

儒法斗争史简介（讲稿）

（供内部学习参考）

（4）

北京师范大学哲学系

一九七四年七月

第四讲

宋元明清时期的儒法斗争

宋元明清时期阶级斗争的概况

我国的封建社会从宋以后逐步走向腐朽和没落。公元960年，赵匡胤统一了五代十国的分封割据局面，建立了中央集权的国家。

这个时期，地主阶级和农民阶级的矛盾，仍然是社会的主要矛盾。地主阶级对于农民的剥削和压迫非常残酷。据记载：谷子还没有离开场院，布还没有下布机，就被地主官僚掠夺去了。广大农民群众在不能生活的情况下，揭竿而起，举行多次起义。

这时期的农民起义同封建社会中期有所不同。封建社会中期，农民被紧紧地束缚在地主的土地上，因此，争取人身权力的要求很强烈；到了下期，地主阶级对农民租赋的剥削越来越沉重，农民对土地的要求更加突出。

农民的革命斗争，不仅是推动社会发展的动力，而且是反孔的主力军。他们在起义的同时，便把斗争的矛头指向孔老二，指向封建的“三纲五常”。北宋末年，农民起义领袖方腊明确提出了“法平等”废贵贱思想。反动儒学之徒把“三纲五常”说成是什么“天理”，任何人必须遵守的金科玉律。方腊愤怒谴责“安有此理”，大胆否定了“三纲五常”，批判孔老二的儒家思想。南宋初年的农民起义领袖钟相，对儒家的正统

观念进行批判，指出地主阶级的“法分贵贱贫富，非善法也”，一针见血地揭露了封建制度的不合理性。鍾相响亮地提出：“我行法当等贵贱、均贫富”，强烈地反映了农民的政治和思想要求，表示了农民要求推翻地主阶级政权的愿望。于是，农民军所到之处，烧官府、毁孔庙，杀官吏、地主和反动的儒生。反动的儒生谩骂农民起义军是“贼兵”，“盗民”。农民起义军理直气壮地回答说：“我们杀贪官而生，这是我们自己的法！”显示出农民军敢于批判封建法权礼教，敢于抨击孔学的革命精神。明中期最大的一次农民起义领袖刘六、刘七，率领农民起义军直捣孔老二的老巢曲阜。他们捣毁孔府庙宇，砸烂孔庙祭器，把孔老二的“圣书”抛进臭水坑。明末李自成领导的农民起义大军也是烧孔庙，杀儒生，打击地主阶级的统治。这次农民起义象秋风扫落叶一样，摧垮了明王朝，占领了北京，批判了孔老二的所谓“君君，臣臣，父父，子子”，砸烂了封建的纲常名教，对封建地主政权和孔孟之道都给予沉重的打击。

在封建社会后期，阶级斗争出现一个新的特点。毛主席说：“中国封建社会内的商品经济的发展已经孕育着资本主义的萌芽”。这种新的生产关系的出现，不断地动摇了我国封建的经济基础。在一些手工业行业中，出现了资本主义性质的雇佣关系。随着工商业市镇的出现，渐渐形成了“市民”的社会力量。在封建统治者的矿监、税监的残酷压迫剥削下多次激起“民变”。如公元1599—1603年间，武昌、荆州市民起来反对税监陈奉的斗争；苏州织工在葛成领导下起来反对孙隆的斗争，还有景德镇陶瓷工人和北京西山煤矿工人起来反对矿监的斗争等不断发生。

在封建社会后期，农民的战争和市民的反封建斗争，不仅

推动了历史的发展，而且也推动了儒法在政治、思想上两条路线斗争的发展。农民在封建社会中，是社会革命实践的主体，也是批判孔孟之道的主力。在农民和市民斗争的推动、影响下，地主阶级内部才分化出一部分代表地主阶级下层利益的改革家，他们才敢于起来批判孔孟之道，批判封建统治阶级的精神支柱。他们继承法家思想，要求革新，要求前进。而大官僚大地主集团使用儒家思想来维护他的特权和既得利益。这样，便在政治思想领域里展开儒法两条路线的斗争。这个时期儒法斗争的焦点主要是围绕着革新与守旧、前进与倒退而展开的。

王安石反对司马光的斗争

这次儒法斗争是在什么情况下产生的呢？赵匡胤看出了唐末藩镇割据相互混战的危害，把军权、政权、财政大权都集中到中央政府的手里，以避免藩镇搞割据的后患。但是赵匡胤对交出兵权的人，给以很多的赏赐和很高的官职。这样，到宋中叶便逐渐产生了一个大官僚大地主集团。他们拥有免除赋税、徭役的特权，能优先当官，操纵对外贸易和国内市场的特权，还有任意兼并土地的特权。那时，宋王朝的赋税名目繁多，历代苛剥老百姓的种种办法，宋朝都有。这样沉重的赋税负担都落到了占土地不足百分之三十的中小地主和自耕农民的身上，这就使得一些人把自己的土地挂在大地主、大官僚的名下，以逃避赋税造成了宋朝严重危机，这是一方面。

另一方面，我国北方和西北方的辽和西夏，当时还处在半游牧民族的状态，他们经常骚扰边境，掠夺人口，土地和牲畜。边疆的人民既受封建赋税徭役的压迫，又受外族侵入的痛苦，就在这种阶级矛盾和民族矛盾尖锐的情况下，产生了王安

石变法和司馬光守旧的儒法大論战。

(I) 王安石的反孔尊法精神

公元1069年至1076年間，王安石任副宰相、宰相，在他任职期間实行了变法。当王安石的新法一开始实行，司馬光便跳出来反对。他拿孔丘的反动思想为武器来反对王安石的变法。

司馬光說：孔子說过，“君子喻于义，小人喻于利”孔子斥責樊須不知“礼”、“义”、“信”，罵他是賤种！按照孔子的原則，王安石“变更祖宗旧法”，实行青苗、市易等法，专講“商賈之利”，这比樊須还不如，更是賤种了。

司馬光又說，孔子还講过，“君子求諸已”而王安石的变法却是直接侵犯大官僚大地主集团的特权的，是“专罪天下之人”，是“乱政”

司馬光又說，孔子說过有一言而可以一輩子用不完的，这就是“恕”字，他据此攻击王安石的变法是违背“恕”道的。大罵王安石一点“恕”的味道也沒有（《与王介甫書》，《传家集》卷60）。

司馬光还說：孔子說过：花言巧語，装出伪善的面貌，这种人，“仁”是不会多的。司馬光罵王安石主张变法就是这种花言巧語的人，如此等等。

为了迎击守旧頑固派司馬光之流的进攻，王安石站在反孔的立場上，首先破除对于儒家孔子这具偶象的迷信，他轻蔑地指出：“肯言孔孟犹寒飢”，空讀孔孟之道，对于解决飢餓和御寒等問題毫无用处。王安石在《答司馬諫議書》中說：我們所爭論的，就在于“名实”，如果名实相符，道理也就明白了，王安石逐条痛斥司馬光的誹謗。他义正严詞地反問道：在朝廷議立法，令制度，交給主管的官員去执行，怎么是“侵

官”？新法兴利除弊，推行賢明君主的政治原則，怎么是“生事”？为国家整理財政，怎么是“征利”？对于謾罵和攻击改革的人进行反击，怎么叫“拒諫”駁得司馬光理屈詞穷，也使孔老二的威严扫地以尽。王安石說：“如曰今日当一切不事事，守前所为而已，則非某之所敢知”（《同上》）。如果照你們的主張，一切事都不去做，因循守旧，这对我來說办不到。表示了王安石改革的决心。

王安石蔑視儒家的經典，他对于复辟奴隶制的“变天賬”——《春秋》特別反感。

他把《春秋》“戏目为断烂朝报”^①嘲笑《春秋》是一些残缺不全的腐臭发烂了的朝廷的破报纸，他还根据法家“废先王之教”的精神，对于儒家的传统注释，统统废除不用。他抨击孔学是陈迹、揭露孔丘“至圣先师”的虛伪性，他指出：

“网罗六艺之遺文，断以己意，糠粃百家之陈迹，作新斯人”。这意思是說，搜集《易》、《礼》、《乐》、《詩》、《書》、《春秋》等遺文，以蔑視旧传统的气概，断以己意，斥責儒家經典都是陈迹，都是秕糠，没有什么价值。他以法家变法的思想为指导，对《詩》、《書》、《周礼》重新訓释，作为变法的理論根据，并“頒之学官，天下号曰新义”由政府頒布全国学校，作为学生必讀的教科書。守旧頑固派对此恨得咬牙切齿，攻击王安石是“秦学”，簡直同秦始皇的焚書一样。

王安石废《春秋》，立《三經新义》，这一废一立，首先在当时宋朝的最高学术——太学当中反映出来。斗争的实质是拥护变法，还是反对变法，是拥护法家思想还是拥护儒家思想。直講官顏复，在出考試題时借古諷今，以王莽考制攻击王安石变法。有个学生叫苏加的，在考試卷上大罵王安石变法，成績被評为上等；其它凡按照王安石变法精神答卷的，成績都

被压低了。王安石为了打破儒家直講官統治太学的現象，就采取了果断的措施，罢了顏复等五个直講官，派了拥护变法的六个人去当直講官。这就把儒家赶下了太学的講台，由法家思想的直講官去占領。

这个斗争不仅反映在太学当中，在一些州县的学校也反映出来，他們借口說教員年紀大了，长期以来都是按照《春秋》來講課的，現在思想变不过来，并借口沒有新教員来抗拒王安石在教育上的改革。王安石便派了一些年青的拥护变法的人到各地当教員，这就为宣传、执行新法培养了人材。

王安石并不隱瞞自己的观点，他在反孔的同时公开提倡尊法。他在一首《商鞅》的詩里，写道：“今人未可非商鞅，商鞅能令政必行”，贊揚商鞅輔助秦孝公变法，使秦国不断富强，打下統一六国的基地。王安石还說，他的变法內容并不是标新立异，有的就是从先秦法家繼承来的。他对于西汉桑弘羊痛斥賢良文学的斗争，給予很高的评价。他贊揚桑弘羊維護汉武帝的統一政策，而蔑視霍光則是个无学无术的庸人。他贊揚柳宗元的改革。認為柳宗元是天下奇才，歌頌柳宗元被貶职以后坚强不屈的斗争精神。他还称贊秦始皇的郡县制，“郡天下而不国，得之关”。駁斥了以古諷今，借誹謗商鞅和秦始皇来反对变法的守旧頑固派。司馬光为了反对变法，搬出了孔老二的“三畏”，即畏天命，畏大人，畏圣人之言来作論据。王安石与孔丘的“三畏”針鋒相对，提出了“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的“三不足”的变法綱領，宣传天象的变异不足害怕，祖宗的老传统不足效法，頑固派的攻击不足顧慮，全面地揭露和駁斥了孔老二“三畏”的謬論。

(2) “祖宗不足法”的政治路线

这场在政治思想战线上的论战，集中反映在“祖宗之法”可变还是不可变，需要效法还是不足效法的争论上。

孔老二是一个顽固坚持“祖宗之法”不可变的祖师爷，他竭力想恢复西周奴隶制的典章制度，鼓吹“祖述尧舜，宪章文武”宣扬效法祖宗旧法，反对任何改革。司马光继承孔老二的“畏大人”，即畏祖宗旧法的倒退历史观，自我作古，每以周公自任。他说自己与孔老二一样，连做梦也想着西周的制度。他极力美化这种制度是什么“百度交正，四民丰乐，頌声旁洽，加瑞沓至”的社会，重弹儒家董仲舒的“天不变，道亦不变”的滥调，鼓吹“使三代之君常守禹汤文武之法，虽至今存可也。”认为从天地、日月到封建国家的政治、经济制度，从意识形态领域到人的思想感情，都必须维持老一套，都是不能变的。

王安石继承了韩非“事异则各变”的思想，认为时代不同，事物变了，社会制度和政治措施也应不同，从而勇敢地提出了“祖宗不足法”的主张。

王安石首先痛斥了守旧顽固派贩卖的“天不变，道亦不变”的陈词，针锋相对地提出了“尚变者，天道也”。“道”在司马光那里原是指大官僚大地主集团的专政。王安石认为“道”就是“气”，是自然界物质的运动变化。譬如，阴阳的代谢，春夏秋冬四时的往来，太阳和月亮的时圆时缺，都是自然界“气”的不断运动变化。

王安石认为，自然界运动变化的原因，不是如守旧顽固派的代表二程所说的“天理鼓动万物”，而是“气”本身的对立矛盾。由于阴阳二气的矛盾斗争，形成某一新的事物，便产生

“五行”，五行相互矛盾，产生事物的种种变化。如“水”与“火”是一对矛盾，水性柔弱，火性刚强，水火结合，事物便起了变化，从柔弱变成刚强；金与木又是一对矛盾，金能克木，所以木材被制成各种用具。在“五行”的运动变化过程中，王安石特别强调“火革”的作用。由于“火”是有“革”的性质，所以能把生的东西变革成熟的，把柔的变革成刚的。这种从生到熟，从柔到刚的转变，就是一种变革过程。王安石把这种过程叫做“五行”的“相生”、“相克”过程。在此基础上，他提出了“新故相除”的观点。“故”就是“旧”的意思，“新故（旧）相除”就是新陈代谢。王安石认为这种新的代替旧的现象，是不以人们意志为转移的自然（天）和人类社会（人）共同的变化法则。王安石这种运动变化的素朴辩证法思想，一方面为推行新法代替旧制度作了论证，另一方面又从理论上粉碎了守旧顽固派的“道不可变”，“祖宗之法不可变”的形而上学谬论。

王安石从“新故相除”出发，认为人类社会的历史，也是不断变化的。他在解释《尚书·洪范传》的时候，提出了“权时之变”，“有变以趣时而后治”的思想，这就是说，人们可以根据时代和情况的变化，而采取不同的政治措施或治理方法。因此，他在《太古篇》里直接反对儒家孔老二的“畏大人”，反对孔老二的徒子徒孙道家司马光等人开倒车的复古主义。他认为人类历史是进化的、向前的。他说：在太古的时代，人和禽兽差不多，后来由于社会的发展，人类和禽兽才区别开来。复古论者，把“太古之道”作为“万世”不可改变的原则。王安石指责说：如果要把人类返回到禽兽状态，不是愚蠢就是欺骗。

根据人类历史是向前进化的观点，王安石直接提出了改变

祖宗之法的主张。他說：“祖宗之法，未必尽善，可革則革，不足循守”。可見，王安石这种运动变化的思想和进化的历史观，是直接为他的改革变法的政治主张服务的。

到底怎么变呢？王安石認為，宋朝的祸患就在于沒有用法家的变革思想来治理国家，“患在不知法度故也”，致使大官僚大地主集团为非作歹，使国家甚受其患。因此，当务之急是，首先进行立法。他对神宗赵頊說：“变风俗，立法度，正方今之所急也”。对那些带着花崗岩头脑，死抱住祖宗之法不变的大官僚大地主集团，王安石譏笑他們“大抵皆庸人”（《同上》），斥責他們是“俗儒不知变”（《兼并》《文集》卷4），是一些思想发臭了的儒家老頑固。

王安石駁斥儒家的“礼治”，宣揚法家的“法治”思想。王安石說：“損有余以补不足，天之道也”。这就是說，新法的实行，对于大官僚大地主集团的打击和抑制，都是合理的，是符合“天道”的。

王安石对赵頊說：要以法律政令来进行改革使“有”，“无”得以“平均”，使富者，强者不能兼并太甚。

对于大官僚大地主集团抗拒新法实行的不法行为，王安石認為必須按“法不阿貴”的思想，采取“刑过不避大臣，賞善不遺匹夫”（《同上》）的办法来处理。不管是有特权的大官僚大地主还是无特权的地主階級下层；不管是皇亲国戚、富商大賈，还是小商小販，一律按法論处。王安石在給孟逸的信中說：要以法律处理违法分子，新法就行得通了。当时河南府就不管富弼是大官僚大地主的权貴，命令他出役錢。这反映了代表无特权的地主階級下层改革派，反对大官僚大地主集团的特权，爭取統治权力的愿望和要求。

王安石还提出了尚賢使能的主张。他在和神宗赵頊討論爵

祿和等級的時候，主張剝奪大官僚大地主集團的世襲特權，打破現有的爵祿和等級制。王安石認為爵祿可以根據情況，隨時升降；等級上下，可以變動，不能常不變。即使大官僚大地主，如果抗拒新法，破壞新法實行的，應該罷免、降級；擁護新法，符合新法要求的人，應該大胆提拔。在王安石當宰相的時候，就提拔了一批擁護貫徹執行新法的有才干的官員，罷免、貶謫了一批代表大官僚大地主集團利益的，反對新法的儒家老朽。

王安石的變法內容很多，大概可以分為三類：一是經濟上的政策；二是軍事上的政策；三是教育制度和科舉制度的改革。

在經濟上的改革：“方田均稅法”、“免役法”，是按照土地和資產占有的情況負擔國家賦稅和徭錢，意在打擊大官僚、大地主集團免稅免役的特權。“均輸法”、“市易法”打擊了大官僚、大地主兼大商人操縱市場的物價、壟斷物資的特權。“青苗法”意在打擊大官僚、大地主的土地兼併和高利盤剝。這些經濟上的改革在當時來看，起到了恢復生產的作用。

第二類是在軍事方面的改革。宋代軍事上是非常腐敗的。將和兵不認識，平日不訓練，整天“飽食安坐以嬉”，因此盡打敗仗。王安石實行了“將兵法”，提拔一些武藝較好的人當將領，同時抓軍事訓練。這樣就增強了戰鬥力。王安石還實行了“保馬法”。宋代戰馬很缺，遼和西夏禁止老百姓把馬賣給宋朝。王安石獎勵老百姓替政府養馬，養馬可以免除賦稅和徭役。這就增加了宋代的戰馬。當時的軍器如盔甲、長矛、大刀等質量都很差，王安石召集全國造兵器的技術人員總結經驗，提高質量。軍事上的改革起到了強兵的作用。所以，在王安石任職時，曾收復了現在甘肅一帶五個州的地方。同時在邊界建

筑了一些碉堡和防御工事。

王安石的变法在当时历史条件下是有一定的进步意义的，应该给以一定的历史评价。

(3) “天变不足畏”的思想路线

政治路线和思想路线的斗争是密切地联系在一起的。司马光这些守旧顽固派为了搞倒退、搞守旧搬来了孔老二的所谓“畏天命”的反动衣钵，大讲“天命论”，假借天命的权威来恐吓改革派不要起来变法，说什么变法会触犯了“天”的意志，也就是触犯了大地主、大官僚的特权等等。

王安石批判了这种反对变法的天命论，揭露守旧顽固派依天命来反对变法的卑鄙的伎俩。王安石认为，天是没有意志的，更不会赏善罚恶，所谓“天”，就是自然界，是由水、火、木、金、土五种物质元素构成的。这样就剥去了儒家给“天”所加的种种神装，揭示出了“天”的本来的自然面目。

王安石把批判的矛头直接指向孔老二。孔老二说：“道之将行也歟，命也；道之将废也歟，命也。”王安石接着质问道：“苟命矣，则如世之人何？”如果说社会国家的治乱都由天决定了，那么要世界上的人来干什么呢？驳斥了孔老二的谬论。

出于对“天”是运动变化着的物质的认识，王安石认为物质世界本身有它自己形成和变化的规律，而自然界出现的所谓“灾异”现象，都是自然界本身运动变化的结果，既不是什么“天”的主使，也不是人们得罪了“天”的缘故，王安石非常有力地批驳了“天人感应”目的论。

宋神宗时，发生过几次所谓“灾异”，守旧顽固派司马光等人，认为是“天”的谴责，借此来攻击新法的实行。公元

1074年，发生大旱灾，守旧顽固派以旱灾为借口，反对新法，反对王安石，摆出了一副非罢掉王安石决不罢休的架势，他们说：“旱由安石所致，去安石，天必雨”。极其荒唐地诬蔑旱灾是由王安石推行新法所造成的，只有罢除王安石，天才会下雨。在守旧顽固派的压力下，宋神宗企图废除一些新法。王安石依据法家荀子的“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的唯物主义思想，驳斥说：“水旱常数，尧汤所不免，此不足招圣虑。但当修人事以应之”。水旱灾异那是自然界经常发生的现象，就是唐尧和商汤的时候，也不可避免，只有改革人事才能克服天灾。

王安石还痛斥了司马光的祖师爷孔老二“生而知之”的先验论。他说：孔丘把人区分为“上智”和“下愚”是完全错误的。所谓“上智”，是说“习于善”，“下愚”是说“习于恶”，是后天学好学坏的不同结果，不是天生不能改变的。他举例说：有一个聪明的孩子叫方仲永，由于勤奋学习，少时就能作诗，但因后来没有受到应有的教育，不继续学习，十二、三岁时，诗就不如以前好了。再过七年，诗也作不出来了。王安石指出：仲方之所以这样，关键在于后天没有很好学习的缘故。王安石用通俗的例子批驳了孔丘鼓吹知识先天就有的胡说。

“畏天命”本来是孔孟用来威胁愚弄人民、反对革命的神学工具。法家为了推行变革，与孔孟之道针锋相对，提出了“人定胜天”的思想。司马光为维护旧秩序，把“天命”作为反对王安石改革的破烂武器。王安石对“天命论”的批判，就是对司马光之流守旧倒退的批判。他提倡“天变不足畏”，是对儒家所宣扬的“天命论”的又一次沉重打击。

(4) “人言不足恤”的反潮流精神

司馬光一伙繼承孔丘的“畏聖人之言”的衣鉢，宣揚“人言可畏”來反對王安石變法。在守舊頑固派司馬光的帶動下，攻擊變法之聲一時甚囂塵上。代表大官僚大地主集團利益的呂誨，借古喻今，大贊孔丘殺當時魯國著名革新派少正卯的反革命事件，並直接把王安石比作少正卯，把王安石變法比作少正卯的革新，把孔丘捏造的少正卯的罪行，統統加在王安石身上。他攻擊王安石“言偽而辨”、“行僻而堅”，“順非而澤”、“強記而博”，也就是說王安石鼓吹革新的道理，不行祖宗舊法，製造反祖宗之法的輿論，揭露大官僚大地主統治的弊端。呂誨嫌這四條還不夠，又把孔子加給少正卯的第一條罪狀：心達而險，改成四條，加在王安石的頭上：“外示朴野”、“中藏巧詐”、“驕蹇慢上”、“陰賊害物”，就是說，外表上看來忠厚樸實，心里却巧佞奸詐，行為放肆，無視皇帝，內心殘忍，傷害百姓。王安石這八條都犯了，非殺不可。呂誨還根據這八條，無中生有，捕風捉影地拼湊了王安石的所謂十大罪行，欲置王安石於死地。

對王安石的變法，不僅有司馬光之流的攻擊和毀謗，連皇親國戚、太后皇后也親自出馬，包圍神宗，既哭哭啼啼，死命哀求，又危言聳聽，威脅要挾，硬要趙頊廢除新法。

論敵的攻擊並不足怪，最可惡的是改革派內部投機分子的背后一擊。這些人本來是孔丘的徒子徒孫，但在變法的高潮中搖身一變，打着擁護變法的旗號，以達到篡奪權力，破壞變法的目的。一旦新法的實行損害了他們的切身利益，他們就同守舊頑固派一起反撲過來，瘋狂反對王安石。道學家程顥偽裝擁護變法，曾得到王安石的提拔和信用。王安石曾派程顥等八

人，分往各地，考察全国农田水利，实行农田水利法。后来，守旧顽固派攻击新法象潮水般涌来时，他便倒转枪头，污蔑新法是“名分不正”，“用贱陵贵”等等。程颢的这种卑鄙行径，完全暴露了儒家正人君子们的丑恶嘴脸！

王安石丝毫不理睬大官僚大地主集团的谩骂，不怕围攻，不怕孤立。在守旧顽固派气焰越来越高，嚎声越来越响，赵頊越来越动摇，投机分子纷纷加入顽固派行列的时候，他发扬商鞅“无顾天下之议”的反潮流精神，以“人言不足恤”为战斗口号，力排流言蜚语；以“欲力战天下之人，与之一决胜负”的气概，与守旧顽固派斗争到底。王安石表示：“某不量敌之众寡”不顾忌明枪暗箭，要坚决实行新法。但在大官僚大地主、皇亲国戚以及太后的联合攻击下，变法遭到失败。神宗死后，哲宗继位，守旧派总后台高太后当政，马上起用司马光当宰相。司马光一上台立即下令废除全部新法，一切复旧；贬斥、罢免拥护变法的官吏；对辽、西夏进行投降。司马光叫嚷什么：不能同我们西北方的西夏打仗，我们搞防御工事，会触怒西夏。只要能维持一两年的和平就行了。于是他把王安石收复的五州拱手送给了西夏，同时下令拆除一切碉堡和防御工事。充分暴露了他的投降卖国的丑恶嘴脸。

近一千年来，围绕着王安石变法有两种截然不同的评价。伟大的革命导师列宁曾经指出：“王安石是中国十一世纪时的改革家。”李贽王夫之都赞扬王安石的新法和尊法反孔思想。而儒家朱熹则大骂王安石，说什么“残民蠹物之政，皆从此起”，一切坏政治都由王安石开其端；他还说最恨王安石“废《春秋》”、“弃旧说”、“尽黜先儒之说”。后来，南宋理宗赵昀在评议从祀孔丘时，就以“三不足”为罪状，把王安石的牌位撤出孔庙。反动道学家邵雍的儿子邵伯温，伪冒苏洵

作《辨奸論》，摆出一副預言家的模样，說什么早就知道王安石当政必然扰乱天下，捏造王安石是一个作事不尽人情阴賊险狠、大奸大恶的人。由于《辨奸論》是儒家守旧頑固派泄忿的代表作和造謠中伤的典型，历来被反动儒家文人捧为名著。资产阶级野心家、阴谋家林彪，怀着反革命的险恶用心，也吹捧《辨奸論》，把它作为搞阴谋、搞政变的論据。他咒罵王安石是“拗相公”，借以咒罵我国的无产阶级专政和社会主义制度，这就清楚地暴露出，在社会主义条件下，阶级敌人为了顛覆无产阶级专政，复辟资本主义，也是要大搞尊孔反法的。因此，我們認真总结历史上儒法斗争的經驗，弄清儒法斗争的实质，提高对于社会主义历史阶段复辟与反复辟的斗争認識，是有启发的。

李贄对孔老二和理学的批判

李贄生活在宋明理学已經占統治地位的时代。馬克思、恩格斯在《德意志形态》中說，“統治阶级的思想在每一时代都是占統治地位的思想。这就是說，一个阶级是社会上占統治地位的物质力量，同时也是社会上占統治地位的精神力量”。宋明时期是大官僚、大地主阶级的統治，他們为了维护自己的反动統治，把孔老二的地位越抬越高。在这种形势下，就产生了宋明理学占統治地位的局面。李贄就是在这样的情况下从孔学中冲杀出来的进步思想家。

宋明理学是朱熹等人为了适应封建統治阶级的需要，繼承和发展了孔老二的思想而产生的。朱熹这个人很可恶，他搞了一个所謂道統，說什么从尧、舜、禹、湯、文、武、周公、孔老二一直到孟軻，孟軻以后，道統就断了。朱熹又把这个道統

接了起来。朱熹对《論語》、《孟子》作了注解，还把《礼記》中《大学》和《中庸》两篇抽出来加以編纂，分章注解，这就是《四書章句集注》，以后它成为封建社会后期必讀的教科書，后来科举考試的題目必是“四書”上的一句話，然后承題、破題，作八股文。封建統治階級用它来束縛人們的思想。因为他大講什么“理”，所以后人就叫它为“理学”。元代編宋史，把二程朱熹等人与“儒林传”分开，另立“道学传”，所以又有人叫它为“道学”，或“道家”。

孔老二的儒家思想，虽由董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”，但“独尊”地位并没有得到肯定。从历史上看，三国时期曹、刘、吳都是法家，他們都不尊孔，以致孔廟多年失修，无人問津；南北朝时期，佛教流行；唐代儒、道、佛三家并立，“独尊”地位也不很巩固。孔老二的“独尊”地位是由宋以后才真正加以肯定和巩固的。南宋以后，朱熹的理学就成为封建社会后期的官方哲学。儒家思想的統治越来越加重。李贄的反孔斗争就是在这种情况下出現的。

李贄是福建泉州人，家里經過商，到他的时候就比较穷了。他在河南时，遇到灾荒，两个女儿都死了。他当时敢于和理学針鋒相对，敢于批判孔老二，这是与当时资本主义萌芽的現出，与农民起义和市民反对封建斗争的兴起分不开的。他就是在农民起义和市民斗争的影响和推动下要求前进，要求革新，起来批判孔孟之道，走上尊法反儒的道路的。

(1) 李贄横扫孔老二的权威

理学家認為孔老二的話和“四書”、“五經”是人們行动的准則。抛开孔老二就“无足法者”。李贄則大胆地提出不以孔老二的是非为是非的主张。他說，孔老二和普通人一样，他

的話不是准繩，不值得效法。如果說以孔老二的話作為行動的標準，那么在孔老二出生之前，以什麼作標準呢？这样就直接打击了封建統治階級的精神支柱——孔老二的權威。

李贄對儒家的“經典”也採取蔑視的態度。他說《論語》和《孟子》都是孔老二和孟軻的沒有頭腦的學生們記載下來的，都是有頭無尾，前後不連貫，很雜亂的玩藝兒，沒有什麼價值，所以它不是萬古不朽的真理。

李贄剝下了孔老二“聖人”、“先師”的畫皮，他指出，道學家把孔老二吹得很高，什麼“聖人”、“先師”，其實孔老二是個大草包，是一個“無學無術”的人。他說，理學家總是把孔老二打扮成道貌岸然的正人君子，其實孔老二是一個官迷，整天想的是厚祿，他的生活奢侈腐化。李贄諷刺說“惟酒無量，不及亂，大聖人！大聖人！其餘都與大眾一般”。甚么“大聖人”，充其量只不過是個酒徒而已。

（2）李贄的尊法思想。

李贄反孔尊法對歷史上的法家都有一些肯定的評價，例如歷代對秦始皇的評價就有兩派：儒家是攻擊秦始皇的，而李贄肯定秦始皇，說秦始皇是“千古一帝”。他贊揚李斯，說李斯是個識時務的人。他還贊揚漢高祖、漢武帝大有偉略，是大有作為的人。他認為元帝好心，“好是古非今”，不足以稱帝。他稱贊柳宗元的《封建論》寫的很卓絕，他說柳宗元的見識和當時的人相比，是一般人所達不到的。他還贊揚武則天，贊揚王安石，說凡是攻擊王安石變法的人都是胡塗蟲，攻擊王安石的那些話都是胡說。那些頑固派比起王安石的學問就低得多了。同時他對賈誼、晁錯、桑弘羊都有肯定的評價。明確表明了他是繼承法家路線的。

(3) 李贽的唯物主义思想。

过去講哲学史，都把李贽說成是唯心主义的。其实他是与理学作斗争中，在批判宋明理学时，提出唯物主义的思想。朱熹說：“理者礼之謂也”二程說：“礼即是理也”。李贽針鋒相对，認為“理”不是什么抽象的东西，而是先有气。他說：观念这个东西是由物質产生的，也就是由“气”产生的。比如人是由夫，妇生成的，不是天老爷創造的，也不是“理”产生的，万物都是由阴阳二气产生的，不是精神派生的。他用阴阳二气批判程、朱絕對现实一理，这就在存在和意识的关系問題上坚持了唯物主义路綫。同时他反对知识先天就有的先驗論。理学家認為仁、义、礼、智、信这些封建的道德观念，当人从娘肚子里生出来，“理”就降落在人心之中，它是先天的。李贽駁斥說：封建的伦理道德观念不是人心所固有的，而是外面强加于人的。人心本来好象一张白紙，人之所以有封建的道德观念，是由于理学家給人們灌輸孔孟之道的結果。这說明了人的知识、道德观念是后天才有的。李贽的唯物主义很不彻底，帶有唯心主义因素。李贽的尊法反孔言行遭到了大官僚大地主阶级仇視，他們視如洪水猛兽，对李贽多次进行迫害。李贽以“我头可断而我身不可辱”的反潮流精神，坚持斗争。最后反动派“以教倡乱道，惑世誣民”的罪名，逮捕入獄，死于獄中。

王夫之对程朱陆王的批判

王夫之生活在明清之际。当时李自成领导的农民起义推翻了明王朝建立了农民政权，严重地打击了封建制度，吳三桂为

了镇压农民起义勾结清兵入关。这时农民起义转而抗击清兵。在这种形势下，王夫之在湖南组织起义，后来起义兵败，他就到湘西苗、徭地区从事著作。在农民起义的影响下，王夫之用法家思想，同大官僚大地主集团及其反动的理学展开了针锋相对的斗争。

(1) 王夫之的尊法反儒思想。

主要表现在他写的《讀通鑑論》中的《秦始皇》这篇文章里。

如果说柳宗元的《封建論》是一篇敢于冲击儒家正統思想的名著，那么王夫之的《秦始皇》是在宋明理学占統治的情况下，敢于冲破儒家的牢籠，繼續批判分封制，热情贊揚法家的好文章。

第一，理学家朱熹認為从三皇五帝以来，都是以分封制治天下，分封制是万世之基业，不可变革。秦始皇是变分封制为郡县制，是叛經离道。

王夫之针锋相对，駁斥了朱熹不可变革的反动謬論。他从唯物主义世界觀出发，提出了“理势統一”的观点。他把柳宗元在《封建論》中提出的“势”的概念加以发展，同“理”结合起来。他認為“势”是历史发展的必然过程或趋势，“理”是社会发展的規律和道理。历史发展的規律和道理，只有到历史的发展的趋势中去探討。

王夫之通过分封和郡县的起源的分析，說明历史发展的規律和道理，只能依着历史发展的必然趋势而发展。他說，在原始社会，人不过是直立之兽而已，沒有穿的，沒有文化，婚姻沒有区别。为了解决生活資料的爭斗，就推举一个首領来管理，这样就产生了世袭的分封制。王夫之指出：这世袭的分封

制虽然是很野蛮的，但比之人类的草野时代却是个进步。到春秋时期，由于奴隶制上层建筑的崩溃，世袭世祿制度也跟着崩溃，已是“势所必滥”，所以郡县制必然起来代替分封制，这是历史发展的必然趋势。秦始皇变分封制为郡县制是符合历史的发展趋势的。

同时他朦朧地看到社会的发展，是由两种社会势力相互矛盾所形成的必然之势决定的。分封制在奴隶制的历史阶段中，因为与奴隶制的历史必然趋势相符合，所以是合理的；但由于奴隶制的崩溃，分封制就失去了它的必然性，它就成为不现实，不合理的了；这时，顺应着历史发展必然趋势而出現的郡县制，代替分封制就成为历史发展的必然趋势。王夫之从理势合一出发，說明了社会制度存在，在一定时期內有它一定的现实性和合理性，当社会制度变了，就失去了这个制度存在的必然如，因而也就丧失了它的合理性，由此，他論証了秦始皇变分封为郡县是順“势”，是合理的。

第二，朱熹等人繼承了儒家“法先王”的反动衣鉢，宣揚历史一代不如一代，散布今不如昔的謬論。朱熹說：夏、商、周三代“天理”流行，是王道政治，是社会发展的黄金时代。秦始皇变分封制为郡县制是“人欲”橫行，霸道政治，是社会的衰势。他以“尊王賤霸”論，鼓吹社会倒退。

王夫之在《秦始皇》一文里，痛斥这种反动的复古論，他通过对西南少数民族的考察，經過比較，指出三代以后，社会从野蛮走向文明，从分裂走向統一，說明社会是发展的，是一代比一代好。同时他还通过郡县制和分封制的具体对比，指出：三代行世袭的分封制，諸侯的子孙沒有功劳也可以世袭其爵祿，郡县制取消了这种制度，地方官由中央选派，地方官吏即使有功劳，不得世袭，国家就好治理。比如官吏办了坏事，

在分封制时，天子沒有办法处理，而实行郡县制，中央就有可能罢免貪官污吏，所以郡县制要比世袭的分封制好。分封制引起各諸侯地方割据，各自为政，搞独立王国，他們为了扩大自己的势力，进行混战。秦始皇統一全国，就消灭了地方的諸侯割据势力，剷除了兼并战争的祸害，統一了文字、度量衡、車軌，修建了寬敞的大道，方便了交通，这不是比分封制时期的諸侯割据、相互混战要好的多嗎？这就駁斥了朱熹等人鼓吹的郡县制不如分封制、一代不如一代的复古倒退的反动謬論。

第三，理学家朱熹宣揚三代分封，是好人在上，后世秦始皇在上是“大无道人”，攻击秦始皇搞郡县是坏人在上，王守仁污蔑秦始皇废分封立郡县是“出于私意”。

王夫之針鋒相对，駁斥这一反动观点，他說，正是由于秦始皇实行郡县制，采取选拔官吏的办法，才保証了好人在上；郡县制不分封諸侯，沒有讓皇帝的兄弟、子侄当諸侯王，正是为“天下計利害”的表現。

王夫之并不否認秦始皇的“私”，但他反对借“斥秦之私”，而企图使自己的子孙世代相袭，为复辟分封制找借口。王夫之說，这难道是天下之大公嗎？王夫之指出：“秦以私天下之心，而置侯置守，而夫假其私，以行其大公”。秦始皇废分封立郡县，从他們主观意志來說，也許是为了“私天下”，然而这一社会改革，在客观上却是符合历史发展趋势的。这就是說，郡县制这个历史发展的趋势是借秦始皇的“私”，得以实现其“大公”。但是，在阶级社会里，沒有抽象的“公私观”。王夫之是地主阶级的改革派，他所說的“公”是地主阶级的公，是行“公”于在地主阶级内部。对农民來說，他們只有残酷的剝削和压迫。恩格斯指出：如果要去探究那些隐藏在历史人物的动机背后并且指出历史的真正的最后动力的动力，那么

应当是注意的，与其說是个别人物的，即使是非常杰出的人物的动机，不如說是使广大羣众使整个的民族，以及在每一民族中間又使整个階級行动起来的动力。（《路德維希·費尔巴哈和德國古典哲学的終結》）。

王夫之企图用秦始皇的公和私的动机來說明历史发展的动力，这就使他陷入了历史唯心主义的泥坑。

“百代都行秦政法”。郡县制代替分封制这是历史发展的必然趋势，尽管后来有些人企图搞分封，搞割据，但他們都是不符合历史发展的要求的，搞封建軍閥割据也不能維持长久的。从中国历史上看，在宋元明清，再也沒有出現象晋以后五胡十六国和唐末的五代十国那样的割据局面。秦以后两千年，統一占三分之二的时候，而分裂只占三分之一的時間。

（2）王夫之对宋明理学的批判

首先表現为对朱熹“理在事先”的批判。朱熹主张“理在气先”，認為“理”是世界的本源。朱熹在他的《朱小語类》里說：“如此做，今当如此用，此便是形而上之理。”这就是說，扇子之所以这样做，之所以能够摆动生风，都是由于“理”的体现，因事先有了做扇子的观念，才派生出扇子来。在这里，朱熹完全顛倒了物質和意识的关系。他認為意识决定物質，理这一絕對观念产生万物。其实，朱熹說的理（即天理）就是当时“三綱五常”在观念形态上的反映。他認為这一封建伦理道德是至高无上的，是不能违反的，世間的一切都是从这里来的。他用这种反动理論为当时的封建統治作論証。

王夫之針对朱熹的反动謬論进行了駁斥。他指出：物質“气”是第一性的，“理”是由“气”派生的，主张“气外无理”，理不能脫离“气”而存在。理只能是物質的“理”，

（理即会之“理”）。王夫之从“理气”关系即物质与意识何者为第一性何者为第二性的关系问题上，驳斥了朱熹。

朱熹为了对付农民起义，把封建的伦理道德（理）提高到至高无上的地位，用来束缚人们的思想，使农民不要起来反对封建统治。朱熹鼓吹“存天理，去人欲”，所谓“人欲”就是农民反抗的意识，就是要把那些对封建伦理道德的反抗意识消灭掉。王夫之把朱熹的“理”从至高无上的地位打落下来，踩在脚下，宣布它不是神圣不可侵犯的，这是对于封建伦理道德的无情批判。

其次，王夫之对王守仁“心外无物”的批判。王守仁继承了孟轲的“万物皆备于我”的主观唯心主义的衣钵，鼓吹“心外无物”。有一次，他同他的朋友到了南镇这个地方游山玩水，他的朋友指着悬崖上的花树问他：你不是说心无外物吗？那么这悬崖上的花树自己开花自己掉落，是在我们“心”中还是“心”外？王守仁说：当你没有来看这花树时，这花树便不存在，花树和你心都处在死灭的状态，只有当你看见它时，花的颜色才显现出来。所以花不能离开人的感觉而独立存在。

王夫之驳斥说：客观事物的存在，是不依人的主观意志为转移的。比如砒霜是一种毒药，并不因为人们害怕它，它就变成补品。夏天天气很热，不能因为人们喜欢凉快就变凉快了。可见客观事物的性质及其作用是客观存在的。他举例说：浙江有山是客观存在的，不能因为你没有看见就说没有山，也不能说我看见了山，才说浙江有山，客观事物是脱离人的感觉而存在的。

在王守仁以后二百多年，英国出了一个大主教贝克莱，他的主观唯心主义的命题和论证方法和二百年前王守仁完全一样。他说当我说桌子存在着，是因我看到它并感觉到它，当我走出

書房，桌子就不存在了。列宁在《唯物主义和經驗批判主义》一書中批判了这种主观唯心主义的謬論，指出：“由此必然会得出一个结论：整个世界只不过是**我的表象而已**。从这个前提出发，除了自己以外，就不承认别人的存在，这是纯粹的唯我论。”那就是說，除了王守仁自己以外，他的母亲、他的女儿也都是不存在的了，这显然是非常荒謬的。

为什么王阳明要提出这种非常荒謬的主观唯心主义的謬論呢？他的目的是为了鎮压和麻痺农民的起义斗争。王守仁是鎮压农民起义的創子手，做过南京的兵部尚書。为了鎮压农民起义，他提出：“破山中賊易，破心中賊难”的极为反动的論点。就是說，鎮压农民起义是容易的，破除人們心中反抗封建主义的意识是比較难的。为維護封建統治，他不但主张坚决鎮压农民起义，而且还主张把反抗封建統治的思想消灭在萌芽状态。这就是他提倡的主观唯心主义的反动实質。

第三，王夫之对理学的唯心論的先驗論的批判。

朱熹、王守仁之流鼓吹唯心論的先驗論和“天才論”，說“圣人”生下来就聪明，劳动人民生下来就愚笨，他在《大学章句》序上說：“一有聪明睿智，能尽其性者出于其間，則天必命之以为亿兆之君师，使之詒而教之。”即天讓天才人物来当皇帝，治理老百姓。

王夫之对这种极为荒謬的天才論痛加駁斥。对于知识是先天就有的，还是后天才有的这个認識問題上两条路綫的斗争，王夫之站在唯物主义一边，他說明了知识是后天才有的。他說人的知识来源于生活經驗，比如你要知道食物的味道，必須亲自尝一下；你要学习围棋，单靠看棋譜是不行的，要亲自和人奕，才能掌握下围棋的道理。王夫之強調了后天生活經驗对人的認識的作用。他进一步指出，知识的产生必須具备三个条

件，这就是“形”、“神”、“物”。他說：“形也、神也、物也，三相遇而知覺乃發。”“形”是指人們的感官，即眼、耳、鼻、舌、身，這五個感官。“神”就是人的思維活動。

“物”就是客觀事物。形、神、物這三者相合，才能產生知識。他說人們的感官，好像窗子，外界的顏色作用于人的眼睛產生視覺；外界的聲音作用于人們的耳朵產生聲音。因此，人的感性知識是外界事物和感覺器官相互統一而產生的。但王夫之認為，人的認識到此沒完全，因為有的東西看不見，聽不到，這就要靠我們的思維了。人的感覺同客觀事物相接觸，然後經過思考，產生認識。他從唯物主義的反映論出發，駁斥了知識先天就有的唯心論的先驗論，駁斥了天才論。林彪宣揚天才，說他的腦袋是從娘肚子裡生來就比別人聰明，特別靈，這種濫調只能從反動的儒家的唯心論的先驗論這個垃圾堆裡才能找到。

當然王夫之在認識上有其局限性，他沒有認識到實踐對於認識的重要作用。即使如此，王夫之的思想在當時來說，還是達到了古代朴素唯物主義認識論的高度。

第四，王夫之對於“天不變，道亦不變”反動謬論的批判。

毛主席說：“在中國，則有所謂‘天不變，道亦不變’的形而上學的思想，曾經長期地為腐朽了的封建統治階級所擁護。”理學家朱熹之流為了維護封建統治，他們都宣揚“天不變，道亦不變”的謬論。

王夫之針鋒相對地駁斥了這種謬論，他認為社會是不斷“日新”變化的，與此相適應，社會規律和道理也是變化的，根本沒有一成不變的“道”。比如：遠古時代，就沒有象堯、舜讓位的“道”；在堯舜的時代，就沒有以後商湯、周武王舉

兵伐夏商的“道”；汉唐的时代，就没有今天的“道”，那末，今天没有以后的“道”，可见，“道”作为社会制度或道理，是随着历史的发展而变化的。王夫之又指出：“道”只能依赖于客观事物而存在。比如说，射箭的道理，只有在有弓箭以后才能产生，假如连弓和箭都没有，那也就不会有射箭的道理。没有马车，就没有赶马车的道理；没有乐器，也就没有奏乐的道理。王夫之认为事物的道理，都是依靠客观事物而存在的。社会也一样，在一定的社会条件下，才会产生这种社会的“道”，没有什么一成不变的“道”。

封建社会儒法斗争的特点以及研究

封建社会儒法斗争的一些体会

1. 封建社会的儒法斗争，和先秦时期的儒法斗争有所不同，它不是反映一个阶级推翻另一个阶级、一种制度代替另一种制度的斗争，而是地主阶级内部革新派和守旧派的斗争。地主阶级的改革派，他们变法，虽对当时生产的发展有一定的进步作用，应给予历史的评价，但是在封建社会中，最革命的阶级是农民阶级。**“在中国封建社会中，只有这种农民的阶级斗争，农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力”**叛徒、卖国贼林彪宣扬甚么“英雄和奴隶共同创造历史”的谬论，这是对历史的肆意歪曲，也充分暴露了林彪敌视劳动人民的剥削阶级的反动本质，其目的是想把自己打扮成“天才”人物，为他“克己复礼”，复辟资本主义服务。

2. 既然说这一时期的儒法斗争反映了地主阶级内部改新和守旧的斗争，为甚么又是路线斗争呢？

毛主席说，“**在阶级存在的条件下，有多少阶级就有多少**

主义，甚至一个阶级的各集团中还各有各的主义”。这就是說，在一个阶级内部有不同的集团，他們的世界观和思想路綫也会是不一样的。一些无特权的地主阶级下层，为了反对大官僚大地主的特权，就主张改革，主张前进，要求統一，他們拿起法家的武器，向有特权的豪强貴族进行战斗。这时有特权的豪强貴族，为維護自己的特权和既得利益，就繼承孔老二儒家的衣鉢，为維護他們的統治和特权进行辨护。所以反映在政治路綫和思想路綫上就表现为儒法斗争。这个斗争是当时两个不同党派斗争的一种形式。是当时阶级斗争的一个側面的反映。

3. 他們之間的斗争既然是路綫斗争，那么“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风，在路线问题上没有调和的余地”，縱观历史，法家人物吳起被杀，商鞅車裂，桑弘羊、王叔文被杀，柳宗元被貶官，李贄在獄中迫害致死等等。这充分說明，路綫斗争是你死我活的斗争。司馬光在講到他与王安石斗争时說，“冰炭之不可共器，寒暑之不可共时”，就是說斗争有你无我，有我无你，是势不两立的，这倒是一句实話。

4. 虽然封建社会里的儒法斗争，在不同时期有不同的特点，但是不管是地主阶级的改革派，还是守旧派，他們在維護地主阶级专政、鎮压农民起义这个問題上，他們的根本利益是一致的。因此，尽管地主阶级改革派的变法在一定程度上打击了大官僚大地主的特权，曾对社会发展起了一些作用，但归根到底，还是为了补封建社会的“天”，这是由地主阶级革新派的阶级本身所决定的。

正是由于这种阶级局限性所以他們在批判孔学时，都是不彻底的，他根本不可能揭露孔学的反动阶级内容和反动实質。彻底批判孔学的任务，历史地落到了无产阶级肩上。只有无产阶级这个最革命的阶级，才能最彻底地批判孔学的反动实質，

才能用馬克思主义把广大工农兵武装起来，把孔学批倒批臭。
战而胜之。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 儒法斗争简史 讲稿 4

作者 =

页数 = 28

SS号 =

DX号 =

出版日期 =

出版社 =