北伐恢复的口号，用以博取人民的支持。他的主战政策客观上符合人民希望，也曾得到辛弃疾、陆游和后来的葉適等爱国主义者的一定贊助，但由于他沒有彻底改革腐朽政治的真正意图，这就决定了他所率尔发动的“开边”战役必然以失敗告終，結果投降派史弥远（史浩子）狙杀了韓侂胄，向金人乞和。史弥远掌握政权后，秦檜复了王爵，朱熹也得了贈諡，这时不但士大夫們紛紛自称为道学家，而且皇帝也大談道学了。葉紹翁記：

“偶出于一时之游从，或未尝为公（朱熹）之所知，其迹相

望于朝。俗謂当路‘卖藥綿’，临安售綿率非真，每用藥屑以重之，故云。”（四朝聞見錄丁集庆元党）

总之，南宋的党爭和学禁与北宋的新旧党爭是有本質上的不同的。南宋屡次禁断道学，不过是为了把道学家集团从政权中驅逐出去，道学的反对者并未提出与道学相对立的思想体系。因此，朱熹的学术在庆元时悬为厉禁，也仅仅和佛、道有时被禁一样，决不意味其思想中有任何不利于封建主义的因素。相反地，正由于朱熹的思想服务于封建統治的久远利益，所以到了封建政权趋于安定的时期，朱熹就被抬进孔庙。朱熹得祠后，在武夷山宣講“正心誠意”，曾賦詩述志說：

“……上書乞得聊自屏，清坐日对銅爐烟。功名馳騫往莫悔，鉛槧职业今当专。要当报答陛下圣，矯首北闕还潛然。……阴凝有戒竦皇鉴，阳剝欲尽生玄泉，明年定对白虎殿，更誦大学中庸篇。”（文集卷四讀通鑑紀事本末）

把自己的学术比为汉代的白虎觀神学，剛好說穿了他的思想的本質。

朱熹的学术思想，作为欽定的經院哲学，居統治地位近五百年之久，这是人們所熟知的。因此，“道学”这一个正宗的名称，便和汉代以来的“儒林”从历史中区别开来。元人修宋史，首开道学列傳的体例，对于“道学”的地位是这样講的：

“道学之名，古无是也。……孔子沒，曾子独得其傳，傳之子思以及孟子，孟子沒而无傳。两汉而下，儒者之論大道，察焉而弗精，語焉而弗詳，異端邪說起而乘之，几至大坏。千有余載，至宋中叶，周敦頤……乃得圣贤不傳之学，……程顥及弟頤，……上自帝王傳心之奧，下至初学入德之門，融会貫通，无复余蘊。迄宋南渡，新安朱熹得程氏正傳，其学加亲切

焉。……道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉！后之时君

世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣！”（宋史卷四二七）

回顧南宋以来的历史，不难看出，每当统治者企图巩固其反动统治的时候，朱熹的名字便一再得到鼓吹和表彰。“时君世主”，从元初到清康熙，从曾国藩到蒋介石，都曾“来此取法”，以朱熹的僧侣主义作为塗飾圣光的油漆。

特別應該指出的是，近代一些保守主义者以至复古主义者，不断地进行复活早已殭死的朱熹哲学的工作。較早的如葉德輝的翼教丛編，經過張君勱、張东蓀的“中国理性哲学”，以至馮友兰、賀麟的“新理学”或“新儒家哲学”，都通过不同方式为朱熹塗抹妆扮。甚至在解放后，还有人想詭辯，把朱熹理学和馬克思主义混同在一起。至于外国資本主义的“有学問的管事”們，在最近的哲学会議中，更胡說什麼現代哲学應該是欧、美資產階級哲学和中国封建的道学傳統的汇流。

因此，在考察朱熹思想的时候，浮在我們眼前的，不仅是十二世紀的朱熹本身，而且是現代一些人所塑造的亚里士多德化的朱熹、黑格尔化的朱熹、甚至修正馬克思主义的朱熹。由此可見，历史主义地分析和批判朱熹的思想是十分必要的。

朱熹的哲学是客觀唯心主义，是多数学者所承認的，但有些人似乎有一种錯覺，好像客觀唯心主义比主觀唯心主义要光彩些。是的，列宁曾論断說，黑格尔在某些方面“轉弯抹角地（而且还翻筋斗式地）紧密地接近了唯物主义，甚至部分地变成了唯物主义”（哲学筆記，頁二八三）。虽然有这样的一方面的特点，但黑格尔的整个体系仍然是醉熏熏的，被清醒的哲学攻击得大吐大瀉。黑格尔的客觀唯心主义哲学是特定的革命时期的德国产物，不能和别的特定的时代的客觀唯心主义相提并論。具有上述錯覺的人，販賣着

現代腐朽的客觀唯心主義貨色，是不能以黑格爾為避難所的。

現在讓我們從現代的醉熏熏的哲學，回到朱熹的醉熏熏的哲學。

朱熹的哲學號為“理學”，所以應先對他所謂“理”這一範疇加以分析。

朱熹關於“理”的理論沿襲了華嚴宗的“理事”說，採取着佛學的思辨形式，但他的思辨結構和黑格爾的思辨結構有所不同。馬克思、恩格斯指出：“第一，黑格爾善于用巧妙的詭辯把哲學家利用感性直觀和表象從一實物推移到另一實物時所經歷的過程，說成想像的理智本質本身即絕對主體本身所完成的過程。第二，黑格爾常常在思辨的敘述中作出把握住事物本身的、真實的敘述。這種思辨發展之中的現實的發展會使讀者把思辨的發展當做現實的發展，而把現實的發展當做思辨的發展。”（馬克思恩格斯全集第二卷，頁七五——七六）但在朱熹這裡，就第一點而言，他並不是巧妙地，而是拙劣地進行着那樣的詭辯；就第二點而言，在他的思辨的敘述中並未包含多少事物本身的真實的內核。他在歷史觀方面的“三代以上以天理行，三代以下以人欲行”說，實際上即陳亮指出的“三代以下天地亦架漏過時，人心亦牽補度日”的反發展觀點；他在自然哲學方面的敘述，雖然吸取了當時的一些科學命題，但總的觀點是自然“品類存在”說。在這一方面，朱熹倒類似施里加的思辨的高峰，“起初他從現實世界造出‘秘密’這一範疇，而現在又從這一範疇造出現實世界”（同上）。因為黑格爾的敘述方法中包括着一些對事物的研究方法，而在施里加則絲毫未進行研究，即材料的生命還未得到觀念的反映時，就居然把“呈現在我們面前的就好像是一個先驗式造成的結構”（參看資本論第一卷，德文第二版跋文）腫脹為一個真正的先驗式造成的結構，朱熹也是這樣。

朱熹体系中的“秘密”即他所制造的绝对主体“理”，或作为“理”之大全的“太极”。我们且从朱熹的古怪的“扇子”讲起吧，他这样说：

“且如这箇扇子，此物也，便是箇扇子底道理。扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理。……形而下之器中便各自有这箇道理，此便是形而上之道。”（语类卷六二）

“譬如扇子只是一箇扇子，动摇便是用；放下便是体；才放下时便只是这一箇道理。”（同上卷九四）

一柄扇子，在普通人看来，是物质存在及与之相联的物质属性。人们拿起扇子取凉，并不是拿起“扇子底道理”来取凉，这是尽人皆知的常识。然而到朱熹这里就不同了，具体的扇子不算什么实在，而放下它也好，动摇它也好，都是一般的“扇子底道理”或“只是一箇道理”在那里显法。按照朱熹的见解，普通的千差万别的扇子，不管是团扇、蒲扇、鹅翎扇还是檀香扇，都是作为统一体的“扇子底道理”的体现，而形而上的抽象的“扇子”在形而下的具体的扇子之先。这样，不是像常人所说，团扇是扇子，羽扇是扇子，而相反地是“扇子底道理”这个实体决定了团扇的暂存，决定了羽扇的暂存，换句话说，“扇子”才是团扇，“扇子”才是羽扇。

不仅如此，据朱熹说，扇子不但是“扇子底道理”的体现，它还是宇宙的总的道理“太极”的直接体现。在这一点上，朱熹受了华严宗的影响，就与欧洲的“观念”说有所不同。按“观念”说，扇子有扇子的观念，椅子有椅子的观念，但扇子的观念不等于、也不包摄椅子的观念，椅子的观念也不等于或包摄扇子的观念；而在朱熹这里，扇子之理的极至或椅子之理的极至都直接等同于宇宙的理的总和“太极”，如他说：

“一箇一般道理，只是一箇道理，恰如天上下雨，大窩窟便

有大窩窟水，小窩窟便有小窩窟水，木上便有木上水，草上便有草上水，随处各別，只是一般水。”(同上卷一八)

“本只是一太极，而万物各有稟受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，則随处而見，不可謂月已分也。”(同上卷九四)

我們这里暫不批評月和江湖中月的关系并不是如朱熹所說的从“月”的“一”散而为“江湖”中月的“万”，这里只指出，所謂“人人有一太极，物物有一太极”(同上)，正是华严宗一多相摄的理論，故朱熹說：

“釋氏云：‘一月普現一切水，一切水月一月摄’，这是那釋氏也窺見得这些道理。”(同上卷一八)

从这里我們就可以拆穿朱熹的思辨的秘密了，他是从现实的“器”中制造出超自然的“道”——“理”或“太极”，然后又擱置了抽象，重新回到现实的“器”的世界。在此，朱熹似乎是在肯定“器”(如扇子)的存在，但實質上他是完成了一次創造，即自絕對的主体“理”中“創造”出自然的扇子，因而通常的扇子的意义就不在于其物質屬性，而在于使它們在“理”或“太极”的呈現系列中取得一定地位的思辨屬性。这里，我們有必要温习經典著作中下面一段論証思辨哲学的精辟名言：

“思辨哲学家最感兴趣的就是把现实的、普通的果实的存在制造出来，然后故弄玄虛地說：苹果、梨、扁桃、葡萄存在着。但是我們在思辨的世界里重新得到的这些苹果、梨、扁桃和葡萄却最多不过是虛幻的苹果、梨、扁桃和葡萄，因為它們是‘一般果实’的生命的各个环节，是理智所創造的抽象本質的生命的各个环节，因而本身就是理智的抽象产物。我們在思辨中感到高兴的，就是重新获得了各种现实的果实，但这些果实已

經是具有更高的神秘意义的果实，它們不是从物質的土地中，而是从我們腦子的以太中生长出来的，它們是‘一般果实’的化身，是絕對主体的化身。因此，我們从抽象，从‘一般的果实’这一超自然的理智的本質回复到现实的天然的果实，却反而使这些天然的果实具有了一种超自然的意义，把它們变成了純粹的抽象。”（馬克思恩格斯全集第二卷，頁七四）

朱熹的“一般扇子”和“一般果实”相类似，就是这样的一种超自然的、神秘的扇子。在朱熹的思辨結構中，万物都是“总天地万物之理”的“太极”的化身，因而也就只能是純粹的抽象。一切现实的存在都只不过是从脑子里創造出来的絕對主体的呈現系列的各个环节。

我們不能停留在“扇子”的思辨中，在下面应深入朱熹理学的深宮宝殿，对他的客觀唯心主义世界觀作一全面的分析。

仔細考察朱熹的“理”，可以知道它含有下列四种意义：

第一，“理”是精神性的。这个“无人身的理性”赋予人身即为人心中的“性”，而“性”与“理”是同一的东西。朱熹說：

“性只是理，以其在人所稟，故謂之性。”（文集卷五九答陈卫道）

“性即理也，天以阴阳五行化生万物，气以成形而理亦賦焉，犹命令也。于是人物之生因各得其所賦之理，以为健順五常之德，所謂性也。”（中庸章句）

因此，万物即为“理”的体现，也可以說是“无人身的理性”忽然由“天”的命令使人物各得其所应賦者，因而“理”便成了有体軀的精神（性）了。它无所不在：

“天下无性外之物，有此物即有此性，无此物則无此性。……性即太极之全体。”（周子全書卷一集說）

“渾然太极之全体，无不具于一物之中，而性之无所不在，又可見矣。”（太极图說章句）

“性”既然是“太极”，故朱熹又說：“性者，万物之原。”（朱子語类輯略卷一）由此可知，“理”与“性”的分別即在于：“性”是人化了的“理”，而“理”則是“无人身的理性”。二者的轉化，正如馬克思所指出的，在思辨哲学中是不可解答的問題，因而这里不能不借助于“天”或上帝做为媒介。

对于个人的主觀意識，朱熹称之为“心”，关于“心”与絕對的主体“理”的关系，留待下节詳述。为了暴露朱熹哲学的唯心主义本質，在这里只引他的几首詩便够了。他仿陈子昂感寓詩，作斋居感兴二十首，下面是其中的三首：

“吾觀阴阳化，升降八紘中，前瞻既无始，后际那有終？至理諒斯存，万世与今同。誰言混沌死，幻語復盲聾。”

“人心妙不測，出入乘气机，凝冰亦爨火，淵淪复天飞。……”

“靜觀灵台妙，万化此从出，去胡自燕秒，反受众形役？厚味紛朵頤，妍姿坐傾国，崩奔不自悟，馳騖靡終毕。君看穆天子，万里穷轍迹，不有祈招詩，祿方御宸极。”（文集卷四）

在这里，很明显的，人的精神是万物的本源。

第二，“理”是最高的毫无具体內涵的抽象，也可以說是“数量的邏輯范疇”。朱熹說：

“事事物物皆有箇极，是道理之极至。……总天地万物之理，便是太极。”（語类卷九四）

“极是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一箇实理，一以貫之。”（周子全書卷一集說）

“太极”或唯一的“理”是散在事物的“理”的总称（即例外权的最高

例外)，是秘密的保險箱的一把大鎖。這是抽象的最後階段，已經篩去了一切內容，甚至連名字都不許有，所謂“太極本無此名，只是箇表德”（語類卷九四）。

“太極”既包括了一切，卻又什麼都沒有包括。朱熹借用太極圖說的話，稱此為“無極而太極”。他說：

“‘無極而太極’，只是說無形而有理。……以理言之，則不可謂之有；以物言之，則不可謂之無。”（同上）

這樣的抽空了的“太極”，朱熹形容之為“淨潔空闊底世界”（同上卷一）。“新理學”者怪我們不從邏輯的範疇方面理解朱熹，然而這種方法是什麼呢？如經典著作所指出：

“在抽象的最後階段（因為這裡談的是抽象，而不是分析），一切事物都成為邏輯範疇，……用這種方法把每一個物體的一切所謂偶性（有生命的或無生命的，人類的或物類的）抽去，我們就有理由說，在抽象的最後階段，作為實體的將是一些邏輯範疇。所以形而上學者認為進行抽象就是進行分析，越遠離物體就是日益接近物體和深入事物。這些形而上學者說，我們世界上的事物只不過是邏輯範疇這種底布上的花彩。……既然如此，那末一切存在物，一切生活在地上和水中的東西經過抽象都可以歸結為邏輯範疇，因而整個現實世界都淹沒在抽象世界之中，即淹沒在邏輯範疇的世界之中，這又有什么奇怪呢？”（馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四〇——一四一）

朱熹的“淨潔空闊”的理世界正是這樣遠離事物的抽象世界，而真實的事物界不過是這樣邏輯範疇的底布上的花彩，例如“扇子”或“扇子底道理”是一個邏輯範疇，而團扇、羽扇、紙扇是借“扇子”這一底布的生命而暫存的花彩。

第三，“理”是先于物質存在的实体，是产生万物的神秘根源。朱熹曾反复地說“太极”是“造化之樞紐，品汇之根柢”，例如：

“原‘极’之所以得名，盖取樞紐之义，圣人謂之‘太极’者，所以指夫天地万物之根也。”（語类卷九四）

朱熹也經常談“气”，但判断中国哲学家的哲学的傾向，問題不在于他是否高談“气”这一范疇，而在于他如何解釋“气”和如何位置“气”。朱熹也說：

“阴阳虽是两箇字，然却是一气之消息，一进一退，一消一长。进处便是阳，退处便是阴；长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地間无限事来。”（同上卷七四）

“天只是一气流行，万物自生自长，自形自色，岂是逐一装点得如此？”（同上卷四五）

这里好象在講现实的普通的存在，这里的“气”确可解釋为物質，但朱熹的“理”与“气”不是并列的，“理”是第一性的，而“气”是派生的。

按照朱熹的講法，太极生阴阳，阴阳生五行，这是由道到器、由理到气質的过程，按太极是理，“阴阳是气，五行是質”（同上卷九四）來講，可以繪成下列表式：

太 极	阴 阳	五 行
理	气	質
道	器	



因此，朱熹說：

“太极生阴阳，理生气也；阴阳既生，則太极在其中，理复

在气之內也。”(周子全書卷一集說)

这里明白地規定出“理生气”的唯心主义命題，堵塞了一切作二元論誤解的道路。

“理”与“气”的关系，是“形而上”与“形而下”的关系，换言之，即本体与現象的关系。本体固然不离开現象，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”(語类卷一)，但現象終是虛幻的，本体終是根本的实体，如朱熹所說：

“既有理，便有气；既有气，則理又在乎气之中。周子謂：五殊二实，二本則一，一实万分，万一各正，小大有定，自下推而上，五行只是二气，二气又只是一理；自上推而下来，只是此一箇理，万物分之以为体，万物中又各具一理，所謂‘乾道变化，各正性命’，然总又只是一箇理。此理处处皆渾淪，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，实又成粟，还复本形。一穗有百粒，百粒箇箇完全；又将这百粒去种，又各成百粒，生生只管不已，初間只是这一粒分去。物物各有理，总只是一箇理。”(同上卷九四)

这即是說，天地万物都是以一神秘的实体作为本源，由此本源分泌而成。如果說基督教只知道“邏各斯”的化身，那么理学家則通过思辨的魔术，从“无人身的理性”創造出无数的化身。

“气”(物質)既然是由“理”产生的，所以是“理在气先”，即“理是本”。語类中記有下列問答：

“問：先有理，抑先有气？”

曰：理未尝离乎气，然理形而上者，气形而下者，自形而上下言，岂无先后？”(同上卷一)

“問：有是理便有是气，似不可分先后。”

曰：要之也先有理，只不可說是今日有是理，明日却有是

气，也須有先后。且如万·一·山·河·大·地·都·陷·了·，·毕·竟·理·却·只·在·这·里·。”(同上)

“理”是永恒的本体，它不随“山河大地”即物質世界的变化而变化，它是永恒地在那里独存。朱熹所謂“理在气先”，正表明“理”是先驗的、第一性的。

第四，“理”是在万物之上的主权者，主宰着万物，而且有能力自由自在地为世界构造各式各样的法規。“理”是宇宙如此存在以及如此变化的神秘的最初原因。

朱熹曾解釋“太极”为“所以动而阳、靜而阴之本体也”，并說：“太极，理也；阴阳，气也。气之所以能动静者，理为之宰也。”(太极图說章句)“理”是“气”的决定者，故他老实宣布說：“理为气之主”(語类卷九四)，这即是說絕對精神为物質之主。

“气”的一切动静不但均以“理”为其背后的动因，而且朱熹把“理”之于“气”比之为人跨馬的关系，他說：

“理不可見，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨馬相似，才生五行，便被氣質拘定，而太极无不在也。”(同上)

“气”与“理”是相对立的，“气”对“理”的表現有一定的限制作用，因而統一的“理”在扇子之“气”上表现为扇子之“理”，在椅子之“气”上表现为椅子之“理”，呈現为多种多样的差別性，但这仍不过是由于統一的“理”本身是“活生生的、自相区別的、能动的本質”。騎士駕馭着馬，馬只能听从騎士的指揮，这就是朱熹所說：“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。”(太极图說章句)

“理”是世界的主宰，它不受任何約束，有着作威作福、降吉降凶的特权或例外权，故朱熹又說“理”就是“天地之心”：

“問：天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？”

曰：心固是主宰底意，然所謂主宰者即是理也，不是心外。

別有箇理，理外別有箇心。

又問：此心字与帝字相似否？

曰：人字似天字，心字似帝字。”（語類卷一）

这样說来，“理”便是宇宙的精神，也就是上帝，如他說：“帝是理为主”（同上）；而心又似帝，那么具有“天地之心”的圣人們就成为上帝的代言人了！

朱熹从宇宙的秩序性来論証这一“天地之心”的存在，这和基督教神学是相似的：

“若果无(天地之)心，則須牛生出馬，桃树上发李花，他却又自定。……心便是他箇主宰处，所以謂天地以生物为心。”

（同上）

在朱熹看来，宇宙的秩序不能不由“天地之心”来自由安排，因而一切存在才具备着完善的目的性。

然而“理”有沒有規律性的意义呢？有人总想在朱熹的“理”上找出規律性来，作为“合理的因素”；但我們的答案是否定的。因为这个“理”是特权者，它可以頤指气使，利用权威来自由自在地生天生地，动阳靜阴，呼風喚雨，作威作福，它在天为帝，在地为君，所謂“至矣极矣”、“皇哉堂哉”，和一般所說的規律性的理，即和从现实中所分析出的“不同的发展形态，并探寻出这各种形态的内部联系”（資本論第一卷，頁一七，第二版跋）不同；相反地，这个“理”却任意創造規律。因此，不管是什么超乎物質規律的奇迹和鬼怪，朱熹都肯定說“有此理”，例如他說：

“若論正理，則似树上忽生出花叶，此便是造化之迹，又如空中忽然有雷霆風雨，皆是也，但人所常見，故不之怪；忽聞鬼嘯、鬼火之屬，則便以为怪，不知此亦造化之迹，但不是正理，故为怪異，……皆是气之杂揉乖戾所生，亦非理之所无也。”

(同上卷三)

“理”或“帝”是最高的君父式的造化者，它可以随意制造任何一种奇迹，这就为一切鬼神怪物颁发了合理的护符，而朱熹的哲学也尽了它作为神学奴婢的作用。

这就再明显不过了，这种天書的語言是常人所不能了解的，因为这里已經完全脫离开物質世界。道学家的这件神秘的紫袍，就是我們說的客观唯心主义的世界观。应该指出，每个原理都有其出現的世紀，客观唯心主义也各有其出現的世紀，因而有朱熹思想出現的世紀，也有黑格尔思想出現的世紀，不能混同。“与权威原理相应的是十一世紀，与个人主义原理相应的是十八世紀”（馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四八），朱熹的客观唯心主义正是中国封建主义时代的权威原理的代数学。

朱熹的哲学是彻头彻尾的唯心主义，不是理气二元論，更不是“企图調和当时的唯心論和唯物論”。令人奇怪的是，有人居然說，朱熹在接受唯心主义傳統时，还繼承了唯物主义的傳統，“并且加以发展”。按照这种“抽象繼承法”，哲学不是一定时代的产物，而是有一个称为“道学运动”的精灵变戏法似地时而附在某些哲学家的身上，时而又附在另一些哲学家的身上，循环来复，心傳不絕！这样，也就不再有唯物主义对唯心主义的斗争了。对于这种荒謬的唯心主义論点，我們应当予以批判。

第二节

朱熹的自然观、社会秩序論及其品类存在說

“天人合一”的神学原理是中国中世紀唯心主义哲学的一个核心，这在朱熹也不例外。朱熹哲学的目的即在于把封建主义的品

級結構歸結于神所決定的自然法則，因而在他的理論中，自然和社會是由同一的“理”來主宰支配的，如他所說：

“動靜無端，陰陽無始，天道也；始於陽，成於陰，本於靜，流於動，人道也；然陽復本於陰，靜復根於動，其動靜亦無端，其陰陽亦無始，則人蓋未始離乎天，而天亦未始離乎人也。”

（周子全書卷一集說）

“天道”和“人道”不但是同一的範疇，而且有對稱的節奏，朱熹曾這樣綜括他的倫理化了的自然哲學：

“某許多說話，是太极〔圖〕中說已盡。太极便是性，動靜陰陽是心，金木水火土是仁義禮智信，化生萬物是萬事。”（語類卷九四）

這就明白揭示了“天道”與“人道”之間的對應的和合一的關係。從形式上看，好像他把自然的秩序摹擬於人類活動的規範，而在實質上他是把自然擬人化。宗教的世界觀是貧困世界的反映，朱熹的顛倒意識也是這樣的。

因此，進一步分析朱熹的哲學，必須追隨着“理”這一神秘的騎士，從地面飛上天空，再由神界降回人世。下面就分別考察一下朱熹對自然秩序與社會秩序的論述，看他怎樣憑着手中的“理”，在自然界中捏造一套封建主義反射出的神的秩序，然後再顛倒過來，以這種虛構的自然秩序作為現實的社會秩序的基礎。

這裡，應首先論到朱熹與自然科學的關係問題。有些資產階級學者，曾把朱熹抬舉為中國中世紀偉大的自然科學家和自然哲學家；同時那些竭力想把朱熹妝點為唯物主義者的人們，也強調朱熹構成了“一個詳細的宇宙發生論，他並且引用了許多當時科學方面的發現，以充實他的系統”，以此作為朱熹繼承並且發展了唯物主義的證明。我們認為，問題不僅在於朱熹究竟有多少自然科學

的知識，而更重要的是他如何从哲学的角度来看待这些知識，这些自然科学知識对他的思想傾向起着怎样的作用。

朱熹补大学“格物致知”章傳，解“格物”为“即物而穷其理”，說：“天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。”为这段話所迷惑的一些人曾誤以为这段話是具有“科学精神”的“科学方法”。关于朱熹所謂“格物致知”的真实含义，留待本章第四节詳述，在此只須指出，朱熹的“即物穷理”决不是要探討事物的規律，而是借“物”为踏脚石，以求“一旦豁然貫通”的一种从漸修到頓悟的手段。然而，朱熹既然提倡“即物”，在他的思辨的論述上也就不能不或多或少地涉及了“物”，因而他不得不假借一些当代的自然科学知識，作为他的唯心主义体系上的誘人的裝飾，或上节所指出的“底布的花彩”。一般說来，“物”不过是朱熹所舞弄的工具，例如他提到扇子，只是为了說明“扇子底道理”的先驗存在，仅仅在少数情况下，他才在“物”这一阶段上有所稽留，然而稽留也不是为了深入实际，而是为了远离实际。問題很显明，他認為大学之道有“始教”，也有“极”教。人們对待事物的初步态度必須借助事物（他比于浊水）以洗滌“人心之灵”，但到了高級阶段就不須借助于事物，即他說的，把浊水去了，自己的心灵宝珠自然通明。

朱熹不是像秦九韶、沈括那样的自然科学家，他的自然科学知識主要是来自張載和沈括的著作，也有一部分是得自道教的炼丹术。朱熹提到自然科学的地方，有关于宇宙的生成和結構的一些問題，他也提出了一些假說，但是朱熹的假說在当时不是进步的，它既不是由他自己的科学实践中导出，也不是对既有的科学成果加以提高或綜合，而不过是掇拾当时的公認的論点，加入神秘的內容，湊成一幅与他的僧侶主义哲学最能对合的宇宙图画。用他的話講，即从“太极”发动而使五行阴阳七者“滾合”起来，造成物質

世界。

朱熹的宇宙結構說基本上是沿襲着張載。朱熹贊同渾天說，并曾批評蓋天說道：

“渾儀可取，蓋天不可用。試令主蓋天者做一樣子，如何做？只似箇雨傘，不知如何與地相附着？”（語類卷二）

在回答天問所提出的問題時，朱熹這樣描寫宇宙的結構：

“天之形圓如彈丸，朝夜運轉。其南北兩端后高前下，乃其樞軸不動之處；其運轉者亦無形質，但如勁風之旋，當昼則自左旋而向右，向夕則自前降而歸后；當夜則自右轉而復左，將旦則自后升而趨前。旋轉無窮，升降不息，是為天體，而實非有體也。

地則氣上查滓，聚成形質者，但以其束于勁風旋轉之中，故得以兀然浮空，甚久而不墜耳。……

其曰‘九重’，則自地之外，氣之旋轉，益遠益大，益清益剛，究陽之數而至于九，則極清極剛而無復有涯矣。”（楚辭集注卷三天問）

上面這一段描述包括了以下的各個論點：

第一，地是宇宙的中心，天體是沒有形質的氣，天與地都環繞着一條軸綫旋轉。日月諸星則附在天幕上，隨着天的旋轉而繞地同行。由于地四周的天迅速旋轉，就把地維持在中央，不致陷落，如朱熹在語類中所說：

“天以氣而依地之形，地以形而附天之氣。天包乎地，地特天中之一物耳。天以氣而運乎外，故地推在中間，墮然不動；使天之運有一息停，則地須陷下。”（語類卷一）

朱熹的這一論點系來自張載的正蒙以及渾天說的公認的原則，但渾天說一般認為天左旋而地右旋，張載則認為天地都是左旋而有

迟速的不同，他們的說法都在一定程度上能解釋七曜的運轉現象；而朱熹却胡說天在白晝自左旋而向右，夜間又轉而復左，這種提法就距離當時的科學更遠了。

第二，天有九重，其氣愈外則愈清愈剛，如他說：

“离騷有九天之說，注家妄解云有九天，據某觀之，只是九重，蓋天運行有許多重數（以手畫圖暈，自內繞出至外，其數九）。里面重數較軟，至外面則漸硬，想到第九重，只成硬壳相似，那里轉得又愈緊矣。”（同上卷二）

由此可知，朱熹的九重天是指氣的“軟”、“硬”的層次，乃是一種沒有根據的臆想，和托勒密式的宇宙結構假說中依日月行星繞地軌道而畫分天的層數是不同的。

第三，朱熹認為宇宙中只有地是“物”是“形”，而天與日月列星都是沒有形質的。地是氣中濁的渣滓的凝聚；日月列星則是氣的最清的精英，有如“燈花”。關於地的形成，朱熹說：

“天地初間只是陰陽之氣，這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便撈許多渣滓，里面無處出，便結成個地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外常周環運轉。”（同上卷一）

“天地始初，混沌未分時，想只有水、火二者，水之滓脚便成地。今登高而望群山，皆為波浪之狀，便是水泛如此，只不知因甚么時凝了，初間極軟，後來方凝得硬。

問：想得如潮水涌起沙相似。

曰：然，水之極濁，便成地；火之極清，便成風霆雷電日星之屬。”（同上）

以地為氣凝結而成，無疑是得自張載的學說。但是在这里需要指出，朱熹“想”出的這一理論只是傳統的“清氣成天，濁氣成地”一說

的繼續，它和恩格斯肯定为形而上学的自然觀的第一个缺口的康德——拉勃拉斯星云假說毫无共同之点。無論是康德在自然通史与天体理論（公元一七五五年）或拉勃拉斯在月亮的系統叙說（公元一七九六年）中所提出的星云說，都是基于十八世紀欧洲自然科学的一系列成果，特別是牛頓的万有引力学說，而企图說明太陽系的形成。朱熹“想”的自然觀中的“天”，既不規定其形質的存在，也不具备这些条件。

此外，朱熹虽認為地在宇宙中央，“天文有半边在上面，須有半边在下面”（語类卷二），但他并未达到地是球形的推論，他說：

“地却是有空闕处，天却四方上下都周匝，无空闕，逼塞滿皆是天。地之四向，底下却靠着那天。”（同上卷一）

这样，地是一个扁平体，人即居于其向上的一面，故朱熹說“地有絕处”，又有“角尖”。

朱熹对待自然科学的态度，大抵不外两种。在少数的例子中，他只简单地复述了已为众所公認的一些知識，例如他以日、月、地三者的相对位置來說明月的盈亏：

“月之望，正是日在地中、月在天中，所以日光到月，四伴（畔）更无亏欠，唯中心少有黯翳处，是地有影蔽者尔；及日月各在东西，則日光到月者止及其半，故为上弦；又减其半，則为下弦。”（同上卷二）

“日月相会时，日在月上，不是无光，光却載在（月）上面一边，故地上无光；到得日月渐渐相远时，渐擦挫，月光渐渐見于下；到得望时，月光渾在下面一边；望后，又渐渐光向上去。”（同上）

这一理論是得自沈括的，見梦溪笔談卷七，朱熹在楚辞集注卷三曾直接引述了沈括的这一学說。这些科学知識与他的哲学思想沒有

直接的、有机的关联。

另一方面，在更多例子中，朱熹則对自然科学知識加以神秘的解釋，躡入了唯心主义的說教，从而严重地歪曲了自然科学。在这里，他不是以客觀規律作为探求真理的准繩，而是根据作为絕對主宰的“理”的化身来剪裁一切个体。

例如語类有下列記載：

“常見高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为剛。此事思之至深，有可驗者。”（同上卷九四）

在高山上发现水生物的化石，这本来是可以导出世界不断变迁发展的結論的，但朱熹拐了一个弯，却以此証明邵雍的宇宙循环論，說什么“康节以十二万九千六百年为一元，則是十二万九千六百年之前又是一个大开闔，更以上亦复如此。……小者大之影，只昼夜便可見”（同上），为循环的、退化的自然史觀与历史觀增加論据（关于朱熹的复古主义的历史觀，参見本卷第十五章）。

同样的，朱熹虽然在对宇宙結構的描述上大量擷取了張載的学說，但一涉及“形而上”方面，就与張載大不相同了。張載認為气是不生不灭的，气的“两端”矛盾是宇宙的动因，“动非自外也”；朱熹則認為气是如二程所說，不断地由“理”产生，不断地归于消灭又再产生：

“問气之伸屈，曰：譬如将水放鍋里煮，水既乾，那泉水依前又来，不到得将已乾之水去做它？”（同上卷一）

他認為这即老子所謂“天地之間其犹橐籥乎”，物質只是随时被創造出来的一种暫存的現象。

同时，朱熹認為“理”是宇宙背后的动因，这就用神学代替了張載二元論中积极一面的辯証法因素。气的动静不过是“理”“所乘

之机”，宇宙处于“理”的駕馭之下，而“理”就是上帝，于是宇宙的自然史便轉变为上帝的創世紀了。因此，朱熹說：

“动靜无端，阴阳无始，虽是合下靜，靜而复动；若細推时，未靜时須先动来，所謂如环无端，互为其根。……便如渾淪未判之前，亦須曾明盛一番来，只是这道理层层流轉，不可穷詰。”（語类卷九四）

这就是說，整个宇宙的发展归根結底是絕對实体的“理”的神妙的“流轉”过程。因此，他答复屈原天問时，在反对柳宗元的义理之說以后，便請出了“太极”这一实体來說明宇宙的形成及其結構的所以然。

朱熹对于“事物”这一块踏足石，不少作为比喻的例子，如“月映万川”的水所以为水之类。在他的事物概念之中，事物或个体是“分殊”之性，所謂“分得愈見不同，愈見得理大”（同上卷六）。例如他講到无机物和有机物时这样說：“如一所屋，只是一箇道理，有厅，有堂；如草木，只是一箇道理，有桃，有李。……‘理一分殊’，亦是如此。”（同上）因此，一切事物都各只是一个道理或“太极”，“房屋”和“植物”都是“太极”的化身，而这个化身也存在于人們的心灵之中。那么自然是什么呢？一句話，是一种“品类的存在”，愈見得高下品別不同，就愈見得“天理”安置得妥当。如果要証明自然这种“渣滓”粗而不精，就應該从“渣滓”的外面来呼喚出所以成为“分殊”的最初原因，这样，“分殊”虽然不齐、不平、不和、不同，但不妨以“太极”加以統一，因而就“豁然貫通”了！

与上述“理”的呈現过程相对应的是“理”呈現为以封建綱常为絕對法則的社会的过程。資产階級学者論述朱熹的理学，大多撇开“理”的道德意义，实际上这种意义反倒占其学說中的主导地位。朱熹自己說：

“宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生于天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。”（文集卷七讀大紀）

惟一的“理”如何流行顯現為“三綱五常”，這是朱熹的哲學為封建主義說教的關鍵之一，因而在他的體系中佔據了重要的位置。

首先，“太极”本身即是具有道德性的，朱熹說：

“太极只是箇极好至善底道理。……周子所謂太极，是天地人物万善至好底表德。”（語類卷九四）

這一“万善至好底表德”即最高的道德范疇，它是一切道德范疇的總集或最初原因，如朱熹答郑仲履等所說：

“仲履云：太极便是人心之至理。

曰：事事物物皆有箇极，是道理之极至。

蔣元进曰：如君之仁、臣之敬，便是极？

曰：此是一事一物之极，总天地万物之理便是太极。太极本无此名，只是箇表德。”（同上）

由此可知，所謂“一事一物之极”也具有倫理的意义。

前面已經提到过，朱熹認為仁、义、礼、智、信这五个道德范疇与金、木、水、火、土五行是对应的，如他說：

“在天只是阴阳五行，在人得之只是剛柔五常之德。”（同上卷六）

“問：如何謂之性？

曰：‘天命之謂性’。

問：天之所命者果何物也？

曰：仁义礼智信。

又問：周先生作太极图，何為列五者于阴阳之下？

曰：五常是理，阴阳是气，有理而无气則理无所立，有气而后理方有所立，故五行次阴阳。”（周子全書卷四語类附見）

在这里，五行与五常被完全等同为一。

朱熹認為五常是統一的“太极”的显现，所以說：

“問：既是一理，又謂五常，何也？”

曰：謂之一理亦可，五理亦可。以一包之則一，分之則五。

問分为五之序。

曰：渾然不可分。”（語类卷六）

不仅如此，由五常再可以画分为更多更細密的道德，而这些道德仍只是一“理”的显现：

“問：先生以为一分为二，二分为四，四分为八，又細分将去；程子說性中只有仁义礼智四者而已，只分到四便住，何也？”

曰：周先生亦止分到五行住。若要細分，則如易样分。”

（同上）

关于这一点，他作了这样的譬喻：

“专言仁义礼智，而以手画扇中心，曰：只是一箇道理，分为两箇；又横画一画，曰：两箇分为四箇；又以手指逐一指所分为四箇处，曰：一箇是仁，一箇是义，一箇是礼，一箇是智。这四箇便是箇种子，惻隱、羞惡、恭敬、是非便是种子所生的苗。”

（同上）

这样，“太极”或“理”就把一切道德范疇統攝起来，而又分化为一切道德范疇。

把道德范疇納入太极图的間架（这是繼承着洪範以至緯学的傳統），不但对这些封建道德赋予了哲学的根据，而且使朱熹取得依照臆造的象数学原則任意解說这些道德范疇的自由。在朱熹的著作中，关于各种道德范疇的无理比附是极多的，其繁瑣更胜于緯

学。我們在这里祇須举两个例子，就可以概括其余。

据朱熹說，在仁、义、礼、智、信五常之中，仁較之其他四常是更根本的，他这样講：

“得此生意以为生，然后有礼智义信。以先后言之，則仁为先；以大小言之，則仁为大。”(同上)

此即所謂“仁統五常”。为什么是如此呢？朱熹就从象数学来解答：

“天只是一元之气，春生时全見是生，到夏长时也只是这底，到秋来成遂也只是这底，到冬天藏斂也只是这底。仁义礼智，割做四段，一箇便是一箇；渾淪看，只是一箇。”(同上)

“味道(葉賀孫)問：仁包义、礼、智，惻隱包羞恶、辞逊、是非，元包亨、利、貞，春包夏、秋、冬；以五行言之，不知木如何包得火、金、水？

曰：木是生气，有生气，然后物可得而生；若无生气，則火、金、水皆无自而能生矣，故木能包此三者。”(同上)

木居然能包火、金、水，这是多么荒謬的妙論！然而这不过是朱熹所謂“天道”不离“人道”的无理比附的例証之一。

又如在朱熹的五常說中，信与其它四常也不是平列的，这是为了比附五行中的土的特性，他說：

“信是誠，实此四者，实有是仁，实有是义，礼、智皆然，如五行之有土，非土不足以載四者；又如土于四时各寄王十八日。”(同上)

从这里可以看出，虽在五常之中也有不平等的品类存在，大小、先后、尊卑、上下，各有其当然的位置。但上面所說的由一“理”分为种种道德，还只是在概念上兜圈子，尙未与具体的社会中的品类存在結合起来，而后者才是朱熹学說的中心。

語类記有下列問答：

“問：万物粲然，还同不同？”

曰：理只是这一箇道理，則同；其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理。”（同上）

“問：仁与道如何分別？”

曰：道是統言，仁是一事，如道路之道，千枝百派，皆有一路去，故中庸分道、德，曰：父子君臣以下为天下之达道，智仁勇为天下之达德。君有君之道，臣有臣之道；德便是箇行道底，故为君主于仁，为臣主于敬。”（同上）

按照这一說法，不同身分的人有不同的“理”，也有不同的“道”和“德”。統治階級不但有統治人民之“理”，他們應“遵守”統治者的道德；而在他們中間還有品級結構，依其尊卑上下而各具一“理”。被統治階級就另有被統治之“理”，必須遵守被統治者的“道德”。用朱熹的話說，統治者應充分運用他的統治權力，以完成其作為統治者的“極至”；被統治者則必須俯首帖耳、忍辱受苦，以完成其作為被統治者的“極至”。在統治者與被統治者都完成其“極至”時，每一個別的“極”就都合乎全體的“太極”。這裡，僅說明了每一“極”是等級性的形式，然而朱熹却說這兩者是相同地達到了最高的道德。

這種反動的階級調和論，朱熹沿用洛學的傳統名詞，稱之為“理一分殊”。按所謂“理一分殊”，其本义是指如華嚴宗所說“一多相攝”的關係，但理學中專用以指上述的等級制的社會法則。在朱熹這裡，“理一分殊”更表現成為封建品級結構的代名詞，他說：

“理是有条理、有文路子。文路子当从那里去，自家也从那里去；文路子不从那里去，自家也不从那里去。須尋文路子在何处，只挨理了行。”（同上卷六）

“理如一把綫相似，有条理，如这竹籃子相似，指其上行

箴，曰：一条子恁地去；又別指一条，曰：一条恁地去；又如竹木之文理相似，直是一般理，橫是一般理。”(同上)

可見“理”本身就包含了差別性，有的“文路子”是直的，有的“文路子”是橫的，同是“理”，却有着極大的區別。這正反映了封建制度下，有少數人是統治者，遵循一種“理”；有大多數人是被統治者，另遵循其它的“理”，而在朱熹看來，其分雖殊，其理則一，湊攏來恰好合成封建制度這一“永恒”的“理”。

朱熹說：“禮是體”，又說：“合當底是體”(同上)，這和司馬光繪理想的封建品級結構為體圖(見第十章第二節)是相似的，朱熹又拿出扇子來設喻說：

“人只是合當做底便是體，人做處便是用，譬如此扇子，有骨有柄用紙糊，此則體也，人搖之，則用也；如尺與秤相似，上有分寸星銖，則體也，將去秤量物事，則用也。”(同上)

人的“體”有如扇子的形制或尺秤的分寸星銖，這無異是說天在創造每一個人時即已預定了一定的目的，如朱熹所說，是人稟受了天的命令，所以每個人生來就有其“合當做底”職事，統治者生來“合當做”統治者，被統治者“合當做”被統治者。統治者與被統治者的差別，不是同樣的“體”做了不同樣“用”，而是不同的“體”“合當做”不同樣“用”。朱熹與其弟子有這樣的問答：

“問：去歲聞先生曰：‘只是一箇道理，其分不同’，所謂分者，莫只是理一而其用不同，如君之仁、臣之敬、子之孝、父之慈、與國人交之信之類是也？”

曰：其體已略不同，君臣、父子、國人是體，仁、敬、慈、孝與信是用。

問體用皆異。

曰：如這片板，只是一箇道理，這一路子恁地去，那一路子

恁地去；如一所屋，只是一箇道理，有厅，有堂；如草木，只是一箇道理，有桃，有李；如这众人，只是一箇道理，有張三，有李四，李四不可为張三，張三不可为李四。如西銘言理一分殊，亦是如此。

又曰：分得愈見不同，愈見得理大。”（同上）

这一段話最明白地暴露了“理一分殊”說的封建的本質。“房子”只是一个抽象的实体，而其化身則为厅，为堂；“植物”只是一个抽象的实体，而其化身則为桃，为李；“众人”只是一个抽象的实体，而其化身則为張三，为李四。前三个例子是关于自然的品类存在說，后一例是关于社会人类的品类存在說。如照“众人”这“一箇道理”而言，个体是不平等的或极不相同的品类存在，这在历史文献中叫做“各色人等”或“各色人戶”，其“体”依劳动力的編制而有区别，其“用”便成了“色役”或“色自”或“色类”，为統治阶级貢納不同的課役。然而“众人”只作一理看，就沒有区别了，只是“一箇道理”，这就是叫做“理一分殊”的怪論。

朱熹对西銘的解釋正是如此，他曾反复說明“西銘一篇始末皆是理一分殊”，如說：

“西銘大綱是理一而分自尔殊，然有二說。自天地言之，其中固自有分別，自万殊觀之，其中亦自有分別，不可認是一理了，只滾做一看。这里各自有等級差別，且如人之一家，自有等級之別。”（同上卷九八）

这样的“等級差別”，就是“理”騎在社会这匹馬上，为人类所安置的封建的不平等的社会秩序。朱熹又說：

“或問理一分殊，曰：圣人未尝言理一多，只言分殊。盖能于分殊中事事物物、头头項項理会得其当然，然后方知理本一貫。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一去何处？圣人

千言万語教人，学者修身从事，只是理会这箇，要得事事物物、头头件件各知其所当然，而得其所当然，只此便是理一矣”（同上卷二七）。

在封建制社会，每个人的等級地位高下不同，不能从一般的“理”上看齐，只能从不同的等級地位的“理”来“一”。换言之，只要每个人各安其分，得其所当然，即各得其“理”。这一在己的“理”是被理之大全（道体）所制約着的，理之大全的体现就在于人人能各守其分，所以說：“君臣便有义，父子便有仁，此都是述天地之事，只是这箇道理。”（同上卷一一六）統治者只有統治之理，而无被統治之理，被統治者只有被統治之理，而无統治之理。因此，“理”也叫做“天秩天命”，是神圣不可違犯的。

“理一分殊”的原理如果能够实现，就达到一种“非运动”的状态，叫做“和”，朱熹說：

“物物有箇分別，如君君、臣臣、父父、子子。至君得其所以为君，臣得其所以为臣，父得其所以为父，子得其所以为子，各得其利，便是和。若臣处君位，君处臣位，安得和乎？”

“男正位乎外，女正位乎內，直是有內外之辨。君尊于上，臣恭于下，尊卑大小，截然不犯，似若不和之甚，然使之各得其宜，則其和也。”（同上卷六八）

历史已經提出了“等貴賤、均貧富”的口号，連朱熹也看出了“尊卑大小，……似若不和之甚”，这已經答复了朱熹的“理”的胡謔。然而正因为这样，那就更需要僧侶主义的“只是一箇道理”的抽象的齐一說，原来“一箇道理”的“一”，在偷換概念的手法之下，变成了調和階級斗争的“和”。“理”搭在“气”上，就是表现为这样的封建等級制度的永恒性以及階級調和的合理性。因为“理”是永恒不变的，所以封建綱常也是永恒不变的；

“君臣父子，定位不易，事之常也。君令臣行，父傳子繼，道之經也”（文集卷一四甲寅行宮便殿奏劄一）

“三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。”（論語章句為政第二）

“綱常萬年，磨滅不得。”

“所謂損益者，亦是挾持三綱五常而已。……三綱五常終變不得，君臣依旧是君臣，父子仍旧是父子。”（語類卷二四）

封建綱常不但是永恒不變的，而且是早已被“理”所規定的倫理原則，誰也不能逃避，即所謂“三綱之要，五常之本，人倫天理之至，无所逃于天地之間”（文集卷一三癸未垂拱奏劄二）。所以“理一分殊”之說完全是為封建的品級結構和等級制度所樹立的理論，他警惕人們在這上面，“若不仔細分別，直是與墨氏一般”（語類卷九八），那就有平等原理出現的危險了。

封建等級性是貫徹在朱熹哲學中的一條黑綫，不管是他的自然觀還是社會觀，道德論還是人性論，其最後歸宿都是要證明這種“等級差別”，在他的整個體系的每一部分上都滿打着封建統治階級的烙印。朱熹的反動的哲學和政治理論之為“后之時君世主”“來此取法”不是偶然的，為近代保守主義或復古主義者所美化也不是偶然的。

第三節

朱熹的人性論

上面兩節對朱熹關於作為絕對實體的“理”這一唯心主義理論作了一些分析，也對其社會秩序論和自然哲學作了一些批判，但朱熹的哲學，作為封建統治階級的意識形態，歸根結底是要為這一階

級的利益服务。因此，應該进一步考察这被賦予封建倫理性質的“理”如何应用于现实的封建社会，即朱熹怎样从哲学上支持和維護当时的品級秩序。

按照朱熹的思辨結構，封建秩序的合理性是以倫理学的法則來說明的，而他的倫理學說奠基于人性論之上，最后又把人性論歸結于自我意識的思辨哲学。这一体系自然是顛倒的，我們应依照唯物主义的原則，对它进行剖析和批判。

如前所述，朱熹称个人的主觀的自我意識为“心”。在語类中，朱熹曾反复說明“心”的神秘的特征即在于它的“主宰性”，例如：

“履之(刘砥)問未发之前心、性之別，曰：心有体用，未发之前是心之体，已发之际乃心之用，如何指定說得？盖主宰运用底便是心，性便是会恁地做底理。性則一定在这里，到主宰运用却在心；情只是几箇路子，随这路子恁地做去底却又是心。”(語类卷五)

由此可見，“心”这一自我意識是人的主体，人的一切动作行为都受这一主体的役使。

在形神問題上，朱熹也認為精神的“心”主宰着物質的形体，他說：

“心是身之主宰。”(文集卷五二答姜叔权)

“人之一身，知覺运用，莫非心之所为，則心者固所以主于身，而无动静語默之間者也。”(文集卷三二答欽夫仁說)

“問：形体之动与心相关否？曰：岂不相关？自是心使他动。”(語类卷五)

“心”就是主觀的精神，它是“灵”，是“知覺”。朱熹常講：“灵处只是心”、“心是知覺”，即指精神的这种性質。他形容“心”为“神明不測”，見于語类的下列記載：

“問：人心形而上下如何？曰：如肺肝五臟之心，却是實有一物；若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心受病，則可用藥補之；這箇心則非菖蒲、茯苓所可補也。”

(同上)

按當時生理知識認為思維知覺是心臟的功能，這種看法固有錯誤，但從哲學上看則是一個唯物主義的觀點。朱熹則從他的唯心主義觀點出發，把精神的心與形體的心分离開來，然後導出“心是身之主宰”這一命題。朱熹不能抹殺人的形體如受到一定的損害，則精神會被影響的事實，對此，他給予詭辯的解釋說：

“此（心臟）非心也，乃心之神明升降之舍。人有病心者，乃其舍不寧也，凡五臟皆然，心豈無？運用須常在軀壳之內，譬如此建陽知縣，須常在衙里，始管得這一縣也。”（同上）

在這裡，心臟和整個肉體被看作精神所居藏的房舍或所運用的工具。這個當做統治者縣太爺的“心”，對於“身”有着役使的權力。

關於個體的精神“心”與絕對的精神“理”之間的聯結，即怎樣把“無人身的理性”人化，怎樣在人心中使主體和客體發生關係，是朱熹哲學的中心問題。

朱熹把“心”劃分為兩個成分，其一稱為“道心”或“天命之性”（又簡稱為“性”）；另一稱為“人心”或“氣質之性”。“道心”與“人心”是“心”的兩個方面，他說：

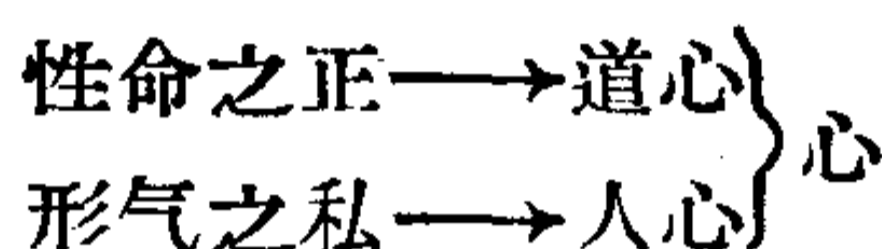
“‘人心惟危，道心惟微’，論來只是一箇心，那得兩樣？只就他所主而言，那箇喚作人心，那箇喚作道心。”（同上卷六一）

所謂“道心”、“人心”區別於所主不同，朱熹在中庸章句中有更詳細的論述：

“心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，

則以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难見耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒无以胜夫人欲之私矣。”（中庸章句序）

由此可知，“道心”和“人心”之所以表现为“所以为知觉者不同”，是由于它們的来源有別。“道心”的根源是性命，“人心”的根源是形体，这可以繪成图式如下：



按照朱熹的“理”、“气”相合而生人的原則，人不能不具备性，也不能不具备气，所以每一“心”都兼有“道心”和“人心”两个成分。当作主体的“道心”和当作客体的“人心”之相互对置，是上下的从屬关系，是主体駕馭客体的。因此，在朱熹看来，問題不在于消灭“人心”，因为它不能被完全消灭，而是在于使“人心”服从“道心”的統治，他說：

“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，則危者安，微者著，而动靜云为自无过不及之差矣。”（同上）

这是朱熹对“十六字心傳”的新解釋。

朱熹在更多的地方是用“天命之性”、“氣質之性”等名詞来代替“道心”和“人心”，这些地方有容易混淆之处，須注意辨別。例如他說：

“如有天命之性，便有氣質；若以天命之性为根于心，則氣質之性又安頓在何处？謂如‘人心惟危，道心惟微’都是心；不成只道心是心，人心不是心？”（語類卷四）

这里可以明显地看出，“道心”即“天命之性”，“人心”即“氣質

之性”。

从“心”之为精神主体来看，它和“理”是一致的，所以朱熹也說“惟心无对”（語类卷五）；但就“心”容納了由“气”产生的“氣質之性”而言，它与“理”并不完全相当。朱熹認為只有“性”才是“理”。他一再引用程頤所說“性即理也”，例如：

“論性要須先識得性是箇甚么样物事。性毕竟无形影，只是心中所有底道理是也。程子‘性即理也’，此說最好。今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一箇道理。在人，仁义礼智，性也，然四者有何形状？亦只是有如此道理。”（同上）

“性即理也，当然之理，无有不善者，故孟子之言性，指性之本而言。”（同上）

“問：性固是理，然性之得名是就人生稟得言之否？曰：繼之者善，成之者性，这箇理在天地間时，只是善，无有不善者，生物得来，方始名曰性。只是这理，在天則曰命，在人則曰性。”（同上）

这样說来，“性”是“理”之在人者，是人化了的“理”。因此，“理”的神秘屬性被移用于“性”，如朱熹說“性者，万物之原”（同上卷四），无人身的“理”化为“性”，是通过在天之命来媒介的，于是“性”和“理”一样，成为絕對者了，这正是馬克思所說的“形而上学的神学漫画”。

“性”虽然是“理”的內在化身，但除了“圣人”以外，“性”要受“氣質”的制約。如上节所述，“理”为“气”的根本，但“气”一經产生，便成为“理”的对立物。朱熹的“性”与“氣質”的关系，就是“理”与“气”的关系的引申。

朱熹認為不但人有“性”，人以外的物也有“性”，人物的“性”都是絕對主体“理”的現實存在。他說：

“天下无无性之物，盖有此物，即有此性；无此物，则无此性。”（同上）

人物之所以不同，只是由于“气稟”的不齐，朱熹这样說：

“人物之生，其賦形偏正固自合下不同，然随其偏正之中，又自有清浊昏明之異。”（同上）

由此可知，“气”的不齐有两方面，其一是有正有偏，其二是清有浊。这里已經在“性”和“气”的概念中偷偷地运进了命定論的說教。

語类中輔广記朱熹与其弟子有下列問答：

“問：人物皆稟天地之理以为性，皆受天地之气以为形，若人品之不同，固是气有昏明厚薄之異；若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶？亦是緣气稟之昏蔽如此耶？”

曰：惟其所受之气只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他这形气如此，故只会得如此事。

又問：物物具一太极，則是理无不全也。

曰：謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則无不全；以气言之，則不能无偏。”（同上）

按照这一說法，天所賦予人之“理”，从“只是一箇道理”上，即从抽象的范疇上而言，本来无所不全，所以說“物物具一太极”，“太极”即“理”之全；但人物所受之“气”則又不能沒有参差。值得注意的是：朱熹在这里已經把“人品”的高下貴賤与物种的差別等同起来，这个分类法的背后已經隐藏着階級关系論的前提。

語类中余大雅又記有人問朱熹：“人物之性一源，何以有異？”朱熹回答說：

“人之性論明暗，物之性只是偏塞。暗者可使之明，已偏塞者不可使之通。”（同上）

凡物之性和人之性，都因了受“气”的各有其限制而有不同，朱熹又設喻說：

“如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏浊者，是气昏浊了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理，至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁、豺獾之祭、蜂蟻之义，却只通这些子，譬如一隙之光。至于獼猴，形状类人，便最灵于他物，只不会說話而已。”（同上）

以上所說的“物”系指人以外的动物而言，这里的受“气”的“品类存在”說，已經排除了进化論的可能性。至于草木或沒有生命的物，朱熹也認為它們有“性”，这即所謂“无情有性”，如：

“問：理是人物同得于天者，如物之无情者亦有理否？曰：固是有理，如舟只可行之于水，車只可行之于陆。”（同上）

“草木之气又別，他都无知了。”（同上）

于是物理的性質、生物的性質和人性被混淆为一。从这里也可以看出，朱熹的“理”并不指規律性，而是对事物之性做一种发号施令的預先安排。据此，朱熹把人物画分为三种品类：无情无知者为无生物与植物，气蔽塞不可通者为动物，气蔽塞可通者为人。

关于“气”对“性”的制約，朱熹認為“理”本来包涵了“气”，所以“性只是理，氣質之性亦只是这里出”（同上）。天对各人所赋予的“理”固然均一，但由于各人“气”不同，所能承受的量也有所差異，就好像两个大小不一的容器，所盛的水的質虽相同，量便不同，朱熹說：

“人物之生，天賦之以此理，未尝不同，但人物之稟受自有異耳。如一江水，你将杓去取，只得一杓；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以異。”（同上）

据此，朱熹虽然說人受“气”偏塞，犹可以通向光明的“理”，但說来說去还是前引輔广所記：“惟其所受之气只有許多，故其理亦只有許多”。这样，“气”就起了命定性的作用，朱熹在一封書信中曾說：

“論万物之一原，則理同而气異；觀万物之異体，則气犹相近，而理絕不同也。气之異者，粹駁之不齊；理之異者，偏全之或異。”（文集卷四六答黃商伯之四）

据語类沈憫所記，这一段話的涵义是：

“‘理同而气異’，此一句是說：方付与万物之初，以其天命流行只是一般，故理同；以其二五之气有清浊純駁，故气異。下句是就万物已得之后說：以其虽有清浊之不同，而同此二五之气，故气相近；以其昏明开塞之甚远，故理絕不同。”（語类卷四）

从抽象的人而言，在邏輯范疇上当然不問貴族或农奴，都是一般的人，因而形式的“理”也相同；然而真理是具体的，在个别的人外，沒有一般的人，因此一旦从“气”的受稟不同来講，馬上就否定了“理相同”的命題，而变成了“理絕不同”的命題。这样，如果我們撤去其虛构的概念，就具体的人而論，“理”和“气”都有不平等的品类存在，犹之乎海水和江水都是“水”，而后者并不能因其为水而通为海水。

朱熹的人性論正立足于这种“气”的品类存在的理論之上。他曾批評古代各种人性論的派別說：

“孟子說性善，他只見得大本处，未說得氣質之性細碎处。程子謂：‘論性不論气不备，論气不論性不明，二之則不是’，孟子只論性，不論气，便不全备。……荀、楊、韓諸人虽是論性，其实只說得气。荀子只見得不好人底性，便說做恶；楊子見半善半恶底人，便說善恶混；韓子見天下有許多般人，所以立为三

品之說。就三子中，韓子說又較近。他以仁義禮智為性，以喜怒哀樂為情，只是中間過接處少箇‘氣’字。”（同上）

朱熹的人性論正繼承着韓愈的“性三品”說或李翱的“四品”說。在本卷第六章已經提到，李翱、韓愈在論語筆解中，以情之發的不齊論證人類的不平等，但他們難于說明為什麼在齊一的性上發出了不齊的情，而朱熹的“氣稟”恰在這一點上作了狡猾的彌補，即他自己所說的“中間過接處”。

談到人性的善惡問題，朱熹認為就“天命之性”而言，仍是“性善”，所謂“性則純是善底”（同上卷五），因為“天命之性”本來是“理”的人化，“理”是至善，“性”自然也是至善；但“氣質之性”則有善有不善，因而“心”也就有了善惡之別，如他所說：

“心有善惡，性无不善；若論氣質之性，亦有不善。”（同上）所謂“氣質之性”（“人心”）有善有不善，即是說其中包含了惡的成分或惡的可能性，并不等于說“人心”即是惡：

“人心不全是不好，若人心是全不好底，不應只下一箇‘危’字。蓋為人心易得走從惡處去，所以下箇‘危’字。若全不好，則是都倒了，何止于危？”（同上卷七八）

如前所述，關鍵在於“人心”是否聽命於“道心”，換句話說，“氣”接受“理”的主宰時表現為善，不接受“理”的主宰時表現為惡。

“天命之性”與“氣質之性”間體現了“理”、“氣”間的依附關係，這在朱熹下面的話中表述得最為明白：

“人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊，故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之所以能言語動作、思慮營為，皆氣也，而理存焉；故發而為孝弟忠信、仁義禮智，皆理也。然而二氣五行交感萬變，故人物之生有精粗之不同。自一氣而言之，則人物

皆受是气而生；自精粗而言，則人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知。”（同上）

这其实也就等于說：精神必須有一个肉体，所以他又說：

“所謂天命之与气質，亦相衰同，才有天命，便有气質，不能相离。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此气，方能承当得此理。若无此气，則此理如何頓放？”（同上卷四）

吳必大录此条則說：“有气質之性，无天命之性，亦做人不得；有天命之性，无气質之性，亦做人不得。”

这样看来，“气質之性”也可以分为两个成分，其一是合于天理的，是善的；另一是由于“气”本身之偏而来，不但不合于天理，而且阻碍了天理的呈現，因而是恶的。后者，朱熹专称之为“人欲”，他說：

“只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲的是人欲，正当于平分界处理会。”（同上卷七八）

“心一也，方寸之間人欲交杂，則謂之人心；純然天理，則謂之道心。”（同上卷一一八）

“有箇天理，便有箇人欲，盖緣这箇天理須有箇安頓处。”（同上卷一三）

“或問人心、道心之別，曰：只是这一箇心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。”（同上卷七八）

因此，所謂以“道心”主宰“人心”，便是以天理克服人欲、以精神控制肉体的僧侶主义命題。朱熹說：

“人之一心，天理存，則人欲亡；人欲胜，則天理灭。”（同上卷一三）

“人只有箇天理、人欲，此胜則彼退，彼胜則此退，无中立不进退之理。”(同上)

在这里，朱熹把一切罪恶的起源归咎于肉体，即物質，而要求修炼精神，以摆脱物質的束縛，这正如列宁摘引費尔巴哈的話：“(有神論者)把自然界中的罪恶……归咎于物質，或归之于自然界的不可避免的必然性。”(哲学筆記頁四八)

然而，朱熹当然不会直接就論証出人类的先天的不平等性，他虽然提出了“气稟”，但他还必须进一步解釋“气稟”何以不齐。对此，朱熹回答道：

“造化之运如磨，上面常轉而不止，万物之生似磨中撒出，有粗有細，自是不齐。”(語类卷一)

“二气五行何尝不正？只衰来衰去，便有不正。”(同上卷四)

这里兜了一个大圈子，又回到自然哲学的“品类存在”說。按朱熹这一理論是曲解了張載的學說，如語类記：

“問：‘游气紛扰，合而成質者，生人物之万殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义’，旧聞履之(刘砥)記先生語云：‘游气紛扰当橫看，阴阳两端当直看，方見得’，是否？”

曰：也似如此，只是昼夜运而无息者便是阴阳之两端，其四边散出紛扰者便是游气，以生人物之万殊。某常言，正如麵磨相似，其四边只管层层撒出，正如天地之气运轉无已，只管层层生出人物，其中有粗有細，故人物有偏有正，有精有粗。”(同上卷九八)

張載是以气的两端交感和聚散来論証宇宙事物的变化，朱熹就把这一本来是唯物主义性質的命題篡夺过来，作为不齐的人性論的根据，并閹割了原有的辯証法的因素。朱熹的“理”本身是絕对的

“一”，而就其呈現为万物則又是“多”，现实的万物是“理”的有层次的实现。純然至善的“理”或“无人身的理性”，在自身之外，既沒有可以安置自己的地盘，也沒有可与自己对置的客体，也沒有自己可与之結合的主体，所以它只得把自己顛来倒去（参看馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四〇）。因此，在“理”的漸次实现中，便产生了自己的对立物“气”，也产生了自己的对立观念“恶”。但从邏輯上来考察，朱熹的这种思辨哲学其实什么也沒有論証，在方程式的这一端是“不平等”，那一端仍旧是“不平等”，不过是把殘酷的现实塗抹为神秘的抽象而已。

所謂“滾来滾去”又导致一个新問題：既然人的“粗細”（品級）是“磨中撒出”，那么一个人为“粗”为“細”是不是偶然的？如果是偶然决定的，封建社会的品級結構岂不成为不穩的了么？这一問題，按照道学的煩瑣主义，曾被轉化为这样的經院式的詰辯：

“問：臨漳士友錄先生語，論气之清浊处甚詳。曰：粗說是如此，然天地之气有多少般。問：尧舜生丹均、瞽叟生舜事，恐不全在人，亦是天地之气。曰：此·类·不·可·曉·，人气便是天地之气，然就人身上透过，如魚在水，水入口出腮，但天地公共之气，人不得擅而有之。”（語类卷四）

按照朱熹的这一見解，下愚的瞽叟（汉書人表下中等）生出上智的舜，圣人的尧舜生出不肖的丹朱商均（人表下中等），只能說是“不可曉”的，不是偶然的，这虽不能用人的“气”來說明，却可以用“天地公共之气”，即“气运”來說明。这里，便导入了天命論的陈旧命題。

因此，朱熹不能不乞灵于天命。在朱熹的哲学中，各人“气稟”的不同即是“命”，例如：

“問：性分、命分何以別？曰：性分是以理言之，命分是兼气言之。命分有多寡厚薄之不同，若性分則又都一般，此理圣

愚賢否皆同。”(語類卷四)

此处所說的“命”，和“天命之謂性”的“命”略有差別，朱熹解釋說：

“‘死生有命’之‘命’是帶氣言之，氣便有稟得多少厚薄之不同。‘天命謂性’之‘命’是純乎理言之，然天之所命畢竟皆不離乎氣，但中庸此句乃是以理言之；孟子謂‘性也，有命焉’，此性是兼氣稟食色言之，‘命也，有性焉’，此命是帶氣言之，‘性善’又是超出氣說。”(同上)

据此，所謂“命”有兩種涵義，一方面是指天理在個體上的化身，一方面是指個體所稟之氣，而這兩者又是不可分離的。前者是虛構的，後者是具體的。這樣，品類存在說和命定論聯結在一起。

朱熹又把“命”分為兩種，一種是“貧富、貴賤、死生、壽夭”，一種是“清濁、偏正、智愚、賢不肖”，兩者都是由“氣”的不齊來決定的，但前者不能改變，後者可以改變。語類說：

“問：……如貴賤、死生、壽夭之命有不同，如何？曰：都是天所命。稟得精英之氣，便為聖為賢，便是得理之全、得理之正；稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得丰厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰頹薄濁者，便為愚不肖，為貧，為賤，為夭。天有那氣，生一箇人出來，便有許多物隨他來。”(同上)

這即是朱熹所肯定的“人之稟氣，富貴貧賤長短，皆有定數”，而且“皆其生時所稟氣數如此定了”，一切不能用理性解決的困難便被虛構的定命或氣數一下子“解決”了。

人的“命”、“性”、“氣稟”和“心”，朱熹比喻如下：

“嘗謂命譬如朝廷誥敕，心譬如官人一般，差去作官，性譬如職事一般，郡守便有郡守職事，縣令便有縣令職事，職事只一般，天生教人許多道理，便是付人許多職事(別本云：道理只

一般)。气稟譬如俸給，貴如高官者，賤如官卑者；富如俸厚者，貧如俸薄者；寿如三两年一任又再任者，夭者如不得終任者。朝廷差人作官，便有許多物一齐趁。”(同上)

抽象的思辨不能不轉为具体的比喻，在这样的天真的比喻中，我們就知道思辨的秘密了。朱熹把天命比喻为皇帝，把“心”比喻做皇帝所差遣的各种品級官位，把“性”比喻作各种职事，把“气稟”比喻做等級制度的不平等存在，这正說穿了这一哲学体系的封建主义的本質。

和其他道学家一样，所謂人类的“粗細”品級，既指德性学行的品級，也指封建的品級結構。“圣人”是有例外权的最高的品級，其特点是他的“气”生来就是透明的，所以能够完全体现了“性”即“理”。朱熹說：

“上知(智)生知之資，是气清明純粹而无一毫昏浊，所以生知安行，不待学而能，如尧、舜是也。”(同上)

朱熹直接宣布现实的“圣人”就是“理”的本身，“圣人”乃是宇宙的樞紐，只要“吾”之心正，“吾”之气順，那么天地就随之而正而順：

“盖天地万物本吾一体，吾之心正则天地之心亦正矣，吾之气順則天地之气亦順矣，故其效驗至于如此。此学問之极功，圣人之能事，初非有待于外。”(中庸章句第一章)

以“圣人”为宇宙的樞紐，乃是封建专制主义的理論的中国版，朱熹在大学章句中老实說出了这一秘密：

“盖自天降生民，則莫不与之以仁义礼智之性矣，然其氣質之稟或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智、能尽其性者出于其間，則天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性，此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以

繼天立極。”(序)

戏剧完了，圣洁的“圣人”终于下降为现实的皇帝，“净洁空阔”的“理”终于下降为现实的皇极。

上面所论述的是朱熹为封建制度所作理论辩护的又一方面。在这里，“圣人”是至善的“理”的体现者，而群众则经常处于作为罪恶根源的“气”的控制之下，因而“圣人”便从上帝那里接受了“治而教之”的使命。“圣人”与凡庸的群众的对立，被神秘地转化为善与恶的对立或“理”与“气”的对立。因此，按照唯心主义的颠倒意识，封建君主对人民的残暴压迫，不仅是道德的，因为它代表了善对恶的征讨；而且是合理的，因为它体现了精神驾驭物质这一僧侣主义的最高法则。

第四节

朱熹的唯心主义的“格物致知”说

朱熹思辨哲学中的“理”，如前节所指出的，是一种“无人身的理性”，按照“物物各有一太极”的原则，它可以变为各种各样的化身，而这些化身都不是通过普通的方式所能认识和思考的。马克思指出，“无人身的理性”一涉及到主体和客体时，只能自己颠来倒去，“安置自己，把自己跟自己对置起来，自己跟自己结合——安置、对置、结合。”（马克思恩格斯全集第四卷，页一四〇）因而，“理”在朱熹的魔术杖下，“在自身中把自己和自身区分开来”，于是“理”的一个化身“性”被规定为主体，另一些化身“物”被规定为客体。“性”与“物”表面上似乎是主体与客体的对立，而实质上不过是“理”自己的“安置、对置、结合”。了解了这一“颠来倒去”的思辨哲学的秘密，我们才能研究朱熹的认识论，即“格物致知”说。

大家都知道，“格物致知”一語出于大学，朱熹的“格物致知”說即集中地見于他所纂补的大学“格物致知”傳。按二程都曾窺易大学文字（見程氏經說卷五），而朱熹更变本加厉，杜撰了整段的經文。在理学的傳統中，大学被推为“四書”之首，为最基本的經典，朱熹曾設喻說，讀大学譬如买田契，从而地租便基本上有了保証，这就等于說讀了大学可以深悟理学的玄奧。

朱熹在所改的大学中插入如下一段話：

“所謂致‘知’在格‘物’者，言欲致吾之‘知’在即‘物’而穷其‘理’也。盖人心之灵莫不有‘知’，而天下之‘物’莫不有‘理’，惟于‘理’有未穷，故其‘知’有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之‘物’，莫不因其已知之‘理’而益穷之，以求至乎其‘极’。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此謂‘物格’，此謂‘知之至’也。”（大学章句）

这段話由于已經簡縮成为經典式的語句，不但包括了許多他所特別使用的術語，这些術語有来自道家的，有来自佛家的，也有儒家所本有的，而且在他的解釋中也有些层次之不同，这样就使人們对之各有所理解。因此，这一段我們儿童时期背誦得烂熟的話，必須与朱熹其它有关議論联系起来考察，才能講得清楚。

首先應該考察朱熹所謂“物”的涵义。在大学章句中，朱熹窃取了华严宗的“理事”說，曾注釋說：“物，犹事也”，但所謂“事”也可以有不同的解釋。他反复提到：

“眼前凡所应接底都是物。”（語类卷一五）

“天下之事皆謂之物。”（同上）

从前一例而言，“事”、“物”虽然被安置为客體，但眼前所应接的究竟不是第一性的实在，也即他所說的“眼前虽謂无非是物”的物；

从后一例而言，“事”、“物”虽然包括了一切自然现象和社会现象，但并没有表明它们对主体来说是怎样的关系。在这样浅显的层次，已经埋伏下逃走的道路，即在承认事物的形式之下，预伏下棄置客体的可能性。因此，朱熹虽然承认客观事物有“理”可格，但他說那是因为事物“有理存”，即早已先驗地安置妥当，所以不妨去格一下，他說：

“虽草木，亦有理存焉。一草一木岂不可以格？如麻麦稻粱，甚时种，甚时收，地之肥，地之磽，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理。”（同上卷一八）

即便是在这样的怕羞的情况之下，他并没有忘记即刻逃走，所以他認為这些問題都是“沒紧要底事”，与“道之精妙处”无关。他不仅不提倡去研究客观事物的规律，反而对从事于客观事物的观察研究者大加斥責，他說：

“格物之論，伊川意虽謂眼前无非是‘物’，然其格之也，亦須有緩急先后之序，岂遽以为存心于一草木器用之間而忽然悬悟也哉？！且如今为此学而不穷天理、明人倫、講圣言、通世故，乃兀然存心于一草木一器用之間，此是何學問？！如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也！”（文集卷三九答陈齐仲）

草木器用是“物”，这是朱熹所不否認的，然而“格物”却不在于格草木器用之类自然物或生产物，因为从这些事物得不到學問，不能“悬悟”出“大本大元”的“道之精妙处”。从这里可以知道，作为客体的事物是主体出神时假借的东西，而不是主体所依以反映的东西。

“格”这一个概念，在道学家有不同的規定。朱熹釋之为“至”为“尽”，所以“格物”就是完成一事之极至，如为君完成为君之极至，为臣完成为臣之极至。朱熹設喻說：

“格謂至也，所謂實行到那地頭，如南劍人往建寧，須到得郡厅上方是，若只要到建陽境上，即不謂之至也。”(同上)

如第二节所述，一事之极至即該事本然之“理”，格物即在于印証一个极至，因此，“格”不是研究的意思，而是尽悟的意思。

朱熹所謂“格物”的真义，其主要內容是“穷天理、明人倫、講圣言、通世故”，朱熹說：“所謂格物云者，或讀書，講明义理，或尚論古人，別其是非，或应接事物而处其当否，皆格物事也。”(文集卷六四答赵民表)这里并没有涉及对客观事物的認識。檢閱朱熹的著作，凡他談到“格物致知”的时候，主要是指封建倫理的踐行，故他一再強調大学論“格物”不过是“为人君止于仁，为人臣止于敬”之类。語类記：

“或問格物，問得太煩，曰：若只此联纏說，济得自家甚事？某最怕人如此。人心是箇神明不測物事，今合是如何理会？这耳目鼻口手足，合是如何安頓？如父子君臣夫妇朋友，合是如何区处？……徒欲泛然觀万物之理，恐如大軍之游騎，出太远而无所归。”(語类卷一八)

据此，“格物”是向內的“理会”，而不是向外的“觀万物之理”，是通过某类事物穷至主体已具有的全体大用，而对草木器用之类事物的理会，不过是一种达于至极的桥梁罢了。

从“格物”的目的方面考察，也可以达到同样的結論。朱熹說：

“格物是穷得这事当如此、那事当如彼，如为人君便当止于仁，为人臣便当止于敬。”(同上卷一五)

“格物二字最好，物謂事物也，須穷极事物之理，到尽处便有一箇是、一箇非，是底便行，非底便不行。”(同上)

由此可知，“格物”的目的不是求得对客观事物及其規律的認識，而是根据封建綱常的法則，衡量“区处”事物的道德上的是非，即所謂

“当”。例如“为人君”是“事”，“止于仁”便是“当”；“为人臣”是“事”，“止于敬”便是“当”。作统治者的知道如何巩固和加强统治，作被统治者的知道如何忍辱和服从，这都是“格物”的效果。用朱熹的话来说，这叫作“自家知得这箇道理，处之而各得其当”（同上）。

朱熹的“格物”说也就是“穷理”说，朱熹自己解释说：“格物不说穷理，却言格物，盖言理则无可捉摸，物有时而离；言物则理自在，自是离不得。”（同上）因此，“即物而格”是引诱初学的说法，而“穷理”则须直探形而上了，但所谓“穷”也即是“格”，都是“究元”或“求至于其极”之义。正因为目的在于达到那最高的神秘的“理”，所以他“格物只是穷理，物格即是理明”（文集卷三〇答汪尚书），但“理”是上帝的化名，是惟一不二的绝对，不仅作为客体的所格之“物”的“物理即道理，天下初无二理”（语类卷一五），而且作为主体的格物的“心”或“性”也是“理”的化身，这一“安置、对置、结合”的关系在朱熹下列答语中表明得极为清楚：

“问：或问云：‘心虽主乎一身，而其体之虚灵足以管乎天下之理；理虽散在万物，而其用之微妙实不外乎一人之心’，不知‘用’是心之用否？”

曰：理必有用，何必又说是心之用？夫心之体具乎是理，而理则无所不該而无一物不在，然其用实不外乎人心，盖理虽在物而用实在心也。……此是以身为主，以物为客，故如此说，要之，理在物与在吾身，只一般。”（同上卷一八）

为“主”的“身”或“心”与为“客”的“物”，“只一般”，都是“理”的“颠来倒去”的显现而已。谁能相信这种诡辩有唯物主义的因素呢？

其次，主体与客体的对置还可以转换为主体的自我省察，这就鑽进唯心主义认识论的深处，他说的“致知”或“致吾之知”的道理也就更清楚了。朱熹说：

“大凡道理皆是我自有之物，非从外得，所謂‘知’者便只是知得我底道理，非是以我之‘知’去知彼道理也。”（同上卷一七）

这里就赤裸地表现为唯我主义的直观說，所以在有人怀疑朱熹的“格物致知”說为不符合唯心主义原則，有“从外去討得来”的嫌疑时，朱熹首先厉声呵斥：“仁义礼智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！”然后又加以訕笑：“某常說，人有两箇儿子，一箇在家，一箇在外去干家事，其父却說道在家底是自家儿子，在外底不是。”朱熹的“心”与“物”便是“理”的两个儿子，“心”（或“性”）是“理”在家里的儿子，“物”虽在外，也不能說不是“理”的儿子。

“理”本是“我底道理”，这也可以說是“万物皆备于我”（同上卷一一）。如上节論述，“理”在人为“性”，此“性”朱熹又以大学成語称之为“明德”，在这里，朱熹就完全不管在外的兒子，只親暱在家的儿子了。他說：

“問明德、明命，曰：便是天之所命謂性者，人皆有此明德，但为物欲之所昏蔽，故暗塞尔。”（同上卷一六）

“自人受之，喚做明德；自天言之，喚做明命。……人之明德即天之明命。虽則是形骸間隔，然人之所以能視听言动，非天而何？”（同上）

这就为“穷理尽性以至于命”的天人合一之說預立了前提。“理”分化为仁义礼智，“明德”也同样包含着倫理道德的内容：

“明德謂得之于己，至明而不昧者也，如父子則有亲，君臣則有义，夫妇則有別，长幼則有序，朋友則有信，初未尝差也；苟或差焉，則其所得者昏而非固有之明矣。”（同上卷一四）

据朱熹說，“明德”本来具有仁义礼智，但在凡人，这种“明德”为外物所汨沒。大学所說“大学之道在明明德”就是要“知覺此明德，常

自存得，便去刮剔，不为物欲所蔽”，能如此，則“推而事父孝、事君忠，推而齐家、治国、平天下，皆只此理”（同上），原来他把“知之至”又偷换成照明体的真宰了。

所謂“格物致知”的过程也同时是“明明德”的过程，大学中格物、致知、誠意、正心、修身五者，朱熹都解釋为“明明德事”，即恢复天命之性的途徑。朱熹沿用了禪宗北宗的“身是菩提树，心是明鏡台，时时勤拂拭，勿使染尘埃”的比喻，形容“致知”說：

“致知乃本心之知，如一面鏡子，本全体通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四边皆照見，其明无所不照。”（同上卷一五）

朱熹曾一再說“人心如一箇鏡”，这面能照的鏡子便是“明德”。鏡子虽然有时被昏翳，需要磨而后明，而人的“明德”則未尝不明，“其善端之发終不可絕”，只要能接續其善端，格物致知，“至乎其极”，就可以达到“吾心之全体大用无不明”的境界，也就对于“众物的表里精粗无不到”了。

既然“格物致知”是为了明“吾心之全体大用”，不假外求，“所謂明明德者，非有所作于性分之外也”（文集卷一五，經筵讲义大学），那么为什么不象禪学一样“直指本心”呢？陆学所以批評朱熹的哲学为“支离”即在于此。

我們說，朱、陆在認識論上的分別在一定程度上有似于禪宗的頓、漸的分別。在朱熹的眼中，陆九淵的心学忽略了頓悟以前所不可少的漸修阶段，如他說：

“穷理之学誠不可以頓进，然必穷之以漸，俟其积累之多而廓然貫通，乃为識大体耳。今以穷理不可頓进而欲先識夫大体，則未知所謂大体者果何物耶？”（文集卷四九答王子合）

因此，朱熹批評陆学的“易簡”为“苟簡容易”：

“陆子静(九渊)說良知良能、四端根心，只是他弄这物事，其他有合理会者，渠理会不得，却禁人理会。鵝湖之会，渠作詩云：‘易簡功夫終久大’，彼所謂‘易簡’者，苟簡容易尔，全看得不仔細。”(語類卷一六)

当然，朱熹所謂“即物穷理”决不是要深入探討各个事物的本質。按照他的“理一分殊”之說，每一事物上均全禀“太极”即理之大全，因此朱熹要人們一物一物地“格”，实际上是反对人們去发现事物差别的內在規律，而引誘人們一次再一次地接触那同·一·的“理”，“穷得这箇道理到底了，却又穷那箇道理”，积之既久，便可一旦了悟“万物之理皆不出此”(同上卷一一)。所謂悟得这个同·一·的“理”，沒有任何內容，至多是說唯心主义者可以成为神人罢了。朱熹說这好象嬰兒学走路，今天走一走，明天又走一走，积习久了，自然会走；又好象用斧斫树，必須先一斧一斧地斫，最后一斧便使大树倒下，即通过渐修而得頓悟，如朱熹說：

“格物穷理，有一物，便有一理；穷得到后，遇·事·触·物·，·皆·撞·著·这·道·理·。事君便遇忠，事亲便遇孝，居处便恭，执事便敬，与人便忠，以至参前倚衡，无往而不見这·箇·道·理·。”(同上卷一五)

由此可見，朱熹所以提倡“格物”、“即物”，不过是达到“一旦豁然貫通”这一目的的手段，所謂“大学之始教”；而其中的“物”，不管是自然物(如草木)、生产物(如舟車)等等，不过是通向作为絕對实体的同·一·的“理”的踏脚石或“样子”。語類中記：

“陶安国問：‘千蹊万徑皆可适国’(或問語)，‘国’恐是譬理之一源处，不知从一事上便可穷到一源处否？

曰：也未解便如此，只要以·类·而·推·。理固是一理，然其間曲折甚多，須是把这个做·样·子·，却从这里推去，始得。”(同上卷一八)

“理”譬如城市，“格物”便是通向这一城市的千万条道路，但这些道路也不需要真正地“走”，而不过是“做样子”而已。朱熹是站在事物头上指手画脚，给事物分类，由低级分到高级，证明品类存在是绝对合理的现象；更进一步“推”起来，从低级到高级都是“类”或“样子”，既然“类”都是同一的，那就可以证明“理”是同一的，车子等于房子，草木等于器用，无非是一个品类存在罢了，这就是“以类而推”的致知说。朱熹所经常列举的种种例证，都仅仅是为那作为一源的“理”“做样子”。

达到了“理”，已经“豁然贯通”，那么“心”这面镜子就大放光明，能具万理而应万事，妙众理而宰万物，这时再也用不着“格物”、“即物”，而“物”便可踢到一边了。朱熹说：

“圣人不令人悬空穷理，须要格物者，是要人就那上见得道理破，便实。只如大学一書，有正經，有注解，有或問，看来看去，不用或問，只看注解便了；久之，又只看正經便了；又久之，自有一部大学在我胸中，而正經亦不用矣。”（同上卷一四）

这个比喻非常清楚地说穿了“格物致知”的秘密，原来“物”是“理”的注脚，朱熹的哲学反复以各种草木器用以及一些自然科学知识设喻，原来正是作这种注释的工作，而学者一旦“顿悟”，即如得鱼而忘筌，见月而去指，这些“物”不妨全部不要。

最后，我们应该探讨一下，这种“格物致知”说要导向什么实际的目的。

如前面所已揭示的，“物格知至”的结果即表现为“为人君止于仁，为人臣止于敬”，即朱熹称之为“和”的阶级调和的安定状态。用大学的成语来说，“格物致知”即使人“知止”而“止于至善”。朱熹说“自君臣父子，推之于万事，无不各有其止”，又解释道：

“君止于仁，臣止于敬，各止其所，而行其所止之道，知此

而能定。……子曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠’，君与臣是所止之处，礼与忠是其所止之善。”（同上）

这和他的“理一分殊”說是相連貫的。君有君之“理”，臣有臣之“理”。“穷”为君之“事”之“理”，即完成为君的极至；“穷”为臣之“事”之“理”，即完成为臣的极至，而“穷理”即“格物”。能够“物格知至”，即能知止于“至善”，“至善”也就是“理”。朱熹說明所謂“止”說：

“所以謂之止，其所止所当止，如人君止于仁，人臣止于敬，全是天理，更无人欲，則內不見己，外不見人，只見有理。”

（同上卷九四）

用現代的語言來講，“止”即是各按品类存在而不變，朱熹稱“止于至善”为“守”，即“守”那按等級品类預定的天命，如此則“全是天理，更无人欲”，故朱熹也釋“格物”为驗天理人欲（同上卷一五）。

因此，朱熹注大学“知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得”說：“止者，所当止之地，即至善之所在也，知之則志有定向；靜者，謂心不妄動；安，謂所处而安；慮，謂處事精詳；得，謂得其所止。”用我們的語言來復述一下，就是這樣：每個人，特別是被統治壓迫的人民，必須知道安分守己，安分守己就不會有反抗的要求，沒有反抗的要求就能逆來順受、隨遇而安，知道如何順從統治者的一切役使命令。這一套農奴制的人生哲學都是由“格物致知”即封建主義的“定理”導出的結論。

總之，朱熹所謂“格物致知”是“無人身的理性”本身的復歸，“物”既非客觀事物，“知”也不是對客觀事物的認識，其體系是一種狡猾的僧侶哲學，但居然有人說它“是有唯物論精神的”，這就不僅是令人失笑而已，我們必須警惕這種說法的意圖。

第十四章

陆象山的唯心主义“心学”

第一节

陆氏宗法家族和陆象山的身世

陆象山是宋明两代主观唯心主义一般所谓“心学”的开山祖。这种“心学”，有所从产生的社会根源，也有其理论上的一定承传关系。宋元学案论陆象山的学术渊源，有如下一些记载：

“象山之学，先立乎其大者，本乎孟子。……程門自謝上蔡（良佐）以后，王信伯（莘）、林竹軒（季仲）、張无垢至于林艾軒（光朝），皆其前茅，及象山而大成，而其宗傳亦最广。”（宋元学案卷五八象山学案全祖望語）

“三陆子之学，梭山启之，复斋昌之，象山成之。……复斋却尝从襄陵許（忻）氏入手，喜为讨论之学。宋史但言复斋与象山和而不同，考之包恢之言，则梭山亦然。”（同上卷五七梭山复斋学案全祖望語）

“刘靜春曰：陆子寿兄弟之学，頗宗无垢。”（同上）

“黄东发（震）曰：复斋之学，大抵与象山相上下。象山以自己之精神为主宰，复斋就天赋之形色为躬行，皆以講不傳之学为己任，皆謂当今之世，舍我其誰，掀动一时，听者多靡。……（复斋）遂与象山号二陆。”（同上）

“梓材案：黃氏（宗義）本以梭山為金溪學案之一，復齋為金溪學案之二，謝山則并稱之曰梭山復齋學案。”“黃氏本以是卷為金溪學案之三，謝山則稱為象山學案。”（宋元學案卷五七、五八）

“宗義案：（象山）先生之學，以‘尊德性’為宗，……同時紫陽之學，則以‘道問學’為主。……宗朱者詆陸為狂禪，宗陸者以朱為俗學。兩家之學，各成門戶，几如冰炭矣。”（同上卷五八象山學案）

從上述材料，我們可以得到三點認識：（一）同時與朱學並成為學術宗派的象山之學，是一個以陸氏家族為其核心的獨立的學派；（二）這個學派的前趨是程門的上蔡、无垢等接受禪宗思想較深的一些唯心主義者，其遠源則為孟子，也就是說，從師承上看，這一主觀唯心主義的流派有其淵源；（三）三陸子之學（或二陸之學），有其共同之處，所謂“和而不同”，所謂“啟之”、“昌之”、“成之”，所謂“皆以講不傳之學為己任”，所謂“兄弟之學，頗宗无垢”者是。黃宗義原擬并稱之為“金溪”學派，列為金溪學案，不是沒有緣由的。因此，研究陸象山的思想，必須聯系到他的兄弟梭山和復齋。如果說程朱之學更多地接受華嚴宗的影響，那麼陸氏家學則更多地接受禪宗的影響。

陸象山名九淵，字子靜，江西撫州金溪人，生于宋高宗紹興九年（公元一一三九年），卒于光宗紹熙三年（公元一一九二年）。

陸象山的八世祖陸希聲曾相唐昭宗。五代末，陸希聲的孫子德遷避地金溪，“解囊中裝，買田治生，貲高閭里”（象山先生全集，以下簡稱全集，卷二七全州教授陸（九齡）先生行狀），這是金溪陸氏之祖。可見陸家原是品級性地主，但是到陸象山的時候，陸家遷金溪已及二百年，經濟情況早已有了變化。象山敘述其家的經濟

情况說：

“陆氏徙金溪，年余二百。……先君子居約时，門戶艰难之事，（九皋）公所当。每以条理精密，济登平易。吾家素无田，蔬圃不盈十亩，而食指以千数，仰药疗以生。伯兄总家务，仲兄治药疗，公授徒家塾，以束脩之饋，补其不足。……杜子美北征詩謂：‘海图折波濤，旧綉移曲折，天吳及紫凤，顛倒在短褐。’公妻子无海图可折，无天吳紫凤可依，然‘旧綉移曲折’，‘顛倒在短褐’，則有之矣。”（全集卷二八陆（九皋）修职墓表）

“家素貧，无田业，自先世为药肆以养生。……一家之衣食百用尽出于此。子弟僕役，分役其間者甚众。……后虽稍有田亩，至今計所收，仅能供数月之粮。食指日众，其仰給药肆者日益重。……当穷約时，公之子女，衣服敝敗特甚。”（同上宋故陆公（九叙）墓志）

这个食指数以千計的大家族虽然走向沒落，但仍保持着宗法世家的遺風；虽然到了宋代沒有列入“官戶”，但在乡里的权力甚大。

陆象山兄弟六人，情况如下：

陆九思，字子彊，与乡举，封从政郎，有家問，訓飭其子孙，总家务。

陆九叙，字子仪，处士，总药肆事。

陆九皋，字子昭，与乡举，授徒家塾，又教授番禺許氏书院。居家“时时杖策徜徉畦隴阡陌間，檢校种刈”。晚为乡官，办理金溪賑恤，終修职郎。学者称庸斋先生。

陆九韶，字子美，不事場屋，兄弟共讲古学。与朱元晦友善，首言太极图說非正。奏立社仓之制行于乡。号梭山居士。有梭山日記。

陆九齡，字子寿，尝与乡举，补入太学，登进士第，后授全州教

授。曾主家乡保伍，领导地主武装，备御“湖之南”之“寇”，“郡县倚以为重”。学者称复斋先生。

陆九渊，……最后守荆門軍。

以上情况说明，陆象山的一家，以宰相后裔迁居金溪以后，当初还是豪族地主的家庭。但是二百年来，经济情况发生了变化，到陆象山的时候，占有的田地不太多，兼营其他产业，如先世经营的藥肆。同时，从全州教授陆先生行状所叙述的家世情况来看，陆家自象山的高祖以下，都没有登仕牒的。可见，这个地主的家庭，经过五代和北宋的改朝换代，经济和政治的地位是下降了。但是，陆家在乡里还是有势力的，虽居穷约，在宋室南渡之顷，“建炎虏寇之至”，陆象山的族子陆諤曾起义兵，后来就掌握“保聚捍御”的地主武装，对付农民起义。陆諤死后，由象山之兄陆九龄继续掌握这部分武装。象山之兄或为教授与乡官，或奏立社仓，仍然在乡里保持着宗法世家的权力。为了保护这样的一种聚族而居、食指以千数的大家族的利益，他们荒年则主赈恤，金人南侵则起义结保伍，对农民起义则又进行镇压。从陆氏家族的封建性质看来，陆氏兄弟在乡里依然占据着家族长的特殊统治地位，在经济上虽然没落，而在乡里的势力依然保持着豪族的传统精神。作为家族长的陆氏兄弟利用乡里的特殊权力，对生产事业的管理颇为精明，为了缓和阶级矛盾，对乡里赈恤颇为“关心”，同时对农民起义则又利用家族组织，以坚决的镇压者自任。请看他们的自述：

陆九叙“独总藥肆事，……子弟僕役，分役其间者甚众。公未尝屑屑于稽檢伺察，而人莫有欺之者。商旅往来，咸得其欢心。不任权譎计数，而人各献其便利，以相裨益。故能以此足其家而无匱乏。”（全集卷二八故宋陆公墓志）

象山先生言：“吾家治田，每用长大镬头，两次锄至二尺

許，深一尺半許外，方容秧一头。久旱时，田肉深，独得不旱。以他处禾穗数之，每穗谷多不过八、九十粒，少者三、五十粒而已。以此中禾穗数之，每穗少者尚百二十粒，多者至二百余粒。每一亩所收，比他处一亩不啻数倍，盖深耕易耨之法如此。”（全集卷三四語录）

可見陸氏家族組織的严密，在陸氏兄弟的家族长“独总”之下，能使“子弟僕役，分役其間”，表面上虽温情脉脉，但剝削关系是掩盖不住的。

“淳熙丁未，江西岁旱，撫为甚；撫五邑，金溪为甚。……（陸九臯）公为乡官，于是乡之所得多忠信之士，而吏不得制其权以牟利。明年賑糶行，出粟、受粟，举无異时之弊。里閭熙熙，不知为歉岁，而俗更以善。”（全集卷二八陸修职墓表）

“莫若兼置平糶一仓，丰时糶之，使无价賤伤农之患；缺时糶之，以摧富民閉廩騰价之計。析所糶为二，每存其一，以备歉岁，代社仓之價，实为长积。……儻得二千緡，可得粟二千碩，乡斗于官为一千碩。来岁糶一千碩，存一千碩，为后年之备。逐年更糶之，可与社仓俱广，为无穷之利。”“前岁梭山所掌社仓，……向来社仓，赵丈欲行之，……或告之以此事全在得人，……社仓……誠得如陸梭山者为之，乃可久耳。……其后，梭山兄因得以平糶之法，条具五利。”（全集卷八与陈教授一及二）

可見陸氏兄弟掌握乡里的权力是連官吏都不敢制約的。当然这种賑恤族員乡里的方式是一切带有农村公社性質的共同特征。

“湖之南，有寇侵軼，将及郡境。……旧部伍願（陸九齡）先生主之。……先生将許之，或者不悅。……先生曰：吾居乡講授，……老母年且八十，家累过百人，……借令可去，扶八九十

老者，从以千余指，去将焉之？……甘家之禍，忍乡之毒，縮手于所可得为之事，此奚啻嫂溺不援者哉？……先生于是……許之。已而調度有方，备御有实，寇虽不至，而郡县倚以为重。”（全集卷二七全州教授陆先生行状）

“暇則与乡之子弟习射，曰：是固男子之事也。岁恶，有剽劫者过其門，必相戒曰：是家射多命中，无自取死。”（宋史卷四三四陆九齡傳）

可見陆氏兄弟所以能掌握地主武装，鎮压农民起义，是因为依靠封建的宗法家族的坚固的細胞。

从以上諸端，我們可以理解陆氏家族在当时社会具有着一种典型性。作为家族长的陆象山这样的地主，在当时是不少的。如葛賡一家，便是一个較完整的典型。陆象山叙述葛賡的家族情况說：

“公諱賡，葛其姓，德載其字。其先五代間自番禺徙撫之金溪。曾祖祈、祖丰、父思审，皆不仕，世以力田殖其家。……遭时多故，县官倚办于民者几倍常賦，公調度有方，从容贍給。建炎間，盜賊蜂起，所在为保伍以自卫。郡每被寇，必檄以捍御。临川为寇冲，虜騎侵軼，亦尝及城下，皆賴乡社以免。公善用长戈，慷慨徇义，人所乐亲，所部皆勇敢，以是見推为前鋒，摧坚陷陣，未尝有所避。……紹兴乙卯岁旱，明年民难糴，米斗踰十錢。富民方閉廩。时公先下价散其米，徒手来者輒貸与之。公限粟不多，而里中賴之宏矣。”（全集卷二八葛致政志）

这种地主階級有一套利用家族組織的經略。他們是失去了“官戶”地位的品級性地主。請看陆氏家族的一套乡紳的族法和单行的制度：

“先考居士君賀……究心典籍，見于躬行。酌先儒冠昏喪祭之礼，行之家，家道之整，著聞州里……（陆九齡）从父兄讀

書講古。……居士君欲悉傳家政，平日紀綱儀節，更加彙括，使后可久，先生多與裁評。”（全集卷二七全州教授陸先生行狀）

“吾家合族而食，每輪差子弟掌庫三年。某適當其職，所學大進。這方是‘執事敬’。”（全集卷三四語錄）

“其家累世義居。一人最長者為家長，一家之事聽命焉。歲遷子弟，分任家事。凡田疇、租稅、出納、庖爨、賓客之事，各有主者。九韶以訓戒之辭為韻語。晨興，家長率眾子弟謁先祠畢，擊鼓誦其辭，使列聽之。子弟有過，家長會眾子弟責而訓之；不改則撻之，終不改，度不可容，則言之官府，屏之遠方焉。”（宋史卷四三四陸九韶傳）

這樣的宗法的統治權是封建主義的繩索之一，陸氏兄弟即是這一家族的家長。家族法規就總結為梭山日記的居家正本和居家制用兩篇地主的治家哲學。在居家正本里，陸梭山提出子弟十五歲以後，“各因其材而歸之四民，秀異者入學而為士，教之德行”的主張，對生產勞動者與非生產勞動者分途培養，在家族之中已經包含着封建等級制的細胞。教育的內容規定為“孝弟忠信”等道德教條，以六經、論、孟和封建史學家的歷史著作作為教科書，訓練統治階級的治術，並宣揚等級的命定論，來麻痹勞動人民的反抗意識。

“古者民生八歲入小學，至十五歲，各因其材而歸之四民，秀異者入學，學而為士，教之德行。愚謂人之愛子，但當教之以孝弟忠信。所讀須六經、論、孟，明父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友之節，知正心、修身、齊家、治國、平天下之道，以事父母，以和兄弟，以睦族黨，以交朋友。次讀史，知歷代興衰治平措置之方。”

“富貴貧賤，自有定分。富貴未必得，則將隕穫而無以自處矣。斯言或有信之者，其為益不細。相信者稍眾，則賢才自此

而盛，又非小补矣。”（宋元学案卷五七引梭山日記居家正本）

在居家制用里，陆梭山提出了管理家族的一套完整的制度，把家族看做是封建国家的缩影。按照这个制度，好像为封建国家户部制訂法規，也好像通过这个試驗場准备恢复古制。

这个制度的最高原則是使地主的財富“子孙可守”，“家可长久”。請看陸氏的家規：

“古之为国者，冢宰制国用，必于岁之杪，五谷皆入，然后制国用。量地大小，視年之丰耗。三年耕，必有一年之食；九年耕，必有三年之食。以三十年之通制国用，虽有凶旱水溢，民无菜色。国既若是，家亦宜然。故凡家有田疇，足以贍給者，亦当量入以为出。然后用度有准，丰儉得中，怨讟不生，子孙可守。

今以田疇所收，除租稅（按：尙未能取得免稅特权）及种、盖、粪、治（按：仍然自己經營一部农业生产）之外，所有若干，以十分均之。留三分为水旱不測之备，一分为祭祀之用，六分为十二月之用。取一月合用之数，約为三十分，日用其一，可余而不可尽。用至七分为得中，不及五分为啬。其所余者，別置簿收管，以为伏腊裘葛、修葺墙屋、医药宾客、吊丧問疾、时节饋送；又有余，則以周給邻族之貧弱者、賢士之困穷者、佃人之飢寒者（按：佃戶）、过往之无聊者，毋以妄施僧道。

其田疇不多，日用不能有余，則一味节啬。裘葛取諸蚕績，墙屋取諸蓄养，杂种蔬果，皆以助用（按：即靠家庭手工业和副业收入作補助）。不可侵过次日之物。一日侵过，无时可补，則便有破家之渐，当謹戒之。

其有田少而用广者，但当清心儉素，經營足食之路（按：即另搞一些收入，如搞商业或手工业如药肆、陶业之类）。

前所言存留十之三者，为丰余之多者制也。苟所余不能三分，則有二分亦可；又不能二分，則存一分亦可；又不能一分，則宜撙节用度，以存赢余，然后家可长久；不然，一旦有意外之事，必遂破家矣。

前所言以其六分为十二月之用，以一月合用之数約为三十分者，非謂必于其日用尽，但約見每月每日之大概。其間用度，自为赢縮，惟是不可先次侵过，恐难追补，宜先余而后用，以无貽鄙嗇之譏。

……愚今考古經国之制，为居家之法，随贖产之多寡，制用度之丰儉，是取中可久之制也。”（宋元学案卷五七引梭山日記居家制用）

从这里的法規看来，陆氏家族是南宋时期农村封建組織的一个典型家族，可以看出其在乡村中的特权势力，家族成員都严格地約束于这样制度之中，財政、司法、教育以及軍事的权力都操縱于家族长手中，因而陆氏父子兄弟是无冕的品級性地主。陆象山就出身于这样的一个典型的非凡的地主的家庭，并且是从这个家族的土“太学”所培养出的士人。

非凡的陆象山，幼年时候就有一些神話性的故事。据說，他四岁时候，一日忽問其父“天地何所穷际？”“遂深思至忘寢食。”“十余岁，讀古书至宇宙二字，解者曰：四方上下曰宇，往古来今日宙，忽大省曰：元来无穷，人与天地万物皆在无穷之中者也。”后来“启悟学者，多及宇宙二字”。这种神話性的故事，无非吹嘘他的異于常儿。

陆象山三十四岁，試南宮，中选，賜同进士出身。在行都，諸賢从游，朝夕应酬。楊簡从学。归金溪故里，学者“远近風聞来亲炙”，關槐堂講学。

陆象山三十七岁，吕祖谦约他和复斋会朱熹于信州鹄湖寺。

请看复斋所赋的不可一世的诗句：

“孩提知爱长知欽，古圣相傳只此心。大抵有基方筑室，未聞无址忽成岑。留情傳注翻榛塞，着意精微轉陆沉。珍重友朋相切磋，須知至乐在于今。”

再看陆象山赋詩的口气：

“墟墓兴衰宗庙欽，斯人千古不磨心。涓流淌到滄溟水，拳石崇成泰华岑。易簡工夫終久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真偽先須辨只今。”（全集卷三四語录）

三年后，朱熹始和前詩：

“德业流風夙所欽，別离三載更关心。偶携藜杖出寒谷，又枉籃輿度远岑。旧学商量加邃密，新知培养轉深沉。只愁說到无言处，不信人間有古今。”（年譜）

鹄湖之会，显露了朱学与陆学的分歧。所謂易簡工夫与支离事业，标示了两派世界觀以至方法論的不同。但是，这次聚会只是两派爭夺正宗地位的开始，主要的爭論是关于“太极”、“无极”的問題。

陆象山四十三岁，訪朱熹于南康，登白鹿洞書院講学，講“君子喻于义，小人喻于利”一章，作了講义。

陆象山四十四、四十五岁，除国子正，赴国学，講春秋，有講义。四十五岁冬，迁勅令所刪定官，至四十八岁。其間，陆象山主張用四物湯（或称四君子湯）医国，就是：任賢、使能、賞功、罰罪。

陆象山四十八岁冬，主管台州崇道觀，归故乡講学。次年，开始登貴溪应天山講学，建精舍，四方学者，多来結廬問学，“聚粮相迎”。改应天山为象山。大抵每年二月登山，九月末始归。“居山五年，閱其簿，来見者逾数千人”。講学的書院和佛寺相似；他的講学的神情和高僧說法相似：

“先生常居方丈。每旦，精舍鳴鼓，則乘山簷至。會揖，升講座，容色粹然，精神炯然。學者又以一小牌，書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐，少亦不下數十百，齊肅無譁。首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講，諸生皆俛首拱聽。非徒講經，每启发人之本心也，間舉經語為証。……平居或觀書、或撫琴，佳天气則徐步觀瀑。至高，誦經訓，歌楚辭及古詩文，雍容自适。虽盛暑，衣冠必整肅，望之如神。”（全集卷三六年譜）

居山五年期間，与朱熹書疏辯論太极、无极問題。陆象山否定无极这一范畴。

陆象山五十一岁，宋光宗即位，詔知荆門軍，未即赴。至五十三岁秋始赴荆門。五十四岁冬，卒于荆門任所。在荆門的一年多時間里，陆象山的“政績”是筑荆門城，修郡学、貢院，客館、官舍，众役并兴。联合邻郡，搜捕地方“逃卒”。修整地主武装，組織烟火队，镇压飢餓的农民。朔望及暇日，詣学講誨諸生。有一次，在公堂会吏民六百多人，講洪範五皇极一章，以代替上元設醮。在講議的后边，画了神秘的八卦和洛書。这一事件，充滿了宗教的神权和专制主义皇权相統一的意味。关于捕逃卒和組織烟火队的事，陆象山自己招供說：

“荆門逃卒，視州郡为逆旅，周流自如，莫知禁戢。……地方稍修其籍，革頂名之弊。图致請于大府，丐与邻郡为約，以絕逃逸之患。适得公移，甚愜下意，即已行下巡尉、义勇等，严其迹捕。近有襄阳逃卒，投募在此，捕者寻至，即令擒去矣。敝邑自某入境，逃卒亦不少。有未获者，恐在府下，徑差人迹捕。或恐此輩群党，欲丐移文兵官、巡尉、义勇等，为之应援。倘蒙捕获，亦可惩后也。”（全集卷一六与章德茂書之一）

“境內‘盜賊’絕少，有則立获。……始至，即修烟火保伍，

‘賊盜’之少，多賴其力。近忽有‘劫盜’九人，‘劫’南境村中軟堰寺长生庫（按：长生庫即當舖，用高利貸盤剝農民）。遲明，為烟火隊所捕。”（全集卷一七與邓文範書）

史載襄陽一帶逃戶流民是历代的特別是宋、明之際的嚴重問題，這裡曾經組織過較大的農民起義，陸象山的“政績”的性質是很顯明的。

陸象山的遺集，寧宗開禧元年（公元一二〇五年）由其子持之編為二十八卷，外集六卷。楊簡序。開禧三年，刊於撫州郡庠。嘉定五年（一二一二年），持之又哀而益之，袁燮為之序，刊於江西倉司。其後，裔孫陸邦瑞又刊之於家塾“槐堂書齋”。四部叢刊象山先生全集，乃影印明嘉靖四十年江西刊本，有袁燮、楊簡二序，當為嘉定本的復刻。其書合三十二卷，三十三卷以後，蓋為附錄，包括諡議、行狀、語錄、年譜，正與袁燮序文所言符合。四部備要象山全集則為清李穆堂評點本的重排，基本與叢刊本同，附錄年譜略為加詳。

陸象山的學生，最著名的的是楊簡、袁燮、舒璘、傅子云等，其中楊簡，進一步發揮了其主觀唯心主義的世界觀。象山學派流傳不廣，至明代陳獻章、王守仁起，始重行得到提倡。在近代有一部分復古主義者還曾經根據陸王唯心主義的教義，企圖反對過馬克思主義在中國的傳播。

第二節

陸象山的社會思想及其社會根源

陸象山生活於宋室南渡之後偏安的時代。當時宋、金之間的鬥爭，並沒有因和議派當權而和緩下來。另一方面，中國封建制社會

后期的经济发展，阶级关系的再编制，产生了若干新的矛盾，这些矛盾正在酝酿发展。

陆象山的社会思想是在绝对“皇权”（神学用语叫做“皇极”）原则之下的阶级调和论。他一方面提出“检吏奸而宽民力”的办法，另一方面，又提出“取予两得”的弥缝补救政策，以解决“取予不两得”的矛盾，幻想从“上下皆不足”的虚假现象下求得“上下皆足”。

陆象山以疑惧的口吻婉转地说出南宋的经济政治矛盾有三个_{方面}。他从唐朝的均田、府兵、官制的破坏谈到宋朝的当前情况说道：

“至推之于今日，则又有难言者。

唐租调之法，固可以为复井田什一之渐矣，然连阡陌者，难于行剥夺之法，厌糟糠者，无以为播种之资。剥夺之法不行，则田亩孰给？播种之资既乏，则租课孰供？况今之取于民者，斗斛之数定而输再倍，和市之名存而值不给。殊名异例，不可殫举。而州县遑遑，有乏须负课之忧；大农汲汲，为支柱权宜之计。于此而议复租调之法，谁曰为通世务者？

唐府兵之法，固可为复军旅卒伍之渐矣，然授田之制不行，则府卫之制不可复论。……列营而居、负米而爨者（按：指宋的佣兵），或者犹惧拊循之未至，居处之未安，习勤之未集，而遽欲望披坚蹠劲于田亩舍鋤释耒之人，亦已难矣。于此而言府卫之制，盖索商舶于北溟之涯者也。

唐虞官百，夏商官倍，周官三百六十。而唐承隋后，官不胜众，骤而约之，七百有奇。则复古建官，亦莫近于唐矣。今之内而府寺场局，外而参幕佐贰，可以罢而省之者，盖不为少，天下莫不知之。而朝廷之憚为此者，则惧夫衣裳之流离而无以生也。今虽不省，而受任者或数千里，需次者或八九年。夺园

夫紅女之利，不復可以責士大夫。為省官之說，則又不可無以處此。

故曰：論古之是非得失者易，言今之施設措置者難。然則三代之法，其終不可復矣乎？曰：大夏之暑，大冬之推也，合抱之木，毫末之進也。況夫修己以安百姓，篤恭而天下平，仲尼謂期月而可，三年有成。有包荒之量，有馮河之勇，有不遐遺之明，有朋亡之公，于復三代乎何有？”（全集卷三一問唐取民、制兵、建官）

陸象山認為，均田制和租調制破壞之後，絕對的皇權“削奪之法”已經不可復行，田連阡陌的大地主土地占有發展起來。農民缺少可耕之地，沒有播種之資，賦稅的供應落在庶族地主和下戶自有田者的身上。這是矛盾之一。均田制既破壞，府兵制也不可復行。要農民放下鋤頭去披堅甲躡勁弩，也不可能。而僱兵雖多，拊循未易。這是矛盾之二。由於官制冗濫，冗官浮吏，有的候差八九年，有的遠宦數千里，他們剝奪園夫紅女之利，是龐大的寄生階層。但是要減省吏員，則對這些人又無所安置。這是矛盾之三。陸象山認為這些矛盾都難於解決。實際，他的確無法解決。雖然他說：“復三代之法，期月而可，三年有成”，但這只是一種主觀的夸誕。

陸象山對撫州、金溪等本鄉的經濟社會情況，作了些敘述。陸象山首先敘述了土地掌握在國家官庄屯田和“官戶”的寄庄手里，而以人民“困于官租”的官庄的問題最嚴重：

“敝里社倉所及，不過二都（按：兩個都保，即一千戶），然在一邑中，獨無富民大家處。所謂農民者，非‘佃客庄’，則‘佃官庄’。其為下戶自有田者，亦無几。所謂客庄，亦多僑寄‘官戶’，平時不能贍恤其農者也。當春夏缺米時，皆四出告糴于他鄉之富民，極可憐也。此乃金溪之窮鄉。”（全集卷八與陳教

授書之一)

“臨江之新淦、隆興之奉新、撫之崇仁，三縣之間，有請佃沒官絕戶田者，租課甚重，罄所入不足以輸官。佃者因為奸計，不復輸納，徒賄吏胥，以圖苟免，春夏則群來耕穫，秋冬則棄去逃藏。……若其善良者，則困于官租，遂以流離死亡，田復荒棄。……省額屯田者，則與前項事體迥然不同，其租課比之稅田雖為加重，然佃之者皆是良農，老幼男女，皆能力作。又諳曉耕種培灌之利便，終歲竭力其間，所收往往多于稅田。故輸官之余，可以自給。……此等‘官田’，皆有庄名。如某所居之里，則有所謂‘大嶺庄’有所謂‘精步庄’，詢之他處，莫不各有庄名。……元祐間，……以在官之田，區分為庄，以贍貧民，籍其名數，計其頃畝，定其租課，使為永業。……歲月寢久，民又相與貿易，謂之資陪，厥價與稅田相若，著令亦許其承佃，明有資陪之文，使之立契字，輸牙稅，蓋無異于稅田。其名數之著于州縣簿籍者，目曰省庄。計其租入，則上而計省，下而郡縣，皆總之曰苗屯米若干。……某雖不能周知一邑之版籍，以所聞見計之，此邑之民耕屯田者，當不下三千石（按：“石”當為“戶”之誤），以中農夫食七人為率，則三七二十一，當二萬一千人。（金溪）撫萬家之邑，而其良農三千戶，老稚二萬一千。……”

（全集卷八與蘇宰書之二）

“金溪陶戶，大抵皆農民于農隙時為之，事體與番陽鎮（按：指景德鎮）中甚相懸絕。今時農民，率多窮困，農業利薄，其來久矣。當其隙時，借他業以相補助者，殆不止此。”（全集卷十與張元鼎書）

從陸象山提供的材料看來，當時撫州一帶的土地所有權和占有權的情況和封建社會後期階級再編制的情況是：（一）在陸象山的故

里（按：指金溪延福乡金田第）沒有本乡本土的富民大家，这是这个里的独特情况。但是有侨寄官户的客庄，控制一部分佃农。（二）官庄控制为数较大的一部分佃农。佃省庄的农户，撫州金溪一邑有三千户，約二万一千人，占一邑总人户数的百分之三十。这种省庄的佃户，可用資陪的名义出讓土地，其所佃之田，虽为官田，实同稅田。他們虽为国家的客户，但已經有些上升为主户的情势，他們所佃的省庄实质上类似于稅田。（三）下户自有田者，无几。（四）另外，有一部分沒官絕户田的佃户，也要向政府交租稅。他們的租稅負担特別重。（五）由于农业生产收入有限，一部分所謂“农民”于农隙兼营陶业或其他生业如茶园、药肆等。这部分“农民”可能即某些地主和中上户自耕农民。（六）情况最严重的是逃户問題，已經显示出对抗性矛盾的尖銳。

从上述分析，暴露了封建制社会后期的封建剝削的特殊矛盾：（一）大部分农民（包括自耕农中的下户、中上户、官庄的佃户）要向封建政府交納甚重的田租賦稅；（二）一部分农民要向封建地主交納地租；（三）封建地主要向封建政府交納賦稅，但是其中的品級性地主，可以免稅，豪猾地主或吏胥可以逃稅或減稅。因而在封建社会的主要的对抗性的矛盾而外，也还有其他的矛盾存在。封建地主和农民都向封建国家交納賦稅，但是其中却有所差别，过重的賦稅都落在农民和一些上中户地主身上，当然，地主向封建政府交納的賦稅，实际上也是从农民身上剝削来的，也是由农民負担的。陸象山又叙述了一种这样的矛盾情况：

“民户秋苗，‘斛輸斛，斗輸斗’，此定法也，常理也。撫之輸苗，往年惟吏胥之家与官户有势者斛輸斛，斗輸斗。若众民户，則率二斛而輸一斛，又或不帶。民甚苦之。……辛巳、壬午間，……陳鼎为臨川知县，……不問官、民户与吏胥之家，一切

令三(按:原文为二,依上下文文义校改)斛輸二斛,謂之加五。令官斗子上米,民戶自持斛槩,見請槩量,不得更有斛面(按:斛面是当时为了支应地方需用而浮收的一种租稅附加)。百姓皆大欢呼,大为民戶之利。”(全集卷八与張春卿書)

“猾吏豪家,相为表里,根盘节錯,为民蠹賊。質之淳黠,勢之强弱,相去悬絕,本非对偶。

吏胥居府廷,司文案,宿留于邦君之側,以閒剧劳逸尝吾之喜愠,以日月淹速尝吾之忘忆,为之先后緩急、开闔損益以蔽吾聰明,乱吾是非,而行其計。

豪家拥高資,厚党与,附会左右之人。創端緒于事外,以乱本旨,結左証于党中,以实伪事,工为节目以与吏符合而成其說。

吾(按:指郡守)以異乡之人,一旦而听之,非素諳其俗,而府中深崇,閭里之事不接于吾之目,塗巷之言不聞于吾之耳。被害者又淳厚柔弱,类不能自明自达。听断之际,欲必得其情而不为所欺,此甚明者之所难也。”(全集卷九与楊守書之三)

“县邑之間,貪饕矯虔之吏,方且用吾君禁非懲恶之具,以逞私济欲,置民于囹圄、械系、鞭箠之間,殘其支体,竭其膏血,头会箕斂,槌骨瀝髓,与奸胥猾徒,饜飶咆哮其上。巧为文書,轉移出沒,以欺上府。操其奇贏,与上府之左右締交合党,以蔽上府之耳目。田亩之民,劫于刑威,小吏下片紙,因累累如驅羊,劫于庭廡械系之威,心悸股栗,箠楚之慘,号呼顛天,墮家破产,質妻鬻子,仅以自免,而曾不得执一字之符以赴愬于上。”(全集卷五与辛幼安書)

“敝邑三虎,已空巢穴,不胜庆幸。得乡人書与家書,备报田亩閭巷歡呼鼓舞之状。此数人虽下邑賤胥,然为蠹日久,凡

邑之苛征橫斂，類以供其賄謝囊橐，與上府之胥吏締交合黨，為不可拔之勢。官寺囚械之具，所以禁戢奸惡，彼反持之以劫脅齊民，抑絕赴愬之路，肆然以濟奸飽欲。是豈可縱而弗呵乎！……二三賤胥，至能役士大夫護之，如手足之捍頭目，豈不悖戾甚矣。……今日為民之蠹者，吏也。民之困窮甚矣，而吏日以橫。議論主民者，必將檢吏奸而寬民力。”（全集卷七與陳倅書之二）

“官人者，異鄉之人，吏人者，本鄉之人。官人年滿者三考，成資者兩考。吏人則長子孫于其間。官人視事，則左右前後皆吏人也，故官人為吏所欺，為吏所賣，亦其勢然也。吏人自食而辦公事，且樂為之，爭為之者，利在焉故也。”（全集卷八與趙推書）

根據陸象山所提供的材料，我們可以進一步分析其中的矛盾。（一）首先是封建地主中的有勢力官戶與吏胥勾結起來，成為地方上盤根錯節的惡勢力，他們可以按照規定“斛輸斛，斗輸斗”，而把賦稅附加全加在“民戶”或“田畝之民”身上；或者“巧為文書，轉移出沒”，連正稅也轉移給“民戶”或“田畝之民”。吏胥土生土長，世代做吏胥，雖然吃自己的飯，卻樂意做，爭着做，因為其中有利可圖。他們是地頭蛇。（二）其次“民戶”或“田畝之民”承擔加倍的租稅，他們常常要用二斛交納一斛的額定租稅，甚至還要交附加稅；在交斛斗時，還要被官斗子欺負，不能自持斛槩，因而從槩量中也受到損失。在苛重的賦稅和浮收、舞弊等重重欺壓下，“民戶”或“田畝之民”常常“隳家破產，質妻鬻子”。（三）郡縣守令，任期很短，三年兩年就要調動。他們被吏胥和豪猾所包圍，不明情況，不了解下情，賦稅倚辦于吏胥。“民戶”或“田畝之民”“曾不得執一字之符以赴愬于上”。

陸象山雖然對吏胥和豪猾地主的勾結情況有所揭露，但是他

沒有觸動品級性地主的免稅特權，特別對於矛盾表現出難於解決的恐慌態度。陸象山提出的意見是一種緩和階級矛盾的調和論，他極力主張“民戶”或“田畝之民”在超經濟的剝削制度之下享受一些被剝削的“公平待遇”，他十分擁護交納秋苗時，由“民戶”自行槩量。他要求“民戶”能與官戶、吏胥在某些方面平均負擔賦役，同樣的“加五”輸納。陸象山既沒有對封建國家的苛重租賦提出懷疑，更沒有揭露地主階級剝削佃農的不合理。他迴避了封建制社會後期的基本階級矛盾的原因，而把“吏胥”和“民戶”的矛盾提到矛盾的首要地位，顯然是企圖轉移階級鬥爭的目標，以麻痺封建制社會最下層真正的貧苦農民。陸象山的政治思想的階級調和論是很明顯的。

陸象山幻想把陸氏家族法規的精神應用於社會政治，一方面主張通過社倉、平糶，在荒年進行賑恤，以緩和地主和農民間的階級矛盾；另一方面，又極力贊揚其兄復齋領導地主武裝鎮壓農民的功勞。在荊門時，他所組織的烟火隊，殘殺“搶劫長生庫”的飢餓農民。可見陸象山一心為封建國家、為封建地主階級效勞，對農民進行鎮壓、欺騙的政治思想已經由他自身的實踐得到了證明。

為了彌縫補救封建國家與賦稅負擔者之間的矛盾，陸象山在劉晏知取予論里提出“取予兩得”的政策，妄想使“上下皆足”。這是一種塗飾封建國家賦稅剝削制度本質的妙論。他在这篇文章的開頭說：

“天下之事不兩得，知其說者斯兩得之矣。取予之說，事之不兩得焉者也。民有余而取，國有余而予，此夫人而能知之者也。至於國之匱，方有待乎吾之取而濟；民之困，方有待乎吾之予而蘇。當是時，顧國之匱而取之乎，必不恤民焉而后可也；顧民之困而予之乎，必不恤國焉而后可也。事之不兩得，孰有甚于此哉？……”

取而伤民，非知取者也；予而伤国，非知予者也。操开阖斂散之权，总多寡盈缩之数，振弊举废，挹盈注虚，索之于人之所不见，图之于人之所不虑，取焉而不伤民，予焉而不伤国，岂夫人而能知之者哉。”（全集卷三〇）

在第一章我們曾分析过唐代刘晏的政治集团，这里陆象山之接武刘晏的理論是值得注意的一种历史傳統。但最重要的是所謂剝削制度的“公平”論在理論上的进一步闡发，这即是所謂“取予两得論”，或貢納无伤論。陆象山既运用排中律指出“天下之事不两得”，“顧国之匱而取之，必不恤民”，“顧民之困而予之，必不恤国。”但是他又破坏这个排中律，說“知其說者斯两得之”，說“取焉而不伤民，予焉而不伤国”。排中律的目的在于反对无原則性，反对混合同一問題的相互排斥的觀點。而陆象山則恰把同一問題的相互排斥的觀點在他的主觀上混合起来了。陆象山接着又說：

“夫取予之难者，非一不足之难，而皆不足之难也。下有余而取之，可也；彼方不足也，而何以取之？上有余而予之，可也；此方不足也，而何以予之？”（同上）

这里，陆象山又运用了排中律。上下皆不足，取予有困难；而一不足，取予不一定有困难。下有余，可以取；下不足，何以取之？上有余，可以予；上不足，何以予之？但是，陆象山在“皆不足”的貧困世界抬出了什么“皆足”之理。他接着又說：

“天下有皆不足之病矣，而有皆不足之理乎？聞之曰：川竭而谷盈，丘夷而淵实，天下盖未始皆不足也。方其上之不足也，不必求之下也，其可以足之者，固有存乎其上焉者矣。下之不足也，不必求之上也，其可以足之者，固有存乎其下焉者矣。”（同上）

这里，陆象山又破坏了排中律。把“皆不足之病”与“皆不足之理”

并列起来，同时，以“天下未始皆不足”否定“天下皆不足”。“川竭而谷盈，丘夷而淵实”的自然現象，这个譬喻，并不表示二者擇一，因此，并不适用于排中律。陆象山的“上不足可以足之者存乎上”，“下不足可以足之者存乎下”的判断是錯誤的，因为两个“上”的涵义和两个“下”的涵义，都是不相同的。“上不足”的“上”，指国，指政府，“可以足之者存乎上”的“上”，指从“上”开辟一些其他的办法，这些办法也可能就是加倍地剝削“下”。“下不足”的“下”，指民，指被統治階級，而“可以足之者存乎下”的“下”，指从“下”开辟一些其他的办法，或从富商、地主身上打些主意。这种判断也并不表現二者擇一，所以它破坏了排中律。陆象山接着用破坏排中律的方法述說他的錯誤論証。他說：

“將輸之利害不明，則費广于舟車之徭。儲藏之利害不悉，則公困于腐蠹之弊。物苦道远，則尋（按：八尺）以輸尺，斛以輸斗。吏汚法弊，則私良公害，私盈公虛。此所謂不必求之下焉者也。

富賈乘急而騰息，豪民困弱而兼并，貪胥旁公而侵漁。繩瓮不立，而連阡陌者犹未已也；糟糠不厭，而余芻豢者犹爭侈也。此所謂不必求之上焉者也。”（同上）

他又說：

“国不足而取，民不足而予，夫人而能知之也。至于取不伤民，予不伤国，知之者，惟（刘）晏而已。

利病具于元載之書，而轉漕之說詳；鼓吹出于东渭之桥，而轉漕之功著。补辟之选，精也，干請者宁奉以廩入，故趋督倚办而功成；教令之出，严也，数千里无異于目前，至嘖呻諧戏不敢隱。盐法密于第五琦，而地无遺入；鼓鑄兴于淮、楚間，而貨有余緡。彼其所以取之者，岂尽出乎下哉？是以取之而民

不伤。

駛足募，而商賈不得制物价之低昂；賑救行，而豪植不得乘細民之困溺。檢核出納，一委之士，而吏无所窺巧；督漕主驛，一出之官，而民得以息肩。无名之斂虽罢，而盐權实行；米粟之賑虽出，而雜貨則入。彼其所以予之者，岂尽出乎上哉？是以予之而国不乏。”（同上）

这里，陆象山对于封建制社会矛盾，是異常恐惧的，因此他避开了封建国家与农民間的基本矛盾，避开了地主阶级与农民間的基本矛盾，用次要的一些矛盾偷換基本矛盾，从而极力在理論上制造可以“两得”的調和論，从排中律的設置之中取消了排中律二者擇一的規律，把同一問題的互相排斥的觀點混合起来，造成了錯誤的邏輯論証。这样錯誤的邏輯論証，恰好与其弥縫补救的妥協政策觀點相对应。

按照陆象山为封建专制主义（“上”）服务的政治观点：“上”不足的时候，可以不必取之于下。只要加鑄货币，改善轉漕，整頓盐稅，就可以解决問題。但是加鑄货币、整頓盐稅的結果，最后仍然加重农民的負担。他又認為：“下”不足的时候，可以不必予之尽出乎上。只要轉漕主驛得人，賑恤之法行，吏胥不舞弊，就可以解决問題。他說：荒年飢岁，富民的困廩盈虛，谷粟有无，不可得知。即使知之，他們也閉粜如故。因此，他說，只要今之县令，有倪寬爱民之心，感动乎其下，則富民之粟出，而邇臣散給之策，可得而施。（見全集卷三一对問賑济）这是一种典型的封建专制主义的哲学。这种消弭阶级斗争而把阶级矛盾隱諱起来的主观願望和阶级偏見是他的唯心主义世界觀的社会根源。

第三節

陆象山的唯心主义世界观

陆象山的主观唯心主义“心学”，把“心”作为客观世界的根源，认为客观世界是从主观意识或“心”派生出来的。从禅宗“性中万法皆见，一切法自在性”（法海集记六祖施法坛经）而来的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题，是陆象山哲学思想的出发点。陆象山把禅宗思想跟儒家思孟学派的主观唯心主义结合起来，硬凑成所谓“心学”的思想体系。陆象山武断地说：

“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（全集卷二二杂说）

“万物森然于方寸之间。满心而发，充塞宇宙，无非此理”（全集卷三四语录）。

“孟子曰：‘所不虑而知者，其良知也；所不学而能者，其良能也。此天之所与我者，我固有之，非由外铄我也。’故曰：‘万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。’此吾之本心也。”（全集卷一与曾宅之书）

“皇极之建，彝伦之叙，反是则非，终古不易。是极是彝，根乎人心，而塞乎天地。居其室，出其言，善、则千里之外应之。出其言，不善、则千里之外违之。是非之致，其可诬哉。”（全集卷二二杂说）

“道，未有外乎其心者。自‘可欲之善’，至于‘大而化之之圣，圣而不可知之神’，皆吾心也。心之所为，犹之能生之物，得黄钟大吕之气，能养之至于必达。使瓦石有所不能压，重屋有所不能蔽，则自有诸己。”（全集卷一九敬斋记）

按照陆象山的說法，心总摄了一切。上下四方，往古来今，从時間、空間来看，或从封建制社会的最高例外权（皇极）以及由此而派生的封建秩序（彝倫）来看，是无“穷际”的。这个无穷际的宇宙都是“心”的显现。

陆象山所說的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，是否在宇宙和吾心之間，即在客觀世界和主觀世界之間划上等号呢？所謂“便是”，“即是”，是否意味着同一呢？陆象山在“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”下面，接着說：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上，至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”（年譜）可見其命意所在，乃是以“此心”为本；提到宇宙，只是为了烘托“此心”的实体。因此，問題的提法，重点在“此心”，也即他所說的“万物森然于方寸之間”的“方寸”。方寸（心）是根本的，而万物則为方寸所派生，万物不过是森然于方寸之間的“我固有之”的东西。陆象山就是以这种說法来注解孟子的“万物皆备于我”的說教。所以又說：“是彝是极，根乎人心，而塞乎天地”。語录有一个故事，对这一問題，作了更为露骨的唯心解釋：

“徐仲誠請教。（象山）使思孟子‘万物皆备于我矣，反身而誠，乐莫大焉’一章。

仲誠处槐堂一月。一日問之云，‘仲誠思得孟子如何？’仲誠答曰：‘如鏡中觀花’。答云：‘見得。仲誠也是如此。’顧左右曰：‘仲誠真善自述者。’因說与云：‘此事不在他求，只在仲誠身上。’既又微笑而言曰：‘已是分明說了也。’少間，仲誠因問：‘中庸以何为要語？’答曰：‘我与汝說內，汝只管說外。’”（全集卷三四）

为了体驗“万物皆备于我”的說教，徐仲誠經過槐堂一个月的冥

“思”的工夫。“思”的結果是：“如鏡中觀花”，即一切万物皆幻然不实地浮在我心之中，如花的影子之幻存于明鏡之中。万物是假象的鏡中花，吾心是包罗一切的实体（明鏡）。六祖坛經有“身是菩提树，心如明鏡台”的話头，徐仲誠显然套用这个話头。明鏡觀“花”，实际此“花”只是花的映象，非花本身。但是陆象山以此解釋“万物皆备于我”，則把映象跟花本身等同起来了，进而在下文說：“此事不在他求，只在仲誠身上”，故只要他“說內”，不要他“說外”，只要他承認主觀意識（內），不要他承認客觀世界（外）。他对徐仲誠“如鏡中觀花”的說法，称許为“真善自述”，为“分明說了”，可見在这一点上，师生十分相契。由于陆象山把映象作为花本身来看，故得出“万物森然于我方寸之間”的結論，把方寸硬說成万物的根源。事实很明显，森然于方寸之間的万物，非万物本身，因为方寸之間容不得万物本身，只能摹写万物。鏡中“花”似的万物，犹之貝克萊所說的“觀念的集合”。“万物森然于方寸之間”就是“万物存在于主觀意識里”的另一种說法而已。陆象山說：“天下之理无穷，若以吾平生所經歷者言之，真所謂伐南山之竹，不足以受我辞。然其会归，总在于此。”（全集卷三四語录）此，就是心，就是主觀意識。这一思想，誠如郑湜所概括的：“謂心至灵，可通百圣；謂物虽繁，在我能鏡。”（全集卷三六年譜郑湜祭文）客觀世界的极为繁多的物，如沒有主觀意識（我）的能照，就不存在了，因而主觀世界的“心”可以通百圣之“道”，为所欲为。

陆象山否定客觀世界的存在，連同作为一个感觉体的“人”这样的客觀存在，也在否定之列。年譜記載：

“复斋尝于窗下讀程易（按：指伊川易傳），至‘艮其背’四句（按：即“艮其背，不获其身；行其庭，不見其人，无咎。”），反复誦讀不已。（象山）先生偶过其前。复斋問曰：汝看程正叔此

段如何？先生曰：終是不直截明白。‘艮其背，不獲其身’，无我；‘行其庭，不見其人’，无物。復齋大喜。”

按伊川易傳四，注“艮其背”四句說：

“人之所以不能安其止者，動于欲也。欲牽于前而求其止，不可得也。故艮之道，當‘艮其背’。所見者在前，而背乃背之，是所不見也。止于所不見，則无欲以亂其心，而止乃安。‘不獲其身’，不見其身也，謂忘我也。无我則止矣；不能无我，无可止之道。‘行其庭，不見其人’。庭除之間，至近也，在背則虽至近不見，謂不交于物也。外物不接，內欲不萌，如是而‘止’，乃得‘止’之道，于‘止’为无咎也。”

易傳的这几句話並沒有什麼深義，而程頤却用佛學中的止觀說來得出了“忘我”說。程頤認為：无我終无可止之道，所可能做到的，只有“不見其身”的忘我。“忘我”則內欲不萌，達到內外不接的“止”境，所謂“不交于物”以及與“外物不接”的“止”的境界。程頤的忘我与不交于物，我与物兩相忘之或兩不相接的說法已經走入唯心主義的深坑，但陸象山還認為“終是不直截明白”。因而陸象山直截主張，內則“无我”，外則“无物”，“我”與“物”俱无。无物，是對客觀世界存在的簡單否定；无我，是對人的感覺體這一客觀存在的否定。這樣，客觀世界與人的感覺體，通統給否定掉了。

陸象山進一層來尋求感覺體之外的心本體，首先反對“无心”之說。他說：

“人非木石，安得‘无心’？……人皆有是心，心皆具是理，心即理也。……心當論邪正，不可‘无’也。以為吾无心，此即邪說矣。”（全集卷一一与李宰書之二）

陸象山所說的“心”，究竟指什麼神秘的東西呢？這是必須進一步搞清楚的問題。關於“心”的范疇，陸象山有很多說法：

“人非木石，安得无心？心于五官最尊大。

洪範曰：‘思曰睿，睿作圣。’

孟子曰：‘心之官則思。思則得之，不思不得也。’

又曰：‘存乎人者，豈无仁义之心哉。’

又曰：‘至于心，独无所同然乎。’

又曰：‘君子之所以異于人者，以其存心也。’

又曰：‘非独賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。’

又曰：‘人之所以異于禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。’去之者，去此心也，故曰：‘此之謂失其本心。’存之者，存此心也，故曰：‘大人者不失其赤子之心。’

四端者，即此心也。‘天之所以与我者’，即此心也。

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：‘理义之悅我心，犹芻豢之悅我口’。……”（全集卷一一与李宰書之二）

“道，未有外乎其心者。自‘可欲之善’，至于‘大而化之之圣。圣而不可知之神’，皆吾心也。心之所为，犹之能生之物，得黄鍾大呂之气，能养之至于必达。使瓦石有所不能压，重屋有所不能蔽，則自‘有諸己’。”（全集卷一九敬齋記）

“此天之所以予我者，非由外鑠我也，‘思則得之’，得此者也；‘先立乎其大者’，立此者也；‘积善’者，积此者也；‘集义’者，集此者也；‘知德’者，知此者也；‘进德’者，进此者也。同此，之謂同德；異此，之謂異端。……由萌蘖之生，而至于枝叶扶疏；由源泉混混，而至于放乎四海，豈二物哉。”（全集卷一与邵叔誼書）

“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。……仁，即此心也，此理也。‘求則得之’，得此理也；‘先知’者，知此理也；‘先觉’者，觉此理也；‘爱其亲’

者，此理也；‘敬其兄’者，此理也；‘見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心’者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其為是，非知其為非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也。敬、此理也，義、亦此理也；內、此理也，外、亦此理也。……此吾之本心也。”（全集卷一與曾宅之書）

“良心正性，人所均有。不失其心，不乖其性，誰非正人？思而復之，何遠之有？”（全集卷一三與郭邦瑞）

“書云：‘人心惟危，道心惟微。’解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心，一心也，人安有二心？自人而言，則曰‘惟危’；自道而言，則曰‘惟微’。‘罔念作狂，克念作聖’，非危乎。‘無聲無臭，無形無體’，非微乎。”（全集卷三四語錄）

按照陸象山的這些說明，所謂“心”，有三種不同的涵義：（一）“心”是一種獨具神秘意義的思維的器官，所謂“心之官則思”，其位置最尊大，相當於主觀意識。（二）心即理，即所謂“良心本性”。凡是四端（惻隱、羞惡、是非、辭讓），愛親敬兄（孝弟）、仁義等一切封建道德教條，都是心之所固有，天之所以予我者，非由外鑠。“心即理”之心，相當於世界的主謀者。（三）“心”是無聲無臭、無形無體的絕對實體。大而化之之聖，聖而不可知之神，都是“心”的作用，相當於創造者“神”的化身。陸象山的先驗的神秘的“心”是一根魔術杖，對於這樣的神出鬼沒的“心”，他的學生楊簡，從“神”的意義作了如下的敘述：

“人心自善，人心自靈，人心自明。人心即神，人心即道。……人皆有惻隱之心，皆有羞惡之心，皆有慕敬之心，皆有是非之心。惻隱，仁；羞惡，義；慕敬，禮；是非，智；愚夫愚婦咸有之，……人人皆與堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子同，人人皆與天地同。又何以証其然？人心非血氣，非形体，廣大無際，

变通无方；倏焉而視，又倏焉而听；倏焉而言，又倏焉而动；倏焉而至千里之外，又倏焉而穷九霄之上。‘不疾而速，不行而至’，非神乎，不‘与天地同’乎？学者当知举天下万古之心皆如此也。孔子之心如此，七十子之心如此，子思、孟子之心如此，复斋之心如此，象山之心如此，金溪王令君之心如此，举金溪一邑之心如此。”（慈湖先生遺書卷二二陆先生祠記）

陆象山和楊簡对“心”的神秘叙述，从“心之官則思”这一側面，即从人类思維活动的側面，一层一层地夸大、肿胀，最后达到了主观唯心主义者手里的“非血气、非形体”的“与天地同”的神秘的主宰。

陆象山把“理”看做超出天地并指揮万物的实体，但这实体是本諸神秘的“吾心”。“理”，陆象山有时又把它說成“道”。这也是从禪宗来的。大乘开心显性頓悟真宗論有下列一节，可以作証：“問曰：云何是道？云何是理？云何是心？答曰：心是道，心是理。則是心外无理，理外无心。”陆象山說：

“塞宇宙，一理耳。……此理之大，岂有限量？程明道所謂‘有憾于天地’，則大于天地者矣，謂此理也。三极皆同此理，而天为尊，故曰，‘惟天为大，惟尧則之。’五典乃天叙，五礼乃天秩，五服所彰乃天命，五刑所用乃天討。”（全集卷一二与赵咏道書之四）

“此道充塞宇宙。天地順此而动，故日月不过，而四时不忒。圣人順此而动，故刑罰清而民服。”（全集卷一〇与黄康年書）

“此理充塞宇宙，天地鬼神且不能違異，况于人乎？”（全集卷一一与吳子嗣書之八）

“天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。其賞罰皆天理所以納斯民于大中，躋斯世于大和者也。”（同上与吳子

嗣書之六)

“此理在宇宙間，未嘗有所隱遁。天地之所以為天地者，順此理而无私焉耳。人与天地并立而為三極，安得自私而不順此理哉？”(全集卷一一与朱濟道書之一)

“道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。”(全集卷一与趙監書之一)

“此心此理，我固有之，所謂‘万物皆備于我’。昔之聖賢，先得我心之所同然者耳。”(全集卷一与侄孫濬書)

“居象山，多告學者云：汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠闕，不必他求。”(全集卷三四語錄)

“太極者，實有是理，聖人從而發明之耳。……其為萬化根本，固自素定。……太極何嘗同于一物，而不足為萬化根本耶？……易之大傳曰：‘形而上者謂之道’。又曰：‘一陰一陽之謂道’。一陰一陽，已是形而上者，況太極乎？”(全集卷二与朱元晦書之一)

“太極、皇極，乃是實字，所指之實，豈容有二？充塞宇宙，无非此理。……易之為道，一陰一陽而已，先後始終，動靜晦明，上下進退，往來闔辟，盈虛消長，尊卑貴賤，表里隱顯，向背順逆，存亡得喪，出入行藏，何適而非一陰一陽哉。奇偶相尋，變化無窮，故曰，其為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。說卦曰：觀變于陰陽而立卦，發揮于剛柔而生爻，和順于道德而理于義，窮理盡性以至于命。又曰：昔者，聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。下繫亦曰：易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。……今(元晦)顧以陰陽為非道，而直謂之形器，其

孰为昧于道器之分哉。”(同上与朱元晦書之二)

“自形而上者言之，謂之道，自形而下者言之，謂之器。天地亦是器，其生复形載必有理。”(全集卷三五語錄)

“天下有不易之理，是理有不穷之变。誠得其理，則变之不易者，皆理之不易者也。理之所在，固不外乎人也。……开辟以来，圣神代作，君臣之相与倡和弥縫，前后之相与緝理更續，其規恢締建之广大深密，咨詢計慮之委曲詳備，証驗之著，有足以析疑；更尝之多，有足以破陋，被之載籍，著为典訓。則古制之所以存于后世者，岂徒为故实文具而已哉。以不易之理，御不穷之变，于是乎在矣。”(全集卷三二学古入官議事以制政乃不迷)

陆象山認為“理”或“道”，是天、地、人三极的創設者，它不但能推动物質的运动，而且能制御物質的变化。陆象山对自然規律虽有某些解釋，在杂說里，他曾引書疏，叙述了天体、南北极、二分二至的日行黄道、赤道、月行之道、日月交蝕等道理(見全集卷二二)，但他把自然現象是認作“道”所派生的。他虽然曾經“終夜不寢，而灼見极樞之不动”(全集卷三六年譜載包恢撰三陆先生祠堂記)。他虽然會根据一些傳說的經驗，說明雷的早晚与旱澇的关系，他說：雷在惊蟄以前发声，泉源就动的早。泉水最盛的时间，約六十天。泉动的早，夏天就会淺；动的晚，夏天就較深。泉跟雨水，也有关系，动的早，象征天旱，动的晚，象征丰收(見全集卷十与張季海書之一)。但是这些科学知識只是被利用着构成他的主觀唯心主义的詭辯。这种詭辯，为的是要从某些自然現象的奇迹而抽出一个神秘的主宰。他曾經說：“吾今一日所明之理，凡七十余条”；但他又說，“然其(理)会归，总在于此(按：指“心”)”(三陆先生祠堂記)。他把自然規律，推本于吾心，說：“会归总在于此。”根据“心即理”的命題，則

所謂“塞宇宙”的“此理”，“大于天地”的此理，也即是此心。自然規律，乃此心之所固有，不能外于此心，所謂“道，未有外乎其心者”；所謂“人心至靈，此理至明，人皆有是心，心皆具是理”（全集卷二二 雜說）；所謂“宇宙內事是己分內事，己分內事是宇宙內事。”陸象山既然把客觀世界作為森然于方寸之間的固有之物，則在真理論方面，也必然把自然規律作為不“外乎其心”的道或理。這種顛倒事實的說法，反映了主觀唯心主義反科學的本質。列寧指出：“如果自然界是派生的東西，那末，不用說，它只能是某種比它更偉大、更豐富、更廣闊、更強有力的東西派生的東西，某種存在着的東西派生的東西，因為要‘派生’自然界，就必須不依賴於自然界而存在的東西。這就是說，有某種東西存在於自然界之外，並且是派生自然界的。用俄國話說，這叫作神。唯心主義的哲學家總是竭力想改變這個名稱，把它弄得更抽象些、更模糊些，並且同時（為了看起來更可憑信）更接近於‘心理的東西’，類如‘直接的复合’、無須證明的直接的經驗。絕對理念、宇宙精神、世界意志、心理的東西對物理的東西的‘普遍的替代’，——這些都是在各種不同的表現形式下的同一觀念而已。”（唯物主義與經驗批判主義，人民出版社一九五六年版，頁二三〇——二三一）陸象山的心、道、理、就是神的代名詞。這是一。

其次，人與天地並立而為三極，亦順此理。所謂“皇極之建，彝倫之叙，反是則非，終古不易。是極是彝，根乎人心，而塞乎天地”（全集卷二二 雜說）。“皇極”指封建專制主義的例外權，即最高的主權者；“彝倫”指封建的品級結構和等級制度以及法律虛構和倫理道德。五典乃天叙、五禮乃天秩、五服所彰乃天命、五刑所用乃天討，總之，封建主義的作威作福的特權都被說成了天理，而天理也是人極。他更把封建的法律虛構直指為上帝的安排，他說，“典禮

爵刑，莫非天理。洪範九疇，帝實錫之。古所謂宪章、法度、典則者，皆此理也”（全集卷一九荆国王文公祠堂記）。“道遍滿天下，无些小空闕，四端万善，皆天之所予，不劳人妆点”（全集卷三五語录）。这样，陆象山必然走进宗教的泥坑。他說：“天錫之洪範，出于温洛之水，天地之心，于此甚白。而道之大原，吾于此而見之矣。”（全集卷二九天地設位、圣人成能、人謀鬼謀、百姓与能）洪範由上帝所錫，其中包蘊了神秘的“天地之心”、“道之大原”。这样，陆象山就把一切的最終本原归之于上帝，他終于以教主的身分出現，承襲古方士“河出图、洛出書”的神話欺騙，把洪範作为聖經，作为“道之大原”、“天地之心”捧了出来。他在荆門軍的上元洪範講义里，把宗教的神权和封建专制主义的皇权紧密地联系起来，并把他的教主身分規定为神权和皇权的中介者。他說：

“今圣天子重明于上，代天理物，承天从事，皇建其极，是彝是訓，于帝其訓，无非斂此五福，以錫尔庶民。郡守县令，承流宣化，即是承宣此福，为圣天子以錫尔庶民也。凡尔庶民，知爱其亲，知敬其兄者，即惟皇上帝所降之衷，今圣天子所錫之福也。若能保有是心，即为保极，宜得其寿，宜得其福，宜得康宁，是謂攸好德，是謂考終命。凡尔庶民，知有君臣，知有上下，知有中国夷狄，知有善恶，知有是非，父知慈，子知孝，兄知友，弟知恭，夫义妇順，朋友有信，即惟皇上帝所降之衷，今圣天子所錫之福也。身或不寿，此心实寿；家或不富，此心实富；縱有患难，心实康宁；或为国死事，杀身成仁，亦为考終命。实論五福，但当論人一心；此心若正，无不是福，此心若邪，无不是禍。……患难之人，其心若正，其事若善，是不逆天地，不逆鬼神，不悖圣贤之訓，不畔君师之教，天地鬼神所当佑，圣贤君师所当与。……虽在貧賤患难中，心自亨通，正人达者观之，

即是福德。‘作善降之百祥，作不善降之百殃，积善之家，必有余庆’。但自考其心，則知福祥殃咎之至，如影随形，如响应声，必然之理也。……經曰：‘天乃錫禹洪範九疇’，圣天子建用皇极，亦是受天所錫，斂时五福，錫尔庶民者，即是以此心敷于教化政事，以发明尔庶民天降之衷，不令陷溺。尔庶民能保全此心，不陷邪恶，即为保极，可以报圣天子教育之恩，长享五福，更不必別求神佛也。”（全集卷二三荆門軍上元設厅講义）

按照陆象山的僧侶主义的神学說教，圣天子代天理物，承天从事，是上帝在人世的代理人。一个如陆象山这样教主式的郡守县令，承流宣化，也是民之父母。一切封建等級，封建法律，封建倫理，都是惟皇上帝所降之衷，所錫之福，你們庶民，都要乖乖地承受、服从、感恩图报。你們如果不違背天地鬼神，不悖逆圣贤之訓，君师之教，即使一生貧賤，挨餓受冻，也是“有福”的。上帝鬼神会保佑你們，圣贤君师会称許你們。你們要保全良心，不陷“邪恶”，就可报答圣天子教育之恩，永远享受长寿、幸福、康宁、攸好德、考終命等“五福”。这就是陆象山在上元节假郡守公堂向六百多吏民宣講的一套僧侶主义哲学——上帝的福音。这是董仲舒以后的新的天人感应說。这是太上感应篇似的最恶浊的說教。这是所謂“此心”絕对的实体的現实的运用，因而“此心”刻上了封建統治階級的特权的烙印！这就和他的政治理論的“上下两得”的階級相安論相合拍了，其目的是为巩固封建統治的秩序，麻痹人民，要他們安于貧賤的痛苦生活，要他們把痛苦当作幸福，“身或不寿，此心实寿；家或不富，此心实富；縱有患难，心实康宁；……”，要人民用这种精神上的滿足，代替物質上的匱乏，用这种对封建帝王和官吏的服从，代替为爭取美好生活而进行的斗争。这就明显地可以看出，在天有“太极”这样的神权，在地有“皇极”这样的皇权，而在陆象山自己

还有一个表达“人极”的“此心”来作“太极”(神)和“皇极”(王)二者中间的教主。三座大山一齐压在人民头上。如果再添上陆氏家族在农村的一套宗法家族统治的“父权”或族权,那么中国封建专制主义的“四条绳索”就完全“妙化无穷”了!

第三,陆象山根据“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的传统说法,把“太极”跟“道”看成同一的范畴,即在“皇极”的“王道”上披上了神权的紫袍,他认为“太极”是万化的根本,“太极”是抽象的形而上的道,不同于一物。“太极”就是“充塞宇宙”的“此理”。天地万物以及一切运动变化都是从“太极”派生出来的。这样,“太极”也是大于天地的,所谓“有憾于天地”。这个“有憾于天地”,是说天地还不够广大、完满、具足,只有这个“理”、这个“道”、这个“太极”、这个“本心”,才是最完善的。这就是神。

第四,陆象山把经典的古训,作为“理”的记录来看,所谓“天下有不易之理,是理有不穷之变,……被之载籍,著为典训。”他说:“六经注我,我注六经”,六经的教条是我心的注脚,我心的道义也说明了六经的教条。经语,“是圣人先得我心之所同然者”。所以他并不反对读经书。他说:“圣哲之言,布在方册,何所不备?”(全集卷七与颜子坚)事实很明显,陆象山所说的道、理,在人不可能先天具有,脱离了在我们之外、不依赖于我们而存在着的对象或物体,不可能掌握道、理。因此,陆象山的先验的良心,不得不乞灵于圣哲的方册。但为了使这良心更自由自在,他又不得不宣示六经作为吾心的注脚。“六经注我,我注六经”,只是掩饰其先验的本心来源的诡辩。

主观唯心主义,最后必然表现为唯我论,除了唯一的自我意识而外,什么也没有。陆象山的唯我论的狂妄表现,集中在如下两首诗里:

“仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人”（全集卷三五語录）。

“从来胆大胸膈寬，虎豹亿万虬龙千，从头收拾一口吞。有时此輩未妥帖，哮吼大嚼无毫全。朝飲渤澥水，暮宿昆侖顛，連山以为琴，长河为之弦，万古不傳音，吾当为君宣。”（全集卷二五少时作）

万物森然于方寸之間，犹之“虎豹亿万虬龙千”蟠踞在“胸膈”之內。渤澥、昆侖、連山、长河都由我驅使，为我奔走，万物都是依倚着我这个中心而存在。这样的人，在人世、在天外，都是独一无二的。他說：

“大哉天地，圣人之所以为不可及者乎！天之高也，日月星辰系焉，阴阳寒暑运焉，万物复焉。地之厚也，載华岳而不重，振河海而不泄，万物載焉。天地之間，何物而非天地之为者。然而复載万物之能，犹有待于圣人。……天地有待于圣人，而复載之功归焉。……嗚呼！此天地圣人之所以为不可及也。”（全集卷二九天地設位、圣人成能、人謀鬼謀、百姓与能）

这个我，就是膺裁成輔相之任、秉參贊變理之权的圣人。但是这只是一种“謙遜”的說法，实质是，一切唯心，万法唯心；一切唯我，万法唯我。連山、长河都为我服务，而我，則要对整个宇宙宣揚“万古不傳之音”。这是唯我論的另一种狂妄的表現形式。楊簡于此，有更荒唐的說明：“其心通者，洞見天地人物尽在我性量之中；而天地人物之变化，皆吾性之变化。”（慈湖先生遺书卷一周易解序）又說：“孔子继曰，天有四时，春秋冬夏，風雨霜露，无非教也。地載神气，神气風霆，風霆流行，庶物露生，无非教也。”（同上春秋解序）[⊖]“天地，我之天地；变化，我之变化；非他物也。……蒼蒼

而清明而在上，……名之曰天，……賾然而博厚而在下，……名之曰地。清明者吾之清明，博厚者吾之博厚。……吾性澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量，天者，吾性中之象，地者，吾性中之形。”（同上卷七已易）只要比一比貝克萊的說教，就可見东西方的神父之流，真是如出一轍。貝克萊說：“天上的雷霆風雨，地下的花木鳥兽，总而言之，构成宇宙的万物离开精神就不能存在。”（貝克萊：論人类知識的原理）他們都把客觀世界、自然界看作吾心、吾性中的形象，都由吾心所派生。列宁指出：唯物主义承认“自在客体”或心外客体，认为观念和感觉是这些客体的复写或反映。与此相反的学說（唯心主义）认为：客体不存在于“心外”；客体是“感觉的組合”（唯物主义与經驗批判主义代緒論）。哲学观点的这两条基本路綫，是如此清楚、明确地对立着，这是我們衡量陆象山“心学”所屬陣营的准繩。

第四節

陆象山的直觉主义的方法論

对应于陆象山的主觀唯心主义世界观，在認識論、方法論方面，他提出“存心”、“养心”、“求放心”等訴之于直觉的主張。这种主張，与禪宗所尚的頓悟，“豁然还得本心”（六祖施法坛經），并无不同。陆象山說：

“古先圣賢，未尝艰难其途徑，支离其門戶。……人孰无心，道不外索，患在戕賊之耳、放失之耳。古人教人，不过存心、养心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保养，而反

⊖ 按此处引文見孔子家語問玉解，文字略有不同。

戕賊放失之耳。苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂条达，……則豈有艰难支离之事？”（全集卷五与舒西美書）

陆象山認為此心、此理，我所固有，不必外求。因此，認識的途徑，就是存心、养心。但是，有一种蒙蔽、陷溺的誘惑力对此心此理发生影响。这就是“物欲”，或是“意見”（按：指邪說）。这种有害于“心”的东西，必須加以“剝落”。他說：

“愚不肖者之蔽，在于物欲；賢者智者之蔽，在于意見。高下汗洁虽不同，其为蔽理溺心，而不得其正，則一也。”（全集卷一与邓文範書）

“将以保吾心之良，必有以去吾心之害。何則？吾心之良，吾所固有也。吾所固有，而不能以自保者，以其有以害之也。……夫所以害吾心者，何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多。……欲去，則心自存矣。”（全集卷三二养心莫善于寡欲）

“此理本天所以与我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真能为主，則外物不能移，邪說不能惑。……此理不明，內无所主，一向縈絆于浮論虛說，終日只依借外說以为主，天之所与我者，反为客。主客倒置，迷而不反，惑而不解。……乃与世間凡庸恣情縱欲之人，均其陷溺，此豈非以学术杀天下哉。”（全集卷一与曾宅之書）

“此理在宇宙間，何常有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阴地在个陷阱中，更不知所謂高远底。要决裂破陷阱，窺測破个罗网。”（全集卷三五語录）

“激厉奋迅，决破罗网，焚燒荆棘，蕩夷汗澤。”（同上）

“誅鋤蕩滌，慨然兴发。”（同上）

陆象山的“本心”为物欲和意見所蒙蔽、陷溺，須加蕩滌誅鋤的說法，来源于禪宗。六祖坛經云：“一切法尽在自性。性常清淨，日月常明，只为云复盖，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇慧風吹散，卷尽云霧，万象森罗，一时皆現。”这就是說，清淨自性如日月常明，但是浮云复盖，就上明下暗。須有慧風来吹散云霧，使自性中的森罗万象一时皆現。陆象山也把良心与物欲对立起来，主張寡欲，去欲，这是僧侶主义的禁欲老教条，其目的是要人民通过禁欲放棄为改善物質生活而进行的斗争。陆象山把良心与邪說对立起来，主張明此理，从浮論虚辞的縈絆中解脫出来，这也是僧侶主义的老教条，其目的是要人民放棄對真理的追求，去迷信僧侶主义的說教。对物欲和“邪說”（異端）的誅鋤、蕩滌，犹之慧風吹散云霧一般，这是一种畏懼真理光明而崇贊黑暗深夜的自我欺騙。

把認識的过程，訴之于本心的直觉，这种方法，陆象山称之为易簡工夫。他說：

“圣人贊易，則曰乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易从。易知則有亲，易从則有功。有亲則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之业。易簡而天下之理得矣。”（全集卷三五語录）

“易贊乾坤之簡易，曰‘易知易从，有亲有功，可久可大’。然則学无二事，无二道，根本苟立，保养不替，自然日新。所謂可久可大者，不出簡易而已。”（全集卷五与高应朝書）

“易簡工夫終久大，支离事业竟浮沈。”（全集卷二五鵝湖和教授兄韵）

陆象山認為：本心的直觉的簡易工夫，就是“切己自反，改过迁善”，又叫做“剝落”。

“或問：先生之学，当自何处入？曰：不过切己自反，改过

迁善。”(全集卷三四語录)

“人心有病，須是剝落。剝落得一番，即一番清明。后随起来，又剝落，又清明，須是剝落得淨尽，方是。”(全集卷三五語录)

陆象山和他的学生們宣揚这种“剝落”的簡易工夫。据詹阜民的記录，在簡易工夫里，有这样的一种神秘的幻觉：

“他日侍坐，无所問。先生謂曰：学者能常閉目亦佳。某因此无事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日。如此者半月。一日下楼，忽覺此心已复澄瑩中立，窃異之。遂見先生。先生目逆而視之曰：此理已显也。某問：先生何以知之？曰：占之眸子而已。”(全集卷三五語录)

离开了客觀事物，离开了生产实践和阶级斗争的实践，而說从安坐瞑目中忽然得到所謂“此心澄瑩中立”的所謂天地境界，那只能是彻头彻尾的謊言。但是主觀唯心主义者就都一次又一次地宣揚这一套神秘論以自欺欺人。这实际上就是禪宗的直觉的方法論“頓悟”，而与方士的神仙秘傳也有一定的关系。然而这种所謂“方法論”还在中国人民解放以前的一段时期被道学家們目为“知言”之教，用維新的語句重新表演了一番。

陆象山所反对的支离事业，是指放棄一切实践以及对世界的思維活动。他說：

“孟子言，誠身之道(按：指反身而誠)，在于明善。善之未明，知之未至，而循誦傳习，阴儲密积，厪身以从事，喻諸登山而陷谷，愈入而愈深，适越而北轅，愈驚而愈远。”(全集卷一与胡季随書)

陆象山主張“先立乎其大者”。他說：一寸一寸的量长短，量滿丈，必然有出入；一銖一銖的称輕重，称滿石，必然有出入。只有用丈

来量，用石来称，才更直接而少差謬。他說：

“石称、丈量，徑而寡失。銖銖而称，至石必謬；寸寸而度，至丈必差。”（全集卷一〇与詹子南書之一）

他居然从不辨咫尺，得出了頓悟一切的結論。这种醉熏熏的話，一句話講，就是蒙昧主义。

陆象山有时也談到所謂“踐履”，但是这种踐履只是限在封建的小天井里，如起居食息、酬酢接对中的“自家檢点”（按：即指道德上的自省），而和对大自然以及广闊社会进行生产斗争、阶级斗争的实践是毫不相关的。他說：

“若有事役，未得讀書，未得亲师，亦可随处自家用力檢点，見善則迁，有过則改，所謂心誠求之，不中不远。若事役有暇，便可亲書册。所讀書，亦可随意自擇，亦可商量程度，无不有益者。……且本分随自己日用中猛省，自知愧怍，自知下手处矣。既着实作工夫，后来遇师友，却有日用中著实事可商量，不至为此等虛論也。”（全集卷三与曹挺之書）

“別既經时，兄亦涉历千里而归。婺女宿留，龙窟臥病，与凡航川輿陆者，无往而非进学之地。……起居食息，酬酢接对，辞气容貌顏色之間，当有日明日充之功，如木之日茂，如川之日增，乃为善学。……如中庸、大学、論語諸書，不可不时讀之，以听其发揚告教。戕賊陷溺之余，此心之存者，时时发見，若火之始然，泉之始达。苟充养之功不繼，而乍明乍灭，乍流乍窒，則淵淵其淵、浩浩其天者，何时而可复耶？”（全集卷五与戴少望）

陆象山主張为学應該求师訪友，他說，“談学而无师承，与师承之不正者，最是害道”。又說，“此事非得眞实朋友不可”。但是，他毕竟認為，归根到底，还靠自性的直觉。他說：“自得、自成、自道，不倚师友載籍。”（全集卷三五語录）这跟禪宗的說法，也是一致的。

六祖施法坛經：“心中，众生各于自身、自性、自度。”六祖法宝坛經：“三世諸佛十二部經，在人性中本自具有。不能自悟，須求善知識指示方見。若自悟者，不假外求。若一向執謂須他善知識方得解脫者，无有是处。何以故？自心內有知識自悟。若起邪迷妄念顛倒，外善知識虽有教授，救不可得。若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱灭。”

陆象山对学者的教学，也摹仿禪宗的鍛鍊手法。这点，周汝登看得很逼真。圣学宗傳卷十，周汝登引象山鍛鍊学者的情况，举了几个例，其中較突出的有两个。一个是：“临川一学者初見。問曰：‘每日如何觀書？’学者曰：‘守規矩。’欢然問曰：‘如何守規矩？’学者曰：‘伊川易傳、胡氏春秋、上蔡論語、范氏唐鑑。’忽呵之曰：‘陋說！’良久，復問曰：‘何者为規？’又頃，問曰：‘何者为矩？’学者唯唯。次日复来，方对学者誦‘乾知太始、坤作成物、乾以易知，坤以簡能’一章，毕，乃言曰：‘乾文言云：大哉乾元，坤文言云：至哉坤元。圣人贊易，却只是个簡易。’道了，遍目学者曰：‘又却不是道难知也？’又曰：‘道在近而求諸远，事在易而求諸难？’顧学者曰：‘这，方喚作規矩。公昨日来，說甚規矩！’……”另一个是：“元吉得老夫鍛鍊之力。元吉从老夫十五年。前数年，病在逐外；中間数年，換入一意見窠窟去；又数年，換入一安乐窠窟去；这一二年，老夫痛加鍛鍊，似覺壁立，无由近傍。”周汝登举例之后，加以总结道：“以上皆大爐錘熔鑄鍛煉人处。”我們只要翻一下宏智禪師廣錄、佛果圓悟禪師碧岩錄等禪宗語錄，不难找到陆象山鍛鍊学者之所从依仿的許多事例。

列宁指出：“我們已經看到，馬克思在一八四五年与恩格斯在一八八八年和一八九二年把實踐标准作为唯物主义認識論的基础。在實踐之外提出‘对象的〔即客觀的〕真理是否与人的思維相

符合’这一問題乃是煩瑣哲學，——馬克思在他的費爾巴哈論綱第二節里說道。對休謨和康德的不可知主義以及其他的哲學怪想的最好的駁斥乃是實踐，——恩格斯重復道。”（唯物主義與經驗批判主義，頁一三〇）毛澤東同志在實踐論里指出：“辯證唯物論的認識論把實踐提到第一的地位，認為人的認識一點也不能離開實踐，排斥一切否認實踐重要性、使認識離開實踐的錯誤理論。”陸象山離開實踐而要通過頓悟，想求得所謂此心的忽然澄瑩中立，只是反映了他的學說中的“經院哲學”的反動本質。

陸象山與朱熹之間，曾發生過爭論。第一次爭論，即鵝湖之會。爭論的中心問題，主要是關於認識論的問題。朱熹主張“泛觀博覽，而後歸之約。”陸象山與復齋，主張“先發明人之本心，而後使之博覽。”朱熹說，“舊學商量加邃密，新知培養轉深沈”。陸象山說“易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈”。朱以為，陸太簡。陸以為，朱太支離。這就是所謂朱陸“道問學”與“尊德性”的門戶分歧。

第二次爭論，是關於無極、太極的問題。陸梭山和象山認為太極圖說非周敦頤所作，因與通書不類，或者學未成時所作，或者傳他人之文。他們認為太極之上，不能再有無極。太極本身是道，是萬化的根本，不是器。朱熹認為：太極之上，應有無極。“不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能為萬化根本。”這次爭論，除梭山兩書已失傳外，象山三書，朱熹四書，均得保存，爭論情況，比鵝湖之會更激烈一些。這次爭論，主要是關於世界觀的問題。

朱陸爭論，從世界觀到方法論，都牽涉到了。這是唯心主義陣營內部的爭論，是唯心主義的這一流派與唯心主義的那一流派之間的爭論。他們所以津津有味地爭論這個所謂“學術異同”問題，其目的與意義，只能從唯心主義陣營內部各派互爭正宗地位這一

点来衡量理解，而不是其他。黄宗羲父子于此，頗暗示出了其中異同的實質。黄宗羲說：

“（朱、陆）二先生同植綱常，同扶名教，同宗孔孟，即使意見終于不合，亦不过仁者見仁，智者見智，所謂学焉而得其性之所近，原无有背于圣人。”（宋元学案卷五八象山学案）

宗羲的儿子百家說：

“二先生之立教不同，然如詔入室者，虽东西異戶，及至室中，則一也。”（同上）

陆象山自己显然企图建立“心学”的单独的道統，以上接子思孟子之傳自任。他說：

“自曾子傳之子思，子思傳之孟子，乃得其傳者。外此，則不可以言道。”（全集卷一与李省幹二）

“韓退之之言，軻死不得其傳，固不敢誣后世无賢者。然直是至伊洛諸公，得千載不傳之学。但草創未为光明，到今日若不大段光明，更干当甚事？”（全集卷三五語录）

“区区之学，自謂孟子之后，至是而始一明也。”（全集卷一
○与路彥彬）

朱、陆之爭，其目的就是这样在道統里爭正宗的教主地位。

第十五章

陈亮思想及其反对思辨哲学的战斗性格

第一节

陈亮思想的学派性

陈亮字同甫，原名汝能，学者称为龙川先生，浙江永康人。生于宋高宗绍兴十三年（公元一一四三年），卒于光宗紹熙五年（公元一一九四年）。陈亮出身于普通的庶人之家，所谓“陈氏散落为民，譜不可系”（龙川文集卷一六書家譜石刻后）。

浙学，按传统的说法，为南宋的三大学派之一。一般以浙学这一派的代表人物有吕祖谦、陈亮、唐仲友以及葉適等人。但传统所谓的浙学，只是一个地理上的籠统的提法，不足以区别学派的性质，因为陈亮（作为永康学派的代表人物）和吕祖谦、唐仲友以及葉適的思想是不相同的。从陈亮思想的承受淵源而言，过去有各种看法。资产阶级学者曾考証过浙学源出于二程；又根据陈亮称过郑伯熊为“吾郑先生”这样一句话，于是便“考証”出陈亮的思想也源出于二程。这当然完全是在捕風捉影。在另一个地方，陈亮还曾說过这样的话，“乾道間，东萊吕伯恭（祖謙）、新安朱元晦（熹）及荆州（張栻）鼎立，为一世学者宗师，亮亦获承教于諸公后，相与上下其論；今新安巍然独存，益締晚岁之好。”（文集卷二一与張定叟侍郎書）是不是也可以据此推断陈亮的思想源出朱熹呢？这种牵强附会的形

式考証，只証明了資產階級形而上學方法論的謬誤罷了。陳亮和他的論敵論戰時，不但敢于提出，如二程仍在，也要爭辯義理，而且曾明確地指責過：

“元晦之論，只是與二程主張門戶；而尊兄乃名之以正大，且占得地步平正，……。”（文集卷二一與陳君舉書）

顯然，陳亮是絕不會讓自己再跑到二程的門戶里去的。要了解陳亮思想的淵源，最好還是先看一下陳亮的自述：

“亮自十八九歲（公元一一六一至一一六二年），獲從故老鄉人游；故老鄉人莫余知也。而陳聖嘉、應仲實、徐子才獨以為可。聖嘉之與人交，仲實之自處，子才之特立，皆余之所願學也。晚與一世豪傑上下其論，而三人者每每不能去心。”（文集卷一五送徐子才赴富陽序）

“紹興辛巳、壬午（公元一一六一至一一六二年）之間，余以極論兵事，……復以古文自詭。于時道德性命之學亦漸開矣。又四五年，廣漢張棫敬夫、東萊呂祖謙伯恭，相與上下其論，……新安朱元晦講之武夷，而強立不反，其說遂以行而不可遏止。齒牙所至，噓枯吹生，天下之學士大夫賢不肖，往往系其意之所向背，雖心誠不樂，而亦陽相應和。若余非不願附，而第其品級不能高也。”（文集卷二八錢叔因墓碣銘）

“往時廣漢張敬夫、東萊呂伯恭于天下之義理，自謂極其精微，而世亦以是推之，雖前一輩亦心知其莫能先也。余猶及見二人者，听其講論，亦稍詳其精深紆余，……晚，得從新安朱元晦游，……余為之感慨于天地之大義，而抱大不滿于秦、漢以來諸君子，思欲解其沈痼，以從新安之志，而未能也。”（文集卷一六跋朱晦庵送寫照郭秀才序后）

這些話對於他自己的學術思想來源是說得很清楚的。陳亮沒有一

定的师承。少年时，他和陈圣嘉、应仲实、徐子才三个人比较心意相投。他的上司周葵赏识过他，他通过周葵而接触到了当时的学术界。成年后和他论学最多的是张栻、吕祖谦和朱熹三个人，但在“相与上下其论”之间，不但没有师承关系，并且因了观点之不同，不能附和。在这三人中，和他关系最为密切的是吕祖谦：

“亮平生不曾会与人讲论，独伯恭于空闲时，喜相往复，亮亦感其相知，不知其言语之尽。伯恭既死，此事尽废。”（文集卷二〇丙午复朱元晦秘书书）

“伯恭晚岁于亮尤好，盖亦无不尽，箴切诲戒，书尺具存。”

（同上又甲辰答书）

朱熹曾一再企图通过吕祖谦去说服陈亮，这也可以反证吕、陈两人关系的密切。尽管如此，陈亮和吕祖谦两人之间学术差异的倾向仍然是显著的。两人的交谊虽好，但研究的路数始终不同。

和陈亮同时的郑伯熊、薛季宣、陈傅良、叶适等人也和他有过交往，在思想上可能受到一些影响，但也并不能因此就在他们中间形成一个学派。

陈亮虽然往来于道学家之间，但他的思想却决不是道学的继续。判断一个人的学派性当然不能根据他形式上所往来的人物，而只能根据他的思想的精神实质。宋史把永康列入儒林，而不列入道学，虽然意在贬斥，但客观上却保存了思想史的真实。陈亮的理论，从他的军事学说事功之学以至某些哲学的理论概括，都自成一家之言，在南宋时代是对道学举起投枪的一个封建的“异端”学派。和陈亮同时代的人就已经提到了这一点。乔行简说：

“陈亮……皇帝王霸之略，期于开物成务，酌古理今，其说

盖近世儒者之所未讲。”（文集卷首奏请谥陈龙川劄子）

叶适也谈到：

“同甫既修皇帝王霸之学，上下二千余年，考其合散，发其秘藏，見圣贤之精微，常流行于事物，儒者失其指，故不足以开物成务；其說皆今人所未講。朱公元晦意有不与而不能夺也。”
(龙川文集序)

全祖望和黄百家在宋元学案里所論永嘉之学出于二程，虽未必尽合事实，但指出了陈亮是学无师承的：

“永嘉之学，薛（季宣）、郑（伯熊）俱出于程子。是时陈同甫亮又崛起于永康，无所承接。”（宋元学案卷五六龙川学案）

“永嘉以經制言事功，皆推源以为得統于程氏。永康（陈亮）則专言事功而无所承。”（同上）

根据陈亮的思想体系来考察，我們認為說陈亮学无师承的这种論断是正确的。

真正和陈亮的見解最为接近的是一位詩人，那就是爱国主义的文学家辛棄疾。陈亮和辛棄疾是亲密的朋友，他們有着共同的恢复中原的抱負，他們都鄙棄空談而崇尚实践，两人風格的豪迈，意气的縱橫，更是十分相似的。辛棄疾那首有名的破陣子（“醉里挑灯看劍”）就是“为陈同甫賦壯詞以寄之”而作的。辛棄疾的另一首詞賀新郎（“老大那堪說”）的結語是“看試手，补天裂”，那應該是两个偉大爱国者的共同願望。所以陈亮回答辛棄疾的詞里有“只使君从来与我，話头多合”（文集卷一七賀新郎“老去凭誰說”）的話，这可以說是两人志同道合的战斗友誼的真实写照。

陈亮思想的出現，大大地震撼了当时占統治地位的各派經院哲学：

“当乾道淳熙間，朱（熹）張（栻）呂（祖謙）陆（九淵）皆談性命而辟功利。学者各守其師說，截然不可犯。陈同甫崛起其旁，独以为不然。”（宋元学案卷五六簽判喻蘆隱先生品）

陈亮的理論充滿了“異端”的叛逆性格，它是当时各种唯心主义的对立面，他自己說：

“司馬迁有言，貧賤未易居，下流多謗議。……亮之生于斯世也，如木出于嵌岩嶽崎之間，奇蹇艰澀，盖未易以常理論，而人力又从而掩盖磨灭之。”（文集卷二〇又甲辰答書）

陈亮对朱熹也說过他自己是“口誦墨翟之言，身从楊朱之道，外有子貢之形，內居原宪之实”（同上）。他更論到“異端”之学有“其脫穎獨見之地”（文集卷一一，子房、賈生、孔明、魏徵何以学異端），可以学习，可見他自己也是以異端自命的。朱熹曾批評陈亮是“才高气粗”（朱子語类卷一二三）、“血气粗豪”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書），这种批評是被李贄反駁过的，李贄說：

“異哉，堂堂朱夫子，反以章句繩亮，粗豪目亮，悲夫！士唯患不粗豪耳，有粗有豪，而后真精細出矣；不然，皆假矣。”（藏書名臣傳）

第二节

陈亮的軍事、政治观点

陈亮在南宋时期的“和”、“战”問題上，是坚决的主战派。他曾数次給孝宗上書，分析当时的局势，要求扭轉妥协求和的苟安局面，奋力从事于“中兴”、“复仇”的事业。与此相联系，在学术上，他反对宋儒的“明心見性”的空虛之学，而大力提倡“实事实功”的學問。这一点，从他和朱熹所进行的关于“王霸义利之辯”以及他所写的評論历史人物的著作酌古論中均可明显地看到。

陈亮在十八、九岁时便写成了一本具有独特風格的著作酌古論（按这是后来龔自珍早年四論的先例），在其中他和宣揚古老的

僵死教条以及空谈“明心见性”的思辨哲学相反，而是对于一些历史人物与历史事件进行了分析与评价，从而归纳出一些古为今用的教训，以指导实际。他曾这样说明他写作这些论文的目的：

“文武之道一也，后世始歧而为二。文士专铅槩，武夫事剑楯，彼此相笑，求以相胜。天下无事则文士胜，有事则武夫胜，各有所长，时有所用，岂二者卒不可合耶？吾以谓文非铅槩也，必有处事之才；武非剑楯也，必有料敌之智。才智所在，一焉而已。凡后世所谓文武者，特其名也。吾鄙人也，剑楯之事，非其所习，铅槩之业，又非所长，独好伯王大略，兵机利害，颇若有自得于心者，故能于前史间窃窥英雄之所未及，与夫既已及之，而前人未能别白者，乃从而论著之，使得失较然，可以观，可以法，可以戒，大则兴王，小则临敌，皆可以酌乎此也。命之曰酌古论”（文集卷五酌古论序）。

陈亮从中世纪一般对文武的看法解放出来，作出新的规定，文以处世之才为标准，武以料敌之智为标准，才智运用于实际得到了验证，才算真才智，而不能只从名义的形式来判断才智。他就是要把自己锻炼成为“文”和“武”相结合的人才，才饱读了史书和兵书，并从其中总结出前人在军事斗争中的成功经验与失败教训，作为“中兴”、“复仇”事业的借鉴（这即是他所说的“酌”字的含义）。这样一种把历史研究和实际事功相结合的观点，是异常宝贵的，它和中世纪思辨哲学的空谈是对立的。

陈亮在酌古论中评论了十九位历史人物，即汉光武帝、刘备、曹操、孙权、苻坚、韩信、薛公、邓禹、马援、诸葛亮、吕蒙、邓艾、羊祜、崔浩、李靖、封常清、马燧、李愬、桑维翰。陈亮并不是对这些人物的各个方面都加以评价，而是只就他们的军事活动来进行分析与总结。

我們不僅應重視酌古論中的現實主義精神，而且尤應重視陳亮的與唯物主義相聯結的軍事理論。下面我們可從四方面來研究他的主要的論點：

(一)陳亮從分析歷史人物的軍事活動中總結出這樣一條戰略和戰術相結合的原則：

“善圖天下者無堅敵，豈敵之皆不足破哉？得其術而已矣。運奇謀，出奇兵，決機於兩陣之間，世之所謂術也。此其為術，猶有所窮，而審敵情，料敵勢，觀天下之利害，識進取之緩急，彼可以先，此可以後，次第收之，而無一不酬其意，而後可與言術矣。”（文集卷五酌古論曹公）

這段話里包含有戰術服從於戰略的深刻內容。在陳亮看來，有兩種“術”，一種是單純的戰術思想，另一種是戰略與戰役相結合的“術”，他認為前者“猶有所窮”，而主張戰役中所使用的戰術不能脫離整個戰略計劃；同時，戰略計劃的制訂不應出自將領的主觀臆測而應當建築在對於客觀形勢（包括敵情以及“天下之利害”等等）的完整的認識的基礎之上。

這樣的原則，是他研究了歷史上一些戰爭的成功經驗與失敗經驗才提出的，例如他說：

“故得其術，則雖事變日異，沛然應之，而天下可指揮而定，漢高帝是也。失其術，則雖紛紛戰爭，進退無據，卒不免於敗亡之禍者，項籍是也。至於得術之一、二，而遺其三、四，則得此失彼，雖能雄強於一時，卒不能混天下於一統，此雖曹公（操）之所為，而有志之士所深惜也。”（同上）

“得其術”的“術”包含有兩層意思，第一，指的是在具體的戰役中，“運奇謀，出奇兵，決機於兩陣之間”；第二，指的是對於天下大勢、敵我力量的對比、何處應急取、何處應緩取等問題的正确估計。將

这两方面结合起来，他称之为“得其术”。如果仅是获得了这两方面任何一面的一些认识，他称之为“得术之一二”，以这种片面的认识去指导战争，其结果必然会遭到失败的。

陈亮在反复地研究了曹操的军事活动以后，指出曹操之所以未能完成统一中国的事业，那是由于他仅“得术之一二”，“而不能尽知天下之大计”。他说：

“曹公未平徐州，而先平兖州；未击袁绍，而先击刘备；破张（綉）、吕（布）而后图二袁（袁绍、袁术），盖亦得术之一二。然公巧于战斗，而不能尽知天下之大计，故至此而失，亦卒无有以告之者，悲夫！”（同上）

那末在三国时期，怎样才是“尽知天下之大计”呢？陈亮在分析了这个时期的局势以后，指出曹操应按照下列步骤来进行军事活动，即第一步巩固魏国的后方，首先使关西地区得到稳定，而其关键在于招致并重用马超，“超既就，则关西诸将，举无足道”。既已无后顾之忧，再一步便应夺取张鲁所据守的汉中以及刘璋所据守的巴蜀。当时他们的力量是很弱的，因而取得他们的根据地，是并不困难的。这样，就可以壮大曹操的力量，而孤立刘备。第三步才是攻取荆州：曹操应亲自还鄴，整兵向荆，使许洛之兵冲其膺，蜀、汉之兵捣其脊，绝吴之粮援，则荆州破。这时，刘备的力量就不足道了。最后再从几路分兵进取东吴。在这样的局势之下，孙权除投降外，再无别路可走。陈亮认为这样的军事计划才是建立在“尽知天下之大计”的基础之上的。在别的地方，他把这种战略思想叫做“略”，他说：“有一定之略，然后有一定之功，略者不可以仓卒制，而功者不可以侥幸成也。”（文集卷五酌古论光武）

陈亮研究曹操未能统一天下的原因，相对地说来，是从实际出发的。他所规定的军事方案，也是经过全面分析的。既然古人的

失足是在于“不能尽知天下之大計”，那末，为了不致重犯古人的錯誤，陈亮強調指出应当全面地考察南宋的时局，并据此提出一套不靠天命而决于“人謀”的“中兴”、“复仇”的計劃（后面有論述，此处从略）。

（二）陈亮又从历史人物的軍事活动中总結出这样一条科学預見性的原則：

“古之所謂英雄之士者，必有过人之智。两軍对壘，临机料之，曲折备之，此未足为智也。天下有奇智者，运筹于掌握之間，制胜于千里之外，其始若甚茫然，而其終无一不如其言者，此其諳历者甚熟，而所見者甚远也。故始而定計也，人咸以为誕，已而成功也，人咸以为神。徐而究之，則非誕非神，而悉出于人情，顧人弗之察耳。”（文集卷八酌古論崔浩）

陈亮在論述战略原則的規定时，提出了“岂曰天命，抑人謀也”的命題，在这里，他在肯定了指揮作战的軍事將領必須要有科学的預見性之后，又反对了有神論的荒唐的迷信，而提出“善料”的命題，这种“善料”是和对客觀情况的冷靜分析与正确判断結合在一起的。他又把这样的預見性称之为“深謀远慮”，这样說：“英雄之士”“其平居暇日，規模术略，定于胸中者久矣。一旦遇事而发之，如坐千仞而轉圓石，其勇决之势，殆有不可御者，故其用力也易，而其收功也大”（文集卷七酌古論邓艾）。这就是說，“英雄之士”平时就在不断地思考、分析客觀的形势，熟悉敌、我双方的情况，在此基础上，做到胸有成竹。陈亮又認為，这种与“深謀远慮”相結合的預見性和“徑行无謀”以及“僥幸以求胜”是毫无共同之处的。后者是莽撞，或是碰运气，其結果，“幸而成，則为福；不幸而不成，則为禍，禍福之間，相去不能以寸”（同上），因而真正的軍事家是既不能“徑行无謀”，也不能“僥幸以求胜”。

陈亮在評論崔浩的軍事活动时，对上述論点曾这样地发挥：“崔浩之佐魏，料敌制胜，变化无穷，此其智之不可敌。”（文集卷八酌古論崔浩）他預測柔然的軍事行动尤其准确。当魏太武帝正計劃着出征柔然时，“众皆难之，浩肆辯詰之，力遂其行，且告人曰：‘必克。但恐諸将瑣瑣，前后顧慮，致不能尽举耳。’已而果然”（同上）。陈亮对这一史实加以分析說，崔浩的預測之所以正确，乃是因为他事先充分估計了敌、我情况，当时柔然的情况是“去魏数千里，恃其絕远，守备必懈，吾卒然以兵临之，所謂迅雷不及掩耳，震电不及瞑目，彼将望風失措矣。”陈亮以为崔浩的預測正是据此而作出的。

（三）陈亮又从历史人物的軍事活动中总結出这样战术的原則：

“智者之所以保其国者无他，善量彼己之势而已。”（文集卷六酌古論苻坚）

“輕敌者，用兵之大患也。古之善用兵者，士卒虽精，兵革虽銳，其势虽足以扼敌人之喉而蹈敌人之膺，而未尝敢輕也。設奇以破之，伺隙而取之，曲折謀慮，常若有不可当者，而后可以全胜于天下。使夫士卒未練，兵革未利，震蕩而势不足以当敌，則彼固不敢輕矣。輕之而敗，非敌敗之，自敗之也。用兵而先之以自敗，可謂善用乎？”（文集卷八酌古論封常清）

“善攻者，攻敌之所不守，动于九天之上，人莫得而御也；善守者，守敌之所不攻，藏于九地之下，人莫得而窺也，故以攻則克，以守則固。”（文集卷七酌古論羊祜）

“夫善用兵者，常避敌之所輕，而出敌之所忌，是以进而不可御。”（文集卷五酌古論先主）

以上的原則均在于說明：指揮作战的將領应“善量彼己之势”，这即

孙子兵法中所說“知彼知己，百战不殆”。在陈亮看来，“輕敌者”正是以自己的主觀臆測代替了对于敌、我形势的正确分析，以此指揮作战，必然失败。他以为唐封常清指揮作战之失败，其原因正在于此。陈亮这样分析說：

“昔者开元之盛，民不知兵，士不知战者二十余年，一旦羯胡窃发，乘其間而执其机，盖逆兵一举，而河北諸郡，悉为贼有矣。当此之时，虽韓白复出，岂能当其鋒哉！而封常清欲挑馬箠渡河，以取贼首，志則銳矣，不几于大言以輕敌乎？及下令募兵，所得者皆市井佣保，可聚而不可用，常清率之进守河阳，断桥以抗贼，贼軍一至，举兵挫之。已而大至，力不能拒，屡战屡北，遂失河、陝，此則常清有以取之也。”（文集卷八酌古論封常清）

他又指出，善于用兵的將領，在研究了敌我双方的种种情况之后，所选择的进攻点，正是“敌之所不守”；所选择的坚守点，正是“敌之所不攻”，因而在“攻”和“守”的战斗中均能获得胜利。

陈亮的軍事理論，还有关于陣地战和运动战相結合的原則。他这样解釋古代兵法中的“正”和“奇”的術語：

“兵有正有奇，善审敌者，然后識正奇之用。……夫計里而行，克日而战，正也；非吾之所謂正。依險而伏，乘間而起，奇也；非吾之所謂奇。奇正之說，存乎兵制而已矣。正兵，节制之兵也；奇兵，簡捷之兵也。节制之兵，其法繁，其行密，隅落鈎連，曲折相对，进无速奔，退无遽走，前者斗，后者息力，后者进，前者更休，一以当十，十以当百，詐者不能襲，勇者不能突，当之則破，触之則摧。此所謂‘正兵’，而以挫坚敌也。簡捷之兵，其法略，其行疏，号令簡一，表里洞貫，进如颯風，退如疾雷，……以一击百，以百击万，間者不及知，能者不及拒。望

之則恐，遇之則潰。此所謂奇兵，而以掩脆敵也。然而奇兵以簡捷寓节制，非廢节制也；正兵以节制存簡捷，非棄簡捷也。”

（文集卷八酌古論李靖）

这里簡捷中寓节制，而节制中存簡捷的規律，包含着朴素的辯証法思想。

（四）陈亮还从历史实际的研究中总结出一条政治决定战争勝負的原則：

“英雄之士，能为智者之所不能为，則其未及为者，盖不可以常理論矣。……且譎詐无方，术略横出，智者之所能也。去詭詐而示之以大义，置术略而临之以正兵，此英雄之事，而智者之所不能为矣。……以智攻智，以勇击勇，而勝負之数未可判，孰若以正而攻智，以义而击勇？”（文集卷七酌古論諸葛孔明）

陈亮在这里所举的历史实例，限于正統的觀念，虽未必完全适合，但他是洞察到正义战的政治原則的。这一点，当然和道学家以为讀孝經可以退敌的迂腐之論有着严格的区别。

上述陈亮的軍事理論，有的是对前人兵法知識的發揮，有的是他自己的創見，都包含着真理的因素。如果把这样理論提高到理論的高度来分析，它也包含着唯物主义的思想。例如，不信天命而強調人謀，不信鬼神而強調謀略，即屬於世界觀的問題，特别是他提出的主觀思想、軍事計劃与战争的客觀实际相符合的理論，在認識論上是值得注意的，虽然陈亮并不能把他提出的軍事原則自觉地提高到这样哲学理論的高度給予总结。

毛澤东同志在中国革命战争的战略問題一文中曾这样說：

“軍事的規律，和其他事物的規律一样，是客觀实际对于我們头脑的反映，除了我們的头脑以外，一切都是客觀实际的

东西。因此,学习和認識的对象,包括敌我两方面,这两方面都应该看成研究的对象,只有我們的头脑(思想)才是研究的主体。有一种人,明于知己,暗于知彼,又有一种人,明于知彼,暗于知己,他們都是不能解决战争規律的学习和使用的問題的。中国古代大軍事学家孙武子書上‘知彼知己,百战不殆’这句话,是包括学习和使用两个阶段而說的,包括从認識客观实际中的发展規律,并按照这些規律去决定自己行动克服当前敌人而說的;我們不要看輕这句话。”(毛澤东选集第一卷,第二版,頁一七五)

陈亮所說“善量彼己之勢”正是孙武子的“知彼知己,百战不殆”的进一步發揮,也是包括学习和使用两个阶段而說的,我們也应该給予足够的重視。

我們再来看看陈亮对于南宋局势的分析及其所提出的“中兴”“复仇”的方案。

陈亮于乾道五年(公元一一六九年)受試于礼部,未被录取。于是他采取了“伏闕上疏”的办法,向孝宗申說他自己对于当前局势的看法,并希望孝宗能够接受他的意見。这次他的上疏总名为中兴五論,观其篇名,即可窺知其內容是議論有关国家大計的。在中兴五論写成十年以后,陈亮翻閱这部旧稿时,回忆起他写作五論时的心情,不禁感慨地說:

“此(即指中兴五論)己丑岁余所上之論也。距今能几时,发故篋讀之,已如隔世。追思十八九岁时,慨然有經略四方之志,酒酣語及陈元龙、周公瑾事,則抵掌叫呼以为乐。閒关世途,毀誉率过其实,虽或悔恨,而胸中耿耿者,終未下臍也。一日,讀楊龟山語录,謂人住得,然后可以有为。才智之士,非有学力,却住不得,不覺恍然自失。然犹上此論,无所遇,而杜門

之計始決，于是首尾盖十年矣；虛氣之不易平也如此。”（文集卷二）

这就說明了陈亮所怀抱的志向是十分坚定的，在少年时便滿腔热血，飽讀兵書，希望馳驅戰場，赶走女真，恢复中原。但在南宋的現實政治生活中，他所遭到的，却只是譏諷、排挤和打击。他虽然有时不免感到一些悔恨，然而远大的抱負却一直在鼓动着，激励着他。后来受了楊龟山語录中一些話的影响，他便更加奋发地在实学方面用功。及至发现中兴五論也不可能达到孝宗的眼前，“伏闕上疏”的道路已被截断以后，他就想閉門不出。当他寻找不到实现这一願望的道路的时候，便只好叹息在自己心中“虛氣之不易平”了。这就深刻地反映出一位进步思想家在南宋王朝偏安局面下的苦悶心情及其悲剧。

中兴五論中所貫穿的一條紅綫，便是坚决主張打破南宋王朝苟安的局面。在他看来，拯救人民，洗刷国耻，收复失地，是当时最重大的事，这些都要依靠抗战的国策才能实现。他說：

“臣窃惟海內塗炭四十余載矣。赤子嗷嗷无告，不可以不拯，国家凭陵之耻，不可以不雪，陵寢不可以不还，輿地不可以不复，此三尺童子之所共知。”（同上）

然而当时的现实是怎样的呢？他敢于直斥皇帝的一切“独断”：

“臣窃惟陛下自踐祚以来，……发一政，用一人，无非出于独断。下至朝廷之小臣，郡县之瑣政，一切上劳圣虑。”（同上）

他还敢于指出群僚和众臣的懦弱无能：

“天下懦弱委瑣之人，得以自容而无嫌，而狂斐妄誕之流，得以肆言而无忌。中实无能，而外为欺罔，位实非称，而意輒不滿。平居則何官不可为，緩急則何人不退縮？”（同上）

陈亮所提出的政治与軍事的“中兴”方案，其內容是：

“今宜清中書之务，以立大計；重六卿之权，以总大綱；任賢使能，以清官曹；尊老慈幼，以厚風俗；減进上以列选能之科，革任子以崇荐举之实；多置台諫，以肃朝綱；精擇监司，以清郡邑；簡法重令，以澄其源；崇礼立制，以齐其习。立綱目以节浮費，示先务以斥虛文，严政条以覈名实，惩奸吏以明賞罰。时簡外郡之卒，以充禁旅之数，調度总司之贏，以佐軍旅之儲，擇守令以滋戶口，戶口繁則財自阜，拣将佐以立軍政，軍政明而兵自強。置大帅以总边陲，委之专而边陲之利自兴；任文武以分边郡，付之久而边郡之守自固。右武事以振国家之势，来敢言以作天子之气，精間諜以得虜人之情，据形势以动中原之心。”（文集卷二中兴論）

上面講的陈亮的政治、經濟以及軍事的建議是針對当时的情况而提出的一种开明专制論，其中对于“据形势以动中原之心”是陈亮所特別关切的。他对此又提出了具体的計劃，他強調指出应以荆襄为中心，派遣有能力的大臣去經營，“輯和軍民，开布大信，不爭小利，謹擇守宰，省刑薄斂，进城要險，大建屯田。荆楚奇才劍客，自昔称雄，徐行召募，以实軍籍，民俗剽悍，听于农隙时講武艺。”（同上）他以为实行这样的計劃，对于保卫江淮，具有重大的战略意义；同时，又可以荆襄作为进取京洛的前头堡垒。当女真知道了宋朝的目的在于京、洛，必然会以重兵屯守京、洛、陈、許、汝、郑等地。这样，宋朝偏安江南一隅的局面便会打破，而造成“东”（即宋）与“西”（即女真）的对峙与均势的局面。宋朝可以利用这样的形势来进取齐（山东）秦（陝西）。取得齐、秦以后，京、洛已成必得之势。那时，“中兴”、“复仇”、收复中原的目的就可以达到。

在他的軍事計劃中，他非常重視这样的两点：第一，在軍事上掌握主动权，赶快扭轉处处挨打的被动局面；第二，多方面地牵制

敌人，使敌人处于被动的应战与防御的地位。这一计划，在当时不仅未被采纳，而且也未能得到孝宗“御目”的“审察”。

在写成中兴五论整十年的时候，陈亮于淳熙五年（公元一一七八年）又到了临安，再度给孝宗上书，陈述他对于时局的意见。这就是著名的上孝宗皇帝第一书。

据宋史卷四三六陈亮传中所载，上孝宗皇帝第一书终于送达到孝宗的“御前”，“孝宗赫然震动，欲榜朝堂，以励群臣，用种放故事，召令上殿，将擢用之，左右大臣，莫知所为。……大臣尤恶其直言无讳，交阻之，乃有都堂审察之命，宰相临以上旨，问所欲言，皆落落不少贬，又不合，待命十日，再诣阙上书。”这里所说的“再诣阙上书”的“书”就是所谓上孝宗皇帝第二书了。接着陈亮又写了上孝宗皇帝第三书，在其中叙述了他为都堂审察时所讲的三点意见。

孝宗“赫然震动”，当然并不是真的接受了陈亮的意见而决心有所作为，只不过是给陈亮一官半职，装装门面而已。从这里，更加深刻地暴露出时代的悲剧性。对此，陈亮的回答是：“吾欲为社稷开数百年之基，宁用以博一官乎？”（宋史卷四三六陈亮传）于是他又回到家乡，聚徒讲学。

陈亮在上孝宗第一、二、三书中究竟提出了怎样的政治与军事的主张呢？

这几次上疏中陈亮所使用的辞句，比之中兴五论要激昂得多，他的主战态度也更加坚决，对于品级性地主的主和派的批判斗争也更加尖锐有力。

在上疏中陈亮一面大声疾呼时局的危殆，一面尖锐地指出主和派给国家带来了严重的危害，他这样说：

“使其君臣上下，苟一朝之安，而息心于一隅，凡其志虑之经营，一切置中国于度外，如元气偏注一肢，其他肢体往往萎

枯而不自覺矣，則其所謂一肢者又何恃而能久存哉？”（文集卷一上孝宗皇帝第一書）

“一日之苟安，數百年之大患也。”（同上）

“方南渡之初，君臣上下，痛心疾首，誓不與虜俱生，卒能以奔敗之余，而勝百戰之虜。及秦檜倡邪議以阻之，忠臣義士斥死南方，而天下之氣憤矣！”（同上）

“秦檜專權二十餘年，東南賴以無事，而天下之兒童婦女，不謀同辭，皆以為國家之賊，彼其忘君父之仇，而置中國于度外者，其違天人之心亦甚矣。”（文集卷一上孝宗皇帝第二書）

陳亮預感到，這樣的苟且偷安的局勢是不能長久維持下去的。如果宋王朝只知道苟安於這樣的局勢，那末，可以斷言，一定會有其他的力量打破這種局勢，這已暗示出將有代宋而興起的力量。至於這種力量究竟是什麼，那就不是他所能知道的了。他只是敏銳地揭發了“天命人心”不會“安坐而久系”，也就是說，形勢不會允許這樣的死局。例如他說：

“河洛腥羶，而天地之正氣抑郁而不得泄，豈以堂堂中國，而五十年之間無一豪傑之能自奮哉！其勢必有時而發泄矣。苟國家不能起而承之，必將有承之者矣，不可恃衣冠禮樂之舊，祖宗積累之深，以為‘天命’（按指形勢）人心可以安坐而久系也。”（文集卷一上孝宗皇帝第一書）

陳亮認為，挽救大局的出路，首先在於孝宗從政略上決策，掃清通和的投降主義，堅定抗戰必勝的政策。他為了闡明這一政策，將“和”與“戰”的兩種結果加以比較之後，從而認識以實踐為基礎的道理，他這樣申說：

“臣以為通和者，所以成上下之苟安，而為妄庸兩售之地，宜其為人情之所甚便也。自和好之成，十有餘年，凡今日之指

画方略者，他日将用之以坐筹也；今日之击毬射鵰者，他日将用之以决胜也；府庫充滿，无非財也；甲冑鮮明，无非兵也。使兵端一开，則其迹敗矣。何者，人才以用而見其能否，安坐而能者，不足恃也；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者，不足恃也。……臣故曰，通和者所以成天下之苟安，而为妄庸两售之地也。……南北角立之时，而廢兵以惰人心，使之安于忘君父之大仇，而置中国于度外，徒以便妄庸之人，則执事者之失策亦甚矣。陛下何不明大义而慨然与虏絕也？貶損乘輿，却御正殿，痛自克責，誓必复仇，以励群臣，以振天下之气，以动中原之心，虽未出兵，而人心不敢惰矣；东西馳騁，而人才出矣；盈虛相补，而兵食見矣。狂妄之辞，不攻而自息，懦庸之夫，不却而自退縮矣。当有度外之士起，而惟陛下之所欲用矣。是云合响应之势，而非可安坐致也。”（同上）

显然，在“和”与“战”所导致的不同結果的对比中，陈亮提出了一个很重要的原則，即“用”（实践和使用）才是衡量一切的标准，也才是推陈出新的武器。他指出“和”、“战”的两种路綫的背后，有两种不同的認識，一方面是“人才以用而見其能否”，“兵食以用而見其盈虛”；而与“用”相对立的便是“安坐”（靜止、苟安），所謂“安坐而能者不足恃也”。这里他虽然談的是政治主張，也沒有能够自覺地将这一主張提高到唯物主义認識論的高度予以說明，但从其对政治主張的論証中檢查，可以看出它是紧紧地接近于唯物主义認識論的原則的。

陈亮又提出两种人物的两种观点，他自己代表一种人物的观点，即他說的穷究自然和历史的变化，以服务于现实：

“辛卯、壬辰之間，始退而穷天地造化之初，考古今沿革之变，以推极皇帝王伯之道，而得汉、魏、晋、唐长短之由。天人

之际，昭昭然可察而知也。”(同上)

和这种观点相对立的，是另一种人物的观点，即腐儒庸人的观点：

“始悟今之儒士，自以为得正心誠意之学者，皆風痺不知痛痒之人也。举一世安于君父之讎，而方低头拱手，以談性命，不知何者謂之性命乎？陛下接之而不任以事，臣于是服陛下之‘仁’！又悟今世之才臣，自以为得富国强兵之术者，皆狂惑以肆叫呼之人也。不以暇时講究立国之本末，而方揚眉伸气，以論富强，不知何者謂之富强乎？陛下察之而不放尽用，臣于是服陛下之‘明’！”(同上)

陈亮上面的話，实际上大胆地諷刺了(他用的佩“服”的字眼)孝宗是一个假仁假义的虛伪皇帝！所謂“今乃驅委庸人，籠絡小儒，以迁延大有为之岁月，臣不胜憤悱！”(同上)同时，他把一些空講性命的道学先生痛斥为不知羞耻的儒夫小儒，把一些奔走幸进的官僚們痛斥为誤国禍民的庸俗敗类，这样的批判，在当时是具有强烈的战斗性格的。

在这几封疏中所提的軍事計劃和中兴五論中所提的相同，即主張大力經營荆、襄，利用該地的形势，作为进取中原的基地。

距离第二次上疏又隔了整整十年，陈亮于淳熙十五年(公元一一八八年)初夏再作第三次上疏，这就是戊申再上孝宗皇帝書。在这篇上疏的末尾他这样說：

“臣今者非以其言之小驗，而再冒万死以自陈，实以宗庙社稷之大計，不得不决于斯时也。陛下用其喜怒哀乐爱恶之权，以鼓动天下，使如臣者，得借方寸之地，以終前書之所言，而附寸名于竹帛之間，不使邓禹笑人寂寂，而陛下得以发其雄心英略，以与四海才臣智士共之。”(文集卷一)

从这里就可看出，随着时光的流逝，陈亮感到了“中兴”、“复仇”的大业逐渐变得渺茫了，于是他只好再一次向皇帝上疏，请求孝宗接受他所提出的计划。在当时，在他看来，除去走“冒死”“伏阙上疏”这条路之外，是没有别的道路可走了。

在写这封“上疏”之前，陈亮亲自到建业（南京）观察了形势，提出了利用天然之险作军事设防的计划，并以此驳斥当时书生、儒士们的“江南不易保”的谬论。

陈亮在这次上疏中一再强调指出“大臣之弄权”，使得“非常之人”不能担当起“中兴”、“复仇”的大业。他甚至用婉转的口吻批判了封建制度的束缚之后，指骂皇帝的一套“仁义礼智”是腐败统治者的蒙昧主义的传统。他这样说：

“陛下见天下之士皆不足以望清光，而书生拘文执法之说往往有验，而圣意亦少衰矣。故大事必集议，除授必资格，才者以蹶弛而棄，不才者以平稳而用，正言以迂闊而廢，巽言以軟美而入，奇論指为橫議，庸論謂有典則。陛下以‘雄心英略’，委曲上下于其間，机会在前，而不敢为翻然之喜；隐忍事讎，而不敢奋赫斯之怒；朝得一才士，而暮以当路不便而逐；心知为庸人，而外以人言不至而留。混其喜怒哀乐，杂其是非好恶，而用依違以为‘仁’，戒喻以为‘义’，牢籠以为‘礼’，关防以为‘智’。陛下聪明自天，英武盖世，而何事出此哉？天下非有豪猾不可制之奸，虏人非有方兴未艾之势，而何必用此哉？……岂欲如老庄所謂槁木死灰，与天下为嬰兒，而后为至治之极哉？！”（同上）

“至于艰难变故之际，书生之智，知議論之当正，而不知事功之为何物；知节义之当守，而不知形势之为何用；宛轉于文法之中，而无一人能自拔者；陛下虽欲得非常之人以共斯世，

而天下其誰肯信乎？”(同上)

这封上疏中的意見当然不可能被統治者所接受。既然上疏的路不可能走通，于是陈亮又于紹熙四年(公元一一九三年)参加礼部的进士試，企图在中試以后，获得了政治地位，再来实现自己的抱負。他这次考中了状元。他当时的心情，凝結于这样的詩句之中：

“‘复仇’自是平生志，勿謂儒臣鬢发蒼。”(謝恩和御賜詩韵)

但他的“复仇”的“平生志”并未能实现，在紹熙五年就逝世了。

第三節

陈亮哲学思想的根本傾向

陈亮沒有写过專門的哲学論著，他自己对于哲学問題也沒有过系統的研究，这就增加了人們在这个問題的研究上的一些困难。但我們只要經過全面分析，就会发觉陈亮的社会政治观点、軍事思想、人道主义及其“功利”之学，都是和他的哲学思想相联結的。

我們在进行这方面分析的时候，可以把陈亮的主要著作分成三类，一类是他給宋孝宗的几篇上疏，在这些文章中，他所反复闡述的，是他对南宋时局的一些看法及其主战的具体建議。从这些上疏来看，虽然其中大胆的言論值得注意，但究竟这是对皇帝讲理的，其本身就有很大的束縛，而难以发抒出哲学的思想。他的另一类著作即他早年的著作，以酌古論为代表，在其中，他着重地分析了前人在軍事斗争中的經驗和教訓。这一类著作，已經明显地表现出陈亮的学术風格，即敢于打破旧的傳統，敢于把历史的研究和当时的现实政治結合起来，力图从历史的研究中发掘出有助于改革现实的理論。在这类著作里虽未提出一整套的哲学体系，但其中的精神，如在第二节所詳述的，是吻合于唯物主义的原則的。例

如，他提出了这样一条军事原则：“成天下之大功者，有天下之深谋者也”（文集卷七酌古论），陈亮对此解释说，“深谋”并不是出自主观的臆测，而是建筑在“审敌情、料敌势、观天下之利害、识进取之缓急”的基础之上。这就是说，军事的计划（主观）应正确地反映客观情况。这无疑是唯物主义的基本原则在军事上的运用。

酌古论中有一点是很出色的，那就是从古人的军事活动的成功经验与失败教训中总结出一些军事原则。但依此再进一步，把军事原则提到世界观的高度予以全面的总结，就不是陈亮所能做到的了，因而就使得酌古论具有经验论的色彩。然而这是一种好的经验论，以实践为出发点的经验论，注重经世致用而改造现实的经验论，这种经验论“紧密地接近于唯物主义”，和那种把“经验”看成“内省经验”的坏的（唯心主义的）经验论有着原则的区别。

所谓“好的经验论紧密地接近于唯物主义”这一提法，包含有这样的意义：它重视客观实际与人的实践活动，并以此反对思辨哲学的虚构；它不完整地在世界观、认识论和逻辑学上提出了许多唯物主义的命题，但它又未能把客观事实以及人类活动的经验全面地提到应有的唯物主义的理论高度予以系统的总结，因而有时对某些现实的或历史的问题强作解释和说明的时候，便在传统的束缚之下，停步不前，甚至接受古人的错误命题，以至陷入唯心主义方面。

陈亮的再一类的主要著作就是他在“王霸义利之辩”的题目之下和朱熹论争的信件以及评论古代经典的一些论文。从这些著作里，更可以清楚地看出陈亮哲学思想的总倾向。

陈亮曾经提出“舍天地则无以为道”的命题、“天地常运，人道不息”的命题。陈亮在经书发题的书经一文中更这样说：

“夫盈宇宙者，无非物，日用之间无非事。古之帝王，独明

于事物之故，发言立政，順民之心，因时之宜，处其常而不惰，遇其变而天下安之，今載之書者皆是也。”（文集卷十）

显然，陈亮利用了古代經典，提出“盈宇宙者，无非物，日用之間无非事”的唯物主义世界观的原則。由此出发，他否認道学家假托古代經典所虛构的唯心主义世界观，而断言書經是古代帝王研究了事物的規律而写成的关于政治与法律的書籍。

在陈亮看来，“道”不但和事物是不可分离的，而是在事物之中。他这样說：

“夫道非出于形气之表，而常行于事物之間者也。人主以一身而据崇高之势，其于声色貨利，必用吾力焉，而不敢安也；其于一日万几，必尽吾心焉，而不敢忽也；惟理之徇，惟是之从，以求尽天下賢者之心，遂一世人物之生，其功非不大，而不假于外求，天下固无道外之事也。不恃吾天資之高，而勉彊于其所当行而已。……夫道岂有他物哉？喜怒哀乐爱恶得其正而已，行道岂有他事哉？审喜怒哀乐爱恶之端而已。不敢以一息而不用吾力，不尽吾心，則彊勉之实也。賢者在位，能者在职，而无一民之不安，无一物之不养，則大有功之驗也。”（文集卷九勉彊行道大有功）

“道之在天下，平施于日用之間，得其性情之正者，彼固有以知之矣。……圣人之于詩，固将使天下复性情之正，而得其平施于日用之間者。乃区区于章句訓詁之末，岂圣人之心也哉？”（文集卷十經書发題詩經）

这两段話有一共同的精神，即說明“道”并非精神性的本体，而是和民生日用等实事实物不可分离的。这里所說的“道”，指的是陈亮理想中的政治与法律的設施。因而他向皇帝献議說：“天下固无道外之事”，就是要皇帝采取一种使“賢者在位，能者在职，而无一

民之不安，无一物之不养”的政治法律措施。他更断言，諸如“賢者在位……”等等的具体事实（或謂之“有功”）才是皇帝行“道”的一种效驗。

陈亮所說的“道”，还隱含有客觀規律的意义，这从他給朱熹的書信中可以見出（詳見第四节）。例如他說：

“天地之間，何物非道？赫日当空，处处光明，閉眼之人，开眼即是，岂举世皆盲便不可与此光明乎？眼盲者摸索得着，故謂之暗合，不应二千年之間有眼皆盲也。亮以为后世英雄豪杰之尤者，眼光如黑漆，有时閉眼胡做，遂为圣門之罪人；及其开眼运用，无往而非赫日之光明。”（文集卷二〇又乙巳与朱元晦秘書）

这段話是針對朱熹的“汉、唐并无些子本領，只是头出头沒，偶有暗合处，便得功业成就，其实則是利欲場中走”而发的。陈亮反对朱熹把三代与汉、唐以下分成两概的复古主义，而認為在三代与汉、唐的历史过程中都有“道”。“何物非道”的正面意义是：有“物”（不仅是具体事物，而且是总的历史进程）就有“道”，“物”和“道”不可分。陈亮強調地指出，只要学者“学为成人”（这是朱熹所說“醇儒”的反对命題），亦即从实事实功中学，就可以認識并掌握“道”。陈亮又說：

“故亮尝以为得不傳之絕学者，皆耳目不洪，見聞不慣之辞也。人只是这个人，气只是这个气，才只是这个才，譬之金銀銅鉄，只是金銀銅鉄。鍊有多少，則器有精粗，岂其于本質之外換出一般以为絕世之美器哉？故浩然之气，百鍊之血气也，使世人爭鶩高远以求之，东扶西倒，而卒不着实而适用，則諸儒之所以引之者亦过矣。”（文集卷二〇与朱元晦書）

这是对于宋儒“得不傳之絕学”的神秘主义的批判。陈亮所說

的正是朴素的唯物主义命題，其意思是：应按照事物本身固有的性質去認識事物，不要在事物之上或之外，換出或杜撰“美器”并附加以神秘主义的天理。陈亮还未能将他的这一認識提高到哲学理論的高度給予概括，仅是通过一些日常事物的举例来表述他的根本思想。陈亮还強調了“鍊”的作用，“鍊”就是事物本身的鍛鍊与提高。陈亮的这些思想是貫串着唯物主义認識論的原則的。陈亮特別提出“用而見其能否”，“用而見其虛实”的認識依靠實踐的命題，而反对凭空立說。陈亮对此表述得比較清楚的話，是下面的一段：

“世之学者，玩心于无形之表，以为卓然而有見，事物虽众，此其得之淺者，不过如枯木死灰而止耳。得之深者，縱橫妙用，肆而不約，安知所謂文理密察之道，泛乎中流，无所底止，犹自謂其有得，豈不可哀也哉！故格物致知之学，圣人所以惓惓于天下后世，言之而无隱也。夫道之在天下，何物非道，千塗万轍，因事作則，苟能潜心玩省，于所已发处体認，則知夫子之道，忠恕而已，非設辞也。”（文集卷一九与章德茂侍郎書）

陈亮在这里对比了两种对立的認識論，一种是道学家的“玩心于无形之表”的唯心主义路綫，另一种則是他所主張的依據事物及其規律的唯物主义路綫。

陈亮既承認客觀規律的实在，在認識論方面，便肯定了事物的可知性，他提出“天人之际，可昭昭而察知”和“道之存亡，人可干預”的原則，更在評論揚雄时，这样說：

“雄之書，非拟圣而作也。玄之似易也，法言之似論語也，是其迹之病，而非其用心之本然也。不病其迹，而推其用心，則玄之有功于易者也，非易之贅也。有太极而后有阴阳，故易

以阴阳而明理，有阴阳而后有五行，故洪範以五行而明治道，阴阳五行之变，可穷而不可尽也，而学者犹有遺思焉。則雄之因数明理也，是其时之不可已，而事之不得不然者也。起于冬至，而环一岁，以应事物之方来而未已，是其时之可見者也。始于一而终于八十一，以錯綜无穷之筭，是其数之可知者也。从三方之筭而九之，并昼于夜，为二百四十有三日，三分其方而以一为三州，三分其州而以一为三部，三分其部而以一为三家，以該括天地之变，是其事之可究者也。其时之可見者如此，其数之可知者如此，其事之可究者又如此。”（文集卷九揚雄度越諸子）

“寸极于九，以为黄鍾之管，三微成著，以別度之分，上三下二，以示量之状，寸为十八，以极权之数，是皆数也，而有理焉。数可演而理亦可闡也。……揚子雲独因其数而闡其理。顏师古之釋，釋其数耳，不明其理而釋其数，庸詎知其数之果不悖乎？学者当于太玄而求之。”（文集卷一一量度权衡）

陈亮对揚雄哲学思想的评价虽然过高了些，但是很明显的，这是通过对揚雄的评价，而发抒他自己的哲学思想。陈亮肯定了“数”是用来“明理”的，“数”是表达事物的必然性的（“事之不得不然者”）。同时，用“数”可以计算出“天地之变”，那就足資証明事物的必然性是能够被人探究出来，被人認識的。

依据上面的分析可以看出，陈亮不但在对于古籍評論和对于历史人物评价的著作中，貫串着唯物主义的原則，而且在和朱熹的辯論中，更表现出唯物主义对唯心主义两条路綫斗争的性格。他的思想在当时具有反对占統治地位的思辨哲学的进步作用。应该指出，陈亮的唯物主义的哲学思想，不但和他的功利說相联系着，而且也和他的义利双行說的“义”的強調相联系着。这样的思想，

一方面是在历史局限之下他所能利用的反对道学的武器；另一方面也是一般旧唯物主义的共同缺陷，正如恩格斯所说：“旧唯物論对于历史的見解，本質上是实用的；它是按照行动的动机来判断一切事物。”（参看恩格斯费尔巴哈与德国古典哲学的終結，人民出版社一九五五年版，頁五六）

我們在前面已經說过，陈亮的哲学思想上具有一种好的經驗論的因素，紧密地接近于唯物主义。这种經驗論是有局限的，突出地表現于对某些理論問題不能解釋时，便依据傳統說法，停步不前，甚至陷入唯心主义方面。这从陈亮的三类主要著作中都是可以看到的。

他在給孝宗的上疏中，是談他对于拯救时局的具体主張，所涉及到的都是一些现实性的問題。但在某些地方他也談到“天命”，例如在上孝宗皇帝第一書的开宗明义就說：“臣窃惟中国，天地之正气也，天命之所鍾也，人心之所会也，衣冠礼乐之所萃也，百代帝王之所以相承也”。他又說：“天地之正气，郁遏于腥羶，而久不得騁，必将有所发泄，而天命人心，固非偏方之所可久系也。”这里的“天命”概念虽然有些和形势或命定相似的含义，而和朱熹的概念不同，但陈亮在理論方面确实保留着旧的束縛和影响。然而，从其整个思想体系来考察，这些旧的影响究竟不占有主要地位，因而我們不能据之以断言陈亮的世界觀是唯心主义。

陈亮的酌古論受旧傳統影响最少，是一篇极富于独創性的著作。在其中他也曾提到“天命”。然而这仅只是保留着“天命”的虛名，而并未承認“天命”的威力。例如在談到汉光武帝的軍事活动时，陈亮所反复闡述的，乃是光武帝的“人謀”，亦即“有一定之略，然后有一定之功”。但陈亮并不敢正面地反对“天命”，而这样說：“光武发高帝之所未能为，而中兴之功，远过古人者，虽天命，抑人

謀也!”这實質上已經把“天命”放在聊备一格的虛位上去了。陈亮評論諸葛亮的所以失敗时也提到“天”的概念，这里和形势一語就沒有多大區別了。

陈亮对古代經典的解釋，有时也未能摆脱掉傳統的束縛，例如他这样解釋春秋：

“圣人之于天下也，未尝作也，而有述焉。近世儒者有言，述之者天也，作之者人也。詩、書、礼、乐，吾夫子之所以述也。……夫賞、天命，罰、天討也，天子奉天而行者也。賞罰而一毫不得其当，是慢天也；慢而至于顛倒錯乱，則天道灭矣。灭天道則为自絕于天。夫子、周之民也，伤周之自絕于天，而不忍文、武之业墮于地也，取魯史之旧文，因天子諸侯之行事而一正之。……然則春秋者，周天子之書也，而夫子何与焉？……春秋所書，无往而非天，学者以人而視春秋，而謂有得于圣人之意者，非也。……”（文集卷一〇經書发題春秋）

陈亮力辯春秋不是孔子所自作，而所列举的理由，竟把“天”看成好像是有意志的东西，同时也承認所謂“天命”的存在，这就明显地倒退到唯心主义方面去了。

旧唯物主义者最后总不免在某些点上陷于唯心主义的泥沼，在陈亮这里，也是一样的。

第四节

陈亮与朱熹之間理論斗争的 實質及历史意义

我們在考察了陈亮的生平、哲学思想及其軍事的、政治的观点以后，进而再考察在学术思想上他对于以朱熹为代表的道学家的

理論斗争。

(一) 論爭中有关基本的理論根据的对立

在上两章中，我們已經談到过朱学与陆学的爭論是属于唯心主义陣营内部的派別斗争，从左的方面来对朱熹論战的則是陈亮和葉適。陈、葉对朱的斗争无疑地具有唯物主义与唯心主义两条路綫的斗争的性質。陈亮猛烈地抨击了以朱熹为代表的道学，陈亮所依以批判的理論根据是以实事实功为出发点的“功利”之学。

陈亮深刻地譴責了当时道学家們的迂腐与无能以及对于重大政治社会問題的漠不关心，他說：

“自道德性命之說一兴，而寻常烂熟无所能解之人，自托于其間，以端慤靜深为体，以徐行緩語为用，务为不可穷測，以盖其所无；一艺一能，皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士，始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰‘尽心知性’，居官者耻言政事書判，而曰‘学道爱人’。相蒙相欺，以尽廢天下之‘实’，則亦終于百事不理而已。”（文集卷一五送吳允成运幹序）

“文章行义”与“尽心知性”，“政事書判”与“学道爱人”，是两种不同的对待现实的态度，以及两条对立的学术路綫。“文章行义”、“政事書判”正是陈亮所主張的“实事实功”之学，这种学問是关系于国計民生的；“尽心知性”、“学道爱人”正是迂儒們的空虛玄妙的学問，不仅无补于国計民生，而且导致“尽廢天下之实”、“百事不理”的恶果。这些，在当时是对于道学非常大胆的批判。

陈亮一反当时道学家空談心性的学風，他自己特別以实学为学旨，他的著作絕大部分都是研究古今軍事和政治的得失的，他的願望是：

“夫以天下之大而存乎吾之志，則除天下之患，安天下之民，皆吾之責也，其深謀遠慮必使天下定于一而后已，虽未一之，而其志願豈一日忘之哉？”（文集卷七酌古論呂蒙）

陈亮的理想人物不是所謂“醇儒”，而是他經常标举的“英雄”。在題名为送章德茂大卿使虏的一篇詞里，他感叹他的理想英雄迟迟不能出世：“尧之都，舜之壤，禹之封，于中应有一个半个耻臣戎。万里腥羶如許，千古英灵安在？”（文集卷一七水調歌头）他又叹息：“至于艰难变故之际，書生之智，知識論之当正，而不知事功之为何物；知节义之当守，而不知形势之为何用；宛轉于文法之中，而无一人能自拔者。”（文集卷一戊申再上孝宗皇帝書）这就是陈亮所以要极力主張事功的原因。

一一八五年陈亮訪問过朱熹。此后的三年中两人間曾往返有过許多次的通信，展开了一場大爭論。这就是有名的关于“王霸义利之辯”。陈亮“王霸并用，义利双行”的功利之学的思想体系，通过这种反复的論爭，显示出更明确的涵义。

朱熹強調天理人欲的不可两立，并按照这种观点，把人类就划分为圣凡两品，把历史就割裂为三代以上与三代以下两截。陈亮不能同意这种划分办法。陈亮認為世界与历史的客观性質，古今都是一样存在的，作为認識并掌握这种客观性質的人，古今也是一样活动的，并不存在着絕对的圣凡之別或古今之異。他以为，由于有人認識得比較完備，有人認識得不够完備，才有差別；人們只要能够認識得完備，就可以实现理想的政治。陈亮据此，得出了有名的“心无常泯、法无常廢”的命題。

从这里可以明显地看出，掩盖于抽象的哲学語言之中的，是两种不同的对待历史与現實的态度。朱熹以“圣”、“凡”之分来論証封建品級結構的神圣性，复把这一品級結構顛而倒之，塗抹在历史

的品类存在之上，宣称三代以上是“圣”境，以此为思辨哲学的复古主义制造理论根据。陈亮的“心无常泯、法无常废”的理论，打落了朱熹所说的品级或品类存在的神圣性，把认识历史的责任从“圣”者的思辨天堂拉回到现实的人间，而宣称社会政治的决定者是人，不是像朱熹那样，把政治社会的根源说成是在先验的道德观念里找到的。陈亮是用他所能了解的自然和经验（“势”和“术”）去理解社会和历史，而不是像朱熹那样从形而上学的观念（天理和人欲）去理解社会和历史。

朱熹给陈亮写了一连串的信，维护他自己的天理人欲论，而反对陈亮的见解：

“来书‘心无常泯、法无常废’一段，乃一书之关键；鄙意所同，未有多于此段者也，而其所异，亦未有甚于此段者也。盖有是人则有是心，有是心则有是法，固无常泯常废之理。但谓之‘无常泯’即是有时而泯矣；谓之‘无常废’即是有时而废矣。盖天理人欲之并行，其或断或续，固宜如此。至若论其本然之妙，则惟有天理而无人欲，是以圣人之教，必欲其尽去人欲，而复全天理也。若心，则欲其常不泯，而不恃其不常泯也；法，则欲其常不废，而不恃其不常废也。所谓‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，尧、舜、禹相传之密旨也。夫人自有生而梏于形体之私，则固不能无人心矣；然而必有得于天地之正，则又不能无道心矣。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫书）

陈亮之所以提出“心无常泯、法无常废”的命题，在于说明历史不能截然从“心”上或从“法”上划出一个时代是不泯、不废的，而另一个时代是泯的、废的。然而朱熹的逻辑却采取了诡辩的手法，从“无常泯”和“无常废”，推论出“有时泯”和“有时废”，复从偏称的“有时”，居然得出绝对断续的教义或“密旨”，可以在一个时代“常

不泯”和“常不廢”，而在另一个时代就“常泯”并“常廢”了。其所以能这样，乃是由于又回到一个不可知的“密旨”的道統心傳上面去了。这里便涉及人心或人欲是罪惡的、必須加以克服的問題。陈亮也承認人有私欲，但他却从现实和历史出发，而肯定了私欲的普遍性。按朱熹說，只有三代以上才是實現了天理克服人欲的理想状态的世界，陈亮反駁道：

“秘書（朱熹）以为三代以前，都无利欲，都无要富貴底人。……亮以为才有人心，便有許多不淨洁。革道止于革面，亦有不尽概圣人之心者。……秘書亦何忍見二千年間世界塗澆，而光明宝藏独数儒者自得之，更待其‘有时’而若合符节乎？”（文集卷二〇又書〔乙巳〕）

朱、陈二人有着同样的前提：人有私欲。但根据不同的思想体系和推論方式达到了不同的結論。陈亮的人性論是一种普遍的人性論，与朱熹的品类的人性論相对立；陈亮的人性論是一种自然的人性論，与朱熹道德的人性論相对立。这一对立的實質正是自然主义与复古主义、平等論与等級論以及功利檢証論与先驗观念論的对立。

与他們的人性論相应，陈亮和朱熹在“道”这一范畴上也有同样的分歧。他們都承認“道”，但“道”在陈亮这里是与事物不可分的。朱熹的“道”則是形而上的“理”，它在一切自然現象和社会現象之上，这个虛构的“道”是一种“密旨”，所以圣凡之間就有能否接傳“密旨”之不同，汉、唐与三代也就先驗地成为不同的两种世界。按陈亮关于三代与汉、唐的比較，說到三代做得尽，汉、唐做得不尽的話，其提法在于承認有人事上努力的量的差別，而不承認有先驗的品类区分。这一提法的毛病是受儒家傳統思想的束縛的，显然把三代看得有些怪了。但朱熹却加以一番形而上学的膨脹，轉化

为天理人欲的問題：

“亘古亘今只是一体，順之者成，逆之者敗，固非古之圣贤所能独然，而后世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。但古之圣贤从本根上便有‘惟精惟一’工夫，所以能执其中，彻头彻尾无不尽善。后来所謂英雄則未尝有此工夫，但在利欲場中出头沒，其資美者乃能有所暗合，而随其分数之多少以有所立，然其或中或否，不能尽善則一而已。来喻所謂三代做得尽、汉、唐做不尽者，正謂此也。然但論其尽与不尽，而不論其所以尽与不尽，却将圣人事业去就利欲場中比并較量，見有仿佛相似，便謂圣人样子不过如此，則所謂毫厘之差、千里之謬者，其在此矣！”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

王霸之辯（三代与汉、唐之辯）已經涉及到世界觀的問題。陈亮不承認在事物之上附加任何主觀虛構的道德觀念。朱熹則在客觀世界之上另有一个虛構的道德本体，因此一切客觀存在都必須向先驗的觀念中去寻求其根据。从这里可以看出，陈亮与朱熹的辯論實質上是唯物主义与唯心主义两种世界觀的斗争。陈亮敢于提出自己的“英雄”理想来和道学的“圣人”偶像相对抗，正标志着他的学术思想具有着“異端”式的战斗性格。

陈亮大胆地以功利的“英雄”否定了道学的“圣人”，这使得朱熹为他所維護的道統大为担忧：“陈同甫学已行到江西，浙人信嚮已多，家家談王霸；……可畏，可畏！”（朱子語類卷一二三）因而朱熹企图誘說陈亮放棄實事實功的英雄理想，而改奉朱熹的經院哲學的圣人偶像：

“觀老兄平日自处于法度之外，不乐聞儒生礼法之論。……願以愚言思之，緝去义利双行、王霸并用之說，而从事

于怨忿窒欲、迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

“鄙意更欲賢者百尺竿头进取一步，将来不作三代以下人物。”（同上）

英雄与醇儒是两种不同的理想，当然应归结到两种出发点的不同、两种方法論的不同。朱熹的出发点是唯心主义，即从内心先驗的道德律令（天理）出发；与此相反，陈亮的出发点是唯物主义，即从实事实物出发的。这一本質的分歧，朱熹似乎也感觉到了，所以他質問陈亮为什么不首先自省内心，而要向外界去追求事功：

“今自家一个身心不知安頓去处，而談王說霸，別作一个伎俩商量請求，不亦誤乎？”（晦庵先生文集卷四七答呂子約書）

“最后只問他，三代因甚做得尽，汉唐因甚做不尽？現頓着圣贤在面前，因甚不学，而必論汉唐，覓他好处？”（同上）

三代因甚做得尽，汉、唐因甚做不尽？朱熹对这个問題的答案并没有任何新鮮的东西，仍然不外是天理人欲的一套僧侶主义的說教：天理則王，人欲則霸；天理則义，人欲則利。但天理人欲的这条分界綫是陈亮所始終不承認的。陈亮強調义理就在于功利中，王和霸也并没有本質的區別。与此相应，他們的方法論也是不同的。朱熹的方法是內省的方法，是冥索自己內心的先天道德律令。所以朱熹同时也劝陈亮放棄自己的方法而接受他的僧侶主义的內省方法：“但願老兄勿出于先圣規矩准繩之外，而用力于四端之微。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）下列的引文可以表明朱熹的观点和他的方法之間的一致：

“汉、唐……虽极其盛，而人心不服，終不能无愧于三代之盛时也。夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代汉唐之別？但以儒者之学不傳，而尧、舜、禹、湯、文、武以来轉相授受

之心不明于天下，故汉、唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上。此其所以尧、舜三代自尧、舜三代，汉祖唐宗自汉祖唐宗，終不能合而为一也。今若必欲撤去限隔，无古无今，則莫若深考尧、舜相傳之心法，湯、武反之之功夫，以为准則，而求諸身。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

陈亮的理論重点是要論証天下事是大有可为的，他主張人們吸取历史的教訓，掌握事物的客觀性質，并努力实践；朱熹的理論重点則是以一套煩瑣的經院哲学禁錮人們的認識，限制人們的实践。陈亮“以为古今異宜，圣賢之事不可尽以为法，但有救时之志，除乱之功，則其所为虽不尽合义理，亦不自妨为一世英雄。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）朱熹則提出相反的論点，否定了客觀存在而只返之吾心：“天理人欲二字，不必求之于古今王伯之迹，但返之吾心义利邪正之間，察之愈密，則其見之愈明；持之愈最，則其发之愈勇。”（同上）这显然是对立的。

陈亮不但不諱言功利，而且公开以功利作为他的理論依据：“禹无功，何以成六府？乾无利，何以具四德？”（宋元学案卷五六龙川学案）在他看来，义就在于最大限度地滿足利，王就在于最高程度地实现霸。朱熹則是以抽象的道德来反对功利的。朱熹的論战武器是他那一套所謂“千圣相傳正法眼藏”的道統心傳。但事实上，純粹抽象的道德是从来沒有的，道德从来就是功利的，道德的内容从来是要計較其对于某一个階級是有利还是有害。毛澤东同志指出：“世界上沒有有什么超功利主义，在階級社会里，不是这一階級的功利主义，就是那一階級的功利主义。”（毛澤东选集卷三，第二版，頁八六六）朱熹当然也不能不是功利主义的，問題只在他那一套仁义道德究竟是那一个階級的功利主义？朱熹天理人欲的僧侶主义說教是为了維護封建的等級秩序，朱熹不过是口头上伪善

地反对功利主义罢了。陈亮在这一点是天真的，他的功利主义是旧唯物主义者一般所用的武器，当运用它到政治生活中，他是以改造现实和抗敌中兴为目的的功利主义，是符合当时国家社会的进步要求的功利主义，所以他就敢于正面地举起功利主义的旗帜来：

“研穷义理之精微，辨析古今之同异，原心于秒忽，較礼于分寸，以积累为功，以涵养为正，睥面盎背，則亮于諸儒誠有愧焉！至于堂堂之陣，正正之旗，風雨云雷，交发而并至，龙蛇虎豹，变見而出沒，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，自謂差有一日之长。”（文集卷二〇又甲辰答書）

（二）論爭中有关历史观点和人道观念的分歧

王霸义利之辯中所涉及的問題之一是复古主义与历史批判論之間的斗争，是退化論与进化論之間的斗争。按照朱熹的說法，历史是倒退的，即从三代以上的天理統治的世界墮落为三代以下的人欲統治的世界，或从有道統的历史到孟子而后便告失傳的无道統的历史（虽然他又宣揚到了二程和他自己的手里，道統又被恢复起来）。于是，三代以下二千年的历史就被朱熹說成是漆黑一团的黑暗时代，即使在汉唐盛世，也被說成是有些現象偶然地部分地暗合于天理。这种退化的历史观与复古主义为陈亮所坚决反对。陈亮認為人們能够認識历史的变化，而在認識了这一点以后，就可以实现理想的政治。汉、唐盛世是多少做到了这一点的，为什么当时偏安的小朝廷就不可能做到呢？这里絕没有任何的奥秘，没有什么不可能做到的理由，問題只在于人是不是肯努力去認識它、去实践它。陈亮的理論實質上是主張进步反对退化的，所以他批評朱熹的复古主义說：

“天地之間，何物非道？赫日当空，处处光明，閉眼之人开

眼即是；岂举世皆盲，便不可与共此光明乎？……今不欲天地清明，赫日长在；只是这些子殄灭不得者，便以为古今秘宝，因吾眼之偶开，便以为得不傳之絕学。三三两两，附耳而語，有同告密，画界而立，一似結坛，尽絕一世之人于門外，而謂二千年之君子皆盲眼，不可点洗，二千年之天地日月，若有若无，世界皆是利欲，斯道之不絕者仅如縷耳。此英雄豪杰所以自絕于門外，以为立功建业，別是法門，这些好說話，且与留着收景足矣！”（文集卷二〇又書〔乙巳〕）

这是对于伪善的道学极其有力的抨击，它拆穿了道統神話的虛伪性与欺騙性。所謂道統心傳也者不过是道学家的狹隘小宗派故神其說用以标榜罢了。真实的世界决不是道学所胡謔的那种惟精惟微的内省經驗；真实的历史也决不是道学家所塗抹的那样一种暗淡的退化景象。朱熹認為有一个絕对的“道”，真实的世界与历史是可以脫离这个“道”的，例如三代以下的历史就是长时期脫离了这个“道”的。陈亮不承認有这样一种可以脫离客观存在的道体。他指出“盈宇宙者无非物，日用之間无非事”（文集卷十書經），这是唯物主义的基本观点。有时候他說“天下固无道外之事”（文集卷九勉强行道大有功）以及“道之在天下，何物非道”（文集卷一九与应仲实書），这些命題是不正确的，但如果以三代以下无“道”的命題而論，則知陈亮的这些命題是着重在事物和規律并提，在于反对把道和事物分为两种世界的提法。因此，他在“何物非道”之后，即說“千塗万轍，因事作則”。他批判道学家所談的道，是与事物之則相違背的，他說：

“世之学者玩心于无形之表，以为卓然而有見。事物虽众，此其得之淺者，不过如枯木死灰而止耳；得之深者，縱橫妙用，肆而不約，安知所謂‘文理密察’之道？泛乎中流，无所底

止，犹自謂其有德，豈不可哀也哉！”（同上）

所以他才反过来質問朱熹說，“秘書亦何忍見二千年世界塗泥，而光明室藏獨數儒者自得之，更待有其时而若合符节乎？”

陈亮坚持客觀真理，不論三代与汉、唐都是普遍存在的，是一切人都可以認識到的，决不是少数道学家們所可得而私之的家傳秘宝。朱熹的厚古薄今和他的等級制度論是一脉相通的，而陈亮的厚今薄古也是和他的人类平等論一脉相通着的。

朱熹的复古主义，其主要論点与邏輯是这样的：天理和人欲是对立的，道心和人心是对立的；三代以上的圣人道心和天理相符合，沒有一絲人欲，那时候道心得以統治世界；三代以下人心違背天理，人欲就統治了世界；所以历史便长期地陷入了黑暗状态，走上了倒退。唯一补救的方法就是要首先內省自克，以期合于先驗的道德律令，恢复天理，最后复古于三代。朱熹在給陈亮的許多封冗长的信里，反复論証的，就是这样在大前提小前提都錯之下而得出的謬誤結論。他說：

“然而孟子沒后，而世不复知有此学（指道統心傳）。一时英雄豪傑之士，或以資質之美，計慮之精，一言一行偶合于道者盖亦有之；而其所以为之田地根本者，則固未免乎利欲之私也。……指其須臾之間偶未泯灭的道理，以为只此便可以与尧舜三代比隆，而不察其所以为之田地根本者之无有是处也。”

（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

“老兄視汉高帝、唐太宗之所为，而察其心果出于义耶？出于利耶？邪耶正耶？……吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之爭者，才能智术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此，而得以成其功耳。若以其能建立国家，傳世久远，便謂其得天理之正，此正是以

成敗論是非，但取其獲禽之多，而不羞其詭遇之不出于正也。千五百年之間正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行于天地之間也。”(同上)

在历史实际檢証之下，哲学的道理更能显出其是否真确。近人好談唯心主义者的合理因素，也爱发现唯物主义者局限性之下的唯心因素，这种客观主义的形而上学方法論，必然会泯灭哲学上的两条路綫的斗争。因此，我們必須指出，陈亮和朱熹的理論斗争是两条路綫斗争的性質。陈亮根本反对上面所述的朱熹的觀點及其邏輯；他根本不承認天理人欲有絕對鴻沟的这种僧侶主义的历史觀。在客观而真实的世界与历史之外与之上，决不应附加以任何形而上学的虛构。他反駁朱熹說：

“本朝伊、洛諸公……謂三代以道治天下，汉、唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服，而近世諸儒遂謂三代专以天理行，汉、唐专以人欲行，其間有与天理暗合者，是以亦能长久。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏过時，而人心亦是牽補度日（按这里指出唯心論者否定了客观存在），万物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以为汉、唐之君，本領非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物賴以生息。”(文集卷二〇又甲辰答書)

“秘書必謂其假仁借义以行之，心有时而泯，可也；而謂千五百年常泯，可乎？法有时而廢，可也；而謂千五百年常廢，可乎？(按这里从邏輯上論証上层建筑一类的范疇不能常不存在)……一生辛勤于尧舜相傳之心法，不能点鉄成金，而不免以銀为鉄，使千五百年之間成一大空闕；人道泯息而不害天地之常运，而我(指道学家)卓然而有見，无乃甚高而孤乎！(按

这里指斥唯心主义者的意識可以离开客觀世界而孤立存在)
宜亮之不能心服也。”(同上又書)

上面陈亮对朱熹的观点和邏輯反駁的話，是政治理論，也是哲学理論。陈亮的笔力勁健的唯物主义的斗性格是显明的，他的带有盲目性的不自覺的世界觀和方法論之为唯物主义也是显明的。陈亮反問朱熹：“謂汉、唐不愧于三代之盛时，便以为欺罔者，不知千五百年之間以何为真心乎？”(同上) 这里他們在表面上都承認有“道”、“法”、“心”，但他們对于这些范疇的規定却是相反的。例如朱熹的“道”指的是危微精一的道統心傳，而陈亮則指的是事內之道。所以朱熹認為道(道統心傳)可以長時間地泯灭，而陈亮則認為“道”存在于客觀世界，是不能常泯灭的。

朱熹強調了行为的动机而否認行为的效果。他以为尽管汉、唐有偶然比美三代的功业，但是其动机出于利欲，那就只能算作是暗合。这是朱熹目的論的世界觀的当然結論。然而，純粹抽象的动机，像唯心主义者認為可以絕對无条件地称之为“善”或“善意”的东西，也正如純粹抽象的道德一样，是不存在的。所謂动机好就包括着或意味着要求好的效果。陈亮也如其他旧唯物主义者一样，是从功利观点出发的；这是朱熹的唯动机論的反命题。关于这个問題，陈亮的提法虽然是很粗糙的，甚至在行文中对于某些枝节性的命题作了讓步或規避，但他的唯物主义的傾向性，却始終是一貫的，他对于醉态熏熏的思辨哲学虛构的批判，却是首尾一致的。他慨叹：“一法立而一弊生，程度愈謹，而豪傑之气渐以拘；禁防益密，而曠达之人遭其辱。”(文集卷一七謝楊解元启)这是針對当时封建小朝廷的政治迫害而言的；他又一再申言当时道学气氛逼人，好像貧人不能欣賞風景，虽咳嗽一声，也要遭到道学的指責，認為不合道德規律(參看文集卷二〇又書)，这显然是批判了以朱熹为

首的反动道学的思想迫害。

陈亮极重视历史学习，从他的酌古論就可以看出这种研究态度；反之，朱熹则大不赞成学习历史，他说：“看史只如看人相打，相打有甚好看处？陈同甫一生被史坏了”（語类卷一二三）。这样論爭的背后就深藏着僧侶主义和人文主义的斗争。朱熹理想中的特权政治必须对例外权的“天理”“道心”负责，而陈亮理想中的开明政治则必须“順民之心，因时之宜”（文集卷一〇書經）。朱熹的复古主义是他僧侶主义理論的构成部分，并为他的僧侶主义而服务。反之，陈亮明确地说，他之所以对三代与汉、唐爭辯，当然不是为了三代与汉、唐，而是有现实意义的。他之崇汉、唐，乃是为了向朱熹所虚构的三代爭夺现实的人的权利地位，对朱熹抹杀人欲或权利观念的僧侶主义而爭夺人身权的合法地位。朱熹认为有一个绝对的精神本体，即道，人道必须服从这个本体：

“若論道之常存，却又初非人所能預，只是此个自是亘古亘今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，終殄灭他不得耳。汉、唐所謂賢君何尝有一分气力扶助得他耶？”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

“天地无心而人有欲，是以天地之运行无穷，而在人者有时而不相似；盖义理之心頃刻不存，則人道息，人道息則天地之用虽未尝已，而其在我者則固即此而不行矣。”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

朱熹的意思是說，天理是永恒不变的，人只有对它屈服，而不可妄想改变它。有“道心”才能符合于道体，否則就算“人道息”了。这完全是僧侶主义的形而上学的虚构。对这一点，陈亮提出他的人道主义来对抗朱熹的所謂“人道”，他对朱熹的答复是：

“夏、商、周之制度，定为三家，虽相因而不尽同也。……夫

‘心’之用有不尽、而无常泯，‘法’之文有不备、而无常廢。人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运，而人为有息也。人不立則天地不能以独运（按此句有問題，其意指天地与人不能分立，下文多言此意），舍天地則无以为道矣。夫不为尧存、不为桀亡者，非謂其舍人而为道也。若謂道之存亡非人所能与，則舍人可以為道，而釋氏之言不誣矣。使人人可以為尧，万世皆尧，則道豈不光明盛大于天下？使人人无異于桀，則人紀不可修，天地不可立，而道之廢亦已久矣。（若謂）天地而可架漏过时，則塊然一物也；人心而可牽補度日，則半死半活之虫也。道于何处而常不息哉？……盖天地賴以常运而不息，人紀賴以接續而不墜；而謂道之存亡，非人之所能預，則过矣。汉、唐之賢君，果无一毫气力，則所謂卓然不泯灭者果何物邪？……（亮）正欲攬金銀銅鉄，鑄作一器，要以适用为主耳，亦非专为汉、唐分疏也；正欲明天地常运而人为常不息，要不可以架漏牽補度时日耳。”（文集卷二〇与朱元晦秘書）

陈亮运用了“天地常运而人道不息”的这条原則，一方面究明人們可以經過努力实现理想的政治，而且人就是世界的改造者；另一方面对朱熹的永存于万物之外的“道”、人所不能干預的“道”以及人道有息灭的“道心”，展开了光輝的人文主义反僧侶主义的挑战。

陈亮又提出“天下之事，孰有大于人心之与民命者乎？”（文集卷一一廷对）这句话如果在朱熹，就一定要說成天下之事莫大于天理与綱常。不难看出，在朱熹，人心必須屈服于道心，人欲必須屈服于天理；这其实是一种比較隱蔽的有神論；在陈亮看来，人和自然是对立的，但人可以掌握并駕馭自然。他說的“天地”就是不附加任何观念的自然。可以說，陈亮的理論是当时历史条件之下的战斗的无神論，尽管他有时从一些論証中呈現出規避其鋒芒的說

法。我們尚論古人，切不可遺落其基本的傾向性，而斷章摘句。

朱熹為學的目的在於從天地之外空接心傳的天理，陳亮為學的目的卻在於做一個改造現實的英雄。明了了陳亮的人文主義的根本傾向，我們就可以知道，他是以其的“做人”來和朱熹的“窮理”相對抗的，正如他以他的“事功”來和朱熹的“心性”相對抗一樣：

“亮之不肖，于今世儒者無能為役，其不足論甚矣；然亦自要做個人，非專狗管（仲）、蕭（何）以下規摹也。正欲攪金銀銅鐵鎔作一器，要以適用為主耳，亦非專為漢、唐分疏也。……”

（文集卷二〇與朱元晦秘書）

“亮以為學者學為成人。……秘書不教以成人之道，而教以醇儒自律，……亮猶有遺恨也。”（文集卷二〇又甲辰答書）

這裡，陳亮的論點著重在把做人和作儒看成是兩種態度，這就表明了陳亮清楚地意識到了他自己和道學家之間的鴻溝。他否定了朱熹的氣稟說，而主張著人性既是平等的，又是可以有條件地掌握自己的命運的。與朱熹的聖人政治論之把政治歸結為帝王聖賢的特權與專利相反，陳亮認為人（人道）是社會歷史發展中起決定作用的因素。外在世界具有同一的客觀性質，而人類則具有普遍的同樣的認識能力。客觀真理就像太陽一樣，人人都可以看得見；真理決不是少數道學家的私房秘寶。陳亮就從自然的同一性和普遍的人性論和平等論里推論出，真理並不是（像朱熹所說的）在主觀的內心世界里摸索，而是存在於客觀的物質世界之中，人只要能從僧侶主義的奴役與束縛之下解放出來，就如大家都有眼睛一樣，大家都可能認識到共同的真理：

“亮與朱元晦（熹）所論本非為三代、漢、唐設。且欲明此道在天地間，如明星皎月，閉眼之人，開眼即是，安得有所謂暗

合者乎？”(文集卷二一与陈君举書)

“天地之間，何物非道？赫日当空，处处光明，閉眼之人，开眼即是。岂举世皆盲便不可与共此光明乎？眼盲者摸索得着便謂之暗合，不应两千年之間有眼皆盲也！……有时閉眼胡做，遂为望門之罪人，及其开眼运用，无往而非赫日之光明。……天下之盲者能几？赫日光明，未尝不与有眼者共之！”

(文集卷二〇又書〔乙巳〕)

陈亮就是要和举世之人共此光明的。所以他一方面肯定有客觀的必然，另一方面又对人的努力，人的主觀能动性給予了高度的估价。但人类的主觀能动性并不是一种外于事物本質而換取“一般”的絕世美德，而是基于“着实而适用”，認識真理必須通过实践。这和朱熹之一味強調消极冥索的“寂然”以求天理的观心术，是根本对立的。陈亮对于实践的重要性說：

“天下大物也。須是自家力气可以干得动，挾得轉，則天下之智力无非吾之智力，形同趋而势同利，虽異类可使不約而从也。若只欲安坐而感动之，向来諸君子固已失之偏矣。”

(文集卷二〇壬寅答朱元晦秘書)

“風不动則不入，蛇不动則不行，龙不动則不能变化；今之君子欲以安坐感动者，是真腐儒之談也。”(同上又癸卯通書)

这里，陈亮強調了人的实践作用，并以实践的观点駁斥了道学家的“安坐”的态度。据王应麟困学記聞中記載，陈亮曾提出过“天下大势之所趋，天地鬼神不能易，而易之者人也”的命題。这句话很能表现出陈亮的認識論的战斗性格。他的軍事思想，例如“胜敗在人不在險”(文集卷六馬援)的命題，和他的人文主义是不可分的；他的政治社会观点以及他的“盖尝欲整两汉而下，庶几及見三代之英”(文集卷二四祭吕东萊文)的改革现实的态度，也和他的人文主

义是不可分的。

(三) 論爭中有关政治理論的分歧

按朱熹的僧侶主义的說教，政治可以完全离开实际情况而取决于內心中的天理对人欲的克服，取决于人心的正与不正。这和陈亮之以实践与事功为政治的出发点与归宿，显然是背道而馳的。朱熹攻击陈亮說：

“盖圣人之目固大心固平，然于本根亲切之地，天理人欲之分，則有毫厘必計、絲髮不差者，此在后之賢所以密傳謹守以待后来，惟恐其一旦舍吾道义之正，以徇彼利欲之私也。今不講此，而遽欲大其目、平其心，以断千古之是非，宜其指鉄为金，認賊为子，而不自知其非也！”（晦庵先生文集卷三六答陈同甫書）

“如陈同甫議論却乖乃不知正。曹丕既篡，乃曰：‘舜、禹之事，吾知之矣。’此乃以己而窺圣人，謂禹、舜亦只是篡，而文之以揖逊尔。同甫亦是于汉唐事迹上，寻討个仁义出来，便以为此即王者事，何異于此？”（朱子語类卷一二三）

显然，朱熹这样恶毒的攻击是从他的思辨虛构的“天理”来歪曲陈亮的，但这不过显示出朱熹自己的阶级偏見罢了。足以有力地反駁了这一点的，是陈亮曾指出的一个具体的問題，即肉刑問題。陈亮質問道：

“法家者流，以仁恕为本；惟学道之君子始惓惓于肉刑焉，何其用心之相反也！”（文集卷四問答八）

“圣人之恐一事之不詳而一目之不精者，今既尽廢而不可复举矣。独惓惓于圣人之恐其或用者（指肉刑）。縱使可用，无乃顛倒其序乎！使民有耻，則今法足矣；民不賴生，虽日用肉

刑，犹为无法也。”（同上）

这里陈亮是从他的普遍人性論出发而質問道学家的。普遍人性論是他思想中最富有进步性的东西，尽管这些观点是形式的提法，而且是蒙朧的形式的提法。道学家們口口声声講仁义道德，却要靠着殘酷的肉刑来維持封建的統治，这难道不証明道学家的“天理”是为特权階級作了理論的維護嗎？

陈亮依据古今历史都存在着同一的普遍的客觀性，来論証王霸的道理，从而涉及到国家論。他蒙朧地猜測到了社会发展是决定于客觀的情势，但他发现这样客觀規律时，却为时代的条件所局限，他說：

“方天地設位之初，类聚群分，以戴其尤能者为之长君，奉其能者为之輔相。彼所謂后王君公，皆天下之人推而出之，而非其自相尊異据乎人民之上也。及法度既成，而君臣有定位”（文集卷三問答六）。

“昔者，生民之初，类聚群分，各相君长，其尤能者，則相率而听命焉；曰皇曰帝，盖其才能德义，足以为一代之君师。”（同上問答一）

这里所講的国家起源論是不科学的，沒有揭示出国家起源的真实，但它已經打落了皇帝的神权性。反之，朱熹的国家論則以先天的道德为基础，国家不是历史的产物，而是先天道德律令的体现。朱熹的国家理論是神权的，陈亮的国家理論是自然权利的。在朱熹，国家是天命的安排，国家的統治权和統治者是神圣不可更易的。在陈亮，統治者是由人民的意志推定的，国家的秩序是可以改变的。陈亮虽有时也講天命，把它作为一种命定論来处理，但他強調人謀，以为誰能掌握客觀的現實，誰就能統治，三代的統治和汉、唐的統治都是依据同一的規律：“使汉、唐之义，不足以接三代之統

緒，而謂三四百年之基業可以智力而扶持者，皆後世儒者之論也。”（文集卷三問答一）在陳亮，既然以漢、唐可以媲美三代，為什麼今天或明天就不能媲美漢、唐呢？陳亮的理論在中世紀僧侶主義精神瀰漫的時代，是具有戰鬥性的。

陳亮這樣的觀點頗近於古代法家的傳統，他對法家也很同情。特別值得注意的是，他也是把他的政治觀點建築在普遍人性論的基礎之上的：

“耳之于聲也，目之于色也，鼻之于臭也，口之于味也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，出于性，則人之所同欲也。委于命，則必有制之者而不可違也。富貴尊榮，則耳目口鼻之與肢體皆得其欲，危亡困辱則反是。故天下不得自徇其欲也，一切惟君長之為所；君長非能自制其柄也，因其欲惡而為之節而已。叙五典、秩五禮以與天下共之；其能行之者則富貴尊榮之所集也，其違者則危亡困辱之所并也。君制其權，謂之賞罰，人受其報，謂之勸懲；使為善者得其所同欲，豈以利而誘之哉？為惡者受其所同惡，豈以威而懼之哉？得其性而有以自勉，失其性而有以自戒，此典禮刑賞所以同出于‘天’，而車服刀鋸非人君之所自為也。天下以其欲惡而听之人君，人君乃以其喜怒之私而制天下，則是以賞罰為吾所自有，縱橫顛倒而天下皆莫吾違。善惡易位而人失其性，猶欲執區區之名位以自尊，而不知天下非名位之所可制也。……故私喜怒者，亡國之賞罰也；公欲惡者，王者之賞罰也。外賞罰以求君道者迂腐之論也；執賞罰以驅天下者霸者之術也。”（文集卷四問答七）

這段話集中地表現了中國中世紀功利主義者的觀點。翻譯成近代的詞句，它包含着下列的論點：追求幸福是一切人的天然願望，人的天性是相同的，所以檢查政治好壞的尺度就要看它對於人的幸

福所产生的效果。凡能满足最大多数人的最大幸福的，就是好的政治，此外没有任何其他的政治准则。陈亮以此尖锐地批判了把天下视为君主私人财产的正统论，同样也尖锐地批判了把政治视为圣人心传的道统论。他以为只有把人的幸福的满足看做政治的最高原则的统治者才符合理想的君道。

陈亮对朱熹的理论斗争，长期以来遭受歪曲。从陈傅良到黄宗羲大致都以为朱、陈之争不过在于：“功到成处便是有德，事到济处便是有理，此同甫（陈亮）之说也。……功有适成，何必有德，事有偶济，何必有理，此晦庵（朱熹）之说也。”（宋元学案卷六五龙川学案）这种表面的分别并没有能理解到两种思想体系的不同，也没有能对陈亮思想的历史意义给予应有的评价。我们只从朱熹对他的论敌予以性质上的区别来看，就可以知道陈亮思想对封建制社会的危险作用：

“江西之学只是禪，浙学却专是功利。禪学，后来学者摸索，一旦无可摸索，自会转去；若功利，学者习之便可见效，此意甚可忧！”（朱子语类卷一二三）

可见朱熹以为朱、陆之间的是非还是可以相通的，而朱、陈之间的矛盾就具有不可调和的性质了。这就是何以朱熹对陆学的根本宗旨并无非难，而对陈亮的根本宗旨则以“可忧”的危害性而大加攻击的原因。因此，朱、陆之争只是属于某些范畴方面的思辨哲学内部的枝节的争论，而朱、陈之间则是两条路线的理论斗争。

第十六章

葉適的唯物主义思想及其对 哲学遗产的批判

第一节

永嘉学派从道学反对派到異端的 轉化和葉適的地位

清儒全祖望(公元一七〇六——一七五六年)的水心学案序录中說:

“乾淳諸老既歿，学术之会，总为朱、陆二派；而水心斷斷其間，遂称鼎足。”(宋元学案卷五四)

这是清初学人的比較客觀的叙述。这里至少已經透露出，在十二、三世紀的中国思想史上，崛起于南宋經濟中心的浙东永嘉学派，是和理学、心学鼎足而三的一个独立学派。

但是，如果从这派的“学統”上加以考察，和永康学派有些不同，具有着自己的发展过程。

从北宋神宗元丰(公元一〇七八——一〇八五年)年間，在太学里面，就有周行己、許景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、張輝、沈躬行、蔣元中等人，号称“永嘉九先生”。同时，还有鮑若雨、潘閔和陈經正兄弟等七人。

关于这些人的思想流派，全祖望在他的周許諸儒学案序录中

曾扼要地指出：

“考所謂九先生者，其六人及程門，其三人則私淑也；而周浮沚、沈彬老又嘗從藍田呂氏游。……鮑敬亭輩七人，其五人及程門。”（宋元學案卷三二）

按照這一說法，在元豐年間游太學的所謂“九先生”等永嘉人，還沒有自己的獨立體系，而只是把“洛學”、“關學”引入浙東的思想傳播者。但周等九人的學術，更重要的是他們在一個“僻遠下州”的經濟發達區域，作了一般文化教育傳播的先驅，所以葉適對於“九先生”等的“洛學”、“關學”思想移殖活動異常珍視。他在題二劉文集後中曾說：

“余觀自古堯、舜舊都，魯、衛故國，莫不因前代師友之教，流風相接，使其後生有所考信。今永嘉徒以僻遠下州，見聞最晚；而九人者，乃能違志開道，蔚為之前，豈非俊豪先覺之士也哉？然百餘年間，緒言遺論稍已墜失，而吾儕淺陋，不及識知者多矣。幸其猶有存者，豈可不為之勤重玩繹之歟？”（水心文集卷二九）

在“洛學”、“關學”以及一般文化的移殖活動上，周行己的酵母作用較大。關於這問題，陳振孫曾說：

“周行己……十七入太學，有盛名，師事程伊川，元祐六年（公元一〇九一年）進士，為太學博士（聚珍版本作“為博士太學”，茲據文獻通考卷二三七校改），以親老歸，教授其鄉，……永嘉學問所從出也。”（直齋書錄解題卷一七）

陳振孫的祖母是周行己的第三個女兒，所以陳自稱對於周的學行“知其本末”。但是他把周行己的活動看成為“永嘉學問所從出”，却未免估計過高。因為周行己本人在學術上並沒有新的創見，後起的永嘉諸子所以尊重他（例如紹興末年將他和二劉合祠，

称为“三先生”), 只是因为他开風气之先; 至于郑景望由于私淑周行己而发展了張載等入学說中的积极部分, 却不应看作周行己本人的思想。認真講来, 永嘉学派和程頤思想发生原則性的分歧, 而具有反道学正統的異端傾向, 應該說是从薛季宣开始的。关于这个问题, 全祖望在艮斋学案序录中曾說:

“永嘉之学統远矣。其以程門袁氏之傳为別派者, 自艮斋薛文宪公始。艮斋之父学于武夷, 而艮斋又自成一家, 亦人門之盛也。”(宋元学案卷五二)

黄百家在艮斋学案案語中也說:

“汝阴袁道浩漑, 問学于二程(按指程頤)……。季宣既得道洁之傳, 加以考訂千載, 凡夫礼乐兵农, 莫不該通委曲, 真可施之实用。又得陈傅良繼之, 其徒益盛, 此亦一时燦然学問之区也。然为考亭之徒所不喜, 目为功利之学。”(同上)

根据史料分析, 永嘉学派的形成, 有两个来源: 其一是从周行己到郑景望, 其二是从薛季宣到陈傅良。就师承关系来看, 这两个来源都屬于程頤、張載系統, 而就思想內容来看, 却各从不同方面向反对派发展, 好像古代墨学之出于儒而反儒的情况。正如葉適在温州新修学記中所說:

“昔周恭叔, 首聞程呂氏微言, 始放新經, 黜旧疏, 絜其儻倫, 退而自求, 視千載之已絕, 儼然如醉忽醒、梦方覺也。頗益衰歇, 而郑景望出, 明見天理, 神暢气怡, 篤信固守, 言与行应; 而后知今人之心可即于古人之心矣。故永嘉之学, 必兢省以御物欲者, 周作于前, 而郑承于后也。”

薛士隆憤发昭曠, 独究体統, 兴王远大之制, 叔末寡陋之术, 不随毀誉, 必摭故实, 如有用我, 疗复之方安在? 至陈君举, 尤号精密, 民病某政, 国厌某法, 銖称鎰数, 各到根穴; 而后

知古人之治可措于今人之治矣。故永嘉之学，必弥綸以通世变者，薛經其始，而陈緯其終也。

四人，邦之哲民也，諸生得无景行哉！”（水心文集卷一〇）根据葉適的叙述，至少可以看出如下几点：

第一，元丰年間太学中的“永嘉九先生”，活动在新旧党爭的剧烈时期，而周行己則决然“首聞程呂氏微言，始放新經，黜旧疏”，可見他是王安石的反对派。四庫全書总目提要（卷一五五）作者，因他“于苏轼亦极傾倒”，遂断定“行己之学，虽出程氏，而絕不立洛、蜀門戶之見”，显然掩盖了周行己的政治态度。和政治态度相照应，“周作于前，而郑承于后”的中心思想，也就只能是“必兢省以御物欲”的道学糟粕。

第二，薛季宣的伯父薛弼是多次镇压农民起义的反动武装組織者，并曾协助岳飞镇压楊么；薛季宣六岁丧父，随薛弼宦游各地，自然要受此影响。这正是他得以入宋史儒林傳的封建条件。但与此同时，在宦游中，使他“及見渡江諸老，聞中兴經理大略；喜从老校退卒語，得岳、韓諸將兵間事甚悉”（宋史卷四三四儒林四）；又师事袁溉，而袁溉“自六經百氏，下至博奕小数，方术兵書，无所不通，誦习其言，略皆上口，于易、礼說尤邃”，曾在建炎初年，“集乡民为保聚，与金人及群劫抗，屡克其众”，終至“卒以穷死”（浪語集卷三二袁先生傳）。因此，薛季宣在学术途徑中已具有違背程門的傾向。这样，他的思想也就有了积极因素，“薛經其始，而陈緯其終”的永嘉之学，其“必弥綸以通世变”的經世致用的精华，也就具有一定的条件。

第三，葉適把周、郑与薛、陈四人等量齐观，不加区别的目为“邦之哲民”，列为“諸生景行”的榜样，这就規定了葉適思想体系的局限性。他在政論上，始終把王安石的新法作为反面教材，在哲学

上，一貫保留了折衷主义的調和态度，无疑是接受了周行己的道学糟粕所致。在这一点上來說，刘克庄肯定“葉適犹是同中之異”（后村先生大全集卷九四赵虚斋注庄子内篇序），可以同意。因为在集永嘉学派大成的葉適思想体系中，“以經制言学”并不只是形式問題，而是表明了它是道学内部的異端，仅仅在态度上和某些論点上还保留着对道学的重鎮如朱熹不敢公然开火的痕迹，这一点稍与陈亮不同些。

第四，永嘉学派的異端实質，虽然在它对于道学糟粕的保留方面具有不彻底性，但在根本傾向方面它却依“經制”而持異議，坚持对于“經制”的唯物主义解釋来反駁正統道学的唯心主义思想。这种異端性格，在“永嘉九先生”时期还没有出現，从薛季宣才开始有所轉变，这个特点由陈傅良所繼承，到了葉適遂发展到登峰造极的地步。由南宋至于清末，所有的道学正統派著作，異口同声地斥之为“喜为新奇”，“而义理未得为純明正大”。把“新奇”和“正大”对立起来，恰巧說明了永嘉学派的異端实質。

总结上述四点，可見在永嘉学派的形成过程中，它真正获得独立的思想体系“而自为門庭”，当作一个異端学派而与理学、心学两派“称鼎足”，实由薛季宣（紹兴四年至乾道九年，公元一一三四——一一七三年）作为轉变的中介，陈傅良（紹兴七年至嘉泰三年，公元一一三七——一二〇三年）进一步发展，而由葉適（紹兴十二年至嘉定十六年，公元一一五〇——一二二三年）完成，并集其大成。同时，由于“永嘉諸子，皆在艮斋师友之間”（宋元学案卷五三全祖望止斋学案序录），所以薛、陈和葉適的政論与哲学，其具体的主張和用語虽然也有異同，但我們仍應該以薛、陈和葉適为代表来考察永嘉学派的思想实質，而把薛、陈、葉適三人的思想合并起来給以統一的分析。

更从薛、陈、葉的繫年来看：薛季宣生于南宋高宗紹兴四年（公元一一三四年）；后三年，即紹兴七年（公元一一三七年），陈傅良生。当紹兴二十年（公元一一五〇年），薛季宣十七岁，已經在其岳父荆南安撫孙汝翼处，尽讀“孙氏藏書”，并已师事袁溉，得其所学，开始其政治和学术上的活动；这年陈傅良十四岁，而葉適則方才誕生于温州瑞安的一个“貧賈三世”的庶族地主家庭。孝宗隆兴元年（公元一一六四年），薛三十岁，陈二十七岁，葉十四岁。这年陈傅良在瑞安林家应聘授徒，“一州文士毕集”，葉適也因与林家子弟同学而与陈傅良相見，陈、葉交游自此开始；而陈傅良这时虽已以文章而名擅当时，但他“独崇敬郑景望、薛士龙，师友視之”（水心文集卷一六宝謨閣待制陈公墓志銘），而自乾道二年（公元一一六六）以后的七八年間，薛、陈二人經常往还（見浪語集卷三五薛公行狀），乾道五年（公元一一六九年），薛三十六岁，任婺州司理参军。葉適二十岁。自乾道二年，浙东温、台二州大水成災，“飄沒數百里”，葉家原已“貧賈三世”，被災以后“室廬什器皆尽，自是連困厄，无常居；随儻輒迁，凡迁三十一所，所至或出門无行路，或栋宇不完”。葉適的父亲以授徒自給，其母虽“无生事可知，然犹营理其微細者，至乃拾滯麻遺紵緝之，仅成端匹”（水心文集卷二五母杜氏墓志銘），但仍勉励葉適出外从名师游学，葉適也因为“有亲之奉，日虞甘旨之弗給”，訪薛季宣于婺州。乾道九年（公元一一七三年），薛季宣以四十岁短命貧病郁憤而死（参看浪語集九奄等文）。这年葉適才二十四岁，因家貧无以为养，被迫受母命，赴京师，开始其政治生活（翌年即上書西府，自称“少曾讀書，頗涉治乱”，并且“独有忧世之心”，論述现实政治并提出其改弱就强的方案）。宁宗嘉泰三年（公元一二〇三年），陈傅良死；葉適五十四岁，从泉州調回临安。开禧二年（公元一二〇六年），韓侂胄方謀伐金，葉適上書建議“必先审知强

弱之势而定其論，論定然后修實政，行實德”，實際上他是主張“修邊而不急于開邊，整兵而不急于用兵，而其要尤在節用減賦，以寬民力”（宋元學案卷五四）。不久，被任為知建康府。開禧三年，兼江淮制置使，專一措置屯田。葉適便提出了在兩淮險要地方建立堡塢，以安集流民，固守兩淮，並親自建成定山等三個堡塢；但韓侂胄被殺以後，却被中丞雷孝友彈劾附和韓侂胄用兵悞國（按：雷孝友彈劾葉適，是以附和韓侂胄為借口，實際上則是因為葉適“論學有所異同于朱子”的門戶之見，所以“當時無以為然者”；而且葉適雖然一向積極主張恢復，但是如上所述，他並沒有附和韓侂胄，至於雷孝友，原來實是韓侂胄一黨。關於這個問題，全祖望在宋元學案中辨析得很明白，可以參看），因而奪職。葉適從金陵回到永嘉原籍以後，即開始通過習學記言（全書五十卷）的哲學史批判形式，來總結他五十八歲以前的政治鬥爭經驗和學術研究心得，並進而建成永嘉學派的異端思想體系。關於這部著作，葉適的門人孫之宏曾說：

“初，先生輯錄經史百家條目，名習學記言，未有論述；自金陵歸，間研玩群書，更十六寒暑（據陳耆卿篋窗集卷五上水心先生書云：“聞所著作有曰習學記言者，天下學子爭師誦之。”查陳書上于寧宗嘉定十年，公元一二一七年，葉適六十八歲，是此書在十年後已基本寫成），乃成序目五十卷。”（習學記言嘉定十六年序）

由此可見，從薛季宣到葉適這五十年（公元一一七三——一二二三年）中，正是永嘉學派結合政治活動和歷史批判，創造自己的哲學體系的重要時期。名宦傳所說：“時水心葉適倡導永嘉，以斯文為己任”，正指此事。

根據上述薛季宣、陳傅良和葉適三人的系年來看，葉適出身于

“貧賈三世”的庶族地主家庭，生于南宋社会矛盾錯綜复杂，而統治階級只知剝削人民以奉事强族的“积弱不振”时代；他自幼年便习于“永嘉之学”，“頗涉治乱”，并且承接了薛季宣、陈傅良的成就，在他们的直接影响下开始了自己的政治和学术活动。他要求于自己的是：“讀書不知接統緒，虽多无益也；为文不能关世教，虽工无益也；篤行而不合于大义，虽高无益也；立志不存于忧世，虽仁无益也。”（水心文集卷二九贈薛子长）可知他的生平做人，无时不以行合于义、心存忧世为准则。統觀葉適一生活活动，如以开禧三年被劾归里为界限，显然可分为前后两个不同的阶段。如果說他在前一个阶段（自乾道十年上書西府到开禧三年被劾，公元一一七四——一二〇七年）的三十四年里，是以直接从事政治活动为主而偏重于事功，那末，在后一阶段（自开禧三年归里到嘉定十六年逝世，公元一二〇七——一二二三年）的十六年里，便是以学术研究为主而着重于著述。但是，由于他持着“事功”与“义理”相統一的观点，因而其前期的政治活动是以其对现实社会及社会历史的研究为基础，其后期的著述活动也始終紧密結合着当时社会政治的现实生活。特別在后一个阶段里，由于他的活动，使永嘉学派不仅成为有政治綱領的、捍卫浙东庶族地主及个体农民和工商业者利益的地方性学派，而且更进一步，使它具有了自己的唯物主义世界观，从而把人道的“当然”和天道的“本然”統一起来，使它获得了理論斗争的威力。这样，葉適就完成了薛季宣、陈傅良所未及完成的事业。

葉適曾經一再強調地指出：

“自孟子为論世尙友之說，始輕視一乡之善。……按周官乡即国也；……然則，一乡之所謂君子者，固无往而不为君子矣。夫疑天下之善不足于一乡，而又以一乡之善不足于天下者，惑矣！”（水心文集卷一九草庐先生墓誌銘）

“余既沈痼且老，不胜先人之丧，惧即殒灭；而此書（按指外稿）虽与一世之論絕異，然其上考前世兴坏之变，接乎今日利害之实，未尝特立意見，創为新說也。”（水心別集自跋）

如果把这些在当时看来是一种“新說”的言論翻譯成为方法論語言，它是这样警告人們：不要把地方性的利害及是非和全民性的利害关系及是非对立起来，二者在實質上是統一的。就一方面說，抹煞了地方性，就沒有全民性，这近似于唯名論者解决“个体与普遍”关系的傳統命題；但就另一方面說，只有把地方性的利害及是非提高到全民性来考察，使它和全民性的普遍利害关系及是非标准联系起来，它才有存在和发展的意义及可能；所以葉適又說：

“不徒善其身者，以人治身而不以身治人；必并淑于乡者，以天下准其乡而不以乡准天下。”（水心文集卷一二送林子柄序）

葉適这里所說“以天下准其乡而不以乡准天下”，正是把“事功”和“义理”結合起来，使永嘉的“功利之学”向前发展一步，向上提高一步，进而充实唯物主义的世界觀，开展“左祖非朱，右祖非陆”的两条战綫斗争，而和“王霸并用，义利双行”的陈亮学說相輔而行，結为理論斗争的盟友。全祖望竟說：“永嘉功利之說，至水心始一洗之。”（宋元学案卷五四水心学案序录）这显然是一种失言。

在这个問題上，最令人注意的是黃震的說法：

“乾淳間正国家一昌明之会，諸儒彬彬輩出，而說各不同。晦翁本大学致知格物，以极于治国平天下，工夫細密；而象山斥其支离，直謂‘心即是道’；陈同甫修皇帝王霸之学，欲前承后續，力柱乾坤，成事业，而不問純駁；至陈傅良則又精史学，欲专修汉唐制度吏治之功；其余亦各紛紛，而大要不出此四者，不归朱則归陆，不陆則又二陈之归；虽精粗高下，难一律

齐，而皆能自白其說，皆足以使人易知。独水心混然于四者之間，总言統緒，病学者之言心而不及性，似不滿于陆；又以功利之說为卑，則似不滿于二陈；至于朱，則忘言焉。水心岂欲集諸儒之大成者乎？……

公于义理，独不滿于陆而不及朱，……然朱之学正主程，而程之学专主敬，乃反以程子之言敬为非，又何耶？”（慈溪黃氏日鈔分类卷六八讀水心文集）

黃震这段言論，除了把葉適和二陈的異同夸大化，把对于“功利之学”的发展或提高歪曲成为“不滿”以外，却說出了一条真理：葉適有自己的“統緒”，对朱对陆都“不滿”，而欲以永嘉学派的唯物主义体系，“集諸儒之大成”。

由葉適集其大成的永嘉学派，在政治思想和哲学主張上，都和陈亮所代表的永康学派互为同調，而对程、朱理学及陆象山心学两派，又都持反对态度；所謂“左祖非朱，右祖非陆”，实乃永嘉和永康两派共同的斗争方向。这一斗争，实质上是唯物主义和唯心主义两条根本路綫的对立，意义极为深刻。关于这一点，朱熹已有所觉察，所以他虽和陆象山之間有些鼠牙雀角的異同之爭；而对永嘉、永康两派，則独多不滿。例如他說：

“陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人；若永嘉、永康之說，大不成学問！不知何故如此？”（語类卷一二二）

朱熹这寥寥三十二字，提出了思想史上一大公案；他对于陆象山的心学一派，还是有所肯定；而对于“永嘉、永康之說”，則是全盘抹煞。所謂“大不成学問！不知何故如此？”云云，已經把道学家的偏見和对唯物主义的敌視态度活跃在紙上。

关于永康学派，本書已另有专章闡述，現在所要解答的只是永嘉学派究竟“何故如此”的問題。关于這個問題，黃宗羲在艮斋学

案案語中曾說：

“永嘉之學，教人就事上理會，步步着實，言之必使可行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼、蒙瞳精神、自附道學者，于古今事物之變，不知為何等也。

夫豈不自然而馴致其道，以計較億度之私，蔽其大中至正之則，進利害而退是非，與刑名之學，殊途而同歸矣。此在心術輕重，不過一銖，茫乎其難辨也。”（宋元學案卷五二）

黃宗羲這段說明，應該分別看待：前半段是早期啟蒙思想家實事求是的科學論斷，而後半段則是“留連枝葉”的道學唯心主義殘余。這種真謬共處的章法，正是歷史矛盾在思想家頭腦中“理欲交戰”的反映。如果“棄其封建性的糟粕”，就會啟示人們：朱、陸關於“無極而太極”的爭辯，只是煩瑣哲學的內部異同問題，由於理學和心學都主張脫離實際來醉態朦朧地思辨義理，同屬唯心主義陣營，總有和平共處的道路可走。反之，永嘉學派則就事功來剖析義理，這是舊唯物主義者的普遍的見解，它越是處處托言“經制”，就越富於用抽梁換柱的辦法從內部來炸裂道學的危險，這和西方中世紀哲學史上唯名論者威廉·奧卡姆（William of Occam，約一三〇〇——一三五〇年）等人在經院哲學內部對於實在論的鬥爭，不論在性質上或形式上，都相近似。因而，道學各派為了繼續維護它的正統道學地位，就只能對永嘉學派採取全盤抹煞的態度。在朱、陸異同之際“而水心斷斷其間”，自必“為考亭之徒所不喜”。這裡的親疏愛憎，黃宗羲有親切的體會，例如他在象山學案案語中曾說：

“昔先子嘗與一友人書：子自負能助朱子排陸子與？亦未曾知朱子之學何如，陸子之學何如也。假令當日鵝湖之會，朱、陸詰難之時，忽有蒼頭僕子歷階升堂，摔陸子而毆之曰：我以助朱子也，將謂朱子喜乎？不喜乎？定知朱子必將撻而逐之

矣。子之助朱子也，得无类是？”（宋元学案卷五八）

东林名士黄尊素的这个比喻，以封建統治的尊卑亲疏之分說明正統道学的內部爭吵不容異端“斷斷其間”，虽其意在調和朱、陆，而却是朱熹斥永嘉、永康“大不成學問，不知何故如此”云云的最好注脚。

第二節

葉適的开明的社会思想及其局限性

上节已經說过，就事功来剖析义理是永嘉学派的特点。它所以要堅持这种見解，从理論战綫来看，固然如黄宗羲所分析的那樣，是“鉴于一种閉眉合眼，蒙瞳精神，自附道学者，于古今事物之变，不知为何等”，因而一反其道，“教人就事上理会，步步着實，言之必使可行，足以开物成务”。但是，認識来源于实践，所以更进一步分析，就應該說这种見解的特点，和对于现实政治斗争所堅持的人民性的立場以及所追求的前进方向是相联系着的。

这样人民性的立場和前进的方向，循着固有的邏輯，使永嘉学派更富有理論的战斗性，并使它以实践为基础、以方法为武器，从程、呂的移殖者轉化成为朱、陆的批判者，亦即从道学的忠实信徒轉化成为道学的貳心“異端”。全祖望把这一轉化的原因，归之于“水心天姿高，放言砭古人多过情”（水心学案序录），全无是处；唯一的轉化真因，乃是南宋的經濟与政治的发展推动着道学的內部分裂，促进着永嘉学派向“異端”道路发展。

上节所說的永嘉学派先驅者的一些师承关系，只是表明它所出发的“先行思想資料”（恩格斯語）。这些“資料”在一定的历史条件之下，只能提供論題而不能規定論点，只能賦予表現形式而不

能决定发展方向。如果仅仅着眼于“资料”的形式，而不重视在思想发展史上的“改造”，那就会陷于历史唯心主义的“道统心传”或所谓“抽象继承法”的泥沼。

为了剔抉永嘉学派发展的动力或真因，就应该进而对于集其大成的葉適的政治立场或前进方向，给以全面的分析。

在葉適从事政治和学术活动的五十年中，他的政治立场或前进方向，用他的话来讲，就是所谓“欲明大义”、“图大事”，就必须“务实而不务虚”，以期“求公心”和“立定论”：

“臣闻欲明大义，当求公心；欲图大事，当立定论。自献者追忿，自安者忘讎，非公心也；勇者惟欲进，怯者惟欲止，非定论也。善为国者，务实而不务虚，择福而不择祸，条目先定，而始末不差，斯所谓公心矣；措己于安，而制敌之危，斯所谓定论矣。”（水心文集补遗奏劄）

这个依据“务实而不务虚”的实践态度或前进方向而定立的方案，便是公心，也是定论，这无疑是对“自附道学者”的当头棒喝，更确切地说来，是从政治实践上揭穿道学家欺骗或诡辩的实质：

“方建炎、绍兴十余年间，天下能愤慨视虏如仇敌，秦檜既坚持之，自此不惟以和亲为性命义理之实，而言复仇雪耻者更为元恶大憝，灭天常，绝人理，其事极大，未知此论何时当回也！”（习学记言卷四三）

这种“以和亲为性命义理之实”的“自附道学者”，正是葉適的政治敌人。他敢于充分暴露头巾气十足的正统派道学家，由于其心不公，其论非定，竟把“功利”和“义理”对立起来，谬以为“义理”可能离开“功利”而存在，以致空言“复仇”，无补实际，因而葉適也认他们是理论上的论敌。例如朱熹，不但把董仲舒“正其义不谋其利，明其道不计其功”二语当作白鹿书院学规，揭示门人（晦庵先生朱

文公文集卷七四)，并且直斥永嘉之說“大不成學問”，葉適針對朱熹此點，就從理論上加以駁斥：

“仁人正誼不謀利，明道不計功。此語初看極好，細看全疏闊。古人以利與人，而不自居其功，故道義光明。后世儒者，行仲舒之論，既無功利，則道義者，乃無用之虛語爾。然舉者不能勝，行者不能至，而反以為詬于天下矣！”（習學記言卷二三）

這仍是就事功來闡發義理的典型論證。這種論證的邏輯，要求葉適對於“薛經其始，而陳緯其終”的“必彌綸以通世變”的永嘉學派的精華，做出進一步的新發展，因而就形成為在南宋有進步性和人民性的政治思想體系。這個體系，包含着政治形勢的分析和歷史經驗的概括、弊制謬論的批判和改革現狀的方案，有政策也有綱領，是事功也是義理，提出了規劃也擬定了措施，並且也設計了庶族地主的封建烏托邦。其內容頗為豐富而系統，茲擇要給以簡約的分析。

第一，當時國家政治生活中的根本問題就是對金戰和的問題。對於這個問題，葉適一貫主張積極圖謀報仇雪恥和恢復失地，而堅決反對妥協投降派的無恥謬論。他在淳熙十四年上孝宗皇帝劄子中，開宗明義即以此為國家唯一大事。他說：

“臣竊以今日人臣之義所當為陛下建明者，一大事而已：二陵之仇未報，故疆之半未復，——此一大事者，天下之公憤，臣子之深責也。”（水心文集卷一）

這就明確地劃清了在這個根本問題上的是非界限。在南宋的歷史條件下面，“報二陵之仇”、“復故疆之半”，固然是庶族地主階層的“公心”和“定論”，而同時也充分地反映了人民羣眾的最高利益和根本要求。依此，葉適堅決主張收復石敬瑭割棄的燕云十六州，以

“尽天下之势”：

“夫燕、薊，中国之郛郭也；河北、河东，中国之闔闔也。……今虽使張王师，返都邑，款陵庙，尽复祖宗已失之地，而燕、薊之不复，犹处国家之弱勢，未削石氏之复轍，威必不振，国必不立。何也？有天下者，以天下取，以天下守，故尽天下之势。非可以畏縮苟安，立私說而妨正論也。”（水心別集卷十取燕三）

由此可見他所說“究利害之所極，以定国家之論，亦必曰取燕”（同上），是他在宋、金关系問題上主張坚决抗战和积极进取的必然結論。

但是，宋自南渡以后，由于妥协投降派得勢，“不思夷夏之分，不辨逆順之理，不立仇耻之义”（水心別集卷十），只知剝削人民，割地奉賂以事金人，来换取江南的苟且偷安。孝宗初即位时，主战派曾經一时抬头，于是就有張浚出兵北伐的大举，但是，“方其未战也，天下交口而議其后；及其一战而不胜也，遂复与虜和”（同上卷九），这就是說，在妥协投降派阻撓破坏之下，終于又毫无成就。从此以后，就連所謂“銳志恢复”的孝宗皇帝，也公然以“待时而动”为借口，而走向妥协投降的可耻道路（参看續通鑑卷一三八）。所以在这个根本問題上，是非早已顛倒，也即所謂私說妨正論。葉適在他上孝宗皇帝劄子中所批評的“国是之难”，就是指的这种情况。而他所以从最初上書西府起，連篇累牘地屢次要求朝廷首先“定国是于天下”，也正是为此而发。从这里，便可看出葉適政論的战斗性和进步性。

葉適坚持抗战和力謀进取的論点是建筑在他对当时政治形势的分析上面：

“立国之势，有未当論治乱安危而当先論存亡者，……至如今日事勢，亦只当先論存亡。今日存亡之势，在外而不在

內；而今日隄防之策，乃在內而不在外。一朝陵突，舉國拱手，隄防者盡壞而相隨以亡，哀哉！”（習學記言卷四三）

由此可見，他是把當時宋代政治的對外妥協而形成的矛盾看作關乎國家存亡的根本問題。這顯然是對當時實際狀況的深刻分析和正確認識。

葉適一方面認識到宋代國家在存亡關頭國勢微弱，岌岌可危；另一方面在他看來，也有有利的條件，從國內情況說，“壤地半天下”，仍據“財利之淵”，“地大財富，足以自為”（水心別集卷十）；就敵方情況說，“且虜知其不可以羈制中原久矣。粘罕之立偽楚、偽齊，撻懶之還五路、河南，今會之初，又議割白沟以南而定盟好，蓋其本謀未嘗欲于河東、河北之外越而有之也。顏亮雖威脅天下，而北方起事以歸命者，固已系踵；我之偏師雖浪戰無律，亦能擣陝虢，搖關輔，得其要郡而守矣。”（水心文集卷一）他又從歷史上說，“治亂無常勢，成敗無定謀，……弱可強也，怯可勇也。穰苴之勝，戰已敗之師；勾踐之霸，奮垂亡之國”（水心文集卷二七），更有許多變弱為強，轉敗為勝的例證。因此，他的方案的原則是“用今之民，求今之治”，即從增強國力做起，而反對聽從什麼“待時”、“乘機”等緩歲月而悞大事的失敗主義。葉適認為，真正的“待時”必須有目的、有計劃的奮力自為，像越人那樣在二十年內，“日夜之所為者，皆報吳之具也”。打着“待時”、“乘機”的幌子，實際却毫無作為，自甘於被動，那就不過是姑為待時之說以貽悞國家大事而自為寬解。他說：

“臣請決今日之論。時自我為之，則不可以有所待也；機自我發之，則不可以有所乘也。不為，則無時矣，何待？不發，則無機矣，何乘？”（水心別集卷十待時）

這樣，葉適循着“今日存亡之勢在外而不在內，而今日隄防之策乃在內而不在外”的邏輯，認為要想變弱為強，轉敗為勝，報仇雪恥，

恢复故疆，就归结为切切实实地改革内政。

第二，葉適从改革内政出发，全面而系统地揭发了南宋社会政治经济的腐败状况，指出了財竭、兵弱、民困、勢衰的頹堕景象，要求限制皇帝及貴族地主的封建特权，“修实政，行实德”，以缓和社會矛盾，增强国家力量，从而为外图恢复創造条件。这也就是他所謂的“今日之实謀”。

(1)关于財的問題，葉適指出，南宋政府从正規的夏秋二稅和其他名目繁多、橫征暴斂的雜稅中，每年斂取八千万緡的收入，实是历史上前所未有的庞大数字，但是由于“天下有百万之兵，不耕不战，而仰食于官；北有强大之虏，以未复之仇，而岁取吾重賂；官吏之数日益而不損，而貴臣之員多不省事而坐食厚祿”（水心別集卷二），支用无度，入不敷出，以至朝廷上下，汲汲皇皇，百計哀取，誅求无厌，甚至連征之于民的雇役錢也起发上供，使雇役成为有名无实。这簡直和破敗之家一样，“不至于大貧竭尽、索然无聊而不止”。这就造成“財以多为累而至于竭”的矛盾現象。但是，这样繁重的賦稅，人民实已无力負担，特别是經总制錢、和买、折帛等不合理的雜稅，更是病民害国。由于貴族地主等衣冠勢力和兼并之家不納賦稅，而破产农民則无法納稅。于是全部負担都落到占人口三分之一的“得以役与稅自通于官”的庶族地主和个体农民身上，而加速了中間阶层的貧困破产。所以他說：

“今之所謂富人者，皆其智足以兼并，与县官抗衡，及衣冠勢力之家在耳。若夫齐民中产，衣食仅足，昔可以耕織自营者，今皆轉徙为盜賊冻餓矣。若經总制錢不除，州县破坏，生民之困未有已也。”（水心別集卷一—經总制錢二）

为了改变这种社会矛盾的局面，葉適要求朝廷首先裁节橫費，实行改革，减少十之五六的开支，以定国家用度；其次，罢去經总制

錢之半及和买、折帛等不正之斂；原来起供上用的雇役錢也归还州县，使州县用来雇役；至于因为罢去經总制錢、和买、折帛等杂稅而造成的入不敷出，則由皇帝“尽斥內帑封樁以補助之”（水心別集卷一五）。由此可見，他在財政問題上的主張，显然是以皇帝和品級性的貴族地主为反对目标，而捍卫庶族地主、个体农民和工商业者的經濟利益。

（2）关于兵的問題，葉適認為，財之所以虽多而竭，主要由于养兵太多。所以兵和財是相为因果而不可分的問題。他指出，由于南宋实行募兵制度，不得不竭尽人民的財力来养百万大軍，仅仅三十万屯駐在四鎮的御前大軍，每年就耗錢六千余万緡、米数百万斛。但是將領只知剝削士兵的廩賜，士兵則因穷餓而不滿，以致兵虽多而沒有战斗力，“进不可战，退不可守，百人跳梁，則一方震動，而夷敌之侵侮无时而可禁”，軍事不过成为“庸將腐閣卖鬻富貴之地”（水心別集卷一二）。这就是他所說的“兵以多为累而至于弱”的矛盾。为了解决這個問題，他認為必須定兵制，減兵額，然后厉兵厉將，才能达到少而后强。关于兵制問題，葉適曾經总结了历史上的經驗，提出了“由募还农”的主張。他說：

“每观后世之論，皆謂当寓兵于农，故共称府兵，以为得先王之遺意。然历考战国秦汉之后，至未立府兵之前，兵农未尝相离，何待寓也？……兵农已分，法久而坏。齐民云布，孰可征发？以畏动之意，求願从之民，虽至百万，无不用募，……若以天下奉一君，而人人不免为兵，不复任养兵之責，則圣人固所不为；若以天下奉一君，而养兵至于百万，供任其責而不能供，則庸人知其不可。今自守其州县者，兵須地著，給田力耕；千里之内，番上宿卫，已有諸御前兵，不可輕改，因其地分，募乐耕者以渐归本；边关捍御，尽須耕作，人自为战。三說并用，

由募还农，大費既省，守可以固，战可以克，不必慨慕府兵，追羨屯田，誤离为合，徇空談而忘实用矣。”（习学記言卷三九）

这可以看作他在整軍問題上的晚年定論。按照他这一主張，他不仅要求省去养兵費用以減輕人民負擔，而且要达到能战能守以確保人民的安全，这也显然代表了当时广大人民的迫切要求，而不利的只是那些以軍隊为“卖鬻富貴之地”的庸将腐闖等特权階級。

（3）葉適在他的政論中还深刻地揭露了广大农民貧困破产的凄慘景象及其社会根源。他沉痛地指出，由于农民的大量破产，“天下之不为中民者十六”，而“得以稅与役自通于官者不能三之一”，广大人民即使在丰年乐岁、物价平穩的情况下，仍然“常患夫斗升之求而无从給”。农民是賦稅和兵役的負擔者，农民多則垦田者多，从而稅也就会增；农民多則服役者众，从而兵也就会强。然而由于农民的大量破产，国家戶口虽然昌盛繁衍，却反而既貧且弱。在葉適看来，这种現象，主要由于賦稅繁重，役法太坏，而特别是“衣冠貴人”等豪族世家尽集江南所造成。关于賦稅的繁重，已見上述。至于役法，葉適經過十分留意地考察之后，他認為役法所以大坏，就因为朝廷濫肆剝削，把原来征自人民的募役錢发上供，以致募役不能实行。許多农民由于負擔差役而傾家蕩产。他說：

“余尝問为保正者曰：費必数百千？保长者曰：必百余千；不幸遇意外事，費輒兼倍，少不破家蕩产。……余欲以其言为妄，然余行江淮、閩浙、洞庭之南北，盖无不为此言者矣。”（水心文集卷二九跋义役）

宋代的役法，以田产为服役标准，但官戶却享有免役特权，于是就出現了以田产投靠势家豪族的“詭产”現象，而差役負擔便全部落在庶族地主和个体农民的身上。其結果則是加速了他們的貧困和破产。

更严重的是“衣冠貴人”尽集江南所造成的影响。葉適說：

“大抵得以稅与役自通于官者不能三之一。有田者不自垦，而能垦者非其田。……嗚呼，亦其勢之有不得不然者矣。夫吳、越之地，自錢氏时独不被兵，又以四十年都邑之盛，四方流徙，尽集于千里之內，而衣冠貴人不知其几族！故以十五州之众，当今天下之半，計其地不足以居其半，而米粟布帛之值三倍于旧，鷄豚菜茹樵薪之鬻五倍于旧，田宅之价十倍于旧，其便利上腴爭取而不置者数十百倍于旧。”（別集卷二民事中）

这里生动地說明了：由于貴族势家尽集江南，一方面造成了自生活日用以至土地房产等物价的高漲，这就自必使广大人民的生活状况日益恶化；同时急速地加速了土地占有的集中，而使农民乃至庶族地主陷于破产。这就深刻地揭发了南宋社会貴族势家和广大人民（包括庶族地主在內）在經濟利益上的尖銳矛盾。

但是，在这个問題的解决上，葉適的主張却带有明显的妥协性和不彻底性。对于土地問題，他正确地指出道学家們所謂恢复井田的議論是根本不切实际的空談，即使全部土地都成官田，文、武、周公复世而治天下，也不必为井田。另一方面，他又不贊成“俗吏”“抑夺兼并之家以寬細民”的意見，而倡所謂“富人”为国富之說，他說：

“……县官不幸而失养民之权，轉归于富人，其积非一世也。小民之无田者，假田于富人；得田而无以为耕，借資于富人；岁时有急，求于富人。其甚者，庸作奴婢，归于富人；游手末作、俳優技艺，傳食于富人。而又上当官輸，杂出无数，吏常有非时之責，无以应上命，常取具于富人。然則富人者，州县之本，上下之所賴也。富人为天下养小民，又供上用，虽厚取贏以自封殖，計其勤劳，亦略相当矣。乃其豪暴过甚，兼取无

已者，吏当教戒之；不可教戒，随时而治之，使之自改則止矣，不宜預置疾惡于其心。”（水心別集卷二民事下）

从这样的富人立場出发，他祇能提出一些改良意見，即一方面“分閩、浙以实荆、楚，去狹而就寬”，同时“因时施智，观世立法”，好像只要实现这样的制度，那末十年以后就可以沒有太富太貧的人。

对于解决差役問題，也同样有这种妥协性的表現。如他認為对免役的官戶的仇視，或对逃役的詭产的追究，是“淺夫庸人之論”。他說詭产的流弊遍于天下，根本不能根絕，而只要把雇役錢归还州县，除去差役之害，那么官戶也就可以应役而不必加以督責（見水心別集卷一三）。

由此可見，他虽然深刻地揭发了貴族勢家和广大人民在經濟利益上的尖銳矛盾，但是他的解决办法，却只是限制一下貴族豪家的封建特权。这种社会思想的时代局限性，同时也刻着他所代表的庶族地主的階級烙印。

（4）葉適認為，宋王朝在对外关系上所以积弱不振，还有其政治上的深刻原因，这就是他所謂“紀綱”和“法度”的問題。他說这二者实是一个問題，其区别只是在于所关涉的方面有細大的不同。实际上他所指的就是統治階級在政治上处理中央和地方以及各階級、阶层間的关系的根本原則和相应的制度。葉適認為，宋自立国之初，由于专务矯正唐末五代藩鎮割据的局面，对于軍、民、財政統統实行了高度集权的政策，“尽收权变，一总事机，視天下之大如一家之細”。但其結果，中央的軍事力量並沒有真正增强，地方却已丧失必要的自卫能力，到了靖康年間，遂演变成“远夷作难而中国拱手，小臣伏死而州郡迎降，边关奠御而汴都摧破”的慘禍。究其原因，他認為皇帝只知“私其臣之无一事不禀承我者为国利，而忘其仇之无一事不禁切我者为国害”，使国家的紀綱法度“能专而

不能分，能密而不能疏，知控制而不知縱舍”（水心文集卷一）。根据秦、汉以来各个王朝，特别是宋王朝自身二百年的历史經驗，葉適認為，为了变弱为强，外图恢复，必須給地方上一定的管理軍、民、財政的权力，使各地都能做到民有人治，兵有人用，地有人守。这也是他主張的政治改革的重要条目之一。

第三，葉適不仅全面地批判了南宋的弊政，提出了相应的改革方案，并且曾經成功地組織了对金兵的抗击和制定了一套切实可行的边防計劃，这是他生平事业的重要組成部分，其中也貫徹了他的基本政治思想。

宁宗开禧二年，韓侂胄为了树立声威，巩固权位，在毫无准备的情况下，冒然发动伐金战争。当时葉適很不贊成这种行險僥幸的作法，因而曾經向韓侂胄建議守边，以蓄实力，但韓侂胄全不理會。葉適又向宁宗連上三劄，要求深謀熟慮，“备成而后动，守定而后战”（水心文集卷一），也沒有得到任何回响。可是战争一开，几路军队非敗即潰，金兵侵入两淮，江南为之震动，于是朝廷乃命葉適知建康府兼沿江制置使，負責安集两淮流民（第二年，又改为兼江淮制置使，专门經營屯田事宜），替冒險家們收拾殘局。原来南宋政府在妥协投降派操縱下，只怕建設边防会引起金国的不滿，以致千里边疆毫无守备。每当金兵入侵，南宋政府只望扼守长江，根本不顧江北淮南广大地区千百万人民的死活，江淮人民就只好“奔迸流徙”，多年生息保聚的成果也随着連年灾难而“蕩尽无余”。但问题是两淮一有动荡，江南也立即震动。葉適初到建康时，就亲身经历了这幕悲剧的重演。有一天，忽然有两个騎兵“伪效金装，跃馬上岸”，江北的人爭先恐后地搶船渡江，許多人竟至落水淹死；江南的人也惶恐万状，甚至官吏們拿着文書到官府时，竟然吓得两手发顫，張口結舌地說不出話来。葉適看到这种自行瓦解的危險局

面，便採納了屬下滕晟的建議，用重賞募集勇士渡江，斫營劫寨，抗击金兵，結果前后十数次，“所向克捷”，生俘的敌众和斬得的首級不斷傳往江南，才使得士气稍振，人心稍安，金兵不久也被迫从淮南撤退。这是此次宋、金交兵中南宋仅有的胜利（参看水心文集卷二、宋元学案卷五四及宋史卷四三四葉適傳）。接着，他又安集了两淮民戶十余万家，占該地区人民的三分之一。

經過这次战争的考驗，葉適看清了南宋政府“以江南守江”而丟棄江北人民的政策的破产，深为江淮人民的苦难命运感到痛心，于是一面在定山（今江苏省江陰縣东二十五里）、瓜步（今江苏省六合縣东南）及石跋（今安徽省和县东北三十里）建立堡塢三处，以聚集当地人民自卫并捍蔽江面。另一方面，又总结了历史上三国孙吳和六朝以江北守江及汉、唐以来画地守边的成功經驗，适应着人民群众守土自卫的切身要求，制定了切实可行的以建立堡塢和团结山水寨为中心的边防計劃。他說：

“某昨于国家营度規恢之初，以为未須便做；且当于边淮先募弓弩手，耕极边三十里之地，西至襄、汉，东尽楚、泗，約可十万家，列屋而居，使边面牢实，虏人不得逾越，所以安其外也。盖汉唐守边郡而安中州，未有不如此者也（按：此即开禧二年向韓侂胄的建議和上宁宗劄子中提出的方案）。今事已无及，长淮之險与虏共之，惟有因民之欲，令其依山阻水，自相保聚，用其豪杰，借其声势，縻以小职，济其急难，春夏散耕，秋冬入保。大将凭城郭，諸使总号令。虏虽大入，而吾之民安堵如故，扣城則不下，攻壁則不入。然后設伏以誘其进，纵兵以扰其归。使此謀果定，行之有成，又何汲汲于畏虏乎？……使淮人不遁，則虏又安敢萌窺江之謀乎？故堡塢之作，山水寨之聚，守以精志，行以強力，少而必精，小而必坚。勿徇空言而妨

实利，則今日之所行，与汉、唐之屯田，六朝、三国、春秋之垒壁，……不相謀而相得故也。”（水心文集卷二安集两淮申省状）

但是，南宋政府不但沒有采行他的建議，对于他抗击金兵的战績也毫无封賞，反而根据雷孝友的一紙彈劾，将葉適落职，真是黑白顛倒，是非錯乱！从此以后，葉適便退出了政治舞台，归还原籍，在落落寡合中消度了他的晚年，而妥协投降的南宋政权也終于毫不振作，一步步地走向敗亡。至于葉適在开禧年間所作所为的是非功过，人民自有公平的判断，自然不是南宋政府所能顛倒的了。如明代进步思想家李贄曾說：“此儒者乃无半点头巾气，胜李綱、范純仁远矣，真用得，真用得！”（藏書卷一四）这可以看作千古的定論。

第四，葉適在他的晚年，曾經根据他丰富的实际閱历和对历史經驗的总结，针对宋代的弊政，拟定了一个买官田以贍軍的原則，并以溫州为例，制定了一个細致的計劃（見水心別集卷一六），作为改革內政、改善民生的途徑。他說：

“……本朝制兵，……餉米寸帛，皆仰給于官，先軍后民。养卒不滿三千，閭郡为之困弊，……亦不思以田养之而以稅养之故也。今欲傅城三十里內，以爵及僧牒买田，今岁买之，則来岁之获可永减民稅十之三。官以其全賦給一郡之用，犹余十之五（原注：此据溫州所余言之，他州或过或不及）。”（水心別集卷一六后总）

根据他的計劃，如在溫州繞城四周三十里內，由官府买其田之一半，計谷九万八千一百二十五扛，和私家地主一样地租佃給农民，則每年的收入便可养一州所有的厢禁軍、弓手、士兵共二千七百二十二人，他以为这就可以革除苛斂民財以养兵的弊政。在他的計劃里，并且規定了监官吏卒、乡官保甲等的人数、待遇和职务，以及严密地防范他們刻剝人民的办法，企图从而鏟除其对人民的苛

扰(如收租稅时多收斛面,向农民勒索糜費和催租稅时乘机敲詐等等)。从生产关系上看,在他的由官买田計劃中,农民的租佃官田和租佃私田沒有多大的区别,仍是处在封建的剝削之下,因此这种計劃显然是对封建土地国有制的修訂政策,沒有什么新义。他的主观想法,好象以为这样就可以使人民減輕賦稅負担和免除官吏敲剝,然而他这个建筑在封建专制主义基础上的理想图案,要想依靠那些以剝削人民为职志的封建官吏来实行,无異是一个根本不可能实现的幻梦。因此,他的买田計劃充其量不过是庶族地主阶级的一個烏托邦。

综上所述,葉適对当时有关国家存亡的对外关系問題,在妥协投降派当权的形势下,坚决地划定是非界限,积极地坚持抗战路綫;对南宋政治的各项积弊作了尖銳的揭发和批判,并根据抗战的要求,提出改革的办法;当战争既开,又成功地作出了一些建树,切实地安集了流民,并制定出防守边疆的具体計劃,集中地体现了他的一貫主張,从而表现出永嘉学派“有体有用”的独特学风。凡此都可說明,他不愧为一个有理論、有綱領、有事功、有理想的封建时代的政治家和思想家。在十二、三世紀的中国社会里,葉適不仅以其坚定、进步的政治立場和投降派处于对立的地位,而且也以其合事功与义理为一的进步理論和那些高談义理、空言性命的正統派道学先生們展开斗争。

因此,妥协投降派是葉適在政治战綫上的敌人,正統派道学家則是葉適在理論战綫上的对立面。

第三節

葉適哲學的唯物主義實質及其 對哲學遺產批判的意義

永嘉學派的特点，誠如黃宗羲所說，在於“教人就事上理會，步步着實”，葉適自己也說：“欲申大義”、“圖大事”，就必須“務實而不務虛”。但是，“考亭之徒”却把它“目為功利之學”，或斥為“大不成學問”，這全然是歪曲事實的門戶偏見，甚至是出於敵意的毀謗。

永嘉學派，特別是在集其大成的葉適階段，的確樹起了旗幟，堅決反對脫離“事功”而空談“義理”的思辨哲學路綫，而堅持根據“事功”來剖析“義理”的路綫。這和“進利害而退是非”或只講“事功”而抹煞“義理”的“功利之學”，並沒有任何共同之點。

義理的“義”和“理”，在道學傳統中是重要的哲學範疇，這在前几章已經詳細說明。葉適一反道學家對義理的規定，從道學家的脫離個體的純粹的方式，而納入可以思考對象的個體。他以為義理如當作“規律”，它只能存在於事物之中；如當作“概念”，它只能從“事功”的進程中反映出來。對於“義理”的這個看法，是葉適的哲學思想的核心。這種唯物思想，從下列几个方面可以很清楚地看出來：

第一，在哲學的根本問題上，心學派認為：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，“萬物皆備於我”，屬於主觀唯心主義範疇；理學派認為：“理先氣後”，“氣有不在，而理却常存”，屬於客觀唯心主義範疇。和心學、理學兩派相反，葉適則說：

“夫形於天地之間者，物也；皆一而有不同者，物之情也；
因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也；堅凝紛錯，逃

遁譎伏；无不釋然而解、油然而遇者，由其理之不可乱也。”（水心別集卷五进卷詩）

这就是說，宇宙是一元的、物質的，它由具体的事物构成；事物的关系，在“一而不同”的矛盾里面显示出来；事物的規律或“物之理”，就存在于“一”与“不同”的相反相成的所以然之中；事物的千差万别，千变万化，运动发展，分合无阻，完全由于客观規律的支配，其本身是可知的。

葉適由此更进一步指出，人类本身就是物質的一种，它同样在和其它事物“一而不同”的矛盾关系中显示其特質，因而人們的主觀世界、它的思想意識、言行态度，也就不得不受宇宙的客观物質規律所支配。他說：

“夫〔人〕內有肺腑肝胆，外有耳目手足，此独非物耶？……此孰主之也？是其人歟？是其性歟？是未可知也。人之所甚患者，以其自为物而远于物。夫物之与我，几若是之相去也，是故古之君子，以物用而不以己用；喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐；其未发为中，其既发为和，一息而物不至，則喜怒哀乐几若是而不自用也。自用則伤物，伤物則己病矣。是謂之‘格物’。中庸曰：‘誠者物之終始，不誠无物。’是故君子不可以須臾离物也。夫其若是，則知之至者，皆物格之驗也；有一不知，是吾不与物皆至也；物之至我，其緩急不相应者，吾格之不誠也。古之圣人，其致知之道，有至于高远而不可測者，而世遂以为神矣；而不知其格之者至，則物之所以赴之者速且果，是固当然也。”（水心別集卷七进卷大学）

这里所講的道理，显然是針對了程、朱格物致知之說而立論的。葉適反对什么未发和已发的区别，認為人們的喜怒哀乐，不論未发既发，都應該“以物用而不以己用”，都不能“以須臾离物”。这里他

把中庸的命題改造成為唯物主義的存在和思維的關係，主張認識的眞確在於格物之驗，反對那種離物而空想的唯心主義，“自用則傷物，傷物則已病矣”。他所說的“人之所甚患者，以其自為物而遠于物”，正是對道學家違背常識的妄想的批判。他更反對有神論者以高遠不測的東西當做上帝，揭示出人們只要把握客觀規律，那麼自然物質的運動就和人們的主觀世界的認識相適應了。

葉適把人和物的關係這樣肯定下來，自然是針對道學正統派所謂“其心收斂不容一物”的唯心主義“絕物”論點而發。

人所以不能“須臾離物”，葉適認為是由于人們不能不以物為自己的生活資料。他曾以“水”為例，進一步闡發了人和物的關係：

“人實求水，水非求人。故邑可改以就井，井不可改以就人也。汲有喪得，井無喪得，汔至未繙井，人之無功，而非水之無功也。……蓋水不求人，人求水而用之，其勤勞至此。夫豈惟水？天下之物，未有人不極其勤而可以致其用者也。目之色、耳之聲、口之味、四肢之安佚，皆非一日之勤所能為也，智者知之。積一粒之萌芽、一縷之滋長以教天下，天下由之而不自知也，皆勞民勸相之道也。”（習學記言卷三）

這就是說：人們要想利用物來滿足自己的生活需求，就只有順從着物的規律來從事生產勞動。他指出這才是真正的正道。因此，葉適既反對“以己滅天”的主觀主義蠻干，也反對“人不能自為而听于天”的懶漢思想，而強調提倡“為而后成，求而后得”的積極勞動態度（習學記言卷四四）。永嘉學派在現實政治鬥爭中所持的“事功”觀念，葉適叫做“奉天以立治”，就是以這種人和物的關係的唯物主義理解為理論根據的。如前所說，他把“事功”和“義理”結合起來，使“功利之學”向前發展一步，向上提高一步，就是實例之一。

第二，在普遍和个体的关系問題上，永嘉学派的唯物主义理論表現得更为鮮明。这一对范疇，在中国哲学史上也涉及到“器”和“道”的关系。对于这个問題，薛季宣在答陈同甫書中曾說：

“上形下形，曰道曰器。道无形埒，舍器将安适哉？且道非器可名，然不远物，則常存乎形器之內。昧者离器于道，以为非道，遺之；非但不能知器，亦不知道矣。上学下达，……决非学異端遺形器者之求之見。……如曰未然，則凡平日上論古人，下观当世，举而措之于事者，无非小知謏聞之累，未可認以为实。弟于事物之上，习于心无适莫，則将天理自見。持之以久，会当知之。”（浪語集卷二三）

这里所說的道理，和在上面哲学的根本問題上所持的論点紧相銜接。因为前面既已肯定事物在普遍方面是“一”，而在个体方面則又“不同”，在这里則进一步肯定了普遍存在于个体里面，离开了个体就沒有普遍；舍棄了个体而不給以研究，其結果就不但不能了解个体，連普遍也成了一个純粹的数量，一切都空而无有了，道学的思辨哲学就是这样。“如果我們抽掉构成某座房屋特性的一切，抽掉建筑这座房屋所用的材料和构成这座房屋特点的形式，結果只剩下一个一般的物体。”（馬克思恩格斯全集第四卷，頁一四〇）关于这个問題，葉適說：

“上古圣人之治天下，至矣。其道在于器数；其通变在于事物；……无驗于事者，其言不合；无考于器者，其道不化；論高而实遠，是又不可也。”（水心別集卷五进卷总义）

在葉適看来，所謂普遍即存在于个体之中，必从事具体事物的剖析，才能掌握抽象的原則。他說由个性以概括共性本是古儒的眞正傳統，而所有离器言道的观点都是佛老脫离实际的錯誤。他說：

“周官言道則兼艺。……自尧、舜、……孔子；……終不的

言道是何物。豈古人所謂道者，上下皆知之，但患所行不至耶？老聃……其書盡遺萬事，而特言道。凡此形貌朕兆，眇忽微妙，无不悉具。余嘗疑其非聃所著，或隱者之詞也。而易傳及子思孟子亦爭言道，皆定為某物，故後世之道始有異說；而益以庄、列、西方之學，愈乖離矣。”（習學記言卷七）

“按詩稱禮、樂，未嘗不兼玉帛、鐘鼓。……禮非玉帛所云，而終不可以離玉帛；樂非鐘鼓所云，而終不可以舍鐘鼓也（按此句是解釋論語講的禮和玉帛、樂和鐘鼓的關係）。仲尼燕居……則離玉帛而言禮矣，……舍鐘鼓而言樂矣。按孔子……言與行如形影不可相違也，離言以為禮，離行以為樂，言與行不相待，而寄之以禮樂之虛名，不惟禮樂無所據，而言行先失其統。”（同上卷八）

道既不能離開器物而獨存，其“盡遺萬事”、“而特言道”的思辨哲學，既為佛老脫離實際的錯誤論點，則托始於儒而自稱其宗的“道學”，自然也不為葉適所同意。所以他又說：

“學修而後道積也，……學明而後德顯也，皆以學致道，而不以道致學。‘道學’之名，起於近世儒者。其意曰：舉天下之學皆不足以致其道，獨我能致之，故云爾。其本少差，其末大弊矣！”（水心文集卷二七答吳明輔書）

道學的“大弊”，和所謂“章句”、“度数”、“讖緯”之學同樣，都在“今世今學”中有其共同的唯心主義的致誤根源。葉適進而指出：

“夫其或出於章句，或出於度数，或出於讖緯，或甘心於夷狄之學，豈不皆以為道哉？觀其一代之議論，士之生於其間，自為豪傑者，亦何獨以遠過？然則緣其名以考其實，即其事以達其義，豈非无一之當哉？……

是故今世之學，以心起之，推而至於窮事物之理，反而至于

复性命之际，然后因孔氏之經以求唐虞三代之道，无不得其所同然者，而皇极（按指尚書）、中庸、大学之义，如可以复見而无疑。……

今之为道者，务出内以治外也。然而，于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妇，常患其不合也。守其心以自信，或不合焉，则道何以成？于是三者，或不能知其所当施之意，而徒饰其说以自好，则何以为行道之功？

故夫昔以不知道为患，而今以能明道为忧也。”（水心別集卷七进卷总述）

这里所谓“以心起之”、“务出内以治外”、“守其心以自信”云云，正是“尽遗万事而特言道”的唯心主义实质，这也就是“道学大弊”的理论根源所在。

依据着离器无道的原理，葉適更进一步考察了所谓“极”（即所谓“皇极”、“太极”）这个被正統道学家神秘化了的范畴：

“古之圣贤，其析言于事物甚辨而详；至于道德之本、众理之会，则特指其名而辄阙其‘义’，微开其端而不究其‘极’。……‘极’之于天下无不有也：耳目聪明，血气和平，饮食嗜好，能壮能老，一身之极也；孝慈友弟，不相疾怨，养老字孤，不飢不寒，一家之极也；刑罰衰止，盜賊不作，时和岁丰，財用不匱，一国之极也；越不瘠秦，夷不謀夏，兵革寢伏，大教不爽，天下之极也，此其大凡也。至于士农工賈，族姓殊異，亦各自以为极而不能相通，其間爱恶相攻，偏党相害，而失其所以为极，是故圣人作焉，执大道以冒之，使之有以为異而无以害異，是之謂‘皇极’。天地之内，六合之外，何不在焉？……

夫极非有物，而所以建是极者则有物也。君子必将即其所以建者而言之，自有适无，而后‘皇极’乃可得而論也。

室人之为室也，栋宇几筵，旁障周設，然后以庙以寝，以庫以厩，而游居寝飯于其下，泰然无外事之忧；車人之为車也，輪盖輿軫，輻轂辘轳，然后以載以駕，以式以顧，南首梁、楚，北历燕、晋，肆焉无重趼之劳。夫其所以为是車与室也，无不备也；有一不备，是不极也，不极則不居矣。……

苟为不然，得其中而忘其四隅，不知为有而欲用之以无，是以无适无也；将使人君何从而建之？箕子之言何从而信于后世哉？”（水心別集卷七进卷皇极）

我們知道，“皇极”出于尚書，“太极”出于易傳，它們是道学家所渲染的封建特权或例外权的理論范疇，在本卷前几章已反复說明。这里葉適的确捉住了道学家的“极”义，并把这些古代的經义改造成成为物理的范疇。特別值得注意的是，上述葉適关于“皇极”的考察中，所举“室人为室”和“車人为車”二例，最富于理論价值，这理論表现出和老子、朱熹根本对立的两种世界觀。茲列表对照如下：

老子論点	朱熹論点	葉適論点
三十輻共一轂， 当其无，有車之用。 凿戶牖以为室， 当其无，有室之用。	如一所屋，只是一个道理，有厅，有堂；如草木，只是一个道理，有桃，有李。……“理一分殊”，亦是如此。	車人之为車也，輪盖輿軫，輻轂辘轳，然后以載以駕，以式以顧，南首梁、楚，北历燕、晋，肆焉无重趼之劳。 室人之为室也，栋宇几筵，旁障周設，然后以庙以寝，以庫以厩，而游居寝飯于其下，泰然无外事之忧。

葉適对于朱熹的批判和墨子对儒者的“室以为室”的批判相似。十分明白，和老子以及朱熹的理論相反，葉適認為，車之所以为車，室之所以为室，就是由于它們有了各种具体的零件和部分；反之，

如果不具有或不齐备这些零件或部分，它們就不能成其为車或室。因而人們如果离开构成車或室的零件或部分，离开了有情有状的形而下的感性范疇，也就不能获得車或室的概念。葉適所以坚持“自有适无”而反对“以无适无”，道理就在这里。

关于一事一物之“极”，一身一家之“极”，国家天下之“极”，既然都是“极非有物”，都不能离开个体而超然独存，如朱熹講的那样，那么作为“天地未分之前”的“太极”，当然也不能是真实的实际存在，因而把“皇极”看成是一种特权或例外权固然是錯誤的虛构，把“太极”看成世界万物的根源，也是沒有根据的主观臆造。所以葉適又說：

“易有太极，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物，……又因象以明之，……独无所谓‘太极’者。不知傳何以称之也？”

自老聃为虛无之祖，然犹不敢放言，曰‘无名天地之始，有名万物之母’而已。至庄、列始妄为名字，不胜其多，故有‘太始’、‘太素’……茫昧广远之說。

傳易者，将以本原圣人，扶世立教，而亦为‘太极’以駭異后学，鼓而从之，失其会归，而道日以离矣。又言‘太极生两仪，两仪生四象’，則文淺而义陋矣！”（习学記言卷四）

上述葉適关于“皇极”“太极”的解釋，不仅从根本上否定了朱、陆的“无极而太极”之辯，而且从学統上揭露了太极图說和皇极經世書的唯心主义的实質。

第三，在世界的运动发展問題上，葉適已經洞察到对立面相互統一的矛盾原理。如前所述，葉適認為，事物是存在于“一而不同”的矛盾关系中。这种关系，就是“一”与“两”的对立統一关系。例如他根据古义“理者兼两”之說，进而發揮：

“道原于一而成于‘两’，古文言道者必以‘两’。凡物之形，阴阳、刚柔、逆顺、向背、奇偶、离合、经纬、纪纲，皆‘两’也。夫岂惟此，凡天下之可言者，皆‘两’也，非一也。一物无不然，而况万物？万物皆然，而况其相禪之无穷者乎？”

交錯紛紜，若見若聞，是謂人文。雖然，天下不知其為‘两’也久矣，而各執其一以自遂。奇譎秘怪，蹇陋而不宏者，皆生于‘两’之不明。

是以，施于君者，失其父之所願；援乎上者，非其下之所欲。乖迕反逆，則天道窮而人文亂也。”（水心別集卷七進卷中庸）葉適這一段話中包含着辯證法的因素，是很名貴的方法論，他的凡物之形皆两的命題的确是光輝的。但他接着上文又說：

“及其為‘两’也，則又形具而机不运，迹滯而神不化。然則是終不可邪？彼其所以通行于万物之間，无所不可而无以累之，傳于万世而不可易，何歟？”

嗚呼！是其所謂中庸者邪？

然則，中庸者，所以濟物之‘两’而明道之一者也；為‘两’之所能依而非‘两’之所能在者也。水至于平而止，道至于中庸而止矣。”

这样，当葉適进入了历史理論时，就离开了真理。中庸的核心既在于調和君父上下的对立（“两”）而闡发其实質上的統一（“一”），使士农工賈“有以異而无以害異”，則“其間愛惡相攻，偏党相害”，自然就是違反了“水至于平而止”的“极”道。因此，国家就成了階級調和的工具。所以他說：

“且夫君子之于小人也，岂欲近而与之鬪哉？惟欲远而与之遁尔。詞令之交，卑而不亲；笑貌之接，順而不同；权势之爭，逊而不厉；言論之辯，和而不党；所謂不惡而严也，皆遁也。”

(习学記言卷二)

根据“道至于中庸而止”的矛盾調和原理，决不允許彻底的階級斗争，因而議政的权力也只能限于“公卿”，至于“閭巷小人”則千万不能賦以批判现实政治的权力。所以他引黃度的話說：

“孔子称‘天下有道，則庶人不議’。夫不言公卿不議而言庶人不議，何也？人主有过，公卿大夫諫而改，則过不彰，庶人奚議焉？諫而不改，失不可盖，使閭巷小人皆得妄議，紛然乱生，故广胜黃巢之流議于下，国皆随以亡。”（水心文集卷二〇故礼部尚書龙图閣学士黃公墓志銘）

強調事物的对立面，是南宋階級斗争激化的反映；只強調对立面的統一，而否認对立面的斗争，則是庶族地主的階級局限性。永嘉学派在傳統上，一貫对于农民起义，例如对于楊么、对于方腊、对于蔣圈十借粮、对于各地的变兵和所謂“盜賊”等，都坚持剿平的方針，根源就在这里。

到了这里，葉適也就在邏輯上陷于自相矛盾：当他面对正統派开展斗争的場合，还能够保持辯証法的观点；例如：

“‘人生而靜，天之性也；感于物而动，性之欲也’。但不生耳，生即动，何有于靜？以性为靜，以物为欲，尊性而賤欲，相去几何？”（习学記言卷八）

“君子之当自損者，莫如怨忿而窒欲；当自益者，莫如改过而迁善。……若使內为純剛，而忿不待怨，欲不待窒，剛道自足，而无善可迁，无过可改，則尧、舜、禹、湯之所以修己者廢矣。然后知近世之論学，謂动以天为无妄，而以天理人欲为圣狂之分者，其擇义未精也。”（同上卷二）

但是，当他一旦面对农民起义威胁着封建土地所有制及其政治統治的場合，就又破坏了辯証法，自陷于形而上学；例如：

“时常运而无息，万物与人亦皆动而不止。……惟良以息为象，时虽运而必息；人以止为本，道必止而后行。……是其义以止明行，而非以行明行；以静梏动，而非以动梏动也。……盖时且行之而吾固止之，物方动之而吾卒静之也。故能不失其时，而其道光明。”（水心文集卷九时斋记）

像这样，辩证法和形而上学“各自为极而不能相通”，正是南宋庶族地主“止而后行”的矛盾态度的反映。但是，叶适思想中的唯心主义形而上学，乃是并世的道学正统派和自古传来的儒家老观点，与此相反的唯物主义思想和辩证法的萌芽，则是叶适的创造性的理论。

第四，在认识论的领域中，叶适从唯物主义观点出发，也有不少的光辉的创见。例如：

（1）由于肯定了道在器中，所以认为：

“夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”

（水心文集卷二九题姚令威西溪集）

叶适所谓“天下之事物”，当然是“今日利害之实”；但其中一个重要的方面，则是“前世兴坏之变”，从历史的概括中把二者统一起来，以达到古为今用的目的。所以他又说：

“论者曰：……古今异时，言古则不通于今。是摈古于今，绝今于古。……欲自为其国者，……苟为不因已行，不袭旧例，不听已然，而加之以振救之术，则如之何而可？必将以意行之，以心运之，忽出于一人之智虑，而不合于天下之心，则其谋愈谬而政愈疏矣。……”

夫观古人之所以为国，非必遽效之也。故观众器者为良匠，观众方者为良医；尽观而后自为之，故无泥古之失，而有合道之功。且古之为国，具在方册而已，其观之非难也。”（水心）

文集卷三法度总論一)

既要“尽考詳天下之事物”，而后“折中天下之义理”，也要研究历史經驗，而求“有合道之功”，这种“尽考”和“尽觀”的方法和主观的心意臆度是对立的。他依此对唯心主义展开了批判。他說：

“昔孔子称憤启悱发，举一而反三；而孟子亦言充其四端，至于能保四海；往往近于今之所謂悟者。然仁必有方，道必有等，未有一造而尽获也。一造而尽获，庄佛氏之妄也。”（水心文集卷一七陈叔向墓志銘）

“古人多識前言往行，謂之畜德；近世以心通性达为学，而見聞几廢，为其不能畜德也。然可以畜而犹廢之，狹而不充，为德之病矣，当更熟論。”（水心文集卷二九題周子实所录）

(2) 由于“无驗于事者其言不合”，那么，为了使思想符合于客观实际，所以在認識方法上，葉適主張“有的放矢”：

“論立于此，若射之有的也，或百步之外，或五十步之外，的必先立，然后挟弓注矢以从之。故弓矢从的，而的非从弓矢也。”（水心文集卷五終論七）

从“弓矢从的”的原則出发，葉適認為，凡不合客观实际的思想或方案，在邏輯上就是錯誤，在實踐上也一定失敗。他运用这个認識論的原則，对南宋“議和”派的投降政論作了批判：

“先視其时之所当尙，而擇其术之所当出，不可錯施而杂用也。……視今之时，……岂以为微弱而当思强大，分裂而当思混并，仇耻而当思报复，弊坏而当思振起歟？抑以为中国全盛而当思維持保守，夷狄宾服而当思兼爱休息也？无乃当微弱、分裂、仇耻、弊坏之时，而但处之以中国全盛、夷狄宾服之势，用維持保守、兼爱休息之术，而欲庶几乎强大混并、报复振起之功歟？！……窃論今日之事，恐其繇前之时而处以后之

勢，用后之术而欲求前之功，补泻杂医，不能起疾，禾莠参种，迄靡丰年。”（水心文集卷一上光宗皇帝劄子）

（3）所謂“补泻杂医，不能起疾，禾莠参种，迄靡丰年”云云，和韓非子显学篇“杂反之学不两立而治”同为矛盾律的应用。在葉適的理論批判中，应用矛盾律之处頗多，例如：

“孟子曰：‘无辞讓之心，非人也。’非人者，形具而人非者之謂也。又曰：‘好名之人能讓千乘之國，苟非其人，簞食豆羹見于色。’嗟夫！孟子信以不讓为非人，而又以为非其人不能讓乎？何前后異指也？！由后而言，非其人不能讓，能之者，泰伯至季子五人而已，是絕天下也；由前而言，人皆能讓，天下皆季子也。”（水心文集卷一一季子庙記）

“夫浮屠以身为旅泊，而严其宮室不已；以言为贅疣，而傳于文字愈多，固余所不解，尝以問（繼）昶，昶亦不能言也。”（同上卷一二法明寺教藏序）

第五，在哲学史批判上，葉適不但涉及了广泛的范围，而且也抓住了关键性問題，他通过这些批判，从根本上动摇了道学正統派的理論基础。这是他“为考亭之徒所不喜”的根本原因，也是永嘉学派哲学思想的精华所在。

关于对哲学遗产的批判范围，就习学記言一書来看，陈振孙說：“自孔子之外，古今百家，随其淺深，咸有遺論，无得免者。”（直齋書录解題卷一〇）黃震說：“水心純力排老、庄，正矣；乃并譏程伊川，則異論也。”（慈溪黃氏日鈔分类卷六八）四庫全書总目提要更具体指出：

“其書（习学記言）乃輯录經史百氏，各为論述。……所論喜为新奇，不屑摭拾陈語。故陈振孙……謂其……义理未得为純明正大。刘克庄……亦称其講学析理，多異先儒。今观

其書，如謂‘太极生两仪’等語為文淺義陋，謂檀弓肤率于义理而蹇縮于文詞，謂孟子、子产不知為政，仲尼‘不為已甚’語皆未當，此類誠不免于駭俗。然如……言國語非左氏所作，以及考子思生卒年月，斥漢人言洪範五行災異之非，皆能確有所見，足與其雄辯之才相副。至于論唐史諸條，往往為宋事而發，……其識尤未易及。特當宋之末世，方恪守洛、閩之言，而適獨不免于同異，故振孫等不滿之耳。”（子部雜家類）

以上的評述，各不免門戶之見。四庫全書總目提要作者折衷眾說，雖已道出葉適反道學正統派的異端地位，但永嘉學派對哲學史批判的中心思想何在，却完全沒有說中要害。

實際上葉適所批判的古今人物和學派雖甚廣泛，而要以思孟學派為重點；總計文集、別集和習學記言，批判曾子、子思和孟子者不下數十處。茲摘錄兩條如下：

“‘曾子有疾，孟敬子問之’。近世以曾子為親傳孔子之道，死復傳之于人，在此一章。按曾子沒後，語不及正于孔子，以為曾子自傳其所得之道則可，以為得孔子之道而傳之，不可也。

自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，所傳皆一道。孔子以教其徒，而所受各不同。以為雖不同而皆受之于孔子則可；以為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之所以一者，而曾子獨受而傳之，又大不可也。

孔子嘗告曾子：‘吾道一以貫之’，曾子既‘唯’之，而自以為‘忠恕’。

按孔子告顏子：‘一日克己復禮，天下歸仁焉’。蓋己不必是，人不必非，克己以盡物可也。若‘動容貌’而‘遠暴慢’，‘正顏色’而‘近信’，‘出辭氣’而‘遠鄙倍’，則專以己為是，以人為

非，而克与未克、归与未归皆不可知，但以己形物而已。

且其言謂‘君子所貴乎道者三’，而‘籩豆之事，則有司存’，尊其所貴，忽其所賤，又与一貫之指不合。故曰非得孔子之道而傳之也。

夫堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之所以一者，非特以身傳也，存之于書，所以考其德；得之于言，所以知其心。故孔子稱‘天之未喪斯文’為己之責；獨顏淵‘博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才’，余無見焉。

夫‘托孤寄命’，雖曰必全其節，‘任重道遠’，可惜止于其身，然則，繼周之損益為難知，六藝之統紀為難識。故曰非得堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子所以一者，受而傳之也。

傳之有無，道之大事也。世以為曾子能傳，而余以為不能，余豈與曾子辨哉？不本諸古人之源流，而以淺心狹志自為窺測，學者之患也！”（習學記言卷一三）

葉適認為，顏淵和曾參在孔門是別為一派，它的特点在于“欲求之于心”（同上卷八），即“以己形物”，而“通于天理，达于性命”，“顏、曾始傳之，子思、孟子述焉”（同上卷六）。孟子曾說：“耳目之官，不思而蔽于物，物交物則引之而已；心之官則思，思則得之，不思則不得也；此天之所以与我者。先立乎其大者，則小者弗能奪也。此為大人而已矣。”（告子上篇）葉適認為這是思、孟派的要点，并对此展开了批判：

“按洪範：耳目之官不思，而為聰明自外入以成其內也；思曰睿，自內出以成其外也。故聰入作哲，明入作謀，睿出作聖，貌言亦自內出而成于外。古人未有不內外交相成而至于聖賢。故堯、舜皆備諸德，而以聰明為首。孔子告顏淵‘非禮勿視，非禮勿听’，學者事也，然也不言思，故曰：‘學而不思則罔，思而不

学則殆’，又曰：‘吾嘗終日不食以思，无益，不如学也’；季文子三思而后行，子聞之曰‘再思可矣’。又，物之是非邪正，終未可定。詩云‘有物有則’，子思称‘不誠无物’，而孟子亦自言‘万物皆备于我’。

夫古人之耳目，安得不官而蔽于物？而思有是非邪正，心有人道危微，后人安能常官而得之？舍四从一，是謂不知天之所与，而非天之与此而禁彼也。

盖以心为官，出孔子之后；以性为善，自孟子始。然后学者，尽廢古人入德之条目，而专以心性为宗主，虛意多，实力少，測知广，凝聚狭，而尧、舜以来内外交相成之道廢矣。”（习学記言卷一四）

葉適在指出思、孟学派“以心为官”、“以性为善”、“以己形物”的唯心主义实质以后，进一步又指出“韓愈、李翱，文人也。愈本曾参，翱尊子思矣。”（水心文集卷一〇同安县学朱先生祠堂記）

上述葉適自先秦至唐的哲学史批判，实质上是“溯源而后循流”的方法，从学术“統緒”上来揭发道学家对哲学史的捏造，进而否定其自封的正宗的地位。所以葉適的門人孙之宏曾說：

“汉唐諸儒，推宗孟軻氏，謂其能嗣孔子。至本朝关、洛驟兴，始称子思得之曾子，孟軻本之子思，是为孔門之要傳。近世張、呂、朱二三鉅公益加探討，名人秀士鮮不从風而靡。先生后出，異識超曠，不假梯級，……（以）曾子不在四科之目，曰‘参也魯’；……舍孔子而宗孟軻，則于本統离矣！”（习学記言嘉定十六年序）

从哲学史上推翻了正統派的“道統之傳”以后，葉適就对周、程、張、朱所代表的“近世之学”开展了尖銳的斗争。例如，在敬亭后記（文集卷一〇）中，他說“程氏誨学者必以敬为始”，“非孔氏本旨”；在

櫟齋藏書記(同上卷一一)中,他說程、張氏的解經“未幾于性”,“節目最大,余所甚疑”;在陰陽精義序(同上卷一二)中,他批評朱熹“听蔡季通預卜藏穴”為“通人大儒之常患”;在胡崇禮墓志銘(同上卷一七)中,對朱、呂、陸三家進行譏刺等等。

葉適認為,兩宋的道學正統派,實質上是思孟、老庄和禪宗三個唯心主義體系相溶合的產物。所以他的批判的總結是:

“易不知何人所作,……習易者會為一書,……而十翼講誦獨多。魏、晉而後,遂與老、庄並行,號為孔、老。佛學後出,其變為禪,喜其說者,以為與孔子不異,亦挽十翼以自況,故又為儒釋。

本朝承平時,禪說尤熾,儒釋共駕,異端合同。其間豪傑之士,有欲修吾說以勝之者,而周、張、二程出焉,自謂出入于佛老甚久,已而曰:吾道固有之矣。故無極太極,動靜男女,太和參兩,形氣聚散,網緼感通,有直內,無方外,不足以入堯、舜之道,皆本于十翼。以為此吾所有之道,非彼之道也;及其啟教後學,于子思孟子之新說奇論,皆特發明之。大抵欲抑浮屠之銳鋒,而示吾所有之道若此。”(習學記言卷四九)

總計葉適對哲學遺產的批判,完全是針對着道學正統派而發。他對於正統派所說“子思得之曾子,孟軻本之子思”的“道統”傳授,並不否認;但明確指出曾子之學“以身為本”,“以己形物”,在孔門是自為別派,不合“孔氏一貫之旨”。這樣就打斷了正統派遙接孔子的師承淵源。在經學傳統的形式具有高度支配作用的宋代,孔子就是真理,因而是否遙接孔子,在經學家的邏輯中就成為是否掌握真理的問題。在這個問題上,葉適也不例外:“學必待習而成,因所習而記焉,稽合乎孔氏之本統者也”(孫之宏語),習學記言一書的題名,就表明他同樣以遙接孔子自命。這正是中國中世紀的特

点及其时代局限性的烙印，不論唯物主义或唯心主义都利用这样的傳統的思想材料为自己的理論装点，然而葉適和道学正統派却有根本的區別，他們所“取舍”于孔子者有根本性的分歧。

葉適指出：正統派所特加尊崇的思、孟学派，其“以心为官”的唯理主义及“以性为善”的先驗主义，上而尽廢‘尧、舜以来，内外交相成之道’，下而开后世“专以心性为主”的正統派道学唯心主义的源流，只能是不合“孔氏本統”的一种“新說奇論”；对于“本曾參”的韓愈和“尊子思”的李翱（他們是公認的道学正統派先行者），葉適只諛之为“文人”！

所有这些，葉適在形式上是批判哲学遺產，實質上則是批判道学正統派的“学統”来源。所以当接触到周、張、二程等正統派等人时，葉適就指出他們“自謂出入于佛老甚久”，“及其启教后学，于子思、孟子之新說奇論，皆特发明之”。

有人認為，葉適在哲学史問題上是大胆的批判者，这仅涉及表面的問題，更重要的是他对哲学史的批判，处处从反对道学正統派的斗争任务出发，处处以唯物主义为取舍是非的标准。因此，哲学史批判不仅是葉適唯物主义思想体系有机的一环，并且也是他反对道学正統派思想斗争的主要方面。

第十七章

封建社会后期道教的傳統 及其僧侶主义

在一定的时代，特别是在中世紀，宗教是統治階級的思想，同时也是当时的統治的思想。在中国，中世紀的宗教沒有形成如欧洲那样一神教或所謂“世界的宗教”的統治形式，各代王朝都在寻求适合于統治的宗教，也寻求一种混合形式的宗教，例如三教混一之类。“三教”一名起源很早，在北朝已經出現了由皇帝亲临主持三教会講的仪式。这是汉代以来皇帝亲临裁决統治思想的傳統的繼承。北周武帝天和四年（公元五六八年），“集百僚、道士、沙門等，討論釋老义”；建德二年（公元五七三年），又“集群臣及沙門、道士等，帝升高座，辨釋三教先后”（北周書武帝紀）；唐代更經常举行三教講論。

儒在春秋以前本来是一种宗教的职业，但从孔、墨显学以后，发生了变化；到了汉代，讖緯之学大盛，儒学即附带了儒教的职能。佛教是外来的，南北朝时期有些皇帝曾把它宣布为国教。道教本来就是一种混合的宗教，也有貴族虛构的教义，也有由民間湊成的教义，因而在思想上是相当庞杂的。現存道藏及藏外道書固然汗牛充栋，但这些道書，除了一部分民間道教另有傳統外，或者只是符籙丹术，沒有思辨性的內容；或者剽襲了佛学、道学，呈現为簡單赤裸的主觀唯心主义。本章只对封建后期道教的傳流作一簡略的

鈎画，以了解三教融合的过程提供一些綫索。

在本書第三卷第七章，曾論及汉末、魏、晋、南北朝时代的道教和金丹道教与民間的符水道教的对立。唐以至北宋的道教基本上是高貴的金丹道教的延續。直到南宋，在禪宗与道学的影响下，才出現了新的道教南宗、北宗。本章的叙述即以道教的南北两宗为主，以显示它們和統治階級思想或正宗的关联，对前于它們的道教則只作扼要的描述，以說明其和封建政治的关系。

第一节

隋唐五代的道教及其 与封建政治的关系

正如恩格斯所指出的，在中世紀，随着封建制度的发展，基督教形成为与封建制度相适应的宗教（見費尔巴哈与德国古典哲学的終結）。道教也是如此，在南北朝以后，适应着封建制社会的发展和品級結構再編制，在神仙的品阶中也得到反映，所謂“三清九宮，并有僚屬，例左胜于右，其高总称曰道君，次真人、真公、真卿。其中有御史、玉郎諸小号，官位至多也。女真則称之君、夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也。夫人亦随仙之大小男女，皆取所治处，以为著号，并有左右。凡称太上者皆一宮之所尊。又有太清右仙公、蓬萊左仙公、太极仙侯、真伯、仙监、仙郎、仙宾”（太平御覽道部引登真隱訣）。东晋、宋、齐时代士大夫多信道教，是大家熟习的事实。鍾嶸詩品謂謝灵运长于杜治，所謂“治”即天师道的設置，分布于各地者。梁、陈时代，此風未衰。北魏太武帝时，寇謙之为道教中的天师，排斥佛教，建立道場，比于寺院。隋統一后，文帝楊堅信奉此教，不逊于前朝，他的年号开皇也是取自道教的經典。煬帝大业

間，道士还多以术求进。

唐初更因为政治上的原因推崇道教。李姓的皇室自認為老子之后。高宗乾封年間，追号老子为“太上玄元皇帝”。玄宗时代道教徒更加显赫，开元二十五年（公元七三七年）正式詔令“道士女冠隶宗正寺”。唐代的宗正寺是負責管理宗庙陵寢和宗姓亲族的机构，这是唐代的皇帝把道士和女冠当作自己的本家了。开元二十九年（公元七四一年）又在全国各地建立了玄元皇帝庙，并普遍地成立了崇玄学，“置生徒，令习老子、庄子、列子、文子，每年准明經例考試”（旧唐書玄宗本紀）。天宝年間置崇玄館，改崇玄学为通道学，博士为道德博士；以宰相为大学士，总領天下道院，促成一种崇奉道教的風气。当时許多公主妃嬪便有作女冠的，楊貴妃就曾經被度为女道士。朝臣如有名的賀知章就曾經棄官入道，尹愔曾以道服視事；道士則更多封官襲爵者，在宗教互爭教权的情况之下，武宗时代更发生“会昌灭佛”的事件。

唐代著名的道士很多，大多是所謂山林清修，也就是企图以处士虛声震动朝廷的人物。他們虽然也搞符籙方术，但也致力于宗教的理論，从傳統上說，多数是繼承了陆修靜、陶弘景一派的法統。到唐末五代时候，閻丘方远和杜光庭等人出，更把这种法統宣揚起来。在名道士中，其思想比較可以成为一种体系的，有王玄覽、李筌、施肩吾、杜光庭、譚峭、彭曉等人。

王玄覽是武周时代的人，道藏中有他的玄珠录一書。他的思想淵源于道家而杂有佛家的色彩。他說：

“明知道中有众生，众生中有道，所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故即道是众生，即众生是道，起即一时起，忘即一时忘。其法眞实性，非起亦非忘，亦非非起忘。……道与众生互相因，若有众生即有道，众

生既无道亦无，众生与道而同彼，众生与道而俱順。”（玄珠录卷上）

此处“道”与“众生”是一是二的討論，即出于佛学中“佛”与“众生”非一非二的命題。如无“众生”何处有“道”？如“道”是“众生”，“众生”何故而修道？这些命題的脱胎处是显而易見的。

王玄覽認為“道”是先“众生”而存在的絕對实体，他說：

“众生虽生道不生，众生虽灭道不灭；……众生生时道始生，众生灭时道亦灭。若許无私者，元始得道我亦得；若使有私者，元始得道我不得。……众生未生，已先有道，有道非我道，犹是于古道。我今所得道，会得古道体。此乃古道即今道，今道即我道。何者？历劫已来，唯止一道。众生而得者，即是众生之私道。”（同上）

众生已死，道仍长存，所以說“古道即今道”。道不因众生的生灭而生灭，而是絕對的本体。众生所得者为“私道”，不生不灭者才为“常道”：

“常道本不可，可道則无常。不可生天地，可道生万物，有生則有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有常实。此道有可是濫道，此神是可是濫神，自是濫神濫道是无常，非是道实神实是无常。”（同上卷下）

他区别道为“可道”和“常道”，这当然是因襲老子“道、可道非常道”的議論而来。老子以为可道之道并非常道，王玄覽遂因之分道为“可道”、“常道”。“常道”生天地，“可道”生万物。万物有生有死，而天地可以不老，所以“可道”无常，而“常道”是实。众生只是有形而无实的，修道而修“可道”是“濫道”，有神而可神也是“濫神”。

“常道”从何修得呢？他說：

“一切众生欲求道，当灭知見，知見灭尽，乃得道矣。虽众

生死灭后，知見自然灭，何假苦劝修，彊令灭知見？……知見随生起，所以身被縛，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知見，当至身灭时，知見先已无，至以后生时，自然不爱生。无生无知見，是故得解脫。”（同上卷上）

通过对客观世界的認識即“知見”求得之道只是“可道”，“知見”灭乃得“常道”。知見灭等于众生死灭，那么他强调修行，岂非强调死灭？所谓无生亦无知見，无知无見乃得解脫，正是王玄覽所虚构的一个无生无灭、漆黑一团的世界。

在他看来，“无常”的现实世界的現象虽然可以被人描繪言說，其实是虛妄，所以他說：“十方諸法，并可言得，所言諸法，并是虛妄。”十方諸法为什么俱屬虛妄？因为全无“自性”，全不能自己作主，正如庄子所云，蝴蝶化为庄周，庄周化为蝴蝶，彼此全无自性。他說：

“諸法无自性，随离合变为相为性，观性相中，无主，无我，无受生死者。虽无主我，而常为相性。将金以作釧，将金以作鈴，金无自性故。……作花复作像，花像无自性。不作复还金，虽言还不还，所在不离金，何曾得有还？釧鈴相異故，所以有生死；所在不离金，故得为真常。”（同上卷下）

諸法有离有合，所以变化为有性有相，如金变为釧便有釧的性相，变为鈴便有鈴的性相；实在的釧鈴不常，随时毁灭，而全无性相可言。金是不毁灭的，所以金为常；实际上金也是要毁灭的，常与不常是一也是二。他曾經指出：“法既妄，不言亦妄；此等既并是妄，何处是真？即妄等之法，并悉是真。”一切皆真皆妄，亦妄亦真。所以他又說道有“四是”：

“是有是无，是有无，疑非有无。”（同上卷上“四是”注）

又有“二非”：

“非有非无，非舍有无。”(同上“二非”注)

可以清楚地看出，王玄覽的思想是承藉庄子，而更多的是从佛学剿襲而来的煩瑣的思辨。

睿宗时司馬承禎也是比較有名的一个道士。睿宗在景雲二年(公元七一一一年)曾經召見他，玄宗时他曾經以三体写老子石經，并刊正文字(历代真仙体道通鉴本傳)。他是陆修靜法統的道士，主要著作有坐忘論一書。在論“道”的問題上，他把“道”理解为宗教中的“神異之物”，人能得道，“与道同身而无体”，則可以长存。在坐忘論中，他認為修道有七个阶段：第一是“敬信”，对于修道要存有敬仰尊重的心理。第二是“断緣”，断去一切尘緣。第三是“收心”，这是最重要的一个关口，他認為心是一身之主，靜則生慧，动則生昏，所以学道开始要收心；收心而后淨除心垢，使心与道合；这种工夫也称作“靜定”，此后：

“靜定日久，病消命复，复而又續，自得知常。知則无所不明，常則无所变灭，生离生死，实由于此。是故法道安心，貴无所著。”

第四是“簡事”，修道的人应当安分守己，不要节外生枝。第五是“真觀”，不要被外物所迷惑。所謂美色，人見之喜悅，而“魚見深入”，“鳥見高飞”，可見这种喜悅还是个人偏見，不是“真觀”，“是仙人觀之为秽浊”的。第六是“泰定”，这已經是最末一个关口了，这是“出俗之基地，致道之初基，习靜之成功，持安之本事”，达到的境界是：

“形如槁木，心若死灰，寂泊之至，于心无定而无所不定，故曰‘泰定’。”

“形如槁木，心若死灰”，已經接近得道的地步了。下一步第七就是“得道”，他引西升經說：

“身与道同，則无时而不存；心与道同，則无法而不通；耳与道同，則无声而不聞；眼与道同，則无色而不見。”

这样也就完成了修道人的应有过程。这一套思想其实也只是“禪觀”的翻版。后来的云笈七籤有三洞經教部，其中有些談到修煉方法的地方，大体不出坐忘論的範圍。

李筌著有陰符經和太白陰經。据進太白陰經表署尾：“乾元二年（公元七五九年）四月二十八日，正議大夫、持节幽州軍州事、幽州刺史并本州防禦使、上柱国”，太白陰經自序署尾：“唐永泰四年（按永泰仅一年）秋，河东节度使、都虞候”，可知他是肃宗、代宗时人。

陰符經係李筌所伪托自注，前人考辨已詳。書中說：

“天有五賊，見之者昌。五賊在心，施行于天。宇宙在乎手，万物生乎身。”

“五賊”即五行，他自己疏解說：

“所言‘賊’者，害也，逆之不順則与人生害，故曰‘賊’也。此言阴阳之中包括五气，……在道为五德，不善用之則为賊。又‘賊’者，五行更相制伏，递为生杀，昼夜不停，亦能盜窃人之生死、万物成敗，故言‘賊’也。‘見之者昌’何也？人但能明此五行制服之道，……則而行之，此为‘見’也。……如人审五賊，善能明之，則为福德之昌盛也。”

因此，李筌所謂“五賊在心，施行于天”，是說主觀精神为天地的樞紐，是唯心主义的命題。我們認為在陰符經中虽然把“天”描写得是“賊”样的东西，但“見之者昌”，可以使宇宙在于人之手中，却是一种变灾为祥的說教。

按陰符經里的阴阳說，其立論的根据，取自老子“天地不仁，以万物为芻狗”之說，这一点在太白陰經里是更显著些。李筌引老子

此句，即按称：“阴阳之于万物，有何情哉？夫火之性自炎，不为焦灼万物而生其炎；水之性自濡，不为漂荡万物而生其濡。”（太白阴经卷一）从这样自然之义，就引导出了他的人文主义思想。

李筌的这两本书，阴符经据说是他在嵩山虎口岩石壁中得到的，称为黄帝阴符经，太白阴经又据说是驩山老姥指授他以秘要而撰述的，称为神机制敌太白阴经，这些都是道教的神话。按李筌的太白阴经，主要是讲军事的书，其思想体系是一种杂家之学，每篇开首都有“经曰”的引文，但所谓“经”，除老子外，各家上自书、易，中至法家、兵家之说，下及纬书，应有尽有。在这部书中的篇章，如鉴人篇讲骨相之学，如从卷七以下祭文、杂占、杂式各卷，都是一些荒唐的谶语，但其中卷一、卷二的人谋和卷三以下的有关军事学的部分，却具有人文主义的思想，且多清醒的观点。

在人谋上末，政有誅强篇是李筌拥护封建专制主义的政治结论，他说：

“夫誅豪者益其威，戮强者增其威。威权生于豪强之身，而不在于士卒之庸。豪强有兼才者，则驾而御之，教而导之，如畜鸞鸟，如养猛虎，必节其飢渴，剪其爪牙，絆其足，楔其舌，呼之而随，嗾之而走，牢籠其心，使馴吾（指皇帝）之左右。强豪无兼才者，则长其恶，积其凶，縱其心，横其志，禍盈于三軍，怒結于万人，然后誅之，以壮吾气。”

李筌这样露骨地进呈一种对付豪族的策略，显然比一些混沌的道士們更现实些，这种策略思想在其書中是主要的論題。

我們在下面分两点来概述一下李筌思想的特点。

（一）李筌是一个道教徒，当然有他的神学的說教。他的神学的特点是一种儒、佛、道的綜合形式，这在太白阴经卷七祭文总序就表现得非常明白。但这部書既然以兵学为主，所以太白这位神，

也就成了主要的神。李筌的总神是儒家的昊天上帝，他說：“經曰：五星者，昊天上帝之使也，稟受帝命，各司其職。”（同上卷八）但太白神最为重要，他說：

“太白一名长庚，西方金德，白虎之精，招搖之使，其性剛，其義斷，其事收，其時秋，其日庚辛，其辰申酉，其帝少皞，其神蓐收。太白主兵馬，为大將軍，为威勢，为割斷，为杀伐，故用占之，是以重述其德，異于常星也。”（同上）

关于这些神学的杂质，在这書中的例子是很多的，我們在这里不再列举，只說明其特点就够了。

（二）李筌的人文主义思想还有一种特点，即不但強調人事决定成敗、智慧决定勝負的道理，而且有些論点涉及到人定胜天的理論。他在天无阴阳篇，首先說阴阳是自生自发的，沒有意志支配人类：

“阴阳者一其性，而万物遇之自有荣枯。若水火有情，能浮石、沉木、坚金、流土，則知阴阳不能胜敗、存亡、吉凶、善惡，明矣。夫春風东来，草木甲坼，而积廩之粟不萌；秋天肃霜，百卉俱腓，而蒙蔽之草不伤。阴阳寒暑为人謀所变，人謀成敗岂阴阳所变之哉？”

从这样自然不能干涉人事的前提出发，李筌得出了不可过分信仰天道鬼神的結論，他說：

“桓譚新論曰：至愚之人解避惡時，不解避惡事，則阴阳之于人有何情哉？太公曰：任賢使能，不時日而事利；明法审令，不卜筮而事吉；貴功賞勞，不禳祀而得福。无厚德而占日月之数，不識敌之強弱而幸于天時，无智无虑而候于風云，小勇小力而望于天福，怯不能击而恃龟筮，士卒不勇而恃鬼神，設伏不巧而任向背；凡天道鬼神，視之不見，听之不聞，索之不得；

指虚无之状，不可以决胜负，不可以制生死，故明将弗法，而众将不能已也。孙武曰：明王圣主，贤臣良将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知不可取于鬼神，不可求象于事，不可验之于度，必求于人人。……夫如是，天道于兵有何阴阳哉？”(同上)

李筌在这里的人文主义特点是道教派别里最有思想性的，其所以有这样和他的神学相背的推论，是和他的主题在论军事学有关的；这也犹之乎道教的炼丹术之所以有些合理的因素，是和其主题接近化学有关的。

李筌在经济和法律方面都有些清醒的论点。在人性论上，他还提到人性可变的命题。他首先从历史事例中举出了勇怯和地理环境有关，例如：“秦人劲，晋人刚，吴人怯，蜀人懦，楚人轻，齐人多诈，越人澆薄，海、岱之人壮，崆峒之人武，燕、赵之人锐，凉、隴之人勇，韩、魏之人厚。地势所生，人气所禀，勇怯然也。”(同上卷一人无勇怯篇)但他又从历史事例中，举出了许多相反的情况，恰推翻了上面所说的人性勇怯的禀赋说，而得出了这样人性可变的结论：

“所以勇怯在乎法，成败在乎智。怯人使之以刑则勇，勇人使之以赏则死。能移人之性、变人之心者，在刑赏之间；勇之与怯，于人何有哉？”(同上)

这里，刑赏对于人性的变化，并不具有必然的关系。李筌的断案是错误的，但他肯定人性可移、人心可变的观点却是有价值的。

李筌这一本军事著作，被杜佑列入主要的兵学类，其中有许多论点值得论述一下，这里从略，留待专著讨论。

晚唐李筌以后的道教思想家当推施肩吾。肩吾字希圣，唐宪宗、穆宗时人。全唐文卷七三九的施肩吾小传说他是元和十年(公元八一五年)的进士，大概及第后不久就隐居于山中而为道士。

施肩吾有西山群仙会真記一書，文字不多，而言論比較集中。他大談性命之學，如說：

“从道受生謂之性，自一稟形謂之命，所以托物謂之心，心有所憶謂之意，意有所思謂之志，事无不周謂之智，智周万物謂之慮，……氣來入身謂之生，氣去于形謂之死，所以通生謂之道。道者有而无形，无而有精。……道不可見，因心以明之；心不可常，用道以守之。”（西山群仙会真記卷二）

如果此書為施肩吾所自作，則“从道受生謂之性，自一稟形謂之命”，已開後來道學家的先聲，而“道”、“氣”的提法也為後來道學家的張本。他也談“道”、“器”的問題說：“形而上者謂之道，形而下者謂之器；上以下為基，道以器為用。”這種說法在後來道學家的語錄中更不可勝數。關於道器、體用的問題，他雖然沒有詳細發揮，但已建立下命題的雛形。

杜光庭字聖賓，自號東瀛子，唐僖宗時曾為內供奉，後來隨從入蜀，前蜀王建賜號廣成先生（杜光庭家世參考全五代詩卷四十六及全唐文卷九二九附傳）。他是三洞法師的大宗，著述極多，除史傳儀仗外，涉及思想部分者有道德真經廣聖義及太上老君說常清靜經注等。他是一個生時顯赫、死後有名的人物，但在思想體系上沒有值得注意的地方。

他對“道”和“物”的區別以無形有形為標準，無形是道，有形是物，他說：

“道本無形，莫之能名。無形之形，是謂真形；無象之象，是謂真象。先天地而不為長，後天地而不為老，無形而自彰，無象而自立，無為而自化，故曰大道。”（太上老君說常清靜經注第二）

“五行造化謂之物，又云：塊然有凝謂之形，凡有形質者俱

謂之物也。”(同上第一一)

这仍然是“有生于无”的神秘主义命题的抄襲。

杜光庭認為人稟天地之氣，但因為所稟不同，而有賢愚貴賤的區別，他說：“得清明冲朗之氣，為聖為賢；得滯滯煩味之氣，為愚為賤。”(同上第二)這和宋代道學家理論也是非常相似的，其本質是封建等級制的理論虛構。

五代時期，值得提到的道教著作有譚峭的化書和彭曉的參同契分章通真義。后者所附明鏡圖為周敦頤太極圖所本，已見本卷第一〇章，在此不再贅述。

譚峭字景升，他所著化書一時曾享盛譽。傳說他曾携此書見南唐大臣宋齊丘，求序，宋齊丘把他殺死，“竊其書，自名之”(見俞琰席上腐談卷下)，故此書又名齊丘子，而黃氏日抄稱“宋齊丘化書”。

在化書中，譚峭透露了一些暴露封建壓迫剝削的思想，例如：

“一日不食則憊，二日不食則病，三日不食則死。民事之急無甚于食，而王者奪其一，卿士奪其一，兵吏奪其一，戰伐奪其一，工藝奪其一，商賈奪其一，道釋之族奪其一；稔亦奪其一，儉亦奪其一，所以蚕告終而縲葛苧之衣，稼方畢而飯橡櫟之實。王者之刑理不平，斯不平之甚也；大人之道救不義，斯不義之甚也，而行切切之仁，用戚戚之禮，其何以謝之哉？”(化書七奪)

農民“三日不食則死”，但他們勞動所得的衣食之資，則被王侯貴族、僧道集團之戰亂征伐所奪取。如果說王者理不平，大人救不義，那麼天下沒有再比這更不平和、不義的事了，人們為什麼不來過問這種不平呢？不此之急而行“切切之仁”、“戚戚之禮”，有什麼用處？他又說：

“王取其絲，吏取其綸；王取其綸，吏取其紵。取之不已，至于欺罔；欺罔不已，至于鞭撻；鞭撻不已，至于盜竊；盜竊不已，至于杀害；杀害不已，至于刑戮。”（同上絲綸）

但是，譚峭虽看到这一矛盾，却企图用阶级调和的方法加以消释。他劝说上下大家一齐节俭，以缓和被压迫者的反抗情绪。所谓“俭”的概念本来含有不抵抗主义的意味，其精神本自老子。譚峭从伦理上“议欲救之”，却得出了一个错误的结论，即“俭者均食之道”。显然，俭而和不但不能“均食”，而且正和农民以斗争方式提出的“均贫富、等贵贱”的口号形成对立。他说：

“礼失于奢，乐失于淫，奢淫若水，去不复返。议欲救之，莫过乎‘俭’，‘俭’者均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则不怨，民不怨则不怒，‘太平’之业也。”（同上太平）

这里在结论上所得出人民“不怒”的“太平”，就和太平道的理想有区别了。

化书的内容主要是摹仿庄子齐物论，宣传泯没一切差别的相对主义思想。譚峭把一切客观存在的差别性归结于主观的幻觉，如他说：

“有言臭腐之状，则辄有所曦；闻珍羞之名，则妄有所咽。臭腐了然虚，珍羞必然无，而曦不能止，咽不能已。有惧菽酱若螭螭者，有爱鮑鱼若凤膏者。知此理者，可以齐奢俭，外荣辱，黜是非，忘祸福。”（同上曦咽）

譚峭主张万物之本源是“虚”，“虚”化为“神”，“神”化为“气”，于是产生万物，万物又复归于“虚”。譚峭所谓“化”不是合乎自然规律的变化，而是奇迹的转化。他认为一切事物都能够自由地任意转化，例如：

“蛇化为龟，雀化为蛤。彼忽然忘其屈曲之状，而得蹒跚之质；此倏然失其飞鸣之态，而得介甲之体。斲削不能加其功，繩尺不能定其象，何化之速也？且夫当空团块，見块而不見空；粉块求空，見空而不見块。形无妨而人自妨之，物无滞而人自滞之，悲哉！”（同上蛇雀）

这种“化”的基础乃是由于它們不过是同一“虚”或“神”的变現，故他說：

“老楓化为羽人，朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情也；賢女化为貞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也，是故土、木、金、石皆有性情、魂魄。虚无所不至，神无所不通，气无所不同，形无所不类。孰为此？孰为彼？孰为有識？孰为无識？万物一物也，万神一神也，斯道之至矣。”（同上老楓）

譚峭的“化”的相对主义，可以說是庄子齐物論与惠施“合同異”詭辯的繼續。这种詭辯完全漠視了一切客觀規律，它祇能說是一种毫无价值的概念游戏。相对主义的詭辯是和辯証法对立的，在本卷第三章已有論証，这里从略。

第二节

宋元时代的道教及其与道学的关系

經過晚唐、五代的动乱，道教在北宋重新取得了恢复和发展。为了給封建专制主义的統治制造神学的根据，宋真宗曾利用道教，亲自导演了一系列見神見鬼的喜剧，而以天書下降为这一喜剧的頂峰。

真宗即位之第十一年正月，他向輔臣說：

“朕去年十一月二十七日夜将半，方就寢，忽室中光耀，見

神人星冠絳衣，告曰：‘本月三日，宜于正殿建黃籙道場一月，將降天書大中祥符三篇。’朕竦然起對，已復無見，命筆識之。自十二月朔，即齋戒，于朝元殿建道場，以佇神貺。適皇城司奏左承天門屋南角有黃帛曳鴟尾上，帛長二丈許，絨物如書卷，纏以青縷三道，封處有字隱隱，蓋神人所謂天降之書也。”

(宋史卷一〇四禮志)

于是群臣再拜稱賀，真宗步行至承天門，瞻望再拜，命內臣取下“天書”，再拜受之。“天書”的黃帛上有識文：“趙受命，興于宋，付于脊，居其器，守于正，世七百，九九定”，而大中祥符的內容“詞類書洪範、老子道德經”；乃于三日後大赦，改元大中祥符。四月辛卯朔，又有天書降于內中功德閣。六月上旬，又有天書降于泰山。這一切符識天命的把戲，都是以道教形式上演的。

大中祥符八年(公元一〇一五年)，詔賜信州道士張正隨為虛靜先生，王欽若為之奏立授籙院和上清觀，免田租，這就是後來江西張天師的開端。同時，在京師建立玉清昭應宮、會靈觀，領以宰相職。各路也遍置宮觀，以待從諸臣退職者領之，號為“祠祿”。

徽宗時代，道教更大為興盛，崇奉的名色更多。徽宗自稱為“教主道君皇帝”。政和四年(公元一一一四年)，設立教級制度，置道階二十六級，後又置教官二十六等，有諸殿侍宸、校籍授經等職。宣和元年(公元一一一九年)，曾令改佛號為“大覺金仙”，其餘為仙人、大士，改寺為宮。

北宋初年，對於在五代兵火中散佚的道教經典，由政府主持，作了一番整理。太宗曾集合道書七千餘卷，命徐鉉、王禹偁董理(謝守灝混元聖紀卷九)。真宗始命王欽若領校道經；大中祥符五年(公元一〇一二年)，除張君房為著作佐郎，專修道藏。到了天禧三年(公元一〇一九年)，編成大宋天宮寶藏七藏。張君房根據七

藏，撮要提凡，撰成雲笈七籤一書。這一部書不過是類書一流的作品，看不出某一個道士的思想體系來，但不失為一部綜合性的著作。對於道教典籍的保存，張君房是有關係的。

關於北宋的道教思想，可以張伯端為代表。

張伯端一名用成，字平叔，天台人。據翁葆光悟真直指詳說三乘秘要，張伯端卒於神宗元豐五年（公元一〇八二年），享年九十六歲，則當生於太宗雍熙四年（公元九八七年），但這一年壽恐不可靠。他的思想見於他在神宗時撰作的悟真篇，此書後來在道教中取得與參同契相仿的地位。此外，題名為張伯端的還有玉清金笈青華秘文、金丹四百字和金華秘訣的序，均係偽托。青華秘文是南宋自稱為王邦叔徒裔的道士所偽作，金丹四百字則是白玉蟾所追擬（見下）。

南宋以下的道教南宗假借張伯端為宗祖，因而就和禪宗的菩提達磨一樣，張伯端的事跡也被附會了許多神話傳說，對此需要作一簡單的考辨。

關於張伯端的生平，最翔實的記載當推孝宗乾道五年（公元一一六九年）陸彥孚（思誠）所撰的悟真篇記。翁葆光悟真篇注序文說：

“惟龍圖陸公（詵）之孫思誠所藏家本為真，此乃仙翁（張伯端）親授之本也，思誠亦自序其所得之詳於卷末矣。余因游洞庭，得斯真本，改而正之。”（戴起宗悟真篇注疏）

陸彥孚的這篇文章，舊均以為佚失了，現在我們發現張士弘悟真篇三注中所謂薛式序原來就是陸彥孚悟真篇記的原文，不過把署名剗改了。記文說：

“張平叔先生者，天台人，少業進士，坐累謫嶺南兵籍。治平中，先大夫龍圖公詵帥桂林，取置帳下，典機事。公移他鎮，

皆以自隨。最后，公薨于成都，平叔轉徙秦隴；久之，事扶風馬默，處厚被召，臨行，平叔以此書授之，曰：‘生平所學盡在是矣，願公流布，當有因書而會意者。’默為司農少卿，南陽張公履坦夫為寺主簿，坦夫曰：‘吾龍圖公之子婿也。’默意坦夫能知其術，遂以書傳之坦夫，坦夫復以傳先考寶文公（陸師閔）。”

悟真篇定本的流傳在這裡說明得很清楚。根據上文，可知張伯端本不是道士，而是一個嗜好道術的儒者。在悟真篇序中，張伯端自叙：

“僕幼親善道，涉獵三教經書，以至刑法、書算、醫卜、戰陣、天文、地理、吉凶死生之術，靡不留心詳究。”

而據翁葆光說，他在神宗元豐時與劉奉真之徒“廣宣佛法”，并于死時留偈說：“一靈妙用，法界圓通”云云，由奉真之徒焚其遺蛻。

悟真篇一書至少在張伯端死后不久即開始流傳，其第一部注釋是高宗紹興三年（公元一一三三年）葉士表（文叔）的注。葉注的全本現已不存，所能看到的是道教南宗的叢書修真十書第二十六至三十三卷所錄寧宗嘉泰二年（公元一二〇二年）袁公輔的選批本。第二部注本是孝宗乾道九年（公元一一七三年）翁葆光（淵明，無名子）的注和其友陳達靈的傳。

張伯端的悟真篇是宋代道教接受佛教禪宗思想影響的最早的例証。在序中，張伯端表示出當時一般流行的“三教合一”的思想，他說：

“老釋以性命學開方便門，教人修積以逃生死。釋氏以空寂為宗，若頓悟圓通，則直超彼岸；如有習漏未盡，則尚徇于有生。老氏以煉養為真，若得其樞要，則立躋聖位；如其未明本性，則猶滯于幻形。其次，周易有窮理盡性至命之解，魯語有毋

意、必、固、我之說，此又仲尼極臻乎性命之奧也。”（悟真篇序）
这是以道教修炼性命之說来撮合三教，故他又說：

“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄緇之流各自专门，互相非是，致使三家宗要迷沒邪歧，不能混一而同归矣。”（同上）

張伯端又認為金丹道术还不能深究“本源真覺之性”，他在悟真篇所附禪宗歌頌詩曲雜言前这样写道：

“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此既性命之道未修，則运心不普，物我难齐，又焉能究竟圓通，迥超三界？……故此悟真篇者，先以神仙命脉誘其修炼，次以諸佛妙用广其神通，終以真如覺性遣其妄幻，而归于究竟空寂之本源矣。”

从悟真篇的內容也可以明显地看出吸取禪宗思想的迹象。这部書中有些唯心主义語句，无不出于禪宗，例如：

“三界唯心妙理，万物非此非彼。无一物非我心，无一物是我己。”（悟真篇拾遺三界唯心）

“欲体夫至道，莫若明夫本心，故心者道之体也，道者心之用也。人能察心觀性，則圓明之体自現，无为之用自成，不假施功，頓超彼岸。”（悟真篇后序）

按照張伯端自己的話，他“得聞达磨、六祖最上一乘之妙旨”（同上），因此，悟真篇的思想不过是俯拾禪宗的牙慧。

神宗熙宁时代，另一个著名的道教人物是陈景元。陈景元字太初，号碧虚子，建昌人，卒于哲宗紹圣元年（公元一〇九四年），年七旬。据理宗时北方道士薛致玄道德真經藏室纂微开題科文疏，陈景元于仁宗庆历二年以韓知止为师；后在天台遇張无梦，“得老、庄微旨”。礼部侍郎王琪荐之于王珪。熙宁五年，陈景元进所注道德真經藏室纂微，詔充右街都监，同簽書教門公事，“羽服中，一时之荣，鮮有其比”。他的著作有老子、庄子（附公孙龙子二篇）、西升

經、度人上品妙經的注釋，大多保留在道藏中。這些書都沒有提出新的見解。

南北宋之際，曾公亮之孫曾慥撰集了道樞，它是一部糅合主要是北宋的許多道教著作的書，但不能構成體系。

到了南宋，儒釋道三教已經進一步交糅融合。作為道學家代表的朱熹，和道教便有着密切的淵源。

朱熹與道教接近當受蔡元定的一定影響。蔡元定是一個象數學者，同時又是方技術士。朱熹對他非常重視：

“〔蔡元定〕聞朱文公名，往師之。文公叩其學，大驚，曰：‘此吾老友也，不當在弟子列。’四方來學者，必俾先從先生（蔡）質正焉。”（宋元學案西山學案）

朱熹曾與蔡元定共究參同契，又曾對蔡元定說：

“陰君丹訣，見濂溪有詩及之，當是此書。行此而壽考者，乃吃豬肉而飽者。吾人所知，蓋不止此，乃不免於衰病，豈坐談龍肉而未得嘗之比耶？”（兪琰席上腐談卷下，按“豬肉”、“龍肉”之喻系引自蘇軾，見東坡集卷三〇答畢仲舉書）

及至蔡元定編管道州，朱熹與他訣別時，還論訂參同契，以至終夕不寐。

朱熹假托“崆峒道士鄒訢”之名，作了參同契和陰符經的注，按“鄒”即“邾”字的假借，“訢”則據樂記也是“熹”字的假借（參看陳叔方穎川語小卷上）。朱熹的弟子閻丘次孟曾贊揚陰符經中一節說：“此數語，雖六經之語無以加”，朱熹便同意說：“如他閻丘此等見處儘得。”（朱子語類卷一二五）凡此俱可證明朱熹對道教的崇信。

南宋時代，在金人統治的北方，出現了號為“全真”、“大道”、“太一”的三種新的道教派別。其中全真教最為隆盛，後世稱為道教北宗。

全真教的創始人是王喆。王喆本名中孚，咸陽人，生于宋徽宗政和二年（陰曆十二月尾，公元一一一三年），卒于金世宗大定十年（公元一一七〇年）。他的弟子有馬鈺等六人，合稱“七真”。

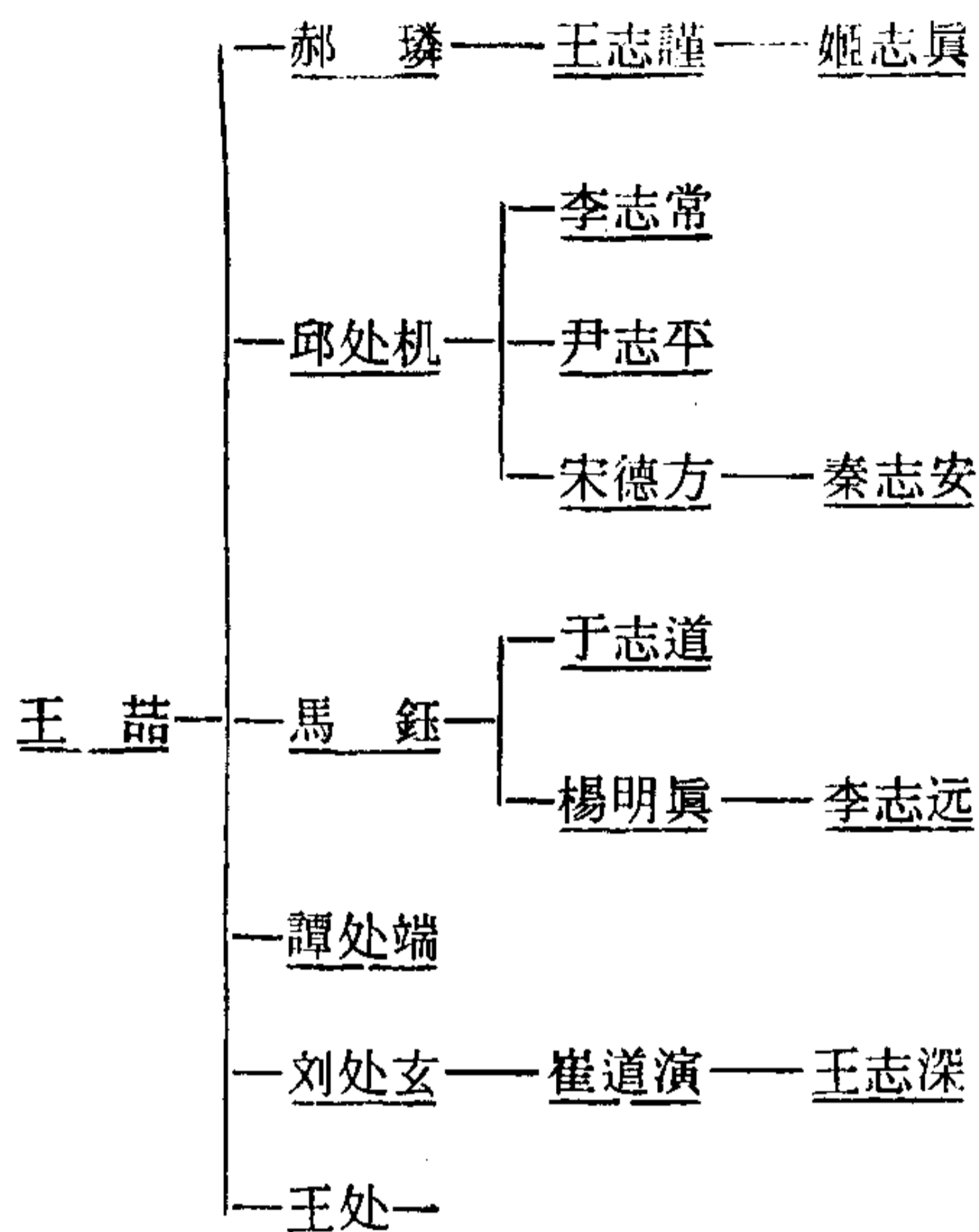
必須指出，全真教仍然是一種統治階級的高貴宗教，它既不是民間的宗教，也不具有抗金的性質。但是由於宋統治者拋棄了北方人民，人民在兵火中遭受了無限的苦難，使他們更多地投向了宗教，依附宗教；有時不能不利用統治階級的思想武器，改頭換面，以期用來擺脫一些貧困和苦難。全真道士，例如王志謹在關中開澇水灌田，也吸引了一些農民群眾。在這樣的條件下，形成了全真教“勢如風火”的盛況。

全真教的領袖們都不是普通人民。王喆本人“家世咸陽，最為右族”，而且“以財雄鄉里”。偽齊阜昌時，他曾應禮部試未第。金熙宗天眷（相當宋高宗紹興）時，金兵入陝西，王喆又應武舉，中甲科。由此可見，王喆並非抗節不仕的志士。

王喆的六個弟子，馬鈺家世業儒，有“千金之產”；譚處端“孝義傳家，甚為鄉里所重”；劉處玄祖、父世為武官，曾一次舍良田八十餘畝于龍興巨利；邱處機“家世栖霞，最為名族”；郝璘（大通）也“歷代游宦”，“家故富饒，為州首戶”（以上均據秦志安金蓮正宗記、李道謙甘水仙源錄）。馬、譚、王、郝是寧海人，邱是登州栖霞人，劉是東萊人，都是當地豪族的代表。由這些人所組織的教派，無疑並不是什麼民間宗教。

王喆創立全真教是他晚年的事跡。金世宗大定元年（公元一一六一年），他在終南縣掘一墳墓，坐居其中，號為“活死人”，用以驚世駭俗。大定七年（公元一一六七年），王喆東行到山東寧海州，次第收錄了六個弟子。次年立七寶會，後又結金蓮社、玉花社，這便是全真教的肇端。

金至元初道教北宗傳授表



(以本篇所及为限)

全真教以“柔弱謙下”为第一教义，以“制心”无为为修持方法，例如馬鈺說：

“夫道以无心为体，忘言为用，以柔弱为本，以清淨为基。

若施于人，必节飲食，絕思慮。”(丹阳真人語录)

不仅如此，全真教还提倡忍辱，如徐琰郝宗师道行碑說：

“重阳真君(王喆)……創立一家之教曰全真，其修持大略以識心見性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为之宗。”(甘水仙源录卷二)

在金、元相繼南侵的情况下，全真教所宣傳的这种忍辱的不抵抗主义和絕欲主义，是对于金、元的統治者有利的工具，而和当时起义农民在北方山中所組織的“忠义巡社”是对立的。

全真教成立不过十几年，金統治者就給予极大的重視。金世宗大定二十七年(公元一一八七年)，詔王处一至燕京；次年詔邱处机入京，主万春节醮，还时賜錢十万。自此，全真教便进一步为金統治者服务了。

如上所述，全真教到了民間，可能发生和統治者相反的作用，因而在提倡教义的同时，統治者必須防止民間的組織活动。金章宗明昌元年(公元一一九〇年)，曾下詔以“惑众乱民”为名，禁止全真。这一命令主要是针对全真教的下层組織，如元好問所描写，当时：

“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破。上之人亦嘗惧其有張角斗米之变，著命以止絕之。”(遺山先生文集卷三五紫微觀記)

同时，全真教大师依然為統治者所重視，例如就在明昌二年，邱处机东归栖霞，大建道觀，勅賜額为太虛，为东方道林之冠。

不但如此，全真教的上层領袖还直接参加了对农民起义的鎮压，下面仅举两例，以概其余。

邱处机在金宣宗时，亲自出面，瓦解山东楊安儿領導的起义：

“师既居海上，达官貴人敬奉者日益多。定海軍节度使刘公师魯、鄒公应中二老，当代名臣，皆相与友。貞祐甲戌之秋，山东乱，駙馬都尉僕散公(安貞)将兵討之。时登及宁海未服，公請师撫諭，所至皆投戈拜命，二州遂定。”(甘水仙源录卷一陈时可长春真人本行碑)

金哀宗末年，汴京大飢，人相食。这时，人民利用了全真教的組織活动起来，如王恽所記：

“时全真教大行，所在翕然从風，虽虎苛狼戾，性于嗜杀之徒，率授法号，名会首者皆是也。”(秋澗先生大全文集卷五十)

三卫州胙城县灵虚观碑)

这种“会首”领导的組織，显然与正統的全真教不同，而带有反抗的性質。于是李志远使用正統的全真教来消弭这种民間的宗教組織：

“师(李志远)时在卫，目其事，愀然叹曰：‘人发杀机(按此阴符經語)，一至于此耶？吾拏舟而来，正为此耳！……’遂駕河上，起观，距城之北塘，曰：‘将以此道場为設教張本之自。’于是仁風一扇，比屋回心，貪殘狼戾，化为柔良。”(同上)

从这一夸大了的例子，可以充分看出全真教对民間道教的仇視及其“柔弱”教义腐渙人心的作用。

全真教道士自“七真”以下的詩集語录多保存在道藏內，但其主要内容是丹訣，沒有多少理論可供分析。經過仔細抉剔，可知全真教的神学理論不外以下几点。

性命之說是全真教思想的核心。王喆說：“性者是元神，命者是元气”(二十四訣)，“元神”或“性”是宇宙的本源，也是人的根本，如他說：

“夫真道者，空中有实，实中有空，經云‘大道无形，生育天地；大道无名，长养万物’，从真性所生为人者，亦复如是。”(金关玉鎖訣)

全真教認為“道”或“性”兼有虛实。就“道”之体而言，“道”是虛；就“道”的常存不朽而言，“道”是实，如刘处玄說：

“虛者道之体也。阴阳明其虛，則万物生也；至性明其虛，則恍惚生也。万物生成，則济于世也；恍惚生成，則出于世也。……虛者，道之实也。……实者，道也，道生在于天地之先，至今常存不朽者，謂之实也。实者，性也，性生在于万物之外，至今常存不朽者，謂之实也。”(至真語录)

这即是說，“道”和“性”是神的同义語，是常存不朽的絕對者。当然，这并不是老子的原义，但不能不說是和老子的唯心主义有关联的。

全真教更直接了当說“性”即是神。王喆說：“心本是道，道即是心，心外无道，道外无心。”（二十四訣）和“心”相关系的是“性”，他們認為性是永存的，人的死亡只是形死，而不是性死，因为“性”就是神。刘处玄論这一問題說：

“死者物之形也。万物至其深秋則形死，其根不死也；万形至其百年則身死，其性不死也。……根者性也，性者根也；神者性也，性者神也。”（至真語录）

这是一种神不灭論。按照这种灵魂不灭的僧侶主义观点，全真教称人的肉体为“俗”，精神为“真”：

“俗者，人之俗軀也；真者，至神也。謂之有，物也。有之外，道乃天地之先也；物之表，性乃阴阳之外也。有而明，則如石中見其玉也；物而明，則似蚌中見其珠也。有者，人之形也；物者，真之性也。形終，則性常在也；物尽，則气常存也。”（同上）

刘处玄形容灵魂拘于肉体为“似魚在网”，而人如果“出其物壳”，則如真在道，如魚在水。全真教的修炼便是要使灵魂脱离“物壳”。

在較晚的全真教道士的著作里，可以明显地看到由禪学、理学吸取来的因素。例如王志謹認為“金丹”即是“本来真性”，修炼即在恢复故有的“混成之性”。和程顥一样，王志謹称这种修持为“定性”，他說：

“心上有情，性上有尘，情尘般弄，生死不停。欲求解脫，随遇即遣，遣之又遣，以致絲毫不存，本源清淨，不逐声，不逐色，随处自在，虛靜瀟洒，天长地久，自明真宰。”（盘山語录）

这仍然是禪学的陈套，他又說：

“汝向二六时中，理会自己心地，看念虑未生时是个什么念虑；既生时，看是邪是正。”（同上）

所謂“看念虑未生”，則是理学所謂“看未发之中”的同义語。在尹志平的北游語录中，所說的如人性去道不远、天賦性命、性中之天等命題，也都不难看出道学的痕迹。

道教南宗的建立，較晚于北宗，其創始者是南宋宁宗时代的白玉蟾。

白玉蟾本名葛长庚，字白叟，閩清人，生于光宗紹熙五年（公元一一九四年），卒于理宗紹定二年（公元一二二九年）。他出身于很高的門第，十二岁举童子科，故姚鹿卿廬山集序說他“以妙齡赴高科，讀書种子，宿世培植”（海琼玉蟾先生文集附录）。后因“任俠杀人，亡命之武夷”（刘坤一江西通志卷一八〇），改装为道士，故陈振孙說他“尝得罪亡命，盖奸妄流也”（直斋書录解題卷一二）。在雲游歌一詩中，白玉蟾曾描述他流亡漂泊的苦况：

“茫茫到此赤条条，思欲归乡归不得。爭奈旬余守肚飢，埋名隱姓有誰知。”（修真十書卷三九上清集）

由此詩可知他曾流浪于华南各地。

嘉定十年（公元一二一七年），白玉蟾收吏部彭演之子彭耜与留元长为弟子，这时他已經是名道士了。十一年，宁宗降御香，建醮于洪州玉隆宮，白玉蟾“为国升座”，后又在九宮山瑞庆宮主国醮，“神龙見于天”，有旨詔見，不赴而去。次年，他到浙江訪豫王。嘉定十年至十五年是白玉蟾的活动时期，道教南宗即創建于此时。

嘉定十五年（公元一二二二年）四月，白玉蟾到临安，“伏闕言天下事”，他这一政治活动的目的不明，結果是：

“沮不得达，因醉执逮京尹，一宿乃释，既而臣僚上言先生左道惑众，群常数百人，叔监丞坐是得祠。”（彭耜海琼玉蟾先生事实）

此后白玉蟾托死隐居，于紹定时卒于肝江。

关于白玉蟾所领导的教派，文献缺乏详尽记载。所能考知的是，这一教派仿照天师道，设立了称为“靖”的教区组织。彭耜对其弟子林伯谦说：

“尔祖师（白玉蟾）所治碧芝靖，予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖。……如汉天师二十四靖是矣，古三十六靖廬是矣，許旌阳七靖是矣。（靖，治。律曰：“民家曰靖，师家曰治。”）”
（海琼白真人语录卷二）

白玉蟾与以豪侠闻名的潘枋也有密切的关系，他们似曾酝酿复仇的密谋。

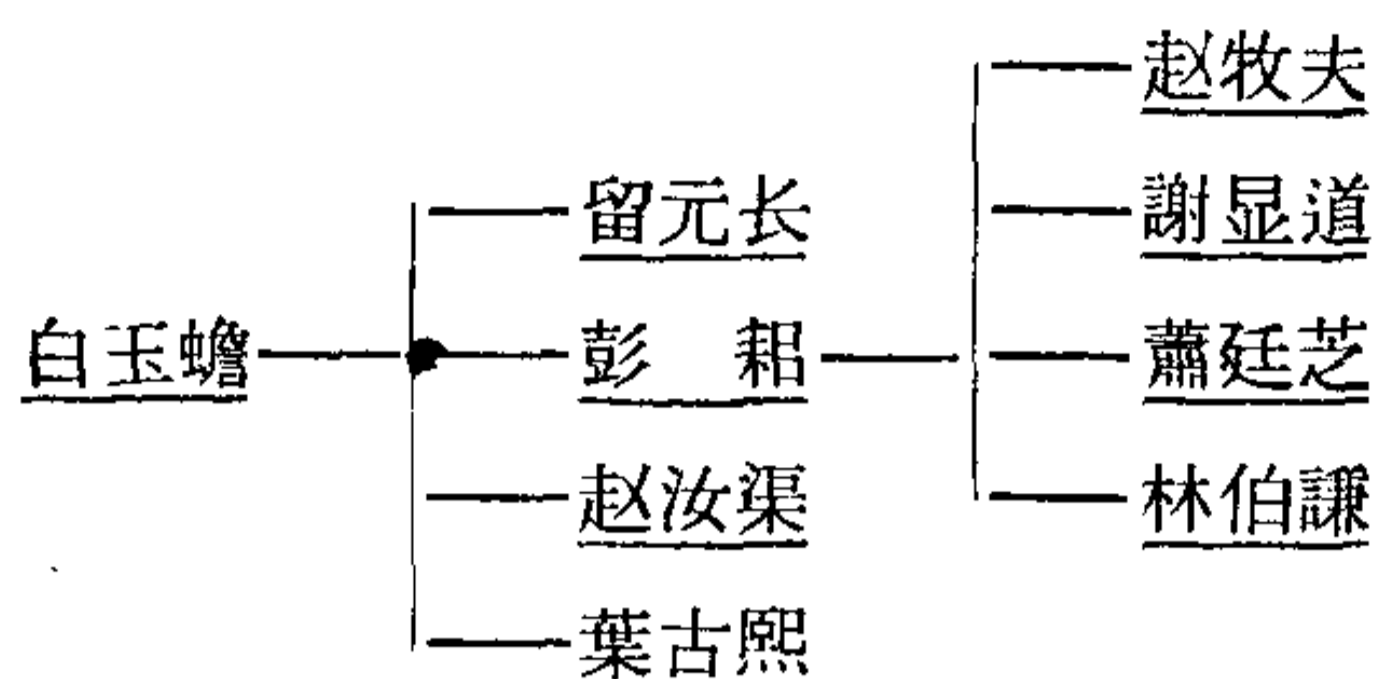
据当时人记载，白玉蟾“博极群书，贯通三氏”，且长于书画。他的诗文集，在生前刊行的有玉隆集、上清集、武夷集（今见修真十书卷三一至五二）等，后由彭耜纂辑为海琼玉蟾先生文集。语录有彭耜所编海琼白真人语录和留元长所编海琼问道集。

道教南宗所宗奉的经典是雷霆玉枢宝经、雷霆玉枢宝懺和宥罪法懺，均系白玉蟾所伪撰。同时他还根据一些传说，捏造了张伯端—石泰—薛式—陈楠—白玉蟾的道统，伪作了张伯端金丹四百字、石泰还源篇、薛式复命篇、陈楠翠虚篇，编入群仙珠玉集（参看俞琰席上腐谈卷下）。

应该指出，道教南宗和朱熹有一定的关系。白玉蟾对朱熹深为倾倒，曾化塑朱熹遗像，并作赞说：

“皇极墜地，公归于天，武夷松竹，落日鸣蝉。”（海琼玉蟾先生文集卷六朱文公像赞）

宋元之际道教南宗傳授表



(以本篇所及为限)

而这是在“伪学”被禁的时期。元初袁桷为易三图作序，述及朱熹命蔡元定入峡，訪得象数学秘傳的三图，其后：

“上饒謝先生（枋得）遁于建安，鄱阳吳生蟾往受易焉，后出其图，曰：建安之学为彭翁，彭翁之傳为武夷君，而莫知所授，或曰托以隱秘，故謂之武夷君焉。……季通（蔡元定）家武夷，今彭翁所图疑出蔡氏。”（清容居士集卷二一易三图序）

这个彭翁可能即彭耜，而武夷君可能即号武夷翁的白玉蟾。

从思想上考察，道教南宗的理論乃是道教、道学、禪宗三者的混合物。

白玉蟾所論述的修煉理論，其中心是“精气神”說，例如他在詩中提到：

“人生只有三般物，精神与气常保全。……岂知此精此神气，根于父母未生前，三者未尝相反离，結为一块大无边。人之生死空自尔，此物湛寂何伤焉？”（上清集心竟恁地歌）

而在三者之中，神是主：

“神是主，精气是客。……万神一神也，万气一气也，以一生万，摄万而归一，皆在我之神也。”（海琼白真人語录卷一）

白玉蟾更認為神聚則成魂，而且魂魄都是主觀的“一念”的變現，他說：

“人之—念，聚則成神，散則成氣；神聚則謂之魂，氣聚則謂之魄。”(同上)

這樣說來，人的形体(魄)和靈魂就都是精神性的了。

道教南宗常沿着這一主觀唯心主義的路綫論述“心”、“法”問題，如留元長與白玉蟾有下列對話：

“元長問曰：……夫人之心本自圓通，本自靈寶，本自正一，本自混元。以人之—心而流出無窮無盡之法，蓋如天之—氣生育萬物也。……真師曰：法法從心生，心外無別法。”(同上)

同樣，白玉蟾在鶴林傳法明心頌中也說：

“萬法從心生，心心即是法。……法是心之臣，心是法之主。”(同上卷四)

在舉行禪宗式的小參時，白玉蟾說：

“至道在心，即心是道，六根內外，一般風光。……形以心為君，心者神之舍。”(同上卷三東樓小參)

所謂“六根”之外即客觀世界，“六根”之內即主觀意識。白玉蟾以精神為本體，所以說“六根”內外是一般風光，都是本體的顯現。

道教南宗的修煉方法可以白玉蟾的無極圖說為代表。這篇圖說是仿照着周敦頤的太極圖說撰写的（白玉蟾的再傳弟子蕭廷芝的無極圖說更直接採用了太極圖，見修真十書本金丹大成集），他說：

“夫道也，性與命而已。性無生也，命有生也。無者萬物之始也，有者萬物之母也。一陰一陽之謂道，生生不窮之謂易，易即道也，○；道生一，◎者，混沌也；一生二，☯；陽奇陰偶，即已二生三矣。純乾，三，性也；兩乾而成坤，三，命也，猶神與形也。……

夫心者，☺，像日也；腎者，☾，像月也。日月合而成易，千变万化而未尝灭焉。然則腎即仙之道乎？寂然不动，盖剛健中正純粹精者存，乃性之所寄也，为命之根矣；心即佛之道乎？感而遂通，盖喜怒哀乐爱恶欲者存，乃命之所寄也，为性之樞矣。……

君子黃中通理，正位居體，美在其中，暢于四肢，于是默而識之，閑邪存誠，終日如愚，专气致柔，故能以坎中天理之阳点破离中人欲之阴，是之謂克己复礼，复还純阳之天。

吁！万物芸芸，各归其根，归根曰靜，靜曰复命，穷理尽性而至于命，則性命之道毕矣，斯可与造物者游而柄其終始。”
(海琼玉蟾先生文集卷三)

白玉蟾的这篇图說，虽然糅合了許多老庄術語，但分析其實質，可以視為朱熹的人性論和修养法的道家版。白玉蟾所謂“性”，相当于朱熹的“道心”或“天命之性”，故他說“性由天賦，智愚善惡付之天”（海琼白真人語錄卷四陳情表）；白玉蟾所謂“命”，相当于朱熹的“人心”或“氣質之性”（“氣”）。白玉蟾說：

“命者因形而有，性則寓于有形之后。五臟之神为命，七情之所系也，莫不有害乎吾之公道；一受于天为性，公道之所系焉。故性与天同道，命与人同欲。”（海琼玉蟾先生文集卷一性命日月論）

他有时直接襲用“道心”与“氣”等名詞，例如說：

“道心者氣之主，氣者形之根，形是氣之宅，神者形之具。神即性也，氣即命也。”（海琼白真人語錄東樓小參）

因此，朱熹所論以“天命之性”駕馭“氣質之性”，在白玉蟾这里則被改称为“以神馭氣”（海琼玉蟾先生文集卷三鶴林問道篇）。

同时，白玉蟾还把道学的“知止”引入他的道教理論，他說：

“‘知止而后有定，定而后能静’。静定日久，聪明日全，天光内烛，心纯乎道，与道合真，抑不知孰为道，孰为我，但觉其道即我，我即道，彼此相忘于无忘可忘之中，此所谓至道也。”

(雷霆玉枢宝经集注卷上)

所谓道我相忘，仍然是理学中由“格物致知”而得到的神秘的境界。

如前所述，道教本来是宋代道学成立的凭借之一，然而通过在道学中 与儒家思想、佛教思想的融合，又产生了新的道教宗派，以白玉蟾为代表的道教南宗就是这一交互影响过程的显明例证。

第十八章

宋元之际黄震和邓牧的进步思想

第一节

黄震的思想

黄震字东发，原籍浙江定海，后为慈谿人，学者称他为於越先生。

宋理宗宝祐四年（公元一二五六年），黄震登进士第。在南宋末年的政治生活中，他在某些方面的见解比较同意叶适，称叶所著的治势、民事以及财计等篇为“平实”，为“諳練之說”（见黄氏日鈔卷六八）。但他对于叶适的学术思想与政治见解也有若干保留，他说：

“水心能力排老、庄，正矣；乃并譏程伊川，則異論也。能力主恢复，正矣；乃反斥張魏公（浚），則大言也。能力詆本朝兵財靡弊天下而至于弱，正矣；乃欲割两淮、江南、荆湖葉諸人以免养兵，独以两浙为守，又欲抑三等户代兵，茲又靡弊削弱之尤者也。”（同上）

这就明白表现了黄震在学术上和政治上的动摇态度，一方面在批判当时的兵财靡弊天下上，他同意叶适的主张，但另一方面他又未能摆脱程、朱的影响。他主张在程、朱的思想基础上容纳一些叶适的切救世弊的主张，因而他把叶适的思想分成两部分，即“功利之

学”与“义理之学”，对于前者，他没有什么異議，而对于后者，他認為“不容不辯”，他說：

“且功利之学不必問也，义理之学不容不辯也。公于义理，独不滿于陆，而不及朱，似于朱无忤者，然朱之学正主程，而程之学专主敬，乃反以程子之言敬为非，又何耶？且敬也者，尧、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以来相傳之說，非程子自为之說也。苏子瞻（軾）千古奇材，独以輕薄仇程子，終身思所以破其敬之說，尙終其身不能；而水心欲破之，宜其說之不能自白也。”（同上）

黃震的这种动摇的态度，从他的政治活动中也是可以很清晰地看到的。

宝祐六年（公元一二五八年），黃震任吳县尉，他对当时豪族世家勾結尉卒欺压人民的事，予以抑止。宋史本傳說：

“吳多豪勢家，告私債，則以屬尉；民多冻饑窘苦、死尉卒手。震至，不受貴家告。”（卷四三八）

理宗景定元年（公元一二六〇年），黃震調任华亭县令，他除去“大究塞泄之法”以防水災外，又“罢茶、盐分司”，据松江府志說：

“震摄华亭，請罢茶、盐分司；并将买納場文、武二員省罢一員，仍立定买納吏卒人数，不許私自增添。又論‘后租額在恤亭丁’：一、发盐司之积，以招流亡；二、除出剩之弊，以禁苛取；三、操体統之要，以省煩扰；四、定散本之法，以免减剋；五、擇监临之官，以善催煎；六、还产业之旧，以固常心。”

官田法实行以后，黃震被改辟提領官田所。他对当时賈似道所頒行的官田法，持反对态度，認為不利于民。

咸淳六、七年間（公元一二七〇——一二七一年），黃震参加了宁宗、理宗两朝国史实录的修纂工作，在輪对时，他指出当时的时

弊是“民日以穷，兵日以弱，财日以匱，士大夫日以无耻”（黄氏日鈔卷六九）。但他提不出拯救时弊的具体主張，只是要皇帝“真以天下万世为虑而亟救之”（同上）。

咸淳八年（公元一二七二年），黄震在江西撫州任太守，这时撫州正遇到災荒，他采取了“礼劝富室”抑平粮价的調和办法去救济災荒。宋史本傳說：

“震知其州，單車疾馳，中道，約富人、耆老集城中，毋过某日。至，則大書：‘閉棗者籍，强粢者斬’，揭于市。坐驛舍署文書，不入州治；不抑米价，价日損。亲煮粥，食饑者；請于朝，給爵賞，旌劳者，而后入視州事。”（卷四三八）

同时，他又把“沒官田所入”的米粮代替向人民的征購。宋史本傳說：

“轉运司下州粢米七万石。震曰：‘民生蹶矣！岂宜重困之？’以沒官田三庄所入应之。”（同上）

当时宮中正在大兴土木，修建內道場，靡費民財很多，黄震提出罢給僧人、道士度牒，据宋史本傳說：

“乞罢給度僧人、道士牒，使其徒老死，即消弭之，收其田入，可以富軍国、紓民力。”（同上）

延祐志中也說：

“震入对，言危亡災異在旦夕，而緇、黄出入宮禁亡节，失朝廷体度。”

度宗并没有采納这样的主張，反而将黄震降秩罢官，讓他去通判广德軍。

在广德軍任中，黄震首改朱熹社仓法，廢止了社仓的納息制度。宋史本傳說：

“初孝宗班朱熹社仓法于天下，而广德則官置此仓，民困

于納息，至以息為本，而息皆橫取，民窮至自經。人以為熹之法，不敢議。震曰：‘不然，法出于堯、舜三代聖人，猶有變通；安有先儒為法，不思救其弊耶？況熹法：社倉歸之于民，而官不得與；官雖不與，而終有納息之患。’震為別買田六百畝，以其租代社倉息，約非凶年不貸，而貸者不取息。”（卷四三八）

對於地方上的淫祀、迷信等惡劣風俗，黃震是嚴厲加以取締禁止的，宋史本傳說：

“郡有祠山廟，歲合江、淮之民，禱祈者數十萬，其牲皆用牛；郡惡少挾兵刃，舞牲迎神，為常斗爭，致犯法。”

“又有自嬰桎梏，自拷掠以徼福者。震見，問之，乃兵卒，責自狀其罪。卒曰：‘本無罪。’震曰：‘爾罪多，不敢對人言，特告神以免罪耳！’杖之，示眾。”

“又其俗有所謂埋藏會者：為坎于庭，深廣皆五尺，以所祭牛及器皿數百納其中，覆以牛革，封鏞一夕；明，發視之，失所在。震以為妖，而殺牛淫祀非法，言之諸司，禁絕之。”

宋亡以後，黃震深隱于寶幢山，不到元朝政府去作官。據宋元學案載，他是因重民族氣節而餓死的。

黃震沒有寫過專門探討學術問題的著作，他所寫的幾乎全部是讀書筆記和摘要，計有日鈔分類（即黃氏日鈔）九十卷、古今紀要十九卷、戊辰修史傳一卷、古今紀要逸編一卷、黃氏日鈔古今紀要逸編一卷及讀詩一得、讀禮記日鈔、讀書一得、禮記集解、春秋集解等，其中以日鈔分類為最重要。這部筆記式的著作保存着不少有價值的論點，我們從中可以看出：（一）他雖然仍以朱熹為正宗，如他自己所說：“愚所讀先儒諸書，始於濂溪周敦頤，終於文公（朱熹）所傳之勉齋（黃榦），以究正學之終始焉”（黃氏日鈔卷四二），但也並不完全以朱熹的思想束縛自己，此點慈谿縣志在介紹黃氏日

鈔時也曾談到：“（黃震）雖朱子謂周禮可致太平，亦不敢遽信，其他解說經義，或引諸家以翼朱子，或舍朱子而取諸家，亦不堅持門戶之見。”我們所要進而指出的是：在他的不嚴格堅持“門戶之見”之中，表現出對程朱道學的一些修正，這種修正，意味着他在唯心主義道學的營壘中不滿意道學的過分玄虛之談，而同情唯物主義的某些觀點，甚至有時顯出一種向唯物主義靠攏的傾向。他並沒有衝出道學的藩籬，時而在唯心主義與唯物主義之間動搖，這是他的哲學思想的基本性格。（二）這一性格在他對前代與當時思想家所持的態度上表現得更為明顯。他曾對唯物主義者王充、柳宗元、葉適給予一定的肯定與贊揚，這在當時是難能可貴的。然而也應該指出：在他傾向於唯物主義時，他始終沒有敢深入唯物主義，也沒有敢于與道學決裂，一觸及唯物主義與唯心主義的根本分歧，他就停止不前，認為唯物主義的某些論點“過激”了。由以上相互聯結的兩點看來，黃震思想無疑是有其合理部分的，這一部分也常為後世進步思想家所稱道，顧炎武就曾將黃氏日鈔中最精粹的若干則抄入他的日知錄一書中。

在這裡，我們不需要論列他追隨程、朱的那些道學思想，——這種道學思想在他的讀書筆記中是隨處可見的。我們僅就他對道學的某些不滿與修正以及他對唯物主義的同情與靠攏來作一考察。

我們先來看他對道學的修正：

一，他吸取了孔子思想中的經驗論的部分，並加以發揮。在論語性與天道章中，他這樣說：

“子貢明言不可得而聞，諸儒反謂其得聞而嘆美，豈本朝專言性與天道，故自主其說如此耶？要之子貢之言，正今日學者所當退而自省也。”（黃氏日鈔卷一）

就此節而言，可見他反對連朱熹也在內的宋儒高談虛遠玄妙的

“性”与“天道”，而主張在“治国平天下”的实事上进行探討問題。同时，他对孔子的“不語怪力乱神”也表示贊同。

二，他反对作为最露骨的唯心主义的禪学，反对“用心于內”，对陆象山的心学深致不滿，并且进而攻击“十六字为傳心之要”的神秘論調。他在讀論語曾子三省章中說：

“曾子之学，专用心于內，惜其嘉言善行不尽傳。窃意用心于內者，无形动求諸身躬行也，其所指之一虚一实已不同，盖心所以具万理而应万事，正其心者正欲施之治国平天下。孔門未有专用心于內之說也，用心于內，近世禪学之說耳，后有象山因謂曾子之学是里面出来，其学不傳。”（黃氏日鈔卷二）

又在讀尚書人心惟危一章中說：

“近世喜言心学，舍全章本旨而独論人心、道心；甚者，单摭‘道心’二字，而直謂即心是道，盖陷于禪学而不自知，其去尧、舜、禹授天下之本旨远矣。……其后，进此書傳于朝者，乃因以三圣傳心为說，世之学者遂指此書十六字为傳心之要，而禪学者借以为据依矣。愚按：心不待傳也，流行天地間，貫徹古今而无不同者，理也；理具于吾心而驗于事物；心者，所以統宗此理而別白其是非，入之賢否、事之得失、天下之治乱，皆于此乎判，此圣人所以致察于危微精一之間，而相傳以执中之道，使无一事之不合乎理。……圣贤之学……人人所同，历千載越宇宙有不期而同，何傳之云？……俗語浸淫，虽賢者或不能不襲用其語。”（黃氏日鈔卷五）

这两段議論，就其反对禪学与陆象山的心学而言，是程、朱一派的道学家中所常見的，就其“心”与“理”的論述來說，也以朱熹的理論为張本，然而值得注意的是：他毕竟反对道学家所最乐道的“傳心”之說而有所立異。

黃震反对禪學的議論頗為顧炎武所采取，日知錄中曾抄錄了黃震省齋記的如下的一段話：

“心者，吾身之主宰，……所以治事，而非治于事；惟隨事謹省則心自存正，不待治之而后齊一也。……至于齋心服形之老庄，一漲而為坐脫立忘之禪學，始瞑目株（疑“株”）坐，日夜仇視其心而禁治之，及治之愈急而心愈亂，則曰：‘易伏猛獸，難降寸心。’嗚呼！人之有心，猶家之有主也，家有主，反禁切之，使一不得有為，其扰者，勢也，而訝心之難降歟？故世有竭平生之力以從事于禪，適足以槁馘其無用之身，他尚何望？”

（黃氏日鈔卷八六）

又進一步加以發揮說，客觀的對象和思維的活動是照映的，思維反映對象而占有對象（“得之”），因而必須在“治事”與“當用”上來運用思維能力，不能“外仁外禮外事以言心”（參看卷一八心學條顧炎武引唐伯元語）。

三，黃震不止一次地把“道”解釋為“大路”，反對道學家的故弄玄虛而否認“超出乎人事之外”的“高深之道”，他說：

“夫道即日用常行之理，不謂之理而謂之道者，道者大路之稱，即其所易見，形其所難見，使知人之未有不由于理，亦猶人之未有不由于路，故謂理為道，而凡粲然天地間、人之所常行者皆道矣。奈何世衰道微，橫議者作，創以恍惚窈冥為道，若以道為別有一物，超出天地之外，使人謝絕生理、離形去智、終其身以求之，而終無得焉。吁，可恠也！”（黃氏日鈔卷五五抱朴子）

又說：

“‘子曰：參乎，吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道忠恕而已矣。’謹按：聖門之

指示要領在此一章，異端之竊証空談亦在此一章，故學者讀此章，最不可不審。夫萬事莫不有理，學者當貫通之以理，故夫子謂之一以貫，然必先以學問之功，而后能至于貫通之地。……夫道即理也，粲然于天地間者皆理也；不謂之理而謂之道者，道者大路之名，人之无有不由于理，亦犹人之无有不由于路；謂理為道者，正以人所常行，欲人之曉然易見，而非超出于人事之外他有所謂高深之道也。……且貫者，串物之名也，而繩者所以串物者也。必有物之可貫也，然后得以繩而貫之；必有積學之功、講明之素也，然后得以理而貫之，故曰一以貫之。‘以’云者，用此以貫之之名也。”（黃氏日鈔卷八二臨汝書堂癸酉歲旦講義）

黃震曾不止一次地強調指出：“一以貫之”（歸納、抽象）是建筑于“學”的基礎之上，甚至像孔子這樣的聖人也是由“學”而來的，他在讀論語十五志學章中說：

“……諸儒議論疊出，皆因待聖人過高，謂聖人不待學故也，然聖人亦與人同耳。晦庵（朱熹）斷以‘非心實自聖而姑為是退託’，此語尤有味，而學者宜知所勉矣。”（黃氏日鈔卷二）
與此相聯系，他很稱道孔子的“性相近，習相遠”的話，他說：

“孔子言‘性相近，習相遠’，此六個字，參之聖人，稽之眾庶，求之往古，驗之當今，無人不然，無往不合，此平實語也。”（黃氏日鈔卷八五回陳總領書）

“學”的對象就是實事實物，也即黃震所說“君子之學，自本至末，无非其實”（黃氏日鈔卷二七讀禮記緇衣篇）。這是因為學問不但求之于實事實物的對象之中，而且還須實踐，他在讀禮記緇衣篇的筆記中舉了一個淺顯的例子來加以說明：“登車而有所禮則式；式，凭式也，有車則有式，無車將何所凭而式之乎？衣之久必敝，無衣則

何敝之有乎？言必有声、行必有成，亦犹是也。”（同上）

首先看看他对于王充如何评价？

历来的唯物主义者和唯心主义者对于王充的論衡所抱的态度是截然不同的。唯物主义者，如王夫之称王充为“知言”或“得理”，同时在自己的著作中有许多地方采取了王充的談天、說日的論断。唯心主义者与此相反，对論衡不是避而不論，便是肆加誣蔑。

黃震对于論衡一書中的唯物主义世界观基本上是贊同的，但他在肯定論衡一書的基本論点之前，对王充提出了这样的批評：“王充……惜其初心发于怨憤，持論至于过激，失理之平正，与自名論衡之意相背耳。”（黃氏日鈔卷五七讀諸子論衡）黃震对王充的有些批判是对的，而有些批判却是錯的。首先他認為論衡一書中“失理之平正”的地方，就是王充的命定論思想，“（王充）謂穷达者皆出于命，达者未必賢，穷者未必不肖，可矣；乃推而衍之，至以治和非尧舜之功，敗亡非桀紂之罪，亦归之时命焉，可乎？”（同上）这里黃震指出命定論必然导致廢棄实事实功的后果，无疑地是正确的。另一方面，黃震的“敬天”說和王充的“尽廢天地之祀”說相矛盾，因而他不同意王充的这一論点，这就錯了。

黃震并不是全盘地否定論衡一書，而肯定其中有許多論点可以“辨訛正謬，有裨后学見聞者”。那么，在黃震看来，王充的那些論点可以“辨訛正謬，有裨后学見聞”呢？

王充說：“鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故謂之鬼；阳气遵物而生，故謂之神。神，伸也，伸复无已，終而复始。人未生，在元气之中；既死，复归元气。”（同上）这样一种把神鬼的宗教性打落，而以人之生来自“元气”、人之死又复归于“元气”的唯物主义观点，被黃震称为是“辨訛正謬，有裨后学見聞”。

他也贊同王充所說的“天不动，气不施；气不施，物不生。日月

星辰之行皆施气”(同上)。

其次，王充又說：“雨自有時，非雩祭可得也。慈父之于子，孝子之于親，知病之必不可治，終不肯安坐待絕，猶卜筮求禱，召醫和藥者，惻痛殷勤，冀有驗也。雩祭者之用心，慈父孝子之心也。”(同上) 这样一种以为雩祭仅只是自己欺騙自己的方式，所謂盡人心，而实际上絲毫不与自然現象的变化相干的唯物主义观点，也被黃震認為是可以“辨訛正謬，有裨後學見聞”。

王充又以陰、陽二氣的“交爭”來說明雷的起因，也被黃震所稱道。

王充的這些論點和黃震所說的自然的“天”，和他對於佛教的批判以及和他的唯物主义認識論的見解，是一脈相通的，因而他表示贊同。但又由於他只是停留在一定的程度而不敢向唯物主义理論的高度發展，不敢再向前進一步，加之又受了程、朱的唯心主義的束縛，因而他不但不能對王充的唯物主义哲學思想作進一步的發展與闡釋，而且還在某些地方不正確地指摘論衡一書，說它“持論至於過激，失理之平正”。

下面我們再看黃震對於柳宗元如何評價。

黃震注意到柳宗元的貞符一文，並抄錄了其中最精粹的一段，即“惟人之初，總總而生，林林而群，……而君臣什伍之法立”，並加上一條簡要的解釋：“貞符謂漢儒以瑞物為命之符者非也。”(黃氏日鈔卷六〇讀柳文)可見黃震同意貞符一文的基本觀點。這一論點說明社會發展史全然是自然史的發展過程，通貫此過程，是一條以對自然鬥爭為紅綫的“生人之意”的原則，毫無“賞功罰禍”的天意存乎其間。

柳宗元的天對一文，黃震也是讀過的，他在日鈔中僅只記下了一句：“天對不可曉。”從這一則簡短的批語中可以看出，黃震並不

反对天对一一文中的观点，也没有毫无根据地把它看成是一种游戏的或愤慨的笔墨，而只是说他自己对这篇作品还不能理解。如果按照黄震的全部理论来看这一句话，这正是出自黄震内心的老实话。我们知道，天对一文是为答复屈原天问所提出的有关宇宙和历史的重大问题而作的哲学名著，其中包含着的深刻的唯物主义和朴素的辩证法思想，还不是停留在经验论的局限上的唯物主义者所能了解的。

黄震很欣赏柳宗元的社会讽刺小品。他说：“捕蛇说有益于世。”（同上）捕蛇说一文揭露了封建统治阶级对于人民残酷的压迫，具有高度的人民性。这在黄震看来，是可以用来针砭南宋末年的现实的。黄震在这一方面之所以作出正面的肯定，正是由于以人道主义表达的唯物主义观点是容易理解的。

黄震不能理解柳宗元的与自然科学结为联盟的唯物主义世界观和辩证法，他只能从切救时弊的人道主义的角度出发而注意到柳宗元的社会讽刺小品，这也说明了黄震思想进步程度的局限性。因此，他又这样责问柳宗元：“天说以天地为无知，喻诸果蓏，怨天甚矣，其果何哉？”（同上）这就明显地暴露了黄震思想上的弱点。他从“敬天”的观点出发，必然又会把唯物主义世界观看成是“怨天”，因而对天说提出了怀疑。

不仅如此，黄震又还流连于程、朱的道学正宗的教条，在韩愈与柳宗元这两个对立的思想间，他称道韩愈的文章“论事说理，一一明白透彻，无可指择者，所谓贯道之器，非歟？”相反，他虽然赞赏柳宗元的作品“不事谀，不求哀，不关经义”的战斗性，但又这样评论：“柳之达于上听者，皆谀辞；致于公卿大臣者，皆罪谪后羞缩无聊之语；碑碣等作亦老笔与俳语相半，间及经旨义理，则是非多谬于圣人，凡皆不根于道故也。”（同上）这里黄震所谓“道”，又正是

道学正宗的道統。他始終不能擺脫掉正宗道学的影響，因而在他的光輝的哲學命題之間，便夾雜許多錯誤的論斷。

黃震在日鈔中還特別表彰了北宋仁宗時代的一位隱逸學者黃晞，他說：

“整隅子者，本朝仁宗時蜀人黃晞之書也。效法言而文則衍，然其識有過于雄者。……凡皆切近于理，雖王通亦雜于異端，不能及也。豈義理至本朝類開明闢？”（卷五五整隅子）

這是对黃晞作了比揚雄、王通更高的評價。

按黃晞字景微，建安人。宋史說他：

“少通經，聚書數千卷，學者多從之游，自號整隅子。……石介在太學，遣諸生以禮聘召，晞走匿鄰家不出。樞密使韓琦表薦之，以為太學助教致仕，受命，一夕卒。”（宋史卷四五八本傳）

其書全名為整隅子獻猷瑣微論，共二卷，有知不足齋叢書刊本。

在獻猷瑣微論中，黃晞自言：“嗚呼！千里之騅不逢善馭，居于馱馱之乘；千金之璧不遇玉人，混于塊石之間；材高乎眾人，行高乎舉世，不逢知己有矣。夫謂我不知而躁者，亦愚之甚矣。”（卷下大中篇）他的著作帶有着異端的色彩，例如宋真宗行封禪，是封建皇權借以裝飾聖光的鉅典，而黃晞則論道：

“封禪之禮無益于今也。皇天汲汲以生吾民，財以阜吾民，今枉其財以奉天，是猶割己之肉以啗其口，不亦痛乎！”（卷上生學篇）

黃震對這一議論表示了同意的態度。

黃晞反對“生知”而針鋒相對地提出“生學”，這正與黃震的論點相合。黃晞說：

“生而不知學，與不生同；學而不知道，與不學同；知而不

能行，与不知同。知而后行者，尚矣。”(同上)

“允克言之，則以蹈之；允克蹈之，則以久之。”(同上)

強調了“学”，更特別着重于“行”，这一点也为黄震所支持。

但黄晞的思想中最精彩的部分是关于人性論的进步論点。黄晞在仁者篇中有下列的話：

“或問：人生而性乎？曰：何性也？人生，形而已矣。若夫百尺之材，生于毫末之时，則不知其棟梁歟？輪轅歟？及夫百尺，則匠者至矣，然后器而用之，形而性之之謂矣。夫形变則性，性变則神，神变則情，情变則癖，癖变則疾，疾变則死矣。混沌倥侗，形也；道德仁义，性也；詩书礼乐，神也；周章去就，情也；狂很悖佞，癖也；淫蕩貪慾，疾也；鬼神所极，死也。奚人生而性乎？形，天之謂也。”(卷上)

按照黄晞的这一論点，人并无先天稟賦的“性”，所有的只是自然的形体，而“道德仁义”都是外加的，这就比告子的“生之謂性”更进了一步。因此，黄晞把孟子、荀子、揚雄三家均斥为“强为之辞”。

既然不存在先天的“道德仁义”之“性”，所以必須“学”，这也就是“生学”說的根据。同时，这又可以和他的下列观点联系起来：

“五气杂萃，鈞坯鑪鞴，物吾鍾付，何以事天？用吾以然，則无不然，君子力。……”(卷上生学篇)

以人为“五气”陶冶而成，反对事天而強調人“力”，这里閃发出唯物主义的光輝。

对于黄晞思想中的这一部分，黄震就不能接受了，他甚至說：“然其言性，……則其謬戾又自昔言性者之所未有也，惜（其未及于）濂洛之門。”（日鈔卷五五聲隅子）黄震所受道学正宗的束縛，在此表現得非常明显。

我們从黄震的政治活动与思想性格中，可以清楚地看出，虽然

他的思想是不彻底的，甚至有些动摇，但他是在历史的正途上曲折地走着，而且是极力企图在唯物主义的大道上走着。

第二节

宋元之际邓牧“異端”的社会空想

邓牧字牧心，浙江钱塘人，生于宋理宗淳祐七年，卒于元成宗大德十年（公元一二四七——一三〇六年）。

邓牧是中国中世纪的“異端”思想家，他自称“三教外人”，以表明他不列入任何正宗的行列。

关于他的身世，史籍上没有记载，仅在洞霄图志中附有一篇邓文行先生传，其中说他少年时候，“讀庄、列，悟文法，下笔追古作者。及壮，视名利薄之；遍游方外，历覽名山。逢寓止，輒杜門危坐，昼夜唯一食。”他自己在逆旅壁記中也說：“余家世相傳，不过書一束。”

在他三十二岁的那年，宋亡于元，在那样的情势下，他下定决心不在元王朝作官，而怀着悲憤的心情，到名山大川之間漫游。当时，和他往还的有謝翱、周密等人。謝、周都是“抗节遯迹者”（四庫全書总目提要卷一六五伯牙琴提要），同时他和一些道士們也有着比較密切的关系。

元成宗大德三年（公元一二九九年），邓牧到餘杭大滌山中的洞霄宮隐居。

大德九年（公元一三〇五年），当时的玄教大师吳全节奉元朝的命令到餘杭請邓牧出山去做官，他严詞加以拒絕。

邓牧隐居在大滌山的时候，曾和冲霄观道士孟宗宝編輯了洞霄詩集和洞霄图志两部書。这两部書没有什么思想性，仅只是关

于一些游覽、酬答的詩篇和一些道院的記載以及道士的小傳。

邓牧的一部具有思想性的代表作，便是伯牙琴。这也是宋亡以后他隱居时的作品。这部作品原来包括詩、文六十余篇，在編纂四庫全書时仅存下二十四篇，“并序跋为二十六篇”。四庫全書总目提要的編者認為是原集“佚其詩二卷”。現在流傳的有清乾隆丙午（公元一七八六年）鮑廷博知不足齋丛書本。其中除去原存的二十四篇外，又补增了文記五篇、詩十三首。

在談到伯牙琴的內容时，四庫全書总目提要說，其中“寓屋壁記、逆旅壁記二篇稍露繁华消歇之感，餘无一詞言及兴亡，而实侘傺幽忧，不能自釋，故发而为世外放曠之談、古初荒远之論，宗旨多涉于二氏”。这种看法并不全面，如果我們透过伯牙琴的文学形式，剝去一些道教与庄子語言的云霧，便会发掘到其中的“異端”社会思想的合理部分。要指出，邓牧并不是一个忘情于“世事人道”的人，隱居只是他在宋亡以后不得已的情况下所采取的一种消极反抗的手段。他在隱居时所写的作品也并非完全流連“山水之乐”，而在其中包含着对现实政治的批判，貫穿着现实的人道主义的精神。

邓牧在伯牙琴自序中就曾表示过他的隱忧的心情，唯恐沒有“知音”能懂得他內心所彈奏的琴曲，他說：“伯牙虽善琴者，鍾子期死，終身不复鼓，知琴难也！今世无知音，余独鼓而不已，亦愚哉！然伯牙破琴絕弦，以子期死耳；余未尝遇子期，焉知其死不死也？故复存此。”他在后序中又說，伯牙琴中的詩文“有若礼法士严毅端重者；有若逸民恬淡閑曠者；有若健将忠壮激烈者；有若仙人綽約靖深者；有若神人变化不可測者。余自知如此，未知或者知我何如也？”但他并不悲觀，用“三千年后必有揚子雲”的話來說明后代必有知音者。

那么，从那些地方可以看到邓牧的社会批判論及其现实的人道主义精神呢？

首先，邓牧从柳宗元的寓言式的社会諷刺小品中找到了合宜的武器，这明显地表现在他所写的二戒——学柳河东的杂文中。这两则杂文并不长，不妨抄在下面：

第一則是越人遇狗：

“越人道上遇狗，狗下首搖尾人言曰：‘我善猎，与若中分。’越人喜，引而俱归，食以梁肉，待之礼以人。

狗得盛礼，日益倨；猎得兽，必尽啖乃已。或嗤越人曰：‘尔飲食之；得兽，狗輒尽啖，将奚以狗为？’越人悟，因与分肉，多自与；狗怒，嚙其首，断颌足，走而去之。夫以家人豢狗，而与狗爭食，几何不敗也！？”

在这一則短短的諷刺小品中，邓牧把元朝統治者暗射为“狗”，揭露了它的貪婪殘忍的性格。从越人与“狗”妥协所造成的悲慘的后果，他作出这样的結論：“人”不能和“狗”妥协，不能一时一刻放松对“狗”的警惕。在这里，披着故事外衣的輕松的小品却含蘊着对于黑暗现实的极其严肃的批判和揭露。

另一則小品是楚佞鬼：

“楚佞鬼，有鬼降于楚曰：‘天帝命我治若土，余良威福而人。’众愕然，共命唯謹，祀之庙，旦旦荐血食，跪而进之，将幣。市井亡賴附鬼益众，以身若婢妾然；不厌，及其妻若女。鬼气所入，言語动作与鬼无不类，乃益倚气势，驕齐民。凡不附鬼者，必譖使之禍，齐民由是重困。

天神聞而下之，忿且笑曰：‘若妖也，而庙食于此，作威福不已！’为兴疾霆，碎其庙，震亡賴以死，楚禍遂息。彼以鬼气势，可常倚哉？”

这当然不是一則談神說鬼的迷信文字，这里揭露了“楚鬼”以及依附它的“亡賴”与“齐民”的对立，即暗示现实社会中元朝統治者及其走卒与人民的对立。邓牧大胆地揭露了“亡賴”們的丑象。在这幅蒙上了“神”、“鬼”外衣的民族与阶级矛盾的图景中，邓牧表同情于人民。但是由于时代与阶级的局限，使他看不到为人民伸張正义的力量，于是幻想出一个具有很大权威的、主持公道的“神”，依靠它击败了反动势力。这里并没有命定主义的說教，邓牧肯定“倚气势，驕齐民”的无賴的好运是不会长久的。

其次，邓牧也写过政論性的文章，在其中他尖銳地抨击了暴君与酷吏。他指出，皇帝是最大的掠夺者和剝削者。他說：

“天生民而立之君，非为君也，奈何以四海之广足一夫之用邪？”（伯牙琴君道篇）

“所謂君者，非有四目两喙，鳞头而羽臂也，状貌咸与人同，則夫人固可为也。今夺人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲长治久安得乎？”（同上）

他又这样揭露酷吏对人民的掠夺：

“小大之吏，布于天下，取民愈广，害民愈深。……今一吏，大者至食邑数万，小者虽无祿养，則亦并緣为食，以代其耕，数十农夫，力有不能奉者。使不肖游手，往往入于其間，率虎狼牧羊豕，而望其蕃息，岂可得也？”（同上吏道篇）

“吏无避忌，白昼肆行，使天下敢怒而不敢言，敢怒而不敢誅。岂上天不仁，崇淫长奸，使与虎豹蛇虺均为民害邪？”（同上）

邓牧指出，在暴君与酷吏的压迫之下，人民无法生活下去，起来进行斗争是必然的、合理的：“夫夺其食，不得不怒，竭其力，不得不怨。人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。而号为理民者，

竭之而使危，夺之而使乱！”(同上)

邓牧认为，暴君与酷吏的压迫以及人民的斗争，那是后世才有的，古代并不如此。他对古代作了一番空想性的描述，在与当时现实的强烈的对比中，刻划出一个幸福美好的乌托邦。

在邓牧所设想的乌托邦社会里，也有皇帝，但在皇帝和老百姓之间，“‘皇帝清问下民’，其分未严也”。皇帝不但不能作威作福，相反地，他既然是人民推选出来的，那就必须不辞劳苦地为老百姓办事。因此就产生了这样的现象：大家都推来推去不愿当皇帝，但是有人一旦被选为皇帝，大家便都拥戴他，唯恐他走了以后没有人来接替。他在君道篇中说：

“古之有天下者，以为大不得已。……生民之初，固无乐乎为君，不幸为天下所归，不可得拒者，天下有求于我，我无求于天下也。……尧让许由，而许由逃；舜让石户之农，而石户之农入海，终身不反，其位未尊也。夫然，故天下乐戴而不厌，惟恐其一日释位而莫之肯继也。”

在他所设想的古代社会里，也有官吏，但他们只是被选出来帮助皇帝办事的人，而不是特权阶级。因为那时社会上虽然很太平，但官吏总还是要有的，只是人数可以少一些。这些少数的官吏都是接近人民的人。吏道篇中说：

“古者軍民間相安无事，固不得无吏，而为員不多，唐、虞建官，厥可稽已，其去民近故也。……故为吏者，常出不得已，而天下阴受其赐。”

在这样的社会里，邓牧认为，既无盗贼，又无战争。人民都有不同的职业，都是自食其力，而不是“不肖游手”之徒。吏道篇中说：“天·之·生·斯·民·也，为·业·不·同，皆·所·以·食·力·也。”

邓牧还认为，在这个乌托邦社会里，人们都很谦虚，喜欢表扬

別人的長處，而不是用欺詐的手段來博取虛名。他在名說中說：“古之君子，道高而愈謙，德尊而愈恭；其于人也，遏惡而揚善。‘人之有善，若己有之’，唯恐其不得聞，而以為己所不逮；不幸聞人之過，則亦含容復護，不忍其不得為君子。”

很显然，邓牧所设计的这个“異端”的烏托邦，正是一个沒有压迫和奴役的、人民自食其力的社会。人民和“君”、“吏”也处于融洽的关系中。

如何實現这个空想呢？邓牧回答說：

“得才且賢者用之；若猶未也，廢有司，去县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎？”（吏道篇）

这种主張，一方面表示出对于旧的社会制度沒有任何妥协，他并不幻想有一些“才且賢”的官吏出来就可以改善社会面貌，而主張撤除一切統治机构，最为上乘；但另一方面，他的空想的弱点也明显地暴露出来，他不可能找到如何實現他的空想方案的途徑，而只能“听天下自为治乱安危”。

所謂“听天下自为治乱安危”，只不过是一种飄渺的幻想，凭靠着这种幻想当然并不能解决现实問題。因此，他除去以文字为武器对现实进行揭露与批判外，便“恣睢遙蕩于无何有之乡”（代問道書），以一切都要随着時間的流逝而消灭来安慰自己，更断言“六骸耳目，非吾有也，自天地委形，而不得与之遺；及大化之往，如土委地，向之欲高名厚利、彊有力者，而今安在？”（同上逆旅壁記）这就从烏托邦的空想又墮入逃世的幻覺之中了。

第十九章

元代馬端临进步的史学思想

第一节

馬端临对杜佑、郑樵史学傳統的发展

馬端临是元初的大历史家。他所著的三百四十八卷的文献通考，是中国中世紀仅見的历史巨製。但他在当时并不著名，元史沒有为他立傳，关于他的生平事迹流傳下来的很少。

馬端临字貴与，饒州乐平人。据順治乐平县志卷八人物志，他在二十岁的时候，“漕試第一”，而同書卷七选举志于咸淳九年（公元一二七三年）解試下列有“馬端临”。由咸淳九年上推二十年，即宋理宗宝祐二年（公元一二五四年），当是他的生年。宋帝熈德祐二年（公元一二七六年），元軍攻陷临安的时候，他二十三岁。大約在三十岁前后，他开始編写文献通考。經過二十多年（見至治二年饒州路抄白），在元成宗大德十一年（公元一三〇七年）成書（見乐平县志卷十三李謹恩通考序），时年五十四岁。元英宗至治二年（公元一三二二年），饒州路以通考付刊，他还健在，已經是六十九岁了。他另著有多識录一百五十三卷、义根守墨三卷及大学集傳等書（見乐平县志卷十），久已失傳。

馬端临的父亲馬廷鸞，宋史有傳。馬廷鸞在宋末任右丞相兼樞密使，因和好相賈似道不合，辞掉了官。馬廷鸞是个博学的人，

也曾任过国史院編修官和实录院檢討官。他著有讀史旬編，以十年为一旬，起帝尧，迄周显德七年，共三十八帙。又著有六經集傳、語孟会編、楚詞补記、洙泗齋編、讀庄筆記、皇极觀物外篇、碧梧玩芳集等書。这些著作都已散佚。四庫全書館自永乐大典中輯有馬廷鸞的詩文二十三卷、讀史旬編一卷，編成碧梧玩芳集二十四卷，有豫章丛書刊本。馬端臨的史学工作，在資料的搜集和对史事的見解上都受馬廷鸞不少的影响。所以通考自序中說：“业紹箕裘，家藏坟索。插架之收儲，趋庭之問答，其于文献盖庶几焉。”通考里有不少地方引“先公曰”，都是紹述馬廷鸞的意見。

在对先行的学者师承的关系上，馬端臨的史学特別和杜佑、郑樵的业迹有密切的关系。这里有三点是值得注意的。

第一，在对待历史的态度上，反对神秘主义的五行說和反对違反据实紀錄的褒貶观点，馬端臨是和杜佑、郑樵一致的。

杜佑在通典里对这两点沒有作正面的論述，只是在具体的处理上，干脆去掉了五行志，干脆不管对史事褒貶的这一套。郑樵更以激烈的詞句表明了他对这一套的反对的态度。他在通志災祥略的序中說：

“仲尼既沒，先儒駕以妖妄之說而欺后世。后世相承，罔敢失墜者，有两种学。一种妄学，务以欺人；一种妖学，务以欺天。凡說春秋者，皆謂孔子寓褒貶于一字之間，以阴中时人，使人不可曉解。三傳唱之于前，諸儒从之于后，尽推己意而誣以圣人之意，此之謂欺人之学。說洪範者，皆謂箕子本河图洛書以明五行之旨。刘向創釋其傳于前，諸史因之而为志于后，析天下災祥之变而推之于金、木、水、火、土之域，乃以时事之吉凶而曲为之配，此之謂欺天之学。

夫春秋者，成周之典也；洪範者，皇极之書也。臣旧作春

秋傳，專以明王道，削去三家褒貶之說，所以杜其妄。今作災祥略，專以記實迹，削去五行相應之說，所以絕其妖。

且万物之理不離五行，而五行之理其變無方。離固為火矣，而離中有水；坎固為水矣，而坎中有火。安得直以秋大水為水行之應，成周宣榭火為火行之應乎？況周得木德而有赤鳥之祥，漢得火德而有黃龍之瑞，此理又何如耶？豈其晉厉公一視之遠，周单公一言之徐，而能關於五行之沴乎？豈其晉申公一衣之偏，郑子臧一冠之異，而能關於五行之沴乎？如是則五行之繩人甚于三尺矣。……

嗚呼！天地之間，災祥萬種；人間禍福，冥不可知。奈何以一虫之妖、一氣之戾，而一一質之以為禍福之應？其愚甚矣！況凶吉有不由于災祥者。宋之五石六鷁，可以為異矣，而內史叔兴以為此陰陽之事，非吉凶所生。魏安平太守王基筮于管輅。輅曰：‘君家有三怪：一則生男墮地，走入灶，死；二則大蛇床上銜筆；三則鳥來入室與燕鬪。兒入灶者，宋无忌之妖；蛇銜筆者，老書佐之妖；鳥與燕鬪者，老鈴下之妖。此三者足以為異，而無凶兆，無所憂也。’王基之家卒以無患。觀叔兴之言，則國不可以災祥論興衰；觀管輅之言，則家不可以變怪論休咎。惟有和氣致祥、乖氣致異者，可以為通論。”

這是反對神鬼妖異的思想。他在通志總序又對史家任意褒貶的作風批判說：

“曹魏指吳、蜀為寇，北朝指東晉為僭。南謂北為索虜，北謂南為島夷。齊史稱梁軍為義軍；謀人之國，可以為義乎？隋書稱唐兵為義兵；伐人之君，可以為義乎？房玄齡董史冊，故房彥謙擅美名。虞世南預修書，故虞荔虞寄有佳傳。甚者桀犬吠堯，吠非其主。晉史黨晉而不有魏，凡忠于魏者目為叛臣，

王凌、諸葛誕、毋丘儉之徒抱屈黃壤。齊史黨齊而不有宋，凡忠于宋者目為逆黨，袁粲劉秉沈攸之之徒含冤九泉。噫！天日在上，安可如斯？似此之類，歷世有之。傷風敗義，莫大乎此！……

凡秉史筆者，皆准春秋，專事褒貶。夫春秋以約文見義，若無傳釋，則善惡難明。史冊以詳文該事，善惡已彰，無待美刺。讀蕭、曹之行事，豈不知其忠良？見莽、卓之所為，豈不知其凶逆？夫史者，國之大典也。而當職之人不知留意于憲章，徒相尚于言語，正猶當家之婦不事饗殮，專鼓唇舌，縱然得勝，豈能肥家？此臣之所深耻也。”

鄭樵所謂“欺天之學”，指的是世界顛倒意識的神權主義的五行說。他承認五行是自然現象中的物質原素，但這五種原素的本身變化無窮，在事實上既不能和人事牽強配合，在道理上更不能使這種配合獲得証實。他認為災祥是有的，但災祥却無關於國的興衰和家的休咎。他所謂“欺人之學”，指的是對於歷史的主觀主義的褒貶說。在他看來，一些歷史記錄的寓褒貶，雖揚言在於別善惡，但實際上是好惡任情，“傷風敗義”。鄭樵的這種理性主義傾向和批判精神，是劉知幾史學精神的繼續，是南宋初年的進步的史學思想。顯然，這和當時自然科學的成就有關聯，客觀上和道學立于對立的地位。

馬端臨在文獻通考里繼承了前人的這種優良傳統，對五行說用比較委婉的態度予以批評。通考自序說：

“記曰：‘國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。’蓋天地之間，有妖必有祥，因其氣之所感而証應隨之。自伏勝作五行傳，班孟堅而下踵其說，附以各代証應，為五行志，始言妖而不能言祥。然則陰陽五行之氣，獨能為妖孽而不為禎祥乎？”

其亦不达理矣。

虽然，妖祥之說固未易言也。治世則凤凰見，故有虞之时有来仪之祥，然汉桓帝元嘉之初、灵帝光和之际，凤凰亦屡見矣，而桓、灵非治安之时也。誅杀过当，其应为恒寒，故秦始皇时有四月雨雪之異，然汉文帝之四年，亦以六月雨雪矣，而文帝非淫刑之主也。斬蛇夜哭，在秦則为妖，在汉則为祥，而概謂之龙蛇之孽可乎？僵树虫文，在汉昭帝則为妖，在宣帝則为祥，而概謂之木不曲直可乎？前史于此不得其說，于是穿凿附会，强求証应，而架有所不通。”

馬端临在这里并没有像郑樵一样使用激烈的詞句来反对五行說的目的論，而是叙述了傳統的說法，并从历史事实上分析这种說法的矛盾。这实际上是比较使用激烈詞句更有說服力的。紧接着上文，馬端临对于他所指的“物異”作了以下的客觀分析，并給“物異”以一种定义：

“窃尝以为物之反常者，異也。其祥則为凤凰、麒麟、甘露、醴泉、庆云、芝草；其妖則山崩、川竭、水涌、地震、豕禍、魚孽。妖祥不同，然皆反常而罕見者，均謂之異可也。故今取历代五行志所書，并旁搜諸史本紀及傳記中所載祥瑞，隨其朋类，附入各門，不曰妖，不曰祥，而总名之曰物異。”

他以反常現象来解釋“物異”，并以“物異”代替災祥，把一切所謂災祥都归之于不常見的自然存在。这里馬端临的明朗的态度，比着郑樵虽否認五行的征应但还籠統地承認所謂災祥，承認所謂“和气致祥，乖气致異”，显然更进步一些。在通考中，物異考共二十卷，它的子目有水災、水異、火災、火異、木異、草異、穀異、金異、玉石之異、岁凶、地震、山崩、地生異物、恒雨、甘露、天雨異物、恒陽、恒燠、恒寒、雹、木冰、冰花、恒風、恒阴、夜妖、雷震、物自鳴、物自动、物自

坏、人異、毛虫之異、麒麟、馬異、牛禍、豕禍、羊禍、犬異、羽虫之異、凤凰、鷄禍、龙蛇之異、魚異、龟異、虫異、蝗虫、螟、鼠妖等項，編录了有关的記錄。尽管在这些材料中，可靠的記錄和附会傳說相糺杂，但馬端临的态度是在保留許多反常現象的資料，这是一种对待自然历史的客觀态度，是和五行学家的态度有根本区别的。物異考中也有些子目，如赤眚赤祥、青眚青祥、服妖等，都还是五行說体系下的名堂，但这并不損害馬端临对待“物異”的健康的态度，这只是在沒有找到更合适的命題以前，把它們当作难以解釋的物異来保留一些記錄罢了。

馬端临在处理“物異”的材料时只是整齐旧文，並沒有把关于征应的部分刪去，反而把它們保留了不少，并且还保留了董仲舒刘向等的一些說法。这不是馬端临观点的自相矛盾，因为他既已在自序中闡述了自己的看法，在物異考中也就不妨編次旧聞，請讀者自加判別。馬端临还有一种比較不彻底的想法，就是尽管五行說不可信，但这对于一无所惧的皇家也未尝不可以有一些約束的作用，把这些旧材料保留下来也还可能在政治上有一点用处。他在物異考的开端节录了汉书五行志，又引了苏洵郑樵反对五行的說法，随加以案語說：

“按：古今言災異者，始于五行傳，而历代史氏所述災異因之。然必曰某事召某災，証合某应，如医师之脉訣，占書之繇辭，則其說大牵强而拘泥。老泉（苏洵）之論足以正其牵强之失，夹漈（郑樵）之論足以破其拘泥之見。然郑論一归之妖妄，而以为本无其事应，則矯枉而至于过正矣，是謂天变不足畏也。”

这段話在一开头指出五行說并非古說，接着是揭示它的牵强拘泥，但后面却又希望利用天然災異为統治集团来神道設教了。这是馬

端臨在政治上的幻想和他的世界觀之間的矛盾。不少旧唯物主义者在反对有神論之后，复从情意上肯定宗教的用处，馬端臨也沒有跳出这个圈子。当然，馬端臨还不会懂得統治者最害怕的不是災異而是人民群众，而他的政治幻想却也透露了一些宋知識分子在元統治下的一种幻想的情緒。

对于主观主义的褒貶說，馬端臨沒有正面反对。但他对于史家所公認為褒貶說所自出的春秋，是表示怀疑的，他說：

“按：春秋古經，虽汉艺文志有之，然夫子所修之春秋，其本文世所不見，而自汉以来，所編古經，則俱自三傳中取出經文，名之曰正經耳。然三傳所載經文多有異同，則學者何所折衷？如‘公及邾儀父盟于蔑’，左氏以為‘蔑’，公、穀以為‘昧’，則不知夫子所書者曰‘蔑’乎，曰‘昧’乎？‘筑鄆’，左氏以為‘鄆’，公、穀以為‘微’，則不知夫子所書，曰‘鄆’乎，曰‘微’乎？‘會于厥慙’，公、穀以為‘屈銀’，則不知夫子所書，曰‘厥慙’乎，曰‘屈銀’乎？若是者殆不可勝數，盖不特亥豕、魯魚之偶誤其一二而已。然此特名字之訛耳，其事未嘗背馳于大義，尚无所关也。至于‘君氏卒’則以為‘声子，魯之夫人也’，‘尹氏卒’，則以為‘师尹，周之卿士也’，然則夫子所書隱三年夏四月辛卯之死者，竟為何人乎？

不宁惟是，公羊、穀、梁于襄公二十一年皆書‘孔子生’。按春秋惟國君世子生則書之，‘子同生’是也。其余，虽世卿擅國政如季氏之徒，其生亦未嘗書之于冊。夫子万世帝王之師，然其始生乃鄆邑大夫之子耳，魯史未必書也。魯史所不書，而謂夫子自紀其生之年于所修之經，决无是理也。而左于哀公十四年獲麟之后又复引經，以至十六年四月書‘仲尼卒’，杜征南亦以為近誣。然則春秋本文，其附見于三傳者，不特乖異未可

尽信，而三子以其意增損者有之矣。盖襄二十一年所書者，公、穀尊其师授而增书之也；哀十六年所書者，左氏痛其师亡而增書之也，俱非春秋之本文也。三子者以当时口耳所傳授者各自为傳，又以其意之所欲增益者換入之。后世諸儒复据其見于三子之書者互有所左右而發明之，而以为得圣人笔削之意于千載之上，吾未之能信也。”（通考卷一八二經籍考九）

这里，他举出确凿的証据来怀疑春秋經文可信賴的程度之很成問題，并从而認為春秋笔削之意不易明白，这就显示出褒貶說在儒家經典上的依据站不住脚了。

第二，繼承了杜佑傳統而有了相当大的发展的，是馬端临坚持客觀态度的关于封建制社会的素描。

杜佑著通典，分为食貨、选举、职官、礼、乐、兵刑、州郡和边防等八門。和道学家相反，通典自序說：“所纂通典，实采群言，征諸人事，將施有政。夫理道之先在乎行教化，教化之本在乎足衣食。易称聚人曰財；洪範八政，一曰食、二曰貨；管子曰：‘仓廩实，知礼节，衣食足，知荣辱’；夫子曰：‘既富而教’，斯之謂矣。夫行教化在乎設职官，設职官在乎审官才，审官才在乎精选举，制礼以端其俗，立乐以和其心，此先哲王致治之大方也。故职官設然后礼乐兴焉，教化隳然后用刑罰焉，列州郡俾分領焉，置边防遏戎狄焉。”尽管这八門在某些紀傳体史書里具有类似的内容和标目，但从沒有这样地集中在一起，也从沒有从“食貨”开始，然后到选举、职官，然后到礼、乐、兵刑。杜佑的这样处理，显然使通典能比别的史書更能表达中国古代中世紀社会的重要内容。

通考自序說：“唐杜岐公（佑）始作通典，肇自上古，以至唐之天寶，凡历代因革之故，粲然可考。”“有如杜公綱領宏大，考訂該洽，固无以議为也。然时有古今，述有詳略，則夫节目之間未为明备，

而去取之际頗欠精审，不无遺憾焉。”在整个結構上，通考实以通典为基础而加以发展。但如果說这种发展只在“节目之間”和“去取之际”，也还是馬端临自謙的籠統話。首先，馬端临是努力客觀地勾画中国古代中世紀社会，主要是封建制社会的橫剖面的，他提出的問題远比杜佑更完备。其次，杜佑虽以农业和手工业相結合的“食貨”开端，而食貨占全書的七卷，礼却占了一百卷，这可見杜佑的兴趣仍着重在礼。他奏进通典时所特別提到的，也还是“周氏典礼，秦皇蕩灭不尽，縱有繁雜，且用准繩”（旧唐書卷二四七杜佑傳）。馬端临書中关于“食貨”的共八門，二十七卷，关于礼的共三門，六十卷。相形之下，通考比着通典“食貨”的部分大为增加，礼的部分大为减削了。再次，杜佑著通典是为的“将施有政”，是要“参古今之宜，穷終始之要，始可以度其古，終可以行于今；問而辨之，端如貫珠；举而行之，审如中鵠”；是要“每事以类相从，举其始終，历代沿革廢置及当时群士論議得失，靡不条載”（李翰通典序）。其兴趣在于类从条貫，以供檢閱故事的便利。旧日四部分类法把通典归入政書，是有它的道理的。馬端临著通考，在形式上类似通典的地方不少，但其目的是在于研究历代制度“变通張弛之故”（通考自序），这是和杜佑有很大的区别的。总之，無論在书的結構上，在从內容比重所体现的作者兴趣上以及作者著书的出发点上，馬端临都显示了他不同于他的前輩，而在历史重大問題的研究上要求更向前迈进。

現在把文献通考的总目分列于下，并略加說明：

1. 田賦考七卷
2. 錢币考二卷
3. 戶口考二卷
4. 职役考二卷

5. 征權考六卷

6. 市糶考二卷

7. 土貢考一卷

8. 国用考五卷

以上共八門二十七卷，包括国家对于土地、土地产品、制造品、货币和商业的壟断，对于人身的不完全占有和各种不同形式地租的掠夺，以及国家的消費。这是关于經濟制度的，主要是关于封建专制主义国家的經濟制度的。

9. 选举考十二卷

10. 学校考七卷

11. 职官考二十一卷

以上共三門四十卷，是关于政权机构，主要是关于封建专制主义国家的政权机构的。职官考是关于政权机构本身的制度，选举考和学校考是关于进身到政治机构的制度。

12. 郊社考二十三卷

13. 宗庙考十五卷

14. 王礼考二十二卷

15. 乐考二十一卷

以上共四門八十一卷。其中的六十卷是关于表达等級形式的礼制，其中包含有神化皇权的宗教形式的礼制。另外的二十一卷是关于和礼制密切联系的乐制。等級形式是表达封建关系的集中的社会形式和政权形式。

16. 兵考十三卷

17. 刑考十二卷

以上共二門二十五卷，是关于国家的镇压武器的。

18. 經籍考七十六卷

这是关于意識形态的。

19. 帝系考十卷

20. 封建考十八卷

以上共二門二十八卷。这是关于历代紀元和国家組織形式的变迁的，馬端临称“二者盖历代之統紀，典章系焉”，可說是全書中綜合性质的部分。

21. 象緯考十七卷

22. 物異考二十卷

23. 輿地考九卷

共三門四十六卷。这是关于天象、各种变異現象和地理的。

24. 四裔考二十五卷

这是关于汉族以外的民族和国家的。

从以上所列的前十八門，可以看出馬端临对于中国古代中世紀社会，主要是对于封建制社会的一个橫剖面的看法。这种看法把封建制社会的主要組成方面都列出来了，并且从經濟制度說到政权机构、表达等級制度的礼制、鎮压武器以至意識形态，这是按照社会現象和事物发展中本末先后的地位列举出来的。但是，这种看法仅仅是接近科学的，因为它还不能說出这一切相互間的內在联系，更不能說出生产和人民群众在历史中的作用。馬端临勾画出了封建制社会的素描的图景，还不能揭露出封建制社会的規律。当然，馬端临在他那个时代能提出这个图景，已是难能的。我們不能苛求他在十三四世紀之际作到近代的水准。

第三，馬端临继郑樵以后，大大发展了会通的观点。通典、通志和通考都以“通”字标其宗旨，而其間也有不同的看法。

郑樵著通志，在总序的发端就开宗明义地提出会通的观点。

他說：

“百川異趨，必會于海，然後九州無浸淫之患。萬國殊途，必通諸夏，然後八荒無壅滯之憂。會通之義大矣哉！

自書契以來，立言者雖多，惟仲尼以天縱之聖，故總詩書禮樂而會于一手，然後能同天下之文；貫二帝三王而通為一家，然後能極天下之變。是以其道光明百世之上，百世之下不能及。仲尼既歿，百家諸子興焉，各效論語，以空言著書，至于歷代實迹，無所紀系。

迨漢建元元封之後，司馬氏父子出焉。司馬氏世司典籍，工于制作，故能上稽仲尼之意，會詩書左傳國語世本戰國策楚漢春秋之言，通黃帝、堯、舜至于秦、漢之世，勒成一書，分為五體：本紀紀年，世家傳代，表以正歷，書以類事，傳以著人。使百代而下，史官不能易其法，學者不能舍其書。六經之後，惟有此作。……

自春秋之後，惟史記擅制作之規模。不幸班固非其人，遂失會通之旨，司馬氏之門戶自此衰矣。班固者，浮華之士也，全無學術，專事剽竊。……由其斷漢為書，是致周、秦不相因，古今成間隔。”

這是以司馬遷所倡的通古今之變的“會通”為治史的準則，在評論司馬遷和班固的優劣時，就是以能否“會通”作為評判的尺度。馬端臨同意這種觀點。他在通考自序說：

“詩、書、春秋之後，惟太史公號稱良史，作為紀傳書表。紀傳以述理亂興衰，八書以述典章經制。後之執筆操簡牘者，卒不易其體。然自班孟堅而後，斷代為史，無‘會通’、‘因仍’之道，讀者病之。”

這裡僅是對於鄭樵論點的概括。但進一步看，鄭樵所謂“通”是指

史事記載的時代相續。所以他在總序中又說：

“且善學司馬遷者，莫如班彪。彪續遷書，自孝武至于后漢，欲令后人之續己如己之續遷，既無衍文，又無絕緒，世世相承，如出一手，善乎其繼志也。……

孔子曰：‘殷因于夏禮，所損益可知也。周因于殷禮，所損益可知也。’此言相因也。自班固以斷代為史，無復相因之義。雖有仲尼之聖，亦莫知其損益。會通之道自此失矣。語其同也，則紀而復紀，一帝而有數紀；傳而復傳，一人而有數傳。……語其異也，則前王不列于后王，后事不接于前事。……如此之類，豈勝斷綆？”

他所說“貫二帝三王而通為一家”，“通黃帝、堯、舜至于秦、漢之世”，都是指歷史記載的時代相續說的。

鄭樵所謂“會”，是指對史料的綜合。他所說“百川異趨，必會于海”，“總詩、書、禮、樂而會于一手”，“會詩、書、左傳、國語、世本、戰國策、楚漢春秋之言”，都有這樣的意思。

會通的邏輯根據是什麼呢？鄭樵比較強調地提出一個類字。他在總序中推崇司馬遷的“書以類事”。他在校讎略 編次必謹類例論說：

“學之不專者，為書之不明也。書之不明者，為類例之不分也。有專門之書則有專門之學，有專門之學則有世守之能。人守其學，學守其書，書守其類。人有存沒而學不息，世有變故而書不亡。以今之書校古之書，百無一存，其故何哉？士卒之亡者，由部伍之法不明也；書籍之亡者，由類例之法不分也。類例分，則百家九流各有條理，雖亡而不能亡也。巫醫之學亦經存沒，而學不息；釋老之書亦經變故，而書常存。觀漢之易書甚多，今不傳，惟卜筮之易傳；法家之書亦多，今不傳，惟釋

老之書傳。彼異端之學能全其書者，專之謂矣。……

類書猶持軍也，若有条理，虽多而治；若无條例，虽寡而紛。類例不患其多也，患处多之无术耳。……

類例既分，學術自明，以其先后本末具在，觀圖譜者可以知圖譜之所始，觀名數者可以知名數之相承。讖緯之學盛于東都，音韻之書傳于江左，傳注起于漢、魏，義疏成于隋、唐。睹其書可以知其學之源流。或旧无其書而有其學者，是为新出之學，非古道也。”

他在圖譜略明用也說：

“善為學者，如持軍治獄，若无部伍之法，何以得書之紀？若无覈實之法，何以得書之情？今总天下之書、古今之學術，而条其所以為圖譜之用者，十有六。”

鄭樵的氏族略，分古今氏族為三十二類，另有按四聲和复姓的類。六書略把古今文字二萬四千一百三十五，分為六類，每類中又各分若干子目，每一子目各統若干字。對圖書分類更細，按照鄭樵在校讎略中所列舉，是十二類百家四百二十二種。鄭樵自称他的氏族略是“繩繩秩秩，各歸其宗，使千余年湮源斷緒之典燦然在目，如云歸于山，水歸于淵，日月星辰麗乎天，百穀草木麗乎土者也”。自称對於書的分類，“总十二類百家四百二十二種，朱紫分矣。散四百二十二種書，可以窮百家之學；斂百家之學，可以明十二類之所歸”。

馬端臨對於鄭樵的會通說是同意的。馬端臨在通考自序中抑班揚馬，強調典章經制的相因，就是同意鄭樵所主張的歷史紀載的時代相續。自序中指摘通典“叙選舉則秀孝與銓選不分，經文與傳注相汨，叙兵則盡遺賦調之規而姑及成敗之迹”，这也同于鄭樵注重類例的精神，而不滿意于通典在某些地方的分類方法。馬端臨著文獻通考，自远古叙至南宋末叶，总分為二十四考，每考又各另

有子目，他不只是在論說上，而且是在實際上繼承了鄭樵的會通觀點的。但馬端臨的會通也有和鄭樵不同的地方，他比鄭樵要更進一步，更深刻一層。

鄭樵的會通說，在於使人們從斷代史中解放出來，從斷代史走到通史，要人們從複雜事例中依類找出頭緒來，這是一種基於歸納法而尋找歷史規律的初步要求。但他提出來的歷史記載的時代相續只是歷史編纂學上的史書體裁問題，不能解決歷史問題。他提出來的類例，主要是關於文學的問題，很少是對於歷史本身進行研究。馬端臨不但把鄭樵提出來的“會通”運用於歷史編纂學、文學問題的處理上，而且運用於歷史問題的研究上。換言之，在“類”的概念之外，還提出了一個“故”的概念。通考自序說：

“爰自秦、漢以至唐、宋，禮樂兵刑之制，賦歛選舉之規，以至官名之更張，地理之沿革，雖其終不能以盡同，而其初亦不能以遽異。如漢之朝儀官制，本秦規也。唐之府衛租庸，本周制也。其變通張弛之‘故’，非融會錯綜，原始要終而推尋之，固未易言也。”

可見馬端臨並不滿足於歷史記載的時代相續的類例，而更注意的是歷代典章經制變通張弛的原因（“故”），在整齊故事以外，進行融會錯綜、原始要終的研究。所以他的自序又說：

“凡敘事，則本之經史，而參之以歷代会要，以及百家傳記之書，信而有証者從之，乖異傳疑者不錄，所謂‘文’也。凡論事，則先取當時臣僚之奏疏，次及近代諸儒之評論，以至名流之燕談，稗官之記錄，凡一語一言可以訂典故之得失，証史傳之是非者，則采而錄之，所謂‘獻’也。其載諸史傳之紀錄而可疑，稽諸先儒之論辨而未當者，研精覃思，悠然有得，則竊注己意，附其后焉。”

可見馬端臨並不滿足以類例駕馭文獻的方法，他更注意于對文獻的甄擇，並要從可靠的文獻中得出自己認為恰當的結論。如果說鄭樵的“會通”只是一種處理史書的方法，而馬端臨則是在這種方法启发下，發展為研究歷史的方法了。

在馬端臨的會通觀點中，有兩條值得注意的研究歷史的方法。一條，是注意研究歷史變革的階段。通考二十四門中，如象緯考物異考等是不好劃分歷史階段的；如王禮考樂考等，是不易明確劃分歷史階段的。對於這些，馬端臨當時都沒有提出關於歷史階段的看法。對於可能提出階段性看法的各門，馬端臨不但特別注意有關經濟制度的各門，而且有時還把劃分階段的標志也提出來。如通考自序論田賦變革，有這樣卓越的見解：“隨田之在民者稅之，而不復問其多寡，始於商鞅。隨民之有田者稅之，而不復視其丁中，始於楊炎。”這是以商鞅變法和楊炎變法的實踐作為田賦制度變革的歷史標志的。如論錢幣制度，他說：“九府圜法，自周以來未之有改也”，“自唐以來，始制為飛券鈔引之屬，以通商賈之厚齎貿易者。其法蓋執券引以取錢，而非以券引為錢也。宋慶曆以來，蜀始有交子。建炎以來，東南始有會子。自交會既行，而始直以楮為錢矣”。這是以九府圜法為金屬貨幣（即鑄幣，這對於古代社會的形成有很大關聯）制度的標志，以飛券、交子、會子為紙幣制度的標志，而唐的飛券、南宋的交子、南宋的會子又各為紙幣制度史中之不同的小的歷史階段的標志。如論職役說：“成周之里宰黨長皆有秩祿之命官，兩漢之三老嗇夫皆有譽望之名士。”又說：“後世乃虐用其民，為鄉長里正者不勝誅求之苛，各萌避免之意，而始命之曰戶役矣。唐宋而後，下之任戶役者其費日重，上之議戶役者其制日詳。於是曰差、曰雇、曰義，紛紜雜襲，而法出奸生，莫能禁止。”這是和品級結構有關的封建法律虛構的問題，以唐、宋戶役為職役制度之階段性

的标志，而差役、雇役和义役又是户役出现后之小的阶段性的标志。馬端临在通考全書中有关历史阶段性的論述尚多，他是在当时可能达到的水平上，通过寻求历史阶段的方式去寻求历史变革的規律的。这就不仅仅和郑樵对史書的处理的观点有区别，而且更和神秘主义的历史观、永恒不变的历史观及循环論的历史规划清界限。道学家的三代論在这里遇到了真正的論敌。通考成書到现在已經有六个半世紀了，像馬端临所指出的有关田賦、錢币、职役的阶段性的历史标志，在今天看来，还有值得参考的科学价值。这是馬端临对于历史規律“心誠求之”的業績，并不因其时代的局限性而失掉光芒。

馬端临的会通观点中可注意的第二点，是他在自序中所提到的要推寻“变通張弛之故”。他在論述史事时，有时說到“古今異宜”，有时說到“不容不然”，“不容不如此”，均指必然性。自序在論田賦时說：

“三代井田之良法坏于鞅，唐租庸調之良法坏于炎。二人之事，君子所羞称也。而后之为国者莫不一遵其法。或变之，則反至于煩扰无稽，而国与民俱受其病，則以古今異宜故也。”

通考田賦考三論楊炎两稅法說：

“陆宣公又言：‘先王制賦入，必以丁夫为本，无求于力分之外，无貸于力分之內。故不以务穡增其稅，不以輟稼減其租，則播种多。不以殖产厚其征，不以流寓免其調，則地著固。不以飾励重其役，不以窳怠蠲其庸，則功力勤。如是，故人安其居，尽其力。’此虽名言，然物之不齐，物之情也。均是人也，而才艺有智愚之不同；均营生也，而时运有屯亨之或異；盖有起穷約而能自致千金，其餘力且足以及他人者；亦有蒙故业而不能保一簣，一身犹以为累者，虽圣人，不能比而同之也。然

則以田定賦，以家之厚薄為科斂之輕重，雖非盛世事，而救時之策，不容不然，未宜遽非也。”

通考職役考二論雇役說：

“其所以必行雇役者，蓋雖不能使充役之無費，然官自任雇募之責，則其役與民不同，而橫費可以省。雖不能使官吏之不貪，然民既出雇募之費，則其身與官無預，而貪毒無所施。此其相與防閑之術雖去古義遠甚，然救時之良策，亦不容不如此。”

從這些話看來，馬端臨所要推尋的“故”，是要研究歷史發展的客觀形勢的，是要根據歷史發展的客觀條件來分析史事的，這是馬端臨追尋歷史規律的又一重要觀點。

馬端臨史學觀點，從其总的精神來看，是具有進步的傾向的。他在不少地方，是以歷史發展形勢來解說史事，好像把人類社會的歷史說成是“不容不然”、“不容不如此”。儘管他也說到人的打算，甚至是在談論一個政治家的決策，如楊炎兩稅法等等，但他在這裡不是說到一個人的有意識的活動，而往往是把個人和個人的活動作為某一個時代的掌握形勢的勝利者來處理的。在這些地方，馬端臨就顯示出他的機械觀點。有時，他也模糊地涉及了人民群眾的意志對於形勢發展的作用，這在他的史論中不算太多，但是最珍貴的人民性傾向，我們還要在下一節里來說到它。另外，馬端臨還沒有能夠正確估計所謂“聖人”的英雄人物在歷史上的作用，這是由於他的思想究竟不能跳出歷史唯心主義的局限。不過在讀到馬端臨提到“聖人”的地方，我們要格外慎重，要善於分辨他所說的“聖人”是他心目中真正的“聖人”或僅僅是借用來的牌位，要善於區別傳統的神聖東西在一個思想家的理論體系之中是主要的內容，抑是一個空名詞。

馬端臨和杜佑鄭樵的史學工作都是在歷史轉變時期從個人所持的角度去總結過去的历史。杜佑是處在唐中葉，從政典的角度上去總結兩稅制這一法典施行以前的历史。鄭樵是處在南宋初年，從人物傳記上，特別是從文獻學上總結了五代以前的历史。馬端臨是在宋元之際，從典章經制上，總結了宋末以前的历史。他們所持的角度不同，但都要求“通”，這正是歷史家要求理解變革的思想反映。杜佑屢縮財賦之區，富甲全國，使他知道食貨的重要。而他這個世家大族，對於禮學有很厚的感情，這就使禮占有通典全書的一半。鄭樵是一個窮儒，他沒有充分的條件來研究典章經制，而他的強調類例，可說是宋代科學知識的相當發達在思想上的反映。馬端臨在學術上的凭借，無論從先行者的學術遺產或家學來說，都相當雄厚。他以南宋宰相的故家子弟處在宋元之際，對歷史變化的感受要特別深刻。同時，宋亡之痛也使他與廣大漢族人民有密切的情感上的聯繫。這一些，成為馬端臨在史學上有更大成就的重要原因，並且也因此而使他的史學思想具有一定的科學因素和一定程度的人民性。

第二節

馬端臨史論的科學的因素

馬端臨史論包含有科學的價值或接近於科學的洞察式的抽象說明。這裡，我們首先應提到的是他的有關“封建”的論述。他的這些論述可以說就是他的古史變革論。這裡先將他的有關的話節錄于下：

(一)通考卷二百六十五，封建考六：

“封建、郡縣皆所以分土治人，未容遽曰此公而彼私也，然

必有公天下之心，然后能行封建，否則莫如郡县；无公天下之心，而欲行封建，是授之以作乱之具也。……

盖家天下自夏始。大封同姓而命之曰藩屏王室，自周始。二者皆圣人随时制变以網維斯世，未容以私議之也，然上視尧舜，則少褊矣。故封建之敝始于夏而成于周。是以禹一傳而启有有扈氏之征，再傳而仲康有羲和之征。夫以天子而征諸侯，諸侯弗率，而上干天子之征，禹之前无有也，而始于有扈。……自是而后，天子私其天位而世守之，諸侯亦私其国之土地甲兵而擅用之。幸而遇賢圣之君，德足以怀而威足以制，則犹可懾服；而其中衰之际，人心未离而諸侯先叛之。至于周列五等，邦群后，虽曰亲賢并建，而終不以異姓先諸姬。文昭武穆之封遍于天下，封建之法益詳，經制益密，而示人益褊矣。是以夏商有国数百年，苟未至于桀、紂之暴，犹足以制宇內而朝諸侯，而周数傳而后即有末大不掉之忧。故景王之責晋曰：文、武、成、康之建母弟以藩屏王室，亦其廢墜。是为岂如弁髦，而因以弊之。而李斯之說亦曰：周文、武所封子弟同姓甚众，然后屬疏远，相攻击如仇讎，周天子弗能禁也，然則其效可觀矣。

盖时不唐虞，君不尧舜，終不可复行封建。謂郡县之法出于秦，而必欲易之者，則書生不識变之論也。夫置千人于聚貨之区，授之以挺与刃，而欲其不为夺攘矯虔，則为之主者必有伯夷之廉、伊尹之义，使之靡然潜消其不肖之心而后可。苟非其人，則不若藏挺与刃，严其檢制而使之不得以逞。此后世封建之所以不可行，而郡县所以为良法也。而王綰淳于生之徒乃欲以三代不能无敝之法，使始皇行之，是教盜跖假其徒以利器而与之共处也，則亦不終日而刃劇四起矣。

或曰：禹之傳子，周之封同姓，皆圣人之經制也，而子顧妄

議其私天下，而以為劣于唐、虞，何哉？曰：世之不古，久矣。聖人不能違時，不容復以上古之法治之也，而世固不能知聖人之心也。記曰：有虞氏未施信于民而民信之，夏后氏未施敬于民而民敬之，殷人作誓而民始畔，周氏作會而民始疑。然則殷、周豈果劣于虞、夏乎？而或叛或疑起于誓會者，以時人之不皆聖人也。禮運載夫子言‘大道之行，天下為公，選賢與能，講信修睦’，而繼之以‘謀閉而不興，盜竊亂賊而不作’，以為大同；‘大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子’，而繼之以‘謀用是作，而兵由此起’，禹、湯、文、武、成王、周公由此其選，以為小康。然則官天下與家天下者，其規模之廣隘、治效之優劣，雖聖人不能比而同之矣。萬章曰：人有言，至于禹而德衰，不傳于賢而傳于子，而孟子累數百言辨之，以為‘皆天也’，然則知禹之傳子非私者，千載而下一孟子而已，豈可復望之當時諸侯乎？世本稱有虞氏以堯、舜傳賢而禹傳啟，故啟立而不服，遂征之。然則非愚之臆說也。”

(二) 通考自序論封建說：

“封建莫知其所從始也。禹塗山之會，號稱萬國。湯受命時，凡三千國。周定五等之封，凡千七百七十三國。至春秋之世，見于經傳者僅一百六十五國，而蠻夷戎狄亦在其中。蓋古之國至多，后之國日寡。國多則土宜促，國少則地宜曠。而夷考其故，則不然。試以殷、周土（之）世言之，殷契至成、湯八遷，史以為自商而砥石，自砥石而復居商，又自商而亳。周棄至文、王亦屢遷，史以為自郃而豳，自豳而岐，自岐而丰。夫湯，七十里之國也；文、王，百里之國也，然以所遷之地考之，蓋有出于七十里、百里之外者矣。又如秦伯之為吳，鬻繹之為楚，箕子之為朝鮮，其初不過自屏于荒裔之地，而其后因以有國傳世。

窃意古之諸侯者，虽曰受封于天子，然亦由其行义德化足以孚信于一方，人心翕然归之，故其子孙因之，遂君其地。或有災否，則轉徙他之，而人心归之，不能釋去，故随其所居皆成都邑。盖古之帝王未尝以天下为己私，而古之諸侯亦未尝視封內为己物。上下之际，均一至公，非如后世分疆画土，爭城爭地，必若是其截然也。秦既灭六国，举宇內而郡县之，尺土一民始皆視為己有。”

(三) 通考自序論戶口說：

“古者戶口少而皆才智之人，后世生齒繁而多齷惰之輩。鈞是人也，古之人，方其为士則道問學，及其为农則力稼穡，及其为兵則善战陣，投之所向，无不如意。是以千里之邦、万家之聚，皆足以世守其国；而扞城其民。民众則其国强，民寡則其国弱，盖当时国之与立者民也。光嶽既分，風气日漓，民生其間，才益乏而智益劣。士拘于文墨，而授之介冑則慚；农安于犁鋤，而問之刀笔則廢。以至九流百工釋老之徒，食土之毛者，日以繁夥，其肩摩袂接，三孱不足以滿隅者总总也，于是民之多寡不足为国之盛衰。”

(四) 通考卷四十七職官考一：

“按陶唐氏以前之官所治者天事也，虞、夏以后之官所治者民事也。太古法制簡略，不可得而詳知，然以經傳所載考之，則自伏羲以至帝尧，其所命之官大率为治历明时而已。盖太古洪荒，步占之法未立，天道幽远，非有神圣之德者不足以知之。而位天地，育万物，定四时，成岁功，乃君相职业一大事。月令：‘其帝太皞，其神句芒’。郑氏注以为此蒼精之君，木官之臣，自古以来著德立功，是也。盖此数圣人者，生則知四时之事，歿則为四时之神。然太皞、炎帝、少皞、顓頊，所历者四时，

而句芒、祝融、蓐收、玄冥、后土，則顓頊之時始有此五人者并世而生，能任此五官之事。至帝堯時，則占中星之法、置閏餘之法漸已著明，然其命官猶以羲和為第一義。自是四子之後，世守其法，居其官。至舜攝政之時，雖以‘在璿璣玉衡齊七政’為首事，然分命九官，則皆以治民，而未嘗及天事，蓋累聖相承，其法至堯而備，世官自足以掌之，不必別求賢哲之輔以專其任也。三代官制至周而尤詳，然觀成王所以命官，若三公三孤，則僅有變理陰陽、寅亮天地二語為天事，而冢宰以下俱民事也，然尚承襲上古之官名；而所謂六官，則天官掌治、地官掌教、春官掌禮、夏官掌兵、秋官掌刑、冬官掌土(工)，略不及天地四時之事。至于馮相氏、保章氏、絜壺氏，則不過三百六十屬吏之一，蓋至是而治天事之官事悉易，而秩悉卑矣。”

從上面這些話看來，馬端臨是把中國歷史分成了三個大階段。第一個大階段是唐、虞以前。第二個大階段是夏、商、周三代。第三個大階段是秦滅六國以後。上面所引的話，主要在談前兩大歷史階段的變革，而也涉及到第三階段的變革。

馬端臨以公和私為重要的標志，詳論歷史變革。他以為唐虞以前是官天下，也就是“公”天下；夏以後是家天下，也就是“私”天下。但三代只是比唐虞為私，比後世還是要公些，或可以說是由公到私的過渡。到了秦始皇滅六國，“尺土一民皆視為己有”，就“私”得更厲害了。在論述公和私時，馬端臨還不能擺脫唯心主義觀點的深刻影響，故一再提到“有公天下之心”、“無公天下之心”，提到“君不堯、舜，終不可復行封建”，但他的基本觀點還是從歷史條件來立論的。他說：“聖人隨時制變”，這是認為決定變的不是聖人的意志，而是時代的條件。他認為家天下是私，但不承認家天下是禹個人的私，而認為家天下是“天也”，是歷史發展的自然趨勢，並不取決

于禹个人的意志。馬端临是把公天下看作一定时代的产物，是因社会都要公；把私天下也看作一定时代的产物，是因社会都要私。他說：“圣人不能違时，不容复以上古之法治之也。”他把他的“不容不如此”拿在这里来使用了。

按照我們的看法，公天下和私天下的不同是由于是否有财产私有制来决定的。馬端临也接触到这个问题的边缘，但他不可能捉住这个问题。他历举殷契至于湯的八迁、周棄至文王的屡迁、秦伯、鬻繹、箕子的建国，来说明古代土地所有观念的缺乏。他又指出“古之帝王未尝以天下为己私，而古之諸侯亦未尝視封内为己物”，以区别于后世之“分疆画土，爭城爭地”。但他只接触到土地所有形态在公和私的一些表现形式，尚不能把它作为决定公私的物质基础。同时，馬端临在論及土地的时候，也曾对国界的缺乏和分疆画土来作了些区别。这在历史科学上看来，就是血缘单位和地域单位的区别，然而他只涉及到了这个问题，而不可能对这个问题有更进一步的認識。

在公私和疆界之外，馬端临还提出另外三个标志来論述历史变革。一个是光嶽之分，一个是职官之别，第三个是人們才智之殊。

光是三光，嶽是五嶽，意思是指天地，也就是社会中的上下之别。馬端临还不能有明确的对阶级的看法，但他却相信太古时期曾有一个光嶽未分的时期。在光嶽未分的时期，第一，是一国的君长“由其行义德化足以孚信于一方，人心翕然归之”；第二，是“千里之邦、万家之聚，皆足以世守其国而扞城其民，民众則其国强，民寡則其国弱，盖当时国之与立者，民也”。到了“光嶽既分”，統治者依靠的是“懾服”，是“檢制”，是“謀用是作而兵由此起”，而人民之于国家，是“民之多寡不足为国之盛衰”。馬端临在这里，既把上下不分和上下的严格区分作为两个历史时代来看，同时指出后世的国

只是統治者的國。

馬端臨對於不同歷史時代的職官之別，認為：“陶唐氏以前之官所治者‘天事’也。虞、夏以後之官所治者‘民事’也。”自伏羲到帝堯，所設的官大致是為了治歷明時。舜時仍以治“天事”的官居首，但治民的官已大為多起來。經夏、商到周，原來治“天事”的官都變成了治“民事”的官，而實際上治“天事”的官已降低到屬吏的地位了。依照歷史科學的解釋，應該說，遠古設官治“天事”，反映了社會組織是在公共的利害關係之下，共同對自然而鬥爭；後來設官以治“民事”為主，就反映了超個人的權力的形成，階級鬥爭的出現。馬端臨不可能理解這樣的一個歷史問題，但他卻天才地接觸到問題的邊緣。

馬端臨所說的才智之殊，如按照歷史科學的解釋，就是指體力勞動和腦力勞動的分化。他以為，遠古時士農兵不分，人皆才智，樣樣能干。後來士農分途，文武分途，才智偏枯了，懶惰的人也越來越多了。

總之，馬端臨所說的唐、虞以前的時代約當於我們所說的原始社會，所說的三代約當於我們所說的奴隸制社會，所說秦始皇以後的社會約當於我們所說的封建制社會。他所說的“封建”，約當於我們所說的氏族部落和部落聯盟的組織形式。如果我們把馬端臨所說的不同歷史時代的特點概括起來，那便是：

(1) 唐、虞以前是公天下，光祿未分，人皆才智之士；疆域觀念缺乏。唐以前設官治天事，虞始設官治民事。

(2) 夏、商、周三代是家天下（而猶有公的遺意），光祿已分，才乏智劣，封疆畫界。原來治天事的官變為治民事的官，而實際治天事的官職位低微。

(3) 秦始皇滅六國以後，“尺土一民始皆視為己有”，另外

又是一个时代。

馬端臨对于历史变革的这样的理解，除开其对历史实际的誤解外，显然接触到历史图景的重大問題。尽管他还不能深入本質地抓住这些問題，但这已是十三四世紀之际的宝贵的史学遗产，是应当受到重視的。

对于秦、汉以后的历史，馬端臨的論述值得重視的，是关于封建专制主义的逐步强化。第一，他从秦、汉建国的过程来論述封建专制主义的形式。通考自序說：

“秦既灭六国，举宇內而郡县之，尺土一民始皆視為己有。再傳而后，刘、項与群雄共裂其地而分王之。高祖既誅項氏之后，凡当时諸侯之自立者与为項氏所立者，皆击灭之，然后裂土以封韓、彭、英、卢、張、吳之屬，盖自是非汉之功臣不得王矣。

逮数年之后，反者九起，異姓諸侯王多已夷灭，于是悉取其地，以王子弟亲屬，如荆、吳、齐、楚、淮南之类，盖自是非汉之同姓不得王矣。

然一再傳而后，賈誼、鼂錯之徒，拳拳有諸侯强大之慮，以为亲者无分地，而疏者偪天子，必为子孙之忧。于是或分其国，或削其地，其負强而动如七国者則六师移之。盖西汉之封建，其初則剿灭異代所封而以畀其功臣，繼而剿灭異姓諸侯而以畀其同宗，又繼而剿灭疏屬刘氏王，而以畀其子孙，盖檢制益密而猜防益深矣。……景、武之后，令諸侯王不得治民补吏，于是諸侯虽有君国子民之名，不过食其邑入而已，土地甲兵不可得而擅矣。”

秦、汉所消灭了的春秋、战国遗留下来的族姓封侯建国制度的殘余，是很頑强的殘余制度。汉因秦制，消灭了这种殘余制度，就为中世紀的封建专制主义鋪平了政治的基础。此后，历史上虽还有

以所謂“封建”名義出現的一些東西，在本質上已和西漢時期所謂“封建”（古代延續下來的所謂“封建”）不同了。馬端臨特別把西漢消滅所謂“封建”而走向封建專制主義的過程逐步加以分析，是很有識見的。

第二，馬端臨又從漢以後選舉和官制的變化來論述封建專制主義的逐步強化。通考自序說：

“兩漢以來，刺史守相得以專辟召之權。魏、晉而後，九品中正得以司人物之柄。皆考之以里閭之毀譽，而試之以曹掾之職業，然後俾之入備王官，以階清顯。蓋其為法，雖有愧于古人德行之舉，而猶可以得才能之士也。至于隋而州縣僚屬皆命于銓曹，搢紳發軔悉由于科目。自以銓曹署官，而所按者資格而已，于是勘籍小吏得以司升沉之權。自以科目取士，而所試者，詞章而已，于是操觚末技得以階榮進之路。夫其始進也，試之以操觚末技而專主于詞章，其既仕也付之于勘籍小吏而專校其資格，于是‘選賢與能’之意無復存者矣。”

這是說，因了隋以後取士方法的改變，所得的人才也很不一樣，同時也是在說選舉的權力由地方政權和地方世族轉到中央政權手裏的重大變化。馬端臨在這裏的微詞是值得注意的。他簡直是要說：只要“得以司升沉之權”，也就不管“選賢與能之意”了。馬端臨在職官考里詳記中央政務實際負責機構和實際負責官員的轉移，很注意中央加強集權的企圖。通考卷四十九職官三說：

“按自後漢時雖置三公，而事歸台閣，尚書始為機衡之任。然當時尚書不過預聞國政，未嘗盡奪三公之權也。至魏、晉以來，尚書之官始真為宰相，而三公遂為具員，其故何也？蓋漢之典事，尚書中書者號為天子之私人，及叔季之世則奸雄之謀篡奪者亦以其私人居是官。而所謂三公者，古有其官。雖鼎

命将迁之际，大权一出于私門，然三公未容遽廢也，故必擇其老病不任事、依違不侵权者居之。”

这里指出，品秩高者不必有大权，有大权者不必居三公之极品。無論天子和奸雄都要把实权掌握在自己的近臣手里而不是掌握在大臣手里，这正是汉以后强化中央集权在官制上的反映。

在經濟上，馬端临还不能从土地財產关系上来論述封建专制主义。他在通考自序里虽然說“秦既灭六国，举宇內而郡县之，尺土一民始皆視為己有”，指出有关国家农奴制的形成，但在自序中却又說：“三代而上，天下非天子所得私也；秦廢封建，而始以天下奉一人矣。三代以上，田产非庶人所得私也；秦廢井田，而始捐田产以予百姓矣。秦于其当与者取之，所当取者与之。然所襲既久，反古实难。欲复封建，是自割裂其土宇以启紛爭。欲复井田，是强爭民之田亩以召怨讟。”由于时代和阶级的限制，他不会懂得封建国家对人民的封建剝削关系，因而不会从土地財產关系上說明封建专制主义。但对于征權和市糴等一般的財產所有，馬端临就有些值得注意的論点。通考自序說：

“征權之途有二：一曰山澤，盐茶坑冶是也。二曰关市，酒酤征商是也。羞言利者，則曰：县官当食租衣稅而已，而欲与民庶爭貨殖之利，非王者之事也。善言利者，則曰：山海天地之藏，而豪强擅之，关市貨物之聚，而商賈擅之。取之于豪强商賈以助国家之經費，而毋专仰給于百姓之賦稅，是崇本抑末之意，乃經国之远图也。自是說立，而后之加詳于征權者，莫不以借口。征之不已，則并其利源夺之，官自煮盐、酤酒、采茶、鑄鉄以至市易之屬。……

市者，商賈之事也。古之帝王，其貨物取之任土所貢而有余，未有国家而市物者也。而市之說則昉于周官之泉府。后

世因之，曰均輸，曰市易，曰和買，皆以泉府借口者也。糴者，民庶之事。古之帝王，其米粟取之什一，所賦而有余，未有國家而糴粟者也。而糴之說則昉于齊桓公、魏文侯之平糴，後世因之，曰常平，曰義倉，曰和糴，皆以平糴借口者也。然泉府與平糴之立法也，皆所以便民。方其滯于民用也，則官買之糴之；及其适于民用也，則官賣之糶之。蓋懋遷有無，曲為貧民之地，初未嘗有一毫征利富國之意，然沿襲既久，古意寢失，其市物也，亦諉曰權蓄賈居貨待價之謀。及其久也，則官自效商賈之為，而指為富國之術矣。其糴粟也，亦諉曰揀貧民穀賤錢荒之弊。及其久也，則官未嘗有及民之惠，而徒利積粟之入矣。”

這些話，揭開了冠冕堂皇的外衣，對於封建專制主義如何集中經濟權力，是說得相當透徹的。

對於在封建專制主義下的財政制度有公私之名而無公私之實，馬端臨也曾明白地指出來。通考自序說：

“然自周官六典有太府，又有王府、內府，且有惟王不會之說，後之為國者因之。兩漢財賦曰大農者，國家之帑藏也；曰少府、曰水衡者，人主之私蓄也。唐既有轉運、度支，而復有琮林、大盈。宋既有戶部、三司，而復有封樁、內藏。於是天下之財，其歸于上者，復有公私。恭儉賢主常捐內帑以濟軍國之用，故民裕而共祚昌；淫侈辟王至糜外府以供耳目之娛，故財匱而其民怨。”

另外，馬端臨在通考自序中還着重地指出封建政權的內部矛盾，說：

“秦、漢以來，儒與吏始異趨，政與教始殊途。於是曰郡守、曰縣令，則吏所以治其民。曰博士官、曰文學掾，則師所以教其弟子。二者漠然不相為謀，所用非所教，所教非所用。士

方其从学也，曰习讀。及进而登仕版，則棄其詩、書、礼乐之旧习，而从事乎簿書期会之新編。古人有言曰：吾聞学而后入政，未聞以政学者。后之为吏者，皆以政学者也。自其以政学，則儒者之学术皆筌蹄也，国家之学官皆芻狗也，民何由而見先王之治哉？又况荣途捷徑，旁午杂出，盖未尝由学而升者，滔滔也。于是所謂学者，姑視為粉飾太平之一事，而庸人俗吏直以为无益于兴衰理乱之故矣。……

古者文以經邦，武以撥乱。其在大臣，則出可以將，入可以相。其在小臣，則簪笔可以待問，荷戈可以前驅。后世人才日衰，不供器使。司文墨者不能知战陣，被介冑者不复識簡編。于是官人者制为左右两选，而官之文武始分矣。至于有侍中、給事中之官，而未尝司宮禁之事，是名內而实外也。有太尉司馬之官，而未尝司兵戎之事，是名武而实文也。太常有卿佐而未尝审音乐，將作有监貳，而未尝諳营繕，不过为儒臣养望之官，是名浊而实清也。”

这样的矛盾，标志着封建政权腐朽的严重性。馬端临于此当不免有感慨于南宋灭亡的原因，但他总是善于微婉其詞，不輕易暴露他的这种情感的。

最后，还应该提到馬端临对于秦、汉以后的历史，也有他划分阶段的看法。我們在本章第一节里，曾說到他对田賦、錢币、职役的历史都有一个划分阶段的看法。現在再研究他的这些看法，如田賦的变革以楊炎的两稅法为标志，錢币的变革以唐宪宗时的飞錢和宋的交子、会子为标志，戶役也是以唐、宋为标志，都是以唐、宋为这些制度的轉变期的。对于征權，自序說“盐鉄始于齐”、“權酤始于汉，權茶始于唐”，而征權考着重記述汉武置盐鉄官和唐、宋權盐制度的发展。对于市杂，馬端临着重提到的是汉的均輸和常平、

隋的义仓、宋的市易和买、唐的和采。对于土貢，馬端臨特別提到唐德宗时的羨余。对于选举，馬端臨特別提到漢的文、景，唐的貞觀、開元，宋的天聖、景祐。对于兵制，馬端臨特別提出唐、宋的募兵。对于政治地理沿革，馬端臨提到“九州則以禹迹所統為準，沿而下之。府州軍監，則以宋朝所治為準，泝而上之。”馬端臨沒有一篇文章，集中地論述秦、漢以后历史的发展阶段，只是就各种不同的制度分別加以論述。把这些分別的論点，总起来看，他似是以秦、漢、隋唐和两宋为中国封建社会发展的三段有代表性的朝代，而对于唐代的社会变化似特別着重，因而也說得特別多些。他的这些看法，也可以說，是和中国历史发展阶段有基本符合之处的。

从馬端臨史論的观点，回过头来再来看他所講的“会通之道”，我們就知道，他是善于把他的方法論运用到历史实际之中的。

第三節

馬端臨史論的人民性

馬端臨在通考的浩翰篇幅中，有时通过历史的記載，有时通过自己的議論，表达出一定的人民性的傾向。他經歷过南宋政权的复亡，这使他特別看出封建政权的危害人民的腐朽性。他在通考卷一百五十三兵考五記載了元祐元年殿中侍御史呂陶关于保甲法的議論，接着加以評論說：

“按籍民为兵，古法也，虽唐府兵犹然。今熙寧之保甲，則无益而有害。言其无益者，則曰田亩之民不习战斗，不可以代募兵。言有害者，則曰貪污之吏并緣漁猎，足以困百姓。然民之未諳者，可以教練而能。而吏之为姦者，則虽加之禁戢而不能止。故元祐諸賢議更化理而首欲罢此者，以其厉民也。今

觀呂陶之言，以為民之貧富不系丁之多少，而教與不教有幸與不幸，遂令人戶五等以下、地土不及二十畝者，雖三丁以上并免教。然則豈貧者不堪為兵，獨富者堪為兵乎？蓋所取必五等以上與田及二十畝者，非取其堪為兵也，特以其稍有資力，堪充污吏之誅求耳。”

這裡指出，應該保國御侮的兵制卻成了提供貪污的條件。這裡埋藏了他的高貴的民族正義感。在通考卷一百五十四兵考六，他更沉痛地論述宋朝養兵，只能禍國殃民而不能對外。他說：

“宋有天下，藝祖、太宗以兵革削平海內。暨一再傳，則兵愈多而國勢愈弱。元昊小丑，稱兵構逆，王旅所加，動輒敗北，卒不免因循苟且，置之度外。洎女真南牧，征召勤王之師，動數十萬。然援河北則潰于河北，援京城則潰于京城。於是中原拱手以授金人，而王業偏安于江左。建炎紹興之間，驕兵潰卒布滿東南，聚為大盜，攻陷城邑，荼毒生靈，行都數百里外率為寇賊之淵藪。而所謂寇賊者，非民怨而叛也，皆不能北向御敵之兵也。張、韓、劉、岳之徒以輔佐中興，論功行賞，視前代衛、霍、裴、郭曾無少異。然究其勛庸，亦多是削平內寇，撫定東南耳。一遇女真，非敗則遁；縱有小勝，不能補過，而卒不免用屈己講和之下策，以成宴安江左之計。及其末也，夏貴之于漢口，賈似道之于魯港，皆以數十萬之眾不戰自潰。於是賣降效用者，非民也，皆宋之將也。先驅倒戈者，亦非民也，皆宋之兵也。夫兵既不出于民，故兵愈多而國愈危，民未叛而國已亡，唐、宋是也。”

兩宋兵事的得失要比馬端臨所說複雜得多，對張、韓、劉、岳諸將的評價也當別論，但兵事的腐朽正是政權腐朽的集中的反映，馬端臨打中了兩宋政權腐朽的要害。

馬端臨曾歷舉秦以後統治集團內部的傾軋，而歸結為由於沒有公心。他說：

“愚嘗謂必有公天下之心，而後可以行封建。自是出于公心，則選賢與能，而大小相維之勢足以綿千載。自其出于私心，則忌疏畏偪而上下相猜之形不能一朝居矣。景、武之後，令諸侯王不得治民補吏，於是諸侯雖有君國子民之名，不過食其邑入而已，土地甲兵不可得而擅矣。然則漢雖懲秦之弊，復行封建，然為人上者苟慕美名而實無唐、虞三代之公心，為諸侯者既獲裂土則遽欲效春秋、戰國之余習，故不久而遂廢。逮漢之亡，議者以為乏藩屏之助，而成孤立之勢。然愚又嘗夷考歷代之故：魏文帝忌其諸弟，帝子受封，有同幽繫。再傳之後，主勢稍弱，司馬氏父子即攘臂取之，曾無顧憚。晉武封國至多，宗藩強壯，俱自得以領兵卒、置官屬，可謂懲魏之弊矣，然八王首難，阻兵安忍，反以召五胡之衅。宋、齊皇子俱童孺當方面，名為藩鎮而實受制于典簽長史之手。每一易主，則前帝之孫殄焉，而運祚卒以不永。梁武享國最久，諸子孫皆以盛年雄材，出為邦伯，專制一方，可謂懲宋、齊之弊矣，然諸王擁兵，捐置君父，卒不能止侯景之難。然則魏、宋、齊疏忌骨肉，因以取亡，而晉、梁崇獎宗藩，亦不能拔亂。”（通考自序）

在一定歷史條件下，統治階級內部鬥爭，如秦滅六國、西漢逐步消滅封侯建國制度等等，在客觀上也有一定的積極意義，但像魏、晉、南朝的互相傾軋則反映了封建政權本質上的腐朽。馬端臨把這種腐朽歸結為由於沒有公天下之心，是接觸到了統治集團之階級本能的。

和指出封建政權腐朽性的同時，馬端臨很注意揭露人民受封建專制主義剝削的沉重，並也指出了民心的向背乃系于政權的

存亡。

对于人民的封建負担，馬端臨再三指出其名色的日多，設詞的日巧，人民的日困。他說：

“古之治民者，有民則稅之，有身則役之，未有稅其身者也。漢法，民年十五而算出口賦，至五十六而除。二十而傅，給徭役，亦五十六而除。是且稅之且役之也。”（通考卷十戶口一）

“按盐之为利，自齐管仲发之。后之为国者，權利日至。其初也，夺灶戶之私而官自煮之，甚則夺商販之利而官自卖之。然官卖未必能周徧，而細民之食盐者不能皆与官交易，則課利反亏于商稅。于是立为蚕盐、食盐等名，分貧富五等之戶而俵散抑配之。盖唐張平叔所献官自卖盐之策，而昌黎公所以駁議之者，其慮已略及此矣。迨其极弊也，則官复取盐自卖之，別取其錢。而人戶所納盐錢遂同常賦，无名之橫斂永不可除矣。当时江南亦配盐于民而征米在后，盐不給而征米如故，其弊历三百年而未除。字县分割，国自为政（指五代时），而苛斂如出一轍，異哉！”（通考卷一五征權二）

“經总制、月桩、板帳等錢，所取最为无名。……昔太史公論桑弘羊之善理財，以为民不加賦而上用足。而司馬温公謂其不过設法阴夺民利。然弘羊所謂理財，若盐鉄則取之山澤也，若酒酤、均輸、舟車之算則取之商賈逐利者也。盖山海、天地之藏，而商賈坐籠不貲之利，稍夺之以助县官經費，而不致尽倚办于农田之租賦，亦崇本抑末之意。然則弘羊所为，亦理財之良法，未可深訾也。至后世，則若茶盐、若酒酤、若坑冶、若商稅，官既各有名額以取之，未尝有遺利在民間矣，而复別立窠名，以为取办州县，所斂不及民，将以誰欺？此水心所以言

‘非惟桑弘羊、刘晏所不道，虽蔡京、吴居厚之徒亦羞为之’者是也。……

今朝廷之所以取之州县者，曰經总制、月桩、板帳錢也。而州县之所藉以办此錢者，曰酒坊、牙契、头子錢也。或所取不能及額，則違法扰民以足之，曰輸納、斛面、富戶、詞訟、役人、承替、違限科罰之类是也。上下之間，名目各不脗合。州县以酒坊、牙契不办，訴之版曹，則朝廷曰：吾所取者，經总制錢而已，未尝及此。而不知其实取此以办彼也。百姓以斛面罰錢等事訴之朝廷，則州县曰：吾以办經总制錢而已，未尝入己。而不知上取其一，而下取其十也。互相遮复，文不与而实与，百姓如之何而不困？”（通考卷一九征權六）

“（征權之）利源日广，利額日重，官既不能自办，而豪强商賈之徒又不可复擅。然既以立为課額，則有司者不任其亏減，于是又为均派之法，或計口而課盐錢，或望戶而權酒酷，或于民之有田者，計其頃亩，令于賦稅之時帶納以求及額，而征權遍于天下矣。盖昔之權利，曰取之豪强商賈之徒以优农民。及其久也，則农民不获豪强商賈之利而代受豪强商賈之權。”（通考自序）

“按古人立五均以均市价，立泉府以收滯貨，而时其买卖，皆所以便民也。所謂国服为息者，乃以官物賒貸与民則取其息耳。今（王）莽借五均泉府之說，令民采山澤者，畜牧者，紡織者，以至医巫技艺，各自占所为而計其息，十一分之，一（而）以其一为貢，則直擢取之耳，周公何尝有此法乎？噫！古人之立法，恶商賈之趋末而欲抑之。后人之立法，妒商賈之获利而欲分之。”（通考卷二〇市糴一）

馬端临在职役考里，記載了北宋治平年間，“京東有父子二丁，

将为衙前。其父告其子云：‘吾当求死，使汝曹免冻餒’，自經而死。”記載了北宋英宗时农村間“多种一桑，多置一牛，蓄二年之粮，藏十匹之帛，邻里已目为富室，指抉以为衙前。”記載了約同一时期衙前被差之日，“官吏臨門，籍記杯杵七筋，皆計资产，定为分数以应須求。至有家資已竭，而逋負未除，子孙既沒，而邻保犹逮。是以民間規避重役，土地不敢多耕而避丁等，骨肉不敢义聚而憚人上，无以为生。”（以上見通考卷一二）这些記載，虽大致以庶族地主及富农为对象，但已見馬端臨对于宋代社会矛盾的重視，而指出了沉重的戶役对于社会生产的破坏。这里有力地打击了道学家貴賤上下之分是“一个道理”的胡說。他又說：

“礼义消亡，貪饕成俗。为吏者以狐兔視其民，睥睨朵頤，惟恐墮井之不早。为民者以寇戎視其吏，潛形匿影，日虞怀璧之为殃。上下狙伺，巧相計度。”（通考卷一三职役二）

这直是揭出官民不两立的对抗局势在宋代也久已形成。馬端臨把这种現象仅仅归罪于吏貪，也还是微婉其辞。通考自序在論历代国用时說：“秦始皇以千八百国之民自养，力罢不能胜其役，財尽而不能胜其求。一君之身耳，所自养者，馳聘弋猎之娛，天下弗能供也”。这不就是說，官民对抗的形势由来已久，而皇权以天下供一人，正是压迫剝削老百姓的真正头儿嗎？

通考卷一百四十九兵考一引山齋易氏所說：“原秦之亡，皆起于兵备廢弛，而倚办于仓卒。”馬端臨批判这种看法，說：

“按班史以銷鋒鏑、弛武备为秦之所以亡，山齋因而发明其說。然愚以为秦之亡，非关于兵弛也。当时尽吞六雄，威震六合，彼胡、越僻在裔夷，岂能为纖芥之害？而发百万之师以戍之。驪山阿房之役，又复数十万健卒壮士虛耗于无用之时，糜烂于不切之役。盖側目倒戈，相挺而并起者，皆秦兵也。史

記言：‘先是諸侯吏卒，繇使屯戍過秦中者，秦中吏卒遇之多无狀。及章邯以秦軍降諸侯，諸侯吏卒乘勝，多奴虜使之，輕折辱秦吏卒。秦吏卒多怨，竊言曰：章將軍等詐吾屬降諸侯，今能入關破秦，大善；即不能，諸侯虜吾屬而東，秦又盡誅吾父母妻子，奈何？諸將微聞其語，以告項羽，羽乃盡坑秦卒二十余萬人’。夫此二十萬人者，即十余年前王翦、王賁等將之以橫行天下，誅滅六雄者也。國有興廢，而士心之勇怯頓殊，異哉！然章邯之降也，特以畏趙高之逸、二世之誅，而其兵固非小弱，亦未嘗甚敗衄也。而此二十萬人者，亦復弭耳解甲，而曾无異辭。虽明知必蹈禍机，反幸諸侯之入關以紓禍。所謂寡助之至，親戚叛之者歟！”

馬端臨在这里指出官民对立激化的結果，可以导致政权的危亡。他不認為秦亡是由于兵备廢弛，而認為乃由于兵將的离心离德。“側目倒戈，相挺而并起者，皆秦兵也。”秦兵倒是亡秦的主力了。他論秦兵和論宋兵不同。他論宋兵，側重于南宋軍隊的禍國殃民，在于指出南宋政权的腐敗。他論秦兵，側重于秦兵之反秦，在于指出人民力量之不可侮。

馬端臨史学思想的人民性傾向又表現在对进步事物的肯定上。对一般人所反对的人物和历史事件，只要这个事件或这个人所作的事情对于社会生产有利，对于老百姓有利，他每每是吸收正确的看法，或是独排众議，而加以肯定。

商鞅的变法一向为儒者所非議。馬端臨虽也說商鞅之事为“君子所羞称”（通考自序），但他主要是肯定商鞅变法的积极作用。他借用了杜佑的話，承認“鞅以三晋地狹人貧，秦地广人寡，故草不尽垦，地利不尽出。于是誘三晋之人，利其田宅，复三代，无知兵事而务本于內，而使秦人应敌于外。故廢井田，制阡陌，任其所耕，

不限多少。數年之間，國富兵強，天下無敵”。又引據蔡澤的話，承認商鞅變法的必要性，而說，“蔡澤言商君決裂井田，廢壞阡陌，以靜百姓之業而一其志。夫曰靜曰一，則可見周授田之制，至秦時必是擾亂無章，輕重不均矣。”（以上見通考卷一田賦考一）他更說：“後之為國者，莫不一遵其法，或變之則反至於煩擾無稽，而國與民俱受其病”（通考自序）。

楊炎的兩稅法，也是所謂“君子所羞稱”的事情，從唐以後不斷地遭受非難。馬端臨記載了陸贄和齊抗反對兩稅法的議論，而從歷史發展的客觀條件和相對減輕人民負擔的情況上，特別是由於後者，肯定了兩稅法的優點。他說：

“至唐，始分為租庸調。田則出粟稻為租，身與戶則出絹布綾錦諸物為庸調。然口分、世業，每人為田一頃，則亦不殊元魏以來之法。而所謂租庸調者，皆此受田一頃之人所出也。中葉以後，法制隳弛，田畝之在人者不能禁其賣易，官授田之法盡廢，則向之所謂輸庸調者多無田之人矣。乃欲按籍而征之，令其與豪富兼并者一例出賦可乎？又況遭安、史之亂，丁口流離轉徙，版籍徒有空文，豈堪按以為額？蓋當大亂之後，人口死徙虛耗，豈復承平之舊，其不可轉移失陷者獨田畝耳。然則視大曆十四年垦田之數以定兩稅之法，雖非經國之遠圖，乃救弊之良法也。但立法之初，不任土所宜，輸其所有，乃計綾帛而輸錢，既而物價愈下，所納愈多，遂至輸一者過二，重為民困。此乃掊刻之吏所為，非法之不善也。陸宣公與齊抗所言，固為切當，然必欲復租庸調之法，必先復口分、世業之法，均天下之田，使貧富等而後可。若不能均田，則兩稅乃不易之法矣。

又歷代口賦，皆視丁中以為厚薄。然人之貧富不齊，由來久矣。今有幼未成丁而承襲世資家累千金者，乃薄賦之。又有

年齒已壯而身居窮約，家無置錐者，乃厚賦之。豈不背謬？今兩稅之法，人无丁中，以貧富為差，尤為的當。宣公所謂‘計估算緝，失平長偽，挾輕費轉徙者脫徭稅，敦本業不遷者困斂求，乃誘之為奸毆之避役’，此亦是有司奉行者不明不公之過，非法之弊。蓋力田務本與商賈逐末，皆足致富。雖曰逐末者易于脫免，務本者困于征求，然所困猶富人也，不猶愈于庸調之法不變，不問貧富而一概按元籍征之乎？”（通考卷三田賦考三）

馬端臨所論均田制使貧富等，和兩稅法之可以困富人，并不符合于歷史的實際情況。但他認為均田和租庸調都已不能繼續而兩稅法為不易之法，並認為兩稅法可以改變一些過去富人薄賦而窮人厚賦的情況，從而肯定兩稅法的實際價值，这里面就有注意到廣大農民利益的成分在內的。

王安石的新法，是北宋政治上的重大公案，毀譽各半。馬端臨否定青苗、均輸、市易等法，說“青苗錢所以為民害者三，曰征錢也，取息也，抑配也”，說均輸“張官置利，廢利勞人而無所成”，說“市易則假周官泉府之名，襲王莽五均之迹，而下行黠商豪家貿易稱貸之事，其所為又遠出桑（弘羊）劉（晏）之下”，“以縣官而下行黠商豪家之事，且貿遷圖利，放償取息，以國力經營之，以國法督課之，至使物價騰踊，商賈怨讟，而孳孳五年之間所得，子本蓋未嘗相稱”（以上見通考卷二一、卷二十二市糴考一、二）。但對於助役法，馬端臨認為是“可行”的“良法”。通考卷十二職役考一，記宋神宗紹熙四年（公元一〇七一年）：

“上召二府對資政殿。馮京言：‘修差役，作保甲，人極勞敝。’上曰：‘詢訪鄰近百姓，亦皆以免役為喜。蓋雖令出錢，而復其身役，無追呼刑責之虞，人自情願故也。’文彥博言：‘祖宗

法制具在，不須更張，以失人心。’上曰：‘更張法制，于士大夫誠多不說，然于百姓何所不便？’彥博曰：‘为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。’”

馬端臨隨即加以評論說：

“按潞公(文彥博)此論失之。盖介甫之行新法，其意勇于任怨而不为毀譽所動。然役法之行，坊郭品官之家尽令輸錢，坊場酒稅之入尽归助役。故士夫豪右不能无怨，而实則农民之利。此神宗所以有‘于百姓何所不便’之說。而潞公此語与东坡所謂‘凋敝太甚，厨傳蕭然’云者，皆介甫所指以为‘流俗干譽不足恤’者，是岂足以繩其偏而救其弊乎？”

馬端臨虽也認為助役法在推行时出了毛病，但他以为，这并非因为法之不可行，反而是因为王安石沒有好好地為老百姓打算。他說：

“盖荆公新法大槩主于理財，所以內而條例司，外而常平使者，所用皆苛刻小民。虽助役良法，亦不免以聚斂亟疾之意行之，故不能无弊。然遂指其法为不可行則过矣！”

馬端臨在对待助役法的态度上，恰好和文彥博相对立。

这里还应该举出馬端臨另外的一条議論。通考卷一百六十三刑考二：

“按古者，庶人謗，商旅議。夫子曰：‘天下有道，則庶人不議。’則誹謗古者有也。周公曰：‘小人怨汝詈汝’。又曰：‘否則厥口詛咒。’晏子曰：‘人民苦病，夫妇皆詛，虽其善咒岂能胜亿万人之詛？’則咒詛亦古所有也。然未尝以此罪人。至秦之立法，則犯此二者，皆坐以大逆而誅夷之。汉高帝入关，約法三章，除秦苛撓，而首及誹謗偶語之酷，則当亟除之矣，而卒不曾除。至高后元年，有詔除其法矣，而又不克除。文帝之时复有此詔。然自景、武而后，則一用秦法。凡張湯、赵禹、江充、

息夫躬之徒所为誣害忠鯁，傾陷骨肉，坐以深文，中以危法者，不曰誹謗不道，則曰詛咒上有惡言。盖此二法者，終漢之世未嘗除也。”

在中國封建制社會里，對帝王的誹謗和詛咒，一般是要招來滔天大禍，是被認為對帝王的大不敬。但馬端臨在這裡提出了誹謗和詛咒在古代是合法的事情，並沒有因此而入人罪。他說，漢三百年間朝廷雖再三表示廢除這項禁令而終於沒有廢除，實際上是說，這在秦以後從來就沒有廢除過。難道說這種禁令真不應該廢除嗎？顯然這在馬端臨看來，是應該廢除的。這對皇家無限權力的神聖靈光，顯然在表示蔑視。這在“沒人敢大聲兒咳嗽”的元代，也顯然是對現實的抗議。

對於正統派史家所深惡痛絕的人物，馬端臨也不惜用不同形式去肯定他們的長處。朱溫代唐，被認為是篡弒。歐陽修作五代史記，對朱溫大為斥詈，對舊史所記朱溫輕賦稅一事也毫不提起。司馬光修資治通鑑，也不記這種事情。馬端臨却借着洪邁的筆，說朱溫：“外嚴烽候，內辟汙萊，厲以耕桑，薄其租賦，士雖苦戰，民則樂輸。”徐知誥在淮南，採納宋齊丘的意見，注意勸農，通鑑都不加以記載。馬端臨也借用洪邁的話，肯定吳“不十年間，野無閑田，桑無隙地，自吳變唐，自唐變宋，民到于今受其賜。”（以上見通考卷三田賦考三）通考卷十七，征權考四記宋孝宗淳熙八年（公元一一八一年）：

“兵部侍郎芮輝言：潭州自紹興初，劇盜馬友行稅酒法，一方便之。于官無費，歲得錢十四五萬緡。昨守臣辛棄疾變權酒，人多移徙。乞依旧法。”

馬端臨對這事評議說：

“按權酒之課額既重，官自釀造則不免高價抑勒人戶沽

买，欲以課額隨民均配而縱其自釀，則又是兩稅之外別生一稅，他日必有稅不除而再榷酒之事。惟有于要鬧坊場之地，听民釀造，納稅之后，從便酤賣，實為公私兩利。但恐各處先立定高大之額，則所收稅未必能及額耳。縣官惟務權利，而便民之事乃愧于一‘劇盜’，何耶？”

這是雖對於所謂“劇盜”，對於他所作的便民之事也要無所瞻顧地加以肯定了。

在本章第一節曾提到馬端臨所處歷史條件和他思想上的一定的人民性的關係。其實，和他約略同時的大史學家胡三省在這一點上，也和他有共同之處。胡三省字身之，浙東寧海人，生於宋理宗寶祐二年（公元一二五四年），卒於元成宗大德六年（公元一三〇二年），比馬端臨年長二十四歲。他死後六年，馬端臨的文獻通考成書。他在元世祖至元二十二年（公元一二八五年）作成著名的資治通鑑注二百九十四卷。他的書一直沒有被人了解。陳垣同志舊作通鑑胡注表微說：“鑑注成書至今六百六十年，前三百六十年沉埋于若無若有之中；後三百年掩埋于擅長地理之名之下”。表微是第一次去表彰他的民族思想。以胡三省的歷史條件而言，他的民族思想是可以和當時廣大漢族人民的思想情感聯系的，所以在他的思想中同時也可發現人民性的傾向。但因為胡三省對於封建倫理的觀念遠比馬端臨來得濃厚，他的人民性傾向就不像馬端臨的比較顯著。如資治通鑑卷八十一記晉武帝太康元年，吳主孫皓降晉事，胡三省注：

“武王伐紂，斬其首懸于太白之旗。如孫皓之凶暴，斬之以謝吳人可也。”

通鑑卷二百四十，唐憲宗元和四年，“先是吳少陽父子阻兵，禁人偶語于塗，夜不然燭，有以酒食相過從者罪死。裴度既視事，下令惟

禁盜賊，余皆不問。蔡人始知有生人之樂。”胡三省注：

“解人之束縛，使得舒展四體，長欠大伸，豈不快哉！”

這些語都可理解為對元代蒙古貴族封建專制主義的抗議。像這樣語意比較明顯的地方，雖不算太多，但胡三省思想中的人民性傾向還是同樣可貴的。

馬端臨的進步的史學思想，在當時代表一種思潮，他不是孤立的。

第二十章

王阳明的唯心主义思想

第一节

王阳明的生平及其政治活动

王守仁，字伯安，别号阳明子，浙江余姚人。生于明宪宗成化八年（公元一四七二年），卒于世宗嘉靖七年（公元一五二九年）。

王阳明的一生活活动，用他自己的话说，在于一方面“破山中贼”与另一方面“破心中贼”。前者的意思很明白，即指镇压农民战争以维护封建专制主义的皇权；后者所指的便抽象得可作不同的解释，但如果我们从他的思想体系来考察，就不难知道“心中贼”是什么，一句话，从他把阶级意义上的“贼”還元而为抽象的观念讲来，这正是破“人欲”（凡人的追求）的一种僧侣主义说教。

王阳明的政治活动及其措施，是和他的一套主观唯心主义哲学体系相互联系着的。因此，我们必须从王阳明的“事功”与“学术”这两方面来从事分析。

王阳明早年学宋儒之学，据其年谱所载，孝宗弘治二年（公元一四八九年），他由江西回余姚，路过广信，“謁娄一斋，語宋儒格物之学，謂圣人必可学而至，遂深契之”。他二十一岁时，侍父于京都，“徧求考亭（朱熹）遺書讀之。一日，思先儒謂众物必有表里精粗，一草一木皆涵至理，官署中多竹，即取竹格之，沉思不得，遂遇

疾。”(王文成公全書〔以下簡稱全書〕卷三二年譜)在失望之中，“自委聖賢有分”，於是轉向了辭章之學。之後，“偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意”(同上)。

弘治十二年，舉進士，明年，授刑部云南清吏司主事，後改兵部主事。

弘治十八年(公元一五〇五年)，王陽明“專志授徒講學”，和湛甘泉結交，“共以倡明聖學為事”(同上)。

武宗正德元年(公元一五〇六年)，王陽明一度被權宦劉瑾排擠，謫貴州龍場驛驛丞。三年，到龍場。據年譜所載，“……忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚；始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。”(同上)這種好像有神仙指點似的“頓悟”之法是來自禪宗，也與神仙家的神秘的求道術有關。陸象山和楊慈湖也都曾玩弄過這樣的把戲。從此，正德四年(公元一五〇九年)，王陽明在貴陽書院講授“知行合一”與“致良知”的主觀唯心主義哲學。

正德五年(公元一五一〇年)，王陽明升江西吉安府廬陵縣知縣，由貴陽去江西的路上，他到處講學，所講的還是“致良知”、“知行合一”；同時要人們“靜坐”，並聲稱這和佛學的“坐禪入定”不同，乃是“收放心一段功夫耳”(同上)。

到任以後，他又把主觀唯心主義哲學和政治活動結合起來。一面向“鄉里人戶”進行封建道德的說教，一面“立保甲，以弭盜”(按：他所謂“盜”即起義的農民)。

正德七年(公元一五一二年)，王陽明從吏部考功清吏司郎中升授南京太僕寺少卿。由北京至南京的旅途上，他和他的得意門生徐愛講授大學，講授的記錄就成為他的哲學思想的一個綱要大學問。

王阳明在南方講学，“只教学者存天理，去人欲，为省察克治实功”（同上）。

正德十一年（公元一五一六年），江西、福建、广东、湖南一带，此起彼伏地爆发了所謂“山中之賊”的农民起义。重要据点計有謝志珊所在的橫水、左溪、桶岡（江西、湖南、广东三省交界处）；池仲容所在的浰头（江西、广东、福建三省交界处），陈日龙所在的大庾；詹师富所在的大帽山。

农民起义軍得到人民群众积极支持的活生生的事实，使得王阳明深深地感到十分危險，不但所謂“山中之賊”的情势十分严重，而且所謂“心中賊”的不滿情緒更加严重，他这样自供：“民……知官府之不足恃，亦遂靡然而从賊。……夫平良有冤苦无伸，而盜賊乃无求不遂，为民者困征輸之剧，而为盜者获犒賞之勤，則亦何苦而不彼从乎？是故近賊者为之战守；远賊者为之乡导；处城郭者为之交援；在官府者为之間諜，其始出于避禍，其卒也从而利之。”（全書卷九申明賞罰以厉人心疏）

就在这一年，王阳明升任都察院左僉都御史，到南贛、汀、漳等地去“巡撫”——鎮压农民战争，一直到正德十三年（公元一五一八年）才“班师”。在这两年中王阳明的“事功”的内容究竟是什么呢？

（一）对农民起义軍及同情农民起义的群众采取軍事鎮压的手段。

王阳明一到江西以后，便写了一篇申明賞罰以厉人心疏，其中向皇帝献策說，“賞罰既明，人心激励，盜賊生发，得以即时扑灭”。他規定了“斬賊”、“擒賊”的賞格，还規定各地方官吏应随时将农民起义軍的活动情况迅速向政府报告，“敢有迟延隱匿”，便要“罢职充軍”（同上）等等。同时，他在攻治盜賊二策疏中向皇帝請求“假臣等以賞罰重权，使得便宜行事，期于成功，不限以时，則兵众既

練，号令既明，人知激励，事无掣肘，可以伸縮自由，相机而动，……使之（即农民起义軍）漸尽灰灭”（全書卷九）。根据王阳明給武宗的奏疏中所說，在他主持下，正德十二年（公元一五一七年）一月至三月在长富林等处杀农民一千四百二十人；同年同月在古村、水重、大重坑等处杀农民一千二百五十八人；同年十月至十二月在横水、桶崗等地杀农民三千一百六十八人；十三年一月至三月在湫头杀农民二千零七十三人；又在乐昌等地杀农民二千八百零九人。这些被旧史詳細記載的所謂王阳明的“功勛”，是被封建地主階級的代行人所稱道不絕的。

（二）建立地方的地主階級武装力量，即“团練”。王阳明到江西后便着手建立地主階級的武装力量，他下令“挑选驍勇絕群、胆力出众之士，每县多或十余人，少或八九輩，务求魁杰異材，缺則悬賞召募”，还規定“日逐操演，听候征調，各官常加考校”（全書卷一六选拣民兵）。这样，他以为就可以击败农民起义軍，并防止农民起义的发生。王阳明是办“团練”的老祖宗，后来的反动派如曾国藩之流便繼承了他的这一套衣鉢。国民党反动派也曾經仿效王阳明办团練的办法。

（三）“行十家牌法”。这是对历代封建統治階級的戶口联保制的厘訂，将保甲法加以严密化、系統化。所謂“十家牌法”，就是說制一“十家牌式”，其中包括十家居民的姓名、籍貫、房屋等，“此牌就仰同牌十家輪日收掌，每日酉牌时分持牌到各家，照粉牌查审，某家今夜少某人，往某处干某事，某日当回；某家今夜多某人，是某姓名，从某处来干某事，务要审問的确，仍通报各家知会；若事有可疑，即行报官，如或隱蔽事发，十家同罪。”（全書卷一六十家牌法告諭各府父老子弟）这样做的目的，很显然的是为了防止农民的結社和联系活动，借以保卫封建秩序。不仅如此，王阳明还命令設立保

长，“专一防禦盜賊”，并规划在城市与乡村的要地“置鼓一面”，“若乡村相去稍远者，仍起高楼，置鼓其上，遇警即登楼击鼓。一巷击鼓，各巷应之；一村击鼓，各村应之。但聞鼓声，各甲各执器械，齐出应援，俱听保长調度”（全書卷一七申諭十家牌法增立保长）。他以为这样做，好象即使“遇警”或有农民起义，也可以不至燎原。这就可以証明封建地主階級的忠实卫士們用心的所在了。

（四）对农民群众从思想上加以控制或恐吓。在这方面，王阳明也采取了各种措施，其一便是发布“告諭”，他每到一处，总要写不少的“告父老子弟書”之类的东西，其內容千篇一律，不外乎是对于封建道德以及封建法律的神圣說教，“各家务要父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妇随，长惠幼順，小心以奉官法，勤謹以办国課，恭儉以守家业，謙和以处乡里”等等（全書卷一六十家牌法告諭各府父老子弟）。所謂“小心以奉官法”即恪守封建主义的法律；所謂“勤謹以办国課”即按期向地主階級政权納稅交粮。

对于当时农民在起义中所提出的“不納粮，不当差”的革命綱領口号，王阳明表示了极大的憤慨，他的邏輯是：“世岂有不納粮、不当差，与官府相对背抗而可以长久无事，終免于誅戮者乎！？”他向所謂“頑民”（按：即是在封建特权的統治下无法生活、拒絕向地主階級政权交粮、当差的革命农民）进行恐吓說：“不免尔租賦，不蠲尔債負，不除尔罪名”，必須在一月之內交粮交稅，这样，才可以“免尔一死”，如不然，就要杀无赦（全書卷一七告諭頑民）。

王阳明“自大征后，以为民虽格面，未知格心，乃举乡約，告諭父老子弟，使相警戒”（全書卷三二年譜）。为了“格”人民之“心”，他頒布南贛乡約，在其中除了宣傳“致良知”的哲学外，还有这样的一条：“寄庄人戶，多于納粮当差之时，躲回原籍，往往負累同甲，今后約长等劝令及期完納应承，如蹈前弊，告官惩治，削去寄庄。”（全書

卷一七)因此,“乡約”的訂立,正在于保証地主階級和封建专制主义国家的地租和貢賦的收入。

此外,还有頒行社学教条,他要教書先生們“尽心訓导”,使學生們“不但勤勞于詩礼章句之間,尤在致力于德行心术之本,务使礼讓日新,風俗日美,庶不負有司作兴之意与士民趋向之心”(全書卷一七)。他企图通过封建教育控制人民的思想。

从以上所述王阳明在江西所建立的一些“事功”,不难看出其本質就是对农民群众采取軍事的、政治的以及思想上的高压統治政策。

世宗嘉靖二年(公元一五二三年)至六年(公元一五二七年),王阳明在越中的稽山書院及龙泉寺的天中閣讲学,他写作了許多发揮他的哲学思想的書信。

三年十月,他的学生南大吉依据薛侃所刻傳习录三卷,增补二卷,共五卷,在越中出版,这是王阳明的哲学代表作。

嘉靖七年(公元一五二八年),王阳明又树立了一項被封建地主階級所夸耀的“事功”,那就是在广西思(恩)田(州)八寨鎮压少数民族——瑶族和僮族的起义。当时广西一带少数民族忍受不住封建地主階級官吏的严重剝削和压迫所爆发的起义,是农民战争的一个組成部分。少数民族卢苏、王受的起义和农民起义軍的汇合,連王阳明也不能不加以承認,他在赴任謝恩遂陈肤見疏中說:
“山瑶海賊,乘衅搖动,穷迫必死之寇,既从而煽誘之,貧苦流亡之民,又从而逃归之,其可忧危,何啻十百于二酋者之为患!其事已兆,而变已形,顧犹不此之慮,而汲汲于二酋,則当事者之过計矣。”
(全書卷一四)王阳明对于少数民族起义与农民起义的汇合,感到“忧危”。因而他向皇帝献策說,不要只看到“二酋”,而要重視起义范围的广泛性。

关于少数民族起义的原因，王阳明所說的两点，撇开其誹謗之詞外，那倒是在表面上比較合乎事实的，他說，少数民族起义“已非一朝一夕之故，且当反思其咎”。当时設有两广軍門，为的是統治少数民族和鎮压农民起义，“专为諸瑤僮及諸流賊而設”，“朝廷付之軍馬錢粮事权，亦已不为不专且重，若使振其軍威，自足以制服諸蛮；然而因循怠弛，軍政日坏，上无可任之將，下无可~~用~~之兵，一有警急，必須俟調土官 徏丘 ……岁岁調兵 奔走道途 不得顧其

十余万計。今梧州倉庫所余，銀不滿五萬，米不滿一萬矣”(同上)。在這樣情況下，王陽明亦不得不“罷兵而行撫”了。但“招撫”不成時，他對八寨斷藤峽的少數民族則採取了軍事剿滅的鎮壓手段。

綜觀王陽明的“事功”，說明了他對於封建統治階級是十分忠實的；相反地，對於人民的統治和鎮壓是十分殘酷的。

第二節

王陽明的主觀唯心主義哲學思想

我們在“二程的唯心主義理學”一節中已指出，二程虛構了一個普照萬物的“天理”，它對封建的特權法律的一種精神虛構，自由地支配萬物；復次，他們又設定了“心即理”的命題，用以虛構“天德”與“人德”的合一。陸象山對此有進一步的發揮，提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的主觀唯心主義的命題。

王陽明對程顥和陸象山備加贊揚，認為他們才是孔、顏、孟的真傳。他又自述，他是發揮陸象山思想為其職志的：

“象山辯義利之分，立大本，求放心，以示後學篤實為己之道，其功寧可得而盡誣之？……故僕嘗欲冒天下之譏，以為象山一暴其說，雖以此得罪無恨。”（全書卷二一答徐成之）

王陽明還深受陸象山“心學”流派陳獻章的影響。這一點，雖然他自己並未提及，但征諸他與獻章學生湛甘泉交誼的深厚，以及他的某些重要的哲學命題和陳獻章的相同，就可以證明。陳獻章在給林光的書信中就已提出在“良知”、“良能”上用功的話，他說：

“秉筆欲作一書寄克恭（賀欽）論為學次第，罷之，不耐尋思，竟不能就。緝熙其代余言。大意只令他靜坐，尋見端倪，欲說上良知良能一節，使之自信，以去駁雜支離之病，如近日之

論可也。千万勿吝。”(林光南川冰蘖全集卷末附录)

王阳明的主观唯心主义哲学的中心命题正是发挥“致良知”说。关于王阳明的学术渊源，王畿曾说“我朝理学开端，还是白沙(陈献章)，至先师(王阳明)而大明”(龙溪先生全集卷十)。黄宗羲在明儒学案中也说，“有明之学，至白沙始入精微，……至阳明而后大。”

从陆象山开山的主观唯心主义“心学”脱胎于佛学禅宗，我们在前面已有论述。虽然王阳明曾不止一次地申辩他的哲学思想和禅宗不同，但细按其所不同处只是在细微末节上，而在本质上却处处可以看出他的思想也是脱胎于禅宗的。

从历史传统的渊源来攷察，王阳明近则接踵陆象山、陈献章，远则继承了曾子——子思——孟子的主观唯心主义传统。第一，即先验主义的形而上学体系之传统。王阳明说：“知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井，自然知惻隐。此便是良知，不假外求。”(传习录上)他又说：“良知者孟子所谓‘是非之心，人皆有之’者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之‘良知’。……凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善歟？惟吾心之良知自知之；其不善歟？亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与他人者也。”(全書卷二六大学問)这和孟子在公孙丑上以及告子上把“不忍人之心”(仁、义、礼、智等道德范畴)肯定为先验观念与知识之来源，是一脉相承的。其次，即无类比附逻辑的传统。王阳明逻辑论证的独断以及根据不同类事物而任意比附的推论，是非常明显的。例如他说“所谓汝心，却是那能视、听、言、动的，这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之生理，便谓之仁”(传习录上)。何以“心”就是“天理”？又何以“性之生理”便是“仁”？这都是由无类比附逻辑而主观臆造出来的命题。这样一种

将不同类的事物認為“同类”的謬誤，在孟子七篇里，更是屢見不鮮的。无类比附邏輯的理論根源就是先驗主义的認識論，其結果將“認識”完全歸結于所謂自証我心之所固有（參看本書第一卷，第十一章，第七節）。

王陽明的世界觀的出發點和基本前提，即他所提出的“心外无物”、“心外无理”，一切都是從“心”派生出來的。這是陸象山的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”、“道无有外于吾心者”的發展。也正是禪宗“心是道，心是理，則是心外无理，理外无心”的再版。傳習錄下有這樣一段記載：

“先生（王陽明）游南鎮，一友指岩中花樹問曰：‘天下无心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，于我心亦何相關？’

先生曰：‘你未看此花時，此花與汝心同歸于寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來；便知此花不在你的心外’。”

這“一友”所說“此花樹，在深山中自開自落，于我心亦何相關？”是從常識出發的，認為“花”的自開自落並不依賴于人的意識而獨立存在。與此相反，王陽明否認有獨立于人的意識之外的客觀存在，而認為一切都存在于“心”中，“我”不見“此花”時，它是死滅的，只是當“我”看它時，它才呈現出顏色。

這是背離事實的捏造。我們知道，感覺只是客觀存在作用于人的感覺器官的結果，例如“一定長度和一定速度的光波運動，它們作用在眼網膜上，就在人里面引起這種或那種顏色的感覺”（唯物主義與經驗批判主義，人民出版社一九五六年版，頁四十）。然而王陽明卻從感覺出發，把人的主觀感覺“片面地、夸大地、過分地發展（膨脹、擴大）為脫離了物質、脫離了自然、神化了的絕對”（列寧：談談辯證法問題，哲學筆記，人民出版社一九五七年版，頁三六五）。

这样的理論必然要导致唯我主义，正如列宁曾經指出，“如果物体……像貝克萊所說的是‘感觉的結合’，那末不可避免地会得出这个結論：整个世界不过是我的表象而已。从这个前提出发，除自己以外，就不能有其他的人存在：这是最純粹的唯我主义。”（唯物主义与經驗批判主义，人民出版社一九五六年版，頁二六）

这里，我們先来檢查一下，王阳明的唯心主义是怎样达到唯我主义的荒謬結論。請看他說的“我的灵明”論罢！

“問：‘人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以謂之同体；若于人便異体了；禽兽草木益远矣；而何謂之同体？’

先生（王阳明）曰：‘你只在感应之几上看，岂但禽、兽、草、木，虽天、地也与我同体的，鬼、神也与我同体的。請問。’

先生曰：‘你看这个天地中間，甚么是天地的心？’

对曰：‘尝聞人是天地的心。’

曰：‘人又甚么教做心？’

对曰：‘只是一个灵明。’

曰：‘可知充天塞地中間，只有这个灵明。人只为形体自間隔了。我的灵明，便是天、地、鬼、神的主宰。天沒有我的灵明，誰去仰他高；地沒有我的灵明，誰去俯他深？鬼、神沒有我的灵明，誰去辯他吉、凶、災、祥？天、地、鬼、神、万物，离却我的灵明，便沒有天、地、鬼、神、万物了；我的灵明，离却天、地、鬼、神、万物，亦沒有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他間隔得？’

又問：‘天、地、鬼、神、万物，千古見在，何沒了我的灵明，便俱无了？’

曰：‘今看死的人，他这些精灵游散了，他的天、地、万物尚在何处？’”（傳习录下）

第一“問”所提出的疑难，正是王阳明的“心外无物”的主观唯心主义的荒謬之处。禽兽草木和“我”是不同質的事物，并无“血气流通”。例如，树有它自己的形体与其生长規律，禽兽也有它自己的形体和生活习惯，这些，与“我心”是并不相干的，怎么能說它們与“我”同体呢？对于这一詰問，王阳明不能也不敢給予直接的回答，他便把問題轉到神秘的“感应之几”上去了。据他說，只要从这上面看，就会體驗出天、地、鬼、神皆是“与我同体”的。所謂“感应之几”，是貧困的中世紀的神学术語，是一种神灵的奇迹，也是一切唯心主义的避难所。既然在“我心”存在着“感应之几”，那么，“我心”就不仅是一种主观的感觉，而且是掌握着“感应之几”的“灵明”，即神了。王阳明由此引申出“我的灵明，便是天、地、鬼、神的主宰”的結論。这一詭辯式的推論，便暴露出这样的真理：“唯心主义就是僧侶主义”（列宁：哲学筆記，頁三六五）。

再看第二“問”：“天、地、鬼、神、万物，千古見在，何沒了我的灵明，便俱无了？”如果撇开这一“問”中的“鬼、神”二字，那倒是符合事实的。在“天、地……万物，千古見在”与“我的灵明，便是天、地、鬼、神的主宰”之間存在着不可調和的矛盾。对于这一矛盾，王阳明用极其武断的詭辯来掩盖起来了，他說：人死以后，他的天地万物也都不存在了，这是躲避問題，問的是“天地……万物，千古見在”，答时却加了“他的”二字，这分明是答非所問了。同时，王阳明的所謂“答”也是不值一駁的，在人类的历史发展的长流中，无数輩人死去了，然而大地山河却依然存在着！

王阳明为了进一步为“心外无物”、“心外无理”的論点辯护，又提出了“意之所在便是物”的命題，并加以直綫的夸張說：

“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事

君，即事君便是一物；意在于仁民、爱物，即仁民、爱物便是一物；意在于视、听、言、动，即视、听、言、动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。”（傳习录上）

这一种背离思维规律的诡辩，从逻辑上看，是犯了同义反复的错误，也即要证明的东西（即上段引文中的“所以”以下一句）只是“前提”的复述。“意之所在便是物”（前提）和“心外无物”（结论）是同义异词，从前者是推论不出后者的。这一类“同义反复”的逻辑错误，在王阳明的著作中屡见不鲜，在其所作的“前提”与“结论”之间只存在着概念式的魔术游戏。

从哲学的根本问题上，看，“意之所在便是物”这一唯心主义的命题颠倒了存在与思维的正确关系，因为“物”并非由“意”虚构而成，而是“意”的基础。例如，有着封建制度的存在，因而才有“事君”、“事亲”的封建道德；有着客观事物的存在，当人的感官与它接触，才产生出视、听、言、动等等的感觉行为。因此，“意”之所不到处，不等于无物。王夫之就曾指出：

“目所不见，非无色也；耳所不闻，非无声也；言所不通，非无义也。”（思问录内篇）

“天下固无有所，而惟吾心之能作者为所；吾心之能作者为所，则吾心未作而天下本无有所。是民譬之可畏，小民之所依，耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。”（王夫之：尚書引义卷五召誥无逸）

这是以唯物主义的正确观点批判了佛学在“能”、“所”关系问题上的颠倒意识。王阳明的“心之所发便是意”和“吾心之能作者为所”是异名而同实的谬论。

这里，便分明地表现出哲学上的两条对立的路线，丝毫没有什

么“抽象的繼承法”，王阳明認為由“心”到“意”到“物”〔按：他所謂“物”，并非客觀实在，而是“心”的显现，他說“身、心、意、知、物是一件”（傳习录）〕，与此相反，王夫之則揭示了人的正确認識过程，亦即由物到感觉再到思想的过程。从物到感觉和思想是唯物主义路綫，从感觉和思想到物則是唯心主义路綫（見唯物主义与經驗批判主义，頁二六）。

“我心”这一被王阳明視為宇宙本体的“灵明”，又被他加以倫理化，虛构为先天的封建道德律，和“天理”、“性”与“仁”等同起来。他說：

“所謂汝心，却是那能視、听、言、动的，这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之生理，便謂之仁。这性之生理，发在目，便会視，发在耳，便会听，发在口，便会言，发在四肢，便会动；都只是那天理发生。以其主宰一身，故謂之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼。这个便是汝之真己，这个真己是軀壳的主宰”（傳习录上）。

“惟乾問：知、如何是心之本体？先生曰：知、是理之灵处。就其主宰处說，便謂之心。就其秉賦处說，便謂之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄，只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽便‘完’。‘完’、是他本体，便与天地合德。”（傳习录上）

在这里，“心”、“天理”、“性”、“知”与“仁”，是異名而同实。“性”不是被作为目、耳、口、四肢等等的感官作用去理解的，而被荒唐地渲染为先驗的神秘的能“发生”一切的本体，其“生理”的发生又成了“仁”。因此，“仁”也就被說成是先驗的东西了，而視、听、言、动等等都是从这一先驗的道德律派生出来。

王阳明所謂的“天理”、“性”即是禪宗的先天完滿具足的“心”

(或称之为“佛性”), 所以叫作“完”, 他说:“完是他本体”。明代王廷相在批判王阳明时, 曾指出人的道德情操(他谓之“性”)是“人之知觉运动”的结果。因此,“论性也, 不可以离气”(雅述)。清代颜元也曾指出,“阳明近禅处尤多”(存人编卷二)。颜元从“生生之谓性”的古说出发, 否认“性”为先验的本体, 而指出“性”是感官的作用, 依赖于客观事物的刺激, 他说:“目彻四方之色, 适以大吾目性之用, ……耳达四境之声, 正以宣吾耳性之用, 推之口鼻手足心意咸若是”(存人编卷一)。

王阳明所说“这心之本体, 原只是个天理, 原无非礼”, 肯定了自满自足的“天理”是合于“礼”的。这样, 封建的道德律便被说成是“天理”的本然之性, 是先验的、神圣的。他这样说:

“仁、义、礼、智也是表德。性, 一而已, 自其形体也谓之天, 主宰也谓之帝, 流行也谓之命, 赋于人也谓之性, 主于身也谓之心。心之发也, 遇父便谓之孝, 遇君便谓之忠; 自此以往, 名至于无穷, 只一性而已。犹人一而已, 对父谓之子, 对子谓之父; 自此以往, 至于无穷, 只一人而已。人只要在性上用功, 看得一性字分明, 即万理灿然。”(传习录上)

“夫礼也者, 天理也。天命之性, 具于吾心, 其浑然全体之中, 而条理节目, 森然毕具, 是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也, 其发见于外, 则有五常、百行, 酬酢、变化, 语默、动静, 升降、周旋, 隆杀、厚薄之属, 宣之于言而成章, 措之于为而成行, 书之于册而成训, 炳然蔚然, 其条理节目之繁, 至于不可穷诘, 是皆所谓文也。”(全书卷七博约说)

从以上两段引文, 我们可以清晰地看出, 王阳明怎样由绝对的“一性”以推想无穷的事物关系的“万理”, 从而把封建道德律先验化。首先, 他赖以推论的大前提是: 仁、义、礼、智即“性”(或“礼也者,

天理也”),小前提为“性”即“心”(或“天命之性,具于吾心”),其結論为“人只要在性上用功,看得一性字分明,即万理燦然”(或“礼也者……謂之天理”)。要指出,上述“大前提”与“小前提”都是違背客觀事实的主觀捏造,在邏輯上叫做“不真”;由“不真”的前提所作出的結論也是錯誤的。王阳明为了“証明”封建道德律的先驗性,他只能从背离事实的唯心主义前提出发。不难看出,王阳明的主觀唯心主义哲学是最缺乏論証和推理的独断主义。独断主义的特点之一是,其哲学的結論不是經由严格的邏輯推理作出来的,而是一些錯誤前提的同义反复。在这一点,他自認为比朱熹更簡易了,不支离了。这显然是从陆象山的思想发展而来的。

其次,在王阳明的哲学辞彙中,天地間的諸种事物,如“五常”、仪式节目、文章、言行等等通統都是“天理”(或称之为“心”)之流露而已,因此,他所謂“物”并非客觀存在,而只是先驗道德律的体现。

再次,王阳明把“孝悌”視为封建道德律的根本,由在家唯父母之命是从,推而广之,則可达到唯官吏与君主之命是从的結論;由在家对兄弟友爱,推而广之,則可达到不与任何人爭、不与任何人斗的結論(所謂“无对”)。这些結論,归根結底就在于給封建的特权法律和品級結構制造簡易的理論根据。

我們还要进一步分析,王阳明如何由先驗的道德律引向蒙昧主义。

我們不可以仅从字面上来理解王阳明提出的善、爱、真等語义学,而应从这些語汇的背面去理解他的理論根源和社会根源。这即是說沒有抽象的善、爱、真,而只有具体的善、爱、真。因为历史主义地講来,各个时代的学者所运用的共同的語彙中往往存在着完全不同的含义。王阳明使用这些語彙,可以和別人相同,但他把它們還元于一种“精灵”或一种排拒任何矛盾的“无对”的理論,却

是具有着一定的社会历史作用的，特别是在明代阶级斗争更加变为激烈而复杂的“有对”的时候，他的博爱至善就更具有其社会历史的内容。他说：

“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物‘无对’。人若复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代。”（传习录下）

“先生曰‘……须有这诚孝的心，然后有这条件发出来；譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶，不是先寻了枝叶，然后去种根’。”（传习录上）

“所幸天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日，则其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河，而所有不可御者矣。”（传习录中答顾东桥书）

这就明显地可以知道，作为“根”的“心”或“精灵”，是排除矛盾的或“与物无对”的绝对统一，只要在统一的心理方面达到至善或天理的境地，于是一切事物的矛盾就不存在了，解消了“心中之贼”，于是“山中之贼”也就解决了。因而，“至善”的世界或一个“无对”的社会，就无往而不存在了。

这些话脱胎于禅宗，和神秀在观心论中所说“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行俱备。犹如大树，所有枝条及诸花果，皆悉因根”，如出一辙。

在前面分析佛学禅宗对道学的影响时，我们已指出，禅宗提出“一切众生皆有佛性”的命题，可见它已注意到品级性特权以外的阶层，这一把“俗人变成教士”的做法，在中世纪社会的作用并不是革新的，而是“把现实问题转为神学的问题”的一种更简易的手法。这一分析也适用于王阳明的“致良知”说。他要人们在“良知”（或

“这誠孝的心”)上用功,并要人們“复得他完完全全,无少亏欠”,那正是“把宗教变成了人的内在世界”,“給人的心灵套上了鎖鍊。”这就是封建道德的鎖鍊。王阳明“致良知”說的作用就在于,把封建道德律先驗化、神灵化,使它穿上神圣的外衣,从而加强它对人們的精神束縛。

我們应进一步分析一下王阳明的与世界觀相联結的認識論。

按照王阳明的邏輯来推論,既然“良知”即“人心”,为“人人皆有”,那么,所謂在“良知”上下功夫,必然不是在生产斗爭和阶级斗爭的过程中获得关于客觀事物的知識,因而更不是向客觀世界去探求事物及其規律的知識,而是一种放棄任何对自然与社会的斗爭的方术,即神秘的、頓悟式的“不假外求”与“向內用力”的安眠剂。他这样說:

“心即道,道即天,知心則知道、知天。”(傳习录上)

“諸君要实見此道,須从自己心上体認,不假外求,始得。”

(同上)

“圣人只是順其良知之发用,天地万物俱在我良知的发用流行中,何尝又有一物超于良知之外能作得障碍?”(傳习录下)

“心,一而已。以其全体惻怛而言謂之仁,以其得宜而言謂之义,以其条理而言謂之理。不可外心以求仁,不可外心以求义,独可外心以求理乎?外心以求理,此知行之所以二也。求理于吾心,此圣門知行合一之教。吾子又何疑乎?”(傳习录中答顧东桥書)

在王阳明看来,“求理于吾心”,“認識”只是“良知”的自我認識,在这里,消除了一切对立与矛盾,即沒有“良知”以外的任何障碍,因而反对向自然和社会进行斗爭,反对个性的解放,主張克己

式的內心和諧，即他所說“知心即知道、知天”以及“須从自己心上体認，不假外求始得”。这正如恩格斯所指出的，在唯心主义者看来，“思維能够認識那早已是思想內容的內容。同样很明白的，这里所要証明的命題，已經默默地包含在前提本身中了”（費尔巴哈与德国古典哲学的終結）。把“認識”規定为“良知”的自我認識是一种完全錯誤的直覺主义。人类認識活动即是客觀事物在我們头脑中的反映活动，而这种反映活动也正是在人們的实践过程、变革世界的过程中发生的。人們正是通过实践，获得关于事物的感性知識，再进一步通过理性的加工，揭示出事物的規律性。“認識”不能离开“客体”（客觀存在）与“主体”（人的思想意識）这两个方面，不能离开人們对自然和社会进行斗争的实践活动。像王阳明那样，既用“良知”并吞了“物”、否認了客觀存在，又把“認識”規定为“从自己心上体認”、“不假外求”的自我認識，难道这不正是取消了認識論問題而把人們引向蒙昧主义嗎？

这和近代的理性主义並沒有相似之点，而是和隋、唐佛学的“自我意識循环”脉絡相承。我們在前面已指出，在佛学看来，主体和本体的联結，實質上是以此为依据的：主体和本体原来是一体，因此，主体对本体的証悟，并且与本体冥合，乃是主体对于自己的本源的复归。

王阳明的蒙昧主义集中地突出地表现在他的“致良知”說上。所謂“致良知”即是反对个性解放，“去人欲”（或“去昏蔽”），使得“良知”“复他本来体用”。在中世紀貧困的世界，古今中外的神學會不止一千零一次地重复这个理論，所不同者仅在于名詞术語的不同而已。王阳明說：

“性无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公、寂然不动之本体，人人之所同具者也。但不能不昏蔽于

物欲，故須學以去其昏蔽；然于良知之本体，初不能有加損于毫末也。知无不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体、用之外者乎？”（傳习录中答陆原靜書）

这段話也是陆象山所曾說过的，也是禪宗理論的再版，禪宗曾說一切活动都是佛性自己的舒卷，为使觉知之用不受外界所染，亦即使佛性不为妄念所遮复，“圣人”在見聞觉知时就能“不起心”、“不分別”，“凡人”虽具有佛性，但恒常为分別心所染坏了。

对于这种“去欲”的蒙昧主义，早期启蒙思想家顏元曾給予过尖銳的批判。他这样說：

“佛輕視了此身，說被此身累碍，耳受許多声，……心意受許多事物，不得爽利空的去，所以将自己耳目口鼻都看作賊。充其意，直是死灭了方不受这形体累碍，所以言‘圓寂’、言‘涅槃’。……总之，是要全其一点幻覺之性也。”（存人編卷一）

这是有力的批判！“幻覺之性”即是一种与客观事物絕緣的、沒有理性活动的神秘的心理状态，佛学所孜孜追求的以及王阳明所再三要人們“（恢）复”的“廓然大公，寂然不动之本体”正是这样的东西！

但王阳明一再申辯，他的“致良知”說与佛学不同，并非“影响恍惚而悬空无实之謂”，而是“实有其事”的，因为他也談“格物”。他这样說：

“然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之謂乎？是必实有其事矣，故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以归于正之謂也。正其不正者，去恶之謂也；归于正者，为善之謂也。”

（全書卷二六大学問）

“若鄙人所謂‘致知格物’者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所謂‘天理’也。致吾心良知之‘天理’于事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”
(傳习录中答顧东桥書)

王阳明所謂“实有其事”的“事”，乃是“心”內的附屬品或“意”之外現的“事”，类似于从感觉出发的所謂复合的自我“中心項”。他所謂“格物”的“物”，乃是意識的一些障碍，因而“格物”并非通过实践去分析与总结关于事物的規律，而是“正其不正以归于正”，“格其非心”的障碍。“不正”与“非心”即指的是“人欲”或物質所障碍于良知的自覺。这里应着重地指出，在中世紀，所謂“人欲”这一概念是具有着階級意义的，統治階級眼中的人欲，即人民眼中的天理。人民在封建主义特权的压迫下，連起碼的生活权利，如衣、食等等都沒有保障，而长期陷入瀕于死亡的境地。为了爭取生活的权利，农民群众掀起了反地主階級的武装起义，并提出“不納粮、不当差”的革命口号。这些在地主階級的忠实卫士們的眼里是大逆不道的人欲，他們把最基本的生存权利称之为“人欲”，向人民进行抽象的哲学說教，要人們“去欲”，放棄爭取生存权利的斗争，以期达到所謂“无对”。不难看出，王阳明的“正其不正以归于正”、“格其非心”的說教的終极社会目的，就在于要从思想上去消解农民（“愚夫、愚妇”）群众或“山中之賊”的平均权利的正义斗争（“心中之賊”）。

对此，我們还需要作进一步分析。首先来看看王阳明在答文蔚的書信中所說的一段令人迷惑的話：

“夫人者，天地之心，天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非

之心者也。是非之心，不慮而知，不学而能，所謂‘良知’也。良知之在人心，無間于聖愚，天下古今之所同也。世之君子，惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體，求天下無治，不可得矣。”（傳習錄中）

我們應從認識論和邏輯學來分析這裡講的義理。所謂“夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體也”，是王陽明的主觀唯心主義哲學的基本命題，以“自我”作為宇宙的中心。從前一句話看來，得不出這樣的推論，所謂“生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？”這完全是冠冕堂皇的漂亮話，對“生民”的困苦，統治階級並沒有切吾身的階級同情心，王陽明的反動政治活動就足以說明這一點。因此，從階級感情上要論證是非之心，那是一種謊話，“不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不学而能，所謂‘良知’也。”我們要問，這是什麼樣的“是非”？不同的階級有不同的“是非”。王陽明所說抽象的“是非”標準，即“良知”，實質上是封建的道德律，即統治階級的“是非”，這和人民的“是非”是恰恰相反的；從而統治階級的疾痛困苦，和人民的疾痛困苦也是相反的。統治階級的荒嬉淫樂、剝削壓迫，造成人民的疾痛困苦。人民為了從疾痛困苦中求得解放，就拿起武器去做“山中賊”，而這，恰恰成為統治階級的疾痛與困苦。王陽明的真正用意所在，即所謂“良知之在人心，無間于聖愚，天下古今之所同也。”這一結論，即從心理的“無對”達到社會的“無對”，這樣好像就使人民的“是非”同於統治階級的“是非”，使人民的好惡，同於統治階級的好惡，也即人民就放棄自己爭生存權利的鬥爭，而屈從於地主階級的“至善”。最後是他的政治幻想，希望做統治者的“世之君子，惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體，求天下無治，不可得矣。”問題在於，“公”誰的“是非”？“同”誰的

“好恶”？如果“公”的是地主阶级的“是非”，“同”的是地主阶级的“好恶”，那么，天地万物便不成一体，而“无对”的世界还是只能在主观观念中自我欺騙。然而这种經受不起实践檢証的理論却是王阳明“致良知”說在现实政治中的运用。

王阳明一再表明“致良知”說并不排除“学”与“思”，而他所說的“学”与“思”究竟是什么呢？关于“学”，他說：

“‘好古敏求’者，好古人之学，而敏求此心之理耳。心即理也。学者，学此心也；求者，求此心也”（傳习录中答顧东桥書）。

“学也者，求以尽吾心也。”（全書卷二一答徐成之書之二）

“六經者，吾心之記籍也。而六經之实，則具于吾心。……而世之学者，不知求六經之实于吾心，而徒考索于影响之間，牵制于文义之末，硜硜然以为是六經矣。”（全書卷七稽山書院尊經閣記）

显然，王阳明所謂的“学”并不是通过实践去探求关于客观事物的規律的知識，而是內心的自己冥想，“一悟本体，即是功夫，人己內外，一齐俱透”（傳习录下）。这本来就是禪宗的“頓悟”之法。他所謂的“学”更不是从历史实际中实事求是地去学习古人的优良傳統，而是任意地从自己的心来解釋历史傳統。这是一种可以不依賴历史实际和社会实际，不依靠理性活动，便能証明先驗知識的神秘的直觉主义。但是所謂神秘的直觉，只能是一种欺騙人的把戏。直觉的来源，不可能不是客观世界。离开了实践，当然只能求之于六經古訓。但是为了証明所謂頓悟，就不得不把說話顛倒轉来，說成“六經吾心之記籍”，犹之陆象山說的“六經注我”一样。

王阳明所說的思与所思不加区分。他說：

“‘思曰睿，睿作圣。’‘心之官則思，思則得之。’思其可少

乎？沉空守寂，与安排思索，正是自私自用智，其为丧失良知一也。良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理，思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。”（传习录中答欧阳崇一書）

从这里講的看来，王阳明所謂“思”并不是理性的思維活动，而是“在良知上体认”，从“为善去恶”来拂拭自己的昭明灵觉的自体。同时，在他看来，衡量正确与謬誤的标准，不是实践，而是“良知”的自明，“天理”的自发。这就是說，合于他的道德律的，才是“是”和“正”，而違背其道德律的，便是“非”与“邪”。因此，他所說的“思”，是无根之木、无源之水的一种主体的印証。

明白了这一点，我們就不难了解他的“知行合一”說究竟何所指了。他說：

“心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已启学者心、理为二之弊。此后世所以有‘专求本心，遂遺物理’之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处；此告子义外之說，孟子所以謂之不知义也。心，一而已，以其全体惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之义，以其条理而言謂之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理于吾心，此圣門知、行合一之教。”（传习录中答顧东桥書）

“知之真切篤实处即是行，行之明觉精察处即是知，知行工夫本不可离；只为后世学者分作两截用功，失却知、行本体，

故有合一并进之說，真知即所以为行，不行不足謂之知。”(同上)

“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”(傳习录上)

“今人學問，只因知、行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說个知行合一，正要人曉得一念发动处便即是行了。……須要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”(傳习录下)

从上面的話看来，主体和客体不是矛盾的統一，而是他所謂心与理不能有二是自同。一旦外于心而求物理，就要使知、行两立。在王阳明看来，主体是認識的唯一的源泉。他認為只要使心中的“良知”得以发揚，不受物欲所遮蔽，这就是“圣門知、行合一之教”。因此，“知”、“行”这两个范疇，在王阳明的哲学辞彙中只是在觀念上的一些层次的区别，而沒有对立的因素。知、行都是在于“致良知”。他自己就曾举例說，“見好色屬知，好好色屬行，只見那好色时已自好了，不是見了后又立个心去好……”(傳习录上)。前已指出，他認為“色”也者，是存在于“我心”的，因此，“見好色”与“好好色”是在“心”的知、行中原来就是統一的。

王阳明說的“行”更同實踐的范疇有严格的区别。在他看来，“知”是一个明覺体，“行”是一个动机，都在意識之中。“行”之真切篤实，指念念不杂私欲，因此，他說，“行”在于“不使那一念不善潜伏在胸中”。这里“一念”，即指人欲，內心“无一毫人欲之私”，也就达到“知之真切篤实处”，即是“行”了。这样看来，他虽然翻来复去地搬弄概念，但归根結蒂仅只在于說“行”即是“明善恶”、“去人欲”那样的消防作用，和認識的實踐性是毫无共同之处的。

王夫之对于王阳明的“知行合一”說的唯心主义实質早就給予

了精到而深刻的分析与批判，例如：

“陆子静、楊慈湖、王伯安之为言也。……其所謂知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦恂然若有所見也。行者非行，則确乎其非行，而以其所知为行也；以知为行，則以不行为行，而人之倫、物之理，若或見之，不以身心嘗試焉。”（尙書引義卷三說命中二）

王夫之正确地指出了陆、楊、王所說的“行”实际上是“不行”，“以知为行”，和佛学的“知有是事便休”相同，都是“銷行以归知”，“本汲汲于先知以廢行”的。

这就說明了一个問題，我們不能把王阳明所說的“行”和一般的實踐的概念混同起来，决不能看到字面上的相同，便用什么“抽象繼承法”去“繼承”王阳明的“知行合一”說的“抽象意义”。我們所說的“行”（即實踐）乃是变革現實的活动。毛澤东同志說：“人类的生产活动是最基本的實踐活动，是决定其他一切活动的东西。”他又說：“人的社会實踐，不限于生产活动一种形式，还有多种其他的形式，階級斗争，政治生活，科学和艺术的活动，总之社会实际生活的一切領域都是社会的人所参加的。”（實踐論，毛澤东选集第一卷，頁二八一——二八二）實踐是真理的标准，在斗争中檢証人們的認識，才是矛盾統一的过程，而王阳明却在前提中早已否定了認識过程的对立面。

王阳明既然否認了客觀事物的存在，用閉門參悟的心理活动来代替實踐；既然規定了“行”在于防止矛盾，不使“一念”存于胸中，那么他就不得不进而主張“七情”也不可有了。他說：

“忿懣几件，人心怎能无得？只是不可有耳。凡人忿懣着了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故有所忿懣，便不得其正也。如今于凡忿懣等件只是个物来順应，不要着

一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相鬪，其不是的，我心亦怒。然虽怒，却此心廓然不曾动些子气。如今怒人，亦得如此，方才是正。”（傳习录下）。

“不要着一分意思”原是佛教語，意思是“心”不为外物所动。“心”既不为外物所动，就好像一面明鏡，“物来順应”了。这样一种“空”与“靜”的神秘境界就被王阳明贊頌为“心体廓然大公，得其本体之正了”。在这样的境界里，斬絕了喜、怒、哀、乐等等的情感，“心”如死水一般，沒有一絲波紋，又如明鏡一般，沒有一星污痕。据說，这时，“心”便合“动”与“靜”为一，“无善无恶”了。問題还不在这里，我們知道，在人类階級社会，有階級一致的利害关系，即有階級的同情心，有階級的对抗性，即有階級的仇恨心，不能說看見人相斗，就断定为非，也沒有那样超階級的怪人，在“人相斗”的情况中，就超然于階級关系之上而“此心廓然”不动气。这种理論很明显地是取消階級关系和階級斗争的反动說教。因此，“大公”的字面本身即含有階級的内容，而万不能来作“抽象的繼承”。

这种企图把人引向死寂心理状态的蒙昧主义，早期启蒙思想家曾从唯物主义和人道主义的观点出发予以猛烈的抨击和批判。顏元所提出的反对命題是“以实济其空，以动济其靜”。他說：

“有耳目則不能无視听，佛……不能使人无耳目，安在其能空乎？道……不能使耳目不視听，安在其能靜乎？……即使取其願而各遂之，佛者之心而果入定矣，空之真而覺之大矣，洞照万象矣，此正如空室悬一明鏡，并不施之粉黛妆梳，鏡虽明亦奚以为？曰大覺，曰智慧，曰慈悲，而不施之于子臣弟友，方且照不及君父而以为累，照不及自身之耳目心意而以为賊，天地間亦何用此洞照也！且人人而得此空寂之洞照也，人道灭矣，天地其空設乎？道者之心而果死灰矣，嗜欲不作。……正

如深山中精怪，并不可以服乘致用，虽长寿亦两间一蠹。曰真人，曰至人，曰太上，而不可推之天下国家，方且盗天地之气以长存。……乾坤中亦何赖有此太上也？且人人而得此静极之仙果也，人道又绝矣，天地其能容乎？……”（存人編卷一）

顏元所說“人道灭”、“人道絕”，用現代語來說，就是違反人的基本的社会实践生活与人的有目的活动的理性作用，也就是一种蒙昧主义。

王阳明为了掩盖其极其露骨的蒙昧主义，他声言他所謂“无思无为”并非“槁木死灰之謂也”：

“理无动者也。常知常存、常主于理，即不睹不聞，无思无为之謂也。不睹不聞，无思无为，非槁木死灰之謂也；睹、聞、思、为一于理，而未尝有所睹、聞、思、为，即是动而未尝动也。所謂‘动亦定，静亦定’，体用一原者也。”（傳习录中答陆原靜書）

这样一种“体用一原”的詭辯乃是为了弥补其主观唯心主义哲学体系中的隙穴，因为，从所謂“理无动者也”的謬論前提出发，到动静二者都是“定”的荒唐結論，已經在根本上否定了对立物以及与之相应而产生的运动，因而就从“定”于一的手法，达到了否定一切理性活动，使一切都還元于先天的封建道德律，即王阳明所一再詭辯的所謂“不睹不聞、无思无为”乃是“一于理”。这就是說，人只要一旦自明到他“心”上存有先天的道德律，虽然他“无思无睹，无思无为”，也是能够“一于理”的。这样，作为“良知”的“心”既是認識的“主体”，也是被認識的“客体”，既是“动”，也是“静”，既是“体”，也是“用”。总之，“良知”的神通如此其广大，以致在他看来一切活生生的矛盾就消融了。基于他的这样的形而上学的观点，居然可以否定一切客观世界的矛盾律，其結果只能是如王阳明所

說的“良知之外，別无知矣。故‘致良知’是學問大頭腦，是聖人教人第一義。”（傳習錄中答歐陽崇一書）

這和農民的哲學是根本對立的，農民在被壓迫被剝削的現實里，敏銳而深刻地感受到給封建統治階級“納糧”、“當差”是和他們的權利處於尖銳的矛盾地步，他們不是“反求內心”去消解這一矛盾，而是用“人相鬥”的起義方式同地主階級展開了對抗的戰爭。

為了撲滅農民的革命鬥爭，王陽明既用殘酷的軍事鎮壓手段，又用“攻心戰”，大肆宣揚“良知”為“聖愚”所共有，問題只是“惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致”，如果“愚夫愚婦”一旦“知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融；真個是靈丹一粒，點鐵成金”（傳習錄下）。一句話說，放棄了邪思枉念，不進行階級鬥爭，就可以由凡入聖了！

王陽明所作“聖”、“愚”之分，脫胎於佛教的“聖”、“凡”之分。這些術語反映了中世紀封建制社會的品級結構以及等級即階級的現實。“聖”在政治上是具有身份的特權者；在人性的分類上來講，其心如明鏡，“纖翳自無所容，自不消磨刮”（全書卷四答黃宗賢應原忠），這就虛構了“聖”之“心”早已光明照耀，不需再去“人欲”了。“愚夫愚婦”（或稱為“下品”、“常人”）則不同，他們在政治上是身份微賤的被統治者，在人性的分類上講來，其心“為斑垢駁蝕之鏡，須痛刮磨一番，盡去駁蝕”，這就又虛構了“愚夫愚婦”必須去“人欲”。原來，王陽明的“致良知”之類的說教主要是對“愚夫愚婦”們說的。那些“聖”者既有綾羅綢緞，山珍海饈可以享用，手里又揮舞着特權法律的鞭子，這些，在王陽明的眼睛里却是“一于理”的。“愚夫愚婦”們呻吟於飢餓綫上，而企望着過一種能夠維持溫飽的人的生活，却被說成是“邪思枉念”，誘使他們服下簡易式的“致良知”說的“靈丹”，把階級鬥爭的要求通統去掉！實踐是真理的檢證，我們一旦從

王阳明用抽象的语言来表达的哲学领域，来到他实际运用这样理论时，就再明白不过了。正德十二年（公元一五一七年）他刚到江西万安，就有数百名无衣食的农民向他呼吁“饥荒流民，乞求赈济”，王阳明也就不能廓然大公，不能不动气，勃然大怒地这样说：“本院到得南赣，即便差官前来，撫插尔等，尔等各安生理，毋得作歹为非，自取杀戮！”（年譜）要求有一口飯吃，竟成了“作歹为非”而“自取杀戮”了！由此我们就可以清楚地看出，王阳明的“圣”、“愚”品类分别的反动的本质，难道这中间还有一点“平等精神”吗？难道这中间还有什么“个性解放”的成份吗？

和一切道学先生一样，王阳明把他的“致良知”，说成是孔、孟的“道脉”所在，并宣称如果违背这样的正宗，就是“异端”。他把他的学说视为通天地鬼神的灵符：

“区区所論致知二字，乃是孔門正法眼藏，于此見得真的，直是建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，考諸三王而不謬，百世以俟圣人而不惑。知此者方謂之知道，得此者方謂之有德；異此而学，即謂之異端；离此而說，即謂之邪說；迷此而行，即謂之冥行。”（全書卷五与楊仕鳴書）

他又說：

“某近来却見得良知两字日益真切簡易，朝夕与朋輩講習，只是發揮此两字不出。緣此两字，人人所自有，故虽‘至愚下品’，一提便有省覺。若致其极，虽圣人天地不能无憾。”（全書卷六寄鄒謙之書之三）。

这里，王阳明简直是以通天教主自命了，“致良知”说便是一种“簡易”的教义，他以为变矛盾的俗世入于“无对”的圣境，这样“簡易”教旨是有效的丹藥，使“至愚下品”忠实地服膺起来，就能够发生融合无間的社会秩序了。从这种神秘的宗教的虚构講来，可以看出，

唯心主义最后必然和神学相通。

总起来說，王阳明所謂的“心”（等于“良知”）是具有下列的几种意义的：在世界观上，它被膨脹为宇宙的本体；在倫理範圍內它被臆造为先驗的自滿自足的封建道德原則；在認識論範圍內，它被作为一个統一体，既是認識的主体，又是被認識的客体，同时是“正”与“邪”的絕對标准和尺度；它排斥与消解现实生活中活生生的矛盾。綜合这几方面构成了一个整齐的体系，實質是彻头彻尾的主觀唯心主义的正宗理論。

第三節

关于王阳明思想的評價問題

有人曾力图去发现王阳明哲学思想中的“合理成分”，認為“致良知”說具有“平等精神”与“个性解放”的要求。这是一种未作科学分析的武断說法。我們应指出，王阳明所說的“良知”，并非中世紀末期启蒙思想家所說的“理性”，而是封建地主階級手中的精神的鞭子——封建主义的道德律。我們应这样地区別，启蒙思想家宣布“理性”为人人皆有，那是具有着反封建特权法律而解放个性的斗争作用的；相反，王阳明要人們在“良知”上用功，以期消解社会矛盾而統一于心灵的“无对”，則起着一种反个性斗争的麻痹人們头脑而甘于妥协的奴婢作用。

在明代，朱熹的学說是被視為正宗的教义而崇奉的。王阳明早年曾对朱熹发生过怀疑，之后批評它为“支离决裂”，而提倡“致良知”。从这一点而論，是否具有反封建正宗而解放思想的作用呢？有人对这一問題是作肯定的回答的。

我們認為，对这一問題要作历史主义的具体的分析，才能作出

切合历史实际的說明。

馬克思主义經典著作是我們学习的典范。十九世紀后半期，哲学家們对于康德哲学的批判，列宁分析其中有两种不同的情况，一种是馬赫、阿万那留斯为代表的从右的方面对康德的批判，他們“不是反对康德的不可知主义，而是主張更純粹的不可知主义”（唯物主义与經驗批判主义頁一九四），他們怪罪康德承認自在之物的存在。另一种是以費尔巴哈和阿尔·布累赫特·劳伊为代表的从左的方面对于康德的批判，他們“責难康德，不是因为他承認自在之物，而是因为他不承認它們的現實性、即客觀實在性，……是因为他离开了唯物主义”（同上，頁一九九）。这就是对具体問題作具体分析的光輝范例。

在中世紀封建制社会里，哲学家們对于占統治地位的学說——神学的唯心主义批判时，也存在着不同的情况，有的是从唯物主义和无神論出发，对正宗神学思想进行了势不两立的斗争，表现出哲学史上两条基本路綫的根本对立；有的則是从更精巧的或更簡易的唯心主义出发，想对正宗思想的某些方面或某些命題作出修补，这是屬於唯心主义陣营内部的相互爭辯的問題。这样的区别之所以产生，归根結底是由于哲学的党性，因为世界上从来也沒有所謂“純哲学”，任何一种哲学体系都有其社会基础，和政治思想有着曲折的联系，并各刻有自己的階級烙印。如果不对这些方面进行分析，而仅从思想資料的形式上看待問題，那就会得出似是而非的結論。例如，农民战争利用宗教形式所宣傳的革命思想和封建統治階級所宣揚的神权思想，就有着本質的区别，不能混为一談。而后者在表面上看来也有各种不同的时代色彩，但在本質上却具有相似的傾向。

在中世紀有一些居民生活中的普遍存在的思想，例如忠孝节

义的道德律和宗教的迷信观念，这些东西，既是統治階級的思想，也同时是統治的思想。但在一定的时代的同样的一种思想观念的形式，在統治階級手里装璜着統治階級的反动内容，而在被統治階級手里却倒过来变成了进步的内容，尽管残留着这个时代統治的思想的旧的軀壳。因此，从形式上看来，好象在这里是沒有階級的鴻沟的，然而透过形式上的相似，却可以区别出實質上的对立。

王阳明和朱熹的哲学思想并无本質的不同，本来主观唯心主义与客观唯心主义之間就沒有絕對的界限。朱熹的一些主观唯心主义命題以及明“天理”、去“人欲”的話是被王阳明視作“晚年定論”而贊揚过的。朱熹所說的“天理”也是封建的道德綱常，他也認為惻隱、羞惡、辭遜、是非“任是世間万事万物皆不出此四者之內”（朱子語类卷九）。朱熹最后也講內心的神秘直覺，“一旦豁然貫通焉，則众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”（大学章句）。朱、王之間的區別是在細微末节上，朱熹認為达到“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”的最高境界，要有一段过程，这就是他所說“所謂穷理者，事事物物各自有个事物底道理，穷之須要周尽”（朱子語类卷一五）。这里所謂的“事事物物”并非从物質出发的自然界的事物，而是封建的倫理关系，君臣、父子、兄弟、夫妇之間的“理”。他認為先要在这上面省察一番，讀些圣贤書，然后才能明吾心的“天理”。王阳明認為这是“支离决裂，錯杂紛紜，而莫知有一定之向”（全書卷二六，大学問）。他要人們去反求“良知”，不必在“事事物物”上下工夫，据說这样，才是“真切簡易”，“虽至愚下品，一提便省覺”。这种思想的社会根源和理論根源及其党性，前面已有分析，并不比朱熹有多少进步作用，反而是在階級斗争趋向激烈的时期对于封建主义的歌頌。因此，王阳明对朱熹哲学思想某些方面的批評，那只是唯心主义內部的爭取正

宗的問題，從而企圖用“至愚下品”所易于接受的簡易教條，來代替朱熹的比較曖昧的教條。

在中國現代歷史中，有一些人曾經大肆吹捧王陽明的主觀唯心主義的僧侶哲學，以此麻痺人民的頭腦，並以此抵制馬克思列寧主義，梁漱溟就是一個代表。他捏造歷史，說中國的中世紀社會沒有階級對立與階級鬥爭，而是有“理性”的“清明安和”的世界。“理性”這個概念，他說，淺言之是“清明安和”；深言之是“無對”（按來自王陽明的術語），即超越利用與反抗，混然一體的一種“人情”，也即王陽明的“良知”。這裡，我們不去分析“理性”就是“神”的代名詞，且看為什麼這種神秘的“理性”只能在中國中世紀社會的人們中間貫徹下來呢？他說，這是由於孔子繼承周公創設禮樂，以涵養理性，以一種宗教化的禮教來“穩定人生”，並培養出“新秩序”，使“職業分途”代替了階級對立。要指出，梁漱溟的這種神道史不是別的，只是以“理性”為幽靈，以“禮教”為符咒而繪制成的一幅階級“調和妥協”史，其傳統來自王陽明的同一律。既然中國中世紀社會是這樣的極樂世界——“天才的實驗場，品行的甄別地”，那麼，他就有“理由”來誣蔑中國共產黨在中國“製造”階級鬥爭了。

梁漱溟從中國文化中所摭拾的思想糟粕集中在這一點：孔子——孟子——董仲舒——王陽明的道統。他把中國古代唯物主義的和科學發明的歷史傳統一筆勾銷，硬把中國思想史編排成為“以主觀出之”的神秘的心傳史；同時宣揚要人們“向內用力”。他又悲嘆“不幸生在今日”，見不到孔子，見不到孟子，見不到董仲舒，也見不到王陽明及其門弟子，竟連一個師友也找不到（見朝話頁六五）。他的意思是這樣：最好生在春秋時代，其次生在戰國、秦、漢時代，最下生在明代和王陽明在一起也還不錯！原來他對封建制社會的牧歌式的詩情是和王陽明有着心弦上一致的節奏。

在国民党反动統治时期，蔣介石大肆鼓吹封建法西斯的愚民哲学，自称王阳明的“致良知”奠定了他“求学作事的根本”。他又把“良知”改称为“行”和“仁”，胡說这是“人生本然之性”；有些人不过因为为“物欲所障蔽”，未能加以发挥。他要人們发挥这一“本然之性”，“死心蹋地，任何牺牲，任何痛苦，任何危險都不顧”。这里的中心意思在于：否定理性、科学和知識，要人民俯首帖耳、死心蹋地承受四大家族的剝削和統治。这样一种愚民的封建法西斯哲学，当时曾有一些人大加捧場，并加以“闡揚”，例如賀麟将新黑格尔主义与王阳明的“致良知”掺合起来，一面贊揚王阳明的学說“于个人自覺民族自覺的新时代，較为契合”，“凡事自問良知，求內心之所安”，一面則鼓吹蔣介石“是王学之发为事功的偉大代表”，蔣介石的“力行哲学”居然被說成是“抗战何以必胜，建国何以必成”的理論（見当代中国哲学）。

馬克思主义的真理唾棄了王阳明的“无对”思想的說教，粉碎了蔣介石封建法西斯愚民哲学的欺騙以及各式各样繼承王学正宗的胡說。然而唯心主义的糟粕，却又在“抽象的繼承法”的魔术杖指揮之下，一度显现了幽灵。例如解放以后，賀麟在談到王阳明的时候，这样說：“‘良知’是方法，‘致良知’是做人、求知的方法；‘良知’又是認識的最高真理，是認識論；‘良知’从本体論上說来又是最实在的东西。方法論、認識論与本体論在‘良知’中得到了統一。”（关于对哲学史上唯心主义的評价問題，中国哲学史問題討論專輯，頁一九八）令人震惊的是，他居然由此作出了这样的結論：“这与列宁所說的辯証法、認識論与邏輯的統一很相似”（同上）。王阳明的“良知”說过去和反动派的力行哲学相互統一，而今又和馬克思主义哲学的基本原則“很相似”起来了！

如果我們根本不对不同时代、不同階級、不同的党派性的哲学

思想进行科学分析，而用“抽象繼承法”的观点去形式地对待問題，那么，王阳明的哲学可以和法西斯哲学接种，而又可以把他所說的“心、意、知、物只是一件”同馬克思主义哲学的世界觀、方法論与邏輯的統一相混淆，从而断言它們“很相似”，这就要陷于随心所欲的武断。“抽象繼承法”就是企图抽空哲学思想的具体階級內容，而以概念上、字面上的某些“相似”来牵强比附不同哲学思想的“繼承性”。这是“新理学方法”的拙劣的再版，其目的是要混淆哲学史上唯物主义和唯心主义的界綫，抹杀哲学的党性原則，从而企图以某种形式来保留和抬高中国历史上的唯心主义体系。因此，这种“方法”从根本上說是反动的。

如果我們根据历史唯物主义作些認真的分析，那就不难看出，王阳明从其主觀唯心主义的世界觀出发，把一切都消融于“我心”中，抹杀了主觀与客觀的对立，从而根本否定了反映客觀世界的認識論；同时，他又依据唯我論的比附的推理，把認識归結为“我心”的頓悟，从而否定了邏輯思維的規律性。因此，王阳明的最后結論只能是除“圣人”的“良知”之外，別无所有，王阳明这样說，“仙家說到虛，圣人岂能虛上加得一毫实？佛氏說到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家說虛，从养生上来；佛氏說无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在，便不是他虛、无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛，便是天之太虛，良知之无，便是太虛之无形。日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虛无形中发用流行，未尝作得天的障碍。圣人只是順其良知之发用，天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”（傳习录下）試問这种从唯我主义出发而根本否定認識論、邏輯学的說教怎么能說是和馬克思主义哲学的基本原則“很相似”呢？

毛澤东同志在矛盾論中說明了两种对立的宇宙觀以后，指出“这个辯証法的宇宙觀，主要地就是教导人們要善于去觀察和分析各种事物的矛盾的運動，并根据这种分析，指出解决矛盾的方法。因此，具体地了解事物矛盾这一个法則，对于我們是非常重要的。”这段話深刻地說明了辯証唯物主义是工人階級的世界觀，也是工人階級認識与改造世界的方法論。世界的本源是矛盾地運動着的物質，不是意識，这就是辯証唯物主义的世界觀。在它的指导下，去認識、分析与解决事物的矛盾，这就是辯証唯物主义的方法論，也就是邏輯。因此，在馬克思主义哲学中，方法論和世界觀不能分割；世界觀、認識論和邏輯是統一的。这和王阳明的哲学有那一点相似呢？

要指出，賀麟的說法，不仅粗暴地歪曲了馬克思主义哲学，而且抹杀哲学的党性，从而为唯心主义張目，而其基本路数，和他解放前将新黑格尔主义与王阳明學說相結合，并无不同，所不同者仅在于引用了一些馬克思列宁主义的詞句作为点綴罢了。这是应当給以严肃的批判的。

第二十一章

王廷相、黃綰、呂坤的反道學思想

第一節

王廷相的唯物主义哲學思想及其 對道學和神學的批判

王廷相生于明憲宗成化十年，卒于明世宗嘉靖二十二年（公元一四七四——一五四四年），河南儀封人。他在童年時即以能古文詩賦而著名。明孝宗弘治八年（公元一四九五年）舉于鄉，這時他二十二歲。弘治十五年（公元一五〇二年）登進士第，改翰林庶吉士，授兵科給事中。在他的政治生活中，對於人民具有正義心，曾先後兩次遭受宦官的迫害。

正德三年（公元一五〇八年），王廷相被宦官劉瑾“中以罪，謫亳州判官”（明史卷一九四）；不久量移高淳知縣，後復召為御史，出按陝西。陝西鎮守的宦官廖鵬欺虐人民，王廷相對他加以制裁，招致了廖鵬的忌恨。王廷相視學北畿時，又有兩個宦官納賄，干及學政，王廷相把投書的使者引到大庭廣眾之間，焚毀其書信，於是廖鵬和這兩個宦官合力誣構，把王廷相逮系下獄。正德九年被謫為贛榆縣丞。贛榆濱海，王廷相在這裡曾著有近海集。兩年後，即正德十一年，王廷相任寧國知縣，其後五六年中，歷任松江府同知、四川提學僉事、山東提學副使等職。明武宗死後，世宗嘉靖初年，王廷

相任湖广按察使、山东右布政使。

王廷相除反对宦官外，对贪贿的宰相严嵩、張瓚等人极表愤恨。嘉靖时，严嵩秉政，贿赂公行，朝廷的官员噤口不敢言，王廷相却挺身而出，单独上疏予以抨击说：

“記曰：‘大臣法，小臣廉’。今日士風大不类此。在先朝岂无贿者，饋及百两已駭其多矣；今也动称数千，或及万数矣。先朝受贿者暮夜而行，潜灭其迹，犹恐人知；今也納贿受賂，公行无忌。大臣貪浊而日在高位，則小臣将无不唯利是图。由今之道而不变其俗，則民穷盜起，而国事日非。且士大夫奔竞者进，則恬靜者必退，由是以小人引小人，而朝廷之上无君子矣。是奔竞之風熾，世道不祥之机也，岂非时政之大蠹乎！”

他以“圣人”作为立身行事的表率 and 标准，这个标准即他說的“耳聞目击，不忍民之失所也。故随其所遇，尽心力而为之，舍之則藏，道不合而即去，然亦无固必矣”（慎言卷三）。在他看来，为君的，厉行节俭，寡取于民，則民可富；为政簡易，則“动于民者寡而乐”；“上稽道于圣，則民不惑于異术而趋于正矣”（慎言卷七）。他向皇帝献策說，乱天下的是“才智之雄”，为了安天下，作君王的应将普天之下的“才智之雄”“尽畜而有之”（慎言卷七）。作君的，要听臣下的劝諫；作臣的，要直言无隱，这样，就可行“圣人之政”了。他的这套政治理想并未超出儒家古老的政治思想的窠臼。

王廷相在山东时居母忧，著丧礼备纂。嘉靖六年，晋副都御史巡撫四川，在四川时会著有华阳稿。嘉靖九年任南京兵部尚書。从嘉靖六年至十年左右这一段时間里，王廷相編輯并刻成了他的哲学代表著作慎言十三篇。他在慎言序中自称：

“予自知道以来，仰觀俯察，驗幽覈明，有会于心，即記于册。三十余年，言及数万。信阳无涯孟君見之曰：‘义守中正，

不惑非道，此非慎言其余乎？’遂以慎言名之，类分十三篇，附諸集，以藏于家。”

可見慎言是王廷相著作中的主要作品。此外他的重要哲学作品尚有雅述、性辯、橫渠理气辯、答薛君采論性書、答何柏斋造化論十四篇等。

王廷相对自然科学及音律学有深刻的研究。在天文方面曾著有岁差考、玄渾考；在音律方面曾著律尺考，又曾著律呂論十三首；在农业方面，他曾为賈思勰的齐民要术作序，加以論列。自然科学的研究对他的唯物主义思想的形成起着很大作用。

王廷相和黃綰（公元一四七七——一五五一年）是摯友，在反对王守仁“致良知”說上，他們的見解是有相近之处的。黃綰本来是王守仁的学生，他晚年背叛了师說，認為王学的“致良知”說与“知行合一”說必将为害，不可不辨。王氏家藏集中載有石龙集序（卷二二）及送少宗伯黃先生考績序（卷二三）两篇，石龙集就是黃綰的文集。王廷相又在石龙書院学辯中盛贊黃綰，說“黃子志于圣贤經世之学者。余来南都，每得聞其議論，接其行事，窃見其心之广大有天地变化、草木蕃育之象；知之精至，有日月有明、容光必照之体，盖非世儒空寂寡实之学可以乱其凝定之性者，則夫余之所不以为然者，先生亦不以之誨人矣”。由此可見，他們之間的友誼是和学术的相近有着密切的关系。

王廷相不但是一位天文学家和博物学家，还是当时著名的文学家。他的詩、文、歌詞都从淺易通俗入手。他虽然和大名鼎鼎的李梦阳、何景明、徐禎卿、康海、王九思等同列于所謂“前七子”之中，但他并不贊成“文必秦汉、詩必盛唐”。他曾这样說过：

“夫今之人刻意模古，修辭非不美也；文华而义劣，言繁而蔑实，道德政事，寡所涉載，将于世奚益？謂不有歉于斯文也

哉!”(石龙集序)

他对于封建士大夫們所作的空洞而沒有内容、浮华而不涉现实的文章，認為是毫无益处的。他在华阳稿中所作巴人竹枝詞十首流露出和人民共呼吸的感情。

王廷相于嘉靖二十年(公元一五四一年)由于勛臣郭勛事牽連，被斥归，后三年卒，年七十一。

王廷相的哲学著作大都帶有論战性質，其風格富有战斗性，其中論述的形式，总是先“破”，“破”他的論敌，然后“立”，“立”自己的理論。这种風格正是唯物主义者的特色之一。

王廷相論述“元气”之上再无别的范疇的唯物主义世界觀，总是和宋儒“天地之先只有此理”的唯心主义世界觀对立起来，严格地鈎划成为两条对立的路綫。他說：

“老、庄謂道生天地；宋儒謂天地之先只有此理。此乃改易面目立論耳，与老、庄之旨何殊？愚謂天地未生，只有元气，元气具，則造化人物之道理即此而在，故元气之上无物(按这“物”字指一种主宰者，看下文便知)、无道、无理。”(雅述上篇)

他又說：

“南宋以来，儒者独以理言太极而恶涉于气。……嗟乎，支离顛倒，岂其然耶？万理皆出于气，无悬空独立之理。造化自有入无、自无为有，此气常在，未尝断灭。”(太极辯)

从以上两段富有战斗性的笔力勁健的話看来，他提出了这样两个基本論点：一、“元气”是本源，也是常存而不灭的，一元的气，即表达出一元的唯物主义的根本命題；二、“万理皆出于气”，又表达出客观規律是与物質不能分离的。这两个論点，王廷相在慎言与雅述中反复加以闡述。我們再看他对“元气”作怎样的解釋以及“元气”如何化生出天地万物。

王廷相在他的著作中曾有不少地方反复提到“天地之先，元气而已矣。元气之上无物（同上注），故元气为道之本”（雅述上篇）。他在答薛君采論性書中批判程頤的唯心主义世界观时，对“元气”的論点作了較詳細的論述：

“伊川曰：‘阴阳者，气也；所以阴阳者，道也。’未尝即以理为气。嗟乎，此大节之不合者也！余尝以为元气以上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳則天地万物之性理备矣。非元·气·之·外·，·又·有·物·以·主·宰·之·也·。今日：‘所以阴阳者，道也。’夫道也者，空虚无着之名也，何以能动静而为阴阳？又曰：‘气·化·終·古·不·忒·，·必·有·主·宰·其·間·者·’，不知所謂主宰者是何物事？有形色耶？有机軸耶？抑緯書所云十二神人弄丸耶？不然，几于談虛駕空无着之論矣。老子曰：‘道生天地’，亦同此論，皆过矣！皆过矣！”

在这里，王廷相坚認“元气”之上并没有任何一个东西（物）在那里作为有意志有人格的主宰，天地万物皆由“元气”运行而成。“元气”的运行，他称为“元神”，这里“元神”并非神怪之神，而仅指实体的妙化运动，所以說运动即包含着对立的阴阳。那么，“元气”怎样化生出万物呢？“元气”有“太虚真阳之气”与“太虚真阴之气”，前者“感于后者”，即二者相触动，产生出日、月、星辰。“日月之精交相变化”，便又产生出水、火。水之浮萍，“得火而結凝者”便是土，接着又产生出金、石、草、木。由此便产生了人类史，如他所能指出的，如牝牡、夫妇、父子、君臣、名教等等（見答何柏斋造化論十四首）。

王廷相反对有些人把“气”作了精气或空虚的解釋，而从自然科学的常識出发主張“气”是块然“实有之物”。他在和何柏斋的論战中曾这样表述过：

“气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥无所索取者。世儒类以气体为无，厥睹誤矣！愚謂学者必識气本，然后可以論造化，不然，头脑既差，难与辯其余矣！”（同上）

很明显，可感触的物質实体就是人們生活所不可缺少的客观存在，这和虛寂空冥的本体“无”相对立。世界的本源是物質实体呢，抑或虛寂空冥的本体“无”呢？这是哲学上的“头脑”問題，也即世界觀的出发点的問題。区别唯物主义和唯心主义，当看对这一問題的态度，然后再論其余問題。因此他曾指出“元气”和老子說的“有生于无”，截然不同；并指出所謂“有生于无”的“无”實質上是“神”的代名詞，而理学家們又称它为“道”。他曾这样駁道：

“柏斋以愚之論出于橫渠，与老氏万物生于有，有生于无不異，不惟不知愚，及老氏亦不知矣。老氏謂万物生于有，謂形气相禪者；有生于无，謂形气之始本无也。愚則以为万有皆具于元气之始，故曰，儒道本实本有，无‘无’也，无‘空’也。柏斋乃取釋氏犹知形神、有无之分，愚以为此柏斋酷嗜仙佛受病之源矣。”（答何柏斋造化論十四首）

作为“实有之物”之一般的“元气”，王廷相也称之为“太极”，但“太极”在他手里作了唯物主义的解釋，和周敦頤、朱熹等的“太极”是根本不同的。“太极”本来由尙書的“皇极”变化而来，是被当作最初的原因看待的，因而各家可以对“太极”作出各种不同的相反解釋。在王廷相看来，“元气之上无物，故曰太极”（同上），这就是說，不能把“太极”看成世界之上的一个原动力，而只能把它看作是存在之外再没有什么可假定的概念。他指出，宋儒把“太极”釋为“空”、“无”，是无稽的妄說。这类妄說和神不灭論互通声气，亦即認為“神”可以离“形”而单独存在。王廷相曾尖銳地批判这种神

不灭論的观点，堅認“神”与“形”都来自于“气”，亦即“神必借形气而有”，他繼承了王充、范縝的傳統，說道：

“是气者形之种，而形者气之化，一虛一实皆气也。神者，形气之妙用，性之不得已者也。三者一貫之道也。今执事（何柏斋）以神为阳，以形为阴，此出自釋氏仙佛之論，誤矣。夫神必借形气而有者，无形气則神灭矣。縱有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后見，无物則火尙何在在乎？”（答何柏斋造化論十四首）

实的“形”和虛的“气”都是“气”的不同的表現形态，这是張載所曾提到过的，但張載並沒有把这一命題与“神者，形气之妙用”的唯物主义命題联系起来；而王廷相則結合这一原理，主張神灭論，所持的論据和前代无神論者的“形神相即”以及以烛火之喻形神一样。

王廷相依据自然科学知識反复闡述自然現象的变化受着客觀規律的制約，并非受着有意志、有人格的神的支配。我們可以从这样几个方面来看：

（一）神学目的論說：草木、禽兽等为人所食是“天”的有意識的安排。王廷相則从“勢不得不然”出发駁斥这类說法，他說：

“天地之生物，勢不得不然也，天何心哉？强食弱，大賊小，智殘愚，物之勢不得不然也，天又何心哉？世儒曰天地生物为人耳，嗟乎，斯其昧也已！”（慎言卷十）

这段話是用客觀事物的必然性来反駁神学目的論的，这在思想史上，是值得注意的。但也要指出，用“物之勢不得不然”來說明社会現象的“强食弱，大賊小，智殘愚”，便滑进命定論的圈子了，从王充起，就已有这样的局限性。

（二）王廷相認為植物与动物的生长与变化，其根本原因要到

它們本身去找，而不能加以杜撰。他洞察到在研究事物过程中，应透过一些表面现象与外在原因，而探源于事物本身的规律性。他这样说：

“風雨者，万物生成之助也；寒暖者，万物生杀之候也；物理亦有不然者，不可执一論也。雨在春虽能生物，过多亦能杀物；諸物至秋成实，雨固无益；諸麦、諸菜亦借雨而生，安謂秋雨枯物？風春則展，秋則落，物理自展自落耳；松檜桂柏凌冬蒼郁，秋風能落之乎？由是觀之，皆由物理，匪風而然。”（雅述上篇）

这段話說明：應該因时、因地等等的具体条件来观察事物，“不可执一論”。了解此，才算做明白“物理”。

他即从“物理之必然者”出发，駁斥“魚阴类从阳而上，二阳时伏在水底，三阳則魚上負冰，四阳五阳則浮在水面”一类的神秘邪說：

“愚謂此物理之必然者，冬月水上冷而下暖，故魚潛于水底；正月以往，日漸近北，冰面漸暖，故魚陟水上，冰未解而魚已上，……皆性之不得已而然者。”（雅述下篇）

这正是他依据自然科学常識所提取的理論。

（三）王廷相認為，远古之事，因历时过久不易被人所知；而未来之事，亦难以逆料，但依据科学的原理，对于远古及未来之事亦可“会通”。这是对于科学和理性知識的贊美。他从自然科学出发，闡明了由今日之地質情况可以推知到过去的地質情况，他說：

“山石之欹側，古地之曾傾墜也；山有壑谷，水道之蕩而日下也；地有平曠，水土之漫演也；高峻者日以剝，下平者日以益，江河日趨而下，咸勢之不得已也夫。”（慎言卷二）

这也是他根据了自然科学所引出的正确观点。

依据上述数例可知王廷相将自然科学的一些原理提高到哲学上作了唯物主义的解释，有力地捍卫了唯物主义原则，而反对了形而上学唯心主义和有神论。

如前所述，王廷相的世界观是“气”的唯物主义一元论。他不仅论证了物质性的“元气”之外不能有任何主宰，而且还进而论证了“气”是永恒存在、无始无终的。这就截断了通往神学的任何去路。他依据着自然现象的变化，这样论证“气”的永恒性：

“气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有‘有’‘无’之分矣；而气之出入于太虚者，初未尝减也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融澌而为水，散也；其聚其散，冰固有‘有’‘无’也，而海之水无损焉。此气机开阖、有无、生死之说也，三才之实化极矣。”（慎言卷一）

这里，王廷相当然还不能以有关温度气压的科学实验为根据，而仅依据着当时自然科学的所谓聚散的理解，直观地洞察到所谓气“无息灭”的物质守恒的原理。

既然“气”是无始无终的，那就沒有离开物质而单独存在的“理”。王廷相据“理根于气”的学说，批驳了朱熹“气根于理”的客观唯心主义，他说：

“（朱熹）又曰：‘气之已散者，既散而无有矣，其根于理而日生者，则固浩然而无穷。’吁！此言也，窥测造化之不尽者矣。何以言之？气游于虚者也，理生于气者也。气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰‘万物不能不散而为太虚’，理根于气，不能独存也。”（横渠理气辩）

为了进一步论证“理根于气”，王廷相又提出这样的论点：世界上存在着多种多样的、不同形质的事物，事物在变化之中，因而，理

也不能不在变化的过程中呈现出它的多样性。他的这一节文字和后来王夫之論証器变道亦随之而变的学說有着相似之处：

“儒者曰：天地間万形皆有敝，惟理独不朽，此殆类癡言也。理无形質，安得而朽？以其情实論之，揖讓之后为伐放，伐放之后为篡夺；井田坏而阡陌成，封建罢而郡县設。行于前者不能行于后，宜于古者不能宜于今。理因时致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉？”（雅述下篇）

这就肯定了社会历史的进化，在其进化的不同阶段有着不同的“理”，这样光輝的命題和“天不变、道亦不变”的僵死教条相对立。王廷相还进而从自然現象的变化方面論証“理”在变化运动过程中的久暫性，并接触到“常”与“不常”的对立和統一的关系。他是这样說的：

“道莫大于天地之化；日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震击飄忽，山川海瀆有崩亏竭溢，草木昆虫有荣枯生化，群然变而不常矣，况人事之盛衰得丧，杳无定端，乃謂‘道一而不变’，得乎？气有常有不常，則道有变有不变，‘一而不变’不足以該之也。为此說者，庄、老之緒餘也，謂之实体，岂其然乎？”（雅述上篇）

何謂“气有常有不常？”王廷相解釋說，从事物的总体方面言，千差万別的事物均自“元气”变化而来，这就是“常”；然而从各个具体事物方面看，参差不齐，这就是“不常”（見雅述上篇）。由此出发，他批判客观唯心主义的錯誤是在于离开了物質的多样性而把一个空虛之“理”吹脹为世界的本源：

“天地之間，一气生生，而常而变。万有不齐，故气一則理一，气万則理万。世儒专言理一而遺理万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明

之理，各各差別。”(同上)

从“气”的唯物主义一元論出发，王廷相极力反对宋儒把人性分为“氣質之性”与“本然之性”，并堅認根本不存在有离开“生”的所謂“本然之性”。他強調人性是人的知覺运动的过程，这在他批駁朱熹“性者理而已矣”时，有着清楚的表述：

“仁义礼智，儒者之所謂性也。自今論之，如出于心之爱为仁，出于心之宜为义，出于心之敬为礼，出于心之知为智，皆人之知覺运动为之而后成也。苟无人焉，則无心矣，无心則仁义礼智出于何所乎？故有生則有性可言，无生則性灭矣。……精神魂魄，气也，人之生也；仁义礼智，性也，生之理也；知覺运动，灵也，性之才也。三物者，一貫之道也。故論性也不可以离气，論气也不得以遺性，此仲尼相近习远之大旨也。”(橫渠理气辯)

这段話闡明了“生之謂性”的古說，并指出了人的道德情操不能离开人的生理基础来架空立說。虽然这样仅从生理学的观点而未从历史学的观点出发，并不能真正揭示“人性”的本質(階級性)，但就其把“人性”和人的知覺运动相結合而言，則是进步的命題，比从倫理学的品級观点就高明到万倍了。这和宋儒神秘的人性論来比較，是有区别的。

王廷相把“性”与“气”的关系概括成这样的原則：“性与气相資而有不得相离者也”(答薛君采論性書)。在“气”与“性”相結合的这方面，他認為“气”为主。“气”的“清浊粹駁”决定了人性中有“善”也有“恶”。他即据此反对孟子的“性善論”与宋儒的“本然之性”。他說：

“气有清浊粹駁，則性安得无善恶之杂？……或曰，人既为恶矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而无恶也。嗟乎！此

圣人修道立教之功所致也。凡人之性成于习，圣人教以率之，法以治之，天下古今之風以善为归、以恶为禁，久矣。”（答薛君采論性書）

这就是說，人性之所以臻于“善”，其关键在于“习”，而并不存在所謂先天的“至善”。

在人性論上，王廷相強調“习”，与此相联結，他在認識論上重視“見聞”（感性認識），并正确地指出了視、听、思想等等的作用是依賴于人的器官的，亦即“耳之能听，目之能視，心之能思，皆耳、目、心之固有者，无耳目无心，則視听与思尙能存乎？”（雅述上篇）

他認為知識是“思”与“見聞”的結合，圣人和普通人一样，要得到知識，也必須將这两方面結合。“心”（这里他沿襲了“心之官則思”的古說）固具有認識的能力，但必須依賴人的感官与外物接触，認識能力才能發揮，这即是他說的“心固虚灵，而应者必借視听聪明会于人事，而后灵能长焉”（石龙書院辯）。他認為每一个做學問的人認識了并服膺了这样的道理，才可以进而言学。他所写的石龙書院辯就是闡发这一論点的。他很重視这篇文章，将它“揭之院壁，以为蒙引，使后生来学，脫其禪定支离之习，乃自石龙書院始”。在其中他以嬰兒为例，生动地闡述了“接习”的重要性。他說：

“赤子生而幽閉之，不接习于人間，壯而出之，不辨牛馬矣，而况君臣父子夫妇长幼朋友之节度乎？”

王廷相所說的“接习”即是：人依凭感官与外界的事物相接触，而獲得知識。

他自己在研究學問时，很重視“觀之”、“驗之”的直接經驗。他常常依据着自己“觀之”、“驗之”的結果，反对背离科学的古人的妄說。他曾这样自述他如何觀察雪花与土蜂：

“冬雪六出，春雪五出，言自小說家。予每遇春雪，以袖承

花觀之，并皆六出，不知此說何所凭据？

小雅：‘螟蛉有子，果羸負之’，詩箋云：‘土蜂負桑虫入木孔中，七日而化为其子。’予田居时，年年取土蜂之窠驗之，每作完一窠，先生一子在底，如蜂蜜一点，却将桑上青虫及草上花蜘蛛銜入窠內填满；数日后，其子即成形而生，即以次食前所蓄青虫、蜘蛛，食尽則成一蛹，数日即蛻而为蜂，嚙孔而出。累年觀之，无不皆然。……始知古人未尝觀物，踵訛立論者多矣。无稽之言勿信，其此类乎？”（雅述下篇）

“觀之”、“驗之”、“接习”、“見聞”等，他又称之为“实历”，这和“虛講而臆度”是两条对立的認識論路綫。他認為只有依据前者，才能認識自然的規律并进而掌握規律。在闡明这个論点时，他以“学操舟之术”为例，这和柳宗元闡明唯物主义認識論时的举例有相似之处，他說：

“世有閉戶而学操舟之术者，何以舵、何以招、何以艫、何以帆、何以引竿，乃罔不講而預也，及夫出而試諸山溪之濫，大者風水夺其能，次者滩漩汨其智，其不緣而敗者几希！何也？風水之險，必熟其機者然后能审而应之；虛講而臆度，不足以擅其功矣。夫山溪且尔，而况江河之澎湃、洋海之渺茫乎？彼徒泛講而无实历者，何以異此？”

王廷相認為“講”与“行”、“行”与“知”应当結合，他強調通过“行”所总结出的知識是真知，与閉戶不出，猜度想像出的假知識有着原則性的区别。他用“必亲至越而后知越之故”为例闡明这一論点，以后王夫之也运用这一事例来發揮唯物主义認識論。王廷相的下面一段話概括了唯物主义認識論的观点：

“講得一事，即行一事；行得一事，即知一事，所謂真知矣。徒講而不行，遇事終有眩惑。如人知越在南，必亲至越而后

知越之故，江山、風土、道路、城域可以指掌而說，与不至越而想像以言越者，大不侔矣。故曰：‘知至至之，可与几也；知終終之，可与存义也。’其此之謂乎？晚宋以来，徒为講說；近日学者崇好虛靜，皆于道有害。”（与薛君采二首之二）

他自己是体验到而且实践了这个原则的。这从他依据自然科学对唯心主义和神学的进攻，就可以看得很清楚。

（一）反对邵雍的唯心主义象数学

王廷相在批判邵雍的唯心主义象数学时，提出了两个概念：“迹”与“算”。所谓“迹”即是事物的客观现象；所谓“算”就是“法之谓也”。“算”是依据于“迹”的，例如有“日月合璧，五星连珠会于子辰”（“迹”），才“可以定夜半之冬”（“算”）；有“以喉音为宫，管虚为声”（“迹”），才“可以定九寸之黄钟”（“算”）。因此，他作出这样的结论：“迹也者，定也；数之可据也。”（数辩）可见他依据对天文现象与音律现象的思考与概括，认识到事物是第一性的；“物”在数量上有着参差不齐，因而“数有奇耦之变”。他进而指出邵雍离开具体事物而把“数”视之为世界本源的谬误：

“天地造化不齐，故数有奇耦之变，自然之则也。太极也、君也、父也，不可以二者也；天地也、阴阳也、牝牡也、昼夜也，不可以三者也；三才不可以四，四时不可以五，五行不可以六，故曰：物之不齐，物之情也。……邵子于天地人物之道，必以四而分之，胶固矣，异于造化万有不齐之性，戾于圣人物各付物之心，牵合傅会，举一而废百者矣。”（慎言卷十）

他不仅指出象数学在理论上的错误，还进而指出了这一理论对后学的危害在于神学的天命论，那就是“棄人为而尚定命，以故后学论数纷紜，廢置人事，別爲異端”（雅述上篇）。

(二)反对神秘的五行災異之說

王廷相对于“五行分配十二支于四时”、“以五行配五臟六腑”、“以五行名星緯”、“以五行論造化生人物”等的妄說，都进行了批判。

他从自然科学知識出发，駁斥“以五行分配十二支于四时”，首先指出，寒暑的变化与四季的循环，取决于得日光之多少：得日光多則热，得日光少則寒，与“五气之布无与焉”。其次，四季的每一季之中，均有金、木、水、火、土，如果說“春止为木，則水、火、土、金之氣孰絕灭之乎？秋止为金，則水、火、土、木之氣孰停留之乎？土惟旺于四季，則余月之氣孰把持而不使之运乎？”（五行配四时辯）他最后的結論是“書以辯物，数以衍曆，曆以紀时”（同上）。这里，他把“物”看成第一性，而人为的“書”、“数”和“曆”不过用来紀錄“物”的变化，因此不能离开自然变化来杜撰“書”、“数”和“曆”，而“五行配四时”的妄說就犯了这样的錯誤。

在王廷相看来，金、木、水、火、土只不过是五种物質元素，緯說以之附会于儒家的經典，是荒唐的。和緯說相对立，他从如何利用这五种物質元素为人类服务，来解釋大禹謨：

“大禹謨曰：‘政在养民，水、火、金、木、土、谷惟修’，言六者能修治之，使遂民用，則养生之具备矣。隄防祛害，灌溉通利，水行地中，則水政修矣。出火納火，鑽燧改火，昆虫未蟄，不以火田，則火政修矣。裹蹄泉貨，鉄冶鼓鑄，金政修矣。山林有禁，取木有戒，斧斤时入，木政修矣。画井限田，正疆別塗，高城深池，土政修矣。教民稼穡，播艺百谷，谷政修矣。六政既修，則民用皆足，五者生养万民之功成矣。”（慎言卷十）

因此他強調“人定能胜天”的道理，更由此出发猛烈抨击五行

災異的謬說。首先，他闡述自然現象的發生和變化，不受人們意志的支配，根本就不存在着所謂“和氣致祥、乖氣致異”的必然聯系的現象，這從“堯仁如天，洪水降災；孫皓昏暴，瑞應式多”的事例就可得到證明（見答顧華玉雜論五首）。其次他強調只要把握住自然的規律，水旱之災是可以克服的，這就是明證：“堯盡治水之政，雖九年之波，而民罔魚鼈；湯修救荒之政，雖七年之亢，而野無餓殍。人定亦能勝天者此也，水旱何為乎哉？”（慎言卷十）

對於緯書中的神秘思想和周敦頤的太極圖說，他也予以批判。

他的看法是“天自是一物，包羅乎地，地是天內結聚者，且浮在水上”（答孟望之論慎言地是天內凝結之物），論證是：一、“瓶倒于水而不沉，瓮浮于水而不墜，內虛鼓之也。觀此則地所附可知”（玄渾考）。二、“觀掘一二十丈，其下皆為水泥；又四海環于外方，故知地是水火凝結、物化糟粕而然”（地是天內凝結之物）

這一解釋中的合理因素是：王廷相反對了對於天地形成的神秘解釋，而從物質本身的變化來加以闡明，但他的解釋也包含着局限，亦即重復着一種古老的因襲觀念，認為大地“浮于水上”。

王廷相依據當時的地質知識以及他自己的觀察所總結出的“地生而后生物”理論和五行家的妄說展開鬥爭。他說：

“山是古地結聚，觀（注意此“觀”字）山上石子結為大石可知；土是新沙流演，觀兩山之間，但有廣平之土，必有大川流于其中可知。因思（按：“思”是在“觀”的基礎上進行理論的概括）得有天即有水、火，……有水則必下沉，水結而土生焉，有土則木生，有石則金生，有次序之實理如此。”（天是地內凝結之物）

(三)反对鬼神、風水等迷信

王廷相虽然自述他以孔子“敬鬼神而远之”为“至論”，并声言“天道(按：唯物主义者把“天道”和“天之道”区别开来，且与“人道”对立起来)远而难知”，但实际上他已否認了鬼神的存在，而強調人世間的一切禍福都是人为的，并没有什么鬼神在冥冥中发号施令。

王廷相反对鬼神、風水等迷信，是依据“无形色則神灭”的唯物主义原則的。他在具体地运用这一原則时，則着重揭露鬼神風水福蔭等妄說的違反邏輯。按照鬼神論者的邏輯，“善人”有“善报”，“恶人”有“恶报”；但客觀事实并不如此，“世之人物相戕相杀，无处无之，而鬼神之力不能报其冤”。在反对風水福蔭的妄說时，他首先指出这类妄說是“邪术惑世以愚民”，接着叙述了一套关于丧礼的历史：在古代，人死之后，“委之于壑”，有人曾見其父母的尸体为狐狸所食，感到悲痛，于是用“櫟槨而掩之”。后世的圣人不忍其亲的尸体和泥土混在一起，用瓦棺、后世又用棺槨埋葬。因此，王廷相断言，在从前的圣人看来，根本就不存在有什么風水福蔭之事。他接着說，如果說真的有什么風水福蔭之事，那么若子若孙应当会得到同样的好遭遇，但事实也不是如此，有的富，有的貧；有的寿，有的夭；有的貴，有的賤；有的善，有的恶。可見風水福蔭只是騙人的鬼話。但是这类鬼話的害处极大，“使人盜葬彊瘞，斗争愬訟，死亡罪戾，無处無之”(見雅述下篇)。

值得注意的是，王廷相还敢于接触“邪說橫行”的社会根源，指出“由于在上之勢致之”(慎言卷一一)。这里所說的“上”就是指的封建的帝王，例如“汉光武好图讖，故当时緯候之流，順風趣附”(同上)，而“中人”与“小人”又懼于时威，不但不敢反对，还加以渲染夸大，因而“正道湮塞、邪說橫行”。从这些言論中不难看出王廷相反

对封建正統思想的战斗性格。

王廷相的思想也有时代的局限，他和其他启蒙学者一样，都以“推明”孔子之道为旗帜，来进行思想战綫上的斗争，运用古代經典語言的形式，来装璜自己的新义。他在答何柏斋造化論十四首中极力辯解他为什么要和所謂異端邪說展开辯論：

“愚謂学孔子者当推明其道以息邪說，庶天下后世崇正論、行正道，而不至陷于異端可也；何可謂自是一端，不必与辯？然則造化真实之理，圣人雅正之道，因而蒙蔽晦蝕，是誰之咎？”

他在与彭宪长論学書中，批判了董仲舒的神学思想之后，还強調指出应如何批判地对待傳統的“儒者之論”，他說：

“故于儒者之論，合于圣人者，即圣人也，則信而守之；戾于圣人者，即異学也，則辯而正之，斯善学道者也。……若曰出于先儒之言皆可以篤信而守之，此又委瑣淺陋，无以發揮圣人之蘊者尔，夫何足与議于道哉！”

王廷相在此所說的“異端”，即指讖緯、五行災異等等的神学和各种唯心主义而言。与之相对立的，他称之为“道”。他所說的“道”，虽然不局限于孔子的思想，但所謂儒者之道，究竟是一种旧的傳統，王廷相还不能摆脱了这种道学的形式。

第二节

黃綰的哲学思想

黃綰，字宗賢，生于明宪宗成化十三年（公元一四七七年），卒于世宗嘉靖三十年（公元一五五一年），浙江台州府黃岩县人。

黃綰一生的思想经历了两次轉变，一次是由相信宋儒到信仰

王守仁，再一次是他晚年背叛王学而对“致良知”說展开批判。他早年时，曾拜謝鐸为师，謝鐸以宋儒黃勉斋教何北山的話教他，即“必有真实心地、克苦工夫而后可。”他自述由此“益励真实心地，益加克苦工夫，乃有所得”（明道編卷二）。所謂“克苦工夫”乃是关闭在書室，“終日不食，罰跪自击，无所不至。又以册刻‘天理’、‘人欲’四字，分两行。发一念由天理，以紅笔点之；发一念由人欲，以黑笔点之。至十日一数之，以視紅黑多寡为工程。又以繩系手臂，又为木牌，書当戒之言，藏袖中，常檢之以自警”（同上）。不难看出，这是道学家們的一套禁欲主义的修持方法。

武宗正德五年（公元一五一〇年），黃綰任后軍都事，在北京和王守仁相見。从此，他和王守仁及湛若水（甘泉）成为摯友，“三人者自职事之外，稍暇，必会講，飲食起居日共之，各相砥礪”（黃綰阳明先生行状，見王文成公全書卷三七）。这是他由程、朱之学轉向而信仰王守仁学說的开端。

正統七年（公元一五一二年），黃綰“以疾告归”，王守仁在別宗賢归天台序中用“去蔽”与“去害”的話教訓他，王守仁說：“君子之学，以明其心，其心本无味也，而欲为之蔽，习为之害，故去蔽与害而明复，匪自外得也。”（王文成公全書卷七）黃綰又在这样直觉主义的修养方面下过“克苦工夫”。此后，黃綰和王守仁之間不断有書信往来，从他們的書函中可以看出黃綰对王守仁的学說是篤信不疑的。

嘉靖元年（公元一五二二年），黃綰在余姚会見王守仁，并听他講授“致良知”說。听后，黃綰很受感动，曾这样推崇王学：“簡易直截，圣学无疑，先生（王守仁）真吾师也。尚可自处于友乎？乃称門弟子。”（明儒学案卷一三）

嘉靖六年（公元一五二七年），黃綰被召擢光祿少卿，預修明倫

大典。这时，王守仁在浙江有信給他，要他在“克己去私”方面下工夫，信上說：“克己去私，真能以天地万物为一体，实康济得天下，挽回三代之治，方是不負如此圣明之君，方能报得如此知遇，不枉了因此一大事来出世一遭也”（王文成公全書卷六）。其后，黄綰在嘉靖八年的上疏中曾为王守仁申辯，宣称“致良知”說“实本先民之言”，“致知出于孔氏，而良知出于孟軻性善之論”（王文成公全書卷三四王文成公年譜）。

据上述可知黄綰和王守仁在长时期內有着深厚的友誼，而且是一个篤信王学的积极宣傳者。

到了黄綰的晚年，这个情况就有了轉变。嘉靖十二年（公元一五三三年），黄綰任礼部右侍郎，后一年为礼部左侍郎，十四年以母忧回乡。回乡后，一边講学，一边著述。嘉靖二十六年，他的儿子黄承德将他写的久庵目录及学生听講所記的习业录四卷合并，刻成明道編十二卷（按：据黄承德說：黄綰目录凡八卷，以晚年所写六卷“置諸卷首”，早年所記二卷“置諸卷末”。今本仅六卷，可能係後人所改編）。从这部著作中可以明显地看出他和王守仁学說的决裂。他的学生吳国鼎在跋中紀錄了他在学生面前曾口头批判过王守仁与湛甘泉的思想：

“先生……顧謂四方来学者曰：予尝与阳明、甘泉日相砥礪，同升中行。然二公之学，一主于致良知，一主于体認天理，于予心尤未有瑩，乃揭良止、執中之旨，昭示同志……，外是更无別玄关可入也。”

他自己詳尽地叙述了他思想轉变和发展：

“予昔年与海內一二君子講习，有以致知为至极其良知，格物为格其非心者（按：此处即指王守仁）。又謂格者、正也，正其不正以归于正；致者、至也，至极其良知使无亏缺障蔽。

以身、心、意、知、物合为一物，而通为良知条理；格致誠正修合为一物，而通为致良知工夫。又云，克己功夫全在格物上用，克其己私，即格其非心也。又令看六祖坛經，会其本来无物，不思善，不思恶，見本來面目，为直超上乘，以为合于良知之至极。又以悟真篇后序为得圣人之旨。以儒与仙、佛之道皆同，但有私己、同物之殊。以孔子論語之言皆为下学之事，非直超上悟之旨。予始未之信，即而信之，又久而驗之，方知空虛之弊，誤人非細。信乎差之毫厘，謬以千里，可不慎哉！”（明道編卷一）

这是黃綰对王守仁“致良知”說的叛逆書。这篇批判王学的話和他过去对王学篤信的情况，恰成一尖銳的对比。过去他說王学是圣学，而这时他說王学是禪学了。

王守仁的大学問是其主观唯心主义哲学思想的綱要，黃綰在批判王学时，便从解釋大学的“三綱領八条目”入手，处处和王守仁的解釋形成对立。大学的“三綱領八条目”把儒家所謂修身、齐家和治国、平天下的一整套倫理以至思想，概括为一种簡單的公式，这一公式是思想家們最易利用，最能任意加以解說的框架，它被封建統治階級視為神圣不可侵犯的教条，又被正宗的哲学家們用来作为發揮自己思想的护符，从而使他們自己的哲学思想也带上一层神圣性，而为統治階級服务。特别是从宋代以来，經过程、朱的改大学，这教条更显得神秘了。

大学的“三綱領”即“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。和朱学不同，王守仁以“大人者以天地万物为一体”来釋“明明德”；以“达其天地万物一体之用”来釋“亲民”；又以“良知”（或“天命之性”）“乃明德亲民之极則”来釋“至善”。

黃綰指出，王守仁及其弟子的“去欲”、“复其天地万物一体之

本然”的理論和“天性人情之真”是不相容的。按照黃綰講來“天性人情之真”，不能和“情有親疏、愛有差等”相矛盾，這裡他雖然用的是儒家的古老語言，而且還是囿於品級親疏關係的偏見，但其底蘊卻在於宣布“情”與“欲”是不能“去”的，這就和王守仁的“去欲”、“去七情”的言論相反了，這裡是帶有人文主義色彩的。黃綰這樣說：

“今之君子（按即指王守仁及其弟子）每言‘仁者以天地萬物為一體’……，審如其言，則聖人所謂親親而仁民，仁民而愛物，情有親疏，愛有差等者，皆非矣。……吾嘗觀第五倫，己子病，一夕一起，心猶不安；兄子病，一夕十起，而心安。論者以其非天性人情之真，蓋兄子固當愛，然視己子則有差等。其十起一起者，乃其私心，由好名急功利而來。其安與不安者，乃其本心，此乃天性人情之真。大人之學皆由其真者，因其差等，處之各不失其道，此所謂仁，此所謂大人之道也。失此不由，則皆非矣，而末流之弊何莫不至哉？”（明道編卷一）

黃綰依據封建制社會的經驗的事實，特別是等級親疏關係的法權觀念，來論證私情的存在，進而從理論上得出私情為人性中的真性的結論，當然是一種階級偏見，然而黃綰又指出，人之有喜、怒、哀、樂之“情”是自然的，因此論證人不能“去情”，只應使“情”的發揮“得其正”（“正”的標準，下面再論），這些思想却是具有反正宗的鬥爭的意義的，他這樣說：

“學者當于四者（即喜、怒、哀、樂）萌動之初即致其思，則忿懣恐懼好樂忧患皆得其正，則心無不在，視無不見，聽無不聞，食無不知其味矣。于此皆得其正，則親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰五者皆無偏辟；五者皆無偏辟而得其正，則好知其惡，惡知其美，而身修矣；身修而無偏辟，則家由之而齊，國由之而

治，天下由之而平矣。”(明道編卷一)

这样解释的三綱領虽然沒有多大新义，但和王守仁所說的“如今于凡忿懣等件，只是个物来順应，不要着一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正”(王文成公全書卷三傳习录下)相比較，黃綰的思想已經企图解脫禪学化了的王学，已經企图背棄那种“本体”之学了。黃綰指出，所謂“廓然而大公，物来而順应”(按这是程顥在定性書中所說的話，被王守仁所承襲)是“宋儒之傳”，与“尧、舜之傳”不同。首先，前者認為人心应“收斂”、“不容一物”、“不起意”的話，是和人类的生产活动、社会活动不相容的；而后者認為視听言动、喜怒哀乐、声色臭味，是人类活动的客观存在，不能离开这些和人类生活直接关联着的思維而找寻“本体”。其次，前者實質上是虛妄而无“人道”的理論，后者則是“无虛妄而人道不远、人德易立”的理論(明道編卷一)。

与此相联系，黃綰一反过去正宗学者的“正其誼不謀其利”的命題，認為“利”和“义”二者應該并重，不能仅重“义”而輕“利”。他在闡明这一点时，仍然是从“天性人情之真”出发的，例如他說：

“飢寒于人最难忍，至若父母妻子尤人所难忍者，一日二日已不可堪，况于久乎？由此言之，則利不可輕矣，然有义存焉。今未暇他論，姑以其至近者言之，如父母之于子，子之于父母，夫之于妻，妻之于夫，可謂一体无間矣。然于取与之际，义稍不明，則父母必不乐其子，子亦不乐其父母矣；夫必不乐其妻，妻亦不乐其夫矣。由此言之，則义岂可輕乎？二者皆不可輕，如之何其可也？君子于此处之，必当有道矣，此皆學問之不可不講者。”(明道編卷二)

关于學問之事，黃綰指出，有两个不同的方向，一个他称之为“圣人之学”，既要探討“义”和“利”如何統一，也要研究人之“情”如

何得其“正”；另一个則是“禪定之学”，“凡言学問，謂良知足矣”，其他一概不講，由此所导引出的恶果是“良知既足，而学与思皆可廢矣”。因此，他断言王学“实失圣人之旨，必将为害，不可不辯”（明道編卷一）。

黄綰在和王学辯詰的过程中，首先強調了学問和篤行二者关系的重要，在認識論方面走上唯物主义的道路。他發揮孔子所說的“默而識之，学而不厌，誨人不倦”，認為这應該作为学者的座右銘。他說：

“此夫子自檢其学，惟此三者为难，故发此言。凡人之学，有之必欲发露，故以能默为难；既默則易忘，故以能識为难；处常而能不厌，历久而能不倦，皆人之难也。夫子自檢而知其难，故曰‘何有于我哉？’皆望道未見之心也。”（明道編卷二）

“德”、“仁”与“艺”是他所規定的学問的主要項目，这里他仍沿用了“志于道、据于德、依于仁、游于艺”的古訓。对孔子的这一古訓，他是这样解釋的：

“行之于身，无不中节，謂之道；成之于身，温良恭儉讓，謂之德；全其仁义礼智信于心，謂之仁；切于民生日用，衣食居处必不可无，謂之艺。故道曰志，德曰据，仁曰依，艺曰游，此乃圣学之所有事者也。”（明道編卷一）

他特別把技艺之学，如农业方面的技术知識，看作是民生日用必不可少之事，認為学者不可不学。他以“深耕易耨”之法为例来加以說明：

“象山言：‘吾家治田，每用长大鑿头，两次鋤至二尺許深，一尺半許外，方容秧一头。久旱时，田肉深，独得不旱。以他禾穗数之，每穗谷多不过八九十粒，少者三五十粒而已，以此种禾穗数之，每穗少者尙百二十粒，多者至二百余粒，每一亩所

收，比他处一亩不啻数倍，盖深耕易耨之法如此。’此与汉書赵过論代田之法亦合，乃孔門論游艺之道如此，学者不可不知。……吾因家用不給，思之乃覺其理，因推而試之于树艺畜牧，頗有驗。”（明道編卷二）

黃綰認為“学”与“思”应相互結合。在談到“思”的問題时，他尖銳地批判陆象山、楊慈湖（楊簡）及王守仁的“不思”、“不起意”、“廓然而大公、物来而順应”的唯心主义观点，他这样說：

“凡人（按这里所指即陆、楊、王）遇忧患，不思处忧患，而思无忧患；遇横逆，不思处横逆，而思无横逆；遇劳事，不思处劳事，而思无劳事；遇繁扰，不思处繁扰，而思无繁扰；遇貧乏，不思处貧乏，而思无貧乏；遇疾病，不思处疾病，而思无疾病；遇辛苦，不思处辛苦，而思无辛苦；遇难言，不思处难言，而思无难言；遇难行，不思处难行，而思无难行；遇恶人，不思处恶人，而思无恶人；遇奸欺，不思处奸欺，而思无奸欺；遇机巧，不思处机巧，而思无机巧，所以义理不精、光阴蹉跎而学問終无成也。”（明道編卷二）

在黃綰看来，“忧患”、“劳事”、“疾病”等是客觀存在着的，“不思”它們，它們依然存在。因此，对于“圣人之学”来講，并不在于“不思”，而在于“思”，“思”出客觀規律及解决問題的正当办法。他即从認識論方面去解釋“致知格物”之“致”，他說：

“大学之要，在‘致知在格物’一句。其云致知，乃格物工夫；其云格物，乃致知功效。在者，志在也；志在于有功效也。致者，思也；‘心之官則思，思則得之，不思則不得也’。格者，法也，有典有則之謂也。”（明道編卷二）

这里，黃綰沿用了“心之官則思，思則得之”的孟子的古說，加以自己的解釋，強調了認識的思維作用，人类不能离开“思”来冥求

“本体”；強調了把握客觀實在的規律，人類不能從格去私欲來逃避現實；特別強調了篤行在認識過程中的地位，沒有效驗的思維只是空想。他所說的“功效”即“成就”、“有成”。他發揮說“聖人之學，不為則已，為之必要其成；學而不成，不如無學，故曰：‘五穀不熟，不如蕘稗’”（同上）。顯然，這樣把“成就”與“有成”作為認識論的基礎，和王守仁的所謂“去害”的直覺主義是相對立的。

“致知”即認識的工夫，那麼怎樣認識事物，亦即“致知之方”是什麼呢？黃綰認為，古訓所謂博學、審問、慎思、明辨、篤行，這五者就是“致知之方”。他強調這五者不可缺一，而尤其應重視“篤行”的作用。他以“聖人”為例說明“身履深歷”、“困知勉行”的重要：

“舜發于畎畝者，乃其耕于歷山，怨慕父母之時之事也。傅說舉于版筑者，乃為胥靡筑于傅險之事也；岩，險也。膠鬲舉于魚鹽者，乃貧窶為捕魚煎鹽之事也。管夷吾舉于士者，乃子糾見殺囚于士師之事也。孫叔敖舉于海者，叔敖楚人，楚國無海，是其流竄海濱之事也。百里奚舉于市者，乃以五羖羊皮鬻于楚之事也。此皆天有意于此數人而使之如此，以成就之也。……生于忧患者，因忧患而知思、知慎、知節、知畏、知謹、知保、知修，所以能生也；死于安樂者，因安樂而不知思、不知慎、不知節、不知畏、不知謹、不知保、不知修而至于死也。此皆人世所必有、人生所不免，若非身履深歷不能知也。”（明道編卷二）

黃綰認為，“困知勉行”的標準就是“知止”。他用易經“艮之義”與“艮其止，止其所也”來解釋“止”字，即“時止則止，時行則行”。所謂“時止則止”即“當無事之時而不思”，“時行則行”即“遇有事之時而思”，其目的在於“動靜不失其時”，“當思當不思，皆得其時”（明道編卷一）。他從多方面來闡明“艮止之旨”和王學的“無思”是有

着原則的區別的，首先他指出，易系辭傳雖亦說“無思無為，寂然不動，感而遂通天下之故”，但並非言“無”，而是發明文王象辭“象其背，不獲其身；行其庭，不見其人，無咎”之旨的；其次他又指出，孔子所說的“從心所欲，不踰矩”，並非“無思”，而是有了長時期的“學”與“思”的“積累”以後，對於事物的認識“較眾人為省力耳”（明道編卷三）。黃綰又進而批判了周敦頤所說的“無極”：

“象山以濂溪言無極，謂出于老氏，又謂出于禪宗，其說皆有據。‘無名天地之始’，此老氏之言也。‘有物先天地，無形本寂寥’，此禪宗之詩也。聖人之言則不然，在易則曰‘易有太極’，在洪範則曰‘皇建其有極’，在詩則曰‘天生蒸民，有物有則’，皆言‘有’而未嘗言‘無’；言‘無’則墮于空虛，其視聖人艮止之旨大不侔矣。”（明道編卷一）

黃綰所說的“有”即是“有思”、“有為”的思維和存在的關係。他認為作為“聖人之學”的“經世之學”與“禪學”的“無思無為”，是完全處於對立的地位的，他說：

“儒則經世之學也。‘感’必有思，‘通’必有為；‘故’者，事因、旧迹也（按指“感而遂通天下之故”）。未有通天下之事因，合天下之旧迹，可無思而無為者。但考自古聖人，凡涉天下之‘故’，曾有何事是無思而成、無為而已者？若禪，感而無感，故無思，通而無通故無為；若儒而猶云‘無思無為’，此乃王衍之徒，清虛所以亡晉，達摩以來，禪宗之所以亂學也。”（明道編卷三）

因此，“有思”、“有為”與“無思”、“無為”，在他看來，正是區別“聖人之學”與“禪學”的標準。如果“思”得其時（依據他的解釋，即合于“據于德、依于仁、游于藝”的原則），那麼，“思”就是合理的（他又稱之為“正”）。

黃綰敢于否認宋儒的“心傳”的道統論，而宣布“經世之學”的另一種道統，從伏羲、堯舜開其端，傳至顏淵、曾子、子思，至“孟子而絕”這是“正脈”。他力辯宋儒所繼承的，並非以伏羲開其端的“經世之學”，而是“禪學”，禪學即“異端”。他這樣指出：

“宋儒之學，其入門皆由于禪。濂溪、明道、橫渠、象山則由于上乘；伊川、晦庵則由于下乘。雖曰聖學至宋倡，然語焉而不詳、擇焉而不精者多矣。故至今日，禪說益盛，實理益失。雖痛言之，而猶不悟，其來久矣。”（明道編卷一）

他自述這樣的言論在當時或許要受到“僭妄”的譏評，但這關系于“堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟道脈所在”，因此還要發表出來，“以啟後世有志者之精求”（明道編卷二）。同時，他仿效孟子，自述他之反對禪學是由于“不得已”：

“予言宋儒及今日朋友禪學之弊，實非得已，蓋因年來禪學之盛，將為天下國家之害，嘗痛辯之，皆援先儒為據，皆以朋友為難言，故于其根本所在不得不深明之，世有君子，必知予之不得已也。”（明道編卷一）

黃綰對於禪學化了的王學的批判以及他借孔子之言對認識論的貢獻，是他思想中的積極部分。這些唯物主義的觀點和早期啟蒙思想家的思想有相通之處。

但他的哲學思想有很大的局限。首先，他的世界觀仍然是唯心主義的。例如他說：“鬼神者，陰陽二氣之主宰”（同上），因而他所說的“氣”並非世界的物質根源。同時，他又渲染鬼神的威力，例如他說“鬼神之為德，無幽不明，無微不察，人心才動，鬼神即知，人則可欺，鬼神則不可欺”（明道編卷二）。他甚至还說，人們在祭祀之時，其“思慕誠敬之心”可以“感其（即死者）既散之精神而聚之”，因此祭祀不能不誠（見明道編卷六），這就是道學的傳統的唯心主義

命題。

黃綰和王廷相的哲学思想有相似之点，也有不同之点。王廷相贊揚过黃綰，由于材料的限制，我們虽不能詳尽地了解王廷相究竟同意黃綰的那些哲学命題，但却可以推断出，王廷相所贊揚的并不是黃綰的唯心主义世界觀，而是他的認識論以及对王学的批判。

黃綰在其著作中也有时曲解了物質本身的客觀規律性以及反映客觀存在的可知性，例如他說“物則之当然，皆在于己，……皆在內而不在外也”（明道編卷一）。显然，他还未能完全摆脫掉道学的影响，因而在从認識論引向唯物主义这一方面也不能进一步地貫徹下去。

第三節

呂坤的元气守“恒”学說及其进步思想

呂坤字叔簡，号新吾，河南宁陵人，生于明世宗嘉靖十五年（公元一五三六年），卒于神宗万历四十六年（公元一六一八年）。他的先祖黑厮是参加元末起义的种菜农民，因向明軍报警立功，朱元璋令复其家，但手詔上誤写其姓为李，所以呂坤一作李姓。

神宗时，呂坤任至刑部侍郎。这时，他已察觉到社会内部所蘊藏的危机。在致孙鑛的信件中，他曾形容当时“民心如实炮，捻一点而烈焰震天；国势如潰瓜，手一劲而流液滿地矣”（去伪斋集卷五答孙月峰）。万历二十五年，呂坤上疏陈天下安危，着重抨击明朝政府所設大工采木等費催科苛重，已使人民“冻骨无兼衣，飢腸不再食，垣舍弗蔽，苦蒿未完，流移日众，棄地猥多，留者輸去者之粮，生者承死者之役”（明史卷二二六本傳），势必起义反抗，“悉为寇仇”。疏入不报，又遭張位等誣劾，呂坤于是称疾去职。

呂坤的著作主要是在致仕后的廿年中完成的，現存有去偽齋集、呻吟語、陰符經注、四禮疑、四禮翼、實政錄、小兒語、無如、閨範、交泰韻等多種。其中小兒語、閨範和呻吟語的一部分，是用通俗的語言宣揚封建道德，在封建時代曾得到比較廣泛的流傳，但這是呂坤本人所受階級和時代的限制的表現，是他的思想中的糟粕。呂坤的思想有其光輝的進步的一面，是久被湮沒了的，值得加以挖掘，並應予以公正的評價。

(一) 呂坤對道學的批判

首先應該指出呂坤在學術上的戰鬥性和獨創性。汪永瑞呂沙隨先生祠記說：

“呂先生之學以自得為宗，不切切訓詁，而于古六藝之旨博綜貫串，馳騁上下，皆有以窮其旨趣而通其大意，至于天地鬼神陰陽之變，山川風土之宜、兵謀權術、浮圖老子之所記載，靡不決擇而取衷焉，蓋合內外之道也。”（去偽齋集附錄）

由此可知，呂坤不但不株守道學門戶，而且博綜百家，加以貫通融會。這種學風，顯然已經超出了道學的狹隘天地。不僅如此，呂坤更率直宣布他不屬於道學，他在呻吟語中寫道：

“人問：君是道學否？”

曰：我不是道學。

是仙學否？

曰：我不是仙學。

是釋學否？

曰：我不是釋學。

是老、庄、申、韓學否？

曰：我不是老、庄、申、韓學。

畢竟是誰家門戶？

曰：我·只·是·我。”（卷一談道）

在陰符經注中，呂坤也表示了同樣的態度，他宣稱：

“自有陰符以來，注者不啻百家，要之不出三見，曰儒曰道曰禪，倚于一則三見皆邊也。……余注此經，無所倚著，不儒不道不禪，亦儒亦道亦禪。”（注陰符經題辭）

在呂坤看來，三教都不過是各有所倚的“邊見”（按“邊見”即偏見。道教北宗的劉處玄在至真語錄中解釋說：“邊者不通其理也，見于有而不通其無也，見其無而不通其有也，謂之邊見。不著于邊見，則通其理也。”），而他自己則以“一中”名學，憑着他所尊視的理性，超越于三教之上。他曾強調說：“此心果有不可昧之真知、不可強之定見，雖斷舌可也，決不可從人然諾。”（呻吟語卷一存心）在當時道學的迷霧充塞學術界的情況下，呂坤這樣敢于堅持真知定見的精神，是具有突決藩籬的作用和進步意義的。

對於方巾闊袖的道學先生，呂坤痛斥之為“偽”和“腐”。“偽”是指他們的言行不一，“腐”是指他們的空談無用。呂坤自稱為“去偽齋”，即意味着砥除這種偽腐的風氣。

和南宋永嘉永康學派相似，呂坤認為只有確能建立事功的才是真學問。他認為“冥目端坐，見性明心”是“釋氏之寂”，而“只說‘無聲無臭’”則是“俗儒之幻”（去偽齋集卷七日用說），對國對民，二者均無任何裨益。他更進一步指出，不僅當世的道學家只會清談，就是古來的名儒碩學，也經不住實際的考驗：

“儒者惟有建業立功是難事。自古儒者成名，多是講學著述人，未嘗盡試所言；恐試後，縱不邪氣，其實成箇事功，不狼狽以敗者，定不多人。”（呻吟語卷四品藻）

因此，他把“開口便講學派，便說本体”的道學玄談，斥為“癡人說

梦”(同上卷一談道)。

呂坤深深厌恶学人堕入空談天道性命的漩渦，呻吟語中載有下列一段有趣的問答：

“一門人向予數回窮問‘无极’‘太极’及‘理’‘气’同異、性命精粗、性善是否。予曰：此等語，予亦能剿先儒之成說及一己之謬見，以相發明，然非汝今日之急務。假若了悟性命、洞达天人，也只于性理書上添了‘某氏曰’一段言語，講学衙門中多了一宗卷案。后世窮理之人信彼駁此，服此辟彼，百世后汗牛充栋，都是这桩說話，不知于国家之存亡、万姓之生死、身心之邪正見(現)在得济否?”(同上卷一談道)

把道学描繪为“講学衙門”中无用的卷案，真是穷形极相的諷刺。

呂坤特別指出，宋儒的道学是极端煩瑣的，“議論如茧絲牛毛，繩墨如躡屨緣權”(去伪斋集卷四答大宗伯孙月峰)，因而他警戒学者說：

“汉儒杂道，宋儒隘道。宋儒自有宋儒局面。学者若入道，且休著宋儒橫其胸中。”(呻吟語卷四品藻)

呂坤也指出，道学的主要来源是禪学，他說：

“晋唐而后，借吾道以酝酿瞿曇；至于今日，又尊西方圣人而卑孔孟。即明道、阳明，皆自禪悟入，艳南(慧)能而鄙北(神)秀。”(去伪斋集卷四答礼部康庄衢)

因此，呂坤虽然也談“道脉”，但这完全不同于宋明道学的宗傳，如他自己所說：“求道学真傳，且高閣百氏諸儒，先看孔、孟以前胸次。”(呻吟語卷一存心)所謂孔、孟以前的“道学真傳”，显然不过是他为自己的学术所虛設的一种凭借而已。

按照呂坤的說法，不仅有“異端之異端”，而且有“吾儒之異端”，后者害人之烈不下于前者；

“人皆知異端之害道，而不知儒者之言亦害道也。見理不明，似是而非，或騁浮詞以亂真，或執偏見以奪正，或狃目前而昧萬世之常經，或徇小道而潰天下之大防，而其聞望又足以行其學術，為天下后世人心害，良亦不細。是故有異端之異端，有吾儒之異端。”（同上談道）

此處所批判的“吾儒之異端”無疑即指道學，而所謂“其聞望又足以行其學術”者，則主要是影射那已成為道學偶像的朱熹，這一點還有必要進一步加以說明。

呂坤是朱熹的批判者，他除在理論上與朱熹對立（見下）以外，還曾專著兩部書來批判朱熹。第一部書是對家禮的批判，刊本題為四禮疑，但據墓志銘及汪永瑞所撰祠記，原名實為家禮疑。在此書序中，呂坤說：

“是禮也者，枝叶忠信，而后世之禮則忠信之賊也。……禮之檢人情者，吾不敢不尊之，以為世道衛；禮之亡忠信者，吾不敢不辨之，以為世道防。……不揣愚昧，嘗就朱元晦家禮所輯錄者，作四（家）禮疑。”（去偽齋集卷三）

這段話中包括了一個明顯的三段論式：

- （一）后世之禮是忠信之賊。
- （二）對禮之亡忠信者，呂坤不得不辨。
- （三）呂坤所辨為朱熹家禮。

把這一論式倒轉過來，毫無疑問，朱熹的家禮正是忠信之賊。正因為這一批判過於露骨，所以現存的、為呂坤之子知畏、知思所校刊的四禮疑，不但換了書名，而且剝改了序文，隱去了朱熹的名字，又加入“伏讀大明會典及孝慈錄，見大聖人之制作度越千古，至分別品官庶人，彰明較著，臣子欽承，又何容喙？”云云一大段頌諛文字，以表白不敢觸犯封建等級制度。我們懷疑現存本的內容一定也遭到

了粗暴的刪改。然而到了清道光朝議以呂坤从祀孔廟時，四禮疑仍被指責為“疏于考典，輕于議古”。

第二部書題為綱目是正，即對資治通鑑綱目的批判。這部書的命運更為乖舛，呂坤自述他的著作和封建統治思想的矛盾，有這樣的話：

“〔綱目〕自文公以一序冠篇，遂使後人奉若蓍蔡，噤不敢出一語。余小子沈酣此書及宋元綱目，四十余年矣，每參驗于春秋，無論凡例取義，未盡合聖經，即綱目所書，未必盡合凡例。……厘之共七百七十六則，脫稿矣，不敢以傳。何者？自有綱目以來，綱目如春秋重矣，世儒不研文義之實，而震于不敢非議之名，又附于信而好古之君子。坤也獨倡此語，即有萬喙以張吾軍，有一人者出，加以詆訛先賢、變亂成法之罪，則萬喙短氣，況以孤陋之獨識，有倡無和，而置百年朽骨于不正，一人之吻，何所苦而墮此口業，受千百人彈射乎？……余既焚余稿，而記其大都如此，若以俟千古契心之人，知契心者足重其言否也？而況能為吾重邪？嗚呼！”（同上綱目是正序）

由此便可看出，呂坤所切齒的那種富有聞望而為天下後世人心之害的儒者，正是朱熹這樣的人物。由於朱熹之流的學術與封建統治階級的利益密切結合，就形成不可侵犯的壟斷勢力。在自撰墓志銘中，呂坤寫道：

“今已矣，欲有所言，竟成結舌；欲有所為，竟成齋志。卷獨知之契于一腔，付獨見之言于一炬。”

呂坤死後，其後人補墓志銘說，呂坤的著作除已刊行者外，“餘悉焚之”。應該指出，呂坤在理論鬥爭上是勇敢的，但他的弱點是始終只進行個人的搏鬥，他既不能象泰州學派那樣接近市民群眾，也沒有如東林黨那樣參加組織同志的團體。因此，到了老年，如上引

自撰墓志銘所反映的，他看不到天明的希望，这种孤立的寂寞就迫使他走向自焚書稿的悲剧。李贄曾題所著書为焚書，而呂坤却真的由畏忌而自焚其書，这是他們不同的地方。

对明代的学术，呂坤对王守仁一派反对最烈。呂坤曾因見鄒元标濃于禪味，“恐其叛道，作書戒之”，又批評另一个王守仁的門徒說：

“周伯时刻意講学，尙是傍人脚跟走，无一付自家天趣，替宋儒添卷案。弟与談論，每多乖駁，大都談本体，宗上乘，不能接引后学。近日多是此等流派，不出姚江（王守仁）黃安（耿定向）口吻耳。”（去伪斋集卷四答大宗伯孙月峰）

同时，他对泰州学派則加以肯定。他曾为楊启昧的文集作序，称赞楊启昧之学为“实学”或“有用之学”，“非伪腐之儒假玄談以自标其門戶者也”；又贊同楊启昧“分人以財，教人以善”的主張（見同上楊晋庵文集序）。按楊启昧之学得于楊起元，楊起元則是罗汝芳的弟子，是泰州学派的嫡傳，而呂坤所批判的耿定向（天台）也正为李贄所深恶痛絕，从这里也可以看出呂坤的思想的进步傾向。

（二）呂坤的唯物主义世界观

呂坤既反对道学的神秘主义的教理，也同时建立起自己的哲学体系。呂坤的哲学的核心是唯物主义的“气”一元論。在这一方面，他提出了下列四个有价值的命題：

（一）“天地万物只是一气聚散，更无別箇。”（呻吟語卷四天地）

（二）“形生于气。气化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，万物定然沒有。”（同上）

（三）“气者形之精华，形者气之渣滓，故形中有气，无气則

形不生；气中无形，有形則气不載；故有无形之气，无无气之形。”（同上卷一談道）

（四）“气无終尽之时，形无不毀之理。”（同上性命）

呂坤說“天地万物都是一气聚散”，表明了世界的根源是物質一元的实体。他在詩中說：

“造物无尽藏，物料只如此，一气更聚散，万有为終始。”

（去伪斋集卷十造物）

虽然天地万物具有无限差異的形态，但构成万物的“物料”則只是一气。呂坤認為一切具体的物体都是气的“凝附”即聚的状态，他称之为“形”，所以說“形生于气”。处于散的状态的“气”虽然不是“形”，但凡是形都出于“气”，故呂坤又說：“形須臾不可无气，气无形則万古依然在宇宙間也。”（呻吟語卷四天地）

因此，“气”相当于物質存在这一范疇，是万古永存的。“形”只是气的一种形态，它是可以毀灭的，而且是必然毀灭的，但“形”的毀灭并不意味着“气”的毀灭，而只是“气”向另一种形态的过渡，这样，呂坤也洞察到了物質不灭的原理。他說：

“乾坤是毀底，故开辟后必有混沌；所以主宰乾坤是不毀底，故混沌还成开辟。主宰者何？元气是已。元气亘万亿岁年，終不磨灭，是形化、气化之祖也。”（同上）

天地（乾坤）也是形，所以它也必然走向毀灭，但由于气的永存，在旧的天地毀灭之后，还会变化出新的天地。产生这种变化的原因，并不是有什么鬼神上帝，而是气即物質本身所具有的本性，所以說“元气”是“主宰者”。

气是不休止地运动发展的，呂坤說：

“气化无一息之停，不屬进，就屬退；动植之物，其气机亦无一息之停，不屬生，就屬死。再无不进不退而止之理。”

(呻吟語卷四天地)

“气”的运动发展，吕坤称之为“一气流行”。他特别指出“气”的流行毫不停止的规律，即不断运动的规律，因此他提出一个光辉的命题，即物质常存是绝对的，或如他说的是守“恒”的。他说：

“自有天地之前，以至无天地之后，一气流行，瞬息不续而乾坤毁矣。草木自萌蘖之后，以至摧萎之前，一气流行，瞬息不续而荣枯决矣。飞潜蠢动之物，自胚胎之后，以至死亡之前，一气流行，瞬息不续而生机绝矣。是天地万物所赖以常存者‘恒’（绝对守恒）故耳。”（去伪斋集卷六明恒）

在这里，吕坤已指出，物质运动发展的规律乃是物质本身所自然具有的，气的守恒流行的规律和天地万物的守恒的规律是统一的。

既然构成宇宙的物质是不灭的、守恒的，吕坤便反对一切为造物主开启大门的神秘主义命题，而坚决主张混沌一气是世界根源，他说：

“真气无归，真形无藏，万古不可磨灭，灭了更无开辟之时。所谓混沌者，真气与真形不分也，形气混而生天地，形气分而生万物。”（呻吟語卷四天地）

吕坤所谓“混沌”是“真气与真形不分”的物质实体，所以它仍是有，而不是无。从这一点出发，他驳斥了周敦颐和朱熹的“无极而太极”之说。吕坤认为：元气是造化之根，元气“在理为太极”（去伪斋集卷十逝者吟），所谓“太极”、所谓“一”，均指元气，而其上不存在着“无极”或其他类似的东西，他说：

“儒道始于‘一’，故曰：‘易有太极，是生两仪’，故诸家驳无极之说。若二氏之学，则一上还有三层，曰无，曰无无，曰无无亦无。”（同上卷四与总河刘晋川论道脉图）

吕坤反对把道和器分割开来，也反对把理和气分割开来。

他說：

“形上形下之說乃仲尼強名，舍器則道為杳冥，舍道則器皆糟粕。道無形，以萬有為形。”（同上）

朱熹認為在具體的事物之外或之上，獨立地存在着一個玄妙的世界，即所謂“道”或“理”的實體。呂坤反對說：

“道器非兩物，理氣非兩科。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無迹，捫之無物，必分道器、理氣為兩項，殊為未精。”（呻吟語卷一談道）

他同時指出：

“宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣即是理，理者氣之自然者也。”（同上）

上引文中以“一塊氣”的提法來說明物質範疇，是杰出的洞察。這裡已經否定了獨立的作為萬物本源的“道”或“理”，而指出“道”或“理”只是物質內部的所以然或規律，也即氣所固有的性質，而不是如朱熹所說的駕馭物質的騎手。呂坤這樣的唯物主義的理論給予正宗的朱熹理學以有力的打擊。

呂坤所說的“天”，大部分是指自然存在的實體，例如他說：

“天，積氣所成，自吾身之上皆天也。日月星辰，去地八萬四千里，囿於積氣中，無纖隔微障，徹地光明者，天氣清甚，無分毫渣滓耳，故曰太清。”（同上卷四天地）

此處的天即獨立於人之外的天空，氣即是空氣。在另一些地方，呂坤把天和規律性聯在一道，以“天”稱那些人力所不能改變的或還不能控制的因素，例如他說：

- （一）“以理言之，則當然者謂之天”。
- （二）“以命言之，則自然者謂之天”。
- （三）“以數言之，則偶然者謂之天”（同上）。

这里涉及的問題是当然、必然和偶然的規定。把“命”拿必然(或自然)来解釋,把“数”拿偶然来解釋,也和道学家們所講的命运以及气运之說是对立的。总之,“天”並沒有意志性或目的性的含义。

呂坤反对有神論和目的論,他強調物理規律的真實性,提出“造化听命于自然”的命題,他曾論道:

“以恒常定气数,以知識定窈冥,皆造化之所笑者也,造化也定不得。造化尚听命于自然,而况为造化所造化者乎?”(同上卷六物理)

因此,一切世俗迷信的祭祀祈禳不过是庸人自扰,因为事物的发展是“自然”的,如呂坤所說:

“天地全不主張,任阴阳;阴阳全不摆布,任自然。世之人趋避祈禳,徒自苦耳。其夺自然者,惟至誠。”(同上卷四天地)

呂坤主張人的力量能夺自然,已經透露出人能掌握造化而占有自然的截天的命題,但可惜关于这一点呂坤沒有作进一步的論述。

同时,應該指出,呂坤不是自然科学家,他虽然曾对自然現象作过一些觀察,例如他因見日全蝕时出現星光,而推論星是发光体(見呻吟語卷四天地),但呂坤並沒有充分掌握明代已相当发展的自然科学知識,以之充实自己的哲学体系,在这一点上他較之王廷相就逊色了。这也决定了呂坤在辯証法思想方面沒有多大进展。例如呂坤也曾說明一气分立为阴阳“两物”(去伪齋集卷十答根阴根阳),并以阴阳的对立来解釋自然現象的变化:

“風惟知其吹拂而已,雨惟知其淋漓而已,霜雪惟知其严凝而已,水惟知其流行而已,火惟知其燔灼而已,不足則屏息而各藏其用,有餘則猖狂而各恣其性,卒然而感,則强者胜,若两軍交战,相下而后已。……誰为之?曰阴阳为之;阴阳誰为之?曰自然为之。”(呻吟語卷四天地)

从理論的高度来看,这显然沒有超过正蒙的水平。

在五行之中,呂坤特別強調了火的地位,他說:

“气用形,形尽而气不尽;火用薪,薪尽而火不尽。……五行惟火为气,其四者則形也。”(同上卷一談道)

“声无形色,寄之于器;火无体質,寄之于薪;色无著落,寄之草木,故五行惟火无体而用不穷。”(同上性命,又重見卷六物理)

火是气,其他四行是形,这就是說火是更为根本的。呂坤並沒有把这一論点发展为类似方以智的火的一元論,但这一論点可以視為方以智哲学的前行形态(方以智在著作中曾徵引呂坤)。

根据上述唯物主义的与无神論的观点,呂坤不但对世俗的虛妄迷信作了批判,而且提出了必然性与偶然性的問題,他說:

“阴阳徵应,自汉儒穿凿附会,以为某災祥应某政事,最迂。大抵和气致祥、戾气致妖,与作善降祥、作恶降殃,道理原是如此,如圣人只說人事,只尽道理,应不应、在我不在我都不管。若求一一徵应,如鼓答桴,尧、舜其犹病矣。大段气数,有一定的,有偶然的,天地不能違,天地亦順之而已。……大抵阴阳之气一偏必极,势极必反。阴阳乖戾而分,故孤阳亢而不下阴,則旱无其极;阳极必生阴,故久而雨。阴阳和合而留,故淫;阴升而不舍阳,則雨无其极;阴极必生阳,故久而晴。……天道物理人情自然如此,是一定的。星殞、地震、山崩、雨血、火見、河清,此是偶然底吉凶先見,故非常理。乃若至德回天,災祥立应,桑穀枯,彗星退,冤獄釋而驟雨(按指孝妇冤故事,見汉書于定国傳),忠心白而反風(按指書金滕),亦間有之,但曰必然事,吾不能确确然信也。”(同上卷四天地)

呂坤这段話主要包括了三个观点:第一,是不信災祥,重視人道;

第二，是把災異歸結于自然的原因；第三，特別值得注意的是把人們能夠把握的“一定的”或必然的規律和人們所不能知道的某些偶然的現象區別開來，而反對以“偶然”來代替“必然”。這從命題形式和內容上講來，已經發展了左傳、國語所載春秋時代的唯物主義思想（參看本書第一卷第五章第三節）。正因為這樣，呂坤對如木數、命相、陽宅、葬法等都有否定的評論。關於葬禮，他主張族葬，建立寧陵呂氏儒葬圖碑，號為“井田葬法”，他告誡子孫說：

“余既作井田葬法，以貽來世，恐來世不能守也，乃謝陰陽家流，無入吾兆；又為俚語，以寤子孫，曰：嗚呼！天生蒸民，各有分定。造化之權在人，天將安用？我聞為惡降殃，作善獲福，奈何舍我本身，求之枯骨？”（去偽齋集卷八瑩訓）

而據墓志銘，他死時“遺命：衣衾僅周身，不重襲；枕附以經史，不斂含。一毫金珠，不以入棺；一寸縑帛，不以送葬。……風水陰陽、僧道家言，一切勿用。”在這一方面，呂坤和明清之際的陳確（乾初）又是非常相似的。

從上面所論述的看來，我們尚論中國中世紀唯物主義的傳統，不能不以呂坤為其中的一個鏈環。

（三）呂坤在認識論上的動搖及其“二天”說

如上所述，呂坤的世界觀是唯物主義的，但在認識論和人性論方面，他的思想就表現了一定的局限性。他提出了一些進步的命題，但在若干方面又不能徹底脫離道學傳統的束縛。

在認識論上，呂坤認為天地萬物都是可知的，他說：

“天地不可知也，而吾知天地之所生；觀其所生，而天地之性情形态俱見之矣。”（呻吟語卷四天地）

這裡指出人們通過對具體事物的認識，可以達到對宇宙的總的認

識，而不是像道學家所說的，有一種聖人，先驗地洞知一切宇宙的秘密。呂坤依據人類認識的出發點是基於客觀世界的物理，批評了道學的“生知”說：

“夫理可心悟而事難心悟，理可一貫而事難一貫。宋儒有言孔子生而知之者，言亦由學而至，所以勉進後人也。弟竊笑之。夫氣質清明則義理昭著，道與身一則由仁義行，所謂性焉安焉，聖人誠若是矣；乃若生不見泰山而能圖泰山景象，生不見墳典而能誦墳典故實，聖人能之乎？夫古今事變名物、宇宙人情物理、童而習之，白首不能盡，……若欲周知，豈得不學？”
(去偽齋集卷四別爾瞻書)

呂坤心目中的聖人，只是在才質道德上有些優越，而不是超越凡人的神人。因此，他認為孔子也必須學，必須一方面“涉歷世務”，一方面“理會前言”（繼承前人的成果），否則便不能成為聖人。在這裡，呂坤實際上是把客觀事物作為認識的出發點，從而杜絕了各種“懸解”、“頓悟”的神秘道路。

呂坤曾說：“余講學只主六字，曰：天地萬物一體。”（呻吟語卷二問學）他解釋說，“天地萬物一體”即孔門之“仁”。呂坤所謂“天地萬物一體”包含了這樣的意義，即學者應以天下為己任。他在致顧完成的信中說：

“古之聖賢會天地萬物為一身，不曾謝却天地萬物，摘出此身，作自家，另行修治。而今學者起念便覺天地萬物不親不故，與我無干；不痛不癢，與我罔覺。及其聚會講求，不過理會古人多年卷宗，拈起磨勘，深文細索，無了無休。此人即置之廟堂，只可作一迂腐之儒，坐鎮雅俗，了得自家耳。吾輩此身原是天下之身，要認得天下國家、昆蟲草木都是吾身，飢寒疾病都是痛煞煞痼瘵乃身，除此飢寒疾病都是緊切切解使去

己。……而今學問正要擴一體之義，大無我之公，將天地萬物收之肚中，將四肢百體公諸天下，消盡自私自利之心，濃敦公己公人之念，這是真實有用之學。”（去偽齋集卷五答顧涇陽）

從這一方面來說，呂坤的“一體之義”是有進步性的。這種“大無我之公”的主張和秦州學派王艮的學說很相吻合，同時呂坤對講學的主張和東林黨人也是一致的，所以他在同一信件中稱頌“東林會約是今日第一緊要事”。呂坤可說是東林的一個支持者。

不過呂坤有時過分誇大了修飭己心的作用，以致在認識論上走入迷途，例如：

“舉世都是‘我心’，去了這‘我心’，通是四通八達，六合內無一些界限。”（呻吟語卷一存心）

“君子洗得此心淨，則兩閒不見一塵；充得此心盡，則兩閒不見一碍。”（同上）

特別是在討論“格物”的四封信中，呂坤釋“格”為知止，釋“物”為至善，提出“物有四格”：

“有一事之格，有全體之格，有倏忽之格，有漸積之格。千載首陽千載節，那知孤竹與西周，一事之格也。山河大地渾無物，今古乾坤總一腔，全體之格也。所天不解尋常重，驀地干戈那顧身，倏忽之格也。堅冰曾作琉璃塔，不道春深一片無，積漸之格也。”（去偽齋集卷四論格物第四書）

甚至說：“格物以後，舉此心以加諸彼，措之天下裕如，所謂‘風恬浪靜渾無事，萬里江河自在行’是也”（同上），這就明顯地動搖到唯心主義方面去了。

在人性論方面，呂坤沒有徹底推翻朱熹的學說，而是在朱熹學說的形式下作了若干修正和改造。他曾批評孟子說：“辟三品之說而道性善，是矣，他日曰忍性，又以耳目口鼻四肢之欲為性，何以

服諸家也？”（去偽齋集卷七襄垣策問）可見他是不同意“性三品”說的。

呂坤認為專言性善也是錯誤的，他說：“宋儒有功于孟子，只是補出箇氣質之性來，省多少口吻”（呻吟語卷一性命），善與惡均是人的本性：

“義理之性有善無惡，氣質之性有善有惡，氣質亦天命于人而與生俱生者，不謂之性可乎？”（同上）

朱熹認為“天地之性”是絕對的“理”的實現，而“氣質”則有清濁純駁之分，呂坤批評這一說法為“支離”，他說：

“其實天地只有一箇氣，理在氣之中，賦于萬物，方以‘性’言。……設使沒有氣質，只是一箇德性，人人都是生知聖人，千古聖賢千言萬語、教化刑名都是多了底，何所苦而如此乎？”（同上）

因此，他強調說：“不合于天下萬世公共之人心，非道也”（去偽齋集卷六明庸），“道心、人心本同一貫，離人心何以見道？無人心何以為道？”（同上虞書十六字解）在這一點上，他仍然是堅守在唯物主義的方面的。

在呂坤的哲學體系中，氣與理不能分離，所以他認為就人而言，義理之性與氣質之性不能分離。然而真理只要錯走很小的一步，便成了錯誤，呂坤沒有理由地把“天”本身也分為兩種：

“天自有兩種天，有理道之天，有氣數之天，故賦之于人，有義理之性，有氣質之性。二天皆出于太極。”（呻吟語卷一談道）

这样就向錯誤方面滑下去了。他甚至模仿所謂“虞廷十六字”說：“氣天惟危，道天惟微，惟變惟贊，聖人是持。”

呂坤這種“二天”的理論，由于不知不覺之間賦予天以善惡的

道德性質，又設立了至善的“道天”或“理道之天”，这就和他的气的一元論世界觀形成矛盾。但呂坤在說天一文中，以宏肆的文笔描写所謂“气天”說：

“訛言逸說，排闥从橫，顛倒是非，混淆黑白，朝无国是，野无公言，以乱天下，此巧伪之天。

春秋、战国，逮于秦、項，三百餘年，国无淨土，岁无宁时，原野厌人骨血，麦菽化为荆榛，此杀戮之天。

武曌当阳，穆德弥宇，易庙屠宗，污宮乱朝，郊則天格，庙則神享，此淫浊之天。

癘疫时行，妖孽为祟，旱以七岁，水以九年，或門无噍类，或里无人烟，此虐厉之天。

君子小人，禍則同禍，福則同福，玉石不分，薰蕕杂处，此混沌之天。

小人得志，安福尊荣；君子潜身，危亡困辱，此倒置之天。

当是时也，气运当权，化劫为政，仁覆閔下之昊天，日明日且之昊天，好生恶杀、福善禍淫之帝天，剖心嘔血，搶地哀号，若无聞也，若无見也，所謂“气天惟危，道天惟微”时也。”（去伪斋集卷六）

这里呂坤对天的詛咒，更甚于变雅的板蕩，他的两种“天”的对立，反映出当时社会的矛盾正在成为一般的危机。呂坤无情地剝下了天的庄严的紫袍，从这一角度来看，“二天”說仍可視為呂坤进步思想的构成部分，然而它毕竟在理論上是基于倫理观点的一种顛倒意識，而且陷于神秘主义。

呂坤逝世前，病中作反輓歌七章自餞，其中說：

“生小弄文墨，不識耒与耜，謂此耒耜人，賴我文墨士；国家富貴之，托以保赤子。……尽地几物力，弥宇繁生齿，均之犹

不足，专也孰堪此？……不生富貴人，貧賤安得死？祿食已自
丰，列鼎施金紫，况复恣陵夺，虓虎而封豕。我亦軒冕徒，久浚
民膏脂。……”

对农民的同情，是与他的唯物主义世界观有密切联系的。吕坤的
政治經濟著作很多，但有散佚，还有待我們搜集和进一步探究。

第二十二章

泰州学派的思想及其阶级性与人民性

第一节

泰州学派的创始人王艮的生平及其著作

王艮字汝止，泰州安丰场人，学者称他为心斋先生。他是泰州学派的创始人，他所创的这一学派是一个假的王阳明学派。安丰是一个盐场。盐场的居民，另编灶籍，在封建主义法权上是与一般民户不同的。灶籍盐户的社会等级是很低的。明会典载：“正德十五年，令各府州县囚徒，情罪深重者，不论远近，俱发本省盐场缺人锅下，依照年分煎盐，抵办逃亡灶丁课额。”（周庆云盐法通志卷四二引明会典）灶丁缺人，乃用囚徒抵补，可见灶丁的社会身分类似于徒隶。明会典又载：嘉靖“十三年，题准今后有司，但有灶户告理归民，务要查册审实，呈请抚按详允，不许擅自更张”（同上卷四二引明会典）。可见灶户若要改归一般民户，须经政府特殊批准，也反映了他们的社会地位的低贱。赵大洲撰王心斋墓铭，谓“安丰俗负盐，无宿学者”。徐玉璣撰王心斋传，谓“安丰场俗煮海为生，不事儒”，可见这种处在贱民地位的盐民没有文化教养。王艮世代煮盐，父亲是灶丁（明史卷二八三王艮传，“父灶丁”），王艮本身就是一个“亭子”。按唐书食货志：“乾元元年（公元七五八年），第五琦初变盐法。……游民业盐者，为亭户”。亭户即盐户，亦称灶户。亭子

即灶丁。秦州守張驥王心齋奠文曰：“先生（心齋）初固亭子也。”（見袁承業輯王心齋先生遺集卷四）凌海樓为其乡先生所作的祠堂記，称王艮“生长灶間，年三十才可識字”，当系实录。年譜称王艮七岁“受書乡塾”，“十一岁，貧不能学，辞塾师就理家政。”有人問鄒元标：“秦州崛起田間，不事詩書，一布衣何得聞斯道卓尔？”鄒元标說：“惟不事詩書一布衣，此所以得聞斯道也。”（趙大洲王心齋銘墓徐玉鑾王心齋傳，凌海樓王心齋祠堂記，及鄒元标語，俱見袁承業輯王心齋先生遺集卷四。年譜見遺集卷三）可見王艮幼年識字不多，長大也不事詩書。作为一个学派的开創大师，在学术史上，这种缺乏文化教养的情况，实为罕見。当时学者，常用伊、傅比拟王艮，如陈讓簡心齋詩云：“海濱有高人，人品伊、傅匹。”所謂“人品伊、傅匹”，是以王艮和伊尹耕于莘、傅說筑于傅岩相比拟，即以农民和泥水匠相比，直指其出身灶丁。周汝登圣学宗傳咏古，称王艮“生来博地一凡夫”，說的都是同一事实（陈讓簡心齋詩、周汝登圣学宗傳咏古，見遺集卷四）。王艮二十六岁时，冬十一月，其父“以戶役早起赴官家，方急，取冷水盥面。”王艮見之，“遂請以身代役”。可見王艮父子，因为是灶丁賤民之故，就必須服官府的劳役（遺集卷三年譜）。

王艮不事詩書，十九岁，与“里人商販东魯”（見遺集卷四耿定向王心齋傳）。所謂里人，当即同是安丰場人。盐場灶民，沒有別的商販，有之，就是販私盐，所謂“安丰俗負盐”。年譜記其十九岁、二十三岁、二十五岁，都客山东，也就是都在干販私盐的事。王艮以販私盐起家，年譜于二十一岁下云：“經理財用，人莫能及，自是家道日裕。”二十三岁去山东，又学了医术。年譜云：“客山东，先生有疾，从医家受倒仓法。既愈，乃究心医道。”刘一中等的王心齋奠文里叙述王艮在海濱講学，說道：“华扁金鍼，开聲抉瞽。……因

病授藥，成德達材。”（遺集卷四）以華佗、扁鵲，金鍼授藥，比擬講學之發聾振聵，開悟人心，當為雙關之語，可見王艮講學，同時亦以醫術治病。他有金鍼術，受倒倉法，又因病授藥，則其為人，實又同于方伎雜流，這一點必須揭出。後來顏山農講學，榜曰“急救心火”，得秦州學派的正傳。何心隱被指控為“妖人”、為“妖犯”。何與傳純陽法之阮中和有來往。阮中和治清江境內之火疾多人，是亦得秦州學派的正傳。統治階級目秦州學派為“黃巾五斗”，陰以張角之大賢良師為人治病相比，爰書所云，決非偶然。

王艮之學，不事詩書，唯貴心悟，唯重實踐，認為百姓日用就是道。耿定向撰王心齋傳說：“同里人商販東魯，間經孔林，先生入謁夫子廟，低徊久之。慨然奮曰：‘此亦人耳，胡萬世師之稱聖耶？’歸取論語孝經誦習。至顏淵問仁章，詢之塾師，知顏子為孔門高第弟子。曰：‘此孔門作聖功，非徒令人口耳也’。為笏書‘四勿’語，听夕手持而躬踐之。……久之，行純心明，以經証悟，以悟釋經（行即悟處，悟即行處）。慨世學迷蔽于章句，思國學為天下首善地，往以所學諭司成。司成使學徒問所治經，先生答曰：‘治總經也’。司成進與語，奇之，曰：‘此非吾所能與也，須遇越王（守仁）先生始能成之’。”（括弧內“行即悟處，悟即行處”八字，據趙大洲撰墓銘補入。）

按以經証悟，以悟釋經，為的是反對傳統的章句，不主一經，而治所謂“總經”。這“總經”實際上是沒有的，只是無經，也就是“聖經”以外的異端的左道邪經。這是秦州學派不重視章句誦習的一個特色，正標志着秦州學派接近下層人民背棄正統的文化教養的異端本色。秦州學派的陶匠韓樂吾，嘗會諸名公卿論學，“或稱引經書相辯論，則大恚曰：‘舍却當下不理會，乃搬弄此陳言，此豈學究講肄耶？’”（見耿定向撰王心齋傳，明儒學案引此，略變其文字）

韓乐吾的反对搬弄陈言，反对学究講肄，同样也反映了背棄正統的文化教养的下层人民的異端要求。所謂从心悟入手是唯心主义的提法，而其背离教条和注重实际行动的学旨，即他們提出的“百姓日用即道”的学旨，則是理解秦州学派的關鍵之一。

王良悟道的故事，饒有神秘色彩，年譜載王良二十七岁“默坐体道，有所未悟，則閉关靜思，夜以繼日，寒暑无間，期于有得”。二十九岁，“一夜，梦天墜压，万姓惊号，奋身以手支天而起，見日月星辰，殞乱次第，整頓如初，民相欢呼拜謝。覺則汗淋沾席，起坐，頓覺万物一体，視宇宙內一人一物，不得其所，惻然思有以救之，与物无間。而前者渾然不二于日用者，今則自得而自喻也。因題其壁曰，正德六年間，居仁三月半。”（遺集卷四徐樾王心斋別傳）“自此行住語默，皆在覺中。……此先生悟入之始也。”（耿定向王心斋傳）这是一种宗教性的悟道神話，完全是以教主身分自居。但透过这种神秘外衣，揭示其实質，所謂天墜，星辰隕乱，正指的象征；在万姓惊号声中，王良居然能只手支天，甚至整頓了天地日月星辰；經過他的整頓，此天地、此日月星辰，已非旧物可知，好象新的天地日月星辰，从此誕生。所謂“整頓如初”的“初”，已經不同于先前之“初”。

王良的“左道惑众”，不仅仅是上述的悟道神話，他有时还采用了一套法服和仪仗，还有一套斗室閉关、鳴琴雅歌的仪式，还有一套傳法的口号标語，还有一套說法指授的机鋒。这一切似儒似道似禪，亦儒亦道亦禪，构成秦州学派異端的特殊法門。

年譜三十岁，“筑斗室于居后。暇則閉戶坐息其間，讀書考古，鳴琴雅歌。”

年譜三十七岁，“制冠服。一日喟然叹曰：‘孟軻有言，言尧之言，行尧之行，而不服尧服可乎？’于是按礼經制五常冠、深衣、紳

經、笏板。行則規圓矩方，坐則焚香默識”。例如，五常冠，糊紙為之，……見戴天之義。在笏板上写着“非礼勿視，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”四句，出則持此，常目在之，須臾无忽之心也。

又年譜三十七岁，書其門曰：“此道貫伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，不以老幼貴賤賢愚，有志願學者，傳之。众大人笑之。”所以書門，徐樾所作的傳，謂由于王良“毅然以先覺為己任，而不忍斯人之无知也”。

年譜四十岁，欲周流天下，制一蒲輪。标其上曰：“天下一个，万物一体。入山林求会隐逸，过市井启发愚蒙。遵圣道，天地弗違；致良知，鬼神莫測。欲同天下人为善，无此招搖做不通。知我者其惟此行乎！罪我者其惟此行乎！”蒲輪，又名輕車，又名招搖車。

“每講學，开明人心，侃侃辯惑起迷，务令人自得而后已。家庭邻里之間，皆愛慕其至誠而乐与之亲，言行无不信悅。”
(徐樾王心齋別傳)

“開門授徒，远邇皆至。先生骨剛气和，性灵澄彻，音欬盼顧，使人意消。即學者意識稍竦漏，不敢正以視。往往見人眉睫，即知其心，別及他事，以破本疑，机应响捷，精蘊毕露。”(耿定向王心齋傳)

“念昔己亥之冬，聞念庵之在会，暨东城之往从，时有双桥戾止，巽峰攸同。余乃率臯庠多士，亦踰踰乎萃止安丰。先生力疾，据榻雍雍，随叩随应，有若洪鐘。远稽尧、舜、周、孔，下及大学中庸，明精一执中之旨，示中和位育之功。口若悬河以东注，貌若乔岳之孤松。載命賢郎，歌浩浩之章，歌韵其鏘鏘。先生互答，声振林塘。群公多士，剪烛共听，罗坐榻旁，恍乎若莫春童冠之旧咏，嗒乎若程夫子弄吟濂溪之乡。”(遺集卷四黎尧勛王心齋奠文)

这种講学風采，机应响捷，宛然禪家机鋒。其启悟別人，有时靠悬河之口，然而更多的則在說来頗为神秘的“使人意消”的“音欬盼顧”，有所謂“先生于眉睫之間省覺人最多”；另一方面又有所謂“見人眉睫，即知其心”。

王良戴着紙糊的帽子，穿着怪異的深衣，手执笏板，行則規圓矩方，坐則焚香默識，或雅歌鳴琴。居家則門書傳道标語，出門則乘招搖車，会山林隱逸；启市井愚蒙，对群众随机指点，所向信服。这样一套，造成一种宗教气氛，把自己装扮成一个地地道道的教主。李春芳撰崇儒祠記謂王良“修軀古貌，两掌心肉珠微起，左一右二，有握乾把坤之象。天之生德，夫岂偶然！”（遺集卷四）这些話正是从教主的異相着眼。玉芝山人和韓章的挽詩，明白地指出了王良的宗教本色，詩中說：“碧霞池畔听鳴韶，善写遺音公独豪。滄海不妨麟凤远，青山殊覺斗星高。乾坤定处誰鈞軸，世业輕来只羽毛。下拜再瞻遺象肃，清風犹自滿山袍。”韓章的詩里提到“学闡先天秘，行端后覺迷”，不加諱飾地指出了王良的宗教式的先天秘术（遺集卷四）。

凡此种种，都足以断定王良所开創的秦州学派，确实是一种带有濃厚的“左道惑众”色彩的教宗，这种教宗乃是与正宗圣学不相同的異教旁門。

王良悟道以后，开始講說經書，进行傳道。年譜于三十二岁下云：“先生講說經書，多发明自得，不泥傳注。或执傳注辯难者，即为解釋明白。”所謂“講說經書，多发明自得，不泥傳注”，實質就是跳出傳統的正宗經学圈子，用自己发明的新意作異端說教。这种說教，受到正宗經学的反对，就有人执傳注跟王良辯难。王良所傳的道，正如他自己在家門口所写的榜語所示，是“貫伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子”的道。傳道的对象，也无間于

“老幼賢愚貴賤”，只要是有志“願學者”，即“傳之”。此道的異端性質，从道統上說，从尧、舜上溯“伏羲、神农、黃帝”，即三代以上，而非以下，一反韓愈的道統說；从傳道对象說，既然不以貴賤分，那么其中就更多賤者，这是不言可喻的。“有教无类”，是中国教育史的人民性的傳統。他在傳道过程里，逐渐团結了一部分群众，其中最基本的群众是盐場的人民。

“先生益自信，乃制古深衣服，冠五常冠，緜經，摺笏，所至与人講論道学。……乡人始而駭，漸而信，久而浸与俱化焉。”
(遺集卷四徐玉鑾府志先生傳)

“族长某知先生有志天下，每以难事試之，立为辨析。及各場官民遇难处事，皆就質于先生。先生为之經画，不爽毫发。”(年譜三十二岁)

所謂家庭邻里，乐与之亲，言行无不信悅，所謂乡人始而駭，漸而信，久而俱化，所謂各場官民遇难处事，皆就質于先生，都說明他利用了古道統傳教，而团結了一部分群众，而基本群众，則为邻里、乡人、盐場盐民。駭、信、化的过程，就是团結群众的过程。

在这一时期，王艮均諸妇財物，抗議明武宗的嬖幸佛太监、神总兵的鷹犬需索，反映了农民的一定程度的平均思想和农民对封建統治者以游乐作踐人民的超經濟需索的反抗。

“諸弟并毕婚，諸妇妆奩有厚薄者，門内嘩然。先生一日奉亲坐堂上，焚香座前，召諸昆弟誠曰，家人离，起于財物不均，令各出所有置庭中，錯綜归之，家众貼然。”(年譜三十四岁)

“江西宸濠乱时，武宗南巡，駐蹕維揚，所过騷动。遣嬖幸佛太监、神总兵沿海視猎場。至富安場，校尉及先生門，索鷹犬急。先生……策馬偕校尉执贄往見神、佛。……佛曰：‘鷹犬安在？’先生曰：里中失猎久矣，何問鷹犬！佛曰：‘今朝廷取鷹

犬，能禁弗与耶？’先生曰：‘鷹犬禽兽也，天地间至賤者。而至尊至貴，孰与吾人？君子不以养人者害人。今以其至賤而貽害于至尊至貴者，岂人情乎？’”（年譜三十七岁）

王良的这些講学傳道活动，都是在三十八岁以前，即与王阳明相見以前进行的。王良的思想，这时候并没有受王阳明的影响。因此，其自发的反抗封建統治的異端思想，即不泥傳注的講經思想，显而易见是和下层人民群众同呼吸的。这种思想之所以容易为邻里、乡人、盐民接受，为这种下层人民所信服，其关键也就在这里。

王良三十八岁，始执贄王阳明之門。关于为什么要执贄王阳明之門，有如下一些傳說：

“越中王先生（阳明）自龙場謫归，与学者盛論孔門求仁，知行合一，泥者方仇爭之。至十四年，王先生巡撫江西，又極論良知自性，本体内足，大江之南，学者翕然信从。而先生（王良）顧奉亲鶉居，皆未及聞焉。有黃塾师者，江西人也，聞先生論說曰：‘此絕类王巡撫公之談學問也。’先生喜曰：‘有是哉！虽然，王公論良知，某談格物。如其同也，是天以王公与天下后世也，如其異也，是天以某与王公也。’其自信如此。即日往造江西。盖越两月而先生再詣豫章城，卒称王公先覺者，退就弟子。間出格物論，王先生曰：‘待君他日自明之。’”（赵大洲墓銘）

“告翁以启行期。翁曰：‘江湖險长，将安之’？固請，繼以泣，告曰：‘学术之誤天下，岂細故哉。儿为学十年，求友不可得，无与言者。今幸遇其人，可无一会乎？翁許之’。夜即趨舟，惧翁意尙难焉，臥舟中。”（徐樾別傳）

“是时，王阳明先生守仁鎮豫章，以道学为海内宗。先生从塾师黃文剛聞其語，說曰：‘海内士大夫亦有明圣人之道如

某者乎？吾不可以不往証’。乃辞二亲往謁。”（徐玉鑾府志先生傳）

可見与王阳明相見之前，王艮“为学十年，求友不可得，无与言者”。其講学傳道，在統治階級上层即在士大夫中是孤立的，是沒有打开局面的，所以听到黃文剛談王阳明的学說，即說：“海內士大夫亦有明圣人之道如某者乎？吾不可不往証”，頗有空谷足音之感。同时，王艮感到自己的学术跟王阳明之間，毕竟也有所不同，“王公論良知，某談格物”。在同異之間，王艮希望以同的方面，通过王阳明来教育天下后世，“如其同也，是天以王公与天下后世”，也希望以自己之異，影响王阳明，修正王阳明，“如其異也，是天以某与王公也”。因此，不論同与異，王艮見王阳明的目的，是要得到王阳明的支持，通过王阳明这样一个有一定政治地位的人物，傳播自己的学說，糾正那些“誤天下”的学术，故执贄王門之后，也就乘間搬出了自己的格物論。对王艮敢于执持自己的見解，企图通过王阳明或修正王阳明，借以傳自己的道，徐樾称之为“自信”。这种自信，是对異端思想的自信，貫串王艮一生。

王艮穿了深衣，戴了紙糊的五常冠，拿了笏板，去見巡撫王阳明。这种怪異行为，轟动了南昌城，“觀者环繞市道”（年譜）。王阳明对王艮的古衣冠，感到惊詫，“艮曰：‘此服，尧之服也’。”（全集卷五引揚州府志王艮傳）王艮与王阳明相見，进行了辯难，在“君子思不出其位”問題上，两人有了分歧。

“遂言及天下事。夫子（阳明）曰：‘君子思不出其位’。师（王艮）曰：‘某草莽匹夫，而尧、舜其君民之心，未能一日而忘。’夫子曰：‘舜耕历山，忻然乐而忘天下。’师曰：‘当时有尧在上’。夫子曰：‘足見所学’。出，夫子謂弟子曰：‘吾擒取宸濠，一无所动，今深为斯人动’。”（徐樾別傳）

王艮欲以草莽匹夫，致君民于尧、舜（三代以上），不能忘情于天下，意思是要被统治者干涉天下国家大事，这就违背了君子“思不出其位”的教条。王阳明不同意王艮的看法，认为舜为匹夫，耕于历山，乐而忘天下，被统治者不能干涉国家大事，只能忘天下，这显然遵守着“君子思不出其位”的正宗思想。但是王艮认为，有尧在上，草莽匹夫才可以乐而忘天下，否则还“未能一日而忘”天下，还不得不搞“致君民于尧、舜”的事业。这种要不要、许不许草莽匹夫顾问天下国家大事的分歧，从根本上区分了王艮与王阳明。

王艮在王阳明门下，从分歧以至不满，他终于进行了一次北行传道的活动。这次活动，遭到王门同学的非难，遭到王阳明的严厉责备。

“久之，从王先生（阳明）居越，叹曰：‘风之未远也，是某之罪也。’辞还家，驾一小蒲车，二僕自随，北行。所至化导人，聳人听视，无虑千百，皆饱义感动。未至都下，先一夕，有老叟梦黄龙无首，行雨，至崇文门变为人立。晨起往候，而先生适应之。先生风格既高古，所为卓犖如此，同志相顾愕，共匿其车，劝止之。先生留一月，竟谐众心而返。然先生意终远矣。”（赵大洲墓铭）

“先生益自任，乃辞阳明先生去，制招摇车，将遍游天下。遂至京师，都人士聚观如堵。顾以先生言，多出独解，与傅注异。且冠服车轮悉古制，咸目摄之。会阳明先生亦以书促还会稽，乃复游吴、越间，依阳明讲业。自是亦斂圭角，就夷坦。因百姓日用，以发明良知之旨，而究极于身修而天下平。其言简易径捷，不为枝叶。学者有所疑难，见先生亦不问而解。”（徐玉鬯府志先生传）

“癸未之春，会试举场，兄忽北来，驾车徬徨。随处讲学，

男女奔忙。至于都下，見者仓皇。事迹显著，惊动庙廊。同志曰吁，此岂可长。再三劝諭，下車解装。共寓京邸，浩歌如常。我輩登科，兄乐未央。”（黄直祭王艮文）

“会南野諸公在都下，劝先生归。阳明公亦移書守庵公，遣人速先生。先生还会稽，見阳明公。公以先生意气太高，行事大奇，欲稍抑之，乃及門三日不得見。一日，阳明公送客出，先生长跪曰：‘某知过矣。’阳明公不顧，先生随入至庭事，复厉声曰：‘仲尼不为已甚’。于是阳明公揖先生起。时同志在側，亦莫不叹先生勇于改过。”（全集卷一年譜。年譜系此事于嘉靖元年壬午，黄直祭文，則書癸未，相差一年。）

王艮北行講学，是周流天下計劃的一部分。由于“風之未远”，企图通过周流天下，团結山林隱逸，市井愚蒙，同天下人为善。因此，泰州学派的狂士特点都使用上了：深衣、五常冠、笏板，再加新創的招搖車（蒲輪）。講学的内容，是“与傳注異”的“独解”。既然是“独解”，則亦与所謂阳明师說不相同。另外，黄龙行雨，老叟迎候崇文門的神秘宣傳，也使出来了。問題很清楚，王艮的这次講学是成功的，北行所至，聳动視听，千百群众，男女奔忙，“皆饱义感动”，在都下，不但“都人士聚觀如堵”，而且惊动了最高統治者。在这种易于招禍的形势下，阳明門下的同学如欧阳德等就劝阻王艮，藏匿了王艮的招搖車，解脫了王艮的深衣和五常冠，把他留在京邸一个月。最后通过王阳明的書信，又通过王阳明移書王艮的父亲守庵，才把王艮叫回去。王艮回到会稽，王阳明三日不見，裁抑他的过高的意志，太奇的行事。年譜說王艮因而知过改过，徐玉鑾說他从此“斂圭角，就夷坦”。在統治階級的震惊和王門师友的劝阻压迫下，王艮从此“斂圭角，就夷坦”，應該是事实，那就是不再搞那过于暴露自己的奇离的一套，而轉向深沉和隱蔽。正如赵大洲所撰墓銘

所說，虽然“竟諧众心而返，而先生之意深远矣”，則王艮仍然坚持自己的原来意見可知，年譜所說“知过”“改过”，当为曲笔，与事实恐不尽符。衡以王艮以后的講学活动，繼續傳其学于下层社会的朱恕、韓乐吾等，并未放棄其原来主張可知（年譜，嘉靖六年，王艮四十五岁，“朱恕来学”。上距北行講学六年）。

从武宗十五年（公元一五二〇年），王艮从王阳明游，至嘉靖七年（公元一五二八年）王阳明死，这八年間，王艮絕大部分時間，都在阳明門下。在这期間，王艮的交游活动，与上层社会接触甚多，在阳明書院，帮助王阳明講学，“指百姓日用，以发明良知之学。大意謂百姓日用条理处，即是圣人条理处”（年譜嘉靖三年）。嘉靖四年，在广德会講复初書院，大会同志，又开講于孝丰。五年，会講秦州安定書院，主教事。六年，至金陵，聚講新泉書院。尔后，王艮在安丰場故里講学，朱恕来学。七年，在会稽，集同門講于阳明書院，講“百姓日用是道”。“指僮僕往来，視听持行，泛应动作处，不假安排，俱是順帝之則”。是年冬，王阳明死。八年冬，往会稽，会葬阳明，“大会同志，聚講于書院，訂盟以归。”

王阳明死后，王艮主要在故乡安丰場講学，“四方从游日众，相与發揮百姓日用之学，甚悉”。統治階級多次召請，他都拒絕不赴。嘉靖十六年，門弟子林东城等出錢扩充講舍，构东淘精舍。（全集卷一祠堂始末事状：“嘉靖丁酉，巡盐按院觉山洪公按場，謂先师門人四集，而无会所，欲为构書院。固辞之。先师旧有园一所，堂三間，門人林东城出銀十两倡，門下諸友，量出有差，将事恢益。觉山洪公聞之，发助无碍官銀九十两，增益講堂三間，东西掖房各五間。……題曰东淘精舍”。）嘉靖十九年，王艮卒，年五十八岁。从嘉靖六年至十九年，王艮在安丰講学，凡十三年之久。

王艮傳道講学，不假文字，生平不喜著述。这跟他的灶丁出身

背棄正宗的文化教養有關。遺留的少數著作，文字都比較通俗。

“先生獨不喜著述，或酬應之作，皆令門人、兒子把筆，口授占之，能道其意所欲言而止。晚作格物要旨、勉仁方諸篇，或百世不可易也。”（趙大洲墓銘）

“先生不喜文詞。所謂樂學歌、大成歌與勉仁方，具載語錄。雖先生所心得不尽是，要亦發之一人，可垂之千古者。”（凌海樓祠堂記。）

“先生自少不事文義，鮮所著述。乃其深造自得，所謂六經皆注腳矣。”（耿定向傳文。）

由於王艮不喜著述，今日所傳他的語錄文字，出於其子王衣、王襞和門人董燧的收集編訂。傳聞失真，去取任意，在編訂遺集的當時，已以不見全書為恨，如董燧在致王衣、王襞的信中所說：

“師尊立本之學，通天下，傳萬世。……雖不假文字，而道自在。但今見而知者有限，聞而知者多又不得其真也。以故海內有志之士，咸以不見全書為恨。”（全集卷一 謀梓遺集尺牘）

“先生語錄，前與竹山略有定本，但未為完備，須補其所未及，乃成全書。”（同上）

“先生教錄，向已入梓矣。近蒙踈山公重加校正，其中未免有去留。”（同上）

王衣、王襞等編刻的遺集，就是最初刻的江浦本。後來，幾經翻刻，“記憶稍訛，傳寫或謬，讀者疑焉”。王襞、董燧、聶靜，最後又刻語錄、年譜於永豐，將語錄“三復仇校，正訛去謬”，他們自許為“完書”。

“先生不主言詮，或因問答，或寓簡書，言句篇牘，收之於流播，得之於十一者也。然詞約而旨遠，入聖之指南矣。先生既歿，斯錄乃傳。初刻於江浦，繼刻於漳南，記憶稍訛，傳寫或

謬，而讀者疑焉。今年夏，先生仲子宗順（王夔），携先生年譜過永丰而梓焉。又將語錄三復仇校，正訛去謬，與年譜并刻，而是錄為完書也。”（聶靜重刻先生語錄序，見遺集卷首）

今本心齋先生全集，系萬历年間王艮孫王之垣的重刻本，前有熊尙文、周汝登、陳履祥序，諒即董燧、聶靜本之舊。東台袁承業編明儒王心齋先生遺集，系排印本，在王之垣刻本外，增加一庵、東厓兩集。就心齋語錄、論文、尺牘部分來看，二書沒有什麼不同；年譜大體從同，互有微小的詳略。是則今日流傳的兩個本子，其內容仍亦有當日編集時的記憶之訛與傳寫之謬可知。同時，所謂正訛去謬，也還不免當日的主觀判斷。因此，總結王艮的思想，就應該根據明代中期以後的歷史條件，階級鬥爭的情況，王艮一生經歷及其思想性格和秦州學派的階級性等，辯證地對待其語錄、文章和書信內容。我們現在也還來不及別偽存真，是正得失，但是根據其思想的整個面貌，審慎地使用材料是完全必要的。

王艮出身於社會地位低賤的灶丁，發為“愚夫愚婦、能知能行”的“百姓日用之學”，這種學說在下層社會廣泛傳播，其學說思想在一定程度上代表了被壓迫、被剝削階級的利益是非常明顯的。按照傳統的說法，王艮之學出於王陽明。這說法是和實際情況相違背的。在王艮執贄陽明門下之前，王艮已自己形成獨立的思想，在執贄陽明門下之後，仍然堅持自己的不同於陽明的學說，如論“君子思不出其位”等，這些情況，在前面我們已經論及。因此，王艮是一個假的陽明學派，過去也有人認為王艮背離王陽明而“自立門戶”。年譜嘉靖十六年丁酉，王艮五十五歲下說：

“時有不諒先生者，謂先生自立門戶。先生聞而嘆曰，某于先師，受罔極恩。學術所系，敢不究心以報。”

所謂“學術所系，敢不究心以報”，形式上似為“自立門戶”辯解，而

實質是“吾愛吾師，吾尤愛真理”的另一種說法，正是承認了“自立門戶”的事實。王艮早已自立門戶，創立泰州學派，後又利用了陽明之學的某些範疇，加以改造、發揮，這是在學術思想史上必須予以重新認識的問題。我們不能同意一般稱泰州學派為“王學左派”。因為稱王學左派，則仍然承認泰州學派是王學的一支，然事實上並不如此。這點，黃宗羲也是認識到了的，他在明儒學案里，在姚江學案之後，列浙中王門、江右王門、南中王門、楚中王門、北方王門、粵、閩王門，俱冠以王門字樣，明標系屬王門派系。但是接着列止修學案、泰州學案，却不標明王門，是其以止修、泰州雖與王門有一定的關係，而別立宗旨，才作為獨立學派來處理。

“王門惟心齋氏盛傳其說，从不學不慮之旨，轉而標之曰自然，曰樂學，末流蔓衍，浸為小人之无忌憚。”（明儒學案卷首師說）

“陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂非名教之所能羈絡矣。顧端文曰：‘心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人。只緣他一種聰明，亦自有不可到處’。羲以為非其聰明，正其學術所謂祖師禪者，以作用見性。諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。”（明儒學案卷三十二泰州學案）

黃宗羲雖然從傳統的偏見出發，稱泰州學派為“小人之无忌憚”，但說他們“掀翻天地”，“非名教之所能羈絡”，即指出，泰州學派中人

是掀翻天地，破除名教的无忌憚的封建“叛逆”，這頗道出了泰州學派的本質。

對王艮論定，當時其門弟子即已有難言之隱。

“吾夫子之學，關於繼往開來，游、夏不能置一語。吾夫子之品，間生二千餘年，樾何人，能圖不朽哉。將為之銘，慮片語不居其要；為之傳，恐繁衍不悉其真。由是十年閣筆，風月傳神，山斗在望。”（遺集卷三徐樾門人私諡議）

“仰愧師門，未能身明此學以大行於天下，以繼先師无一民不明不覺之志。且久負銘狀之委，未能慰二兄孝子之心。一則愧不能贊吾師之美，一則以吾師之學，關於繼往開來，每臨文悚懼，未引筆而長嘆也。其俟之哉！與海內豪傑，同入聖域，登尼父堂，明先師學，庶其无謬也。二兄諒予衷哉，予亦日孜孜也。”（全集卷一尺牘徐樾寄王衣等書）

王襍稱徐樾為王艮“高第弟子，于父（王艮）之學，得之最深”（徐樾撰王艮別傳後王襍按語，見遺集卷四，按：此別傳，當即王艮行狀稿）。故以王艮的墓銘和行狀委托他寫。但是徐樾為什麼惟恐“片語不居其要”，“繁衍不悉其真”？為什麼要“臨文悚懼，未引筆而長嘆？”為什麼閣筆十年，要等到“與海內豪傑，同入聖域”之後，才能“庶其无謬”呢？徐樾為什麼這樣徘徊瞻顧，欲言又止呢？一句話說穿，就是王艮的異端思想，如傳其真，則為統治階級所不容，如不傳其真，則歪曲了真理。故當日不得不欲言又止，不得不“俟之哉”。

于此，我們又可以明白，為什麼徐樾寫的王艮別傳，只是一個“未終篇”的殘稿。這個殘稿，可能真是一個殘稿，即徐樾終於不敢写完，也可能原是一個完稿，而王襍在發表時怕事，節去了後半，偽稱“未終篇”的殘稿。觀耿定向作的王艮傳，前半大體根據徐樾撰別傳及趙大洲撰墓銘，而後半叙朱恕、韓樂吾頗詳悉，為墓銘所

无，亦为徐樾殘稿所无，或即根据王襍所諱言的徐樾本文的。是則徐樾所作別傳，当时是一个完稿，这一可能性是比較大的。

徐樾在門人私諡議里說：“諡法之在講院，不在太常”，故与董燧、聶靜三人私諡王艮，而明白的排斥由封建統治階級用諡法來論定王艮。这是不难理解的。因为只有在秦州学派的講院里，才有对王艮的身后公論。

第二节

王艮的进步思想及其人民性

理解秦州学派創始者王艮的思想，必須从其接近下层社会的史实出发。这不仅由于王艮本身出身于灶丁，而尤其重要的是由于秦州学派的傳播，主要的对象是被压迫的劳动人民群众。这种“掀翻天地”的学派，为劳动人民所信奉，所欢迎。劳动人民热烈参加秦州学派的講学活动。

王艮三十岁以前，識字不多，而其悟道，即其思想体系的成熟，却在三十岁以前。可見其思想，并非来自統治階級的聖經賢傳，而是有灶丁及与灶丁地位相似的农民“叛逆”思想为其深厚的源泉。所以他自称他的学說是“五經总义”，而非具体出于那一經。从正宗思想看来，“五經总义”是非常可怪的“叛道”異端，跟“聖經賢傳”对立。

“慨世学迷蔽于章句，思国学为天下首善地，往以所学諭司成。司成使学徒問所治經，先生答曰，治‘总經’也。司成进与語，奇之。”（耿定向王心斋傳）

“之金陵，太学前諸士环观，人各問难。师曰：‘多□□□五經备在，敬告以五經总义可乎？’听者悅服。大司成汪闓斋

聞師言，延入質問。相見，器其貌古而冠服不時，乃問師曰：‘古言无所乖戾，其意如何？’師曰：‘不問无所偏倚，而問无所乖戾！有无所偏倚，方做得无所乖戾。’出。閑齋心敬而憚服焉。”（徐樾撰王艮別傳。徐樾、耿定向所叙，當系同一事件，徐樾所叙，當即為耿定向所本，而徐較耿詳。）

“五經總義”與“章句世學”的对立，“總經”與“五經”的对立，“无所偏倚”與“无所乖戾”的对立，這些就是王艮的異端思想與國學司成的正宗思想的对立。王艮以其來自人民的思想，否定封建統治階級的聖經賢傳思想，這在其語錄里更有大膽的表述。語錄的文字過於簡括，但是意思還是明白的：“經所以載道，傳所以釋經。經既明，傳不復用矣。道既明，經何足用哉。經傳之間，印証吾心而已矣。”這裡雖然形式上襲用了陸、王心學的“六經皆吾注腳”的師法，但是其實質乃在鼓吹“經既明，傳不復用矣；道既明，經何足用哉”的摒棄聖經賢傳，獨創“百姓日用”之道的思想。這是一篇以百姓日用之道對抗聖經賢傳的公開的勇敢的宣言，它揭示了王艮思想的“叛逆”性質。

因此，理解王艮的思想，理解其所襲用的王陽明學說的某些教條和範疇，必須透過其言語、文字的表达形式，來考察其思想實質。儘管王艮傳述了張載的話，傳述了程顥的話，傳述了王陽明的話，而其實質則是利用古旧的語言来表达出人民性的思想。例如：同樣說的是“民胞物與”、“萬物一體”，但是出諸張載、程顥之口與出諸王艮之口，其思想本質是不同的。統治階級的民胞物與，萬物一體，是唯統治階級獨尊的一切民物為統治階級利益服務的民物。王艮的民胞物與、萬物一體是民物與我一切平等的民物。同樣的語言既表达了不同的思想本質，就不復成為共同的語言，也就很明白了。從這裡也可以明白，歷史遺產沒有什麼“抽象的繼承法”。

論述王良的思想，我們就根據上述的這些認識出發。

王良認為“天地萬物為一體”，個人與萬物是“同體”。這種“萬物一體”的說法，襲用了宋、明道學家的語言形式。但是王良在這種語言形式中灌注了新的、具有着人民性的內容。王良說：

“周茂叔窗前草不除，仁也。明道有覺，亦曰，自此不好獵矣。此意不失，乃得滿腔子是惻隱之心。故其言曰，學者須先識仁，仁者渾然與物同體。”（遺集卷一語錄）

“隱居以求其志，求萬物一體之志也。”（遺集卷一語錄）

“夫仁者以天地萬物為一體，一物不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而后已。是故人人君子，比屋可封，天地位而萬物育，此予之志也。”（遺集卷一勉仁方）

“混沌一元無內外，大明萬世有終初。”（遺集卷二次先師陽明先生除夕韻）

“天地萬物一體”，“萬物一體”，“仁者渾然與物同體”，“混沌一元”，這就是承認萬物只有一個本原，這是一種一元論思想。天地萬物，只是一體，則人也就是萬物之一。天地、萬物、人，都是自然。這個自然，王良稱之為“天”。

“父母生我，形氣俱全。形屬乎地，氣本乎天，中涵太極，号人之天。此人之‘天’，即天之‘天’。此天不昧，萬理森然，動則俱動，靜則同焉。天人感應，因體同然。天人一理，無大小焉。”（遺集卷二孝箴）

人之天，即天之天。由於天人同體，所以天人感應，天人一理。王良論述人性，和這一思想有密切聯繫。

王良認為人性之“體”就是天性之“體”，而天性之“體”又是自然的同義語。他說：“天性之體，本是活潑。鳶飛魚躍，便是此體。”（遺集卷一語錄）鳶飛戾天，魚躍于淵，是動物的天性，也即動物的

本能，人的飢思食，渴思飲，男女之愛，也是活潑潑的“天性之體”。
“天體之性”，本諸自然，人人皆同。這種“天體之性”又叫做“中”。
王艮說：“惟皇上帝，降‘中’于民，本無不同。鳶飛魚躍，此‘中’也。
譬之江、淮、河、漢，此水也，萬紫千紅，此春也。”江、淮、河、漢里的
水都是水，萬紫千紅都是春。某甲、某乙、某丙、某丁，都是人，都有
此“中”，都有此“天體之性”。這裡包含有平等思想，這種平等思想
與“萬物一體”的一元論相聯系。

人性既是天體之性，因此不假安排，不涉外物，只是順着天性
去作就是。順着心之本体（案即天體之性），就有无边快乐。

“良知之體，與鳶魚同一活潑潑地。當思則思，思通則
已。……要之自然天則，不着人力安排。”

“無為其所不為，無欲其所不欲，只是致良知便了。故曰，
如此而已矣。”

“天理者，天然自有之理也。才欲安排如何，便是人欲。
（人欲，按即指人為。）”

“凡涉人為，皆是作偽。故偽字從人從為。”

“人性上，不可添一物。”

“不亦說（悅）乎？說（悅）是心之本体。”（均見遺集卷一
語錄）

王艮肯定了飲食男女之性，認為這是人的天性的自然權利，不容統治階級的人力安排，人為干涉，不容統治階級強迫人民“為其所不為”，“欲其所不欲”。顧憲成論何心隱輩（按即指秦州學派）“坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人”（明儒學案卷三二秦州學案引），正是一針見血之言。宣揚勞動人民的本然“利欲”，鼓動勞動人民為爭取這種本然“利欲”的滿足而鬥爭，當然就要“掀翻天地”，把封建統治階級從寶座上推倒下來。王艮的良知說，是對王陽明的良

知說的根本修正，襲用其語言形式而改變了他的內容。年譜記載了一段笑話，反映了王艮修正良知說的真實情況：

“南野公（歐陽德，王陽明學生）嘗講‘致良知’。先生（王艮）戲之曰，某近講‘良知致’。南野延先生連榻數宵，以日用見在，指點良知。”（遺集卷三年譜）

王艮把王陽明的“致良知”顛倒過來，變成“良知致”，而良知的內容就是百姓“日用現在”（按即人民今日的一切日常事務如吃飯、穿衣等等），這說明王陽明的良知說，到王艮手里，就從封建的教條暗地里變成了人民的欲望。

王艮進一步認為“體用一原”，有是體即有是用。“萬物一體”和“體用一原”構成王艮的一元論思想。

“或言老佛得吾儒之體。先生曰，體用一原。有吾儒之體，便有吾儒之用。老佛之用，則自是老佛之體也。”（遺集卷一語錄）

“體用不一，只是工夫生。”（同上）

按照“體用一原”的邏輯，王艮從人的“天性之體”，發展了人的“百姓日用”這一光輝命題。所謂“百姓日用”，就是勞動人民的生产勞動，吃飯穿衣等日常生活。既是“體用一原”，則與勞動人民的“天體之性”結合着的就必然有勞動人民的“百姓日用”。

“百姓日用之學”是王艮思想的進步的命題。從年譜的敘述可以看出，王艮四十歲以後講學的中心問題就是把“百姓日用之學”和“至近而神”聯繫在一起，使“神”從神權之“神”的寶座上拉下來，寄生在現實世界里：

“四十二歲……多指百姓日用，以發明良知之學。大意謂百姓日用條理處，即是聖人條理處。”

“四十六歲……集同門講于書院。先生言百姓日用是道。

初聞多不信。先生指僮僕之往来，視听持行，泛应动作处，不假安排，俱是順帝之則，至无而有，至近而神。……一时学者有省。”

“四十九岁。是年，四方从游日众，相与发挥百姓日用之学，甚悉。”

“五十一岁……以日用見在，指点良知。”

“五十七岁……先生曰，此学是愚夫愚妇能知能行者。圣人之道，不过欲人皆知皆行，即是位天地，育万物把柄。不知此，縱說得真，却不过一节之善。”（遺集卷三年譜）

在語录（遺集卷一）里也有多处談到“百姓日用之学”。例如：

“圣人之道，无異于百姓日用。凡有異者，皆是異端。”

“愚夫愚妇，与知能行，便是道，与鳶飞魚跃同一活潑潑地，則知性矣。”

“或問‘中’。先生曰：此童僕之往来者，‘中’也。曰：然則百姓之日用即‘中’乎？曰：孔子云，百姓日用而不知。使非‘中’，安得謂之道？特无先覺者覺之，故不知耳。”

“圣人經世，只是家常事。”

从年譜和語录的这些材料里，我們可以清楚地看到王良的“百姓日用之学”，具有首尾一貫的人民性。首先，王良指的人民，就是“愚夫愚妇”，就是“僮僕”一类的人，也就是被压迫，沒有文化教养的广大劳动人民。王良对下层劳动人民有深厚感情，他有一首诗，专门歌頌“下”，說一切都从下层来，說在下层才有最广大的世界。海是下，而万派就都从海下来；地是下，而天也包在地下。（遺集卷二天下江山一覽詩，第二首咏“下”：世人不肯居斯“下”，誰知“下”里乾坤大，万派俱从海“下”来，天大还包在地“下”。）其次，王良指的日用，就是僮僕一类人物的往来、視听、持行、泛应动作，就是劳动人

民的“家常事”，也就是劳动人民的生产活动和生活活动。第三，王艮認為只有劳动人民的生产活动和生活活动才是真理，才是真实的学問，只有“百姓日用是道”，“百姓日用之学”，才是圣人的学問。如果不是“愚夫愚妇能知能行”的“日用之学”，則“縱說的真，却不过是一节之善，算不得圣人之道”，只能算是“異端”。第四，王艮認為“百姓日用之学”是最平常的，没有什么高深、奧妙、奇特，因此，一切“愚夫愚妇”，都“能知能行”。而且因为是“百姓日用之学”，所以正是劳动人民所天天实践的。在这种“家常事”的实践里就有圣人說的条理（按即真理）在。

王艮用百姓的“下”代替統治階級的“上”，用“地”代替“天”，又把劳动人民的家常事作为“圣人之道”，而把正宗的圣人之道斥为異端，这里就有对封建主义破坏的进步意义。王艮的“百姓日用之学”受到人民的拥护，有人称之为“如日月复明而星辰复燦，称之为日用中之布帛粟菽”（遺集卷四王元翰王艮傳）。王艮的这种思想自然要遭受到傳統思想的反对，年譜記載当时的“同門”，“初聞多不信”，鄒东廓和王龙溪說众人“訾其揮霍”（遺集卷四鄒东廓、王龙溪撰奠文）。

王艮依据“万物一体”的世界觀，要求出現“万物一体之政”。所謂“万物一体之政”，按他的設計，就是“君为尧、舜之君”，“民为尧、舜之民”，使万物都能得其“所”，使每一个人都成为善良君子，使每一家都很富足安乐，“比屋可封”。如果說还有“封”的意义，那么这里不再是特权法权的封建了，而是人間平等式的“比屋可封”。他說：

“以万物一体之仁而竭心思焉，斯有万物一体之政。是故……必使是君为尧、舜之君，使是民为尧、舜之民。”（遺集卷二答朱思斋明府）

“夫仁者以天地万物为一体，一物不获其‘所’，即己之不获其‘所’也，务使获‘所’而后已。是故人人君子，比屋可封，天地位而万物育，此则予之志也。”（遺集卷一勉仁方書壁示諸生）

王艮对于政治，分作三种不同类型，羲皇景象、三代景象、五伯景象。这是襲用了王阳明的說法。这三种不同类型的政治，究竟是什么具体景象呢？年譜有一个故事作了象征性的說明：

“五十四岁。……先生如金陵，偕（董）燧数十輩会龙溪（王畿）邸舍，因論羲皇、三代、五伯事，同游未有以对。复游灵谷寺，与同游列坐寺門，歌咏。先生曰：‘此羲皇景象也’。已而龙溪至，同游序列候迎。先生曰：‘此三代景象也’。已而隶卒較騎价，爭扰寺門外。先生曰：‘此五伯景象乎。羲皇、三代、五伯，亦随吾心之所感应而已，岂必觀諸往古’？”

礼运篇所叙述，大道之行的大同之世与三代之英的小康之世，正就是王艮所說的羲皇与三代。在大同之世，大家生活和諧，有如列坐歌咏，自然而快乐。在小康之世，已經有了私有财产，有了阶级划分，有了“礼义之紀”，大家就有尊卑次序，講求礼节。在五伯之世，充滿了战争与攘夺，正如为了計較騎价的多少，人們就爭扰起来。王艮对五伯之世的深刻不滿，指的就是封建制社会的压迫和剝削。王艮所空想而希冀实现的就是列坐咏歌的平等自由的世界。这种平等自由的世界，君是尧、舜之君，民是尧、舜之民，君臣之間，“只是相与講学”（遺集卷一語录：“唐、虞君臣，只是相与講学”）。人人都是君子，家家都很富足，无一物不获其“所”。对此，王艮称之为“羲皇景象”。王艮所描画的这幅理想的藍图，决不是想复古，而是要在掀翻了当前的天地之后，另創一个新天地。这即是对理想社会制度的“空想性的描写”。

但是，王艮所看到的明代中期以后的社会情况，完全是一团糟。他在王道論里說：“今天下田制不定，而游民众多，制用无节而風俗奢靡。所謂一人耕之，十人从而食之，一人蚕之，百人从而衣之，欲民无饑寒，不可得也。饑寒切身，而欲民之不为非，不可得也。”（遺集卷二）那时的人民，正如一砮鱧魚，“复压纏繞，奄奄然若死之状。”（遺集卷二鯽鱧賦）在这种情况下，他的善良的心願想望着羲皇景象，但是并没有羲皇景象的现实条件。王艮借傳說中的文王自喻，說道：

“文王望道而未之見。道，如‘魯一变至于道’之‘道’。視民如伤，故望天下于道也。見，如‘岂若于吾身亲見’之‘見’。当紂之乱，故卒未之見也。”（遺集卷一語录）

这是用解釋經典的方式作信仰将来的思想表白。文王視民如伤，望道而未之見，所見的是“紂之乱”，是紂一样的君主。

王艮又企图从土地所有制，解决封建制社会的矛盾。他在安丰盐場，提出了“均分草蕩”的建議，这应该看作是他的試驗性的方案。

“裂土封疆，王者之作也。均分草蕩，裂土之事也。其事体虽有大小之殊，而于經界受业則一也。是故均分草蕩，必先定經界。經界有定，則坐落分明，上有册，下有給票，上有图，下守业，后虽日久，再无紊乱矣。盖經界不定，則坐落不明，上下皆无凭据。随分随乱，以致爭訟。是致民之訟，由于作事謀始不詳，可不慎歟。”

“一、定經界。本場东西长五十余里，南北闊狹不同。本場五十总，每总丈量一里，每里以方五百四十亩为区，內除粮田官地等項，共計若干頃亩。本場一千五百余丁，每丁分該若干頃亩。各随原产，草蕩、灰場、住基、灶基、粮田、坟墓等地，不拘十

段、二十段，有散坐落某里某区内，给与印信纸票，书照明白。着落本总本区头立定界墩明白，实受其业。后遇逃亡事故，随票承业，虽千万年之久，再无紊乱矣。”（遺集卷二均分草蕩議）这篇均分草蕩議，应该是一个残稿，估计全稿当有若干项目，而这里只說了一个项目“定經界”。从年譜的記載，可以看到这个均分草蕩議是执行了的。

“五十六岁。……时安丰場灶产不均，貧者多失业，奏請摊平，几十年不决。会运佐王公、州守陈公共理其事，乃造先生謀，先生竭心經画。三（疑当作二）公喜得策，一均之而事定，民至今乐业。”

由于文献缺略，我們对均分草蕩不能作过多推断，但是有些基本認識是可以肯定的：均分草蕩的起因是“灶产不均，貧者多失业”。貧者提出了“摊平”的要求。王良的均分方案，就是一种“摊平”的方案，就所有安丰場草蕩，画定經界之后，按灶丁人数，“每人分該若干頃亩”。他企图滿足失业的貧者的要求，認為这种“摊平”的均分办法，符合王者“裂土之事”的精神。草蕩主要生长煮盐用的蒿草，但是年岁久了，其中部分可以开垦为耕地，然后由政府起科納粮，改称“粮田”。王良的方案里提到的粮田，就是这一类田。草蕩里常有未及起科納粮但是已經垦熟的耕地。不論灶丁掌握的灶产是草蕩，是粮田，或尙未起科的耕地，总之，在灶产不均，貧者失业的情况下，封建政府按丁課盐，則貧富之間封建剝削关系的发生是自然的。因此，均分草蕩虽然在官府計劃下进行，但这是为了滿足貧者摊分灶产的要求而設計的，也就具有反对封建独占的平均主义小私有的性質。

王良認為均分田地的办法，也应该在全国范围进行，但是由于“望道而未之見”，由于当时还是为“紂之乱世”，因而他迂迴起来，

和其他启蒙者相似，最后訴之于教育人民，有了条件才逐步进行。

王道論說：

“三代貢助彻之法，后世均田限田之議，口分世业之制，必俟人心和洽，方可斟酌行之。师其意而不泥其迹，行之有渐，則变通得宜，民皆安之，而不見其扰矣。所謂人心和洽，又在教之有方。”

王良認為殘暴的君主應該推翻，“可伐”，“可易位”，但是一姓的“天下不可取”。既要有“救世之仁”，又要有“君臣之义”。这种“两得之”的空想，虽然主要的还是承襲了民为貴君为輕的民主思想，但是也反映了王良思想的历史局限性。無論如何，他敢于討論“革命”，是可貴的。

“問：易称‘湯、武革命，順乎天而应乎人。’論語称‘伯夷、叔齐，餓于首阳之下，民到于今称之。’是皆孔子言也，何事異而称同邪？先生曰：湯、武有救世之仁，夷、齐有君臣之义，既皆善，故并美也。……紂可伐，天下不可取，彼时尚有微子在，迎而立之，退居于丰，确守臣职。則救世之仁，君臣之义，两得之矣。”（遺集卷一語录）

“貴戚之卿，君有大过則諫，反复之而不听，則易位。……故孟子曰，‘民为貴，社稷次之，君为輕’也。”（同上）

在封建制社会桀、紂之君的統治下，王良坚决拒絕在統治階級的行列里做官。徐樾說，“吾夫子不仕。”（遺集卷三門人私諡議）耿定向說，王良对五个儿子，“皆令志学，不事举子业”（遺集卷四王良傳）。徐樾听了王良講学后，“随即欲解官善道”，王良就認為他篤于信道，是“有志之士”，坚决准备授他以“大成之学”（遺集卷二又与徐子直）。王良以“不仕”、“解官”为篤于信道，为有志，作为可以傳道的条件，这种态度鮮明地表示出秦州学派跟封建統治階級

的对立。

为了贯彻“救世之仁”，王艮坚持周流天下，作讲学、传道的活动，“入山林求会隐逸，过市井启发愚蒙”。王艮的文章和语录里，对此讲得很多。

“观其（孔子）汲汲皇皇，周流天下，其仁可知矣。文王小心翼翼，视民如伤，望道而未之见，其仁可知矣。尧、舜兢兢业业，允执厥中，以四海困穷为己责，其仁可知矣。观夫尧、舜、文王、孔子之学，其同可知矣。其位分虽有上下之殊，然其为天地立心，为生民立命，则一也。颜渊曰：‘舜何人也，予何人也，有为者亦若是。’吾儕其勉之乎！吾儕其勉之乎！”（遗集卷一勉仁方）

“孔子曰：‘吾无行而不与二三子者，是丘也。’只是学不厌，教不倦，便是致中和，位天地，育万物，便做了尧、舜事业。此至简至易之道，视天下为家常事，随时随地无歇手地。故孔子为独盛也。先师尝有精金之喻，予以为孔子是灵丹，可以点瓦石成金，无尽藏者。”（遗集卷一语录）

“大丈夫存不忍人之心，而以天地万物依于己，故出则必为帝者师，处则必为天下万世师。出不为帝者师，失其本矣；处不为天下万世师，遗其末矣。进不失本，退不遗末，止至善之道也。”（同上）

“飞龙在天，上治也，圣人治于上也；见龙在田，天下文明，圣人治于下也。惟此二爻，皆谓之大人。故在下必治，在上必治。”（同上）

“孔子知本，故仕、止、久、速，各当其时。其称山梁雌雉之时哉，正以色举而翔集耳。”（同上）

“山梁雌雉，时哉时哉，叹其举止之得时也。三嗅而作，是

举得其时也。翔而后集，是止得其时也。”（遺集卷一語录）

“有人以伊、傅称先生者。先生曰：‘伊、傅之事我不能（按指当时历史条件下，不可能致君如商湯与殷高宗），伊、傅之学我不由’。門人問曰：‘何謂也？’曰：‘伊、傅得君，可謂奇遇；設其不遇，則終身独善而已。孔子則不然也。’”（同上）

“孔子謂‘二三子以我为隱乎’。此‘隱’字对‘見’字說。孔子在当时，虽不仕，而无行不与二三子，是修身講学，以‘見’于世，未尝一日‘隱’也。‘隱’則如丈人、沮、溺之徒，絕人避世，而与鳥兽同群者，是已。乾初九，不易乎世，故曰：龙德而‘隱’。九二，善世不伐，故曰：‘見’龙在田。观桀溺曰：‘滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？’非‘隱’而何？孔子曰：‘天下有道，丘不与易也’。非‘見’而何？”（同上）

“近悟得阴者阳之根，屈者伸之源。孟子曰：不得志則修身見于世，此便是見龙之屈、利物之源也。”（遺集卷二与薛中离）

“門人問先生云：‘出則为帝者师，然則天下无为人臣者矣。’曰：‘不然。学也者，所以学为师也，学为长也，学为君也。帝者尊信吾道，而吾道傳于帝，是为帝者师也。吾道傳于公卿大夫，是为公卿大夫师也。不待其尊信而銜玉以求售，則为人役。是在我者不能自为之主宰矣，其道何由而得行哉。道既不行，虽出徒出也。若为祿仕，則乘田委吏，牛羊茁壮，會計当，尽其职而已矣。道在其中而非所以行道也。……故吾人必須講明此学，实有諸己，大本达道，洞然无疑，有此把柄在手，随时随处无人而非行道矣。有王者作必来取法，是为王者师也。使天下明此学，則天下治矣。是故出不为帝者师，是漫然苟出，則反累其身，則失其本矣。处不为天下万世师，是独善

其身，而不講明此学，則遺末矣。皆小成也。故本末一貫，合內外之道也’。”（遺集卷一語录）

“董子某問：‘先生嘗曰，出則必為帝者師，處則必為天下萬世師，疑先生好為人師，何如？’……先生曰：‘禮不云乎，学也者学為人師也。学不足為人師，皆苟道也。故必須修身為本，然後師道立而善人多矣。如身在一家必修身立本以為一家之法，是為一家之師矣。身在一國必修身立本以為一國之法，是為一國之師矣。身在天下必修身立本以為天下之法，是為天下之師矣。故出必為帝者師，言必尊信我修身立本之学，足以起人君之敬信，來王者之取法，夫然後道可傳亦可行矣。……斯出不遺本矣。處必為天下萬世師，言必與吾人講明修身立本之学，使為法于天下，可傳于後世。夫然後立必俱立，達必俱達，庶幾乎修身見世，而非獨善其身者也。斯處也不遺末矣。孔、孟之学正如此，故其出也，以道徇身，而不以身殉道；其處也学不厭而教不倦。本末一貫，夫是謂明德、亲民、止至善矣’。”（同上答問補遺）

從這些材料可以看到王艮以師道自處，即是以教主自處。按照具體的政治條件，或出或處。出則為帝者師，為王者所敬信，為王者所取法。這就是飛龍在天，上治。處則無行不與二三子，周流天下，不斷地講学，為天下萬世師，使“無一民不明不覺”（全集卷一門人徐樾寄王衣等）。這就是見龍在田，下治。什麼情況下出，什麼情況下處呢？他以為主要看當時的政治條件，堯、舜在上，可以出，桀、紂在上，只能處。但是處不同於“隱”，處還是“見”，是見龍在田，天下文明。長沮、桀溺，離絕人世，與鳥獸同群，那才叫作“隱”。王陽明有詩云：“羨殺山中麋鹿伴，千金難買芰荷衣”，這是“隱”，這是長沮、桀溺的行徑。王艮說，這詩應該改成這樣：“羨殺山中浴沂

伴，千金难买暮春衣”（遺集卷一語录），这就是“見”，就是“无行不与二三子”。从这里也可以看到王阳明和王艮在政治态度上的根本分歧。黄宗羲說，王艮的这种思想，終是“蒲輪轍环意見。阳明之所欲裁抑者，熟处难忘也。于遯世不見知而不悔之学，終隔一尘。”（明儒学案卷三二泰州学案）这就是“赤身担当，无有放下时节”。

王艮的鰍鱗賦，形象地說明了“在田人龙”与人民的生死关系。

“道人閑行于市，偶見肆前育鱗一碯，复压纏繞，奄奄然若死之状。忽見一鰍，从中而出，或上或下，或左或右，或前或后，周流不息，变动不居，若神龙然。其鱗因鰍，得以轉身通气，而有生意。是轉鱗之身，通鱗之气，存鱗之生者，皆鰍之功也。虽然，亦鰍之乐也。非专为憫此鱗而然，亦非为望此鱗之报而然，自率其性而已耳。于是道人有感，喟然叹曰：‘吾与同类并育于天地之間，得非若鰍鱗之同育于此碯乎。吾聞大丈夫以天地万物为一体，为天地立心，为生民立命，几不在茲乎？’遂思整車束装，慨然有周流四方之志。少頃，忽見風云雷雨交作，其鰍乘势跃入天河，投入大海，悠然而逝；縱橫自在，快乐无边。回視樊籠之鱗，思将有以救之。奋身化龙，复作雷雨，傾滿鱗碯。于是纏繞复压者，皆欣欣然而有生意。俟其苏醒精神，同归于长江大海矣。道人欣然就車而行。或謂道人曰：‘将入樊籠乎？’曰：‘否。吾岂瓠瓜也哉，焉能系而不食？’‘将高飞远举乎？’曰：‘否。我非斯人之徒而誰与？’‘然則如之何？’曰：‘虽不离于物，亦不囿于物也。’因詩以示之。詩曰：一旦春来不自由，遍行天下壮皇州。有朝物化天人和，麟凤归来尧、舜秋。”（遺集卷二）

在封建樊籠碯里，人民象鱗一样的复压纏繞，奄奄若死。王艮以“救世之仁”的教主自命，比作“周流不息，变动不居”的神龙似的

鯀，人民得以轉身、通气和生存。王艮从鯀的地位变成了在天飞龙，而人民也一起冲出樊籠，归入了縱橫自在的大海。这时候，“麟凤归来尧、舜秋”，出現了一个新的太平局面。这是王艮本身从“在田人龙”到“在天飞龙”的善良的空想。

王艮認為在当时的历史条件下，“見龙在田”是正常的，而“飞龙在天”的可能性不大，所以說：“圣人虽时乘六龙以御天，然必当以見龙为家舍。”（遺集卷一語录）这种有关出处的学說，所謂“出則必为帝者师，处則必为天下万世师”，是王艮学說的重要部分。王艮說：“学术宗源，全在出处大节。”（同上）因为这里講的出和处，不是和正宗說的出和处相同，而是牵联到对政治的看法問題，牵联到本末一貫的問題，牵联到如何行道与行什么道的問題。語录記載王艮与徐樾的一段問答，揭示了出处大节所以为学术宗源的微旨：

“子謂徐子直曰：何謂至善？曰：至善即性善。曰：性即道乎？曰：然。曰：道与身何尊？身与道何異？曰：一也。曰：今子之身能尊乎否与？子直避席請問焉，曰：何哉，夫子之所謂尊身也？子曰：身与道原是一体，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不謂之尊身。尊道不尊身，不謂之尊道。須道尊身尊，才是至善。故曰：天下有道，以道徇身；天下无道，以身徇道。必不以道徇乎人。使有王者作，必来取法，致敬尽礼，学焉而后臣之，然后言听計从，不劳而王。如或不可，則去。仕、止、久、速，精义入神，見机而作，不俟終日。避世避地，避言避色，如神龙变化，莫之能測。易曰：‘匪我求童蒙，童蒙求我’。又曰：‘求而往，明也。’动静不失其时，其道光明。見險而能知止矣。……若以道从人，妾妇之道也，己不能尊信，又岂能使彼尊信哉？及君有过，卻从而諫，或不听，便至于辱且危。故孔子曰：‘清斯濯纓，浊斯濯足’，自取之也。子直拜而謝曰：樾

甚慚于夫子之教。”(遺集卷一語錄答問補遺)

出处大节，联系到尊身尊道問題。未可出而出，以道徇人(或曰以道从人)，則此道便成为“妾妇之道”。尊身即所以尊道，尊道即所以尊身，所謂“身与道原是一体”。这在今天看来是一种迂闊的理論，在封建制社会末期則是一种反映了社会的悲剧矛盾的难题，即是說，既有变革的因素而其因素又不成熟，这就使得一位有大志改造社会的人物，不能不在矛盾中寻求什么出处一致的辯解。这种辯解，明儒学案，許之为“圣人复起，不易斯言。”

“先生(王艮)曰：‘圣人以道济天下，是至尊者道也，人能容道，是至尊者身也。道尊則身尊，身尊則道尊。故学也者，所以学为师也，学为长也，学为君也。以天地万物依于身，不以身依于天地万物。舍此，皆妾妇之道。’圣人复起，不易斯言。”

(明儒学案卷三二泰州学案)

与出处問題密切联系着的，是王艮的安身說与格物論。安身、格物，构成王艮的“淮南格物”之說，这是一般認為与王阳明之学不同的地方。王艮在复初說、明哲保身論、勉仁方諸論文中，提出了他的“淮南格物”之說。这些論文，特别是明哲保身論，是在什么政治环境下写作的呢？年譜于此，有明确的說明：

“四十四岁。……冬十月，作明哲保身論。……时同志在宦途，或以諫死，或譴逐远方。先生以为身且不保，何能为天地万物主？因瑤湖北上，作此贈之。”

泰州学派与統治者的消极不合作，自行講学傳道，希望积聚力量，終于能有一旦春来的时候。从这一意义来看，王艮的明哲保身論，具有反抗政治压迫的积极意义。黄宗羲以为王艮的安身說，不免开了“临难苟免”之隙(明儒学案卷三二泰州学案)。但是，衡以泰州学派中人如何心隱、李贄等的临难不屈，慷慨牺牲，則所謂“临

难苟免”，实际并不存在。

所謂“淮南格物”，其具体内容如下：

“治天下有本，身之謂也。”（遺集卷一復初說）

“知保身者，則必愛身如寶。能愛身，則不敢不愛人。能愛人，則人必愛我。人愛我，則我身保矣。能愛人，則不敢惡人。不惡人，則人不惡我。人不惡我，則我身保矣。……此仁也，万物一体之道也。以之齐家，則能愛一家矣。能愛一家，則一家者必愛我矣。一家者愛我，則吾身保矣。吾身保，然后能保一家矣。以之治国，則能愛一國矣。能愛一國，則一國者必愛吾也。一國者愛我，則吾身保矣。吾身保，然后能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣。能愛天下，則天下凡有血氣者，莫不尊親。莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然后能保天下矣。此仁也，所謂至誠不息也。……知保身而不知愛人，必至于適己自便，利己害人，人將報我，則吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下國家哉。此自私之輩，不知本末一貫者也。……故君子之學，以己度人。己之所欲，則知人之所欲；己之所惡，則知人之所惡。……必至于內不失己，外不失人，成己成物而后已。此恕也，所謂致曲也，忠恕之道也。”（同上明哲保身論）

“夫仁者以天地万物为一体，一物不获其所，即己之不获其所也，务使获所而后已。是故人人君子，比屋可封，天地位而万物育，此予之志也。……欲正物而不先正己者，非大人之學也。故誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也；性之德也，合外內之道也。”（同上勉仁方書壁示諸生）

“君子之欲仕，仁也。可以仕則仕，义也。居仁由义，大人

之义毕矣。”(遺集卷一語录)

“知安身而不知行道，知行道而不知安身，俱失一偏。故居仁由义，大人之事备矣。”(同上)

“止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也。本治而未治，正己而物正也，大人之学也。是故身也者，天地万物之本也；天地万物，末也。知身之为本，是以明明德而亲民也。身未安，本不立也。本乱而末治者，否矣。……故易曰：‘身安而天下国家可保也’。如此而学，如此而为大人也。不知安身，则明明德亲民却不曾立得天下国家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。”(同上語录答問补遺)

“身与天下国家，一物也，惟一物而有本末之謂。格，挈度也。挈度于本末之間，而知本乱而末治者，否矣。此格物也。”(同上)

“諸生問‘格’字之义。子曰：‘格’如格式之格，即后‘挈矩’之謂。吾身是个矩，天下国家是个方。‘挈矩’，則知方之不正，由矩之不正也。……矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰‘格物’。吾身，对上下前后左右，是‘物’。挈矩，是‘格’也。‘其本乱而末治者否矣’一句，便見‘挈矩’‘格’字之义。”(同上)

紬釋王艮的“淮南格物”說，主要論点是三个：第一，格物說是王艮的“天地万物一体”之說在政治論和人生論方面的發揮。既然“天地万物一体”，既然“惟皇上帝，降‘中’于民，本无不同”，則人已平等可知。从人已平等出发，故爱身就要爱人，就要反对“适己自便”，“利己害人”。爱身和爱人是統一起来的。按他說，爱身为本，爱人为末，本末一貫，就是本末統一。失本遺末，都是錯誤的。遺末，也就是沒有立本。第二，王艮一方面認為“天地万物一体”，另一方面又認為“天地万物依于己”，故个人对天地万物負有“不容

己”的責任。“一夫不獲其所，即己之不獲其所，務使獲所而后已。”因此，對己，就首先要提出嚴格的要求。“吾身是個矩，天下國家是個方。……方之不正，由矩之不正。”吾身之矩，首先要能正，正己才能正物。這樣，才能做到“內不失己，外不失人，成己成物”，這，也就是“本末一貫”，也就是“合內外”。故安身說，不僅要求身在物質條件上的安，也要求身在“成己成物”上的安；不僅要做到人在物質條件上的安，也要做到人在“成己成物”上的安，所謂“無一民不明不覺”。這就是格物。第三，安身，首先是物質條件上的安。所謂物質條件上的安，即吃飽穿暖，生活下去。語錄說：“即事是學，即事是道，人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。夫子曰，‘吾豈瓠瓜也哉，焉能系而不食’？”就是這個意思。貧困，吃不飽，穿不暖，就是失本，就是沒有做到安身。自己和天下人都吃飽穿暖，就做到了大家都安身的先決條件。

王良的樂學歌，最為學者所傳誦。這是他的人心自然論和認識論的學說。

“人心本是樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼，天下之樂，何如此學，天下之學，何如此樂。”

王良認為人心本體就是自然，自然就是快樂。王良的仲子王璧說：“鳥啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘，至道無余蘊矣。”這是對“人心本是樂”的確當解釋。鳥之啼，花之落，山岳之聳峙，川水之流瀉，是自然界的景象，自然而然，不假人力。夏天穿葛，冬天穿裘，飢來則食，渴至則飲，是人的生理要求，自然而然，不假做作。這就是“至道”。至道就是心之本體。把心之本體作為生理的自然要求來考察，這就擺脫陽明良知說的神秘氣氛。王良的人心自然論

与其世界观密切联系，天地万物一体，人的“中”（按指心之本体），彼此并无不同，中就是乐，就是至道。

乐既然是生理的自然要求，则乐与欲，也是统一的。人同此乐，也即人同此欲。王艮说：“君子之学，以己度人。己之所欲，则知人之所欲，己之所恶，则知人之所恶。……必至于内不失己，外不失人，成己成物而后已。”（明哲保身论）可知王艮承认人欲是合理的自然的要求，并不采取禁欲主义。他要求着满足每个人的欲，成己又要成物，使人己皆得，平等而又平均。王艮反对“私欲”。所谓“私欲”，意味着只顾自己，不管别人的自私自利的欲。私是公的对立面，私欲不是建筑在平等平均基础上的欲，这种欲，显然指剥削阶级的专横与壟断。王艮反对“私欲”，意味着反对剥削阶级的专横与壟断。

王艮所说的学就是发展人的心之本体的自然之乐，就是发展人的生理的自然要求。百姓日用就是学。夏与之葛，冬与之裘，飢与之食，渴与之飲，就是学。所以说：“乐是学，学是乐。”又说：“社稷人民，固莫非学”，“唐、虞君臣，只是相与讲学。”（遗集卷一语录）

由于学的目的是满足和发展人的生理的自然要求，所以学的方法，也是简易直捷，自自然然。王艮说：“天下之学，惟有圣人之学好学，不费些子气力，有无边快乐。若费些子气力，便不是圣人之学，便不乐。”（同上）王艮的学生王汝贞持学太严，王艮开导他说：“学不是累人的。”因指旁斲木匠示之曰：“彼却不曾用功，然亦何尝废事？”（年谱，五十岁）学即是百姓日用，因此，也便不须烦琐的经传诵习。所以说：“学者初得头脑，不可便讨闻见（按指书本知识）支撑。正须养微致盛。则天德王道在此矣。六经四书，所以印证者也。若功夫得力，然后看书，所谓‘温故而知新’也。不然，放下书本，便无功夫做。”（遗集卷一语录）又说：“经所以载道，传所以

釋經。經既明，傳不復用矣。道既明，經何足用哉。經傳之間，印証吾心而已矣。”(同上)王艮教人放下書本，不依靠經傳，不須討聞見(書本知識)的支撐，就是說，百姓日用是生活，跟書本知識关系不大，學主要應該從百姓日用中去求。

王艮重視講學活動，他說：“經世之業，莫先于講學以興起人才者。”(同上)在師友关系上，王艮闡發得很多：

“圣人濟屯，曰利建侯，只是樹立朋友之義。”(同上)

“故朋之來也，予日樂之；其未來也，予日望之。此予之心也。今朋友自遠方而來者，豈徒然哉，必有以也。觀其離父母、別妻子、離家業，不遠千里而來者，其志則大矣。其必然有望于予者也，予敢不盡其心以孤其所望乎。是在我者，必有所責任矣。朋之來也，而必欲其成就，是予之本心也。而欲其速成則不達焉，必也使之明此良知之學，簡易快樂，優游厭飫，日就月將，自改自化而已。”(勉仁方)

“通書曰：‘曷為天下善？曰師。師者，立乎中，善乎同類者也。故師道立則善人多，善人多則朝廷正而天下治矣。’非天下之至善者，孰能與于此哉。……有志之士，何代無之，若非明師良友，鼓舞于前，誘掖獎勸，抑其過，引其不及，以至於中，其不至于半塗而廢，行不著，習不察，流于異端枝叶者，鮮矣。”(遺集卷一安定書院講學別言)

王艮關於師友的互相幫助，互相啟發，師道的尊重和師的責任的重大，這等學說，後來為秦州學派的何心隱、羅近溪等所充分發展。但是由於百姓日用是學，因而師也并不特別了不起，就是塗之人皆可以作為明師。

“有別先生者，以遠師教為言。先生曰：“塗之人皆明師也，得深省。”(遺集卷一語錄)

第三节

泰州学派的傳統

王艮的学說，从万物一体的原則出发，承認人我平等，承認百姓日用是道。为了實現人人平等快乐的政治理想，王艮主張出必为帝者师，处必为天下万世师。为了反对統治階級的殘暴和迫害，王艮以見龙为家舍，积极从事山林和市井間的傳道活动。他的乐学說，主張滿足和发展每一个人的生理自然要求，反对統治階級的私欲。王艮的这种学說，自称为“大成之学”。他給徐樾的信里說：“我心久欲授吾子直大成之学。”（遺集卷二又与徐子直）王艮晚年作的大成歌，就概括了他的学說的基本論点，并表达了他的远大的期望。

“十年之前君病时，扶危相見为相知。十年之后我亦病，君期枉顧亦如之。始終感应如一日，与人为善誰同之。尧、舜之为乃如此，芻蕘詢及复奚疑。我将大成学印証，随言随悟随时躋。只此心中便是圣，說此此人便是师。至易至簡至快乐，至尊至貴至清奇。随大随小随我学，随时随处随人师。掌握乾坤大主宰，包罗天地真良知。自古英雄誰能比，开辟以来惟仲尼。仲尼之后微孟子，孟子之后又誰知？广居正路致知学，随語斯人随知觉。自此以往又如何，吾儕同乐同高歌。随得斯人繼斯道，太平万世还多多。……自此以往又如何，清風明月同高歌。同得斯人說斯道，大明万世还多多。”（遺集卷二大成学歌寄罗念庵）

泰州学派的傳授对象，有封建制社会的上层分子，也有封建制社会的下层被压迫人民，而以被压迫人民为主要对象。王艮的招搖車

上所标榜的“入山林求会隐逸，至市井启发愚蒙”，所谓“隐逸”与“愚蒙”，主要就是指社会地位并不显赫的缺乏文化教养的下层劳动人民。証以时人和門人的許多記述，这一点是完全可以肯定的。

“先生引接人，无間隶僕，皆令有省。虽显貴至悍戾不悅者，聞先生言，皆对众悔謝不及。”（遺集卷四赵貞吉王良墓銘）

“（予）偕太守袁君株、大尹朱君軌、审理宗君部，造先生廬請益。月余，見乡中人若农若賈，暮必群来論学，时聞遜坐者。先生曰：‘坐、坐！勿过遜廢时！’嗚呼，非实有諸己，烏能誨人如此吃紧耶？”（同上李春芳崇儒祠記）

“先生誘进后学，非独纓綉詩書士，炙而速肖，欽風兴起；下逮蕘豎陶工，一聞警效，若澡雪其胸臆，而牖发其天机。”（同上耿定向王良傳）

“当时熏其德而善良者，陶人不止乐吾、韓貞，樵人不止乐斋、朱恕。一时士大夫航海而造先生之廬者，任其往来，启迪不倦，何異乎孔先师設教杏坛，群弟子四方毕至也哉。”（同上彭梅王良奠文）

上述王良的傳道对象，有隶僕，有农，有賈，有蕘豎陶工；也有士大夫，纓綉詩書士。所谓“若农若賈，暮必群来論学”，所谓“陶人不止乐吾、韓貞，樵夫不止乐斋、朱恕”，可見下层劳动人民的人数是比較多的。

王良和他的門人，把泰州学派的思想积极向下层劳动人民傳播。有关朱恕和韓貞的事迹是比較突出的。在耿定向写的王良傳里叙述得很詳細。

“里有樵者朱姓名恕，日樵采易麦糲，擇精者供母，而裹其糲糲为糲以樵。一日过先生門，負墙窃听，有味于中。自是每往必詣門側听，飢則取所裹糲，向都养所乞余飲和食。食已，

樵如初。疲則弛所負擔跌坐以息，逾時仰天浩歌，聲若金石，適然自得也。……後學使胡植氏數招見之，匿不見。學使放假往役誼，下檄督之急，乃勉用齊民禮服，短衣徒跣以往。學使令人扶之入而加服焉，乃得一見云。”

“朱恕字光信，秦州草堰場人，樵薪養母。一日過心齋講堂，歌曰：‘高山十里，薪在家里。高山一里，薪在山里。’心齋聞之，謂門弟子曰：‘小子聽之！道病不求耳，求則不難，不求無易。’樵聽心齋語，浸浸有味，於是每樵必造階下聽之，飢則向都養乞漿解裹飯以食。聽畢，則浩歌負薪而去。”（明儒學案卷三二秦州學案）

“陶者韓樂吾氏，名貞，居蓬屋三間，陶甓為生。常假貸于人，為甓。甓坯為雨坏，負不能償，并其蓬居失之，居破窰中。聞樵者朱氏風，從之學。朱歿，卒業于先生仲子。漸習識字，粗涉文史。嘗自詠曰：‘三間茅屋歸新主，一片烟霞是故人，簞瓢屢空，衣若懸鶉，晏如也。年逾三紀尚鰥。仲子倡義，屬門徒釀錢助之婚。婦初歸日，笥余一二裙布，盡分給所親。與之約曰：‘吾志希梁鴻，吾不鴻若非而夫，而不孟光若，亦非吾妻也，買蒲，日為程，令織鹽囊，易糶以給朝夕。……後聆先生學，有得，毅然以倡道化俗為任，無間工賈傭隸，咸從之游，隨機因質誘誨之。願化而善良者以千數。每秋獲畢，群弟子班荆跌坐，論學數日。興盡則挈舟，偕之賡歌互詠，如別村聚，所與講如前。逾數日，又移舟如所欲往。蓋遍所知交居村乃還。翱翔清江，扁舟泛泛上下，歌聲洋洋，與棹音欵乃相應和。……嘗與諸名公卿會論學，聞有譚及別務者，輒大恚曰：‘光陰有几，乃為此閑泛語。或稱引經書相辯論，則又大恚曰，舍却當下不理會，乃搬弄此陳言。豈此學究講肄耶？’諸名公咸為悚息。”（遺

集卷四耿定向王艮傳)

秦州学派在“短衣徒跣”的劳动人民中广泛传播。他们利用农闲的时间，聚徒讲学，“一村既毕，又之一村”（明儒学案卷三二秦州学案）。他们所讲的都是百姓当下日用之学，反对讲“闲泛语”，反对搬弄经书陈言。在这样的情况下，他们团结了很多农民和工贾佣隶。秦州学派又向长江中游的劳动人民中发展。后来又扩展到四方。田夫夏廷美是繁昌人，不很识字的颜山农是江西永新人。颜山农“容貌多朴，辞气无文，与人手札，初读多不可句”（罗近溪文集卷五柬当道诸老）。颜山农讲学，“无贤不肖皆赴之”。秦州学派的“著者”何心隐，奔走四方讲学，南至福建，北至京师，东至长江下游，西至重庆。何心隐在京师的时候，“辟谷门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之”（明儒学案卷三二秦州学案）。“何心隐令门人吕光，走四方，阴求天下奇士。吕光挟健儿数辈，放浪湖海，穷九塞，历郡邑，所至凡缁衣黄冠与夫商贾駟僮，佣夫厮养，以至椎埋掘冢之流，备一节之用，擅一得之长者，皆籍记而周旋之。以故心隐所识奇士，尽于海宇。”（陈士业答张謫宿书，周亮工因树屋书影）

秦州学派的学者具有坚强不屈的战斗性格，他们对统治阶级进行斗争，毫不屈服。颜山农、何心隐都被统治阶级囚禁和毒打，何心隐最后被统治阶级杀害。有关文献记载了他们的可贵的战士风貌。

“颜山农……读经书不能句读，亦不多识字，而好意见为奇妄之谈。……捕之官，笞臀五十，不哀祈，亦不转侧。坐罪至戍，困圉圉且死。”

“何心隐……见抚臣王之垣，坐不肯跪。……择健卒痛笞之百余，干笑而已。已狱，门人涕泣而进酒食，亦一笑而已。……遂死。”（王世贞弇州史料后集卷三五嘉隆江湖大侠）

統治階級杀害了何心隱之后，歪曲和捏造事实，把何心隱在各省的活动“恶迹”，刊成总册公布，企图蒙蔽天下人的耳目；又害怕泰州学派起义，采取阴險的分化手法，“出示以安余党，俾改图自新”（王之垣历仕录）。但是这些卑劣的办法，并没有吓倒劳动人民。另一方面，泰州学派在士大夫中的传播，固然使泰州学派逐渐变质，但是如徐樾、罗汝芳等，也还能張大师說，坚持泰州学派的某些平易近人的作风，使講学的影响扩大开来。罗汝芳說：“余自始入仕途，今計年岁，将及五十。窃观五十年来，議律例者日密一日，制刑具者日严一日，任稽察施拷訊者則日猛一日。每当堂阶之下，牢獄之間，观其血肉之淋漓，未尝不鼻酸額蹙，为之叹曰，此非尽人之子与？非曩昔依依父母之怀，恋恋于兄妹之旁者乎？夫岂其皆善于初而皆不善于今哉？及睹其当疾痛而声必呼父母，覓相依而势必先乎兄弟，則又信其善于初者而未必皆不善于今也。”（明儒学案卷三四泰州学案三引罗近溪語录）这是很明显的为劳动人民張目，严厉的譴責了統治階級的殘暴和压迫。因此，相傳罗汝芳守宁国的时候，“集諸生会文講学。令訟者跣跌公庭，斂目观心，用庫藏作饋遺，归者如市”（同上）。罗汝芳否定了統治階級一向恃为压迫工具的刑具、法庭、牢獄，把公堂作为講学的試驗室，把統治階級剝削得来的庫藏財物作为对罪犯的饋遺，这也是一种“叛逆”行为。罗汝芳的東合省同志，典型地标示了泰州学派講学集会的組織活动情况，是很宝貴的一个文献，茲引录如下：

“江区，賴諸先达講学立会，在諸郡邑兴起已非一日矣。所少者，通省合并一会。不肖昨吊周巡撫公于省中，获接宗师岩泉徐公，惓惓此意。其时在会諸縉紳共議会于南昌塔寺。归途以告吉安諸縉紳，咸謂省中事体未便，惟永丰地僻路均，且聶泉崖兄力任供应。（按即聶靜，王艮門人，曾与董燧等仇校心

齋年譜，鏡梓行世。) 茲幸議定，敬報貴邑諸道宗，更相告約。凡縉紳士夫及高尚隱逸，俱以來年二月中旬為始，悉赴永丰，共成合省大會。誠吾明宗社之福，而吾道大明之慶也。伏冀如期早臨，不勝懸禱。”(近溪子文集卷五東合省同志)

把郡邑諸會聯合為通省一會，會議避開省會南昌，而選擇地點偏僻的永丰。被邀參加會議的有縉紳士夫，也有高尚隱逸。會議有專門負責供應的人，有中間聯絡人各郡邑的道宗。他們企圖組成全省聯合的學會，以大明其道。這是很明顯的有組織、有計劃、有目的地組織活動。我們認為，秦州學派的這種組織活動，是很頻繁的，羅汝芳的東合省同志是遺留給我們的一個例子。

秦州學派除了廣泛傳播之外，另一方面也有似禪宗的傳授衣鉢，把自己的學術自許為二千年的絕學，必須得天下古今有志之士才肯傳，必須當面口傳心授，而不假筆舌諄諄。王艮之傳徐樾，考慮了徐樾的具體可傳條件，例如徐樾聞道以後，便有解官的念頭，王艮認為他信道篤，是天下古今有志之士，就表示堅決的授他以大成之學。這種情況，是與一般的教授門人不相同的，含有一定的宗教意味，王艮與徐子直書，反映了這種情況：

“屢年得書，必欲吾慈憫教誨，于此可見子直不自滿足，非特謙辭已也。殊不知吾心久欲授子直大成之學，更切切也。但此學將絕二千年，不得吾子直面會，口傳心授，未可以筆舌諄諄也。幸得舊冬一會，子直聞我至尊者道，至尊者身，然後與道合一，隨時即欲解官善道。于此可見吾子直果能信道之篤，乃天下古今有志之士，非凡近所能及也。又聞別後沿途欣欣，自嘆自慶。但出處進退，未及細細講論，吾心猶以為憂也。我今得此沉疴之疾，我命雖在天，造命却由我。子直聞此，當有不容已者。余俟面講不備。”(遺集卷二又與徐子直)

按年譜，嘉靖七年(公元一五二八年)，徐樾來學，十年(公元一五三一年)，徐樾復來學。而上引書年譜系之嘉靖十八年(公元一五三九年)，即王艮卒前一年。年譜于嘉靖十八年下說：“徐子直書至問疾，先生作書答之，書列前卷。”全集此條下即引此書。徐樾開始問學，在嘉靖七年，兩度來游，俱未得聞大成之學。直到嘉靖十八年，王艮幾經考察，才寫信告訴他，久欲授之大成之學。上距開始問學，有十一年之久。可見這個大成之學，不輕易傳授，不是所有門人，俱得與聞。大概這次寫信以後，王艮即以所謂大成之學授徐樾，所以後來徐樾被門人認為“知夫子之深，孰如吾子”(遺集卷三徐樾門人私諡議)。次年元旦，王艮夢生一嬰兒，如玉，抱謂內人曰，彼五子乃爾所生，是兒乃我所生。先生覺，私念：夢必有為矣(年譜)。所謂“是兒乃我所生”，明不同於其妻所生之五子，蓋即指傳道之得人，而非衍宗之得人，從而神其說以信人。

其後，顏山農“從徐波石學”，“得秦州心齋之傳”(明儒學案卷三四秦州學案三)。顏山農傳羅近溪，羅近溪傳楊復所。何心隱從學顏山農，“與聞心齋立本之旨”。弟子對老師，尊敬異常。顏山農以事系獄，羅近溪盡鬻田產脫之，侍養獄中六年，不赴廷試。歸田後，身已老，山農至，不離左右，一茗一果，必親進之。諸孫以為勞。曰：‘吾師非汝輩所能事也。’楊復所事羅近溪，出入必以其像供養，有事必告而後行。誠如顧宪成所說：“羅近溪以顏山農為聖人，楊復所以羅近溪為聖人。”(明儒學案卷三四秦州學案三)

從以上情況來論斷，秦州學派的師弟傳授關係，有一般的关系，也有比較特殊的關係。大成之學的傳授，只能在比較特殊的關係中進行。被傳者，在同門中的地位就較一般門人有所不同，即所謂“得秦州之傳”，而被傳者對老師也就奉之為聖人。這是秦州學派作為一個教宗的突出教規。

第二十三章

泰州学派繼承者何心隱的 烏托邦社会思想

第一节

何心隱战斗的生平

黄宗羲明儒学案卷三二泰州学案說：

“泰州(王艮)之后，其人多能以赤手搏龙蛇，傳至顏山农(鈞)、何心隱一派，遂复非名教之所能羈絡矣。”

对这一派人物，泰州学案又說：

“諸公掀翻天地，前不見有古人，后不見有來者。釋氏一棒一喝，当机橫行，放下拄杖，便如愚人一般；諸公赤身担当，无有放下时节。”

所謂“非名教之所能羈絡”，就是反映了他們要求冲决封建礼教的网罗；而“一棒一喝，当机橫行”，說明他們反封建統治制度的坚决和机智；“赤身担当、无有放下时节”，更說明这派人物为实现其理想不惜以身殉之的精神。

李贄在为黄安二上人大孝文中，对此有更生动的叙述：

“盖心齋(王艮)真英雄，故其徒亦英雄也。波石(徐樾)之后为赵大洲(赵貞吉)，大洲之后为邓豁渠；山农(顏鈞)之后为罗近溪(罗汝芳)，为何心隱；心隱之后为錢怀苏，为程后台

(学顏)，一代高似一代。所謂大海不宿死尸，龍門不点破額，豈不信乎！心隱以布衣出头倡道，而遭橫死，近溪虽得免于难，然亦幸耳，卒以一官不見容于張太岳（居正）。盖英雄之士不可免于世而可以进于道。”

李贄极推崇何心隱，称之为圣人（見顧宪成小心齋劄記）。李較何小十岁，但終何一生，二人未晤見過，直至万曆七年（公元一五七九年）何心隱在武昌被封建統治階級杀害后，李才著何心隱論为之辯冤，同时揭露出封建統治的丑恶面目与“假道学”的虛伪，并反映了广大人民群众对封建压迫的正义的抗議。

何心隱原名梁汝元，江西吉州永丰人，生于明正德十二年（公元一五一七年），卒于明万曆七年（公元一五七九年）。他的生平事迹散見于当时及以后的諸家記載中。在封建統治代言者的筆記中，他被誣蔑为“妖人”，“逆犯”，“盜犯”，“奸犯”……等等；而在他的同情者的記錄中，則可以看出他是一个有气魄、有胆量、有理想的反封建的战士。他在万曆七年于祁門被捕后押解至湖北的沿途上書，更可以作为他一生的詳細自傳讀。李贄对这二十余封“上書”的評論說：

“何心老英雄莫比。觀其羈絆縲紲之人所上当道書，千言万語，滾滾立就，略无一毫乞怜之态，如訴如戏，若等閑日子。今讀其文，想見其为人。其文章高妙，略无一字襲前人，亦未見从前有此文字，但見其一泻千里，委曲詳尽。觀者不知感动，吾不知之矣！”（續焚書卷一与焦漪园太史書）

何心隱的沿途上書以及其他文字为門人楊坦、周復共同輯入怀师录中，这書的大体內容保存在今日留存的何心隱爨桐集內。爨桐集所收材料較梁夫山遺集为多。何心隱的其他著作，据永丰县志載尚有重庆会稿；据鄒元标梁夫山傳載尚有四書究正注解、聚和

堂日新記等，目前均未發現。

嘉靖二十五年（公元一五四六年）何心隱三十歲，在江西省試第一名，其後隨顏山農學“心齋立本之旨”，竟放棄了科舉的道路。三十歲至四十二歲的十二年中在家乡江西永豐。這期間曾經仗義為人民講話，諷刺了封建統治階級的代言人，並試行了他的一套空想。秦州學案說：

“時吉州三四大老，方以學顯，心隱恃其知見，輒狎侮之。”

“謂大學先齊家，乃構萃（聚）和堂以合族，身理一族之政。冠、婚、喪、祭、賦役，一切通其有無。行之有成。”

在何心隱三十七歲（嘉靖三十二年正月）時所著的聚和率教諭族俚語、聚和率養諭族俚語、以及聚和老老文三篇中具體說明了他的空想。他的抱負不僅限於“合族”，而是先以一個宗族為試驗點，繼續加以推廣，因為他說“齊家”之後，勢必至於“治國、平天下”。

關於教育思想方面，何心隱實際上提出了進行社會教育的主張，全族子弟的教育不分散在各個私塾或家庭里，而是集中由宗族設置的一個機構來進行。兒童的教育已不是私人的事務，而是這個小社會的公共職能。

在家乡的最后几年，四十二歲時曾游南都識程學顏，後永豐縣令強迫人民繳納額外的封建賦役所謂“皇木銀兩”，何心隱“移書誚之”，“令怒，移書當道，下獄中”。那時程學顏適在總督胡宗憲幕中，設法“檄江西巡撫出之”。

何心隱四十四歲時，（嘉靖三十九年）程學顏北遷，於是隨程入京。在京師又認識學顏弟學博（二蒲）和羅汝芳及耿定向（楚侗、天台）、耿定力（叔台）兄弟等人，日與講學，住在耿定向邸舍中。

這一年又經耿氏兄弟之介紹，與張居正會面於顯靈宮。關於這一次會面的記載甚多，皆大同小異，秦州學案記載稱：

“一日遇江陵(張居正)于僧舍，江陵时为司业，心隱率尔曰：‘公居太学，知大学道乎？’江陵如勿聞也者，目掇之曰：‘尔时时欲飞，欲飞不起也。’江陵去，心隱嗒然若丧曰：‘夫人也，異日必当国，異日必杀我。’”

二人的对话以及心隱的预言可能是傅会之谈，然而張居正当时是国子监司业，其后轉成封建統治阶级当权者，何心隱是反封建的一介布衣，二人的格格不可相入是很明显的。何心隱与張居正之间的斗争集中地反映了要求講学自由、反对封建迫害的启蒙思想与禁止講学、对講学者横加迫害的专制主义之间的斗争。泰州学案又載“心隱在京师，辟谷門会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之”。这一斗争发展到万曆七年，張居正以宰相之尊，采取横暴手段，詔毀天下書院，而何心隱在这年春也写万言长文原学原講，针对張居正的反对講学，說明“必学必講”，“必不得不学不講”的理由，并且准备“上書闕下”以相辯。在黑暗的封建社会中，何心隱終于遭受到那些諂媚当权宰相張居正的趋炎附势者的迫害，而怀抱着崇高的理想牺牲了。

何心隱与張居正会于京师后，第二年（嘉靖四十年）又曾与藍道行共同以計除去貪墨奸佞的宰相严嵩。泰州学案說：

“有藍道行者，以乱术幸上，心隱授以秘計。偵知嵩有揭帖，乱神降語，今日当有一奸臣言事。上方迟之，而嵩揭至，上由此疑嵩。御史鄒应龙因論嵩敗之。”

因此何心隱又遭到严党的仇視，于是改去梁汝元的原名，易名何心隱，踉蹌南下，随从他的有弟子福建兴化人錢同文（怀苏）。沈瓚近事从殘說：

“嘉兴（按为兴化之誤）錢同文为萊州守，甚尊礼之（指心隱），执弟子礼，供奉衙斋中，惟意所欲，恐不得当也。先君

奉訓公故为錢公弟子，亦随錢公师事之。其徒党至江城，爭先招礼之，以为敬。”

可見錢与何的师弟感情是很篤厚的。何心隱的弟子是很多的，且多是下层社会中人。周亮工書影載陳士業答張謫宿書中說：

“心隱之門人有呂光午者，浙之大俠也，其人与文之奇，不減心隱。……所至凡緇衣黃冠，与夫商賈駟僮，佣夫厮养，以至椎剽掘冢之流，备一节之用，擅一得之长者，皆籍記而周旋之。以故心隱所識奇士，尽于海宇。”

何心隱自設計除去严嵩以后，秦州学案称其“踪迹不常：所游半天下”。在嘉靖四十一年至四十三年首尾三年之間主要是在福建，而在錢同文的家乡兴化、莆田一带講学時間最久，从游之人最多。最后于嘉靖四十四年（公元一五六五）离閩。

离閩后，遇耿定向于江西彭澤（时耿官南直隶学政），一宿即别。又入安徽宁国会罗汝芳，罗官宁国知府。这一年罗以丁父忧去官，于是再往南京耿定向处。最后耿再送其往湖北孝感程学博家。这一年东西南北奔波，依罗汝芳、依耿定向、最后依程学博，全是为了躲避严嵩党的报复。这年三月，严嵩之子严世蕃处死，情势較緩和。

依程学博两年后，到隆庆元年（公元一五六七年），何心隱已五十一岁，这时程任重庆知府，于是随程入川。在重庆时正逢白蓮教起义，清代官方文書記載称“学博守重庆时，平白蓮賊蔡百貫，汝元力也”（孝感县志流寓傳），其事不詳。

程学博任重庆知府五年，到第三年（隆庆三年，公元一五六九年）因錢同文之死，何心隱便离开重庆往福建哭之。既而又往杭州会講学者，曾与平日相与講学的友人夏道南（見吾）相見，由杭州遂再流寓孝感。到隆庆六年春天，由孝感赴道州会旧友周良相（合

川)，与周同归孝感，又往黄安会耿定向、定力兄弟，相与讲学将近一年。

到了神宗万曆四年（公元一五七六年）何心隱已六十岁，根据何心隱的自述，这一年仍讲学于孝感。七月間，程学博之亲弟突乘舟来送心隱出湖广境，并派其表兄焦茗送心隱避地秦州，原因是湖广高典史带兵以大盗犯緝心隱。程学博除設法护送心隱出境外，随即又致書“辯于湖广两院各道”。

万曆五年（公元一五七七年）七月，何心隱归永丰葬父母，准备事毕后“自辯于朝”。到十月中焦茗之父又領德安府票（孝感县屬德安府）来緝其子并緝何心隱，于是心隱再避走祁門，住弟子胡时和家，万曆七年三月为南安朱把总所逮捕。被捕后，輾轉經浮梁、鄱阳、余干、进賢、南安等地，押解至武昌。九月初二日，被湖广巡撫王之垣承張居正的意旨所杀害。

虽然封建統治者对何心隱如此殘酷，但他的朋友門人却对他表示极大的关切与同情。除程学博为他向当道声辯外，在祁門被逮后，弟子胡时同一路随同他至武昌，他死后收他的骸骨，并根据他的遺言与程学顏合葬一墓。甚至在他死前，他的弟子王之垣（与楚撫同名，系王良之孙）要舍身为之替代。罗汝芳也极力要为之援救。李贄的何心隱論更有力地說明了当时人民对何心隱冤獄的不平，文中說：

“今觀其时武昌上下人几数万，无一人識公者，无不知公之为冤也。方其揭榜通衢，列公罪状，聚而觀者咸指其誣，至有嘘呼叱咤不欲觀焉者，則当日之人心可知矣。……而咸謂杀公以媚張相（張居正）者之为非人也。則斯道之在人心真如日月星辰，不可以盖复矣。虽公之死无名可名，而人心如是，則斯道之为也，孰能遏之。……”

这說明人民的抗議和斗争是不可遏制的。“嘘呼叱咤”的数万人都是同情心隱的。这段记录可与其后复社領袖張溥所写五人墓碑記相互对照。張溥記姑苏人民反对宦官魏忠賢逮捕东林党人周順昌与李贄所記武昌人民反对巡撫王之垣杀害何心隱的事件，在封建統治者称为民变或人变。这种“民变”或“人变”实际上是当时资本主义萌芽时期社会反封建斗争的具体表现。而如何心隱这样接近下層人民而不屈不撓的“英雄之士”，在当时专制淫威下，也就“不可免于世(封建統治下的黑暗社会)”了。

最后，从何心隱的生平，我們認為以下三点可以注意：

第一，他仇視封建社会制度，从青年时与聞王艮“立本”之学后，便放棄了封建科举的道路。其后反对官吏額外征税，反对强拆民房，入京后与統治階級当权人物严嵩进行斗争，可見他是坚决反对封建专制制度的战士。

第二，嘉靖三十九年以前他在家推行他的理想聚和合族，此后往来四方，所交游以及从学者甚众，且有不少下层社会人物，我們可从中看出他与下层社会有着秘密的关系。其一是根据他遺書自述中称他一生中曾三度会見术士阮中和，阮系傳“純阳道法”的人，起初何認為从阮中和处无所得，最后一次見面于万曆四年(公元一五七六年)，自称“似有所悟”。另一事据李贄焚書耿楚侗(定理)先生傳称耿楚侗“得黑漆无入无門之旨于心隱，乃始充然自足，深信而不复疑也，唯世人莫可告語者，故遂終身不談。”所謂“純阳道法”以及“黑漆无入无門之旨”其性質之秘密使耿定理認為“世人莫可告語”等等情况，都暗示何心隱与民間反封建秘密組織的可能联系。

第三，他“家世饒財者也，公独棄置不事，而直欲与一世圣贤共生于天地之間”(李贄何心隱論)。他在社会上是以朋友为性命的，

因此他的朋友門生对他也表示很大的热忱。茲附編何心隱年表如下：

年	号	何心隱年岁	事	迹
正德十二年		一 岁		
嘉靖二十五年(丙午)		三十三岁	初遇 <u>阮中和</u> 。	
嘉靖三十二年(癸丑)		三十七岁	正月，聚和合族，著 <u>聚和率教率养</u> 等文。	
嘉靖三十三年		三十八岁	泰州 <u>凌儒</u> 为 <u>永丰</u> 知县。(至嘉靖三十八年去职， <u>陈瓚</u> 繼任。)	
嘉靖三十五年		四十岁	再遇 <u>阮中和</u> 。	
嘉靖三十七年		四十二岁	游南都，識 <u>程学顏</u> (后台)。学顏后二年庚申北迁，随之入都，又識学顏弟 <u>学博</u> (二蒲)， <u>罗近溪</u> ， <u>耿天台</u> ， <u>耿叔台</u> 等。	
嘉靖三十九年(庚申)		四十四岁	与 <u>江陵</u> 会京师 <u>显灵宫</u> ，时在京师寓 <u>耿天台</u> 邸舍。	
嘉靖四十年		四十五岁	因乱术去 <u>严嵩</u> ，南旋，易名 <u>何心隱</u> ； <u>錢同文</u> (<u>怀苏</u>)棄官从之。	
嘉靖四十一年(壬戌)		四十六岁	自壬戌至甲子，二、三年間遨游八閩者为多，講学之久，从游之众，又以 <u>兴化</u> 、 <u>莆田</u> 为最。	
嘉靖四十二年(癸亥)		四十七岁		
嘉靖四十三年(甲子)		四十八岁		
嘉靖四十四年		四十九岁	离閩后遇 <u>耿天台</u> 于 <u>彭澤</u> ，一宿即別。入 <u>宁国</u> ，会 <u>罗近溪</u> (<u>宁国</u> 知府)，是年 <u>罗</u> 去官(士民悲号不忍釋)。于是往 <u>南京</u> <u>耿天台</u> 处。 <u>耿</u> 再送其往 <u>湖北</u> <u>孝感</u> <u>程学博</u> 家。	
隆庆元年		五十一岁	<u>程学博</u> 任 <u>重庆</u> 知府，随之入川。	
隆庆三年(己巳)		五十三岁	冬聞 <u>錢怀苏</u> 沒，往哭之，既又往 <u>杭州</u> 講学。	
隆庆六年		五十六岁	春由 <u>孝感</u> 赴 <u>道州</u> ，会旧友 <u>周良相</u> (<u>合川</u>)，复与之还 <u>孝感</u> 。又往 <u>黄安</u> 会 <u>耿天台</u> 兄弟， <u>耿</u> 处之天窩，相与講学几一載。	
万曆四年		六十岁	又遇 <u>阮中和</u> 。是年講学 <u>孝感</u> ，避緝，与 <u>焦若</u> 往 <u>泰州</u> 。次年丁丑又归 <u>永丰</u> 筑坎，甫三月，复走 <u>祁門</u> 。	

万曆六年 六十二岁 避禍祁門，住胡时和家，直至次年三月。
万曆七年 六十三岁 三月初，为朱心学把总所逮捕。九月，在
武昌牺牲。

第二节

何心隱的反封建的“叛逆”思想

在封建統治階級看来，何心隱是“叛逆”，是“妖逆”，是“奸逆”，是“大盜”。何心隱被捕的时候，就被誣指为“盜犯”、“逆犯”、“妖犯”、“奸犯”。上贛州蒙軍門書說：

“三月間，見祁門所緝汝元票，有以‘盜犯’緝汝元也，有以‘逆犯’緝汝元也，有以‘妖犯’緝汝元也。”（爨桐集卷四）

上湖广王撫院書說：

“或历历知心隱果‘盜犯’而以‘盜犯’杀心隱，或历历知心隱果‘逆犯’、果‘妖犯’、果‘奸犯’，而有大于‘盜犯’之不容不杀，必杀之以懲天下。”（同上）

我們可以說，何心隱的思想性格是反抗封建主义的“妖逆”思想，是类似“黃巾五斗”的“左道妖邪”。王世貞弇州史料后集卷三十五，記嘉、隆江湖大俠說：

“嘉、隆之际，講學者盛行于海內。而至其弊也，借講學而為豪俠之具，復借豪俠而為貪橫之私。其术本不足动人，而矢志不逞之徒，相与鼓吹羽翼，聚散閃倏，几令人有黃巾五斗之忧。盖自东越（王守仁）之变为秦州（王艮），犹未至大坏，而秦州之变为顏山农，則魚餒肉烂，不可复支。顏山农者，其別号也，楚人，讀經書不能句讀，亦不多識字，而好意見為奇袤之談，聞得一二語合，亦自洒然可听。所至必先使其徒預往，張

大術耀其術。至者無識淺中之人亦有趨而附者。”

“何心隱者，其材高于山農，而幻勝之。少嘗師事山農。……縱游江湖，有呂光者，力敵百夫，相與為死友。……久之，益縱游江湖間，放浪大言，以非久可以得志于世。而所至聚徒，若鄉貢，大學諸生，以至惡少年，無所不心服。呂光又多游蠻中，以兵法教其酋長。稍稍聞江陵屬江西、湖廣撫按密捕之，後得之于嶺北。”

王世貞的說法正是當日的官方見解。明儒學案卷三十二秦州學案一，論顏山農、何心隱一派，指出明季學者，對顏山農、何心隱的看法，大抵根據王世貞的說法，而王世貞則根據當日的官文書。明儒學案說：

“今之言諸公者，大概本弇州之國朝叢記。弇州蓋因當時爰書節略之，豈可為信？”

黃宗羲認為爰書不可信，自是從傳統出發的忠厚之辭，其實官文書中所敘述的何心隱的逆狀及其所判定的罪案，正好說明秦州學派確是封建統治階級的对立面，確是進行了反對封建統治階級的斗争，所以，封建統治階級必然禁絕其學說，殺戮其學者而後已。事情不正是這樣的么？因此，我們認為不是爰書不可信，而是可信，問題在如何辯證地分析和對待爰書的文義。

何心隱的“妖逆”思想，是秦州學派創始者王艮思想的繼承和發展，也是王艮思想更具体的闡發。

王艮的“學闡先天秘”，在王艮的遺著里我們沒有發現具體的說明。何心隱的原學原講里似乎透露了秦州學派的這種“先天”之學的秘傳消息。何心隱把學的傳統，溯自伏羲之畫八卦，堯、舜之心傳，然後禹之洪範，湯之誥、誓，伊尹之訓、戒，高宗、傅說之講說，文王、周公之演易，箕子、武王之問對，最後大成于孔子。其間，很突

出的就是把道統說与河图、洛書的怪異之談結合起来。这样，就形成了一个龐杂、神秘的道統說。这，應該就是王艮未見王阳明之前所形成的那个道統，“此道貫伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子”的道統。这个道統，和韓愈的道統不同，韓愈只上溯及尧、舜，而泰州学派上溯及伏羲，道的內容泰州学派更突出的参杂了先天象数之学的神秘論。必須指出：神秘論是有毒素的，但是也利用来起了动員群众、組織群众参加农民起义的作用。泰州学派的先天秘傳，應該說，由王艮首先得之于下层劳动人民之中，以与儒家的道統傅会起来，何心隱則繼之作了具体的完整的表述。應該指出：这个道統是泰州学派独特地揭櫫出来的与众不同的一个道統。何心隱在原学原講里，不厌其詳地闡发了这个道統。他首先从洪範五事“貌言視听思”，提出講学的根据，从而說明禹之洪範九疇，也即是講学，箕子之陈洪範，武王之訪箕子，也即是講学。然后說：“叙原于畫，(九)疇原于卦，(洪)範原于易，”因此說画卦的伏羲也講学。再說到“尧以执中，舜以精一”，互相講說，傳之于禹。商湯“續禹旧服”，有(湯)誓有(湯)誥，伊尹乐尧、舜之道有(伊)訓有戒，殷高宗学于甘盤，傅說相与講說，也即是講学。又說到文王“学有緝熙”，周公“学古入官”，文王又“衍其卦于易”，周公又“爻其画于易”，承襲了伏羲的傳統。孔子与顏子、曾子二三子講学，更是集了古昔的大成，以講学为家。这里何心隱主要的提出易和書两部書，作为講学的根据。他說：“原学原講，其原不原于易，不原于範，其原又奚原耶？”(按洪範出于書)何心隱又把河图、洛書跟易、書、洪範联系起来。他說：“即图即書，即出于河、即出于洛者，即易于犧而括書以易也，即範于禹而括图以範也。……若图若書，神物也。若犧若禹，圣人也。……易、範則图、書也，而原易原範，其原不原于图不原于書，其原又奚原耶？”这就把易經比洛書，把洪範比

河图，并認為河图、洛書乃易經、洪範的本原（案何心隱此說出于蔡元定，蔡氏謂伏皇但据河图以作易，不必豫見洛書，而已逆与之合。图者伏皇之所由以画卦，書則大禹之所以衍疇也）。何心隱把这个学統归之于孔子之集大成，認為孔子“以統以傳之万世”。他說：“孔子又易乎易之所未尽易，範乎範之所未尽範，以学聚顏、聚曾、聚二三子，而以講誨顏、誨曾、誨二三子，相統相傳其学其講，以仁学而以仁講，以仁統而以仁傳，以統以傳于一世而統而傳之万世者，虽执中精一其学其統，虽都兪吁咈其講其傳，虽纘服乐道其学其統，虽誓誥訓戒其講其傳，于尧之唐，舜之虞，禹之夏，湯、尹之商，高宗、傳說之殷，文、武、周之周，相統相傳乎義于世，而唐、虞，而夏、商，而殷、周其世者，亦惟賴孔子显显以学以講名家，而統而傳之万世也。且万世而万乎其世于不世之世，以学以講以傳以統者，亦莫非賴孔子其統其傳，以易乎易之所未尽易，以範乎範之所未尽範，于学于講而名家者也。然則原学原講之原乎其原，不亦原于孔子以統以傳之万世不世之世，相統相傳于其学其講其名家，其原又奚原耶？”（爨桐集卷一）

跟这种学統密切联系着的，何心隱的世界觀也蒙上了一些神秘的色彩。何心隱認為人类是“天地心”，而仁义是“人心”，而“心”就是“太极”。太极是万物的本源。他把人心或仁跟太极等同起来。按照这种說法，則人心或仁就是万物的本源。他說：

“夫人則天地心也，而仁則人心也。心則太极也。太极之所生者，两仪也。而乾乎其乾、坤乎其坤者，非乾坤其仪而两耶？两仪之所生者，四象也。而乾乎其乾、坤乎其坤者，非乾坤其象而四耶？四象之所生者，八卦也。而乾乎其乾，坤乎其坤者，非乾坤其卦而八耶？是故卦而八者，莫非象之四而四也；象而四者，莫非仪之两而两也。仪而两者，莫非极之太而

太也。太者大也，大莫大于仁，而太乎其极也。”(同上)

这种說法的来源是先天象数之学。邵雍于“先天卦位图”、“八卦次序之图”、“八卦方位之图”、“六十四卦次序之图”下，加以說明，“先天，心学法也，图皆从中起，万化万事生于心也。”这种神秘論出于道教的秘傳。

但是究竟先有心才有万物呢？还是先有万物才有心呢？也就是究竟先有天地才有人呢？还是先有人才有天地呢？对于这个问题，何心隱陷于自相矛盾之中。他說：

“原图原書，原河原洛，其原又奚原耶？不原于天地其原耶？乃又原天地，其原又奚原耶？不原于乾坤其原耶？乃又原乾坤，其原又奚原耶？不又原于乾乎其乾、坤乎其坤，而仁其原耶？然仁則人也，有乾坤而乃有人也，而乃有仁也。而乾坤奚原，于仁其原耶？惟乾惟坤，而不有天地，則不有乾坤矣；惟天惟地而不有人，則不有天地矣；惟人而不有仁，則不有人矣。”(同上)

仁，人心，是万物的本源，就是所謂“惟天惟地而不有人，則不有天地矣”。就是所謂乾坤“仁其原”。但是另一方面，“有乾坤而乃有人”，“而乃有仁”，則天地又是人的本原。

何心隱的神秘主义及其宗教色彩的理論是冬眠的中世紀黑夜里的糟粕，但是在曦光隱約閃出的时候，我們也可以看到何心隱思想里的进步的因素。

何心隱論述洪範五事：貌、言、視、听、思，把行为、視覚、听觉与思維的关系統一起来看。他認為，貌和言（按即行为和言論）就是学的本原。貌，就是事，就是学。有貌，就有事，就有学。言，就是事，就是講。有言，就有事，就有講。原学原講說：

“自有貌，必有事，必有学也。学其原于貌也。……自有

言，必有事，必有講也。講其原于言也。”(同上)

所謂貌，指：“凡顏色之有事于視、听、思，而乘之以形乎其形于貌者不一其事，而亦莫非事事于貌也。”所謂言，指：“凡詞氣之有事于視、听、思，而御之以声乎其声于其言者不一其事，而亦莫非事事于言也”。就是說，凡一切以一定內容跟視覺、听觉、思維关联着的顏色、詞氣，用形貌、声音表达出来的，都叫做貌，叫做言。而貌和言，就是事，就是学和講。何心隱进一步論述貌(行为)和視(視覺)的統一，言(声音)和听(听觉)的統一，“有貌即有視”，“有言即有听”。貌之与視，言之与听，沒有先后，同时并在。他說：

“視之于貌于言，必亦不有先后而有視也，必有貌即有視也，必有言即有視也。……听之于貌于言，亦必不有先后而有听也，必有貌即有听也，必有言即有听也。”(同上)

何心隱进一步論述思維跟貌言的关系，思維跟視听的关系。他也把它們統一起来考察，認為有貌有言就有思，有視有听就有思。思維跟貌言視听之間，沒有先后，同时并在。他說：

“思也者，……必亦不有先后于貌于言者也，亦必亦不有先后于視于听者也。必有貌，必有言，即有思也。必有視，必有听，即有思也。”(同上)

这种考察是值得注意的。把思維跟行为、言詞、視覺、听觉，完全統一起来，認為思維活动离不开行为、言詞、視覺、听觉，有貌有言就有思，有視有听就有思，无分先后，同时并在。

何心隱肯定声音、臭味、安逸等物質上的享受是人类的“欲”。欲出于人性本然的要求，應該适当地滿足这种要求。适当地滿足人类物質享受的要求，何心隱称之为“育欲”。“育欲”的概念，是跟“无欲”或“絕欲”对立的。由于承認“欲”是人性本然的要求，何心隱援引孟子的公刘和太王故事，主張“与百姓同欲”。所謂“与百姓

同欲”，在泰州学派看来，就是承認普通劳动人民同样的有滿足物質享受要求的权利，反对統治者在物質享受上的壟断，并且反对統治階級代言人虛偽地宣揚“无欲”或“絕欲”对人民进行欺騙。何心隱說：

“性而味，性而色，性而声，性而安逸，性也。”（爨桐集卷二寡欲）

“欲貨色，欲也；欲聚和，欲也。”（爨桐集卷三聚和老老文）

“声色、臭味、安逸之乘于耳、目、鼻、口、四肢，……尽乎其性于命之至焉者也。”（原学原講）

这明确地肯定人的物質欲望，出于天性，人欲就是天性。这种思想是錯誤的，而在当时具有进步意义。这个命題跟道学家武断人欲都是罪惡的說法完全相反。

何心隱肯定了人欲的合乎天性，进一步提出“寡欲”或“育欲”的主張。他說：

“寡欲，以尽性也。尽天之性以天乎人之性而味，乃嗜乎天下之味以味。而色，而声，而安佚，乃又偏于欲之多者之曠于恋色恋声，而苟安苟佚已乎？……凡欲所欲，而若有所节，节而和也，自不戾乎欲于欲之多也，非寡欲乎？”（寡欲）

“昔公刘虽欲貨，然欲与百姓同欲，以篤前烈，以育欲也。太王虽欲色，亦欲与百姓同欲，以基王績，以育欲也。育欲在是，又奚欲哉！”（聚和老老文）

何心隱的“寡欲”、“育欲”主張，就是要“尽天之性”，就是发展自然本有的人欲，就是按照人的自然本有之性“而味”，“而色”，“而声”，“而安佚”。但是发展自然本有的人欲，必須“有所节”，“有所节”才能“节而和”。“尽天之性”，就是承認每人都有发展自己人欲的自

然权利；“有所节”就是在节制自己人欲条件下，尊重别人发展人欲的自然权利。“尽天之性”和“有所节”，二者联系起来，就是“寡欲”的完整意义。个人“欲货”、“欲色”，又能够“与百姓同欲”，这就是“育欲”。因此，“育欲”也有似于“寡欲”，而其意义则更为积极。何心隐的“育欲”思想，反映了劳动人民保卫自己生活权利的意志，也反映了争取平等的要求。这种思想，在封建制社会晚期出现，具有反对封建横夺的战斗意义。顾宪成批判“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人”，正所以表明何心隐的“育欲”主张代表劳动人民的利益，起了鼓动劳动人民为自己利益而进行斗争的巨大作用。

第三节

何心隐的政治思想和人道主义 的社会空想

何心隐的政治思想，是立足于道德观点或人道主义观点之上的。他肯定人的地位和做人的标准。他认为“人不易而人”，“人则仁义，仁义则人。不人不仁，不人不义；不仁不人，不义不人；人亦禽兽”。所谓仁义，就是“亲其所可亲”，“凡有血气莫不亲”，“尊其所可尊”，“凡有血气莫不尊”。这就企图为无间彼我和人己一体，树立道德的基础。从上述论点出发，在社会组织方面，他要求破除一般的身家，而建立一种超乎身家之上的师友关系，建立一种“会”，这种“会”代替了一般的身家，把士农工商的身家，以显以藏于“会”。这种“会”，统于君师，极于朋友。甚至他空想着“农工之超而为商贾，商贾之超而为士”；“士之超而为圣贤”。最后在何心隐的设计图里，对幼小者和年青人进行集体教养，“总聚祠、总宿祠、总送饌”。长

大以后，“冠昏衣食，酌取于祠”。七十岁以上的老人，可以得到休息与奉养。这样，企图做到“老安”与“少怀”。在一个大家族里，各家庭之間應該相恤、相翁、和睦。各家庭对国家的“田粮丁粮之征”，應該“尽分以輸納，尽分以承应”。大家族有总管粮的責任。田产、形軀，“由于亲之所遺”，而实“本于君之所賜”。这个“統于上”的君是何心隱的社会設計图里理想的“太极”，而非一般理解的封建君主。

下面对何心隱的政治思想，作具体的闡发和評述。

何心隱首先認為：作为人，一方面是个自然的人，一方面又是个社会的人。作为一个自然的人，倮倮其形，呀呀其声，有似于禽兽。作为一个社会的人，“人則仁义，仁义則人”，“远于禽兽”。他說：

“人生适初，即有倮倮其形尔。……人生适初，即有呀呀其声尔。”（爨桐集卷一原学原講）

“貌，必有恭，必有肃，自不类于有形之类。……不然，貌則类于形类而已矣，奚有恭、奚有肃于貌，以圣其貌而貌耶？……言，必有从，必有义，自不类于有声之类。……不然，言則类于声类而已矣，奚有从、奚有义于言，以圣其言而言耶？”（同上）

“无父之‘无’，非不孝者可以当其‘无’也，亦非不孝至于弑父者可以当其‘无’也。无君之‘无’，非不忠者可以当其‘无’也，亦非不忠至于弑君者可以当其‘无’也。必禽兽之煦煦于相飲相啄，相飾羽毛，而宛若有亲亲父子之仁以見乎其情。于禽，如鳥之反哺；于兽，如羊之跪乳頃：則所哺者、所乳者莫知其为父，而其于哺反者、于乳跪者，莫知其为子，莫知其为孝，莫知其为不孝。若父若子，以喙以角，以爪以牙，以搏而已，又莫知孰为父之必弑于子，又莫知孰为子之必弑乎父。自相忘于无子无父，而后可以当无父之‘无’也。……（下述禽兽之无君，例相似）必墨必楊，必禽必兽，乃煦煦若亲亲，而爱相兼爱，

卒若禽禽兽兽，莫不有爰有亲，而似仁以父父，乃无父也。乃孑孑若尊尊，而我独为我，卒若禽禽兽兽，莫不有我有尊，而似义以君君，乃无君也。此无极者流之无君父者也。”（爨桐集卷三辩无父无君非弑父弑君）

“仁义之人，人不易而人也。人则仁义，仁义则人。不人不仁，不人不义；不仁不人，不义不人；人亦禽兽也。仁义之人，人不易而人也。必以仁为广居，而又必广其居以象仁。自旦至昼，必好仁，必为仁，必恶不仁，必不措亡于旦昼所为之不仁。必以义为正路，而又必正其路以象义。自旦至昼，必好义，必为义，必恶不义，必不措亡于旦昼所为之不义。人之情则然也，人之才则然也，人之良心则然也，人之远于禽兽则然也。斯仁人也，斯义人也。”（爨桐集卷二原人）

作为一个自然的人，倮倮其形，呀呀其声，类于形类，类于声类。禽兽的相啄相饮，反哺跪乳，似人之亲亲而卒非人之亲亲，似人之尊尊而卒非人之尊尊。于此，何心隐认为，人，如果从倮倮其形、呀呀其声来考察，则与形类、声类（按即禽兽）无所不同。但是，另一面，人之貌，人之言，并非简单的形和声，有肃有恭，有从有义，则与禽兽有严格的界限。人与禽兽的区别，即人之不仅为一个自然的人，生活在自然界中，而且又是一个社会的人，生活在人类社会中，由于人类有一定的社会关系，如父子、君臣之类。故孝子忠臣，固为有父有君，即弑父弑君，亦为有父有君，只有禽兽无所知于父子君臣之间者，才算无父无君。所以处在一定的社会关系中，是人所以区别于禽兽的标准之一。其次，人有一定的先天合理行为，如仁义，因此，有仁有义才是人，不仁不义不是人，不是人就是禽兽。所谓仁义，就是以仁为广居，广其居以象仁；以义为正路，正其路以象义。广居正路，具有兼济天下人的意义。何心隐受到时代

的局限，只能沿襲古代語言如广居、正路之类，而不可能看到人和兽的区别由于劳动。只有劳动才使猿最終地轉变成为人，只有劳动才“創造了人本身”，只有劳动才严格地区分了人和兽的界限。同时何心隱也沒有能够从階級关系来考察人的社会生活。但是何心隱思想里肯定人的地位，明确人的标准，除了这些思想不符合科学的結論而外，其反封建压迫的战斗意义則在企图分析构成人的客观条件，公然宣称如果違反人类行为的先天合理性原則，干下不仁不义的事，如不能广其居以复天下之人，正其路以达天下之人，則統治階級徒然只是僂僂其形、呀呀其声的禽兽，并不算得是人。

何心隱进而論述仁义的内容。他說：

“仁无有不亲也，惟亲亲之为大。非徒父子之亲亲已也，亦惟亲其所可亲，以至凡有血气之莫不亲，則亲又莫大于斯。亲斯足以广其居以复天下之居，斯足以象仁也。义无有不尊也，惟尊賢之为大。非徒君臣之尊賢已也，亦惟尊其所可尊，以至凡有血气之莫不尊，則尊又莫大于斯。尊斯足以正其路以达天下之路，斯足以象义也。亲与賢莫非物也。亲亲而尊賢，以致凡有血气之莫不亲、莫不尊，莫非体物也，格物也，成其象以象其象也，有其无以显其藏也。仁义岂虛名哉，广居正路岂虚拟哉！”（爨桐集卷二仁义）

何心隱的仁义篇与其原人篇是姊妹篇。原人篇提出人的条件，仁义篇进而論述仁义的内容。何心隱把儒家傳統的道德教条仁与义摆在劳动人民的广大范围上考察，并且作了广义的具体的解釋。仁，不局限于父子之亲亲，而是亲其所可亲，以至凡有血气莫不亲。也只有亲其所可亲，凡有血气莫不亲，才是最大的亲。所以广其居以复天下之居，才足以象仁。义，不局限于君臣之尊賢，而是尊其所可尊，以至凡有血气莫不尊。也只有尊其所可尊，凡有

血气莫不尊，才是最大的尊。所以正其路以达天下之路，才足以象义。凡有血气莫不亲、凡有血气莫不尊，就是打破人己的界限，达到无间彼我、人己一体。何心隐指出，仁义不能作为虚名（即不能作为空洞的教条），而应该有实际内容，这个实际内容就是“广居”和“正路”。因此，“广居”和“正路”不是虚拟，而是应该具体做到的物质生活要求，就是让所有的人生活得好，让所有的人处在他自己所讲的合理的关系之中。

从上述论点出发，何心隐主张在社会组织方面，要破除一般的身家，而建立一种超乎身家之上的师友关系，建立一种“会”。这种“会”代替了一般的身家。把士农工商的身家以显以藏于“会”。这种“会”统于君师，极于朋友。何心隐于此，首先论述了朋友之道：

“天地交曰泰，交尽于友也。友秉交也道，而学尽于友之交也。昆弟非不交也，交而比也，未可以拟天地之交也。能不驕而泰乎？夫妇也，父子也，君臣也，非不交也，或交而匹，或交而昵，或交而陵而援，八口之天地也，百姓之天地也。非不交也。小乎其交者也，能不驕而泰乎？”（論友）

何心隐认为朋友是社会关系里最重要的一环，所谓“交尽于友”。其他各种社会关系，如昆弟、夫妇、父子、君臣，或交而比，或交而昵，或交而陵而援，都是不正常的，都只是“八口之天地”、“百姓之天地”，没有能跳出一般的狭小的樊篱。只有朋友之交，才是交之尽，才是社会关系的极致。跟朋友关系联系着的是师生关系。何心隐说：

“师非道也，道非师不驕。师非学也，学非师不约。不驕不约则不交。不交亦天地也，不往不来之天地也，革也。……师也，至善也。非道而尽道，道之至也；非学而尽学，学之至也。可以相交而友，不落于友也；可以相友而师，不落于师也；

此天地之所以为大也，惟大为泰也。师其至乎！”（爨桐集卷二师說）

何心隱認為朋友是交之尽，又認為師是“道之至”、“学之至”。从社会关系的橫的联系看，交尽于友；从社会关系的縱的統攝看，師是“道之至”，“学之至”。朋友的关系与師弟的关系是超越在一切之上的关系。李卓吾在何心隱論里說：“人倫有五，公舍其四，而独置身于師友賢圣之間。”这是秦州学派的学者对何心隱这一思想的正确揭示。

把朋友的关系，与師弟的关系，用一种組織形式联系起来，就建立了一种“会”。这种“会”代替了一般的身家，而企图幻想一种違反封建倫常的社会关系。何心隱在語会篇里說：

“夫‘会’，則取象于家，以藏乎其身。而相与以主会者，則取象于身，以显乎其家者也。不然，身其身者，視‘会’无补于身也；家其家者，視‘会’无补于家也。何也？視‘会’无所显无所藏也，若乃天下国之身之家之可以显可以藏乎其身其家者也。会岂小补于身于家已乎？不然，身其身者，身于士农工商其身已也。家其家者，家于士农工商其家已也，小补于身于家已也。可象天下国之身之家之所显所藏者乎？必身以主‘会’而家以‘会’，乃君子其身其家也，乃君子以显以藏乎士农工商其身其家于‘会’也，乃仲尼其君子而身而家于国于天下以显以藏以‘会’也。‘会’，将成象而成形矣。又岂惟取象于身于家以显以藏而小补以‘会’已乎？”（爨桐集卷二）

据此，可知何心隱所要建立的是一种“成象成形”的“会”。“会”，这种組織，取象乎家，会的成員藏身于“会”。有主会的人，这种主会的人，可能是輪流的，故曰“相与以主会”。同时，家也似隶属于会，或跟会发生一定的联系，故曰“必身以主会而家以会”。身入了“会”，

或家跟“会”发生了一定的联系，则不复身其身，家其家，乃成为“君子其身其家”，乃成为君子的“士农工商其身其家”。“会”外的人，则仍然是“士农工商其身”，“士农工商其家”。入了“会”以后，其身家则成为“天下国之身之家”，在性质上起了变化。从何心隐对“会”的叙述看来，虽然还不够明确，但是可以窥知：这种“会”是一种超乎一般士农工商身家之上的组织，范围很广泛，同时，也当有一定的组织领导机构，如“主会”之类。跟何心隐的论友、师说联系起来，则“会”的成员相互之间，应是一种友的关系，而从“尽道”、“尽学”的关系来看，则友之上，当为师。因此，这种“会”，好象还该是一种讲学的组织，但是，也不单单是讲学的组织，而有了发展。它牵涉到身家的问题，牵涉到改变身家性质的问题。它也不囿于一个书院或一个地区的范围，而要广及“天下、国”的范围。在邓自斋说里，何心隐对新的身家予以叙述道，“仲尼不溷身家于莫不有之身家，而身家于生民以来未有之身之家。老者相与以安，朋友相与以信，少者相与以怀，相与事事于中庸其身，于大学其家者也。”（爨桐集卷三）他把这种新的身家说成是“生民以来未有之身家”。与人人“莫不有之身家”显然区分。

这里，就涉及一个问题，就是这样的一种“会”，跟政治组织的关系如何？从现存的何心隐的著作来看，我们应该说，他的这种“会”，从政治性的组织上讲，是一种社会运动的集团。当“见龙在田”的时候，是师友，当“飞龙在天”的时候，就是君臣。道还是这样的一种道，但传道的人或为“在田”的仲尼，或为“在天”的尧、舜，则依照具体的历史条件而定。与艾冷溪书说：

“中庸，象棋子也；大学，象棋盘也。对着是棋，于上惟君臣，尧、舜以之。对着是棋，于下惟友朋，仲尼以之。故达道始属于君臣，以其上也；终属于朋友，以其下也。下交于上，而父

子、昆弟、夫妇之道，自統于上下而达之矣。夫父子、昆弟、夫妇固天下之达道也，而难統乎天下。惟君臣而后可以聚天下之豪杰，以仁出政，仁自复天下矣。天下非統于君臣而何？故唐虞以道統統于尧舜。惟友朋可以聚天下之英才，以仁設教，而天下自归仁矣。天下非統于友朋而何？故春秋以道統統于仲尼。……君臣友朋，相为表里者也。昔仲尼祖述尧舜，洞見君臣之道惟尧舜为尽善矣，而又局局于君臣以統天下，能不几于武之未尽善耶？此友朋之道，天启仲尼，以止至善者也。古謂仲尼賢于尧舜，謂非賢于此乎？且君臣之道，不有友朋設教于下，不明。友朋之道，不有君臣出政于上，不行。行以行道于当时，明以明道于万世，非表里而何？”（欒桐集卷三）

据此，何心隱認為君臣、友朋都可以道“統乎天下”。君臣在上，以仁出政，友朋在下，以仁設教，前者的目的，以仁复天下，后者的目的，使天下归仁，前者可以聚天下之豪杰，后者可以聚天下之英才，同样的都是統天下。尧舜之时，尧舜在上，正如王艮所說：“唐虞君臣只是相与講学”；春秋之时，上无道揆，君臣不能統于上，就只能由仲尼以友朋統于下，聚天下之英才，使天下归仁。何心隱又进一步認為，君臣友朋，相为表里。君臣之道，不有友朋設教于下，不明。友朋之道，不有君臣出政于上，不行。行，以行道于当时；明，以明道于万世。这思想的實質，就是說，友朋之道，友朋的結合，不論是唐虞之世或春秋之世都是必不可廢的。

“天下統于君臣”，怎么个統法呢？在論中篇里，何心隱原則性地提出了統天下在于人群的平等关系或合理的組織。他說：

“君者，均也。君者，群也。臣民莫非君之群也。必君而后可以群而均也。”

“君其心于父子，可以群父子，而父子可均也。不然，則父

不父，子不子，不群不均矣。至于可以群夫妇而夫妇均，可以群昆弟而昆弟均，可以群朋友而朋友均者，莫非君其心于道也，‘中’也。”

統天下的原則有两个，一个是“均”，一个是“群”，而这两个原則在自然法則上就是所謂“中”。上文所論“凡有血气莫不亲”，“凡有血气莫不尊”，这种无間彼我、人己一体的关系，当即為“均”与“群”的一种注釋。論中篇里解釋“道心”与“人心”的區別，也透露了与此相似的思想。

“人于人則不貫，不貫則比而无所主，既不能主乎人，又不能主于人人也，人亦禽兽也；人其心也，非道心也。心以貫心，而主于一人，以主乎亿兆无算之人；道其心也，非人心也。……道乎其心者，其用心也大而难，若存若亡，似有似无，心甚微也。人乎其心者，其用心也小而易，用于此自触乎彼，用于彼自触乎此，彼此相触而利害相攻，心甚危也。”

心以貫心，用心于大，就是道心。反之，心不相貫，彼此相触，利害相攻，就是人心。道心与人心的对立，意即公心与私心的对立。所謂心以貫心，用心于大，也可以作为均与群的理論詮釋，也还是无間彼我、人己一体的意思。

何心隱的均与群，應該是君臣与朋友共貫。明儒学案記方湛一說：“后台、心隱大会矿山，車騎雍容。湛一以兩僮舁一籃輿往。甫揖，心隱把臂謂曰：‘假我百金。’湛一唯唯，即千金唯命。”李贄何心隱論說：何心隱效法孔子，“以天下为家，而不有其家；以群賢为命，而不以田宅为命。”又說：何心隱“聚人以貨財則貪者竞起”。何心隱辞唐可大餽里說：“分人以財，不过謂之惠。惟为天下得人，乃可謂之仁。盖以人則財之本，而有人自有財。得人則財不必分，而財自得于人之得矣。奚啻惠之而已哉？”（饜桐集卷三）据此，何心

隱在朋友間，當有通財聚財的事實。借方湛一百金，“聚人以貨財”，“得人”而“自有財”，從這種情況看，何心隱的結會，即聚人又聚財，從聚人而更聚財。“以天下為家，而不有其家；以群賢為命，而不以田宅為命”，以這樣的一個會聚了這種財，將如何使用，是一個值得研究的問題。從辭唐可大餽里，可以大概窺知聚財的用途。

“將見老者以得人而安，朋友以得人而信，少者以得人而懷，莫非以朋得朋，以友得友為得人。則共乎數十年所得之朋，所得之友，雖老，而懷少之本自有所由起；以致後乎十數年所得之朋，所得之友，或少，而安老之本有所由繼。相繼相起於朋友之得以得人。若可大可得而為我朋，為我友，共學以安老懷少，則自有祿於學之共，而天下自歸仁，而飽於仁，不必分財以惠人矣。何其仁耶？”（同上）

得人而聚財以後，將使老安、少懷、朋友信。有了朋友以後，可以“共學以安老懷少”，可以“有祿於學之共”。按照何心隱的“聚和”辦法，安老就是養老，就是由下一代保證老人晚年的溫飽和休息，懷少就是對年幼一代的集體教養。這是一種社會事業。所謂“有祿於學之共”，似可以從“會”得到生活上的給養，祿，就是指生活上的給養。這，可能就是“朋友信”的一個內容。從此可知，何心隱從集會而得人得財以後，其“會”本身的活動費用，某些會眾的生活給養，可能舉辦的安老懷少的社會事業，都將從這些財中間來支付。因此，我們可以說，何心隱的均與群原則，在下也就貫徹在朋友的結合即集會之中。均與群，實有財產上通用的意義，有舉辦共同的社會事業的意義，有通過安老、懷少、朋友信，以統天下的意義。而“會”的首腦，應該即對應於天下之君，故曰君者均也群也。但是在沒有能夠取得政權的時候，作為“會”的主要負責人，那時就是師，必然要採取在下活動的方式。這種在下活動的方式，何心隱稱之

为“潜”。潜，就是潜龙的潜。何心隱認為孔子就是潜龙。何心隱說：“孔子之象潜龙，則曰阳在下也。夫阳，火也。火易炎上而难下也，不下則非潜，不阳則非龙。龙而潜，阳在下之象也。象以此者，象用功也。阳必用功，而后能在下也。”何心隱認為：“潜龙勿用，阳气潜藏”，并不是不活动，相反的更需要活动，更需要用功。他說：“潜易易乎？潜行于行之可下可藏，所以藏乎行之用于弗用也，勿用已乎？勿用，藏用于人者也；弗用，藏用于己者也。……用功以潜乎其潜者也。”（爨桐集卷二論潜）他認為伊尹、周公，功成而退，不是潜龙；伯夷、叔齐，隱于首阳，也不是潜龙。只有孔子用功而潜，才是潜龙，只有孔子才是“集大成”，“集群圣之成”，“集群龙之成”。

何心隱以“会”統天下，天下士农工商之家，都“以显以藏于会”。其意义，不仅限于把家与“会”联系起来，使家成为会的組成的一部分，尤在通过“会”，在“会”的同一联系下，各种不同的家，若士、若农、若工、若商，也就只有职业分工的差别。这种情况，就是邓自斋說里所提出的“不溷身家于莫不有之身家，而身家于生民以来未有之身家”。何心隱对这种空想，曾在答作主篇里予以更具体的描述。他首先叙述当时的情况說：“商賈大于农工，士大于商賈，圣贤大于士”（爨桐集卷三）。士（封建地主和官僚）的地位比商賈高，商賈的地位比农工高，这种叙述是符合封建社会晚期的阶级情况的。因为资本主义生产关系萌芽的发展，商賈作为一种新的社会力量，已經凌駕在农工的社会地位之上，开始发展起来。何心隱接着叙述他的空想道：“农工……見商賈而凭之，是将超农工而为商賈也。……商賈……見士而凭之，是将超商賈而为士也。……士……見圣贤而凭之，是将超士而为圣贤也。……农工之超而为商賈，商賈之超而为士，人超之矣，人为之矣”（同上）。这样，农工、商賈、士都在圣贤这一根綫上等同起来。

为了建立这种“統天下”的“会”，扩大“会”的組織，何心隱进行了积极活动，用他自己的話來說，就是“潜龙”“用功”的活动。从嘉靖三十九年（公元一五六〇年）以后的十九年里，何心隱漫游大半个中国。足迹所至，北至京师，南及八閩；东至东海，西至重庆。到处“以朋得朋，以友得友”，鳩合同志，聚徒講学。何心隱把他所結識的人，都用簿册登記起来，跟他們有所来往，文献說：“皆籍記而周旋之”。王之垣历仕录說：何心隱“著伍脫逃各省，及孝感县，倏往倏来，假以聚徒講学为名，扰害地方，中間不法情罪甚多”。沈德符野获編卷十八，妖人遁逸条說，“梁汝元以講学为名，鳩聚徒众，譏切时政”。何心隱企图通过这种活动，“聚英材以育之，将使英才布滿于下，以待上用”（又与艾冷溪書）。陈士业答張謫宿書，更具体描述了何心隱的这方面的活动情况。書中所言，或者出于傳聞，估計去事实当亦不甚相远。該書說：“弟又聞心隱之門人有呂光午者，浙之大俠也。其人与文之奇，不减心隱。心隱尝以金数千畀光午，使走四方，阴求天下奇士。光午携蒯緱，衣短后之衣，挟健儿数輩，放浪湖海，穷九塞，历郡邑。所至凡緇衣黄冠，与夫商賈駟僮，佣夫厮养，以至椎剽掘冢之流，备一节之用，擅一得之长者，皆籍記而周旋之。以故心隱所識奇士，尽于海宇”。这种情况，証以何心隱的积极动員艾冷溪与唐可大入会，在先，又曾企图动員凌海楼脫出樊籠，不与朝政，出身以主大道等活动，是可以相信的。关于唐可大情况，前文已有叙述，今录何心隱又上永丰大尹凌海楼書、又与艾冷溪書以为証：

“樵語一軸，虽达鄙情，然实欲父母謀出樊籠，而为大道之宗主也。若在樊籠恋恋，縱得以展高材，不过一效忠、立功、耿介之官而已，于大道何补？直須出身以主大道，如孔、孟复生于世，則大道有正宗，善人有归宿，身虽不与朝政，自无有不正

矣。大道之明，莫明于孔子。……无非欲父母出身以主朋友之大道，而繼孔子之賢于尧、舜者也。尧、舜，立政之尽善者也。孔子，設教之至善，而身不与政者也，不与政而賢于立政。然則出身以繼孔子，以主大道之宗，其于朝政，岂小补哉？”（爨桐集卷三又上永丰大尹凌海楼書）

“某靜夜为公細搜，天下无一空处可补，以报朝廷。惟仲尼之道，海内寥寥莫聞，誠为一大空耳。此空一补，岂小补哉！补之何如？亦不过聚英才以育之，将使英才布滿于下，以待上用。即周子所謂善人多而朝廷正，天下治矣。补报亦岂小哉！……日見人之华屋，便以己屋之不华为空；日聞人之多田，便以己田之不多为空。日亦急急思所以补之也，又何暇于补天下之大空耶？縱有大精神、大力量，惟在华屋、多田以泄之耳，大安見其大哉。”（爨桐集卷三又与艾冷溪書）

何心隱不仅把他的空想进行了实验，还在十多年的长时间里，进行积极的講学活动。在封建統治階級的殘酷压迫下，他改名易姓，到处奔波，进行了不疲倦的組織工作和宣傳工作。最后在張居正的禁止講学的封建虐政下，被誣以“妖逆”的罪名，終于献出了生命。在被捕前写的原講原学万言长文，是他維護講学自由，声言必講必学，对封建統治階級进行斗争的严正的抗議書。

第二十四章

李贄战斗的性格及其革命性的思想

第一节

李贄生平的战斗历程及其著述

李贄号卓吾，又号篤吾，泉州晋江人。生于明世宗嘉靖六年，卒于神宗万历三十年（公元一五二七——一六〇二年）。

泉州林李二姓同祖。李贄初姓林，“入泮学册系林載贄，旋改姓李，避胜朝諱，去‘載’字”。李贄先世从事航海活动。二世祖李騫，为泉巨商，航吳泛越。洪武年間，“奉命发舶西洋，娶色目人，遂习其俗。”四世祖恭惠，“諳譯語，荐为通事官，引日本諸国入貢京城。”“景泰、天順間，奉簡書使外国，不辱朝臣（疑为“廷”字之誤）嘉命。”后嗣襲职，“非一世也”。李贄父祖皆回教徒，李贄本人，观其临老遺言，諄諄囑咐葬式，似亦信奉过回教，但信仰不一，出入佛老。（見林李宗譜，厦門大学抄本）李贄妻黃氏，平生“必不輕履僧堂”，疑亦信奉回教。

李贄自己說：“自幼倔强难化，不信道，不信仙、釋，故見道人則惡，見僧則惡，見道学先生則尤惡。”（王阳明先生道学鈔附王阳明先生年譜后語）这种性格，或亦与其家世傳統有关，也与其壮年以后的經歷不相違異。

关于李贄青少年时候的治学情况，有如下記述：“余自幼治易，

复改治礼，以礼經少决科之利也。至年十四，又改治尚書，竟以尚書窃祿。然好易，岁取易讀之。”（李氏文集卷一一易因小序）

嘉靖三十一年（公元一五五二年），李贄二十六岁，中福建乡試举人。中举后，因“困乏，不再上公車”（林李宗譜卓吾公傳）。三十岁，任河南共城（輝县）教諭。共城为邵雍居住之地，有安乐窩，在苏門山百泉之上，因是日遨游百泉之上。但是“在百泉五載，落落竟不聞道”（焚書卷三，卓吾論略）。

李贄三十四岁，升任南京国子监博士，到官后数月，父歿，丁忧回福建，守制三年。三十六岁，到北京候选。

“三年服闋，尽室入京。……居京邸十閱月不得缺，囊垂尽，乃假館授徒。館复十余月乃得缺。称国子先生如旧官。”（同上）在国子监，李贄跟祭酒、司业等人格格不入。未几，祖父病歿。李贄把家眷安頓在共城居住，买田耕作自食，自己隻身回福建，料理葬事。三年后，李贄四十岁，再到共城。

“吾时过家毕葬，幸了三世业緣，无宦意矣。回首天涯，不胜万里妻孥之想。乃复抵共城。”（同上）

家眷在共城的三年生活，十分艰苦，岁荒乏食，两个幼女因而相繼病死。李贄追述这一段情况时说：

“岁果大荒。居士所置田仅收数斛稗。长女随艰难日久，食稗如食粟。二女、三女遂不能下咽，因病，相繼夭死。老嫗有告者曰：‘人尽飢，官欲发粟，聞其来者为邓石阳推官，与居士〔有〕旧，可一請。’宜人曰：‘妇人无外事，不可。且彼若有旧，又何待請耶？’邓君果撥己俸二星，并馳書与僚长各二两者二至。宜人以半朵粟，半买花，紡为布。三年衣食无缺，邓君之力也。”（同上）

李贄初抵共城家里，“入門，見室家，欢甚。問二女，又知归未数月

俱不育矣。此时黃宜人泪相随在目睫間，見居士色变，乃作礼，問葬事及其母安乐。居士曰：‘是夕也，吾与室人秉烛相对，真如梦寐矣！乃知妇人势逼情真，吾故矯情鎮之，到此方覺屐齿之折也’。”（同上）

在共城全家合聚以后，一同到北京。在北京李贄补官礼部司务。有人对他說司务之官比国子博士更穷，如何能忍耐。然而他为了“訪学”、“聞道”，安之若素：

“人或謂居士曰：‘司务之穷，穷于国子，虽子能堪忍，独不聞焉往而不得貧賤語乎？’盖譏其不知止也。居士曰：‘吾所謂穷非世穷也，穷莫穷于不聞道，乐莫乐于安汝止。吾十年余奔走南北，只为家事，全忘却温陵百泉安乐之想矣。吾聞京師人士所都，盖將訪而学焉’。”（同上）

在北京任礼部司务的一段时间，开始接触到王守仁的学說，“五載春官，潜心道妙”。袁中道称他此时“久之有所获，超于語言文字之表”（李温陵傳）。这时李贄追念他父亲，“恨不得起白齋公于九原，故其思白齋公也益甚，又自号思齋居士。”又有人对他說：“子性太窄，常自見過，亦时見他人过，苟聞道，当自宏闊”，于是又自称为宏父居士。（焚書卷三卓吾論略）

隆庆四年（公元一五七〇年），調任南京刑部員外郎，至万历五年（公元一五七七年）止，共七年。在南都任职的七年中，相識的有耿定向、耿定理、焦竑等。后来耿定向的假道学面貌露出时，李贄与之互相辯难。在此后一二十年中，李贄和耿定向二人的辯学書实际上反映了反抗封建礼教和維護封建礼教之間的斗争。至于李贄对耿定向的弟弟定理以及定向的学生焦竑則一直为莫逆的朋友。

在南都时，李贄又見過王守仁的弟子王畿以及秦州学派的罗汝芳。李贄对王、罗二人都很崇敬。这一时期的重要关键是李贄

师事泰州学派的学者王襞。王襞是王良的儿子，幼闻庭训，王良在淮南讲学，王襞长时期在左右，对“乐学”之说，发挥尤多。

万历五年(公元一五七七年)李贽任云南姚安知府。在公余之暇，仍从事于讲学。他居官的准绳是“一切持简易，任自然，务以德化”，而且“自治清苦，为政举大体”。袁中道的李温陵传记他此时，“法令清简，不言而治。每至伽蓝，判了公事，坐堂皇上，或置名僧共问。簿书有隙，即与参论虚玄，人皆怪之”(珂雪齐文集卷八，以下即注李温陵传)，这颇似罗汝芳的作风。当时云南边境少数民族很多，上官严刻，他说：“边方杂夷、法难尽执，日过一日，与军与夷共享太平足矣”(焚书卷四豫约感慨平生)。可见他为政以不扰民为念，这与当时害民虐民的官吏是相对立的。

在姚安居官三年以后，他厌恶簿书的生活，袁中道记他“久之，厌圭组，遂入鷄足山，閔龙藏，不出。御史刘维奇其节，疏令致仕以归”(李温陵传)。

李贽的二十多年的宦游生活，使他深感受人管束之苦。焚书卷四豫约感慨平生说：“余唯以不受管束之故，受此磨难，一生坎坷，将大地为墨，难尽写也。为县博士，即与县令、提学触。为太学博士，即与祭酒、司业触。……司礼曹务，即与高尚书、殷尚书、王侍郎、万侍郎尽触也。……最苦者为员外郎，不得尚书谢、大理卿董并汪意。……又最苦而遇尚书赵。赵于道学有名。孰知道学益有名，而我之触益又甚也。最后为郡守，即与巡抚王触，与守道駱触。……此余平生之大略也。”这是多年居官生活的总结，反映了处处与上司抵触的情况。这种抵触，实质上是李贽的反封建思想与封建主义的抵触。

他解官以后，并不回乡，携妻女往湖北黄安依耿定理。自称：“我老矣，得一二胜友，终日晤言，以遣余日，即为至快，何必故乡

也？”（李温陵傳）

在李贄云南辞官的前一年（万历七年，公元一五七九年），何心隱被楚撫王之垣緝捕杀害于武昌。李贄对这件事极为愤怒，曾著文二篇为何辯冤，并表示对何的景仰。后来他給焦竑的信中，提起何心隱說：

“何心老英雄莫比。观其羈絆縲紲之人，所上当道書，千言万語，滾滾立就，略无一毫乞怜之态，如訴如戏，若等閑日子。今讀其文，想見其为人。其文章高妙，略无一字襲前人，亦未見从前有此文字，但見其一泻千里，委曲詳尽。观者不知感动，吾不知之矣。奉去二稿，亦略見追慕之切。”（續焚書卷一与焦漪园太史書）

信中所称論何心隱者二篇，今焚書卷三中有何心隱論一篇；另一篇，未見。焚書卷六有贈何心隱高第弟子胡时中五絕一首：

“三日三渡江，胡生何忙忙？师弟恩情重，不忍見武昌。”

这詩当作于云南解官后初到黄安时，可見他对何心隱及其弟子的同情。李贄一生未有机会与何相識，他在与焦漪园太史書中曾引以为憾：

“弟向在南都，未尝見兄道有此人，岂兄不是之耶，抑未詳之耶？若此人尙不是，天下古今更无可是之人矣，則其所是者又可知也。”（焚書卷一）

李贄从五十五岁（万历九年，公元一五八一年）到五十八岁（万历十二年，公元一五八四年）三年中都携家居住黄安，似在耿定向家，教授耿家的子弟。其間万历十一年王畿卒，李曾著王龙溪先生告文，对王畿表示敬仰，如称王畿为“圣代儒宗，人天法眼”，又說“先生今既沒矣，余小子将何仰乎？”

在黄安时，李贄与耿定向是相契的，与其兄定向是相背的。耿

定向在李贄看来是乡愿、是假道学的代表人物。万历十二年耿定理死去以后，自然与耿定向不能相容，再在黄安耿家住下去了。耿定理死时，李贄有五言长诗三首哭耿子庸（定理字）。十月，李贄从黄安移居麻城，因无馆住宿而返。第二年（万历十三年）三月才定居于麻城龙潭湖上的芝佛院。龙潭距城三十里，一般人不易走到。他从此安静地读书著作，与一二相知者讲学。麻城人刘侗记载说：

“子庸死，遂至麻城龙潭，筑芝佛院以居。……至必以舟，而河流沙浅，外舟莫至，以是远隔缁素，日独与僧深有、周司空思敬语。然对之竟日，读书已，复危坐，不甚交语也。”（帝京景物略李卓吾墓条）

移居麻城的时候，李贄将妻女送回福建，自己孑身居芝佛院，“既无家累，又断俗缘，参求乘理，极其超悟，剔肤见骨，迥绝理路。出为议论，皆为刀剑上事，狮子迸乳，香象绝流，发咏孤高，少有酬其机者。”（李温陵传）

李贄对封建制社会的虚伪欺骗，一向表示愤怒，并且坚决地反对。他的讲学处处都击中了封建主义的意识形态假道学的要害，他发出的言论“皆为刀剑上事”。他斥责封建统治阶级的虚伪说：

“盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言则假人喜，以假事与假人道则假人喜，以假文与假人谈则假人喜。”（焚书卷三童心说）

他的所谓虚假对立面的真实（童心），即他说的日常经验的生活，他后来从理论上予以发挥。这和禅学的脱俗存真的口头禅形式的语言相似，而实则意义相反。他的反假道学的“异端”精神，只有他的少数友人是了解的。如李贄初到麻城，焦竑自南京有寄宏甫二首：

“归田仍作客，散步自安禅；去我无千里，相违忽二年。梦醒江阁雨，心折楚云天；寥落知音后，愁看伐木篇。”

“風雨秋偏急，懷人鬢欲絲；飄零違俗久，歲月著書遲。獨往真何事，重過會可期；白門遺址在，相為相茅茨。”（澹園集卷三九）

詩中所謂“相違忽二年”是因萬曆九年冬焦竑曾來黃安見過李贄，痛飲十日而別。所謂“心折楚云天”、“懷人鬢欲絲”都表示了焦對李贄的景仰懷念。而詩中的“獨往”、“違俗”等字句不同於一般濫調，而是真實地寫出了李贄的異端性格，“獨往”、“違俗”，就是在黑暗中堅持真理而與腐敗的封建制度相對立的抽象詞彙。

焦竑之所以認為李贄是知音，是由於二人的見解有類似之處。

紀昀說：

“（焦竑）友李贄，于贄之習氣沾染尤深。二人相率而為狂禪，贄至於詆孔子，而竑亦至崇楊、墨，與孟子為難，雖天地之大，無所不有，然不應妄誕至此也。”（四庫全書總目提要卷一二五焦弱侯問答，並參看焦氏筆乘支談篇）

可見焦竑在正統派的眼中也是一個“異端”。

李贄在龍潭的生活，可以從下引石潭即事詩中看出：

“十卷楞嚴萬古心，春風是處有知音，即看湖上花開日，人自縱橫水自深。”

“若為追歡悅世人，空勞皮骨損精神，年來寂寞從人謾，只有疏狂一老身。”

他不願勞損精神以取悅於假道學和封建統治者，而疏狂寂寞地生活著。袁中道紀述李贄在龍潭芝佛院的讀書著作情況說：

“與僧無念、周友山、丘坦之、楊定見聚，閉門下鍵，日以讀書為事。性愛掃地，數人縛帚不給。衿裾浣洗，極其鮮潔。拭面拂身，有同水淫。不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，即令其遠坐，嫌其臭穢。其忻賞者，鎮日言笑。意所不契，寂无一

言。滑稽排調，冲口而发，既能解頤，亦可刺骨。所讀書皆抄写为善本，东国之秘語，西方之灵文，离騷、馬、班之篇，陶、謝、柳、杜之詩，下至稗官小說之奇，宋、元名人之曲，雪籐丹笔，逐字讐校，肌擘理分，时出新意。其为文不阡不陌，據其胸中之独見，精光凜凜，不可迫視。詩不多作，大有神境。”（李温陵傳）

李贄自述这一段生活时說：

“日夕唯僧，安飽唯僧，不覺遂二十年，全忘其地之为楚、身之为孤、人之为老、鬚尽白而发尽秃也。余虽天性喜寂靜，愛書史，不乐与俗人接，然非僧輩服事唯謹，飲食以时，若子孙之于父祖，然亦未能遽尔忘情一至于斯矣！”（續焚書卷二釋子須知序）

李贄的大部分著作是在这个時間完成的。这期间他曾把头发剃掉，袁中道記載此事：

“一日，恶头痒，倦于梳櫛，遂去其发，独存鬚鬚。”（李温陵傳）

李贄自己說明剃发的原因是：

“我所以落发者，則因家中时时望我归去，又时时不遠千里来迫我，以俗事强我，故我剃发以示不归，俗事亦絕然不肯与理也。又此間无見識人多以異端目我，故我遂为異端，以成彼豎子之名。兼此数者，陡然去发，非其心也。”（續焚書卷一与曾繼泉書）

关于剃发問題，据林李宗譜所載，又有另一因緣。

“或曰：祖伯之循迹緇黃也，以获遇異人，遺識龙湖，故潮阳托釋老自遣。其然乎？余又安能知之？又安敢妄为論之？”（林李宗譜）

李贄不是避世的隱者，相反，他有倔强的性格，坚持真理，反对

封建名教，他之所以去发，是敢于与封建制社会决裂，敢于冒封建制社会之大不韪，因此自居“異端”，“以成彼豎子之名”。

李贄經年在外不返故乡，是因为怕回乡后，受地方官管束。他居麻城龙潭，一方面与友人講学，另一方面，又对封建制社会进行批判。所以他的焚書一經出版，就遭到封建統治者百端非毀，列为禁書，而“少年高曠豪举之士，多乐慕之”（沈瓚近事丛殘）。从正面反面的反应看，可以看出他的斗争激起了不小的波浪。

李贄在龙潭芝佛院也供奉孔子。从落发“異端”者在佛堂尊孔的表面事实来看，已足显示出对于“信仰”的一种諷刺，这里的含义，与其說是对宗教的默認，不如說是对宗教的嘲弄！他所以挂孔子象，据他說，与一般人不同，而又与他們相似，所謂“吾从众”。他說：

“人皆以孔子为‘大·圣’，吾亦以为大·圣；皆以老佛为‘異·端’，吾亦以为異·端。人人非真知大·圣与異·端也，以所聞于父·师之教者熟也；父·师非真知大·圣与異·端也，以所聞于儒·先之教者熟也；儒·先亦非真知大·圣与異·端也，以孔子有是言也。其曰‘圣則吾不能’，是居謙也；其曰‘攻乎異端’，是必为老与佛也。儒先亿度而言之，父·师沿襲而誦之，小子矇聾而听之。万口一詞，不可破也，千年一律，不自知也。不曰‘徒誦其言’，而曰‘已知其人’；不曰‘强不知以为知’，而曰‘知之为知之’，至今日虽有目无所用矣。余何人也，敢謂有目？亦从众耳。既从众而圣之，亦从众而事之，是故‘吾从众’，事孔子于芝佛之院。”

（續焚書卷四題孔子象于芝佛院）

他借尊孔的仪式，实質上反把封建制社会中信仰主义者的虛伪形象，如实地描繪出来。从这里我們可以看出李贄透过了文学的諷刺笔調，利用了相同形式之下的反語，正在揭露他和封建制社会礼

俗的矛盾。在同一的形式下，对待“大圣”与“異端”有两种态度和两种看法，人們指斥他为“異端”是一个含义；他自己承受了異端的头衔又是一个含义。前者是反动的，后者是反抗的。人們都信仰孔子，是一个含义；他也尊崇孔子，又是一个含义。前者是信仰的态度，后者是批判的态度。这里已涉及到李贄思想的性格，下面还要詳細分析。

李贄从五十八岁起到七十六岁卒年为止，十八年中大半時間都在麻城。这期間，他不断地与封建恶势力作斗争。在麻城講学，“儒釋从之者几千、万人”（沈瓚近事丛殘），“一境如狂”（顧炎武日知录卷一八）。而这些后来都成为封建統治者对他加以陷害的罪名。

李贄在麻城六十四岁时（万曆二十一年，公元一五九三年）認識了在当时文学上反对复古主义的公安三袁兄弟袁宗道、袁宏道、袁中道。次年，袁宏道（字中郎）又来麻城訪李贄，二人并同至武昌。公安县志袁宏道傳載：

“时聞龙湖李老，冥会教外之旨，走西陵質之。李老大相契合，賜以詩。……留三月余，殷殷不舍，送之武昌而別。”

袁宏道之兄袁宗道，对李贄也表示傾仰，自認為能够了解李贄的一人。他在答李信中說：

“不佞讀他人文字覺懣懣，讀翁片言隻語，輒精神百倍，豈因宿世耳根慣熟乎？云中信使不断，幸以近日偶笔頻寄，不佞如自家老婢，能讀亦能解也。”（白苏斋类集卷一五）

万曆二十三年（公元一五九五年）袁宗道致李贄一函，更为推崇：

“翁明年正七十，学道諸友，共举一帛为賀。盖翁年岁愈久，造詣轉玄，此可賀者一。多在世一日，多为世作一日津梁，此可賀〔者〕二。”（白苏斋类集卷一六李宏甫）

袁中道是宏道之弟，他写的李温陵傳詳尽地叙述了李贄的一生。

李贄反封建的思想，无疑对三袁兄弟的文学思想有很大影响。

李贄焚書刊成于万历十八年，其中搜集了历年来的書答、杂述、讀史短文及詩等，共六卷，对封建礼教和假道学作了有力的抨击。例如卷五唐貴梅傳中說：

“卓吾子曰：先王教化，只可行于穷乡下邑，而不可行于冠裳济济之名区，只可行于三家村里不識字之女儿，而不可行于素讀書而居民上者之君子。”

以下李贄举例說明所謂冠裳济济的君子都是些貪賄无耻之徒。这里又在“先王教化”的一个形式之下，揭露出社会的两种人物和两种关系的矛盾。

焚書中尤其使假道学的代表者黄安的紳士耿定向感到难堪的是其中所刊入的与耿論学的信件多封。这些信件揭露了耿定向的伪善面目。

耿定向原是何心隱的友人，又与張居正相善。何被执时，耿不为之援手，而依違其間，卒致心隱被害。这件事充分显露出耿定向的乡愿面貌。李贄在何心隱論中尖銳地加以譴責：

“然公豈誠不畏死者？时无張子房，誰为活項伯？时无魯朱家，誰为脫季布？吾又因是而益信談道者之假也。由今而觀，彼其含怒称冤者，皆其未尝識面之夫。其坐視公之死反从而下石者，則尽其聚徒講学之人。然則匹夫无假，故不能掩其本心，談道无真，故必欲剗其出类，又可知矣。夫惟世无真談道者，故公死而斯文遂喪，公之死顧不重耶？”（焚書卷三）

这里李贄認為何心隱是“真談道者”，是坚持真理的，是沒有虛偽的，因此得到人民（匹夫）的同情，以此与耿定向的假道学作了对

比，从而也說出这样大胆的命題，“匹夫无假”和“談道无真”。

耿定向愧憤之余，作求做書进行反噬，并指使他的学生蔡毅中著焚書辨，进行反駁，又进一步唆使地方上人誣蔑李贄为左道惑众，坏法乱治，加以恫吓和驅逐。其后李贄不能在麻城安居，即肇因于此。

焚書是一面照妖鏡，它折射出封建主义的社会矛盾，崇贊“匹夫无假”而拆散了封建主义的特权式的道德律令。作为文学家的袁宏道体会出这書的精神，他說：

“幸床头有焚書一部，愁可以破顏，病可以健脾，昏可以醒眼，甚得力。”（袁中郎全集卷二十一）

万曆二十四年，李贄七十岁，是年耿定向死。刘东星这时約他往山西沁水。刘后来在明灯道古录首中追忆当时情况，并叙述与李贄相識的經過：

“予西鄙之人也，……入楚期年，……聞有李卓吾先生者，棄官与家，隐于龙湖。龙湖在麻城东，去会城（按指武昌）稍远，予虽欲与之会而不得。又聞有譏之者，予亦且信且疑之，然私心終以去官为难，去家尤难，必自有道存焉，欲会之心未始置也。会公安袁生（按指袁宏道），今吳令者，与之偕游黃鵠磯，而栖托于二十里外之洪山寺，予就而往見焉，然后知其果有道者。虽棄发，盖有为也。……嗣后或迎养別院，或偃息官邸，朝夕談吐，始恨相識之晚云。……”

比者讀礼山中……特遣儿相，就龙湖問业。先生欣然，不远千余里，与儿偕来（按指偕往沁水）。从此山中，历秋至春，夜夜相对，犹子用健，复夜夜入室，質問学庸大义。盖先生不喜紛杂，唯終日閉戶讀書，每見其不釋手鈔写，虽新学小生，不能当其勤苦也。”（李氏丛書子集道古录）

其中所称“虽棄发，盖有为也”，說出了李贄的态度是积极的，又說“不釋手鈔写，虽新学小生，不能当其勤苦”，暗示出他的斗争精神始終不懈，因为他鈔写的史籍，即后来所說的“与千万人作敌对”的著作藏書。

次年春初，李贄尚在沁水刘家，曾作刘晋川六十寿序。随后应晋撫梅国楨之約到大同。梅国楨是麻城人，也是与李贄甚相契合的友人之一。李贄著觀音問中所称澹然师便是梅的女儿。袁中道梅大中丞傳記載他：“尝曰，人生自适耳，依凭軌迹，外張名教，酷非所屑”，又称“女澹然以孀为尼，公不之禁。澹然戒律甚严，于道有入，父子書牘往来，頗有問难。”

这年九月，李贄从大同經居庸关到北京，住西山极乐寺。这时新安汪本鉞来从。汪自万曆二十二年即来龙湖問学，至李贄死为止，先后相从九年。李最后在獄中給汪有“嗟子胡然泣涕洟，相依九載不胜奇”的詩句。

万曆四十六年(公元一六一八年)，李贄死后的十六年，汪本鉞編輯了李贄晚年的書信詩文而成續焚書，汪本鉞在書的序言中对李贄的思想作了以下的評論：

“鉞从先生游九年，所朝夕左右未尝須臾离也。称事先生之久者无如鉞，宜知先生之真者亦无如鉞。顧鉞何足以知先生哉？則先生之自知也，先生自与天下万世人共知之也。先生一生无書不讀，无有怀而不吐。其无不讀也，若飢渴之于飲食，不至于飫足不已；其无不吐也，若茹物噎不下，不尽至于嘔出亦不已。以故一点攬自足天下万世之是非，而一欬唾实关天下万世之名教，不但如嬉笑怒罵尽成文章已也。盖言語真切至到，文辞惊天动地，能令聾者聰，聩者明，梦者覺，醒者醒，病者起，死者活，躁者靜，聒者結，腸冰者热，心炎者冷，柴柵其

中者自拔，倔彊不降者亦无不意頰而心折焉。”

李贄对于封建主义的是非和名教的批判，就是这样有力地启发当时人们的自觉。因为封建主义的是非与名教观念在李贄认为绝对不是固定的，后人不应该踐前人之迹而自束縛。

万曆二十六年（公元一五九八年）李贄七十二岁，春天仍在北京，不久与同在北京的焦竑共往南京，在南京曾与利瑪竇相見。

万曆二十七年（公元一五九九年）李贄七十三岁，藏書六十八卷刻成于南京。藏書体裁略仿紀傳体，記載战国至元亡时著者认为重要的历史人物約八百人。本書与焚書一样，反映了李贄的主要思想。李贄曾在与焦弱侯書里，約略透露了著作藏書时的情况：

“山中寂寞无侶，时时取史册批閱，得与其人会觀，亦自快乐。非謂有志于博学宏詞科也。尝謂載籍所称，不但赫然可紀述于后者是大圣人，縱遺臭万年，絕无足录，其精神巧思，亦能令人心羨。况真正圣贤，不免被人細摘。或以浮名傳頌，而其实索然。自古至今，多少冤屈，誰与辨雪？故讀史时真如与百千万人作对敌，一經对垒，自然献俘授首，殊有絕致，未易告語。”（續焚書卷一与焦弱侯書）

他讀史的过程，就是这样一种批判的过程，“一經对垒”，敌人就“献俘授首”；另一面，历史中真正圣贤的“多少冤屈”，也可以为之“辨雪”。这样和封建主义学者千万人作对敌的著作，显然貫串了战斗的性格。另一書答焦漪园，与上書联系起来看，就更明白了：

“承諭李氏藏書，謹抄录一通，专人呈覽。年来有書三种，惟此一种系千百年是非，人更八百，簡帙亦繁，計不止二千叶矣。……其中人数既多，不尽妥当，則晋書、唐書、宋史之罪，非予責也。窃以魏、晋諸人，标致殊甚，一經稜笔，反不标致，真英雄子画作罢軟汉矣，真風流名世者画作俗士，真啖名不济事

客画作褒衣大冠，以堂堂巍巍自負，岂不真可笑？……今不敢謂此書諸傳皆已妥當，但以其是非堪为前人出气而已。断断然不宜使俗士見之。……中間差譌甚多，須細細一番乃可。若論著則不可改，此吾精神心术所系，法家傳爰之書，未易言也。”

(焚書卷一答焦漪園)

李贄評量历史人物，一反傳統的教条，而根据“予李卓吾一人之是非”。单就他通过历史人物在藏書里所排列的位置，即可以看出寓一定的褒貶之意。他說：“李氏藏書中，范仲淹改在行儒（按：行业儒臣）、刘穆之改在經国臣（按：当指經世名臣）內亦可。此書弟又批点两次矣，但待兄正之乃佳。”（續焚書卷一与焦弱侯書）。

李贄对藏書的評价，自許甚高。他說：

“藏書收整已訖。……一任付梓矣。縱不梓，千万世亦自有梓之者。盖我此書，乃万世治平之書，經筵当以进讀，科場当以选士，非漫然也。”（續焚書卷一与耿子健書）

但这書的命运不是如他所期待的那样可以进入經筵科場的，相反，由于他对历史的批判实际上乃是对现实的批判，所以藏書就为封建統治階級視为一部危险的書，几經毀版焚禁。

万曆二十七年冬天，刘东星任河漕总督，約李贄去山东济宁。后又回麻城，在麻城再次受到封建統治階級的迫害。然而李贄在迫害面前是不会屈服的。在傳聞地方官要逮治他时，他在与耿克念書中說：

“窃謂史道，欲以法治我則可，欲以此吓我他去則不可。……我若告饒，即不成李卓老矣……故我可杀不可去，我头可断而我身不可辱，是为的論，非难明者。”（續焚書卷一）

又当他听說要拆毀他湖上的芝佛院时，他說：

“芝佛院是柳塘（周思久）分付无念盖的。……即人間之家

佛堂也。非寺非庵，不待請旨敕建而后敢創也。若供佛之所，亦必請旨，不系請旨，則必拆毀，則必先起柳塘于九原而罪之。又今多宦財主人家所蓋重帘、画閣、斗拱諸僭拟宸居者尽当拆毀矣。何以全不問也？”（續焚書卷一答周友山書）

然而封建統治者最后終於拆毀了他的芝佛院以及准备死后埋骨之塔。这时馬經綸从北通州来接他同入黃蘗山（按：在河南商城县）中，共同談易。馬經綸原任御史，因直言被謫为庶民，对李贄的关系是在师友之間。曾經作書致当道为李贄申辯。

万曆二十九年（公元一六〇一年），李贄七十五岁，二月中与馬經綸同到北通州。即使避地通州，封建統治階級也不肯放过他，沈德符記載：

“……通州馬誠所經綸侍御，留（李贄）寓于家，忽蜚語傳京師云，卓吾著書詆毀四明相公，四明恨甚，縱迹无所得。”（野荻編卷二七）

四明相公为当时大学士沈一貫，而这时另一假道学礼科給事中張問达趁此机会上疏参劾李贄。疏中极尽誣蔑之能事，說：

“李贄壮岁为官，晚年削发，近又刻藏書、焚書、卓吾大德等書，流行海內，惑乱人心。以呂不韦、李园为智謀，以李斯为才力，以卓文君为善擇佳偶，以司馬光論桑弘羊欺武帝为可笑，以秦始皇为千古一帝，以孔子之是非为不足据。狂誕悖戾，未易枚举，大都刺謬不經，不可不毀者也！尤可恨者，寄居麻城，肆行不簡，与无良輩游于庵院，挾妓女，白昼同浴。勾引士人妻女，入庵講法，至有携衾枕而宿庵觀者，一境如狂。又作觀音問一書，所謂觀音者，皆士人妻女也。后生小子，喜其猖狂放肆，相率煽惑，至于明劫人財，强摟人妇，同于禽兽而不之恤。邇来縉紳士大夫，亦有誦咒念佛，奉僧膜拜，手持数珠，

以为戒律，室悬妙像，以为皈依，不知尊孔子家法，而溺意于禪教法門者，往往出矣。近聞李贄且移通州，通州离都下仅四十里，倘一入都門，招致蠱惑，又为麻城之續。望敕礼部檄行通州地方官，将李贄解发原籍治罪，仍檄行两畿各省，将李贄刊行諸書，并搜簡其未刊者，尽行燒毀，无令貽禍乱于后，世道幸甚。”（明神宗万曆实录卷三六九）

明政府随即下令：

“李贄敢倡乱道，惑世誣民，便令厂卫五城严拿治罪。其書籍已刊未刊者，令所在官司，尽行燒毀，不許存留。如有徒党曲庇私藏，該科及各有司訪參奏来，并治罪。”（明实录卷三六九）

万曆三十年（公元一六〇二年），李贄七十六岁。春二月，遺言身后白布盖尸，土坑埋葬，似从回教葬仪。統治階級逮捕李贄，下鎮撫司獄。“明日，大金吾置訊。侍者掖而入，臥于阶上。金吾曰：‘若何以妄著書？’公曰：‘罪人著書甚多，具在，于圣教有益无损！’大金吾笑其倔强，獄竟无所置詞，大略止回籍耳。”（李温陵傳）三月十五日，李贄于獄中取剃刀自剄，次日死。这位反封建的老战士，經過毕生的战斗，終于被統治階級以“敢倡乱道，惑世誣民”的八字罪案迫害而死。

李贄的著述，数量十分巨大，达几十种之多，但是基本著作只有主要的几种。由于李贄著述中反封建思想很突出、很鮮明，統治階級几次加以禁毀。神宗万曆三十年（公元一六〇二年）的禁毀是第一次：“其書籍已刊未刊者，令所在官司尽搜燒毀，不許存留。如有徒党曲庇私藏，……并治罪。”熹宗天启五年（公元一六二五年）的禁毀是第二次：“李贄諸書，怪誕不經，命巡視衙門焚毀，不許坊間发卖，仍通行禁止。”清朝乾隆时，李贄的著作仍列入禁書目录。但

是，禁毀自禁毀，流行自流行。顧亭林日知錄記載：“虽奉严旨，而其書行于人間自若也”，“士大夫多喜其書，往往收藏，至今未灭。”

在李贄著作焚禁而又不断流行的情况下，开了書賈造贗書射利的門路。李贄学生汪本鈞謂卓吾“一死而書益傳，名益重”，“浸至今日，坊間一切戏剧淫謔刻本批点，动曰卓吾先生。耳食輩翕然艳之”（續焚書續刻李氏書序）。因此，今存名为李氏遺著的許多著作中，当有一部分偽書。但是，汪本鈞又說：“先生之書未刻者种种，不胜擢数。”可見李贄著作除藏書、焚書、說書、初潭集、易因等生前已刻者外，未刻者尙多。汪氏之序，作于万曆四十八年戊午，上距李贄之死十八年，則李贄著作，身后陸續刊刻，也是有可能的，不一定一概都是偽書。

李氏著作，如何辨偽，是一个專門的問題，从思想学术的內容来看，应着眼其最基本的著作；其他信者傳信，疑者存疑；不甚重要者，暫存而勿論。今作李贄著作表，可考見其有問題的，并附注之。

李贄著作表

第一部分

李氏藏書六十八卷（万曆二十七年原刻本。另有翻刻本，一种字体略瘦，一种其中李氏評語，量有改动，或改卓吾为且吾，或改为王生，或改为逸叟，或改为周文从不一，版刻中縫，藏書改称衡鉴，当系焚毀后所翻刻，避忌故改名。）

李氏焚書六卷（明刻本。但今存明貝叶山房張氏刻本，当非原刻。其中有部分作品經過刪削，例如卷一答耿司寇止于“何其相馬于牝牡驪黃之間也”，而二十卷本李氏文集卷三同書，則在此句之后，尙有大段文字，約及全書三分之一以上；又如卷二又与焦弱侯，李氏文集卷三作又与焦秣陵，开首比焚書多

一段文字。又貝叶山房張氏刻本焚書卷六有寒上吟、九日坪上三首，晚過居庸等詩，萬曆二十四年李贄赴山西劉東星約以後之作。豫約亦在萬曆二十四年作，龍溪先生文錄抄序在萬曆二十六年作，而焚書第一次出版則在萬曆十八年。故知貝叶山房張氏刻本焚書，非萬曆十八年麻城刻本。)

初潭集三十卷(明刻本。中国科学院圖書館藏。)

易因二卷(明刻本。)

王龍溪先生文錄鈔九卷(明萬曆二十七年刻本。)

以上諸書，均李贄生前刻成。

第二部分

九正易因二卷(易因改正本。旧抄本，有巢可托印。分訂八本。中国科学院圖書館藏。)

李氏文集二十卷(顧大韶校。明刻本。当即四庫總目提要所稱之李溫陵集二十卷。提要謂：“是集一卷至十二卷為答書、雜述，即焚書也；十四卷至十七卷，為讀史，即摘錄藏書史論也〔按：有未盡然者〕；十八、十九二卷為道原錄〔原為古之誤〕，即說書也〔按：道古錄非說書〕；第二十卷，則以所為之詩終焉。”似此，則李溫陵集二十卷即李氏文集二十卷，篇第相同。但提要說法有些錯誤，蓋執筆者未深考。此書雖后出，但價值較高。其中一至十三卷部分，書答部分比較完全，價值較貝叶山房張氏本焚書為高。)

李氏續藏書二十七卷(陳仁錫評正，焦竑曾加修補，明刻本。)

李氏續焚書五卷(汪本珂輯。虹玉齋刻本，附李溫陵外紀。)

李氏叢書十二本(明刻本。內：道古錄二卷，心經提綱一卷，觀音問一卷，老子解上下二篇，莊子解上下二篇，孫子參同上、中、下三卷，墨子批選二卷，因果錄上、中、下三卷，淨土決一

卷，闇然錄最四卷，三教品一卷，永庆答問一卷，共十二種。價值較高。其中一部分，在李贄生前以單行本印行。）

李氏六書六卷（李維楨刪訂。明刻本。內：历朝藏書一卷，皇明藏書一卷，焚書書答一卷，焚書雜述一卷，丛書彙一卷，說書一卷。雖屬節本，但價值較高。在說書未出現前，此書所選錄的，可以參考。）

卓吾老子三教妙述（又名言善篇）四集。（明萬曆四十六年宛陵劉遜之刻本。）

陽明先生道學鈔八卷，附陽明先生年譜二卷（明萬曆三十七年刻本。）

以上各書，是在李贄身後刻成的。有些輯集之作，其中的單行本，則刻于李贄生前。

第一、二兩部分為李贄著作的主要部分。

第三部分

四書評：大學一卷，中庸一卷，論語十卷，孟子七卷（明刻本。四庫總目提要卷一百十九子部二十九、雜家類三、列疑耀，下云：“相傳坊間所刻贄四書第一評、第二評，皆叶不夜所偽撰。”按周亮工因樹屋書影：“叶文通名昼，無錫人，多讀書，有才情，留心二氏學，故為詭異之行，迹其生平，多似何心隱。或自稱錦翁，或自稱叶五叶，或稱叶不夜，最后名梁無知，謂梁溪無人知之也。當溫陵焚藏書盛行時，坊間種種借溫陵之名以行者，如四書第一評、第二評，水滸傳，琵琶、拜月諸評，皆出文通手。”按：李贄有論拜月、西廂、琵琶、玉合、昆侖奴、紅拂諸評，水滸傳有序，俱見焚書、續焚書。是則叶所評書，均與李贄所評書合。其他，且勿論，我們所見四書評一書，并無所謂第一評、第二評等稱謂，而精神內容、文字風格與李贄其他著作吻合，提要僅指為“相傳”系叶所偽撰，可能即本周亮工之說，并未確証。因此，仍定為李贄的著作。）

讀升庵集二十卷（明刻本。）

枕中十書六卷(明刻本。有：精騎錄、簞窗筆記、賢奕選、文字禪、異史、博識、尊重口、養生醍醐、理談、騷壇千金訣等十門。)

世說新語補二十卷(明刻本。)

坡仙集十六卷(明刻本。)

評選三異人集二十四卷(明刻本。評選方正學、于節閣、楊椒山著作。)

其他評水滸、西廂、幽閨、浣紗等小說戏曲。

以上真偽參半，須加考定。

其余評殘唐五代演義等，當系偽書。疑耀，非李贄作。其他未見之作，如說書等，當進一步訪求。

第二節

李贄思想的承傳关系、社会根源 及其战斗性格

在明末的社会矛盾激烈化的时代，泰州学派的后起之秀李贄繼承了泰州学派王艮、何心隱的思想傳統，并进一步予以发展，从而建立了反道学的思想体系。李贄思想上的承傳关系，是比较复杂的。我們不能片面地停留在表面的一种师承关系，还应既要从李贄批判的承繼諸子百家的古代傳統，寻找他的学术形成的历史淵源，又要从当时历史的条件寻找其“深藏在物質經濟事实中”的根源(社会主义由空想发展为科学，馬克思恩格斯文选〔两卷集〕，第二卷，頁一一七)。

寻找李贄思想的承傳关系，主要从李贄自己的著作入手。在阳明先生年譜后語里，李贄說：

“余自幼倔强难化，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。……不幸年甫四十，为友人李逢

阳、徐用檢所誘，告我龙溪先生語，示我阳明王先生書，乃知得道真人不死，实与真佛真仙同，虽倔强，不得不信之矣。”（王阳明先生道学鈔）

这是在思想学术上他跟王守仁和王畿的关系。但是贬孔子于諸子百家地位而自居于“異端”的李贄和王守仁学說有根本的区别。应该特別指出，李贄的老师乃是王艮的儿子王襃（东崖），李贄是泰州学派的繼承者，而非真的王守仁、王畿的派下。續藏書卷二一儲瓘傳末（又見續焚書卷三儲瓘条）說明了这一点：

“心斋之子东崖公，贄之师。东崖之学，实出自庭訓。”

另一泰州学派的学者罗近溪，是李贄的先輩，跟李贄有过往还。李贄十分佩服罗近溪的学風，对之作了衷心的贊揚。在罗近溪先生告文里，李贄以敬佩的心情叙述罗近溪的从政、講学活动，特别是他的平等思想：

“公廷訟簡，委蛇乐多。口舌代鉄，論心无兢，胥徒令史，渾如其家。即仕而学，不以仕廢；即学称仕，何必仕优？在朝如此，居方可知。自公既然，家食何如？堂前击鼓，堂下唱歌，少长相随，班荆共坐。……若夫大江之南，长河之北，招提梵刹，巨浸名区，携手同游，在在成聚。百粵、东甌，罗施、鬼国，南越、閩越，滇越、騰越，穷发鳥語，人迹罕至，而先生墨汁淋漓，周遍乡县矣。至若牧童樵豎，釣老漁翁，市井少年，公門將健，行商坐賈，織妇耕夫，窃履名儒，衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。况夫布衣韦带，水宿岩栖，白面書生，青衿子弟，黄冠白羽，緇衣大士，縉紳先生，象笏朱履者哉。是以車轍所至，奔走逢迎，先生抵掌其間，坐而談笑，人望丰采，士乐簡易，解带披襟，八風时至。有柳士师之寬和，而不見其不恭；有大雄氏之慈悲，而不聞其无当。同流合污，狂簡斐然；良賈深藏，难

識易見。居柔处下，非乡愿也；泛爱容众，真平等也。力而至，巧而中，是以难及；大而化，圣而神，夫誰則知。盖先生以是自度，亦以是度人。七十余年之間，东西南北无虚地，雪夜花朝无虚日，賢愚老幼、貧病貴富无虚人。”（焚書卷三）

这种具体叙述，不是客觀的情况描繪，而是对泰州学派学風的衷心贊揚，这和对王守仁的表揚，如仅說他是一个高貴的佛仙（按李贽不信佛仙，更恶佛仙），来作比較，显然就完全不同了。李贽对泰州学派的另一学者何心隱，更誉之为“魯国之儒一人，天下之儒一人，万世之儒一人”，比之于孔子（焚書卷三何心隱論）。据林李宗譜，李贽学术“宗姚江一派，与何心隱輩稍□于正”（厦門大学抄稿卓吾公傳），可見其学术与何心隱是比較接近的。李贽对泰州学派的称頌，非常突出。在为黄安二上人三首大孝文里，李贽歌頌泰州学派的許多学者，誉之为“英雄”（按这字眼在李贽著作中是和仙佛、道学相对立的名称）：

“古人称学道全要英灵汉子。……当时阳明先生門徒遍天下，独有心斋为最英灵。心斋本一灶丁也；目不識一丁，聞人讀書，便自悟性。……此其气骨为何如者？心斋之后为徐波石，为顏山农。山农以布衣講学，雄視一世，而遭誣陷。波石以布政使，請兵督战，而死广南。云龙風虎，各从其类然哉！盖心斋真英雄，故其徒亦英雄也。波石之后为赵大洲，大洲之后为邓豁渠。山农之后为罗近溪，为何心隱。心隱之后为錢怀苏，为程後台，一代高似一代。所謂大海不宿死尸，龍門不点破額，岂不信乎？”（焚書卷二）

李贽的思想，虽然未受釋、老的束縛，但也受了釋、老的一些影响。阳明学派和泰州学派，一般都有这个特点。李贽的著作里，有三教归儒說，有五宗說，有重刻五灯会元序，有道教鈔小引（俱見續

焚書卷二), 这些毫无掩飾地反映出他的思想里的二氏因素。然而泰州学派由王艮到李贄, 又和王守仁有实質上的区别, 我們可以作这样的总结: 王守仁吸取了二氏的宗教内容, 进行簡易的神学說教, 妄图消除一切矛盾; 泰州学派特别是李贄, 以“異端”者自居, 嘲笑了神学的圣光, 揭露了社会的矛盾。因此, 我們說泰州学派是假阳明学派。王守仁是道学家, 而李贄却是反道学家。

我們还應該进一步寻找李贄思想“深藏在物質經濟事实中”的根源。明朝中期以后, 中国的封建制社会, 特别是长江和东南沿海区域, 已經萌生了資本主义的新芽。这种萌芽状态的資本主义因素, 还没有发展到足以搖撼封建經濟基础的程度, 但是新的社会矛盾, 当然会使李贄受到影响。在对外貿易上, 商业資本也和封建統治者发生矛盾。李贄的家乡泉州是对外貿易的海港, 李贄先世就有好几代从事海上活动, 为富商, 为通事官。李贄对航海商人曾表示过同情, 說: “商賈……挾数万之貲, 經風濤之險, 受辱于关吏, 忍垢于市易, 辛勤万状”(焚書卷二又与焦弱侯), 不是偶然的。他常把一切事物, 放在商业交易关系中去考察, 他說: “天下尽市道之交也”, 孔子与七十子的关系, 也是市道之交的关系, “七十子所欲之物, 唯孔子有之, 他人无有也; 孔子所可欲之物, 唯七十子欲之, 他人不欲也”, 接着他又說: “以身为市者, 自当有为市之貨, 固不得以圣人而为市井病。身为圣人者, 自当有圣人之貨, 亦不得以圣人而兼市井”(續焚書卷二論交难)。这些, 明显地反映出一种市民的思想。

李贄的思想, 跟封建制社会的道学教条是势不两立的。这种冲突, 据李贄自述, 不是偶然的, 而是經常的、普遍的。李贄的意見是一种代表, 而讀書食祿之家的意見又是一种代表。讀書食祿之家, 对李贄的思想, 或者目之为狂, 或者認為有这种思想的, 其人可

杀。李贽說：“大概讀書食祿之家，意見皆同。以余所見質之，不以为狂，則以为可杀也。”（焚書卷五蜻蛉謠）其次，李贽感到人的一生活都要受特权的管束，而他却不能受这样的管束，因而他就跟一切特权者发生矛盾而不相容。他說：小时不必說，“既长而入学，即屬师父与提学宗师管矣。入官，即为官管矣。棄官回家，即屬本府本县公祖父母管矣，……其为管束，至入木埋下土，未已也。管束得更苦矣。我是以宁飄流四外不归家也”。他又說：“余唯以不受管束之故，受此磨难，一生坎坷，将大地为墨，难尽写也。”（焚書卷四豫約感慨生平）李贽所說的讀書食祿之家，实际上就是封建官僚地主阶级，李贽所碰到的提学宗师以至尙書、巡撫之流，也都是封建官僚地主阶级。这些人，“意見皆同”，这种意見，實質上就是統治阶级的阶级偏見。而李贽的思想跟这种阶级偏見之所以发生抵触，是因为在任何方面都存在着两种态度和两种看法的矛盾。与讀書食祿之家相反，李贽对市井小夫、力田者、愚夫愚妇引为同类，認為他們的話是“有德之言”，是应当予以察听的“邇言”。李贽同这些人的意見是一致的。这就可以看出，他和封建特权者存在着“抵触”，而和人民有联系。

这就是李贽反封建思想的深刻的社会根源。

僵死的与新生的斗争，不仅反映在李贽思想与道学教条間的斗争当中，也反映在李贽本身思想的矛盾斗争当中。李贽一生不受管束，到处与人抵触或对立，反映了反封建思想与道学教条間的生死斗争，这是一方面。另一方面，李贽自己的行为与思想，也是一个矛盾結合的統一体，其中以反封建的战斗思想为“矛盾起主导作用的方面。”李贽在自贊文里，自我揭露了这种矛盾情况。他說：

“其性褊急，其色矜高；其詞鄙俗，其心狂癡；其行率易，其交寡而面見亲热。其与人也，好求其过而不悅其所长；其恶人

也，既絕其人，又終身欲害其人。志在溫飽，而自謂伯夷、叔齊；質本齊人，而自謂飽道飶德。分明一介不與，而以有莘借口；分明毫毛不拔，而謂楊朱賊仁。動與物連，口與心違。其人如此，鄉人皆惡之矣。昔子貢問夫子曰：‘鄉人皆惡之，何如？’子曰：‘未可也’。若居士其可乎哉？”（焚書卷三自贊）

李贄的思想虽然在这样的矛盾之中，但他依然在基本的傾向方面，順着健康的途徑發展，他分明把矛盾的主要方面放在褻急、狂癡、志在溫飽、想做乞食墻間之祭的齊人（按指孟子故事，見本書第一卷頁三八五至三八六）等方面。表面為伊尹的行徑所影響，實質却是一介不與與人；口頭上也批評楊朱的賊仁，實質是一毛不拔的為我精神。這是主張私利的明白宣告，矛盾的主要方面，仍然是反對封建主義的形式不平等的橫奪，而維護個人的權利。但是思想里的矜高、鄙俗等封建沉渣，仍然時時浮泛起來，在自己的理論體系中相互矛盾。

袁中道的李溫陵傳里，也敘述了李贄思想中的矛盾，但在敘述中除表示出有些不明白其中的道理（不可知）外，更把矛盾的主要方面顛倒了。

“大都公之為人，真有不可知者。本絕意仕進人也，而專談用世之略，謂天下事決非好名小儒之所能為。本狷潔自房、操若冰霜人也，而深惡枯清自矜、刻薄瑣細者，謂其害必在子孫。本屏絕声色，視情欲如糞土人也，而愛憐光景，于花月兒女之情狀，亦極其賞玩，若借以文其寂寞。本多怪少可、與物不和人，而于士之有一長一能者，傾注愛慕，自以為不如。本息機忘世、槁木死灰人也，而于古之忠臣義士，俠兒劍客，存亡雅誼，生死交情，讀其遺事，為之咋指斫案，投袂而起，泣淚橫流，痛哭滂沱，而不自禁。若夫骨堅金石，氣薄云天，言有觸

而必吐，意无往而不伸。排搦胜己，跌宕王公，孔文举調魏武若稚子，嵇叔夜視鍾会如奴隶。鳥巢可复，不改其凤味，鸞翮可鍛，不馴其龙性，斯所由焚芝鋤蕙，銜刀若卢者也。”（珂雪斋文集卷八）

袁中道虽然沒有能够正确指出李贄思想里的主要矛盾方面，但是也适当地分析了李贄反封建而終于为封建社会所杀害的一些原因。

李贄思想中的矛盾，既反映了当时社会的新旧斗争，又反映了新旧矛盾中新的为旧的束縛的痛苦。在杂說一文里，李贄分析了戏曲拜月、西厢的文学价值，借以抒陈自己思想矛盾的情况。在封建主义的束縛下，新生的事物不容易生长，李贄感到“胸中有如許无状可怪之事”，“喉間有如許欲吐而不敢吐之物”，“口头又时时有許多欲語而莫可所以告語之处”。这种矛盾使人窒息，但是酝酿得长久了，終于爆发起来，不能遏阻，于是借他人杯酒，澆自己的垒碗，訴說心中的不平，发狂大叫，痛哭流涕起来，这时候，就是外界的迫害再严重，也顧不得了。据他說，因为这样，就写下了“天下之至文”，这种文章，小中可以見大；反之，世間大事，如唐、虞揖讓，湯、武征誅，有人倒比之杯酒局棋，大中倒見得小了。李贄說：

“世之真能文者，比其初，皆非有意于为文也。其胸中有如許无状可怪之事，其喉間有如許欲吐而不敢吐之物，其口头又时时有許多欲語而莫可所以告語之处，蓄极积久，势不能遏。一旦見景生情，触目兴叹，夺他人之杯酒，澆自己之垒碗，訴心中之不平，感数奇于千載。既已噴玉唾珠，昭回云汉，为章于天矣，遂亦自負，发狂大叫，流涕慟哭，不能自止。宁使見者聞者切齿咬牙，欲杀欲割，而終不忍藏于名山，投之水火。予覽斯記（按指西厢），想見其为人，当其时必有大不得意于君

臣朋友之間者，故借夫婦离合因緣以发其端。于是焉喜佳人之难得，羨張生之奇遇，比云雨之翻复，叹今人之如土。其尤可笑者，小小風流一事耳，至比之張旭、張顛、羲之、猷之而又过之。尧夫云：‘唐、虞揖讓三杯酒，湯、武征誅一局棋。’夫征誅揖讓何等也，而一杯一局觀之，至眇小矣。嗚呼，今古豪杰，大抵皆然。小中見大，大中見小，举一毛端，建宝王刹；坐微尘里，轉大法輪，此自至理，非干戏論。”（焚書卷三杂說）

这里，可以清楚地看到，李贄是感到有矛盾存在，所謂“胸中之不平”，就是主觀和客觀矛盾造成的。但是他不可能把矛盾提高到解答問題的高級理論上來，予以認識，他只能把它歸結為“大不得意于君臣朋友之間，故借夫婦离合因緣以发其端”。這是他的思想的时代局限性的反映。在黑暗的長夜里已經發現黑暗世界的不可救藥，但只能揭露其中的矛盾，而看不見黎明的到來，得不出解決問題的正面答案。然而，李贄是在歷史進程的正途上邁進，而和王守仁在歷史進程中倒行是完全相反的。

處身在社会矛盾的激烈鬥爭之中，李贄站在反封建主義的文化的戰鬥前綫，擺開了“堂堂之陣，正正之旗”，以與封建勢力英勇地搏鬥，以與千萬人對壘，而取得了不斷的勝利。道學家就惡毒地稱他為“妖怪之物”，稱他為“人妖”，把他跟何心隱、方湛一相比擬。當麻城的道學家者流借口正風化，發動驅逐李贄，要把他遞解回籍的時候，他寫信給周友山說：

“我性本‘柔順’，學貴‘忍辱’（按：此處柔順、忍辱，是反語，實際是說剛強、堅強不屈），故欲殺則走就刀，欲打則走就拳，欲罵則走而就嘴。只知進就，不知退去，孰待其遞解以去也？蓋此‘忍辱’‘柔順’法門，是我七八歲時用，至于今七十歲有年矣，慣用之矣。不然，豈其七十之老，身上无半文錢鈔，身

边无半个亲随，而敢遨游旅寓万里之外哉！盖自量心上无邪，身上无非，形上无垢，影上无尘。古称不愧不作，我实当之。是以堂堂之陣，正正之旗，日与世交战而不敗者，正兵在我故也；正兵法度森严，无隙可乘，誰敢邀堂堂而击正正，以取灭亡之禍与？”（續焚書卷一与周友山書）

当耿定向等誣蔑他是“人妖”的时候，他写信給焦弱侯說：

“如何心隱本是一个英雄汉子，慧业文人，然所言者，皆世俗之所惊，所行者皆愚懵之所怕。一言行即为人惊怕，則其謂之妖，奚日不宜？若方湛一虽聪明灵利，人物俊俏，能武能文，自足动人，而无实盜名，欲遂以其虛声鼓賢者使从己，則亦人之妖也，何可怪也？至如弟，則任性自是，遺棄事物，好靜惡囂，尤真妖怪之物，只宜居山，不当入城近市者。到城市，必致触物忤人矣。既忤人，又安得不謂之妖人乎？”（續焚書卷一寄焦弱侯書）

这些信，充滿了坚韧不屈的乐观主义的战斗精神，眇視敌人，嘲諷敌人，毫不动摇自己的信念，从而証明了李贄长期的反封建斗争的英勇战績，也說明了李贄成为封建社会“人妖”之由来，成为“神学異端”之由来。为什么他不是别的“異端”，而是“神学異端”呢？

恩格斯指出：中世紀社会，“政治和法律都掌握在僧侶手中，也和其他一切科学一样，成了神学的分枝，一切按照神学中通行的原則来处理。教会教条同时就是政治信条，聖經詞句在各法庭中都有法律的效力。甚至在法学家已經形成一种阶层的时候，法学还久久处于神学控制之下。神学在知識活动的整个領域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度里万流归宗的地位之必然結果”。“由此可見，一般針對封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理論大体上必然同时就是神学

異端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”（德国农民战争，马克思恩格斯全集，第七卷，頁四〇〇——四〇一）

恩格斯的这一分析，指的是欧洲的中世纪社会末期，但具有普遍的意义。中国自汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后，儒家思想取得了中世纪封建统治阶级支配思想的地位。宋、明道学家，进一步把儒家思想条理化，使之更适合于箝制人民思想、巩固封建统治的目的。元朝以后程、朱学派的四书五经注释成为统治阶级通过科举制度选拔官吏的必读经典。道学家取得了如同欧洲僧侣一样的特权地位。封建社会的政教风俗，按照道学的原则来处理。巍峨耸立的节孝牌坊，金碧辉煌的义门旌表，到处标帜着道学原则对人类精神生活以及世俗生活的独断统治。但是，在道学统治的神圣光轮下面，却洒满了那些所谓忠臣义士、孝子顺孙、贞女节妇的斑斑血泪。道学是“知识活动的整个领域中的无上权威”，是跟整个封建统治阶级对它的利用密切联系着的。道学成为维护和承认封建统治的精神力量。如果说王守仁的简易的道学有它的特点，那只在于他企图从危机中解救社会的矛盾。然而明朝末叶的李贽的反道学思想就完全相反了。他对程朱道学家进行的攻击，形式上虽然和王守仁有些相似，但王守仁是从右的方面对道学不满，而泰州学派如李贽却是从左的方面对道学不满，这就必然成为“异端之尤”。在攻击封建的社会关系之前，李贽首先英勇地剥夺其“神圣外衣”——道学。他的思想无可怀疑地具有鲜明的反封建的革命性格。

沈瓚近事丛残载：“李卓吾好为惊世骇俗之论，务反宋儒道学之說。其学以解脱直截为宗，少年高曠豪举之士多乐慕之，后学如狂。不但儒教防潰，而释氏繩檢亦多所屑棄。”李贽的反道学思想，

获得广大青年的拥护，“后学如狂”。这种思想猛烈地冲击了道学原则的堤防，使它有发生溃决的危险，这就是所谓“儒教防溃”。我们必须从这一意义和作用上来衡量李贽思想的战斗的革命性格。李贽所以成为“异端之尤”或“神学异端”，其理由也就在这里。从这一点也可以明白，为什么到了五四运动时期，李贽的思想还被当作武器来运用，发挥了打击旧礼教的一定作用。

第三节

李贽的人道主义的平等观和个性说

上面我们研究过的李贽的不平凡的生平、战斗性格及其思想和实践的社会根源，是论述他的全部思想面貌的第一步，为我们在下面探讨他的思想特点和理论根源提供了顺利的条件。

思想家各有自己的研究问题的路数和著作的风格。要掌握李贽的理论实质，自然必须占有他的全部著作，但更重要的在于审查、分析他的这些著作，并进而依据历史唯物主义的观点，领会其中的精神。

李贽的杰出的哲学思想，不是表现在那些表面上酷似形而上学的著作里，如他讲解佛学的若干文章，反而是藏在他提倡的社会思想的著作里。我们看到他的社会平等说、个性自由说、个性解放说和他的文学评论，很容易理解他的进步性，我们看到他的历史人物评价的著作，也很容易理解他的破除迷信的独到的见解。但不透过这些思想来领会他的哲学思想，就容易遗落了重点或中心。这里，首先应该指出，他的世界观和认识论的积极因素，就隐藏在这些论断中，这即他所讲的“自然之理”、“人伦物理”、“天道”、自然“物情之势”以及“是非标准”论等等。

在他的理論体系的积极方面是批判历史现实和社会现实的战斗精神。消极方面是受禪学的影响。这在后面我們將加以論列。但是李贄对于王守仁学派的人人皆具良知、滿街都是圣人的說教，却使之顛倒了。人人皆可做圣人的命題原是古代的傳統，在王守仁那里，这命題在于縫补社会矛盾，使神学在俗世具有同一或統一的功用；而在李贄反封建的思想里这命題却扩大了社会的矛盾，用“恶德即善德”的推理方法，攻击着僧侶主义的說教。

李贄的思想，在道德論的範圍內，充滿了平等、自由和尊重个性的精神。他認為人类天然平等，認為人的个性各个不同，認為人人都有自私的欲望，認為趋利避害，人人皆同，認為吃飯穿衣就是人倫物理，認為享乐和正确理解个人利益是合理的。李贄認為这些就是整个道德的基础。李贄思想里的这些基本論点，具有反对封建等級、反对封建特权的战斗意义。

李贄首先闡述了关于人类平等的观点，这种思想，是王良、何心隱思想的进一步发掘。李贄認為“天下无一人不生知”，在生知这一点上，每一个人都是相同的。生知这个范疇，原本于中庸。中庸說：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”中庸的这种論点，有利于道学家用之为封建等級制辯护。朱熹就曾根据中庸的这种論点，說明人的“气稟有不同”。李贄的生知說，指出“天下无一人不生知”，与中庸的論点显然不同。类似这样的平等观，在李贄的著作里是不少的。他說：

“天下无一人不生知，无一物不生知，亦无一刻不生知者。……虽牛馬驢駝等，当其深愁痛苦之时，无不可告以生知，語以佛乘也。……且既自謂不能成佛矣，亦可自謂此生不能成人乎？吾不知何以自立于天地之間也？既无以自立，則无以自

安。无以自安，則在家无以安家，在乡无以安乡，在朝廷无以安朝廷。吾又不知何以度日、何以面于人也？吾恐縱謙讓，決不肯自謂我不成人也审矣。既成人矣，又何佛不成，而更待他日乎？天下宁有人外之佛、佛外之人乎？”（焚書卷一答周西岩書）

这是說人人生知，人人是佛，人即佛，佛即人。这是說从道德来看，天下的人都是平等的。

“人之德性，本是至尊无对，所謂‘独’也，所謂‘中’也，所謂‘大本’也，所謂‘至德’也。……德性本至广也，本至大也，所謂‘天下莫能載’是也；而又至精焉，至微焉。……中則无东西南北之可拟，无方所定位之可住，是故不得已焉，强而名之曰中。……德性之来，莫知其始，是吾心之故物也，是由今而推之于始者，然也。更由今而引之以至于后，則日新而无敵，今日新也，明日新也，后日又新也。同是此心之故物，而新新不已，所謂日月虽旧而千古常新者是矣。……故圣人之意若曰：尔勿以尊德性之人爲異人也，彼其所爲亦不过众人之所能爲而已。人但率性而爲，勿以过高視圣人之爲可也。尧、舜与途人一，圣人与凡人一。”（李氏文集卷一八明灯道古录卷上）

这里在滿篇至德要道的陈旧的的神秘的語言之中，主要指出人人在天性自然方面同具此德性；尊德性也就是为众人之所能为；率性而为，就是圣人之为，没有什么过高了不起之处；因此，尧、舜与途人一，圣人与凡人一。把至尊无对的德性的宝座，垫在常人的足下，因而就填平了尧、舜与途人之間、圣人与凡人之間的鴻沟。这就可以看出，李贄所卫护的人們德性的平等是和封建等級的不平等相对立的，具有对封建等級制批判的意义。

“人人各具有是大圓鏡智，所謂我之明德是也。是明德也，上與天同，下與地同，中與千聖萬賢同，彼無加而我無損者也”（續焚書卷一與馬歷山書）。

這大圓鏡智，就是明德，就是德性，就是生知。大圓鏡智、明德、德性、生知這些範疇，在意義和內容上，是完全相同的。這裡，李贄不但公開地把佛教的範疇與儒家經典的範疇在同一意義、相等地位上應用了，而且把這些神聖的道德律描寫得十分平等而無品級的差別。李贄又說：

“世人但知百姓與夫婦（按：指愚夫愚婦）之不肖不能，而豈知聖人之亦不能也哉？……自我言之，聖人所能者，夫婦之不肖可以與能，勿下視（按：即看低）世間之夫婦為也。……夫婦所不能者，則雖聖人亦必不能，勿高視一切聖人為也。”（李氏文集卷一九明燈道古錄卷下）

聖人之所能，愚夫愚婦亦能；愚夫愚婦之不能者，聖人亦必不能。對愚夫愚婦，不能下視，對聖人不能高視。這是從能為上看，聖人與愚夫愚婦是平等的。如果對聖人與愚夫愚婦，在看法上有所軒輊，下視愚夫愚婦，高視聖人，就不合平等的精神。所以後面接着又說：“彼天下之均，爵祿之辭，白刃之蹈，皆極其力之所可能，鳶魚類耳，夫婦等耳，曷足怪哉，是又安足道邪？庄生謂‘塵滓粃糠，陶鑄堯、舜’，豈荒唐語耶？正與先正‘堯、舜事業，一點浮雲過目’相合。”（同上。按天下之均，爵祿之辭，白刃之蹈，見中庸，原文是，“子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也”。）一方面，愚夫愚婦，極其力之所能，也能蹈白刃而不返。另一方面，“堯、舜事業”，也並沒有什麼了不起，正如“一點浮雲過目”，所謂“唐、虞揖讓三杯酒，湯、武征誅一局棋”者是。愚夫愚婦的能為如吃飯穿衣，與聖人的能為如揖讓征誅，在道德價值上衡量，也是無分高下的。大中見

小，小中見大。这外表上似乎带着相对主义的色彩，而實質則是平等觀念，对封建主义的治人与治于人的等級觀念的批判。这种圣人之所以能为与愚夫愚妇之所以能为相等的观点，是从人人生知的基本观点引申出来的。由于德性上的平等才引出能为上的平等。他說：

“言而曰‘近’，則一時之民心，即千萬世之人心，而古今同一心也。中而曰民，則一民之中，即千萬民之中，而天下同一中也。大舜无中，而以百姓之中为中；大舜无善，而以百姓之適言为善。則大舜无智，而唯合天下通古今以成其智。”（李氏文集卷一九明灯道古录卷下）

从時間上說，古今同此人心；从範圍上說，天下人人同此一中。千古人心，也即天下人人之中。圣人之中、圣人之善、圣人之智，就是以天下古今百姓之中为中、百姓之善为善、百姓之智为智。而天下之人心，就是匹夫匹妇之人心。从个人的心，从个人的中，可以窺見天下古今的人心、天下古今人人的中。这是对个人、对一个普通人、对愚夫愚妇的空前尊重。这里所說的中、人心，就是上文所說的生知、德性、明德、大圓鏡智，意义內容，并无不同。这里，外表上似承襲陆象山的說教，但是陆象山指的是古今四海高不可攀的圣人标准，而李贄則以愚夫愚妇作为圣人。宋、明道学，是要凡人上同于圣人，而泰州学派則主張凡人就是圣人，前者是統治階級的标准，后者是愚夫愚妇的标准。

李贄还从統治者和被統治者同等出发，来抽出“致一之理”。

他在老子解中說：

“侯王不知致一之道与庶人同等，故不免以貴自高。高者必蹶下其基也，貴者必蹶賤其本也，何也？致一之理，庶人非下，侯王非高，在庶人可言貴，在侯王可言賤，特未之知

耳。……人見其有貴有賤，有高有下，而不知其致之一也，曷嘗有所謂高下貴賤者哉？彼貴而不能賤，賤而不能貴，据吾所見，而不能致之一也，則亦珠珠落落，如玉如石而已矣”（李氏丛書丑老子解下篇）。

李贄从“天下无一人不生知”出发，指出道学家所謂道，也都是人人具有的。

“道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然則，人无不載道，水无不在地也，审矣。”（藏書卷三二德业儒臣前論）

“道本不远于人。而远人以为道者，是故不可以語道。（按：中庸原文，“子曰，道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”）可知人即道也，道即人也。人外无道，而道外亦无人。”（李氏文集卷一九明灯道古录卷下）

“道不离人，人不离道。”（同上）

李贄的“人无不載道”的命題，包含有两层意思：第一是“道不离人，人不离道”，道与人不可分离。第二是“人即道，道即人”，“人外无道，道外无人”，人本身就是道。这样，就把道从天上拉回到人間，道不再是道学家所独占的神秘东西。

那末，李贄所說的道，实質究竟是什么？李贄这样引申說：

“穿衣吃飯，即是人倫物理。除却穿衣吃飯，无倫物矣。世間种种，皆衣与飯类耳。故举衣与飯，而世間种种自然在其中。非衣食之外，更有所謂种种絕与百姓不相同者也。”（焚書卷一答邓石阳書）

秦州学派主張当下日用是道。所謂当下日用，就是穿衣吃飯那样的自然，穿衣吃飯，包举了世間所有的人倫物理。顧憲成記載秦州学派的“自然”观点說：

“李卓吾講心學于白門，全以當下自然指點後學，說人都是見見成成的聖人，才學，便多了。聞有忠節孝義之人，却云都是做出來的，本体（按：指心）原無此忠節孝義。學人喜其便利，趨之若狂，不知誤了多少人。”（顧端文公遺書卷一四當下釋）

“史際明曰，今世講學主教者，率以當下指點學人，此最親切語。及叩其所以，却說，飢來吃飯困來眠，都是自自然然的，全不費功夫。以此為當下，翻是陷人的深坑。”（同上）

泰州學派的當下自然，就是飢來吃飯困來眠，就是李贄說的穿衣吃飯，也就是人生最基本的自然要求。滿足人生最基本的自然要求，就是當下日用的道。這樣，道是最平常的、毫無神秘之处的日常生活。這樣就把道從天上拉回到人間，道不再是道學家所獨占的神秘的東西。這種對道的規定，是異端的理論。正如唯名論發展的最初階段，都爾的貝倫伽里所得出的結論，認為在教會的聖餐儀式中人們所吃的是麵包，喝的是酒，而不是像教會所說的是“主的身體和血”。都爾的貝倫伽里認為，即使基督的身體大如巨塔，也早就被吃得一乾二淨了。貝倫伽里把聖餐從“主的身體和血”的欺騙，還原為麵包和酒，猶之李贄把道學家所宣揚的高不可攀的神秘的道，從天上拉回人間，還原為百姓的穿衣吃飯，還原為飢來吃飯困來眠一樣。這裡，李贄已經把封建主義道德律下的惡德變成善德了。

因此，李贄公然宣揚世間一切治生、產業等事，就是百姓日常生活中的自然而然的“趨利避害”的思想，而這却是上人君子所不願意聽的最鄙野俚俗的“邇言”，和他們的神秘的“道”相為矛盾。他說：

“如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶，如多買田

宅为子孙謀，博求風水为儿孙福蔭，凡世間一切治生、产业等事，皆其所共好而共习、共知而共言者，是真‘邇言’也。……我之所好察者，百姓日用之‘邇言’也。”（焚書卷一答邓明府）

“吾且以‘邇言’証之。凡今之人，自生至老，自一家以至万家，自一国以至天下，凡‘邇言’中事，孰待教而后行乎？趋利避害，人人同心，是謂天成，是謂众巧，‘邇言’之所以为妙也，大舜之所以好察而为古今之大智也。”（李氏文集卷三答邓明府書）

“唯是街談巷議，俚言野語，至鄙至俗，极淺极近，上人所不道，君子所不乐聞者，而舜独好察之。以故民隱无不聞，情伪无不烛，民之所好，民之所恶，皆曉然洞彻，是民之中，所謂善也。夫善言即在乎邇言之中，則邇言安可以不察乎？……夫唯以邇言为善，則凡非邇者，必不善。何者？以其非民之中，非民情之所欲，故以为不善，故以为恶耳。”（李氏文集卷一九明灯道古录卷下）

好色，好貨，多积金宝，多买田宅，这一切治生、产业等事，正是百姓日用之“邇言”，正是极鄙俗极淺近的街談巷議，是普通人之所欲的物质利益。这种“邇言”，是大舜之所好察的。所謂察，“則不止于問”，所謂好察，“則不止于好問”，意思是說，普通人的物質利益，是應該給予最精心的考察、研究和注意的。李贄显然把这种物質利益，把趋利避害，作为整个道德的基础。合乎这种物質利益的是善，違反这种物质利益的是不善，是恶。所以他又說：

“市井小夫，身履是事，口便說是事。作生意者，但說生意；力田作者，但說力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。”（焚書卷一答耿司寇）

这里，李贄把市井小夫的談作生意，談力田作，都作为“有德之言”，

虽然說这話的时候是对比着道学家的言行不相顧而說的，但是其意义却是与“邇言为善”的意义一致的。

李贄主張穿衣吃飯是当下日用的自然，是道，認為物質享受是人之所欲，就是圣人也不例外。并不如道学家所說的，物質享受等人欲是物，是邪惡，必須禁欲或寡欲。李贄說：

“圣人虽曰，‘視富貴如浮云’，然得之亦若固有；虽曰，‘不以其道得之，則不处’，然亦曰，‘富与貴是人之所欲’。今觀其相魯也，仅仅三月，能几何时，而素衣霓裘、黃衣狐裘、緇衣羔裘等，至富貴享也。御寒之裘，不一而足；楊裘之飾，不一而襲。凡載在乡党者，此类多矣。謂圣人不欲富貴，未之有也。”

(李氏文集卷一八明灯道古录卷上)

論語乡党，叙述孔子的生活，說孔子“食不厌精，脍不厌細。食饔而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡不食，臭惡不食，失飪不食，不時不食，……惟酒无量，不及乱。……”李贄在这里加以評論道：“惟酒无量，不及乱。大圣人！大圣人！其余都与大众一般。”(四書評論語卷五)对道学家所奉为偶像的至圣先师的日常生活，出之以調侃的笔調加以評論，这里具有“剝夺其神圣的外衣”的意义。李贄認為，“圣人亦人耳，既不能高飞远举，棄人間世，則自不能不衣不食，絕粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心。”李贄举了許多事例，如伯夷、太公就养西伯，韓信寄食漂母，陈平門多长者之車，說这些都是为了势利，从而得出結論說：“从此觀之，財之与势，固英雄之所必資，而大圣人之所必用也，何可言无也？吾故曰，虽大圣人不能无势利之心。則知势利之心，亦吾人秉賦之‘自然’矣。”(李氏文集卷一八明灯道古录卷上)

从势利之心出之“吾人秉賦之自然”，虽大圣人亦不能无势利之心这一命題，李贄更进一步地提出“人必有私”、“私者人之心”的

命題。顯然，李贄的這種思想，與封建道德觀念處在對立的地位。道學家虛偽地宣揚禁欲主義，在朱熹則為居敬，在王守仁則為格物，李贄則指出聖人亦有勢利之心，人必有私，道不在於禁欲，而在滿足人們的需要和追求物質的快樂。一切德行，都和個人的物質利益相聯系。李贄說：

“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃見；若无私，則无心矣。如服田者私有秋之獲，而后治田必力；居家者私積倉之獲，而后治家必力；為學有私進取之獲，而后舉業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之必不來矣；苟无高爵，則雖勸之必不至矣。虽有孔子之聖，苟无司寇之任、相事之攝，必不能一日安其身于魯也決矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆說也。然則為无私之說者，皆畫餅之談，觀場之見，但令隔壁好听，不管脚跟虛實，无益于事，只亂聰耳，不足采也。”（藏書卷二四德業儒臣后論）

“寒能折肢，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竟奔之子。何也？富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。（以下為諷刺語）是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權。”（焚書卷一答耿中丞）

李贄認為私者人之心，耕田者把收獲物作為私有，才肯出力治田，指出這是“自然之理”。又認為“富貴利達所以厚吾天生之五官”，是必然之勢。聖人順應這種自然之理與必然之勢，就能夠得到好的社會秩序與和平生活，這種秩序與和平，李贄稱之為“安”。李贄尖銳地批判董仲舒和張棡的道德說教。董仲舒認為，“正其義不謀其利，明其道不計其功”，張棡認為“聖學無所為而為之”。李贄反對他們說，正義就是為了謀利，不謀利就說不上正其義。明道就是

毕功，不計功就无时可以明道。李贽尖銳地提出反問說：如果圣学无所为，那又何必搞什么圣学呢？李贽把謀利和計功作为正义明道的目的，把物質福利作为道德的目标，这就反对董仲舒和張栻的騙人的封建道德說教，打击了禁欲主义的謬論。

与“天下无一人不生知”的平等觀联系着的，是李贽的“物情不齐”的自然而然的个性說。在人的生理要求、物质欲望等方面，每一个人都是相同的，应该尊重这种要求、欲望，这就是“尊德性”，但是在材力和好尚方面，每一个人都有不同的个性，应该发展这种个性，这就是“任物情”。“尊德性”与“任物情”二者結合起来。李贽認為，“物之不齐，物之情也”。圣人只能任自然的不齐，不能“齐人之所不齐以归于齐”，而反乎自然。一方面是性命各正，不可得同；另一方面是万物統体，不可得異。在首出庶物这一点上，人人都是共同的。李贽說：

“能尊德性，則圣人之能事毕矣。于是焉，或欲經世，或欲出世；或欲隱，或欲見；或剛或柔，或可或不可，固皆吾人不齐之物情，圣人且任之矣。”（李氏文集卷一八明灯道古录卷上）

“夫天下至大也，万民至众也，物之不齐，又物之情也。”（同上）

“一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也。万物統体一乾元，是太和之保合也，不可得而異也。……然則人人各正一乾之元也，各具有是首出庶物之資也。”（九正易因卷上乾为天）

“夫道者路也，不止一途；性者心所生也，亦非止一种已也。”（焚書卷三論政篇）

最值得注意的是，一反道学家的适应于品級結構的道德境界的虛构，李贽根据了自然現象的分类法，把各种不同的人物分为八类，

用各种具体的品物来比拟他们，名之曰“八物”。八物各有特点，各有用处。焚书卷四八物所说的八物就是：

(一)鳥兽草木。指一种人，他们的一羽毛、一草木，皆堪人世之用。

(二)楼台殿閣。指一种人，他们未易动摇，有足贵者。

(三)芝草瑞兰。指一种人，他们譬之玩物，无取于温饱。

(四)杉松栝柏。指一种人，他们经历岁时，可任栋梁。

(五)布帛菽粟。指一种人，他们最平常、也最有用，可以使人易饱易暖，同饱同暖。

(六)千里八百。指一种人，他们能任重致远，犹之日行千里八百的牛马。

(七)江淮河海。指一种人，他们能生人，能杀人，能贫人，能富人，利害相半。

(八)日月星辰。指一种人，他们能照见大地，物物赋成。

对待各种不同的个性，李贽提出“因材施教”、“并育”的教育的主张，使不同的个性都能得到发展，反对强制和束缚。他说：

“就其力之所能为，与心之所欲为，势之所必为者以听之，则千万其人者，各得其千万人之心，千万其心者，各遂其千万人之欲。是谓物各付物，天地之所以因材施教而篤也，所谓万物并育而不相害也。今之不免相害者，皆始于使之不得并育耳。若肯听其并育，则大成大、小成小，天下之更有一物不得所者哉！是之谓‘至齐’，是之谓‘以礼’。夫天下之民，各遂其生，各获其所愿，有不格心归化者，未之有也。世儒既不知礼为人心之所同然，本是一个千变万化活潑潑之理，而执之以为一定不可易之物，故又不知齐为何等，而故欲强而齐之。是以虽有德之主，亦不免于政刑之用也。”（李氏文集卷一八明灯道古录卷上）

李贄的这种“因材施教”、“并育”的主張，是对个性自由的呼唤，企图冲破封建社会礼教、政刑的束縛。他認為政治就在于因人而治，就在于以人治人，就在于人人自治。他說：

“君子以人治人，更不敢以己治人者，以人本自治。人能自治，不待禁而止之也。若欲有以止之而不能听其自治，是伐之也。……安能治之，安足为道也邪？”

“既說以人治人，則条教禁約，皆不必用。”

“不見，而章者在；不动，而敬者在；不言，而信者在；不賞，而劝者在；不怒，而威者在；不显，而仪刑者在；不声不色，而化民者自在。是謂篤恭而天下平。非玄也，亦非禪也，是吾夫子之言也。”（同上卷一九明灯道古录卷下）

李贄用“本諸身”的“君子之治”与“因乎人”的“至人之治”，具体說明两种不同的政治情况。他反对本諸身的君子之治，即封建束縛，而主張因乎人的至人之治，即自由解放。他說：

“君子之治，本諸身者也；至人之治，因乎人者也。本諸身者，取必于己（按：即封建統治者自己）；因乎人者，恒順于民。其治效固已異矣。夫人之与己，不相若也。有諸己矣，而望人之同有；无諸己矣，而望人之同无，此其心非不恕也，然此乃一身之有无也，而非通于天下之有无也，而欲为一切有无之法以整齐之，惑也。于是有条教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣。其智而賢者，相率而归吾之教，而愚不肖則远矣。于是有旌別淑慝之令，而君子小人从此分矣。豈非別白太甚，而导之使爭乎？至人則不然，因其政不易其俗，順其性不拂其能。聞見熟矣，不欲求知新于耳目，恐其未寤而惊也。动止安矣，不欲重之以桎梏，恐其繁而顛且仆也。”（焚書卷三論政篇）

李贄反对封建社会的“礼”，認為这种“礼”是外加的，人为的，实际

上是非礼。而真正的礼，应该由自然的“中”而出、“无蹊径可寻，无塗轍可由，无藩卫可守，无界量可限，无扃鑰可启”，一句话，就是混棄一切规范，撤尽一切藩籬，完全自由自在。他說：

“人所同者謂礼，我所独者謂己。学者多执一己定見，而不能大同于俗，是以入于非礼也。……盖由中而出者謂之礼，从外而入者謂之非礼；从天而降者謂之礼，从人得者謂之非礼；由不学不虑、不思不勉、不識不知而至者謂之礼，由耳目聞見、心思測度、前言往行、仿佛比拟而至者謂之非礼。語言道断，心行路絕，无蹊径可寻，无塗轍可由，无藩卫可守，无界量可限，无扃鑰可启，則于四勿也，当不言而喻矣。”（焚書卷三四勿說。按：四勿为“非礼勿視，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。）

方以智解釋“克己复礼”之“克”，为“尽也，能也，为其克而能生也”。这种一反道学家的克制私欲說，而崇贊个性解放之新說，和李贄相似，因此方以智說：“心不直，即不自由，不自由即非礼，自由之几在乎自克，李卓吾說亦近似，然太現成。”（方以智一貫問答抄本）

为了自由、自治、解放，李贄唾棄封建社会的一切“教条禁約”和“礼”。这是他对封建的政教礼俗的彻底破坏。在寺观判了公事，落发而留鬚鬚，出家而飲酒食肉，嘲弄圣贤先哲，贊揚寡妇卓文君的私奔，都是他的反封建思想的具体实践。

尊重生知上平等，又尊重个性上差異，自然发展的結果，在阶级社会里，势将导致不同的前途，产生新的不平等。李贄于此，显然同情自由竞争中的强者。他說：

“天与以致富之才，又借以致富之势，畀以强忍之力，賦以趋时之識，如陶朱、猗頓輩，程郑、卓王孙輩，亦天与之以富厚

之資也。是亦天也，非人也。若非天之所与，則一邑之內，誰是不欲求富貴者，而独此一两人也邪？”（李氏文集卷一八明灯道古录卷上）

“夫栽培傾复，天必因材，而况于人乎。强弱众寡，其材定矣。强者弱之归，不归必并之；众者寡之附，不附即吞之。此天道也。虽圣人其能違天乎哉。今子乃以强凌众暴，为法所禁，而欲治之，是逆天道之常，反因材之篤，所謂拂人之性，災必及其身者，尚可以治人邪？”（李氏文集卷一九明灯道古录卷下）

“勤儉致富，不敢安命。今觀勤儉之家自見。”（李氏丛書未，墨子批选卷二批非命上語）

有富厚之資的强者，是天之所与，既是天之所与，那就應該順天道之常，讓他們发展成为富者。这种思想的实質，归根到底乃在于推崇个人自由，反对封建的生产关系的束縛，这是带有庸俗进化观点的思想，但在当时却具有进步的意义。在工場手工业初步发生的时候，机戶出資，机工出力，一家机戶拥有几十張織机的情况下，李贄的“强者弱之归，众者寡之附”的因材思想，是为有产者剝削劳动者辯护的。他显然为陶朱、猗頓、程郑、卓王孙等富者之流張目。

李贄的平等觀和个性說，維護私有，宣称人人 在德性上的平等。他所护卫的这种平等原則是和封建等級的不平等相对立的。他宣傳追求个人物質幸福的道德意义，宣傳个性的自由发展合乎天道。这种个性发展、个性自由的原則又是和初步萌生的資本主义关系相适应的。但是，必須指出，当資產階級成为統治階級，資本主义社会的矛盾加深了的时候，象李贄那样的功利主义的道德学說就失掉了它的进步性，而成为替資本主义制度辯护的反动理論了。

綜觀以上所論的李贄思想，特別是他在道德論上以人的物質

生活作为整个道德的基础、以穿衣吃饭为“人伦物理”、强调满足人的最基本的自然要求、以功利作为正义明道的目标等等，我们可以看出，李贽主观上试图对人、对社会作唯物主义的理解，试图把道德观、伦理学安放在唯物主义的基础之上，并以此反抗中世纪的神学。然而，限于时代的历史条件，要达到这样的理解是不可能的。首先，他不是从自然观上去坚持唯物主义的原则，而是从社会观、道德观去寻求反抗中世纪神学的理论基础，他的入手处就已决定他达不到唯物主义的高度。其次，在马克思主义以前，老唯物主义者即使在自然观上坚持唯物主义原则，而当他试图把这种唯物主义原则应用于历史、社会领域时，他也达不到历史唯物主义，而不自觉地在这些领域中背叛自己，转向唯心主义。列宁曾指出：费尔巴哈和車尔尼雪夫斯基所用的术语——哲学中的“人本主义原则”是狭隘的，“无论是人本主义原则，无论是自然主义，都只是关于唯物主义的不确切的肤浅的表述”（哲学笔记，頁五七）。然而，由于历史条件和时代的局限，李贽虽然重视作为人类的人，无分凡圣，他还没有完全达到哲学中的人本主义原则或人类学原则；他虽然把人性看作自然的东西，也还不是试图以自然规律来解释历史、社会。另一方面，尽管李贽的社会思想和道德伦理学说并没有、也不可能越出唯心主义的藩篱，但其中所包含着的反封建的战斗精神，想摆脱中世纪神学的倾向，从历史主义来看，是有价值的。

第四节

李贽的反圣教、反道学的战斗思想

为了打击儒教和道学家的特权地位，为了剥夺封建社会的“神圣的外衣”，李贽写作了大量批判性的文章。在他的杰作藏書里，

在他的解經之作四書評里，也都貫串着这种批判的精神。李贄解經之作四書評，一反傳統的态度，不称做經学家們的注、疏、解、詁、訓、釋之类，而大胆地称为“評”，这分明是一种“異端”的提法，显示了要站在平等地位对經典加以分析批判的意义。他是通过自己的裁量来評量圣賢的經傳，而不是五体投地地对經傳一味崇奉。这是对封建主义文化的公开的叛逆态度。在李贄批判鋒芒所触及的地方，凡是儒教經典、至圣大賢、名儒碩学、以至当时的道学家們，大都显得黯然无光，而非旧史所尊崇的那样神气。我們应知道李贄是活动在十六世紀后半期，不是活动在“五四”运动时代，因此他的这种批判的著作，就更值得重視。

李贄的批判鋒芒，首先是針對儒教經典和儒学圣賢的。这是挖老根，显老底，擒賊先擒王的手法。李贄对六經、論語、孟子等經典，抱着輕蔑的态度，說这些書不过是当时弟子的随筆記录，有头无尾，得后遺前，大半非圣人之言。就算有圣人之言，也只是一时的因病所发的葯石，不是“万世之至論”，这样、就否定了六經語、孟的經典地位，推倒了經典教义統治的特权。李贄尖銳地評價六經、論語、孟子。指出六經語、孟，是“道学之口实，假人之淵藪”，其实，并不能目之为“經”，一样許后人怀疑其謬誤，这样便把所謂聖經賢傳一脚踩在地下，任其批駁。李贄說：

“夫六經語、孟，非其史官过为褒崇之詞，則其臣子极为贊美之語。又不然，則其迂闊門徒，懵懂弟子，記憶师說，有头无尾，得后遺前，随其所見，笔之于書。后学不察，便以为出自圣人之口也，决定目之为‘經’矣。孰知其大半非圣人之言乎？縱出自圣人，要亦有为而发，不过因病发葯，随时处方，以救此一等懵懂弟子、迂闊門徒云耳。葯医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至論乎？然則六經語、孟，乃道学之口实，假人

之淵藪也，斷斷乎其不可以語于‘童心’之言明矣。”（焚書卷三
童心說）

李贄在四書評序里，揭示此書的批判作風說：“夫讀書，解可也，即甚解，亦无不可也，□（但）不可求耳。蓋道理有正言之不解，反言之而解者；有詳言之不解，略言之而解者。世之‘龙头講章’（按：指欽定經典注疏）之所以可恨者，正為講之詳、講之盡耳。此四書評一帙，有正言，亦有反言，有詳言，亦有略言，总不求甚解之語，則近之。若讀者或以为未解也，則有世之所謂‘龙头講章’在，勿謂李卓老解之不詳，講之不尽，令淵明老子笑人也。”茲舉他評論語、孟子的若干例子，并加按語，以見其批判的一斑：

經 文	評 語
【 <u>論語</u> 卷一】 <u>曾子</u> 曰：慎終追遠，民德歸厚矣。	歸字妙，可見厚是故鄉。今之刻薄“小人”，俱是流落他鄉之人，可憐可痛！【按：此為反言，因他自己晚年流落他鄉，不歸故鄉，借以嘲諷 <u>曾子</u> 之言無謂。】
子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。	<u>孔子</u> 年譜，后人心訣。【按：此為略言，意思是說，這不過如后世作年譜一樣，并無深意，乃后人奉以為傳心之訣，很無謂。】
<u>孟懿子</u> 問孝。子曰：“無違。” <u>樊遲</u> 御，子告之曰：“ <u>孟孫</u> 問孝于我，我对曰，無違。” <u>樊遲</u> 曰：“何謂也？”子曰：“生事之以禮；死、葬之以禮，祭之以禮。”	<u>樊遲</u> 一段，偶然之事，今人都看作有心，便非圣人舉動。【按：意思是說 <u>論語</u> 中的一些普通問答傳述語，并無深意，而今人都奉為經典，與 <u>孔子</u> 當時精神并不符合。】
【 <u>論語</u> 卷三】子曰：中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。	大道甚夷，而民好徑。【按：以老解孔，泯滅聖學和異端的區別。】

經 文	評 語
[論語卷五] 子曰：吾未見好德如好色者也。	原不望人不好色，只望人好德如好色耳。[按：此為“正言若反”之正言，意思是說：孔子也好色。]
[論語卷六] 子曰：回也，其庶乎？屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。	億則屢中，正貨殖的本錢。[按：此為正言，是反對道學家的賤視商人的注解。]
[論語卷七] 原壤夷俟。子曰：幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊！以杖叩其脛。	一頭罵，一頭打，孔夫子直恁慈悲。[按：“慈悲”為反言，把孔子的神態還原，使他从聖人的寶座上走下來，還原為人間的地上的生活。]
[論語卷九] 子曰：色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與？	照妖鏡。○色厲內荏，便是小人，何必又譬諸小人？[按：校改孔子用語不當。]
子曰：鄉愿，德之賊也。	撞着老捕快，又偷不成。[按：指做賊也不容易。]
子曰：道听而塗說，德之棄也。	可怜賊也不会做。[按：指盲从者比乡愿还不如。]
微子第十八全篇。	总批：讀此一篇，如讀稗官小說，野史國乘，令人不寐，其亦經中之史乎？[按：以經典比之稗官小說，故意不尊崇其地位。]
[論語卷十] 子夏曰：百工居肆以成其事，君子學以致其道。	今之百工，居肆以成其事者比比；今之君子，學以致其道者，幾人哉？[按：借此以抬高工商业者，而諷刺道學家。]
子曰：不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。	文法極平順。[按：只以文法平順稱許孔子，言其中的論點不一定正確。]

經 文	評 語
<p>[<u>孟子卷二</u>] <u>孟子</u>与<u>公孙丑</u>討論以<u>齐王</u>犹反手問題，分析当时的政治形势。</p>	<p>国势民情，如視之掌，故敢卑言管晏。豈如今之大头巾、假道学，漫然大言而已？[按：借以諷刺道学沒有真实本領。]</p>
<p>[<u>孟子卷六</u>] <u>告子</u>与<u>孟子</u>論性，末节： <u>孟季子</u>問<u>公都子</u>曰：“何以为义內也？”曰：“行吾敬，故謂之內也。” “乡人长于伯兄一岁，則誰敬？”曰：“敬兄。” “酌則誰先？”曰：“先酌乡人。” “所敬在此，所长在彼，果在外非由內也。” <u>公都子</u>不能答，以告<u>孟子</u>。<u>孟子</u>曰：“‘敬叔父乎，敬弟乎？’彼将曰，‘敬叔父。’曰，‘弟为尸，則誰敬？’彼将曰，‘敬弟。’子曰，‘恶在其敬叔父也？’彼将曰，‘在位故也。’子亦曰，‘在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在乡人’。”<u>季子</u>聞之曰：“敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。”<u>公都子</u>曰：“冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。”</p>	<p>細看問者答者，<u>孟門</u>何多高足也？大笑。[按：从問答的情况、問答的內容，諷刺亚圣<u>孟子</u>門下，也尽多草包，沒有什么了不起。]</p>
<p>[<u>孟子卷六</u>] <u>淳于髡</u>与<u>孟子</u>辯論，<u>孟子</u>为卿于<u>齐</u>，名实未加于上下，而去之，是否仁者的問題。</p>	<p>竟是相罵一場。[按：把亚圣<u>孟子</u>与人辯論，比之为相罵一場。]</p>
<p>[<u>孟子卷七</u>] <u>孟子</u>曰：“有为者，辟若掘井。掘井九仞，而不及泉，犹为棄井也。”</p>	<p>此篇文章，不过二十字，便有波濤万丈。<u>孟子</u>之文，真以气胜者也。[按：仅許以气胜而已。]</p>

經 文	評 語
<p>孟子曰：“有人曰，‘我善为陈，我善为战。’大罪也。国君好仁，天下无敌焉。南面而征北狄怨，东面而征西夷怨。曰，‘奚为后我？’<u>武王</u>之伐<u>殷</u>也，革車三百輛，虎賁三千人。<u>王</u>曰：‘无畏！宁尔也。非敌百姓也。’若崩厥角，稽首。征之为言，正也。各欲正己也，焉用战？”</p>	<p>如此說来，善陳善战的，却不大是扯淡？[按：批評<u>孟子</u>的認識太狹隘。]</p>

附注：評孟子，多以文章家許之，比以心傳看孟子，低了一大截。

从上表可以看出，李贽評論孔孟的經典，常出之以諷刺的筆調，剝去其神圣的外衣，使之归于平常，甚至归于可笑和愚蠢。李贽抓住了神圣不可侵犯的聖賢的某些小辮子，或抓住文字上的某些把柄，談諧地进行嘲弄。例如，論語卷八，“孔子曰：君子有三戒，少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方剛，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得”，李贽批道：“酒色財气，孔子之訓，止戒其三，固知‘无量’之聖不知酒之当戒也”，这是用庸俗的人世格言来对比严肃的經典教义，談諧地嘲弄孔子是一个洪量的酒徒，以与乡党篇叙述孔子“惟酒无量不及乱”相照应。这种“皮里阳秋”式的評論，作用在于使聖賢經傳还原为平常的著作，打击其在知識、道德、政教等一切領域里作为最高指导原則的特权地位，否定其为“万世之至論”。其态度不仅是离經叛道，而且是褻瀆神圣。

李贽更明白地批駁了孟子的學說而表章墨子的理論。孟子論墨子兼愛，病其无父；論墨子的节葬，病其薄亲。李贽指出，孟子“不深考其所自而輕于立言”，孟子“好入人罪”。李贽說：

“兼愛者，相愛之謂也。使人相愛，何說害仁？若謂使人相

愛者，乃是害仁，則必使人相賊者，乃不害仁乎？我愛人父，然後人皆愛我之父，何說無父？若謂使人皆愛我父者，乃是无父，則必使人賊我父者，乃是有父乎？是何異禽獸夷狄人也？豈其有私憾而故托公言以售其說邪？然孟氏非若人矣。趙文肅所謂不深考其所自而輕于立言是也”（李氏叢書午墨子批選卷一兼愛上批語）。

“明言節葬，非薄其親而棄之溝壑以與狐狸食也。何誣人強入人罪為？儒者好入人罪，自孟氏已然矣。”（李氏叢書未墨子批選卷二節葬下眉批語）

李贄指斥道學家對孔子的盲目崇拜為矮子觀場，嘲笑其類似于一犬吠影、眾犬吠聲。按照李贄的看法，孔子未嘗教人學孔子，孔子也決不以身為教于天下。諸子不必問仁于孔子，孔子也無學術以授門人。這就是說，孔子並不是什麼“萬世師表”、“至聖先師”。李贄敢于說，孔子是一個人，沒有什麼可怪，如果千古以前沒有孔子，人們就不活了么？李贄這樣寫道：

“夫天生一人，自有一人之用，不待取給于孔子而後足也。若必待取給于孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎？……且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰‘為仁由己’而不由人也歟哉？何以曰，‘古之學者為己’，又曰，‘君子求諸己’也歟哉。惟其由己，故諸子自不必問仁于孔子；惟其為己，故孔子自無學術以授門人。……夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子為學，雖公亦必以為真可笑矣。夫惟孔子未嘗以孔子教人學，故其得志也，必不以身為教于天下。”（焚書卷一答耿中丞）

李贄把孔子和老子平列起來，譬之一稻一黍，俱足飽人，二人并無軒輊。他說：

“南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者，未始相美也，然使两者易地而食焉，則又未始相棄也。道之于孔、老，犹黍之于南北也。足乎此者，虽无美于彼，而顧可棄之哉！至飽者各足，而眞饑者无擇也。”（焦竑老子翼卷三选引）

为了利用孔子的学說，中世紀的統治者按照自己階級的意图来歪曲它，使它为封建压迫和封建剝削提供理論根据。历史上的孔子和后世儒家的孔子不是完全一致的。宋、明道学家更进一步地抽去孔子思想里的生动活潑的内容，而使其中某些学說成为僵死的永世不变的教条，从而欺騙人們。正如列宁所指出的：“僧侶主义扼杀了亚里士多德学說中活生生的东西，而使其中僵死的东西万古不朽。”（哲学筆記，頁三三三）李贄認為，实际上孔子究竟有哪些可尊敬的地方，大家是不知道的，只是一味的盲目崇拜。李贄揭露并嘲諷这种蛮横而又愚蠢的态度說：

“余自幼讀圣教，不知圣教；尊孔子，不知孔子何自可尊，所謂矮子觀場，随人說妍，和声而已。是余五十以前，眞一犬也。因前犬吠形，亦随而吠之。若問以吠声之故，正好哑然自笑也已。”（續焚書卷二圣教小引）

“人皆以孔子为大圣，吾亦以为大圣；皆以老佛为異端，吾亦以为異端。人人非眞知大圣与異端也，以所聞于父师之教者熟也。父师非眞知大圣与異端也，以所聞于儒先之教者熟也。儒先亦非眞知大圣与異端也，以孔子有是言也。……儒先臆度而言之，父师沿襲而誦之，小子蒙聾而听之，万口一辞，不可破也，千年一律，不自知也。不曰‘徒誦其言’，而曰‘已知其人’；不曰‘强不知以为知’，而曰‘知之为知之’。至今日，虽有目而无所用矣。”（續焚書卷四題孔子像于芝佛院）

在盲目和愚昧的气氛里，封建制社会統治的思想便以孔子之

是非为真理的标准，凭以衡量一切。李贽坚决反对这种独断的态度，提倡是非是无定质、无定论的，是相对的。他发抒了以下的一篇名论：

“人之是非，初无定质；人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非，并育而不相害。无定论，则是此非彼，亦并行而不相悖矣。然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也，谓为千万世大贤大人之公是非亦可也，谓予颠倒千万世之是非，而复非是予之所非是焉，亦可也。则予之是非，信乎其可矣。前三代，吾无论矣。后三代，汉、唐、宋是也，中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。然则予之是非人也，又安能已。夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔夫子复生于今，又不知作如何是非也，而可遽以定本行罚赏哉！”（藏书世纪列传总目前论）

李贽的这一段话，有重要意义。他在藏书里对八百多个历史人物，作了不以孔子之是非为是非的评量之后，写出这篇总目前论，提出了真理的相对性这一理论。是非无定质，是非人无定论；是非之争，昼夜不一，昨日是而今日非，今日非而后日又是。这些命题的本义并不在一种否定真理标准的相对主义的倾向。如果我们透过这些命题，跟提出这些命题的历史条件联系起来，看它的实质，则它实具有否定道学家的以孔子之是非为是非标准的进步意义。它分明说：道学家所奉以欺骗人的封建教条，不应该永世不变。同时，事实也很清楚，李贽并没有表示摒弃是非，而是提出了要依自己的时代精神，来代替孔子的时代精神，这就是说，要用自己时代的新条件下的是非标准来代替久已僵死了的旧的是非标准——孔夫子的“定本”。虽然他仍认为这种是非的更迭，犹之岁时昼夜的

更迭，是一种循环或反复，然而这是他的时代局限。

李贽否定孔夫子的“定本”，反对以孔夫子的“定本”作法律裁判或赏罚的准绳，这一思想，他曾不止一次地反复加以说明。李贽根据这样理论，也斥斥了程、朱、陆、王所表彰的孟子：

“孟氏之学……犹未免执定说以骋己见，而欲以死语活人也。夫人本至活也，故其善为至善，而其德为明德也。至善者，无善无不善之谓也。惟无善无不善乃为至善。惟无可无不可始为当可耳。若执一定之说，持刊定死本，而却印行以通天下后世，是执一也。执一便是害道。……不执一说，便可通行，不定死法，便是活世。”（藏书卷三二孟軻傳）

这里，除去他受王畿影响的一些话以外，李贽反对“执一”，认为“执一便是害道”，仍然是在反对以孔夫子的“刊定死本，印行以通天下后世”，这里的“一”，即“定于一尊”之一。他说：

“夫曰善人，则不踐迹矣。……夫人之所以终不成者，谓其效颦学步，徒慕前人之迹为也。不思前人往矣，所过之迹，亦与其人俱往矣，尚如何而踐之？……夫孔子非迹乎？然而孔子何迹也？今之所谓师弟子，皆相循而欲踐彼迹者也，可不大哀乎？”（藏书卷三二孟軻傳附乐克論）

“儒臣虽名为学，而实不知学，往往学步失故，踐迹而不能造其域，卒为名臣所嗤笑。”（藏书世紀列傳总目后論）

“彼其区区欲以周公之礼乐治当时之天下，以井田、封建、肉刑为后世之必当复，一步一趋，舍孔子无足法者。然则使（王）通而在，犹不能致治平也，况其徒乎？”（藏书卷三二王通傳）

“承諭李氏藏書，謹抄录一通，专人呈覽。年来有書三种，惟此一种系千百年是非。……今不敢謂此書諸傳皆已妥当，但

以其是非堪为前人出气而已。”(焚書卷一答焦漪园)

道学家据以評量一切的教条，李贄称之为“迹”。道学家要人們亦步亦趋，踐前人之迹。但孔夫子本身就是迹，前人往矣，情况不同了，故迹又如何踐法？道学家想如王通那样，用周公的礼乐治今日的天下，必然行不通。李贄就这样来反对道学家的封建教条，批判封建教条的不合理。

李贄尖銳抨击由韓愈首創而为宋、明道学家所肿胀而坚持的道統說。韓愈認為道有一个統，尧以是傳之舜，舜以是傳之禹……一直傳到孔子、孟子，孟子死后，道就失傳了，宋、明道学家就把濂、洛、关、閩直接孟氏之傳，認為道統在是，以此抬高正宗思想的統治地位。李贄根据人无不載道，道无不在人的观点，批判了道統說的捏造。李贄說：“道之在人，犹水之在地。”如果說从秦朝到宋朝，中間千数百年，“人尽不得道，則人道灭矣，何以能长世也？”如果說直到宋儒才得道統之傳，則“何宋室愈以不竟，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉？”他認為抬出道統說，无非显示道学家的“好自尊大标帜”，而實質上則是一种捏造和对古人的誣蔑。因此，在李贄藏書的儒臣傳里，显示了他的“道无絕續，人具隻眼”的別裁(藏書卷三二德业儒臣前論)。他肯定了荀卿的地位應該排在孟子之前。他說：荀与孟同时，但是荀卿“更通达而不迂。不曉当时何以独抑荀而揚孟也”。應該把孟、荀改排为荀、孟(藏書卷三二荀卿傳)。李贄又有意識地貶低程頤和朱熹的地位，把他們列入“行业儒臣”与“文学儒臣”二类，擯不予以“德业儒臣”的地位，根本貶低其所謂“道学”；从而不承認有所謂“道統”。

李贄特別調弄道学的首脑人物程頤和朱熹。这是很明显的，因为程頤和朱熹的經說，当时是欽定的标准經說，为天下的士子所通习。打击程頤和朱熹，对打击統治階級的权威，有重大的反抗意

义。藏書的程頤傳記載程頤渡江，舟几复沒，舟中人皆号哭，“頤独正襟安坐如常”。事后有人問他为什么独无怖色，程頤說：“心存誠敬耳”，李贄于此批云：“胡說甚！”南宋国势危亡的时候，朱熹別的事不說，只說內侍如何如何。李贄对此尖銳地批評說：“彼其时，为人臣子者触目激哀，哀号痛恨，不在甘升一孺子明矣。吾意先生当必有奇謀秘策，能使宋室再造，免于屈辱，呼吸俄頃，危而安，弱而强。幼学壮行，正其时矣。乃曾不聞嘉謀嘉猷，入告尔后，而直以內侍为言，是为当务之急与？或者圣人正心誠意之学，直为內侍一身而設，顧不在夫夷狄、中国之强弱也，則又何貴于正心誠意为也！”（藏書卷三五赵汝愚傳）这里，把程朱言行不相顧的虛伪面目，暴露得很彻底。在四書評里，李贄指出朱熹根据程子之意，补大学的格物致知之义一段文字，是不必要的，批云：“不必补！”（四書評大学）这种地方，不能仅从王学反朱学的狹隘門戶意义上来理解，而是应当从反对欽定經說的历史意义上来理解。

李贄否定儒家的独尊地位，替早已被罢黜的諸子百家翻案。他認為六家原是平等，原是各自成家。儒不必尊，申、韓也不比儒卑。他說：“申、韓何如人也？彼等原与儒家分而为六。既分为六，則各自成家；各自成家，則各各有一定之学术，各各有必至之事功，举而措之，如印印泥，走作一点不得也。”李贄貶低儒家的地位，說司馬談的論六家要旨，对儒家“以博而寡要、劳而少功八字盖之，可謂至当不易之定論”。他認為墨子、商鞅、申子、韓子、張儀、苏秦等等，“皆有一定之学术，非苟苟者，各周于用，总足办事”，只有儒家，“瞻前虑后，左顾右盼，自己既无一定之学术，他日又安有必成之事功邪？”（焚書卷五孔明为后主写申韓管子六韜）

在墨子批选序里，这种思想反映得更加明确。他毫不貶低諸子的地位，并且特別推重墨子。他說：

“吳子一書，吳起之言也，當時用之魏則魏強，用之楚而楚伯矣。……商君相秦才十年耳，卒至富強，而令秦成帝業，雖能殺其身，而終不能不用其法。申子輔弱小之韓，以當暴秦之衝，終其身國治兵強，秦至不敢加兵者一十五年。則三子之言之用何如也，而況不為三子者乎？而況不為刑名法術之家者乎？……雖至于蘇、張、范、蔡之徒，其人雖反復變詐而難信，其言利害則曉然分晰而可審，但非無用之言，即為有德之言，即為聖人之言，不可以蘇、張目之，明矣，而況申、商、吳起數子乎？而況不為申、商、吳起者乎？墨子是已！”（李氏叢書午墨子批選序）

他罵儒者為鄙儒、俗儒、迂儒。他說：“鄙儒無識，俗儒無實，迂儒未死而臭。”最高的是名儒，但“名儒死節殉名”也有頭巾氣（續焚書卷一與焦漪園太史）。他說，儒者治不了天下國家，文武分途以後，儒者都不懂武事，從此，“千萬世之儒，皆為婦人”（藏書世紀列傳總目後論）。

李贄對道學家進行尖銳的揭露和嘲笑。他揭露道學家的虛偽、無恥和許多丑惡的行為。李贄指出，道學家自鳴清高，實際志在高官厚祿。有的道學家能寫幾句詩，就自稱為山人；有的不會寫詩，會講講“良知”，就自稱為聖人。他們“名為山人，而心同商賈；口談道德，而志在穿窬”。“今山人者，名之為商賈，則其實不持一文；稱之為山人，則非公卿之門不履。”（焚書卷二又與焦弱侯書）

李贄說：道學家表面上講道學，實際是為了富貴，在道貌岸然的頭巾掩蓋下，行為卻跟豬和狗一樣。他們無才無學，就靠講道學來取得富貴。講道學是取富貴的本錢：

“陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然也。夫世之不講道學而致榮華富貴者不少也，何必講道學而後為富貴之

資也？此无他，不待講道學而自富貴者，其人蓋有學有才，有為有守，虽欲不与之富貴不可得也。夫唯无才无學，若不以圣人講道學之名要之，則終身貧且賤焉，耻矣！此所以必講道學以為取富貴之資也。”（續焚書卷二三教歸儒說）

李贄揭露道學家的各種卑鄙的伎倆。他們為了利己的目的而有所請托的時候，就稱引“萬物一體”之說，以取得別人的幫助；為了避免嫌怨，就稱引“明哲保身”之說，使自己置身事外。李贄說：只要“不許囑托，不許遠嫌，又不許稱引古語，則道學之術窮矣！”（續焚書卷三孔融有自然之性）

李贄描繪道學家的丑惡形象，同時指出他們失去了所謂“自然之性”，毫无真實本領。李贄說：

“嗟乎！平居无事，只解打恭作揖，終日匡坐，同于泥塑，以為雜念不起，便是真實大聖大賢人矣。其稍學奸詐者，又摻入良知講席，以陰博高官。一旦有警，則面面相覷，絕无人色，甚至互相推委，以為能明哲。蓋因國家專用此等輩，故临时无人可用。”（焚書卷四因記往事）

李贄特別憎惡假道學如耿定向之流的言行不相顧。他在答耿司寇書里，痛快淋漓地揭露這位道學家的偽善：

“試觀公之行事，殊无甚異于人者，人尽如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博采風水以求福蔭子孫。種種日用，皆為自己身家計慮，无一厘為人謀者。及乎開口談學，便說：‘尔為自己，我为他人；尔为自私，我欲利他。’‘我怜东家之飢矣，又思西家之寒难可忍也。’‘某等肯上門教人矣，是孔、孟之志也；某等不肯会人，是自私自利之徒也。’‘某行虽不謹，而肯与人为善；某等行虽端謹，而以好

佛法害人，’以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講。其與‘言顧行、行顧言’何異乎！”（焚書卷一答耿司寇）

李贄的言論直截了當地扯下道學家的假面具，沉重地打擊了封建統治者所御用的道學家的權威。這就震動了整個的道學家們，使他們心驚膽怕，終於對李贄瘋狂地進行迫害、造謠、誹謗、恐嚇，無所不用其極。他們誣蔑他妨礙風化，左道惑眾，要把他驅逐出境，遞解回籍。當李贄游武昌的時候，他們無恥地利用一些徒子徒孫轟他，趕他。錢謙益記錄這種情況說：

“其搢搢道學，抉摘情偽，與耿天台往復書，累累萬言。胥天下之為偽學者，莫不胆張心動，惡其害己。於是咸以為妖為幻，噪而逐之。”（列朝詩集閩集卷三）

一面是堅持真理，英勇戰鬥，另一面是矯性偽情，殘暴無賴，形成了鮮明的對照。

這裡，須對李贄的評價歷史人物的藏書另外作些評述。在藏書里，李贄不用孔子之是非為是非標準評價歷史人物，對歷史人物用特殊的排列方法而寓褒貶之意，這些原則，上文已有所論列。李贄在具體處理歷史人物和歷史事件的時候，有若干特點可以注意。

李贄一方面貶責道學家，另一方面又對道學家所看不起的“聚斂之臣”，給了正面的歷史地位。藏書里辟了“富國名臣”一欄，贊揚了桑弘羊等“聚斂之臣”。李贄的富國思想是孟子“王何必曰利”思想的反對命題。藏書富國名臣總論里闡述這一思想說：“卓吾曰：史遷傳貨殖則羞貧賤，書平准則厭功利。利固有國者之所諱歟？然則太公之九府、管子之輕重，非與？夫有國之用與士庶之用，孰大？有國之貧與士庶之貧，孰急？”李贄也好像丘濬大學衍義補的作法，評大學傳之十章釋治國平天下，也闡述這一思想，說：

“真正學問，真正經濟，內聖外王，具備此書。豈若後世儒

者，高談性命，清論玄微，把天下百姓痛痒置之不問，反以說及理財為濁耶？嘗論不言理財者，決不能平治天下。何也？民以食為天，自古聖帝明王，无不留心于此者。”（四書評大學）

李贄反對文武分途，認為輕視武臣是沒有根據的，認為儒臣無知，指揮武臣是不合理的，藏書世紀列傳總目後論說：“自儒者以文學名為儒，故用武者，遂以不文名為武，而文武從此分矣。故傳武臣。夫聖王之王也，居為後先疏附，出為奔走御侮，曷有二也？唯夫子自以嘗學俎豆，不聞軍旅辭衛靈，遂為邯鄲之婦所証據，千萬世之儒，皆為婦人矣。可不悲乎！”這一思想，李贄在孫子參同里有更具體的闡述：

“惜乎儒者不以（孫武子兵法）取士，以故棄置不讀，遂判為兩途，別為武經，右文而左武。至于今日，則左而又左，蓋左之甚矣。如是而望其折沖于樽俎之間，不出戶庭，不下堂階，而制變萬里之外，可得邪？个个皆能抱不哭孩兒，一聞少警，其毒尚不如蜂蠆，而驚顧駭愕，束手無措。即有正言，亦不知是何說；即有真將軍，亦不知是何物。‘此句不合論語’，‘此句不合孝經’，‘此說未之前聞’，‘此人行事不好’，‘此人有處可議’。嗚呼！雖使孫武子復生于今，不如一記誦七篇舉子耳。二場、三場，初不省是何言語，咸自為鹿鳴、瓊林嘉客，據坐瑤堂，而欲奔走孫武子于堂下矣。豈不羞歟？”（李氏叢書卯孫子參同上）

“知兵之將，民之司命，國家安危之主。何謂也？夫民以命為重，而司命者在將；國家以安危為重，而主安危者亦在將。將其可以易言乎？所謂民命者，非止三軍之命也。十萬之軍興，則七十萬家之民，不得事農田，而七十萬家之命，皆其所司矣。又不但此七十萬民之家已也，國貧于轉輸，財竭于貴賣，

賦急于丘役，私家公家，并受其敝。其屈力殫貨，又可知矣。不得已而后战，奈之何无良将也。”（同上）

李贄通过各种方式，評量历史人物和历史事件，以表示自己的独立見解。例如他把秦始皇称为“千古一帝”，因为秦始皇开創了統一的局面。他一反道家“餓死事小，失节事大”的野蛮教条，称許寡妇卓文君的“私奔”不是“失身”，而是“获身”，是合于人类“自然之性”的行为。他把农民起义的領袖陈胜和竇建德都列入了世紀，和历代帝王并列，称許陈胜是“匹夫首倡”。他借光武帝的話贊揚赤眉軍的不离散人家的故妻妇。在張魯傳里采三国志的注作为傳的本文，記載了五斗米道在汉中近三十年的統治情况，說那时候“民夷便乐”。又三番四次地写了黄巢声討統治階級罪惡的檄文。李贄否認历史上的正閏关系。他一反历史学家的慣例，把南北朝的上限上溯到西晋灭亡之后，給北部中国各族建立的国家以一定的历史地位。他又称蒙古人建立的元朝为“华夷一統”，称拓跋魏的孝文帝为“圣主”，对少数民族的历史人物如刘淵、石勒等都表露了同情。这都在一定程度上反对傳統的夷夏对立的观点。但是另一方面，李贄对于反抗民族侵略、保卫国家的历史人物如宗澤、岳飞、虞允文、陈亮等，都給了正面的肯定的評价。

李贄在藏書里所表露的这些思想观点，具有着反对傳統的階級偏見，而重新审查被这些偏見所掩盖的历史的勇敢精神。

第五节

李贄思想中的唯心主义的“彼岸”

上面我們已經詳細地論証了李贄思想的进步的实質，指出：他敢于得出人的私心是“自然之理”的命題，敢于提出“天必因材”和

“强者弱之归、众者寡之附”是天道的命題；他从人性論到認識論以至真理論，有一系列进步的論点；他勇敢地向俗世宣战，拆散了封建統治階級的神学宝座，战斗一生，最后被封建势力所誣陷而死。同时，我們也要指出，他在揭露矛盾、批判现实时，也暴露出他自己的理論体系的矛盾，而当他离开了他所大倡的人倫日用的自然的俗界时，他始終受着那个时代的統治階級思想的影响，在黑暗的深夜里幻想着玄妙的“彼岸”，以求所謂心理上的超脫或解救，这就墮入了禪学的唯心主义。

李贄說，他自己一方面本質上是一个俗人，因而大倡“自然之理”即是道的理論，另一方面却离开了所謂“自然之理”而幻想“飽道飫德”。一方面大倡“天道”即是“物情”的理論，另一方面却又离开这样“物情”而高談仁义。“动与物忤，口与心違”是他的矛盾心理的自白。

李贄的这种矛盾，在他的老子解序中也有同样的自白。他說：“予性剛使气，患在坚强，而不能自克也。喜談韓非之書，又不敢再以道德之流生禍也（按：指“道德之禍，其后为申、韓”之說）。”（李氏丛書丑老子解）他把他自己作老子解跟韓非作解老做了一个对比，深感到“韓非解老，……而卒見杀于秦”，是一个問題。李贄以为老子主張柔弱，而韓非主張坚强，而他自己的性格又似韓非的坚强，这是一种“动与物忤”的生禍的大患。因此，他复从柔弱的“飽道飫德”的自克方面动摇过去，而“深有味于‘道德’而为之解”（同上）。这样形成了矛盾。一方面他有鉴于道德之流生禍，另一方面也厌恶那种“仁义之后，其禍为篡弑”（同上）。他在理論方面，也困于这样的矛盾之中。因此，居此岸就“动与物忤”，望彼岸則“口与心違”了。李贄虽然沒有象康德明白地把此岸的“經驗的东西”和彼岸的“自在之物”那样割裂开来，虽然沒有象康德走入了怀疑論，但在理

論体系而言，却也分途并进，当他遗失了他所赞美的“自然之理”或物欲之势的俗世而追寻世界根源的时候，得出了“自在菩薩智慧觀照到无所得之彼岸”（焚書卷三心經提綱），而这彼岸的“天道”正是和他說的俗世的“天道”并行起来。在一定的場合，智慧被規定为自然天賦的生活要求；而在另外一定的場合，智慧又被規定为直悟神秘的“自在之物”的大圓鏡智，李贄积极地对于“自然之理”的俗世做出一种規定，而消极地对于超自然的“彼岸”做出另一种規定，而后者好象又是和俗世矛盾的“自在之物”，是絕對的。

在李贄的著作中，我們可以遇到很多神秘主义的論点，例如上面所講的李贄的平等觀和个性說，都是所謂“动与物忤”的理論，然而又被他披上先驗論的外衣，認為德性、明德、生知、材力等等，都是先天自明的。他認為客觀世界是心中的物相，心是一切物相的本源：

“吾之色身，洎外而山河，遍而大地，并所見之太虛空等，皆是吾妙明真心中一点物相耳。”

“諸相总是吾真心中一点物，即浮漚总是大海中一点泡也。”

“真心既已包却色身、洎一切山河、虛空、大地諸有为相矣。”（焚書卷四解經文）

这种說法，与禪学的主觀唯心主义便相一致了。李贄还更进一步描写出这样的一种虛寂的心境：

“心性本来空也。本来空，又安得有心更有性乎？又安得有心更有性可說乎？故二祖直至会得本来空，乃得心如墻壁去耳。既如墻壁，則种种說心說性諸緣，不求息而自息矣。諸緣既自息，則外緣自不入，內心自不喘，此真空实际之境界也，大涅槃之极乐也，大寂灭之藏海也。”（焚書卷四觀音問，答明）

因条)

李贄又不惜把一切經驗的东西，即他所強調的“自然之理”都认为是虛假的，而絕對者只能向“彼岸”証之：

“諸法空相，无空可名，何况更有生灭、垢淨、增減名相？是故色本不生，空本不灭；說色非垢，說空非淨；在色不增，在空不減。……是故五蘊皆空，无色、受、想、行、識也；六根皆空，无眼、耳、鼻、舌、身、意也；六尘皆空，无色、声、香、味、触、法也；十八界皆空，无眼界乃至无意識界也；以至生老病死，明与无明，四諦智証等，皆无所得；此自在菩薩智慧觀照到无所得之彼岸也。”（焚書卷三心經提綱）

沒有客觀世界（物），沒有客觀世界的映象（物相），沒有思維活動（无意識界），只有圣境的“真空”是“涅槃”、是“寂灭”。这样的智慧才能觀照“彼岸”。李贄的这种唯心主义的論点，是禪宗思想的直接抄本，他企图超脫封建制社会的一切羈絆，然而逃禪的結果是什么呢？結果不过是在口头上“飽道飫德”吧了。人們依然在黑暗的深夜，他也依然在黑暗的深夜。当他沒有在深夜的此岸觀照出黎明的“彼岸”的时候，他就被黑夜里的魔鬼抓去吞嚥了。我們从李贄身上可以看出，时代真实的悲剧的矛盾，体现出了时代矛盾的真实的悲剧。

第二十五章

东林党爭的历史意义及其社会思想

第一节

东林党人文化斗争的形式

从十六世纪中叶起，在明代的嘉靖、隆庆年間，展开了以講学与反講学为形式的文化斗争。这个文化革新运动，带有異端式的反对傳統經院思想的历史意义，最初是由假王阳明学派王艮和何心隱等所提倡。这一运动曾經遭受以張居正为代表的封建統治階級的压迫和殘害，企图用迫害来防止当时“風行天下”（黄宗羲語）的泰州学派的活动。万曆朝以后，以魏忠賢为首的閹党执行着封建专制主义的压制政策，取締东林党要求自由講学与自由結社的活动。这样的斗争反映出在明末資本主义萌芽时期不同階級集团的不同态度。泰州学派的人物所采取的斗争方式和所运用的思想武器是比較激进的，他們所遭受的迫害也是殘酷的。随即兴起的东林学派，带有中等階級反对派的性質，他們所采取的斗争方式比較温和一些，特别是他們的理論武器則更显得陈旧一些。

明代初年的書院很多，講学依照傳統的規格，为統治者所贊許，据續文献通考卷五〇所載，洪武元年（公元一三六八年）設立洙泗、尼山二書院，宪宗成化二年（公元一四六六年）在江西貴溪县重建象山書院，孝宗弘治元年（公元一四八八年）建常熟县学道書院，

武宗正德元年(公元一五〇六年)修德化县濂溪書院，“其时各省皆有書院，弗禁也”。

“弗禁”的局面到了世宗嘉靖十六年(公元一五三七年)就有了改变。为什么从前和这时的情况有了不同呢？很明显的，这是在講学的旧形式之下发生了新的变化。御史游居敬上疏列举了南京吏部尚書湛若水的“罪状”是：“倡其邪学，广收无賴，私創書院”，建議“乞戒諭以正人心”(續文献通考卷五〇)。明世宗首先下詔“毀其書院”，接着在第二年(嘉靖十七年)，吏部尚書許讚又上疏請毀各地書院，世宗接受了这个反动意見，从此創立書院便是非法的了。

然而問題并不是如統治階級所主觀設想的那樣容易解决。

沈德符野获編卷二四說：“虽世宗力禁，而終不能止”，事实上还不断的有書院建立起来，如嘉靖十六年(公元一五三七年)沈謐建書院于文湖，十九年(公元一五四〇年)周桐、应典等建書院于寿岩，二十一年(公元一五四二年)范引年建書院于青田，四十二年(公元一五六三年)罗汝芳建志学書院于宣城。这些新建的書院大部是在江、浙一带。

在書院問題上所展开的尖銳斗争，发生在万曆初年。根据明儒学案泰州学案参政罗近溪先生汝芳(公元一五一五——一五八八年)一条所載，“万曆五年(公元一五七七年)(罗汝芳)进表，講学于广慧寺，朝士多从之者，江陵(張居正)恶焉”。值得注意的是，罗汝芳的講座已經不是一个单纯講論学术的場所，而帶有某些政治色彩了，如明史罗汝芳傳中所說，“汝芳为太湖知县，召諸生論学，公事多决于講座”，可以参証。

罗汝芳的提倡講学結社，对于后来东林党人有很大的影响。东林党人赵南星(公元一五五〇——一六二七年)自述道，他本来以为“学在力行耳，何必講也”，及至讀了罗汝芳的著作以后，在贊

揚之餘，同時提到“余向言學不必講，則聖賢之罪也。……講學者，與師友切磋者也。道在天下，古今相傳，彼此相授，不遇其人，雖讀書窮年，不知其解。世之號為讀書者，語之以爾即聖賢，皆不敢任，故其自待輕，自待輕則何所不為？居為地隱，仕為國蠹，從此生矣。”（羅近溪先生語錄鈔序）在這裡趙南星表達出，講學不但須有賴於會合同志，而且可以使人們不至於流為所謂“地隱”和“國蠹”一樣的敗類。

萬曆初年，封建統治者對於自由講學更進一步採取了高壓政策，七年（公元一五七九年），張居正借口“常州知府施觀民科斂民財，私創書院”，通過神宗下詔“毀天下書院”，將各省私建書院“俱改為公廨衙門”，書院的糧田“查歸里甲”，並且不許士人“聚集游食，擾害地方”（明神宗實錄卷八三，萬曆七年正月）。

封建統治者對於書院採取這樣殘暴的手段，顯示了專制主義的禁止進步思想的意圖。按照封建的正宗眼光看來，學術是宗教的奴婢，而奴婢不應該有獨立自主的權利，這從張居正的請申舊章飭學政以振人才疏中就可以看得清楚，他說：“聖賢以經術垂訓，國家以經術作人；若能體認經書，便是講明學問；何必又別標門戶，聚黨空談？”所謂“別標門戶”和“聚黨空談”的詛咒語，反面就是講學自由與結社自由的意義，這些在進步人士看來是文化革新的武器，在封建統治者的眼中，卻是具有危害封建國家的叛逆行為。

張居正不僅單從法律上取締文化自由的活動，而且進一步更提出了積極的反動方案。第一，為了禁止講學與結社，他援引明太祖“臥碑”的規定，凡士子只准讀四書五經、性理大全、資治通鑑綱目、大學衍義、歷代名臣奏議、文章正宗及當代誥律典制等書，如果在試卷中越出了這個範圍，“其有剽竊異端邪說，炫奇立異者，文雖工，弗錄”，這就說明當時更有必要把經院式的教義重新抬出來，以

便于养成所謂“地隱”或“国蠹”般的士子，而不至出現“異端”人物，动搖封建的精神統治。第二，他为了預防士民运动，又禁止生員議論国事，凡是“糾众扛帮聚至十人以上，罵詈官长，肆行无礼，为首者照例問遣，其餘不分人数多少，尽行黜退为民”。

我們知道，这些方案并不是权相張居正的“天才”的发明，而是表示統治階級在历史现实面前的軟弱，問題是張居正所举的事例在当时已經成了严重的斗争的一个側面，所謂“異端邪說，炫奇立異者”，所謂“糾众扛帮……罵詈官长者”已經不断地出現，早在嘉靖、隆庆之际，統治者們就为这类事件而感到惶惶不安了。他們說“邇来习竞澆漓，人多薄恶，以童生而毆辱郡守，以生員而攻訐有司。非毀官长，連珠徧布于街衢；报复仇嫌，歌謠遂鑊于梓木。”（明实录隆庆朝卷二四）通过这类現象，我們可以看到：社会經濟的变化与階級关系的分化在緩慢地酝酿着，由于資本主义的萌芽，初生的市民阶层及其代表人物开始通过便于喚起人們注意的某些問題，与束縛社会发展的封建主义社会結構逐渐展开斗争。封建統治者則把这样暴动式的抗争归咎于“习竞澆漓，人多薄恶”，其文化高压政策正是防卫抗争的一种反动的措施。

秦州学派的何、李死后，从万曆到天启年間，爭取自由講学与自由結社的运动有了某些变化，这运动是由具有代表中等階級的反对派性質的东林党人所領導的。

东林党的首脑人物顧宪成于万曆八年（公元一五八〇年）会試中式，組織了三元会，“日評驚時事”（顧端文公年譜上）。显然，东林党的活动是比秦州学派人物的活动更温和些，但这也不单纯是一个学术团体，而是帶有政治色彩的。在封建統治势力还十分頑强，科举制度还紧紧地束縛着士人头脑的时代，东林党人利用了数百年来就存在着的書院形式，作为进行政治活动的基地，作为联络

組織“同志”的場所，在明代末年的历史中，是具有改革經院、推翻偶像的进步作用的。

万曆十四年(公元一五八六年)顧宪成在他故乡无錫的泮宮講学，“紳士听者云集”，这些上层社会的开明分子逐渐形成一股与“庙堂”相頡頏的政治势力。顧端文公年譜中記載有这样一条富于政治意味的對話：

万曆十四年九月，顧宪成补吏部驗封司主事，“入都謁王太倉（当时的大学士王錫爵）。王曰：‘君家居且久，亦知长安近来有一異事乎？’公曰：‘願聞之。’王曰：‘庙堂所是，外人必以为非；庙堂所非，外人必以为是。’公曰：‘又有一異事。’王曰：‘何也？’公曰：‘外人所是，庙堂必以为非；外人所非，庙堂必以为是。’相与笑而起。”

这里所說的“外人”，当然是隱指以顧宪成为首的反封建专制主义的一些在野势力。

顧宪成以讲学为号召，所要团結的友人，其阶层成分和秦州学派所团結的有些区别，他們之間的政治活动的注意点也不相同。顧宪成更重視紳士們的力量，特別注意在政治上要形成一种左右朝廷的政治势力。万曆二十六年(公元一五九八年)，他“与南浙諸同人講学于惠泉之上”。在講学时就透露过这个意思，他說“君子友天下之善士，况于一乡？我吳尽多君子，若能联屬为一，相牵相引，接天地之善脉于无穷，岂非大胜事哉？此‘会’之所由举也。”从这里可以看出，在傳統的經院形式之下以及在古老的語言形式运用之中，其新的內容是掩盖不了的。这即是說，自由講学应以“善士”或“君子”为骨干的“会”，虽然和秦州学派的“会”在成分上不同，但所謂“胜事”便是改良当时政权的代数字眼。

万曆三十二年(公元一六〇四年)顧宪成、高攀龙等东林党人在无錫建立东林書院。顧宪成作东林会約，其中提到“飭四要、破

二惑、崇九益、屏九損”，其中直接与講学有关的是“破二惑”。这二惑是：“一曰：錫故未有講学之会也，一旦創而有之，将无高者为笑、卑者为駭，是亦不可以已乎？……一曰：学顧躬行何如耳，将焉用講？試看張留侯（良）、郭汾阳（子仪）、韓（琦）、富（弼）諸公，曷尝講学？而德业聞望，照耀百世；至如邇时某某等无一日不講，无一处不講，无一人不与之講矣，乃所居見薄，所至見疑，往往負不韙之名于天下，何也？”

这“二惑”的思想内容和“破二惑”的思想内容，包含着社会思想的斗争意义。“二惑”代表了封建頑固派們对于自由講学的一种守旧的意識；顧宪成的“破二惑”，无异是对封建頑固派們的一种抗議。守旧派当时对东林党人既笑又駭，既薄又疑，以致他們在統治階級的正宗人物看来是負大不韙之名的叛逆者。因此，顧宪成提出了一篇类似爭取自由講学的宣言書。

对于第一“惑”，他是这样回答的：

“虽然，龟山先生（楊时）不尝講于斯乎？二泉先生（邵宝）不尝講于斯乎？今特仍其故而修之耳。且所为笑者，謂迂闊而不切耳；所为駭者，謂高远而难从耳。窃謂倫必悖，言必信，行必敬，忿必懲，欲必窒，善必迁，过必改，誼必正，道必明，不欲必勿施，不行必反求。学者学此者也，講者講此者也，凡皆日用常行，須臾所不可离之事，曷云迂闊？又皆夫妇之所共知共能也，曷云高远？此其不当惑者也。”

这里的語气非常温和，而且綱目仍不出道学家的形式，但同时也說出了講学与人倫日用常行是不可分离的，是一切人們生活中的一个必要的組成部分，講学自由是不能从特权的观点来怀疑的。

对于第二“惑”，他是这样回答的：

“虽然，假令張留侯、郭汾阳、韓、富諸公而知学，不遂为

稷、契、皇、夔乎？所称某某等病，不在講也，病在所講非所行，所行非所講耳。夫士之于学，犹农之耕也，农不以耕为諱，而士乃以講学为諱。农不以宋人之槁苗，而移詬于耕，而士乃以某某等之毀行，移詬于講学，其亦舛矣！其亦舛矣！此其不必惑者也。不当惑而惑，昧也；不必惑而惑，懦也。協而破之，是在吾党。”

这就把講学看成是士人的一种合法的权利。拥护教育、自治和自由本来是启蒙者的特点，东林党人也具有这样的精神。至于理論战线上的分野也是比較明显的，一方面是愚昧和怯懦，一方面是开明和改良。

史載东林講学“往往諷議朝政，裁量人物，朝士慕其風，多遙相应和，由是东林名大著，而忌者亦多”（明史卷二三一顧宪成傳）。到万曆三十二年（公元一六〇四年），也即重建东林書院的一年，东林党批判朝政以期进行改良的政治活动更加显著了。

东林党人在講学过程中，以顧宪成为例，在他的小心齋劄記中批判到封建的官僚和一般道学家，他說“官輦轂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于山間林下，三三两两，相与講求性命，切磨德业，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”

这里，“念头”的心理因素出发点，是东林社会思想的阶级局限，因而所謂“君父”、“百姓”以及“世道”的念头也是有其狹隘性的。例如以“世道”的范围来講，其注意点主要集中于朝政的改良。当时一些东林党人如赵南星、魏允貞、沈鯉等人在朝作官，顧宪成等和他們之間經常有書函往来，討論政事。顧宪成深表同情于淮撫李三才反矿使的斗争，除著文支持外，于万曆三十二年（公元一六〇四年）由无錫到淮安亲訪李三才，交換政治見解（顧端文公年譜）。万曆三十三年他从邸报中看到刘伯先疏論閣臣科臣撓乱計

典，他立即給友人写信，說“此是为天地贊化育事，而出吾邑，又出于吾党，不覺喜而欲狂”。

顧宪成不是放逸于山林的隱者，也不是关門閉戶的士人，他还看出了一种“群”的作用，这种概念乃是早期市民的社会意識。他認為知識分子的合群是重要的，沒有“群”也就沒有力量。他在他所写的麗澤衍中有这样的表述：

“自古未有关門閉戶独自做成的圣賢，自古圣賢未有絕类离群，孤立无与之学問。吾群一乡之善士講习，即一乡之善皆收而为吾之善，而精神充滿乎一乡矣；群一国之善士講习，即一国之善皆收而为吾之善，而精神充滿乎一国矣；群天下之善士講习，即天下之善皆收而为吾之善，而精神充滿乎天下矣。”

这里所强調的“精神”作用的背后，显然是对于結社活动的贊美歌，甚至主觀上还要求一种集会自由的理論根据。

东林党的集会与“諷議朝政”遭到了封建专制主义的鎮压，在万曆三十八年（公元一六一〇年）反动派沈一贯的浙党以及昆党、宣党对李三才发动了总攻击，他們以为“攻淮則东林必救，可布一网打尽之局”。沈一贯的同乡邵輔忠在攻击李三才的奏疏中說：“凡海內名流，皇上斥逐山林者，李三才以請託招之。”顧宪成、高攀龙等东林党人大胆地为李三才辯护。这一年“八月会东林”，据顧端文公年譜所載，“有謂时局紛紛，此会不宜复举者。公曰‘吾輩持濂洛关閩之清議，不持顧、厨、俊、及之清議也。大会只照旧为妥。世事无常，吾道有常，岂得以彼妇之口遽易吾常，作小家相哉？’”

这里为什么把“濂洛关閩之清議”与“顧、厨、俊、及之清議”加以区别呢？八顧、八厨、八俊、八及都是东汉末年“党錮”事件的著名人物。顧宪成为了避免受迫害，不得不作一种曲笔，好像东林的集会是一如道学家党爭的陈規，是为了保卫皇权的，而不是如汉

之清議來和皇權對立的。這樣的解釋是並沒有效果的。雖然不顧沈一貫等人的反對而堅持按照會約於八月間召開東林大會，但輿論卻以東林是“為清議所歸”的了（後來評論東林黨的如顧炎武、黃宗羲也多以東林和漢之清議相比，雖然歷史意義並不相同）。

顧憲成等人這時並未因政治壓力而放棄東林講學的組織，他在以俟錄的“序言”中說：“生平有二癖，一是好善癖，一是憂世癖，二者合併而發，勃不自禁。至是非者，天下之是非，自當聽之天下，無庸效市賈爭言耳。”這裡所提出的“天下之是非”，後來黃宗羲在明夷待訪錄中從近代式的法律觀點予以發展。顯然，這樣“天下之是非”的觀念比漢代的清議更具有新的歷史內容了。

天啟初年，東林黨人趙南星任吏部尚書，鄒元標為大理寺卿。他們利用時機，培植政治勢力，擴大書院範圍。鄒元標和副都御史馮從吾在北京建立首善書院，這和無錫的東林書院相似，不是一個單純學術團體，改良政治的討論在這裡面是經常的，因此“益為小人所惡”（東林列傳卷一三馮從吾傳）。

天啟五年（公元一六二五年）閹黨魏忠賢採取了殘酷的鎮壓政策，他借熊廷弼事件，誣東林黨的左光斗、楊漣、周起元、周順昌、繆昌期等人有貪贓之罪，大肆搜捕東林黨人，許多著名的東林黨人冤死獄中；把東林、首善書院等“盡行拆毀，變價入官”。然而殘酷的鎮壓卻引起了“士民”的反抗運動，如統治者稱為“懷傾危陷害之謀”（明史熹宗本紀）的楊漣被捕，“都城士民數萬，擁道攀號，爭欲碎官旂而奪公”（明季北略卷二），如周順昌被逮，“士民夾道”抗議，“郡中士民，送者數萬”，“百姓執香伏地，呼號之聲，如奔雷瀉川”（同上）。在後來張溥（復社的領導人物）所寫的五人墓碑記中記載顏佩韦等五人代表廣大市民反對逮捕周順昌的事件，便是一個極生動的記述。此外魏大中、李應升就逮，都有所謂“士民”的暴動。黃

尊素被逮，錦衣衛“凌轢市民，一人偏袒呼曰：‘是何得縱。’一招而來者云集，遂沉其舟，焚其衣冠，所得輜重，悉投之河”（同上）。市民暴動的地点，正在苏常一带。这些史書所記的“士民”或市民，比中等階級的反对派集团东林党的政治改良运动的綱領就更走的远了，东林党人的爭自由或講学运动，沒有越出君臣之义以及合法的斗争範圍，而士民或市民的暴动却成为群众性的反抗了。从这里，我們也可以了解，中等階級反对派是近代自由派改良主义的前輩的道理。

到了崇禎初年，东林党人虽然又一度入閣，但为时不长，到袁崇煥被捕治罪以后，东林党人又被迫退出了內閣。这时复社已繼承了东林的餘緒开始了活动。

东林党死难諸人的主要著作，已經清人顧沅輯入所編丛書乾坤正气集。

第二节

东林党人的社会思想

东林党人的政治斗争代表了中等階級反对派的利益，其中有不少人出身于长江三角洲一带的工商业者的家庭。

高攀龙的祖輩高材謂其子德徵說，“儿乃饒为家，可寬我矣。”德徵“自是一意治生。……公所謂治生，第取交質什一，然必躬亲，必誠信，远近乐就之，家以是起”（高子遺書卷四）。顧宪成的父亲是个商人，丁元荐西山日記卷下篤行篇說：“顧南野学，涇阳先生（顧宪成）封公也，家赤貧，竭力商賈，……有天幸，買輒倍。”

繆昌期在先父惕庵府君行狀中說：“吾父之治生，不耐牙籌齷齪”，可見其父是在“牙籌”中討生活的。

东林党人也有貧寒的庶族出身的，他們一般对市民和工商业者以及其他人民是同情的。如姚希孟論周順昌說：

“順昌貧彻骨，以吏部郎归敝廬，数椽而已。然小民冤抑未伸，并水旱征徭之事，必力請于当事……士民深德之。”（周忠介公烬餘集卷四）

李应升居官时也是“素心不染，寬政近民”的（落落斋文集卷九），他与他的伯父書中也說到貧况，如“家貧官亦貧，殆亦命矣”（同上）。

东林党人中也有出身于富有的地主，且仕居于高位的，但他們在政治态度上却是屬於地主階級的反对派。

要了解东林党人的社会思想本質，首先必須簡略地說明一下当时社会的矛盾。

首先，封建統治者运用征稅的超經濟剝削方式，不但壟断了金銀貨幣，追求着封建的奢侈生活，而且在嘉靖年間，对正在新兴的手工业品以及农业，大事摧殘。明史紀事本末卷六五載：“行貨有稅矣，而算及舟車；居貨有稅矣，而算及廬舍；米、麦、菽、粟饔飧也而稅；鸡、豚肉食也而稅；耕牛、騾驴畜产也而稅。”

万曆二十五年（公元一五七九年），封建专制主义的統治集团为了进一步对商业和手工业进行榨取，各省都設有所謂稅使，这些稅使都是由宦官充任，明会要卷五七“商稅”条載：“都邑关津中稅使綦布，水陆行数十里，即树旗建厂，所至納奸民为爪牙，肆行攘夺。又立土商名目，穷乡僻塢，米盐鸡豚，皆令輸稅。”此外还派了矿监到各地征收矿稅。矿监稅使的暴行，不可胜記，东林党人李三才曾作过这样的描述：

“自矿稅繁兴，万民失业，……征榷之使，急于星火；搜括之令，密如牛毛。今日某矿得銀若干，明日又加銀若干；今日

某官阻撓拿解，明日某官怠玩矿税罢职，上下相争，唯利是图”
(明史紀事本末卷六五)。

接着他举出一些税使为例，如陈增在徐州，鲁保在揚州，邢隆在沿江，“千里之区，中使四布，加以无賴亡命，附翼虎狼”(同上)。

矿监税使的殘暴罪行說明了封建主义的“税”的含义，它不是近代的财产税，而是对居民财产，包括商业、手工业的經濟外的掠夺，对居民施行特权的壟断——“安定的壟断”。

因为封建主义的“品級結構”是要对居民的“各色人戶”或“各色人等”征取各种色役或貢納的。等級微賤的市民反矿监税使的斗争在万曆年間，此起彼伏地爆发起来。著名的如武昌、荊州反陈奉的斗争，景德鎮反潘相的斗争，天津临清市反馬堂的斗争，广东反李凤的斗争，陝西反梁永的斗争，錦州反高淮的斗争等等。

其次，在江浙一带富饒地区，从明开国时起，即“籍諸豪族及富民田，以为官田，按私租簿为稅額”。田租比其他地区为重，最重的至“七斗以上”。后来虽有裁减之議，“亩科七斗五升至四斗四升者减十之二；四斗三升至三斗六升者概征三斗五升”(明会要卷五四食貨二田賦)，嘉靖、万曆年間，江南地区地賦又时有增加，“嘉靖三十年，京、边岁用至五百九十五万，戶部尚書孙应奎乃議于南畿、浙江等州县增賦百二十万。加派于是始”。万曆四十六年，戶部以辽餉缺乏，又到浙江、南、北直隶等省征派額銀，每亩加三厘五毫，共派額銀二百万三十一两有奇(見明会要卷五四食貨二加派)。到了万曆四十七年，又增加天下田賦，“于旧加外，复加三厘五毫，增二百万有奇”，“四十八年三月，复加天下田賦。亩再加二厘，連前二次加派，共增九厘”(同上)。

从嘉靖到万曆，水旱天災連綿不断。嘉靖元年，南畿、浙江、江西、湖广、四川一带发生旱災；二年在直隶、江北一带有水災；十八

年“河南大饑”；三十二年在直隶、河南、山东、徐、邳、淮、揚等处，水災非常严重，人民流离載道。万曆十七年，“南畿、浙江大旱，太湖水涸”；三十七年“各省皆报災伤重大”（同上荒政）。

从上面所述看来，漫无止境的封建役征、矿監稅使的殘酷剝削是和連年的自然災害相互联系着的，这不仅严重地阻碍着資本主义因素的发展，而且使得人民无法生存。高攀龙高子遺書卷二送陳二尹序中描写一般官吏和人民的矛盾，說：

“至去其官也，不以墨即以老疾，即去，其囊中装已可耀示妻儿，了无所悔憾。而民之視其去也，如豺狼蛇蝎之驅出其里，亟須臾以为快！”

在这种情况下，市民运动与农民暴动便相互交錯地爆发起来了。

东林党人代表了中等階級反对派，在他們反对宦官及其爪牙以及主張改良政治和减免賦稅以苏民力的斗争中，表露出了他們进步的社会思想，尤其是暴露现实的批判思想。例如高攀龙在顧季时行状中說：

“（顧季时）一日喟然发叹，涇阳先生曰：‘弟何叹也？’曰：‘吾叹夫今人之講学者。’先生曰：‘何也？’曰：‘恁是天崩地陷，他也不管，只管講学快活过日。’先生曰：‘然所講何事？’曰：‘在縉紳只明哲保身一句，在布衣只傳食諸侯一句。’先生为俛其首。”（高子遺書卷五）

这里指出，世界是正处在“天崩地陷”的时代，那末，矛盾是一种危机的形式了。至于东林党人对于这种社会危机挽救的方案，好像只在于唤醒个人的觉悟，只在于自我个性的解放。高攀龙在講義自序中說：

“講学者，明乎圣人之言，皆言吾之所以为吾也。夫吾之所以为吾，果何如哉？知之一日而有余，行之終身而不足者。知

者不知乎此，行者不行乎此，人各以其所知所行者言焉，其于圣人之言多覲面失之矣。此学之所以不可不講也。”（高子遺書卷一）

东林党人講个性解放仍然是以講圣人之言而自居的。他們把社会矛盾又返元为人格上的“君子”与“小人”的矛盾。一面是天才，一面是俗人。作威作福、欺压或不同情人民的是“小人”或俗人一类；而自我觉醒并同情人民的是“君子”或天才一类。因此“君子”和“小人”之区分的背后，實質上不过是反映了代表资本主义萌芽时期的中等阶级反对派和代表封建专制主义的統治集团的矛盾。

稅监是替封建专制主义以及封建品級結構服务的直接代理人。东林党人反稅监的斗争，實質上就是反对封建的“特权或例外权”，同时也反映出手工业与商业在一定程度上能有自由发展的要求。

东林党人的著作中，有不少地方尖銳地揭露稅监的罪恶活动，并对之表示痛切譴責；与此同时，深表关切于城市工商业者的前途，同情于下层“士民”的反稅监的行动。例如赵世卿在关税亏减疏中說：

“在河西务关，則称稅使征斂，以至商少，如先年布店計一百六十余家，今止存三十余家矣。在临清关，則称往年轉商三十八人，皆为沿途稅使盘驗抽罰，資本尽折，独存两人矣。又称临清向来緞店三十二座，今閉門二十一家；布店七十三座，今閉門四十五家；杂货店六十五座，今閉門四十一家；辽左布商，絕无一至矣。在淮安关，則称南河一带剝来貨物，多为仪真、徐州稅监差人挾捉，各商畏縮不来矣。”（皇朝經世文編卷四一一）

顧宪成在東潞墅權關稅使者一函中又舉出了一件生動的事例：

“當歲癸卯、甲辰間，稅棍愈愚、金陽等所在恣行，民不堪命。敝里有牙行趙煥者，慨然發憤，具呈前撫院曹嗣老公祖，盡暴其奸。愈愚一班，痛恨入骨，適遇煥于江陰之長涇，縲繼之而去，殺而沉其尸于河，則是趙煥為地方而受禍也。……希賢（趙煥之子）金氏奔往視之，陡遇金陽、吳淵等于王庄，即前之共謀殺煥者。在此既積恨不平，在彼復恃強不下，兩相爭鬪，驚動地方，于是淵、陽仍祖顧堂故事，搆出陳明捏呈漏稅，為先發制人之計。……至于漏稅一事，亦尚有當請裁者，始趙煥未死，敝里人至城市貨而歸，至中途興塘等處，各稅棍必指為漏稅，詐而取之，往往只剩得一空手。……竊計敝里之去城則四十里也，去潞墅則百里也，貿遷在四十里之近，輸稅在百里之遠，無乃非人情乎？而況轉水河頭，恰當城郭之間，業有柵為之限乎？又況所市者類皆小民日用飲食之需，不必展轉行販謀子母也。長此不已，只出里門便應有稅矣，民何所措手足乎？……亦將復修癸卯、甲辰故事乎？由是推之，凡為漏稅之說者，公乎私乎？抑亦假公行私乎？竊恐官受其名，彼享其實，民受其害，彼叨其利。”（顧端文公集卷四）

這可說是一項暴露社會現實的比較典型的史料，從其中可以看出：（一）顧宪成通過趙煥事件描繪了江南地區人民在稅棍的暴行下所遭受到的苦難，暴露了稅監與居民的矛盾，這一矛盾更顯示出稅監的勒索搜刮，給手工業者商人以及居民帶來了重大的危害。（二）顧宪成在這裡大部分是代表工商業者講話的。

發生于萬曆三十一年（癸卯）至三十二年（甲辰）間的趙煥事件不過是稅監打擊工商業者、勒索民財等等罪行中的一項而已。在

此前一年，万曆二十九年（公元一六〇一年），苏州发生了手工业者（机房織手）反稅监孙隆的运动，“苏州民葛賢等縛稅官等六、七人，投之于河，且焚宦家之蓄稅棍者，太守朱燮元撫定之”（明神宗实录卷三六〇）。在这次抗稅的群众运动中，手工业劳动者“不掠一物，預告乡里，防止延燒，毆死窃取之人，拋棄罢免之財”，表现了首領葛賢的无畏精神，他“挺身詣府自首，願即当刑，不以累众”（見沈瓚近事丛殘）。

东林党人反稅监的斗争和支持淮撫李三才的行动是結合在一起的。李三才是东林党中广通声气的代表人物，“結交滿天下”，肯为人民說話，为淮南一带的士民所深切同情。李三才曾对皇帝一再疏陈矿稅之害，其中竟至批判到皇帝：“陛下爱珠玉，民亦慕温飽。陛下爱子孙，民亦恋妻孥。奈何崇聚財賄，而使小民无朝夕之安？”（东林列傳卷一六）

万曆二十四年，为了营建两宮，皇帝决定开矿搜斂錢財，同时又派出矿使到各地察矿，稅使乘势大肆活动，对于富家巨室則誣以盜矿，良田善宅則指为“下有矿脉”，以至于“卒役圍捕，辱及妇女”（明会要卷五七食貨五坑冶）。同时，在淮、揚一带对矿使“可以化誨者化誨之，不可以化誨者法裁之；可以便宜徑行者徑行之，不可以徑行者为之据实上請”（顧端文公集卷三上葉相国台山先生書）。于是李三才遭到恶势力的排挤打击。

东林党人大胆地为李三才声辯，历数矿使的罪状。顧宪成举出李三才发淮之日的情况，申述道：“漕撫发淮之日，諸父老群聚队拥，相与頂輿，号哭不得行，既抵舟，复号哭而随之，相与夺纜不得行，亦以錢买邪？不然，彼何利于貪撫而恋恋若是邪？将长安（指京师）有公論，地方无公論邪？抑縉紳之風聞是实录，細民之口碑是虛飾邪？”（自反录）这里把社会矛盾又返元于“长安”与“地方”的或

“縉紳”与“細民”的对立；同时，在字里行間对于“地方”与“細民”深表同情。

到天启年間，东林党人反稅使的言論更加激烈。因为有一些东林党人的活动和言論与市民阶层有利害相关的联系，所以在天启六年閹党魏忠賢大肆搜捕东林党人之际，市民便以群众运动的方式来抗議，其中有代表性的事件就是苏州市民数万人为抗議閹党捕东林党人而械击校尉，常州市民数万人为抗議閹党捕东林党人李应升而冲入宪署杀閹党校尉。

周順昌曾以激烈言論反对稅监，他說：“……忽据馬夫謝貴急报，本地方鋪行匠作諸人等，因在稅监告討久欠价銀，反被閉門杀伤，見在急变等情。……人情汹汹，悲憤交集，詢其衅端，云系稅监狼心虎口，肆毒无已，时威逼取各行若米若金及諸物，价总计百千，久不肯給。痛思小民，本微力薄，朝夕販賣以糊口，举家老幼，嗷嗷以待，乃累月曠岁，索之茫然，情不能堪，势不及俟，不得各自踵門告哀乞怜，反触其怒，閉戶逞凶，挾勁弩，操利刃，忍心惨杀，逃出者重伤可据，錮內者难保全身。此众索还欠价，皆为网中之魚，众姓求生，奚忍不相偿也？”（周忠介公烬餘集卷一申詳稅监变異緣由附后）

万曆四十一年，周順昌任福州推官时，直接和稅监高案发生过冲突。高案“之流毒于閩最甚，其爪牙之噬人者，为巡柵百戶馬仕麒”。周順昌曾逮捕过馬士麒，而遭到統治階級的嫉恨。这时高案在閩县搶夺人民的金珠米木，市民們到監門“哀鳴求直”，“監誘入闔門，尽繫之，百端魚肉；赴援者蟻聚于外，发箭揮刀，被髮流血者皆是也。”不仅如此，稅监还“登峻閣，火箭雨集，烈焰耀天，悲声动地”，結果“民廬化作飞灰已三十餘家”。这时，周順昌为了站在市民方面主持正义，自述道：

“閱日，两道欲令县为稅監修門葺墻，余終不承命，二守出揭相迫，余独坐靜思，两道尊与陈公責我以有此县篆耳，不如封之。……自后守三緘之戒，不复談天下事矣！时乡紳与当事議欲与稅監調停，余以調停二字，殊非美名，从中撓之，慎餘未能，好尽多过，則余之謂矣。彼稅監奇惡山积，具載两院疏中。……”（烬余集卷一福州高瑞紀事）

周順昌的不屈，得到东林党人周起元的支持，周起元在劾稅監高案疏中列举了高案的各种罪状，要求加以惩治。

周順昌、周起元又在天启六年为了江南的織造匠役而反对織造太监李实。

当时明熹宗派織造太监李实到江南督造袍服三万餘副，監棍一面勒令江南匠役集中在杭州进行織造，同时四出勒索袍服之銀。这种打击手工业商业的高压政策遭到了匠役的反抗，他們“閉門逃避，不行机織”。周起元表同情于匠役，他在請节濫派以杜浮估疏中要求减低袍服之数，他說：

“嗟乎，今东南之財乃襟肘毕露之时，今东南之民乃皮骨仅存之日，惟正之供輸，尚思节省；不經之額数，岂宜漫征？此数如題自工部，則工部宜力請改正；此数如出自中裁，望皇上亟为轉圜。……伏乞勅下該部将原数特減三分之二，仍将神宗所存留未尽者檢出应用。”（周忠愍奏疏卷二）

周起元又在請宥非罪被誣府佐疏中說：

“袍服之銀，臣欲其照常取于条編四司料銀之內，而实必欲溢取于条編四司料銀之外。……臣为皇上保守江南一方，所慮者在呼吸安危之变，而实所見者，仅在阿堵多寡之間。臣为皇上經理財用，所图者在酌盈济虛之計，而实所急者，常在吮膏吸髓之謀。”

周起元的这类言論，又得到周順昌的支持，并受到苏、杭一带手工业工人的拥护。在天启六年他被閹党誣陷，到閹党派毛一鷺加以逮捕时，苏州市民数万人挺身而出，为之呼冤，杀死来逮捕的緹騎，用刑械击打校尉，后来复社領袖張溥在五人墓碑記中对此事作了詳尽的叙述。

东林党人曾反对定額稅，主張惠商，主張力行減稅，如李应升在上巡道朱震同書之二中說：

“竹木完票，計根論稅，职細思商人論根之法，乘积加除，須精心熟于算法者方可无訛。稅事煩冗，恐滋多寡之弊。窃与袁知府酌議，不若以长闊深积計，論丈收銀，較为簡便。职以此法为饒河諸商亲算数番，較其岁額，視饒河尚輕，視湖关不啻二十取一也。台臺所頒丈式，以量船則极寬，以量簾稅为小，职曲体商人之意，十丈止科其八，一簾之稅，不踰五两，小者二两耳。如是而台臺惠商之澤无穷矣。”（落落斋遺集卷八）

他們的这种“曲体商人之意”和“惠商”的政策思想，是有其社会根源的，然而他們的道理却是从忠君爱国的观点出发的，所謂江浙一带工商业的发展是国家的命脉。如周宗建說：

“东南一带，則尤国家根本之本也。”（周忠毅公奏議卷一）

周起元說：

“今戎馬生郊，江南安則边事可支、京都可守，江南不安，則虽謀臣猛士，其不能枵腹而为皇上修战守之事也。”（周忠愍公奏疏卷一）

万曆、天启間，江南一带經常发生水災，除水災之外，更有“一地两稅”之事。东林党人左光斗曾加以揭露說：

“不論有无遺地，不論已起科未起科，硬将玉田等处一概摊派銀一万六千余两。”（左忠毅公集卷二奸璫蔑旨妄动疏）

东林党人也曾表达了三吳人民在水災的侵襲以及稅棍压榨下的痛苦，而主張賦稅的改折、緩征，想出种种方法以緩和平民的痛苦，如李应升說：

“三吳財賦，甲于东南，累年加派，民不堪命。近复不幸罹此洪水，情迫势危，种种見于籍紳父老之疏揭。……惟是救荒之策，不出蠲賑两端，区区助于民間，終是医疮而剜肉。当此三空四尽，庚癸頻呼，請帑既力竭于吁天，留稅又势穷于仰屋，即求如嘉靖七年及万曆十一年一切蠲免之例，恐难几幸于襟捉肘見之时，求所以救此嗷嗷、平其汹汹，下可以寬民，而上亦无損国儲者，惟有三十六年漕粮改折、停征五分之例，为两便之术耳。”（落落斋遺集卷十天启四年水災請改折揭）

又說：

“自四月以至六月，大雨傾注，穷昼历夜不休，……平土化而为沼，室廬傾圮，丘隴漂流，風帆挂于檐端，炊釜悬于树杪，麦未收而已腐，秧欲插而平沉，較之万曆三十六年水势更高二尺，淫潦复入三秋。……查嘉靖七年，世庙軫念重災，一切稅粮，尽数蠲免，万曆十七年，神庙于蠲免外，特遣科臣齎帑銀三十万賑济。三十六年，漕粮等項正米，每石改折五錢，緩征其半，又另发稅銀五万两及留織造等銀备賑，成例具在。……故亟下改折之令，示緩征之期，以安人心，而平米价，尤万万不可緩也。”（落落斋遺集卷十又代在籍乡紳公揭）

启蒙者經常是以代表各階級的利益而自居的人，东林党人也有这样类似的情况，他們的口号是“恤穷民，体富民”。“富民”即指非品級性的庶族地主和工商业者。东林党人的思想，主張在“恤穷民”的政策之下，更特別应体念“富民”。徐如珂說：

“救荒之策，主于恤穷民，而易于累富民。今被災非常，如

煮粥、如买米，勢不得不責之大戶，要以量力而派，审便而行。必不使富者因貧者而傾家，斯为两便。”（徐念阳公集卷七候吳县万父母）

东林党人不但有富貧两便以及貧不累富的思想，而且还有官民两益的思想。中等階級反对派之所以是近代自由主义改良派的前身，从东林党人的依違两可的主張，也可以看出来的。如徐如珂說：“当閭閻蕭条之日而执常額以取盈，民固有所不堪；值公家告匱之秋而置国課于不問，官亦有所不便”。因此，又轉到富貧两便的政策上来，他提出停征“宜分两等”的調和方案，他說：“如官大戶，十停其二；細民十停其四，停者半年取償，而不停者出示征之，民必有聞風輸納者矣。至于民者无米矣，何以有本色？然而旗軍兌粮矣，安得无本色？亦宜分为两等，官大戶，十折其三，而細民尽从改折，民必有聞風而交兌者矣。”（徐念阳公集卷七复徐代巡公祖）他也知道，这种主張是会被“大戶”說成是“寬細民而苛大戶”的，但他說不應該如此看問題，因为“細民”会“挺而走險”的，因此，他力主“細民”“勉力定租”，并劝說“大戶”对于“細民”“稍加寬恤”。作为中等階級反对派代表的东林党人在和封建統治勢力的斗争中带有調和主义的色彩，对于农民起义始終采取反对的态度，中等階級反对派之被称为“現代自由主义者的先輩”，是有历史証件在的。

万曆年間又曾在江南一带多次发生过士民反貪官污吏的斗争，这一斗争带有反封建身分等級制的市民运动的性質。东林党人反貪官污吏的言論是与这些运动互相呼应的。如徐如珂說：

“近村有老嫗者，家儲担石，日食一升，如是而止。或誑之曰：‘混沌将至，盍謹备之？’嫗聞大恐，日每倍食，惟恐不尽。卒之，食浮其量，竟以飽死。君子曰，‘甚哉！混沌之說誤人，而嫗之愚而自速其死也。’某邑令下車三日，即肆攫金。人問之，

曰：‘天下将乱，胡能少待？’未几以墨得罪，此亦畏混沌而一日倍食之說也。”（徐念阳公集卷四倍食說）

这里将貪官污吏喻为因畏混沌将至而倍食的老嫗，确是相当深刻的諷刺。貪官污吏的“天下将乱”的預感，却也道破了在資本主义萌芽时期封建官僚們对于历史前景的恐惧。

有些东林党人在“縷訴民隱”的合法形式里发表反貪官污吏的言論，如李应升說：

“今日安天下之大机括，莫如恤內地之民生，民生之憔悴极矣。言兴利而利未必可兴，不如且与之除害。徭役繁重，奸胥欺隱，一害也；长吏貪殘，酷罰重耗，二害也；通家窩訪，株連誣陷，三害也；馬戶河夫，破家蕩产，四害也；盜賊充斥，邪教勾連，五害也；拋荒虛粮，賠丁图欠，六害也；里甲修理，粮长鋪办，七害也；俗吏妨农，非时勾比，八害也；白役下乡，乘船騎馬，九害也；势力投占，私債侵夺，十害也。”（落落斋遺集卷一縷訴民隱仰动天心乞实行寬恤以固邦本疏）

这是一份对于腐朽欲墜的封建王朝的政治的控訴書，他“目击民困，忧心民困”，企图以此“仰动天心，实行寬恤”，这就想得过于天真了！

在封建制社会，利用特权的大土地占有者，不但可以在“土地詭詐买卖”之下，实行其“安定的壟断”权，而且可以在轉嫁的办法之下，規免課賦。这对于“富民”是不利的。高攀龙說“錫之田，自国朝以来，輾轉于貧富之交，进退于奸胥之手。至嘉靖間，盖有田者不尽出賦，而賦稅者不必有田。富民之子孙已无置錐之地，而催科之吏犹环門守之”（高子遺書卷六建故邑侯王公祠堂引）。

主权者的皇帝也在侵占民田，其事例是很多的。万曆四十年神宗賜福王田二百万亩，熹宗时，“桂、惠、端三王及遂平、宁国两公

主，庄田动以万計，而魏忠賢一門橫賜尤甚。盖中叶以后，庄田侵夺民业，与国相終云”（明史食貨志）。这里所說的“庄田”，就都是“皇田”。

在封建专制主义的压迫之下，无特权的庶族地主或富民既想走进土地的流通过程，而又不敢走进这样的过程，可举下例为証：嘉靖时楊繼盛在獄中与子应箕、应尾書說，“田地四頃有餘，够你两个了。不可貪心見好田土就买，盖地多則門必高，粮差必多，恐致負累，受县官之气也。”

东林党人的社会思想有进步的一面，也有其阶级局限的一面。例如其代表人物之一李应升在撫时直发狂愚触事略商补救以备圣明采擇疏中說，“盖天下有三患：一曰夷狄，吭背之患，二曰盜賊，肘腋之患，三曰小人，心腹之患”（落落斋遺集卷一）。他把社会矛盾和民族矛盾同农民对統治者的矛盾混为一談。他們站在中等阶级反对派立場，反对封建主义是以若明若暗的所謂“小人，心腹之患”来作为斗争的目标，而对于正在爆发的明末农民大起义，却以所謂“盜賊，肘腋之患”明白地提示出来。至于正在辽河一带虎視眈眈的清人（所謂“夷狄，吭背之患”），表示出了隱忧。他們在一六四四年清兵进关以后，曾經实行平素标榜的气节，有不少反抗与死节殉难的人物，而在南明的小朝廷中，东林与其繼起者复社对于閹党一派人物如阮大鍼等，还仍然繼承着所謂“君子”与“小人”的“党爭”形式，就更沒有现实的意义了。

总觀东林党人活动的时期，是在明末启蒙者秦州学派以及清初启蒙者顧、黃、王諸人之間。秦州学派、东林、顧、黃、王諸人共同之处是他們都有反抗专制制度的要求，代表了中国資本主义萌芽时期的进步思潮。然而他們在程度上有很大的不同。以东林党人与秦州学派比較，东林学派不及秦州学派的抗爭精神。何心隱、李

贄諸人在反对封建礼教傳統上，有杰出的表現，李贄不以孔子之是非为是非，而东林諸人却斷斷于正統的是非之辯，例如顧宪成說：

“宪聞之，天下之最不可混者，莫如君子小人之辨，最不可欺者，莫如真是真非之心。而其最不可長者，莫如人各以其是为是，以其非为非。”（顧端文公集卷三上葉相國臺山先生書）

而其所謂是非，仍不外乎以孔子之是非为是非的标准，高攀龙称顧宪成“心所冥契，則五經、四書、濂、洛、关、閩，务于微析穷探，真知力踐”（高子遺書卷五南京光祿寺少卿涇阳顧先生行狀），高攀龙本人在程朱闕里志序中也說：“是六經者，天之法律也，順之則生，逆之則死，天下所以治而无乱，乱而即治者，以六經在也。”（高子遺書卷一）在家訓中，高攀龙又說“穷理虽多，要在讀書亲賢。小学、近思录、四書、五經，周、程、張、朱語录，性理綱目，所当讀之書也。知人之要，在其中矣。”（高子遺書卷四）可見他們的是非标准依然囿于傳統的成見，不出于封建統治者的三綱五常等一套。所以顧宪成批評李贄說：

“李卓吾大抵是人之非，非人之是，又以成敗为是非而已，学术到此，真成塗炭。”（顧端文公集卷五）

东林党人的階級局限性阻碍了他們的斗争的开展，周順昌、李应升等被魏忠賢矯詔逮捕时，束手就縛，还写什么“臣罪应难赦，君恩本自寬”（李应升詩）的詩句，替他們打抱不平的倒是市井之間的平民。高攀龙被逮捕时，事先得信自杀，但也写下“君恩未报，願結来生”的遺表，楊漣遭受如此慘酷的刑罰，在死前的遺書还不忘提出“可以見二祖十宗于地下”之类的文字，可見“君臣之分”的概念深刻地契入他們思想之中。与何心隱、李贄二人遭受封建統治者杀害时所表現的嫉視专制主义的坚决态度相对比，也足以看出东林党是严格遵守“倫常”观念的正統意識的。

东林党人沒有提出对于土地問題的进步理論，而以改良主义的态度，主張富民巨商开垦；不象当时及以后的一些启蒙思想家有着对未来社会的理想。他們在哲学思想方面就更落后了，沒有象当时以及稍后的思想家們的丰富多采的观点和方法，更不具有唯物主义的世界觀。他們的眼光縮到封建王朝統治者內部的矛盾中，他們糾纏在皇帝家族的私事上，在“挺击”、“紅丸”、“移宮”三案中，却斤斤計較封建的倫常与名分。

历来封建的与資产階級的學者們論到东林党人时，都崇贊他們的个人修养与“正直”，而称之为“乾坤正气”。我們不应当过高估計东林党所具有的封建的倫常觀念与封建的气节，而对于东林党人的活动及其社会政治思想应就其当时的进步意义，予以历史主义的評价。

第二十六章

方以智战斗的社会思想和 唯物主义哲学体系

第一节

方以智著作所表现出的历史意义

方以智字密之，号曼公、浮山愚者。他的儿子方中通说：“先曾祖廷尉野同公命老父之名曰：‘著圆而神，卦方以智，藏密同患，变易不易。’故老父别称宓山氏；浮山有此藏轩，故称浮山愚者。”（物理小识总论注）他在明亡后，改名为吴石公。别号甚多，隐于岭南，称愚道人，出家后，名大智，号无可，又称弘智、五老、药地、浮庭、墨历（或木立，以音讹呼，故名）、愚者大师、极丸老人等。他是商业发达区域的桐城人，生于明万曆三十九年（公元一六一一年），卒于清康熙十年（公元一六七一年）。

方以智的曾祖方学渐（公元一五四〇——一六一六年）、祖父方大镇（公元一五五八——一六二八年）、父方孔炤（公元一五九一——一六五五年）都是当时有学问的名士兼官吏，也是直接间接参加东林党的人物。方以智在少年时代就和陈贞慧、吴应箕、侯方域等参加了政治活动，“接武东林，主盟复社”（卢见曾感旧集话），愤慨国势，“日与诸子画灰聚米，筹当世大計，或酒酣耳热，慷慨呜咽，拔剑砍地，以三（？）尺許国，誓他日不相背負”（徐芳愚者大师傳，

見明文海卷四二一)。方以智的學問修養和政治活動自然要受家世和朋輩的影響，他的先生王宣(號虛舟子，著有物理所)對他的影響也很大，但決定他的思想的還是他所處的时代。我們可以說他是東林一復社人物在理論上的總結者。

崇禎時方以智任翰林檢討。弘光時為馬士英、阮大鍼所中傷，几不免，遂逃到南海，以賣藥為生。永曆時，任方以智為詹事府左中允，後又被太監王坤誣劾免職。清兵入廣東後，下令搜索方以智，他不得已在梧州出家，表示決不服事清朝。此後又奉曹洞宗的覺浪道盛(即天界丈人)為師，避不見人。道盛是清初統治者所注意的和尚，順治五年曾因舊詩中有“太祖高皇帝”字樣，被誣下獄。他的門下明遺民很多，除方氏外，還有倪嘉慶(嘯峰大然)等人(參看五燈全書)。

方以智最為王夫之所敬，船山遺書薑齋六十自定稿有兩首詩為對方以智而作。一首是因方以智給劉安札書垂顧念之情，而表白難以相從之意：“洪鑪滴水試烹煎，窮措生涯有火傳，哀雁頻分弦上怨，凍蜂長惜紙中天，知恩不淺難忘此，別調相看更靦然，旧識五湖霜月好，寒梅春在野塘邊。”(前二句烹煎、火傳指方的哲學，見後)第二首是弔方以智詩二章：“長夜悠悠二十年，流螢死焰燭高天，春浮夢里迷歸鶴，敗葉雲中哭杜鵑。一綫不留夕照影，孤虹應繞點蒼烟，何人抱器歸張楚，餘有南華內七篇。三年懷袖尺書深，文水東流隔楚潯，半嶺斜陽雙雪鬢，五湖烟水一霜林。遠游留作他生賦，土室聊安後死心，恰恐相逢難下口，靈旗不杳寄空音。”(南華指方著藥地炮庄，遠游指方著九將等賦)

方以智的學問很淵博，他對於文學、經學、醫學和書畫、音樂等藝術都有造詣，特別對於科學和哲學作過系統的研究。王夫之說他“姿抱暢達，早以文豪譽望動天下”(方以智傳)；“密翁與其公子

为‘質測’之学，誠学思兼致之实功，盖格物者即物以穷理，惟‘質測’为得之。若邵康节(雍)、蔡西山(元定)則立一理以穷物，非格物也。”(搔首問)全祖望說他“尤以博学称”，朱彝尊說他“紛綸五經，融会百氏”(靜志居詩話)。而四庫全書总目提要仅以方著“开国朝(清)顧、閻、朱考据之風”称許，却不合史实。

方以智的著作很多，除通雅和物理小識为人所熟知外，据我們所搜集，現存尚有下列各种：

文集、詩集：

浮山前集十卷

浮山后集四卷(抄本)

博依集十卷

流离草(抄本方密之詩鈔摘录)

流寓草九卷

藥集(抄本)

膝寓信笔(見桐城方氏七代遺書)

象环寤記(抄本)

合山樂廬占(抄本)

哲学著作：

藥地炮庄(刊本，成都美学林排印本不全)

东西均(抄本)

易餘(抄本)

性故(又名会宜編，抄本)

一貫問答(抄本)

語录、禪詩：

冬灰录(抄本)

愚者智禪師語录(嘉兴藏本)

禪樂府

音韻學著作：

四韻定本(抄本)

正叶(抄本)

五老約(抄本)

醫學著作：

內經經絡(抄本)

醫學會通(抄本)

雜著：

廬墓考(抄本)

印章考(見篆學瑣著)

此外，在他參加編輯的青原志略(抄本)中還有一些散佚材料。但他的佚失的書也不少，如據方昌翰上引遺書編案說：“易餘見于經義考，他如學易綱宗、易籌、諸子燔瘃、四書約提、陽符中衍、旁觀鐸、太平鐸等百餘種，今皆佚去”；又如桐城耆舊傳方密之傳說他“凡天人禮樂律數聲音文字書畫藥卜，下逮琴劍，无不析其旨趣，著書數十萬言。……所著易餘、切韻源流、通雅、物理小識、炮庄、諸子燔瘃、幾表、浮山前後集”；再據安徽通志卷一七〇載，還有周易圖象、烹雪錄等書；據他自己的浮山前集，還有史漢釋詁、五言古詩、醫學等書，这里面不少種是已經佚失了。這裡不是以列舉他的著作多寡來評斷他的學術價值，而是要指出，在現存的他的著作以外，如諸子燔瘃、學易綱宗等書一定是有價值的著作。因此，我們在下面首先看看他的著述的志趣。

方以智前期的學術作品以通雅一書為代表（物理小識原編于通雅書尾），後期的作品以炮庄為代表。據他的詩集，有“取稽古堂

各种杂录合編之曰通雅”一題，下注辛巳，即公元一六四一年。这年他是三十一岁，他的父亲就在这时被他营救出獄。通雅序作于辛巳夏日，卷首之一、二、三諸条綜合性的重要論述，也都注作于辛巳，凡例則作于癸未，即一六四三年。这样看来，他在三十岁前后，通雅編輯已成。他在詩句中說，这書是用三冬之力写成的，而晚年又作了增改，所以錢澄序說“要其三十年心血尽在此一書矣”。姚文燮刻通雅序說“自先生未通籍即有通雅一書，書成三十余年矣”，这话相当合于事实，但应指出，書首的重要部分是在通籍以后辛巳年写的。方以智有書通雅綴集后（浮山前集），記他搜集資料的困难，此文作于他三十六岁，約在一六四六——一六四七年。

通雅（包括物理小識）是一部什么性質的書呢？过去不少学者把它看做一种类書或字書，这是不公允的。是的，从表面上看来，它和一般的类書好像沒有区别，例如序通雅的錢澄就这样說：此書“犹之郑樵之为通志，馬端临之为通考，以言乎无所不該也”。其实方以智自己不但在通雅凡例的第一句話便否定了这种看法，他說“此書本非类書”，而且他时常批判类書，并把他的書和类書严格地区別开来。例如他在他的題編通雅詩中，表示不苟同于古人的編書，而主張自出創見。他責斥前人編書多陷于“魚魯空蒼叢，真贗各訛傳”，他的自序說前人編書“一襲一臆，兩皆不免，沿加辯駁，愈成紕繆；学者紛拏，何所适从？”他在浮山前集卷之五曼寓草中此藏軒音义杂說引一文中，指出文字是“載道法、紀事物、合外內、格古今”的器，“士子协于分艺，即薪藏火，安其井灶，要不能离乎此。时移改体，沿变傳譌，株守臆造，兩皆紛舛”。（按上引文标重点的四句話，曾被魯迅所注意，套用来批判人們評論人物的錯誤方法。）他更指出：“类事之書，始于皇覽。……魏志刘劭傳：黃初中受詔集群書，以类相从，号皇覽。……宋李昉等太平御覽、楊億等册府元龟，

各千卷。然御覽之類，見一字相同則連引之，而本類之應有者反不載；于雜書多引，而見正史與注疏中者往往遺漏。”（通雅卷之三釋詁）他又說：“尚論古今，貴有古今之識，考究家或失則拘，多不能持論，論盡其變；然不考究，何以審其時勢，以要其生平？”（浮山前集卷五史斷）

通雅也和一般的字書不同。他說：“學惟古訓，博乃能約，當其博，即有約者通之，博學不能觀古今之通，又不能疑，焉貴書籠乎？……小學原流，忽為細故。上下古今數千年，文字屢變，音亦屢變。學者相沿，不考所稱，音義傳訛而已。上古眇矣，漢承秦焚，儒以臆決，至鄭、許輩起，似為犁狀，後世因以為典故。聞道者自立門庭，糟粕文字，不復及此；其能曼詞者，又以其一得管見，洗洋自恣，逃之虛空，何便于此？考究根極之士，乃錯錯然元本，不已苦乎！摭實之病，固自不一，屬書贍給，但取漁獵，訓詁專己，多半傳會；其以博自詡者，造異志怪學。”（通雅自序）他因為人們對於通雅的音義諸說，只識其小的方面，所以力辨他的書和前人有區別，說：“古人說理事之音義，轉假譬喻為多，不可執後人之詳例以論也，況有扞寓附會者乎？……上古荒唐，隨人傳會。……訓詞喜于深厚，加以上古方言，後世屬文，襲取生割。……漢儒解經，類多臆說，宋儒惟守宰理（按指倫理政教），至于考索物理時制，不達其實，半依前人。”（同上卷首之一音義雜論）

那麼通雅的著作志趣是什麼呢？詳考他的論斷，下面兩點是值得注意的：

（一）方以智的著作充滿了科學、即他所說的“質測”的研究，和這“質測”之學相聯結的是他的唯物主義思想。通雅和物理小識包括了天文、算學、地理、動植物學、醫學、文字學、文學、藝術以及他所謂的許多“志藝”之學。他的書，自夸不但薈集古今知識的大

成，而且取資于西方的学术。請看他的自豪語：

“古今以智相积，而我生其后。考古所以决今，然不可泥古也。……智常見數千年不决者，輒通考而求証之。……生今之世，承諸聖之表章，經群英之辯難，我得以坐集千古之智，折中其間，豈不幸乎！”（通雅卷首之一考古通說）

“农書、医学、算測、工器乃是实务，各存专家，九流各食其力；……总为物理，当作格致全書。……道德、經濟、文章、小学、方伎，約之为天道人事，精之止是性理、物理，而穷至于命。即器是道，乃一大物理也。踐形者，神理混于事物。……大成貴集，述妙于刪，千古之智，惟善讀書者享之！”（同上卷首之二藏書刪書类略）

“因地而变者，因时而变者，有之，其常有而名变者，則古今殊称，无博学者会通之耳！天裂孛隕，息壤水鬪，气形光声，无逃質理。智每因邵、蔡为嚆矢（按此最后一句为王夫之所否定），徵河洛之通符，借远西为郟子（案：郟屬于东夷，己姓，春秋左傳記魯昭公十七年郟子朝魯，曾講論自然知識，孔子就学，并告人說：“吾聞之，天子失官，学在四夷，犹信。”），申禹周之矩积。……常統常变，灼然不惑，……通神明之德，类万物之情，……或質測或通幾，不相坏也。”（物理小識总論）

“今日文教明备，而穷理見性之家，反不能詳一物者，言及古者备物致用、物物而宜之之理，則又笑以为迂闊无益，是可笑耳！卑者自便，高者自尊，或舍物以言理，或托空以愚物，学术日裂，物习日变。……安得圣人复起，非体天地之撰、类万物之情，烏能知其故哉？”（同上）

由上面的話看来，方以智是以当时的圣人、集大成者、通人自居，是以大科学家和大哲学家自豪。他对于世界認識的唯物主义的态

度，显然和中世紀宋、明的正宗道学家的态度是相反的。正如他批判道学儒者說：“世所为儒者，多有二病，穷理而不博学，聞道而不为善！……拘守苦难（指名教）以尊礼法，与好作詭異以超礼法者，皆好名之徒，桎梏其至性为之者也。”（稽古堂文集曠达論）这种批判的精神，反映了封建制解体过程中社会发展的新旧的矛盾，表现出启蒙学者对封建礼教信仰者的斗争。

他对于新世界曙光的探索的意識，也显然和中世紀科举文士束縛于小天井的偶像意識是相反的。他自己常說他的态度，“操笔是非，举止異趣；容迹罵世，指斥臧否；条奏急状，不知忌諱；已然諾，分涇渭”（参看浮山前集卷七寄李舒章書）。那些科举之士只是“終年役一編，居它僂僂无所知，……不过为利祿資，安用是博学深造也？”而他則“推本經史，講求古今之成务，則群怪之”（同上，又稽古堂文集二集下士习論）。据他說，問題就在于“好古者（按指通人）計千秋，逢时者計一日”（同上七解）。他又总論他和这样士习的區別說：“愚者若得世資，当建草堂，养天下之賢才，刪古今之書而統类之，經解、性理、物理、文章、經濟、小学、方技、律历、医藥之故，各用其所长，各精其极致，編其要而詳其事，百卷可举。”“尝疑象数专门，須明律历，考察天地人身之故，乃可旁徵而会通之。今天下群役于帖括（制义），……何暇及此？适有所疑，皆无从問，必当自作宓義大撓，岂不难哉！”（膝寓信笔）这就充分表现了他把现实矛盾轉化为超人和俗士的对立。

因此，方以智的通雅一書，是企图汇集和总结当时所有的一切知識，如他說：“函雅故，通古今，此鼓篋之必有事也（按这句话出于孟子，但在孟子那里是作正心的道德律来看的）。不安其艺，不能乐业，不通古今，何以协艺相傳。……理其理，事其事，时其时，开而辯名当物。……今以經史为概，遍覽所及，輒为要刪，古今聚訟，为

徵考而決之，期于通达，……名曰通雅。……备物致用，采获省力。”
(自序)而在全書之中貫穿着唯物主义哲学和自然科学的融合联系：

“老父(指以智)……每有所聞，分条別記，如山海經、白澤圖、張華李石博物志、葛洪抱朴子、本草，采摭所言，或无徵，或試之不驗，此貴質測，徵其确然者耳。……通雅殘稿，自京師携歸，物理小識原附其后，……小子分而編之。生死鬼神，会于惟心，何用思議，則本約矣。象緯、历律，藥物同異，驗其实际，則甚难也。适以远西为鄰子，足以証明大禹、周公之法，而更精求其故，积变以考之。士生今日，收千世之慧，而折中会决，又烏可不自幸乎！”(方中通物理小識編錄緣起)

“盈天地間皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世，所見所用，无非事也。事一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也，通觀天地，天地一物也。推而至于不可知，轉以可知者攝之。以費知隱，重玄一实，是物物神神之深幾也。寂感之蘊，深究其所自来，是曰‘通幾’；物有其故，实考究之，大而元会，小而草木蠶蠕，类其性情，徵其好惡，推其常变，是曰‘質測’。‘質測’即藏‘通幾’者也。有竟扫‘質測’而冒举‘通幾’，以显其宥密之‘神’者，其流遺物。誰是合外內、貫一多而神明者乎？万曆年間，远西学入，詳于‘質測’而拙于言‘通幾’。然智士推之，彼之‘質測’犹未备也。儒者守宰理而已。圣人通神明，类万物，藏之于易，呼吸图策，端幾至精，历律医占，皆可引触，学者幾能研极之乎？”(同上自序)

这显明地是从自然史出发的唯物主义一元論。这里說的“通幾”二字，相当于現在的術語“哲学”，而排斥了那种否認物質存在

的神学。“通幾”二字出于易傳，即“惟深也，故能‘通’天下之志；惟‘幾’也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至。”方以智把古代思想材料利用来，改变了其中的内容，表达了他自己的新認識，所謂“寓通幾于質測”，即是寓哲学于科学，如果没有新时代的客观条件，就不能有这样“收千世之慧”而“折中会决”的新世界觀。同时，他并不是简单地吸收古代的思想資料，而是有所吸取，也有所舍棄，易傳后一句“惟神也，故不疾而速，不行而至”的唯心主义和有神論的命題，就被他批判了。他一方面說“質測即藏通幾”，即是說科学即藏哲学，但另一方面更說“通幾护質測之穷”，即是說哲学指导科学，但反对从事物之先、离物質以空求神学，例如：

“通幾护質測之穷。……即多即是，皆統类于此矣。……大凡推之于先，多屬洗洋；任之于后，則动頽而迷。……此中之秩序条理，本自現成，特因幾务而显耳。格物之則即天之則，即心之則，豈患执有則胶、执无則荒哉？若空穷其心，則倏忽如幻！”（愚者智禪師語录示中履）

方以智的学术不但受了前人的影响，如王宣的物理所，而且以批判的态度看待西方知識。上面已經提到他对于远西“質測”之学綜合批判的話，如果我們通查他的全書，我們几乎可以看出他在各种科学中都想会通所謂“泰西”。这即他說的“智尝因悉曇泰西，两会通之”（通雅卷首之一音韵通别不紊說）。这也是很自然的，正如列宁在我們究竟拒絕什么遺產？中指出的，近代启蒙人物总是欢迎比較走在前面的欧洲文明。当时中国的启蒙学者还没有提出“欧化”，但如方以智和李之藻等已經主張会通泰西学术而补綴三代的闕典遺文。

方以智积极活动的年代正是利瑪竇等傳入西学的活跃阶段，当时重要的譯述，如天学初函等書，他都研究过。他說：“西儒利瑪

竇泛重溟入中国，讀中国之書，最服孔子，其国有六种学，事天主，通历算，多奇器，智巧过人。著書曰天学初函，余讀之，多所不解，幼随家君长溪見熊公（明遇，号坛石），則草談此事；頃南中有今梁毕公（即毕方济），詣之，問历算奇器，不肯詳言，問事天，則喜，盖以七克（龐迪我著）为理学者也。”（膝寓信笔）

上面方以智說的“六种学”不知是依据名理探的分类法，还是依据西学凡的分类法。从前者說，六种学包括“超形性学”、“形性之学”、“审形学”、“克己”、“齐家”、“治世”諸学；从后者說，六种学包括“文”、“理”、“医”、“法”、“教”、“道”諸学，其中所謂“理”指斐祿所費亞，即 *Philosophia* 的音譯，也即今日所說哲学，而方氏叫做“通幾”。这里應該注意的是，方以智十分怀疑西学，他列举各科并批判神学之后，主張三分法如下：“有专言德行者，专言經濟者，专言文章者，专言技艺者，专言权勢者，专言兵符者，专言法紀者，专訓誥者，专記事者，专寓喻者，統而言之，无非道也，无非性命也。而有专言性命之道者，离事离法以明心，……因有专言生死鬼神者，因有廢世事以专言仙定者，因有专言养生者。……攷測天地之家，象数、律历、声音、医藥之說，皆質之通者也，皆物理也；专言治教，則宰理也；专言通幾，則所以为物之至理也。皆以通而通其質者也。”（通雅卷首之三文章薪火，按三种分类法指自然科学、社会科学和哲学。）

方中通紀他父亲討論西方科学的情况，曾說：

“先生（湯若望）崇禎时已入中国，所刊曆法故名崇禎曆書，与家君（方以智）交最善，家君亦精天学，出世后絕口不談。”（陪詩卷二与湯道未先生論曆法詩注，按陪詩在別处也說到方以智早精天文，入山后棄置不講此道。）

方以智的書中提到泰西之学的地方，不下数十处。他講文字

音韵学的时候，一再說要会通西学，例如：“今日得西儒耳目資，是金尼閣所著，字父十五，母五十有甚，……可以証明吾之等切。”（膝寓信筆，并参看通雅卷首之一）此所謂互明，在通雅卷首之一，具体指出古音的通轉可以借西方文字說明，如“西方字母，‘阿’或兼‘遏’”。在卷之一，更大胆地提出語文一致說：“字之紛也，即緣通与借耳。若事屬一字，字各一义，如远西因事乃合音，因音而成字，不重不共，不尤愈乎！”他更說：“泰西字，十字皆一画，簡便。”（同上卷之一，按指阿拉伯数碼）又如在通雅卷之十一天文中，提到利西太（即利瑪竇）历說，指出“今之法密于古”，“西图前所未有”，在地輿中比較了中西地图，在考古通說中承認“至泰西入，始为合图，补开辟所未有”（按在別处对此合图也有批評），在曼寓草上中痛恨“前年远臣进坤輿格致一書，而刘总宪斥之”。其他如講風引述泰西的風力說（物理小識卷二）；講水引艾儒略的水力說（同上）；講交通引用利瑪竇的船舶制造說（同上卷八）；講“地游、地动”虽未引西說，但他常批判利瑪竇的地圓說之不够服人；講地圓之說，曾和西儒的說法論难（曼寓草下）；講中西假設五行、四行的不同，發揮了宇宙形成的創見（同上卷一）；他更和利瑪竇辯論日大于地的看法（同上）。

总之，他不仅为学习科学而一再提到“借泰西为郟子”，經過批判之后，进而研究哲学，例如他說：“尝借泰西为問郟，豁然表法，反复卦策，知周公、商高之方圓积矩全本于易，因悟天地間无非参两也。”（曼寓草下）这也就是他以孔子自居的乐观主义态度，所謂“合天下万世之分，以势其理”，“坐集千古之智，折中其間”（皆見曼寓草中），并以古今學問为“薪火”，而由他来烹炮鑪鍊，如他的詩句所說的：“且劈古今薪，冷灶自燒煮！”启蒙学者大都有世界范围的認識，大都有折中前人的抱負，方以智正是这样，他說“古人有讓后人

者”，“学以收其所积之智也，日新其故，其故愈新，是在自得，非可襲掩”（通雅卷首之一、三）。方中通也綜合了他父亲的志趣說：“聚古今之議論，以生我之議論；取天下之聰明，以生我之聰明，此之謂擇善。”（陪古集）因此，在启蒙学者中，或多或少地可以看到“民族的片面性和偏狹性日益失去立足的地位”（共产党宣言頁二七）。

（二）我們应指出，方以智的科学知識还是具有十七世紀的色彩，而和十八世紀的法国的唯物主义者是有差別的。方以智的社會實踐和世界觀的悲劇矛盾、他对于改造文化方面的方法論的普遍应用和对于政治上的开明专制的无力呻吟，正反映了当时社会的矛盾，活的萌芽东西在生长，而死的束縛的东西更在作祟，后者沉重地压迫着前者。历史在发展，而其发展又处于緩慢而迂迴的进程中，这就决定了方以智的思想还没有条件借以走上法国“百科全书”派的典型途徑。

方以智一再表示他是屈原、賈誼型的人物，甚至自状他是不能有事于功业的“廢人”或“恬退人”，但他却自豪他能从一切文化方面“通古今，識时务”，蒼聚古今天下的智慧，而“观天下之变”，“宇觀人間宙觀世”！一切都可能安排在至善至美的境地或乐园，然而他在这样恶浊的俗世却无能为力，始而远游，继而逍遙，終而伪装逃佛。

这里应附带指出，方以智虽因躲避清廷的搜索而走了逃禪一路，但他的思想方向并没有因此改变。我們看他为僧后的著作以及語录，除在例行仪式上虚应故事外，毫无坐禪佞佛的迹象。下举康熙四年方氏在生辰时与其子中通的對話可以說明此点：

“师誕日，侍子中通請上堂。中通問：‘檜树即荆条，死路走成生路；祖关穿圣域，鐘声敲出鐸声。河图五十五点恰应地戶天門，如何是参天立地处？’师云：‘揮空一斧，几人知恩？’进

云：‘半生先天，半生后天，未免打成两橛。’师云：‘直下火炉，是奉是背？’进云：‘尼山、鷺岭已同时，誰能不辜負去？’师云：‘絕壁奔雷，莫耳聾么？’进云：‘冬炼三时傳旧火，天留一磬击新声。’师云：‘室内不知，儿孙努力！’礼拜退。乃云：‘……我这里堂内堂外，个个都似木鸡，事事还他魚貫。未經桶底，却自忘机現前。松風石澗，摆脱厉色淫声；碓觜茶鐺，陶尽凡情圣解。莫道美食，不中飽人’。”（愚者智禪师語录卷一）

这节对话采用了禪机的形式，其意义却很明白。所說“檜树”、“圣域”、“鐸声”、“尼山”均指儒学，“祖关”、“鐘声”、“鷺岭”均指佛教。方中通問語的意思是說：方以智在儒学形式中开辟了新途徑，現在又以和尚身分講說象数哲学，这样半生为儒，半生为佛，前后似有矛盾；禪师的身分是否阻碍人們对他的学說的理解？並希望方以智重新振作，有所作为。方以智答語則說：自己开辟新境界的功績有“几人知恩”？又說明自己的思想始終一貫，并未自違本旨，而这种学說好象“絕壁奔雷”，有耳共聞，不会引出誤会；最后則把未来的事业寄托于后人的努力。我們由上述对话和方氏末尾的示众語，可知他明知所謂“打破桶底，成佛作祖”的禪宗佛教完全虛妄，不过是藉此“摆脱厉色淫声”而已。方以智在改造社会的实践方面虽然无力，装作和尚来“忘机現前”，但他仍志在以“鐘声敲出鐸声”，沒有丧失雄大的学术抱負。

上面我們曾引証过通雅自序开宗明义的話，“函雅故，通古今”这是方以智的基本方法論。按他的話是說，正好像我們清楚各种不同的手工业一样，所謂“不安其艺，不能乐业”，如果“不通古今，何以协艺相傳”呢？照他的意思講，只要“函雅故，通古今”，那末“古今聚訟”的事物規律，都可以“为徵考而决之”！什么叫做“函雅故，通古今”呢？他說：

“雅故，雅言訓故也。尔雅者，藏远于邇而以深厚訓之也。孟坚叙傳曰：函雅故，通古今。張晏曰：包含雅訓之故也。管子曰：圣人博聞多見，蓄道以待物，知其故，乃不惑。”（通雅卷三釋詁）

方以智一反理学家以虛玄一路講貫通的方法，他以为真确的方法的第一义是从事实出发。这里“故”指的是“故实”，因此他說“固实即故实”（同上），更說“野同录曰（指方大鎮說）：用虛于实，即事显理。此治心之薪火也；感而遂通天下之故，子輿曰：苟求其故，此故之原”（同上）。他以为真确的方法的第二义是通其故，这里“故”指的是事物的实然或事物的原因。他說，“副墨洛誦，推至疑始。始作此者，自有其故，不可不知，不可不疑也。……以音通古，义之原也”（同上卷一疑始）。这也就是通雅錢序中引述方氏的話：“吾与方伎游，即欲通其艺也，遇物欲知其名也，物理无可疑者吾疑之，而必欲深求其故也。”因而方法論的第三义是从事物的所以然而求得的所謂“义”，也即通雅凡例說的“辨当名物，徵引以証其义”，或他說的“貴明其理，或以考事，或以辨名当物”（同上卷首之一考古通說）。什么是“通”呢？这就是方法論的第四义，也即是他的哲学的基本思想或“通幾”之通，按他說“通幾”就是“深究其所自来”，同时也寓于“質測”之中，“物有其故，实考究之，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰質測；質測即藏通幾者也”（見上引）。他主張只要根据他的方法，既不“舍物以言理”，又不“托空以愚物”，那么一切自然社会的事物之所以然都是可以認識到的。关于他的哲学思想将在下文詳論，这里仅把他引王宣的話举例如下：

“天有日月岁时，地有山川草木，人有五官八骸，其至虛者即至实者也。天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物，知其原即尽其性矣。……本末源流，知則善于統御，舍物則理

亦无所得矣，又何格哉！”（物理小識總論）

方以智应用他的方法論反駁庄子的不可知論，有两个有趣的例子，从这里很可以看出他的“通天下之故”在認識論上的重要意义。

“愚曰：无知之知乎？擇識之知乎？……天人本无分合，执二执一皆非。大宗师应病予藥，神在知症，知症神于知故。孟子曰：（則）故而已矣。易言幽明之故。‘故’是何物？至誠默識，而神明通之，則言有言无，言分言合，言共本，言自根，皆‘安时处順，哀乐不能入’之悬解也。……知則不為一切琦辯奧理所惑，而我可以‘轉’（用庄子語匯）之；不知則一端暗合，而他端又紗縠矣！”（炮庄大宗师篇評語，他甚至敢批判庄子的“大宗师”是“糠粃”。）

“愚者曰：何处非沃焦归墟乎！中衍曰：人皆謂源一而流分，会（曾？）知源分而流合乎？水出于山，山各一谷，漸合而沟澮，漸合而江河，归于海，則大合矣，豈非流合而源分乎？然則源一之說奈何？曰：源为流之源，流則源之源也。地形如胡桃肉，凸者为山，凹者为海，海各归地心，地心轉出于山頂，犹人身之血也。自非格物者，以費表隱，何能决信？”（同上秋水篇評“北海”寓言）

从上面两段話看来，方以智从質測和通幾，即从科学和哲学，应用“通其故”的方法論，指出庄子不知其故的理論必然走向神秘的唯心主义。方以智的“炮”制庄子，比王夫之的庄子通更高明一筹。

方以智运用“通其故”的方法，特別在文字語言的研究方面，有“知其原”的發現。占通雅重要部分的卷之首和卷之一、二、三，都是从这里講的，他一再警告人們說，這書是不能从音义之小节处看待的，而是“坐集千古之智”的通幾和質測兼有的“一大物理”書。

实际上从通雅自序和首篇講知識是“古今相續而成”的进化的观点，一直到末尾講形神問題和运气問題，都在說明“智藏于物之道”，而例子最多的是他所熟习而在当时容易掌握的一門語言音韵科学。通过他的方法論，他不但从文字語言方面寻求出“即器即道”、“心亦一物”和“質測”藏“通幾”等等唯物主义的觀點，寻求出“乡談随世变而改”，“声音之道与天地轉”（方言說）的进步的历史观点，寻求出“人所貴者心，而不离五官”（六書声音轉假說）的認識开始于感觉的觀點，寻求出“学也者，觉悟交通，誦习躬效而兼之”的實踐观点，而且他自認在文字語言科学方面，“数千年不决者，輒通考而求証之”（考古通說）。

他把文字語言比做薪，把道理比做火，所謂“文章薪火”，“即薪藏火”，“文藏性天，圣人所以大畜古今之神，而安万世之灶”。这就和道学家們把六經形式捧成符咒似的僧侶主义观点相反了。他指出：“声音文字之小学，盖道寓于器，以前用尽神（指知識）者也。”（曼寓草中，字彙辯序）古人的文字并不是神秘的东西，文字不过是人們就万事万物而表达名义的东西，“晶光莫文于天，条理莫文于地，配义而昌之以名。人受中生而傳呼其中，因表其象。……人心之所吹响流注，即神不可測者也”（同上采石文昌三台閣碑記）。因此，与其說天地万物是神而不可測的，毋宁說人类的創造是神不可測的，此所謂“神”是人类的知識能力，它的无限創造发展，就能理解万事万物，掌握了神明，所以他說：“天之为天也，神不可知，而神于可知之人。”

拿文字为例，他以为，文字既然是“智藏于物之道”的广闊的工具，人們不但不能把它神化，反而要正視它的起源，这就是通雅卷之一开首說的：“方言者，自然之气也。以音通古，义之原也。”不要以为古文是难懂的，其实它在当时就是方言似的通俗的白話，而文

章和語言原來是一致的。然而為什麼古書字義難識呢？他說這是由於“義隨世變而改，聲音因天地而轉”，因了聲音方言的古今變化，於是古書就難通了。早在春秋時代的孔子就覺得三代的制度不容易懂得，然而方以智却以為如果按“通其故”的方法研究，後人就能超過前人，孔子不懂得的東西，後人卻可以懂得。方以智在這一點非常自負，他說：“古今方言亦變矣（按他分其歷史為五個階段）。……愚歷考古今音義，可知多談隨世變而改矣。不考世變之言，豈能通古今之詁，而是正名物乎？”（通雅卷首之一）“愚者徧考經籍，証出歷代之方言，始知其所以訛、所以通耳。音定填字，倫論不淆，豈人力哉！……此物理微至之門，別有精論。”（同上卷首之二）

這裡我們省略他書中所舉的證據，只引他的書首凡例，就可以了解他的文字學的創見了：

“各方各代，隨時變更。……天地歲時推移，而人隨之，聲音亦隨之，方言可不察乎？古人名物，本系方言，訓詁相傳，遂為典實。智考古今之聲，大概五變。”

從這樣的理論出發本來可以得出語文一致的改革方案，但他著重了“觀古今之變”，在改革當世之務方面恬退下去。儘管如此，他仍是近代以前第一個提出文字改革的人物。他已經流露出了這樣的意見，他說：“字之紛也，即緣通與借耳。若事屬一字，字各一音，如遠西因事乃合音而成字，不重不共，不尤愈乎？”（見上引）

方以智把文字書籍當做隨着時代變遷而為人所不斷擴充的武庫，“吾嘗曰：詩書禮樂，擴充之炭斗，優游之桑薪也”。在他看來，文字這一工具和手工業者使用勞動工具進行創造性的生產是一樣的，所以他說：“士以讀書明理為業，猶農工之刀耜也。志道游藝，外內一致，張弛鼓舞，全以此養之而化之。文章即性道，豈曼語哉？”

进德必居其业，立誠用在修詞，大畜日新，道寓于器。”（通雅卷首之二）这样对于文字的看法，可以說是近代白話文运动的启蒙先覺。同时，从他根据这样的新观点所批判的对象看来，也是近代人向着“文以載道”的国粹論攻击的先覺，他說：

“聞道者自立門庭，糟魄文字，不复及此。其能曼詞者，又以其一得管見，洗洋自恣，逃之虛空。……訓故专己，多半傳會，其以博自詡者，造異志怪學！”（同上自序）

“汉儒解經，类多臆說；宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人。”（同上卷首之一）

这样，文字就不是如生产工具似的，借以創造发明，而是妨碍历史发展的束縛物了。因此，他說：“执古廢今則非，若执古之訛誤者更不必矣。断之曰：古通有倫，謬誤宜正，雅音宜习，正韵为經。学者講求声韵之故，旁参列証，以补前賢之未尽，使万世奉同文之化，是所望也！……智尝因悉曇、秦西，两会通之！”（同上）

第二节

方以智社会实践的悲剧性及其 社会思想的人民性

上面我們論述了方以智研討古今之变的气概，指出了他对于时代条件給予他可能解决方古疑難的幸运的贊美。我們从他的認識世界的乐观主义，即他所謂的坐集千古之智而讓后人新发明的最“幸”的时代，是不是可以邏輯地得出他对社会改革的乐观主义社会觀呢？否！否！他在社会活动中，始而屈原其志，继而道人其行，終而假佛逃世。这种理論和现实之間悲剧性的矛盾怎样解答呢？我們的答案很簡單，問題就在于他所处的时代的矛盾的辯証

法。既有新世界出現的可能，又有新世界難以出現的現實，這樣的歷史決定了方以智的生平，因而在他的生平表現出文化戰鬥者兼社會咒罵者那樣一身而二任的悲劇性格，或刻上了十七世紀啟蒙者內心矛盾的時代烙印。這不是單單從明代被清代所代替的民族矛盾中所表現的愛國主義可以完全說明的，而更深刻的原因，最後是社會的經濟關係。如方以智所說：“吾處此世，而不能自強，又不能逃”（早期作品泊軒記，稽古堂二集上）。為什麼方以智以十七世紀中國的唯物主義一元論者自居，而又有這樣的處境呢？矛盾在他是不自覺的，請先看下面他仇恨現狀、呼喚光明而又期待不至的心情表白吧！

“歎斯世之難處兮，又奚之而可適？夜耿耿兮雞不鳴，睇東方兮何時明？獨儲與不寐兮，長太息兮人生！”（浮山前集稽古堂二集上瞻陰雨賦，按此賦作於他的青年時代，約在崇禎初年。這一類的作品，多為他的前輩所不滿，責他“無的放矢”，甚至他的至友吳次甫也說他“好不祥之言”。）

詩句的意義，顯然表示黎明前的黑暗時代！方以智之和“斯世”不相容而折入悲劇，可以作這樣的理解：從其客觀上暴露出社會矛盾的意義來講，他的人格是偉大的；而從其主觀上反映出的市民等級的意識看來，他的性格却又是軟弱的。

首先，我們且從他的政治觀點來研究吧。是的，他是同情沒落的皇權的，然而他對腐朽的統治者的正義期待或政治表白，卻客觀上暴露出了社會的危機。早期啟蒙思想者的特徵是對一切階級一視同仁，用他的話講來，叫做“上下之情相通”。他所期待着的開明專制既沒有可能，他所懷疑着的農民戰爭又成為現實，客觀世界不但如他說的“上下間隔不通”，“天下所以不治”（參看上引書擬上求讀書見人疏），而且爆發了農民戰爭和市民運動。這樣的世界，從

启蒙者的“公平”的角度去看，好象都是反常的，都不适合于他理想的所谓从文化学术的改造以变革社会的意图，即他说的“天下之故，理尔，势尔，情尔。……不过通上下之情，就天下用天下”，开明专制之道只有“自人主好贤好学始”（曼寓草上帝学），一切社会政治的改图，仅仅在于上下要读书（拟上求读书见人疏），以为有知识的帝王和有学问的贤相贤臣贤士就是政治开明的前提。

启蒙者的一般倾向，善于探求万世的乐土或黄金的世界，而不可能懂得现实社会改造的方向。然而随着时代的发展，他们也可能提出一种乌托邦而客观上仅是民主的要求，也可能提出一种改造方案而客观上仅是公法的要求，黄宗羲属于前者，而方以智属于后者。他有一篇相道（曼寓草上），和帝学的君道排在一起，也具有明夷待访录的原君、原臣的意图。他规定“相道”的条件是（一）有权，（二）有学，（三）惟公，（四）惟明，这样就有些和黄宗羲的宰相论接近了。方以智论到虚实的哲学范畴时，曾暗示出君为“虚”、相为“实”的看法，具有和唐甄潜书抑尊篇的相同思想，例如方氏说：“善用者用其容者也。……不得宰相，至尊何用？不知微籥，则頽天頽海頽虚空耳，塞上塞下亦胶盃也。”（药地炮庄逍遥游篇评语）这不是骂专制“頽”君的话么？

方以智的政治观点都从心理学、伦理学出发，这部分思想大都表现在他的早期著作稽古堂集中。例如他攻击宦官专政，指出他们为害极大：“莫谓唐庚任異同，伤心鉤党在朝中，款边平腹谈分北，加餉增兵叹大东！”（哀楚）指出“用耳目以为察察，而彼（宦官）乃得从中窃其权”，在他看来这是由于缺乏“治莫大于正名，法莫大于定分”的原则（见拟上求读书见人疏亲臣议）。他攻击贪污枉法，指出满朝都是些“贪婪竞进”之徒，在他看来，这是由于“是非不一，赏罚不公，名实不当”，因而“居官为奸”，“寡廉鲜耻”，一切以“私意

为是非”，而“公法”就不存在了（見拟求賢良詔）；他攻击八股取士，指出当世庸俗无知者大都可以崇高尊显，取得富貴，而博学有志之士則被人蔑視，并目之为怪物，在他看来，这是不能“励学官，徵通家”以求人才的結果（見士习論），他更看出了社会階級的矛盾，指出当时“民愁流庸，……閭里匆匆，岁一嘆，蠶起耳”（拟求賢良詔），甚至描写道：“天几日而不黃兮，人何日而不匡惧？”“祈羊其将至兮，山且崩而籀其顛，民夫人各有所迷兮，惡可强而合之也？”（曼寓草上顧瞻噫）。在他看来，这是由于不信于下，則无君权，反之，“因民情而利其用，則君权斯行矣”（同上錢鈔議）。然而，他最后不能不說：“我生何不辰，天地遂崩裂！”他的这样天真的論点，并不是难以理解的，这是一般启蒙学者从观点上不能进入历史学的特点。

撇开他的心理和倫理的观点，我們从他暴露出的社会矛盾来分析，他批判政治得失，也是力求忠实于他的方法論的。例如他的帝学篇研究帝王专制的心理，从科学的意义看来，它是不正确的、肤淺的，而从历史的意义看来，它却是有价值的。他分析专制帝王有六种心理：一、好胜人，就必然甘于听佞辞；二、耻聞过，就必然忌諱于直諫；三、騁辯給，就必然剿說詭誤而压服人言；四、眩聪明，就必然臆度而虞人以詐术；五、厉严威，就必然难于降情以接物；六、恣强愎，就必然不能引咎以受規。如果我們把这些話翻譯成經濟政治的意义，那就可以了解封建主义超經濟強制的特权是和平等的法权对立的。他的分析心理的文章，如对于“大璫”（宦官），对于权貴，对于士习，都有有价值的論断，这里不再举例了。（这些文章如帝学等篇是屬於进步思想的一类，并不是反清的作品，但浮山集被清統治者一并宣布为禁書，后来編的方氏七代遺書所收的稽古堂文集便也把它們刪去，其中曼寓草則全部落选。）

这样从心理、倫理推論下去，那就不能不使他把社会内部的新

旧矛盾化装成为超人和俗人的心理对立，这也是启蒙学者所容易走入的邏輯途徑。他把社会真实的矛盾还原做人物之間矛盾的悲剧，一种是“世之所为尊寵者，詭世取容，粥粥以自通，……苟得所当，即为人庸伎以求簪梘何惜焉”（稽古堂集二集为揚雄与桓譚書）；另一种人物是“所拳拳者体天地之撰，明圣人之中道，此必不容自己者也”（同上）。前一种人滿塞于世途，而后一种人則“路幽拂以长鞠兮，独堦郁乎山之北，山中人兮鳴玉琴，璐錯石兰兮珮参参”（瞻阴雨賦，按“山中人”为龔自珍所襲用，其意思就更明显了）。

方以智还不仅作这样的个性還元术，而且更把代表超人个性的人物，集中于他自己一身。如果說笛卡尔的“我思故我在”的唯心主义成分是怀疑旧世界的弱者的表現，則方以智的“何妨伤天地之心，听举世妒之，天地妒之”（岭外稿屈子論）的自我否定，也是和旧世界势不两立的弱者的表現。这就无怪乎从政治至学术，他都感到孤立了，“不知者以为誹謗朝政矣，知之者又以为物禁已甚，无故而善悲怨，非君子之所喜”（二集下送李舒章序），“穷理者嫌其異于宋儒，而非之者有矣”（同上又寄尔公書）。因此，他的究明天下古今的乐观主义，到了最后就不能不变成它的对立面，即悲剧的人生前途，他甚至模仿屈原的天問，追問道：“天道其終无信兮，吾不知古之人何以为生！？”（曼寓草上激楚）一个唯物主义者居然請求“昊天降罰”，希望把旧世界改变得清平起来，“苟昊天降罰而世清平兮，君子又何患乎郁郁以終？”（稽古堂文集九将阴女赫）然而，这是希望不到的，也即社会是不可救藥的，因此，他一方面敢于說世界“无主”，另一方面又自背于自己的理想，感到智者束手无策！他說：“百神伏而无主兮，虽巫咸其安卜之？”（同上矢神听）

为了說明方以智生平的悲剧的矛盾，我們必須进一步作些分析。这里我們所依据的他的詩賦一类无所顧虑的創作，比依据他

的因忌諱多端而束手束足的一类政治論文，更能看出他反映时代的复杂图景。首先看他的早年作品九將賦（稽古堂文集、浮山前集和桐城方氏七代遺書都选載）的思想吧。

1. 終永怀——暴露黑暗世界的生杀予夺：

“撫嘉时之长濫兮，哀民生之何能穀！”

“愍众人之或或兮，莫不夸毘而馮生；攔然貪憚而罔知其究兮，攫網深爪以相爭！”

“怵居徒之狗賄兮，豈惟僕僕而致也？覘令名之鮮終兮，列土繇來而是也！”

2. 念誰昔——描写启蒙者和这世界不相容的悲剧：

“云駕鸞皇以启先驅兮，众固駭然拍張而哂之；策駑台追逐而旋濘兮，众又紛拏麟藉以窘之。”

“將欲效突梯滑稽以詭适逢選兮，中顧渙忍而不忍；宁于邑轆軻以侘傺兮，焉得不多瘡而觀閱！”

3. 忝自鞠——太息超人在这样世界进退两难的矛盾：

“世溷浊而譁众取寵兮，夫安知嫩我之尙博蹇。进余不足以拖荣于巖廊兮，退余反見詆訶于閭里！”

4. 阴女赫——憧憬新世界的到来：

“当乘权而淫威兮，彼鬼蜮其将安极！縱反側其可极兮，念修嫫者长此困穷！苟昊天降罰而世清平兮，君子又何患乎郁郁以終？”

5. 劳作所——希望新世界而期待难至：

“岁云暮兮日已施，路修远兮不得归。”

“劳劳兮曷其有已，歌者苦兮多悲声。”

6. 告台顛——暴露封建专制的殘暴和暗无天日：

“昧冥冥以倒行兮，即霹历吐火而盍惧！”

“彼以懲蓊而职嗜沓兮，朝頡顛而莫陷以連坐，苟得逞私憤以猷寵兮，滿調誣天乎亦何不可！”

“胡我生之多故兮，不自先而不自后？岑岑涕泗以伊嚶兮，吾焉知此何时也？”

7. 矢神听——通过个人的观点，暴白社会的不平等：

“倬有昊之弔灵兮，何参差以畀不均？”

“賢者偃蹇而无祿兮，讒夫蝮驚而有庆，淵愚而終以殀兮，跖橫而寿弥昌！”

“意天軌之貪乱兮，余恶乎痛斯世而哭之；百神伏而无主兮，虽巫咸其安卜之！”

8. 强消搖——期待推翻旧社会的改革者，而隱約难見：

“历橫木之广广兮，遙望山中之无人，山无人兮木叶下，羌瞠瞠兮風以雨。”

“常羊消搖兮，不知是非；白日已旰兮，恶可以为？”

9. 抽乱曲——最后断定旧世界必然沒落崩潰：

“徘徊劇驂兮自失，太行劣嶺兮将安之？統单亟而干既断兮，陈揭春而廩已災，山将頽而木安植兮，空无云而殷其雷！”

九将（用詩句“忧心京京”“亦孔之将”的将字）的悲歌，不是屈原的翻抄，而是十七世紀中国社会的哲人利用古代語言形式和思想材料的启蒙式的改造。我們从他的七解（稽古堂文集，作于崇禎十年，即一六三七年）这样自傳式的文中更能看出他的思想背后的时代图景。所謂“七解”，是他假設了七种历史途徑而該走哪一条路的問答。

他化名为一位抱蜀子。这位少年人物，滿腹經綸，气盖一世，一方面意欲“遇时以沛天下”，另一方面又有志于“合古今俯仰，著

为一書”，然而他的历史却是悲剧的，“家世好善而善不可为，家世好学而不学者嫉之”。和他从世界观上了解的时代所給予他的幸运相反，这里的时代又对他十分不幸了，“时不遇矣！”那么他該向哪一条路走去呢？

第一条路是一般庸俗文人所走的，借助于八股制义以取得富貴利祿的宦途，他說这条路是他从来所反对并厌恶的，他以“好古者計千秋，逢时者計一日”的理由，否定了这条世俗醜陋之路。

第二条路是“講計研之术”，貨殖以致富。他的确动过这种心願。他在另一篇貨殖論（同上）中說：“論貨殖者，悲斯世之不可以不貨殖也。”他区别貨殖有两种，一是“豪恣作姦”，好像超經濟剝削的旧貨殖；一是“善施予，磊落急义”，好像等价交換而又博爱似的新貨殖。前一种人物，在官僚場中，王侯公卿，大有人在，他們一旦做官一二年，就可以获利巨万，“田宅徧国，竟极上腴”，然而基于权势而得的財富，却可以因了失掉权势而受大禍，因为在这个世界“权之所集，人爭附之，豪而无忌，人爭畏之”，财产关系是从屬於身分特权的。抱蜀子居然看到自由竞争不能在以特权支配的封建的生产关系之中存在：“权者，势之本也，势者，利之归也，当今之世，廉潔自謹，見侮于世；有权势者暴而益昌！”所以，虽然按照他的“貨殖，則天下大治”的道理，似乎可以“勉商賈之术，釋豆羹之辱”，但是生产和貨殖决不能抵擋住封建的“权势”，他发生了矛盾，“悲夫！俗以相凌，貪風日漲，僕虽喜施与，又不能結交权势，安能免于今之人乎！”于是，怀疑生产致富的途徑，似乎隱居起来还好些。这一点反映出复社人物的軟弱的市民意識。

第三条路是結交天下之士以乘会兴作，做一番大事业。他的确从事过这样任俠的試驗，在稽古堂文集中有一篇結客賦，在曼寓草中还有一篇任論，都表白出他有意于結党的市民运动，这一点代

表了东林以至复社人物的思想发展的高峰。他在結客賦說：

“古之結客者，意欲以有为也。……同己者党之，異己者排之，此即所謂引义已然諾乎！”

“尝惟古人之風，引义忧慨，借交报仇，……养客以乘会立功，可不謂杰歟？”

他在任論一篇，更引經据典地發揮出公开結党的大胆言論：

“子长（司馬迁）序游俠，中篇而叹曰：緩急，人之所时有也。其語未卒，特痛其情耳。已諾必誠，不爱其軀，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不伐其德，此其于正义，何不軌之有？孟坚（班固）責之，故意掩前人以自郑重，不惟不知此情，又何尝明此义乎！……六行之教，任居一焉。俠者，任之靡也。先王之政教息，上失其道，无以屬民，故游俠之徒以任得民。慕其風声，延頸願交者，接轂填門。其人因得借势作奸，……擅主威而干国紀，盖‘任俠’之教衰，而后‘游俠’之势行。……所謂不軌于仁义，謂以武犯禁，梗功令、夺亡命之类也。必其上之誅罰不当于三代之直，于是里巷之义发憤犯难而任之。若所任非其义，是岂得为俠哉？任而义也，見义不为，孔子耻之。……士君子高則談道德，次亦立名称，一有不平之事，干涉禁令，則惟恐枝梢之及己，聞声股栗，見影而伏，平素陈（重）、雷（义）、廉（范）、庆（鴻）者，患难仓卒，則閉門搖手，但不出首，即其德矣！……不过畏禍偷身而已。知其身，則不知其义，波靡至此，举世皆肉而无复骨矣。詡詡自任道德名称者且然，而况从不以一事自任者乎？”

由此看来，他虽然区别开“任俠”和“游俠”，婉轉地規避說游俠的“犯上作乱”是合于正义的行为，但他也指出其原因在統治者而不在人民，任俠的結党以及反抗行为，在他看来，是新时代的新道德，

和旧时代的畏禍偷生的道学家的道德律是对立的。这的确是启蒙者的进步理論，是东林至复社的市民思想的总结。他虽然不赞成农民起义的宗教号召，也不同意农民暴动的方式，但他却看出人民結社的力量以及知識分子的无能：“游俠博販可惧，其智略足以駕役也，文墨齷齪无能为矣！”（曼寓草中防乱）他的志願曾傾向于这条道路，例如他說：

“有游俠公子者，为人雄駿。……尝慕四君之風，門下食客近三千人，担囊命權，南招乎吳、楚、閩、越，駕轅約結，北暨乎燕、趙、齊、秦。而公子亦好游天下，跋閱九域，浮宅五湖，方內奇行瑰異之士，以迄鼓刀販繒之徒，莫不折节致稅，枉道而顧其慮。”（稽古堂文集結客賦）

然而他在七解、結客賦和送李舒章序中都表示出他有心理上的矛盾，一則說“結交豪杰，……虽欲散家，如无家可散何？”再則說，結交和社会的势利好尚相矛盾，他动搖了，懦弱了，最后說，“徒以为散黄金，多結客，庶可以有为于天下；何乃知振穷周急，頗有国士風，虽陷于刑辟，則亦結客之雄者也，岂可語于世之相軋相攻耶？”既然现实世界不容他做“陷于刑辟”的革命行为，怎么办呢？于是他謝絕結客，旁觀起来，“閱天下之变！”从肯定結客起而否定了結客，悲觀地“歌曰”：

“秋風发兮草木衰，人生結客兮少年时。黄金尽兮故人去，世无知己兮将安归？”

結客賦和貨殖論都有二重人格的裂痕，結客賦的东郭先生和游俠公子，貨殖論的澹泊先生和貨殖子就是对立人格的写照。游俠公子、貨殖子是市民、資产者的化装，各欲挾近代的經綸而有为于天下或大治天下，然而东郭先生、澹泊先生是怀疑主义的人物，是封建主义所統治的黑暗世界的恬退者，一个規劝了游俠不能以

刀椎和虎豹相斗，一个规劝了商贾不能以货殖和权势相争，因此，只有放棄斗争，裹足不前，在隱逸的空想之中，退下陣来！方以智的二重人格，如果用魯迅过客中的过客来比喻，老人和童子的話都对他起了作用，作为精神上的过客，听了童子的話而勇往直前，而且走得特別勇敢，創造性地开辟了世界的康庄大道；然而作为生活着的过客，听了老人的話而迷惑地站住了，而且插上老、庄曠达的“遣放”之花，和老人拥抱起来，心弦上彈起了共鳴之曲！

第四条路是向皇帝上書，采取现实的开明专制式的改良，但他完全否定了这条路的可能。在他的詩集中有这样悲憤的話：

“几年挾策哭长安，爭奈公卿笑不看；坐視虎狼馳殿陛，依然鷓鴣列衣冠。投名已恨潦盘水，上表何顏見秦坛？倘作阴風城下鬼，定将此輩肉供餐！”

第五条路是长生不死去学神仙，但他更完全对这种想法加以否定，指出这种想法是迷信，他的詩集中有这样的話：“我欲依神仙，神仙不可托。”第六条路是入山而隱或和山中之民一道反叛，他也对之完全否定，理由是既不能躬耕，又不願有做“賊”的名义，他哭陈臥子詩的序說：“天下之風已漸变，而天下之乱已极，……生此何不幸乎！”那么剩下的道路是什么呢？这就是七解中最后的一解了，这最后一解的末章，据他說是“为故人責之，哀而勉之”（送李舒章序），不得已而走的穷途末路，这条路是不为一般世人所喜，但也不能因世人所笑而不为，即所謂“温古昔，考当世”、“覃精經史”（七解）而已。送李舒章序更明白地說到“作七解以自况”，最后的解答也是：

“欲备天地万物古今之‘数’，明經論史，核世变之‘故’，求名山而藏之，然后与故人飲酒，不已迟乎？”

从这里方以智离开社会实践的方向，又回归到他的世界認識

去了。他既然在現世感到“苦人之薄命”（岭外稿中又答卫公），“时也势也，英杰生此时之命也”（岭外稿上历昭紀略序），那么，在理論上就折入命定論，他說：“生寄也，死归也”，“听其自然，俟之之道也，至人不伤其天也，时至則死耳。”（同上俟命論）这些話虽然主要是表白他的爱国主义的貞洁心，但他在南明上过十次疏，都以隱退为职志，其“旁觀者”或“恬退人”的表現是一貫的，后来在浮山前集徭崗廢稿中还說：“权婢乱政，臣无畏忌其鋒，不能抗疏劾爭；丑□（虜）凭陵，臣仅萑苦伏匿，自保短发，不能起义嬰城，与蕭曠等罵賊而死。”（夫夷山再辞疏）他的世界觀和老、庄哲学不同，但他的超俗的所謂“高風”，常流露出和老、庄思想的命运觀相似的論点（特別在岭外稿所收集的文章）。恩格斯形容近代启蒙者时指出：他們一些人用口笔，一些人用劍，也有一些人兼用二者（自然辯証法，頁五），方以智虽只会用笔，不会用劍，但他以为用劍斫不动的世界，却可以用笔来伐动！

第三節

方以智的唯物主义和自然科学

我們研究方以智的哲学思想并研究他的社会思想，好像走进完全矛盾的世界，从他的“顧影殘生，无复人理，命也苦矣”（岭外稿上）的悲劇世界，折入于“坐集千古之智，折中其間”，而使“数千年不決者，輒通考而求証之”（通雅卷首之一）的偉大的幸福世界。就前者說，他在黑暗的、風雨凄凄的、漫长苦恼的深夜之中，潜伏于即将沈淪的破舟之上，他所看到的一切东西都是灰色的、沒落的；就后者說，他駕御着智慧的駿馬，馳騁于古往今来“开辟所未有”（見前引）的广闊大路之上，继承着天下古今的知識，而勇敢地解决前

人所不能解决的种种难题。从前者说，他虽然前后并不十分一致，青年时代崇赞賈誼、屈原的性格，中年时代仰慕老、庄的高风，老年时代皈依禪門，但悲剧性是一贯的；从后者说，他没有因了境遇的变迁而修改他的哲学观点，通雅、物理小識等早期著作和藥地炮庄、愚者智禪師語錄等晚期著作，虽然在形式上有些异样，但它们的基本精神却是一致的。总之，在前者与后者之间是存在着矛盾的，然而这矛盾是相反相成的，正因为前者才有后者，也正因为后者才有前者。

他的哲学思想，不但始终利用了易经这一古代的思想材料加以改造，并增添了时代所允许增添的新内容，而且也利用了禪学形式加以自由解释。实际上易学和禪学在他的手中仅是一种托古的形式，因为他的学宗标着“以不自欺为种”，“以学问为茶饭”，而由自己“折中其间”。所谓“不自欺”指的是这样一种精神，即“设身处地，自忘其心之成见而体之，乃能灼然天下之几”（浮山前集曼寓草中史統序），是反对偏见的代用语。所谓“以学问为茶饭”指的又是这样一种精神，即“思其义之所指，勿以辞病义，诸子百家，可合观焉”（稽古堂集二集下四書大全辨序）。所谓“折中其间”，指的是荟聚古今知识于一炉，不但不为中国的古今人物的学术所桎梏，如他在书中一系列地批判诸子百家以至宋、明理学，而且也不为西来的外国学术所限制，如他批判泰西之学“详于质测而拙于言通几”，或“通几未举”，吸取其某些技艺而否定其神学世界观。从下面的两段语录就可以看出这一消息：

“宇观人間宙观世，山谷狼籍三藏秘；是誰点燧照一际，不攀断貫索凡例！”（愚者智禪師語錄卷一示廖生公居士。第一句话“人間世”三字是借用庄子的篇名，而命题却颠倒了庄子的本义，批判了不可知论；第二句话是指书籍并不能为人们解

决問題；第三四句話是說創造性地研究时空。）

“青原垂一足，住山唯鋤斧，且劈古今薪，冷灶自燒煮！”

（同上示山足斧。末二句話指蒼集古今知識而自己独立思考）

这就是方以智詩所說的“天地一时小，惟餘谷口寬”（詩集逍遙洞）的意思，他在現世只有入山一途，而从世界觀講來，則上下天地的秘密都不算什么难事。所以方中通說他父亲虽然逃佛，而哲学研究是从未中輟的，所謂“逃世还傳救世方”（陪詩迎亲集），不过在山中不能研究科学了。方以智的詩句有“（祖）冲之傳曆意，誰与問青天？”（示中通）中通陪詩有和詩，也提到方以智“身外都除尽，山中不問天”，这里的“天”指天文或自然。晚年他的代表作是藥地炮庄，作于庚子（一六六〇年）前后，陪詩省亲集詩句提到“趨庭无別語，开示总南华！”注說：“时老父著藥地炮庄”，并說省亲時間在庚子。这部書一向不为人所注意，在此应先略作介紹。

据方以智說，炮庄一書是承他的师父覺浪道盛的遺志而写作的。他說：“痛念丈人借庄托孤，乃与竹关約期炮集，既化死水枯椿，尤悼恶空莽蕩。”（語录卷二）这部書不但蒼集了古人的注解，而且也引用了当代名家和其师道盛的評語，最后他用愚者、炮藥者、藥地、极丸老人等笔名，講出自己的看法。如果說通雅等書着重在“寓通幾于質測”，則炮庄着重在“以通幾护質測”。炮庄的取义，正如上面引述的語录，“且劈古今薪，冷灶自燒煮”，是用庄子作典型的“薪”材，燒煮一番，以显示“通幾”必須批判了代表性的古人的謬誤，才能總結出正确。这似和已佚失的他的諸子燔瘠是一类的著作。他更解釋道：“捆同漆园（庄子）之柴，一总送在炮藥灶中。”（炮庄胠篋篇）他怎样炮制呢？他以为“老庄……息火之藥也，圣人則燧薪釜灶，享其功，防其禍而已矣”（同上外物篇），这里虽然用“火”作比喻，但已經揭露出宇宙是由“火”这一物质实体生成的，老、庄只

看到“火”的禍害，主觀地想消滅物質運動的本源（息火），而不知道“人身病生于火，然此身者亦此火也”（同上）。這樣看來，莊子既然是否定物質實體的唯心主義哲學，那就必須批判了它的錯誤，即必須把莊子的薪材重新燒化，而反過來作唯物主義的解釋。他說：

“不為物惑，即為我惑；不為人惑，亦為天惑。……恰遇漆園藥材，又有諸公炮制，正可旁通一綫，各各就路還家。愚者更有一言，果到不疑時耶？”（炮莊大宗師篇評）

我們先看他是怎樣“炮”莊子的宇宙空無論：

“或問藥地曰：大有人怕‘無’字，何以‘炮’之？曰：塞乎天地，謂之無天無地也可乎？惟天下至誠為能化，謂惟天下至誠為能空也可乎？以無而空其有，以有而空其無，以不落而雙空，以法位而空其不落；有知‘一用二、二即一’之妙叶本‘冥’者乎？笑破漆園老叟，不得走索捕風，化作金山鳥王，只是一番怒笑！”（逍遙游篇評。按本真的“冥”字，在這裡和莊子書的含義不同，方氏釋冥為貫，“貫即冥矣”，注：“冥字于義為黑色之水，無匯也。”義指無限）

我們再看他怎樣“炮”制老、莊不知物理和怎樣研究物理的話：

“老曰知雄守雌，莊曰眾雌無雄，奚卵焉？惠施存雄而無術，知炮制否？……或問：獅子為甚以毬受制？曰：理因物化。郁刃淬海為甚卷而愈剛？曰：水火不知功。猛虎為甚怕雨傘？曰：疑殺人。”（應帝王篇評語）

方以智對莊子唯心主義的世界觀，直指為盜竊真理的大盜賊，他說：

“君之言曰：‘竊鉤者誅，竊國者侯，侯之門仁義存。’吾亦曰：竊仁義者道德之賊，竊天地者混沌之賊，竊混沌非古今之大賊乎！竊仁義與竊混沌，其竊一也。”（炮莊總論下，惠子與

庄子書，按係方以智所拟作)

因此，藥地炮庄就是庄子批判的形象詞，它通过对庄子唯心主义的批判，正面发挥了理因物化的唯物主义思想。

在方氏語录中有一段示侍子中履的話，叙述他为什么要写炮庄这样的哲学書，他說：

“……以通幾护質測之旁，何所碍乎！……秩序条理，本自現成，特因‘幾’‘務’而显耳。格物之則，即天之則，即心之則。岂患执‘有’則胶、执‘无’則荒哉？若空穷其心，則倏忽如幻！故吾以庄子談虛无，而乃曰‘极物而止’，以有形象无形者而定矣。……炮庄是‘遺放’之書，……无所不具，可細心看之！”

这段話很明白，是从現象和本質的統一，批判庄子唯心主义遮有而表无的虛无哲学。惟有一句“炮庄是遺放之書”，似乎难解。作者疑此句“是”字下脫“反对”意义的字眼，因为方氏极力反对“遺放”，如果說庄子是遺放之書可通，說炮庄是遺放之書則不可通。据膝寓信笔方以智引他父亲的話說：“文以析理叙事紀物，此外則溢言偏詞，曼衍遺放耳。”他自己也說：“切忌伪飾高曠之語，且以遺放焉耳。”在曠达論一文中他又指出达人遺放，专以任誕，好作詭異，以超礼法。据此看来，他似不能以“遺放”自居。如果参証炮庄書眉的“閑翁曼衍”字样，至多可作这样解釋：“炮庄是〔似遺放而非〕遺放之書。”总之，他把庄子看做毒草似的著作，用質測如磁針之类的道理，炮制了庄子中的神秘主义“怪”論，进而栽种香花，也即树立健康的理論，請看炮庄的导論：

“炮藥者曰：蒼蒼滿地，嘗毒者希。咀片破尘，水火自熟。

只如息阴大树，是葛藤樁，开手生風，怒号作怪。少不得梦此怪‘环’，提此怪‘刀’，接此怪‘輿’，变此怪‘貌’，藏此怪‘舟’，逃此怪‘壺’。相緣弄眼出神，怪犹不了。……登峰不見，

一片迷云，南北幸賴磁針，屋脊常騎日月。鱗羽面前寄信，水旱不忧糝糠，飯龙飲鼠，总塞咽喉。說甚鐘鼓文章，潑此瓠樽墨汁。望而止渴，笑后还悲！且道藐姑射山（庄子所說仙人居處）在甚么處？……今日三脚鐺中，如何下个注脚，免得訛傳耶？庄不可庄，且暮遇者勿怪。”（逍遙游篇評語，文中名詞多沿用庄子術語。）

懂得了炮庄、諸子燔瘠（按諸子批判在他的書中还可鈎稽出輪廓來，如指出管子內業篇似老子，實發前人所未發之旨）的著作意義，我們也可以了解這樣的研究方法正是啟蒙學者的特點，前人是沒有這樣對諸子百家批判和總結的風格的。

方以智不論從“質測”（科學）藏“通幾”（哲學）方面，抑或從“通幾”護“質測”方面，就其歷史的意義上說，是對於“天”或自然的革命理論。中世紀的神學的“天”雖然是神聖的、不可侵犯的，但啟蒙學者對“天”的抗議總比對人的反抗要自然順當些，同時也更适合於近代思維發展的規律，所以說宗教批判是一切批判的前提。首先，我們要研究他對“天”的革命學說是相當於什麼階段。

方以智書中的自然科學知識有兩方面，一是他把中國古代人的科學知識做了一次綜合的記錄，用他的話說：“因虛舟師物理所，隨聞隨決，隨時錄之，以俟後日之會通”（物理小識序），借助於這些廣博的知識，他說一切自然現象，“天裂孛隕，息壤水斗，氣形光聲，無逃質理”（同上總論），都是可以會通的；一是他學習了當時西來的科學知識，所謂“借遠西為鄰子”。他雖然認為中國古代人的科學知識失傳，不得不借遠西以復興古代文明，但他已經感到時代的大變化並不單純，他引鄧元錫的話說：“區宇之內，土壤少殊，物生隨異，而況分華夷，限山海，其恢詭俶怪之變，胡可勝紀？古所無者，何知今非創產？今狎見者，烏知後之不變滅乎？”（物理小識總論）

恩格斯指出：“开始时那样革命的自然科学，突然站在这样彻头彻尾保守的自然界面前；自然界中今天的一切是和太初的一样，并且直到世界末日或永远无穷一切都将和太初的一样。”（自然辯証法，頁八）方以智的思想也相当于这样的阶段，如上面我們所引用他答复神学家的話，天地生成只看今天的样子就够了。他引邓潜谷的話，随即表示了这样的意見：“因地而变者，因时而变者，有之其常，有而名变者，則古今殊称。……常統常变，灼然不惑，治教之綱，明倫协艺，各安生理，随分自尽。”特别是他的“象数”观念，更把数的偶合看成自然界早已安排好的绝对关系，以为日月星辰的天体构造，以至人身的生理构造，都是由自然而然的始終如一的定数支配的，“天地之象至定，不定者，气蒙之也；天地之数至定，不定者，事乱之也。达者始終古今，深观时变，仰察蒙气，俯識乱事，而权衡其理，則天官备矣”（物理小識卷一天类）。宇宙在形式上的缺点是有“蒙”有“乱”的，因而好像“不定”或有限，但是如果总观“始終古今”，其象数是一定而不变的。

方以智已經具有“地游”、“地动”的科学知識，有太阳系构成的初步知識，有地圓說的知識，有“火无体而因物見光以为体”的初步光学知識，有几何学的知識，有天文測算的知識，有“炭者火閉气而死者也”的矿物学知識，有从“血气自灵”而認某些动物也具灵性的知識，有“人之智慧系脑之清浊”的生理学知識，有藥物学的知識。这些如恩格斯标名的“历史的东西”，构成方以智的哲学所“藏”所“富”的基础。毫无疑义，这就意味着他的哲学可能走向唯物主义的康庄大道。然而，他的革命的科学知識又有其时代的局限性，好多当时的发明是他不能知道的。他的科学知識記錄式的著作，不是如有些人說的，是他的知識貧乏的表現，相反地，这正是他的时代的特征。这个时代的科学，如恩格斯說的，是

处于“主要还只从事于搜集和初步整理大量材料”（自然辯証法，頁七）的阶段。

近代启蒙者的第一次发现地球，是革命的。但早期的学者，依然停留在“保守的自然观”之中，因而他们不能不回到古代人的天才的洞察，以期打开宇宙秘密的缺口。方以智从他的哲学护科学的天才的理论指导之下，不完全地猜到了能量不灭的原理。例如他说：

“生有所乎萌，成有所乎归，誠无所逃于終始，相反乎无端也。”（物理小識总論）

如果以上的話为“通幾”，下面的話就是“質測”：

“天‘恒动’，人生亦‘恒动’，皆火之为也。……天与火同，火傳不知其尽”（物理小識卷一天类。最后一句是用庄子养生主“指穷于为薪，火傳也，不知其尽也”句，而加以唯物主义的解釋）。

“凡运动皆火之为也，‘神’之屬也；……凡滋生皆水之为也，‘精’之屬也。”（同上）

“有生必有死，有明必有幽。”（同上总論）

这样把中世紀神学家的精神打碎，而建立起自然界的运动滋生的“革命的精神”，其命題是大胆的。他的变化、生死、萌归的无尽循环的“恒动”学說，是天才的創見，不是前人語言的同义反复。他說知識是古今相續的，历史是讓后人高明于前人的，因此，他蒼集古今哲人而“炮制古今”的精神，尽管在道理上含有极大的形式性，但运动和辯証法已經进入方以智的“質測”之中了。他反对“际先际后”的两概說（炮庄知北游篇評），只承認运动是最高的范疇，例如：

“李之彥曰：日月运行，天地且不得‘閑’，而‘閑’岂人所易

得哉？藥地曰：引得水归灶上，依然柴在山中！”（至乐篇評）他把五行之气的“火”規定为世界的第一原理，而火这样的气又是运动的同义語，因此“火”的功用，即“神統精气”，而自然的精神又是生于物质，“气生精神”（同上达生篇評）。在他看来，天地之前的使天地生成的什么神秘东西是沒有的，而人們只能知道天地是运动的。

从天地运动的观点出发，方氏得出了关于物质規律的理論：

“集云：天地孰名之？知所以名天地者，則知所以生天地者；知所以生天地者，則未有天地，犹今而已。……明物之自然，而物之則即天之則也。”（藥地炮庄知北游篇評）

他从某些物质生长变化的运动，比喻天地的生存发展，他說：

“深論之，苗末而根亦末也。未之种乃〔似〕大本也，犹言天地未分前也。〔然〕种入土生芽，而种已烂，不可得矣！于是上发禾苗，下生禾根，而全禾即全种，全末即全本也。”（同上）

从生成、发展的量变的运动学說，他不但批判总結了古人本末、先后、有无、道器的旧說，而且批判了利瑪竇等的上帝創世說，所謂“泰西……通幾未举”，是言之有物的。在生物进化論以及万有引力、細胞說还没有輸入的时候，方以智的这样的定理是最进步的。但他的运动学說也表现出两点特征，即表现出強調机械的运动和強調运动的平衡，他叫做“天象原理”。方以智以为宇宙一切变化都没有偶然，天地的象数是“至定”的，其所以“不定”是由于人們不能在“气蒙”或“事乱”的关系中，权衡其理（原文見上引），天地好像机械似的“本自如也”，一切变化都“是数为之也”（物理小識卷一），尧、舜时代和桀、紂时代“斯固事数相根，而气操其关籥者也”（同上）。甚至他說：

“不独地气，天气亦然。如中国处于赤道北二十度起至四

十度止，日俱在南，既不受其亢燥，距日亦不甚远，又复資其温暖，稟气中和，所以車書礼乐，圣贤豪杰，为四裔朝宗。若过南，逼日太暑，只应生海外諸蛮人；过北，远日太寒，只应生塞外沙漠人；若西方人所处……与中国同緯度者，其人亦无不喜讀書，知历理；不同緯度……諸国，忿鷲好杀，此又一端也。”
(同上)

“尝考地毯之說，如豆在脬，吹气則豆正在中，其理然矣。……三輪五綫，証知中国当胸，西乾当左乳。……黄道之下，人灵物盛，而中国在腰輪之南，天地人相应，其幾自应。地势符天，全地应之。”(曼寓草下星土說)

不要以为这种气候决定人性的說法是幼稚可笑的理論，这是缺乏实验科学的历史条件的限制，如他举出的西方和中国同緯度的人类性質，就是从他的經驗世界的泰西文明而論証的。更进一步地講来，这正是在一定时代进步的旧唯物主义者世界觀的特点，請看一下法国唯物主义者拉·梅特里的話和方以智的話是多么相似哩：

“如果天气一冷，一件极小的事也可以使他变得非常暴躁。某一个民族的精神笨重而愚鈍，另一个民族的精神却活潑、輕快而敏銳。这种不同，如果不是由于他所用的食物，由于他的父系祖先的精子，以及由于浮游在空中的无数元素所构成的渾沌大气而来，又是从哪里来的呢？精神和身体一样，也是有它的瘟疫病和流行症的。”(人是机器，頁二四——二五。并参看邁尔維修斯精神論第四講区别意大利人和北方人的性格的部分。)

再看一下荷尔巴赫的相似的理論：

“一个移植于印度斯坦的欧洲人，对于观念，对于体格，会漸漸地变成完全不同的人。”(自然体系，上册，頁一八九)

这种机械运动的認識，恩格斯指出过，是自然科学发展的时代限制“大大妨碍了对各种过程的清楚的理解”，“抹杀了其他运动形态的特殊性”（自然辯証法，頁二〇七）。

方以智的运动学說又是同平衡理論相联系着的。他用阴阳之气說明运动和平衡，例如“阴阳之气，各止其所則靜(平衡)，偏則風，俱則雷，交則电，乱則霧，和則雨”（物理小識总論注），而其中的运动变化，又是“独性各別，而公性則一。阴阳和平，中道为貴”（同上）。从他的著作中的很多地方可以看出，他的运动变化理論中含有一种“时中”或折中的因素，因而不是把統一看做相对的，而是把它看做絕对的，例如：“愚曰：权无我，物有則。可立与权，何远之有？正中者立也，时中者权也。”（炮庄秋水篇評）甚至他常用“时中”之理、奇偶或参两之說，說明“中节”或“折中”是“格物研幾之精微”（物理小識总論），并說“天地間无非参两也”，于是形成了他的整齐班列的数度論或均衡論，“一切数度，因地立体，而天用之，以天数統地数”（参两說），他甚至于論詩乐也用自然的数度附会，“倫理天然，不限古今”（前引詩集論），論礼法也用自然的象数附会（如四礼說）。在他的用語中，“气”指物質的实体，“幾”指运动的平衡，他說：

“为物不二之至理，隱不可見。‘質’皆‘气’也，征其端‘幾’，不離象数。彼扫器言道，离費穷隱者，偏权也。日月星辰，天悬象数如此；官肢經絡，天之表人身也如此；圖書卦策，圣人之冒准約幾如此。……曆数律度，是所首重，儒者多半弗問，故秩序变化之原，不能灼然。……核实难，逃虛易，洗洋之流，实不能知其故。……于是乎，两間之真象数，举皆茫然矣。”（物理小識卷一天类）

“一有天地，无非象数也，大无外，細无間，以此为徵，不

者，洗洋矣。觀玩环中，原其始終，古今一呼吸也。”（曼寓草中周易時論后跋）

这里，平衡不是相对的、暫時的，而成了絕對的、妥當的。對於這點，恩格斯有一段名言：

“平衡是和運動分不開的。在天體的運動中存在着平衡中的運動和運動中的平衡（相對的）。……在太陽上絕沒有個別物質的任何平衡，而只有整個質量的平衡。……在地球上運動分化為運動和平衡的交替：個別運動趨向於平衡，而整個運動又再破壞個別的平衡。……在活的有機體中，……這種運動在正常的生活時期是以整個有機體的經常的平衡為其結果，然而又經常地處在運動之中；我們在這裡看到運動和平衡的活的統一。一切平衡都只是相對的和暫時的。”（自然辯證法，頁二〇五——二〇六）

我們可以這樣說，在方以智的革命的自然體系的運動說中，存在着保守的自然體系的形而上學。這就同時表現了他的哲學的光輝和局限。

第四節

方以智的無神論和唯物主義一元論

下面，我們再來研究方以智怎樣打落了上帝的神聖的光輪。

在他的時代，中國不但有土生土長的神學，而且也輸入了泰西的洋神學。對這些神學說教的攻擊，方以智是勇敢的。他說：“士子協于分藝，即薪藏火，安其井灶，要不能離乎此（指文字）。時移改體，沿變傳偽；株守臆造，兩皆紛舛！”（曼寓草中此藏軒音義雜說引）這不僅是對於文字研究而進行的批判，而且也是泛論一般的道

理。这即是說，不論时髦的古經解釋，抑或守旧的古經箋注，离开唯物主义而傳伪、而臆造，都是胡說。当时来华的基督教徒对于詩、書“欽若”“昭事”的經說，傅会出一套上帝的新說，更有傳統的儒家出来保卫国粹，反对这种基督教徒的中西合璧的上帝說。前者可以說是“时移改体”，后者可以說是“株守臆說”。在当时的学术界，这样的辯論是相当普遍的，天主实义一書中的問答即反映爭論的实况，甚至从思想上的“辟邪”和“反辟邪”的对立，还引起了政治斗争，如南京教案。这种論爭，在下节討論，这里从略。方以智既反对洋說，又反对旧說，他在他的書中屡次指出大禹、周公、孔子圣人的真學問在于“質測即藏通幾”，而不是如后儒所空談的玄虛神学，例如他說：“头上安头，凿空言高，而惩罚廢食，浚恒自快，荀子所謂錯人而思天，失万物之情。”（同上名教說后）他更表示不滿意西来的傳教士乐于談天主而倦于談科学，因而“拙于言通幾”。他批判中国的古今哲人，有很多中肯的論断，說“儒者……株守常格，至于俯仰远近，曆律医占，会通神明（指道理），多半茫然”（語录），說庄子“不过以无吓有，以不可知吓一切知見”（炮庄秋水篇評），說“公孙龙离坚白（按方氏第一个提出这样的命題，以区别于合同異），……不通大小互換”（同上），說汉儒“考究家或失則拘，多不能持論，論尽其变”（曼寓草中史断），說“晋人……詭随造賊，愈遁愈奇”（同上清談論），說宋儒只守“宰理”，“宋、明理学”的空談，“国失之弱”（同上史統序），說朱子比庄子更会迷人，庄子不过是声聞禪，朱子却是祖師禪（炮庄天地篇評），說“心学滑稽易，口耳学圣贤难”（同上人間世篇評）。然而他对于惠施提出的自然体系方面的問題却說：

“惠施……正欲穷大理耳。观黃繚問天地所以不墜不陷、風雨雷霆之故，此似商高之周髀与太西之質測，核物究理，毫

不可凿空者也。”(同上天下篇評)

他对于子貢的貨殖,更說:

“子貢亿則屢中,是真‘畸人’也。”(同上大宗師篇評)

按莊子“畸于人而侔于天”的話,为神秘主义的特种上帝說洞开大門,当时基督教士就用“畸人”而合于天自况。方以智之把貨殖市民規定成“真畸人”是有思想斗争的意义的,因此,他在这里同时批道:有了“真畸人”的产业家,“穷人皆飽矣”。从这里就可以看出在他的近代思想方法之下的天人关系,是打上了什么样的时代烙印。莊子說,“物不胜天,久矣;吾又何恶焉!”而方氏反对說:“物即是天,吾又何恶焉!”(同上)他批判莊子說的顏子“坐忘”的虚无主义式的“說玄說妙”,指出“顏子入道而貧,子貢入道而富。一个吞杏仁,一个摘杏花”(同上)。这样看来,懂得“天”的人不是宗教家,而是科学家和产业家了!

方以智也反对西来的宗教思想。在这一点,他的話比較含蓄,但我們仔細推敲他在許多地方的論断,就可以发现所謂西人“拙于言通幾”的实質,多半指基督教神学。例如曼寓草中的两端之中一文講邏輯名理,显然既受当时名理探的影响和辯学三笔的刺激,又不贊成借辯詰巧說而証明上帝造化之說。他分析了各持一說的詭辯,最后指出判断要“措事于义之所可,亡于义之所不可”,接着批判說:

“或曰:……設曲巧,幸造化,可以得矣,然而未知也,其未可以必之理均,而棄义从邪,先多一失矣。由是觀之,將取‘畸士’之巧說乎?將由聖人之中道乎?櫻以‘畸士’之巧变而不动者,真不惑也。”(按“畸士”即影射利瑪竇輩)

当时利瑪竇、傅汎际一派傳来的西方学术,如寰有詮、名理探等著作,都介紹了亞里斯多德的學說,在迎合时代的实际方面講

“形下”，講“审形”，講“器”，而从教义的宣傳方面講“形上”，講“灵学”，講“道”，前者依然被看成后者的奴婢。在方以智的書中，处处反对了这样的詭辯，如說“即器即道”，“道寓于器”，“上道下器，分而合者也”，“一在二中”，“一多相即”，“合虛实神形而表气中之理”，“理之可徵，神在其中”，“物理在一切中，……即性命生死鬼神只一大物理也”，“心亦物也”，“两間皆实际，无际先际后”，总括起来还是一句話：“不可以質測廢通幾，不可以通幾廢質測”。正因为他树立了唯物主义一元論，同时也就树立了无神論的世界觀，他也就不能不反对神学，而且更不能不反对基督教神学。基督教教士們把詩、書中的“欽若”“昭事”引用來大講“上帝”是中外古今合轍的，方以智指出，“欽若”、“昭事”所說的上帝是假的，不过利用它來警惕自己罢了，問題只在于“格天之則，即格物之則”。他說：

“質文之运，三代循环，兴廢有定数，皆自人事酿成，……此定理也。占候祈禳原为小数。而警予責己，仰思答謝，俯答明譴，尧、舜、湯、文以來，自有‘欽若’‘昭事’、毋敢戏淪之道法在焉。……而当前物則，天度同符，格之踐之，引触酬酢，信其不二，享其不惑，此則有所以为物、所以为心、所以为天者，豈徒委之氣質而已乎？”（物理小識卷一）

那么“上帝”是从那里來的呢？他說这不过是人們自己所假設的一種称呼罢了：“物所以物，即天所以天。心也、性也、命也，圣人貴表其理；其曰‘上帝’，就人所尊而称之！”（通雅卷一一）这就是說，上帝的尊称并沒有什麼神圣，如果人們願意剝去其光輪，那就可以改用別的名称去表現，称“物”称“天”称“上帝”是随时代而有变化的觀念。

为什么有“神”或“上帝”这样的名称呢？方以智指出这是从古代世界傳下來的，古人造字的时代本來是和宗教信仰分不開的，但

后世却妄加傅会，立起神不灭义来：“古天曰神；地曰示，篆从示象旗，岂从‘二小’乎？谓古‘天’为汀因切，与‘神’同韵，地与示同韵，则可；而以此立义则王安石矣！”（通雅卷一一）

为什么人类要信仰神鬼呢？方以智从心理的分析出发，指出这是由于人类自己欺騙自己，神鬼观念是一种心理作用的反射。庄子达生篇有一段桓公见鬼的话，庄子在寓言中提到“有鬼乎？曰有”，并举出了一群鬼来。方以智在炮庄中批判了这群鬼都是莫须有的，结论说：“愚曰：人情闻怪即駭，駭则肝气发而气上舒，或以恐伏之，或以喜引之，此治神之医方也。有则俱有，达者造名，以鬼从类耳。奇在有名，而鬼即因之。惟圣人能知其故而不惑！”

法国唯物主义者荷尔巴赫在他的书中反复提到，宗教是人类愚昧的结果。方以智也从人类知识的有限性，指出神鬼的观念乃是由于人类对自然规律之不理解，因而神鬼是和人类知识的贫困相联系着的。荷尔巴赫指出：“当神学无力对待这种或那种说法时，他们就乞灵于万能的上帝，作为最后的手段，乞灵于神的最高意志，乞灵于奇迹。”（荷尔巴赫致叶甫根尼书信集，俄文版，第十一信）这正适合于宗教是贫困的反映这一原理，同样方以智说：

“可知之灵以不可知而灵，尤人之所不知者也。有以信致专者，即有以疑致畏者，即有以不信致勇者，此其机一，何神乎？积想不已，能生胜气，人心无形，其力最大，是也。故曰：有体物之鬼神，即有成能之鬼神，即有作怪之鬼神。权在自己，正已毕矣，彼如我何？圣人知之，故能转物。”（物理小识卷一二）

他把这种宗教信仰叫做“心神自灵说”，实际上指的是心神自惑自迷说，因为不惑不迷，就不需要神鬼了。神鬼既然只是“达者造名”的东西，那么精神魂魄之类是怎样造成的呢？他从自然现象来答复这个问题。在上面我们已经指出他的“凡运动皆火之为也，神之属

也；凡滋生皆水之为也，精之屬也”，因此精神就是物質(气)的运动和生长的同義語。从表面上看来，这里好像有作为唯物主义的假面具的泛神論色彩，但實質上这里的精神是作为物質的規律性看待的。他說：“兩間惟太陽为火，而月五星皆屬水；人身骨肉血脉皆水，惟阳火运之則暖，暖气去則死矣。……进而言之，精气、皆水也，神、火也。又进而言之，神不離精气，惟剔而知之，斯貫而理之，精无人，神无我，致中和者享之矣。”(物理小識卷三)这种“精神”不但是“气”的規律，而且可以被人所認識，他說：“因气化而形化，圣人重在理化，理与心来，知則能用。……精神皆气也。……圣人合内外、形神、虛实，而明其中之理，故善用其神化，不則且为精神性命阴阳所惑。”(通雅卷一八)这样看来，“精神”在这里指的是“气”或物質的本質，也即在人类認識中的“理”。因为惟有在物質中才能发现精神，所以他又說：“虛舟子曰：‘蛻形見气，蛻气知神，蛻神归空，蛻空明理，蛻理还物’，則踐形者神也。[司馬]談引道家曰：‘形神离則死’，而老曰：‘死而不亡者寿’，大乘呵鬼窟神我。正須穷尽此心，乃能不惑。”(同上)

我們應該指出，把这种“神”的空話去了，剩下的就是物質运动的規律。然而他总是套用着神明或帝則之类的古語，說他自己要說的話，例如：“物呈帝則，知而無知，出入以度，不落動靜。权衡付之万世，心天本不可欺。……深幾神明，惟心体物，頤不可惡，觀其会通。易簡知險阻，險阻皆易簡，森罗节序，本不動絲毫者也。”(炮庄駢拇篇評)这“帝則”就是出入以度，森罗节序的規律，也就是他說的“格物之則，即天之則”。显然，上帝的紫袍被他剝去了。

他有时也把“神”的外壳否定，指出真正要知道神，反而在于人：“天之为天也，神不可知；而神于可知之人”(見前引)。“孔子屢稱鬼神，而黃帝曰，道无鬼神。盖体道者，鬼神无如之何！”(通雅

卷首之二)因为“天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物”(見前引)。人类所以能知天之道，就在于人类的人身构造是一个小天地，“質而稽之，有生之后，資腦髓以藏受也”(参看物理小識卷三人身营魄变化)，据他說，“真宰”二字反而屬於人自己。但这不是說人类是靠灵魂来生活的，“有生必有死，……有明必有幽”，生死是自然現象，“犹草枝木实，种之复萌”(参看上書总論)，精神不灭以及长生之說，他認為都是唯心影响所致。“生寄也，死归也”，完全是自然之道(俟命論上)。他說从質測看来，“形神离則死”的无神論命題，是正确的。生来死去，“本无限量”(神仙說)，至于他提到古人的神鬼說在于使“民之信理，不如其信利害”(同上)，却显然是一种非历史主义的曲說了。

方以智在易餘(按这部書序于公元一六五一年，其中虽然象数的气味甚重，但不少論点和其早年著作相同，但此書文辞奥衍，引用不易)的生死故篇对有神論者逃生死之說，用自然之义予以批判，他說：“天以生死迷人乎？以生死养人乎？即以生死炼人乎！圣人因以万世之所迷者，养万世之生死，即以万世之生死自炼其天，以养万世之天。有知此者乎？无生死矣。”这是无神論的命題。因此，他正面地主張：“有知民之义即鬼神之义者乎？有知生还其生、死还其死之义即生即不生、死即不死之义乎？世也者，天地所以炼生死之也。”这里把生死看作了物質守恒的运动，命題是光輝的。

方以智的自然史哲学，有时还不脫离古代人的傳統的洞察，好像赫拉克里特，把物質生成放在“火”中，然而已經脫离了古代人的局限，开始力求說明“运动的起源”了。

从他的自然体系說来講，他的世界觀是以“火”为中心的唯物主义一元論。中国古代有五行說，十七世紀又从西方傳來西洋古

代的四行說，有人問他将何以决其是非呢？他說，数字都不过是假說，“謂之”罢了，人們“謂之二即是一，謂之不二不一，謂之三兩，……謂之四五，謂之五六，无不可者”，实际上天地間不論“虛气”或“实形”，都是一大物理世界，“直是一气而二行交济耳。……气凝为形，蘊发为光，窍激为声，皆气也。……若欲会通正当，合二求一，而后知一在二中”（参看物理小識卷一）。他指出，“神”这种不可知的东西，最好不去講它，應該只从一气方面講起，努力研究“所以为气而宰其中”的道理。那么，什么是所以为气的“精神”呢？他說：“上律天时，凡运动皆火之为也，神之屬也；下襲水土，凡滋生皆水之为也，精之屬也。”（同上）这样看来，物質生成，没有什么上帝在那里“使之然”，而其所以为物質的“神之屬”（即假定說是神一类的概念），原来就是物質的“火”。我們为了理解方以智的火的一元世界觀，現在把貫穿于他的書中的这一基本原理中的重要命題，举例于下：

“五行各有其性，惟火有二，曰君火、……相火。……火內阴外阳而主动者也，以其名配五行謂之君……；因其动而可見，故謂之相。天恒动，人生亦恒动，皆火之为也。……天非此火不能生物，人非此火不能自生。……天与火同，火傳不知其尽。故五行尊火曰‘君’，畜覺发机曰‘相’。……火无体而因物为体，人心亦然。……明乎滿空皆火，君相道合者，生死性命之故，又孰得而欺之！”（物理小識卷一）

“气者天也。……不識其性，又安所講君臣炮制乎？……兩間皆藥也，皆物也，皆理也。阴阳气味生克制化，物无不具，而或以地異，或以时变，惟人亦然。”（同上总論）

“野同曰：‘滿空皆火。’物物之生机皆火也。火具生物化物照物之用，而有焚害之禍，……必賴灰斗养之，置灶与缸以

用之。倫物協藝之灶，夫非即用即藏者乎？別言天命者，神不可知之冒總也；別言性者，心不自知之平泯也，其實流行一切中。圣人表此心之条理，用中于民，物物不过乎物，斯中节而两忘矣。”（炮庄養生主篇評，按批判庄子“指穷于为薪，火傳也，不知其尽也”句，指为“昧于秩序”的不可知論。）

“愚謂庄子掇拾（按指昆仑神、馮夷神、肩吾泰山神、禺强北海神等），暢其意耳，其名与事，半真半假；其旨則所謂‘神鬼神帝，生天生地’，惟心所造；其理則‘自古以固存’者矣。”（炮庄大宗師篇評）

“張橫渠曰：……謂虛生氣，則入老、庄‘有生于无’自然之論，不識有无混一之常，……此質論也。火弥兩間，体物乃見；惟心亦然，体物而节度見焉。道器不可須臾离也。”（炮庄大宗師篇評）

“試看天道变化，一寒一暑；炮制火候，一武一文。緩急无非中琴之节，張弛无非养弓之用。且道不落寒暑天，不問文武火，穿却緩急張弛底在甚么处？”（語錄卷二）

“滿空皆火，惟此燧鏡面前，上下左右光交处，一点即燃。……丈人有五行尊火之論，金木水土四行皆有形质，独火无体，而因物乃見，吾宗謂之傳灯。……藥地則曰：土灶、茶鑪、油盞、香炉为火焰，現三世諸佛，三世諸佛吐舌笑。……今日特題鑄燧堂，为諸仁者发机！”（同上）

“弥空皆火，而薪以續燧。主中之主，果何在乎？以世为樊而逃空，空一樊也；以薪非而火而欲除之，火亦尽矣。”（炮庄養生主總炮）

“野同錄曰：用虛于实，即事显理，此治心之薪火也。感而遂通天下之故；子輿曰：苟求其故，此故之原。”（通雅卷之三）

“潜草曰：火丽薪而用其光，安于灶而享其熟物之功，心物交格而享其通。……以斯文藏性天，圣人所以大畜古今之神，而安万世之灶乎！”（同上）

“有謂形为薪、神为火者；有謂事为薪、理为火者；有謂火离薪則灭者；有謂离薪則光灭，而无体之火不灭者；有謂火滿空中，而用光必在得薪者。但請善刀（按借用庄子“庖丁之刀”句）析燒而續之，若不知析燒，自不知緣經（按指庄子“緣督（訓中）以为經”句），又何能續哉？”（炮庄養生主篇評）

“老、庄……息火之藥也。圣人則燧薪釜灶，享其功，防其禍而已矣。”（炮庄則阳篇評）

“且劈古今薪，冷灶自燒煮。”（語录卷一）

从上面的許多具有創見性的命題中，可以看出：

一，世界生成的最初根源，不是唯心所造的神鬼神帝一类的上帝，也不是特种神似的意識（心）或理念（理），更不是息火的虚无或神，而是兩間皆物，“一切物，皆气所为也，空皆气所实也，物有則空亦有”（物理小識卷一）。气（物質）之所以然，用“一”来講叫做生成万物之“火”，用“二”来講，叫做矛盾构成分子的“君、相”或“虚、实”，一在二中，二統于一。“火”的君相道“合”，“火”的用虚于实，就是大物理世界的“故之原”或叫做第一原理。这里最重要的創見在于：他披着五行尊火的傳統的外衣，超出了物理学家的“最初一击”的神秘說，而洞察或臆測到对立物統一的自然运动。这种“凡运动皆火之为”，不是說火在自然之先，而是說火体物而显，也即“物之自然，物之則，天之則也”；不是說有生天地的和被生天地的两概，而是說“知所以生天地者，則未有天地犹今而已”（見前引）。这比当代王夫之的“網緼生化論”还高一籌。这一点正如恩格斯所指出的，是科学家的实验不能不落后于哲学家的預見之历史特点。

二，按照气是天、滿天皆火的命題来看，物質的实体是世界第一性的东西，他以为否定物質就等于“息火”似地否定世界，誰要想从物質遞去，那就是如庄子，其理論是“毒藥”，其言論是“梦話”。方以智指出：“曾知吾身之遞于地水風火乎？曾知蒼天之遞于瓦礫矢溺乎？曾知太极之遞于馬毛龟甲乎？此物之所不得遞而皆存也。”（大宗師篇評）按照“运动皆火之为”的命題来看，火在天中是規律性的东西，如果說这种規律性隱而難見，也不妨以“神”的名称来表示它，然而“神”却不是上帝，而是隱而不見的規律，这种“神之屬”是可以“以費（指显）知隱，絲毫不爽其則也；理之可徵者也，而神在其中矣”（物理小識卷一）。这就是他的“寓通幾于質測”的最高原則。掌握了規律或秩序或条理，即抓住了“神”，也即不为神所惑了。但是規律从来常被人視為不可知的东西，当做形而上的一截，或当做形而上的“道”，离器存在于际先，而“唯心所造”地把它說成上帝；以所剩下的可知的东西，当做派生的一截，或当做不值重視的“器”，而居然“离器言道”地把物質世界否定了。他反对說：“神而明之，知而無知，然豈兩截耶？知即無知，故不為一切所惑，乃享其神（指世界本質）。”（物理小識卷一）他正确地指出庄子以虛无恫吓存在，以不可知恫吓可知，主張从不知（知而無知）到可知（知即無知）的过程，也即他說的知識是古今之积的发展。炮庄齊物論篇評道：“集云：不知之知非不知也，……特不知所由来耳”，大宗師篇評道：“知症神于知故”，就是最好的注脚。因此，規律或法則只在世界的物質运动之中，不是如有神論者、唯心主义者的說法，在世界之外可以寻求超世界的“神”或“道”，請看他的名論：

“愚曰：或以祖父、儿孙比道之于法，……此非喻可喻也。

祖父生子生孙，遂为分体，而道則生之而与之同时者也。”（炮庄大宗師篇評，按論“真宰是誰”。）

“一切法皆偶也(注：匹也)。丧偶者执一奇耶？奇与偶对，亦偶也。丧之，当立何处耶？莫是一往自迷头耶？莫堕混沌无记空耶？丧二求一，头上安头；执二迷一，斩头求活。”(同上齐物论篇评，按指庄子“丧其偶”句。)

“若一多相离，体用两概，则离一贯之多识，多固是病；离多识之一贯，一亦是病。……两间无非‘相待’者(按指对立)，‘绝待’(按指统一)亦在‘相待’中。”(一贯问答)

道、神、真宰这一类离法则而悬空假设的唯心主义一元论，是头上加头的反自然的怪物；以祖父生子孙来比喻道生法则，是不伦不类的胡说，好像“字经三写，乌焉成马”(同上)，把“马”这一实体性的字写成了似是而非的虚而不实的“乌”字或“焉”字！反之，把可知和不可知分成二截，“执二迷一”，于是乎成了“斩头求活”的二元论。要知道一切运动中的事物本身是偶匹二者对立的统一物，“火”就是君火和相火的统一，同时是用虚于实的物质自己运动。如果说“火”这种隐秘难测的东西是“神”，那么其他四行可感知的东西便是“身”，前者不过是抽象的(虚)，后者不过是具体的(实)，而“身与神为耦”(同上)，也是对立的统一。方以智对于宇宙客观规律着重强调了对立物的统一，如他说：“大一分为天地，奇生偶而两中参，盖一不住一而二即一者也。”(东西均三徵篇)“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。”(同上反因篇)

三，物质的实体和规律既然是“物之自然”，那么人类的认识和实践，也要如实地“炮制”自然，所谓“惟人亦然”，“惟心亦然”。方以智在这一点又前无古人地洞察到形式的真理。从认识论讲，他指出天地所以然之“故”既然是物质运动的秘密，那么人类知识最大的特征是“神于知故”。知其原、识其性就在于“心物交格而享其通”，以心体物，即事显理。物火和心火一致，即所谓“治心之薪

火”。从实践上講，他指出天地間既然是一大炉灶，不断地鍛炼出新的东西，傳火不尽，那么人类最大的本領是在历史的实践中按置“燧薪釜灶”，把古今万物当作薪，前人續后人地自己燒煮，而炮制出“即用即藏”的文明来，为人类所享受。一切理想如三世諸佛，不过是人类炮制出的妙境罢了。在他看来，所謂“君相炮制之道”，君为虛，相为实，虛为不可見，相为可見，“可見不可見，待与无待，皆反对也，皆貫通也，一不可言，言則是二，一在二中，用二即一”（炮庄內篇評），然而統一之中的反对二极，物質实体更比物質規律要实在些，所以說“不得宰相，至尊何用？不知微籥，則頑天頑海頑虛空耳，塞上塞下，亦胶盃也。”（炮庄逍遙游篇評）

方以智对自然根源及其生成发展問題，用琉璃作了一个唯物主义的比喻，他說：“未有天地，先有琉璃。人一琉璃也，物物一琉璃也。可方可圓，可稜可破，可末可长，……一不可量，量則言二，曰有、曰无两端是也。虛实也，动靜也，阴阳也，形气也，道器也，昼夜也，幽明也，生死也，尽天地古今皆二也。两間无不交，則无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。”（东西均三微篇）这一段話的意义，即說明他的“公因即在反因中”（同上所以篇）的定理，即宇宙的客观存在是和矛盾发展的运动分不开的（按易餘中也說“太极为琉璃宝錘”）。

明白了方以智唯物主义的“火”一元論的总旨，我們再分別研究他所坚持的唯物主义范疇以及他反对唯心主义的斗争精神。

一，在存在与思維的关系問題方面，他对唯心主义的斗争：

上面所举他的气即天、物即天、天地一大物理、两間皆实、心亦一物等命題，已經意味出物質存在是第一性的。因此，他到处对以心以神为第一性的各种唯心主义学派，如儒、佛、道和基督教，展开了无情的斗争，从而捍卫着唯物主义的陣地。这正是市民反对派

从光明理想和封建黑暗不相容的悲剧生活，折射到世界观的革命意识。请看他在思维与存在的问题上对佛、儒、道唯心主义的笔力劲健的批判：

“天无七曜五行，天复何用？船无帆樯篙櫓，舵手何为？既建丛林，自安职事，纪纲条理，法位现成。譬如一人，五官百骸各称其职，而元气自运，神明斯享。必执以心为内，以法为外，身首异处，岂得复为全人！？翻笑达磨分皮分骨分肉分髓，犹是批剥火候，特地一场支离耳！所可嗔者，形骸既分，即有血气之我；有血气之我，即有衣食之我；有衣食之我，即有是非之我。”（语录卷二）

“此中之秩序条理，随在毕具，随物可征。……儒者人事处分，株守常格，至于俯仰远近，曆律医占，会通神明，多半茫然。……格物之则，即天之则，即心之则，继之以法，因物用物，是真无我。”（同上卷三）

“或问十三得（按指庄子说的各神得之），得仙耶？愚曰：汉志，老、庄在道家，神仙在方技家。……或问因果。曰：饭为因，饱为果；耕为因，获为果。切近可见者如此，则幽远难见者亦然。一不离二也。……与言公理则厌，言福享则喜，直告之则不信，神奇之则惊！”（炮庄大宗师篇评）

“自然之理、自然之候，因表自然之法者也。法久自然弊，不以法必弊而不明法，亦自然也。扫法为高之弊（按指庄子否定规律）更百倍于法久之弊，此亦圣人知其自然者也。”（同上肱篋篇评）

从上面看来，方以智是断言人是自然的产物，人的身体构造产生人的智力，这智力是可以认识世界及其规律性的，掌握了规律就等于说神明为自己所享有了。他有一段对庄子的河海寓言提出的批

判，集中地表現出唯心主义神秘化的“河”、“海”观念在方以智的手中成了有利于人民生活的、并为人们所能掌握的物质自然：“或問藥地，如何处分（即批判庄子）？曰：河水灌田，海水煮盐，吸到昆仑頂，处处流甘泉！”（同上秋水篇評）他在思维与存在的关系问题上，也批判了理学家的客观唯心主义，例子很多，集中地表现在这句话里：“舍物則理亦无所得矣，又何格哉？”（見上引）他更批判了道学家所谓的道統心傳，集中地表现在这句话里：“詩書礼乐，扩充之炭斗，优游之桑薪也。”（通雅卷首之二）

二，在运动、时间、空间和常变等规律问题上，他和唯心主义的斗争：

方以智肯定物质和运动的真实性，上面已经詳述。他的矛盾产生运动的自然观，在炮庄中更有具体地说明，例如說：“药地愚者曰：天以生死炼乎！人以生死自炼乎！往来、动静、好恶、得失，凡相敌者皆生死也。”（炮庄大宗师總炮）这里，方以智通过生死的概念来论证了矛盾产生变化的规律。又如：“揭暄曰：……曲巷密室，虚自生風，衣动蹠行，皆与相鼓。……物击物，物逆气，气触物，气感气，皆噫之类也，……皆气也，皆入窍出窍之幾也。愚曰：此質測也，通幾寓焉。心亦窍于物而風力乘之（按指运动）。”（齐物論篇評）这是批判庄子尊空虚抑运动之說。物质时时在运动，心也时时在运动。如果如庄子所說，心能虚寂坐忘才合于自然，那么这就是以空虚为心，否定运动。方氏質問道：“执血肉为心者陋矣；执空虚为心者庸詎是耶？何以击空不痛，击身則痛；刺身不死，刺心則死耶？……爭知不被佛祖遮，何况庄子賺？”（同上）他曾举出自然运动的速度，是可以被现在的人所質測而知的，同时运动的“通幾”就寓其中了：“写天新語曰：‘速’莫如火藥之彈，算七日而周地，是太阳四刻即彈之周岁也。鼻一呼吸，日行四千余里，宗动天行十六万

余里。愚者曰：更有一‘速’于天日者，本自如此，乃今知之。此庄子可怜处(指風速之喻)！”(秋水篇評)他在論运动范疇时又曾形象化地用“張弛”來說明：“吾既叹代錯之幾，明公因反因之故，而益叹一張一弛之鼓舞者天也。弓之为弓也，非欲張之乎？然必弛之养其力，乃能張之尽其用，急时張多乎弛，已必弛多乎張，明矣。”(东西均張弛篇)

空間和時間是物質运动的形式。如果照他所說，庄子在运动范疇是“以死吓生”，在物質存在范疇是“以无吓有”，則在空間和時間范疇上是“以大吓小”，“以上吓下”，以至以“大年吓小年”。他質問：“塞乎天地，謂之无天地也可乎？惟天下至誠为能化，謂惟天下至誠能空也可乎？”(逍遙游篇評)他指出庄子第一篇的主旨在于“徒侈其大”，从大而无限的“虛”否定物質的空間形式的“实”，从玄而不定的“逍遙”否定時間形式的相續性。因此，他說“知芥舟乎？留有餘以为用，善用者用其容者也”(同上)，“舍日无岁，大知依然不离小知，大年依然不离小年”(同上)。大小上下先后之类就表示客觀存在的多样的空間和時間形式，然而庄子都根据相对主义的观点把它們否定了。所謂相对主义，如庄子說的“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可”，必須和辯証法所指的相对性区别开来，正如列宁指出的“相对主义，作为認識論的基础，不仅是承認我們知識的相对性，并且是否定任何为我們的相对認識逐漸接近的、客觀的、不依赖于人类而存在的尺度或模型”(唯物主义与經驗批判主义，頁一二九)。作为尺度或模型的空間、時間既然被否定，那就要超出物質世界，寻找“无何有之乡”或藐姑射山(仙人住的地方)。方以智問道：“逍遙乎寢臥其下，搏扶搖而上，是二时耶？始終耶？既曰逍遙游，如何添一句云：仿佛〔乎无为〕其側？无中边耶？乐得旁觀耶？”(同上)他一再說明“有大必有小”，“有生必有

死”，而反对实际实际或际先际后的区别，因此从自然现象形容了物质空间的实在，而痛斥庄子認物质在空间为多余或多方之說：

“五行为五經星，又添两个日月。惟日直行黄道，月星皆跳輪打圈。怪哉，大地突然吊在虛空，千山万水，生物无量。你道‘駢枝’‘贅疣’，有过于此乎？庄兄撒急，嫌他多方，首須問罪！”（駢拇篇評）

他認為时间是物质运动“古今相續而成”的反复之道，它是实在的：“愚曰：終日乾乾（不息），反复道也，曾格致否？〔庄子〕‘疑始’无始，过反复关，乃能不惑。”（大宗师篇評）时间的未来和过去，既然是反复的物质形式，則过去的形式是实在，現在的形式是实在，将来的形式也是实在，古往今来是“前至不異后至，此‘至’之名所以立；前去不異后去，此‘去’之名所以立。〔若說〕今天下无‘去’矣，而‘去’者非假哉？既为假矣，而‘至’者岂实哉？”（知北游篇評）

方氏把庄子的“人間世”作唯物主义的时空解釋，叫做“宇觀人間宙觀世”，宇指空間，宙指時間。他的为刘某取法名为法周、字华始的一首诗，即表示出他对时空的观点：“纵横出字本周天，立地揆方統大圓；无首履施何内外？此中包决在龙淵。”（語录卷一）按出字是方氏講天=自然的象数式的字样，前二句說空間的可知性，后二句說時間的可知性（“无首”即指沒有最初的神）。

方以智書中有不少精审的論断，涉及到常变規律，批判了庄子的物质方成方毀、方生方死的无常的片面理論。在通雅总論他指出万物的“独性各別”，即从特殊性方面講变化，而其“公性則一”，即就一般性方面講經常。他更有“公性在独性中”的光輝的命題，他說：“物各一理，而共一理也，謂之‘天理’。气分阴阳則二，其性分五行則五，其性人物灵蠢各殊，是曰‘公性’，而‘公性’則一也，公性在独性中。”（此藏軒会宜編）他折中了前人的理論，指出物理世

界“其常也，即其变也”的常变二者统一的规律。一方面物质的变化是沒有极限的，“变极自反”，如果忽视变化发展，“則周公之仪礼有不可以治世，神农之本草有依之足杀人”，因为“古所无者，何知今非創产？今狎見者，烏知后之不变灭乎？”这已經涉及到进化論的观点，对中世紀“天不变、道亦不变”的支配意識是具有火藥性的。另一方面，所謂变化又不是庄子說的沒有尺度和模型可循的，而第一，“有之其常”，物质的变化后面有变化的物质，“无不同者”是物质一般，“无一同者”是因时因地的“古今殊称”；第二，变化都是有规律的，因而是实在的，問題在于說明“星辰何以明？雷風何以作？动〔物〕何以飞走？植〔物〕何以荣枯”？一切存在不論“天裂孛隕，息壤水斗，象形光声，无逃質理”，而質理之中即寓理論的“通幾”，所謂“或質測或通幾，不相坏也”。

然而这种規律性和物质运动是自然的“物之則”，另外沒有一个超物质的“天之則”，因为“物之則即天之則”。郭象注庄子齐物論說：“道无封，故万物得恣其封域。”方以智直截了当指出这就是把道放在常的一边，把万物放在变的一边，弄成“两橛”了！郭象注說到“圣人不論六合之外，恐引万物以学其所不能也”，方以智对这种从道引申到不可知論的唯心主义質問道：“然則庄子标〔道〕未始〔有封〕之三等，是引万物以学其所不能乎？……六合之外亦是一种分域耶？且問道既无待（按指絕對），以何者为外耶？”因此，万物变化既然有成有毀，則物质在六合之內的成毀就是实在的，而非虛假的，他說：“裂繪翦錦以为服装，非成而何？断木伐石以为屋舍，非毀而何？”（同上）他認為齐物論是“破相逃玄”，以“通幾廢質測”，于是乎成了“梦話”（同上）！

規律有一般也有特殊，有共相也有別相，照方以智說来，它們是“大小互換”的。公孙龙离特殊和別相而坚持一般和共相，庄子

又“以大吓小，以无吓有”，把它们还原于相对主义的无常虚境。方以智正确地提出了深刻的批判：“公孙龙离坚白、翻名实以困人，不通大小互換耳；庄子取其大小互換以为玄，而又欲压之以为名，公孙龙破口矣！”（炮庄秋水篇評）

庄子批判惠施极物不反，然而方以智却对惠施自然科学的研究极口称道，指出他的历物十事虽然陷于诡辩，但他是“欲穷大理”的，历物十事中含有“言物理变化，本无定形定名”的一面的道理，而他的“自我言之，无所不可”的命题就不正确了。关于“丁子有尾”一条，方以智考证了“丁”字的本义，指出丁子是一种虾蟆或蛙之类，“初生正如丁有尾，及长则有足无尾”，这是从动物生成过程中探原的质测，所谓“指后而见初也”（参看通雅卷之一）。这说明生有所萌、成有所归的自然变化；然而从“辩士贪奇，必贪颠倒”来讲，又可以把事物变化中的相对稳定性否定，得出另一种相对之义，得出一切“无定形、无定名”的结论，这里正指出不能利用科学材料证明“自我言之，无所不可”的诡辩，也即“惠施……历物也，大其小，小其大，长其短，短其长，虚其实，实其虚而已”（通雅卷首之三）。

第五节

方以智的唯物主义认识论

方以智在炮庄的齐物论总炮一篇，提出“公是”决于“公因”的命题，批判庄子“不明公因，而定公是”。他认为庄子的齐物论在认识论方面首先否定了“公因”，这“公因”就指客观世界和主观世界都是存在的。他说：

“圣人作而万物睹，燥湿风云，统类自齐，谓以无我齐物乎？无物齐我乎？格物转物乎？皆物论也。因物知则，论伦历然，

两行一参，无所逃于代明錯行，謂以不齐齐之，可乎？何謂公因？……道一物也，物一道也。‘以物觀物’，安有我于其間哉？”

方以智認為“心一物也”，不过心这一有会通天下事理的作用的特殊物質，是不能离开对象而自显功能的，因此說“心无体，而因事見理以徵幾也”（物理小識卷一）。人类的知識藏于物質（藏知于物）才具有認識的作用。他以为主觀唯心主义“扫物尊心”，客觀唯心主义“离气执理”，从認識論上講来都是錯誤的（“皆病也”），他說，“理以心知，知与理来，因物則而后交格以显，岂能离气之質耶？”（同上）

按照他的“一切物皆气所为也”的命題，气是哲学意义上的物質。“气中之理”在他的術語的总旨中指的是“象数”，分而言之叫做“物則”、“物之則”、“天之則”或“帝則”。理是客觀的規律，“非人之所能为也。天示其度，地产其状，物献其則”，这种不由人的意志而轉移的規律不是理学家的气上的天理，而是“气为真象，事为真数”，其“隱不可見，質皆气也”。人类的認識，他叫做“合人于天”，即如实地使主觀和客觀接近于一致，也叫做“人之学天”，他說：

“愚尝以‘无对待’（按指一致）之公因，在‘对待’（按指对立）之反因中。本无頓漸，犹本无迷悟也，而即有迷悟，即有頓漸，頓漸即相反相因，此一消息也。天与人交，人与天交，天生人是順，人学天是逆，交則为爻，爻即是学。故孔子只說学字，而不以悟道挂招牌。”（一貫問答）

他強調認識就是学天地，学天地的人和唯心主义者之所以不同，在于这样的道理：

“究竟一际相应之实相，茶則茶，飯則飯，山則山，水則水，各事其事，物其物，如手其手，足其足，而心其心，未尝有意曰吾持时貫心于手，行时貫心于足也，此天地之一貫也。……正

信之子，只学天地，更为直捷。是故設教之言必迴护，而学天地者可以不迴护；設教之言必求玄妙，恐落流俗，而学天地者不必玄妙；設教之言惟恐矛盾，而学天地者不妨矛盾。不必迴护、不必玄妙、不妨矛盾，一是多中之一，多是一中之多，一外无多，多外无一，此乃真一貫者也。……若为一貫所碍，是为‘死一’，非活一貫也。”(同上)

方以智把对客观世界的認識叫做“徵其端幾”，即知其所以然之故，使“真理燦然于吾前”。因此，他認為世界是可知的，理是可徵的，知与无知，不是两截(物理小識卷一)。他在炮庄中反对庄子和郭象注的不可知論，极其中肯，例如：

“不知之知，非不知也，注不滿，酌不竭，众妙之所出，特不知所由来耳。”(齐物論評)

“郭象曰：‘……知与不知，暗会俱全。’信得及否？……如曰：心不是心，物不是物，天不是天，……則二十篇(按指庄子)尾之三知，两端叩竭之无知，皆受用不着矣。”(大宗师篇評)

“神在知症；知症，神于知故。……知則不為一切琦辯奧理所惑，而我可以轉之；不知則一端暗合，而他端入紗縠矣。”(同上)

“藥案曰：不知其故，何可养乎？不以知乱其所不知者，不以不知乱其所当知者，此真能主炉錘者也。……而以两忘詖遁者，儼然大宗师耶？”(同上)

“易曰藏用，此(庄子)曰应而不藏(指‘至人用心若鏡，不將不迎’)。……非悟火藏空，阳燧如何应？……質測曰，太虛阳光，久視反隱，而宇下牖中，人乃常用。……光之为用，互映曲附，变化岂有穷乎？……笑曰：磨鏡可也，鄙亦去不了，仄亦无所逃！”(应帝王篇評)

“愚曰：人无不以境轉，人无不以类合。……化人而不随物現身，其轉物也穷矣！”（則阳篇評）

就是这样，方以智在和唯心主义認識論的斗争之中，捍卫着唯物主义的認識論。

方以智又把認識过程比喻作鍛炼中的火，在認識运动中随物而“轉物”或占有規律，同时即增进主觀認識的能力，即所謂“磨鏡”似的以烹煮古今中外的經驗。这就如他說的：“士之明理，犹农工之刀耜”，人类古今相积地劳动着，同时也古今相积地認識着，劳动可以推陈出新，知識也可以由費知隱。他的随物現身而又轉物的認識观点是前人所沒有提过的光輝的命題。他的弟子兴斧在其師語录的跋文中有“吾师……烹炮古今，归于鼎薪”的归納語，在序文中以鏡珠来比喻認識，更集中地說明了他的認識論和唯心主义区别的特点：

“以鏡为有像，珠为有色，非知鏡与珠者也；以像呈而鏡不受，色至而珠不随，亦非知鏡与珠者也；謂鏡受像为尘，珠随色为類，必离像以求鏡，屏色以求珠，尤非知鏡与珠者也。”

那么作为反映客觀世界的鏡珠（比喻認識）不是死物，而是活物，認識本身就是炮制万物同时炮制自己的运动过程，如果以鏡作比，鏡要磨，以珠作比，珠要炼，在磨炼之中因物而格物，即用即藏。主觀和客觀的对立意义，已如上面所講的天人之交是对立之义，这里又显示出它們的相轉意义。他給王若先居士的詩序，指出唯物主义和唯心主义在認識論上的区别：

“万物皆备于我？万我皆备于物！‘轉’山河大地归自己則易；‘轉’自己归山河大地則难。”（愚者智禪師語录）

从上面的理論看来，方以智認為轉自己（主觀）归山河大地（客觀）是要如薪火烹煮原料似地，在炮制万物中，随着客觀世界的发展变

化而不断锻炼自己的認識的火候,提高和增进主觀的認識能力。正是根据这样的唯物主义的認識論观点, 方以智反对了道学家的一貫說,他說:

“其执格去物欲(按指“格物”的旧解)之說者,未彻此耳(按指“轉物”)!心一物也,天地一物也,天下国家一物也,‘格物’直統治平、参、贊,而誦詩讀書,穷理博学,俱在其中。但云(按指朱熹說)今日格一物,明日格一物,以为入門,則胶柱矣!知即是行,誠明合一,非穷理博物而一旦貫通之說(按指朱注),亦非自得本、莫愁末之說(按指陸、王說)。”(一貫問答)

理学家把“道統”作为真理的自我外現,力求所謂“核中之仁”,离器而尊道, 方以智反过來說性道就在文章中,文章亦即薪火,万世燒煉不絕,“道統且置”,不必論究了。他批判客觀唯心主义的認識論說:“核仁入土,而上芽生枝,下芽生根,其仁不可得矣。一树之根株花叶,皆全仁也。……与万世共熏性与天道,岂憂其断乎?既知全树全仁矣,不必避树而求仁也明甚,既知全树全仁矣,培根也,护幹也,除蠹也,收实也,条理灌輸,日用不离也明甚。以冬煉夏,乃貫四时,則无寒无暑之在寒暑中也明甚”(通雅,卷首之三)。这样看来,古今上下的思維活动是永远不間断地发展的,因此,他一再引用礼运大同之說(稍改字句),把認識过程規定为古今占有物質的思想发展史,“物恶其棄于地也,不必为已有;力恶其不出于己也,不必为己。此物理小識之随人集証也”(語录)。認識过程有什么道統断續的历史呢?更有什么树外独存的“仁”或器上独存的天理流行呢?既然树外无仁,人們能在离物質全体运动而認識出一个支配运动的东西么?既然全树即全仁,人們能离全树而发现一个另外的“仁”么?这“仁”如果有的話,那就是“特种神”了!

禪学家有什么“心如明鏡台”的話,和庄子的“心斋”、“特室”沒

有两样。对这样主观唯心主义的認識論，方以智責斥道：“如何是‘特室’？切忌面壁！如何是‘至道’？曰：佐五穀即得！”（在宥篇評）他更对于庄子以“文灭质，博溺心”而否定認識作用的話，質問說：“伏羲不当画六十四卦，黄帝不当作甲子干支矣！且問：天地許多日月星辰，七十二候，人身生許多經絡骨节穴道，是‘文’耶？是‘质’耶？如何‘博’？如何‘約’？”“庄子书是文灭质否？博溺心否？”（繕性篇評）如果放棄对客观世界的認識，則人是“閑人”，心是“閑心”！

方以智反对玄学的絕“迹”說，他在炮庄的德充符总炮說：“絕迹易，无行地难。故現兀者身以化跬步索塗之执，彼不动步而周游天下，将以何者为轍环乎？”

他指出認識或“知言”是“格人我、格内外、格古今之大用也。不能知言，又安能自达其所言乎？”因为世界物质“有所以然者存”，故認識或知言在于通“所以为物之至理”（通雅卷首之三）。

人类的認識既然是思維过程史，那么認識便是一种合規律的物质存在。他首先肯定人类思維依賴感性認識，他說：

“人所貴者心，而不离五官。始造文字，皆意也，而不离五者，則当以意为第一。胜先形事者，以就可見（視覺）者起意也。名为五官，用时并用；名为六书，一字并存，如見日月之事，而指为日月之意，即会焉。”（通雅卷首之一）

“音心曰意，而用于形声，其事咸宜，其义乃显。……風輪噫气，寓窍唱于（指物质运动，秩序自存）。……人生下地，徼觀其窍，中发而收，何人不同？”（同上）

“意”指觀念，是感覺的混合形态，但觀念不能离开感覺。客观的形事所指出的名义就是自然規律在人們觀念中的收发。这是存在決定意識的認識起源論。

人类思維又不能仅从感性認識而認識到事物的端幾，而尤“貴

明其理”，从“推論”（通雅卷首之一）以至“通其故”（見前詳論）的理性認識是人類去惑決疑的高級手段。方以智好象把它指為悟性的活動，他說：

“悟字不見六經，昉于西乾乎？黃帝經云：‘神乎神，耳不聞，目不明，心開而志光，慧然獨悟，若風吹云’，然不必此也。子思曰：‘吾嘗深有思而莫之得也，于學則寤焉。’寤即悟也，悟者吾心也。”（同上卷一）

他否定黃、老式的空悟，而把悟性和學習結合在一起，指出了理性認識是一個學習過程，因此他說：“可信學也者，覺悟交通，誦習躬效，而兼言之者也。”（同上）他指出，學訓效，效法天地；習則訓“雙手而日月相循”（同上卷三），即他說的“安于灶而享其熟物之功”（同上）。

關於認識的真妄問題，方以智以為，“凡人心之所可及者，皆理所有也，且有不及者；人先不能自見其心，而語及不及者，妄也”（東西均擴信篇）。他用科學的發達為例，說明認識的真妄：“天象至今日始全。一行山河兩戒，千余年尊奉之，豈知說夢哉！……新率測中國申時，歐羅巴方子時，則中國足之所履，必有足履此足之底者，如螳行屋梁是也。……後人有增加精明於前人者，則後出之理未可誣以為非先王之法言也！”（同上）這是就時間來說明真理的相對性，他又就空間來論證真理的客觀性：“愚故以天地信自然之公，以自心信東西之同。同自生異，異歸于同，即異即同，是知大同。專者雖不肯同，而全者不可不以同口為任。或虛其實，或實其虛，虛實有無之不二，猶陰陽之本不二也。”（同上）

他的“義隨世變而改”的進化觀點，也是他的認識論的特點。通雅開宗明義即說：“古今以智相積，而我生其後，考古所以決今，然不可泥古也。”他舉出不少的例子說明“古人有訛於後人者”，特

別是自西方学术輸入中国以来,其質測之精,更补开辟以来所未有的知識。他根据历史观点,对庄子的复古論批評道:“上古弱肉强食,未必可繫羈而游”(馬蹄篇評),对庄子的怀疑論批評道:“中土本不知騎,騎法自塞外来,則伯乐久已廢矣!試問日者如何廢得?”(秋水篇評)他認為“天无先后,中有条理”,人类的認識也应随着客觀世界的变化而发展,因此他的結論是:“以秩序变化、寂历同时为宗,方圓同时,奇恒之府,即多即一,皆統类于此矣。……大凡推之于先,多屬洗洋;任之于后,則动頤而迷。两头俱抹过者,剔中乎中,不定中也,正明其时也。”(見前引)他的唯物主义認識論的发展观点是和他的通其故、知其原的方法論相联系着的,因而也就和“空穷其心”的唯心主义不可知論是对立的。

第六节

方以智哲学的局限

上面我們对方以智的哲学思想是通过他所謂的“炮制”方法,即通过蒸溜器过滤的方法,总结其积极而精华的主导因素,实际上这样杰出的理論并不是明白如画地联結成一个环鏈,而是通过他的烹炮古代語言的隱晦形式,特别是易經的象数学的形式,而断續地透露出来的。正因为这样,在他改变古代的思想材料的时候,他就大受古代形式的影响,而不能完全使用自己的語言使其內容翻然一新。他所究明的伏羲、黄帝、周公、孔子的圣訓,显然是一种托古改制式的东西,甚至他所称頌的易傳思想和邵雍的象数思想,不但和他的思想不一样,而且毋宁說是相違異,这已經被王夫之指出,并見上引文。这里,我們要指出的是他的唯物主义理論虽然寓通幾于質測,比王夫之多走了一步,但依然富于形式性,这种形式

性是和他的哲学的洞察，是和他的科学知識的时代局限分不开的。从这里就派生出他的哲学的形而上学观点，不論他的“五行尊火”論和他的中孚周天說，或他的方圓端幾說和奇偶費隱說，都不能自拔于这种局限。例如他說：“寓数約幾，惟在奇偶方圓，即冒費隱。对待者一也，絕待者一也，可見不可見。”（炮庄內篇評）尤其講到神妙的地方，他都拿出象数二字作擋箭牌，以一御万。他的“徵其端幾，不離象数”的具体例子很多，例如他的參兩說，在說明“天地間无非參兩”之后，下面排列了許多偶合的数字，整齐于所謂河图、洛書，把偶然性降在必然性里去作形而上学的素描。他甚至把一切事物的規律都还原于象数的比附引申，例如他的一篇人身呼吸合天地卦气說就是这样。

更需要指出的是如前面已經論究的他的机械論的特色。所謂象数，即他說的“非人之所能为也”的东西，是天地万物的最后“端幾”，是“为物不二的至理”，他在曼寓草下有一篇星土說，其中这样說：“河图之如星点者，为諸图形象之祖，洛書之如字画者，为六書文字之宗。……文理互显，方圓互用者也。”因此，他剝去了神祖帝宗的目的論，却偷換来了象祖数宗这一机械的支配力。在他的書中处处可以看到上帝神被他剝光，然而又处处可以看到他的神而明之的机械神明說。他把自然的一切数度长短形象損益，都說成“倫論天然，不限古今，惟神解者，乃可与言”（参看上引詩乐論）。他的定数、定理說更暴露了这种缺点，甚至人間的吉凶也是“数为之也”，人类的性格也是由于其所处的地形所决定，并直認“此定理也”（見前引）。請看他的一段机械論：

“阴、阳、意、言〔四字〕，皆一之因也；你、汝、若、人〔四字〕，皆二之端也；生、死、时、事〔四字〕，皆三四之參也。二、舌声，三、四、齿声，一与五、喉声，而唇腭会矣，九、专腭，八、专唇，

七、則齒之精，六、則舌之盡，十者宮商之時也，中者宮商之統也。東為舌頭，西為齒收，南為舌收，北則專合唇以會宮者也。春、聚聲，夏、放聲，秋、收聲，冬、偏聲。秩序變化，妙哉叶乎！”
(通雅卷首之一)

这样看来，概念和自然秩序的“妙叶”（这是他的专门术语），都是整齐而机械式的象数。因了机械论的引申，他的社会观和人生观就会有命定论的特点，例如他说，“时也，势也，英杰生此时之命也”，“听其自然，俟之之道也”，甚至说“读书固有命”（参看岭外稿上）。这固然由于他所处的悲剧时代所影响，如他在不能自拔于悲剧时说：“罟罗善类，不留遗巢，……豺虎生翼，嗾人誣彈”（同上），但他的命运、气运的理论却贯穿于他的全书，他在公元一六四七年最后上南明皇帝书，还讲什么明王朝的世运：“论元会世运，我太祖开国起元，历数正未艾也！”（徭洞废稿）这就露出机械论的自我讽刺的矛盾来了。他批判庄子说的“知道易，勿言难”，指出庄子的矛盾理论“正好自己一攔”，而不知这里的命定论也是“正好自己一攔”，和他的自然运动的或“烹炮古今”的理论显然矛盾相违了，亦即他批判庄子所说的“其转物也穷矣”！方以智和荷尔巴赫相似，一方面承认没有运动便不能体会自然，而另一方面却用大量的篇幅来恭维宿命论。

前面已经指出，方以智的运动变化理论中的“时中”或折中的因素，也正是他的哲学思想的局限。

方以智为僧以后，由于脱离了实际斗争，又在一定程度上放弃了自然科学的研究，在其著作中可以看到他受了禅学的浸染，挟带着不少唯心主义的糟粕。方以智的晚年著作大多是最近发现的抄本，颇多谬误，还有待于整理，因而对于方以智思想发展的全貌需要将来作进一步的探究。

第二十七章

明末天主教輸入什么“西学”？ 具有什么历史意义？

第一节

神学和經院哲学的輸入及其历史意义

(一)天主教传入的时代背景和耶穌会的作用

中世紀基督教傳入中国，前后有三次。第一次在唐代，第二次在元代，第三次在明末。前两次都沒有傳來哲学思想，因此，中国正式接触到所謂“西学”，应以明末因基督教傳入而夾带的学术为其端倪。这一問題，过去存在过許多不正确的估計，因此，我們就必須仔細考察，按照十六世紀末叶的世界发展的历史以及中国社会发展的历史，研究这一开端是否为适应历史发展的嶄新的开端。

这次基督教的傳入，从十六世紀末开始，直到十八世紀末止，为一段落。前后約延續了两个世紀。当时来华傳教的活动，几乎完全由耶穌会会士所包办。他們中有著作可考的約七十余人，早一些的如利瑪竇、龙华民、艾儒略，稍后的如湯若望、南怀仁，下迄乾隆时的戴进賢、蔣友仁等人，他們都是耶穌会会士。就国別而論，明末清初，来华的多为葡萄牙人，或附屬於葡萄牙的其他各国（尤其是意大利）的耶穌会会士，这是由于地理大发现以后，葡萄牙壟断了印度洋航綫的緣故。十七世紀末葡萄牙的地位受到打击，

法国路易十四开始派遣耶穌会会士来华，于是就代替了原来葡萄牙人的地位，所以乾隆时的傳教士多为法国人。

他們的活動是傳教。自利瑪竇来华后的三十年內，先后开教的地点有肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等地，他們在中国的主要的活動方式是向朝廷进貢上书以及与士大夫論道，傳教士的許多著作往往就是进呈的书籍或者是論道的記錄。

就中国的历史情况而論，明末的政治条件是比较有利于基督教的傳入的。明朝皇帝需要火炮和历法，具有爱国主义的上层士大夫們也热烈地希望富国强兵，他們很自然地对傳教士带来的科学与技术感到濃厚的兴趣，这一点是和清初的情形有些不同的。明末曾有不少士大夫与傳教士有来往，如葉向高、徐光启、李之藻、王澂、韓霖、楊廷筠、瞿式耜、沈德符、虞淳熙。

当时启蒙学者如李贄、方以智等，也和傳教士有往还，他們的动机是出于探求新事物的热誠。中国資本主义的萌芽使中国知識分子对于科学和新思想的追求成为历史的必然課題，因而他們渴望从外来的文化得到启发，他們的態度是客觀的，和当时因基督教的傳入而进行反抗的卫道者不同。

但是必須追問，在当时基督教傳教士們的活動中，究竟傳来了什么“西学”？它对中国的思想界起了什么影响？为了解答这些問題，我們應該先从历史的背景来考查一下耶穌会的反动性与狹隘性。

如所周知，地理大发现对于南欧国家資本主义关系的发展并未产生有利的影响。接踵而来的宗教改革，給了封建制度以极大的打击，在封建势力頑强的南欧国家（主要的是西班牙、葡萄牙和意大利），反动的封建教会势力便发动了一场宗教“反改革运动”，或称为天主教的反动。天主教反动的中心組織就是公元一五四〇

年正式成立的耶穌会。耶穌会不仅仇視一切新的思潮，如科学、思想自由、个性解放、人文主义、民族主义与教会的民族化，而且通过极其严格的封建等級制的組織原則，进行各式各样只求目的“可以不擇手段”（参看馬克思恩格斯全集卷一，頁七〇）的反动活动。他們的教义与組織原則不容許有任何的修改，会士必須发誓絕對服从他們的最高首領——教皇与会长（即耶穌会主帅，被称为“黑教皇”的）。耶穌会在国际活动中也非常活跃，如公元一五六二年特倫特宗教大会，由于耶穌会的坚持，通过了一項坚决不与新教徒妥协的決議。他們海外的足迹遍及远东（中国、印度、日本）、非洲与南美洲（对巴拉圭土著居民的压榨是早期殖民主义的一个典型例子）。这些在宗教改革以后重新訓練的、“有學問”的耶穌会教士們，不但在国际活动中成为殖民帝国的先遣队和代理人，而且是中世紀神权与教权最后的支柱；在全世界範圍內为封建教会执行其“精神宪兵”的任务，反对文艺复兴以来的一切新思潮。

这就規定了耶穌会会士傳入中国的并不可能是先进的科学，也就規定了耶穌会的世界觀与思想方法对中国的科学思想不可能起积极的推动作用。耶穌会会士不少是“有學問的管家”，但他們的學問，是为了更有效地与新科学新思潮对抗。耶穌会对会士的選擇和訓練是比較严格的，不少的会士通曉学艺，他們很善于走統治階級的路綫，在欧洲如此，在中国也如此。宗教改革是自下而上的，宗教反改革則是自上而下的，耶穌会会士的目标永远是爭取皇帝，傳教士的书大部分是獻給皇帝的，历法、輿图、火炮等等也是獻給皇帝的。凡此都和中国当时的启蒙思潮不相适应。

利瑪竇（Matteo Ricci，公元一五五二——一六一〇年，意大利人）于公元一五八一年來華（此据艾儒略大西利先生行迹，但徐光启子碑記則說是公元一五八〇年，又据利瑪竇万历二十八年上

疏，則可能为公元一五八二年)，是耶穌会在中国傳教事业的創始人。为了使基督教神学能够被中国人接受，他在形式方面作了一些通融，他同意中国敬天敬祖的习惯，并以孔子的理論附会基督教教义，但是他的立場絕沒有离开正統天主教神学的基地；就是以后的两个世紀里，耶穌会傳教士的根本立場也都是相同的，並沒有实质上的出入。

天主教的正統哲学在托馬斯·阿桂那斯（公元一二二五——一二七四年）的神学大全里，获得了完备的形式。他以破碎支离的古代知識片断和大量的宗教迷信与臆說，通过极繁瑣的論証形式，杂揉成了一个僵化的經院哲学体系。直到十九世紀末叶（公元一八七九年），羅馬教皇还明令規定，阿桂那斯的学說是天主教会唯一的真实的哲学。这一哲学就是我們所要研究的耶穌会傳教士理論体系的根据。利类思（Ludovicus Buglio，公元一六〇六——一六八二年，意大利人，一六三七年来华）所譯的超性学要，即阿桂那斯神学大全三部中的第一部分，于一六五四年、一六七六年、一六七八年，三次付印；安文思（Gabriel de Magalhaes，死于公元一六七七年，葡萄牙人，一六四〇年来华）所譯的复活論，为該书的第三部分，于一六七七年出版。阿桂那斯也是来华傳教士著述中征引最多的一个。另一方面，来华耶穌会士的著作必須遵照教規，集体审定，“三次看詳”，故他們书中所发表的見解代表耶穌会的观点，而不是个人的思想。因此，我們應該把来华傳教的耶穌会会士的著作，視為是有代表性的整套的思想理論体系，是一定的时代的教会官方的經院哲学的表現；它的中世紀的封建性格，与当时欧洲的先进科学与思想是背道而馳的。

我們也絕不可以把十六、七世紀耶穌会傳入的“西学”看成是旧民主主义革命时期所謂“西学”的任何方式的前驅。后一种西学

“基本上都是資產階級代表們所需要的自然科學和資產階級的社會政治學說”(毛澤東選集，第二卷，頁六九〇)，而前一種“西學”則屬於完全與此相對立的另一種範疇。這兩種“西學”之間有着不容混淆的界限。

(二)天主教神學和正統經院哲學的傳入

要了解耶穌會在中國的活動與影響，我們應該明確以下兩點：

一，傳教士所傳來的西學並不是當時歐洲的新學，而是當時的舊學，這即是說，不是文藝復興以來資產階級上升時期的思想與文化，而是與此相對立的中世紀封建教會的神學和經院哲學。這就是艾儒略(Julius Aleni, 公元一五八二——一六四九年，意大利人，一六一三年來華)在西學凡一書中所說的西學。

二，傳教士的目的在於論證神學，他們的著述主要是有關神學與宗教的東西，科學僅僅是一種附帶的手段。傳教士們自己也強調他們講學的最終目的是要“因性以達夫超性”，這也就是“哲學是神學的婢女”的另一種說法。

理知與信仰的關係問題，曾經是中世紀經院哲學中兩條路綫鬥爭的焦點之一。在這個問題上耶穌會堅持神學的观点，以維護信仰(宗教)對理知(科學)有无上的控制權。他們把人类的知識虛構為三類，其順序為科學、形上學和神學。他們說，科學是所謂“性學”，“性學”不能認識宇宙人生的“本體”，而要認識宇宙人生的“本體”，就必須上升到“超性學”，所謂“超性學”即形上學與神學：

“超學之分有二：一為超有形之性者，是因性之‘陡祿日亞’(神學)，即‘默達費西加’(形上學)，其論在於循人明悟所及，以測超形之性；一為超性者，西文專稱‘陡祿日亞’，是超性之‘陡祿日亞’，其論乃人之性所不能及者，出于天主親示之

訓，用超性之實義引人得永福也。”(傅汎际〔Francisco Furtado, 公元一五八七——一六五三年，葡萄牙人，一六二一年來華〕、李之藻譯名理探卷一，南懷仁〔Ferdinandus Verbiest, 公元一六二三——一六八八年，比利時人，一六五九年來華〕窮理學會引此)

這是封建法律的品級結構在意識形態上的反映，這樣的三種境界或三品，把天地自然分割起來，形成僧侶主義的教階式的理論基礎。這種理論在當時正被歐洲革命的科學攻擊得體無完膚。然而中國後來的資產階級學者却仍然據此衣鉢把世界人物虛構成為四個境界：天地境界、道德境界、功利境界和自然境界。

照教士們說，天主及其所創造的世界是神聖不可思議的，人類要想悟道，不能依靠知識與理性，而只能依靠啟示與信仰；真理的依據只能有兩種：“一者依經典所說，二者依我信德之光”（畢方濟〔Francesco Sambiasi, 公元一五八二——一六四九年，意大利人，一六一三年來華〕靈言蠶勺第一編，又第四編）。天主的道理是人類的理智所不能理解的，因此要想認識世界，想“勞心焦欲以人力竟天主之大義”，乃是不可能的事。人類的知識能力是極其有限的，而超出知識範圍以外的東西，人類就只能依靠上帝的啟示（宗教）來極高明而道真理，這即是所謂“永學”。利瑪竇就說：“夫天堂大事，在性理之上，則人之智力弗克洞明，欲達其情，非據天主經典，不能測之。”（利瑪竇畸人十篇卷八）他反復強調啟示是真理的依據，湯若望（Adam Schall von Bell, 公元一五九一——一六六六年，德國人，一六二二年來華）則極力宣傳真理一定要根據宗教的神迹（所謂“以聖迹徵”）。這種僧侶主義的不可知論本來就是中世紀天主教官定的知識論，其目的在於論證真理是人類理智所不能認識的，認識真理只能憑啟示，聖經則是判別真理的標準，而聖經又必須

通过上帝在世界上的代理人，即教会来解释（阳瑪諾 [Emmanuel Diaz, 公元一五七四——一六五九年，葡萄牙人，一六一〇年来华] 聖經直解的說法便是如此）。这里的原則也就是中世紀天主教的“不通过教会便无法得救”的原則。

这种僧侶主义必然要抹杀科学的价值，并企图把一切学問最后都归结为个人灵魂的得救問題，而以上帝为灵魂的归宿。他們把研究灵魂放在第一位，研究灵魂的学問即所謂亚尼瑪 (Anima) 之学：

“亚尼瑪之学，于費祿苏非（哲学）中为最益，为最尊，……故奥吾斯丁（即奥古斯丁，公元三五四——四三〇年）曰，費祿苏非，亚利（即亚里士多德）归两大端，其一論亚尼瑪，其一論陡斯（上帝）。論亚尼瑪者，令人认己；論陡斯者，令人认其源。”（毕方济灵言蠡勺序）

这可以說明，耶穌会所进口的，乃是从早期中世紀的教父們一脉相傳的天主教正統神学。

耶穌会所傳来的中世紀天主教僧侶主义的經院哲学，其主要的內容包括三方面：（一）傳統的形上学：上帝存在，灵魂不灭，意志自由等等；（二）基督教神話：創世紀，乐园放逐，受难与复活，天堂与地獄，最后审判等等；（三）灵修：教义問答，祈禱文，日課，崇修与礼节等等。除某些科学技术著作，耶穌会会士絕大部分的书籍都是讲这些內容的。

当这些东西傳來中国的时候，中国也正值資本主义的萌芽阶段。当时中国所需要的，无疑是新学，是欧洲文艺复兴以来資產階級人文主义的思想与文化，但耶穌会所傳来的这套經院哲学剛好是和欧洲新科学新思想相对抗的落后理論，而对于当时欧洲的革命的古典科学，則諱莫如深，故意掩盖起来。中国資產階級的学者

們曾大事吹捧过耶穌会在傳播文化上的貢獻，那实际上是为帝国主义在中国的宗教活动張目。历史主义地研究，和这种歪曲历史的估价相反，当时世界学术的新潮流以及中国历史发展的新方向都和耶穌会的过了时而褪了色的时代精神是矛盾着的。

有一个造物主的上帝存在，这一观念曾經是作为所謂世界宗教的基督教的根本思想。来华的傳教士极力肯定的第一个信条，即上帝（天主、陡斯）存在。利瑪竇天主实义一書的大量篇幅都是中士和西士有关上帝存在与否的辯論，这里实际上就表露着中国傳統的正統哲学与西方宗教哲学的辯論。上帝存在的論据大致是：（一）万物存在必須有一个創造者；（二）万物的变化必須有一个主宰者。寰有詮一書中更明确地提到上帝是“最初施动者”（傅汎 李之藻譯寰有詮卷一）。这显然是中世紀經院学者所泡制过的希腊哲学中的旧观念，也即是中世紀天主教的旧上帝；还不是那个时代已經出現的在“普遍的理性”、“自因”、“自性”或“自行发生”那些意义上的新上帝。这个作为創造者（最初因）与始动者（最初动）的上帝与被他所創造所推动的世界万物之不同，据說是在于下叙的两个特征：（一）上帝是无始无終的，而被創造的事物則是有始有終的或有始无終的；（二）上帝是全知（无所不知）全在（无所不在）全能（无所不能）的，而被創造的事物則沒有这三种“全”性（見利瑪竇天主实义首編及第四編，艾儒略万物真原小引和三山論学記）。可以看出，耶穌会在正統的封建經院哲学之外，並沒有添入任何新的观念或新的論証。十八世紀中叶有一个信徒楊岫重复过这种有神論：

“必先有无形之形，而后著为有形之形；有不物之物，而后著为有物之物；有內蘊而后有外彰，有根底而后有萌芽；有神世而后著为人世。……夫有大君宰世，然后山川奠定人物

得所。”

“至于天地之大，人物之众，若无神运总持之主宰，造化条折，何以不害不悖？物生紛繁，何以有条有理？而吾人之生，四本之立，又何自来乎？是以必知有一无始之大主宰为統御之上帝，总持而主宰之，所以終古如斯，而造化方能不紊。”（楊岫知本提綱序）

这里所謂“无形之形，不物之物”的造化万物的主宰，完全是神学的說教。

灵魂不灭是天主教傳統形上学的第二个命題。它是天堂地獄、得救永生的前提。沒有灵魂不灭，則基督教的全部神話就会落空。关于灵魂不灭的証明，是耶穌会傳教士长篇累牘反复論述得最多的一个題目，利瑪竇在天主实义中，甚至扯出十种理由来作証明（天主实义第三編）。按照他們关于“亚尼瑪”的說法，魂分为三种，即生魂（植物）、覺魂（动物）与灵魂（人）。生魂主生德（生长），覺魂主覺德（知覺），灵魂主灵德（理解）。每后一种的魂，便高一級，并包括着前面更低級的魂。灵魂与前两种魂之不同，据說在于灵魂有独立的存在，“生魂、覺魂从质而出，皆賴其本体而为有，所依者尽則生覺俱尽，灵魂在人非出于质，非賴其体而有，虽人死而不灭，故为本自在也”（毕方济灵言蠡勺第一篇）。由此又得到灵魂与生魂、覺魂的另一种区别，那就是，生魂覺魂都是有始有終的，而灵魂則是有始无終的，因此，灵魂的特征就是，它在身体之外，它有独立的存在，它有始而无終，这也就是灵魂得以不朽的所以然了。

灵魂既然在身体之外，而有其独立的存在，則灵魂对身体的关系应该怎样？耶穌会会士根据正統經院形上学的說法，提出灵魂对身体，乃是观念对物质的关系，而所謂观念是存在于上帝心中的观念，是“意德亚”（Idea）。“天主所已造之物与所未造而能造之物，尽

有其意德亚具存于己。”(灵言蠡勺第三篇)人的存在也必須先靠有人的意德亚的存在,“灵魂,神明之体有始无終者,天主造之于人身为之‘体模’为之主宰”(龙华民[Nicolaus Longobardi, 公元一五五九——一六五四年,意大利人,一五九七年来华]灵魂道体說),构成人的“意德亚”或“体模”(形式)的即人的“亚尼瑪”或灵魂。这里所謂“意德亚”或“体模”,当然也是經院哲学所窃取并使之僵化了的希腊哲学中的概念。灵魂不灭在理論上的重要意义是:有了上帝存在和灵魂不灭,然后天堂地獄与最后审判才有着落,有了天堂地獄和最后审判,然后教会組織和教权階級才能掌握人与神之間的钥匙。

与灵魂不灭相联系的另一个命題是意志自由。据說人类有了灵魂,才有意志自由,意志自由是灵魂的结果:

“凡人自专自主,全由灵力,所以異于禽兽也。夫禽兽一生以存命佚身为务,有触即赴,不复审擇;人則不然,能究是非,能辯可否,肯与不肯能决于己,足征自主之力矣。”(湯若望主制群徵卷下)

惟其意志有自由,所以賞善罰恶、最后审判等等才有意义。死后的賞罰是加之于永远不灭的灵魂的:“灵魂神体,非屬阴阳,非屬四行,純而不杂,无相克之因,况天主既命为有始无終者,安得不常存乎?且灵之在身,为恶享世福,为善蒙世禍者,往往而有,是生时既未报,报亦未尽,岂应死后遽灭,纵恶而負善乎?”(同上)

他們从正統經院哲学的观点,对中国傳統的性善性恶問題提出了一种論証。按傳教士的說法,性(意志)是体,而德(善恶)是用,性与德的关系即体与用的关系,亦即“潜在”对“实现”的关系。性由上帝所賦,但善恶則完全由人自主;这样的說法是符合于傳統形上学意志自由的命題的。反教者曾提出过詰难:天主造人,何以

要造恶人？耶穌会方面的答复是：那正是因为意志有自由，因为“天施不能夺人所志”（寰有詮卷四）。意志自由和上帝的赏罚是互相依赖的两个方面，如果没有上帝存在，如果没有灵魂不灭与意志自由，就不能有上帝赏罚，那末“亦必无患难无苦辛，无所受刑而其罪反脱，则是引导世人以无惧为恶，引导恶者以无惧增其恶也”（天主实义第三篇）。这样一来，就可能出现政治上的反叛与宗教上的异端。我们应该注意的，这种神学完全是封建经院的旧神学，而不是（如加尔文主义那样的）资本主义原始积累的“新”神学。

耶穌会在宣扬这一套封建正统的经院哲学的时候，自然也夹杂了一些希腊思想成分在内。但某些希腊思想之成为中世纪经院哲学的组成部分，正如列宁指出的，乃是“僧侣主义扼杀了亚里士多德学说中活生生的东西，而使其中僵死的东西，万古不朽”（列宁哲学笔记，一九五六年版，页三三三）。亚里士多德的接近于唯物主义的倾向被他们抛棄了，而他的一些唯心主义的形上学的概念，却被经院学者用来以达到其为封建神学而服务的目的。例如“灵魂三品说”，就是襲用亚里士多德的说法来适应神学体系的；事物之被分为“自立”与“依赖”的两个方面（利瑪竇天主实义第二篇；又湯若望主制群征卷下）也源出于亚里士多德的“本质”与“偶然”的观念；又所谓四种“所以然”（即“因”）——“有作者，有模者，有质者，有为者”（天主实义首篇）——即亚里士多德的四因。但是，他们引用这些观念，不是为了别的，而是为了高唱基督教的赞美诗，为了证明上帝是至美好的，而且好像在理论上最后找到了没有原因的东西；一切被创造的事物之为美好都有其所以然，而创造者本身是没有所以然的：“至美好者原美好也，无其他美好在其先；其为美好也并无所以然。无所以然者，非由他造，非由他化，非由他成”。（灵言蠡勺第四篇）这种理论与方法完全没有超出中世纪经院哲学

的特征。

在这一經院神学体系里还包括：

一，以原来的基督教神話(創世紀，乐园放逐，洪水、受难与复活)，結合中国情况而編造的另一段中国民族与文化源出基督教的神話：

“初人子孙聚处如德亚 (犹太)。……其后生齿日繁，散走遐逝。……在中国为伏羲氏、天学固其所怀来也。生长子孙，家傳戶习，此时此学之在中国必倍昌明于今之世。……下迄三代，君臣告誡于朝，圣贤垂訓于后，往往称天呼帝。……呂秦代周，任法律棄詩书，从前載籍，尽遭烈焰，而天学不复睹其詳矣！”(李祖白天学傳概)

二，正統基督教有关三位一体的說法。

三，与封建主义所有权以及品級結構相适应的社会政治观点。天主不仅是道德的起源(利瑪竇說：“天主为仁之原”)，而且是政治社会的起源，“神多，必屬一至尊主之，不則乱矣。今凡有形之族，皆次第相屬，以杜乱端，岂无形独否乎？以理度之，必分品級，必分等类，必有最上至尊至能者，居至先为之統矣”(湯若望主制群徵卷下)。除了这一个站在封建金字塔的頂端的天上的父，还有代表封建秩序的两个父：一个是封建帝王，即“国君”，一个是封建家长，即“家君”，地上的封建主就是天上的主的代表，天上的主就是地上封建主的倒影：“邦国有主，天地独无主乎？国統于一，天地有二主乎？”(利瑪竇天主实义第八篇) 耶穌会教导人民要服从这种封建秩序：“守教規者必遵国法，未有不遵国法，而能守教規者。”(殷弘緒[Francois Xavier d'Intercolles, 公元一六六二——一七四一年，法国人，一六九八年来华] 逆耳忠言卷四) 封建宗教与封建特权是一致的。天上神权好像就是地上皇权的来源，而实质上这是宗教

的一种顛倒意識。根据这样神俗两界的对流观点，教士們主張，不安于封建秩序，“不守本分，以下犯上”（同上）就是神所絕對不能容許的，耶穌會會士所傳來的政治學說正是這樣的徹頭徹尾的神權政治論！高一志（即王丰肃，Alfonso Vagnani，公元一五六六——一六四〇年，意大利人，一六〇五年來華）講政治理論的西學治平一書，就宣揚王者代天治民、其權來自造物主的理論。早在耶穌會來華之前，文藝復興的巨人們（如瑪基雅弗里）已經是从自然和人的角度，去考察國家和政治；耶穌會會士來華之後“天賦人權”的思想也已經嶄露頭角。在這樣的歷史時代，耶穌會會士還在宣揚封建的君權神授的政治學說，那顯然是極其反動的思想。

四，耶穌會还用天堂地獄的審判報應，來鞏固并加強封建秩序。在中世紀正統的經院學者的心目里，天堂地獄都是千真萬確的（那個世界構圖，但丁在神曲里曾經詳細地描敘過）。耶穌會傳教士的天堂地獄的觀念，正是這個中世紀的東西，“來世之利害甚大，非今世之可比也。……人生世間，如俳優在戲場，……今世偽事已終，即后世之真情起矣；而后乃各取其所宜之貴賤也”（天主實義第六篇）。有了對來世的幻想，人們才可以安心忍受現世的貧困和痛苦的命運：“來世之利至大也、至實也，……重來世之益者，必輕現世之利；輕現世之利，而好犯上、爭奪、弑父、弑君，未之聞也。”（同上）這里就暴露了中世紀基督教神話的真正作用。中世紀基督教曾經是西方封建制社會最有力的支柱，耶穌會所傳到中國來的正是西方封建社會原封不動的“人民的鴉片煙”。天堂地獄就是用以麻醉人民，恫吓人民的。耶穌會會士講這個題目的一些書，像孟儒望（Joan Monteiro，公元一六〇三——一六四八年，葡萄牙人，一六三七年来華）的炤迷四鏡，高一志的神鬼正紀，南怀仁的善惡報略說，其中所宣揚的完全是封建道德和善惡報應的封建迷信。

五,最后还有与僧侣主义不可分的禁欲主义。禁欲主义把精神与物质割裂并对立起来:

“夫德行之乐乃灵魂之本乐也,吾以兹与天神侔矣。飲食之娛,乃身之窃愉也,吾以兹与禽兽同矣。吾益增德行之娛于心,益近至天神矣;益减飲食之乐于身,益逃离禽兽矣。”(利瑪竇畸人十篇第六篇)

越抑制现实生活的愿望,就越能与上帝接近,天堂的幸福是以牺牲现世的幸福为代价换来的。由此而得的結論是,人們在現世應該压抑一切生活的愿望——即所謂“私欲”(龐迪我[Diego de Pantoja 公元一五七一——一六一八年,西班牙人,一五九九年来华]七克自序),應該“絕色”、“絕財”、“絕意”(高一志圣人行实),对于現行的連形式也不平等的社会秩序(貴賤)只能忍受,不能反抗,一直等到了另一个世界的来临,“而后乃各取其所宜之貴賤”(天主实义第六篇)。一个虔誠的教徒的最主要的生活与思想就是“懺悔”与“祈禱”(同上第七篇)。人不應該向外界(社会或自然)作战,而應該向自己內心的魔鬼作战。耶穌会抬出来作为“奉教大德之根”的,乃是中世紀基督教的“信”、“望”和“爱”(殷弘緒主經体味)。利瑪竇还特別提出要以基督教的“爱”来代替中国的“仁”,人生的目的与意义,就在于以这种“爱”来“慕灵魂終向,善修厥灵,事主敬主”(穆迪我[Jacques Motel,公元一六一八——一六九二年,法国人,一六五七年来华]成修神务自序)。封建基督教的“爱”包括两个組成部分,即(一)“爱天主万有之上”与(二)“爱人如己”(罗雅谷[Jacobus Rho,公元一五九三——一六三八年,意大利人,一六二四年来华]哀矜行詮李祖白序,又王澂仁約会引)。两者好像都是超階級超政治的抽象“爱”,但其內容則教人对封建秩序謙卑,对封建統治屈服,有的教徒甚至于重复这样古老的教誡:“有人掌尔右頰,則以左頰

轉而待之；有欲告尔于官夺尔一切，則以二倍与之。”（韓霖鐸書第三篇）这样，封建基督教所宣傳的謙卑与屈辱，就企图使人們把现实生活看成是永生的一种准备手段，从而放棄生活与斗争的实践。

这就是当时傳教士所傳播的“天学”的精神实质。

第二节

天主教义和中国傳統思想的論爭

（一）中国进步人物对待天主教的态度

耶穌会傳入的天主教，对当时中国思想界曾經发生了一些刺激，在中国方面也引起了一些不同的反应。

早期接近或拥护基督教的，以徐光启、李之藻、楊廷筠、王澂、韓霖等为代表人物，他們在政治上大抵屬於新派（而最早的反教者沈淮在政治上走的是魏忠賢、方从哲的路綫），然而就是这些人也不是一下子就接受基督教的，他們中有不少人是出于爱国的热忱，想通过傳教士能找出一条新的富国强兵的道路，同时他們又大都是科学家或技术家，对于傳教士們夹带进来的科学技术，有着过高的估計，徐光启一生的活动就是一个典型的証件。

徐光启感于当时国内情况，极力主張向西方学习新的火炮技术，后来他又和利瑪竇共譯过許多科学書籍，又負責历局，引用西洋傳教士监修历法。这样他就接触到了傳教士們所带来的“事天爱人之說，格物穷理之論，治国天下之术，下及医药农田水利等”

（徐光启辨学章疏）。这些“显自法象名理，微及性命宗根”的“西学”，給了他以一种“得所未有”的“心悅意滿”（利瑪竇二十五言徐光启跋）。他覺得——虽然是錯誤的，但却是自然的——那些“格物穷理之学……思之穷年累月，愈見其說之必然不可易。”此外他又

認識到“复旁出一种象数之学，象数之学大者为历法、为律吕，至其有形有质之物，有度有数之学，无不賴以为用，而用之无不尽巧极妙者”（熊三拔泰西水法徐光启序）。所以他最后达到了基督教可以“补儒易佛”的結論。他希望能从这里面为中国找出一条出路，他說：

“佛教东来千八百年，世道人心未能改易，則其言似是而非也。……必欲使人尽为善，則〔西洋〕諸陪臣所傳事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。盖彼西洋邻近三十余国，奉行此教千数百年，以至于今，大小相邇，上下相安，路不拾遺，夜不閉关，其久安长治如此。”（徐光启辨学章疏）

他以为西方的天算之学，是那样精确，他們的政治社会也必定会是同样地合理；这当然不是事实，而只是科学家徐光启的想象。西方的政治社会固然不是什么太平盛世，就連耶穌会会士所傳来的科学，在很大的程度上也都是些落后的科学。不过，这不是徐光启所能認識到的，徐光启一輩人可以說是中国向西方追求真理的先行者。而当时的条件也还不可能使他們認識到耶穌会那套“西学”的真面目（徐光启笔受毕方济灵言蠶勺时，已經六十三岁，也許有人以此来証明徐光启思想上的晚年定論。我們认为，徐氏晚年思想可能宗教的成份来得更多一些，但仅从这一点并不能說明他一生活动的时代意义）。傳教士为了抬高天主教的治化之迹，曾大事吹嘘过西方政治的昌盛，竟說那里是什么“不易一姓，不交一兵”的文明社会。这对于一个爱国主义者与科学真理的追求者是有吸引力的。晚年的徐光启更进一步地憧憬着一种新社会，在要求富强之外更追慕一种新的政治社会，这本来是自然的。因而他对耶穌会的“西学”，可能存在着一種幻想，企图从这里找寻一种美好的文明景象。这里也应该指出他接受天主教絕不是对侵略者存有什么幻

想，早在公元一六二二年他就已看出所謂“紅毛”的侵略性，并指出，“若此夷得志，是……百季之患”（徐光启与吳生白方伯書，載徐氏庖言卷四）。徐光启一派人的富国强兵的藍图里所看到的西方科学和技术以至社会思想，是有局限性的。但無論如何，應該把耶穌会傳教士和最初一批与之相接近的中国开明知識分子区别开来；他們之間具有不同的历史背景，各怀着不同的想法，耶穌会会士只是殖民帝国与封建宗教的先遣队，而徐光启一輩人則代表中国启蒙时代的学者們在科学方面的努力，并且是起过进步作用的。

对西方有同样的向往的还有李之藻。这个以古代諸子和魏晉玄学的術語而介紹寰有詮和名理探的譯者，感到“彼中先圣后圣所論天地万物之理，探原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性，大抵有感必开，无微不破”，“盖千古以来所未有者”（李之藻譯寰有詮序）。在他的眼光里，利瑪竇能“精及性命，博及象律輿地，旁及勾股算术，有中国累世发明未晰者”（利瑪竇畸人十篇李之藻序）。驅使李之藻去追求西学的，首先也不是宗教的信仰，而是对科学的热情。李之藻自己明白地表示过他对科学的愿望：“秘义巧术，乃得之乎数万里外来宾之使。……夫經緯淹通，代固不乏樵玄，若吾儒在世善世所期无負霄壤，一則实学更有自在；藻不敏，愿从君子砥焉。”（李之藻渾盖通宪图說序）这些評語是溢美的，我們从这里可以看出，徐光启、李之藻与其說是深慕具体的西方，毋宁說具有着对科学探求的开明态度。徐光启、李之藻、王澂这些人的活动，正反映着中国启蒙时代的历史要求，他們对科学的热情以及对文化革新的态度，和当时中外的守旧派是沒有共同之处的。正因为如此，所以入清而后，当启蒙思想运动在清王朝文化政策統治之下遭受打击的时候，向西方追求真理的潮流也就随之而表现出一定程度的萎退。資产階級学者們，夸大耶穌会会士的作用，把事

情說成是仿佛只有靠了傳教士，中国才有了近代的科学。事实是天主教和耶穌会在客觀意义方面对中国的影响，主要只是带来了世界的观念，这一点和中国自己内部条件的变化有关联，因为启蒙思想已經打破了封建主义的民族狹隘性，并已具有世界的認識，这即王夫之說的“天下”的概念。所謂“西方”的知識对中国的启蒙思想說来，是代数学的性質，而其內容是一种更广闊的世界認識。然而这并不是基督教本身的事业。

当时中国先进的科学家和思想家們对于金尼閣 (Nicolas Trigault, 公元一五七七——一六二八年, 法国人, 一六一〇年来华) 从海外携来七千部图书这件事 (李之藻天学初函題辞, 又譯寰有詮序, 职方外紀序, 楊廷筠代疑篇及艾儒略西学凡序, 王澂远西奇器图說, 黃貞請顏壯其先生辟天主教書, 李祖白天学傳概, 都曾提到过这件事), 都怀有极大的期望。楊廷筠甚至发愿要“假我十年集同志数十人共譯成之” (艾儒略西学凡楊廷筠序)。書已經运到山嶼, 但后来終于因种种变故而佚散了。“西学”的吸引力主要地是在科学方面, 这些“坟典丘索之外别有秘笈” (高一志斐录答問毕拱辰序), 使得毕拱辰叹为: “远西名士, ……著有象律輿图諸論, 探原穷流, 实千古来未发之昌, 俾我华宗学人終日戴天, 今始知所以高; 終日履地, 今終知所以厚。昔人云, 数术穷天地, 制作侔造化, 惟西士当无愧色耳。” (邓玉函 [Johannes Terrenz, 公元一五七六——一六三〇年, 德国人, 一六二一年来华] 泰西人身概說毕拱辰序) 这里所贊美的当然是科学而不是天主教, 其实这一点当时也有人意識到了, 孔貞时就說过: “五經之外, 冠冕之表, 各自有人, 不必华宗夏古, 亦不必八索九丘, ……予于西秦 (利瑪竇) 書, 初习之奇, 乃知天地間預有此理; 西士发之, 东士睹之, 非西士之能奇, 而吾东士之未尝究心也。” (阳瑪諾天問略孔貞时小序)

艾儒略又記載过有一个叫作張养默的人，从利瑪竇学天文，他以利瑪竇的天文学比較过佛教的天体学說以后，就断定天主教高于佛教，因为天主教对天文“測驗可据，毫发不爽”（艾儒略大西利先生行迹）。从这个故事里也可以看出，最初之接近傳教士的是在于自然科学方面。当时有不少科学家和傳教士接触，完全是为了科学，他們始終不曾接受基督教，例如方以智父子以及清初的一些科学家。此外也有一些与傳教士有接触有往还的人，既无科学兴趣，也不信教，但他們觉得傳教士頗有“儒風”，頗通“儒理”，如葉向高就是其中的一个，他曾和傳教士們唱和，并且和艾儒略辯論过天主教与儒教的道理，艾儒略把这次辯論記錄下来，便写成了三山論学記，这里葉向高所表現的不失为一个开明人士的态度。

（二）天主教与二氏的論战

另一方面，天主教的教义，在中国也引起了各种不同程度的反对。耶穌会傳教士在与反对者进行理論斗争时，采取了如下的策略：（一）在对儒道佛三教的关系上是联合儒家以反对二氏，这即所謂的“合儒”；（二）在对儒家的态度上是附会先儒以反对后儒，这即所謂的“补儒”；（三）在对先儒的态度上，則是以天主教經学来修改儒家的理論，这即所謂的“益儒”、“超儒”。

最早的天主教与反天主教的大辯論，爆发在双方代表人物集中地的杭州和福州。傳教士从利瑪竇开始，就明确地規定了联合儒家，反对佛、道的斗争路綫：“二氏之謂曰无、曰空，于天主理大相刺謬，其不可崇尚明矣。夫儒之謂曰有、曰誠，虽未聞其擇，固庶几乎！”（天主实义第二篇）其所以要采取这样的路綫，一則由于儒家傳統根深蒂固，要正面作对，是不现实的；二則由于儒家傳統中并没有一套严格的宗教教条与宗教信仰，用天主教的上帝来附会古

代的“天”或“帝”，是比較容易的一种办法。但是二氏，特别是佛教，有另一套比較完备的宗教体系，那就和天主教无法相容了。用傳教士們自己的說法便是“所是所非，皆取凭于离合，尧、舜、周、孔，皆以修身事上帝为教，則是之；佛教抗誣上帝，而欲加諸其上，則非之”（辯学遺牘利[瑪竇]先生复虞[淳熙]詮部书）。为了附会儒家，攻击佛教，傳教士还編造过不少神話，曲解历史。利瑪竇就編造过这样的故事：“考中国之史，当汉明帝时，尝聞其事（基督教），遣使西往求經，使者半途誤值身毒之国，取其佛經，流傳中国。迄今貴邦为所誑誘，不得聞其正道，大为学术之禍，岂不惨哉！”（天主实义第八篇）这好像說，以前中国往西天取来的是伪經，現在耶穌会傳教士所傳来的才是真經。有时候耶穌会甚至于公然采取以辟二氏为已任的姿态出現：

“搢紳亦好习其說（佛道）者，徒以生死之际，孔子未尝明言，……虽欲驟折之，而无辞焉。岂知教从天来，二氏不奉天，即非正教，妄自主教，即为褻天，此易折耳。若夫（天主教）治世既不离君臣父子之經，而修性又詳通生死幽明之理，得非至大至公至正之道乎！”（孟儒望炤迷四鏡張能信序）

这种維護封建秩序的說法，倒是說出了耶穌会傳教士所以要捧儒的秘密。

当时有名的株宏（云栖）和尚，曾写过辨天四說（天說三則天說餘一則，載竹窗三笔篇末）攻击天主教，天主教方面遂有托名利瑪竇所作的辯学遺牘来反駁（按：辯学遺牘非利瑪竇所作，当时与他們相辯論的佛教徒就已經指出过，見張广濬証妄說，載圣朝破邪集卷七，又釋密云辨天三說，也提到过这件事；但可以把它視為利瑪竇門弟子的作品，并可以认为是代表利瑪竇的見解）。株宏的主要論点是：（一）天即理，所以不能成为世界的主宰；（二）灵魂是輪迴

的，而不是不灭的；（三）孔孟的学說已經是美滿的，所以不再需要天主教的学說。这三点也是以后双方辯論的中心問題，而第三个問題更表明佛教也采取了同样的手法，捧儒以反天主教。此后天主教与佛教的論战中，双方的說法都仿佛儼然以儒教的卫道者自居。对株宏所提出的三个問題，辯学遺牘答复說：（一）天主是神，不是理，所以他是一个創造者和主宰者；（二）灵魂是不灭的，但不是輪迴的，而且即使是承認灵魂輪迴，理論上也首先必須承認灵魂不灭；（三）天主教的目的正是要发揚孔、孟之学，因为自从秦火和二氏出現之后，孔、孟圣学已經“殘缺”了。此后长时期的辯論，大体是按照这种方式和性質繼續下去的。

耶穌会会士之攻击二氏，尤其是佛教，其論証是沿着如下的几个方面进行的：（一）从科学（天文学和地理学）方面論証佛教宇宙学說的荒謬；（二）从历史方面論証佛教傳入中国后，“世道人心未見其胜于唐、虞三代”（辯学遺牘利先生复虞詮部書），并且論証佛教不合于尧、舜、周、孔；（三）从思想淵源方面論証，佛教的輪迴觀念出于閉他臥刺（即毕达哥拉，鼎盛期約当公元前五三二——五二九年），而寂灭的觀念則出于老氏，其錯誤在于“不知認主而以人（佛）为神”（天主实义馮应京序，李之藻序；又利瑪竇畸人十篇第八篇）；（四）从形而上学方面論証世界的存在必須有“因”，而佛教所說的“空”、“无”，不能产生万物的“实”和“有”（天主实义第二篇）。耶穌会傳教士始終是坚持“有”（上帝）以反对佛教的“无”的，这是他們理論上的分歧点之一；（五）从生活实践方面論証老氏既著书立說，“辨天下名理”，而又提倡“勿为勿意勿言”，是自相矛盾（天主实义第六篇）；（六）从基督教神話方面論証天堂地獄是实有的，是从輅齐拂儿（Lucifer，魔鬼）而开始的，天堂地獄是灵魂的归宿。西方中世紀基督教始終認為天堂地獄是真实的，所以天堂地獄的說法

傳入之后，曾引起非常尖銳的爭辯。

总的說起来，耶穌會傳教士並沒有提出什么科学理論来，無論是在世界觀方面或者是在世界圖象方面；傳教士所傳來的理論和思想，並沒有資本主义时代的思想成份。紀昀為他們之間的爭論做過如下的結論：

“利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭，利瑪竇又反唇相詰，各持一悠謬荒唐之說，以較勝負于不可究詰之地，不知佛教可辟，非天主教所可辟，天主教可辟，又非佛教所可辟，均所謂同浴而譏裸裎耳。”（四庫全書總目提要）

（三）天主教的合儒工作

從利瑪竇開始，耶穌會會士就在進行“合儒”、“補儒”、“益儒”、“超儒”的工作。因為儒家經典是中國所普遍理解的語言，所以他們極力從中國古籍里尋找根據，附會中國古代的“天”即基督教的天主。他們剝奪中國古代“天”概念中的任何自然性的意義，而賦給它以完全基督教的人格神的意義。他們反復征引中國古代關於“上帝”的語句，企圖證明中國古代并“不以蒼天為上帝”，證明“吾國天主即經言上帝”，“歷觀古書而知上帝與天主特異以名也”（天主實義第二篇）。證明了這一點以後，於是中國的上帝就被賦與了天主教的上帝的全部德性：它是唯一的至高無上的創造者與主宰者，它是無始無終的，它是全知全能全在的，它是善惡的審判者與賞罰者，因而中國傳統的“天”，就被改造成為經院哲學的“陡斯”，而中國的“天”和“地”就被改造成為天堂和地獄，中國的“天”既然就是基督教的創世主，這就說明“天學”不是西方所特有的，中國從堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔以來“聖聖相傳”的“尊天、畏天、事天、敬天之學”（天主教合儒引言載天儒同異考）和西方的天主教是一

一符合的。这就是天主教“合儒”以至“超儒”的理論工作的內容。

傳教士还从中国的經典里寻找出灵魂不灭的根据，例如，

“西伯戡黎，祖伊諫紂曰，……非先王不相我后人，惟王淫戏自絕。祖伊在盘庚之后，而謂殷先王既崩，而能相其子孙，則以死者之灵魂为永在不灭矣”（天主实义第四篇）。

他們更寻找到了天堂地獄的根据，例如：

“詩曰，文王在上，于昭于天，文王陟降，在帝左右。……夫在上，在天，在帝左右，非天堂之謂其何歟？”（同上第七篇）

又寻找到孔子的“仁”可以等同于基督教的“爱”，例如“仲尼說仁，惟曰爱人。……仁也者，乃爱天主与夫爱人”，“行斯二者，百行全备矣”（天主实义第七篇）。

通过这种經院哲学的附会方法，居然証明了天主教与儒教沒有不同，于是“謂之西海之大儒，即中华之大儒可也”（魏裔介道未湯（若望）先生七秩寿序，載主制群徵附）。耶穌会会士来中国之后，并不自称为“釋”或“僧”，而是儒冠儒服，自称为“儒”的，和他們相往还的士大夫也称道他們能“深得儒旨”或“深契儒風”。天主教合儒的做法也投合了中国信徒們的胃口，他們认为“西儒之学与吾儒同”（高一志童幼教育韓霖序），認為“（天学）学本事天，与吾儒知天，畏天，在帝左右之旨无二”（金尼閣西儒耳目資王澂序），連不信教的人，也有人认为：“（天学）往往与儒教互相发明，……其說为近儒，而劝世較为亲切，不似釋氏动以恍惚支离之語，愚駭庸俗也。”（謝肇淛五杂組卷四地部二天主教条）

傳教士在“合儒”工作上也遇到了困难。中国最早的古籍中关于“天”和“帝”的記載一般是有神論的，稍后的性与天道的理論也是比較容易得出各种解釋的，因而便于天主教用他們的概念去进行偷換，但是唐、宋以来儒家另以一套比較完备的僵化的公式注解

了經典，其中吸取了禪宗和道家的理論，形成一種和西方中古哲學相異其形式的形而上學，即所謂道學，這樣，天主教“合儒”的工作進行起來，就要困難得多了。傳教士在這裡所採取的辦法是，劃分開“先儒”和“後儒”而分別對待，先儒是他們所同意的，但是後儒則是他們所要反對的。為此，他們便創造了和道學家的“道統”相異的另一種洋道統的損益理論：

“中華之教，歷觀詩書孔孟之言，皆以性命出于天為本，以事上帝為主……但漢以後，異端蜂起，而真解亂矣。由是可見，道統之傳，後世有損，……惟彼拘于世俗之儒不察正理，專于虛句，而曲論古學之真意，且其所本、所立、所務、所歸者，雖與佛、老不同，而其失則一。”（卫方济 [François Noël, 公元一六五一——一七二九年，比利时人，一六八七年来華]人罪至重）

先儒才是“真儒”，而後儒則是“偽儒”，或者稱為“拘儒”或“俗儒”，他們對於這樣的後儒和對待二氏，是持同樣的反對態度的。“佛氏以托生為佛，升天為歸；道家以長生成仙飛升為歸；俗儒以生前身安，死後神散為歸；佛失之空，道失之妄，儒失之俗。”（同上）所謂先儒後儒，其間有着這樣的界限：“何謂先儒？信經不信傳，論經不論小字者也；何謂後儒？信經亦信傳，論經亦論小字者也。”（孙璋 [Alexander de la Charme, 公元一六九五——一七六七年，法國人，一七二八年来華]性理真詮）

耶穌會傳教士的工作，首先批判後儒而返原于先儒，再通過解釋先儒來確立“儒即天，天即儒”的兩位一體，從而最後以天主教的經院神學代替儒教，以達到其“超儒”的目的。在這上面，他們也仿效道學家的“抽象繼承法”，弄出一套歷史謬論，據說：“儒者本天，故知天，事天，畏天，皆中華先聖之學也，詩書所稱，炳如日星，可考

鏡已；自秦以來，天之尊始分，漢以後，天之尊始屈。”（楊廷筠西學凡序）自此而後就形成了一種“真儒既衰，偽儒繼起”（孫璋性理真詮）的局面，因而自秦漢以來“千六百年天學几晦，而無有能明不然者”（西學凡序），一直要等到“利氏（瑪竇）自海外來”，於是這種不傳之旨，才又“洞會道原，實修實証”（同上）。秦、漢以來的一千六百年，被說成是中國史上的黑暗時代，這樣也就可以說明耶穌會會士傳來天主教的意義之偉大了！一切歷史都是神意體現的歷史，而一部中國學術文化史也就是一部天學興衰的歷史。然而這種洋道統的宣傳，却正逢上中國啟蒙學者們攻打中國“道統”的時代，不但如此，中國這時已經出現了“二千年帝王皆盜賊”的命題，企圖作神學的王者師的教士們，是顯得多么地不光彩！這裡應該指出，當時的中國已經發展到了這樣的一個歷史時期，要研究自然科學就必須反對舊的經院傳統，要暴露封建統治，就必須反對神學；像徐光啟、李之藻等人，雖然和李贄、方以智不同，但基本上是反對舊傳統的，他們多少是屬於啟蒙行列里的上層人物。但是傳教士們則不然，其所以反對後儒的傳統，則是从另一個方面出發的，是要以一種更嚴格的更落后的教義來代替“後儒”的傳統，是企圖把人們的思想意識更拉向後退。從這個意義上來說，徐光啟、李之藻等人有其反封建的一面，而傳教士則是站在封建主義的立場上來宣揚天主教“合儒”的。

（四）天主教與後儒的關係

如上所述，傳教士指責後儒，其針鋒主要的是指向宋、明道學。所謂先儒的“天”和“上帝”，和造物主的上帝附會在一起了，但是宋儒的道學，却不大容易與一個造物主的觀念相聯系。正統天主教在西方是極力攻擊自然神教的，他們把自然神教看成是一種

无神論，自然神教既然不承認人格神的上帝的存在，也就不承認靈魂不滅天堂地獄等等，这就等于否定教会的作用和教权階級的地位。所以傳教士在中国反对后儒的理論，是用欧洲对自然神論斗争的經驗来向中国灌輸旧上帝。

耶穌会会士是把后儒和二氏等量齐觀的。据說，从秦代之后“古籍云亡，真傳几灭，洎乎秦、汉、晋、唐以来，伪儒迭兴，議論各書，先后继起”（性理真詮），所以他們反复告誡人們“勿参以后儒之意見，勿溺于二氏之邪說”（韓霖鐸書）。他們对后儒的攻击主要地仍然环繞着如下正統神学的几个中心問題。

一，教士們強調上帝不是“太极”。上帝必須是“至尊无对”的“天地真主”（性理真詮），是有人格的創造主，因此，他們不能允許对世界的本体作任何带有自然意义的解釋。上帝既不能是“太极”，也不能是“天”“地”，从利瑪竇开始，耶穌会会士就正面攻击宋儒的說法。利瑪竇反駁朱熹說：

“夫至尊无两，惟一焉耳。曰天、曰地、是二之也。……朱注曰，‘不言后土者、省文也。’窃意仲尼明一之不可为二，何独省文乎？周頌曰‘上帝是皇’，……夫帝者非天之謂，則不以蒼天为上帝可知。”（天主实义第二篇）

他們強調上帝不等于天，而后儒則用形而上学化了的反映皇极的太极或宗統式的天地去代替上帝。据說先儒是認識了上帝存在的，然而“迨真儒既衰，伪儒继起，方立后土之說，以乾为父、坤为母、郊以祭天，社以祭地，竟将肇造乾坤之真宰，生养吾人之大父，昧然不知矣。更有甚者，不惟立五帝以主五方，更創太极、太虚、太乙、太和、理气，阴阳之說，惑世誣民，是将天主真主全然抹杀”（孫璋性理真詮）。根本的分歧之点在于后儒的太极无极或其他类似的觀念，都含有反映皇权和宗主的色彩，和由于一个創世主的人格

神不相适合，因而也和天主教“創世紀”的觀念相矛盾。

二，教士們強調上帝不是“理”或“心”。反教者曾經有過天主教的上帝即“理而已矣”的說法，這同樣是耶穌會會士所不能接受的：

“(天)主教尊天，儒教亦尊天，(天)主教窮理，儒教亦窮理。……后之儒者，乃以隔膜之見，妄為注釋，如所謂天即理也，含糊不明。”(魏裔介道未湯(若望)先生七秩壽序)

楊光先攻擊上帝存在，曾經有過這樣的一段話：

“天主雖神，實二氣中之一氣，以二氣中之一氣而謂能造生萬有之二氣，于理通乎？……而所謂(天主)無始者，無其始也；有無始，則必有生無始者之無無始，有生無始者之無無始，則必又有生無無始者之無無無始，溯而上之，曷有窮極？而無始亦不得名天主矣。”(楊光先辟邪論上，載不得已卷上)

天主教對此的答復，就是把世界分為自然世界與超自然世界的兩橛：自然世界(被創造者)，是有始有終的，而超自然世界(創造者)，則是無始無終的；不能把自然世界的邏輯，應用到啟示的真理上面來。

歐洲文藝復興以來的新世界觀，大都傾向於把神融解於自然，而耶穌會強調上帝之超自然，正是代表封建傳統對於新思想新科學的一種反動。超自然的上帝是人智所不能認識的，而那作為自然世界原則的理，則是人智可以認識的；文藝復興以來的新思想新科學，在某種意義上，都是想去嚐試被中世紀教會所宣布為“禁果”的東西，而耶穌會的使命正是要維護這個“禁果”的神聖不可侵犯。從歐洲經歷了這樣理論鬥爭的傳教士們，很自然就會在中國翻版。不過，他們所遇見的道學家並不是歐洲文藝復興的科學家，而是中國中世紀的哲學流派。

耶穌會士指責后儒的錯誤在于以“理”代替了“上帝”：

“朱注曰，‘天即理也。……天命者，天所賦之正理也。……’蓋不識有一上帝，至權能、至純神，造成天地万物而掌治之。形天特其所造中之一物，非上帝也。又不悟古人此‘天’字是借稱，遂誤認天有理與氣之兩項，有時專以形言，有時專以理言。又謂蒼蒼之天，即此道理之天。分合都錯也。”（嚴謨詩書辨錯解）

在經院哲學里，理是“形性”的，而神是“超性”的，不能用形性的理，代替超性的神，理不能代替神成為創世紀的根據：

“理卑于人，理為物，而非物為理也。故仲尼曰，‘人能弘道，非道弘人也’。……理含万物之靈，化生万物，此乃天主也，何獨謂之理，謂之太极哉？”（天主實義第二篇）

按經院哲學的說法，世界万物都必須有“因”，理既然也是被創造的，所以理就不能成為世界的根本“造因”，理就不能成為万物的創造者。利瑪竇假設過一段中士和西士的對話：

“中士曰：无其理則无其物，是故我周子相信理為物之原也。西士曰：无子則无父，誰言子為父之原乎？……有物則有物之理，无此物之實即无此理之實，若以虛理為物之原，是无異乎佛老之說。……試問于子，陰陽五行之理，一動一靜之際，輒能生陰陽五行；則今有車理，豈不動而生一乘車乎？”（同上）

這就是說“理”不可能創造世界。

世界的創造者既不能是“理”，同時也就不能是“心”。“即心即理”和“即物即理”，都是耶穌會所不能容納的，因為過份地推崇“心”的作用，就有降低上帝及其代理人（教會）的地位的危險，所以他們指責心學是“不解原天之心”（韓瑞梧西聖七編序，載絕檄同文紀）。天主教正統神學決不許可把“理”或“心”視為是世界的起源

与归宿，“理”和“心”不能完成基督教的神学目的論，只有天主才能既是起源又是归宿，才能构成一套彻头彻尾的神学目的論。太极、理、心，以及其他的类似概念，都不能代替創造者的上帝：

“若太极只解之所謂理，則不能为天地万物之原矣。盖理亦依賴之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士講論理者，只謂有二端，或在人心或在事物，事物之理合乎人心之理，方謂真实焉，人心能穷彼在物之理，而尽其知，則謂之格物焉。据此两端，則理固依賴，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？”（利瑪竇天主实义第二篇）

这里把理論証为第二性的，是要說明那能滿足既是起源又是归宿这个条件的必須是創世主。

三，既然否定了太极与理，所以耶穌会会士也就否认道学家的宇宙論以及理气、阴阳、四时、五行等等概念。他們提出

“夫俗儒言理，言道，言天，莫不以此为万物之根本矣。但究其所謂理，所謂道，所謂天，皆归于虛文而已。盖自理而言，或謂之天，或謂之性，自道而言，或謂之太极，或謂之无极，或謂之气化。然天也，性也，心也，太极也，无极也，气化也，从何而有？理出于心，心出于性，性出于天，天則从何而出？……若夫无极与太极之义，要不外理气两端，周子以无极太极与太虛为一，張子以太虛与理与天为一，然則天也，理也，气也，皆不能自有，則必先有他有，則必先有其所以然，既先有其所以然，則不能为万物太初之根本，明矣。如此，則俗儒所称万物之大本，虽曰实理，終归于虛理虛文而已矣。”（卫方济人罪至重）一切因，推到最后必須有一个沒有原因的原因，一切运动推到最后，必須有一个不运动的推动者，在耶穌会会士看来，中国的后儒所持的神学还不配反映“特权，例外权之类存在”的封建主义世界

觀，而惟有歐洲中世紀經院哲學才能盡這一職責。耶穌會會士就用這種神學特權來否定道學家的聖人特權。世界既然是一個有目的而創造的金字塔，那就不能容忍世界上有任何事物可以成為目的論體系中的空白點。好像道學家還不配作說教者，封建等級制的社會秩序必須更明白如畫地反射成為一個等級制的思想體系。自然界（與社會）的每一事物，其所以存在都在於為更高一級的目的地而服務，一切的价值最後都向着唯一無二的上帝。上帝先於萬有，上帝存於萬有，上帝又後於萬有，上帝是一切的起源，是一切的支持，是一切的歸宿。耶穌會的這種理論完全是正統天主教的神學理論，萬有都被賦與以神学的价值與意义。而中國的道學，在他們看來，民族特點過強，就不配做世界性的宗教。

耶穌會會士們的正統宗教觀點是和新教的宗教觀點相對立的。在正統神學的眼光里，把上帝從天上的寶座上拉下來溶解於地上的萬有之中，这样就使上帝喪失了他頭上神聖的光輪。宗教改革以後，歐洲各種“異端”的出現如雨后春筍，他們总的傾向都是要抹殺特權的上帝（從而也就抹掉上帝在地上的代表的羅馬教會）的地位，他們普遍要求思想與信仰的自由，要求個人有按照自己的方式崇拜上帝之權。耶穌會是在宗教改革的衝擊之下天主教反動的產物，它是在保衛“聖教”並反對“異端”的鬥爭中興盛起來的，他們絕不放棄任何與正統宗教理論相左的觀點作鬥爭的機會。當時在中國，新起的“異端”學者如李贄、方以智等人，也曾各樹一幟，反對中國的正統道學，這個時代是暴風雨襲來的新時代。然而耶穌會會士們却是從極右的方面把道學家也看做一種“異端”。下面的故事就提供一個典型的例子，

“汝南李公素以道學稱，崇奉釋氏，多有從之者。一日與諸生論道。……時諸公復辯論心性善惡不一，利子瑪竇集合眾

論，具言人性为至善之主所賦，宁复有不善乎？且貶‘万物一体’之說；人咸深賞其言。”（艾儒略大西利先生行迹）

所謂“貶万物一体”之說，即否认太极生万物的世界观，否认以抽象的太极这个动力来代替所謂“妙有”的上帝这个創造者：

“太极之說，总不外理气二字，未尝言其有灵明知觉也。既无灵明知觉，則何以主宰万化？愚謂气于天地，犹木瓦于宮室；理也者殆又室之規模乎？二者闕一不得，然不有工师，誰为之前堂后寢？……物物各具一太极，則太极岂非物之元质与物同体者乎？既与物同体，則囿于物不得为天地主矣。”（艾儒略三山論学記）

耶穌会士們好像誤把欧洲文艺复兴以来的泛神論，和中国傳統的“万物一体”之說，看成一样，因而把中国的正統思想誤解成为封建的異端。从这一点也可以看出耶穌会的活动的性质，是多么更具封建主义的性格。

形而上学的唯心主义，把屬於超性的創造主和屬於形性的事物規律弄在一起，本来是中外都有的思想派別，但在耶穌会看来，这还不够十足的神学：

“天命之謂性。朱注曰：‘命犹令也，性即理也。天以阴阳五行化生万物，气以形成，而理亦賦焉，犹命令也。于是人物之生，各得其所賦之理，以为主建順五德之常，所謂性也。’辨曰：后儒总不識有一上帝，不識經书以‘天’字借称‘上帝’，只認有一理气而已。……独不思上古圣贤所言‘天’，不是阴阳五行，人性之四德亦不屬阴阳五行。……盖彼所謂理者，終不能超乎形之外，故上而天命亦概以阴阳元亨利貞之四气。……天与人之別者，止爭在天在人之时，人之与禽兽草木別者，止爭偏全之分，将天人物合籠作一体，共是一件事物，自喜以为穷

“极天人之原，融会古今之論，而不知其大錯！”（严謨詩書辨錯解）

万物一体即所謂天人合一，古說的义解，并没有什么了不起的新道理，但羅馬教会是反对任何种的天人合一的；天与人的交通，必須是，而且只能是通过教会的“愚蠢的媒介”。耶穌会会士們也仿效中国的一套傳心之学，編造历史：“盖秦火之后，汉时方术之士盛行，乘詔求道書，而諸伪悉显”，而道学所根据的就是伪书：“太极生两仪，乃康节、希夷之流托言附会”，“凡諸非义，皆后世方术士借名窃附，以張伪学者”（严謨周易指疑）。耶穌会宣称，他們与后儒的根本不同，就在于他們以其天学恢复了古代先儒的真面目：

“古者称‘天’之正义，久失原本，所以后儒詮訓，各自为說。或云天即理即气，或以为太极无极，甚有云即吾心之天；其言弥多，其理弥晦。夫古者之称天，称天之主宰，……盖指灵明之大君，以其宰判天地万物，黜陟幽明，品位崇隆，无与配偶，是为无上帝最尊之帝也。”（严謨存朴編）

这就說明，不論在概念上，或在推論中带着对科学有一点让步的唯心主义，都失去了天真的古义，也即不合于一个有至高无上主宰的正統神学。

耶穌会会士之以西方正統的經院哲学来攻击中国正統的經院哲学，这件事并不单纯意味着批判道学的形而上学，而且意味着积极防止科学的傳播。他們这些欧洲的敗将們，如果想收复失地于亚洲，就不能不防患于未然，首先应在神学上不要沾染一点儿自然神的气味。因为当时欧洲的情况是很不妙的。正統神学原来把世界万有的品质不同，归之于上帝的創造、上帝的主宰（这种世界觀是和封建等級制相适应的），而自然神論則把品质不同的万有，看成是由同样的物质材料所构成的，并受同样的自然規律所支配的，

从而引向机械的唯物主义。这样，就从神学的“質”的世界观的束縛之下解放出来，向着“量”的世界观迈进了一步。这是哲学史的一个进步，是科学发展所带来的一个进步。中国当时的思想发展史，是力圖从道学的形而上学中解放，事实上当时已經形成了一种思潮。但天主教神学的目的論則是衰朽階級对于資本主义上升时期的科学发展进行反抗的武器，从这种意义來說，耶穌会所傳来的理論是和科学相对立的。近代科学的兴起，在世界观和思想方法論上，主張自然界有着普遍的必然的法則的存在。如果不承認世界万有的品类不同都是由于同样的物质构成的，如果接受經院哲学的見解认为万有品类的不同是由神意所規定的，則科学便显然无法追求一种普遍的必然的法則来解釋世界了。耶穌会任何反对靠近自然科学的說法，背后都隱蔽着一个森严的封建等級制。世界上一切事物的不同，归根結底，按耶穌会來說，都是上帝安排好了的品类的等差或級別，一切品类各有其特定的地位，而不可改变。品質的不同的世界是一个永远不能轉化的世界，所以万有不齐的世界里就不能有普遍的自然規律可寻，而只有訴之于神的主宰权、即“例外权”了。这种僧侶主义，是与近代科学相違反的，因为近代科学首先要把世界的一切差別归結为数量的差別，归結为运动（参看笛卡尔哲学原理第二部原理二十三）。

明白了这一点，我們就知道耶穌会之所以努力以正統天主教經院神学来合儒、补儒、益儒与超儒，其作用是企图以一种更反动的經院哲学，来代替中国原有的經院哲学。道学家們的世界观是唯心主义的，但他們的世界图象的描述，不同于原始的宗教，他們的一些哲学范疇，也被进步思想家利用来作了唯物主义的解釋或改造。因此我們說，有两种反道学，即耶穌会会士們的反对道学与启蒙学者的反对道学，两者根本傾向是迥然不同的。

(五)所謂天主教超儒

利瑪竇在中国資產階級历史学中曾有极高的声誉，原因之一，在于他曾尽量以中国装束打扮自己。但这不能改变一項事实，即，在他們捧儒以反佛，又捧先儒以反后儒之后，天主教的神学与所謂的“先儒”之教也依然是不同的。于是在合儒与补儒之后，就必须继之以益儒和超儒了。所謂超儒即把儒家认为是代表低級阶段的真理，而把天主教則說成是更高一級的真理。从各方面攻击天主教的人几乎異口同声地強調孔孟的学說已經是完备的美滿的，不再需要天主教的任何新說法来加以补充或修飾了。但天主教方面則強調孔子的学說虽然是正确的，但却是不够的，一定要由天主教来补益。据說，天主教与儒教是相同的，不相冲突的，天主教包括了儒家的道理，但儒家的道理只涉及有形世界的道理(率性)，而超乎有形世界之外之上的，还有更高一級的超性学，那却是儒家所沒有的了。天主教就要用这种“更高級的”道理来补充、闡明并且提高儒教。这就是中国除原有的儒教而外，还必须接受天主教的理由。据說天主教：

“其道有显焉而易通，有玄焉而难測。易通者率性，难測者超性。率性者以迁善去恶为本，……与吾儒之学相为表里；然道貴实践，故有超性以勉其行，超性之学其言微、其义广矣”
(温古子六書实义知新翁跋)。

天学与儒学的这一理論上的区别与界限，是耶穌会会士始終所坚持着的。他們对此，不仅不諱言，而且还加以強調，以抬高“天学”的地位。他們指責儒者說，

“沾沾守其师說，而謂六合內外，尽可不論不議，此豈通論乎？要以風气各殊，本原自一；塗徑虽異，指归則同。一者何

也？曰天也。謹其一則可于一參不一，亦可以不一証一。先圣后圣不必同而道同，即东西海、南北海之圣人亦不必同，而无不同矣。天学一教入中国，于吾儒互有同異，然認主归宗，与吾儒知天、事天，若合符节，至于讀理折教，究极精微，則真有前圣所未知而若可知，前圣所未能而若可能者矣。”（艾儒略西方答問朱嘉德序）

天主教的天学有着超乎儒者之上的真理：“天壤間是有真理，儒教已备，而犹有未尽晰者，非得天主教以益之不可。”（張星曜天儒同異考亦言）甚而推論說，作一个真正的儒者就必然要信仰天主，就必然要接受“天学”；不信仰天主，不接受“天学”的，就不是一个真正的儒者：

“今試取孔子之書讀之，其所昭人凜凜昭事者何物？尊奉天主正踐孔子之言，守孔子之訓也。乃猥云儒学已足不待天学，非特天主之罪人，亦孔子之罪人也，……尽倫之事，沾事之略，大較相同，而死生鬼神之故，实有吾儒未及明言者。其实孔子罕言命，非不言也。……學問之道，必曉然明見万有之原始，日后之究竟，乃可絕岐路而一尊，此在儒書多为未显融，独天学詳之。”（朱宗元答客問）

这样，“天学”显然是要对儒学进行一种經院哲学式的反动的改造。

傳教士說二氏是錯誤的，孔、孟是不完备的：

“若夫二氏爭鳴，既主于空寂，复背乎宗根，毀心灭性，人道斯亡，何足道哉！至孔、孟遺經，推原于造物，致乎存养，学思兼臻，危微并惕，庶几成德之途歟！然乃率性而已，虽持循有据，幽尚略而未詳。”（林安多崇修精蘊）

用什么来补縫孔、孟呢？用的就是天主教正統神学或超性学。显然可見，所謂益儒超儒，实际上就是以天主教神学来詮釋并补修儒家

的觀念。詳細考証每一種說法的異同，是不必要的。我們不妨把注意集中在耶穌會會士曾提出過比較重要的新解釋的舊問題上：

一，耶穌會把儒教的“天”修改為天主教的上帝。這是傳教士理論工作的核心問題，是每個傳教士都曾反復討論過的問題。湯若望有一段話可以作為耶穌會有代表性的結論：

“或問中學亦尊天，與主教何異？曰中學所尊之天，非蒼蒼者，亦屬無形；第其所謂無形卒不越于天。蓋天之蒼蒼其形，而天之運用不測，即其神也。運用不測之神，雖無形而不離于形，與天一體。是無心無主張者，非吾所稱尊主也。吾所稱尊主雖曰不可見、不可聞，而非即以不可見、不可聞為貴。蓋與天地萬物，其體絕異，至純至靈，不由太極，不屬陰陽，而太極陰陽，并受其造，且一切受造，無不聽其宰制者。神功浩大，人不能測，遂曰無心，豈真無心無主張者哉？”（主制群徵卷下）

這是以上帝代“天”的主要論證。

二，以“形式”和“質材”的觀念來解釋“理”和“氣”。傳教士提出的理論是：

“天地間物類紛紛，要不外理氣性三者。何以言之？理也氣也性也三者包萬物之內外，貫萬物之始終。……（氣）固非空際摩蕩之氣，亦非口中呼吸之氣，乃萬物渾然各具之本质，所以受象成形之材料也，其材料即是其氣也。……材料者，甄瓦木植也，而甄瓦木植即材料之氣也。以是知造萬物之材料，其名數雖多，然其總括之名惟稱之曰氣耳，所謂陰陽是也。理也者、即具于萬物形体之中，所以定其向而不能違其則者也，如房屋之理非他，即修築宅固安排工巧，恰合其用，便人居處耳。明乎此，則各物類之本性從可識矣。氣與理二者兼備一物之中，謂之性，性也者即各物類之本体，具本能而為此為彼，

效其用而不乱者也。”(性理真詮)

这是最早的以亚里士多德哲学中的“形式”和“质材”，来解释“理”和“气”的。然而现代也还有人捋拾着中古經院哲学的这种牙慧，号之曰“最哲学的哲学”。不过經院哲学并不承认理在事先：

“二气之运旋者非乎抑理也？曰：二气不出变化之材料，成物之形质。理即物之准则，依于物而不能物物。詩曰：‘有物有则’，则即理也；必先有物，而后有理，理非能先物者。”(三山論学記)

如果一定要說理在物之先，那末“余(艾儒略)以物先之理，归于天主灵明，为造物主体；盖造物主未有万有，其无穷灵明，必先包函万物之理”(同上)。

三，以希腊哲学中的“潜能”与“实现”来解说性与德。这种说法也是由利瑪竇开其端的。我們已經說过，耶穌会曾提出性与德(善恶)的关系，即体与用的关系，或潜能与实现的关系。利瑪竇說：

“人之性情虽本善，不可因而謂世人之悉善人也，惟有德之人乃为善人。德加于善，其用也，在本善性体之上焉。……性之善为良善，德之善为习善，夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉；我所謂功，只在自习积德之善也。”(天主实义第七篇)

不过这些夹在神学里的希腊观念，在当时并未起过多大的影响。而翻译这些术语的人，倒是唤起了对于中国古代諸子思想的注意，我們从寰有詮譯文的語彙就可以明白地看出来。

四，以中国古老的政治社会道德的观点和天主教的中古政治社会道德的观点揉合在一起。

“吾儒之‘克己复礼’，即‘天学’之七克十誠也。吾儒之

‘內自訟’、‘內省不疚’，即‘天学’之□□□□□□(原文闕)也。吾儒之‘日新其德’、‘改过迁善’，即‘天学’之□□□□□□□□(原文闕)也。吾儒之‘修身立命’，‘富貴在天’，即‘天学’之天堂地獄，死后审判、四末恒怀也。吾儒之‘尽心知性’、‘格物穷理’，即‘天学’之神功默想，朝夕不輟，与弥撒式守斋，鞭策补贖，日日修持、时时明道，总研极于性命归根之要也。……天、儒一致，表里同符，誠哉！‘道之大原出于天’，天生儒，儒承天，則其教固一而二，二而一者也，合內外之道也。”(陈熏开天宝鑑)

如果我們記得这段話的思想原是在十六世紀編造，而在十八世紀所复述的，又如果我們能記得：

“差不多和哥白尼的偉大发现(真正的太阳系)同时，也发现了国家的引力定律：国家的重心是在它本身中找到的。……馬基雅弗利、康帕內拉和其后的霍布士、斯宾諾莎、胡果·格劳修斯……都已經用人的眼光来观察国家了，他們是从理性和經驗中而不是从神学中引伸出国家的自然規律。”(馬克思恩格斯全集卷一，頁一二八)

如果两相对比，那末我們就可以看出，这两者之間有着怎样不可調和的对立性。因此，历史主义的分析就会洗刷掉过去資产階級学者在这方面的渲染。

(六)反对天主教的各种理論

对天主教的攻击来自各个方面，有的来自傳統的道学，有的来自佛教徒，有的来自封建的卫道士；有的从理論方面加以攻击，有的从信仰方面加以攻击，有的从政治方面加以攻击。

利瑪竇的天主实义出版后，引起了大量的非难和辯論。从傳

統道學而攻擊天主教理論的，可以以鍾始聲為代表，他的天學初徵和天學再徵，就是為着與利瑪竇、艾儒略論戰而寫成的。利瑪竇曾引証詩經易傳中庸等書，論証上帝的存在，鍾始聲針鋒相對提出如下的反駁：

“吾儒所謂天者有三焉：一者望而蒼蒼之天，所謂昭昭之多及其無窮者是也；二者統御世間主善罰惡之天，即詩易中庸所稱上帝是也，彼（天主教）惟知此而已，此言天帝，但治世而非生世；……三者本有靈明之性，無始無終，不生不滅，名之為天，此乃天地萬物本原，名之為命。”

“苟能于一事一物之中克見太極易理之全者，在天則為上帝，在鬼神則為靈明，在人則為聖人。……倘天地未分之先，先有一最靈最聖者為天主，則便可有治而無亂，有善而無惡，又何俟后之神靈聖哲為之裁成輔相？而人亦更無與天地合德、先天而天弗違者矣。”（天學再徵）

鍾始聲認為天主教的上帝僅僅是“天”的一個組成部分或一個方面，而“天”的本體仍然是“太極”。鍾始聲否認創世主唯一無二的地位，否認天主教所加給上帝的一切德性。他認為如果世界需要被創造，那末創造主本身也就需要被創造（上面已經提到耶穌會對這一點是怎樣答復的），他又認為如果上帝是全能的，就不需要有什麼自然秩序和社會秩序了，而且上帝“全在”與“創造”這兩個觀念是名詞上的自相矛盾，而且按照創世紀的說法也不能解釋惡的起源。他對於靈魂不滅，魂有三品，天堂地獄和贖罪等等，也都一一加以反駁。鍾始聲的方法仍是以形而上學的形式邏輯作概念分析來揭露天主教經院哲學推理的錯誤。他沒有認識到天主教經院哲學在一定範圍之內也有一套形式邏輯（但限于以宗教信仰為前提），因而辯論就形成了煩瑣的概念遊戲。

正統的天主教哲學是不允許人們自由地講世界觀的，因為它已經有一套現成的官定世界觀，這個世界觀任何教士是不能懷疑的。天主教所謂的哲學，只是在這個固定的世界觀體系之中，反復着概念的遊戲和比喻式的推衍。文藝復興以後的哲學，首先就正是針對着正統經院哲學的世界觀，而提出自己的新的世界觀來。鍾始聲所依據的世界觀，當然與天主教的經院哲學不同，但卻依然是中世紀的舊世界觀，從而就只能依賴形式概念的分析去反駁宗教的信條。文藝復興以來的哲學之反對經院哲學，主要的是從世界觀的觀點方面和從思想方法方面去反對的，而不是從形式邏輯方面去反對的。但是鍾始聲却想以一種經院哲學對抗另一種經院哲學，例如他論上帝與太極的問題時就說：

“其(天教)言曰，‘物物各有一太極，則太極與物同體，囿于物而不得為天地主’。征曰，太極妙理，無分劑、無方隅，故物物各得其全，全體在物而不囿于物也。……汝謂獨一天主，不與物同體，則必高居物表，有分劑、有方隅矣，何謂無所不在？”(天學再徵)

要拆散經院哲學，不能依靠另一種經院哲學，也不能單靠形式邏輯，而必須依靠科學。

凡是從儒門的立場上來反對天主教理論的，具有若干大体相似的論點。他們否認世界是上帝創造的，但一般是以所謂太極來對抗上帝：

“客曰：(利)瑪竇以天地萬物，皆天主所造。……答曰，陰陽綱繆，萬物化生，問孰主宰而隆施是？雖神聖，不得而名也，故強名曰太極。”(陳侯元西學辯四，載聖朝破邪集卷五)

這裡講的也就是強調以不可知的神秘力來對抗創世紀。他們又強調以仁義來反對天主教的靈魂道體說：

“中国之儒門无異学，惟有仁义而已，故死生皆不失其正”；“子罕言命与仁，……盖命即理也，此理极精微。仁乃道也，此道最广大，惟君子致广大而尽精微。……圣人齐死生也，超死生也，所謂毋意(毋)必(毋)固(毋)我者也。”

与此相对照，則天主教“所謂灵魂者，生时如拘縲絏中，既死則如出暗獄，教人苦生乐死。”他們质問在这种“生死皆欲”的教义之下，“活潑潑之趣何在？坦蕩蕩之宗奚存？”（黄貞尊儒函鏡，載圣朝破邪集卷三）正統的天主教經院哲学和中国正宗的宋、明儒学在世界觀上是各有一套傳統的。当时耶穌会会士和道学家的爭論，与其說是爭辯真理，不如說是爭取道統。历史已发展到了这样一个阶段，要反經院哲学就非和科学携起手来不可，然而这却是正宗儒門所不能具备的条件。

佛教之反天主教，其爭論点主要以关于宗教崇拜方面的居多。例如对于耶穌誕生和升天的神話，关于三位一体的說法等等；这些爭論的大部分，实际上是以一种宗教迷信反对另一种宗教迷信。

至于理論方面的爭執，則主要在世界的最后根源問題。佛教徒認為天主教坚持有一个“出乎自性明誠之外”的超然的創造主乃是錯誤的，其所以錯誤在于他們是“以目前情識，执难先天发育之理”，把天和入分裂开来，并对立起来。这种划分先天与后天，乃是“妄执”，乃是“虛幻”。在佛教徒看来，“先天发育之理，統于乾元不息，乾元之自强不息，即吾心之本覺常明，吾心之本覺常明，于先天后天，无二、无分、无別、无断也。”（釋寂基昭奸，載辟邪集卷下）划分先天后天，就不能承認万物一体，而先天后天打成一片，就很容易得出万物一体的結論来。

于是万物一体的問題，就成为天、釋两宗另一个爭論的焦点。佛教徒認為天主教之主張“天主不与万物一体”，是由于“舍乎心，

离乎性，向天地万物之外，执有天主” 因此佛教徒强调：

“万物固无始也，亦无终也。……即此无始无终，是天地之大本也。悉其名则曰本心、曰本性、曰至理、曰大义、曰一气。”（天主教不明了这一宇宙的根本，所以）“用识心妄想分别万物，……既迷一体之旨，亦背一心之道，故舍乎心离乎性，妄执有一天主。”（释費隱原道辟邪說）

正統天主教的世界固然是一个万物本性截然不同的等级结构，但佛教徒批评这种世界观说：“体有性体之体，有形体之体；形则妄而异，性则真而同”（释如純天学初辟，载辟邪集卷上），也还是真俗的分类法。天主教之认为万物的形异，就是万物的性异，在佛教徒看来，那只是“不悟万物一体，故揣摩有天主以生万物，遂以天主之性不同人性。……此不能尽自性以尽人物之性，故不知人物同灵，原为一体”（释寂基昭奸）。因而天主教就“错认本源，故辄曰人物不同性，人与天主尤遍别，是天主一性、人一性、物一性，而一贯之道，碎裂无余”（释如純天学初辟）。佛教徒虽然一方面强调唯心主义的万物一体说，提出“佛者觉也，……其觉也非一己之觉也，与万灵同亲是觉”（释密云辨天三說载圣朝破邪集卷七）的说法来；然而另一方面，为了避免陷入平等论的困难，又不能不提出业报轮回的说法，企图以此来解说“万有不齐”（同上）的现象。这样，他们就陷入了以一种世界颠倒意识来反对另一种世界颠倒意识的矛盾中。

天主教的教条与神话曾遭受到了各派的攻击。有的如黄真、鍾始声、許大受等人，代表着传统的儒学，质问天主教的神话，如：天主教世为什么就一定非得自己受难不可？天主既然创造了世界为什么又要创造出来罪恶与魔鬼？他们尤其不能同意以信仰天主与否作为善恶的标准，作为最后审判与灵魂得救的标准。

而代表着启蒙思潮的当时中国的先进思想家们，和前一派人物便不同了，早一些的如李卓吾、方以智，后一些的如王夫之、黄宗羲，他们则是依据着无神论或近代的思想方法，而对耶稣会所传的宗教信仰，深致怀疑的。

从天主教传到中国以来，每次的争论和斗争都带有鲜明的政治动机。大部分反教者最仇视于天主教的就在于天主教“用夷变夏”（黄贞尊儒函镜序）。虽然这一点传教士认为是不能成立的，他们说在上帝的眼里无所谓中外或华夷的区分；但维护封建正统的反教者们，认为天主教在中国的道统和正统之外，居然“别有所谓天之之说，别有所谓事之之法”（同上），其目的显然是“变乱治统，觑图神器”（林启陆誅夷论略），如果任这种“邪教”“夺人国土，乱人学脉”，“流感天下，蔓延后世”（黄贞破邪集自序），就势必酿成篡夺“中国君师两大权”（黄贞尊儒函镜序）。沈淮发动最早的一次教案，即万历四十四年（公元一六一六年）的南京教案，所持的理由便是如此。他奏称：

“惟皇上为复载昭临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？……本朝稽古定制，每詔诰之下，皆曰奉天；而彼夷诡称天主，若将驾軼其上者然，使愚民眩惑，何以适从！”（沈淮参远夷疏载南宮署牘）天（最高例外权的象征化），只能有一个代表者，那就是皇帝，皇帝握有统治权而代表天，此外天不能再有别的代表。另外提出天和帝来，那就是要篡夺统治权：

“盖天即帝，帝即天，故尊天即尊帝也，何云上天未可为尊，并諱上帝之号，而改为天主之号乎？……是其标大題僭大号，……凌驾于三王周孔之上，从来大变，未有甚于此者。”（鄒維璉辟邪管見录，载圣朝破邪集卷六）

道統就是正統的理論根據，爭正統就必須爭道統；“天主實義一書已議孔聖太极之說為非，子思率性之言未妥，孟氏不孝有三之語為迂，朱子郊社之語不通，程子形体主宰性情之解為妄。”（黃貞不忍不言，曾時序）他們也不無根據地指出天主教“陽斥二氏”，而“陰排儒教”（誅夷論略），或者說是“偽尊儒而實亂其道脈”（天學初徵）。他們更指出傳教士“不奉召而至潛入我國中，欲以彼國之邪教，移我華夏之民風，是敢以夷變夏”（張廣濬辟邪摘要略議，載聖朝破邪集卷五），這就是說要篡奪道統；“彼云國中君主有二，一稱治世皇帝，一稱教化皇帝，是一天而二日，一國而二主”（同上），這就是說要篡奪法統。在整個中世紀，羅馬教會從來就是封建制社會最有力的支柱，他們本身就是大封建主，他們代表着以教皇為首的封建統治體系的利益。這一套搬到海外之後，就會和當地原來的封建統治權發生矛盾，這也是不可避免的。而且在西方歷史上，教權與王權之間，長期以來的矛盾是人所熟知的事實，因此中世紀末期統一民族國家形成的時候，就必然伴隨着以教會的民族化。中國早已經就是一個統一的国家，當然在皇權之外無法接受一個外來的教權。

教皇格勒孟十一（Clement XI，公元一七〇〇——一七二一年）的禁條（禁止中國信徒祭祖敬孔）就是把中國的正統法統視之為異端的，同時中國皇帝也是把天主教視為異端的。爭天上的王國，其實質就是爭地上的王國；爭天、爭正朔、爭教儀教禮，也就是爭封建統治秩序的法律虛構在哪一方。楊光先之提出“不得已”的爭論其實倒確乎是有其不得已的。天無二日、人無二君的說法，從維護中國舊有的封建統治秩序的立場而言，本來是很自然的。

耶穌會的活動既不是和平的性質，也不是單純傳教的性質。耶穌會不僅是封建統治的精神憲兵，而且更是殖民帝國的先遣隊。

耶穌會的反改革是以地球為舞台而展開活動的，就在耶穌會來遠東的同時，他們也積極插足於新發見不久的南美洲，在那里他們也是以科學和社會事業為幌子，到處傳教，進行其所謂“精神征服”，終於耶穌會成為南美洲最大的勢力。他們不僅變成為大奴隸主大地主，而且直接掌握或干預各國的政治，最突出的事例是耶穌會取得了拉布拉他(La Plata)的獨占權，竟在巴拉圭建立了一個由宗教團體直接統治的神權政體國家，這個國家的宗教政權一直存在到十八世紀(十八世紀伏爾德在他的贛弟德(Candida)里還對它作過尖酸的諷刺)。耶穌會東來活動的性質和目的，與他們之在南美洲是不会有什麼兩樣的。不同的是東方的印度和中國，都是人口眾多而文化發達的國家，要想和對美洲一樣，憑數十百個亡命徒就可以滅人國家，辟地千里，以一小撮傳教士就建立起一個宗教王國的事情，是不可能出現的罷了。耶穌會本來是階級鬥爭極其尖銳的歷史階段之下的產物。中國資產階級學者為耶穌會張目與吹噓的時候，恰好把這件最基本的歷史事實遺忘掉了。我們以為當時中國的衛道者們的理論是可笑的，而他們憑着一種狹隘的民族觀念或本能，倒是嗅出了耶穌會的侵略氣味的，他們和後來的買辦資產階級不同，他們直斥耶穌會是“覬覦中原神器”(天學再徵)。崇禎十一年(公元一六三八年)福州的一批士大夫發表過一個攘夷報國公揭，說到天主教

“布滿天下，煽惑交結，……似不普中國而變夷狄不已也。且吞我屬國……復據我香山澳、台灣、雞籠、淡水，以破閩、粵之門戶，一旦外患內應，將何以御？”(李維恒等攘夷報國公揭載聖朝破邪集卷六)

同時也應指出，當時中國方面的衛道者之所以反天主教，乃是有鑒於宗教為農民所利用的歷史教訓。他們害怕天主教“惑世誣

民”(天学初徵)的结果,会引出“十倍白莲”的“烈祸”(李燦劈邪說載圣朝破邪集卷五)来,最早沈淮之发动南京教案也有这样的忧虑。崇禎三年礼部給事中卢兆龙上疏也提出这一点說:“天主教其說幽渺,最易惑世誣民,今在长安大肆讲演,京师之人信奉邪教十家而九,浸淫滋蔓,則白蓮教之乱可鉴也。”(崇禎长編卷三十五)不久之后,果然在浙江永康就爆发过一次打着天主教旗号的农民起义(参看縉云县志卷五)。清初最有名的楊光先案中,楊光先反教的主要立論也是如此。楊光先“請誅天主邪教”的用意,也是为了防范“耶穌之聚众,謀为不軌”(楊光先辟邪論上,載不得已卷上)在中国的重演,为了防范人民假宗教起义;他之痛恨耶穌是因为耶穌是一个“謀反之渠魁”(同上)。他看出了“如德亚(犹太)国主与耶苏誓不两立矣;非国主杀耶穌,則耶穌必弑国主”(楊光先临湯若望进呈图像說載不得已卷上)。因此,他才达到“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人”(楊光先日食天象驗載不得已卷下)的結論。但是,把耶穌会所宣揚的正統天主教和农民起义所利用的号召手段,混同起来,是一种錯覺。因为耶穌会决不会是“異端”,它是維護封建秩序中正統教权的,从利瑪竇到戴进賢(Ignatius Kögler, 公元一六八〇——一七四六年,德国人,一七一六年来华)等人,也都极力辯解天主教并非廉价的“邪教”。从而,以防范黄巾和白蓮教的眼光来防范耶穌会,是卫道之士的偏見。反之,耶穌会士們之企图参与中国的政变,倒是有史实根据的,远如对明、清两朝的策划,稍后如参与清王朝宫廷夺嫡的阴謀而失敗(耶穌会士在康熙时参与过允禩、允禔、允禵一派的活动,所以允禩(雍正)即位后,便对他们采取严厉的手段),都是例子。

第三節

天主教輸入中国的自然哲学和思想方法

(一)天主教思想体系传入中国的历史评价

十六、七世紀的西学有两种：一种是中世紀的西学，即代表封建教会的正統經院哲学；另一种是近代的西学，即代表資本主义上升时期的新科学与新思想。我們須区别开当时的这样两种文化或两种思潮。

耶穌会是在这两种思潮尖銳斗争的时期到中国来的，它就是以保卫封建的“圣教”，扑灭代表新兴資產阶级的利益及其观点的各派新教徒为职志的。当时欧洲的世界是不平静的，在反封建的斗争中，曾掀起了一场波瀾壮阔的文化革命：人文主义、科学、教会民族化、个性解放与思想自由，就构成新潮流的主要内容。而經院哲学、羅馬教的大一統，蒙昧主义与禁欲主义，則依然是反抗新思想的基本武器，耶穌会就是旧傳統最忠实的捍卫者。他們傳來的是彻头彻尾的封建經院哲学。但無論本国的还是外来的封建的經院哲学对中国資本主义萌芽期的思想都起了压制的作用，因而也就阻碍了中国历史的发展。

东方和西方的接触，并不是对双方的历史沒有关系的。甚至西方的經学与道統在一定条件之下在中国也可以成为离經叛道的借口，正如中国經学与道統到西方在一定条件之下也可以成为离經叛道的借口一样。中国早期接触与接近傳教士的知識分子，多少都是带有离經叛道的气息的，但这种借口并不具备真实性，而历史发展主要地要取决于内部以至外部的真实的条件。从这个角度来说，中国对西方也是有影响的，中国思想傳到欧洲，也曾經刺激

了西方启蒙运动的发展，伏尔德那样热烈地推崇中国理性主义的天道观就是最显著的一个例子，而反宗教最热烈的伏尔德正是牛頓体系的热烈宣传者；经济表的著者魁奈热烈地推崇中国文明，也是一个例子，而他是亚丹·斯密的前驱。耶稣会本来是以维护圣教为己任的，但是他们来中国传教的结果，反而因东西的接触，带回某些思想以促成西方进步人士反宗教的借口。这种和教士的主观愿望相反的历史发展，倒是一幕“理性的狡猾”了。

希腊哲学，特别是亚里士多德哲学，曾经是经院哲学的重要组成部分。在输入天主教正统经院哲学的同时，当然也就夹杂了一些亚里士多德的思想，中国最早接触到西方哲学，应该上溯到这一时期。但这一事实倒是往往被人忽略了的。亚里士多德哲学有三部分曾正式被介绍过来。

(一)亚里士多德的逻辑学。傅汎际与李之藻合译的名理探就是当时葡萄牙高因盘利 (Coimbra) 耶稣会大学的哲学课本；当时，只译出关于亚里士多德的逻辑学部分，后来南怀仁的穷理学也曾详细地讲述过亚里士多德的命题及其三段论法，即所谓的“细录世斯模” (Syllogism)。

(二)亚里士多德的四因论——质者，作者，为者，模者（质料因，形式因，动力因，目的因）。这种学说，曾为神学的目的论所渲染，成为近代科学出发点的绊脚石。

(三)亚里士多德关于本质（自立）与偶然（依赖）的学说以及前面所提到的关于“形式”与“质材”的学说。经院哲学在引用亚里士多德学说的时候，总是割裂开他的哲学中的逻辑的形式和现实的内容，使亚里士多德哲学中“活生生的朴素的（新颖的）东西，……被经院哲学，被否认运动的结论等等所代替”（列宁哲学笔记，页三三三）。亚里士多德的哲学一直被经院哲学割制了一千多年，文艺

复兴以来的新思想所要复兴的，当然不是經院式的亚里士多德，而是古代希腊鲜明的人文主义的精神和唯物主义的倾向，而这恰好是耶穌会所极力抹杀的，因而也就是他们所不能传给中国的。

經院哲学之与近代科学思想不相容，也是科学家自己所深刻意识到的。伽里略的多勒米和哥白尼两大世界体系的对话录一书处处是以亚里士多德和逍遥学派为其对象的，但其实质是针对着以亚里士多德为名号的中世纪經院哲学而发的。伽里略批评亚里士多德的方法是削足适履。他又批评經院学者们是

“自己甘愿作奴隶，把教条当成是不可动摇的，……我这样说，当然不是指一个人不该听信亚里士多德；的确我是赞成阅读并钻研他的著作的，我只是谴责那些使自己成为亚里士多德的奴隶的人竟然肯定亚里士多德所说的一切。……的确，如果你想继续用这种研究方法的话，那末就请你放弃哲学家的称号，而称你自己是个历史家，或者记忆专家吧；因为从来不进行哲学思考的人，而要僭称哲学家这个荣誉的名号，那是很不恰当的。”（对话录英译本，一九五三年，加州大学版，頁一一二——一一三）

柯德斯（Cotes 公元一六八二——一七一六年）在他为牛頓自然哲学之数学原理一书第二版所写的有名的序言中，也曾说到：

“有些人（經院哲学家）把各种特殊的奥秘性质，分派给各种不同的事物；依照这种说法，则每种物体的现象都被设想为是以某种我们不知道的方式在进行着的。經院学派从亚里士多德和逍遥学派那里所得来的全部学说，都是建立在这一原则之上的。他们肯定各种物体的各种作用，都是由这些物体的特殊性质而产生的，但是这些物体从哪里得来这些性质，他们就无法告诉我们了；因此他们并没有告诉我们任何东西，

他們所做的事完全是把名字加在事物上面，而不是研究事物的本身。我們可以說，他們創造了一種講話的哲學方式，但是他們並沒有告訴我們真正的哲學。”（牛頓自然哲學之數學原理第二版序言，一九三四年劍橋大學版，頁二〇）

這裡所表示的正是近代科學對經院哲學的世界觀的批判。

傳教士當然也多少帶來了一些思想和科學。但是我們應該指出，不僅思想——如其有與宗教信仰有別，而多少可稱之為思想的东西——基本上是希臘的，而且科學——我們下面將要談到——也還是希臘的；因此，無論對於思想或者是對於科學，天主教或耶穌會是沒有貢獻可言的。但曾經吸引了一部分中國先進的知識份子的，恰好是這些希臘的文化，而不是中世紀的經院哲學。所以，他們之接近於傳教士，並不是難於索解的事。在西方，文藝復興以來的新文化也是從復希臘之古而開始的，這是摧毀經院傳統的第一步。因此中國先進知識份子和外國傳教士之間就存在着矛盾。前者是追求用新科學和新思想武裝自己，從而也就有利於摧毀舊的束縛，這是思想解放的必要條件；而後者則是企圖用死的經院傳統，來扼殺新科學和新思想。假手於舊傳統而作鬥爭的啟蒙思想者和假手於技藝而販賣舊傳統的傳教士，是有本質的區別的。

無論來中國的傳教士會怎樣迷惑一部分中國的知識份子，但那都是為着實現他們“丑惡的目的”而服務的。

耶穌會會士把自然科學傳入到中國來的歷史真相，一直是被資產階級的學者所大大地誇張了的，並且是嚴重地被歪曲了的。事實是這樣：耶穌會的本質就規定了他們不可能傳來真正的科學，那“唯一地達到了科學的、系統的和全面的發展——近代自然科學”（恩格斯自然辯證法，一九五七年版，頁四），因為近代自然科學在歷史上的出現，其本身便是革命的。

恩格斯指出：“自然科学当时（文艺复兴时。——引者）也在普遍的革命中发展着，并且它本身便是彻底革命的，它还得争取自己存在的权利”（同上頁六）。近代自然科学革命的命呢？革經院哲学的命。自然科学向誰争取自己生存的权利呢？向教会。这个时代的自然科学和宗教改革是反“教会的精神独裁”（同上頁五）斗争中的两个主要战场。恩格斯极其深刻地论述了这场伟大革命的特征：

“这是一个人类前所未有的最伟大的进步的革命，是一个需要而且产生了巨人——在思想能力上、热情上和性格上、在多才多艺上和学識广博上的巨人的时代。……他們的特征是他们几乎全都在时代运动中和实际斗争中生活着和活动着，站在这一方面或那一方面进行斗争，一些人用笔和舌，一些人用劍，而許多人則两者并用。”（同上頁五）

耶穌会正是这些革命的巨人所反抗的敌人，因为耶穌会在这场空前伟大的革命中充当了反改革与反革命的主力。在对思想自由的迫害工作上，耶穌会站在最前列，耶穌会是主持異端裁判所的火炬与牢獄的主凶，据估計仅仅宗教改革以后的两个世紀之內，全欧洲以“巫术”（那曾經是科学和自由思想的代名詞）的罪名而被处死刑的，总数达七十五万人以上。当然不能想象那干着这种勾当的耶穌会能把进步的革命的科学与自由思想傳到中国来。

談到自然科学，恩格斯也曾指出：“基督教的中世紀則一无所遺。”（同上頁六），一切都得从头开始。文艺复兴从复古开始，不是偶然的，因为經過漫长的黑夜之后，古代的希腊“在驚訝的西方面前展示了一个新世界”（同上頁四）。自然科学的进步虽然有着多方面的原因与背景，但归根結底是由于新的历史动力所造成的思想解放的結果。耶穌会既然是思想解放的最頑强的敌人，所以他們就不可能带来作为思想解放与思想革命的产物的近代自然科

学，也甚至不可能比較客觀地多少介紹一些古希臘。恩格斯所提到的這一革命中的偉大巨人代表，如达·芬奇、杜勒、馬基雅弗理、路德（同上頁四），耶穌會會士一個也沒有介紹過來。相反，耶穌會正是為反對這些巨人們的工作而努力着。近代自然科學引向了機械的唯物論，希臘的古典思想則引到了人文主義與思想自由，這兩者都是違背神學精神的。下面我們就要論證：（一）耶穌會所宣揚的自然哲學及其世界圖象是當時反動的思想；（二）耶穌會所傳來的科學，是當時落后的科學，其目的在為神學服務；（三）耶穌會所提供的思想方法，不是有助於、而是不利於科學發展的思想方法。

（二）中世紀經院哲學的世界構圖

中世紀的經院哲學有一套官定的世界圖象，這一世界圖象基本上脫胎於托勒密（Claudius Ptolemaeus，公元二世紀）的地球中心說，但這個學說被用來和基督教神學揉成一体，被改造成為為基督教的創世紀得救與永生而服務的理論。阿桂那斯所依據的就是這一世界圖象，詩人但丁在他的神曲中所描繪的也是這一世界圖象。它的內容大致是這樣：地球居宇宙的中心，靜止不動，日月及五個行星各據一層天，共七層天，環繞地球作圓形運動；七重天而外，則為不動的恆星天、宗動天與無上天，為神靈所居，神靈是宇宙運動的推動者和支持者。天堂地獄是實有的，而且就存在於這個世界構圖之內（詩人但丁曾對此作過詳盡的描寫）。上帝創造了世界，又按照他自己的形象創造了人。人類全部的历史，包括人類的墮落、受苦、末日以及最後的審判，就是一一出於上帝，而又終於復歸於上帝的“神曲”。否認這一世界圖象也就是否認上帝及其與人的關係，也就是否認教會的地位，否認封建秩序。

近代自然科學正是否定這種中世紀的世界圖象而開始其挑

战的：

“自然科学用来宣布其独立……的革命行为，便是哥白尼那本不朽著作（天体运行论）的出版，他用它……来向教会在自然事物方面的权威挑战。从此便开始了自然科学之从神学中的解放。”（恩格斯自然辩证法页六）

但正由于天主教反对从哥白尼揭幕的自然科学的革命，所以自然科学便长时期被耶稣会会士从中阻挠，而不能传入中国。

从利瑪竇以来耶稣会所输入的，乃是这一套反科学的经院世界图象。利瑪竇所提出的就是地球中心的说法，他说天有九重：

“第一重月天，第二重水星天，第三重金星天，第四重日轮天，第五重火星天，第六重木星天，第七重土星天，第八重列宿天，第九重宗动天”；“此九重相包如葱头，皮皆坚硬，而日月星辰定在其体，如木节在板，第天体明而无色则能透光，如琉璃水晶之类，无所碍也”（利瑪竇乾坤体义卷三）。

每更高一层的天，带动下面的一层运转：

“第九重无星水晶天，带动下八层，……第十重无星宗动天，带动下九层，……第十一层永静不动。”（阮元疇人传卷四四利瑪竇）

利瑪竇还会根据这种“天之形圆，而以九层断焉”（天主实义第二编）的说法，来证明苍天或者天地并不就等于天地之间的主宰，天地间是另有主宰的。为了维护上帝的地位，既把地球说成是宇宙的中心，又把宇宙的运动说成是不断的神力作用。我们下面可以看到这两种错误都是与近代科学的根本出发点全然相反的。杨廷筠在谈到世界图象时也说：“最轻清者为天，天体多重迥出地外；最重浊者为地心，恰恰正在天中。”（艾儒略职方外纪杨廷筠序）这可以说明中国方面从西方传教士那里所接收过来的，正是这种迷人

眼界的中世紀的世界圖象。

差不多與此同時，傅汎際、李之藻合譯了葡萄牙高因盤利耶穌會大學課本寰有詮，其中對於這種經院世界圖象作了完備的敘述：

“凡諸具形，有一形体但能有一本動，遂定天有十重，乃以此第十重天謂之宗動天。此第十重之本動，即今一日一周以成晝夜者，自東而西帶下諸輪而動；而其第九重天之動，則又從西而東，以帶列宿以下諸天之動，列宿天者第八重天，其動一進一退，即前所謂進退之動也。星家與性家皆執十重之說。”（寰有詮卷四）

值得注意的是，此書譯成，已在哥白尼之後八十五年。所謂“有一形体但能有一本動”，那就是說運動需要外力；有多少不同的形体，就需要有多少種不同的外力。尤其值得注意的是，其中提出天為什麼會動，以及何以動必以圓的理由：

“諸天之運，各一靈者使之。諸天悉由一靈而運所凭有二：人有一靈魂，具諸不同之德，施諸不同之用，由生德以化食飲、滋養血肉；由覺德以行形司之用，令百體隨分發動；由靈德推論義理，通諸學問也。天神德能既超人性，則一靈足以遍運諸天，必不滯於一動而已。正論謂各重天各一靈者運之，此亞利（亞里士多德）之論，可証有二：一，每一天神之性，其貴有限，其大亦有限；則一靈之體焉能既令宗動天從東而西，又令月以上天從西而東乎？二，按經義云，宇內各物各國各人，天主各遣一神守護，則天之大小其效用于上者奚止一神？而謂各重天之動必以一神操之乎？”（寰有詮卷四）

此外關於天體的運動：

“據天體恒一不變，可知其體必圓，動必周也。蓋凡物所

具有者有三，有也、德也、为也（按指实体、属性、形态）。有有而无德，徒有焉耳；有德而无为，徒德焉耳。故凡属有者，为其本所能为而有；又德以显有，为以显德，缘其德必称其有，而其为必称其德也。天体贞一，不属受变，则其德无阙，其为无息，无息之动，惟周动者能之，则天动必为周动矣。”（同上卷三）

这里所表述的完全是典型的经院哲学的推论方式，也是一切耶稣会会士所采用的思辨方法。例如：完美的形式必定是圆的，天体必定是完美的，所以天体及其运动的形式必然是圆的。经院哲学的推论，预先假定了例外的前提，预先假定了圣书的真理和启示的真理。从中世纪以来唯物主义者就是朝着相反的方向——朝着取消一切不必要的假定的方向——前进的，有名的“奥卡姆的剃刀”是一个光辉的例子。近代自然科学的出发是从朴素的事实，它不承认任何预先假定的概念。近代自然哲学的机械唯物主义与经院哲学的神圣目的论，两者的立场观点与方法实际上就反映为“多勒米和哥白尼两大世界体系”的对立。相信耶稣会可能把自然哲学的进步学说带到中国来，那就无异于是相信圣诞老人真的会送礼物来。

寰有詮里又讨论了許多典型的中世纪经院学者所关心的争论问题，如地球既是圆的，那末有没有对蹠人；人是一个小宇宙，小宇宙像不像大宇宙（寰有詮卷六，这个观念经院哲学当然也是得之于希腊的。“宇宙”在希腊文中原指“秩序”，以与“太虚”相对，与人相对的全世界是一个“大宇宙”，与全世界相对的人则是一个“小宇宙”，中世纪的神秘主义论说过大宇宙包括三部分：即地下、天上、与超天上，与之相应的小宇宙也包括三部分：即身、心，与灵，这相当于耶稣会会士所说的灵魂三品）等等。特别值得注意的是，它所提到地球所以不动的理由和宗动天之外所以必需还要有一重天的理由，这二者的理由都是根据同样的中世纪经院哲学的先验观

念——即运动的維持需要有不不断的力。这里，我們所要指明的是：寰有詮——以及全部耶穌会的經院哲学——的根本趋向和出发点是完全与近代自然科学相反的，他們所关心的、所要加以論列的，不是哲学，而是神学。寰有詮开宗明义就申明：“形天肇有，……皆依吾人性力所得推明者；若究本原确义，更有超性之学，載在聖經。”（寰有詮卷一）世界的形成过程，寰有詮是用圣书創世記的說法来解說的。当时科学上的革命，傅汎际当然不会不知道，但他們的目的就是要用旧的东西来对抗新的思想。

寰有詮所表示的見解是代表着耶穌会的总的观点，亦即中世紀正統經院哲学的观点。下迄十八世紀耶穌会所輸入的始終是这种观点。湯若望是傳教士中地位最高声誉最隆而且是被認為对科学最有貢獻的人，可是，他所要反复論証的并不是客观存在的自然，而是超存在的目的：

“寰宇唯一，……所向唯一，故名公向，即此公向，足征主制。——万有不齐，总挾注于公向之一。”（主制群徵卷上）

他要說明的是：

“夫无主者（无神論者）必謂万物生于自然，不知自然之說，殊非究竟之旨。……設无所以使之自然者，亦安得自然而生乎？”（同上卷下）

因此，格物并不是他的目的，要从自然的背后找出主宰，这才是他的（和他們的）目的。这种神学的目的論使他們永远跼促在經院哲学的先驗观念里，他說“天体上复未尝不上，天象渾圓未尝不圓，何失所之有？既非失所而动，动非自向明矣。……且并动不自知，块然冥然而已，非外有使之动者，安能动乎？又安庸动乎？”（同上卷上）这就是說：运动的維持必須有力，否則“安能动乎”？又必要有目的，否則“安庸动乎”？亞里士多德的物理学（那大部分即經

院物理学的根据)是直观的,是与近代实验科学的方向相反的;而经过經院哲学用宗教的神秘性所注释了的亚里士多德,那就更和恩格斯所称的“近代自然科学”相反了。还应指出,在传教士所传来的大量货色中,也多少夹杂了某些希腊天才的直觉,前于苏格拉底的哲人納沙(阿那克薩戈拉,約当公元前五〇〇——四二八年)和恩白(恩培多克勒,鼎盛期約当公元前四四四——四四一年)以及四元素的学说(土、水、火、气)是被提到了的,也多少有些片断經驗和数据(特别是在天文学方面),但是他们却长期阻碍着中国去接触真正的“近代自然科学”。

中世紀的自然哲学是神学的婢女。艾儒略就明白地說过,他要使人通过贊美自然的神奇,而皈依宗教:

“夫惟造物主之神化无量,是故五方万国_之奇詭不穷。倘一轉念思厥所由,返本还原,徑固不远,区区之愚,良有見于此耳。”(艾儒略坤輿图說序)

神学当然并不能有助于培养近代科学的思想方法在中国早日形成,所以直到十八世紀中叶(已經是后哥白尼二百年,后牛頓也将近一个世紀了),中国方面的信徒还在重复着什么“天以九重圍凝于外,……地以圓球奠定于中”(知本提綱卷一)的宇宙学说。这些难道能說对中国科学的发展起了积极的影响嗎?耶穌会这种反科学的經院哲学精神,阮元是怀疑过的,他說:

“中西推步之学,……大抵由淺而深,由疏漸密,而謂多祿某(多勒米)其法之詳备已如是,毋乃湯若望輩夸大其詞,以眩吾中国,而徐(光启)李(之藻)諸公受其欺,而不知悟也?”(疇人傳卷四三多祿某)

事实上他們既有意抹杀近代科学,則所介紹的就不能不仅止是中世紀神学的一些附庸知識罢了。

(三)从經院哲学与近代科学的对立来看耶穌会的“西学”

古代、中世紀和近代三个不同的历史时代各自有其不同的科学。

只有近代自然科学“可以說得上是唯一的科学”(恩格斯自然辯証法,頁一五八),因为只有它“唯一地达到了科学的系統的和全面的发展”(同上頁四)。在近代自然科学出現之前,西方历史上曾經有过两种科学,即古代希腊的科学和中世紀阿拉伯的科学。但古代希腊人的科学是凭他們的天才的直覺和猜測,与近代自然科学之从观察和实验的基础上进行严密的归納不同;中世紀阿拉伯人的科学是片断的經驗,与近代自然科学之大規模的有意識进行的系統化的工作也不同,而且阿拉伯人的发見是“大部分由于无結果而消失了的”(同上)。至于中世紀天主教的經院哲学,他們並沒有貢獻过科学。耶穌会会士所傳到中国来的根本不是随資本主义上升而出現的近代自然科学,而恰恰是近代自然科学的对立物。傳教士炫耀他們的科学,其实那基本上是希腊的貢獻,耶穌会的科学思想基本上並沒有超出希腊的範圍和水平。原来希腊的科学思想,是作为一种宗教的分泌物,被容納在中世紀經院哲学的体系之中,因而在宣傳宗教时,当然也不得不随伴着經過閹割与僵化了的希腊思想。例如寰有詮中就提到过,“各物最初不受分之諸分,是其物有之元”(寰有詮卷六)的原子論,提到过“火土等之純有,是万物之所由成者,是为万物之元”(同上)的元素說。原子論和四元素說本来是一定时代的进步的科学思想,原子論是阿那克薩戈拉的,元素說是恩培多克勒的,两者都是希腊人的思想。又如南怀仁解釋虹吸現象說:“現在无空虚之所也,其物性不容空虚,以吸水之筒等器明見之。盖本筒內之氣,凡已吸往上,則在下之水必随之而上,

以补前气之空缺也。夫物性不容空虚之故者，盖六合之内，万品之物，必须彼此相連相接相輔助以行其事，以护存其本体也。”（南怀仁穷理学形性之理推）这里如果将其用神学的目的論的解釋暫不置論，則其所依据的仍然是古代的信念：“自然畏惧真空”。如前所述，这是一种夹带品，而主要輸入的却另有所在，例如他們讲到地震时就說：“地之震受制于造物主，犹旱潦，兵革，火災，疾病，虽系人事之招，然皆屬造物主全能大权統一宰制，非世所得窺測悬断；第痛加修省，虔誠禱祝，弘慈降佑，則轉禍为福，消災弥患之道也。”（龙华民地震解）他們还讲占星：“穆（尼閣 Nicolas Smogolenski, 公元一六一一——一六五六年，波兰人，一六四六年来华）氏但据七政高卑升降迟疾，定人命之凶吉。”（穆尼閣天步真原錢熙祚跋）这些才是耶穌会会士們的所要輸入的貨色。

耶穌会会士夹带科学片断之便于进行宗教活动，犹之乎他們利用零零碎碎的“西洋景”供宫廷玩賞之便于政治活动。“一块威尼斯出产的三棱玻璃鏡，一幅在羅馬繪成的极精致的圣母瑪利亚像，还有許多小巧的珍物”（裴化行天主教十六世紀在华傳教志，中譯本，頁二四四），雅琴，报时钟，万国图志，西琴，風篁，自鳴钟，千里鏡，火鏡，小自鳴钟以及宗教画；此外如徐日升（Thomas Pereira, 公元一六四五——一七〇八年，葡萄牙人，一六七二年来华）等也傳授过西洋乐理，金尼閣曾以拉丁文字母来表示中国的語音。然而所有这一切，我們很难說对于“近代自然科学”在中国的出現是有帮助的。

为了說明傳教士所傳来的絕不是近代的自然科学，为了說明他們曾极力阻撓与破坏近代科学之輸入中国，我們有必要先回顧一下近代科学史上最重要的一些事实。这正是近代科学的第一个时期。这个科学史上的第一期，始自哥白尼的天体运行論，而完成

于牛頓的自然哲学之数学原理。哥白尼的天体运行論，揭开了“自然科学用来宣布其独立并且好像是步路德焚燒教諭后生的革命行为”（恩格斯自然辯証法頁六），从此之后，下迄牛頓完成他的偉大的原理的一个半世紀中，近代科学史上的重要大事我們可列表如下，用以和傳教士所傳的西学作一个对比：

公元一五四三年	<u>哥白尼天体运行論</u> 出版。	<u>湯若望</u> 历法西傳后此一个世紀，但所根据的仍然是 <u>多勒米</u> 体系，并坚持“天动以圓”。
		下迄十八世紀后半叶 <u>蔣友仁</u> (Michel Benoist, 一七一五——一七七四年， <u>法国人</u> ，一七四四年来华)始提及 <u>哥白尼</u> 学說，但以其仍非定論。
公元一五八一年	<u>伽里略</u> 发見单摆运动定律。	未傳。
公元一五八九年	<u>伽里略</u> 发見落体定律。	<u>賈有詮</u> 之譯，后此四十年，但书中坚持經院哲学的观念；物体愈重則降落愈快。
		一个世紀以后 <u>南怀仁</u> 穷理学中才提到了落体加速度的現象，但未作出論証与說明。
公元一六〇〇年	<u>吉尔柏特</u> 发表磁学論文。	未傳。 [是年 <u>布魯諾</u> 以信奉 <u>哥白尼</u> 宇宙論的罪名在 <u>羅馬</u> 被異端裁判所焚死。]
公元一六〇三年	<u>培根</u> 学問进步論出版。	未傳。

- 公元一六〇九年 伽里略 发明望远
鏡。
- 公元一六一〇年 伽里略 发見木星卫
星。
- 公元一六一三年 伽里略 研究太阳黑
点。
- 公元一六一四年 那皮尔对数方法論
出版。
- 公元一六一八年 笛卡尔代数学論文
出版。
- 公元一六一九年 开普勒哥白尼天文
学提要 出版。
- 公元一六二〇年 培根新工具論 出
版。
- 公元一六二二年 培根大西洋洲 出
版。
- 一六二六年 湯若望 有远鏡說。
寰有詮 中提及此事，但仍坚信天
体不坏之說。
后此三十余年，湯若望 历法西傳，
亦提及此事，但仍称西方天学，
“要不越多祿某 範圍”。
- 傳教士已知此事，但不相信太阳
可以有黑点。
- 后此約四十年，薛凤祚 曾从穆尼
閣 学习对数法，但簡略不完备。
- 一七二二年 戴进賢 策算 始提对数
表及其用法。
- (一六一六年 羅馬 教皇頒布禁书
目錄 包括哥白尼 书在內)。
- 未傳。
- 一七四二年 历象考成 后編提及
“日月五星之本天，旧說以为平
圓，今以为橢圓。”
- 培根 于本书中 (新工具論 卷一节
六六) 曾攻击四元素說。
- 耶穌会 傳教士論及物质世界的构
成仍然根据四元素說。
- 未傳。

- 公元一六二三年 康帕內拉太陽城出版。 未傳。
- 公元一六二五年 培根論文集出版。 未傳。
- 公元一六二八年 笛卡尔心智指導法 未傳。
則出版。
- 公元一六三一年 伽桑地哲學書信和 未傳。
論文集出版。
- 公元一六三二年 伽里略哥白尼和多 未傳。
勒米兩大世界體系 是時羅雅谷湯若望撰新法算書仍
的對話錄出版。 沿多勒米第谷法。
羅雅谷五律曆指反對地球運動
說，謂“古今諸士又以為（太陽
中心說）實非正解，蓋地諸天之
心，心如樞軸定是不動。”
- 公元一六三六年 伽里略關於新科學 未傳。
的對話出版。
- 笛卡尔光學論文出 （此前三年伽里略以宣傳哥白尼
版。 學說罪名，受異端裁判所審
判。）
- 公元一六三七年 笛卡尔方法論和几 未傳。
何學出版。
- 公元一六四〇年 霍布士政治法與自 未傳。
然法原論出版。
- 巴思迦圓椎曲綫論 未傳。
出版。
- 公元一六四一年 笛卡尔沉思集出 未傳。
版。

公元一六四三年	<u>托里拆里</u> 发見大气压力。	<u>穷理学</u> 仍以“自然畏懼真空”的先驗觀念, 解釋压力現象。
公元一六四四年	<u>笛卡尔</u> 哲学原理出版。	未傳。
公元一六四七年	<u>伽桑地伊壁鳩魯</u> 的 <u>生平与学說</u> 出版。	未傳。
公元一六四九年	<u>伽桑地伊壁鳩魯</u> 哲学出版。	未傳。
公元一六五一年	<u>霍布士利維坦</u> 出版。	未傳。
公元一六五四年	<u>巴思迦</u> 数学三角形論出版。	未傳。
公元一六五五年	<u>惠更斯</u> 改良望遠鏡, 发見土星卫星。	后此約一个世紀, <u>蔣友仁</u> 才提及此事。
公元一六六〇年	<u>波义耳</u> 发見气体定律。	未傳。
公元一六六一年	<u>波义耳</u> 怀疑的化学家出版。	但傳教士始終坚持四元素說。
公元一六六二年	<u>斯宾諾莎</u> 致知篇出版。	未傳。
公元一六六五年	<u>牛頓</u> 发明微分法。	未傳。
公元一六六六年	<u>牛頓</u> 发明积分法。	未傳。
	<u>牛頓</u> 发見色現象。	后此約二十年 <u>穷理学</u> 提出过光有五色的說法。
	<u>萊布尼茲</u> 組合方程論出版。	未傳。
公元一六六九年	<u>惠更斯</u> 发見彈性体冲撞的定律。	未傳。

公元一六七一年	<u>萊布尼茲</u> 物理学的 新假設出版。	未傳。
公元一六七二年	<u>葛里克</u> 发見靜电火 花。	未傳。
	<u>牛頓</u> 光与色的新理 論出版。	未傳。
公元一六七三年	<u>波义耳</u> 提出燃素 說。	未傳。
	<u>惠更斯</u> 发表动力学 論文。	未傳。
	<u>牛頓</u> 提出万有引力 定律。	未傳。
公元一六七四年	<u>虎克</u> 科学論文集出 版。	未傳。
公元一六七五年	<u>斯宾諾莎</u> 倫理学出 版。	未傳。
	<u>牛頓</u> 提出光之微粒 說。	未傳。
公元一六七六年	<u>虎克</u> 提出彈性体定 律。	未傳。
	<u>罗美尔</u> 測定光速。	未傳。
公元一六七八年	<u>惠更斯</u> 提出光之波 动說。	未傳。
公元一六七九年	<u>哈雷</u> 南天星表发 表。	未傳。
公元一六八三年	<u>刘文虎克</u> 发見微生 物。	未傳。
公元一六八四年	<u>牛頓</u> 运动論发表。	未傳。

- 公元一六八六年 牛頓写自然哲学之数学原理。 未傳。
- 公元一六八七年 牛頓自然哲学之数学原理出版。 未傳。(一七四二年曆象考成后編曾采牛頓計算地球与日月距离的方法，但对其根本观念与体系則未提及。)

在这一时期中生活着的和活动着的有：哥白尼、布魯諾、培根、伽里略、康帕內拉、开普勒、哈維、霍布士、伽桑地、笛卡尔、費尔瑪、葛里克、托里坼里、巴思迦、波义耳、惠更斯、斯宾諾莎、洛克、虎克、牛頓、罗美尔、萊布尼茲、雅·貝努义、哈雷这些科学史上最响亮的名字。这一时期是哥白尼以其偉大的著作向教会的权威挑战而宣告近代自然科学独立而开始的，那也正是以維護圣教、消灭異端(新教与新科学)为职志的耶穌会，經教皇批准而正式成立的时候。这一时期的結束，即牛頓完成其古典体系的原理的时候，那也正是葡萄牙(意大利)耶穌会最后一批傳教士陆安德 (Giovanni Andrea Lobelli, 一六一〇——一六八三年，意大利人，一六五九年来华)南怀仁、徐日升等人在中国活动，而法国耶穌会剛剛插足于中国的时候。事实上法国耶穌会的来华已經进入天主教在华早期活动的尾声了。我們不妨以南怀仁作为一个早期收場的人物。以科学史上的事迹与同一时期傳教士在中国傳播“科学”的事迹作一对比，時間恰好是吻合的。自十六世紀末至十七世紀末(明末清初)这一百多年間，正是培根、伽里略、开普勒、笛卡尔、惠更斯和牛頓活动的时期，也正是利瑪竇、熊三拔、傅汎际、邓玉函、湯若望、穆尼閣、南怀仁等人在中国活动的时期，只消看一下这一时期的偉大科学成就，傳教士究竟傳来了其中多少东西，我們就不难做出結論，傳教士傳来的乃是中世紀封建主义的經院哲学，而不是近代的自然科学以

及进步的自然哲学。

下面所列举的书代表这一时期耶穌会会士在科学方面的最重要的著作：

世界觀与世界图象的著作：寰有詮，空际格致，穷理学。

思想方法的著作：天主实义，名理探，超性学要。

天文：曆法新书，曆法西傳，曆象考成后編。

数学：几何原本，天步真原，比例对数表。

物理：远鏡說，泰西水法，远西奇器图說。

地理：万国輿图，职方外紀，皇輿全覽图。

如果把这些和同时期科学史上的大事作一个对比，我們就不难看出：（一）关于近代自然科学的最重要的成果，从哥白尼的学說到牛頓的原理，他們是不傳的；（二）关于近代自然科学最基本的觀念，如牛頓的微粒說与惠更斯的波动說——这是近代自然科学中的两种基本的世界图象——他們是不傳的；（三）关于近代自然科学的基本思想方法，如培根笛卡尔伽里略諸人的方法論，他們是不傳的。因此，他們所讲的科学与那一时期的科学主流，几乎沒有任何的关系与联系，他們所讲的基本上並沒有“近代自然科学”范围以內的东西，他們所讲的基本上是隶属于經院哲学范围以內的科学。也可以附带地提到另一件事實：这一时期耶穌会傳教士，有中文著譯可考的，約有三百七十种左右，其中有关科学的占一百二十种左右，而且这些科学著作大部分是傳教士因为职守关系而奉旨撰述的。在約一百二十种左右的科学书籍中，利瑪竇湯若望罗雅谷和南怀仁四个人的著作就达七十五部之多，而这四个人都是直接参与或負責修曆工作的。这可以表明傳教士的科学兴趣在哪里，至于当时欧洲文学艺术与思想方面的大踏步前进，更是傳教士不曾提到的。

反封建反教会革命的开始“在宗教领域内是路德焚毁教谕，而在自然科学领域内便是哥白尼的伟大的著作”（恩格斯自然辩证法页一五八——一五九）。这一时期的自然科学的发展，其本身便是“彻头彻尾地革命的”（同上）。谁都知道哥白尼的学说以及宣扬哥白尼学说的著作是被罗马教会正式列为禁书的（一直到一八二二年）。哥白尼的信徒，伟大的思想家布鲁诺于一六〇〇年被罗马教会活活烧死在罗马广场上，接着就是对于伽里略的迫害。伽里略被迫公开表示悔罪，放弃了哥白尼的学说。当笛卡尔听到了这个消息，就悄悄中止了他正在写作着的世界论。当时耶稣会会士们不但在欧洲遭到了焚毁教谕的大敌，而且在中国也碰到正在要焚毁礼教的“异端”，李贽的焚书即表现出焚毁教谕的历史意义；当然，谁焚谁的问题，还正在通过生死的斗争加以解决。教会杀害了成千上万的科学家和思想家，“神圣的异端裁判所”仅仅在西班牙一地就烧死过一万人以上，而被处刑的竟达二十万人之多。耶稣会是宗教反改革的产儿，是正统教会在反异端斗争中的最反动的宗教特务组织。耶稣会在欧洲用“火堆和监狱”，（同上）对近代科学进行那样血腥的迫害，而一到中国居然能换了面孔竟会把科学传来，这种说法是不顾最起码的常识。

“近代自然科学”并不是一个抽象的概念，或一个空泛的名词，它有其具体的内容，有其科学的规定性。论断耶稣会是否传来“近代自然科学”（或“资本主义的科学”），我们首先应该明确“近代自然科学”的正确涵义究竟是什么，不然，我们将在这个问题上分不清事情的真相与假象。举例说，望远镜当时是传来了的，但如果说传来了望远镜，即意味着传来了近代自然科学，那就不正确了。望远镜是一项近代科学发明，但望远镜的传入，对于近代自然科学在中国的确立与形成来说，并不是本质的东西，并没有决定性的意

义。远一些的例子，如早在公元前第三世紀希腊人撒摩的亚里士达克即已提出过太阳中心說，尽管亚里士达克的觀念是天才的，我們却不能把他归为“近代自然科学”，因为不但时代不同，而且性質也不同。近代科学是从哥白尼出发的，而不是从亚里士达克出发的，亚里士达克的觀念並沒有，而且也不可能引到“近代自然科学”。我們对待近代自然科学，必須把握住問題的本质方面和主流方面，如果只在表面現象上糾纏，看到傳教士輸入一些中国过去沒有的新事物，便遽尔指为是什么“近代自然科学”的輸入，那就不免把假象看成本质，以致要迷失認識問題的方向了。正象亚里士达克的学說不等于近代自然科学一样，傳教士所傳来的片断科学知識或技术也不能等同于“近代自然科学”。

什么是这一时期的“近代自然科学”的具体內容呢？經典作家对于這個問題作过明确的規定。所謂“近代自然科学”，那就是从哥白尼开始經過一系列“数学，力学和天文学靜力学和动力学的領域中……偉大的成就”（恩格斯自然辯証法，頁一五九），而“以牛頓而結束”（同上）的古典力学体系的完成。而这些偉大的成就“特別是归功于伽里略和开普勒，牛頓是从他們二人得出自己的結論来的”（同上）。哥白尼、开普勒、伽里略和牛頓这四个人合作的結果，可以說完成了人类科学史上空前偉大的功业。这个时代是古典力学体系形成的时代。在自然观方面“这个时代的特征是一个特殊的总观点的完成，这个总观点的中心是关于自然界的絕對的不变性的見解。不管自然界本身是怎样产生的，只要它一旦存在，那么在它存在的时候它始終总是这样。行星及其卫星，一旦被神秘的‘第一推动力’使其运动起来之后，它們便依照預定的軌道一直運轉下去，……恒星則永远靜止地固定在自己位置上，凭着‘万有引力’而互相保持着这个位置”（同上頁七）。这是古典力学体系所带

給人們的机械的自然觀。这种机械的自然觀，尽管是狹隘的，然而毕竟不是神学的产物。因此，衡量耶穌会会士傳来的是不是近代自然科学，就要看他們傳来的根本上是否这个古典体系，或，是否与这个体系密切相結合的那种机械自然觀的基本观点。

复次，任何科学“都是一种历史的产物”，“是一种历史的科学”（同上頁二三）。每种自然科学的理論与体系，都不是凭空产生的，其成立都必然有賴于一定历史阶段的經濟关系以及伴随而产生的一定的世界觀和思想方法。近代自然科学，在其第一个阶段，亦即古典力学体系的阶段，其成立是有它所依据的新的世界觀和思想方法的。中世紀經院哲学的世界觀和思想方法，是神学目的論和思辨方法；近代科学上的革命，就必然要求从这样的世界觀和思想方法中解放出来。近代自然科学之所以出現，首先便在于抛棄了古老的教条与启示，而返于观察与实验，抛棄了先驗的概念，而返于朴素的自然事实，在于抛棄了大量的繁瑣的神学三段論，而代之以簡明的数量关系，用数学公式来归納朴素的材料。沒有这种理論上与方法上的革命，就不可能有近代科学的革命。因此，衡量耶穌会会士傳来的是否近代自然科学，就要看他們傳来的根本上是不是古典体系所賴以成立的世界觀和思想方法。

根据这些，我們可以作出以下的結論，無論耶穌会会士可能夾帶进来一些科学的断片，但是若脫离了根本性的科学体系，脫离了根本性的世界觀和思想方法，而單純地看取一点科学的断片，就不可能研究近代自然科学在中国的发生与发展，这个道理和亚里士达克的太阳中心說出現在两千年以前，而近代科学要迟至十六、七世紀才成立是同样的。近代自然科学的第一阶段之所以是古典的体系，因为它在本质上是依賴于实验方法与数学原理。中国如其要真正接触到并且建立起近代自然科学，就必须接受（像伽里略所

进行的那样的) 实验方法和(像牛頓所总结的那样的) 数学原理。但这正是与經院哲学格格不入的。片断的海外奇谈, 个别的珍玩異物, 就其性质来说, 只是属于传教士宣扬封建經院哲学时候, 被当作奇巧欺騙的工具, 完全谈不到什么近代科学。

第四节

从技术科学看耶稣会所输入的“西学”

(一) 传教士所传来的火炮及其他技术

我们再看耶穌会所传来的技艺科学, 究竟有那些内容。两百年间他们所传入的, 不外三种: (一) 曆法、(二) 火炮、(三) 技艺(奇器、医药与艺术)。三者几乎都是直接为帝王服务的, 都不曾与当时科学的主流有什么密切的联系。

西方的火炮最初并不是由传教士传入中国的。“永乐时神机火枪法得之安南; 嘉靖时刀法、佛狼机、馬嘴炮法得之日本。”(熊三拔 [Sabbathinus de Ursis, 一五七五——一六二〇年意大利人, 一六〇六年来华] 泰西水法, 郑以律序) 这些都是远在传教士来华之前的事。徐光启感到当时局势的危急, 曾于一六一九年致書負責边事的熊廷弼袁崇煥等人, 力言“今日之計, 独有厚集兵势, ……須多儲守之器, 精講守之法, 中間惟火器最急”(徐光启复熊芝兰經略書, 載徐氏庖言卷四), “目前所急, 似以大台大炮为第一义”(徐光启复袁宪使信字書載徐氏庖言卷四)。一六一九至一六二一年徐光启負責軍事时, 极力推行精兵政策与火炮政策, 他一再上疏, 亟称“火器者今之时务也”(徐光启略陈台銃事宜并申愚見疏載徐氏庖言卷三), “急造台銃为城守第一要务”, 并提出“此法傳自西国, 臣等向从陪臣利瑪竇等讲求, 仅得百分之一二, ……(李)之藻称陪

臣毕方济玛诺等，尚在内地，且携有图说，今宜速令访取前来”（徐光启台銃事宜疏，載徐氏庖言卷三）。这种火炮的内容，据李之藻说，是这样的：“香山西商所傳大銃，臣（李之藻）向經營有緒。其銃大者，长一丈圍三四尺，口徑三寸，中容火药数升，杂用碎鉄碎鉛，別加精鉄，大彈亦徑三寸重三四斤，火发彈飞二三十里之内，攻无不摧，其余鉛鉄之力，可及五六十里，其制銃或銅或鉄，每銃約重三五千斤，其放銃之人，明理識算。”（李之藻請取澳商西銃來京疏）徐光启和李之藻不仅在科学上是同調，而且在政策上也是同調。徐光启并建議采用“西洋諸国所謂銃城”的一套战术。“銃城战术”，即“建立附城敌台，以台护銃，以銃护城，以城护民”（徐光启謹申一得以保万全疏，載徐氏庖言卷三）。

天启元年（公元一六二一年）二年至崇禎三年（公元一六三〇年）的十年中，曾四次鑄炮，由当时傳教士头子龙华民和湯若望負責。总结学习鑄炮的結果，焦勗就写出了他的火攻挈要一書。焦勗自己說，他之学习大炮，还是为了“虜寇肆虐，民遭慘禍，因目击艰危，感憤积弱”，所以才“就教于西师”的（火攻挈要序）。这和徐光启、李之藻是出于同样的动机，但他更深一步看出了使用武器的是人，人的因素是决定的条件，他說：

“世之論兵法者咸称火攻，論火攻者咸慕西洋，是固为定論；然而西銃之傳入中国不止十余处，其得利者止見于京城之固守，涿鹿之阻截，甯远之力战，与夫崇禎四年某中丞令西洋十三人救援皮島殄敌万余，是其猛烈无敌著奇捷之效者此也；及辽阳、广陵、济南等处俱有西銃，不能自守，反以資敌，登州西銃甚多，徒付之人，而反之以攻我。昨救松錦之师，西銃不下数十門，亦尽为敌有矣。深可叹者，同一銃法，彼何以历建奇勋，此何以屡見敗績？是岂銃法之不用乎？抑亦用法之不

善乎？……徒空有其器，空存其法，而付托不得其人，未有不反以資敵，自取死耳。”（火攻挈要卷中火攻根本总說）

这可以說是給西銃和火炮政策作了一篇总结性的論断。此外焦勗在軍事思想上还最先介紹了近代的海战新战术。从这一点而言，焦勗不但是一个卓越的軍事技术家，而且还是一个軍事思想家，但是他所介紹的这种新的軍事思想的重要性，却在很长的時間里，沒有被人們很好地認識和理解。

傳教士的立場和中国先进的知識分子是不同的。他們之傳來火炮，自然不是出于愛中国，火炮仅仅是他們爭取接近当时封建統治者的一种手段，統治者改換了，他們可以一視同仁地为另一个統治者服务。他們曾为明王朝鑄造火炮，以对付清人，并鎮压农民起义，到了清王朝，他們也就同样为清王朝的統治者鑄造火炮。崇禎时湯若望曾經从李建泰“剿賊”，鎮压李自成的起义軍，随軍修火攻利器；入清之后，另一个耶穌会大头子南怀仁“自康熙十三年（公元一六七四年）迄十五年，共制大小炮一百二十位，至二十一年（公元一六八二年）四月吏部題称，……南怀仁先鑄炮一百三十二位，又神威炮二百四十位，指样制造精坚”（黃伯祿正教奉褒）。为了酬答他帮助鎮压反清势力的勞績，清朝統治者还給他加上了“工部右侍郎”的头銜。

从这里，可以知道耶穌会会士和中国早期先进知識分子的分野，我們不应从表面上看到两者的遇合，就忽略了两者之間的根本界限。

在技艺方面，耶穌会傳來了一些零星的奇器、医学与艺术，其中大部分是为宮廷服务的。关于医学，毕拱辰提到“（湯若望）先生出西洋人身图一帙相示，其形模精詳，剖斲工絕，实中土得未曾有，……复示亡友邓（玉函）先生人身說二卷，乃譯于武林李太僕

(之藻)家者，……編中臚列虽未全备，而縷析条分，无微不彻，其間如皮肤，骨节諸类，……真可补人鏡難經之遺”(秦西人身概說毕拱辰序)。这大概是唯一值得提到的事了。人体解剖在西方长时期以来，早已不是什么稀奇或秘密了，問題在于究竟是把科学推到哪个方向上去？湯若望的人身图，“总論人身气血骨肉筋脉等以及諸內肢，其体異能異样，多如此类，然皆各得其位，各尽其用”(主制群征卷上)，然而他的目的乃是要証明：“孰造化是？孰安排是？……是知造化人身，安排人身如是恰当者，必智能超人万倍不啻者也；从此推知，造化天地万物而安排之，其智慧准此矣。”(同上)我們必須明确一点：科学(如解剖学)并不是耶穌会会士(湯若望之流)的貢獻，而对科学的歪曲和閹割，才是耶穌会会士的“貢獻”。我們有理由說，耶穌会傳教士破坏了中西文化的正常交流，并妨碍了近代科学的輸入。

(二)傳教士所传入的天文曆法

近代科学始自哥白尼的新天文学，而傳教士在中国最主要的科学活动又是天文曆法。所以我們在这上面最容易比較傳教士所傳来的究竟是些什么科学。利瑪竇一到北京，就上疏自詡为深通天文，要求参与曆法工作。当时拥护西法的人固然認為傳教士的曆法是“邃羲和候星寅日之旨，得未曾有”(李之藻渾盖通宪图說序)，就連反教者也认为曆法是傳教士的本錢，所謂“今西夷所以聳动中国，驕語公卿者，惟是曆法”(謝宮花曆法論載圣朝破邪集卷六)。可見傳教士的曆法在人們心目中的地位。当时恰值明王朝迫切需要修改曆法的时候。明王朝用的是大統曆，“实即元之授时，承用二百七十余年未尝改，宪(宗)成化(公元一四六八——一四八七年)以后，交食往往不驗”(明史卷三一)，其所以往往不驗的原因

之一，在于封建王朝的曆法，是被认为与政权的秘密有关的，因而明王朝禁止私人学曆：“明三百年曆法天文漏刻，判为三科，則台官之占候推步业已分途，而回回一科以凌犯为秘术，复与諸科不相通曉；故虽并隶欽天监，而各矜其世业专家，莫肯出以互証。”（梅文鼎續学堂文鈔卷五。但这种保密現象，若比起耶穌会对科学的迫害来还是大有逊色的）在这种情形之下，“旧法”与“西法”之爭，就成了必然的事。

“先是大西洋人利瑪竇进貢土物，而（龐）迪我、（熊）三拔及龙华民、邓玉函、湯若望等先后至，俱精研天文曆法。礼部因奏請精通曆法如（邢）云路，（范）守己为时所推，請改授京卿，共理曆事。……徐光启、李之藻亦皆精心曆理，可与迪我、三拔等同譯西洋法，俾云路等参訂校改。未几云路、之藻皆召至京，云路据其所学，之藻則以西法为宗。（万曆）四十一年（公元一六一三年）之藻奏上西洋曆法，略言台监推算日月交食时刻亏分之謬，而力薦迪我、三拔、华民及阳瑪諾等，言其所論天文曆数有中国昔賢所未及者，不徒論其度数，可能明其所以然之理，其所制窺天窺日之器种种精絕。”

“崇禎二年（一六二九年）五月乙酉朔日食。……大統回回所推順天时分时刻，与光启互異。已而光启法驗，余皆疏。……于是礼部奏开局修改，乃以光启督修曆法。光启言近世言曆諸家，大都宗郭守敬法，至若岁差环轉，岁实参差，天有緯度，地有經度，列宿有本行，月五星有本輪，日月有真会視会，皆古所未聞，惟西曆有之。而舍此数法，則交食凌犯，終无密合之理，宜取其法，参互考訂。……因举李之藻西洋人龙华民、邓玉函，报可。九月癸卯开曆局，三年（公元一六三〇年）玉函卒，又征西洋人湯若望罗雅谷譯书演算。”（明史卷三一）

这一时期中徐光启的贡献有：地图說、經緯度、全天恒星图(星录)、星等的区分，望远鏡的使用。崇禎六年(一六三三年)徐光启荐李天經自代。崇禎七年經過徐光启李天經“先后董其事，成曆書一百三十余卷，多发前人所未发。时布衣魏文魁上書排之。詔立两局推驗累年，校測新法独密，然亦未及頒行”(同上)。这个新曆法，在明朝沒有来得及正式推行崇禎十年(公元一六三七年)曾准备廢大統用新曆，但次年仍詔用大統曆，崇禎十六年(公元一六四三年)才决定以新曆頒行天下，但不久明朝就复亡了，而这部新曆也就始終沒有实行，直到清初才正式推行。

現在应考查的是所謂“新法”，究竟新的是哪些东西。根据上述的徐光启的工作，“西洋新法”所新的，只是在推步运算方面，至于新的宇宙結構学說(以及新的方法)，則絲毫沒有涉及。据李之藻請譯西洋曆法等疏中說：

“其(西洋)言天文曆数有我中国昔賢所未談及者凡十四事：一曰，天包地外，地在中，其体皆圓，皆以三百六十度算之，地徑各有測法，自地窺天，其自地心測算与自地面測算者，皆有不同。二曰，地面南北，其北极出地高度度分不等；其赤道所屬，天頂亦因而異，以辨地方風气寒暑之节。三曰，各处地方所見黃道各有高低斜直之異，故其昼夜长短，亦各不同，所得日影有表北影，有表南影，亦有周圍圓影。四曰，七政行度不同，各自为一重天，层层包裹，推算周徑，各有其法。五曰，列宿在心，另有行度，以二万七千余岁一周，此古今中星所以不同之故，不当指列宿之天为昼夜一周之天。六曰，月五星之天，各有小輪，原俱平行，特为小輪，旋轉于大輪之上下，故人从地面測之，总有順逆迟疾之異。七曰，岁差分秒多寡，古今不同；盖列天之外，別有两重之天，运动不同；其一东西差

出入二度二十四分，其一南北差出入，十四分，各有定算，其差极微，从古不觉。八曰，七政諸天之中心，各与地心不同处所；春分至秋分多九日，秋分至春分少九日，此由太阳天心与地心不同处所，人从地面望之觉有盈缩之差，其本行初无盈缩。九曰，太阴小輪不但算得迟疾，又且测得高下远近大小之異，交食多寡，非此不确。十曰，日交食随其出地高低之度，看法不同；而人从所居地面南北望之，又皆不同；兼此二者食分乃审。十一曰，月交食，人从地面望之，东方先見，西方后見；凡地面差三十度，則时差八刻二十分，而以南北相距二百五十里作一度，东西則視所离赤道以为减差。十二曰，日食与合朔不同，日食在午前，則先食后合；在午后則先合后蝕；凡出地入地之时近于地平，其差多至八刻；渐近于午，則其差时渐小。十三曰，日月食所在之宮，每次不同，皆有捷法定理，可以用器轉測。十四曰，节气当求太阳真度，如春秋分日乃太阳正当黄赤道相交之处，不当計日匀分。又据薛仪甫(凤祚)，天步真原曰：今泰西之法更精矣。盖有数种中土莫及焉：一曰，經星度差，由于黄赤道二极不同心。……一曰，宮分今古不同，由于黄赤道西行。……一曰，月将之差，由于节气。……一曰，节气之差，由于均分平年。……一曰，推步不同，中曆止于勾股割圓，而西分正弦余弦切綫割綫等八法。……一曰，測量不同，中曆測于二至，西法独重二分。”(方中履古今釋疑卷一二)

根据上叙这些中西不同之点来判断所謂“新法”，則新法的内容，完全沒有超出旧的經院体系之外，沒有超出多勒米的体系之外。他們根据的仍然是地球中心說，假設了各种大輪小輪(本輪均輪)加以推算。他們的基本观点仍然是阿桂那斯依据亚里士多德的說；而为中世紀立下的教条：天体是被有智慧的实体所推动的。无

是在宇宙結構學說方面或者是在科學思想方法方面，他們並沒有介紹來任何屬於近代科學的根本概念。因而他們並沒有傳來新科學，當然也沒有傳來新天文學。修改曆法就是他們工作的全部內容。至於新曆法之顯得較大統曆精密，那個奧秘也早經當時中國科學家道破：“今大統本于授時，授時本于大明，千二百年于此矣，焉得無差？而西曆于萬曆癸丑（公元一六一三年）方經改定，崇禎戊辰（公元一六二八年）尚多測政，其疏密可知也。……故曰，今之法密于古也。”（同上）

直迄十六世紀末葉，無論在歐洲占統治地位的自然觀，或者在歐洲占統治地位的思想方法，大體上並沒有超出古代希臘所已經達到的水平。但是從那時期起歐洲已經在開始突破傳統的神學，掀起了資產階級的文化革命，結果便出現了近代的自然科學。中國需要科學，但所需要的乃是近代科學與科學方法，而不是古代的。正如恩格斯指出古希臘與近代科學之間“有這樣一個本質的差別：在希臘人那里是天才的直覺，而在我們這裡却是嚴格科學的以實驗為基礎的研究的結果”（自然辯證法頁一三）。資產階級學者侈談什麼耶穌會輸入“科學”，那可以說是完全沒有觸及到問題的本質。如果說傳教士所傳來的中世紀科學中某些片斷是優越於當時中國水平的，那末我們同樣也可以在中國方面找出不少東西是優於同時期的西方的。伽里略于一六一〇年始測太陽黑子，而中國早在西漢初即已測見；哈羅克斯之測金星過日要比王寅旭同樣的工作晚八年；西方最早發見周期彗星的是哈雷，而在哈雷的發見以前中國對它已有過許多記載；傳教士所傳來的基本上不過是曆法，而中國的授時曆要較格雷高里曆早三百年。片斷的個別的知識是一回事，而嚴格的“近代自然科學”另是一回事，前者是傳教士所夾帶進來的，后者包括嚴謹的基本概念、完備的理論體系與精密

的思想方法，是傳教士不可能傳來的。我們不應該把兩者混為一談。耶穌會會士的曆法推算較明曆為精，但那決不代表新科學之與舊科學的不同。當時的中國科學家是多少理解到這一點的，所以方中履就指出：

“以天道不齊之動，加以歲久必差之法，欲守一定之算，夫安可得？由此觀之，曆安得不改？履按，天行必不可齊，則曆法必不可定，惟有隨時測驗求合于天。……前人未知此理欲求無弊，其可得乎？舉歸之法之疏密，則非矣。”（方中履古今釋疑卷一三）

這是當時對“西法”的精辟論斷。

前面已提到利瑪竇的說法仍然是地球中心說，仍然是九重天說，艾儒略的說法也是同樣的：“天包大地在中，如圈中之有一點，日月星辰麗天周繞大地，如一輪旋轉于中樞，其中下四旁相距俱等。”（艾儒略萬物真原小引）熊三拔的說法還是同樣的：“日輪周天，……地球在天之中。”（四庫全書總目提要熊三拔表度說）可見他們所輸入的天文學完全是舊的理論。但是中國科學界的情形就大不相同了。中國的學者們的確是多少自覺地在追求一種新的科學與一種新的科學方法的，他們對接受新科學的思想準備與耶穌會會士不可同日而論；他們的思想，勿寧說是更近於近代科學的。徐光啟就有着一種自覺的努力，要把數學方法引用到科學（首先是物理學）里去，例如他深感“水學久廢，即有專門名家，代不一二人，亦絕不聞以勾股從事”（徐光啟勾股義序），于是他才去研究測量和勾股。他認為數學方法是“終不可廢”（同上）的科學方法，同時他也認識到實驗方法在科學上的重要性。他負責修曆時是把“急用儀器十事”擺在了首要地位的（疇人傳卷三二徐光啟）。徐光啟更講求“革”，講求“故”，“革”就是“靡所弗革”，“故”就是“各有所以

然之故”，他認為“言法不言革，似法非法也；……言理不言故，似理非理也”（熊三拔簡平儀說徐光啓序）。這種傾向顯然是和傳教士的精神相反的。當然由於歷史條件的限制，他還不可能認識到傳教士的科學正是似法非法、似理非理的東西，但是他卻深刻地提出了科學必須“其中有理、有義、有法、有數，理不明不能立法，義不辨不能著數；明理辨義，推究頗難，法立數著，遵循甚易。”（疇人傳卷三二徐光啓）這種思想傾向是和近代科學相符合的。

傳教士方面的態度如何呢？直到清初一直負責欽天監的湯若望，其所宣揚的全部天文學內容“要不越多祿某範圍”（湯若望曆法西傳），而且竟然硬說“多祿某哥白尼兩家之法惟一，……其理無二”（同上）。他提到哥白尼和伽里略的名字僅僅是為了要反對他們；而古典體系的奠基者們的最重要的實驗科學方面空前偉大的革命性的貢獻，則完全沒有被提到。顯然，湯若望是有意在貶低新科學的價值與意義而極力維護經院哲學的統治地位的，至於其他的傳教士則連這些偉大科學家的姓名提都不提。然而傳教士的欺騙也並不是完全沒有引起人們的懷疑，方以智就指出，傳教士的“西學”是“詳于質測，而拙于通幾；然智士推之，彼之質測，猶未備也！”（物理小識自序）

（三）傳教士所傳入的數學

科學著作中傳教士所介紹過來的最重要的一部，當然要算歐几里得（鼎盛期約為公元前三百年左右）的幾何原本（利瑪竇、徐光啓譯）。徐光啓自認為這本書是他科學編著中最重要的一種，葉向高說：“即其（利瑪竇）所譯幾何原本一書，即宜欽賜葬地矣”（艾儒略大西利先生行迹），可見當時人對這本書的推崇。後來的人也推崇其為“以是弁冕西術，不為過矣”（四庫全書總目提要語）。徐光啓

之所以要研究几何，为的是要把数学原则引用到实验科学上来，他相信数学是科学的准绳，他不但用数学原理进行天文曆法的工作，而且也用数学“量算河工及測驗地勢”（徐光启农政全書卷一四）。这种精神和方法与文艺复兴期意大利的科学家們是极其相似的。李之藻一方面醉心于西方数学的新奇，“特自玄暢，多昔賢未发之旨”（李之藻同文算指序），一方面又继承了中国傳統的数学，两方面“并蓄兼收”（同上），“斟酌去取”（徐光启同文算指序）。他和利瑪竇一起完成了同文算指一書。但是应该指出：在这一重要領域之內，傳教士基本上也沒有超出希腊的水平和範圍。象几何原本或圓容較义这样的几何学，已經存在了一千余年，然而並沒有直接引导到近代科学。所以几何学的傳入并不表示就能引导中国接受近代科学。此外罗雅谷的測量全义，系摘譯自阿基米德（公元前二八七——二一二年）的，自然也还是古代希腊的东西。

属于近代科学之列而被介紹到中国来的唯一东西恐怕要算是对数。清初，对数最初由穆尼閣傳給薛凤祚，但薛凤祚所得的东西，無論是对数，还是三角，都很不完备，薛凤祚于穆尼閣的对数只提到“以省乘除，而况开方立方三四方等法，皆比原法工力十省六七”（薛凤祚比例对数表序載天步真原）。又天学会通（穆尼閣授薛凤祚譯）一書講平面三角与球面三角，然作图草率又无几何証法，連梅文鼎都看不懂，当然也未能获得广泛的流傳。

清代以来，偉大的数学家几乎全都是潜心西学以求会通中西的。方中通、薛凤祚都曾向穆尼閣学过数学，王錫闡“兼通中西之学”（梅文鼎方程論潘耒序），被錢大昕目为是“国朝算学第一”（疇人傳卷三八梅文鼎）的梅文鼎曾与殷鐸德（即殷鐸澤 Prosper Intercetta，一六二五——一六九六年，意大利人，一六五九年来华）談过曆法，他和王錫闡两个人是被人认为“能尽得西法之长”的（同

上卷四四利瑪竇)，而他的工作則是要“見中西之會通，而補古今之缺略”(同上卷三八梅文鼎)。陳萬策“兼中西之法”(同上卷四〇陳萬策)，梅谷成不但學過西洋的東西，並且自命是“殫精已入歐邏室”的(江永翼梅自序)。江永是精於西法的，他的弟子戴震也遵循他的路綫。同時的錢大昕也曾經探討過“中西諸法”(疇人傳卷四二江永、戴震，卷四九錢大昕)，焦循也是“會通中西”(同上卷四一陳厚耀)的。可見第一流的數學家幾無一不是精研西學和會通中學的，然而因了耶穌會會士的從中阻撓，近代科學中數學方面的偉大進步與成就，如解析幾何，極限與微分積分，級數與或然率，就都沒有能傳入到中國科學家之手，以致他們所學的大致不出中西古代的范围，而始終認為“象數莫精於幾何”(方中通數度衍卷三)。假如中國科學家能夠接觸到當時先進的數學成果，那末以中國這些大師們“精研西法”的精神那將無疑地會大大地有助於近代科學在中國的形成。由此可見傳教士在中西文化與科學的交流上是起的什麼作用；資產階級學者經常吹噓耶穌會會士傳入了科學，然而事實證明正是耶穌會會士阻撓了近代科學的傳入。

(四)傳教士所傳入的物理學

問題的關鍵在物理學，尤其是在力學(重學或機械學)，因為近代的古典體系本來就是力學體系。我們已經說過，這一時期科學史的中心任務，就在於這一体系的完成，這個體系就是近代科學的具體內容。從當時方以智的火的一元論及其機械體系的世界觀看來，中國科學家正在探索着這樣體系。但是傳教士傳來的卻是一套用以和這樣近代科學相對抗的中世紀經院哲學。中國方面一直僅知道“西洋言數大家多祿某(多勒米)後第谷一人而已”(疇人傳卷四三第谷)，因為羅雅谷湯若望等人所譯撰的西法算書都沿習

的是第谷的方法。第谷尽管在观察天象方面做了许多精密而出色的工作，但他却不同意哥白尼学说。傅汎际已经知道伽里略观测到了太阳黑点和木星的卫星的事实，但是他仍然要坚持亚里士多德—多勒米的旧说，理由是：

“一則二千載至今性(經院哲学)天(天文学)二学通义，一則物之定理自超目識，盖人距天甚远，目力所試有限，終未必无差也。”(寰有詮卷三)

这就是说，科学必须服从神学，实验科学绝不能对神学独立。傅教士所描绘的物理世界根本上是中世纪的图景，寰有詮以上帝等同于“最初因”或“纯形式”，认为存在必须依靠一个创造者，运动必须依靠一个推动者(寰有詮卷三。书中有关物理学部分很可能是以伽里略为其对象的，而他所根据的理论[同书卷六]则完全是亚里士多德的形而上学)。湯若望的上帝观反射到自然界，就得到了自然不能运动的结论：“谓自然主宰，则形天不动，造化止息。”他们关于“天动以圆”的论证是典型经院式的；他们又根据所谓“勉然之动，不恒久故”，来证明地是不动的。物理学真理的最后根据，他们也要归之于“超性”的启示。熊三拔宣称天地之间分为三际，即暖际，热际，冷际(方中履古今释疑卷一二)，高一志宣称万物的成份是火气水土四元行(高一志空际格致)，甚至迟至南怀仁的时候还仍然大用其经院哲学的目的论来解释光色现象(一六七二年牛頓已提出光与色的新理论)，宣称色的成因乃是“大凡有形象者，皆由質、模、作、为四者(即亚里士多德的四因)而成諸異色也”(穷理学形性之理推卷九)。从这些见解里不难看出，他们距离近代物理学，距离古典体系的基本观念是多么地遥远。

古典体系是一个简洁完整的体系。物理世界的一切概念最后可以分解为三个绝对的同—的不可再分的基本因次，即时间、空间

与质量。一切物理的概念都是这三个因次构成的，而万有引力便是物质“根本的性质”（恩格斯自然辩证法页八）。天体世界“一旦被神秘的‘第一推动力’使其运动起来之后，它们便依照预定的轨道一直运转下去，或者至少运转到一切事物消灭为止”（同上页七）。这样一个简洁而明确的世界图景，乃是从哥白尼至牛顿一个半世纪科学进步的结果。这样一个惯性体系在理论上之得以成立，就要靠正确的“力”的概念的引入，而正确的“力”的概念之得以成立首先要破除中世纪的迷信——认为运动需要不断的外力。经院哲学把运动的原因归之于上帝，这就妨碍了新观念的形成。从达·芬奇以来，科学家们一直在摸索着这个问题。这桩空前的革命伟业，是由伽里略有名的实验完成的。他的实验打破了近两千年的因袭见解，并为古典体系奠定了基础，这就是后来为牛顿第二定律所总结的观念：运动不需要力，需要力的乃是运动量的改变。力就是运动量的变化率。物质世界的运动并不需要有外力的作用。力的作用是普遍存在于一切质量之间的，而力的大小只取决于质量的大小与距离的远近。于是物理世界的一切现象就都可以从这里推引出来，一切现象都可以在这里得到解释。牛顿的公式完成了古来一切宗教的宇宙徽符所未能完成的奇迹，它初次揭示了宇宙的秘密。正如哈雷所指出的，牛顿的工作乃是把“曾使古代的观察者的东西，……现在要通过理智的光芒来加以观察，从而使愚昧无知的阴云，终于被科学一扫而空”（哈雷致牛顿的献诗，自然哲学之数学原理，一九三四年剑桥大学版卷首）。正是由于“惯性”终于代替了上帝的作用和任务，这才使得拉布拉斯能够骄傲地说：“我不需要（上帝）这种假设。”（恩格斯自然辩证法页一六四）反之，运动若非靠外力不可的时候，那就非得有“（上帝）这种假设”不可了；自然世界若必须靠一个造物主来维持它的运动的时候——例如像汤若

望主制群徵里所描叙的那样，則“慣性”的觀念也就无法立足。这就是何以傳教士对于作为这一个新的历史时代的唯一科学体系的古典体系及其基本觀念，竟然完全未加介紹的原因，从而用数学公式表示自然現象間的数量关系的方法，也就未能輸入。

中世紀的經院哲学所根据的是亚里士多德的教条：物体愈重，則降落的速度也愈快。“既然你要承认这一点，你就势必要相信同样质料的两个球，一个一百磅，一个一磅，同时从一百碼的高处落下，則小球剛落下一碼的时候，大球就已經落到地面上了。”（伽里略對話录英譯本，頁二二三）但伽里略証明了事实和經院哲学所設想的完全相反；“因此，物体的重量并不取决于它們的形式与組成”（牛頓自然哲学之数学原理，頁四一三）。一切物体的运动都取决于質量，而不取决于它們的性質，也就是說天上的事物和地上的事物，高貴神圣的事物与庸俗卑下的事物，在自然的鉄的規律之前，一律平等。然而这种自然的齐一性，就必然引导着人們反对旧世界的教阶性和等級性。近代自然科学之成为革命的，就因为在其发展的过程包含着思想斗争，衰朽的封建統治階級頑强地坚持等級或品类的世界观，而新兴的資產階級則极力要把世界折合成一个統一的普遍的数量尺度，这种观点显然是通过平等权利的法律折射而反映了商品的等价交換关系。但是在伽里略有名的實驗的四十年之后，耶穌会士所介紹給中国的学說仍然是經院哲学的旧教条：“极重之动，疾于次重之动。”（寰有詮卷四）因此，“至于重墜之体自然之动，……其体愈大，其重愈疾”（同上）。

經院哲学的教条是：运动必須外力，維持不断的运动，就需要不断的外力。所以傳教士所宣揚的是：

“宗动天周动以外，必宜更有一动者，何以故？宗动天之动乃至均有恒之动，若此动之外非有别动，則每年递生递减循

环不已者，何从得有？”(同上卷三)

也就是說：維持不断的运动，需要有不断作用着的力。这里是中世紀經学观念与近代科学的根本分歧之点。近代科学的出发点是，运动不需要外力；上面已提到，教会是一直仇視哥白尼的革命的（布魯諾和伽里略的罪名，都是引用了信仰哥白尼的学說。对于相信傳教士傳来了近代科学的人，伽里略在羅馬異端裁判所法庭上所作的悔过書，是最有力的反証）。因此，在哥白尼很久之后傳教士傳到中国来的仍然是中世紀封建經学的世界构图，而这一世界构图所賴以成立的理論根据即运动需要外力。下面就是傳教士的論証：

“亞利(亞里士多德)与星性两学，皆謂地在中而不动也。”

“謂地有动者，其自然而动乎？或勉然而动乎？抑由性外而动乎？夫地非自然不动者也，一純之体惟屬一性之动，地之为性惟有降下之动故；亦非勉然不动者也，勉然之动不恒久故；又非性外而动者也，寰宇之内无有某物性力能作此动者故”(寰有詮卷六)。

沒有不断作用着的力，就沒有不断的运动，这就是地球所以不动的理由。中世紀的那套根本观点是被神学的目的論所支配着的，是被“愚昧无知的阴云”所籠罩着的，物質世界被分为不同的品类(等級)，不同的品类(等級)有着不同的性質，不同的性質决定着不同的运动；宇宙的一切都趋向于一个目的，每一种自然現象都必定为着更高一級的目的而服务。反之，自然科学撇开了“目的”，認為一切事物，不問品級如何，性質如何，同等地受支配于一个統一的、普遍的和必然的自然規律。近代自然科学的世界，在新兴自然科学的第一个时期，乃是一个慣性的体系，这便是为牛頓所总结的天才定义：

“vis insita (內力), 或称物质內在的力量, 乃是一种抵抗力, 靠了这种力, 每个物体才能够……或者是靜止的, 或者是沿直綫均匀地运动。……这种 vis insita(內力), 可以用一个更有意义的名字称之为慣性 (vis inertiae)”(牛頓自然哲学之数学原理頁三)。

靠了慣性(而不是上帝或任何类似的东西或能力), 每个物体就“或者是靜止的, 或者是沿直綫均匀地运动”, 这幅世界图象里既沒有“因”, 也沒有“目的”。我們不难看出这和經院哲学的精神与实質, 是有着怎样重大的不同。中世紀和近代之間的这一分歧, 本質上就代表着宗教的唯心主义傾向与机械的唯物主义傾向之对立。中世紀經院哲学把自然看作是神意体现的过程, 而近代自然科学就提出机械的唯物主义来与之相对抗。因此恩格斯指出“这个时代的特征是一个特殊的总观点的完成, 这个总观点的中心是关于自然界的絕對的不变性的見解”, 尽管这种“自然界的絕對的不变性的見解”有其局限性, 但它却是对中世紀的自然界中的神性的一种抗議, 是文艺复兴或宗教改革对封建教会和封建經学反抗的結果, 是上升的資本主义对封建制度抗爭的結果。自然科学的革命和耶穌会的成立恰好同时, 这决不是偶然的。如果透过广闊的历史背景去观察耶穌会活动的性質, 我們就不难加以理解。在近代科学的背后隐藏着的一幕具有世界历史意义的变革, 天主教是反对这种变革的, 他們自然不会在中国做出任何有助于这种变革的事情来。

我們在傳教士著作中所能找到真正屬於近代科学基本观念的, 也許只有一个例子, 那就是后来南怀仁在穷理学中曾提到加速度的观念。他說:

“凡重物隕墜之尺丈, 并求其所需时刻之分秒有再加之比例, 其比例以不等分之数而明之, 如一, 三, 五, 七, 九, 十一,

等。假設有重物于此，自高墜下，若第一秒內下行一丈，則第二秒內行三丈，第三秒內行五丈，第五(应作四)秒內行七丈。后行前行相并，如第一秒之行一丈，第二秒之行三丈，則并之为四丈，又第三秒之行五丈，并于第二秒之行四丈，則共得九丈。”(穷理学形性之理推卷八)

这自然就是伽里略有名的斜面实验的结果。不过南怀仁在这里只提出了数据，而并没有提出公式和它所依据的方法和原理。所有的传教士都几乎是采取这种手法的：当他们偶然提到近代科学的某些成果时，他们就只提个别的结论，而不提达到这种结论的推理过程与实验方法。但是没有推理过程与实验方法，则个别的片断的结论对近代科学体系的建立，是没有多大帮助的。伽里略在这个有名的实验里，最初是假设落体的速度与其所经历的距离成比例，后来才采用了另外一种假设，即落体的速度与其降落的时间成比例，并经过详细的斜面实验所证明，把实验所得的自然现象的数据归纳成数学的公式。

伽里略所揭橥的原则是：“哲学(科学)的正确目的就是要翻阅自然这本大书”(伽里略给托斯堪尼大公的献辞，载对话录，卷首，英译本页七)，而且他强调在翻阅“自然这本大书”的时候，实验的权威必须超过经院的权威，因为：“只要相反的东西有一个实验或是结论性的证明就足以推翻这一切(经院哲学)的以及其他的种种论证了。”(同上页一二一)牛顿所揭橥的原则是：“近代人摒棄了(中世纪经院哲学的)实在的形式与秘密的性质，始终力图使自然现象服从数学的定律，我在这部论著(自然哲学之数学原理)里，就要尽量地就数学与(自然)哲学的关系方面来发挥数学。”(牛顿自然哲学之数学原理第一版序言)这就是近代第一期自然科学总的精神与方法，这种精神与方法显然是与耶稣会教士们背道而驰的，

他們并不要問自然哲學的數學原理是什麼，他們追求的只是怎樣通過自然現象而闡明神學上的目的。這就決定了他們必然對近代科學的精神與實質採取極力抹殺的態度。問題的實質乃是思想戰綫上兩條路綫的鬥爭，乃是科學與宗教的對立。這不但表明着天主教與近代科學之不同，而且也表明着耶穌會會士與中國先進的科學家思想家之不同。耶穌會的自然哲學是和古典的自然體系對立的，因而不粉碎中世紀的那樣自然哲學，古典體系就難以建立，也就不可能有後來科學的繼續進步與發展，這是為牛頓以來的科學實踐所證明了的。

正是出於“學不究乎認帝明性，學無所本”（知本提綱卷一）的立場，所以耶穌會所傳的“西學”始終不是科學，或者說，至少不是近代科學，他們所最自詡的天文學，始終不脫中世紀極其繁復的“本輪、均輪、次輪之算”（疇人傳卷四六蔣友仁），始終不曾而且不肯接受新學說和力學理論作為其基礎。最後直到十八世紀的中葉蔣友仁提到了哥白尼的結論，但整個古典體系最本質的東西——牛頓的運動定律和萬有引力定律——却始終沒有傳來。因此，後來阮元的疇人傳中竟不曾為哥白尼、開普勒、伽里略立傳；而在牛頓傳中也竟對牛頓的重大貢獻一字不提。相反，他們所應有的歷史地位却張冠李戴地被利瑪竇、湯若望、南懷仁之流所竊據了！十八世紀的文化史學家阮元的一些著作，有不少是帶有總結性的，他有關科學家傳記的這樣錯誤記載，可以作為所謂“西學”輸入了什麼的證件。

傳教士不但不欲使中國科學家接觸到先進的科學與思想，而且還更惡劣地摧殘科學，傳教士為了壟斷科學招牌，竟不惜毀滅中國古代的科學傳統。梅谷成的儀象論就記載過這樣的事實：

“明于齊化門南倚城筑觀象台，……國（清）初因之，康熙八

年(一六六九年)命造新仪,十一年告成安置台上,其旧仪移至他室藏之。五十四年(一七一五年)西洋人紀理安欲炫其能,而棄灭古法,复奏制象限仪,遂将台面所遺元明旧器作廢銅充用,仅存明仿元制渾仪簡仪天体三仪而已。……乾隆年間監臣受西洋人之愚,屢欲檢据堂下余器尽作廢銅,……礼部奉旨查檢,始知仅存三仪,殆紀理安之燬余也。夫西人欲技术以行其教,故将尽灭古法使后世无所考,彼益得以居奇,其心叵測。”

(疇人傳卷三九梅文鼎下)

这些科学的敌人們一方面极力阻撓西方近代科学的輸入,一方面又不惜排斥中国原有的科学傳統,我們應該正确地剝掉这些人的科学傳播者的称号。

古典体系是机械的体系,力学与机械本来是一个字。我們現在再看傳教士所傳入的机械学有多少是有关近代科学的。机械方面的書最重要的是泰西水法和奇器图說两部。泰西水法也像其他科技書籍一样,是由徐光启要兴修水利才譯出的。这部书的主要内容“皆記取水蓄水之法。一卷曰,龙尾車用击江河之水,二卷曰,玉衡車用挈井泉之水,三卷曰,水庫記用蓄雨雪之水,四卷曰,水法附录皆寻泉作井之法,……五卷曰,水法或問备言水性,六卷則諸器之图式也”(四庫全書总目提要)。这部被当时所称道的書(李二曲等都重視)里的龙尾恒升玉衡車的方法,实际并没有超出勾股的范围。奇器图說是由邓玉函口授王激譯的,介紹了引重机吸水机風碾自行磨等等。

“其术能以小力运大,故名曰重,又謂之力艺”(四庫全書总目提要)。

“奇器之作专恃諸輪,盖輪为圓体,惟圓故动,……西人以机巧相尚,殫精毕虑于此”(疇人傳卷四四邓玉函)。

其所凭恃的全部原理，也还是杠杆斜面和滑輪的原理，不出靜力学的范围，而与近代古典体系的动力学观念絲毫无与。这些原理原则是古代希腊人所早已知道了的，也是中国古人所早已知道了的。我們当然不否认水法和奇器的实用价值，但是这些“奇”和“巧”中的基本概念与方法，并没有突破古代科学的水平。近代自然科学之所由以成立，需要依靠欧几里得几何与杠杆滑輪之外的某些新观念新事物，在这些新观念新事物之中。

“我(牛頓)認為最主要的，就是那些有关重力、輕力、彈力、流体抵抗力以及其他相吸或相斥的力的事物，因此我写这部著作(自然哲学之数学原理)作为(自然)哲学的数学原理，因为(自然)哲学的全部份量似乎就在于这一点：从运动的現象中来考察自然的力，又从这些力來說明其他的現象”(牛頓自然哲学之数学原理第一版序言)。

近代自然科学之得以成立，归根結底要靠“力”的引入，运动与力乃是自然界中“最重要最根本的东西，自然本身是被它們所規定的”(伽里略對話录英譯本頁一三〇)。近代科学的世界图象乃是动力学的世界图象，所以牛頓又指出：“哲学家們既然不知道这些力，所以他們一直是徒劳无功地在研究自然；但是我希望我这里(自然哲学之数学原理)所提出的原理，将会对于这种(自然)哲学方法或其他更真确的方法，供献一道光明。”(同上)然而这些力的观念却是傳教士所不能傳来的东西。

除了最重要的几方面已如上述而外，傳教士在中国的科学活动还有繪制地图与磨玻璃鏡。傳教士們曾把地球加上經緯綫画出来。利瑪竇的世界全图画了两个半球，上面有“国名数百，随其楮幅之空，載厥国俗土产”(利瑪竇万国图志序)，这幅世界地图曾广泛流傳，仅万曆年間即曾翻刻达十二次之多。这可以証明中国知

識界是多么渴望新知識，但是这幅地图中可以算得上是新东西的，并不是地为球形，而是第一次正式介紹了世界五大洲的輪廓：

“万曆时利瑪竇至京师，为万国全图，言天下有五大洲：第一曰亞細亞洲，中凡百余国，而中国居其一，第二曰，欧羅巴洲，中凡七十余国，而意大利亞居其一，第三曰，利米亞洲，亦百余国，第四曰，亞墨利加洲，地更大，以境地相連，分为南北两洲，最后得墨瓦腊尼加洲。”（明史外国傳）

西方有世界五大洲的觀念，是文艺复兴以后的事，这是地理大发现的結果，而且主要地要归功于地理大发现时期航海家們和地理学家們的成績。当时傳教士所做的，冒險的欧洲商人們也可以做出。这些地理学上的人所周知的事实的描述不但不悖于教会的經院哲学，而且还可以借来攻破中国封建王朝所謂华夏的觀念，以利于傳教的活动，以利于殖民的活动。到了清代，公元一七〇八——一七一七年康熙曾命傳教士白进（即白晋 Joachim Bouvet，一六五〇——一七三〇年，法国人，一六八七年来华）等人分赴各地測繪地图，其結果就是世称康熙內府輿图的皇輿全覽图；乾隆时蔣友仁又“进增补坤輿全图，……何国宗、錢大昕为之潤色”（阮元疇人傳卷四六蔣友仁），这一次所提及的新知識才以地球为橢圓形。但又是只有結論，而沒有推論。这可以反証，蔣友仁对于牛頓并不是不知道的，因为地球的橢圓形是牛頓的推論。而且当蔣友仁进坤輿全图图說时，康德已經以其星云說在为自然观开辟另一个新的时代了（参見恩格斯自然辯証法，頁九），但甚至在这时候傳教士仍然不肯提到牛頓的体系与原理。

（五）經院思想方法与科学思想方法的对立

我們还須論証近代科学所依据的思想方法。輸入近代科学与

否，其主要的關鍵不在於個別的事實與結論，而在於科學的體系與科學的方法。

近代科學產生的前提之一，是要有一種實驗的（不同於古代希臘人天才的直覺）而又系統的（不同於中世紀阿拉伯人片斷支離的經驗）科學思想方法。經院哲學的思想方法是和這種科學思想方法對立的，經院哲學一方面依靠其“例外權”假設了不少的例外的前提，一方面又依靠其“壟斷權”，僵化地使用亞里士多德的邏輯。阿桂那斯就說過人類的知識有兩個來源，一為信仰，一為（柏拉圖和亞里士多德的）教條。經院哲學預先假設了不可動搖的信仰與教條，這正是笛卡爾所指責的“公律過多”（笛卡爾方法論第二部，多佛版笛卡爾哲學著作集英譯本卷一頁九二），這樣就會妨礙人們直接向自然裏面去尋求科學真理。同時經院哲學的推論方法，又全靠亞里士多德的邏輯。亞里士多德的邏輯有其正確性與細致性，我們不能非歷史主義地貶低亞里士多德的邏輯的重要性，正像我們不能貶低歐幾里得幾何學的重要性一樣，但它們確乎不是近代科學的出發點。要有科學的觀點和方法，首先必須依靠思想的革命，突破經院哲學的枷鎖而返於朴素的自然。古典體系的奠基者們研究自然時，實際上是以“奧坎的剃刀”在對付經院哲學的教條的。伽里略一再強調：

“當自然只要靠少數的事物就能起作用時，它就決不會用很多的事物”（伽里略對話錄英譯本頁一一七）。

“自然不會不必要地增加事物，……它只使用最容易最簡單的手段來產生作用，……自然決不做徒勞無功的事。”（同上頁三九七）

牛頓總結這種思想方法也說：

“（自然哲學推理的定則一）除了足以真確地解釋自然現

象的原因而外，我們决不承認有任何其他的自然原因。在這一點上，哲(科)學家們應該說：自然決不做徒勞無功的事，當只需要少數原因就夠用的時候，則更多的原因就是徒勞無功的了，因為自然喜歡簡單而不喜歡誇張繁復的原因。”(牛頓自然哲學之數學原理，頁三九八)

這就是說，要把假設減少到最低的限度，科學的方法不再是根據聖書的繁瑣推論，而是根據若干實驗標本里歸納出來的數學原則，科學不再問自然現象的“因”與“目的”，而只就時間空間與質量三個基本積次而問其間的数量關係。這是一場思想方法的革命，伽里略、牛頓就是它的最成功的代表。這也就不可避免地改變了人對神、對自然的關係，培根在新工具中開宗明義就說：“人是自然的統治者與解釋者”，這正是新時代科學精神之所在，上帝與宗教的權威逐步後退，每退一步則近代自然科學便進一步。

在近代，與自然科學結為同盟的唯物主義哲學的思想方法和把科學作為婢女的天主教的經院哲學的思想方法，形成了兩條路線的鬥爭。正當利瑪竇、湯若望、南懷仁等人在中國以正統經院哲學的方法論證自然科學的時候，在西方也正是培根、笛卡爾、伽里略、牛頓等人以新的科學方法對經院哲學進行革命的時分。南懷仁的窮理學是傳教士所傳的科學中一部集大成的著作，但是書裏面的“物質”概念仍然是亞里士多德的“元質”(即“模”〔形式〕與“元質”〔質材〕的“元質”)，而並不是古典體系的“質量”(與“時間”“空間”相並列的“質量”)，所探求的也不是自然現象的数量關係，而是自然現象的最終因與最後目的。傳教士們都墨守經院的陳規和目的論的方法。反之，近代自然科學的思想方法則是從撇開“因”與“目的”而入手的。這種方法的自身同時就是對於神學的批判，並通過對神學的批判而展開對封建主義的批判。所以傳教士儘管可

能傳來某些傳統邏輯，但他們却不可能傳來新的科學方法論，傳統邏輯可以一視同仁地為宗教也為科學而服務，但是新的科學方法論却只能為當時先進的階級及其理論體系而服務。

培根深深感到經院哲學之不能增進人類的知識以及亞里士多德的形而上學與三段論之與真正的科學毫無關係。培根自己意識到了近代科學的歷史意義，他認為人類史上只有過兩次科學發達的時期，即古典時代與近代，而中世紀的經院學者在自然哲學方面則不值得一提。但是希臘人的自然哲學的缺點在於“專尚空談”（培根新工具卷一第七一節），他們不懂得歸納法；而自然哲學的唯一希望則在於真正的歸納法。培根又批評經院學者不懂得自然與歷史，而只把自己的聰明才智封閉在亞里士多德的狹隘的洞穴之內。培根對於四種偶像崇拜的攻擊，是膾炙人口的，他用他的新工具來代替亞里士多德的舊的工具，實際上也就是以歸納的與實驗的方法代替經院哲學的繁瑣的冥索的方法。

笛卡爾批判中世紀經院學者的方法不可能發見任何的真理，他認為要發見科學真理只能依靠數學的方法，唯有數學方法所獲得的知識，才是確切無疑的知識。近代科學是從懷疑中世紀的傳統入手的，不破中世紀的經院哲學，就不能立近代的自然哲學。笛卡爾的“思”或“懷疑”就代表近代世界觀對於中世紀教條與信仰的批判。笛卡爾哲學原理的第一條就是研究真理必須從懷疑一切入手，也就是說他要用一種新方法論來摧廓經學的教條主義。笛卡爾的漩渦說雖然遭受牛頓的反駁，然而它所反映的畢竟是近代要把全宇宙歸結為一種動力學體系的努力，事實上，他已經在明確地提到動力學的世界圖象了。（笛卡爾哲學原理第二部原理二十三——二十四多佛版英譯本卷一，頁二六五——二六六。又，恩格斯自然辯證法頁二三六）笛卡爾明確指出了中世紀經院哲學的一

切关于“形式”与“性质”的论辩，都是这个世界之内所不存在的东西，科学的目的决不是要争论这些纯属于虚的东西，而是要去发见普遍的必然的自然律。

文艺复兴的革命发见了自然，发见了人。培根返于自然，笛卡尔返于自我，都是人文主义对于僧侣主义的抗议。笛卡尔甚至认为就是上帝也不能违背自然律，笛卡尔对上帝是采用几何学方法来论证的，正和他论证任何自然事物一样；一切自然（包括上帝）都同等服从统一的自然的铁的规律，也同等地服从发见这种规律的唯一科学方法。没有这种思想认识的基础，就不可能有近代自然科学。

与近代科学的思想方法恰好相反，传教士们的基本出发点是一切自然规律都是受着一个神秘不测的意志（上帝）所主宰，所支配的：

“或又曰：‘物行本属自然，以故千秋不易，盖所行由己，又何需主为’？曰：‘是大不然，物性不变，所行有常，此即造物主张，既始定其然，而又保存其性使之常然，全能妙用，焉可诬也？如以有常不易，而谓物行自然，不由主宰，则必将造化止息，形天不动’。”（主制群微卷下）

近代自然哲学与中世纪经院哲学的这种根本倾向上的分野，在一定的程度上也正是向西方学习的中国科学家与西方传教士之间的分野。学习“西方”的中国人物或多或少地都是通过新观念的刺激，而在追求着一种新科学，乃至憧憬着一种新文明，其情形有似于文艺复兴的先进人物们之称道希腊、罗马。文艺复兴的大师们并不是复古主义者，同样中国此期的大师们也不是崇外主义者。传教士们是以经院哲学反对科学，而中国科学家们则是以科学反对中国的经院哲学。如果能通过当时具体的历史背景考查他们和

傳教士的分歧之點，我們就可以知道，兩方面各為自己的目的而爭奪陣地。

徐光啟畢生所追求的是擺脫中國貧弱面貌的“富強之術”(徐光啟復太史焦座師書載徐氏庖言卷四)，他講求科學、講求技術的目的，和王澂焦勗等相同。陳子龍說他“生平所學，博究天人，而皆主于實用”(徐光啟農政全書陳子龍序)的話是不錯的。因此，他對科學的態度也和傳教士們有着本質的區別。阮元就曾指出：“(徐光啟)殫其心思才力，驗其垂象，譯之圖說，洋洋乎數千萬言，反復引申，務使其理其法，足以使人人通曉而后已，以視術士之秘其機械者，不可同日語矣。”(疇人傳卷三十二徐光啟)作為一個啟蒙學者的徐光啟善于繼承中國向外來文化批判地學習的優良傳統，他並沒有盲從“西學”，他所負責的修曆工作乃是“熔西人之精算，入大統之型模；正朔閏月從中不從西；定氣整度，從西不從中”(同上卷四二江永)。這正是他“欲求超勝，必先會通”的主張的實踐。徐光啟的一生在天文，曆算，軍事，農田，水利的多方面的學術活動，顯然同傳教士大異其旨趣。

李之藻形而上學的兴趣要算是比較濃厚的了，但是他說：“學者之病有四：淺學自奢一也，怠惰廢學二也，黨所固習三也，惡聞勝己四也。”(西學凡許胥臣引)他之追求西學也在于探求所以然之理，他說，“西學不徒論其度數而已，又能論其所以然之理，蓋緣彼國不以天文曆學為禁，……五千年來通國之俊曹聚而講求之；窺測既核，研究亦審，與吾中國數百年來始得一人，無師無友，自悟自足，此豈可以疏密較者哉？觀其所制窺天窺日之器，種種精絕，……寧可與之同日而論同事而較也！”(李之藻請譯西法曆法等書疏)這段話誠然過份美化了並誤解了基督教的世界，但是可以看出，李之藻所醉心的正是所以然之理的科學，而科學又是他反對傳統“汗漫

空疏”之学的最有效的武器。方以智父子渴望着“以至文胜无識之虛文，以实学胜无益之博学”（方中通数度衍序），这其实也就是徐光启、李之藻等人所謂“恍然悟吾儒格物原非汗漫，致知不必空疏”（西学凡許胥臣引）的另一种說法。“然而二千年来論推无征，謾云存而不論，論而不議；夫不議則論何以明？不論則存之奚据？”（李之藻寰有詮序）这可以說明徐光启、李之藻一輩人思想的基本傾向是近代的理性主义，这和傳教士的蒙昧主义的神学是沒有共同之处的。前者是以科学反对經院哲学的，而后者則是以經院哲学反对科学的。

中国科学家从来是認真学习西方科学的。早期的启蒙大师們几乎都曾虚心地認真地学习过西学，期望从那里得到一些东西有助于建立真正的科学。例如一六一一年伽里略发見銀河是无数小星构成的，方以智間接知道了之后，就接受了这一最新的科学成果。梅文鼎不仅接受地圓的学說，并且还根据天象加以科学的証明；他关于曆法方面“所著书皆欧邏巴之学”（疇人傳卷四〇李光地），他著中西經星同異考时“专以中西两家所傳之星数星名，考其多寡異同”（同上，卷三九梅文鼎下），并且“以中西有无多寡分注其下，載古歌西歌于后，古歌即步天，西歌則利瑪竇所撰經天該也”（同上），至于“南极諸星則据湯若望算书及南怀仁仪象志，”并且“依南公（怀仁）志表稽其大小分为六等”（同上）。然而，傳教士是怎样对待新科学的呢？傳教士来华的，都隱蔽欧洲的新发明，一直到了十八世紀的下半叶——在牛頓体系已經完成了一个世紀之后，中国科学家除了仅仅知道行星的軌道是橢圓而外，对于古典体系最重要的根本概念与原則，几乎一无所知。所以他們始終停留在这样的認識水平上：“本輪均輪次輪之算，盖假設形象，……夫第假設形象以明算理，則謂为橢圓面积可，謂为地球动而太阳靜，亦何所

不可。”(疇人傳卷四六蔣友仁)

启蒙者們也有对西学認識不清楚的地方，也往往夹杂着唯心主义的成份，但那并不是他們主要的基本的一面。西方的文艺复兴借助于古代言語，来扫除中世紀空疏繁瑣的經院哲学，在中国資本主义萌芽阶段，也或多或少看到类似的过程：“万曆以来，士大夫大抵讲心学，刻語录，即尽一生之能事”，“方以智崛起崇禎中，考据精核。……始一扫悬揣之空談”(四庫全书总目提要)。反中世紀經院哲学的运动，是和自然科学联盟的。方以智就是当时的科学家，他的儿子方中通“专事象数物理，……好泰西諸書及律曆音韵之学”(方中通古今釋疑序)。关于自然哲学之数学原理，当时中国科学家也多少在暗中摸索并蒙朧地感觉到了的，例如方中通說：“夫格物者格此物之数也，致知者致此知之理也”(方中通与梅文鼎書，載数度衍)；王澂更醉心于机械文明，他的工作是从“力艺”(重学、力学)开始的。王錫闡曾提出：“欲求精密，則必以数推之，数非理也，而因理生数，即因数可以悟理。”(疇人傳卷三四王錫闡)他認為尽管可以有不同的曆法，但絕不可能有不同的两套科学：“夫曆理一也，而曆数則有中西之異。”(同上)这个“理”即是自然界普遍的必然的規律。因此，这些人的研究都在某种程度上有一种为自然哲学找出数学原理的傾向。然而十六世紀，資本主义的时代在西方已經开始，而在中国却依然是死的抓住活的，中国缺乏的是整个实验科学发展所依存的物質基础。尽管如此，假使当时西来的科学，不是傳教士所輸入的旧东西，而是新的近代的東西，那末新科学和新思想也将会反过来推动社会物質基础的进步。

明末、清初的科学家，从方以智以至王錫闡、梅文鼎，大都从更远的目光批判过西学，方以智不但反对西方的“天学”，而且說西方

科学“未备”，梅文鼎以中西之学，兼收并取，互相补益，“自言吾为此学，皆历最艰苦之后，而后得简易”（疇人傳卷三七、卷三八梅文鼎），王錫闡特别看出了西学之中的科学与宗教之不相调和，他曾指出，“若夫合神之說，乃星命家猥言，明理者所不道；西人自命曆宗，何至反为所惑？”（疇人傳卷三四王錫闡）他并且看出了傳教士的科学理論是大有問題的，他很怀疑西士不能言理，所以做出了这样的結論：“吾謂西曆善矣；然以为測候精詳可也，以为深知法意未可也。”（同上）这个結論是相当精辟的，傳教士的“西法”（“質測”）里面，并没有多少“理”（“通幾”），“理”——近代自然科学的理論体系与方法論——始終不曾被傳教士傳过来。王錫闡又指出：“然以西法有驗于今、可也，如謂之不易之法，无事求进，不可也。”（王錫闡曆說一）关于科学應該向哪个方向“求进”，他也有明确的答案：“有理而后有数，有数而后有法；然創法之人必通于数之变，而穷于理之奥。”（疇人傳卷三五王錫闡）从徐光启方以智以来，“欲因西法求进”的主流，都是追求通过“数”以达到“理”，都是追求能够进到一个“自然哲学之数学原理”的体系。这时候中国已經出現极其优秀的科学家和技术家（如李时珍、宋应星、王澂等人），中国进一步所需要追求的，乃是以数学原理来概括的自然哲学，乃是与傳教士宣傳正相反对的自然的齐一性的原理。

关于当时欧洲的时代特征，恩格斯是这样論断的：

“在中世紀，随着封建制度的发展，基督教也采取了和它相应的一种具有相应的封建教阶制度的宗教形态。当市民阶级强大起来的时候，新教派的異教……同封建的天主教相对抗而发展起来。……新教派的異教的不可根絕是同日益加强的市民阶级的不可战胜相适应的。……第一次大規模的行动发生在德国，这就是所謂宗教改革。”（恩格斯費尔巴哈与德国

古典哲學的終結一九五七年版，頁四六)

“这个时代法国人很正确地称之为文艺复兴，而新教的欧洲則带着片面的偏見，称之为宗教改革。”（恩格斯自然辯証法頁一五八）

恩格斯又指出：“这是世界所经历的最偉大的一次革命。自然科学也就在这一革命中誕生和形成起来，它是彻头彻尾地革命的。”（同上）代表兴起的市民階級的便是文艺复兴所产生的宗教改革与自然科学，而代表封建秩序之与此相对抗的便是天主教反动的产物——耶穌会。这个时代乃是一个偉大的“異端”思想的时代；科学上的哥白尼、伽里略和牛頓的时代，也便是宗教改革上的路德、加尔文、英国清教徒与法国人性学者的时代，也便是哲学上唯物主义者霍布士和伽桑地的时代。但是中国的巨人們既沒有接触科学上的古典体系，也沒有接触到新的唯物主义的思想以及政治社会观点方面的“自然权利”的学說。而耶穌会的任务却是要反对这场革命而保卫天主教会的。耶穌会在中国所做的工作与他們在西方所做的工作毫无二致，他們在中国也是与文艺复兴的人文主义与自然科学为敌的；不同的是只在于他們在西方可以直接使用“火堆和監獄”，而在中国則不得不采取更为曲折的欺騙与破坏的手段罢了。

科学不仅仅要靠求实的精神，而且需要有一套新观念和新方法。牛頓所总结的近代科学的思想前提是：

“同样的自然作用，我們必須尽可能地都归之于同一的原因”（牛頓自然哲学之数学原理頁三九九）。

自然現象無論是地上的也好，天体的也好，都是由于同一的原因。但是經院哲学的傳統却阻碍了这样的观念。归根結底这是宗教与科学的对立，是經院哲学与近代思想的对立。牛頓在总结古典体

系思想方法的基本定則時又說：

“在實驗哲學(科學)中，我們應把從現象中通過普遍的歸納而得到的命題認為是嚴格(或者極其近于)真確的，而不管有沒有任何可能想像得到的相反的假說，直到另有其他的……現象出現為止。歸納的論證決不能被假說所廢止，這條定則是我們必須遵守的”(同上)。

這裡明確地指出了經院哲學之與近代科學的根本分歧。“任何可能想像得到的假說”，即經院哲學的繁瑣教條，但這是科學所不考慮的；科學要問：(一)實驗的事實，(二)數學的歸納。

“因為物體的性質我們只能由實驗而知道，所以我們就把凡是普遍地符合於實驗的一切都認為是普遍的，……我們當然不能為了我們想像中的夢幻與虛構而放棄實驗的證據；並且我們也不能夠規避自然的相似性，自然總是簡單的，並且永遠是與它自身相諧調的”(同上頁三九八——三九九)。

傳教士們所依賴的乃是“想像中的夢幻與虛構”，而科學家所要追求的則是：(一)“實驗的證據”和(二)自然本身的簡單的諧調(數學原理)。儘管這個古典體系的方法，其本身還有很大的局限性，但就近代自然科學發展的第一個時期而論，它是具有巨大的進步意義的。然而傳教士所傳來的經院哲學世界觀既不能容許統一的普遍而必然的自然律，也不能接受近代科學的方法。因此，近代科學不能不是在反宗教鬥爭之中成長起來的，近代科學的發展史，也就不能不是反宗教統治的歷史。然而偏偏有人對傳教士不惜大加恭維，竟仿佛要把迫害思想與破壞科學的天主教傳教士說成是科學的恩主的样子。這是十足地違反了歷史的實際的。不少人(無論他們是有意的還是無意的)似乎已經習慣於講述明末、清初天主教傳教士們所傳來的科學了，但是若能稍稍從一個相反的方面

去觀察這個問題,即首先看傳教士們所沒有傳來的是哪些科學知識;那末我們會更能看到他們的真相,並能給他們以更正確的歷史評價。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国思想通史

作者 =

页数 = 1 2 9 0

SS号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文

侯外庐著

中國思想通史



中國思想通史

第五卷

十七世紀至十九
世紀四十年代

中國早期啟蒙思想史

侯外廬著



2 019 5785 5

中国思想通史

第五卷

(中国早期启蒙思想史)

侯外庐著

人民出版社出版 商务书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 21.75印张 497,000字

1956年8月第1版 1980年2月北京第4次印刷

印数 25,301—42,300

书号 2001·74 定价 2.70元

自序

我在抗日戰爭時期寫了一部“中國近代思想學說史”。這是其中十七世紀至十九世紀中葉的部分，經過補充修訂，單獨成書，改名為“中國早期啓蒙思想史”。十九世紀中葉以后的部分另改名“中國近代思想史”，尙待改寫。

我的這部舊作基本上是一種讀書筆記，結構不夠謹嚴。寫作的年月又正當國民黨反動派第一次反共高潮的時候，好多問題只好以心照不宣的方法來處理，所以材料雖多，而說明却是簡略的。加以原來的排印，是由一家流亡的小印刷廠承辦的，曾經排了兩年，才用土紙本出版，錯誤百出。一九四七年原紙型歸生活書店，在上海重版，錯排的地方並沒有認真校正。近幾年內，我因研究時間不多，增訂和修改的工作一再延期，直到現在才修改了這一部分，重新排印。在修改了的這本書中，材料仍嫌過重些，其所以這樣，是因為對進一步的研究和教學都是有參考的必要的，好多同志提出了意見，希望不要刪除過多了。

中國豐富的哲學遺產必須依據馬克思主義的觀點方法，作出科學的總結。我的研究還都是在初步的階段，因而現在這個修訂本也一定存在不少的問題，深望能得到研究哲學、史學的同志們和讀者們的批評。中國科學院歷史研究所第二所白壽彝同志等幫助我進行修訂工作，我謹于此表示感謝。

外 廬，一九五五年十一月二十四日。

目 錄

自 序	1
-----------	---

第一編 十七世紀的啓蒙思想

第 一 章 十七世紀的中國社会和啓蒙思潮的 特点	3
第一節 十七世紀的中國社会	3
第二節 社会变革中的階級关系	22
第三節 啓蒙思潮的特点	26
第 二 章 王夫之的思想	37
第一節 王夫之对于傳統学說的發展	37
第二節 王夫之的自然唯物論哲学——絪縕生化論	57
第三節 王夫之自然唯物論的諸范疇及其局限	67
第四節 王夫之关于思維与存在的唯物哲学	77
第五節 王夫之論道器、論人性及人类的認識能 动性	86
第六節 王夫之人性論中的近代命題	99
第七節 王夫之的知識論	105
第八節 王夫之的人类社会史論	122
第 三 章 黃宗羲的思想	144
第一節 黃宗羲的經濟思想及其社会根源	144
第二節 黃宗羲的近代民主思想	155
第三節 黃宗羲的科学思想和自由思想	165

第四節	黃宗羲的哲學思想	177
第五節	陳確和潘平格對於黃宗羲學說的補充	191
第四章	顧炎武的思想	204
第一節	顧炎武思想的特異精神	204
第二節	顧炎武的方法論	220
第三節	顧炎武的社會思想	234
第五章	朱之瑜的思想	253
第一節	朱之瑜的愛國思想	253
第二節	朱之瑜的學術要旨	258
第六章	傅山的思想	266
第一節	傅山的愛國思想	266
第二節	傅山對子學研究的首創精神	272
第七章	李顥的思想	289
第一節	李顥修正理學的二元論	289
第二節	李顥的近代民主思想	295
第八章	唐甄的思想	301
第一節	唐甄大膽的政論	301
第二節	唐甄的學術要旨	315
第九章	顏元的思想	324
第一節	顏元的新世界觀	324
第二節	顏元的性理論和知識論	349
第三節	顏元和李塏的經世論	375
第四節	李塏和顏元的學術異同	382

第二編 十八世紀的啓蒙思想

第十章	十八世紀的中國社會和專門漢學的形成	393
-----	-------------------	-----

第一節	十八世紀的中國社會	393
第二節	十八世紀漢學的前驅者	403
第三節	十八世紀的專門漢學	410
第十一章	戴震的思想	430
第一節	戴震的哲學思想	430
第二節	戴震學說的歷史地位	455
第十二章	汪中的思想	465
第一節	汪中的治學態度及其復興諸子的觀點	465
第二節	汪中的社會思想及其史學	476
第十三章	章學誠的思想	485
第一節	章學誠史學的特點	485
第二節	章學誠的歷史理論	507
第三節	章學誠的哲學思想	524
第十四章	焦循的思想	541
第一節	戴派的數學研究和焦循在數學上的成就	541
第二節	焦循的形式主義的均衡論和他的世界觀	548
第三節	焦循的相對主義思想和他的抗議精神	560
第十五章	阮元的思想	577
第一節	阮元的研究方法	577
第二節	阮元的文化史說	583

第三編 十八世紀末葉和十九世紀 初葉的啓蒙思想

第十六章	十八世紀末葉和十九世紀初葉的中國 社會和思潮	623
第一節	十八世紀末葉和十九世紀初葉中國社會的 變化	623

第二節	學術思潮的轉變和今文學家的興起.....	627
附 論:	漢代經今古文學和清代今古文學派.....	640
第十七章	龔自珍的思想	649
第一節	龔自珍的社會批判思想	649
第二節	龔自珍在尊史形式下的政論	663
第三節	龔自珍進步的經濟思想與邊疆論	672
第四節	龔自珍的經學	678
附 論:	方東樹“漢學商兌”的反動性和漢學的結束	685

第一編

十七世紀的啓蒙思想



第一章

十七世紀的中國社会和 啓蒙思潮的特点

第一節 十七世紀的中國社会

中國啓蒙思想开始于十六、七世紀之間，这正是“天崩地解”的时代。思想家們在这个时代富有“別开生面”的批判思想。

十七世紀的中國社会，已存在着資本主义的幼芽，这是在十六世紀中叶开始的。馬克思說：“世界商業与世界市場是在十六世紀开始資本的近代生活史的。”（“資本論”，第一卷，人民出版社版，一四九頁。）中國也是这样，中國的歷史从这时起已經处于封建解体的緩慢过程之中。这正如毛澤东同志所說：“中國封建社会內的商品經濟的發展，已經孕育着資本主义的萌芽，如果沒有外國資本主义的影响，中國也將緩慢地發展到資本主义社会。”（“毛澤东选集”，第二卷，人民出版社第二版，六二〇頁。）当資本主义幼芽在中國封建社会孕育的过程中，城市对農村的矛盾、貨幣經濟对自然經濟的矛盾，以及手工業从農業中分离的矛盾，总括言之，个体經濟的自由經營对由法律固定下來的封建特权所依存的土地占有制之間的矛盾，暴露出來了。

从十六世紀中叶至十七世紀初叶，也就是从明嘉靖到万曆年間，是中國歷史上資本主义萌芽最顯著的階段。“天下郡國利病書”卷三十二引“歙縣風土論”說：

國家厚澤深仁，重熙累洽，至于宏治，盖綦隆矣。于时家

給人足，居則有室，佃則有田，薪則有山，藝則有圃，催科不擾，盜賊不生，婚媾依時，閭閻安堵，婦人紡績，男子桑蓬，臧獲服勞，比鄰敦睦。……

尋至正德末嘉靖初，則稍異矣。商賈既多，土田不重。操貨交接，起落不常。能者方成，拙者乃毀。東家已富，西家自貧。高下失均，錙銖共競。互相凌奪，各自張皇。于是詐偽萌矣，訐爭起矣，紛華染矣，靡汰臻矣。……

迨至嘉靖末、隆慶間，則尤異矣。末富居多，本富益少。富者愈富，貧者愈貧。起者獨雄，落者辟易。資爰有厉，產自無恒。貿易紛紜，誅求刻覈。奸豪變亂，巨猾侵牟。……

迄今三十余年（隆慶后三十余年，正当萬曆三十年左右，十七世紀的初年。——引者）則更異矣。富者百人而一，貧者十人而九。貧者既不能敵富者，少反可以制多。金令司天，錢神卓地，貪婪罔極，骨肉相殘。受享于身，不堪暴殄。

顧炎武的這一段引述，典型地說明了嘉靖至萬曆年間的歷史變革性的轉折步驟，值得我們重視。從這裡，我們看到資本的生活史從“末富（工商）居多，本富（土地）益少”到“富者百人而一，貧者十人而九”，從這裡可以看到金錢貨幣和商業關係的情況，可以看到財產集中和階級分化的情況。

城市手工業的規模在逐漸擴展着，例如以蘇州的紡織業來說，“吳江縣志”卷三八就記載着它的發展過程中的轉折點的跡象：“至明熙宣間，邑民始漸事機絲，猶往往雇郡人織挽。成弘以後，土人亦有精其業者，相沿成俗。於是（按當在正德嘉靖之際），……居民悉逐綾綢之利。有力者（始）雇人織挽，貧者（仍）皆自織。”從農業和家庭手工業的開始分離，經過手工業的獨立“成俗”，以至產生了城市的“有力者”（資本家前身）和雇傭勞動者以及手工業作坊，是

有其过程的，但就在最后，手工業还是和農村不完全分离。

江南市鎮人口的集中，也是从嘉靖間逐漸增長着，張瀚“松窗夢語”有記載，而“震澤縣志”描寫得最典型：

凡民人所屯聚者謂之村，有商賈貿易者謂之市，設官將防遏者謂之鎮，亦有不設官而稱鎮。……旧吳江縣市鎮，其見于莫志（明成化時修）者，鎮（四）……市（三）……，徐志（嘉靖時修）亦載四鎮，而市增其七……。屈志（清順治時修）復增……市鎮。

震澤鎮，……元時村市蕭條，居民數十家。明成化中至三四百家，嘉靖間倍之而又過焉。

平望鎮，……明初居民千百家，百貨貿易如小邑。然自弘治迄今，……居民日增，貨物益備。

雙楊市，……明初居民止數十家，以村名。嘉靖間始稱為市，（居）民至三百家。

嚴墓市，……明初以村名，時已有邸肆，而居民止百余家。嘉靖間倍之，貨物頗多，始稱為市。

檀邱市，……明成化中居民四五十家，多以鐵冶為業。至嘉靖間數倍于昔，凡銅、鐵、木、圻、樂藝諸工皆備。

梅堰市，……明初以村名。嘉靖間居民五百余家，自成市井，乃稱為市。

“吳江縣志”（吳江縣在明代原和震澤縣為一縣）也記載着：

盛澤鎮，……明初以村名，居民止五六十家。嘉靖間倍之，以綾紬為業，始稱為市。迄今（清乾隆）居民百倍于昔，綾紬之聚，亦且百倍。四方大賈輦金至者無虛日。

黎里鎮，……明成化間為邑區鎮，居民千百家，百貨竝集，無異城市。自隆慶迄今，貨物貿易如明初，居民更二三倍焉。

同里鎮，……明初居民千百家，市物騰沸，可方州郡。嘉隆而后稍不逮昔，然居民日增，貿易至今猶盛焉。

縣市，……元以前無千家之聚，明成弘間居民乃至二千余家，……百貨具集，……嘉隆以來居民益增，貿易與昔不異。

八斥市，……明初居民僅數十家。嘉靖間乃至二百余家，……居民輻輳，百貨并集。

庵村市，……明初以村名。嘉靖間始稱為市，時居民數百家，鐵工過半。

鎮市“居民”的集中大体是从嘉靖以后逐漸發展的，至于農村人口，吳江和震澤兩縣志都說到相對的減少。“市鎮遞有增易，而村則小者日多，名亦益俗，固不可得而復增矣。”

社會階級關係的變化迫使社會生活也有改變，“吳江縣志”卷三八記載着：“邑在明初風尚誠朴，非世家不架高堂，衣飾器皿不敢奢侈。……至嘉靖中，庶人之妻多用命服，富民之室亦綴獸頭。循分者嘆其不能頓革。萬曆以后迄于天崇，民貧世富，其奢侈乃日甚一日焉。”由此看來，嘉靖時代是社會生活顯著變化的時期。

“蘇州府志”引“吳門補乘”，說到明代中葉以後“吳人好游托權要起家”，說到人們“創造利端，為鼓鑄園房，……大村名鎮必開張百貨之肆，以權管其利，而村鎮之負擔者俱困，由是累金百萬，至今吳中縉紳士夫多以貨殖為急”，說到“徐郡守（嘉靖時知府）親信吏胥門隸往往為富人，至今為吏胥門隸酷以剝剋。”明末小說“三言”，常有“一等官，二等商”的敘述，商和官的觀念是在變化之中。這些也說明了變革性的歷史轉變階段的情況。

以下我們分別從幾方面來論證這一時期社會內部的新舊矛盾。

第一、為了究明中國封建土地所有制在資本主義萌芽時期的

变化，我們需要考察中國封建社会歷史上的土地所有关系的形式以及其在解体过程中的若干变化。

一、中國中央專制主义依存于土地的皇族所有制。馬克思指出東方國家的“主权就是在全國範圍內集中的土地所有权”（“資本論”，第三卷，一〇三二頁）。列寧指出“亞洲式專制政府中的官吏底意志分配于農民的旧有份地”，是“古老式的土地所有权形式”（“社会民主党在一九〇五至一九〇七年第一次俄國革命中的土地綱領”，第二章），这正符合于中國歷史的特点。

由漢代至开元、天宝之际，土地國有制形式采取了对劳动力的軍事的政治的編制形态，例如屯田、营田、垦田、草田、公田、官田，中經占田以至均田、露田，都是这一制度的不同名称。其間垦田、屯田的形式是在中古歷史上都存在过的。对于劳动力采用軍事的政治的編制形态之所以必要，是由于“在中世紀，農民的經營（特別是在空地垦殖上），在欧洲（中國也一样。——引者）到处都占支配的地位”（“反杜林論”，三联書店一九五四年版，二二〇頁），也即由于封建領主“依存于他的臣屬的人数”（“資本論”，第一卷，九〇六頁）。这种土地所有制的形成，一方面由于承襲了古代土地國有（氏族貴族所有）的傳習，他方面由于封建制度的組織大都采取野蛮的軍事組織形式（恩格斯論羅馬帝國的滅亡和封建因素的形成就着重指出了这一点）。中國在这一时期，土地國有制形式正是在对内对外战争环境中發展起來的，而且如北魏至隋、唐的均田制形式更是在落后民族入侵以后發展起來的。这和欧洲中古史中野蛮民族的軍事組織影响于封建的所有制形式相比較，其形态不同，而其性質相似。

但中國封建社会的土地國有制不是單一的封建所有关系，和它相并存在的还有豪族的土地占有制形式，史称“豪强兼并，武断

鄉曲”，就是指的这一占有关系。这关系的形成，一方面是以古代社会的世族做了它的前身，在奴隶制不能适应历史发展的情况之下，世族階級便轉化为豪族階級；他方面又由于中國農村公社的殘余以及北方落后的游牧民族的入侵，加强了列寧所指的“这种身分性的地主”階級的制度。列寧說：“中世紀的土地占有制底龐雜性，是在阻碍着經濟的發展，身分的体制（旁点系我所加。——引者）是在妨碍着商業的流轉；旧的土地占有制与新的經營底不相适应，是在產生着尖銳的矛盾。”（“十九世紀末期俄國底土地問題”，見“列寧文集”，第三册，人民出版社一九五四年版，八〇頁。）因此，身分的体制之下的豪族地主，成了中國歷史上被斥責的对象。他們和皇族地主是矛盾的，但也是妥協的，其間斗争和联合的形式，各代也有些不同。这所謂联合的形式，是和馬克思所指的近代“自耕農民的自由小土地所有制形态”（“資本論”，第三卷，一〇五三頁）对立的。歷代統治階級的內部斗争，也是从这里出發。

二、开元、天宝至明代，土地國有制采取了对劳动力的經濟的經營方式（庄園），以適應土地大量開發以后的經濟的發展和劳动人口已經具有熟練劳动技術的發展。所謂皇田、官田、皇庄、官庄，歷經唐、宋、元、明一直在集中，至明代則变本加厉，“州郡之內，官田十居其三”，苏淞官田更为集中。这是一方面。此外，因了南方經濟的發展，对外貿易的增進，中唐以后，在皇族地主与豪族地主之外，產生了土地私有制的庶族地主，史称寒族或素族，即半身分的地主。这样的地主，在宋、明以來有迅速發展的趨勢。因此，唐代如牛李党爭，如楊炎、元載和刘晏、盧杞的党爭，宋代如王安石新党和旧党的党爭，都应从庶族地主和豪族地主的矛盾的背景去說明，他們和皇族地主相配合成为三角斗争的形势。如果說楊炎不以身分为別而以“貧富为差”的兩稅制开始結束了前一階段的國家

地租形态的租調制的剝削形式，則明代的“一条鞭”法开始結束了后一階段的國家地租形态的二稅制的剝削形式，并適應歷史的發展，轉向具有在最大限度上減輕封建依存的財產稅形式的新的剝削制度。到了清代，“更名田”的办法，“滋生人丁，永不加賦”的办法，“攤丁入地”的办法，更貫徹了“一条鞭”法的精神。一方面，給予土地私有制以一定的刺激作用（“大清會典”說：“前明分給各藩之地，國朝編入所在州縣，与民田一体給民为業，曰更名田”），另一方面，更明确了財產稅的性質。

三、明中叶后，土地私有制的發展，是適應着商品經濟的發展的，特別是在东南沿海和長江流域以及贛水流域的廣大的三角地区（“明會要”引“明政統宗”說：“嘉靖元年八月令廣東江西貨物納稅，自北而南者于南安，自南而北者于南雄”）。这和列寧論俄國的情况是相似的：“土地占有的非身分性是在增長着。……因之，農民日益分化出了一种社会分子，他們轉變为土地私有者了。这是一般的事实。以后在分析農民經濟时，我們一定要揭開產生这种分化的社会經濟機構。現在我們須要确切地确定，俄國土地私有制底發展，即在于由身分性之轉變为非身分性。”（旁点系我所加。——引者）（“十九世紀末期俄國底土地問題”，載“列寧文集”，第三册，人民出版社一九五四年版，三——四頁。）列寧所說的这种变化的本身就表示資本主义經營的傾向。在俄國十九世紀，据列寧的分析，“貴族封建的或貴族底農奴的地產，还繼續包含着全部私有土地底一大部分，但是發展的傾向，却是明顯地走向資產階級的土地占有制的創立。……用錢買得的私有土地，則在增加着。土地底权力日漸衰微，而貨幣底权力則日在增長着。土地日益捲入于商業流通中了”（同上，四頁）。在中國的十六、十七世紀，虽然沒有俄國十九世紀末期的这样变化程度，但性質上是相類似的。一方面，

土地皇族所有的集中情况，如上文所指出，是空前的，但这集中是依靠了“監督”來实行的。另一方面，私有土地也在迅速地發展着，过去豪族地主已經在土地商業化的过程中受了一定的打击。皇族大地主与土地私有主的斗争也日益尖銳，这就反映了皇族的土地独占和土地商業化的矛盾。

关于土地私有的發展以及經營地主的势力，在明代特别是在明末，史料的記載是很多的。例如叶夢珠輯“閩世編”卷一“田產”說到非身分性的“有心計之家”的私有情况：“有心計之家，乘机廣收，遂有一戶而連數萬畝，次則三、四、五萬至一、二萬者，亦田產之一變也。”朱國禎“湧幢小品”說到非身分性的白手起家的私有情况：“余目所經見，（吳江）二十里內有起白手致萬金者兩家，此水利筑隄所以當講也。”汪道崑“太函集”說到非身分性的居士的財產私有情况：“吳處士……三年而聚，三年而穰，居二十年，居士自致巨萬，……庶几埒都君云。”顧炎武“日知錄”卷十，曾拿漢、唐时代的情况和明代的情况相比較，以漢代的豪族地主相当于明代經營“分租”的地主，唐代的兼并之家相当于明代“包租”的經營地主，來說明私有土地的發展。史料上常見地主經營的方式，甚至“窮天極地而盡人”，以達到“貲日益”的目的。“天下郡國利病書”卷三十三引天啓詔，“各省開墾水田，往往既墾成熟，被勢豪或經營地主混占告奪”。

土地商業化或私有化就是“一條鞭”法施行的物質条件。这个法典式的總結，正顯示出嘉靖至萬曆时代財產关系的变化。在这时候，官田实际上已經变相地成为經營地主的民田了。同書卷二十三引“武進縣志”說：“嘉靖二十三年，無錫……并官民田地均為三則，吾邑亦倣而效之。……目稅為糧，……一概均于民田，……將朝廷入官之田無价而白与頑民，將原額所納之租無辜而重害平

民。……(万曆后期)……以田随戶，以戶領田，戶既可以那移(即業主之姓名，因田賣買而變)，而田即因之變亂。母依乎子，變動不拘，官民肥瘠高圩山蕩存于籍者，……名是而實非。”由這裡可以看出土地私有制發展的客觀趨勢。實際上，万曆十年的魚鱗冊，已經看出了反映土地私有制的情況，那就是“業主之姓名隨之，年月賣買，則年有開注，人雖變遷不一，田則一定不移，是之謂以田為母，以人為子”。所謂“以田為母，以人為子”，“母依乎子，變動不拘”，即是指土地財產的變遷，完全以所有者的人戶登記為原則了。

不但官田如此，豪強地主的土地也在變化，同書說：

(嘉靖中常州)富家之敗，宕子急于售產，不暇推取，久之而推者無所歸，……久之而納者不知其下自困。……延至万曆初，勢窮當變。(顧炎武：“天下郡國利病書”卷二十三)

財產的等級分類不以身分為差別，而以所有的多寡為差別，同書說：

正德中，……(常州)富民巧為規避，人戶消長參錯，多有產去差存者，訟牒紛紛，官民病焉。嘉靖元年……以家貲富大及丁田居上者為上戶，丁田數少家道頗可者為中戶，丁田消乏者為下戶。(同上)

又引唐順之與王儀書，表示出賦役的變革是適應財產的轉移，其中說到嘉靖時“吾田已賣之某人，而某人宜頂吾差，……賣主以虛名編差可以無亂乎定差之籍，新買主以實力頂差可以無累乎鬻田之人。”(同上)

由此，就產生了這樣的情況：

嘉靖中……官田與民田猶自角立。嘉靖末則以官田民田并言之，無復差別，……蓋又法之變而加密者也。(同上)

引“上元縣志”：

嘉靖中，（官民田）均为一斗五升。……其更佃实同鬻田，第契券則書承佃而已。……

正嘉以來，事日增，役日繁。……買者賣者或以官作民，或以民作官，以各就其所利。于是民田減价出鬻者日益多，而差役之并于細戶者日益甚。……維時一條編法已行于數省矣。隆慶中，……計以官田承佃于民者日久，各自認為己業，实与民田無异。而糧則多寡懸殊，差則有無互异。于是，……官民悉用扒平，糧差悉取一則，革現年之法为条編。（顧炎武：“天下郡國利病書”卷十四）

史称“一条鞭”法的优点，是因了租賦則例紛繁，不得不改为“官民一則”。其实問題在于“私相典賣”。上書說到：

初官田糧重，民間白佃以輸公賦（租）而已。久之貧人貪餽，改則以利鬻，富者得業，准劝以就輕。加以豪富隱漏，胥吏姦詭，馴致兼并者安享膏腴，逋逃者哀鳴中澤，稅糧虧額，里甲包賠。……嘉靖壬子，……所部六邑，通行丈量，俾富而强者田必有賦，貧而弱者糧無虛賠。……第惜當時……仍滋欺隱，兼以官民均为一則（即指条編的先声），恩怨卒成二途。（同上卷三十二）

不但官田已經由官而民，屯田也由軍而民，变化甚大。上書說到：

嘉靖中，屯田御史張鑒，以原額屯田多为豪强兼并（按上文言，屯田可“私相典賣”），……佃買之田，概充募軍承領之數，……軍民互訐，追奪紛紜。（同上）

滁州的情况是“屯軍……好出游服賈，不治農。……甚者……陰受民貲，遂私買賣。”“泗州志”“屯田”条：“衛所之占种，旗軍之復侵、盜賣。”又說：

泗人毋論大小人戶，專以買種屯田為利，取其價之廉也。而一買之后，視之不啻若世業。然開墾修筑，殫力經營，若將謂生且息于其中，子孫可永保而無失也。豪軍旁伺，一見膏腴，不借口于同伍之絕業，則駕言于頂差之額也，公然爭奪。……不敢顯言曰買，而必托為佃種以自解。（顧炎武：“天下郡國利病書”卷三十四）

有一種城市居民中的新發戶，叫做“寄庄戶”，上書說道：

寄庄戶，則人非版籍（在里、甲、排之編外），徒以田產置在各里而得名者也。其人或為流寓，或系都村，此等（人）通天下皆有，而惟南都為最多。蓋南有三十六衛及各衙門欽天監太醫院等役，又四方流寓之所萃聚，皆得置買田土。……然此寄庄皆富室。……一條編未行之時，有力差一事，往往破人家，人皆以田為大累，故富室不肯買田。……行一條編法，……“城中”富室始肯買田，……至今田不荒蕪，人不逃竄，錢糧不拖欠，由富室買田之故也。……富室不能自種，必業與貧民，……收一石，則人分五斗。（同上卷十四）

因為階級關係的變化，糧長的選派也變做以城市富人為對象。“天下郡國利病書”引“嘉定縣志”說：

（明初）以殷實戶充糧長，督其鄉租稅，多者萬石（充之），少者乃數千石。……當時父母兄之訓其子弟，以能充糧長為之賢，而不慕科第之榮。……細戶得以父子相保，男樂耕耘，女勤織紡，老死不見縣門，故民淳事簡。……永樂以後，漸用歲更；宣德初，戶部言糧長歲更，頑民玩之，故多負租，請如舊便。至嘉靖中，為抑強扶弱之法，糧長不獨任“大家”，以中戶輪充。……輪充又（改）以朋充，朋充有三四人、或五六、或八、九。……蓋糧長既不論於糧，而論家貲。家貲高下非有憑也，

故每年夏秋之間千金之家無寧居者。

國初里編老人一人，得參議民間利害及政事得失。……當時係以殷實戶充之。(其後)往往為吏胥求索有破產者。萬曆十三年，……縣有興革之役，則用居民以大姓有行義者充之，事畢而罷。凡諸給使，代以義民，義民者多市人也，習見官府之事。蓋國家令有只應巡攔，不得用殷實戶，但用市人，乃知慮深遠矣！(顧炎武：“天下郡國利病書”卷二十)

因此，史稱一條鞭法“不利于士紳，而齊民則稱便矣。”

木棉桑麻的農業生產，也向私有經營方面發展，例如“湖(州)俗以桑為業，而(茅)處士治生產，喜種桑，則種桑萬餘唐家村上”(唐順之：“荊州集”卷十六)；“南陽李義卿……家有廣地千畝，歲植棉花，收後載往湖湘間貨之”(張履祥：“近古錄”卷一)。因此，農業生產物參與了國內市場的流通，“吉貝則泛舟而粥諸南，布則泛舟而粥諸北”(徐光啓：“農政全書”)。

第二、我們再從手工業和商業，來考察十六、十七世紀中國封建社會解體過程中的資本主義的萌芽。

一、根據馬克思的分析，農業和家庭手工業的結合，是東方封建社會生產方式的廣泛的基礎。他說：“在印度和中國，生產方式的廣闊基礎，是由小農業和家內工業的統一形成的。在印度，還有以土地共有為基礎的村落共同體的形態；並且在中國這也是原始的形態。……由農業與製造業直接結合引起的巨大經濟和時間節省，在這裡，對於大工業的生產物，提出了極頑強的反抗。”(“資本論”，第三卷，四一二——四一三頁。)

這一精確的理論，從中國封建社會史的“食貨”二字的連稱，即可以典型地證明。食指農業，貨指手工業，所謂“食，謂農殖嘉谷，可食之物；貨，謂布帛可衣及金刀龜貝”(“漢書”“食貨志”)。所謂

“肆力耕桑为農”，“錢帛之屬謂之貨”（“唐六典”）。这就是歷代所說的“男耕女織”的自然經濟，“農夫紅女”的自然劳动分工。他們的劳动在極大的程度上表現出經濟和時間的節省，強固地束縛着自然經濟的經營方式。租（農產物）調（手工產品）的和兩稅（農產物和手工產品分季交納）的剝削制都建立在这样的基礎上。

二、村落共同体或家庭公社，不但和皇族地主以及豪族地主有血緣关系，而且成为專制主义的基礎。馬克思說：“那些家庭公社是奠基在家庭手工業上，在手織業、手紡業和用手進行的農業底特殊的結合上，这种結合使它們都能自給自足。……这些淳朴的村社不管外表上看起來怎样無害于人，却始終一直是东方專制制度的堅固基礎。”（“不列顛在印度的統治”，載“馬克思論印度”，人民出版社版，一三頁。）恩格斯和列寧也都有过这样的分析。

这就是中國封建社会和自然經濟相联系着的家族、鄉曲、鄉里的組織，从漢末的“部曲宗族”起，劳动組織都和農村公社的組織緊密地依靠在一起，唐代白居易的“朱陈村”一詩形容这种情形最为典型。宋代人还对于“譜系不具，义分不联，貧富异居，耕商异業，流居寓处，久漸睽疏”，以为是坏的現象。皇族土地所有制和豪族土地占有制的形式，实以这种公社的小農制为基礎。通过列寧所說的“警察式的官僚的方法”，这种封建經濟更加巩固起來。中國歷代的閭伍、三長以及鄉社或保甲的制度就和土地租稅的剝削关系相互連鎖着，沒有三長制就难統治均田制之下的“匹夫匹妇”，沒有保甲法就难統治二稅制之下的“各色人戶”，沒有鄉里公社的所謂“田里”和“桑梓”的組織，就难巩固豪強地主的統治。列寧說：“農村公社的外表上的均平性只是隱蔽了公社內部分配的巨大的不平衡。”（“十九世紀末期俄國底土地問題”，載“列寧文集”，第三册，三四頁。）豪族地主就是建立在这样的不平衡上面的。被宗法公社所

維系的地方獨立性及其血緣的關聯性，從全國來講，正成為專制主義的基礎。依據這樣的基礎，我們可以考察歷代的農民戰爭。據恩格斯分析，農村公社曾經起過這樣作用，使農民戰爭的起義規模擴大，這是一方面；同時另一方面，鎮壓農民戰爭的地主武裝，從統治階級絞殺赤眉、黃巾以至太平天國一系列的運動看來，也是利用了宗法公社的組織編制，以分化農民的隊伍，劉秀、曹操以至曾國藩的地主武裝的組織都不是偶然的。

三、從十六世紀以來，中國的歷史沒有如歐洲那樣走向資本主義社會，這並不等於說，中國封建社會沒有解体過程，沒有資本主義的形成過程。關鍵在於，既在封建社會的母胎內產生了資本主義的萌芽形態，又在發展過程中未能走進近代的資本主義世界，這即是如馬克思說的，既為舊的所苦，又為新的發展不足所苦，死的抓住活的（參看“資本論”序言）。資本主義要排斥身分性的人格依附，然而封建主義的頑強傳統又要維持這樣的人格依附。這就是問題，這就是矛盾。對於從明代以來的這種新舊矛盾，我們既不能割斷歷史，否定中國封建社會內部的頑強傳統的歷史，如上面所述的，又不能忽視歷史發展的客觀條件，否定資本主義的形成過程。

資本的原始形態是商人的和高利貸的財富，然而資本的形成卻以自由勞動者從農業的分离為前提。依據列寧的分析，這樣的分离過程有三個階段：第一階段是農業勞動和手工業勞動在農村市鎮中的分离；第二階段是城市手工工場業的獨立形成；第三階段是城市的大工業的出現。與這樣的階段相適應，逐漸形成以至建立國內市場，逐漸由資產階級前身的市民發展而為近代資本家，逐漸由農村分离的手工業無產者發展而為近代的自由勞動者。我認為十六、十七世紀的中國社會，有些情況是由第一階段向第二階段發展的。更正確地講來，因了國內經濟發展的不平衡，某些地區居

于第一階段，某些地區正走進第二階段，某些地區依然沒有走進第一階段。

四、城市手工業的形成，開始總是和農村手工業的分化相伴隨的。例如在松江的紡織業，“紡織不止鄉落，雖城中亦然。里媪晨起抱紗入市，易木棉以歸，明旦抱紗以出。……織者率日成一疋”（“古今圖書集成”，卷六九〇）。在農業和手工業緩慢的分离過程中，逐漸形成了城市手工業。如“前明數百家布局皆在松江楓涇”（顧公燮：“消夏閑記摘鈔”）。因此，商業資本也發展起來。如“松江舊無暑袜店，……萬曆以來，……郡治西郊廣開暑袜店百余家，合郡男女皆以做袜为生，从店中給籌取值，亦便民新務”（范濂云：“閑居日抄”）。

“古今圖書集成”記載明代蘇州城市的發達，當是概括說明後期的情況，如說“城市（蘇州）……居民大半工技”，“工匠各有專能，匠有常主，計日受值”。這是手工業作坊和僱傭勞動者的說明。然而，當時這種僱傭性質卻具有工役制的束縛。工役制即農奴制在農業和手工業上的殘余方式。列寧說：“以工役制度為方式的農奴制度，乃是經濟發展底阻礙，乃是……東方專制主義形態的源泉。”（“十九世紀末期俄國底土地問題”，載“列寧文集”，第三冊，二六頁。并參看“俄國資本主義的發展”有關分析工役制的部分。）這在蘇州不但表現為官有手工業方面的服役制度，而且也表現為私人手工業方面的剝削形式。如說“蘇州織工延頸而待傭用”，如說“什百為群，延頸而望，如流民相聚，粥後散歸。若机房工作減，此輩衣食無所着矣。每橋有行頭分遣”（“古今圖書集成”，“考工典”卷十、卷六七六）。蘇州情況如此，其他地區的手工業也有衣食于主人的人格依賴的情況，如錢塘織工，“有饒于財者，率居工以織，每夜至二鼓，一唱眾和，……蓋織工也。……蒼然無神色。……工對曰：吾

業虽賤，日傭为錢二百緡，吾衣食于主人，而以日之所入，养吾父母妻子。”（徐一夔：“始丰稿”，卷一。）

苏州手工業到了万曆时代的規模是这样的：“染房罢而染工散者数千人，机房罢而織工散者又数千人，此皆自食其力之良民也。”（“明实錄”神宗卷三六一）这样看来，苏州在十六世紀末，已經至少有一万左右的工人。“机戶出資，机工出力，相依为命”（同上），这样看来，資本主义的工場手工業是在形成之中。这些劳动人口，并不是从天而降，而是从農村逃亡而來的，“天下郡國利病書”引“上元縣志”：

“正嘉之际，外繇蝟集，民病而不知恤，取生厉階。……嘉靖末年，戶口尚及正德之半，而今才及五分之一。……大都賦役日增，則逃竄日众。又國初里甲什九，坊廂什一，本田什九，寄庄什一。其后……細戶不支，悉鬻于城中，而寄庄滋多。寄庄田縱千畝，不过戶名一丁，……其細戶田既去則人逃。”（卷十四）

此外，昆山縣也是这样，“居民逃竄，歲逋日積”（同上書，卷十六）。

据張瀚“松窗夢語”所載，張家的資本的發展是和江南都市的發展相適應的。張家起家稍早，但發展成为兄弟“各富数千金”，却在十六世紀的嘉靖时代。明代說部“醒世恒言”記載的江南盛澤鎮的絲織業情况，也是指的嘉靖时代，說有一个施姓戶主，積累了数千金的資本，举办了有四十張紬机的手工工場。

嘉靖年間，長江三角洲一帶，如苏、杭、湖、松諸府，大抵成了國內市場的一个中心区域，張瀚所謂“总覽市利，大抵东南之利莫大于罗綺絹紵，而三吳为最。……今三吳之以机杼致富者尤众”。“明实錄”也說到嘉靖以后江南富室積銀至数十万兩者頗多，其他史料記載有因机織而致富至百万兩的。

在中國的東南沿海、長江和贛水的大三角地帶，次于長江三角洲，也有一定程度的資本主義的萌芽，如“天工開物”所記載的景德鎮的磁業分工情形和“陶冶圖說”所記載的該鎮的發展情況，如明清之際的文獻所記載的東南沿海城市的發展情況，如屈大均“廣東新語”所記載的冶鐵手工業的技術和分工，所謂“佛山之冶通天下”，都是實例。但一般說來，當時中國的城市手工業的發展情況，是不平衡的。

五、隨着城市手工業的形成以及農村手工業的分化，在主要是征收實物的二稅制之下，貨幣地租逐漸發展起來，經過嘉靖到萬曆年間有了成文式的規定。私人地主方面也逐漸採用貨幣地租，經營地主則進一步使用雇傭勞動。城鄉的銀貨幣逐漸從死藏進入流通的蒸溜器之中。雖然布帛在交易和賞賜中仍占居一定的地位，但錢莊業特別在嘉靖以後發展起來；金銀雖仍壟斷于官僚、太監手中，另一方面却也表現了所謂“上下求銀”的現象。

第三、商業資本也隨着商品經濟的發展和對南洋、俄國以及日本的貿易的開展，而活躍起來。特別在嘉靖以後至隆慶時代，不但沿海蘇、浙、閩、粵的商人資本有了規模較大的國際和國內的經營組織，而且內地如川、陝、晉、贛、徽的商人資本也參與着貿易活動。國內貿易方面，如“農政全書”引隆慶時代的史料說：“東南之機，三吳、閩、越最伙，取給于湖繭；西北之機，潞最工，取給于閩繭。”萬曆時代張瀚說：“賈人之趨利者，不西入川則南走粵，以其利或當五、或當十，或至倍蓰無算也。”（張瀚：“松窗夢語”）國外貿易方面，如“天下郡國利病書”所述閩人的海外貿易，其他史料所詳載的“下番致富”的商業活動，都有發展。“海澄縣志”說：“饒心計者，視波濤為阡陌，倚帆檣為耒耜。蓋富家以財，貧人以軀，輸中華之產，馳異域之邦，易其方物，利可十倍。”在資本主義萌芽的初期，商人是探

險事業的投机家，中國史書上叫做“海賊”。這所謂“海賊”，也是和當時歷史發展相適應，是嘉靖年間在泉漳等地區開始發展起來的（參看“天下郡國利病書”，卷九一——九六）。

“天下郡國利病書”載明代，“吳中風俗，農事之獲利倍而勞最，愚懦之民為之；工之獲利二而勞多，雕巧之民為之；商賈之獲利三而勞輕，心計之民為之；販鹽之獲利五而無勞，豪猾之民為之。”然而當時卻把巧工商賈等人都目為“賊”。（卷十六）

商人資本的活動對於舊的生產方式是具有分解作用的，但舊生產方式內部的堅固性，也對於商業的分解起着一種障礙作用。因此，馬克思指出，前人把亞洲的商業範圍和意義估計得過低，後來的人又把這些範圍和意義，估計得過高（參看“資本論”，第三卷，四一一頁）。明代的商業資本正要从它的分解作用和阻礙它的分解因素來考察的。

上面我們說到明代商業的發展對於舊的生產方式是起了分解作用的，然而商人又脫離不了舊的生產方式的約束。其矛盾表現在：（一）它和農業的經營依然結合着，特別是季節性的商業活動。（二）它和農村公社的家族組織相結合，特別在沿海商業最繁榮的地區，這種形式更表現得突出；因此，商人不少是以某些巨姓為首而舉族外出，復把一定的利潤再回投入他的鄉里的地產，廣東、福建、浙江的情況就是這樣，例如上舉“醒世恒言”講到某商人的活動，最後還是把他所獲得的資本投到土地上。山西商業的情況也是這樣，華僑資本的活動也是這樣。（三）會館制度的排他性的組織，在明末商業發展的時代也逐漸形成，以致各“幫”的嚴密的樊籬妨礙了國內市場的集中。（四）官僚資本和商業高利貸的結合，妨礙了私人經營的發展，一直到清代的山西票莊還是這樣。（五）官有商業打擊私人商業的禁例，更具有嚴重的障礙的因素。凡此等

等的表現，不是孤立的，而是封建旧生產方式通过各方面而產生的束縛力量。因此，馬克思在“資本論”第三卷第二十章論証中國的經濟，同时指出了商業“有多大的分解作用，首先是依存于旧生產方式的坚固性和內部結構”（“資本論”，第三卷，四一〇頁）。这又是死的抓住活的例証，歷史發展不是一帆風順的。在“共產党宣言”中，馬克思指出“資產階級撕破了家庭关系上面所籠罩着的温情脉脉的紗幕，并把这种关系化成了單純金錢的关系”（“共產党宣言”，人民出版社一九五三年版，二六頁），这一关系也產生在明代，但还没有以新的代替旧的，而是在新旧关系的矛盾中，換句話說，是在温情脉脉的紗幕和單純的金錢关系二者交織之中。“苏州府志”載吳人“以商貨为生，……挾貨出商楚衛齊魯，靡远不到。……（然）兄弟析烟亦不远徙，祖宗廬墓永以为依。故一村之中同姓至数十家或数百家，往往以姓名其村巷焉。”

根据上面的三点歷史分析看來，一方面，十六、十七世紀的土地虽然向國有方面集中，但另一方面，私人对土地的經營也在發展着；一方面，官有手工業虽然大量被皇族所“監督”着，形成官僚机关的層層中飽，產生了財政困难的嚴重局面，但另一方面，城市私有手工業的發展却对國民經濟起了日益重大的作用。同时，城市商業与对外商業的發展，更推动了私有制的發展。这样，歷史面臨着变革的关头。貨幣用銀的逐漸普遍，說明了商品經濟关系的增進。手工業开始和農業分离，即逐漸打破了那亞洲式的“農業与家庭手工業的結合”底特殊形态。“一条鞭”法的出現，逐漸打破所謂“農桑”、“耕織”的男女分工的生產束縛，逐漸代替着所謂“兩稅”、“二稅”分类分期式的手工業產品与農產物兼征的剝削制。歷史進入了新旧因素的矛盾大大發展的局面，活的东西要冲破死的，而死的東西还在束縛着活的。嘉靖到万曆的年代，正处在这种歷史

变化的轉折过程中。

第二節 社会变革中的階級关系

在封建社会解体和資本主义萌芽的期間，經濟狀況起了变化，因而階級关系也起了变化。这里，我們就要着重地分析一下当时的階級关系。

我們不要机械地找尋資產階級的前輩，也不要望文生义地附会市民，因为資產階級的前輩是从中古社会萌芽的，其歷史也是很長远的。

馬克思在“共党產宣言”中說：“从中世紀的農奴中間產生了初期城市的自由居民；从这个市民等級中間發育了最初的資產階級分子”（二四頁）。这样看來，自由居民到最初的資產階級分子的形成有一个長久的过程。

同書又說：“中世紀的市民等級和小農等級是現代資產階級底前輩”（四六頁）。这样看來，城市中的各种市民等級和農村中的各种小農等級，都具有資產階級前輩的資格。在他們的轉变过程中又有着極复雜的情况，其轉变的具体路徑，各國也不可能完全相同。

恩格斯說：“十六世紀初叶，帝國各种不同的集团——即諸侯、貴族、僧侶、閥閱之家、中等階級、平民和農民，構成最复雜的群众，他們有極端龐雜而且相互交錯的要求。”（“德國農民战争”，解放社一九四九年版，二一頁。）恩格斯对当时德國的市民等級的階級区划，大体上分做三大集团或营壘，即城市的豪貴集团、城市中等階級的改良集团和城市平民的集团。依此，从階級的代表性上講來，第一集团也包括于地主階級反对派之中，第二和第三集团又形成

了反对第一集团的人物，即中等階級的反对派（以城市为主，即近代自由主义者的先辈人物）与平民反对派（即近代資產階級的先行人物）。从思想意識的代表性上講來，反对派分做城市中等階級的反对派异端与城市平民反对派异端。此外，还有農民反对派异端（如孟彩尔）。中國的十七世紀的反抗运动，不可能和德國十六世紀的情况完全一样，但我們認為像長江流域以無錫为中心的东林党的运动，就具有中等階級的城市反对派的性質（包括上書所指的其中構成分子如“富裕的中等階級、温和的中等階級，以及按照地方情形多少有点差异的較貧分子”）；像長江流域和其他地区的市民暴动，是含有平民反对派的性質（包括上書所指的其中構成分子如“中等階級破產的分子和無公民权利的城市居民群众，如手工業工人、日工和流氓無產階級的各种萌芽”）。在明末，后者和農民的联合，即类似于平民和農民的联合反对派。

明代的市民运动最初表現出來的是“盜礦”、反礦官的斗争。早期如英宗时代叶宗留等領導的有名的“盜礦”斗争（明史，卷十），其后如弘治間廣東归善縣唐大鬢反对鉄冶管制的暴动（同上書，卷八一），更后如嘉靖間“浙江、江西盜礦者且劫徽、寧”的斗争（同上）。这些反抗运动大抵是和農民运动相联系的。

大規模的市民运动是嘉靖以后特别是万曆时代的城市工商業者和手工業工人的反抗运动。这种市民运动和嘉靖以至万曆期間城市經濟的發展是相適應的。其中如万曆二十七年（公元一五九九年）臨清的“罢市”暴动（“定陵注略”，卷五），荆州市民的反陈奉暴动，万曆二十九年（公元一六〇一年）有名的苏州織工反孙隆的大暴动（“明神宗实錄”，卷三六一），万曆三十年（公元一六〇二年）景德鎮市民反抗礦監的暴动（同上，卷四一九），万曆二十八年（公元一六〇〇年）武昌等地市民繼續反陈奉的暴动（“定陵注略”，卷五），

这些史書所指的“市民”，就是城市平民反对派集团内的分子。

到了天啓年間(公元一六二一——一六二七年)發生了城市中
等階級反对派的运动。封建統治者鎮压自由講学、自由結社，“一
切書院尽行拆毀，变价入官”，有名的东林党六君子獄就在这時發
生。然而嚴重的問題更在于引起了“士民”的反抗运动，如統治者
罵为“引类呼朋”的楊漣被逮，“都城士民数万，拥道攀号，爭欲碎官
旂而夺公”(“明季北略”，卷二)，如周順昌就逮，“士民夾道”抗議，
“郡中士民，送者数万”，“百姓执香伏地，呼号之声如奔雷瀉川”(同
上)。此外魏大中、李应升就逮，都有所謂“士民”的暴动。黃尊素
被逮后，錦衣“凌轢市民，一人偏袒呼曰：是何得縱。一招而击者云
集，遂沉其舟，焚其衣冠，所得輜重，悉投之河”(同上)。起义的地
点正是在手工業發达的苏州、常州等地。这些史書所謂的“士民”，
就是中等階級的反对派集团，而东林党人(以后为“聯絡吳越俊秀”
的复社)的爭自由或講学运动，就不僅表現出朝野的对立，而且反
映了自由主义者的前輩中等階級的政治要求。

明末市民运动和農民暴动是桴鼓相应的。李自成所提的口号
“均田免稅”、“不納粮”和“平買平賣”，正表現着反对封建特权及其
所依存的大地產的占有制。这种斗争，是農民初期的民主要求。

在当时經濟發展不平衡的情况之下，規模廣闊的農民战争形
成了推翻明代封建王朝的主力，城市的閥閱之家、士民以至城市平
民的各个集团对于農民战争，因了各集团的不同利益，便表現出各
种不同的态度，情况是复雜的。

上面所举的第一个集团，其中不少是利用特权而兼营高利貸
和商業的分子，和欧洲十六世紀的德國相似，他們也和封建統治者
是血肉相連的。这一集团首先站在農民战争的反对方面，策划着
反动措施。

第二个集团，其中不少所謂犹帶温情脉脉的私人商業資本家，他們既有地方性的封建上層关系，又有一定的傳統特权的家族关系。他們畏懼農民战争，因而一般也站在農民的反对方面，不同情或打击農民运动。明末清初代表中等階級反对派的思想家一般都从理論上主張平均土地而又反对農民暴动。

第三个集团，其中占有多数的下層分子如手工工人、交通運輸工人、礦工和流氓無產者，是同農民一道参加了斗争的，而其中少数上層分子如手工業主人却表現了动摇，背离了農民运动。一般地講來，这一集团和農民可以形成“平民和農民的联合反对派”。秦州学派多出身于这样階級的人，李贄便反映出平民反对派的思想，他評点过“水滸傳”，死于非命，不过他們沒有如德國農民战争时代的孟彩尔那样。

特別到了十七世紀中叶，清代的民族压迫和漢族反民族压迫的斗争，使得民族的矛盾掩盖了階級的矛盾，因而上述的階級关系便發生了一定程度的变化。中世史上的民族斗争基本上是農民解放的斗争。因此，農民首先是反清运动的主力（如李自成余部）。中等階級的集团和平民的集团，一般說來，不少也参加这一斗争。而第一集团就有極大的分化，少部分参加反清斗争，大部分則和大地主大官僚結合起來形成向清朝統治者投降的集团，策划“太平策”。在反清的民族战争期間，平民反对派形成了秘密組織的会社或会党。在統治者所謂“江南人心浮薄”的歧視之下，民間手工業受了嚴重的打击，清王朝除了軍事鎮压之外，还采取了一系列的文化的以及政治的鎮压政策。腐朽的封建势力更变本加厉地为清代封建王朝服务。“涇楓小志”卷十說：“康熙初，里中多布局，局中雇染匠、研匠，皆江寧人，往來成群，尤害閭里，‘民’受其累，積憤不可遏，糾众歛巨資，閉里門水柵，設計憤殺，死者数百人。”这就是利用封建

的宗法关系以絞殺平民反对派的典型的例子。

自然，如恩格斯在“反杜林論”“暴力論”中所指出的，落后民族的統治，經過一定时期，也不得不按照被征服的民族的先進經濟狀況，尋求適应的步驟，甚至改變了自己民族的語言以求適應客觀的歷史条件，康熙以后的中國經濟情况，就呈現出复苏以至某些發展的迹象。但是，明清之际的民族战争以及落后民族的民族監獄政策，的确影响了中國歷史的發展。同时，西方殖民主义的东侵，对于中國資本主义的正常發展增加了困难。但是人民反封建的斗争一直是在延續着。

第三節 啓蒙思潮的特点

我們研究了十六至十七世紀的中國社会的發展及其階級关系，就可以進一步分析这一不平凡的時代的思想潮流了。列寧說：“它（馬克思主义。——引者）精妙地結合着兩種特点：一方面是完全用科学冷靜态度來分析客觀情勢与客觀進化行程，另一方面是極坚决地承認群众所表現的革命毅力，革命創造性和革命首創精神底意义，同时当然也承認那些善于探索并實現其与某些階級联系的个別人、集团、組織和政党所表現的革命毅力、革命創造性和革命首創精神底意义。馬克思非常重視人类發展中革命时期的态度是从他的全部歷史观点总和中產生出來的，因为他認為由所謂和平發展时期慢慢積累起來的無数矛盾只有在这样的时期才能得到解决。”（“反对抵制”，載“論馬克思、恩格斯及馬克思主义”，人民出版社版，一九九頁。）

十六世紀末以至十七世紀的中國思想家的观点，是中國社会經濟發展特点和中國社会条件的反映，它不完全等同于西欧以至

俄國的“資產者—啓蒙者”的觀點，然而，在相類似的歷史發展情況之下，啓蒙運動的思潮具有一般相似的規律。

列寧曾分析俄國啓蒙運動的三個基本特點：第一，“對於農奴制度及其在經濟、社會和法律方面的一切產物滿懷着強烈的仇恨”；第二，“熱烈擁護教育、自治、自由、西歐生活方式和一般俄國全面歐化”；第三，“堅持人民群眾底利益，主要是堅持農民底利益，……他們衷心相信農奴制度及其殘余一經廢除就會有普遍幸福，而且衷心願意促進這一事業。”（“我們究竟拒絕什麼遺產？”，人民出版社版，一八頁。）自然，中國十七世紀的情況是不同於俄國的十九世紀的情況，但是啓蒙思想的性質是共通的。

第一，“新的社會經濟關係及其矛盾，當時還只是在萌芽狀態中”（同上，一九——二〇頁）。中國的啓蒙者如何心隱、李贄以至王夫之、黃宗羲、顧炎武和顏元等人，都以各種表現方式，強烈地仇視農奴制度及依存於它的一切產物。他們在所謂“封建”和“郡縣”的各種歷史問題爭辯之中，反對封建國有土地制和大地產的占有制，反對一切政治法律上的束縛，反對特權和等級制度，反對科舉制度（時文）。他們之中有的提出了“自由私產”的主張，有的傳播土地平均的思想。以李贄為例，他說：“私者、人之心也。人必有私而后其心乃見。……如服田者私有秋之穫，而后治田必力，居家者私積倉之穫，而后治家必力。……此自然之理，必至之符。”（“藏書”，卷二）以顏元為例，他說：“豈不思天地間田，宜天地間人共享之”（“存治編”“井田”）。類此主張的思想，是他們的共通特點。

第二，中國的啓蒙者擁護教育、自治和自由。如東林黨的自由結社講學的主張，顧炎武等人的地方自治的主張，黃宗羲等人的教育主張，都是代表。以顧炎武為例，他敢說“政教風俗，苟非盡善，即許庶人之議”（“日知錄”卷十九“直言”條），婉轉地反對孔子“庶

人不議”的教条，進而主張“天下之人……皆得舉而荐之”（“顧亭林文集”“生員論”下），表現了他的初期民主思想。

关于拥护西方的生活方式，当时虽然不同于十九世紀的向西方找尋真理的迫切，但他們已經普遍地有着这种要求。西方殖民主义侵略中國的先头部隊是西洋的教徒，他們在輸入中國的宗教中，帶來了一种副產物，即儒家与基督教的新格义（或相互通釋），利瑪竇和湯若望实为代表。李贄就和一六〇〇年到北京的利瑪竇相友善。傳教士們在宣傳宗教的同时，也輸入了天文曆算以至名理的西洋文明。到了明末，所謂泰西文明便普遍地成了士大夫中間时髦的學問。明末复社四公子之一方以智的“物理小志”，徐光啓的“農政全書”，宋应星的“天工开物”，梅定九的算学翻譯以及李之藻的“名理探”的翻譯都具有不同程度的初期的欧化思想。例如“名理探”序說：“日聆泰西諸賢昭事之學，其旨以尽性至命为归，其功則求于窮理格致。”“几何原本”徐光啓序說：“万象之形囿，百家之學海，……不意二千年古學廢絕后，頓獲补綴唐虞三代之闕典遺义。”

明清之際的學者們，在民族壓迫之下，表現了愛國主義的崇高思想。他們的愛國主義思想又是和世界的進步思想相關聯着的。因为在資本主義的萌芽時代，如“共產黨宣言”中所指出的“各个民族的精神活動成果已成為共同的享受物。民族的片面性和偏狹性日益失去立足的地位”（二七頁）。因此，王夫之已經說到“中國之天下”，可見他的聞見已是世界的，才有此限定語，不能不對西洋科學稱其“巧密”；顏元不能不呼喚科學的世界，他的弟子李塨更不能不言及仿效“西洋諸法”；顧炎武不能不說“外夷”有高于“中夏”的學問與制度；黃宗羲不能不脫出朝代更替的界限而理想和西洋制度相似的政治。李顥也說到“泰西水法”是“經濟所關”的學問。这

一系列的思維運動，都是在中國和西洋文明交接之後才產生的。因此，十七世紀的學者們已經逃出中古的思維樊籬，而作“經世致用”的橫議，在某些論點上表現出一種打破民族片面性和偏狹性的新思潮。

第三，他們同情人民的利益，特別是農民的利益，儘管他們多數並不同情農民暴動。以黃宗羲為例，他敢于說工商“蓋皆本也”（“明夷待訪錄”“財計”三），敢于說“向使無君，人各得自利”，“為天下之大害者君而已矣”（同上“原君”），國家是“為萬民非為一姓”（同上“原臣”），特別是他的“平均授田”的主張，更堅持着農民的利益。以唐甄為例，他敢說“凡為帝王者皆賊也”（“潛書”“室語”），“君臣險交也”（同上“利才”），主張“平（等）則萬物皆得其所”（同上“大命”）。他們程度不等地表現出初期民主思想。他們對於農民所受的中世紀壓迫的痛苦，無例外地表示出控訴和抗議，王夫之的“黃書”、“噩夢”便是代表作。但是，他們都把他們的理想和萬年樂土或所謂“天地之道”與“百王之法”等同起來。王夫之、顏元所強調的平等制度，黃宗羲、唐甄因反君主專制所憧憬的絕對的形式平等的社會制度，顧炎武因大力宣傳“經世”的理想所自誇的“三代不易”的制度，都是例子。他們對於未來的遠景懷着無限的信念和幻想。他們的思想之所以帶有濃厚的幻想，正如恩格斯所指出的，必然要跳出近代資產階級社會的範圍，“不僅超越現在，而且超越未來的境界，必定成為狂暴的空想。”（“德國農民戰爭”，三一頁）特別在古舊制度束縛甚嚴而無自由的社會，幻想更易于發生。列寧說：“某一個國家內的自由愈少，公開的階級鬥爭表現得愈薄弱，……則政治的烏托邦，通常也容易發生。”在封建勢力特別強固的條件之下，“幻想是弱者的命運”（見“列寧文選”兩卷集，莫斯科中文版，第一卷，八一二、八一三頁）。嘉靖以來出現的小說“西游記”以及後來

的“聊齋志異”等幻想作品，正由于这样的歷史条件而產生的。

然而，他們是歷史的覺醒者，他們在哲學、歷史、政治、經濟和文學諸方面的“別開生面”，就不僅是反理學運動的量變，而是按他們自己的方式表現出對資本主義世界的絕對要求。他們這種要求都是裝璜在理論形式的還原（如人性論、泛神論、進化觀點、勞動與財產觀點等等）上面。而這不是如有些人說的“無中生有”。

如列寧所指出的，他們不知道行將到來的社會矛盾，“他們看不見它（社會發展。——引者）所特有的矛盾”（“我們究竟拒絕什麼遺產？”，四八頁），只看到未來的美好世界。“資產階級思想代表者在當時並沒有表現出任何自私性，相反地，……他們完全真誠地相信世界樂園”（同上，二〇頁）。雖然他們各有自己的反對派的特性，但一般說來，他們都是封建社會的叛徒。十七世紀的中國啟蒙學者，還寫出了將來社會全面圖景的理想著作，如“天下郡國利病書”、“明夷待訪錄”、“潛書”等。然而，另一方面，在他們的真摯的理想背後，也包含着叛變的不徹底性。新生的東西既然在舊社會的母胎內是微弱的，所以在他們的理論中常保留着舊的內容，而且常顯出矛盾的體系。他們的哲學思想和他們的現實主張之間雖然隔着許多層環節，使人難以捉摸，但二者的聯繫是存在的。這即是：“正如從十五世紀中葉起的整個文藝復興時代一樣，從那時起重新醒覺的哲學，在本質上，也是城市發展的產物，因而，也是市民發展的產物。”（恩格斯：“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，人民出版社版，六三頁。）

上面我們研究了十七世紀中國啟蒙學者的基本特點，下面再就他們從各種思想角度所表現的特征來分析一下。

歷史的轉變反映於思維活動，並不是一開始就採取直接的政治形態，因為社會矛盾是或明或暗地錯綜交織着，人類思想也就不

可能深入到社会的歷史分析，通常是由自然史和自然人出發，採取抽象理論还原到古代的形式，例如复古改制的意識、人性傾向的認識、知行先后的思想等。并且他們所代表的階級意識，也常是通过自然哲学与人性論的絕對概念体现出來。西洋的宗教改革便是这样的。明末清初的學者們，都以各种偏頗的觀點，为歷史的人类与人类的歷史繪出他們理想的美妙的圖譜。我們应从他們的代数学似的絕對概念中來分析他們的抽象語句背后的實質，而不能直截了当地看出他們的語言与實質之間的統一。王夫之的“易傳”哲学(如自然哲学)，顏元的“三物三事”的哲学(如劳动生產的世界觀)，就是例子。他們的思想反映了中國封建社会的解体过程和資本主义萌芽階段的先進階級的要求，但他們所強調的人性概念和世界觀的要求，是用中古神学的方式來表現的。恩格斯說：“在資產階級爭取解放的斗争的第一个階段上，即从十三世紀起到十七世紀末止，才帶有这一色彩。……这只有拿从前的整个中世紀歷史來解釋，因为中世紀除了宗教与神話而外，就不知道有其他任何思想体系形式。”只有到了資產階級已經長成，这才能產生出和本階級相適應的思想体系(恩格斯：“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，三六頁)。因此，十七世紀中國學者們的思想，在中世紀長期的冬眠中，既有適應歷史發展的進步的因素，又有受傳統的思想所束縛的因素。

上面已經講过，啓蒙的歷史必然使啓蒙者的思想对过去作詛咒，并对將來作幻想，这样的思想是不調和的。不但如此，啓蒙學者所使用的語言大都是古色古香的，他們爱好古代語言的形式，而想說的是近代的内容，表里又是極不一致的。正如馬克思在“拿破侖第三政变記”中所指出的，十九世紀以前是語句形式重于内容的。一方面，他們过于重視古代形式，另一方面，他們的唯物論思

想在观点上却否定歷史，如恩格斯說的：“在歷史領域內，也缺乏對事物的歷史觀點。……人們把中世紀看做是千年內普遍野蠻狀態所招致的歷史行程之簡單的中斷。對於中世紀所作的大成就，如歐洲文化領域的擴大，在相鄰地域上形成起來的生氣勃勃的諸大民族，以及十四和十五世紀巨大的技術進步等，沒有任何人加以注意。因此，就不可能有對偉大歷史聯繫的正確見解，而歷史至多不過是供哲學家們來使用的例證和插圖的彙集罷了。”（“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，二七——二八頁。）

十七世紀的中國學者也類似這樣。他們一方面幾乎都善于運用經學和子學的古代語言，而推崇古代世界，但另一方面，又把過去歷史和將來的歷史割裂開來。例如顏元，一方面復古氣味無以復加，另一方面，卻把過去和將來用“文墨”世界和“實物”世界間隔起來，主觀上要求“文衰而返于實”的世界。又如顧炎武，一方面高舉着人所不能懷疑的“六經之旨”，他方面又提倡那斷絕千古的“當世之務”。再如王夫之，雖然有進化觀點，但一方面說“六經責我開生面”，他方面說“七尺從天乞活埋”，舊的和新的既和平共處，而又不共戴天。從這裡可以看出，他們的歷史觀點的幼稚正反映着資本主義萌芽階段的矛盾。

基礎之反映于思想，是通過政治、法律等形式來間接進行的。因此，思想意識的面貌通過十六至十八世紀的漫長時期表面上好像是和經濟發展不相關聯的，然而“如果你在這曲綫里描畫出它的中心軸綫，……那末，這條軸綫就益會和經濟發展的軸綫接近地平行着。”（恩格斯：“給斯他爾根堡”，載“馬克思恩格斯關於歷史唯物論的信”，人民出版社版，三一頁。）啓蒙時代思想的軸綫也是和資本主義萌芽狀況的發展的軸綫相平行着的。

從另一角度來看，啓蒙學者在自然哲學方面大多具有唯物論

的思想。当时的自然科学是幼稚的，他們也就不能正确地了解自然界，然而他們的眼界相当开擴，一般地具有天才的洞察，而且常常会推察到有关唯物論的真理的粒子。例如王夫之的变革的人性論（“性日生”）和自然進化論（“絪縕生化”），又例如黃宗羲的“神滅”思想（推崇范縝的哲学），再如顏元的改造现实的世界觀和以实践为基础的知識論，都是有价值的遺產。同时，他們是形而上学的旧唯物論者，因此，其進化观点是貧乏的，常陷入于循环論；其“实践”观点是个人的，缺乏歷史的内容。他們想抓住自然界和自然人，而他們抓住的依然只是空洞的抽象的东西。恩格斯說：“旧唯物論对于歷史的見解……在本質上是实用主义的：它是按照行动的动机來判断一切事物，把歷史人物分为正直君子和詭詐小人。”（“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，五六頁。）这里所說的旧唯物論的实用主义，和帝國主义时代的美國“实用主义”唯心論完全是兩回事。胡適派專門干混淆歷史的把戲，常把中國的旧唯物論和美帝國主义的“实用主义”唯心論塗抹在一起，進行他的“媒婆”任务。我們須嚴格地把二者区别開來。十七世紀的中國學者所提倡的“經世致用”之学或实际实物实效之学，是中古絕欲思想的对立面，是進步的資產階級先輩的先進思想，他們所提倡的个人实践實質上是進步的“市民”的世界觀，而“实用主义”的唯心論所标榜的个人主义却是代表大資產階級的腐朽的世界觀。

中國的啓蒙學者之所以把个人的实践規定于絕對的善惡标准之上，是由于歷史条件的局限。不要說顧炎武和顏元的經世思想，即像王夫之的知行論，虽然它是超越古人的杰出思想，但其中实践概念的結論也歸結到所謂“人性存存”的君子或聖人的观点方面。因此，在他們看來，参加社会实践的人不是生產关系的总和，而是倫理标准之下的形式的歸納。这就走入唯心論。

为什么像欧洲的啓蒙哲学要回到希臘，像中國的啓蒙哲学要回到先秦呢？这自然是由于他們企圖擺脫封建統治階級的迫害，不得不托古改制，但更重要的原因却在于，在古代哲人的思想体系里，曾出現过后世的思想方法的胚胎形态，因而“在希臘哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种世界观的胚胎和發生过程。因此，如果理論的自然科学想要追溯自己今天的一般命題發生和發展的歷史，它也不得不回到希臘人那里去。而这种見解愈來愈为自己开拓了道路。”（恩格斯：“自然辯証法”，人民出版社一九五五年版，二六頁。）中國的先秦哲学也类似这样。中國的啓蒙学者为了追尋自己当时的一般命題，并为自己开拓道路，也就不自覺地回溯到古代中國的經学和子学，因为古代哲学“总的說來……比（中古）形而上学要正确些”（同上）。从反对中古的煩瑣哲学方面來講，回到古代一事，也包含着为了進行批判活动而选择武器的功用。然而鑽在考据学的牛角尖里的所謂“漢学”自然不符合这种情况。顧炎武的“理学，經学也”的命題，傅山的“五經皆王制”的命題，顏元的“性命之作用为詩書六藝”的命題，黃宗羲的“古者以天下为主，君为客”的命題等等，都回到所謂“三代”的黄金世界，追求自己的当时的一般命題。这是進步的思想，我們应当把它和乾嘉的“漢学”区别開來。同时，这种情形也証明了一个特点，即思想史的变化，不是依存于基礎而創造意識形态，而是依存于基礎而改变过去的傳統意識。

啓蒙学者在追求一般命題的胚胎的时候，既代表着資產階級的先輩而尋求資產階級的世界觀，但同时也一般地尋到原始素朴的大同理想，或者說，他們在大同理想的外衣之下而表現自己階級的要求。啓蒙时代还没有暴露資本主义的歷史矛盾，啓蒙学者也就只“相信当代的社会發展”，“僅僅限于向改革前制度底残余作斗

爭”，他們“可以称之为歷史的乐观主义”，他們在“願望底內容上是与資本主义所創造和發展的那些階級底利益相適應的”，他們的純真的理想和后来資產階級的代言人那样僅为本階級的利益而說謊的謬論是有本質上的区别的。因此，“啓蒙者沒有挑出任何一个居民階級作为自己特別注意的对象，不僅一般地講到人民，而且甚至一般地講到民族”（“我們究竟拒絕什么遺產？”，四八——四九頁）。

在十七世紀的中國思想家的用語上也沒有特別注意到那一种居民，以王夫之为例，他既說到“大賈富民，國之司命”，但也說到“能士者士，其次医，次則農工商賈，各惟其力”，但对于“故家大族”和“疆豪猾吏”却攻击不遺余力。再以黃宗羲为例，他的工商“盖皆本也”的市民術語，也是并指着資本家与劳动者，但对于“罔民而收其利”的超經濟剝削也攻击不遺余力。

因此，他們的思想不一定是政治的表白，而多数是通过文藝、哲学以至宗教的形式，間接地具有政治运动的意義。如恩格斯所說，这就是“那明白地或不明白地、直接地或以思想形式、也許甚至以幻想形式反映在行动着的群众和其領袖（即所謂偉大人物）頭腦中而成为自覺的动机的动因”（“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，五七頁）。

上面所講的是从啓蒙學者主觀理想所表現出的共同的純真态度來分析的，然而这不等于說他們中間客觀上就沒有代表某些集团的階級傾向。相反地，他們是有着派別的。“德國農民战争”就多从这一角度來進行分析。具体地区別十七世紀中國學者的派別，將在本書各章展开討論，这里只举一二例子來比較說明：王夫之虽然在哲学体系上是更進步的，傅山虽然敢在京師做平民运动，但他們的思想傾向却接近于代表城市中等階級的反对派（不要誤会为

中小地主)；顏元虽然在方法論上是復古的，但他的思想傾向却接近于代表城市平民反对派。由此可見，他們的階級出身虽然是有-一定的影响的，但我們分析某一派的思想却主要不能依据階級出身，而应依据其思想的實質。

以上研究明清之际的社会关系和思想輪廓，是不够充分的，但寫作的企圖是依据这样的教訓：“要批判它(全部思想內容。——引者)，要从錯誤的但在当时的歷史發展条件下是不可避免的唯心論形态中、从这个暫時形态中剝取有价值的成果”(恩格斯：“自然辯証法”，一六三頁)。我們就是要这样來繼承前哲的遺產。

第二章

王夫之的思想

第一節 王夫之對於傳統學說的發展

王夫之，字而農，號薑齋，湖南衡陽人，生于明萬曆四十七年（公元一六一九年），卒于清康熙三十一年（公元一六九二年）。他曾于順治五年（一六四八年），舉兵于衡山，阻擊清軍的南下。南明復敗後，隱匿轉移于湘西山區，最後歸老于衡陽的石船山，學者稱他為船山先生。

夫之是一位偉大的愛國者。他的愛國思想可以在他的遺書里隨處看見。其中有一點是前人不肯說的，即他在“讀通鑑論”（卷十三、十四）里已經接觸到對封建社會君臣之義的懷疑，他批評“為天子防其篡奪，天下胥以為當然，後世因之，亦無異議”。因此，他敢於設想岳飛如果滅金，因而篡宋，並沒有什麼大不得了的奇怪。在這些方面，船山的愛國思想已經超出了封建藩籬，解脫了一般的狹隘觀點。有人現在還給王夫之帶上一頂濃厚的封建思想帽子，這是很粗暴的。

夫之和黃宗羲、顧炎武，被稱為清初的三大師，但他們所走的學術路綫却不同。黃顧二人比較接近，而夫之則以一位哲學思想家開啓了中國近代的思維活動。他的哲學思想正和列寧批評黑格爾思想的形式性相似，有形式性的優點，也包含着形式性的劣點。他在湖南瑤洞里著作，而有很大的成就，我們也不能不佩服他可以和西歐哲學家費爾巴哈的孤處鄉村著書立說，並輝千秋。夫之思

想，昔人專門研究的很少，梁啓超只敘述過關於夫之思想的一些斷片，而後來從事研究者，不論羅列其論點或綜述其要旨，都不能表達夫之的學問所在。清末雖爭誦夫之的史論，但有的是為了學作策論，以求膺識時務之選；有的是為了注意民族獨立，而追述夫之的辨華夷的思想，以為反清的號召。因而，夫之的思想在這裡是應該作詳細的研究的。

夫之正處於一個暴風雨降臨的時代，這正如黃宗羲所說是“天崩地解”的時代。在十六、七世紀之交，中國歷史正處在一個轉變時期，有多方面歷史資料證明，當時有了資本主義的萌芽。因此，在社會意識上也產生了個人自覺的近代人文主義。夫之的“噩夢”、“黃書”和“搔首問”等著作，就含有豐富的反抗封建制度的精神，他認為封建制度的超經濟的剝削，完全是立於“民之有生理”的反面。他說：

自萬曆間，沈一貫、顧天峻、湯賓尹一流，結宮禁宦寺，呼黨招搖。士大夫貪昧者十九從之。內有張彝憲、曹化淳輩，為之主持。諸君子才一運肘，即為所掣，唯一死謝國而已！（“搔首問”）

當時官場貪墨無紀，他說，“其甚者，若李待問（官戶部尚書），加派練餉，每秋糧一石至二三錢，重剝民資，付州縣官練鄉兵，何嘗有一卒之用？徒充墨吏囊橐，為害愈深。”（同上）

明代官田的制度，是中國封建國有土地制度的最後發展階段，當時皇族地主與豪族地主的內訌是十分厲害的。夫之反對豪強地主，同時也反對皇族地主。他說：

言三代以下之弊政，類曰疆豪兼并，賃民以耕而役之，國取什一，而疆豪取十五，為農民之苦。乃不知賦歛無恒，墨吏猾胥，奸侵無已。夫家之征，并入田畝，村野愚悞之民以有田

为禍，以得有疆豪兼并者为苟免逃亡、起死回生之計。惟疆豪者乃能与墨吏猾胥相浮沈，以应無藝之征，則使夺豪右之田，以畀貧悞，且寧死而不肯受。向令賦有成法，而不任其輕重，孤兒独老，可循式以輸官，則不待夺有余授不足，而人以有田为利，疆豪其能横夺之乎？賦役名数不簡，公費驛遞不復，夫家無征，一切責之田畝，田不尽归之疆豪不止，而天下之乱且不知所極矣！（“噩夢”）

这段文字所指的，和“明史”“食貨志”所說的相合。这种分析中古封建占有制形式的議論，已經和过去历史家的論断不同了。当时学者反对“折銀”，夫之更說明这是封建的濫費，和人民的廉潔政治的要求是相反的：

光祿寺歲費二十四万，……至正德移太倉銀一百一、一万有奇为“金花”（即折銀貨幣課稅），以供游幸犒賜之用，凡四倍于歲供，而國遂虛。嘉靖初，新都总己于遺詔，未能复归太倉，以待新主之善政，因循一年，遂轉为醮壇之費，醮壇罢而御用承之，相沿以至于匱乏。（同上）

夫之的政治思想，是可以和十六世紀以前欧洲“廉价教会”的要求以及十七世紀以后“廉价政府”的要求相比照的，而他之主張“所有”神聖，不得任意侵犯，則又和洛克的思想相类似。他主張“紓富民”，一方面批判“故家大族”法紀外的强夺，另一方面指出富民的重要。在“黃書”中有一篇“大正第六”，極可参証，節錄于下：

……故家大族，盤枕膏腴，湛溺財賄者，以乱阿衡之治，故“盤庚”之誥曰，無总于貨宝，生生自庸。……“傳”曰：国家之敗，由官邪也；官之失德，寵賂章也。可不戒与！……今夫農夫溲耕，紅女寒織，漁凌曾波，獵犯鷲獸，行旅履霜，酸悲鄉土，淘金采珠，罗翠羽，探珊瑚，生死出入，童顏皓髮，以獲贏余者，豈不

顧父母，拊妻子，慰終天之思，邀須臾之樂哉；而刷玄鬢，長指爪，宴安諧笑于其上者，密布畢網，巧為射弋，甚或鞭楚斬殺以繼其后，乃使縣罄在堂，肌膚剝削，含聲隕涕，郁悶宛轉于老母弱子之側，此亦可寒心而栗體矣！而以是鼓聲名，市奏最，漁獵大官，地封門蔭，層案封埴，以至于無窮，則金死一家，而害氣亦迸集焉！夫故家名族公卿勛旧之子孙，其運數與國家為長短，而賊害怨咨之氣偏結凝滯，則和平消實，傾否折足，亦甚非靈長之利也。……天地之奧區，田蚕所宜，流肥滫聚，江海陸會所湊，河北之滑濬，山東之青濟，晉之平陽，秦之涇陽三原，河南大梁陳睢太康，東傳于潁，江北淮揚通秦，江南三吳濱海之區，歙休良賈，移于衣冠，福廣番舶之居儻，蜀都鹽錦，建昌番布，麗江菴氈，金碧所自產，邕管容貴，稻畜滯積。其他千戶之邑，極于瘠薄，亦莫不有素封巨族，冠其鄉焉。此蓋以流金粟，通貧弱之有無，田夫畦叟鹽、鮭、布褐、伏臘酒漿所自給也。卒有旱澇，長吏請蠲賑，卒不得報，稍需日月，道殣相望；而懷百錢，挾空券，要豪右之門，則晨戶叩而夕炊舉矣。故大賈富民者，國之司命也。今吏極亡賴，然腴刻單貧，卒無厚實，抑奔而不屑，乃借鋤豪右，文致貪婪，則顯名厚實之都矣。以故粟貨凝滯，根柢淺薄，騰涌焦澀，貧弱孤寡傭作稱貸之塗塗，而流死道左相望也。漢法，積粟多者得拜爵免罪，比文學、孝、秀，今縱鷹鷂攫獵之，曾不得比于媮惰苟且之游民，欲國無貧困，以折入于□□（原缺文），勢不得已。故懲墨吏，紓富民，而后國可得而息也。

這段話的文字寫得古奧，前面大意在描寫豪族地主階級的剝削和農民受剝削的一幅對照圖；接着說明中國各地物產，有無相通，好像一個國內市場，有資產的人在這裡的作用是很重要的，只

要不“金死一家”，即可能成为“富民”；后面說明封建制度不容这种大賈富民階級存在，使他們仍回到旧的剝削者地位，以致農民不得不“流死道左”。他虽然在別的地方曾反对富人階級，但他主要反对的是商人服务于封建制度，如“賈人者，暴君汙吏所亟進而寵之者也，暴君非賈人無以供其声色之玩，汙吏非賈人無以供其不急之求。”（“讀通鑑論”卷二）結果產生“國民之貧”。他的結論是“懲墨吏，紓富民”。他的主張是基于“國民之富”的觀點，以为“大賈富民，國之司命”，在于自由参加產業活动，“故家大族”應該变做商人階級，而“墨吏猾胥”的超經濟剝削，則是反自然的。故他說：“率天下养百官而不足，縱百官食天下而有余，此何异饑鷹以攫雉兔乎！”（“黃書”“大正第六”）他同情人民，主張厚民生，兴利源，而反对操“細民”之生命。他說：

今一邑之小，补生徒者养于民，成歲貢者养于民，偕鄉計者养于民，登進士者养于民，授职官者养于民，……以操細民之生命，其不一旦得当，裂冠冕而洩其不堪者寡矣。（“黃書”“慎选第四”）

他認為“賢廉得意，亦移風振俗之一道”（“黃書”“大正第六”），这就是个人自觉的人文主义思想。他曾實踐此旨，戒子孙十四条中有“勿作吏胥”之戒，并云“能士者士，其次医，次則農工商賈，各惟其力”，这是对于封建社会桎梏个性的一种控訴。但他和十七世紀學者們同样，大都在意識上有了覺醒，而李自成張献忠的革命活动，僅对于他們起了驚懼的作用。

在夫之的时代，農民大暴动曾遍及全國，作为中等階級反对派的夫之，看到了封建制的解体现象。至于資本主义前途的問題，他也發出一些“大賈富民”的資產階級社会的憧憬。因为当时中國不但在沿海的經濟已有变动，而土地國有制也將为“更名田”的私有

制所代替。同时，王朝由明而清，全國为落后民族所統治，而外國的商業資本主义及其文明也已經冲入中古不动的中國。万曆年間，即傳入了和天主教相依附的天文曆算諸学，更驚醒了学者們夢里摸索的寧靜生活。在近代史上，科学知識是和泛神論的出現相关联的。夫之的泛神論易学以及走向科学方法的思維，也受了外來文明的影响。他和利瑪竇辯論过意志神(上帝)的理論。他亦如十六世紀以來的泛神論者，把天或上帝活在人类的理性中，說“人之于天，量之不相及也，……人之事天，理之可相及者也，……不欲其离之，弗与相及，則取諸理也，不欲其合之，驟与相及，則取諸量也。……然而有味始者忘天，則亦有二本者主天矣。”(“周易外傳”卷五)夫之論天，是照自然法則看取的，因而反对迷信礼拜。故他評利瑪竇說：“如近世洋夷利瑪竇之称天主，敢于褻鬼倍親而不恤也。”(同上)

夫之又和利瑪竇作过关于地球蛋形的辯論。此点因有时代的限制使他怀疑地形如彈丸，而根据的方法則为事物的相对观念。这虽然比一般所謂的天地的絕對观念是進步的，但夫之最進步的形式思想，在此也因了形式的孤行，而沒入于相对主义(参看“思問錄外篇”)。但夫之畢竟是接受科学的。他曾贊揚从事于科学研究的方以智，說：“密翁与其公子为質測之学，誠学思兼致之实功，盖格物者即物以窮理，唯質測为得之。”(“搔首問”)他反对“后世瑣瑣壬遁星命之流，輒为增加以飾其邪說，非治曆之大經”，而謂“名从实起，次随建轉，即今以順古，非变古而立今，其尚允乎！”(“思問錄外篇”)他的“名从实起”說，受有近代科学的影响，解放了高談性命的中古独断，这是有歷史意义的。

夫之对于中國文化傳統的發展，是最值得我們研究的。他对于學術傳統的批判發展是最名貴的。这也不是偶然的，因为他的

时代正在走向变古，陈亮所評三代以下“天地亦是架漏过时，而人心亦是牽补度日”（“龍川文集”卷二十“又甲辰答朱元晦書”）的观点，早已过时了。他反对复古，謂“洪荒無揖讓之道，唐虞無吊伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道”（“周易外傳”卷五）。“謂井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也；謂其必可行者，不知德也；勇于德則道凝，勇于道則道为天下病矣”（“思問錄內篇”）。他論学重在必征。他說“即今以順古，非变古而立今，其尚允乎！”因此，他对于前人思想傳統的發展，可說是勇于德了。

夫之之学，涵淹六經，傳注無遺，会通心理，批判朱王（对朱为否定式的修正，对王为肯定式的揚弃），中國的傳統學術大都通过了他的思維活动而有所發展。他的方法是批判的，他說：

致知之途有二，曰学、曰思。学則不恃己之聰明而一唯先覺之是效。思則不徇古人之陈迹而任吾警悟之灵。……学于古而法則具在，乃度之于吾心，其理果尽于言中乎？抑有未尽而可深求者也？則思不容不審也。乃純固之士，信古已过而自信輕，但古人有其言而吾即效其事，乃不知自顯而入于微，自常而推于变者，必在我而審其从違；而率然效之，則于理昧其宜，而事迷其几，为罔而已矣！尽吾心以測度其理，乃印之于古人，其道果可据为典常乎？抑未可据而俟裁成者也？則学不容不博矣。乃敏断之士，信心已甚而信古輕，但念慮之所通而即欲执为是，而不知先我而得者已竭其思，仿古而行者不劳而獲；非私意所强求，而曲折以求通，則乍見为是而旋疑其非，为殆而已矣！……学非有碍于思，而学愈博則思愈远；思正有功于学，而思之困則学必勤。（“四書訓义”卷六）

这是一种進步的治学方法，而且是夫之自己时代的精神。这已經批判了宋明理学，而自觉于对歷史的从違，厭弃于中古的独断。故

程頤斥讀史为玩物丧志，他就說，讀經也何尝不玩物丧志，惟重在自覺罢了。

夫之發展傳統思想的精神是甚自負的。他的堂联有“六經責我开生面，七尺从天乞活埋”之句。他对于中國的傳統學術，实际上亦正如他所說，是要追問：其理果尽于言中，抑有未尽而可深求？其道果可据为典常，抑未可据而俟裁成者？例如他敢于怀疑，說“序卦非聖人之書”（“周易外傳”卷七），敢于把“老”“庄”“法相”諸書与六經同时注解，皆屬深求与裁成一类。他的學問亦正是他所謂“学愈博則思愈远”，反对了宋明道学家的空想。他的直接傳統，在我看來，已經不是理学（發展了張載理学的進步成分）。他所謂“先我而得者，已竭其思”，影响了他的學說的人，实在不完全是張載；在方法論上是老庄与法相宗，在理論上是漢代的一位唯物主义的學者王充。今分別詳述于下：

第一、夫之是尽其能事地痛斥佛老二氏的世界觀，而吸取了二氏的方法論。关于前者，在他的書中到处可以見到；但他所著的“老子衍”、“庄子解”、“庄子通”、“相宗絡索”，絕少如宋明儒者以异端來否定一切，而是虛心的研究，并且所研究者多出卓見。这顯然超出宋明儒者籠統抱定太極圖旨而揉合老釋的旧套，而是在知識上丰富了自己。

夫之學說中最明顯地吸收了老庄相宗的知識論之中的心理分析的成分，尤以于庄子为然。例如庄子的“万物皆种（讀为种子之种，因庄子無类概念）也，以不同形相禪”一命題，庄子言“形”与夢境的“景”或“假相”相当，不是形式之形。过去学人好为進化論的附会，应加改正。变化哲学在庄子手中为幻变，否定現實的客觀性，而夫之的命題則改为，万物日生，以不同类相禪而富，所謂“生于有，备于大繁”（“周易外傳”卷七），所謂“天地之間流行不息，皆其

生者也”(同上卷六)。

他頗贊莊子，謂“莊生之說，皆可因以通君子之道。……不問莊生之能及此與否，而可以成其一說”，因此他對於莊子之學，主張“因而通之，可以與心理不背”(“莊子通序”)。同時，他在許多論點，如先天、後天、實虛、有無、體用諸方面，攻擊老莊，直斥為狂妄。這雖是對於宋明學者“外儒內老”的苦心批評，但他也直接有評莊子的最中肯之語，謂“莊生以意志測物，而不窮物理”(“思問錄外篇”)。

夫之很賞識莊子的“參萬歲而一成純”之語，但他以為萬歲荒遠，不能以意知測之，而應取乎見聞之証。他說“萬歲亦荒遠矣，雖聖人有所不知，而何以參之？乃數千年以內，見聞可及者，天運之變，物理之不一，升降汙隆治亂之數，質文風尚之殊，自當參其變而知其常，以立一成純之局，而酌所以自處者，歷乎無窮之險阻而皆不喪其所依，則不為世所顛倒，而可與立矣。使我而生乎三代將何如？使我而生乎漢唐宋之盛將何如？……則我生乎今日而將何如？豈在彼在此，遂可沈與俱沈浮與俱浮邪？參之而成純之一審矣。”(“俟解”)這樣把莊子的普遍的“惡無限”形式理論，修正而為“據德(特殊)以通道(一般)”。

夫之書中變化的哲學，多相對的觀念，如晝夜、東西、往來、寒暑等，顯然是“因而通之”的莊子之說的發展。我們且舉一例比較一下“莊子通”中的莊說與夫之的說法。“莊子通”“逍遙游”說：

多寡長短輕重大小，皆非耦也，兼乎寡則多，兼乎短則長，兼乎輕則重，兼乎小則大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而畫一小大之區，吾不知其所從生？然則大何不可使小，而困于大，小何不可使大，而困于小，無區可畫，困亦奚生？夫大非不能小，不能小者勢使之然也，小非不能大，不能大者情

使之然也。天下有勢，……我心有勢，……勢者矜而已矣，矜者目奪于成形而已矣。

夫之在他的著作中，成为已說的亦多此相对思想，惟不同于庄子的絕对的相对主义。例如：

就其所見則固以东为生，以西为沒，而道無却行。方其西沒，即所不見者之西生矣。沒者往也，生者來也，往者往于所來之舍，來者來于所往之墟。……其經維相通也，其运行相次也，而人之所知者半，所不知者亦半，就其所知，則春为我春，秋为我秋，而道無錯序，不秋于此，則不可以春于彼，有所凝滯，則亦有所空虛，其可知者則以孟春为始，兼其不可知者，則以日至为始。……

大辨体其至密，昔之今为后之昔，無往而不复者，亦無复而不往，平有陂，陂亦有平也，則終古此天地，終古此天地之际矣。（“周易外傳”卷一）

“非耦”之論，在夫之書中到处可以見到的。他的論点是兼耦論。他說：“天下有截然分析而必相对待之物乎（即云絕對），求之于天地……万物，無有此也，反而求之于心，抑未諗其必然也。”（“周易外傳”卷七）夫之和庄子的分水嶺在于：庄子非耦齐物之說，表面上歸結于自由放任的自然，实际上則放棄必然的把握，連自由放任本身也要放棄；而夫之則不然，他是“因而通之”，他常分可知与不可知。可知者，即所謂“不欲其离之，弗与相及，則取諸理也”，不可知者，即所謂“不欲其合之，驟与相及，則取諸量也”（“周易外傳”卷五）。因此，他在非耦論之后便說：“大辨体其至密，而至密成其大辨，終不可使其际离焉，抑終不可使其际合焉。……辨不易昭，而密难相洽也，則終古此天地之际，亦終古此艰貞矣，……居此际也，正其体，不息其行，積其至輕，盪其至重，……知其至密，而后見运

化之精，知其大辨，而后見功用之極。”（“周易外傳”卷一）所以夫之認為莊子是“能辨其至密”的人，而夫之本人則把握着這一認識論的路徑，而證明認識的媒介性，修正了“莊子”“齊物論”之媒介無用觀。夫之重知見的知識論，將在後面詳述，這裡僅就他顛倒“莊子”的部分，舉一例以明之。他說：

然可見者，所撰者也。有撰者可體，故未有撰者可通。聖人依人以為則，准見以為道，故曰過此以往未之或知也。未過此者可知以所見，形色之所以為天性，而道之所以不遠人與。今夫門有開闔，則近而比鄰，遠而胡越，皆可用吾往來也。今有人焉，行不自門，馳魄飛行，而以往以來，為怪而已矣！（“周易外傳”卷六）

這是唯物主義的知識論，以之批評莊子的唯心主義，甚得要領。夫之把握必然以言自由，不是所謂“聞道大笑”的遊戲觀。他說：

夫動乎喧潤之几，成乎動撓之用，底乎成以忻悅乎有生，此變化以成物有然者，然而非已所固然而見其然矣，無已，則察乎他物以知之。固然而有天地，見其位定，固然而有山澤，見其氣通，時而知有雷風，見其相薄。與其事而親之以為功，則知有水火，疑其相射而終不相射也。此人之所目遇而心覺，知其化有然者惟然，故后天先天之說不可立也。（同上卷七）

因已然以觀自然，則存乎象，期必然以符自然，則存乎數。人之仰觀俯察而欲數之、欲知之，則有事矣，有事則有時，有時則有漸，故曰象自上昭，數由下積。象有大小，數有多寡，大在而分之以知小，寡立而合之以為多，象不待合小以知大，數不待分多以知寡，是猶掌與指也。立全掌之象于此，而拇、食、將、無名、季指之別，粲乎分之而皆可知，掌象不全，立一指焉，弗能知其為何指也；若以數計指也，則先拇以為一，次食以為二，

次將以為三，次無名以為四，次季以為五，而后五數登焉。……

故象合以听分，數分以听合也。（“周易外傳”卷七）

夫之知識論的“大辨体其至密”說，是在于把握至密的對象性。儒家的方法論本有不至密的來源，夫之把老庄思想“因而通之”，倒而用之，發展了他所謂的“君子之道”。

夫之的自然法則論，是和近代歐洲資產階級的啓蒙思想有關“人法自然”的絕對理想相似的，而他的學說淵源則在形式上吸收了老庄的自然天道觀。例如他贊劉某之說：“聖學言天，異端言心，……‘莊子’一書止是一天字，‘老子’道德自然，自然者天也，浮屠一真法界亦天也；不体天于心以認之，而以天道為真知，正是異端窠臼。”（“搔首問”）

夫之和宋明儒家一樣，出入老釋，但他研究“老子”又和他們有區別。正如他在“老子衍自序”中所說：

廢諸家以衍其意，蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣。……夫其所謂瑕者，何也？天下之言道者，激俗而故反之則不公，偶見而樂持之則不經，鑿慧而數揚之則不祥，三者之失，老子兼之矣。

他是批判地研究“老子”，不是前人的“濫之于事理因果，則支補牽會”，“引禪宗互為綴合，……以相糅雜”（同上）。沒有研究即沒有批判，更沒有發展。所以夫之比宋明以來籠統抹殺老庄論者高明萬倍。他同時也就分析出缺點之外的優點，去瑕存瑜。故他說：

治天下者，生事擾民以自敝，取天下者，力竭智盡而敝其民，使測老子之幾，以俟其自復，則有瘥也。……較之釋氏之荒遠苛酷，究于离披纏棘，輕物理于一擲，而僅取欢于光怪者，豈不賢乎！（“老子衍自序”）

老子之“幾”，在“反者道之動”一語，故有天下的統治階級，實

是無常的。夫之注說：“方往方來之謂反。气机物化皆有往來，原于道之流盪推移吐納，妙于不靜。”这一理論，在夫之書中反复說明，例如他在“周易外傳”卷六第五章，即以流行不息的往來天道觀，名之曰“生化之理”。他說：

太虛者，本動者也，動以入動，不息不滯。其來也，因而合之；其往也，因往而听合。（以下則与老子异）其往也，养与性仍弛乎人，以待命于理数；其來也，理数紹命而使之不窮。其往也，渾淪而时合；其來也，因器而分施。其往也，無形無已而流以不迁；其來也，有受有充而因之皆备。搏造無心，勢不能各保其故然，亦無待其故然，而后可以生也。……貞來而善往者，固有道矣。生化之理，……相因以类，往來必貞。

夫之固常以异端之名痛斥老釋（对禪宗最甚），但夫之对于思維过程的分析，比前儒進步的原因，正又賴其“通而因之”的相宗，他的“相宗絡索”一書，可作相宗研究入門去看待。关于認識論中主觀与对象的分析，如果把相宗之对象的認識与認識的对象扶正起來，那就是思想史的發展，在十七世紀以前的中國學術界还不能在此以外尋求更完善的“大辨体其至密”的方法。夫之論邏輯的時候，是就釋氏以諷釋氏，謂其“何足为名理而矜言之也”。他說：

釋氏之所謂六識者，慮也。七識者，志也。八識者，量也。前五識者，小体之官也。嗚呼，小体，人禽共者也；慮者，猶禽之所得分者也。人之所以异于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，則人何以异于禽哉？而誣之以名曰染識。……（“思問錄外篇”）

从感官到感覺、知覺、表象、記憶、判断、綜合分析、意識、理性，是一系列的認識过程。第七識又云末那識，夫之以“志”这一概念代替。第八識又云阿賴耶識，夫之以“量”这一概念代替。二者都

是判断以后的認識过程。夫之对“志”与“量”之分別頗嚴，他說“效乎志以为撰必实有”（“思問錄內篇”），此言可据而得之理。因为理有撰者可体，未撰者可通，所以“志”是依存于客觀存在的東西；至于不能合之驟相及者，他說“取諸量”。量也是实在的，“其实际不可紊，其备不可遺”。这样看来，思維的实在性，在相宗是否定的，在夫之是肯定的。他綜括相宗的要旨說：

五位唯識 此以唯識一宗該尽万法。一切事理見相善惡凡聖，皆識所証。流轉者，此識之流轉，还滅者，即于識而还滅之。百法統万法，五位統百法，若非自識，彼法不成。一由阿賴耶識旋生七位，建立种种迷悟規矩。凡一切相皆从見生，見相皆从自証分生。一散而万，相宗所以破逐法执理之妄也。（“相宗絡索”）

夫之批判的方法，顯然把釋氏“矜言之名理”扶正起來，又經過他吸取其中的合理成分，使思維与存在的問題獲得了唯物論的解答。他說聖学与异端最大不同处是：

目所不見，非無色也。耳所不聞，非無声也。言所不通，非無义也。故曰知之为知之，不知为不知。知有其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所見，則不見之色章，尽其所聞，則不聞之声著，尽其所言，則不言之义立，虽知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。此聖学异端之大辨。（“思問錄內篇”）

在唯心論和唯物論战綫上，夫之是站在唯物論方面。他批判老庄釋的唯心論，斥之为愚昧：

嗚呼！夫人將以求尽天下之物理，而七尺之軀自有之。而自知之者，何其鮮也！老氏曰：吾有大患，惟吾有身。庄生曰：形可使如槁木，心可使如死灰。釋氏曰：色見声音，求是人行

邪道，夫且讎之以为六賊，夫且憎之以为不淨，夫且詬之以为臭皮囊。（“尚書引義”卷四“洪范”三）

夫之採用了佛家的“能”“所”的術語，首先把這二術語的規定扶正起來。他說：

天下無定“所”也，吾之于天下，無定所也。立一界以为“所”，前未之聞，自釋氏昉也。境之俟用者曰“所”，用之加乎境而有功者曰“能”。“能”“所”之分，夫固有之，釋氏为分授之名，亦惟誣也。乃以俟用者为“所”，則必实有其体，以用乎俟。用而以可有功者为“能”，則实有其用。体俟用，則固“所”以發“能”，用用乎体，則“能”必副其“所”。体用一依其实，不背其故，而名实各相据矣。乃釋氏以“有”为幻，以“無”为实，唯心唯識之說，抑矛盾自攻，而不足以立！（同上卷五“召誥”“無逸”）

夫之的這一理論是正确的。一般的定义是不存在的，定义的多方面性以及其和人类的實踐的关系也是从多方面联系着的，列寧批評布哈林的玻璃杯的例子，可以參証（見“再論职工会、目前形勢及托洛茨基与布哈林同志的錯誤”一文，載“列寧論职工会”，工人出版社一九五〇年版，一五四——一五六頁）。夫之把思維和存在联系到人类的實踐功用上講，是有价值的名論。他以为不明白這一理論，就不知道唯心論的矛盾。接着他說：

（釋氏）詭其詞曰：空“我執”而無“能”，空“法執”而無“所”。然而以心合道，其有“能”有“所”也，則又固然而不容昧。是故其說又不足以立，則抑“能”其“所”，“所”其“能”，消“所”以入“能”，而謂能為所，以立其說，說斯立矣。故釋氏凡三变而以“能”為“所”之說成。（“尚書引義”卷五“召誥”“無逸”）

夫之把唯心論的詭辯詳指出來以后，又把唯物論和唯心論的戰綫划分清楚，唯物論所謂“能”就是思（維），就是“己”（主觀），所

謂“所”就是位(对象),就是(事)物。反之,唯心論的詭辯最后要求的結論,即:“天下固無有‘所’,而惟吾心之‘能’作者为‘所’,吾心之‘能’作者为‘所’,則吾心未作,而天下本無有‘所’。……耳苟未聞,目苟未見,心苟未慮,皆將捐之,謂天下之固無此乎!惟吾心之‘能’起,为天下之‘所’起,惟吾心之‘能’止,为天下之‘所’止,即以是凝之为区宇,而守之为依据,三界唯心而心即界,万法唯識而識即法。嗚呼!孰謂儒者而有此哉!”(“尙書引義”卷五“召誥”“無逸”)

夫之丰富了自己,武裝了自己,正如他的詩句:“坎流邈殊塗,既濟愉同归。比肩通异理,蒙袂輕調飢。”(“薑齋五十自定稿”“山居雜体挂名”)然而在这里有一个問題,宋明儒者大都有所謂內釋老、外儒学之嫌,即“朱子道,陸子禪”是,这和夫之有什么分別呢?据著者的研究,分別在这里:宋明儒者表面上反对了二氏的方法論,但实际上吸收了二氏的世界觀;反之,夫之否定了二氏的世界觀,而吸取了二氏的方法論。

夫之謂二氏不“窮物理”,或“輕物理于一擲”,而受二氏影响的宋明道学家則在“絕物”或“窒欲”上用功夫,这些皆在他的書中攻之不遺余力。他自己做學問,据他一再說,在于“縈括”二字。他說:“境識生則患不得(得而据之謂德,即把握),熟則患失之(何謂熟?他說:力其心不使循乎熟,引而之無据之地,以得其空微,則必有慧之报之,釋氏之言悟止此矣),与其失之也,寧不得,此予所知而自懼者也。五十以前不得者多矣,五十以后未敢謂得,一往每几于失,中間不無力为縈括,而縈括之难,予自知之,抑自提之。”(“張子正蒙注自叙”,凡二見)“縈括”,在我看來,是指“三际之难”,不可以不可知的,就幻想入于唯心論。所謂“过去吾識也,未來吾慮也,現在吾思也,……其际不可紊,其备不可遺,嗚呼难矣!”(“思問錄內篇”)他反对滅三际,而希求聖功之巧,即“大匠能与人以規矩,不

能使人巧”之巧。他說这是聖功，这在于“博求之事物以会通其得失，以□□(原闕文)象無形而尽其条理，巧之道也。”(同上)

第二，夫之更是漢代的唯物論者王充的繼承者。

这里我們不可能尽量比較夫之和王充的學問同异，僅就重要的地方研究一下。夫之書中，可以說从孟子起(如論性善)沒有不被他批判的，惟对于王充，一再称为“知言”或“得理”。这是因为从王充到夫之是有思想上的一条紅綫貫穿着。王充比夫之所尊許的張載，在夫之的思想中有更多的脉絡可尋。

王充的“論衡”一書，富有批判精神，在中國思想史上敢于提出問題(最棘手的时代問題)而訴諸理性認識。他几乎沒有一篇不是反对武断与盲从的，如对于鄒衍五行灾异之說，对于漢儒讖緯三統之論，都攻击無遺。这一点，夫之是同其精神的。他反对陈搏以來的太極圖說，反对星象家、变复家、方術家，反对許多唯心主义的玄談，不一而足。他謂“邵子(雍)之学，……为術士射复之資。要其源，則先天二字啓之也”(“思問錄外篇”)。他关于这些理性以外的穿鑿附会，不是斥之曰“邪說”，便是非之曰“妖妄”，这是与王充相似的。例如夫之怀疑“月令篇”，說：

“月令”之書，战國先秦道喪而托于技，盖非聖之書。而呂不韋、刘安以附会其邪說，戴氏雜之于礼，后儒登之于經，道愈裂矣。变复之術，王充哂之，亦知言者夫。(“周易外傳”卷五)

王充謂“鄒衍之書，……多計度，驗实反为少”(“談天篇”)，在“知实篇”又說：“凡論事者違实，不引效驗，則虽甘义繁說，众不見信。論聖人不能神而先知，先知之間，不能独見，非徒空說虛言，直以才智准况之工也。事有証驗以效实。”这是唯物論的論断，是富有理論批判的武器性的。夫之亦然。他更应用近代曆学而反对日食灾变之說(見后面引)，他有很多地方是采取了王充“談天篇”、

“說日篇”的論斷。這論斷的精神在王充謂之“証驗以效實”，夫之則叫做“征之以可聞之實”。例如：

謂天開于子，子之前無天，地辟于丑，丑之前無地，人生于寅，寅之前無人。吾無此邃古之傳聞，不能征其然否也。謂酉而無人，戌而無地，亥而無天，吾無無窮之耳目，不能征其虛實也，吾無以征之，不知為此說者之何以征之如是其確也！考古者以可聞之實而已，知來者以先見之几而已。故吾所知者，中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎？太昊以上，其猶禽獸乎？禽獸不能全其質，夷狄不能備其文，文之不備，漸至于無文，則前無與識，后無與傳，是非無恒，取舍無據，所謂饑則啣啣，飽則奔余者，亦植立之獸而已矣。……軒轅以前蔑不夷矣，文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣，……又返乎太昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不征，虽有億萬年之耳目，亦無與征之矣，此為混沌而已矣。（“思問錄外篇”）

這種科學研究的精神，也見于“俟解”：“天下之物理無窮，已精而又有其精者，隨時以變，而皆不失其正，但信諸己而即執之，如何得當？況其所為信諸己者，又或因習氣，或守一先生之言，漸漬而據為己心乎！”

這兩段話的批評，都是針對着邵雍的獨斷的。夫之不但主張“聞見之征”，接受王充的傳統，而且發展了古史知識，已經近似于古代史學的科學研究（如文明社會以文字為準）。這裡所謂近似，是指形式的理論而言的。至于他說的軒轅太昊是野蠻夷狄以及他論文明起源時的缺點，則是因為歷史的局限使然，我們不能于他所處的时代能夠“所知者”以外，加以非難。

在這裡，我們已經牽涉到王充和夫之在知識論上的相似之點。王充說：

可知之事者，思慮所能見也。不可知之事，不學不問不能知也。不學自知，不問自曉，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟精思之，雖大無難。不可知之事，厉心學問，雖小無易。故智能之士，不學不成，不問不知。（“論衡”“實知篇”）

天下事有不可知，猶結有不可解也。見說善解結，結無有不可解，結有不可解，見說不能解也，非見說不能解也，結有不可解，及其解之，用不能也。聖人知事，事無不可知，事有不可知，聖人不能知，非聖人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。（同上）

這是夫之“學愈博而思愈遠”，“非學不知，非博不辨”的理論的來源。王充否定生知先知，謂聖人前知千歲之驗為虛。“聖人……亦揆端推類，原始見終，從閭巷論朝堂，由昭昭察冥冥。”（“實知篇”）夫之說：“朱子以堯舜孔子為生知，禹稷顏子為學知，千載而下，吾無以知此六聖賢者之所自知者何如，而夫子之自言曰，發憤忘食，……亦安見夫子之不學？”“今乃曰生而知之者不待學而能，是羔雛賢于野人，而野人賢于君子矣。”（“讀四書大全說”卷七）夫之在知識論上雖然把不可知與可知二截，分別開來，不可知者謂之“幽”，可知者謂之“明”，前者為“理”，後者為“量”，但他卻發展了王充的理論，以為二截不是絕對的，由可知漸達于不可知。例如他說：

可見者，所撰者也。有撰者可體，故未有撰者可通。聖人依人以為則，准見以為道。（“周易外傳”卷六）

太極者混淪皆備，不可析也，不可聚也，以其成天下之聚，不可析也，以其入天下之析，不可聚也。雖然，人之所以為功于道者，則斷因其已然而益測之，以盡其無窮。（同上卷五）

夫之解釋博學和一貫的關係，以為多聞是工夫，工夫所至，自近于一貫，反對那種以先覺來講一貫的唯心主義。

人性的問題，在先秦至漢已有多种說法，王充曾对之一一加以批評，見于“論衡”“本性篇”。今比較王充和夫之之說于下：

王 充	王夫之
性本自然，善惡有質。	性在氣質中，無性外之氣質。
人性有善有惡，猶人才有高有下。	人性日生而新，殊質者為才，偏而有差。
性可如鉛工，鍛煉可變易故質。	性可如玉工，修飾其自然之文以成其用。
性重在習，贊孔子習相遠之說。	性重在習，贊孔子習相遠之說。 (他說：“魯論”二十篇皆言習)
性重在教導，可使之為善。	性重養其習，失教失導即為下愚。

王充的人性論是有創見的，是中國思想史上講人性論的較完善的理論。而夫之“繼善成性論”，“性生日新論”，更多卓見，下文詳論。

夫之和王充相同之點不勝枚舉。例如王充“齊世篇”的進化說，“使湯武在唐虞，亦禪而不伐，堯舜在殷周，亦誅而不讓”，這種文質異世的看法，影響了夫之的古今因變說。王充“自然篇”的自然天道觀，“天之動行也，施氣也，體動，氣乃出，物乃生矣”，自然之化，陰陽二氣所消長，“陽氣自出，物自生長，陰氣自起，物自成藏”，這影響了夫之的網緼生化論。王充具有豐富的唯物論思想，夫之更發揮了唯物論的許多範疇。夫之在自然哲學上更直接地說王充的命題是合理的：

太極……從來說者，竟作一圓圈，……悖矣！此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，網緼變化，初無定質。……王充謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也。（“思問錄外篇”）

夫之思想，並不高談性命，而“言必征實，義必切理”，這實在是王充學說的復活與發展。“清史稿”“儒林傳”所言可以參考：

王夫之……其言“易”，不信陈搏之学，亦不信京房之術。于先天諸圖及緯書雜說，排之甚力。而亦不空談玄妙，附会老庄之旨。故言必征实，义必切理。其說“尚書”，詮釋經文，多出新义，然詞有根据，不同游談。其說“詩”，辨正名物，訓詁以补傳箋諸說之遺，皆确有依据，不为臆断。

章炳麟謂曾國藩“壹志为胡清效死，晚犹刻而農書以悔过。……誦其書者，毋狃于曾氏前事可也”（“船山遺書序”）。然观曾國藩“船山遺書序”，却未有一語接触到夫之的优良傳統，而僅对于夫之注“正蒙”与注“礼記”二書說：“幽以究民物之同原，顯以網維万事，弭安乱于未形，其于古昔明体达用盈科后進之旨，往往近之。”（同上）这直与宋儒齐观，因此，曾國藩在夫之身上反而附加了唯心論的渲染。梁啓超認為夫之的学說是“理学之一大反动”，具有近代啓蒙时期的思想方法的精神。这論断是極其粗疏的，梁氏一点也不知道夫之的理論体系。夫之顛倒了理学的头足，理学的外表虽然在他的言論中存在，而其內容則洗刷干净了。

我們研究十七世紀的大学者，应知道他們大都达到了这样一种境地，即在哲学的主要原則上有了唯物論的進步內容。馬克思和恩格斯称十七世紀的洛克，为“主要的原則——知識和思想起源于感觉世界的原則”提供了正确的証据（見“聖神家族”），夫之在这点之外，更具有形式真理性的進步哲学。列寧評論黑格尔的形式真理方面的進步性，在这里是可參照的（見“黑格尔‘邏輯学’一書摘要”）。

第二節 王夫之的自然唯物論 哲学——網縕生化論

“網縕”二字，在張載理学中指“太和”或二气本体之所涵。夫

之注張載“正蒙”一書，給這二字附加了新義，頗近於哲學上的“物質”範疇。他說：

天不聽物之自然，是故網緼而化生（“思問錄內篇”）。

此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，網緼變化，初無定質。……王充謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也。（“思問錄外篇”）

“網緼”，太和未分之本然；相蕩，其必然之理勢。勝負因其分數之多寡，乘乎時位，一盈一虛也。勝則伸，負則屈。勝負，屈伸，衰王，死生之“成象”，其始則動之几也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和必有之几。（“張子正蒙注”卷一）

網緼太和，合於一氣，而陰陽之體具於中矣。（同上）

夫“緼”者，其所著（直略切）；著者，其所歸也；歸者，其所充也；充者，其所調也。是故無以為之“緼”，既郛立而不實，亦瓦合而不浹矣；既絕黨而相叛，亦雜類以相越矣。而不見天地之間乎，則豈有堅郛外峙，而龐雜內塞者乎？（“周易外傳”卷五）

由此看來，網緼，好像是“從遠觀火”的實有塊，頗當哲學上的物質範疇（不是科學上的物質範疇）。物質是多種多樣的實在，包含着極豐富的內容，而有一定的自然規律，即天地人物消長死生自然之數，著歸充調的聯結運動。

這實在的“網緼”，必有“材”而後有生理。夫之說：

萬物者，天之生物，天之理也。無物不資天以生，則天無擇於物而生之矣。而必先有其可生之材，乃乘其生理而生之，既有其已生之材，乃就其生機而厚之，無不因也。故物之植立而栽者，則氣至而受，風雨至而益榮培之矣。其傾側而本不固者，則氣至而不能受，風雨至而反以搖動復之矣。（“四書訓義”

卷三)

这是王充“物势篇”与“自然篇”的发展，所谓“万物生天地之间皆一实也。……天地为鑪，万物为铜，阴阳为火，造化为工。”（“物势篇”）

夫之把宋明儒以来的理气還元而为生化。理为生化之理，气为生化之气，有材始有理。故他比王充进一步倡言生化之运动。
他说：

涵者其体是，生者其用也。轻者浮，重者沉，亲上者升，亲下者降（时尚没有万有引力说，故云），动而趋行者动，动而赴止者静，皆阴阳和合（即近代语的“统一”）之气所必有之几，而成乎情之固然，犹人之有性也。（“张子正蒙注”卷一）

夫之反对张载“正蒙”言“易所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹”之说，而强调物质自身的运动。他说：

升降飞扬，乃二气和合之动几，虽阴阳未形，而已全具殊质矣。生物以息相吹之说，非也。此乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息也。（同上）

物质“絪縕”的实在，体言其性，用定其形、象。夫之认为体不可见，由用及体，在形象中是“生而日生”，故云“天地之间，流行不息，皆其生焉者也”。他有时把“理”作泛神论看，说：

气，其所有之“实”也。其“絪縕”而含健顺之性，以升降屈伸，条理必信者，神也。神之所为，聚而成象成形，以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也。（同上书卷二）

所有之实的“气”，是生化不息的范畴。神亦在这范畴中。他于是把宋明的道学（超生化的主宰）否定，而建立了他的生化史观。他说：

天地之间流行不息，皆其生焉者也。故曰：天地之大德曰生。自虚而实，来也。自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。来者，生也。然而数来而不节者将一往而

難來。一噓一吸，自然之勢也。故往來相乘而迭用。相乘迭用，彼異端固曰，死此生彼，而輪迴之說興焉。死此生彼者，一往一來之謂也。夫一往一來，而有同往同來者焉，有異往異來者焉（按即指量同質同，量變質變），故一往一來，而往來不一。……天地之大德，則既在“生”矣，陽以生而為氣，陰以生而為形。有氣無形，則游魂蕩而無即，有形無氣，則齟齬具而無靈（按即指內容與形式）。……男女構精而生，所以生者，誠有自來。形氣離叛而死，所以死者，誠有自往。……乃欲知其所自來，請驗之于所自往。氣往而合于杳冥，猶炊熱之上為溼也。形往而合于土壤，猶薪炭之委為塵也。所以生者，何往乎？形陰氣陽，陰與陽合，則道得以均和而主持之，分而各就所都，則無所施和而莫適為主（按所指為同一性）。杳冥有則，土壤有實，則往固可以復來。然則歸其往者，所以給其來也。顧既往之于且來，有同焉者，有異焉者。其異者，非但人物之生死然也；今日之日月非用昨日之明也，今歲之寒暑非用昔歲之氣也。明用昨日，則如燈如鏡，而有息有昏；氣用昨歲，則如湯中之熱，溝澮之水，而漸衰漸泯，而非然也。是以知其富有者惟其日新，斯日月貞明而寒暑恒盛也。……不用其故，方盡而生，莫之分劑，而自不亂，非有同也。其同者，來以天地之生，往以天地之化，生化各乘其機，而從其類。天地非能有心而分別之，故人物之“生化”也，誰與判？……所以生者，虛明而善動，于彼于此，雖有類之可從，而無畛之可畫，而何從執其識命以相報乎？……則任運自然，而互听其化，非有異也。是故天地之以德生人物也，必使之有養以益生，必使之有性以紀類，養資形氣，而運之者非形氣，性資“善”（即德，見后釋）而所成者麗于形氣。（“周易外傳”卷六）

這段話，顯然是在方法論上批判地吸收了老莊的思想，在理論體系上吸收了王充的自然史的唯物觀點，並充實了王充的哲學。他的來往生化論，雖有循環論的色彩，但着重在變化哲學，其內容含有辯證法的要素，既和宋明的道學（不變哲學）相反，又和老莊相對主義的思想相反。

夫之論生化之“同”者，指“善動”。善動者何？即“無待其故然”的合法則的運動。他說：

太虛者，本動者也，動以入動，不息不滯。其來也因而合之，其往也因往而听合。……其往也，渾淪而時合；其來也因器而分施。其往也，無形無已而流以不迂；其來也，有受有充而因之皆備。搏造無心（王充謂天地不故生），勢不能各保其故然，亦無待其故然，而後可以生也。（同上）

生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今歲非昔歲，固已異矣。而實而翁者明必為日，虛而辟者明必為月，溫而生者氣必為暑，肅而殺者氣必為寒，相因以類，往來必貞，故人物之生莫之壹而自如其恒。（同上）

此種必然的合法則運動範疇，便和理學的先天表德相反了。因為靜亦動，“動而趨行者動，動而赴止者靜”。他論生化之“異”者，是立於莊子“萬物皆種也，以不同形相禪”（種讀如種子之種，非種類之種。形謂景，指虛妄，非形式之形）說之反面，他肯定物質的形氣（形式內容），肯定“存在”的類與新類，“其類有者惟其日新”，而類與新類則相續不已。他因此說明物“不齊”，在觀念上和命題上都是很新穎的。

上面所研究的是夫之綱縕生化論的要旨，所謂“綱縕不息為敦化之本”（“張子正蒙注”卷二）。現在我們再看他的自然史哲學是怎樣從唯物論出發的。他反對高談性命，反對朱熹“曲聖意以伸己

說”。他說張載“正蒙”編是以“發‘实际’之藏”（“張子正蒙注”卷九），又說“充滿兩間皆一实之府”（同上卷四）。他講的理都是实理，所謂“念起而实理見端，物至而实理有象……。一念而有一念之实理，万念而有万念之实理。……实理不間断于兩間，即不間断于至誠之心矣。”（“四書訓义”卷四）

关于自然物質的存在，夫之說：

道生于有，备于大繁，有皆实而速行不息。（“周易外傳”卷七）

天下之情万变，而無非实。（同上）

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可見之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循。故盈兩間皆道也。可見者其象也，可循者其形也，出乎象入乎形，出乎形入乎象，兩間皆形象，則兩間皆陰陽也。……夫誰留餘地以授之虛而使游？誰复为大圓者以函之而轉之乎？（同上卷五）

末二語即反对宋明道學太極圖之類的先天形式，而反轉過來拉至兩間皆一实，所謂“太虛一实也”，而为物質所著所由。他說“天下無象外之道”（同上卷六），所謂“道”，即是哲學上“存在”一義的代名詞。因为“存在”正是“物所众著而共由者”的概念。他所謂的“虛”是指物質形式，和“虛”相對待的“实”是指物質內容。例如他說：“虛者，太虛之量。实者，气之充周也，升降飛揚而無間隙。”（“張子正蒙注”卷一）其意甚明。所謂“形”，是指物質的特定現象，“象”是指物質的高級現象。他說：“物生而形形焉，形者質也。形生而象象焉，象者文也。形則必成象矣，象者象其形矣。在天成象，而或未有形；在地成形，而無有無象。視之則形也，察之則象也。所以質以視彰，而文由察著。未之察者，弗見焉耳。”（“尙書引义”

卷六“畢命”)

夫之以为离开形式与内容的“道”是没有的。故他说：

盈天地之間皆“器”矣。器有其表者，有其里者，成表里之各用以合用而底于成，則天德之乾，地德之坤，非其“縉”焉者乎？是故調之而流动以不滯，充之而凝实以不餒，而后器不死，而道不虛生。器不死，則凡器皆虛也，道不虛生，則凡道皆实也。……若夫縣道于器外以用器，是縉与表里异体；設器而以道鼓动于中，是表里真，而“縉”者妄矣！（“周易外傳”卷五）

道只是在“存在”的意义下而“謂之”的东西。离开“器”的表里而“縣道”“設器”，都是空想，他甚贊“伏羲亦后天”之語，也是这个道理。

夫之又从功效上說明物質的存在：

天下之用，皆其有者也，吾从其用而知其体之有，豈待疑哉？用有以为功效，体有以为性情，体用胥有，而相需以实，故盈天下而皆持循之道。……何以效之，有者信也，無者疑也。……桐非梓，梓非桐，狐非狸，狸非狐，天地以为数，聖人以为名。……据器而道存，离器而道毀。其他光怪景响，妖祥倏忽者，則既不与生为体矣，不与生为体者無体者也。夫無体者惟死为近之，不观天地之生而观其死，豈不悖与！……車者形也，所載者神也。形載神游而無所積，則虛車以騁于荒野，御者無所为而廢其事，然而不敗者鮮矣！故天地之貞化，凝聚者为魂魄，充滿者为性情（即性日生之謂），日予其性情使充其魂魄者，天之事也。日理其魂魄以貯其性情者，人之事也。然后其中積而不可敗矣。老子曰：“三十輻共一轂，当其無，有車之用”，夫所謂無者，未有積之謂也，未有積則車之無，即器之無，器之無，即車之無，几可使器載貨而車注漿，游移数迁，尸

弱而弃彊。游移数迁，則人入于鬼，尸弱而弃彊，則世丧于身。息吾性之存存，断天地之生生，則人極毀而天地不足以立矣。故善言道者，由用以得体，不善言道者，妄立一体而消用。（“周易外傳”卷二）

器物和文明，都是实在的。依据实在的器物文明而道理方是存在的，离开它們就沒有另外的道理。夫之說“盈天下而皆持循之道”，即指在具体的对象中才有概念。生生的天地万物既然是都在变动日新之中，因而存在的人类認識也就随之而因革，概念也就在日新之中了。他以为实在之“有”，是在功效上可見的。因为体是实有的体，用也就是实体的用。如果把窮理的哲学，懸在空中，而万事万物“依照”此理求售，理死而器亦死，那就不是“日新富有”或“積”的自然生化史所能容許的。所謂“積”之义，乃發展之謂。他持此义不但批判了老子“無”的自然天道觀，而且否定了宋学“虽未有物而已有物理”（朱熹）之無積天道觀。

或有以为存在者皆雜多，不足以言什么“实际”。夫之反对說：

夫可依者有也，至常者生也。……既已为人矣，非蟻之仰行，則依地住。非蟻之穴壤，則依空住。非蜀山之雪蛆不求暖，則依火住。非火山之鼠不求潤，則依水住。……物物相依，所依者之足依，無毫髮疑似之或欺，而曰此妄也。然則彼之所謂“真空”者，將有一成不易之型，何不取兩間灵蠢，姣醜之生，如一印之文，均無差別也哉？是故陰陽奠位，一陽內动，情不容吝，机不容止，破塊啓蒙，燦然皆有，靜者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形別質，利用安身，其不得以有为不可依者，其亦明矣。（同上卷二）

存在的实有皆“实际”，所謂“破塊啓蒙，燦然皆有”。雜多之物物相依联結，“有而富有”，“有而日新”。如果否定物物依存联結的这

种日新發展，而成立“一成不易之型”（先驗的絕對范疇），以包括万变，超乎地空水火，則人和蟻蠃蛆鼠齊一，成為“一印之文”。殊不知理論的范疇就是依存于“殊形別質”的聯結發展上的，不斷地博求一点一滴的物自身，就可能達到近似的物自身。夫之在形式的知識上已經是觸到真理論，做到他所能做的“槩括”工夫了。

夫之更反對絕物的思想，他仍是根據了物之依存性來論證的：

此無他，不明于物之不可絕也。且夫物之不可絕也，以己有（依）物。物之不容絕也，以物有（依）己。己有物而絕物，則內戕于己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極于天下。況夫欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起，不能充其絕而欲絕之，物且前卻而困己，己且齟齬而自困。（“尚書引義”卷一）

這裡已經包含着近代人文主義的戡天思想。因為封建社會的正統觀念正是“物前卻而困己，己且齟齬而自困”。因為“自由”在“必然”的把握上取得，即他所謂“得而據之謂德”，“勇于德則道凝”。如果離開“必然”的把握，空想一個全自由，則這種全自由或“天理”，正是不自由、“自困”之同義語罷了，即他所謂“勇于道，則道為天下病矣”（“思問錄內篇”）。這反映到思想上的保守性，又如他批評尹焞的話：“其心收斂不容一物，非我所敢知！”（“尚書引義”卷一“堯典”一）

夫之的物質概念所以是唯物論的進步思想，更在於他不但看出“有而富有”，“有而日新”的物質的豐富多樣性和發展性，而且看出物物的依存性。他所說的“動而依物起”的命題，是他的網縕生化論中最具特色的要點。所以他的自然史觀的結論是：

散而歸于太虛，復其“網縕”之本體，非消滅也。聚而為庶物之生，自“網縕”之常性，非幻成也。聚而不失其常，故有生之

后，虽气禀物欲，相窒相梏，而克自修治，即可复健顺之性。散而仍得吾体，故有生之善恶治乱，至形亡之后，清浊犹依其类。

（“张子正蒙注”卷一）

这是王充“物势篇”所说的万物相用亦相害这一理论的发展。网缢生化，建立于客观存在的物质依成性上面。气禀物欲，相窒相梏，而亦可变为相依相存，复其健顺之性。“天下亦变矣”，合则有生有毁，离则各依其类。这和老子的“绝欲”，宋儒以来的“减欲”，论旨相反。欧洲宗教改革以后的思想，启蒙学者多建立“自然法”的前提，由“自然法”的健顺常性，而推证理想的人类社会。这样的思维活动，也可在十七世纪的中国哲学中得到实例，而夫之是最杰出的。他的进步的自然法理论，比满德威尔的“蜜蜂寓言”更富有严密的体系，部分地更近似于费尔巴哈的哲学。

夫之的生化论，首先把天理这一普通的意志，還元而为日生日新的贞常性，使“一成型”下降于人类的实际生活上。如说：“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓理也，乃此理也。唯人之所可必知，所可必行，非人之所不能知不能行，而别有理也。具此理于中，而知之不昧，行之不疑者，则所谓心也。以心循理，而天地民物固然之用，当然之则各得焉，则谓之道。……理者人心之实，而心者即天理之所著所存者也。”（“四书训义”卷八）他所谓“人欲之大公，即天理之至正”（同上卷三），正是将自然法引用到人类社会的规律。这一进化论的原则，也如世界启蒙学者那样，在自然法上取得根据，因此产生了“生有备繁”的社会哲学。

夫之的自然史哲学的时代意义是如恩格斯所讲的：“唯一的办法是拿理想的、幻想的联系来代替它还不知道的真实的现象联系，拿虚构来补充缺乏的事实，只在想像中来弥补真实的缺陷。这样作时，自然哲学吐露了好多天才的思想，并猜到了好多后来的发

見，但也有不少的廢話和胡說。这在当时也不能不如此。”（“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，五二頁。）夫之的天才思想和他的虛構概念是相混合在一起的。歷史主义地研究他的思想，首先要明白这一点。

第三節 王夫之自然唯物論的 諸范疇及其局限

从上面所述，我們已經知道夫之的唯物論中有运动和变化的概念。現在我們可以進一步詳論这些概念的意义及其时代的局限。

运动范疇在他的哲学中是僅次于“物質”或“綱縕”和“实藏”的范疇。他說：

若夫其未尝生者，一畝之土可粟可莠，一罍之水可沐可灌。“型范”未受于天，“化裁”未待于人也。……不动之常惟以动驗，既动之常不待反推。是靜因动而得常，动不因动而載一。故动而生者，一歲之生，一日之生，一念之生，放于無窮，范围不过，非得有参差僂异或作或輟之情形也。其不得以生为不可常而謂之妄，抑又明矣。夫然其常而可依者，皆其生而有，其生而有者非妄而必真。故雷承天以动，起物之生，造物之有，而物与无妄，于以对时，于以育物。（“周易外傳”卷二）

自然是万变的，是在运动中的。运动与物質实有以及生化的范疇，是同时具有的。他以为自然是这样，人类也是这样。他說：

吉凶悔吝之生乎“动”也，則日不动不生。不生則不肇乎吉，不成乎凶，不貽可悔，不見其吝。……統此者貞而已矣。惟其貞也，是以无不勝也；無不勝則無不一矣。且夫欲禁天下之

动，則亦惡从而禁之。天地所貞者可觀，而明晦榮凋弗能禁也；日月所貞者可明，而陰霾暈珥弗能禁也。……当其吉不得不吉，而固非我榮，当其凶不得不凶，而固非我辱。……天既不俾我为塊土矣，有情則有动，且与禽魚偕动焉，抑不俾我为禽魚矣，有才則有动，且与野人偕动焉。……天下日动，而君子日生，天下日生，而君子日动。动者道之樞，德之牖也。（“周易外傳”卷六）

老子有运动概念，但他認动为相对的，“知其动，守其靜”，推而至于知其“明”一面的相对，而守其“暗”一面的绝对。夫之“因而通之”，認动为常性，一切都在运动中，一切都在發展中，以貞一之动而統其吉凶悔吝之变。

夫之以运动是万物的始源，說：

凡物与事皆有所自始，而倚于形器之感以造端，則有所滯而不通。惟乾之元，統万化而資以始，則物类虽繁，人事虽蹟，無非以清剛不息之动几貫乎群。动則其始之者，即所以行乎万变而通者也。（“周易內傳”卷一）

气数有衰王而無成毀，蒸陶运动以莫与为終始，古今一至。（“周易外傳”卷六）

因此他对于太虛、太極的概念，拿动來解釋，如說：

太虛，本动者也。（同上）

太極动而生陽，动之动也，靜而生陰，动之靜也。……廢然之靜，則是息矣，至誠無息，况天地乎？（“思問錄內篇”）

以上是他关于运动的說明，基本上是唯物論的解釋，虽然有些名詞如“太虛”等仍然沿襲了旧的傳統。

变化范疇在夫之哲学中，更有光輝的闡發。变化概念，在他的書中实不勝枚举。这里首先把他論“天下亦变矣”的命題，按他所

論的多种含义來分別說明。他說：

画前有易，無非易也，無非易而舍画以求之于画前，不已愚乎？画前有易，故画生焉，画者，画其画前之易也。（“思問錄內篇”）

兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也（張載的話）。實不窒虛，知虛之皆實；靜者靜動，非不動也；聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。……非合兩而以一為之紐也。（同上）

這是說變化是相對的，連續的，因為在變化中並沒有絕對的死概念。他另有一段名論把這個意思解釋得最好。他說：

天下有截然分析而必相對待之物（絕對之義）乎？求之于天地，無有此也。求之于萬物，無有此也。反而求之于心，抑未諗其必然也。……天尊地卑，“義”奠于“位”。進退存亡，“義”殊乎“時”。是非善惡，“義”判于“几”。立綱陳常，“義”辨于“事”。若是者可謂之截然而分析矣乎？天尊于上，而天入地中，無深不察。地卑于下，而地升天際，無高不徹。其界不可得而剖也。進極于進，退者以進。退極于退，進者以退。存必于存，邃古之存不留于今日。亡必于亡，今者所亡不絕于將來。其局不可得而定也。天下有公是而執是則非，天下有公非而凡非可是。善不可謂惡，盜蹠亦竊仁義。惡不可謂善，君子不廢食色。其別不可得而拘也。（“周易外傳”卷七）

夫之的這種看法，在封建社會解體開始的時候，把尊卑，進退，存亡，是非，善惡，都說為相對的，其“義”不定，就形式上說來實為大膽的言論，是和“天不變，道亦不變”的封建理論相對立的。他認為宋儒如邵雍執絕對之義，乃表現了知識之貧乏，不知大化之神。他說：“著其往則人見其往，莫知其歸矣；飾其歸則人見其歸，莫知

其往矣。故川流之速，其逝可見，其返而生者不可見也。百昌之榮，其盛者可知，其所从消者不可知也。离然耳目之限，为幽明之隔，豈足以知大化之神乎？……往不窮來，往乃不窮，川流之所以可屢迁而不止也。來不窮往，來乃不窮，百昌之所以可日榮而不匱也。”（“周易外傳”卷七）

夫之所說，和庄子的絕對的相对主义实不相同。他既反对邵雍執絕對的“义”（类概念），也同时反对庄子執抽象的“道”。他以為，窮理于实在的才情变化，才能知道时、位、几、事的一定的“义”；只有通过这些形象，才能掌握真实的道理。因为“变化”是由于时、位、几、事而有合法則的“秩序”的。他說：

盖陰陽者終不如斧之斯薪，已分而不可合，溝之疏水，已去而不可回。爭豆区銖銖之盈虛，辨方四圍三之圍徑，以使万物之性命，分崩离析，而終無和順之情。然而“义”已于此著矣；秩其秩，叙其叙，而不相凌越矣，則窮“理”者窮之于此而已矣。今夫審声者，辨之于五音，而还相为宮，不相夺矣。成文者，辨之于五色，而相得益彰，不相揜矣。別味者，辨之于五味，而參調已和，不相乱矣。（同上）

庄子“齐物論”对于特殊的合法則性無力处理，而放弃了过程中各依其类的把握，既把一般与特殊分裂为二，复把特殊否定，得出了不能用事物檢証的詭辯論。夫之上面一段話尽力地批判了这一論点。

夫之更進一步發揮“觀變者周流不可為典要”之旨。他說：

所惡于執中之無權者，惟其分仁義剛柔為二而均之也。窮理而失其和順（和順即指秩序），則賊道而有余，古今為異說不一家，歸于此而已矣。兩間之有，孰知其所自昉乎？無已，則將自人而言之：今我所以知兩間之有者，目之所遇，心之所覺，

則固然廣大者先見之；其次則其固然可辨者也；其次則時與相遇若異而實同者也；其次則盈縮有時，人可以與其事而乃得以親用之者也。（同上）

萬物的秩序是有級次的，由一般到特殊，最特殊的是“盈縮有時，人可以與其事而乃得以親用之者”。在時變的條件之下，知道這一特殊性，他謂之“德至而道凝”，而特殊性則和一般性又為同一的，他謂之“道定而德著”。但他十分強調具體的真理，他以為“勇于德而道凝，勇于道則道為天下病矣”，這正指出了宋儒堅持抽象空理的致命傷。他反對分裂為二的絕對正反而復均之的理論（即所謂二元論），這論斷具有真理的粒子。

其次夫之的變化范疇，更有“有而富有，有而日新”的意義，即是由故推新，“生”非一成不變，非受生之日為始，而是日受其生，日新其性。在這一點，他對於張載的理論是採取了批判修正的態度的。他說：

張子曰：“日月之形，萬古不變”。形者，言其規模儀象也，非謂質也。質日代而形如一。……江河之水，今猶古也，而非今水之即古水。燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月遠而不察耳。爪髮之日生而旧者消也，人所知也；肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人見形之不變，而不知其質之已遷，則疑今茲之日月為邃古之日月，今茲之肌肉為初生之肌肉，惡足以語日新之化哉？（“思問錄外篇”）

我們不要為現象所蒙蔽，以為離我們較遠的物質是沒有變化的，“形”雖然看來好像不變，其實現象的運行中已經含着“質”的變化。他又說：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之風雷，非昨日之風雷，是以知今日之日月，非昨日之日月也。風同氣，雷同聲，

月同魄，日同明，一也。是以知今日之官骸，非昨日之官骸，視听同喻，觸覺同知耳，皆以其德之不易者，類聚而化相符也。……守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死，不能待其消之已尽而已死，則未消者槁。故曰：“日新之謂盛德”，豈特庄生藏舟之說为然哉？（“思問錄外篇”）

一切事物都在推陈出新，我們不能只看取陈的一面而忽視新的一面，如果只知“守其故物而不能日新”，那么其結果“虽其未消，亦槁而死”。

但是所謂新的事物也并不是突如其來的，它是从旧的事物中誕生的，是起着对旧事物的揚弃作用的。他說：

易言往來，不言生滅。……以此知人物之生，一原于二气至足之化。其死也，反于絪縕之和，以待时而复，持变不測而不仍其故尔。生非創有，而死非消滅，陰陽自然之理也。（“周易內傳”卷五）

“生非創有”，就是說新的成分不是和旧的事物可以隔斷联系的，因此“死非消滅”，亦有它的因素为新事物所繼承。“生”固不可以說突然而來，而“死”亦不可以說突然而去，生死都是由量变而至于質变的。他說：

今且可說死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，則始亦非一日始矣。庄子“藏山”、佛氏“刹那”之旨，皆云新故密移，則死亦非頓然而尽，其言要为不誣；而所差者，詳于言死，而略于言生。……断不可以初生之一日为始、正死之一日为終也。（“讀四書大全說”卷六）

“断不可以初生之一日为始、正死之一日为終”，意思即說，漸变是在于“有而富有，有而日生”之中的，生之中含有死，死的關節处正是更生的消息。

冬以生温于寒，夏以生涼于暑，夏以成温而暑，冬以成涼而寒，力有余而数未尽，則損益各二以尽之；数已終而力竭，功必以漸而不可驟，則損益各一以漸易之。（“周易外傳”卷五）

这里明白地提出一个“漸”字來。漸变的理論，是在夫之許多著作都有的。

复次，自然变化史，是“新故相資，而新其故”，“推故而別致其新”，这里就涉及了進化的規律。夫之反对唯心論者的看待自然史为“始大而終細”，而認識了由簡朴至“备于大繁”的進化論。他說：

万法一致，而非归一也，致順归逆也。夫彼之为此說也，亦有所測也，謂天下之动也，必增其靜也，必減其生也，日以增而成其死也，日以減而滅。千章之木，不給于一堆之灰，市朝之人，不給于原阜之冢。初古之生，今日而無影迹之可举，因而疑天下之始大而終細也，独不曰，前此之未有，今日之繁然而皆备乎？且以为由一而得万，如竅風之吹于巨壑，或疑其散而不归，浸以万而归一，如石粟之注于蠡瓢，不憂其沓而难容邪？强而归之，必殺其末，以使之小，是以輕載重，以杪承干，而化亦弱喪以不立矣。（同上卷六）

但这不是說夫之完全把握到变化运动。他所使用的概念常是抽象的二律相背相成的名詞，如陰陽、往來、剛柔等，这是时代的限制。他的变化观点，虽然有推故致新的原則，而原則却是抽象的。他每达到具体說明更高級的新类时，便常常發生弱点。他一般地講治乱变化，非常高明，例如說：“治乱循环，一陰陽动静之几也，今云乱極而治，犹可言也，借曰治極而乱，其可乎？乱若生于治極，則堯舜禹之相承，治已極矣，胡弗即报以永嘉靖康之禍乎？方乱而治人生，治法未亡乃治，方治而乱人生，治法弛乃乱。”（“思問錄外篇”）

但一到具体的歷史法則，如他對於漢唐史之說明，僅具有一般的变化原則，而局限于抽象的治亂概念，就很不够了。

“突變”一概念，在他的用語中謂之“突如之來”，其理論並不是成熟的。這看他論自然史和人類史都可以明白。他論從野蠻到文明的階段甚得要領。但文明以後的歷史，除反復古的一原則外，其“備于大繁”的具体法則，他却不能說明。這是什麼緣故呢？因為在他的变化概念中有均衡論的根源，自然是均衡——破壞——再均衡，而沒有自然由低級到高級之質的移行法則。如說：“唯以至一貞天下之動，而隨時處中在運動之間而已。”（“張子正蒙注”卷二）這里就是十七世紀的王夫之的成就的局限性，他還不能超出于形式上的真理的追求。我們可以舉一二例如下：

一陰一陽之謂道，無偏勝也，然當其一一而建之，定中和之交，亦秩然順承其大紀，非屑屑焉逐位授才而一一之也。此天地之所以大，雖交不密，叙不察，而無損于道。（“周易外傳”卷四）

萬物各以其材量為受，遂因之以有終始。始無待以漸生，中無序以徐給，則終無耗以向消也。其耗以向消者或亦有之，則陰陽之紛錯偶失其居，而氣近于毀（破壞），此亦終日有之，終歲有之，終古有之，要非竟有否塞晦冥傾壞不立之一日矣（均衡）。嘗試驗之天地之生亦繁矣，倮介羽毛動植靈冥，類以相續為蕃衍，由父得子，由小向大，由一致萬，固宜今日之人物充足兩間，而無所容；而土足以居，毛足以養，邃古無曠地，今日無余物。其消謝生育相值，而償其登耗者，適相均也（均衡時建）。……要其至足之健順，與為廣生，與為大生，日可以作萬物之始，有所缺，則亦有一物而不備矣，無物不備，亦無物而或盈，夫惟大盈者得大虛，今日之不盈，豈慮將來之或虛哉？

(同上)

他所說的盈虛、往來、成毀、消長、生滅等變化理論，大都接近于均衡論的題旨，而沒有關於“質”的移行法則的說明，甚至說：“中無定在，而隨時位之變，皆無過不及之差。”（“張子正蒙注”卷四）他以為消、謝、生、育相值而償其登耗，無過不及之差，就得其時中，如果“成形成質有殊異，而不相踰者，亦形氣偶然之偏戾爾”（同上卷三）。這就是均衡論的具體例子。

在十七世紀的世界商業資本主義時代，學者間對於人類新到來的世界是什麼，是不知道的；而對於一個新世界必然要到來，則是頗能知道的。夫之所處的时代如此，因而他的理論局限也不能不停留在均衡論的認識，不能不限于循環進化的思想。

最後，關於自然法則的變化，夫之更有許多新的概念，例如他這樣說明自然界矛盾的道理：

綱縕之中，其一陰一陽，或動或靜，相與摩盪，乘其時位（按即時空），以著其功能，五行萬物之融結流止，飛潛動植各自成其條理而不妄。（“張子正蒙注”卷一）

對立物有“感”而同一物有“遇”，因而就產生萬物形象之自然理勢：

感者，交相感。陰感于陽而形乃成，陽感于陰而象乃著。遇者，類相遇。陰與陰遇形乃滋，陽與陽遇象乃明。感遇則聚，聚已必散，皆升降飛揚自然之理勢。風雨雪霜，山川人物，象之顯藏，形之成毀，屢遷而已。結者，雖久而必歸其原，條理不迷，誠信不爽，理在其中矣。（同上）

“感”為相反相成（統一或綜合）的概念。他說：

惟異生感，故交相訢合，于既感之後，而法象以著。（同上）
對立物有物感，始有運動。感有“觸”有“軋”（“觸而相迫”）。

他說：

不感則寂，感則鳴，本有可鳴之理，待“動”而應之必速，良能自然之動也。（“張子正蒙注”卷三）

感物因錯綜而成變化。他說：

錯者同異也，綜者屈伸也。萬物之成，以錯綜而成用。或同者，如金鑠而肖水，木灰而肖土之類；或異者，如水之寒、火之熱、鳥之飛、魚之潛之類。或屈而鬼，或伸而神；或屈而小，或伸而大；或始同而終異，或始異而終同。比類相觀，乃知此物所以成彼物之利。（同上）

夫錯因向背，同資皆備之材，綜尚往來，其役當時之實。會其大全，而非異體，乘乎可見，而無殊用。……向背之間，相錯者皆備也，往來之際，相綜者皆實也。迹若相詭，性奚在而非善，勢若相左，變奚往而非時。以生以死，以榮以賤，以今以古，以治以亂，無不可見之天心，無不可合之道符。（“周易外傳”卷七）

自然的物物相感，是相反相成的合法則的運動，正如黑格爾所謂：“一切現實的皆是合理的；一切合理的皆是現實的。”夫之也說：“天之運也，地之游也，日月之行也，寒暑氣候之節也，莫不各因其情以為量，出入相互，往來相遇，無一定之度數，雜然各致而推盪以合符焉。”（“周易外傳”卷五）然而他把這個實在的對立物之矛盾與還原了的同一性，作為平衡看待，而且以“相反相仇”是可惡的，“和而解”是可愛的，而沒有達到矛盾為絕對、統一為相對的認識。他說：

以氣化言之，陰陽各成其象，則相為對。剛柔、寒溫、生殺，必相反而相為仇；乃其究也，互以相成，無終相敵之理，而解散仍返于太虛。……相反相仇，則惡，和而解，則愛。陰陽異

用，惡不容已，陰得陽，陽得陰，乃遂其化，愛不容已。太虛一實之氣所必有之几也，而感于物乃發為欲情之所自生也。（“張子正蒙注”卷一）

万物存在之一“實”，是有定序的；而此定序，不是孤立“相對待”（即絕對鴻溝）的，而是錯綜的“摩盪，變化無窮”，因此又導出了環節的概念。他說：

若使但依種性而成，則區別而各相肖；唯聚而成，散而毀，既毀而復聚，一唯陰陽之變合，故物無定情，無定狀，相同而必有異。（同上）

這個聚散成毀之變化是流行不息的，“續有時則斷，有際續其斷者”。

夫之思想的進化論觀點是有價值的，他所使用的概念是豐富的，但僅在一般的進化與變化的概念方面有他的進步意義。至於具體歷史的具體分析，就不是他所能知道的了。

第四節 王夫之關於思維與存在的唯物哲學

宋明以來的理氣觀，是中古煩瑣哲學的中心論點。十七世紀的學者們對於這種唯心論，大都加以批判。夫之以為理依于氣，他肯定氣為第一次的，理為第二次的。他這種關於思維與存在的關係的理論，在他的學說中是最光輝的。茲選他的幾段精到的話錄之于下：

氣者，理之依也。氣盛則理達，天積其健盛之氣，故秩序條理，精密變化而日新。……天地之產，皆精微茂美之氣所成，人取精以養生，莫非天也。氣之所自盛，誠之所自凝，理之所

自給，推其所自來，皆天地精微茂美之化，其醞釀變化，初不喪其至善之用，釋氏斥之為鼓粥飯氣，道家斥之為後天之陰，悍而愚矣！（“思問錄內篇”）

這就是說，“理”依存于“氣”，即思維依存于存在。

若其實則理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣。……其聚而出為人物，則形，散而入于太虛，則不形。（“張子正蒙注”卷一）

“理在氣中”，這是說思維不能離存在而獨立。這種認識論是立基于“空無非氣”這一唯物論的宇宙觀的。

人不資氣而生，而于氣外求理，則形為妄，而性為真，陷于其邪說矣！（同上）

這是批判“氣外求理”的唯心的認識論。

鼓動于太虛之中，因氣之純雜，而理之昏明彊柔，性各別矣。故自風雷水火以至犬牛蛇虎，各成其性，而自為理，變化數遷，無一成之法則也。（同上）

這是說，氣既然是可變的，因而“理”也是可變的，理不是一個絕對不變的東西。

理本非一成可執之物，不可得而見；氣之條緒節文，乃理之可見者也，故其始之有理，即于氣上見理；迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。（“讀四書大全說”卷九）

這是說，“理”是人類反映客觀存在發展的思維活動，這活動有它的必然傾向。

質是人之形質，範圍著者生理在內，形質之內，形氣充之，而盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，故亦無非理者，理行乎氣之中，而與氣為主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生，氣以函理，一人有一人

之性也。若当其未函时，則且是天地之理气，盖未有人者是也。(同上卷七)

这是說，思維的形成既决定于生理又决定于物理，且气、質与理、性都是統一的。

夫之的意思很明白：理依气生，气日新，理日新；气是运动着的物質，理因气之条理，有何气成何理；理只因气而生，而天下無所謂一成型范之理；人类生身与客观对象都是气，氣質之性涵理，理性非在氣質以外。气或物質綑縊为第一次的，而理或思維为第二次的。因此，他所說明的事物之理是自然法則，而不是超現實的“一成型”。他說：

万物皆有固然之用，万事皆有当然之則，所謂“理”也，乃此理也。唯人之所可必知、所可必行，非人之所不能知、不能行，而別有“理”也。具此理于中而知之不昧，行之不疑者，則所謂“心”（思維）也。以心循理，而天地民物固然之用、当然之則，各得焉（把握），則謂之“道”。自天而言之，則以陰陽五行成万物，万物之实体而有其理（自然法則）。……合于人而为情性，以啓其知行者，而有其心。則心之于理所从出，皆本非二物，故理者人心之实，而心者即天理之所著所存者也（思維对存在之反映）。（“四書訓义”卷八）

实在的万物本身的运动有它的客观的法則，由存在的合法則运动才反映为思維認識中的法則，所以理都是“可持循之道”。認識是媒介对象的人类思維的能力，这能力不能如庄子那样，在事物以外設置下一个永远可持循的“所以迹”，而讓客观世界的日新条理來“依照”主观而行的。因此他說，人类的認識是“以心循理”，不是以心“立理”。

夫之的时代，西洋曆法已輸入中國，他指出当时是“曆法大明

之日”，他就借自然科学來說明理因气而生，并且指出曆法是一个認識的过程，表現了思維与存在的發展关系。他說：

有即事以窮理，無立理以限事。故所惡于异端者，非惡其無能為理也，罔然僅有得于理，因立之以概天下也。……异端之言曰，“万变而不出吾之宗”，宗者罔然之僅得者也，而抑曰吾之宗矣，吾其能為万变乎？如其不能為万变，則吾不出吾之宗，而非万变之不出也。無他，學未及之，不足以言，而迫欲言，則罔然亦報以仿佛之推測也。……彼（指天地日月等）皆有理以成乎事（客觀的合法則性），謂彼之理即吾宗之秩序者猶之可也，謂彼之事一吾宗之結構运行也（主觀主义），非天下之至誕者孰敢信其然哉？……士文伯之論曰：“國無政，不用善，則自取謫于日月之灾。”嗚呼！此古人學之未及，私為理以限天，而不能即天以窮理之說也。使當曆法大明之日，朔望轉合之不差，迟疾朏朧之不乱，則五尺童子亦知文伯之妄！……日月維有运而錯行之事，則因以有合而相揜之理，既維有合而必揜之理，因而有食（日食）而不爽之事。故人定而勝天，亦一理也，而不可立以為宗，限日食之理而从之也。（“續春秋左氏傳博議”卷下）

“运而錯行”与“合而相揜”，是合法則的天体运动。在古人的認識过程中，却不能知其“合而相揜”之理，遂以远而不似的主觀認識（不善政）以概之。今人學之已及，認識过程中始含有近而相似的概念，得“合而相揜”之理，以証“食而不爽”之事，所以“有即事以窮理，無立理以限事”。由此可知，唯物的認識論是和自然科学的發展有关联的，夫之此論，合于近代進步的思維方法。

夫之曾分別“气”与“質”，發揮了思維过程由量变到質变的真理，而指出“虽失理之气，亦在理中”。因为錯誤也是認識真理的一

个阶段；沒有在实际中檢証錯誤的認識活动，就难于得到真理。这見解异常高明。下面是他的一段名言：

已生以后(指理)，日受天气以生，而气必有理，即其气理之失和，以致于戾，然亦时消时息，而不居之以久其所也。……气餒者，質之量不足，气濁者，質之牖不清也。故气以失其条理而或乱，抑亦不相繼續而或撓也。……質能为气之累(認識有限制)，故气虽得其理，而不能使之善。气不能为質之害(認識可發展)，故气虽不得其理，而不能使之不善。……乃人之清濁剛柔不一者，其过專在“質”，而于以使愚明而柔彊者，其功則專在“气”。質一成者也，故过不复为功；气日生者也，則不为質分过，而能功于質。且質之所建立者固“气”矣，气可建立之，則亦操其張弛經緯(發展)之权矣。气日生，故性亦日生(原注：生者气中之理)，性本气之理，而即存乎气，故言性必言气，而始得其所“藏”，乃气可与質为功，而必有其与为功者，則言气而早已与“習”相攝矣。是故質之良者，虽有失理之气，乘化以入，而不留之以为害，然日任其質，而質之力亦窮，則逮其久，而气之不能为害者且害之矣。盖气任生質□□□□□□(脫文)型范，型范虽一成，而亦無时不有其消息，始則消息因仍其型范，逮乐与失理之气相取，而型范亦迁矣。若夫由不善以迁于善者，則亦善养其气，至于久而“質”且为之改也。……乃所以养其气而使为功者，何恃乎？此人之能也，則“習”(实践)是也。是故气随習易，而習且与性成也。質者性之府也，性者气之紀也，气者質之充，而習之所能御者也，然則气效于“習”，以生化乎“質”，而与性为体。……質以紀气，而与气为体(原注：可云气与性为体，即可云性与气为体)，“質”受生于“气”，而气以理生質(原注：此句緊要)。……就气

言之，其得理者，正也，其失理者，亦何莫非理也？就“質”言之，其得正者，正也，其不正者，亦何莫非正也？气之失理，非理之失也，失亦于其理之中。已剛而亦乾之健，已柔而亦坤之順，已清而象亦成，已濁而形亦成亦均。夫祁寒之以成其寒之能，盛暑而以成其暑之能也。善养者何往而不足与天地同流哉？質之不正，非犬羊草木之不正也，亦大正之中，偏于此而全于彼，長于此而短于彼，乃有其全与長之可因，而其偏与短者之未尝不可擴(改革)。(“讀四書大全說”卷七)

此段講理气的道理，是宋明以來哲学的总的批判發展，已經因追求到實踐，把循环論証跌开，达到頗高的理論水准。从孔子以至明末的思想家的哲学中，还没有这样深刻的理論！

思維对存在的反映，因了實踐(習)的檢証，气日充，量日丰，所以認識的对象是可以变革的，人类的認識也是可以發展的。“型范”，即今哲学術語的类概念，他不認為有“成型”的不变的人性类概念，人性反而可以由于實踐的善养，与由于實踐的不善养，而变化其“質”。所謂“气为質之充”是說通过實踐而使人性更加丰富，通过这种过程就顯示人类實踐(“習”)所發生的功效，便可以改变人类認識的“質”(器官)。气是日生的，量是日生的，性也是日生的，故“質”也是日变的，好像寒因气之充而变为暑那样。由量到質的变化，不但表現向上的發展，而且也表現向下的变化。故“气以理紀質”是有多方面的意义。由量之充而發展，就得“理”之正，而由量之不充，也可以得“理”之反。不論是走了那一方面，求“理”的过程都是由型范得出來的，型范虽有正与反，但却都是理的“節文”过程，得理与失理，都是理。这一关于思維与存在的关系的哲学，可与黑格尔的認識論(当然是顛倒的)对照研究。夫之的人性論超过了前人，后面还要詳細研究。他釋“性者日生者也”，在語源上亦

合于歷史。按兩周金文，“性”之原字即“生”字，已有明証，如金文的“厥生”，即“詩”言“尔性”。因此，他把宋明儒以來所高談的性命，重新規定了活生生的發展內容，并据此進而說明“理在日成”中，“未成可成，已成可革”，天下不可能有一成不變的“理”存在。他的認識論是和人性論直接結合的，关于人性的論点如下：

性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉？……天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也。……幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命也。……不更有所命，則年逝而性亦日忘也。……形日以養，氣日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之，受之者有所自授，豈非天哉。故天日命于人，而人日受命于天，故曰性者生也，日生而日成之也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而易，抑惟理之本正也，而無固有之疵，故“善”來復而無難，未成可成，已成可革。性也者，豈一受成例不受損益也哉？……形氣者，亦受于天者也，非人之能自有也，而新故相推、日生不滯如斯矣。（“尚書引義”卷三“太甲”二）

夫之從很笨重的經典形式（如“尚書”）中解放出來，使這種形式來服從他的理論內容。他把古代的天命觀，拉到日降而富的新命觀，否定了絕對的天命。他把古代的人性論，拉到日生而新的生化論（“思問錄內篇”說“命日新而性富有也”），否定了絕對的人性類概念。因此，他說的“氣與性為體”，也即把超乎現實的“理”，拉到實踐之中日新而富有的理，否定了絕對的理的概念。“理”，不但是以客觀存在的內容的發展而也發展，而且是以主觀的認識官能（質）日生日新而也日富日善。“未成可成，已成可革”之性理說，是他的自然生化論的合理的發展。宋明以來的性理觀在夫之的批判之下划出了一個新的時代。

夫之既然肯定实在的气，日生的气，又肯定由气日日充实的質，即因實踐改变了人类官能而生化的質，則性在氣質之中也就日新而富有，并不是一降生就命定了的。性的体是能动的日受其生，性的用是能动的日至其善，从名实关系上說來如下：

言性者，皆曰吾知性也。折之曰，性弗然也。犹將曰，性胡不然也？故必正告之曰，尔所言性者，非性也。今吾勿問其性，且問其知。知实而不知名，知名而不知实，皆不知也，言性者于此而必窮。目击而遇之，有其成象，而不能为之名，如是者，于体非芒然也，而不給于用，無以名之，斯無以用之也；習聞而識之，謂有名之必有实，而究不能得其实，如是者，执名以起用，而芒然于其体，虽有用，固异体之用，非其用也。夫二者，則有辨矣，知实而不知名，弗求名焉，則用將終絀。問以審之，学以証之，思以反求之，則“实在”而終得乎名，体定而終伸其用，此夫妇之知能所以可成乎忠孝也；知名而不知实，以为既知之矣，則終始于名，而愉悅以測其影，斯問而益疑，学而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥异之体，枝辞日兴，愈离其本，此异同之辨說所以成乎淫邪也。（“薑齋文集”卷一“知性論”）

夫之一方面批判了經驗論，另一方面又批判了唯心論。在夫之的意思，經驗論者虽不能得“性”之用，未知其所以然，但積經驗而來的常識尙可以如夫妇之知能而指導日常的生活；唯心論者則游戲于名(概念)，而怀疑于实(存在)，那是極可賊道的，故說“与性形影絕，夢想不至，但聞其名，随取一物而当之也”(同上)。

夫之又从理与象、道与象，說明象之实在。道和理是由象所攝取的，象为第一次的，道和理为第二次的。他說：

在天而为象，在物而有数，在人心而为理。古之聖人于象

數而得理也，未聞于理而為之象數也。于理而立之象數，則有天道，而無人道（原注：疑邵子）。（“思問錄內篇”）

天下無象外之道，何也？有外則相與為兩，即甚親而亦如父之于子也；無外則相與為一，雖有異名，而亦若耳目之于聰明也。父生子而各自有形，父死而子繼，不曰道生象，而各自為體，道逝而象留。然則象外無道，欲詳道而略象，奚可哉？今夫象，玄黃純雜，因以得“文”，長短縱橫，因以得“度”，堅脆動止，因以得“質”，大小同異，因以得“情”，日月星辰，因以得“明”，墳埴墟壤，因以得“產”，草木華實，因以得“財”，風雨散潤，因以得“節”。……象不勝多，而一之于“易”，“易”聚象于奇偶，而散之于參伍錯綜之往來。相與開合，相與源流，開合有情，源流有理。……然則彙象以成“易”，舉易而皆象，象即易也。何居乎以為兔之蹄，魚之筌也？夫蹄非兔也，筌非魚也，魚兔筌蹄，物異而象殊，故可執筌蹄以獲魚兔，亦可舍筌蹄而別有得魚兔之理，畋漁之具伙矣。……言未可忘，而奚況于象？……道抑因言而生，則言象意道，固合而無畛，……老之言曰，言者不知，庄之言曰，言隱于榮華，而釋氏亦托之以為教外別傳之旨。弄民彝，絕物理，胥此焉耳。（“周易外傳”卷六）

這樣看來，文理、度理、質理、情理、明理、產理、財理、節理，都指因對象而綜攝的表象或抽象的概念。所謂“理”指條理，而“易統會其理”，始把概念總括起來，在變化發展中取得“理論的”概念或動的總理，這便是“道”。這所謂“道”，相似于哲學這一名詞，夫之又以“易”之一名或“生化之理”來代替它。哲學是掌握真理的學問，因為物象是實在的，哲學的理也是實在的。

夫之的唯物論思想在這裡表現出了異常驚人的新內容，這是十七世紀中國哲學的成果，高出于周秦諸子，也高出于中國十八世

紀的學者。他的唯物論的明顯語句，也不是過去學者所能比擬的。他說：“性命之理，顯于事理，外無事也。天下之務，因乎物，物有其理矣，循理而因應乎事物，則內聖外王之道。”（“尚書引義”卷一“益稷”）如果我們把他的“內聖外王”的古典的形式撇開，則剩下的是唯物論的核心。

第五節 王夫之論道器、論人性及 人類的認識能动性

人類的認識不僅反映自然，而且能夠循自然的規律而改造自然（或世界），並改造自己的氣質。夫之在他的道器論的形式之下表現了豐富的思想內容。這不僅因為他肯定器先道後，而且更因為他把人類對於自然（或世界）的創造活動，提到適當的地位，得出創“器”即所以創“道”的結論。他和主觀唯心論者相反，他依據對象的合法則性，說明人類所反映的客觀法則；他不是所謂“愉悅以測其影”，而是主張存在決定意識的。夫之的細致的道器論和他的理氣論不能混同，而且道器的器，在他的哲學中是特別術語。我們研究一家的學說，首先要知道他所特別使用的術語，否則不可能把他的思想研究清楚。夫之所使用的術語，要從他的全部著述中去了解，僅看一二段文字，很可能流於斷章取義，這是我們應當注意的。

夫之所謂“器”，是與“氣”不同的。氣的概念指宇宙綢繆的大量，而器的概念指這大量的實在秩序或客觀規律。他所謂“象”，即氣之表現形態（“象在氣之始”），而“器”則是現象形態的本質，它們都是時變的。如上所言，象的玄黃純雜，有“文”的本質；象的長短縱橫，有“度”的本質；其他質、情、明、產、財、節皆因象而立，在人始

謂之理。

夫之說：

陰陽与道为体，道建陰陽以居，相融相結而“象”生，相參相耦而“数”立。融結者称其“質”而無为，參耦者有其为而不乱。象有融結，故以大天下之生；数有參耦，故以成天下之务。象者生而日生，陰陽生人之撰也；数者既生而有，陰陽治人之化也。陰陽(气)生人而能任人之生，陰陽治人而不能代人以治。……象日生而为載道之“器”，数成务而因行道之“时”。“器”有小大，“时”有往來。載者有“量”，行者有程，亦恒齟齬，而不相值。……时固不可徼也，器固不可擴也，徼时而时違，擴“器”而器敗。……器有小大，斟酌之以为載；时有往來，消息之以为受。……其非君子也，則恒反其“序”(法則)，反其序者执“象”以常，常其常而昧其無窮，乘数以变，变其变而瞽其有定。……而非君子之“器”，則失序而不能承。(“周易外傳”卷五)

从这里，我們可以看出器之为器，是由复雜多样的現象而來，而且是随时代而变的。器是秩序、制度和定律，是象之本質，而变化中的器則为更深刻的本質。因为“象日生”，所以載道之器也是發展的。知此，才可以研究他的道器論。

夫之說：“其序之也，亦無先設之定理”，“神化形而上者也，迹不顯，而由辞以想其象，則得其实。”(“張子正蒙注”卷二)“閱物之万，应事之蹟，因物事而得理，推理而必合于生。”(“周易外傳”卷二)“道者天地人物之通理。”(“張子正蒙注”卷一)这样，器不但在道(总理)之先，而且道器是一个东西的兩方面，知其器即所以知其道。他又說：

据器而道存，离器而道毀。(“周易外傳”卷二)

統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。（“思問錄內篇”）

聖人之所不知不能者，器也，夫婦之所與知與能者，道也。故盡器難矣，盡器則道無不貫，盡道所以審器。知至于盡器，能至于踐形，德盛矣哉！（同上）

本來把握着“器”之必然，就是道，所謂“盡道所以審器”。然而盡器實難，因為必然之把握，是歷史的實踐，而不能夠以先設的一個定理來臆測。夫之說“盡器則道在其中”，“盡器則道無不貫”，命題是光輝的。他在“讀四書大全說”卷六里，說明多學而識的工夫同時即為求乎一貫，這是盡器貫道的同義語。他這樣批評道：“程子……見人讀史則斥為玩物喪志。玩物喪志者，以學識為學識，而俟一貫于他日者也。若程子之讀史則一以貫乎所學所識也。……古人之學日新有得，必如以前半截學識，後半截一貫，用功在學識，而取效在一貫，……夫子在志學之年且應不察本原，貿貿然求之而未知所歸也！”因此，器在道先，器日盡而道愈明。他說：“盈天地之間者皆器矣”，“道不虛生，則凡道皆實也”，我們不能“懸道于器外”（“周易外傳”卷五）。

夫之曾就“易繫辭傳”“形而上者謂之道，形而下者謂之器”兩語，發揮他對於道器的精辟的理論。他說：

“謂之”者，從其謂而立之名也，“上下”者，初無定界，從乎所擬議而施之謂也。……天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之（宋明儒者皆言之），雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？君子之所不知，而聖人知之，聖人之所不能，而匹夫匹婦能之。人或昧於其道者，其器不成；不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無吊伐之道，漢唐

無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘磬管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。故古之聖人能治器而不能治道，治器者則謂之道，道得則謂之德，器成則謂之行，器用之廣則謂之變通，器效之著則謂之事業。……如其舍此，而求諸未有器之先，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，而不能為之名，而況得有其實乎？老氏瞽于此，而曰“道在虛”，虛亦器之虛也；釋氏瞽于此，而曰“道在寂”，寂亦器之寂也。淫詞輟矣，而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？……故“作者之謂聖”，作器也；“述者之謂明”，述器也；“神而明之，存乎其人”，神明其器也。識其品別，辨其條理，善其用，定其體，則默而成之，不言而信，成器在心而據之為德也。嗚呼！君子之道，盡夫器而已矣。辭所以顯器，而鼓天下之動，使勉于治器也。（“周易外傳”卷五）

這一段話，是值得詳細研究的。其大意有以下几点：

（一）形上形下無定界，不過擬議之詞。

（二）天下惟器，知其器，成其器，即所以明道。昧于道者即不知其器。

以上二點至明，無待解釋。

（三）既然器先道後，器是先道而存在的，那麼，人類的認識便必然依據于客觀的器的秩序條理。器如不存在，人們就不可能反映客觀的道理。上引他所舉的唐虞和漢唐的歷史証例，對於原則的說明是高卓的。另外，他又曾從社會史上舉例，說：“宋之去今五百年耳，邵子謂‘南人作相，亂自此始’，則南人猶劣于北也。洪永以來，學術節義，事功文章，皆出荆揚之產，而貪忍無良，弑君賣國，

結宮禁，附宦寺，事仇讎者，北人為尤酷焉。則邵子之言，驗于宋而移于今矣。今且兩粵滇黔，漸向文明，……地氣南徙，在近小間有如此者，推之荒遠，此混沌，而彼文明，又何怪乎？”（“思問錄外篇”，按“思問錄”題材，原仿王充“論衡”之“問孔”、“刺孟”諸篇，很多新義。）這尤足以說明今日無他日之道。

夫之所謂器與道是立足于言之“可証”。言可証者有史，他往往對於古史得出前無古人之名斷，與朱熹所謂秦漢以下“天地也是架漏過時，人心也是牽補度日”，而否定歷史發展的观点，是不同的。例如他論“肉刑”為三代古法，在形式上他把肉刑與所謂“井田”、“封建”二者并列，但他說，“上古朴略之法，存而不論焉可矣。”（“尚書引義”卷一“舜典”四）野蠻與文明是有他們的器（秩序）可作証明的，我們不能由文明退回到野蠻而合所謂“道”。他在“思問錄外篇”里還有說明質與文為必然演化的理勢的一段文字，我們在第一節里已經引過了，這段話和這裡講的可以互証。

我們可以看出，夫之顯然把莊子的相對的理論顛倒過來“因而通之”，而批判了莊子，並批判了宋儒。質、文都是時代的“器”，因器而有時代的“道”，故器在必征，而道亦在必征，有征則復古是“失道”了。道有時代，古者依其器有古道。若必欲復古道，而昧今之器，他說這是無“德”。德即指對於現實世界的把握，把握有得而據之，即道在其中（特殊的合法則性與一般的合法則性之統一）。這裡，不僅在形式的理論上是進步的，而且在歷史事例的論証上也是具有歷史發展的看法的，他把文明和野蠻的歷史大體上說明了。

夫之說：

謂井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也。謂其必可行者，不知德也。勇于德則道凝，勇于道則道為天下病矣。德之不勇，褐寬博且將惴焉，況天下之大乎？（“思問錄內篇”）

“勇于德則道凝，勇于道則道為天下病”，是夫之的又一新義，命題也是光輝的。真理是具體的，即所謂“治器謂之道，道得謂之德”，“成器而據之為德”，否則只在器之先，求其“亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物”的抽象大共名，名既不实，道也就虛寂罷了，即是說，“離器而道毀”。因為“道之可有而且無者多矣”，只有成器而時據之，始見道之大有，沒有一個“豁然貫通”的武器，即沒有一個表裏精粗無不到的大道。

(四)夫之關於治器、作器、述器的理論，更具有特色。他既然論生化史推源于“生”，而得出“備于大繁”的結論，那麼復古派所說的簡陋之“朴”，就不能盡生化之理了。他說：

朴之為說，始于老氏，後世習以為美談。朴者，木之已伐而未裁者也。已伐則生理已絕，未裁則不成于用，終乎朴則終乎無用矣。如其用之，可棟可楹，可豆可俎，而抑可溷可牢，可桮可楛者也。人之生理在生氣之中，原自盎然充滿，條達榮茂，伐而絕之，使不得以暢茂，而又不施以琢磨之功，任其頑質，則天然之美既喪，而人事又廢。君子而野人，人而禽，胥此為之。若以朴言，則唯飢可得而食，寒可得而衣者，為切實有用。養不死之軀以待盡，天下豈少若而人邪？自鬻為奴，穿窬為盜，皆以全其朴，奚不可哉？養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。（“俟解”）

這段批評老子的話，具有近代人文主義的實質。“成乎用”，和玄奧的道理是相反的。“泥古過高，而非薄方今，以蔑生人之性”（“讀通鑑論”卷二十）是絕不能“成用”的，因為不識其器是無以成其用的。說到这里，已觸到了人類認識的能動精神方面。人類的創造活動是有客觀條件做依據的，不是唯心所欲來進行的。他以為，無車之條件，不能創造御之理；無器之條件，不能創造容之理。如果不

根据一定的“时”与“序”，徼时而时違，擴器而器敗。所以作器、述器、治器（按器不僅指具体的物件，而且包括制度法律，他說“詩”“書”“礼”“乐”皆聖人所治之器），指着自然有其序，人类成其“用”。成器，按他說，聖人有所不能，而匹夫匹妇有能之者。自然予之，人类成之。自然日生而予之，人类日新而日成之。他說：

成必有造之者，得必有予之者矣，臻于成与得矣，是人事之究竟，豈生生之大始乎！有木而后有車，有土而后有器，車器生于木土，为所生者为之始，揉之斲之埏之埴之，車器乃成，而后人乃得之。既成既得，物之利用者也。（“周易外傳”卷一）

这是講人类对自然的生產的科学。但人类与自然的关系犹不僅此。自然的生化秩序是發展的，人类生化自己的性質也是發展的。自然給予人类的以及人类对自然所利用的也相互生化，媒介，并相互变更关系。“資始之元亦日新而与心遇，非但在始生之俄頃”（同上），就是說一成不变的东西是沒有的，人在大自然中也正在于所謂“性日生”。由此，便導出他的成器論的哲学，客觀与主觀的生化史論。

“歷史是人类創造的”这一命題，不是如主觀唯心論那样，把創造只放在人心的自由意志方面。唯物論者不否認人的理性活动，相反地，是把它放在合理的地位。夫之有一名論，叫做“繼善成性論”，即講此理。从前有一个反动的唯心論者，依照庸俗的生物進化說來乱扯夫之的学說，以为：“道为天演之現象（？），善則天演淘汰中繼續生存之適應，而性則僅是生物于適應中所得之几种生理也。”按夫之的論旨，与生物進化論是不相干的。他說，“成器者人也”，只有人能創造。其他生物不能成器，只能备器；只有生化的適應性，沒有創造能动的精神。夫之的話和佛蘭克林說“人为造

工具的动物”相似。夫之在“張子正蒙注”卷三中，有关生物進化之說特詳，除因科学未發达，有未妥处（如言植物無呼吸）外，其他頗可參証。他說动物“各含其性”，植物“有質而無性”，人为最得天秀者，“其体愈灵，其用愈廣”。天有序，物有秩，人能知秩知序，这里即是繼善成性的物質根源。

夫之的繼善成性論虽然是由“易系辞上傳”“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”一句演成的，但道、善、性、繼、成等过去的思想形式，被他借用來在內容上改造了。

（甲）夫之說，“天則道而已矣”（“周易外傳”卷五），道兼形式与內容，兼本質与現象，兼环与練，所謂“道則多少陰陽無所不可矣”（同上）。

（乙）“善”指物德、事物的品別或条理，即器之所以为器者，所謂“善者因事而見”（“張子正蒙注”卷三）。

（丙）“性”指“生之理”，所謂“命日受則性日生”，“性者，生理也，日生則日成也”（“尚書引义”卷三“太甲”二）。性不是一个絕對的类概念，而是人类的潜在發展的能力。它和自然相与为能，日生日存，“成性存存，存之又存，相仍不舍”（“思問錄內篇”）。沒有外界的万变，即沒有人性的日生日存，而“尽性”即指存此性而把握自然的必然，即所謂“善”。因此他說，“命日受則性日生矣，目日生視，耳日生听，心日生思。形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多，用之宏而壯；取之純，用之粹而善；取之駁，用之雜而惡；不自知其所自生而生。是以君子自強不息，……以养性也。……有生以后，日生之性益善而無有惡焉。”（“尚書引义”卷三“太甲”二）

（丁）“繼”，夫之說“繼之者，天人之际也”（“周易外傳”卷五），这是他所异常重視的術語。以哲学術語釋之，相当于認識論上的實踐意义。黑格尔說：“理念是在概念当作今日‘自在的’和‘自为

的'东西而被规定的限度内,是实践的理念,是行为。”(“逻辑学”一九三頁)如果把黑格爾的話顛倒过來說,認識是在对象的运行和主觀的活动的关系之中,“自在”的东西所以能变为“自为”的东西,就依存于实践來把握着对象的实在。然而正因为如此,另一方面,人类認識只有通过实践才最后把握或占有真理,因为“实践是客觀認識的檢証規准”。这样,在实践中变革了对现实的認識,同时也就不断地把旧的过时的認識揚弃了。黑格爾称为媒介性(認識)之被揚弃,而达到现实性(同上一九七頁)。我認为夫之的“繼”字,即不完全地說明了此点。其所以是不完全的,即僅是“形式的”,和黑格爾“形式地”把握真理的方法是同路的,而比較更为形式地。

(戊)“成”指什么呢?“成”指道德的評價或效果的証驗,包含知能二者的創造活动,即所謂日生不息的取多用宏,取純用粹。他說“成犹定也,謂一以性为体而达其用也,善端見而繼之不息,則終始一于善,而性定矣。……性之善者不能尽揜,有时而自見。”(“張子正蒙注”卷三)

我們明白了夫之的術語,便可以作進一步的研究。他說:“言道者統而同之,不以其序,故知道者鮮矣”(“周易外傳”卷五)。所以对对象与認識之間是以“序”論,因了“序”才可以言道。这是夫之的要旨。对于道,他的詩中曾說:“天道不可見,往來孰能親?”他又說过:“天則道而已矣。……道無时不有,無动無靜之不然,無可無否之不任受。”(同上)这是不可知論的殘余。对象的認識既然只能从“序”,从客觀事物的秩序条理講起,去道也就和存道沒有多大分別。如果采用列寧批評黑格爾的办法,我們也可以这样批評夫之說:“把‘統而同之’的道(天)去掉吧,則留下的就是物質合法則的过程联結,認識的媒介”。我們進一步研究夫之对于客觀事物秩序条理,即“因事而見”的“善”的論說。他說:

調之有適然之妙，妙相衍而不窮，相安而各得，于事，善也，于物，善也。（同上）

善則天人相繼之際，有其時矣。善具其體，而非能用之，抑具其用，而無與為體。萬彙各有其善，不相為知，而亦不相為一性，則斂于一物之中，有其量矣。有其時，非浩然無極之時，有其量，非融然流動之量。（同上）

這樣看來，“善”為對象的實在現實性，萬彙（對象）是各具其性而發展而相繼的，然而它是啞吧，不過是自然的運動網結。對象有時“具其體”而不能被認識所媒介以至占有，有時“具其用”而不能被認識所說明以至檢証。“自在”與“自為”的相繼轉化，只是透過認識，才能于事物而顯現為統一。因此，“善”就是“器”之抽象名詞罷了。

我們再看“天人之際”的“繼”是說什麼。自然是聯結的，認識也相應是聯結的。對象的環練只有真實地反映于認識，“自在”與“自為”才統一起來。因而，在人類實踐的多方面的關係之中，時間、地點和條件是繼善的關鍵。如果離開這些，單純地去把握對象的全“量”，那就必定要失敗的。他說：

甚哉！繼之為功于天人乎！天以此顯其成能，人以此紹其生理者也。……不繼不能成天人相紹之際。存乎天者，莫妙于“繼”，然則人以達天之几，存乎人者亦孰有要于“繼”乎？夫繁然有生，粹然而生人，秩焉、紀焉、精焉、至焉、而成乎人之性，惟其“繼”而已矣。道之不息于既生之後，生之不絕于大道之中，綿密相因，始終相洽，節宣相允，無他，如其“繼”而已矣。以陽繼陽而剛不餒，以陰繼陰而柔不孤，以陽繼陰而柔不靡，以陰繼陽而剛不暴。滋之無窮之謂恒，充之不歉之謂誠，持之不忘之謂信，敦之不薄之謂仁，承之不昧之謂明，凡此者“所以善”也，則君子之“所以為功于性”者亦此而已矣。繼之則善

矣，不繼則不善矣。天無所不繼，故善不窮；人有所不繼，則惡興焉。……學成于聚，新故相資而新其故；思得于永，微顯相次而顯察于微。其不然者，禽獸母子之恩，嚙嚙麇麇，稍長而無以相識，夷狄君臣之分，炎炎赫赫，移時而旋以相戕，則惟其念與念之不相“繼”也，事與事之不相“繼”也。……天命之性有終始，而自繼以善無絕續也。川流之不匱，不憂其逝也，有“繼”之者爾；日月之相錯，不憂其悖也，有“繼”之者爾。（“周易外傳”卷五）

上面的例子，雖是“形式的”，但這是“成器在心而據之謂德”的哲學——認識、占有對象的媒介理論。對象（天）顯其變化，人類認識紹其實在的聯結以日生（性），萬彙有其秩序而不自知，人類認識媒介出真理的實在性。在這裡，認識便是學思，“學成于聚，思得于永”，把舊的變為新的，把現象（顯）推到本質（微）。“述器”，“作器”，“成器”，就在這裡。所以“知至于盡器，能至于踐形，德盛矣哉”（“思問錄內篇”）。德即認識占有之謂（據之）。他的認識論應另研究，此處只在明器、述器、作器的理論中心方面進一步探討一下。他說：“不識，無迹之可循，不能為之名也；不知，不豫測其變也。知能日新，則前未有名者。禮緣義起，俟命不貳，則變不可知者。冥升不息，以斯而順帝之則，乃無不順也。識所不逮，又自喻焉，況其識乎？知所不豫，行且通焉，況其知乎？”（同上）這是說，“禮”制過去是沒有的，亦不能名的，在知能日新之下，禮緣義起（又指相對的時間空間條件），這和黑格爾的法律論，以法制是歷史的產物是相似的。其次，認識是在一定歷史的和技術的條件之下才把自然法則顯現出來，在條件不具備的時候，自然法則仍在那里起着作用。實踐總是在知識之前，認識在實踐沒有和自然互通聲氣的時候是自在的，經過實踐，認識就成為自為的了。

上面已經指出“繼”即認識通過實踐的聯結，所謂“天以此顯其成能，人以此紹其生理”，故認識對於實在的媒介，即在“紹天有力”的天人之間，發揮認識的能動性。“天不言，物不言，其相授受，以法象相示而已。形聲者，物之法象也。……言者，人之大用也。紹天有力，而異乎物者也。子貢求盡人道，故曰‘子如不言，則小子何述焉？’（述者，以夫之之意推之，當指述器）豎指搖拂目擊道存者，吾不知之矣！”（同上）述器即盡人道、即“繼”的內容，使對象的聯結性（善）媒介出來，成為可知的真理，復因實踐，改變了自己的認識的性能。他批判那些冥想求道者不重視言語認識，就不能繼善成性。

“繼”之為功於天人，顯然是指認識與對象的媒介性的理論，這一理論雖然不就如此其單純，但由上面看來，夫之已經形式地達到這一理論的一般了解，這是無疑問的。

繼善既已闡述明白，再論他所謂成性。“性者，善之藏也”，則性和善都是在客觀和主觀的聯結中滲透反映的。善既然是“未成可成，已成可革”，則性也不是一受命就不變易的，而是“新故相資，而新其故”，“一日生而一日受”。他在“周易外傳”卷五中說：

恢恢乎大之則曰：“人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性”，亦可矣，當其繼善之時有相“猶”者也，而不可概之已成乎人之性也；則曰“天地與我同根，萬物與我共命”，亦可矣，當其為道之時同也、共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。……善者性之所資也，……猶子孫因祖父而得姓，則可以姓系之，而善不于性而始有，猶子孫之不可但以姓稱，而必系之以名也。……

性可存也，成可守也，善可用也，繼可學也，道可合而不可據也。至於繼，而作聖之功，蔑以加矣。

夫之在這裡講的“善（必然）者性（認識能力）之所資（憑借）”，主要

536

反对了孟子以來的唯心論。如果我們把他所举的子孙和祖父的关系这一例子，換成歷史的說明，就更明白了。認識是一个歷史的过程，其中有傳統“繼”承的关系，也有傳統批判的关系。在歷史上的封建异端和“叛徒”之所以有革命的精神，就在于他們既是認識过程中的某一时代的“子孙”，又是前一时代的“逆子”。就以王夫之的思想來說，夫之虽然在形式上总是不忘旧的傳統，而他的內容却是具有“叛徒”的精神。“新故相資而新其故”，他在“已成可革”方面，是具有革命性的。

夫之的人“性”論是具有特識的。我認為在中國思想史上講人“性”善惡的，上自先秦諸子下及宋明儒者，都不及他。在上面已經引証过他的“性日生”的理論，他說性不是受命之日而自成，而是日生而日受的，性是日在变化中尽其紹天之力的。他把“性”和“習”（實踐行为）統一起來，而贊成孔子“習相远”之說为最無語病。性在實踐中檢証了“善”之可繼，在“繼”承中又改革了过去所成就的，因而不断地更新了認識的媒介。人性是“新故相推”的，人类自己日受其新命，“可革者亦可成”。成性即这样地存存以至于善。所以他說，繼善之初，即認識的最原始之时，人性与物性有近似之点，然而人性的發展是不能限制的，因为人类性不能用一个一成型而概念化起來。所謂“为道之質”，具有認識的能动性。他以为人性是不可限量的，可以說有万物与我共命之可能，然而这不是先天的范疇，一蹴便达到了自由的王國，而要在歷史的相繼相授中，不断地存性以至于“善”境。人类性具有歷史活動的內容，夫之所說明的成性，即着重了歷史的过程，含有否定的否定的發展，近似于黑格尔謂人性是“自己运动和生命力所固有的脉搏跳动”。这不但在理論上超过了費尔巴哈的人性概念說，而且是十七世紀革命性的理論。

然而夫之的理論是从个人出發的，他的最高理想是“聖之功”。因此，他虽然有辯証法的某些观点，也具有實踐檢証的观点，但他的進步思想多从進化观点上出發，沒有階級意識的歷史實踐与革命實踐的观点，因而他的形式理論就不能不是代数学似的抽象語言。

第六節 王夫之人性論中的近代命題

离开階級的观点去研究人性，一定会發生破綻。夫之就是这样。但我們研究他的繼善成性論，不是从他个人的尺度去評量他的，而是从社会的尺度去評量他的。同样，我們進一步研究他的人性論中的“理欲合性”說，所謂“理欲皆自然”（“張子正蒙注”卷三）以及“理欲相变”、“有欲斯有理”、“理欲同行异情”、“理寓于欲中”等，这些都是宋儒以來“滅人欲”的反对命題，本質上是近代市民階級人文主义的自覺。

夫之在所著各書中反复闡明理欲一致的論点。他說：

有象乎，無象乎？其無象也，耳目心思之所窮，是非得失之所廢，明暗枉直之所不施，親疏厚薄之所不設，……無形無色，……而別有以为滌除玄覽乎？若夫其有象者，气成而天，形成而地，火有其熱，水有其濡，草木有其根莖，人物有其父子，所統者为之君，所合者为之类，有是故有非，有欲斯有理。
（“周易外傳”卷二）

这不但指出理欲都是人性，而且指出是非理欲都是相对的。他又說：

礼虽純为天理之節文，而必寓于人欲以見，虽居靜而無感通之則，然因乎变合以章其用。唯然，故終不離人而別有天，

終不離欲而別有理也。離欲而別為理，其唯釋氏為然，蓋厭棄物則而廢人之大倫矣。……五峰曰“天理人欲同行異情”，蹇哉！能合顏孟之學而一原者，其斯言也。夫即此好貨好色之心，而天之以陰鷲萬物，人之以載天地之大德者，皆其以是為所藏之用。……于此声色臭味，廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理，……使不于人欲之與天理同行者，即是以察夫天理，則雖若有理之可為依據，而總于吾視聽言動之感通而有其貞者不相交涉。……孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理，學者循此以求之，所謂不遠之復者，又豈遠哉！（“讀四書大全說”卷八）

这里的主旨，雖然屬於心理學的研究，並非歷史學的研究，但闡明了人類不能“離人而別有天，離欲而別有理”，天理即在人欲之中，“廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理”，“隨處見人欲，即隨處見天理”，却是進步的理論。夫之更一再地說：

人欲之各得，即天理之大同。（同上卷四）

天理充周，原不與人欲相為對壘。（同上卷六）

他又在“四書訓義”上這樣說：

王道本乎人情。人情者，君子與小人同有之情也。……私欲之中，天理所寓。（卷二六）

天下之動，人欲之，彼即能之，實有其可欲者在也。此蓋性之所近，往往與天理而相合者也。（同上卷三八）

以我自愛之心，而為愛人之理，我與人同乎其情也，則亦同乎其道也。人欲之大公，即天理之至正矣。（同上卷三）

若猶不協於人情，則必大遠於天理。（同上卷二一）

孟子所言之王政，天理也，無非人情也。人情之通天下而一理者，即天理也。非有絕己之意欲以徇天下，推理之清剛以

制天下者也。(同上卷二六)

宋儒把理欲对立起来，夫之把天理统一于人欲之中。前者是唯心主义的理欲二元论，后者是唯物主义的理欲一元论。

夫之一方面反对灭人欲之说，他方面说真能纵欲，欲即变为理。他说：

君子之用损也，用之于忿忿，而忿非暴发不可得而惩也。用之于窒欲，而欲非已滥不可得而窒也。……性主阳以用壮，大勇浩然，充王侯而非忿。情主阴而善感，好乐无荒，思辗转而非欲。而尽用其惩，益摧其壮，竟加以窒，终绝其感。一自以为马，一自以为牛，度才而处于罅。一以为寒巖，一以为枯木，灭情而息其生。彼佛老者，皆托损以鸣其修，而岂知所谓损者，……岂并其清明之嗜慾，疆固之气质，概衰替之，以游惰为否塞之归也哉！故尊性者必录其才，达情者以养其性。故未变则泰而必亨，已变则损而有时，既登才情以辅性，抑凝性以存才情。损者衰世之卦也。处其变矣，而后惩窒之事起焉。若夫未变而僣其或变，早自贬损，以防意外之迁流，是惩羹而吹齏，畏金鼓之声而自投车下，不亦愚乎！（“周易外传”卷三）

不肖者之纵其血气以用物，非能纵也，遏之而已矣。纵其目于一色，而天下之群色隐，况其未有色者乎？纵其耳于一声，而天下之群声闕，况其未有声者乎？纵其心于一求，而天下之群求塞，况其不可以求求者乎？……无遏之者，无所不达矣。故曰形色天性也，形其形而无形者宣，色其色而无色者显。……纵其所堪，而晝夜之通，鬼神之撰，善恶之几，吉凶之故，不虑而知，不劳而格，无遏焉而已矣。一朝之忿，一念之欲，一意之往，馳而不反，莫知其乡，皆惟其遏之也。（“诗广

傳”卷四)

“慝忿”“窒欲”都有碍于人类个性之發展，都是反映中古自然經濟的意識，所以說“尽用其慝，益摧其壯；竟加以窒，終絕其感”，違背了人性。但“縱其血气以用物”的人，也并不是真正能縱欲的人，因为他“縱其心于一求，而天下之群求塞”，妨碍了大家的个性發展。

夫之以为理欲皆性，其表現不过是“同行异情”罢了。他說：

理自性生，欲以形开，其或冀夫欲尽而理乃孤行，亦似矣；然而天理人欲同行异情，异情者，异以变化之几，同行者，同于形色之实。（“周易外傳”卷一）

理欲同源于形色（对象），而成之者“性”。性既然是“新故相推”，日生而日新，日新而日富有，日富有而日能顯其德，那么，理欲也是“异其变化之几”，今日之欲未必非他日之理，今日之理也未必非他日之欲。例如私有商品生產的追求在中古自給自足的經濟条件之下被人理解做欲，而在資本主义社会却被人理解做个性發展之理，在共產主义社会又成为資產階級个人主义的性。夫之主張“养其生理（性）自然之文，而修飾之以成用”（“俟解”），導欲于理，由不合理至于合理。因为：

人之有心，晝夜用而不息，虽人欲雜动，而所資以見天理者，舍此心而奚主；其不用而靜且輕，寤寐之頃是也。……才以用而日生，思以引而不竭。（“周易外傳”卷四）

夫之說“天下亦变矣”，故人性也是动的，“不动之常，惟以动驗，既动之常，不待反推”。如果塞性于靜，則“周公之兼夷驅獸，孔子之作‘春秋’，日动以負重，將且紛膠瞖乱而言行交絀，而飽食終日之徒，使之窮物理，应事机，抑將智力沛發而不衰，是圈豕賢于人，而頑石飛虫賢于圈豕也”（同上）。宋明道学家走的路綫，大都是从中古的不动天地出發，在意識上反映而为中古的賤形自足的

思想。夫之批評他們說：

其常而可依者，皆其生而有，其生而有者，非妄而必真，……故賤形必賤情，賤情必賤生，……萬生必謂無為真，而謂生為妄，而二氏之說昌矣。（“周易外傳”卷二）

彼佛老者，皆托損以鳴其修，而豈知所謂損者，……豈并其清明之嗜欲，疆固之氣質，概衰替之，以游惰為否塞之歸也哉！（同上卷三）

他認為賤形與損欲，是“衰世之變”，性既不是“一受形不受損益”，而是日益而生的，那麼才情也都是效動的，都是為了成器而動的，而不是“絕物而始靜”的。

夫之又從義務和權利方面研究理欲，他以為看得權利輕，就看得義務亦輕，二者間的關係好像資產階級學者的“自由論”的“群己權界”；如果人人追求自己的利益，就成了社會的公益。他說：

吾懼夫薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下者之薄于以身任天下也。……是故天地之產皆有所用，飲食男女皆有所貞。君子敬天地之產而秩以其分，重飲食男女之辨而協以其安。苟其食魚，則以河魴為美，亦惡得而弗河魴哉？苟其娶妻，則以齊姜為正，亦惡得而弗齊姜哉？（“詩廣傳”卷二）

人類的欲望是要設法滿足的，但也只能“敬天地之產而秩以其分，重飲食男女之辨而協以其安”，大家競爭的矛盾如何來統一呢？夫之認為欲望之所以能為大家都滿足，主要在於平均主義的原則，他說：

君子只于天理人情上繫著個均平方正之矩，使一國率而由之，則好民之所好，民即有不好者，要非其所不可好也，惡民之所惡，民即有不惡者，要非其所不當惡也。……惟恃此繫矩之道，以整齊其好惡而平施之，則天下之理得，而君子之心亦

無不安矣。所謂父母者，鵲鳩七子之義，均平專壹而不偏不吝也。不然，則七子待哺，豈不願己之多得，而哺在此且怨在彼矣。曰民者，公辭也，合上下前后左右而皆無惡者也。（“讀四書大全說”卷一）

他以为要做到“天下之理得”，要“合上下前后左右而皆無惡”，只有“整齐其好惡而平施之”，只有“均平專壹而不偏不吝”。在这一理想的社会里好像自私心是人类的天性，而且人权也可能是平等的。

平均主义的思想在十七世紀是進步的。夫之在这里和他在政治思想上要求的廉价政治是相应的。所以他有礼乐居本，衣食居末之說。“离欲而别無理”是在人性論上而言，离礼乐而不能專求衣食，是在政治制度上而言。在他說來，二者是不可混同的。夫之所以強調礼乐，正是基于平均主义而理想一个开明專制的社会。例如他說：

衣食足而后廉耻兴，財物阜而后礼乐作，是执末以求其本也。……夫末者以資本之用者也，而非待末而后有本也。待其足而后有廉耻，待其阜而后有礼乐，則先乎此者無有矣。無有之始且置之，可以得利者，無不为也。于是廉耻刑而礼乐之实丧，迨乎財利蕩其心，恣淫驕辟，乃欲反之于道，……末由得已。且夫廉耻刑而欲知足，礼乐之实丧而欲知阜，天地之大，山海之富，未有能厭鞠人之欲者矣。故有餘不足，無一成之准，而其数亦因之。見为餘，未有餘也，然而用之而果有餘矣。見其不足，則不足矣，及其用之而果不足矣。官天地，府山海，而以天下为家者，固异于持贏之賈、積粟之農，愈見不足而后足者也。通四海以为計，一公私以为藏，徹彼此以为会。消息之者道也，劝天下以丰者知也，养衣食之源者义也，司財物之生者仁也。仁不至，义不立，知不浹，道不备，操足之心而不

足，操不足之心而愈不足矣。奚以知其然也？競天下以漁獵之情，而物無以長也。由此言之，先王以裕民之衣食，必以廉耻之心裕之，以調國之財用，必以礼乐之情調之。其异于管商之末說，亦辯矣。（“詩廣傳”卷三）

这含有近代市民的“法权”思想。从平均主义达到形式的平等主义，这和盧梭的天賦人权說不同。夫之強調了政治上人为的調解，肯定了道德律之節制。他講的廉耻，与顧炎武等相似，正是对于明末封建主义的暴夺的抗議。同时要知道，他講的道德，指人类之易知簡能，而不是如宋儒的空虛的教条。他在教育意义上強調“習”，也是这个緣故。他把“論語”一書的主旨結論到一个“習而已矣”，他說：

孟子言性，孔子言習。性者天道，習者人道。“魯論”二十篇皆言習，故曰“性与天道不可得而聞也”。已失之習，而欲求之性，虽見性且不能救其習，况不能見乎？（“俟解”）

夫之从人性的理欲一致，導出了平均主义思想，但他又企求着有廉耻的道德以及有礼乐的政治，設計出一个适合于他所理想的社会應該有的政治制度，这就成为十七世紀的学者的幻想了。

第七節 王夫之的知識論

一个哲学家不是站在一切人类之上給人类分类的人。如果他各种科学的实际知識一种一种地分給別人，而剩下來的空洞的“真际”是他的知識領域，那么，这种知識是“莫須有”。大資產階級的反动派胡適就說，科学發达到分离独立的一定程度，便無哲学了。这里，便產生了对于哲学的看法問題。哲学是生產斗争和階級斗争的統一的科学，它說明科学的实际，不限于从一种角度，如

数学的“量”概念，物理学的机械概念等。同时，它又不和自然科学完全一样，而是理論的科学。所謂“理論”的，是指人类知識的抽象的綜合；所謂科学，是在歷史实践和革命实践中經得起具体檢証的真理。例如，对立統一的法則，自然科学是不管的，哲学即在这“理論化”了的科学上执行解釋世界和变革世界的任务。然而这又不是完全形式的。哲学愈和科学分离而結合，愈能在实践中得到准繩，即愈能达到事物本質的媒介。反之，哲学愈是和科学混合（例如古代）而玄远，愈不能指導人类的行为，即愈不能成为科学。

夫之的知識論，基本上是唯物的。他的理論比顧炎武之接近于經驗論更高明了。我們在第四節引过夫之对于唯理論与經驗論的批判。他所指斥的“知实而不知名”是經驗論，“知名而不知实”是唯理論。夫之認為經驗还是从物質出發的，也接近于实在的，而并不和悟性絕离。所以他区别以上二論，有輕重的分辨。他認為在实际的經驗里所得的判断（感性認識），虽不完全真实，但如果学思不已，終可以达到真理。人民在日常生活中的知能是有真理价值的；反之，虛立主觀世界而忽視客觀实在的唯心論，虽善辯巧說，也不如常識，愈学思而愈到牛角尖里。黑格尔說：

日常生活上獲得真理的事情，是不必特別反省，也可以考察出來。我們在日常生活上，一切考察都有着思維和对象的一致之坚固确信，这种确信，有最大的意义。假使說我們的認識，只不过是主觀的認識，或者这种認識以外的認識是我們所不能把握的东西，那么这种絕望的主張，是我們时代的疾病。（“百科辞典”二二節）

夫之的知識論，在这点上和黑格尔是相近似的。因此，他反对主觀唯心論頗多鋒利的字句，其例甚多，今擇錄二段于次：

庶物之理，非学不知，非博不辨。而俗儒怠而欲速，为恶

师友所錮蔽，曰何用如彼，謂之所学不雜。其惑乎！异端者少所見而多所怪，为絕聖弃智，不立文字之說，以求冥解，謂之妙悟。……（“俟解”）

盖尝論之，何以謂之德？行焉而得之謂也。何以謂之善？处焉而宜之謂也。不行胡得？不处胡宜？則君子所謂“知”者，吾心喜怒哀樂之節，万物是非得失之几，誠明于心而不昧之謂耳。……今使絕物而始靜焉，……洞洞焉，晃晃焉若有一澄徹之境，……庄周瞿曇氏之所謂“知”尽此矣。……有儒之駁者起焉，……取大學之教，疾趨以赴二氏之途，以其恍惚空明之見，名之曰，此明德也，此致知也，此致良知而明明德也。体用一，知行合，善惡混，介然有覺，頽然任之，而德明于天下矣！天下之畏難苟安以希冀不勞無所忌憚而坐致聖賢者，翕然起而從之。（“大學補傳衍”）

宋明儒者空明之見，澄徹之境，不是理性本身，而是幻覺的代名詞（參考顏元的“知識論”）。因此，凡是冥解妙悟之說，是沒有不和中古的宗教相聯結的。二氏之學所以成為宗教者以此。夫之痛恨和科學相對立的迷信，他把“質朴”的冥悟的末流，指斥得體無完膚：

以小說雜劇之所演，游髡妖巫之所假說者為鬼神。如鍾馗，斧首也，而謂為唐進士；張僊，孟昶像也，而謂求嗣之神；文昌，星也，而謂之梓潼；玄武，龜蛇也，而謂修行于武當，皆小說猥談。塗關壯繆之面以朱，繪雷霆之啄以鳥，皆優人雜劇倡之。而鬼神亂于幽，禮樂亂于明，誠為可惡。乃名山大川，僅供游玩，行歌互叫，自適情欲，取野人不容昧之情而漸滅之，則忠孝皆贅疣，不如金粟之切于日用，久矣。（“俟解”）

夫之具有資本主義啓蒙期的思想因素，對於中古不求微知的

煩瑣哲學，攻擊不遺余力。例如：

邵子曰，天開于子消于亥，地辟于丑消于戌。不知至健之清以動者何容施消，至順之濁以靜者何所以受其消也？此乃陳搏狎侮陰陽之言，非君子之言理氣之實也。（“周易外傳”卷六）

他在別處反邵雍玄學，是拿“征以見聞”為理由，求之于感性的認識（見上）。此處是以推理做理由，求之于理性的認識，實具特見。他所以認為經驗論者之知實而不知名，由學問審思而猶可得真理，就因為感性認識可以發展而為理性認識。

上面已經論到夫之的存在與思維的學說，他認對象是實在的，而命題的大意是“有即物而窮理，無立理以限事”。因此，他論思維過程，重視感覺的實在。他指對象為“客形”：

日月之發斂，四時之推遷，百物之生死，與風雨露雷，乘時而興，乘時而息，一也，皆“客形”也。有去有來謂之“客”。（“張子正蒙注”卷一）

所謂乘時而興息的客形，即運動中的相對的靜止狀態，為人類認識所寄寓。人類對於“客形”的物感或物交，是首先以感覺為基礎的。他說：

識知者，五常之性，所與天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其義；不與物交，則心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之無知，精未徹也，愚蒙之無知，物不審也，自外至曰“客”。（同上）

感覺或客感是認識的第一次東西，不與物交便沒有這客感，那麼判斷（名）與推理（義）也是不可能的。

夫之肯定客感是實在的。他說：

離明在天為日，在人為目，光之所麗，以著其形，有形則人

得而見之明也。(同上)

這是論視覺之實在。其他感覺也是實在的。故說：

視听言动，無非道也，則耳目口体（感官）全为道用，而道外無徇物自恣之身，合天德而廣大肆应矣。(同上卷四)

身謂耳目之聰明也，形色莫非天性，故天性之知，由形色而發。智者引聞見之知以窮理，而要归于尽性，愚者限于見聞而不反諸心，据所窺測，恃为真知。(同上)

“客形”有“形也、声也、臭也、味也、温凉也、动静也六者”，客感也有六覺，温凉，体之覺；动静，体之用；五行之神未成乎形者散寄于声色臭味气体之中。人資以生，而为人用，精而察之，条理具秩序分焉。……知天之化，則于六者皆得其所以然之理。(同上卷三)

以上所講的是感性認識。感性是天性之知，由形色而出發，始达到理性認識，誰也不能超出感覺而独立地另設一个概念生活。然而，感覺是有其限界的，不能專依賴感覺之报告，就可以謂之“知識”，同時也不能不廣用感覺之报告而“存神”以思。他說：

累者，累之使禦于見聞之小尔，非欲空之而后無累也。內者心之神，外者物之法象。法象非神不立，神非法象不顯。多聞而擇，多見而識，乃以啓發其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物窮理之学也。(同上卷四)

由感性認識進至理性認識，不是和感性認識分离，而是一个过程。因为，万物对象是在运动变化中，知見亦在日新中。由感性之知至于理性之知，夫之以为要恃于存性善养。他說：

天地之生人为貴，惟得五行敦厚之化，故無速見之慧。物之始生也，形之發知皆疾于人，而其終也鈍；人則具体而儲其用，形之發知視物而不疾也多矣，而其既也敏。孩提始知笑，旋

知愛親；長始知言，旋知敬兄。命日新而性富有也。君子善養之，則耄期而受命（受命亦日新，見上）。（“思問錄內篇”）

这里，夫之把知識作為一過程看，以兒童到長成的知識過程比喻人類的知識過程。

夫之以為人類知識是積古今人物為一體，是歷史的，故在知識既發達之後，感性認識仍然有重要的作用。他說：

知見之所自生，非“固有”。非固有而自生者，日新之命也。原知見之自生，資于見聞，見聞之所得，因于天地之所昭著，與人心之所先得（過去經驗）。人心之所先得，自聖人以至于夫婦，皆氣化之良能也。能合古今人物為一體者，知見之所得，皆天理之來復，而非外至矣，故知見不可不立也。……介然恃其初聞初見之知為良能，以知見為客感，所謂不出于類者也，悲夫！（同上）

夫之此說，指“客感”為“人心之所先得”，不能專依它作為知見，因為“知見”或理性認識日新而受命。積古今知識于個人生活的時代，猶孩提之童至于成人，經過無量數的錯誤改正而成為一種知識洪流。這不是說一經得到前人之積知，便可以閉住耳目的感覺去空想，要緊的還在于日日求助于感覺，而日新其理性的富有。

夫之在論思維過程時，提出一個“志”字。他說：

開者伸也，閉者屈也，“志”交諸外而氣舒，氣專于內而“志”隱，則神亦藏而不靈，神隨“志”而動止者也。開則與神化相接，耳目自為心效日新之用，閉則守耳目之知而困于形中，習為主而性不能持權，故習心之累烈矣哉！（“張子正蒙注”卷三）

他所說的“志”是一個特別的術語，相當于相宗的第七識，即末那識，“成唯識論”謂之“意識”。他以“志”說明思維過程的“判斷”。他說：“效乎志以為撰必實有”（“思問錄內篇”），“可見者所撰者也，

有撰者可体”（“周易外傳”卷六），是以志作判断解釋的証明。因为“第七以所执为量”，故他說人类要守其“志”。他把相宗的前五識叫做“小体之官”，指感觉；把第六識叫做“慮”，謂“人禽皆所得分”，似指具体計度的直觀。“志”是人类之独得其优的性能，故为理性認識的重要过程。

夫之把第八識叫做“量”。量有現量，比量，非量之分。量重在拟議，他說：“理之可相及者也，若此者其象也，聖人因以制事天之典礼，斟酌以立極，則非拟議不为功。……不欲其离之，弗与相及，則取諸理也。不欲其合之，驟与相及，則取諸量也。”（“周易外傳”卷五）量在他的知識論中指綜合分析以至推論之总性能。

夫之很重視思維过程中分析綜合的性能。他說：“象可以測数，数亦可以測象，象視其已然，靜之屬，数乘其自有，动之屬。……太極者混淪皆备，不可‘析’也，不可‘聚’也，以其成天下之‘聚’不可‘析’也，以其入天下之‘析’不可‘聚’也。虽然，人之所以为功于道者，則断因其已然而益‘測’之，以尽其無窮，而神而明之，分而剂之，衰而益之。……”（同上）可見对象“析”“聚”無窮，而人必綜合（聚）分析（析）以至由已然而推理（測），以尽其無窮。故他要人“存其量”。他解釋孔子的“仁”字，即以“存其量”來說明，而与对象的富有世界相适应，相感通，以此为理性之最高活动。这和黑格尔的理念自己运动似乎相当。例如：“仁之为德，此心不容已之几也，此身所与生之理也，以此身心与天下相酬酢，而以合乎人心之同然者也。”“心無不適而身效其安，身無不安而物得其順，为仁矣。”“仁者吾心存去之几，而天下感通之理也，存吾心以应天下，而类天下以求吾心。”“仁者心無不存之謂。”“吾存之于無时可弛之心，而豈因知覺之浮动，聞見之便給，遂使此心廢其守靜立誠之学，以任所能言而言之邪？故才欲逞而性閑之，理欲明而心更審之，必外不失物

理之几微，內不離吾心之靜正。”（以上皆見“四書訓義”卷十六）

由上可見，夫之已把釋氏所矜之名理扭轉過來，并运用这种名理，达到“大辨体其至密”的任务。从整个体系講來，他的知識論是唯物的。但他也有唯心論的殘余，这从他上面強調理性認識，并把孔子的仁学給以知識論的解釋來看，就明白的。他之重視庄子和法相宗的名理，是和近代欧洲的啓蒙学者复活亞里士多德的名学相似的。因此，他虽然強調实践，而重智主义又在他的哲学中占有重要的位置，他說：

四德（元亨利貞）何以不言“智”乎？“彖”云大明終始，六位時成，則言“智”也。今夫水，火資之以能熟，木資之以能生，金資之以能瑩，土資之以能浹，是故夫“智”，仁資以知愛之真，禮資以知敬之節，義資以知制之宜，信資以知誠之實。故行乎四德之中，而徹乎六位之終始，終非“智”則不知終，始非“智”則不知始，故曰“智譬則巧也”，巧者聖之終也，曰“擇不處仁焉得智”，擇者仁之始也。是“智”統四德而徧歷其位，故曰時成，各因其時而借以成，“智”亦尊矣！（“周易外傳”卷一）

我們還要進一步研究夫之关于邏輯学的理論，看他怎樣講思維過程的名、辭和推論。他批評釋氏廢名，說这是不知人道；推崇孔子的正名，以为是人道之始。他說：

知其物，乃知其“名”；知其“名”，乃知其義。（“張子正蒙注”卷一）

形之所从生与其所用，皆有理焉，仁義中正之化裁所生也。仁義中正可心喻而為之名者也，得惻隱之意則可自名為“仁”，得羞惡之意則可自名為“義”，因而征之于事。（同上卷二）

知象者本心也，非識心者象也。存象于心而據之為知，則

其知者象而已。象化其心，而心唯有象，不可謂此為吾心之知也明矣。見聞所得者象也，知其器知其數，知其名爾；若吾心所以制之之義，豈彼之所能昭著乎？（同上卷四）

從這些話看來，“名”以存象于心為根據，據之而得判斷，以顯示出器數之法象。這是思維過程的一個步驟，是述器明器所必經之過程。然而名止於概念，還須征之于事而得“義”，由命題推論而走向高一級的階段。命題謂之辭，所謂“由辭以想其象則得其實”（同上卷二）。推論是什麼呢？他說：

即所聞以驗所進，據所聞以義类推之。（同上卷四）

由其法象，“推”其神化，達之萬物一源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。（同上）

……言所不通，非無義也。故曰知之為知之，不知為不知。知有其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，盡其所見，則不見之色章，盡其所聞，則不聞之聲著，盡其所言，則不言之義立，雖知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。（“思問錄內篇”）

以義类推之，是在於明對象的條理。推論由名、辭起，而不限於名、辭，可“推”出形色以外的事物的本質關係。他說，“知有其不知，而必因此以致之”，但這不是否定了名、辭，而正是基於名、辭的思維活動。他說：

言有大而無實，無實者不祥之言也。（“宋論”卷六）

智者貌言視聽，思之和也。思不竭貌言視聽之材，而發生其仁智，則殆矣。故曰天地不交否，思而不學則殆。（“思問錄內篇”）

言無者激於言有者而破除之也。就言有者之所謂有，而謂無其有也。天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，

非言龜也；言兔無角，言麋也，非言兔也。言者必有所立，而后其說成。（“思問錄內篇”）

這是說，一切推論必先肯定名是實在（有）的反映。只有從這里出發，才能進行推論。所以他論“推”，不是依據“先設定之理”，而是依據于客觀的實在。

“推”之過程既知，我們看他說“推”之功能。他說：

通者化，雖變而吉凶相倚，喜怒相因，得失相互，可會通于一也。“推”其情之所必至、勢之所必反。（“張子正蒙注”卷二）

這樣看來，“推”的功能在於推出對象關係的必然，推出對象向對立的方面的發展。夫之在這里便和形式邏輯不同了。他反對演繹法的絕對的推理，執一死義以概括變化的洪流。他認為“有是必有非”，是非為相對的，“倘挾吾之是以摘彼之非，庸詎不可而已亦有歉矣”。甚至於他從這種觀點出發，敢於同情殷人反抗周公：“殷之頑民稱亂不止亦有情理之可諒”（同上卷四）。天地之義分于“位”，存亡之義分于“時”，是非之義分于“几”，綱常之義分于“事”，在他看來，這不是永久不變的（參看本章第三節引文）。

夫之把知識分為兩種，一種是限于見聞之知，一種是德性之知。前者執于“意”（成見），后者大其“志”。前者囿于一偏，后者通于萬變而“存”之（“存”者，“日新”之謂）。他說：

耳與聲合，目與色合，皆心所翕辟之牖也。合故相知，乃其所以合之故，則豈耳目聲色之力哉？（同上）

“合故相知”，僅限于事物的現象或個體。“其所以合之故”，是對於事物的聯結性而言。囿于成見者，在他看來不能通乎萬變。他說：

成心者，非果一定之理，不可奪之志也。乍然見聞所得，未必非道之一曲，而不能通其感于萬變。徇同毀異，強異求

同，成乎己私，違大公之理，恃之而不忘，則執一善以守之，終身不復進矣。……通万变而随时得中，學者即未能至，而不恃其習成之見，知有未至之境，則可與適道，而所未至者皆其可至者也。（同上）

意者，心所偶發，執之則為成心矣。……志者始于志學，而終于從心之矩，一定而不可易者，可成者也。意則因感而生，因見聞而執，同異攻取，不可恒而習之為恒，不可成者也。故曰，學者當知“志”“意”之分。（同上）

這可見，那些形式概念的知識，是“徇同毀異”，“強異求同”，“不可恒而習之為恒”，因此流于絕對不變的認識論或形式邏輯。反之，通變的認識論和邏輯，是媒介對象的知識，日新不已，雖不能即云知至，而漸進可以近似于真知。前者“恒”者不可成，實在是“緣見聞而生之知，非真知”，后者“變”者可成。他把前者分為兩類，批判說：

不能究所從者，不知太和絪縕之實為聚散之府，則疑無所從生，而惟心法起滅，故立十二因緣之說，以無明為生死之本。統而論之，流俗之徇欲者，以見聞域其所知也；釋氏之邪妄者，據見聞之所窮而遂謂無也。致知之道，惟在遠此二愚，大其心以體物體身而已。（同上）

因為“物無定情，無定狀，相同而必有異”，“變化數遷，無一成之法則”（同上卷一），如果僅拿出一個“型范”以概其發展，那是“以己聞見之知，倚于名法，設立政教，于事愈繁，于道愈缺”（同上卷二）。

“推”之思維，既不能限于一般的一“知”，又不能執着特殊的一“義”，“知所以求窮乎神，義所以求善其化”。人類對於萬化之所以能盡義類之推，是要從一般的和特殊的法則統一來認識的。他說：

知者，洞見事物之所以然，未效于迹而不昧其實，神之所

自發也。义者，因事制宜，剛柔有序，化之所自行也。以知知义，以义行知，存于心而推行于物。（“張子正蒙注”卷二）

“以知知义”即以一般理論指導特殊，“以义行知”即以特殊事物証实一般，这样来統一地“存于心而推行于物”。“存”即發展充实之謂，“推行”即具体地在事物实际中的檢証。他把这个“存于心”之德，叫做仁或叫做“存”。“存”在認識中的价值是这样的：

存，謂識其理于心而不忘也。变者，陰陽順逆事物得失之数。尽知其必有之变，而存之于心，則物化無恒，而皆豫知其情狀而裁之。存四时之溫凉生殺，則節宣之裁審矣；存百刻之風雨晦明，則作息之裁定矣。化虽异而不驚，裁因时而不逆。（同上）

这里，不但把事物作为过渡的或向“他在”轉变的東西，而且說明認識是随对象的推移而裁之，認識本身便是一个过程。“存”在夫之的分析中，虽然含有唯心論的色彩，然而其中的真理的粒子是值得注意的，特别是他講的有条件的裁塑理論。

列寧評黑格尔說：“观念的东西轉化为实在的东西，这个思想是深刻的：对于歷史是很重要的。并且就是从个人生活中也可看到这里有许多真理。……观念的东西同物質的东西的区别也不是無条件的、不是过分的。”（“哲学筆記”）这也頗近于夫之的“存于心而推行于物”与“裁因时而不逆”的命題。所謂“心之所存，推而行之，無不合于理，則天不能違矣。理者，天之所必然者也。”（“張子正蒙注”卷二）他指“存”而推之的知为“德行之知”。他說：

因理而体其所以然，知以天也。事物至而以所聞所見者証之，知以人也。通学識之知于德性之所喻，而体用一源，則其自誠而明也。（同上卷三）

夫之虽然重德行之知，但也以德行之知与見聞之知可以統一，

二者不是不可踰越的。他說：

天下有其事，而見聞乃可及之，故有堯，有象，有瞽瞍，有舜，有文王、幽、厉，有三代之民，事迹已著之余，傳聞而后知，遂挾以証性，知为之梏矣。德性之知，循理而及其原，廓然于天地万物大始之理，乃吾所得于天，而即所以自喻者也。（同上卷四）

夫之推崇德性之知，將它与“神”、“天”相并而言，這也沒有神秘。他說“日生者神，而性亦日生”。他是把天神返原于自然的新生，把性返原于人類生命力的跳動，而“德行之知”又指存在與思維之間的統一。

夫之窮理盡性之說，常分別聖人與常人二類，聖人知其微，常人知其顯。這自然是含有唯心論的思想。然他在“性”論上常否定天生的聖性（如反對朱熹的聖人天生之說），也否定天生的常性。他說：

萬類靈頑之不齊，……天之神化廣大，不能擇其善者而已其不善者，故君子或窮，小人或泰，各因其時而受之，然其所受之中，自有使人各得其“正”之理，則生理之良能自感于倫物而必動，性貫乎所受不齊之中而皆可盡，此君子之所以有事于性無事于命也。（同上卷三）

因此，“德性之知”，指日存其性而適應萬變的認識體，即他說的真見。這和理學家的“真際”（與實際截然分立）之知是沒有相同之點的。

夫之知識論中最特色的，是重視真理的標準——實踐與行為。關於這一理論，已詳見于他的繼善成性論。現在再加以解釋。

夫之的“作器”理論，是以實踐作標準，所以知識是“存于心而推行于物”，“心之所存，推而行之，無不合于理”（同上卷二）。不

能推行于物或不能推之于行的知識，就不合于真理的标准。他反对离行以为知，而以知(理論)行(實踐)有并進之功。他說：

盖云知行者，致知力行之謂也。唯其为致知力行，故功可得而分。功可得而分，則可立先后之序。可立先后之序，而先后又互相为成。則由知而知所行，由行而行則知之，亦可云并進而有功。(“讀四書大全說”卷四)

这是把理論和實踐当作統一体看的。但他总以實踐具有决定的意义。他說：

且夫知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。將为格物窮理之学，抑必勉勉孜孜，而后擇之精，語之詳，是知必以行为功也。行于君民親友喜怒哀樂之間，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以为歆，失不以为恤，志壹动气，惟無審慮却顧，而后德可据，是行不以知为功也。冥心而思，覩物而辨，时未至，理未协，情未感，力未瞻，俟之他日，而行乃为功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行，下学而上达，豈达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也，必矣。(“尚書引义”卷三“說命”)

夫之最反对把知識当做觀照事物的空洞概念。这种概念不是“德性之知”，而是离行之知，即使不流于玩物，也要流于絕物。因此，他一方面反对了經驗論，另一方面反对了唯理論。他說：

离行以为知，其卑者則訓詁之末流，無异于詞章之玩物，而加陋焉；其高者瞑目据悟，消心而絕物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中，异学之贼道也，正在于此。……皆先知后行，划然离行以为知者也。而为之辞曰：“知行合一”，吾滋懼矣。懼夫沈溺于行，墨者之徒为异学哂也；尤懼夫浮游于

愉悅者之偕異學以迷也。行之惟艱，先難者尙知所先哉！

(同上)

夫之反對宋明以來的知行說，而把人倫物理之知以身嘗試驗為準則。他說：

知行難易之序，言學者聚訟而不已。夫道在天下者可以意計推也，道在吾身者不可以意計推也。然則訟知行難易之序者，殆以意計推度，而非其甘苦之已嘗，自取其身心而指數者乎？豈惟君子哉，雖不肖者，且有其與知與行者矣。其與能者未與知也，而所未與知者，曲而不全，執而不通，信其必然而不喻其所以然也。乃其曲者則既知其一曲矣，其執也則終始知之矣，其必然也則亦歷歷不昧于己矣。心若見之，口不能宣之，雖不得曰與知，而亦非冥行之可不躡也。若夫其與知者而不與能，則終焉始焉，表焉里焉，一若司庾之吏持籌委悉，而要不得一粟之用也。（“續春秋左氏傳博議”卷上）

理論是在鍛煉的甘苦中証實的，宋明學者只執先后之序，常否定理論是依從于實踐或力行。他又說：

宋諸先儒，欲折陸楊知行合一、知不先行不后之說，而曰知先行后，立一划然之次序，以困學者于知見之中，且將蕩然以失據，則已異于聖人之道矣。“說命”曰：“知之非艱，行之惟艱”，……夫人近取之而自喻其甘苦者也。子曰：“仁者先難”，明艱者必先也。先其難而易者從之易矣；先其易而難者在后，力弱于中衰，情疑于未艾，氣驕于已得，矜覺悟以遺下學，其不倒行逆施于修塗者鮮矣。知非先，行非后，行有餘力而求知，聖言決矣，而孰與易之乎？若夫陸子靜楊慈湖王伯安之為言也，吾知之矣，彼非謂知之可后也，其所謂知者非知，而行者非行也。知者非知，然而猶有其知也，亦惘然若有所見也。行者

非行，則確乎其非行，而以其所知為行也。以知為行，則以不行為行，而人之倫、物之理，若或見之，不以身心嘗試焉。浮屠之言曰：“知有是事便休”，彼直以恂然之知為息肩之地，而顧詭其辭以疑天下曰：“吾行也，運水搬柴也，行往坐臥也，大用賅乎此矣。”是其銷行以歸知，終始於知而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲於先知以廢行也。而顧詘先知之說，以塞君子之口，而疑天下。其詭秘也如是，如之何為其所罔，而曰知先行後，以墜其術中乎？（“尚書引義”卷三）

他以實踐為真理標準之說是不完全的。他說的實踐還是個人的行為，特別是聖人最高的行為，沒有生產實踐與革命實踐的內容。然而像陸楊所謂“知不先、行不後”的這種知行合一，實際上就等於失知廢行，却是悖謬的。他主張的力行以求知之說，在真理論方面是有價值的。

夫之由人性論出發，自然導出反對生知之說。因為德性之知正是即習即知，即存即富。他對於朱熹分堯舜孔子為生知，禹稷顏回為學知，表示抗議說：

今乃曰生而知之者不待學而能，是……野人賢於君子矣。……夫子之自言曰：“發憤忘食”，……亦安見夫子之不學？（“讀四書大全說”卷七）

夫之更把中古手工業式的秘傳授道，認作邪說。因而他的理論具有知識為眾人的工具之抗辯的意義。他說：

語學而有云秘傳密語者，不必更問而即知其為邪說。……密室傳心之法，乃玄禪兩家自欺欺人事。……王龍溪錢緒山天泉傳道一事，乃摹仿慧能神秀而為之。其“無善無惡”四句，即“身為菩提樹”四句轉語，……學者當遠之。（“俟解”）

按“無善無惡”四句心傳，是中古唯心論的僧侶主義的說教。明末

的学者对这样的心傳已表示抗議，夫之更進一步作有力的辯駁。

夫之对于知識的修养，有三句名言，即“学易而好难，行易而力难，耻易而知难。”（“俟解”）这里每一句話都含着对前人和当代人有关知行說的批判。

夫之在知識論上，把知識从封建的高貴享用品拉下來，宣布为众人存心推行的述器作器的工具。尤其是系統地攻击了封建时代唯心論的独断，这样進步的思想在十七世紀学者中是很突出的。

总之，夫之的知識論和邏輯学的建樹是有价值的遺產，其中唯物論和辯証法的因素是值得大書特書的。他依据了这样的武器，反对唯心論：

（一）他反对“一成型”的形式概念，而認為知見之生“非固有”，这正类似于黑格尔說：“在未認識以前，先欲認識事情，正和在未入水以前，先欲学游泳的煩瑣哲学之聰明形式同样，是支离滅裂的东西。”这些哲学者，“不能不用單純的言語來欺騙自己”，而脫离对象，执守自己的形式。

（二）他反对人类知識的自然朴素說，而認為知見是学思的歷史積累，不学即好像以野人自限。他的“存”性的知識論、日新認識的“網之連結点”等說是最出色的。因为“本能的人类即野蛮人，是不把自然分离的”，夫之所謂具有德性之知的人类才有日存日新的認識發展，所以他的知識論是名貴的。存性尽器不是大其心，大辨体密不是藏于密。如果超越歷史的認識过程而求“一貫”，就如他所說：

大其心以涵天下者不見天下之小，藏于密以察天下者不見天下之疏。方步而言趨，方趨而言走，方走而言飛，步趨犹相近也，飛則固非可欲而得者矣。（“宋論”卷六）

同时我們也应指出，在上面所研究的夫之的知識論，僅僅就他

的形式的理論上來發掘；而認識与实践的歷史的具体統一，还不是他所能講得出來的。他的形式理論，不但是極其抽象的，而且是古老的，用他的話講來，即所謂“六經責我开生面”了。

第八節 王夫之的人類社會史論

我們在第二節里已經大体知道夫之的自然史哲學——網縊生化論。他的自然進化史觀便是他的人類社會歷史觀的基礎理論。但他認為人類社會的進化觀，不是与自然史的演變相齊相等的，而有其具体的法則。他說：

人之道，天之道也。天之道，人不可以之為道者也。語相天之大業，則必舉而歸之于聖人，乃其弗能相天與，則任天而已矣。魚之泳游，禽之翔集，皆其任天者也，人弗敢以聖自尸，抑豈曰同禽魚之化哉？天之所生而生，天之所殺而殺，則是可無君也；天之所哲而哲，天之所愚而愚，則是可無師也；天之所為因而有之，天之所無因而無之，則是可無厚生利用之德也；天之所治因而治之，天之所亂因而亂之，則是可無秉禮守義之經也。……夫天與之目力，必竭而后明焉；天與之耳力，必竭而后聰焉；天與之心思，必竭而后睿焉。……可竭者天也，竭之者人也。人有可竭之成能，故天之所死猶將生之，天之所愚猶將哲之，天之所無猶將有之，天之所亂猶將治之。裁之于天下，正之于己，雖亂而不與俱流；立之于己，施之于天下，則凶人戢其暴，詐人斂其奸，頑人砭其愚，即欲亂天下，而天下猶不亂也。功被于天下，而陰施其裁成之德于匪人，則權之可乘，勢之可為，雖竄之流之，不避怨也。若其權不自我，勢不可回，身可辱，生可捐，國可亡，而志不可奪。雖然，天亦豈必以我

为匪人之餌，飽彼而使之勿脫于鈎哉？（“續春秋左氏傳博議”卷下）

夫之这一段話，可以說是他的史学的出發点。这里面包含着人类在歷史的活动中比自然史犹寬大的論点，包含着人类的主观能动性，不是躺在客观自然的怀抱中听命，而是日在客观的凝固性对面裁化自然与歷史，顯示可塑性的功能，包含了愛國主义的歷史認識。他在極度廣泛的形式下，指出了一个人類歷史的圖影，尽管它离具体的歷史分析尚远。

这段話，同时也对于中國自然史哲学家老、庄，給以知天不知人的批判。史称老子“貴因”，即主要因他具有着自然史哲学的有价值的因素。夫之在这里是找到了中國古代哲人中的勁旅來批判和發展的。

按中國史学，先秦諸子多以王霸这两个字來区分歷史的發展。孟子的王霸或德力的二分論，荀子的王、霸、富或德、力、养（以富服人）三分論，是顯著的例子。老庄的由霸反王、由王返帝的貴因論，法家的上世親親、中世上賢、下世貴貨的世变道异論，也都脫胎于王霸說。戰國也產生了歷史循环的命定觀，鄒衍的五德終始說。漢代產生了董仲舒的三統循环、帝王繼統說。到了唐韓愈又有道統相繼、存亡絕續說，宋更有邵雍的元会运世、天地开辟循环說，朱熹的三代天理、后世人欲的划运說。夫之一一批判了这些唯心論的歷史觀，尤其对于秦漢以下的歷史思想指斥得不留余地。我們分別詳述他的批判于后：

（一）夫之虽然还保留三代盛世的觀念，但在內容上已經具有歷史的進化觀，已經否定了王霸分期之說。他的論点，是由野蛮到文明的進化論出發的。他常說明太昊以前人类犹禽獸，軒轅以前人类为夷狄（指野蛮人），因而划分了野人之“質”和華人之“文”的

歷史階段，這是合于近代科學的論斷。他敢于把三代的“國”，認做部落，所謂“自邃古以來，各君其土，各役其民，若今化外土夷之長，名為天子之守臣，而實自據為部落。三王不能革，以待后王者也”（“讀通鑑論”卷十五）。

所以他認“上古朴略之法，可存而不論”，因為人類歷史是“有而日富，備于大繁”的，以古代之簡朴而繩今日之繁興，這是“泥古過高而菲薄方今”的復古思想。這些論斷常見于他論封建與郡縣的時代演進史。黑格爾說：“每個時代有它的獨特的環境，它是代表一種個別形勢，以至于只有從它本身，應該唯一地依據着它才能够判辨。”夫之也有相似的論點：

就事論法，因其時而酌其宜，即一代而各有弛張，均一事而互有伸屈，寧為無定之言，不敢執一以賊道。有自相蹀躞者矣，無強天下以必從其獨見者也。（同上卷末“叙論”四）

（二）夫之的“世殊而道異”說有豐富的內容。在這方面，和在他講哲學的方面不同，他就不受古典的經學形式所束縛了。他反對漢代以符瑞讖緯附會所謂王道的歷史：

漢之初為符瑞，其后為讖緯，駁儒以此誘愚不肖，而使信先王之道，嗚呼陋矣！武帝之淫祠以求長生，方士言之，巫言之耳。兒寬儒者也，其言王道也，琅琅乎大言之無慙矣，巧附會緣飾以贊封禪之舉，與公孫卿之流相為表里。武帝利賴其說，采儒術以文其淫誕先王之道，一同于后世緇黃之徒，而滅裂極矣！沿及于讖緯，則尤與蓮教之托浮屠以鼓亂者，均出一軌。（“讀通鑑論”卷三）

夫之批評五德三統之說，謂之邪說妖妄，並且詳述了中國歷史，證明了幾千年來並沒有什麼專制主義的“正統”，因為“天下非一姓之私”。他說：

論之不及正統者何也？曰，正統之說不知其所自昉也。自漢之亡，曹氏司馬氏乘之以竊天下，而為之名曰禪，于是為之說曰，必有所承以為“統”，而后可以為天子。又不相授受而強相綴系，以揜篡奪之迹，抑假鄒衍五德之邪說與劉歆曆家之緒論，文其諛辭，要豈事理之實然哉？“統”之為言，合而并之之謂也，因而續之之謂也；而天下之不合與不續也多矣。蓋嘗上推數千年中國之治亂，以迄于今，凡三變矣。當其未變，固不知后之變也奚若，雖聖人弗能知也。商周以上有不可考者（按此語合于科學），而據三代以言之。其時萬國各有其君（部落之謂），而天子特為之長。王畿之外，刑賞不聽命，賦稅不上供，天下雖合而固未為合也。王者以義正名而合之，此一變也。而湯之代夏，武之代殷，未嘗一日無共主焉。及乎春秋之世，齊晉秦楚，各據所屬之從諸侯，以分裂天下，至戰國而疆秦六國交相為從衡，赧王朝秦，而天下并無共主之號，豈復有所謂統哉？此一合一離之始也。漢亡而蜀漢魏吳三分，晉東渡而十六國……裂土以自帝。唐亡而……各帝制以自崇，土其土，民其民，……無所統也。……此一合一離之局，一變也。至于宋亡以迄于今，則當其治也，則中國有共主，當其亂也，中國并無一隅分據之主，蓋所謂統者絕而不續，此又一變也。……離矣而惡乎統之？絕矣而固不相承以為統，崛起以一中夏者，奚用承彼不連之系乎？……當其治無不正者以相干，而何有于正？當其亂既不正矣，而又孰為正？有離有絕，固無“統”也，而又何正不正邪？以天下論者，必循天下之公，天下非一姓之私也。……若鄒衍五德之說，尤妖妄而不經，君子闢之斷斷如也。（同上卷末“叙論”一）

这不但是指責了鄒衍的五德說，并駁斥了正統之說。因為夫之說：

“正統之論始于五德，五德者鄒衍之邪說，以惑天下，而誣古帝王以徵之。……漢以下其說虽未之能絕，而爭辨五德者鮮，唯正統則聚訟而不息。”（“讀通鑑論”卷十六），所以他對於“天下非一姓之私”的歷史，發揮出以下的道理：

改正朔，易服色，漢儒以三代王者承天之精意在此，而豈其然哉？正朔之必改，……行之數百年則必差。夏商之季，上教下荒，不能釐正，差舛已甚，故商周之興，懲其差舛而改法，亦猶漢以來至于今，曆凡十餘改而始適于時，不容不改者也。若夫服色，則世益降，物益備，期于協民瞻視，天下安之而止矣。……其曰，夏尚玄，殷尚白，周尚赤，吾未知其果否也。莫尊于冕服，而周之冕服，上玄而下纁，何以不赤也？牲之必騂也，純而易求耳，非有他也。（同上卷十九）

（三）夫之評論唐宋以來的歷史理論為類似緇黃之流，他的批判都以他的進化觀點為根據。他說：

言有大而無實，無實者不祥之言也。明主……一聞其說而屏退之。……唯智小而圖大，志陋而欲飾其短者，樂引取之，以箝天下之口，而遂其非。……王安石之入對，首以大言震神宗。帝曰：“唐太宗何如？”則對曰：“陛下當法堯舜，何以太宗為哉？”又曰：“陛下誠能為堯舜，則必有皋夔稷契，彼魏徵諸葛亮者何足道哉？”嗚呼，使安石以此對，颺于堯舜之廷，則靖言庸違之誅膺之久矣。……舜于耕稼陶漁之日，得一善則沛然從之，豈耕稼陶漁之侶所言善言，所行善行，能軼太宗葛魏之上乎？大其心以函天下者不見天下之小，藏于密以察天下者不見天下之疏。方步而言趨，方趨而言走，方走而言飛，步趨猶相近也，飛則固非可欲而得者矣。故學者之言學，治者之言治，奉堯舜以為鎮壓人心之標的，我察其情，與緇黃之流推高其祖

以樹宗風者無以異。韓愈氏之言曰，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，相續不斷，以至于孟子。愈果灼見其所傳者何道耶？抑僅高舉之以誇其所從來邪？愈以俗儒之詞章，安石以申商之名法，無不可曰堯舜在是，吾甚為言堯言舜者危也。……孔孟之所稱述者不一足，以何者為堯舜之治法哉？……堯曰無名，舜曰無為，非無可名而不為其為也，求一名以為獨至之美，求一為以為一成之例，不可得也。……法依乎道之所宜，宜之與不宜，因乎德之所慎，舍道與德而言法，韓愈之所云“傳”，王安石之所云“至簡至易至要”者，此也。（“宋論”卷六）

这在当时是大胆的歷史理論。他把唐韓愈之道統說、宋王安石之復古說，都認為不是根據歷史進化的觀點來立論，他以他們都不過為統治者借堯舜以高其祖宗，“以鎮壓人心”罷了。

夫之批評邵雍的史論最多。例如他對於“天開于子，地辟于丑”之說，認為與京房陳搏的變復思想同類。他的“性日生”說，是他的歷史觀的依據，他敢于斷定三代是野蠻的，後世是文明的，而且認為越到後代，人類比前代越文明。他說：

唐虞以前無得而詳考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未別，喪祭未修，狃狃獐獐，人之異于禽獸無几也。……三代之季，尤歷歷可徵焉，當紂之世，朝歌之沈酗，南國之淫奔，亦孔醜矣。……春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相殺，……日盛于朝野。……然則治唐虞三代之民難，而治後世之民易，亦較然矣。封德彝曰：“三代以還，人漸澆譎，象、鯀、共、驩、飛廉、惡來，……豈秦漢以下之民乎？”……孔子垂訓之後，民固不乏敗類，而視唐虞三代帝王初興，政教未孚之日，其愈也多矣。……邵子分古今為道德功力之四會，帝王何促？而霸統何長？霸之後又將奚若邪？泥古

过高而菲薄方今，以蔑生人之性，……君子奚取焉！（“讀通鑑論”卷二十）

宋儒以來的三代論，大都違背進化的觀點，大都是一種獨斷。夫之的進化史觀，依據近代啓蒙學者的眼光，批評了他們是在中古的小天地，猶蜘蛛之織網，織來織去，依然不出于簷下與樹間。中古歷史家的史識有他的詭辯的依據，那就是似是而非的“理”，偶然的“事”，庸俗的“情”。夫之揭發這種詭辯的“邪”“誣”說：

小道邪說，惑世誣民，而持是非以與之辯，未有能息者也，而反使多其游詞以益天下之惑。是與非奚准乎？理也，事也，情也。理則有似是之理，事則有偶然之事，情則末俗庸人之情，易以歆動沈溺不能自拔者也。以理折之，彼且援天以相抗，天無言不能自辯其不然。以事徵之，事有適與相合者，而彼挾之以為不爽之驗。以情奪之，彼之言情者，在富貴利達偷生避死之中，為庸人固有之情，而惻隱羞惡之情不足以相勝。（同上）

夫之的史論不僅在消極的批判方面有戰鬥性，而且在歷史理論的建樹上確有大的貢獻。在中國思想史上，夫之的史學創見是破天荒的。

他在自然史論方面，以為理是氣之理，由氣的秩序見理。同樣地，他在人類歷史理論方面，以為理是勢之理，由勢之必然處見理。他說：

言理勢者，猶言理之勢也，猶凡言理氣者謂理之氣也。理本非一成可執之物，不可得而見，氣之條緒節文，乃理之可見者也，故其始之有理，即于氣上見理。迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。（“讀四書大全說”卷九）

古人的歷史知識好用王霸之分野，來區別歷史發展，如小德役

大德，小賢役大賢，謂之王；小役大，弱役強，謂之霸。前者以理，后者以勢。夫之說“既皆曰役，則皆勢也”，而既皆乘勢而生，亦皆理也，故前者，理也，后者，“虽不得謂強大之役人為理之當然，而實不得謂弱小之役于人非理之所不可過也，……豈非理哉？”（同上）因此，他把理看作客觀歷史的發展律，例如他說：

凡言勢者，皆順而不逆之謂也。从高趨卑，从大包小，不容違阻之謂也。夫然，又安往而非理乎，知理勢不可以兩截溝分。（同上）

既然順必然之勢而存在的即是理，故他又說：

極重之勢，其未必輕，輕則反之也易，此勢之必然者也。順必然之勢者理也，理之自然者天也。（“宋論”卷七）

中古的史論家，拿先設的定理，即拿天理的一成型范來概括歷史的發展。夫之反對過去的這種說法，把握到理勢的統一，以說明社會歷史是客觀的合法則運動。所以他的“讀通鑑論”“叙論一”，首先反對“統論”，主張“論之不及正統”，在“叙論二”中說：

推其所以然之由，辨其不尽然之實，均于善而醇疵分，均于惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效。（“讀通鑑論”卷末“叙論二”）

“推其所以然之由，辨其不尽然之實”，即講歷史發展的真理。這一理論，夫之在分析具體歷史的時候，有用得不確當的，也有用得得體的，然而他都是在獨創的嘗試中，“自成一家之言”。最得體的，是他論邃古是由野蠻至文明的發展。他依據了“辨其不尽然之實”，援引有征的事實，反對天地開辟的謬說。他依據了“推其所以然之由”，以三代生活簡朴、后世生活繁備的理由，說明質與文為必然演化的理勢（參看“思問錄外篇”，由禽獸而野人、由野人而文字發明一段文字，見第一節所引）。這相對地把握着具體歷史，在三百年

前实屬难能而可貴。当然，在沒有可能依据劳动工具划分时代的标志(如石器时代、青銅器时代、鉄器时代)，在沒有可能依据蒙昧、野蛮、文明划分时代的材料时，是不会十分具体地把握古代歷史的。因此，夫之对于邃古知識，重在言之有征，無征則只能說“不可考而詳”。三代是中古神学的依据，夫之的批評是有实践意义的。

夫之对于三代的歷史也有有价值的近似的言論。例如他說，“商周以上有不可考者，……其时万國各有其君”。他說，古代万國像今之土司，古代聖賢都是軍長，“伊尹周公皆六軍之長”，古代土地所有制是國有形式。这些地方都近于科学的說明。他說：

設为規画，措之科条，“尙書”不言，孔子不言，豈遺其实而弗求詳哉？以古之制治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、頒祿之制，“尙書”不言，孔子不言，豈德不如舜禹孔子者，而敢以記誦所得者断万世之大經乎？……夏后一代之法固不行于商周，……成周一代之規，初不上因于商夏。孔子曰：“足食足兵，民信之矣。”何以足何以信，豈靳言哉？言所以足而即啓不足之階，言所以信而且致不信之咎也。孟子之言异是，何也？战國者古今一大变革之会也，侯王分土各自为政，而皆以放恣漁獵之情，听耕战刑名殃民之說，……抑不能預謀漢唐已后之天下。勢异局迁，……是有“徒善不足为政”之說，而未成乎郡縣之天下，犹有可遵先王之理勢。所由与“尙書”孔子之言异也。要非以参万世而咸可率由也。（“讀通鑑論”“叙論”四）

企圖把三代在歷史过程中的具体特性說出來，正是夫之史論的精神所在。这在形式的原則上是合于科学的。他說，一代有一代的制度特性，不能混同，故結論为“要非参万世咸可率由”，古之制

不可概今日，今之制不可垂后日，所貴乎明史者在于認識歷史的發展理勢。這是一個封建時代大膽的論斷，是當時研究歷史的范例。自然，只依靠進化論而缺乏階級鬥爭的歷史觀點，就不能說明具體的歷史問題，夫之的學識是有局限的。他不能“預謀”清初以後的理論的發展，因而，他的史學觀點，也應當留給後人來發展。

夫之的史論又有一個特點，即他的研究不是為建設一個博物館或陳列所而研究，而是重在明了歷史的得失成敗，以為人類的借鑒。他說：

所貴乎史者，述往以為來者師也。為史者記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之無由也，則惡用史為？（同上卷六）

這種歷史研究的任務，更是艱巨的。他認為論史之弊有二，“放于道而非道之中，依于法而非法之審”，歪曲歷史者固不能知歷史的現實，即如“司馬遷班固喜為恢奇震耀之言”也難以供後來研究歷史者的依據。他說：

蓋嘗論之：史之為書，見諸行事之征也，則必推之而可行。戰而克，守而固，行法而民以為便，進諫而君听以從，無取于似仁似義之浮談，只以致悔吝而無成者也。則智有所尚，謀有所詳，人情有所必近，時勢有所必因，以成與得為期，而敗與失為戒，所固然矣。（同上“叙論三”）

史家也和其他科學家一樣，是忠實於真理的人，既然不能“以為慷慨悲歌之助，……以為放言飾說之資”，那就要謹嚴從事，“求安于心，求順于理，求適于用；顧惟不逮，用自慙慙，而志則已嚴。”（同上）因此夫之就說，“寧為無定之言，不敢執一以賊道，……無強天下以必從其獨見”（同上“叙論四”）。這樣的治史態度是和中古世界的獨斷的態度不同的。歷史的條件有所限，人類就自然有所

不逮。正因为夫之不以全知全能的空想家“执一以贼道”，自期“为無定之言”，則不逮者有后之学者來繼承發展，这种謙虛态度，就証明夫之是忠实于自己忠实于真理的有成就的史家。

夫之解釋“資治通鑑”四字的意义，說明了歷史的認識是資为行动的指南的，“豈曰此所論者立一成之例，而終古不易也哉？”（“讀通鑑論”“叙論四”）这是說抽象到好像一个万应聖藥的表德，或一成型的概念，等于說無概念，犹之乎万应聖藥能治百病而不能治一病。同时，歷史不是“封神演義”，而是冶煉人类的大洪爐。他說：

資治者，非知治知乱而已也，所以为力行求治之資也。覽往代之治而快然，覽往代之乱而愀然，知其有以致治而治，則称說其美，知其有以召乱而乱，則詬厉其惡，……亦玩物丧志也。夫治之所資，法之所著也，善于彼者未必其善于此也。……無不可为治之資者，無不可为乱之媒。……善取資者，变通以成乎可久，設身于古之时势为己之所躬逢，研慮于古之謀为为己之所身任。取古人宗社之安危代为之憂患，而已之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病代为之斟酌，而今之兴利以除害者在矣。得可資，失亦可資也，同可資，异亦可資也。（同上）

夫之把歷史作为一个实践存性的教养机体。人类加入这一有机体的某个環節，就不但要在他的全練發展中，躬行实践自己时代的任务，而且要把自己的歷史时代的环擺在全練中，好像个体的孩童到成年不断地在錯誤与更正中取資于前輩而丰富自己的經驗。故成功可資，而錯誤亦可資，反复的同者可資，非反复的异者亦可資。今人代为古人憂患斟酌，有如我們要时常回头檢查自己的青年时代的經驗。因为青年时代与成年时代不同，所以变通是一个要义。否則，“無不可为治之資者，無不可为乱之媒”。然而成年时代是青年时代的發展，沒有古人的治乱、得失、利害、善惡之先行实践，今

人也就沒有所資的經驗以為自己的教訓，即不能適應“備于大繁”的文明進步（即盡器）。夫之在史學上的資“治”論，正是他網羅生化論之擴充，是他的繼善成性論，也是他的存性認識論的實證。這是具有局部真理的系統的學說。它以進化觀點為核心，一方面充滿着發展的概念，另一方面又表現出發展概念的貧乏。因此他把中古社會的史論可以拆散開來，引向社會人類的歷史觀，而同時却不能引向生產鬥爭和階級鬥爭的歷史觀。

其次，夫之所謂史“鑑”的功用，在於知識論上的“推”，“據所聞以義类推之”，“推其情之所必至，勢之所必反”，就所知而推其所不知，因此，反映不是如鏡子的照人那樣，而是能動地推其所以然。這對於客觀主義的歷史觀點是一付藥劑。他說：

鑑者能別人之妍媸，而整衣冠尊瞻視者可就正焉。顧衣冠之整，瞻視之尊，鑑豈能為功于我哉？故論鑑者于其得也而必推其所以得，于其失也而必推其所以失，其得也必思易其迹而何以亦得，其失也必思就其偏而何以救失，乃可為治之資，而不僅如鑑之徒懸于室，無與炤之者也。（同上）

夫之把歷史和實踐聯結起來，這是知識論中高級的過程。這種知識是具體的，而不僅是如“鑑”之教條，因為“易其迹”，“就其偏”，具有一定的條件，不是教條所能給予的，而在於如他所謂“甘苦自嘗”的檢證。形式邏輯在這裡是無能為力的。他說：

道無方，以位物于有方。道無體，以成事之有體。鑑之也明，通之也廣，資之也深，人自取之而治身治世，肆應而不窮。抑豈曰此所論者立一成之例而終古不易也哉？（同上）

他說的“通”指着分類而不偏執的一般的道德觀念。“通者何也？君道在焉，國是在焉，民情在焉，边防在焉，臣誼在焉，臣節在焉，士之行己以無辱者在焉，學之守正而不陂者在焉，雖扼窮獨處而可以自

淑，可以誨人，可以知道而乐，故曰通也。”（“讀通鑑論”“叙論四”）他說的“論”，是根据了史勢、史則而立的史說或史学，“可以資人之通”。他說：

引而伸之，是以有論。浚而求之，是以有論。博而証之，是以有論。協而一之，是以有論。心得而可以資人之通，是以有論。（同上）

夫之对“資治通鑑”的解釋打破了为帝王將相所設計的一套旧說。但他的歷史理論也同于他的生化論，含有均衡論的观点。他对于低級形态到高級形态的發展，为时代所限，沒有突变的理論，沒有質的移行的說明，而且也擺脫不开君臣之义的道德律。所以他一方面說：“天下之勢循則極，極則反”（“春秋世論”卷四），而另一方面仍在离合的循环上尋求解答，他說：

天下之勢，一离一合、一治一乱而已。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。（“讀通鑑論”卷十六）

前面說过，夫之在“讀通鑑論”“叙論一”中，把中國數千年來的治乱分为三变。他对中國歷史的分期法是進步的，但他所持的理論却被离合的形式所限制。三种离合的階段，打破古人的三統說是有力的，而在質的移行法則上講來，却是貧乏的。

夫之的基本观点如“天之道、人不可以之为道”說（見本節前引），是富有近代人文主义的思想。但同时他因为受均衡論的支配，又常流于自然的流变觀。他說：

君子順乎理，而善因乎天，人固不可与天爭久矣，天未然而爭之，其害易見，天將然而犹与之爭，其害难知。爭天以求盈，虽理之所可，而必过乎其数，过乎理之数，則又处于極重之勢，而漸以向輕。君子審乎重以向輕者之必漸以消也，为天下

乐循之以不言而辨，不动而成，使天下各得其所，巍然以永定而不可复乱。夫天之將然矣，而犹作气以憤兴，若旦夕之不容待，何为者邪？古之人知此也，故審于生民塗炭之極，察其數之將消，居貞以俟，徐起而順眾志以圖，成湯之革夏，周武之勝殷，率此道也，况其非革命改制之時乎？（“宋論”卷七）

夫之的歷史理論之所以有其貧乏的觀點，原因是這樣的：明末清初的時代還沒有產生新興的資產階級的中心力量。歷史的前途如何，在他是迷惑的。他說：“雖然，天亦豈必以我為匪人之餌，飽彼而使之勿脫于鈎哉？”這一疑問是非常重要的。在理論上，他說明了將來的社會一定不是現在的社會，所謂“他日之道非今日之道”，所謂“今之宜治今之天下，而非可必之后日者”，這是十七世紀的社會覺醒。然而舊的社會將死，新的社會力量並沒有形成。舊的拖住了新的，誠有“為匪人之餌”使人“勿脫其鈎”的苦痛。尤其在當時加了一層落后民族的壓迫，社會發展的桎梏更加複雜了。夫之對於將來的社會明說不能“預謀”，這和十九世紀的資產階級學者是不同的。（關於這一點可參看“薑齋文集”卷一“君相可以造命論”一篇。他一方面反對造命說，而另一方面主張受之順之，和他的日受命日新性的論斷頗相矛盾。）總之，在十七世紀封建社會開始解體的過程中，夫之的思想是社會矛盾的一面鏡子。

上面我們已經論述了他的史學批判和史學理論，現在再概述他的歷史敘述如次：

夫之對於中國歷史的敘述，是十七世紀的寶貴的理性認識。他在歷史敘述中有一句受時代限制但符合科學的話，即“吾所知者，中國之天下”（“思問錄外篇”）。在利瑪竇來中國的時候，人們知道天下有歐亞非美，人種有紅黑黃白，夫之以言有可征為知，和宋明儒之信口天地开辟之說迥然有別。

夫之的远古歷史的叙述頗为名貴(見第一節所引)。他对于階級社会以前的远古歷史,以不能証明而闕疑。他說:

天地之气,衰旺彼此迭相易也。太昊以前,中國之人,若麇聚鳥集,非必日照月臨之下而皆然也。必有一方焉,如唐虞三代之中國也。既人力所不通,而方彼之盛、此之衰,而不能征之;迨此之盛,則彼又衰,而弗能述以授人,故亦蔑从知之也。(“思問錄外篇”)

这里好像說明远古至文明的路徑,文明如何起源不得而知。在文明社会以前的远古时代,他居然敢說那是和禽獸世界差不多的,頗合近代科学的研究。他所說的“軒轅以前,其犹夷狄”,所謂“夷狄”是指圍繞当时中國中原的落后种族,在意义上指野蛮部落。他常拿善和惡、治和乱來与華和夷并列。这除狹义的民族思想而外,含有歷史的意义。他比較如下:

夷狄:法制疏略,民处衣食粗糲。自安其逐水草,習射獵,忘君臣,馳突無恒之素。

中國:有城郭之可守,墟市之可利,田土之可耕,賦稅之可納,昏姻仕進之可榮。(參看“讀通鑑論”卷二十八)

这一比較是有价值的。他以有城市和農村的分裂为文明社会,反之为野蛮社会,合于歷史科学。他常論唐虞以前是“茹毛飲血,茫然于人道”,“若其編氓之皆善邪,則帝王之功德亦微矣”(“讀通鑑論”卷二十)。

当歷史还没有進入文明的时期,在他的史論中,略当于部落酋長时代。他說:

古之天下,人自为君,君自为國,百里而外,若异域焉。治异政,教异尚,刑异法,賦斂惟其輕重,人民惟其刑殺,好則相昵,惡則相攻,万其國者,万其心,而生民之困極矣!堯舜禹湯

弗能易也。(同上)

這段話暗示堯舜禹湯的时代是好則相昵、惡則相攻的社会而未真正進入于文明的社会。

夫之把文明社会与農業生產相并而論，这是十七世紀的創識。他說：

食之氣靜，衣之用乃可以文。烝民之听治，后稷立之也。無此疆尔介，皆陈常焉，后稷一之也。故“帝貽來牟，丰飽貽矣，性情貽矣”。……人之异于禽獸者，粲然有紀于形色之日生而不紊，故曰：“思文后稷，克配彼天。”……來牟率育而大文發焉。后稷之所以为文，而文相天矣。……不粒不火之禽心其免矣夫。（“詩廣傳”卷五）

國家起源是在殷末。在上引文里，夫之暗示出周初为中國文明史的發軔。

他还有关于殷末周初的可注意的話：“至殷之末，殆窮則必变之时，而犹未可驟革于一朝。故周大封同姓而益展其疆域。”（“讀通鑑論”卷二十）

他用“古者”的專制的形式解釋周制（或別名之曰“封建”）說：

古者士各仕于其國，諸侯私其土，私其人，既禁士之外徙，而羈旅之臣，新君有其情不固之疑。三代聖王，欲易之而不能也，乃其为卿大夫者，类以族升，則役于相習之名分，而民帖然以受治。農之子恒为農，虽有雋才缺望之情，不生賞罰。……乃逮周之季世，世祿之家，迭相盛衰，于是陈鮑高國欒郤趙范（諸氏族）且疑忌積而起尋戈矛，兄弟姻婭互修怨于顧盼之間，而喋血覆宗，亦人倫之大斃矣。（同上）

这里說明周制是諸侯私其土私其民的氏族同盟的專政。卿大夫与人民的鴻溝是“氏所以別貴賤”，这一制度即中國古史上別有含义

的所謂“封建”。到了春秋时代，在氏族組織本身暴露了危机，階級矛盾發展了，晉族陈鮑諸氏，据“左傳”的說法，就降为奴隸了。

夫之所批評的“封建”的周制最大的桎梏，在于因有氏族的制度，沒有賢愚的分別，这和墨子“尚賢”“兼愛”篇所論相似。他說：

安于其位者習于其道，因而有世及之理。虽愚且暴，犹賢于草野之罔据者，如是者数千年(?)而安之矣。强弱相噬而尽失其故，至于战國，僅存者無几。……古者諸侯世國，而后大夫緣之以世官，勢所必濫也。士之子恒为士，農之子恒为農，而天之生才也無擇，則士有頑而農有秀，秀不能終屈于頑，而相乘以兴，又勢所必激也。……勢相激而理随以易，意者其天乎?(“讀通鑑論”卷一)

在古典的古代，或亞細亞的古代，氏族單位必然被國民單位所代替，这是人类社会史的一大变革。不論激变与緩進，总依这个規律移行。春秋到战國的賢者运动正是古代國民階級的覺醒。夫之似論到國民階級的智愚标准代替了氏族的血緣标准，“勢相激而理随以易”，这卓見实超前人一等。

夫之在土地制度上論“封建”的周制說：

“封建”之天下，天子僅有其千里之畿，且縣內之卿士大夫分以为祿田也；諸侯僅有其國也，且大夫士分以为祿田也；大夫僅有其采邑，且家臣迁食其中也。……其富者必其貴者也，且非能自富，而受之天子，受之先祖者也。……降及于秦，封建廢而富貴擅于一人，其擅之也，以智力屈天下也。智力屈天下而擅天下，智力屈一郡而擅一郡，智力屈一鄉而擅一鄉，莫之教而心自生，習自成，乃欲芟夷天下之智力均之于柔愚，……虽日殺戮而只以益怨。……后世愿朴之農民，得田而如重禍之加乎身，則强豪之十取其五而奴隸耕者，農民且甘心焉。……

輕其役，薄其賦，懲有司之貪，寬司農之考，民不畏有田，而強豪無挾以相并，則不待限而兼并自有止。若窳惰之民有田而不能自業，以歸于力有余者，則斯人之自取，雖聖人亦無如之何也。（同上卷五）

所謂“封建”的周制，在土地所有制方面，為氏族貴族所有或國有，所謂“富者必其貴者”；但氏族單位，終必被國民階級的地域單位所代替。從前的土地所有制是“受之先祖”，後來不同了，“富貴擅之于智力”，土地私有制必然發生。夫之說這個變遷是必然的，“封建不可復行于后世，民力之所不堪，而勢在必革也。”（同上卷二）這好像是指勞動力的古代危機，必然要在生產資料所有上有所改革。至于他認為智力大的應該私有著一切，智力小的應該做貧人，主張合理的社會反而在財產上是不平均的，依他的說法，這因為個人競爭心是一種合理的法則，社會的階級關係是依存于個性的關係。這顯然表示出一種市民階級的理想，和亞當斯密的理想相似。

夫之有國民之富的主張，以富人為國之靈魂。如果有人主張在財產所有制方面平等，那他就反對說：

此猶割肥人之肉，置瘠人之身，瘠者不能受之以肥，而肥者斃矣。（“宋論”卷十二）

由以上夫之的歷史敘述看來，東方的古代社會是起于殷之末，所謂“至殷之末，殆窮則必變之時”（“讀通鑑論”卷二十）；中經戰國的氏族制沒落，所謂“戰國者古今一大變革之會也”（同上卷末“叙論四”）。秦人變法，建立了土地私有制。惟直到漢朝，據夫之說“封建之在漢初，燈炬之光欲滅，而姑一耀其燄”（同上卷二），似猶有古代世界的迴光反照。他雖然沿用“封建”一名，但他和前人不同。前人僅在想像上盛道封建；而他在“讀通鑑論”開首一語，就說“兩端爭勝而徒為無益之論者，辨封建者是也”。他是相對地規定了“封

建”的性質的。

为什么由古代轉入秦漢，說是勢理必然，而又說，“郡縣之与封建殊，犹裘与葛之不相沿也”（“讀通鑑論”卷三）。就形势上說，他以为周道漸趨合一；到了秦漢始做到合一，“習久而变者必以其漸”（同上卷二）。这种划分“封建”为过渡之說，实难成立。但他把时代進化的發展趋势在这里形式地強調起來，却是名論。他說：

周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而归之姬氏之子孙，則漸有合一之勢，而后世郡縣一王亦緣此以漸統一……，然后風教日趨于画一，而生民之困亦以少衰。故孔孟之言治詳矣，未尝一以上古万國之制欲行于周末，則亦灼見武王周公綏靖天下之大权，而知邱民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦合萍散者漸就于合，……大封同姓者，未可即一，而漸一之也。（同上卷二十）

夫之从抽象的人群進化上立論，以为周制世官世祿，富者即貴者，智愚強柔不分，其勢難久。逮乎郡縣制，則以智力分富貴，兼并必然而生，私有制便代替了國有制。他說“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公”（同上卷一）。

夫之以为春秋战國以來“氏所以別貴賤”的社会逐漸破坏。到了“秦漢以降，天子孤立無輔，祚不永于商周。而若东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，橫斂繁刑，艾削其民，迄之數百年而不息者亦革焉，則后世生民之禍亦輕矣。郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而为天下計利害，不如封建之滋也多矣。”（同上）在他看來，周代社会的矛盾完全因为在氏族血統的貴族身上打算，而秦漢以降却把利害公开于國民的智力，所以“天假其私以行其大公”。这一轉變，“勢在必革”。这样的論断是大胆的，然而他的私有財產主义也引導他走上錯誤的道路。同时他还不知道漢代以后的土地國有制。

夫之論土地所有制的变迁，第一是沒有財產私有制的时代：“古之人民去茹毛飲血者未远也，聖人(?)教之以耕，而民皆擇地而治，唯力是营，其耕其蕪，任其去就，田無定主，而國無恒賦。”（“宋論”卷二）第二是建立了私有制关系的时代：“迨周并省，犹千有八百諸侯，自擅其土，以取其民。……故三代之王者不容不画井分疆，定取民之則，使不得損益焉。……故屈天子之尊，下为編氓作主伯之計，誠有不得已也。”（同上）然而土地私有制还是建立于氏族所有制的經界上面。第三是人民自己可以私有土地的时代：“及漢以后，天下統于一王，上無分土踰額之征，下有世業相因之土，民自有其經界，而無煩上之区分，……或弱民有田而不敢自列于戶，或丁壯有力而不但自垦其田，夫亦患田之不辟，而民之不勤，百姓不足，而國亦貧耳。”（同上）这种依照財產所有制以分別时代的理論是進步的，但他把秦漢以后的社会好像作为私人資本主义所有制的理想去看待，那就不通了。

夫之反对复古，以为古代制度文物有其存在的理由，不能拿來套在近代的社会。他說：“三代之王者，其能逆知六國强秦以后之朝野，而豫建万年之制哉？”（同上卷三）因此，他在制度因革方面便倡言各个时代的不相同的任务：

魏玄同上言欲复周漢之法，……其言辯矣，实則不可行也。一代之治，各因其时，建一代之規模，以相扶而成治。……未有慕古人一事之当，独举一事，雜古于今之中，足以成章者也。王安石惟不知此，故偏举“周礼”一節，雜之宋法之中，而天下大乱。周之所以諸侯大夫各命其臣，若封建相沿，民淳而听于世族，不可得而驟合并以归天子也，故孔子之聖，天子不得登庸。……三代之末流亦病矣。……法無有不得者也，亦無有不失者也。……若法則因时而參之礼乐刑政。……举其百

廢其一，而百者皆病，廢其百舉其一，而一可行乎？浮慕前人之得，夾糅之于时政之中，而自矜復古，何其窒也！……讀古人之書，以揣當世之務，得其精意，而無法不可用矣。于此而見此之長焉，于彼而見彼之得焉，一事之效，一時之宜，一言之傳，偏據之而曰三代之隆、兩漢之盛恃此也，以固守而行之者王安石，以假竊而行之者王莽而已。（“讀通鑑論”卷二十一）

夫之依据進化論的古今因變說，曾罵到三代。在中國封建社會里，這種理論是大胆的。在這方面，他否定古史的傳統信仰，就引導他對於古代史作出新的結論。至於他對漢以後的歷史敘述，如贊漢高祖之仁、唐高祖之慎，都從相對的安定時代的現實為根據，就顯得庸俗了。在不知道中國以外的天下的夫之，正與黑格爾的國家論之違背其形式知識而走了相反的路徑是相似的。法國近代經濟學者魁奈，是亞當斯密的前導者，有著名的“經濟表”以說明資本主義的經濟圖式，然而他的取例却舉出中國的清朝乾嘉時代。可見近代啓蒙學者，曾把相對安定的治績當做了一個將來的理想社會，夫之也是這樣的。

夫之對於將來的社會，也如魁奈，有他自己的理想，那便是個人財產私有的合理社會。他說：

誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲猾胥里蠹之恫喝，則貧富代謝之不常，而無苦于有田之民，則兼并者無可乘以恣其無厭之欲，人可有田而田自均矣。（“宋論”卷十二）

夫之的階級意識是很顯明的。他從一般的中古異端的代表性方面，繼承了地主階級反對派的優良傳統，而更進一步發展而為中等階級反對派的理論。在十七世紀的時代精神方面，他是相當於恩格斯所指的城市中等階級反對派。恩格斯所說：

在僧侶掌握中的政治學、法律學和其餘的科學一樣，成了神學的枝干，按照神學上流行的原則去處理。教會的教條同時是政治學的原理；聖經的詞句在各法庭有法律的效力。……這種教會地位則為贊助和承認現存封建統治下之總的力量。（“德國農民戰爭”，二五頁。）

在中國後期封建社會，教會的作用形式是所謂道學。啟蒙學者向封建制度作總的攻擊，在歷史上是這樣的：在西歐是首先向教會攻擊，一切進步的理論形成了神學異端，來剝奪封建制度所依托的神聖的光輪；在中國則首先向道學開火，一切進步的理論形成了經學異端，修改古代經學的內容，來代替不廉價的道學。這是城市中等階級反對派的要求，也是一切反對派的公共要求。王夫之在這一點上也是和其他學者相似的。

第三章

黃宗羲的思想

第一節 黃宗羲的經濟思想及其社會根源

黃宗羲，字太沖，號南雷，學者稱梨洲先生，浙江余姚人，生于明萬曆三十八年（公元一六一〇年），卒于清康熙三十四年（公元一六九五年）。他比王夫之長九歲。兩人著述的年代相近，他們同處在所謂“天崩地解”的時代。宗羲堅持了對當時魏忠賢逆黨曹欽程、李實、許顯純、崔應元、馬士英、阮大鍼黑暗勢力的鬥爭，親眼看到中國農民二十年的暴動，並身受清朝的統治和壓迫。他從十九歲替父尊素（東林名士）草疏申冤起，到復興証人書院（原為劉宗周所設），自云“瀕于十死”。他的生活約可分為三期：早期他繼東林的余緒，從事於反抗封建統治的鬥爭，以著書斥阮大鍼而最具膽識，几遭殘殺。中年時期，他糾合同志抗清，設世忠營，走四明山結寨防守。待明朝既亡，他總結東林、復社的思想，樹立了反封建的政治思想，以“明夷待訪錄”一部偉著為代表作。晚年他放棄政治活動，專門作學術的研究，不受清朝的詔旨，堅持“身遭國變，期于速朽”的愛國主義思想，中國第一部學術史——“明儒學案”即這時的代表作。他在史學與科學（數學、天文）方面，也都有成就。

宗羲的政治與學術的活動，既有三期的區分，那麼研究他的思想，也應該按照他的生平經歷，先由經濟、政治，而後到哲學、史學來進行。不明白他的反抗精神的來源，而籠統講他的抽象理論，就難於說明那些理論內容的時代實指。

前人研究清初大师的思想，多以“經世之学”为其特点，这是不错的。然而問題更重要的地方，在于經其何世，世繫何經？世如变世，所变者安在？經非常經，应經者安指？宗羲經世之学的“世”，是十七世紀，經過了農民战争时代的冲击，而开始進入近代。自十六世紀以后的歷史，人类从狹小的天地中出來，开始探望了自然經濟以外的世界。近代初期經世之学的“經”，复有种种复雜的形式。宗羲所理想的近似于宗教改革时代的城市平民反对派异端（这里所指的平民反对派异端，是借用恩格斯“德國農民战争”里的階級分析的術語）。这个階級是很复雜的。这一反对派的要求，除了中等階級反对派的要求以外，更要求人性平等以至公民的平等和一部分財產的平等，使貴族与農民平等，使豪族势家和中等階級与平民平等，廢止農奴制、地租、賦稅、特权以及最顯著的階級差別（參看“德國農民战争”，二九頁）。这一反对派，其右翼是和中等階級反对派合流，其左翼是和農民联合。明白了这一点，就知道宗羲的民主主义思想，更有細密研究的必要，不是一句經世致用的話便可交代的。

封建社会妨碍生產力發展的生產关系，在西欧首先暴露在僧侶寺院不生產的濫費。近代的宗教改革便是借对教会的攻击，而集中地表現出社会矛盾以至階級矛盾，在思想意識上產生了神学的异端（theological heresies）。宗羲是中國近代第一个把歷史上所謂農業为本工商为末的观点顛倒過來，具有工商業自由生產的理想的人。應該指出，中國的歷史所走的具体道路不一定和西欧相同，因此，宗羲所表現出的城市平民反对派的形式，也就不和德國相同。他的青年时代是和东林党有关系的，因而他的攻击是集中于土地和工商業的國有方面，表現在政治上即是反对閹党的斗争。他在長江一帶生長起來，当时普遍于这一帶的市民暴动是有新的歷史意义的，东林党的集会集社的自由思想和泰州学派的市

民思想，都直接間接地反映了城市平民的要求，這些也都影響了宗義的思想。

宗義以“通都之市肆”出發，反對以商為末的抑商現象。他說：

今夫通都之市肆，十室而九，有為佛而貨者，有為巫而貨者，有為優倡而貨者，有為奇技淫巧而貨者，皆不切于民用。一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道。世儒不察，以工商為末，妄議抑之。夫工固聖王之所欲來，商又使其願出于途者，蓋皆本也。（“明夷待訪錄”“財計”三）

在官僚們懼怕“市肆之中多一工作之人，即田畝之中少一耕植之人”（“碑傳集”卷十一）的時候，他的“工商皆本”之論，在三百年前是珍奇的思想。因此，我們認他為城市平民反對派的異端，並非杜撰。他這一主張積極則期望于富民，消極則攻擊封建的特殊享樂。中國沒有教權，而確有迷信，他對封建習俗和迷信（所謂通都生活）認為不是廉價的。“明夷待訪錄”“財計”三說：

習俗未去，蠱惑不除，奢侈不革，則民仍不可使“富”也。何謂習俗？……婚之筐篚也，裝資也，宴會也，喪之含殮也，設祭也，佛事也，宴會也，芻靈也，富者以之相高，貧者以之相勉矣。何謂蠱惑？佛也，巫也。佛一耳，而有佛之宮室，佛之衣食，佛之役使，凡佛之資生器用無不備，佛遂中分其民之作業矣。巫一耳，而資于楮錢香燭以為巫，資于烹宰以為巫，資于歌吹婆娑以為巫，凡齋醮祈賽之用無不備，巫遂中分其民之資產矣。何謂奢侈？其甚者，倡優也，酒肆也，机坊也。倡優之費一夕而中人之產，酒肆之費一頓而終年之食，机坊之費一衣而十夫之煖。故治之以本，使小民吉凶一循于禮，投巫驅佛。

宗義“投巫驅佛”之論與唐宋以來辟佛之旨嚴有區別，他不是基于衛道的立場（如韓愈“原道”），而是基于工商的產業活動，通都（城

市)的繁荣,“民富”的增殖,封建“習俗”的廢除,这在思想史上是破天荒的“怪說”(“怪說”二字是宗羲文章的題名,如“南雷余集”“怪說”)。

宗羲的貨幣論更有近代的特点。这是过去研究宗羲思想的人所忽視的(梁啓超“中國近三百年學術史”只有一句話“主張廢止金銀貨幣”)。他首先說明封建皇权所壟斷的金銀(权力手段)开采是由宮奴所主持的,貨幣不断地流入宮庭,对于國內市場是絲毫沒有用途的。其次,說明金銀貨幣的沉淀,使物价激遽地低落,形成市場的危机。这样虽劝農力耕,不能救“宛轉湯火之民”,生產力是必然受到破坏的。他說:

今礦所封閉,閭一开采,又使宮奴專之,以入大內,与民間無与,則銀力竭。二百余年,天下金銀綱运至于燕京,如水赴壑。承平之时,犹有商賈官吏返其十分之二三。多故以來,在燕京者既尽泄之边外,而富商大賈达官猾吏,自北而南,又能以其資力尽斂天下之金銀而去。此其理尚有往而复返者乎?夫銀力已竭,而賦稅如故也,市易如故也。皇皇求銀,將于何所?故田土之价不当异时之十一,豈其壤瘠与?曰否,不能为賦稅也。百貨之价亦不当异时之十一,豈其物阜与?曰否,市易無資也。当今之世,宛轉湯火之民,即時和年丰無益也,即劝農沛澤無益也,吾以为非廢金銀不可。(“明夷待訪錄”“財計”一)

資金“往而不复返”,商品流通便要殞死,以致价格暴落百分之九十(土地、百貨),但超經濟的剝削如故,市場对于資金的要求如故,这指的实在是封建經濟的危机。

宗羲又指出封建社会貨幣單位雜行而不統一,不但阻碍了商品流通,而且使商品流通縮小到極其有限的範圍。他說:

有明欲行錢法而不能行者，一曰惜銅愛工，錢既惡薄，私鑄繁興；二曰折二折三，當五當十，制度不常；三曰銅禁不嚴，分造器皿；四曰年號異文，此四害者昔之所同；五曰行用金銀，貨不歸一，六曰賞賚賦稅，上行于下，下不行于上。……故今日之錢不過資小小貿易，公私之利源皆無賴焉。（“明夷待訪錄”“財計”二）

他對於幣制的批評注意到幣制不統一，妨礙“公私之利源”，頗中封建經濟之要害。他的主張所以有近代市民階級的意識，倒不在於“廢金銀”，而是在於他的理想，所謂“千萬財用，流轉無窮”。貨幣的功用不在於儲藏沉淀，而在於它在一大蒸溜器中，“使自己不斷的發汗”。他說：

錢幣所以為利也，唯無一時之利而後有久遠之利。以三四錢之費得十錢之息，以尺寸之楮當金銀之用，此一時之利也。使封域之內（指國內市場）常有千萬財用，流轉無窮，此久遠之利也。（同上）

封建超經濟剝削的一個重要表現，在於單視貨幣為政治權力，而不視之為國內市場的信用手段，宗義所謂“罔民而收其利”，“錢僅為小市之用，不入賦稅，使百務并於一途（集中於燕京），則銀力竭”（同上“財計”一）。因此，他把貨幣還原於一般的商品，使粟帛與錢幣等價交換，這是一個進步的理想。他說：

古之征貴征賤，以粟帛為俯仰，故公上賦稅有粟米之征、布縷之征是也。民間市易，“詩”言“握粟出卜”，孟子言“通工易事”“男粟女布”，是也。其時之金銀與珠玉無異，為餽問器飾之用而已。三代以下，用者粟帛，而衡之以錢，故錢與粟帛相為輕重。……孔琳之曰：“先王制無用之貨，以通有用之財。此錢之所以嗣功龜貝也。谷帛本充衣食，分以為貨，勞毀于商

販之手，耗弃于割截之用，此之为弊，著自曩昔”。然則昔之有天下者，虽錢与谷帛雜用，犹不欲使其重在錢也。（同上“財計”一）

宗羲此論，已摸索到貨幣的起源，但时代有局限，我們不能苛評古人的幼稚思想。他由強調商品流轉，探源于幣、物一致，復由幣、物一致，說明貨幣之职能。他从國內市場來分析，有些和法國的重農學派的論點相似。他主張“廢金銀”，其消極方面反对金銀貨幣的死藏（明英宗以來折金花而以銀充賦，銀只有上轉而無下輸，銀經過超經濟剝削的瀘斗到了達官猾吏之手），而積極方面主張貨幣統一，使商品流通。他的詳細主張是：

吾以为……廢金銀其利有七：粟帛之屬，小民力能自致，則家易足，一也。鑄錢以通有無，鑄者不息，貨無匱竭，二也。不藏金銀（死藏），無甚貧甚富之家，三也。輕齎不便，民難去其鄉，四也。官吏贓私難覆，五也。盜賊舣篋，負重易迹，六也。錢鈔路通，七也。（同上）

錢幣統一之利，即他所謂“使封域之內常有千萬財用，流轉無窮，此久远之利也”。

宗羲又論到統一貨幣的計劃：

誠廢金銀，使貨物之衡盡归于錢，京省各設專官鼓鑄，有銅之山，官為開采。民間之器皿，寺觀之像設，悉行燒毀入局。千錢以重六觔四兩為率，每錢重一錢，制作精工，樣式划一，亦不必冠以年號。除田土賦粟帛外，凡鹽酒征權，一切以錢為稅，如此而患不行，吾不信也。（同上“財計”二）

銅幣是否能夠統一貨幣，另當別論，但他的貨幣划一之說，是有利于工商的。他不但主張以銅幣划一貨幣，而且也理想紙幣流行的蒸溜器，主張統一發行之權，主張有準備金的信用貨幣，以保證鈔

价，使“鈔与錢貨不可相离”。他說：

按鈔起于唐之飛錢，猶今民間之會票也。至宋而始官制行之。然宋之所以得行者，每造一界，備本錢三十六萬緡，而又佐之以鹽酒等項。蓋民間欲得鈔則以錢入庫，欲得錢則以鈔入庫，欲得鹽酒則以鈔入諸務，故鈔之在手与見錢無異。其必限之以界者，一則官之本錢當使与所造之鈔相准，非界則增造無藝；一則每界造鈔若干，下界收鈔若干，詐偽易辨，非界則收造無數。宋之稱提鈔法如此。即元之所以得行者，隨路設立官庫，貿易金銀，平准鈔法。有明寶鈔庫不過倒收旧鈔，凡稱提之法俱置不講。……但講造之之法，不講行之之法，官無本錢，民何以信？……誠使停積錢緡，五年為界，斂旧鈔而焚之，官民使用，在關即以之抵商稅，在場即以之易鹽引，……則谷帛錢緡不便行遠，而囊括尺寸之鈔，隨地可以變易，在仕宦商賈，又不得不可行。德璟（崇禎間臣）不言鈔与錢貨不可相离，而言神道設教，……何不深考乎？（“明夷待訪錄”“財計”二）

宗義的經濟思想，已有“國民之富”的萌芽。一則曰“天下安富”，再則曰“金銀……与民間無与，則銀力竭”（同上“財計”一），三則曰“遂民之生，使其繁庶”（同上“田制”二），其內容近似于近代魁奈“經濟表”的思想。

我們在清初學者間除王夫之外常逢到“復古制”之說。梁啟超謂之“復古即解放”，以文藝復興的觀點來比擬，命題雖不正確，但接近事實。西洋宗教改革時代，改革的思想是与神秘說不可分離的，前述的三派市民異端虽有區別，但对上帝的解釋自由，却是他們中間的共同特點。例如代表農民反對派的孟彩爾（真正的近代市民革命領袖），“在基督教形式的大衣之下，傳布一種泛神論，這種泛神論酷似近代推論的思維方法”（“德國農民戰爭”，四四頁）。

清初学者的复古說，在形式上和宗教改革的主張是有区别的，但他們的三代观念确具有近代的思維方法，与十六世紀欧洲的泛神論相当。明白了这一点，宗羲所称三代聖王的道理便易曉然了。他披着古代帝王的服裝，提出近代人的要求。啓蒙学者亦只能是如此的，而表里如一的思維方法，則是工業革命以后歷史的產物。

在土地制度的改革方面，宗羲是主張恢复井田制度的。在这里，我們不去研究井田制的歷史，而只是把它作为宗羲的一种理想來把握。有明一代田制，以官田所有制最束縛生產力的發展。孝宗时，“天下土田止四百二十二万八千五十八頃，官田視民田得七之一。”“熹宗时，桂、惠、瑞三王及遂平、甯國二公主庄田动以万計，而魏忠賢一門橫賜尤甚。盖中叶以后，庄田侵夺民業，与國相終云。”民田被夺占的情况，以孝宗时为例，“管庄官校召集群小称庄头伴当，占地土，斂財物，污妇女，稍与分辨，輒被誣奏，官校执縛，举家驚惶，民心伤痛入骨。”（“明史”卷七七“食貨志”一）顧炎武說苏州“一府之地土，無慮皆官田，而民田不过十五分之一也”（“日知錄”卷十“苏松二府田賦之重”），这表明土地被皇室外戚閹宦所强占，甚为集中。賦稅苛役特重，江南“畝稅有二三石者”（“明史”卷七八“食貨志”二），“江南之民，一困于賦，再困于役，盖已皮尽而骨存矣”（“复社紀略”），“豪富不肯加耗，并征之細民，民貧逃亡，而稅額益缺”（“續文献通考”卷二宣德五年）。宗羲的理想，是从这样的歷史现实出發。他首說当时稅租制度惹起了民無可耕之田的現象：

其賦之于民，不任田而任用，以一时之用制天下之賦，后王因之。后王既衰，又以其时之用制天下之賦，而后王又因之。嗚呼！吾見天下之賦日增，而后之为民者日困于前。……今天下之財賦出于江南，江南之賦至錢氏而重，宋未尝改。至

張士誠而又重，有明亦未嘗改。故一畝之賦，自三斗起科，至于七斗。七斗之外尚有官耗私增，計其一歲之穫不過一石，盡輸于官然且不足。乃其所以至此者，因循亂世苟且之術也。

（“明夷待訪錄”“田制”一）

上面所斥責的剝削現象，是基于皇族土地所有制而來，結果是“民所自有之田，……以法奪之”，“州縣之內，官田又居十分之三”（同上“田制”二），危害了生產力的發展，激起農民的暴動。租賦之外，更有暴稅。他舉出了三害：

斯民之苦暴稅久矣，有積累莫返之害，有所稅非所出之害，有田土無等第之害。何謂積累莫返之害？……有明兩稅丁口而外，有力差，有銀差，蓋十年而一值。嘉靖末行一條鞭法，通州府縣十歲中夏稅、秋糧、存留、起運之額，均徭、里甲、土貢、顧募、加銀之例，一條總征之，使一年而出者分為十年，及至所值之年，一如余年，是銀力二差又并入于兩稅也。未几而里甲之值年者雜役仍復紛然。其后又安之，謂條鞭兩稅也，雜役值年之差也，豈知其為重出之差乎？……萬曆間舊餉五百萬，其末年加新餉九百萬，崇禎間又增練餉七百三十萬。倪元璐為戶部，合三餉為一，是新餉練餉又并入于兩稅也。至今日以為兩稅固然，豈知其所以亡天下者之在斯乎！……稅額之積累至此，民之得有其生也，亦無几矣。……何謂所稅非所出之害？……有明自漕糧而外，盡數折銀。不特折錢之布帛為銀，而歷代相仍不折之谷米亦無不為銀矣。不特谷米不聽上納，即欲以錢准銀，亦有所不能矣。……天下之銀既竭，凶年田之所出不足以上供；丰年田之所出足以上供，折而為銀，則仍不足以上供也。無乃使民歲歲皆凶年乎！天與民以丰年，而上復奪之，是有天下者之以斯民為仇也！……何謂田土無等第之害？……今

民間田土之价，懸殊不啻二十倍，而有司之征收画以一則，至使不毛之地歲抱空租，亦有歲歲耕种而所出之息不償牛种。……何怪夫土力之日竭乎！吾見有百畝之田而不足当数十畝之用者，是不易之为害也。（同上“田制”三）

从宗羲所說的三害看來，封建制度是在崩潰的前夜，他的話叫作“亡天下”。“土力日竭”了，市場停頓了，人民生活的条件被皇帝夺去了，加稅加餉永沒有限制了，人民和統治者立在对抗的仇敌地位了！

宗羲的土地制度的理想是：

（一）土地使用的平均主义。这是近代進步的思想。他特別針對了官田所有制，主張“授田于民，以什一为則。未授之田，以二十一为則。其戶口則以为出兵养兵之賦（他反对募兵制，見“兵制篇”），國用自無不足。”（同上“田制”三）

（二）稅出負擔的平均分任主义。这和他主張“廢金銀”相关。因为他以为貨幣死藏，使納稅人受到殘酷的剝削，所以他理想出小市民或農民的平均任宜政策。当时如“明史”言“小民所最苦者，無田之糧，無米之丁，田鬻富室，產去糧存，而犹輸丁賦。”（“食貨志”二）折銀的办法更助長了貨幣向有权階級的集中。因此，他說：“聖王者而有天下，其必任土所宜，出百谷者賦百谷，出桑麻者賦布帛，以至雜物皆賦其所出，斯民庶不至困瘁尔。”（“明夷待訪錄”“田制”三）按他的信用貨幣論說到谷帛与鈔流通，鈔可随地变易，官民使用一致，并非重視实物，“其有納錢者，……随民所便”（同上）。所以他的方案，針對了大官吏大地主的法外强取，而为工商和自由農民設計出路。

（三）釐定土地的級差，分为五等。瘠土“休一歲二歲，未始非沃土”，以輪換耕值，適應其地力之再生產。他說：“今丈量天下田

土，其上者依方田之法，二百四十步为一畝，中者以四百八十步为一畝，下者以七百二十步为一畝，再酌之于三百六十步、六百步为畝，分之五等。魚鱗册字号，一号以一畝准之，不得贅以奇零。如数畝而同一区者不妨数号，一畝而分数区者不妨一号，使田土之等第不在稅額之重輕，而在丈量之廣狹，則不齊者从而齊矣。是故田之中下者，得更番而作，以收上田之利。”（“明夷待訪錄”“田制”三）“不齊者从而齊”一語，是宗義形式的平等思想的出發点。

宗義土地制度的理想是恢復井田制，其內容是他所重視的“田土均之”。土地國有是中國歷史的特点，他保存了這一形式，企圖平均土地。他說：

古之聖君方授田以養民，今民所自有之田，乃復以法奪之。授田之政未成，而奪田之事先見，所謂行一不義而不可為也。（同上“田制”二）

先王之制井田，所以遂民之生使其繁庶也。（同上）

這樣看來，養民遂民繁民是在於平均授田。他依據明代衛所屯田法，畫出一個“井田”圖案。這種經世之學，有極大的幻想成分，但客觀上表現出他的所謂“富民”的民主思想。他說：

天下屯田，見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬曆六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也，授田之法未行者特九分耳。由一以推之九，似亦未為難行，況田有官民，官田者非民所得而自有者也，州縣之內，官田又居其十分之三，以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尚余田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以听富民之所占，則天下之田，自無不足，又何必限田均田紛紛而徒為困苦富民之事乎？故吾于屯田之行，而知井田之必可復也。（同上）

宗羲“齐之”而“均之”的改革論，是在土地制度上的民主主义。他所憧憬的前途是“富民”的世界。

恩格斯說：“(平民反对派)……必定成为狂暴的空想。……攻击私有財產，要求財產公有，不得不化为淺薄的慈善組織；渺茫的基督教平等，只归結到法律之前的公民平等，廢止一切官廳的权力，最后变为組織由人民选举的共和政府。”(“德國農民战争”，三一頁。)宗羲的思想有和这近似的方面，但他的幻想是三代井田制，形式上是和基督教的千年王國不同的。

第二節 黃宗羲的近代民主思想

上節所講宗羲的經濟思想，大都根据他的代表作“明夷待訪錄”來論述的。此書前于盧梭“民約論”一個世紀，原本据全祖望說“多嫌諱弗盡出”，今本尚非足本。清乾隆間列为禁書。这里我們首先研究一下這本書：

(一)此書类似“人权宣言”，尤以“原君”、“原臣”、“原法”諸篇明顯地表現出民主主义思想。当时顧炎武就贊它“知……百王之敝可以复起”(“南雷文定”附錄)，無疑地它是反映了那个时代的作品。在清末的維新运动时期，此書成了青年的宝筏，因为他講的平等和前代的学者是不相同的。梁啟超說：

我們当学生时代，(“明夷待訪錄”)实为刺激青年最有力之兴奋剂。我自己的政治活动，可以說是受這部書的影响最早而最深!(“中國近三百年學術史”，四七頁。)

這話是实在的。梁啟超再三替此書宣傳。他說：

此書(“明夷待訪錄”)……光緒間我們一班朋友曾私印許多送人，作为宣傳民主主义的工具。(同上)

梁啓超譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書（“明夷待訪錄”）節鈔，印數萬本，秘密散布，于晚清思想之驟變，極有力焉。（“清代學術概論”，三二頁。）

竊印“明夷待訪錄”……等書，加以案語，秘密分布，傳播革命思想，信奉者日衆，于是湖南新舊派大鬩！（同上，一四一頁。）

梁啓超的話中有混同民主派和改良派的錯誤。但他的確在當時把此書當做了路德的新聖經去宣傳。

（二）宗羲此書在清初是近代思維方法的偉著。梁啓超說：“凡啓蒙時代之大學者，其造詣不必極精深，但常規定研究之範圍，創革研究之方法，而以新銳之精神貫注之。”然“明夷待訪錄”之合于恩格斯所指的“近代推論的思維方法”，就不是梁啓超所能知道的。這里有一問題，即此書之方法與其序文似是而非的矛盾。序言有“吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶几焉，豈因夷之初旦，明而未融，遂秘其言也”云云，這些話曾成為後人的爭論。章炳麟譏笑此書為向清廷上條陳。梁啓超則力辯，以為光復有日，宗羲正欲為代清者說法，以其弟子萬季野北上，戒他勿上河汾太平之策，可以證明宗羲絕無向清廷討生活之理。按“明夷”之句引自“易經”卦辭。東漢的仲長統也有“夷之初旦，明而未融”的講法，我們不應該在字面去周內，而應該訴之事實。宗羲晚節清白，他抗拒清詔，有“身遭國變，期于速朽”之句，堅辭博學鴻儒之征。他譏諷說“引里母田婦而坐之于平王之孫衛侯之妻之列”，他說應詔，是“所謂斷送老頭皮”（“南雷文案”卷三“與陳介眉庶常書”）。這就不能因“箕子見訪”一語而斷章取義。其次，宗羲的理想不但清廷非其對象，即三代以下二千載皆非其對象。他在反清中已經表現過他的愛國主義的鬥爭，因此，他的平等理論實不可能向清朝統治者去做叛徒的獻策，而且他

更超过了王朝更替的中古君臣之义，去寻求新的制度。这在“明夷待訪錄”序中，也可以看出來的。他开宗明义即把中古分为一乱，客观的历史使他憧憬着资本主义式的一治。他说：

余尝疑孟子一治一乱之言，何三代而下之有乱無治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运，向后二十年交入大壯，始得一治，则三代之盛犹未絕望也。（“明夷待訪錄”）

这样看来，他不是以朝代更替划分时代，而是以中古一乱划分时代的。他所经历的历史，具有着资本主义的萌芽形态，因此他也有将来的信仰。所谓“一治”，是梦想着远处光明。所谓“三代之盛”是具有新的历史内容的理想。然而“夷之初且，明而未融”，清室统治了中国，前途的光明又遭受了挫折。他说：“然乱运未终，亦何能为大壯之交”，下面便言箕子见訪云云。因此，他以箕子自居，不是指朝代的箕子，而是指历史制度的箕子。“原君”、“原臣”、“原法”、“学校”诸篇的内容正说明他对于新制度的梦想。

（三）“明夷待訪錄”一書是东林、复社的自我批判。因为东林党争虽然具有市民的自由思想，但其思想方法只局限于君子与小人的分类，其党争方法是所谓清議。对于前者，宗羲批判“即有知之者，亦言东林非不为君子，然不無过激”。对于后者，有条件的赞同“东林为清議之宗，……清議者天下之坊也。”（“明儒学案”“东林学案”总論）这种清議的表现是：“婁江謂先生（顧憲成）曰，近有怪事，知之乎？先生曰，何也？曰，內閣所是，外論必以为非，內閣所非，外論必以为是。先生曰，外間亦有怪事。婁江曰，何也？曰，外論所是，內閣必以为非，外論所非，內閣必以为是。”（同上“东林学案”一“顧憲成学案”）最后的武器，訴之于气節。高攀龍所謂“若学問不气節，这一种人为世教之害不淺”。他在死節时犹疏“大臣受

辱則辱國，故北向叩頭，從屈平之遺則，君恩未報，結願來生”（“明儒學案”“東林學案”一“高攀龍學案”）。宗羲說：“數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風余韻也。”（“東林學案”總論）

然而這種單恃主觀的“仁人君子心力之為”（顧炎武對東漢黨錮之流的贊語，見“日知錄”卷十三“兩漢風俗”條）和做臣的氣節，實在是東林的舊傳統。宗羲在“明夷待訪錄”中所論的經國大計，正是東林黨以來的自覺批判。他批評這一趨勢說：“昔之學者學道者也，今之學者學罵者也。矜氣節者則罵為標榜，志經世者則罵為功利，讀書作文者則罵為玩物喪志，留心政事者則罵為俗吏。”（“南雷文約”卷四“七怪”）又說：“儒者之學經緯天地，而后世乃以語錄為究竟。……治財賦者則目為聚斂，開闢扞邊者則目為粗材，讀書作文者則目為玩物喪志，留心政事者則目為俗吏，徒以生民立極，天地立心，萬世開太平之闊論，鈴束天下，一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧！世道以是潦倒泥腐，遂使尙論者以為立功建業，別是法門，而非儒者之所與也。”（“南雷文定後集”卷三“贈編修弁玉吳君墓志銘”）。甚至他說：“有明文章事功皆不及前代”（“明儒學案”凡例）。“明夷待訪錄”明斥“小儒規規焉，以君臣之義，無所逃于天地之間”（“原君”）。他反對做臣的為了君主之一身一姓報以死節，以為這種小節是“私暱者之事”（“原臣”）。他批評復社“本領脆薄，學術龐雜，終不能有所成就。”（“南雷文定後集”卷三“陳夔獻墓志銘”）。因此，“明夷待訪錄”的理想，他自命是一治大法，從歷史意義上講來，實在是明代思想的批判發展。他的“創革之方法”所以成為“近代的”，就因為超越了過去“仁人君子心力之為”，而以勇敢的“異端”精神，“無所顧慮的態度”，設計將來的新世界。

明白了以上三点，我們才可以研究他的近代民主思想的具体意义，才可以析辨他的啓蒙思想有什么样的歷史内容。

如果說宗教战争的理想，是建設上帝的王國，即建設千載太平的天國于地球之上，則十七世紀中國的啓蒙思想，是建設“三代”的王國，即建設夢想的聖世王國于地球之上，客觀上都屬於市民的要求。宗羲在人民的財產所有的权利上主張齊之均之的制度，在人民的权利关系上主張“天下大公”制度。这里，他的文字有一个特別的格調，即理想与現狀对比。他的理想是托古的，因而格調就成了古者如此，今也为彼。我們試讀“明夷待訪錄”，几乎沒有一篇不是这样。他对于封建的現狀，批判很尖銳，同时他披着三代外衣的理想，又表示出極其篤信的样子。他說：“古者以天下为主，君为客，凡君之所畢世而經營者，为天下也。今也，以君为主，天下为客，凡天下之無地而得安寧者，为君也。”（“原君”）这是很典型的古今对比的例子。据此，我們研究宗羲的思想，应先举出他所批判的对象，然后說明他的理想。

宗羲从好多方面批評封建制度。他对于封建君主制度，是这样地攻击的：

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。……凡天下之無地而得安寧者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，离散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰我固为子孙創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，視為当然，曰此我產業之花息也。然則为天下之大害者，“君”而已矣！向使無君，人各得自私也。……而小儒規規焉，以君臣之义無所逃于天地之間，……使兆人万

姓崩潰之血肉曾不异夫腐鼠，豈天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？（“明夷待訪錄”“原君”）

这好像是一篇市民的宣言。（一）他敢于宣布君主为“屠毒”者、“敲剥”者，天下之大害者。他更有一个否定的假言，在封建时代是难能可贵的，即是说“向使無君”。墨子有政長与人民福利相符的理論，然孟子以“墨子兼爱是無父也”，斥为异端。宗羲明言“無君”，实似城市的平民反对派。（二）他主張人民（兆人万姓）的“自利自私”，客觀上即他所謂“富民”階級的权利。人人能遂其自利自私，即天下之大公。而君主却不讓人民自利自私自己的“產業”，反独自一人私天下的“產業”。这話就具有人权平等、“自由放任”的道理，而且是符合于資本主义初期的思維方法的。“在貴族支配着的时代，是榮譽，忠誠等等之概念，在資產階級之支配期中，是自由、平等，等等概念支配着。”（“德意志意識形态”，九二頁）

宗羲批評封建的官吏制度說：

世之为臣者昧于此义，以謂臣为君而設者也，君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，視天下人民为人君囊中之私物。今以四方之劳擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無系于社稷之存亡，則四方之劳擾，民生之憔悴，虽有誠臣，亦以为纖芥之疾也。……后世驕君自恣，不以天下万民为事，其所求乎草野者，不过欲得奔走服役之人，乃使草野之应于上者亦不出夫奔走服役，……躋之僕妾之間而以为当然。（“明夷待訪錄”“原臣”）

这已經道破封建臣僕是参加“敲剥”的奔走服役者，官僚制度是镇压人民的一套工具，它的任务是“統治”（牧之治之）人民。

宗羲批評封建無公法，“所謂法者一家之法，而非天下之法也”（同上“原法”）。他論封建公私之不分，权利义务之不平，說：

后世之法，藏天下于筐篋者也。利不欲其遺于下，福必欲其斂于上。用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鯁鯁然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密。法愈密而天下之亂即生于法之中，所謂非法之法也。論者謂一代有一代之法，子孫以法祖為孝。夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，后王或不勝其利欲之私以壞之。壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此膠彼漆之中，以博憲章之余名，此俗儒之勦說也。（同上）

封建的法律，即所謂非法之法，即權利義務沒有法權平等的分界。什麼“憲章”的美名，都是胡說。它的內容上無好壞，無優劣，都是“斂于上”的剝削階級的欺騙口實罷了。

宗義的政治理想是由形式的公、平的近代觀念出發的。他的國家起源論，沒有神祇的秘密，所謂人君頗類似“墨子”“兼愛篇”“與天下之利，除去天下之害”的賢能政長，人民自由選出的所謂“兼君”，是人类的謀幸福者。他從歷史上說明君主的由來，雖然不盡合于科學，但已經打破君臣天地之義（先天的）。他在受到異族統治的時候，甚至敢說：“君臣之名從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。”（同上“原臣”）他認為人类的本性就是自私自利的。他說：

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬于天下之人。（同上“原君”）

他把君主當做公僕看待。在中國的封建史上，主客二字的對稱語，都以“主”為地主階級，“客”為農奴身分。然而他竟倒轉過

來，說“天下(人民)為主，君為客”。他雖然沒有談到選舉，但說“明乎為君之職分，則唐虞之世(理想)，人人能讓，許由務光非絕塵也”(“明夷待訪錄”“原君”)。至于臣的職分，他說：“臣之與君名異而實同”，“以天下為事，則君之師友”(同上“原臣”)，“官者分身之君”(同上“置相”)。因為他把君臣的意義還原為一種機關，“作君之意所以治天下也”(同上)，“治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許，君與臣共曳木之人也”(同上“原臣”)。他把政治還原為一公務，“天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工，故我之出而仕也，為天下，非為君也，為萬民，非為一姓也”(同上)。所以王朝之興亡在他的邏輯中沒有成為前提，而是以“萬民之憂樂”和生活之平等為基本出發點。他說：

天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂，……為臣者輕視斯民之水火，即能輔君而興，從君而亡，其于臣道固未嘗不背也。(同上)

三代(理想)之法藏天下于天下者也，山澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也。(同上“原法”)

由他對於國家起源的看法，導出了他的法治思想。他否定“一家之法”，而主張“天下之法”。這個“天下之法”是理想的，實際上是市民階級的平權要求，“貴”(支配階級)和“賤”(被支配階級)在形式的法權上是平等的。這就由人權的平等推論到法律的平等(這裡法律平等的形式性暫置不論)。有了這個“治法”然後才有“治人”。他說：

吾以謂有治法而後有治人。自非法之法(一家之法)桎梏天下人之手足，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安于苟簡，而不能有度外之功名。

使先王之法（理想）而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。（同上“原法”）

宗義的意識中有責任內閣制的要素。他所指的宰相，第一是賢人，第二是有職有权的人。基此，君主的职位不过一虛名罢了。他仍然是在三代外衣之下宣傳他的理想。他說：

昔者伊尹周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊于大夫之攝卿，士之攝大夫耳。后世君驕臣諂，天子之位始不列于卿大夫士之間。……古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其后天子傳子，宰相不傳子，天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相补救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罢，天子之子一不賢，更無与为賢者矣！（同上“置相”）

这是說宰相以选賢为条件，如果天子不賢，就不妨把他当做偶像，而以有行政权力的宰相去管理一切，不至“使大权自宮奴出”。他又說：

或謂后之入閣办事，無宰相之名，有宰相之实也。曰，不然！入閣办事者，職在批答，猶开府之書記也。其事既輕，而批答之意又必自內授之而后拟之，可謂有其实乎？吾以謂有宰相之实者，今之宮奴也。盖大权不能無所寄，彼宮奴者見宰相之政事墜地不收，从而設为科条，增其职掌，生殺予夺，出自宰相者次第而尽归焉。有明之閣下，賢者貸其殘膏剩馥，不賢者假其喜笑怒罵，道路傳之，國史書之，則以为其人之相業矣！（同上“置相”）

宰相的职权，他說，要与天子“同議可否，天子批紅。天子不能尽，則宰相批之，下六部施行”。宰相又得設“政事堂”，下設五房。宰相既当責任內閣之权，他說“四方上書言利弊者……皆集焉，凡事無

不得达”（“明夷待訪錄”“置相”）。

宗羲也有近代代議制的意識，這議論是隱藏在“學校”這一聖王之法的古裳之下。因為他把學校當做“公其非是”的機關。他說：

學校所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具，皆出于學校，而后設學校之意始備。……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是于學校”。（同上“學校”）

這是舊民主主義的議會政治的萌芽思想，顯然這是和中古專制政治不相容的。他在這一意義之下，頗重視清議。他說：

東漢太學三萬人危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕撻鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶為相近。使當日之在朝廷者，以其所非是為非是，將見……君安而國可保也，乃論者目之為衰世之事。不知其所以亡者收捕黨人，編管陳歐，正坐破壞學校所致。（同上）

他把東漢的太學清議的歷史意義理解為近代的議會政治，這是托古改制。康有為梁啟超之徒承繼了這一點，是不自覺的。而買辦資產階級的代理人胡適，居然捧出了這一幻想，企圖把所謂國立大學作政治市場，好自居“祭酒”（國師），而作政治投機買賣，正是所謂實用主義的最好檢証，這是對宗羲的民主思想的無恥的歪曲。

宗羲的理想是，在中央政府，天子以至公卿都要在太學祭酒的面前就弟子之列，祭酒（好像是議長）有權批評政治的得失。在地方政府，郡縣官都要在地方學官的面前就弟子之列，學官對於地方政事缺失，“小則糾繩，大則伐鼓號于眾”（同上）。宗羲的此類自由思想發揮頗多，例如：

天下之議論不可專一，而天下之流品不可不專一也。（“汰

存錄”)

論者以东林为清議所宗，禍之招也。子言之，君子之道，辟則坊与，清議者天下之坊也。夫子之議臧氏之窃位，議季氏之旅泰山，独非清議乎？清議息，而后有美新之上言，媚閹之紅本，故小人之惡清議，犹黄河之碍砥柱也。（“明儒学案”“东林学案”总論）

这些見解正如顧炎武認清議为“王治之不可闕”，所謂“天下風俗最坏之地，清議尙存，犹足以維持一二，至于清議亡，而干戈至矣。”（“日知錄”卷十三“清議”）可見这一思潮是歷史的課題，不是个人自由意志的表現。

第三節 黃宗羲的科学思想和自由思想

民主思想，在近代資本主义社会，一方面是商品交換的意識反映，另一方面又和科学思想不能分离。十七世紀的啓蒙学者，虽然对这一点沒有顯明的口号，但其思想傾向却至为明著。宗羲反对鬼神迷信与無稽方術等社会積習，同时也依据科学知識而为積極的說明。他主張把儒者的學術活动廣行之于“朝市”，換言之，即公开之于政治（朝）与經濟（市），这在当时是進步的思想。他反对求仙的妄談，同时即說明这妄談的來源是对自然的幻觉，最后說明“海市”是自然現象。他說：

儒者專意經綸，其运动开闢之所，不得不归之于朝市。而山洞崇幽，風烟迅远，勢相闊絕，于是学仙者私据之而別生事端，便復傲朝市，以所無有洞天福地之說出，猿鳥亦受驅役矣。……山东臨滄海，多海市……頗怪此等妄談，不可以欺愚者，以始皇之明察，方士焉能以鑿空烏有之事，令其听信？……

盖登州海市，掩映远山，望之如云。而此山臨視咫尺，闌楯之底，其謂反居水下是也。（“南雷文約”卷四“明州香山寺志序”）

宗羲反对“舍利”之說。他首先証明这是歷史的伪造，然后在自然現象中尋求世俗所謂“神物”，不过是油灯中的青珠罢了。他說：

阿育王舍利，不特伪造，即其伪造者亦不一人一事。余之所聞，自嘉靖以來者，景濂碑文作于洪武十二年，距今二百九十三年耳，已不勝其伪如此。豈自洪武以上歷一千九百七年之久，舍利依然为刘薩訶故物耶？……然則景濂碑中之神异，亦不过世俗自欺欺人之說。……不关舍利，是名妄見，豈可以所見之妄，而謂舍利之灵乎？憶余丙寅冬日，書窗油盞，灯炷时吐青珠，細于芥子，堅不可破。……或謂此草舍利也。嗟呼，即舍利亦复何奇，而况于伪为者乎？彼沾沾其神异者，可謂大惑不解矣！（同上“阿育王寺舍利記”）

宗羲反对“鬼蔭”之說，根据歷史的自然的各種論理，說明其妄而非真。“葬書問对”一文（見“南雷文約”卷三）就詳言这一点。此文实在是一篇反中古迷信的宣言，其科学精神和“明夷待訪錄”之民主精神相映成輝。今分述其要点于下：

（一）鬼蔭之說，向有父子同气的附会。宗羲根据人类形体自然的生滅，証明此說害理，并提出中國的一位偉大的無神論者范縝的論点作佐証。他說：

夫人……墮地以來，日远日疏。貨財婚宦，經營异意，名为父祖，实則路人。勉强名义，便是階廷玉樹。彼生前之气已不相同，而能同之于死后乎？子孙犹屬二身。人之爪髮，托处一身，随气生長，翦爪断髮，痛痒不及，則是气离血肉，不能周

流。至于手足指鼻，血肉所成，而折臂剔足，蒿指剔鼻，一謝当身，即同木石，枯骸活骨，不相干涉。死者之形骸即是折臂剔足蒿指剔鼻也。在生前其气不能通一身，在死后其气能通子孙之各身乎？昔范縝作“神滅論”，謂神即形也，形即神也，形存則神存，形謝則神滅。

(二) 鬼蔭之說，言葬地吉凶之不同可以降福降禍。宗羲根据人类情感求安的道理，証明此說为“富貴利达之私”所使然。他說：

鬼蔭之說，……言死者之骨骼能为禍福窮通，乃是形不滅也，其可通乎？……古之先王懸棺之后，迎主于庙，……以墓中枯骸無所憑依也。……今富貴利达之私充滿方寸，即無知之骸骨，欲其流通潤澤，是神不如形，孝子不如俗子也。……程子所謂彼安則此安，彼危則此危者，据子孙之心而为言也，豈在禍福乎？……鬼蔭之說不破，則算計卜度之心起。受蔭之迟速，房分之偏枯，富貴貧賤，各有附会。形气之下，勢不得不雜以五行衰旺生尅，心愈貪而愈昏，說愈多而愈乱，于是可葬之地少矣！誠知鬼蔭之謬，則大山長谷，迴溪伏嶺之中，其高平深厚之地，何在無之，便是第一等吉壤，精微之論不能出此。……無俟乎深求远索，無可奈何，而归之天命也！

(三) 鬼蔭之說，皆以習俗固然为根据，以为若無鬼蔭，何以人們在若干年來都信而不疑。宗羲根据歷史習慣之不同（如火葬水葬），証明此說正是囿于習慣。他說：

不觀宋景濂之誌傅守剛乎，焚尸沉骨之俗成，纓弁之家亦靡然从之。不然，則以为辱親也。彼之惡擇地，犹此之惡焚尸也，習俗亦何尝之有？

(四) 鬼蔭之說，以古筮擇時日而葬之理为飾詞。宗羲以为擇時擇日，古今不同，不足为据。他說：

古……葬以日中。……下壙而以宵中，今日擇時之害也。風和日出，便于將事，謂之吉日，風雨即是凶日，筮者筮此也。今之葬者不以雨止，擇日之害也。

宗羲又曾寫過一篇“七怪”的文章（見“南雷文約”卷四）。他認為葬地之說是七怪之一。他說：

方位，一定不易者也，三元白法，隨時改換者也。……年白改換，則吉凶亦改換，充彼之說，以求吉地，必一年一改葬而后可。是故方位者，地理中之邪說也，三元白法者，又邪說中之邪說矣！

宗羲更把中古的虛偽教育和愚昧保守，都同迷信并舉，列入七怪之目。他反對那種把兒童當做胡孫看待的機械的、有不正当企圖的虛偽教育說：

有所謂神童者，寫字作詩，周旋應對於達官之前。……原其教法，唯令學書大字，詩以通套零句排韻而授之，東移西換，不出此數十句而已。問以四書則茫然不識為何物也。……今以教胡孫禽蟲之法，教其童子，使之作偽，將奚事而不偽？

他反對醫學上的愚昧保守說：

醫之難者，以其辨經絡也。故傷寒之書，疏十二經絡，以脈辨之，又以見症辨之，而后投藥，不敢不慎也。鄞人趙養葵著“醫貫”，謂江南傷寒之直中三陰者，間或有之，間如五百年其間之間，言絕無也，其說已謬甚。……今之學醫者，喜其說之可以便己，更從而附會之，以為天下之病止有陽明一經而已，公然號于人人，以掩其不辨經絡之愚。夫不言己之不識十二經絡，而言十一經之無病，猶之天下有九州，不言己之足迹未曾歷九州，而言天下無九州也。

總之，宗羲的科學思想至為明著。這種理性認識的精神正是

中古的反对物。因此他把那些愚昧、迷信、虚伪、妄说、神妙、鬼蔭等等中古陈朽的东西，谓之“青天白日，怪物公行”。他在“七怪”一文开首说：

王孙满云“魑魅罔两，莫能逢之”，言川泽山林也。嵇叔夜羞与魑魅争光，言昏夜也。今通都大邑，青天白日，怪物公开，而人不以为怪，是为大怪。余欲数之而不胜其多，漫条七端。这说明他是怎样地对于中古的旧现实深恶痛绝，而谋以新时代的科学知识去洗刷它们呢！

宗羲的这些理论特点，也和王夫之相似，是城市异端的共同精神。他们都在理论上发挥了“廉价的整理”（“德国农民战争”，二七页）。

清初大儒多集中力量反对八股制艺，这和十六世纪宗教改革时代反对基督教义支配下的经院学派相似。宗羲在这一点，也表现了人文主义的自我解放或自由的思想，和他的政治哲学思想脉络相贯，而为近代启蒙者的精神。稍晚于他的“儒林外史”的作者，即承继这一遗产。

宗羲论文章，总是首先反对束缚人性的举业。因为举业制艺把人类思想枷锁于“一定之说”，不许学者“取证于心”，而作自我理性的的是非判断（“南雷文案”卷一“恽仲升文集序”），所谓“科举抄撮之学，陷溺人心”（同上“姚江逸诗序”）。他说：

举业盛而圣学亡。举业之士亦知其非圣学也，第以仕宦之途寄迹焉尔！而世之庸妄者遂执其成说以裁量古今之学术。有一语不与之相合者，愕眙而视曰，此离经也，此背训也。于是六经之传注，历代之治乱，人物之臧否，莫不各有一定之说。此一定之说者皆庸论瞽言，未尝深求其故，取证于心。其书数卷可尽也，其学终朝可毕也。……仲升之学，务得于己，

不求合于人，故其言与先儒或同或异，不以庸妄者之是非为是非也。（“南雷文案”“恽仲升文集序”）

宗羲反对盲从与模仿的时文。他以为講門面的摹拟，近似一种奴性。只有“胸中流出”的自己要說的話，才是至文。他說：

文章之傳世，以其信也。弇洲太函，陈言套括，移前撥后，不論何人可以通用。鼓其矯誣之言，蕩我穢疾，是不信也。（“南雷文約”卷二“辞祝年書”）

党朱陸，爭薛王，世眼易欺，罵詈相高。有巨子以为之宗主，則巨子为吾受彈射矣。此如奴僕挂名于高門巨室之尺籍，其錢刀阡陌之數，府藏筐篋所在，一切不曾經目，但虛張其喜怒，以吶喝夫田騶織子，高門巨室顧未尝知有此奴僕也。……杲堂之文……要皆自胸中流出，而無比拟皮毛之迹。……余尝謂文非学者所务，学者固未有不能文者。今見其脫略門面，与欧曾“史”“漢”不相似，便謂之不文，此正不可与于斯文者也！……但使讀書窮經，人人可以自見，高門巨室，終不庇汝，此吾东瀛（浙）区区为斐豹焚丹書之意也。（同上卷一“李杲堂文鈔序”）

宗羲認為有明一代之文“由明而晦”，只有字句的講求，即只有死形式，只有“唯之与諾”，沒有新內容。他說：

欧曾謂学文之要在志道窮經者，若人亦知經之与欧曾其相似在何等乎？故其持論虽异，其下筆則唯之与諾也。有如假潘水为鼎实，別器而荐之曰，此穀蒸也，曰此折俎也，吟唱虽异，其为潘水則同也。（同上卷四“七怪”）

今人無道可載，徒欲激昂于篇章字句之間，組織綴綴以求勝，是空無一物而飾其舟車也，故虽大輅餘艘，終为虚器而已矣。（“南雷文案”卷二“陈葵献偶刻詩文序”）

什么是新的内容呢？一曰真感情：

三百年人士之精神，专注于场屋之业，割其余以为古文，其能尽如前代之盛者，无足怪也。……夫其人不能及于前代，而其文反能过于前代者，良由不名一轍，唯视其一往深情，……今古之情无尽，而一人之情有至有不至，凡情之至者其文未有不至者也，则天地间街谈巷语，邪许呻吟，无一非文，而游女田夫波臣戍客，无一非文人也。……向使滌其雷同，至情孤露，不异援溺人而出之也。（“南雷文约”卷四“明文案序”上）

二曰通经术：

文章不本之经术，学王李者为剿，学欧曾者为鄙。（“南雷文案”外卷“陈夔献五十寿序”）

鹿门八家之选，……圈点句抹，多不得要领，故有腠理脉络处不标出，而圈点漫施之字句之间者，与世俗差强不远。……欧公谓正統有时而绝，此是确论。鹿门特以为統之在天下未尝绝也，如此必增多少附会，正統之说所以愈不明也。……鹿门一生，仅得其转折波澜而已，所谓精神不可磨灭者，未之有得，缘鹿门但学文章，于经史之功甚疏。（“南雷文约”卷四“答张尔公论茅鹿门批评八家书”）

三曰重经验、湛思：

余观今世之为遗老退士者，大抵齷齪治生，其次丐贷江湖，又其次拈香嗣法，科举场屋之心胸，原无耿耿，治乱存亡之故事，亦且懵懵。（同上卷一“韋菴魯先生墓志銘”）

取近代理明义精之学，用汉儒博物考古之功，加之湛思，直欲另为传注，不墮制举方域也。（同上卷一“陸文虎先生墓志銘”）

有平昔不以文名，而偶見之一二篇者，其文即作家亦不能過，蓋其身之所閱歷，心目之所開明，各有所至焉，而文遂不可掩也。然則學文者亦學其所至而已矣，不能得其所至，雖專心致志于作家，亦終成其為流俗之文耳。（“南雷文案”外卷“錢屺軒先生七十壽序”）

因此，他有“作文三戒”（戒當道之文，戒代筆之文，戒應酬之文，見“南雷文案”卷十），自己為文謹守戒語，一毫不苟。

宗羲依據個性解放的自由思想，反對了中古的貴族文藝。但他離開階級觀點，又依據地位之不同，區分文章為台閣與山林二種，前者言經綸治道，後者叙自我神情，皆不能被流俗與勢力所束縛。說理要由理性指示，不為矯激；叙情要由感情出發，不怕忌諱。他下面的文章論，表現出他的時代的進步的看法：

文章之道，台閣山林。……台閣之文，撥亂治本，緼幅道義，非山龍黼黻不以設色，非王霸損益不以措辭，而卒歸于和平神听，不為矯激。山林之文，流連光景，雕鏤酸苦，其色不出于退紅沈綠，其辭不離于嘆老嗟卑，而高張絕弦，不識忌諱。……今夫越郡之志，地逾千里，時將百年，所謂台閣之文也。既有明府名公巨卿以為之主，當世之詞人才子，孰不欲附名末簡，分榮后祀？……某聞梓人之造室也，大匠中處，眾工環立向之。大匠右顧曰斧，則執斧者奔而右，左指曰鋸，則執鋸者趨而左。……某自視不知斧鋸安在，明府右顧，則某將空手而奔左，明府左指，則某將空手而趨右，又何待其環立而知其不勝任哉！小儒山林之手，其無當于台閣也明矣。（“南雷文案”卷三“辭張郡侯請修郡志書”）

以上言文章不能為權勢所指揮，下面言文章不能違心而迎合世俗：

一代有一代之制作，革命之際每多忌諱隱語闖入，豈可不

慎，是又不得不改者也。某讀諸家文集及于雜史，間或考之正史，則多同異，考之志乘，則多錯謬。……今若見其謬誤遺漏而一一听之，恐既經纂修之后，則明眼所照，遺議不專在前人矣！……志与史例，其不同者，史則美惡俱載，以示褒貶，志則存美而去惡，有褒而無貶，然其所去是亦貶之之例也。越中……亦有高位久宦，干涉國史者，而或为公論所排，清議所譏，此正当去之以明貶者，試出其家傳讀之，……試有人与之分別源流，証明實錄，彼在獲天者反以为一人之愛憎，斯时也，起而抗言爭執，則叢为怨府，何苦而尝身于市虎乎？若翫骰將順，不特为明府之謀不忠，而魯衛之士有以薄其心胸矣！（同上“再辭張郡侯修志書”）

嚴格說來，上面朝野兩方面文章的區別，毫無道理，也缺乏斗争的意义，僅在明哲保身而已。但这里可以看出他的愛國的消極不合作的精神來。

宗羲基于个人天才的“灵性”，說明“詩”的產生。这是啓蒙学者自由思想的另一种表現，充其量是崇拜个性。但他說詩在于自然的性情，不專在雕繪詩句，是有一定的反抗意义的。他說：

詩人萃天地之清氣，以月露風云花鳥为其性情，其景与意不可分也。月露風云花鳥之在天地間，俄頃滅沒，而詩人能結之不散，常人未尝不有月露風云花鳥之咏，非其性情，極雕繪而不能親也。（“南雷文案”卷一“景州詩集序”）

情者可以貫金石，动鬼神，古之人情，与物相游，而不能相舍，……即風云月露草木虫魚，無一非真意之流通，故無溢言曼辭以入章句，無諂笑柔色以資应酬。……今人亦何情之有，情随事轉，事因世变，干啼湿哭，总为膚受。……今人之詩，非不出于性情也，以無性情之可出也！（“南雷文案”卷一“黃孚先

詩序”)

宗羲認為詩的內容即人生，這“人生”是心理學的，而不是階級的。這“人生”脫離了道德學的束縛，是進步的，但沒有現實主義的觀點，是啓蒙學者的局限。他以為詩是“一人之性情，天下之治亂，皆所藏納”（“南雷詩歷題辭”），不必出于一途非模仿唐人不可。他以為，經史百家的學問皆涵育于胸中，融會貫通，始有所謂詩的哲學理想境地。他說：

詩不當以時代而論，宋元各有優長。……滄浪論唐，雖歸宗李杜，乃其禪喻。謂“詩有別材，非關書也，詩有別趣，非關理也”，亦是王孟家數，于李杜之海涵地負無與。至有明北地，摹擬少陵之鋪寫縱放，以是為唐，而永嘉之所謂唐者亡矣。是故永嘉之清圓，謂之非唐不可，然必如是而後為唐，則專固狹陋甚矣！（“南雷文約”卷四“張心友詩序”）

他這一理論，是由他學詩的經驗中得來的，他說：

余少學南中，一時詩人……皆授以作詩之法，如何漢魏，如何盛唐。抑揚聲調之間，規模不似，無以御其學力，裁其議論，便流入于中晚，為宋元矣！余時……妄相唱和。稍長，經歷變故，每視其前作，……嚼蠟了無余味。……驢背篷底，茅店客位，酒醒夢余，……間括韻語，……則時有會心。然後知詩非學之而致。蓋多讀書，則詩不期工而自工，……若只從大家之詩章參句煉，而不通經史百家，終于僻固而狹陋耳。夫詩之道甚大，一人之性情，天下之治亂，皆所藏納。古今志士學人之心思願力，千變萬化，各有至處，不必出于一途。……而必欲一之以盛唐，盛唐之詩……亦未嘗歸一，將又何所適從耶？是故論詩者，但當辨其真偽，不當拘以家數。（“南雷詩歷題辭”）

好像他以为离开活的人生，离开高尚的人类理想，便不是真詩。真詩不能“一之以唐”，不能定以一法，而应以活的现实（千变万化）为依据。虽然这是以超階級超歷史的思想为出發点，但他不把死形式的詩認為詩，却是可貴的。

宗羲曾申論詩与歷史的关系。他一反过去的旧說，以为“詩經”沒有所謂正变，变風变雅正是时代所使然的。孟子說“詩”亡然后“春秋”作，他說史亡然后詩作。詩的產生有它自己的时代为背景。时代不同，詩人的情感不同，而詩也就因时代而不亡，歷史無窮發展，詩也無窮發展。那里有“詩亡”之理？这一見解，可謂前無古人。他說：

正变云者，亦言其时耳，初不关于作詩者之有优劣也。美而非諂，刺而非訐，怨而非憤，哀而非私，何不正之有？夫以时而論，天下之治日少，而乱日多。……韓子曰：“和平之音淡薄，而愁思之声要妙，謹愉之辞难工，而窮苦之言易好”。向令風雅而不變，則詩之为道狹隘，而不及情，何以感天地而动鬼神乎？是故漢之后，魏晉为盛，唐自天寶而后，李杜始出，宋之亡也，其詩又盛。無他，时为之也。……盖詩之为道，从性情而出(?)。人之性情，其甘苦辛酸之变未尽，則世智所限，易容埋沒。即所遇之时同，而其間有尽不尽者。……“‘詩’亡然后‘春秋’作”，亦知“詩”之有不亡者乎？（“南雷文案三刻”“陈葦庵年伯詩序”）

宗羲更以为詩是一面鏡子。尤其在“流極之运”的时代，一般俗人，歌功頌德，曲解歷史，伪制歷史；但詩的創作不同，它是由所謂“真性情”中流露，不但可以补史之闕，而且就是真实的詩史。他說：

今之称杜詩者以为詩史，亦信然矣。然注杜者但見以史

証詩，未聞以詩補史之闕。虽曰詩史，史固無借乎詩也。逮夫流極之運，東觀蘭台但記事功。……犹幸野制遙傳，苦語難銷，此耿耿者明滅于爛紙昏墨之余，九原可作，地起泥香，庸詎知史亡而后詩作乎？是故景炎祥興，宋史且不為之立本紀，非“指南集”在，何由知閩廣之興廢？非水云之詩，何由知亡國之慘？……可不謂之詩史乎？……明室之亡，分國鯨人，紀年鬼窟，較之前代干戈，尤無條序。其從亡之士，章皇草澤之民，不無危苦之詞。以余所見者，石齋、次野、介子、霞舟、希声、蒼水、密之十餘家，無不關受命之筆，然故國之鏗尔，不可不謂之史也。（“南雷文約”卷四“万履安先生詩序”）

我們由宗羲的詩，也可以知道明亡的痛史。他的詩中含有耿耿氣節的愛國主義思想。今錄三首于后：

長 夏

終日荒途隔往還，荷風斌媚澆心顏；
硯因蠅集更番滌，筆為蜂巢次第閑。
精騎羞為安性拙，狂歌中斷憶時艱，
誰言草木難甘腐，尚以成螢恨欠頑！（“南雷詩歷”卷一）

臥病旬日未已閉書所憶

北地那堪再度年，此身慚愧在燈前！
夢中失哭兒呼我，天末招魂鳥降筵。
好友多從忠節傳，人情不盡絕交篇！
于今屈指几回死，未死猶然被病眠！（同上）

送万季野貞一北上

管村（証人書院所在）彩筆挂晴霓，季野觀書決海堤。

卅載繩床穿皂帽，一篷長水泊藍溪。（余所居地）

猗蘭幽谷真難閉，人物京師誰與齊？

不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題！！（同上卷二）

宗羲自稱：“師友既盡，孰定吾文？但按年而讀之，橫身苦趣，淋漓紙上，不可謂不逼真耳！”（“南雷詩歷題辭”）这也好像以他的咏作自居于愛國的詩史了。

第四節 黃宗羲的哲學思想

宗羲在五十八歲復興了証人書院，晚年論學重在理學、經學、史學以及天文數學。在這些研究中，他已經沒有如在“明夷待訪錄”中對現實批判的鋒芒，而主要集中於一般的理論。

清自多爾袞專政至康熙，政權還不安定，於是施行禁誅和籠絡的兩面的文化政策，以圖消滅當時的民族思想。關於前者，首有順治九年的士人結社同盟之禁。順治十八年開始的莊廷鑑補修刊印朱國楨“明史輯略”之獄，遷延多年，株連者二百餘人，驚隱詩社諸子亦在其內。康熙二十五年，又查革社學。康熙帝的十六條“學宮聖諭”，內有“黜異端以崇正學”，“講法律以警愚頑”二條。所編印各書，除六經傳疏外，有“性理大全”、“朱子全書”。他自己“以身作則”，研究宋學，謂“朕在宮中，博觀典籍，見宋儒周敦頤‘太極圖’，義理精奧，實前賢所未發”（見“東華錄”康熙十二年十一月）。十六年，親制“四書集義”。五十一年，諭大學士：“惟宋儒朱子注釋群經，闡發道理，凡所著作及編纂之書，皆明白精確。……朕以為孔孟之後，有裨斯文者，朱子之功最為宏巨，應作……崇禮表彰。”乃以朱熹配享孔廟，升大成殿十哲之次。

宗羲“明夷待訪錄”成于康熙二年，是年即因莊獄株連而將吳

炎礫于杭州，同死者七十余人。他在这种情势之下，便轉而作普遍的道理的探求。但这里也有他的特色。他正在朱熹列入文庙十哲之次的时候，樹起反宋学的旗帜。并且他虽被全祖望称为“以正誼明道之余技，犹留連于枝叶”（“鮚埼亭集”外編卷四十四“答諸生問南雷學術帖子”），还爭求王学正統，实則他已經揚弃了王守仁的玄学，在許多方面已經是一位反宋明理学的導源人了。

宗羲在“明儒学案凡例”中說：“尝謂有明文章事功皆不及前代。独于理学，前代之所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。程朱之闢釋氏，其說虽繁，总是只在迹上，其弥近理而乱真者，終是指他不出。明儒于毫釐之际，使無遁影。”这段話似乎是崇明而抑宋。但他对于所謂“牛毛繭絲，無不辨晰”，是肯定为脫离人类实践的玄談的。他說：

尝謂學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。三代以上，只有儒之名而已。……宋史立道學一門以別之。……未几而道學之中又有异同，鄧潜谷又分理學心學為二。夫一儒也，裂而為文苑，為儒林，為理學，為心學，豈非析之欲其極精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書不過經生之章句，其所窮之理不過字義之從違，薄文苑為詞章，惜儒林于皓首，封己守殘，摘索不出一卷之內，其規為措注，与織兒細士，不見長短。天崩地解，落然無与吾事，犹且說同道异，自附于所謂道學者，豈非逃之者之愈巧乎？（“南雷文定”前集卷一“留別海昌同學序”）

这段話指透了道學家的底里。道學本身的批判与覺醒，在明末虽有端倪，而探原竟流、公开批評者，实为清初的大師。宗羲甚至于說理學家“僅附答問一二条于伊洛門下，便廁儒者之列，假其名以欺世”，把人类的个性束縛起來，“尙論者以为立功建業，別是法門”

(“南雷文定”后集卷三“贈編修弁玉吳君墓志銘”)。性理的天地在概念世界不妨晰辨愈精，成为概念游戲(字义之从違)，而现实的天地，在生活內容中虽矛盾崩解，亦“無干吾事”。于是乎逃出实在生活，或巧避于空靜禪門，或放任于虛灵自在。对于这些借口道学以巧避与放任的人，宗羲是深为責难的。例如說：

至問所謂得，則曰，靜中养出端倪。向求之典册，累年無所得，而一朝以靜坐得之。似与古人之言自得异。孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也”，不聞其以自然得也。靜坐一机，無乃淺尝捷取之乎！……今考先生(陈献章)証学諸語，大都說一段自然工夫，高妙处不容湊泊，終是精魂作弄处。(“明儒学案”“师說”)

任一点虛灵知覺之气，縱橫自在，头头明顯，不著于一处，几何而不蹈佛氏之坑塹也哉？……至龍溪直把良知作佛性看，懸空期个悟，終成玩弄光景。(同上)

渠(鄧豁渠，初名鶴)自序为学云：“……渠之学日漸幽深玄远，如今也沒有我，也沒有道，泛泛然如虛舟飄瓦而無著落。……”渠学之誤，只主見性，不拘戒律，先天是先天，后天是后天，第一义是第一义，第二义是第二义，身之与性，截然分为二事。言在世界外，行在世界內。人但議其縱情，不知其所謂先天第一义者，亦只得完一个“無”字而已！嗟乎，是豈渠一人之誤哉？(同上“泰州学案”总論)

宗羲虽然在思想的体系上犹保留了“明道”之“余技”而留連于理学的“枝叶”，但在基本上自覺于人类现实的社会，反省于社会活生生的人类。这一点，是中古末期思想界的特点。在欧西十六世紀宗教改革时代，進步的思想家皆在發現上帝的人类人格化，如孟彩尔所主張，“聖經上所說的聖灵不是我們身外之物，聖灵即是我們

的理性，信仰不过是理性在人身中的活躍。……透過活躍的理性，人就上帝化了。……天國是在生命之中尋求的，不是超越生命之外的。……因為生命之外無天國，所以生命之外無地獄，無永劫；而且除了人類的私欲和貪求外也無魔鬼。基督是像我們一樣的人”（“德國農民戰爭”，四四——四五頁）。在十七世紀中國哲學中也呈現着尋求人類世界的特征。因為宋儒把“理”作為形而上者看，懸在天上：“形而上者，無形無影，是此理；形而下者，有情有狀，是此器。”理是超存在的，“未有這事，先有這理。”（“朱子語類”卷九十五）“雖未有物，而已有物之理”（同上卷四十六）。這超存在的普遍之理謂之太極，“總天地萬物之理，便是太極，太極本無此名，只是個表德”（同上卷九十四）。這一個抽象（表德）是和人欲對立的，故宋儒主張“明天理，滅人欲”（同上卷十二）。天理的天國是在活潑的人生大欲之外，和中古的上帝聖靈（Holy Spirit）初無二致。明儒如王守仁，為宗義之學所宗，但他對於守仁所說“心一也，未雜于人謂之道心。雜以人偽，謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理，語若分析，而意實得之。……天理人欲不并立，安有天理為主，人欲又從而听命者？”（“傳習錄”卷一）宗義就不客氣地批評了：“所記……具言去人欲存天理者不一而足，……則先生心宗教法，居然只是宋儒矩矱，但先生提得頭腦清楚耳。”更說“先生每譏宋儒支離而躬蹈之。”（“明儒學案”“姚江學案”）

宗義在“姚江學案”中有一段保留“枝葉”而搜尋根柢的話，頗為重要：

從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱，所謂此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。……自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路。……然“致良知”一

語，發自晚年，未及与学者深究其旨。后来門下各以意見攙和，說玄說妙，几同射覆，非復立言之本意矣。先生之格物，謂致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理。以聖人教人，只是一个行，如博学、審問、慎思、明辨皆是行也。篤行之者，行此数者不已，是也。先生致之于事物，致字即是行字，以救空空窮理，只在知上討个分曉之非。乃后之学者測度想像，求見本体，只在知識上立家檔，以为良知，則先生(王守仁)何不仍窮理格物之訓，先知后行，而必欲自为一說邪？”

这段話是他自己的哲学，并非王守仁的哲学。因为他在这段話的末尾說：“得義說而存之，而后知先生(王守仁)之無弊也。”又說：“先生之見，已到八九分，但云性即是气，气即是性，則合更有商量在。”并声明“每欲……質之而無从”。

古來一派學說之演進，皆是得新說以存旧說，而新說已經超出旧說。梁啟超看了上引文中拿行字解釋致字，說“有近世實驗(用)哲学的學風”，完全是無理的比附。主觀唯心論的实用哲学的內容与歷史，未可与宗義的思想比擬。“致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理”這句話，顯然是兩截思想，一方面是說从“吾心”出發是不正确的，另一方面是說在“事物”上得出理論是正确的。他晚年序“明儒學案”說，“盈天地皆心也；变化不測，不能不万殊，心無本体，工夫所至即其本体。故窮理者窮此心之万殊，非窮万物之万殊也。是以古之君子寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今之君子必欲出于一途，使美厥灵根者，化为焦芽絕港！”这一方面說“盈天地皆心”，或致吾心良知之天理于事事物物，保持了道学的傳統。他方面說“心無本体，工夫所至即其本体”，批責求見本体者謂之測度想像，把活生生的事实內容化为空虛的表德抽象，所謂“使美厥灵根者，化为焦芽絕港”。前

者即全祖望评价的理学“余技”与“枝叶”，后者即十七世纪思想的根柢。宗羲晚年和陈乾初、潘用微不同的地方也在于是否“留連此枝叶”的問題。

全祖望总論宗羲之学，多斬除“枝叶”，而評述他心目中的宗羲的根柢，这是接近于唯物論的思想。如說：

公謂明人講学，襲語錄之糟粕，不以六經为根柢，束書而从事于游談。（“鮚埼亭集”卷十一“梨洲先生神道碑文”）

自明中叶以后，講学之風，已为極敝，高談性命，直入禪障，束書不覩，其稍平者則为学究。皆無根之徒耳！先生始謂学必原本于經術，而后不为蹈虛，必証明于史籍，而后足以应务。元元本本，可据可依。前此講堂錮疾，为之一变。（“鮚埼亭集外編”卷十六“甬上証人書院記”）

宗羲自己也說：“理学不本之經術，非矜集注为秘錄，則援作用为軻傳。”（“南雷文案”外卷“陈夔猷五十寿序”）他明白暢論窮經之必要与窮經之方法，其要旨归于否認唯心論的附会，發掘歷史傳統的真实面目。他說：

五經之学，以余之固陋，所見傳注，“詩”“書”“春秋”皆数十家，三“礼”頗少，“仪礼”“周礼”十余家，“礼記”自衛湜以外亦十余家，“周易”百余家，可謂多矣。其聞而未見者尙千家有余。如是則后儒于經学可無容复議矣。然“詩”之“小序”，“書”之今古文，三“傳”之义例，至今尙無定說。易以象数讖緯晦之于后漢……又以老氏之浮誕、魏伯陽陈搏之卦气晦之，……又复以康節之圖書先后天晦之。“礼經”之大者为郊社、禘祫、丧服、宗法、官制，言人人殊，莫知適从。士生千載之下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可謂之窮經乎？自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉，于其所不必疑者

而疑之，而大經大法反置之而不道。……充宗生逢喪亂，不為科舉之學，湛思諸經，以為非通諸經不能通一經，非悟傳注之失則不能通經，非以經釋經則亦無由悟傳注之失。何謂通諸經以通一經？經文錯互，……因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思者也。何謂傳注之失？學者入傳注之重圍，其于經也無庸致思。經既不思，則傳注無失矣，若之何而悟之？何謂以經釋經？世之信傳注者過于信經，……八卦之方位載于經矣，以康節離南坎北之臆說，反有致疑于經者，……非附會乎！（“南雷文約”卷一“萬充宗墓志銘”）

我們認為全祖望筆削枝葉，發揚宗義的積極因素，是學者的態度。因為明人好為“晚年定論”，在晚年定論一命題之下便滲入了後學的新觀念，從根柢上發展了前儒。不明這一點，我們就難以把握思想的發展過程。然而這也不能隨意說的。梁啟超就把清初學者的根柢放大或腫脹了。至于胡適，以為歷史的實在“是一個很服從的女孩子，她百依百順的由我們替她塗抹起來，裝扮起來”，于是他就把清初的思想家的根柢用“大胆的假設”去一筆否定了。

我們如果除開講慎獨的“心學”而外，宗義反對空虛焦絕的“本體”，主張在萬殊中証得“物自身”，而實踐（行）証得的工夫，即為把握物自身的過程，這論斷近似于真理。這裡，他把人類的魂靈，從“天理”的天堂，召喚于事事物物的人間，“反身理會”，“反觀自得”，使聖人與常人的鴻溝泯滅，“人人有個作聖之路”。他說，“後之學者，窮理之學必從公共處窮之；而我之所有者唯知覺耳。”（見“明儒學案”“蕺山學案”按語）因為所謂“公共處”即普遍的“表德”，所以宗義就在生活內容中強調“致即行”之義。如果“行”與他所謂經世之學相通，那麼他的進步思想和近代“生命之外無天國”的命題就相似了。揭開了逃避于現實之外的雲霧，迎接歷史的“天崩地解”，

是啓蒙思想家的特色。

全祖望評宗羲留連于道學的“余技”與“枝叶”之說，在“明儒學案”充分呈現着。這是資本主義社會未成熟的應有的矛盾。思想的覺悟是主觀願望的部分和主觀不願的部分同時存在的，甚至說這個矛盾是新的被舊的束縛着的，不能由人們離開客觀世界而自由解決的。“死的拖住活的”的道理，正是如此。初期啓蒙思想家的這種矛盾，與其說是不自然的，毋寧說是現實悲劇歷史的實在思維。這一點，從宗羲和陳乾初論辯“大學”的問題上，可以看出他的思想也存在着轉變的痛苦，雖然他最後也表示放棄道學枝叶。

宗羲因王守仁有“朱子晚年定論”之說，於是他也說：“先生（王守仁）……將向上一几，輕于指點，啓後學躐等之弊有之。天假之年，盡融其高明踔絕之見，而底于實地，安知不更有晚年定論出于其間？”（“明儒學案”“師說”）據此，如果文獻更有證明，宗羲放棄“向上一几”，而完全“底于實地”，亦應有晚年定論。在他的文獻中，“向上一几”雖不輕于指點而仍有所‘留連’，同時，“底于實地”，也并不因其有所留連，而妨碍其說之光彩。他說王守仁“致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨。”“致字即是行字，以救空空窮理，只在知上討个分曉之非。乃後之學者，測度想像，求見本体。”這自然是在“底于實地”的方面，要從死理中解脫出活理，然他接着便在“向上一几”方面留連起來了。他就王守仁天泉問答四句道語所謂“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物”，解道：

其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也，下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳，兩句只完得動靜二字。

（“明儒學案”“姚江學案”）

這不是他所謂“牛毛繭絲，無不辨析”、“析之愈巧”的游談么？“師

說”中亦同此例，上面說守仁“深切著明”，下面便說：“禪則先生固嘗逃之，后乃覺其非而去之矣。夫一者誠也，天之道也，誠之者明也，人之道也，致良知是也。因明至誠，以人合天之謂聖。”這不是他所謂“化為焦芽絕港”的空洞概念么？全祖望以此謂“正誼明道之余技”，余即殘余，指不能適應于時代精神的舊思想方法。宗羲思想的積極因素是有價值的，至于殘余的消極因素，當然也是他的缺點。我們研究古人要分析他的思想中心所在。即如宗羲對於四句道語，雖曾有如上引“牛毛繭絲”般的“辨析”，但他答“董吳仲論學書”，便不僅懷疑這四句話，而且提出求學重疑問的方法，肯定這四句話的不通。他說：

承示“劉子質疑”，弟……自疑之不暇，而能解老兄之疑？雖然，昔人云小疑則小悟，大疑則大悟，不疑則不悟。老兄之疑，固將以求其深信也。……若徒執此四句，則當先疑陽明之言自相出入，而后其疑可及于先師也。夫此四句，無論與“大學”本文不合，而先與致良知宗旨不合。……先為善去惡，而后求知夫善惡也，豈可通乎？……四句之弊不言可知。……龍溪亦知此四句，非師門教人定本，故以四無之說救之。陽明不言四無之非，而堅主四句，蓋亦自知于致良知宗旨不能盡合也。……如以陽明之四句，定陽明之宗旨，則反失之矣。……從來儒者之得失，此是一大節目，無人說到此处。老兄之疑，真善讀書者也。透此一關，則其餘儒者之言，真假不難立辨耳！（“南雷文案”卷三）

上面我們已經詳細說明了宗羲在王學傳統下的歷史自覺和他對於守仁唯心論的解放，從而發展根柢方面的東西。其次，他對於劉宗周學說的發展也是這樣的，他把其師宗周“離氣無理”之說，推崇為“千古不決之疑，一旦拈出，使人冰融霧釋”，而同時却依然保

留道學傳統的“慎獨”。他說：

先生之學，以慎獨為宗，……盈天地間皆氣也，其在人心一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即無過不及之差。而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意。離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。（“戴山學案”）

宗羲“盈天地間皆氣”之說，離開了宋儒“理為先天”的玄學，但仍然說“性體周流”，這和泛神論者的神在人間的流行說是相似的，這是商業資本主義時代的哲學所具的色彩。“主宰”已不在天國，分化而為流行性體，時時活在人類理性之中。這是一面。下面他便在唯物論方面闡揚“有宋以來所未有”的“實地”。他說：

蓋氣無所為理，心無所為性，……奈何儒者亦曰理生氣？所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家。……先生如此指出，真是南轅北轍，界限清楚，有宋以來，所未有也！（同上）

宗羲這種唯物論和唯心論交戰的方法，在他處也是見到的。例如：

先師之學在慎獨，……意者，……師以為心之所存。……意是心之主宰，以其寂然不動之處，單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化。……（按以上唯心論的一面，下面轉向。）師以為指情言性，非因情見性也；即心言性，非离心言善也。形而上者謂之道，形而下者謂之器，器在斯道在，離器而道不可見。……所謂有物先天地者，不為二氏之歸乎？又言性學不明，只為將此理另作一物看。……夫盈天地間，止有氣質

之性，更無義理之性，謂有義理之性不落于氣質者，臧三耳之說也。師于千古不決之疑，一旦拈出，使人冰融霧釋。（“南雷文約”卷四“先師戴山先生文集序”）

明白了宗義的“近代推論的思維方法”底特質，才可以知道他由拆散先儒的本體，而至“離器而道不可見”之說，是平民反對派異端的立論點。他的哲學是反對“存天理、去人欲”的。因了“高談性命”的反動，他在哲學思想上才主張理氣一元論；因了自我的覺醒，他在方法論上才主張史的實證論（讀書不多，無以証斯理之變化；欲免迂儒必兼讀史）。今就他的理氣之說詳述于下：

宗義批評薛瑄說：

其謂理氣無先後，無無氣之理，亦無無理之氣，不可易矣。又言氣有聚散，理無聚散。以日光飛鳥喻之，理如日光，氣如飛鳥。理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。義竊謂理為氣之理，無氣則無理，若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡；不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理。不特氣有聚散，理亦有聚散也。（“明儒學案”“河東學案”一）

他比薛瑄進了一步：“無氣則無理”，比“理氣無先後”更為明確。理氣之別如果從現象與本質二者研究，“理”或本質是深刻的現象或“氣”，“氣”或現象包括着豐富的本質或“理”；如果從存在與思維二者研究，“氣”或存在是第一次的，“理”或思維是第二次的，理的實在反映“氣”的運動（按宗義以為這種關係是心性的關係，下詳）。在這裡，他的新氣揚棄舊氣、新理代替舊理之說，頗接近于存在與

思維的關係論。他的“日新不已”的理與氣皆聚散交流說，顯然批判了薛瑄的理氣不適應說（理為不動，氣為運動）。

同理，宗義批判季本，說：

先生……以為理者陽之主宰，乾道也；氣者陰之流行，坤道也。流行則往而不返，非有主于內，則動靜皆失其則矣。……夫大化只此一氣，氣之升為陽，氣之降為陰，以至于屈伸往來生死鬼神，皆無二氣。故陰陽皆氣也，其升而必降，降而必升，虽有參差過不及之殊，而終必歸一，是即理也。今以理屬之陽，氣屬之陰，將可言一理一氣之為道乎？（“明儒學案”“浙中王門學案”三）

他的變化概念如陰陽、消長、往來、升降之類，是貧乏的，甚至是循環變化的死運動概念。但我們應當指出，宗義所指的氣乃是客觀的現實，所指的理是現實（對象）的條理法則，頗接近于本質與現象的關係的理論。他說：

先生（羅欽順）之論理氣，最為精確。謂通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一關，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也。或者因易有太極一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者（朱子言天理即太極或表德），是不然矣！斯言也，即朱子所謂理與氣是二物，理弱氣強諸論，可以不辯而自明矣。第先生之論心性，頗與其論理氣自相矛盾。夫在天為氣者，在人為心；在天為理者，在人為性。理氣如是，則心性亦如是，決無異也。人受天地之氣以生，只有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循

环無已；当惻隱处自惻隱，当羞惡处自羞惡，……千头万緒，
纏繞紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物立于
心之先，附于心之中也。先生以为天性正于受生之初，明覺發
于既生之后，明覺是心而非性。信如斯言，……与理能生气
之說無异。于先生理气之論，無乃大悖乎？（同上“諸儒学案”
中一）

其（曹端）辨太極，朱子謂理之乘气，犹人之乘馬。馬之一
出一入，而人亦与之一出一入。若然，則人为死人，而不足以
为万物之灵；理为死理，而不足以以为万物之原。今使活人騎
馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之如何尔，活理亦然。先
生之辨虽为明晰，然詳以理馭气，仍为二之气，必待馭于理，則
气为死物。抑知理气之名，由人而造。自其浮沈升降者而言，
則謂之气；自其浮沈升降不失其則者而言，則謂之理。盖一物
而兩名，非兩物而一体也。（“諸儒学案”上二）

从以上二段理論，可以看出宗義的哲学中心，这即是說，現象为更
丰富于本質，它是活的；本質、条理、法則是在浮沈升降的現象中的
抽象，也是活的。此其一。其二，本質依附于現象，現象变化，本質
也随之变化为高級的条理法則。（这里高級的發展意义，在宗義的
現象循环的認識中沒有說明。惟道理上，既是活的，即为發展的。
故如此規定，非有意为古人渲染。）其三，他既把理气与性心比类
等觀，則按自然条理法則之“日新不已”而言，道德規範也是活的，
变化的，仁义礼智四端也有它的歷史性。此义，宗義沒明白講出，
然就“小德川流”而言，畢竟这是“实地”，在川流而上的“大德敦
化”，却是“余技”。

复次，我們再說明宗義的歷史实証論。上面已經說过，他解釋
王守仁“致良知”之致字为行字。他更在“明儒学案”中处处強調实

踐，反对蹈空，这是和他的理气一元論相照应的，更是和他的政治、經濟的經世之学相联結的。煩瑣哲学在他看來，是“纖兒細士不見長短，天崩地解，落然無与吾事”之逃世者所为的。他論思想史重在明流变、明离合：“自濂洛至今日，儒者百十家，余……皆能知其宗旨离合是非之故。”（“南雷文定前集”卷八“前鄉進士澤望黃君壙志”）“乃入耳过口，輒焉失之，源远流分，同出一先生之門，而不啻楚越之相遠。”（“南雷文案”卷六“刘伯繩先生墓志銘”）他論史尤注意近代，以求“一治”之法。他这一理論，遂开啓浙东史学的先河。他手成“明儒学案”，即明代的思想史。其凡例說，“此編所列，有一偏之見，有相反之論。学者于其不同处，正宜著眼理会，所謂一本而万殊也。以水济水，豈是学問？”这已經打破二千年來道統与异端的鴻溝和歧視，而反对“今之君子必出于一途”，富有啓蒙学者的治学精神。故他在“清谿錢先生墓志銘”中說：“昔明道汜濫諸家，出入于老釋者几十年，而后返求諸六經。考亭于釋老之学亦必究其归趣，訂其是非。自來求道之士未有不然者。盖道非一家之私，聖賢之血路散殊于百家，求之愈艰，則得之愈真。虽其得之有至有不至，要不可謂無与于道也。”（“南雷文定”三集卷二）他所謂工夫所至即其本体，工夫当指躬行实践。实践的內容是他的活的理气論之所本，故說“致良知为行，見行不滯于方隅”（“明儒学案”“师說”），如沒有实践內容，只在知上討个分曉，必局限于一面的方隅，所見即为“偶像”。他对于薛瑄的理論，至表不合，但他說：

愚按前輩，論一代理学之儒，惟先生無閑言，非以实践之儒歟？……所謂学貴踐履，意盖如此。（“明儒学案”“师說”）

他論吕柟說：

当时陽明先生講良知之学，本以重躬行，而学者誤之，反遺行而言知。得先生尙行之旨以救之，可謂一髮千鈞！（同上）

宗羲所謂實踐，不但說“學者必先窮經，然拘執經術，不適于用，欲免迂儒，必兼讀史”，而且講到“在萬民之憂樂”，“為萬民非為一姓”（“明夷待訪錄”“原臣”）的變革現實的實踐。自然，在他的實踐範疇中是個人的，因而是貧乏的，還不能說這就是真理論。因為沒有生產鬥爭與階級鬥爭的歷史實踐意義，就不可能超出一般的所謂實証論。但他非常重視愛祖國的實踐，例如他崇贊東林的愛國的實踐，說：

熹宗之時，龜鼎將移，其以血肉撐拒，沒虞淵而取墜日者，東林也。毅宗之變，攀龍髯而葶螻蟻者，屬之東林乎，屬之攻東林者乎？（同上“東林學案”總論）

第五節 陳確和潘平格對於黃宗羲學說的補充

宗羲的思想在晚年已經發生了極大的裂痕，這因為王學的傳統始終束縛着他的思想。一方面，在清代的理學家看來，他是異端，將王學的正統破壞了。但另一方面，他同時代的同学弟子則以為他的“余技”未斬，還不夠破壞傳統。方苞說：

夫學之廢久矣，……浙以東則黃君梨洲壞之，燕趙間則顏君習齋壞之。……二君以高名耆舊為之倡，立程朱為鵠的，同心于破之。浮夸之士，皆醉心焉。（“望溪先生文集”卷六“再與劉拙修書”）

這是理學家維持道統的話。然而我們知道，如宗羲、如顧炎武正因為是“高名耆舊”，他們的態度反而異常謹慎平穩。宗羲晚年仍崇師說之“慎獨”，炎武晚年則建朱子神祠以明宋學統緒。而一往直前不顧利害以推翻理學的寶座者，清初學者大有人在。他們都因

为态度之無所顧慮，終身不遇，鮮享盛名，如陈确与潘平格是。但，黃顧虽名顯当世，他們的著作“明夷待訪錄”、“南雷文定”、“日知錄”不能不遭禁，“皆以詆觸見燼”（“章炳麟檢論”卷四“哀焚書”），生前著作湮沒，賴后世抉發而顯其价值。宗羲治思想史有并存相反之論的凡例，炎武戒治史者有兩造意見兼錄而不可以意見取舍的教訓。陈确等人的思想，反而因为宗羲的謹慎平穩、肯于虛心討論，被保存于“南雷文案”里；否則就更有喪失的可能了。

陈确，字乾初。他最大胆的言論是怀疑“大学”为聖人之書。这怀疑無异把宋儒的家当抄沒，因此他被当时人所非議。他的論点是从对照兩方理論而發現矛盾來展开的，这一方法和王夫之对照宋儒与“序卦傳”的理論而怀疑“序卦傳”相同，不完全是像后來嚴格的考据的方法。他的“大学辨”說：

“大学”首章非聖經也，其傳十章非賢傳也。程子曰，“‘大学’孔氏之遺書”，而未始質言孔子。朱子則曰，“右經一章，盖夫子之意而曾子述之，其傳十章則曾子之意而門人記之也。”古書盖字，皆作疑詞。朱子对或人之問，亦云無他左驗，且意其或出于古昔先民之言也，故疑之而不敢質，以自釋盖字之疑。程朱之說如此，而后人直奉为聖經，固已漸倍于程朱矣。虽然，程朱之于“大学”，恐亦有惑焉而未之察也。“大学”其言似聖，而其旨实竄于禪。其辞游而無根，其趋罔而終困。支离虛誕，此游夏之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。（北京圖書館藏鈔本，下同。）

这是陈确对“大学”的总的看法，很类似于“神学的异端”。今更分析“大学辨”的要点如下：

（一）古無大小學之分——“首言大学云者，非知道者之言也。子言之矣：‘下学而上达’，夫学何大小之有？大学小学僅見‘王制’，

亦讀太。作‘大學’者疑即本此。……今迺別之為大學而若將有所待也，則亦終于有待而已矣。”

(二)章句之脫胎處——“其曰在明明德，在親民，在止于至善者，皆非知道者之言也。三言皆脫胎‘帝典’，‘帝典’自‘克明俊德’至‘黎民于變時讎’，凡七句。此以三言括之，似益簡切，而不自知其倍也。新民即在明德之中，至善又即在明親之中。故‘帝典’克明句下貫一以字，便文理燦然。而此下三在字若三事然，則不通矣。”陳確所辨“大學”三綱領出處為“堯典”“克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民于變時雍”七句，據清代學者考証，“堯典”也出于後人。“民”字“德”字，卜辭未見，始于周金，可以作確証。故兩者究竟誰脫胎于誰，猶為問題。

(三)抽象的“明”字之晚出——“古人之學，雖不離乎明，而未嘗顯言明，推之‘易’‘詩’‘書’可見，惡其逃于虛焉故也。而‘大學’首言明明，固已倍矣。”

(四)理論的質疑——“至善，未易言也。……善之未至，既欲止而不敢，善之已至，尤欲止而不能。夫學何盡之有？善之中又有善焉，至善之中又有至善焉。……而傳引之，固矣。……皆末學之夸詞，偽士之膚說也。而又云知止云云者，則愈誣矣！……其止故未有日矣。故未至而知止，如弗知而已，而何遽定靜安慮得之可易言乎？且吾不知其所謂知止者，謂一知無復知者耶？抑一事有一事之知止，事事有事事之知止，一時有一時之知止，時時有時時之知止者耶？如其然也，則今日而知止，則自今日而後而定靜安慮得之無不能，不待言也。他日又有所為知止焉，則他日之知非即今日之所未知乎？是定靜安慮得之中，而又紛然有所為未定靜安慮得者存。斯旨之難通，固已不待其辭之畢矣。‘大學’之所謂知止，必不然也。必也其一知無復知者也。一知無復知，惟禪學之誕有之，聖學則無

是也。君子之于学也，終身焉而已；則其于知也，亦終身焉而已。故今日有今日之至善，明日有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾之聰明知識可以臆而尽之也。……天下之理無窮，一人之心有限，而傲然自信，以为吾無遺知焉者，則必天下之大妄人矣，又安所得一旦貫通而釋然于天下之事之理之日也哉！”陈确此論是“大学辨”一書的中心，問題是从認識論探究的，与王夫之知識論的探究酷似。他反对的玄学的冥觀，朱熹所謂“众物之表里精粗無不到，而吾心之全体大用無不明”。物自身(Ding-an-sich)不是“素知”、“概知”、“臆知”的，而是不断的由經驗之累積而知的，它具有时空的条件。他把“知識是一过程”之旨，僅在經驗論上提出來，固然不是完善的真理論，但其提法实为十七世紀的有价值的遺產。他据此推翻理学所依据的“大学”綱領，补充了宗羲的見識。

(五)二元論的質疑——“其曰古之欲明明德于天下云云者，尤非知道者之言也。古人之慎修其身也，非有所为而为之也，而家以之齐，而國以之治，而天下以之平。……‘大学’紛紛曰‘欲’曰‘先’，悉是私伪，……寧古人之学之多夾雜迺尔乎？（此反对心先物后）……至正心以往，益加舛繆。既言正心，不当复言誠意。既先誠正，何得又先格致？夫心之与意，固若此其二乎？（此反对二元論的閃爍）……凡言誠者，……并兼物言。是故言誠可不更言正修齐治平，而分別若此者，則是所謂誠者非誠，所謂正者非正，所謂修者非修也。而所謂致知格物云者，非即以吾心致之、吾心格之乎？心者身之主也，存心公恕，夫后能知己之过，知物之情。知己之过，故修之而無弗至；知物之情，故齐治平之可以一貫也。……山陰先生称前后言格致者七十有二家，說派不备也，求其言之可以确然俟聖人而不惑者吾未之見。何則？唯‘大学’之誣而不可以理求焉故也”（他的質疑集中攻击把主觀客觀分为兩概之說）。

(六)實踐之闕文——“‘大学’言知不言行，必为禪学無疑。虽曰親民、曰齐治平，若且内外交修者，并是裝排不根之言。其精思所注，只在致知知止等字，竟是空寂之学。”

上面几点是“大学辨”的重要論点。这样的反对唯心論是擒賊先擒王的方法。虽然宗羲說“不以其异于先儒而随声为一閩之辨”（“南雷文案”卷三“与陈乾初論学書”），而也不能不有一段曲折的苦心，深致辯解。但陈确是以勇敢的怀疑态度，追求真理，他說：“心非吾一人之心，理非吾一人之理也。吾其又敢以吾之說为必無疑于天下后世哉？”他的“無所顧慮”的学者态度（宗羲所謂“見之論著，同輩为之一閩，不顧也”，同上卷八“陈乾初先生墓志銘”），实在是封建时代的一位勇敢的“叛徒”。他說：

作“大学”者絕未有一言窃附孔曾，而自漢有“戴記”至于宋千有余年間，亦絕未有一人謂是孔曾之書焉者。……而自程朱二子表章“大学”以來至于今五百余年中，又絕未有一人謂非孔曾之書焉者。……嗟乎，学者之信耳而不信心，已見于前事矣！……向使确幸得親承孔曾之教，而于心有未安，犹当辨而正之，况如“大学”之說之甚倍于孔曾者，而欲使确終信而不疑，則确無人心者而后可，而确則安敢以自昧也！

陈确也自知这种怀疑精神是为当时所不容的，他詳辯“叛徒”也是人做的事，說：“‘春秋’善五伯，孟子黜之，不为畔孔子。程朱表章‘大学’，后人駁之，豈为叛程朱哉？……吾信諸心而已，亦非敢信諸心，信諸理而已！”他遭当时的反对（一閩），是必然的，他的“复梨洲函”頗顯出他的痛苦。他說：

弟愚人也，何敢言学。唯是世儒習气，敢于誣孔孟，必不敢倍程朱，时为之痛心。“性解”諸篇呈教，重蒙駁正，感極涕零！……即一二知己，未能相喻，何况其他！（“南雷文定”

“附錄”)

陈确的“性解”諸篇不傳于世，僅略見于“南雷文案”卷三“与陈乾初論学書”及卷八“陈乾初先生墓志銘”。就宗羲所引述的看來，他的人性論甚接近于王夫之的学旨，宗羲也說他“絕無依傍，絕無瞻顧，可謂理学中之別傳”（“与陈乾初論学書”）。今据“陈乾初先生墓志銘”所引述的，撮要評論于下：

（一）性与气、才、情不能分立。“一性也，……推廣言之曰气、情、才，豈有二哉？由性之流露而言謂之情，由性之运用而言謂之才，由性之充周而言謂之气。性之善不可見，分見于气、情、才，情、才与气皆性之良能也。……人性有善而無惡，故气、情、才皆有善而無惡。……后儒曰既發謂之情，曰才出于气，故皆有善有不善；不知舍情、才之善，又何以明性之善耶？”性之內容就是气、情、才。內容为决定的东西，沒有內容，就沒有性之抽象形式。若空洞言性，他說是“为邪說者立帜”，这一理論僅基于心理学的分析，但在当时是進步的。

（二）不可知的性本体是空想。本体是佛家的話。性不能从本体來理解，只能在發展充實中把握。“本体二字，不見經傳，此宋儒从佛氏脫胎來者。故以为‘商書’‘維皇降衷’，‘中庸’‘天命之性’，若指本体言，此誣之甚也。皇降天命，特推本言之，犹言人身則必本之親生云耳，其实孕育时，此親生之身，而少、而壯、而老，亦莫非親生之身，何尝指此为本体，而过此以往即屬氣質，非本体乎？宋儒惟誤以此为言本体，故曰人生而靜以上不容說，才說性便已不是性，則所謂是性而容說者，恰好在何处耶？‘乐記’‘人生而靜，天之性也’二語，本是禪宗，其書大半在荀子，不意遂为性学淵源，可怪也！后儒口口說本体，而無一是本体。……子曰，‘性相近’，則近是性之本体。孟子道性善，則善是性之本体，而此本体固無时不在，

不止于人生而靜之時也。……曰，乞人不屑，行道之人勿受，則虽下流行乞之徒，而吾性之本体亦無時不在也。……學者惟時時存養此心，即時時是本体用事，工夫始有着落。今不思切实反求，而欲懸空想个人生而靜之時，……愈求而愈遠矣。無論人生而靜之時，黝然穆然，吾心之靈明，毫未開發，未可言性，即所謂赤子之心，孩提之愛，稍長之敬，亦萌而未達，偏而未全，未可語性之全体，必自知學后，實以吾心密體之日用，極擴充盡才之功，……而后可語性之全体，故曰：‘成之者性也’。”这里講性的內容是日生的，不是受生之時即成型(本体)，同王夫之所謂“日生者性”，以“生化之理”解釋性的發展，如出一轍。

(三)性的善惡完全在于后天的學習，沒有在經驗中实际鍛煉，性是虛而不實的。“人性無不善，于擴充盡才后見之也。如五谷之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？……繼善成性，皆體道之全功，正對仁智之偏而言。……繼之者，繼此一陰一陽之道，則剛柔不偏，而粹然至善矣。……成之者，成此繼之之功，向非成之，則無以見天付之全，而所性或几乎滅矣。故曰成之謂性。……從來解者昧此，至所謂繼善成性，則几求之父母未生之前，几何不背天下而禪乎？故性一也。……言其實，則本天而責人，言其虛，則離人而尊天。離人尊天，不惟誣人，并誣天矣，蓋非人而天亦無由見也。是故薦衰勤而后嘉谷之性全，怠勤昇獲，而曰麩麥之性有善惡，必不然矣。涵養熟而后君子之性全，敬肆殊功，而曰生民之性有善惡，必不然矣。……資始流行，天之生物也，各正性命，天之成物也，物成然后性正，人成然后性全。物之成以氣，人之成以學。人物之性，豈可同哉？……今老農收種，必待受霜之后，以為非經霜則穀性不全，此物理也，可以推人理矣。是故資始流行之時，性非不具也，而必于各正保合，見生物之性之全。孩提少長之時，性

非不良也，而必于仁至義盡，見生人之性之全。”这里講人性不能离开實踐的風霜甘苦，而自成其性，必須在日新日生中而擴才以見性之全。他以穀物為喻，和王夫之以木器為喻一樣，反對以原始之朴為性。

(四)天理與人欲不是兩立的，人欲的至好處即天理。“周子無欲之教，不禪而禪。吾儒只言寡欲，不言無欲。聖人之心，無異常人之心，常人之所欲，亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也。向無人欲，則亦并無天理之可言矣。”这里講天理與人欲在內容上是一致的，和王夫之“天理人欲，同行而异情”之說相似。陳確的知識論與人性論，雖僅及于進化觀點，但都補充了宗義所不敢說的或說也不充足的理論。此外，陳確對於死節，說“非義之義，大人弗為”，以為人應重生前成績，不重末后一著，烈婦殉身不是正路。這些更是宗義人文主義（如反七怪）在新道德觀點上的發展。

宗義雖然說陳確“于聖學已見頭腦，故深中諸儒之病”，但反辨他的“主張太過”，這是宗義的“余技”猶存的證明。宗義的“陳乾初先生墓志銘”，凡三易其稿，最后一稿已經不執己見，而“明儒學案”自序之“工夫所至，即其本体”說，即採納陳確之說而成。宗義在銘文末尾也說：“昔作銘文，不能深究，今其庶几，可以傳后。”更說：“今詳玩遺稿，方識指歸，有負良友多矣。因理其緒言，以識前過。”宗義的此種態度，是優良傳統，陳確之學得以傳后，正因為是宗義虛心研究的結果。

潘平格，字用微。他的思想比陳確更解放些。陳確的“大學辨”析理謹慎，歸納重于演繹。平格的“求仁錄”在方法上不如陳確的嚴密，而所謂“渾然一體，見在真心”（“求仁錄”），乃是一種純演繹的唯心的推論，但他在舊傳統思想的批評方面，却大刀闊斧，對

宋明以來道學的傳統堅決進攻，敢于說“朱子道、陸子禪”（“恕谷后集”卷六“萬季野小傳”引平格語）。據歸玄恭所記，平格認周程張朱陸王之學都是揉雜佛老，把他們斥之為孔廟兩廡的一群僧道。據宗羲所述，平格以為程朱落于陰陽，陸王墮于識神，而程朱之后學詆陸王，是以老攻佛，陸王之后學詆程朱，是以佛攻老（“南雷文案”卷三“與友人論學書”）。這就更可以看出城市異端攻擊僧侶主義的精神。

恩格斯說：“在基督教傳播的範圍以內，凡具有真正普遍意義的革命，僅在資產階級爭取解放的鬥爭的第一個階段上，即從十三世紀起到十七世紀末止，才帶有這一色彩。”（“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，三六頁）中國的道學是一種特別形式的中古宗教，在反對這種僧侶主義的時候，平格就採用了另一種神秘形式，以“人工造成的宗教”形式，所謂“吾性渾然”，來對抗舊宗教。這和李贄的形式是相似的。

平格的“求仁錄”批判了宋儒僧侶主義的理學，他在批判的見地上，雖把思維與存在之間的鴻溝不可逾越的舊說取消了，但他卻要求一種“渾然”。他說：

后之為學者，存心于腔子謂之立體，視天地萬物為外，明物察倫只是應迹，愛親敬長，平章協和，視為此心之妙用。分內外，分體用，則有動靜可分，而吾性不渾然，工夫不渾然矣。

認靈明知覺為心，……于是有提省照管，操持涵養之工夫。有操持則分內外，心意為內，事物為外。以心意為內，則見滿前無非引心之境，……使此心常在于腔子。

平格一方面反對玄學的空想，認為格物即須觸物，沒有對象的認識，格物是空虛的：

致知在格物，是未嘗懸空有致知工夫也。致其觸物一體

之知，在格通身家國天下本是一體之物，未有舍家國天下見在事使交從之實地，而懸空致我一體之知者。

然而另一方面，他提出要在人倫日用中困勉力行，才能格通人我。他說：

工夫切近，只在格通人我，隨時隨地，惟心之所到，一一格通，渾然深造天地萬物一體之實地。學在人倫日用中困勉力行，慎勿蔑視困勉，妄希自然！

平格反對人欲在虛見上去消磨。他說：

人欲只為有人我，須在對境實地上消磨，則為有力，若在虛見上消磨，則無力。在對境實地上消磨，則必不至遏欲制念，盤桓于腔子，在虛見上消磨，不過遏欲制念，自成其盤桓腔子之病。

操持者，亦意也識也，是以意識治意識也。

然而他又在“日用”上人工地製造了一個“真心”，所謂“真心見在日用”。他把宋明以來體用、理氣、主敬、主靜諸說，都一起推翻。他的“日用”、“實施”的實踐說，雖然指的是用工夫于家國天下，但又以為“工夫即本体”。他說：

工夫二字，起于後世佛老之徒。蓋自倫常日用之外另有一事，故說是工夫。若主敬之學，先立體以為致用之本，窮理之學，先推極知識以為遇事之用，亦是另有一事，可說是工夫。嗚呼，為主敬窮理之學者，豈知是特地工夫耶？亦曰為盡倫常日用，故不可不主敬窮理也。然則非學養子而後嫁者耶？嗚呼，為學本無工夫，力行而已矣。

平格一方面批判道學家不在日用實地去求真理，“而別求心”，另一方面提出了“渾然天地萬物一體”的一個概念，而對抗“天理”，這“渾然天地萬物一體”就好像是泛神論了。宗義最不折服這一

点,說他“滅气,……亦思天地万物以何者为一体乎?”(“南雷文案”卷三“与友人論学書”)我們仔細研究他所謂的“渾然一体”,近似于一种秩序条貫。他說:

……物有本末,事有終始,兩語已尽一貫。……格物是打通一貫,物格是实到一貫。……自天子以至庶人,壹是皆以修身为本,天子庶人,皆是一貫。其本乱而末治者否矣,其所厚者薄而其所薄者厚,未之有也。……一貫者,一身以貫乎家國天下,一修以貫乎齐治平,尽吾渾然万物一体之性也。格物者,貫身家國天下为一物,貫修齐治平为一事,所以复吾渾然天地万物一体之性也。自格物之学不明,而一貫之道晦矣!

据此而言,他所謂的“渾然天地万物一体”是唯心論,但又含着渾然一序或本末終始的一种条理。这里有一个最值得注意的理論背后的时代实質,若不講明这一实質,則他的理論便無旨趣。它是什么呢?即渾然一序的平等觀。他的理論否定了內外、体用、先后、理气的兩截,还原于一个“渾然”(清初学者的別号很多有意义的。如顏元字習齋,“習”是他的学旨,又号“渾然”,当也与用微之謂“渾然”有时代的相似精神,可参証)。这渾然的代数学的形式,用歷史的方法去評量,那便是宗教外衣之下的市民要求的平等的世界觀。他明白地引用“大学”的話“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本”。他釋为“天子庶人,皆是一貫”。在封建社会,提出了这样的实践倫理的一貫序列,实在是民主平等的宗教式的幻想;犹之乎孔子在中國古代社会“氏所以別貴賤”的鴻溝对立中,提出國民性的平等道德情操,都是时代的优良精神。所以,他的“渾然”的实践倫理思想(非歷史观点),背后隱蔽着形式的平等世界觀。为什么要把这一平等觀隱蔽于实践倫理背后呢?这是啓蒙学者的一个通例,近代的思想第一步進入近代的歷史,都是从人类实践倫理的理性生活

开始，而这一点并不一定是古人不如近人，而是歷史的螺旋發展，不自覺的自我覺醒。

平格的實踐倫理不僅為了“自了”，而有天子庶人一體的理想，這正補助了宗羲的民主思想。李塨說：“用微……其惻世殷，其任道勇，力行人倫日用亦實，較朱陸之自了似過之”（“李恕谷先生年譜”卷五乙亥六十一歲條引），從這裡可以看出顏李學派和平格的關係。因為他的方法是演繹的，多有獨斷之嫌，使宗羲竟認他為“白晝魑魅”。在“南雷文案”一書中，如“與友人論學書”、“續師說”、“壽張奠夫八十序”三篇，宗羲是力攻平格的。這種關係，就在於平格過分著重了實踐倫理，凡不合於他的人造的假定的，不論宋儒或當時的“二三子”（平格語），都不須從思想淵源方面去論究，而以為都是超出實踐倫理的一群僧道。例如他說：

晦菴不信“大學”，而信伊川之改“大學”，不格物，而補格物之傳，以至象山陽明不信曾思，而謂顏子歿而聖學亡。今敢于悖先聖，而不敢于悖後世諸賢。明道伊川改“大學”則信為實然，象山陽明謂顏子歿而聖學亡則尊為確論。若指程朱與象山陽明之學未契孔孟，則必目為狂，反疑其非正學矣。總因學者讀注所講，先入宋儒之說，或又入於陽明龍谿之說，而未嘗讀孔門經書，故意見偏陂，窠臼難拔。某之所以說不得看注，不得看諸賢語錄，蓋嘗深中其病，確知其害，故不惜痛切言之。

在這一點上，形式問題成了宗羲攻擊平格的中心。宗羲指平格之訾毀先儒說：

宋人有學者，三年反而名其母。母曰，子之于學者，將盡行之乎，願子之有以易名母也；子之于學也，將有所不行也，願子之且以名母為後也。夫用微之訾毀先儒，名母之學也。（“南

雷文案”卷三“与友人論学書”)

梨洲的“續师說”一文似也暗指平格。他說：

乳兒粉子，輕儇淺躁，动欲越过前人，抗然自命世無孔子，不当在弟子之列，盖不特耻为弟子，相率而耻不为师。（同上卷十）

平格否定了旧形式的师說，在态度上是独断的，在歷史意义上是進步的。而宗羲的思想正是因了“师說”的傳統束縛，不能向前發展。后來万斯同李塨就不同了。例如万斯同說：

吾少从游黃梨洲，聞四明有潘先生者，曰“朱子道，陸子禪”，怪之。往詰其說，有据。同学因轟言予畔黃先生，先生亦怒。（“恕谷后集”卷六“万季野小傳”）

平格和顏李学派有共同的論点，即在实践倫理方面表现出唯物論的因素，而在歷史观方面却以为歷史很少有教益的东西（孔子除外）。这是旧唯物論的特点。恩格斯說：“旧唯物論对于歷史的見解——只要它一般地具有这样的見解——在本質上是实用主义的：它是按照行动的动机來判断一切事物，把歷史人物分为正直君子和讒詐小人，……从这一情况中，旧唯物論便得出結論，說在歷史上很少有教益的东西；我們則得出这样的結論：旧唯物論在歷史領域內背叛了自己，因为它認為在歷史上活动着的觀念的冲动力是事件的最終原因。”（“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，五六頁）“渾然”的冲动力是違背了实践倫理的歷史的。这种实用主义的旧观点是和市民階級的初期進步思想相联系的，另一方面，必須把它和帝國主义时代美國的資產階級惟利是圖的沒落思想所謂“实用主义”在歷史上区别開來。大資產階級的胡適就最慣于把中國歷史人物的这一種观点，和他的唯心論的“实用主义”相混同，以曲解哲学史。这一点，我們將在顏元思想一章中詳細論究。

第四章

顧炎武的思想

第一節 顧炎武思想的特异精神

顧炎武，字寧人，學者稱亭林先生，江蘇崑山人。生于明萬曆四十一年（公元一六一三年），卒于清康熙二十一年（公元一六八二年）。他的時代是他和王夫之黃宗羲共同經歷的所謂“天崩地解”的時代。這是對中古神學批判的時代，是在最廣泛的意義上開始探尋新世界、開始設計人類社會的新計劃、所謂“天工開物”的時代。不同類型的學者在這時依據自己不同的角度去窺察世界的發展傾向。王夫之走的路綫是知識形式的解放。黃宗羲走的路綫是政治理想的烏托邦。顧炎武更走了一條特異的路綫，即依據實際來作“當世之務”的倡導。而顏李學派，則強調勞動和科學，趨向於改革世界的實踐。章學誠說：

風氣之開也，必有所以取，學問、文辭與義理，所以不無偏重畸輕之故也。風氣之成也，必有所以敝，人情趨時而好名，徇末而不知本也。是故開者雖不免于偏，必取其精者為新氣之迎；敝者縱名為正，必襲其偽者為末流之托。（“文史通義”“原學下”）

學誠重視開風氣之學，以為其偏者有其精之所在；其精到獨創之點是迎新風氣的精神。這裡，他頗看出清初學者各自的風格，各自的路綫。梁啟超卻只高揚了炎武而抹煞了其他學者的成就。他說：

清初大師，如夏峰梨洲二曲輩，純為明學余波。如船山舜

水輩，虽有反明学的傾向，而未有所新建設，或所建設未能影响社会。亭林一面指斥純主觀的王学不足为學問，一面指出客觀方面許多學問途徑來。于是学界空气一变，二百年間跟着他所帶的路走去。亭林在清代學術史所以有特殊地位者在此。（“中國近三百年學術史”，五六——五七頁。）

梁啓超的斷語是和思想史不相合的。若說宗羲为明学余波，則炎武何尝不可謂宋学余波。若說夫之未有新建設，然哲学正是他的建設，且不遜色于炎武的建設。若指二百年來清代學者跟着炎武走的路是考据学，則又流于学誠所謂“風气之敝”的訓話，不足以說明炎武之学。

我們認為清初的大師都是世之“顯学”。炎武的顯学自有他的地位。清代學者在乾嘉以后所發展了他的考据学，却僅有歷史的狹义价值。在这一点上，我認為只有王國維是最后繼承炎武的人。炎武自命他的專門成就为音韵学。他在“亭林文集”卷四“答李子德書”中，說到由音韵学而明古义，進而考証古制，这在后来实为王國維所繼承。王國維在“殷虛書契”后記中，也以繼承炎武自居。如炎武深信“竹書紀年”，謂自武王以下皆为可靠史料（如“日知錄”考共伯和所据），后来王國維即有“竹書紀年”的疏証。炎武繼宋歐陽修有很多金石文字的集錄，謂銘辭可以为治經之助，而后来王國維在卜辭金文方面的成就实高出前人。炎武考氏姓制特詳，为王國維考殷制之所本，所謂“兄終弟及”的商人制度，炎武已在“日知錄”中首先提出（卷十四“兄弟不相为后”条）。而同書之“周末風俗”、“帝王名号”等条，都为王國維所發展。“日知錄”的体例也和王國維的考釋諸文相似。王氏曾婉轉說他發揚了炎武，其綫索也顯然可見。

从炎武到王國維是近代中國學術的寶貴遺產，此点当專文討

論。但必指出，他們之間是不同的。炎武的經學是和他的社會運動與民族思想不可分離的，而王國維的古史考證雖成就卓絕，却不能由研究方法的近代意識達到近代的社會理想。這也是乾嘉以來考據學風氣之蔽，使問題鉗入一個狹小的天井，因而阻礙着世界觀的自由出路。梁啟超為近代公羊學派的殿軍，而近代公羊學派的自由思想正是對於乾嘉學者的反動，所謂“托古改制”的家法，並不是炎武的傳統。

凡論炎武學旨的人，莫不提出他的一句名言：“理學，經學也。”這一命題，贊成的人說是開清學的新風氣，反對的人說是“析義未精，言之失當”（如方東樹“漢學商兌序”）。我們現在研究炎武思想，也要從這裡講起。他這一命題，在他的書中僅見一次，即“亭林文集”卷三“與施愚山書”說：

理學之傳，自是君家弓冶。然愚獨以為理學之名自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。故曰，君子之于“春秋”，沒身而已矣。今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。又曰，“論語”，聖人之語錄也。舍聖人之語錄而從事于后儒，此之謂不知本矣！

全祖望為炎武做神道表，稱述他的話，把命題的主詞與述詞倒置，說：

謂古今安得別有所謂理學者？經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起，不知舍經學則其所謂理學者禪學也。（“鮚埼亭集”卷十二“亭林先生神道表”）

炎武所謂“理學，經學也”，不是說理學等於經學，而是說理學為經學的一部分，言理不能離開經罷了。全氏所述“經學即理學”，則把二者混一。猶之乎說“人，動物也”，而和“動物即人”顯然有

別。但後來學者大都是據全氏所述的命題講說。這是應當注意的第一點。

其二，炎武“理學，經學也”的命題，主詞有一限定，即“古之所謂”，不是說古今皆然。實在講來，“理”字由孟子起始在義理方面有所闡發，孔墨並不專言理。到了陳確所謂“決非秦以前儒者所作”的“大學”，才建立了一個體系。收入“禮記”中的“大學”“中庸”，到了宋人始把它們獨立，而與“論語”“孟子”並稱四書。“大學”“中庸”的思想，正是荀子所說的思孟學派的代表作，而玄學的本質也由荀子說得明白：“甚僻遠（一本作遠）而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰，此真先君子之言也。”（“非十二子篇”）宋明理學的依據，即繼承了這一思孟學派的傳統。所以炎武說“舍聖人之語錄而從事于後儒”，蓋即指宋儒語錄之所本。

其三，炎武在這裡是分別古今思想史的異同離合。他以為古人沒身于經世之學而明理，今人則舍歷史制度（六經之所指）與客觀現實（當世之務）而空談性理，故宋明以來的思想便與前代有別，即支配于禪學。因為真正把學行分為兩概者是宋儒，如所謂“道學”與“儒林”的分家。清初費密駁道學傳統，也指出“舍經無所謂聖人之道”，正以宋儒把漢唐思想抹煞，而以揉合佛老的玄理命之曰道統正傳。這在炎武看來，僅是一個時代的思想，而不是所謂“統”。炎武對古今學術變遷的觀點已經超出了宋明儒者的“絕學”或道統的觀點。他說：

一經學自有源流，自漢而六朝，而唐，而宋，必一一考究，而後及于近儒之所著，然後可以知其異同離合之指。如論字者必本于“說文”，未有據隸楷而論古文者也。（“亭林文集”卷四“與人書”四）

其四，炎武並不是沒有批判而來說古今思想的異同離合，或僅

說古之理學在經，今之理學在禪。恰恰相反，他是有批判的，他曾說：“濂洛言道學，後來者借以談禪，則其害深矣”。他的“理學，經學也”的命題，雖說是古人如此，但其語義實指今人之非，而欲復古人之是。

據啓蒙思想所提出的新命題而言，大致有一個特點，即針對着舊思想的舊命題而矯以反命題，其所強調了的地方實在代表其時代的思維發展。故炎武的反命題的刺激性還是溫和的。如果把它和宗教改革時代的“上帝即人”、法蘭西唯物論者的“人即機器”、正統派經濟學者的“惡德即善德”、“私利即公理”來比較而言，他的“理學，經學也”，還不算是九十度的折角。從內容上講來，他所反對的，是理學——禪學脫離現實的空談。他說：

劉石亂華，本于清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚于前代者？昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩復，宗社丘墟！昔王衍妙善玄言，自比子貢，及為石勒所殺，將死，顧而言曰：“嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日！”今之君子，得不有媿乎其言。（“日知錄”卷七“夫子之言性與天道”條）

今之言學者必求諸語錄。語錄之書，始于二程，前此未有也。今之語錄几于充棟矣，而淫于禪學者實多。然其說蓋出于程門。……夫學程子而涉于禪者上蔡也，橫浦則以禪而入于儒，象山則自立一說，以排千五百年之學者，而其所謂收拾精神，掃去階級，亦無非禪之宗旨矣。后之說者遞相演述，大抵

不出乎此，而其術愈深，其言愈巧。（“亭林文集”卷六“下學指南序”）

自宋以下，一二賢智之徒病漢人訓詁之學，得其粗迹，務矯之以歸于內，而達道達德九經三重之事置之不論，此真所謂告子未嘗知義者也。（“日知錄”卷七“行吾敬故謂之內也”條）

王尚書（世貞）發策，謂今之學者，偶有所窺，則欲盡廢先儒之說而出其上。不學，則借一貫之言以文其陋；無行，則逃之性命之鄉以使人不可詰。此三言者，盡當日之情事矣！故王門高弟為秦州（王艮）龍溪（王畿）二人。秦州之學，一傳而為顏山農（均），再傳而為羅近溪（汝芳）趙大洲（貞吉）。龍溪之學，一傳而為何心隱（本名梁汝元），再傳而為李卓吾（贇）陶石簣（望齡）。昔范武子論王弼何晏二人之罪深于桀紂，以為一世之患輕，歷代之害重，自喪之惡小，迷眾之罪大。（同上卷十八“朱子晚年定論”條，按對秦州學派的批評不確當）

綜合炎武以上的批評看來，這和王夫之黃宗羲的反玄學的態度雖相同，而語氣是更截斷些。所以然者，夫之是以哲理對抗玄理，宗羲是保留余技而暴露玄理，而炎武則根本推翻心理性命的“玄言”，所謂“永嘉之亡，太清之亂，豈非談空空覈玄玄者有以致之哉”（同上卷一“翰音登于天”條）。他樹起了重經驗和貴實踐的旗幟，把日常生活的見聞經歷置于第一位，和夫之還原“理學”為“生化之理”、宗羲保持王學宗統是大有區別的。

炎武也談心、理、性、命諸范疇，但他否定這些范疇的舊理解，而把它重新規定為可以經驗的所謂實學，以所見所聞為準。他說：

學者之患，莫甚乎執一而不化，及其施之于事，有扞格而不通。……君子之學不然，廓然而大公，物來而順應，故聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御，而無薰心之厉矣。

（“日知錄”卷一“良其限”条）

聖人所聞所見，無非“易”也。若曰埽除聞見，并心學“易”，是“易”在聞見之外也。（“亭林文集”卷四“與人書”二）

好古敏求，多見而識，夫子之所自道也。然有進乎是者。六爻之義至賾也，而曰知者觀其“彖辭”，則思過半矣。三百之“詩”至汎也，而曰一言以蔽之曰思無邪。三千三百之儀至多也，而曰禮與其奢也寧儉。……此所謂予一以貫之者也。其教門人也，必先叩其兩端，而使之以三隅反。……豈非天下之理殊塗而同歸，大人之學舉本以該末乎？彼章句之士既不足以觀其會通，而高明之君子又或語德性而遺問學，均失聖人之指矣。（“日知錄”卷七“予一以貫之”条）

由上面第一、二兩段話看來，他反對了“執一而不化”的演繹法，提出了所聞所見的經驗來對抗純形式的玄學。故他又說：“舍多學而識以求一貫之方，置四海之困窮不言而終日講危微精一之說，……我弗敢知也！”（“亭林文集”卷三“與友人論學書”）由第三段話看來，他承認了一貫之道，但他所謂的“一貫”，不是先天的東西，而是在問學中會通的原則。他所說的“易”“詩”“禮”的原則，僅相當於歸納出的抽象法則。所以他把“一貫”還原而為歸納法了。這是他的思想的基本論點。明白了這個特點，我們才可以研究他的思想體系。

炎武從“唯物也”的觀點，承認物質是實在的，反對宋儒先理後氣或上道下器的唯心論，他說：

邵氏（寶）“簡端錄”曰：聚而有體謂之物，散而無形謂之變。唯物也，故散必於其所聚；唯變也，故聚不必於其所散。是故聚以氣聚，散以氣散。昧於散者，其說也佛，荒於聚者，其說也僞。（“日知錄”卷一“游魂為變”条）

君臣父子國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂

物。(同上卷六“致知”条)

盈天地之間者氣也，氣之盛者為神。神者天地之氣，而人之心也。(同上卷一“游魂為變”条)

這是說一切存在的都是物質的聚散，人心不過是物質的精氣。因此，他的“非器則道無所寓”論與夫之宗義的思想相似。他說：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。非器則道無所寓，說在乎孔子之學琴于師襄也。……是雖孔子之天縱，未嘗不求之象數也。(同上卷一“形而下者謂之器”条)

道不是一個不可認識的本體，而是在人類經驗中可以認識的法則。對於不知道的東西，不能像宋人之助苗長的辦法。他說：

人之為學，亦有病于憧憧來往者，故天下之不助苗長者寡矣。“過此以往，未之或知也”，“居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原”。(同上卷一“過此以往未之或知也”条)

炎武的思想是具有唯物論因素的。他否認宋儒所沿用的“內學”(即主觀觀念論)。他和李顥有往來函件，討論體用二字，認為自朱熹始援佛氏術語，以注釋“中庸”的“未發”節，並認為內學外學之分別是來自佛書“內了心性”之語，為唐宋元明儒者所竊用(參看“李二曲全集”卷十六)。他在“日知錄”中說：

古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在洒掃應對進退，其文在“詩”、“書”、“禮”、“易”、“春秋”，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑罰。雖其和順積中，而英華發外，亦有體用之分，然并無用心于內之說。……后之學者，遂謂其(佛氏)書為內典，推其立言之旨，不將內釋而外吾儒乎？……謝氏曰：“……獨曾子之學專用心于內，故傳之無弊。”夫心所以具眾理而應萬事，正其心者正欲施之治國平天下，孔門未有專用心于內之說也。用心于內，近世禪學之說耳。象

山陸氏因謂曾子之學是里面出來，其學不傳，……遂于“論語”之外自謂得不傳之學。……東漢儒者，則以七緯為內學，六經為外學，舉圖讖之文，一歸之性與天道不可得聞。而……今之所謂內學，則又不在圖讖之書，而移之釋氏矣！（“日知錄”卷十八“內典”條）

炎武批評內學，是從思想發展的“異同离合”上講起，並根據着思想的歷史演變而反對唯心論。因為宋明道學，不是懸空擬議道統的真傳，便是爭相独占三聖的心傳，這是最武斷的方法。他和李顥因考內學二字的歷史出處，往來辯解三函，正是對於舊日武斷思想的致命打擊。

炎武對宋明道學是從根本上否定的，他以為“心不待傳”，只有得理“而驗于事物”的一途。他說：

“黃氏日鈔”，解“尚書”“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中”（即十六字心傳）一章曰：“……近世喜言心學，舍全章本旨，而獨論人心道心，甚者單摭道心二字，而直謂即心是道，蓋陷于禪學而不自知，其去堯舜禹授受天下之本旨遠矣。……其後進此書傳于朝者，乃因以三聖傳心為說，世之學者遂指此書十六字為傳心之要，而禪學者借以為據依矣”。愚按，心不待傳也，流行天地間，貫徹古今，而無不同者理也。理具于吾心而驗于事物。心者所以統宗此理，而別白其是非。人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆于此乎判。此聖人之所以致察于危微精一之間，而相傳以執中之道，使無一事之不合于理。……聖賢之學……人人所同，歷千載而無間者，何傳之云？俗說浸淫，雖賢者或不能不襲用其語。……“中庸章句”引程子之言曰：“此篇乃孔門傳授心法”，亦是借用釋氏之言，不無可酌。（同上卷十八“心學”條）

这样看来，他以“心”为气之心，“所以具众理而应万事”，统宗众理，别是非、贤否、得失、治乱而“验于事物”，是人人同具的一种思维能力，没有什么真传（真字他也说不见于六经）。

为了把握“众理”，炎武以心是适应万变的实在。他说：

“黄氏日钞”曰：“心者吾身之主宰，所以治事，而非治于事，惟随事谨省则心自存，不待治之而后齐一也。……至于斋心服形之老庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之，及治之愈急而心愈乱，则曰易伏猛兽，难降寸心。……”又曰：“……古人之所谓存心者，存此心于当用之地也；后世之所谓存心者摄此心于空寂之境也。造化流行，无一息不运，人得之以为心，亦不容一息不运，心岂空寂无用之物哉？……”此皆足以发明厉薰心之义。（同上卷一“民其限”条）

对象和思维是照映的，思维反映对象而占有对象（得之）。对象既然运行不息，故在“治事”与“当用”上始显示心之存在。不能“外仁外礼外事以言心”（炎武引唐伯元语），也不能离开所见所闻，“扫除闻见，并心学‘易’”（见上），因为“易”学“所以告人人行事，所谓拟而后言，议之而后动者也”。炎武引唐伯元的话说：

唐仁卿（伯元）答人书曰：……古有好学，不闻好心。心学二字，六经孔孟所不道。……执事之意必谓仁与礼与事即心也；用力于仁，用力于心也；复礼，复心也；行事，行心也。则元之不解犹昨也。……所病乎心学者为其求心也。心果待求，必非与我同类。心果可学，则以礼制心、以仁存心之言，毋乃为心障与？（同上卷十八“心学”条）

炎武既反对明儒“用心于内”之说，他便主张体物于外的经验是心之统宗众理的基础。他说：

“詩”曰：“天生烝民，有物有則。”“孟子”曰：“舜明于庶物，察于人倫。”昔者武王之訪，箕子之陳，曾子子游之問，孔子之答，皆是“物”也。故曰：“万物皆備于我矣！”惟君子為能體天下之物，故“易”曰：“君子以言有物而行有恒。”“記”曰：“仁人不過乎物，孝子不過乎物。”（“日知錄”卷六“致知”條）

炎武既把心當作適應對象的思維看，故他竟把“致知”解為知止知至，把格物解為當務之急。他說：

致知者，知止也。知止者何？“為人君止于仁，為人臣止于敬，為人子止于孝，為人父止于慈，與國人交止于信”，是之謂“止”，知止然後謂之知至，君臣父子國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂“物”。……

以格物為多識于鳥獸草木之名，則末矣。知者無不知也，當務之為急。（同上）

這是“致知在格物”的新義。致知是以社會人倫關係的“合理”行為作知止的標準（炎武的標準有其時代的限制），而這些關係都是存在的“物”。最重要的還是格物，格物不能超時代而不切實用，而要應于物的關係之間格“當務之急”的物（當務亦有其時代限制）。乾嘉學者所格者為朴學，就不是炎武的真正傳統了。他跑到陝西去格物，也就知道他躬行他的學術，愛國便是他的當務之急了。這就是他所謂“合內外之道”的十七世紀新義。這就無怪乎他對於自稱為“明學術、正人心、撥亂世、以興太平之事”的“日知錄”（語見“初刻日知錄自序”），相信“有王者起，將以見諸行事，以濟斯世于治古之隆”（“亭林文集”卷四“與人書”二十五）。同樣的理由，“日知錄”也就不免被清朝統治者列為禁書，而周敦頤的太極圖就被康熙贊為空前義理，朱熹經注被康熙崇為孔孟宗傳了。

懂得了炎武的心物說，也就可以知道他為什麼把天道性命還

原于人事的日常經驗了。当然，他有歷史的局限，他的經驗理論是以道德律(人倫)为最高範圍的。他的性与天道之說如下：

夫子之教人文行忠信，而性与天道在其中矣，故曰不可得而聞。

子曰“二三子以我为隱乎，吾無隱乎尔！吾無行而不与二三子者是丘也。”謂夫子之言性与天道，不可得而聞，是疑其有隱者也；不知夫子之文章，無非夫子之言性与天道。……

子貢之意，犹以文章与性与天道为二，故曰：“子如不言，則小子何述焉？”子曰：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉？”是故可仕可止，可久可速，無一而非天也；恂恂便便，侃侃闐闐，無一而非天也。

动容周旋中礼者，盛德之至也，孟子以为堯舜性之之事。夫子之文章，莫大乎“春秋”。“春秋”之义，尊天王，攘戎翟，誅乱臣贼子，皆性也，皆天道也。……

今人但以“繫辭”为夫子言性与天道之書，愚尝三复其文，……所以教人学“易”者，無不在于言行之間矣。……(同上卷七“夫子之言性与天道”条)

炎武以性与天道和人事言行文章只是一件事，外于言行文章就沒有所謂性与天道。这道理是从唯物观点出發的。然而他的貧乏的事物观念僅限于个人的倫理关系，这就落到超歷史超階級的唯心論去了。他的天命与性命之說如下：

“維天之命，于穆不已。”其在于人日用而不知，莫非命也。故“詩”“書”之訓有曰：“顧諟天之明命”，又曰：“永言配命，自求多福。”……是以有动作礼义威仪之則，以定命也。……然則子之孝，臣之忠，夫之貞，妇之信，此天之所命而人受之为性者也。故曰：“天命之謂性”，求命于冥冥之表則离而二之矣。

（“日知錄”卷六“顧諫天之明命”条）

这比夫之“命日受而性日生”之說稍遜色。因炎武以为命之降僅不外于动作礼义威仪之則，而在冥冥中听天由命，就成一种宿命觀了。他把宋明儒以來所講的法宝，性命天道，从空虛形式拉到人生活中，倡言經驗以外無超經驗的东西，人生以外無超人生的天道，这在形式道理上是正确的思想。但他之所以有經驗主义的因素，也在于他主張經驗的科学（社会的道理占主要点）以外不重視高級的理性的認識，所見所聞的歸納以外不重視个别經驗以上的世界觀，这是經驗主义所同具的色彩。然而自然的合法則运动，社会的合法則运动，思維的合法則运动，一方面根据人类歷史的經驗才認識出來，另一方面更是在人类思維發展的歷史中所反映出來的指導人类實踐的体系。因为，日常行为的實踐固然是現實的，但僅依据經驗，就不可能把握現實性的內在本質。因此，人倫关系的經驗論就不正确了。又例如炎武企圖以日常經驗的家族制，作为主要武器而反抗清王朝的統制，就沒有理論的价值了。黑格尔說：

倘若我們不為着觀察而走到背后，或者在背后并無得以觀察的东西，那末在那种确然隱藏着內底帷帳背后，顯然看不出什么來。但同时在一一定的事情現存的場合，是可以接近于背后的，而且关于表象，現象，及內在的真實性果然在何处這個問題之知識，顯然是嚴密意味的运动之結果，而这运动是把認識方法即判断知覺及悟性等溶解于自身之中的。（“百科詞典”，二三二頁。）

“背后”的秘密，如“貨幣”这一件东西，曾在外表上迷惑了人类的實踐行为，而發現貨幣的內在秘密則是从歷史的全体性中才知道的。貨幣是歷史运动的結果，这一运动过去迷惑了人类認識，然而在一一定的歷史条件之下，被馬克思揭露了。

这里，我們僅僅說明炎武理論上的局限性。但如果有人不了解或一知半解于認識論，死抱着教条而放弃个体的研究，則炎武有很多不朽的教訓是可以做他們的老师的。

炎武在思想史上的地位是光輝的。清儒以來多批評他有不講義理的缺点，这种批評是似是而非的。他不但講義理之学，而且还講唯物論的義理之学，不过他的理論中有經驗主义的因素罢了。前人不了解他与經驗主义的关系，所以常不能作出正确的批評。我們要知道：第一，炎武的反理学思想是比較夫之宗羲更有力些。他不但对于宋明学者樹起反理学的命題，而且在他的學問道路上創作了許多范例，例如“日知錄”这一具有时代解放意义的成功的作品，对于中古玄学的打击是厉害的。第二，他所依据的方法，是有進步意义的。在这一点上，与其說由于經驗論，不如說由于遵守着形式邏輯（見本章第二節）。第三，他的方法也有歷史的局限，与世界經驗主义者相同，而不能如梁啓超說的它是可以全盤繼承的理論。我們指出他有經驗主义的因素，和指出夫之有循环論的因素是一样的，不是随意在給古人帶帽子，这正是批判的研究所不可缺少的。炎武不能不有障于所見所聞的个别經驗，夫之也不能不有障于超經驗的均衡理論。他們的偉大正在于他們不是無条件的，反之，是在有限的甚至錯誤的試驗中洞察出真理的粒子來。他們的思想要比太極圖的白圈黑点高明到万倍。

炎武的思想在思想史上是与玄学不能兩立的，故性命天道的旧說，必然要被他否定，以之还原于一般的道德生活中。他的还原術至为純熟，沒有一句話不是披上經学的文句來講的，如上面所引的“知止”，“文行忠信”，“知者無不知也，当务之为急”。“日知錄”一条之成所以費日至多，正因为他善于披上经典外衣而說当代人要說的話。下面便是用“行己有耻”，“博学于文”二句孔子的話，講

出他自己的哲学：

……窃嘆夫百余年以來之为学者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命与仁，夫子之所罕言也；性与天道，子貢之所未得聞也。性命之理，著之“易傳”，未尝数以語人。其答問士也，則曰“行己有耻”，其为学，則曰“好古敏求”。其与門弟子言，举堯舜相傳所謂危微精一之說一切不道，而但曰“允执其中，四海困窮，天祿永終”。嗚呼，聖人之所以为学者，何其平易而可循也。故曰“下学而上达”。……今之君子則不然，聚賓客門人之学者数十百人，譬諸草木，区以別矣；而一皆与之言心言性，舍多学而識以求一貫之方；置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說，是必其道之高于夫子，而其門弟子之賢于子貢，……我弗敢知也。“孟子”一書，言心言性亦諄諄矣；乃至万章公孙丑陈代陈臻周霄彭更之所問，与孟子之所答者，常在乎出处去就辞受取与之間。以伊尹之元聖，堯舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎千駟一介之不視不取。伯夷伊尹之不同于孔子也，而其同者則以行一不义，殺一不辜，而得天下不为。是故性也，命也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也。出处去就辞受取与之辨，孔子孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。……我弗敢知也。愚所謂聖人之道者如之何？曰：“博学于文”，曰：“行己有耻”，自一身以至于天下國家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入往來辞受取与之間，皆有耻之事也。耻之于人大矣，不耻惡衣惡食，而耻匹夫匹妇之不被其澤。……嗚呼，士而不先言耻，則为無本之人；非好古而多聞，則为空虚之学。以無本之人而講空虚之学，吾見其日从事于聖人而去之弥远也。……（“亭林文集”卷三“与友人論学書”）

在这里，炎武一方面力辟宋明以來离开事物而只言心言性；另一方

面，闡明聖門之學，即在“多學而識”，即在“出入往來辭受取與”之間，換句話說，求理求道，即在日常事物之中，即在孜孜不斷地向外界的學習之中。所以他說“自一身以至于天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至于出入往來辭受取與之間，皆有耻之事也”。

炎武所提出的這兩個節目，所謂“博學于文，行己有耻”，看來好像不相關聯，但仔細地加以研究，就知道他是針對了明末的士風來講的。“知耻”是在消極方面有所不為，在積極方面對於天下國家的人類事業，耻躬之不逮，不像一種墮落的實用主義者認為什麼“善後會議”都可以試驗試驗。所以他說“博學于文”之“文”，不是一般文人之文，而耻則是耻于做八股，耻于講性命，對於人類事業應有責任心。他批評舊的“文”說：

能文不為文人，能講不為講師。吾見近日之為文人為講師者，其意皆欲以文名以講名者也。子不云乎，“是聞也，非達也”。默而識之，愚雖不敏，請事斯語矣。（“亭林文集”卷四“與人書”二十三）

唐宋以下，何文人之多也？固有不識經術，不通古今，而自命為文人者矣！韓文公“符讀書城南”詩曰：“文章豈不貴，經訓乃菑畚；潢潦無根源，朝滿夕已除。人不通古今，馬牛而襟裾，行身陷不義，況望多名譽。”而宋劉摯之訓子孫，每曰：“士當以器識為先，一號為文人，無足觀矣！”然則以文人名于世，焉足重哉？此揚子云所謂“撫我華而不食我實”者也。……“宋史”言歐陽永叔與學者言，未嘗及文章，惟談吏事，謂文章止于潤身，政事可以及物。（“日知錄”卷十九“文人之多”條）

反之，他所謂“文”是這樣的：

文之不可絕于天地間者，曰明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也。若此者有益于天下，有益于將來，多一篇多一

篇之益矣。（“日知錄”卷十九“文須有益于天下”条）

君子博学于文，自身而至于家國天下，制之为度数，發之为音容，莫非文也。（同上卷七“博学于文”条）

凡文之不关于六經之指、当世之务者，一切不为。（“亭林文集”卷四“与人書”三）

这样看来，他所謂“文”，即他所言“傳曰：‘文明以止，人文也，……觀乎人文以化成天下’”（“日知錄”卷七“博学于文”条）。文是人文主义，博学于文即研究古今变革，化成天下的有益学問，所謂“惟君子为能体天下之物”（“日知錄”卷六“致知”条）。这一近代啓蒙的思想，可以說是中古思想的解放。它“在本質上，也是城市發展的產物，因而，也是市民發展的產物。哲学僅僅是按自己的方式來表現那与中小市民發展为大資產階級的过程相適應的思想。”（恩格斯：“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，六三頁。）据此，他以为“耻”即不为旧文“人”而为新文“人”，即他說“耻匹夫匹妇之不被其澤”。这种“人的本質在其现实性上，乃是社会关系的总和”（馬克思：“費尔巴哈論提綱”，載同上書，七四頁）。由炎武这个經世之人看来，“人”耻于做小天井的工作；由他的愛國主义講來，“人”耻于做亡國奴。

第二節 顧炎武的方法論

炎武沒有王夫之那樣的認識論，只有判断以后“驗于事物”的方法論。这里，我們要明白，他的观点是从求驗的方法，即怎样地“博学于文”來出發的。“四庫全書提要”說：

炎武学有本原，博瞻而能通貫，每一事必詳其始末，參以証佐，而后筆之于書，故引据浩繁，而牴牾者少。

全祖望“亭林先生神道表”說：

歷覽二十一史、十三朝實錄、天下圖經、前輩文編說部以至公移邸抄之類，有關民生之利害者隨錄之，旁推互証，務質之今日所可行而不為泥古之空言，曰“天下郡國利病書”。

他所提出的方法論是具有思想解放的意義的，令人大闊其步向天下國家去踏尋，“天下郡國利病書”實在是一部中國經濟史概論。第一，他解放了閉門參悟的冥想，大倡學貴驗于事物，上節言之已詳；第二，他解放了文人的模仿，大倡學貴獨力創造。他說：

近代文章之病，全在摹仿。即使逼肖古人，已非極詣，況遺其神理而得其皮毛者乎？（“日知錄”卷十九“文人摹仿之病”條）

君詩之病，在于有杜；君文之病，在于有韓歐。有此蹊徑于胸中，便終身不脫依傍二字。（“亭林文集”“與人書”十七）

愚自少讀書，有所得輒記之；其有不合，時復改定；或古人先我而有者，則遂削之。（“日知錄”自序）

封建社會的因襲、愚昧、獨斷，支配着學風。炎武一方面痛斥當時醉心富貴功名的學風，說：

八股之害，等于焚書，而敗壞人才，有甚于咸陽之郊所坑者但四百六十餘人也。（“日知錄”卷十六“擬題”條）

他方面以創造的精神，以身作則，謂“其必古人之所未及就，後世之所不可無，而後為之”（同上卷十九“著書之難”條）。這是一種個性解放的頌贊。封建社會埋葬着人類的創造活動，炎武高踞山頭在招魂哩！

炎武的“博學于文”，很容易被人認為復古。我們應明白他的治學方法論不是主張復古。他所謂“非六經之所指……一切不談”，究竟是什麼意義？這是十七世紀學者要披古色古香的外衣之歷史

的必然，即恩格斯說的“要證明這個理論的真實性，只有從歷史本身上去找證據。”（“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，六八頁。）“四庫全書提要”曾推崇其實証精神，但又錯誤地貶其復古難行，說：

炎武……喜談經世之務，激于時事，慨然以復古為志，其說或迂而難行，或愎而過銳。

我們認為炎武自道其說“法古用夏”，和“四庫全書提要”的批評“迂而難行”、“愎而過銳”，頗不能相提并論。實在講來，“迂而難行”是表面文章，而“愎而過銳”正是他的方法論。十七八世紀的世界進步學者，他們的方法論往往否定了自己的世界觀。

以下幾點炎武的治學方法是值得我們注意的。從這幾點，我們也可以看到他不是主張復古的：

第一，他研究古籍，並不是鑽研載道之文，而是論証古制，“疏通其源流，考正其謬誤”。他的弟子潘耒序“日知錄”說：

“日知錄”則其稽古有得，隨時劄記，久而類次成書者。凡經義史學官方吏治財賦典禮輿地藝文之屬，一一疏通其源流，考正其謬誤。至于嘆禮教之衰遲，傷風俗之頹敗，則古稱先，規切時弊，尤為深切著明。

潘氏此說甚確。“日知錄”之為古制源流論，是炎武在近代的路徑上所首創的范例。

第二，他研究經術思想，在於發現古今思想之異同离合，而否定了“心傳”的道統。他說：“經學自有源流，自漢而六朝，而唐，而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然後可以知其異同离合之指。”（“亭林文集”卷四“與人書”四）在這一點上，他頗暗示以孔子還諸春秋，以百家還諸戰國，以秦漢學者還諸秦漢的時代。

第三，他雖然主張“法古用夏”，但重在“引古籌今”，反對信古非今。他說：

“后周書”“柳蚪傳”：“时人論文体有今古之异，蚪以为时有今古，非文有今古。”此至当之論。夫今之不能为二漢，犹二漢之不能为“尚書”“左氏”，乃勦取“史”“漢”中文法以为古，甚者獵其一二字句，用之于文，殊为不称。（“日知錄”卷十九“文人求古之病”条）

由此看來，他主張文字最寶貴的是当代活的語言，这和方以智相似，流露出近代的語言改革的要求。不但語言文字是这样，其他制度也应是这样，同条下他还說“官职郡邑之建置，代有沿革，今必用前代名号，……于理無取，而事复有碍者也。”

炎武又反对改古从己的主觀主义方法，主張就古制的实迹以考竟源流。他說：

据唐人以正宋人之失，据古經以正沈氏唐人之失，而三代以上之音部分秩如，至賾而不可乱，乃列古今音之变，而究其所以不同。（“亭林文集”卷二“音学五書序”）

三代六經……多后人所不能通，以其不能通而輒以今世之音改之，于是乎有改經之病。始自唐明皇改“尚書”，而后人往往效之。然犹曰旧为某今改为某，……至于近日，……凡先秦以下之書率臆徑改，不复言其旧为某，則古人之音亡而文亦亡。（同上卷四“答李子德書”）

第四，炎武虽然說遵循“六經之所指”，但对于諸子百家之学，并不認為异端。他在“日知錄”中一再引用“墨子”“尚賢篇”之文，亦引用“老子”之文。他一再說：“有其識者不必遭其时，而当其时者或無其識，然則开物之功，立言之用，其可少哉？”（見“日知錄”卷十九“立言不为一时”条，“明夷待訪錄”附“顧寧人書”語略同。）所以，立言之用，万殊同归，無所謂异端。他在三百年前首倡諸子研究，說：

子書自孟荀之外，如老庄管商申韓，皆自成一家言。至“呂氏春秋”、“淮南子”則不能自成，故取諸子之言，彙而為書。（“日知錄”卷十九“著書之難”）

他并且明白主張九經與諸子百家并讀，說：

故愚以為讀九經自考文始，考文自知音始，以至諸子百家之書，亦莫不然。（“亭林文集”卷四“答李子德書”）

炎武博學于文，不但研究到異端，而且研究到“外國風俗”。我們不能因他講說六經而忘記了他綜覽諸子，更不能因他崇尚三代而忘記了他參考各民族（他的標題是不對的）。他說：

歷九州之風俗，考前代之史書，中國之不如外國者有之矣。“遼史”言：契丹部族，生生之資仰給畜牧，績毛飲漚以為衣食，各安旧風，狃習勞事，不見紛華異物而遷，故家給人足，戎備整完，卒之虎視四方，強朝弱附。……“邵氏聞見錄”言：回紇風俗朴厚，君臣之等不甚異，故眾志專一，勁健無敵。自有功于唐，賜遺丰腴，登里可汗始自尊大，筑宮室以居，婦人有粉黛文繡之飾，中國為之虛耗，而其俗亦坏。……“史記”言：匈奴獄久者不過十日，一國之囚不過數人。“鹽鐵論”言：匈奴之俗略于文而敏于事。宋鄧肅對高宗言：外國之巧在文書簡，簡故速；中國之患在文書繁，繁故遲。“遼史”言：朝廷之上事簡職專，此遼之所以興也。然則外國之能勝于中國者，惟其簡易而已，若舍其所長而效人之短，吾見其立弊也。（“日知錄”卷二十九“外國風俗”條）

他列舉他所說的“外國風俗”對於勞動、騎射、社會等次之不甚大異，事簡職專之敏速效力，都是善制。（參看“日知錄”卷二十九“西域天文”條）這種歷史觀點，除開其標題的錯誤外，在當時說來，是進步的。

以上所論是炎武方法論的優點，不僅“復古即解放”罷了；他的治學方法的最重要的地方即邏輯上的歸納法。他沒有方法論的專書，但他却有方法論的示范作品以及修養工夫的自述。今先就其學問修養與博采見聞的研究態度概述于下：

“日知錄”卷七“朝聞道夕死可矣”條說：

有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。不知年數之不足也，俛焉日有孳孳，斃而后已。……有一日未死之身，則有一日未聞之道。

學問思辨行為是一個過程，人不停止地篤實追尋學問，積累經驗的工夫要直至死而后已。這裡所強調的就含有經驗論的因素。

炎武自述他的兩部代表著作是這樣做成的：

予纂輯此書（“音學”）三十餘年，所過山川亭障，無日不以自隨，凡五易稿而手書者三矣。（“亭林文集”卷二“音學五書后序”）

炎武所著“日知錄”，……歷今六七年，老而益進，始悔向日學之不博，見之不卓。……漸次增改，得二十餘卷。欲更刻之，而猶未敢自以為定，故先以旧本質之同志。蓋天下之理無窮，而君子之志于道也不成章不達，故昔日之得不足以為矜，後日之成不容以自限。（“初刻日知錄自序”）

現在，我們可以看看炎武方法論的內容：

第一、重調查——

炎武不獨在書本上搜集證據，并且还注重實地調查，以期能獲得一事物的真實面目。潘耒在“日知錄”序上這樣說：

先生……足迹半天下，所至交其賢豪長者，考其山川風俗疾苦利病，如指諸掌。

全祖望在“亭林先生神道表”也这样說：

先生……所至阨塞，即呼老兵逃卒，詢其曲折，或与平日所聞不合，則即坊肆中發書而对勘之。

这种实地調查的方法是最基本的求学方法。缺乏实地調查的条件，那就要陷于教条主义。

第二、重直接資料——

炎武平生最恨窃書賊，把古人的制成品，加一点减一点便成了創作。所以他以“日知錄”的材料，比諸采山之銅。他說：

尝謂今人纂輯之書，正如今人之鑄錢。古人采銅于山，今人則買旧錢，名之曰廢銅，以充鑄而已。所鑄之錢既已麤惡，而又將古人傳世之寶，舂剉碎散，不存于后，豈不兩失之乎？承問“日知錄”又成几卷，盖期之以廢銅。而某自別來一載，早夜誦讀，反复尋究，僅得十余条，然庶几采山之銅也。（“亭林文集”卷四“与人書十”）

这段話不但是清初的优良傳統，而且还可以当作后人的教訓。不注意踏尋道路而在那里凌空統攝的人，應該重視这一段話。

第三、重廣求証据——

这点在“日知錄”各条中都可以看出來的。潘耒說炎武是：“有一疑义，反复参考，必归于至当；有一独見，援古証今，必暢其說而后止。”（“日知錄序”）

炎武引陈第的話說：

……列本証旁証二条。本証者，“詩”自相証也。旁証者，采之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參錯以諧其韻。（“音論”卷中“古詩無叶音”。按陈第語出“毛詩古音考序”）

炎武在“金石文字記序”里也說：

一二先达之士，知余好古，出其所蓄，以至蘭台之墜文，

祿之逸字，旁搜博討，夜以繼日，遂乃抉剔史傳，發揮經典。
（“亭林文集”卷二）

我們為了說明炎武的這一重要方法，可舉一范例，以證明他的話是正確的，“亭林文集”卷四“答李子德書”即以古音證據言古文字義，今節錄于次：

開元十三年敕曰：“……‘洪範’……‘無偏無頗’……頗字宜改為陂”。蓋不知古人之讀義為我，而頗之未嘗誤也。“易象傳”：“鼎耳革，失其義也，覆公餗，信如何也”。“禮記”“表記”：“仁者右也，道者左也，仁者人也，道者義也”。是義之讀為我，而其見于他書者遽數之不能終也。……“易”“漸”上九：“鴻漸于陸，其羽可用為儀”。范諤昌改陸為逵，朱子謂以韻讀之良是；而不知古人讀儀為俄，不與逵為韻也。“小過”上六：“弗遇過之，飛鳥離之”。朱子存其二說，謂仍當作“弗過遇之”，而不知古讀離為羅，正與過為韻也。“雜卦傳”：“晉，晝也；明夷，誅也”。孫奕改誅為昧；而不知古人讀晝為注，正與誅為韻也。“楚辭”“天問”：“簡狄在台譬何宜？玄鳥致詒女何嘉？”後人改嘉為喜；而不知古人讀宜為牛何反，正與嘉為韻也。……詩曰：“汎彼柏舟，在彼中河，髮彼兩髦，實惟我儀，之死矢靡他”。則古人讀儀為俄之証也。“易”“離”九三：“日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟”。則古人讀離為羅之証也。……“詩”曰：“君子偕老，副笄六珈，委委佗佗，如山如河，象服是宜，子之不淑，云如之何”。則古人讀宜為牛何反之証也。……

此文列舉之韻讀許多字，本証旁証兼采，而孤証不取。

第四、重辨源流、審名實——

上面我們已經說明炎武對於經術思想主張考究古今的異同，這種歷史方法是值得注意的。潘耒說：

綜貫百家，上下千載，詳考其得失之故，而斷之于心，筆之于書，朝章、國典、民風、土俗，元元本本，無不洞悉。……凡經義史學……一一疏通其源流，考正其謬誤。……學博而識精，理到而辭達。（“日知錄序”）

他不僅倡導着明辨歷史的流變，而且在“日知錄”中存有他自己研究的范例。如“帝王名號”條（後為王國維所訂正）、“郡縣”條、“都邑”條（後也為王氏所訂正）、“奴僕”條（後為王氏所發展，但皆據炎武未見的文字）。今且舉他講周末風俗之流變如下：

自“左傳”之終以至此，凡一百三十三年，史文闕軼，考古者為之茫昧。如春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣；春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣；春秋時猶嚴祭祀重聘享，而七國則無其事矣；春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣；春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此皆變于一百三十三年之間。（“日知錄”卷十三“周末風俗”條）

戰國為氏族貴族的沒落時代，他所指的流變，頗關重要。除開他的主觀的理想，他論氏族制是合于歷史的。例如說：“氏焉者所以為男別也，姓焉者所以為女坊也，自秦以後之人，以氏為姓，以姓稱男，而周制亡，而族類亂。”（“亭林文集”卷一“原姓”）

炎武論音學這樣說：“先之以音論何也？曰審音學之原流也。”（“亭林文集”卷二“音學五書後序”）他要求析辨出“古今音之變，而究其所以不同”（同上“音學五書序”）。他更引伸說：

三百五篇，古人之音書也。……自秦漢之文，其音已漸戾于古，至東京益甚。而休文作譜（四聲譜），乃不能上據雅南，旁摭“騷”“子”，……而僅按班張以下諸人之賦，曹劉以下諸人之詩所用之音，撰為定本，于是今音行而古音亡，為音學之一

变。下及唐代，以詩賦取士，其韵一以陸法言“切韵”为准，虽有独用同用之注，而其分部未尝改也。至宋景祐之际，微有更易。理宗末年，平水刘淵始并一百六韵为一百七。元黄公紹作“韵会”因之，以迄于今，于是宋韵行而唐韵亡，为音学之再变。……炎武潜心有年，既得“廣韵”之書，乃始發悟于中，而旁通其說。于是据唐人以正宋人之失，据古經以正沈氏唐人之失，而三代以上之音，部分秩如，至蹟而不可乱，乃列古今音之变，而究其所以不同。……自是而六經之文乃可讀，其他諸子之書离合有之，而不甚远也。（同上）

炎武的軍制論，以審名实为明流变之要旨，更为可貴，詳見后節。

第五、重明古今史学——

炎武研究歷史，不但着重在“六經之所指”，而且着重在古今歷史之遞变。他說：

唐……諫議大夫殷侑言，……比來史学廢絕，至有身处班列，而朝廷旧章莫能知者。……自宋以后，史書煩碎冗長，請但問政理成敗所因，及其人物損益关于当代者，其余一切不問。……今史学廢絕又甚唐时。……宋……太常博士倪思言，举人輕視史学，今之論史者独取漢唐混一之事，三國六朝五代以为非盛世而耻談之。然其進取之得失，守御之当否，筹策之疏密，区处兵民之方，形势成敗之迹，俾加討究，有补國家。……薛昂……尝請罢史学，哲宗斥为俗佞。吁，何近世俗佞之多乎！（“日知錄”卷十六“史学”条）

他把不重史学的人，斥为“俗佞”，甚中当时空談之病。“人不通古今，馬牛而襟裾，行身陷不义”（同上卷十九“文人之多”条引韓愈詩）。

第六、重存疑，不盲从——

这在“日知錄”中，如考証古書錯簡（卷七“考次經文”），如指出“昔人所言興亡禍福之故不必盡驗”（卷四“左氏不必盡信”），都說明炎武的研究，寧肯闕疑，不作主觀的臆度。他說：

近代有好事者，刻“九經補字”，并屬諸生補此書（“九經字樣”）之闕，以意為之。……予至關中，洗刷元石，其有一二可識者，顯與所補不同，乃知近日學者之不肯闕疑而妄作如此。（同上卷十八“張參五經文字”條）

第七、重虛懷廣師——

“日知錄”之作，炎武自謂“平生之志與業皆在其中”（“亭林文集”卷三“與友人論門人書”），因此時常修改增訂，常嘆“向日學之不博”（“初刻日知錄自序”）；虛懷若谷，老而益堅。他說：

人之為學，不可自小，又不可自大。……自小小也，自大亦小也。（“日知錄”卷七“自視欷然”條）

時人之言，而亦不敢沒其人，君子之謙也，然後可與進于學。（同上卷二十“述古”條）

他的為學自感不足、謙虛下懷的精神，正是一個學人的過人處。他又說：

人之為學不日進則日退，獨學無友則孤陋而難成，久處一方則習染而不自覺。……若既不出戶，又不讀書，則是面牆之士。……子曰：十室之邑必有忠信如某者焉，不如某之好學也。（“亭林文集”卷四“與人書”一）

每接高談，無非方人之論。……“論語”二十篇，惟“公冶長”一篇多論古今人物，而終之曰：“已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也”。……是則論人物者所以為內自訟之地，而非好學之深則不能見己之過，雖欲改不善以迂于善，而其道無從

也。(同上“与人書”十四)

因此，他在“廣師”篇中列举当世在野的布衣可師者甚多，師法他們的优点，以解放自己的孤陋与習染。他說：

學究天人，确乎不拔，吾不如王寅旭；讀書为己，探賾洞微，吾不如楊雪臣；独精三禮，卓然經師，吾不如張稷若；蕭然物外，自得天机，吾不如傅青主；堅苦力學，無師而成，吾不如李中孚；險阻备嘗，与时屈伸，吾不如路安卿；博聞强記，群書之府，吾不如吳任臣；文章尔雅，宅心和厚，吾不如朱錫鬯；好學不倦，篤于朋友，吾不如王山史；精心六書，信而好古，吾不如張力臣（張氏評炎武“音學五書”）。至于达而在位，其可稱述者亦多有之，然非布衣之所得議也。（同上卷六“廣師”）

这样的虛心學習态度，表現了他的胸襟！所謂“廣師”实難，自大不可，自小又不可。潘耒以“綜貫百家上下千載”的通儒崇贊他，不是沒有道理的。

第八、重手腦并用——

炎武的治學方法还有一个特点，即不專門靠書本，而重在實踐中檢証，和王夫之所謂先“甘苦自嘗”是相似的。他的“修己治人之实學”，并不是后來乾嘉考据學流于一套玩物喪志的傾向所能繼承的，“當務之急”也不是他所謂“傳食于諸侯之文人”所能了解的。他以为文人不做事，“華而不实”。他說：

士農工商謂之四民，其說始于“管子”。三代之時，民之秀者，乃收之鄉序，升之司徒，而謂之士，固千百之中不得一焉。大宰以九職任萬民，五曰百工飭化八材，計亦無多人尔。武王作“酒誥”之書曰：“妹士嗣尔股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。”此謂農也。“肇牽車牛，遠服賈，用孝養厥父母。”此謂商也。又曰：“庶士有正越庶伯君子，其尔典听朕教。”則謂之士

者，大抵皆有職之人矣。惡有所謂群萃而州處，四民各自為鄉之法哉？春秋以後，游士日多，“齊語”言桓公為游士八十人，奉以車馬衣裘，多其資幣，使周游四方，以号召天下之賢士。而戰國之君，遂以士為輕重，文者為儒，武者為俠。嗚呼！游士興而先王之法壞矣！（“日知錄”卷七“士何事”條）

炎武不僅自己這樣說，而且還真正地實踐他這種主張。這一點，我們在他的生平事迹中便可以知道的。他每到一處，定下來，不是種田，便是墾荒。並且他還不僅個人這樣地干著，還邀了許多朋友也同樣地干著。他說：

頻年足迹所至，無三月之淹。友人贈以二馬二騾，裝馱書卷。所雇從役，多有步行。一年之中，半宿旅店，此不足以累足下也。近則稍貸貲本，于雁門之北，五台之東，應募墾荒，同事者二十餘人，辟草萊，披荊棘，而立室廬于彼。然其地苦寒特甚，僕則遨遊四方，亦不能留住也。彼地有水而不能用，當事遣人到南方求能造水車水碾水磨之人，與夫能出貲以耕者。大抵北方開山之利過于墾荒，畜牧之獲饒于耕耨。使我有澤中千牛羊，則江南不足懷也。（“亭林文集”卷六“與潘次耕書”）

從這裡，我們看到，他和顏元的辦法是一樣的，不欲做空頭無用的士人，而理想上要做到勞心與勞力的統一。這種理想，在當時是不能實現的，但它不失為十七世紀的啟蒙者對於時代前景的憧憬。炎武還托古以自圓其說，歷述古代聖王都不只是高高在上的人，而且還是一般的從事勞動的人。他說：

享天下之大福者，必先天下之大勞；宅天下之至貴者，必執天下之至賤。是以殷王小乙使其子武丁畝勞于外，知小人之依而周之。后妃亦必服浣濯之衣，修煩縟之事。及周公遭變，陳后稷先公王業之所由者，則皆農夫女工衣食之務也。古

先王之教，能事人而后能使人，其心不敢失于一物之細，而后可以勝天下之大。舜之聖也而飯糗茹草，禹之聖也而手足胼胝，面目黧黑。此其所以道濟天下而為萬世帝王之祖也。況乎其不如舜禹者乎？（“日知錄”卷七“飯糗茹草”條）

總之，炎武的方法論所謂“驗物”“治事”，是有進步性的。儘管驗物之驗有經驗論的因素，治事之治有封建道德的規範，且所謂“事物”的含義也有歷史的局限；然他的唯物主义的主要傾向，却引導他的眼光進入有一定限度的歷史和自然、人類、社會、民族的大環境中，這樣解放了的炎武確乎飛出了中古封建的小鳥籠子。他是一位言行一致的人，他游歷遍半個中國，帶着兩馬兩騾，載上一個小圖書室，并隨地抄錄材料，訪問風俗，探尋真理。到了開博學鴻儒科（康熙十七年）、開明史館（十八年）時，他以速死身殉來抗拒了對他的推薦。他不但不辱身事仇，而且更不再進那個變相入股的小籠子去了。博學鴻儒在那里“著書”，他反其道而鈔書。他引其祖的話說：

著書不如鈔書。……凡作書者莫病乎其以前人之書改竄而為自作也。班孟堅之改“史記”，必不如“史記”也；宋景文之改“舊唐書”，必不如“舊唐書”也；朱子之改“通鑑”，必不如“通鑑”也。至于今代而著書之人几滿天下，則有盜前人之書而為自作者矣。故得明人書百卷，不如得宋人書一卷也。（“亭林文集”卷二“鈔書自序”）

康熙在那里獎勵理學，亭林在野外著“日知錄”。他的“日知錄”的書名，不但顯示出在方法論上的時代自覺，所謂“日知其所無，月無忘其所能”以與宋明以來的空虛獨斷相對立，而且標明出和清統治者的不合作精神，以顯示其民族氣節。“日知錄”刊本中多有刪除（如“素夷狄行乎夷狄”一條有目無文），詩集中則更多竄改（參看

“四部叢刊”本与蔣山傭鈔本詩集之异同)。炎武隱居陝西，不只是著書立說，而且有抗清統治的秘密活動，這從他和傅山往來的信中就可以看出來的。孫中山以下的話，頗合于炎武的情況：

他們剛才結合成種種會黨的時候，康熙就開博學鴻詞科，把明朝有知識學問的人，幾乎都網羅到滿洲政府之下。那些有思想的人，知道了不能專靠文人去維持民族主義，便對於下流社會和江湖上無家可歸的人收羅起來，結成團體。……（“孫中山選集”，人民出版社版，六一六頁）

炎武比夫之宗義更進步的地方，就在於他始終是一個經世致用的活動家，他的愛國思想與他的秘密行動是言行一致的。

第三節 顧炎武的社會思想

在十七世紀，中國的啓蒙學者對將要到來的社會，都有一種憧憬或夢想。我們要研究的是：他們是如何地勇于把社會問題提出（解決是另一件事）；他們所提出的問題在那時代是怎樣的棘手難決而又是在怎樣同情着人民，他們的理想給予後代社會運動以什麼可承繼的傳統，他們的政治思想怎樣對於後代的政治改革起了啓蒙作用。

複雜多面的社會問題，和書本上的問題不同，是更富於活的內容。十七世紀的思想家敢于提出他們所能够提出的問題，而不是如道學家臥在舊現實中說教并給舊的制度穿戴神聖的衣帽，這就值得我們贊揚。清初學者的精神便在這裡。

炎武是富有愛國思想的。他在清王朝統治的環境中，背鄉棄家，遠游北方，正是他所謂“天生豪傑，必有所任。……今日者，拯斯人于塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也。仁以為己任，死而後

已。”（“亭林文集”卷三“病起与薊門当事書”）他在他的書中常暗示当日的情形，不主張友人絕望自殺，說天下事变之來，有不能尽預料的。他企圖結合志士乘时而作，他明白地講出豪杰之士的可能兴起：

積輕之勢固不能有所樹立，而变故萌生难可意料，誰肯獨創非常，建房琯之策者哉。虽然，苻坚不过氏酋伪主，而其疏屬尚有苻登，誠得此論而用之，未必無一二才杰之士自茲而奮發也。（“亭林文集”卷四“与人書”十三）

宗羲老年不敢渡江，夫之晚景局处傜洞，炎武則比較積極，不愧是一个脚踏实地的思想家兼活动家。他所以跑到陝西定居，据他說是因为：

秦人慕經学，重处士，持清議，实与他省不同。黄精松花，山中所產，沙苑蒺藜，止隔一水，終日服餌，便可不肉不茗。然華陰縮穀关河之口，虽足不出户而能見天下之人，聞天下之事。一旦有警，入山守險，不过十里之遙。若志在四方，則一出关門，亦有建瓴之便。（同上“与三姪書”）

他言外之意似有在此地举义的圖謀。更有一个当时现实的教訓，即李自成張献忠起义的歷史实际。炎武于是也把漢族复兴的希望寄托于秦人。他是一个重視經驗的人，这不能不使他去实地考查研究这一希望的可能。他的階級性虽然限制了他同情農民战争，但農民战争却驚醒了他的思想。

炎武的爱國思想，多表現在他的詩集里。这里，我們抄他的一首詩來作例子。这首诗題目为“精衛”：

万事有不平，尔何空自苦？
長將一寸身，銜木到終古。
我願平东海，身沈心不改！

大海無平期，我心無絕時。

嗚呼！君不見：

西山銜木眾鳥多，鵲來燕去自成窠？（“亭林詩集”卷一）

这是暗示为了填平仇恨而永远守志的大宏願，反对那些随处妥协的人物。

炎武与清初哲人相同，都有程度不等的近代思想，都富有民主主义的啓蒙精神。他的經世之学，正所以經十七世紀“自身以至家國天下”之所当务。他說：

有亡國，有亡天下。亡國与亡天下奚辨？曰，易姓改号，謂之亡國。仁义充塞，而至于率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知保天下，然后知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之。保天下者，匹夫之賤，与有責焉耳矣。（“日知錄”卷十三“正始”条）

这是十七世紀啓蒙者对于國家的观念，朝代的兴亡已經不能局限他們的理想了。炎武所謂“保國者其君其臣肉食者謀之”，僅指封建的私天下而言，还不能說民族运动的保天下。这說明易姓改号的那种存亡变革不在他的最高正义心中了，而非具有社会理想和民族运动的前提，就不配談得上天下國家的政治观点。他的“匹夫有責”的权利与义务的观点，乃是对于封建制的抗議。

研究炎武的社会政治思想，要从这里了解，而不可單从他的社会制度風俗以及官制兵制的議論來了解。因为十七世紀的思想家，对于問題之解决远沒有其对于問題之提出，更为值得重視。这不是說研究問題着重了原則，輕視了方案；相反地，正因为要具体地認識这一个时代的思想家，首先就要知道他們幻想的世界是有怎样的歷史意义。不論他們以“法古用夏”的外貌而筹今，或以“封建”“郡縣”的外貌而筹今，都反映出歷史的实际意义。不明白这一

点,就不能研究清初思想史。

第一,炎武所理想的社会有一个圖景,即在表面上是一般的人民事業,本質上是市民的事業。他怀疑当时封建社会的組織:

引古筹今,亦吾儒經世之用,然此等故事不欲令在位之人知之。今日之事,兴一利便是添一害。如欲行沁水之轉般,則河南必擾。开膠萊之运道,則山东必乱矣! (“亭林文集”卷四“与人書”八)

炎武的社会圖景是一种理想。这在他的著作中表示得明白如画。他拿最通俗的两个字表达出來,叫作“風俗”。他說:

目击世趋,方知治乱之关必在人心風俗,而所以轉移人心整頓風俗,則教化紀綱为不可闕矣。百年必世养之而不足,一朝一夕敗之而有余。(同上“与人書”九)

他的“風俗”論詳見于“日知錄”卷十三,所指范围至廣,可以說是社会制度的代名詞。如“秦紀会稽山刻石”条,是以婚姻制度言風俗;“周末風俗”“兩漢風俗”“宋世風俗”“清議”諸条的中心問題,是以“民意”或輿論言風俗;以下各条或言道德、或言人才、或言家庭、或言吏風、或言迷信、或言產業,都为風俗的內容。他所謂一切“自正風俗始”,即社会制度的改革应从匹夫做起。他对朝代兴亡的关心是表面的。他以輿論为風俗的關鍵,我們从这里研究他的社会圖景,原來含有近代人憧憬着的“自由”的內容。他說:

古之哲王所以正百辟者,……存清議于州里。……鄉举里选,必先考其生平,一玷清議,終身不齒,君子有怀刑之懼,小人存耻格之風。教成于下,而上不嚴,論定于鄉,而民不犯。……“小雅”廢而中國微,風俗衰而叛乱作矣。……虽二帝之举錯,亦未尝不詢于芻蕘,然則崇月旦以佐秋官,進鄉評以扶國是,……王治之不可闕也。……天下風俗最坏之地,清議尚存,

犹足以維持一二；至于清議亡，而干戈至矣。洪武十五年，……凡十惡，奸盜詐偽，干名犯義，有傷風俗，……書其名于申明亭。……此前代鄉議之遺意也。后之人視為具文，風紀之官但以刑名為事，而于弼教新民之意若不相關，無惑乎江河之日下已！（“日知錄”卷十三“清議”條）

这是近代言論自由的“新民”思想，与黃宗羲的學校論相同。他的这种“清議”論，是以家國天下人民生活为对象，和“清談”完全不同。他認為清談，“指礼法为流俗，目縱誕以清高”，不过是演說老庄之“玄風”，魏晉林下諸賢为之，足以亡國。（參看同上書卷十三“正始”條）

炎武甚贊東漢之風俗，說“論世而不考其風俗，無以明人主之功，余之所以斥周末而進東京，亦‘春秋’之意也”（同上“周末風俗”條），東漢風俗有什么特色呢？他說是清議：

光武……尊崇節義，敦厉名實，所舉用者，莫非明經行修之人，而風俗为之一變。至其末造，朝政昏濁，國事日非，而党錮之流，獨行之輩，依仁踏義，舍命不渝，風雨如晦，鷄鳴不已。三代以下風俗之美，無尚于東京者。故范曄之論，以為桓靈之間，君道糝僻，朝綱日陵，國隙屢啓。自中智以下，靡不審其崩离，而权強之臣息其闕盜之謀，豪俊之夫屈于鄙生之議（“儒林傳論”），所以傾而未頹，決而未潰，皆仁人君子心力之为（“左雄傳論”），可謂知言者矣。（同上“兩漢風俗”條）

这种歷史分析，顯然非歷史主義的觀點，但借古說今，是古人的通例，他主要是借此來設計一个理想的圖案而已。

同样的，炎武論宋代的興亡，也歸結于風俗，所指的仍以有否人民的讜論直言为轉移。他說：

士大夫忠義之氣，至于五季，变化殆盡。宋……真、仁之

世，……諸賢以直言讜論倡于朝，于是中外荐紳知以名節為高，廉耻相尚，……故靖康之變，志士投袂，起而勤王，臨難不屈，所在有之。及宋之亡，忠節相望！嗚呼！觀哀平之可以變而為東京，五代之可以變而為宋，則知天下無不可變之風俗也。
(同上“宋世風俗”條)

“人材兼南北，議論忘彼此”(炎武引陸游“歲暮感懷”詩)，是他的風俗論的中心思想。他援引的史實固然有不少的曲解，但他的社會圖景好像夢想着近代的世界。

第二，炎武不但有夢想的社會圖景，而且更有社會必變的自覺。上面我們已經指出過他說的“天下無不可變之風俗”。風俗既指社會圖景(同上“廉耻”條：“風俗者天下之大事”)，那麼，天下也就沒有不可變的社會歷史，這是十七世紀的哲人對於封建社會滅亡的預感。他說：

法不變不可以救。今已居不得不變之勢，而猶諱其變之實而姑守其不變之名，必至于大弊。(同上卷六“軍制論”)

封建之廢非一日之故也，雖聖人起亦將變而為郡縣。方今郡縣之敝已極，而無聖人出焉，尚一一仍其故事。此民生之所以日貧，中國之所以日弱而益趨于亂也。(同上卷一“郡縣論”)

這裡所講的“封建”和“郡縣”的名詞是表面的，其主要的意義在於指出了舊社會的滅亡都有跡象可征，這即是說，名存實亡的假象之中已經孕育着名實不一的矛盾；死的常常拖住活的，所謂“諱其變之實而姑守其不變之名”。他雖然在論軍制時說，“其名然，其實變矣，而上下相與守之，至于極而因循不改”，但其中的道理正是他的風俗論進一步的變革理論。這與王夫之“天下亦變矣”的命題同其精神。

炎武認為親親尊尊長長可以不變，而文物制度則必衰而亡，變而革，以新代舊，在政治上謂之“保民而王”。這一點自有他的認識的局限性，但也顯示出“自人道始”的人文主義的因素。他說：

……聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。……自古帝王相傳之統至秦而大變。然而秦之所以亡，漢之所以興，則亦不待讖緯而讖之矣。不仁而得天下，未之有也，此百世可知者也。保民而王，莫之能御也，此百世可知者也。（“日知錄”卷七“子張問十世”條）

他反對了秦漢學者的舊史觀，如五德三統的讖緯說，建立了“明古今之變，而究其所以然”的推理史觀。他的大前提便是“自人道始”的人民生活，所謂“而其大者，則人民樂業而已”（“亭林文集”卷一“郡縣論”三）。這“人民樂業”的實指，從“天下郡國利病書”看來，是反映市民的要求。

第三，初期市民階級的學者有一個基本特色，即把未來社會的人類生活原則，假定做人類性的自然法則。王夫之雖然有“性日生”的存存不息的人性論，但到了具體的問題，卻把自私心強調出來。炎武在這一點上更為明白，他認自私心為常情，本質上企圖說明個人的解放，以反對中古的滅欲說。他說：

天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，必不如其自為。……聖人者，因而用之，用天下之私，以成一人之公。（同上“郡縣論”五）

我們不要以為這一自私自為即社會福利的命題是幼稚的，要知道這是古老封建社會的反命題，歷史主義地看來，它是進步的市民思想。所謂自私自為，在產業活動上而言，反對了超經濟的特權。“每一個新的前進步驟，都必然是對於某一神聖事物的凌辱，是對

于旧的、衰頹的、但为習慣所崇奉的秩序之叛乱。”（“費尔巴哈与德國古典哲学的終結”，三九頁。）一切近代啓蒙學者都在自私自為的意義之下呼號，炎武也不例外。明白了這樣規定的問題，我們就知道他以下的話作何解釋了：

夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，……縣之倉廩皆其困窮。為子姓則必愛之而勿傷，為田疇則必治之而勿棄，為……困窮則必繕之而勿損。自令言之，私也；自天子言之，所求乎治天下者如是焉止矣。一旦有不虞之變，必不如劉淵石勒王仙芝黃巢之輩，橫行千里，如入無人之境也；于是有效死勿去之守，于是有合從締交之拒，非為天子也，為其私也，為其私，所以為天子也。故天下之私，天子之公也。（同上“郡縣論”五）

炎武在這些話里反對了農民戰爭，這確是當時市民反對派的局限。但他的中心論點在另一方面，即以縣為一單位，把縣令看做家主，縣的財產看為一縣的私有，縣的人民看為一個家庭的成員，從而發展一縣的私產，即能使人民自愛其私產而無以私產為慮。實在講來，他的立論的出發點，第一，是針對了封建的“經濟外強制”，人民沒有自愛其私的保障。這是資本主義社會財產自由、財產神聖之所以為市民學者首倡的根由。明末官田庄田以及橫征暴斂、折銀搜括，使得“人民逃亡以有田為害”，成了一般的危機，炎武此論正是以平民階級反對派的資格提出的私產自由的進步理想，不過他以縣令之私說明罷了。第二，封建末期的危機，就在於一方面“自人道始”的人權不能自為，而另一方面超經濟的權力無限欲為，這是資本主義社會絕對的自私心概念所以提出的理由。關於後者，炎武與其他學者相同，盛倡廉潔政治，他引于慎行的話說明朝“敗軍之將，可以不死，賊吏巨萬，僅得罷官”（“日知錄”卷十三“除貪”

条),評当时說:“自神宗以來,黷貨之風,日甚一日。”(“日知錄”卷十三“貴廉”条)“人之不廉,而至于悖礼犯义,其原皆生于無耻也。故士大夫之無耻,是謂國耻”(同上“廉耻”条)。他的“行己有恥”的号召,即由此出發。故在“日知錄”卷十三“名教”条說:

司馬迁作“史記”“貨殖傳”謂:自廊庙朝廷巖穴之士,無不归于富厚。等而下之,至于吏士,舞文弄法,刻章伪書,不避刀鋸之誅者,沒于賂遺。而仲長敖“覈性賦”謂:俛虫三百,人最为劣。爪牙皮毛,不足自衛,唯賴詐伪,迭相嚼齧。等而下之,至于台隸僮豎,唯盜唯窃。乃以今觀之,則無官不賂遺,而人人皆吏士之为矣;無守不盜窃,而人人皆僮豎之为矣。自其束髮讀書之時,所以劝之者,不过所謂千鍾粟、黄金屋。而一旦服官,即求其所大欲。君臣上下,怀利以相接,遂成風流,不可复制。

炎武自信人类的自私自为,是合理社会的產業行为,只要田疇倉廩有保障,人民即效死不去,人民富有則國亦富有。他說:

今天下之患,莫大乎貧。用吾之說,則五年而小康,十年而大富。且以馬言之:天下驛遞往來以及州縣上計京師,白事司府,迎候上官,遞送文書,及庶人在官所用之馬,一歲無慮百万匹,其行無慮万万里。今則十減六七,而西北之馬贏不可勝用矣。以文册言之:一事必报数衙門,往復駁勘必数次,以及迎候生辰拜賀之用,其紙料之費率諸民者,歲不下巨万。今則十減七八,而东南之竹箭不可勝用矣。他物之称是者不可悉数。且使为令者得以省耕歛,教樹畜,而田功之穫,果蓏之收,六畜之孳,材木之茂,五年之中必当倍益。从是而山澤之利亦可开也。夫采礦之役,自元以前歲以为常,先朝所以閉之而不發者,以其召乱也。譬之有窖金焉,發于五达之衢,則市人聚

而爭之，發于堂室之內則唯主人有之，門外者不得而爭也。今有礦焉，天子開之，是發金于五達之衢也；縣令開之，是發金于堂室之內也。利盡山澤而不取諸民，故曰，此富國之筭也。（“亭林文集”卷一“郡縣論”六）

在經濟思想上，炎武的家富即國富的思想是值得注意的。他以為只有廢除超經濟的任意剝奪，而令人民各自為于經濟的自私，就是“富國之筭”。他所謂開礦“唯主人有之”的私有比喻，即財產神聖的意味。他主張的縣令單位制和他擁護的宗法組織是相關聯的。這頗像魁奈的“經濟表”（重農學派的經濟理論）把資本的流通放在封建農村的框子里去發揮，其內容是市民的要求。炎武則把地方自治的理想放在過時的宗法組織框子里去發揮。這在內容與表面上的不一致，正是一般十七世紀思想家的特色，這說明了舊的東西與新的東西依然在盤根錯節的關係之中。近代啟蒙運動主要在於提出了具有新的內容的問題，而問題的解決法常是不脫離已死的形式。

炎武的經濟思想，和重農主義有相似點，即農業再生產的思想。惟法國重農主義重視貨幣的流通，研究擴大的再生產，炎武則著眼于經濟外強制的流毒，研究單純的農業再生產，這是貨幣資本發達有異的歷史所使然。炎武的時代，都市經濟雖然發達，但既感貨幣的種種束縛之苦，又感其發達不足之苦，“死的拖住活的”，同時賦稅折銀，作為貨幣的銀幣成了當時的一個大問題。銀幣集中于都市是一個問題，而集中于都市的“不生產階級”（classe stérile，重農學者的用語），又是一個問題。這樣，清初學者都感到“皇皇求銀”，“銀力已竭”的現象。貨幣經濟發展的偏枯，反而造成農村經濟的恐慌。故他說：

丰年而賣其妻子者，唐宋之季所未嘗有也。往在山东見

登萊并海之人多言谷賤，處山僻不得銀以輸官。今來關中，自鄠以西，至于岐下，則歲甚登，谷甚多，而民且相率賣其妻子。至征糧之日，則村民畢出，謂之人市。問其長吏，則曰一縣之鬻于軍營而請印者，歲近千人；其逃亡或自盡者，又不知凡几也。何以故？則有谷而無銀也，所獲非所輸也，所求非所出也。夫銀非从天降也，卅（古礦字）人則既停矣，海舶則既撤矣，中國之銀，在民間者，已日消日耗；而況山僻之邦，商賈之所絕迹，雖盡鞭撻之力以求之，亦安所得哉？故谷日賤而民日窮，民日窮而賦日誦。逋欠則年多一年，人丁則歲減一歲。率此而不變，將不知其所終矣！（“亭林文集”卷一“錢糧論”上）

炎武同情農民，提出了一種改良租稅的辦法，反對征銀（“日知錄”有考歷代的錢幣諸條，可參証）。他主張在不通商賈的地方，最好還是征谷物，若不得已則征十分之三的錢。他說：

先王之制，賦必取其地之所有，今若于通都大邑，行商麇集之地，雖盡征之以銀，而民不告病。至于遐陬僻壤，舟車不至之處，即以什之三征之，而猶不可得。以此必不可得者病民而卒至于病國，則曷若度土地之宜，權歲入之數，酌轉般之法，而通融乎其間，凡州縣之不通商者，令盡納本色，不得已以其什之三征錢。錢自下而上，則濫惡無所容而錢價貴，是一舉而兩利焉。無蠲賦之虧，而有活民之實；無督責之難，而有完逋之漸。今日之計，莫便乎此。（同上）

同時他還歷數使用銀幣的壞處：

愚嘗久于山東，山東之民無不疾首蹙額而訴火耗之為虐者，獨德州則不然。問其故則曰：州之賦二萬九千，二為銀，八為錢也。錢則無火耗之加，故民力紓于他邑也。非德州之官皆賢，里胥皆善人也，勢使之然也。……錢重而難運，銀輕而易

齋難。運則少取之而以为多，易齋則多取之而犹以为少。非唐宋之吏多廉，今之吏貪也，勢使之然也。然則銀之通，錢之滯，吏之宝，民之賊也。……有兩車行于道，前为錢，后为銀，則大盜之所睨，常在其后車焉。然則豈独今之貪吏倍甚于唐宋之時，河朔之間所名为响馬者，亦当倍甚于唐宋之時矣。（同上“錢糧論”下）

因此，他一方面高倡自私自为心，主張家富即國富（同上卷六“田功論”）；另一方面又提倡一种貧富平均的理想，他說：

民之所以不安，以其有貧有富；貧者至于不能自存，而富者常恐人之有求而多为吝嗇之計，于是乎有爭心矣。（“日知錄”卷六“庶民安故財用足”条）

总之，炎武的經濟思想的前提，是自由經濟与私有恒產。他的經濟政策的要点，是農業再生產。而都市与貨幣所以成为他攻击的对象，是因为当时經濟發展之不足。他不像重農学派具有明顯的市民意識，而是趋向于小生產者的烏托邦——宗法組織的廢墟上的農業經濟平均所有的樂園。

炎武的政治思想富有市民的民主要求。他好像是一位公法学者的研究态度，凡公法学上的問題，國家組織、行政系統、公权行使和民意机关，都有一番“援古筹今”的計劃。在这一点上，他比黃宗羲更实际些。他讀了“明夷待訪錄”，給黃宗羲一信，推崇备至，謂“百王之敝可以复振，而三代之法可以徐圖”，故他的政治思想原則很多与黃宗羲暗合。他对于君主的解釋也相当于近代的虛君思想。他主張人民应有公权，所謂“保天下，匹夫之賤有責”。他說：

所謂天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权寄之天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰、一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权

乃益尊。（“日知錄”卷九“守令”條）

這和他的經濟論是相適應的，原則上講人人自私自為，方案卻主張縣令（地方官吏）應自私一縣；同樣的，原則上講“以天下之權寄之天下之人”，方案卻主張守令親民之官應有分權。這也毫不奇特，因為清初的思想家，都在“援古”或“托古”的形式之下，表達他們的思想。例如，有些人在這時主張恢復古代的封建制度，他們所以要恢復“封建”的原因，就是為了要削弱天子的權限，認為天子的權柄不應該操之過大。換句話說，也就是在那裡反對君主專制。炎武不主張復“封建”，而主張在實行郡縣制之中應含封建之意。他說：

知封建之所以變而為郡縣，則知郡縣之敝而將復變。然則將復變而為封建乎？曰不能。有聖人起，寓封建之意于郡縣之中，而天下治矣。（“亭林文集”卷一“郡縣論”一）

他所以這樣主張的理由，並不在於名詞上的“封建”或“郡縣”，而在於他敢說“所謂天子”，更在於他的地方自治論。他說：

方今郡縣之敝已極，而無聖人出焉。尙一一仍其故事，此民生之所以日貧，中國之所以日弱而益趨于亂也。何則？封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上。古之聖人以公心待天下之人，胙之土而分之國；今之君人者盡四海之內為我郡縣猶不足也。人人而疑之，事事而制之，科条文簿，日多于一日；而又設之監司，設之督撫，以為如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官凜凜焉救過之不給，以得代為幸，而無肯為其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱？率此不變，雖千百年而吾知其與亂同事，日甚一日者矣。然則尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法，所謂寓封建之意于郡縣之中，而二千年以來之敝可以復振，后之君苟欲厚民生強國勢，則必用吾言矣。（同上）

他的意思是說“其專在上”的封建的君主制度是應變革的。他說：

后世有不善治者出焉，盡天下一切之權而收之在上，而萬
几之廣固非一人之所能操也，而權乃移于法，于是多為之法以
禁防之，雖大奸有所不能踰，而賢智之臣亦無能效尺寸于法之
外。……于是天子之權，不寄之人臣（意即人民），而寄之吏
胥。……守令無權，而民之疾苦不聞于上，安望其致太平而延
國命乎？……守令賢而民事理，此今日之急務也。……

辟官、漴政、理財、治軍，郡縣之四權也，而今皆不得以專
之。……是以言蒞事而事權不在于郡縣，言興利而利權不在于
郡縣，言治兵而兵權不在于郡縣，尚何以復論其富國裕民之道
哉！必也復四者之權，一歸于郡縣，則守令必稱其職。國可富，
民可裕，而兵農各得其業矣。（“日知錄”卷九“守令”條）

他的守令四權論正指地方權力。他在中國古代一個特殊的用語“封
建”的外衣內，反對了中古封建專制的民無公權君有私權。因為天
子私天下，官制不是建立于人民的福利上，而是為了防變故、除異
心，“多設之監司，……重立之牧伯，積尊累重”（“日知錄”卷八“鄉
亭之職”條），莫非為了互相牽制。他更對於封建官僚制度痛斥無
遺，“無官不賂遺，……無守不盜竊”（同上卷十三“名教”條），甚至
他引墨子“異端”之言，證明封建吏治影響了平等生活：

誠有如墨子所云，使治官府則盜竊，守城則倍畔；使斷獄
則不中，分財則不均。（同上卷九“人材”，以下各條亦可參考）

炎武對於准官僚的生員制度是痛斥的，他把生員制度認為是
繁殖官僚，苦害人民的東西。他認為在教育方面廢除這樣的制度
就會有光明的前景，“他們完全真誠地相信世界樂園，真誠地願意
有世界樂園，真誠地沒有看出（部分地還不能看出）從農奴制度所
產生出來的制度中的各種矛盾。”（列寧：“我們究竟拒絕什麼遺

產?”，二〇頁。)炎武的夢想就是這樣。他說：

國家之所以設生員者何哉？蓋以收天下之才俊子弟，養之于庠序之中，使之成德達材，明先王之道，通當世之務，出為公卿大夫，與天子分猷共治者也。今則不然：合天下之生員，縣以三百計，不下五十萬人。而所以教之者，僅場屋之文，然求其成文者，數十人不得一，通經知古今可為天子用者，數千人不得一也，而囂訟逋頑以病有司者，比比而是。上之人以是益厭之，而其待之也日益輕，為之條約也日益苛。然以此益厭益輕益苛之生員，而下之人猶日夜奔走之如鶩，竭其力而后止者何也？一得為此則免于編氓之役，不受侵于里胥，齒于衣冠，得以禮見官長而無笞捶之辱，故今之願為生員者非必其慕功名也，保身家而已。以十分之七計，而保身家之生員，殆有三十五萬人。此與設科之初意悖，而非國家之益也。人之情孰不為其身家者？故日夜求之，或至行關節觸法抵罪而不止者，其勢然也。今之生員以關節得者十且七八矣，而又有武生、奉祀生之屬，無不以錢鬻之。夫關節，朝廷之所必誅，而身家之情，先王所弗能禁，故以今日之法，雖堯舜復生，能去在朝之四凶，而不能息天下之關節也。（“亭林文集”卷一“生員論”上）

廢天下之生員而官府之政清；廢天下之生員而百姓之困蘇；廢天下之生員而門戶之習除；廢天下之生員而用世之材出。今天下之出入公門以撓官府之政者生員也；倚勢以武斷于鄉里者生員也；與胥吏為緣，甚有身自為胥吏者生員也；官府一拂其意則群起而鬩者生員也；把持官府之陰事而與之為市者生員也。……故曰廢天下之生員而官府之政清也。天下之病民者有三，曰鄉宦、曰生員、曰吏胥。是三者，法皆得以復

其戶而無雜泛之差，于是雜泛之差，乃尽归于小民。今之大縣至有生員千人以上者比比也，且如一縣之地有十萬頃，而生員之地五萬，則民以五萬而当十萬之差矣。一縣之地有十萬頃，而生員之地九萬，則民以一万而当十萬之差矣。民地愈少則詭寄愈多，詭寄愈多則民地愈少，而生員愈重。富者行關節以求为生員，而貧者相率而逃且死，故生員之于其邑人無秋毫之益，而有丘山之累。然而一切考試科舉之費犹皆派取之民，故病民之尤者生員也，故曰廢天下之生員而百姓之困苏也。天下之患，莫大乎聚五方不相識之人，而教之使为朋党。生員之在天下，近或数百千里，远或万里，語言不同，姓名不通，而一登科第，則有所謂主考官者謂之座師，有所謂同考官者謂之房師，同榜之士謂之同年，同年之子謂之年侄，座師房師之子謂之世兄，座師房師之謂我謂之門生，而門生之所取中者謂之門孫，門孫之謂其師之師謂之太老師。朋比膠固，牢不可解，書牘交于道路，請托徧于官曹，其小者足以蠹政害民，而其大者至于立党傾軋，取人主太阿之柄而顛倒之，皆此之繇也。故曰廢天下之生員而門戶之習除也。（同上“生員論”中）

生員“朋比膠固，牢不可解”的官僚系統，实是封建國家的一套机械。炎武主張廢生員，实即廢除封建國家的官制。与此相应的積極方案，他主張尊重人才的选举制度。“日知錄”卷八、九与“亭林文集”有詳細的說明。他首先說：

宋叶適言：法令日繁，治具日密，禁防束縛至不可动，而人之智慮自不能出于繩約之內，故人材亦以不振。（“日知錄”卷九“人材”条）

这是对封建制度束縛个性的攻击。上面我們已經知道他的風俗論，是以“清議”自由为中心的。在風俗論上，倡議民意，在制度論

上，便主張人才的選舉，這是自然的推論。他說：

宋……司馬光為相，奏曰：“……士有恬退滯淹，或孤寒遺逸，豈能周知？若專引知識，則嫌于私，若止循資序，未必皆才。莫若使有位達官各舉所知，然後克業至公，野無遺賢矣。……”……善乎子夏之告樊遲也，曰：“舜有天下，選于眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選于眾，舉伊尹，不仁者遠矣。”（“日知錄”“保舉”）

炎武的選舉制度論，是一種改良思想，比唐甄的思想更溫情些。他說：

取士之制，其荐之也，略用古人鄉舉里選之意，……縣舉賢能之士，間歲一人。……夫天下之士，有道德而不願仕者，則為人師，有學術才能而思自見于世者，其縣令得而舉之，三府得而辟之，其亦可以無失士矣。（“亭林文集”卷一“郡縣論”九）

……用辟舉之法，而并存生儒之制。天下之人……皆得舉而荐之于朝廷。……略仿唐人郡縣之等，小郡十人，等而上之，大郡四十人而止。小縣三人，等而上之，大縣二十人而止。約其戶口之多寡，人材之高下，而差次之，有闕則補，而罷歲貢舉人之二法。其為諸生者，選其通雋，皆得就試于禮部。（同上“生員論”下）

炎武的“天下之人皆得舉而荐之”的命題，及其按人口推舉的選舉法，在十七世紀是一個大胆的形式建議。他所說的補選，仍屬于行政與司法的親民之官，而與立法混同，但他論風俗則已有議會制度的萌芽思想。如“日知錄”曾懷疑孔子之言，他說：

“天下有道則庶人不議”，然則政教風俗苟非盡善，即許庶人之議矣。故盤庚之誥曰：“無或敢伏小人之攸箴”，而國有大疑，卜諸庶民之從逆。子產不毀鄉校，漢文止輦受言，皆以此

也。唐之中世，此意犹存。魯山令元德秀遣乐工数人連袂歌于蔦，玄宗为之感动；白居易为整屋尉作“乐府”及“詩”百余篇，規諷时事，流聞禁中，憲宗召入翰林，亦近于陈列國之風，听輿人之誦者矣。（卷十九“直言”条）

資本主义的民主思想，有各种不同程度的形式平等，愈越出古旧腐朽制度的革命（如法蘭西），愈近于典型；而愈和中古制度相妥协，愈走入自由主义（如东欧）。十七世紀的炎武，正在啓蒙时代，本來他的理想是远景的追求，又因为新的曙光剛出現，即遭落后民族侵略的摧毀，同时封建的旧傳統依然根深蒂固，故在他的思想上容易附帶着对于農村公社的羨慕，好像帝俄的“米尔”之于民粹派思想，炎武也有誇大宗法的說法。如“日知錄”卷二十三、二十四有“氏族考”，詳論古代制度，其他如卷六“爱百姓故刑罰中”条，对于“宗子之次于君道”深致向慕，“亭林文集”中常着重氏族組織的宗法論（如“原姓論”），这和寓“封建”于郡縣論（即地方官吏世襲）都不能說是“書生之見”，而是思想家的歷史局限，有其歷史的背景。

歐洲宗教改革时代之上帝新詮，在中國則为先王新詮。炎武也尽其通經之能事以解釋先王，从而發揮自己的新說。他又說：

有明之初，風俗淳厚，而爱親敬長之道达諸天下。其能以宗法訓其家人而立庙以祀，或累世同居称之为义門者，亦往往而有。……至于今日，而先王之所以为教，賢者之所以为俗，殆漸滅而無余矣。（“亭林文集”卷五“華陰王氏宗祠記”）

自治道愈下，而國無强宗，無强宗，是以無立國，是以內潰外畔，而卒至于亡。然則宗法之存非所以扶人紀而張國勢者乎！……汾陰之薛，憑河自保于石虎苻坚割据之际，而未尝一仕其朝，猗氏之樊王，举义兵以抗高欢之众。……自唐之亡，……而裴樞輩六人犹为全忠所忌，必待殺之白馬驛而后

篡，唐氏族之有关于人國也如此。……予嘗歷覽山東河北，自兵興以來，州縣之能不至于殘破者多得之豪家大姓之力，而不盡恃乎其長吏。……周官太宰以九兩系邦國之民，五曰“宗以族得民。”……夫不能復封建之治，而欲借士大夫之勢以立其國者，其在重氏族哉，其在重氏族哉！（“亭林文集”卷五“裴村記”）

這是他的寓封建于郡縣說。他主張地方官吏設立世官，私其一縣之土地人民。他以為，這樣農業生產因人民自愛自私，就可以發展，若遇外患，因人民自私其家族土地，又可以合族抵抗外侮。炎武的自私說已見前述，這反映了市民的要求。他的氏族論，除了民粹主義式的夢想外，還因為當時抗清的力量散漫無組織，使他注意于漢族的舊宗法的血統力量，從而由種族推想到古代的氏族宗法，以之做反清的號召，寓意亦至曲折。後來孫中山的國族論，還保存着這一小資產階級的幻想。炎武也僅于注意到由上而下的宗法組織對外抗爭的力量，而農村公社對於中國農民戰爭的意義，就不是他能知道的了。無論如何，炎武在這一點是被歷史的假象所迷惑了的。

第五章

朱之瑜的思想

第一節 朱之瑜的愛國思想

朱之瑜，字魯璣，號舜水，浙江餘姚人。生于明萬曆二十八年（公元一六〇〇年），卒于清康熙二十一年（公元一六八二年），客死于日本。他在反抗清王朝統治者的民族壓迫的戰爭中，是中國士大夫中最出色的人物。他平生反對八股，不求舉業，不滿時政，厭于仕進。他亡命于南洋、日本，矢志反抗民族的壓迫。他和舟山守將王翊最為相知，圖據舟山為抗清戰爭的根據地，但事敗而王翊死節，他以後即定居日本，每日“向南而泣血，背北而切齒”。他祭王翊的追悼文，表現了他的氣節。當他到日本的時候，異常困難，據他說：“日本三四十年不留一唐人”（“舜水遺書”“文集”卷十一“與小宅安之書”），竟破例把他容留，但後來他却成了一位在日本的孔夫子。他遺著頗少，現存遺書即他在日本施教的書札問答。凡歷史文物的流變，國家治安的大計，學術興替的關鍵，道德文章的修養，以至地理、工程、工業設計，有問必教，這些都是他的經驗心得的結晶。他除了拒絕答復煩瑣理學外，甚至一個猩猩的動物問題也不厭倦地諄諄誨人（同上卷十五“答問”）。有人斷定他對於後來明治維新發生了重要的影響，這話也是有理由的。

明末大學者都充滿着愛國思想。因了清王朝的文化政策的壓迫，當時好多人不敢言所欲言，盡所欲言。但之瑜在外國的言論則例外，沒有絲毫隱情，無所顧慮地直斥清王朝的統治。因此，我們

首先要叙述他的爱国思想。这里且抄他的一首诗作为引子：

漢土西看白日昏，伤心胡虜据中原。衣冠誰有先朝制？时
海翻然認故園！廿年家國今何在？又报东胡設伪官。起看漢
家天子气，橫刀大海夜漫漫！

之瑜是言行一致的人。他在祭王翊文里曾痛斥一班悲观主义者，說：

世乃有非笑之者曰：明室無王，普天臣虜，事不可为，無不
变貌革心；尔区区一二匹夫，違天衡命，妄言志節，一部“廿一
史”何处紀載，而乃貿貿焉出此乎？

嗚呼！此何异污泥之蝦蟆鼃鼃为雄，糞壤之蚯蚓歌吟得
志，又何足与之言白黑、較短長哉！……使忠臣者天下皆是，
則忠臣安足貴哉？……然則忠臣者，生于斯世，为于斯世，际
遇何时，竭節何时，幸則为郭李，不幸則为宗岳。寧可含恨而
歿，不可視息而生，豈庸人而識之，比肩而遇之，有意而为之，
非时而不为之者哉？（同上卷二十二“祭王侍郎文”二）

他祭王翊时，是在最無可奈何之日，犹如此热爱自己的祖國，并計
划如何推翻清的統治。他曾以正义浩气來作精神的号召。他說：

天之所以生人，气为精而形为粗。臣之所以事君，忠为上
而功为次。先生既已得其精者上者，而又何病哉！异日者儻可
得也，必不因此言而忽也；必不可得也，亦不必揣以此为恨也！
（同上“祭王侍郎文”三）

这里，我們不能單从君臣之义方面批評他的爱國的狹隘性，相
反地，我們看到他的貞節不屈。他其实也并不輕視事功，而是很重
視事功。他研究明朝滅亡的原因，相对地說來，是从实际出發的。
他制訂了滅清的方案，在当时講來，也是相当得体的。这些都是他
所指斥的当时“迂腐”的“道学先生”所夢想不到的。

朱之瑜在“致虜之繇”一文中論明亡的原因，講得極其淋漓盡致。他說：

崇禎末年，搢紳罪惡貫盈，百姓痛入骨髓，莫不有時日曷喪，及汝偕亡之心。故流賊至而內外響應，逆虜入而迎刃破竹。（“舜水遺書”“陽九述略”）

他在这篇文章里，也和他的同时学者一样，反对農民战争。但他的中心思想，对于民众却相对地寄托了正义心。他暴露明末的封建剝削和封建压迫說：

明朝以制义举士，……不知讀書，則奔競門开，廉耻道喪，官以錢得，政以賄成。……坐沐猴于堂上，听賦租于吏胥，豪右之侵漁不聞，百姓之顛連無告。鄉紳受賂，操有司獄訟之权，役隸为奸，廣暮夜苞苴之路。……是以習为殘忍，倣倣模糊；水旱灾荒，天时任其丰歉，租庸絲布，令長按册征收；影占虛懸，巨猾食無糧之土，收除飛洒，善柔賠無土之粮。敲骨剝膚，誰憐易子，羨餘加派，豈顧医瘡！……此見任官害民之病也。其居鄉也，一登科第，志切餽遺，欲廣侵漁，多收投靠，妻宗姻婭，四出行凶，子弟豪奴，專攻罗致。……魚肉小民，侵牟万姓，閭左吞声而莫訴，上官心識矣誰何？饒財則白丁延譽，寒素則賈董沉淪，荐剡猥多，賢路自塞。此鄉官害民之病也。

（同上）

明末这样的封建制度崩潰的現象复造成了当时官僚主义的惡習。他說：

凡屬一榜科甲，命曰同年、同門，繇其抉擇取中，是曰門生、座师，輾轉親臨轄屬，是曰通家、故吏，又有文社甄拔之親，东林西北之党，……儉壬机巧，競賞圓通，持重端方，咸嗤古执，圓通者塗附，古执者群离，必使一气呵成，牢不可破，則小

民安得不被其害？……安得而不窮？既被其害，無从表白申訴，而又愁苦無聊，安得不憤懣切齒，為盜為亂，思欲得當以為出爾反爾之計？繇前所言，謂之巧宦，語之以趨炎附勢、門戶賡緣則獨工，語之以興利除害、御災捍患則獨拙，賞之以朱提白粲、朘削肥家則攘臂爭首，告之以增陴濬隍、儲糈筑土則結舌不談，他如飾功掩敗，嚮爵欺君，種種罪惡，罄竹難盡。是以逆虜乘流寇之訐而陷北京。（“舜水遺書”“陽九述略”）

之瑜研究明亡的原因，心情是沉痛的。他雖不以農民起義為然，但着重民生或民心，“民心既背，堅甲利兵，適足為盜資耳”（“舜水遺書”“文集”卷八“答小宅生順”），這也就是列寧指出的，啟蒙學者只能對於人民和民族作出一般的了解的一個實例。他在所謂人心的觀點上是信任人民力量的，所以又說：

百姓者，分而听之則愚，合而听之則神，其心既變，川決山崩。以百姓內潰之勢，歆之以意外可欲之財（指清統治者入關宣布均田均役之欺騙），以到處無備之城，怖之以狡虜威約之漸，增虜之氣，以相告語，誘我之眾，以為先驅。所以逆虜因之，溥天淪喪，非逆虜之兵強將勇真足無敵也，皆士大夫為之驅除難耳。（“舜水遺書”“陽九述略”“致虜之繇”）

他指的士大夫是明末的官僚。這些官僚使民心“背離”，他們給清統治者做了清道夫。由此看來，之瑜可稱是一位政治改革家和民族英雄。之瑜的滅清方案，是根據當時的具體情況來定的。他目擊清統治者入關的高壓政策，曾作“虜勢”一篇，認為“以天時人事合之，虜之敗亡必矣”（同上“虜勢二條”）。他擬有“虜害十條”，實在是揭發清朝政府魚肉人民的標語。茲錄于下：

東人之害，自江以北至南京。（東人指被清統治者所奴屬的遼東方面的人）

沿海有防边养兵藏匿接济之害。

近海有造船帮工值匠之害、簽發舵梢之害。

內地有簽派船料搬运木植之害。

省会近城各郡有放債举息、買官附营之害。

仕宦有配發上陽堡、寧古塔之害，并入旗披甲之害。

買官但計得錢，不問“色目”之害。

“打老鼠”之害。(指清营妇女之訛詐)

拆房屋之害。(同上)

他的抗清标語，虽沒有直接的效力，但这个文献，据他的“虜勢二条”文所言看来，已經散布于南洋以及沿海各处無疑，对于后來的反清运动是有影响的。

之瑜的“滅虜之策”，开宗名义，便道破反清复明的关键，所謂“事事与之相反”。他說：

滅虜之策不在他奇，但在事事与之相反，彼以殘、我以仁，彼以貪、我以義，解其倒懸，便已登之衽席，……天下之赤子与天下英雄豪杰，皆我襁褓之子、同气之弟，安有不合群策、畢群力，以报十七年刺骨之深仇哉！（同上“滅虜之策”）

“事事与之相反”，实是一个革命的政治策略。敌人要做的事，我們不做。敌人不做的事，我們就做。敌人要分化我們，我們就團結自己。敌人使用高压的政策，我們就進行民主的改革。他这样的名言，是值得注意的。他看到了明亡十七年的清朝的封建統治，以为只要群策群力，就可以把敌人逐滅。所以他号召：

民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也；立功成名，声施万世，未有易于此时者也。时乎，时乎！遇此千万年难遇之期而弃之輕于鴻毛，吾謂智者之所不为也，仁者义者之所不为也，有志者之所不为也！（同上）

这样看来，他在明亡十七年的时候，不但不因了环境困难而灰心，并且反認这时是万年难遇的时期，号召國人兴起抗清。他在安南流亡，出生入死，安南國王遣人寫一“确”字，試探他的意思。他寫了一篇“坚确賦”。从这里，我們可以看出他的愛國思想是德智兼备的，不僅僅以完節了事。他說：

确乎确乎，学力所成，微乎微乎，析理斯精。确則由坚而致，坚不能并确而陈。坚之蔽固，固之蔽陋，而确不与固陋兮为鄰。歷百年而非故，忽嬗代而非新。道同德媿，磨之不去。身处傾危，招之不親。非晰精微于观火，曷能当震撼而凝神？涅之緇之，莫污其白，磨焉磷焉，孰漓其淳。硜硜者，其象乎！硜硜者，言必信，行必果。确然者，言不期而自無游行，行不期而自無偏頗。礲礲者，其質乎！礲礲者，保护之而僅完，击剝之而旋缺。确然者，是非眩之而益明，东西冲之而不决。……吾以探确之源，……吾以定确之理。（“舜水遺書”“文集”卷二）

第二節 朱之瑜的學術要旨

之瑜的學問是淹博的，善能鎔鑄經史，常反对“援儒入禪”的道学先生。他的思想和旧唯物論相似，非常注重实际效用与事功。例如“答林春信問”說：

明朝中叶，以时文取士；时文者制举义也。此物既为塵飯土羹，而講道学者，又迂腐不近人情，如鄒元标、高攀龍、刘念台等，講正心誠意，大資非笑，于是分門标榜，遂成水火，而國家被其禍，未聞所謂巨儒鴻士也。巨儒鴻士者，經邦弘化、康济艰难者也。（同上卷十五“答問三”）

“經邦弘化、康济艰难”八字，是之瑜的學問主旨。他和那把學問

与实行相分离的“迂儒”是不同的，反过来把学问当做指导行为的理论来处理。这是清初反理学运动的特色，具有早期民主思想的萌芽形态，而那种普遍概念的空虚理学，在这里的确遭受了严重的批判。

之瑜也言“理”，然不言“死理”。例如我们知道程颢是宋朝的理学大师，之瑜“题程明道像”，并不以其理学作赞，而却重在有用与不阿之义：

学贵有用，先生之学则有用。学贵不阿，先生之学则不阿。（同上卷二十五）

“有用”“不阿”是之瑜自况的话。他在安南王的死刑威胁与把他比于太公的恭维二者兼施之下，没有屈服。他在日本虽受当时人士的崇拜，但他敢批评日本人士“量窄意偏”。他说：

不佞视贵国人，……尝恠周虢，量窄意偏，……所以此念灰冷。（同上卷十五“答野节问”）

我们可以说之瑜在日本的复国运动，实在给后来同盟会在日本的结社，遗留下很大的影响。他说。

不佞虽亡国之遗民，来此求全，情文即不能备。然而不敢隕越者，徒以礼为之防也。（同上卷六“答明石源助”）

之瑜批评程、朱、王，都依据事功与性理的统一来出发的。评程颢已见上，他评朱熹说：

若欲穷尽事事物物之理而后致知，以及治国平天下，则人寿几何？河清难俟。故不若随时格物致知犹为近之。……治民之官与经生大异，有一分好处，则民受一分之惠，而朝廷享其功，不专在理学研穷也。晦翁先生以陈同甫为异端，恐不免过当。（同上卷十五“答野节问”）

他所以成为一个大儒，也就由于他“不专在理学研穷”。他更评王

守仁，只稱許他是一個英雄，而對於其道學則深加諷刺。王守仁的事功可不可以稱為英雄，應該批評的研究，之瑜所說的話並不一定可取，但他評道學之處值得重視。

問：陽明之學近異端，近世多為宗主如何？

答：王文成亦有病處，然好處極多。講良知，創書院，天下翕然；有道學之名，高視闊步，優孟衣冠，是其病也。出撫江西，早知寧王必反，彼時宸濠勢焰薰天，滿朝皆其黨羽，文成獨能與兵部尚書王瓊先事綢繆，一發即擒之。其剿橫水、桶岡、泃頭之方略，與安岑之書，折衝樽俎，亦英雄也。其徒王龍溪有語錄，與今和尚一般，其書時雜佛書語，所以當時斥為異端。（“舜水遺書”“文集”卷十四“答安東守約雜問”）

因此，他在日本講學，最不喜歡人來問他“道學”，甚至他拒絕以朱陸之學來和他商討，他說：

昔有良工，能于棘端刻沐猴，耳目口鼻宛然，毛髮咸具，此天下古今之巧匠也。若使不佞……得此，則必抵之為沙礫，……何也？工雖巧，無益于世用也。彼之所為道，自非不佞之道也。不佞之道，不用則卷而自藏耳，萬一世能大用之，自能使子孝臣忠，時和年登，政治還醇，風物歸厚，絕不區區爭斗于口角之間。宋儒辨析毫厘，不曾做得一事，況又于其屋下架屋哉？如果聞其（伊藤誠修）欲來，賢契幸急作書止之；……若果來，不佞當以中朝之處徐鉉者處之，必不與之較長絜短也。（同上卷九“與安東守約”）

朱陸之徒，遂爾互相牴牾，凡此皆實理實學，與浮夸虛偽，豈不風馬牛不相及乎！浮夸虛偽以文其奸，以售其術，此小人“無行”之尤者，而謂君子為之乎？……所謂浮夸虛偽者，明明白白自有立言之旨，……足下既不知古今原委，又不知國朝典

故，宜乎一聞此言遂囂囂不自禁也。……后生小子，未知洒扫進退之節，未达愛親敬長之方，而遽于天人理欲义利公私之际，与之辨析毫芒。……其曰所論益精，所就益寡者，为不用世及天地泰否等，其言果何謂也？不佞徒以避難苟全，本非倡明道學而來，亦不以良知赤白自立門戶，足下幸勿再生葛藤，以滋煩擾！（同上卷六“答某書”）

他以为那些宋明“捕影捉風”的“援佛入儒”的道學家，抹煞现实而清談什么天地界，所謂“迂腐不近人情”。他是一个学以致用的大儒，有丰富思想的哲人，不願意空費時間而談天說地。故他說：

夫子至聖，不言天道；子貢名賢，言天道不可得聞。今貴國諸儒賢于古人，而宋儒过于夫子子貢也。（同上卷十五“答加藤明友問”）

之瑜的學風，也和后來的顏元相似，一反“說玄說妙，言高言远”，而返諸實事。他說：

世之學聖人者，視聖人太高，而求聖人太精，謂聖人之道一皆出于自然而毫無勉強，故論議臻于寥廓，析理入于牛毛，而究竟于聖人之道去之不知其几千万里已。……顏淵及其問仁也，夫子宜告之以精微之妙理，入于言思俱断之路，超越于惟精惟一之命，方為聖賢傳心之秘；何獨曰：非礼勿視，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动？夫視听言动者，耳目口体之常事，礼与非礼者，中智之衡量，而勿者下学之持守，豈夫子不能說玄說妙、言高言远哉？抑顏淵之才不能为玄为妙、驚高驚远哉？……其所以授受者止于日用之能事、下学之工夫，……故知道之至極者在此而不在彼也。……夫高远玄虛之故習，茫如捕風，一旦幡然，……或亦知道之至極者，不在于生知安行，而偏在于学知利行及勉強而行之者乎？（“舜水遺書”“文集”卷十

八“勿齋記”)

足容必重，手容必恭，礼特言其大要尔；自朱子言之，儼然泥塑木雕，豈复可行于世？（“舜水遺書”“文集”卷九“答安东守約”）

之瑜的學問以“明白平常”四字標宗，這是大眾都可以學習的。他說：

先儒將現前道理，每每說向極微極妙處，固是精細工夫。不佞舉極難重事，一概都說到明明白白、平平常常。……末世已不知聖人之道，而偶有向學之機，又與之辨析精微，以逆折之，使智者詆為芻狗，而不肖者望若登天。（同上）

學問者，……無往而非學矣，其不得其意者，時取古人之書以印之、証之、擴之、充之，即此是學矣。茅容樵子耳，郭林宗勸令為學，卒為大儒，世何有不可學之人？（同上卷八“答小宅重治”）

這又和李顥相似，從人心道德律，憧憬着平等形式。他反對教條的束縛，而主張經得起檢証的才是真學問。他說：

以八股為文章，非文章也。志在利祿，不過借此干進。彼尚知仁義禮智為何物，不過鈎深棘遠，圖中試官已耳，非真學問也。……故其四書五經之所講說者，非新奇不足駭俗，非割裂不足投時，均非聖賢正義，彼原無意于修身齊家治國平天下也。至若注腳之解，……高者求勝于德性良知，下者徒襲夫峨冠廣袖，優孟抵掌，世以為笑，是以中國學問真種子幾乎絕息！（同上卷九“答安东守約”）

文天祥是南宋末的愛國者，後人無批判地恭維他。之瑜却批評文文山只是一個書生，不可過分崇贊他，也不可忽視他的大節。他說：

文文山鞠躬尽瘁，死而后已，不肖亦亟称其忠。……乃若称之为聖則过矣。身为总帅，未建尺寸之功。北归而誤中虜計，几为李督府捕斬。嶺表再俘，过廬陵而复食，致王炎午有生祭之文，……事已無可如何，乃思黄冠归故鄉。……他若道生、佛生以名其子，甚非大儒所宜。故略其小疵，取其大節可也，犹未若張世杰者，一主死复立一主，匪躬不懈，枹鼓不衰。（同上）

他以为文人無用，真文人則最能明白事功的。他說：

武夫悍將詆譏文人無用者，彼只見迂儒小生、三村学究，膠柱鼓瑟，引喻失义者耳。如王欽若輩閉戶誦經，賦詩退虜者耳。若陸宣公、李長源、王文成、高文襄輩，圖度虜情，如指諸掌。虽健將累百，有能出其範圍者哉？（同上卷十二“与奥村庸礼”）

大人君子，包天下以为量，在天下則憂天下，在一邦則憂一邦，惟恐民生之不遂。（同上卷八与“岡崎昌純”）

之瑜的思想是富有解放性質的，他認為書本是供人印証之資，如果沒有在實踐中的體驗，就不会知道書上的道理。他說：

孟子云：“尽信書，不如無書”，非不要書也，但当以理推断，不可刻舟求劍耳。書如人之杖，老者力不足者倚此而行，若兩足不能步履，而竟以杖行，此必無之理也。（同上卷十三“答野傳問”）

他反对“苛礼”，重視“博覽旁搜”，認為不知古是可耻的，只有專心一志地刻苦學習才能有所成就。他說：

礼者，乃天理自然之節文，初非苛礼多仪之謂也；然講求而作兴，非博覽旁搜、寤寐孜孜焉不可得已，故學問之道为貴也。來諭欲絕今而學古，……“尙書”曰：“學古有獲”，志曰：“懜

前經而不耻，語當世而解頤”(引者按，語見“旧唐書”“柳公綽傳”)，是言不知古之可耻也，可耻則宜恐宜懼矣。氣恒奮而不靡，志恒苦而不弛，何脚根之不能立定，而聖賢之不可几及哉？(“舜水遺書”“文集”卷六“答明石源助”)

之瑜把古人的學行当做一種歷史实际的参考，要明其源而知其變。而環境不同，歷史有異，則學問事功就有區別和出入，不可拘束于末流。他說：

來問朱王之異，不當決于后人之臆斷，寒暖之向背，即當以孔子斷之。……愚謂此當爭其本源，不當爭其末流。孟子于伯夷、伊尹、柳下惠，尚曰不同道；周公召公分陝而治，德教相似，治效相方，猶且不相悅，……子夏之教行于西河，一再傳而遂有吳起庄周之禍，……若使从其善者改其不善者，闕其疑而絕其疑者，三人行尚有我師。……是故古今人惟無私而后可以觀天下之理，……今貴國紛紛于其末流而急于標榜，愚誠未見其是也。(同上卷六“答佐野回翁”)

所以他在日本講學，對於日本當時的政教，以為可以有為，但須明古知今。“文集”詳載他和德川光國的函件，居首一篇(卷七)即以“禮運”大同之說為本，說出日本政治改革的道理。我們在那里面却不可認為他講一種社會主義，實質上僅是一種以平等為內容的民主社會之景慕。他答友人問，希望日本移風易俗，并以建學立師、尊王愛國為要旨。這些話對於德川光國後來的“尊王一統”的改良主義頗有影響。他說：

若以貴國為褊小，為東夷，謙讓不違，則大不然。……今貴國幅員廣大，千倍于滕，而百倍于丰鎬，而物產又甚饒富，失今不為，後必有任其咎者矣。至若以風物禮義為歉者，則建學立師，乃所以習長幼上下之禮，申孝弟之義，忠君愛國而移風

易俗也，何歎焉？惟期銳志舉行之！……豈以地哉？（同上卷六“答加藤明友”）

之瑜又重視史學，與宗羲炎武的學旨相似。他說：

一部“通鑑”明透，立身制行，當官處事，自然出人頭地。俗儒虛張架勢，空馳高遠，必謂舍本逐末，沿流失源。殊不知經簡而史明，經深而史實，經遠而史近。……得之史而求之經，亦下學而上達耳。晦庵先生力詆陳同甫議論，未必盡然，況彼拾人殘唾亦步亦趨者，豈能有當乎？……知向學之方，推之政治而有准，使後人知為學之道在於近裏著己，有益天下國家，不在乎純弄虛脾，捕風捉影。（同上卷十“答奧村庸禮”）

中年尚學，經義簡奧難明，讀之必生厭倦，不若讀史之為愈也。“資治通鑑”，文義膚淺，讀之易曉，而于事情又近，……于事理吻合，世情通透，必喜而好之。……由此而“國語”“左傳”皆史也，則義理漸通矣。（同上）

他的“有益人神智”的讀書法，含有近代個人自覺的啓蒙要素。他以為史最益人神智，主張求學于“近裏著己”才能“事理吻合”。他正在那里從性命的天國喚醒人們各自招魂，降于“世情”、于社會國家。這與清初學者所主張的“道在器中”、“理在欲中”諸義，實相一致，都是想從封建小天地的約束中解放出來，尋求人類的樂園。

第六章

傅山的思想

第一節 傅山的愛國思想

傅山初名鼎臣，字青竹，后改青主。他生于明万曆三十五年（公元一六〇七年），卒于清康熙二十三年（公元一六八四年）。祖籍山西忻州，生長太原。三十歲時，因山西提學袁繼咸（袁山）被閹黨張孫振所誣，逮捕下獄，他約集通省諸生赴京上書。三上不得達，乃在京師揭帖，呼號于官署請願，袁案因以大白。他的揭帖中有“羅織平民”的話，因此和東林黨的運動以及黃宗羲為父彈劾閹黨事，同為三百年前破天荒的平民運動。這時，京師謠言甚多，遷都之議居然傳聞于大臣之間。他作“喻都賦”一篇，首句即說：“稽古畿之營建，非崇高之自閑，泉德罔以及遠，媮一隅而偏安。”又說：“上行五帝之德，下咨芻蕘之言，……翼遺唐之憂患，斥鄭衛之淫僂。”（“霜紅龕集”卷一）賦中隱含憂國的遠慮，體現了他的愛國思想。這思想和他後來在明亡后忠貞自守，是前后一致的。

傅山在明亡后隱居起來，自稱居士或道人。他在山中曾有“風聞叶潤蒼先生舉義”一詩，說：

鐵脊銅肝杖不糜，山東留得好男兒，囊裝倡散天禎俸，鼓角高鳴日月悲。咳唾千夫來虎豹，風云万里泣熊羆。山中不誦“無衣賦”，遙伏黃冠拜義旗！（同上卷十）

這可見他帶上黃冠入山，不過是一種掩護。到了有人起義，在山中就不誦“無衣賦”，連黃冠也不脫下來就伏下遙拜義旗了。

当时清统治者嚴防明朝遺老的活动。袁繼咸曾致書傅山說：“聞黃冠入山养母，甚善甚善，此时不可一步出山也。”他答詩說：“悠悠千載業，努力慰相思。”次年袁又寄一札給他，說“晉士惟門下知我最深，盖棺不远，断不敢負知己，使异日羞称友生也”。据全祖望“陽曲傅先生事略”說，“先生得書，慟哭曰：‘公乎，吾亦安敢負公哉！’”（“鮎埼亭集”卷二十六）

傅山虽然帶上道士黃冠，隱晦得不出山一步，竟也不能免于清统治者的注意。順治十一年，他以飛語下太原郡獄，或謂有人劾其与南朝赧帝通。他在獄中，受刑抗詞不屈，絕粒九日，并著詩文自况。文有“游夏問孝”二章，詩有“獄祠樹”、“秋夜”。詩句有“秋夜一灯凉，罔祠真道場”，我們由此，可以看出他的胸襟。他系于獄中一年，因門人的营救，才得自由。

康熙十七年开博学鴻詞科，傅山被荐，但他嚴加拒絕。次年清统治者檄邑長踵門促駕，有类綁票。“先生称疾。有司乃令役夫舁其床以行，二孙侍。既至京师三十里，以死拒不入城。于是益都馮公（相國，名溥）首过之，公卿畢至。先生臥床，不具迎送礼。……以其老病上聞，……許放归山，……特加中書舍人以寵之。益都乃詣先生曰：‘……其为我强入一謝。’先生不可，益都令其宾客百輩說之，遂称疾篤，乃使人舁以入。望見午門，泪潸潸下。益都强掖之使謝，則仆于地。蔚州進曰：‘止止，是即謝矣’。次年遽归，大学士以下皆出城送之。先生嘆曰：‘自今以还，其脫然無累哉！’既而又曰：‘使后世或妄以刘因輩賢我，且死不瞑目矣！’聞者咋舌。”（同上）他在被征的时候，有詩“与某令君”：“知屬仁人不自由，病軀豈敢少淹留？民今病虐深紅日，私念衰翁已白头。北闕五云紛出岫，南嶠複剂遣高秋，此行若得生还里，汾水西巖老首邱。”（“霜紅龕集”卷十）

傅山的愛國節操可以和顧炎武黃宗羲等比美。他和炎武也甚

相契合。炎武說：“蕭然物外，自得天机，吾不如傅青主。”（“亭林文集”卷六“廣師”）他們二人有唱和詩，顯示出他們的愛國思想。今錄于下：

“贈傅處士山”（顧炎武）

為問君王夢，何時到傅巖？臨風吹短笛，鬪雪荷長鑱。老去肱頻折，愁深口自緘，相逢江上客，有淚濕青衫！

“顧子寧人贈詩隨復報之如韻”（傅山）

好音無一字，文彩會賁巖，正選高松座，誰能小草鑱？天涯之子遇，真氣不吾緘，秘讀“朝陵記”，臣躬汗浹衫！（“霜紅龕集”卷九）

傅、顧二人倡和詩，存者尚有顧炎武酬詩二首，附錄于傅山詩文集中，末句說“待得漢廷明詔近，五湖同覓釣魚槎”（同上附錄二），似乎二人有反清的秘密結合。

傅山的著作存世者僅“霜紅龕集”。至于他所著的“性史”、“十三經字區”、“周易音釋”、“周禮音辨”、“春秋人名韻、地名韻”、“易解”、“左錦”、“明紀編年”、“鄉關見聞錄”等書，都已佚失。他的學問是宏博的，尤以音韻學見長，且能參証鐘鼎文字。他的著作所以散失，因為“反常之論”不得保存于當時。他說：

貧道昔編“性史”，深論孝友之理，于古今常變多所發明。

取二十一史，……兼以近代所聞見者，去取而軒輊之，……遭亂失矣，間有其說存之故紙者，友人家或有一二條，……然皆“反常之論”。不存此書者，天也！（同上卷二十五“文訓”）

這可見他能夠依據“二十一史”，兼采近代見聞，而自加取舍其間，發明古今常變之理。他有“聞見不雕虫”、“筆削笑王通”之句。這種研究學問的方法，頗類似顧炎武之寫“日知錄”。

傅山曾自述他在著述上的痛苦：

自恨以彼資性，不曾閉戶十年讀經史，致令著述之志不能暢快。值今變亂，購書無復力量，間遇之涉獵之耳。兼以憂抑倉皇，蒿目世變，強顏俯首。……或勸我著述。著述須一副堅貞雄邁心力，始克縱橫。我庾開府蕭瑟極矣。雖曰虞卿以窮愁著書，然虞卿之愁可以著書解者。我之愁，郭瑀之愁也，著述無時亦無地。或有遺編殘句，后之人誣以劉因輩賢我，我目几時瞑也！（同上“訓子侄”）

他不只是缺乏著述的條件，更要防備後人把他的著述當作新朝的點綴，這是他所最不甘心的。所以說：“後之人誣以劉因輩賢我，我目几時瞑也！”這可見他保持民族氣節的用心之苦了。

傅山既不能自由著述，就降而以詩咏志。但詩也是不能不“觸忌諱”的。他說：

心活神死，天機無復鼓動。三年中集有小詩百首，急欲傾囊求教，拙口不能嫻妙語，動觸忌諱，不便郵寄。（同上二十三“寄示周程先生”）

因為他說“詩是性命之音”，作詩不能不說真話，所以他不論自作和讀別人的佳作，都是流淚呻吟。他說：

讀詩何故尔，莫測淚從來，吟者見真性，會家能不哀！（同上卷六“石城讀居實詩淚下如雨率尔作”）

雜詩約有四五十首，面時盡呈，共當痛哭耳。（同上卷二十三“寄上艾人”）

漢人丁漢劫，何必不身遭？哭國書難著，依親命苟逃。云台圖未出，陵瀨釣空高，華鬢消才盡，憑兒賦楚騷！（同上卷八“西河王子堅貽詩用韻”）

他是所謂“屈原淚”的繼承者，常以屈原自況。他雖然有“閣淚誦‘南華’”的話，但他反對民族壓迫的志願並不悲觀，在他的詩中也

可見出他的怀抱，例如：

天地有腹疾，奴物生其中。神医須武聖，扫蕩奏奇功。金虎亦垂象，宝鷄誰執雄？太和休妄想，筆削笑王通。（同上卷九“讀史”）

“奴物”一語，一望而知是指清統治者的。“神医須武聖，扫蕩奏奇功”，他是相信漢族江山可以恢復的。

傅山于詩之外，又寫字作画，在字画里寓其崇高的志願，在中國古典藝術中極為后人所稱道。但正如前人对他的批評，“青主之字，不如其画，画不如其学，学不如其人”。这种优良傳統是值得記取的。

和愛國思想密切联系，傅山斥責奴性，而具有个性解放的思想。他大胆地批評博学宏詞，他說：“博殺宏殺，在渠肚里，先令我看不得听不得。”（同上卷三十七“雜記”二）又說这种人是奴性人物。他有一条筆記，菲薄宋儒說：

不知人有实济，乱言之以沮其用，奴才往往然。而奴才者多又更相推激，以爭勝負，天下事难言矣！偶讀“宋史”，暗痛当时之不可为，而一二有廉耻之士又未必中用，……落得奴才混帳。所謂奴才者，小人之党也；不幸而君子有一种奴君子，教人指摘不得！（同上卷三十一“書宋史內”）

他批判的奴性人物，是指沒有愛國思想的人。他和朱之瑜顏元相似，大贊陈亮：“同父容得朱晦翁，而晦翁不能容同父”（同上卷三十七“雜記”二）。“或強以宋諸儒之學問，則曰，必不得已，吾取同甫。”（“鮎埼亭集”卷二十六“陽曲傅先生事略”）但他有他的歷史的局限和階級的局限，他不贊成農民起義，甚至責罵了農民起義。

傅山論書法，也最鄙薄奴性的趙孟頫，他說：“予極不喜趙子昂，薄其人遂惡其書，……熟媚綽約，自是賤态。”（同上卷二十五“字

訓”)說他字如其人,“心術坏而手随之也”。他以为“学書之法,寧拙毋巧,寧丑、毋媚,寧支离、毋輕滑,寧真率、毋安排。”(“傅青主先生年譜”)

对于文章,傅山主張破除时文的拘束,而以内容为文章的灵魂。他說:“文者情之动也,情者文之机也。文乃性情之華,情动中而發于外,是故情深而文精,气盛而化神,才摯而气盛,气取盛而才見奇。”(“霜紅龕集”卷二十五“文訓”)他更講声音之自然,頗含着近代式的語文一致的主張,这是明末清初学者的啓蒙思想,例如方以智、顧炎武、黄宗羲等人都有这样的見解。他說:

讀書之声死,說話之声活,歌曲之声牽就;凡字書曰“音”、曰“反切”、曰“讀若”,皆死法。天然之口音不在其希微之間。
(同上“音学訓”)

理学家把人性束得“版拗”如纏小脚,不但詩文尽出于模仿,而且思想意識都是陈套。傅山“天然”的招呼,确有近代意义。这固然离文藝思想的階級分析尚远,但在他的时代是有啓蒙期个性解放的進步性的。

傅山自命是学老庄的,他說:“老夫学老庄者也,于世間諸仁义事实薄道之,即强言之亦不能工。”(同上卷十七“書張維遇志狀后”)他自居于“异端”之林,实在有否定正統思想的傾向。所謂“异端”,在三百年前还没有人敢于像他如此承担,这就和“瀟然物外”而逃世的老庄思想不同了。

傅山是瞧不起書生的,他也是主張經世致用的人。这看他論宋史贊許陈亮的話,就知道的。他的詩說:

書生故紙万重圍,暗吃椰子自大虧。好水好山來不得,耽耽漠漠落中墮。(同上卷十三“書生”)

第二節 傅山对子学研究的首創精神

傅山學術，由存世的“霜紅龕集”看來，是以系統地研究或評注諸子百家之學為他的中心工作。如果說顧炎武的考証音韻學是後來王國維的老師，則我們有理由說傅山的子學研究是後來章炳麟的先行者。（在“章氏叢書”中，不見評論傅山的言論，頗難索解。僅在法帖“青主真迹千字文”上，見有炳麟的評語，說：“傅公自謂挽強壓駿，其草書正似之。小楷乃獨淳古。蓋學道之後，摧剛為柔矣，可寶也。”此可証炳麟讀過傅山作品，受到他的影響自是意中事。）我們知道，子學研究在清末是有成績的，而能以哲理貫通諸家，自成一家言者，厥為炳麟的“國故論衡”，這書是後來治中國古代哲學史的橋梁。然在三百年前，援儒入釋者有之，外儒內釋者有之，但對於二氏之學以及楊墨異端，都認為與儒家相反，斥之辟之不遺余力，沒有人敢於公然研究，自命為異端，以干犯儒林傳統的攻擊。清初大儒也有吸收釋道方法論者如王夫之，有兼贊墨學者如顧炎武，但他們都擺脫不開正統思想的形式。惟傅山不然，他大胆地提出了百家之學，對於六經與諸子無可軒輊地加以闡發或注釋，首開近代子學研究的蹊徑，這不能不說是十七世紀中國思想界的一支異軍。

傅山對於子學的研究，並不是一句“復古即解放”的話可以交代清楚的。他同十七世紀別的學者，如王夫之、顧炎武、顏元等研究中國古代學術的目的一樣，是要在子學研究中找尋近代人的道路。他開創子學研究的本身，就是對於道學傳統的反對態度。為什麼傅山和王夫之等在當時要這樣做呢？如果我們把恩格斯在“自然辯証法”里講古代希臘哲學的一段話來看待古代中國哲學，也可以

適合于這一問題的解答，恩格斯說：

如果在細節上形而上學（按也適合于宋明道學）比希臘人（按也適合于古代中國人）要正確些，那末總的說來希臘人就比形而上學要正確些。這就是使我們在哲學中以及在其他許多領域中常常回到這個小民族的成就方面來的原因之一，他們的無所不包的才能與活動保證了他們在人類發展史上為其他任何民族所不能要求的地位。而另外一個原因則是：在希臘哲學的各種多樣的形態中，差不多可以找到以後各種世界觀的胚胎和發生過程。因此，如果理論的自然科学想要追溯自己今天的一般命題發生和發展的歷史，它也不得不回到希臘人那里去。而這種見解愈來愈為自己開拓了道路。（中譯本，人民出版社版，二六頁。）

王夫之和傅山所以要回到中國古代人那里去，正是這個理由。知道了這一歷史主義的分析，我們才可以明白子學研究的歷史價值。

傅山之治子學，與清初各家反道學的態度是一樣的。在這一時代，他們因了反對道學，追求到古代諸子的遺產。傅山還諷譏“理學先生”或“道學先生”包辦“正統”，說“理學家法，一味版拗”（“霜紅龕集”卷三十八“雜記”三），不可與之言學問。他說：

明王道，辟異端，是道學家門面，却自己只作得義襲工夫。

（同上卷三十六“雜記”一，義襲二字，他釋為“沿襲”。）

沿襲就是中古煩瑣哲學的舊傳統。他反對宋明人經注的害人，常勉人勿泥讀注解，而要求個性的解放。他說：

看書洒脫一番，長進一番，若只在注腳中討分曉，此之謂鑽故紙，此之謂蝨魚。（同上）

昔人云好學而無常家，家似謂專家之家，如儒林毛“詩”、孟“易”之類。我不作此解。家即家室之家，好學人那得死坐

屋底？胸怀既因居卑劣，聞見遂不寬博；故能讀書人亦當如行脚闍黎，瓶鉢困杖，尋山問水，既堅筋骨，亦暢心眼。若再遇師友，親之取之，大勝塞居不瀟灑也。（“霜紅龕集”卷二十五）傅山對於宋明儒者之爭持所謂道統，深致厭棄。他听了李顥兄弟談王學正統的話，便說：

我聞之俱不解，不知說甚。正由我不會講學，辨朱陸買賣，是以聞此等說如夢。（同上卷四十“雜記”五）

其實他已經把道統的沿習看得非常清楚。顧炎武謂“理學，經學也”，他更謂經學即王制。他說：

今所行五經四書注，一代之王制，非千古之道統也。（同上卷三十六“雜記”一）

他的這一命題，正是基於懷疑精神而來。故他採用批判的方法來對待古史或古人：

一雙空靈眼睛，不惟不許今人瞞過，並不許古人瞞過。看古人行事，有全是底，有全非底，有先是後非底，有先非後是底，有似是而非、似非而是底，至十百是其中之一非、十百非中之一是，了然於前。我取其是而去其非，其中更有執拗之君子，惡其人，即其人之是亦硬指為非；喜承順之君子，愛其人，即其人之非亦私泥為是，千變萬狀，不勝辨別，但使我之心不受私蔽，光明洞達，隨時隨事，觸著便了。（同上）

他主張博學廣聞（同上卷二十五“訓子侄”），同時也主張審辨精斷，不能執拗道統而束縛自己的心思。他評“左傳”一書為講周代制度的文獻，以宋儒之非難“左傳”，“其人即不聾於事，而皆聾於文，亦可笑也”（同上卷十五“聳道人傳”）。他說：

我于“左傳”，薄有所得（他曾著“左錦”一書），却非明經家言，只是醒的文章之妙。朱晦菴謂是趨炎附勢之書，不知何為

而为此言？尹焞說只有六經，如“左傳”便把文章做坏了也，真令人噴飯！（同上卷三十七“雜記”二）

中古煩瑣哲學重獨斷，故傅山復譏宋人理學為“囿圖理學”。他說：

宋人講誠，死誠也。其中變變化化，純一無妄之道，豈腐儒執著所得窺度？故孟子曰：“執中無權，猶執一也”。（同上卷三十八“雜記”三）

因此，他主張“改之一字，是學問人第一精進工夫”（同上卷二十五）。他有訓孫十六字格言，第十五字為“蛻”字，注謂：“‘荀子’如蛻之蛻（按“大略篇”有“君子之學如蛻”之句），君子學問，不時變化，如蟬蛻殼。若得少自錮，豈能長進？”（同上）他又說：

老夫每道寧可老作學生，不可少作學者。“生”不可量，“者”則者矣。“者”者，著也，……豈可自“者”？（同上卷三十六“雜記”一）

這一方法，肯定了知識的發展，反對為古人的空闊的教條所拘束。他說：

學之所益者淺，體之所安者深，閑習禮度，不如式瞻儀型；諷味遺言，不如親承音旨。（同上卷二十五）

此與顏元論學主張習行體驗有相似處。

傅山有“學解”一文，可作他批評宋儒講學的代表作，今節錄于下：

“理”本從“玉”，而玉之精者無理。“學”本義“覺”，而學之鄙者無覺。蓋覺以見而覺，而世儒之學無見。無見而學，則瞽者之登泰山泛東海，非不聞高深也；聞其高深，則人高之深之也。故訓覺之為“效”，……效先覺而效始不至于日卑。其所謂先覺者，非占嗶訓話可以為童子師而先之也，乃孟子稱伊尹

为先覺。……是覺也誰能效之？誰敢效之？不能效之而文之曰“非其时也”；其时矣而不敢效之，曰“吾聊乐堯舜之道”，世儒之所謂學也。病老子者曰“絕學”，老子之所謂“絕”者，“絕河”之絕也。學如江河，絕而過之，不沈沒于學也，覺也。不沈沒于效也，覺也。荀子非子思子輿氏，……后世之奴儒實中其非也。……奴儒尊其奴師之說，閉之不能拓，結之不能觸，其所謂不解者，如結襪也，如滕篋也。……本無才也，本無志也，安大其“劇大”；本無聞見也，安得“博雜”也。“溝猶瞽儒”者，所謂在溝渠中而猶然自以為大，蓋瞎而儒也，寫奴儒也肖之。……后世之奴儒，生而拥皋比以自尊，死而圖从祀以盜名，其所謂聞見，毫無聞見也，安有所謂“覺”也？不見而覺幾之微，固難語諸腐奴也。若見而覺，尙知痛痒者也；見而不覺，則風痺死尸也。（同上卷三十一“讀經史”）

這段話引用了老子荀子的理論，集中地批判了道學的背謬思想。他解釋“老子”“絕學”之絕，訓詁當否是別一問題，而要不失為他立在道學反面的治學新義。（傅山文集中訓詁字義的地方很多，顧炎武贊他識字。但他所講的新義每自由解說，不一定是对的；至于他不拘泥歷來注腳的陈套却代表他的时代精神。）

明白了以上所說傅山對於道學的反对态度以及他對於學問所持的新見解，我們便容易了解他的子學研究的出發點。他在三百年前首先破除學問中异端與正宗的划分，他說：

佛經，此家（指儒）迴避不敢讀；間讀之，先早有个“辟异端”三字作難。……凡此家蒙籠不好問答處，彼皆粉碎說出，……教人……不騎兩頭馬也。（同上卷二十五“佛經訓”）他不是如儒者為辟佛而辟佛，而認為學術應衡諸自己的判別而加以取舍。故他又說：

無如失心之士，毫無餐采，致使如來本迹大明中天而不見，諸子著述云雷鼓震而不聞，蓋其迷也久矣！（同上卷十六“重刻釋迦成道記叙”）

所謂“云雷鼓震”即所謂百家爭鳴的諸子的遺產，確實在二千年來因了定于一尊的小天地，被人們所忘記而失傳了，因了辟邪說的專制主義，被人們所鄙薄而棄置了。發現古代文化思想的寶藏的傅山，近似于近代西歐復興古希臘文明的啓蒙學者，不但把經書作為制度史看，而且批判了“文以載道”的神秘傳統。他說：

仔細想來，便此技到絕頂，要他何用？文事武備，暗暗底吃了他沒影子虧。要將此事算接孔孟之脈，真惡心殺，真惡心殺！（同上卷十八“書成宏文后”）

因此，他把經、子同等研究，不分鴻溝，更無所謂正宗和異端的區別。他有一段雜記，辨明經與子相同，其間有關訓詁方面固有難洽之處，但他的基本見解是進步的。他說：

經、子之爭亦末矣。只因儒者知六經之名，遂以為子不如經之尊，習見之鄙可見。即以字求之，“經”本“丕”字，“一即天”，“川”則“川”，“說文”：“丕，水脈也”，而加工焉，又分二為天地，“丨”以貫之。“子”則“一了”而已，古“子”字作“孛”。“丕”“子”皆从“川”者何也？“川”即“川”者水也。川則無不流行之理。訓詁者以“孛”上之“川”為髮形，亦淺矣。人、水也，“子”之从“川”者，正謂得川之一而為人也。與“丕”之从“川”者同文。即不然，從孩稚之語故喃喃，孔子孟子不稱為孔經孟經，而必曰孔子孟子者，可見有子而后有作經者也。豈不皆發一笑？（同上卷三十八“雜記”三）

傅山對於諸子百家的研究成果，在他的詩文集中居于首要的篇幅。其中有發揮義理的，如解釋老莊管商諸書；有注解語義的，

如注釋“墨子”与“公孙龍”諸篇；也有以唯識宗解釋庄學的（为后来章炳麟“齐物論”研究的張本）；也有以諸子互相貫通來研究的。“墨子”“大取篇”的注釋，更是后来畢沅、汪中等訓詁“墨經”的前行者。这种研究在清初学者中只有傅山一人，我們不能不說在当时他的胆識高人一等。顧炎武曾在字里行間推崇墨子以及重視諸子之學，可能是受他的影响。炎武說：“子書自孟荀之外，如老庄管商申韓，皆自成一家言”（“日知錄”卷十九“著書之難”），又數稱“墨子”“尚賢篇”的話可以發聵。傅山說：“墨子罢不肖执有命之說，甚足以鞭策惰窳。”（“霜紅龕集”卷四十“雜記”五）二人不同的地方在于炎武仍沿襲了辟异端的形式，而傅山則放弃这一形式了。炎武贊傅山“蕭然物外，自得天机”的話，在學術上也可理解為不受傳統的束縛。

（一）傅山注釋了“公孙龍”四篇代表作，“白馬論”、“指物論”、“通變論”、“堅白論”，多有独到的見解。公孙龍“白馬論”是关于別名与共名的詭辯邏輯，在哲學上屬於特殊与一般的关系問題，因为涉及对象認識的範圍，故容易閃鑠其辯詞。傅山評“白馬論”說：

似無用之言，吾不欲徒以言之辨奇之，其中有寄旨焉。……

若以此义作求才釋之，大有會通。白黃黑皆馬，皆可乘，故識馬者去其白而可已。其义病在一白字，必于不黃不黑，而馬之道狹矣。（同上卷三十四“讀子”三“公孙龍白馬論”）

他对于“白馬論”的論旨作如此解，已經批評了“白馬非馬”的不合理的邏輯。关于別名与共名的鴻溝，他說：

無去取是渾指馬言，有去取是偏指白馬言。（同上）

所謂“渾指”即共名，而“偏指”即別名。

“白馬論”已涉及認識論，如“白者不定所白，忘之而可也。‘白馬’者言白，定所白也”。傅山注道：

若所謂“白馬”，不死執其色之白者而忘之，尙有馬在也。今所言“白馬”皆執著于白，定為白馬。“定所白”者定以白為所也，猶釋氏“能”“所”之所，外既定之為白，而內又添一白之之人，其所白也，不但非黃非黑，亦未必是白也。（同上）

他以相宗解釋此理，實為創舉，似為後來章炳麟“齊物論釋”所本。

公孫龍“指物論”之“指”，即抽象的概念，後宋儒援儒入道，便吸收了“指”旨而得出抽象的“表德”。在學派上說，公孫龍確有和宋代道學相結合的可能。傅山在三百餘年前，已經看出宋儒把形而上學的方法裝璜在囫圇的理學中，因此他對於“指物論”說：

豈不回復幽杳，本是無用之辨，然不能釋者，顧讀之者之不無用其言也。旨趣空深，全似“楞嚴”。（同上“指物論”）

他復對於“通變論”說：

始曰“無一”，終曰“兩明”而道喪，無有以正其義。則前之一，即後之兩之對，然則此“一”即老氏得“一”之“一”，是所貴者在一。……又何不可以“不偏之謂中”之語釋此乎？但“中”字為囫圇理學家所霸，安肯少以其義分之於諸子乎？而其才高意幽，又不能使儒家者如讀其所謂布帛菽粟之文，一眼而句讀，而大義可了。鄙儒概以公孫龍輩之言置之譽之以自尊，其實不敢惹耳。（同上“通變論”）

公孫龍的“堅白論”，也叫做堅白相外相離說，辭雖雄辯，而實簡單。他把感性認識孤立起來，而與理性認識划一鴻溝，把物質的實體否定，而認各自獨立的感覺為實在。故說“無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二”。舉之義為感覺，傅山謂舉對廢而言；舉白以目見，謂視覺；舉堅以手見，謂觸覺；相離而“獨”為正。

公孫龍的邏輯，便寄托在感覺的各自孤立之“獨”字上面，沒有感性認識到理性認識之統一。關於此點，傅山說：

末句“离焉，离也者，天下故独而正”，通篇大旨可見。（“霜紅龕集”卷三十四“讀子”三“坚白論”）

“坚白論”向來称为难讀的古文，自清代学者校疏以來，至現在始可大致讀通。傅山在清初最早注疏此文，实开創清代校勘子学的研究。他把文中“惡乎甚石也”之“甚”字校正为“其”字，釋文中“离”字讀“附离”之“离”等等，以及許多地方的討論句讀，皆有見識。公孙龍辯学虽流于詭辞，但为了解放二千年來囹圄的理学傳統，这种名辯的方法論，对傅山說來，則可作为一种“云雷鼓震”以醒学風的藥剂。故傅山之注釋有其學術价值。他自誇說：

“坚白”后篇之文，变化縹緲，恍惚若神，……千百年下公孙龍乃遇我濁翁。翁命屬水，盖不清之水也。老龍得此一泓濁水而鯁桓之，老龍乐矣。（同上“通变論”）

公孙龍的离坚白說是观念論。坚白是外于石而存在的观念。傅山解釋“独而正”之說，即以感觉离物質而独立存在的。但下面傅山的解釋就是自己的說法了：

此之“坚”，非善閉無关键而不可开之“坚”，“白”非知白守黑之“白”。所謂“坚”者易脆也，所謂“白”者易染也。由于其人之謀杵，如石者随所著見，知而不化，于以內身外世，皆不可費却多少攻守，而卒归于石亦惡有，又進之于神之不見不知，离而非离者独而已矣，謂不离于坚，不离于白，不离于石也。（同上“坚白論”）

（二）傅山有“墨子大取篇釋”一文，也是近世最早注解“墨子”的重要文章。他說此篇“奥义奇文，后世以其不可解而置之”。他的注釋，自謂亦未能一齐讀通，且待繼續研究，这是学者的态度。他說，“文本难尽通，逐字逐句为之，積累而疏之，以求其通，可謂用心于無用矣。然亦必不必之見，不尔則心留而不去尔，斯置之矣。

非尔亦有留之，暫尔留之，非欲之留，与博弈然。”（同上卷三十五）他注釋此文，高見層出，今摘要举之于次：

按“大取篇”有“語經”之称，是墨子弟子对于“兼爱篇”的邏輯的概論。傅山的注釋也多从邏輯的意义上着手。“大取篇”說：“諸聖人所先为人，欲名实，名实不必。苟是实也，白敗是石也。尽其白，同是石也。惟大不与大同，是有便謂焉也。以形貌命者，必智是之某也焉，智某也；不可以形貌命者，惟不智是之某也，智某可也。”（依傅山句讀）这是举实予名的邏輯，与公孙龍离实求名的邏輯相反。傅山解釋說：

聖人所为人于名实之間，欲名之有实也。若但曰“名实”，徒有其名而不必誠是其实，則白敗是石也。“白敗”不知何物，当时或有此名，可見当时諸子多持坚白石之論，故此及之，以辨名实。若但以白为石，如物之坏而敗者，如白醜白霉之皆可謂之石矣。即以大言之，如大馬非大牛也，若去实而不分辨之，但曰“大”，如何是“大”也？是有大形者即謂之“大”焉也，不論其謂大某大某也。“焉”在此处作了語，是尽其辞也。故物之以形貌命者，必知是物为某物，則尽其辞而名之曰“焉、智某”也。若其不可以形貌命者，知之不真，不能的确知是物为某物也，但智某之可也，不得尽其辞曰“焉、智某”也。

“智某可也”，“智某”与上“是之某”，义有深淺。上文多一“之”字，下文去“之”字。上文是实指之詞，下文是想象之詞。
（同上）

這兩段解釋是有新見解的，已开清代“墨子”訓詁之先河。所謂“实指之詞”指判断而得者，如“甚么”之答案；“想象之詞”指表象而得者，如“哪个”之答案，其分析也是相当精審的。“大取篇”在此段之后，言名实同异的邏輯，文甚簡約难識，傅山疏釋的方法，兼重訓詁

字义，且据因明論互証名学。他說：

“居运”犹出移在此在彼也，凡以居运名者皆实实有人于其中者。如居齐曰“齐人”，而去之荆則不得謂“齐人”矣之类也。即如山之非邱，室之非庙，实在斯名在，不得曰邱即山、庙即室也。的二知之智，彷彿度之意，不同也。同而不同之間，不勝言之。而重則有金之鉄之重，重同而金鉄异。器具有飲具食具之类。“具”或是“貝”字之訛，錦有异者，亦通。“連”如“連衡”之“連”，外連而內各有心也。“連”又鉛錫之名，然上有“重”矣，此不必复作錫解也。又四里为連，十里为鄉，亦可解去（上釋原文“智与意异。重同、具同、連同”）。“同类之同”，如熊羆鳳凰，类同而名不同；“名同”，如鼠璞名同而实异；“邱同”而有岷敦；“鮒同”而有鯽鱒。同是同，然是然，有异同，根同而枝叶异，“非”与“是”异，“不然”与“然”异，“非”即是“不然”矣，而“非”与“不然”又微异；因有异也而欲同之，其为同之也又不能渾同，而各有私同者又异，“楞嚴”“因彼所异，因异立同”之語可互明此旨（上釋原文“同是之同，然之同，同根之同，有非之异，有不然之异；有其异也，为其同也，为其同也异”）。其同异之中，略分四种辨之：其一曰，“乃是而然”，“乃”犹“若”也，又犹“那个”也，犹云是其是而然之；二曰“是不然而不然之”，然与不然，不欲苟异者也；三曰“迁”，則就人之意多，犹因其然然之，因其不然不然之，又既然之而时复不然之，既不然而又时复然之，無定見也；四曰“强”，則执己之意多，犹本然之而强不然之，本不然而强然之。四者之中，各有深淺尊益，“尊”者“擗”也（俞樾后詁“尊”为“擗”），“益”者“溢”也。……詳察之，第次之，山止而不移，比櫛而不紊，因而至裕乎其“指”，歷多而見定，于是又詳察其声，端定其名，使声名之

間不相假借。(同上)

“大取篇”的主旨在于說明“生以理、長以類行”，立辭要明其類，這是“語經”的要件。末段有十三个“類”的歸納，关于原文“一日而百万生，爱不加厚，其‘類’在惡害”，傅山釋道：

一日而有百万生人，若不爱为万而推之，而單为一二人，是不加厚。其類在惡害，謂惡害之加于一人者，即当惡害之及于万人者矣。

关于原文“兼爱相若，一爱相若，一爱相若，其‘類’在死也”，傅山釋道：

兼爱爱分，一爱爱專，我之于人無彼此，皆爱，与無二爱之專一爱同意也。人皆有生，而我皆以一爱爱之，除無生者我不爱之，其類如人莫不有死，而我莫不有爱，謂于人定爱之也。

(同上)

墨子“兼相爱”与“交相利”之說，被他的弟子在邏輯上有所發展。“大取篇”說：“昔者之爱人也，非今之爱人也；爱獲之爱人也，生于慮獲之利，非慮臧之利也；而爱臧之爱人也，乃爱獲之爱人也。……去其爱，而天下利弗能去也。”傅山对于这段文章的解釋甚近似，而“臧主畊、獲主織”之訓詁，乃不易之論。(按臧为古代的男奴隸，獲为古代的女奴隸)他說：

古人之爱人也，非今之爱人也。何也？古公而今私也。如以臧獲二种論之，臧主畊，獲主織；獲人也，臧人也，爱獲爱臧，同一爱人之心也。爱獲之爱，生于慮獲之織之利，与爱臧之畊之利，有不同。謂爱獲时且只利其織耳，而至于爱臧之畊之时，仍是爱獲之織之爱人者也。但其私心爱臧之畊时，即不顧爱獲，爱獲之織之时，又不顧爱臧，其爱之之私有在有不在，而畊之利于爱獲时去之矣，織之利于爱臧时去之矣。去其私爱，

而愛無不在，利亦無不在，故曰天下之利弗能去也。（“霜紅龕集”卷三十五）

墨子主張“志功合一”，他以為，僅有主觀的心願而無客觀的結果，是無價值的思慮。“大取篇”說“義，利；不義，害；志、功為辨。有有于秦馬，有有于馬也，智來者之馬也。”此文句讀不易，文理亦難識，而傅山則引刃而解。他說：

義者，宜也；宜，利；不宜，害。興利之事須實有功，不得徒以志為有利于人也。且如馬，以秦馬而良者，而人有之，是實有其有于馬之才也。何也？馬非自從秦來也，是其人之智力來之馬也。功也，非徒有有馬之志也。（同上）

按秦地產良馬，“石鼓文”、“詩”“秦風”、“史記”皆詳言之。傅山據此，把原文二個“有”字解釋得非常清楚。

總之，傅山的“大取篇釋”重視墨辯的名理，在校勘訓詁方面，也着重名理的發揮。上面所舉的例子只是他的主要論點，其他可供研究墨學參考者尚多。

（三）傅山對於“老子”、“莊子”、“荀子”、“管子”、“淮南子”、“鬼谷子”皆有注疏，而尤重於“老”“莊”與“淮南”。他自謂“老夫學莊列”，并盛道“南華”高見，甚至稱“吾莊子”。他說：

鄙儒……不知所釋，曰是文之無法度者也。夫深世故而淺天行者，吾莊子而已矣。“吾”之也者私也，（不）能公諸人，故不得不私也，私者天也。（同上卷三十二“莊子徐無鬼篇末一段解”）

傅山解釋“老子”，多出新義。例如釋“道常無名”章說：

公之它（傅山自號）破句讀之曰，道之常無者名朴也。“雖小天下不敢臣”，謂看得天下雖小，亦不敢有臣之心臣之，則亢守朴以待萬物之自冥而已。若自大自尊，則天與地不相合

矣。……“始制有名”，“制”即“制度”之“制”，謂治天下者初立法制，則一切名从之而起，正是与無名之朴相反。無者有之，朴者散之，而有天下者之名于是始尊。……后世之据崇高者，只知其名之既立，尊而可以常有。天下者，非一人之天下，天下之天下也。（同上卷三十二）

这里的解釋不一定是“老子”的原义，寧可說是傅山的思想。至于說“天下者天下人之天下”，一方面有反清的爱國主义思想，另一面有民主主义的思想，这些都是借老子的話來自道的。又例如釋“道生之”章，他說：

生者中于土，蓄者玄于田，形者并以彡，成者丁与戊。生之蓄之長之育之亭之毒之养之覆之八字，中惟“亭”“毒”兩字最要緊。毒字最好最有义，其中有禁而不犯之义，又有苦而使坚之义。王輔嗣注：“亭謂品其形，毒謂成其植”，总是模糊拟度，呂注作“成之熟之”，非是。（同上）

按这样的訓詁字义，比前人的注解是高明的。“蒼頡篇”“亭、定也”，“廣雅”“釋詁”“毒、安也”，即安定之义，傅山訓毒之义頗近似。他訓詁字义，多有独到处，此其一例。他的“讀子”各篇，訓詁字义者过半，这里不一一列举了。顧炎武贊傅山識字，确是有所見而云然。

傅山解釋“庄子”，多參証以佛学。他的“庄子天地篇秦初有無無段解”一篇說：

陰陽交秦之初，何所有乎？有無而已，別無所有。然無而有者，無可得而名，确乎其有一，一之所起，有一而未形，不可聞不可見，然万物之生者皆由得此一以生，是之謂德。溯此德者則我得之父母，父母又得之祖父母，進而求之，則不知何人之父母之父母，得之天地之始，为人之时，而延之于我之身，

生生世世，業識識業，日远于德，故循性而修之，以返于得以生之德。德之至者，一切有为之法皆消融于烏有，几几乎并未形之一亦不可得而名之。所謂德至，至則同于泰初之無有矣。……郭注“無不能生物”昧于始矣。（“霜紅龕集”同上卷三十二）

这是以佛家“業識”“有为之法”之义來解釋“庄子”的，这为后来章炳麟所發展（見“齐物論釋”）。

傅山解釋“庄子”，是唯心論的。这里不是說他的唯心論是好的傳統，而是說他有从正統思想解脫时代束縛的傾向。例如“庄子”：“太公任之言曰，道流而不明居，得行而不名处，純純常常，乃比于狂”，郭注“道流而不明”为句。傅山說：“句讀皆拙。愚謂‘道流而不明居’（句），‘得行而不名处’（句），謂道本不息，如川之流，本非居于明，令人得指而为表的者。若聖人得而行之，即行其不明之道，豈得标一名而处于其下，令众人耳而目之？”（同上卷三十四）又例如“庄子”：“故其与万物接也，至無而供其求，时騁而要其宿，大小、長短、修远”。傅山釋曰：“大者小之，‘老子’‘合抱之木生于毫末’是也。長者短之，‘老子’‘千里之行始于足下’是也，但‘修远’二字又不与大小長短同，又少括翻上义，修以远之，为積功累行任重道远耶。”（同上）以上所釋的話，都別有新的見解。他的解釋多依佛氏方法，故謂“吾以‘管子’、‘庄子’、‘列子’、‘楞嚴’‘唯識’‘毗婆’諸論，約略參同，益知所謂儒者之不济事也”（同上）。后来章炳麟的“齐物論釋”，更進一步了。烏目山僧宗仰在“齐物論釋”“后序”說：“太炎之書現世，將为二千年來儒墨九流破封執之局，引未來之的。新震旦众生知見必有一变以至道者”。這話是不对的，但这一學術变化之迹，三百年前傅山实啓其端倪。自漢武帝罢黜百家，至清初（十七世紀）子学复兴，知見一变，这是中國早期的啓蒙运动，民主

主义的先趋。这种潮流被清統治者的民族監獄所摧殘。但到了太平天国以后，这个啓蒙思想复活，而由十九世紀的中國哲人所繼承發展，炳麟即其一例。

傅山对于子学与佛学的研究，并不是宋明以來的超世間的觀點，而主要是在知識上廣求博搜，解放自己，因为他極不滿意当时的所謂佛道。他說：

……近时士大夫……皆是談慈悲而行若蜂蠆者，……豈佛也哉？……乃真奴婆媽之見。（同上卷三十六“雜記”一）

貧道以为福利之說，可以动貪妄俗漢，不足动風韻君子。（同上卷二十二“劣和尚募疏”）

傅山对于古書持怀疑的精神，他对于子書的解釋，不拘泥旧日的注脚，多先难俗儒而后出其解答。这种研究方法在他的文集中不勝枚举。我們僅看下面的話就可以知道的：

……“乐正子五日不食而悔之”之注大非本义。盖悔不悔五日不食，是悔平生未尽情于其母之言，不知先儒何所見而的指为悔五日之不食也。想此情事，豈不可笑？分明是乐正子餓得著急了之言，豈有此理，豈有此理！（同上卷二十三“与居实”）

同时，傅山也重視考証。他对于子書的研究，首重字义的訓詁。因为識字是基本的學問，他以为惟有这样，才不至流于宋明儒者的望文生义。且举他的“淮南子”“兵略訓”的訓詁一例如下：

“剡擗荼奋儻鏹”注：“擗”音“攢”，“荼”音“屠”，“儻”音“詹”，“鏹”音“矍”。“剡”、銳也，“鏹”、斫也。傅山曰：“荼”，“說文”：“折竹筴也”。“尔雅”“籊荼中”注云：“言其中空，竹类”。“說文”：“筴、竹膚也”，音武尽切，音如“泯”。“鏹”、“說文”：“大鉏也”。“尔雅”：“斫謂之鏹”，注云“鏹也”。以“鉏”注

“鑿”，义始明，而斫亦“尔雅”之文，不甚快者以斫，有用力斫伐一义，不專为器之名也。（“霜紅龕集”卷二十三“与居实”）

傅山訓詁字义不但学及“尔雅”“說文”，而且学及鐘鼎文字。如文集中釋魯字，曾引“齐侯鐘”“其万福純魯”之語，釋冊与册二字，引鐘鼎“作册”之册字。可惜他的这类研究專書沒有遺留下來，使我們僅知道他有鐘鼎研究的一門項目罢了。

第七章

李顥的思想

第一節 李顥修正理学的二元論

李顥，字中孚，号二曲，陝西盩厔人（“漢書”：“山曲曰盩，水曲曰厔”，二曲之号取名盖出于此），生于明天啓七年（公元一六二七年），卒于清康熙四十四年（公元一七〇五年）。他是一个貧寒人家的子弟，沒有家学与师承，全靠自己學習磨煉而成为和黄宗羲同負盛名的清初大儒。

李顥有崇高的愛國主义思想。他初被荐“山林隱逸”，力辞不就，后被强拉为“博学鴻儒”，絕食拒之。康熙召見他，他敢于以死坚辞。这种精神，影响了清末陝西的志士，参加过辛亥革命的关中老人多能道之。

他和李自成張献忠同生于陝西，他的士大夫地位与理学余緒，限制了他不能寄同情于李張。他的愛國思想指導他痛斥明末“边臣不知忠义，而爭先逃走”，但他的階級地位又指導他責斥“妖賊不知正道，而大肆猖獗”（“二曲全集”卷十二“匡时要务”）。

李顥曾南行于無錫、江陰、武進、宜兴講学，在陝西則設講于富平、華陰等地。晚年“荆扉反鎖，遂不复与人接，……惟顧寧人（炎武）至則款之”（“鮪埼亭集”卷十二“二曲先生窆石文”）。顧炎武很佩服他，說“坚苦力学，無师而成，吾不如李中孚”（“亭林文集”卷六“廣师”）。

李顥的著作，沒有像王夫之、顧炎武、傅山的反理学的風格，充

分表現修正理學的態度。他對於朱陸異同，不持守門戶之見，而主張取舍於其間。他說：

陸之教人，一洗支離錮蔽之陋，在儒中最为做切，……朱之教人，循循有序，……中正平實，極便初學。……若中先入之言，抑彼取此，亦未可謂善學也。（“二曲全集”卷四“靖江語要”）

他從學術史的狹隘的利弊見地上說明宋明道學的興替，這不同於正統派把道學作為心傳之學的看法。他說：

先覺倡導，皆隨時補救，正如人之患病，受症不同，故投藥亦異。孟氏而後，學術墮於訓詁詞章，故宋儒出而救之以主敬窮理。晦庵之後，又墮於支離葛藤，故陽明出而救之以致良知，令人當下有得。及其久也易，至於談本体而略工夫，於是東林顧高諸公及關中馮少墟出而救之以敬修止善。若夫今日吾人通病，在於昧義命，鮮羞惡。……苟有真正大君子，深心世道，志切拯救者，所宜力扶義命，力振廉恥，……乃所以救世而濟時也。（同上卷十“南行述”）

他認為學術的變化是由於救時而來，客觀上反對了道學家爭執的統緒。他所提出的救世濟時之學，又顯然是對民族節操而發的。

李顥已經不是如宋明學者那樣，把讀史認為玩物喪志，他企圖以實學修正道學的空談。他開了一個讀書單子，分做二類，一為明體類，一為適用類。其書單如下：

明體類：“象山集”、“陽明集”、“龍溪集”、“近溪集”、“慈湖集”、“白沙集”、“二程全書”、“朱子語類大全”、“朱子文集大全”、“吳康齋集”、“薛敬軒讀書錄”、“胡敬齋集”、“羅整庵困知記”、“呂涇野語錄”、“馮少墟集”、其他。

適用類：“大學衍義”、“衍義補”、“文獻通考”、“呂氏實政

錄”、“衡門芹”、“經世挈要”、“武备志”、“經世八編”、“資治通鑑綱目大全”、“大明會典”、“歷代名臣奏議”、“律令”、“農政全書”、“水利全書”、“泰西水法”、“地理險要”(同上卷七“体用全学”)。

他把明体与適用二类并列,修正道学。他在明体类下說“由工夫以合本体,由現在以全源头,下学上达,内外本末,一以貫之,始成实际”,这种拿实际來說明本体的思想,已經离开了道学。在適用类下各条所講的,更可以顯示出他对于时代的态度。例如“文献通考”書下注:

折衷于古今朝典,以成此書,上至天官、輿地,以及礼、乐、兵、農、漕屯、选举、曆数、士卒、典籍,無不条晰。(同上)

“呂氏实政錄”書下注:

此老卓識諳練,經濟实学也,在世儒中最为適用,……学人……有志于用世,則此書必不可一日無。(同上)

“武备志”書下注:

經世之法,莫难于用兵。……今学者,……往往于兵机多不致意,以为兵非儒者所事,然則武侯之偉略、陽明之武功非耶?学者于此,苟能深討細究而有得焉,則异日当机应变,作用必有可觀。(同上)

这更矯正了宋儒以來的風气。宋儒对于講求兵法是譏諷的。如朱熹甚至于說:“看史只如看人相打,相打有甚好看处?同父一生被史坏了!”“資治通鑑綱目大全”書下注:

格物之淵藪,兴亡治乱之成案也,宜恒玩之,論其世以熟吾之識。(“二曲全集”卷七)

“歷代名臣奏議”書下注說:

学人貴識时务,奏議皆識一时之务者也。……道不虛談,

学貴实效，学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已！（“二曲全集”卷七）

“律令”書下注：

律令最为知今之要，而今之学者，至有終其身未之聞者，讀書万卷不讀律，致君堯舜終無術，夫豈無謂而云然乎？（同上）

他更提出泰西水利之学、農学、地学諸書，他說：

以上数种，咸經濟所关，宜一一潜心。然讀書易，变通难。趙括能讀父書，究竟何补实际？……識时务者在于俊杰，夫豈古板書生所能办乎！（同上）

从这一点看来，正如恩格斯所說的“旧的世界的界限被打破了；只是这时候才真正發現了地球”（“自然辯証法”，人民出版社一九五五年版，五頁）。李顥和顏元的思路不同，但他們所表現的时代精神是一样的。

李顥“明体適用”的二元思想，在表面上講來，是平行的論列。例如他說：

儒者之学，明体適用之学也。……明体適用之正業，处也有守，出也有为，生民蒙其利济，而世运寧有不泰？（“二曲全集”卷十四“蓋屋答問”）

明体而不適于用，便是腐儒；適用而不明本体，便是霸儒。（同上）

自拔習俗，务为体用之学。証心返观，深造默成以立体；通达治理，酌古准今以致用。体用兼赅，斯不愧鬚眉。（同上卷五“四書反身錄”）

然而，从思想的内容上講，所謂明体是保留了理学的余緒，所謂適用却对理学作了反面的修正。这在他“答王天如書”中說得很

明白：

來書疑体用之有二致。……今时非同古时，今人不比古人。以孔子生知之聖，犹韋編三絕，問礼于老聃，訪官于郟子，垂老不廢研討。……須明古今法度，通之于当今而無不宜，然后为全儒，而可以語治平事業。須运用酬酢，如探囊中而不匱，然后为資之深，取之左右逢其源，而真为己物。若懼蹈誦詩三百之失，而謂至誠自能动物，体立自然用行，則空疏杜撰，犹無星之戩、無寸之尺，臨事应物，又安能中窾中会，动协机宜乎？此不学無術，寇忠愍之所以見惜于張忠定也。故体非書無以明，用非書無以適。欲为明体適用之学，須讀明体適用之書，否則縱誠篤虛明，終不济事。……空軀殼，餓肚腸，究無补于实用分毫也。（同上卷十六）

由此看來，他是以適用修正明体。他在別处所說，如“士于今日，不專在窮深極微，高談性命”（同上卷五“四書反身錄”），“借經書以行私，假聖言以文奸，政事明敏，辞令泉涌，適足以助惡而遂非，其為有甚于腐儒，乃經学之賊、世道之蠹也”（同上）。其修正理学的思想更为明白。

李顥重視实学的議論是很多的。他固然保留本体之学，但他对于玄学，反对宋明以來的傳統，提出了他的批評。他說：

日用常行之謂道。……違天地常經，乖人生倫紀，虽自謂玄之又玄，却非可道之道。……修者修其所行也，檢点治去之謂修，必有事焉之謂行。……使所行皆天理，此修行之見于外也，……使念念皆天理，而無一毫人欲之雜，是修行之密于內也。（同上卷十“南行述”）

一位道士听了他的話，也說“此中庸之道也”。他虽未放弃內外中庸之旨，而所講“修行”的新义正与顏元無异。

李顥既然主張內外二元之說，故對於人類性也主張性氣二元。惟他講氣質之性，則遠離宋儒氣惡之說，這也是一種積極的修正。例如：

曰：近有講學者，專主性善，言及于氣質，便以為非，然乎？先生曰：言性而舍氣質，則所謂性者何附？所謂性善者何從而見？如眼之視，此氣也，而視必明，乃性之善。耳之听，此氣也，而听必聰，乃性之善。……以至於百凡应感皆氣也，应感而成尽其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性虽善，亦何从見其善也？（“二曲全集”卷四“靖江語要”）

此論已經接近于顏元“非氣無以見性”之說。

性氣與體用的爭論，是當時的中心問題。李顥在這一學術爭論的空氣里，因了體用二字曾與顧炎武往來函辯者三次。由他們二位的商榷書來研究，李顥在體用二元之學上實具有調和論的色彩，似與黃宗羲晚年的“工夫所至即其本体”之義相同。今將他們有關體用的爭辯擇述于下：

第一、體用二字的出處問題。顧炎武以體用二字虽出于儒書，但他引“易”、“禮”為証，以為二字在經傳中“未有對舉”。從道家魏伯陽“參同契”始把二字對舉起來以說明內體外用。李顥以二字出于禪宗，“以為柔者性之體，剛者性之用”，始見于佛，為後人所沿用。

第二、體用二字的引用問題。顧炎武與李顥商討結果，體用二字在儒家對舉并提的，始于朱熹，一見于“中庸”“未發”節，再見于“費隱”章及“一貫忠恕”章，後來成了理學的術語。

第三、體用二字可否沿用問題。顧炎武主張體用二字見于經傳，用之無害。惟如“活潑潑地”，“鞭辟近裏”諸禪語，為朱熹解章句的空話，後學必不可用。李顥則以為沿用也是有道理的。他說：

天地間道理，有前聖之所未言，而后賢始言之者；吾儒之所未言，而异學偶言之者。……正如肅慎之矢、氏羌之鸞、卜人之丹砂、杖扶之玉目，中國世寶之，亦何嘗以其出于異域舉而棄之，諱而辯之也？（同上卷十六“答顧寧人先生”）

但“全體大用”之說是一種唯心論。李顥在這裡還是傾向於二元論。他解釋說：

但論其何體何用。如明道存心以為體，經世宰物以為用，則體為真體，用為實用，此二字出于儒書固可，即出于佛書亦無不可。苟內不足以明道存心，外不足以經世宰物，則體為虛體，用為無用。（同上）

講到體用，必然要涉及所謂“合內外之道”。顧炎武不主張內學外學的区别，以免落入漢人“以七緯為內學，六經為外學”的泥沼（參看“日知錄”卷十八“內典”條）。李顥則辨佛道有內而無外，儒學則內外兼備，以為如以“活潑潑地”形容道體，雖系朱熹沿用禪語，也合于觀省之說。但他又反過來說：

頃偶話及體用二字，正以見異說入人之深。雖以吾儒賢者，亦習見習聞，聞亦借以立論解書。如體用一源，“費隱”訓注，一唱百和，浸假成習，非援儒而入墨也？（同上“答寧人”）

從上面體用二字的辯解看來，李顥折中了形式，而在內容上已超出理學家數。他一方面解釋體用皆非空寂，他方面慨嘆朱熹以來援引異說成了後儒的習慣。我們可以由這裡看出理學的前途，即理學大儒也不能不感到為那種形而上學折中的苦痛了。

第二節 李顥的近代民主思想

李顥的學術，是以“悔過自新”四字來標宗的。這驟然看來，

好像是常識，實則在淺易平实的道理中含有如歐洲啓蒙學者的“再生”的意義。他說：

古今名儒，……或以主敬窮理標宗，或以先立乎大標宗，或以心之精神為聖標宗，或以自然標宗，或以復性標宗，或以致良知標宗，或以隨處體認標宗，或以正修標宗，或以知止標宗，或以明德標宗，雖各家宗旨不同，要之總不出悔過自新四字。……愚謂不若直提悔過自新四字，……所謂心不妄用，功不雜施……。（“二曲全集”卷一“悔過自新說”）

有人說李顥如此標宗，“辭旨龕淺，去道迂遠”，而不知道他的“心不妄用，功不雜施”，正是當時談性命的高空病的對立思想。他講他之所以如此標宗是從他的經驗而來：

天地間道理，有前聖偶見不及而後聖始拈出者，有賢人或見不及而庸人偶拈出者，……予固庸人，懵弗知學，且孤苦顛頓，備歷窮愁，于夙夜寐旦，苦搜精研中，忽見得此說。（同上）

實在講來，他的主張是在於學為大眾，反對學問被少數人所獨占。他說此旨是“為中材言之也，而即為上根言之也”（同上）。他自比他的話猶“貧女之布”、“庸人之言”，是為下等階級講的。他的例証頗為奇特，由堯、舜、周、孔以及張載、程、朱、王守仁，最後直數到些殺人犯（徐庶）、凶暴徒（周處）。他以為他們一樣可以有所成就。他又說：

子張，魯之鄙家（鄙野之鄙，在古為奴賤之義）也，顏濁聚，梁父之大盜也，學于孔子。段干木，晉國之大駟也，學于子夏。高何、縣子石，齊國之暴者也，指于鄉曲，學于子墨子。索廬參，東方之巨狡也，學于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱也，由此為天下名士顯人，而吾曹乃多以一眚自弃，惜哉！（同上）

他在“四書反身錄”中解“樊遲請學稼”章，并不如一般理學家在那里痛斥“小人”，反而為小人之事作辯護。他說：

伊尹耕于莘野，孔明躬耕南陽，此未仕而稼圃者也。海剛峰令淳安縣，愛民如子，視錢如仇，携蒼頭二人，耕田藝蔬，一毫無取于民，此仕而稼圃者也。……風高千古，稼圃何害？在遲（樊遲）固不可徒稼圃，在吾人則不可不稼不圃，……慎無借口夫子斥遲之言以自誤生平。（同上卷三十八“論語下”）

他的這一學旨，一方面在矯正宋明空虛之學，拒絕眾人于學問之外，如他回答自新之功應從何處着力說：

最上道理，只在最下修能，不必驚高遠，說精微，談道學，論性命，但就日用常行，綱常倫理，極淺極近處做起。（同上卷六“傳心錄”）

另一方面，則以學術的成就，聖愚賢不肖皆可從自新而進修，暗含着市民階級要求的思想平等。他的“觀感錄”一書實在是人權在性能上抽象的還原。他在此書中所舉晚明的學人，都是貧賤起家的，茲把他觀感的十個人寫在下面：

王艮（心齋）——出身鹽丁，謁孔子廟作“此亦人耳”之問，而開始進修。

朱恕（光信）——出身樵夫，日采樵易麥糲養母，并不空談性命，而亦配享崇儒祠。

李珠（明祥）——出身吏胥，終身服務下役，謂“在公門尤易施功”，倡實踐之學，名聞天下。顧炎武也贊服他。

韓貞（樂吾）——出身窑匠，陶甓為生，從樵夫朱恕學。講學兼勞動，工賈傭隸咸從之游。

林訥（公敏）——出身商賈，淮南營商，遇韓貞拜為師。他的家受過嘉靖甲寅倭寇之劫，家燼無歸，而學業更進，后成

大儒。

夏廷美(云峰)——出身農夫，素事農耕，后學于王艮。某尙書問他的學問成就：“子得此學，如何作用？”他說：“某一農夫，有何作用？”他從農夫的反身經驗曾證明一個道理，為後來清學所本。他說：“天理人欲，不知誰氏作此分別？吾反身細求，理欲似難分別，分別止在迷悟間，悟則人欲即天理，迷則天理亦人欲也。”

陳真晟(剩夫)——出身賣油傭。他的父親是個打銀匠。他隨父作工，主人防之如防盜賊。這時他十一歲，語父曰：“何業而蒙盜賊之防乎？”勸父舍此業，遂做了賣油傭。后一邊賣油，一邊讀書。在他學成后，以知行并進為學旨。

王元章——出身牧羊人，“見擯于父，執策映佛燈讀之，躬修允蹈，亦成名儒。”

周蕙(小泉)——出身戍卒，崛起于行伍之間，有功于關學。

朱蘊奇(貧士)——出身網巾匠，和妻子織網巾為生，后從學于馮少墟，以操行不苟見稱于世。

李顥在“觀感錄”中所舉的十人，都是工農商賈出身的人。這不是他偶感而發的，實在是他的市民階級平等思想在學術上的表白。他說：

道無往而不在，學無人而不可，苟辦肯心，何論儔類(按即階級)?(同上)

迹曷嘗限人，人自為迹所限耳!(詳看“二曲全集”卷二十二)

他打破“儔類”(即階級)界限的思想，是有市民平等思想的社会根源的，打破“迹限”分別的思想，是市民對於封建身分制的抗議。我

們認為他的这种朴实学旨，是意圖錘击开近代門戶的平地一声巨响，故他的折中的温和学風里含有新銳的鋒刺。然而，这一主張，却不能在歷史前途方面找到答案，而僅是作为歷史的問題提出的。且由貧賤階級升为士大夫的想法也不是歷史的解决，不过是为市民的世界开辟道路罢了。

李顥倡“匡时要务”，少时著“帝学宏綱”、“經世蠡測”、“时务急著”諸書，“凡政体所关，靡不規画”，但可惜諸書都因了触犯清統治者的忌諱而自毀絕了。（“二曲全集”卷十八存“与布撫台書”，僅为陝西疾苦上陈急务八条，都是实际政策，但自言“触犯时忌”，只可与知己言而已。讀此亦可想見时务諸書的內容了。）在他的“二曲全集”中所存的“匡时要务”一卷，僅就明學術救人心一点立論，深慕东林的自由学風，把当时的八股詞章，比之为洪水猛獸。他虽然僅留下这一卷“匡时急务”的口授記錄，但我們也可以从其中看出他的解放思想。他說：

自教化陵夷，父兄之所督，师友之所導，当事之所鼓舞，子弟之所習尚，举不越乎詞章名利，此外茫不知学校为何設，讀書为何事。嗚呼，學術之晦，至是而極矣！人心陷溺之深，至今日而不忍言矣！昔墨氏之学，志于仁者也，視天下为一家，万物为一体，慈憫利济，唯恐一夫失所；楊氏之学，志于义者也，一介不取，一介不与。……此其为学，視后世詞章名利之習，相去何啻天淵；孟子犹……辞而辟之。……夫以履仁蹈义为事，其源少偏犹不能無弊，矧所習惟在于詞章，所志惟在于名利，其源已非，流弊又何所底止！此其以學術殺天下后世尤酷，比之洪水猛獸，尤为何如也？（同上卷十二“匡时要务”）

李顥称墨楊之学“履仁蹈义”，是具有新穎的見解的，是前儒不敢主張的。他深惡八股詞章，更直言其为束縛人心的枷鎖，“洪水

猛獸，其為害也，止于其身，學術不明，其為害也，根于其心。……心害則醉生夢死，不自知覺，發政害事，為患無窮。”（“二曲全集”卷十二“匡時要務”）他主張救此時弊，在于自由講學。他說：

立人達人，全在講學，移風易俗，全在講學，撥亂反正，全在講學，旋乾轉坤，全在講學。……此生人之命脈、宇宙之元氣，不可一日息焉者也。（同上）

他以為思想的自由可以匡救八股時文的教條背誦。這和黃宗羲、顧炎武的思想是相同的。他又以為立會講學之風應該大大提倡，以建立士風士節，而反對禁止講學。他說：

宋之不競，以禁講之故，非講之故也。（同上）

他的立會講學的主張，雖含有以道德感化人心的思想，但是從清統治者所公布的社學禁例看來，他是和統治者對立的。

李顥有關平等與自由的思想，是中國近代的啟蒙思想，實無疑義。王源（字崑繩，著有“平書”，講治道）為當時自負“講究伯王大略”的人。在他未信顏元學旨之前，曾致書李顥，說：“苟得大賢焉為之依歸，復何恨乎！聞先生著述甚富，皆體用兼備之書，恨未之見。”書中多以講求實學，征求李顥的意見，這可見當時李顥經世之學已有所傳布，能令一個自云“真豪傑不亦可乎，何必假道學”的王源仰慕了。

最後，我們應當明白，清初學者之所謂“實”學，不是科學意義上的歷史實踐與革命實踐的實學。它之所以有一定的時代的進步價值，是因為它企圖從中世教條中解放，並追求個性的解放與社會的變革，但它也有歷史的局限性，因為所謂實踐的內容是依存于個性的道德律。李顥應作如此評價，其他清初學者也應作如此評價。不過他們的階級代表性不同，主張也有些不同，這是尤其應該作比較研究的。

第八章

唐甄的思想

第一節 唐甄大胆的政論

唐甄，初名大陶，字鑄萬，号圃亭，四川达州人，生于明崇禎三年（公元一六三〇年），卒于清康熙四十三年（公元一七〇四年）。他著“潛書”九十七篇，原名“衡書”，据他自己說，是積三十年而成。此書分上下二篇，篇后不具年代。細釋此書，下篇談政治，成書年代較早；上篇講學術，成書年代較晚。似原名“衡書”，重在下篇；后改“潛書”，又重在上篇。“曰衡者，志在权衡天下也。后以連蹇不遇，更名‘潛書’。”（王聞远“西蜀唐圃亭先生行略”）

唐甄对他的“潛書”，自負甚高，以周秦諸子自居，文体也多仿“墨子”、“孟子”、“庄子”。潘耒为之撰序文，說这書“独抒己見，無所蹈襲。……其文高处，閎肆如庄周，峭勁如韓非，条达如賈誼，……直名‘唐子’可矣”。我們讀这書，覺得所謂“独抒己見，無所蹈襲”，頗合于十七世紀中國啓蒙时代的精神。

“潛書”文格甚特別，鮮引用六經之言，反而多見当时俗論常識的見解。他主張“于‘詩’、‘春秋’之旨如听家人之言，閭巷之語”，更主張治学重在自我的批判，以为不通經術并不是弱点。他說：

今人于五經，窮搜推隱，自号为窮經，此尤不可。何也？当漢之初，学者行則帶經，止則誦習，終其身治一經，而犹或未逮。若是其难者何也？盖其时，經籍滅而复出，編簡殘缺，文辭古奧，訓义难明，是以若是其难也。今也不然，訓义既明，坐

享其成，披而覽之足矣。虽欲窮之，將何所窮！甄也，……于“詩”患毛鄭之言大同而小异，……擇其善者而从之，以便称引，……于“春秋”患左氏之言太簡，取触类而長之义，以通其所未及。……夫心之不明，性之不見，是吾憂也，“五經”之未通，非吾憂也。（“潜書”“五經”）

这种讀書法更表現了他的时代精神。实际上，他是^以一位政論家的态度出現，以“权衡天下”的“衡”义，來宣傳他的主張。書末“潜存”一篇，自白甚明。他說：

声弘尝問于我曰：先生可以为相乎？曰不能也，吾褊而不能忍，隘而不能容，明而迟于决，不足以任之矣。……吾不能身任，而能進言。使我立于明主之側，从容咨詢，舍其短而用其長，以授之能者而善行之，可以任官，可以足民，可以弭乱，不出十年，天下大治矣。

他的“潜書”精華也^正在于他的平民干政的精神。唐甄和黄宗羲有相同的地方，即攻击封建制度是特別露骨的。他一則說“君臣，險交也”（同上“利才”），再則說“天下之达道五，君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，……自古有五倫，我独闕其一焉，……君臣之倫不达于我也，……不敢言君臣之义也”（同上“守賤”）。这顯然对于封建的倫理已經起了極大的怀疑。在那时神权的思想仍然束縛着人心，但他却說“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”（同上“抑尊”）。这种思想符合于資本主义初期的思維方法（参看本書一六〇頁）。他并且在形式的道理上看出了封建專制主义的时代是必然要变化的：

天地其一形而長久乎？無成乃無毀，有成必有毀。天地之既成也，吾知其必有毀也。知其必有毀也，亦知其必复有成也。……其君長上下必复如是。……世之逝也，自皇以至于帝

王，自帝王以至于今茲，如披籍然。（同上“博觀”）

治啓于黃帝，二千余歲至于秦而大亂；亂啓于秦，至于今亦几去黃帝之年矣，或將復乎！（同上“尙治”）

唐甄基于一种歷史循环論，推測世变已經到將治的时候了。他在这样進化論的觀點之下，否定了君主專制。他的理論沒有說明行將到來的治世是什么社会，但这种治世，他却认为和君主制度是不相容的。他說：

自秦以來，屠殺二千余年，不可究止，嗟乎，何帝王盜賊之毒至于如此其極哉！（同上“全學”）

他把帝王与盜賊并提，在当时無疑是大胆已極的政論。他更發揮了封建專制主义形成的道理，主張把帝王处決，他說：

自秦以來，凡为帝王者皆賊也。……今也有負數匹布或担數斗粟而行于塗者，或殺之而有其布粟，是賊乎？非賊乎？曰：是賊矣。……殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊，殺天下之人而尽有其布粟之富，乃反不謂之賊乎！……过里而墟其里，过市而竄其市，入城而屠其城，……大將殺人，非大將殺之，天子實殺之；……官吏殺人，非官吏殺之，天子實殺之；殺人者众手，實天子为之大手。天下既定，非攻非戰，百姓死于兵与因兵而死者十五六，暴骨未收，哭声未絕，目眦未乾。于是乃服袞冕，乘法駕，坐前殿，受朝賀，高宮室，廣苑囿，以貴其妻妾，以肥其子孙。彼誠何心而忍享之！若上帝使我治殺人之獄，我則有以处之矣。……有天下者無故而殺人，虽百其身不足以抵其殺一人之罪。（同上“室語”）

以上所言“凡帝王皆賊”之論，語义頗仿“墨子”“非攻”篇。他在“仁師”篇也有这种相类的話，他把有天下之后的皇帝，“群臣諛之，史官贊之”的什么功德，認為不过是“大功既成，貴为天子，民安其治，

無議之者，遂自矜其功，亦人忘其毒”罢了。这比黄宗羲的“原君”篇更激昂些。他甚至以为把統治天下的封建君主，在他的審判之下，送上断头台，还不足以还血債的。

唐甄又从歷代暴君闇君辟君懦君之占大多数，痛斥了君主專制。他說：

治天下者惟君，乱天下者惟君。……海內百億万之生民，握于一人之手，撫之則安居，置之則死亡，天乎君哉！地乎君哉！……一代之中，治世十一二，乱世十八九，……君之無道也多矣，民之不乐其生也久矣，其如彼为君者何哉！……帝室富貴，生習驕恣，豈能成賢？是故一代之中，十数世有二三賢君，……其餘非暴即闇，非闇即辟，非辟即懦。……懦君蓄乱，辟君生乱，闇君召乱，暴君激乱。君罔救矣，其如斯民何哉！嗚呼，君之多辟，非人之所能为也，天也；天無所为者也，非天之所为也，人也；人之無所不为也，不可以有为也。此古今所同嘆，則亦莫可如何也已矣！（“潜書”“鮮君”）

唐甄复拆穿神权，追求封建制度的君权，把“專制”之名用“勢尊”二字代替，講出一番驚人的議論。他說：

天子之尊，非天帝大神也，皆人也。是以堯舜之为君，茅茨不剪，飯以土簋，飲以土杯。……無不与民同情也。……人君高居而不近人，既已瞽于官聾于民矣，虽進之以堯舜之道，其如耳目之不辨何哉？……人君之尊如在天上，与帝同体，公卿大臣罕得進見，变色失容，不敢仰視，跪拜应对，不得比于嚴家之僕隸。……臣日益疎，智日益蔽。……豈人之能蔽其耳目哉？勢尊自蔽也。……位在十人之上者必处十人之下，……位在天下之上者，必处天下之下。古之賢君，不必大臣，匹夫匹妇皆不敢陵；不必師傅，郎官博士皆可受教；不必聖賢，閭里

父兄皆可訪治。……人君唯能下，故天下之善歸之，是乃所以為尊也。（同上“抑尊”）

從對於專制（勢尊）的批評，自然就要導出民主平等的觀念。唐甄雖然沒有民主主義的顯明的綱目，但有人權平等的憧憬。他的平等思想的大前提是人類的情欲一致。他說：

天地雖大，其道惟人；生人雖多，其本惟心；人心雖異，其用惟情。雖有順逆剛柔之不同，其為情則一也。是故君子觀于妻子而得治天下之道，觀于僕妾而得治天下之道。（同上“尚治”）

因此，他的社會平等的理論，是和西歐十七世紀學者的理論相似的，因為他們從人性的出發點是相近似的。他說：

天地之道故“平”，平則萬物各得其所。及其“不平”也，此厚則彼薄，此樂則彼憂；為高台者必有洿池，為安乘者必有繭足。王公之家一宴之味，費上農一歲之穫，猶食之而不甘。吳西之民，非凶歲為麩粥，雜以苽稈之灰，無食者見之，以為是天下之美味也。人之生也無不同也，今若此，“不平”甚矣！提衡者权重于物則墜，負擔者前重于后則傾，“不平”故也。是以舜禹……惡衣菲食，……懼其“不平”以傾天下也。（同上“大命”）

基於這一人類天賦平等之說，唐甄提出了男女平等的主張。他說：

天之生物，厚者美之，薄者惡之，故不平也；君子于人，不因其故嘉美而矜惡，所以“平”之也。……恕者，君子善世之大樞也。五倫百行，非恕不行，行之自妻始。（同上“夫婦”）

他提出了特權階級應該與平民農夫一樣有平等的地位。他說：

先人有言曰：“語道莫若淺，語治莫若近。”……古之賢君，雖貴為天子，富有四海，存心如赤子，處身如農夫，殿陛如田

舍，衣食如貧士，海內如室家。微言妙道，不外此矣。（“潛書”
“尚治”）

天子學同于士，懼而篤學當百十于士。（同上“得師”）

接賤士如見公卿，臨匹夫如對上帝，禮之實也。（同上
“善施”）

這樣看來，他把君主看作一個公僕以及把匹夫看作如上帝的思想，
代表了近代的城市平民反對派的階級要求。

唐甄的政論批評舊社會制度的地方居多，而積極的方面，他却
自認為不能作出解答。他對於新社會的希望，採取向上勸告的方
式，請求君主想一下利害：天下可以用暴力得到，但也可以被暴力
所奪去。他說：

輾轉思之，不釋于心。不得大成，且求小補；不能普利，且
圖少濟。設為說之之言曰：“君之貴，非君賜乎？”必曰“然”。
“君之用，非出于民力乎？”必曰“然”。“吾願君之有以報君賜
而勿忘民力也。”（同上“梏政”）

他對天子保留了請願方式，而對於繼承君位的“太子”，則規定得一
點自由也沒有。他在“太子”篇中，數了若干嚴加教育的方法，而歸
結于“教太子有過必撻”，把一個太子連接着這樣也撻，那樣也撻，
撻成一個聽命于民心的好人。

唐甄所以有這樣的批判思想，因為他已經蘊育出近代的民主
思想，他的政治論點，即從人民為國家的基礎而出發。他說：

為政者多，知政者寡。政在兵則見以為固邊疆，政在食則
見以為充府庫，政在度則見以為尊朝廷，政在賞罰則見以為叙
官職。四政之立，蓋非所見，見止于斯。雖善為政，卒之不固不
充不尊不叙，政日以壞，勢日以削，國隨以亡。國無民，豈有四
政？封疆，民固之；府庫，民充之；朝廷，民尊之；官職，民養之；奈

何見政不見民也？……君之于民，他物不足以喻之，請以身喻民，以心喻君。身有疾則心豈得安？身無疾則心豈復不安？有戕其身而心在者乎？……茅舍無恙，然后宝位可居；簑笠無失，然后袞冕可服；豆藿無缺，然后天祿可享。（同上“明鑒”）

唐甄批評了封建官僚制度，顯示出信仰人民的言論。他說：

天下難治，人皆以為民難治也，不知難治者非民也，官也。……論政者不察所由，以為法令之不利于行者，皆梏于民之不良，釋官而罪民，此所以難與言治也。以詔令之尊威，上馳于下，下復于上，不待旬月而徧于海內矣。人見其徧于海內，吾見其未嘗出于門庭也。蓋徧于海內者其文也，未嘗出于門庭者其實也，虽有仁政，百姓耳聞之而未嘗身受之……。君臣上下，隔絕不通，……其何所藉以達于天下乎？（“梏政”）

唐甄更有“六善”篇，其中一項為“從人”，主張思想言論自由與大多數的福利，這正是市民階級的要求。他說：

天下有天下之智，一州有一州之智，一郡一邑有一郡一邑之智，所言皆可用也。我有好不即人之所好，我有惡不即人之所惡，眾欲不可拂也。以天下之言謀事，何事不宜？以天下之欲行事，何事不達？

唐甄雖然痛罵君主制度，但沒有明白主張君主制度之應革除，似又有虛君立憲的萌芽思想。故他對於宰相六卿之職，反認為是比君主更重要的。他說：

古之為國者，得一賢相，必隆師保之禮，重宰衡之權，……蓋大權不在，不可以為也。國有賢相，法度不患不修，賞罰不患不中，用舍不患不明，……田賦不患不治……。 （同上“任相”）

一曰專：……六卿……各專其職，……守官既專，其慮益

熟，其學益精，其事易成。二曰虛：……毋作聰明以自用，毋作好惡以遵法，毋拒忠言以聞過。……三曰親：……四曰敬：……六卿待以師賓之禮，不敢煩責。（“潛書”“善任”）

上面所述的，都是關於他的政治方面的理論。下面，我們再看他的經濟方面的理論。簡略講來，在他的經濟思想中，對舊現實的批判集中於封建的超經濟剝削。他所理想的新社會有城市平民反對派的“國民之富”的因素，他的術語是“富民”。他說：

財者，國之寶也、民之命也，寶不可竊，命不可攘。聖人以百姓為子孫，以四海為府庫，無有竊其寶而攘其命者；……反其道者，輸于佞臣之家，藏于巨室之窟，……此窮富之源，治亂之分也。……海內之財，無土不產，無人不生，歲月不計而自足，貧富不謀而相資。……因其自然之利而無以擾之，而財不可勝用矣。……不擾民者，植枝者也，生不已也；虐取于民者，拔枝者也，絕其生也。虐取者誰乎？天下之大害莫如貪。……彼為吏者，星列于天下，日夜獵人之財，所獲既多，則有陵己者負篋而去，……轉亡轉取，如填壑谷，不可滿也。……民之毒于貪吏者，無所逃于天地之間，是以數十年以來，富室空虛，中產淪亡，窮民無所為賴。……人君能儉，則百官化之，庶民化之，于是官不擾民，民不傷財；人君能儉，則因生以制取，因取以制用。（同上“富民”）

上面一段話中，痛斥超經濟的“虐取”，而主張自由放任，所謂“因其自然之利而無以擾之”。在別的篇中，他更提出與“地盡其利，物盡其用，人盡其材，貨暢其流”類似的議論。他認為“國民之富”是立國的根本，沒有“富民”（即市民階級）的經濟自由，一切經濟制度的理想都是空話。故他又說：

立國之道無他，惟在於富。……夫富在編民，不在府庫。

(同上“存言”)

古之賢君，舉賢以圖治，論功以舉賢，養民以論功，足食以養民。雖官有百職，職有百務，要歸于養民。……後世則不然，舉良吏而拔之高位，既顯榮而去矣。觀其境內，凍餓僵死猶昔也，豕食丐衣猶昔也，田野荒莽猶昔也，廬舍傾圮猶昔也。……為其廉乎，廉而不能養民，其去貪吏幾何？為其才乎，才而不能養民，其去酷吏幾何？……未可以咎為吏者也，……上不以“富民”為功，而欲吏以“富民”為務，豈可得乎？……為治者不以“富民”為功，而欲幸致太平，是適燕而馬首南指者也。（同上“考功”）

“富民”思想和黃宗羲的市民思想相似。因為唐甄雖然有重農的思想，但有時也農賈并提。

在貨幣方面，唐甄對於銀的死藏、集中加以攻擊，與黃宗羲之說也極相似。他說：

農安于田，賈安于市，財用足，禮義興。……千金之富可惠戚友，五倍之富可惠鄰里，十倍之富可惠鄉黨，百倍之富可惠國邑，天子之富可惠天下。（同上“善施”）

財之害在聚，銀者易聚之物也。……救今之民當廢銀而用錢，……所以通其市易也。（同上“更幣”）

唐甄的政論，不但信仰人民，信仰將來，而且相信自己的理想。他和封建學者對現存世界的否定是相反的，他認為他的主張如實現，黃金時代立刻就到來，他說：

吾之言如食必飽，如衣必暖。用吾之言，三年不效，五年不治，十年不富，風俗不厚，訟獄不空，災祲不消，麟鳳不至，則日西出而月東生矣。請與子合契而博勝焉可也。（同上“考功”）
唐甄更有一門特別的學識，即深通兵學。在清初學者中專門

研究兵法的还不多見，他和王源（崑繩）独能精于此道。他的政治言論和王源的“平書”有相互發明之处，他的軍事理論也和王源的“兵法要略”有相互影响之处。他們都反对宋儒高談性命而耻言武备，即所謂“揖讓而治豺虎，赤心以化蛇豕”（王源“立國論”）。他們不但在原則上重視兵学，而且实际研究兵学。这在当时是一种“异端”。試看唐甄从無神論出發而說明兵学：

方子曰：“人皆疑先生之言兵。”唐子曰：“世之称良將者，人乎？神乎？”曰：“人也。”“所云大敌者，人乎？鬼乎？”曰：“人也。”唐子曰：“若良將克敌为神之斬鬼，則吾不敢言；若皆人也，何疑于吾言？”（“潜書”“知言”）

由此可見封建社会是把談兵和談神說鬼同样看待的。他从人类的本分內事，反駁不学“軍旅之事”的傳統观念。他以为兵与仁义三者合一，才为全学，可見道德的觀念發生了变化。他說：

國多孝子而父死于敌，國多悌弟而兄死于敌，國多忠臣而君死于敌。身为仁人而为不仁者虜，身为义人而为不义者虜。……学者善独身，居平世，仁义足矣，而非全学也。全学犹鼎也，鼎有三足，学亦有之，仁一也，义一也，兵一也。……不知兵，則仁义無用，而國因以亡矣。……高者講道，卑者誇文，謂武非我事，蔽一；視良將如天神，非常人所可及，蔽二；畏死，蔽三。……習为懦儒，……無惑乎士之不知兵也！（同上“全学”）

他以为兵事即人事，也就是人的一种学問。儒生談兵不但不足为怪，而且儒生不知兵反是一种耻辱。他說：

以兵事推之武夫。彼之为入，……或起于卒伍，出于盜賊，……彼烏知君臣之道，社稷之長計？一旦得志而为將，殺無辜，虜妇女，掠宝貨，縱之則毒人，禁之則拥兵不臣。……乃世之論將者，謂戎事尚力，使儒生御敌，如以卵投石也，是未明

乎用兵之道也。……所貴乎勇力者，不過使之登城，使之冲陣，使之先犯，使之間出，是大將之所使，而不可為大將也。……“孫子”十三篇智通微妙，然知除疾而未知養體也。夫為將者，智足于軍，未善也，軍不可徧也；智足于戰，未善也，戰不可瀆也；智足于破敵，未善也，破一敵又有一敵也。善軍者使天下不煩軍，善戰者使天下不欲戰，善破敵者使天下不立敵。……兵以力勝，力以謀勝，謀以德勝，非學不可。（同上“全學”）

他從兵學的討論中把儒生和武夫的區別消除，因此，人性的內容豐富了。他說：

壯者任兵事，巧者察兵勢。……水火鋒弦，謂之兵事，順時觀變，達情度務，謂之兵勢。（同上“審知”）

唐甄兵勢之學的第一要義，是以軍隊為人民的軍隊。他批評“孫子”兵法“知除疾而未知養體”，即根據人民性為軍隊的靈魂而出發的。這裏就具有民主思想了。他說：

古之用兵者皆以生民，非以殺民；後之用兵者皆以殺民，非以生民。兵以去殘而反自殘，奈何襲行之而不察也？古之賢主，……為民父母，……不握而提，不懷而抱，痛民之陷于死，兵以生之，恐民之迫于危，兵以安之。如保赤子，德者乳也，兵者藥也，所以除疾保生也。湯武之後，……惟利天下，利爵土，無救民愛人之意，……自二千年以來，時際易命，盜賊殺其半，帝王殺其半，百姓之死于兵者不可勝道矣！……天道好還，不可不信，不可不畏，殺人之子孫，亦或殺其子孫，戮人之宗族，亦或戮其宗族，……不可以貴免也，不可以力除也。（同上“仁師”）

這種兵學，頗有以戰止戰的道理，這不是如中古空談，而是在“帝王皆賊”的命題之下，批判了非正義的戰爭，並在富民生民的前提下，主張正義的戰爭。因此，他提出了軍隊和政治的關係。他說：

凡用兵之地，拘牛豕，輸粟麥，廣樵牧，具樓櫓，其費必空；凡用兵之地，耕廢，机廢，工廢，賈廢，市廢，其養必竭；凡用兵之地，竄谷翳叢，暴日蒙霜，老羸僵塗，嬰孩委莽，其傷必多，奚必刃矢？是三者皆致死之道也。（“潛書”“仁師”）

唐甄按照中國兵法的傳統，先講自治或節度，而后講制敵。他的自固的兵法有三項，前二項仍重人民性，后一項講軍法。他說：

自固之計有三，地、食、法是也。地者，……因勢之便而處，因民之宜而處，因糧之利而處，因敵之形而處。……民藏不可取，野積不可掠，富室不可貸。……陰戒四境，粟米有入無出，如是則堡屯廬舍皆實，人人各自為守。……軍中無法，雖勇不齊，其將可禽。……不偏于親，尊卑有等，冠服有章，文武之官各盡其職，典兵者不侵民，牧民者不構兵，……有罪必刑，……有功者必尊其爵……。 （同上“兩權”）

唐甄的制敵論，是一種掌握主動的攻勢戰略的思想，其內容是精彩的。他說：

善用兵者，有進無退，雖退所以成進；有先無后，雖后所以成先；有速無迟，雖迟所以成速；有戰無守，雖守所以成戰；有全無半，雖半所以成全。（同上“五形”）

因此，他講攻勢戰略，既要乘敵人之不備去閃擊，更要按照自己的時計表，把握主動而得机進攻。他說：

人之情，始則驚，久則定，驚則可撓，定者不可犯。善用兵者，乘驚為先，敵之方驚，千里非遠，重關非阻，百萬非眾，人懷乾慄，馬囊蒸菽，倍道而進，兼夜而趨，如飄風如疾雷，……乘其一而九自潰，……兵刃未加已坏裂而不可收矣。（同上）

凡用兵之道，莫神于得机。离朱之未燭，孟賁之甘枕，此机之时也；伺射驚隼，伺射突兔，先后不容瞬，遠近不容分，此

用机之形也。机者一日不再，……古之能者，陰謀十年不十年也，轉战千里不千里也。时当食时，投箸而起，食畢則失；时当臥时，披衣而起，結袜則失。……机者天人之会，成敗之决也。

(同上)

基于战略的理論，唐甄的战术思想也把善攻精神強調为高于一切。他講的“自然之理”是这样：

彼以十万之众來，我以十万之众往。众相如也，彼怯我勇，則勇者勝；勇相如也，彼实我詐，則詐者勝；詐相如也，彼詐而我知之，我詐而彼不知，則知者勝；知相如也，彼知而發之疑，我知而發之决，則决者勝；决相如也，彼决而攻不善，我决而攻善，則善者勝。若自料不如，未見可勝，則固守封疆，俟衅而动，此所謂自然之理，而非神也。(同上“全学”)

因此，他又強調奇襲与包抄的战术，他說这是奇智，三奇之最后一項更講到游击战术在攻势中的輔助作用。他說：

正道之上，我之所往，敌之所來，我之所爭，敌之所禦，不可以就功；善用兵者，不出所当出，出所不当出；無屯之谷，無候之徑，無城之地，可以利趨，能趨之者勝。必攻之地常固，必攻之城常坚，必攻之时常警，不可以就功；善用兵者，不攻所当攻，攻所不当攻，欲取其东，必击其西，……欲取其后，必击其前，……能击之者勝。……我有此众，敌亦有此众，不可以就功；善用兵者，不專主乎一軍，正兵之外有兵，無兵之处皆兵，有游兵以擾之，有綴兵以牽之，有形兵以疑其目，有声兵以疑其耳，所以撓其势也，能撓之者勝。此三奇者必勝之兵也。

(同上“五形”)

他又說到軍事学中諜报之重要：

諜者，軍之耳也，有以諜勝，亦有以諜敗。敌有愚將，可專

任謀，敵有智將，不可專任謀。我有巧謀，彼乃故表其形，故聲其令，故洩其隱，以誘我。吾聞之善用謀者，用敌人之謀，不可不察也。……知敵之情者，重險如門庭，不知敵之情者，目前如万里。（“潛書”“五形”）

唐甄的兵學理論，不是紙上談兵，因為他更重視实际的軍事經驗。他認為做一個將官就不能像書生那樣的高臥獨處、自悟性命了事，必須生活于兵士的集體關係之中。他說：

士卒未安不先寢，未食不先食，草食不甘食，疾病必視藥，賞賜俘財，盡以分賜，日烹牛豕饗眾，親之如此，士卒愛之如父母矣。……能死而不可走，然後可使。有如是之眾，得以變化從心，合而不狃，散而不亂，進而不佻，退而不先，隱而不惑，危而不懼，我可以撓敵，敵不可以撓我，我可以入敵，敵不可以入我。（同上“兩權”）

有人問唐甄，請他說一番取勝的計劃。他却說，理論盡可講求，但实际的作戰計劃則不是唯心論者的先天形式所可擬定的；必須实际親歷，才能制訂一個戰役計劃。他說：

用兵之道，非身在軍中，雖上智如隔障別色。……身在軍中，百人為耳，千人為目，兩敵之形，皆熟知之，要塞山阨，熟知地利，面背應逆，熟知人心，遠近離附，熟知援勢，巧謀捷候，熟知敵隱，別道間谷，熟知奇伏，智力等類，熟知將能，信疑愛怨，熟知卒用，騎步水火，熟知技便，危險嘗之，歲月歷之，是以謀可效，功可成也。乃曰：倚鋤而衍策，釋鋤而拜將，今日受命，明日克敵，此文辭之見，優偶之觀也。（同上“審知”）

因此，他從客觀的具體環境來研究兵學，更指出戰爭的規律是複雜變化的，而不是一般的了解就可以亂談的。他說：

善用兵者，……即顯、即隱，即常、即變，使敵莫知所從，莫

知所避，斯为神矣。(同上“五形”)

立謀尚詭，臨危尚決，取事尚短，制事尚長，出言戒易，謀功戒貪，圖成戒幸。(同上“審知”)

虽然如此，唐甄的軍事理論是屬於一般战争的規律的研究，还不是革命战争的規律的研究，因而我們应把它当做民主的精華來批判地接受。

第二節 唐甄的學術要旨

唐甄的學旨表面上是王守仁學派的繼承，但实际上他已經超越王學的局限。他認為沒有才不可言性，沒有功不可言性，而以才与功为性的內容。他論“才”說：

世知性德，不知性才，……人人言性，不見性功。故即性之無不能者，別謂为才，……正以窮天下之理，尽天下之事。……我尽仁，必能育天下。我尽义，必能裁天下。我尽礼，必能匡天下。我尽智，必能照天下。四德無功必其才不充，才不充必其性未尽。……程子、朱子……能見性未能尽性，外內一性，外隔于內，何云能尽？人有性，性有才，如火有明，明有光。著火于燭，置之堂中，四隅上下，無在不徹，皆明所及，非別有所假而为光；亦有無光之明，如燭滅而著在条香，……明不及众，众皆昏乱不能行作。……言性必言才者，性居于虛，不見条理，而条理皆由以出。譬諸天道，生物無数，即一微草，取其一叶審視之，膚理筋絡亦复無数，物有条理乃見天道。堯舜虽聖，豈能端居恭默無所張施，使天下之匹夫匹妇一衣一食皆得各遂？(同上“性才”)

这种性才合一的思想，批評了宋儒义理之性与氣質之性相分离的

二元論。他根据“心知未見，物受乃見”的認識論和“物有条理，乃見天道”的世界觀，批判了宋儒以來所高談的“空性”，而走向唯物主义。他以为这种認識性能是和客觀世界的事物联結的。他說：

心不明，則事不达，事不达，則所見多乖，所行多泥。徒抱空性，終于自廢。……仁之为道，内存未見，外行乃見；心知未見，物受乃見。流动滿盈，無間于宇內，是即其本体，非僅其發用。气机不至，萌蘖立見其絕，条幹立見其槁。既絕既槁，仁將安在？是故虛受不可言仁，必道能廣济而后仁全于心，达于天下。……凡德易識，惟义为难識。內主易識，外行难識。主以專直，行以变化。心如权，世如衡，权無定所，乃得其平。确守不移，謂之石义。揚号以服人，謂之声义。二者虽正，不可以馴暴安民，……于此識义，夫然后义达于天下。（談礼从略）三德之修，皆从智入，三德之功，皆从智出。……未得智力，修德者虽能致精，得于沈潜，其中易膠。智之真体，……仁得之而貫通，义得之而变化，礼得之而和同。……故三德之修皆从智入。……德虽至純，不及远大，皆智不能道之故。無智以道之，虽法堯舜之仁，不可以廣爱，虽行湯武之义，不可以服暴，虽学周公之礼，不可以率世，……是故三德之功皆从智出。（“潜書”“性才”）

唐甄論“功”为性的实在檢証，反对宋儒离功而言性，此与顏元的思想更为接近。他說：

虽为美帶，割之遂不成帶。修身治天下为一帶，取修身，割治天下，不成治天下，亦不成修身。致中和育万物为一帶，取致中和，割育万物，不成育万物，亦不成致中和。克己天下归仁为一帶，取克己，割天下归仁，不成天下归仁，亦不成克己。孝悌忠信制梃撻秦楚为一帶，取孝悌忠信，割制梃撻秦

楚，不成制梃撻秦楚，亦不成孝悌忠信。……父子相殘，兄弟相仇，夫婦相反，性何以通？天災傷稼，人禍傷財，凍餒离散，不相保守，性何以通？盜賊忽至，破城滅國，屠市燬聚，不得其生，不得其死，性何以通？但明己性，無救于世，可為學人，不可為大人。……今于其內致精，于其外若遺若忘，天地山河忘類泡影，萬物百姓遺等芻狗，名為治世，實非治世，即非盡性。儒嘗空釋而私老，究其所為，吾見其空，未見其實；吾見其私，未見其公。……今之言性者，知其精不知其廣，知其廣不能致其廣。守耳目，錮智慮，外勛利，怵變異，守己以沒，不如成一才專一藝，猶有益于治。破其隘識，乃見性功。（同上“性功”）

以上所引的話是他的學旨。故他雖然提倡王守仁的學說，但經過他的修正，有了唯物主義的因素。他以為不重經驗事功而空言心性，所得出的知識是一種“鬼胎”。他說：

彼我同樂，彼我同戚，此天地生人之道，君子盡性之實功也，是乃所謂“一”也。儒者不言事功，以為外務；海內之兄弟，死于飢饉，死于兵革，死于虐政，死于外暴，死于內殘，禍及君父，破滅國家。當是之時，束身錮心，自謂聖賢。世既多難，己安能獨賢？……是乃所謂“半”也。彼自以為為己之學，吾以彼為失己之學，蓋一失即半失矣，焉得裂一而得半也？後儒豈不曰：天地吾心，萬物吾體，皆空理無實事也。……萬物之生，畢生皆利，沒而后已，莫能窮之者，若或窮之，非生道矣。……心，形之主也，豈形無窮時，心反有窮時？心有窮時，非心理矣。……心體不充，自窮于內，非有能窮之者。上古聖人與龍蛇虎豹爭而勝之，堯舜與洪水爭而勝之，湯武與桀紂爭而勝之，……自學無真得，反錮其心，措之于世，阻塞不利，乃謂古者大略奇功，天有別降之才。……天下之才不齊，其成器也，萬變萬巧而

不一，豈有斧刀之所不能施者哉？……功之不成，非仁義禮智之無用也，學之不至也。衆人有庸見矣，謂功不必出于心性，……豈有心性無功者哉？心性無功，是有天地而不生萬物也。……目之爲明，極天下之形色，大小邪正黑白，……自無不辨。……是聰明者即耳目，而有耳目者即母胞，而有不能治天下者，必其無聰明，無聰明者必其非耳目，非耳目是鬼胎也。腹大虛消，或產非人形，俗謂之鬼胎，世之篤學者其能不爲鬼胎乎？……合天下以爲純則仁全，合天下以爲方則義大，以天下爲聰則聽廣，以天下爲明則視遠，舉天下者非逐天下也，周天下所以完心體也，……完心若是，于治功也何有？（“潛書”“良功”）

“裂一而得半”，好像在常識上是可能的，然而在知識論上講起來，既“裂一”即裂真理的實在性，不但遺其半，也就遺其全體，這是不同于初級數學上的加減法的。這一道理在清初學者中還是創見。唐甄以爲明庄烈帝的例子實在是歷史的教訓，他說：

修非內也，功非外也。自內外分，管仲、蕭何之流爲賓，程子、朱子之屬爲主。賓擯不入，主處不出，賓不見闔室之奧，主不習車馬之利。自內外分，仲尼之道裂矣，民不可以爲生矣。……昔者庄烈帝嘗曰：“我豈不知劉宗周之爲忠臣哉？必欲我爲堯舜，當此之時，我何以爲堯舜？”誠哉斯言！天下之主在君，君之主在心，然而無邊不成省，無省不成京，無京不成君，無君不成心。以斯觀之，知專執身心乃大失矣！仲尼曰：“窮理盡性以至於命。”理非獨明也，天地萬物無不通，是理也；性非獨得也，天地萬物大同焉，是性也。隔于天，隔于地，隔于萬物，是不能窮理也。天不安于上，地不安于下，萬物不安于中，是不能盡性也。（同上）

唐甄基于“天地萬物無不通”的唯物主義的理論，反對理學，指

出理学之理，不如無理。他說：

顧景范語唐子曰：“子非程子、朱子，且得罪于聖人之門。”唐子曰：“是何言也？二子……學精內而遺外，……吾非非二子，吾助二子者也。”顧子曰：“內盡即外治。”唐子曰：“然則子何為作方輿書也？但正子之心，修子之身，險阻戰備之形可以坐而得之，何必討論數十年而后知居庸雁門之利、崑函洞庭之用哉？”……霍韜之書，其言有之曰：“程朱所稱周禮，皆未試之言也，程朱講學而未及為政……。”唐子曰：“善矣霍子之言先得我心之所欲言也。古之聖人言即其行，行即其言，學即其政，政即其學。”……徐中允著書，著有明之死忠者。唐子曰：“公得死忠者幾何人？”曰：“千有餘人。”唐子慨然而嘆曰：“吾聞之，軍中有死士一人，敵人為之退舍，今國有死士千餘人，而無救于亡，甚矣才之難也。……為仁不能勝暴非仁也，為義不能用眾非義也，為智不能決詭非智也。……不能救民者，不如無賢。”（同上“有為”）

唐甄認為宋儒的理學，不是明事物之理，而是引導自我的認識于無用之處。有的宋儒以為後世的一切都不是三代聖人之法，實質上表示對現實的一切都放棄把握。故唐甄以為學道無用，如氣盡而斃。他說：

天生物，道在物，而不在天。天生人，道在人，而不在天。取諸一物，道在此物而不在彼物。取諸一人，道在我而不在他人。身有目，目有明，身有耳，耳有聰，道在明而不在目，道在聰而不在耳，道在明明而不在明，道在聰聰而不在聰。……知我之言者，以為“止”所以為“通”也，“獨”所以為“該”也。……古之人，學之九年而知事，學之二十年而知人，學之三十年而知天。知事則可以治粟，可以行軍。知人則可以從政，可以安

社稷。知天則德洽于中土，化行于四彝。迨其后也，非性命不言，非聖功不法，辨异端过于古，正行过于古……。問之安社稷之計，則蒙蒙然不能举其契。問之平天下之道，則泛掇前言以当之。……君子之学，为天下乳，不能育人，則生化無輔，帝治以絕，大道以熄，其害甚于异端之橫行。盖异端惑世如身之有病耳，学道無用，如身之气尽而斃焉。不能究極之，勿言学也。（“潜書”“自明”，并參看“有为”。按“止”与“通”即具体与抽象，“独”与“該”即特殊与一般，真理不是抽象的。）

上面講的“道”和“物”的关系是唯物主义的命題。唐甄在“潜書”首篇，即提出了观察問題的近代的思維方法。他以为，因时而变，才能通古曉今。若儒者只以法古为足，不知道今天，他以为好像“止水”、“凝膠”，不过是無用拘儒的吹法螺。他說：

聖賢之言，因时而变，所以救其失也，不模古而行，所以致其真也。……自宋以來，聖言大兴，乃从事端于昔，樹功則無聞焉。……（以下反語諷刺）……宋國日蹙，竄于吳越，其后諸儒繼起，以正心誠意之学匡其君，变其俗。金人畏之，不敢南侵。于是往征之。不戮一士，不伤一卒，不廢一矢，不刺一矛，宋人卷甲而趨，金人倒戈而走，遂北取幽州，西定西夏，东西拓地数千里，加其先帝之境十二三焉。……儒之为貴者，能定乱除暴安百姓也，若儒者不言功，則舜不必服有苗，……仲尼不必兴周，子輿不必王齐，苟况不必言兵。……事不成，功不立，又奚貴無用之心？……若今之为学，將使剛者韋弱，通者圓拘，忠信者膠固，篤厚者痺滯，簡直者絲棼，天实生才，学則敗之矣。……古之人正心誠意則为聖人，后之人正心誠意則为拘儒。治心之道，曰毋利而思义，毋詐而主誠。义則一义，誠則一誠。誠一也，然有分焉，毋以义与利辨，以义与义辨，毋以

誠与詐辨，以誠与誠辨。……有用之信必不愚，有用之仁必不懦，有用之义必不固。……心，灵物也，不用則常存，小用之則小成，大用之則大成，变用之則至神。不可使如止水，水止則不清；不可使如凝膠，膠凝則不并。（同上“辨儒”）

因而他把宋儒的命題倒轉過來，以为天地在此时并不弱于古代的天地，人心在此时也不弱于古代的人心，并不能說古代的天地人心是善的，近代的天地人心是惡的。他說：

唐子曰：謂古今之氣有厚薄，其必古之人皆如長翟，今之人皆為侏儒，古之馬其身倍象，今之馬其身不加于犬，而不若是也。以是論人，不薄于形，而薄于所以為形，必不然矣。……今之人猶古之人也，今之學猶古之學也，好學者內省外察，唯恐分秒之不合于聖人，而卒至于相去之遠，如是何哉？曷亦反求諸其心矣！（同上“居心”）

顏元痛斥道學，把它和時文并稱。唐甄也一樣，他把道學、氣節和文章之追求者看做三敗類（同上“尚治”）。“去名”篇分析此三種求名者說：

名者虛而無實，美而可慕，能鑿心而滅其德，猶鑽核而絕其種，心之種絕則德絕，德絕則道絕，道絕則治絕。……世尚“道學”，則以道學為名，矯其行義，朴其衣冠，足以步目，鼻以承睫，周旋中規，折旋中矩，熟誦諸儒之言，略涉百家之語。名既成則升坐以講，……弟子數千人各傳師說，天下皆望其出以興太平，或徵之京師，即以素所講論者敷奏于上；……未有所裨益，即固辭還山，天下益高其出處焉：此道學之名也。世尚“氣節”，則以氣節為名，自清而濁人，自矜而屈人，以觸權臣為高，以激君怒為忠，行政非有大過，必力爭之，任人非有大失，必力去之。……竄于遠方，杖于闕下，磔于都市，天下之士聞

之，益高其義：……此氣節之名也。世尚“文章”，則以文章為名，……書紙如飛，文辭靡麗，……文士無用，其重于天下，不下道學氣節二名也。……君子為政，……維破其術，塞其徑，絕其根！（“潛書”“去名”）

末了，我們要指出“潛書”在思想體系上的矛盾。我們讀“潛書”的“貞隱”、“思憤”、“悅入”、“敬修”諸篇，覺得有和他的一貫精神相出入的地方，這是最易令人不解的問題。例如他一方面說：“至于宋則儒大興而實大裂，文學為一塗，事功為一塗，有能誦法孔孟之言者，別為一塗，號之曰道學。”他方面又說：“處世多憂患，……其身亦大勞矣，其心亦甚苦矣，學道則不然，無入而不自得，正己而不求于人，雖有憂患，不改其樂，……有一事可以無憂，……學聖人之道是也。”（同上“勸學”）他一方面主張“裂一”不能見半，他方面又說：“虛中者道所居也，空外者心所安也。”（同上“思憤”）“定其器而蓋之者，敬之謂也。”“靜以言乎心之體也，敬以言乎體之持也。”（同上“敬修”）

這是什麼道理呢？在著者看來，這幾篇東西是他晚年失意，窮極走入所謂“悅入”的一種懺悔書。他在这時，壯年政論家的氣概已經消磨殆盡，又值清統治者的文化高壓政策捆束住人類知識，沒奈何在歧路上憂疑起來了。我們看他的自白：

唐子之年二十有一矣，欲得志于天下，嘗讀“漢書”至嚴光傳，勃然大怒，推几而起，投書于地，罵之曰猾賊！……當是之時，氣蓋天下，上望伊呂，左顧蕭張，豈不壯哉！……二十余年，卒無所得食，形貌憔悴，志氣銷亡。于是乃慨然而嘆。（下為與人論隱，見同上書“獨樂”，并參看“貞隱”。）

他在壯年憂時疾俗，故“衡”論天下，氣概一世。到了康熙的文化政策愈來愈凶，而進步的思想大受限制，他不得不由“衡”而“潛”，更

大倡其悅入自得之道了。他說：

甄晚而志于道，而知即心是道。……“悅”為入道之門，無異方也。……自從悅入，不戚戚而恒蕩蕩，未嘗治憂也，而昔之所憂不知何以漸解；未嘗治患也，而昔之所患，不知何以“潛”失。……十年以前，嘗專力以治躁逸，……今則漸安。……予蜀人也，生質如其山川，峻急不能容而恒多憂患，細察病根，皆不悅害之。（同上“悅入”）

梁啓超錯誤地把唐甄的這種悲劇歧路，把他的所謂“悅入”之道，當做“一生得力的所在”，并贊為“極有理致”。這種說法毫無依據，而且違背了真實。實則唐甄自己已經說得清楚，這不是青年“少壯之時”，而為“六十七十之候”了。他說：

生我者欲也，長我者欲也，……舍欲求道，勢必不能，謂少壯之時不能學道者以是故也。……血氣既衰，五欲與之俱衰，久于富貴則心厭足，勞于富貴則思休息，且以來日不長，心歸于寂，不傷位失，以身先位亡也，不憂財匱，以身先財散也。……視若浮雲，而非我有，此六十七十之候也。（“七十”）

六十七十歲的唐甄于是離“衡”而“潛”了！“衡”是民主性的精粹，“潛”是封建性的糟粕了。批判地論述古人，這里就是一例。

第九章

顏元的思想

第一節 顏元的新世界觀

顏元，字渾然，號習齋，生于明崇禎八年（公元一六三五年），卒于清康熙四十三年（公元一七〇四年），河北省博野縣人。他是中國十七世紀思想界中的一支異軍。他在當時啓蒙的人物中，對於理學的批判，比王、顧、黃三人更加徹底，毫無保留。列寧曾規定啓蒙學者有三個特征，一、即“對於農奴制度及其在經濟、社會和法律方面的一切產物滿懷着強烈的仇恨”，二、即“熱烈擁護教育、自治、自由……”，三、即“堅持人民群眾底利益，……他們衷心相信農奴制度及其殘余一經廢除就會有普遍幸福，而且衷心願意促進這一事業。”（“我們究竟拒絕什麼遺產？”，一八頁。）這三個特征也適合於中國的啓蒙學者的理想。王、顧、黃三人在時代精神上是宋明道學的異端，但都在形式上還對理學抱有保留的態度。王、顧形式上左祖程朱，黃宗羲形式上左祖王守仁。顏元不然，對於宋以來的道學家，一齊推翻，沒有一絲形式上的保留態度。顏元同王、顧、黃等的表現形式不同，但他們的願望却具有共同的特點，即“這些願望表現着進步社會階級的利益，表現着整個社會在現在道路上，即在資本主義道路上發展的迫切利益。”（同上，二〇頁。）

有人說顏元攻擊程朱特甚，與王守仁有傳統淵源。這種看法是極其錯誤的。這看他的“評王學質疑”，便可以知道的。他常把朱陸二人并提，或把程朱與陸王并提，肆意諷刺，比之為異端之楊墨，

說兩派都是殺人的人，不欲辨其高下。他不像王、顧在文字上還尊重程朱，也不像黃宗羲在文字上還尊重王劉。他直捷了當地說：

陽明近禪處尤多，……所謂與賊通氣者。（“存人編”卷二“第四喚”）

初求之陸王無所得，繼求之程朱無所得。……反求之孔孟，……即與學王陸程朱……談靜敬著書冊者亦相左。（“習齋記余”卷三“給易州李孝廉介石書”）

今何時哉！普地昏夢，不歸程朱，則歸陸王，而敢別出一派，與之抗衡翻案乎？……熄楊墨著孔道……如昔人者乎？（同上“寄桐鄉錢生曉城書”）

有人因為顏元主張功用，以為他似美國式的資產階級的實用主義。這更是惡劣的附會。誠然，如恩格斯在“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”中所說，“舊唯物論對於歷史的見解——只要它一般地具有這樣的見解——在本質上是實用主義的：它是按照行動的動機來判斷一切事物，把歷史人物分為正直君子 and 詭詐小人。”（五六頁）然而，古典哲學和帝國主義時代的沒落哲學是有區別的。顏元講的“習”，多指實際事物的製造與証驗，和實用主義者唯心地把經驗還原成觀念的說法，絲毫沒有共同之點。顏元講的事理、物理，指事物的條理，因此，他的論點是異常素朴的，僅重在科學意義的專門職業。他的知識論，不是從哲學的理論的或范疇本身研究的，也不是從歷史分析的或流變發展研究的，而僅是導出一個屬於科學知識的世界。他所常舉的例証，醫生的臨床，兵士的戰爭，交通工人的築路，水手的掌舵，農夫的種田，裁縫的成衣，以至音樂家的制樂，法律學者的立法，不是技術便是藝術。他所托的“六藝”乃是舊瓶裝新酒，因為十九世紀以前的學者，形式重於內容。

顏元提出了一個對於新世界的願望。因此，他把過去道學家

所看到的空靜世界，最簡潔地目为“鏡花水月”。

人类为了適合于歷史的要求，常会幻想歷史。人类在一定的歷史条件之下要創造新东西，然在他們的前面，橫梗着旧世界神聖不可侵犯的东西。因此，啓蒙学者所提出的反命題，起初常把主詞不变，而以相反的述詞代替旧的述詞，其实主詞已經另作解釋了。例如“神在天上”，泛神論者与宗教改革者，不变主詞，僅从反面改变述詞，說“神在地下”，“神在人性中”。例如封建社会是以善德和自私的惡德相对立的，但近代經濟学的先行者說“惡德即善德”。命題应用到行为方面，中古是以聖經作教条看的，但近代初期文学家大都以聖經的文句發揮浪漫主义。中古的耶穌聖像是在法庭里審判農奴的庄嚴的偶像，但俄國近代初期革命时，却由一个牧师把耶穌的聖像高举在示威遊行的群众前面。这些都是不变主詞而从反面改变述詞的例証。这并不是矯枉过正，而是歷史轉变时代的现实諷刺。主詞大約都是旧时代的神聖物，神聖物的偶像面前和它的背面是有矛盾的，背后的內容諷刺着面前的形式。这就是轉变时期客觀歷史的矛盾在人类思想上的反映。至于旧形式的不可侵犯性，这在时代里面的風云人物都是明白的；保守派固然要根据不可侵犯性來維持旧社会“合法”，進步派也要假借这种不可侵犯性的形式來做出批判旧社会的“非法”行为，从而形式的背后就有着合法与不合法的斗争。明白了这个道理，我們可以研究顏元的新世界觀的具体的歷史意义。他由“天理在先天”，变为“天理在手中”，从而導出了新世界的反命題。

梁啓超贊揚閻若璩的“古文尙書疏証”，認为他把古文“尙書”証成伪書，其价值有如否認上帝。这論断是不合于歷史規律的。按宋以來怀疑古文“尙書”，有其时代的背景，但閻氏的辨伪意义甚狭，不能反映出近代人所要求的新世界，故閻若璩的世界觀是不能

如此恭維的。而且歷史的發展也不是這樣簡捷明快的，一开头就能把上帝否定了。在近代初期，懷疑不是就問“造物主有沒有”，而首先問的是造物主在哪里，作什麼？宗教改革，首先攻擊的是教會，不是造物主。其次，懷疑也不是一個完全的懷疑主義；懷疑之外，還有絕對的信仰、絕對的世界觀。十七世紀以前的啓蒙學者，大都企圖要把行將到來的一個歷史過程，說成一個上帝所贊成的絕對合理的萬年樂園。在當時的哲學理論中，傳布着一種泛神論，以為聖靈就是我們的理性，以為上帝是和人類一樣的。他們引經據典証實新世界不是超經濟的盜劫，而是人與人間交易的平等，這就是絕對的信仰。他們在不可侵犯的造物主外衣之下，主觀上要把世界“復活”，客觀上却把歷史諷刺了。他們在當時是真誠地“信仰將來，信仰人民”，這是進步的思維活動。

顏元信古文“尚書”，然這不妨礙他對於舊世界的諷刺和對新世界觀的提出。他說“偽亦無妨也，今與之辨書冊之真偽，著述之當否，即使皆真而當，是彼為有弊之程朱，而我為無弊之程朱耳，不幾揭衣而笑裸，抱薪而救火乎！”（“習齋記余”卷三“寄桐鄉錢生曉城書”）這值得注意的不是他的輕視辨偽，而是他提出了一個棘手的問題，即什麼是我們的世界。

顏元的思想里有新·日·兩·個·世·界，即文的世界和實的世界，或說文墨世界和事物世界。他以為將來的世界不是文的世界了；代之而興的，非趨於“實”，即趨於“野”。他所希望的，不是要趨於“野”，而是要趨於“實”。他說：

文盛之極則必衰，文衰之返則有二：一是文衰而返於“實”，則天下厭“文”之心，必轉而為喜“實”之心，乾坤蒙其福矣。……一是文衰而返於“野”，則天下厭“文”之心，必激而為滅“文”之念，吾儒與斯民淪胥以亡矣。如有宋程朱黨偽之禁，

天啓時東林之逮獄，崇禎末張獻忠之焚殺，恐猶未已其禍也。而今不知此幾之何向也！“易”曰：“知幾其神乎！”余曰：“知幾其懼乎！”（“存學編”卷四“性理評”）

他所指的“文”是當時的形式教條。（一）書的教條，所謂“歷代君相以爵祿誘天下于章句浮文之中”，“率古今之文字，食天下之神智”。他把讀這樣的教條比作吞砒。（二）虛文道文，所謂“人人禪子，家家虛文”（“顏習齋先生年譜”卷下），指朱熹教人半日靜坐，半日讀書，無異于半日當和尚，半日當漢儒。（三）他嘗譏無用儒生們是柔弱的白面書生，不能強身，反以害人。他們是“時文”的呻吟者，也是教條與諂媚的實行者。他說“為治去四穢，時文也、僧也、道也、娼也”，甚至說“朱子是聖學之時文”。（四）訓話、清談、禪宗、鄉愿四者，他說宋儒“兼而有之”（“習齋記余”卷三“寄桐鄉錢生曉城書”）。他把中古以來的舊制度拿一“文”字來代表。

他所指的轉變之機，有兩種路徑。一種是歷史的順利前途。即返“文”于“實”，從所謂“文墨世界”變為“事物世界”。他說“德、行、藝曰物，不征諸物，非德非行非藝也”。這便是他的新世界觀，所謂“乾坤蒙其福”的絕對信仰。另一種是歷史的悲劇前途。這一前途，他說不在“轉”，而在“激”。激蕩必然出于非法的衝突。這一前途，一方面產生了他所指出的專制政府的毀“滅”文明，封建危機時代的極端反動，由古代文明的掃除淨盡而回歸于“野”蠻；另一方面產生了他所指出的一個更可“懼”的“神”幾，即農民暴動，所謂“獻忠之焚殺”。他在以上兩個路徑前面懷疑着，說“不知此幾之何向？”現實的歷史正沒有照他的理想順利地去“轉”，而卻從他所憂懼的路程去“激”。在他死后不久，乾隆嘉慶之間農民就起義了，稍後便是太平天國農民革命的爆發。自然，我們不能要求顏元明白近代的民主運動，他的理想只能轉變到對新世界的歌頌，而農民戰爭的激

烈斗争，在他就以为是使“吾儒与斯民淪胥以亡”的可怕现象了。

宋儒以来的道统观，武断地硬说孔孟之道绝而不传，到了宋代周程才“续夫千载不传之绪”（“朱文公文集”七十六“中庸章句序”）。“邹孟氏没而圣人之道不传，世俗所谓儒者之学，……浅陋乖离，莫适主统。……濂溪周先生奋乎百世之下，乃始深探圣贤之奥，疏观造化之原，而独心得之。……河南两程先生既亲见之而得其传，于是其学遂行于世。”（同上卷七十八“袁州州学三先生祠记”）朱熹在“大学章句序”、“中庸集解序”、“中庸章句序”中，皆以此旨立论。从孔颜思孟以至周程朱王的这一神秘的道统思想，支配了几百年历史。这时的命题是圣学即理学，理学即孔孟之学。到了十七世纪，顾炎武的反命题为“理学，经学也”，“今之所谓理学，禅学也”，理学的主词不变，而述词变了。颜元更进一步，把中古旧制度归之于“文”，说“朱子是圣学之时文”，而真正的圣学在于返文于实，在于“开物成务”的实事实物；他不变“圣学”的主词，而改变了宋明以来的述词。他好像宗教改革时代的解释圣经，圣学是在手脑并用的技术世界。

颜元对于旧圣学极尽其讽刺的能事。在他的“年谱”中记有他的一段妙喻，说：

请画二堂，子观之：

一堂：上坐孔子，剑，佩觿决杂玉，革带、深衣。七十子侍，或习礼，或鼓琴瑟，或羽籥舞文、干戚舞武，或问仁孝，或商兵农政事，服佩皆如之。壁间置弓矢钺戚箫磬，算器马策各礼衣冠之属。

一堂：上坐程子，峨冠博服，垂目坐如泥塑。如游、杨、朱、陆者侍，或返观打坐，或执书吾伊，或对谈“静”“敬”，或搦笔著述。壁上置书籍字卷翰硯梨棗。

此二堂同否？（“顏習齋先生年譜”卷上）

这并不是完全适合于历史的图画，而是顏元的諷刺画。顏元不过是要說两个不同的世界。一个是如修道院，那里充滿着束縛人性的教条，陰森森暗然無光。一个是如工作室，那里是滿足人性活动的場所，光明照耀在青天。一个被他攻击得体無完膚，別一个被他贊揚得至善至美。用他的術語講，前者是“文墨世界”，后者是“事物世界”（三事三物）；前者是虛灵的“鏡花水月”，幻景而已；后者是實習的“渠溝盆盂”，真迹如此。所謂“文衰而返于实”，即由前一个旧世界轉变为后一个新世界。

顏元把他所認識的新旧世界，区別为劳动、技藝与靜坐、仪式之对立。他說：

入其齋而干戚羽籥在側，弓矢玦拾在懸，琴瑟笙磬在御，鼓考習肄，不問而知其孔子之徒也。入其齋而詩書盈几，著解講讀盈口，闔目靜坐者盈座，不問而知其漢宋佛老交雜之学也。（“顏習齋先生言行錄”卷上“学人”第五）

由此看來，他的信仰正类似于宗教改革时代的上帝复活运动。宗教改革者披着希臘羅馬的衣裳，說着古代的语言，而傳達近代市民階級的要求；顏元也披着春秋以前的六經衣裳，說着古代的六藝語言，而客觀上講他自己理想的世界。他又类似那个时代对于教会教条的攻击，暴露了中古教条的非人性生活即非上帝意志。他毫無保留地痛斥了中古空虛靜敬的教条，暴露了那些悟道的裝飾品是不合于聖学的精神。他所謂新旧两个世界的“敌对”，不但可以在古今不同的形式上画出，而且也可以在內容上制出。他在“漳南書院記”里的圖案是这样的：

甯粗而实，勿妄而虛（指原則，以下为設計）。請建正庭四楹，曰“習講堂”——

东第一齋，西向，榜曰：“文事”，課礼、乐、書、数、天文、地理等科。

西第一齋，东向，榜曰：“武备”，課黄帝、太公、以及孙吳五子兵法并攻守营陣、陸水諸战法、射御技击等科。

东第二齋，西向，曰：“經史”，課十三經、歷代史、誥制、章奏、詩文等科。

西第二齋，东向，曰：“藝能”，課水学、火学、工学、象数等科。

其南相距三五丈，为院門，……門內：

直东，曰：“理学齋”，課靜坐，編著程朱陸王之学；

直西，曰：“帖括齋”，課八股举業。——皆北向。……置理学帖括北向者，見为吾道之“敌对”，非周孔本学。暫收之，以示吾道之廣，且以应时制。俟積習正，取士之法复古，然后空二齋，左处儂价，右宿來学。（“習齋記余”卷二“漳南書院記”）

这样看来，他的歷史的理想画制得最为明白。他的分工世界的第一科，略当純理科学，第二科略当軍事科学，第三科略当社会科学，第四科略当技術科学。这是新的世界。和它“敌对”的，是理学与时文二科，他認為它們不久即可被淘汰的。

顏元这样的思想，在当时是足称为“异端”的。他并没有怀疑了聖学，提出所謂“有沒有”的問題，而是問聖学在哪里（同上卷七“祭孔子文”数篇），即說明它不在空中而在实地。他說：

予未南游时，尚有將就程朱附之聖門支派之意。自一南游，見人人禪子，家家虛文，直与孔門敌对。必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以为孔孟程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。（“顏習齋先生年譜”卷下）

然而反理学的命題，須有為真理而斗争的勇氣。他說：

立言但論是非，不論異同。是則一二人之見不可易也，非則虽千万人所同不隨聲也。豈惟千万人，虽百千年同迷之局，我輩亦當以先覺覺后覺，不必附和雷同也。（“顏習齋先生言行錄”卷下“學問”第二十）

他不附和盲從千百年同迷之局，實具有哥白尼的精神。由他的話看來，上下都是千千万萬的理學信仰者。他的主張是少數的先知先覺。這種新世界問題的提出，容易蒙受“異端”的头銜，甚至於有殉道的可能。他說：

僕妄論宋儒，謂是集漢晉釋道之大成者則可。……然宋儒，今之堯舜周孔也。韓愈詆佛，几至殺身，況敢議今之堯舜周孔者乎？季友著書駁程朱之說，發本州決杖，況議及宋儒之學術品詣者乎？此言一出，身命之虞，所必至也。然懼一身之禍而不言，委氣數于終誣，置民物于終坏，听天地于終負，恐結舌安坐，不援溝瀆，与強暴橫逆內人于溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也。某為此懼，著“存學”一編，申明……六府六德六行六藝之道；……著“存性”一編，大旨明理氣俱是天道，……性命氣質……俱是善。……二千年無人道此理，而某獨異！（“習齋記余”卷三“上太倉陸桴亭先生書”）

他因了“實文、實行、實體、實用，卒為天地造實績，而民以安物以阜”之說，不足以服人口，“惴惴恐涉偏私，自是誹謗先儒”（同上）。他在“未墜集序”中頗感激李塨為他用文武之道來辨解，說：

予世之罪戾人也！……學術者，人才之本也；人才者，政事之本也；政事者，民命之本也。無學術則無人才，無人才則無政事，無政事則無治平，無民命，其如儒統何，其如世道何？于是始信程朱之道不熄，周孔之道不著，聖人復起，不易吾言

矣！乃断与之判为兩途，……豈敢犯之哉（上文曾言早年“犹不敢犯宋儒赫赫之势焰”），……不得已也。吾友剛主李氏，最爱我者，深憂吾獲罪前賢，輯諸儒論学曰“未墜集”，盖欲使天下后世知諸儒之言，亦有合于吾說，吾說为不謬于諸儒，順其勢而救之，使道明而予亦無罪，意甚善也。然吾深痛三事三物之道竟亡，而天下無儒，不能作道統中鄉愿矣。嗟乎，端木子云，“文武之道未墜于地，在人”，謂道在人身而未墜也。今观諸儒之論，……言之悖于堯舜周孔者墜也，言之不悖于堯舜周孔者亦墜也，故予讀之而心益伤。虽然，策我者至矣！（同上卷一）

从这里，我們就了解十七世紀的學者之所以重視古代形式，还因为时代“叛徒”的头銜不得不有所規避。

顏元的思想史論，与其說是爭道統，毋寧說也是改变道統（主詞）的述詞。他的幼稚的思想史觀是这样的：

孔子歿而諸子分傳，楊墨庄列乘間而起。……焚書坑儒，使吾儒經世之法，大學之制，淪胥以亡。兩漢起而治尙雜霸，儒者徒拾遺經为訓傳，而聖学之体用殘缺莫振。浸淫于魏晉隋唐，訓詁日繁，佛老互扇，清談詞章譁然四起。……五季百氏學術一歸兵燹。……宋代当举世憤憤，罔所適向之時，而周子突出，以其傳于禪僧寿涯、道士陈搏者，雜入儒道，繪圖著書，創開一宗，程朱陸王皆奉之，相率靜坐頓悟，驗喜怒哀樂未發時氣象，日以不觀觀之，……而明明德之實功溷矣，相率讀講注釋，合清談訓詁为一堂，而習行礼乐兵農之功廢，所謂親民者無其具矣。……語錄恣其張皇，傳贊肆其粉飾，竟若左右虞周，頡頏孔孟者。……兩宋及今，五百年学人尙行禹益孔顏之實事否？徒空言相續，紙上加紙，而靜坐語錄中有学，小学“大

学”中無学矣，書卷兩廡中有儒，小学“大学”中無儒矣。（“習齋記余”卷一“大学辨業序”，并參看“存学編”卷一“由道”及“習齋記余”卷三“上太倉陸桴亭先生書”。）

他的类似这样的非歷史观点的議論是很多的，都企圖复活古代文明，以証明他的新世界觀，所謂“以歷代之消可自今日長，歷代之衰可自今日盛”（同上卷一“大学辨業序”）。

顏元在“大学辨業序”中，曾針对了朱熹“大学章句序”，加以攻击。他对于大学的态度，和陈确不同。陈确說：“‘大学’首章，非聖經，其傳十章非賢傳”。顏元則說經为聖經，傳非賢傳，而把宋儒的道統，說成學術的幻变。顏元信仰他的新世界，針对了朱熹之說，提出真学不在天理，不在朝廷，而在人間和在学校。他說：

不特学堯舜之精一执中，而并学其和修六府矣，不特学周孔之洗心操存，而并学其三物四教矣，是謂真学堯舜周孔者矣，是謂真傳堯舜周孔者矣。（同上卷三“与上蔡張仲誠書”）

昔人言本原之地在朝廷，吾則以为本原之地在学校。（同上卷一“送王允德教諭清苑序”）

顏元虽言真傳，却不执一个心傳，反把真傳說成各尽其才的分工的事物世界。因此，他論孔子真傳不必在曾孟，而七十子也各具所長。他說：

自孔子奠楹后，即判为七儒。而惟孟軻氏一脉，傳曾子輿之学。他若漆雕、顓孫諸派，皆附此一脉，小聞于后，流不大矣。然据韓非子称儒有七，皆曰真孔子也，孰从而辨其真孔子也？則当时其派盖不相下，殆昌黎所謂学焉而各得其性之所近。然去聖未远，傳授必真，不过賢各行其所長，如清、任、和、聖，各成其所优，而其实聖皆堯舜之道，賢皆孔子之学，小异大同，未失堯舜六府、周公孔子六藝之傳也。……宋人之冒乱

也，深而難知，為朱者曰我真孔子也，凡不由朱者皆斥之；為陸者曰我真孔子也，凡不由陸者皆斥之。……而以孔門禮、樂、射、御、書、數觀之，皆未有一焉。有其一，亦口頭文字而已矣。以孔門明德親民之道律之，皆未有似焉。有其似，亦禪宗虛局而已矣。（同上卷三“寄關中李復元處士書”）

這一分工的世界，在形式上披了唐虞成周的古衣古裳，而其內容却為事與物的世界或“習行經濟”的社會。他說：

唐虞之儒，和三事、修六府而已；成周之儒，以三物教萬民寘興之而已，六德即堯舜所為正德也，六行即堯舜所為厚生也，六藝即堯舜所為利用也；孔門之儒，以四教教三千人而已。文即六藝，行即六行。忠信二者，即記者隱括其六德也。夫堯舜之道而必以“事”名，周孔之學而必以“物”名，儼若預燭後世必有離事離物而為心口懸空之道，紙墨虛華之學。……訓詁、清談、禪宗、鄉愿，……宋人兼之，烏得不“晦”聖道誤蒼生至此也！……

夫儒者學為君相百職，為生民造命，為氣運主機者也。即如唐虞之世，莫道五臣十六相四岳群牧是大人之學、君子之儒，雖司空之一吏，后稷之一掾，九州牧下之一倅，凡與于三事之中者，皆大人學，君子儒也。夏商周之世，莫道伯益、靡仍、伊萊、傅說十亂諸公是大人學君子儒，雖其一吏一掾一倅，凡與于三物之中者皆大人學君子儒也。孔子之門，莫道顏曾七十賢是大人學君子儒，雖二千九百二十八徒眾，但習行一德一行一藝，皆大人學君子儒也。儒之處也惟習行，……儒之出也惟經濟。……離此一路，……即另著一種“四書”、“五經”，一字不差，終書生也，非儒也。……此義一明，則三事三物之學可復，而諸為儒禍者自熄。（同上“寄桐鄉錢生曉城書”）

顏元所謂的事物，有时統称“物”。这一物質的世界和宋儒以來言性言心的“鏡花水月”的世界是对立的，他企圖由幻景矯正于实境。他說：

“大学”曰“格物”，又曰“物有本末”，茲曰“仁人不过乎物，孝子不过乎物”，盖周先王以三物教万民，凡天下之人，天下之政，天下之事，未有外于物者也。二千年道法之坏，蒼生之阨，总以物之失耳。秦人贼物，漢人知物而不格物，宋人不格物而并不知物，甯第过乎物，且空乎物矣，仁人乎哉？孝子乎哉？吾願天下为仁人为孝子也。（“習齋記余”卷九“題哀公問”）

这样，他認為二千年來，因了失“物”之故，以致不能做“仁人孝子”，而新世界的“仁人孝子”乃是唯物是格的新人类。并且，他还區別了二千餘年來失“物”的程度。他以为，战國諸子的世界犹有七成“物”的利益，漢儒的世界犹有三成“物”的实在，宋儒的世界是一点“物”味也沒有了。他說：

吾尝論邪說矣：楊墨仙佛皆异端也，必不得靖，甯使楊墨行世，犹利七而害三也。吾尝論儒術矣：漢之濫觴，宋之理学，皆伪儒也；必不得已，甯使漢儒行世，犹虛七而实三也。即如“礼运”，虽未必尽出于聖人，句句敷理于事，丽文于行，学者体踐其一二，皆足以康躬福世，即果濫觴也，不犹益乎？下至其訓詁，亦多切于器物度数。宋人則有事外之理，行外之文，且牽釋老附会六經四子中，使天下迷酪，……致普地庠塾無一可用之人才，九州职位無一济世之政事。（同上“礼运”）

此論虽然不是歷史主义的观点，但不失为一个勇于追求新世界的哲人的口吻，正所謂“下二千年不敢下之筆，开二千年不敢开之口”。他的將來世界，並沒有直綫地形成：乾嘉正走了一段所謂“虛七而实三”的濫觴，漢学家們一味訓詁着器物度数；晚清正走了

一段所謂“利七而害三”的路徑，墨庄之學大行于清末，一直到古文學家章炳麟的“莊子”哲學，今文學家梁啟超的“墨子學案”。真正的物魂的召喚，則是五四運動以後新民主主義革命的歷史了。

顏元的新世界觀在於從失“物”的社會召喚得“物”的社會，實質上反映了城市平民階級的城市手工業獨立發展的要求。他更為了召喚新人，著“存人編”。他說：

某不度德力，……新著“明太祖佛贊解”、“喚迷途”，合舊作“誅佛論”，集為“存人編”，將為天地掃蕩妖氛以救生民。（同上卷七“癸亥季秋祭孔子文”）

他的“喚迷途”，共分五喚。第一喚，喚僧道。第二喚，喚修靜者。第三喚，喚西域僧人。第四喚，喚高談性命的儒。第五喚，喚妖邪雜教。這無異是召喚宗教世界所失掉的“人”魂，所以叫做“存人”。這裡含着極其濃厚的近代市民階級的人文思想，不能僅以形式上的“靖異端”目之。他所召喚來的理想人類，是人文主義的個人覺醒和個性解放。在這一點，他比任何一位清初學者都要極端，都要堅決。

顏元論事論物，都尋求一個實在的原因，不主張沒有答案或答案玄空。例如朱熹語錄記：“問：風俗如何可變？曰：如何可變，只且自立。”顏元抄了這條語錄，批評說：“只問到肯緊處，朱子便推開！”（“朱子語類評”）又如朱熹說：“氣有盛衰。真宗時，遼人直至澶州，旋又無事，亦是氣正盛。靖康時，直弄得這般田地，亦氣衰故也”。顏元抄了這段話，批評說：“宋儒論事，只懸空閑說，不向着實處看。如真宗澶淵之役，是一時將相有人，未經周程歐蘇輩禪宗訓話文字壞士習惑人心，六軍還可用，高將軍還敢斥呵文墨之人。至靖康時……楊時得罷荆公配饗，湯、汪等蒙高宗，使宗汝霖、李伯紀壯志成灰，秦檜竟殺岳忠武，……烏救滅亡哉？朱子却歸之氣盛氣

衰……。”（“朱子語類評”）这好像墨子評儒者“乐以为乐”的邏輯，不是答复問題。

顏元論“人”之所以“迷”，首先說出“迷”的着实处。例如他說明他第一喚的人們之所以走向脫离现实的世界，是因为：一項是貧寒不能度日，因而度为僧道；一項是禍乱迫身，無地自容；一項是父母生子女不成，迷信保佑；一項是妄信灾禍，謀來世功果。这些是依据一般生活环境的分析，当然还不是歷史主义的分析。同样地，他說明第四喚的人們所以“迷”，有其“着实处”。他說八股儒士之所以听邪說，“豈儒者而喪心至此乎？……况做秀才而貪利肆行，为官長而染指負上，中气必餒，中心必懼，明懼朝廷之法，幽懼鬼神之禍，一聞佛者顛頂之說，烏得不悅？一聞空名利之談，烏得不服？一聞懺悔消灾之技，又烏得不甘心也？”（“存人編”卷二“第四喚”）这和顧炎武護士大夫晚年好佛之說类似，惟顏元更說：

聖人之道何扫地滅亡至此哉？窃独窺其故矣：人生之所大欲大榮，大肆力以求之不違恤其他者，富貴道德而已矣。天下之常人，諸事不知，向慕貪富貴則有同情焉。天下之賢人，諸事不屑，向慕求道德則有独嗜焉。眼見夫讀漢宋注疏、作八股帖括、加表判論策者皆富貴矣，……六卿三公無不从此途得也，天下豈复有不赴此途之常人？……眼見夫閉目靜坐、談性天、集語錄、注解經書者称道德矣，漢唐某某、宋明某某，从祀孔庙，丁祀春秋矣，大者某派宗主，小者某派傳人，……奉为大儒，仰为君子者，無不从此途出也，天下豈复有不赴此途之賢人？（“習齋記余”卷九“題論礼观于鄉”二章）

他对于聖道滅亡和中古士大夫求富貴道德的原因的說明，正如恩格斯所批判的古典唯物論者，不过是在君子和小人的动机方面去作分析，沒有去研究它后面所隱藏的是什么。

顏元由對於人們入“迷”之原因的分析，進一步召喚新人類，向平實生活的路上引津。他首先召喚僧侶變成市民階級所要求的商人、工匠以至勞動者。他說：

不當穿天下人的衣，吃天下人的飯，……我勸你有產業的僧人，早早積攢些財物，出了寺，娶個妻，成家生子。無產業的僧人，早早拋了僧帽，做生意、工匠，無能者與人傭工，掙個妻子，成個人家。（“存人編”卷一“第一喚”）

他的思想的出發點是把世界觀建立在倫理基礎之上，他說的人類的關係是人倫的關係，不是階級的關係。他以為僧道做了常人，不可名之曰“還俗”，應名之曰“歸人倫”。故他的新世界的人類觀是從欲望出發的：

人為萬物之靈，而獨無情乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也，你們果不動念乎，想欲歸倫亦其本心也。
（同上）

在“年譜”中有一段他規定人類概念的話，是有歷史意義的。這即是早期民主思想從男女平等出發的顯例。他以為“無一婦人更講何道”，這是無欲望不成世界的說明。請看他的一段問答的話：

寓白塔寺椒園（時年二十六歲），有僧無退者。大言曰：“念經化緣僧，猶汝教免站營財秀才；參禪悟道僧，猶汝教中舉會試秀才。”先生曰：“不然。吾教中中舉會試秀才，正是汝教念經化緣和尚；吾教自有存心養性秀才。”僧又侈誇佛道。先生曰：“只一件不好。”僧問之。曰：“可恨不許有一婦人！”僧驚曰：“有一婦人更講何道？”先生曰：“無一婦人更講何道？當日釋迦之父，有一婦人，生釋迦，才有汝教；無退之父，有一婦人，生無退，今日才與我有此一講。若釋迦父與無退父無一婦人，并釋迦無退無之矣，今世又烏得佛教？白塔寺上又焉得此一

講乎？”僧默然頰首。（“顏習齋先生年譜”卷上）

他主張人類是勞動的活人，“上自天子，下至庶人，皆有所事，早夜勤勞”（“存人編”卷一“第一喚”）。在一般的人類性上說，這裡含着形式平等思想的還原術。同時，他主張人類又是有感情的活人，所謂“男女者，……人之真情至性也”，“無一婦人更講何道”，在一般的人類性上說頗含着男女平權的要素，他說：

世俗非類相從，止知斥辱女子之失身，不知律以守身之道。而男子之失身，更宜斥辱也。（“顏習齋先生言行錄”卷上“理欲第二”）

且世俗但知婦女之污，為失身，為辱父母，而不知男子或污，其失身、辱親一也。（同上“法乾第六”）

對於靜修的人，顏元所講的道理就不僅基於常識的感情和勞動，而更深一層，講起知識論的專門問題。關於此點，後面詳論，此處僅提出他的基本理論，即感覺與表象是人類認識的第一次的東西。他反對聰明的中古善人把握着空靜二字而探究人性的至善，因此要“以實濟其空，以動濟其靜”。他說：

有耳目則不能無視聽，佛……不能使人無耳目，安在其能空乎？道……不能使耳目不視聽，安在其能靜乎？……即使取其願而各遂之，佛者之心而果入定矣，空之真而覺之大矣，洞照萬象矣，此正如空室懸一明鏡，并不施之粉黛妝梳，鏡雖明亦奚以為？曰大覺，曰智慧，曰慈悲，而不施之于子臣弟友，方且照不及君父而以為累，照不及自身之耳目心意而以為賊，天地間亦何用此洞照也？且人人而得此空寂之洞照也，人道滅矣，天地其空設乎？道者之心而果死灰矣，嗜慾不作，……正如深山中精怪，并不可以服乘致用，雖長壽亦兩間一蠹。曰真人，曰至人，曰太上，而不可推之天下國家，方且盜天地之氣

以長存，……乾坤中亦何賴有此太上也？且人人而得此靜極之仙果也，人道又絕矣，天地其能容乎？……（“存人編”卷一“第二喚”）

所以，他把人类的“人道”和乾坤天地的自然之道，同等并視起來，進一步以为感觉表象正是人类生活最具体的起点的东西，由此始可以擴充“人道”：

目徼四方之色，適以大吾目性之用，……耳达四境之声，正以宣吾耳性之用，推之口鼻手足心意咸若是，……故礼乐繽紛，極耳目之娛而非欲也，位育平成，合三才成一性而非侈也。（同上）

他以为空靜的人性，不是別的，而是僅把“幻覺之性”当做真性：

佛輕視了此身，說被此身累碍，耳受許多声，……心意受許多事物，不得爽利空的去，所以將自己耳目口鼻都看作賊，充其意，直是死滅了方不受这形体累碍，所以言圓寂言涅槃，……总之是要全其一点幻覺之性也。（同上）

对于高談性命的玄学，顏元首先斥責了宋明儒者“內佛老而外儒学”的世界觀，說他們的世界觀是佛老的，而技術上是儒学的。他說：

唐之昌黎，宋之程朱，明之陽明，皆称吾儒大君子，然皆有与賊通气处，有被賊瞞过处，有夷蹠結社处，有逗遛玩寇处。……昌黎誅佛，不遺余力，……又称太顛頗聰明識道理，……則昌黎所見之道理必尙有微异于孔孟者矣，則昌黎交太顛，必尙有微为瞞过者矣，不几逗遛玩寇乎？周子“太極圖說”，已多了無極二字。極乃房上脊檁，是最上之称，又加以太字，是就無可名处强指之矣，又何所謂無極乎？至其言性，又不合加一惡字，故程朱由此皆誤言氣質有惡，又言氣質为吾性

害，是即为六賊之意浸过儒道分界矣。朱子尽力与象山辯“無極”二字，是即为佛之“空”，老之“無”隱蔽矣。……朱子动辄說氣質雜惡，动辄說法門。陽明近禪处尤多。習俗移人，賢者不免，所謂与賊通气者此也。（“存人編”卷二“第四喚”）

以上所謂“与賊通气”的宋明道学家，即指他們的世界觀是宗教的。由此，顏元对宋明道学家展开了唯物論对唯心論的斗争。茲擇举他所著“朱子語类評”一書之例，以資証明：

朱子論“谷神不死”曰，谷虛，谷中有神，受声所以能响，受物所以生物。

（顏元評）朱子解“大学”“明德”，以为虛灵不昧，具众理而应万事者，是即为老子“谷神不死”之說先入矣。……虛之一字，从何來哉？朱子不惟錯了堯舜和三事……三物路徑，即德性二字早为佛老蔽之矣。

朱子謂庄周說話都說得也是。

（顏元評）朱子許他說話都說得也是，……又何怪乎今儒鹿乾嶽、孙鍾元、杜君异皆有三教聖人之說哉？……盖冒儒者之參于禪老庄列也深矣。

朱子謂庄子說得較开闊較高远。

（顏元評）胸中終有羨慕庄子根子。

朱子言孟子不辟老庄而辟楊墨……。

（顏元評）程朱派头，始終与堯舜孔孟無干，……朱子則并楊墨亦不及，只著述訓詁，双目俱盲，其能“为我”乎？入仕二十七年，分毫無益于社稷生民，分毫無功于疆場天地，……其能“兼愛”乎？妄謂之口詩書，身禪靜，而別作一色之文人。

朱子謂佛氏“四十二章經”，其說却自平实。

（顏元評）佛氏四十二章尤空幻到極处，朱子反道平实，此

是禪根先成胸中，不自覺處，正如“論語”注稱“佛彌近理”一般病也。

朱子謂道之在天下，一人說取一般，禪家最說得高妙去，吾儒多有折而入之者。

(顏元評)吾謂道之亂道之亡，病根全在一“說”字。……道不外六府三事；學不外……三物四教，孔子文即周之藝……此外無道學，……時習此也。……漢人以書“說”，晉人以口“說”，……宋人書口兼“說”，……曰大明道法也，抑知實晦之盡乎？

朱子謂釋氏說真空，却是有物，與吾儒說略同。

(顏元評)朱子所見之儒道，即釋氏精微處，故說略同。

朱子言禪家弄精魂，磨擦得來精細有光彩。

(顏元評)朱子……談禪有殊味，……混儒于釋，又援釋入儒也，故釋達之禪易辨，而程朱之禪難明。

朱子謂佛書中六根六塵之類，皆極精巧，故前輩學佛者謂此孔子所不及，必欲窮究其說，恐不能得身己出來。

(顏元評)朱先生迷至此乎！稱其說皆極精巧，人謂孔子所不及。……却說人窮究其說恐不能得身己出來，尚謂自己窮究其說能自出乎？

朱子言伊川參某僧后有得，遂反之，偷其說來做己使，是為洛學。

(顏元評)好洛學！朱子……抑知自己偷其說者，亦不少乎？(以上所引，皆見“朱子語類評”，此為一類文字。)

顏元用異端與聖道的比較方法以評朱熹，是不科學的，但宋儒的世界觀與佛老的世界觀接近，這是不容諱言的。朱熹谷神與真空之說，即莊子“所以迹”(“天運篇”)之說，故顏元着重地批評所謂

佛与儒上半截相通之說。顏元招人魂，即从上半截唯心主义的真空虛靜世界召喚于唯物主义的实地世界。他說：

彼多謂佛之上截与吾儒同，……此其人学識未大，未能洞見性命之本及吾道体用之全。見宋明儒者之所謂性無能出乎佛氏之上，一聞禪僧之談心性，遂傾心服之，謂上截儒釋原不异也。嗟乎！不几……根麻而苗麥乎？天地間豈有此理，有上截本仁而下截不爱父母者乎？……吾儒以仁义礼智信为性，而佛以空虛不著一物为性。以仁义为性，故忠孝者仁义之發也，仁义者忠孝之源也，后截之忠孝与上截之仁义，如樹之根与枝一体也。佛之上截总一空，故为不忠不孝之教，断絕倫物，下截亦总一空也，又焉得上截同而下截始异哉？（“存人編”卷二“第四喚”）

这是分析二元論之終为唯心論的矛盾。他不承認“迹”的先后，只承認三事三物的实在，故他的理論是唯物論的。他說：

粗者求之章句，精者求之靜敬，……全不見古人充实大化之我貺，全体大用之我壽，再進無工程之可据，回顧無基本之可惜，遂……略以自塗抹其作聖初心，而不染于禪者鮮矣。不知……虛花無果，前路弗憑，正宜返求之实地，虽六德之一德，六行之一行，六藝之一藝，不自失为儒也。即精力已竭，尺寸莫贖，惟当痛自悔恨，……何必益为虛大，而叛背于聖道之外哉？（同上）

宋儒的虛大世界觀，在和現實違背时，沒有不求之于命定气数。这是顏元所理想的新人之最大敌对处，故他在上文之末，深言禍福自求，“真心实力足以‘格’天地，感鬼神”，而痛斥气数之論（如上面所举宋之兴亡）。他的人道思想虽然僅从道德方面入手，离得真理甚远，但他改造現實的近代截天主主义的思想因素，却是他信任劳动、

技術、藝術与科学的結果。他說：

或問：“禍福皆命中造定，信乎？”先生曰：“不然。地中生苗，或可五斗，或可一石，是犹人生之命也。从而糞壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石。若不惟無所培潤，又从而蝨賊之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫獲矣！生命亦何定之有？夫所謂命一定者，不惡不善之中人，順气数而終身者耳。大善大惡，固非命可囿也，在乎人耳。”或大悅。（“顏習齋先生言行錄”“理欲”第二）

他也这样告誡着李堪說：

學者勿以轉移之权委之气数，一人行之為學術，眾人從之為風俗，民之瘼矣，尚忍膜外！（“恕谷先生年譜”卷一）

顏元的世界觀是事物界，不是虛靈世界，人之世与世之人都在人情物理之內。世界上難解決的問題正要求人類去解答。煩人厭人的富貴貧賤問題，他認為也是現實，不能超脫。這一思想雖然有些庸俗的經驗論的味道，但他的主旨在於人情物理的肯定。他說：

六行尤在人情物理用功。離人情物理則無所用功，離人情物理用功則非儒。……寺觀無富貴薰灼諸色厭人也，羽衲無富貴薰灼諸色污人也；殊不知人之世，即有富貴諸色厭人，犹然人世也，世之人，即彝倫斃叙，犹有不親之父子，……不信之朋友也，寺觀則滅絕人倫之地也，羽衲則滅絕人倫之人也。是犹庭堂谷藪然，庭堂即污穢，人處之，谷藪即絜秀，鳥獸處之。……且近世之君子，即視人世而谷藪之，谷藪中未始無庭堂。……前代無論，即如今世可及之君子，亦尚多也。（“習齋記余”卷四“給高陽孫衷淵書”）

顏元有一篇“人論”，可以代表他的新人類觀。他首先把世界看做一個大家庭，更把天地看做萬物與人類的父母。這種看法已

經从封建的狹小天井脫籠而出，已經从自然經濟所束縛着的絕欲哇畔解放出來。他又以为人倫在这里，不是处在一个宗法的渺小天地，而是放于大自然的环境，天地生生不已，人类存存不息。这和王夫之的生化論有相似的地方。他說：

天地交通变化而生万物。飛潜动植之族不可勝辨，形象运用之巧不可勝窮，莫非天地之自然也。凡主生者皆曰男，主成者皆曰女，妙合而凝，則又生生不已焉。其生也，气即天气，形即地形，其为生也皆納天气，食地形。天地者，万物之大父母也。父母者，傳天地之化者也。而人則独得天地之全，为万物之秀也。得全于天地，斯异于万物而独貴。惟秀于万物，斯役使万物而独灵。独貴于万物而得全于天地，則無虧欠于天地，是謂天地之肖子。独灵于万物而为秀于天地，則有功劳于天地，是謂天地之孝子。（“習齋記余”卷六“人論”）

人类是天地的肖子与孝子。肖即指类似。人类类似于天地之形、之用、之理，頗似法國机械唯物論者自然法的思想。他說：

何言乎肖子也？……是謂形象。……人則兩手游空，似飛，象天运也；兩足踏实，似植，象地寧也；宮室舟楫，可陸亦可水也，且魚游水，人游气，是亦潜也，坐臥起趨，……是亦动也。至于寤寐象晝夜，喜怒象春秋，作息象冬夏，……長育男女，制造百工，象化生万物，是謂用肖。……人而仁則慈爱惠物，見之于倫为父子，親也，配德于天地之元；人而义則方正处事，見之于倫为君臣，义也，配德于天地之利；人而礼則辞讓居心，見之于倫，長幼叙也，配德于天地之亨；人而智則是非不迷，見之于倫，夫妇別也，配德于天地之貞；人而信則至誠無妄，見之于倫，朋友信也，配德于天地之太極；是謂理肖。故曰，人者天地之肖子也。（同上）

顏元所講的人類不是歷史的人類，僅是一般的人性類概念。因此，他主張人類對於天地的大父母，要實行所謂大孝子的任務。他分別說明養口體之孝為體力勞動，諭親于道之孝為理性的活動，顯親之孝為改革自然的創造。他說：

何言乎孝子也？種樹稼穡，修筑宮室，灌溉園池，以增潤地形，飲食其母也，燔柴焚積，薰香蒸物，釀酒揚湯，使氣臭上騰，以宣濡天氣，飲食其父也，……是謂養口體之孝。天命五德，奉持不失，富貴貧賤，安而受之，夙夜寤寐，時存惕若，災苦禍殃，勞而不怨，民胞物與，友于得所，五禮以致中，善敬親也，六樂以導和，善承歡也，是謂養心志之孝。鴻蒙未辟，文而明之，洪水氾濫，掘而疏之，氣數阨在繼體，揖讓以化之，族類暴于殘賊，放伐以救之，乾坤聳聵，木鐸以醒之，禽獸鸞爭，好辨以熄之，小而赭鞭草木以宣揚，日食伐鼓以攻陰，迅雷風烈必變，冬燃火，夏藏冰，凡可燮理者，無不為之，是謂養疾調劑諭親于道之孝。繼天立極，肇修人紀，迄今不謂之洪荒時也，名之曰三皇之世；開物成務，平地成天，迄今不謂之文明漸開時也，名之曰五帝之世；禮明樂備，質文互尚，迄今不謂之世運亨泰時也，名之曰三王之世；王綱解紐，亂賊接迹，筆削以誅之，迄今不謂之五霸疊興時也，名之曰春秋之世；是天地反因人而著號，謂之顯親揚名之孝。故曰：人者，天地之孝子也。其肖乎天地者，人之全體也，其孝乎天地者，人之大用也。（同上）

這段人類孝子論是有進步的意義的，可以說是要求人權解放的宣言。他依據形而上學的方法尋求大自然和新人類，在十七世紀的確是近代科學世界的預見，而且也有歷史的進化觀念。所謂“天地反因人而著號”，是宋明儒者不能夢想的。他更進一步論人類的近代分工，這分工思想也是進步的。雖然他不可能知道因分工而來

的世界是資本主義社會的階級矛盾的歷史，但我們認為他在當時却代表了先進的思想。他說：

生人之義雖同，生人之方各異，東西南北，地異而形聲各異，至於四海之外則更異。智愚丑美，稟殊而心貌亦殊，至於習染之深則更殊，以至富貴貧賤，……萬有之不一，凡皆二氣五行參差錯代之所為，而不可強也。而人之自為，則不以是拘焉。有為一人之人，有為十人之人，有為百人之人，有為千人之人，有為萬人之人；有為一室之人，……有為一鄉之人，有為一國之人，有為天下之人；有為一時之人，有為百年之人，有為千年之人，有為萬年之人，有為同天地不朽之人。然則為之者願為何許人也哉？（“習齋記余”卷六“人論”）

在“自為”的競爭之下，他的新世界是不平等的，然這正是市民階級的观点。因為這樣“有為”的社會是他的理想世界。從這裡就派生出他的功利論。

顏元批評人物是以功業為內容的（功業概念甚貧乏，沒有階級观点）。例如朱熹曾說：“予詔高廟時有所奏陳。上曰，朕只是一個至誠。”顏元就批評說：“吾嘗言，廢盡古聖三事三物之道，而好言敬言誠，正宋人自欺欺世之目上指也。如趙構秦檜全無‘人氣’，而亦自負至誠，自負敬以直內。嗚呼，誠敬也與哉？”（“朱子語類評”）又如朱熹引方叔珪稱本朝（宋）人物盛而功業不及漢唐之說，而將功業之不成委之小人之不去。顏元也批評說：

人物甚盛，而功業不及漢唐，有此理乎？或其所謂人物，非真人物也。又謂只緣要去小人，僕更傷心矣！世有惡衣菲食、晝夜焦勞，為社稷生民辦邊疆選兵將之小人乎？（指王安石）世有袖手呶唔，不習行一業，不幹旋一事，間談間著，在下在上皆苟安忍耻，歲幣媚敵之君子乎？（同上）

中世紀的正統思想，把肉體看作靈魂的監獄。文藝復興時代的哲人一反過去，把生活看作美麗的存在，把人類看作最完善的創造者，把欲望看作生長發育的動力。顏元的世界觀和人類觀，就富於這樣歷史的進步性。

第二節 顏元的性理論和知識論

宋儒以來天理的世界是中古虛靈的世界。理學家在宋代建立了一個所謂“析之愈精，逃之愈巧”（黃宗羲語）的玄學體系，支配了中國思想界，由宋歷元明，達五六百年之久，在中國思想史上的權力是很大的。所以十七世紀學者的反理學潮流，具有劃時代的歷史意義。梁啟超卻這樣論述道：“啓蒙期者，對於舊思潮初起反動之期也。舊思潮經全盛之後，如果之極熟而致爛，如血之凝固而成瘀，則反動不得不起。反動者，凡以求建設新思潮也。然建設必先之以破壞，故此期之重要人物，其精力皆用於破壞，而建設蓋有所未遑。”（“清代學術概論”，三頁）這是建設——破壞——再建設的均衡論，不能規定思想過程“質”的發展史。他錯誤地把清初學者的學術運動歸入於破壞期或“啓蒙”期，而把乾嘉學者的考據學歸入於全盛期。這種劃期法是唯心主義的胡說。清初學者，不僅有破壞，而且有建設（雖然建設有時代的局限）。他們的學術的宏大規模，是有啓蒙時代市民階級的社会根源的，這遠超過於乾嘉學者的思想。因為乾嘉時代的民族監獄的壓迫和封建秩序的暫時安定，一度束縛了這種市民階級的思想發展，壓制了他們的新社会的理想的光芒，以致沒有清初哲人的氣象風韻之博大。即以哲學成就而論，戴震的哲學比王夫之的哲學就顯得渺小了。

清初學者反理學的潮流，更不是如反動派胡適所謂“高明”與

“沈潜”的交替史。他硬說：“詹姆士說的哲学家有‘心硬’‘心軟’兩大区别。高明一派……乃是詹姆士所謂‘心軟’的一派；沈潜一派，……乃是‘心硬’的一派。心軟，故富于理想，而易为想像力所誘惑；自趋于高明，而易陷于空虛。心硬，故重視事实，重視效果；虽不廢想像，而步步脚踏实地；然其魄力小者，易墮入拘迂。”又說：“（自宋）以至明末，五百年中，程朱之学盛行，結果只是一种‘自謂之窮神知化而不足以开物成务’的玄学。这是什么緣故呢？原來兩宋时代高明之病太深（？），……‘高明之家，鬼瞰其室’，这个鬼就是玄学鬼。（以下言宋明儒的玄学）……高明的病菌瀰漫在空气里，凡要呼吸的人，多少总得吸一点進去；沈潜的抵抗力强的人，也不能完全避免（？）。……五百年來的玄学病，到此（清初）已成‘强弩之末’，……費氏父子一面提倡实事实功，开顏李学派的先声；一面尊崇漢儒，提倡古注疏的研究，开清朝二百余年‘漢学’的風气。”（“胡適文存”二集卷一“費經虞与費密”）胡適这个反动的理論，把思維發展史硬还原做兩種人性的交接史，这是歪曲歷史的唯心主义的观点。宋明二代也有沈潜之士，为什么不能完全避免高明？清初学者甚多高明性格的人，如王夫之与傅山是很顯著的，为什么他們要反对“高明”的玄学？其实詹姆士这一人性的分类，也是唯心主义的。哲学家都有其时代的条件与階級的烙印，虽極端的一种性格也不能違背时代而自由提出問題。正如在理学世界中，性格强者也不能避免玄学（如王安石）；在清初反理学的思潮中性格軟者也重因求实。胡適連研究世界思想史应知道的起碼常識也是沒有的。他完全不明白思想史質变和量变的联結，而随意給歷史治病，如医病者的处方那样，以为玄学是一种“高明病”。这是資產階級的唯心主义的反动观点。

一个大时代的思潮，沒有一色的清流，其間貫串着唯物主义和

唯心主义的斗争，好像河流的压倒趋势，其间总有逆流与横流贯注着，此其一。其二，外表与内容的矛盾，恒常在启蒙学者身上刻印着深深的烙印。清初以降，为王学支持门面者大有人在。但这是外表，而底里则是否定了外表，另外走了一条大路。其三，社会发展史每一时代都有其支配的生产方式，但就在一定的居于支配地位的生产方式的社会也遗留着过时的淘汰的痕迹；同样，学术史的一种主潮尽管支配着全局，但又如全祖望评黄宗羲，不能不遗留着所谓“餘技”；对所谓“朱子晚年定论”之争即表现出这种餘技。其四，命题在一个新时代的提出，不是直接一下子就能把旧时代的主词割弃，常是旧的主词被保留下来，而用新述词讽刺了旧主词，这是死的与活的矛盾的时代特征。所以，清初反理学的思潮不是平地降生的，它是在理学母胎里生成起来（如颜元先求之于陆王，后服膺于程朱），渐渐由量变以至质变。正如傅山治学所重视的一个“蛻”字，到了十七世纪中叶，如傅山所说“君子学问，不时变化，如蟬蛻殼，若得少自錮，豈能長進”（“霜紅龕集”卷二十五），便蛻殼而出，质变为一种新学术。从前认为先趋者的“晚年定论”，现在自张旗帜号召一世，理学遂成反理学。然而更重要的问题是，十七世纪历史的变化具有了资本主义的萌芽。由此讲来，从主张功利的区别上或从性格的硬软上来研究问题，都不能说明“质”的转变，都是反历史主义的反动理论。

颜元反对宋明唯心主义的态度是坚决的。在他的思想中，反对朱学也反对王学。这一问题，他自己说：

紙上之性天愈透，而学陸者近支离之譏；非譏也，誠支离也。心头之觉悟愈捷，而宗朱者供近禪之誚；非誚也，誠近禪也。或曰，諸儒勿論，陽明破賊建功，可謂体用兼全，又何弊乎？余曰，不但陽明，朱門不有蔡氏言乐乎？朱子常平倉制与

在朝風度，不皆有可觀乎？但是天資高，隨事就功，非全副力量，如周公孔子，專以是學，專以是教，專以是治也。或曰，新建當日韜略，何以知其不以為學教者？余曰，孔子嘗言，二三子有志于禮者，其于亦乎學之。如某可治賦，某可為宰，某達，某藝，弟子身通六藝者七十二人。王門無此，且其擒宸濠，破桶岡，所共事者，皆當時官吏偏將參謀，弟子皆不與焉。其全書所載，皆其門人旁觀贊服之筆，則可知其非素以是立學教也。是以感孫徵君“知統錄”說，有陸王效誣論于紫陽之語，而敢出狂愚，少抑后二千年周程朱陸薛王諸先生之學，而伸前二千年堯舜禹湯文武周孔孟諸先聖之道。亦竊附效誣論之義，而願持“道統”者，……勿執平生已成之見解，……以誤天下后世可也。（“存學編”卷一“明親”）

我們引上面的話，只證明他反王學。至于他言外贊成王守仁破賊之功，則是他自己階級的道德偏見，不在這里詳論了。

按顏元“明親”一段，講學術史的流變，說明宋明學者以“全副力”集中在“紙上談性天，心中矜覺悟”，即偶有現實的作為，也無關大局。因為他們所持的玄學的“道統”，支配着他們學術的內容。顏元以為程朱陸王之學皆“誤天下后世”，不能因其一二事迹，或一二言論，就被他們的基本的思想所迷惑。這一批判不但要比黃宗羲對於王守仁晚年定論之說更少門戶之見，而且也表示顏元是以全副力量來反唯心主義的。他說：

宋儒惟胡子立經義治事齋，雖分析已差，而其事頗實矣。……至于周子得二程而教之，二程得楊、謝、游、尹諸人而教之，朱子得蔡、黃、陳、徐諸人而教之，以主敬致知為宗旨，以靜坐讀書為工夫，以講論性命天人為授受，以釋經注傳纂集書史為事業。嗣之者，若真西山（德秀）、許魯齋（衡）、薛敬軒（瑄）、

高梁溪(攀龍)性地各有靜功,皆能著書立言为一世宗,……而問其學其教,如命九官十二牧之所為者乎?如“周禮”教民之禮明樂備者乎?如身教三千,今日習禮,明日學射,教人必以規矩,引而不發,不為拙工改廢繩墨者乎?此所以自謂得孔子真傳,天下後世亦皆以真傳歸之,而卒不能服陸王之心者,原以表裏精粗,全體大用,誠不能無歉也。陸子分析義利,听者垂泣,先立其大,通體宇宙,見者無不竦動。王子以致良知為宗旨,以為善去惡為格物,無事則閉目靜坐,遇事則知行合一。嗣之者,若王心齋(艮)、羅念庵(洪先)、鹿太常(善繼),皆自以為接孟子之傳,……而問其學其教,如命九官十二牧之所為者乎?(下同上文)……此所以自謂得孟子之傳,與程朱之學并行中國,而卒不能服真、許、薛、高之心者,……誠不能無歉也。……朱陸……倘有一人守孔子下學之成法,而身習夫禮樂射御書數,以及兵農錢穀水火工虞之屬而精之,凡弟子從游者,則令某也學禮,某也學樂,某也兵農,某也水火,某也兼數藝,某也尤精几藝,則及門皆通儒,進退周旋無非性命也,聲音度數無非涵養也,政事文學同歸也,人已事物一致也,所謂下學而上達也。(同上)

顏元以為宋明以來的玄學都在道統真傳上面爭論,都是離開了現實世界的冥求。所謂“離了治情講心性,離了平好惡講治情,離了待人接物講平好惡,所以為禪宗。”(“四書正誤”卷一)這一背離現實生活的空想,宋以來便以“理學”二字為標榜。他說:

前聖鮮有說理者,孟子忽發出,宋人遂一切廢棄,而倡為明理之學。不知孟子之所謂理義悅心,有自己注脚。仁義忠信樂善不倦,仁義又有許多注脚。未有仁遺親、義後君,居天下廣居,立正位行大道,……今一切抹殺,而心头玩弄,曰孔顏樂

处，……皆籠盖于釋氏極乐世界中。（“四書正誤”卷六）

顏元反对这一种“心头玩弄”（概念遊戲）的玄理，而探求客觀世界的事理与物理。所謂“理者，木中紋理也，其中原有条理。”（同上）这个道理，不在天上，故不是“天理”，而是在人类的身手中，故是科学的物理。他說：

率究心于主敬存誠，靜坐著書，为程朱陸王把持門戶。求其留心經世济民之業，而身可行之，手可办之者，……惟……中博計公楊先生，……每見則举天文、地志、兵、農、水利、算数，披圖拈訣。（“習齋記余”卷一“送安平楊靜甫作幕序”）

顏元反玄学的态度，对朱王兼攻，其間沒有多大差別。因为朱王的玄学都是唯心主义，都在那里“續統”，而都違背所謂三事三物之教义。顏元說：

果息王学而朱学独行，不殺人耶？果息朱学而独行王学，不殺人耶？今天下百里無一士，千里無一賢，朝無政事，野無善俗，……今之世家……靜坐讀書著書立言以續朱子之統，朝廷用其意以行科甲，孔庙从祀，……漸拟四配，……三事……三物則扫地矣。（同上卷六“閱張氏王学質疑評”）

顏元反玄学的目的既明白，我們便可以研究他的基本理論——性理論与知識論。

顏元的性理論，完全不同于宋明高談性理的唯一心主义玄学。他以为，宋以來性理之說，講得玄天駕霧，因为在空中摸索比在地下說老实话是更容易的。他說：

空談易于藏醜，是以舍古人六府六藝之学，而高談性命也。予与友人法乾王子，初为程朱之学，談性天似無齟齬。一旦从事于归除法，已多艰誤，况礼乐之精博乎？昔人云，画鬼容易画馬难，正可喻此。（“存性編”卷一“性理評”）

他把高談性命的玄学喻为画鬼，而把数学与物理的研究喻为画馬，这是两个世界的对照。

顏元反对理学家空虛抽象的性，而指性为实有的“生”，頗与王夫之的思想暗合。顏元說：

生之謂性，若以天生蒸民，有物有則，人之生也直等生字解去亦何害。（“四書正誤”卷六）

他以为性不是一个抽象的范畴，它的内容是“生”。按周金中性字本作生，如“蔡姑簋”“永命弥厥生”，“洹子仲姜罇”“用求考命弥生”，这生字即“詩”“卷阿”所言“弥尔性”之性字。人性与人生在古代是没有分别的。因此，他以生释性是有根据的。然而人性即人生的命题，还是抽象的非历史的說法。人类是社会关系的总和，故从他的論据可以引到進化論，而不能引到歷史唯物論。他說：

宇宙真氣即宇宙生氣，人心真理即人心生理。全其真理，自全其生理，微獨自全其生理，方且積其全真理者，而全宇宙之真氣，以挾宇宙生生之氣。（“習齋記余”卷一“烈香集序”）

人性的生理，不能如他所謂“戴儒冠和尚”者流分別做二元，而是“形性不二，孔門一片工夫，……治耳目即治心思也。”（“四書正誤”卷六）性形是二而一之，不能在氣質之性外，另設定一个义理之性。这观点是唯物的。他說：

天之生万物与人也，一理賦之性，一氣凝之形。故吾养吾性之理，尝备万物之理以調剂之，吾养吾形之氣，亦尝借万物之氣以宣泄之。聖人明其然也，是以画衣冠，飭簠簋，制宮室，第宗庙，辨車旗，別飲食，或假諸形象羽毛以制礼，范民性于升降周旋跪拜次叙肅讓，又熔金琢石，繁竹糾絲，刮匏陶土，張革击木，文羽籥，武干戚，節声律，撰詩歌，……以作乐，調人氣于歌韵舞仪，暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脉，化其乖暴，緩其急

躁，而聖人致其中和以尽其性踐其形者在此。……三皇五帝三王“实”見諸宇宙，布濩充周，即吾夫子亦“实”見之其身家。（“四書正誤”卷四“与何茂才千里書”）

顏元的認識論是从內到外地說明主觀与客觀的关系，这点是應該明白的。但他以为性与形不是絕對分离的，气之發展即是性，而且性不能离开生之对象而存在。情、才与性也沒有鴻溝，不过它們表現于功用上不同罢了。他說：

長短偏全通塞，莫非此理此气也。至于人則尤为万物之粹，所謂得天地之中以生者也。二气四德者，未凝結之人也。人者，已凝結之二气四德也。存之为仁义礼智，謂之性者，以在內之元亨利貞名之也。發之为惻隱羞惡，辞讓是非，謂之情者，以及物之元亨利貞言之也。才者，性之为情者也，是元亨利貞之力也。（“存性編”卷二“妄見圖”）

因此他反对宋儒二元論的矛盾，主張感官形气也是性。沒有天命之性与氣質之性相为分裂的道理，只能說有感性認識和理性認識。至于理性認識的概念，在他的學術中是十分貧乏的，因为他以才之強弱規定理性認識的精粗，流于观照論。他說：

程子云：“論性論气二之則不是。”又曰：“有自幼而善，有自幼而惡，是气稟有然也。”朱子曰：“纔有天命，便有氣質，不能相离。”而又曰：“既是此理，如何惡，所謂惡者，气也。”可惜二先生之高明，隱为佛氏六賊之說浸乱，一口兩舌而不自覺。若謂气惡，則理亦惡；若謂理善，則气亦善。盖气即理之气，理即气之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉？譬之目矣，眶眇睛，氣質也，其中光明能見物者，性也，將謂光明之理專視正色，眶眇睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眶眇睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性，只宜言天

命人以目之性，光明能視，即目之性善。其視之也，則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，即略且近亦第善不精耳，惡于何加？惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視，而惡始名焉。然其為之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎于氣質，是必無此目而后可全目之性矣，非釋氏六賊之說而何？（同上卷一“駁氣質性惡”）

宋儒論性的玄學最愛使用不倫不類的比喻，顏元極斥其不合邏輯。例如朱熹以紙喻氣質，以光喻性，以為“拆去了紙便自是光”。顏元駁斥說：

此紙原是罩燈火者，欲燈火明，必拆去紙。氣質則不然，氣質拘此性，即從此氣質明此性，还用此氣質發用此性，何為拆去，且何以拆去？（同上卷一“性理評”）

又例如朱熹以水清喻天性，以水濁喻氣質，也是一種任意的假定，因為天下之水沒有如他說的“水流至海而不污者”。顏元說：

水流未遠而濁，是水出泉即遇易虧之土，水全無與也，水亦無如何也。人之……引蔽習染，人有責也，人可自力也，如何可倫？（同上）

又例如朱熹以未發喻性無不善，已發喻氣有善惡，這又把思維過程分割起來孤立地假定着。顏元說：

以未發為無不善，已發則善惡形，是謂未出土時純是麥，既成苗時即成麻與麥，有是理乎？至謂“所以為惡，亦自此理而發”，是誣吾人氣質，并誣吾人性理。（同上）

又例如朱熹把人性的性能分拆開來個別地假定，以喻性善氣惡，這也是不合理的邏輯。顏元說：

“如人渾身都是惻隱而無羞惡，都是羞惡而無惻隱，這便是惡”。嗚呼，世豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之人

耶？豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之性耶？不過偏勝者偏用事耳。今即有人偏勝之甚，一身皆是惻隱，非偏于仁之人乎？其人上焉而學以至之，則為聖也，當如伊尹，次焉而學不至，亦不失為屈原一流人。其下頑不知學，……重者成一貪溺昧罔之人，然其貪溺昧罔，亦必有外物引之，遂為所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其為后起為本來。（“存性編”卷一“性理評”）

顏元論性為生之理，“性之善，而耳目口鼻皆奉令而盡職”（同上卷一“明明德”），氣質以外沒有一個孤立的義理之性。他說：

六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具；九容乃吾性發現，九德乃吾性成就。制禮作樂，燮理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張。萬物咸若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質為養性之效則可，……謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪于兵而責染于絲也。知此，則宋儒之言性氣，皆不親切。（同上）

顏元認為“非氣質無以為性，非氣質無以見性”（同上卷一“性理評”），這是感性與理性統一的理論。而他的存性養心之旨，是理性發展的理論，不主張把治耳目與治心思孤立地划一鴻溝。這種邏輯，在當時是進步的。但他論性僅限于道德的內容，並無歷史的內容，那麼所謂吾性的外發，就有唯心論的色彩了。

顏元的性命論，同王夫之“命日降性日生”的理論，有近似之處，全性命不是離開實踐可以“一旦”成聖，重要的是在於“習”。他說：

僕妄謂性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之共醒之共行之者，性命之作用，如……“詩”、“書”六藝，亦非徒列坐講

听，要惟一講即教習；習至难处來問，方再与講。講之功有限，習之功無已。（“存学編”卷一“总論諸儒講学”）

惟願主盟儒壇者，远遡孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意于“習”之一字，使为学为教，用力于講讀者一二，加功于習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚！（同上）

宋儒“义理以养心”之說，無异把义理之性讓之古人，“今人都無”，这不是完全違背歷史發展規律的么？顏元根据“習”的主义評道：

学之患莫大于以理义讓古人做。程朱动言古人如何如何，今人都無，不思我行之即有矣，虽古制不獲尽傳，只今日可得而知者，尽習行之，亦自足以养人；况因偏求全，即小推大，古制亦無不可追者乎？若只憑口中所談紙上所見心內所思之理义养人，恐养之不深且固也。（“存学編”卷四“性理評”）

理学家的形而上学就是說玄道空，他們自認“無用誠为無用”，这是最不通的武断。理論的哲学固然不同于經驗科学，但說玄說空，本身便不是健康的人性作用；知識而無指導实际生活的檢証作用，則知識就沒有是非的标准。所以顏元指斥談性命玄学的人为一群假聖人，沒有在歷史实践里起一点改革现实的作用。他說：

断無有聖人而空生之者。……兄于契丹，臣于金元之宋，前之居汴也，生三四堯孔，六七禹顏，后之南渡也，又生三四堯孔，六七禹顏，而乃前有数聖賢，上不見一扶危济难之功，下不見一可相可將之材，兩手以二帝畀金，以汴京与豫矣，后有数十聖賢，上不見一扶危济难之功，下不見一可相可將之材，兩手以少帝付海，以玉璽与元矣，多聖多賢之世，而乃如此乎？噫！（同上卷二“性理評”）

同时，他反对了理論和实践分离的思想。他說：

朱子曰：“胡文定曰：‘豈有見理已明而不能處事者？’此語好！”見理已明而不能處事者多矣！有宋諸先生，便謂還是見理不明，只教人明理。孔子則只教人習事，迨見理于事，則已徹上徹下矣。此孔子之學，與程朱之學，所由分也。“二論”“家語”中明明記載，豈可混哉！（“存學編”卷二“性理評”）

否認氣質之性而高談義理之性的必然歸宿，就是為明“理”而離開了歷史的實踐。這種玄理，是有利於封建統治階級的哲學。

在上面，我們介紹了顏元關於思維的理論，現在看他怎樣論存在。他所指的宇宙真氣即存在的東西，他主張全真氣即全生氣，全生理即全真理。人既為“已凝結之二氣四德”，則氣在理先。他說：

為寒熱風雨生成萬物者，氣也；其往來代謝流行不已者，數也。而所以然者，理也。（“顏習齋先生言行錄”卷上“齊家第三”）

從這裡看來，他不但表明氣為客觀的實在，理由氣產生（“而所以然者，理也”），而且說明由於氣的運動變化，才派生出各種不同的理來。根據他的這一理論必然得出這樣的結論：道學家只在“居恒傳心，靜坐主敬之外無余理；日燭勤勞，解書修史之外無余功；在朝蒞政，正心誠意之外無余言”（“存學編”卷三“性理評”）。

顏元的知識論雖沒有如王夫之關於思維過程的分析，但卻充分表現出唯物論的觀點。顏元首先認為感覺是實在的，“目徹四方之色，適以大吾目性之用，……耳達四境之聲，正以宣吾耳性之用”（“存人編”卷一“第二喚”）。他把健康的感覺（氣質）抬到重要的境地。他說：

耳目口鼻手足、五臟六腑、筋骨血肉毛髮俱秀且備者，人之質也，雖蠢猶異於物也；呼吸克周榮潤，運用乎五官百骸，粹且靈者，人之氣也，雖蠢猶異於物也。……故曰人皆可以為堯

舜，其灵而能为者即氣質也，非氣質無以为性，非氣質無以見性也。（“存性編”卷一“性理評”）

感覺和幻覺不同，因為幻覺是一種不正常的心理，和事物實質相違背的假影正是它的材料來源。反之，感覺和真實的事物日日接觸，常在對象的反映運動中不斷地擴充。顏元批評宋明儒者悟道的知識基礎，不是別的，正是幻覺在那里起着作用。他說：

洞照万象，昔人形容其妙，曰鏡花水月。宋明儒者所謂悟道，亦大率類此。……吾……正謂其洞照者無用之水鏡，其万象皆無用之花月也（無用二字作“非實在”解，不可泥于字面）。不至于此，徒苦半生，為腐朽之枯禪，不幸而至此，自欺更深，何也？人心如水，但一澄定，不濁以泥沙，不激以風石，不必名山巨海之水能照百態，虽渠溝盆盂之水皆能照也。今使竦起靜坐，不擾以事為，不雜以旁念，……做此功至此，快然自喜以為得之矣。……予戊申（三十四歲）前，亦嘗從宋儒用靜坐功，頗嘗此味，故身歷而知其為妄，不足據也。天地間豈有不流動之水？天地間豈有不著地不見沙泥不見風石之水？一動一著，仍是一物不照矣。……今玩鏡里花，水里月，信足以娛人心目；若去鏡水，則花月無有矣；即對鏡水一生，徒自欺一生而已矣。若指水月以照臨，取鏡花以折佩，此必不可得之數也。故空靜之理，愈談愈惑，空靜之功，愈妙愈妄。（“存人編”卷一“第二喚”）

顏元的這一段文字，是認識論的基礎知識。感覺與對象的統一，是反映的初步。感覺在運動中，對象也在運動中。感覺不是一種寂然不動的鏡水，反而是日生日新的有機能的官感。對象不是一種離開現實的古玩字畫，反而是生成發展的物體。月在天體循軌而行，花在地下新陳代謝。如果把感覺和死鏡寂水相比，把對象

和空月假花相比，則感性活動全失機能，以至于成了一种幻覺。由幻覺而來的假象，和由感性活動而接觸的現實是兩樣的，故幻覺的洞照是“無用”（非實在）的水鏡，幻覺的對象是“無用”（非實在）的花月。這樣的所謂悟道的全知，即等于說無知。顏元在“存學編”卷二“性理評”里类似于上文的一段中，就說“仍一無知人也”。理學家喜愛比喻，但所比喻的，都不顧邏輯的概念，也不管類比的定義。

顏元的知識論既然以健全的感覺出發，則他所重視的理性活動，是和對象界觸動的“活心”。他說：

看聖人之心隨觸便動，只因是箇活心，見可喜便喜，可怒便怒。……宋儒輒言不為事物所勝，……正予所謂禪家死其心也。（“四書正誤”卷三）

因為朱熹曾說過：“在家讀書間斷，……須擺脫得過山間坐一年半歲，做多少工夫，立個根腳，若往應事亦無害。”顏元批評說：“堯舜孔子總是人世上底聖人，總是做人世上底工夫。後世雖有書，只記聖人之事業工夫，以便後世遵法譜籍耳。試觀擺脫得過山間坐一年半歲，做工夫，還是堯孔工夫否？……”（“朱子語類評”）引起思維活動的是活的心，對象是現實的物，因此他說“學文以明理”，“禮樂制度謂之道矣”，“文即……六藝也。……實行敦而性命自在其中。”（“四書正誤”卷三）

離開對象（有事）的洞察和離開實踐的冥思，在顏元看來不能作出思維過程的真實判斷。他說：

“必有事焉”句是聖賢宗旨。心有事則心存，身有事則身修，至于家之齊，國之治，天下之平皆有事也。無事則道統治統俱壞，故乾坤之禍莫甚于老之無，釋之空，吾儒之主靜。（“顏習齋先生言行錄”卷上“言卜第四”）

李植秀問“格物致知”。予曰：知無體，以物為體；猶之目

無体，以形色为体也。故人目虽明，非視黑視白，明無由用也；人心虽灵，非玩东玩西，灵無由施也。今之言致知者，不过讀書講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知礼，任讀几百遍礼書，講問几十次，思辨几十層，总不算知，直須跪拜周旋，捧玉爵，执幣帛，親下手一番，方知礼是如此，知礼者斯至矣。譬如欲知乐，任讀乐譜几百遍，講問思辨几十層，总不能知；直須搏拊击吹，口歌身舞，親下手一番，方知乐是如此，知乐者斯至矣。是謂“物格而后知至”。……格即“手格猛獸”之格。……且如此冠，虽三代聖人，不知何朝之制也，虽从聞見知为肅慎之冠，亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知是如此取煖。如此菹蔬，虽上智老圃，不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而納之口，乃知如此味辛。故曰手格其物而后知至。（“四書正誤”卷一）

因此，他的判断論便基于“以物为体”的思維活动，而且判断与感覺是不能相为离异的。他說：

不断，由于怠也；不覺，由于荒也。夫人日有以荒其心，日有以荒其身，日有以荒其耳目口舌，虽得孔子与为师，顏曾与为友，不能强其心而使之断也。故荒則不覺，不覺則益荒，怠則不断，不断則益怠。……常覺則断有力，常断則覺亦有力。（“習齋記余”卷四“答刘孝廉煥章書”）

如果不在日新月异的思維活动中改变自然而后改变自己的思維能力，而唯心所欲地誇張精神，他便指斥說：

程子所言，蕩滌邪穢，流通精神，妙不可言，不自知何心期置一副器物自己料理，鏗鏘当下便已受用难言云云。此等誰啓之哉，誰教之哉？豈非天生一副好乐資性，如后稷童时好种植，孔子戲嬉陈俎豆，非人之所能为也。但不精此道，不終此

志，便是負天，便是不尽其性。（“習齋記余”卷四“答何千里”）顏元也講到推理，反對向內自省，主張向外實証。他說：

致者推而極之也，解致字最好到底實講處，却說“自戒懼而約之以至于至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中，自謹獨而精之，以至應物無少差謬”云云。世有至靜之中不失其守，而天地便位者乎？有應物無差謬而萬物便育者乎？……春秋之天地不位，萬物不育，將謂孔子至靜之守猶有失應物之處，猶有差謬乎？……理之不通明矣。且字義之訓詁，亦自相矛盾焉。夫推者，用力擴拓去，自此及彼，自內而外，自近及遠之辭也，推而極之，則又無彼不及，無外不周，無遠不到之意也，曾可云約之乎？……（“四書正誤”卷二）

顏元又說明“方法”的重要。他講的方法是和現實的生活聯結的，而不是背誦古人的成語。他訓詁“方”字，是依據他的觀點來說明的（至于文字學另當別論）。他說：

方字，从一丨，一東西也，丨南北也，四面見刀，則方正矣。

（同上卷四）

方法是一種手段，是用以掌握對象的，既不是欣賞的裝飾品，也不是不可言喻的妙訣。他說：

方取其易知，藥取其易辦，人人可立致，處處可便采。……一舉吾手而病者不勞而平。……孔子之論政，因民之所利而利之，吾之論醫，因民之所生而生之。（“習齋記余”卷一“美惠方集序”）

醫理是如此，治學也是如此。他說：

書是古人为學为治譜也。漢宋儒專以讀講著述為學，……只看得几册文字是文，……解博學，用于文無不考五字，蔽哉！夫文不獨詩書六藝，凡威儀辭說，兵農水火錢穀工虞，可以藻

彩吾身，黼黻乾坤者，皆文也。故孔子贊堯曰煥乎其有文章。……君子無方以學之，則事物洞達，措辦有方，然材料之聚集雖廣，恐未必一歸于性情之上，條理于國家之間，故又必約之以經曲範圍之道，儀文度数之節，使……皆有規矩繩墨之可循。（“四書正誤”卷三）

顏元說的方法是不離開功用的。這在他的思想中乃指思維的檢証，因為理論和實踐是結合的。只有胡適才歪曲顏元的思想面貌，把他的功用觀點和唯利是圖的實用主義混同起來。

顏元首先反對宋儒的方法。如：

朱子言：“只要熟看熟讀，別無方法。”

（顏元評）“將聖人方法壞盡，却說看讀外別無方法，試看堯舜至孔子何嘗有個熟看熟讀？”（“朱子語類評”）

朱子言：“學者做工夫，須如火鍛煉通紅成汁方好，今學者雖費許多工夫看文字，下梢頭，都不得力，不濟事者，只緣不熟耳。”

（顏元評）“既廢却三物之學，時習之功，則所謂大火中鍛煉通紅成汁是指何物何功說，下面乃云……看文字都不得力者，正緣不熟耳，則朱子說譯半日，皆謂讀書乎？讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦經濟愈無力，試歷觀宋明已事，可為痛哭！”（同上）

顏元說從書本上得來的的方法是“書生見”，是靠不住的。他說：

書本上所窮之理，十之七分舛謬不實。朱子却自認甚真，天下書生遂奉為不易之理，甚可異也。如“鄘詩”“蝥螋”，朱子注：“天地之淫氣”，不知却是一虫為之。……願天下掃淨書生見，觀法孔孟以前道傳可也。（“習齋記余”卷六“閱張氏王學質疑評”）

方法之是否真确，他以为要証之于自然的实际。他有釋“繫”字的一段話，頗能看出他的治学方法。他請教天文学者的精神是科学的。他說：

繫字（“日月星辰繫焉”句）义千古無人發明。予……夜觀天象，忽有流星自南來，觸五車口大星，搖移須臾乃定，如有所繫狀。……錄此以俟有得于天文学者。（“四書正誤”卷二）

所以，方法在于經得起实际的檢証。实际之中也包括功利，問題在于为誰的功利，是为富貴利达的功利，还是为人民利益的功利？把实际和实用等同起來并否認理論科学而惟以个人的实用为标准，这是資產階級唯心論的实用主义。把实际和理論对立起來并否認功用，这是道学家的唯心論。顏元說：

都門一南客曹蛮者……談医云，惟不效方是高手，殆朱子之徒乎？……宋家老头巾，群天下人才于靜坐讀書中，以为千古独得之秘，指办幹政事为粗豪为俗吏，指經濟生民为功利为雜霸，究之，使五百年中平常人皆讀講集注，揣摩八股，走富貴利达之場，高曠人皆高談靜敬，著書集文，貪从祀庙廷之典，……并漢唐杰才亦不可得，……万有乃真空矣。（“朱子語类評”）

天地真易簡，故四时常运，万物常生；帝王聖賢真易簡，故三事三物之外無道，五达九經之外無功。宋儒分毫不可語此，朱子尤甚。（同上）

截指習射，为修身之格法，治家出入丰减，皆有定規，齐家之格法，守荊州到任先教練兵士，治國之格法，較先生半日靜坐半日讀書，……自是。（同上）

因此，他把义理与功利合一，他改正董仲舒的話如下：

以义为利，聖賢平正道理也。堯舜利用，“尙書”明与正德

厚生并爲三事，利貞、利用、安身，……利者義之和也，“易”之言利更多。……後儒乃云正其誼不謀其利，過矣！……予嘗矯其偏，改云：正其誼以謀其利，明其道而計其功。（“四書正誤”卷一）

因爲重視事理的檢証，顏元解釋古書多從具體事物方面着想，而避免捉摸不定的抽象術語。其例甚多，今舉數則如下。如“錯”字的新義：

錯，鑿也，又厉石也。“詩”云：他山之石，可以爲錯。言舉正直之人使之錯治諸枉。（同上卷三）

“克”字的新義：

按克，古訓能也，勝也，未聞克去之解。己，古訓身也，人之對也，未聞己私之解。蓋宋儒以氣質爲有惡，故視己爲私欲，而曰克盡，曰勝私。（同上卷四）

“操”字的新義：

操，如操舟之操：操舟之妙在舵，舵不是死操的。又如操軍、操國柄之操：操軍必要坐作進退如法，操國柄必要運轉得天下。今要操心，却只把持一個死寂，如何謂之操？（同上卷六）

“致”字的新義：

致字不是一用力便了的工夫，曲字不是多端亂營的勾當，乃就吾輩各得賦分之一偏，而擴充去。（同上卷二）

因爲宋儒忽視後天的實踐，故他以擴充解“致”字，並且否認人類有生知的聖人：

自他人視之，吾子爲生安之聖，一發齊到矣；而聖心則真覺十五至七十原有許多層次也，……終身用功無已時，……非不志學不用功乃是生安聖人。（同上卷三）

“立”字“达”字的新义：

这立字便是可与立，立于礼，患所以立等立字，凡在下……
立家、立業，在上而立政、立功、立位、立社稷、立國邑皆是，我
欲成立，誰不想成立。……这达字便是在家必达、在邦必达……
等达字，我欲通达，誰不想通达。（“四書正誤”卷三）

“適”字的新义：

適，往也，讀如字，犹云無做去意，亦無不做去意，只义上
取齐。（同上。按無適也，朱子注適作丁歷反）

“習”字，他說“如鳥数飛”。“温”字，釋得更妙：

温有三义，習也，暖也，燂也。重習其所学，如鳥数飛以演
翅。又將所以得者暖之，不令冷。又脫洗一層，另煥發一番，如
以湯沃毛脫退之意。盖古人为学，全从真踐履真涵养做工夫；
至宋人則思讀作三者而已，故訓：温，尋釋也。（同上）

“格”字一新义，屢見于他的著述中，訓“格殺猛獸之格”，由此洗
刷了宋明以來格物的玄学方法，改变而为人类对物理的斗争方法。
他說：

按格物之格，王門訓正，朱門訓至，漢儒訓來，似皆未穩。
窃聞未窺聖人之行者宜証之聖人之言，未解聖人之言者宜証
諸聖人之行。但觀聖門如何用功，便定格物之訓矣。元謂当
如史書手格猛獸之格、手格殺之之格，乃犯手捶打搓弄之义，
即孔門六藝之教是也。如欲知礼，憑人懸空思悟，口讀耳听，
不如跪拜起居，周旋進退，捧玉帛，陈籩豆，所謂致知乎礼者，
斯确在乎是矣；如欲知乐，憑人懸空思悟，口讀耳听，不如手
舞足蹈，搏拊考击，把吹竹，口歌詩，所謂致知乎乐者，斯确在
乎是矣。推之万理皆然，似稽文义質聖学为不謬，而漢儒朱陸
三家失孔子学宗者亦从可知矣。（“習齋記余”卷六“閱張氏王

学質疑評”)

顏元的知識論，最为重要的是“實踐”，即他自号“習齋”之“習”。我們要知道，这里不是說他对認識与实践的关系的看法完全合于辯証法唯物論的理論，相反地，他并没有認識与实践关系的發展理論，沒有階級斗争的变革理論。我們只是要指出，他的“習”字的多种意义，含有知識論的進步因素，而且是唯物观点的。

第一、“習”含有实践的意义。他說：

謂次亭曰：“吾輩只向習行上做工夫，不可向言語文字上着力。孔子之書，名‘論語’矣；誠規門人所記，却句句是行，‘学而時習之’，‘有朋自远方來’，‘人不知不愠’，‘其为人也孝弟’，‘節用爱人’等，言乎？行乎？”（“顏習齋先生言行錄”卷下“王次亭”第十二）

心上思过，口上講过，書上見過，都不得力，臨事时依旧是所習者出。（“存学編”卷一“学辯二”）

顏子所好之学，僕不敢言，但七十子于“詩”、“書”、六藝皆習而通之。后之大儒……好說顏子所好之学，吾不知顏子之好学，即同七十子之習而通之者而涵养更精乎？抑外七十子習而通之者別有一种学而好之乎？噫！从祀孔子庙庭者非曰濫觴章句，則曰打禪禪宗，皆曰学顏子之所学。噫！……（“四書正誤”卷三）

他贊同他的朋友刁蒙吉翻改孟子的話：“著之而不行焉，察矣而不習焉，終身知之而不由其道者众也。”（見“存学編”卷一“由道”）他自己更透辟地分析脫离实际的教条主义的危害，說：

……然但以讀經史訂群書为窮理处事以求道之功，則相隔千里，以讀經史訂群書为即窮理处事，曰道在是焉，則相隔万里矣。……譬之学琴然，“詩”、“書”，犹琴譜也，爛熟琴譜，講

解分明，可謂學琴乎？故曰以講讀為求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰是即琴也，辯音律，協聲韻；理性情，通神明，此物此事也，譜果琴乎？故曰：以書為道，相隔万里也。千里万里，何言之遠也？亦譬之學琴然，歌得其調，撫嫻其指，絃求中音，徽求中節，聲求協律，是謂之學琴矣，未為習琴也。手随心，音隨手，清濁疾徐有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣，未為能琴也。絃器可手制也；音律可耳審也；詩歌惟其所欲也；心與手忘，手與絃忘，私欲不作于心，太和常在于室，感應陰陽，化物達天，于是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜為學琴，是渡河而望江也，故曰：千里也。今日不覩，耳不聞，但以譜為琴；是指薊北而談云南也，故曰：万里也。（“存學編”卷三“性理評”）

第二、“習”含有証驗的意義。他說：

譬之于醫，黃帝“素問”、“金匱”、“玉函”，所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈制藥針灸摩砭為之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以為予國手矣；視診脈制藥針灸摩砭，以為術家之粗，不足學也，書日博，識日精；一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下，而天下之人，病相枕死相接也，可謂明醫乎？愚以為從事方脈藥餌針灸摩砭療疾救世者，所以為醫也；讀書取以明此也。若讀盡醫書，而鄙視方脈藥餌針灸摩砭，妄人也！不惟非岐黃，并非醫也，尚不如習一科驗一方者之為醫也。（同上卷一“學辯一”）

朱子看理，多重心而輕行，故將“以”訓“為”也，“由”訓“意之所從來”（“論語”視其所以，觀其所由章句注）。予妄謂，人嘗有主意如何，而畢竟做不來，行不出的，看人主意還定不得人，故先看他“所以”，是主意如何；所由，所行也，次看他所行

如何；所安，所乐也，終看他如此是所安否。（“四書正誤”卷三）
除此之外，他的“言行錄”也載有如下的一段話：

“剛峰集”言为学在誠正，不先格致。先生云：此只由不解格物二字也。不知聖人之言，証以聖人之行，不見聖人之行，証以聖人之言。此“格”字乃手格猛獸之格。格物謂犯手实做其事，即孔門六藝之学是也。且如講究礼乐，虽十分透徹；若不身为周旋，手为吹击，終是不知。故曰：“致知在格物。”（“顏習齋先生言行錄”卷上“剛峰”第七）

第三、“習”含有改造自然和改造社会的意义。他說：

博学之則兵、農、錢穀、水火、工虞、天文、地理，無不学也。
以多讀为学，聖人之学所以亡也。（“四書正誤”卷二）

他主張一藝一技之能，皆有造就于性命，不能把性命之習置于常人之外，而專讓于古人。因此他反嘆当代缺少真能習事的人才。他說：

漢宋以來，徒見訓詁章句，靜敬語錄，与帖括家，列朝堂，从庙庭，知郡邑，塞天下；庠序里塾中白面書生微独無經天緯地之略、礼乐兵農之才，率柔脆如妇人女子，求一腹豪爽倜儻之气亦無之。……故僕……惟乐訪忠孝恬退之君子，与豪迈英爽之俊杰，得一人如獲万斛珠，以为此輩尚存吾儒一綫之真脉也。（“習齋記余”卷一“泣血集序”）

第四、“習”含有“自強不息”的意义。他說：

兀坐書齋，人無一不脆弱，为武士農夫所笑者。（“存学編”卷三“性理評”）

今日，衣冠之士，羞与武夫齒，秀才挾弓矢出，鄉人皆驚，甚至子弟騎射武裝，父兄便以不才目之。長此不返，四海潰弱，何有已时乎！（“存学編”卷二“性理評”）

孔子开章第一句，道尽学宗。思过讀过，总不如学过；一学便住也終殆，不如習过；習三兩次，終不与我为一，总不如时習方能有得。習与性成，方是乾乾不息。（“顏習齋先生言行錄”卷下“学須”第十三）

“習”，不但是“聖人惟就其性情所自至，使之習乎善以不失其性”，而且以“習行六藝之学，健人筋骨，和人血气，調人情性，長人神智”。

第五、“習行經濟譜”的“習”導出运动發展的意义。他說：

养身莫善于習动，夙兴夜寐，振起精神，尋事去作，行之有常，并不困疲，日益精壯，但說靜息將养，便日就懦弱。故曰：君子庄敬日强，安肆日偷。（同上卷上“学人”第五）

常动則筋骨竦，气脉舒，故曰：立于礼，故曰：制舞而民不腫。宋元來儒者皆習靜，今日正可言習动。（同上卷下“世情”第十七）

五帝三王周孔，皆教天下以动之聖人也，皆以动造成世道之聖人也。……漢唐襲其动之一二以造其世也。晉宋之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，总之皆不动也，而人才尽矣，聖道亡矣，乾坤降矣。吾尝言：一身动則一身强，一家动則一家强，一國动則一國强，天下动則天下强，益自信其考前聖而不謬，俟后聖而不惑矣。（同上卷下“学須”第十三）

第六、“習”含有功用的意义。他說：

心中醒，口中說，紙上作，不从身上習过，皆無用也。（“存学編”卷二“性理評”）

学須一件做成，便有用，便是聖賢一流。（“顏習齋先生言行錄”卷下“学須”第十三）

他主張功用，是把动机和結果統一起來看待的。“德性以用而見其

醇駁，學問以用而見其得失”。這就和宋儒所謂主敬的動機論相反了。他說：

敬字字面好看，却是隱壞于禪學處。古人教洒掃，即洒掃主敬，教應對進退，即應對進退主敬，教禮樂射御書數，即度數音律、審固罄控、點畫乘除莫不主敬。故曰，執事敬；故曰，敬其事；故曰，行篤敬，皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字面做釋氏實工夫，去道遠矣。（“存學編”卷四“性理評”）

顏元說“外三物而別有學術便是外道”。因此，他所指的六藝之學，不僅限于古代的六藝，而且理想着一種科學的新世界，而科學的對象都是可認識的實在。他說：

“中庸”是引人向平實處做；向收斂韜晦處做，正患后世凌高厉空，廢棄卑邇，張皇表暴……之弊也。（“四書正誤”卷二）

顏元所指的實際之“實”，其範圍也是廣義的。他以為人類在事物中實踐，如切磋琢磨，大小不拘，一樣平等，都得在平實處証得結果。他說：

今解家只理會切磋琢磨四字，全不理會四“如”字正義是甚。（同上卷一）

三達德，上自天子下至庶人，大而謀王定國，小而庄農商賈，都缺他不得。……農成佳禾，商聚財貨，都須一段識見、一段包涵、一段勇氣，方做得去。（同上卷三）

他把天子和庄農商賈并列起來，把國家大事和生產實踐并列起來，這可以看出他的市民階級性的理想。脫離實踐便要走向僧侶主義的空靜。他反對宋儒說：

吾讀“甲申殉難錄”，至“愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩”，未嘗不淒然泣下也！至覽和靖“祭伊川”“不背其師有之，

有益于世則未”二語，又不覺廢書浩嘆，为生民愴愴久之。夫周孔以六藝教人，載在經傳。子罕言仁命，不語神，性道不可得聞，予欲無言，博文約禮等語，出之孔子之言及諸賢所記者，昭然可考；而宋儒若未之見也，專肆力于講讀，發明性命，閑心靜敬，著述書史。伊川明見其及門皆入于禪而不悟，和靖自覺其無益于世而不悟，甚至求一守言語者亦不可得，其弊不大可見哉？至于朱子追述，似有憾于和靖，而亦不悟也。……（“存學編”卷二“性理評”）

顏元的“實徵”的知識論，在表面上看來好像是儒學，而實際上則是墨子學術的復活，他把禮樂已經還原為制度與藝術，這樣在內容上已經修改了墨子所非的儒家的禮樂了。下面的話便是他的結論：

盡性者，實徵之吾身而已矣；徵身者，動與萬物共見而已矣。吾身之百體，吾性之作用也，一體不靈，則一用不具；天下之萬物，吾性之措施也，一物不稱其情，則措施有累。身世打成一片，一滾做功，近自几席，遠達民物，下自鄰比，上暨廊廟，粗自洒掃，精通變理，至于盡倫定制，陰陽和，位育徹，吾性之真全矣。（“存人編”卷一“第二喚”）

莊子“天下篇”評墨子為“天下之好也，……才士也夫”。有人錯誤地仿這評論來評顏元為“天下之好，豪傑也夫”。這是胡說。平心論之，顏元攻擊宋明儒者固然相似于墨子非儒的過激論，但他的朴素求真的態度，確是一個忠于真理的大儒，三百年前中國出現了這樣人物，值得我們把培根姑且擺在他的近代地位之下。培根卒于一六二六年，比顏元的生年早九年。培根是文藝復興時代提倡歸納法的人，以為“一切感覺是可靠的，可以成為各種知識的來源，科學是經驗科學，是對感覺到的材料合理化方法的採用”。顏元的

知識論相似于培根，更強調知識以實踐為標準的理論。培根反對過當時經院學說的流派；顏元攻擊道學的鬥爭精神更要比培根果敢而堅強些。

顏元在學術的形式上，拘泥于復古，這是他的時代局限，但他在精神上卻不惜破壞一切傳統。他提出了反命題而僅保留了似是而非的主語，這正是十七世紀所能做的提出問題的方法。著者以為，他雖然滿身古氣，並沒有削弱了他的近代的思想方法。這位學人好像無考證學家的纖手，但其粗大處卻又心細之至，從他的復古的巧妙解釋來看，便知道此中底蘊。現在仍有人看了他的復古形式，說他的思想是反動的，這種說法也是粗暴的。

第三節 顏元和李塏的經世論

顏元是一個徹頭徹尾的經世家。他的經世論是城市平民反對派向民主途徑摸索的思想。

顏元召喚了失掉個性發展的中古的“人”，人類在他的規定之下是資本主義要求的人類（或“經世”的人）。他召喚了脫離現實世界的、為玄學家所歪曲的中古的“事”和“物”，事物在他的規定之下是近代的產業發展的事物（或徵諸事物的科學事物）。從歷史主義來分析，此所謂新人是市民階級的國民，所謂新事物是科學的對象。但這些在他的筆下卻形容得古色古香，人為聖人周孔，物為“周禮”的三物。他在六府三事三物四教的古代言語外表下，探求着近代“實學”（“存學編”語），他也不客氣地好像自居于憲法起草人。他說：

如天不廢予，將以七字富天下，垦荒，均田，興水利；以六字強天下，人皆兵，官皆將；以九字安天下，舉人才，正大經，興

礼乐。（“顏習齋先生年譜”卷下）

宋明道學家把性命義理讓之古人，認為現在和將來是漆黑而無光明的。例如陳亮曾引申朱熹的話：秦漢以下“天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日”（“龍川文集”卷二十“又甲辰答書”）。顏元則預言着近代的市民世界，夢想着光明的將來，他的世界觀是進步的。他批評過去的人心說：

文忠之中夜三起與晦翁之聞警大哭，皆可謂忠憤，而卒不能為國家發一矢，殪一虜也，非學術誤之乎？自言一無所能，徒以少喜文字見許世俗，何不猛改，與天下圖其有用？而卒借三五書生，優游朝堂，偷安自娛，作太平無事士夫樣，……方盡力與熱心干國之宰相為敵，方忌妒得軍心之大將而阻其任用。……朱子終日著述靜坐，見一談中興之陳同甫便斷絕之，而言上表諫和議志復仇也，有此理乎？（“習齋記余”卷六“評答陝西安撫使范龍圖辭辟命書”）

他不但對於道學的異端陳亮（同甫）深加贊許，而且為一向被人辱罵的王安石抱不平。在“朱子語類評”中有很多替安石辯解的話。茲舉“習齋記余”中他辯論王安石“矯世變俗”的一段話如下：

荆公之所憂，皆司馬韓范輩所不知憂者也。荆公之所見，皆周程張邵輩所不及見者也。荆公之所欲為，皆當時隱見諸書生所不肯為不敢為不能為者也。……史氏將錄此書（萬言書）而先加“議論高奇、矯世變俗”八字于前。嗟乎，是宋家一代人物識趨卑庸耳，公何高奇哉？宋之世不矯之、俗不變之，雖有堯舜何以為治哉？……惜公不能矯不能變也。以公亦務讀解詩書，亦以帖括取士也，矯世變俗當以此二事為第一義。（同上卷六“總評王荆公上仁宗萬言書”）

清初學者間大都在“封建”與“郡縣”的兩種古制中辯論是非，

有师“封建”者如黃宗羲，有师郡縣者如顧炎武，有不主復古者如王夫之，有主復古者如顏元。即同屬一派，如顏元李塨，顏师“封建”，而李反对其說（見“平書訂”卷二）。但問題的爭論形式全是表面的，實質上却都反映了市民階級向民主途徑摸索的夢想。

顏元的經世思想，首重民生的福利，和近代西洋“最大多数的最大幸福”的市民階級思想是相似的。他說：

郝公函問：“董子正誼明道二句，似即謀道不謀食之旨，先生不取，何也？”曰：“世有耕种而不謀收穫者乎？世有荷網持鈎而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮，寬而不計其得众乎？这不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。惟吾夫子先难后獲，先事后得，敬事后食三后字無弊。盖正誼便謀利，明道便計功，是欲速，是助長；全不謀利計功，是空寂，是腐儒。”公函曰：“悟矣，請問謀道不謀食。”曰：“宋儒正从此誤，后人遂不謀生，不知后儒之道，全非孔門之道。孔門六藝，進可以獲祿，退可以食力，如委吏之會計，簡兮之伶官可見。故耕者犹有餒，学也必無饑。夫子申結不憂貧，以道信之也。若宋儒之学，不謀食，能無饑乎？”（“顏習齋先生言行錄”卷下“教及門”第十四）

他的經濟思想中，具有平均土地的因素。他所謂“天地間田，宜天地間人共享之”（“存治編”“井田”），實包含着近代民主主義的憧憬。他論均田說：

剛主問：“出將奚先？”先生曰：“使予得君，第一义在均田。田不均，則教養諸政俱無措施處，縱有施為，橫渠所謂終苟道也。”（“顏習齋先生言行錄”卷上“三代”第九）

他的耕者有其田的均田思想，是从井田制的三代文明來講述的。他說：

豈不思天地間田，宜天地間人共享之。若順彼富民之心，即尽万人之產而給一人所不厭也。王道之順人情固如是乎？况一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，为父母者，使一子富而諸子貧可乎？……况今荒廢至十之二三，垦而井之，移流离無告之民，給牛种而耕焉，田自更余耳。（“存治編”“井田”）

顏元的“四存編”，“存性”、“存学”、“存人”三編議論較多，惟“存治編”过簡，且关于复古有不自肯定的反問語，如說“封建亦何患之有？”“天道其能容耶？”这与他論学的斬断态度頗不相似。这是他的經濟思想未成熟的証明。他說：

善哉問，此不可以空言論也。先王遺典，封建無單舉之理，……师古之意，不必襲古之迹。……侯庶不世爵祿，視其臣，而以親为差，侯臣不世邑采，取公田，而以位計数，伯师不私出，列侯不私会，如此者……封建亦何患之有？况……用时又必有达务王佐能因而潤澤者，……余……第妄謂非封建不能尽天下人民之治，尽天下人材之用尔。……

乾坤乃自堯舜夏商周諸聖君聖相开物成务，遞为締造而成者也。人主享有成業，而顧使諸聖人子孙無尺寸之士，……天道其能容耶？（同上“封建”）

顏元的弟子李塨对于顏元的經世論作了补充。李塨为顏元“存治編”作“書后”說，“存治編”为早年之作，关于复古封建制多有可商討处。在末尾，李塨把“封建”归結于“傳賢”。他說：

陸桴亭封建傳賢不傳子論，盖即郡縣久任也，似有当。質之先生，先生曰：可；而非王道也。商榷者数年于茲，未及合一，先生倏已作古矣。于戲！此系位育万物，参贊天地之事，非可求异，亦非可强同也。（“存治編”“書后”）

李塨也倡与王夫之相似的理勢論，这正补充了顏元所謂“不必襲古

之迹”的意思。他把封建解釋為“傳賢”，更接近于近代的選舉理想。他說：

陸桴亭曰：“郡縣即如諸侯，但易傳子而為傳賢，子不然之，獨未聞古之論堯舜禹耶？昔人謂禹傳子為德衰，孟子以天意解之，是未嘗言天子不當傳賢也。韓昌黎又謂天子傳賢則無定人，非聖得聖，易啓亂，傳子則有定法，雖遇中材，人莫敢爭，是天子之位亦以傳賢為賢，但無人制之于上，故憂后世之紛爭，而不得不傳子也。若諸侯則有天子主之矣。如桴亭說，正昌黎所謂傳賢則利民者大也，子亦可以悟矣！（“平書訂”卷二）

李塉既然把“封建”解釋為傳賢，補充了顏元之說，所以對於井田制度也不如顏元的拘泥，主張均田是“第一仁政”，甚至比顏元更進一步地制定了佃戶分田的方案。他說：

非均田則貧富不均，不能人人有恒產，均田，第一仁政也。但今世奪富與貧，殊為艱難，顏先生有佃戶分種之說，今思之甚妙。如一富家，有田十頃，為之留一頃，而令九家佃種九頃，耕牛子種，佃戶自備，無者領于官，秋收還。秋熟以四十畝糧交地主，而以十畝代地主納官。……地主用五十畝則今日停分佃戶也（二分之一），而佃戶自收五十畝。過三十年為一世，地主之享地利終其身亦可已矣，則地全歸佃戶。……若地主子弟眾，情願力農者，三頃兩頃可以听其自種，但不得多雇傭以占地利。每一佃戶必一家有三四人，可以自力耕鋤，方算一家，無者或兩家三家共作一家地，不足者一家五十畝亦可，無地可分者移之荒處。（“擬太平策”卷二）

制田之道有七：民與田相當之方，立行之，一也。其荒縣人少者即現在之人分給之，餘田招人來授，……二也。……令

多者可賣，而不可買，買田者如數而止，而一縣之內則必不可或均或不均以滋變端，六也。……或陸或水，……不得過授田之數耳，每家五十畝亦約略言之，行時以天下戶口田畝兩對酌計可也，七也。（“平書訂”卷七）

他說這是“計口授田”之良法。這種土地平均主義的思想是進步的民主思想，本質上為資本主義开辟道路。

顏元頤稱贊以選舉制度代替中古的身分制度。他說：

今之制藝，遞相襲竊，通不知梅棗，便自言酸甜，不特士以此欺人，取士者亦以自欺。彼卿相皆從此孔穿過，……嘗謀所以代之，莫若古鄉舉里選之法。（“存治編”“重徵舉”）

李塨對於這點，更進一步婉轉地推求出人民生活上和政治上的權利應該是平等的，所謂“天地間……之人，皆正人，所為皆正事”，這和他的傳賢（民主）主張相為表里。他說：

農助天地以生衣食者也，工雖不及農所生之大，而天下貨物非工無以發之成之，是亦助天地也，若商則無能為天地生財，但轉移耳，其功固不尚于工矣，況工為人役，易流卑賤，商牟厚利，易長驕亢，先王抑之處末，甚有見也。（“平書訂”卷一）

若優伶則所以奏樂者，不得無之，古且有伶官矣。……隸為官行刑卒，……其才庸下，故備驅使，而實不可無者，夫既為天地間不可無之人，則皆正人，所為皆正事也，其或為不正，則不教之過，而非隸卒之事即不正也，乃禁其子孫為士，不許與商農工為婚，是以為惡而絕之矣。以為惡而絕之，則當去之矣而可乎？宜更之，優隸卒之子孫，為士農工商皆從其便。（同上）

上面的話很明顯地說出（一）工農階級是生產者，應有平等權利；（二）奴役的身分制應該撤除，在法律上一律平等。

李塏痛論專制之害，主張變法，使人民各以所學來分工擔負國家的責任，這頗接近於黃宗羲的思想。他說：

陳同甫曰：“今立國之勢正患文為之太密，事權之太分，郡縣太輕而委瑣不足恃，兵財太關於上而重遲不易舉。”……天子以為輕天下之權而總攬于上，究之一人亦不能總攬，徒使天下之善不即賞，惡不即誅，兵以需而敗，机以緩而失，政以掣肘而無成，平時則簿書雜沓，資猾吏上下之手，亂時則文移遲延，啓奸雄跳梁之謀而已矣。封建固不得復，而漢之故事，郡守得專生殺，操兵柄，有事直達天子，可不鑒其意哉！（同上卷二）

所學非所用，所用非所學，且學正壞其所用，用正背其所學，以致天下無辦事之官，廟堂少經濟之臣，民物魚爛河決。……喆人變法，不再計而決矣。（同上卷六）

李塏的經世之學特別重視社會分工和專門的知識。他基於這一觀點，進一步以為政治諸端，必求之於專門人才，在位者不必是貴者，而能者反應有職有位。他說：

六府三事，……言水則凡溝洫、漕輓、治河、防海、水戰、藏冰、醴權諸事統之矣，言火則凡焚山、燒荒、火器、火戰、與夫禁火、改火諸燧理之法統之矣，言金則凡冶鑄、泉貨、修兵、講武大司馬之法統之矣，言木則凡冬官所職、虞人所掌，若后世茶權、抽分諸事統之矣，言土則凡體國經野，辨五土之性，治九州之宜，井田、封建、山河、城池諸地理之學統之矣，言穀則凡后稷之所經營，……諸農政統之矣。至三事則所以經緯乎六府者也。……顏習齋曰，正德，正利用厚生之德也；利用，利正德厚生之用也；厚生，厚正德利用之生也。（“瘳忘編”）

李塏對於顏元的補充，在經世之學方面甚得關鍵。顏元被束縛於古制，李塏却稍解放了。他更主張參考西洋諸法，已經向往西

洋資本主义的文明了。他說：

吾人行習六藝，必考古准今。礼殘乐闕，当考古而准以今者也；射、御、書有其彷彿，宜准今而稽之古者也；数本于古，而可参以近日西洋諸法者也。（“李恕谷年譜”卷三）

李塉的“瘳忘編”是二十五歲时的著作，多涉及近代的政治理想，比他的“拟太平策”更多生气。我們看他的“拟太平策序”便知道他的所謂“太平策”一語是“病夫”的語言了。他說：

“中庸”論为下不倍曰，非天子不議礼制度考文；而“魯論”乃載孔子顏淵夏时殷輅周冕進退三王，何也？“中庸”所言議制，考行其事也，孔顏則辨論之以待君相之用，如后世献策之类。……今幸际太平之世，明四目，达四聪，令士皆得陈言，而不思治平之策則有負于儒矣，非为下之义矣。乃撫枕准“周礼”“拟太平策”如左。七十三歲病夫李塉。（“拟太平策序”）

因此，我們知道李塉晚年向清帝所献的“拟太平策”一書，已經失去清初学者的斗争精神。

第四節 李塉和顏元的學術异同

李塉，字剛主，号恕谷，河北蠡縣人，生于清順治十六年（公元一六五九年），卒于雍正十一年（公元一七三三年）。他不完全是十七世紀的代表人物，在晚年已經折入于十八世紀的考証学途徑。他是顏元學術的宣傳者，他交游南北，力使顏元學術見聞于当时的朝野。因此他們二人被称为顏李学派或四存学派。戴望的“顏氏学記”首編四存學術，即以顏李二人并提。以顏李为一个学派，在許多論点上自有可信的根据，然而顏李之間却又有主要观点上的区别。这里所謂主要观点，如大家都知道的，是由康熙四十一年

(公元一七〇二年)李塏南游之后,和顏元的分手。李塏的著作如“宗庙”、“郊社”、“田赋”的考辨,“論語”、“周易”的傳注,已經和顏元有了距离,走進考据学的狹路。因此,他在學問範圍上有對於顏元的補充,而在研究方法上和知識論上則違背師說,脫離了師門的實證精神,成為顏元所謂的書生之見。這一區別,不是說他返于宋儒,而是說他近于漢儒。至于方苞(保守宋儒的最后門戶者)對他的評論,已為世所詬病,不是研究李塏,而是誣蔑顏元。戴望在“恕谷傳”中說:

桐城方侍郎苞與先生交至厚,嘗使子道章從學先生,而方固信程朱,以習齋復聖門旧章為非。每相見,先生正論侃侃,方無辭而退。后先生歿,方不俟其子孫之請,為作墓志,于先生德業一無所詳,而唯載先生與崑繩及方論學同異,且謂先生因方言改其師法。又與人書,稱浙學之壞始黃黎洲氏,北學之壞則始于習齋。故先生門人威縣劉用可深非之,謂其純構虛辭,誣及死友,今觀先生遺書,知用可之言為然也。(“顏氏學記”卷四)

李塏漸與顏元分離,不是如方苞所虛構的那樣,戴望的話是有道理的。李塏說:

予自弱冠庭訓外,從顏習齋先生游,為明德親民之學。……年幾四十,始遇毛河右先生,以學樂餘力,受其經學。后復益之王草堂閣百詩萬季野。皆舉窮二酉,助我不逮,然取其經義,猶以証吾道德經濟。……至于五十始衰,自知德之將耄,功之不建矣,于是始為“周易傳注”,續之“四書傳注”。……嗟乎,立德無能,立功何日,而乃諄諄立言,悵如之何!(“詩經傳注”“題辭”)

“諄諄立言,悵如之何”,李塏自己已經表示了離開顏元治學的

方法。李塏南游归里后，顏元对他說：“吾素可子沉靜淡默，而此見微有浮驕之氣，宜細勘改之！”李塏悚然（“恕谷先生年譜”卷三）。顏元知道李塏受了閻若璩毛奇齡等人的影响，在書本上做考据工夫，所以他給錢煌的信，深辨考証之學，同时即暗斥李塏，說：

离此（經濟）一路，幼而讀書，長而解書，老而著書，莫道訛偽，即另著一种“四書”、“五經”，一字不差，終書生也，非儒也。幼而讀文，長而學文，老而刻文，莫道帖括詞技，虽左屈班馬、唐宋八家，終文人也，非儒也。……但得此义一明，則三事三物之學可復，而諸为儒禍者自熄。故僕謂古來“詩”“書”，不过習行經濟之譜，但得其路徑，真偽可無問也，即偽亦無妨也。今与之辨書册之真偽，著述之当否，即使皆真而当，是彼为有弊之程朱，而我为無弊之程朱耳，不几揭衣而笑裸，抱薪而救火乎？（“習齋記余”卷三“寄桐鄉錢生曉城”）

在知識論上李塏和顏元一方面是有差异的，另一方面，在許多地方，又是一致的。第一，他們关于知識的对象，并没有差异，李塏还發揚了師說。他說：

紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少。宋明之亡，此物此志也。（“恕谷先生年譜”卷二）

宋儒內外精粗，皆与聖道相反。养心必养为無用之心，致虛守寂；修身必修为無用之身，徐言緩步；为學必为無用之學，閉門誦讀；不去其痼疾，不能入道也！（同上卷四）

第二，关于知識不能离开實踐，也沒有差异。李塏說：

道學家不能辦事，且惡人辦事。（同上）

聖學踐形以尽性，……今儒墮形以明性，耳目但用于誦讀，耳目之用去其六七；手但用于寫字，手之用去其七八；足惡動作，足之用去九；靜坐玩弄而身不喜事，……身心之用亦去

九；形既不踐，性何由全？（同上）

讀閱久則喜靜惡煩，而心板滯迂腐矣。……故起誚者之口，曰“白面書生”，曰“書生無用”，曰“林間咳嗽病癩猴”，而謂誦讀以養身心，誤哉！……顏先生所謂讀書人率習如婦人女子，以識則戶隙窺人，以力則不能勝一匹雛也。（“恕谷后集”卷十三“與樞天論讀書”）

第三，關於知識的致用途徑，李塏也重復着顏元的言論。

例如：

自秦火后，而學術划然一變。……如所謂經書者，既尋之經書，遂因而習行少，講說多。……漢后二氏學興，宋儒又少聞其說，於是所謂存心養性者，雜以靜坐內視，浸淫釋老，將孔門不輕與人言一貫性天之教，一概乖反。……至于扶危定傾，大經大猷，則拱手推之粗悍豪俠。……明之末也，朝廟無一可倚之臣，天下無復辦事之官，坐大司馬堂，批點“左傳”。敵兵臨城，賦詩進講。……至于將相方面，覺建功奏績俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也。以致天下魚爛河決，生民塗毒。嗚呼，誰實為此？（“恕谷后集”卷四“與方靈臬書”）

……士子，平居誦詩書，工揣摩，閉戶傷首，如婦人女子。一旦出仕，兵刑錢穀，渺不知為何物，曾俗吏之不如，尙望其長民輔世耶？三物寔興之世，學即所用，用即所學，雖流弊不至于此，又何怪先生之俯仰而三嘆也。（“存治編序”）

……承南宋道學后，守章句，以時文應比，高者談性天，纂語錄，卑者疲精斂神于八股；不唯聖道之禮樂兵農不務，即當世刑名錢穀，懵然罔識，而搦管呻吟，遂曰有學。（“恕谷后集”卷九“書明劉戶郎墓表后”）

綜上以觀，我們知道，李塏仍注重實際的知識；認為實際的知

識，不僅超過書本上的知識，並且以為單靠書本的知識簡直等於廢物。這樣看來，他的着眼點，是在社會活動的領域裡面建立他的知識論。但是在認識與實踐的關係上，李塨就違背了顏元的方向。顏元以真理的標準在實踐，而李塨却主先知而後行了。他說：

朱子亦知格物是學文，但認聖學未甚確。故言有离合，如以窮至性天為格物，則是上達知天命之事，非成童入學事也；以讀書講論文字為格物，則後世文墨之學，非古大學之物也。應接事物，存心省身為格物，則又力行之功，非格物也；以力行為格物，是行先於知矣，倒矣。（“大學辨業”卷三）

不知不能行，不行不可謂真知。故“中庸”謂道不行，由於不明，道不明，由於不行。如適燕京者，不知路向北往，如何到燕京，至燕京行熟，則知其路方真。然究是二事，究是知在行先，如問燕京路是問，行燕京路是行，“中庸”好學近知，力行近仁，知之一，行之一，明分為二事，是也。必先問清路，然後可行。（同上）

顏元以為知識的首尾都在實踐，如解釋格物之“格”；李塨卻把二者分做平行的二元論。他說：

格物之於禮樂，學也、知也；修身之於禮樂，行也。（同上卷四）

“說命”曰：知之匪艱，行之惟艱。世固有學而不行者，行自更重於學矣；然此乃學而不行之過，非學勝行，學先行之過也。故謂學猶故法，行乃躬行，分輕重可，謂學屬小，務行為大，圖分輕重不可也。或曰：如子言，即以事君論，則學文必能政事矣，然聖門又分政事文學為二科，何也？曰：博學於文，與文學亦微有分，博學於文所指廣，兵農禮樂射御書數水火工虞之事，皆可學也，文學則專指其考訂禮樂，酌古准今，博雅斐然。

而言，故与德行政事言語可分科也。（“聖經學規纂”卷一）

顏元以為認識須實征于事物，所謂動与万物共見，即認識的活動，此外別無所謂心性；而李塏却分为內外二元論。他說：

甲宗朱，乙宗王，辯且爭。甲曰道在事物上求，言求心非；乙曰絕去事物，專求心性。予旁聞之大异曰，言思忠，貌思恭，忿思難，疑思問。以何思之，即心性也，未有去心而能求事物者也；去耳，聰性何在？去目，明性何在？孟子曰形色天性也，未有去事物而能全心性者也。夫万物皆備于我矣，去万物尙可為心性乎？然非心性，則備万物者何在乎？（“論學”卷一）

在这里，李塏对于朱王二家之分辨也与顏元不同。顏元是这样說的：

六經皆我注脚，曰此是陸子最精語亦最真語。……有不必注脚之我，堯舜五臣是也，有讀尽注脚全不干于我，歷代文人是也，有習行注脚，即尽其我，周孔三物之學是也。……閉目靜坐，讀講著述之學，見到处俱同鏡花水月，反之身、措之世，俱非堯舜正德利用厚生，周孔六德六行六藝路徑，虽致良知者見吾心真足以統万物；主敬著讀者認吾學真足以達万理，終是画餅望梅，……兩家（朱王）之是非总可勿論。（“習齋記余”卷六“閱張氏王學質疑評”）

李塏內外二元論的主張，顯然更違背于其師說“知無體，以物為體”，“非氣質無以見性”的觀點。他把學行分为二元以至把性物分为二元，是一個理論的兩面。至于他更以幼年知而不行，老年行而少知，則更愈說愈遠于真理了：

歸德周崑來（名尋）問曰：先生言學而后知，知而后行，則修齊治平之事，皆可徐俟之格致后歟？曰：非謂尽知乃行也。今日學一禮，遇其禮當行即行之；明日又學一禮，遇其禮當行

即行之；知固在行先，而亦一時并進，且迭進焉，非列其賚也。然亦有先後甚遠者，如十五入大學，學而未仕，則自不行治平之事；六十居官，且年老不能親學，則格物之功自少，是也。又問曰：弟子行孝弟，謹信，親愛，有余力則學文，不几似行先學后乎？曰：非也。即如今一幼學，其父命曰：汝為我糞。可對曰：吾學糞禮乃來乎？猝一朋友來訪，可謝曰：吾學相見禮乃會之乎？蓋其事前此已學，則行之；即未學，亦必先供其職，待事訖，即速學之，以知其得失焉。……（“論學”卷二）

他不但把真理的标准歪曲，而且把人類知識的歷史發展也歪曲了，這比顏元的知識論大為遜色。

以上說明李塨在知識論上離開顏元所走的歧路。因為李塨走入考証學的途徑，以“文學”一科為“知先”，于是就不知不覺地違背了師說。但李塨並不是和顏元完全背向，他在世界觀上繼承了顏元的傳統，是顏元思想的宣揚者，而在理氣觀上比其師更說得具體。他說：

即以理代道字，而氣外無理，……未有陰陽之外，仁義之先，而別有一物為道者；有之，是老莊之說，非周孔之道也。（“中庸傳注問”）

後儒改聖門不言性天之矩，日以理氣為談柄，而究無了義。……不知聖經言道皆屬虛字，無在陰陽倫常之外而別有一物曰道曰理者。……在天在人通行者名之曰道。故小人別有由行，亦曰小人之道。理字則聖經甚少，“中庸”“文理”與“孟子”“条理”同言道秩然有條，猶玉有脈理，亦虛字也，“易”曰：窮理盡性，以至於命……亦条理之義也。今乃以理代道，而置之兩儀人物以前，則鑄鐵成錯矣。（“論語傳注問”）

此闡明氣在理先，氣外無道。他又說：

夫事有条理曰理，即在事中。今日理在事上，是理别为一物矣。……天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：“有物有則”，离事物何所为理乎？（同上）

此闡明有事有物方有理，無事無物便無所謂理，理在事物之中，离开了事物，便没有一个所謂先天的理的存在。总之，离开了具体的事物便談不上理。他举例道：

請問窮理是閣置六藝專为窮理之功乎，抑功即在于學習六藝？年長則愈精愈熟而理自明也。譬如成衣匠学鍼帶，由粗及精，遂通曉成衣訣要。未聞立一法曰：学鍼帶之后，又閣置鍼帶而專思其理若何也。（“論学”卷一）

理是通过人类实践从事物的变化發展中才獲得的；离开了事物而空談理，都是唯心論。李塨更从歷史進化中來闡明“道在事中”。他說：

道者人倫庶物而已矣，奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌，而已有夫妇父子，有兄弟，有朋友，朋友之尽有君臣，誅取禽獸茹毛飲血事軌次序为礼，前呼后应鼓舞相从为乐，挽强中之为射，乘馬随徒为御，归而計件鏤于册为書数，因之衣食滋、吉凶备。其倫为人所共由，其物为人所共習，犹達衢然，故曰道。倫物，实事也，道，虛名也。异端乃曰“道生天地”，曰“有物混成，先天地生”，是道为天地前一物矣。天地尙未有，是物安在哉？且独成而非共由者矣，何以謂之道哉？（“恕谷后集”卷十二“原道”）

这就是說，所有礼、乐、射、御、書、数的道理，都是从社会的事物所規定的。顏元的“人性物理”的道，被李塨發展得更为明顯。这种人文主义的世界觀，由顏元到李塨是一脉相傳的。因此，他們在人类創造精神上都信仰着现实可以改造。顏元最早感动李塨的話是：

学者勿以轉移之权，委之气数，一人行之为學術，众人从之為風俗，民之瘼矣，尙忍膜外？（“恕谷年譜”卷一）

李塨也主張打破因襲，重視創造。他說：

子丕与崑來論画。曰：今人專講摹仿，与画何与？画天如天，画地如地，画何山川何人物如何山川何人物而已。先生嘆曰：依傍門戶而忘聖道之本然者，今之画也。（同上卷四）

总之，李塨的學術是有矛盾的。在他南游之后，特別在他的“病夫”时代，从現實的政治思想到形式的理論，都有了修訂，而且这种修訂是保守而退步的。

第二編
十八世紀的啓蒙思想



第十章

十八世紀的中國社会和 專門漢学的形成

第一節 十八世紀的中國社会

清王朝統治中國的歷史是文明較低級的民族對文明較高級的民族統治的歷史。馬克思說：“依據歷史底永恒規律，野蛮的征服者总是被那些被他們征服的民族底較高的文明所征服。”（“不列顛在印度統治的未來結果”，載“馬克思論印度”，人民出版社版，一九頁。）恩格斯在“反杜林論”“暴力論”一章中更詳細地說：“文明較低級的人民的每次侵略，当然中斷了經濟的發展，并破壞了許多生產力，但是在長期征服中，文明較低的征服者，在大多數的場合上，不得不與被征服國度的較高的‘經濟情況’（被征服以後的那個樣子）相適應，他們為被征服的本地人民所同化，而且極大部分還引用了他們的語言。”（人民出版社版，二二九頁。）這一分析，是適合於十八世紀的中國歷史的。

明清之際，中國封建社会在它解体过程中所表現的生產力和生產关系的矛盾，在階級关系上表現為農民求解放的利益以及代表市民反对派的利益和封建地主階級的利益之矛盾。當時的啓蒙思想通過政治、法律、道德等方面的折射，正反映出這個時代的社会圖景及其矛盾。清王朝的統治使這樣基本矛盾之上更添加了民族的矛盾，因而歷史的發展沿着更緩慢的途徑前進。在清初的大破

坏时期和康熙朝后期若干年的相对安定时期，民族的压迫都使中國歷史蹣跚不前。但这并不是說，清王朝一系列的鎮压政策和統治階級的主觀願望就能長久阻止客觀歷史的前進。十八世紀的中國社會經濟就呈顯了复苏的景象，它有了恢复，甚至也有了發展。自然在落后的封建束縛之下，它的恢复和發展都受着很大的阻难。

在土地所有制形式方面，清初在近畿一帶实行了圈地政策，使土地所有更加从屬於封建的身分性的特权。当然这种落后的办法是無法維持的。不久以后这些特权之下的土地都“大半典賣”，清廷也知道走不通，一再下詔停止繼續圈地。这一問題的实質是在說明土地之進入商品流通过程。康熙五十二年（一七一三年）諭旨中說：“前年人少田多，一畝之田其价銀不过数錢，今因人多价貴，一畝之值竟至数兩不等。”（“清通考”卷二）这和列寧在“十九世紀末俄國土地問題”中所指出的情况是相似的。旧史学家以圈地制度之行不通，归因于八旗子弟之不事生產，并不符合真实的情况。从十七世紀末以至十八世紀，土地之進入商品流通的过程日益發展，因而土地集中的發展也是驚人的。依文献記載，康熙末年已是“一人而数十百頃，或数十百人而不一頃”。乾隆时，是民田之归富戶者大抵十之五六，“旧日有田之人今俱为佃耕之戶”（“皇朝經世文編”楊錫紱疏）。豪富之家，如怀柔郝氏、奉化黃氏等，甚至拥有沃田数千頃以至万頃之多。

和土地的集中有密切联系的，是清廷推行的“更名田”制度。“更名田”，或称“更名地”。直隸山东山西河南湖北湖南陝西甘肅都有这种田地。这是把明代的皇有和官有的庄田划分給人民耕种，其中有的索取田价，有的不索取田价，都明諭“給印帖为恒業”。这种制度，一方面意味着中國歷史上長时期的土地皇族所有制基本上告了一个段落。清廷虽还繼續保留着一些庄田，但和明代庄田

比起來，是微不足道的。另一方面，這意味着人民對土地所有權的法權形式。這和清代攤丁入地的制度相結合，是在說明人民在法權形式上，獲得封建依附身分之減輕，獲得對人身和土地所有之較多的自由。同時他們所擔負的封建地租獲得向財產稅形式的過渡。以上這兩方面，或可以擴大小農人口的數字，或可以刺激農民的勞動情緒，客觀上對於小農經濟的發展都是起着一定的積極作用的，雖然清廷的主觀願望是在於通過這種制度而達到它在財政收入上的增加。然而，一定時期的小農經濟的發展卻又為另一時期的大土地所有制或土地集中具備了條件，廣大的小農正好成為兼併的對象。接着來的，便是小農群眾的破產，他們淪為佃農，或被追流向城市，或做了流氓無產者，或成為罪犯。地主兼富商的官吏徐乾學說：“市肆之中多一工作之人，即田畝之中少一耕作之人”（“碑傳集”卷十一），“清史稿”“童華傳”指出，江蘇歷年逋賦積欠至一千二百餘萬，巡撫督責嚴迫，系獄千餘人。

蘇聯“歷史問題”編輯部在該刊一九五五年第四期上總結封建社會形態基本經濟規律的討論時，說到：

封建主義解體的典型道路，實際上就是農民逐漸接近於自由的商​​品生產所有者狀況的過程。這樣的道路使資本主義的產生有了最好的、也是典型的條件。可是循着這條道路走的只有西歐的幾個國家。不僅幾乎在全亞洲，並且在歐洲的許多區域（意大利、西班牙的一部分，在農奴制廢除後“第二次農奴化”的諸國）內，封建主義的解體是沿着另一條保守的道路進行的；這條道路就是封建所有制轉變成地主—資產階級所有制，依附農民—占有者轉變成人身自由的定期租佃者以及封建地租轉變成各種過渡形態的道路。（譯文載“史學譯叢”一九五五年第五期，九九——一〇〇頁。）

从土地所有制的变化、農民身分的变化、地租性質的变化上來看，十八世紀的中國是正在走着封建解体的第二条道路。但它走上这条道路还不够远，并且也走得太緩慢。作为东方封建專制主义統治工具之一的保甲制度緊緊地在束縛着一般農民，从而遂行封建皇朝的特殊警察式的剝削方式。

農業中雇傭形式的劳动虽然早已形成，但它在極大程度上是具有“工役制”的性質的，如列寧指出的，“如果不以这种或那种方式把人口束縛于住在地，束縛于‘公社’，如果沒有公民的这种或那种权利不平等，工役制这个制度就是不可能的。不用說，上述的工役制度特点之不可避免的結果，是低下的劳动生產率：以工役制为基础的經營方法是最墨守陈規的；被奴役的農民底劳动，就其質量講來，不能不接近于農奴的劳动”（“俄國資本主义的發展”，人民出版社版，一七二頁）。

在工商業方面，清代到了所謂乾嘉盛世，大体上已經恢复了明末的工商業經濟情况，在紡織業、陶瓷業和采礦業方面还更加發展些。馬克思指出过，資本主义萌芽的手工業首先是从紡織業、开礦業和造船業等方面开始進展的。

在紡織業方面，上海、苏州和南京是重要城市。上海的棉布業已發展到“以百里之產常供数省之用”，因而棉布的染踹業也呈現出發展的情况。染房以色別而行分業，有“藍坊”、“紅坊”、“漂坊”、“雜色坊”等等。褚華“木棉譜”載：“染工，有藍坊，染天青、淡青、月下白；紅坊，染大紅、露桃紅；漂坊，染黃糙为白；雜色坊，染黃、綠、黑、紫、古銅、水墨、白牙、駝絨、蝦青、佛面金等。”又有“刮印花”和“刷印花”。“其以灰粉滲膠礬塗作花样，随意染何色，而后刮去灰粉，則白章爛然，名刮印花。或以木板刻作花卉人物禽獸，以布蒙板而研之，用五色刷其研处，華采如繪，名曰刷印花。”踹布坊，是

專門压光的，是專为“西北風日高燥之地，欲其勿著沙土”而加工的。上海棉布染織業的發展，是和棉布生產的恢復和發展分不開的。蘇州絲織業在六十年代初，已經超過明末。“東城比戶習織，專其業者不啻萬家。”棉布織染業，則在三十年代已是“南北商販，青藍布匹俱于蘇郡染造，踹坊多至四百餘處，踹匠不下萬有餘人。”南京在十八世紀中葉以後，發展為一絲織業城市，盛況超過蘇州。主要的是緞織，最盛時緞機達到三萬架之多。

在陶瓷業方面，景德鎮有顯著的發展。一七二四年，瀋陽人唐英至江西督窑務，任職十餘年，曾將當時瓷業生產情況，作了較詳記錄。當時，景德鎮境周袤十餘里，“緣瓷產其地，商販畢集，民窑二三百區，終歲烟火相望，工匠人夫不下數十餘萬，靡不借瓷資生。”民窑所產瓷器几供全國各省，并輸出國外，因此窑達“二三百區”之多。官窑則為數較少，僅數十座，生產供宮庭貴族需用。官民窑生產過程大体相同，僅有個別較大的官窑分工較細，燒造一些帝王貴族的用品，但官窑也有不如民窑規模大的。（“陶事圖說”二十，引自“光緒江西通志”卷九十三）

在礦業方面，十八世紀上期有大批礦商開礦，只是以清廷不准而形成“盜采”。在廣西，一七二七年提督田駿疏說：“……查南丹、土州地方，旧有錫礦，間出銀砂，自明時開采以至於今，係湖廣、江西及本地人偷挖。近又于附近各山開有新山、水龍、北鄉等廠。經前督撫提臣令廣西近廠地方官，嚴禁油米鐵器不許入廠，意在絕其日用，自必散去，立法可謂嚴謹。無如此廠與黔省獨山州、黃坭哨、狗塘寨土司連界，油米等物俱在獨山州搬運，由黃坭哨、蛮尾塘入廠。日用終未缺乏，礦徒仍未驅盡。臣細訪礦廠情形：富者出資本以圖利，貧者賴傭工以度日，惟利是圖，不敢擾民滋事。是以旋驅旋聚，無所底止。”在廣東，一七二八年布政使王士俊疏說：“自銅礦

奉禁以來，附近居民仍復群聚偷挖，在地方文武各官視銅礦為小民衣食之地，明知偷挖，不行攔阻。督撫提鎮知有礦徒聚集，雖檄飭官弁驅逐，無如伊等聲息相通，官弁未到之先則已另往他處，官弁既去之後旋回壠口挖砂。其實，礦徒究未嘗一日逃散也。”在雲南，至十八世紀下半期仍有“盜采”者。“……如大屯、白凹人、老箭竹、金沙、小巖，……皆界連黔蜀，徑路雜出，奸頑無藉貪利細民，往往潛伏其間盜采盜鑄，選踞高岡深林，預為走路。一遇地方兵役蹤迹勾捕，則紛然駭散，莫可追尋。”這些材料，說明了在十八世紀上期和下期，“盜采”的事很多。至於經官方批准納稅開采的“合法”礦場，如山西、湖廣境內的礦場很多，廣東鐵礦場及雲南、貴州之銅錫礦場等也很多。此種礦場在最初時仍算私商企業，但到以後經官給工本及入股等方式，率皆歸為清廷所有，雖然在形式上有時仍屬私商。每一礦場，均有數千至萬餘礦工。大場可以到六七萬人。因此凡一礦場在處，即變荒巖為市。如雲南象羊場，一七四五年春，“路民犁城西象羊山地得礦苗，呈請開之，遠近來者數千人。……不數月而荒巖成市，即名之曰象羊場”。礦工之多，以十八世紀中葉後為甚。僅雲南境內官民場中即有七十萬人。如加上“盜采”的礦工，其數當更多。

造船業在明代是相當發達的，清代初年對造船業雖然有些破壞，但到了十八世紀也有一定程度的恢復。因了當時的閉關自守政策，使造船業的發展受了些影響。

這幾種手工業的生產過程，是發展得不平衡的。南京的織緞業和景德鎮的瓷業都已具有工場手工業的性質。南京“開機之家，總會計處謂之賬房。機戶領機，謂之代料。”機戶將所領的絲經送到染房去染，染成後分給絡工。“絡工，貧女也，日絡三四窠，得錢易米，可供一日。”此後機戶將緞織成，送往賬房，賬房“較其良楛，謂

之雛貨。”最后用紙將緞包裝，謂之筒貨，才拿去出賣。（陈作霖“鳳籠小志”）这一生產过程，不只將小生產者同制成品市場的聯絡割断，还把他們同原料市場的聯絡割断，使机戶、染房、絡工和包裝工都在接受賬房的原料（絲）以及生產工具（織机）的情況下，“为一定的報酬而制作”。在这里，尽管各种作業不在一处，但已具备工場手工業的性質。在这里，小生產者“变成了在自己家中为資本家工作的真正雇傭工人，包買商底商業資本在这里轉变为工業資本”，包買主变成了和手工業工場主“交織在一起”的人物。（“俄國資本主义的發展”，三二七、三九八頁。）景德鎮的瓷器生產过程：首先是瓷器原料如范土、泥土、釉灰、青料等的采煉和加工。其次是造匣鉢和修模子。再其次是从拉坯到上釉。先用輪車拉坯，又有“木匠”随时修治輪車，有“泥匠”將配好之原泥随时送置車盤上，供“拉坯者”拉坯。有旋匠司旋坯使表里光滑方正。有画瓷者，有蘸釉者。“画者止学画而不学染，染者止学染而不学画，所以一其手而不分其心。画者染者各分类聚处一室，以成其画一之功。”至圓琢器中之方瓣稜角坯胎，还“有鑲雕印削之作”及其他“專門工匠为之”。其次，有燒造者將坯胎入窑燒造。其白胎瓷器燒成后，还要施以采画，入爐燒煉以固顏色，有專門固色之明暗爐。最后，瓷器出窑后，分类揀选以別上色、二色、三色、脚貨等名次，“定价值高下”。三色脚貨于本地發賣，上色之圓器及上色二色之琢器，俱用紙包裝桶，“有裝桶匠以專其事”。粗瓷則用茭草包裝，有茭草匠为之。这样的生產过程，比着南京制緞業更具有比較完全的工場手工業形式。但在另一方面，制瓷業有它的季節性，这是生產上很大的局限，是不如制緞業的地方。

手工業特別發達的地方往往就是商業發展的城市，例如上海、苏州和南京。但也有由于交通綫的交叉点所在而形成的商業城

市，如揚州和臨清。也有由于對外貿易的關係而形成的商業城市，例如廣州在很久以來就是如此。中國著名的產品，如絲和絲織品、瓷器和茶葉，在十八世紀時基本上都是由廣州出口。廣州對外貿易額，僅茶絲兩項就相當大，並且茶的貿易是逐年發展的。清朝雖是採取閉關自守的政策，但對對外貿易並沒有完全制止。乾隆二十四年李侍堯在奏摺中就講到：“外洋各國夷船……每年販賣湖絲并綢緞等貨，……價值七八十萬兩或百萬兩。……均系江浙等省商民販運來粵，賣與各行商，轉售外夷。”不論北方和帝俄的貿易或南方和西洋的貿易，當時都恢復了明末的情況。資本主義的商品不斷地侵入進來，因而銀貨幣的流出流入很快地增加起來。然而，這並不是說資本主義的商品已經冲破清帝國的封建經濟，而是說正在沖入古老停滯的社會，馬克思在“資本論”第一卷論到帝俄和中國的貿易關係，已經指出了其中的歷史意義。

運輸業、錢莊業等也隨着商業的發展而有了發展。特別是“山西票莊”，便在馬克思所謂“貨幣不斷地發汗”的情況之下，應時而起（參看拙作“山西票號研究”一文，載“中山文化教育季刊”）。私營票莊之外，官營錢業如有名的“四大亨”，也有雄厚的力量。史載豪商大賈挾其金錢，大發其財的很多。這種情況便是國內市場形成的初步。乾隆年代有這樣的記載，“本朝……休養生息，百有餘年，故海內殷富素豐之家比戶相望。京師如米賈祝氏，自明代起家，富逾王侯。……宛平查氏、盛氏，富亦相仿。”（“嘯亭續錄”卷一下）但在十八世紀，主要的富庶地區依然是在東南沿海一帶。這還是沿襲着明代手工業和商業發展的道路。因此，官書里常記着對於東南市民的社會指斥的話，例如“江南人心浮薄”，“風氣淺薄”，“貴賤無分”等等。

當時的手工業勞動者已經在若干地區有了僱傭勞動的性質，

但是很多方面是帶着列寧所指的“工役制”的形式，特別是在官營手工業中。當時以“工匠役夫”并稱，就是例子。私營工業，如“經世文編補”二十八還說到“凡傭工必書身券”。工役制是農奴制的殘余，列寧說：“不論在當時紡織工業中，或在現代地主經濟中，舊制度只表示着生產形式上（因而一切社會關係上）的停滯以及亞洲野蠻制度底統治。”（“俄國資本主義的發展”，一七三頁）這就不但表現為商品經濟和自然經濟的矛盾，而且表現為古舊制度的殘余和資本主義因素的成長之矛盾。

清朝封建統治階級對於當時在發展中的手工業商業是採取壓制政策的。雍正帝在一七二七年五月諭：“朕觀四民之業，士之外農為最貴，凡士工商賈皆賴食于農，以故農為天下之本務，而工商皆其末也。今若于器用服玩爭尚華巧，將多用工匠。市肆中多一工作之人，則田畝中少一耕稼之人。且愚民見工匠之利多于力田，必群趨而為工，群趨而為工，則物之制造者必多，物多則售賣不易，必至壅滯而價賤。是逐末之人多，不但有害于農，而并有害于工也。”這好像是為了保障現有手工業者的利益似的。其實，不過用此來掩蓋其抑制手工業發展的用意，這種政策表現在紡織業方面，是清廷于蘇州、南京、杭州等地設置管制織造的機關，控制當地紡織業中的手工業者、作坊主和商人。在蘇州，并曾強征硬派富戶充官家機戶。如在蘇州，據載：“清朝織造一事，為吾蘇富家之害甚大。我明雖有織造，然上供無几，機戶皆隸籍于局者，未嘗概及平民。近設南北二局，北局以滿洲大人主之，南局以工部侍郎督之，恣拏鄉紳及富室充當機戶，上戶派機八只，以次而降，下戶派一只。大抵給發官價僅及其半，機戶賠補其半。刻期定限，雇機匠織成異品金綵龍鳳蟒段，解往燕京以供宮中諸族屬服用。凡任機一只，每年約價百二十金，而進局諸費及節序供饋在外。”這種政策表現在礦

業上，更採取一系列的措施，來消滅私人礦場或改變它們的性質。

對於商業，清朝設多種多样的商稅。鹽有鹽課，礦有礦稅，茶有茶稅，酒有酒稅，都是借禁權的名義作重稅的抽取。對於一般商品，營業有牙稅，過關卡的時候有關稅，到市場的時候有落地稅。這三種商稅，在正額以外，還要遭受更多的勒索。抽收牙稅的牙行，多是“倚勢作奸，壟斷取利，魚肉商民。被害之人又因其衙門情熟，莫敢申訴。”抽收關稅的海關往往“不實驗客貨之多少，而只憑胥役之報單，……任意勒索。……不遂其欲，雖稅少稅輕，而停滯關口，至數日不過。”至於落地稅之抽取，更無限制。“凡糧鋤、箕帚、薪炭、魚蝦、蔬菜之屬，其值無几，必查明上稅，方許交易。且販于東市既已納課，貨于西市又復重征。”種種的稅、種種的額外勒索和阻難，不只使商人無法減低價格，擴大市場，並且使正常的商業行為不可能進行，大商人必須取得權勢的庇護方能存在。這時的大商人，如兩淮鹽商和廣州十三行的行商都是具有亦商亦官的身分的。

清代封建統治階級除了利用東方封建制度的落后因素以加強封建的束縛以外，更制訂出許多對民族運動和民主運動的鎮壓政策。在軍事方面，凡是經濟、文化的重要地區，八旗軍和綠營兵的駐屯兵額都是較大的，政治方面凡是人民運動有開展的城市，屠殺和文字之獄也特別普遍。在文化方面，到了康熙乾隆時代，更制訂了一套束縛自由的統治政策，連所謂漢學也成了官方所提倡的東西了。

在康熙和乾隆時代曾有不少次市民暴動，如揚州商民的罷市，蘇州市井販夫反抗米價高漲的運動等。但市民運動因了民族壓迫，比明末顯得在規模上縮小了些。特別是市民運動和農民運動的形式，逐漸地由公開趨于秘密，而趨向于會黨會社的形式。乾隆

嘉慶之際，洪亮吉和章學誠幾位進步學者，都明白指出了這種社會危機。洪亮吉說：人民本不願犯法，由於州縣官吏“借邪教之名，把持之誅求之，不逼至於為賊不止。”（“洪稚存書事”“征邪教疏”）章學誠說：“由官迫民反觀之，則吏治一日不清，逆賊一日得借口以惑眾也。以良民脇從推之，則吏治之壞，恐亦有類于脇從者也。蓋事有必至，理有固然。”（“章氏遺書”，卷二九，外集二，“上執政論時務書”）

總之，十八世紀的中國社會，是階級矛盾和民族矛盾相交錯的。從整個形勢來看，這時清朝封建統治勢力占有相對穩定的統治地位。從發展上看，這時資本主義的幼芽、市民的力量、農民的反抗活動則是在不可阻遏地生長着。這種歷史形勢反映在當時的思想界，就是一方面有專門漢學之統治地位的形成，另一方面則有戴震、汪中、章學誠、焦循等人的哲學思想的出現。十七世紀的啓蒙運動雖然受了挫折，但它的政治的、社會的形式却被文學的形式所代替，例如“儒林外史”、“紅樓夢”、“鏡花緣”便是這個時代的代表創作。至於學術領域之內，或者流於煩瑣，這就是專門漢學的發展；或者以更隱晦的面目出現，這就是戴、汪、章等人的哲學思想。

第二節 十八世紀漢學的前驅者

講清代漢學歷史的人，往往把漢學上推到顧炎武黃宗羲。其實清初大儒以經世之務為目的，以考據之學為手段，并無所謂漢學的專門研究。清初學者雖然也有考証訓詁之學，如顧炎武和黃宗羲在音韻學、“易”學上有他們的貢獻，但是我們不能因此便以為煩瑣自此已有其歷史階段。顧黃之學的支配內容是新世界的啓蒙運

动，絕非退隱形式的以至为清朝統治階級所利用的漢学。在当时的民族压迫之下，清初学者都不接受清廷博学鴻詞的籠羈，以“上太平策”（黄宗羲戒万斯同北上語）为戒，而保持着个性發展的研究精神。当时学者也有到了京师的，但也正如章炳麟所說的“家有智慧，大湊于說經，亦以紓死，而其術近工眇踔善矣”（“檢論”卷四“清儒”）。这时的学者中也有如毛奇齡以博学干祿的，又有如閻若璩、胡渭被皇帝賜坐称“先生”，或被賜以“耆年篤学”題字而視為殊寵的，但这些人多为史家所譏，他們在民族气節方面和學術精神方面是缺乏人民性的。因此，十八世紀的專門漢学，好像是繼承顧黃等人的考据，事实上是把清初学者的經世致用之学变了質的。專門漢学的前驅者，决不应当追源于顧黃諸人。

江藩“國朝漢学师承記”，首卷由閻若璩（公元一六三六——一七〇四年）、胡渭（公元一六三三——一七一四年）講起，而將黄宗羲、顧炎武列之于附錄，这是深合于歷史真实的編輯。皮錫瑞非之，則多見其曲解誤会。皮氏說：

江藩作“漢学师承記”，以为梨洲亭林兩家之学，皆深入宋儒之室，但以漢学为不可廢，多騎牆之見、依違之言，豈真知灼見者，乃以黃顧二公附于册后，窃謂……“师承記”首列閻若璩，江氏必以閻为真知灼見，……江刻于黃顧，而寬于閻，是并閻氏之書未之考也！（“經学歷史”）

实在講來，江藩並沒有錯。“四庫全書总目提要”說閻氏“考証之学，未之或先”（經部“書”类二），是为的評。清儒多把顧閻并称。如章学誠論考据之学，就有“寧人百詩之風”（見“文史通义”內篇二“朱陸篇”）的話。章炳麟論清儒先進，也說：

始崑山……顧炎武为“唐韵正”、“易詩本音”，古韵始明，其后言声音訓詁者稟焉；太原閻若璩撰“古文尙書疏証”，定东

晉晚書为作伪，学者宗之，……而德清胡渭審察地望，系之“禹貢”，皆为碩儒，然草創未精博。……其成学箸系統者，自乾隆朝始，一自吳，一自皖南。（“檢論”卷四“清儒”）

梁啓超更以顧閻同列一章，尊閻尊顧，同等視之。这都不是史家的正确論断。阮元虽辨顧炎武以經学名家，然他不能不婉轉說出顧氏所以异于所謂漢学家的所在。他說：

明末諸儒多留心經世之务，顧亭林先生所著有“天下郡國利病書”及“肇域志”，故世之推亭林者以为經濟勝于經史。……習科条而無學術，守章句而無經世之具者，皆未足与于此也。（“羣經室三集”卷四“顧亭林先生肇域志跋”）

閻若璩字百詩，他是顧、黃的后進，是真正進入考据狹路中的人。他的名著“古文尙書疏証”（后來戴震亦采“疏証”二字名其孟子研究），把宋以來致疑于“古文尙書”为偽作之說，有条有据地証实，并証明“孔傳”亦偽。他說“孔傳出于魏晉之間，后于王肅傳注，相同者，乃孔窃王，非王窃孔也”（“古文尙書疏証”卷二）。戴震說：

閻百詩善讀書。百詩讀一句書，能識其正面背面。（段玉裁：“戴东原先生年譜”）

这种善讀書的方法，正是乾嘉漢学家“讀書”（僅于讀書）的傳統，章炳麟所謂“綜形名，任裁断”（“檢論”卷四“清儒”）者是。閻若璩又有“四書釋地”一書，謂“孟子謂讀書当論其世，余則謂并当論其地”（“河，河內”条），校正了前儒关于古地名傳会的錯誤，这也是乾嘉学者舍世而論地的傳統（顧炎武的“天下郡國利病書”却是論世之著作）。他对于宋儒的冥求义理，虽沒有批評，但敢于証朱熹讀書之誤：

又尝举朱子“論語”、“孟子集注”之誤，如季文子始專魯政不待武子，子糾兄而非弟，曾西子而非孫，武丁至紂凡九世而

非七世，昭陽敗魏取八邑而非七邑，不衣冠而處見“說苑”非“家語”，農家者流見“漢書”非史遷，去魯司寇則適衛而非適齊，……顯與近也非遠人之謂，魯有少施氏則孟施當亦有氏，不當以施為語聲。聞者嘆其精確。（錢大昕：“潛研堂文集”卷三十八“閻先生若璩傳”）

這種方法正為後來戴震由字以通辭、由辭以明道的命題所本（如他說，不研究小學、地理、算學等學問，不敢治六經），更後演進而至阮元的歷史考證。

與閻若璩同時友善而也是一個“善讀書者”，是胡渭，字拙明。閻若璩的考證在“古文尚書”，胡渭的考證在“禹貢”、“易經”與“洪範”，他著有“禹貢錐指”一書，大旨如錢大昕所說：

先生素習“禹貢”，謂漢、唐二孔氏，宋蔡氏于地理多疏舛。……浮于淮泗達于河，河當從“說文”作荷；滎波既豬，波當從鄭康成本作播；梁州之黑水與導川之黑水不可溷而為一。乃博稽載籍及古今經解，考其同異而折衷之，依經為訓，章別句從，名曰“禹貢錐指”。（同上卷三十八“胡先生渭傳”）

“易經”一書為宋人玄談的根據。所謂“太極圖說”，先天後天說，清初黃氏兄弟與王夫之已經証其為陳搏的偽作。胡渭著“易圖明辨”，更由宋儒與道士的關係找到讖緯學的根源。他的“洪範正論”，駁漢宋儒者的五行災異之說，破除非理性的傳會。其要旨如錢大昕與江藩所述：

嘗謂“詩”、“書”、“禮”、“春秋”，皆不可無圖，惟“易”無所用圖。……安得有先後天之別？河圖之象，自古無傳，何從擬議？“洛書”之文，見于“洪範”，五行九宮，初不為“易”而設。……又言，“洪範”古聖所傳，漢儒專主災異，以瞽史矯誣之說，亂彝倫攸叙之經，害一。“洛書”之本文，具在“洪範”，宋儒剽為黑

白之点，方圓之体，九十之位，且謂“洪範”之理通于“易”……，害二。“洪範”原無錯簡，后儒任意改竄，移庶徵王省惟歲以下，為五紀之傳，移皇極歛時五福至作汝用咎及三德惟辟作福以下，為五福六極之傳，害三。（“潛研堂文集”卷三十八“胡渭傳”與江藩“漢學師承記”卷一“胡渭傳”同文）

毛奇齡（公元一六二三——一七一六年）也是當時的一位漢學家。他有忠臣不死節說，全祖望曾痛斥之。祖望更說他的著作“有造為典故以欺人者，有造為師承以示人有本者，有前人之誤已經辨正而尚襲其誤而不知者，有信口臆說者，有不考古而妄言者，有前人之言本有出而妄斥為無稽者，有因一言之誤而誣其終身者，有貿然引証而不知其非者，有改古書以就己者”（“鮚埼亭集”外編卷十二“蕭山毛檢討別傳”）。但他對漢學的提倡亦影響頗大。李塉走入考証的途徑，即受他的推動。阮元更推崇他為漢學開創之功臣，說：

檢討（奇齡）……以經學自任，大聲疾呼，而一時之實學頓起。當是時充宗起於浙東，臚明起於浙西，寧人、百詩起於江淮之間。檢討以博辨之才，睥睨一切，論不相下，而道實相成。迄今……大江南北著書授徒之家數十，視檢討而精核者固多，謂非檢討開始之功則不可。檢討推溯太極河洛在胡臚明之先，發明荀虞于侯之“易”在惠定宇之先，于“詩”駁申氏之偽，于“春秋”指胡氏之偏，“三禮”、“四書”所辨正尤博。……至于引証間有訛誤，則以檢討強記博聞不事翻檢之故。（“學經室二集”卷七“毛西河檢討全集后序”）

奇齡有一部“四書改錯”，是聲討朱熹的書。他說：“‘四書’注無一不錯，……日讀‘四書’注，而就其注義以作八股，又無一不錯，……鑄九州四海之鐵鑄不成之錯矣！”他攻擊朱注的露骨，在顏

元戴震之上，但後來因康熙帝升朱熹配祀孔廟，他便把這部書的板自斧了。

從考証的本身說，閻胡毛等人也有他們的個別貢獻。例如，閻氏証“古文尚書”之偽，推翻了道學家十六字心傳在經典上的依據；胡渭的“易圖明辨”把“易”學從中古幽玄隱約的宗教觀中解放出來；毛奇齡攻擊朱注，也可以說是打擊了經注上的偶像。但所有這些，都和當代經世之學的主流有根本的區別。這些學術活動並沒有起了反抗封建壓迫、反抗民族統治的作用，却有沖淡民族仇恨的作用。毛奇齡以此干祿，固無足怪；清帝對於閻胡，給以欽賜的種種榮遇，也就不是偶然的了。

黃宗羲的弟子萬斯大，字充宗，萬斯同，字季野，世稱“二萬”。斯大以經學著名，斯同以史學著名。按照宗羲的學風，治經治史本來都和他的經世之學有關聯的，但斯大的治經方法，實開後來專門漢學的方法論的先河，而斯同對於史料整理的態度，則對後來章學誠的文史學有顯著的影響。

斯大深通三禮，辨“周官”之偽，對於後來“禮”經歷史地位的懷疑，貢獻頗大。他的治經方法，黃宗羲甚為稱贊。宗羲在“萬充宗墓志銘”中說：

充宗……以為：非通諸經不能通一經，非悟傳注之失則不能通經，非以經釋經則亦無由悟傳注之失。何謂通諸經以通一經？經文錯互，有此略而彼詳者，有此同而彼異者，因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思者也。何謂悟傳注之失？學者入傳注之重圍，其于經也，無庸致思，經既不思，則傳注無失矣，若之何而悟之！何謂以經解經？世之信傳注者過于信經。（“南雷文定”前集，卷八）

這裡在方法論上講來，不盲從，重裁斷，比較歸納，以經文的實事以

求是，而不以傳注的心傳來傳會，這是朴实說理的傳統。他對於傳注的不信任態度更為戴震以至阮元的訓詁注疏的前導。

斯同晚年與李燾甚契，頗受顏元學術的影響。他的最大著作為“明史稿”，劉繼莊對他說：“不如與我歸，共成所欲著之書。”“萬先生諾之，然不果。……及萬先生卒于京，其書亦無存者。”（鮚埼亭集”卷二十八“劉繼莊傳”）斯同的“明史稿”，後來被王鴻緒所盜，錢大昕已指出：“明史以王公鴻緒史稿為本而增損之，王氏稿大半出先生（萬斯同）手也。”（“潛研堂文集”卷三十八“萬先生斯同傳”）錢大昕敘斯同史學說：

先生……嘗曰：“昔迂固才既杰出，又承父學，故事信而言文。其後專家之書才雖不逮，猶未至如官修者之雜亂也。……官修之史，倉卒而成于眾人，不暇擇其材之宜與事之習，是猶招市人而與謀室中之事也。吾所以辭史局而就館總裁所者，惟恐眾人分操割裂，使一代治亂賢奸之迹暗昧而不明耳！”又曰：“史之難言久矣，非事信而言文，其傳不顯。……俗之偷久矣，好惡因心而毀譽隨之，一家之事言者三人，而其傳各異矣，況數百年之久乎？言語可曲附而成，事迹可鑿空而構，其傳而播之者未必皆直道之行也，其聞而書之者未必有裁別之識也。……吾少館于某氏，其家有列朝實錄，吾讀而詳識之，長游四方，就故家長老求遺書，考問往事，旁及郡志邑乘雜家志傳之文，靡不網羅參伍，而要以實錄為指歸。蓋實錄者，直載其事與言，而無所增飾者也。因其世以考其事，覈其言而平心察之，則其人之本末十得其八九矣。然言之發或有所由，事之端或有所起，而其流或有所激，則非它書不能具也。凡實錄之難詳者，吾以它書証之，它書之誣且濫者，吾以所得于實錄者裁之，雖不敢謂其可信，而是非之枉于人者鮮矣！昔人于宋史

已病其繁蕪，而吾所述將倍焉，非不知簡之為貴也，吾恐后之人務博而不知所裁，故先為之極，使知吾所取者有可損，而所不取者必非其事與言之真而不可益也。”……在都門十餘年，士大夫就問無虛日，每月兩三會，听讲者常數十人，于前史體例，貫穿精熟，指陳得失，皆中肯綮，劉知几、鄭樵諸人不能及也。馬班史皆有表，而后漢三國以下無之，劉知几謂“得之不為益，失之不為損”，先生則曰：“史之有表所以通紀傳之窮，有其人已入紀傳而表之者，有未入紀傳而牽連以表之者，表立而后紀傳之文可省，故表不可廢，讀史而不讀表，非深于史者也。”（“潛研堂文集”卷三十八“萬先生斯同傳”）

從上面關於史料整理的這一段話看來，斯同對於歷史學的論斷，是有一定價值的。他在这方面，實上承黃氏的史學傳統，而下開章氏“文史通義”之端緒。

第三節 十八世紀的專門漢學

到了十八世紀，所謂漢學成為風靡一時的專門之學。這和清封建統治勢力之進入相對穩定時期有密切關係，特別是和康熙以來的反动文化政策有密切關係。

康熙以來的反動的文化政策，比元代統治的手法圓滑到萬倍。一方面大興文字之獄，開四庫館求書，命有觸忌諱者焚之（見章炳麟“檢論”卷四“哀焚書”），他方面又採取了一系列的愚弄政策，重儒學、崇儒士。這不但表現在康熙十二年荐舉山林隱逸，十七年荐舉博學鴻詞，十八年開明史館，而且表現在其指導理論，打擊當時新興的“經世致用”之學，如十二年上諭命編“太極圖論”，十六年親制“四書解義序”，五十一年上諭朱子配享孔廟，以及選任大臣多

理学名家等等。然这不是唯一政策，也不是如梁啓超說的“在朝理学与在野漢学形成了一个对峙”，反而在康熙时代已經有“圖書集成”的編纂，至雍正三年告成，書凡六千一百零九部。在这样的政策之下，升化了經世致用之学，削弱了清初的知識武器。到了乾隆时代，漢学也就大为朝廷所提倡，作为統治工具的理学的补充。乾隆三十八年至四十七年，招集了海內学者三百人入四庫館，編定了聞名的“四庫全書”，凡七万九千七十卷。这是所謂“漢学的大本营”。因此，乾隆朝的政策更实行对封建文化箋注与煩瑣并行提倡的指導方針。所以戴震說：“值上方崇獎实学，命大臣举經術之儒。”（“戴东原集”卷十二“江慎修事略狀”，乾隆壬午。）另一方面，雍正元年（公元一七二三年）以后，中國學術与西洋科学，因了受清廷对外政策的影响，暂时断絕联系。因此，对外的閉关封鎖与对內的“欽定”封鎖，相为配合，促成了所謂乾嘉时代为研古而研古的漢学，支配着当时學術界的潮流。皮錫瑞說：

兩漢經学所以盛者，由其上能尊崇經学，稽古右文故也，國朝（清朝）稽古右文，超軼前代。康熙五十四年，御纂“周易折中”二十二卷；乾隆二十年，御纂“周易述义”十卷；康熙六十年，欽定“書經傳說彙纂”二十四卷，欽定“詩經傳說彙纂”二十卷，序二卷；乾隆二十年，御纂“詩义折中”二十卷；乾隆十三年，欽定“周官义疏”四十八卷，欽定“仪礼义疏”四十八卷，欽定“礼記义疏”八十二卷；康熙三十八年，欽定“春秋傳說彙纂”三十八卷；乾隆二十三年，“御纂春秋直解”十六卷；乾隆四十七年，欽定“四庫全書总目”……；乾隆五十八年，詔刊十三經，……嘉慶八年，复命廷臣磨改以期尽善，……足以別黑白，而定一尊。（“經学歷史”）

所謂御纂諸書，如康熙所纂的，多出于李光地諸人之手。章炳

麟說：“李光地……會康熙朝尊朱學，故以朱學名，……貴訓詁，即稍稍理故書；貴文言幽眇，即皮傳‘周易’與‘中庸’篇；為無端崖之辭。然惟算術為通明。卒以是博會得人主意，稱為名相。……自光地在朝，君臣相顧驩甚。……時令參訂朱熹書，常曰：知光地者莫如朕，知朕者亦莫光地若也！”（“檢論”卷四“許二魏湯李別錄”）

李光地承旨編纂了一大批書（如“周易折中”、“性理精義”），更上書頌揚清統治者的文化政策，說：

臣又觀道統之與治統，古者出于一，後世出于二。孟子序堯舜以來至于文王，率五百年而統一續，此道與治之出于一者也。……孔子之生東遷，朱子之在南渡，天益付以斯道，而時不逢，此道與治之出于二者也。自朱子而來，至我皇上，又五百年，應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啓堯舜之運，而道與治之統复合乎！伏維皇上承天之命，任斯道之統，以升于大猷，臣雖無知，或者得依附末光，而聞大道之要。臣不勝拳拳！（“榕村全集”卷十“進讀書筆錄及論說序記雜文序”）

李光地所頌揚的統治階級的“統”策，即康熙以來束縛學術自由發展的法宝，所以清代史學家全祖望痛斥說：“君家相公（李光地）之書，其貌則經者，其人則純乎緯者也！”（“鮚埼亭集外編”卷四十四“答諸生問榕村學術帖子”）

專門漢學就是在這樣欽定御纂的世界中發展起來的。這正如皮氏所說：“乾隆以後，許鄭之學大明，治宋學者已尠，說經皆主實証，不空談義理，是為專門漢學。”（“經學歷史”）

專門漢學分為吳皖兩派：吳派以吳縣惠棟為首。惠棟字定宇，生于康熙三十六年（公元一六九七年），卒于乾隆二十三年（公元一七五八年）。皖派以安徽戴震為首。戴震字東原，生于雍正元年（公元一七二三年），卒于乾隆四十二年（公元一七七七年）。

戴震的學問從惠棟處所得者甚多，而其影響則超過惠棟。錢大昕曾為二人作傳，對於惠棟說：

年五十後，專心經術，尤邃於“易”。……漢學之絕者千有五百餘年，至是而粲然復章矣。……宋元以來，說經之書盈屋充棟，高者蔑棄古訓，自誇心得，下者勦襲人言，以為己有，儒林之名徒為空疏藏拙之地；獨惠氏世守古學，而先生所得尤深，擬諸漢儒，當在何邵公、服子慎之間，馬融、趙岐輩不能及也。（“潛研堂文集”卷三十九“惠先生棟傳”）

對於戴震說：

講貫“禮經”制度名物及推步天象，皆洞徹其原本，既乃研精漢儒傳注及“方言”、“說文”諸書，由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不偏主一家。……閻百詩、顧景范、胡朏明雖善讀古書，猶未悟斯失（指考証字義地名），先生始釐正之。同時頗有狂而不信者，予深贊成其說。（同上“戴先生震傳”）

吳皖二派不同的地方，過去學者或以為惠求其近漢，戴求其近實。王引之即持此種見解。他說：

惠定宇先生考古雖勤，而識不高，心不細，見異於今者則從之，大都不論是非。來書言之，足使株守漢學而不求是者，爽然自失。（見“致焦循手札”）

章炳麟評述二派則說：

其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞；皖南始江永戴震，綜形名，任裁斷，此其所異也。

先棟時，有何焯、陳景云、沈德潛，皆尚洽通，雜治經史文辭。至棟承其父士奇學，揖志經術，撰“九經古義”、“周易述”、

“明堂大道錄”、“古文尙書考”、“左傳補注”，始精眇不惑于謾聞。……棟弟子有江聲、余蕭客。聲為“尙書集注音疏”，蕭客為“古經解鈎沈”，大共篤于尊信，綴次古義，鮮下己見。而王鳴盛、錢大昕亦被其風，稍益發舒，教于揚州，則汪中、劉台拱、李惇、賈田祖以次興起。蕭客弟子甘泉江藩復繼續“周易述”，皆陳義爾雅，淵乎古訓是則者也。

震生休寧，受學婺源江永，治小學禮經算術輿地，皆深通。其鄉里同學有金榜、程瑤田，后有凌廷堪、三胡。三胡者，匡衷、承珙、培翬也，皆善治“禮”；而瑤田兼通水地、聲律、工藝、穀食之學。震又教于京師，任大椿、盧文弨、孔廣森皆從問業。弟子最知名者：金壇段玉裁、高郵王念孫。玉裁為“六書音韻表”，以解“說文”，“說文”明。念孫疏“廣雅”，以經傳諸子，轉相證明，諸古書文義詰詘者皆理解。授子引之，為“經傳釋詞”，明三古辭氣，漢儒所不能理釋。其小學訓詁，自魏以來未嘗有也。……凡戴學數家，分析條理，皆參密嚴瑛，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州諸學殊矣。（“檢論”卷四“清儒”）

炳麟的述評，是有一定的總結性的。他評論惠棟與戴震兩派學風，吳派是“學好博而尊聞”，皖派則“綜形名，任裁斷”；吳派“篤于尊信，綴次古義，鮮下己見”，皖派則“分析條理，皆參密嚴瑛，上溯古義，而斷以己之律令”。這是清末最後經學大師的評斷。但嚴格講來，漢學是始于惠棟，而發展于戴震的。

漢學的研究方法，是研究史料的一種方法。“漢學”二字，在吳派學者的概念中，確有“惟漢是信”的意思。例如吳派學者江藩說：

黃宗羲之“易學象數論”，雖辟陳搏、康節之學，而以納甲動爻為偽象，又稱王輔嗣注簡當無浮義；黃宗炎之“周易象辭圖書辨惑”，亦力辟宋人圖書之說，可謂不遺余力矣。然不宗

漢學，皆非篤信之士也。……胡朏明(渭)“洪範正論”，虽力攻圖書之謬，而辟漢學五行之說，是不知夏侯始昌之“洪範五行傳”，亦出于伏生也，……是以黜之。（“漢學師承記”附“國朝經師經義”）

“不宗漢學，非篤信之士”，即章炳麟所謂“篤于尊信，鮮下己見”。但皖派戴震的意見稍有不同，他不但信漢，且也疑漢，即炳麟所謂“上溯古義，而斷以己之律令”。戴震說：

不以人蔽己，不以己自蔽。……有名之見其蔽二：非掎击前人以自表襮，即依傍昔儒以附驥尾。……今之博雅能文章善考覈者，皆未志乎聞道，徒株守先儒而信之篤，如南北朝人所譏：“寧言周孔誤，莫道鄭服非”。（“戴東原集”卷九“答鄭丈用牧書”）

治經先考字義，次通文理。志存聞道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有时傳會，晉人傳會鑿空益多，宋人則恃胸臆為斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所弃。我輩讀書原非与后儒競立說，宜平心体会經文，有一字非其的解，則于所言之意必差，而道从此失。……學不足以益吾之智勇，非自得之學也，……食而不化者也。……宋以來，儒者以己之見硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知；其于天下之事也，以己所謂理強斷行之，而事情原委隱曲實未能得，是以大道失而行事乖！（同上“与某書”）

這樣看來，所謂漢學，是和晉、宋鑿空之學、漢儒傳會之學都相反的，它不僅要復漢之古，而且在于“空所依傍”，斷以己見。

劉師培曾對漢學的方法，加以說明，他說：

古無漢學之名，漢學之名始于近代。或以篤信好古該漢學之範圍，然治漢學者未必盡用漢儒之說；即用漢儒之說，亦

未必用以治漢儒所治之書。是則所謂漢學者，不過用漢儒之訓故以說經，及用漢儒注書之條例以治群書耳。（“左盦外集”卷九“近代漢學變遷論”）

然劉說也只及于漢儒的訓故方法与注書條例，還沒有明言这种方法是什么。章炳麟歸納其中優良的方法為六點，說：

近世經師，皆取是為法：審名實，一也；重左証，二也；戒妄牽，三也；守凡例，四也；斷情感，五也；汰華辭，六也。六者不具，而能成經師者，天下無有。學者往往崇尊其師，而江戴之徒，義有未安，彈射糾發，雖師亦無所避。（“太炎文錄初編”“文錄”卷一“說林下”）

炳麟此論把漢學家的治學精神理想化了。到了梁啟超、胡適，便把這種漢學家的治學精神，吹捧成了什麼“近代的科學方法”了。這是似是而非的論斷，必須把它究明。按戴震繼承明末以來天文、數學、地理諸學的研究，在學術修養上確有若干邏輯的因素滲注于其治學方法中，這種方法影響于漢學家之整理古籍，亦至不尠。如戴震說：

尋思之久，計于心曰：經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道。……一字之義，當貫群經，本六書然後為定。至若經之難明，尚有若干事：誦“堯典”數行，至“乃命羲和”，不知恒星七政所以運行，則掩卷不能卒業；誦“周南”“召南”，自“關雎”而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀；誦古“禮經”，先“士冠禮”，不知古者宮室衣服等制，則迷于其方，莫辨其用；不知古今地名沿革，則“禹貢”“職方”失其處所；不知少廣旁要，則“考工”之器不能因文而推其制；不知鳥獸虫魚草木之狀類名號，則比興之意乖。而字學故訓音聲未始相離，聲與音又經緯衡從宜辨。（下言數學、

音乐)……凡經之難明，右若干事儒者不宜忽置不講。……僕聞事于經學蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。……為書之大概端在乎是。前人之博聞強識如鄭漁仲、楊用修諸君子，著書滿家，淹博有之，精審未也；別有略是而謂大道可以徑至者，如宋之陸，明之陳、王，廢講習討論之學，假所謂尊德性以美其名，然舍夫道問學，則惡可命之尊德性乎？……群經六藝之未達，儒者所耻，僕用是戒其頹惰。（“戴東原集”卷九“與是仲明論學書”）

尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必征之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，巨細畢究，本末兼察。若夫依于傳聞以擬其是，擇于眾說以裁其優，出于空言以定其論，據于孤証以信其通，雖溯流可以知源，不目覩淵泉所導，循根可以達杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失“不知為不知”之意，而徒增一惑，以滋識者之辨之也。……既深思自得而近知矣，然後知孰為十分之見，孰為未至十分之見。……夫然後傳其信，不傳其疑，疑則闕，庶几治經不害。（同上“與姚孝廉姬傳書”）

以上第一段話，大意是說科學知識是明經的基本學問，沒有這些科學知識，則經典上所講的話，是不能精審識斷的；第二段話，大意是說定理與假說的區別，十分之見頗當形式邏輯的定理，未至十分之見頗當猶待證明的假設，定理可傳，假說則闕疑以待識者之辨。這是合于邏輯的精神的。然而乾嘉學者不是在嚴格意義上“無所顧慮”的。大部分漢學家，因為沒有將來社會的信仰，在結論上還是被古道所桎梏；換言之，在古籍的狹小天地中並沒有科學態度的擴充。這擴充是要超出于古籍而進入于物質世界與未來社會的。“四庫全書總目提要”把二千年經學升降，以六字評述：兩漢之學，其弊

也“拘”；魏晉至唐及宋初，其弊也“雜”；宋慶曆至南宋，其弊也“悍”；宋末至元，其弊也“党”；明末之弊也“肆”，而清朝之弊也“瑣”。以上六字斷語不皆是正確的說法，而清代漢學之“瑣”則是事實。著者有概括漢學家方法論的四句話，這便是：

蔽于古而不知世（古指古籍，世指社會）；

蔽于詞而不知人（詞指“由詞通道”之詞，人指個性）；

有見于實、無見于行（實指其一部分認識方法，行指認識的証驗、准繩）；

有見于闕、無見于信（闕指對於過去的疑問，信指對於將來的追求）。

所以，乾嘉漢學，只有讀古書的一定的邏輯要素，但不能說代表科學方法，這是首先應加了解的。

漢學的學術內容，在吳派固然重在追尋三代制度，而皖派更重于名物典章制度的考証，自戴震“七經小記”以後，如凌廷堪等的“三禮”研究，都是最顯明的。段玉裁說：

先生……作書與玉裁曰：僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經、孔孟不得，非從事于字義制度名物，無由以通其語言，為之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。（“戴東原先生年譜”）

“學禮篇”，先生“七經小記”之一也，其書未成。蓋將取六經禮制糾紛不治、言人人殊者，每事為一章發明之。今文集中開卷“記冕服”（“記皮弁服”）、“記爵弁服”、“記朝服”、“記玄端”、“記深衣”、“記中衣裼衣襦褶之屬”、“記冕弁冠”、“記冠裳”、“記括髮免髻”、“記經帶”、“記纁藉”、“記捍決極”，凡十三篇，是其體例也。嘗言此等須注乃明。（同上）

這是說，漢學家考証名物典章制度，好像在於“知古今治亂之源”。

但古制的考証，并不能作出古今治乱之源的結論。戴震說，由故訓可得典章制度之歷史意义，甚至由此可以聞道，这就更走入非歷史主义的唯心論去了。他說：

士生千載后，求道于典章制度，而遺文垂絕，今古懸隔，……厪厪賴夫經師，故訓乃通，無異譯言以為之傳導也者。……經自漢經師所授受，已差違失次，其所訓釋，復各持異解，余嘗欲搜考異文，以為訂經之助，又廣摭漢儒箋注之存者，以為綜考故訓之助。……后之論漢儒者，輒曰故訓之學云爾，未与于理精而義明。則試詰以求理義于古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼，經之至者道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。……鑿空之弊有二：其一，緣詞生訓也；其一，守譌傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義非其本义；守譌傳謬者，所据之經并非其本經。……二三好古之儒，知此學之不厪在故訓，則以志乎聞道也，或庶几焉。（“戴東原集”卷十“古經解鈎沉序”）

在这里，我們如果深究一下，他是誇大了所謂治經之學。經學至多不過是考証古史的准备知識罷了。文字的校勘，對於古史的研究，的確也是必要的，然而校勘了的經籍并不就等于史學，而尤其不就是合乎科學的史學。例如段玉裁說：

先生言：“孟子”“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也”，正心二字不可強為之說。依吾說，正心二字便是忘字，离為二字，而亡譌正，乃字之誤也。必有事焉而勿忘，下復舉勿忘者，古人每多此文法。玉裁按此確不可易。……如“詩”云：“江有汜，不我以矣”，必再言“不我以”，而后可言“其后也悔”。……（“戴東原先生年譜”）

這是一種“由文字以通語言”的講法。至于“由語言以通道”的命題却否定了社會實踐和歷史實踐。所謂通道，決不是那種非決定的條件的文字語言所能勝任的。只有歷史唯物論才能“通”歷史發展的規律，經學家的片斷考釋至多是一種初步知識之準備而已。例如惠棟考証“理”字，在學說史上是有一定價值的研究。他引據了古書上有“理”字的地方，得出一個“理”字故訓，說：

理字之義，兼兩之謂也。人之性稟于天，性必兼兩，在天曰陰與陽，在地曰柔與剛，在人曰仁與義。（“周易述”，“易微言”下）

如果把“兼兩”的字訓，置于周末社會的學說史作為思想遞變的史料看，那是反映了一定的歷史階段的思想的一面。然而知道了“兼兩”之義，却也並不能通一般的“理”，因為“兼兩”僅含有相對的觀念罷了。

漢學家最樸實的地方是音學研究，這自明末方密之（著“通雅”）以來，經顧炎武的“音學五書”，至乾嘉學者江、戴以迄段玉裁，實超越古人。戴震在論“爾雅”時，曾論及音學之重要，說：

古故訓之書，其傳者莫先于“爾雅”，六藝之賴是以明也，所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求適于至道。……援“爾雅”以釋“詩”“書”，據“詩”“書”以証“爾雅”，由是旁及先秦已上，凡古籍之存者，綜覈條貫，而又本之六書音聲，確然于故訓之原，庶几可與于是學。（“戴東原集”卷三“爾雅文字考序”）他讀到“莊子”“已而為之者，已而不知其然”之句，也說“語意不可識，偶檢‘釋故’（“爾雅”篇名）‘已，此也’，始豁然通乎其詞。”（同上卷三“爾雅注疏箋補序”）故他以為：

文字之鮮能通，妄謂通其語言，語言之鮮能通，妄謂通其心志，而曰傳合不謬，吾不敢知也！（同上）

但这不是說死守“尔雅”，死讀“尔雅”，就可以知道歷史的發展規律。他以为“不能徧觀尽識，輕疑前古，不知而作也。……信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守”。他举一个“光”字作例子。他以为歷來引“尔雅”“光，充也”，对此不可無辨，“好古洞其原，諒不廛市古为也”（同上卷三“与王内翰鳳喈書”）。他考得“光”字乃“橫”字之譌。他說：

“尔雅”桃字，六經不見。“說文”：“桃，充也。”孙愐“唐韻”：“古曠反”。“乐記”：“鐘声鏗，鏗以立号，号以立橫，橫以立武”。鄭康成注曰：“橫，充也，謂气作充滿也”。“釋文”曰：“橫，古曠反”。“孔子閑居篇”：“夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五至而行三無，以橫于天下”。鄭注曰：“橫，充也”。疏家不知其义出“尔雅”。“堯典”古本必有作“橫被四表”者。“橫被”，廣被也。正如“記”所云“橫于天下”、“橫乎四海”是也。橫四表，格上下对举；溥徧所及曰“橫”，貫通所至曰“格”。……“橫”轉寫为“桃”，脫誤为“光”，追原古初，当讀古曠反，庶合充霽廣远之义。而“釋文”于“堯典”無音切，于“尔雅”乃古黃反，殊少精覈。（同上）

戴震因“考”“老”二字，与江永商榷，謂“‘考’‘老’二字，屬諧声会意者，字之体；引之言轉注者，字之用”（同上卷三“答江慎修先生論小学書”）。轉注之义，犹后人言互訓。他因此論及六書源流，从自然演進上說明文字之進化，頗有卓見（后來章炳麟有修正，如字緣声起之說）。他說：

造字之始，無所馮依。宇宙間，事与形兩大端而已。指其事之实曰指事，“一”、“二”、“上”、“下”是也。象其形之大体曰象形，“日”、“月”、“水”、“火”是也。文字既立；則声寄于字而字有可調之声，意寄于字而字有可通之意，是又文字之兩大端

也。因而博衍之，取乎声諧曰諧声，声不諧而会合其意曰会意。四者，書之体止此矣。由是之于用，数字共一用者，如“初”、“哉”、“首”、“基”之皆为始，“印”、“吾”、“台”、“予”之皆为我，其义轉相为注曰轉注；一字具数用者，依于义以引伸，依于声而旁寄，假此以施于彼曰假借。所以用文字者，斯其兩大端也。六者之次第出于自然，立法归于易簡。（“戴东原集”卷三“答江慎修先生論小学書”）

他主張治經不能“以意衡量”，必求之于文字的源流，这是漢学家的基本修养。他說：

六書也者，文字之綱領，而治經之津涉也。載籍極博，統之不外文字；文字虽廣，統之不越六書。綱領既違，譌謬日滋。（同上“六書論序”）

震彝病同学者多株守古人，……凡学未至貫本末，徹精粗，徒以意衡量，就令載籍極博，犹所謂“思而不学則殆”也。远如鄭漁仲，近如毛大可，只賊經害道而已矣。（同上卷九“与任孝廉幼植書”）

他所謂“治經之津涉”，“通古今之异言，然后能諷誦乎章句”，“好古洞其源”，皆指文字学的研究。但这种研究被誇大而为“求適于至道”，則是由于漢学家的小天地使然。后来今文学家魏源便說乾隆中叶諸家“爭治漢学，錮天下智慧为無用”（章炳麟“檢論”卷四“清儒”引）了。

章炳麟曾論到經学家的治学內容說：

大氏清世經儒，自今文而外，大体与漢儒絕异。不以經術明治乱，故短于風議；不以陰陽断人事，故長于求是。（同上）

而客觀上的学術內容，則为古史考証之学，章氏又說：

夷六藝于古史，徒料簡事类。不曰吐言为律，則上世人事

汙隆之迹，猶大略可知。以此綜貫，則可以明流變；以此裂分，則可以審因革。（同上）

但這也是僅備後人研究歷史的開荒工作，而漢學本身却不能概盡史學。章氏又說：

單篇通論醇美塢固者不可勝數，一言一事，必求其征，雖時有穿鑿，弗能越其繩尺，寧若計簿，善承筮視，而不惟其道，以俟後之咨于故實而考迹上世汙隆者舉而措之，則質文蕃變，較然如丹墨可別也。然故明故訓者多說諸子，唯古史亦以度制事狀征驗，其務觀世知化，不欲以經術致用，灼然矣。（同上）

章氏是中國近代的漢學大師。他的主觀好惡的傾向以及為學術而學術的客觀主義，是不足為訓的，至于他所論漢學的內容在於一言一事的証實，則是事實。他有一篇“與人論朴學報書”，他說漢學在於“存古，非以是適今”，可作對漢學的合理的評價，對復古者的當頭一棒。他說：

自周孔以逮今茲，載祀數千，政俗迭變，凡諸法式，豈可施于輓近？故說經者所以存古，非以是適今也。先人手澤，貽之子孫，雖汙垢傳劣者猶見寶貴，若曰盡善則非也。“禮經”一十七篇，守之貴族，不下庶人，皇漢迄今，政在專制，當代不行之禮，于今無用之儀，而欲肄之郡國，漸及鄉遂，何異寧人炎武欲變今時之語，返諸三代古音乎？“毛詩”、“春秋”、“論語”、荀卿之錄（注意此處提荀子未提孟子），經紀人倫，平章百姓，訓辭深厚，宜為典常，然人事百端，變易未艾，或非或隳，積久漸明，豈可定一尊于先聖？……過崇前聖，推為万能，則適為桎梏矣。……夫驗實則西長而中短，冥極理要，釋迦是，孔父非矣，九流諸子，自名其家，無妨隨義抑揚，以意取舍。乃者以筮籥箋注六藝，局在規舊，而強相皮傅，以為調人，則只形其穿鑿

耳。稽古之道略如寫真，修短黑白，期于肖形而止，使妍者媿，則失矣，使媿者妍，亦未得也。（“太炎文錄初編”“文錄”卷二）

由上面講來，漢學家的學說內容是史學的考據部分，而考據的工作首先是把“修短黑白，期于肖形而止”，至于其形的流變因革則為歷史家的工作。漢學家之稽古，主觀上不無以古適今的，但在客觀上所謂朴學的遺產，則僅以存古之真迹為其本色。

戴震學派的漢學，已經離開了清初學者的社會思想和民族思想（例如他稱“海寇鄭成功”，見“戴東原集”卷十二“鄭之文傳”，這不是清初學者的口吻），僅對於古經的古義企圖得出近似的判斷而已。他論鄭玄說：

學者大患在自失其心。心全天德，制百行。不見天地之心者，不得已之心；不見聖人之心者，不得天地之心；不求諸前古賢聖之言與事，則無從探其心于千載下。是故由六書九數制度名物能通乎其詞，然後以心相遇。……此之謂“鄭學”。（“戴東原集”卷十一“鄭學齋記”）

他發展惠棟漢學的傳統說：

言者輒曰：有漢儒經學，有宋儒經學，一主于故訓，一主于理義。此誠震之大不解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學之云乎哉？……故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。松崖（惠棟）先生之為經也，欲學者事于漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。（同上“題惠定宇先生授經圖”）

因此，戴震雖然誇大了文字與義理的關係，但是，在義理的大範圍中，又想救濟“由詞以通道”的命題。故段玉裁記：

先生初謂天下有義理之源，有考覈之源，有文章之源，吾于三者皆庶得其源。后數年，又曰：義理即考覈、文章二者之源也，義理又何源哉？吾前言過矣。（“戴東原先生年譜”）

他在这里所以改變說法，即因為“由詞以通道”的命題不能成立。他常以唯心觀點的所謂“心接”、“心遇”，身居體驗，以補救他的文字學的理論，便不是偶然的。他說：

是以凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道。離詞則舍小學故訓無所借，辨言則舍其立言之體，無從而相接以心。（“戴東原集”卷十一“沈學子文集序”）

震嘗獲聞先生（叶書山）論讀書法曰：“學者莫病于株守舊聞而不復能造新意，莫病于好立異說，不深求之語言之間，以至其精微之所存。夫精微之所存，非強著書邀名者所能至也。日用飲食之地，一動一言，好學者皆有以合于當然之則。循是而尚論古人，如身居其世，觀其事，然后聖人之情見乎詞者，可以吾之精心遇之。非好道之久，涵養之深，未易與于此。”先生之言若是，然則“春秋”書法，以二千載不得者，先生獨能得之，在是也夫。（同上卷十“春秋究遺序”）

乾嘉學者的漢學成績自有其歷史地位。我們對於它的歷史地位的了解，要分清問題的主流和因此主流而派生的副產物。十八世紀的“漢學”是一種煩瑣，這種煩瑣形式既和中世紀各時代的煩瑣有共同之點，又和它們有區別之點。當失掉了十七世紀學術的宏偉規模，而退隱于古字古句的鑽尋的時候，自然就要陷于中世紀的煩瑣；然而清代“漢學”的煩瑣並沒有墮落到中世紀的宗教領域，還保持着一定的清醒的研究態度。因此，煩瑣思想的主流雖然自康熙以至乾嘉二朝，已經被中國統治階級的文化政策所利用，其間思想的內容，已經腰斬了清初思想的人民性，因而人們埋在古典的

經籍中失去了个性的發展，反动統治者也拿文化“开明”的欺騙，冲淡了民族压迫的仇恨；然而也曾經產生了些功績，即乾嘉学者的謹慎的治学方法以及由經学的整理而普及于一般文献的史料工作。章学誠即曾說过：

其始也，以利祿劝儒術，而其究也，以儒術徇利祿，斯固不足言也；而儒宗碩師，由此輩出。（“文史通义”內篇“原学”下）章氏所說的“儒宗碩師”，是有他們的成績的，他們的成績是在于对古代制度和音韵訓故的考訂，但他們畢竟是以考据的煩瑣代替了道学的煩瑣，而把啓蒙思想的傳統歪曲了。

胡適非歷史主义地認為只有漢学才配称为中國学說中的科学，这完全是胡扯。嚴格地說來，所謂“專門漢学”是清代学者所用以反对“宋学”的名称，本身并不是一种独立的科学。即以考据而論，各代學術都有或多或少的考据成分，并非乾嘉學術所專有的。而且，考据的方法也不是离开观点而独立存在的，乾嘉学者用考据方法对某些問題得出的結論，正是以他的观点为依据的，客观主义的考据学是不存在的。

最后，我們还應該在这里說到全祖望，他字謝山，鄞縣人，生于康熙四十四年（公元一七〇五年），卒于乾隆二十年（公元一七五五年）。他也是十八世紀前叶推崇漢学的人，但他和吳皖兩派都不同。

全祖望在經史研究上都很有名。他的“鮚埼亭集”是治清初思想史的最好資料。他的經学已經脫离宋儒的範圍，开始明白提出尊漢。例如他在“漢經師論”一篇中說：

或有問于予者曰，漢之經師多矣，說者謂其徒明章句，而無得于聖賢之大道，故自董仲舒、刘向外，儒者無称焉，程子稍有取于毛萇，然則三人而已。曰，是何言歟？漢人值儒林之草昧，未極其精粹則有之，然自文景而后，或以宿德重望为一时

重，或以經世務見用，……子蓋未之知也！夫漢興，張蒼首定律歷，荀子之徒也（治左氏），賈生通禮樂明王道（從張蒼受左氏），文翁興學校（……通“春秋”……），丁寬輔梁孝王將兵距吳（治“易”），申培面折武帝以為治不在多言（魯“詩”），轅固斥公孫丞相以曲學阿世（齊“詩”），韓嬰議事分明，雖董子不能難（韓“詩”），胡毋生則董子著書稱其德（公羊氏），兒寬醇雅有余（“尚書”），……大夏侯之敢言（“尚書”），魏相實平霍氏之亂（治“易”……）。……（下略）（“鮪埼亭集”外編卷三十八“漢經師論”）

祖望在這裡所推崇的都為前漢儒者，但他已經不以章句之徒視漢儒了。他另有關於經學家與理學家從祀之議三篇，專為漢經師辨功，說“秦人絕學之後，不可無以報諸儒修經之功”（同上卷三十九“前漢經師從祀議”）。他對於當時朱熹升祀之舉，暗示了反對的議論。他說：

“易”則田何，“書”則伏勝，“詩”則浮丘伯、毛亨，“春秋”“左氏”則張蒼，“禮”則高堂生，此六人者為一輩。……田何之大宗為丁寬，其別出為費直，“書”則孔安國出而補伏勝之闕，浮丘伯之大宗為申培，毛亨之大宗為毛萇，而轅固以齊，韓嬰以韓，張蒼之大宗為賈誼，而胡毋子都、董仲舒以“公羊”，江公以“穀梁”，高堂生之大宗為后蒼，而河間獻王以“周禮”，蓋經於是乎備矣。……此十三人者為一輩。蓋漢二百年經學所以盛者，諸公之力也。若集諸經之大成，而其人精忠有大節，為一代儒林之玉振者，則惟劉向。斯皆其必當從祀者。開元禮臣，不知精審，而妄以戴聖何休奪席，不亦謬乎！……東京自賈逵鄭康成盧植而外，無足取者。（“鮪埼亭集”外編卷三十九“前漢經師從祀議”）

这都是論前漢經師之功績。此外，后漢經師如賈逵、鄭玄等，也都是他所推崇的。他反对“章句之流……非所以尊道統”之說，以为“秦漢以來，經師遠矣，尋墜緒之茫茫，作弟子之矜式，取而配之，斯先王之禮意，而非予一人之私言也。”（“鮚埼亭集”外編卷三十九“尊經閣祀典議”）这种議論，看來好像僅爭配祀之席，而內容已經含着尊漢學的方向。後來漢學家便流入于“惟漢近真”、惟漢學可尊的潮流，以至阮元在詁經精舍創設專祀鄭、許的崇禮。

祖望是反对讖緯之學的，虽說“使擇焉而精，未嘗不極有關於經術”（同上卷四十八“原緯”），但他更着重地說：

百家雜流，不過自名為子，而緯則竊附于經，是以儒者不免為所惑，以聖人春秋之筆削，重以子夏之謹守也，而再傳之公羊，遂有善讖之名，然則其淵源不亦遠乎哉！……西漢大儒虽以董仲舒、劉向，尚不免于災祥之說，……又未嘗不嘆儒者之不善讀讖，而反以其所學陷溺其中也。……經學既昌，彼妄誕者將何所用之哉？（同上）

祖望治經之學，多為后之漢學家所稱，他是有其淵源的。阮元說：

經學、史才、詞科三者，得一足以傳，而鄞縣全謝山先生兼之。……先生“經史問答”，……足以繼古賢，啓后學，與顧亭林“日知錄”相埒。吾觀象山、慈湖諸說，以空論敵朱子，如海上神山，虽極高妙，頃刻可見而卒不可踐。万、全之學，出于梨洲而變之，則如百尺樓台實從地起，其功非積年工力不成。噫！此本朝四明學術所以校昔人為不憚迂遠也。（“學經室二集”卷七“全謝山先生經史問答序”）

祖望和二万都是浙東學者，他們不但對某些漢學家有其影響，而且更為後來章學誠、龔自珍之導師。章學誠說：

梨洲黃氏……開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩尚存其意。……浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。……近儒談經，似于人事之外，別有所謂義理矣，浙東之學，言性命者必究于史，此其所以卓也！（“文史通義”內篇二“浙東學術”）

祖望續成黃宗羲的“宋元學案”，自謂“旁搜不遺餘力，蓋有六百年來儒林所不及知而余表而出之者”（“鮚埼亭集”卷三十“蕺山相韓日塾記”），十年之功不稍間斷。他在“鮚埼亭集”中所編之諸神道碑、傳記、墓銘和窆石志等文可以作“明儒學案”的續編讀，而其“移明史館帖子”各篇以及歷朝史論如“春秋五霸失實論”、“陳同甫論”、“明庄烈帝論”都具有萬氏所講的一定的史德與史識。他論史特重當世的事功，與一般漢學家的治學途徑不同。這點却為章學誠所繼承，所謂“三代學術，知有史而不知有經，切人事也。……史學所以經世，固非空言著述也。……后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣！”（“文史通義”內篇二“浙東學術”）

祖望在他的文中善于保存明末學人的優良傳統——獨創的學術與高尚的人格。這些地方又是嘉慶以後的學者批判漢學煩瑣并高揚明末遺老精神之橋樑。因此，祖望雖然是可以當作漢學家看，但他和當時惟知搞考據的漢學家是不相同的。

第十一章

戴震的思想

第一節 戴震的哲学思想

戴震字东原，安徽休寧人。他的哲学思想和顏元的哲学思想，在唯物主义的观点上有互通之处，但他們在哲学体系上是不同的。顏元的哲学观点，着重于他所憧憬的新人类、新世界，故他的哲学置人类实践于社会的基礎之上，而戴震的哲学則有些和斯宾諾莎相似，“置倫理学于宇宙觀的基礎之上”。他們在哲学方法論上也很不同。顏元“格物”的对象都是实践、实验与產業的廣大天地，故他的知識論是以实践为前提。戴震則以“格物”指“審察尽物”，与李塨之走入思辨方法論相似；他的知識論着重在“由詞以通道”，知識成了对于客觀的观照，否定了知識依存于实践而發展的过程。

戴震和王夫之的哲学思想体系也是不同的。他們在自然哲学方面尽管有互通之处，都是从“易傳”的研究入手，但他們从自然哲学到人类性論或知識論所建立的体系則大有区别。夫之由絪縕生化論到性命論或知識論是一貫的，性是“日生”的命題，命为“日降”的命題，知識是“日存”的命題，有一条紅綫貫穿着他的全部哲学。而戴震在自然哲学上所建立的“生生不息”論，到了社会哲学則思辨形式化了。他以为，命之所以然在于“有所限”，性之所以然在于由無所限于“类之大別”，知識是由“善”之必然，適尽性之自然，最后复以“权”論而挽救其思想体系上之不統一。

在这里，我們認為戴震思想的天地，比之王夫之、顏元更狹隘

些。我們對戴震哲學思想所具有的光芒雖不能忽視（尤其在乾嘉時代），但對其體系則不能不說比起清初大儒的成就是有遜色的。我們歷史主義地研究古人，既不能離開歷史實踐，墮于客觀主義，又不能以主觀成見的好惡，而失去客觀研究的態度。

戴震自然哲學中所謂“道”，是指哲學上的存在(Sein)，這存在是可感覺的實體。他說：

……道指其實體實事之名。……語道于天地，舉其實體實事而道自見。……語道于人，人倫日用咸道之實事。（“孟子字義疏證”卷下）

出于身者無非道也，故曰“不可須臾離，可離非道”。“可”如“體物而不可遺”之“可”。凡有所接于目而睹，……有所接于耳而聞，……無接于目接于耳之時，或惰慢矣。惰慢之身，即不得謂之非失道。道者，居處飲食言動，自身而周于身之所親，無不該焉也。（同上）

這樣看來，他首先把存在肯定，認為“存在”的東西是“自身而周于身之所親”的物質。他和費爾巴哈相似，認為人也是物質的一部分，不過人為受命所限，是最高級的物質罷了。他在人類概念上，也如費爾巴哈的一般的抽象人類性概念，他說：“氣化生人生物以後，各以類滋生久矣，然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。”（同上卷中）在這裡，他對於人類性的了解，是貧乏的，遠遜于王夫之的“日生謂性”說。

道是可感覺的存在，這是戴震思想中唯物論因素的最基本命題。其次，物質是生生不息的運動體。他說：

天地之氣化，流行不已，生生不息。（同上卷下）

道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。“易”曰：“一陰一陽之謂道。”“洪範”：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰

金，五曰土”，行亦道之通称（“詩”“載馳”：“女子善怀，亦各有行。”“毛傳”云：“行，道也。”“竹竿”：“女子有行，远兄弟父母。”“鄭箋”云：“行，道也”）。举陰陽則赅五行，陰陽各具五行也；举五行即赅陰陽，五行各有陰陽也。……分于陰陽五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。陰陽五行，道之实体也。……（“孟子字义疏証”卷中）

物質运动的流行不息是有它的法則性的，戴震唯物主义的思想是和他的天文算術的知識分不开的。他說：

凡天之文、地之义、人之紀，分則得其專，合則得其和。分也者，道之条理也。合也者，道之統会也。……生生者化之原，生生而条理者化之流。（“戴东原集”卷八“法象論”）

道，言乎化之不已也。……生生者化之原，生生而条理者化之流。……生則有息，息則有生，天地所以成化也。（“原善”卷上）

“一陰一陽”，盖言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎？其生生而条理乎？……未有生生而不条理者。……人物之生，其善則与天地繼承不隔者也。（“戴东原集”卷八“讀易繫辭論性”）

“易”曰：“天地之大德曰生。”气化之于品物，可以一言尽也，生生之謂歟？……生生之呈其条理，……惟条理是以生生。……生者，至动而条理也。……卉木之株叶華实，可以观夫生；果实之白，全其生之性，可以观夫息。（“原善”卷上）

天地之生生而条理也，是故去生养之道者，賊道者也。（“原善”卷下）

天地人物事为，不聞無可言之理者也。“詩”曰“有物有則”是也。“物”者，指其实体实事之名，“則”者，称其純粹中正之

名。实体实事罔非自然，而归于必然。……（“孟子字义疏证”卷上）

这可見，他認為，物質是在运动中，而物質运动的条理都有“必然”的合法則联系。戴震是以“繼善”之善指必然的，这是稍与王夫之接近的；但他以“成性”之性指自然，就与夫之异趣了。自然为什么有此合法則运动呢？在夫之有一套哲学的理論，而戴震則似限于經驗主义，沒有答案，僅說：“一奇以儀陽，一偶以儀陰。”（同上）

戴震哲学的理論范疇顯得貧乏，沒有夫之变化学說的丰富，但他辨解道器之說，提出“謂之”的字义，却补充了夫之“謂之”的解釋。戴震“由詞以通道”的理論固然是不通的，而他的由詞以帮助通道的知識，則極会使用形式邏輯和語言学。“孟子字义疏证”卷中，有如下的一段話：

問：“易”曰，“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”……朱子云，“陰陽气也，形而下者也。所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道，即理之謂也”。……“易”之解可得聞歟？曰：气化之于品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非气化之謂。“易”又有之：“立天之道，曰陰曰陽”。直舉陰陽，不聞辨別“所以陰陽”而始可当道之称。……一陰一陽流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，“之謂”“謂之”有异。凡曰“之謂”，以上所称解下，如“中庸”“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，此为性道教言之，若曰：性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也。“易”“一陰一陽之謂道”，則为天道言之，若曰：道也者，一陰一陽之謂也。凡曰“謂之”者，以下所称之名辨上之实。如“中庸”“自誠明謂之性，自明誠謂之教”，此非为性教言之，以性教区别“自誠明”“自明誠”二者耳。“易”“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，本非为道器言之，

以道器區別其“形而上”“形而下”耳。形謂已成形質。形而上猶曰形以前；形而下猶曰形以後。（如言“千載而上，千載而下”，“詩”，“下武維周”，“鄭箋”云：“下猶後也。”）陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行……有質可見，固形而下也，器也，其五行之氣，人物咸稟受于此，則形而上者也。……六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。

從語言學的本來意義上講，戴震的解釋是有根據的，而在理論上則他實不及夫之。夫之的道器論是統一的，戴震所講的道器是分裂的。所謂“器言乎一成而不变”，完全沒有歷史觀點，比着夫之關於作器述器成器的變革論，顯然相差不可以道里計。但戴震根據這一觀點來批判宋儒的二元論，確具力量。他說：

老莊釋氏……以神為有天地之本，遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒，以形氣神識同為己之私，而理得于天。推而上之，于理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹為粗。益就彼之言而轉之，因視氣曰“空氣”（陳安卿云：二氣流行萬古，生生不息，不成只是空氣，必有主宰之者，理是也），視心曰“性之郛郭”（邵子云，心者性之郛郭）。是彼別形神為二本，而宅于空氣、宅于郛郭者為天地之神與人之神；此別理氣為二本，而宅于空氣、宅于郛郭者為天地之理與人之理。……觸于形而上下之云，……創為理氣之辨，不復能詳審文義。其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也；以理能生氣，如彼以神能生氣也。（“孟子字義疏證”卷中）

戴震的自然哲學雖然也講生化源流，但和王夫之的生化論大

有区别。夫之的生化論，是生化史的秩序論，是說明条理法則的日新日成，日变日革，器变而道亦变。戴震的生化論却没有歷史的發展理論。他所謂“生者至动而条理”，他并不重視至动，而重視条理，故把条理看成“則者，称其中正純粹之名”。他經過这一抽象的手法，在人性論上產生了他的錯誤理論。

我們可先从戴震由自然法以至人性的“人法自然”观点上來研究他的人性論。他說：

“性”，言乎本天地之化分而为品物者也。限于所分曰“命”，成其气类曰“性”。（“原善”卷上）

人物之生，其善則与天地繼承不隔者也。有天地然后有人物，有人物于是有人物之性。人与物同有欲；欲也者，性之事也。人与物同有觉；觉也者，性之能也。（“戴东原集”卷八“讀易繫辞論性”）

性者，分于陰陽五行，以为血气心知，品物区以別焉。（“孟子字义疏証”卷中）

这是戴震由天道以至人性的所謂“繼善成性”論。人物品別都是从天地之化而各成其气类。品質之別怎样形成的呢？他說在于“限于所分”之命。这里和王夫之的“命”論便相反了。夫之的命論是光輝的，即所謂“命日降，性日受”，而戴震反是。他說：

天道，五行陰陽而已矣。分而有之以成性。由其所分，限于一曲。惟人得之也，全。曲与全之数判之于生初。人虽得乎全，其間則有明闇厚薄，亦往往限于一曲，而其曲可全，此人性之与物性异也。言乎其分子道，故曰“天命之謂性”。（“原善”卷上）

气化生人生物以后，各以类滋生久矣。然类之区别，千古如是也，循其故而巳矣。在气化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行

之成化也，雜糅万變。是以及其流形，不特品物不同，虽一类之中又复不同。……人物以类滋生，皆气化之自然。……分子道者，分子陰陽五行也。一言乎分，則其限之于始，有偏全厚薄清濁昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。然性虽不同，大致以类为之区别。（“孟子字义疏証”卷中）

凡有生即不隔于天地之气化。……人物之生生本乎是。由其分而有之不齐，是以成性各殊。知覺运动者，統乎生之全言之也。由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺运动也亦殊。气之自然潜运，飛潜动植皆同，此生生之机肖乎天地者也。而其本受之气与所資以养者之气則不同。……凡有血气者，皆形能动者也。由其成性各殊，故形質各殊，則其形質之动而为百体之用者，利用不利用亦殊。……人則能擴充其知，至于神明，仁义礼智無不全也。……性者，血气心知本乎陰陽五行，人物莫不区以别焉，是也。而理义者，人之心知有思輒通，能不惑乎所行也。（同上）

戴震以其生化流行不息之自然天道观为大前提，本可以得出進化論的成性說。但他沒有在自然天道观方面強調运动，僅着重在自然条理的化成，故在人性論上便產生了“分子所限”的类别万物的观点，而且这种类别即形成于王夫之所反对的“受命之初”，戴震所謂“人物而辨其資始曰性”（“原善”卷上），或“限之于始”（“孟子字义疏証”卷中）。天的受性全与曲之分，即在降命之初形成一种类概念。人虽异于万物而“能擴充其知”与“不惑乎所行”（同上），亦有所曲，但可能尽乎全。天受命于千古之前，即照原来的类别“循其故”，故万物的类别是沒有突变的。他認為这是自然的气化而然。“类也者性之大别也。”（“原善”卷中）“舍气类更無性之名”（“孟子字义疏証”卷中）。

戴震的人性自然史起源說，是幼稚的，錯誤的。到他論述二者間的关系时，甚至連他語言学的天才亦呈現出毛病來了。他以为，人性之所以適應于自然，不是由于生化变革。他硬把生化觀念解釋为生养觀念。他說：

耳目百体之所欲，血气資之以养，所謂性之欲也，原子天地之化者也。是故在天为天道，在人咸根于性而見于日用事为，为人道。（“原善”卷上）

飲食男女，生养之道也，天地之所以生生也。……天地之生生而条理也。是故去生养之道者，賊道者也。細民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣。（同上卷下）

性譬則水也，欲譬則水之流也。節而不过則为依乎天理，为相生养之道，譬則水由地中行也。（“孟子字义疏証”卷上）

人之生也，莫病于無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顧者，不仁也。……凡出于欲，無非以生以养之事。……聖人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。（同上）

生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣。（“原善”卷上）

夫耳目百体之所欲，血气之資以养者，生道也。（“緒言”卷上）

天地的生化和人类的生养，本不是相类的东西，而戴震則以生养配于生化，在理論体系上是一个很大的缺点。但他自己并没有感觉到体系上的这个裂痕，他还要把“仁”解为生生之意，以致產生了“君子得其仁”，“細民得其欲”（“原善”卷下）的兩截理論。这是和王夫之“存性”之论正相反的。

戴震就“生生之謂仁”（“原善”卷上）的命題，發揮他的人性論的基本觀點，他說：

仁者，生生之德也。“民之質矣，日用飲食”，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。……自人道遡之天道，自人之德性遡之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。……在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也。（“孟子字義疏證”卷下）

因此，他把性之事能與性之德區別開來。性之德是倫理學的最高範疇；只有與“大共”之“善”無違，始全其性德。所以他所說的“善”指“天下之大共”（“原善”卷上），而性德指私的反面，即天下大公。

戴震從生養之資，設定了一個“相生養之道”，即理想的人類性。他在这里，強調着仁智之德。他說：

欲也者性之事也，……覺也者性之能也。欲不失之私則仁，覺不失之蔽則智。仁且智非有所加于事能也，性之德也。言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡于順，天下之教一于常，天下之性同之于德。性之事配五行陰陽，性之能配鬼神，性之德配天地之德。……善以言乎天下之大共也，性言乎成于人人之舉凡自為性其（其字疑為之字之譌）本也。……明乎天地之順者可與語道，察乎天地之常者可與語善，通乎天地之德者可與語性。（同上）

他更把仁智之德認為是通天地之全德。他說：

人之有欲也，通天下之欲，仁也。人之有覺也，通天下之德，智也。惡私之害仁，惡蔽之害智。不私不蔽，則心之情爽，是為神明。（同上卷下）

在仁智之德中，戴震又特別注重智。他說：

人生而有欲，有情，有知。三者，血氣心知之自然

也。……惟人之知，小之能尽美丑之極致，大之能尽是非之極致，然后遂己之欲者，廣之能遂人之欲，达己之情者，廣之能达人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不达，斯已矣。（“孟子字义疏証”卷下）

这是以仁僅为人生自然之符，“生生之謂仁”僅是动机方面人生的本來欲求。如使欲能达于充滿之境，必須把握必然，而把握必然，又是智能。他在“原善”卷上發揮此义甚多，这里只举一二例子于下：

生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣。尽美惡之極致，存乎巧者也，宰御之权由斯而出；尽是非之極致，存乎智者也，賢聖之德由斯而备。……精之以底于必然，天下之能举矣。（“原善”卷上）

性之欲，其自然之符也；性之德，其归于必然也。归于必然，適全其自然，此之謂自然之極致。……知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德。（同上）

戴震的人性論，在內容上講來，可說是以“智”为性德的決定条件，仁僅为必要条件。例如他說自然之道，人物同其天性，而人之所以异于物者，即在于知識理性能夠把握必然。“原善”卷中說：

耳目鼻口之官接于物，而心通其則。……耳能辨天下之声，目能辨天下之色，……心能通天下之理义，人之才質得于天，若是其全也。……惟据才質为言，始确然可以断人之性善（按善謂全）。……人有天德之知，能踐乎中正，其自然則协天地之順，其必然則协天地之常，莫非自然也；物之自然不足以語此。因此他虽然講孟子的四端，却在內容上講孔子的智愚。他的結論是“智于天地人物事为，咸足以知其不易之則。”（“孟子字义疏証”卷中）

細釋戴震的人性論，乃是基于兩個要素，一为可能的要素（或

必要的条件),二为现实的要素(或伏定的条件)。上面所講的“仁”指前者,“智”指后者。懂得了他的这一理論,便可以知道他为什么說“惟据才質为言,始确然可以断人之性善”。才質是对性而言的,性指可能的东西,才指现实的东西,而决定人性之可以达于“全”,則在才質。所以,他的人性論,基本上是才質論。胡適不懂得这一点,所以怀疑他的性善論,而又不肯批評,僅說他講“全”字有語病,因此,資產階級的唯心論者捧戴震,是胡捧的。戴震的哲学文字頗簡奧,“原善”一書开首几句话,即包括了他的人性論的主要論点。他区别性与才說:

成其气类曰性。各如其性以有形質,而秀發于心,征于貌色声,曰才。資以养者存乎事,節于內者存乎能。事能殊致存乎才,才以类别存乎性。有血气斯有心知,天下之事能于是乎出。君子是以知人道之全于性也。呈其自然之符,可以知始;極于神明之德,可以知終。由心知而底于神明,以言乎事,則天下归之仁,以言乎能,則天下归之智。

所謂存乎事者,即“生生之謂仁”,欲、性都是自然之符,或“好生畏死”的生养的自然。如果“辨其始”而言性,那么性之事就是“欲”了。如果尽“自然之極致”而言才,那么才之能就开始于“覺”而达于神明了。所以,性以言乎天下之“事”,才以言乎天下之“能”,而仁与智即还原于性与才。性为必要之認識,才为决定之認識;無必要的条件不成人性,有之亦不能即說明人性,而無决定的条件不成人性,有之更可以“确然……断人之性善。”戴震的性善論,从上面的話看来,又是性全論。誰能使性全呢?他說只有君子;君子如性全,天下就归于仁智。他在这里,便陷于倫理学的唯心論了。

戴震在“孟子字义疏証”一書中,將上面的理論,更加以發揮。我們在这里,可多作一点說明,把它弄得更清楚些。他說:

才者，人与百物各如其性以为形質，而知能遂区以別焉。……气化生人生物，据其限于所分而言，謂之命，据其为人物之本始而言，謂之性，据其体質而言，謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質，安覩所謂性哉？（“孟子字义疏証”卷下）

由此看來，“才”是就知能区别而言，和他言“智”的地方相合。人物本始成性各殊，而“才”一如其成性之本始而受形質。他說“才之美惡，于性無所增，亦無所損”，这是机械論的观点，与王夫之的人性論相差远甚。但他說性之全不可見，而才之量不可限，这一点是可取的。他說：

所謂性，所謂才，皆言乎气稟而已矣。其气稟之全則性也，其体質之全則才也。稟受之全無可据以为言，如桃杏之性全于核中之白（即言桃仁、杏仁），形色臭味無一弗具而無可見，及萌芽甲坼，根幹枝叶，桃与杏各殊，由是为華為实，形色臭味無不区以別者，虽性則然，皆据才見之耳。……人之形官器利用大远乎物，然而于人之道不能無失，是不踐此形也，犹言之而行不逮，是不踐此言也。踐形之与尽性、尽其才，其义一也。（同上）

這些話，分析講來，性乃指人性之“質”，才乃指人性之“量”。質是不可見聞的，惟呈現于才，而作为性之現象形态，則其量始可見有全有曲，始可知有美有惡，有是有非。故人性之善，在他講來，不是善惡之善，而是全曲之全。性“据其……本始而言”，指性具备可能的全德，而才“据其体質而言”，指才具备现实的全德。他解釋“孟子”的字义，亦可以看出这一点区别。他說：

孟子于性本以为善，而此云：“則可以为善矣。”“可”之为言，因性有等差，而断其善則未見不可也。下云“乃所謂善也”，

对上“今日性善”之文。繼之云：“若夫为不善，非才之罪也。”

“为”犹成也。卒之成为不善者，陷溺其心，放其良心。（“孟子字义疏証”卷下）

“尽其才”者，即踐形而至于人性之全量，所謂“聖智”。这是一种倫理学上理想的人物，事实上是沒有的。

戴震反对程子“性無不善，不善者才也”之說，譏刺朱子謂程子密于孟子之說，進而說明才質在于后天的充养，更指出人性現實的要素。他說：

人之初生，不食則死；人之幼稚，不学則愚。食以养其生，充之使長；学以养其良，充之至于賢人聖人。……才虽美，譬之良玉，成器而宝之，气澤日親，久能發其光，可宝加乎其前矣；剝之蝕之，委弃不惜，久且伤坏無色，可宝减乎其前矣。

（同上）

这在反对理学的独断論方面是有价值的議論。理学家注意复性之初，戴震則說成才之終。他的命題是“語其至，非原其本”。他說：

聖人亦人也，以尽乎人之理，群共推为聖智。尽乎人之理非他，人倫日用尽乎其必然而已矣。推而極于不可易之为必然，乃語其至，非原其本。后儒从而过求，徒以語其至者之意言思議，視如有物，謂与气渾淪而成。……举凡天地人物事为，求其必然不可易，理至明顯也。从而尊大之，不徒曰天地人物事为之理，而轉其語曰理無不在，視之如有物焉。將使学者皓首茫然，求其物不得！（同上卷上）

“語其至”即他所謂“归于必然，適全其自然，此之謂自然之極致”，而与“复其初”之說相反。他說：

試以人之形体与人之德性比而論之。形体始乎幼小，終乎長大；德行始乎蒙昧，終乎聖智。其形体之長大也，資于飲

食之养，乃長日加益，非复其初；德性資于學問，進而聖智，非复其初，明矣。……然人与人較（按即言才之較量），其材質等差凡几。古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。……程子朱子……所謂理，別為湊泊附著之一物，猶老庄釋氏所謂真宰真空之湊泊附著于形体也。理既完全自足，难于言學以明理，故不得不分理氣為二本，而各形氣。……虽六經孔孟之言具在，咸習非勝是，不复求通。嗚呼，吾何敢默而息乎！（同上）

戴震的人性論，从自然哲学的体系演繹上講來，頗不統一；从人性論的才質至自然的極致方面講來，虽極致之义有問題，但在形式理論上还是可取的。我們可由此進而講他的知識論。

戴震的知識論和他的人性論是密切相关的。他在人性論上主張“語其至，非原其本”（本即始），在知識論上便主張“要其后，非原其先”（“緒言”卷上）。所以他的关于存在与思維的理論是唯物主义的。他說：

物者，事也。語其事，不出乎日用飲食而已矣。舍是而言理，非古賢聖所謂理也。（“孟子字义疏証”卷上）

这是以存在的事物为有条理的物質。条理是客觀的实有本質，戴震称为“必然”。他說：

天地人物事为，不聞無可言之理者也。詩曰“有物有則”是也。“物”者，指其实体实事之名。“則”者，称其純粹中正之名。实体实事罔非自然，而归于必然，天地人物事为之理得矣。（同上）

就事物言，非事物之外別有理义也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。（同上）

在物之質曰“肌理”，曰“腠理”，曰“文理”。得其分，則有

条不紊，謂之“条理”。（“孟子字义疏証”卷上）

理非他，盖其必然也。（“緒言”卷上）

因此，他反对宋儒的“理”在事先的唯心主义观点。他說：

六經孔孟之言以及傳記群籍，“理”字不多見。今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，責詰一人，莫不輒曰“理”者，自宋以來始相習成俗，則以理为如有物焉，得于天而具于心，因以心之意見当之也。（“孟子字义疏証”卷上）

他反对程朱之“如有物焉”之理，指出“朱子于其指神为道、指神为性者，皆轉以言夫理”，“程子朱子謂气稟之外，天与之以理；非生知安行之聖人，未有不污坏其受于天之理者也。……是天下之人虽有所受于天之理，而皆不殊于無有。”他也如王夫之对張載的評价，指出張載“推行有漸为化，合一不漸为神”諸語，乃“見于必然之为理，……不以理为別如一物，于六經孔孟近矣。”（同上）

戴震論認識，首从感觉出發。这是唯物論的基本观点。他說：

耳目鼻口之官接于物，而心通其則。（“原善”卷中）

耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也。臣效其能，而君正其可否。（“孟子字义疏証”卷上）

心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能。彼其能者，各自具也。……盈天地之間，有声也，有色也，有臭也，有味也。……外內相通，其开竅也，是为耳目鼻口。……血气各資以养，而开竅于耳目鼻口以通之。既于是通，故各成其能而分职司之。（同上）

戴震的知識論，認為感觉是第一次的，但他沒有对于認識过程的分析。他的精彩的論断是对于自然与必然的分析。他在“緒言”中說：

陰陽流行其自然也；精言之期于無憾，所謂理也。理非

他，蓋其必然也。……期于無憾無失之為必然，乃要其後，非原其先。……

必然之與自然，非二事也。就其自然明之盡而無几微之失焉，是其必然也。（“緒言”卷上，下面的話，“孟子字義疏證”卷上加以修改）

他在“孟子字義疏證”定稿中說：

人之異于物者，人能明于必然，百物之生各遂其自然也。（“孟子字義疏證”卷上）

自然之與必然非二事也（下同“緒言”文），……如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流于失，轉喪其自然，而非自然也。故歸于必然，適完其自然。（同上）

這一論點，在形式上好像是“自由乃必然之把握”的一命題。然而按他的理論講來，卻不能達到必然把握的實際。大體上，他說的是：如果自由放任，而不把握必然並占有自然，則人類是自然的奴役，而非自然的主人，反喪失自由。這道理是接近于科學的。但他是觀照論者，不是實踐變革論者。觀照論只是形式邏輯的低級的認識論，它依然也是形而上學的方法論。中國有句諺語，“當局者迷，旁觀者清”。這就是觀照論的思想，這句話的應用程度是有限的。對問題的探討逐步深入，就要反乎這一命題，而是“當局者清，旁觀者迷”了。因為真理是具體的；在歷史過程中，只有經實踐躬行的檢證，才能逐漸地把自然占有達于必然，從而不斷地批判了舊的認識媒介。所謂“不識廬山真面目，只緣身在此山中”，也是觀照論的思想。若深入下去，世界與人類却不是廬山與此身的比擬。人類即在世界的若干系列中，置身于本系列而看他系列，復置身于本系列而自覺地去認識本系列，甯是要知廬山真面目，此身必置廬山的實踐中。所謂觀照論，即以裁判者的資格代替履踐者的資格，

它距离認識論上的反映論是很远的。故戴震的論点也只能形式地部分地接近真理而已。以下我們更从這兩方面來論述戴震知識論的特点。

第一、戴震的知識論，是以自然的必然認識为出發点。这是可取的学說。他在“緒言”卷上中即說“知条理之說者，其知理之謂矣。”这是由客觀存在的条理去把握真理的說法，这一句話在原則上是沒有問題的。他又說：

理义非他，可否之而当，是謂理义。然又非心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何异强制之乎？是故就事物言，非事物之外別有理义也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具于心也。心之神明于事物咸足以知其不易之則。譬有光皆能照，而中理者乃其光盛，其照不謬也。（“孟子字义疏証”卷上）

除了末句“譬有光”以下，在下面說明外，这段話大体上是反唯心主义的理論。“可否(判断)之而当(正确)”，是有客觀条理为依据的。若主觀上要心出一意以“可否”事物界之法則运动，便不是“以其則正其物”，而是以其心幻想一个抽象的东西，因而不但把握不着必然，而且失去自然，因为必然“乃自然之極則，……適完其自然”（同上）。

因此，戴震更注重对于客觀存在的分析，甚至說真理的內容就在于“察之几微”（同上），“事物之理，必就事物剖析至微，而后理得。”（同上卷下）他在“孟子字义疏証”卷首語云：

理者，察之而几微必区以別之名也。

接着他以客觀事物的分析是人类認識的法宝，說：

孟子称孔子之謂集大成曰：“始条理者，智之事也；終条理者，聖之事也。”聖智至孔子而極其盛，不过举条理以言之而已

矣。……天下事情，条分縷晰，以仁且智当之，豈或爽失几微哉？“中庸”曰：“文理密察，足以有別也。”“乐記”曰：“乐者，通倫理者也。”鄭康成注云：“理，分也”。許叔重“說文解字序”曰：“知分理之可相別异也”，古人所謂理，未有如后儒之所謂理者矣。（“孟子字义疏証”卷上）

他以“条分縷析”來規定真理的可認識性，故說“天理云者，言乎自然之分理也。”（同上）这种分理，因为是客觀存在的，故分析判断，皆有公理的同然，而非个人的意見。他說：

心之所同然，始謂之理，謂之义；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰是不可易也，此之謂同然。举理以見心能区分，举义以見心能裁断。分之各有其不易之則，名曰理，如斯而宜，名曰义。是故明理者，明其区分也；精义者，精其裁断也。不明，往往界于疑似而生惑；不精，往往雜于偏私而害道，求理义而智不足者也。（同上）

他据此批判宋儒之“理”为“原其先”的空想。他說：

以水之清喻性，以受污而濁喻性墮于形气中污坏，以澄之而清喻学。水靜則能清，老庄釋氏之主于無欲，主于靜寂，是也。因改变其說为主敬，为存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。若夫古賢聖之由博学審問慎思明辨篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉？（同上卷中）

此評重在所謂“理要其后，而非原其先”，与顏元批評鏡花水月之幻覺，相互發明。

第二、戴震的知識論，虽有可取，但不能誇大地說它合于科学的認識論。戴震所謂“条理得于心，其心淵然而条理，是为智”（“原善”卷上），这一点是合于科学的。但他說“天下万世皆曰是不可易

也，此之謂同然”。他所指的“同然”并非歷史的認識观点，而是抽象的千古不易之則。科学上沒有这个天下万世皆曰不可易之則，在馬克思主义未出現以前的哲学史上也沒有一个足称为放諸四海而皆准的普遍真理。这可見戴震並沒有像王夫之的認識过程的学說，他是把事理作为平剖面去看待的，他在平剖面上把知义理之極者謂之聖智之事，这里是沒有發展的概念的。

戴震解釋格物，最后要求不易之則，既不同于顏元的实証观点，也和王夫之所謂失理之理也是理的命題相反。他說：

“致知在格物”，何也？事物來乎前，虽以聖人当之，不審察無以尽其实也，是非善惡未易決也。“格之”云者，于物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，夫然后在己則不惑，施及天下國家則無憾，此之謂致其知。（“原善”卷下）

为什么戴震的知識論強調了不易之則呢？这因为他的基本观点是觀照論的，所謂“中理者乃其光盛，其照不謬。”他沒有研究人类知識的歷史發展，不知道“此光”是一个能动的过程，光照与所照二者之間的媒介是一个可变可革的运动，通过人类的实践檢証，是自在的与自为的二者間之歷史的統一。

这种觀照論，戴震在他的“緒言”初稿中已經形成。例如他說“心之精爽……所照者不謬也，……不謬之謂得理。”（“緒言”卷中）在“孟子字义疏証”中更加論述說：

思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時。及其無蔽隔無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，巨細不同，如火光之照物。光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照斯疑謬承之，不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故于物有察有不察。察者尽其实，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失

理。失理者，限于質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進于智。益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。……故理義非他，所照所察者之不謬也。（“孟子字義疏證”卷上）

這一段話是他的觀照論的精髓。由他說來，知識在實踐過程中的活動，應作為置身廬山之外照察廬山的真相去看待。思維活動的能力，又當做一把火光看待。光有大小、明闇、質量之分別，故所照所察者也有深淺精粗的分別。而萬世不易之則，則是如日月之光的聖人始能照察，毫無爽失，巨細不遺。由這裡，我們可以知道他的觀照論缺乏具體的真理認識。後來章學誠的文化史學，未始不是對戴震的批判，因為觀照論是與“由詞以通道”的形式主義相為關聯的。

戴震的觀照論對於客觀存在的對象運動和主觀認識的思維活動二者之間，沒有聯結的說明。他把主觀與客觀作為孤立的商業行為來看待，例如他在“孟子字義疏證”序言上說“如持權衡以御輕重，如規矩准繩之于方圓平直”。要知道，對象的認識與認識的對象，只有通過實踐實驗與產業活動，才能成為歷史的人類與人類的歷史二者之間的認識與實踐的統一，不是以“限于所分”的命和“區以別也”的性可以概括起來的。

戴震于數學甚有心得，因而依據初等幾何學的方法概括了真理論，產生了萬世皆准的抽象定理學。他說：

天地之大，人物之蕃，事為之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而准。……夫如是，是為得理，是為心之所同然。……語天地而精言其理，猶語聖人而言乎其可法耳。（同上卷上）

從他的觀照論所引出的必然准則說，是一種經驗主義，與宋儒的

“一本万殊”相反。他說：

問宋儒……冥心求理，謂“一本万殊”，謂“放之則弥六合，卷之則退藏于密”，實從釋氏……比類得之。……“論語”兩言以一貫之，……本义可得聞歟？曰：“一以貫之”，非言以一貫之也。道有下學上達之殊致，學有識其迹與精于道之異趨。“吾道一以貫之”，言上達之道即下學之道也。“予一以貫之”，不曰予學，蒙上省文，言精于道則心之所通不假于紛然識其迹也。……一事豁然使無余蘊，更一事而亦如是，久之心知之明進于聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？……六經孔孟之書，……未有空指“一”而使人知之求之者。致其“心之明”（按即指觀照之火），自能權度事情無几微差失，又焉用知一求一哉？（“孟子字義疏證”卷下）

戴震的絕對不易之則的真理論，實在和他的自然哲學生化不息的運動論，相去甚遠。這是觀照論在體系上的大危機。所以他在“孟子字義疏證”結尾處，忽然提出一個“權”字來補救其體系上的裂痕。這個“權”字，在表面上看來是用“執中無權，猶執一也”，以反對宋儒的“執理無權”，實際上是以“權”字做了自己學說的縫綫，其痕迹顯然可見。而且權變與權衡二義同時混出，也可以看出他在理論矛盾處的牽強揉合。他說：

權，所以別輕重也。凡此重彼輕，千古不易者，常也。常則顯然共見其千古不易之重輕。（同上）

此“權”字作權衡之義解。但他接着說：

而重者于是乎輕，輕者于是乎重，變也。變則非智之盡能辨察事情而准，不足以知之。……知常而不知變，由精義未深，所以增益其“心知之明”使全乎聖智者未之盡也。（同上）

這又似乎以權指權變之權，而混以權准權衡的“心知之明”。故他

不說事理万变，而反把是非与輕重混同起來了。他說：

古今不乏嚴气正性疾惡如仇之人，是其所是，非其所非，
執顯然共見之重輕，實不知有时权之而重者于是乎輕，輕者于
是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。(同上)

他在講是(正确)非(錯誤)方面，似乎以是非为可变的，故他說：

名其合变謂之权。(“原善”卷上)

然而在講輕重方面，似乎只指“心之明”的权衡或准裁，故他說：

权所以別輕重，謂“心之明”至于辨察事情而准，故曰权。

学至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。(“孟子字义疏証”卷下)

所以然者，他对于变化法則沒有以認識的标准基于實踐的觀點，而
僅以“心之明”的权衡辨察做了主觀評判的标准，因此，非聖智者就
“未可与权”了。戴震疏証的哲学，以漢学家的字义疏証开始，而以
非漢学家的字义疏解告終，其原因在于“权”字超出了他的哲学体
系，很不自然地高举权变之說，以弥补其体系中之裂痕，并且因为
他的觀照論，提高了“心之明”，所以又在“权”字一節中，否定實踐
的檢証在認識論中的重要地位，而強調知識的凌空指示性。他說：

凡异說皆主于無欲，不求無蔽；重行，不先重知。……求其

至当，即先务于知也。……重行不先重知，非聖学也。(同上)

这顯然和顏元的習行之說相反，而为觀照論的“旁觀者清”的膚淺
之談。

最后，戴震的知識論，在“緒言”初稿与“孟子字义疏証”中，有
最大不同的地方。这就是“理”字在社会哲学上的运用，“緒言”沒
有說明，而“孟子字义疏証”才詳細論証。戴震理欲不相外之說，在
他的“原善”中已有雛形，所謂“欲也者性之事也，……欲不失之私
則仁。”(卷上)他以人类的生养，配于天地之生生，上面也已經說
明。惟他在“孟子字义疏証”中才提出社会哲学的“理”論，这一理

論是从现实的社会观点出發，在清代中叶是最难能而可貴的。虽然他的哲学思想一般都是講抽象的觀照，但他在好多处涉及社会现实的地方，却又冲决其自身的觀照論的藩籬。

他在“原善”末尾說：

在位者多凉德而善欺背以为民害，則民亦相欺而罔極矣。在位者行暴虐而競强用力，則民巧为避而回遁矣。在位者肆其貪，不异寇取，則民愁苦而动搖不定矣。凡此，非民性然也，取由于貪暴以賊其民所致。乱之本鮮不成于上，然后民受轉移于下，莫之或覺也。乃曰：“民之所为不善”，用是而仇民，亦大惑矣。

这段文章，在“原善”一書中最为突出，并不和他前面所講的抽象理論有系統的联結，也和这書序言所說的不相貫串。但他慎重言之，且語气之間甚富于生發的感情。所謂“乃曰：民之所为不善”一句，总是有人說的。誰說的？我們拿这段話和章学誠的“上执政論时务書”（“章氏遺書”卷二十九）相比对，就知道戴震是暗示当时的“官逼民反”（如川陝教徒暴动）的种种暴政，和坤秉政以來仇民的劣迹。他只是暗示而已，学誠則大胆地指出具体的实情來了。

从现实具体的事物出發，便更富于學術的人民性，便更富于歷史价值。戴震的社会哲学“理”論，頗有人文主义的思想色彩，我們認為在这一点上才是他真正繼承了清初大儒的宏圖，而他的考据学則是末節小技。他也說：“問学……貴其化，不貴其不化。記問之学，入而不化者也。”（“孟子字义疏証”卷上）他在社会哲学上的“化”和“权”（同上卷下：“权衡之于輕重，于仁無憾、于礼义不愆”）是相照应的。因此，他的觀照論也就变做权衡論。这里他顧不到他的重知不重行的命題，而竟以“有为”二字为出發点。他說：

宋以來儒者……其辨乎理欲，犹之执中無权。举凡饑寒

愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲。故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。……天下必無舍生養之道而得存者。凡事為皆有于欲，無欲則無為矣。有欲而后有為，有為而歸于至當不可易之謂理。無欲無為，又焉有理？（同上卷下）

從這裡看來，他以為人類社會是有欲有為的相互關係的社會，人類的活動歸于至當養生之道，是謂合理。這就不是觀照的方法所能辨察的，而只有由生活實踐來權衡輕重的。故他又批評說：

于是讒說誣辭反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也！以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪，獨執此以為君子者謂不出于理則出于欲，不出于欲則出于理。（同上）

“完行”的生活關係，反成了戴震社會哲學的基礎。因此他在行為方面提出了權乎輕重的道理。他說：

舉凡民之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃吾重。天理也，公義也，言雖美而用之治人則禍其人。……古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉？（同上）

故他雖倡言“知重于行”，而在實際上却尋求權衡人類社會的合理的關係：

人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。（同上）

依戴震所說，合理的行為關係，並不是置身于廬山之外對於廬山真面目的觀照，才可以知道的，而是在人類自己生活的輕重權衡

中，才能覺察出來。这个被人所权衡的合理社会，不僅是聖智才知道的，并且是在一定歷史的發展之下，成了人类的合法要求，那就是近代式的“平等”。因为他既肯定“理者存乎欲者也”，則市民階級在其歷史任务中皆会看到这一欲中之理，用現代語講來便是民主了。这里就超出封建制社会以道德名譽为原則的支配意識了。他說：

理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而靜思之，人以此施于我，能受之乎？凡有所責于人，反躬而靜思之，人以此責于我，能尽之乎？以我絜之人，則理明。……自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平，是也。……情得其平，是为好惡之節，是为依乎天理。（“孟子字义疏証”卷上）

以上所講的理，是指人与人的平等关系。按“民主就是平等”的意思說來，虽然他也和其他近代学者一样，僅僅从形式上得出人类近代式的法权思想，但不能以其形式性而低估他的价值。因为近代資產階級的支配意識是自由平等的观念，这观念在初期是从不同的角度表現出來，戴震說：

在己与人，皆謂之情。無过情無不及情之謂理。（同上）

他这里所講的情，便指廣义的生活。生活之理是平等的，即他引孔子之所說的恕道，“其恕乎，己所不欲，勿施于人”。施受的行为达于至当之处即平等之理。他解釋“大学”說：

……“所惡于右，毋以交于左，所惡于左，毋以交于右”，以等于我言也。曰“所不欲”，曰“所惡”，不过人之常情，不言理而理尽于此。惟以情絜情，故其于事也，非心出一意見以处之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。（同上）

戴震的平等思想，是还原于哲学的形式概念，尙非政治的平等

理想。但他已經說到若無此平等的社會關係之“認識”，便是“任其意見而禍斯民”。“意見”二字，在政治學上便為“朕即國家”的專制。故他反對宋儒以來的“理”，也歸結於不平等，暗示出封建制度之下超出現實的人己關係的倫理，是有利於統治階級的神權思想的，有利於其超經濟的橫暴剝削制度的。他說：

今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰“理”者，自宋以來始相習成俗。……於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慙，口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事以此制人之非理哉？（同上）

戴震所謂“人等於我”的社會哲學思想，和他借用商業資本活動中的術語如“權衡輕重”的方法，都是近代資本主義的議題。這樣反映了市民階級的要求，正是這位漢學家最有特色的地方。嚴格地說，在這一點上，他復活了十七世紀清初大儒的人文主義的統緒，啓導了十九世紀的一綫曙光。他的歷史價值就在這裡。這是和當時文學範圍內的小說運動（如“儒林外史”、“紅樓夢”、“鏡花緣”）相為映射的。哲學上的範疇和小說上的典型都不是反映個人的主觀願望，而反映的是社會的圖景。然而，我們要記住，戴震哲學不是清代哲學的建設者，尤其他的觀照論與唯知主義思想，仍然是唯心主義的傳統，在哲學上的價值甚低。過去資產階級右翼的知識分子渲染了這點，是更具有反動性的。

第二節 戴震學說的歷史地位

戴震不僅是一位漢學家，而且是有他的思想體系的哲學家，這是沒有人懷疑的。但對他的學說的歷史地位，却高低其說，估計不一。他的哲學，在當時似少有賞識者，只有章學誠說，“時人方貴博

雅考訂，見其訓詁名物，有合時好，以為戴之絕詣在此。及戴著‘論性’、‘原善’諸篇，于天人理氣，實有發前人所未發者，時人則謂空說義理，可以無作。是固不知戴學者矣。”（“文史通義”卷二“書朱陸篇后”）就是在戴震死后，他談義理的著作也還引起疑問。江藩說：

戴氏所作“孟子字義疏證”，當時讀者不能通其義，惟榜以為功不在禹下，撰東原氏行狀，載與彭進士尺木書，笥河（朱筠）師見之，曰：可不必載，戴氏可傳者不在此。榜乃上書辨論。今行狀不載此書，乃東原子中立刪之，非其意也。”（“漢學師承記”卷六“洪榜傳”）

戴震的哲學思想，在清代是抬不起頭來的，這是事實。但為什麼他能以訓詁大師聞名于世，而不能以反理學的哲學家為人所注目呢？這其中的道理，甚為現實，曾首為章炳麟所道破。他說：

叔世有大儒二人，一曰顏元，再曰戴震（他在別處混稱賢如顏、戴之學）。……戴君道性善，為孟軻之徒；持術雖異，悉推本于晚周大師，近校宋儒為得真。戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以閩洛之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告無辜于上，其言絕痛。桑蔭未移，而為紀昀所假，以其懲艾宋儒者，旋轉以混華戎之界。（“太炎文錄初編”卷一“說林”上）

戴震生雍正末，見其詔令謫人不以法律，顧摭取雒閩儒言以相稽，覘司隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而剝之以叢棘，令士民搖手觸禁，其盡傷深。震自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著“原善”，“孟子字義疏證。”……言欲不可絕，欲當即為理者。（同上“釋戴”）

戴氏……生當雍正乾隆之交，見其詔令謫人，輒介程朱緒言以斲法，民將無所厝手足，故為“原善”、“孟子字義疏證”，墮理欲異實之謬。……其所訶固在此不在彼也。（“薊漢微言”）

炳麟这几段話一再說明戴震著書的动机。按他的分析，这种动机是因为清廷利用宋学做了統治者的工具，代替法律，其結果是“任法律而參雜閩，是使种馬与良牛并駟，則敗績覆駕之術也”（“太炎文錄初編”卷一“釋戴”）。他所說的，是根据段玉裁所述的戴震著書动机來演繹的。玉裁曾轉述戴震的話，說：

僕生平著述，最大者为“孟子字义疏証”一書。此正人心之要。今人無論正邪，尽以意見誤名之曰理，而禍斯民，故“疏証”不得不作。（“戴东原年譜”）

戴震在自己的著作中也曾說：

今之治人者，……尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，虽失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，虽得，謂之逆。于是……在下之罪，人人不勝指数。人死于法，犹有憐之者；死于理，其誰憐之！（“孟子字义疏証”卷上）

后儒不知情之至于纖微無憾，是謂理；而其所謂理者，同于酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，后儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣！更無可救矣！……后儒冥心求理，其繩以理，嚴于商、韓之法，故学成而民情不知。天下自此多迂儒。及其責民也，民莫能辨，彼方自以为理得，而天下受其害者众也。（“戴东原集”卷九“与某書”）

今虽至愚之人，悻戾恣睢，其处断一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來始相習成俗，則以理为如有物焉，得于天而具于心，因以心之意見当之也。于是負其气，挾其势位，加以口給者，理伸；力弱气懼，口不能道辞者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事、以此制人之非理哉？（“孟子字义疏証”卷上）

戴震一則說，“以理殺人，浸浸乎舍法而論理”，再則說，“挾其势位加以口給者理伸”，三則說，“今之治人者，……貴者以理責賤”，在

字里行間确有指摘的對象。誰能夠拿理來“禍斯民”呢？這對象不是章炳麟所謂“其所訶固在此不在彼”么？

戴震反理學的观点与顏元絕异。顏元的观点从實踐有用方面出發，而戴震的观点則从民情施受方面出發。关于前者，炳麟說“明之衰，为程朱者痿弛而不用，为陸王者奇觚而不恒，誦数冥坐与致良知者既不可任，故顏元返道于‘地官’，以鄉三物者德行藝也，斯之謂格物。”（“檢論”卷四“正顏”）关于后者，戴震处于清朝統治的相对安定时代，他感到李光地代聖祖講理學的荒唐滋味，尤其了解雍正的殺人理學和他对付反理學者的手段。所以炳麟說“晚世戴震宜究其义，明理欲不相外，所以懸群众理民物者，程氏之徒莫能逮也。”（“檢論”卷四“通程”）在当时，漢學家在民族監獄的文化政策控制下，設若戴震不是披着經師的外衣，講着战國亞聖的語言，就是不用“緒言”而用“字义疏証”發表他的义理，也是不可能的。在漢學最初創始者中，例如万氏兄弟，和全祖望，确有消極地在避難所退隱的用意。章炳麟曾指出：“当是时，知中夏黜黯不可为，为之無魚子蠅蝨之势足以借手，士皆思媮惕祿仕久矣，則懼夫諧媚为疏附窃仁义于侯之門者，故教之古学，絕其恢譎异謀，使廢則中权，出則朝隱，如是足也。”“近世为朴學者，其善三，明徵定保，远于欺詐；先难后得，远于徼幸；習劳思善，远于媮惰，故其学不应世，尚多悃悃寡尤之士也。”（“檢論”卷四“学隱”）然而章氏所指的消極的善处，經過康熙以來的提倡漢學，到了乾嘉时代，已經因了專門漢學的煩瑣考据，失掉了原來精神（參看本書第十三章，学誠的抗議）。因此，戴震在晚年所著“孟子字义疏証”，一方面是反映了漢學的前途的局限，另一方面反映了乾嘉时代所表現的社会矛盾（參看章学誠的“上执政論时务書”）。他的著書背景，是有一定的歷史条件的，不能如章炳麟單从他的动机來講他的思想的發生。

章炳麟是近代首先評論戴学的人。在他的“遺書”中評論戴学的地方不下数十处。歸納他論戴釋戴之文，大体上是尊戴的。例如他說戴学源于荀子。荀子正是炳麟所極推崇的大儒，他以戴震与荀子相接，这种疏戴之意是有道理的。在他“文錄”里有“思鄉原”上下二篇文章，所講的內容是以宋儒程朱为鄉愿，而他的論点則是采取戴学的論旨的。

自炳麟开始，戴学在哲学方面才被人所注意。到了一九二三、一九二四年，胡適吹起皖人治皖学的法螺，还在北京安徽會館举行了戴震的紀念会，出席講演的人有梁啓超、錢玄同、朱希祖等。当时整个的一年期間，官办的报纸副刊与雜誌上几乎成为戴学的天下。在所謂“整理國故”的反动空气之下，戴学最出風头。胡適的“戴东原的哲学”一書，便是那时候的作品。但經過了北伐以后，戴学便不甚被人談論了。这是什么道理呢？原來，戴震哲学是有一定的时代的抗議精神的，因此，他在清代不能抬头。清末章炳麟尊戴，这和他的反清精神相为表里，是有積極的進步因素的。到了“五四”文化統一战线內部分裂的时候，馬克思主义在中國的傳播和中國共产党的成立，使得資產階級的文化領導和政治領導失去任何地位，而資產階級右派却跑進了古董堆中，一点一滴地宣揚实用主义去了。这些人托于戴震，企圖抵抗馬克思主义。北伐以后，中國革命日益深入，馬克思主义和中國歷史实际的結合支配了文化潮流，中國的知識分子就普遍地不能滿足于托古人以为重言，希圖假借戴学以作反动宣傳的也就很少市場了。反动学者对于戴学的假借，無損于戴学的歷史地位，但可模糊一般人对于戴学及戴学在歷史上的地位的認識，因此，我們有必要在这里加以批判。

胡適表面上提倡戴学，假裝着“打理学家”的招牌，实际上是想用时髦的唯心主义來代替陈旧的唯心主义，是想拿唯心的实用主

义來曲解戴震在學術史上的本來面目。最荒唐的，是他抹殺了清初学者在哲学方面的建設，而把清代哲学大本营的元帅的头銜扣在戴震的头上。因此，他認為清初学者是破坏者，僅在建設方面表現一些趋势，到了戴震才有了一种“新哲学”。胡適說：

反玄学的运动，在破坏的方面，居然能轉移風气，使人漸漸地瞧不起宋明的理学。在建設的方面，这个大运动也有两种趋势。一面是注重实用，一面是注重經学。……前者可用顏李学派作代表，后者可用顧炎武等作代表。从顏李学派里產出一种新哲学的基礎。从顧炎武以下的經学里產出一种新的做学問的方法。戴东原的哲学便是这两方面的結婚的產兒。（“戴东原的哲学”，四頁）

顏李……哲学的分子还須先受当时的新經学的洗礼，重新挂起新經学的旗号，然后可以進行作建設新哲学的大事業。程朱非不可攻击，但須要用考据的武器來攻击。哲学非不可中兴，但須要用考証的工具來中兴。这件“中兴哲学”的大事業，这件“建設新哲学”的大事業，顏元李塉失敗之后，直到戴震出來，方才有第二次嘗試。（同上，二十頁）

清朝的二百七十年中，只有学問，而沒有哲学；只有学者，而沒有哲学家。其間只有顏李和戴震可算是有建設新哲学的野心。顏李……用实用主义作基礎(?)，对于因襲的宋明理学作有力的革命。但程朱的尊嚴不是容易打倒的。……（戴学）真是清朝學術全盛时代的哲学。这才是用窮理致知的学說來反攻程朱。……所以能摧破五六百年推崇的旧說，而建立他的新理学。戴震的哲学，从歷史上看(?)來，可說是宋明理学的根本革命，也可以說是新理学的建設——哲学的中兴。（同上，八〇——八二頁）

胡適的這種胡扯，顯然是和歷史唯物主義的分析相反，完全是由他的主觀來憑空編制起來的荒謬理論，其企圖是拿實用主義來歪曲戴震；而且，他想拿戴震思想的民族形式裝上杜威的反動哲學，以對抗當時的馬克思主義的傳播。我們可以从下列幾點來批判他。

第一、清初大儒不僅是破壞者，而主要是建設者。以王夫之而論，他的宇宙論、認識論、歷史學、人類性論，其爛然卓識，超過前人。然而胡適，就沒有一個字提到這位大師。顏元的哲學規模，不是美國資產階級的沒落思想實用主義，而是形而上學的舊唯物論。在客觀的歷史意義上講，顏元是科學世界的預言者，其見識是戴震所不及的。例如從知識的實踐檢証方面而論，戴震走了顏元弟子李塨重知輕行的路綫，用強調“由詞以通道”的方法，否定了真理的標準，流於書本上的洞察。這一點，胡適反推崇為唯智主義，硬說它合於哲學的知識論。

第二、清初學者的學說，是豐富的，是多面的。他們（除顏元外）固然依據考據學，從社會、歷史、人性、宇宙各方面批評理學（雖然在形式上猶留門戶之見），然他們是更深入地探究知識的，比專為考據而考據的乾嘉學術是更宏遠的。清初哲學並不是經過考証之學才產生出來，倒是康熙以後的專門考據之學，不但淹沒了清初大師多方面人格的發展，而且由避難所的苟安思想逐漸成為章學誠所謂風氣之敝。戴震的哲學一方面在方法上固然借重於漢學的考証，而另一方面在體系上却表現得異常矛盾。

第三、無論是哲學也好，一般的學術也好，我們認為十七世紀的成就是偉大的，並不是清代中葉（十八世紀）的準備基礎。反之，乾嘉時代的哲學不是清代學術的全盛期，而僅僅是清初傳統的余緒（極小限度的發展）。這一點，梁啟超、胡適都把歷史顛倒了。因

此，戴震哲学就不是“新哲学的建设”或“哲学的中兴”，而仅仅是在有限范围内对清初哲学的继承。他的哲学正在“由词以通道”，而最浅薄的地方也在“由词以通道”；长处是由文字的考证寻出些哲学的意义，而短处也因形式文字的束缚，没有“发展”的观点，没有“实践”的观点，没有勇敢追寻历史前途的精神。

第四、清初学者阔步地广寻世界、人生，而乾嘉学者则规规矩矩地局限于古字古句。清初学者们的哲学以唯物论的因素为他们中间共通的学说内容。而乾嘉时代的戴震哲学在当时除章学诚了解外，并未成为支配的学说，没有起着社会影响，因而历史的价值也是有限的。并且戴震的学说也还是以经学为其主要内容，如学诚所说：

往僕以讀書當得大意，又年少氣銳，專務涉獵，四部九注泛覽不見涯涘，好立議論，高而不切，攻排訓詁，馳騫空虛，蓋未嘗不憫然自喜，以為得之。獨怪休寧戴東原振臂而呼曰：“今之學者，毋論學問文章，先坐不曾識字。”僕駭其說，就而問之，則曰：“予弗能究先天后天、‘河洛精蘊’，即不敢讀‘元亨利貞’；弗能知星躔歲差、天象地表，即不敢讀‘欽若敬授’；弗能辨聲音律呂、古今韻法，即不敢讀‘關關雎鳩’；弗能考三統正朔、‘周官’典禮，即不敢讀‘春王正月’。”僕重媿其言！因憶向日曾語足下，所謂學者只患讀書太易，作文太工，義理太貫之說，指雖有異，理實無殊。（“章氏遺書”卷二十二“文集”七“與族孫汝楠論學書”）

然而後來學誠也悟戴震“由詞以通道”之過火，說不能“以此概人”（同上卷二十九“又與正甫論文”）。

梁啟超論“孟子字義疏證”說：

此書蓋百餘年來未生反響之書也，豈其反響當在今日以

后耶？然而論清學正統派之運動，遂不得不將此書除外。吾常言，清代學派之運動，乃“研究法的運動”，非“主義的運動”也。

（“清代學術概論”，七〇頁）

梁啟超說戴震哲學的反響，未曾支配時代，這話頗是。但他說清代學派運動的道理就大錯而特錯了。梁、胡在這裡雖然都認為清代學術全盛時代在乾嘉二朝，但他們的說法也是不同的。梁以考據學為全盛時代的意義，而胡則以考據學和實用主義的結合為其含義。二說儘管不同，而唯心主義地誤斷歷史則是相同的。戴震哲學的歷史地位，是不能作為清代哲學的建設去評價的，僅能說是清初學說運動狹隘化以後的一種復興的先導，而它的唯物論的因素，也不是如方東樹在“漢學商兌”里的批駁所能埋沒的。

錢穆對於戴震學術與惠棟學術的相承相接、戴震思想的前後轉變、戴震學術之以考覈為義理之源，作了大量的煩瑣考證，以反對胡適的看法。但他的結論也是錯誤的：

第一、他反駁戴震批評宋儒之人性論，是依據着封建思想的衛道態度。例如戴震解性命之說，純系他自己的獨見，和王夫之解性命之說不與孔孟一致，是相同的（自然他在這一點上沒有夫之的深刻），而適合不適合於孔孟的思想，或近似不近似於荀子的思想，並沒有什麼關係。即使與荀子較近，與孟子較遠，又有什麼異端之害？然而錢穆重視戴震的這些地方，大為程朱辯護。

第二、他引朱一新“無邪堂答問”里的話，反對戴震論性之說（“中國近三百年學術史”，三六三頁）。按朱氏這段話實批判不倒戴震，難道朱熹明說的“聖人教人千言萬語，只是存天理，滅人欲”的話，不應該指斥么？朱熹的這類話，在顏元的“朱子語類評”中更比戴震反對得深刻。章炳麟把顏戴並稱起來，他說戴震理欲不相外之說，比程朱的二元論更高明，是的确的。至於錢穆硬說王夫之

与戴震相同，他一再举夫之之識所以超于戴震者，在于夫之說：“人之所以异于禽獸者，君子存之，則小人去之矣，不言小人而言庶民，害不在小人而在庶民也……庶民者，流俗也，流俗者，禽獸也，……壁立万仞，止爭一綫。”（“俟解”）这更胡說得远了。要知道古人學術中，糟粕是不免的，而提粹取精，是后人研究者之事。夫之庶民与禽獸之比正是被其階級所限制的說法。我們現在怎能依据他的庶民=禽獸的認識來蔑弃他的理論的精粹部分呢？夫之当日飽尝民族压迫的憂患，却不能同情于李自成之農民起义，这是由于他的階級地位的限制使然。錢穆举此說夫之之識超于戴震，那不惟是無知胡言，而且也誣衊了夫之。

以上可見錢穆把戴震哲学的歷史地位輕輕抹殺了。唯心主义的主觀成見是沒有不曲解歷史的。他甚至举出戴震在四庫館盜窃圖書，以炫誇自己的發見。事若誠有之，乃賢者之玷，但这能否認戴震的學問淹博么？他又举章炳麟論戴震之文，把炳麟“取其排程朱，……謂东原著書特發憤于清廷之酷淫”，說成了“皆一时权言”（“中國近三百年學術史”，三五九頁）。其实这并非权言，正炳麟的真認識。反之，他把炳麟評戴震“欲当即理，乃逮政之言，非飭身之典”，推为旨言。其实这却是炳麟的哲学思想中的缺点。如果逮政与飭身相分离，哲学就真成了不可思議的天理之学了，哪里有不_受实际檢証的真理呢？炳麟之論对的，錢穆权变其說；炳麟之論不对的，却反說是真理。这种故意貶斥戴震以歪曲歷史的唯心主义的胡說，和大捧戴震的胡適，同是錯誤的！其区别僅在于胡適的观点是反动的大資產階級观点，而錢穆的是反动的封建主义的衛道观点，他們在評价戴震的歷史地位的时候，各依据自己的階級成見，來把戴震或抬高或抑低罢了。

第十二章

汪中的思想

第一節 汪中的治學態度及其 復興諸子的觀點

汪中，字容甫，江都人，生于清乾隆九年（公元一七四四年），卒于乾隆五十九年（公元一七九四年）。他出身于貧寒之家，少為書傭，研究經史百家，卓然成家。以“廣陵對”與“哀鹽船文”，聞名于世。當時學者多稱道他才識的高卓，同時也認為他“凌轢時輩”，為人所不容。阮元在“容甫小傳”說：

……容夫雄于文，鎔鑄漢唐，成一家言。……尤精史學，自言深于“春秋”。生平多諧謔，凌轢時輩，人以故短之。然錢大昕、段玉裁、王念孫、程瑤田，未嘗不極口推崇。嘗為顧炎武、胡渭、梅文鼎、閻若璩、惠棟、戴震作六君子頌，足見其謙己樂善也。（“淮海英靈集”）

劉台拱“容甫先生遺詩題辭”說：

鈞貫經史，鎔鑄漢唐，閱麗淵雅，卓然自成一家。

王念孫說：

余為訓詁文字聲音之學，而容甫討論經史，權然疏發，絜其綱維。……容甫才卓識高，片言隻字，皆當為世寶之。……自元明以來，說經者多病鑿空，而矯其失者又蹈株守之陋；為文者慮襲歐曾王蘇之迹，而志乎古者又貌為奇傀而愈失其真。今讀“述學”內外篇，可謂卓爾不群矣。……其貫穿于經史諸子

之書，而流衍于豪素，揆厥所元，抑亦醞釀者厚矣。若其為人，孝于親，篤于朋友，疾惡如仇，而樂道人善，蓋出于天性使然，視世之習熟時務而依阿澆淪者何如也？（“述學叙”）

王引之說：

先生于六經子史以及詞章金石之學，罔不綜覽，乃博考三代典禮至于文字訓詁名物象數。……識議超卓，論者謂唐以下所未有。為文根柢經史，陶冶漢魏，不沿歐曾王蘇之派，而取則于古，故卓然成一家言。性質直不飾容止，疾當時所為陰陽拘忌釋老神怪之說，斥之不遺餘力，而遇一行之美，一文一詩之善，則稱之不置。（“述學”附錄“行狀”）

以上諸家對於汪中的意見都是一致的。只有章學誠說汪中沒有真見識。他說：

其人聰明有餘，而識力不足，不善盡其天質之良，而強言學問，恒得其似，而不得其是。（“文史通義”外篇一“立言有本”）

汪氏之文，聰明有餘，真識不足，觸隅皆悟，大體茫然。（同上“述學駁文”）

這裡，所謂“聰明”，指萬殊的博雅之學；所謂“識力”，指一貫的義旨之學。這大致是以汪中有一個別獨到的見解，無大體的系統。章汪二人，在乾嘉學術界都是不容於當世風習的，這二支異軍都不能支配思潮。章氏自居于“成一家之言”，汪氏也被人們共認為“卓然一家”，他們都未形成學派，也如諸子“各得一說以自為方”，而批評別人的學說分裂道術。他們的思想都表現出時代的思潮將有轉變的趨向。

汪中“凌轢時輩”的批判態度，表示出他不是人云亦云的人。他的學術，因了貧困而不幸短命，沒有大成就，這是事實。但他勇于說自己的話，言人所不敢言，這在當時實為鳳毛麟角，在清代中

叶的思想史上是應該大書特書的。阮元說：

汪中，……好古博學，長于經誼（王昶“春融堂集”），……著“周官徵文”、“左氏春秋釋疑”，皆依據經証，箴砭俗學（孫星衍“汪中傳”）。（“學經室續集”卷二“集傳錄存”）

江藩說：

且言“世多淫祀，尤為惑人心，害政事”。見人邀福祠禱者，輒罵不休，聆者掩耳疾走，而君益自喜。于時流不輕許可，有盛名于世者，必肆譏彈。人或規之，則曰：“吾所罵者，皆非不知古今者，惟恐莠亂苗爾！若方苞袁枚輩，豈屑罵之哉？”（“漢學師承記”卷七“汪中傳”）

由阮元、江藩的話看來，汪中是一位封建社會的叛徒。他的懷疑精神和中古的盲從迷信、教條信仰是不相容的。

懂得汪中“箴砭俗學”的反抗態度，我們就知道他所以要脫出時代的藩籬，而自由探尋二千年來被人所鄙棄的“異端”了。誠如他所說，“君子之學，如蛻然幡然遷之”（“述學”別錄“與端臨書”），他的諸子研究，從歷史意義上講來，表現出要遺棄舊思想而蛻化出新思想的願望，發展了清初大儒的子學復興的傳統。

我們首先看他的“荀子通論”。荀子學術的復興，在清初已有跡象。乾嘉學者不少受荀學的影響的，戴震、錢大昕便是顯例。如錢氏說：

“荀子”三十二篇，世所共訾警之者惟“性惡”一篇。然多未達其旨趣。……世人見篇首云“人之性惡，其善者偽也”，遂掩卷而大詬之，不及讀之終篇。今試平心而讀之，荀子所謂“偽”，只作“為善”之“為”，非“誠偽”之“偽”，故曰，“不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽”。古書“偽”與“為”通。“堯典”“平秩南訛”，“史記”作“南為”，

“漢書”“王莽傳”作“南偽”，此其証也。若讀“偽”如“為”，則其說本無悖矣。（“潛研堂文集”卷二十七“跋荀子”）

然而當時還沒有人敢把荀子推崇為孔子學說的真傳者。汪中首先為荀子作了年表。他說：

荀卿之學，出于孔氏，而尤有功于諸經。（“述學”補遺“荀卿子通論”）

他引証古籍，說明“毛詩”為荀子所傳，“韓詩”為荀子之別子，“左氏春秋”為荀子所傳，“穀梁春秋”為荀子所傳，曲台之“禮”為荀子之支流余裔，“易”為荀子所善治的學問。因此他說：

自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國、暴秦之亂，六藝之傳賴以不絕者荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子傳之，其揆一也。……“史記”載孟子受業于子思之門人，于荀卿則未詳焉。今考其書，始于“勸學”，終于“堯問”，篇次實仿“論語”。“六藝論”云，“論語”子夏、仲弓合撰，“風俗通”云，穀梁為子夏門人。而“非相”、“非十二子”、“儒效”三篇，每以仲尼、子弓并稱。子弓之為仲弓猶子路之為季路，知荀卿之學實出于子夏、仲弓也。（同上）

按荀子所稱之子弓，歷來說者有三，即子貢、仲弓、馯臂子弓。汪中這裡以子弓為仲弓。我們不在此考証子弓為誰，僅僅要知道他表章荀子，是和周公孔子并提的。這種以孔荀之學來代替孔孟之學的翻案，本身就是一種批判的思想。不管荀子是否孔子的真傳者，汪中的批判態度在當時是驚人的。

汪中在當時最被人詬病的，是他的墨學。墨學自漢武帝定儒術為一尊以後，除晉魯勝、唐樂台二人以外，几成絕學。清初，墨子之學始漸漸引起學者的注意。顧炎武、傅山都有推崇墨學的話，而顏元則六經其表而墨學其里。顏氏之反宋明理學，頗似墨者之“非

儒”。到了乾嘉时代，墨学复兴，公开研究墨子的有張惠言（“墨子經說解”）、王念孙（“讀墨子雜誌”）、畢沅（“墨子注”）以及孙星衍、盧文弨諸人。而汪中就在这时試釋“墨子”，編成專書。他的書虽沒有傳本，但据他的研究看來，可証他必有“墨子集解”一类的專書。他說：

“墨子”七十一篇，亡十八篇，今見五十三篇，明陸穩所叙刻視它本为完。其書多誤字，文义昧晦不可讀，今以意粗为是正，闕所不知。（“述学”內篇三“墨子序”）

今定其書为內外二篇，而以其徒之所附著为雜篇，仿刘向校“晏子春秋”例，輒于篇末述所以進退之意，覽者詳之。（同上）

中既治墨子，牽于人事，且作且止。越六年，友人陽湖孙季仇星衍以刊本示余，則巡撫畢侍郎盧学士咸有事焉。（同上內篇三“墨子後序”）

他还有“墨子表微”一書。据他自序說：

又采古書之涉于“墨子”者，別为“表微”一卷。（同上內篇三“墨子序”）

汪中考証墨子學術的成立，一反“淮南子”以來“背周道而用夏政”（“要略”篇）之說，而归結于战國时代之“各执一術”。他說：

季仇謂墨子之学出于禹，其論偉矣。非独禽滑釐有是言也，庄周之書則亦道之曰：“不以自苦为極者，非禹之道。”是皆謂墨之道与禹同耳，非謂其出于禹也。昔在成周，礼器大备，凡古之道術，皆設官以掌之。官失其業，九流以兴，于是各执其一術以为学，諱其所从出，而托于上古神聖以为名高，不曰神農，則曰黃帝。墨子質实，未尝援人以自重，其則古昔，称先王，言堯舜禹湯文武者六，言禹湯文武者四，言文王者三，而未尝專及禹。墨子固非儒而不非周也，又不言其学之出于禹也。

公孟謂“君子必古言服，然後仁”，墨子既非之，而曰“子法周而未法夏，則子之古非古也”。此因其所好而激之，且屬之言服，甚明而易曉。然則謂墨子背周而從夏者非也。惟夫墨離為三，取舍相反，倍譎不同，自謂別墨，然後托于禹以尊其術，而淮南著之書爾。（“述學”內篇三“墨子後序”）

汪中以上所論，與章學誠考竟學術源流之旨是暗合的，而更以為墨子是“學焉而自為其道者”（同上）。原來諸子之出，是與中國古代賢人（即自由民）之出現相為表里的。墨子尚賢，更為顯著，因為國民階級的個性活動，自然要走“自為其道”的路徑。他說：

墨子者，蓋學焉而自為其道者也。故其“節葬”曰：聖王制為節葬之法；又曰：墨子制為節葬之法，則謂墨子自制者是也。故曰：墨之治喪以薄為其道（“孟子”“滕文公篇”）；曰：墨子生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式（“莊子”“天下篇”）；曰：墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月（“韓非子”“顯學篇”）。使夏后氏有是制，三子者不以之蔽墨子矣。（同上）

汪中不但為墨子辨千古之枉曲，而且把儒墨顯學并稱的歷史首先指示出來，一掃二千年來異端的誣蔑。他說：

墨子之學，其自言者曰，國家昏亂，則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家喜音沈湎，則語之非樂非命，國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼，國家務奪侵陵，則語之兼愛非攻。此其救世，亦多術矣。……傳曰，“世之學老子者，則紬儒學，儒學亦紬老子”。惟儒墨則亦然，儒之紬墨子者，孟氏荀氏。荀之“禮論”、“樂論”，為王者治定功成盛德之事。而墨之節葬、非樂，所以救衰世之弊，其意相反而相成也。若夫兼愛特墨之一端，然其所謂兼者，欲國家慎其封守，而無虐其鄰之人民畜產

也。虽昔先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交者，豈有异哉？彼且以兼爱教天下之为入子者，使以孝其亲，而谓之“无父”，斯已过矣！后之君子，日习孟子之說，而未睹墨子之本書，众口交攻，抑又甚焉。世莫不以其誣孔子为墨子擧，虽然，自儒者言之，孔子之尊，固生民以來所未有矣；自墨者言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操術不同，而立言务以求勝，此在諸子百家，莫不如是。是故墨子之誣孔子，犹老子之緇儒学也，归于不相为謀而已矣。吾讀其書，……其述堯舜、陈仁义、禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，如見其心焉！“詩”所謂“凡民有喪，匍匐救之”之仁人也。其在九流之中，惟儒足与之相抗，自餘諸子，皆非其比。歷觀周漢之書，凡百余条并孔墨、儒墨对举；楊朱之書，惟貴放逸，当时亦莫之宗，躋之于墨，誠非其倫。自墨子沒，其学离而为三，徒屬充滿天下。呂不韋再称“巨子”（“去私篇”，“尚德篇”），韓非謂之“顯学”。至楚漢之际而微。孝武之世犹有傳者，見于司馬談所述，于后遂無聞焉，惜夫！以彼勤生薄死而务急國家之事，后之从政者，固宜假正义以惡之哉！（“墨子序”）

汪中的“墨子序”作于乾隆四十五年（一七八〇年），在当时是一种石破天驚的議論。他在这篇序內除考証墨子年代与“墨子”一書成書前后而外，主要論点已如上述。茲綜合他的論断如下：

（一）墨子學術为救世之作，墨子为救世之仁人，不可以洪水猛兽誣之，也不可假仁义以惡之。

（二）墨学为当世之顯学，九流之中惟儒学始可与它相抗，其余則非其倫比。力辯孟子把楊墨并称，不合史实。

（三）他的孔荀相傳說是歷史的翻案，而他的孔墨并称說

更合于歷史的实际。他以为墨子与荀子相反相成，其互相批評，無害于學術之發展。

(四)儒墨相攻，归于不相为謀，是道不同之故，不能有正統与异端之分別。力辯孟子以“無父”之說誣陷墨子为过枉，而后世人云亦云，則更屬耳食，沒有真正的判断。

汪中这样的議論和乾嘉时代的正宗思想是不相容的。所以，做过学士的一位翁方綱便代表了当时的傳統思想，对于汪中妄加詆毀，甚至拿一个“墨者”的头銜加給他，主張褫革他的“生員”衣頂，宣布为名教罪人，这好像國民黨反动派扣青年以“赤化”的帽子，并开除其学籍。翁方綱說：

有生員汪中者，則公然为“墨子”撰序，自言能治“墨子”，且敢言孟子之言“兼愛無父”为誣墨子，此則又名教之罪人，又無疑也。……今見汪中治墨子之言，則当时褫其生員衣頂，固法所宜矣！汪中者，昔尝与予論金石，頗該洽，犹是嗜学士也，其所撰他条亦尚無甚大舛戾。或今姑以此准折焉，不名之曰“生員”，以当褫革，第称曰“墨者汪中”，庶得其平也乎！然而夷之憮然以后，則已身向正学矣，所以孟門弟子尚許之，尚惜之，書曰“墨者夷之”；若汪中，豈其能当此称哉！（“復初堂文集”卷十五“書墨子”）

我們看了翁方綱的話，知道汪中之成为“名教之罪人”，是因为他反对傳統思想。然而这正是他反封建的精神所在。他并不因了这种來自正宗思想的压迫而屈服，反而敢說毀滅人的必自归毀滅：

欲摧我以求勝，其卒归乎毀，方以媚于世，是適足以發吾之激昂耳！（“述学”別錄“与刘端臨書”）

“墨子”研究，在戊戌維新运动时代和在乾嘉时代，是不同的。汪中甘冒不韙的反抗精神，不但侵犯着封建統治者的文化政策，而

且也“凌轢時輩”，因此，“墨者”這個最毒辣的帽子，就不能不扣在他的頭上了。

汪中的“墨子校釋”，可惜失傳。其實他不僅對於墨子有驚人的議論，而且於周秦諸子也有心得。他說：

向者于周秦古籍，多所校正，于“墨子”已有成書，誠不及先生所刊之精確。不敢自匿所短，謹錄序目奉上，又有“後序”篇，在季仇書中，伏乞教之！（同上“與巡撫畢侍郎書”）

汪中對於宋人表彰“大學”，深致懷疑。他的議論出發點和陳乾初是暗合的。他說：

“大學”，其文平正無疵，與“坊記”“表記”“緇衣”伯仲，為七十子後學者所記，于孔氏為支流余裔，師師相傳，不言出自曾子。視“曾子問”“曾子立事”諸篇，非其倫也。宋世禪學盛行，士君子入之既深，遂以被諸孔子。是故求之經典，惟“大學”之格物致知，可與傳合，而未能暢其旨也，一以為誤，一以為缺，舉平日之所心得者著之于書，以為本義固然，然後欲俯則俯，欲仰則仰，而莫之違矣。習非勝是，一國皆狂，即有特識之士，發寤于心，止于更定其文，以與之爭，則亦不思之過也。誠知其為儒家之緒言，記禮者之通論，孔門設教，初未嘗以為至德要道，而使人必出于其途，則無能置其口矣。（同上“大學平義”）

他以宋儒由“小戴禮”中所采出而傳會于孔門真傳之“大學”，為宋人以禪學化裝儒學的伎倆，在於借此而俯仰自如，獨斷其說。這也是翁方綱所謂“舛戾”之一。汪中認為所謂“大學”是孔學的支流余裔，正是企圖從學術史的流變，以孔學還諸孔學，以流派還諸流派。他對於“大學”的疑問，訴諸歷史的認識，可與陳乾初對於“大學”的論斷相証。汪中說：

周秦古書，凡一篇述數事，則必先詳其目，而后备言之。……今定為經傳，以為二人之辭，而首末相應，實出一口，殆非所以解經也。意者，不托之孔子，則其道不尊，而中引曾子則又不便于事，必如是而后安爾。（“述學”補遺“大學平義”）

門人記孔子之言必稱“子曰”、“子言之”、“孔子曰”、“夫子之言曰”，以顯之。今“大學”不著何人之言，以為孔子，義無所據。（同上）

孔子曰：“中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也”。明乎教非一術，必因乎其人也。其見“論語”者，問仁，問政，所答無一同者，聞斯行諸，判然相反，此其所以為孔門也。標“大學”以為綱，而驅天下從之，此宋以後門戶之爭，孔氏不然也。宋儒既借“大學”以行其說，慮其孤立無輔，則牽引“中庸”以配之。然曾子受業于孔門，而子思則其孫也。今以次于“論語”之前，無乃僞乎！蓋欲其說先入乎人心，使之合同而化，然後變易孔氏之義，而莫之非，所以善用其術，而名分不能顧也。（同上）

他把宋儒之學的“合同而化”和“驅天下從之”，區別于孔學之“教非一術，必因其人”，這是學術和教條的分水嶺。他反對教條而高揚學術，是屬於近代的思維方法，發展了清初大儒的有價值的傳統。

汪中又有“老子考異”一篇，証老聃、老子、老萊子三人各不相蒙，五千言作者之老子是晚出于孔子之後的人。這是有價值的發現，其有功于後人之治中國思想史者甚大。同時他也說明莊子寓言是不能作為歷史証據來看待的：

若“莊子”載老聃之言，率原于道德之意，而“天道篇”載孔子西藏書于周室尤誤後人，寓言十九，固已自揭之矣。（同上“老子考異”）

汪中詳細論証“呂氏春秋”一書的形成，指出了它代表周末調和思想的趨勢。他說：

周官失其職，而諸子之學以興，各擇一術以明其學，莫不持之有故，言之成理，及比而同之，則仁之與義，敬之與和，猶水火之相反也。最後“呂氏春秋”出，則諸子之說兼有之。故“勸學”、“尊師”、“誣徒”、“善學”四篇皆教學之方，與“學記”表里；“大樂”、“制樂”……諸篇，則六藝之遺文也；……“貴生”、“情欲”、“盡數”、“審分”、“君守”五篇，尚清淨養生之術，則道家流也；“蕩兵”、“振亂”……七篇，皆論兵，則兵權謀、形勢二家也，……而“當染篇”全取“墨子”“應言篇”。……司馬遷謂不韋使其客人人著所聞，以為備天地萬物古今之事，然則是書之成，不出于一人之手，故不名一家之學，而為後世“修文御覽”、“華林徧略”之所托始。……（同上“呂氏春秋序”）

汪中于周秦諸子中崇拜荀墨，于漢代學者中則推許賈誼，以賈誼為荀子的弟子，為他作年表（“述學”內篇三“賈誼新書序”後）以表揚。這可以看出他不替封建時代說教者張目，而表彰那些有血肉個性的悲劇人物。他表彰賈誼的思想，客觀上正反對了封建文化的桎梏。他說：

劉向“別錄”，其叙“左氏傳”云，“荀卿授陽武張蒼，蒼授洛陽賈誼。”然則生固荀氏再傳弟子也，故其學長于“禮”。……“春秋”者，秉周禮而謹其變者也，吾于荀氏賈氏之言禮也益信。劉子駿稱漢朝之儒惟賈生而已，豈虛也哉？……嗚呼，漢世慕尚經術，史氏稱其緣飾，故公卿或持祿保位，被阿諛之譏，博士講授之師僅僅方幅自守，文吏又一切取勝。蓋仲尼既沒，六藝之學，其卓然著于世用者賈生也。（同上）

賈誼與荀子的關係是有學派源流的（參看拙作“中國思想通

史”第二卷)，汪中的史論是客觀的研究，是有價值的。

第二節 汪中的社會思想及其史學

汪中的社會思想及其治學態度是一貫的，他既有批判性的治學態度，便也具有人民性的社會思想。

乾隆三十五年十二月乙卯鹽船火焚，壞船百有三十，被焚溺死者一千四百人。他作“哀鹽船文”，時人比之為變雅，“驚心動魄，一字千金”（“述學”補遺“哀鹽船文”杭世駿序）。但這卻不在於文字上的價值，而在於他能夠為當時人民的痛苦作有力的控訴。在這篇文章的內容上，他對於清統治者視人命如草芥，表示了抗議。另外，在他同情封建社會婦女被壓迫的悲劇生活之言論中，可以看出他的近代的男女婚姻自由的思想，這是在古老的“禮”的外衣之下表明出來的。他說：

“媒氏：中春之月令會男女，於是時也，奔者不禁，若無故而不用令者罰之。“會”讀若“司會”，其訓計也。……凡男女自成名以上，媒氏皆書其年月日名焉，於是時計之，則其年與其人之數皆可知也。其有三十不取，二十不嫁，雖有奔者不禁焉，非教民淫也，所以著之令，以耻其民，使及時嫁子取婦也。……婚姻之道可以觀政焉。（“述學”內篇一“釋媒氏文”）

這種進步的社會思想和當時表現在“紅樓夢”中的思想是一致的。他不但主張男女社交自由，而且反對封建禮教束縛之下的夫死殉節的所謂婦道，暴露了女子不改嫁的貞節守禮的惡果。他說：

夫婦之禮，人道之始也。……許嫁而壻死，適壻之家，事其父母，為之立后而不嫁者，非禮也。……今也，生不同室，而死則同穴，存為貞女，沒稱先妣，其非禮孰甚焉！……先王惡人之

以死伤生也，故为之丧礼以節之，其有不勝喪而死者，礼之所不許也，其有以死为殉者，尤礼之所不許也。……事苟非礼，虽有父母之命，夫家之礼，犹不得遂也。是故女子欲之，父母若壻之父母得而止之；父母若壻之父母欲之，邦之有司、鄉之士君子得而止之。（“述学”內篇一“女子許嫁而壻死从死及守志議”）

婚姻之礼，成于親迎，后世不知，乃重受聘。以中所見，錢塘袁庶吉士之妹，幼許嫁于高秀水，鄭贊善之婢幼許嫁于郭。既而二子皆不肖，流蕩轉徙，更十余年，壻及女之父母咸願改圖，而二女执志不移。袁嫁数年，备受箠楚，后竟賣之，其兄訟諸官，而迎以归，遂終于家；鄭之婢为郭所窘，服毒而死。……若二女者可謂愚矣。本不知礼，而自謂守礼，以隕其生，良可哀也！（同上）

汪中因見他的母親居孀之痛苦，曾經設想一个“貞苦堂”的制度，为社会設計福利。他不贊成那些为死者表揚的虛文。他說“虛文無济，未足以充子之志”，而感到封建社会“人道之窮，虽聖人亦不能事为之制”（同上別錄“与劍潭書”）。他的設計，虽有烏托邦的成分，但他畢竟是代表人民利益的夢想者。他說：

凡州縣察其寡婦之無依者，造屋一区为百間，間各戶使居之，命之曰貞苦堂。外为門，有守門者。門左为塾，凡其兄弟親戚之男子來省者，待于其所，以其名族召之，則出見之。非是不得入。婦有姑若子女三人者月給米一石，錢二百，終歲綿六斤，布五匹，其多少以是为差。任以女工絲枲之事，而酬其直。門右为庫，有主藏者，非六十以上不得充。主門者亦如之。擇鄉大夫之敦篤有智者总其事，出入贏縮之節，官吏不得問焉。門外为社，有师一人，凡孤子五歲至十歲者学焉，命之曰孤兒

社。三年視其材分志趣，而分授以四民之業。……至十六，度能自食其力，以次減其廩，至二十則舉而遷之于外。其賢者能者，既老則使掌其堂之事，各修其業以教社之子弟。其富且貴者，十分其貲，而三入之堂。……此其大略也，其它損益之惟其人。（此事所憂者財不足耳。經費之所出不可預定，惟不宜置田，以田有水旱之虞，且須關白布政司也。多一監臨察核之法，即生一吏胥耗蠹之弊，馴至案牘滋而實意亡矣。）是故哀苦蕉萃之狀，日聚而相習，則夜哭之感不生，而從一以終者眾矣；少蓄其力則老而不衰，而孝子得以終其養矣，幼有所長，而督之恒業，則夫人思自奮，而材智出矣。（“述學”別錄“與劍潭書”）

汪中說這種制度是他不能養母的“郁郁之心”，推而求天下之母得其養，這是一位“墨者”的社會思想。因了他具有近代社會的理想，所以他和乾嘉時代搞考據的學者的世界觀是不同的，他“有志于用世”之學，而具有“獨學之憂”。他說：

中嘗有志于用世，而耻為無用之學，故于古今制度沿革，民生利病之事，皆博問而切究之，以待一日之遇。下至百工小道，學一術以自托，平日則自食其力，而可以養其廉耻，……何苦耗心勞力飾虛詞以求悅世人哉？此吾藐然常有獨學之憂……。（同上別錄“與朱武曹書”）

汪中在當時考據學所支配的空氣中，也受了此種風習的影響。他相對地重視考證制度的沿革，他說：

國初以來，學士陋有明之習，潛心大業，通于六藝者數家，故于儒學為盛。迨乾隆初紀，老師略盡，而處士江慎修崛起于婺源，休寧戴東原繼之，經籍之道復明。（同上別錄“大清故貢生汪君墓志銘”）

但他畢竟能脫出漢學的藩籬，自謂繼承顧炎武經世致用之學，如他說：

中少日問學，實私淑諸顧寧人處士，故嘗推六經之旨，以合于世用。及為考古之學，惟實事求是，不尚墨守，所為文恆患意不稱物，文不逮意，不專一體。（同上別錄“與巡撫畢侍郎書”）

在有些地方他和顏元是相似的。他說：

講，習也；習，肄也；肄，講也。“國語”，三時務農，而一時講武。……古之為教也以四術，書則讀之，詩樂同物，誦之歌之，絃之舞之，揖讓周旋，是以行禮，故其習之也，恆與人共之，學而時習之。……孔子適宋，與弟子習禮大樹下，魯諸儒講禮鄉飲大射于孔子冢，皆講學也。禮樂不可斯須去身，故孔子憂學之不講，後世群居終日，高談性命，而謂之講學，吾未之前聞也。（同上別錄“講學釋義”）

汪中的考據有實事求是的內容，不在於字句訓詁，而在於“推六經之旨以合于世用”。我們看了上面他考証禮制而主張男女的合理婚姻關係，便知道他的話是真實的。因為他的確把考証之學當做史學的一部分工作來看待，而不是故步自封於所謂漢學的煩瑣。他論史也重“心知其意”，與章學誠暗合。他說：

禍之有無，史之所不得為者也，書法無隱，史之所得為者也，君子亦為其所得為者而已矣，此史之職也。百世之上時異事殊，故曰古之人與其不可傳者死矣，所貴乎心知其意也。（“述學”內篇二“左氏春秋釋疑”）

他的“學古者知其意則不疑其語言”之說，更比戴震由語言文字以求心志之說進步了。他說：

古之名物制度不與今同也，古之語不與今同也，故古之事不可盡知也。若其辭則又有二焉，曰曲曰形容。……于言不徑

而致也，是以有曲焉，辭不過其意則不鬯，是以有形容焉。名物制度可考也，語可通也，至于二者，非好學深思莫知其意焉，故學古者知其意則不疑其語言矣。（“述學”內篇一“釋三九中”）

按汪中所規劃的史學著作是閔遠的。他說：“中之志乃在‘述學’一書，文藝又其末也。”（“述學”別錄“與端臨書”）“述學”一書並沒有完成，今傳之“述學”內外篇，不過是他的散文集子罷了。然據他“明堂通釋”、“釋童”、“居喪釋服解義”諸篇，以及關於周秦諸子的評論文章看來，“述學”內容誠如劉端臨所說：

君搜輯三代兩漢學制，以及文字、訓詁、度数、名物有系于學者，分別部居，為“述學”一書，屬稿未成，更以平日讀書所得，及所論撰之文，分“述學”內外篇。（“劉端臨先生遺書”卷八“容甫汪君傳”）

汪中的兒子喜孫所作“年譜”，略記“述學”一書的內容是：“博考先秦古籍三代以上學制廢興，使知古人之所以為學者，凡虞夏第一，周禮第二，列國第三，孔門第四，七十子後學者第五，又列通論、釋經、舊聞、典籍、數典、世官，目錄凡六。”他的“述學”綱目如下：

觀“周禮”，太史當時行一事則有一書，其後執書以行事，又後則事廢（春秋已然）而書存（孔門），比于告朔之餼羊。至宋儒以後，則并其書之事而去之矣。

有官府之典籍，有學士大夫之典籍。當時行一事則有一書傳之，後世奉以為成憲，此官府之典籍也。先王之禮樂政事，遭世之衰，廢而不失，有司徒守其文，故老能言其事，好古之君子，閱其浸久而遂亡也，而書之簡帛，此學士大夫之典籍也。

古之為學士者（官師之長），但教之以其事，其所誦者，“詩”“書”而已。其他典籍，則皆官府藏而世守之，民間無有也。苟非其官，官亦無有也。其所謂士者，非王侯公卿大夫之子，則

一命之士，外此則鄉學小學而已。自辟雍之制無聞，太史之官失守，于是布衣有授業之徒，草野多載筆之士，教學之官，記載之職，不在上而在下。及其衰也，諸子各以其學鳴，而先王之道荒矣。然當諸侯去籍，秦政焚書，有司之所掌，蕩然無存，而猶賴學士相傳，存其一二，不幸中之幸也。

孔子所言，則學士所能為者，留為世教；若其政教之大者，聖人無位，不復舉以教弟子。

禮樂征伐，失在諸侯大夫，又後而有四豪游俠之徒出，而學問乃在士大夫。

周之衰也，典章制度，考之故府則釐然俱在，而歷世既久，徒以沿襲失之，而不復能知其制作之義。孔子則睠然于一王之作，而被諸當世，故云人存政舉，又曰待其人而後行。莊子則一以為無用而思欲盡去之。

喜孫所記“述學”內容當近真實。嘉慶時烏程徐有壬氏有“述學故書跋”一文（見“汪氏叢書”“汪氏學行記”卷四），贊揚汪中的著作有為唐宋以下儒者所未能見及者，他保存容甫“述學”的書目，如下：

古之學出于官府，人世其官，故學世其業，官既失守，故專門之學廢。

卷一、虞夏殷之制；

卷二、成周之制……“周禮”，……幼儀，“曲禮”，“內則”，學則；

卷三、周衰列國（異禮、失禮、變古、存古、舉禮、從禮樂、制度之失）；

卷四、孔門，言、行、儲說、通論附；

卷五、七十子後學者；

卷六、旧聞，典籍原始；

卷七、闕；

卷八、通論甲(古之学在官师瞽史)，通論乙(史数典，史釋經、史司圖籍)，通論丙(史明天道、史世官世業)。

由此看來，“述学”是一部有价值的歷史学著作。若天假其年而使書成，要比章学誠的成就更大。(焦循“雕菰集”卷六“讀書三十二贊”，列“孟子字义疏証”第十一，“文史通义”第十九，“述学”第二十七。)

汪中沒有寫成这部大著作，原因是貧困把一个天才殘害了。我們从他的詩句中可以看出他的貧窮的身世，例如：

当年負米最伤貧！(“容甫先生遺詩”卷五失題)

最是夢迴呼不应，昏鐙落月共淒神！(同上卷五“江上”)

細雨春鐙夜欲分，白头閑坐話艰辛，出門便是天涯別，明日思親夢里人！(同上卷四“別母”)

白头空有子，終歲走風塵！(同上卷四“吾生”)

子壯大兮母病羸，老不得养兮何以生子为？日昭昭兮我心悲！(同上卷一“归耕操”)

他在幼小的时候早因飢餓把他的身体磨折到貧血的程度，以至患了沉重的心臟病。江藩說他“以劳心故，病怔忡，聞更鼓鷄犬声，心怦怦动，夜不成寐”。又記他的話說：“近日患怔忡，一構思則君火动而头目暈眩矣。”(“漢学师承記”卷七“汪中傳”)再由汪中自己所記述的他的身世看來，他的思想是和他的階級出身有相应关系的。他說：

直歲大饑，乃蕩然無所托命矣。再徙北城，所居止三席地，其左無壁，复之以苫。日常使姊守舍，攜中及妹僂然匍于親故，率日不得一食，归則藉藁于地。每冬夜号寒，母子相拥，

不自意全济，比見晨光，則欣然有生望焉。（“述学”补遺“先母鄒孺人灵表”）

他在中年时代治学，不是如一般富貴公子，安居乐業，而是如他說“牽于人事，且作且止”，他研究學問，大都在飢餓中執筆。請看他的感慨：

光伯叩城，竟以冻死，楚望談經，終日未飯，恐为其續，奈何！（“述学”別錄“上竹君先生書”）

冻餓的汪中，由書傭成名家，在中國歷史上是一位卓然不移的人物。他的思想和地主階級的士大夫們的思想之所以不同，原因是他代表了市民階級。因而他在当时怀抱着“独学之憂”的心情，时人也以“变雅”悲剧学者來称呼他。他的歷史悲剧，是反映了清代封建社会走向沒落的歷史的悲剧，他的思想已經包含着新时代的意識的覺醒了。

从汪中“自述”一文，就可看出他的生平的抱負和受压迫的情况。今引于下：

昔刘孝标自序平生，以为比迹敬通，三同四异，后世誦其言而悲之。尝綜平原之遺軌，喻我生之靡乐，异同之故犹可言焉。夫亮節慷慨，率性而行，博極群書，文藻秀出，斯惟天至，非由人力，虽情符曩哲，未足多矜。余元髮未艾，野性难馴，麋鹿同游，不嫌擯斥。商瞿生子，一經可遺，凡此四科，無劳举例。孝标嬰年失怙，藐是流离，托足桑門，栖尋刘宝；余幼罹窮罰，多能鄙事，賃舂牧豕，一飽無时，此一同也。孝标悍妻在室，家道輻軻；余受詐兴公，勃谿累歲，里煩言于乞火，家構衅于蒸梨（指他和妻离异），蹀躞东西，終成溝水，此二同也。孝标自少至長，戚戚無懽；余久歷艰屯，生人道尽，春朝秋夕，登山臨水，極目伤心，非悲則恨，此三同也。孝标夙撻羸疾，慮損

天年；予藥裹关心，負薪永曠，鰥魚嗟其不暝，桐枝惟餘半生，鬼伯在門，四序非我，此四同也。孝标生自將家，期功以上參朝列者，十有餘人，兄典方州，餘光在壁；余衰宗零替，顧景無儔，白屋藜羹，饋而不祭，此一异也。孝标倦游梁楚，兩事英王，作賦章華之宮，置酒睢陽之苑，白璧黃金，尊为上客；……余簪筆傭書，倡优同畜，百里之長，再命之士，苞苴礼絕，問訊不通，此二异也。孝标高蹈东陽，端居遺世，鴻冥蟬蛻，物外天全；余卑栖塵俗，降志辱身，乞食餓鴟之餘，寄命东陵之上，生重义輕，望实交隕，此三异也。孝标身淪道顯，藉甚当时，高齋学士之选，安成“类苑”之編，國門可懸，都人爭寫；余著書五車，數窮復甌，長卿恨不同时，子雲見知后世，昔聞其語，今無其事，此四异也。孝标履道貞吉，不干世議；余天譴司命，赤口燒城，笑齒噤顏，尽成臯狀，跬步才蹈，荆棘已生，此五异也。嗟呼，敬通窮矣，孝标比之，則加酷焉；余于孝标，抑又不逮。是知九淵之下，尙有天衢，秋荼之甘，或云如齋。我辰安在，实命不同。劳者自歌，非求傾听。目瞑意倦，聊复書之！（“述学”补遺“自述”）

他在沒落的封建社会，感到了“生人道尽”，对于现实又敢于“非悲則恨”，因此，在荆棘滿地的乾嘉时代，他的行为走向“率性而行”，“野性难馴”的道路，他的思想也就富有反抗的精神。后来王國維只称赞他的“斯維天至，非由人力”的话，却忘記了他的学說內容。他的反抗态度甚至遭到当时統治階級的頑固派“誓欲殺之”，如盧文弨所說：

不恕古人，指瑕蹈隙，何况今人，焉免勒帛？众畏其口，誓欲殺之，終老田間，得与禍辞！（“抱經堂文集”卷三十四“公祭汪容甫文”）

書傭出身的汪中，要比商販出身的戴震更富于市民階級的意識。

第十三章

章学誠的思想

第一節 章学誠史学的特点

章学誠，字实齋，浙江会稽人，生于清乾隆三年（公元一七三八年），卒于嘉慶六年（公元一八〇一年）。他生在專門漢学、不談义理的时代，他的學問不合时好，以致他的言行，在死后一直被埋沒多年。但也正是他，在那样的时代，發出了一種对漢学的抗議，部分地繼承了十七世紀大儒的傳統。所謂“部分地”，是說他的成就是在文化史学方面，他还不能全面地深刻地光大清初大儒的近代意識。他自己說：

余僅能議文史耳，非知道者也。然議文史，而自拒文史于道外，則文史亦不成其为文史矣。因推原道術，为書得十三篇，以为文史緣起，亦見儒之流于文史，儒者自誤以謂有道在文史外耳。（“章氏遺書”卷二十九“外集”二“姑孰夏課甲編小引”）

学誠所說的文史不外于道，其語气虽然謹慎，但他的这种文化哲学或文化史学的理論，便足以成为当时对漢学最出色的抗議，誠如他所說的“所撰著，归正朱先生（筠）外，朋輩征逐，不特甘苦無可告語，且未有不視為怪物，詫为异类者”（同上卷二十二“与族孙汝楠論学書”）。他在專門漢学的空气中，是遭受着异端之嫌疑的。但他自信不疑，卓然有見。所以他又說：

学者所向，貴有專屬，博詳反約，原非截然分界……。由

其所取愈精，故其所至愈远。……十年閉关，出門合轍，卓然自立以不愧古人，正須不羨輕雋之浮名，不揣世俗之毀譽，循循勉勉，即数十年，中人以下所不屑为者而为之，乃有一旦庶几之日，斯則可为知者道，未易一一为时輩言耳。（“章氏遺書”卷二十二“与族孙汝楠論学書”）

学誠的“文史通义”，是他的代表作。他在“与汪龍庄書”中說：

拙撰“文史通义”，中間議論开辟，实有不得已而發揮，……然恐驚世駭俗，为不知己者詬厉。姑擇其近情而可听者，稍刊一二，以为就正同志之質，亦尙不欲遍示于人也。（同上卷九“文史通义”外篇三）

他自三十五歲起开始寫“文史通义”，至“稍刊一二”之年，中經二十四年的光景。因恐“驚世駭俗”，他只是“擇其近情而可听者”刻印出來，当不能尽所欲言。而他的另一重要著作“校讎通义”不只不能全刻出來，而且原稿也被盜了。被盜的原因大可尋味。因为他这时正得罪了一个权貴，出走河南，很可能是为了他好为議論，招人詬厉，以致有人故意來同他这样搗乱的。

学誠言論風度的不投时好，見于李威“从游記”。他記朱筠事說：

及門章学誠議論如涌泉，先生（指朱筠）乐与之語。学誠
姍笑無弟子礼，見者愕然，先生反为之破顏，不以为异。

使“見者愕然”的他的言論風度，是不合于乾嘉时代的世俗好惡的。学誠自己給錢大昕的信也說：

学誠从事于文史校讎，盖將有所發明，然辯論之間，頗乖时人好惡，故不欲多为人知，所上敝帚，乞勿为外人道也。……世俗風尙必有所偏。达人顯貴之所主持，聰明才雋之所奔赴，其中流弊必不在小。載筆之士，不思救挽，無为貴著述矣！苟

欲有所救挽，則必逆于时趋。时趋可畏，甚于刑曹之法令也。……韓退之“报張司業書”謂“釋老之学，王公貴人方且崇奉，吾豈敢昌言排之？”乃知“原道”諸篇当日未尝昭揭众目。太史公欲藏之名山，傳之其人，不知者以为珍重秘惜，今而知其有戒心也。……今世較唐时为尤难矣。……若夫天壤之大，豈絕知音，鍼芥之投，寧無暗合？則固探怀而出，何所秘焉？（同上卷二十九外集二“上錢辛楣宮詹書”）

他在这封信里，把那种畏戒时趋的情境畢現出來。他所謂“达人顯貴之所主持，聰明才雋之所奔赴，其中流弊必不在小”，可以說就是对于当代“專門漢学”的抗議。这时漢学的主持者正是康熙以來的文化政策执行者，奔赴者則是他所謂的利祿文士，这何尝还有清初学者活生生的气象容乎其間？这种風气，他在“文史通义”中更慨乎言之。我們仔細研究，几乎“文史通义”每篇都有反对当时“專門漢学”的議論。“原学”下篇曾举其要旨說：

天下不能無風气，風气不能無循环。……所貴君子之學術，为能持世而救偏。……風气之开也，必有所以取，學問、文辞与义理，所以不無偏重畸輕之故也。風气之成也，必有所以敝，人情趋时而好名，徇末而不知本也。是故开者虽不免于偏，必取其精者为新气之迎，敝者縱名为正，必襲其伪者为末流之托，此亦自然之势也。而世之言学者，不知持風气，而惟知徇風气，且謂非是不足邀譽焉，則亦弗思而已矣！（同上卷二“文史通义”內篇二“原学”下）

这种史論虽然是一种循环論，但顯明地是对于漢学風气而發的，因为他开头即云“世儒之患，起于学而不思”。清初学者并没有把义理、文辞和學問分家。即以博雅如顧炎武，也不过以考証为手段，而他所重視的是經世致用。炎武所謂“理学即經学”的主旨，是有

所謂“當世之務”的前提的，這和乾嘉學者的經學來比較，的確是兩個東西，不容混同。以經學挽救理學的空談是一會事，而以經學只限于訓詁名物又是一會事，手段並不就是目的。學誠把手段叫做“功力”。他說：

王伯厚氏……諸書，謂之纂輯可也，謂之著述則不可也；謂之學者求知之功力可也，謂之成家之學術，則未可也。今之博雅君子，疲精勞神于經傳子史，而終身無得于學者，正坐宗仰王氏，而悞執求知之功力，以為學即在是爾。學與功力實相似而不同，學不可以驟几，人當致攻乎功力則可耳；指功力以謂學，是猶指秫黍以謂酒也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“博約”中）

學誠在“文史通義”“假年”篇，更明白攻擊着漢學空氣。他首先設喻說“學問之于身心，猶飢寒之于衣食也，不以飽煖慊其終身，而欲假年以窮天下之衣食，非愚則罔也。”最後他竟以“妖孽”二字痛斥漢學了。（注意：他之痛斥漢學，並不基于扶宋學，同時他也接受反宋學的傳統，所謂“取其所以精”，因此，他是在正途上，而與方東樹的“漢學商兌”在歧路上是相反的。）他說：

今不知為己，而驚博以炫人，天下聞見不可盡，而人之好尚不可同。以有盡之生，而逐無窮之聞見，以一人之身，而逐無端之好尚，堯舜有所不能也。孟子曰：“堯舜之智，而不徧物”，……今以凡猥之資，而欲窮堯舜之所不徧，且欲假天年于五百焉，幸而不可能也；如其能之，是妖孽而已矣。（同上卷六“文史通義”內篇六“假年”）

他更有兩段明白的議論，因忌戒為懷，都編于“外篇”。他說：

或曰，聯文而后成辭，屬辭而后著義，六書不明，五經不可得而誦也。然則數千年來，諸儒尚無定論，數千年人不得誦五

經乎？故生當古學失傳之後，六書七音，天性自有所長，則當以專門為業，否則粗通大義而不鑿，轉可不甚謬乎古人，而五經顯指，未嘗遂云霾而日食也。（同上卷八“文史通義”外篇二“說文字原課本書后”）

就經傳而作訓故，雖伏鄭大儒不能無強求失實之弊。……離經傳而說大義，雖諸子百家未嘗無精微神妙之解，以天機無意而自呈也。（同上卷十三“校讎通義”外篇“吳澄野太史歷代詩鈔商語”）

第一段話，是對於“由字以通詞，由詞以通道”之說而發的。第二段話，更說到在六經之外去求道，也未嘗不可。學誠把漢學最基本的知識——音韻學，作為少數專家之業看待，而認為離經的諸子並不是叛道的，指出他們也有“精微神妙”的見解。這樣近代文化史學家的大膽言論，是繼承清初學者的優良的傳統精神的。

學誠以“立言之士，以意為宗”，在“文史通義”“辨似”篇針對了文章家、考據家以下的批判：

學問之始，未能記誦。博涉既深，將超記誦。故記誦者，學問之舟車也。人有所適也，必資乎舟車，至其地，則舍舟車矣。一步不行者，則亦不用舟車矣。不用舟車之人，乃托舍舟車者為同調焉，故君子惡夫似之而非者也（程子見謝上蔡多識經傳，便謂玩物喪志，畢竟與孔門一貫不似）。（同上卷三“文史通義”內篇三）

這段話有兩方面的批評，一方面批評漢學永遠在資舟車的旅途中，不知有其目的地，更不知知識“自在性”與“自為性”的發展，即是所謂“博涉既深，將超記誦”。另一面批評宋學永遠站在此岸而遙視彼岸，不用舟車的工具而想冥造出目的地的景象。王夫之的知識論在這一點上有豐富的內容。學誠雖未引証過夫之的話，但含

有夫之时代的遺緒。

然而学誠的文史之学畢竟在当时的漢学封鎖中不能成为顯学，而且到了晚年他也只得变通一些自己的主張，和漢学妥协，故修志一事便成了他的主要工作（虽然他爭修志的义例），在修志的樊籬里埋沒了他的天才的發展。他虽竭力辩解真学伪学，但也不能不說，“君子假兆以行学，而遇与不遇听乎天”了（“章氏遺書”卷六“文史通义”內篇六“感遇”）。他更進一步說明其中的原因：

聖賢豈必远于人情哉？君子固窮，枉尺直尋，羞同詭御，非爭礼節，盖恐不能全其所自得耳。……

后之學術曲而难。學術虽当，犹未能用，必有用其學術之學術，而其中又有工拙焉。身世之遭遇，未責其当否，先責其工拙。學術当而趋避不工，見擯于当时；工于遇而执持不当，見譏于后世。溝壑之患逼于前，而工拙之效驅于后。嗚呼，士之修明學術，欲求寡过，而能全其所自得，豈不难哉！且顯晦，时也；窮通，命也。才之生于天者有所独，而学之成于人者有所优，一时緩急之用，与一代風尚所趋，不必適相合者，亦勢也。（同上）

皮錫瑞引“四庫提要”对于二千年經学得失的評語，解釋說：“瑣者，國朝漢学也。‘提要’之作，当惠、戴講漢学專宗許、鄭之时，其繁称博引，間有如漢人三万言說‘粵若稽古’者。”（“經学歷史”）由理学的煩瑣到考証的煩瑣，其煩瑣的对象不同，而拘束个性的独立發展，則殊無二致。学誠就在这个时候出來挽持風气，主張“以意为宗”“全其所自得”。他的代表作“文史通义”与“校讎通义”二書，即自命是頗“乖时人好惡”的（見前引）。我們仔細研究以上二書的內容，“文史通义”略当今日的文化史，“校讎通义”則当今日的學術史。他說：

人不幸而为古人，不能閱后世之窮變通久，而有未見之事与理；又不能一言一動，处处自作注解，以使后人之不疑；又不能留其口舌，以待后生掎摭之時，出而与之質辨。惟有升天入地，一听后起之魏伯起尔！然百年之后，吾輩亦古人也，設身處地，又當何如？……鄙人所業文史校讎：文史之爭義例，校讎之辨源流，……皆不能不駁正古人。……古人差謬，我輩既已明知，豈容為諱？但期于明道，非爭勝氣也。（同上卷七“文史通義”外篇一“与孫淵如觀察論學十規”）

“古人有未見之事理”這句話，在當時經學支配的世界是有力的抗議。故在他看來，宗許宗鄭，都是一種自我的束縛；因為對於古人的差謬，今人是可以用批評的。他對於戴震的“鄭學齋記”有一篇“書后”，其中說：

戴君說經，不盡主鄭氏說，而其与任幼植書，則戒以輕畔康成。人皆疑之，不知其皆是也。大約學者于古未能深究其所以然，必當墨守師說。及其學之既成，會通于群經与諸儒治經之言，而有以灼見前人之說之不可以据，于是始得古人大體，而進窺天地之純。故學于鄭，而不敢盡由于鄭，乃謹嚴之至，好古之至，非蔑古也。乃世之學者，喜言墨守。……墨守而愚，猶可言也；墨守而黠，不可言矣。愚者循名記數，不敢稍失，猶可諒其愚也；黠者不復需學，但襲成說，以謂吾有所受者也。蓋折衷諸儒，鄭所得者十常七八。黠者既名鄭學，即不勞施為，常安坐而得十之七八也。夫安坐而得十之七八，不如自求“心得”者之什一二矣，而猶自矜其七八，故曰德之賊也。（同上卷八“文史通義”外篇二）

這可見他怎樣地注重“自得”，而厭棄因襲了。他以為所謂“師說”，不過是“自得”之橋梁罷了。這是他著書的出發點。他說“文史之

爭義例，校讎之辨源流”，在他處又說：“史學義例，校讎心法，則皆前人從未言及，亦未有可以標著之名。”（同上卷九“文史通義”外篇三“家書”二）今更就學誠所著兩書，分別評述于下：

一、“文史通義”之近于歷史學，雖被近人所指出過，但“文史通義”之更近于文化史以及“文史通義”和“校讎通義”不能混同并提，却仍應加以研究。在這裡，我們要首先弄清楚才是。學誠說：

鄭樵有史識而未有史學，曾鞏具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此予“文史通義”所為作也。（“章氏遺書”“外編”卷十六“和州志”一“志隅自序”）

吾于史學，蓋有天授。自信發凡起例，多為後世開山。而人乃擬吾于劉知幾。不知劉言史法，吾言史意。（同上卷九“家書”二）

他的史識、史學、史法是指什麼呢？而史意又是指什麼呢？這些在他的學說中都有特別的意義，不可以隨便看過。

學誠說：

才、學、識三者，得一不易，而兼三尤難。……史所貴者義也，而所具者事也，所憑者文也。孟子曰：“其事則齊桓、晉文，其文則史”，義則夫子自謂“竊取之矣”。非識無以斷其義，非才無以善其文，非學無以練其事。（同上卷五“文史通義”內篇五“史德”）

他更具體地說明義、事、文三者。他說：

夫事，即後世考據家之所尚也，文即後世詞章家之所重也。然夫子所取，不在彼而在此，則史家著述之道，豈可不求義意所歸乎？（同上卷四“文史通義”內篇四“申鄭”）

由此看來，他所指的史事，為典章名物之考據。

史識，又是什麼呢？學誠曾說鄭樵“有史識而未有史學”，又說：

鄭樵稍有志乎求義，……鄭君區區一身，僻處寒陋，獨犯馬、班以來所不敢為者而為之，立論高遠，實不副名。（同上）

學博者長于考索……，豈非道中之實積，而驚于博者，終身敝精勞神以徇之，不思博之何所取也。……言義理者似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無當于道矣。此皆知其然而不知所以然也。程子曰：“凡事思所以然，天下第一學問人。”亦盍求所以然者思之乎？（同上卷二“文史通義”內篇二“原學”下）

因此，他以為無史學之史識，就陷于立論高遠，思而不學，義理虛懸而無薄，不能得其史義。

學誠詳論史學，多見于“文史通義”外篇。他指出劉知几之得史法，以為“劉言史法，吾言史意；劉議館局纂修，吾議一家著述，截然兩途，不相入也。”（同上卷九“文史通義”外篇三“家書”二）這樣看來，他的所謂史學重點在于所謂“吾于史學，貴其著述成家，不取方圓求備，有同類纂。”（“家書”三）但方圓求備又指什麼呢？他說：

“易”曰：“筮之德圓而神，卦之德方以智。”聞嘗竊取其義，以概古今之載籍。撰述欲其圓而神，記注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知來，記注欲往事之不忘，撰述欲來者之興起，故記注藏往似智，而撰述知來擬神也。藏往欲其賅備無遺，故體有一定，而其德為方，知來欲其決擇去取，故例不拘常，而其德為圓。（同上卷一“文史通義”內篇一“書教”下）

方圓求備，表面上雖似指通史，所謂“概古今之載籍”，然實際上他的史學僅為文化史學，因為他說不必求備于方圓，而自能按義領會，所謂“知其所以然”。這可見，他的“史意”一名，略當文化發展史的理論，也即是他說的“議文史亦未能自拒于道外”。他說：

為所當然，而又知其所以然者，皆道也。……學術無有大

小，皆期于道。……學術當然，皆下學之器也，中有所以然者，皆上達之道也。器拘于迹而不能相通，惟道無所不通。是故君子即器以明道，將以立乎其大也。（“章氏遺書”卷九“文史通義”外篇三“與朱滄湄中翰論學書”）

文求是，而學思其所以然。……服鄭訓詁，韓歐文辭，周程義理，出奴入主，不勝紛紛，君子觀之，此皆道中之一事耳。未窺道之全量，而各趨一節以相主奴，是大道不可見，而學士所矜為見者，特其風氣之著于循環者也。（同上“答沈楓墀論學”）

一個時代各有一個時代的風氣，此不過歷史發展的“一節”，而求所以然之理，則在于把握歷史的“全量”或全鍊，而通其一般的義旨。這就是他所謂的史意。這一理論雖然有其形式的真理性，但這還是一種抽象的史意，也并不能依此就對於歷史“知其所以然”的。他在“文史通義”內篇更明白地說：

史之大原，本乎“春秋”。“春秋”之義，昭乎筆削。筆削之義，不僅事具始末，文成規矩已也。以夫子“義則窃取”之旨觀之，固將綱紀天人，推明大道，所以通古今之變，而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，類例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之際，有以獨斷于一心。及其書之成也，自然可以參天地而質鬼神，契前修而俟後聖，此家學之所以可貴也。……若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故事之業也。開局設監，集眾修書，正當用其義例，守其繩墨，以待後人之論定則可矣，豈所語于專門著作之倫乎？（同上卷四“文史通義”內篇四“答客問”上）

由這一段話看來，他所謂得“史意”之史學，表面上似乎略當所謂歷史學，而實際上則僅及于文化史的形式理論。他依據這一理論，批

判了当时“开局設監，集众修書”的四庫館。他曾有四庫全書应重流变的建議，不被采納。他对于王应麟之纂輯諸書，就露出了这种意思，他說“盖逐于时趋，而誤以褻積补苴謂足尽天地之能事也。幸而生后世也。如生秦火未燬以前，典籍具存，無事补輯，彼將無所用其学矣！”（同上卷二“文史通义”內篇二“博約”中）此即暗射当时的考証之学僅以史事为足，而不知道史意更为重要。他給邵二云的信里更說：“学問为銅，文章为釜，而要知炊黍芼羹之用，所为道也。風尚所趋，但知聚銅，不解鑄釜，其下焉者，則沙礫糞土，亦曰聚之而已。”（同上卷九“文史通义”外篇三“与邵二云書”）这一說法是比顧炎武采銅山之說，还更進一步的。

章学誠的“史意”在形式上与“史觀”是相似的。但他的史觀不是歷史唯物主义，而僅是一种环境决定人心向背的循环史論，同时含着唯心論的心理分析。并且学誠又有另外的东西，常混合于“史意”中兼談，而且常占重要的地位，那便是他时常把歷史学还原于文化史学（甚至學術史学）去說明。这是研讀古書最應該留意的所在。例如，他論到“史意”，时常举風气循环的例子，他指的風气是學術的趋向，而此一趋向又不过是一时代的偏見。他所重視的史学便要克服这种偏見，而說明其風气变迁之所以然，这明明是着重在文化史的狭义史学，且更走向于精神的自我外現史論，所謂“智方神圓”就是这精神的極致。例子甚多，僅举一二于下：

高明者，多独断之学；沉潛者，尚考索之功。天下之學術，不能不具此二途，譬犹日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成歲功，則有相需之益；以之自封而立畛域，則有兩伤之弊。故馬班史祖，而伏鄭經師，迂乎其地而弗能为良，亦并行其道而不相为背者也。（同上卷四“文史通义”內篇四“答客問”中，此文是他答复“义旨”所举之例。至于高明与沉潛二者之

循环論，乃一最錯誤的學術史的看法，当別論。）

天渾然而無名者也，……不得已而强为之名，定趋向尔。后人不察其故，而徇于其名，……而紛紛有入主出奴之势焉。漢学宋学之交譏，訓詁辞章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。學業將以經世也，如治曆者，尽人功以求合于天行而已矣。……其前人所略而后人詳之，前人所無而后人創之，前人所習而后人更之，……要于適當其宜而可矣。周公承文武之后，而身为冢宰，故制作礼乐，为一代成憲。孔子生于衰世，有德無位，故述而不作，以明先王之大道。孟子当处士橫議之时，故力距楊墨，以尊孔子之傳述。韓子当佛老熾盛之时，故推明聖道，以正天下之學術。程朱当末学忘本之会，故辨明性理，以挽流俗之人心。其事与功，皆不相襲，而皆以言乎經世也。故學業者，所以辟風气也。風气未开，學業有以开之；風气既弊，學業有以挽之。人心風俗，不能歷久而無弊，……因其弊而施补救，犹曆家之因其差而議更改也。……風气之弊，非偏重則偏輕也，……非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士，方且趋風气而为學業，是以火救火而水救水也。（“章氏遺書”卷六“文史通义”內篇六“天喻”）

学誠不講道統心傳，而由學術文化史家的眼光，把歷代思想學業的变迁，認為“犹曆家之因其差而議更改”，更以为是一种不得不然之势，是經世之学在时代發展中的一節，而时代一有变化，便使學業也必然“極而反之”（同上）。这一点，含着進化論和环境決定論的因素。在后面，我們將要具体地詳述他的这一見解。这里所要指出的是，他的“文史通义”形式上好像歷史学，而內容上則是文化史或學術史的理論。他說：

道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所

为而自然，聖人有所見而不得不然也。……周公……適當積古留傳道法大备之时，是以經綸制作，集千古之大成；則亦时会使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆学于众人之不知其然而然，而周公又遍閱于自古聖人之不得不然而知其然也。……此非周公智力所能也，时会使然也。……君师分，而治教不能合于一，气数之出于天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆事理之不得不然，而非聖人故欲如是以求异于前人，此道法之出于天者也。……后人……盛推孔子过于堯舜，因之崇性命而薄事功，于是千聖之經綸，不足当儒生之坐論矣！（伊川論禹稷顏子，謂禹稷較顏子为麤；朱子又以二程与顏孟切比長短。蓋門戶之見，賢者不免，古今之通患。）夫尊夫子者，莫若切近人情，不知其实，而但务推崇，則玄之又玄，聖人一神天之通号耳，世教何补焉？（同上卷二“文史通义”內篇二“原道”上）

学誠首論“道者，万事万物之所以然”这命題是唯物論的。按照邏輯程序講來，必先說明此所以然之道如何貫徹于歷史的合法則的变化。但他不然，接着便說明文化的起源，立世垂教的自然理勢，而得出他所要說明的文化或學術史学，“不得不然”或“时会使然”之文化变革論。故他所論“不得不然之勢”的史学，在內容上僅为一种文化史的抽象道理，尙不是歷史学。且其环境决定論也限于形式，無力說明具体的歷史。他的文化史学，最具特色的是，把神秘的道統論推翻，反对把聖人看做“玄之又玄”之神天通号，因而忘記治化流变不得不然之勢。这一理論虽貧乏，但它是清初学者的优良傳統，不但繼承黃宗羲“所謂浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也”（同上“浙东學術”），而且繼承傅山經子不分、五經皆王制的理論，更吸取了清初学者費氏父子的學術史的意見。学誠

讀了費錫璜“貫道堂文集”，曾深加賞識，說：“縱橫博辨，閎肆而有繩准，周秦諸子無以過之。”（“章氏遺書”卷八“文史通義”外篇二“書貫道堂文集后”）

二、“校讎通義”一書，因失于盜，現所存者僅系斷片。按學誠著書的計劃，好像是要繼承“漢書藝文志”的傳統，寫作一部中國學術史大綱或通論，而發展“明儒學案”。他在叙言中說：

校讎之義，蓋自劉向父子；部次條別，將以辨章學術，考竟源流，非深明于道術精微，群言得失之故者，不足與此。……今為折衷諸家，究其源委，作“校讎通義”，總若干篇，勒成一家，庶于學術淵源，有所釐別。（同上卷十“校讎通義”叙）

學誠“辨章學術，考竟源流”之義旨，是合于學術史的初步工作，但還不能批判地總結學術的成果。他的書中皆商討學術文獻的淵源流別，而尤對於“莊子”“天下篇”與“荀子”“非十二子篇”的論旨深慕不置。按“天下篇”是中國最早的學術史論（作者并非莊周），首講“詩”“書”“禮”“樂”先王之道的成立，次講春秋搢紳先生的過渡儒學，末講諸子“各得一察以自為方”的道術。這篇思想史論是古代的名著。荀子的“非十二子篇”是一篇總結古代思想的名文，對古代思想家作了一個有系統的批判。學誠既然這樣推崇“天下篇”和“非十二子篇”，他在“文史通義”里面，對於諸子學術的評論，便超出漢以來異端的成見。他說：“諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而語言文字未嘗私其所出也。……諸子之奮起，由于道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得于大道之一端，而遂欲以之易天下，其持之有故，而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。”（同上卷四“文史通義”內篇四“言公”上）這是仿照“天下篇”的論斷而立說的。他的思想中頗含荀莊的成分，故他說“荀莊皆孔氏再傳門人”。（同上卷十二“校讎通義”內

篇三“漢志六藝第十三”之一)

学誠把“庄子”“天下篇”与“荀子”“非十二子篇”并重，而特別推崇“天下篇”。他說：

“漢志”最重學術源流，似有得于太史“叙傳”及庄周“天下篇”、荀卿“非十二子”之意，此叙述著錄所以有關於明道之要，而非后世僅計部目者之所及也。（同上卷十一“校讎通義”內篇二“補校漢藝文志第十”之三）

六藝之書与儒家之言，固当參觀于“儒林列傳”。道家名家墨家之書，則列傳而外，又当參觀于庄周“天下”之篇也。盖司馬迁叙傳所推六藝宗旨，尙未究其流別，而庄周“天下”一篇，实为諸家學術之权衡，著錄諸家宜取法也。觀其首章列叙旧法、世傳之史，与“詩”“書”六藝之文，則后世經史之大原也；其后叙及墨翟禽滑釐之學，則墨支（墨翟弟子）、墨別（相里勤以下諸人）、墨言（禹湮洪水以下是也）、墨經（苦獲、己齒、鄧陵子之屬皆誦“墨經”是也），具有經緯条貫，較之刘、班著錄，源委尤为秩然，不啻“儒林列傳”之于“六藝略”也；宋鉞、尹文、田駢、慎到、关尹、老聃以至惠施、公孙龍之屬，皆“諸子略”中道家名家所互見。然則古人著書，苟欲推明大道，未有不辨諸家學術源流。（同上卷十二“校讎通義”內篇三“漢志諸子第十四”之二十二）

这是“校讎通義”的中心論点，其价值在于繼承周秦諸子的傳統，顯示出时代的新要求。

但学誠所謂校讎，尙不同于今之學術史的編制，而是一种藝文學案，企圖在群書彙編中，說明其中的源流变化。故他說：

古人著錄，不徒为甲乙部次計。如徒为甲乙部次計，則一掌故令史足矣，何用父子世業，閱年二紀，僅乃卒業乎？盖部

次流別，申明大道，叙列九流百氏之學，使之繩貫珠聯，無少缺逸，欲人即類求書，因書究學。至理有互通，書有兩用者，未嘗不兼收并載，初不以重復為嫌。……古人最重家學，叙列一家之書，凡有涉此一家之學者，無不窮源至委，竟其流別，所謂著作之標準，群言之折衷也。（“章氏遺書”卷十“校讎通義”內篇一“互著第三”之一）

群書既萃，學者能自得師尚矣。擴四部而通之，更為部次條別，申明家學，使求其書者，可即類以明學，由流而溯源，庶幾通于大道之要，而有以刊落夫無實之文詞、泛濫之記誦，則學術當而風俗成矣。（同上卷八“文史通義”外篇二“藉書園書目序”）

學誠主張“即器以明道”（同上卷九“文史通義”外篇三“與朱滄湄中翰論學書”），對於天文、地理、法律諸學之書，他說：

天文，則宣夜、周髀、渾天諸家，下逮安天之論、談天之說，或正或奇，條而列之，辨明識職，所謂道也。“漢志”所錄秦一、五殘、爰渥之屬，附條別次，所謂器也。地理，則形家之言，專門立說，所謂道也。“漢志”所錄“山海經”之屬，附條別次，所謂器也。（同上卷十一“校讎通義”內篇二“補校漢藝文志第十”之五）

後世法律之書甚多，……就諸子中掇取申韓議法家言，部于首條，所謂道也。其承用律令格式之屬，附條別次，所謂器也。（同上之七）

學誠的道器論雖似把理論與實際分別對立起來講，但敢于把自然科學和社會科學所要掌握的規律，和“道”的內容同等一視，則是大膽的言論。因此，他的編著方法，又重視“互著”和“別裁”，以期對古人的學說不至于因偏見而抹殺。他說“非重復互注之法，無以究古人之源委”（同上卷十“校讎通義”內篇一“互著第三”之四）；又

說“得裁其篇章，補苴部次，別出門類，以辨著述源流。”（同上“別裁”第四）

由上面所說看來，學誠的“文史通義”為文化史的理論，“校讎通義”是學術史的概論。然因為二書都是“通義”，其內容也不是完全可以截然分開的，它們相互在“義例”與“源流”二者之間補充說明的也不少。以下，我們可以研究一下學誠所謂“通義”的意義。

“通”是指什麼呢？他說：

通者，所以通天下之不通也。……通史人文，上下千年，然而義例所通，則隔代不嫌合撰。（同上卷四“文史通義”內篇四“釋通”）

他所謂“通”在於認識人文的流變。他舉例說明，後世學說因了不識“通”義，演變出鄙陋不堪的潮流：

訓詁流而為經解，一變而入于子部儒家，再變而入于俗儒語錄，三變而入于庸師講章。不知者習而安焉，知者鄙而斥焉。而不知出于經解之“通”，而失其本旨者也。載筆彙而有通史，一變而流為史鈔，再變而流為策士之類括，三變而流為兔園之摘比。不知者習而安焉，知者鄙而斥焉，而不知出于史部之“通”，而亡其大原者也。（同上）

他說，通有橫通與縱通的分別。“取心之所識，雖有高下、偏全、大小、廣狹之不同，而皆可以達于大道，故曰通也。然亦有不可四衝八達，不可達于大道，而亦不得不謂之通，是謂橫通”。縱通指橫通的集合，“用其所通之橫，以佐君子之縱也，君子亦不沒其所資之橫也”，然而“君子不可以不知流別，而橫通不可以強附清流”（同上卷四“文史通義”內篇四“橫通”），由此可見，他所謂的縱通，即指史學。但這種史學是以形式邏輯的歸納法做方法，並不能認做歷史科學。

学誠所謂通义之“义”，有时作“意”。他用“义”“意”之处甚多，并常用“春秋”之“义”，“有取乎尔”來說明，“义”即所謂“別識心裁”（“章氏遺書”卷四“文史通义”內篇四“申鄭”），或所举太史公說的“好学深思，心知其意”（同上“答客問”上）。他在“答客問”三篇中批評比次之書、独断之学、考索之功，假設問答以說明“义旨”。他說：

無征不信，……今先生謂作者有“义旨”，……毋乃背于夫子之教歟？……章子曰：天下之言，各有攸当，經傳之言，亦若是而已矣。讀古人之書，不能会通其旨，而徒執其疑似之說，以爭勝于一隅，則一隅之言不可勝用也。……“易”曰：“不可为典要”，而“書”則偏言辞尙体要焉；讀“詩”不以辞害志，而“春秋”則正以一言定是非焉。向令执龍血鬼車之象，而征粵若稽古之文（即以“易”律“書”），托熊蛇魚旒之夢，以紀春王正月之令（即以“詩”說“春秋”），則聖人之業荒，而治經之旨悖矣。若云好古敏求，文献征信，吾不謂往行前言，可以滅裂也；多聞而有所擇，博学而要于約，其所取者有以自命，而不可概以成說相拘也。……諸子爭鳴，皆得……一端，庄生所謂耳目口鼻皆有所明，不能相通者也；目察秋毫，而不能見雷霆，耳辨五音，而不能窺泰山，謂耳目之有能有不能則可矣，謂耳聞目見之不足为雷霆山岳其可乎？……專門之学，未有不孤行其意，虽使同儕爭之而不疑，举世非之而不顧，此史迁之所以必欲傳之其人，而班固之書所以必待馬融受業于其女弟，然后其学始顯也。……經生决科之策括，不敢抒一独得之見，标一法外之意，而奄然媚世为鄉愿，至于古人著書之“义旨”，不可得聞也。俗学便其类例之易尋（按指比次之書），喜其論說之平善，相与翕然交称之，而不知著作源流之無似，此嘔啞嘲哂之曲，所以屬和万人也。（同上卷四“文史通义”內篇四“答客問”中）

这段文字，第一，說明通經必須貫經，單有文獻是不行的，主要在于理論的綜合。第二，說明諸子各家都有一得之長，宜就各家的學說，批判地吸取其所長。第三，說明專門家之言有獨創之長，不能以其有偏向，就加以抹殺。第四，說明沒有自我創造性的研究，便是因襲盲從，這就不是學問。綜合他所講的“義旨”的話看來，“義”即概括性的理論，他稱之為心知其意的“自命”。

學誠所謂“義則夫子自謂竊取之矣”的說法，指理論體系，即所謂“道有自然，聖人有不得不然”的理性認識。這裡的“不得不然”的主觀認識，是反映着自然的規律（道），而歷史上一系列的理論便是適應“時會使然”的相對的認識。他的文化史學，在我看來，就在于企圖說明歷史中“時會使然”的一系列的認識，而“自命”“自取”其中“所以然”的流變，就叫做“通義”。他的“通義”的這樣一種公式，雖然強調“自命”“自取”，有理性自己的活動的嫌疑，因而並不能把握着歷史發展的“所以然之理”，但其觀點在基本上是唯物主義的。

懂得了學誠的自命自取的公式，便不至于誤解他的“義旨”為宋儒“義理一貫”的冥解，或惟主觀是信的獨斷了。他對於自己非常自信，甚至說“吾于史學，蓋有天授”，一看好像一位觀念論者在那裡發瘋，但實際上則是不然的。他肯定了客觀世界的法則，他說：

學也者，效法之謂也，道也者，成象之謂也。……平日體其象，事至物交，一如其准以赴之，所謂效法也，此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。……士希賢，賢希聖，希其效法于成象，而非舍己之固有而希之也。然則何以使知適當其可之准歟？何以使知成象而效法之歟？則必觀于生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言往行，所以處夫窮變通久

者而多識之，而后有以自得所謂成象者，而善其效法也。此效法者，必見于行事，“詩”“書”誦讀，所以求效法之資，而非可即為效法也。（“文史通義”內篇二“原學”上）

因此，他的文史學的理論並不是自取自命的心裁，並不是唯識，反而是對於自然成象的效法，並借助於過去的資料（“詩”、“書”）和憑恃於自己的實踐（行事），而把握自然（社會、文化）成象的變化關係。這一說法，在十八世紀是進步的，因為它堅持着唯物的觀點，而反對唯心的空談。至於他所謂“一如其准以赴之”的那種認識觀點，便流於理性主義的範疇論去了。

我最初研究學誠的思想，不明白“言公”、“史德”二篇的命意，經過仔細推覈，才知道他是把這二篇的內容，作為他的文史學的客觀與主觀的條件而規定的。

一、“言公”上中下三篇，在我看來，是講文史學的人民性，這是客觀的條件。在“言公”上篇，他從“詩”“書”六藝、諸子百家，直敘至漢初經學，都認為“古人之言，所以為公也，未嘗矜其文辭，而私據為己有也。”（同上卷四“文史通義”內篇四“言公”上）所以，“公”指人民性。他說：

志期于道，言以明志，文以足言，其道果明于天下，而所志無不申，不必其言之果為我有也。……“敷奏以言，明試以功”，此以言語觀人之始也，必于試功而庸服，則所貴不在言辭也。……

司馬遷曰：“‘詩’三百篇，大抵賢聖發憤所為作也”。是則男女慕悅之辭，思君懷友之所托也，征夫離婦之怨，忠國憂時之所寄也。……詩人之旨……，言之者無罪，聞之者足戒，舒其所憤懣，而有裨于風教之萬一焉，是其所志也。……

諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可

加，而語言文字，未嘗私其所出也。（同上）

由這三段話看來，他所謂“義旨”的條件，必須效法古人“言公”的精神：觀言試功，忠國憂時，激勵風教，學易天下。因為有利於人民的言論，是通於家國的。他說：“瑣細之言，初無高論，而幸入會心，竟垂經訓。孺子濯足之歌，通於家國；時俗苗碩之諺，証於身心。其喻理者，即淺可深，而獲存者，無俗非雅也。”（同上“言公”中）這裡，他居然把人民的言論和聖人的言論都一樣地列於可垂訓的遺產里了。

所以，義旨在公，而非私業，是他很重視的條件，他所謂“讀古人之書，貴心知其意”，也即指這樣的義旨。他以為古人之書，其性質雖不同，但只要有言公的精神，都足以成一家之言。他更以為依據言公之意而治文史，就可以合理地批判古人。例如他說，“‘易’奇‘詩’正，‘禮’節‘樂’和，以至‘左’誇‘庄’肆，‘屈’幽‘史’潔之文理，無所不包；天人性命，經濟閎通，以及儒紛墨儉，名鉅法深之學術，無乎不備。”（同上“言公”下）這裡，他便和封建社會指的異端與正統的胡說，立於相反的地位。

二、“史德”篇所說的“著書者之心術”，在我看來，是講文史學者追求真理的忠實心，這是主觀的條件。他說：

……史德，德者何？謂著書者之心術也。……欲為良史者，當慎辨於天人之際，盡其天而不益以人也；盡其天而不益以人，雖未能至，苟允知之，亦足以稱著書者之心術矣。而文史之儒，競言才學識，而不知辨心術，以議史德，烏乎可哉？……氣積而文昌，情深而文摯，氣昌而情摯，天下之至文也。然而其中有天有人，不可不辨也。……氣合於理，天也，氣能違理以自用，人也；情本於性，天也，情能汨性以自恣，人也。史之義出于天，而史之文，不能不藉人力以成之，人有陰陽之患，而史

文即忤于大道之公，其所感召者微也！……陰陽伏沴之患，乘于血气，而入于心知，其中默运潛移，似公而实逞于私，似天而实蔽于人。……至于害义而違道，其人犹不自知也。（“史德”）

这些话是对当时的学术空气講的，他的“尽其天而不益以人”的命題，虽然講追求真理的心術，实质上是反对主观主义的文史作者。他指出似公而实逞于私，似天而实蔽于人的作者，充其極是可以故意曲解真理而害义違道的。故他在“与史氏諸表侄論策对書”中說：“僕于学業，亦小有得，故平日言論，亦小有家数。又口談筆述，初無兩歧，或出矜心，或出率意，詳略正变，無所不有，然意皆一律，从無欺飾，……生平惟此‘不欺’二字，差可信于师友間也。”

怎样就能坚持对于真理的忠实态度呢？他以为，要察自然之象，而防止“人心营構之象”这是檢証真理的态度。学誠說：“有天地自然之象，有人心营構之象，……人心营構之象，有吉有凶，宜察天地自然之象，而衷之以理。”（同上卷一“文史通义”內篇一“易教”下）反之，那些心術不可問而故意曲解真理的人，不是追求自然之理，而是追隨風尙的驅使。他說：“好名之人，則务揣人情之所向，不必出于衷之所謂誠然也。且好名者，必趨一时之風尙也，……必屈曲以徇之，故于心術多不可問也。”（同上卷三“文史通义”內篇三“鍼名”）

由上面所講的話看來，我們已經知道了他的文史学的要点在什么地方，知道了他的代表作“文史通义”、“校讎通义”二書所含主旨在什么地方，这是研究章学誠思想的基礎知識。从这里我們也就知道，研究思想史，既不是如冬烘先生們之讀書，以为古人一切言行都是今人的宝筏，也不是把古人当做今人和他爭辯；主要的工作是要实事求是地分析思想家的遺產在其时代的意义，批判地發掘其优良的傳統。

章学誠抽象地提出了文史学上的好多的理論形式，其中富有唯物論的因素，但这不是說他的理論是完全正确的，其主要的缺点表現在这一点，即一到了歷史具体的例举方面，他就顯得不够了，甚至陷入唯心論的方面去了。这是由于他的时代的局限使然，在社会的意义上也是反映市民的階級自觉还在萌芽状态的緣故。我們將在下面逐項地把他的这些观点加以分析。

第二節 章学誠的歷史理論

章学誠的歷史理論不同于王夫之。王夫之的歷史理論是关于通史的，章学誠的歷史理論是关于文化學術史的。章学誠的文化學術史学，尋求“史意”的源流發展，所謂“濫觴流为江河，事始簡而終巨也”（“章氏遺書”卷一“文史通义”內篇一“書教”中）。他把歷史的潮流演变，比做水流，主觀上企圖从進化观点來把握歷史运动的法則。

章学誠有他的古代史論，他对于人类歷史的起源，好像洞察到一些由原始公社、氏族公社至文明史的演变。他对于社会的演進，都是基于客觀的必然之势这一公式來說明的。他說：

人之生也，自有其道，人不自知，……三人居室，則必朝暮啓閉其門戶，饔飧取給于樵汲，既非一身，則必有分任者矣，或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。（同上卷二“文史通义”內篇二“原道”上）

这段社会史原論，在体例上是由荀子的“礼論”篇而來的。荀子关于人类社会的起源，強調“人生而有群”。如果学誠以“群”僅指均平的秩序，这是原始公社。但这个社会的均平的秩序，在荀子講來，由于群而不得不爭，必有另一必然之势來接踵着進入歷史的舞台。

章学誠便接着說：

又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之势也，而長幼尊卑之別形矣。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

前一階段是“取給于樵汲”，似有漁獵社会的影子，此一階段似父权制的氏族公社。从歷史科学講來，这是一个过渡形态。族長的地位，由于战争职务与公共事業（如水利灌溉等，尤其东方）等，其个人权力便逐渐被附与了社会的职能，在西方謂之“第一人”——即“君”字的原义，在东方謂之“予一人”（見“書經”）。学誠在这里捉摸得异常合理。在这一社会的内部，由于分工的發展，階級关系必然產生出來。但他以互爭的抽象論法代替了階級的理論。他說：

至于什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至于千百，則人众而賴于幹济，必推才之杰者理其繁，勢紛而須于率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之势也；而作君作师，画野分州，井田、封建、学校之意著矣。故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

这段所說，略当于文明社会的產生和國家的起源。因为文明社会的第一特征是城市与農村的分裂，在中國古文献中的“邦”与“封”二字、“國”与“城”二字，便表示了城市國家的淵源。这里所謂“画野分州”即城市与農村的分裂，具有文明社会史的影子。社会为什么有这样的大变化呢？他僅說是自然的必然發展，这是天才的唯物論的見解，然而其中却缺乏着質的規定。

章学誠关于时代的划分，也僅有这些抽象而不具体的影子。有时候他說得离开了近代的歷史知識，如說“三皇無为而自化，五帝开物而成务，三王立制而垂法”（同上）。有时候他曾怀疑古史資

料的可靠，大胆地提出歷史是勞動人民創造的，不一定要歸之于聖人，他說“至戰國而羲農黃帝之書一時雜出焉，其書皆稱古聖，如天文之‘甘石星經’，方技之‘靈’‘素’‘難經’，其類實繁，則猶匠祭魯般，兵祭蚩尤，不必著書者之果為聖人；而習是術者奉為依歸，則亦不得不尊以為經言者也”。（同上卷一“文史通義”內篇一“經解”中）他雖然詳辨偽托之盛行于戰國，不盡是完全無影子的擬造，但他已經肯定戰國實有擬制或偽造“封建”的著作，“依托乎古人，其言似是”（同上“詩教”上）。在這裡，他更指出：“不知書固出于依托，旨亦不盡無所師承。”他方面又說：“百家之學，多爭托于三皇五帝之書矣，藝植托于神農，兵法醫經托于黃帝，好事之徒，傳為‘三墳’之逸書。”（同上“書教”中）

學誠在史學上的重要見解，是在于他的古代文化史論。清初學者，如傅山，已經有五經乃王制的命題。學誠則更進了一步，演為“六經皆史也”、“六經皆先王之政典也”和“六經皆器也”諸命題。這些是在當時被認為最放肆的學說，也是他被後人所最注意的學旨。他說：

六經不言經，三傳不言傳。……古之所謂經，乃三代盛時典章法度，見于政教行事之實。（同上“經解上”）

異學稱經以抗六藝，愚也。儒者僭經以擬六藝，妄也。六經初不為尊稱，又取經綸為世法耳。（同上“經解”下）

六經皆史也，……古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。（同上“易教”上）

他的“六經皆史”論，不但是清初反理學的發展，而且更有其進步的意義。他大胆地把中國封建社會所崇拜的六經教條，從神聖的寶座拉下來，依據歷史觀點，作為古代的典章制度的源流演進來處理，並把它們規定為“時會使然”的趨向。他反對人們崇拜那樣“離

事而言理”的經，更反对离开歷史观点而“通”經。他所謂之通，即他所推崇的“庄子”“天下篇”对于學術源流变化的研究。他又說：

“易”曰：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”道不離器，猶影不離形。后世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。……夫子述六經以訓后世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。后人不見先王，当据可守之器而思不可見之道，故表章先王政教，与夫官司典守以示人，而不自著为說，以致離器言道也。夫子自述“春秋”之所以作，則云：“我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明”，則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可与言夫道矣。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”中）

这一段話，透徹地說明了“六經皆器”，反駁了“載道”的說法。这里的話有三点是值得注意的，（一）“道不離器”的命題是存在決定意識的唯物观点；（二）歷史的典章文物是一定时代的社会生活的表現，没有什么“離器言道”的形而上的孤立的東西；（三）封建正統派的胡說，不但是“離形存影”的唯心論，而且是故意曲解社会規律（道）的說教。

学誠的古代文化史論，大都依据“天下篇”的道理。“天下篇”說道之“明而在数度者，旧法世傳之史尚多有之”。学誠从而發揮古者無私門著述之学，說：

理大物博，不可殫也，聖人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具于官。有法斯有書，故官守其書。有書斯有学，故師傳其学。有学斯有業，故弟子習其業。官守

學業，皆出于一，而天下以同文為治，故私門無著述文字。（同上卷十“校讎通義”內篇一“原道第一”）

中國文明社會是從殷周之際奠定的。在西周，因為是氏族維新制度，沒有國民階級出現，故政教或官師是合一的，學問都是由官府掌握的。學誠強調此制，除開其理想的成分不在此處批判外，所謂“古無私門之著述”（同上卷一“文史通義”內篇一“詩教”下），“憲存乎官守”（同上“易教”中），大體上是合于歷史的。

在春秋時代，依“天下篇”所說，中國文化的保存者與研究者是鄒魯的搢紳先生，他們專門以六藝為職業。此後分化為戰國諸子之學。以六藝為職業的人之出現，可以說是古代思想家與事業家的分野。孔墨二家所以皆出于搢紳儒者，而批判地發展了儒學，正由于有一個六藝的過渡時代（春秋）。學誠說：

至戰國而文章之變盡，至戰國而著述之事專，至戰國而后世之文体備，故論文于戰國，而升降盛衰之故可知也。戰國之文，奇衰錯出，而裂于道（此句即“天下篇”之“道為天下裂”，裂指思想家的分工，故可以“專”，這是由于國民階級出現，賢者出現的緣故），人知之。其源皆出于六藝，人不知也。（同上卷一“文史通義”內篇一“詩教上”）

又說：

諸子之為書，其持之有故，而言之成理者，必有得于道體之一端，而后乃能恣肆其說，以成一家之言也。所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其所本，非謂諸子果能服六藝之教，而出辭必衷于是也。老子說本陰陽，莊列寓言假象，“易”教也。鄒衍侈言天地，關尹推衍五行，“書”教也。管商法制，又存政典，“禮”教也。申韓刑名，旨歸賞罰，“春秋”教也。其他楊墨尹文之言，蘇張孫吳之術，辨其源委，挹其旨趣，九流之所

分部，七錄之所叙論，皆于物曲人官，得其一致，而不自知為六典之遺也。（“章氏遺書”卷一“文史通義”內篇一“詩教上”）

所謂諸子源出于六藝，依我們的研究，這是一種批判的發展，如孔子從人類的道德情操方面對於六藝的批判發展，墨子從人類的知識方面對於禮乐的否定。學誠的六藝足以盡道體之說和諸子得其一端之說，依然拘泥于傳統思想，但他說九流與六藝的關係，是值得注意的。更值得注意的是，他把諸子和六藝并立起來處理，其思想方法是和正統派的偏見對立的，儘管他關於諸子起源的說明還有附會的地方。

在諸子與六藝的關係中，學誠更注意諸子與“詩”的源流。詩在西周春秋之交，有所謂變風變雅者出現，咒罵上帝，批評君子（氏族貴族）。我們認為這是西周社會階級矛盾的表現，一部分詩句正代表了“國人”（自由民）的呼聲，這是“不治而議論”的諸子自由批判思想的前趨者。學誠則說：

戰國之文，……多出于“詩”教，何謂也？曰：戰國者縱橫之世也。……至戰國而抵掌揣摩，騰說以取富貴，其辭敷張而揚厉，變其本而加恢奇焉。……比興之旨，諷諭之義，……縱橫者流，推而衍之，是以能委折而入情，微婉而善諷也。（同上）

上面這段議論，說明詩教為諸子“取富貴”和善諷刺的先驅，可稱創見。他更由“詩”教的人民性，說明諸子是繼承“風”“雅”而發展的。他說：

古無私門之著述，未嘗無達衷之言語也，惟托于聲音而不著于文字。故秦人焚“詩”“書”，書闕有間，而“詩”篇無有散失也。後世竹帛之功，勝于口耳；而古人聲音之傳，勝于文字，則古今時異，而理勢亦殊也。……典章散，而諸子以術鳴，故專門治術，皆為官禮之變也。情志蕩，而處士以橫議，故百家馳

說，皆為聲詩之變也（……談天雕龍，堅白異同之類，主虛理者，謂之百家馳說，其言不過達其情志，故歸于詩，而為樂之變也）。……後世之文体，皆備于戰國，而詩教于斯可謂極廣也！（同上“詩教下”）

學誠的文史學主張“辨章學術、考竟源流”。他在“言情達志，敷陳諷諭”（同上）八字上看出韻詩與諸子百家的關係，頗能指出諸子源流的一部分消息。他可以說是十八世紀研究諸子的最有成績者，為清初傅山學術傳統的優秀繼承者。

學誠在他的書中引証孟荀墨莊法名諸家的言論甚多，認為他們都是和六經一樣地公言其理而非私意，這就不但打破了中古以來異端和正宗的區別，而且打破了孟子繼承孔子的謬說。他說：

聖門身通六藝者七十二人，然自顏、曾、賜、商，所由不能一轍。再傳而後，荀卿言“禮”，孟子長于“詩”“書”，或疎或密，途徑不同，而同歸于道也。……徇于一偏，而謂天下莫能尚，則出奴入主，交相勝負，所謂物而不化者也。（同上卷二“文史通義”內篇二“博約下”）

除開他的所謂“聖門”的束縛以外，在這裡他是堅持着客觀的分析態度的，而與從來道統之論是相反的。故他積極地主張，“學必求其心得，業必貴于專精，類必要于擴充，道必抵于全量，性情喻于憂喜憤樂，理勢達于窮變通久。”（同上）這樣，他在客觀上便給了“道”學家們以嚴厲的教訓。

學誠既然以為戰國諸子是在學術自由的“道公”而“學私”之下多方面發展的，那麼，他的理論就在客觀上反對了封建社會專制主義之下的學術定于一尊。他說：

道同而術異者，韓非有“解老”、“喻老”之書，列子有“楊朱”之篇，墨者述晏嬰之事，作用不同，而理有相通者也。術同

而趣异者，子張难子夏之交，荀卿非孟子之說，張儀破苏秦之縱，宗旨不殊，而所主互异者也。（“章氏遺書”卷四“文史通义”內篇四“說林”）

他这样地說明了战國諸子在古代的共和制度之下，由于百家爭鳴，產生了光輝的文化果实。他基此得出一个結論，即學術是人類的共同事業，是“凡庶聖賢”所都能做的事業，这里，“凡庶”的提法，是具有人民性的，他說：

人之有能有不能者，無論凡庶聖賢有所不免者也。以其所能而易其不能，則所求者，可以無弗得也。（同上）

渥洼之駒，可以負百鈞而致千里；合兩渥洼之力，終不可致二千里，言乎絕学孤詣，性灵独至，縱有偏闕，非人所得而助也。兩渥洼駒，不可致二千里；合兩渥洼之力，未始不可負二百鈞而各致千里；言乎鴻裁絕業，各效所長，縱有牴牾，非人所得而私据也。（同上）

学誠虽以“著述專于战國”，是因“道術將为天下裂”（我們以为这时所以有裂，是在于以地域为單位的國民階級出現之故），但他僅就文字進化上推求文化的發展。他說：

上古淳質，文字無多，固有具其实而未著其名者，后人因以定其名，則徹前后而皆以是为主義焉。（同上卷一“文史通义”內篇一“易教中”）

他因此說明，詩之流別所以盛于战國，即因为人类文字“取象”的進步。他說：

詩之流別，盛于战國人文，所謂長于諷喻，不学“詩”，則無以言也。然战國之文，深于比兴，即其深于取象者也。庄列之寓言也，則触蛮可以立國，蕉鹿可以听訟；“离騷”之抒憤也，則帝闕可上九天，鬼情可查九地；他若縱橫馳說之士，飛箝捭闔

之流，徙蛇引虎之營謀，桃梗土偶之問答，愈出愈奇，不可思議，然而指迷從道固有其功，飾奸售欺亦受其毒。（同上“易教”下）

學誠對於史法的源流演變，也有他的見解。他以為，史法創始於“尚書”，而發展為“春秋”“左傳”“史記”“漢書”。他說：

憲法久則必差，推步後而愈密，……史學亦復類此。“尚書”變而為“春秋”，則因事命篇，不為常例者，得從比事屬辭，為稍密矣。“左”“國”變而為紀傳，則年經事緯，不能旁通者，得從類別區分，為益密矣。（同上“書教”下）

“尚書”一變而為左氏之“春秋”，“尚書”無成法，而左氏有定例，以緯經也。左氏一變而為史遷之紀傳，左氏依年月，而遷書分類例，以搜逸也。遷書一變而為班氏之斷代，遷書通變化，而班氏守繩墨，以示包括也。（同上）

他在这里以簡明語句，斷定史法或体裁的流變，是歷史的進步。更值得注意的，是他提出的“族史轉為類例”（同上）。“尚書”“春秋”是古代的宗法家族史，“史記”“漢書”則漸入於中古的類例。這其間變化的原因在哪里呢？他說是因為時代不得不然之“推步”。所謂“推步”指曆法的科學研究，因此，他在这里表現出，歷史編纂學的進步，也好像自然科學，愈到後來愈比前人更有成就。這雖然僅限於抽象的理論形式的比擬，而具體的歷史理論還不能說出來，但這是進步的思想。

學誠對於中古史書有不少的批評，如說：

“尚書”圓而神，……折入左氏，而又合流於馬班。蓋自劉知幾以還，莫不以謂“書”教中絕，史官不得衍其緒矣。又自隋“經籍志”著錄，以紀傳為正史，編年為古史，歷代依之，遂分正附，莫不甲紀傳而乙編年，則馬班之史，以支子而嗣“春秋”，荀

悅袁宏且以左氏大宗，而降為旁庶矣！司馬“通鑑”，病紀傳之分，而合之以編年；袁樞“紀事本末”，又病“通鑑”之合，而分之以事類。按本末之為體也，因事命篇，不為常格，非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括，無遺無濫，文省于紀傳，事豁于編年，決斷去取，體圓用神，斯真“尚書”之遺也。在袁氏初無其意，且其學亦未足與此，書亦不尽合于所稱。故歷代著錄諸家，次其書于雜史，自屬纂錄之家，便觀覽耳。（“章氏遺書”卷一“文史通義”內篇一“書教”下）

他批判后世的史家都是膚淺的作者，但也並不抹殺他們的著作，所謂“作者甚淺，而觀者甚深”（同上），也可就其纂輯，以通其流變。他把中古庸俗的史書，當做重復朝代更替的記載，沒有史識以為之通變，這些書只有當做一堆材料，“待后人論定可矣”。他說：

若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故事之業也。开局設監，集眾修書，正當用其義例，守其繩墨，以待后人之論定則可矣，豈所語于專門著作之倫乎？（同上卷四“文史通義”內篇四“答客問上”）

所以，他以為，中古時代的史書大都是些“效子莫之執中，求鄉愿之無刺”（同上），平平穩穩，無過無咎。誰個敢為“義則竊取”（同上）之心裁，敢于冒不韙來承擔“異端”之名呢？于是他痛斥：“史文等于科舉之程式，胥吏之文移，而不可稍有變通矣！”（同上）然而通過中古歷史，在正統學術支配之下，也不斷地出現“異端”的思想，雖則說是要遭受統治階級的罪罰的。他又說：

間有好學深思之士，能自得師于古人，標一法外之義例，著一独具之心裁，而世之群怪聚罵，指目牽引為言詞，譬若獮狙見冠服，不與齧決毀裂，至于盡絕不止也。鄭氏“通志”之被

謗，凡以此也！（同上）

他所遭受的境遇正是这样，所以語气間頗含有义憤，他接着說出他的主張來：

嗟呼！道之不明久矣！六經皆史也，……孔子之作“春秋”也，盖曰“我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明”，然則典章事实，作者之所不敢忽，盖將即器而明道耳！……道不明而爭于器，实不足而競于文，……而世之溺者不察也！太史公曰：“好学深思，心知其意”，当今之世，安得知意之人，而与論作述之旨哉？（同上）

我們重視学誠的批判的精神，他說的“通古今之变，而成一家之言者，必有詳人之所略，异人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥”（同上），就是他自己的主張。他是抱負着解放中古教条的志願的史学家！

章学誠以为司馬迁班固以后，別識心裁，流为文与事的兩途，“事即后世考据家之所尚也，文即后世辞章家之所重也”（同上“申鄭”）。从这两点，他批評当世辞章家如方苞：“小慧私智，一知半解，未必不可攻古人之間，拾前人之遺，此論于學術，則可附于不賢識小之例”（同上卷六“文史通义”內篇六“答問”）。他評論当世考据家說：“凡戴君所学，深通訓詁，究于名物制度，而得其所以然，將以明道也。时人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合时好，以謂戴之絕詣在此；及戴著‘論性’、‘原善’諸篇，于天人理气实有發先人所未發者，时人則謂空說义理，可以無作，是固不知戴学者矣！”（同上卷二“文史通义”內篇二“書朱陸篇后”）

最后，学誠歷史理論有值得注意的，是他也如費密論學術流变，還元于人类質性的变化。他重視个性的發展之有助于學術的成就，是有其时代意义的。在当时說來，他的話是有進步性的。

他說：

是堯舜而非桀紂，尊孔孟而拒楊墨，……求其所以為言者，宗旨茫然也。譬如彤弓湛露，奏于賓筵，聞者以謂肄業及之也，或曰宜若無罪焉，然而子莫于焉執中，鄉愿于焉無刺也！惠子曰：“走者東走，逐者亦東走，東走雖同，其東走之情則異。”觀斯人之所言，其為走之東歟？逐之東歟？（“章氏遺書”卷三“文史通義”內篇三“質性”）

束縛在中古小天地的學術，其表現確有这样的情况。因此，他說個性在古代（如他所舉的庄屈時代）是可能發展的，而后世（如他所舉的言性天的時代）則是不能發展的。他說：

人秉中和之氣以生，則為聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。……孔子曰：“不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為。”庄周屈原其著述之狂狷乎！屈原不能以身之察察，受物之汶汶，不屑不潔之狷也。庄周獨與天地精神相往來，而不傲倪于萬物，進取之狂也。昔人謂庄屈之書，哀樂過人，蓋言性不可見，而情之奇至如庄屈，狂狷之所以不朽也。鄉愿者流，托中行而言性天，剽偽易見，不足道也。于學見其人，而以情著于文，庶几狂狷可與乎！……夫情本于性也，才率于氣也，累于陰陽之間者，不能無盈虛消息之機。……屈原憂極，故有輕舉遠游、餐霞飲瀟之賦。庄周樂至，故有后人不見天地之純、古人大體之悲。此亦倚伏之至理也。（同上）

另一方面，因為學誠過分重視人類質性，把學術的流變還元于“高明”與“沈潛”二種質性的循環，這就流于唯心論了。他說：

由漢氏以來，學者以其所得托之撰述，以自表見者，蓋不少矣。高明者多獨斷之學；沈潛者尚考索之功。天下之學術，

不能不具此二途，譬犹日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成歲功。……(同上卷四“文史通義”內篇四“答客問”中)

学誠虽然把學術流变還元于質性，远于他所謂“时会使然”的論据，但他的主張却有“相需之益，以之自封而立畛域，則有兩伤之弊”(同上)的这种兼容并包的理想。这一点，就影响了后来蔡元培(整理过学誠的著作)的思想。这是好的一面。然而，所謂“高明”与“沈潛”的心理循环論的糟粕，却为胡適所摭拾起来，并以之和实用主义的唯心論結合在一起，誇为至宝了。

学誠反对拘泥于質性而嚴立門戶的流弊，从而批判宋明以至清代的學術。他說：

世儒之患，起于学而不思，……学博者長于考索，……豈非道中之实積，而驚于博者，終身敝精劳神以徇之，不思博之何所取也。才雄者健于屬文，……豈非道体之發揮，而擅于文者，終身苦心焦思以構之，不思文之何所用也。言义理者似能思矣，而不知义理虚懸而無薄，則义理亦無当于道矣。(同上卷二“文史通義”內篇二“原学下”)

宋儒有朱陸，千古不可合之同异，亦千古不可無之同异也。末流無識，爭相詬訾，……为陸氏之学者，攻朱氏之近于支离，謂陸氏之偏于尊德性，故为朱氏之学者，攻陸氏之流于虚無，各以所畸重者，爭其門戶。……但既自承朱氏之授受而攻陸王，必且博学多聞，通經服古，……今攻陸王之学者，不出博洽之儒，而出荒俚無稽之学究，則其所攻与其所業相反也。(同上“朱陸”)

他从學術的流变來分析，以为清代攻朱熹者，正是朱熹数傳的后起者。下面一段話似对戴震而發：

今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数傳而后起者也。……其

人亦不自知也。……性命之說，易入虛無，朱子求一貫于多學而識，寓約禮于博文，其事繁而密，其功實而難。……沿其學者，一傳而為勉齋、九峰，再傳而為西山、鶴山、東發、厚齋，三傳而為仁山、白雲，四傳而為潛溪、義烏，五傳而為寧人、百詩，則皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。……生平今世，因聞寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣。無如其人慧過于識，而氣蕩乎志，反為朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“朱陸”）

考証之學，推其淵源，始自唐人，而到了宋人愈見顯著。我們客觀地研究中國學術的流變，還不能像顏元那樣，把宋儒一壁推翻。然而顏元的話也有對的，他說：學術有支配之勢，不是全力赴之者，不算“學求其是”，故宋儒仍是空談性天之學。學誠在究明流變方面，說明戴震學術漸變發展的由來，這話是對的，但他又把學術支配之勢否認，以為“朱子之授人口實，強半出于語錄，語錄出于弟子門人雜記，未必無失初旨”（同上），這就為朱熹的空談性命來辯解了，這就陷入于折中主義的思想了。

學誠對於朱陸異同，搜求其本源，在于不切人事，不明史實，只在名詞上爭辨門戶。這一論斷，甚合歷史。他說：

朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荊棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言而不切于人事耳。知史學之本于“春秋”，知“春秋”之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必有事事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣！（同上“浙東學術”）

他据此，稱道清初學術的分派，雖其宗旨不同，但相互推服的學風，是好的。如黃宗羲尊重顧炎武為當世學人，炎武也賞識宗羲的“明

夷待訪錄”，說“三代之盛，可以徐還”（“南雷文定”附錄顧炎武書）。因為他們都以經世之學為骨干，不是空言德性。他說：

浙東之學，雖出婺源，然自三袁（袁燮、袁肅、袁甫）之流，多宗江西陸氏。而通經服古，絕不空言德性，故不悖于朱子之教。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子牴牾，蕺山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩，尚存其意，宗陸而不悖于朱者也。惟西河毛氏，……門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以為然也。

世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學。不知同時有黃梨洲氏出于浙東，雖與顧氏并峙，而上宗王劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸，蓋非講學專家各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶，故浙東浙西，道并行而不悖也。浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。

天人性命之學不可以空言講也。……儒者欲尊德性，而空言義理以為功，此宋學之所以見譏于大雅也。……故善言天人性命，未有不切于人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也；後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似于人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學言性命者必究于史，此其所以卓也。

……浙東之學，雖源流不異，而所遇不同。……授受雖出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言問學，……不得不殊門戶，以為自見地耳，故惟陋儒，則爭門戶也！

……史學所以經世，固非空言著述也。……六經……先儒

以为其功莫大于“春秋”，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也（整辑排比，谓之史纂，参互搜讨，谓之史考，皆非史学）。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“浙东学术”）

学诚这一篇文章，不仅表现了他的学术精神，而且表现了他继承清初学术的精神。清初学者大都以经世致用之学为内容，而宗朱宗王皆是形式，所以专家与博雅，是殊途而同归的，没有把门户之见摆在第一位，拿名词来吓人。然十八世纪的乾嘉学术，多失去了清初的传统精神，故有方苞诸人的空谈性命，重整理学，更有专门考证文献的汉学家，标宗许郑，以趋附“风气之蔽”，这都是没有经世内容的空虚言论。学诚之所以要挽救风气在此。他继承清初学术的传统，独以史学号召，他说是出于“不得已”。因为当时的封建统治阶级不允许自由思想，所以他的研究就受了压迫。例如“与朱少白书”说：

鄙著“通义”之书，诸知己者许其可与论文，不知中多有为之言，不尽为文史计者。关于身世有所根触，发愤而笔于书。尝谓百年而后，有能许“通义”文辞与老杜歌诗同其沈郁，是僕身后之桓谭也。（“章氏遗书”佚篇。按桓谭是反神学正宗的人物）

至于他在语气间重浙东过浙西，固然受了万氏兄弟史学的影响，但当时所谓“博雅”之学走入歧途，使他也对于炎武不得不低估其价值了。然也有他所疏忽的，那就是他对于自己的著作，自命是学孔子的“不得已”，他不知炎武在当时亦何尝是得已？炎武的“六经之旨，当世之务”的排偶句子，仅是这样的一种方法，即企图在考证古今得失的形式上面，说明当世所应走的道路。后人曲解他的

意思，把当世之务的内容删去，而只奉他为清代考证学的鼻祖，而不知道炎武的主旨，在于经世致用。他的所谓考证，一方面在于追尋古代世界的道理以为注脚，另一方面在于怎样能有效地批判中古社会的束缚。学诚主张学孔子的实践，以为著作只是不得已的“行有余力”的事。这也正是顾炎武的学术的精神。

学诚的反乡愿无刺与子莫执中之精神，必然要发出对于现实社会批判的言论。他虽然说他是因为了“不得已”才著作，但其著作并不仅仅限于学术性的抗议，如戴震仅抽象地申论理学害民之说。反之，学诚在“上执政论时务书”中曾不怕和当时洪亮吉被流戍的同样遭遇，直接攻击了封建制度。该书说：

由官迫民反观之，则吏治一日不清，逆贼一日得藉口以惑众也。以良民脅从推之，则吏治之坏，恐亦有类于脅从者也。盖事有必至，理有固然。……其最与寇患相呼吸者，情知虧空为患，而上下相与講求弥补，谓之“設法”，……“設法”者巧取于民之别名耳。……盖既講“設法”，上下不能不講“通融”，州縣有千金之通融，則胥役得乘而牟万金之利，督撫有万金之“通融”，州縣得乘而謀十万之利。……側聞所“設”之“法”，有通扣养廉，而不問有無虧項者矣；有因一州縣所虧之大，而分累数州縣者矣；有人地本屬相宜，特因不善“設法”，上司委員代署，而勒本員閒坐会城，或令代攝佐貳者矣；有貧劣有据，勒令繳出贓金，而掩覆其事者矣；有声名向屬狼籍，幸未破案，而丁故回籍，或升調別省，勒令罰金若干，免其查究者矣；有膺腴之缺，不問人地宜否，但能担任“弥补”，許買升調者矣；……种种意料难測，筆墨难罄之弊，皆由“設法”而生也。（同上卷二十九“上执政论时务书”）

上面所描写的种种“設法”，已经涉及他所谓的“筆墨难罄之弊”的

封建制度。清初学者对这一点是攻之不遺餘力的，但在乾嘉时代的学人論說中，却为鳳毛麟角。他和他的前輩民主主义啓蒙学者相似，在同書中提出了要求廉价政治的願望。他說：

自乾隆四十五年以來，訖于嘉慶三年而往，和坤用事凡三十年，上下相蒙，惟事婪贓瀆貨，……俄以数十万計或百万計矣。一时不能猝办，……州縣徐括民財归款。貪墨大吏，胸臆習为寬侈，視万金呈納，不过同于壺箠餽問，屬吏迎合非倍往日之搜罗剔括，不能博其一欢！官場如此，日甚一日，則今之盈千百万所以乾而竭者，其流溢所注必有在矣。道府州縣，向以狼籍著者，詢于旧治可知；而奸胥巨魁如东南戶漕，西北兵驛，盈千累万，助虐肥家，亦必可知；督撫兩司，向以貪墨聞者，詢于廷臣可知。……今之寇患，皆其所釀，今之虧空，皆其所开，其罪浮于川陝教匪，駢誅未足蔽辜！（“章氏遺書”卷二十九“上执政論时务書”）

他的話里，对于農民战争，为时代所限，并为地主反对派的階級观点所限，是不同情的。但他攻击封建統治的大胆精神，就比戴震高出一头了。

第三節 章学誠的哲学思想

学誠的史学思想是和他的哲学思想密切联系的。他的哲学思想，一部分是繼承了他所贊許的“各得大道之一端”的諸子，尤以墨子、老子、荀子、韓非子为然，一部分則是繼承了清初学者的思想。

学誠的天道思想，是唯物主义的自然史觀；这一思想是揉合老子、庄子、荀子的学說而成的。荀子說：“庄子蔽于天而不知人，……由天謂之，道尽因矣。”（“解蔽篇”）但在“貴因”方面而言，老庄确是

孔墨二家思想的批評者、發展者，特別是自然天道觀。（孔子僅論三代之損益，而未及歷史原因。墨子僅論及三表之所本，而未及所本之歷史本源。）學誠的自然天道觀是道家自然哲學的發展。他說：

道有自然，……道無所為而自然。

道之大原出于天。

“易”曰：“一陰一陽之謂道”，是未有人而道已具矣。“繼之者善，成之者性”。是天著于人，而理附于氣，故可形其形，而名其名者，皆道之故而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。（以上見“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

夫天渾然而無名者也。（“文史通義”內篇六“天喻”）

以上的話，都是本于古代的自然哲學，一望而知，無待說明。最重要的是對於老子哲學的修正，刪去了唯心主義“道”的不可認識性，把“道”規定為有實體性的自然規律。因此，從“無名萬物之始”至“有名萬物之母”，學誠便與老子分途了。老子認為自然發展可以然而不必然，學誠則說“不得不然”，而與荀子接近起來。

荀子說“惟聖人為不求知天”（“天論篇”，這裡“天”字指神秘性的東西）。學誠說：

道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。……聖人有所見，故不得不然；眾人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可以即以為道也。……學于眾人，斯為聖人，非眾可學也，求道必于一陰一陽之迹也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

荀子說“天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。……天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參，舍

其所以參，而願其所參，則惑矣。”（“天論篇”）学誠說：

故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

荀子“禮論篇”說明王制之產生，即由于不得不然之勢，“使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長，是禮之所起也。”学誠則說：

人之初生，至于什伍千百，以及作君作師，分州画野，盖必有所需，而后从而給之。……后聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無為而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法，……聖人創制，只覺事勢出于不得不然，一似暑之必須為葛，寒之必須為裘，……猶軌轍也。（同上）

荀子說“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（“儒效篇”）“大天而思之，孰與物畜而制之？从天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也！”（“天論篇”）学誠則“本天地生人斯有道”之旨，說：

天定勝人，人定亦能勝天。二十八宿，十二次舍，以環天度数，盡春秋中國都邑。夫中國在大地中，東南之一隅耳。而周天之星度屬之，占驗未嘗不應，此殆不可以理推測，盖人定之勝于天也。且如子平之推人生年月日時，皆以六十甲子，分配五行生克；夫年月與時，并不以甲子為紀，古人未嘗有是言也。而后人既定其法，則亦推衍休咎而無不應，豈非人定之勝天乎！“易”曰：“先天而天弗違”，盖以此也。（同上內篇六“天喻”）

学誠在这里舉的例是不恰當的，但在形式上他肯定人類一旦把握了天體運行的自然法則，就可以適應天體的運行規律而因時制宜

了。但他和荀子的思想，也不尽相同。他似有王夫之的傳統，認為曆家之認識天道，也是一个認識过程，所謂“不能歷久而不差，……曆家之因其差而議更改也”(同上)。因此，人类在某一时代对于自然法則的把握，不过是一个“趋向”罢了。他說：

三垣、七曜、二十八宿、一十二次、三百六十五度、黃道、赤道，曆家強名之以紀數爾。古今以來，合之為文質損益，分之為學業事功，文章性命。當其始也，但有見于當然，而為乎其所不得不為，渾然無定名也。其分條別類，而名文名質，名為學業事功，文章性命，而不可合并者，皆因偏救弊，有所舉而詔示于人，不得已而強為之名，定趋向爾。(同上)

學誠極稱庄荀“有關於明道之要”。他的哲學思想所以要“參取”庄荀，因為他們“每有得于大道之一端”。他的治學方法比當時的人更進步些，“辨証文字，但明其理，而不必過責其人”(同上卷七“文史通義”外篇一“與孫淵如觀察論學十規”)，他批評戴震，而主張不因人而排拒道理，他說：

戴氏好辟宋學，……謂其無異于釋老。……僕謂當問其果類聖人君子否耳。……必斤斤而摘其如何近釋，如何似老，不知釋老亦人，其間亦有不能與聖人盡異者。宋儒于同志所見有歧，輒以釋老相為詆毀，此正宋之病。(“與史餘村書”)

不研究思想內容之所以異同，而只看取其形式上的疑似，即動以異端斥人，這是中國封建學者的通病。所以他在“文史通義”中嘗慨嘆儒者之流愈尊孔而愈糊塗了，所謂“不知其實，但務推崇，則玄之又玄，聖人一神天之通號耳”，痛斥儒者門戶之見愈深而蔽人神智愈甚(參看“朱陸”諸篇)。他的這種治學方法，自命為“參取”。他在“匡謬”一篇婉轉說明“參取”二字，為諸子異端抱不平之鳴。他說：

孟子拒楊墨，必取楊墨之說而辟之，則不惟其人而惟其學。故引楊墨之言，但明楊墨之家學，而不必專指楊朱、墨翟之人也。……彼異學之視吾儒，何獨不然哉？韓非治刑名之說，則儒墨皆在所攢矣。墨者……歷詆堯舜文周之行事，必藉儒者之言以辨之，故諸難之篇多標儒者，以為習射之的焉。此則在彼不得不然也。……然而其文華而辨，其意刻而深，后世文章之士多好觀之。惟其文，而不惟其人，則亦未始不可參取也。（“章氏遺書”卷三“文史通義”內篇三）

學誠自命“參取”百家之學。在天道觀方面，他參取了老子、荀子。關於歷史的自然演變，所謂器變事變而道亦變之說，他採取了法家“五帝不相復，三代不相襲，各以其治，時變異也”的理論。關於“學于眾人”的實際生活，他採取了墨子三表“原察百姓耳目之實”的理論。

學誠的存在與思維論，在論到存在的物體時，他以為“未有人而道已具也”（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）。這“道”是和萬物之義一樣的，所以他在“匡謬”篇中說：

盈天地間惟萬物，屯次乾坤之義也。（同上卷三“文史通義”內篇三）

這顯然是指物質實體及其合法則的運行。他的這一命題，是唯物論的。這觀點早已表現在清初王、黃、顧各學者論道器的言論中，學誠繼承着這種傳統。他說：

“易”曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。道不離器，猶影不離形。……六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。夫子自述“春秋”之所以作，則云：“我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明。”則

政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以為是特載道之書耳。夫天下豈有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可与言夫道矣！（同上卷二“文史通義”內篇二“原道”中）

他所指的器即客觀的事物，所指的道即事理和物理，即所謂“道者万事万物之所以然”。有時他把气的概念与器的概念同視起來（与王夫之稍異）。他說“天著于人，而理附于气”，气即器，义頗明顯。他說：

“易”曰：“神以知來，智以藏往。”知來，陽也；藏往，陰也。一陰一陽，道也。文章之用，或以述事，或以明理。事遯已往，陰也。理闡方來，陽也。其至焉者，則述事而理以昭焉，言理而事以範焉，則主適不偏，而文乃衷于道矣。（同上“原道”下）

由此看來，“道”不是不可知的東西，思維对于存在的“道”是可以反映的，所謂“藏往知來”或事範理昭的理性認識。道（法則）器（存在）的关系，不但是器先于道，所謂“道寓于器”（同上），而且是道因于器，所謂“道因器而顯，不因人而名也”（同上“原道”中）這是唯物主義的認識論。因此，他批評宋儒，几与清初學者同其声气。他說：

夫子所言，無非性与天道，而未嘗表而著之曰，此性，此天道也，故不曰性与天道不可得聞，而曰言性与天道不可得聞也。所言無非性与天道，而不明著此性与天道者，恐人舍器而求道也。夏礼能言，殷礼能言，皆曰無征不信，則夫子所言，必取征于事物，而非徒托空言以為明道也。曾子真積力久，則曰一以貫之，子貢多學而識，則曰一以貫之，非真積力久与多學而識，則固無所据为一之貫也。……宋儒……以謂是（訓詁名物）皆

溺于器而不知道也。夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣，而其弊也，則欲使人舍器而言道。夫子教人“博学于文”，而宋儒則曰“玩物而喪志”。……宋儒之意，似見疾在臟腑，遂欲并臟腑而去之。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”下）

學誠以同樣的觀點來說明事與理二者的關係。他繼承清初學者的傳統，提出“理在事中”的命題，他說：

古人未嘗離事而言理。六經皆先王之政典也。（同上卷一“文史通義”內篇一“易教”上）

事有實據，而理無定形。故夫子之述六經，皆取先王典章，未嘗離事而著理。（同上“經解”中）

其理著于事物，而不托于空言也。師儒釋理以示後學，惟著之于事物，則無門戶之爭矣。理，譬則水也。事物，譬則器也。器有大小淺深，水如量以注之，無盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而論水之挹注盈虛，與夫量空測實之理，爭辨窮年，未有已也，而器固已無用矣。（同上卷二“文史通義”內篇二“朱陸”）

離“事”是談不上“理”的。事理的關係是這樣，“述事而理以昭，言理而事以範焉”（同上“原道”下）。換句話說，就是只有從事物中才可以認識事物的聯結，因而得出掌握事物的軌范。學誠在這段話里，把理比作水，物比作器，恰和宋儒的比喻是相反的。他重視在事物變化中所應得出的結論，與王夫之比喻弓矢與射道的關係相符合。

學誠的知識論首先承認了感覺的實在。他說：

声色臭味，天下之耳目口鼻皆相似也。心之所同然者，理也，義也。然天下歧趨，皆由爭理義，而是非之心亦从而易焉，

豈心之同然，不如耳目口鼻哉？声色臭味有据，而理义無形。有据，則庸愚皆知率循；無形則賢智不免于自用也。（同上卷三“文史通义”內篇三“砭异”）

学誠承認感性認識的知識論，基本上是唯物論。这看他論名实关系，就更可以明白。在这里，他也“参取”了諸子學術。“墨子”“經說”上，“所以謂，名也；所謂，实也”。“列子”“楊朱”篇，“名者实之賓也”。学誠也以为認識是实在的反映。故說：

欽明之为敬也，允塞之为誠也，憲象之为憲也，皆先具其实，而后著之名也。（同上卷一“文史通义”內篇一“易教”中）

名者，实之賓也，类者，例所起也。（同上卷六“文史通义”內篇六“文集”）

名者，实之賓，徇名而忘实，并其所求之名而失之矣。（同上卷三“文史通义”內篇三“黠陋”）

名实論是关于認識过程中的最基本的理論。学誠的知識論的特色，更在于他給人类認識下的定义。“認識”，在他看來，是主觀向客觀效法的理論。他說：

“易”曰：“成象之謂乾，效法之謂坤”。学也者，效法之謂也；道也者，成象之謂也。夫子曰：“下学而上达”。盖言学于形下之器，而自达于形上之道也。……

平日体其象，事至物交，一如其准以赴之，所謂效法也。此聖人之希天也，此聖人之下学上达也。（同上卷二“文史通义”內篇二“原学”上）

他所謂“效法”，即媒介客觀的实在，最值得注意的是媒介的过程，即“学于形下之器，而自达于形上之道”。因此他提出了包括“博古”、“通今”和“实践”的三种方法論。

一、学誠認為“六經皆器也”，这些遺產都是人們應該接受或效

法的資料。他說：

觀于生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言
往行，所以處夫窮變通久者，而多識之，而后有以自得所謂成
象者，而善其效法也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原
學”上）

但博古是要由實踐來檢証的。所謂考証之學只是一種手段。故他
接着說：

故效法者，必見于行事。“詩”、“書”誦讀，所以求效法之
資，而非可即為效法也。（同上）

因此，誦讀工夫，僅是把古人的遺產或古人的經歷，當做資料，來從
事于效法自然的手段，如他贊周公“遍閱于自古聖人之不得不然，
而知其然。”（同上“原道”上）所謂明乎“不得不然”，即他史學上所
講的淵源流變，這是最重要的效法之資。因為，在他講來，雖周公
天縱之聖，亦有“時會使然”之勢，周公的經綸制作乃為周代的社会
所決定。從整個歷史上而言，這不過是他所謂之“定趨向耳”（同上
卷六“文史通義”內篇六“天喻”），“此非周公智力所能也，時會使然
也。”（同上“原道”上）學古人的經驗，僅在於參考，“事變之出于后
者，六經不能言”（同上“原道”下）。假使明辨了源流變化之道，人
們也可能從古人得到印証，做出他們的時代所允許的結論。他所
謂“綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故事之業
也”（同上卷四“文史通義”內篇四“答客問”上），但這卻不能在死文
獻中就保證取得活的知識，而重要的是“推明大道，所以通古今之
變”（同上）。

二、博古所以通今；為博古而博古，是當時考據家的通病，這就
是所謂“拘于泥古，則未見其能從時”。學誠說：

所謂好古者，非謂古之必勝乎今也；正以今不殊古，而于

因革异同求其折衷也。(同上卷四“文史通义”内篇四“说林”)

学者但诵先圣遗言，而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺繡之玩，而学为鬥奇射覆之資，不復計其实用也。……書吏所存之掌故，实國家之制度所存，亦即堯舜以來因革損益之实迹也。……君子苟有志于学，則必求当代典章，以切于人倫日用；必求官司掌故，而通于經術精微，則学为实事，而文非空言。……不知当代而言好古，不通掌故而言經術，則鞶帨之文，射覆之学，虽極精能，其無当于实用也，審矣！……故舍器而求道，舍今而求古，舍人倫日用而求学問精微，皆不知府史之史通于五史之义者也。……孔子曰：“生乎今之世，反古之道，裁及其身者也。”……夫三王不襲礼，五帝不沿乐。不知礼时为大，而动言好古，必非真知古制者也。……学者昧于知时，动矜博古，譬如考西陵之蚕桑，講神農之樹藝，以謂可禦飢寒而不須衣食也。(同上卷五“文史通义”内篇五“史释”)

今不殊古，因革折中之說，是無甚价值的。但他的“舍器而求道，舍今而求古”的批判則是当时有价值的方法論。

三、知識若沒有实践的标准，就成为空虛而無檢証的东西。学誠說：

以誦讀为学者，推教者之所及而言之，非謂此外無学也。子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然后为学？”夫子斥以为佞者，盖以子羔为宰，不若是說，非謂学必專于誦讀也；專于誦讀而言学，世儒之陋也。(同上卷二“文史通义”内篇二“原学”上)

观“易”“大傳”之所称述，則知聖人即身示法，因事立教，而未尝于敷政出治之外，別有所謂教法也。(同上“原道”中)

学誠的知識論中有一个值得強調提出的特点，他不但敢于为

子路辯護，而且以知識是从众人來的。他說：

道有自然，聖人有不得不然。……聖人有所見，故不得不然；众人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。……聖人求道，道無可見；即众人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。（“章氏遺書”卷二“文史通義”內篇二“原道”上）

聖人之所知，正是在众人生活中所檢証了的东西，不是离开众人的生活實踐，而主觀地懸理投入器中。故又說：“學于众人，斯為聖人。”（同上）這是乾嘉時代的光輝的命題！正所謂“大道之隱，不隱于庸愚”（同上“原道”中）。他又說明其所以要學于众人，在于“公是成于众人”，他說：

古人于學求其是，未嘗求異于人也。……夫子曰：“儉，吾從眾；泰也，雖違眾，吾從下。”聖人方且求同于人也，有時而異于眾，聖人之不得已也。天下有公是，成于众人之不知其然而然也，聖人莫能異也。賢智之士，深求其故，而信其然，庸愚未嘗有知，而亦安于然。而負其才者，耻與庸愚同其然也，則故矯其說以謂不然！（同上卷三“文史通義”內篇三“砭異”）

其次，學誠論知識在于見之行事的檢証。他說：

極思而未習于事，雖持之有故，言之成理，而不能知其行之有病也。（同上卷二“文史通義”內篇二“原學”中）

效法者，必見于行事。“詩”、“書”誦讀，……非可即為效法也。（同上“原學”上）

他主張的“必習于事而后可以言學”（同上“原學”中），正是顏元的傳統精神，因此他痛斥儒者菲薄事功而只學孔子的不得已。他說：

學術之未進于古，正坐儒者流誤，欲法六經而師孔子耳。

孔子不得位而行道，述六經以垂教于萬世，孔子之不得已也。

后儒非处衰周不可为之世，輒謂師法孔子，必當著述以垂后，豈有不得已者乎？何其蔑視同時之人，而惓惓于后世耶？故學孔子者，當學孔子之學，不當學孔子之不得已。然自孟子以後，命為通儒者，率皆願學孔子之不得已也。以孔子之不得已，而誤謂孔子之本志，則虛尊道德文章別為一物，大而經緯宇宙，細而日用倫常，視為粗迹矣。（同上卷九“文史通義”外篇三“與陳鑑亭論學”）

再其次，學誠的知識論更有內容決定形式的論斷。他說：

成書易，則文勝質矣；取材難，則偽亂真矣。偽亂真而文勝質，史學不亡而亡矣！（同上卷一“文史通義”內篇一“書教”上）

古之文質合于一，至戰國而各具之質，當其用也，必兼縱橫之辭以文之，周衰文蔽之效也。（同上“詩教”上）

質去而文不能獨存也。（同上卷三“文史通義”內篇三“黠陋”）

夫文生于質也，……文生于質，視其質之如何而施吾文焉。……（同上“砭俗”）

與其文而失實，何如質以傳真也。（同上卷二“文史通義”內篇二“古文十弊”）

離質言文，史事所以難言也。（同上卷十四“方志略例”一“州縣請立志科議”）

這樣論“文”生于“質”的問題，也就是“形式”與“內容”的問題。他認定“文”與“質”有先後，認定“離質”不能“言文”，也就是認定“內容”決定“形式”；如果離開了“質”，離開了“內容”，所謂“文”即“形式”是空虛的。在形式主義的經學考證空氣中，這一理論是進步的。

學誠的這一理論，是基于他的史學流變觀而來。他以為，內容

在歷史發展中是变化無窮的，故形式亦不能不随內容之变而变。他說：

聖人制作，为之礼經，宜質宜文，必当其可。文因乎事，事万变，而文亦万变，事不变，而文亦不变，虽周孔制作，豈有异哉？（同上卷三“文史通义”內篇三“砭俗”）

文生于質也。始作之者，未通乎变，故其数易尽，沿而襲之者之所以無善步也。既承不可遏之江河，則当相度宣防，資其灌溉，通其舟楫，乃見神明通久之用焉。……凡为古無而今有者皆当然也。……文生于質，視其質之如何而施吾文焉。（“章氏遺書”卷三“文史通义”內篇三“砭俗”）

因此，他認為理的形式是柔性的，而事的內容是剛性的，學問是不能剛愎自用或主觀自是的。他說：

声色臭味有据，而理义無形，有据，則庸愚皆知率循，無形，則賢智不免于自用也。……治自用之弊，莫如以有据之学，实其無形之理义，而后趋不入于歧途也。（同上“砭异”）

但学誠并不是薄义理而僅重經驗；相反地，他正強調了人类的理性認識。他說“其礼則不过曰通于类也，故学者之要，貴乎知类”（同上卷一“文史通义”內篇一“易教”下）。这是从墨子的知类的邏輯学演繹出來的。他反对不知类的推論，如果人們离开高級的思維活动的創造（所謂“自取之义”），他就斥为“是非因襲”。他說：

知養生者，百物皆可服，知体道者，諸家皆可存。六經三史，學術之淵源也，吾見不善治者之瘡厉矣。（同上卷四“文史通义”內篇四“說林”）

他以为知識如善養生。同样是經史子集，有的体会得当而“通天下之志”，有的只能習固其見，而人云亦云。因此，他首先反对宗派門戶之見，这又是对于封建傳統思想的抗議。他說：

是堯而非桀，貴王而賤霸，尊周孔而斥異端，正程朱而偏陸王，吾不謂其不然也。習固然而言之易者，吾知其非真知也。（同上卷五“文史通義”內篇五“習固”）

藉人之是非以為是非，如傭力佐門，知爭勝而不知所以爭也。故攻人則不遺餘力，而詰其所奉者之得失為何如，則未能悉也。（同上卷二“文史通義”內篇二“朱陸”）

文章經世之業，立業亦期有補于世；否則，古人著述已厭其多，豈容更易簡編，撐床疊架為哉？（“與史餘村書”）

吾見今之立言者，本無所謂宗旨，引古人言而申明之；申明之旨，則皆古人所已具也。（同上卷三“文史通義”內篇三“辨似”）

乃有黠者易古人之貌，而襲其意焉；同時之人有創論者，申其意而諱所自焉。……盜名欺世，已非一日之厲矣。（同上）

學誠說明“創見”是與因襲相反的，創見在於“學在是非之先”，因襲則安於是非的“固然”之中。他說：

隱微之創見，辨者矜而寶之矣！推之不至乎堯桀，無為貴創見焉；推之既至乎堯桀，人亦將與固有之堯桀而安之也，故創得之是非，終于無所見是非也。……積古今之是非而安之如堯桀者，皆積古今人所創見之隱微，而推極之者也。安于推極之是非者，不知是非之所在也。……故于是非而不致其思者，所矜之創見，皆其平而無足奇者也。……然被堯之仁，必有“几”，几于不能言堯者，乃真是堯之人也；遇桀之暴，必有“几”，几于不能數桀者，乃真非桀之人也！千古固然之堯桀，猶推始于“几”，……故真知是非者，不能遽言是非也，真知是堯非桀者，其學在是非之先，不在是堯非桀也。（同上卷五“文史通義”內篇五“習固”）

学誠所作“習固”一篇，和王夫之于庄学“因而通之”，“以合君子之道”的話是相类似的。他的“学在是非之先”的范例，重視了人类思維的發展，顯然也是对于当时考据之学的抗議。

章学誠基于这种進步的思想，反对当时束縛思想的枷鎖，名为“古文十弊”，其中內容似乎是“新青年”时代文字解放的先驅。他的古文十弊是，一曰，“剜肉为瘡”；二曰，“八面求圓”；三曰，“削趾適履”；四曰，“私署头衔”；五曰，“不达时勢”；六曰，“同里銘旌”；七曰，“画蛇添足”；八曰，“优伶演剧”；九曰，“井底天文”；十曰，“誤学邯鄲”。在这里的反抗精神，也和培根反对“种族幻象”，“劇場幻象”，“市場幻象”，“洞穴幻象”同具有人文主义的精神，是清初大儒的优良傳統之發展。

学誠哲学中关于人性論的問題，顯然接受荀子的理論。他強調了人类后天的“踐履实用”，首先批評了性命的空談。他說：

性命非可空言，当征之于实用也。（“章氏遺書”卷八“文史通义”外篇二“書孙淵如观察原性篇后”）

天人性命之理，經傳备矣。經傳非一人之言，而宗旨未尝不一者，其理著于事物，而不托于空言也。……

性命之說，易入虛無。朱子求一貫于多学而識，寓約礼于博文。其事繁而密，其功实而难。（同上卷二“文史通义”內篇二“朱陸”）

这几段話的意思是，人性善惡是不可以空談的，而要从具体的人与事中來認識。他認為孔子並沒有空談性命，孔子的性命之理都在他所談的具体的人与事之关系中。上面所引“原道”下批判“舍器而求道”的話，即指此事此义。

学誠既然反对空談性之善惡，因而他也不相信一般人所謂性是善的。他說：

果形有一定之惡，則天下豈有無形之性？是性亦有惡矣。
(同上卷八“文史通義”外篇二“書孫淵如觀察原性篇后”)

为什么說性有惡又有善呢？他認為这是由于后天的环境所决定的。他說：

富貴公子，虽醉夢中不能作寒酸求乞語。疾痛患難之人，
虽置之絲竹華宴之場，不能易其呻吟而作欢笑。(同上卷二“文
史通義”內篇二“文理”)

因为如此，学誠特別着重于“踐形”，着重于“功力”，換言之，即着重于教育。他認為要有好的教育，人們方可以为善。荀子相信人性是惡的，主張人性的積習是需要教育的，所謂“伪”即指人为的工夫。学誠也說：

荀子著性惡，以謂聖人为之化性而起伪，伪于六書，人为之正名也。荀卿之意，盖言天質不可恃，而学問必藉于人为，非謂虛誑欺罔之伪也。而世之罪荀卿者，以謂誣聖为欺誑，是不察古人之所謂，而遽断其是非也。(同上卷四“文史通義”內篇四“說林”)

他認為人性是由环境所决定的，但又最后以为人需要加上人为的工夫。这种論点是旧唯物論者的普通結論，例如十八世紀的法國唯物論者。他以为相信人性为善的人，如孟軻和王守仁，也認為人需要“擴充”的工夫，需要“致”的工夫。假若不做“擴充”的工夫和“致”的工夫，还是無法为善的。他說：

王氏致良知之說，即孟子之遺言也。良知曰致，則固不遺功力矣。朱子欲人因所發而遂明，孟子所謂察識其端而擴充之，胥是道也。(同上卷二“文史通義”內篇二“博約”下)

学誠最后这样認定，不管秉性是善的也好，是惡的也好，都是空談；归根結底，还是需要教育，需要踐履的工夫。他說：

人秉中和之氣以生，則為聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。（同上卷三“文史通義”內篇三“質性”）

世有童年早慧，誦讀兼人之倍蓰而猶不止焉者，宜大異于常人矣！及其成也，較量愚柔百倍之加功，不能遽勝也。（“章氏遺書”卷六“文史通義”內篇六“假年”）

秦王遺玉連環，趙太后金椎一擊而解，今日性理連環，全藉踐履實用，以為金椎之解。（同上卷八“文史通義”外篇二“書孫淵如觀察原性篇后”）

這樣看來，學誠以為，不論秉性怎樣，總是“貴學問”，需“百倍之加功”，“全藉踐履實用”的；否則，即認為有所謂善性，也無法成為好人的。馬克思主義者認為人類性是人類潛在創造的可能性之發展過程。馬克思說：“認為人是環境與教育的產物，因而認為改變了的人乃是另一種環境和改變了的教育之產物，——這個唯物論（指機械的。——引者）的學說忘記了：環境正是由人來改變的，而教育者本人是應該加以教育的。……環境的改變與人類活動的改變之一致，這只能看做是和合理地了解為革命的實踐。”（“費爾巴哈論提綱”，載“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，人民出版社一九五四年版，七二頁。）學誠沒有把問題講清楚，類似於法國機械唯物論的學說。

總之，學誠的人性論特別著重於“踐履”，著重於需要“百倍之加功”。他雖沒有明白說出人性的科學理論，但他不相信性有一定的所謂善惡類概念，則是進步的，他只承認“人秉中和之氣以生”罷了。這頗近似於王夫之的“性，日生者也”之說。

第十四章

焦循的思想

第一節 戴派的数学研究和焦循 在数学上的成就

戴派的哲学思想是和戴派的数学研究有关系的。我们在第十一章第一節已經指出过戴震哲学的观照論和他的数学研究之間的联系。戴学的贊成者与繼承者，如錢大昕、程瑤田、焦循，都在数学天文学上深有研究。和以上諸人相契而專門研究曆算的学者更有李銳、汪萊、凌廷堪，是焦循的談天三友（据焦循子廷琥所述“事略”）。戴震繼承了梅文鼎的“算法”研究，僅把他的西洋算法，与中國“周髀”結合，“以西人三角即古人句股，乃易其弦切割綫为矩分引数諸名，……以求合于古所云者”（焦循“釋弧”錢大昕叙），并“务为簡奧，变易旧名，恒不易了”（“釋弧”卷上）。他的后繼者，不但批判了戴震的研究（“句股割圓記”三篇），而且由“算法”側重于“算理”。这一發展，影响于他們的治学方法甚巨。

关于戴震的数学研究，錢大昕最早不滿于其抑梅文鼎而進江永。他給戴震的信，說：“宣城（文鼎）能用西学，江氏則为西人所用而已。……当今学通天人者，莫如足下，而独推江無异辞，豈少習于江，而特为之延譽耶？抑更有說以解僕之惑耶？”（“潜研堂文集”卷三十三“与戴东原書”）

凌廷堪（江藩謂其“声音訓詁，九章八綫，皆达其極而抉其奧”）

是服膺戴震哲学的人。他把戴震所講的“自然之分理”归结于礼論，并从人性的关系方面抽釋出進步的平等思想，但对于戴震的数学，却甚不以为然，尤其不滿于他把譯名改为难懂的古名。他說：

戴氏“句股割圓記”，惟斜弧兩边夾一角，及三边求角用矢較，不用餘弦，为补梅氏所未及。其餘皆梅氏成法，亦即西洋成法，但易以新名耳。如上篇即平三角举要也，中篇即塹堵測量也，下篇即环中黍尺也。其所易新名，如角曰“觚”，边曰“矩”，切曰“(外)矩”，弦曰“內矩”，分割曰“徑引数”，同式形之比例曰“同限互权”，皆不足异。（以下批評其經緯倒置）……“記”中所立新名，懼讀之者不解，乃托吳孝思以注之，如“矩分今日正切”云云。夫古有是言而云今日某某，可也；今戴氏所立之名皆后于西法，是西法古而戴氏今矣，而反以西法为今，何也？凡此皆窃所未喻者。（焦循“釋輪”附凌廷堪書）

戴震的治学方法受两种基礎学問的影响，一即音韻文字学，一即数学。前者为段玉裁、阮元諸人所專門發展，后者为焦循、汪萊諸人所專門發展。关于数学的研究，在戴震以后頗盛極一时。虽与戴震之学不走一途的汪中亦重視之，以己所不能为憾事。江藩說：

藩弱冠时，即与君（汪中）定交，日相过从。尝謂藩曰：“予于学無所不窺，而独不能明九章之術。……子年富力强，何不为此絕学？”以梅氏書見贈。藩知志位布策，皆君之教也。（“漢学师承記”卷七“汪中傳”）

由此可知当时以天文数学为学者所不可缺少的学問。阮元为戴学的最后重鎮，他有一段話講到数学的重要，今錄于下：

数为六藝之一，而廣其用則天地之綱紀，群倫之統系也。天与星辰之高远，非数無以效其灵；地域之廣輪，非数無以步其極；世事之糾紛繁頤，非数無以提其要。通天地人之道曰儒，

孰謂儒者而可以不知數乎？自漢以來，如許商劉歆鄭康成賈逵何休韋昭杜預虞喜劉焯劉炫之徒，或步天路而有驗于時，或著算術而傳之于後，凡在儒林類能為算。後之學者，喜空談不務實學，薄藝事而不為，其學始衰。降及明代，寢以益微。……我國家（清朝）……為學之士，甄明度數，洞曉幾何者，後先輩出，專門名家則有若吳江王暹闡（錫闡）、淄川薛儀甫（鳳祚）、宣城梅征君（文鼎），儒者兼長則有若吳縣惠學士（士奇）、婺源江慎修（永）、休寧戴庶常（震），莫不各有撰述，流布人間。……江都焦君里堂，……湛深經學，長于三“禮”，而于推步數術尤獨有心得。比輯其所著“加減乘除釋”八卷、“天元一釋”二卷、“釋弧”三卷、“釋輪”二卷、“釋橢”一卷，總而錄之，名“里堂學算記”。……元嘗稽考算氏之遺文，泛覽歐邏之述作，而知夫中之與西，枝條雖分，而本干則一也。……中之與西不同者其名，而同者其實。乃疆生畛域，安所習而毀所不見，何其陋歟！里堂會通兩家之長，不主一偏之見。……里堂之說算，不屑屑舉夫數，而數之精意無不包，簡而不遺，典而有則，所謂扶以文義，潤以道術者非耶？（“里堂學算記”總叙）

我們讀了阮元的這一段話，知道當時的學者把數學的演繹法作為學術的基本知識。他又說明了算理比算術更為重要。例如“焦氏遺書”所刊阮元“里堂學算記叙”（與“學經室三集”卷五中所刊“里堂學算記序”，前後增刪，有很多不同。）中即說到：“夫不明其旨則易地致惑，深究其理則後起可推。”

關於焦循的數學，江藩曾說：

焦君里堂，厲節讀書，綜經研傳，鈎深致遠，復精推步，稽古法之九章，考西術之八綫（即三角學），窮弧矢之微，盡方圓之變，與凌君仲子（廷堪），李君尚之（銳）齊名。（“釋橢”序）

黃承吉認為當時數理的研究是學術的發展，而焦循的成就是頗高的。他說：

求之古先，蓋論法者居多，言理者絕少。即間有之，亦與法相淆，而于舉綱挈領之要，未盡合也。今之為是學（算）者，吳縣李尙之（銳），歙縣汪孝嬰（萊），吾邑焦里堂（循）。……孝嬰之學主于約，在發古人之所未發而正其誤，其得也精；尙之之學主于博，在窮諸法之所由立而求其故，其得也貫；里堂則以精貫之旨，推之于平易。以為理本自然，取劉徽注“九章算術”之意，著“加減乘除釋”八卷。凡弧矢之相求，正負之相得，方員凸凹之异形，齊同比例之殊制，靡不先列其綱，次疏其目。……夫由疏之密，今古非有殊途，因難而易，中西本無二轍。雖稱名舉類，優絀互形，正其權輿，一言可解。古人好學深思，必曰心知其意，里堂之書，殆“周髀”以來諸書之統紀。……（“加減乘除釋”序）

焦循的學算記各篇，是當時數學研究中的代表作品，凡經學家與數學家都一致承認他的成就。他依據了數理形式來講哲學的根本問題。他有兩句話，即“名起于立法之後，理存于立法之先”，可以概括他的哲學觀點。他應用了這一哲學觀點，從文字上與數學上得出一種形式的演繹法，支配他的思想系統。他曾以“說文”與“九章算術”并論，說：

劉氏徽之注“九章算術”，猶許氏慎之撰“說文解字”。士生千百年後，欲知古人仰觀俯察之旨，舍許氏之書不可，欲知古人參天兩地之原，舍劉氏之書亦不可。……循謂古人之學期于實用，以乂百工，察萬品，而作書契，分別其事物之所在，俾學者按形而得聲。若夫聲音之間，義蘊精微，未可人人使悟其旨趣，此所以主形而不主聲也。惟算亦然，既有“少廣”、“句

股”，又必指而別之，曰“方田”，曰“商功”；既有“衰分”、“盈不足”、“方程”，又必明以示之，曰“粟米”，曰“均輸”，亦指其事物之所在，而使學者人人可以案名以知術也。然名起于立法之后，理存于立法之先。“理”者何？加減乘除四者之錯綜變化也。而四者之雜于九章，則不啻六書之聲雜于各部，故同一今有之術，用于“衰分”，復用于“粟米”；同一齊同之術，用于“方田”，復用于“均輸”；同一弦矢之術，用于“句股”，復用于“少廣”。（“加減乘除釋自序”）

焦循的哲學理論，在于“名主其形，理主其數”。他根據了數學的理論還元，以為“理”是錯綜變化的抽象形式，是先天存在的，故派生出數先形后之說，他的理論便走向符號的形式主義的泥沼。他說：

自一至九，數也；加減乘除，錯綜此數者也。乘而后有冪，再乘而后有體。有冪有體，則數已成形。故平方立方縱方生于加減乘除，而加減乘除所生而致者實盡乎此。句股者，生于形者也，形復生形，而非數無以馭，則加減乘除又為句股之所用也。句股為用形之始，故為眾形之所從生。蓋有句股而復用以割圓，則圓之形成；有句股而化之為銳鈍，則三角之用著；鼈臙（楔之一種）為句股之立者，規之即成立圓，又弧三角之弦切所集也。西人薩几理得（即歐氏）“幾何學原本”一書，精于說形，梅勿菴明以句股之理。……學者由數以知形，由形以用數，悉諸加減乘除之理，自可識方圓冪積之妙。（“加減乘除釋”卷三）

據焦循看來，一切萬事萬物的變化，析其理由，都是“理之一”或“數之約”。他說：

九章之術，方田、少廣、商功、句股，其原出于自乘；粟米、

均輸、盈不足、方程，其原皆出于差分。……盖有共数，有分数，有差数。由共而分，由分而差。以乘來者，以除而復；以分來者，以合而復。其理本一，其数本約。析之以至于絀，變之以成其異。得其理之一，自仍归于数之約也。故隱其中等，而舉其分数及差数以問其共数，則为盈朒（即盈不足）；隱其乘得之数而舉其共数及差数以問其分数，則为差分；和其等数而舉其差数以問其共数，則为双套之盈朒；和其等数而舉其共数以問差数，則为貴賤之差分。（同上卷八）

因此，他的方法論更強調抽象的数学“通約”，并依此以研究“易經”。例如他用数的变化說明齐同之理，他說：

同者，同其所不同；齐者，齐其所不齐。何为不同？如云三人賜五鹿，七人賜九鹿，三人七人，所謂不同也；以三七相乘，均得二十一，則同其所不同矣。惟不同，故不齐，母既同矣，子可以齐，故互乘之，而不齐者齐。（同上卷六，焦循所講的“齐同”和中國古代的齐同定义專指分数，是不尽相合的。关于中國古代“齐同”專用于分数的道理，見李儼“中算史論叢”第一集，二九——三〇頁。）

当时数学家研究“天元一”，即借根法，是从純粹理論的形式方面去抽釋的。焦循著“天元一釋”一書，明白說到他欲“通其理”以概括一切自然和社会的規律。他說：

“天元一”之名，不著于古籍。金元之間，李仁卿学士作“測圓海鏡”、“益古演段”兩書，以暢發其旨趣。宋末秦道古“数学九章”，亦有立天元一法，而術与李异。……終明之世，此学遂微。國朝梅文穆公（穀成），悟其为欧邏巴借根法之所本，于是世始知“天元一”之說。……循習是術，因以教授子弟。……因会通其理，举而明之。（“天元一釋”自序）

焦循由数学所引伸出的哲学是均衡論，即由抽象形式的变化或抽象数字的還元，來規定一切事物，否定了事物內部的質的不同。例如他解釋“易”理說：

繪句股割圓者，以甲乙丙丁等字，指識其比例之狀。按而求之，一一不爽。義存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字則無義理可說。于此言“密雲不雨，自我西郊”，于彼亦言“密雲不雨，自我西郊”，……則無義理可說也。若執雲、雨、西郊傳會于陰陽、方位，皆是望文生意。聖人之言至實，談者以空虛說之，遂視為庄生之寓言、佛氏之禪語矣。……讀“易”者當如學算者之求其法于甲乙丙丁。……夫甲乙丙丁指識其法也，……“易”之辭指識其卦爻之“所之”，以分別“當位”“失道”也。（“易話”上“學易叢言”）

这样，焦循把真理抽象地還元于符号之間的“所之”的“比例”关系。所以他又說：

算法之甲乙丙丁皆是借用，而“易”辭有借用，亦有實指。……不拘一例，隨在以為引伸，故靈妙不可臆度也。說四聲者，不曰平上去入而曰天子聖哲，其妙頗似“易”辭。蓋天子聖哲四字自成文理，實平上去入之假借，“易”辭各自成文理，而其實各指其“所之”。（同上）

懂得了以上数理符号的运用，才能够明白戴派后起者，尤其焦循的理論根据。焦循的方法論可以用“引伸比例”四字包括。他也說“學‘易’十許年，悟得比例引伸之妙。”（“易話”下“周易用假借論”）王引之說焦氏“易”學“至精至實，要其法，‘比例’二字盡之。……使株守漢學而不求是者爽然自失。”（“雕菰樓易學”附王氏手札）

第二節 焦循的形式主义的均衡論 和他的世界觀

焦循，字理堂，一字里堂，江都人，生于乾隆二十八年（公元一七六三年），卒于嘉慶二十五年（公元一八二〇年）。他曾閉戶十余年研究經學，由數理以貫釋“易經”，更由治“易”的方法，通釋諸經。他在易學上的有名著作，是他的“易學三書”（“通釋”、“圖略”、“章句”）。據他自己講，他一反前人先天心法與迷信納甲之說，而使“易”學成爲一種學問體系。阮元推崇他的理論“石破天驚”，王引之推崇他的理論“鑿破混沌，可謂精銳之兵”（見“雕菰樓易學”附兩氏手札），當時學者對他都有“通儒”之稱。但他由數學形成“易”學，并由“易”學形成的哲學體系，却是一種否定“質”的移行、僅從“數”量關係上看事物演變的形式主义的均衡論。

焦循的“易”學是以抽象的量變來作基礎的，這是毫無疑問的。英和說：

古今“易”學無慮數千百家，其大旨不外二端，曰理曰數而已。……言理者斥數，其弊流爲庄老；言數者置理，其弊涉于方術。……后儒……高談性命，推論圖書，立“無極”之名，創“先天”之說，支離附會，去“易”彌遠。……群經皆可理釋，而惟“易”必由數推。……數實而可據，理虛而無憑也。……焦子理堂，深明洞淵九容之數，因以測天之法測“易”。其視“易”之爻位，猶天之躔度，凡山澤雷風水火，若七政恆星之昭布，一一可窺器而辨其方也。其視爻位之往來，猶躔度之交錯，凡山澤雷風水火之變化，若七政恆星之經緯遲速，一一可布算而尋其緒也。所著“雕菰樓易學”，……無不條分縷析，珠連繩貫，

以觀其通。“易”之數得是書而明，“易”之理亦即是書而備矣。……今觀所學，非列國，非漢，非唐，非宋，發千古未發之蘊。（“雕菰樓易學”英序）

阮元也說：

“周易”為群經之首，古今治此學者獨多。有列國人之“易”，有漢人之“易”，有晉唐人之“易”，有宋人之“易”。……今求之晉以後之“易”，皆不能使“易”之經文語語有因，字字有據，然則空論而已。……焦氏……下帷十餘年，足不出城市，尤善於“易”。取“易”之經文與卦爻，反復“實”測之，得所謂“旁通”者，得所謂“相錯”者，得所謂“時行”者。舉六十四卦三百八十四爻，盡驗其往來之迹，使經文之中所謂“當位”“失道”“大中”“上下應”“元亨利貞”諸義例，皆發之而知其所以然。蓋深明乎九數之正負比例，六書之假借轉注，始能使聖人著書之本意，豁然於數千年後。聞所未聞者驚其奇，見所未見者服其正。卓然獨辟，確然不磨。（同上阮序）

焦循自己也說他的“易學三書”是由數學之理實測的。說明甚多，僅選錄一段如次：

余學“易”所悟得者有三：一曰旁通，二曰相錯，三曰時行。……夫“易”、猶天也，天不可知，以實測而知。七政恒星，錯綜不齊，而不出乎三百六十度之經緯；山澤水火，錯綜不齊，而不出乎三百八十四爻之變化。本行度而實測之，天以漸而明；本經文而實測之，“易”亦以漸而明；非可以虛理盡，非可以外心衡也。余初不知其何為“相錯”，實測其經文傳文，而后知比例之義出于相錯，不知相錯則比例之義不明。余初不知其何為“旁通”，實測其經文傳文，而后知升降之妙出于旁通，不知旁通則升降之妙不著。余初不知其何為“時行”，實測……

而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。……十数年来，以测天之法测“易”，……发明旁通、相错、时行之义，……非能越乎前人，亦由前人之说而密焉耳。（“易图略自序”）

他对自己的“易”学，自夸发明了“易传”所讲的旁通、相错、时行之义，这些术语是他的哲学的中心思想，我们应该把它们研究明白。

什么叫做“相错”？焦循说：

“说卦传”云：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”。天地，乾坤也；山泽，艮兑也；雷风，震巽也；水火，坎离也。天地“相错”，上天下地成否，二五已定为定位。山泽“相错”，上山下泽成损，二交五为通气。雷风“相错”，上雷下风成恒，二交五为相薄。水火“相错”，上水下火成既济，六爻皆定，不更往来，故不相射。此否则彼泰，此损则彼咸，此恒则彼益，此既济则彼未济，而统括以八卦相错一语。六十四卦，皆此天地、山泽、雷风、水火之相错也。“传”又自发明之云：水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化而成万物。变“不相射”而云“相逮”，不相射谓既济，相逮谓既济变通于未济也；不相射则寂然不动，相逮则感而遂通矣（“尔雅”：“逮，与也”，即谓感应相与）。变“相薄”而云“不相悖”，……不相悖由于相薄也。（“易图略”卷四“八卦相错图第四”）

这样看来，“相错”有两极的构成分子，两极的统一是绝对的，两极的对立是相对的。他所举的“易卦”是否是物质的构成分子为另一问题，但他的确依据数学的概念把八卦符号化，作为最原始的抽象因素去认识的。

什么叫做“旁通”？焦循说：

在卦爻为旁通，在算数为互乘。（“易通释”卷二十“天地

之数五十有五”)

旁通情，即所以类万物之情。（“易圖略”卷六“原卦第一”）

取类謂旁通也。（同上“原名第二”）

旁通之义，即由一索、再索、三索之义而推。索即摩也，剛柔相摩即“吾与尔靡”之“靡”，一以貫之者也。（“易圖略”卷一“旁通圖第一”）

这样看来，“旁通”即一种“类通”，說明事物的矛盾必定解消于統一。然而旁通还有一种規律，焦循說：

伏羲画八卦，重为六十四，其旁通行动之法，当时必口授指示。……如棋有車馬炮卒士相帅將，按圖排之，必求之于“譜”，乃知行动之法，其精微奇妙存乎其中。若舍去“譜”而徒排所謂車馬炮卒士相帅將者，不敢动移一步，又何用乎其为棋也？六十四卦，車馬炮卒士相帅將也，文王周公孔子之辞，“譜”也。不于辞中求其行动之用，是知有棋而不知有譜者也。（“易話”上“学易叢言”）

焦循以为“旁通”之理，是“易”“辞”的内容，所謂“辞也者各指其‘所之’”。因此，他据数学甲乙丙丁之指識其法，推之于“易”理，進一步說“‘易’之辞指識其卦爻之‘所之’，以分別当位、失道也。”（同上）甲乙丙丁是抽象的符号，其表面沒有意义，其关系才含有至理。“所之”，即是說明数量之間的錯綜关系，故他說“所之者，旁通也”。这样講來，“旁通”，不但是对立物相和諧的序次，而且是这一序次之間抽象的定理。焦循說：

“易”重旁通：乃卦之序，不以旁通而以反对。用反对者，正所以用旁通也，無反对即用旁通为序，見反对有窮而旁通不窮也。……万物之情，非生而即类者也，神明之德，非生而即通者也。自然而定位者天地也，自然而变通者，寒暑日月

也。……反对者，自然者也，一陰一陽之謂道。反对之卦，不能一陰一陽，即不能合于道，故必旁通以为道焉。如震反为艮，男仍是男，巽到为兑，女仍是女，男女長幼，皆父母一气所生，生而相聚，故列以为序；夫妇必由嫁娶，不容任其自然，故不以旁通序也。卦之有旁通，如人之有夫妇也；序以反对，而辞則指其“所之”，“所之”者，旁通也。（“易圖略”卷六“原序第三”）

事物之間相互对立的秩序由旁通关系而至統一，这是形式主义的均衡論或机械論的實質。他既然以为惟旁通始生变化，故对立物僅为序次，而“所之”的相互对比，才能作为运动变化的基礎。焦循說：

“辞也者，各指其所之”，所之者何？即剛柔之相推者也。剛柔者，爻也，就其反对而序之，無以見其变化也；推而使有“所之”，乃生变化。……六十四卦之序不动，而有“所之”乃动。……文王慮学者僅見其以反对为序，而不知其以“旁通”者为“所之”之变化也，而指之以“辞”。……譬之說句股割圓者，繪方圓弧角之形，此伏羲所設之卦也；为天元为纂，則卦之爻也；使不标以正負之目，明以甲乙丙丁之名，則其比例和較之用不可得而知，……故讀文王周公之辞如讀洞淵九容之細草，細草所以明天元之法，彖辞爻辞所以明卦之变通，可相觀而喻也夫。（“易圖略”卷六“原辞上第五”）

所謂“所之乃动”，無异說运动有推动的使者。誰是使者呢？是不是如牛頓所謂的“一击”呢？形式主义者就只有从符号的先天的“理”來“推而使有所之”了。

什么叫做“时行”？焦循說：

“傳”云，变通者，趣时者也。能变通即为时行。时行者，

元亨利貞也。……孔門貴仁之旨，孟子性善之說，悉可會于此。“大有”二之五，為乾二之坤五之比例，故“傳”言元亨之義，于此最明。云大中而上下應之，大中謂二之五，為元，上下應則亨也，蓋非上下應，則雖大中不可為元亨。“既濟”“傳”云，利貞，剛柔正而位當也。剛柔正，則六爻皆定，貞也，貞而不利，則剛柔正而位不當，利而后貞，乃能剛柔正而位當。由元亨而利貞，由利貞而復為元亨，則時行矣。……陰變陽為“得”，陽通陰為“喪”，自陽退而易為陰，謂之“反”，自陰進而交為陽，謂之“復”，是為反復其道，復而不反則亢，反而不復則迷。……“易”之一書，聖人教人……窮可以通，死可以生，亂可以治，絕可以續。……孔子曰“假我數年，五十以學‘易’，可以無大過矣”。……又舉“恒”“九三”：“不恒其德，或承之羞”，斷之云“不占而已矣”。占者變也，恒者久也，羞者過也，能變通則可久，可久則無大過，不可久則至大過。所以不可久而至于大過，由於不能變通，變通者，改過之謂也。（“易圖略”卷三“時行圖第三”）

很明顯的，“時行”之義，即變化的均衡。太中為“元”，上下應為“亨”，剛柔當位為“利貞”，故“時行”即除去了變化的質的內容，而僅以數學的機械排置作為中心論旨；除去了發展的更高級的本質，而僅以奇偶正負的循環作為中心論旨。這種均衡思想，在焦氏以為是“通”理，而在哲學上是一種空虛的循環論；在焦氏以為是“實”理，而在哲學上是一種符號的“實在論”。

焦循“時行”的均衡理論，首先把所謂“太中”規定為“元”，因此，雖然他反對了前人的太極的解釋，但他又把“太極”解釋為“時中”。這種理論實質上是漢學家“由辭以通道”的形式哲學。他說：

“易”有大極四字，于大極上明冠易字。易者，交易也，交

易乃有大極，則大極豈是合而未分之名？余謂欲明大極，必先求大極二字之義。大或讀泰，其義則同；極，中也。大極，猶云大中。大極二字，“易”書無之，孔子用此二字，以明時行之道。“傳”中原自互相發明，不必遠求而自得。何也？“易”之言大，皆指陽，“易”之言中，皆指五。“傳”中稱大者不一而足，稱中者亦不一而足，惟大中二字，惟見于“大有”，“傳”云：“柔得尊位，大中，而上下應之曰大有。”此大中二字，與大極二字，遙遙相應。……與時偕極，即與時偕中也。變通所以趨時，趨時則偕極，趨時所謂“易”也。……“易”而有大極，時中之謂也，何以時中，惟“易”則有之。“易”者變而通之也，其先失時極，變而通之，則有大極，是謂“易”有大極。……蓋二五交易，為大中，為大極，所謂形而上者道也，成既濟，六爻皆定，無復更改，為器，所謂形而下者器也。……“易”有大極，乃有大業，故業之大，屬生而不屬成。大極二字，并非實有一物，如太乙北辰之類，亦非虛無元渺，如老氏庄生之說。云易、云大、云生、云極、云是、云儀、云象、云業、……本無疑義，說者不肯從經文傳文中求之，而各傳以臆說，宜其不可合耳。（“易通釋”卷二十“易有大極”，并參看“易話”）

懂得焦循的“時行”均衡論的大旨，就知道他為什麼把統一規定為絕對的而把矛盾規定為相對的，因而太極便成了絕對真理的抽象名詞。由此，更可以明白他所謂“所之，以分別當位、失道”之義。這裡“當位”和“失道”二術語，也是他的“易”學的一重要法則，頗當于均衡論的“建設——破壞——再建設”的循環的數量變化，不過名詞上是：當位——失道——再當位罷了。他說：

“易”之動也，非“當位”，即“失道”，兩者而已。……當位則吉，失道則凶，然吉可變凶，凶可化吉。……惟凶可以變吉，

則示人以失道變通之法，惟吉可以變凶，則示人以當位變通之法，“易”之大旨，不外此二者而已。……余謂文王作十二言之教曰：元、亨、利、貞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利貞則當位而吉，不元亨利貞則失道而凶，失道而消不久固厉（訓危），當位而盈不可久亦厉，因其厉而悔則孚（訓信），孚則无咎，同一改悔，而獨艱難困苦而后得有孚則為吝，雖吝亦歸于无咎。明乎此十二言，而“易”可知矣。（“易圖略”卷二“當位失道圖第二”）

按元亨利貞吉凶等義，又見于他的“易通釋”一書中。今引他的“易通釋”并說明如下：

悔亡者，謂改悔不成兩既濟也。（“易通釋”卷二“悔”）

循按悔者，有因盈而悔，有因消而悔，因消而悔者謂之吝。吝，“說文”作遴，難行也，不能即合于道，由艱難困殆而后得也。“繫辭傳”云：“爻惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。凡‘易’之情近而不相得則凶，或害之，悔且吝。”情實也；偽反乎情，無實也。變而通之為利，反乎利則為害。遠近猶言先後緩急，“易”之謂變而通之。（同上“吝”）

厉之訓危，……總全“易”而通之，厉与无咎相表里，未悔吝則厉，既悔吝則无咎。一則因滿盈而危，滿盈而能變通，則悔終吉；一則因傷害而危，傷害而能變通，則吝無咎。知其危而悔而吝，由悔吝而无咎，此其大略也。（同上“厉”）

从上面的理論講來，“當位”与“失道”、“吉”与“凶”、“厉与无咎”等等相對概念的變化，實在是均衡論的主旨（循環）。焦循的“易”學理論在这里是一種抽象的還原術。

均衡論者常把矛盾認為相對的，同一認為絕對的。而且因為沒有質的移行法則，焦循是以“齊同比例”的法則貫通萬物的變化

的。他所謂“齊同”即以“同一”為絕對的，所謂“比例”即以一切法則為相對的（在現實問題上即流為機會主義）。他說：

以六書之假借，達九數之雜糅，事有萬端，道原一貫，義在變通，而辭為比例，以此求“易”，庶乎近焉。比例之用，隨在而神，……泰、否為乾、坤之比例，既濟、未濟為坎、離之比例，益、恒為巽、震之比例，損、咸為艮、兌之比例……。（“易圖略”卷五“比例圖”第五）

乾隆丁未，余始習九九之術，既明九章，又得秦道古李仁卿之書，得聞洞淵九容奧義，讀“測圓海鏡”卷首識別一冊，而其所謂正負，寄左、如積、相消者，精微全在於此，極奇零隱曲之數，一比例之，無弗顯豁可見，因悟聖人作“易”，所倚之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同比例，以此之盈，補彼之闕，數之齊同如是，“易”之齊同亦如是，以此推之得此數，以彼推之亦得此數，數之比例如是，“易”之比例亦如是。說“易”者執于一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱輕（此指燕雀算法），而不知一燕一雀，交而適平，又不知兩行交易，徧乘而取之，宜乎左支右絀，莫能通其義也。（下引“易”例）……洞淵九容之數，如積相消，必得兩數相等者，交互求之，而后可得其數，此即兩卦相孚之義也，非有孚則不相应，非同積則不相得。“傳”明云：“衰多益寡。”又云：“參伍以變，錯綜其數。”又云：“引而申之，觸類而長之。”其脈絡之鈎貫，或用一言，或用一字，轉相牽繫，似極繁賾，而按之井然，不啻方圓弦股，以甲乙丙丁之字指之，雖千變萬化，緣其所標以為之識，無不了然可見。（同上）

焦循所謂“比例”又和他所謂“引申”有所不同。“比例”指相對的抽象的結合關係，“引申”則指此一結合關係的純粹普遍的形式（不能執具體的一物，而僅以純粹的範疇而言）。他的理論要旨

如下：

伏羲之卦有画無辞，文王周公以辞指其画之“所之”。……孔子作傳，亦以其未易“質言”也，而翼之贊之。舍卦爻“所之”，以觀十翼，覺其平泛無所附；知其為指卦爻之“所之”，得其引申比例之妙，遂覺象辞爻辞必合如是。……“小戴記”經解稱“易”教潔淨精微。“淮南”“秦族訓”謂“易”之义清明条达。以引申比例推之，乃嘆潔淨精微清明条达八字确不可移。

趙东山与朱楓林書稱洪氏說“春秋”云：“春秋”本無例，學者因行事之迹以為例，猶天本無度，歷家即周天之數以為度。余謂“易”亦然，其引申之迹可按而測矣。……

“易”中有世俗之解深中人心，如“不事王侯，高尚其事”，以為巢由之隱遯，“幹父之蠱”，以為蔡仲之象賢。……諸若此者不一而足。不知自外面觀之，其辞似如是，而引而申之，殊不如是。說“易”者未容執一辞以望文生意也。（“易話”上“學易叢言”）

焦循把數理的符号引申到哲學上，大致如此。學者如欲詳知其內容，可以參看他的“學算記”與“易學三書”。他的思辯哲學的方法，實質上是一種形式邏輯的演繹法。他應用了數理普遍地通釋一切，不但歪曲了質的移行法則（如他通釋邑、國、邦以及祖、考諸名，便不是歷史的質的通釋，因為真理在純粹抽象邏輯之下沒有不被曲解的），而且達到玩弄形式的極點。

為什麼焦循會有這種前無古人的“易”學呢？這是有他的時代背景的。秘密的。如果說西歐汎神論是商業資本主義時代的產物，則焦循的形式主義的均衡論是中西學術（尤其數學）溝通以來，隨世界商業交通而反映的一種思想體系。嘉慶時代，中國已進入世界商業範圍之內，清廷法令的封鎖抵抗不住世界經濟的浪潮。焦

氏在哲学上的有关同一、相对的理论，是一种商业世界的观念的预觉，是谭嗣同的商业式的“仁学”的先行者。阮元说焦循之“通”不是一人之“通”，而是时代学术所凑集而成的“通”，这话在历史上讲来有另外的道理。因为如果没有中西学术的沟通，并将数学知识汇合起来，他不会把数学符号运用到“易”理上去的。如果没有嘉庆初年的商业交通成为世界的形势，中国的白银漏入印度，复流入西欧，使中国银货币的沉滞死藏，好像投入蒸馏器中，“不断地发汗”，银值因而猛涨，产生了最初以“土票子”（鸦片信用货币）为业的山西票号，或初期的商业银行，那么便不会出现他的相对矛盾而绝对均衡的比例的观点。这就是焦循哲学产生的历史秘密。这就是他为甚么会说“理者何，加减乘除四者之错综变化也”（“加减乘除释自序”），以及阮元为甚么会说“中之与西不同者其名，而同者其实，……里堂之说算，……数之精意无不包，简而不遗，典而有则”（“里堂学算记总叙”）的缘故。他是在抽象的理论上，反映了世界商业的交换关系的。由此，我们可进一步探寻他的“通乎天下之志”的世界观。

焦循在“易通释”卷三至卷五，曾把“通乎天下之志”这一内容显示出来。卷三释易、交、当、应、乘、通、往、来、至、几诸字义，卷四释刚柔、大小、新旧、远近、内外、上下、进退、得丧、存亡、生死诸字义，卷五释道、命、性情才、教、法律、仁义礼信知、誉懼、功、权、民、君子小人诸字义。我们择其要旨，简述于下。

焦循首先以“易”为“变更反复之义”，“一气反复往来是为道”，这种交易循环的意思，正反映了商业流通过程的神秘性。“易”与“交”，据他说“义同而有异”，“交”指“交相爱”，“交由于信孚”，这种交易有信的意思，正也反映了商品交换的关系。“易”指“既交之后，易而变通。……既交之后，……上下应之，则不能一阴一阳，两

兩相孚，必易而成一陰一陽也。”这种价值关系的数量对比的意思，也反映了商品的拜物教性。交与易二者間的关系又如何呢？他說“交而不易，則盈不可久，易而不交，則消不可久也。”因此，他以“交易为全‘易’大义所在”，这沒有世界商業循环变动的大來歷，实在不能得出这样的“交易”哲学。因此，我們可以說，交易的商業世界即他的交易哲学世界觀的社会根源。

焦循的“当位”、“上下应”的說明，已見上述。“当”指变化中的建設，不当則謂破坏。“应”即均衡的另一說法。他說：“所謂应，謂应剛之得中，剛得中，即剛中，剛中即当位。”又說：“何以亨，以上下皆应，故云剛柔应也。剛柔应三字，緊接柔得中三字，即剛得中而应也，即得中而应乎剛也，太中而上下应也。”这是均衡思想的折中理論，亦即交易而退，“各得其所”的理想。

焦循在他的書中論剛柔、大小等义，說：“剛通于柔，柔通于剛，剛又通于柔，是为迭柔剛。……剛則存，柔則亡，柔用剛而進，剛用柔为退。”“齐小大者，存乎卦，齐者整齐之也。……齐則大通于小，小進为大，不齐則大不孚于小，小不進于大，則小而又小，以至于匪，故凡卦以剛通于柔为孚，既孚則以柔進为剛，乃为利，齐亦利也。”这是以剛柔、大小，都是相对的。这从他的世界觀上講來，仍然是交易有信，交通有利的理想。其他如新旧、内外、上下、進退、存亡、得丧，也是这样的說法。他的相对而折中的均衡論，在“生死”条下說得更明顯。他說：“死非謂形喪也，謂‘中’亡也；生非謂形在也，謂‘中’未亡也。中未亡，故終則有始。”他更以这一观点，应用于人性論，以性情为相对的。焦循說：

“白虎通”云：“性者陽之施，情者陰之化也”。“論衡”云：“性生于陽，情生于陰”（“說文”：“性，人之陽气，性善者也，情，人之陰气，有欲者也”）。性即道之一陽，情即道之一陰。……

性为“人生而静”，其与人通者，则情也，欲也。“传”云：六爻發揮，旁通情也。成己在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，無以正乎性，情屬利，利屬貞，故利貞兼言性情，而旁通則專言情，旁通以利言也，所謂“感于物而动，性之欲也。”……以血气心知之性，为喜怒哀乐之情，則有欲。欲本乎性，則欲立立人，欲达达人，己所不欲勿施于人。……以己之情度人之情，人己之情通，而人欲不窮，天理不滅，所謂善矣。……才者能达其情于天下者也。才能达其情，而情乃可旁通，性命乃可各正，情不旁通，故人欲窮，性不各正，故天理滅。不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲，是無情，無情是不近人情。“传”云：凡易之情近而不相得則凶。近乎情則相得，不相得則不近乎情。……舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎羲文孔孟之傳者也。（“易通釋”卷五“性情才”）

他在这里反对了宋儒把性和欲二者間看作有绝对的鴻溝，而主張性和情为相对的动静，相互轉化的一致，这是進步的理論。但他的通情、窮欲以至尽性之說，則是由均衡論所派生的折中調和論，比之戴震的人性論是一种更調和妥協的論調。这里，在人类性的绝对概念上也塗上了商業交易世界的往來相通或动静相合的色彩。他的“易”学正是“通”乎商業的神了。后來改良主义者譚嗣同的商業資本主义思想曾引用了焦循的数理思想，在哲学上也有交易理論，焦循就成为戊戌維新时代的先行者了。

第三節 焦循的相对主义思想 和他的抗議精神

焦循的形式主义的均衡論，既在世界觀上形成了“通乎天下

(商業世界)之志”的說法，在治學方法上也引申為通貫的論點，從而批判當時漢學的考據。

焦循的代表作“易通釋”、“論語通釋”，都採取通貫之意。在這一點上，他是戴學的繼承者和發展者。他的“論語通釋”一書，即是依據戴震的治學方法，仿照“孟子字義疏證”而作的。他說：

循讀東原戴氏之書，最心服其“孟子字義疏證”。說者分別漢學宋學，以義理歸之宋。宋之義理誠詳于漢，然訓詁明乃能識義文周孔之義理。宋之義理，仍當以孔之義理衡之，未容以宋之義理即定為孔子之義理也。（“雕菰集”卷十三“寄朱休承學士書”）

他雖然以明訓詁為識義理的必要學問，而且他的“易學”三書與“孟子正義”都首重訓詁，但他已經感覺到乾嘉之學“其弊也瑣”，不主張把學問拘執於傳注了。他區分治學方法有五種：

一、通核：通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理。人之所蔽，獨得其間。可以別是非，化拘滯，相授以意，各慊其衷。其弊也，自師成見，亡其所宗。

二、據守：據守者，信古最深，謂傳注之言，堅確不易，不求于心，固守其說，一字句不敢議，絕浮游之空論，衛古學之遺傳。其弊也，跼蹐狹隘，曲為之原，守古人之言，而失古人之心。

三、校讎：校讎者，六經傳注，各有師授，傳寫有譌，義蘊乃晦，鳩集眾本，互相糾核。其弊也，不求其端，任意刪易，往往改者之誤，失其本真。

四、摭拾：摭拾者，其書已亡，間存他籍，采而聚之，如斷圭碎璧，補苴成卷，雖不獲全，可以窺半。是學也，功力至繁，取資甚便，不知鑒別，以贗為真，亦其弊矣。

五、叢綴：叢綴者，博覽廣稽，隨有心獲，或考訂一字，或辨証一言，略所共知，得未曾有，溥博淵深，不名一物。其弊也，不顧全文，信此屈彼，故集義所生，非由義襲，道听途說，所宜戒也。（以上皆見“雕菰集”卷八“辨學”）

在這五者中，“通核”是治學的主腦。而焦循對於這五者的說明，則無異是對於當時經學的總評價。這和章學誠的“文史通義”（焦循列此書於“讀書三十二贊”之中），都有清算乾嘉漢學的宏圖。其不同的地方在於，章學誠所說的“義指”，還原於六經皆史，而焦循所說的“貫通”則還原於比例引申的形式理論。

焦循的時代，已到了嘉慶年間，這時的學術已交臨於個性之再自覺的關頭。清初學者的自覺，從世界天文算學（隨著基督教的侵入而帶來的）豐富了近代的思維方法；嘉慶以後清代學者的再自覺，即從西洋民權、法治（隨著鴉片的侵入而帶來的）豐富了近代的思維方法。前者是緩慢的，後者是烈性的。亞洲古老帝國的秘密因資本主義的侵入而揭穿了，其震世驚俗，比黃宗羲所謂“天崩地裂”的時代更甚。這是後來公羊學派大做荒唐迷夢的原因。焦循晚年著作距鴉片戰爭僅有二十年，他和魏源、龔自珍有一段相同的時代，故他提出了“無性靈不可以言經學”的命題，要清算漢學，并要求“天下之知覺自我始”。這和宋儒毫無相同之點，而是包含着和今文學家相同的時代自覺的。他批評了“考據”學風，暗示出古文經學的結束。他所持的道理如下：

第一、他重視個性的性靈，反對考據之學。他說：“自周秦以至於漢，均謂之學，……無所謂考據也。……經學者，以經文為主，以百家子史、天文術算、陰陽五行、六書七音等為之輔，彙而通之，析而辨之，求其訓詁，核其制度，明其道義，……以己之性靈，合諸古聖之性靈，并貫通於千百家著書立言者之性靈。……無性靈不可以

言經学。”（同上卷十三“与孙淵如观察論考据著作書”）因此，他以为“証之以实”，还要“运之于虚”。虚之义，即他的形式主义的“易”理。他說：

古学未兴，道在存其学。古学大兴，道在求其通。前之弊，患乎不学；后之弊，患乎不思。証之以实，而能运之于虚，庶几学經之道也。乃近來为学之士，忽設一考据之名目，循……反复辨此名目之非。（同上“与刘端臨教諭書”）

第二、他重視貫通，反对执一。他說：“作者之謂聖，述者之謂明。作述無等差，各当其时而已。人未知而已先知，人未覺而已先覺，因以所先知先覺者教人，俾人皆知之覺之，而天下之知覺自我始，是为作。已有知之覺之者，自我而損益之，……而作者之意复明，是之謂述。……孔子……非不作也，时不必作也。……宋元以來，……皆自以为述孔子，而甲詆乙为异端，乙斥甲为楊墨，……果能述孔子之所述乎？”（同上卷七“述难”二）他把真理看为相对的。依据这一理論，他以为各人有各人的时代思維，“聖人之道日新而不已，譬諸天度，愈久而愈精，各竭其聪明才智，以造于微，以所知者著焉。”（同上“述难”一）

焦循的这种精神在于攆斥主观的中古独断，客觀上想在商業世界得出“悉乎万物之性，通乎天下之志”。他說：

“不善医者，先具一病，以拟其人……，或縣一不切之藥，以泛应千百人之病。……善医者，能各審其人之病，而無我之心，則必于陰陽表里虛实之故，骨空經脉营衛度数之理，金石水火飛潜草木之性，無一物不深索而窮究，不名一物，而無物不明。……学者述人，必先究悉乎万物之性，通乎天下之志，一事一物，其条理縷析分別，不窒不泥，然后各如其所得，乃能道其所長。”（同上“述难”五）

据此，他反对当时的所谓汉学。“学者述孔子而持汉人之言，惟汉是求，而不求其是，于是拘于传注，往往扞格于经文，是所述者汉儒也，非孔子也。……唐宋以后之人，亦述孔子者也，持汉学者或屏之，……或知其言之足徵，而取之又必深諱其姓名，以其为唐宋以后之人，一若称其名，遂有碍乎其为汉学者也！”（“雕菰集”“述难”四）

嚴格講來，焦循是主張作而不述的。他所指的“述”，实在是他的外貌。他的哲学是錯誤的均衡論，但他由数理的比例引申却表現出他的交易世界觀。同样的，他对“易經”的考据表現出許多錯誤的解釋，但他却穿上義文周孔的外裳而講說自己的主觀的性灵知覺。他主張以經文为主，以子、史、算理等学为輔，彙而通之，析而辨之；实在講來，他是以經文为外觀，以子、史、算理等学为內容，彙通辯析他的均衡論，進而講說他的社会思想。他說：

近之学者，以考据名家，断以汉学。……其同一漢儒也，則以許叔重、鄭康成为断，据其一說，以廢众說。荀子所謂“持之有故”，持即据之謂也。……“……寧道孔顏誤，諱言服鄭非”，然則服鄭之外皆屏之矣。服鄭之外皆屏之，則仍兩漢譎譎之習（即上言兩漢各執其一）。盖必据鄭以屏其余，与必別有所据以屏鄭，皆据也，皆非聖人一貫忠恕之指也。班固論諸子曰：“九家之說，蠡出并作，各引一端，崇其所善，……其言虽殊，辟犹水火，相滅亦相生（未引下文相反相成之語）。……若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，可以通万方之略。”然則九流諸子，各有所長，屏而外之，何如擇而取之，况其同为說經之言乎？（“論語通釋”“釋据”）

以上的話，表面上是反对据守，实际上是破除一尊的成見，这頗受汪中“荀子通論”与“墨子序”的影响（他的“讀書三十二贊”，列“述学”一書），在当时是具有思想解放的性質的。他所“擇而取之”的

形式数理，依他所引的班固的話，不过是“陰陽家者流，蓋出于羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也”。但他竟取其所長，还原而“通万方之略”，引申而說六經之旨。他的相对而折中的哲学，在理論上虽然必求其合于經典，但是在理想上則不必求其合于經典。因此，“攻乎异端”一条，便成为他解釋“論語”的要旨。班固所謂“相滅相生，相反相成”的道理，被他所一再引据，这是他通“易”的先决問題，也是他通理的先决問題，故这里我們把他的“攻乎异端”之說，首先介紹出來。

焦循的思想，一方面是“通”于理的抽象体系，另一方面又是“通”于認識論的形式邏輯。他在清代既然欲清算当时的治学方法，則他的思想中心便不得不提出他自己認定的圓“通”的方法論。他釋“攻乎异端，斯害也已”一章，在各書中互見者多处。他訓“攻”为攻錯之攻，攻乎异端即云与异端諸学相互切磋磨錯。訓已为止，即謂不执一端。如果能相互切磋，則悖害便止絕了。他說：

皇侃以异端为諸子百家之書，邢疏仍之。“漢賢良策問”云：“或曰良玉不琢，又云，非文無以輔德，二端异焉。”“韓詩外傳”云：“別殊类使不相害，序异端使不相悖。”盖异端者，各为一端，彼此互异，惟执持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂序异端也，斯害也已，所謂使不相悖也。攻之訓治，見“考工記”“攻木之工”注。“小雅”“可以攻玉”，“傳”云：“攻、錯也。”“繫辭傳”“爻惡相攻”，虞翻云：“攻，摩也。”彼此切磋磨錯，使紊亂而害于道者悉归于义，故为序。“韓詩”序字，足以發明攻字之意。已、止也。……楊氏……墨氏……端之异者也，楊氏若不执于为我，墨子若不执于兼爰，互相切磋，……是为攻而害止也。……解攻字为距为闢，尙未精善，……不作彈击之义。（“論語补疏”卷上）

焦循把相对主义的理論，提到这样重要的地位。他所采取的方法是由“易”理以通諸經。他常說懂得“易”旨相錯、旁通、时行的道理，便可以了解孔子的仁学、孟子的性学。他以为“执其一端为异端，执其兩端为聖人。”（“論語通釋”“釋异端”）故他說：

循按何晏以小道为异端，注“予一以貫之”云：“天下殊途而同归，百慮而一致。知其‘元’則众善举矣。”与此注（按何云：“攻、治也。善道有統，故殊途而同归，异端不同归也。”）互相發明。何晏以老庄之学說經，謂善道有統，即庄子所謂通于一而万事畢也。……有兩端則异，执其兩端，用其中于民，則有以摩之而不异。剛柔，兩端之异者也，剛柔相摩則相觀而善。孟子言楊子为我，墨子兼愛，又特举一子莫执中。然則凡执一皆賊道，不必楊墨也。执一則不能攻，賊道則害不可止。……有統則仍执一無权，非易地皆然之旨，而所謂治亦不指相觀而善。……漢世……惟賈逵通五經之說，奏曰：“三代异物，損益随时，故先帝博觀异家，各有所采，易有施孟，復立梁丘，尚書歐陽，復有大小夏侯，今三傳之异亦犹是也”。損益随时，即易地皆然之义，逵之說近矣。袁紹客多豪俊，并有才說，見鄭康成儒者，未以通人許之，競設异端，百家互起。康成……依方辯对，謂于众异之中而衷之以道也，是即康成之攻乎异端矣。道中于时而已。故孔子曰：“我則异于是，無可無不可。”各执一見，此以异己者为非，彼亦以异己者为非，而害成矣。（“論語补疏”卷上）

焦循在当时敢于提出“执一以賊道”和“相觀而善”的論旨，实在是 有胆識的命題。他的損益随时之說，虽然是折中的調和論，但在知識論上却強調了進化，反对仇視异端的傳統看法。因此，他自誇研究天度，愈久而愈精。他說：

聞見之外有不知，聞見之內亦有知之、有不知。……蓋異端者生于執一，執一者生于止知此而不知彼，止知彼而不知此。知之为知之，不知为不知，則不執矣。……執一者，知其一端，不復求知于所不知；不求知于所不知，……以为此不知者，不必知者也，不必求知而已知其非也。（“論語通釋”“釋知”）

但是焦循是重視“依方辯對”的兩端之說，認為事物沒有絕對的是與非，是非的標準僅在于“時”機。這“時”字即他的“易通釋”中“時行”之義，他的相對觀點包含着絕對調和論，因此，跌入了折中論。他說：

楊子惟知為我，而不知兼愛，墨子惟知兼愛，而不知為我，子莫但知執中，而不知有當為我、當兼愛之事。楊則冬夏皆葛也，墨則冬夏皆裘也，子莫則冬夏皆裕也，趨時者裘葛裕皆藏之于篋，各依時而用之，即聖人一貫之道也。……聖人之道，貫乎為我、兼愛、執中者也，善與人同，同則不異矣。……“記”曰：“夫言豈一端而已，夫各有所當也。”太史公曰：“人道之經緯萬端，規矩無所不貫。”（“雕菰集”卷九“攻乎異端解”下）

焦循的相對主義思想，既然不以歷史實踐為標準，則抽象的“時中”論仍是一種數學上的量度概念。故他論知識如葛、裘、裕三者，都應“藏之于篋，依時而用”，先驗地自成一套可涼暖的循環工具，而不知道知識過程的高級的質的移行法則，是在實踐過程中反映實在，復在具體的認識中揚棄過去的認識，並不是一種“量”的反復。

焦循以為執一則不通，趨時則權，所以他的相對主義思想發揮了戴震的時“權”的理論：

權也者，變而通之之謂也。法無良，當其時則良，……夏尚忠，殷尚質，周尚文，所損所益，合乎道之權。“易”之道，在于趨時，趨時則可與權矣。若立法者，必豫求一無弊者而執之，

以为不偏不过，而不知其为子莫之执中。夫楊子之为我，墨子之兼爱，当其时則無弊。……治寒而用烏附，治热而用硝黃，無弊也，用而当，則烏附硝黃之惡隱矣。苟惡其毒苦，而擇不寒不热和平無害之味投之，鮮不誤矣！（“雕菰集”卷十“說权”一）

“春秋公羊傳”曰：“权者何，反于經然后有善者也。”……說者疑于經不可反。夫經者法也，法久不变，則弊生，故反其法以通之，不变則不善，故反而后有善。（同上“說权”三）

他立足于抽象的时间概念的相对哲学，故以楊墨之道“当其时則無弊”，而把不偏不过的和平藥方認為“执中”之賊道，而不自知他也是另一种折中調和論。然而，他依据了这一論点，却顯露出他的变法之說。这一点是不可忽視的，这是在理論上关于变法运动的預見。比他小二十九岁的龔自珍更在变制方面產生了他的有名的政論。焦循引“公羊”說，已經对古文家具有离心之傾向。然而，他只能局限于此，他的“时行”观念，不是發展的学說，而是代数学上的一种符号，这从他論“聖”与“仁”的各条，都可以看出來的。例如他說：

能通其变为权，亦能通其变为时。然而豪杰之士無不知乘时以运用其权，而远乎聖人之道者，未能神而化之也。大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神，神化者通其变而人不知之也。……通变而神化，此堯所以民無能名，舜所以無为而治。……名之而無可名，無消詐之迹，而詐自消，無爭息之形，而爭自息，如天日运于上，寒暑晝夜風霆霜露，民安之而莫容測。（“易話”上“通变神化論”）

“执一則不通”的反面，在焦循的用語中是“一以貫之”。这“一”不是“一”数之一；从“生”的意义上講來，他謂之“元”，因此他以“元”字解釋孔子的“仁”。从“成”的意义上講來，他謂之“通”，因此他以通貫互訓，“通之为言貫也”。在知識論方面研究，所謂“一以

貫之”，略有“兼容并包”的意義。

第一、他說“兼”之義如下：

君子和而不同，何也？人各一性，不可強人以同于己，不可強己以同于人，有所同必有所不同，此同也而實異也，故君子不同（強同之謂）也。……惟不同而后能善與人同。（“論語通釋”“釋異端”）

第二、他說“容”之義如下：

凡后世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，其始緣于不恕，不能舍己克己，善與人同，終遂自小其道，近于異端。使明于聖人一貫之指，何以至此！……孟子曰：“物之不齐，物之情也。”雖其不齐，則不得以己之性情，例諸天下之性情，即不得執己之所習所學所知所能，例諸天下之所習所學所知所能，故有聖人所不知，而人知之，聖人所不能，而人能之。知己有所欲，人亦各有所欲，己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，因材而教育之，因能而器使之，而天下之人，共包函于化育之中。……克己則無我，無我則有容天下之量。……貫者，通也，所為“通神明之德，類萬物之情也。”（“雕菰集”卷九“一以貫之解”）

第三、他說“并”之義如下：

伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，三子不同道，其趨一也。清、任、和，其性也；不同道，即分于道也；其趨一，則性不同而善同矣。（“論語通釋”“釋一貫忠恕”）

第四、他說“包”之義如下：

多與一相反者也，儒者不明一貫之旨，求“一”于“多”之外，其弊至于尊德性而不道問學，講良知良能而不復讀書稽古。或謂一以貫之，即貫其多，亦非也。……多聞者，己之所

有也，已有所聞，即有所不聞，已有所知，即有所不知。……藝有六，流有九，學“詩”不學“易”，不知“易”也，學名不學法，不知法也，雖一技之微，不入其中而習之，終不能知。謂明其一即可通于萬，豈然也哉？（同上“釋多”）

焦循相對主義哲學的“一貫”之義，在歷史意義上講來，有其一定的進步性，似將顏元的分工世界理論化了。在要求財產法權與勞動法權的形式平等的前夜，這一相對主義哲學反映了地主階級反對派的進步的思想。然而資本主義的“分工”世界一方面要求私有的個性的解放，同時也包含着個性的專門化在生產關係中的束縛，正如恩格斯所說的，人的個性也“因分工而被自己活動的工具所奴役：……為自己殘缺的專門教育及終身束縛于這一專門技能的事實所奴役。”（“反杜林論”，三聯書店版，三七九頁）。焦循雖然以相對的觀點導出歷史的進化觀點，而其相對的體系，則為“理存于立法之先”的形式數理的一般抽象。所以他有時把一貫作為和解來看，仍然歸于他的均衡論。他說：

今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理，譏譏不已。為之解者若直論其是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以遜順，置酒相揖，往往和解。（“雕菰集”卷十“理說”）

這又反映了改良派的妥協道路。

焦循的相對主義哲學，不僅限于知識論，而且推及于他的社會思想。在社會思想方面，他的“一貫”論是指着平等的“平”義。他在知識論上以為“一貫則其道大，異端執一則其道小。孟子以為大舜有大焉，善與人同。能通天下之志，故大，執己不與人同，其小可知，故小道為異端也。……百家九流，彼此各異，使彼觀于此而相摩焉，此觀于彼而相摩焉，則異者相易而為同，小者旁通而為大。”（“論語補疏”卷下）在社會思想上，他以理是“運之于虛”的東西，異

者相易而为同，小者旁通而为大。他說：

多学而識，仍自致其功，而未尝通于人。孔子以忠恕之道通天下之志，故無所不知，無所不能。……忠恕者絜矩也，絜矩者格物也。物格而后知致，故無不知，由身以达乎家國天下，是一以貫之也。（同上）

在这里，“一貫”作“通于人”來解釋，所謂“一貫者，忠恕也，忠恕者何，成己以及物也。”（“雕菰集”卷九“一以貫之解”）“何为通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施于人，則足以格人之所惡，己欲立而立人，己欲达而达人，則足以格人之所好。……故格物者、絜矩也，絜矩者、恕也。”（同上“格物解”一）这是他的易理“旁通”的“虛用”。他以为己与物是相对的，执己与执物，或說为我与兼爱，都是一偏之执，“通天下之志”者在于通于己物之間的关系，这种关系即通情的平等关系。他說：

人之情則能旁通。……以己之情通乎人之情，以己之欲通乎人之欲，……如是則情通。（“孟子正义”卷二十二“乃若其情則可以为善章”）

焦循以为人类性能是不平等的，故主張不以己之知見習能，而例諸天下之知見習能。根据他的“旁通情”的道理而言，人人可以各尽其性，各因其材而成器，各个人之間虽然不平等而相异，而各个人相通其情的自由社会关系，如数学上的互乘齐同，是可以相衡为交易关系之下的个性發展。他說：

人之有技，若己有之，保邦之本也；己所不知，人豈舍諸，举賢之要也。……克己則無我，無我則有容天下之量。……以善济善，而天下之善揚，以善化惡，而天下之惡亦隱。貫者，通也。（“雕菰集”卷九“一以貫之解”）

由一己之性情推極万物之性情，而各極其用，此一貫之

道。（“論語通釋”“釋一貫忠恕”）

焦循以“旁通情”的社会思想，解釋“仁”字。他說：

不使天下之立达皆出于己之施，忠恕之道，至此始尽，聖人之仁至此始大。一貫之指至此合内外出处而無不通。（“論語通釋”“釋仁”）

以己之心通乎人之心，則仁也。知其不宜，变而之乎宜，則义也。仁义由于能变通，人能变通故性善，物不能变通故性不善。（“孟子正义”卷二十二“性犹杞柳章”）

因此，“仁”即天下之人的相互通約，好像数学之最大公約数和最小公倍数。用“論語”上的話講來，前者为“己所不欲，勿施于人”，后者为“己欲立而立人，己欲达而达人”。于是社会关系便在不齐的物情上而“通”以和善的函数学。这理想的境界，好像“群己权界”（嚴复譯“自由論”的名詞）的自由主义。他說：

在家無怨，仁及乎一家矣，在邦無怨，仁及乎一國矣，天下归仁，仁及乎天下矣。仁及家國天下，不过己所不欲勿施于人，……由己所欲而推之，則能好天下之所好，由己所不欲而推之，則能惡天下之所惡。（“論語补疏”卷下）

焦循的理想还是一种主觀的設計，在理論上还没有到人类学的研究。（例如資產階級的先進思想家費尔巴哈所強調的道理不是生物学的、心理学的，而是人类学的研究）焦循由形式数学的均衡論，一轉而为心理关系的均衡論。他在結論上便把社会关系和解于旁通情之中，比費尔巴哈的人类学研究为落后，更比“費尔巴哈論綱”之進一步提出歷史学的研究，落后得十万八千里了。他說：

格物者，旁通情也。情与情相通，則自不爭。……吾犹人也，謂理不足持也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。（“雕菰集”卷九“使無訟解”）

以我之所欲所惡，推之于彼，彼亦以彼之所欲所惡，推之于我。各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害。（同上“格物解”二）

均衡論的結局，總以同一是絕對的，矛盾是相對的，焦循和解階級鬥爭的心理說是更明顯的。

在人性論上，焦循首重性和欲是相對的，已如上述。他解釋孟子性善之指，肯定了性欲的一致，其結論在於人類的知識能認識時宜。他說：

飲食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知飲食男女，而不能得其宜，……人知飲食男女，聖人教之，則知有耕鑿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以無不善也。人性之善所以異於禽獸者全在於義。（“孟子正義”卷二十二“性猶杞柳章”）

知知者，人能知而又知，……故人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性。（同上）

焦循有“性善解”五篇，大要說明人“能知、故善”之義，而反對宋儒“論性善，徒持高妙之說”（“雕菰集”卷九“性善解”三）。此所謂“知”，即指“義”。他說：“道有理也，理有義也。何謂理？理者分也。何謂義？義者宜也。其不可行者非道矣，可行矣乃道之達於四方者。各有分焉，即各有宜焉。……弗宜則為失道，失道非德也。故道必察乎其理，而德必辨乎其義。……‘傳’曰：‘和順於道德而理於義。’理於義者，分於義也。分於義則‘各正性命，保合大和’。”（“易話”上“道德理義釋”）因此，他解釋人性，仍由“易”出發，把知變化萬端的時宜之理，作為性善的尺度，而且以義與利統一於智。所以他說：

其性能知事宜之在我，故能變通。上古之民，始不知有

父，惟知有母，与禽獸同，伏羲教之嫁娶，定人道，無論賢智愚不肖，皆变化而知有夫妇父子。始食鳥獸羸虻之肉，飢則食，飽弃余，神農教之稼穡，無論賢智愚不肖，皆变化而知有火化粒食，是为利也。……人之所以异于禽獸者，在此利不利之間，利不利即义不义，义不义即宜不宜，能知宜不宜，則智也。……智，人也，不智，禽獸也。几希之間，一利而已矣，即一义而已矣，即一智而已矣。（“孟子正义”卷十七“天下之言性也章”）

这样看来，他不但把义不义和利不利等同起来，而且把“善”字已经还原而为理性的能力，而非普通術語的善惡之善。因此，他以“人之为赤子，犹天地有洪荒”，而反对老庄之抱朴返真，“受其說者，以为不必博文，不必好古，……第靜其心，存其心，守其心，則不失乎赤子之心而即为大人，于是傭人匠賈，皆可自命为聖賢，相習成風，其禍于天下，与吃菜事魔者等矣”（“孟子正义”卷十六“大人者不失其赤子之心章”）。从許多地方看，他是与孟子較远的，而与荀子較近的。他自言“旁及荀董楊班之說”。在人性論方面，又把荀子和孟子混同起来。他說：“非教無以通其性之善，教即荀子之所謂伪也，为也。为之而能善，由其性之善也。”（同上卷十“滕文公为世子章”）因了他从知識上來演繹人性，接受了荀子的“天論”思想，虽在一定的程度上擺脫了定命論，而又趋向于唯心論。他說：

“易”“繫辭傳”云：“乐天知命故不憂。”此以知命、申明乐天之义。聖人不忍天下之危，包容涵蓄，为天下造命，故为知命，是为乐天。天之生人，欲其并生并育，仁者以天为量，故以天之并生并育为乐也。（同上卷四“交鄰國有道乎章”）

道变化而不已。命分子道，則有所限。有当安于所限者，不舍命是也；有不当安于所限者，申命、改命、致命是也。命而能改，能申，能致，則命不已，即道之不已，如是乃为知命。（“易

通釋”卷五“命”)

天下之命，造于君子。孔子栖栖皇皇，不肯与沮溺荷蕢同其辟世者，聖人于天道不謂命也。百姓之飢寒囿于命，君子造命，則使不飢不寒，百姓之愚不肖囿于命，君子造命，則使之不愚不不肖。口体耳目之命，已溺已飢者操之也，仁义礼智之命，勞來匡直者主之也。故己之命听諸天，而天下之命任諸己，是知命也。……徒付之無可如何，是不知命。……第以守窮任运为知命，非孔子所云知命也。（“論語补疏”卷下）

由上面的話看來，命有所限的話是从戴震那里來的，这已經承認了命的前提，但所謂“君子造命”和小人安命的对立的說法更是極錯誤的見解。均衡論是机械的觀點，但到了最后又必归宿于唯心論，所以，他就得出了“天下之命任諸己”的結論。焦循的哲学，因为強調思維的主觀功能，便以为“無推步之術則寒暑乱，無測驗之術則日月乱”，而思維的反映，在他看來，便成了思維的自己創造了。他說：

孟子言一治一乱，总古今之事迹而为言。……聖人則天趋时，故陰陽迭用，仁义互通，以成長治不乱之天下。……处乱則撥乱以反乎治，处治則繼善以防乎乱。……故謂否極而泰，泰極而否者，此不知“易”者也。……大抵气化皆乱，賴人而治，治而長治者，人續之也，治而致乱者，人失之也。無推步之術則寒暑乱，無測驗之術則日月乱。不勤耒耨，田疇乃蕪，怠于政教，人民乃紊。說者以陽为治，以陰为乱，則將暑治而寒乱乎？日治而月乱乎？故否泰皆視乎人，不得委之气化之必然也。（“易話”上“陰陽治乱辨”）

他把社会合法則的运动不过視為“事迹”，而沒有事迹之間的变易移行法則，一惟人力是崇，那就成了主觀的偏見了。他的自然哲学

和他的社会哲学在体系上顯出了最顯明的裂痕。这里，我們認為他在“通”字和“权”字上面逢到嚴重的矛盾。章炳麟說：“焦循为‘易通釋’，取諸卦爻中文字声类相比者，从其方部，触类而長，所到冰釋，或以天元術通之，虽陈义屈奇，詭更师法，亦足以名其家。”（“檢論”卷四“清儒”）我們以为，詭辯在社会理論方面是更顯得难为一家之言的。

第十五章

阮元的思想

第一節 阮元的研究方法

阮元，字伯元，号芸台，江苏仪徵人。生于乾隆二十九年（公元一七六四年），卒于道光二十九年（公元一八四九年）。他是一个封疆大吏，做过浙江、江西、河南的巡抚，做过兩廣、云贵的总督，体仁閣大学士，加太傅。他編纂了“經籍纂詁”（百八卷），刻了“皇清經解”（一千四百卷）。他見到日本山井鼎的“七經孟子考文補遺”，又編著了“十三經注疏校勘記”（二百六十八卷）。王引之以为“經籍纂詁”，“展一韻而众字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可讀”（“纂詁序”），頗道出阮元彙集乾嘉漢學的事迹。他是在十九世紀中叶死的。鴉片戰爭后，他还活了几年。但可以代表他的學術成就的主要著作，如“學經室集”所收各篇，基本上是十八世紀末、十九世紀初的作品。道光三年（一八二三年）他自序“學經室集”，說这是他“三十餘年以來說經記事”的“旧帙”，可見各文的寫作时期。“學經室續集”各文时期較后，但講學大旨不出以前的範圍。从學術內容上和寫作年代上說，阮元是扮演了總結十八世紀漢學思潮的角色的。

如果說焦循是在學說體系上清算乾嘉漢學的思想，則阮元是在彙刻編纂上結束乾嘉漢學的成績。他是一個戴學的繼承者，並且是一個在最后倡導漢學學風的人。李元度說：

阮元為浙江巡撫時，立詁經精舍，祀許叔重、鄭康成兩先

生。延王述庵、孙淵如主講席。課以經史疑义及小学、天文、地理、算法，許各搜討書傳条对，不用扁試糊名制。……不十年舍士致身通顯及撰述成一家言者，不可殫数，东南人才極盛焉。（李元度“先正事略”卷二十一）

阮元不是一个哲学家，而是一个史料辨析者。他虽然和焦循为同鄉姻婭（焦循为他的族姊夫），并推崇焦循为通儒，但他的治学态度却与焦循不同。焦循主貫通，阮元仍主訓詁。他不但和当时学者編纂了訓詁各書，而且在学問的研究上，由經史子集以至天文、曆算、地理、物理（他有“自鳴鐘說”一篇講重学，載“擘經室三集”卷五，可参考），由小学直求之古代吉金、石鼓、刻石、石經諸学。胡適硬說：“阮元虽然自居于新式的經学家，其实他是一个哲学家。”（“戴东原的哲学”，一四三頁）这話錯了。因为哲学家起碼要有自己的体系。我們讀遍阮元的“擘經室集”，除了接受戴震的一些思想外，絲毫找不出他自己的哲学思想，像焦循的均衡論那样的体系在他也是沒有的。他整理古史的方法，絕不能代替哲学。他一方面說“經……立乎史之前”（“擘經室二集”卷七“通鑑訓纂序”），另一方面也从事于古代思想的考証，好像接受章学誠的“六經皆史”論，無意之間說“書之性近于史”（同上“四史疑年錄序”）。一方面他主觀上主張最古的义訓是最确的真理，这实在沒有价值，另一方面他在客觀上追求过歷史的义訓，也有些史料判別的貢獻。我們歷史主义地批判地研究思想史，主要是从客觀上論究古人的遺產，洗滌淨除了他的糟粕，而保留着他的时代有价值的思維。自然在洗煉工作上，我們不是不顧当时的时代条件，过于挑剔，而洗煉后所得值得吾人重視的东西，也僅是歷史遺產，可以供我們借鑒，而反对那学舌的模仿，这完全不同于胡適推崇清代的考証学，在那里宣傳新戴震主义。

首先，我們研究阮元的治學方法。他繼承了戴震“由字以通辭，由辭以明道”的方法，這種由訓詁字義以明義理的治學方法，在哲學上是沒有價值的，但這是乾嘉漢學的精神所在。至於依據此方法，廣泛地引申於歷史材料的判別，乾嘉學者也有他的成績，阮元也繼承了這種傳統。

阮元在“擬國史儒林傳序”中說：

聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？學人求道太高，卑視章句，譬猶天際之翔，出于丰屋之上，高則高矣，戶奧之間，未實窺也。或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋于門廡之間，無復知有堂室矣。是故正衣尊視，惡難從易，但立宗旨，即居大名，此一蔽也；精校博考，經義確然，雖不踰閑，德便出入，此又一蔽也。

（“學經室一集”卷二）

這一段話首講訓詁，次論漢學和宋學，好像他在那里折衷漢宋，但其實，在文氣之間已經有重漢輕宋的味道。他這一篇“擬國史儒林傳序”委婉曲折地首述學術之流變，對於漢儒“復興六經”，估價甚高；對於魏晉玄學，認為“儒道衰弱”；對於宋儒輕輕敘過，不加揚抑；對於明儒認為“不出朱陸，……空疏甚矣”；對於清朝學者則說“卓然不惑，求是辨誣”，“精發古義，詁釋聖言”，“好古敏求，各造其域”。照他這樣的述學，無論如何，得不出“兩漢名教得儒經之功，宋明講學得師道之益”的結論，但他竟然又說“未可偏譏而互誚”，最後歸結於訓詁與道義折中兩是之說。這實在由於他宣傳“我（清）朝列聖，道德俱備，包涵前古，崇宋學之性道，而以漢儒實之”的文化政策，因而這篇文章就顯示出一個封建大臣的官樣格式。

阮元的書中，時常指斥王守仁的良知說，以為“儒家借良知為宗旨，非以莊子此說（復性）為祖乎？……此亦如……禪學可以不

說一切經而面壁見性也。”（“學經室續集”卷三“復性辨”）然而他沒有戴震的鋒芒，他不敢于明白批評朱熹。他反而是借着攻擊王守仁“朱子晚年定論”的說法，反過來把朱子說成是繼承漢學精神的人。他說：

朱子……晚年講禮，尤耐繁難，誠有見乎理必出于禮也。古今所以治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝即理也。然三代文質損益甚多，……使居周而有尙白者，若以非禮折之，則人不能爭，以非理折之，則不能無爭矣。故理必附乎禮以行，空言理則可此可彼之邪說起矣。朱子晚年（下引其欲修“禮經”之言，從略）……拳拳于……聖賢“禮經”，晚年益精益勤之明証確據。若如王陽明誣朱子以晚年定論之說，直似朱子晚年厭棄經疏，忘情禮教，但如禪家之簡靜，不必煩勞，不必凄黯矣，適相反矣。然則三“禮”注疏，學者何可不讀？蓋未有象山、篁墩、陽明而肯讀“儀禮注疏”者也，其視諸經注疏直以為支離喪志者也。（“學經室續集”卷三“書東莞陳氏‘學部通辨’后”）

他的大前提是以理附于禮始不成空理，這是說理依據實踐行為才為實在的真理，比戴震的觀照論是進步的，這頗受凌廷堪的影響（參看“學經室二集”卷四“凌廷堪傳”）。然而，他的小前提是研究“禮經注疏”便能窺見真理（？），而結論是朱熹亦在晚年為實理的提倡人，這就不合形式邏輯的道理了。阮元的這樣三段論法，不管缺點如何，他主觀上是想把朱熹和清儒拉成一家，做大臣的心境是躍然活現于紙上的。

另一方面，在阮元的書中，到處可以見到他崇拜漢學，信仰漢儒的材料。在他的講舍中，不但把訓詁之學標榜為學旨，而且拜祀許鄭以明諸生之志。惠棟戴震是漢學的宣傳家，到了阮元就組織漢學的最高學府了。他說：

聖賢之道存于經，經非詁不明。漢人之詁，去聖賢為尤近。……遠者見聞不若近者之實也。元少為學，自宋人始，由宋而求唐、求晉魏、求漢，乃愈得其實。……及撫浙，……選兩浙諸生學古者，讀書其中，題曰詁經精舍，精舍者，漢學生徒所居之名，詁經者，不忘舊業且勗新知也。……奉許鄭木主于舍中，群拜祀焉，此諸生之志也。……謂有志于聖賢之經，惟漢人之詁多得其實者，去古近也，許鄭集漢詁之成者也。……漢之相如、子雲，文雄百代，亦由“凡將”“方言”，貫通經詁。然則舍經而文，其文無質，舍詁求經，其經不實。為文者尚不可以昧經詁，況聖賢之道乎？（“學經室二集”卷七“西湖詁經精舍記”）

這是乾嘉學者的惟漢是崇的代表性的言論。他先後成立了由訓詁以求經義的學堂，先有詁經精舍，后有學海堂（參看他的“詁經精舍記”與“學經室續集”卷三“學海堂策問”）。他更崇拜鄭玄為集大成之儒者。他說：

元嘗博綜遺經，仰述往哲。行藏契乎孔顏，微言紹乎游夏，則漢大司農高密鄭公其人矣！……兩京學術，用集大成，天下師法，久而彌篤，固不以齊魯域焉。（“學經室四集”卷二“重修高密鄭公祠碑”）

他不僅把許鄭表章為天下師法，而且把漢儒的訓詁一律抬高。如他說：

趙岐之學，以較馬鄭許服諸儒稍為固陋，然屬書離辭，指事類情，于詁訓無所戾，（“孟子”）七篇之微言大義，藉是可推。（“學經室一集”卷十一“十三經注疏校勘記序”）

稽古之學，必確得古人之義例，執其正，窮其變，而后其說之也不誣。政事之學，必審知利弊之所從生與後日所終極，而立之法，使其弊不勝利，可持久不變。蓋未有不精于稽古而能

精于政事者也。……金壇段若膺先生，……研摩經籍，甄綜百氏，聰可以辨牛鐸，舌可以別淄澠，巧可以分風擘流。……學者以其說求之，斯“說文”無不可通之處，……斯經傳無不可通之處矣。……自先生此言出，學者凡讀漢儒經子“漢書”之注，如夢得覺，如醉得醒，不至如冥行摘埴。……先生于語言文字，剖析如是，則于經傳之大義，必能互勘而得其不易之理。（“學經室一集”卷十一“漢讀考周禮六卷序”）

這完全是以語言文字之學為可以通貫經傳大義了。

阮元為什麼這樣信仰兩漢訓詁呢？依他說來，漢儒的學問近古，還沒有雜揉了兩晉以後的傳會，因而最為可信。這就成了惟古是真的主張了。這種觀點是反動的。同時，在客觀上，他也依據了他的方法論區別了兩漢和魏晉以下的學說。他說：

兩漢經學所以當尊行者，為其去聖賢最近，而二氏之說尚未起也。老莊之說盛于兩晉，然道德莊列本書具在，其義止于此而已，後人不能以己之文字，飾而改之。……浮屠之書，語言文字，非譯不明，北朝淵博高明之學士，宋齊聰穎特達之文人，以己之說，傳會其意，以致後之學者釋之彌悅，改而必從。……吾固曰，兩漢之學純粹以精者，在二氏未起之前也。我朝儒學篤實，務為其難，務求其是，是以通儒碩學，束髮研經，白首而不能究，豈如朝立一旨，暮即成宗者哉！（“學經室一集”卷十一“漢學師承記序”）

阮元的方法論有極小的實事求是的價值。因為漢學家求是的範圍雖然有限，但是如果能夠依據一定的“實事”，不否定“實事”，也可以在有限的條件之下，得出一些書本上的成績。例如他根據周金的新工具，就以為違背漢儒的注疏也合乎真理。他說：

余以為儒者之于經，但求其是而已矣。是之所在，從注

可，違注亦可，不必定如孔賈義疏之例也。歛程易田孝廉，近之善說經者也，其說“考工”，“戈戟”、“鐘磬”等篇，率皆與鄭注相違，而証之于古器之僅存者，無有不合。通儒傾學咸以為不刊之論，未聞以違注見譏。蓋株守傳注，曲為傅會，其弊與不從傳注，憑臆空談者等。夫不從傳注，憑臆空談之弊，近人類能言之，而株守傳注、曲為傅會之弊，非心知其意者未必能言之也。（同上“焦里堂群經宮室圖序”）

如果由訓詁以通經義的方法，僅僅作為明辨古代著作的意義來看待，這合於歷史的研究。他說：

不可泥于字，而必使作者之志昭著顯白于后世。（“羣經室一集”卷十一“十三經注疏校勘記序”）

他在“羣經室集”自序結尾自己標榜說：“余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。”然而漢學家有他的世界觀，有他的理想，所謂“推明古訓”，並不一定就能夠“實事求是”。他們只在客觀上能夠得出一些史料判別的成績，在這一點，他們和拘泥于道統的理學家的“冥行摘埴”和“憑臆空談”的方法是不同的。

第二節 阮元的文化史說

阮元應用他的研究方法取得的成績，是關於文化史的論述。我們在這里，首先看他對語言文字源流的想法，其次研究他對由古代文字原義而理解的古代制度和古代思想的想法。這樣的問題是“羣經室集”中的中心內容，在這部集子的編制上也暗示着這樣的次序，例如一集卷一以至卷十，大體上便是依照這樣次序來安排的，續集也把這兩個內容首置于一集卷一之中。這里先舉出他的一段話作為引子。他說：

古書之最重者，莫逾于經，經自漢晉以及唐宋固全賴古儒解注之力，然其間未發明而沿旧誤者尙多，皆由于声音文字假借轉注未能通徹之故。我朝小学訓詁遠迈前代，至乾隆間惠氏定宇、戴氏东原大明之，……怀祖先生家學特為精博，又过于惠戴二家，先生經義之外，兼覈諸古子史，哲嗣伯申，……引而申之，所解益多，著“經義述聞”一書，凡古儒所誤解者，無不旁徵曲喻，而得其本義之所在。使古聖賢見之，必解頤曰，吾言固如是，數千年誤解之，今得明矣。……伯申及余門，余平日說經之意，与王氏乔梓投合無間。是編之出，學者當曉然于古書之本義，庶不致為成見旧習所膠固矣。雖然，使非究心于声音文字以通訓詁之本原者，恐終以燕說為大寶，而嚇其腐鼠也。（“學經室一集”卷五“經義述聞序”，并參看上面所引的他推崇段玉裁的“漢讀考周禮六卷序”）

在研究語言文字的源流時，阮元以為語言是文字所從出，傳導人類情意的語言，首先是簡單的声音。他論語言的起源說：

古人字從音出。喉舌之間，音之所通者簡。天下之大，言之所異者繁。“爾雅”者近正也。（“學經室一集”卷五“与郝蘭泉論爾雅書”）

義從音生也，字從音義造也。（同上卷一“釋矢”）

人類的發聲，和使用勞動工具時候的感覺有密切的關係。阮元“釋矢”一篇的“矢”，即先民在一個時代（蒙昧）所使用的主要器具。他說：

試開口直發其聲曰施（尸為同音，夷俠匪移為音近字，“孟子”：“孟施舍”，趙岐注：“施發聲”），重讀之曰“矢”（屎為同音，雉薙豸為音近字）。施矢之音皆有自此直施而去之彼之義。古人造從扌從也（也即同匪）之施字，即從音義而生者也。……矢

为弓弩之矢，象形字而义生于音，凡人引弓發矢，未有不平引延陈而去止于彼者（“尔雅”：“矢雉引延，陈也”），此义即此音也。（同上）

这說明古人使用的劳动工具(矢)是义生于音的。他下面接着又研究狩獵獲物。他說：

雉，野鷄也，其飛形平直而去，每如矢矣。故古人名鳥之音与矢相近，且造一从隹从矢之字曰雉也。雉与豸綉同音，每相假借。雉有度量之义，凡物自此止彼，平引延陈而度之，約略如矢雉之去曰雉，以繩則曰綉。……“庶有豸乎”，“釋文”：“豸本又作雉。”……豸者止也，平也，解也，此雉亦当訓止也，平也。……明乎此，可知古人造字，出于音义，而义皆本乎音也。（同上）


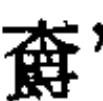
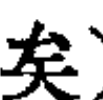






阮元“义生于音”之說，合于歷史。他說“以声音为主，而通其訓詁，……以簡通繁，古今天下之言皆有部居，而不越乎喉舌之地。”（同上卷五“与郝蘭皋論尔雅書”）他有“釋門”一篇，說明亦同此旨。他說：

凡事物有間可進，進而靡已者，其音皆讀若“門”，或轉若免、若每、若敏、若孟，而其义皆同。……凡物中有間隙可進者，莫首于“門”矣。古人特造二戶象形之字，而未顯其声音。其声音为何？則与夔同也。夔从夔得音。夔、門同部也。因而夔、又隸变为壘、为壘、为壘。……“周礼”太卜注：“壘，玉之坼也。”“方言”亦云：“器破而未离謂之壘。”“釋文”注：“壘本作壘。”是壘与壘，同音义也。玉中破未有不赤者，故夔为以血塗物之間隙，音轉为盟，盟誓者亦塗血也（“水經注”：“孟津即盟津”，“穀梁傳”：“盟津亦即孟津”），其音亦同也。……若夫進而靡已之义之音則为勉（“說文”勉从免声，經籍亦或以免为

勉)，勉轉音為每。“𡗗𡗗文王”，當讀若每每文王。𡗗字或作𡗗(文亦音)，再轉為敏(“漢書”以閔勉為敏勉)，為黽，雙其聲則為黽勉，收其聲則為蠶沒，又為密勿，沒乃門之入聲，密乃敏之入聲。又“爾雅”：“孟，勉也”(猛字從孟者以此，“爾雅”：“獸曰𡗗”，亦猛進之氣也)。……“𡗗𡗗文王”即勉勉我王，勉𡗗同也，進無已也。……孟又轉為懋，為勸，為勛。……“文莫吾猶人也”，猶曰黽勉吾猶人也。(“肇經室一集”卷一)

按以上釋矢、釋門，都有歷史的意義暗示其間，和人類認識的過程，感覺、表象、判斷、推理是有連結的。“矢”，首先是勞動過程的感覺，即“自此直施而去之彼”，其次轉為表象，即“平引延陳而度之”，最後轉為判斷，即止、平、解之義。“門”，首先是人類活動的感覺，即“有間可進”的門音，其次轉為表象，即离合之義，最後轉為判斷，即道德觀念的黽勉不已之義。這種歷史當然不是一蹴而至，其間更有複雜的變遷，而義本於音的語言發展，却是有規律的。

義本於音，上例已明。由音發義，成立文字。中國古文字以殷末甲骨文為最早，文字既為文明起源的條件，則文明史亦應由殷開始。惟阮元只見到吉金，他從吉金研究文字源流，有些是合於歷史實際的。茲舉他的兩篇論說如下。其一，“釋且篇”。他說：

元按諸古誼，且，古祖字也。古文祖皆且字。商“父戊祖丁尊”作，“又尊”作，“孟祖辛彝”作，“祖乙齋”作，“祖己齋”作，“祖丁觚”作，“瞿祖丁卣”作（此文與今且字近矣），周“齊侯鐘”作作，皆祖之古文。……今音，祖，則古切，且，千也切，不知古音古誼正相同也。（同上卷一）

這是祖妣的祖字，由音生義的重要文字。祖字之義到了風雅時代，就有明顯的變化了。他說：

又按且、始也。且既與祖同字同音，則其誼亦同。“爾雅

釋詁”：“祖，始也”。凡言祖皆有始誼，言且亦即有始誼，經傳中言“既某且某”者，皆言終如此始又如此（既訓終，且訓始）。王怀祖給事謂元曰：“詩言終風且暴，終和且平，終温且惠，終皆當訓既……。”元为之加証曰：終即既，既終也，且始也。（下引“詩”“鄭風”既且之証）……又按且，粗也，姑也。且訓為始，始有草創之誼，即為粗略之誼。“說文”：“粗，疏也。”粗从且得聲得誼。且又與鹽通借，皆不攻緻之誼。“詩”“唐風”：“王事靡盬”，“毛傳”：“盬，不攻緻也。”……（同上）

其二，“釋郵表畷”篇，其內容暗示些古代國家起源的說明，惟過去學人在“封建”二字上蒙蔽着，未能得出科學的實指來。他說：

將欲于平坦之地分其間界、行列、遠近，使人可以准視望止行步無尺寸之差而不可逾焉，則必立一木于地，且垂綴他物于木上，以顯明其标志矣。（按此數語頗嫌籠統，實則古人“封”疆之封，最初為卩字。）……郵、从邑从垂，垂，遠邊也。垂，从土从𠂔，𠂔，草木華葉，垂象形也。蓋古者邊垂疆界，其始必正其四至焉，四至之邊，必立木為表，垂綴物于上，以准遠近之望，而分疆界焉（按古代疆界以木垂象、是也；惟疆界、國界，則指城市與農村的劃分。國與城二字同，國門即指城門，國之外為野鄙）。……“說文”郵字乃以垂邑二字會成一意，其聲則生于旂，故與旂旒旒通借，古字義隨音生（按邑字為國字的前行階段，从邑之字為后起，周金國名大都不加邑，而春秋文獻中才加邑旁，如鄭國如鄆國等）。……“詩”“長發”：“受小球大球，為下國綴旒。”“禮記”“郊特牲”曰：“饗農，及郵表畷，禽獸。”鄭康成注：“郵表畷謂田畷，所以督約百姓于井間之處也。”……立一木為标志，綴毛物于上，即球也，“詩”之球即裘，同音假借字也，故以裘為标志，即以裘為标志也（按國野的分

裂表示文明社会之成立，其間須立标志，田峻是对付野人的官)。……旗之旒、冕之旒皆以物相联綴为名，“詩”“長發”之球，是乃表裘之裘，“長發”之綴旒，是言受地于天子为諸侯之封疆，樹立联綴之裘，以定四界也（按釋“詩”“長發”之义頗当，而封疆則为古代殖民之义）。……啜，“說文”發，篆作𠄎，綴联也，又綴合著也，啜兩陌間道也。按綴为以物系屬於物之义，發綴啜輟义皆通。……設字亦音义相近，故“詩”“候人”“荷戈与設”，“說文”“設，爰也”。或說城郭市里高懸羊皮，有不当入而欲入者，暫下以驚牛馬曰設。此乃以木綴裘之明証（按城郭市里与鄙野对立，發即分离國野，非田陌之联络，下文釋表字，頗不合文义。至引“散氏盤”吉金之証明，文献至为宝貴，惟該盤之表字应釋作封字）。……加田于發之字名之曰啜，此亦字随音生，实一义也。……（“羣經室文集”卷一）

阮元以上的訓詁，接近于歷史的实际。后來王國維的業績正把这些方面發展了。由字以通古制的古义，是屬於歷史的研究，而不屬於哲学的研究，漢学家依据这样的古义來“通道”，就成为主觀的偏見了。

文字的起源首为“名”。阮元又論“名”之起源說：

古人于天地万物皆有以名之。故“說文”曰：“名，自命也，从口从夕，夕者冥也，冥不相見，故以口自名。”然則古人命名之义，任口耳者多，任目者少，更可見矣。名也者，所以从目所不及者而以口耳傳之者也。……名著而数生焉，数交而文見焉，古人銘詞有韻有文，而名之曰銘，銘者、名也，即此义也。（“釋名”曰：“銘、名也。”“礼記”“祭統”曰：“銘者，自名也。”）（“羣經室三集”卷二“名說”）

目所見的，指具体的这个那个表象，从耳口相傳的，即抽象的概

念了。

阮元又論古代文字和語言的差異說：

許氏“說文”：“直言曰言，論難曰語。”“左傳”曰：“言之無文，行之不遠。”此何也？古人以簡策傳事者少，以口舌傳事者多，以目治事者少，以口耳治事者多，故同為一言，轉相告語，必有愆誤，是必寡其詞，協其音，以文其言，使人易于記誦，無能增改。……古人歌詩箴銘諺語凡有韻之文，皆此道也。……不但多用韻，抑且多用偶，即如樂行、憂違，偶也，……庸言、庸行，偶也；……進德、修業，偶也；知至、知終，偶也；……同声、同氣，偶也。……凡偶皆文也，于物兩色相偶而交錯之，乃得名曰文，文即象其形也。（同上“文言說”）

古人簡策繁重，以口耳相傳者多，以目相傳者少，是以有韻有文之言行之始遠。……“論語”二十篇名之曰語，即所謂“論難曰語”，語非文矣。……古人簡策，在國有之，私家已少，何況民間？是以一師有竹帛，而百弟子口傳之，非如今人印本經書，家家可備也。（同上“數說”）

按西周古文，即所謂有韻之雅言，“論語”即當時的口語白話。學術下私人以後，文學便大大地變化了。諸子私人著作自孔子以後產生了和銘文、頌雅不同的活東西。這是歷史的發展。阮元論“文”以韻偶為義，謂之古義可，謂之非古義即不成其為文則不可。他的“釋頌”篇也應當批判地研究。他說：

“詩”分風、雅、頌。頌之訓為美盛德者，余義也。頌之訓為形容者，本義也。且頌字即容字也（頌正字，容假借字。“詩譜”：“頌之言容。”釋名：“頌，容也。”并以假借字釋正字。“說文”，容訓盛，與頌字義別。後人專以頌為歌功頌德字，而頌之本義失矣）。故“說文”：“頌，兒也，從頁公聲。”籀文作頌。是容

即頌。“漢書”“儒林傳”：“魯徐生善為頌”，即善為容也。容養美，一聲之轉，古籍每多通借。……所謂“商頌”、“周頌”、“魯頌”者，若曰商之樣子，周之樣子，魯之樣子而已，無深義也。……三頌各章皆是舞容，故稱為頌，若元以後戲曲，歌者舞者與樂器全動作也。風雅則但若南宋人之歌詞彈詞而已，不必鼓舞以應鏗鏘之節也。……所謂夏者，即九夏之義。“說文”：“夏从夂从頁从白，白，兩手，夂，兩足”，與頌字義同，周曰頌，古曰夏而已。……明乎人身手足頭兒之義，而古人名詩為夏為頌之義顯矣。……此乃古人未發之義，因釋之如此。（“羣經室一集”卷一）

阮元在“羣經室集”第一篇即研究語言文字的起源與流變。這篇文章所講的庖犧、神農、黃帝、倉頡部分都是神話，不能作為依據，但其中暗示些文字史的真理。他說：

庖犧氏未有文字，始畫八卦。然非畫其卦而已，必有意立乎卦之始，必有言傳乎卦之繼。其意若指此或連或斷之畫，以為此乾坎艮震巽離坤兌也，其言遂以音傳之曰，此乾坎艮震巽離坤兌也，坎則傳為嚶音之言，巽則傳為唇音之言，而坎巽等字尚未造也。至黃帝時始有文字，後人始指八卦之字而讀之，以寄其音，合之以成其書。……故六書出于八卦，而指事、象形、形聲、會意、轉注、假借，皆出于“易”。……書契取于夬，是必先有夬卦，而後有夬意，先有夬意，而後有夬言，先有夬言，而後有夬書，先有夬書而後有夬辭也。（“羣經室一集”卷一“易書不盡言言不盡意說”）

言語文字是否出于八卦，大有問題。然而他把八卦的符號說成旗語、手勢、或方向暗記，而後始寄以音讀，而後更有語言命題，則近于古代語言文字的推測。在這裡，他這樣地說“易”，和焦循從數學

观点說“易”不同。經過这样的分析，在客觀上似把中古的先天和太極的神秘因素，拆得烟消云散！（可參看他的“釋易象意”篇，載同上書同卷）

在研究古代文字与古代制度时，阮元曾研究金石学，引用周器“散氏盤”等以佐証經說，并从韻讀上認識了些周金文字。他由周器考証古制已經開創近人研究古史的途徑，所謂“吾欲觀三代以上之道与器，九經之外，舍鐘鼎之屬，曷由觀之！”（“學經室三集”卷三“商周銅器說”上）

道器之說是宋明清三代學者爭辯最熱鬧的問題，由道器觀的哲學認識，可以看出唯物論和唯心論的鬥爭史。阮元對此一問題，除開他的理想，在客觀上暗示出道器二者歷史淵源的說明。他說：

形上謂道，形下謂器。商周二代之道，存于今者有九經焉，若器則罕有存者，所存者銅器鐘鼎之屬耳。古銅器有銘，銘之文為古人篆迹（銘文為西周古文，與後來之篆字大有區分，漢人所謂古文，乃指六國古文，非殷周古文），非經文隸楷縱橫傳寫之比，且其詞為古王侯大夫賢者所為，其重與九經同之。……今之所傳者，使古聖賢見之，安知不載入經傳也？器者，所以藏禮，故孔子曰，“唯器與名不可以假人”。先王之制器也，齊其度量，同其文字，別其尊卑，用之于朝覲燕饗，則見天子之尊，錫命之寵；……用之于祭祀飲射，則見德功之美，勛賞之名，孝子孝孫，永享其祖考而寶用之焉。且天子諸侯卿大夫，非有德位保其富貴，則不能制其器。……然則器者，先王所以馴天下尊王敬祖之心，教天下習禮博文之學，商祚六百，周祚八百，道與器皆不墜也。且世祿之家，其富貴精力必有所用，……先王使用其才與力與禮與文于器之中，禮明而文達，位定而王尊，愚慢狂暴好作亂者鮮矣！故窮而在下，則顏子簞

瓢不為儉，貴而在上，則晉絳鐘罍不為奢，此古聖王之大道，亦古聖王之精意也。……故吾謂欲觀三代以上之道與器，九經之外，舍鐘鼎之屬，曷由觀之！（“學經室三集”卷三“商周銅器說”上）

“禮，所以別貴賤”，“君子勤禮，小人尽力”，即阮元所講的“別其尊卑”。“禮”為周代的文明，殷虛甲骨文中尚無禮字，我們在這里應把問題僅限于周代的社会。禮器是一而二、二而一的，禮指文明社会的中國古代法權，“器”指藏此制度的東西，所謂“名與器不可以假人”。王國維“殷周制度論”一名文，開首即以文明社会的分界——城市文明立說，說明了周代受土受民的滅國條件（殷代不能滅國，王氏已證明之，據學理而言，滅國受民只有在古代社会內部分工的基礎上始有可能，前于此則受民無用，多數的例子是將失敗者的族員作為犧牲殺戮），後面將周制歸結于道德文明。又按道德文明的意識，是與文明社会的發展相適應的，凡抽象文字如德字孝字，甲骨文未見，周金始出。由此而言，形下謂器，指具體的政治（或云城市）生活，而形上謂道，則指“詩”“書”之中的文明意識，頗合史實。阮元所謂道存于九經（實則只能言“詩”“書”）、器所以藏禮，說明古代道器的文化是一源的，此其一。古代表示階級制度的禮是專及的，所謂“禮”不下庶人，王國維在“殷周制度論”中，亦說明此旨，換言之，“禮”即墨子所指責的氏族王公大人的縟禮。中國古代文明和希臘不同，就在于中國保存了氏族良貴的制度，不像梭倫變法破壞血緣單位而建立地域單位的制度。周代的銘器，阮元所謂“非有德位保其富貴，則不能制其器”，“器者，所以藏禮”，正指貴族生活的宗子制度。因為周代的貴族之貴如尊爵等意義，即由尊爵等藏禮的酒器而來（參看王國維“釋尊”諸篇文字），彝器的彝字后亦轉為民彝之彝，指貴族法而言。富貴既然不分，所以周

器所講的錫土錫民的財富常載于所錫的銘器之中。阮元說“鐘鼎彝器，三代之所寶貴，故分器贈器，皆以是為先，直與土地并重。”（同上“積古齋鐘鼎彝器款識序”）凡子子孫孫（氏族）永寶用之器是和先王“受疆土”的土地（“周書”“梓材”）以及子子孫孫“世享”之“殷民”（“周書”“康誥”）分不開的，這就是禮制。此其二。至于道與器，在形式上雖有形上與形下之分，而其實一源。器之大者銘文有數百字，如“孟鼎”直與“周書”之誥體相似。阮元說“古器銘字多者或至數百字，縱不抵‘尚書’百篇，而有過于汲冢者遠甚”（同上）。從道與器的內容而言，器既是藏禮的制度的工具，道就是維持此制度的教條，故道實依于器。此其三。以上所講的道理，阮元以道與器的歷史來說明，是值得我們注意的。這不但打破了漢以後認彝器如神物或玩物的看法（他說：“自漢至唐，罕見古器，偶得古鼎，或至改元稱神瑞”，“北宋以後，高原古冢，搜獲甚多，始不以古器為神奇祥瑞，而或以玩賞加之”），而且客觀上有助於批判道器玄學觀點的獨斷。

阮元的道器觀，不是屬於哲學的，而是屬於歷史的，因之形而上或形而下，亦不必如王夫之、戴震訓詁“謂之”的道理。看一看古代彝器的政治性質怎樣支配當時的社會，便可以明白“器之藏”了。他說：

三代時鼎鐘為最重之器。故有立國以鼎彝為分器者，武王有“分器”之篇，魯公有彝器之分，是也。有諸侯大夫朝享而賜以重器者，周王予虢公以爵，晉侯賜子產以鼎，是也。有以小事大而賂以重器者，齊侯賂晉以地而先以紀甗，魯公賂晉卿以壽夢之鼎，鄭賂晉以襄鐘，齊人賂晉以宗器，陳侯賂鄭以宗器，燕人賂齊以瑁耳，徐人賂齊以甲父鼎，鄭伯納晉以鐘罍，是也。有以大伐小而取為重器者，魯取郟鐘以為公盤，齊攻魯以求岑

鼎，是也。……有鑄政令于鼎彝以为重器者，司約書約剂于宗彝，晉鄭鑄刑書于刑鼎，是也。且有王綱廢墜之時，以天子之社稷而与鼎器共存亡輕重者，武王迁商九鼎于雒，楚子問鼎于周，秦兴师臨周求九鼎，是也。此周以前之說也。（“羣經室三集”卷三“商周銅器說”下）

这种分类，并不科学。我們應該依据現存彝器銘文來分別彝器的性質，例如錫土錫人為類，禋祀先王為類，建邦立國為類，滅國俘族為類等等。总之，彝器是中國古代氏族貴族政治的藏礼工具，和西歐古代的法律，其性質相近，区别在于有無氏族的殘存。所以在古代中國，“毀其宗廟，迁其重器”和“掳其國家”有同等的嚴重意义。

关于古代制度，阮元所著的“明堂論”、“明堂圖說”（按关于明堂清代学者有不少著作，至王國維始告結束）、“孝經郊祀宗祀說”、“宗礼餘說”、“大雅文王詩解”、“咸秩無文解”，都是可参考的文章。他的“明堂論”，除开他說的远古傳說，其說明周公制作的宗礼和周代重要的禋祀政治諸点，是比較有价值的。他說明周公对于明堂宗祀的創立，始配祀文王于上帝，其所引“尚書”“惇宗將礼、称秩元祀”諸条最初見于文献的証据，所引周金中“太室”的証据，都說明了周公樹立了超个人以上的权力（制礼作乐），这也与周公营“洛邑”（即东國）或進一步發展城市國家，是相一致的。他說：

周公攝政，若不來洛踐阼，親行宗礼，以收天下之心，則天下必不保为文武成王之天下，此不必为周公諱。惟周公毅然曰：“我之弗辟，我無以告我先王”，且克救宗礼之后，始名宗曰明堂，制礼作乐，归政成王。（“羣經室續集”卷一“宗礼餘說”）他考証周公之踐阼与周公之克救宗礼，是重要的史实。他以为周公祀明堂的时候，周代典章礼乐尚繼承殷代的旧礼。他說：

“書”“洛誥”曰：“周公曰：王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩無

文。”又曰：“称秩元祀，咸秩無文”。此兩言“無文”者，謂無詩也。古人称詩之入乐者曰文。……周公祀明堂之时，但秩序祀，礼仍用殷礼，而乐則殷乐。詩不可用，周乐詩又未敢遽作，故曰咸秩無文也。（同上“咸秩無文解”）

殷礼是什么呢？这是不能在旧的古籍傳說中得出結論的，可参看王國維的“殷礼徵文”。根据甲骨文字，知道殷礼还保存甚濃厚的氏族制度，因为國家制度还在初期建立的时代，壇壇宗庙之制还没有嚴格的規定。周代的宗礼，因为保存着氏族制度，故可以繼承殷礼的禮祀祖先的宗教，而又因为進一步建立國家的体系，故其命維新，制定了明堂制度。阮元“大雅文王詩解”篇，考証“大雅”“文王”篇为周公以后的作品，他的“旧邦維新”之說如下：

周虽旧邦，其命維新。言周之建邦虽旧，迨宗祀明堂基命定命之后，天命又新，非言新于文王在时也。……今周文王在明堂配上帝也。仪型文王，万邦作孚，言宗礼克救，惟以文王之德为仪型，万邦始心服，……始可謂之新受天命也。

周金有“在武王嗣文王作邦”之句，“周書”有“文王肇國在西土”之句，故周代邦國的成立起于文王，所謂受天大命的新命，不論周金或“周書”皆指受土受民的文明。在周金与“詩”“書”中，僅言帅型先王或仪型文武，沒有远古人物。这样看来，周代的文明是以周公的明堂宗礼为决定点，而肇始者則为西伯文王，所以禮祀首以文王居上，克配上帝。阮元的考証，客觀上講出了些歷史实际。

在研究古代文字与古代思想时，阮元用归纳法統計出來的材料，因为他不区别时代，往往不够正确。而且，他所归纳出來的那些表示思想的字，往往僅限于归纳出的抽象的定义，却不能說明这些字在一定时代的具体的意义。例如他論“性”字，把“尚書”“召誥”与“孟子”的材料置于同一歷史的範圍之內。他論“順”字，把春

秋戰國的材料與西周“詩經”的材料一樣看待。在“釋順”篇，他由“易”、“詩”、“春秋三傳”、“孝經”等書中歸納出一種意義，他的第一結論是：

有古人不甚稱說之字，而後人標而論之者，有古人最稱說之恒言要義，而後人置之不講者。（“學經室一集”卷一）

這是合於歷史的。但由此僅僅可以看出古代和後世在思想上有變遷而已。他的第二結論是：

聖人治天下，萬世不別立法術，但以天下人情順逆，叙而行之而已。（同上）

這就成了荒謬的理想了。古代道德倫理諸字，在殷代甲骨文中還沒有痕迹，在周金與西周的可靠文獻“周頌”、“周書”（只限于今文十五六篇）中始有端倪，例如德、孝二字便是。“順”字在西周不是主要的倫理規範。“詩”“周頌”無順字，“大雅”順字多與德字相連，如“應侯順德”，“順德之行”，且多對外而言，如“王此大邦，克順克比”，“有覺德行，四國順之”。“順”字成為重要倫理，大約起始於變雅時代。當時周代社會發生激烈的變動，暴露出奴隸社會的矛盾，如夷厲以後的“詩大雅”“板”、“蕩”、“抑”各篇所表現的社會情況。順字也多出現在此諸篇中，如說：

無競維人，四方其訓（與順通，參看“釋訓”篇）之，有覺德行，四國順之，……敬慎威儀，維民之則；其在於今，興迷亂于政，顛復厥德，……罔敷求先王，克其明刑。……

其維哲人，告之話言，順德之行；其維愚人，復謂我僭，民各有心！（“抑”）

維此惠君，民人所瞻，秉心宣猶，考慎其相；維彼不順，自獨倖臧，自有肺腸，俾民卒狂。

維此良人，作為式穀；維彼不順，征以中垢。（“桑柔”）

由上面“大雅”詩句所現出的“順”字看來，詩句都是對照的体裁，一方面有服從的順德者，他方面有不服從的不順德者，而且含有古今不同的感慨。這只怕是“順”字一義在階級矛盾暴露時代出現的理由。阮元的第二結論並沒有把這些理由說明，反而用他的理想歪曲了歷史。他在第二結論中把“順”說成是聖人治天下的萬世不易的東西，但他所舉關於“順”字的材料都是春秋以至秦漢之間的文獻。這時的“順”字，誠如他所說是“至德要道”（統治階級的），因為這時天下無道，政由諸侯而大夫、而陪臣，即是說在經濟意義上是由氏族單位漸向地域單位轉變，從而順字不僅如在西周時代僅限於貴族倫理，而且普及成為一般的道德情操。他歸納了“孝經”章句的順字，如“天地之經，而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下”等文句，而說：“本孝弟忠敬以立身處世，故能保其祿位，守其宗廟；反是則犯上作亂，身亡祀絕。‘春秋’之權所以制天下者，順逆間耳。”（“羣經室一集”卷一“釋順”）這種統治階級的思想，和他舉的“禮經”文句，如“仁者順之體也”相同，都是戰國至嬴秦的階級調和的倫理思想。他提出了“最要之字”的淵源，這是可取的地方，而歷史主義的說明，就不是考據家所能知道的了。

阮元有“釋達”篇，以“達”字為“春秋”末年的思想。他說：

達之為義，聖賢道德之始(?)，古人最重之，且恒言之，而後人略之。……後儒持明體達用之論，而達專屬用，非孔曾本義也。（同上“釋達”）

“達”字所以成為春秋末年的思想，因為那時已經有“賢”者一類國民階級出現（參看拙著“中國古代社會史論”第十一章），作為自由的國人參加了政治活動，參加了學術活動（學術下私人），才能有“下學而上達”的思想。這時不似西周的氏族貴族，“貴者恒貴”了，而那些出身鄙賤的人也相對地能夠參與國事，作宰出仕，所以儒者

尊賢，墨者尙賢，提倡功業上之“達”德。阮元這篇文字所舉的材料不似前一篇用時代不同的東西抽象出來，而主要依據“論語”等書說明春秋時代到戰國“達”字一倫理思想的重要性。他說：

達之爲義，春秋時甚重之。達之爲義，學者亦多問之。“論語”：“子張問：士何如斯可謂之達矣？子曰……夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。……”“大戴禮”：“……曾子曰：……君子進則能達，豈貴其能達哉？貴其有功也。”釋孔曾此言，知所謂達者，乃士大夫(?)學問明通，思慮不爭，言色質直，循行于家國之間，無險阻之處也。……故“論語”：“子曰：賜也達，于从政乎何有？”“夫仁者，己欲達而達人”，“不怨天，不尤人，下學而上達”，此達之說也。……“論語”曰：“誦詩三百授之以政，不達。”“孟子”曰：“君子之志于道也，不成章不達。”此不達之說也。（“羣經室一集”卷一“釋達”）

由此看來，“達”的倫理思想，是因了春秋以至戰國的國民階級的活動，所產生的政治修養，惟有在氏族貴族政治解體的時候，一般市民或私人才可以由成章下學而上達于邦家政治。阮元的解釋雖沒有歷史的說明，但顯示出最初步的史料辨別。這裡，他也有主觀的願望和理想，即他反對宋儒以來“明體達用”的玄學，而把達用的功利古說舉示出來以爲自己的憑藉。所以他說：

元按，達也者，士大夫智類通明，所行事功及于家國之謂也。（同上）

在阮元對古代思想的研究中，值得介紹的，是他論古今“性”說變化的歷史，這是思想史的初步研究。性命之論，在中國中古思想史中，是一個主要的論爭題目。唐宋以來，性的玄學大爲發展。晚明以及清初的學者，從人性的玄學反駁過來而倡人性的實學，這場官司打得很熱烈。胡適派竟把這一問題認爲是不可解決的問題，

認為參與這種論爭即為“無謂之爭”，徒生枝節而已。實則，此一問題不是不可解決的，依據馬克思主義哲學的解答早已沒有什麼神秘，活的歷史的人性論已經代替了从前死的類概念的人性論了。而且，此一問題，又可从思想史上予以解答，各個時代各有其本時代的人性論，它不過是反映社會發展和階級鬥爭的思維過程史的標誌罷了。阮元的性命訓話，自然有他的時代的主觀願望，借助於恢復古訓之義而表現自己的主張。但他的思想史的訓話，要求將各時代的思想還元於各自時代的面目，則是他的學術的價值。在這裡，我們認為無批判地完全崇拜阮氏之說，固為近視，而有成見地完全抹殺阮氏之說，也不是研究歷史的態度。

阮元從“性”字淵源上講起。他說：

余講學不敢似學案立宗旨（按此句暗評宋儒），惟知言性則溯始“召誥”之節性，迄于“孟子”之性善（此二者各有歷史的特點，不能等視），不立空談，不生異說而已。性字之造于周召之前；從心則包仁義禮智等在內，從生則包味嗅聲色等在內（此二句，第一句甚是，第二、三句則望文生義）。是故周召之時解性字者樸實不亂，何也？字如此實造，事亦如此實講。周召知性命有欲，必須節之。節者，如有所節制，使不逾尺寸也（此段指出古人思想，甚是，但以下他引“中庸”的“率性”，以為仍是周召節性之義，其中沒有玄想，而依從於實事，就不合於歷史了）。（“學經室再續集”卷一“節性齋主人小像跋”）

除開地下資料而言，他以性字出現在中國最早文獻上始自“召誥”之“節性”，這斷案是差強人意的。他在“性命古訓”篇序文說：“先舉‘尚書’‘召誥’……以建首”（“學經室一集”卷十），似以部分“周書”與“商書”以前的文獻乃七十子後學者所為。但他在論本文時則有出入，而說“‘尚書’之虞性（按虞性原文為“不虞天性”，鄭康成

以度訓虞，屬“商書”）、節性，‘毛詩’之弥性，言性者所當首舉而尊式之，蓋最古之訓也。學者遠釋二氏，而近忘聖經，何也？”（“羣經室一集”卷十）此文中又舉出“商書”“西伯戡黎”篇之文，研其用意，“商書”之文可據亦可不據，尙無定見。至于“湯誥”之“降衷恒性”，王應麟斷為言性之始，他則以其為“古文尙書”而否認之。

性字出現，在“尙書”始于“召誥”，在“詩經”始于“大雅”“卷阿”。“卷阿”一詩，文獻名貴，舊說以為成王時代之詩，未可確信，依詩中所述的氏族君子看來，不能不在夷厲時代以後。從文句上講來，“召誥”：“節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。”“卷阿”：“豈弟君子，裨爾弥爾性，似先公曾矣。……”這種人性說，誠如阮元所說“質實無高妙之旨”，“但言無困病之憂，即是考終福命，……此周時人所說之性，非李習之所復之性。”（同上“性命古訓”）然而他把性字講成從心從生，則不是古訓。性字，周金中作生，“蔡姑敦”：“用蕪眉壽綰綽，永命弥厥生”，“齊子仲姜罇”：“用求考命弥生”。弥厥生、弥生之生，即“卷阿”弥爾性之性，是性字原即生字，從心則後起之事。至于他說性包含仁義禮智在內，更為春秋以後的思想了。但阮元也並不是不知道“生之謂性”的古訓的。他在“性命古訓”中說：

按性字本從心從生，先有生字，後造性字，商周古人造此字時，即已諧聲，聲亦意也。然則告子生之謂性一言本不為誤，故孟子不驟辟之，而先以言問之曰：“生之謂性也，猶白之謂白歟？”蓋生之謂性一句為古訓，而告子誤解古訓，竟無人物善惡之分。……孟子非辟其生之謂性之古說也。（“羣經室一集”卷十）

在西周可靠文獻以及西周吉金之中，命字多見，性字很生疏。阮元說“周初古人亦不必定于多說性字”（同上），此話不易。周初

古人的性命觀究竟如何呢？“字如此實造，事如此實講”，是阮元較近于實際的答案，然而漢學家并不能解答具體的歷史。據著者研究：第一、性命在西周氏族君子的意識中，是最初天人合一的宗教思想。殷代甲文中帝與祖不分，天與人（此人字指族人）不分，因此，性命還沒有分裂。周初則不然，帝與祖分裂，天與人（亦指族人）分裂，故產生了周金、“周頌”、“周書”中先王（文王）配天的天命論，這是周公明堂制度建立以後的觀念，而天帝和祖宗的宗教便和殷代區別開來。第二、天命觀是周初的最重要的思想，故性字雖為周初古人并不多說之字，而命字確為這時的重要語彙。第三、性命的規範僅限于先王配天并降福于后代子孫的理由，只說明“有孝有德”的宗教，還沒有一般的人類性命觀。第四、“性”字出現，也不是一般的人性（如性善性惡）思想，僅指示貴族按照先公先王的樣子以終天命罷了。“大雅”“卷阿”說：

伴奭爾游矣，優游爾休矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公曾矣！爾土宇畷章，亦孔之厚矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣！爾受命長矣，弗祿爾康矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣！有馮有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方為則！……四方為綱！

這是歌頌氏族君子或后王應當帥型先王受命、俾子子孫孫萬福無疆的詩句，周金所謂“永命彌厥生”，“用求考命彌生”，可以互証。“書”“召誥”“節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。”下文也說到要監于夏殷之墜厥命，而且還說：

若生子，罔不在厥初生，自貽哲命，今天其命哲，命吉凶，命歷年；知今我初服。……王其德之用，祈天永命……。

由此看來，初服受命為王，和生子初生相比，因為天降命與天降生是相同的。天既命哲，則天也降生。天之永命既和彌厥生相應，那

么，只要敬德孝祖便可以永繼先公先王之祿位。性命古訓，就是这樣。“永命”与“弥生”相配合，即永远为奴隸主或为被支配階級的統治者之义。阮元在“性命古訓”里把“初生”之义解釋为貴者所以降生的意思。他說：“君臣貴賤，群类不同，各有性命，即‘召誥’所說罔不在厥初生，亦即‘詩’所謂实命不同也。”这是忠实的訓誥。他又說：“此詩俾尔云云之文法，与‘天保定尔’之‘俾尔單厚，何福不除’等句相同，虽言性而有命在內，故鄭箋兼性命言之，且但言無困病之憂，即是考終福命。”解釋也近乎实际。

阮元以为性命古訓与威仪不可分。他說：

聖人……因其动作，以礼义为威仪，威仪所以定命，定，如“詩”“天保定尔，亦孔之固”之定。能者（按此二字有語病，周制初期能者賢者尙未出現，应为貴者，或通用君子）勤于礼乐威仪，以就弥性之福祿；不能者（此三字亦不妥）惰于礼乐威仪，以取弃命之禍乱（此屬变雅所謂哲人之愚了）。是以周以前（应言周初）聖經古訓，皆言勤威仪以保定性命，未聞如李習之之說，以寂明通照复性也。威仪者，人之体貌，后人所藐視为在外最粗淺之事，然此二字古人最重之。（“學經室一集”卷十“性命古訓”）

他的威仪說，是由“左傳”“君子勤礼，小人尽力”二句开首研究。但解釋古人“威仪”是性命的內容，应引“詩”“書”的材料为証件，僅引“左傳”，不能証古人“未尝求德行言語性命于虛靜不易思索之境”（同上）。因为“左傳”并非西周文献。于是他說：

或左氏之言少有浮誇乎？試再稽之“尚書”。“書”言威仪者二（“顧命”、“酒誥”）；再稽之“詩”，“詩”三百篇中言威仪者十有七。……“敬慎威仪，惟民之則”。“威仪抑抑，德音秩秩，……受福無疆，四方之綱”。“抑抑威仪，維德之隅”。“敬

慎威儀，以近有德”。……威儀者，言行所自出，故曰“慎尔出話，……無不柔嘉，……淑慎尔止，不愆于儀”。此謂謹慎言行，柔嘉容色之人即力威儀也。（下引仲山甫“古訓是式，威儀是力”之章句為証）……且百行莫大于孝。……“詩”曰：“敬慎威儀，維民之則，……靡不有孝，自求伊祐”矣。……且力于威儀者，可祈天命之福，故“威儀抑抑”于“四方之綱”者，“受福無疆”也。……反是，則“威儀不類”者，“人之云亡”矣，“威儀卒迷”者，“喪亂蔑資”矣。且定命即所以保性，“卷阿”之詩言性者三，而繼之曰：“如圭如璋，令聞令望，……四方為綱。”此亦即“鳧鷖”威儀為四方綱之義也。凡此威儀為德之隅，性命所以各正也。（下引孔子之言）……（同上）

他以威儀為性命內容的古訓，不但指出性命的古代意識，而且指出性命是勤禮君子所以做貴族的理由。這種以威儀為統治者支配手段之說，暗示出古代社會的統治階級的威風，值得我們參考。

然而阮元在歷史研究的正途上，又跑了野馬，他說“古性命之訓雖多，而大旨相同”（同上），把西周作品與戰國作品（主要為“孟子”）平列地置于一處，比較歸納起來，這點被胡適所贊揚為有價值的歸納法，其實是最不通的方法。實在講來，性命作為抽象的人類性去看待，在理論上得出一般化的傾向，溯始於諸子，尤以孟子之後為最流行。阮氏關於孟子性善論的訓詁與發揮是繼承戴震的傳統，主要說明：性、欲無善惡之分，告子說“食色性也”四字本不誤，孟子惟辟其義外之說，而未辟“食色性也”之說。孟子所言之性，食色在內，不過以禮節之罷了。他甚贊漢儒趙岐的章注，以為他不像晉唐以後的學者別欲于性之外。這點，他在“性命古訓”篇的最后一節有詳細說明，因為出于戴震焦循的思想路綫，我們在此從略。就歷史次序而言，“禮”、“樂”、“易傳”應屬於晚周思想，但阮元仍拘

于傳統而與“詩”“書”并論，這也是訓詁考據之學單靠歸納法的毛病。他解釋“易傳”與“樂記”有主觀的理想，以為“寂然不動”是對卜筮而言，“人生而靜，感于物而動”，是對音樂而言，依此把晉唐宋明儒者的理論根據否定了。他說：

按“樂記”“人生而靜，天之性也”二句，就外感未至時言之。樂即外感之至易者也。……欲生于情，在性之內，不能言性內無欲。……經文明云，“性之欲也”，欲固不能離性而自成爲欲也。……又按，“周易”“繫辭傳”曰：“易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。”此節所言，乃卜筮之鬼神，處于無思無爲寂然不動之處，因人來卜筮，感而遂通，非言人無思無爲寂然不動，物來感之而通也，與“禮記”“樂記”“人生而靜，感于物而動，性之欲也”爲音樂言之者，不相牽涉。而佛書內有言佛以寂靜明覺爲主者，晉唐人樂從其言，返而索之于儒書之中，得“樂記”斯言及“周易”寂然不動之言，以爲相似，遂傳會之以爲孔孟之道本如此，恐未然也。又按“易”此節曰：“寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與于此”。此言神道在“易”筮之內，寂然不動；凡有人來筮者，能因人感，而知天下之故，所以“易”道爲天下之至神，非說儒者之身心寂然不動，有感遂通也。否則，天下至神，雖周孔不能，況一介儒士乎？（“學經室一集”卷十“性命古訓”）

阮元從西周“性”字的始義講起，繼述及周秦諸子的人性論，最後揭發晉唐宋明的人性論，在大體上看來，他想研究思想史的实际，比僅在原則上考究學術源流的章學誠更進了一步。我們把阮氏對於中古思想史的述評在這里介紹一下。他說：

晉唐人嫌味色聲臭安佚爲欲，必欲別之于性之外。此釋氏所謂佛性，非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以爲不立文

字,直指人心,乃見性成佛,明頓了無生。……此与李習之寂照复性之說又远。……按唐李翱“复性書”曰:“情之动靜弗息,則不能复其性,而燭天地为不極之明。故……覺則明。……誠者,聖人性之也,寂然不动,廣大清明,照乎天地,感而遂通天下之故。弗慮弗思,情則不生,情既不生,乃为正思,正思者無慮無思也。……”按商周人言性命多在事,在事故实而易于率循。晉唐人言性命多在心,在心故虛而易于傳會。習之此書是也。……“釋典”內有云:“佛者何也?盖窮理尽性大覺之称也。其道虛玄,固已妙絕常境。心不可以智知,形不可以象測。同万物之为而居不为之域,处言教之內而止無言之鄉。寂寞虛曠,强名曰覺。”(“翻譯大論”)……釋氏之說,皆李習之复性之說所由來,相比而觀,其迹自見。……“易”“文言”明以利貞为情性矣,又言六爻發揮,旁通情矣,然則情可絕乎,性待复乎?

又案,釋氏所說直指人心,見性成佛之性字,……此在梵書之中本不知是何称名,是何字样。自晉魏翻譯之人求之儒書文字之內,無一字相合,足以当之者,遂拈出“性”字,迁就假借以当之。……盖世之視“性”字者,已近于釋老而离于儒矣。六朝人不諱言釋,不陰釋而陽儒;陰釋而陽儒,唐李翱为始。……象山陽明更多染梁以后禪学矣。(同上)

他又在“复性辨”篇中說:

“庄子”“繕性”篇曰:“……文滅質,博溺心,然后民始惑乱,無以反其性情而复其初。”元讀“庄子”,未尝不嘆其說为堯舜孔顏之变局也。……唐李翱“复性”之書即本之于此,而反飾为孔顏之学,外孔顏而內老庄也,內庄已不可矣,况又由庄入禪乎!……后人才力淺弱,不能文,不能博,有复初之一說焉,可以不讀書,日安佚而其名愈高,孰不乐趋之? (“學經室續

集”卷三)

他又詳辨“性”字在晉唐以后的流变，說：

性字……晉宋姚秦人翻譯者，執此物（指本來面目）求之于中國經典內（“經典釋文”，所謂典者老庄也），有一“性”字，似乎相近，彼時經中性字縱不近，彼時典中性字已相近。于是取以當彼無得而稱之物。此譬如執台字以當窣堵波，而不別造塔字也。……唐李習之以為不然曰：“吾儒家自有性道，不可入于二氏。”于是作“復性書”，其下筆之字明是……从心从生之性字，其悟于心而著于書者，仍是浮屠家無得而稱之物。此譬如今人以塔為西域夷人所居，甚卑屏之，而其所造所居所崇者必以台。且曰：“此‘毛詩’內文王之靈台。……”問以爾台何形，則曰：“高妙之至，七級九級，六窗八窗，欄杆齊云，相輪耀日。”嗚呼！是直以塔為台，口崇古台，而心炫西塔，外用台名，內用塔實也。是故翻譯者，但以典中性字當佛經無得而稱之物；而唐人更以經中性字當之也。（“學經室續集”卷三“塔性說”）

阮元關於人“性”論的歷史的述評，大要如上。他有沒有主觀的主張呢？我們的答復是有的。他的主張在局部的或枝節的方面，還保留着清初學者在事功上講性命的遺緒，反對面壁見性的玄談。這種主張有沒有進步的意義呢？這是人文主義的傳統，接近于近代的課題。宋明儒者假借孔孟的道統以宣揚自己的主張，清初學者企圖復興孔孟的面目以宣揚自己的主張。漢學家如阮元，從其以近古即為真理的觀點看來是錯誤的，但從其訓詁字義中枝節上有些接近于歷史實際的論斷看來，却有可取之處，不能以其為考據而考據的方法，一概抹殺。

中國中古思想的最大毛病便是缺乏分析精神，籠統地直求于心傳之學。如朱熹在“大學章句序”中說：

三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳，獨得其宗，于是作為傳義以發其意。及孟子沒而其傳泯焉。……宋德隆盛，治教休明，于是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。

這種斬絕歷史，觀念地劃一思維史的企圖，被清初學者駁斥得體無完膚。乾嘉學者如章學誠、汪中更由思想源流方面另辟研究的途徑，阮元便受了他們的影響。

阮元根據訓詁做起點，以為宋明以來“一貫”的哲學，不是孔子的聖教，更不是所謂宗傳。他想要在認識論上求得解答。首先我們看他如何把“心”字從虛靈冥照的本體，改變而為對於事物的經驗。他說：

漢劉熙“釋名”曰：“心、纖也、言纖微無物不貫也”。此訓最合本義，蓋纖細而銳者皆可名曰心，但言心而其纖銳纖細之意見矣。“說文”心部次于思部，思部次于凶部系部，紉字即從凶得聲得意。今人俗書尖字，古作鐵，鐵與纖同意。“易”“說卦”云：“坎其于木也，為堅多心。”虞翻云：“堅多心者，棗棘之屬。”按棗棘之屬初生未有不先見尖刺者，尖刺即心也。“說文”束字即今刺字。解曰：“木芒也。”故重束為棗，并束為棘，皆歸束部，皆有尖心之木也。……“詩”“凱風”“吹彼棘心，棘心夭夭”，皆言棗棘初生有尖刺，故名曰心，非謂其木皮外裹，赤心在內也，心果在內，風安得吹之？且“易”曰：“堅多心”，“禮記”：“松栢有心，皆謂心為尖刺，故可曰多心，有心。……”（“學經室一集”卷一“釋心”）

他以纖銳尖刺的性質訓心字，且以“心”既纖析外界，便不能說赤心在內，于是把“心”作為認識分析的手段去看待，以為它時時和經驗的世界交接呼吸。這樣一來，心是明鏡台之說便不能成立了。物“心”在風中吹着，好比人心須從經驗來證明一樣，因此，他解釋“論

語”的中心思想便趨向于經驗論。其所以是經驗論，在于第一，“心”在外之說就是把“心”還元做經驗。第二，認識能力的“心”僅是一種手段。第三，他所講的“實事求是”一語就是“心”的全部活動。這和馬克思主義的實事求是是不同的，因為漢學家的“實事”是局部的細節上的近于古人所想的東西，他們所說的“是”指一種邏輯上的歸納法，他們所說的“求”的觀點，是求古人的志願，求得了一點便加以升化來概括全部。因此，經驗論就流于主觀主義了。依此，我們也可以明白他訓詁“一貫”的行為論。

阮元說：

學而時習之者，學兼誦之行之。凡禮樂文藝之繁，倫常之紀，道德之要，載在先王之書者，皆當講習之、貫習之。“爾雅”曰：“貫，習也。”轉注之，習，亦貫也。時習之習，即一貫之貫。貫主行事，習亦行事，故時習者，時誦之，時行之也。“爾雅”又曰：“貫，事也。”聖人之道，未有不于行事見而但于言語見者也。故孔子告曾子曰：“吾道一以貫之。”一貫者，壹是皆行之也。又告子貢曰：“汝以予為多學而識之者歟？予一以貫之。”此義與告曾子同，言聖道壹是貫行，非徒學而識之。……此章乃孔子教人之語，實即孔子生平學行之始末也。（“學經室一集”卷二“論語解”）

依據“論語”的文義以及孔子的學說講來，“一貫者，壹是皆行之也”的訓詁，比宋儒的講法，是圓通些。在這裡，我們必須把訓詁的作用來弄清楚。如果說一切義理皆可由文字來弄通，或者說古人之意就能由文字參証出來，那就是漢學家的誇張之說。但滿意的訓詁，也無疑地可作為通解歷史的初步知識。據此，我們才可判斷阮氏“一貫”的解釋和朱熹“一旦豁然貫通”的解釋。阮元說：

聖賢之言，不但深遠者非訓詁不明，即淺近者亦非訓詁不

明也。就聖賢之言而訓之或有誤焉，聖賢之道亦誤矣，說在“論語”之一貫。“論語”“貫”字凡三見：曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍舊貫也，此三貫字其訓不應有異。元按：貫、行也、事也（“爾雅”：“貫、事也”。“廣雅”：“貫、行也。”“詩”“碩鼠”：“三歲貫女”。“周禮”“職方”：“使同貫利”。“論語”“先進”：“仍舊貫”，傳注皆訓為事。“漢書”“谷永傳”云：“以次貫行”。“后漢”“光武十五王傳”云：“奉承貫行”。皆行事之義），三者皆當訓為行事也。孔子呼曾子告之曰：“吾道一以貫之”。此言孔子之道皆于行事見之，非徒以文學為教也。一與壹通（一與壹通，經史中并訓為專，又并訓為皆。“后漢”“馮緄傳”、“淮南”“說山訓”、“管子”“心術篇”，皆訓一為專。“大戴”“衛將軍”、“荀子”“勸學”、“臣道”，“后漢書”“順帝紀”，皆訓一為皆。“荀子”“大略”，“左”昭二十六年、“穀梁”僖九年、“禮記”“表記”、“大學”，皆訓壹為專。至于一壹二字通用之處，經史中不可勝舉矣）。壹以貫之，猶言壹是皆以行事為教也。弟子不知所行為何道，故曾子曰：“夫子之道忠恕而已矣。”即“中庸”所謂：“忠恕違道不遠，施諸己而不願亦勿施于人。……”此皆聖賢……極實之道，亦即天下古今極大極難之道也。若云賢者因聖人一呼之下，即“一旦豁然貫通”焉（此句出于朱子“大學章句”，阮氏隱其出處），此似禪家頓宗“冬寒見桶底脫”大悟之旨，而非聖賢之道也。何者？曾子若因一貫，而得道統之傳，子貢之一貫又何說乎？不知子貢之一貫，亦當訓為行事。……此夫子恐子貢但以多學而識學聖人，而不于行事學聖人也。……卒之告子貢曰：“予一以貫之。”亦謂壹是皆以行事為教也。……閔子曰：“仍舊貫，如之何？”此亦仍舊行事，不必改作也。故以行事訓貫，則聖賢之道歸于儒；以通徹訓貫，則聖賢之道近于禪

矣。鄙見如此，未知尚有誤否，敢以質之學古而不持成見之君子。（“學經室一集”卷二“論語一貫說”）

他所詳辨“貫”字之義，主觀上是想區別孔子思想與朱熹思想的不同所在。他以貫行為孔子的一貫之道，通徹為宋儒的一貫之道，二者之間不相通，孔學是沒有“心傳”的。他所謂“以通徹訓貫”，暗指朱熹，如朱熹“論語學注”云：“貫，通也。……聖人之心渾然一理，而泛應曲當，‘用’各不同。曾子……未知其‘體’之一爾。……”這裡體用二字的語源，據顧炎武李顥所討論，即來自佛典。至於訓貫為通，即所謂一旦豁然貫通之通徹。清代學者讀“論語”多注重行事，而宋儒讀“論語”則如程頤所說“頤讀‘論語’……愈久，但覺意味深長”，這意味深長四字，好像眾妙之門，“渾然超出言詮”的，這自然是主觀唯心論。至於阮元以經驗論解釋孔子的學說却同時也是他自己的思想。因為有經驗論的主張，就被胡適抓住吹噓起來了。

阮元又有“大學格物說”，也想分辨古今思想的變化。他在文中曾說：“先儒論格物者多矣，乃多以虛義參之，似非聖人立言之本意。元之論格物，非敢異也，亦實事求是而已。”（同上“大學格物說”）這種委婉的態度，是他的特點，但骨子裡在於批判宋儒。清儒陳乾初汪中著有專論，懷疑“大學”一書。至於“中庸”一書，其中或有子思之作，但也有漢人之文，這也被清儒所大體考明。阮元對於“大戴禮”所載而為宋儒所分出來加以表章的這兩本書，接受了當時漢學家考訂的意見，在“中庸說”中說：“‘中庸’為子思所作，自天命之謂性，至父母其順矣乎，似‘中庸篇’之大義已止于此；自鬼神為德以下，似別成一篇，與‘中庸’無涉。”（“學經室續集”卷一）故他似已經論及“中庸”一書的內容不成於一人之手。他在“大學格物說”篇中開首就指出“‘禮記’大學篇”字樣，文中雖稱曾子著書，但沒有如宋儒所謂“孔子之意，而曾子述之”的意思，這也受了陳乾

初、汪中考証的影响。在这些地方，他已經不同于宋儒治“大学”、“中庸”的态度，已經微露出“学”“庸”思想应与孔子分开研究的意思。他所謂“先儒……多以虚义参之”，当指朱子以下的話：

右傳之五章，盖釋格物致知之義，而今亡矣！閒嘗窃取程子之意，以补之曰：“……大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則众物之表里精粗無不到，而吾心之全体大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。”（“大学章句”）

他認為这种“虚义”不是古人的本意，于是他依漢儒去發現古人的立言义指。

阮元对于格物，是这样說的：

致知在格物。物者，事也，格者，至也。事者，家國天下之事。……格有至义，即有止义。履而至止于其地，聖賢實踐之道也。凡經傳所云“格于上下”、“不格奸”、……“暴風來格”及古鐘鼎文“格于太庙”、“格于太室”之类，皆訓为至，盖假为本字，格字同音相借也。“小尔雅”“廣詁”曰：“格，止也”。知止即知物所当格也。至善之至，知止之止，皆与格义一也。……“仪礼”“鄉射礼”曰：“物長如筈”，鄭注云：“物謂射时所立处也”。……盖物字本从勿。勿者，“說文”：州里所建旗，趣民事，故称勿勿。……射者所立之位，亦名物者，古人即通会此意以命名也。……故曰，格物者，至止于事物之謂也，凡家國天下五倫之事，無不当以身親至其处而履之，以止于至善也。……（“學經室一集”卷二“大学格物說”）

他訓“格”之古义，是不錯的。但說“大学”完全与古义相同，毫無新义，就不合于当时的歷史了。这里已經包含着他的“实践”之主張。这一点，从他的知識論看來，“实践”的意义并不明确，也沒有哲学

的發揮，但他沒有走上戴震的觀照論的道路，却是事實。然而胡適却批評他：“不能了解戴學的真精神，豈不可嘆？”（“戴東原的哲學”，一四九頁）實在講來，戴學在這一點却是最壞的哲學，阮元在戴震的舊路上改正了戴震的缺點，就比李璣修正顏元的實踐意義顯得有價值些。胡適的實用主義雖然抬高乾嘉學者的考據方法，但他對於乾嘉學者的思想的批判是顛倒是非的，他硬把戴震認為中興清代學術的人，甚至說超出前進的清初大儒之上，他把乾嘉學者最落后的一面更死抱住不肯放手。

阮元還有“論語論仁論”，“孟子論仁論”二篇，重視仁字的歷史的研究。他說：

按夏商以前無仁字（“虞書”德字、惠字，即包仁字在內）。……仁字不見于“尚書”“虞”“夏”“商書”（“仲虺之誥”“克寬克仁”，“太甲”“懷于有仁”，皆古文“尚書”）、“詩”雅頌、“易”卦爻辭之中。此字明是周人始因“相人偶”之恒言而造為“仁”字。……“論語”曰：“雖有周親，不如仁人”，著于經矣，然非始于孔子也。……“論語”“周親仁人”，亦“書”之逸文（今在古文“尚書”“秦誓”）。……然則仁字之行，其在成康以後乎？（“學經室一集”卷九“孟子論仁論”）

按仁字不見于“虞”“夏”“商書”及“詩”三頌、“易”卦爻辭之內，似周初有此言而尚無此字。其見于“毛詩”者則始自“詩”“國風”“洵美且仁”。……（同上卷八“論語論仁論”）、阮元這種研究大體上是合于歷史實際情況的。“仁”字在可靠的古書中，不但不見于西周，而且不見于孔子以前的書中（“詩”“國風”洵美且仁之句，頗似後人所記，且為孤証）。阮元引“周禮”仁字，斷為最古的字彙，似把“周禮”看成西周作品了。更據地下材料，仁字不但不見于殷代甲骨文，更不見于周代吉金，其為後起之字，實無問

題。周代人名，用道德之字取名者甚多，而以仁字为名者，則始于“六國年表”开首的周元王，“史記”“索隱”說：“元王名仁。”這還在孔子之後。阮元疑仁字出現“在成康以後”，乃本于“周禮”為西周文獻而假定的。如果以“國風”、“論語”始見其字為之測度，應該說它的出現或在春秋時代；至多僅能說，或在宣王中興之後。為什麼如此測度呢？因為在周初的倫理諸字，如德、孝、敬、恭等，皆指氏族貴族階級的行誼，換言之，這些字是屬於“周親”的意識，服從于親親之屬的意識。那時“君子居國”（即城市）、“小人狎野”，禮于國者僅為氏族貴族，還沒有市民的地位。“仁”字的出現便有不同的歷史條件了。我們依據“雖有周親，不如仁人”逸文而言，就可以看出仁人与周親是相對的。仁字的出現應和“賢”字的出現相距不遠，或稍在後。賢者既和親者是相對的名稱，那麼，思想史就產生了如儒家的親親、尊賢的調和論，墨家的非親、尚賢的改革論。這是在氏族貴族與國民階級矛盾的歷史情況之下所產生的論辯。那麼“仁”字當是反映着“賢”者這一市民階級的活動而來的，所謂“上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官，……世事變而行道異也。”（“商君書”“開塞篇”）這裡中世，頗當春秋之世。又按“賢”字，“周書”“周頌”都沒有見到（僅一巫賢之名），周金中也沒有痕迹，初見于“詩”“大雅”“序賓以賢”、石鼓文“××多賢”，著者認為在這些地方的賢字尚是好射手之義，如“儀禮”“鄉射禮”說“釋獲者遂進取賢獲。……若右勝，則曰右賢于左，若左勝，則曰左賢于右”。賢字轉變為表示普遍的賢智之義，還在這些文獻以後。所以仁字應在賢字轉變為知能之義以後才出現的。賢者這一類國民階級跑上歷史舞台，在古代中國與西洋頗異，前者是逐漸從氏族制崩潰的廢墟上抬起頭來，古文獻所表現的這種歷史的轉變，始于西周之末，盛于春秋之時，而開展于戰國時代（法家與重人不相立）。因此，我測度

“上賢說仁”之最原始史實，至早在宣王中興以後，或更後簡直在春秋時代（參看拙著“中國古代社會史論”第十一章）。

從上所說，孔子論仁的歷史背景便可以看出來。阮元研究孔子之仁學，是根據“論語”言“仁”的五十八章，凡一百有五個仁字，來比較其義的。這種辦法固然不完全可憑（因為還不是歷史的方法），但由此可把宋儒注“仁”的玄學暴露出來。他說：

元竊謂詮解仁字，不必煩稱遠引，但舉“曾子”“制言篇”“人之相與也，譬如舟車然，相濟達也，人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流”及“中庸”篇“仁者人也”，鄭康成注“讀如相人偶之人”數語，足以明之矣。春秋時孔門所謂仁也者，以此一人与彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也。凡仁必于身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，虽有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁，見于宗族鄉黨，天子諸侯卿大夫之仁，見于國家臣民，同一相人偶之道，是必人与人相偶，而仁乃見也。鄭君“相人偶”之注，即……“論語”己立立人、己達達人之旨，能近取譬，即馬走水流之意。（“羣經室一集”卷八“論語論仁論”）

他在此篇後文列舉孔子論仁之章句研究，在第一二條下，他引“禮經”與“詩經”箋注相人偶之義，接着說：

人耦猶言爾我親愛之辭，獨則無耦，耦則相親，故其字从人二。……元案“論語”：問管仲，曰人也。……此乃直以人也為仁也，意更顯矣。（同上）

其餘各條中，有可參考的，例如：

曰竝為（“堂堂乎張也，難與竝為仁矣”），竝即相人偶之說也。（同上）

顏子克己，己字即自己之己，与下为仁由己相同，言能克己复礼，即可竝人为仁。……仁虽由人而成，其实当自己始，若但知有己，不知有人，即不仁矣。……若以克己字解为私欲，则下文为仁由己之己，断不能再解为私。……心与仁究不能使之渾而为一曰即仁即心也，此儒与释之分也。……宋后字書，皆注己作私，引“論語”“克己复礼”为証，則誣甚矣！……凌次仲教授曰：“即以‘論語’克己章而論，下文云为仁由己，而由人乎哉？人已对称，正是鄭氏相人偶之說，若如‘集注’所云，豈可曰为仁由私乎？”（同上）

他在此篇最后說：

元此論乃由漢鄭氏相人偶之說序入，学者或致新僻之疑，不知仁字之訓为人也，乃周秦以來相傳未失之故訓，东漢之末，犹人人皆知，并無异說。康成氏所举相人偶之言，亦是秦漢以來民間恒言，人人在口，是以举以为訓，初不料晋以后此語失傳也。（同上）

按“人”字在西周可靠文献中，如常人、如老成人，皆指族人，不是一般地指國民階級。周金中的人字，是和民字有分別的，如“邦人、正人、师氏人”的人指族人，如“州人、兪人、臺人”的人也指三族人。故人与仁在西周还是不可以混同的。阮元說：

再溯而上，則“小雅”“四月”：“先祖匪人？胡寧忍予！”此匪人人字，实是仁字，即人偶之意，与“論語”“人也，夺伯氏邑”相同。盖周初但寫人字，“周官礼”后始造仁字也。（同上）

这便弄錯了。先祖匪人之人字，指的是先祖，不是尊貴的族人么？毫沒有“再溯而上”的必要了。所以在春秋末，仁与人或可以混同，而在西周文献中所保存的“人”字，却另有古义。——这是我們讀了上文所应知道的第一点。

复次，“仁字之訓为人也”，在文献上僅于春秋見之，尚不得泛称周代都如此。“論語”中的仁字，有兩大分类，一类是人类的道德情操。如“为仁由己”、“剛毅木訥近仁”之类，这是从國民階級的一般人类情操上，泛言“我欲仁斯仁至矣”的性之相近，这反映了氏族制破產而自由民抬头的進步思想。故僅就这方面而言，“仁”是作为人的最高道德去看待的，如“若聖与仁，則吾豈敢”，如孔子許人以忠字清字，而难以得到仁的評价，如評論弟子的能力，說“未知其仁也”。一类是貴族君子的行为。凡从政、使民、匡天下的至德要道，最后都归納到仁，这里說明现实上的仁心与仁政是君子之道，故“君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也”。后來孟子便把这道理更發揮为“君子存之，小人去之”了。基于以上兩種思想，儒家便主張親親与尊賢的二元論，以求兩種人的統一，所謂“道二，仁与不仁而已矣”（“孟子”“离婁”上，引孔子語）。孔墨俱道仁义，为春秋末战国初的新思想。孔子与墨子不同。墨子是尙賢的一元論，否定了親親，主張兼爱，反对別君、別士。兼別二字指平等和不平等。如何統一呢？孔子說“君子篤于親，則民兴于仁，故旧不遺，則民不偷”（“論語”“泰伯”），由近及远，由貴及賤，使兩種階級都調和于一致之点。这是因了新階級的出現，既不能抹殺现实，那就要对于“礼不下庶人”的西周思想做一番修正了。阮元关于这点，有他的解釋，他說：

可見親親而仁民，仁民而爱物之序，孝弟为人之本，即孟子所謂未有仁而遺其親者也，所以“堯典”必由親九族而推至民雍也。博爱平等之說，不必辯而知其誤矣。（“羣經室一集”卷八“論語論仁論”）

儒家有“虽有周親，不如仁人”的話，但此話出处当在孔子以后，頗無疑問。这是孟子強調仁政，說“民为貴社稷次之”的張本。

但儒家講“仁”的道理，总是由周親以至仁人。如果这样的論断不差，則漢人“相人偶”的訓話，对人与人間的階級关系尽管說得不明顯，但有階級調和的意思，即是說貴族親戚与庶人可以和平相处。譬如耦耕者同执一犁以从事于農耕，或如“人之相与，如舟車然，相济达也，人非人不济……”。道二之偶，虽然在階級关系上是不齐的，但畢竟是在一架農具或舟車之下，共同維系工作。至于誰拉着社会的舟車，誰指揮着拉舟車的人，至于統治階級与被統治的階級實質何在，則为另一問題。墨子的說法是，誰有能力誰做指揮，誰沒有能力誰拉車，这便是他的“兼”論，反而接近于阮元所謂“博愛平等之說”、荀子所評的“優差等”。儒家所謂的“偶”須有條件，如孟子求國中之賢的條件，要不使“卑踰尊，疏踰戚”（即周親）。所謂“偶”，乃上与下之人相“偶”，不是平等的相“偶”，如孔子說五種道德行之于天下才为仁的話，“恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人”（“論語”“陽貨”），實質上乃是反動的階級調和論。这是我們所应知道的第二点。

阮元也說“相人偶”之言是秦漢人的話。这样說來，訓話孔子的仁字，便不一定可靠。的确，在西周的文献中，仁字是沒有出現的，春秋的仁字才有人的含义，如“問管仲，曰人也”，人与仁通借。一方面所謂仁可釋为“配做尊貴的貴族”或执政者，但在另一方面，如“士不可以不弘毅，……仁以为己任”，已經明說士人也可以担当于仁，而士人如孔子弟子子張等便是鄙野之流出身的。由人在國民資格上的延長，故仁的道德理論，如“其心三月不違仁”，也就在人类性上漸作为普遍的情操去規定了。孔子一方面維持周親的貴族階級，另一方面复相对地提出了新道德觀。这是我們所应知道的第三点。

阮元的研究沒有歷史的觀點，但有的說明近于歷史的实际，故

宋儒以來的仁道觀念論與孔子的仁者功業論（如對管仲“如其仁，如其仁”之評價），在此篇文章中多有比較的論斷。例如他說：

仁與人心究不能渾而為一，若直號仁為本心之德，則是渾成之物，無庸用力為之矣。（“學經室一集”卷八“論語論仁論”）這是明顯地批判宋儒的“仁者渾然與物為體”，“仁則私欲盡去而心德之全也”（“四書”朱注）。他又說：

視聽言動，專就己身而言，若克己而能非禮勿視、勿聽、勿言、勿動，斷無不愛人，斷無與人不相偶者，人必與己並為仁矣。……一部“論語”，孔子絕未嘗于不視不聽不言不動處言仁也。顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰：其心不違，可見心與仁究不能使之渾而為一，曰即仁即心也，此儒與釋之分也。……

但能無損于人，不能有益于人，未能立人達人，所以孔子不許為仁。……

仁道以愛人為主，若能保全千萬生民，其仁大矣，故孔子極許管仲之仁。（“學經室一集”卷八“論語論仁論”）

這裡所講的含有阮元的主觀見解，並不同於孔子的思想，但從這裡也可以區別開孔子與宋儒的思想，客觀上拆散了“心傳”的說法。這是我們所應知道的第四點。

如果說阮元的“論語論仁論”一篇的主張的傾向在於反宋學，則“孟子論仁論”一篇的主張的傾向在於反明學。例如他把“良知良能”的良字訓為實字，以“良知即心端也，良能實事也，舍事實而專言心，非孟子本旨”，批評王守仁明鏡無所留染，良知之體如明鏡之說，他指出：“不解王文成何所取而以為聖賢傳心之秘！”

總之，我們知道，清代乾嘉學者的方法，在枝節上有着一定的成績。然而他們沒有歷史的理論，沒有系統的分析。阮元對於古

代思想的分析，也并未至科学的境地，其分析的方法仍然襲用了漢學家的傳統。因為他由考據方法得出的結論，雖然有力地反對了宋儒，然而却不能成為思想史的科學研究。他是封建社會的大臣，不可能有像顏元、汪中的鋒芒，更不可能有戴震、章學誠的激昂。他的論斷也就在很多地方顯出他的客觀主義的態度。同時，他在漢學已經衰微的時候，開設了學舍、學堂，提倡為漢學而研究漢學，還想做漢學家的迴光反照運動，這又是封建貴族階級的保守性的表現。



第三編

十八世紀末叶和十九世紀 初叶的啓蒙思想



第十六章

十八世紀末叶和十九世紀初叶 的中國社会和思潮

第一節 十八世紀末叶和十九世紀 初叶中國社会的变化

我們在上面的几章中已經看出十八世紀的中國社会并不是所謂太平盛世。章学誠和洪亮吉对清統治者的抗議，焦循对世界商業的憧憬及其“更法”思想，都說明了社会的危机。

尽管十六世紀中叶以來，中國社会具有若干資本主义的萌芽因素，但農業和手工業相結合的封建自然經濟依然是支配的傾向。在十八世紀的世界市場形成的时候，中國社会緩慢的变化还是远远落在世界風暴之后面。馬克思对于中國在十八世紀中叶以至十九世紀初的情况，有这样描寫：“这个幅員廣大的帝國，包含着差不多有三分之一的人类，它不管时势怎样变迁，还是处于停滯的状态，它受人藐視而被排斥于世界联系系統之外，因此它就自高自大地以老大天朝至善尽美的幻想自欺。……旧世界底代表以道德思想來鼓勵自己，而最新社会底代表（按指英國）却爭取那种以最賤的价格購買和以最貴的价格出賣的权利。”（“鴉片貿易”，引自“馬克思恩格斯論中國”，九五頁）这里所說的“停滯”的社会状态，是指“中國社会底基本核心是小農業和家庭手工業”。它“被排斥于世界联系系統之外”的命运，在另一方面就是世界資本主义所找尋的最后最理想的市場。

英國在十八世紀後半期，資本主義的發展是迅速的，殖民制度在這時期和十七世紀是不同的。馬克思在“資本論”第一卷二十四章的分析可供我們了解問題的實質，他區別開十七世紀工場手工業和十八世紀大工業在殖民地制度方面的前後意義，指出前一時期（以荷蘭為典型）的殖民制度是以“獨占公司”的方式為資本集中造成了有力的槓桿，即以“商業的至上權帶來工業上的優越”，而後一時期（以英國為典型）的殖民制度則是以“工業的至上權引起商業的至上權”（參看中譯本九五〇頁至九五二頁）。因此，中國的市場所遭受的侵略，這時不像過去了。從一七八三年英國東印度公司取消貿易專利權（即獨占公司之類）以後，來中國的商人是以工業的至上權為後盾的，因此，“英國私人企業對華貿易發展得很迅速”。一七八四年以後的五十年，這個公司的輸華貨值便提高到六倍至七倍，自華出口的貨值提高到三倍多。以棉花而論，在十八世紀的三十年代英商傾銷到兩廣一帶的，就達到四十多萬担，這對於中國以農業和手工業相結合的自然經濟是起了很大的解體作用的，因而影響到中國有關地區的農村破產。然而，英國對華貿易儘管在英商的利潤率上是增加的，而全面的平衡收支一直是逆差的，於是乎鴉片這一種“文明人”的“神聖”商品成了世界貿易史上的特別東西，馬克思在“鴉片貿易”一文中，指出公元一八〇〇年輸入中國的鴉片達到二千箱之後，接着說“從十九世紀初葉起，這個（貿易）鬥爭就具有完全特別的性質”（“馬克思恩格斯論中國”，九五頁）。其所以特別，因為一方面，是中國民族的危機，另一方面是英國利用鴉片向中國的私運作為自己財政系統中的組成部分。究竟鴉片向中國輸入的確切數字每年有多少，誰也不敢斷定。依據一些不完全的記載，在十九世紀二十年代以前的若干年代是每年平均四千多箱，價值四、五百萬元；到了二十年代以後，其銷量更增；在

鴉片戰爭前夕，已達到了三萬五千箱，價值達兩千五百萬元了。

鴉片向中國的偷運，使中國的商業資本不但和手工業的發展相分離，而且刺激了商業資本走向歧途。我們研究票號的起源和發展，就知道那是以“土(鴉片)票子”的匯兌而起家的。在後來的一個時期，粵海關為票號所包辦，也是因為這個淵源。信用貨幣進入蒸溜器中不斷地發汗，在這裡不是通常的現象，這也是馬克思所指出的。不僅如此，鴉片貿易還直接助長了中國封建主義超經濟剝削的形式，馬克思就指出：“英人收買中國當局，收買海關官吏和一般的官員，這就是中國人在法律上抵制鴉片的最近結果。賄賂行為，和停駐黃埔的英國商船偷運來華的鴉片烟箱一同侵入了‘天朝’官僚界之肺腑，並破壞了宗法制度底柱石。”（“馬克思恩格斯論中國”，九七頁）近代的大量史料完全証明了這個結論。官僚資產階級和買辦階級的形成史也要追源於這裡。歐美資本主義對華貿易，固然是通過鴉片才把入超變為出超（十九世紀三十年代），但沒有官僚資本和買辦資本的原始形式，是難以順利進行的。這裡就是中國半殖民地歷史上階級變化的最初表現。龔自珍對林則徐上策主張殺絕這些人物是有原因的。

隨着鴉片偷運而來的白銀外流和銀價上漲是當時社會的嚴重危機。到了十九世紀三十年代之末，中國白銀的出超每年已達近一千萬兩的數字。白銀價格的上漲十分驚人，從十九世紀初到鴉片戰爭前夜，逐年飛漲，有的地方增漲到百分之五十以上。這種災難是普及於全體勞動人民的，包括日用品和賦稅在內，無形中增加了他們的負擔百分之三十以至五十。因此，當時有的記載，農民因白銀上漲以至全部收入不足以交納租賦，手工業者因原料價漲以至流於破產。

如單從中國內部來看，自十八世紀末起，社會危機已經尖銳地

暴露出來。在皇朝內部出現了和珅案件，這是集中地暴露了皇朝的腐化和皇朝內部的尖銳鬥爭的。在階級關係上，農民起義揭露了“官逼民反”（洪亮吉、章學誠語）的內幕。這裡，只據不完全的記載，將公元一七七四至一八四〇年的農民暴動，舉出如下：

一七七四年(乾隆三十九年)	山東兗州清水教王倫起義
一七七五年(乾隆四十年)	白蓮教秘密組織
一七八一年(乾隆四十六年)	甘肅回民起義
一七八四年(乾隆四十九年)	甘肅固原回民起義
一七八五年(乾隆五十年)	阿克蘇回民起義
一七八六年(乾隆五十一年)	台灣林爽文起義
一七九五年(乾隆六十年)	貴州銅仁苗民起義 台灣陳周全起義
一七九六年(嘉慶元年)	湖北、四川、陝西白蓮教起義
一八〇三年(嘉慶八年)	東南沿海蔡牽起事
一八一三年(嘉慶十八年)	河南滑縣天理教起義 陝西岐山縣木工起義
一八一四年(嘉慶十九年)	河南捻軍起義
一八一七年(嘉慶二十二年)	雲南臨安邊外彝民起義
一八二〇年(嘉慶二十五年)	新疆回民起義
一八二一年(道光元年)	雲南永北廳彝民起義
一八二二年(道光二年)	四川果洛克番民起義
一八二六年(道光六年)	台灣黃文潤起義
一八三一年(道光十一年)	湖南瑤民起義 廣東黎民起義
一八三二年(道光十二年)	廣東八排瑤民起義
一八三三年(道光十三年)	四川粵嶺廳彝人起義
一八三五年(道光十五年)	山西趙城縣曹順起義
一八三六年(道光十六年)	湖南武岡瑤民起義

一八三七年(道光十七年) 四川凉山彝民起义

鴉片战争前夜的農民秘密組織是更普遍的，各种联义社等結义形式在南北各省几乎無处無有。魏源在“聖武記”中已經道出了鴉片战争前后的危机，說：“楚粵边郡奸民为天地会，締党歃約，横行鄉曲，小剽掠，大擅殺，各有名号。”龔自珍更預断農民战争將要大規模出現，推翻清王朝的統治，他說“山中之民，有大音声起，天地为之鐘鼓，神人为之波濤矣！”（“定盦續集”卷一“尊隱”）

鴉片战争的結果，是以軍艦、大砲迫使中國腐敗的清皇朝簽定了賣國契約。由于不平等条約的簽訂，中國半殖民地的地位在一种所謂“法律”形式之下确定下來。正因为这样，中國后來反帝國主义的運動是和廢除不平等条約相联系着的。我們划分中國歷史也是以鴉片战争和“南京条約”的簽訂作为近代史的起点。我們这样作，并不是以外來的因素作为标准的。从上文可見，鴉片战争及其所產生的不平等条約的束縛，不是突然而來的，相反地，在鴉片战争以前几十年間，中國已經在外國資本主义的侵略之下進入破產的时期，但鴉片战争和“南京条約”却在条約形式之下規定了中國的命运，这个条約形式集中地反映了財產关系以及階級关系的变化。

第二節 學術思潮的轉變和 今文学家的兴起

在这个时代，中國的學術思潮起了激剧的变化。从阮元的彙刻乾嘉文献到江藩的“漢学师承記”以及龔自珍对漢学的批判，对于十八世紀的學術思潮作了总结。今文学家在复古的外衣之下，揭开了思潮的一新頁，这就是魏源、龔自珍所代表的早期改良主义

变法思想。在找尋西方“真理”方面也出現了許多著作，如林則徐的“四洲記”、魏源的“海國圖志”（曾影响于日本維新）、汪文秦的“紅毛英吉利考略”、楊炳南的“海錄”、徐繼畲的“瀛環志略”。这些作品大都是在鴉片战争前夜的稿本，在鴉片战争稍后出版的。無論今文学派的思想 and 时务論著的思想，都有一个特点，即是依据中國傳統的思想材料而設計中國命运的。这是什么緣故呢？因为經濟关系和階級关系最后是支配人类意識的动力，而人类意識对經濟的影响却不是直接反映的，而是通过傳統思想中的政治、道德等折射而間接來反映的。恩格斯說：“經濟發展的最后的至上权在这些領域上也确定起來了，不过是在这些个别領域本身所規定的条件之下，例如在哲学上，就是通过經濟影响（这大都又是在其政治等等的外衣之下起作用的）对先行者遺留下來的現成哲学材料所起的作用而實現的。經濟在这里并未創造新的东西，它却决定現成思想材料的改变和繼續完成的方式，可是这大抵是間接地；至于对哲学發生最大的直接作用的，倒是政治的、法律的、道德的反射。”（“致施米特的信”，“馬克思恩格斯論宗教”，一九——二〇頁）这个时代的思想也是这样的表现。今文学家固然是通过經学形式的思想材料而折射出來的，即时务論者也是通过一套春秋之义的政治道德等材料而折射出來的。然而通过旧的思想材料所表现的改变了的思想內容則是反映了行將到來的大变革的物質經濟条件。

今文学家，是作为对經古文学家的对立者而出現的。今文学和古文学的区别，大体上是今文学家主微言大义，而古文学家主分析文义。第一，在治学路徑上，古文学家在古籍知識方面傾向于朴实說理；今文学家則如章炳麟所指出的，他們是繼承桐城文士的詞章家，他們在文章上大都鋒利动人，頗有重情的浪漫色彩。后來譚嗣同“冲决網罗”的文法，梁啓超自言“筆鋒常帶感情”的話即此傳

統。第二、古文学家把宋漢之学分別至嚴，進而依漢排宋；今文学家則企求泯滅漢宋的界限，甚至有宋学是宗的（戴望除外）。首以方东樹的理学做反动，繼之有宋翔鳳、魏源等，都有推崇宋学的主張。皮錫瑞最后还說明清代漢学家惠、江、戴、段諸人为漢学帜志，皆不敢將宋学抹殺。他巧妙地曲解漢宋合一的証据，如說“惠氏紅豆山齋楹帖云：‘六經宗孔孟，百行法程朱’，是惠氏之学未尝薄宋儒也。戴震……其学本出江永，称永学自漢經师康成后，罕其儔匹。永尝注朱子‘近思錄’，所著‘礼經綱目’亦本朱子‘仪礼經傳通解’。戴震作‘原善’、‘孟子字义疏証’，虽与朱子說經牴牾，亦只是爭辨一理字。……段玉裁受学于震，議以震配享朱子祠，又跋朱子‘小学’，……段以極精小学之人，而不以漢人小学薄朱子小学。是江戴段之学未尝薄宋儒也”（“經学歷史”）。这些証明，都沒有邏輯的价值，但今文学家不薄宋儒的态度，却非常顯明。第三、古文学家多如章炳麟所說“不欲以經術致用”，且求是僅限于古書訓詁校勘，如“言不关乎經义小学，意不純乎漢儒古訓者，不著錄”（江藩子江鈞述父撰述之志）。此最为今文家所反对。后来公羊学派在將來世界的憧憬上，更持这样的理由。如惲敬說：“彼諸儒博士者，过于尊聖賢，而疏于察凡庶；敢于从古昔，而怯于赴时勢；篤于信專門，而薄于考通方。”（“大云山房文稿”卷一“三代因革論”八）皮錫瑞則公然在最后还說“以‘禹貢’治河，以‘洪范’察变”（“經学歷史”）。

清代今古文經学在漢学的研究方面，有这样演变的歷史。世之称清代漢学者，一、苏学惠氏，二、徽学戴氏，三、常州学庄氏。惠学有“惟漢近真”的主張，戴学有对古經的所謂“实事求是”的主張。戴学在思想史的繼承上为惠学的發展，因此后来講乾嘉古文学的人，大都以戴学作中心。章炳麟說，“戴学数家，分析条理，皆參密嚴，上溯古义，而断以己之律令，与苏州諸学殊矣”（“檢論”卷四

“清儒”)。苏州惠氏学派“学好博而尊闻”，以“古训是则”(同上)的研究为学旨，然初亦倡汉人的陰陽之說，如惠栋因学“易”而悟明堂之法，撰“明堂大道錄”八卷，他說，“‘說卦’，‘帝出乎震’，帝者五帝也。在太微之中，五德相次，以成四时，聖人法之，立明堂，为治天下之大法。……聖人居天子之位，行配天之祭，推人道之極天，而天神降，地祇出，人鬼格，夫然而陰陽和，風雨时，五谷熟，草木茂，群生相遂，物無疵厉，所謂‘既济’定也。……明堂之法本于‘易’，‘中庸’言至誠可以贊化育，与天地参，此明堂配天之义也”。这是西漢讖緯之学的古訓。他的学派中褚寅亮为“公羊”何休之学，撰“公羊釋例”一書，謂“三傳惟‘公羊’为漢学，孔子作‘春秋’，本为后王制作，訾議‘公羊’者实違經旨”。其后洪亮吉著“公羊穀梁古义”，張惠言著“周易虞氏义”、“虞氏消息”，这都是章炳麟所謂“已近陰陽”的例子。但这一点反为今文家所贊許，如刘逢祿說“若元和惠栋氏之于‘易’，……其善学者也”(“春秋公羊何氏釋例”叙)，如皮錫瑞主張以張惠言“虞氏易”为入門書之类。按“易”与“春秋”是今文家的張本，他們据“公羊”哲学(或神学)以通釋諸經，他們批評戴氏学派，自然要从“家法”上追尋于惠学，实则“公羊”“易傳”却不是惠学的主要研究对象。第三学派是所謂常州之学。常州之学起于庄存与(方耕)，与戴震同时。邵晋涵(二雲)，孔廣森(搗約)都是庄氏的門人。庄氏是当时的一位宋学家，在宋学被漢学所淹沒的时候，他想从“公羊”义理中，使宋学与漢学結合，著“春秋正辞”、“春秋举例”、“春秋要旨”，然不顯于世。他講治天下的义理，“独得先聖微言大义于語言文字之外”(見“味經齋遺書”卷首)，但不辨真偽，信“周礼”，信偽古文“尚書”，以为偽書存者皆聖人之言。他說：“辨古籍真偽，为術淺且近者也。且天下学僮尽明之矣，魁碩当弗复言。古籍墜湮什之八，頗藉偽書存者什之二。帝胄天孙，不能旁

覽雜氏，惟賴幼習五經之簡，長以通于治天下。昔者‘大禹謨’廢，‘人心道心’之旨、‘殺不辜寧失不經’之誠亡矣；‘太甲’廢，‘儉德永圖’之訓墜矣；‘仲虺之誥’廢，‘謂人莫己若’之誠亡矣；‘說命’廢，‘股肱良臣啓沃’之誼喪矣；‘旅獒’廢，‘不寶異物賤用物’之誠亡矣；‘冏命’廢，‘左右前后皆正人’之美失矣。今數言幸而存，皆聖人之真言，言尤痾痒关后世；宜貶須臾之道，以授肄業者。”（“定盦文集”卷上“武進庄公神道碑銘”）这正是閻若璩考據以來的反動，因庄學把古代思想和代表後世的思想混同，這就表現出今文學家的唯心主義。他的侄子庄述祖，繼其學。後來的劉逢祿、宋翔鳳便是述祖的外甥兼弟子，至魏源、龔自珍推崇庄存與為大師，常州之學才為世人所注意。魏源以庄氏“存大體，玩經文”，尊為“真漢學者”（魏源“庄少宗伯遺書叙”，見“味經齋遺書”卷首），龔自珍表章庄氏說：

學足以開天下，自韜污受不學之名，為有所權緩亟輕重，以求其實之陰濟于天下，其澤將不惟十世，以學術自任，開天下知古今之故，百年一人而已矣！……有史之大隱，於是奮起不為史而能立言者，表其灼然之意，鉤日于虞淵而懸之九天之上，俾不得終隱焉而已矣。（“定庵文集”卷上“武進庄公神道碑銘”）

今古文之爭在漢代是以“左氏”、“公羊”為中心。皮錫瑞說：

漢今古文家相攻擊，始於“左氏”、“公羊”，而今古文家相攻若仇亦惟“左氏”、“公羊”為甚。……劉歆請立“左氏”，則博士以左丘明不傳“春秋”抵之。各經皆有今古文之分，未有相攻若“春秋”之甚者。（“春秋通論”）

晚清今文學家的興起，其始亦以“公羊”為中心，他們都在微言大義的號召之下，尊治“公羊”的“傳義”之法。皮氏甚至以今文學家的

观点，敢于重视“公羊”，而轻视朱子。他说：

朱子云：“‘春秋’义例，……不能自信于心，故未尝敢措一辞”。此朱子矜慎之处，亦由未能专信“公”、“穀”，故义例无所依据也。（“经学历史”）

“公羊”学，首先为刘逢祿（申受）所明白树立，他以为“左氏春秋”是“晏子春秋”、“吕氏春秋”一类，不能真传“春秋”。史迁所谓“左氏春秋”是旧名，其所以名为“春秋左氏传”，实出于刘歆伪改。刘逢祿对于“非常异义可怪之论”的“公羊传”，说：

传“春秋”者言人人殊，惟公羊氏五传当汉景时，乃与弟子胡毋子都等记于竹帛。是时大儒董生下帷三年，讲明而达其用，而学大兴。……绵延迄于东汉之季，郑众贾逵之徒曲学阿世，扇中壘之毒焰，鼓圖讖之妖氛，几使羲轡重昏，昆命絕紐。賴有任城何邵公氏，修学卓識，審决白黑，而定尋董胡之緒，补庄顏之缺，断陈元范升之訟，鍼明赤之疾，研精覃思，十有七年，密若禽墨之守禦，义勝桓文之節制，五經之师，罕能及之。（刘逢祿“公羊何氏释例”叙）

“詩”毛氏，“礼”鄭氏，“易”虞氏，有义例可說。而撥乱反正，莫近“春秋”，董、何之言，受命如嚮。然則求观聖人之志，七十子之所傳，舍是奚適焉？（同上）

他依据着微言大义的品牌子，兼說群經。他力持“詩”“書”与“春秋”并言大义的見解，傅会地說：“‘詩’‘書’皆由正而至于变，‘詩’之四始，言文武之盛，而終于‘商頌’，是記先世之亡國，以为戒書；‘書’述二帝三王之業，而終于‘秦誓’，記秦以狄道代周，以霸統繼帝王，为变之極也；‘春秋’撥乱反正，始元終麟，变極而归于正。其致太平之正經，垂法戒于万世者，一也”。古文学家不但考証“書”之真偽，而且考証“詩”之成簡先后（如阮元的“詩大雅考”），而今文学家

則持如此其奇異可怪之論，來倡微言大義。他的書還有“論語述何”。例如他解釋“論語”“予欲無言章”，以為子貢說“夫子之言性与天道，不可得而聞也”，就指性与天道是微言，因此推論在“論語”中，“易”“春秋”已備，不言而著。又如他以為“本立而道生”，就是“春秋”的“始元終麟”，即“志在‘春秋’，行在‘孝經’”。古文學家如阮元，關於性命、關於仁，還從史料方面來推斷語源，而今文學家則持如此奇異可怪之論，來倡微言大義。

宋翔鳳(于庭)，著“論語發微”、“大學古義說”，與劉逢祿的“公羊解說”相似，傅會備至。例如宋氏解“大學”“知止而后有定”，以十二月令，“日長至”“日短至”，牽附陰陽，謂聖人立明堂之禮，在陰陽交爭之時，必有所定；解“定而后能靜”，以為即“繫辭”所謂“龍蛇之蟄，以存身也”；解“靜而后能安”，以為即象蛇龍之蟄故安；解“安而能慮”，以為定靜指體象，慮指神明，既定靜即可不齊戒其德，也就是“繫辭”所謂“能說諸心，能研諸侯之慮”，能慮，則萬事萬物處得其宜，通行于天下國家而止于至善。古文家因考據著作真偽，曾懷疑“大學”與“繫辭”，而非常異義可怪之論者，則又其如此瑰瑋傅會。他著有“周易考異”，牽強比附，把乾坤分做禪讓和放伐二卦，以言聖王大義，和近世算卦測字之術相近。

今文學家值得特別提出的是魏源和龔自珍（龔自珍思想另有專章論列）。魏源字默深，生于乾隆五十九年（公元一七九四年），卒于咸豐六年（公元一八五六年）。他與龔自珍齊名，當時并稱為魏龔。今文學派自他們才被人所注意。魏氏著“詩古微”，謂“‘詩’有作‘詩’者之心，而又有采‘詩’編‘詩’者之心；有說‘詩’者之義，而又有賦‘詩’引‘詩’者之義。作‘詩’自道其情，情達則止，不理會聞者之如何。就事而咏，不求其原因。若因諷上而作，但求悟上則足，不理會他人之勸懲”。著有“書古微”，疑馬鄭“古文尚書”亦偽，

而闡述“今文尙書”的微言大義。他不但公開力攻戴學古文家，而唯心地“直求經文”，且以清初學者分裂體用，主張廢外景而內專的逆流。他說：

昔越女之論劍曰，臣非有所受于人也，而忽然得之。夫忽然得之者，地不能囿，天不能嬗，父兄師友不能佑，其道常主于“逆”。小者逆謠俗，逆風土，大者逆運會，所逆愈甚，則所復愈大，大則復于古，古則復于本。（“古微堂外集”卷三“定盦文錄叙”）

“忽然得之”，居然便由今逆于古，由古逆于本，所謂“本”就是唯心論的代名詞。他又說：

矧生百世之下，能為百世以上之語言，能駘宕百世以下之魂魄，春如古春，秋如古秋，與聖詔告，與王獻酬。……火日外景則內闡，金水內景則外闡，外闡斯內照愈專，君慣于外事，而文字窅奧洞辟，自成宇宙，其金水內景者歟。……千百載后發矚出之，相對猶如坐三代上！（同上）

這是以“公羊”學追蹤宋儒的宗教意識。今文家後來以孔子作通天教主，是有其淵源的。但魏源之為近代今文家，在微言大義的治學精神上并概括不了他的價值，而他的經世致用的具體政見，則的確反映了時代的一個側面。今文家所謂“富國強兵”的商業資本主義思想是起了時代的先鋒作用的。

章炳麟譏刺魏源與常州漢學同流，“妖以誣民，夸以媚虜，大者為漢奸、劇盜，小者以食客容于私門，三善悉亡，學隱之風絕矣！”（“檢論”卷四“清儒”）在魏源的思想中自然有章氏所謂依漢學媚清之嫌，如他說：“天地以五行戰陰陽，聖人飭五官，則戰勝于廟堂，戰勝廟堂者如之何？曰聖清尙矣。”（“聖武記序”）又說：“前事者后事之師，元起塞外，有中原，遠非遼金之比，其始終得失，固百代之殷

鑒也哉！”（“擬進呈元史新編序”）魏源的思想有其階級根源，然而这里我們所重視的，是他所提出的政治思想，这一点却有進步的作用。他說：

今夫財用不足，國非貧，人材不競之謂貧。令不行于海外，國非贏，令不行于境內之謂贏。故先王不患財用而惟亟人材，不憂不逞志于四夷，而憂不逞志于四境。官無不材，則國楨富，境無廢令，則國柄強。楨富柄強，則以之詰奸奸不處，以之治財財不蠹，以之蒐器器不窳，以之練士士無虛伍。如是何患于四夷，何憂乎禦侮，斯之謂折冲于尊俎。嘗觀周漢唐宋金元明之中叶矣，瞻其闕，夫豈無懸令？詢其廷，夫豈無充位？人見其令雷行于九服，而不知其令未出階闥也；人見其材云布乎九列十二牧，而不知其槁伏于灌莽也。無一政能申軍法，則佚民玩；無一材堪充軍吏，則敖民狂；無一事非耗軍實，則四民皆荒。佚民玩則画箠不能令一羊；敖民狂則螫雷不能破一墻；四民皆荒，然且今日揖于堂，明日觴于陸，后日肱于藏，以節制輕桓文，以富强歸管商，以火烈金肅議成湯，奚必更問其勝負于疆場矣！“記”曰：“物耻足以振之，國耻足以興之”。故昔帝王處蒙業久安之世，當渙汗大号之日，必統然以軍令飭天下之人心，皇然以軍事軍食延天下之人材，人材進則軍政修，人心肅則國威適。一喜四海春，一怒四海秋。五官強，五兵昌，禁止令行，四夷來王，是之謂戰勝于廟堂。（“聖武記序”）

魏源的政論，據他說是“溯洄于民力物力之繁衰，人材風俗進退消息之本末”（同上），而發為議論的。華麗的排比辭句，嘉懿的聖王古訓，婉轉暴露了晚清的腐敗政治，而積極提出了富國強民的政綱。外患是近代的列強，故問題不是如明末清初的種族間的舊矛盾，而是近代宗主國和殖民地的新矛盾了。这时的學術決不能

再和现实离开以“学隱”为高了。魏氏的“聖武記”，据他說“告成于海夷就款于江寧之月”，时为道光二十二年（一八四二年），鴉片战争結果，訂立“南京条約”，五口通商，不但清朝封建的官僚政治走入崩坏的命运，而且中國的民族危机方兴未艾，憂國之士如何能再“学隱”下去？这正是魏氏所謂“凡有血气者所宜憤悱，凡有耳目心知者所宜講画也”（“海國圖志叙”）。由此可見，魏氏的“聖武記”，可以当作近代第一次的議时政的万言書去看待，实不能以“媚虜”二字概括了的。著成“聖武記”的同年，他还著成“海國圖志”，这是一部次于林則徐所譯“四洲記”的地理与时务的先驅書（他自叙說：“鈎稽貫串，創榛辟莽，前驅先路”）。今文家在这样政治的議論中才具有歷史价值。他在这本書中同样是以一位微言大义的先覺者自居，“詩”“易”是他的根据似的，牽强傅会着一套“公羊”家法，所謂“天不变道亦不变”。“公羊”学者做地理書，据他講，是这样的天人之学：

……君子讀“云漢”、“車攻”，先于“常武”、“江漢”，而知二“雅”詩人之所發憤；玩卦爻內外消息，而知大“易”作者之所憂患。憤与憂，天道所以傾否而之泰也，人心所以違寐而之覺也，人才所以革虛而之實也。（“海國圖志叙”）

这是他寫“海國圖志”的“公羊”的义法，居然以“憤与憂”的情緒做了所謂天道、人心、人才的自覺运动的前題。

魏源从外患講到內政的許多議論，是最早的“变法”和“維新”的思想。他說：

是書何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作。“易”曰：“爰惡相攻，而吉凶生，远近相取，而悔吝生，情伪相感，而利害生”。故同一禦敌（即指國防），而知其形与不知其形，利害相百焉；同一款敌（即指通商外交），而知其情与不知其情，

利害相百焉。古之馭外夷者，誠以敌形，形同几席，誠以敌情，情同寢饋。然則執此書即可馭外夷乎？曰唯唯否否。此兵机也，非兵本也，有形之兵也，非無形之兵也。明臣有言：“欲平海上之倭患，先平人心之積患。”人心之積患如之何？非水非火非刃非金，非沿海之奸民，非吸烟販烟之莠民。……去伪、去飾、去畏難、去養癰、去營窟，則人心之寐患祛其一；以实事程实功，以实功程实事实，艾三年而蓄之，網臨淵而結之，毋馮河，毋画餅，則人才之虛患祛其二。“寐患”去而天日昌，“虛患”去而風雷行。傳曰：“孰荒于門，孰治于田？四海既均，越裳是臣。”(同上)

这段話露出了对于新來的歷史的憧憬。他的意思是國防要有國防的知識，外交要有外交的知識，然國防与外交并非國家的根本之圖，而主要在于去“積患”。積患有二，一为“寐患”，一为“虛患”。所謂寐患之積，由他所說的五个“去”字看來，似指封建專制黑暗的影子。“去”了这積患，人心便知觉起來，而“天日昌”了，这是一种模糊的开明專制思想。所謂虛患之積，由他所講的以实事实功治虛患看來，似指封建社会法律的特权。“去”了这种積患，人才便可实用，而“風雷行”了，这又是模糊的自由民主的思想。他偶然使用革字(如革虛)，或使用去字祛字，实包含了变法的萌芽內容。这是近代式的“大义”，而天日、風雷的义法在这里便是所謂古人的“微言”了。“公羊”学家，是三句話不离本行的。他們应用“憂与憤”的家法，企圖醒觉那寐醉的人心。他們的大义好像是那种不能經常吃在肚里的煤油，其中毒素很大，但也具有着吐瀉剂的副作用。

魏源的維新思想又在“拟進呈元史新編序”中暗示出來，他說：

如外強中乾之人，軀幹龐然，一朝瘵木，于是河潰于北，漕梗于南，兵起于东。大盜則一招再招，官至極品，空名宣敕，逢

人即授。屯膏吝賞于未熾之初，而曲奉驕子于燎原之后。人心愈渙，天命靡常。二三豪杰魁壘忠義之士，亦冥冥中輒自相蚌鷓，潛被顛倒，而莫為之所。若天意，若人事焉。嗚呼，孰使然哉？……其始終得失，固百代之殷鑒也哉！（“古微堂外集”三）

“外強中干”的古舊封建制度，在一八四二年“南京條約”簽訂的前後畢現于世界了。

魏源的“海國圖志”類似一種變法宣言，該書序錄仿太史公“自序”形式，是十分別致的。序錄說：

以守為攻，以守為款；用夷制夷，疇司厥楫：述籌海篇第一。

縱三千年，圖九萬里，經之緯之，左圖右史：述各國沿革圖第二。

夷教夷烟，毋能入界；嗟我屬藩，尙堪敵愾：志東南洋海岸各國第三。

呂宋爪哇，嶼埒日本；或噬或駝，前車不遠：志東南洋各島第四。

教閱三更，地割五竺；鵲巢鳩居，為震且毒：述西南洋五印度第五。

維督與黔，地遼疆闊，役使前驅，疇諷海客：述小西洋利未亞第六。

大秦海西，諸戎所巢；維利維威，實懷泮鴉：述大西洋歐羅巴各國第七。

尾東首西，北盡冰溟；近交遠攻，陸戰之鄰：述北洋俄羅斯國第八。

勁悍英寇，恪拱中原；遠交近攻，水戰之援：述外大洋彌利

坚第九。

人各本天，教綱于聖；离合紛紜，有条不紊：述西洋各國教門表第十。

万里一朔，莫如中華；不联之联，大食欧巴：述中國西洋紀年表第十一。

中歷資西，西歷异中；民时所授，我握其宗：述中國西歷异同表第十二。

兵先地利，豈間遐荒；聚米画沙，战胜庙堂：述國地总論第十三。

虽有地利，不如人和；奇正正奇，力少謀多：述筹夷章条第十四。

知己知彼，可款可战；匪証奚方，孰医瞑眩：述夷情备采第十五。

水國恃舟，犹陸恃堞；長技不师，風濤誰讐：述战艦条議第十六。

五行相克，金火斯烈；雷奋地中，攻守一轍：述火器火攻条議第十七。

軌文匪同，貨幣斯同；神奇利用，盍殫明聰：述器藝貨幣第十八。

看了这个序錄，就知道“洋务”的內容，在当时僅为軍备、外交（款夷的內容亦多为商業貿易），以及商業（貨幣）罢了，还没有民主立憲等东西。“公羊”学派的基本思想，一直到最后，一貫地有商業資本的背景；从魏源神奇的貨幣崇拜論到康有为的商業救國論，其間傳統至明。

魏源的維新思想，主要在战、款二字，战言軍备攻守，款言通商外交，这是初期商業資本主义时代的中國版。所以研究“公羊”学

派的大义微言，应该不为其义法所迷，而应在这些地方探求才是。他说：

自夷变以来，帷幄所擘画，疆场所经营，非战即款，非款即战。……不能守，何以战？不能守，何以款？以守为战，而后外夷服我调度，是谓以夷攻夷。以守为款，而后外夷范我驰驱，是谓以夷款夷。自守之策二：一曰守外洋不如守海口，守海口不如守内河；二曰调客兵不如练土兵，调水师不如练水勇。攻夷之策二：一曰调夷之仇国以攻夷，师夷之长技以制夷。款夷之策二：一曰听互市各国以款夷，持鸦片初约以通市。（“海国图志”“筹海篇一”）

所谓师夷，款夷，所师的是坚甲利兵与商业货币，所款的是通商互市。这在当时仍持闭关自守禁用洋货（管同作“禁用洋货议”）的空气中，是颇为大胆的言论。在他的货币理论中可以看出想把“外强中乾”的老人，施疗以货币流通的新血液，有商业资本主义的思想。由这里说，他批评古文学家的汉学无用，就具有时代的意义了，“公羊”义法的本质便成为洋务和维新的历史前行者了。

附论：汉代经今古文学和清代今古文学派

自汉代今古文经学分道扬镳以后，二千年来的学说思想，或多或少地具有经学的标榜，各派学者皈依自己所信仰的门户，展开思想的论争。宋代道学虽然专讲义理，与汉学有区别，但其义理之学正继承了前汉董仲舒微言大义的传统；虽然附加了佛老之学，但其传统基本上还是儒家经学的笺注。在中国，笺注周秦经书之为中古的思想，正与西欧笺注“圣经”的学院派烦琐哲学之为中古思想，具有共通的历史性质。清初的训诂并没有拿近代的新形式代替了

中古的旧形式，但在旧形式的母胎内一开始便不同于汉唐宋明，而有了新的因素，即是如文艺复兴、宗教改革之在欧洲，含着注解上要求新义的近代精神。其区别在于那边的外衣是希腊罗马的文明，这边的外衣是所谓三代的文明。清儒在这里，没有急转直下，在复古中解放，而随着历史的迂曲运动，又产生了乾嘉时代的专门古文经学，走入烦琐主义。到了十九世纪初，复在今古文学上重新反复了一次今古文的论争，这也反映了中国近代社会难产的歷史背景。在太平天国以前中国虽然已有资本主义的萌芽，但是封建自然经济的束缚甚大，没有进入资本主义社会，当时资本主义国家的商品输出也还没有冲溃中国封建社会的基础。

乾嘉的古文经说所以转为道咸以后的今文经说，这不是如梁启超所说：“乾嘉以来，家家许郑，人人贾马，东汉学烂然如日中天矣，悬崖转石，非达于地不止；则西汉今古文旧案，终必须翻腾一度，势则然矣”（“清代学术概论”，一二一页）。因为旧案不必一定须沿着两汉路綫重复地翻腾一番，其所以形式地翻腾，主要在于明末清初的暴风雨因清政府文化高压政策而暂停下来。在消极方面，最初如章炳麟所说：“清世理学之言竭而无余华，多忌故，歌诗文史桎愚民，故经世先王之志衰。家有智慧，大湊于说经，亦以紆死，而其术近工眇踔善矣。”“当是时，知中夏黜黜不可为，为之无鱼子蟻蝨之艺，足以藉乎。士皆思媮惕禄仕久矣，则懼夫諧媚为疏附窃仁义于侯之门者，故教之古学，絕其恢譎异謀”（“檢論”卷四“清儒”）。最后则陷入于烦琐的笺注主义。道咸之际来临的更大的暴风雨，驚醒了退避于训诂中的人们。历史在这种史无前例的冲击之下，自然要迫使着人们做那种“非常异义可怪之论”（何休“公羊经传解诂序”）的夢囈了，所谓三世三统的微言大义，便成为外衣，藉此以输入新的引申附会。为什么采取今文学的旧形式呢？这是

歷史的束縛使然(後來被中學為體、西學為用的論爭所代替)。

清代在進入近代的歷程中,形式上的今古文學的論爭,曾占据了思想史的一個時期。為了容易明白思想史的這一時期,為了容易明白思想史的變遷起見,在這裡補充說明一下什麼叫做經今古文學。

昔人曾據漢儒所傳的經傳的文字之不同來區別經今古文學,即以今文為隸書,古文為籀書。皮錫瑞說:

兩漢經學有今古文之分。今古文所以分,其先由於文字之異。今文者,今所謂隸書,世所傳熹平石經及孔廟等處漢碑是也;古文者,今所謂籀書,世所謂岐陽石鼓及“說文”所載古文是也。隸書漢世通行,故當時謂之今文;猶今人之于楷書,人人盡識者也。籀書漢世已不通行,故當時謂之古文;猶今人之于篆隸,不能人人盡識者也。……漢初發藏以授生徒,必改為通行之今文,乃便學者誦習,故漢立博士十四,皆今文家。而當古文未興之前,未嘗別立今文之名。“史記”“儒林傳”云:“孔氏有古文‘尚書’,而安國以今文讀之”,乃就“尚書”之古今文字而言。而魯齊韓“詩”、“公羊春秋”,“史記”不云今文家也。至劉歆始增置古文“尚書”、“毛詩”、“周官”、“左氏春秋”。既立學官,必創說解。後漢衛宏、賈逵、馬融又遞為增補,以行于世,遂與今文分道揚鑣。許慎“五經異義”有“古尚書說”、“今尚書夏侯歐陽說”;“古毛詩說”、“今詩韓魯說”;“古周禮說”、“今禮戴說”;“古春秋左氏說”、“今春秋公羊說”;“古孝經說”、“今孝經說”。皆分別言之,非惟文字不同,而說解亦異矣(“經學歷史”)。

皮氏以今文隸書、古文籀書來分別古今文之說,梁啟超從之(“清代學術概論”,一一八——一一九頁)。但這種分別是難以置

信的。清儒段玉裁、王念孫早已懷疑過這樣的論斷。龔自珍引申他的外祖父段玉裁的意見說：

請縱言今文古文。答曰：伏生壁中書，實古文也。歐陽、夏侯之徒，以今文讀之，傳諸博士，後世因曰，伏生今文家之祖，此失其名也。孔壁，固古文也，孔安國以今文讀，則與博士何以異？而曰孔安國古文家之祖，此又失其名也。今文古文同出孔子之手，一為伏生之徒讀之，一為孔安國讀之。未讀之先，皆古文矣；既讀之後，皆今文矣。惟讀者人不同，故其說不同，源一流二，漸至源一流百。……經師之不得不讀者，不能使漢博士及弟子員悉通周古文故。……讀“尚書”者不曰以今文讀後而毀棄古文也，故其字仍散見於群書及許氏“說文解字”之中，可求索也。……讀古文之人，必古今字盡識而後能之，此班固所謂曉古今語者必冠世大師。（“定盦文拾遺”“大誓答問”第二十四“總論漢代今文古文名實”）

據此，今古文之分，不在於文字之為古為今，而在於雖皆以古文本為據，讀法卻不相同。

王國維對於“史記”所謂“古文”，有頗為明確的解釋。他說：

太史公所謂古文，皆先秦寫本舊書，其文字雖已廢不用，然當時尚非難識。故“太史公自序”云：“年十歲則誦古文。”……惟六藝之書，為秦所焚，故古寫本較少。然漢中秘有“易”古文經，……固不獨孔壁書為然。……孔壁書之可貴，以其為古文經故，非徒以其文字為古文故也。蓋漢景武間，距用古文之戰國時代不及百年，其識古文當較今日之識篆隸為易。……“史記”但云：“孔氏有古文‘尚書’，而安國以今文讀之，因以起其家，逸‘書’得十餘篇。”此數語，自來讀者多失其解。王氏念孫“讀書雜誌”用其子伯申氏之說曰：當讀“因以起

其家”为句，“逸‘書’”二字連下讀。起，兴起也；家，家法也。漢世尙書多用今文，自孔氏治古文經，讀之說之，傳以教人，其后遂有古文家。是古文家法自孔兴起也，故曰因以起其家。盖古文“尙書”初出，其本与伏生所傳頗有异同，而尙無章句訓詁，安國因以今文定其章句，通其假借，讀而傳之，是謂“以今文讀之”。其所謂“讀”，与班孟坚所謂“齐人能正‘蒼頡’讀”，馬季長所謂“杜子春始通‘周官’讀”之讀，無以异也。然則安國之于古文“尙書”，其事業在讀之，起之，至于文字盖非当世所不复知，如王仲任輩所云也。（“觀堂集林”卷七“史記所謂古文說”）

因此王氏說“諸經之冠以古字者，所以別其家數，非徒以文字也”（同上“漢書所謂古文說”）。由此而言，原來經傳都用的是古文，古文家与今文家的不同，是在于如何句讀并訓詁其意义。

但漢人所說的“古文”是何种文字呢？王國維以为这种“古文”是指东土六國文字，而以前人指籀文或殷周古文者为誤解。他說：

無論壁中所出，与張蒼所献，未必为孔子及丘明手書。即其文字，亦当为战國文字，而非孔子及丘明时之文字。……彼（許氏）見其与“史籀篇”文字不类，遂以为即殷周古文，不知壁中書与“史籀篇”文字之殊，乃战國时东西二土文字之殊。（同上卷七“說文所謂古文說”）

那末，經傳之“古文”，既非殷周古文，更非籀文，亦非所謂“科斗文”（科斗文乃后人不知所云而起的名詞，參看王氏“科斗文字說”）。至于籀文与“古文”的分別，王國維說：

古文、籀文者，乃战國时东西二土文字之异名，其源出于殷周古文。而秦居宗周故地，其文字犹有丰鎬之遺，故籀文与自籀文出之篆文，其去殷周古文反較东方文字（即漢世所謂古

文)为近。自秦滅六國，……同一文字，凡六國文字之存于古籍者已焚燒剗滅，而民間日用文字，又非秦文不得行用。……故自秦滅六國以至楚漢之際十余年間，六國文字遂遏而不行。漢人以六藝之書皆用此种文字，又其文字为当日所已廢，故謂之古文。此語承用既久，遂若六國之古文，即殷周古文，而籀篆皆在其后，如許叔重“說文序”所云者，盖循名而失其实矣。（同上卷七“戰國時秦用籀文六國用古文說”）

篆文固多出于籀文，則李斯以前秦之文字謂之用篆文可也，謂之用籀文亦可也，則“史籀篇”文字，秦之文字，即周秦間西土之文字也。至許書所出古文，即孔子壁中書，其体与古文篆文頗不相近，六國遺器亦然，壁中古文者，周秦間東土之文字也。（同上卷五“史籀篇疏証序”）

王氏更从“說文解字”的引証上來區別書中的古文和籀文、篆文。他說：

“說文解字”，实合籀文、古文、篆文而为一書。凡正字中，其引“詩”“書”“禮”“春秋”以說解者可知其为古文，其引史篇者可知其为籀文，引杜林司馬相如揚雄說者，当出“蒼頡”“凡將”“訓纂”諸篇，可知其为篆文。……昔人或以說文正字皆篆文，而古文、籀文惟見于重文中者，殆不然矣。（同上卷七“說文今叙篆文合以古籀說”）

按王氏之說不易。戰國時六國“古文”虽不必为諸子百家著述所皆应用，但詩書六藝之書为“古文”，則頗無問題。秦漢人所記始皇焚燒詩書，与剗滅古文并提，因为“詩”“書”之文皆用六國古文所記之故。

由以上所說看來，所謂“古文”僅指戰國時代的六國古文。兩漢經學的前漢今文与后漢古文之分別，并不在于文字之异同，而在

于讀法之异同。然古文家出，自然与文字有相当关系。据王國維考証，因为今文家的經讀已易为今文，后来魯壁河間所得虽亦以今文讀之，然以其立异，便專有古文之名。他說：

上既述漢时諸經傳古文本矣。夫今文学家諸經，当秦漢之际，其著于竹帛者固無非古文，然至文景之世已全易为今文，于是魯國与河間所得者，遂專有古文之名矣。……孔壁之書，遂專有古文之名矣。然漢时古文經傳，盖已有傳寫本。（“觀堂集林”卷七，“漢时古文本諸經傳考”。后来，錢玄同有补充王氏之說，亦可参考。）

經学之名，是从漢代箋注主义的中古哲学兴起，才成立的。当时儒者，只有在这样的小天地之內尋求所謂大义，和战國諸子百家之学有时代的区别。即使沒有秦始皇的焚書，最多也只是这种箋注主义的方式或有不同，而經学总是要出現的，固不必如前人所謂六經散亡始有經学。王充說：“博士之官，儒生所由兴也”（“論衡”“別通篇”）。漢代的博士必然要代替战國的百家。今文学家与古文学家的論爭，在爭設博士官职方面，非常现实，至于他們所据章篇之多寡，所持主义之歧异，則难于分辨其基本的分水嶺。大体上看來，今文家主張微言大义，而古文家主張分文析义，前者与讖緯之說相接，后者与訓詁之学相接。然而在当时这种壁壘，并不顯著。到了后世，尤其清代，才从經本的真伪与方法的优劣方面作为今文_·学_·派_·和_·古_·文_·学_·派的旗帜樹立起來。清末今文学家皮錫瑞，古文学家章炳麟，都从各自的观点抱負着清算有清一代經学的志願，他們的話相为对立，可以代表今古文学兩派的总括意見。

皮錫瑞說：

所謂鄭学盛而漢学衰者：漢經学近古可信，十四博士今文学家說，远有师承；刘歆剽通古文，衛宏、賈逵、馬融、許慎等推衍

其說，已與今學分門角立矣。然今學守今學門戶，古學守古學門戶，今學以古學為變亂師法，古學以今學為“黨同妒真”，相攻若仇，不相混合。（“經學歷史”）

他不但如此重今文而非古文，而且為今文家所講的天人五行與災異陰陽做辯護。他更說：

治經必宗漢學，而漢學亦有辨。前漢今文說，專明大義微言；後漢雜古文，多詳章句訓詁。……惟前漢今文學能兼義理訓詁之長，……故其學極精而有用。以“禹貢”治河，以“洪範”察變，以“春秋”決獄，以三百五篇當諫書，治一經得一經之益也。……伏生“尚書大傳”多存古禮，與“王制”相出入，解“書”義為最古；董子“春秋繁露”，發明“公羊”三科九旨，且深于天人性命之學；“韓詩”僅存“外傳”，推演詩人之旨，足以證明古義。學者先讀三書，深思其旨，乃知漢學所以有用者，在精而不在博，將欲通經致用，先求大義微言，以視章句訓詁之學，如劉歆所譏“分文析義，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝”者，其難易得失何如也！（同上）

由此看來，清代今文家是通經之大義微言，求有用于世，而所托者為“禹貢”、“洪範”、“春秋”、“詩經”，以期實施于經濟、政治、法律。

古文家正與今文家相反。章炳麟說：

治經恒以誦法、討論為劑。誦法者，以其義束身，而有隆殺；討論者，以其事觀世，有其隆之無或殺也。西京之儒，其誦法既陞隘，事不周浹而比次之，是故齟差失實，猶以師說效用于王官，制法決事，茲益害也！杜、賈、馬、鄭之倫作，即知搏國不在敦古，博其別記，稽其法度，覈其名實，論其群眾以觀世，而六藝復返于史，秘祝之病不漬于今。其源流清濁之所在，風化芳臭氣澤之所及，則昭然察矣。（“檢論”卷四“清儒”）

章氏之論漢代今古文，與皮氏對立，故他批評魏源“爭治漢學錮天下智惠為無用”之說，深加諷刺，而以清代朴學（他不用漢學之名）不同於漢儒，“不以經術明治亂，故短于風議，不以陰陽斷人事，故專于求是”，他以為朴學可以當做明辨歷史之學去看待。他責斥近代今文家更多有鋒芒的辭句。他說：

近世為朴學者，其善三，明徵定保，遠于欺詐，先難後得，遠于徼幸，習勞思善，遠于媮惰，故其學不應世，尚多悃悞寡尤之士也。昧者或不識人事臧否，苟務博奧，而足以害民俗，亂政理，自惠氏為“明堂大道錄”，已近陰陽，而孫星衍熹探“道臧”房中之說，張琦說“風后握奇經”，神仙兵符几于一矣。琦嘗知館陶縣，其後山東有義和團。劉逢祿以“公羊傳”佞諛滿洲，大同之說興，而漢虜無畔界。延及康有為以孔子為巫師，諸此咎戾皆漢學尸之。要之造端吳學，而常州為加厲。魏源深詆漢學無用，其所謂漢學者，戴、程、段、王未嘗尸其名，而魏源更與常州漢學同流，妖以誣民，夸以媚虜。……（“檢論”卷四“清儒”）

章氏是一個為歷史而學經的最後的古文學家，對於微言大義的漢儒，認為遺於後世者為濁為臭，對於托古說以微言近世大義的清代今文學家，認為用於當代者為妖為媚。他所排詆近代今文學家的言論，固然含着門戶之見；然而像梁啟超把近代今文學家的書當做“用科學的歸納研究法，有條貫，有斷制，在清人著述中，實最有價值之創作”（“清代學術概論”，一二二頁），也是不合歷史的。近代今文學家，對於時代的狂飈方面，具有地主階級自由派前輩的歷史意義（和革命民主主義派在科學術語上有分別），而在他們的著述的邏輯方面則沒有大言其價值的必要。

第十七章

龔自珍的思想

第一節 龔自珍的社会批判思想

龔自珍又名鞏柞，号定盦，浙江仁和人，生于乾隆五十七年（公元一七九二年），卒于道光二十一年（公元一八四一年），享年五十歲，年長于魏源，比魏氏逝世早十五年。他死的前一年鴉片战争爆發，死后一年即訂立破天荒的不平等条約，即所謂“南京条約”，再后九年洪秀全即起义。这时代是中國近代史的真正開場，近代的反帝國主义反封建主义运动由此时起，貫串了一百余年。魏源在太平軍入江寧以后还寫出他的“書古微”，然而自珍虽亦探討經史，主張以經还經、以子还子之六經諸子的正名，并論“春秋”决事的大义，但他早已不能寫定群經了。例如他在“古史鈞沈論三”（“志寫定群經”）里說：“友朋……皆語自珍曰：曷不寫定‘易’、‘書’、‘詩’、‘春秋’？方讀百家，好雜家之言，未暇也。內閣先正姚先生語自珍曰：曷不寫定‘易’、‘書’、‘詩’、‘春秋’？又有事天地东西南北之学，未暇也。……吾之始猖狂也，憾姬周之末多歧，憾漢博士师弟子之多歧。今也不然，……無以俟予，予所憾日益下，慙如何，慙如何？……卒不能寫定‘易’、‘書’、‘詩’、‘春秋’。”（“定盦續集”卷二）他所憾日下，因而他的學問不但降于六經之外（如他尊告子的人性說，尊列子的學說——謂含有真理十之七八，喜佛典的思想，以至搜求当代掌故之学），而且日益降于“东西南北”之学。他是当时的一位議政專家，他的思想，可以說真正在他的“东西南北”之学方面

客觀地批判了經古文學家的“學隱”。

自珍的思想中心是他的社會批判論，他的經史之學則為一種附帶研究的東西。他是著名的古文學家、小學家段玉裁的外孫，這個淵源使他少年即有所成就，但這却不是他的進步思想的基本原因。使他大發議論的主要原因，就是他所處的那個時代，如他所說：“士大夫……盡奄然而無有生氣，……不可不為變通者”（“定盦文集拾遺”“明良論三”）。他少年時代的作品，如“明良論”（四篇），如“乙丙之際箸議”諸篇論文，都不是繼承外祖父的傳統，而是自樹一幟，成了時代的號筒。在他“少年”（自云“猖狂”的少年）的時候，中國的外患正在發展中，封建的老朽社會已經發生着新的資本主義因素。他的無所顧慮的批判態度是有價值的。他指出“老成之典型，……因閱歷而審慮，因審慮而退憊，因退憊而尸玩，仕久而戀其籍，年高而顧其子孫”（同上），不能思自表見，他也就以青春的理想家自居，發出了他的吼聲。

首先我們應把他的少年時代的作品，“明良論”與“乙丙之際箸議”（箸議一作塾議）諸篇的年代來弄清楚。“明良論”據段玉裁評記，末寫甲戌秋日，是年為嘉慶十九年（一八一四年），他自注“四論為弱歲後所作”，以是推之，作文年代當在他大約二十歲以後至二十三歲之間。“乙丙之際箸議”，既云乙丙之際，便在嘉慶二十年至二十一年（一八一五——一八一六年），是時他為二十四、五歲。在他二十歲到二十五歲這五年之間，這位“少年”的思想，真可謂“東西南北之學”，驚世駭俗，無怪乎梁啟超說：

晚清思想之解放，自珍確與有功焉。光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀“定庵文集”，若受電然。（“清代學術概論”，一二二——一二三頁）

他的外祖父段玉裁“加墨矜寵”，一方面感于時代警其才，他方面更

以“古”字掩其鋒。段氏說：

四論(指“明良論”),皆古方也,而中今病;豈必別制一新方哉? 耄矣,猶見此才而死,吾不恨矣! (“定盦文拾遺”“明良論”評)

乙丙之際的論文為“東西南北之學”,“壬癸之際胎觀”九篇,則為“天地……之學”(他在三十一、二歲時期頗有一番自歎,似乎退而追求一個世界觀,這些關於自然的哲學,却盡是瑰瑋的辭句,看不出其中有多大的價值來)。

自珍的社會批判,首先是对当时封建制度罪惡的暴露。他把当时社会譬之为滿身疥癬的病体,沒有法子治療,只有把四肢縛在独木之上,停着不动。這些話顯然指出封建社会已到了臨死的末日。他痛斥封建制度的束縛之病,在于“一束于不可破之例”中,任滿身腐敗疥癬自然蔓延,美其名曰“奉公守法”。他的議論如下:

人有疥癬之疾,則終日抑搔之,其瘡痛,則日夜撫摩之,猶懼未艾,手欲勿动不可得,而乃臥之以独木,縛之以長繩,俾四肢不可以屈伸,則虽甚痒且甚痛,而亦冥心息慮以置之耳,何也? 無所措術故也。

律令者,吏胥之所守也,政道者,天子与百官之所圖也。……为天子者,訓迪其百官,使之共治吾天下,但責之以治天下之效,不必問其若之何而以为治。……約束之,羈縻之,朝廷一二品之大臣,朝見而免冠,夕見而免冠,議處察議之論不絕于邸抄,部臣工于綜核,吏部之議群臣,都察院之議吏部也,靡月不有。府州縣官,……大抵逆億于所未然,而又絕不斟酌其所已然。……官司之命,且倒懸于吏胥之手,彼上下其手以處夫群臣之不合乎吏胥者,以为例如是。……夫聚大臣群臣而为吏,又使吏得以操切大臣群臣,……猶不能以一日善其

所为。……使奉公守法畏罪而遽可为治，何以今之天下尚有儿微之未及于古也？天下無巨細，一束之于不可破之例，則虽以总督之尊，而实不能以行一謀、專一事！……权不重則气不振，气不振則偷，偷則敝。权不重則民不畏，不畏則狎，狎則变。待其敝且变，而急思所以救之，恐异日之破坏条例，將有甚焉者矣！（“定盦文拾遺”“明良論四”）

自珍的議論，痛斥清朝封建的政制已經达到衰微陵夷的病态。他以为病已深沈，統治者不但不思救治，而且只怕人不服从，束縛羈縻，一之以不破之“例”，使社会腐朽，一切束手待斃。他已經預言着，不要怕破你們皇帝的成例，异日破例者不可設想是什么力量！故他又用“公羊春秋”家的义法，說明在这种專制罗網之下，束縛得社会沒有黑白是非，毒害得人心醉生夢死，最后所謂有才者求其“一便”，“乱亦不远矣”。后來果然來了太平天国的農民起义，拆散了封建秩序，用革命行动“破坏条例”了。

自珍的議論是很大胆的。下面的話是“言之有物”的。他說：

世有三等。三等之世皆觀其才。才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世別为一等。衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。黑白雜而五色可廢也，似治世之太素。宮羽淆而五声可鑠也，似治世之希声。道路荒而畔岸隳也，似治世之蕩蕩便便。人心混混而無口过也，似治世之不議。左無才相，右無才史，閩無才將，庠序無才士，隴無才民，廛無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才駟，藪澤無才盜。……当彼其世也，而才士与才民出，則……督之縛之，以至于僂之，僂之非刀、非鋸、非水火，文亦僂之，名亦僂之，声音笑貌亦僂之。僂之权不告于君，不告于大夫，不宜于司市，君大夫亦不任受，其法亦不及要領，徒僂其心，僂其能憂心、能憤心、能思慮心、能作为心、能有

廉耻心、能無渣滓心。又非一日而侈之，乃以漸。……才者自度將見侈，則蚤夜号以求治；求治而不得，諄悍者則蚤夜号以求乱。夫諄且悍，且睊然眊然以思世之一便己，才不可問矣！向之倫，慙有辭矣，然而起視其世，乱亦竟不远矣！是故智者受三千年史氏之書，則能以良史之憂憂天下。憂不才而庸，如其憂才而諄，憂不才而众憐，如其憂才而众畏。……探世变也，聖之至也！（“定盦文集”卷上“乙丙之际箸議第九”）

他在这里所宛轉地探尋出的世变的客觀發展，恐怕是革命的前途了。他又描繪当时貪污、剝削、因襲、混亂的現象說：

客問龔自珍曰：子之南也，奚所睹？曰：异哉！……（上略所睹者四）……佐雜書小獄者，必交于州縣，佐雜畏此人矣；州縣之書獄者，必交于府，州縣畏此人矣；府之書獄者，必交于司道，府畏此人矣；司道之書獄者，必交于督撫，司道畏此人矣；督撫之上客，必納交于部之吏，督撫畏此人矣；吾睹五。其鄉之籍同，亦有師，其教同，亦有弟子，其尊師同，其約齊号令同，十八行省皆有之；豺踞而鴟視，蔓引而蠅孽，亦有愛憎恩仇，其相朋相攻，声音狀貌同，官去弗与迁也，吏滿弗与徙也，各行省又大抵同；吾睹六。狎富久，亦自富也，狎貴久，亦自貴也，農夫織女之出，于是乎共之，宮室車馬衣服僕妾备；吾睹七。七者之睹，非憂非劇，非醒非瘡，非鞭非箠，非符非約，析四民而五，附九流而十，挾百执事而顛倒下上，哀哉，誰为之而壹至此極哉？（“定盦文集補編”卷一“乙丙之际塾議第三”）

这顯然已經探討到封建政治的比較深刻的地方。四民而外的第五种人，自然是超經濟剝削的地主官僚群了。農夫織女之出，僅为了供給他們的荒淫無耻的生活。他又有“明良論二”，以闡明中國民族危机就因政治腐敗而來，然而問題是新的，所來的是列強殖民主

义者了(他在“与人箴”中曾指出侵略中國的就是英吉利)。他說：

士皆知有耻，則國家永無耻矣，士不知耻，為國之大耻！……官益久則氣愈媮，望愈崇則諂愈固，地益近則媚亦益工。……臣節之盛，扫地尽矣！……郭隗說燕王曰：“帝者與師處，王者與友處，伯者與臣處，亡者與役處，憑几其杖，顧盼指使，則徒隸之人至，恣睢奮擊，响藉叱咄，則厮役之人至。”……坐而論道謂之三公，唐宋盛時，大臣講官不輟賜坐賜茶之舉，從容乎便殿之下，因得講論古道，儒碩興起；及據季也，朝見長跪，夕見長跪之餘，無此事矣。……殿陛之儀，漸相懸以相絕也！……窺今政要之官，知車馬服飾言詞捷給而已，外此非所知也；清暇之官，知作書法賡詩而已，外此非所問也。堂陛之言，探喜怒以為之節，蒙色笑獲燕閑之賞，則揚揚然以喜，出誇其門生妻子；小不霽，則頭搶地而出，別求夫可以受眷之法。……務車馬捷給者，……曰我早晚直公所，已賢矣，已勞矣；作書賦詩者，……以為苟安其位一日，則一日榮。……且願其子孫世世以退縮為老成，國事我家何知焉！嗟乎哉！如是而封疆万万之一有緩急，則紛紛鳩燕逝而已，伏棟下求俱壓焉者，尠矣！……有緩急之舉，主人憂之，至戚憂之，……至其家求寄食焉之寓公，旅進而旅叟焉之僕從，伺主人喜怒之狎客，試召而詰之，則豈有為主人分一夕之愁苦者哉？（“定盦文拾遺”“明良論二”）

他把封建社會的“第五種人”，形容得如此無耻，一旦國家有事，這些人便因廉耻喪亡，將要群作鳥獸散。

封建社會的這種現象是怎樣造成的呢？自珍的結論非常胆大，他歸結為封建社會貴賤之儀相懸相絕使然。他敢于主張把國家大事由君臣之間來“坐而論道”，這種看法在當時實際上含着近代的

民主主义思想；反乎此，則專制君主就要造成一人之榮、万人之辱。他在“古史鈎沈論一”篇（“覘耻”）明白指出：

昔者霸天下之氏，称祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其財多，未尝不仇天下之士，去人之廉，以快号令，去人之耻，以嵩高其身。一人為剛，万夫為柔，以大使其有力强武，而允孫乃不可長、乃誹、乃怨、乃責問其臣、乃辱。榮之亢，辱之始也；辨之亢，誹之始也；使之便、任法之便，責問之始也。……積百年之力，以震蕩摧鋤天下之廉耻，既殄、既獮、既夷，顧乃席虎視之余蔭，一旦責有气于臣，不亦莫乎！（“定盦續集”卷二）

这样看来，“摧鋤天下之廉耻”的，并不自衰世起，应该推源于清代的多尔袞这样人物。初期資產階級前輩的市民思想，大都从政治的黑暗批評，而且其究尋封建制度崩潰的根源所在，大都从倫理（如廉耻）方面着想，龔自珍也是这样。他以为專制政治为了养成無耻的僕从与狎客，必須使臣下都無生气，故制定一套“資格”，在几十年的無耻养成所之中，世故閱歷使人們奄然一息。他的“明良論三”指出：

凡滿洲漢人之仕宦者，大抵由其始宦之日凡五十五年而至一品，極速亦三十年。賢智者終不得越而遇，不肖者亦得以馴而到，此今日用人論“資格”之大略也。夫自三十進身以至于為宰輔為一品大臣，其齒髮固已老矣，精神固已憊矣。虽有耆壽之德，老成之典型，亦足以示“新進”，然而因閱歷而審慮，因審慮而退憊，因退憊而尸玩，仕久而恋其籍，年高而顧其子孫，儼然終日不肯自請去。……其“資”淺者曰，我積俸以俟時，安靜以守格，……冀終得尙書侍郎，奈何“資格”未至，噉噉然以自喪其官為？其“資”深者曰，我既積俸以俟之，安靜以守

之，久而危致乎是，奈何忘其積累之苦，而嘵嘵然以自負其歲月為？……此士大夫所以盡奄然而無有生氣者也。當今之弊，亦或出于此。此不可不為變通者也。（“定盦文拾遺”）

龔自珍揭露了封建制度的罪惡之后，居然得出“變通”的結論，這就是維新變法的前輩思想。他的議論多從心理或倫理上研究起，還沒有到人類學的研究，更沒有進至歷史學的研究。但近代資產階級的理論過程是有步驟的，初期要求人文主義或個人主義的思想，大都愛從心理學的分析入手，路德的宗教改革思想和盧梭的天賦人權說即其一例。恩格斯曾指出亞當·斯密是經濟學的馬丁·路德，我們也可以說龔自珍是政治學的馬丁·路德。龔自珍的“明恥論”，從上面所引述的話看來，不是一般的倫理學的廉恥論，而是資產階級意識的抽象表現，他的最後目的在於不可不變革，主張由奄然無生氣的無恥社會，改革為躍然欲生的有恥社會。人民有恥，於是便無國恥了。自珍不只從反面說到不可不變通，更從正面提到“更法”，這更表示出維新的先驅思想。他說：

仿古法以行之，正以救今日束縛之病，……奈之何不思更法？瑣瑣焉屑屑焉惟此之是行而不虞其侈也？……刪棄文法，捐除科條，裁損吏議，……以進退一世。而又命大臣以所當為，端群臣以所當從，……而勿苛細以繩其身，將見堂廉之地，所圖者大，所議者遠，所望者深。……盛世君臣之所有為，……必非吏胥之私智所得而仰窺。（同上“明良論四”）

他的既深又遠大的“更法論”，不但是基於理想之當然，而且基於時勢之必然。他露骨地說，如不更法，“亂將不遠”，甚至于預言到歷史的“改圖”。他以為如不自行“改圖”，則天並不是樂一姓統治天下的，這話正議論到愛新覺羅氏封建統治的沒落，而將要被後一朝代所“革”了。歷史是殘酷的，這新朝代叫做“太平天國”。他說：

拘一祖之法，憚千夫之議，听其自侈，以俟踵兴者之改圖尔！一祖之法無不敵，千夫之議無不靡，与其贈來者以勅改革，孰若自改革？抑思我祖所以兴，豈非“革”前代之敗耶？前代所以兴，又非“革”前代之敗耶？何憐然其不一姓也！天何必不乐一姓耶？鬼何必不享一姓耶？奋之奋之，將敗則豫师來姓，又將敗則豫师來姓！“易”曰：“窮則变，变則通，通則久。”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箸議第七”）

龔自珍不但对于封建的黑暗，語多憤恨，而且具有对于未來歷史曙光的憧憬。然而当时並沒有使他可以信仰不移的光明前景。在这样矛盾之下，他的話“涼燠”不一。“或問子之言何数涼而数燠也？告之曰：吾未始欲言也，吾言如治疾，燠疾至涼之，涼疾至燠之，亦有不言，則其無疾者也。無疾者賢乎？曰：否，有疾賢。疾淺賢乎？疾深賢乎？曰：疾深者賢。……至人之言，人情不得已！”（“定盦續集”卷一“燠涼”）他所議所論，既皆出于不得已，然不得已之言又为世人驚之疑之（參看上引全文），于是他不言，不言之隱，所謂“無疾”，然無疾正所以不可救藥了。他时而“尊史”，以有言責者自居，时而“尊命”，想求超脫，时而“尊任”，企圖改革，时而“尊隱”，寄希望于人民，文頗不羈，这正是在变革时代的悲剧的矛盾心理。

他在“尊隱”一篇中，流露了他所幻想的“更法”是沒有前途的，而隱隱約約借托于山中之民，說出將來的光明不在朝而在野了。因了他不敢明言，故他的文章十分瑰麗，难于捉摸，但細紬繹之，“尊隱”实不像有些人的看法，說要做隱士去，而是說把希望寄托于農民。讀古人的文章要小心他的烟幕，这就是一例。他的这篇文章，从开首一句“將与汝枕高林”，至“山中之悴民”，純为烟幕。繼則把歷史变迁分了三期，假托于“古史氏”之言來講他的話。这位古史氏是誰，不得而知，大約他的文章类“庄子”，也是所謂寓言什

九吧？他說，第一期第二期当早时午时，君子生此时际，乐看“京师”之繁荣，人民是尚能安于野的，然而到了夕时则不然。試看他所描寫的圖景：

日之將夕，悲風驟至，人思灯燭，惨惨目光，吸飲莫气，与夢为鄰，未即于床。丁此也以有國，而君子適生之，不生王家，不生其元妃嬪嬙之家，不生所世世豢之家。从山川來，止于郊而問之曰，何哉？古先册書，聖智心肝，人功精英，百工魁桀所成。如“京师”，“京师”弗受也，非但不受，又裂而磔之。醜类皆竄，詐伪不材，是輦是任，是以为生資，則百宝咸怨，怨則反其“野”矣！貴人故家蒸尝之宗，不乐守先人之所予重器；不乐守先人之所予重器，則窶人子篡之，則“京师”之气洩；“京师”之气洩，則府于“野”矣！如是則“京师”貧，“京师”貧則“四山”实矣！古先册書，聖智心肝，不留“京师”，蒸尝之宗之孙，見聞媿嬰，則“京师”賤，賤則“山中”之民，有自公侯者矣！如是則豪杰輕量“京师”，輕量京师，則“山中”之势重矣！如是則“京师”如鼠壤，如鼠壤則“山中”之壁壘坚矣！“京师”之日短，“山中”之日長矣！風惡、水泉惡、塵霾惡，“山中”泊然而和，冽然而清矣！人纒臂失度，啾啾如蝇虻，則“山中”戒而相与修嫺靡矣！朝士寡助失親（寡助二字露骨），則“山中”之民，一歎百吟（四字影射農民結社），一呻百問疾矣！朝士偃焉偷息，簡焉偷活，側焉徨徨商去留，則“山中”之歲月定矣！多暴侯者，过“山中”者，生鐘簷之思矣！童孙踞諱，过“山中”者，祝寿耆之母遽死矣！其祖宗曰，我無餘榮焉，我以汝为殿矣！其山林之神曰，我無餘怒焉，我以汝为殿矣！俄焉寂然，灯燭無光，不聞餘言，但聞鼾声，夜之漫漫，鷓且不鳴，則“山中”之民，有大音声起（此四字影射民变），天地为之鐘鼓，神人为之波濤矣！（同

上卷一“尊隱”。注意，以上有十六个“矣”字)

这是龔自珍的一篇妙文。意思非常明白，他把晚清王朝比做日之將夕的黑暗社会，在这里最可怕的景象發生了，京师一切失道。反之，山中或野鄙活动起來了(看十六个“矣”字)。不但人民，連祖宗神灵，也对于京师的王朝悲觀起來，而囑望于山中之民了。然而統治者在这时还要鼾睡，粉飾太平。一直臨近天明，“山中之民”忽然大声响作，起來革命。所謂“天地为之鐘鼓”即指另为一朝天地，所謂“神人为之波濤”，即指当朝統治階級的末路。这篇文章，按他的詩句有“少年‘尊隱’有高文”(“定盦文集补”“己亥雜詩”)看來，是他的得意杰作。文中虽然托于“古史氏”之言，寄于“山中之民”之行，但內容則现实之至。故他的詩又說：“少年哀乐过于人，歌泣無端字字真，既壯周旋雜痴點，童心未复夢中身!”(同上)这样看來，像这篇文章当是他的真話，沒有雜着壯年以后的痴點心理。此文末段說：

民之醜生，一縱一橫，旦暮为縱，居处为橫，百世为縱，一世为橫，橫收其实，縱收其名。之民也，壑者歟？丘者歟？垤者歟？避其实者歟？能大其生以察三时，以寵灵史氏，將不謂之橫天地之隱歟？聞之史氏矣，曰：百媚夫不如一狙夫也，百酣民不如一瘁民也，百瘁民不如“一之民”也。則又問之曰：之民也，有待者耶，無待者耶？应之曰：有待。孰待？待后史氏。孰为無待？应之曰：其声無声，其行無名。大憂無蹊轍，大患無畔涯，……后史氏欲求之，七反而無所睹也。悲夫！悲夫！夫是以又謂之縱之隱。（“定盦續集”卷一“尊隱”）

从这些話看來，他对于那位作大音声的“山中之民”的确在时时期待着。他一方面相信总有“山中之民”把歷史的“縱”，变为现实的“橫”，他方面則在后史氏的目前要硬找尋，还是馬上求不到所

謂“山中之民”，因為據他說這人是很神秘的，不讓人發覺。然而惟“縱”而“隱”，不過是時間罷了。他的文章極其瑰瑋，意思不能豁達，然這是大膽的言論。他的類似這樣寓言体裁的文字頗多，例如他說：

主上优閑，海宇平康，……士大夫以暇日养子弟之性情，既养之于家，國人又养之于國，天胎地息，以深以安。……乃縛草为形，实之腐肉，教之拜起，以充滿于朝市；風且起，一旦荒忽飛揚，化而为泥沙！子列子有言：“君子化猿化鶴，小人化虫化沙，等化乎？”然而猿鶴似賢矣，噫噫噫噫！（“定盦文集補編”卷三“与人箋一”）

這也是暴風雨來臨的預測的話，所謂“探世之變，聖之至也”。在暴風雨到來的时候，士大夫都在時代的風浪中“化而为泥沙”，讓殘酷的歷史去裁判。有時他實在地講出來，不尽然全為寓言。例如他說：

后之为師儒，……重于其君，君所以使民者則不知也，重于其民，民所以事君者則不知也。生不荷耨耨，長不習吏事，九州謠俗，戶闔未窺，昭代功德，瞠目未睹。上不與君處，下不與民處，……昧王霸之殊統，文質之异尚，其惑也，則且轡古以駕今，囂然异寡過者矣。……是故……王治不下究，民隱不上達，國有养士之資，士無報國之日，殆夫殆夫，終必有受其患者。（“定盦文集”卷上“乙丙之際箴議第六”）

自珍雖自說壯年雜痴點，但他在死前一年，給人書中猶憤慨言之。他說：

开辟以來，民之驕悍不畏君上，未有甚于今日中國者也！今之中國，以九重天子之尊，三令五申，公卿以下，舌敝唇焦，于今數年，欲使民不吸鴉片烟，而民弗許。此奴僕踞家長，子

孫箠祖父之世宙也。即使英吉利不侵不叛，望風納款，中國尙且可耻而可憂，願執事且無圖英吉利！（“定盦文集補編”卷四“與人箋五”）

他在當時的微言大義，要比魏源更現實更深刻。魏源多倡什麼“以夷攻夷，以夷款夷”的不着根本之論，而他則重視封建社會的沒落根源，尤其敢于集中筆鋒對於封建的黑暗大施攻擊。上面的話是非常明顯的，沒有像他那樣描寫的反動政府是可以御外患的。故他和魏源的策士態度不同，而是具有議政家的風度的。他已經憧憬到“山中之民”的大聲疾呼，天地風云的揚沙走石。這是“公羊”學派新的天人之學。他在少年時代對於清室貴族士大夫痛下貶責，甚至說：你們滾下來吧！閉了你們的宮庭吧！他說：

居廊庑而不講揖讓，不如臥穹廬，衣文繡而不聞德音，不如服黻黼，居民上正顏色而患不尊嚴，不如閉宮庭，有清廬閒館而不進元儒，不如辟牧藪，榮人之生而不錄人之死，不如合客兵，勞人祖父而不問其子孫，不如募客作。（“定盦續集”卷二“乙丙之際塾議第二十五”）

自珍的大膽的言論，不能不掩蔽在巧妙的文辭中，他說上面的話，是“聞之聰古子，聰古子聞之思古子，思古子聞之諦古子”講的。誰都知道這位少年的勃勃新生氣，並沒有古風，但為什麼他總是寓言古史氏、思古子等人物呢？他知道封建社會崩潰前夕，封建的貴族官僚們最沒有理性，他既然要批評暴露他們，甚至想殺死他們，這就難了。於是乎他有三捕之文，把這些末世壞蛋的特性指出來，並提出對付他們的辦法。他說：

今者有蜮。蜮，一名射工，是性善忌人，衣裳略有文采者輒忌，不忌縑絰（指亡國奴），能含沙射人影，人不能見，必反書之名字而后噬之。捕之如何？法用蔽景草七莖，自障蔽，則蜮

不見人景；又用方諸取月中水洗眼，著純墨衣，則人反見蠍，可趨入蠍群。趨入蠍群，則蠍眩瞽。……蠍死，烹其肝，大吉！（“定盦續集”卷四“捕蠍第一”）

今者有熊羆鴟鵂豺狼，是性善復，必噬有恩者及仁柔者（指愛國者改革者）。捕之如何？法用敗絮牛皮，偽為人形，手執飼具以示人恩，中實以熾鐵，咆哮來吞，絮韋吞已，熾鐵火起，糜灼其心肝。……則其種類皆殄絕，吉！（同上“捕熊羆鴟鵂豺狼第二”）

今有狗蠅螞蟻蚤蟹蚊虻，是皆無性，聚散皆適然也，而朋嗜人（指人民），使人慣耗。治之如何？法不得殄滅，但用冰一杵，置高屋上，則蠅去；又煉猛火自燒田，則亂草不生，亂草不生則無所依，無所依則一切蟲去。……（同上“捕狗蠅螞蟻蚤蟹蚊虻第三”）

他說他的這些法子都是“法則上古”的。他寫這三篇捕捉封建統治階級的名文時，說：“居于郊野，魂飛飛以朝征，魄淒淒而夕處”，可見他在黑暗中要求朝氣。他列“蠍”為第一，“熊羆”等為第二，“狗蠅”等為第三，他以為這些無人性的東西，要以各種方法去“捕”，第一種為神秘法，第二種為“色柔內剛”法，第三種為悲憫法。這些方法也的確在他的文章中都表現出來。然而他的“箸議”亦苦矣！苦在他的文章內容中要有人民性。

自珍在死前三年（戊戌）送林則徐到廣東赴任，上書言三種決定義、三種旁義、三種答難義、一種歸墟義。三決定義，言平銀價（因從嘉道之際，中國白銀流於外國，銀價高漲，物價不平，致生經濟危機，原文中說白銀“漏于海”即指這一情況）；嚴禁鴉片；重兵防禦。三旁義，言杜絕外貨，從奢侈品着手；限止外人，僅居澳門；整修軍器。一種歸墟義，期林氏由一省之治使“中國十八行省銀價

平，物力實，人心定”，這實在是激進的改良主義思想。至于答難義，他詳細解釋懷疑者的問題以後，便和上面的憎恨相似，獻策于林氏“殺一儆百”。他說：

逆難者皆天下黠猾游說，而貌為老成迂拙者也。粵省僚吏中有之，幕客中有之，游客中有之，商估中有之，恐紳士中未必無之，宜殺一儆百！公此行，此心為若輩所動，游移萬一，此千載之一時，事機一跌，不敢言之矣，不敢言之矣！（“定盦文集補編”卷四“送欽差大臣侯官林公序”）

黠猾者正是他看出的封建社會的反動人物，這些人布于海宇，忌文采不忌縲絏，為謀改革者的大患。林則徐和這些人的鬥爭，正是當時統治階級內部最嚴重的矛盾。龔自珍看出所謂“積重難返”，即有一二豪士要改革弊政，那些群“蠹”也要把他陷害的，林則徐也有鑒于此。林則徐在答龔自珍的函中說：“謂彼中游說多，恐為多口所動，弟則慮多口之不在彼也，如履如臨，曷能已已！”（同上，附）林氏所指“不在彼”者，言更有甚于在彼者，顯然是指在朝的一班反動人物了，他後來就是被龔氏所謂“貌為老成迂拙”的投降賣國派彈劾得負罪遠戍新疆的，龔氏已死不及見。那麼龔自珍所“不敢言之”的前途，便是暴露于世界的中國半殖民地化！這就是說，縱然龔氏敲起了警鐘，林氏也提高了警覺，而他們仍然不能達到他們的改良的目的。

第二節 龔自珍在尊史形式下的政論

清王朝的民族監獄政策，特別是大興文字之獄，鉗人民之口，束士大夫之行，其結果並沒有達到統治階級的目的，而是如龔自珍所謂“拘一祖之法，憚千夫之議，听其自侈，以俟踵興者之改圖”（“定

盒文集”卷上“乙丙之际箸議第七”)。因此，龔自珍所揭露的十九世紀初的封建矛盾比章學誠更進了一步。他以一个当代的清議家自居。他服官京師，虽屬小官(禮部主事)，但他敢于發出越分的議論。例如他在“上大学士書”中說：

自珍少讀歷代史書及國朝掌故。自古及今，法無不改，勢無不積，事例無不變遷，風氣無不移易。所恃者，人材必不絕于世而已。夫有人必有胸肝，有胸肝則必有耳目，有耳目則必有上下百年之見聞，有見聞則必有考訂同異之事，有考訂同異之事，則或胸以為是、胸以為非，有是非則必有感慨激奮。感慨激奮而居上位，有其力，則所是者依，所非者去。感慨激奮而居下位，無其力，則探吾之是非而昌昌大言之。如此，法改胡所弊，勢積胡所重，風氣移易胡所懲，事例變遷胡所懼！中書仕內閣，糜七品之俸，于今五年，所見所聞，胸弗謂是。同列八九十輩安之，而中書一人胸弗謂是。大廷廣眾，苟且安之，夢覺獨居，胸弗謂是。入東華門，坐直房，昏然安之，步出東華門，神明湛然，胸弗謂是。同列八九十輩，疑中書有痼疾，弗辨也，然胸弗謂是。如銜魚乙以為茹，如藉蝟栗以為坐。（“定盒文集補編”卷三）

他在內閣里發現許多“胸弗謂是”的現象，禁不住要講“盛世危言”。他從心理上分析出一套勢在變法的思想。這是針對了當時的封建的官僚政治而發出的抗議。他認為自己的話是“狂言”，有時要有意識地只為平易之言，如說：

開開夜思，其為今日易施行之言，又為虽不施行而言不駭眾之言，又為閣下用文學起家分所得言之言，又為自珍所得言于閣下而絕非自珍平日之狂言。（同上卷三“與人箋四”）

但就是在不駭眾的條陳中也還有廢科舉的重要議論。他說：

今世科場之文，万喙相因，詞可獵而取，貌可拟而肖。坊間刻本，如山如海。四書文錄士，五百年矣，士錄于四書文，数万輩矣，既窮既極，閣下何不……上書乞改功令，以收真才？
(同上)

他另有一篇“述思古子議”，更說明科舉模仿之失去人性：

言也者，不得已而有者也。如其胸臆本無所欲言，其才識又未能达于言，強之使言，茫茫然不知將為何等言。不得已……姑效他人之言，……實不知其所以言，于是剽掠脫誤，摹拟偵到，如醉如寢以言。……宜變功令。（“定盦續集”卷二）

上述更改法制的言論還是所謂壯年之作，若按自珍的少年時代的尊史論講來，他的思想實在是以“公羊春秋”家的大義，要求近代的言論自由這一課題。他所謂的尊史，是把史職作為人民的喉舌去看待，頗有後來報章的含義。在這裡，他的史論和章學誠六經皆史論異趣。學誠主張明辨源流，他主張“天地東南西北之學”，主張六經古法的闡發，好像“春秋”的筆政，誅伐與建設同時藏于褒貶微言之中。他在“乙丙之際箸議第六”里，早以“公羊”三世的筆法，講過一套大義微言。章學誠只說六經皆史，在學術下私人以後，諸子百家并鳴，各以其學易天下，其中或有史意而已非史。龔自珍則自己造出了一個師儒之學的流變。第一時期叫做治世，道學治三者合一，這似真實歷史（如西周）。然他畢竟是一位今文家，把春秋以後的師儒也說到裡面。他說：

王若宰若大夫若民相與以有成者，謂之治，謂之道。若士若師儒，法則先王先冢宰之書，以相講究者，謂之學。師儒所謂學，有載之文者，亦謂之書。是道也，是學也，是治也，則一而已矣。乃若師儒有能兼通前代之法意，亦相誠語焉，則兼綜之能也，博聞之資也。……（“定盦文集”卷上“乙丙之際箸議

第六”)

第二时期叫做乱世，諸子百家自鳴其学，据他說也能尽其史职。他同样地把諸子之学也以歷史同等看待。他說：

师儒之替也，源一而流百焉，其書又百其流焉，其言又百其書焉。各守所聞，各欲措之当世之君民，則政教之末失也。虽然，亦皆出于其本朝之先王。（下言諸子出于王官）……世之盛也，登于其朝，而習其揖讓，聞其鐘鼓，行于其野，經于其庠序，而肄其豆籩，契其文字。……及其衰也，在朝者自昧其祖宗之遺法，而在庠序者犹得据所肄習以为言，抱殘守闕，纂一家之言，犹足以保一邦，善一國。（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴議第六”）

第三时期叫做衰世，师儒不学無術，不尽言責，为國之蠹（参看本章第一節引文）。当然，他的这个史家三世論，并非真正的歷史学，而是“公羊”家的大义。他的大义很明顯，是要求这样，衰世也应当“尊史”，好讓“后史氏”据所肄習以为言，而医治当时的愚昧。

史家三世之說，还僅是自珍“尊史”的發凡，后來在“古史鈞沉論”中更發揮了他的論点。他所謂鈞沉，就是將古史氏之职恢复，即尊重近代的后史氏之职。他不但以为六經皆史，而且以六經为周史之大宗，諸子为周史之小宗。他說：

周之世官，大者史，史之外無有語言焉，史之外無有文字焉，史之外無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。（“定盦續集”卷二“古史鈞沉論二”，亦名“尊史”二）

这是他的尊史的大前題。他首言六經皆史，似近于章学誠的傳統。他說：

“易”也者，卜筮之史也。“書”也者，記言之史也。“春秋”也者，記动之史也。“風”也者，史所采于民，而編之竹帛付之

司乐者也，“雅”、“頌”也者，史所采于士大夫也。“礼”也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以詔王者也。……故曰五經者，周史之大宗也。（同上）

他次言諸子皆史，則远于章学誠的命題，而近于危言高論的“大义”了。他說：

老于禍福，熟于成敗，絜万事之盈虛，窺至人之無競，名曰任照之史，宜为道家祖。

綜于天时，明于大政，考夏时之等，以定民天，名曰任天之史，宜为農家祖。

左执繩墨，右执規矩，篤信謙守，以待彈射，不使王枋弛，不使諸侯驕上，名曰任約剂之史，宜为法家祖。

博觀群言，既迹其所終始，又迹其所出入，不蒙一物之譏，不受諸侯蹈觚，使王政不清，庶物奸生，名曰任名之史，宜为名家祖。

臚引群術，爰古聚道，謙讓不敢刪定，整齐以待能者，名曰任文之史，宜为雜家祖。

窺于道之大原，識于吉凶之端，明王事之貴因，一呼一吸，因事納諫，比物假事，不辭矯誣之刑，史之任諱惡者，于材最为下也，宜为陰陽家祖。

近文章，眇語言，割榮以任簡，养怒以積辨，名曰任喻之史，宜为縱橫家祖。

抱大禹之訓，矯周文之偏，守而不战，儉而不夺人，名曰任本之史，宜为墨家祖。

五庙以觀怪，地天以觀通，六合之际，無所不儲，謂之任教之史，宜为小說家祖。……

故曰諸子也者，周史之支孽小宗也。（同上）

在这里，他拿这些史职(他所謂任)說明九流的來源，實質上是在九流的外衣之下，說明近代史家的職責。他另有“尊任”一篇，以天下己任为注脚。尊任的主要目的就是清議。故这里所提出的諸子任史的“大義”，頗有据之为“微言”的意向。这种隱蔽的說法就是所謂“自障蔽，則域不見人景”的罵統治階級的方法。

魏源說：

自珍……于經通“公羊春秋”，于史長西北輿地，其文以六書小學为入門，以周秦諸子、吉金、乐石为崖郭，以朝章、國故、世情、民隱为質幹，晚犹好西方之書，自云造深微云。（“古微堂外集”卷三“定盦文錄序”）

这样看來，自珍的學問質幹是當世政治，而崖郭是先秦諸子。故他的“小宗之史”論，有質幹与崖郭。可惜他研究“西方之書”太晚，不見于言論，只有用“公羊春秋”之家法了。他的“質幹”是十分明白的，“尊重輿論”四个字罢了。这是近代資產階級先輩的呼声。故他又說：

滅人之國，必先去其“史”；隳人之枋，敗人之綱紀，必先去其“史”；絕人之人材，湮塞人之教，必先去其“史”；夷人之祖宗，必先去其“史”。（“定盦續集”卷二“古史鈞沉論”二）

他以为“号为治經則道尊，号为学史則道誣，此失其名也”，正其名則“史”之道兴。他自己主張取法于孔子，因“史統替夷，孔統修也”（同上）。要繼承这样的傳統，就必須志在“春秋”义法。但他并不十分拘泥于孔道。他說：

孔虽歿，七十子虽不見用，王者之迹虽息，……沉敏辨异之士不为不生，緒言緒行之迹不为不埃，庄周隱于楚，墨翟傲于宋，孟軻端于齐梁，公孙龍嘩于齐趙之間，荀况廢于道路，屈原淫于波濤，可謂有人矣！（同上。下更進一層言理想，从略）

自珍要做一个近代式的史学家，以钩沉古史。他說：“自珍于大道不敢承，抑万一幸而生其世，則願为其人歟，願为其人歟！”（同上）因此，他表章史职，另有“尊史”兩篇（一名“尊史”，一名“太史公書副在京師說，即“尊史三”），在这里便沒有像上面的文章理想之高，降而以太史公自况，“書副在京師”，“后之人必有如京師以觀吾書者焉，則太史公之志也”（“定盦續集”卷一“尊史三”）。史职为什么重要呢？他說：

史之尊，非其取語言司謗譽之謂，尊其心也。心何如而尊？善入。何者善入？天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所貴，皆知之；國之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆知之；其于言禮，言兵，言政，言獄，言掌故，言文体，言人賢否，如其言家事，可謂入矣。又如何而尊？善出。何者善出？……如优人在堂下，号咷舞歌，哀乐万千，堂上觀者，肅然踞坐，眇睨而指点焉，可謂出矣。……出乎史，入乎道。欲知大道，必先为史。（同上“尊史一”）

龔自珍“願为其人”，即以近代政論家自居，然时代不許他能为其人。他只能“觀世之变”，而不能有作为于世变。他只能做一个悲剧时代的証人，而不能对于悲剧的主角有所作为。他只能預期“一之民”的大音声起來，“世乱不远”，而不能轉移世風，和平更法。他的“寘寘”之說，引經据典地說出了这样一个道理：不願受亡國耻辱的漢族人民的議論，不但不应希望为清朝統治者所采取，而且也不应对清朝統治者献策。他講的道理是專为后来“如京師以觀其志”的人。他的文章如下：

寘也者，异姓之聖智魁傑寿者也。其言曰，臣之籍，外臣也；燕私之游不从，宮庫之藏不問，世及之恩不預，同姓之獄不鞠，北面事人主而不任叱咄奔走，捍难御侮而不死私仇。是故

進中礼，退中道，……王者于是芳香其情以下之，瓏玲其誥令以求之，虛位以位之。……古者開國之年，异姓未附，据乱而作，故外臣之未可以共天位也。在人主則不暇，在宾則当避疑忌。……易世而升平矣，又易世而太平矣，宾且進，……然而祖宗之兵謀，有不尽欲宾知者矣，燕私之祿，有不尽欲与宾共者矣，宿衛之武勇，有不尽欲受宾之節制者矣，一姓之家法，有不欲受宾之論議者矣，四者三代之异姓所深自審也。……异姓之卿，固宾籍也，故諫而不行則去。史之材（异姓之人）識其大，掌故主其記載，不吝其情，上不欺其所委贄，下不鄙夷其貴游，不自卑所聞，不自易所守，不自反所学，以荣其國家，以華其祖宗，以教訓其王公大人（此四字沿用墨子術語），下亦以崇高其身，真宾之所处矣。……古之世有抱祭器而降者矣，……無籍其道以降者。……道誠异，不可降，礼乐誠神灵，不可滅也。……“易”曰：“窮則变，变則通，通则久”。恃前古之礼乐道藝在也。故夫宾也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專为其本朝而生是人者在也。……三代之季，或能宾宾而尊顯之，或不能宾宾而窮、而晦、而行遯。……孔子述六經，則本之史。史也，献也，逸民也，皆于周为宾也。……若夫其姓宾也，其籍外臣也，其進非世及也，其地非閭闔燕私也。而僕妾色以求容，而俳优狗馬行以求祿，小者喪其儀，次者喪其学，大者喪其祖，徒乐廁于僕妾俳优狗馬之倫，孤根之君子必無取焉！（同上卷二“古史鈞沉論四”，亦名“宾宾”）

这段文章，是龔氏思想的發展，并不是如有些人誣之为他的思想的退步。明顯地，他在这里借异姓的古义，已經流露出民族革命的萌芽思想。他号召有气節的史材之士，不要和清廷合作，不做它的“僕妾俳优狗馬之倫”，不要自卑其所聞之經义，不要自易其所

守之節操，不要自反其所学之經綸，以苟安其生，为清朝統治者作应声虫。他也指出，遇外患时，应为民族作保衛战，而非为一姓之私業尽愚忠。这已經和清初学者的血脉連結。“宾”也者，并不是为清朝貴族而生，而应有“宾”自己的立場和观点！清朝統治階級不但在四种权利上不欲为“宾”所参加（只限于士大夫階級之內），而且褫夺了“宾”的民族、民主权利，因此，异姓之“宾”应知所以自处！自处之道，他的意思是“变則通”。他的“危言”指出，孤根君子要注意，小心反动的清貴族到有一天國难当头的时候，“寧予异族，不予家奴！”这段名文在所引經史之文的外衣之下，是如何地用所謂“蔽景草”、“月中水”來捕清朝王公大人之“蛾”呢！他自居为“后史氏”，所謂“后史氏”即暴風雨來臨的預言者。若誤解他为隱者或狂士，便弄錯了題目。他是悲剧时代的可歌可泣人物，指斥了黑暗，探視出光明。他一方面罵透当时士大夫的廉耻道喪，然而，另一方面信仰着“山中之民”的漢族大有人在，出而作大音声，以震撼天地，使貴族神人做了波臣。他的詩句有：

九州生气恃風雷，万馬齐瘖究可哀；我劝天公重抖擞，不拘一格降人才！（“定盦文集补”“雜詩”）

懂得了以上的“宾宾”之說，才可以明白这首詩的情意所在。他是期待着風雷將起、快降人才而創作新歷史。所謂“良史之憂憂天下，憂不才而庸，如其憂才而悖，憂不才而众憐，如其憂才而众畏”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箸議第九”）。他的責任，僅做了憂天下的宣傳者，他就是他所謂“但开風气不为师”（“定盦文集补”“己亥雜詩”）的后史氏。（自珍暴卒于出京行程之中，世傳他因鴉片战争主战，得罪于穆彰阿致死。此一公案至今沒有証实。但从他当时的言論看來，很可能是遭其所捕者的反捕。）

第三節 龔自珍進步的經濟思想与边疆論

龔自珍“东西南北之学”已經代替了書本上的漢学。他的議政危言，是从他的經濟思想出發的。他在“明良論”四篇、在“乙丙之际箸議”各篇中都含有探論經濟的內容。“明良論”的对象为官僚士大夫，他說明國家对于官吏应有养廉的足够的俸祿，不当空責急公爱上。他認為如果大官小官都是些好像包稅的人，就不能望他們有所建議。他說：“賈誼所言國忘家、公忘私者，則非特立独行以忠誠之士不能，能以概責之六曹三院百有司否也？內外大小之臣，具思全軀保室家，不复有所作为，……抑豈無心，或者貧累之也。”故他的結論是“朝廷……愈高厚，宇宙……愈清明”。他在反对貪污的題目之下，已經涉及資產階級的國“富”的观点：“三代以上，大臣百有司無求富之事，無耻言富之事。”（“定盦文拾遺”“明良論一”）

从三代的外衣，自珍論到初期資產階級的“富”在人类性上的假定即所謂“自私心”，他居然以“私”为人类的天性。他說：

天有私也，……地有私也，……日月有私也，聖帝哲后……不爱他人之國家而愛其國家，……忠臣……孝子……貞婦……乃私自貞私自葆也。……狸交禽媾，不避人于白晝，無私也，若人則必有閨闈之蔽，……頰頰之拒矣；禽之相交，徑直何私？……若人則必有孰薄孰厚之气誼。……今日大公無私，則人耶，則禽耶？（“定盦續集”卷一“論私”）

这是一种露骨的天賦自私心的理論。他的人性論是从心理学的观点出發的。他說：“龔氏之言性也，則宗無善無不善而已矣，善惡皆后起者。……性不可以名，可以勉强名，不可似，可以形容似也”（“定盦文集補編”卷一“闡告子”）。他說告子知性，作了“闡告子”

一文。他以为人性之公私，不能以善惡論，而大公無私反非人性，私之能善于滿足就是公。这种立論点，一反封建意識的過欲思想，而接近于資產階級的正統派經濟学的出發点。

自珍在“乙丙之际箸議第一”篇，即論到“大吏告民窮，而至尊憂帑匱”（“定盦文集”卷上）的民窮財尽現象，而以貨幣不應該僅作為政治权力去对待，而應該調劑有無。他說：

吏食于市官者笑之曰：“……天下生齒庶，原之出也不饶，故金之权日尊。权日尊，气益威，神胡謂衰？”客为士者謝吏曰：“子之义高义也，虽然，食誠絀，而貨之不独盈也又久，不睹伐金者乎？伐者化。不睹挾金市海者乎？市海者潰。有所化，有所潰，有所不反，夫又有所鬱也。今金行名尊而实耗，用博而气鬱，耗者莫禁于下，鬱者莫言于上，……失金之情者也，欲弗衰得乎？”龔子曰：“其潰者，其縱之者咎也，其鬱者，其鑰之者咎也。是以古之大人，謹持其原而善導之气。”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箸議第一”）

金之潰指因鴉片外貨之輸入，促成当时的白銀漏出，金之鬱指因貴族官吏之厚斂，促成当时的金銀死藏，故他主張有無調劑。关于后者，他又發为近代式的法权論，即財產法上的形式平等思想，这就是資產階級意識的進步言論。他說：

浮不足之数相去愈远，則亡愈速，去稍近，治亦稍速，千万載治乱兴亡之数直以是券矣。……王者欲自为計，盍为人心世俗計矣。有如貧相軋，富相耀，貧者跼，富者安，貧者日愈傾，富者日愈壅，或以羨慕，或以憤怨，或以驕汰，或以嗇吝，澆漓詭异之俗，百出不可止。至極不祥之气，鬱于天地之間，鬱之久，乃必發为兵燹，为疫癘，生民喙类，靡有孑遺，人畜悲痛，鬼神思變置（變置二字出于“孟子”之“變置社稷”，文頗露骨）。

其始不过貧富不相齐之为之尔，小不相齐，漸至大不相齐，大不相齐即至喪天下！（“定盦文集”卷上“平均篇”）

自珍根据着經傳“王心則平”的有本之論，發表出資產階級式的平均主义思想。他說“貴乎操其本原，与随其时而剂調之”，“水土平矣，男女生矣”（同上）。他的这种平均主义，是反对封建的土地独占的思想。他批評封建超經濟的壟断說：

五家之堡必有肆，十家之村必有賈，三十家之城必有商。若服妖之肆，若食妖之肆，若翫好妖之肆，若男子咿唔求爵祿之肆，若盜聖賢市仁誼之肆，若女子鬻容之肆，肆有魁，賈有梟，商有賢桀，其心皆欲“并”十家五家之財而有之。（同上）

自珍既然反对封建壟断，便主張自由的商業資本活动。据他說，如果一任封建超經濟的壟断，就要產生以下社会不平等的現象：

積財粟之气滯，滯多霧，民声苦，苦伤惠；積民之气淫，淫多雨，民声囂，囂伤礼义；積土之气坳，坳多日，民声濁，濁伤智。（同上）

因此，他主張經濟的“更法”了，更不平而为平均。他說，“有天下者莫高于平之之尚也”。怎样使不平的社会成为平均的社会呢？他說，“有天下者更之，則非号令也，有四挹四注：挹之天、挹之地、注之民、挹之民、注之天、注之地，挹之天、注之地，挹之地、注之天。其詩曰：‘挹彼注茲，可以餽饕，……’試之以至难之法，齐之以至信之刑，……有天下者不十年几于‘平’矣。”（同上）

自珍不但从絕對的人性規律引申到社会的規律，而且他以为他的經濟思想是根据着“上古不諱私”的前提。他憧憬着資產階級的法权形式“耕者有其田”，主張以智能的大小來作財產所有的标准。他以为，自由放任的社会，最初好像在自由競爭的魯濱孙的孤

島，被亞當·斯密所孤立地假定的圖景。他說：

天穀沒，地穀茁，始貴智貴力。有能以尺土出穀者，以為尺土主。有能以倍尺若什尺伯尺出穀者，以為倍尺什尺伯尺主。号次主曰伯、帝若皇，其初盡農也。……儒者失其情，不究其本，乃曰天下之大分，自上而下，吾則曰先有下而漸有上。（“定盦文集”卷上“農宗”）

自珍的重農主義思想含有資本主義前途的夢想，例如他贊成陸彥若的話“天下之大富必在土，……富殖德，……富又殖壽”（“定盦續集”卷三“陸彥若所箸書序引”）。他把六經皆史的命題改為五經皆富學的命題，他說：“五經，財之源也，德與壽之溟渤也。”（同上）他的“農宗”論和顧炎武對宗法公社的幻想相似，主張根據氏族宗法的組織，計農宗而受田。他說：

家受田歸田于天子，皆關大吏，稽其世數，關群吏。本百畝者進而仕，謂之貴政之農，本仕者退而守百畝，謂之釋政之農，本不百畝者進而仕，謂之亢宗之農，本仕者退而不百畝，謂之復宗之農。……本大宗者復為大宗，本小宗者復為小宗，本群宗者復為群宗，本閑民復為閑民。貴不奪宗祭，不以朝政亂田政，自大宗以至於閑民，四等也。（“定盦文集”卷上“農宗”）

這樣等級的土地所有制形式，是不平等的。然他說貧富之不一自古已然，不能限田，“大抵視其人之德，有德此有人，有人此有土矣”（“定盦文拾遺”“農宗答問第一”）。所以他的平均主義僅僅反對封建社會的貧富不一，而以為基於才智、能力、德行而分配所有的財富土地則是合理的。他是夢想着近代資本主義的所有制關係，並在宗法的廢墟之上，企圖建築民粹式的永恒世界。他常作夜思或夢想，他說：

龔子淵淵夜思，思所以擇簡經術，通古今，定民生，而未達

其目也。（“定盦文集”卷上“農宗”）

他处于鴉片战争的前夜，在他的夢想背后，充滿了反对封建的賦稅剝奪的思想，他說：

國朝有實則堯舜而名則漢武帝者一焉，地丁是也。……仁皇帝永免滋生人口之賦，并入地賦。……其名未改，……仍稱地丁。……或問之曰：我朝取于民者，綢前古遠甚，鄉愚無見聞，又不讀史，則不知朝家百典千式萬官億條例所出，視前古丰殺污隆何如也？告之曰：國家萬年，毋敢議所以贏于入者，然而不禁議所以嗇于出者，僕嘗私憂焉，又私議焉，茲不宣也！（“定盦續集”卷二“地丁正名”。按此文非僅正名，正指地丁之實）

我們如果說自珍的更法狂議是資本主義前途的夢想，那么，他的邊疆的議論，是感于外患已深，設計防禦殖民地化的理想。他感覺到西洋資本主義國家的軍艦有一天會長驅直入中國的沿海諸省，即他對林則徐所謂“不敢言之”的，也是林則徐答他的所謂“實難言者”。他已經看到中國的海防難以阻擋番舶。他的“東南罷番舶議”一文雖佚而不傳，但由此可以知道，他注意到殖民主義者的對華的商品輸出，特別使東南各省處在危險的地位。他的邊疆論文，大都不言東南而強調西北。所謂“東西南北之學”，好像研究出東南為危而西北可安的道理。他的有名的著作為“西域置行省議”，此外尚有關於蒙古、青海諸文。他的西域置新省之議，寓有深意。李鴻章後來僅僅以西北置一行省之名，即謂實現了龔自珍的主張，實在是胡說。我們應當說李鴻章承繼的是魏源“以夷款夷”的外交論。龔自珍詩句有“五十年中言定論”，不是驗之于洋務派李鴻章，而是驗之于資產階級革命民主派孫中山的“建國方略”。“西域置行省議”說：

西北不臨海，……今西極徼至愛烏罕而止，北極徼至烏梁海總管治而止，若乾路，若水路，若大山小山、大川小川，若平地，皆非盛京、山東、閩、粵版圖盡處即是海比。（“定盦文集”卷中）

這話的意思頗顯著，他以為西北以無海為特長，非比東南沿海易遭資本主義的入侵。故他又暗示說：

有天下之道，則貴乎因之而已矣。……因功而加績之，所憑者益厚，所藉者益大，所加者益密。……人則損中益西，財則損西益中，……所收之效在二十年以後，利且萬倍。夫二十年非朝廷必不肯待之事，……一損一益之道，一出一入之政，國運益盛，國基益固，民生風俗厚益厚。（同上）

單純憑借西北以固國基的想法，自然不能抵抗住資本主義侵略的勢力，但這是鴉片戰爭前夜的舊的愛國思想。自珍的議論內容着重在移民以開發西北的地利。他說：

今中國生齒日益繁，氣象日益隘（此句即指國防），黃河日益為患，……而不外乎開捐例、加賦、加鹽價之議，譬如割腎以肥腦，自啖自肉，無受代者。自乾隆末年以來，官吏士民，狼狽狼蹶，不士不農不工不商之人十將五六，……終不肯治一寸之絲、一粒之飯以益人。……人心慣于秦侈，風俗習于游蕩，京師其尤甚者。……應請大募京師游食非土著之民，及直隸山東河南之民、陝西甘肅之民令西徙，除大江而南，筋力柔弱，……易以生怨，無庸議，……其餘若江省鳳潁淮徐之民，及山西大同朔平之民，亦皆性情強武，……未驕慣于食稻衣蚕，……募之必願往。江西福建兩省種烟草之奸民最多，大為害于中國，宜盡行之無遺類。與其為內地無產之民，孰若為西邊有產之民，以耕以牧，得長其子孫哉？……又各省駐防旗人，……苟有利

利天朝者，必無異心，無異議也。（“定盦文集”卷中）

这种移民政策的内容，和歷代的移民政策不同。龔自珍的思想中含有近代富國強兵和擴大生產的意義。他还討論了經濟、政制、風俗、教化以及民族諸問題及如何實施之策，不完全是書生的空談。

自珍在他的文章中也常論到中國北部的經濟等優點。例如：

昌平州，……其穀宜麥亦宜稻，其土產硝磺，其木多文杏，……其俗敬賓客；富人畜車馬，不敢騁于里門。（“定盦續集”卷一“說昌平州”）

吾相北方，獨宣化府承德府之間可以居，可以富，可以長子孫。今夫東南草木，朮朮然易榮也，易高大也，易槁也，蠹空其中，雨漬其外，有園圃者不規久遠，不能儲以為美材。宣化承德間少木。木四月始榮，其華肥，其葉長，其材堅，……三十年而材之，棟宇棺槨之利，可以專數縣。恒寒，故腠理實；恒勞，故筋骨固。食妖、服妖、玩好妖不至，故見聞定。……他日魂魄其歆北乎！（“定盦文集補編”卷一“論京北可居狀”）

這些話表示他的主觀想像。但他的邊疆論重視着西北的蒙古新疆，移民政策重視着大江以北的強武之民，實在反映出他對於殖民地化的歷史前途，有着極大的憂慮。

第四節 龔自珍的經學

經學不是龔自珍的主要寫作範圍。他曾說他不能寫定群經，因為他在治雜家百家之學和東南西北之學。他繼承章學誠六經皆史之說，更倡經子皆史之論，他又因襲陸彥若的經濟論，更倡五經皆言財富之論，因此，他的治學態度可以說是假借經傳子史作為議政的材料。他深願為一“后史氏”，不屑為一經學家。他說：

搜三十王之右史，拾不傳之名氏，補“詩”“書”之隙罅，逸于后之剔鐘彝以求之者。以超辰之法，禡不顯之年月，定歲名之所在，逸于后之布七曆以求之者。為禮家之儒，為小節之師，為考訂之大宗，逸于后之彌縫同異以求之者。明象形，說指事，不比形聲，不譚孳生，推本音，明本義，逸于后之據引申假借以求之者。本“立政”，作周官，述周法，正封建之里數，逸于后之雜真偽以求之者。誦“詩”三百，篇綱于義，義綱于人，人綱于紀年，明著竹帛，逸于后之據斷章升諫以求之者。……階孔子之道求周道，得其憲章文武者何事，……吾從周者何學，逸于后之譚性命以求之者。……自珍于大道不敢承，……願為其人歟！（“定盦續集”卷二“古史鈞沈論”二）

由這段話看來，他以為治經者既不能死抱住世傳經典去背誦，又不能單從經傳中就可以董理清楚經學，因為“孔子之所雅言，又不知果在否焉”（同上“古史鈞沈論三”），這就須搜求逸文（他曾向日本尋求中國的逸書），或以彝器銘文補闕（“定盦續集”卷三“商周彝器文錄叙”），才能尋得經傳的真實。因此，他在“古史鈞沈論三”中，所憾更多，對於經學便宣稱不能寫定了。

自珍的經學的依據是“公羊”學，但他和當時的今文家稍有不同，他不瑣瑣地爭取前漢的正統，也不對乾嘉古文家攻擊諷刺，頗有折中今古文學的態度。例如他舉出“生同世同志寫定者，王引之、顧廣圻、李銳、江藩、陳奐、劉逢祿、庄綬甲”諸人，即今古文家并稱推薦。他的經學，有“五經大義終始論”，也主張本末一貫。他說“仲尼有言：‘吾道一以貫之。’……文學言游之徒，其語門人曰：‘有始有卒者，其惟聖人乎’。誠知聖人之文，貴乎知始與卒之間也。……始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道。民事終，天事始。……”（“定盦文集”卷下）又有“六經正名”及“答問”，并不爭持前漢後漢誰代

表經學，而主張“以經還經，以記還記，以傳還傳，以群書還群書，以子還子”（“定盦文集補編”卷一“六經正名答問五”）。他詳論漢代今古文學的名實，以為經今古文學的分別不在文字的區別，而在讀法的不同。他對於兩漢經學家只說“憾漢博士師弟子之多歧，……憾漢寫官之弗廣”，“將欲更漢氏也，群師互有短長，非深于義訓，勇于割聞者不能也；無已，則我所欲糾虔，姑在夫引書變為徒書之際乎，以與漢寫官爭。”（“定盦續集”卷二“古史鈞沉論”三）

自珍雖然是“公羊”學派的健將，但和魏源等有異，因為他不像魏源混同六經，以“公羊春秋”而傳會一切。龔氏說：“‘易’自‘易’，‘範’自‘範’，‘春秋’自‘春秋’。‘易’言陰陽，‘洪範’言五行。‘春秋’言災異。以‘易’還‘易’，‘範’還‘範’，‘春秋’還‘春秋’，姑正其名，而‘易’、‘書’、‘春秋’可徐徐理矣。”（“定盦文集補編”卷一“非五行傳”）他更痛斥讖緯家，以為“‘易緯’最無用”（同上卷二，“最錄易緯是類謀遺文”），諷刺當時士大夫以陰陽災異言吉凶者為腐儒，他說：“近世推日月食精矣。……自珍最惡京房之‘易’、劉向之‘洪範’，以為班氏‘五行志’不作可也。”（同上卷三“與陳博士箋”）

自珍根據六經終始論，雖推崇古文家江藩的著作，但不滿意他偏祖漢學，而專門做“道問學”的工作。他說：

“傳”不云乎？三王之道若循環，聖者因其所生據之世而有作。……儒者之宗孔氏，治六經術，其術亦如循環。孔門之道，尊德性，道問學，二大端而已矣！二端之初，不相非而相用，蘄同所歸。識其初，又總其歸，代不數人，或數代一人，其餘則規世運為法。入我朝，儒術博矣，然其運實為道問學。……敢問：問學優于尊德性乎？曰：否！否！是有文無質也，是因迭起而欲偏絕也。聖人之道，有制度名物以為之表，有窮理盡性以為之裏，有詰訓實事以為之迹，有知來藏往以為之神。謂學盡于

是，是聖人有博無約，有文章而無性与天道也。……然則胡为其特張問學？……始卒具舉，聖者之事也，余則問學以為之階。夫性道可以驟聞歟？抑可以空枵懸揣而謂之有聞歟？欲聞性道，自文章始。……不以文家廢質家，不用質家廢文家。……（“定盦續集”卷三“江子屏所著書序”）

這段話可以代表他對於經學的認識，顯然和其他今文學家之攻擊或抹殺古文學家不十分一致。他以“識其初，又總其歸”為主旨，融和文、質二家于一爐，近于折中的思想。他尊重自己的主張，也尊重別人的主張，故以商榷的語氣質疑于江藩，說：

大著讀竟，其曰“國朝漢學師承記”，名目有十不安焉，改為“國朝經學師承記”，敢貢其說。夫讀書者實事求是，千古同之，此雖漢人語，非漢人所能專，一不安也。本朝自有學，非漢學，有漢人稍開門徑而近加邃密者，有漢人未開之門徑，謂之漢學，不甚甘心，不安二也。瑣碎鉅訂，不可謂非學，不得為漢學，三也。漢人與漢人不同，家各一經，經各一師，孰為漢學乎？四也。若以漢與宋為對峙，尤非大方之言，漢人何嘗不談性道？五也。宋人何嘗不談名物訓詁？不足概服宋儒之心，六也。近有一類人，以名物訓詁為盡聖人之道？經師收之，人師擯之，不忍深論，以誣漢人，漢人不受，七也。漢人有一種風氣，與經無與而附于經，謬以裨竈梓慎之言為經，因以汨陳五行、矯誣上帝為說經，“大易”“洪范”身無完膚，……本朝何嘗有此惡習？本朝人又不受矣，八也。本朝別有絕特之士，涵詠白文，創獲于經，非漢非宋，亦惟其是而已矣，方且為門戶之見者所擯，九也。國初之學，與乾隆初年以來之學不同，國初人即不專立漢學門戶，大旨欠區別，十也。（“定盦文集補編”卷三“與江子屏箋”）

以上自珍評江藩之文，在邏輯上頗謹嚴，实在是對於乾嘉“專門漢學”的有力批判。

自珍經學的特点，具体地說，就在于以小学訓詁为必要的工具，而以追求未來世界为微言大义的主旨。他主張“抱小”以見大者远者。若硬如古文家力守門戶的宗派主义，“抱小”而求“因其所生据之世而有作”者，不求当世之务，服古衣，訓古言，而未知今世今人，便陷于“抱小”而遺大的泥沼去了。“小”者“細”者固然为理学家玄幽之言所抹殺，而“大”者“巨”者則又为漢学家門戶之見所蔽塞，二者都不是大道。此旨，自珍持之至坚。故他說：

后世……童子入塾所受，即治天下之道，不則窮理尽性幽远之言；六書九数，白首未之聞。其言曰，学者当务精者巨者，凡小学言不足治，治之为細儒。于是君子有憂之，憂上达之無本，憂逃其难者之非正，不由其始者終不得究物之命；于是黜空談之聪明，守鈍朴之迂迴，物物而名名，不使有遁。……有高語大言者，拱手避謝，極言非所当，于是二千載將墜之法，虽不尽复，什存三四，愚瘁之士，尋之有門徑，釋之有端緒，盖整齐而比之之力，至苦劳矣。陈碩甫曰：是苦且劳者，有所甚企待于后。后孰当之，則乃所称聞性道与治天下者也！（“定盦文集”卷中“陈碩甫所著書序”）

因此，他認為訓詁小学是通大道的工力，尤其是尊史治國的必要修養。他有“抱小”以俟來者的話如下：

学文之事，求之也必劬，獲之也必創，証之也必廣，說之也必澀，不敢病迂也，不敢病瑣也。求之不劬則粗，獲之不創則剝，証之不廣則不信，說之不澀則不中，病其迂与瑣也則不成。其为人也，淳古之至，故朴拙之至；朴拙之至，故退讓之至；退讓之至，故思慮之至；思慮之至，故完密之至；完密之至，故無

所苟之至；無所苟之至，故精微之至。小学之事，与仁爱孝弟之行，一以貫之已矣。若夫天命之奧、大道之任、窮理尽性之謀、高明廣大之用，不曰不可得聞，則曰俟異日，否則曰我姑整齊是，姑抱是以俟來者。（“定盦續集”卷一“抱小”）

他把小学当做思維方法的一个節目去看待，当做治道的手段去看待，應該說是乾嘉漢學的自覺批判。因为他具有他外祖段玉裁的古文傳統知識，反对憑空臆造，故他关于江藩“漢學師承記”的了解，关于阮元著書的了解，都經過一番研究才進行批評。此外他关于王引之的“經義述聞”，也說“受而讀之，每一事就本事說之，栗然止，不溢一言”（“定盦續集”卷四“工部尚書高郵王文簡公墓表銘”），这是了解漢學的內行話，非今文家的門戶之見。

然而，自珍已經不能完全从事于“抱小”了。他要求个性的解放，要求光明的世界，向大者巨者摸索去了。他虽然不同于刘逢祿、宋翔鳳、魏源等的大义微言，而主要企圖从现实社会去挖掘真实，揭露真实，指示真实，改变真实，畢竟沒有嚴格地完全抱緊“小”字，朴拙、完密、精微之至，反而轉向大而化之方面研究經義。因此，他依据“公羊”學派的观点作出“春秋决事比”，說明三世三統的大义、决獄觀变的微言，并根据它作为他的变法論的張本。他說：

在漢司馬氏曰：“‘春秋’者，礼义之大宗也。”又曰：“‘春秋’明是非，長于治人。”晉臣荀崧踵而論之曰：“‘公羊’精慈，長于断獄。”……民生地上，情伪相万万，世变徙相万万，世变名实徙相万万。“春秋”文成才数万，指才数千，以秦漢后事，切磨“春秋”，有專条者什一二，無專条者什八九，又皆微文比較，出沒隱顯，互相損益之辞，公羊氏所謂主人習其讀，問其傳，未知己之有罪者也。斯时通古今者起，以世运如是其殊科，王与霸如是其殊統，考之孤文隻义之僅存，而得之乎出沒

隱顯之間，由是又欲竟其用，徑援其文以大救裨當世，悉中竅理，竹帛爛，師友斷，疑信半，為立德適道達權之君子，若此其難也！（“定盦文拾遺”“春秋決事比自序”）

龔氏此論，代表了維新變法的先輩思想。他雖然說難于在“春秋”的出沒隱顯的文義中，摸索其天經地義，以套于當世活的現實，然而，他的時代還不是嚴復的時代，不能介紹近代西洋資產階級的學術以資觀變與應變，他仍然不得不求之于公羊氏，以“春秋”之律例來說明“人倫之變”。他說：

自珍既治“春秋”，……獨好刺取其微者，稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者，凡建五始、張三世、存三統、異內外、當興五，及別月日時，區名字氏，純用公羊氏。……後世決獄大師，有能神而明之，聞一知十也者，吾不得而盡知之也，就吾所能“比”，則真如是。……七十子大義，何邵公所謂非常異義可怪，惻惻乎權之肺肝而皆平也。向所謂出沒隱顯于若存若亡也者，朗朗乎日月之運大圓也。……世有疑而不肯察，聞道而不肯信，與土苴殘闕而不肯守，吾末如之何也已矣！（同上）

自珍的“比”法，並不是類比邏輯，因為類比法有一定的限制，超過類型的比便是傳會。他的比例申引之說在實質上也是一種傳會。如他所說“世運……殊科，王霸……殊統，考之孤文隻義，……而得之乎出沒隱顯，……由是又欲竟其用，徑援其文……救裨當世，悉中竅理”。這種“比”，是真的“非常異義可怪”之論，它不是小的精密方法，而是離開樸實的地基，凌空去玄牽冥索去了。雖然他詭辯“欲令今之知律者有所溯也，語曰：稱曰自古，古曰在昔，昔曰先民，吾所以作；今律與‘春秋’小齟齬，則思救正之矣，又吾所以作”（同上“春秋決事比答問第四”），但他的方法論的根據，不能不是公羊家的醒酒的“煤油劑”，即其詩所謂“但開風氣不為師”。

另一方面，自珍的具体主張，与其說是依据“春秋”經义的“比”法，毋寧說是对于现实社会的批評，后者反而否定了他自己的經义前提。越是悲剧性的作品，越顯露出体系上的裂痕。从上面所引“春秋决事比自序”的前后兩段难以縫补裂痕的文章看来，我們可以說，他所处的时代决定了他的意識。这即是他所兩面說明的。一方面他說：

冷然瑟然而不遽使人有蒼莽寥泐之悲者，初秋也。……予之身世，虽乞糴，自信不遽死，其尚犹丁初秋也歟？（“定盦續集”卷三“己亥六月重过揚州記”）

另一方面他又說：

有大音声起，天地为之鐘鼓，神人为之波濤矣！（同上卷一“尊隱”）

这就是近代社会將要來到的黎明前的黑暗所表現的矛盾。

附論：方东樹“漢学商兌”的 反动性和漢学的結束

当今文学家已經占据时代思潮主流的时候，另有以反漢学的姿态出現、实际上是在提倡腐爛的理学的反动思想的人物，方东樹就是最典型的代表。

方东樹和龔自珍約略同时，死在自珍之后十年。当阮元以封疆大吏办学海堂，提倡漢学的时候，方东樹著“漢学商兌”。方东樹的傳記說：“道光初，其焰（按指漢学）尤熾，先生憂之，乃著‘漢学商兌’，辨析其非。書出，遂漸熄。”（苏惇元語）果然，漢学在不久以后就一落千丈了。为什么呢？是不是方东樹的一書之出，辨析了漢学之非，就能又轉入于道学之是呢？真的如方东樹所說“考証漢学，

以文害辞，以辞害意，弃心而任目，……使其人……齷然厭之，則必于陸王是归”（“仪衛軒文集”卷一“辨道論”）么？梁啓超說：

方东樹之“漢学商兌”，却为清代一極有价值之書。其書成于嘉慶間，正值正統派炙手可热之时，奋然与抗，亦一种革命事業(?)也。（“清代學術概論”，一一二頁）

梁啓超过于重視了此書的价值。此書析辨漢学之短处，虽有部分的理由，但不在于客觀的研究，而主要是以衛道者的心傳法宝，重新提倡理学。例如他在該書的“重序”上說：

宋代程朱諸子出，始因其文字以求聖人之心，而有以得于其精微之际。語之無疵，行之無弊，然后周公、孔子之真体大用，如撥云雾而睹日月。……后世之学者，不幸不見天地之純、古今之大全賴程朱出而明之，乃复以其謾聞駁辨，出死力以詆而毀訾之，是何异匹夫負十金之產，而欲問周鼎者也，是惡知此天下諸侯所莫敢犯也哉？

他的“重序”从头到尾是說明古今學術史的变迁，巧詞比喻，遁詞独断，完全是一篇“丽”文！他把經比為良苗，把漢儒比為勤于耕耘的農夫，把宋儒比為舂食的主妇（按舂者在古為女子职），这是什么歷史学？他的意思是“求聖人之心”，使人“莫敢犯”，犯之則為“邪說大肆”（卷上）。他不說理由，只拿云雾、天日等字眼來恐嚇人，这比漢学家由訓詁以明經义的研究法还不及。原來他自己說：

余生平讀書，不喜异書，……惟于朱子之言有独契。覺其言言当于人心，無毫髮不合，直与孔、孟無二。……故見人著書凡与朱子为难者，輒恚恨，以为人性何以若是其弊也！（“漢学商兌”“三序”）

这是何等主觀的独断。就說是“异書”罢，也應該理性一点去研究，不能以自己主觀的“独契”，就來一个“恚恨”，甚至直求到“人性”

中去。这样的書（他的“書林揚鱗”一書則更令人讀了如飽吃一場玄風的揚沙）怎么会是“革命事業”呢！

理学家的“漢学商兌”固然是当时代表地主階級的一种反动思想，然而漢学在这时候畢竟要宣告破產。胡適崇拜漢学，以之与科学相等，他以为漢学不应在此时消沉而竟消沉的原因，就由于“野蛮的”太平天国毀滅文化的罪过。这完全表现了胡適的露骨的反动思想，他說：

咸丰以后，漢学之焰确然“漸熄”，但此中的功和罪，……不如归到洪秀全和楊秀清的長髮軍了。（“戴东原的哲学”，一七五頁）

太平天国对漢学的关系，有这样的歷史事实么？即以当时兵馬灾害擾及封建秩序而言，并不能妨碍所謂中兴大臣再复兴漢学。但中兴大臣沒有这样做，自有歷史說明。胡適却說：“乱平之后，曾國藩一班人也頗想提倡朴学（？），但殘破困窮的基礎之上已建不起學術文化的盛業了。”（同上）他以漢学盛業之难以再建，就說斯文淪喪，發出極大的感慨，这完全是主觀的痛惜心，而与方东樹的恚恨心却是一源。歷史主义地看來，問題正在于漢学本身。一个大时代的風浪已經來臨了，它比明末清初的風浪更大，漢学使人不但步不入大世界的荆棘途中，而且成了斬荆除棘去做开路先鋒的束縛。漢学的“实”退回古經中，如今的“实”要踏入近代民主革命的社会了。我的四句漢学論，在这里便是關節：

蔽于古而不知世。蔽于詞而不知人。有見于实、無見于行。有見于闕、無見于信。（解釋見前）

經過太平天国以后的中國思想界，要搜尋資本主义世界的“真理”，要追求市民階級的“个人”，要躍入和人民联系的實踐中，要信仰將來所來臨的歷史。在要求人类解放的洪流中，主敬主靜的玄

学、空想的理学、心学对之固然如風馬牛之不相及，这是为歷史的必然所决定的。而漢学的纖小細膩的手法也是对之無所措其手足的，这也是为歷史的必然所决定的。漢学的絕路在此。江藩和阮元已經結束清代漢学史了。在晚清，漢学家如章炳麟、王國維的業績，并不是學術思想的主流，而僅附屬於歷史学中去了，这看他們自称考証朴学为通識歷史的話，便可了然。然而胡適的反动的观点，是和曾國藩一样，一切都要归于農民革命的罪惡。

如果說全祖望在清初諸大儒“神道碑”、“墓志銘”等所述評的他們的思想的活動，是十七世紀中國學術史的總結，則江藩的“漢学師承記”所述評的乾嘉漢学家的思想的活動，为十八世紀中國學術史的總結（江氏書的次序，以閻若璩起首，而將黃宗羲、顧炎武附錄于后）。因为述評思潮的著作，恒在一段思潮告一階段的时期，中外的歷史都不例外。

由这里，我們就知道，方东樹的反抗漢学不是在正途上邁進的思想运动，而是一种逆流。單就他的思想价值本身而論，前人对之也沒有高的評價，不論今文学家或古文学家都对之不勝其諷刺。今举今文学家皮錫瑞和古文学家章炳麟的話如次，以供参考。皮氏說：

江藩作“國朝漢学師承記”，焦循貽書諍之，謂当改“國朝經学師承記”，立名較為渾融，江藩不从。方东樹遂作“漢学商兌”，以反攻漢学。平心而論，江氏不脫門戶之見，未免小疵；方氏純以私意肆其謾罵，詆及黃震与顧炎武，名为揚宋抑漢，實則归心禪学，与其所著“書林揚鱗”，皆陽儒陰釋，不可为訓！（“經学歷史”）

章氏說：

方苞、姚範、刘大櫟，皆產桐城，以效法曾鞏、归有光相高，

亦願尸程朱为后世，謂之桐城义法。(……桐城諸家，本未得程朱要領，徒援引膚末，大言自壯。……諸姚生于紈綺袴之間，特稍恬淡自持，席富厚者自易为之，其他躬行未有聞者，既非誠求宋学委蛇寧靜，亦不足称實踐，斯愈庫也)……姚鼐欲从(戴)震学，震謝之，犹亟以微言匡飭。鼐不平，数持論詆朴学殘碎。其后方东樹为“漢学商兌”，微識益分。(东樹亦略識音声訓故，其非議漢学，非專誣譏之言，然东樹本以文辞为宗，橫欲自附宋儒，又奔走阮元鄧廷楨間，躬行佞諛，其行与言頗相反。)(“檢論”卷四“清儒”)

方东樹和龔自珍同样批評漢学的形式。但方东樹的“漢学商兌”是歷史的負号，而龔自珍的漢学批判却是歷史的正号。因此，他們在同样的形式之下，却具有相反的傾向，方是反动的，龔是進步的。我們研究思想史必須善于区别各派的思想實質，而尽量揭露被过时的傳統的思想材料所掩盖住的地方。列寧指出，凡是社会对抗“被政治歷史、法制特点以及傳統理論偏見所掩盖的地方，都应加以揭露。”(“什么是‘人民之友’以及他們如何攻击社会民主党人？”，中文版，二〇六頁)我們研究啓蒙思想及和它对立的反动思想，就應該这样，否則就容易被傳統的束縛所蒙蔽。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国思想通史

作者 =

页数 = 689

SS号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文