



宋元明清思想史纲

谭丕谟◎著



宋元明清思想史綱

譚丕謨◎著

崇文書局
上海

- 宋元明思想史纲
 - 李鹤鸣先生序
 - 吴检斋先生序
 - 一 绪论
 - 1 宋元明时代思潮的总趋势
 - 2 宋元明时代思潮的流别
 - 3 宋元明时代思潮的进展
 - 二 北宋时代哲学思想的各流派
 - 1 北宋时代社会诸矛盾
 - 2 大地主阶层的哲学思想流派——形而上学的“理学”体系的形成
 - A 理学的开山——周敦颐的“太极图说”
 - B 张载之“气一元论”及复古的政治论
 - C 邵雍之“每况愈下”的历史论
 - D 完成形而上学的理学体系之程颢的“心一元论”
 - E 洛社领袖——程颐的“心一元论”
 - F 作为大地主阶层之政治哲学的司马光的复古主义
 - 3 小地主阶层的哲学思想流派
 - A 李觏之“国用”说
 - B 王安石的哲学思想和其所谓“变法”的社会性质
 - 三 南宋时代哲学思想的各流派
 - 1 南宋时代的社会诸矛盾
 - 2 大小两地主阶层之调和论——朱熹的格物论
 - 3 大地主的哲学——陆九渊的主观观念论
 - 4 小地主的哲学
 - A 叶适之“功利”说
 - B 陈亮之“义利王霸”说
 - 四 元代哲学思想的各流派
 - 1 元代的社会诸矛盾
 - 2 作为统治民族说教的哲学各流派
 - A 丘处机的老聃哲学之新发展
 - B 耶律楚材之佛学的“皈依”
 - 3 地主阶级的哲学——两宋理学的承袭
 - A 许衡之行“汉法”说
 - B 吴澄之“道统”论
 - 五 明代哲学思想的各流派

- [1 明代社会诸矛盾](#)
 - [2 大地主哲学思想流派](#)
 - [A 陈献章之“名教”说](#)
 - [B 王守仁之“良知”说与“知行合一”论](#)
 - [C 王畿之“政教合一”说](#)
 - [六 适应于明末社会之哲学思想各流派](#)
 - [1 明末社会诸矛盾](#)
 - [2 李贽之农民的哲学](#)
 - [3 刘宗周之地主阶级的哲学](#)
 - [4 徐光启之初期市民阶级的哲学](#)
 - [七 结论——宋元明时代思想之史的评价](#)
 - [编后声明](#)
- [清代思想史纲](#)
 - [顾颉刚序](#)
 - [一 绪论](#)
 - [1 清代思潮的总趋势](#)
 - [2 清代思想的流派](#)
 - [3 清代思想的发展](#)
 - [二 清初思想的流派](#)
 - [1 清初社会诸矛盾](#)
 - [2 开明的地主思想流派](#)
 - [A 黄宗羲之重民论](#)
 - [B 顾炎武之新封建论](#)
 - [C 王夫之的民族自卫论](#)
 - [3 农民思想的流派](#)
 - [A 颜元之反对读书说](#)
 - [B 李塉之均田论](#)
 - [4 市民思想的流派](#)
 - [A 王锡阐之历算学](#)
 - [B 梅文鼎之理数说](#)
 - [三 清中叶思想的流派](#)
 - [1 清中叶社会诸矛盾](#)
 - [2 戴震之“不出于欲为理”说](#)
 - [3 惠栋之汉学](#)
 - [四 清末思想的流派](#)
 - [1 清末社会诸矛盾](#)

- 2 开明的地主思想流派
 - A 曾国藩之“学夷技以制夷”说
 - B 张之洞的中体西用说
- 3 市民思想的流派
 - A 康有为之维新说
 - B 谭嗣同之“冲决网罗”说
 - C 梁启超之新民说
 - D 章炳麟之种族革命论
 - E 严复之富强论
- 五 结论——清代思想之历史的评价
- 编后记

宋元明思想史纲

李鹤鸣先生序

十年以前，我和几个朋友，曾经计划过编纂中国社会发达史的工作，并曾利用一个出版机关，用重酬征求这类的著作。但当时绝无应征之人，我们也因为工作忙碌，对这方面的研究，没有什么成就。实在说来，用科学方法改编中国历史，是极重要而又极繁难的工作。这种工作，要靠有多数人分别就中国史的各时期和各部门，先做分析的研究，日积月累，然后才能进行到综合的研究的阶段。

最近几年来，研究中国史的人逐渐增多，他们所发表的著作也不少，这种现象，比较十年前是进步得多了。虽说中国史的研究，目前还在搜集材料作分析的研究的阶段，而上述那些著作中，确实有一些良好的东西，值得我注意。

谭君丕模，近年来在民国大学讲授“宋元明学术思想”一科目，积多日之研究，写成了《宋元明思想史纲》一书。这是值得我们注意的著作。

这劳作的特征，约有以下四点：

一、从严正的科学的立场，就宋元明时代漫无条理的思想、范畴及流派，重新作科学的划分，理出一个整然的体系。

二、根据“思想是实际生活反映”的原则，探求宋元明时代思想之最后根源——经济生活，阐明思想所以产生的必然性。

三、从哲学的观点，指出宋元明时代思想家的哲学的派别，如周敦颐之观念论，李觏之实用主义，朱熹之二元论等等。

四、从阶段的立场，说明王安石变法和司马光反对变法的两大政治运动，重新估评这两大运动的历史意义。

照以上几点说来，谭君这部劳作，确实有很多的新收获，所以特在这里写几句话，向读者们介绍。

李达 民国廿四年七月卅日

吴检斋先生序

旧同学谭丕模君，多年从事于宋元明理学研究的工作，现在把他的心得写成一本名为《宋元明思想史纲》的小册子，要我作序。我觉得在所谓“太极河洛天人理气”的模胡影响的王国里，能够用哲学的立场、历史的方法，去发现它的真实，是一种有意义的尝试和有效能的创作；虽然用新观点去研究旧历史的并不创始于谭君此书。

我对于宋元理学，素无修养和认识，只能把粗疏的直观所得，略陈于下方。同意的可作为补充，不同意的可作为贡献：

陆子静说：“东海有圣人出，此心同，此理同；西海、南海、北海有圣人出，此心同，此理同。千百世之上有圣人出，此心同，此理同；千百世之下有圣人出，此心同，此理同。”“心”是思维，“理”是思维的范畴或路线。但是，思维是决定于存在的。假使物质的基础——存在——不同，那反映出的心理，当然不同；不必说东西海千百年，就是同时同地的人，“心”和“理”也几乎不能相喻。子静的老兄子美说：“治家不问贫富，皆当取九年熟必有三年蓄之法，以所入留十之二三，毋毁所蓄以坏定规，家不至废而身不至有非理之求。”我想：一个衣租食税的世袭地主——陆氏是大地主，不能想像赤贫者濒于饥饿线的悲哀，正和一个无产者，不能想像豪绅所谓“皆当”、“必有”、“定规”等等的说教，是同样的真实。这足以证明陆氏兄弟的观念论的阶级性，同时也证明了“心同理同”这半截公式，不能作为比附援引的护身符。

有人说：“《易经》的‘乾’，即是阿赖邪识，为万法缘起，故曰‘资始’，恒转如瀑流，故曰‘行健’；‘坤’即末那识，末那执我，故曰‘得主’，恒审思量，故曰‘有常’。”同时也可以说：“‘行健不息’，即是永远运动，永远变化，‘龙’即是运动变化的象征；‘一阴一阳之谓道’，‘阳卦多阴，阴卦多阳’，即是对立性的交互渗透。”同时也可以说：“‘有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。’即是说：先有太阳系和地球，而后才有动植物，而后才有两腿直

立的人类，而后才由杂交进到固定婚姻，而后才由母系进到父系的家族，而后才有封建的国家和各阶层的领主和农奴，而后才建立好些‘道德’‘法律’等支配工具。”可是佛家的大乘，是从婆罗门胜论数论转来的，唯物论辩证法，是从费尔巴哈、黑格尔等转来的；同时也是适应于它们的社会基础而发生发展的。谁敢全称肯定说《易传》的一切环境和唯识论辩证法的环境完全相同呢？所以我们应该把那“心同理同”的上半截公式，建筑在社会基础的“存在”上面，才可拿来作为批判哲学的基准。否则只是“概念的游戏”而已。

我们应该从历史上分析具体事实，从哲学上把握正确观点；更困难的是：在支配者一手包办的记载中，去“伐毛洗髓”并“披沙拣金”，才能得到建设的材料。当然，我们要克服这种困难，并且正确利用这些材料，不要随它“散钱满地”而没有一条绳子来穿它。

从别一方面观察，宋元理学是比汉学进步些，虽然他们同样是观念论者。郑康成说：“天帝有六：五方五色帝而外，尚有天皇大帝——北极擢魄宝。”郑注《中庸》“天命之谓性”云：“木神则仁，火神则礼，金神则义，水神则智，土神则信。”他说仁义等是性，木火等是天，天一面是自然，一面是人格，同时又是空中的星座，同时又都有名有姓：这是多么幼稚素朴神秘多元的戏论啊！一到宋儒，他要求有一个统一的世界观和绝对的真理观。所以把五行统于阴阳，再把阴阳统于太极；犹以为未足，太极之上又加无极；将《中庸》和《易经》混合起来作为整个的哲学体系。假如问汉儒：“太极是甚么？”也许回答你“是北辰”。再问：“北辰是甚么？”也许回答你“北辰名叫耀魄宝”。若宋儒就高明多了，他说：“太极者究竟至极无名可名之谓也。”只将这点作比较，也可证明它由较低阶段发展至较高阶段的历史过程。

宋儒的修养，本窃自《禅宗》的“打坐”和“看话头”，他的宇宙观所谓“太极先天河图洛书”，本传自陈希夷。前者是周程张朱以至陆王等所通用的；后者那些圈圈点点方圆黑白种种玩意儿，只有朱晦庵大张旗鼓的宣传提倡。因为道士传下来的太极图，加上五行的成分，竟把朱子搅得头昏眼花，到晚年还钻到注《参同契》看风水的牛角尖里去。但是他们在伦理的所谓“三纲”方面，意识的或非意识的都尽了很大的义务。尤其是朱子努力最大，党徒最多，著作最富，又将神秘的太极图载在“性理”书的头上，证明“道之大原出天”；其实却变成心猿孙行者头上一道紧箍咒。当时的圣明天子，正好互相利用，于是《四书》、《大学》、

《近思录》、《启蒙》、《本义》等书，竟统治了六百余年的科举王国。除掉少数激烈分子，是从没有覬觐非分的了。

然而历史的“存在”，终究是要进展的，所以学术也不得不随之而进步。即就方法论的考据方面看，也可窥见一斑：

当时与朱学对抗的，一方是心学的金谿派，一方是经制之学的永嘉派。朱氏笃信“无极而太极”，陆象山即面红耳赤的力争“无极”二字不见于经传，叶正则更根本否认“太极”二字是孔子之言。可是陆叶等的考据功夫，并没有以“道问学”自命的朱氏那末结实，所以终究不能损其毫末。

司马君实、欧阳永叔、叶正则、袁机仲、林黄中等都不信河洛，朱氏最后而且唯一的辩护武器，只有“无奈《顾命》、《系辞》、《论语》皆有是言”这一句。可是要知道：《顾命》、《系辞》、《论语》固然有《河图》、《洛书》之说，但并没有说《河图》是五十五个圈子，《洛书》是四十五个圈子！

朱氏疑心梅氏《尚书》是假的，诚然是惊人的发见。可是他建设“道统”，又不能不把“危微精一”、“以义制事，以礼制心”、“善无常主，协于克一”等格言，认为圣圣相传的心印。不知“人心道心”，是出于“道统”以外主张性恶的荀子；“制心协一”，是出于不足齿数的王肃、郑冲之流。

一到清初，黄太冲兄弟、阎百诗、胡础明、惠定宇等，用精密的分析，广博的立证，将《河图》、《洛书》先天后天无极太极惟精惟一一切根本基础，打得东倒西歪。俞理初很轻薄的说：“陈抟无机心，无是非，确见其人半明半昧如太极图。”经过种种严重打击，王国于是乎崩溃，道统于是乎瓦解了。我们知道，哲学是跟着自然科学和科学方法的进化而进化的，清儒苏州派的打倒宋学，和徽州派用“求是不求古”的口号打倒汉学或宋学，这，或许是新兴哲学将要发挥光大的曙光吧！

杂乱无章的写了如上一番话，以复于谭君。并希望他不断努力完成此种伟大工作。

吴承仕 二四·八·五

一 绪论

1 宋元明时代思潮的总趋势

宋元明时代——中世末期之中国思想界较之两周及汉唐——中世早期及中期呈现着异样。（照经济史上的时代划分，中世末期系包括从北宋起至鸦片战争的一个时期。）中国社会发展到中世末期，小地主经济在生产领域中占着优势，都市的自由商人及行会手工业经济在社会经济的领域中渐获得其重要的地位，具备了资本主义前夕的社会诸条件。在社会的经济形态前进一步，建筑于其上层而受其决定的意识诸形态也自然要跟着前进一步。以故，宋元明时代的思潮，较之前代呈显着异样，能产生那达到观念论哲学上之最高形态的“理学”，与带有朴素的唯物论色彩的“实用主义”及素朴的科学知识。基于生产力发展和都市兴盛的基础上，印刷术便亦于此时发达了。这给学术研究的发展上以种种特别有利的条件，所以宋元明时代的哲学思想之发展，并不是偶然的。

宋元明时代的思想家，如周敦颐、张载、程颐、程颢、朱熹、陆九渊、王守仁诸人，都是从心性问题的研究出发。（即李觏、王安石也谈过“心性”。存于李所做的《删定易图序论》及王做的《性情》《原性》三文中，不过“心性”问题在李王的学问体系中不占重要地位吧。）从“心性”问题而达到宇宙问题构成其哲学上之体系。所以他们所讲的学问，固然广博无涯，而“心性”问题，却成为他们研究上的核心问题——讲中和，讲义利，固属从心性上去说明；讲王霸，讲理气，也是从心性上去说明；即讲飞潜动植，做诗作文，也拿所谓“此心之全体大用”去兼括。所以“心性”问题，不但是哲学范畴的研究上之始点，而且依此以达到宇宙论，确定其存在依于精神之一见解下，又构成其研究上的终点。例如被视为北宋典型的学者二程，他们曾说：“知心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。”（程颢语）“故学必尽其心，尽其心则知性，知其性，反而诚之，圣人也。”（程颐语）很明显，他们是认“心性”问题为构成一切问题的根源。又如南宋之理学巨子的朱熹，在确定其本体论上，也是同一态度的。他们没有从观念论的哲学的根源上去树立其体系，而不曾深入到那被视为构成宇宙之根源的“心性”的理解。降及明代，致力于理学革新运动的王守仁，则进

一步以“致良知”为一切学问的张本，而喊出“良知即是天理”的口号来。中国地主阶级的观念论哲学，至此算是由王守仁而集其大成了。

然而他们从心性论出发何以能达到宇宙论呢？当他们一追究到心性之起源的究极上，在“存在依于精神”之一原理下，不能不达到玄学的有神论的解释，把一切自然界、社会界的现象的起源，而归结到“由无生有”之虚冥的作用——自然的主宰。从而便不能不转而认“心性”是由此而派生的之一观念论的见解。这种自然的虚冥的主宰，在周敦颐谓之“太极”，张载谓之“太和”，朱熹谓之“无极而太极”，陆九渊则更进一步说“宇宙内事，即吾分内事”（语录），这样探究宇宙的起源，比之过去儒者只达到人生哲学，即佛家之所谓第六识要前进一阶段，竟达到佛家之所谓阿赖耶识即第八识的境地。

他们治学的方法，不似汉唐的学者只是寻行数墨，记诵章句，而专从体贴二字着手。程颢说“吾学虽有所授受，天理二字却是自家体贴出来”，王守仁说“良知二字，是吾从万死一生中体悟出来”，这所谓以体贴、体悟为治学唯一的方案，即是离开现实，而专从心性上去虚拟玄构的参悟方法，所以走入了纯粹的形而上学的发展。他们这种方法，不仅适用于读书上，认为森罗万象的一切现象，无处不可以从心性上的体贴而悟出妙理来。因他们认客观的存在，究极上都不是真实存在着的。所以周敦颐说窗前草不除，是“与自己生意一般”；程颢畜小鱼数尾，说是“欲观万物自得意”；张载听驴鸣，说即此悟出仁来。触机神悟，与汉唐学者只死守注疏的学风判然两途。自然，也有一部分学者，如李觏、王安石、陈亮、叶适、李贽、徐光启之流，其治学方法，不根着自己的直觉；不过以直觉去研究学问为此时代治学之主要方法吧。——正确的说来，大地主阶级的一派却完全是如此的。总之，在宋元明时代，“理学”在学术范畴里获得支配的地位，研究宇宙，研究心性，以主观的体验为治学的唯一的门津，实为宋元明时代的大地主阶级的哲学之主要特色。

此外，李王陈叶李徐诸人，则以讲求“实用”为研究学问的对象。李觏详论“富国强兵”，王安石顺应时势去力图“变法”，叶适之主张“经国济世”，陈亮之主张“义利双行，王霸并用”，徐光启之努力介绍西洋科学，都是从“实用”的观点出发。所以讲实用，讲功利，便构成当时哲学上之另一特色。

2 宋元明时代思潮的流别

从宋元明的社会存在的阶级之不同的利害的基础上，因而便反映为各种不同的哲学思想、政治思想。概括的说，可以为如下的诸派：

A 代表大地主阶层的哲学思想，如周敦颐的神秘的“太极图”说，张载的“气一元论”的宇宙论，程颢的“天人一片”的宇宙论，陆九渊之“心即理”的唯心论，王守仁的致良知说，极端地向形而上学发展，这都是由于感觉本阶层的没落所产生出来的幻想。由这样哲学的观点出发的政治思想，则在恢复典型的封建制度，以恢复三代政治为最高目标，张载之恢复井田，程颢之正经界，都不是偶然的。

B 代表小地主阶层的政治思想，如李觏之“富国强兵”论，王安石的“新法”，陈亮之“义利双行”的功利主义，叶适之“经国济世”论，从改良主义的观点上出发，其最高目的，就是把小地主从大地主束缚中解放出来，使小地主经济畅然的发展。

C 代表大小地主两阶层之调和派，如朱熹之哲学思想，集各派思想的大成，而另成一新的系统——“格物论”，从这哲学观点出发，故其政治上的主张，在调和大地主和小地主两者间的利益，使小地主经济隶属于大地主经济的体制下去发展。

D 代表统治民族尽统治作用的出世思想派，如邱处机之发扬道教，耶律楚材之崇拜佛教，即在唤起其被统治的群众去忽略现实而追求那不可捉摸的天堂，或来世的乐趣，成为统治民族比政治军事更有力量的麻醉工具。

E 代表农民之诋毁名教的一派，如李贽站在农民之阶级立场，极端地诋毁二千年来的地主阶级所赖以维持其特殊地位之有力工具——名教，并否认地主阶级的政治哲学——“儒学”，强烈地透露了被压迫的农民的反抗性。

F 代表市民阶级之致用派，如徐光启之翻译天文历数，并以西洋之科学方法，成立一部关于提高农业生产技术的《农政全书》。

3 宋元明时代思潮的进展

自赵匡胤统一中国后，小地主经济在社会生产领域中渐占优势，都市经济也适应于小地主经济的生产优势的条件而逐渐发展，因而从小地主阶层的利益上出发的变法运动便应时而生，但这和大地主阶层的利益

是矛盾的，自然便不能不招致大地主阶层的反对。在神宗、哲宗时代，忽而新党登台而旧党积极的反对，忽而新旧两党组织混合政府，忽而旧党登台而新党完全下野，形成新旧两党之剧烈的斗争，乃是当时的经济矛盾所反映出来的必然现象。在这社会经济矛盾下的意识形态，便形成两个主要的对立的壁垒。小地主阶层的代言者，为求小地主之一切束缚的解除，同时便不能不否定大地主阶层所持的传统的思想体系，而另求适合于其本阶层所需要的文化武器。但是，他们究竟不是一个革命的阶级，所以便只能对“儒家”的传统的哲学去另求新的解释——以符合其自己的要求的解释。至大地主阶层之说教者，则承袭着传统的绝对的观念的哲学思想体系，而沉醉于空灵界，树立观念论最高形态的“理学”。在政治意识上，则以恢复“三代”以上的典型的封建政治制度为最完备的政治理想。

自辽金民族占领中原，康王构南渡之后，社会的矛盾，愈趋复杂化——一方面有农民与地主之社会的矛盾，一方面有小地主与大地主之社会的矛盾；同时，因为外族的侵入，便又形成民族与民族间的矛盾。对外族侵入之大小地主的见解，也是很不一致的——大地主阶层之主和与小地主阶层之主战相对立。同时在大地主的内部，由于在异族的支配下之贵族地主与商人地主的利益之不一致，亦分裂为前者之主和与后者之主战。因而社会便愈陷于不安定的状态。反映到思想上——在大地主的内部，一方面有朱陆的冲突如陆九渊之传统的观念论的心性论、宇宙论，朱熹则站在大地主立场而对小地主谋妥协的格物论，使“理学”的体系，愈趋完备。一方面有“理学”派与政府派的冲突——一如朱熹屡次对策之攻击韩侂胄，和韩侂胄之屡次攻击所谓朱熹一派的“伪学”。另一方面，有陈亮、叶适站在小地主立场树立反“理学”的战线，而透露了“功利”的色彩。

蒙古民族统治中国后，在中国地主经济的残基上，建立形似庄园制的“社田制”，给地主经济一个严厉的束缚，形成统治民族与被统治民族之两大壁垒。同时因为市场扩大的需要，便把商业行会和手工业行会也发展起来。这往复又刺激了统治民族的物质欲望，从而他们为满足其物质欲望而提高其剥削程度，往复又加重了民族间对立的矛盾。因而反映在思想上，一方面便分裂为代表统治民族的心灵哲学——老学、佛学，基督教义在此时也尽了这个作用。一方面分裂为残存的两宋以来的“理学”。代表农民和手工业者的意识的东西，在元代，我们很难作有系统的寻出；能找出的，只是在元末农民军的一些表现中，这也许是因为在外族的统治下，言论和出版受着束缚的原故吧。但在另一方面，却有由

意大利的商人而输入了朴素的科学知识。

明代是以农民为基础而完成的统一，不过朱元璋在未统一以前，已接受地主阶级及市民阶级的妥协。在其开国的初期，因为战争的破坏和农民的逃亡，而呈露着无数无主的土地；同时因国库的收入之歉薄，在开支上有入不敷出之势，因而国家对于军事领袖和官吏，便以土地去作为俸养和报酬，便发展为所谓官庄等。他方面因欧亚交通的断绝，使商业资本转化为高利贷资本。在官庄与高利贷发展的过程中，产生多量的失业农民，给贵族地主以巨大的威胁，而感觉没落的恐慌，同时自由商人的商业资本的发展，已开始分解封建性的生产组织。在这种社会条件之下，代表地主阶级的哲学的流派中，便产生了一位最光辉的人物——王守仁，他把周程以降佛化的儒学彻底加以发挥，把朱学末流分离墨守训诂辞章的积习扫除净尽，专研究心学，而创造出其所谓“致良知”和“知行合一”的学说。“理学”算是登峰造极了。

到了明代末年，一方面，由于商业资本给予农村的分解作用。一方面，由于货币赋税的普遍使用，新航路发现，海外贸易重新开展，田庄制度的发达，更展开了土地的兼并，使封建的农村益陷于衰落。以之引发失掉耕地的农民之到处暴动。在这些社会条件之下，地主阶级自救运动愈形紧张。刘宗周之主张“修明学政”和提倡“操守”，即是地主阶级自救运动之具体方案。在相反的一面，有李贽之反对儒生诋毁名教，这正是明末社会动摇尖锐化的象征。同时随着市民阶级的发展，欧洲资本主义前夜的科学知识也随着商船而加速的输入了，徐光启之努力翻译西洋科学书籍和创作提高农业技术之《农政全书》，也正是适合当时市民阶级的需要的产物。

二 北宋时代哲学思想的各流派

1 北宋时代社会诸矛盾

赵匡胤在兵士——小有土地者拥护之下，而奠定了宋代统一的基础。^[1]在宋代统一的过程中，原来失去耕地的农民，又大都获得少许耕地，而成为小地主；同时，又因大多数大地主在大地主经济的衰落的过程中而灭亡，小地主就在宋代初年的经济领域中占着优势。适应于小地主经济的生产的优势条件下，都市经济也迅速的开展——行会制度之萌芽，高利贷之发展，这正是这种经济形态下的必然现象。同时，在都市经济开展的过程中，自由商人要求都市与都市之间的交通关系的连结，不愿意封建领主封锁，而藩镇制度之寿终正寝也是受历史命运决定的。

大地主虽然没落而退伍到从属的地位，可不曾完全绝迹。原来残留的大地主及君主左右之占有土地转化而成为新大地主，在经济领域中依然有相当的势力。^[2]当时国家对于小地主征取二税和力役，而对于大地主的赋税是免征的，因为大地主就是“国家”本身。所以在当时的小地主虽然也有以土地出佃去剥削他人的剩余劳动，同时又是被剥削者，只有大地主逍遥于一切负担之外。因而小地主农民与大地主总是对立的，虽然大地主与小地主在剥削农民这一观点上又是统一的。

当时小地主和农民所最感苦痛者，就是徭役和高利贷两者。关于徭役之为害，从韩绛的一段话中可以看得出：

害农之弊，无甚于差役之法。重者衙前，多致破产；次则州役，亦须重费。向闻京东有父子二丁，将为衙前。其父告其子曰：“吾当求死，使汝曹免冻饿。”自刎而死。又闻江南有嫁其祖母及与母析居以避役者。此大逆人理，所不忍闻。又有鬻田宅于官户，田归不役之家，而役并增于丁户。其余残贱，农民未易遽数。望今中外臣庶，条具利害，委侍从、台省官集议，考验古制，裁定。使役力无偏重之患，则农民知为生之利，有乐业之心。（《宋史·韩绛传》）

这把当时统治者藉役力压迫小地主和农民那种残酷的情形刻画出

来。役力不过是赋税之一种。当时税额，没有一定标准，其轻重以统治者的需要而定，小地主和农民那能满足诛求无厌的统治者呢？

关于高利贷的剥削，据《宋史·食货志》说：

岁一不登，则富者操奇赢之资，取倍称之息。岁或小稔，责偿愈急。岁调未毕，资储罄然；谷未离场，帛未下机，已非己有。所食者粃糠而不足，所衣者绌褐而不完。直以此服田亩，不知舍此而有可生之路耳。

这更把高利贷压榨下的农民生活写得血淋淋的。当时有所谓“丝谷预约”，普遍的行使着，也就是由高利贷压榨下所生出来的花样。

在这徭役和高利贷双轮压榨之下的小地主和农民，自然会追求其相当的对策；尤其是在生产领域中已占着优势的小地主们，因为自身利害的关系，不能不把农民抓住在自己的身边，向大地主作剧烈的经济斗争。

在这种经济斗争的形势之下，便紧跟着很剧烈的政治斗争。当时由小地主阶层出身的士大夫组织政党，以作向大地主和地主商人之政治上的斗争的武器，王安石即是这个政党的前卫与领袖。在大地主方面为其自身的优越的权利的防卫，也便组织政党，以司马光为领袖而与王安石对抗。这种大地主的政党，后来由于在政治上斗争的失败，而有“蜀社”和“洛社”的分化。我们看看当时执政者之一起一落，^[3]就可以看见当时小地主阶层与大地主阶层斗争的剧烈。而王安石“变法”和司马光等反对“变法”，这都是小地主阶层与大地主阶层政治斗争的具体表现。

在经济的政治的斗争之下，所反映出来的大地主阶层的意识形态，便构成儒释道三教互通消息的局面，而达到观念论的哲学上的最高形态的“理学”遂放出万丈异彩，周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐即是其代表者。其所反映出来与大地主阶层具有对立性的小地主阶层之意识形态，透露了很浓厚的唯物论的色彩，企图着社会的改良与本阶层的解放，李觏、王安石即是其代表者。总之，当时的思想斗争是很剧烈的，所有的思想家各有其阶层立场，其言论出发点俱莫不以自己的阶层利益为依归，现在把他们的思想、言论的阶级性和产生的必然性探寻如次。

2 大地主阶层的哲学思想流派——形而上学的“理学”体系

的形成

A 理学的开山——周敦颐的“太极图说”

周敦颐字茂叔，世称濂溪先生，湖南道州人。生于真宗天禧元年，卒于神宗熙宁六年（一〇一六——一〇七二）。著有《太极图说》及《通书》。为北宋“理学”之“开山祖”。他只做过“分宁主簿”和“知南康军”，可以说未曾登过政治舞台。以他毕生精力致力于“理学”的研究，因而在“理学”上获得很大的成绩。

他的《太极图说》，即是其哲学体系中的宇宙观，儒家哲学达到宇宙起源问题者自此始，他真足在儒家哲学中开一新纪录。《太极图说》的原文是：

无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也，五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。
（《周元公集》卷一）

敦颐把宇宙万物的根源，名曰“太极”。“太极”究竟是什么，他并没有具体的说明；但从他的辞句内含看来，恐怕是指人类的“精神作用”。他认为宇宙万物，都是阴阳五行的变化，而阴阳五行，又不过“太极”一动一静的迹象。“太极”永远在那里一动一静，阴阳五行就永远在那里变化，这无异说宇宙间万物变化，都是从精神矛盾中产生出来。他在《通书·动静篇》这样说：

动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混分辟兮，其无穷兮。（《周元公集》卷二）

这与《太极图说》互相发明，也无异是《易传》“神也者，妙万物而为言者也”的注释。神能妙化万物，就是说精神能支配一切。这与赫格尔所说宇宙在人类精神不断的矛盾中而进化是同一意义。《太极图

说》的末了这样说：

圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。（《周元公集》卷一）

这就是说人类的思想，精神发展到现阶段，已经到了饱和状态，——“人极”不能再往前发展，这与赫格尔的静的哲学观点相同。所以我叫他这种宇宙论为“神秘的一元论”。

他既认为万物都是由太极发出的阴阳对立的变化而发展出来的，人也不能例外。因而他所理解人“性”，也是由阴阳五行之纷揉错杂而成，他说：

诚者，圣人之本。“大哉乾元，万物资始”，诚之源也。“乾道变化，各正性命”，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎？（《周元公集》卷二《通书·诚》上）

以为“诚”是一种实理，实理是“纯粹至善”，人得之以为性，也当然是“纯粹至善”。因而他肯定人“性”的本源是“纯粹至善”的。但是，为甚么又有善恶的区别呢？他认为是正反对立之辩证发展的结果，他接着又说：

形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。（《太极图说》）

性者，刚柔善。恶中而已矣。不达，曰刚——善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁；柔——善：为慈，为顺，为巽。恶，为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。（《周元公集》卷二《通书·师篇》）

这又认为人性的善恶是由于观念自身之正反对立的辩证的发展所产生出来，但是“恶”并不是由最根源的“太极”所付与的，非先天的，而是后天所派生的。因而他主张用人力来克服后天的恶，而回复到先天的“纯粹至善”的本体——“诚”、“神”、“几”^[4]。要是这样，才能达到“中”的境地和“圣人”的境地。这完全继承着过去传统的道德观念，而

适应当时大地主阶层的守旧的主张。

但是人性怎样才能恢复“纯粹至善”呢？他以主静和无欲为达到“纯粹至善”的境地的捷径，因而主静和无欲在他修养工作方面占很重要部门。他说：

圣可学乎？曰：可。有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲，则静虚、动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣哉！（《周元公集》卷二《通书·圣学》）

孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣。其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”予谓养心不止于寡焉而存尔，盖寡焉以至于无，无则诚立明通。诚立，贤也，明通，圣也。是圣人非性生，必养心而至之，养心之善有大焉如此，存乎其人而已。（《周元公集》卷三《养心亭记》）

他把作圣功夫，总归到“无欲”上。讲“静”是说“无欲”，讲“一”也是说“无欲”。“无欲”与“寡欲”，不仅是程度上的差别，简直是根本上的差别。因为“寡欲”无论寡到什么程度，但根本上还是承认“欲”为人生所不能免。至于“无欲”，则直要达到“人欲净尽，天理流行”的一种超人境界了，这是由大小两地主阶层斗争的激流中所产生的超人的幻想。

敦颐的政治思想，也是从其神秘的哲学基础出发的。他还是根据儒家传统德化观念，主张统治者只要能自正其心，则被统治者自然容易统治。更进一步确立“治人者”与“治于人者”的存在与分别的原则，所以他说：

天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然，谓之神。故天下之众，本在一人。道岂远乎哉？术岂远乎哉？（《周元公集》卷一《通书·顺化》）

他又觉得单靠君主正心还不够，还要求贤才与立师道。他说：

十室之邑，人人提耳而教且不及，况天下之广，兆民之众哉？故曰纯其心而已矣。仁义礼智四者，动静言貌视听无违之谓纯，心纯则贤才

辅，贤才辅则天下治。纯心，要矣；用贤，急焉。（《周元公集》卷一《通书·治篇》）

师道立，则善人多；善人多，则朝廷正，天下治矣。（《周元公集》卷二《通书·师篇》）

所谓求贤才和立师道，都是从他的德化的政治体系下产生出来的。总之，他的哲学思想、政治思想，都是超生活的、超政治的，这正是没落的阶层的共同性。

B 张载之“气一元论”及复古的政治论

张载字子厚，世居大梁，因其侨居凤翔郿县之横渠镇，又号横渠先生。生于真宗天禧四年，卒于神宗熙宁十年（一〇二一——一〇七七）。熙宁时代，他因荐奉召入朝，神宗问他的治世之道，他说：“为治不法三代，终苟道也。”他以王安石所推行的“新法”，与本阶层——大地主阶层的利益冲突，力持异议，竟至消极的不合作辞官归里。晚年他买了一些土地，塞成井田，验之于乡，努力于“三代政治”的实际行动。著有《西铭》《东铭》各一篇，《正蒙》十篇，《经学理窟》十二篇，《横渠易说》三卷，《语录文集》各一卷。

他生在大地主阶层与小地主阶层矛盾尖锐化的时代，在现实的观察中而获得辩证的概念，他在《太和》篇说：

两不立，则一不可见。一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。（《张子全书》卷二）

造化所成，无一物相肖者，万物虽多，其实一物，无无阴阳者。以是知天地变化，二端而已。（同上）

他承认宇宙间总有阴阳的矛盾在那里开展着。没有矛盾的对立，不会有进化的现象表现。下面几句话，更说得具体：

气本之虚，则湛本无形。感而生，则聚而有象，有象斯有对，对必反其为，于反斯有仇，仇必和而解。（同上）

任何现象，都有一个反题与正题，矛盾的结合着，构成一幅纠纷错杂的宇宙全景，宇宙就是永远在这一正一反里发展着的。这似乎是辩证律了。但是由于他和生产劳动隔离而依于剥削他人劳动以为生的实践生活，且为维持其自身的利益，终于把具体的人类劳动的实践性抽象化了，且进而把一切社会神秘化了。我们看他这种宇宙观，拿现代术语说来，可以叫做“气一元论”。他说：

太和所谓道，中涵浮沈升降动静相感之性，是生絪縕相荡胜负屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎，效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马絪縕，不足为之太和。（同上）

看他所说浮沉升降诸性质，以及始于易简，终于广大的发展历程，到还有迹可寻，确实是万物发展所遵循的规律。但是这种规律由谁主持的呢？他归之于“气”，归之于“太和”，更具体言之，归之于玄妙的“道”，这又陷于观念论的错误，他又接着说：

故爱恶之情，同出于太虚，而卒归于物欲。忽而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！（同上）

他看到宇宙间只是一气，道也是气的道，理也是气的理，天地鬼神，飞潜动植，都不外一气之变化而已，都是冥冥的“太虚”在这里主持着，而归结出一个最高主宰的神的存在，因而逃不出“有神论”的圈套。在下面所引的话，有神论的色彩更浓重：

神天德，化天道；德其体，道其用：一于气而已。（《张子全书》卷二《正蒙·神化》）

神无方，易无体，大且一而已尔。（《张子全书》卷二《正蒙·太和》）

虚明照鉴，神之明也，无远近幽深，利用出入，神之充塞无间也。（同上）

天地之动，神鼓之也。（同上）

神是宇宙的创造者，同时又是宇宙间最有权威者，因而“无体无

方”，充塞于宇宙之间，主持宇宙间的一切。这不是说得更玄妙吗？

他论性，是从气一元论出发的。他把人性也分别为本然之性与气质之性两种。所谓本然之性，是至善的，先天的，不随人生而生，亦不随人死而灭，是独自存在的。至于气质之性，则是恶的，是后天的，与人的生死俱来俱逝的。因而他主张变易气质之性，而恢复本然之性，他说：

为学大益，在自能变化气质。不尔，皆为人所蔽，卒无所发明，不得见圣人之奥。故学者先须变化气质，变化气质与虚心相表里。（《张子语录》中）

变化气质。孟子曰：居移气，养移体。况居天下之广居者乎？居仁由义，自然心和而体正；更要约时，但拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。《礼》曰：心广体胖。心既弘大，自然舒大而乐也。若心但能弘大不谨敬，则不立；若但能谨敬，而心不弘大，则入于隘。须宽而敬。大抵有诸中者，必形于外。故君子心和则气和，心正则气正。（《张子全书》卷四《理窟·义理》）

要变气质之性，才能达到“心和”“心正”的境地，而得窥“圣人之奥”。不过变化气质，乃是所谓“君子”“大人”的专业，所以他说：“惟大人能尽其道”，其与“大人”对立的“小人”则必永远陷溺于气质之性的欲海中。他这样把人类实际生活所反映出来的性（意识）从人类实际生活脱离孤立起来，正暗合其阶级说教的结论。

他对于当时政治现象极端地感觉不满，而对于往古的政治表示留恋，更进而主张复古，企图在复古运动中去挽救其本阶层的政权。但是如何复古呢？最要紧的，就是要恢复古井田制度，以恢复井田制为恢复古代的政治的捷径。他的理由：

治天下不由井地，终无由得平，周道止是均平。

井田至易行，但朝廷出一令，可以不答一人而定。盖人无敢据土者，又须使民悦从，其多有田者，使不失其为富。借如大臣有据土千比者，不过封与五十里之国，则已过其所有。其他随土多少与一官，使有税租，人不失故物，治天下之术，必自此始。今以天下之土，綦画分

布，人受一方，养民之本也。

井田亦无他术，但先以天下之地，綦布画定，使人受一方，则自是均。前日大有田产之家，虽以其田授民，然不得分种，如租种矣，所得虽差少，然使之为田官以掌其民，使人既喻此意，人亦自从，虽少不愿，然悦者众，而不悦者寡矣，又安能每每恤人情如此。其始虽分公田与之，及一二十年后，犹须别立法，始则因命为田官，自后则是择贤。（《张子全书》卷四《理窟·周礼》）

他以为恢复井田制，不仅可以延续大地主对小地主的支配权，而且可以缓和农民与地主阶级的矛盾。他又主张直接恢复适应于井田经济机构典型的封建制：

必要封建者，天下之事分得简，则治之精，不简则不精。故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。圣人立法，必计后世子孙。使周公当轴，虽揽天下之政，治之必精。后世安得如此？且为天下者，奚为纷纷必亲天下之事。今便封建，不肖者复逐之，有何害。岂有以天下之势，不能正一百里之国，使诸侯得以交结以乱天下，自非朝廷不能治，安得如此。而后世乃谓秦不封建为得策，此不知圣人之意也。（同上）

没落的大地主阶层，意味着典型的封建社会，与没落的封建贵族的老聃，意味着原始村落社会，同一意义。

他更在社会伦理方面主张立宗法，严树封建大地主阶层的阶级壁垒，以图复古运动战线的巩固。他说：

管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族，与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处。古人亦鲜有不知来处者。宗子法废，后世尚谱牒，犹有遗风。谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无亲，虽至亲，恩亦薄。

宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一旦崛起于贫贱之中，以至公相，宗法不立，既死，遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。问朝廷何所益？公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十年之计，

造宅一区，及其所有，既死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存。如此，则家且不能保，又安能保国家。（《张子全书》卷四《理窟·宗法》）

他要立宗法，要维持封建的大地主阶层的“统系来处”；他要立宗法，要维持封建的大地主阶层世袭的政权（世臣）。此外，他并论定宅里、发敛和学校之法，无不从拥护大地主阶层的利益出发的。

C 邵雍之“每况愈下”的历史论

邵雍字尧夫，其先范阳人，父古。徙衡漳，又徙共城。雍年三十游河南，葬其亲伊川上，遂为河南人，生于真宗大中祥符四年，卒于神宗熙宁十年（一〇一一——一〇七七），在“理学”上与周敦颐、张载有同等地位，著有《皇极经世》、《渔樵问答》、《伊川击壤集》等书。

他在认识论上，完全基于直觉。而以神为最根本的东西。其在《观物外篇》说：

太极，一也，不动，生二，二则神也。……神生数，数生象，象生器。太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。神无方而易无体。滞于一方，则不能变化，非神也。有定体则不能变通，非易也。易虽有体，体者象也。假象以见体，而本无体也。（《皇极经世》卷十二）

他以为，“神”为“器”之所由生之最后根源，换言之，“物质”由“概念”而存在。“物质”不是真实的存在，“概念”才是真实的存在，故说“假象以见体，而本无体也”。他又说“道为太极”，“心为太极”，这无异说宇宙的一切，都是由“心”在这里主持运用。他把“心”与现实孤立起来。下面这一段话，更说得玄妙：

夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也。非观之以心，而观之以理也。天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。（《皇极经世》卷十一《观世篇》）

不用目观物，而用心观物，用心的尺度所规定的“理”“性”“命”去观物，那能看得出宇宙间的因果来呢？他自己以为对于数理观念很明晰，

常常以数理概念来分析自然现象与社会现象，他在《观物内篇》五说：

善化天下者，止于尽道而已；善教天下者，止于尽德而已；善劝天下者，止于尽功而已；善率天下者，止于尽力而已。以道德功力为化者，乃谓之皇矣；以道德功力为教者，乃谓之帝矣；以道德功力为劝者，乃谓之王矣；以道德功力为率者，乃谓之霸矣。以化教劝率为道者，乃谓之《易》矣；以化教劝率为德者，乃谓之《书》矣；以化教劝率为功者，乃谓之《诗》矣；以化教劝率为力者，乃谓之《春秋》矣。（《皇极经世》卷十一）

他以四象配合一切，甚么化教劝率，甚么道德功力，甚么帝皇王霸，甚么《诗》、《书》、《易》、《春秋》都由这四象演绎出来。他对于自然现象和社会现象，到了不能解释的境地时，他就归之于神，所谓数理哲学家，也无法逃出“有神论”这个圈套。他说：

言之于口，不若行之于身；行之于身，不若尽之于心。言之于口，人得而闻之；行之于身，人得而见之；尽之于心，神得而知之。以人之聪明，犹不可欺，况神之聪明乎？（《渔樵问答》）

这不是很显明地承认神是根源的东西吗？

他从这神转入到人“性”论，而把圣人之“性”与常人之“性”区别起来。他说：

人亦物也，圣人亦人也。……人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。……何哉？谓其能一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世者焉。（《皇极经世》卷十一《观物内篇》）

他把“圣人”这样神化起来，更进而说圣人“能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事”（同上）。十足地透露玄学气味。

因为他的哲学基础是这样，所以产生他的“每况愈下”的政治观：

用无为，则皇也。用恩信，则帝也。用公正，则王也。用智力，则霸也。霸以下则夷狄，夷狄而下，是禽兽也。（《皇极经世》卷十一《观物内篇》）

其实历史进展的阶段与方式，那里是这样的呢？那里有把历史轮齿往后开的能力呢？虽然有不少的人在作历史轮齿倒开的运动。他认为历史的“黄金时代”已经过去了，消逝了，对于现社会政治现象十分抱悲观，在悲观的气氛中也还提出他的政治主张，就是希望“圣君在上”，天下或可苟安，其在《观物内篇》说：

天与人相为表里。天有阴阳，人有邪正。邪正之由，系乎上之所好也。上好德则民用正，上好佞则民用邪。邪正之由，有自来矣。虽圣君在上不能无小人，是难其为小人。虽庸君在上，不能无君子，是难其为君子。自古圣君之盛，未有如唐尧之世，君子何其多耶？时非无小人，是难其为小人，故君子多也。所以虽有四凶，不能肆其恶。自古庸君之盛，未有如商纣之世，小人何其多耶？时非无君子也，是难其为君子，故小人多也。所以虽有三仁，不能遂其善。（同上）

他认为天下的治乱，纯以民的正邪为转移；而民的正邪，又以统治者的德佞为标准，这完全注重人的政治，而忽略了经济关系。

D 完成形而上学的理学体系之程颢的“心一元论”

程颢字伯淳，世称明道先生，河南人。生于仁宗明道元年，卒于神宗元丰八年（一〇三二——一〇八六）。宋代的理学，经过了他的努力与组织，始完备其体系。他的高祖羽在太宗时代为三司使，父垕为太中大夫。他自己于弱冠之年举进士，调鄂上充主簿。熙宁初，为太子中允、监察御史里行，对神宗也尝陈“治道”。时安石行新法，他力持反对：“智者，若禹之行水，行所无事。自古兴治立事，未有中外人情交谓不可而能有成者。就使侥幸小成，而兴利之臣日进，尚德之风浸衰，尤非朝廷之福。”（《宋史》本传）也消极地不合作乞归。哲宗立，召为宗正丞，未行而卒。其著作，收集在《明道文集》、《二程遗书》、《二程外书》中。

他在大地主阶层与小地主阶层政权交移时代，从实际生活上也获得辩证的概念。他说：

天地万物，理无独有对，皆自然而然。

万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。

(《二程遗书》卷十二)

他认为宇宙间的万物，都有正反两面的对立，这当然是辩证的；但是他也不是继续地发现辩证法的发展，而是中止了辩证的发展。故在下列几句中，又透露了很浓厚的观念论的意味。他说：

只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。（《二程遗书》卷十一）

在他的心目中，满宇宙只是一片天理一性也是天理，命也是天理，善也是天理，恶也是天理。这天理究从何处而来？而他认为是“自家体贴出来”。他随处体认天理，所以畜小鱼数尾，说是“欲观万物自得意”。这样一来，他所谓天理，纯由他的心灵中流露出来，这完全揭破他的“理学家”的玄秘。但在他自己认为天理，并不是一种空洞的道理，它能起作用，它含着满腔生意，而生生不息。生意是天理的发动处，最宜体会。他说：

天地之大德曰生，天地烟缊，万物化醇，生之谓性，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。（《二程遗书》卷十一）

宇宙间充满生意，生意就是元，就是仁，观万物的生意，是体认天理的好方法。所以他教人“观天地生物气象”，又不除窗前草，而说“欲常见造物生意”。生意与天理，实为他的学说的基本观念，也是他的学说玄妙的花样。

他从辩证的观点出发，认为事件都有善恶两面的存在，也犹之宇宙有阴阳两面的存在：

事有善有恶，皆天理也。天理中，物须有美恶。盖物之不齐，物之情也。但当察之，不可自入于恶，流于一物。（《二程遗书》卷二）

万物莫不有对：一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。（《二程遗书》卷十一）

他以为“物之不齐”乃“物之情”，即是暗示小地主之被大地主支配和农民之被大小地主榨取，乃物之不齐的必然现象。这也达到阶级说教的结论。所以他认为大地主阶层的统治的“道”，是有普遍性和永久性，绝

对没有变易性的：

理在天下只是一个理，故推至四海而准。须是质诸天地，考诸三王不易之理。

寂然不动，感而遂通者，天理具备，元无少欠。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来。因不动，故言寂然。虽不动，感便通，感非自外也。（《二程遗书》卷二）

（按这几句话，未载明为大程所说，抑系小程所说，实属遗憾，姑引用以作大程语。）

他所谓天理，是“寂然不动”的，然而“感便通”，这就是说不自外烁的，而是内心的精神作用，这是何等的神秘！

他的政治思想，俱备于《陈治法十事》一文中，是从拥护大地主阶级的立场出发的。其最要者，则在设师儒。他要把封建大地主阶层所赖以维持统治权的“道”，藉“师儒”传授而保存着：

古者自天子达于庶人，未有不须师友而成其德者。故舜禹文武之圣，亦皆有所从受学。今师传之职不修，友臣之义不著，而尊德乐善之风未成。（《二程全书·陈治法十事》）

设师儒，即所以尊重卫道之士，亦即所以维持其本阶级的统治权。其次，则在兴学校。兴学的意义，一方面在训练拥护封建统治者卫道之士；一方面在使被统治的小地主阶层和农民养成一种礼义的风习，以便易于统治。故说：

古者政教始乎乡里，其法起于比閭族党州乡鄩，遂以联属统治其民。故民安于亲睦，刑法鲜犯，廉耻易格，此亦人情之自然，行之则效。……庠序学校之教，先王所以明人伦，化成天下者也。今师学废，而道德不一；乡射亡，而礼义不兴；贡举不本于乡里，而行实不修；秀士不养于学校，而人材多废；此较然之事。（同上）

“礼义”是封建统治者统治被统治者的精神工具，较之用权力推行法律之效力尤高，这又何乐而不兴学，以陶冶“礼义”呢？其次，则在均田

务农。他看到当时土地集中，是封建大地主危急现象，主张正经界以和缓封建经济的矛盾：

天生烝民，立之君，使司牧之，必制之常产，以厚其生。经界必正，井地必均，此为治之大本也。唐尚存口分授田之制，今益荡然。富者田连阡陌，跨州县，而莫之止；贫者日流离饿殍，而莫之恤；幸民猥多，衣食不足，而莫为之制。将生齿日繁，转死日促，制之之道，所当渐图。（同上）

这完全是没落的大地主阶级感觉本阶层的没落，故意味着典型的封建制，其实大地主经济已受历史的命运决定，那能正经界而和缓其封建经济的矛盾呢？他又主张“务农”来和缓当时的矛盾：

古者国有三十年之通，余九年之食，以制国用。无三年之食者，则国非其国。今天下耕之者少，食之者众，地力不尽，人功不勤，虽富至强宗，鲜有余积，况有贫弱者乎？一遇年岁之凶，即盗贼纵横，饥羸满路。如不幸有方三二千里，灾故连年之歉，当何处以之。宜渐从古制，均田务农，俾公私交务于储余，以豫为之备，未可以幸为恃也。古者四民各有常职，而农者十居八九，故衣食易给，而民无所苦。今京师浮民数逾百万，游手游食，不可赀度，其穷蹙辛苦，孤贫疾病，变诈巧伪，以自求生，而常不足以生，日益岁滋。（同上）

他所谓“务农”，就是希望终岁辛勤的农民保持劳动强度，以供封建地主阶级的榨取；至少也要使农民在终岁辛勤的情态之下，不发生“变诈巧伪”的现象，免得封建地主阶级感受威胁。再次则主张修礼崇俭。他要用有阶级性的礼制来防范小地主阶层和农民的奢侈，用礼制来树立大地主阶层的阶级壁垒：

古冠婚丧祭，车服器用，差等分别，莫敢逾僭，故财用易给，而民有常心。今礼制未修，奢靡相尚，卿大夫之家，莫能中礼；而商贩之类，或逾王公。礼制不足以检飭人情，名数不足以旌别贵贱，诈度攘夺，人人求厌其欲而后已，此大乱之道也。因先王之法，讲求而损益之。（同上）

以上所论几点，系他的《陈治法十事》之最重要者。胡敬斋非常地钦赞他的政治主张，并说：“若依他做，三代之治，可运之掌。惜惑于

王安石而不能用也。”（见《宋元学案·明道学案》引文）其实在大地主经济没落的过程中，纵然给他以政权，也不能把他的政治理想现诸事实。

E 洛社领袖——程颐的“心一元论”

程颐，字正叔，世称伊川先生，为程颢弟，生于仁宗明道二年，卒于徽宗大观二年（一〇二三——一一〇八）。其在宋代理学界的地位，可与乃兄并驾齐驱，而其阶级的立场，也与乃兄无二致。据他的本传所载：“年十八，上书阙下，欲天子黜世俗之论，以王道为心。”以格君心为政治之本。他与同阶层的苏轼对于维持大地主阶层政权的意见有点出入，而形成“洛社”与“蜀社”的对立，程颐就是“洛社”惟一之领导者。

他也有辩证的概念，认为宇宙间的一切，都是有正负两面的对立；惟人类的精神为其最后支配者。他说：

天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶。（《二程遗书》卷十五）

一阴一阳之谓道。道非阴阳也，所以一阴一阳者道也。（《二程遗书》卷三）

离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者；形而上者，则是密也。（《二程遗书》卷十五）

这无异说，一切都是由神秘的“道”主宰，这个“道”是先宇宙而存在的。从这个观念论的辩证出发而肯定社会上诸阶级的必然的存在，他说：

夫有物必有则。父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬。万物庶事，莫不各有所。得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使万物顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。（《易传》卷四《易象辞传》）

这在劝社会上各阶级应当“各止于其所”。各止于其所，则社会“安”，很尽了阶级说教的作用，这与乃兄所说“物之不齐，物之情

也”可互为注释。

从这里转到人“性”论。他把“命”“理”“性”三位一体的联系起来。故说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《二程遗书》卷十八）但是要怎样才能尽性呢？则用涵养与进学两途。所以，他有“涵养须用敬，进学则在致知”两语，为他毕生所追求的“格言”。他“动止语默，一以圣人为师，其不至于圣人不止也”，真是道学气十足。这种“道学气味”，是从没落阶层的幻想中产生出来的。

他把这些原则应用到政治上去，便否定历史运动及其进化。认为三代以上的政治，可以行之现在，亦可以行之于将来，更进而达到道之久恒性的结论。他说：

窃惟王道之本仁也。臣观陛下之仁，尧舜之仁也。然天下未治者，诚由有仁心而无仁政尔。孟子曰：“今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”陛下精心庶政，常惧一夫不获其所，未尝以一喜怒杀一无辜官吏，有入人罪者，则终身弃之，是陛下爱人之深也。然而凶年饥岁，老弱转死于沟壑，壮者散之四方，为盗贼犯刑戮者，几千万人矣。岂陛下爱人之心哉？必谓岁使之然，非政之罪欤？则何异于刺人而杀之，曰：“非我也，兵也。”三代之民，无是病也？岂三代之政，不可行之于今耶？

若汉武笑齐宣不行孟子之说自致不王，而不用仲舒之策；隋文笑汉武不用仲舒之策不至于王道，而不听王通之言。二主之昏，料陛下亦尝笑之矣。臣虽不敢望三子之贤，然臣之所学，三子之学也。（《伊川先生文集》卷一《上仁宗皇帝书》）

他认为历代的治乱，纯以采用“儒家”的治道与否为转移，而自己直接以孟轲、董仲舒、王通的承继者自任，由他这种静的政治观与历史观出发，因而对于政治上的主张几乎与乃兄一样，就是在革君心和延师儒，变化统治者的“气质”，以德化被统治者。当他为秘书省校书郎被擢崇政殿说书时，即是这样地上疏说：

习与智长，化与心成。今夫人民善教其子弟者，亦必延名德之士，使与之处，以薰陶成性。况陛下春秋之富，虽睿圣得于天资，而辅养之道，不可不至。大率一日之中，接贤士大夫之时多，亲寺人宫女之时

少，则气质变化，自然而成。愿选名儒，入侍劝讲。讲罢，留之分直，以备访问。或有小失，随事献规。岁月积久，必能养成圣德。（《宋史》本传）

这样不适合时宜的政治论，宜乎统治者敬而远之。他如希望统治者领导得人，则社会自然安定，故在《春秋传序》中这样说：

天之生民，必有出类之才，起而君长之。治之而争夺息，导之而生养遂，教之而伦理明。然后人道立，天道成，地道平。（《二程遗书》）

他这样离开现实所想出来的政治主张，实在太迂阔，宜乎同阶层的苏轼、胡宗愈、顾颐、孙文仲等也极力诋毁他。

F 作为大地主阶层之政治哲学的司马光的复古主义

司马光，字君实，世称司马温公，陕州夏县人，生于真宗天禧元年，卒于哲宗元祐元年（一〇一七——一〇八六），为反对王安石新法之领导人物。仁宗时代进龙图阁直学士，神宗即位，即擢为翰林学士。他的著作很多，其著者，有《温公书仪》、《涑水纪闻》、《切韵指掌图》、《司马温公诗话》、《易说》、《家范》、《资治通鉴》、《司马文正公集》等书，其中心意识，都是继承着儒家之传统思想，而以拥护大地主阶层既有之优越权利为目的。我们看他与神宗这一段对话，就可见他的传统思想之一斑：

帝曰：汉守萧何之法不变，可乎？

对曰：宁独汉也，使三代之君，常守禹汤文武之法，虽至今存可也。（《宋史·司马光本传》）

他把历史也看作是一个永恒的静化的东西，因而认为社会制度之部分的变动也是不合理的，积极地反对新法。熙宁三年，他上疏弹劾王安石谓为“首倡邪术，欲生乱阶，违法易常，轻革朝典。……窥伺神器，专利福威，人心动摇，天下惊骇。苟陛下不遏其端，则安石为祸不少”（《司马文正公集》卷七《奏弹王安石表》）。为着支持其自身的利益而不惜如此的抹杀事实诋毁安石，此后他屡次上疏请乞罢新法，直

谓新法为“病民伤国”者。其实新法何曾病民伤国？不过是与大地主阶层的利益对立罢了。同时，他并三次函王安石，直诋新法之非：

今介甫为政尽变更祖宗旧法——先者后之，上者下之，右者左之，成者毁之，矻矻焉穷日力继之以夜而不得息，使上自朝廷，下及田野，内起京师，外周四海，士吏兵农，工商僧道，无一人得袭故而守常，纷纷扰扰，莫安其居。（《温国文正司马公文集》卷六十《与王介甫书》）

安石变法，使人不得“袭故而守常”，在支持其大地主的社会支配权的大地主阶层如司马光看来，当然视为洪水猛兽，而立于反动的前线。然而从另一方面看，确是小地主阶层求解放的捷径。后来，司马光得皇太后的援助，果然夺得政权，拜尚书左仆射兼门下侍郎，遂罢新法，复常平法，使宋代小地主解放运动发生阻碍，司马光即是宋代小地主阶级解放运动中之有力的挠阻者。

在司马光的眼光看来，小地主阶层之被榨取而沦为农民，和农民之被榨取而流为赤贫，乃是由于天赋的“材性”太愚，用不着王安石温情地去营救，所以他说：

夫民之所以有贫富者，由其材性愚智不同，富者智识差长，忧深思远，宁劳筋骨，恶衣菲食，终不肯取债于人，故其家常有赢余，而不致狼狈也。贫者哲窳偷生，不为远虑，一醉日富，无复赢余，急则取债于人，积不能偿，至于鬻妻卖子，冻馁填沟壑，而不知自悔也。是以富者常借贷贫民以自饶，而贫者常假贷富民以自存。虽乐不均，然犹彼此相资，以保其生也。今县官乃自出息钱，以春秋贷民，民之富者不愿取，贫者乃欲得之。（《温国文正司马公文集》卷四十一《乞罢条例司常平使疏》）

他把富者之所以致富，是由于“忧深思远”“恶衣菲食”，贫者之所以为贫，是由于“哲窳偷生，不为远虑”。这把大地主阶层的狰狞面孔，完全暴露出来。原来儒家所呼吁称道的司马温公，竟是如此“不温”“不公”的下流。

司马光的政治思想，在消极方面，竭力反对王安石的新法，已如前述。而在积极方面，把传统的“老生常谈”的政治主张作有力的宣传与推

行，其最主要者就是与程颢所谓“革君心”同一论调的人君须有三德：

臣窃惟人君之大德有三：曰仁，曰明，曰武。仁者非姬煦姑息之谓也。兴教化，修政治，养百姓，利万物，此人君之仁也。明者非烦苛伺察之谓也。知道义，识安危，别贤愚，别是非，此人君之明也。武者非强亢暴戾之谓也。惟道所在断之不疑，奸不能惑，佞不能移，此人君之武也。故仁而不明，犹良田而不能耕也；明而不武，犹视苗之秽而不能耘也；武而不仁，犹知获而不知种也。三者兼备，则国治。（《温国文正司马公文集》卷十八《三德》）

这样为统治者设法充实其统治的技能，确实替统治者尽了很忠实的职责，其所代拟之《诫励举行敦修行检诏》也是从这一意义上出发的。

其次，他主张任用很忠实的爪牙——“贤人”，用带有引诱性的“赏”和带有威胁性的“罚”，以减少其被统治层的反抗性，而维护其统治地位。他说：

安危之本，在于任人；治乱之机，在于赏罚，二者不可不察也。若中外百官，各得其人，贤能者进，不肖者退，忠直者亲，谗佞者疏，则天下何得不安？任职之臣，多非其人，贤能者退，不肖者进，忠直者疏，谗佞者亲，则天下何得不危？赏不因喜，罚不因怒，赏必有所劝，罚必有所惩，则天下何得不治？喜则滥赏，怒则妄罚，赏加于无功，罚加于无罪，则天下何得不乱？然则天下安危治乱，不在于他，在于人主方寸之地而已矣。（《温国文正司马公文集》卷二十五《上皇太后疏》）

其实，一个社会的安危治乱，是以其社会矛盾程度的深浅为转移。司马光时代，大地主经济制度，已经发生深刻的矛盾与罪恶；若不从事社会制度的改革，而专从任人与明赏罚着手，那仍然不能挽救社会的危乱。

再次，他主张延访群臣，在广统治者的耳目，以企图统治者的消息灵通。他说：

窃见祖宗之时，闲居无事，常召侍从近臣与之从容讲论万事。至于文武朝士使臣选人，凡得进见者，往往召之使前，亲加访问，委曲详

悉，无所不至。所以然者，一则欲使下情上通，无所壅蔽；二则欲知其人，能否才器所任。是以黜陟取舍，皆得其宜，太平之业，繇此而致。恭惟陛下……与当世士大夫未甚相接，民间情伪，未甚尽知。臣谓宜诏侍从近臣，每日输一员直资善堂，夜则宿于崇文院，以备非时宣召。……望圣慈稍解严重，细加访问，以开广聪明。（《温国文正司马公文集》卷二十七《乞延访群臣札子》）

他真欲使“下情上通”和选任“材器”吗？这也不过是借此名义以完成大地主阶级之包围线吧。在他的《配天议》和《乞延访群臣第二札子》里，也在计议完成这种任务。

他如在政治原理上，坚绝地禁止疑古，以冀保存其过去传统文化；从而妥固其大地主意识形态上的支配作用：

窃见近岁公卿大夫好为高奇之论，……流入科场，亦相习尚。新进后生，未知臧否，口传耳剽，翕然成风。至有读《易》未识卦爻，已谓《十翼》非孔子之言；读《礼》未知篇数，已谓《周官》为战国之书；读《诗》未尽《周南》《召南》，已谓毛郑为章句之学；读《春秋》未知十二公，已谓三传可束之高阁。循守注疏者，谓之腐儒；穿凿臆说者，谓之精义。且性者，子贡之所不及；命者，孔子之所罕言。今人发口秉笔，先论性命，乃至流荡忘返。（《温国文正司马公文集》卷四十）

他认为过去文化的动摇，也能够影响大地主政权的动摇，所以在熙宁二年六月上“札子”禁止疑古，这是大地主阶层到了没落的时候而努力挣扎的一种表现。然而潮流所至，那能挽救呢？

从上所述看来，司马光的政治哲学，尚未能自成体系，虽然他居在宋代大地主阶级领导地位。

其他大地主阶层代言者，如三苏——苏洵、苏轼、苏辙等的思想、立场、范畴，与司马光同一体系；如程门诸子——蔡佐良、杨时、吕大临、胡宏的思想立场、范畴，与程氏兄弟同一体系，都从略。

3 小地主阶层的哲学思想流派

A 李觏之“国用”说

李觏，字泰伯，建昌军南城人，生于大中祥符一年，死于嘉祐四年（一〇〇九——一〇五九），为北宋小地主解放运动之理论大家。在李觏时代，小地主阶层在政治上尚未取得支配权，虽然他定了许多关于小地主阶层求解放的方略，终于不能现诸事实。——他以策论五十首上“吴舍人”，以《明堂定制图》、《平土书》上“王内翰”，以文二十四篇、《明堂定制图》上“叶学士”、“李舍人”、“宋舍人”，以《庆历民言》三十篇上“范参政”、“富枢密”，以《周礼致太平论》十卷上“孙安抚”，这都收存在《直讲李先生文集》中。其阶级立场，是从小地主阶层的利益出发的，俱莫得大地主阶层之执政者和其爪牙采用；即为自身求一能解决生活问题的官职，亦不可能。关于他在当时碰壁的情形，据他自己所说：

今兹闻国家求贤良文学之士，蒙不知今，窃况于古。谓版筑饭牛之微，或不为时君所弃，因出草庐从州郡之举，乞钱为食，陆走三千里，西向毂下，京尘冥冥，势利相轧。既贫且病，财不能以备简墨，力不能以事趋走。弊衣徒行，僮仆楚语，诚难以侯阍者之颜色，以附名卿之焰也！非夫烈丈夫抱义慷慨不好苛礼者安能为觏之地哉？（《直讲李先生文集》卷二十七《上王内翰书》）

小地主阶层求解放的方略，要求大地主阶层的执政者采用，自然是不可能。后来，他多方奔走，得了一个空头“国子监太学助教”，可没有把自己的理想逐一现诸事实的权威；到他临死的前一年，才为“通州海门主簿”，这样微小的官职，当然也无法推动自己的主张。不过，宋代小地主阶层解放运动经他种下种子，以后不断地发芽、滋长；我们可以说，李觏是宋代小地主阶层解放运动中的一个播种“勤劳农夫”，在宋代小地主解放运动的历程上，自有其历史地位。

《删定易图序论》，是李觏所宗奉的认识论，其在第六节中说：

本乎天谓之命，在乎人谓之性，非圣人则命不行，非教化则性不成，是以制民之法，足民之用，而命行矣。教民以学，节民以礼，而性成矣，则是圣人为天之所为也。（《直讲李先生文集》卷四）

一方面“制民法足民用”以完成民众自然的生机，一方面“教民学节民礼”以尽地主阶级之统治作用，大露唯物论的气味，胡适加他一个“实用主义者”的头衔，颇可玩味（胡适文存二集记《李觏学说》）。当时观念论的哲学家，认尧舜事业，“如太虚中浮云过日”（程颢语），做到“心和而体正”（张载语）才是一切学问事功的根本。李觏则从其阶层的生活的实践上，认为人类的生存和社会的一切，都是从物质的利益上去决定的。其在《原文篇》说：

利可言乎？曰，人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰，欲者，人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫，而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情？世俗之不惠儒，以此。孟子谓何必曰利，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤武，将以七十里百里而王天下，利岂小哉？孔子七十所欲不逾矩，非无欲也。于《诗》则道男女之时，容貌之美，悲感念望，以见一国之风，其顺人也至矣。（《直讲李先生文集》卷二十九）

当时周敦颐主张过超人生活——“无欲”，而他偏要认为“欲是人之情”“人非利不生”，而与之针锋相对，形成观念论与唯物论两大壁垒。再看他的《富国策》说：

愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣。然《洪范》八政，一曰食，二曰货。孔子曰：足食足兵，民信之矣。是则治国之实，必本于财用。盖城郭官室，非财不完；羞服车马，非财不具；百官群吏，非财不养；军旅征戍，非财不给；郊社宗庙，非财不事；兄弟婚姻，非财不亲；诸侯四夷，朝觐聘问，非财不接；矜寡孤独，凶荒札瘥，非财不恤。礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也。是故贤圣之君，经济之士，必先富其国焉。（《直讲李先生文集》卷十六）

他把儒家一向所贵重的“义”“道德”“教化”，看得并不重要，而看人生所必需的“食”“货”和“财用”等问题很重要。如果“食”“货”和“财用”等问题有了解决，那所谓“义”“道德”和“教化”自然会解决，因为“人的生活决定人的意识”，“物质欲望完全是人类的本能”，这岂不是大扬唯物主义的波澜吗？

他的政治论，是从经济观念出发的，如主张置平准，设泉府之制，设官巡野，均役使，都是基于这一意义上而产生出来的。

置平准的意义，就在防止大地主商人剥削小地主和农民使其从商业资本的重负下解放出来。他说：

地所有而官不用，则物必贱；地所无而反求之，则价必贵。况天时所不生，则虽有如无矣。买贱卖贵，乘人之急，必劫倍蓰之利者，大贾蓄家之幸也。为民父母，奈何不计本末，罔农夫以附商贾。……令远方各以其物，如异时商贾所转贩者，为赋；置平准于京师，都受天下委输；大农诸官尽笼天下之货物。如此，富商大贾无所牟大利，则反本而万物不得腾跃。故抑天下之物，名曰平准。（《直讲李先生文集》卷七《国用第九》）

一切的货物，由政府来“委输”，使富商大贾无所牟大利，这确实是摧毁商业资本的好办法。

设泉府之制的意义，就是政府以低微的利息借贷于民，济民缓急，这是摧毁大地主阶层高利贷剥削的一支利箭。他说：

賒谓祭祀丧纪，二者事大，故賒与民不取利也。贷者，即今之举物生利也，与其有司别其所授之物所出之利，各依其服事之税，若其人受园廛之田而贷万泉，则期出息五百，他仿此也。天之生物而不自用，用之者人，人之有财而不自治，治之者君。《系辞》曰“理财正辞，禁民为非，曰义”是也。君不理，则权在商贾。商贾操市井之权，断民物之命。缓急，人之所时有也。虽贱，不得不卖，裁其价太半，可矣。虽贵，不得不买，倍其本什百，可矣。如此，蚩蚩之氓何以能育？是故不售之货则敛之，不时而买则与之。物揭而书，使知其价，而况賒物以备礼，贷本以治生，皆所以纾贫窶而钳并兼，养民之政，不亦善乎？（《直讲李先生文集》卷十《国用十一》）

这样“賒物以备礼，贷本以治生”，与小地主以莫大的方便。因为拥有广大土地的大地主，既不需“賒物”，也不需“贷本”；而一般失掉耕地的农民，根本上就不“賒物”备礼，又无资格贷本治生，只有小地主需要賒物与贷本，以应缓急之需。

设官巡稼的意义，就是政府派官巡视田野，以年岁之丰凶，而定税额之多少，他的理由：

司家巡野观稼，以年之上下出敛法。敛法者，丰年从正，凶年则损也。……耕获之事，丰俭亡常，不幸凶旱水溢，或螟~~螽~~蠹贼，农虽尽力，谷有不登，而有司必求如法，于理安乎？孟子道龙子之言曰：治地莫善于助，莫不善于贡，贡者，校数岁之中以为常。乐岁粒米狼戾，多取之而不为虐，则寡取之；凶年粪其田而不足，则必取盈焉。为民父母，使民矜矜然将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之，使老稚转乎沟壑，恶在其为民父母也。故圣人设官，必于谷之将熟，巡于田野，观其丰而后制税敛焉。丰年从正，亦不多取也；凶荒则损，何取盈之有哉？（《直讲李先生文集》卷七《国用第十》）

“观其丰凶而后制税敛”，那末，小地主遇到凶年，就有减税或免税的希望，这是小地主求解除税敛束缚之良好方案。

小地主和农民终岁勤劳尚不足以维其生活，那还有生活的剩余的时间和精力，以供给统治者的驱使，因而他主张均役使，使小地主和农民从徭役的重负下解放出来，他说：

君子之于小人，裁其劳逸而用之，可不谓义乎？世有仕学之乡，或舍役者半。农其间者，不亦难乎？而上弗之恤，悖矣。贵者有爵命，服公事者有功劳，诚不可役。然复其身而已，世有一户皆免之；若是，则老者疾者亦可以阖门不使耶？至于马牛皆辨其可任善，夫世有人未尝刍秣，而责以牵徬，其徼费败家者众矣。况乎水旱疾疫之岁，饥饿之弗察，死亡之弗图，而临以定制殴之给使可乎？故均人凡均力政以岁上下，丰年则公旬用三日焉，中年则公旬用二日焉，无年则公旬用一日焉，凶札则无力政，无财赋也。（《直讲李先生文集》卷八《国用十五》）

若照这个办法优待人民，则人民对于徭役的负担有弹性，这也是小地主阶层求解放之一法。

此外，他主张调查民财得知民之财产之确数，一在劝导民惜费，一在防止官吏厚敛。他说：

三岁则大计群吏之治，以知民之财、器械之数，以知田野夫家六蓄之数，以知山林川泽之数，以逆群吏之政令。逆谓钩考也，恐其群吏滥税敛万民，故知此本数，乃钩考其政令也。夫奢则以为荣，俭则以为辱，不顾家之有亡，汲汲以从俗为事者，民之常情也。是故为之禁令，地微收多，则用之丰，地恶收少，则用之省，如此民皆知惜费矣。亏下以益上，贪功以求赏，不恤人之困乏，皇皇以言为先者，吏之常态也。是故为之钩考，虽器械、六畜、山林、川泽，必知其数，如此，吏不敢厚敛矣。民知惜费，吏不敢厚敛，而不免冻馁者，未尝闻也。（《直讲李先生文集》卷七《国用第八》）

这样防范官吏的贪污，自然会减少贪污的机会。他如主张：“一谷之税，一钱之赋，给公上者，各有定制。”（《国用一》）乃在防止从小地主及农民所剥削出来的赋税，供统治者无谓的消费。

总之：当时大地主，既不输赋税，又不输力役，而赋税与力役，并不减轻，只有转嫁到小地主及农民的身上，因之小地主及农民的担负更重，小地主和农民俱有解除这种担负的要求，李觏的思想体系，即是从这样的经济结构中反映出来的。

B 王安石的哲学思想和其所谓“变法”的社会性质

王安石，字介甫，世称荆公，抚州临川人，生于真宗天禧五年，卒于哲宗元祐元年（一〇二一——一〇八六），为北宋小地主阶层解放运动之前卫战士。“蚤岁为贫而仕，资禄以养祖母、母及寡嫂。”（梁启超之《中国六大政治家王荆公》）“所居之地，四无人家，其宅仅蔽风雨，又不设垣墙，望之若逆旅之舍。”（《续建康志》）其出身于小地主阶层家庭无疑。到了四十一岁时为翰林学士兼侍读，四十九岁时拜参知政事，抓住政权之后，从事小地主阶层的解放运动而厉行炫耀史册的新法。著有《临川先生文集》及《三经新义》——《周礼义》、《毛诗义》、《尚书义》等书。

他的认识论，略具于《风俗》篇中。他认为人民性情的变动与否，是以社会环境的变迁与否为转移；要想安定那错综动乱的人民的情志，那就要顺着社会环境改变，所以他说：

圣人上承天之意，下为民之主，其要在安利之。而安利之要，不在于它，在乎正风俗而已。故风俗之变，迁染民志，关之盛衰，不可不慎也。君子制俗以俭，其弊为奢，奢而不制，弊将若之何？夫如是，则有殫极财力，僭渎拟伦，以追时好者矣。且天地之生财也有时，人之为力也有限，而日夜之费无穷，以有时之财，有限之力，以给无穷之费，若不为制，所谓积之涓涓，而泄之浩浩，如之何使斯民不贫且滥也。（《临川先生文集》卷六十九《风俗》）

这样阐明社会的财力——人民生活所需的资料，与人性善恶有依存关系，因而不得不主张充实财力，以改善人性，而使风俗臻于纯化。这种观点，比较接近唯物论。他就以这种接近唯物论的认识论，作为他的“变法”的哲学根据。

他生在大地主与小地主的地位交换时代，社会内在的矛盾必然地会行发叛乱与斗争，因而他在没有获得政权的仁宗时代，就《上万言书》以指示其社会危机：

陛下其能久以天幸为常，而无一旦之忧乎？盖汉之张角，三十六万同日而起，所在郡国莫能发其谋；唐之黄巢，横行天下，而所至将吏莫敢与之抗者。而方今公卿大夫，莫肯为陛下长虑后顾，为宋朝万世计，臣窃惑之。昔晋武帝趣过目前，而不为子孙长远之谋，当时在位亦皆偷合苟容，而风俗荡然，弃礼义，捐法制，上下同失，莫以为非，有识者固知其将必乱矣。其后果海内大扰，中国列于夷狄者二百余年，……臣愿陛下鉴汉唐五代之所以乱，惩武帝苟且因循之祸。（《临川先生文集》卷三十九《上仁宗皇帝言事书》）

当时的士大夫，方沉醉于太平繁华的迷梦，而他独这样地说得不可一朝居。这并不是他故意危言耸听，实在是当时的社会在大地主阶层传统的政治支配之下已呈现着崩溃的趋势。这篇书，无异是小地主阶层解放运动的一个宣言，自他拜参知政事后，即努力于解放小地主阶层工作，设置三司条例司，遣提举官四十余辈推行新法。但是，当时大地主阶层为着自身利益计，继续不断地作反王安石运动御史中丞吕诲论安石过失十事，苏洵作《辩奸论》说安石“误天下苍生”，比之为王衍、卢杞，皇太后竟流涕说：“安石乱天下。”他如刘述、刘琦、钱颜、孙昌龄、王子韶、程颢、张戡、陈夔、陈荐、谢景温、杨绘、刘摯、范纯仁、李常、孙觉、胡宗愈等竟与他消极的不合作而去。其中反对最有力

者，莫过于大地主阶层领袖——司马光。光在答诏上有“士夫沸腾，黎民骚动”之语，在与安石的书信上，有“不足以辱介甫为友”和“弃先圣之道，违天下人之心”之语。安石还是不顾一切，这样回答司马光：

人囿于苟且非一日，士大夫多以不恤国事同俗自媚于众为善，上乃欲变此，而某不量敌之众寡，欲出力助上以抗之，则众何为而不汹汹然！盘庚之迁，胥怨者民也，非特朝廷大夫而已，盘庚不为怨者故改其度，度义而后动，是而不见可悔故也。如君实责我以在位久，未能助上大有为以膏泽斯民，则某知罪矣。如曰，今日当一切不事事，守前所为而已，则非某之所敢知。（《临川先生文集》卷七十三《答司马谏议书》）

他要抱着解放小地主阶层的志愿与决心，叫他“一切不事事，守前所为”，那是办不到的。本来不愿改弦更张，乃是大地主阶层企图延续其政权的阴谋，宜乎被安石揭穿而谓为“非某之所敢知”。

安石之经济政治思想，是从本阶层的利益出发的。他认为当时建筑在大地主经济机构上的“法度”，为小地主阶层生存的桎梏，极端地主张改变、废除，其在言事书里说：

四方之士，詆詆然常恐天下之久不安，此其故何也？患在不知法度之故也，今朝廷法严令具，无所不有，而臣以为无法令者何哉？方今之法度，多不法乎先王之政令也。孟子曰：“有仁心仁闻，而泽不加于百姓者，为政不法于先王之道故也。”以孟子之说，观方今之失，正在如此而已。夫以今之世，去先王之世远，所遭之变，所遇之势不一，而欲一一修先王政，虽甚愚者犹知其难也。然臣以今之失，患在不法先王之政者，以为当法其意而已。（《临川先生文集》卷二十九《上仁宗皇帝言事书》）

这明明是说今世之社会情况与古相差甚远，传统的政令，碍难行之于今日，不得不创制一种适合小地主阶层需要的新法度。虽发生任何阻力亦不气馁，故说出“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的豪语来。

他认为当时最严重的社会问题，就是“兼并”问题，小地主阶层在兼并的激流中很容易流为农民的可能，农民在兼并的激流中很容易流为赤

贫的可能，安石特制置三司条例司，以救济斯弊，他说：

周置泉府之官，以抑制兼并，均济贫乏，变通天下之财。后世惟桑弘羊刘晏粗合此意。学者不能推明先王之法意，更以为人主不当与民争利。今欲理财，则当修府泉之法。（同上）

安石有两首诗，也反复地说明斯义：

先王有经制，颁赆上所行。后世不复古，贫穷主兼并。非民独如此，为国赖以成。筑台尊寡妇，入粟至公卿，我尝不忍此，愿见井地平。大意苦未就，小官徒苟营。三年佐荒州，市有弃饿婴。驾言发富藏，云以救鰥惇。崎岖山谷间，百室无一盈。乡豪已云然，罢弱安可生。兹地昔丰实，土沃人良耕。他州或皆窳，贫富不难评。幽诗出周公，根本诘宜轻。愿书《七月》篇，一寤上聪明。（《临川先生文集》卷十二《发廩》）

三代子百姓，公私无异财。人主擅操柄，如天持斗魁。赋予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有诛，势亦无自来。后世始倒持，黔首遂难裁。秦王不知此，更筑怀清台。礼义日已偷，圣经久堙埃。法尚有存者，欲言时所哈。俗吏不知方，掊克乃为材。俗儒不知变，兼并无可摧。利孔至百出，小人私阖开。有司与之争，民更可怜哉！（《临川先生文集》卷四《兼并》）

他殚精竭力地去抑制兼并，对大地主阶层的财富加以限制，使小地主阶层分一点利润以从事生产。梁启超称安石此举，谓与西洋社会主义无异。（《中国六大政治家王荆公》）其实，抑制兼并则有之，而共同分配则还谈不上，这儿那里有社会主义的影子，也不过是改良的社会政策吧。他在执政的第一年，即设置是司，并裁省冗费十之四，而所裁者，又悉为宫廷费，这在减少大地主阶层无谓的消费。

他所行的青苗法，在救民缓急，与李觏主张设府泉之制的意义相同。关于青苗法之意义与内容，据《宋史·食货志》上所载：

熙宁二年，制置三司条例司言：诸路常平广惠仓钱谷，略计贯石可及千五百万贯石以上，敛散未得其宜，故为利未溥。今欲以见在斛斗，

遇贵量减市价粟，遇贱量增市价余，可通融转运司苗税及钱斛，就便转易者，亦许兑换，仍以见钱。依陕西青苗钱例，愿预借者给之，随税输纳斛斗，半为夏料，半为秋料，内有请本色或纳时价贵愿纳钱者，皆从其便。如遇灾伤，许展至次料丰熟日纳。非惟足以待凶荒之患，民既受贷，则兼并之家，不得乘新陈不接以邀倍息。又常平广惠之物，收藏积滞，必待年俭物贵，然后出余，所及者不过城市游手之人。今通一路有无，贵发贱敛，以广蓄积，平物价，使农人有以赴时趋事，而兼并不得乘其急。凡此皆以为民，而公家无所利其入，是以先王散惠兴利以为耕敛补助之意也。

小地主阶层一有所急，大地主及商业资本家即乘机剥削。一般小地主阶层及农民陷于债务之深渊者不知凡几。青苗法一实行，予小地主阶层以莫大之利益。此法为当时大地主阶层反对最烈；但安石还是依然要推行，他在《答曾公立书》里说：

示及青苗事。治道之兴，邪人不利，一兴异论，群牟利之，意不在于法也。孟子恶言利者，为利吾国利吾身耳。至狗彘食人食则检之，野有饿莩则发之，是所谓政事。政事所以理财，理财乃所谓义也。一部《周礼》，理财居其半，周公岂为利哉！奸人者，缘名实之近，而欲乱之以眩上下，其如民心之愿何！始以为不请，而请者不可遏。终以为不纳，而纳者不可却。盖因民之所利而利之，不得不然也。然二分不及一分，一分不及不利而贷，贷之不若与之。然不与之而必至于二分者何也？为其来日之不可继也。不可继则是惠而不知为政，非惠而不费之道也，故必贷。然而有官吏之俸，替运之费，水旱之逋，鼠雀之耗，而必欲广之以待其饥，不足而直与之也，则无二分之息可乎？则二分者，亦常平之中正也。岂可易哉？公立更与深于道者论之，则某之所论，无一字不合于法，而世之哓哓者不足言也。（《临川先生文集》卷七十三）

青苗既是摧毁大地主阶层高利贷的利器，故自青苗法实施后的第三年即获得莫大的成绩。其在《上五事札子》里说：“昔之贫者举息之于豪民，今之贫者举息之于官，官薄其息，而民救其乏（《临川先生文集》卷四十一）这不是自夸之词吧。司马光以“其害甚于加赋”而责难青苗法者，原来系大地主一“豪民”没有放息机会的谤词啊！

其所行的均输法，在通天下之货，与李觏置平准之意义同。其在

《制置三司条例》上说：

窃观先王之法，自畿之内，赋入精粗，以百里为之差，两畿外邦国，各以所有为贡。又为经用通财之法以懋迁之。其治市之货财，则无者使有，害者使除，市之不售，货之滞于民用，则吏为敛之，以待不时而买者。凡此，非专利也。盖聚天下之人，不可以无财；理天下之财，不可以无义。夫以义理天下之财，则转输之劳逸，不可以不均；用度之多寡，不可以不通；货贿之有无，不可以不制；而轻重敛散之权，不可以无术。今天下财用，窘急无余，典领之官，拘于弊法，内外不以相知，盈虚不以相补。诸路上供，岁有定额，丰年便道，可以多致，而不敢或赢；年俭物贵，难于供备，而不敢不足。远方有倍蓰之输，中都有半价之鬻。……诸司财用事，往往为伏匿不敢实言，以备缓急。又忧年计之不足，则多为支移折变以取之，民纳租税数，至或倍其本数。而朝廷所用之物，多求于不产，责于非时，富商大贾，因时乘公私之急，以擅轻重敛散之权。臣等以谓发运使总六路之赋入，而其职以制置茶盐矾税为事。军储国用，多所仰给，宜假以钱货，继其用之不给，使周知六路财赋之有无，而移用之。凡余买税敛上之物，皆得从贵就贱，用近易远。令在京库藏年支见在之定数所当供办者，得以从便变卖以待上令，稍收轻重敛散之权，归之公上，而制其有无，以便转输，省劳费，去重敛，宽农民，庶几国用可足，民财不匮矣。

均输法施行后，大地主阶级和商业资本家，又减少剥削的机会，所以大地主阶级之代言者——刘琦、钱顛、苏辙、范纯仁、李常数次上书摘责。

此外尚有免役、市易两法，一在使小地主阶级能出钱雇人充役的方便，一在使小地主阶级能有赊贷财货的方便，这都是小地主阶级求解放之良好方案。

他的教育思想，也是从他的政治哲学出发的，因为教育是政治的副产品，它当然要同政治的动向是一致的。他说：

所谓陶冶而成之者何也？亦教之、养之、取之、任之有其道而已。所谓教之之道何也？古者天子诸侯，自国至于乡党，皆有学，搏置教导之官而严其选，朝廷礼乐政刑之事，皆在于学，士所观而习者，皆先王

之法言德行治天下之意，其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用，则不教也；苟可以为天下国家之用者，则无不在于学，此教之之道也。所谓养之之道何也？饶之以财，约之以礼，裁之以法也。

（《上仁宗皇帝言事书》）

从前的教育宗旨，为大地主阶层的装饰品，或为获得大地主阶层统治的法术。安石的教育宗旨，在“为天下国家之用”，这就是在使教育普遍到小地主阶层，而灌输小地主阶层以政治上的智识。他执政之后，即兴办学校。熙宁元年，增太学生员。四年，以锡庆院为大学讲舍，厘学生员为三等，初入学为外舍，外舍升内舍，内舍升上舍，上舍员百，内舍二百，外舍不限员。其后内舍生增至三百人，外舍生限二千人，置京东、京西、河东、河北、陕西五路学，这就是在训练小地主阶层解放运动的战士。安石对于反小地主阶层解放的文化、言论，是要严厉的禁止的。当时有苏嘉在太学论王莽后周变法之非，因为这种反宣传，很容易动摇解放运动的战线，立即给以退学的惩罚。同时，他又积极宣传小地主阶层的文化，他把《周官》《诗》《书》附以新义，名曰《三经新义》，颁于学官，使解放小地主阶层的方案，灌输于一般士大夫，以促进解放运动的成功。宋代小地主阶级政权，得以树立基础，安石即是有力的推动者。

本节基本参考书：

托克托 《宋史》

周敦颐 《周元公集》

张 载 《张子全书》

又 《横渠语录》

邵 雍 《皇极经世》

又 《渔樵问答》

又 《伊川击壤集》

程 颢 《明道文集》
又 《二程遗书》（与程颐合著）
又 《二程外集》（同上）
程 颐 《伊川文集》
司马光 《温国文正司马公文集》
又 《涑水纪闻》
又 《司马温公诗话》
李 觏 《直讲李先生文集》
王安石 《临川先生文集》
又 《周礼新义》

[1]《宋史》载陈桥之变：“黎明将士逼匡胤寝所，露刃列庭曰：‘诸将无主，愿册太尉为皇帝。’即被以黄袍，罗拜呼万岁，拥上马南行。匡胤揽辔曰：‘汝等贪富贵，能从我则可；不然，我不能为若主矣。’皆下马曰：‘愿受命。’”

[2]程颢《陈治法十事》：“富者田连阡陌，跨州县，而莫之止。”“富者”田连至“跨州县”，这不是大地主残存的事实吗？

[3]小地主阶级的政府，成立于神宗熙宁三年，七年王安石罢政，由其同党韩绛、吕惠卿等继起，接着又是王安石再起。继而吴充、王珪、蔡确、章惇、张璪等掌政，继而王珪、蔡确、章惇、张璪掌政，继而蔡确、韩缜、章惇掌政。直到神宗逝世，大地主阶级因缘太皇太后高氏垂帘听政的提拔，司马光、吕公著与蔡确、韩缜、章惇组织混合政府，容新旧两党于一炉。继而文彦博、司马光、吕公著、吕大防、范纯仁等组织纯粹的旧党政府，至哲宗元祐七年止，之后政权又落于小地主阶级的新党中，至北宋灭亡始告结束。

[4]他在《通书·圣篇》里对于“诚”“神”“几”作如次的解释：“寂然不动者诚也，感而遂通者神也，动而未形有无之间者几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚神圣曰贤人，动而正曰道，用而和曰德。匪仁匪义匪礼匪智匪信，悉邪也。邪动辱也，甚焉害也。故君子慎动。”

三 南宋时代哲学思想的各流派

1 南宋时代的社会诸矛盾

在十二世纪的初期，中国地主阶级政府，受着还停留在氏族社会末期的北方畜牧民族的威胁与压迫，不得不南渡以图维护其统治权，而形成“偏安江左”的局势，历史家称这偏安的局势为南宋。在南宋社会的矛盾，较之十一世纪的北宋时代有过之无不及——一方面小地主经济和都市经济由于王安石变法的推动而得到较顺利的发展，使小地主和自由商人部分的不断的转化为大地主，依然保存小地主与大地主对立的局面。一方面有小地主和自由商人为着要把大地主所给与的压榨重荷摆脱一部分，便不能不加紧对农民的剥削，因而促成农民不断的反抗，而形成农民与地主阶级的对立局面。一方面有畜牧民族对中国民族加紧剥削，致使民族与民族间对立的深刻化，我们在第一节里就已简略地提示过。关于小地主与大地主的对立，据谢方叔所说：

国朝驻蹕钱塘，百有二十余年矣。外之壤土日荒，内之生齿日繁。权势之家日盛，兼并之习日滋。百姓日贫，经制日坏。上下煎迫，识者惧焉。……今百姓膏腴皆归权势之家，……小民百亩之田，频年差充保役，官吏诛求百端不已，则献其产于巨室，以规避役。小民田日减，而保役不休；大家田日增，而保役不及。以此……民无以遂其生。（《续通考》引）

这在指出“百亩之田”的小地主受大地主——“大家”的兼并与剥削实况，足与洪遵在高宗时上言“中下之家……至有贷鬻坟山以避徭役者”（《续通考》引）相印证。当时大地主之压迫小地主，还有如次的残酷事实：

富人江景渊常与人争田不胜，用计杀之。（《夷坚志》甲九）

广都人张九，典同姓人田宅，未几其人欲加质，囑官侏作断骨契以罔之。（《夷坚志》乙九）

小地主在这样残酷的压榨下，便不能不自谋抵抗的对策，而形成大小两地主阶层对立的壁垒。

关于农民与地主阶级的对立，我们也作一个简单的叙述。当时的农民既要受大地主的剥削，同时还要受小地主的剥削——小地主把担负国家的税额，又转加到佃农身上。因之佃农担负的地租，并没有一定的标准。据《续通典》所载：

诸籍复田募民耕者，皆仍私租旧额，每失之重。输纳之际，公私事例迥殊。私租额重而纳轻，承佃尤可；公租额重而纳重，则不堪命。

所以当时官田和私田的增租，是累进无己的，高宗竟有“令见佃人添租三分，不愿者勒令离业招人佃”之诏，农民那能忍痛承受？在农民被“勒令离业”的情形下，因而便引发出农民的流寇式的暴动。《宋史》记载：“高宗时，群盗蜂起，大者数十万，小者数万人，江淮楚粤率为盗藪。诸将分讨，随剿随起，时洞庭贼杨太叔最盛。理宗时，李全作乱，焚楚州，南向围扬州。”农民到处骚动，这正是农民与地主阶级对立尖锐化的表现。

关于民族与民族间的对立，在北宋时代就已开其端；不过北宋时代民族间的对立没有南宋时代对立程度的深化。我们就单从两宋的统治者向辽金进贡的一项来说，据《宋史》前后所载：

真宗时，宋辽和议，宋每年与辽银十万两，绢二十万匹。

仁宗时，宋辽和议，宋每年与辽银增十万两，绢增十万匹。

仁宗时，西夏献地请和称臣，但要求宋每年赐金二万两，绢二万匹，茶三万斤。

徽宗时，宋金和议，宋每年贡金银二十万两，绢二十万匹，外加燕京代税钱百万缗。

钦宗时，除前此岁贡外，金又索金五百万两，银五千万两，牛马万头，表缎百万匹。

南宋高宗时，宋金和议，宋与金岁贡增至银二十五万两，绢二十五

万匹。

孝宗时，银减至二十万两，绢仍为二十万匹。

宁宗时，宋金和议，宋与金岁贡，银增至三十万两，绢三十万匹，金并要求犒师银三百万两。

照上述的记载看来，南宋时代对于供给异民族的银绢，比北宋时代多；但是担负银绢缴纳的小地主和农民比北宋时代却要少，因为南宋已偏安江左，而留存中原被畜牧民族统治的地主与农民另有新担负，并不担负此岁贡银绢的责任。因而在民族与民族间矛盾尖锐化之下，更促成中国内部小地主与大地主的矛盾尖锐化和农民与地主阶级矛盾尖锐化。同时中国统治者在辽金民族没有军事行动之下而自动地供给辽金民族如许物质，因而使辽金民族领略着政治的直接剥削，较军事的掠夺更为有利。更引诱他们由所谓“代税钱”转化为疆土的扩张和直接占领，而促成民族间的对立激剧化。

在这复杂的综错的矛盾的形势下，反映于政治上者，在南宋初年有为对畜牧民族的主战与主和的分野；在南宋末年有“道学”与“禁止伪学”的分野。关于前者的根源是如次的：大地主阶层在丧失其政治的经济的独自的支配权之后，时时刻刻想藉外力来推翻小地主阶层的政府，或企图在外力的支配下去复活其统治权。当时主和派最有力的分子，就是由大地主阶层出身的秦桧。他曾留金多年，为与金人有密约而被遣归者。建炎五年，桧与吕颐浩同拜尚书左右仆射同平章事，兼知枢密院事，即倡“如欲天下无事，须是南自南，北自北”之和议说。当时与主和对立的主战派之有力分子，要以小地主阶层出身的岳飞为代表。他在高宗南渡之年以“统制”军官的资格，屡破金之“偏师”，并上书请恢复中原：“勤王之师日集，宜乘敌怠击之，黄潜善、汪彦伯辈不能承圣意恢复，奉车驾日益南，恐不足系中原之望，愿陛下乘穴未固，亲率六军北渡，则将士作气，中原可复。”（《宋史·岳飞传》）其后并痛言和议之非：“金人不可信，和好不可恃，相臣谋国不臧，恐贻后世讥。”（同上）这明明与主和派秦桧正式开火了。结果致演成岳飞被杀的惨剧。

在小地主与大地主两者斗争当中，自由商人和行会师傅是附和小地主主战的主张（当时都市行会已萌芽），因为小地主对内的政治要求，恰能符合他们的利益，而且都市行会经济的基础是建筑在小地主经济的生产上。畜牧民族的侵略，在最初与其说是政治的动机，毋宁说是为着

掠夺，掠夺的主要对象，就是都市商人和手工业制造所。所以在主战主和两派纷争当中，市民在小地主——陈东领导之下发动了广大市民大众的抗争运动，大规模地游行、示威、包围政府请愿，殴打主和派的主要分子。

到了南宋末年，有朱熹的道学派与韩侂胄禁止伪学派的对立，由韩侂胄领导下的“台谏”论熹十罪：“熹剽窃张载程颐之绪余，以吃菜事魔之妖术，簧鼓后进，张浮驾诞，私立品题，收召四方无行义之徒，以益其党伍，潜形匿迹，如鬼如魅，乞加少正之诛，以为欺君罔世污行盗名者之戒。其徒蔡元定佐熹为妖，乞编管别州。”（《宋史·朱熹传》）并积极地主张禁止所谓朱熹一派的“伪学”，与韩侂胄对立的朱熹一派，也率领其徒向韩侂胄反攻，力诋韩氏之非。形成南宋末年由党争所引出来的危殆的局势。

在上述的矛盾的经济形态和政治形态之下，所反映出来的思想、意识，形成三个不同的体系：一是从大地主阶层的立场出发的，如陆九渊的绝对唯心论的哲学，一是从谋大地主阶层与小地主阶层的妥协的立场出发的，如朱熹的理气二元论的哲学和折中主义的政治论，一是从小地主阶层的立场出发的，如叶适之反理学论和陈亮之功利主义的政治论，现在探求他们的思想的阶级性和必然性如次。

2 大小两地主阶层之调和论——朱熹的格物论

朱熹字元晦，又号仲晦、晦翁、晦庵，徽州婺源人，生于宋高宗建炎四年，卒于宁宗庆元六年（一一三〇——一二〇〇），为当时大小两地主阶层之调和论者。他看到当时的中国民族在外族侵略和剥削之下，应该要避免内在的矛盾，以便统一对外的战线，他屡次上书力陈和议之非：

修攘之计不时定者，讲和之说误之也。夫金人于我，有不共戴天之仇，则不可和也明矣。愿断以义理之公，闭关绝约，任贤使能，立纲纪，厉风俗。数年之后，国富兵强，视吾力之强弱，观彼衅之浅深，徐起而图之。（《宋史·朱熹传》）

他基于这一要求，一方面把周程所遗留的学说，加以有系统的组织与发挥；一方面把王安石的政治学在不违背大地主的利益的原则下而加以修正，而另成一新的体系。他的著述，非常宏富，从量的方面来说，

开中国著述界的新纪录。其最著者，有《朱子文集》、《易本义》、《启蒙》、《诗集传》、《大学中庸章句》、《或问》、《论语·孟子集注》、《太极图通书西铭解》、《楚辞集句辨正》、《通鉴纲目》、《韩文考异》、《蓍卦考误》、《论孟集义》、《孟子指要》、《中庸辑略》、《孝经刊误》、《小学书》、《宋名臣言行录》、《家礼》、《近思录》、《河南程氏遗书》、《伊洛渊源录》，及其门人黎靖德所編集之《朱子语类》。没后，朝廷以其《大学》、《语》、《孟》、《中庸》训说，立于学官，俨然是宋以后的孔子，故在宋以后的思想界占极大威权，明清科举取士，悉以朱注为依归。他是进士出身，做过同安主簿，知南康军，累次对策，都是劝人君以正心和格物致知为主。后来以政见关系被贵族地主排斥，乃退而讲学于白鹿洞。在学术上与陆九渊对立，致演成鹅湖之会的三日舌战。在政治上与韩侂胄对立，致演成“庆元党祸”。他的生活，非常有秩序，举止非常娴雅，真能遵守封建社会的信条，博得当时多数士大夫的尊崇。

朱氏的认识论，是一种气理二元论。气理二字，本是二程所提出，但是到了朱熹才就二字本身上详论其彼此的关系，而确定“理气决是二物”的原理。所以他一方面还是确认精神是独立存在的东西，一方面却又不否定客观的存在之实在性，认为宇宙的万物，都是由精神和物质起了交互作用而演化出来。他说：

问先有理抑有气？曰：理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者，自形而上言，岂无先后？理无形，气便粗，有渣滓。

或问必有是理，然后有是气，如何？曰：此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中，无是气则是理亦无挂搭处。气则为金木水火，理则为仁义礼智。

或问理在先，气在后。曰：理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先气在后相似。又问理在气中发见处如何？曰：如阴阳五行错综不失条绪便是理，若气不凝聚时，理亦无所附着。

或问先有理后有气之说。曰：不消如此说，而今知得他合下是先有理后有气耶？后有理先有气耶？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行，及此气之聚则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物

草木禽兽，其生也苟不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这都是气。若理则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作，气则能酝酿凝聚生物也。但有此气则理便在其中。（《朱子语类》）

他说“阴阳五行错综不失条绪便是理”，似乎“理”只有逻辑上的存在，并不是实在的东西；但同时他又把“理”说得会“附着”，竟真像是个实在的东西。他把“天地间人物草木禽兽”的发生都归到“气”，而说“理”只是个“净洁空阔的世界”，这样把气理对立，与希腊哲学中观念世界和现象世界对立之说如出一辙。

由于把理气对立的错误，更进而确立“理先后气”的原则，拿现在哲学术语说来，抽象的原理或概念先具体的事物而存在。

徐问天地未判时，下面许多都已有否？曰：只是都有此理，天地生物千万年，古今只不离许多物。

问所谓未有天地之先，毕竟是先有理，如何？曰：未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地，若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气流行，发育万物。曰：发育是“理”发育之否？曰：有此理便有此气流行发育。

问有是理便有是气，似不可分先后。曰：要之也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气，也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。（《朱子语类》）

气有生灭，而理无生灭。未有万物，先有万物之“理”，万物都是“依傍”这“理”而出现的。朱氏变更了孔子“故有物必有则”的原则，而代之以“有则才有物”的原则。他一面使理气对立，一方面却又把“理”的地位提高。关于这一点，他在《与陆子静书》里说得更明显：“凡有形有象者，即器也；所以为是器之理者，则道也。”这里所谓“道”，即是指抽象的概念，所谓“器”，即是指具体的事物。具体的事实，是受抽象的概念支配的。他这样不了解精神依存于物质和物质的内在矛盾发展的诸关系，因而达到精神与物质对立——“气理”对立的结论。

他又认为事物之理，即其事物最完全的形式，亦即其事物最高的标准，终于把“理”神秘化，而回复到周敦颐“太极”、“无极”的观念论，所

以他说：

事事物物，皆有个极，是道理极至。蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。先生曰，此是一事一物之极。总天地万物之理，便是太极，太极本无此名，只是个表德。（《朱子语类》）

“太极”为天地万物之理的总和，天地万物都是从这“太极”之中演绎出来，因而天地之间充满了“太极”：

无极是有理而无形，如性何尝有形？太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似，……释氏只见个皮壳，里面许多道理他却不见。（《朱子语类》）

这就是说概念——“理”，虽然无形，却是真实的存在。照上所说：朱氏的认识论，虽然自己承认是二元论，而事实上已踏入观念论的深渊。

他把气理二元论应用到人类精神意识问题上，又确立心性二元论的原理，认为人类之有精神感觉作用，便是心与性的统一，所以他说：

生之理谓性。

性是天生成许多道理。

性是实理，仁义礼智皆具。

心者，气之精爽。

灵处只是心，不是性，性只是理。

所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。

阴阳自是阴阳。惟性与心亦然，所谓一而二，二而一也。

性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。

性是理，心是包含该载敷施发用底。（同上）

他这种把心与性对立起来，认为性是理的，是精神的，心是性所依附的物质体。没有心，则精神无所依附，没有性，则心无所主宰，两者统一，便发生精神感觉力。不过要想把精神感觉力构成思想意识，还要经过思维（情）这一体段；要构成思维，又要经过客观的感情的引导，所以他又说：

性对情言，心对性情言。合如此是性，动处是情，主宰是心。

有这性便发出这情，因这情便见得这性。

性以理言，情乃发用处；心即管摄性情者也。

情只是所发之路陌，才是会恁地去做底。

且如恻隐，有恳切者，有不恳切者，是则才之有不同。

性者心之理，情者心之动，才便是那情之会恁地者。情与才绝相近，但情是遇物而发，路陌曲折恁地去底，才是那会如此底。

志是心之所之，一直去底；意又是志之经营往来底，是那志底脚，凡营为谋度往来皆意也。所以横渠云：“志公而意私。”问情比意如何？曰：情又是意底骨子，志与意都属情，情字较大。（同上）

他把人类精神意识，起出这么多的名目来，在这许多名目当中的主要者，还是那个“性”字。程颐说“性即理也”，这个“理”字含着重要的意味，朱熹就拿仁义礼智来确定“理”的内容，说“性是合当底”，这就是指示着性是人的准则。有物必有则，上帝是依照着“则”而造“物”的。“则”也可以说是模型，在没有宇宙以前，这许多看不见的模型早已存在。人有人的模型，那就是他的性，所谓尽性，只是要把这模型具体的实现出来。

前面所说“性即理也”的“理”是甚么？他怕我们摸不着边际，所以把四德列举出来详加剖解，使我们认识性的体段，他在《答陈器之问玉山讲义》篇这样说：

性是太极浑然之体，本不可以名字言。但其中含具众理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。孔门未尝备言，至孟子而始备言之者，

盖孔子时性善之理素明，虽不详著其条而说自具，至孟子时，异端蜂起，往往以性为不善。孟子惧理之不明，而思有以明之。苟但曰浑然全体，则恐其如无星之秤，无寸之尺。终不足以晓天下。于是别而言之，界为四端，而四端之说于是而立。盖四端之未发也，虽寂然不动，而其中自有条理，自有间架，不是侏侏都无一物。所以外边才感，中间便应。如赤子入井之事感，则仁之理便应，而恻隐之心于是乎形。如过庙过朝之事感，则礼之理便应，而恭敬之心于是乎形。盖由其中间众理浑具，各各分明，故外边所遇，随感而应，所以四端之发，各有面貌之不同。是以孟子析而为四，以示学者，便知浑然全体之中，而粲然有条若此，则性之善可知矣。然四端之未发也，所谓浑然全体，无声无臭之可言，无形象之可见，何以知其粲然有条如此。盖是理之可验，乃依然就其发处验得。凡物必有根本，性之理虽无形，而端的之发处可验。故由其恻隐，所以必知其有仁；由其羞恶，必知其有义；由其恭敬，必知其有礼；由其是非，必知其有智。使本无是理于内，则何以有是端于外。由其有是端于外，所以必知其有是理于内而不可诬也。故孟子言：“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。”是则孟子之言性善，盖亦溯其情而逆知之耳。仁义礼智，既知得界限分晓。又须知四者之中，仁义是个对立的关键。盖仁仁也，而礼则仁之著；义义也，而智则义之藏。如春夏秋冬，虽为四时，然春夏皆阳之属也，秋冬皆阴之属也。故曰立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。是知天地之道，不两则不能以立，故端虽有四，而立之者则两耳。仁义虽对立而成两，然仁实贯通乎四者之中。盖偏言则一事，专言则包四者。故仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；智者，仁之分别。犹春夏秋冬虽不同，而同出乎春。春则春之生也，夏则春之长也，秋则春之成也，冬则春之藏也。自四而两，自两而一，则统之有宗，会之有元矣。（同上）

他把仁义礼智四字并提以配春夏秋冬，复把仁义二字以配阴阳；既提仁智二字以明终始，又单提仁字以贯四端，这样一分，那样一合，他简直是中国繁琐哲学的创始者。

要怎样才能完成“四德”“尽性”的工夫呢？朱氏认为必须要走这三条捷径：主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实。他在《与湖南诸公论中和第一书》里说：

向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫，亦止以察识端倪为最初下手处。以故阙却平日涵养一段工夫，使人胸中扰扰，无深潜纯一之味，而其发之言语事为之间，亦尝急迫浮露，无复雍容浑厚之风。盖所见一差，其害乃至于此，不可以不审也。

这是他对于主敬的一个新解释，他认为单靠主敬是不够的，必须穷理才行。以穷理解格物，其在《大学》所补的《格物致知传》里说：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必始学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物，此谓知之至矣。

他以为天下的事物，皆有其理，而我们心中之性，即天下事物之“理”的全体。穷天下事物之理，即穷我们性中之理。穷理达到终极点时，则可以见万物之理皆在性中。关于穷理之重要性，他在《甲寅行宫便殿奏札》二里说得很具体：

盖为学之道，莫先于穷理；穷理之要，必在于读书；读书之法，莫贵于循序而致精；而致精之本，则又在于居敬持志，此不易之理也。夫天下之事，莫不有理。为君臣者，有君臣之理；为父子者，有父子之理；为夫妇，为兄弟，为朋友，以至出入起居应事接物之际，亦莫不各有理焉。有以穷之，则自君臣之大，以至事物之微，莫不知其所以然与其所当然，而亡纤芥之疑，善则从之，恶则去之，而无毫发之累，此为学所以莫先于穷理也。（《朱子大全集》卷十四）

他认为读书是穷理唯一的手段。穷理即在明了封建社会中的“人伦”关系，指示其各阶层彼此的正当行为，而达到其阶级的说教。

主敬、穷理是朱氏修养两大捷径，再加上实践，以缩短其修养的历程。阔袍大袖，短步规履，摄心坐禅，这是他对于主敬上的实践；遍注古籍，教人博约，留心万事万物，这是他对于穷理上的实践。单从实践上这一点看来，确实比一般“理学家”的玄妙要淡薄些。因为他为着要达到实现各阶层妥协的目的，不能不接近现实而减少“理学家”玄妙的成

分。

他的政治论的根本原则，就是守旧与因时并用，这也是从谋大小两地主阶层调协的观点出发的。所以他在《甲寅行宫便殿奏札》一里说：

天下之事，有常有变；而其所以处事之术，有经有权。君臣父子定位不易，事之常也；君令臣行，父传子继，道之经也；事有不幸，而至于不得尽如其常，则谓之变，而所处之之术不得全出于经矣，是则所谓权也。当事之常而守其经，虽圣贤不外乎此，而众人亦可能焉。至于遭事之变，而处之以权，则唯大圣大贤为能不失其正，而非众人之所及也。（同上）

他一方面主张承继着大地主阶层一贯的政治法度，即所谓“有常有经”；一方面又主张创设适合小地主阶层所需要的政治法度，即所谓“有变有权”。两者相互的调剂，以期安定社会的秩序和增进两阶层幸福。他基于这一政治原则，于是对于当时社会从新估计过，而提出适合当时社会需要几大政策以为实现其各阶层的调协的理想。

第一，他主张立纲纪。淳熙三年，他就上疏提到“恤民之本，在人君正心术以立纲纪”。后来他又进封事反复说明立纲纪的重要性：

至于振肃纪纲，变化风俗。则今日宫省之间，禁密之地，而天下不公之道，不正之人，顾乃得以窟穴盘据于其间。而陛下目见耳闻，无非不公不正之事，则其所以薰蒸销铄，使陛下好善之心不著，疾恶之意不深，其害已有所不可胜言者矣。及其作奸犯法，则陛下又未能深割私爱，而付诸外廷之议，论以有司之法。是以纪纲不正于上，风俗颓弊于下。其为患之日久矣。而浙中尤甚。大率习为软美之态，依阿之言，以不分是非，不辨曲直为得计。甚者以金珠为脯醢，以契约为诗文，宰相可啖则啖宰相，近习可通则通近习，惟得之求，无复廉耻。一有纲毅正直守道循理之士出乎其间，则群议众排，指为道学，而加以矫激之罪。（同上）

他把社会制度矛盾所反映出来的道德败坏，而归咎于纪纲之不立。于是主张立纲纪以去“不公之道”和惩治“不正之人”，而挽“颓风”。

其次主张劝农。他拟了许多劝农的条例，希望一般农民终岁勤劳，

以便供地主阶级的榨取。他说：

窃惟民生之本在食，足食之本在农，此自然之理也。若夫农之为务，用力勤趋事速者所得多，不用力不及时者所得少，此亦自然之理也。……土风习俗，大率懒惰，耕犁种蒔，既不及时；耘耨培粪，又不尽力。陂塘灌溉之利，废而不修；桑柘麻苧之功，忽而不务，此所以营生足食之计，大抵疏略。是以田畴愈见瘦瘠，收拾转见稀少。……一有水旱，必至流移，下失祖考传付之业，上亏国家经常之赋。（《朱子大全集》卷九十九《劝农文》）

农民果如其所劝而勤于农务，对于大地主阶层或小地主阶层都是有利益的。这实在是大小两地主阶层一致的要求。

其次主张防止兼并。他以为兼并愈炽，适足以促速地主经济的崩溃，这确实是开明的大地主的见解：

官家之惠，优于三代，豪强之暴，酷于亡秦。是上惠不通，威福分于豪强也。今不正其本，而务除租税，适足以资富强。夫土地者，天下之大本也。《春秋》之义，诸侯不得专封，大夫不得专地。今豪民占田，或至数百千顷，富过王侯，是自专封也。买卖由己，是自专其地也。……宜以口数占田为立科限，民得耕种，不得买卖，以贍贫弱，以防兼并，且为制度张本，不亦宜乎！（《朱子大全集》卷六十八《井田类说》）

减租税适足以资豪强。所以他主张大地主也要担负租税，一以分担小地主纳税之责，一以和缓农民对立的程度。

再次主张立社仓，在青黄不接之际，以谷借贷小地主阶层和农民，其用意与王安石的青苗法同：

山谷细民，无盖藏之积。新陈未接，虽乐岁不免。出倍称之息，贷食豪右。而官粟积于无用之地，后将红腐不复可食。愿自今以来，岁一敛散，既以纾民之急，又得易新以藏。俾愿贷者出息什二，又可以抑侥幸广储蓄，即不欲者勿强。岁或不幸，小饥则弛半息，大侵则尽蠲之，于以惠活鰥寡，塞祸乱原，甚大惠也。（《朱子大全集》卷七十七《建

宁府崇安县社仓记》)

朱氏在《婺州金华县社仓记》里也承认与安石青苗法之用意同，但也有出入之处，故又说：“青苗者，其立法之本意，固未为不善也。但其给之也以金而不以谷，其处之也以县而不以乡，其职之也以官吏而不以乡人士君子，其行之也以聚敛亟疾之意，而不以惨怛忠利之心。”总之：朱氏是一位开明的大地主阶层之代言者，一方面在不完全抹杀小地主阶层和农民利益的原则之下而继承着大地主一部分的传统政策，一方面在不十分抵触大地主阶层利益的原则之下而采用小地主阶层一部分的维新政策。尽力地弥补大小两地主阶层的裂痕，他在宋以后的中国社会里取得孔子第二的地位，并不是偶然的。

其次主张废除经总制钱。须知经总制钱是小地主被束缚枷锁之一，他特示以恩惠而废除之，故在《延和奏札》三里说：

臣窃见诸路提刑司所管拘催州县经总制钱，盖前代之所无。而祖宗盛时，亦未之有，特起于宣和末年。……所谓经总制钱者，版总所犹不肯与之蠲除，上下相临转相逼迫，下更无所措其手足，则其势必至于巧为名色，取之于民，以求幸免。……臣窃敢冒昧以闻，伏望圣慈照本特诏有司，先将灾伤年分检放倚阁苗税数内所收经总制额，尽依分数豁免，然后别诏大臣深图所以节用裕民之计。（《朱子大全集》卷十四）

自然，蠲免经总制钱，即是减轻小地主的税租担负而和缓其对立的程度。

3 大地主的哲学——陆九渊的主观观念论

陆九渊字子静，世称象山先生，抚州金谿人，生于高宗绍兴九年，卒于光宗绍熙三年（一一三九——一一九三）。其家族为一声势赫赫之累世贵族——六世祖德于五代末时即为仕宦。到了九渊时代，虽已走上没落的途径，靠着二兄九叙经营药店以支持家庭生活。但还能保持贵族的门面——史载长兄九思贤而举于乡，三兄九皋文行俱优，并著有文集，四兄九韶亦当代理学家之一，五兄九龄入大学负重名，一时名士皆尊为师承，登进士第；九渊行六，也登进士第，在当时学术界的地位，是与朱熹对立的，故常与朱熹发生剧烈的辩论。他的学生也不少。“教人不用学规，有小过，言中其情，或至流汗。还乡，每开讲习，户外屦

满，耆老扶杖观听。”不事著作，有人劝他著述，他竟答说：“六经注我，我注六经。”又说：“学苟知道，六经皆我注脚。”他认为心性问题的研究，更有重于“尧舜”事业的建树，所以他努力向玄妙的“心性”问题去发展，而成为纯粹的观念论的哲学家。著有《象山全集》、《象山遗书》和《象山语录》等书。

九渊的认识论，是纯粹的观念论。因为他拿心包括一切，心外无物，心外无事，心外无理。换言之：他以为宇宙间的自然现象和社会现象，都是内心的现象，离开自己的心，甚么现象也不会存在，心才是唯一的实在；离开实在的心，便无从认识物和物的理。他真是替中国哲学界奠下了纯粹观念论的根基。固然，朱氏在究极上也是观念论者。但是，他到底没有否认客观存在的事物的实在性。朱陆之所以始终对立而不能调协（吕祖谦曾负过调停的责任），未始不是认识论的出发点不一样所致，由于他的认识论是纯粹的观念论，所以又发生玄之又玄的妙论：

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也；千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也；东南西北海有圣人出焉，同此心，同此理也。（《象山全集》卷二十二《杂说》）

天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：理义之悦我心，犹舍豢之悦我口。所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也。有所蒙蔽，有所移夺，有所陷溺，则此心为之不灵，此理为之不明，是谓不得其正，其见乃邪见，其说乃邪说。（《象山全集》卷十一《与李宰》）

万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子说四端上指示人，岂是人心只有这四端而已。（《象山语录》）

盖心一心也，理一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。……仁即此心也，此理也，求则得之，得此理也，先知者知此理也，先觉者觉此理也，爱其亲者此理也，敬其兄者此理也，见孺子将入井而有怵惕惻隐之心者，此理也。可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊

者，此理也。敬此理也，义亦此理也，内此理也，外亦此理也。故曰直方大，不习无不利。（《象山全集》卷一《与曾宅之》）

他以为良能是人类固有的，只要人类的本心一明，一切的理，一切的现象都会了解，这样方可以达到圣贤的境地。他又认为“心”与“理”是不可分的一件东西，是超时间和超空间的绝对的东西，没有什么发展和变化，而达到否认历史之客观的变动的结论。这又与黑格尔的“观念是根基，是一切存在的本质”如出一辙。

他既然认为“心”“理”是有不可分性，所以他专在“心”上做工夫，以奠定了做人与做学问的根基——先立乎其大者。他引用孟子这几句话，以作自己立说的根据。

此天之所以与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。（《孟子》）

小者指耳目等感官说，大者指“心”说。先立乎其大者，则不至为物所“蔽”所“引”，而得全“天之所以与我者”，这才能成为“大人”。他根据这个意思，把“先立乎其大者”，作为讲学的标语，千枝万叶，都从“本心”上引出来。他说：

今之学者，只用心于枝叶，不求实处。孟子云：“尽其心者，知其性，知其性，则知天矣。”心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。

《论语》中多有无头柄的说话。如知及之仁不能守之类，不知所及所守何事？如学而时习之，不知时习者何事；非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；时习之，习此；悦者，乐者，乐此也。如高屋之上建瓴水矣。学苟知本，则六经皆我注脚。（《象山语录》）

他讽刺当时的学者俱在枝叶上用功夫，自然得不到学问的真谛。学问的真谛，就是从自己天赋良能上扩充长养起来的。他是没落的大地主，一方面为着支持大地主政权，所以要继承着过去传统的道，断然以直绍孟子的坠绪自负。一方面由于无力解决现实的矛盾，所以要偏流于

从形而上的方面去解决其苦闷的人生。

至于他为学要道，首在去欲存心，其在《养心莫善于寡欲》篇则阐发

斯旨：

将以保吾心之良，必有以去吾心之害，何者，吾心之良，吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有害之也。有所害之，而不知所以去其害，则良心何自而存哉！故欲良心之存者，莫若去吾心之害，吾心之害既去，则心有不期存而自存者矣。夫所以害吾心者何也，欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡则心存者必多。……去欲则心自存矣。（《象山全集》卷三十二）

他不知道物质欲望，是人类生存所不可避免的东西，有人把人类物质欲望分为四级：即生存欲、生活欲、舒服欲、支配欲四者。在这社会矛盾复杂化的时代，各阶层或各阶级都跟着自己环境而希冀其物质欲望的提高，那是必然的事实。如说“欲”是“心之害”，那是理学家离开现实的梦呓。如欲他们去欲，也是不可能。其次就要讲明与实践，其在《与赵咏道书》里说：

为学有讲明，有践履，《大学》致知格物，《中庸》博学审问慎思明辨，《孟子》始条理者智之事，此讲明也。《大学》修身正心，《中庸》笃行之，《孟子》终条理者圣之事，此践履也。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意，欲诚其意者先致其知，致知在格物。自《大学》言之，固先乎讲明矣。自《中庸》言之，学之弗能，问之弗知，思之弗得，辨之弗明，则亦何有行哉？未尝学问思辨，而曰吾惟笃行而已，是冥行者也。自《孟子》言之，则事未有无始而终者。讲明之未至，而徒恃其能力行，是犹射者不习于教法之巧，而徒恃其有力，谓吾能至于百步之外，而不许其未尝中也。故曰其至尔力也。讲明有所未至，则虽材质之卓异，践行之纯笃，如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，不思不勉，从容而然，可以谓之圣矣，而孟子顾有所不愿学，拘儒瞽生，又安可以其硜硜之必为，而傲知学之士哉。（《象山全集》卷十二）

讲明是知，践履是行，他已说知行为二，并且说知先后，已开王阳明知行合一的序幕。他紧跟着又说：

然必一意实学，不事空言，然后可以谓之讲明。若谓口耳之学为讲明，则又非圣人之徒矣。（同上）

照上所说，所谓“讲明”乃“践履”之手段，所以他在“语录”里，直接提出禁止说闲话——“闲言语”；“今之所以害道者，却是这闲言语”，“不曾行得，说这般闲言语则甚”，而自己开口“闲言语”，满纸“闲言语”而不自知。

他从其根本见解上转入到政治论，也与朱熹是对立的。比较开明的朱氏到还承认政治制有经有权，守旧与因时并重。他则主张绝对的守经和绝对的保守，其在《经德堂记》里说：

经也者常也。……无是则无以为人。为人臣而无是，则无以事其君。为人子无是，则无以事其父。……君子反经而已矣，经正则庶民兴，庶民兴，斯无邪恶矣。（《象山全集》卷二十三）

他根本否认历史客观的变动，而对社会制度、法典、人伦，都主张绝对的把过去的承继下来，不容许有丝毫变动，才能达到“经正”“庶民兴”的境地。由于他这种守旧的政治观，而产生如次的政治设施：第一就要论道经邦，其在《删定官轮对札子》一里说：

临御二十年，版图未归，仇耻未复，生聚教训之实，可为寒心。执事者方雍雍于于，以文书期会之隙，与造请乞怜之人，俯仰酬酢而不倦。道雨旸时，若有咏颂太平之意，臣窃惑之。臣诚恐因循玩习之久，薰蒸浸渍之深，虽陛下之刚健，亦不能不消蚀也。……愿陛下毋以今日所进为如是足矣，而博求天下之俊杰，相举论道经邦之职。（《象山全集》卷十四）

这样斥责放弃民族斗争而专于乞怜媚上的人们，到很痛快；但是以“论道经邦”为民族图生存的要道，那又显现出绝对观念论者的原形出来。其次主张致尊德乐道之诚，在其《删定官轮对札子》二里说：

臣读汉武策《贤良》诏，至所谓任大而守重，常窃叹曰：汉武亦安

知所谓任大而守重者？自秦而降，言治者称汉唐。汉唐之治虽其贤君亦不过因陋就简，无卓然于道者。因陋就简何大何重之有？今陛下独卓然有志于道，真所谓任大而守重。道在天下，固不可磨灭，然人能洪道，非道洪人。今陛下羽翼未成，则臣恐陛下非心亦不能以自遂。陛下此志不遂，则宜其治功之不立。日月逾迈，而骤骤然反出汉唐贤君之下也。神龙弃沧海，释风云，而与鲛鳅校技于尺泽，理必不如。臣愿陛下益致尊德乐道之诚，以遂初志。（同上）

他痛斥秦汉以下的君主，没有一个“卓然于道者”。其意就是说秦汉以下的政治远不及于古，这不仅透露了静止的历史观，而且浮现着复古和守旧的阴影，其次主张人君要知人，至其《删定官轮对札子》三里说：

臣尝谓事之至难莫如知人，事之至大亦莫如知人。人主诚能知人，则天下无余矣。……臣谓常人之识，必无能知之理。人之知识，若登梯然，进一级，则所见愈广，上者能兼下之所见，下者必不能如上之所见。陛下诚能坐进所见，使古今人品，了然于心目。……若犹屈凤翼于鸡鹜之群，日与琐屑者共事，信其俗耳庸目，以非是古今臧否人物，则非臣之所敢知也。（同上）

这也是不着边际的政论，要解决社会的矛盾，须从矛盾的本身去着手；若忽略了矛盾的本身，而从事于“知人”工作，那就绝对不能消灭矛盾而达到至治的世界。其次主张做事当驯致而不可骤，其在《删定官轮对札子》四里说：

臣尝谓天下之事，有可立致者，有当驯致者。旨趣之差，议论之失，是惟不悟，悟则可以立改。故定趋向，立规模，不待悠久，此则所谓可立致者。至如救宿弊之风俗，正久隳之法度，虽大舜周公复生，亦不能一切尽如其意。惟其趋向既定，规模既立，徐图渐治，磨以岁月，乃可望其丕变，此则所谓当驯致之者。……三代之政，岂终不可复哉？愿当为之渐而不可骤耳。（同上）

他对于恢复三代的政治，是很具有热望的，不过他是主张用“驯致”的手段，而不可用“立致”的手段，以恢复其三代政治吧。此外，他主张人主不宜亲细德，其在《删定官轮对札子》五里阐明斯旨：

臣闻人主不亲细事，故皋陶賡歌致丛脞之戒；周公作立政，称文王罔攸兼于庶言庶狱庶事。唐德宗亲择吏宰畿邑，柳浑曰：陛下当择臣辈以辅圣德，臣当选京兆尹以承大化，尹当求令长以亲细事，代尹择令，非陛下所宜，此言诚得皋陶周公之旨。今天下米盐靡密之务，往往皆上累宸听，臣谓陛下虽得皋陶周公，亦何暇与之论道经邦哉？……臣谓必深惩此失，然后能遂求道之志，致知人之明，陛下虽垂拱无为而百事详矣。（同上）

总之：他认为政治问题和社会问题的关键，完全在人的一个心的问题上，因而把社会的矛盾和民族间的矛盾，在心性问题下隐蔽起来，而达到守旧的政治论的结论。

4 小地主的哲学

A 叶适之“功利”说

叶适，字正则，号水心，浙江永嘉人，生于高宗绍兴二十年，卒于宁宗嘉定十六年（一一五〇——一二二七），淳熙五年，举进士，授平江节度推官，召为大学士，由秘书郎出知荆州，入至尚书佐选郎，至知建康府，兼沿江制置使。后因为反程朱学说被雷孝友弹劾免职。当时的学术界，以陆九渊与朱熹两系最有权威，士大夫不归于朱则归于陆，逃朱则归陆，逃陆则归朱，叶适则为别开生面之学者，即历史家所号称的永嘉学派之中心人物，著有《习学记言举目》及《水心文集》二书。

他尊奉经验论为认识论，其在《题姚令威西溪集》里说：“夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《水心文集》卷二十九）“义理”由“考详”后得来，这样侧重经验，较之朱陆的认识论显现着异样。从他这种认识论出发，大胆提出“功利”，以为小地主阶层斗争的目标。他说：

正其谊不谋利，明其道不计功。初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。既无功利，则道义乃无用之虚语耳。（《习学记言举目》）

他把“道义”建筑在“功利”的基础上，离开“功利”，则“道义”无所依

附，这是何等大胆的见解。渡边秀方说他“志在于经国济世，太极、心性那些问题，他是不喜顾及的；实际问题才是他的中心。他以为《书》《礼》中所表出的一贯的功利思想，是儒家固有的精神和道统，程朱等的心性学则旁门”（《中国哲学史概论》）。本来，小地主阶层之说教者，只在注意如何使本阶层的社会基础巩固，绝没有剩余的精力注意到与人类生活不相关联的“太极”“心性”问题；他对于朱陆的学问体系有严正的批评，即是从这一观念出发的。他非常崇尚《周礼》一书，因为这书的内容是和他的思想体系——“经世”相融合，下面所引述的话，即在阐明这个意旨。

《周官》言道则兼艺。贵自国之子弟，贱及民庶，皆教之。其言儒以道得民，至德以为道本，最为要切，而未尝言道之所以为道者。虽《书》自尧舜时，亦以言道；及孔子言道，尤为显明，然终不明言道是何物。岂古人所谓道者，上下皆通知之，但患所行不至耳。（同上）

所谓“艺”，就是古代所谓道，是道也没有离开人类日常生活的实用，离开人类日常生活的实用则无所谓道。因之他对于当时所流行的道学（即理学）与人类日常实际生活孤立起来，感觉非常痛恨。

从这里转入到政治论，他认为历史是进化的、动的，一时代有一时代的政治设施，而达到政治是有时间性的结论，其在《法度总论》一里说：

夫以封建为天下者，唐虞三代也；以郡县为天下者，秦汉魏晋隋唐也。法度立于其间，所以维其上下之势，唐虞三代必能不害其为封建而后王道行，秦汉魏晋隋唐必能不害其为郡县而后政举。故制礼作乐，文书正朔，律度量衡，正名分，别嫌疑，尊贤举能，厚民美俗，唐虞三代之所谓法度也。……秉威明权，薄书期会，谋计功效，接虚实，验勤惰，令行禁止，役省刑清，秦汉魏晋隋唐之所谓法度也。所谓古今异时，言古不通于今，谓王伯之未易分，唐虞三代之未易复而已。（《水心文集》卷三）

“古今易时”绝不能恢复唐虞三代的政治；完全跳出儒家所说唐虞三代为至治之世的圈套，而大胆的嚷出“古不通于今”的口号来。

他非常重视与人类生活有直接关系的经济问题，如大地主和官吏对

于小地主的苛榨，与小地主的负荷的困苦，他在《义役跋》里指责这种情况：“余常向为保正者曰，费必数百千。保正曰，必百余千，不幸遇外事，费辄兼倍，少不破家荡产者。民之恶役，甚于流寇。”又说：“庸钱白输，苦役如故。”“豪强专制，寡弱受凌。”这确实是小地主受大地主及官吏苛榨所产出来的血淋淋的史实。因而他积极地主张豁免苛捐杂税，以减轻小地主和农民的担负，所以他说：“财之多少有无，非古人为国之所患，所患者谋虑取合定计数必治功之间耳。”（《水心文集》卷四《财总论》一）又说：“古者财愈少而愈治，今者财愈多而愈不治，古者财愈少而有余，今者财愈多而不足。”（《水心文集》卷四《财总论》二）深刻地抨击聚敛之非，作免税和减税运动之有力的宣传。他并详论当时财之“四患”，而经总制钱，即为“四患”之首：

昔李宪经始熙河，始有所谓经制财用者。……方腊既平，东南残破，郡县事须复兴，陈亨伯以大漕兼经制使，移用诸路财计，其时所在艰窘，无以救急，故减役钱，除头子卖糟酵以相补足。靖康召募勤王兵，翁彦国以知江宁兼总制，强括民财以数百万计，已散者视若沙泥，未用者弃之沟壑。维扬驻警，国用益困，吕颐浩、叶梦得实总财事，四顾无策，于是议用陈亨伯所收经制钱者。……然其所取止于一二百万而已。其后内为户部，外则为转运使，不计前后，动添窠名。黄子游、柳约之徒，或以造运船，或以供军兴，递添酒税，随刻头子。赵鼎、张浚相继督师，悉用取给。……一州则通判掌之，一路则提点刑狱督之，胥吏疲于磨算，属官倦于催发。酒有柳运副王祠部都督府，二分本柄，亏析官本。茶有秤头籛息油单面。商税有增添七分，免役有一分宽剩。得产有勘合，典买有牙契。至于后也，僧道有免丁，截拨有糜费，故酒之为升也，几至于二百头子之去贯也，至于五十六，而其所收之多也，以贯计者至于千七百万，凡今截取以畀总领所之外，户部经常之用，十八出于经总制钱。士方其入仕，执笔茫然，莫知所谓，老胥猾吏，从旁而嗤之。上之取财，其多若是。于是州县之所以诛求者，江湖为月椿，两浙福建为印板帐，其名尤繁，其籍尤杂，上下焦然，役役以度日月者五十年于此。……故经总制钱不除，一则人才日衰，二则生民日困，三则国用日乏。陛下诚有意于惠天下，以图复兴，以报仇怨，拔才养民，以振国用在一出令而已。（《财总论》二）

照上所说，经总制钱系剥削小地主和农民的法制，不得不极力主张

废除，以解除小地主和农民之束缚。其次，他主张罢和买，并详论和买之失：

和买则正取之民而已。国以二税为常赋也，岂惟使经用有不足于二税之内，而复有所求哉？经用不足，则大正其名实可也。承平以前，和买之患尚少，民有以乏钱而须卖官，有以先期而便民。今也举昔日和买之数，委之于民，使与夏税并输，民自家力钱之外，浮财营运，生生之具，悉从折计。且若此者，上下皆知其不义，独困于无策而莫之敢蠲耳。陛下断然出命以号天下，曰，自今并罢和买。（同上）

其次，主张去“折帛”之患。他在《财总论》二里这样指责“折帛”之患，直接谓折帛“其取无义”而豁免之：

何谓折帛之患，支移折变，昔者之弊，事固多矣，而今莫甚于折帛。折帛之始，以兵兴绢价大踊，至十余千；而朝廷又方乏用，于是计臣始创为折帛。其说曰：宽民而利公。其后绢价即平，而民之所纳折帛钱，乃三倍于本色，既有夏税折帛，又有和买折帛，且本以有所不足于夏税，而和买以足之。今乃使二者均折，于事何名，而取何义乎？其事无名，其取无义，平居自治，其国且不可，而况欲有大为于天下者乎？虽然，折帛之为钱多矣，所资此以待用者广矣，陛下必钩考其凡目，而后可以有所是正。

最后他并主张罢茶盐之患——他以为茶盐“榷之太甚，利之太深，刑之太重”。的确，茶盐和买和折帛，俱是当时统治者剥削小地主阶层和农民的法度，自然于小地主阶层不利而主张罢免。他要做到“上有余而下不困”（《水心文集》卷四《财计上》）的理财境地，足征其替小地主阶层谋利的周详呵！

此外，他继承着小地主阶层主战之一贯的对外政策，故在《上孝宗皇帝札子》里，一则曰：“今日人臣之义所当为陛下建明者一大事而已——二陵之仇未报，故疆之半未复。”再则曰：“不以贼虏为可怒，而反咎平燕之不当；不责主和之致寇，而反罪守京之非策。弃三镇则同议者皆是，割大河则签书者不疑。”（《水心文集》卷一）前者则积极地主张收复失地，后者则激烈地痛陈和议之非，而民族意识的紧张，亦流露于字里行间，这真是当时小地主阶层一致的要求。

B 陈亮之“义利王霸”说

陈亮字同甫，号龙川，永康人，生于高宗绍兴十三年，卒于光宗绍熙五年（一一四三——一一九四），与叶适站在同一战线上的斗士。为人才气超迈，喜谈兵，议论风生，为文能下笔千言。当其弱冠之年，即有志四方，所作《酌古论》二十篇，言所未言；其中《曹操论》一篇，为平生得意之作。隆兴初，与金人和约告成，天下皆欣然，而他独以为不可，作《中兴五论》上高宗不报。所谓《中兴五论》者，即：《中兴论》、《论开诚之道》、《论执要之道》、《论励臣之道》、《论正体之道》五篇，而以《中兴论》最重要，言宜以“批亢捣虚，出奇制胜”之法，东制齐，西制秦，联络长江上游，然后游说山东豪杰，断金人之右臂，则金必败。是时他只有二十岁。孝宗十七年，上书劝孝宗用兵伐金，孝宗亦深然之，将其书榜之于政治之堂，廷臣多忌之，卒被摈斥，乃三上其书而归。他屡罹言论祸，三次下狱，然志不稍衰，立志读书。年五十一中翰林，次年委之以官，未就任而卒，著有《龙川文集》行于世。

他的思想体系，是从谋小地主阶层利益出发的，因而具有很明晰的适合于小地主阶层需要的进化历史观。认为社会是进化的，“治术”也应该随着社会进化，而产生“因时制法”的政治原则，其在《周礼》篇说：

世儒之论，以为治至周公，而术已穷，则不可以复。……呜呼！果其穷也，则周公之志荒矣。自伏羲神农黄帝以来，顺风气之宜，而因时制法。凡所以为人道立极，而非有私天下之心也。……人道备则足以周天下之理，而通天下之变；通变之理具在周公之道，盖至此而与天地同流而忧其穷哉？（《龙川全集》卷十）

从他这种进化的历史观出发，因而极力抨击那些大地主阶层之说教者——“腐儒”所提倡阻碍社会进化的“道德性命”之说。他说：

二十年之间，道德性命之说一兴，迭相唱和，不知其所从来。后生小子，读书未成句读者，执笔未免手颤者，已能拾其遗说，高自誉道，非议前辈以为不足学矣。世之为高者，得其机而乘之，以圣人之道为尽在我，以天下之事为无所不能，麾其后生以自为高，而本无有者，使惟己之向，而后欲尽天下之说，一取而教之，顽然以人师自命。……吾深惑夫治世之安有此事乎！而惧其流之未易禁也。（《龙川文集》卷十五）

《送王仲德序》)

我们在前面已经提示过，当时学术界最有权威者，就是朱陆两系，这是向这两系进攻之最显明的论调。此外，他在《送吴允咸序》里攻击朱陆也很激烈：

往三十年前，亮初有知识，犹记为士者以行义自居，居官者必以政事书刊自显，各务其实，而极其所至，人各有能有不能，卒亦不敢强也。自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人，自托于其间，以端慤静深为体，以徐行缓语为用，务为不可穷测，以盖其所无，一艺一能，皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士，始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰尽心知性；居官者耻言政事书判，而曰学道爱人，相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。（同上）

他真是激昂慷慨旁若无人的攻击朱陆的“理学”。他又认为当时“腐儒”，仅以义利辨王霸，尊崇三代而鄙视汉唐，是很可鄙的一件事，特在《复朱元晦书》里辨证这个意旨：

有公则无私，私则不复公，王霸可以杂用，则天理人欲可以并行。亮之所以缕缕者，欲更添一条路，开拓大中，张皇幽眇，所以助秘书于正学也，岂好为异说而求出于秘书之外哉！（《龙川文集》卷二十）

因而他进一步的推重汉唐，其在“问答”中表扬汉唐之语甚多，认为由封建制变为郡县制，乃社会进化过程中必然的消长。他说：

秦以智力兼天下而君之。不师古，始而欲传之万世，使天下疾视其上，翻然欲夺而取之，势力一去，则田野小夫皆有南面称孤之心，竞智角力，无有及沛公者，而其德义又真足以君天下，故刘氏得以制天下之命。及李氏之兴……彼其初心，未有以异于汤武也，而其臣凡下无以辅相之，虽或急于天位，随事变迁，而终不失其初救民之心，则大功大德，固已暴著于天下矣。……使汉唐之义不足以接三代之统绪，皆后世儒者之论也。（《龙川文集》卷三）

言秦隋暴虐，得汉高唐宗拯救，可与汤武媲美，他敢于出此冒大不韪之言论，乃在打破过去的传统观念。当时陈傅良以“功到成处，便是

有值，事到济处，便是有理”等语驳之，朱熹以“功有适成，何必有值，事偶有济，何必有理”等语驳之，而他还是置之不顾。他甚至为唐宗争位弑兄辩护：“自黄初以来，夷狄异类迭起以主中国。……此非有超世迈往拔世之英豪，岂其使建成元吉得稔其恶以自肆于民上哉！”（《龙川文集》卷一《酌古论》）如此拥护汉唐，确与当时传统的学者大相径庭。

他勇敢地跳出儒家的圈套，而高喊着“义利双行，王霸并用”，这虽备受朱熹的攻击，然而他也在《甲辰答书》提出反驳：

诸儒自处曰义曰王，汉唐做得成者曰利曰霸，一头自如此说，一头自如彼做，说得虽甚好，做得亦不恶。如此却是义利双行，王霸并用，如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳。（《龙川文集》卷二十）

此语虽又为朱熹所驳斥；然他又以“亮之不肖，正欲揽金银铜铁镕作一器，要以适用为主”（《答朱晦庵秘书》）答朱熹。他总以“适用”为主，于王霸没有什么关系。因而他更进一步鄙视儒者。他说：

孟子终日言仁义，而与公孙丑论一段勇如此之详，又自发为浩然之气，盖担当开廓不去，则亦何有于仁义哉？气不足以充其所知，才不足以发其所能，守规准绳而不敢有一毫走作，传先民之说而后学有所持循，此子夏所以分出一门而谓之儒也。（《龙川文集》卷二十《甲辰答书》）

他只注重人类生活需要的“智”“能”的获得，而对于由经济生活中所反映出来的道德——“仁”“义”看得并不重要。所以他又说：“学者所以学为人也，而岂必其儒哉！”又说：“亮之不肖，然亦自要做个人。”（《甲辰答书》）他只求怎样做人，而不去追求一向为封建社会所尊崇的儒者，这是何等勇敢的言论，因为他要为小地主阶层谋利益，不能不脱离一向为大地主阶层所御用的儒者那一套的羁绊，不能不举起反儒者的叛旗。

本节基本参考书：

托克托 《宋史》
王 圻 《续通考》
洪 迈 《夷坚志》
朱 熹 《朱子全集》
 又 《朱子语类》
陆九渊 《象山全集》
 又 《象山遗集》
 又 《象山语录》
叶 适 《水心文集》
 又 《习学记言举目》
陈 亮 《龙川文集》

四 元代哲学思想的各流派

1 元代的社会诸矛盾

还保存氏族社会残形的蒙古民族统治中国后，在中国小地主经济的残基上建立形似庄园的“社田制”——在农村中设置若干社，每社设社长一人，以有力的地主为社长；另有一蒙古人充任“提点官”，其任务在征取赋税及徭役和监视人民的反抗。（见《元史》世祖七年所颁的《农桑之制》十四条）同时，并在大城市驻有警卫队一千人或一万人、两三万人，以镇压汉人；虽然构成的分子不一定完全是蒙古人。（见沙发洛夫《中国社会发展史》）形成统治民族与被统治民族之两大壁垒。

元代藉军事的力量，统治了欧亚两洲，国际贸易有迅速的开展——荷勒兹、阿拉伯、波斯、乌兹别克以及意大利商人都大批的来到中国，而且连罗马教王英洛肯狄第四（Inno Kenlie）也遣派代表到元朝来。外来的回教和佛教的商人，在中国各大城市还成立了许多教堂；这些教堂，无疑地就是外来商人的变相的商务公所，因而促成中国手工业的发展。据《马格波罗游记》所载：在元朝有一千二百个繁盛的大城市，这其中最大者，为杭州、苏州、泉州、广州、扬州、北京、太原、西安、济南、淮安、安庆、襄阳、荆州金山府、潮州等都是手工业、制造业和商业的中心，而杭州又成为商业中心的中心。据沙发洛夫和马格波罗的记载，杭州手工业和商业发达的高度，真令我们梦想不到。居在统治民族地位的蒙古人对于正在动摇的中国地主阶级和正在发展的中国商业资本家都施以剥削与压迫，以满足其无厌的奢侈欲望。其剥削情形，据沙发洛夫引用阿多利克和尚（Odoric）的一段述说：

杭州的统治者命令杭州的居民每户每年交纳元朝一个Balis赋税，或五块像丝的纸币，其值为一个半弗洛论。

于是发生了这样的一种组织，九家或十二家联合在一块，好像一家似的，而交纳一家的赋税。现在这样的家数计算起来共有八十五万家之多，还有四万家沙那青人，共计八十九万家。（《中国社会发展史》）

马格波罗也说元代的统治者在“杭州及杭州管辖之地的总收入额为九五四五八三三金镑，即九千五百万卢布有奇”。元代商业资本的发达，一方面是因为国际市场的扩充，一方面是为着要满足统治民族的物质欲望。

在这国际贸易开展的形势之下，给东西文化一个接触的机会。据法人莱麦撒（Abel Remusat）所载：“回回历法，由蒙古人而传入中国；印度数目字，或亦于此时输入中国，耶稣教圣经《新约》及圣歌，由汗八里之拉丁总主教译成蒙古文。……中国人发明之航海罗盘针，亦由蒙古人而输入欧洲。印度人及中国人用火药，由来已久，而欧洲人则于蒙古西征后，始得知之。……中国人之算盘，亦由蒙古人输入欧洲东部。”（见张星烺《中西交通史料汇篇》引文）此外，基督教在当时中国之黄河流域、长江流域一带有很普遍的传播。（见陈垣《也里可温考》）

在此畜牧民族压迫中国民族和中西文化交合的当儿，在学术思想领域中，可算是回复到像欧洲中世纪那样的黑暗时代，也发生综错复杂状态。因而宗教思想笼罩着全社会，道学佛学，盛极一时，而丘处机和耶律楚材，即是其杰出者，无非是在替统治民族说教。此外，尚有替正在动摇的地主阶级做说教者，以许衡、吴澄为代表。在元代末年因为统治民族剥削超过了弹性的关系，而发生推翻统治民族的农民暴动的事实；而代表农民思想如何，因为文献缺乏的关系，无从得知，本章所述，只限于前两者。

2 作为统治民族说教的哲学各流派

A 丘处机的老聃哲学之新发展

丘处机，字通密，又号长春真人，登州栖霞人，其生卒年月尚未考定。成吉思汗在东方军事开展之际，遣侍臣刘仲禄悬虎头金牌召丘氏，丘氏乃赴命，替统治民族很尽了统治的作用。丘氏为老学的继承者，他虽然没有专著，但在他的学生李志常所述的《西游记》，和陈教友所编的《长春道教源流》，即可得见其思想轮廓。忽必烈以武力统一中国，大兵之后，中国地主经济异常罢疲，因而社会上的矛盾非常复杂，呈一种阨隘不安的状态。聪明的统治民族，为维持其既得之优越的统治地位，除用政治军事手段施以残酷的压迫外，并加以宗教的麻醉，使一般被统治的群众对于现世的不满而轻轻地放过去转移去追求天堂之乐。长

春的中心意识即在唤起其被统治的群众忽略了现实而追求天堂更善的神仙生活的信仰。但是，有些人不明了丘氏《西游记》的政治意义，竟把他比之为禹稷孔墨，^[1]其实像这样避免现实，那里有禹稷孔墨那种淑身淑世精神的影子。

中国既被蒙古畜牧民族占领与摧残，原来在生产关系上占优势的地主阶级日趋没落，即商业资本亦竞争不过意大利商人和回教商人，而在衰退中。丘氏看到这种变迁的现象，而发生如次的吟咏：

昔年林木参天合，今日邨坊遍地开。无限苍生临白刃，几多华屋变青灰。

豪杰痛吟千万首，古今能有几多人。研穷物外闲中趣，得脱轮回泉下尘。（李志常《长春真人西游记》）

这一方面把社会变乱的剧烈显现出来，一方面并透露了避免现实而追求仙界之乐的情绪。在这异族统治之下，他为着要迎合异族的心理，而颂扬异族统治者的威德。他在《寄燕京道友》里这样吟咏：

十年兵火万民愁，千万中无一二留。去岁幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。不辞岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。（同上）

此外，他居朝元观中，有《贺圣朝》二曲，都含有“应制”的意味，自然，在威势赫赫的统治者的统治下，很容易产生“颂扬圣主”之作，以作生命安全的保障。

他总是憧憬着仙界的乐趣，在他的吟咏中到处表现出来。现在抄录几首如次：

入峡清游分外嘉，群峰列岫戟查牙。蓬莱未到神仙境，洞府先观道士家。松塔倒悬秋雨露，石楼斜照晚云霞。却思旧日终南地，梦断西山不见涯。

某也东西南北人，从来失道走风尘。不堪白发垂垂老，又蹈黄沙远远巡。未死且令观世界，残生无分乐天真。四山五岳都游遍，八表飞腾

后入神。

自古中秋月最明，凉风届候夜弥清。一天气象沉银汉，四海鱼龙耀水精。吴越楼台歌吹满，燕秦部曲酒肴盈。我之帝所临河上，欲罢干戈致太平。（同上）

什么“洞府道士家”，什么“飞腾八表”，什么“之帝所”，这都是渴望踏入仙境的呼声，以求安慰侧身乱世的心灵。这样一来，他对于尘世一切纷乱是不去设法互相救济的，反而抛弃了尘世去独自生活于“象牙之塔”，无异是反面的给统治民族帮忙，这种风习普遍到社会上去，在无意中替统治民族尽了统治的作用。忽必烈对他下诏颂扬着：

惟师道逾三子，德重多端。……两朝屡召而弗行，单使一邀而肯起。谓朕天启，所以身归。不辞暴露于风霜，自愿跋涉于沙碛。书章来上，喜慰何言！……达摩东迈，元印法以传心；老氏西行，或化胡而成道。顾川途之虽阔，瞻几杖以非遥，爰答来章，可明朕意。（《长春真人西游记附录》）

这不是偶然的。同时，并豁免了丘氏及其同教者应纳的赋税，这就是统治民族给予他们的恩赐吧。

B 耶律楚材之佛学的“皈依”

耶律楚材字晋卿，又号湛然居士，是契丹后裔，生长燕京，生于金世宗大定二十九年，卒于元乃马真后称制三年（一二四八——一三〇三）。博极群书，通天文地理律历术数及释老医卜之说，下笔为文，若宿构者。在金代，已为开州同知及中书事等职，元太祖定燕后，闻其名召见，旋领中书事，太祖平定江南，他多半参预其谋。著有《湛然居士文集》及《西游录》。

他是佛教的信仰者，与当时佛教最有权威的万松老人过从甚密，而对于含有麻醉被统治民族精神作用的佛教，也备极推崇与宣扬，其在《楞严外解》里说：

余以此求三圣人垂化之理，而后知吾佛之所以为天师、无上大法王者，非诸圣之所能侔也。学至于佛，则无可学者，乃知佛即圣人，圣人

非佛。（《湛然居士文集》卷十三）

竟说出“学至于佛，则无可学者”，这推崇佛教到何等程度！其在《寄万松老人书》里又说“以儒治国，以佛治心”（同上），以佛为精神上唯一之安慰者。其在《心经宗说后序》、《释氏新闻序》、《屏山金刚经别解序》、《书金刚经别解后》等文中，也反复的阐发这个意旨。此外他在《再用韵唱玄》诗里，直接提出“为道”和“选佛从教”这些教条，而推崇佛教尤为具体：

藤条击破铁围山，倒跨白牛不鞴鞍。讲疏僧归经卷乱，坐禅人起佛灯残。为学未必如为道，选佛从教胜选官。百事湛然都不念，只知渴饮与饥餐。（《湛然居士文集》卷二）

他形容学佛的乐趣，而至于“百事湛然都不念”，这就在暗示被统治的群众都要沉醉于学佛之乐，而忽略现实之苦，这岂不是替统治民族尽了统治作用的事实吗？他替统治民族说教，更进而歌颂统治民族的威德，其在《和平阳王仲祥韵》里说：

一圣扬天兵，万国皆来臣。治道尚玄默，政简民风纯。明明我嗣君，宽诏出丝纶。洪恩浹四海，圣训宜书绅。逆取乃顺守，皇威辅深仁。贪饕致天罚，长吏求良循。河表背盟约，羽檄飞边尘。圣驾亲徂征，将安亿兆人。湛然陪扈从，书剑犹随身。翠华次平水，草木咸生春。冰岩上新句，文质能彬彬。冰雪相照映，珠玉如横陈。诗笔居独步，唐都一逸民。圣政罔二三，裁物惟平均。综名必核实，求儒务求真。经术勿疏废，笔砚当可亲。（《湛然居士文集》卷二）

他夸张元代的武功，竟至于“万国来臣”；又夸张元代的内政，竟至于“草木生春”。其用意就在劝中国民众只有俯首帖耳地当元代的顺民。其在下面所引的诗句里，颂扬尤为具体：

圣主题华旦，熊罴百万强。兵行从纪律，敌溃自奔忙。百谷朝沧海，群阴畏太阳。黎民欢仰德，万国喜观光。尧舜规模远，萧曹筹策长。巍然周礼乐，盛矣汉文章。神武威德兼，徽猷柔济刚。（《湛然居士文集》卷一《和李世荣韵》）

这说统治以内的“黎民”和统治以外的“万国”都感受元代的威德

而“仰德”“观光”，使好大喜功的忽必烈听着非常舒服。因而忽必烈每有出征，必请他参预其谋，而他也很尽忠的为之参谋，所以忽必烈对他的儿子这样赞赏他说：“此人天赐我家，尔后军国庶政，当悉委之。”（《元史·耶律楚材传》）

当时的宗教，不仅道教和佛教尽了统治的作用，即西来的也里可温教和回教也尽了同样的作用。也里可温教徒爱薛授平章政事，回教徒哈散为左丞相，赛典赤瞻思丁为中书平章政事，奕赫执雅尔丁为员外郎，都含有政治意义。

3 地主阶级的哲学——两宋理学的承袭

A 许衡之行“汉法”说

许衡，字仲平，又号鲁斋，河内人。生于宋宁宗嘉定二年，卒于元世宗至元十八年（一二〇九——一二八一）。为在生产领域里不占十分重要地位的地主阶级之代言者。还保存氏族社会残形的蒙古民族占领中原后，地主阶级所赖以维持其优越地位的“纲常”，已堕落无余，而他还是高唱着：“纲常不可一日而亡于天下。”在这以中国为世界商业中心的商业发达时代，莫不竞言“利进”，而他还是高唱着“治乱休戚必以义为本”，这已是十足地表示传统的地主阶级的面孔。他对于元代统治者所赐予的官爵，总是半推半就，未始不是有这种观念在他的脑子里晃动的关系。其著作收集在《鲁斋遗书》中。

他的认识论是一种观念论。认为宇宙间的事物，是先有概念的存在，然后才有物质的存在，他说：

或问心也，性也，天也，一理也，何如？曰：便是一以贯之。又问理出于天，天出于理？曰：天即理也，有是理然后有是物。（《鲁斋遗书》卷一《语录》）

从他这种认识论出发，因而说出“圣人之心，如明镜止水，物来不乱，物去不留”（《语录》）的呓语。更进而说“天有寒暑昼夜，物有生荣枯瘁，人有富贵贫贱”（《语录》），把社会制度所决定的统治者与被统治者两阶级的存在，为当然道理，也犹之自然现象中有“寒暑”的对立，“昼夜”的对立和“生荣枯瘁”的对立，而达其阶级说教的结论。

从这里转入政治论，是从谋地主阶级的利益出发的。当他被召入京议事“中书省”时，即上疏宣布他的政治主张。他看到还停滞在氏族社会末期的蒙古民族，把氏族社会的法制，搬到已进化到较高度这一阶级的封建社会来，是绝对行不通的，所以他劝元代的统治者行“汉法”，以适合中国地主阶级的要求。他说：

自古立国，皆有规模。循而行之，则治功可期；否则，心疑目眩，变易分更，未见其可也。昔子产相衰周之列国，孔明治西蜀之一隅，且有定论，终身由之；而堂堂天下，可无一定之说，而妄为之哉？考之前代，北方之有中夏者，必行汉法，乃可长久。故后魏、辽、金历年最多，他不能者，皆乱亡相继，史册具载，昭然可考。使国家而居朔漠，则无事论此也。今日之治，非此奚宜。夫陆行宜车，水行宜舟，反之则不能行；幽燕食寒，蜀汉食热，反之则必有变。以是论之，国家之当行汉法，无疑也。（《鲁斋遗书》卷七《立国规模》）

所谓“陆行宜车，水行宜舟”，这就是说氏族社会的法度，只宜行之于氏族社会，封建社会的法度，才宜行之于封建社会，若拿氏族社会的法度行之于封建社会，那无异以舟行陆，以车行水，是绝对行不通的。因而他竭力提倡在封建社会行之千年不变的法度最高形态的“三纲五常”，其在《语录》里说：

自古及今，天下国家惟有个三纲五常：君知君道，臣知臣道，则君臣各得其所矣。父知父道，子知子道，则父子各得其所矣。夫知夫道，妇知妇道，则夫妇各得其所矣。三者既正，则他事皆可为之；此或未正，则其变故有不可测知，又奚暇他为哉？（《鲁斋遗书》卷一）

自然还停留在氏族社会末期的畜牧民族，那里具备封建社会中的君臣、父子、夫妇的纲常？在地主阶级的说教者，以为这种纲常是封建社会治道的基点；只要这一个基点做到了，则治道可期。

由于这一个基本信念出发，而产生下列几个政治主张。第一要求元代统治者遵守封建社会所遗留的古法和准许中国地主们普遍地去参加统治。其在《中书大要》里说：

中书之务，不胜其烦，然其大要在用人、立法二者而已。近而譬之：发之在首，不以手理，而以栉理。食之在器，不以手取，而以匕

取。手虽不能，而用栉与匕，是即手之为也。上之用人，何以异此。……人莫不饮食也，独膳夫为能调五味之和；莫不睹日月也，独星官为能步亏食之数者：诚不得其法故也。古人有言曰：为高必因丘陵，为下必因川泽，为政必因先王之道。今里巷之谈，动以古为诂戏，不知今日口之所食，身之所衣，皆古人遗法而不可违者。岂天下之大，国家之重，而古之成法，反可违邪？其亦弗思甚矣。夫治者法也，守法者人也，人法维则上安下顺，而宰执优游于廊庙之上，不烦不劳，此所谓省也。（《鲁斋遗书》卷七）

元代统治者，在宋代小地主阶级经济上建设形似庄园的社田制，因而把中国旧有文物制度多有变易；同时，元代统治者录用许多外籍官吏来统治中国，使中国地主阶级都降到被统治的地位去，所以他才喊着“用人”与“立法”以求元代统治者的垂怜。他在《语录》里也反复表示这个意见：

天下之务，固不胜其烦也。然其大要在用人立法而已。古人得士者昌，自用则小，意正如此。夫贤者识治之体，知事之要，与庸人相悬革，盖十百而千万也。布之周行，百职具举，然人之贤否未能灼知其详，固不敢用；或已知其孰为君子，孰为小人，复畏首畏尾，患得患失，坐视其弊，而不能进退之，徒曰知人而已。

生民休戚，系于用人当否。用得其人，则民赖其利。用失其人，则民被其害。自古论治之道者，必以用人为先务。用既得人，则其所谓善政者，始可得而行之，以善人行善政，其于为治也何有。（《鲁斋遗书》卷一）

所谓“得人”与“得士”，就是希望录用封建地主阶级的卫道之士。他以为卫道之士登台，才能推动封建社会的遗法，而保持中国地主阶级的社会利益。

其次，劝告统治者崇俭务农。当时商业资本发达，统治者的物质欲望提高，因而剥削民众以满足其物质欲望，即地主阶级亦在被剥削之列。崇俭务农，即可减轻其本阶级的担负，他在《为君难六事》里说：

三代而下，称盛治者，莫如汉之文景。然考之当时天象数变，山崩

地震，未易遽数，是将小则有水旱之灾，大则有乱亡之应，非徒然而已也。而文景克承天心，一以养民为务，今年劝农桑，明年减田租，恩爱如此，宜其民心得而和气应也。臣窃见前年秋孛出西方，彗出东方；去年冬彗见东方，复见西方，议者谓当除旧布新，以应天变。臣以为曷若直法文景之恭俭爱民为理明义正而可信也。天之树君，本为下民，故孟子谓民为重，君为轻。《书》亦曰：天视自我民视，天听自我民听。（《鲁斋遗书》卷七）

他希望元代的统治者像“文景”那样俭约，因为奢侈的资料是从地主阶级榨取得来的；并希望统治者“减田租”和“劝农桑”，因为减租是减轻地主阶级的担负，劝桑是增益地主阶级的利益呵。

此外，他注重教育，灌输封建社会所赖以支持的精神工具——三纲五常，其在《农桑学校》里说：

自都邑而至州县，皆设学校，使皇子以下至于庶人之子弟皆入学，以明父子君臣之大伦，自洒扫应对以至平天下之要道。十年以后，上知所以御下，下知所以事上，上下和睦，又非今日之比矣。……其为教，因觉以明善，因明以开蔽，相其动息，以为张弛。课诵少暇，即习礼或习书算。少者则令习拜跪揖让进退应对，或射或投壶；负者罚读书若干遍。久之诸生人人自得尊师敬业，下至童子，亦知三纲五常，为生人之道。（同上）

还停留在氏族社会末期社会的文化较之封建社会后期的文化要落后得多，不得不兴学以提高文化水准。

B 吴澄之“道统”论

吴澄字幼清，世称草庐先生，抚州崇仁人，生于宋理宗淳祐九年，卒于元顺帝统元元年（一二四九——一三三三）。蒙古民族求贤江南，起他至京师，但他以母老辞，后来做过国子监丞及翰林学士，著有《仪礼逸经传》、《易纂言外翼》、《三礼考注》、《春秋纂言》、《草庐精语》、《吴文正公集》。

他在认识论上，是因袭着朱熹的“气理二元论”。认为宇宙间的一切，都是由“气”“理”这两种东西构成的。他在《答人问性理》篇说：

自未有大地之前，至既有天地之后，只是阴阳二气而已。本只是一气，分而言之，则曰阴阳；又就阴阳细分之，则为五行。五气即二气，二气即一气。气之所以能如此者，何也？以理为之主宰也。理者非别有一物在气中，只是为气之主宰者，即是无理之气，自无气外之理。人得天地之气而成形，有此气即有此理，所有之理，谓之性；此理在天地，则元亨利贞是也，其在人而为性，则仁义礼智是也，性即天理。（《吴文正公集》卷二）

他把一切事物之出生和其存在，都是由于“理”“气”的统一；而“理”“气”的统一，才能表现生存和存在的造化的功能。但是他又把“理”的地位特别提高，而认为“理”是“气”之主宰者，这又同朱熹一样地回复到观念论中去。由于观念论在他的脑海里憧憬着，因而他对于“道”下一个这样的定义：

太极者何也？曰：道也。道而称之曰太极，何也？曰假借之辞也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地万物之所共由也，则名之曰道。道者，大路也。以其条派缕脉之微密也，则名之曰理；理者玉肤也，皆假借而为称者也。真实无妄曰诚，全体自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不测曰神，付与万物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具于心曰仁，天地万物之总会曰太极。道也，理也，诚也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太极也，名虽不同，其实一也。……道者，天地万物之总会，至尊至贵无以加者，故亦假借屋栋之名而称之曰极也。然则何以谓之太，太之为言，大之至甚也。……道者，天地万物之极也，虽假借极之一字强为称号，而曾何足以提议其仿佛哉？故又尽其辞曰太极。（《吴文正公集》卷四《无极太极说》）

把道解释得如许神秘，真是带有不少的宗教意味，而达到有神论。他又认为道是有永恒性的，故曰：“道在天地间，今古如一。”（《陆子静语录序》）他既抱着道有永恒性的信念，不客气的直接以道统承继者自任，他说：

道之大原出于天，神圣继之。尧舜而上，道之元也；尧舜而下，道之亨也；洙泗鲁邹其利也；濂洛关闽其贞也。分而言之：上古则羲皇其元，尧舜其亨，禹汤其利，文武周公其贞乎？中古之统，仲尼其元，颜

曾其亨，子思其利，孟子其贞乎？近古之统，周子其元也，程张其亨也，朱子其利也，孰为今日之贞乎？（《元史·吴澄传》）

他想把承继下来的道，贡献给元代统治者，作为统治的精神工具，替统治民族尽了统治作用。他又把由人类实际生活所产生出来的“仁”也解释得非常玄妙，其在《仁本堂说》里说：

天之为天也，元而已。人之为人也，仁而已。四序一元也，五常一仁也。人之有仁，如木之有本；木有本干，枝所由生也。人有仁，万善所由出也。人而贼仁，犹木之状其本也。木无本，则其枝瘁而干枯。人不仁，则其心死而身虽生也奚取。（《吴文正公集》卷四）

其实，“仁”不过只是一种纯挚笃厚的心情，在自然经济条件之下自然会流露出来，在商业资本相当的发达的元代是难得存在的，只是成为“儒者”所追求的理想罢了。吴澄也是追求这种理想者之一，因而把仁这样曲解着。由于这一观念的错误，又把人类集体生活所反映出来的“德性”，说是天与我们的。他说：

夫所贵乎圣人之学，以能全天地之所以与我者尔。天之与我，德性是也，是以仁义礼智之根株，是为形质血气之主宰。（《吴文正公集》卷二十二《尊德性道学问斋记》）

真的，所谓“德性”，很明显的就是一个共同生活中一般人公认为适当的行为，绝不是“天与我”者。

在政治论上，他没有一贯的有系统的积极的主张，也不过是承继着儒家“人云亦云”的办法罢了。他与许衡一样的重视纲纪：

三纲二纪，人之大伦也，五常之道也。君为臣之纲，其有分者义也；父为子之纲，其有亲者仁也；夫为妻之纲，其有别者智也。长幼之纪，其序为礼；朋友之纪，其任为信。之二纪者，亦不出乎三纲之外。（《草庐精语》）

封建社会里的人群彼此之关系，只限于君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五者，若能以义、亲、别、礼、信五者调剂其彼此间的关系，则社会秩序自然可以安定，这是他重纲纪之中要动机吧。

他也憧憬着儒家一向追求的至治之世的理想，而制造出“福被天下”、“惠泽及人”的美的辞句来，他说：

君子大公，至正之心也。事业不必出于己，声名不必归于己，竭吾诚输吾所学有能用之，天下被其福，则君子之志愿得矣，此外何求哉？（《吴文正公集》卷七《与程侍御书》）

闻学者非以求知于人也，欲其德业有于身而已矣；仕者非以身荣其身也，欲其惠泽及于人而已。爱人以德，成人之美，是所望于今之大臣宰相，能如古人者。爱之以德，而成其美，岂必其仕哉？（《吴文正公集》卷七《复董中承书》）

在事实上，中国地主阶级在元代已降到从属的政治地位去，很少有做官的机会，不得不喊出“事实不必出于己”和“岂必其仕”以安慰其没落的游魂。

本节基本参考书：

宋 濂 《元史》

沙发洛夫 《中国社会发展史》

马格波罗 《游记》

张星烺 《中西交通史料汇篇》

李志常 《长春真人西游记》

陈教友 《长春道教源流》

陈 垣 《元西域人华化考》

念 华 《佛祖历代纪载》

耶律楚材 《湛然居士文集》

又 《西游录》

许 衡 《鲁斋遗书》

吴 澄 《吴文正公集》

又 《草庐精语》

[1]陈教友在其《全真教总论》说：“至邱长春于当杀道方炽之时，以七十余岁之老翁，行万数千里之绝域，断断然以止杀劝其主，使之回车，此则几于禹稷之已溺已饮而同符于孔席不暇暖，墨突不得黔之义，盖仁之大者也。”（《长春道教源流》卷一）

五 明代哲学思想的各流派

1 明代社会诸矛盾

自朱元璋在“民族复仇”和“农民暴动”两种行动之下重新树立地主阶级政权后，把由于社会普遍的骚乱而来的大量的无主的荒地，以及畜牧民族随便侵夺的占有地，都收为国有，而分配给王侯、皇室的亲戚、宦官、国有的寺院及边境的官吏；便出现了所谓皇庄、官庄。后来平定了由江南大地主所拥护的张士诚后，又把张士诚所领导下的大地主的土地，收为国有，而另行分配，使所谓皇庄和官庄的数量激剧的增加。因而，在当时河北、河南、山东、两江的土地，大部分又落在贵族地主之手，诚如沙发洛夫所说：“当明代初年，国有土地占全耕地八分之一；而苏州、浙江及江南两省的地方，私人的土地占十五分之一，其余尽属国有。”（《中国社会发展史》）而造成贵族与小地主两者间之不断的纷扰，虽然实行彻底清丈土地^[1]和使用赋役单纯化的“一条鞭法”^[2]，以期免除“产去税存”的弊害和减轻小地主赋役的负担，终于不能减少所谓皇庄和官庄的发展。

同时随着地主经济之高度的发展，货币的用途也日益推广，使中国社会由自然经济踏入货币经济的新阶段。单就纳税一项而论，历代都是用自然物，如米麦布绢之类。到明代初年，还保存这种残痕——货币、现物并收。^[3]直到英宗时代，才把自然物改为货币。《明史·食货志》记英宗初年定制道：

米麦一石，折银二钱五分。南畿、浙江、江西、湖广、福建、广东、广西，米麦共四百余万石，折银百万余两，入内承运库，谓之金银花，其后概行于天下。自起运兑库外，粮四石收银一两解京，以为永例。诸方赋税折银，而仓廩之积渐少矣。

《续文献通考》对此事也有同样的记载：

田赋输银，始见于宋神宗熙宁十年……金元以来，无行之者。明洪武九年虽有听民以银准米之令，永乐时岁贡银有三十万两，亦不过任土

便民，与折麻苧香漆之属等耳。自正统初，以金银花入内库，而折征之例定，自是遂以银为正赋矣。

由自然经济变为货币经济，乃系中国社会进化一大标记。这种货币经济又为地主经济发展到最后阶段之必然产物。我们要知道：地主经济越是高度的发展，而社会内部的矛盾便随着而深刻化；明中叶以后，农民的暴动和封建领主的叛变，这正是地主经济内在腐蚀的象征。在这地主经济高度发达和地主经济内在腐蚀的过程中，贵族地主感受很大的威胁与恐慌，反映在意识形态上，便极端地向形而上学的发展。

当时思想家如陈献章、王守仁及其及门弟子王畿等，对心学作进一步的研究，使理学臻于登峰造极的境地，这正是当时的贵族地主对现实生活，完全陷于悲观的境地，无力挽救其社会矛盾的必然反映。

2 大地主哲学思想流派

A 陈献章之“名教”说

陈献章字公甫，新会白沙里人，故又称白沙先生。生于宣宗宣德三年，卒于孝宗弘治十三年（一四二八——一五〇〇）。成化十二年游于大学，祭酒邢让试使和杨龟山“此日不再来”一诗时，叹其所和，虽龟山亦不如，因扬言于朝“真儒复出”，由是名动京师。归时门人益进，声闻且及于四海。布政使彭韶等又荐之于朝，因被召赴京，使就吏部试，他辞疾不赴，授翰林检讨而归，著有《白沙要语》和《白沙文集》。

他的认识论，是绝对的观念论。认为概念是一切事物的根源，而且有真实的存在性，所以他说：

神圣为天地万物主，本长在不灭，人不知此，虚生浪死，与草木一耳。（《白沙语录》）

所谓“神理是天地万物主”者，就是说观念能支配一切，若人生没有这点“神理”在那主持，那就等于“草木”，因而更进一步承认它是人生的至宝，故说：“人具七尺之躯，除了此心此理，便无可贵。”（同上）从他这种绝对的观念论出发，因而把“道”诠释得玄之又玄：

或曰：道可状乎？曰：不可。此理之妙，不容言。道至可言，则已

涉乎粗迹矣。何以知？曰：以吾知之，吾或有得焉。心得而存之，口不可得而言之。比试言之，则已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。曰：道不可以言状，亦可以物乎？曰：不可。物囿于形，道通于物，有目者不得见也。何以言之？曰：天得之为天，地得之为地，人得之为人，状之以天则遗地，状之以地则遗人，物不足状也。曰：道终不可状乎？曰：有其方，则可举一隅，而括其三隅，状道之方也；据一隅而反其三隅，按状之术也。然状道之方非难，按状之术实难。人有不知弹，告之曰，弦之形如弓。而以竹为弦，使其知弓则可也。不知此道之大，告之曰道大也，天小也，轩冕金玉又小，则能按而不惑者鲜矣。故曰道不可状，为难其人也。（《白沙文集》卷六《论铢视轩冕尘视金玉》）

说道大于天，口不可得而言，更不可得而状。这正同于佛家之所谓能用言语说出的便不是佛，是同一意义的。他在《语录》里说：“道无动静，得之者动亦定，静亦定，无将迎，无内外。”这形容道之玄妙，真可谓达到玄妙之最高级了。

他在政治论上，没有具体的意见，惟认为“此心收拾”，尤有重于“尧舜事业”，他在《与林缉熙书》里说：

终日乾乾，只是收拾其心而已。此理干涉至大，无内外，无终始，一处而无不到，一息而无不运，会此则天地立于我，万化出于我。此把柄入手，更有何事，往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾。……虽尧舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎。（《白沙文集》卷三）

只要对心多下功夫，则“人欲日消，天理日明”（《语录》），即可达到对“往古来今，四方上下”的一切都能理会到的境地，其在与《谢元吉书》里，也在阐明斯旨：

人心上容留一物不得，才著一物，则有碍。且如功业要做固是美事；若心心念念只在功业上，此心便不广大，便是有累之心。是以圣贤之心，廓然若无感而应，不感则不应，又不特圣贤如此，人心本来体段皆一般，只要养之以静，便自开大。（《白沙文集》卷三）

没落的贵族地主对现实的一切都感觉灰心，即“功业”，也感觉没有兴趣，只有追求心地光明，以安慰自己。其在政治设施上，主张维持名教和名节，因为名教与名节，是贵族地主所赖以支持其政权的精神工具，他说：

弃礼从俗，坏名教事，贤者不为。愿更推广此心，于一切事，不令放倒。名节，道之藩篱，藩篱不守，其中未有能独存者也。（《白沙文集》卷三《与崔揖书》）

他认为名节是道之藩篱，而道又是贵族地主政权的藩篱。故反对“弃理从俗”，以维持其贵族政权。这当然是从本阶级立场说话的。

B 王守仁之“良知”说与“知行合一”论

王守仁字伯安，世称阳明先生，浙余姚人，生于宪宗成化八年，卒于世宗嘉靖七年（一四七二——一五二九）。其先世为贵族，父亦官至南京吏部尚书，封新建伯。守仁是由进士出身的，官授刑部云南清史司主事，后因与刘瑾冲突谪贵州龙场驿。自刘瑾被杀后，始还朝，由庐陵知县而历任吏部主事员外郎，左签都御史，西江巡抚和南京兵部尚书诸官，先后平定南赣、汀漳、横水、桶冈、三泐诸寇，并平定了宸濠之乱，功封新建伯。著有《阳明全书》。在守仁的生活过程中，郭沫若在其《伟大的精神生活者王阳明》一文里，将其思想生活，划做三个时期：

第一期 浮夸时代（三十以前）

——任侠……骑射……词章

第二期 苦闷时代（三十至三十九）

外的生活——病苦……流谪

内的生活——神仙……佛氏……圣贤之学

第三期 匡济时代（四十至五十七）

——文政……武功……圣学

沫若对于守仁生活进展的段落，划分得还很恰当。正符合湛甘泉在《阳明墓志铭》里所素描的：“初溺于任侠之习，再溺于骑射之习，三溺于辞章之习，四溺于神仙之习，五溺于佛氏之习，正德丙寅始归于圣贤之学。”在三十岁以前，青年血气未定，很容易沉溺于任侠、骑射、词章，守仁也没有逃避了这个公例。到了三十岁以后，守仁因不胜肺病的纠缠和流谪龙场饱尝出生入死的滋味，不能不使他意志消沉到访道求仙、信佛，在四明山阳明洞中静坐，以求生命线的延续。到了四十被召还朝以后，他的环境已化险为夷，位高功丰并重新奠定道学的基础。守仁的生活、意识，所以有上述三度的变迁者，这完全是受他自身环境的决定。本节所述，只限于他的第三期的思想。

他的认识论，也是绝对的观念论。认为心是真实的存在，心以外，决无事物存在之理；因而理解事物，不是从客观存在的本身上去追求，而求之于人类自己的心中，他说：

夫物理不外乎吾心，外吾身而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠君之理；无忠君之心，即无忠君之理矣。理岂外乎吾心耶？晦庵谓人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理，理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊，此后世所以有专求本心，遂遗物理之患，正由不知心即理耳。

（《阳明全书》卷一《传习录中·答顾东桥书》）

他立于绝对的观念论上，以为明心为理解一切事理的基本工作。他在答门人徐爱之问也说：“心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？……且如事父，不成去父上求个孝的理；事君，不成去君上求个忠的理；交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理；都只在此心。此心无私欲之蔽即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。”（《阳明全集》卷一《传习录》）像这样把心包括一切，支配一切，与陆象山的认识论同一体系。他解释物质与概念的关系，认为一切现象要感应于心时才能真实存在，他说：

常闻人是天地的心。曰：人又甚么叫做心？对曰：只是一个灵明。可知充塞天地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了，我的灵明，

便是天地鬼神的主宰。天没有灵魂，谁去辨他吉凶灾祥。天地鬼神万物，却离我的灵明，便没有天地鬼神了。我的灵明，离却鬼神万物，亦没有我的灵明。（《阳明全书》卷一《传习录下》）

他认为只有“灵明”是存在的，其他宇宙万物便都是由人类的“灵明”派生出来。他这样完成他的绝对观念论。他在《别湛甘泉序》里高举反朱学的旗帜，谓朱学“言益详，道益晦，析理益精，学益支离，无本而事于外者益繁以难”者，这并不是偶然的。

守仁在哲学上最大的贡献，就是创造出所谓“致良知”及“知行合一”的学说。

我们一提到“致良知”，就有使我们生一种不可捉摸之感，良知究竟是甚么，他有许多的解释：

夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象，方所求哉？……佳无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。（《阳明全书》卷一《传习录中·答陆原静书》）

良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。（《阳明全书》卷一《传习录中·答欧阳崇一书》）

知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。（《阳明全书》卷一《传习录上·答门人徐爱问》）

盖良知只是一个天理，自然明觉发现处，只是一个真诚恻怛，便是他的本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠。只是一个良知，一个真诚恻怛。（《阳明全集》卷一《传习录中·答聂文蔚》）

今日良知所见如此，只随今日所知扩充到底。明日良知又有开始，便从明日所知扩充到底。（《阳明全书》卷一《传习录下》）

他说良知是“寂然不动之本体”，是“天理之昭明灵觉处”，是一个“真诚恻怛”，既不可以“形象方所求之”，又不可以“假外求”，且能够今日这样，明日那样的变化，这样解释良知，真是使我们摸不着边际。

他又认为良知是人类内心所同具的天植灵根，把由客观条件所决定的动机的善与恶而归之于良知天赋或为私欲所蔽，因而肯定以格物为去私欲明良知之重要历程。不过，守仁的格物论与朱熹的格物论是异趣的——朱氏是半重经验半重直觉，守仁则完全重直觉，这是两人认识论不同而使然。他在《答顾东桥书》对于格物的解释，力辟朱氏之非：

朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪，抑果在亲之身邪？假而果在亲之身，则亲歿之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然，是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理为二，此告子“义外”之说，孟子之所深也。……若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也，是合心与理为一者世。（《阳明全书》卷一《传习录中》）

他以为朱氏把天地间的事事物物都去研究其理，那是办不到的；只有致自己的心于事事物物的理上，而得其理的一法那就行了，这就是所谓致良知。这就是他把因果颠倒起来离开现实去追求的法宝之一。

他所讲的“知行合一”，也含有不少的玄妙成分。下面所引的话，就是他对于知行合一的解释：

行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不明觉精察，便是负行，便是学而不思则罔，所以必须说个知。知而不真切笃实，便是罔思，便是思而不学则殆，所以必须说个行。原来只是一个工夫。（同上）

要怎样才能达到“明觉精察”和“真切笃实”的境地，这完全是主观上的感觉，等于没有说。不过，他这种玄妙的说法，仍含有阶级说教的意义在，他说：

未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁的便罢。……就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝知弟。……知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人必要是如此方可谓之知，不然只是不曾知，此却是何等紧切着实的工夫！如今苦苦定要说明知行做两个，是甚么意？某要说一个，是甚么意？若不知立言宗旨，只管说两个一个，亦有甚用。

（《阳明全书》卷一《传习录上·答徐爱问》）

这就是说圣人教人知行合一的本体，不仅在使被统治者知道封建社会的道德伦理，而且要做封建社会的道德伦理的实行者。在这里把阶级说教的原形已经完全显现出来。在下列的引文里，其所表示这个意旨更具体：

今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善，潜伏在胸中，此是我立言宗旨。（《阳明全书》卷一《传习录下》）

他以为不善的知，同时就是不善的行。做人要做到“不使那一念不善潜伏在胸中”的境地，自然没有半点不善的行为了。人人都从克服不善之念去努力，则社会的矛盾自然消灭，而达到阶级说教的结论。

他在政治原则上，确立否定社会内部阶级的存在，而构成其统治原理的体系，他在《大学问》里面说：

大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。（《阳明全书》卷五）

他用“天下犹一家，中国犹一人”的美的词句，以消除其被统治者的阶级自觉。同时，又用“明明德”与“亲民”的手段去做达到“天下一家，

中国一人”的捷径，所以他接着又说：

明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父；而后吾之仁实与吾之父，人之父，与天下人之父，而为一体矣。实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄；而后吾之仁实与吾之兄，人之兄，与天下人之兄，而为一体矣。实与之为一体，而后弟之明德始明矣。君臣也，夫妇也，朋友也，以至山川鬼神，鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性。（同上）

要做到这两点，不仅能使社会全体意识有“天下一家，中国一人”的觉悟，且可进一步达到“天下一家，中国一人”的现实境地。这是麻醉社会阶级矛盾的麻醉剂。

他的政治设施是从这一政治原则出发的。他认为由失掉耕地而变成的匪是“天下一家，中国一人”的政治原理的障碍物，不得不努力铲除；所谓阳明毕生事功，也就是这一点。他所上的疏奏，不下数百道。大致都在陈述剿匪方略；而“明赏罚以厉人心”，又为他的剿匪方略的重心。他在《申明赏罚以厉人心疏》里说：

……赏罚如此，宜乎人心激劝，功无不立。然而有未能者，盖以赏罚之典虽备，然罚典止行于参提之后，而不行于临阵对敌之时；赏格止行于大军征剿之日，而不行于寻常用兵之际故也。且以岭北一道言之：四省连络，盗贼渊藪，近年以来，如贼首谢志珊、高快马、黄秀魁、池大鬃之属，不时攻城掠乡，动辄数千余徒，每每督兵追剿，不过遥为声势，俟其解围退散，卒不能取决一战者，以无赏罚为之激劝耳！合无申明赏罚之典，今后但遇前项贼情，领兵官不拘军卫有司，所领兵众，有退缩不用命者，许领兵官军前以军法从事；领兵官不用命者，许总统兵官军前以军法从事。所统兵众，有能对敌擒斩功次，或赴敌阵亡，从实开报，复勘是实，转达奏闻一体升赏。至若生擒贼徒，鞫问明白，即时押赴市曹，斩首示众。庶使人知警畏，亦与见行事例，决不待时，无相悖戾。如此，则赏罚既明，人心激励，盗贼生发，得以即时扑灭，粮餉

可省，事功可见矣。（《阳明全书》卷三）

在守仁时代，湖广赣闽一带的农民，大多数被贵族地主及地主残酷的剥削而流为匪；虽连年征剿，并不曾减少其数量。他以为“不亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父”，为其主要根源；而赏罚不明又未始无关系，所以他再四的主张明赏罚，以求获得剿匪的功效，而期贵族地主的生命、财产的安全。他并且请求政府予他个人的赏罚自由权，他在《攻治盗贼二策疏》里说：

若陛下假臣等以赏罚重权，使得便宜行事，期于成功，不限以时，则兵众既练，号令既明，人知激励，事无掣肘，可以伸缩自由，相机而动。一寨可攻，则攻一寨，一巢可扑，则扑一巢。量其罪恶之浅深，而为抚剿。度其事势之缓急，以为后先。如此，亦可以省供馈之费，无征调之扰，日翦月削，使之渐尽灰灭。（同上）

后来，他果然对于剿匪军队有赏罚自由之权，渐渐地把农民暴动事件镇压下去，而延续其明代地主阶级政权的生命。

此外，他颁行社学教条，训练为地主阶级效劳的士大夫，以期“礼让日新，风俗日美”，而稳固封建社会的秩序。他说：

各官仍要不时劝励敦勉，令各教读，务遵本院原定教条，尽心训导，视蒙童如己子，以启迪为家事；不但训饬其子弟，亦复化喻其父兄；不但勤劳于《诗礼》章句之间，尤在致力于德行心术之本。务使礼让日新，风俗日美，庶不负有司作兴之意，与士民趋向之心。（《阳明全书》卷三《颁行社学教条》）

这种教育政策，也是从地主阶级的利益出发的。他以为教他们努力于“《诗礼》章句”和“德行心术”，这是延续明代地主阶级政权的精神工具。他如主张旌奖节妇，改立忠孝祠，“表扬忠孝，树之风声，以兴起民俗，此最为政之先务”（《批增城县改立忠孝祠申》）。这也与颁行社学教条同为支持地主政权之有力的精神工具，也是镇压农民暴动之文化斗争。

C 王畿之“政教合一”说

王畿字汝中，世称龙溪先生，浙山阴人。生于孝宗弘治十一年，卒于神宗万历十一年（一四九八——一五八三），为“王学”之有力宣传者。当正德嘉靖间，守仁归越讲学，畿年方二十几岁，即往受业。守仁门人益进，不能遍授书，因命他和钱德洪两人担任诸生讲学。后出仕南京职方主事，迁武选郎中。以忤宰相夏贵溪，未几即罢官。专从事讲学，四十余年如一日。两都吴楚闽越皆有讲舍，都以他为盟主。年至八十，犹司讲不倦，著有《龙溪全集》。

他的认识论，与乃师王守仁同一根源，也许更要进一步的神秘化，当然也是绝对的观念论者。他说：

人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰，气为神之流行；神为性，气为命。良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交，而性命全，其机不外于一念之微。（《明儒学案》卷十二《龙溪学案》引文）

他也认为精神是独自存在的东西，万物都从其中派生出来。因而他很干脆的与禅家互通消息，故说：“夫心性虚无，千圣之学脉也。譬之日月照临，万变纷纭，而实虚也；万象呈露，而实无也。不虚则无以周流而适变，不无则无以致寂而通感。不虚不无，则无可人微而成德业。”（《龙溪全集》卷一《白鹿洞续讲义》）

这样说的“虚实相依界，忽有忽无境”，其博得禅子的头衔，这正是事实的写照。

从这百尺竿头更进一步的观念论的认识论出发，把乃师所讲的“良知”也更进一步的神秘化了。他说：

良知者，造化之灵机，天地之心也。（《龙溪全集》卷一《建初山房会籍申约》）

良知是造化之精灵，吾人当以造化为学。造者自无而显于有，化者自有而归于无。吾之精灵，生天生地生万物，而天地万物复归于无。无时不至，无时不化，未尝有一息之停。自元会运世以至食息微妙，莫不皆然。如此，则造化在吾手，而吾致良知之功自不容已。（《龙溪语录》）

他把良知的的作用夸大的形容，它能造化万物，能自无而显于有，又能自有而归于无，这样把一切现实的事物都放到所谓良知的主宰之下，真是踏入了玄之又玄的深宫，他在《鲁江别言》里，显示良知的神秘性，更令人捉摸不住。他说：

良知灵明，原是无物不照，以其变化不可捉摸，故亦易于随物，古人谓之凝道，谓之凝命，亦是苦心话头。吾人但知良知之灵明脱洒，而倏忽存亡，不知所以养，或借二氏作话头，而不知于人情事变，锻炼超脱，即为养之之法，所以不免于有二学。若果信得良知及时，只此知是本体，只此知是功夫。良知之外，更无致法。致良知之外，更无养法。良知原无一物，自能应万物之变，有意有欲，皆为有物，皆为良知之障。（《明儒学案》卷十二《龙溪学案》引文）

他把心与意划分为二，认为心的本体是至善无恶的，所以说“良知灵明，原是无物不照”，意是有善有恶的，所以说“有意有欲，皆为有物，皆为良知之障”。也不过是直觉的幻想罢了。

由于他把良知的的作用扩大化，因而确定了自信力极强的人生观，他说：“贤者自信本心，是是非非，一毫不从人转换。”（《龙溪全集》卷十一《与阳和张子通》）又说：“圣贤之学，惟有信得此及。是是非非，不从外来，故自信而是，断然必行，虽遁世不见是而无闷；自信而非，断然必不行，虽行一不义，杀一不辜，而得天下不为。”（《龙溪全集》卷四《答退斋林子问》）他这样完全以自己的心尺来权衡一切事物，认为是非是良知的判断，绝对不是外烁的。

他主张人人应将良知扩充长养将去，而长养的方法，一是“日日应感，时时收撮精神，和畅充周，不动于欲”（《龙溪全集》卷一《三山丽泽录》）。一是“于日用货色上料理经纶，时时以天则应之，超脱得净如明珠，混泥沙而不污”（《龙溪全集》卷一《冲元会纪》）。这种治学的精神与方法，也道地的显现出玄学鬼的面孔。

他的政治论，也承继着儒家一贯的德治，反对法治，因而批评王安石专从事法度去着眼之非，他说：

读介甫书见其凡事归之法度，此是介甫败坏天下处。尧舜三代虽有法度，何尝专恃此。……当时辟介甫者，无一人就介甫法度中言其失。

但云喜人同己“祖宗之法不可变”，介甫才高如何便服。……介甫慕唐虞三代之名，不曾踏得实地，故所成者，王不成，伯不就。（《龙溪全集》卷一《抚州拟岷台会语》）

他认为维系社会的秩序与安宁，不能专依靠法度，最好是在使人人的良知扩养将去，使成为维系社会之有力的精神工具。从他这一政治观念出发，而确立“政学合一”的政治原则，他说：

君子之学，好恶而已矣。赏所以饰好也，罚所以饰恶也。是非者，好恶之公也。良知不学不虑，百姓之日用，同于圣人之成，能是非之则也。良知致，则好恶公，而刑罚当，学也，而政在其中矣。大学之道，自诚意以至于平天下，好恶尽之矣。如好好色，如恶恶臭，意之诚也。好恶无所作，心之正也，无作则无僻矣，身之修也。好恶公于家，则为家齐，公于国与天下，则为国治而天下平，政也，而学在其中矣。（《龙溪全集》卷八《政学合一》）

他提出“学也，政在其中”、“政也，学在其中”，一方面阐明政与学的依存作用，一方面“阐明为学即是为政”的基本工作，如果为学将良知将养扩充，即是为政必经的历程。他讲学四十年如一日，并且不顾毁谤，直接以王学的宣传者自负，原来是有政治意义的。在他的集子里，关于热情讲学的记载很多，现在抄录数段如后：

区区身外，百念都忘，全体精神只干办此一事。但念东廓、双江、念庵、荆川诸兄相继沦谢，同心益孤，会中得几个真为性命汉子，承接此件事，方放得心。不然，老师一脉，几于绝矣。（《龙溪全集》卷十二《与徐成身书》）

区区八十老翁，于世界更有恁放不下？惟师门一脉如线之传，未得一二法器出头担荷，未能忘情，切切求友于四方者，意实在此。（《龙溪全集》卷十二《与沈宗颜书》）

区区入山既深，无复世虑。而求友一念，若根于心，不容自己。春夏往赴“水西白山”之会，秋杪赴“江右”之会，岁暮始返越。知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。人生惟此一事。六阳从地起，师道立则善人多。挽回世教，叙正人伦，无急于此。（《龙溪全集》卷十二《与

萧来凤书》))

眼前后辈，真发心为性命者少。去年往江右吊念庵兄，双江、东廓、鲁江、明水相继沦谢，吾尝益孤。老师一脉，仅仅如线。自分年衰时迈，须得真发心者二三辈传此微言，庶免断灭宗传。不知相接中亦得几人否？年来海内风声虽觉鼓动，针针见血者亦不多得，科中敬吾、纬川颇深信此件事，部中鲁源、思默皆有超卓之见，可时时觅会以尽究竟之谈。所谓不有益于彼，必有益于此也。（《龙溪全集》卷十二《与贡玄略书》）

他这样地栖栖皇皇宣传他的师说，无非是在“切切求友于四方”，以期“挽救世教，叙正人伦”，很明显的透露阶级说教的意义。虽然有人劝他稍事休息，但他总是以即教即学的理由拒绝，在《天柱山房会语》里表示了这个意旨：

子充继实跪而请曰：先生辙环天下，随方造就引掖，固是爱人不容己之心。但往来交际，未免陪费精神，非高年所宜。静养寡出，息缘省事，以待四方之来学。如神龙之在渊，使人可仰而不可窥，风以动之，更觉人皆有所益。先生曰：二子爱我可谓至矣。不肖亦岂不自爱？但其中亦自有不得已之情。若仅仅专以行教为事，又成辜负矣。时常处家，与亲朋相燕昵，与妻奴佃仆相比狎，以习心对习事，因循隐约，固有密制其命而不自觉者。才离家出游，精神意思便觉不同。与士大夫交承，非此学不究；与朋侪酬答，非此学不谈。晨夕聚处，专干办此一事。非惟闲思妄念无从而生，虽世情俗念亦无从而入。精神自然专一，意思自然冲和。教学相长，欲究极自己性命，不得不与同志相切劘，相观法。同志中因此有所兴起，欲与共了性命，则是众中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方为志，非堆堆在家可了此生。吾非斯人之徒与而谁与，原是孔门家法。吾人不论出处潜见，求友取益，原是己分内事。若夫人之信否，与此学之明与否不明，则存乎所遇，非人所能强也。至于闭关独善，养成神龙虚誉，与世界若不相涉，似非向善之初心，予非不能，盖不忍也。（《龙溪全集》卷五）

他虽到了晚年，犹然坚决地“非此学不究，非此学不谈”，而至“晨夕聚处，专干办此一事”，其用意就在扩充良知，以挽救其既存的社会

矛盾，期望着行将没落的贵族地主政权的延续。

王守仁弟子如徐爱、罗念庵、钱洪德等，其学说的立场与乃师都无二致。

本节基本参考书：

张廷玉 《明史》

王 圻 《续文献通考》

陈献章 《白沙文集》

又 《白沙语要》

王守仁 《阳明全集》

王 畿 《龙溪全书》

[1]《明史》：“（太祖十年）命国子监武淳等分行州县，随粮定区，区设粮长（四人）。量度田亩方圆，次以字号，悉书主名及田之方丈，编汇为册，状如鱼鳞，号曰鱼鳞图册。先是诏天下编黄册，以户为主，详具旧管新收，开除实在之数为柱式。而鱼鳞册以土田为主，诸原坂坟衍下泾沃瘠沙卤之别毕具。鱼鳞册为经，土田之讼质焉，黄册为纬，赋役之法定焉，凡质卖田土，备书税粮科则，则官为籍记之。毋令产去税存以为民害。凡田以近郭为上地，迤远为中地、下地。”

[2]孙承泽《春明梦余录》：“一条鞭者……其忌收不输甲，通一县丁粮均派之，而下帖于民，筹载一岁中所应纳之数于帖，而岁六限，纳之官。其起运完输若给募，皆官自支拨。差输甲，则递年十甲充一岁之役。条鞭，则合一邑之丁粮，充一年之役也。输则三年一差，出骤多，易困；条鞭，令每年出办，所出少，易输。譬如十石之重，有力人弗胜，分十人而运之，力轻易举也。诸役钱，分给主输官承募人，势不得复取赢于民；而民如限输钱訖，闭门高卧，无复追呼之扰。此役法之善者也。”

[3]《九通分汇总纂》：“洪武九年，天下税粮，令民以银钞钱绢代输。银一两，钱千文，钞十贯，皆折输米一石，小麦则减值十之二。棉苧一匹，折米八斗，麦七斗；麻布一匹，折米四斗，麦五斗，丝绢等各以轻重为损益，愿输米者听。十七年，云南以金、银、贝，布、漆、丹砂、水银代秋租。”

六 适应于明末社会之哲学思想各流派

1 明末社会诸矛盾

明代末年，正当欧洲资本主义的前夜，因为欧洲商业资本发展，绕道非洲好望角而来中国的航路的发现，又恢复了中西交通，葡萄牙人、英吉利人、西班牙人又相继来到中国通商，促进明代商业资本长足的发展。在明代商业资本长足进展的过程中，地主阶级营利益急，促成豪强兼并土地的现象——当时诸王、勋戚、宦官、乡绅都凭藉封建势力，强占民田。关于土地兼并的情形，《续文献通考》卷六记载夏言上疏说：

各官庄田，祖宗以来未之有也。惟天顺八年，以顺义县、安乐里、板桥村太监曹吉祥抄没地一处拨为宫中庄田。其地原额一十顷一十三亩，初吉祥占过军民田二十四顷八十七吉，共三十五顷，立庄。今次查勘，又占过民田四十顷，见在共七十五顷。此则宫闈庄田之始，而数年间侵占之数过原额已十倍矣。举此一处，其他可知。……先帝践阼之初，一月之间，建立皇庄七处……数年之间，设立皇庄，如此之夥。共计占地三万七千五百九十五顷四十六亩。皇庄既立，则有管理之太监，有奏讨之旗校，有跟随之名邑，每处至三四十人。其初管庄人员出入及装运租税，俱自备车辆夫马，不干有司。正德元年以来，权奸用事，朝廷大坏，于是有符验之请，关文之给，经过州县，有廩饩之供，有车辆之取，有夫马之索。其分外生事，巧取财物，又有言之不能尽者。及抵所辖庄田处所，则不免擅作威福，肆行武断。其甚不靖者，则起盖房屋，架搭桥梁，擅立关隘。出给票帖，私刻关防，凡民间撑驾舟车，牧放牛羊，采捕鱼虾螺蚌莞蒲之利，靡不括取。而邻近地土，则辗转移筑封堆，包打界址，见亩征银。本土豪猾之民，投为庄头，拨置生事，帮助为虐，多方掊克，获利不赀。

这不仅把贵族地主兼并土地的情形合盘托了出来，而且把贵族地主巧取财物的残酷手段说了出来，宜乎夏言终于因“直言”而遭杀戮。夏言所说土地集中的情形，沙发洛夫在其所著的《中国社会发展史》也有同样的记载：“自武宗即位之后，情形更是恶劣。在京畿一区，皇室农庄

计有三百所之多。此外各地还有王侯所属的土地。有些王侯领有的皇庄多至七十万亩。有许多幸臣的土地一部分是皇帝赐与的，另一部分是抢劫人民的。当肃宗（恐为神宗之误——编者）在位的时代，在河南、山东和直隶强占的土地有四百万亩，后来都让与他的爱子福王去了。以后所处的时代更恶劣。宫廷的幸臣是很尊贵的，政府左右都是将土地赏给亲王、他们的女儿和其他的人。另一种侯爵是亲王的夫人，她们每一个领有的土地有百万亩之多。民众则陷于痛苦和失望之中。”（据李俚人译本）这恐怕不是夏言过量形容而侮辱当时的贵族地主吧。

真的，在土地集中的情形之下，农民便普遍的穷困得至无法生活下去；在农民大众无法生活的反面，给统治阶级无法统治的重大威胁，因而社会的叛乱又不断的扮演着。邓茂七之领导抗租，王朝佐之代众受刑，刘六刘七齐彦名作乱于山东，蓝廷瑞起事于保宁，横行川黔，谢志山作乱于赣南，横行江西、湖南、福建、广东各省。到了明代灭亡的前夕，农民暴动更普遍化，白水贼王二虎，谷城贼王嘉元，宜川贼王左挂等相继叛乱，马贼高迎祥作乱自称闯王，饥饿的群众附和尤多。此外张献忠聚众作乱自称八大王，李自成聚众作乱，自称闯将，于是各地的农民军，便都汇集于张李所领导的两大流寇集团。

自“流寇”的暴乱发动后，各地的饥饿之群都纷纷起来进攻统治层，这种事实，在《廿二史札记》中的“明代先后流贼”条、“明乡官虐民之害”条和“万历中矿税之害”条，都有详细的记载。尤其奇怪者，即统治者直接指挥的官军中，也纷纷发生“引贼的兵变”。《明史》中曾有这样记载：

先是援兵过洛者宣言曰：“今王府金钱山积，乃令吾辈枵腹死罪。”尚书吕惟祺劝王散钱餉士，不从。至是，官军引贼陷城。贼杀福王常洵，勺其血杂鹿肉以食，曰福禄酒，火王府，散金以赈饥民。（“李自成陷洛阳”条）

明代地主政权，便在农民继续不断的暴动中而寿终正寝，而农民暴动之火，经地主阶级代表吴三桂勾结满清兵入关才镇压下去。

在土地集中和农民暴动的经济形态下，所反映出来的政治，自然形成地主与贵族地主之争和地主与农民之争。由地主阶级代言者顾宪成所领导的东林党与贵族地主所领导的非东林党斗争非常剧烈，致酿成空前的党祸——魏忠贤既杀东林党人杨涟、左光斗、魏大中、袁化中、周朝

瑞、顾大章“前六君子”，又杀高攀龙、周顺昌、周起元、缪昌期、李应昇、周宗建、黄尊素“后六君子”。同时并扮演农民进攻统治层与统治层镇压农民暴动的循环悲剧。

在这样的经济、政治形态之下所反映出来的意识，也有三个不同的形态：一是从地主阶级利益出发的，高谈名教节义以期地主政权的延续，以刘宗周为代表；一是从社会的最下层的利益出发的，而反对儒家名教，以李贽为代表；一是从商业资本家的利益出发的，而介绍西洋朴素的科学，以徐光启为代表。

2 李贽之农民的哲学

李贽号卓吾，一日笃吾，泉州晋江人，生于世宗嘉靖六年，卒于神宗万历三十年（一五二七——一六〇二），为明末农民阶级之代言者。少时勤于诵读，读传注，愤愤不省，不能契朱熹之深心，因自怪，欲弃置不事，而闲甚，无以消岁月，乃叹曰：“此直戏耳，但剽窃得滥目，足矣，主司岂能通孔圣之精蕴者耶？”因取时文尖新可爱玩者，日诵数篇。（《明史》本传）其反道学之坚决如此。他的言论，在当时被统治层——农民手工业者的意识中已构成很大的支配力，^[1]因而很遭统治者的反对，竟至于下狱。史载他乘剃发时持刀自杀狱中，这恐怕不是信史，实际上恐怕是当时统治者假剃者之手把他杀了的。当时的统治者，不仅是杀他就满意，而且连他的著作也两次毁版。^[2]所著有《李氏焚书》、《李氏藏书》、《残唐五代史演义传》、《隋文志传》等书。他生平不愿受人管，因而到处碰钉子。关于他碰钉子的经过，在其所作的《豫约篇·感慨平生》节有这样叙述：

我平生不爱属人管。夫人生出世，此身便属人管了。幼时不必言，从训蒙师时又不必言。既长而入学，即属父与提学宗师管矣。入官，即为官管矣。弃官回家，即属本县公祖父母管矣。来而迎，去而送，出分金，摆酒席，出轴金，贺寿旦，一毫不谨，失其欢心，则祸患立至。至为管束，至入木埋下土未已也。管束得更苦矣。我是以宁飘流四外不归家也。其访友朋求知己之心虽切，然已亮天下无有知我者。只以不愿属人管一节，既弃官又不肯回家，乃其本心实意。特以世人难信，故一向不肯言之，然出家遨游，其所游之地，亦自有父母公祖可以管摄得我。……余唯以不受管束之故，受此磨难，一生坎坷，将大地为墨难写尽

也。为县博士，即与县令提学触；为太学博士，即与祭酒司业触；如秦如陈如潘如吕，不一而足矣。司礼曹务，即与高尚书、殷尚书、王侍郎、万侍郎尽触也。……最苦者为员外郎，不得尚书谢大理、董并汪意。谢无足言矣。汪与董皆正人，不宜与余抵。然彼二人者，皆急功名。清白未能过人，而自贤则十倍矣，予安得免触耶？又最苦而遇尚书赵，赵于道学有名，孰知道学益有名，而我之触益甚也。最后为郡守，即与巡抚王触，与守道骆触。（《李氏焚书》卷四）

李氏的行动、言论，是从下层社会的群众出发的，必然地与统治层及其给统治层说教的道学发生剧烈的斗争。在这地主政权动摇和商业资本发达的社会里，他那种冲决网罗的解放精神，完全在上述的引文里显现出来。

他答人问难，不问阶级，不问性别，讲授时，竟有妇女自动的来听讲，自然要博得当时士大夫的非难。他即反驳说：“谓人有男女则可，谓见有男女，岂可乎？谓见有短长，则可，谓男子之见长，女子之见短，可乎？且彼为法来者，男子不如也。”（吴虞《明李卓吾别传》）这实在是宗法社会里所仅见的言论。

在地主政权崩溃的社会里，封建地主所赖以维持其统治权的精神工具——“名教”，已不足以范围一般下层社会的人心，且已露骨地成为社会最下层的生存障碍，因而他大胆地反对名教：

成大功者必不顾后患，故功无不成。商君之于秦，吴起之于楚是矣。而儒者皆欲之。不知天下之大功果可以顾后患之心成之否也？吾不得而知也。顾后患者必不肯天下之大功，庄周之徒是已。是以宁为曳尾之龟，而不肯受千金币；宁为濠上之乐，而不肯任楚国之忧。而儒者皆欲之。于是乎又有居朝廷则忧其民，处江湖则忧其君之论。不知天下果有两头马否也？吾又不得而知也。墨子之学术贵俭，虽天下以我为不拔一毛不恤也，商子之学术贵法，申子之学术贵术，韩非子之学术兼贵法术，虽天下以我为残忍刻薄不恤也。曲逆之学贵诈，仪秦之学贵纵横，虽天下以我为反复无信不恤也。不惮五就之劳，以成夏殷之绩，虽天下后世以我为事两主而兼利，割烹要而试功，立太甲而复反可也。此又伊尹之学术以任，而直谓之能忍询焉者也。以至谯周冯道诸老，宁受祭器归晋之谤，历事五季之耻，而不忍无辜之民日遭涂炭。要皆有一定之学

术，非苟苟者。各周于用，总足办事。彼区区者欲选择其名实俱利者而兼之得乎？此无他，名教累之也。以故瞻前虑后，左顾右盼，自己既无一定之学术，他日又安有必成之事功耶？而又好说时中之语以自文。又况依仿陈言，规迹往事，不敢出半步者哉。（《李氏焚书》卷五《孔明为后主写申韩管子六韬》）

他以为受名教束缚的人们，“瞻前顾后”，“居朝廷则忧民，处江湖则忧君”，处处矛盾，结果甚么事也做不成。他又替“历事五代”的人们辩护，认为做官的只管对民众有不有利益，而用不着问统治者是谁，因而他大胆地赞颂历代被吐骂的谯周、冯道，而达到“各周于用”的结论，他真是一点名教观念也没有。当时受名教之累的人们，俱莫不责难为下层群众而牺牲的何心隐，谓为：“人伦有五，公舍其四；而犹置身于师友圣贤之间，则偏枯不可以为训，与上闾闾，与下侃侃，委蛇之道也，公独危言危行，自贻其处。”（《李氏焚书》卷三《何心隐论》）而他竟称之为“上九之大人”（同上）。自然，一般打破名教观念的人们，更进一步打破人伦观念。从这一观点出发，而对于地主阶级所赖以维持其尊严地位的“礼”也给它打得粉碎，他说：

人所同者谓礼，我所独者谓己。学者多执一己定见，而不能大同于俗，是以入于非礼也。……盖由中而出者，谓之礼，从外而入者谓之非礼；从天而降者谓之礼，从人而得者谓之非礼；由不学不虑不思不勉不识不知而至者谓之礼，由耳目闻见心思测度前言往行仿佛比拟而至者谓之非礼。语言道绝，心行路绝……则于四勿也，当不言而喻矣。（《李氏焚书》卷三《四勿说》）

这把礼之神秘性及其阶级作用，很露骨地说了出来。他极端地痛恨维持封建社会的“名教”与“礼”的儒生，因而在《纪传总目后论略》里大骂儒生说：

儒臣虽名为学，而实不知学。往往学步失故，残迹而不造其域，其实不可以治天下国家。自儒者以文学名为“儒”，故用武者遂以不文名为“武”，而文武从此分。夫圣王之王也，居为后先疏附，出为奔走御侮，曷有二也？惟夫子自以“尝学俎豆不闻军旅”辞卫灵，遂为邯郸之妇所证据，千万世之儒皆为妇人矣。可不悲乎！使曾子有子若在，必知夫子此语即“速贫速朽”之语，非定论也。呜呼！托名为儒，求治而反

以乱，而使世之真才实学，大贤上圣，皆终身空室蓬户已也，则儒者之不可治天下国家信矣！（《李氏藏书》）

他直接骂儒生不知学，骂儒生皆为妇人，不可治天下国家，把历代崇拜儒者的信念打得粉碎。其在《因记往事》里骂得更刻薄，骂他们“只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑。……一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推诿，以为能明哲”（《李氏焚书》卷五）。这把儒生卑鄙的面孔，写得这般生动。反面的，他竟恭维大盗林道乾：

弃置此等辈有才有胆有识者而不录，又从而弥缝禁锢之，以为必乱天下，则虽欲不作贼，其势自不可耳。设国家能用之为郡守令尹，又何止足当胜兵三十万人已耶。又设用之为虎臣武将，则阉外之事，可得专之，朝廷自然无四顾之忧矣。惟举世颠倒，故使豪杰抱不平之恨，英雄怀罔措之戚，直驱之使为盗也。（《李氏焚书》卷五《因记往事》）

他以为林道乾之所以为盗，是政府驱使的。政府对于这般“有才有胆有识者”弃置“不录”，甚至“弥缝禁锢”，使一般没有出路的人们，必然地走上“盗”的途径。由被逼而为盗，乃是政府负责，而不是为盗者自己负责。他这样宽宥一般人心目中所鄙视的“盗”，这是何等惊人的见解！

隶属于地主阶级代言者的“儒生”，带着正义明道的假面具而扬言不计功谋利，实则正是计功谋利之尤者，他在《晁谊》篇里严正的指责这类人的心理矛盾：

汉之儒者咸以董仲舒为称首。今观仲舒不计功谋利之云，似矣，而以明灾异，下狱论死何也？夫欲明灾异，是欲计利而避害也。今既不肯计功谋利矣，而明灾异者何也？既欲明灾异以求免于害，而又谓仁人不计利，谓越无仁又何也？所言自相矛盾矣。且夫天下曷尝有不计功谋利之人哉？若不是真实知其有利益于我，所以成吾之大功，则乌用正义明道为哉？（《李氏焚书》卷五）

他大胆地提出不是为着计功谋利，就不用正义明道，阐明功利与正义之依存作用，简直是很浓重的功利主义者。他在《晁错》篇里大谈“术数”，即是从其功利观念出发的：

汉文有汉文之术数也，汉高有汉高之术数也，二五帝伯又自有二五帝伯之术数也。以至六家九流，凡有所挟以成大功者，未尝不皆有真实一定之术数。惟儒者不知，故不可以语治。（同上）

“术数”为一般儒生所不屑谈的，而他正谈得津津有味，并指示术数有因时而异和因人而易的变易性，而与儒生所讲的德化主义大相径庭。

他又阐发衣食问题与人伦物理的联系性，而确定离开衣食则无所谓人伦物理的原则，这也是从其功利观念出发的：

穿衣吃饭，即是人伦物理。除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种，皆衣与饭类耳。故举衣与饭，而世间种种自然在其中。非衣食之外，更有所谓种种绝与百姓不相同者也。学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。故曰明于庶物，察于人伦。于伦物上加明察，则可以达本而识真源，否则只在伦物上计较忖度，终无自得之日矣。支离易简之辨，正在于此。明察得真空，则为由仁义行，不明察，则为行仁义，入于支离而不自觉矣，可不慎乎！（《李氏焚书》卷一《答邓石阳》）

夫天之生人，以其贵于物也；而反遗之食，则不如勿生，则其势自不得不假物以为用。……盖有此生，则必有以养此生者，食也。（《李氏焚书》卷三《食兵》）

在土地兼并剧烈的激流中，一般失掉耕地的农民，衣食无着，成为很严重的社会问题；若离开日常需要的衣食缺乏于不顾，而坐在象牙之塔里高谈甚么与日常生活渺不相干的人伦物理，也犹之现代人忽略了在农村破产和失业恐慌交流中的民众生活苦痛，而专谈与民众生活不相干的精神文化的恢复，犯了同样的错误。李贽看到这种现象非常痛恨，所以高唱着“穿衣吃饭，即是人伦物理”，和“既有此生，必有养此生之食”，与一般儒生所谈的伦理显现着异样，其遭当时统治者的毒手，那是必然的。在“惟务好古，不肯务实”（《李氏焚书》卷一《答李见罗先生》）的社会情态下，那容许他发出与统治者利益冲突的言论存在。

他处世接物，不问其对方之人品若何，只问他有不有善长之处，其在《高洁》篇发挥这个意旨：

予性好高，好高则倨傲而不能下，然所不能下者，不能下彼一等倚

仗富贵之人耳。否则，稍有片长寸善，虽隶卒人奴，无不拜也。予性好洁，好洁则狷隘而不能容，然所不能容者，不能容彼一等趋势谄富之人耳。否则，果有片善寸长，纵身为大人王公，无不宾也。能下人，故其心虚；其心虚，故所取广，故其人愈高。（《李氏焚书》卷三）

他不欺贫贱，不畏强权。大有“富贵不能淫，贫贱不能移”之慨。

他认为社会上的是非标准，是随着历史自身的演进而变化的，否定统治者的是非标准之定型性，其在《纪传总目论略》里说：

人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非，并育而不相害。无定论，则是此非彼，亦并行不相悖矣。前三代无论矣，后三代，汉唐宋是也。中间千百余年而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也，昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今，又不知作如何是非，而可以定本行罚赏哉？（《李氏藏书》）

这确立是非标准相对性的原则，颇显示理论上的逻辑的严密性。其在《答耿中丞》里，也在说明这个意旨：

夫率性之真，推而扩之，与天下为公，乃谓之道。既欲与斯世斯民共由之，则其范围曲成之功大矣。学其可无术欤？此公至言也。此公所得于孔子而深信之以为家法者也，仆又何言之哉？然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛恨其非。夫而公谓愿之欤？且孔子未尝教人之学孔子也，使孔子而教人以学孔子，何以颜渊问仁，而曰为仁由己，而由人也欤哉？何以曰古之学者为己，又曰君子求诸己也欤哉？惟其由己，故诸自不必问仁于孔子，惟其为己，故孔子自无学术以授门人。是无人无己之学也。……由此观之，孔子亦何尝教人之学孔子也哉？夫孔子未尝教人之学孔，而学孔子者务舍己而必以孔子为学，虽公亦必以为真可笑矣。（《李氏焚书》卷一）

他直接责骂一般学孔之徒，牺牲自己的个性，而为他人思想奴隶为

可笑！这种解放精神，实令我们崇拜不置。这正是地主政权动摇的社会中之必然反映。不过下层社会的农民，虽然有脱离束缚的要求，但其意识不一定完全正确，而有神论的幻影，也不免在其脑海里幌动着，因而李贽也相信鬼神，他说：

夫有鬼神而后有人，故鬼神不可以不敬。事人即可以事鬼，故人道不可以不务。则凡数而渎，求而媚，皆非敬之之道也。（《李氏焚书》卷三《鬼神论》）

不过，他们由现实生活所得来的经验，已经要冲破了鬼神论的阵营，认为“事人即所以事鬼”，而以“人道”为“务”。

与李贽思想同一战线者，有所谓泰州学派——王学左派。关于泰州学派之社会运动，李贽在其为黄安上人人大孝文中，曾有如次的叙述：

当时阳明先生门徒遍天下，独有心斋为最英灵。心斋本一灶丁，目不识一丁，闻人读书，便自悟性。径往江西见王都堂，欲与之辨质所悟，此尚以朋友往也。后自知不如，乃从而卒業，故心斋亦得闻圣人之道。此其气骨为何如者！心斋之后为徐波石，为颜山农。山农以布衣服讲，雄视一世，而遭诬陷。波石以布政使请兵督战，而死广南。云龙凤虎，各从其类，然哉！盖心斋真英雄，故其徒亦英雄也。波石之后为赵大洲，大洲之后为邓豁渠。山农之后为罗近溪，为何心隐，心隐之后为钱怀苏，为程后台，一代高似一代。心隐以布衣出头倡道，而遭横死。近溪虽免于难，然亦幸耳，卒以一官不见容于江陵。盖英雄之士，不可免于世，而可以进于道。（《李氏焚书》卷四）

这不仅刻画着农民解放运动的阵营，而且把这社会运动之被摧残的经过，写得很生动。他如下层社会分子——樵夫朱恕，陶匠韩贞，田夫夏廷美，在社会上具有很大的支配力，而韩贞竟能使：“农工商贾从之游者千余。秋成农隙，则聚徒讲学，一村既毕，又之一村，前歌后答，弦诵之声洋洋然也。”（《明儒学案》卷三十二《东崖学案中》）关于下层社会思想的发展，李贽在其《罗近溪先生告文》里也写出简单的轮廓：“牧童樵竖，钓老渔翁，市井少年，公门将健，行商坐贾，织妇耕夫，窃履名儒，衣冠大盗，此但心至则受，不问所由也。”（《李氏焚书》卷三）可惜《明儒学案》中不收容这些人的著作，以致文献不存，无法将其思想作一整然的叙述，实在是一件恨事。

3 刘宗周之地主阶级的哲学

刘宗周，字启东，号念台，世称蕺山先生，绍兴山阴人。生于神宗万历六年，卒于福王弘元元年（一五七——一六八五），为宋元明时代理学的殿军。他生在地主政权没落的时代，目击心伤，其拥护地主阶级政权的情绪非常紧张。二十四岁时登“进士第”，对拥护地主政权的东林党十分爱护、推崇，因而上疏言：“东林多君子，不宜弹射。”自则欲归卧乡里，但被起为礼部主事，弹劾奄人魏忠贤，这是他与贵族地主冲突的第一次。崇祯二年，作顺天府尹，又上疏攻击魏忠贤，谓“今日第一宜开示诚心，为济难之本，皇上以亲内臣之心亲外臣，以重武臣之心重文臣，则太平之业，一举而定也”（《明史》本传），这是他与贵族地主冲突的第二次。此后他又有数度的“直谏”，极端提倡封建政权所赖以维持的信念“操守”。所以说：“近来持论者，但论才望，不论操守，不知天下真才望，出于天下真操守。自古采有操守不谨，而遇事敢前者；亦未有操守不谨，而军士畏威者。……以济变言，愈宜先守，即如范志完操守不仅，用贿补官，所以三军解体，莫肯用命。即此观之，岂不信以操守为主乎？”（同上）其实，在地主政权动摇激剧化的时代，最高层的上层建筑，也跟着激剧的动摇；操守观念，绝不会因有人提倡而深入人心的。他碰了几个钉子后，告老还乡，终日闭门危坐，不见一客，以自修炼其心胆。然远近的弟子，群来请教者甚多，不得已遂会讲，终于开蕺山书院，门人且及千人。而讲学的范畴，大致为心性问题的。后来，他看到地主政权日益动摇，农民暴动的区域日益扩大，悲愤已极，遂复上书，乞斥庸人，诛误国诸臣，然结果又被却下。及到异族占领中原，明宗室南渡后，他还是主张讨贼复仇，谓：“今日宗社大计，舍讨贼复仇无以表陛下渡江之心，非陛下决策亲征，亦何以作天下忠臣义士之气，江左非偏安之业，请进图江北。”（同上）但莫得回响。福王弘元元年闻史可法战死，福王被擒，他悲愤异常，向门人这样的表示：“北都之变，可以死，可以无死，以身在削地也。南都之变，主上自弃其社稷，仆在悬车，尚曰可以死，可以无死。今吾越又降，区区老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不当与城为存亡，独不当与土为存亡乎？故相江万里所以死也。世无逃死之宰相，亦岂有逃死之御史大夫乎？君臣之义，本以情决，舍情而言义，非义也。父子之亲，固不可解于心；君臣之义，亦不可解于心。今谓可以不死而死，可以有待而死，死为近名，则随地出脱，终成一贪生畏死之徒而已矣。”（同上）遂绝食二十余日殉节，他算是封建社会的名教之实践者，著有《刘子全书》、《刘子全书遗编》等书。

他的认识论，是一种气的一元论。对于宋元以来学术界的中心问题——气理问题，力辩理气二元论的谬误，而建立气一元论的哲学体系。其在《语类》里说：

盈天地间，一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有道；故道其后起也。而求道者辄求之未始有气之先以为道生气，则道亦何物也？而能遂生气乎？（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》引文）

理即是气之理，断然不在气先，不在气之外。（同上）

天地间只有一气，理即是气的理，决不能与气对立，这是很显明的气一元论。在哲学的范畴里，较之两宋的气理二元论，确实要踏入一前进的阶段。由这里转入人性论，也积极的力斥宋儒所说的心性二元论之非，他说：

天下无心外之性，惟天下无心外之性，所以天下无心外之理也；惟天下无心外之理，所以天下无心外之学也。（《刘子全书》卷七《原学中》）

凡所云性，只是心之性，决不得心与性对。所云情，可云性之情，决不得性与情对。（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》中引文）

性者，心之理也。心以气言，而性其条理也。离心无性，离气无理。虽谓气即性，性即气，犹二之也。（《刘子全书》卷九《来学问答》）

盈天地间，一气而已矣。气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉，于是有仁义礼智之名。仁非他也，即恻隐之心是；义非他也，即羞恶之心是；礼非他也，即辞让之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。而后之人必曰，心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃道已乎。

（《刘子全书》卷七《原性》）

宗周是一个彻底的一元论者。他不承认理与气对，同时也就不承认性与心对。理是气的条理，性是心的条理。离气无理，离心无性，理论

完全一贯。最后《原性》一段讲得更切实。他居然放形质在先，放性在后，有形质而后有性，这暗合着物质先于概念而存在的原则。从这里他更进一步确立环境克服人的意识的理论，他说：

或问曰：均是人也，或为圣人，或为凡人，何居？曰：人则犹是也，其意识或异耳。曰：均是心也，或为道心，或为人心，何居？曰：心则犹是，其学或异耳。何言乎学也？人生之初，固不甚相远矣，孩而笑，啡而啼，饥渴嗜欲，有同然也。及夫习于齐而齐，习于楚而楚，始有或相径庭者矣。（《刘子全书》卷七《原学》下）

他认为人之本质本无甚差异，由于生活环境之不同，而引起意识上的差异，更进而引起本质上的差异，其逻辑颇为严整，在地主阶级政权动摇剧烈的时代，从事于地主阶级自救运动者，自然也要接近现实一点，以求获得地主阶级自救的实际方案。因而，在他的宇宙论（气理问题）、人性论（心性问题的哲学体系中，很少有玄学的意味。他虽然是道学家的殿军，而同时又是后来反道学派言性者的前驱者。

明末的地主政权，在内忧（农民暴动）与外患（满洲入寇）夹攻之中，呈露着奄奄一息的现象，依附地主阶级的士大夫，莫不触目惊心，孜孜于自救方案之规划，以求其政权的延续，宗周即是策划其自救方案最努力的一员。他虽然为着对策而屡触君怒，甚至因触怒而被革职还乡，他还是依依不舍而时时进其策划。他提出“学政”为地主阶级自救运动的目标。他说：

臣窃谓救世者必先识天下第一义而操之，往往于形见势浊之外，别有转移，而收功甚捷，则今日之学政是已。昔我高皇帝用夏变夷，加意教化，干戈甫定，即立国子监及天下郡邑社学，博选天下儒宿有道术者为学宫师，士至以起家学宫为荣资，制卧碑以训士，所为董正率作之方备至。若国家通经积分之法，尤称近古，一时人才辈出，化行俗美，流风被于百年。……今天下世道交丧矣，士大夫容容苟苟，不知忠孝节义为何事，平居以富贵为垄断，临难以叛逃为捷径。至于国是日嚣，人心日竞，纪纲日坏，刑政日弛，封疆日蹙，寇盗日迹，祖宗金瓯无缺之天下，不日拱手而授之他人，亦孰非此学宫不识字人所胚胎而酿之者乎？则今日救世之微权，亦略可知矣。臣谨遵祖宗旧制，修明学政，首停纳监生，以端天下之士习。倘以军兴故，难废事例，臣请宽儒士一途，优

其资格，得与粟监等，而人之乐输亦已众矣。（《刘子全书》卷十四《修举中兴第一要义疏》）

他认为当时的“国是日蹙，封疆日蹙”，而“学政”废弛为其主要的动因；要避免这些社会矛盾，就要从“修明学政”做起。修明学政，训练能忠能孝能节能义的士大夫，以作拥护封建地主政权的台柱。他又接着解释“学政”的意义：

夫学亦学为忠孝节义而已矣。学政之教行，则天下皆知子不可以叛父，臣不可以叛君，四裔不可以叛中国，举天下之才，蒸蒸成奋于朝廷，人心由之而正，国是由之而明，纪纲由之而肃，法度由之而明，政事由之而立，封疆由之而饬，寇盗由之而屏，祖宗金瓯无缺之天下由之而固，是冲圣中兴之业，不下堂序而奏也。（同上）

他看到忠孝节义是维护封建地主政权的精神工具，比甚么也要重要，因而他更进一步说出“忠义之性不立，而一往才具，亦无由以迸露”（《用申人心国势论》）的话来。“才具”都要藉忠孝才能表达出来，所以他积极地主张修明学政以作培养这种精神工具的捷径。后来他听到福王被杀和史可法殉国的消息而绝食二十余日以死，正是他对于他自己的政治哲学的实践。

修明学政，不仅在灌输忠孝节义的道德伦理，而且在灌输致用的实学，以作地主阶级自救运动之侧面的推进，他说：

宜略仿胡瑗经义治事之意，令士子朝夕学舍，以明经为主，兼通世事，如兵屯、水利、盐法、天文、地理、算数之类。就其质之所近，各习一事，渐以类通，官师时以考讯。又以其暇行射礼，及雅歌琴瑟，士因以薰陶德性，臻之大成，储他日之楨榦焉。（同上）

开明的地主阶级之说教者，除从“明经”以求获得地主阶级的治术外，并谋讲求水利盐法，提高农业生产技术，企图充实封建社会的机构。

在地主经济矛盾激剧化的时代，居在饥饿线下挣扎的人们莫不图利以求生命的延续；居在剥削地位的人们更要图利以满足其贪污欲望，这确是一般的现象，宗周很痛恨这个现象：

臣闻尧舜之道，仁义而已矣。出乎仁义则为功利，为刑名，其究也为猜忌壅蔽，与乱同事。此千古帝王道术得失之林也。……陛下留心民瘼，惻然痍瘵，真无忝尧舜之仁。而辄以司农告匮，一时所讲求者，皆掊克聚敛之政。正项之不足，继以杂派；科罚之不足，加以火耗。又三四年并征，水旱灾伤，一切不问，其他条例纷纭，大抵辗转得之民手，为病甚于加赋，敲扑日峻，道路吞声，小民至卖妻鬻子女以应，势且驱而为盗，转而沦于死亡。……功利之见动，而庙堂之上有不胜其繁苛者矣。事事而纠之不胜汰也，人人而摘之不胜诛也，于是名实覩而法令滋张。（《刘子全书》卷十五《预矢责难疏》）

宗周看到这种“掊克聚敛”的现象，是社会变乱的根源；要避免这种现象，就是要人主择人而用，使统治层的机构灵活，他说：

人才至今日而尽矣。非徒无理学，并其假理学而尽；非徒无事功，并其假事功而尽；非徒无忠义气节，并其假忠义气节而尽。令今天下犹有假焉者，亦何至国论日卑，士气日下，任敌骑之纵横，无能建一奇，出一策，以纾君父忧，而城下受盟之使，日相望于道路乎？故曰：求士于三代之下，惟恐不好名。夫天下未尝无人才也，特患人主不能燎然于邪正是非之辨，以为去取耳。（《刘子全书》卷十五《救世第一要义疏》）

他认为一般官吏的贪污，由于人主“不能燎然于邪正是非之辨”，以定官吏的取舍，自然会走上“国是日卑，士气日下”的末路，所以他在《申皇极之要疏》里，阐明用人之旨更具体：

操救世之权者如之何？亦曰正人心而已。而欲正人心，莫若明世教，明世教，莫若道先王之道以道之，而本之终在皇极之地。臣观《大学》一书，言平天下之要，必推本于用人。（《刘子全书》卷十六）

他以为有了贤明的官吏在上领导民众，就可以转移人心，他还是保持着“人存政举，人亡政息”的观念。此外他还主张简出政令：

夫皇上之所以治天下者法也，而非所以法者也，所以法者，则道也，如以道则必首体上天生物之心以敬天，而不徒时用风雷，则必重念祖宗监古之统以率祖，而不至轻言改作，则必法尧舜之恭无为以简要出

政令。（《刘子全书》卷十六《痛切时艰疏》）

这是对于统治层的人君所希望的。至于他对于统治层的人臣的希望，他在《不敢怀利事君疏》里这样说：

臣闻之，为人臣者，竭股肱之力，济之以忠贞，甚者鞠躬尽瘁而已，不闻其出于利也。如以利，即破家徇国亦利也。故卜式输边，公孙弘以为不轨之臣，不可以化天下。（《刘子全书》卷十六）

他以为在人君善于用人和人臣能鞠躬尽瘁的两个条件之下，准能渡过地主政权崩溃的危局；但是，人力敌不过历史进展的动力，虽然他做到了“鞠躬尽瘁”，终于不能挽救明代的灭亡。

他如东林派巨子——顾宪成、高攀龙、陈正龙等，其思想的出发点，与刘宗周同一立场。

4 徐光启之初期市民阶级的哲学

徐光启字子先，号玄扈，江苏吴淞人，于世宗嘉靖四十一年，卒于思宗崇祯六年（一五六二——一六三三）。其先世为商人，与东来的西洋资本家过从甚密，成为明末西学输入之中心人物。一六〇〇年，他在白下遇西教士利玛窦。越三年，拜西教士罗如望为师，罗授以教籍一卷，他携至逆旅，竟夕披览，随所睹，心为豁然，奋袂喜曰：“道在是，我无间然矣。”（见本传）因与西教士熊三拔、龙华民、庞迪我相友善，对耶稣教发生深刻的信仰。他由进士出身任左春坊左赞善兼翰林院检讨。崇祯初，清兵犯辽东，举国惶惶，他以西洋新式练兵法进，颇得思宗信用，但极遭地主阶级权贵的猜忌，以至赍志而歿。

他介绍西洋学术最有成绩者，自然要推数历算学。当时所行的大统历，循元代郭守敬授时历之旧，错误很多。万历末年，宋载堉、邢云路先后上疏，请求釐正。天启崇祯两朝十几年间，很把这件事当一件大事办，卒能竟历法改革之功，光启即是主持这件事的主要人物。他对于天文、地理、水利诸学，也不遗余力的介绍，其所译《几何原本》一书，几成为清代研究数学的基本书。此外，并著有《徐文定公集》、《徐氏庖言》、《辟释氏诸妄》、《灵言蠡勺》、《农政全书》及翻译《测量法意》、《测量全义》、《泰西水法》诸书。

他的认识论，是一种幼稚的实用主义。对于事物的探讨，不仅求其当然，而且要追求其所以然，其在《测量全义叙目》里说：

法原者，法之所以然也。凡是不明于所以然，则其已然者，茫茫不知所来；其当然者，昧昧不知所往。即使沿其流，齐其末，穷智极虑，求法之确然不易，弗可得也。（《测量全义》卷一）

这就是说，若不明事物之“所以然”，纵然“穷智极虑”，也不会得到深刻的认识，而获得“确然不易”的法理。

从这里转入政治论，确立两大原则，对内在提高生产技术，对外在提高战争技术，使商业资本在生产技术提高和战争技术提高两大原则下得到畅然的发展。

他看到当时农业生产技术落后，以致形成农村经济破产，而影响到农民购买力的衰退，更进而影响商业的发达，于是主张提高农业生产技术，以图救济。其所作之《农政全书》，即是提高农业生产的具体方案。他认为改良农政，首重土地的测量，其在《国朝重农考》里说：

夫水土不平，耕作无以施方，必先度量地势高下，跟寻水所归宿，濬河以受沟之水，开沟渠以受横潦之水。官道之冲，设大堤以通行。偏小之村，亦增卑以成径。惟欲于道傍多开沟洫，使接续通流，水由地中行，不占平地。又度低洼处所，多开塘堰以潴蓄之，夏潦之时，水归沟塘；尤旱之日，可资引溉。高者麦，低者稻，平行地多，则木棉桑枣，皆得随宜树艺，土本膏腴，地无遗利，遍野皆衣食之资矣。（《农政全书》卷三）

根据“地势高下”，而分成围田、圃田、架田、柜田、梯田、涂田、沙田，分别的尽其地利。同时，并讲求水利，以避免水旱的灾患。至于对农业经营之法，其在《农本诸家杂论下》里决定了几个原则：

君臣道兴，食衣之原，渐以开矣。是故耕获锄报，阴阳蚤莫之节，宜顺也；高下違隰，燥湿寒燠之气，宜候也；泄制生化，土木金石之物，宜悉也；粪灌培蒔，刚柔疏密之性，宜辨也；水旱盪盗，捍御守视之役，宜力也；采摘修拵，生熟急缓之度，宜中也；饮饲闲放，好恶新故之情，宜调也；牝牡生息，老嫩去留之班，宜审也；推摺摊晒，风雨

雾露之防，宜豫也；碾礲碓砮，精粗筛簸之计，宜准也；仓窖转般，鼠雀浥漏之虞，宜察也；积散出内，盈缩低翔之数，宜算也。是故农事修，则日用赢，衣食裕，器用精，财用饶，而生养遂矣。（《农政全书》卷三）

他对农事的各方面，都顾虑到——无论在耕种与收藏方面，甚至连耕种的工具上，也注意到。所以他说：“须调习器械，务令快利；秣饲牛畜，常须肥健。”（《农政全书》卷七《农事营治》上）假设能照他所规定的做去，自能达到农业生产力的提高。

他又看到中国民族在满洲民族侵略之下，非常危急，连京都的屏藩——辽左都“陆危”了。他慷慨激昂的力陈军事上的失策，其在《敷陈末议以殄凶酋疏》里说：

近日辽东之战，我有一可胜敌乎！敌真不胜我乎！杜松矢集其首，潘宗颜矢中其背，是总镇监督尚无精良之甲冑，况士卒乎？杜松、刘级、潘宗颜，皆偏师独前，岂非无纪律乎？兵与敌众寡相等，而分为四路，彼常以四攻一，我常以一攻敌四，岂非不知分合乎？战车火器，我之长技，抚顺临河不济，岂非无政教乎？出关四十里，遇水不能渡，遇险不能过，入伏不能知，岂非不识地利，哨探无法乎？如是而求幸胜，果必不得之数也。（《徐氏庖言》卷一）

他认为中国的军队无甲冑，无纪律，无政教，不知分合，不识地利，当然得不到“幸胜”。因而主张训练新兵，以图抵抗，他接着又说：

为今日之计，必须精求天下勇力捷技奇才异能之士，丰其饷给，厚其拊循，优其作养；又精求良将以统率之，选用教师，群居众处，日夜肄习之；又博求巧工利器，尽法制造以配给之。技艺既精，然后教之形名节制步伐齐整分合进退之法，中间激以重赏，重以重罚，教练既成，将臂指相使，虽赴汤蹈火，无不如意。（同上）

他的练兵计划，颇为周详，练兵步骤颇为严整。为着这一件事，他不知道上了多少疏奏，其要者：

先教之施放火器。闻内府厂库，大小火炮，多如山积。若以此二万之众，与京营兵协同守御。再行建造敌台，改造火炮，坚壁清野，贼虽

十万来攻，则必同时刻之间，尽欲死于坚城之下。（《徐氏庖言》卷二《兵事不相应疏》）

取常言火器，今之时务，故练习时，专言此技，枪刀等各习其一，火器则人人习之，以数千人守城用器，其器则皆宁远所用大炮之属也。（《徐氏庖言》卷四《疏辩》）

此外，他并主张亟造都城万年台，以固京师；亟遣使臣监护朝鲜，以联外势；购买西洋大炮，以提高其战斗力。

他不仅崇拜西洋技术，即其道德教化，也在崇拜之列。因为当时西洋的上层意识，正当文艺复兴的前夜，已充分地表现着解放精神，而从市民阶级出发的，光启想整个地把西洋的上层意识搬过来，其在《泰西水法序》中说：

其谈道也，以践形尽心，钦若上帝为宗，所教戒者，人人可由，一轨于至公至正，而归极于惠迪吉从逆凶之旨，以分趋避之路。余尝谓其教必可以补儒易佛，而其绪余，更有一种格物穷理之学。凡世间世外，万事万物之理，叩之无不可悬响矣。丝分理解，退而思之，穷年累月，愈见其说之必然而不可易也。格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法为律吕，至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以有用，用之无不尽巧极妙者。（《徐文定公集》卷二）

他这样崇拜西洋为“艺”与“道”，所以，他更进一步决然的皈依耶稣教，而大排斥佛教，他说：

释氏以明心见性，即成佛道。而明心见性，不出禅宗两门：禅属详解，宗由立悟，掉唇摇舌，惑世诬民。彼于心性，无论不见不明，即见即明矣，知而不行，有何干涉。况离根本乎？先儒谓佛氏知性，不知有天命之性，故言性不言天。又言天上天下，惟我独尊。又言清净法身，忍生山河大地，此非性之言也。如果知性，敢为怪诞罪妄至此乎？彼既见性矣，高僧见性者，代不乏人，曾能随意生一蚁乎？起一丘乎？极小不能，而又动称山河大地乎？且不知大地无须弥山，而妄称三十三天三千大千世界乎？谈禅者穷年累世，讲经说偈，总如捉风捕影，性不能窥，不得已逃而为宗，不用文字，唱捧交作，立地成佛。（《辟佛氏诸

妄》)

他如对于佛家破狱、施食、无主孤儿血湖、烧纸、持咒、轮回等说，亦为说排斥之，确实是市民较进步的一种思想。不过，光启究未能完全脱离封建思想的羈絆，而主张“镕西洋之巧算，入大统之型模”，似乎有一点“中学为体，西学为用”的意味在，对历数的观念如此，对其他的观念更可想见，所以光启的意识，是不自觉的，其中还杂有很浓重的封建意识。

他如李之藻，译有《圜容较义》、《名理探》、《寰有诠》等书，并著有《浑盖通宪图说》，与光启同为介绍西洋学说的两轮，其阶级立场当与光启无二致。

本节基本参考书：

张廷玉 《明史》

王 圻 《续文献通考》

李 贽 《李氏藏书》

又 《李氏焚书》

又 《随文志传》

刘宗周 《刘子全书》

又 《刘子全书遗编》

徐光启 《徐文定公集》

又 《徐氏庖言》

又 《农政全书》

又 《辟释氏诸妄》

又 《测量全意》

[1] 吴虞《明李卓吾别传》：“陈明卿云：卓吾书盛行，咳唾间非卓吾不欢，几案间非卓吾不适，朝廷虽焚毁之，而士大夫则相与重衿，且流传于日本。”

[2] 吴虞《明李卓吾传》：“卓吾之书，一焚于万历三十年，为给事中张问达所奏请，再焚于天启五年，为御史王雅量所奏请。”

七 结论——宋元明时代思想之史的评价

封建社会，发展到了十一世纪的宋代，都市行会手工业萌芽，货币经济发达，小地主经济渐取大地主经济地位而代之，那是封建社会进化到较高的阶级之必然现象。在小地主经济在生产领域中渐占优势的经济形态之下，适合于小地主阶层要求的政治运动应时而生。李觏、王安石的思想、意识，悉从这一要求出发，而产生许多关于建立小地主经济的经济政策和树立小地主政权的政治纲领，所以李王的哲学、政治学比较适合乎社会进化的要求。在相反的一面，周敦颐、张载、邵雍、二程、司马光的哲学、政治学，或在避免现实极端地向“形而上学”发展，或从拟古以求大地主政权之延续与夺取，或作恢复典型的封建社会的幻想，以图安慰没落阶级的魂魄，而阻碍社会进化的航程，难免不被时代激流把他们撇到两岸去。同样的，在南宋大小两地主阶层斗争的阵营里，叶适、陈亮站在较进步的小地主阶层的立场上，一方面揭破儒家所追求的唐虞三代政治理想之失而建设“因时制法”的政治原则，一方面打破“腐儒”的道德性命之说而注重人类日常生活所需要的“智”“能”的获得，自然也适合社会进化的要求。而相反的，朱陆的哲学、政治学悉沉醉于玄妙的深渊中，想把历史开“倒车”，而自身也只有作历史双轮下的惨死鬼。到了明中叶以后，由于货币经济和商业资本有长足的进展，促成地主经济矛盾的深化，更进而影响地主政治的崩溃与危急，自然会产生王守仁一派的绝对的观念论的哲学，以企图历史的静化。又产生刘宗周一派从地主阶级没落的现实生活中而获得地主阶级自救的方案，以期地主阶级政权的永续。同时，在商业资本长足进展的过程中，西洋的朴素的科学随着商品的输入而流传到中国来，徐光启之提高农业生产技术和孜孜于历算之翻译，对于中国近代文化的积累，自有相当的功绩。至于李贽之反纲常名教，积极地破坏封建文化，甚至连樵夫农人也来加入讲学之群，使士大夫一向尊严之阶级堡垒，一天一天的废弛，这在反封建文化的功绩上，他实在是谭嗣同吴虞之前驱者。

编后声明

几年前，我在北师讲授“中国思想史”，所编的讲义，打算把它印出来；后因生活忙碌，未遑整理，遂作罢论。去岁在民大教授“宋元明思想概要”一科，又把以前所编的讲义，关于“宋元明”这一阶段的加以整理、充实，以作讲义；暑假中，略加修改，易名曰《宋元明思想史纲》。

本书在编辑方法上，想从严正的科学立场着手，因而一方面在探求“宋元明”时代思想之最后根源——经济生活、政治生活，以求其思想产生之必然性；一方面在探求由其经济生活的差异所引起意识上的差异——阶级性。虽然我的学力和时间有限，致不能显示“宋元明”时代社会思想的真面目；但是我愿意接受研究这个课题者的指教和读者的批评，以便改正。

关于本书各时代的经济形态的材料，又大都采自友人吕振羽君所编的《中国经济史》的讲义中，节省了许多精力和时间，这是我要向他道谢的。本书承吴检斋、李鹤鸣两先生赐题序言，谨此致谢。

编者 一九三五、八、八。

清代思想史纲

顾颉刚序

中国史的研究工作，应当要划做三个阶段：第一为文字训诂时期，第二为材料考辨时期，第三为系统的整理时期。训诂的工作，乾嘉诸老曾尽了毕生的精力，成绩卓著，他们把古籍校勘得很正确，给研究者阅读的方便。关于考辨一层，清代学者也曾努力过，崔适有“推倒秦汉以来的传记中靠不住的事实”之《史记探源》，康有为有“推倒刘歆以来伪造的古文经”之《新学伪经考》，都考见了一部分的真实。十余年来，我们曾努力过辨伪工作，讨论的文字大半收入《古史辨》。但考辨的工作，在史学上仅是一种工具，而不是究极的目的；许多史料应有系统的整理，所以近几年来，陶希圣、郭沫若、嵇文甫、王宜昌诸先生，或为断代的研究，或为分门的研究，促进中国的史学踏入了新的阶级，虽然训诂考辨各方面，有许多未完成的工作。

在这整理中国史的阶段中，谭丕模先生专心从事宋以后的思想史的部门的研究，关于宋元明这一时期，他已出版的有《宋元明思想史纲》一书，现在他又把他研究清代这一时期的心得，写成了《清代思想史纲》一书付印。索序于我，我就乘此机会把本书的特点介绍如次。

一、本书从严正的科学观点出发，把清代思想的范畴及流派重新划分，整理出一个新的条理。不仅是从思想本身发展上去研究思想，也不仅从政权表面的形式上去研究思想，而是从社会的——经济的政治的诸关系去探求思想产生的必然性。

二、本书把明末清初三大师——顾炎武、黄宗羲和王夫之所参加的救亡运动特别提出，从而述及其适应救亡运动的学术思想，如黄宗羲之以相权限制君权论，顾炎武之“寓封建之意于郡县之中”的新封建论，王夫之之“夷夏大防”之种族论，对于目前救亡运动的意义上更有深密的联系。

三、乾嘉时代，在学术思想上呈现着很浓重的复古空气，但也充满

着很浓重的怀疑精神，本书认为是有经济的政治的意义在。这就是说：一部分辅助封建统治的学者为着稳定其行将崩溃的封建制度，不得不趋于复古；而另一部分学者意识到封建制度的崩溃的必然性，不得不充满了怀疑精神。

四、从社会经济的变动和阶级立场，说明康梁之维新与太后、端王之反维新之两大政治运动，从而述及其适应于维新运动之学术思想。如康有为之根本否认数千年神圣不可侵犯的经典和建设君主立宪政治，梁启超之反对以西学缘附中学及反对思想统一与思想束缚，谭嗣同之排斥封建社会所赖以维持之精神工具——名教、三纲、五常及否定君臣的关系与君主政治，认为系时代必然的产物。

总之：这部著作确实有其独到之处，在整理中国思想史这一课题上是值得我们注意的。什么事情都是做了才有办法，只要大家肯努力前进，理想中的成功必有实现的一天。所以乘这书出版的时候，我谨祝颂谭先生及其同志们努力，完成中国思想史的全部。

顾颉刚 二十六年一月五日

一 绪论

1 清代思潮的总趋势

清代是中西思潮的交流时代，呈现着“入超”状、绚烂色。中国社会发展到清代，已达到中世末期之最后阶段；而欧美先进国，却已发展到资本主义成熟以至于衰老的阶段。由于中国社会自身的演变，致使中国社会旧有的意识形态发生动摇、崩溃，由于世界资本主义的发达，更是有意识的把落后的中国变为他们的商品的尾闾，加速了中国社会旧有意识形态动摇、崩溃的历程，而新的意识形态自然会向“新创”的过程中迈进。清代的学术思想，不同于汉唐的“注疏”，更不同于宋明的“理学”，是受其社会条件的决定。

清代学术思想的特质，一般史论家称之为“朴学”，是颇可玩味的。我们现在跟着“朴学”这个抽象的名词，来作具体的把握。

一、清代学术思想是实际的。清代学者，由于历史的磨炼，不像宋明学者只从事于冥想、游谈，而致力于非常实际的问题的研究，以作为复国的准备。黄宗羲谓“道德不离事功”，顾炎武谓“载诸空言，不如见诸行事”，颜元谓“学问固不当求诸冥想，亦不当求诸书册，惟当于日常行事中求之”。这都在紧紧地抓住实际为其学问的对象。到了清中叶，虽然复古的空气很浓厚，而“实际的”的研究，却不为复古空气所遮盖。戴震说“古人之学，在行事”，也在很显明的倾向于实际。到了清代末年，这个研究实际问题的空气，在内忧外患夹攻中益趋紧张。梁启超说“以实事求是为学鹄”，严复谓“内籀必资事实，而事实必由阅历”，着重在“实”字上下工夫，正是其时代精神的反映。

二、清代学术思想是致用的。清代学者，由于历史的磨炼，不像宋明学者视“尧舜事业如浮云过目”，而致力于经世致用的学问之探讨。顾炎武说其所著之书：“皆以为拨乱反正移风易俗，以驯致乎治平之用。”颜元谓：“生存一日，当为生民办事一日。”他们都具有淑身淑世的精神，在“致用”上作最大的努力。到了清代末年，康有为、梁启超等“皆抱启蒙期致用的观念，借经术以文饰其政论”，即热情维持清代封建政权的张之洞也分出一部分精力来致力于“应世事”的学问。可见“致

用”的思想，在清末更支配了一般学者的心理。

三、清代学术思想的研究方法是“近乎科学的”。清代学者受了历史的磨炼，不像宋明学者单凭着主观的臆测、判断，毫无根据的去分析事理；他们尽可能运用科学方法，施之于各种学问。如顾炎武“论一事必举证，尤不以孤证自足，必取之甚博，证备然后自表其所信”（梁启超语），很饶有科学的精神。清中叶的学者，以科学施之于考据学，在古籍的辨伪上树立了不少的功绩，清末科学之影响社会，有如大火燎原。谭嗣同以科学上名词（以太）释仁，梁启超以科学方法整理国故；即守旧如曾国藩也要模仿西洋的科学（夷技）以抵抗西洋（制夷），足征科学在思想上支配的力量。

此外，在清中叶的学者力求学术上的复古，清末的学者力求思想上的解放，也是清代思想上的特征。

2 清代思想的流派

清代思想的流派，虽甚复杂；但是归纳起来，只有三种不同的派系。有的思想家是站在地主阶级的立场出发的，有的是站在市民阶级的立场出发的，也有的是站在农民阶级的立场出发的。

黄宗羲之倡言恢复唐代方镇制度，顾炎武之寓封建之意于郡县之中，王夫之之设夷夏大防及君子小人大防，以为攘外安内之两大政纲；戴震之“体民之情，遂民之欲”，以和缓敌对阶级的仇视和矛盾。曾国藩之“学夷技以制夷”，张之洞之“中学为体，西学为用”，无非都在企图充实封建社会机构，巩固封建地主政权。所不同者，清初地主阶级的思想家在国家破亡之后而富有民族思想；清末地主阶级的思想家在满清政府利诱（设博学鸿词科）与威胁（文字狱）双轮压榨之下而民族思想沉寂，甚至于为着阶级的利益而忘记民族大仇，反为仇人帮凶。

在清初，梅文鼎、王锡阐之努力于西洋历数的介绍与研究，已充分表示市民阶级崇尚科学的精神。到清末，由于中国社会逐渐排演其半殖民地的历程，康有为倡言“维新”，否定中国数千年所遗留的经典，而以“从事科学，讲求政艺”为帜志。梁启超发扬“新民”，攻击由封建政治体制所产生出来的奴性，进而吸收西洋进取、冒险、自由、平等诸德性。谭嗣同则冲决俗学、群学、群教、君主、伦常之网罗而力求解放，章炳麟则致力于“保种”与“民主”两大目标的追求，严复则孜孜于“开民

智、新民德、鼓民力”三大目标的实践。质言之，充分地企求市民的解放与民主政治的建立，

颜李学派一方面反对读书，另一方面从事打破土地私有制度，将地主占有的土地平均分配给从事生产的农民。这自然是从谋解放农民的观点出发。在清中叶，洪秀全等也曾作此等均产运动；但是在学术理论上没有文献可考，也许是被地主统治者所禁止。清末自然也有此等思想流行，孙中山先生的平均地权，即是在农民破产的激流中的产物。

3 清代思想的发展

清代的社会经济政治受外国资本主义袭击，有了剧烈的变动，在思想上自然也有变动。清末的思想，虽然有一部是清初思想的发展，但其中也有一部发生质的变化。就地主阶级的思想来说，清初地主阶级的学者只能从中国先圣的成法，而加以修改和补充，如顾炎武扬弃封建制和郡县制而变为寓封建之意于郡县之中；黄宗羲竟想把已经成为僵化的方镇制度承继下来，而作为地方自卫的武力。但是到了清末，由于封建政权之危机加深，地主们已感觉到不仅是承继了先圣的遗制，就可以挽救封建政权的命运；而且还要模仿西欧成法，以作为复苏中国封建制度的注射针。这又不能不说是清代思想上之显著的发展。再就市民阶级的思想来说，在清初，市民阶级的学者，研究范围，只限于自然科学，还没有政治上的觉醒。即是说，当时市民所采用的科学，只限于历算。到了清中叶，科学的应用已扩充到考据学的领域。到了清末，科学研究的范围，不仅限于自然科学、考据学，而且扩充到一切的社会科学。由曾、张以维持地主政权的洋务运动，发展到求市民解放的康、梁维新运动；由单纯的自然科学研究，扩充到对一切社会科学的研究，这又是思想上进步的一个象征。再从农民的思想来说，由清初无计划的均田主张，进而为洪秀全对均田制之实践，再进而为孙中山先生有计划地平均地权，这也是表现在进步中。

在这三派思想的斗争中、进展中，而市民思想又渐渐在思想界占支配的地位。经过清代长期的蓄积，开展为“五四”新文化运动的狂潮。

本节基本参考书：

梁启超 《清代学术概论》

《中国近三百年学术史》

萧一山 《清代通史》

冯友兰 《中国哲学史》

(赵尔巽) 《清史》

二 清初思想的流派

1 清初社会诸矛盾

明代末年由于商业资本的扩大与深入，已充分地在发挥其侵蚀农村的作用，致引起农村的崩溃和农民的离村，农民在农村崩溃和农民离村的过程中，便到处抗租、骚扰、暴动，终于汇集于李自成、张献忠所领导的震耀历史的两大流寇集团，给明代地主阶级以绝大的打击，而演成京师被陷和崇祯自缢的悲剧。当时的地主阶级看到本阶级这样受摧残与压迫，于悲痛感伤之余，莫不来自救，努力策划，以图地主政权的延续，而刘宗周之提倡“名节”和“修明学政”，即是地主阶级自救之有力的策划。不过，中国历史上的统治者——地主阶级到了政权危急的时候，常抱“宁给外族，不给家奴”的信念。在唐末有招引外族——沙陀镇压流寇黄巢的滑稽剧，在明末就有招引外族——满洲镇压流寇李自成的事实与之辉映，到清末和民国还在不断地扮演这样的滑稽剧。在一六四四年——顺治元年，地主阶级之封建主用王永吉议，尽弃关外诸地城，专致力于围剿流寇工作；而地主阶级吴三桂在李自成威胁之下竟亲率五百骑出关谒多尔袞剃发为誓，招引外族军队进入北京，虽然把所谓流寇的首脑部击退，然而流寇在农村里的势力依然存在、开展，李自成率其余部西走，复在山西、陕西大集合，又具有伟大的战斗力。同时，张献忠入四川，给四川的地主一个很残酷的屠杀；越三年，献忠竟在成都称“大西王”，失业的农民来归者尤众。此外，云南、贵州、湖广等地，也不断地有流寇骚扰。但是，“流寇”发展到那里，地主阶级如吴三桂、何洛会便招引外族的军队进剿到那里，虽然“流寇”在外族势力和中国地主势力合作的围剿下而失掉战斗力，而崩溃，而消灭。在相反的一面，外族势力竟藉追剿流寇的美名而逐渐占领全国的土地。地主阶级大有感受“前门拒虎，后门进狼”的威胁。自满洲军队进入北京后，即不断地扩充其势力。次年，陷南京，执中国地主阶级之封建主——福王杀之。一六四六年，满洲兵攻陷福建，又杀封建主——唐王；此后，满兵又攻陷桂林、舟山、云南，先后又杀封建主——桂王、鲁王。清初的地主阶级，在这内忧外患交互而来的当中，目击心伤，自然会发生地主阶级的自救运动。当时所谓“名儒”、“大师”，地主阶级之代言者，受了这样巨创深痛的教训，一方面观察当时社会现实的缺陷，一方面考究历代社会兴亡的规律，定了许多关于地主阶级自救的方案，并努力于自救的实际

行动，力图挽回地主阶级倾颓的命运。黄宗羲、顾炎武、王夫之等的哲学思想，悉从这一观点出发的。同时，在封建农村衰落的过程中，一般失掉耕地的农民，感受生活的压迫与苦痛，从他们生活苦痛的经验中，自然会发生农民解放运动。当时有一部分由农家出身的学者，一方面看到“王学”末流只从事玄谈超越现实的缺陷，一方面又看到由土地集中所引发出来的社会罪恶，在哲学思想上便别开生面，紧紧地抓住现实，以求生活要素——土地的获得。颜元、李埭之哲学思想，自然会从代表农民的利益出发。在清代初年，正当西洋资本主义的前夜——文艺复兴时代，因为西洋商业资本的发展，中国便成为西洋商业资本的尾闾。西洋朴素的科学智识亦随着商船输入到中国来。加之中国社会的本身条件也发展到资本主义的前夜，自然会产生启蒙时代的科学运动，以企图资本主义的进展。所以有王锡阐、梅文鼎之努力于自然科学的介绍与研究。现在把当时各流派的思想产生的必然性，探求如次。

2 开明的地主思想流派

A 黄宗羲之重民论

黄宗羲，字太冲，号黎洲，浙江余姚人。生于明神宗万历三十七年，歿于清康熙三十四年（一六〇九——一六九五）。他的父亲黄尊素曾被奄人魏忠贤陷害死狱中，他力图报复，袖长锥，草疏入京为父亲讼冤，于是宗羲名震京师。在明代地主政权崩溃的过程中，他曾积极参与过地主阶级自救运动的实际工作。自崇祯自缢、福王被杀后，鲁王监国，孙嘉绩、熊汝霖以一旅之师，画江自守。宗羲纠合本乡黄竹浦子弟数百人，随诸军江上，人呼曰“忠世营”。时兵务方亟，他遗总兵王之仁书曰：“诸公何不沈舟决战，由赭山直趋浙西，而日于江中放船伐鼓，攻其有备？盖意在自守也。蕞尔三府，以供十万之众，岂能久守乎？”（本传）但不得封建阶级的采用。他又力倡西进之策，孙嘉绩以所部军队尽付给他，与王正中合军得三千人。这时查继佐军乱，披发夜走，投宗羲，宗羲出抚其众，遂同继佐西行渡海，扎潭山，烽火遍浙西。陈潜夫、朱大定、吴乃昌皆来会师，议由海宁取海盐，直抵乍浦，并约崇德孙奭内应，会满洲军队戒严，不得前进。于是复议再举，不意王正中溃于江上，宗羲出走四明山，结寨自固。不久，他又乞师日本，不得请，赋《式微》之章以感将士，乃回甬上。而其再接再厉的御侮精神，给中国民族吐万丈光芒，较吴三桂引狼入室者，又不可同日而语。虽没有成功，其志则甚可嘉佩。此后奉母返里，专于从事著述，其著

者，有《易学象数论》、《授书随笔》、《春秋日食历》、《律吕新义》、《明儒学案》、《南雷文定》、《文约》、《明文海》、《历代甲子考》、《二程学案》、《日本乞师记》、《定州纪乱》、《明夷待访录》。晚年又辑有《宋儒学案》、《元儒学案》。

他的认识论，可以叫做“气一元论”，认为宇宙间的物质，先概念而存在；同时又认定概念不能离开物质而独立。他说：

天地之间，只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。（《明儒学案》卷五十）

理气之名，由人而造，自其浮沈升降者而言，则谓之气；自其浮沈升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物一体也。（《明儒学案》卷四十四）

他以为理只是气的“条理”，只是一个“名”，从实际上说“只有气，更无理”，这已透露了“唯物”的意味。他又确立“道德不离事功，事功不忘节义”的原则。他说：

古之君子，有死天下之心，而后能成天下之事；有成天下之心，而后能死天下之事。事功节义，理无二致。今之君子，以偷生之心，行尝试之事，亦安有不败乎？……夫事功必本于道德，节义必原于性命。离事功以言道德，考亭终无以折永康之论；贱守节而言中庸，孟坚究不能逃蔚宗之讥。（《明名臣言行录序》）

他把道德建筑在事功的基础上，离开事功则无道德可言，这也有“唯物”的意味在。这点意味，是从地主阶级没落的现实生活中得来的。

从这里转入政治论。他很激烈的反对暴君，透露了很浓重的重民思想，由重民以和缓农民阶级敌对的成分。他的重民思想，详载于《明夷待访录》，而其中《原君》、《原臣》、《原法》等篇，尤为其典型的作品。他说：

古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未

得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，曰，我固为子孙创业也。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰，此我产业之花息也。然则为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼！岂设君之道固如是乎！（《明夷待访录·原君》）

盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之乐忧。是故桀纣之亡，乃所以为治也，秦政蒙古之兴，乃所以为乱也；晋宋齐梁之兴亡，无与于治乱者也。为臣者，轻视斯民之水火。即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。

君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人；出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。

我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。（《明夷待访录·原臣》）

后之人主，既得天下，惟恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法。然则其所谓法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也；汉建庶孽，以其可藩屏于我也；宋解方镇之兵，以方镇之不利于我也。此其法何曾有一毫为天下之心哉，而亦可谓之法乎！（《明夷待访录·原法》）

他真是横扫千军，竭力揭发秦汉以后君主的罪恶，竟大胆不承认其为君。他认为那般君主自私自利，没有尽其为君的职责，简直失了立君的本意。至于他们颁布的法令，也只是替君主一人谋利益的，而不是替天下民众谋利益的。因而他认为一姓的兴亡，用不着我们苦心支撑；君臣关系的变动，并不是大逆不道的事情。他这样反对暴君，尊重民意，但无论如何，总没有想到由民众自己来支配政权。须知民权思想，是资本主义社会下的产物，绝不是还停留在封建生产关系上的农业社会中所能意识到。

他的重民思想，不是为重民而重民，乃是为巩固地主政权而重民，因而他想立一种法度以限制君权，以减少其农民的对立性。他限制君权

的办法：一个是丞相制度，一个是学校制度。他认为没有丞相制度，很容易发生如次的三个毛病。

第一个毛病，就是养成君主的骄恣态度。他说：

古者君之待臣也，臣拜，君必答拜，秦汉以后，废而不讲。然丞相进，天子御座为起，在舆为下。宰相既罢，天子更无与为礼者矣。遂谓百官之设，所以事我，能事我者我贤之，不能事我者我否之。设官之意既讹，尚能得作君之意乎？（《明夷待访录·置相》）

自宰相的制度取消后，天子远在百官之上，于是奴视百官，刍狗万民，恣意妄为，而产生“能事我者我贤之，不能事我者我否之”之政治观念，国家焉得而不乱。

第二个毛病就是传贤的遗意完全消失了，他说：

古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤，足相补救。则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣。不亦并传子之意而失者乎？（同上）

他认为君传子而相选贤，子袭其位而相行其政，则传贤之遗意犹有存者；若并宰相而不立，那就没有人 与君主共负天下的重任，而政权尽落于一姓之手，政治上必发生独裁的现象。

第三个毛病就是宫奴乘机窃夺政权。他说：

或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰，不然。入阁办事者，职在批答，犹开府之书记也，其事既轻。而批答之意，又必自内授之，而后拟之，可谓其有实乎？吾以谓有宰相之实者，今之宫奴也。盖大权不能无所寄。彼宫奴者，见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌，生杀予夺，出自宰相者，次第而尽归焉。有明之阁下，贤者贷其残膏剩馥，不贤者假其喜笑怒骂，道路传之，国史书之，则以为其人之相业矣。故使宫奴有宰相之实者，则罢丞相之过也。（同上）

君主不设宰相而总揽大权，在事实上是不可能，自然会发生宫奴乘机夺取的现象。所谓君主独裁政治，无异是宫奴政治的别名，而全国人民就变成了奴隶的奴隶。所以他在“奄宦上”里把宫奴对于政治上所发生的坏影响说得更露骨：

自夫奄人以为内臣，士大夫以为外臣，奄人既以奴婢之道事其主。其主之妄喜妄怒，外臣从而违之者，奄人曰：夫非尽人之臣与，奈之何其不敬也？人主亦即以奴婢之道为人臣之道，以其喜怒加之于奄人而受，加之于士大夫而不受，则曰：夫非尽人之臣与，奈之何有敬有不敬也？盖内臣爱我者也，外臣自爱者也。于是天下之为人臣者，见夫上之所贤所否者在是，亦遂舍其师友之道，而相趋于奴颜婢膝之一途。习之既久，小儒不通大义，又从而附会之曰：君父天也。故有明奏疏，吾见其是非甚明也，而不敢明言其是非，或举其小过而遗其大恶，或勉以近事而阙于古，则以为事君之道当然，岂知一世之人心学术为奴婢之归者，皆奄宦为之也。祸不若是其烈与？（《明夷待访录》）

他认为宫奴的奴颜婢膝之习，很容易传染给一般士大夫，使士大夫“舍其师友之道，而相趋于奴颜婢膝之一途”，而形成奴隶政治。他这样消极地攻击没有宰相制度的弊害，同时在积极方面提出一个负实际政治责任的丞相制度来限制君权，所以他接着又说：

宰相一人，参知政事无常员。每日便殿讲政，天子南面，宰相六卿谏官东西面，以次坐。其执事皆用士人。凡章奏进呈，六科给事中主之。给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否。天子批红；天子不能尽，则宰相批之。下六部施行。更不用呈之御前，转发阁中票拟，阁中又缴之御前，而复下该衙门，如政事往返，使大权自宫奴出也。（《明夷待访录·置相》）

他主张君主与大臣直接晤对，公开讨论政治，确立宰相的行政权，以扫除政出宫闱黑暗阴私的积弊，其意就在以相权限制君权。在下列所引的这一段话里，反对君主独裁政治尤为激烈：

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之。是官者，分身之君也。孟子曰：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，

中士一位，下士一位，凡六等。”盖自外而言之，天子之去公，犹公侯伯子男之递相去；自内而言之，君之去卿，犹卿大夫之递相去，非独至于天子遂截然无等级也。昔者，伊尹、周公之摄政，以宰相而摄天子，亦不殊于大夫之摄卿，士之摄大夫耳。后世君骄臣谄，天子之位，始不列于卿大夫之间，而小儒遂河汉其摄位之事。以至君崩子立，忘哭泣衰经之哀，讲礼乐征伐之治，君臣之义未必全，父子之恩已先绝矣。不幸国无长君，委之母后。为宰相者，方避嫌而处，宁使其决裂败坏，貽笑千古，无乃视天子之过高所致乎。（同上）

他竭力发挥“天子一位”之义，把天子“列于卿大夫之间”，并不是“截然无等”的。他这样提高相权以限制君权，乃是要提高士大夫地位，充实其地主阶级统治力量，这确实是地主阶级自救的有效方策。至于他提倡学校制度的理由，其在《学校》篇说：

学校所以养士也。然古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。非谓班朝、布令、养老、恤孤、讯讞，大师旅则会将士，大狱讼则期吏民，大祭祀则享始祖，行之自辟雍也。盖使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气。天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。

东汉太学生三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议。宋诸生伏阙槌鼓，请起李纲。三代遗风，惟此犹为相近。使当日之在朝廷者，以其所非是为非是，将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下，君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事。不知其所以亡者，收捕党人，编管陈欧，正坐破坏学校所致，而反咎学校之人乎？（《明夷待访录》）

他认为设立学校的意义，不仅是在培养人才，而且要主持公是公非，使之成为监督政府的清议机关。因而他对于汉代的太学生政治运动，不仅不视为“衰世之事”，并且赞诩为“三代遗风”。由于宗羲之主张学生干政，一般人遂误以为宗羲的学校制度，就是资本主义社会的议会制度，更进一步确定宗羲是一个民权主义者。其实，宗羲所要设立的学校，乃是因地主出身的士大夫的集团，他要以士大夫集团的力量来监督政府，这还是劳心者统治劳力者的政治，那里有“德模克拉西”政治的踪影？本来，宗羲在其“兵制二”里就说过“安国家，全社稷，君子之

事也；供指使，用气力，小人之事也”的话，这岂不是把君子——士大夫劳心而治人和小人——老百姓劳力而治于人两种阶级对立着？他那里超越了士大夫统治的思想？不过，他希望政治实权，由士大夫出身的丞相来担负，政治监督由士大夫所形成的学校来负责，而做到君主及其左右不能恣意妄为，这就是宗義最高的政治理想。

他又鉴于明末流寇之普遍的骚扰，外寇之不断的进攻，因而想在大封建领主之下建立各自独立的小封建主——主张恢复唐代的方镇制度，以作巩固地主阶级政权的武器，他说：

今封建之事远矣，因时乘势，则方镇可复也。自唐以方镇亡天下，庸人狃之，遂为厉阶。然原其本末，则不然，当太宗分制节度，皆在边境，不过数府，其带甲十万，力足以控制寇乱，故安禄山、朱泚皆凭方镇而起，乃制乱者亦藉方镇，其后析为数十，势弱兵单，方镇之兵不足相制，黄巢、朱温遂决裂而无忌。然则唐之所以亡，由方镇之弱，非由方镇之强也。是故封建之弊，强弱吞并，天下之政教，有所不加。郡县之弊，疆场之害，苦无已时，欲去两者之弊，使其并行不悖。……令其钱粮兵马，内足自立，外足捍患，田赋商税听其征收，以充战守之用。一切政教张弛，不从中制，属下官员，亦听其自行辟召，然后名闻，每年一贡，三年一朝。终其世，兵民辑睦，疆场宁谧者许以嗣世。凡此则五利，今各边有总督，有巡抚，有总兵，有本兵，有事复设经略，有权不一，能者坏于牵制，不能者易于推委，枝梧旦夕之间，掩飭章奏之上，其未溃决者，直须时耳。统帅专一，独任其咎，则思虑自周，战守自固，以各为长子孙之计，一也。国家一有警急，尝竭天下之财，不足供一方之用，今一方之财自供一方，二也。边镇之主兵常不如客兵，故尝以调发致乱，天启之奢酋，崇禎之幕围是也。今一方之兵自供一方，三也。治兵措餉，皆出朝廷，尝以一方而动四方，既各有专地，兵食不出于外，即一方不宁，他方宴如，四也。外有强兵，中朝自然顾忌，山有虎豹，藜藿不采，五也。（《明夷待访录·方镇》）

他直接承认唐代之亡，不是由于方镇之强，而是由于方镇之弱，与一般史论家的见解完全异趣。他又夸扬方镇之设有五利，足证其为地主谋划之苦心。

此外，他主张授民以田，以避免农民的相率离村；减轻税赋，以避

免农民抗租运动的再起，而维护其地主的统治权。他说：

世儒于屯田则言可行，于井田则言不可行，是不知二五之为十矣。……天下屯田见额六十四万四千二百四十三顷，以万历六年实在田土七百一十三万九千七百七十六顷二十八亩律之，屯田居其十分之一也。授田之法未行也，特九分耳，由一以推之九似亦未为难行。况田有官民，官田者，非民所得而自有者也。州县之内，官田又居其十分之三，以实在田土均之，人户一千六十二万一千四百三十六，每户授田五十亩，尚余田一万七千三十二万五千八百二十八亩，以听富民之所占，则天下之田，自无不足。

夫诚授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎？（《明夷待访录·田制》二）

吾意有王者起，必当重定天下之赋。重定天下之赋，必当以下下为则。

夫三十而税，下下之税也。（同上《田制》一）

由“授田”以安插农民，由减税以减轻地主和农民的担负，而和缓农民的矛盾，这当然也是地主阶级自救方案之一。其他主张实行征兵制度，也在减轻地主与农民的担负。他说：

余以为天下之兵，当取之于口；而天下为兵之养，当取之于户。其取之于口也，教练之时，五十而出二，调发之时，五十而出一。其取之于户也，调发之兵，十户而养一，教练之兵，则无资于养。

夫五十口而出一人，则其役不为重；一十户而养一人，则其费不为难，而天下之兵满一百二十余万，亦不为少矣。（《明夷待访录·兵制一》）

征兵既可提高兵的本质，又可减轻农民的担负，以和缓农民的对立，当然也是从地主阶级自救运动的观点出发的。再次，他主张相对的抑制工商，他说：

今夫通都之市肆，十室而九。有为佛而货者，有为巫而货者，有为

优倡而货者，有为奇技淫巧而货者。皆不切于民用，一概痛绝之，亦庶乎救弊之一端也。此古圣王崇本抑末之道，世儒不察，以工商为末，妄议抑之。夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也。

（《明夷待访录·财计二》）

的确，替地主阶级说教的儒家，从来并没有说不要工商。但他们所要的工商有一定的限度，超越这限度的，仅可在奇技淫巧奢靡无用的名义下，将其禁止，这毕竟也是站在地主阶级的立场上说话。由相对的抑制工商的观点出发，而主张废止金银货币。他说：

后之圣王而欲天下安富，其必废金银乎？古之征贵征贱，以粟帛为俯仰，故公上赋税，有粟米之征、布缕之征是也。民间市易，《诗》言“握粟出卜”，孟子言“通工易事，男粟女布”是也。其时之金银，与珠玉无异，为馈问器饰之用而已。三代以下，用者粟帛而衡之以钱，故钱与粟帛相为轻重。……吾以为非废金银不可。废金银其利有七：粟帛之属，小民力能自致，则家易足，一也。铸钱以通有无，铸者不息，货无匱竭，二也。不藏金银，无甚贫甚富之家，三也。轻费不便，民难去其乡，四也。官吏赃私难覆，五也。盗贼胜篋，负重易迹，六也。钱钞路通，七也。然须重为之禁，盗矿者死刑，金银市易者以铸盗钱论而后可。（《明夷待访录·财计一》）

在这里他简直想恢复以物易物的自然经济（以粟帛为俯仰），于必要时，也只有采用铜本位的货币制度以为交易的标准物（衡之以钱），民权主义者那里有这样开倒车的主张。他之主张废止金银的动机，最重要的，还是在防止农民的离村（轻费不便，民难去其乡）。换言之，他是从流寇骚动的刺激而发生这样的主张呀。

B 顾炎武之新封建论

顾炎武，字宁人，号亭林，江苏昆山人。生于明神宗万历四十一年，歿于清康熙二十一年（一六一三——一六八一）。满洲军队下江南，他曾纠合同志起义兵守吴江。失败后，他有好几位朋友死难，而他自己也被满兵俘掳，受过很残酷的虐待，在他的《虎口余生记》（《明季实录》）中有很生动的记载。当满兵要攻陷他的故乡——昆山时，他的母亲绝食殉国，遗命毋仕二姓，他就谨遵母嘱，终身不渝。他真能遵

守封建伦理的信条。他在唐王被杀之后，即周游北地，“通观形势，阴结豪杰”，以企图明代地主政权的再建。在他周游北地的过程中，究古今治乱，自金石碑碣以及地理经济之学，无所不该。出游时，后车每满载书籍，以作实地研究的参考，到一险要地方，便找些老兵退卒，以备咨询，遇有与平日所闻的不合处，便即校勘其错误。到了晚年，乃卜居于陕西之华阴，他说：“秦人慕经学，重处士，持清议，实他邦所少，而华阴馆穀关河之口，虽足不出户，而能见天下之人，闻天下之事。一旦有警，入山守险，不过十里之遥。若志在四方，则一出关门，亦有建瓴之势。”（《亭林先生年谱》）他始终没有忘记恢复明代政权的念头。康熙十七年，开博学鸿儒科，想要罗致他，他竟以“刀绳俱在，无速我死”的自尽语加以拒绝。次年，开明史馆，总纂叶方蔼也要推荐他，他又拒绝。他专于从事著述工作，著有《九经误字》、《山东考古录》、《天下郡国利病书》、《五经同异》、《古音表》、《左传杜解补正》、《石经考》、《京东考古录》、《昌平山水记》、《易音》、《金石文字记》、《音论》、《亭林文集》、《亭林诗集》、《亭林余集》、《亭林杂录》、《皇明修文备史》、《唐韵正》、《菰中随笔》、《诗本音》、《圣安纪事》、《历代宅京记》、《韵补正》、《日知录》等书。

炎武的认识论，颇有归纳法的风味。他在《音论》里这样说：“列本证旁证二条，本证者自相证也，旁证者采之他书也。二者俱无，则宛转以审其音，参伍以谐其韵。”这就是说无论研究什么古韵，必须找得本证或旁证，至少也要做到“宛转以审其音，参伍以谐其韵”，绝对不会贸然得结论。其治音韵学之态度如此，其认识其他事件亦莫不本此精神。他又在《与人书》四里说：“经学自有源流。自汉而六朝而唐而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于说文，未有据隶楷而论古文者也。”（《亭林文集》卷四）这就是说治学要从古书比较归纳，寻求确实的证据，绝不要“据隶楷而论古文”。《四库全书·日知录提要》称赞他治学的方法说：“炎武学有本原，博瞻而能贯通，每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据浩繁，而牴牾者少。”梁启超也说：“炎武研学之要诀在是：论一事必举证，尤不以孤证自足，必取之甚博，证备然后自表其所信。”（《清代学术概论》）这到不是夸大的赞词。

他在著述方面的态度，反对因袭而注重创造，显现着开明的地主阶级之适应时代的姿态。他说：

君诗之病，在于有杜；君文之病，在于有韩欧。有此蹊径于胸中，便终身不脱依傍二字，断不能登峰造极。（《亭林文集》卷四《与人书》十七）

尝谓今人纂辑之书，正如今人之铸钱，古人采铜于山，今人则买旧钱，名之曰废铜，以充铸而已。所铸之钱，既已粗恶，而又将古人传世之宝，舂铢碎散不存于后，岂不两失之乎？承问《日知录》又成几卷，盖期之以废铜，而某自别来一载，早夜诵读，反复寻究，仅得十余条，然庶几采山之铜也。（《亭林文集》卷四《与人书》十）

其意就是说做诗做文，不要“依傍”杜韩；纂辑书籍，不要东抄西抄，才能成为上品。因而他著述的标准，要做到：“必古人所未及就，后世之所必不可无者，而后为之。”（《日知录》卷十九《著书之难》）“或古人先我而有者则削之”（《日知录·自序》），足征其创造精神之发扬。

从他这种认识论出发，而确立他的相对的社会改革观，对于过去的法度在不违背地主阶级的利益原则下，或在增益地主阶级的利益原则下而加以修改。

法不变，不可以救。今已居不得不变之势，而犹讳其变之实，而姑守其不变之名，必至于大弊。今日之军制，可谓帝皇之军制乎？其名然，其实变矣，而上下相与守之，至于极而因循不改，是岂创制之意哉？……请于不变之中，而寓变之之制；因已变之势，而复创造之规。（《亭林文集》卷六《军制论》）

他也看到封建制度的矛盾而主张变革；但是，变革也是有限度的，即是“于不变之中，而寓变之之制；因已变之势，而复创造之规”。可以说这两句话，是他变革的标准。他的最有力量的主张——“寓封建之意于郡县之中”，即是从这一标准出发的。本来，在封建地主政权危急的时代，不变不足以度此危局，全变适足以促此危局的深化；只有“因已变之势，而复创造之规”的折衷办法，才是最有益于地主阶级的办法。

从他接近现实的认识论和相对的社会改革观出发，对于晚明那种忽视现实徒事玄想的学风，不遗余力的加以攻击：

夫百余年以来，为之学者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命与仁，夫子之所罕言也，性与天道，子贡之所未得闻也。……呜呼！圣人之所以为学者，何其平易而可循也。（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）

今之君子，聚宾客门人数十百人，与之言心言性；舍“多学而识”，以求“一贯”之方，置“四海困穷”不言，而讲“危微精一”，我弗敢知也。（《亭林文集》卷四《答友人论学书》）

今之学者，偶有所窥，则欲尽废先儒之说而驾其上；不学，则借一贯之言，以文其陋；无行，则逃之性命之乡，以使人不可诘。

以一人而易天下，其流风至于百有余年之久者，古有之矣，王夷甫之清谈，王介甫之新说，其在于今，则王伯安之良知是也。孟子曰：“天下之生久矣，一治一乱。”拨乱世反诸正，岂不在后贤乎？（《日知录》）

他认为忽略现实去追求“夫子”所罕言的命、仁，子贡所未闻的性、天道和与人生问题无关紧要的“良知”，实在是荒谬绝伦。因而他大骂王守仁之良知说遗害社会的程度，与王衍之清谈和王安石之新说相等。同时在积极方面，他提出“明道”和“救世”两点以为求学之最高目标。他说：

君子之为学，以明道也，以救世也。徒以诗文而已，所谓雕虫篆刻，亦何益哉？某自五十以后，笃志经史，其于音学深有所得，今为五书，以续三百篇以来久绝之传。而别著《日知录》，上篇“经术”，中篇“治道”，下篇“博闻”，共二十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。（《亭林文集》卷四《与人书》二十五）

他认为治学就是求治道——求地主阶级统治的法术，绝不是单在求做诗作文。而治术的获得，固然要观察现实社会的缺陷；而研究经史，以接受前代地主所遗留的治术结晶，尤为重要。至于他的学问的内涵，绝不像宋明学问的空虚。他说：

窃以为圣人之道，下学上达之方，其行在孝弟、忠信，其职在洒扫、应对、进退，其文在《诗》、《书》、《三礼》、《周易》、《春秋》，其用之身在出处、辞受、取与，其施之天下，在政令、教化、刑法。其所著之书，皆以为拨乱反正，移风易俗，以驯致乎治平之用，而无益者不谈。一切诗赋铭颂赞誄序记之文，皆谓之巧言，而不以措笔，至于世儒尽性至命之说，必归之于有物有则，五行五事之常，而不入于空虚之论，仆之所以为学者如此。（《亭林文集》卷六《答友人论学书》）

在这里，确实要比较接近现实，要做到学以致用——即所谓：“拨乱反正，移风易俗，以驯致乎治平之用。”

他在政治上，是相对的承认封建组织——藩镇制度的存在，因而力反“唐亡于藩镇”的论调，更进而赞诩藩镇制度有安内攘外之力：

尹源《唐说》曰：世言唐所以亡，由诸侯之强，此未极之理。夫弱唐者，诸侯也；唐既弱矣，而久不亡者，诸侯维之也。燕赵魏首乱唐制，专地而治。若古之建国，此诸侯之雄者，然皆恃唐为轻重。何则？假王命以相制，则易而顺，唐虽病之，亦不得而外焉。故河北顺而听命，则天下为乱者不能遂其乱；河北不顺而变，则奸雄或附而起。德宗世，朱泚、李希烈始遂其僭，而终败亡。田悦叛于前，武俊顺于后也。宪宗讨蜀平夏，诛蔡夷郢，兵连四方，而乱不生，卒成中兴之功者。田氏稟命，王承宗归国也，武宗将讨刘稹之叛，先正三镇，绝其连衡之计，而王诛以成。如是二百年奸臣逆子，专国命者有之，夷将相者有之，而不敢窥神器，非力不足，畏诸侯之势也。

文天祥言本朝愆五季之乱，削除藩镇，一时虽足以矫尾大之弊，然国以浸弱。故敌至一州，则一州破，至一县，则一县残。今宜分境内为四镇，使其地大力众，足以抗敌。约日齐奋，有进无退，彼备多力分，疲于奔命。而吾民之豪杰者，又伺间出于其中，则敌不难却也。呜呼，世言唐亡于藩镇，而中叶以降，其不遂并于吐蕃，回纥，灭于黄巢者，未必非藩镇之力。宋至靖康而始立四道，金至兴元而始建九公，不已晚乎？（《日知录》卷九《藩镇》）

他认为有封建的藩镇的存在，以辅助大封建主，则封建政权巩固，否则必趋灭亡，他这样夸示封建的藩镇制度，十足地表示地主阶级的身份，那里有民主主义的踪影？

不过，他究竟是一位开明的地主阶级的代言者，他并不死守过去的典型的封建制度，也不是承袭着变种的封建制度，而是适合时代的需要，确立“寓封建之意于郡县之中”的政治原则，他所做的《郡县论》一，是讨论封建郡县问题最深切最有条理的言论：

知封建之所以变而为郡县，则知郡县之敝而将复变。然则将复变而为封建乎？曰：不能。有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。盖自汉以下之人，莫不谓秦以孤立而亡。不知秦之亡，不封建亡，封建亦亡。而封建之废，固自周衰之日，而不自于秦也。封建之废，非一日之故也。虽圣人起，亦将变而为郡县。方今郡县之敝已极，而无圣人出焉，尚一一仍其故事？此民生之所以日贫，中国之所以日弱，而益趋于乱也。何则？封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。古之圣人，公心待天下之人，胙之土而分之国。今之君人者，尽四海之内为我郡县，犹不足也。人人而疑之，事事而制之。科条文簿，日多于一日。而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣。不知有司之官，凜凜焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民乌得而不穷，国乌得而不弱。率此不变，虽千百年，而吾知其乱同事，日甚一日者矣。然则尊令长之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年来之敝可以复振。后之君，苟欲厚民生，强国势，则必用吾言矣。（《亭林文集》卷一）

变封建为郡县，是中国历史转变的一个重要标志，是从典型的封建政治过渡到变种的封建政治的一个枢纽。迷恋骸骨的“儒者”，总是梦想三代之治，企图着恢复封建制度；但是有些认识时代变迁的人们，却又以为郡县不可废，而封建不可复。炎武则于此两种意见之外，别具新意见——认定封建变而为郡县，是社会进化的必然。因而他根据过去封建制度之不得不变，而推定郡县制度之又不得不变。他根据这个原则而提出罢监司设世官等办法：

改知县为五品官。正其名曰县令。任是职者，必用千里以内习其风

土之人。其初曰试令，三年称职为真，又三年称职封父母，又三年称职玺书劳问，又三年称职，进阶益禄，任之终身。其老疾乞休者，举子若弟代。不举子若弟，举他人者听。既代，去处其县为祭酒，禄之终身。所举之人，复为试令，三年称职为真，如上法。每三四县若五六县为郡，郡设一太守，太守三年一代，诏遣御史巡方，一年一代。其督抚司道悉罢。令以下设一丞，吏部选授，丞任九年以上得补令。丞以下：曰簿，曰尉，曰博士，曰驿丞，曰司仓，曰游徼，曰嗇夫之属，备设之无裁。其人听令自择，报名于吏部。簿以下得用本邑人为之。令有得罪于民者，小则流，大则杀。其称职者，既家于县，则除其本籍。夫使天下之为县令者，不得迁又不得归，其身与县终，而子孙世世处焉。不职者流，贪以败官者杀。夫居则为县宰，去则为流人，赏则为世官，罚则为斩绞，岂有不勉而为良吏者哉？（《亭林文集》卷一《郡县论》二）

他要使县令与所治的地方，发生深深的联系。一做了某处县令，自身和子孙的祸福荣辱，都与所治地方息息相通。自然可以避免“三日京兆”的恐慌，以期达到易治的境地。他很干脆的主张县令世袭，但亦受相当的条件限制。第一，必须贤县令，积集多年的治绩，经过“即真”、“封父母”、“玺书劳问”、“进阶益禄”种种褒奖诸阶段，然后得“传其子若弟”，不像从前的封建诸侯，一例可以世袭。第二，这般袭位者，当初也只能为试令，必须自己有治绩表现，然后官位得保持下去，不像从前的封建诸侯，无论其子孙的贤不肖，总可以永远保持其统治地位而不凌夷。炎武的意思，即是说：自己不贤，不能传位于其子，其子不贤，亦不能长袭其父位。寓传贤之意于传子之中，其拥护地主政权之苦心孤诣，于兹可见。他鉴于明代地主政权之土崩瓦解，各郡县毫无自卫能力，一任流寇外族蹂躏，特起而主张县令有条件的世袭，以充实地方自卫的力量，在下列的引文里，表现得更露骨：

夫使县令得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，县之城郭皆其藩垣，县之仓廩皆其困窖。……一旦有不虞之变，必不如刘渊、石勒、王仙芝、黄巢之辈，横行千里，如入无人之境也。于是有效死勿去之守，于是有合从缔交之拒。（《亭林文集》卷一《郡县论》五）

今之州县，官无定守，民无定奉，是以常有盗贼戎狄之祸。至一州则一州破，至一县则一县残。（《亭林文集·郡县论》四）

他也看到典型的封建制度没有恢复之必要；但是要采取封建遗意，增高地方官吏自卫权力，以防“不虞之变”。这样“寓封建之意于郡县之中”，正是当时地主阶级自救的好方略。他又很明了当时政权是建筑在豪家巨族之上，因而又主张增高豪家巨族的权力。他所做的《裴村记》，即在申明这个意义：

唐之天子，贵士族而厚门荫，盖知封建之不可复，而寓其意于士大夫，以自卫于一旦仓皇之际，固非后之人主所能知也。予尝历览山东、河北，自兵兴以来，州县之能不至于残破者，多得之豪家大姓之力，而不尽恃乎其长吏。及至河东，问贼李自成所以长驱而下三晋之故，慨焉伤之。或言曰：“崇祯之末，辅臣李建泰者，曲沃人也。贼入西安，天子临朝而叹。建泰对言：臣郡当贼冲，臣请率宗人乡里，出财百万，为国家守河。上大喜，命建泰督师，亲饯之正阳门楼，举累所传之御器而酌之酒，因以赐之。未出京师，平阳太原相继陷，建泰不知所为。师次真定，而贼已自居庸入矣。”此其人材之凡劣，固又出于王铎、张洎之下。而上之人，无权以与之，无法以联之，非一朝一夕之故矣。乃欲其大臣者，以区区宰辅之虚名，而系社稷安危之命，此必不可得之数也。《周官》太宰，以九两系邦国之民，五曰宗以族得民。观裴氏之与唐存亡，亦略可见矣。夫不能复封建之治，而欲藉士大夫之势以立国者，其在重氏族哉！其在重氏族哉！（《亭林文集》卷五）

他当创巨痛深之余，深感社会失去中坚组织的危险，故重守令，重氏族，以图地主政权之延续。

炎武所处的时代，外患的威胁，也不减于内乱的威胁，因而他对于边防也有精密的计划，就是他把苏轼的筹边策加以发挥。他说：

宋元祐八年，知定州苏轼言：汉晁错与文帝画边策，不过二事，其一曰徙远方以实广虚，其二曰制边县以备敌国。今河朔西路被边州军，自澶渊讲和以来，百姓自相团结为弓箭社，不论家业高下，户出一人；又自相推择家资武艺众所服者为社头、社副、录事，谓之头目，带弓而锄，佩剑而樵，出入山坂，饮食长技，与北敌同。私立赏罚，严于官府；分番巡逻，铺屋相望。若透漏北贼及本土强盗不获，其当番人皆有重罚。遇有警急，击鼓集众，顷刻可致千人，器甲鞍马，常若寇至。盖亲戚坟墓所在，人自为战，敌甚畏之。先朝名臣，帅定州者如韩琦、庞

借，皆加意拊循其人，以为爪牙耳目之用。而借又增损其约束赏罚。今虽名目具存，责其实用，不逮往日。欲乞朝廷立法，少赐优异，明设赏罚，以示惩劝。奏凡两上，皆不报。此宋时弓箭社之法。虽承平废弛，而靖康之变，河北忠义，多出于此。有国家者能于闲暇之时，而为此寓兵于农之计，可不至如崇祯之末，课责有司，以修练储备之纷纷矣。（《日知录》卷九《边县》）

他对于充实国防，似乎规划得很周详，无非在企图外患的消灭。但是，他的充实国防计划，不仅在“武艺”的训练，尤在于边民生活的充裕；因而他直接提出“务农积谷”以为“守边备塞”的重要工作。他说：

尝读宋魏了翁疏，以为：古人守边备塞，可以纾民力而老敌情，唯务农积谷为要道。……盖并边之地，久荒不耕则谷贵，贵则民散，散则民弱。必地辟耕广则谷贱，贱则人聚，聚则兵强。请无事屯田之虚名，而先计垦田之实利，募土豪之忠义者，官为给助，随便开垦。（《亭林文集》卷六《田功论》）

他由“地辟耕广”而“谷贱”，而“人聚”，而“兵强”，步伐颇为严整，对于维护地主政权可谓周到。真的，他认识社会势力，不仅注意政治的表面，而且知道抓住社会的基础，较之普通的地主阶级的见地确实要前进。

此外，他主张废除银币，其目的在减轻农民担负，以和缓其敌对成分。他说：

闻之长老言，近代之贪吏，倍甚于唐宋之时，所以然者，钱重而难运，银轻而易贲，难运则少取之而以为多，易贲则多取而犹以为少，非唐宋之吏多廉，今之吏贪也，势使之然也。然则银之通、钱之滞，吏之宝，民之贼也。在有明之初，尝禁民不得行使金银，犯者准奸恶论。夫用金银何奸之有，而重为之禁者，盖逆知其弊之必至于此也。当时市肆所用，皆唐宋之钱，而制钱则偶一铸造以助其不足耳。今也泉货弱而害金兴，市道穷而伪物作，国币夺于上，民力单于下，使陆贄、白居易、李翱之流而生今日，其咨嗟太息必有甚于唐之中叶者矣。（《亭林文集》卷一《钱粮论》下）

国家之赋，不用粟而用银，舍所有而责所无故也。夫田野之氓，不为商贾，不为官，不为盗贼，银奚自而来哉？此唐宋诸臣，每致叹于银荒之害，而今又甚焉。非任土以成赋，重穡以帅民，而欲望教化之行，风俗之美，无是理矣。（《日知录》卷十一《以钱为赋》）

他认为用银促成官吏的贪污，用银系责农民之所无，其为害甚烈。他不仅主张废除银币，而且主张废钞法：

自钞法行而狱讼滋多，于是有江夏县民，父死以银营葬具，而坐以徙边者矣。有给事中丁环奉使至四川，遣亲吏以银诱民交易而执之者矣。舍烹鲜之理，就扬沸之威，去冬日之温，用秋荼之密，天子亦知其拂于人情，而为之戒飭。然其不达于天听，不登于史书者，又不知凡几矣？孟子曰，焉有仁人在位，罔民而可为也？若钞法者，其不为罔民之一事乎？（《日知录》卷十一《钞》）

他说银钞的弊害甚重，其实，那里有民主主义者主张铲除工商社会中的交换工具——银与钞呢？从他主张废银、钞这一点上，即可断定他还是一位封建地主阶级的代言者。不过，他也曾有重民的思想，这是不可抹杀的事实。他主张储粮于通都大邑，即在救济各通都大邑间之饥饿农民：

愚以为天下税粮，当一切尽征本色，除漕运京仓之外，其余则储之于通都大邑，而使司计之臣，略仿刘晏之遗意，量其岁之丰凶，稽其价之高下，糴银解京，以资国用。一年计之不足，十年计之有余，小民免称贷之苦，官府省敲扑之烦，郡国有凶荒之备，一举而三善随之矣。（《日知录》卷十一《以钱为赋》）

他如在《驿传》里，也主张多储粮食以救济农民。他鉴于明代地主政权之所以土崩瓦解，是由于流寇之到处骚扰；流寇之所以到处骚扰，是由于农民失掉耕地无以为生所致。因而他注重备荒以安抚农民。是他之所以有重民思想，也是从求阶级的利益出发的。此外，他注重里甲，选举人材，讲廉耻，谈教化，亦莫不从地主阶级自救运动出发。

C 王夫之的民族自卫论

王夫之，字而农，湖南衡阳人，晚年隐居石船山，世称船山先生。

生于明神宗万历四十七年，卒于清圣祖三十一年（一六一九——一六九二）。他是一位饱尝亡国苦痛滋味的士大夫。自清兵占据明代之军事及政治首脑部的北京后，大举南征；他的故乡也免不了要受胡马铁蹄的践踏。他即高举“反清复明”的义帜，以与清兵抗战；后来又因瞿式耜的推荐，协助永历帝继续致力其反清运动；虽然都归失败，而他那种为民族而奋斗的精神，真足以为我们现在努力于救亡运动的青年所矜式。时清政府严令剃发，不从者死；他誓死反对，转徙苗徭山洞中，备尝甘苦，足征其民族意识的强烈和民族信念的坚决。他又努力从事著作，到处拾些破纸或烂帐簿之类充著作稿纸。著作极多，其著者，有《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《诗广传》、《周易外传》、《尚书引义》及《永历实录》。

他生在地主政权危急时代。在哲学的体系上，似有唯物论的倾向。他认为一切物都是客观存在的实体。不过，他认为物之呈现到我们眼中的都是物的现象，而不是物的本质，他说：

物生而形形焉，形者质也；形生而象象焉，象者文也。形则必成象矣，象者象其形也。在天成象而或未有形，在地成形而无有无象。视之则形也，察之则象也。所以质以视章，而文由察著，未之察者，弗见焉耳。（《尚书引文》卷六）

因之他肯定本质和现象是有其因果关系的，组织本质，便要从分析现象入手；但从现象之部分上着眼，而忽略了现象的全面，却不能达到本质之认识。故说：

请观之物，白马之异于人也，非但马之异于人也，亦白马之异于白人也，即白雪之异于白玉也。疏而视之，雪玉异而白同；密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦异矣。人之与马，雪之与玉，异之质也，其白则异以文也。故统于一白，而马之白必马，而人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪，从白类而马之，从马类而白之。既已为马，又且为之白，而后成乎其为白马。故文质不可不分，而弗俟合也，则亦无可偏为损益矣。（同上）

在逻辑上，他主张兼用分析和归纳的方法，由现象以达到本质的认识。因为并不能从部分的现象去达到本质的组织，而是要从全体上由分析以达到归纳。然而所认识的物的同一性，也只是相对的，而不是绝对

的。

从这里转入人性论，较之过去一般性论者要踏入一前进阶段，他把天理与人欲统一起来，而确立人欲即是天理的原则：

礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见；虽居静而为感通之则，然因乎变合以章其用。惟然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。离欲而别为理，其惟释氏为然，盖厌弃物则，而废人之大伦矣。……五峰曰：“天理人欲同行而异情。” 魁哉！能合颜孟之学而一原者，其斯言也夫。即此好货好色之心，而天之以阴鹭万物，人之以载天地之大德者，皆其以是为所藏之用。故《易》曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。”于此声色臭味廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。大公廓然，物来顺应。则视之听之，以言以动，率循斯而待外求。非如老子所云“五色令人目盲，五声令人耳聋”，与释氏之贱以为“尘”，恶以为“贼”也。……使不于人欲之与天理同行者，即是以察夫天理，则虽若有理之可为依据，而总于吾视听言动之感通，而有其贞者不相交涉。乃断弃生人之大用，芟荆无余，日中一食而后不与货为缘，树下一宿而后不与色相取，绝天地之大德，蔑圣人之大宝，毁裂典礼，亏替节文，己私炽然，而人道以灭，正如雷龙之火，愈克而愈无已也。孟子承孔子之学，随处见人欲，即随处见天理。学者循此以求之，所谓不远之复者，又岂远哉？（《读四书大全》）

他认为佛老的绝欲、寡欲，简直是“废人之大伦”，“绝天地之大德”，而加以严厉的指责。同时他竟大胆主张求天理于人欲之中，这是何等平易的见解。不过，他虽然主张求天理于人欲中，可是不能把人欲都一概当做天理。因而他要做到“饮食男女，皆有所贞”，以为人欲的准则。这即是说，“所贞”才是天理；离开饮食，男女不能空空地讲贞。他又定了一个所贞的人欲标准，以期合乎天理。他说：

民之所好，民之所恶，矩之所自出也。有絜矩之道，则已好民之好，恶民之恶矣。乃所恶于上，毋以使下，则为下者必有不遂其欲者矣。所恶于下，毋以事上，则为上者必有不遂其欲者矣。君子只于天理人情上絜个均平方正之矩，使一国率而由之，则好民之所好。民即有不好者，要非其所不可好也；恶民之所恶，民即有不恶者，要非其所不当

恶也。所谓絜矩者，自与藏身之恕不同；所云毋以使下，毋以事上云者，与勿施于人文似，而义实殊也。惟东阳许氏深达此理，故云天下之大，兆民之众，须有规矩制度，使各守其分。是以己之心度人之心，品量位置以为限，则明乎君子絜矩之道治民，而非自絜矩以施之民也。

（同上）

他所谓矩，是由斟酌调剂各方的欲而来，这样的欲，才是大公至正的欲，才是合乎天理的欲，这较之宋明理学家之主张无欲，确实要前进一步。

他又认为环境能决定人的意志，意志支配了人的行为，若要养成善良的意识，先要从改善环境着手，他说：

督子以孝，不如其安子；督弟以友，不如其裕弟；督妇以顺，不如其绥妇。魄定魂通而神顺于性，则莫之或言，而若或言之。君子所为，以天道养人也，荣之以名以畅其魂，惠之以实以厚其魄，而后夫人自爱之心起。德教者，行于自爱者也。（《诗广传》卷一《周南篇》）

从“安子”以使子“孝”，“裕弟”以使弟“友”，“绥妇”以使妇“顺”，这就是说：先要造成一种“孝”“友”“顺”的环境，自然会产生“孝”“友”“顺”的伦理来。

从他有唯物倾向的认识论出发，自然又产生一种进化的历史观念。他认定中国后世社会情态与古代社会情态不同，而且要进步，因而他冲破儒家所传说的唐虞三代社会的陈说，而确立社会制度必须改革的原则。他说：

且夫乐道古而为过情之美称者，以其上之仁，而羨其下之顺；以贤者匡正之德，而被不肖者以淳厚之名。使能揆之以理，察之以情，取仅见之传闻，而设身易地以求其实，则尧舜以前，夏商之季，其民之淳浇贞淫刚柔愚明之固然，亦无不有如躬阅者矣。唯其浇而不淳，淫而不贞，柔而疲，刚而悍，愚而顽，明而诈也。是以尧舜之德，汤武之功，以于变而移易之者，大有适于彝伦，辅相乎天地，若其编氓之皆善耶，则帝王之功德亦微矣。唐虞以前，无得而详考也。然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狂狂獠獠，人之异于禽兽者无几也。故孟子曰：庶民去之，君子存之。舜之明伦察物，存唐虞之民所去也。同气之

中而有象，况天下乎？若夫三代之季，尤历历可征焉。当纣之世，朝歌之沈酗，南国之淫奔，亦孔丑矣。数纣之罪曰“为逋逃萃渊藪”，皆臣叛其君、子叛其父之梟与豺也。至于春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相杀，姻党相灭，无国无岁而无之。蒸报无忌，黷货无厌，日盛于朝野。孔子成《春秋》，而乱贼始惧；删《诗书》，定礼乐，而道术始明。然则治唐虞三代之民难，而治后世之民易，亦较然矣。封德彝曰：“三代以还，人渐浇伪。”象、鯀、共、雍、飞廉、恶来、楚商臣、蔡般、许止、齐庆封、鲁侨如、晋智伯，岂秦汉以下之民乎？子曰：斯民也，三代之所以直道而行也。春秋之民，无以异于三代之始，帝王经理之余，孔子垂训之后，民固不乏败类，而视唐虞三代，帝王初兴，政教未孚之日，其愈也多矣。（《读通鉴论》）

他把历代儒家所美化了的唐虞三代，说得非常丑恶。他只崇拜尧舜三王周孔等个人的神圣，并不崇拜当时的社会。当时的社会制度，为着适应文化低落的人类而产生，并不如后世制度的合理，是他已承认社会是进化的。不过，他还是没有脱离圣德王功的传统观念，而发生尧舜三王周孔诸圣人执掌历史演进枢纽的谬论。他论封建井田学校选举，都应用这个原则，而成为一贯的体系，他论封建说：

古之天下，人自为君，君自为国，百里而外，若异域焉。治异政，教异尚，刑异法，赋敛惟其轻重，人民惟其刑杀，好则相昵，恶则相攻，万其国者万其心，而生民之困极矣，尧舜禹汤弗能易也。至殷之末，殆穷则必变之时，而犹未可骤变于一朝。故周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而归之姬姓之子孙，则渐有合一之势；而后世郡县亦缘此以渐统一于大同。当后风教日趋于画一，而民生之困亦以少衰。故孔孟之言治详矣，未尝一以上古万国之制欲行于周末。则亦灼见武王、周公绥靖天下之大权，而知邠民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦合者渐就于合。故孟子曰“定于一”，大封同姓者，未可即一，而渐一之也。（同上）

在这里，他透露了历史进化的过程，是由部落到典型的封建（封建），到变种的封建（郡县），与近代学者所讲的历史发展的阶段，没有多少差异。所谓封建制度（指典型的封建），也不过是社会发展的过程中必经的阶段。到了“穷极必变之时”，必然地把它改革，故有“封建

之不可复，势也”的肯定。不过，他究竟不是革命阶级，而反对“骤革于一朝”，而主张“变者必以其渐”，这就是说，历史的进化，是渐进的，而不是突变的；是改革的，而不是革命的。他相信郡县制度比封建制度要进步，常常剴切言之：

郡县之天下有利乎？曰：有，莫利乎州郡之不得擅兴军也。郡县之天下有善乎？曰：有，莫善于长吏之不敢专杀也。诸侯之擅兴军以相侵伐，三代之衰也，密阮齐晋莫制之也；三代之盛，王者制之，而后不能禁也。若其专杀人也，则禹汤文武之未能禁也。而郡县之天下得矣。人而相杀矣，诸侯杀之，大夫杀之，庶人之强豪者杀之。是蛙龟之相吞，而鲸鲵之相吸也。夫禹汤文武岂虑之未周，法之不足以立乎？自邃古以来，各君其土，各役其民，若今化外土夷之长。名为天子之守臣，而实自据为部落。三王不能革，以待后王者也。……汉承秦以一天下，而内而司隶，外而刺守，若严延年、陈球之流，亢厉以嗜杀为风采，其贪残者无论也。犹沿三代之敝而未能革也。宋孝武猜忌以临天下，乃定非临军勿得专杀，非手诏勿得兴军之制，法乃永利而极乎善，不可以人废者也。嗣是而毒刻之祸以减焉。（《读通鉴论》卷十五）

他认为在郡县制度下不会再发生像封建时代那样“擅兴军”和“专杀”的惨剧。封建制度发达到高度时，必然地要产生郡县制度以继封建制度之穷。固然，他没有看出郡县制度与封建制度是同一本质的制度，却确立了由典型的封建制度进化到变种的封建制度的必然性，这当然是一种较进步的历史观念。确定秦以前是封建时代，一切的文物制度都建筑在封建制度之上。他牢守这个信念，以为评论一切制度的尺度。如什一之赋、乡举里选、兵农合一、均田经界这些制度，都是封建时代的制度，不可复行于后世，而有改革的必要，这是从进化的历史观着眼。不过他终于是一位封建地主之代言者，自然不能把中国所有的传统的神秘观念完全克服，故说：

君臣父子之伦，《诗》、《书》礼乐之化，圣人岂不欲普天率土而沐浴之乎？时之未至，不能先焉。迨其气之已动，则以不令之君臣，役难堪之百姓，而即其失也以为得，即其罪也以为功，诚者不可测者矣，天之所启，人为效之，非人之能也。（《读通鉴论》卷三）

他以为圣人也须受“时”的限制，受“天”的启示，而归根究底仍说到气运上，这岂不是他的神秘思想冲动的表现吗？

由这里转到他的政治思想，对内严树“君子”、“小人”之阶级壁垒，对外严树“夷”、“夏”之大防，在究极上都是从地主利益上出发的。他虽然痛骂一般视天下为一姓私产的君主，终于不会超越阶级而摆脱封建思想的范畴，他说：

天下之大防二：华夏夷狄也，君子小人也。非本末有别而先王强为之别也。……君子之与小人，所生异种。异种者，其质异也。质异而习异，习异而所知所行蔑不异焉。乃于其中自有巧拙焉。特所产殊类，所尚殊方，而不可乱。乱则人理悖，贫弱之民亦受其吞噬而憔悴。防之于滥，所以存人理而裕人之生，因乎天也。呜呼！小人之乱君子，无殊夷狄之乱华夏。或且玩焉，而孰知其害之烈也。小人之巧拙，自以类分。拙者安拙而以自困，巧者街巧而以贼人。拙者农圃也，自困而害未及人者也。然夫子未尝轻以小人斥人，而特斥樊迟，恶之甚，辨之严也。汉代力田于孝弟以取士，而礼教陵迟。故曰，三代以下无盛治。夫以农圃乱君子而弊且如此，况商贾乎？商贾者，于小人之类为巧，而蔑人之性，贼人之生为已亟者也。乃其气恒与夷狄而相取，其质恒与夷狄而相得，故夷狄兴而商贾贵。许衡者，窃附于君子者也。且曰：士大夫居官而为商，可以养廉。呜呼！日狎于金帛货贿盈虚子母之筹量，则耳为之聩，目为之荧，心为之奔，气为之荡。衡之于小人也，尤其巧而贼者也，而能溷厕君子之林乎？以要言之，天下之大防二，而其归一也。一者何也？义利之分也。生于利之乡，长于利之涂，父兄之所熏，肌肤筋骸之所便，心旌所指，志动气随，魂交神往，沈没于利之中，终不可移而之于华夏君子之津涘。故均是人也，而夷夏分以其疆，君子小人殊以其类，防之不可不严也。（《读通鉴论》卷十四）

他认为“君子”——统治者与“小人”——被统治的农工商贾，“种异”，“质异”，“习异”，“所知异”，“所行异”，应当严加分别，如同夷夏大防之不可乱。他把小人群里又分成巧拙两类：小人中之拙者——农圃“安拙自困”，小人中之巧者——商贾“街巧贼人”，非受治于统治者之君子，则“人理悖”。你看：他把农民之被地主榨取的悲惨在“安拙自困”的口号下隐蔽起来，惟恐商贾腐蚀封建政权而加以“街巧贼人”的罪恶抑制起来，这对封建地主筹谋何等忠实！他看到明末小人——农民集团领袖李自成也到北京来问鼎，认为小人也企图参加君子的事，这是和他们的天经地义不相容的，故严树君子之阶级壁垒，以企图巩固地主政

权。

他对外的政治思想，在严树夷夏之大防，前面就已提示过。他看到满洲军事势力所达到的地域，即对汉人大施其屠杀与淫奸之残酷的手段。中国民族的危机如此深化，自然会激发夫之之仇满情绪，而具有保存自族之切迫要求。他所做的《黄书》，即是从保存自族的观点上出发的。这部书，可以说是他保存自族的政治纲领。即他所做的《读通鉴论》、《春秋家说》，也到处浮动着很强烈的民族意识。他认为保全自族，是政治的第一义。他主张“保其类者为之长，卫其群者为之邱”（《黄书·极原》）。即是在赞诩为民族出力自卫的英雄。竟谓：“保其所贵，匡其所乱，施于孙子，须于后圣。可禅，可继，可革，而不可使异类间之。”（同上）即是说：朝代的兴革，是没有什么关系的；只有不能让异族“间之”。因而他非常痛恨那般“无百模之忧，鲜九垓之辨，尊以其身于天下，愤盈俦侣，畛畔同气，猜割牵役，弱靡中区，乃霍霍然保尊贵偷豫尸功，患至而无以致，物逼而无以固；子孙之所不能私，种类之所不能覆”（同上）的君主，直斥他们“王道泯绝”。宜乎他大声疾呼地痛斥那般钳制臣民以自弱其族的君主，如“孤秦”、“陋宋”之类。他说：

迄于孤秦，家法沦坠，肢肢然固天下于掌握，顾盼惊猜，恐强有力者旦夕崛起，效己而劫其藏。故翼者翦之，机者撞之，腴者割之，貳人主者不能藉尺土，长亭邑者不能棄寸金。欲以凝固鸿业，长久一姓，而绩败旋趾。由此言之，詹詹凿陋，未尝回轸神区，而援立异族，岂不左欤？

宋以藩臣，暴兴鼎祚，意表所授，不寐而惊，赵普斗筲菲姿，负乘铉器，贡谋苟且，肘枕生猜。于是假杯酒以固欢，托孔云而媚下，削节镇，领宿卫，改易藩武，建置文弱，收总禁军，衰老填籍。孤立于强虜之侧，亭亭然无十世之谋。从佚文吏，拘法牵系。一传而弱，再传而靡。赵保吉之去来，刘大符之恫喝，玩在廷于偶线之中，莫之或省。城下受盟，金缗岁益。偷息视肉，崇以将阶。推轂建牙，遗风渐灭。狄青以枢副之任，稍自掀举，苟异一切，而密席未温，嫌疑指斥。是以英流屏迹，巨室寒心。降及南渡，犹祖前谋。蕲循仅存于货酒，岳氏遽殒于风波，桡栋触藩，莫斯为甚。夫无为与者，伤之致也；交自疑者，殊俗之所乘也。卒使中区趋靡，形势解散。一折而入于女真，再折而入于鞑

鞞。以三王汉唐之区宇，尽辮发负笈，澌丧建刚，以溃无穷之防。生民以来未有之祸，秦开之而宋成之也。（《黄书·古仪》）

秦代对于类己的“翼者”、“机者”、“腴者”，而设法“翦之”、“撞之”、“割之”；宋代对于类己的“节镇”、“藩武”而“削弱之”、“改易之”，以致“中区趋靡，形势解散”，招来外族压迫，因而他肯定秦宋的君主为中国民族之罪人。

他认为夷狄有同禽兽，“而不可乱，乱则人极毁”。他抱定这个信念，而严树夷夏大防。他说：

山禽趾疏，泽禽趾冪，乘禽力横，耕禽力纵，水耕宜南，霜耕宜北。是非忍于其浅散而析其大宗，亦势之不能相救而绝其祸也，是故圣人审物之皆然。而自畛其类，尸天下而为之君长。区其灵冥，湔其疑似，灾其盖坏，峻其墉廓，所以绝其祸而使之相拯。故圣人之与天地合德者，岂虚获哉？夫人之于物，阴阳均也，食息均也，而不能绝乎物。华夏之于夷狄，骸窍均也，聚析均也，而不能绝乎夷狄。所以然者何也？人不自畛以绝物则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷狄，则地维裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以绝其党，则人维裂矣。是故三维者，三极之大同也。（《黄书·原极》）

天下之大防二：华夏夷狄也，君子小人也。非本末有别而先王强为之防也。夷狄之于华夏，所生异地。其地异，其气异矣。气异则习异，习异而所知所行蔑不异焉。……地界分，天气殊，而不可乱；乱则人极毁，华夏之生民亦受吞噬而憔悴。防之于早，所以定人极而保人之生，因乎天也。（《读通鉴论》卷十四）

这就是说夷夏大防，乃天造地设，绝不宜有所混乱而毁人类堤防。他既然把夷夏的界限划得这样清楚，因而对于夷狄之态度也就非常严厉，而说“歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信”（同上）。又说“殄之不为不仁，欺之不为不信，斥其土夺其资不为不义”（《春秋家说》卷三）。真的，他仇恨夷狄的心理非常露骨，竟主张“殄之以全吾民之谓仁，欺以诚行其所必恶之谓信，斥其土而以文教移其俗，夺其资而以宽吾民之力之谓义”（同上）。那因为他肯定：“仁以自爱其类，义以自制其伦”（《黄书》后序）；“信义者，人与人相与之道，非以施之

异类者也”（《读通鉴论》卷四）。像他这样直截了当地把夷狄当做异类看待，而“歼之”、“殄之”，这自然是受满洲民族残酷压迫所引发出来的愤激情绪的流露。

他觉得中国民族的自卫，那是绰绰有余的，因为“中国财足自亿也，兵足自疆也，智足自名也”（《黄书·宰制》）。只要做到“不以一人疑天下，不以天下私一人，休养厉精，士佻粟积，取威万方，濯秦患，刷宋耻”（同上），便可以督促“博衣弃带，仁育义植之士氓，足以固其族而无忧”（同上）。

他又主张用武力去宣扬文化，用我们文化水准很高的民族，去同化那文化水准很低落的民族。他说：

遐荒之地，有可收为冠带之伦，则以广天地之德而立人极也。非道之所可废，且抑以抒边民之寇攘而使之安。虽然，此天也，非人之所可强也。……玉门以西，水西流而不可合于中国，天地之势，即天地之情也。张骞恃其才力强通之，固为乱天地之纪，而河西固雍凉之余矣。若夫骧也，冉也，邱焚也，越嵩也，滇也，则与我边鄙之民犬牙相入，声息相通，物产相资，而非有戾駮冥顽不可响迓者也。武帝之始，闻善马而远求耳。骞以此逢其欲，亦未卷及棘柯之可辟在内地也。然因是而贵筑昆明，垂及于今而为冠带之国。此岂武帝、张骞之意计所及哉？故曰天牖之也。……江浙闽楚，文教日兴，迄于南海之滨，滇云之壤，理学节气文章事功之选，肩踵相望，天所佑也，汉肇之也。（《读通鉴论》卷三）

语曰：王者不可治夷狄。谓沙漠而北，河洮而西，日南而南，辽海而东；天有殊气，地有殊理，人有殊质，物有殊产，各生其所生，养其所养，君长其长，部落其部落，彼无我侵，我无彼虞，各安其纪而不相渎耳。若夫九州之内，负山阻壑之族，其中为夏者，其外为夷；其外为夏者，其中为夷；互相襟带而隔之绝之，使胸膈肘臂相亢悸而不相知。非无可治也，而非不治，然且不治，又奚贵乎君者哉？君天下者，仁天下也。（《宋论》卷六）

他不仅要强固自己的民族，同时还同化接近中国边境的民族，而使之列入中国版图。至于对距离中国较远之民族，即不主张立时同化，也

不主张一律“歼之”、“殄之”，而主张“彼无我侵，我无彼虞”，颇含有民族自决的意义。总之：夫之之民族自卫论，颇有卓见。不过，他究竟不肯放弃地主立场，故一方面严树夷夏之大防，一方面又树立君子小人之大防，使中国整个民族内部，又分裂成两个对立的壁垒，而分散民族一致对外的联合战线。同时，满洲民族也利用中国内部的“君子”与“小人”的矛盾，出兵占据北京，赶走所谓小人——农民集体领袖李自成，在“为明复仇”和“替天行道”两个口号欺骗下整个地统治中国。明末清初始终不能完成有伟大力量的反清战线，又未始不是夫之所提出“君子小人之大防”而成为“夷夏之大防”的障碍。即是说：地主阶级始终不肯放弃他们的特殊地位，以致中国民族沦于异族统治下两百余年，惜哉！

3 农民思想的流派

A 颜元之反对读书说

颜元，字浑然，直隶博野人，世称习斋先生。生于明崇祯八年，卒于清康熙四十三年（一六三五——一七〇四）。他自己直接参加过生产劳动，“耕田灌园，劳苦淬砺”（《习斋先生年谱》），因而说：“吾力用农事，不遑食寝。”（同上）他的父亲做过蠡县朱家的养子，所以在幼年冒姓朱氏。三岁时，满兵入关大掠，其父被掳，其母改嫁。到了二十多岁，才知道这些情节，改还本姓。在十六岁时应县试，策问“弭盗安民”之道，他对于盗字附以新解释：“淫邪恣肆，身之盗也；五官百骸，身之民也。弭之者在心君。心主静正，则淫邪恣肆不复侵，而四体自康和矣。乱臣贼子，国之盗也；士农工商，国乏民也。弭之者在皇极。皇建其极，则乱贼靖息，而两间熙皞矣。”（同上）他只认为“淫邪恣肆”和“乱臣贼子”为盗，而没有肯定一般人所公认的“流寇”为盗，这也显现着农民的身份。他在五十一岁的时候，出关寻父，在关外过着困苦的旅行生活一年有余，卒负骨归葬。他的全生命旅程，除出关之役和五十六七岁两度出游直隶河南外，全在家乡消逝了。六十二岁时，曾应肥乡漳南书院之聘，往设教，要想把他的教育理想在那里试验，分设四斋：曰文事，曰武备，曰经史，曰艺能。正在开学，碰着漳水决口书院淹没的惨剧，此后便归家不复出。他既是农民出身，故反对著述，仅有《存性》、《存人》、《存学》、《存治》、《言行录》、《朱子语类评》、《四书正误》等作，收集在《颜氏遗书》中。

他的认识论，是一种实用主义或实践主义。他认为只有关于现实生

活上的事物，才是研究学问的对象。他说：

必有事焉，学之要也。心有事则存，身有事则修，家之齐，国之治，皆有事也。无事则治与道俱废。故正德利用厚生诸事，不见诸事，非德非用非生也。德行艺诸物，不征诸物，非德非行非艺也。（《习斋先生年谱》）

离却关于现实生活中的事实——“正德利用厚生诸事”、“德行艺诸物”，即无学问；离却关于现实生活中的事物，便非学问。这确立了学问的目的，就是在获得人类生活的智识经验和充实人类生活的智识经验，而与一般封建贵族以学问为求统治的道义或装饰品，大异其趣。同时，他又认为要达到对于现实的了解，一定要做到理论和实践一致——不仅要从实践上去印证理论，而且要从实践上去获得认识。他说：

以读经史群书为穷理处事以求道之功，则相隔千里；以读经史群书为即穷理处事，而曰道在是焉，则相隔万里矣。……譬之学琴，然书犹琴谱也，烂熟琴谱，讲解分明，可谓学琴乎？故曰：以讲读为求道之功，相隔千里也。更有一妄人指琴谱曰，是即琴也，辨音律，协声韵，理性情，通神明，此物此事也。谱果琴乎？故曰：以书为道，相隔万里也。千里万里，何言之远也。亦譬之学琴然，歌得其调，抚嫻其指，弦求中音，微乎中节，是之谓学琴矣，未为习琴也。手随心，音随手，清浊疾徐有常功，鼓有常规，奏有常乐，是之谓习琴矣，未为听琴也。弦器可手制也，音律可耳审也，诗歌惟其所欲也。心与弦忘，于是乎命之曰听琴。今手不弹，心不会，但以讲读琴谱为学琴，是渡河而望江也，故曰千里也。今目不睹，耳不闻，但以谱为琴，是指蓟北而谈滇南也，故曰万里也。（《存学篇》卷二）

他反对从“读经史群书”去求事物的了解与认识，而主张从实际行动以求事物的了解与认识，这是由于其生产阶级的从事生产劳动上之实践生活的赤裸裸的反映出来的。他确定了这一个认识原理，因而积极地反对读书。他说：

汉宋诸儒，但见孔子叙《书》、传《礼》、删《诗》、正《乐》、系《易》、作《春秋》，误认纂修文字是圣人，则我传述注解便是贤人，读之熟，讲之明，而会作书文者皆圣人之徒也。遂使二千年成一虚

花无用之局。（《四书正误》）

率古今之文字，食天下神智。（同上）

试观今天下秀才晓事否？读书人便愚，多读更愚。但书生必自智，其愚却益深。（同上）

读书愈多愈惑，审事机愈无识，办经济愈无力。（《朱子语类评》）

文家把许多精神费在文墨上，诚可惜矣。先生辈舍生尽死，在思读讲著四字上做工夫，全忘却尧舜三事六府，周孔六德六行六艺，不肯去习，又算什么？千余年来，率天下入故纸堆中，耗尽身心气力，作弱人病人无用人者，皆晦庵为之也。（同上）

仆亦吞砒人也，耗竭心思气力，深受其害，以至六十余岁，终不能入尧舜周孔之道。但于途次闻乡塾群读书声便叹曰：“可惜许多人才！”故二十年前，但见聪明有志人，便劝之多读，近来但见才器，便戒勿多读书。……噫！试观千圣百王，是读书人否？虽三代后整顿乾坤者，是读书人否？吾人急醒！（同上）

他直认读书有伤“神智”，“弱人”，“病人”，读书人“更愚”，“愈惑”，有如“吞砒”，“二千年成一虚花无用之局”者，读书者之过。本来读书对于从事生产农民之现实生活确实无用，无论在耕种的技术上或耕种工具的改良上，都没有读书之必要。站在农民的立场上，自然要反对。此外，他对于宋明以来的所谓理性之说，也认为无益于现实生活，而倡言反对：

仆妄谓性命之理，不可讲也；虽讲，人亦不能听也；虽听，人亦不能醒也；虽醒，人亦不能行也。所可得而共讲之，共听之，共醒共行之者，性命之作用，如《诗》《书》六艺而已。即《诗》《书》六艺，亦非徒列坐听讲，要惟一讲即教习，习至难处，来问，方再与讲，讲之功有限，习之功无已。（《存学篇》）

静闲而久爱空谈之学，必至废事，厌事必至废事，故坏人才败天下

者，宋学也。（《习斋先生年谱》）

他直斥“性命之学为不可讲”，斥“宋学”为“厌事”、“废事”而“败天下”。他所要学的，都是裨益于现实生活的，因而发出“正其谊以谋其利，明其道而计其功”之警句，而推翻行之千年“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（董仲舒语）之陈案。同时，他认为求学的捷径不是在“讲”，而是在“习”。这就是说：一切的事功，都要从实际行动中求效率，故说：“讲之功有限，习之功无已。”名其所居曰“习斋”，其意即在此。

从这里转入人性论，自然与宋明学者大异其趣，呈现着实际主义者的色彩。因而力辟“本然之性”与“义理之性”之说的谬误。他说：

孟子时，虽无气质之说，必有言才不善、情不善者，故孟子曰：“若夫为不善，非才之罪也；”“非天之降才尔殊也；”“人见其禽兽也，以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？”凡孟子言才情之善，即所以言气质之善也。归恶于才情气质，是孟子所深恶，是孟子所亟辩也。宋儒所自恃以备于孟子，密于孟子，发前圣所未发者，不知其蹈告子、二或人之故智，为孟子所辞而辟之者也。……明言气质浊恶，污吾性，坏吾性，不知耳目口鼻手足五脏六腑筋骨血肉毛发俱秀且备者，人之质也，虽蠢犹异于物也；呼吸充周荣润运用乎五官百骸粹且灵者，人之气也，虽蠢犹异于物也。故曰“人为万物之灵”，故曰“人皆可以为尧舜”。其灵而能为者，即气质也。非气质无以为性，非气质无以见性也。今乃以本来之气质而恶之，其势不并本来之性而恶之不己也。以作圣之气质而视为污性坏性害性之物，明是禅家六贼之说，其势不混儒释而一之不己，能不为此惧乎？（《存性篇》）

这就是说：孟子所谓性，是就才情气质上讲的；说性善，就是说才美、情善、气质善的总称；决没有把才情气质和性的关联割断。直认程朱之才情气质有不善之说为谬误。更认程朱之“本然之性”与“义理之性”是超才情气质的东西之说为谬误，而竭力阐发气质与性的联系性：

譬之目矣：眶，疤，睛，气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶疤睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶疤睛皆是天命。更不必分何者是天命之性，何者是气质之性，只宜言天命

人以目之性，光明能视，即目之性善。其视之也，则情之善；其视之详略远近，则才之强弱，皆不可以恶言。盖详且远者固善，即略且近亦第善不精耳，恶于何加。惟因有邪色引动，障蔽其明，然后有淫视，而恶始名焉。然其为之引动者，性之咎乎？气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目，而后可全目之性矣。非释氏六贼之说而何？（同上）

这种说法何等平实，冲破了宋明儒者把性讲得空灵化的堤防。他是彻底主张性善的，才情气质全没有什么恶。那么恶是从那里来的呢？他都归到“引蔽习染”上去：

澄澈渊湛者，水之气质；其浊之者，乃杂入水性本无之土；正犹吾言性之有引蔽习染也。其浊之有远近多少，正犹引蔽习染之有轻重浅深也。若谓浊是水之气质，则浊水有气质，清水无气质矣，如之乎其可也。

耳听邪声，目视邪色，非耳目之罪也，亦非视听之罪也，皆误也。皆误用其情也。误始恶，不误不恶也。引蔽始误，不引蔽不误也。习染始终误，不习染不终误也。去其引蔽习染者，则犹是爱之情也，犹是爱之才也。犹是用爱之人之气质也。而恻隐其所当恻隐，仁之性复矣。义礼智犹是也。故曰“率性之谓道”也，故曰“道不远人”也，程朱惟见性不真，反以性质为有恶而求变化之。是状贼人以为仁义，远人以为道矣。（同上）

他肯定恶的来源，是由于“引蔽习染”，绝不是“耳目之罪”，也不是“视听之罪”，这显然引导心性论达到一个新阶段。当时统治者所行的教育上的欺骗，教人民从内心上去克制性之“邪念”，他不客气加以驳斥说：“吾力用农事，不遑食寝，邪妄之念，亦自不起。”（《习斋先生年谱》）这就是说：只有那般不劳而食的坐食者才有“邪念”，生产阶级则终日劳作不已，根本便没有什么邪念存在他们的脑中，因而他们所追求的，只是现实的生活。这样人性论何等平易，而且始终是站在农民的立场上出发的。

再转人到政治论。他确认生产的农民之所以终年勤劳而犹不得一饱者，乃是由于社会上有一部分不劳而食的分子存在，那般不劳而食的分子占有了农业上最主要的生产手段的土地，根本上是不合理的。所以从

农民阶级的立场，提出打破土地私有制度，将地主占有的土地平均分配给从事生产的农民。他说：

天地间田，宜天地间人共享之。若顺彼富民之心，即尽万人之产而给一人，所不厌也。王道之顺人情，固如是乎？况一人而数十百顷，或数十百人而不一顷。为父母者，使一子富而诸子贫可乎？……况今荒废至十之二三，垦而井之，移流离无告之民，给牛种而耕焉，田自更余耳。故吾每取一县，约其田丁，知相称也。（《存治篇》）

土地的本身，本系天惠之物，一部分人用强力去“占有”，使大部分人失掉享受土地利益的机会，他认为系不平等。这确实是当时农民一致的呼声，不过是借颜元的文字表达出来罢了。

其次，他看到当时的统治者，为了满足其无厌的物质欲望而加紧对农民的剥削，他认为这是“预养饥骥而责千里”的办法，因而主张“菲供膳，薄税敛，汰冗费，以足民食”（《存治篇·治赋》）。同时，他对于政府不时的徭役，主张也要受相当的限制，而达到“体民心，亲老无靠不卒，老弱不卒，出戍给耕不税，伤还给耕不税”（同上）的境地，这当然也是从农民的利益观点上出发的。

再次，他主张寓兵于农的军事制度，以提高兵士的本质，进而提高其战斗的技术与力量，因而痛言中国历代兵农分开的弊端：

慨自兵农分，而中国弱。虽唐有府兵，明有卫制，固欲一之。迨于其衰，顶名应双，皆乞丐滑棍。或一人而买数粮；支点食银，人人皆兵；临阵遇敌，万人皆散。呜呼！可谓无兵矣。岂止分之云乎？即其盛时，明君贤将，理之有法，亦用之一时，非久道也；况兵将不相习，威令所摄，其为忠勇几何哉？……一学校也，教文即以教武；一井田也，治农即以治兵。（同上）

这样，既可以增高农民之战争智识，又可减轻农民之军费担负，诚为“一举两得”。

不过，在历史上的农民，其意识不一定全是正确；有时，也免不了有落伍的地方，如颜元之主张恢复宫刑，这确实是开倒车的办法。

B 李塉之均田论

颜元的高足——李塉，其思想立场，与乃师是一致的。塉字刚主，号恕谷，直隶蠡县人。生于清顺治十六年，卒于雍正十一年（一六五九——一七三三）。少年时代，“以力田不足以养亲兼识医卖药”（《恕谷先生年谱》）。是他也曾直接参加过生产劳动，他的思想言论，即是从其生产劳动上的实践生活赤裸裸的反映。他在著作的量的方面，比颜氏要多好几倍。其著者，有《拟太平策》一卷，《田赋考辩》一卷，《平书订》十四卷，《恕谷后集》十三卷，及其门人冯辰、刘调赞共纂《恕谷先生年谱》四卷。

他在认识论方面，认为要从事物的本体上去认识事物之理，因而确立了宇宙间没有超越事物之理的存在的原则。他说：

夫事有条理曰理，理即存事中。今日理在事上，是理别为一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。《诗》曰“有物有则”，离事物何所为理乎？（《论语传注问》）

事物既包涵着理，两者之关联即不能割断与分离，因而他更进一步主张从现实的事物中以求理，并指责宋明理学家离开事物以求理的错误。他说：

请问穷理是搁置六艺专为穷理之功乎？抑功即在学习六艺，年长则愈熟而理自明也？譬如成衣匠学针黹，由粗及精，遂通晓成衣要诀。未闻立一法曰：学针黹之后，又搁置针黹而专思其理若何也。（《圣经学规纂》）

这已在指示由行动、实践以求理论的途径；若离开行动、实践而求理论，那就等于“搁置针黹而专思其理”。这确实是生产阶级从其生产的实践性上所获得认识事物的门径。他讲求功利，也不是偶然的，他说：

董仲舒曰：正其道不谋其利，修其理不急其功。语具《春秋繁露》，本可自通，班史误易“急”为“计”，宋儒遂酷遵此语为学术，以为事求可，功求成，则取必于智谋之末，而非天理之正。后学迂弱无能，皆以此语误之也。请问行天理以孝亲而不思得亲之欢，事上而不欲求上之获，有是理乎？事不求可，将任其不可乎？功不求成，将任其不

成乎？（《论语传注问》）

他认为一切的“道”、“理”、“事”、“功”，都应当要讲求效率，以“谋其利”，“急其功”，“事求可”，“功求成”，为一切行为的准则，决不能“任其不可”，“任其不成”，“不谋其利”，“不急其功”。他这种认识论与乃师同样地是一种实用主义。从他这种实用主义的认识论出发，自然会同乃师一样地反对读书。本来，终日辛勤不已而犹不得一饱的农民，时时刻刻与饥饿之神奋斗、肉搏，那里有闲暇的功夫和剩余的精力去孜孜地诵读。所以诵读在封建社会里，多半是地主阶级的专业，农民没有享受的机会，自然要发出讽刺读书者的呼声：

耽志《诗》书，则不嫖不赌耳，非圣贤专以读《诗》《书》成也。读阅久，则喜静恶烦，而心板滞迂腐矣。程子曰玩物丧志，谓书如佳山艳蕊，爱玩不释，日日登临，而为圣为贤之志反丧矣。……自秦火焚书，汉人珍之，日趋诵读。唐韩退之，宋朱晦庵，皆以圣道自任者也。而韩有《符读书城南诗》，朱有《读书乐诗》，则其终身之肆力在诵读矣。况下而为诗人文士与应科举以博富贵者乎？乃千余年成一文墨诵读之世，而人才日下，世教日衰，鱼烂瓦解，莫可收拾。则可知学文之文，不专书册。而读解书册，不足言学矣。故起诮者之口，曰白面书生，曰书生无用，曰林间咳嗽病称猴，而谓诵读以养身心哉？李白曰：“借问如何太瘦生，只为向来作诗苦。”则肌体日消，心体自肥，何养之有？颜先生所谓读书人率习如妇人女子，以识则户隙窥人，以力则不能胜一匹雏也。（《恕谷后集·与枢天论读书》）

他说努力读书的好处，不过是可以减少嫖赌的非正当的嗜好，而其害处适足以“板滞迂腐”人类的心灵，肯定读书为“为圣为贤”的大障碍。因而他大骂读书人“无用”，“其率习如妇人女子”，这形容读书人之无识无力，真是刻薄极了。此外，在下列的引文里，又显示读书人的态度卑鄙：

汉后二氏学兴，宋儒又少闻其说，于是所谓存心养性者，杂以静坐内视，浸淫释老，将孔门不轻与人言一贯性天之教，一概乖反，处处谈性，人人论天。……至于扶危定倾，大经大猷，则拱手推之粗悍豪侠，其自负直接孔孟者，仅此善人书生之学而已。……明之末也，廊庙无一可倚之臣，天下无复办事之官，坐大司马堂批点《左传》，敌兵临城，

赋诗进讲，其习尚至于将相方面，觉建功奏绩，俱属琐屑，日夜喘息著书曰：此传世业也。以致天下鱼烂河决，生民涂毒。呜呼！谁实为此，无怪颜先生之垂涕泣而道也。（《恕谷后集·与方灵皋书》）

在这里，显示了读书人把全副精神与时光，都消磨在纸墨上，而忽略了人民生活和国家前途；似此遗误社会，实非浅鲜。因而大声疾呼道：“纸上之阅历多，则世事之阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。宋明之亡以此。”（《恕谷先生年谱》）推其意，即在主张腾出读书的时间与精神，来致力生产事业和寻觅现实生活的经验。

他不仅反对读书，尤其反对超生活的“性理之学”。他在他的著作中，反理学的言论很多，现在抄录几段如次，足征其反理学的情绪紧张：

道学家不能辩事，且恶人辩事。

宋儒内外精粗，皆与圣道相反。养心必养为无用之心，致虚守寂。修身必修无用之身，徐言缓步。为学必为无用之学，闭门诵读。不尽去其病，世道不可问矣。

圣学践形以尽性，今儒坠形以明性。耳目但用于听读，耳目之用去其六七；手但用于写，手之用去其七八；足恶动作，足之用去九；静坐观心，而身不喜事，心身之用亦去九。形既不践，性何由全？（《恕谷先生年谱》）

所谓“致虚守寂”，“徐言缓步”，“闭门诵读”，这是有闲阶级的娱乐与欺骗的勾当。从事生产的农民自然没有享受的机会。（其实也不愿意享受）为着明白不关紧要的人性，而失去耳目手足心身的本来作用，这又是从事生产的农民所不屑为的事。同时，隶属于统治阶层的道学家因为与生产劳动隔离而依于剥削他人劳动以为生的实践生活，自然会“不能辩事”和“恶人辩事”。

从这里转入政治论。在消极方面，反对超过某种限度的商贾。因为商贾刺激地主阶级的奢侈欲而加重他们对农民的剥削，以致影响农民的生活。他说：

末不可轻，昆绳为财货起见也。然商实不可重。何者？天下之趋利鹜矣。苟有利焉，虽轻之而亦趋也，岂忧商贾之少而无乎？夫商有利亦有害，懋迁有无，以流通天下，此利也。为商之人，心多巧枉；聚商之处，俗必淫靡，此害也。抱璞守朴，不相往来，固不可行于今日。然即乡里交易，比省通融，尽可豫乐，何事远贩。如今天下出产最少者，无如北直，然有米，有面，有鱼，有肉，有酒，有蔬，有果，有布，有绢，亦有绸，有材木柜箱桌椅诸器，何不可以供居食，毕婚丧者。乃必吴越闽广之纱缎珠翠绫锦象箸漆器燕窝橘荔，东洋西戎之货，万里远鬻，倾囊充陈，导靡长奢，皆商为之也。然则贵布粟，贱淫技，重农民，抑商贾，以隆教养，先王之良法远虑，不可不考行也。（《平书订·财用》）

农民普遍的欲求，就在避免饥寒的袭击，那里有购买“吴越闽广之纱缎珠翠绫绵象箸漆器燕窝橘荔，东洋西戎之货”的企图？这些都是榨取阶级的地主的享乐品，从农民利益立场出发的李塉，自然要提出反对。

其次，他反对金银流通及以粮折银。因为金银流通，不仅是促成商人的财货集中和官吏的贪污便利，并且加重农民的负担。他说：

金刀之制，先王原为救荒而设，以后遂踵行之，以其贵轻致远，为移易天下之具也。如不为贵轻而致远，衣食之计，焉所用之？乃后世征粮尽折银钱，则弊有不一而足者。民所力者粟布，而官所积者金刀，势必贱鬻其物，以充官入。故谚有曰：丰年病民。夫凶年不免疾痛，所乐者丰年耳。乃丰而反病，则农尚有乐时乎？于是富商操其奇赢，以至沾泥涂足者，无升斗之储，逐末者，千箱万仓，坐牟厚利。一遇凶急，乃出之以制农民之命，此病民也。官吏之俸，皆以银，夫银可卷怀而藏，健筭而积也，而贪官污吏比比矣。（同上）

在这封建农村衰退的过程中，农村自供自给尚且不够，还要以廉价的农产品去换金银以供政府的税收，宜乎李塉要迁怒到金银本身有罪恶而力主废除。

再次，他反对隶属于地主阶级的游民的存在。他认为游民的充斥，是社会上的乱源之一。他说：

自萧曹以清净为治，以狹市客奸，而民始多闲旷；自佛者以清闲为教，而民始以闲为贵，而天下靡乱矣。天下有一无事之民，则一民废；无一无事之民，则天下治。今士人静坐，讲无极性天空谈，或玩愒咏觞，或博弈嬉戏，里井之民，闲处旷游，群饮聚谈，非勤学，非力农，非工商力作，皆游惰也。（《拟太平策·地官》）

在这里，大有不劳动者不得食之概。他严厉地制裁游民，故接着又说：“司徒督各藩，令各县户衙督乡官，凡保甲中有游惰者，保甲教之；不变，禀于里师责之；不变，禀邑宰责之；不变，禀乡正责之；不变，县责之；又不不变，士宜如明太祖筑逍遥楼令其玩而断其食，哀毁求改，诚者释之；不变，闭而毙之。农工商背竖竖木等身，贯木垣一环，腰一环，膝下一环，束紧铁铸之。……执更守三年，悔改诚者，乃除之，归业者终其身。”（同上）这样惩罚游民，直接可以减少游民的数量，间接可以减轻农民的担负。

历代的农民，最感苦痛者，就是没有生产的要素——土地。因为那天惠的土地，都被地主兼并了。历代农民所发动的暴动，没有一次不是由于土地兼并的原因所引发出来的。因而他主张“制民恒产”，以消灭这个矛盾。他说：

孟子以制民恒产为王政之本；然则民产不制，纵有善治，皆无本之政也。譬诸室基固者，即壁桷有损不倾；基不固，虽极雕绘之观，一遭风雨，立覆矣。三代以下，百姓未尝无治安之时，乃多不过数十年，少则数年，即不得其所者，本不立也。然自秦开阡陌，尽天下皆私田，人君何由制民之产，以立王政之本哉？（《平书订·制田》）

他认为制民之产，是治安的基础。因而他就用均田的办法，以为制民之产的唯一的手段。他说：

非均田，则贫富不均，不能人人有恒产。均田，第一仁政也。但今世夺富与贫，殊为艰难。颜先生有佃户分种之说，今思之甚妙。如一富家有田十顷，为之留一顷，而令九家佃种九顷。耕牛子种，佃户自备；无者领于官，秋收还。秋熟以四十亩粮交地主，而以十亩代地主纳官。纳官者，即古什一之证也。地主用五十亩，则今日停分佃户也。而佃户自收五十亩，过三十年为一世。地主之享地利，终其身亦可已矣。则地

全归佃户，若三十年以前，地主佃户，情愿买卖者，听之。若地主子弟众，情愿力农者，三顷两顷，可以听其自种；但不得多雇佣以占地利。再一佃户，必一家有三四人，可以自力耕锄，方算一家。无者，或两家三家共作一家地。不足者，一家五十亩亦可，无地可分者，移之荒地。（《拟太平策·地官》）

这是他用渐进的手段将地主多余的土地，在某种条件之下分给农民耕种，三十年之后，然后转移其使用权，而达到均田最后目标。此外，他又采用“权田”的手段，将官府所收集的土地，分给农民耕种：

吾有牧田之策六：……一曰清官地，如卫田、学田之原在官者，清之使无隐。一曰辟旷土，凡田地之在官而污莱者开之，不弃之无用。一曰收闲田，兵燹之余，民户流亡，而田无主者收之，有归者分田与之，不必没其全业。一曰没贼产，凡贼臣豪右有连田阡陌者没之。四策行，田可得什二三矣。其二策：一曰献田，一曰买田。明告天下以利民恒产之意，谓民之不得其养者，以无立锥之地；所以无立锥之地者，以豪强之兼并。今立之法，有田者必自耕，勿募人代耕；自耕者为农，无得更更为士为商为工……惟农为有田耳。（《平书订·制田》）

这不是“耕者有其田”的办法吗？这确实是失掉耕地的农人在清初土地集中的过程中一致的要求。在下列的引文里，规定土地的使用权更严格：

天下之不为农所有田者，愿献于官，则报以爵禄；愿卖于官，酬以资；愿卖于农者听；但农之外无得买。而农之自业，一夫不得过百亩，则田之不归于官者，不仅十之一哉？（同上）

他真是苦心孤诣，为农民觅寻生产要素，其言论，其意识，莫不从其本阶级的利益——农民的利益出发。有人说颜李学派的学说，是中国本位文化，这未免抹杀颜李学说的时间性和阶级性。

4 市民思想的流派

A 王锡阐之历算学

王锡阐，字寅旭，号晓庵，又号天同一生，江苏吴江人。生卒年无考；惟知在明亡后二十余年犹存（见梁启超《近三百年学术史》）。他绝意宦途，惟努力研究自然科学，在清代科学界有绝大的贡献。关于历数方面的著述很多，均收集在《晓庵文集》中。

他的治学方法，确实含有科学精神。他企图了解事件的必然性和偶然性；同时并企图了解事件的因果关系。他说：

当顺天以求合，不当为合以验天。法所以差，固必有致差之故；法所吻合，犹恐有偶合之缘，测愈久则数愈密，思愈积则理愈出。（《晓庵遗书·历测》）

其合其违，虽可预信；而分秒远近之细，必屡经实测而后可知。合则审其偶合与确合；违则求其理违与数违，不敢苟焉以自欺而已。（《晓庵遗书·推步交朔叙》）

他研究历学，力求“致差之故”和“偶合之缘”，并力求“偶合与确合”或“理违与数违”的究竟，这真是科学家的态度。在下列引语里，更可想见治学态度的谨严：

非其人不能知也，无其器不能测也。人明于理而不习于测，犹未之明也。器精于制而不善于用，犹未之精也。人习矣，器精矣，一器而使两人测之，所见必殊，则其心目不能一也；一人用两器测之，所见必殊，则其工巧不能齐也。心目一矣，工巧齐矣，而所见犹必殊，则其所测之时瞬息必有迟早也，数者之难，诚莫能免其一也。（《晓庵遗书·测日小记序》）

测日必要有测日之器、测日之人，而且要能“习于测”、“善于用”、“心目齐一”、“工巧齐一”、“测时齐一”诸条件，才能得到一般的结论。

他处在中外历学争议时代，而不为左右袒，不问其为中历或西历，只问其科学不科学，调剂当时中历与西历两派的对立。他说：

吾谓西历善矣。然以为测候精详可也，以为深知法意未可也。循其理而求通可也，安其误而不辨未可也。（《晓庵遗书·自序》）

欲知新法之诚非，须核其非之实；欲使旧法之无误，宜厘其误之由，然后天官家言在今可以尽革其弊，将来可以益明其故矣。（《晓庵遗书·历策》）

他为着要做到测候精详，循理求通，为着要追求新法致非之实，于是“每夜辄登屋卧鸱尾间，仰观星象，竟夕不寐。复发律算书玩索精思，于推步之理宏亮而不滞。久之则中西两家异说皆能条其原委，考镜其得失”（见《文献征存录》）。他既不满意旧法，又不满意新法，只采取二者之长，以求历学之进步。他说：

近代西洋新法，大抵与土盘历同原。而书器尤备，测候加精。……徐文定以为：欲求超胜，必须会通。会通之前，先须翻译。翻译有绪，然后令深知法意者参详考定。其意原欲因西法求进，非尽更成宪也。文定既逝，继其事者仅能终翻译之绪，未遑及会通之法。至矜其师说，锴訖异己，廷议纷纷。……今西法且盛行，向之异议者亦诎而不复争矣。然以西法有验于今可也，如谓不易之法无事求进不可也。（《晓庵遗书·历说》）

他在历学有很大的贡献，原来系是他以科学态度获求得来的。他不仅在历学上有贡献，即对地理、天文学也有建树。他确立地心说，并举了许多例证加以说明。他论天大地小，谓为要“精于三角八线割圆之术，因七政之行度比次其高下而各重之，天去地之数可得，即恒星以上无法可算者，亦可想而知”（《数学》卷一）。次论日月地三体系，承认“西人言日大于地，月又小于地。日之大于地与月者，其相去悬绝”为真理，亦主张以“三角八线割圆之术测其本”（同上）。再论日月星皆有质，谓“实有其质，其质非金，非玉，非石，盖自有其质，非人世所有者也”（同上）。总之：他在资本主义社会的萌芽时代，对于自然科学确有贡献。不过，在此时的市民，除对于科学发达有要求外，于政治意识尚未觉醒，所以锡阐的学术思想，只限于自然科学一部分，这并不是偶然的。

B 梅文鼎之理数说

梅文鼎，字勿庵，号定九，安徽宣城人。生于明崇祯六年，卒于清康熙六十年（一六三三——一七二一）。“他二十七岁时，从遗献倪观

湖问历法，著《历学骈枝》三卷，倪为首肯。自此便毕世委身此学。中年丧偶，不再娶，闭户覃思。值书之难读者，必欲求得其说，往往至废寝食。格于他端中辍，耿耿不忘。或读他书无意中砉然有触而积题冰释，乘夜秉烛亟起书之。或一夕枕上所得累数日书不尽。每漏四五下，犹篝灯夜读，味爽则已兴矣。数十年如一日。”（见梁启超《近三百年学术史》）关于历数方面的著作，非常宏富，其著者，有《笔算》五卷，《筹算》二卷，《度算释例》二卷，《少广拾遗》一卷，《方程》六卷，《勾股举隅》一卷，《几何通解》一卷，《平面三角举要》五卷，《方圆幂积》一卷，《弧三角举要》五卷，《环中黍尺》五卷，《堑堵测量》二卷，《历学骈枝》五卷，《历学疑问》三卷，《疑问补》二卷，《交食》四卷，《七政》二卷，《五星管见》一卷，《纪要》一卷，《揆日纪要》一卷，《恒星纪要》、《历学问答》一卷，《杂著》一卷，俱收集在《梅氏丛书辑要》中。

他生在前资本主义社会，对于数理有深邃的研究，颇有数理哲学家的风度。他认为理要建设在数的基础上，离开数来谈理，简直是沙滩上的楼阁。他说：

历也者，数也。数外无理，理外无数。数也者，理之分限节次也。数不可以臆说，理或可以影谈，于是有牵合傅会，以惑民听而乱天常，皆以不得理数之真，蔑由征实耳。（《梅氏丛书辑要·杂著》）

他应用数学原理来解释一切自然现象，因为“数”是“理之分限节次”。他又认为数理是有一般性的。他说：

同在九州方域之内，而嗜好风尚不齐，况逾越海洋数万里外哉？要其理数之同，未尝不一。今欧逻测量之器，步算之式，多出新意，与古法殊。然所测者，同此深圆之天，所算者，同此一至九之数。彼固蔑能自异，当其测算精密，虽隶首商高复起，宜无以易。（《度算释例·自序》）

在这里，并透露了崇拜西洋测量器械之精的意识。关于数理的联系性，他在《历学骈枝自序》里说得更具体：

历犹易也，易传象以数，犹律也，律制器以数。数者法所从出，而理在其中矣。世乃有未尽其数，至嚶嚶然自谓能知历理，虽有高言雄辨

广引博稽，其不足以折畴入之喙明矣。而株守成法者，复不能因数求理，以明其立法之根。

他一方面非难株守成法者不能因数求理，一方面又非难因数求理者而不能尽其数的谬误，极端地崇拜数理科学，很能表示前资本主义社会的市民精神，虽然市民意识并不见得强烈。

本节基本参考书

黄宗羲 《明夷待访录》

《明儒学案》

顾炎武 《日知录》

《亭林文集》

王夫之 《读通鉴论》

《宋论》

《黄书》

颜 元 《颜氏遗书》

李 塨 《恕谷文集》

《恕谷后集》

《拟太平策》

王锡阐 《晓庵文集》

梅文鼎 《梅氏丛书辑要》

三 清中叶思想的流派

1 清中叶社会诸矛盾

清代社会发展到乾嘉时代，因为人口急速的增加和商业资本城市手工业急速的发展，直使中国封建社会踏入衰老的状态。经济发展的指标，从人口的增加和田赋额的增加上，可以得着一个确切的指示。人口的增加，雍正八年为二千五百四十八万余；乾隆六年，增至一万四千三百四十一万余；二十七年，更增至二万零四十七万余；道光二十一年，增至四万一千三百四十五万。（萧一山《清代通史》中）田赋额：顺治十八年，共五百四十九万三千五百七十六顷有奇；康熙二十四年，增至六百零七万八千四百三十顷有奇；雍正二年，增至六百八十三万七千九百一十四顷二十七亩有奇。手工业生产的发展，从英国产业革命前之中英贸易情形可以间接的推证出来。根据陈恭禄《英国对华商业》记载：从康熙二十年起到乾隆二十七年间，中国对英贸易呈现着出超状态，随着生产的发展和人口的增加，便引起地主和商人对土地的兼并。乾隆十三年，《皇朝经世文编》卷三十九载杨锡绂奏云：“近日田之归于富户者，大约十之五六。”乾隆五十一年上谕云：“据毕沅奏：豫省连岁不登，凡有恒产之家，往往变卖糊口。近更有于青黄不接之时，将转瞬成熟麦地，贱价准卖。山西等处富户闻风赴豫举放利债，藉此准折地亩。乃山西等处豪强富户，越境放债，贱准地亩。是富者日益其富，贫者日见其贫。及遇丰年，展转增价售卖，而中州元气，竟为隔省豪强兼并侵剥，将来豫省贫民日渐流徙，田产皆为晋民所有，成何事体。”（《东华录》）钱维诚论云：“今之富者田连阡陌，农人受其田而耕之，役使如奴隶；豪商大贾，挟其金钱，买贱卖贵，子母相权，岁或入数万金。今富者以数百万计。今以一家而有数千百万家之产，则以一家而致失业数千百家也。”（《皇朝经世文编》卷十一）而且连旗人所占之地，亦被兼并。因了农民土地之被兼并，而显现为农村人口之过剩与耕地之不足。乾隆五年，范咸疏云：“满洲八旗生计久已上厪宸衷，而恒产至今未定，盖由内地已乏闲田，……经划固有甚难者。”（同上卷三十五）明年，梁诗正疏云：“臣比年以来，再四为旗人思久远之计，窃谓内地已无闲旷之田。”（同上）同时跟着来的一个现象，便是食粮的不够。满清政府为解除这一社会矛盾，乃不断地施行垦田政策，然而结果是失

败了。其次则为赈济，还是无结果。这时期的兼并，主要的是商人资本。他们一面行使高利贷，一面又从食粮上去居奇操纵，使农民疾急的走入破产之途。这表现商业资本充分在遥其破坏封建性农村之淫威。另一面，自英国产业革命后，不仅中英贸易的内容已完全颠倒过来。由于英国生产成本的减低，而生产量则增大数倍。生产品的价格，也随着而低廉了十倍至二十倍。（鲁平《经济思想史》）中国的手工业和农村副业，便不能不因廉价的商品输入而随着解体。

在上述的经济形态下所反映出的政治：一方面政治拟古，以企图社会静化而维持既存的社会关系；一方面政权集中，促成中国专制政体发展到极高度的阶段。残酷的文字狱不断的发生，富有麻醉性的《大义觉迷录》的颁布，用这样威胁与利诱两种政治形式而达到政治拟古和政权集中之终极目的。

在这种政治形态之下，一部分士大夫就在故纸堆里讨生活，致力于经籍上的训诂工作，促成汉学的复兴，正面的给统治民族尽了统治的作用，虽然训诂工作是整理中国古籍所不可避免的一种工作。另一部分士大夫对于宋元以来的理学加以深刻的检讨与抨击，表示其反抗性，给被统治者以温情的麻醉。前者则以惠栋为代表，后者则以戴震为代表。

2 戴震之“不出于欲为理”说

戴震，字东原，徽州休宁人。生于清雍正元年，卒于乾隆四十二年（一七二四——一七七七）。著书甚富，其著者，有《孟子字义疏证》和《原善》。梁启超先生所称戴氏的“时代精神”为：“无论何人之言，决不肯漫然置信，必求其所以然之故，常从众人所不注意处觅得间隙，既得间，则层层逼拶，直到尽头处；苟终无足以起其信者，虽圣哲父师之言不信也。”（《清代学术概论》）戴氏即是此种时代精神之典型者，他在童年时就发生怀疑《大学右经》一章“为孔子之言而曾子述之”的佳话。他出身于小地主家庭，对于超越过弹性的理性，予以严正的指责；对于被统治的民众，予以温情的同情。他虽在考据学上有很大的贡献，但他之努力于考据学，正如胡适所说：“认清了考据名物训诂，不是最后的目的，只是一种明道的方法。”（《戴东原的哲学》）所以他自己也说：

呜呼！经之至者，道也。所以明道者，其词也。所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，

譬之适堂坛之必循其阶而不可躐等。是故凿空之弊有二：其一，缘词生训也；其一，守讹传谬也。缘词生训者，所释之义，非其本义；守讹传谬者，所据之经，并非其本经。……二三好古之儒，知此学之不厪在故训，则以志乎闻道也，或庶几焉。（《古经解钩沈序》）

他比那般为考据学而治考据学的士大夫们，确实要高明一点。因为他拿起考据学当做一种“明道”的工具，对于过去维持封建社会的道，赋以新意义，使之更适合于当时社会的需求。

他的认识论，是一种气一元论。认为宇宙间的本质，都是气体的流行——气是宇宙间最根源的东西，一切的社会现象和人类意识，都是由它派生出来的。他说：

气化之于品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓。……《易》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”本非为道器言之，以道器区别其“形而上”、“形而下”耳。形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而下，如五行水火木金土，有质可见，固形而下也，器也。其五行之气，人物咸禀受于此，则形而上者也。（《孟子字义疏证》）

他把“形而上”和“形而下”两术语，赋以新义，而从一元的唯物论出发。把中国哲学史上所议论未决的“道”“器”问题，推进到一新的阶段。在其求学的方法上，比较科学一点。他说：

凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言暗没于后世也。然寻求而有获，有十分之见，有未至十分之见。所谓十分之见，必征诸古而靡不条贯，合诸道而不留余议，巨细毕究，本末兼察。若夫依于传闻，以拟其是；择于众说，以裁其优；出于空言，以定其论；据于孤证，以信其通；虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导；循根可以达杪，不手披枝肄所岐，皆未至十分之见也。以此治经，失不知为不知之意，而徒增一惑以滋识者之辨之也。……既深思自得而近之矣，然后知孰为十分之见。孰为未至十分之见，如绳绳木，昔以为直者，其曲于是可见也；如水准地，昔以为平者，其坳于是可见也。夫然后传其信，不传其疑；疑则阙，庶几治经不害。（《戴东原集·与姚姬传书》）

他要宣扬“圣人之绪言”，但是他认为经籍上有可信的部分，也有可疑的部分，一定要从新估量其价值，要达到“十分之见”，做到“传其信，不传其疑”的地步。所以他有“知十而皆非真，不若知一之为真知也”（段玉裁《经韵楼集·娱亲雅言》序引）的名言，这确实是比较进步的治学方法。

不过，在戴氏的方法论中仍旧夹杂着观念论的成分。他认为“以我絜之人，则理明。……以我之情，絜人之情，而无不得其平”（《孟子字义疏证》）。他又认为“心之所同然，始谓之理，谓之义。……凡一人以为然，天下万世，皆曰是不可易也，此之谓同然。……分之各有其不易之则，名曰理；如斯而宜，名曰义”（同上）。“以我絜人”的办法而去求“理”、“义”之真实性、永久性，这是戴氏求理义的公平尺度。但是，在有阶级的社会里，由于生活的差异，而引出“情”、“理”、“义”的差异，那是无从“得其平”的，更无从得到“心之所同然”。同时在社会经济生活不断的变易过程中，要求理义“不易之则”，也是不可能的事。这种错误，是由于戴氏不了解思想产生之社会根源而使然，这当然是他的方法论上的缺陷。

从这里转入人性论。在消极方面，指责宋儒“以释混儒”、“舍欲言理”的敝害，谓“宋以前，孔孟自孔孟，老释自老释，谈老释者，高妙其言，不依附孔孟”（《戴东原集·答彭进士允初书》）。因而非常痛恨“宋以来，孔孟之书，尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之”（同上）的文化现象。更进而非难宋儒“其说为不出于理，则出于欲；不出于欲，则出于理”，把理欲对立的谬说。

在积极方面，他建设性的一元论，不仅把性说得非常平凡，而且认为性不能离开物质而独自存在。他说：

凡血气之属，皆知怀生畏死，因而趋利避害，虽明暗不同，而出乎怀生畏死者同也，人之异于禽兽者不在是。……人则能扩充其知，至于神明，仁义礼智无不全也。仁义礼智非他，心之明之所止也，知之极其量也。孟子言，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。然则所谓恻隐，所谓仁者，非心知之外，别如有物焉，藏于心也。已知怀生而畏死，故怵惕恻隐于孺子之危，恻隐于孺子之死。使无怀生畏死之心，又焉有怵惕恻隐之心？推之羞恶、辞让、是非亦然。使饮食男女与夫感于物而动者，脱然无之，以归于静，归于一，又焉有羞恶，有辞让，有是

非？此可以明仁义礼智，非他，不过怀生畏死，饮食男女，与夫感于物而动者之皆不可脱然无之，以归于静，归于一，而恃人之知异于禽兽，能不惑乎所行，即为懿德耳。古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外，不离乎血气心知。（《孟子字义疏证》）

他直接承认血气心知之性即是性，承认“仁义礼智不求于所谓欲之外”，更进而说：“喜怒哀乐，爱隐感念，愠燥怨愤，恐悸虑叹，饮食男女，郁悠戚咨，惨舒好恶之情，胥成性则然，是故谓之道。”（《原善》）把性建筑在人类日常生活上，这是他对于性的问题上之新贡献。

他的伦理观，是一种温情主义，含有减少敌对阶级（农民）矛盾成分的政治意义。从这一观点出发，他反对“以理杀人”，解放被统治民众之精神上的压迫。他说：

今之治人者，视古圣贤体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上，上以理责其下，而在下之罪人，不胜指数。人死于法，犹有怜之者；人死于理，其谁怜之。（《孟子字义疏证》）

在这里，他对于“卑者”、“幼者”、“贱者”之被压迫表示同情，而对于“长者”、“贵者”、“尊者”之压迫表示愤懑。肯定“以理杀人”比“以法杀人”还要来得残酷。所以他又长吁短叹地说道：“呜呼！今之人其亦弗思矣！圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理；而其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣！更无可救矣。”（《戴东原集·与某书》）其实，在有阶级的社会里，伦理早已被“尊者”、“贵者”、“长者”所把持，藉以作为他们有力的精神的统治工具。真是像胡汉民所说：“社会不能打破不平等的阶级，那里有甚么人道正义？死于法，死于理，同一死于压制的阶级。”（《唯物史观与伦理之研究》）所以戴氏这种温情，除了减少敌对阶级的矛盾成分外，对于被统治者得不到什么实惠的。

他既然反对“以理杀人”，自然又要积极地反对宋儒“以不出于物欲为理”之说：

既截然分理欲为二：治己以不出于物欲为理，治人亦必以不出于欲为理。举凡民之饥寒愁怨饮食男女常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃重吾天理也，公义也。言虽甚善而用之治人，则祸其人。至于下以欺伪应乎上，则曰人之不善。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸可胜言哉。（《孟子字义疏证》）

程朱以理为如有物焉，得于天而具于心，启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理，以祸斯民。更淆以“无欲”之说，于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈，岂理祸斯民哉？不自知为意见也。（《戴东原集·答彭进士书》）

他直斥宋儒之“天理”、“祸人”、“理欲之辨”，适足以奖励人们相率趋于欺伪；“无欲之说”，不仅离理益远，而且祸斯民益烈。从他反对“以不出于欲为理”这一信念出发，而积极地主张“君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲”（《孟子字义疏证》）。“圣人治天下，体民之情，遂民之欲。”（同上）但是，以“勿悖于道义”，或“使一于道义”（同上）为条件。这里所谓道义，自然不能冲破封建地主所赖以维持的道义的堤防。

他的政治论，与他的伦理观是分不开的。认为统治者要“通民情”，“体民情”，由了解民众的需要而体贴民众的隐情。他再三强调的提出这个意见来：

君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖于道义。（《孟子字义疏证》）

圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽：是谓理。（同上）

圣人治天下，体人之情，遂人之欲，而王道修。（同上）

古人之学，在行事，在通民之情，体民之欲，故学成而民赖以生。后儒负心求理，其绳以理，严于商韩之法，故学成而不知。（《戴东原集·与某书》）

在这些引语里，充分地显示了温情主义的政治动向，使民在温情的

政治下，好好地当顺民。他要做到“圣人治天下之民，民莫不育于仁，莫不条贯于礼与义”（《原善》）。民在“育于仁”，和“条贯”于“礼”与“义”的状态下，自然可以消灭对立的成分。其次，他又认为统治者应负政治实责，不论“或一家，或一国，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知启之”（《原善》）。在消极方面，统治者应根绝“是非善恶，疑似莫辨”，“长恶遂非，从善不力”，“见夺而沮丧，漫散无检押”，和“偏倚而生惑”的“四弊”，则“天下国家，可得而理矣”（同上）。这确实是开明的封建地主的政见。

3 惠栋之汉学

惠栋，字定宇，东吴长洲人，生死年月尚未考定。在这古学复兴的空气中，他就是主持这个运动的中兴人物。他的一生精力和时间，完全消失在考证古籍的生活中。其关于考据方面的书籍，甚丰富，其著者，有《九经古义》、《易汉学》、《周易述》、《明堂大道录》、《古文尚书考》、《后汉书补注》诸书。他处在政治拟古、文化复古的急流中，抱着愈古愈佳的信念。他说：

《易》有五家：有汉《易》，有魏《易》，有晋《易》，有唐《易》，有宋《易》。惟汉《易》有师法独得其传。（《周易述》）

汉人通经有家法，故有五经师，皆师所口授，其后乃著竹帛，所以汉经师之说，立于学官，与经并行。……古字古言，非经师不能辨。……是故古训不可改也，经师不可废也。……余家四世传经，咸通古义。……因述家学，作《九经古义》一书。（《九经古义》）

梁启超先生说他“以尊古守家法为究竟”，“凡古必真，凡汉必好”（《清代学术概论》）。这是非常确切的批评。他既沉醉在故纸堆里，对于现实的政治问题和人生问题，却是很少有得谈到。而当时文字狱的余威所留给他的惨痛教训，又未始不是他避免谈现实问题之动力之一。

皮锡瑞在《经学历史》中称清代为“经学复盛时代”，并称“国朝经师有功于后学者有三事：一曰辑佚书，一曰精校勘，一曰通小学”。这

就是说乾嘉以后的士大夫完全致力于经籍的辑佚与校勘工作，不敢在经籍的辑佚与校勘之外有所思想，其实这种无思想自由的学术工作，即是清中叶的时代精神。惠氏的子弟沈彤、江声、余萧客，戴氏的子弟段玉裁、王念孙、王引之，无不比乃师“百尺竿头更进一步”地致力考古，在古董里讨生活。清代中叶思想的沉寂，不亚于欧洲中世纪，这就是统治民族扫荡思想的政绩，而惠栋等又成为统治民族尽了统治作用的功臣。

本节基本参考书

吕振羽 《中国经济史讲义》

戴 震 《戴东原集》

《孟子字义疏证》

惠 栋 《九经古义》

江 藩 《汉学师承记》

方东树 《汉学商兑》

四 清末思想的流派

1 清末社会诸矛盾

中国社会发展到清代末年，旧社会的生产组织已在崩溃的过程中，而新的生产力却未曾长成，这不仅反映社会生产的中落，而且构成社会内部矛盾的深化。加以世界资本主义不断地向中国袭击，愈陷中国于穷困的深渊和矛盾的境地。中国手工业和家庭副业立见解体，引起大量的农民和手工业者之失业，便呈现着中国封建性农村之悲惨的画图。

世界资本主义的袭击，以英国为先锋队；而英国对华商品的输入，又以鸦片烟为大宗。由于大量鸦片的输入，必然换得大量货币的输出，加深了中国社会经济的危机。满清政府为着挽救这个危机而不得不下鸦片输入的禁令。在这禁令中连英国资本家的商品输入也在禁止之列，这招引了英国资本家之深深地不满，他们遂以武装炮舰的轰击来破毁中国的闭关主义。

另一方面，中国的农民和手工业者，在受着资本主义经济的袭来而促其加速生产之解体的过程中，还不断的从旧的生产的基础支持其顽强的抵抗。农民之抵抗的情绪，从太平天国之“反鬼子”这一点上充分表现出来。手工业者的反抗情绪，从道光时代居在广州的伯特·阿鲍的口中充分的流露出来。^[4]在这种背景下，便构成中国农民和手工业者之热烈的反英运动，尤其是广东。自然会产生第一次丧失满清政府威信的鸦片战争。鸦片战争的结果，落后的封建主义的中国，便不能不屈服于英国资本主义之前，而缔结出卖民族利益的《南京条约》。

自经过此次事变后，中国的地主阶级便完全在资本主义面前屈服，开始排演中国之半殖民地的日程。而原来的中国市民阶级商业资本，从而便走上了买办资本的前途，而作为先进国资本的附庸，充任其宰割中国的先锋工具。可是“闭关主义”，在英国资本主义这一响巨炮粉碎之后，其他资本主义国家便都因缘而至，于是又有所谓《中美条约》、《中法条约》的缔结。此后，由于农民群众所发动的“排外主义”而至的“八国联军之役”的结果，又缔结所谓《天津条约》。他如《北京条约》、《瑛珲条约》都在这个影响下面先后订立。

在上述的卖国条约当中，中国所损害的权利有如次的几点：

一、在特定地点，允许外人驻军，中国的军事设备，反受条约的限制而自动撤消，使外国军队入境，如入无人之境。

二、每次战败，赔偿战胜国的军费至巨，使中国财源外溢，而外国资本却因此抢得巨量财富。

三、中国丧失了安南、朝鲜等属国，又丧失了香港、九龙、台湾、澎湖、黑龙江以北、乌苏里江以东的广大领土，而中国领土更日见其削弱。

四、法租广州湾、英租威海卫、德租胶州湾、俄租旅顺大连，其他上海、天津、汉口、九江等处，均设有租界，使外国资本主义，在中国沿海和内地取得军事侵略和经济侵略的根据地。

五、开辟许多商埠，给外国商品在中国推销的方便，同时并给外人在中国攫取低廉价格的原料的方便，中国财富悉在无形的侵略下面被掠夺。

六、丧失了关税自主的权利，外国资本主义可以顺利的在中国实行不等价的交换，中国的民族工业遂受很牢固的束缚而不能得到畅然的发展。

七、承认领事裁判权，在华的外人可不受中国的法律制裁而为所欲为；允许传教与游历的自由，来华的外人可以借传教与游历的美名而到处侦察；允许外国军舰商船在中国内河自由航行，而外国的武力可以在中国内地自由行动，随时可以控制中国。

八、特权条约的订立，外国资本主义可以在华取得各种特权，以便进一步伸展其侵略血手。

这样，世界资本主义把中国半殖民地化的工作，已十分完成。原来还时思反抗的中国封建统治者，不但妥妥帖帖的屈服，且反而成为他们的代理人了；已准备排演其历史日程的中国市民，却转化为买办资本格的资格而出现。

在这内外矛盾交错的形势下，却影响着官僚地主以其政治强制剥削

的所得而投入商品市场，转化为官僚资本而出现。所以，在清末，国家所经营的军事工业——兵工厂、造船厂，以及附属的制铁采矿事业等——在官僚资本的概念下，尤获得一个重要的意义。由于其各种因素的成长与存在，便不能不要求其解脱封建势力和先进资本主义的束缚；加以日本明治维新运动成功的刺激，更促进中国布尔乔亚改革的勇气，戊戌变法在这样的历史条件下而有声有色的排演着。不过，中国与日本由于各自的内在的和外在的条件的差异，而日本的明治维新，完成了日本布尔乔亚的革命事业，而作为中国布尔乔亚革命运动的戊戌变法却是流产了。同时，孙中山所领导的兴中会，黄兴所领导的兴华会，章炳麟所领导的光复会，俱莫不以排满为目标，企图在排满的目标下面树立布尔乔亚的政权。其后由于三团体的目标统一，而合组革命同盟会，在“驱逐鞑虏，还我中华，建设民国，平均地权”的口号下很英勇地进行国民革命。

在这样的经济形态和政治形态下，反映到意识形态上，一方面从新兴布尔乔亚改革（维新）的立场上，把中国数千年来的封建社会所尊奉的文化及其社会的秩序，大部分予以否定，而确立其社会进化和变革的必然性。一方面从新兴布尔乔亚革命的立场上，把欧洲布尔乔亚的意识形态及其政治制度，树立中国的新兴布尔乔亚革命的中心理论，而指示其斗争的方式与前途。因而在此时代的意识形态，与此前完全两样，虽仍夹杂着残余的封建意识。代表者当推康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟和严复了。在相反的一方面，中国的封建地主也鉴于自己政权的危急，正在策划挽救其垂危命运的方略。积极地企图恢复中国的封建文化，以作为延续或巩固其封建政权的护命符。同时又企图吸收西洋物质文化的一部，注入中国精神文化的血液中，以健康中国的封建文化，更进而作为健康中国封建政治的补品。代表者当推曾国藩和张之洞。

在这一时代，还有一个代表中国全民利益的思想家，就是中华民国的创造者——孙中山先生，关于他的思想，已另有拙著之《科学的三民主义》叙述过，本节恕不再述。

2 开明的地主思想流派

A 曾国藩之“学夷技以制夷”说

曾国藩，字涤生，号伯涵，谥称文正，湖南湘乡人。生于清嘉庆十六年，卒于同治十一年（一八一——一八七二）。累官礼部侍郎，丁

忧返里，会太平天国运动兴起，曾氏乃在籍督办团练，编制乡勇进剿，卒告成功，以大学士任两江总督。他的古文素养甚深，为“桐城派”古文中兴健将，遗有《曾文正公全集》。

他在思想方面，本来没有成立完备的体系；惟以官高位尊，在清末发生相当影响。他的方法论，是唯心的。“尝谓性不虚悬，丽乎吾身而有宰；命非外铄，原乎太极以成名。”（《顺性命之理论》）这已充分地表示性是先天的，而且有主宰一切的作用。“细缙化醇，必无以解乎造物之吹嘘，真与精相凝，而性即寓于肢体之中，舍生负气，必有以得乎乾道之变化，理与气相丽，而命实宰乎赋畀之始。以身之所具言，则有视听言动，即有肃义哲谋。其必以肃义哲谋为范者，性也。其所以主宰乎五事者，命也。以身之所接言，则有君臣父子，即有仁敬孝慈。其必以仁敬孝慈为则者，性也。其所以纲维乎五伦者，命也。”（同上）这把社会规范之“肃义哲谋”、“仁敬孝慈”认为人类先天的性，更透露了观念论的意味。

他非常重视个人在社会上的作用。政治之好坏，风俗的善恶，他全认为是人的作用。如果有好的政治家和社会改革者在社会上负起领导的责任，那么，政治就可以走上光明的道路，风俗就可以走上淳厚的境地。他说：

风俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已。民之生，庸弱者戢戢皆是也，有一二贤且智者，则众人君之而受命焉，尤智者所君尤众焉。此一二人者之心向义，则众人随之赴义；一二人者之心向利，则众人随之赴利。众人所趋，势之所归，虽有大力，莫之敢逆。故曰：挠万物者莫疾乎风。风俗之于人之心，始乎微，而终乎不可御者也。先王之治天下，使贤者皆当路在势；其风民也皆以义，故道一而俗同。（《原才》）

一种风习发展的趋势，“始乎微，终乎不可御”，他说得非常的真切，个人即在发展过程中起着推动作用，这是不可否认的；但是，曾氏只看到风习发展的一面，而没有看到另一面，一种风习的发展，还要受社会环境决定呢！法国的“德模克拉西”的风习，卢骚、孟德斯鸠这般人，固然尽了推动作用；而法国资本主义的发达、成熟，更有绝对的决定作用。曾氏不明了这一点，虽“一生……在立志自拔于流俗，而困而知而勉而行，历千百艰阻而不挫屈”（引梁启超语），以企图清代封建

政权之复兴与巩固，然而清代政权终不能阻止历史发展的动力而趋于灭亡。

他又认为政治家或社会改革者领导社会，主要的要具有领导的人格，有那不屈不挠的精神，有那为天下倡的忠诚，才能负得起领导的责任。他说：

君子之道，莫大乎以忠诚为天下倡。世之乱也，上下纵于亡等之欲，奸伪相吞，变诈相角。自图其安而予人以至危，畏难避害，曾不肯捐丝粟之力以拯天下；得忠诚者起而矫之，克己而爱人，去伪而崇拙；躬履诸艰，而不责人以同患；浩然捐生，如远游之还乡而无所顾悸。由是众人效其所为，亦皆以苟活为羞，以避事为耻。（《湘乡昭忠祠记》）

他看到他所生的时代，“百废莫举，千疮并溃，无可收拾”（《与江岷樵左季高书》）。外有帝国主义的侵略，内亨“粤匪”不断的骚扰，封建政权，岌岌可危，因而他感伤时局，希望“独赖此精忠耿耿之寸衷，与斯民相对于骨岳血渊之中，冀其塞绝横流之人欲，以挽回厌乱之天心，庶几万一有补”（同上）。

他最痛恨的，就是当时名教人伦的隳废，社会典章法度的破坏，真使他不敢“袖手旁观”，起来与其阶级敌人（洪秀全等）奋斗，他在《讨粤匪檄》中说：

自唐虞三代以来，历世圣人扶持名教，敦叙人伦，君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主之教，自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之，谓惟天可称父。此外凡民之父，皆兄弟也；凡民之母，皆姊妹也。农不能自耕以纳赋，而谓田皆天主之田。商不能自贾以取息，而谓货皆天主之货。士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说，《新约》之书。举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽，此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变。我孔子孟子之所痛哭于九泉，凡读书识字者，又焉能袖手旁观，不思一为之所也！

的确，他看不惯人民平等、产业平等和以新约代“孔子之经”这些现

象，他认为这些现象的产生，是“开辟以来，名教之奇变”。所以不惜认贼作父而从事汉族内部的屠杀。他认为这样“不特纾君父宵旰之勤劳，而且慰孔孟人伦之隐痛，不特为百万生灵报枉杀之仇，而且为上下神祇雪被辱之恨”（同上）。从这里，我们可以看出曾氏的阶级观念超过他的民族观念。为着要维持本阶级的名教，不惜拥护异族的统治而戕害自己的同胞；为着要戕害自己的同胞，又不惜借助异族的武力（洋兵）。

曾氏目击中国社会自身的腐烂，拟注射强心针，以挽救中国社会的垂危。他受了魏默深的《海国图志序言》所说“是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷之长技以制夷而作”的影响，也提出“学夷技以制夷”的口号来，去吸收西洋的物质文明。他派遣聪颖子弟赴外洋留学，其用意就在吸收西洋之物质精华来健康中国社会的体质，其终极目的，也在维护满洲政权。当时有人以为天津上海等处已有造船厂，京师已有同文馆，不必派员赴欧西留学的抗议，曾氏还是坚持他的意见，说：

不知设局制造，开馆教习，所以图振兴之基也。远适肄业，集思广益，所以收远大之效也。西人学求实际，无论为士为工为兵，无不入塾读书，共明其理，习见其器，躬亲其事，各致其心思巧力，递相师授，期于月异而岁不同。中国欲取其长，一旦遽图尽购其器，不惟力有不逮，且此中奥突，苟非遍览久习，则本源无由洞澈，而曲折无以自明。（《拟选聪颖子弟出洋习艺疏》）

中国的聪颖子弟，在曾氏的派遣下而留学西洋者，日多一日，在洋务运动的推行上，曾氏确有相当的功绩。虽然曾氏派遣子弟留学的动机，在造就维护封建政权的卫士。

B 张之洞的中体西用说

张之洞，字香涛，谥文襄，河北南皮人。同治二年进士，屡督学典试，外任督抚，垂三十年，官至体仁阁大学士。庚子之役，京师被陷，太后西奔，封建政权更危急万分，他再三上疏，请求施行新政，如兴学育才，如采行西法，大致都被采用。他充任两湖总督时，施行新政尤力，如京汉铁路、汉阳铁厂、萍乡煤矿，皆彼所创办。他如创设兵轮，创办新军，俱在强化封建社会机构。在另一方面，刊行古书甚多，并著《书目答问》，以为后学研究中国古代文化的指南。其他著述有《劝学

篇》、《南皮宫保奏议》等。

张氏生于“变法图强”的空气非常浓厚的时代，他是开明的地主，较之荣禄一般人的眼光要锐利得多。他认为非变法不足以挽救封建地主政权的运命，非接受西洋的物质文化不足以启发封建地主文化的生机。因而他大声疾呼曰：

征之于经，穷则变，变通尽利，变通趣时，损益之道，与时偕行，《易》义也。器非求旧唯新，《尚书》义也。学在四夷，《春秋传》义也。五帝不沿乐，三王不袭礼，礼时为大，《礼》义也。温故知新，三人必有我师，择善而从，《论语》义也。时措之宜，《中庸》义也。不耻不若人，何若人有？《孟子》义也。请征之于史，封建变郡县，辟举变科目，府兵变召募，车战变步骑，租庸调变两税，归余变活闰，篆籀变隶楷，竹帛变雕版，笏豆变陶器，粟布变银钱，何一是三代之旧乎？历朝变法最著者四事：赵武灵王变法习骑射，赵边以安；北魏孝文帝变法尚文明，魏国以治：此变而得者也。商鞅变法，废孝弟仁义，秦先强而后促；王安石变法，专务剥民，宋因以致乱：此变而失者也。商王之失在残酷剥民，非不可变也，法非其法也。请征之本朝，关外用骑射，讨三藩用南怀仁大炮；乾隆中叶科场，表判改五策；岁贡以外，增优贡拔贡。嘉庆以后，绿营之外，创募勇；咸丰军兴以后，关税之外抽厘金；同治以后，长江设水师，新疆吉林改郡县，变者多矣！即如轮船电线创设之始，訾议繁兴，此时欲废之，有不攘臂而争者乎？（《劝学篇》）

他这样引经据典，企图在找得变法之理论上历史上的根据。诚以“外患之乘，幻变如此，而犹欲以成法制之，譬如医者疗疾，不问何症，概投之以古方，诚未见有效也”（《乙亥奏折》）。他具有“变法即可以自强”的信念，更具有“要自强非实行新政不可”的决心。不过，他所变之法，与所行之政，是有范围的：“夫不变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器机也；心术也，非工艺也。”（同上）即是说，所变者是法制、器机、工艺，而古先圣所遗留的伦纪、圣道、心术，那是万不可变的。因而张氏的变法，不同于康梁的变法。康梁的变法，在企图实现一个民主国家；而张氏变法，则在充实封建社会的机构。

从他这基本观念出发，因而把中国与西洋的文化思想对立起来，认

为西洋文化是“艺”，中国文化是“道”；但是在目前，我们要承继中国的道以正人心，同时要接受西洋的艺以开风气。他说：

四书五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用。（《劝学篇》）

他这样把中西文化思想对立起来，认为中西的学问各有范畴，各有领域，并各有其用途。但是，他认为两者都要学，因而他批判崇旧抑新，或崇新抑旧，两者都犯有同样的错误。他说：

今恶西法者，见六经古史之无明文，不察其是非损益而概屏之。如诋洋操为非，而不能用古法练必胜之兵；诋铁舰为费，而不能用民船树海防之策，是自塞也。自塞者，令人固蔽傲慢，自陷危亡。略知西法者，又概取经典所言而傅会之，以为皆中国所已有。如但谓借根方为东来法，而不习算学；但矜火器为元太祖征西域所遗，而不讲制造枪炮，是自欺也。自欺者，令人空言争胜，不求实学。溺于西法者，其或取中西之学而糅杂以为中西无别，如谓《春秋》则是公法，孔教合于耶稣，是自扰也。自扰者，令人眩惑狂易，丧其所守。综此三蔽，皆由不观其通。不通之害，口说纷呶，务言而不务行，论未定而兵渡河矣。（同上）

他一方面攻击纯粹之国粹论者，斥之为“自塞”，为“自陷危亡”；一方面又攻击纯粹之欧化论者，斥之为“自扰”，为“丧其所守”；另一方面又攻击以中学傅会西法者，斥之为“自欺”，为“空言争胜”。他非常痛恨当时“图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一”的现象。“旧者因噎而食废，新者岐多而羊亡。旧者不知通，新者不知本。不知通，则无应敌制变之术；不知本，则有非薄名教之心。夫如是，则旧者愈病新，新者愈厌旧，交相为瘡而恢诡倾危乱名改作之流，遂杂出其说以荡众心。学者摇摇，中无所主。邪说暴行，横流天下。敌既至，无与战；敌未至，无与安。吾恐中国之祸，不在四海之外，而在九州之内矣。”（同上）他这样深刻地指责“病新”与“厌旧”两派的错误。“然则如之何？曰：中学为内学，西学为外学。中学治身心，西学应世事。不必尽索之于经文，而必无悖于经义，如其心圣人之心，行圣人之行，以孝、悌、忠、信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。”（同上）我们从这里即可以看出他当日是完全以孝、悌、忠、信为中国思想文化的中心，而以机械、技术为西方思想文化的

基本。如果人人以中国的思想文化为本体，而以西方的思想文化为效用，则虽行为议论，不尽出之于经文，然而无害于为中国之政治道德。所以“今日学者，必先通经，以明吾中国先圣先师立言之旨；考史以识吾中国历史之治乱，九州之风俗；涉猎子集，以通我中国之学术文章。然后择西学之可补吾阙者用之，西政之可起吾疾者取之，斯有其益，而无其害。如养生者，先有谷气而后可饫庶羞；疗病者，先审藏府，而后可施药石。西学必先由中学，亦犹是矣”（同上）。他要做到二者不可偏废，否则“知外不知中谓之失心，知中不知外谓之聋瞽”（同上）。而产生他的得意之作的文化政策“中学为体，西学为用”（同上），这一政策，支配了清末的文化界。他为着实现这一文化政策，在上海组织强学会，用集体力量来执行这一政策。此会应办的事，在其章程上有明白的规定：

一、译印西洋图书，首译新闻材料，次译章程教条、律例、条约、公法、目录、招牌以至地图著作。

二、刊行报纸，专载时务，兼译外国新闻，也载学术专著。

三、设图书馆，收藏中国图籍，采购西人政教和学术著作。

四、开博物院，收集古今中外兵农工商各种新器。

这个会是他接受西学的总机关。而这机关设立之目的，在于“上以广先圣孔子之教，下以成国家有用之才”。还是跳不出“中体西用”的圈套。

其他有“公羊派”今文大师之称的王闿运（壬秋）、廖平（季平）在清末的思想界发生相当的影响，其思想体系，与张之洞、曾国藩是同一立场的。

3 市民思想的流派

A 康有为之维新说

康有为字长素，号更生，广东南海人，世称南海先生。生于清咸丰八年，卒于民国十六年（一八五八——一九二七）。他在少年时代，也

曾追逐过科举功名，得光绪乙未科进士。“甲午”败后，他鉴于中国民族的危急，率领十八省有觉悟的士大夫——举人三千公车上书，开空前的群众运动方式，也如同“五四”学生群众运动，一样的代表了爱国思想和争自由争人权的民主主义的革命意识。后来为着继续其革命运动，创强学会，一方面树立革命的理论体系，一方面集中革命的分子和训练革命的斗士，以作变法自强的准备。后来他扮演戊戌变法的主角，也不是偶然的。他向德宗所呈之《法国革命记叙》、《波兰分灭记叙》，都表现了民族思想的强烈。其所著之《新学伪经考》、《孔子改制考》，推翻中国数千年来儒家传统的封建文化；其所著之《大同书》、《孟子微》，更充满了新兴布尔乔亚求解放求自由的意思。至于《戊戌奏稿》，则系有系统的政治改革方案与计划。

有为在认识论方面，没有有系统的说明，也许他自己还没有意识到。不过，在他的《孟子微》里，也还到处表现着零星的认识概念：

夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。夫至于化物而与牛哀化虎无不得为人矣。人之生世，与接为构，莫非物也。藉耳目为接物之官，即以耳目为化物之具，纷华遍印于我脑，嗜欲深移于我情。其始藉以为欢娱，其后大生其爱恋，爱极生缠，缠极生习，爱缠展转，熏习浓深。于是不能自主，甘为物役，舍身亡生以从之矣。非惟物诱而已，凡生与之俱。一地有一地之风，一国有一国之俗，既入其中，皆能移人积习，既久与之俱化，忘其是非。（《孟子微》）

这一段话，虽然是对孟子的心性问题的新注释，其实已透露了人类意识须受物质环境的决定的意味，绝不像孟子那样把心性问题的物质中孤立起来去把握；同时并透露了人类意识由于后天环境不同而发生差异的意味，绝不像一般人所说那样的有先天的差异。这确实是比较进步的方法论。此外，他对于自然科学有相当的素养，因而他常常拿自然科学的原理原则，来说明人生现象和社会现象，这也是比较进步的方法论。

有为站在新兴布尔乔亚的立场，而确立社会进化的历史观。他从公羊学所谓“张三世”“通三统”的说法，而阐发社会进化和变革的必然性。他解释“通三统”，即是说，夏商周三代不同，当随时因革；其解释“张三世”，即是谓据乱世、升平世、太平世，愈改而愈进步。他认为中国社会发展到清代末年，已到了穷则必变的阶段，其在《请告天祖誓群臣以变法定国是折》里说：

一统闭关之治，与列国竞争之治，若冬夏冰炭之相反，水陆舟车之异宜也。今我国处竞争之新世，而行闭关之旧法，安得不危败乎？夫秋扇必捐，堂蓑无用，五月之裘难披，岸上之船不住，物之公理也。礼以时为大，而孔子时圣，逆天不祥，违时必败。若当变不变，必有代变之者矣，与其人为变之，何如自变之为安适？（《戊戌奏稿》）

在这里，一方面认为社会愈改变而愈进步，一方面又确定变革是时势的要求，都有其不可避免的必然性。同时，并暗示变法则自强，不变则有沦为殖民地（代变）的危险。他为着强调他的社会进化的理论根据，因而又说：“孔子道主进化，不主泥古；主维新，不主守旧。时时进化，故时时维新。《大学》第一义，在新民，皆孔子之要义也。孟子欲滕进化，于平世去其旧政，举国皆新，故以仁政新之。凡物旧则滞，新则通；旧则板，新则活；旧则锈，新则光；旧则腐，新则鲜。伊尹曰：用其新，去其陈，病乃不存。天下不论何事何物，无不贵新者。”（《孟子微》）在社会不断进化的过程中，自然需要新的文物制度去代替旧的文物制度，使社会不断的换上新装。

从他这种进化论出发，把数千年来封建社会所宗奉的经典在一个“伪”字下和孔子“托古改制”的口号下完全予以否定。他所做的《伪经考》和《孔子改制考》，就在严厉的清算和批判过去的文化，其给予当时学术思想界的影响，据梁启超先生所说：

一、教人读古书，不当求诸章句训诂名物制度之末，当求其义理。所谓义理者，又非言心言性，乃在古人创法立制之精意。于是汉学宋学，皆所吐弃，为学界别辟一新殖民地。

二、语孔子之所以为大，在于建设新学派，鼓舞人创作精神。

三、《伪经考》既以诸经中之大部分为刘歆所伪造，《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作，则数千年共认为神圣不可侵犯之经典，根本发生疑问，引起学者怀疑批评的态度。

四、虽竭力推挹孔子，然既谓孔子之创学派与诸子之创学派，同一动机，同一目的，同一手段：则已夷孔子于诸子之列。所谓“别黑白定一尊”之观念，全然解放，导人以比较的研究。（《清代学术概论》）

新兴布尔乔亚既然要建设本阶级所需要的制度文化，便不能不否认束缚本阶级的封建文化，自然会把“儒家”所遗留的经典，认为不是伪造的，便是托古的。这真是在启蒙运动中很尽了消极的作用。

在文化工具方面，他主张废止麻醉士大夫和束缚士大夫思想的八股。他说：

故令诸生荒弃群经，惟读四书，谢绝学问，惟事八股。于是二千年之文学，扫地无用，束阁不读矣。渐乃忘为经义，惟以声调为高歌，岂知圣言，几类俳优之曲本。东涂西抹，自童年而伊唔摹仿；妃青俚白，迄白首而按节吟哦。既因陋而就简，咸闭聪而黜明。试官妄取，谬种展转以相传；学子循声，没字空疏而登第。虽有经文五义，皆以短篇虚衍；虽有问策五道，皆依题字空对。但八股清通，楷法圆美，即可为巍科进士，翰苑清才。而竟有不知司马迁、范仲淹为何代人，汉祖、唐宗为何朝帝者。若问以亚非之舆地，欧美之政学，张口瞪目，不知何语矣。……然凡此所讥，尚属进士举贡生员以上者也。若夫童试，恶习尤苛，断翦经文，割截圣语，其小题有枯困缩脚之异，其搭题有截上截下之奇，其行文有钩伏渡挽之法。（《戊戌奏稿·请废八股试帖楷法试士改用策论折》）

在这里显示八股之无用，确实很刻毒。若驱一般青年孜孜于无用之八股，简直是贻误青年，其残酷比白起之坑赵卒尤有过之。所以他接着说：

若童生者，士之初基。吾国凡为县千五百，大县童生数千，小县亦复数百。但每县以七百计之，几近百万人矣。夫各国试皆无额，惟通是求，而吾国学额寡少，率百数十额，乃额一人，故录取者百之一，而新试者不止百之一。故多有总角应试，耄耋犹未青其衿者。或十年就试，已乃易业。假三十年之通，则为三百万人矣。故有人士终身未及作一大题，以发圣经大义者。夫以总角至壮至老，实为最有用之年华，最可用之精力，假以从事科学，讲求政艺，则三百万之人才，足以当荷兰、瑞典、丹墨、瑞士之民数矣。以为国用何求不得，何欲不成。乃以三百万可用之精力人才月日钩心斗角，敝精费神，举而投之枯困搭截文法之中，以言圣经之大义，皆不与之以发明也。徒令其不识不知，无才无用，盲聋老死，是比白起之坑长平赵卒四十万，尚十倍之。其立法之谬

异，流弊之奇骇，诚古今所未闻，而外人所尤怪诧者矣。……且童生者，全国人之蒙师也，师之愚陋盲瞽既极，则全国人之闭塞愚盲益甚。（同上）

他直截了当地主张废除“敝精费神”之八股，而集中青年知识分子之精力以“从事科学，讲求政艺”。况且处在这个资本主义竞争时代，更不能拿这套东西来做愚民的工具。所以他又说：

昔在一统闭关之世，前朝以之愚民则可矣。若夫今者万国交通，以文学政艺相竞，少不若人，败亡随之。当此绸缪未雨之时，为兴学育才之事，若追亡救火之急，犹恐其不能以立国也。而乃以八股试多士，以小题枯困截搭缚人才，投举国才智于盲瞽，惟恐其稍为有用之学，以为救时之才也。不亦反乎？然则中国之割地败兵也，非他为之，而八股致之也。（同上）

这不仅说八股消极的无用，而且说八股积极的有害，并且把它的害处夸大起来，竟说：“中国之割地败兵，八股致之。”总之：他之主张废八股，是在肃清有碍社会进化的文化。我们要知道：人类文化，是要随人类生活进展而延续的；废止旧的，应当要建设新的，作为人类精神上的粮食。因而他更进一步主张兴学校，一以灌输比较进步的布尔乔亚文化，一以训练布尔乔亚的革命战士。他说：

我乃鞭一国之民，以从事于八股枯困搭截之题，斫人才而绝之，故以万里之大国，四万万之人民，而才不足立国也。近者日本胜我，亦非其将相兵士能胜我也。其国遍设各学，才艺足用，实能胜我也。吾国任举一政一艺，无人通之，盖先未尝教养以作成之，天下岂有石田而能庆多稼哉？今其害大见矣，不可不亟设学以育成之矣。……今变法百事可急就，而兴学育才，不可以一日致也。故臣请立学亟亟也。若其设师范，分科学，撰课本，定章程，其事至繁，非专立学部，妙选人才，不能致效也。（《戊戌奏折·请开学校折》）

他认为废八股，犹之治病“以吐下而去其宿痼”，兴学校犹之“宜急补养以培其中气”。并且把日胜我，完全归功于“遍设各学，才艺足用”。同时，单靠国内兴学，还不能训练高深人才，一定要派遣子弟到欧美去留学把欧美的资本主义文化技艺介绍到中国来。他说：

若夫派游学乎？则宜多在欧美矣。书者空言也。实行之事，非深久游入其学校，尚虑不能深明之。且欧美近今之盛，实以物质故。汽力之为用倍人力者三十；而国势之富盛强，亦三十倍。夫物质之学，又非可以译书得也。（《戊戌奏稿·请广译日本书派游学》）

这就是说，欧美的物质文明，不是在国内兴学的开始所能接收得了的，一定要派遣聪颖子弟赴欧美留学，深入其制造厂实验室，才能学习过来。至其派遣留学生的办法，则：“请大筹学费，或令各县分筹之，大县三人，中县二人，小县一人，皆举其县之秀才，令其县自筹供其费。吾以千五百县通计县二人，骤得三千游学生矣。”（同上）至其所学的科目，因其需要缓急的不同而有先后的规定，故说“律医二者，我宜缓学，自哲学、海陆军、化、电、光、重、农、工、商、矿、工程、机器，皆我所无，亟宜分学。每科有二三百人矣，其后岁岁议增，及理财既成，增派无数，六年之后，立国之才，庶几有恃”（同上）。在当时，有为即已意识到哲学与工理科有同样的重要，因为西洋之工理科所以飞跃猛进者，是有他的思想为之基础，哲学为之羽翼，绝对不是凭空而孤特的就如此了。此外，他又主张多译日本书，其用意在使西洋资本主义文化，很简便的从日本转译到中国来：

亟变法亟派游学以学欧美之政治工艺文学知识，大译其书以善其治，则以吾国之大，人民之多，其易致治强，可倍速过于日本也。今以吾国人士至卿大夫，此一国之托命者也。其聪明才智，岂为乏人？其欲讲求外国之政治文学工艺知识亦夥矣。然苦于欲通之而无其道也，以无各国之书故也。昔者大学士曾国藩尝开制造局于上海以译书，于今四十年矣。其天津、福建、广州亦时有所译。然皆译欧美之书，其途至难，成书至少，既无通学以主持之，皆译农工兵至旧非要之书，不足以发人士之通识也。徒费岁月，糜巨款而已。臣愚颛颛思之，以为日本与我同文也，其变法至今三十年，凡欧美政治文学武备新识之佳书，咸译矣。但工艺少阙，不如欧美耳。译日本之书，为我文字者十之八，其成事至易，其费日无多也。请在京师设译书局，妙选通人主之，听其延辟通学，专选日本政治书之佳者，先分科程并译之。不岁月后，日本佳书，可大略皆译也。（同上）

译书一事，他不仅注重官译，令京师及各省设官译局以总其事，而且奖励民译，以译书字数之多少，报以爵位之高低，而发生如次的规

定：“士人能译日本书者，皆大赉之。若童生译日本书一种五万字以上者，若试论通，皆给廪生，廪生则给贡生。凡诸生译日本书过十万字以上者，试其学论通者给举人，举人给进士，进士给翰林，庶官皆晋一秩。应译之书，月由京师译书局，分科布告书目以省重复，其译成之书，皆呈于译书局，译局验其文可，乃发于各省学政，试可而给第，举人以上至庶官，则译局每月汇奏，而请旨考试给之。”（同上）他这样重视译书，其意在整体地接受资本主义的文化，这真是在启蒙运动上很尽了积极的作用。

我们在前面即已说过，有为对于自然科学的素养也很深邃，而《诸天谈》一书，即是其对于自然科学研究的结晶，其在序言中也有一段对于研究心得的自白：“康有为生于绕日之地球星，赤道之北，亚洲之东，昆仑山之西南，中华之国土，发现海王星之岁以生。二十八岁时，居吾粤西樵山北银塘之澹如楼，因读《历象考成》，而观天文焉。因得望远镜见火星之火山、冰海，而悟他星之有人物焉。因推诸天之无量，亦即有无量之人物、政教、风俗、礼乐、文章焉。乃作《诸天谈》。”在其中力辟古以占验言天之谬，古以分野言天之谬，并肯定中国古代天文学之所以不精，由于制器未精之故。他更进而确定“地为绕日之游星”，“地为气体分出”，“地有热力故能自转，人见与日向背而分昼夜”，“地为他星所吸故南北斜倚”，“月转及潮”，“月随地绕日亦椭圆”等定律，他这样崇拜科学，真是推动启蒙运动之具体的表现。

他受了甲午战败的刺激，发生很浓重的民族意识，所以有如次的慷慨悲歌：

临睨太平洋兮，回望神州；兵气不扬兮，蹙国是忧。强敌磨牙而争噬兮，瓜分日谋。我同胞被鱼肉兮，遂辱可羞。我恐为奴隶马牛兮，夜沈沈而神恹。

相彼犹太兮，如丧家之狗无所依，噫！视彼波兰印度永奴之，噫！我若无国兮，被逐何归？噫！我不急时奋起兮，既落难复飞，噫！
（《南海先生诗集·干城学校歌》）

若“不急时奋起”，我们将为犹太之续，而有“瓜分”的危险。又云“我若生高丽兮，一时胁罢兵而亡。噫！我若生阿富汗、暹罗之小国寡民兮，虽自藩而无能。噫！我若生印度兮，久为奴而无乡。噫！我若为波斯突厥之人兮，教力压而难扬。噫！我即为荷兰、比利时、瑞典、

丹麦之国民兮，蕞尔强而难张”（《南海先生诗集·爱国歌》）。但是，“我有霸国之资”，故而“横览大地无与我颀颀”（同上）。然而在事实上，我们不仅不能够做到“无与我颀颀”，反而不能与任何国家颀颀，真是伤心已极！况且还有一事最显明刺激我们，即是“蕞尔日本兮，我种我曹，地大如吾四川兮，人短不高，能合身家兮卫国土，能习武事兮学兵韬，能胜强俄兮，万国仰其英豪”（《干城学校歌》）。“况我万里之广土兮，五百兆之人民，五金之咸备兮，万国无伦。我可选千万之民兵兮，为一大军，舞我黄龙旗兮，横绝地球春。”（同上）他这种爱护国家民族之心情，何等紧张！他直截了当地这样说：“处竞争之世，有兵则文明，无兵则蛮髦。”这真是一针见血之谈！

从这里转入政治论，他认为封建政治已成为国家民族生存的障碍，必然地要易以“德模克拉西”的政治才能生存于竞争的世界中。他确立“人人皆独立而平等，人人皆同胞而相亲如兄弟”（《孟子微》）的社会观，他所作的《孟子微》，借孟子“民贵君轻”之躯壳，而装入西洋民主政治的精神，其后变法维新的主张，亦莫不从这一观点出发的。他认为“一切礼乐政法，皆以为民也；但民事众多，不能人人自为，公共之事，必公举人任之。所谓君者，代众任此公共保全安乐之事，为众民之所公举，即为众民之所公用。民者，如店肆之东人；君者，乃聘雇之司理人耳。民为主而君为客，民为主而君为仆，故民贵而君贱易明也”（《孟子微》卷一）。他抱着这种信念，所以向当时开明的封建统治者——光绪帝，请求定立宪，开国会，即是想避免流血的手段，而把中国向民主政治的途上推进。他说：

伏乞上师唐虞三代，外采东西强国，立行宪法，大开国会，以庶政与国民共之，行三权鼎立之制，则中国之治强，可计日待也。若臣言可采，乞下廷议施行。若其宪法纲目，议院条例，选举章程，东西各国，成规具存，在采酌行之耳。（《戊戌奏折·请定立宪开国会折》）

至其立宪政体之组织，则规定：“左右者行政官及元老顾问官也。诸大夫，上议院也。一切政法以下议院为与民共之，以国者国人公共之物，当与公任之也。”（《孟子微》卷一）他既主张人人独立而平等，所以主张“法律各有权限，不得避贵。……犯罪皆同，美总统有罪，亦可告司法而拘之”（《孟子微》卷四）。这完全表现司法独立的精神。他所做的《大同书》，更憧憬着求解放求平等的远大理想，梁启超把他的全书的内涵，包括为十三条：

- 一、无国家，全世界置一总政府，分若干区域；
- 二、总政府及区政府皆由民选；
- 三、无家族，男女同栖不得逾一年，届期须易人；
- 四、妇女有身者入胎教院，儿童出胎者入育婴院；
- 五、儿童按年入蒙养院，及各级学校；
- 六、成年后由政府指派，分任农工等生产事业；
- 七、病则入养病院，老则入养老院；
- 八、胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院，为各区最高之设备，入者得最高之享乐；
- 九、成年男女，例须以若干年服役于此诸院，若今世之兵役然；
- 十、设公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其劳作所入自由享用；
- 十一、警惰为最严之刑罚；
- 十二、学术上有新发明者，及在胎教等五院有特别劳绩者，得殊奖；
- 十三、死则火葬。火葬场比邻为肥料工厂。（《清代学术概论》）

这其中，含有很浓重的社会主义成分。把封建观念、迷信思想，铲除得很干净。本来，在革命时期中的布尔乔亚的思想多含有社会主义的成分，是历史上常见的事。在革命的过程中，革命的布尔乔亚为增厚其革命的实力，不能不把无产群众罗致在其革命阵线之下而一致行动。自然要发出接近社会主义的言论，以为罗致无产群众的手段。

他又提倡资本主义的生产，以与“德模克拉西”的政治配合起来。他认为在从前闭关自守的时代，“使民无智无欲，质朴愿恣，礼节廉耻，孝弟忠信，相安相乐，亦复何加”（《戊戌奏稿·请厉工艺奖创新

折》)。但是到了竞争剧烈的现代，“汽船自绝海而驶来，铁路由异域而通至，电线电话，可万千里而通语文，甚且气球翔舞于空中，虽有高城峻天，亦复无关可闭”（同上）。世界各国的物质进展如此神速，我们不能不厉工艺、奖新创，而迎头赶上他们，以为富强的基础。他说：

臣窃怪诸欧小国，仅如吾一府一县，大如英德法奥意，亦不过吾一二省。其民大国仅得吾十之一，小国得吾百之一。而大国富强，乃十倍于我，小国亦与我等，其理何哉？深考其由，则以诸欧政俗学艺，竞尚日新。若其工艺精奇，则以讲求物质故。自嘉庆元年拿破仑募奖新器新书，而精器日出，至今百年，创新器者凡十九万余。于是诸欧强国，遂以横行大地，搜括五洲，夷殄列国，余波震荡，遂及于我。自是改易数千年之旧世界为新世界矣。近者电学新发，益难思议。但就往者汽机所成，倍人力者三十，故其国富强之力，亦倍三十。（同上）

他认为工艺新创，可以摧毁封建的生产制度，而提高其生产力，以奠定资本主义生产的基石。在这运用资本主义生产的要求之下，因而非常痛恨那般轻视工业者。认为他们“诋奇技为淫巧，斥机器为害心，锦绣纂组，则以为害女红，乃至欲驱末业而缘南亩，此诚闭关无知之至论”（同上）。

在奖励工业新创的要求下，商品经济必随之发达，在商品经济发达的情形之下，必须发展交通，以便利商品的运输，因而他主张修筑铁路：

夫铁路缩万里为咫尺，循山川如图画，收远边为比邻，以开民智，富民生，辟地利，通商业，起工艺，省兵驿，固边防，莫不由之。凡各国文化富厚兵力之所及，皆视铁路之所通达以为衡。况吾中国地大物博，比于全欧，地大而无铁路通之则荒，物博而无铁路发之则弃。若皆开铁路，使地利皆通辟，物产皆发扬，以吾国之广土众民，大地莫强焉。（《戊戌奏稿·请废漕运改以漕款筑铁路折》）

铁路是交通的命脉，是文化传播的媒介，是商品交易必须的工具，站在新兴布尔乔亚的立场，自然有建筑铁路的要求。至于建筑铁路的经费，则从废漕运所省节的漕款的项下拨充之。而其铁路系统，则规定为：“南自江浙闽粤，而通桂滇川蜀。北自燕晋秦陇，而至蜀，乃入藏

焉。北自辽蒙，直抵伊犁，而内达于陇。”（同上）这实在是孙中山先生实业计划中的建筑十万英里铁路的先声。此外他主张废止厘金，系在企图解放民族资本的束缚，以便抵抗外资的压迫。

其在国防方面，主张武器现代化、军队现代化，至少也可以抵抗国际资本主义的炮舰政策，更进一步还可以保护自己的商品向外发展，因而他有停弓刀石试改设兵校的要求：

夫武试之制，始于唐之武后，于今千二百年矣。乃在德意志初祖沙立曼未出世之前，此真博物院之古物，足供考古者，岂今犹可抱巨石以投人，舞大刀而相斗，鸣长镗以相警乎？以此弓刀石而与数十响之后膛枪、开花弹之克虏伯炮相校乎？既必无是理矣。虽今练兵，皆用洋枪，无用弓刀石者，既知不可用，而令数十万之旗兵，百万之武举人、生员、童生方当壮佼武勇之年，而敝精力、破身家、糜禄食于弓刀石至古旧无用之物，果何为乎？……今举国上下，莫不知其无用，然因旧仍不请改，朝廷亦听之，坐弃百余万武士之勇力年华，岁糜百余万人之禄食餉糈，虽或出于国，或出于民，要合计之，其为暴弃百万之兵，岁弃万万之费，乃实事矣。以言兵事，等于古玩儿戏；以言国计，则大为弃民伤财。虽在闭关承平，然犹不可，况当列国竞争之世，东败偿割之后，而仍不肯变计乎？（《戊戌奏折·请停弓刀石试改设兵校折》）

这指责中国武器和兵训的落后，自然不能与新式武器和新式兵训的资本主义国家相竞争相抗衡，不得不设兵校，以企图武器之改良和兵训的现代化。其后，他再度上疏，更具体的请求仿效德日练兵，来强化中国的国防，更进而抵抗国际资本主义的袭击。

总之：有为之一切意识形态，俱莫不从“觉民”与“救民”两者出发。（见《孟子微》）而提倡科学、宣传民主和巩固国防，又为觉民救民之具体内容，也就是推动启蒙运动之最具体的功绩。

不过，有为终于是一位带有多量的封建性的布尔乔亚之代言者，不肯把封建的袈裟，完全脱掉。他还想保存封建政治制度的外形，因而他直接提出所谓“虚君的共和”政治制度来：

其在今世之共和也，有议长之共和国焉，瑞士创之；有国民公举总统之共和国焉，美洲是也；有上下国会合选代表王之总统共和国焉，法

国是也；有上下国会合选之总统不代表王之共和国焉，葡萄牙是也；有虚君之共和国焉，加拿大创之；有君主之共和国焉，英创之。

盖立宪之君主，实非君也，不过仍存虚衔，实力高贵之世爵，于王公上加一级虚爵云尔。

天下古今之义，必出于三：孔子言三统三世是也。若以君主言之，既有专制之君主，有立宪之君主，自应有共和之虚君。以立宪言之，有立宪之民主，有立宪之君主，自应有立宪之虚君主。以共和言之，有议长之共和，有总统之共和，自应有虚君之共和，其义一也。（《共和政体论》）

他主张设“虚君之共和”的理由，据他自己说：“盖虚君之用，以门地不以人才，以迎立不以选举，以贵贵不以尊贤。夫两雄不并立，才与才相遇则必争。故立虚君者，得专行其志，而无掣肘之患。”“有虚君则不陷于无政府之祸，一也。政府可久暂，如英小彼得之十九年，如德俾斯麦之二十余年，故能善其政而强，二也。若不善，则期年数月而易之，民心不积恨，而祸患可不发，三也。”（同上）这完全是由于他的残余的封建意识在他的脑子里作祟，以致发出这样拥护封建制度外形的妙论。后来，他在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪，不能行革命书》（见《南海先生最近政见书》）里，直接反对革命，更进而成立保皇党以拥护封建制度，这是他的封建思想向前滋长的结果。

B 谭嗣同之“冲决网罗”说

谭嗣同，字更生，号壮飞，湖南浏阳人。生于清同治四年，卒于光绪二十四年（一八六五——一八九八）。为戊戌政变中之壮烈牺牲者。光绪二十一年为着拜访新思潮先进的康有为，北游京师；虽未得面晤，但得见康氏的门徒梁启超，相谈甚欢，无形中结为未来戊戌变法的难友。越两年，应湖南巡抚陈宝箴之召回湘，举办新政，创设内河小轮、商办矿务、湘粤铁路、时务学堂、武备学堂、保卫局，使湖南近代物质和近代文化，有着显著的进步。倡设“南学会”，研究变法理论，计议变法方策，并结集变法同志，在革命策动上尽过最大的努力。一八九八年由康有为所发动的中国布尔乔亚变法运动，嗣同即是这个运动中心人物之一。他策动袁世凯，在态度上，在言词上，表现得何等忠诚、勇敢、热情！（《百日政变史》）不过，当时残存的封建势力，在社会机构上

还占支配的地位，在反攻的阵营里，致演成“六君子”惨死的悲剧。在这个悲剧开幕时，康有为等受日本人的保护而亡命海外。同时，也有人劝嗣同出走，而嗣同严词拒绝，说：“不有行者，无以图将来，不有死者，无以酬圣主”，“各国变法，无不从流血而成。”（《年谱》）这更表示了布尔乔亚革命的英勇姿态。他的著作，有文集三卷，诗集一卷，《仁学》二卷，笔记二卷，俱收在《谭浏阳全集》中。

他的认识论，似含有辩证的意味。从其革命的觉悟——即所谓“仁”的立场上出发，认为社会一切的关系，都是相对的。他说：

一多相容也，三世一时也，此下士所大笑不信也。乌知为天地万物自然而固然之真理乎？真理之不知，乃执妄为真，自扰自乱，自愚自惑，遂为对待所瞞耳。对待生于彼此，彼此生于有我，我为一，对我者为人，则生二。人我之交，则生三，参之伍之，错之综之，朝三而暮四，朝四而暮三。名实未亏，而爱恶因之，由是大小多寡，长短久暂，一切对待之名，一切对待之分别，淆然哄然，其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。然而有瞞之不尽者，偶露端倪，所以示学人以路也，一梦而数十年月也，一思而无量世界也。尺寸之镜，无形不纳焉；铢两之脑，无物不志焉。西域之技，吐火而吞刀；真人之行，火不热雨水不濡。水为流质，则相浮游泳。若处于空地为圆体，则倒竖横斜，皆可以立。同一空气，忽传声忽传光而不淆也。同一电浪，或传热或传力而不舛也。虚空有无量之星日，星日有无量之虚空，可谓大矣；非彼大也，以我小也。有人不能见之微生物，有微生物不能见之微生物，可谓小矣；非彼小也，以我大也。何以有大？比例于我小而得之；何以有小？比例于我大而得之。然则但我见世间果无大小矣，多寡长短久暂，亦复如是。暂者绵之永，短者引之长，涣者统之萃，绝者续之亘，有数者浑之而无数，有迹者沟之而无迹，有间者强之而无间，有等级者通之而无等级。（《仁学》）

从他这一对立之统一的相对论出发，认为“两则有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取”（同上），确立事物辩证的发展，这点辩证概念，是从革命的布尔乔亚现实斗争生活中获得的。

他又认为宇宙间的事物，皆存在于仁，故曰：“仁为天地万物之源。”（《仁学》）“遍法界、虚空界、众生界，有至大之精微，无所不

胶黏、不贯洽、不莞络。”（同上）因而仁有无穷的作用，“法界由是生，空虚由是立，众生由是出；无形焉，而为万物之所应；无心焉，而为万心之所感”（同上）。他以物质解释“仁”，把“仁”当做物理学中的“以太”，这是打破了过去一切解仁的陈说。并透露了“仁（以太）共宇宙万物而同时存在，而非先于宇宙万物而存在，仁（以太）并不创造宇宙万物，而是为宇宙万物所自有；仁（以太）是宇宙万物内在的原因，而非宇宙万物之外铄的原因”（陈伯达的《谭嗣同论》），很正确的科学意识。

从这里转入到人性论，具有极精辟的见解。他否定宋明理学家的性理说，力辟以“人欲为恶”的谬说，更进而树立人类欲望说：

世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶。不知无人欲，尚安得有天理？吾故悲夫世之妄生分别也。天理善也，人欲亦善也。王船山有言曰：天理即在人欲中，无人欲，则天理亦无从发现。（《仁学》）

他以为人类要满足物质欲望，乃是人类生存要素上一种合理的要求，这种要求当然不是恶。恶之所由起，乃是缘于人类习惯的关系，未必就是事件本身上的恶，他拿一般人所认为恶之尤者——“淫”、“杀”两事件来比喻：

男女构精，名之曰淫，此淫名也，淫名，亦生民以来沿习既久，名之不改，故皆习谓淫为恶耳。向使生民之初，即相习以淫为朝聘宴飨之巨典，行之于朝庙，行之于都市，行之于稠人广众。如中国之长揖拜跪，西国之抱腰接吻，沿习至今，亦孰知其恶者。乍名为恶，即从而恶之矣。或谓男女之体，生于幽隐，人不恒见。然如世之行礼者光明昭著，为人易闻易睹，故易谓淫为恶耳。是礼与淫，但有幽显之辨，果无善恶之辨矣。向使生民之初，天不生其具于幽隐，而生于面额之上，举目即见，将以淫为相见礼矣，又何由知为恶哉？状害生命，谓之曰杀，此杀名也。然杀为恶，则凡杀皆当为恶。人不当杀，则凡虎狼牛马鸡豚之属，又何当杀者，何以不并名恶也？或曰：人与人同类耳。然则虎狼于人不同类也。虎狼杀人，则名虎狼为恶？人杀虎狼，何以不名人为恶也？天亦尝杀人矣，何以不名天为恶也？是杀名，亦生民以来沿习既久，第名杀人为恶，不名杀物为恶耳。以言其实，人不当杀，物亦不当杀，杀杀之者，能杀恶也。孔曰：性相近，习相远。沿于习而后有恶之

名。恶既为名，名又生于习，可知既断断乎无有恶矣。……颠倒生分别，分别生名颠倒，故分别亦颠倒，谓不颠倒者颠倒，故名亦颠倒。颠倒习也，非性也。（同上）

在这里，显示了一切的所谓恶，不是什么“性”派生的，而是由于外在的“习”决定的。这就是说：恶乃是社会环境的影响，并不是内心所产生的。同时他并把一般人所认为有神秘性的性的关系，说得如此平凡，复把一般人所认为有崇高性的礼，说得与淫在人类生活上有同等意义，确实是很大胆的见解，充分地表示布尔乔亚解放的精神。

他的伦理观，否定封建社会之精神的支配工具——名教，认为一切残害人类的“惨祸烈毒”都是从“名教”中演绎出来的，要避免这种“惨祸烈毒”的再演，就要建立个人本位的个人主义的思想体系。他说：

俗学陋行，动言名教。……以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名扼民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友，各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎？然而仁之乱于名也，亦其势自然也。中国积以威刑，箝制天下，则不得不广立名，为箝制之器。如曰仁，则共名也。君父以责臣子，臣子亦可以反之君父，于箝制之术不便，故不能不有忠孝廉节，一切分别等衰之名，乃得以责臣子曰：尔胡不忠？尔胡不孝？是当放逐也，是当诛戮也。忠孝既为臣子之专名，则终必不能以此反之。虽或他有所据，意欲诘诉，而终不敌忠孝之名，为名教之所尚，反更益其罪。（同上）

自然，富有革命性的布尔乔亚，在革命的启蒙时代，充满了平等的自由的思想，积极的反对被某一阶级所御用的名教，并不是偶然的。由诋毁名教出发，更进而诋毁宗法社会重男轻女的恶习，认为男女间只有生理上的差异，而不应有地位上的差异。他说：

夫男女之异，非有他，在牡牝数寸间耳，犹夫人之类也。今辄之严之，隔绝之，若鬼物，若仇雠，是重视此数寸之牡牝，翹之以示人，使知可贵可爱，以体美乎淫。然则特偶不相见而已。一旦瞥见，其心必大动不可止。一若方苞之居丧，见妻而心乱，直以淫具待人，其自待亦一

淫具矣，复何为不淫哉？故重男轻女者，至暴乱无礼之法也。男则姬妾罗侍，放纵无忌，女一淫即罪至死。驯至积重，流为溺女之习，乃忍为蜂蚁豺虎之所不为。中国虽亡，而罪当有余矣，夫何说乎？……苟明男女同为天地之菁英，同有无量之盛德大业，平等相均，初非为淫而始生于世。所谓色者，粉黛已耳，服饰已耳。去其粉黛服饰，血肉聚成，与我何异？又无色之可好焉。则将导之使相见，纵之使相习，油然相得，澹然相忘，犹朋友之相与往还，不觉有男女之异，复何有于淫？（同上）

他直斥“重男轻女”，为“暴乱无礼之法”；直替“女一淫即至罪死”的法律抱不平，较之明末李贽的男女平等观念更要具体。他对于人与人的关系，规定三个原则：“一曰平等，二曰自由，三曰节宣惟意，总括其义曰：不失自主之权而已矣。”（同上）他积极地建设个人本位的自由主义，更进而摧毁封建社会的“五伦”。他说：

民主者，天国之义也，君臣朋友也。父子异室异财，父子朋友也。夫妇择偶判妻，皆由两情相愿，而成婚于教堂，夫妇朋友也。至于兄弟，更无论矣。……同为朋友矣，无所谓国，如一国；无所谓家，如一家；无所谓身，如一身。夫惟朋友之伦独尊，然后彼四伦不废自废，亦惟明四伦之当废，然后朋友之权力始大。今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉？（同上）

本来“三纲五伦”，是封建社会中维持等级制度的有力工具，主张平等的新兴的布尔乔亚，当然主张废止，而达到“君臣朋友”、“父子朋友”、“夫妇朋友”的平等的境地，换言之，即是扩大朋友一伦，而吞灭其他君臣、父子、兄弟、夫妇四伦。

从这里转入政论，根本否定君臣特殊地位和君主政治形态，认为君不过是“共举”之民，自然可以因其民之不需要而“共废”，达到政治乃是为民办事的结论。他说：

生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。夫曰共举之，则其分际又非甚于民，而不下侪于民也。夫曰共举之，则因有民而后有君。君，末也；民，本也。天下无有因末而累及本者，亦岂可因君

而累及民哉？夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。……岂谓举之戴之，乃以竭天下之身命膏血，供其盘乐怠傲，骄奢而淫杀乎？供一身之不足，又滥纵其百官，又欲传之世世万代子孙，一切酷毒不可思议之法，由此其繁兴矣，民之俯首帖耳，恬然坐受其鼎镬刀锯，又不以为怪，固曰大可怪矣。（同上）

在这里不仅显示历代君主把设君的本意失掉——不“为民办事”，而且显示君主对于民众淫毒，非常深化。因而他进一步揭示君主箝制臣民之技俩：

君之亡犹愿为之死节。故夫死节之说，未有如是之大悖者矣。君亦一民也，且较之寻常之民而更为末也。民之于民，无相为死之理；本之与末，更无相为死之理。死君者，宦官宫妾之为爱，匹夫匹妇之为谅也。夫曰共举之，犹得曰吾死吾所共举，非死君也，独何以解于后世之君，皆以兵强马大力征经营而夺取之，本非自然共载者乎？况又有满汉种族之见，奴役天下者乎？夫彼奴役天下者，固甚乐民之为其死节矣。一姓之兴亡，渺渺乎小哉？民何与焉，乃为死节者，或数万而未已也。本末倒置，宁有加于此者。……且夫彼之为前主死也，固后主之所深恶也，而事甫定，则又祷之祠之，俎豆之，尸祝之，岂不亦欲后之人之为我死？犹古之娶妻者，取其为得誉人也。若夫山林幽贞之士，固犹在室之处女也，而必胁之出仕，不出仕则诛，是挟兵刃搂处女而乱之也。既乱之，又诟其不贞，暴其失节，至为贰臣传以辱之，是岂惟辱其人哉！实阴以吓天下后世，使不敢背去。（同上）

他认为“一姓兴亡”，是与民众没有什么关系的；君主到了危急存亡之秋希望民众为之“死节”，乃是“本末颠倒”的事。把对于君主心理卑鄙，形容得更刻薄。既恶其为前主死节，却为之祠祷崇拜；既强其守贞者为仕，却又垢其不贞，这真是何等卑鄙！因而他更进一步用很锐利的词锋排斥身受其压迫的满人统治者：

天下为君主囊橐中之私产，不始今日，固数千年以来矣。然而有知辽金元之罪，浮于前此之君主者乎？其土则秽壤也，其人则膻种也，其心则禽兽也，其俗则彘俗也。一旦逞其凶残淫杀之威，以攫取中原之子

女玉帛，砺楔输之巨齿，效盗跖之肝人。马足蹴中原，中原墟矣；锋刃拟华人，华人靡矣。乃犹以为未饜，峻死灰复然之防，为盗憎主人之计，锢其耳目，桎其手足，压制其心思，绝其利源，窘其生计，塞蔽其智术，繁拜跪之仪，以挫其气节。……其视华人之身家，曾弄具之不若。……宛转于刀砧之下，瑟缩于贩卖之手。方命之曰：此食毛践土之分然也。未果谁食谁之毛，谁践谁之土？久假不归，乌知非有。人纵不言，己宁不愧于心乎！吾愿华人，勿复梦梦，谬引以为同类也。（同上）

他在这里形容满人的罪恶很深刻，而否定满人的统治。这一段话，无异是一种炸弹式的排满宣言，在清末的革命运动上，发生很大的影响。为着避免“天下为君主囊橐之私产”，因而产生“大同”的世界观。他说：

地球之治也，以有天下而无国也。庄子曰：“闻在宥天下，不闻治天下。”治者，有国之义也；在宥者，无国之义也。曰“在宥”，盖“自由”之转音。旨哉言乎！人人能自由，自必为无国之民。无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出。且虽有天下，若无天下矣。君主废，则贵贱平。公理明，则贫富均。千里万里，一家一人。视其家，逆旅也；视其人，同胞也。父无所用其慈，子无所用其孝，兄弟忘其恭友，夫妇忘其倡随，若西书中百年一觉者，殆仿佛《礼运》大同之象焉。（同上）

他在社会各成员的关系上要做到“千里万里，一家一人”，在家庭成员的关系上，要达到“父无所用其慈，子无所用其孝，兄弟忘其恭友，夫妇忘其倡随”，其平等自由之思想何等彻底！为着要达到他的政治目的，极力主张变法：

民倒悬矣，国与教与种，将偕亡矣。唯变法可以救之。而卒持不变，岂不以方将愚民，变法则民智；方将贫民，变法则民富；方将弱民，变法则民强；方将死民，变法则民生。方将私其智其富其强其生于己，而以愚贫弱死归诸民，变法则与己争智争富争强争生，故坚持不变也。究之智与富与强与生，决非独夫之所任为，彼岂不知之。（《仁学》）

他认为变法的功效，既可以挽救中国的灭亡，又可以使民富、民智、民强，因而他极愿牺牲自己而促进变法运动的成功。不过，他所谓变法，不仅是上层政治制度法律制度的改变，而且连下层的经济基础——生产工具生产方法也要改变，所以他直接主张用机器工业来代替手工业。他说：

有矿焉，建学兴机器以开之，辟山通道浚川凿险咸视此。有田焉，建学兴机器以耕之，凡材木水利畜牧蚕织咸视此。有工焉，建学兴机器以代之，凡攻金攻木造纸造糖咸视此。大富则设大厂，中富附焉，或别为分厂。富而能设机器厂，穷民赖以养，物产赖以盈，钱币赖以流通，己之富亦赖以扩充而愈厚。……第就天地自有之利，假吾力焉以发其覆，遂至充溢溥遍而收博施济众之功，故理财者慎毋言节流也，开源而已。（同上）

在这里，他认为机器生产，既可以使资本家积集资本，生产财富，又可以使贫者有拍卖劳力的机会，真是一举两得。有人以为“机器夺民之利”和“机器饶富而耗贫”两点来质问他，他反驳之曰：

民之贫乏也，贫于物产之饶乎？抑贫于物产之绌乎？求富民者，将丰其物产以富之乎？抑耗其物产以富之乎？……百人耕而养一人，与一人耕而养百人，孰为饶，孰为耗？彼必曰耕一养百者耗，耕百养一者饶，然则机器固不容缓矣。用货之生齿，远繁于昔，而出货之疆土，无关于今，其差数无异百之一也。假而有货焉，百人为之不足，用机器则一人之为有余，是货百饶于人也。一人百日为之不足用，机器则一人一日为之有余，是货百饶于日也。日愈益省，货愈益饶，民愈益富，饶十则富十倍，饶百则富百倍，虽不识九九之人，不待布算之劳，可定其比例矣。人特患不能多造货物，以广民利耳。或造矣，而力未逮；或逮矣，而时不给。今用机器，则举无虑焉。（同上）

机器生产，不仅可提高生产力而增加产量，同时并可节省许多的劳动时间，所以接着又说：

财货之生，生于时也，时糜货财歉，时畜货财丰。其事相反，适以相成。机器之制与运也，岂有他哉？惜时而已。惜时与不惜时，其利害相去，或百倍，或千倍，此又机器之不容缓也。（同上）

机器节省人力的程度，至有百倍千倍之多，他这样赞扬机器的机能，完全从布尔乔亚出发的。如果使用机器增加商品量，又不能不开发交通，以便商品运输的捷便，因而他又主张发展轮船铁路：

轮船铁道，可以延年永命。……有万里之程焉，轮船十日可达，铁路则三四日；苟无二者，动需累月经年，犹不可必至。此累月经年之中，仕宦废其政事，工商滞其货殖，学子荒其艺文，佣走隳其生计，劳人伤于行役，思妇叹于室庭。……又况军务之不可迟而迟，账务之不容缓而缓。豪杰散处，而无以萃其群；百产弃置，而无以发其采。固明明有杀人杀物之患害者矣。有轮船，则举无虑此，一日可兼十数日之程，则一年可办十数年之事。（同上）

轮船铁路为工商业社会水陆交通的要具，为布尔乔亚发展产业所不可少的要素，所以嗣同这样热烈的提倡着。

总之：布尔乔亚在启蒙时代，对于本阶级所需要的文化、政治、经济，都有新的建树，而对于封建的文化、政治都力加否认。因而他大声疾呼，以速其冲决网罗——“初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗”（《仁学自叙》），充满了解放精神。

C 梁启超之新民说

梁启超字卓如，号任公，广东新会人，生于清同治十二年，卒于民国十八年（一八七三——一九二九）。他在少年时代，也曾治帖括，好训诂，醉心科第。自与康氏晤谈后，始改变其治学的方针与范畴。一八九五年由中日战争中所产生出卖民族利益的《马关条约》告成后，他代表广东公车百九十人上书痛陈国家的危机及富强之道。其后康氏所发动的公车上书运动，他即是其中的主角。康氏所组织的强学会，他也加入，多所规划。次年，任上海《时报》主笔，“以淹贯流畅，若有电力足以吸住人的文学，婉曲的达出当时人人所欲言而迄未能言，或未能畅言的政论”。给垂死的“桐城派”或“六朝派”的文体以巨大的威胁与打击，这不能不说是有力的文化启蒙工作。越一年，任湖南时务学堂讲席，“所言皆当时一派之民权论；又多言清代故实，胪举失政，盛倡革命。其论学术，则自荀卿以下汉唐宋明清学者掊击无完肤”，给湖南士大夫一个伟大的启示，以致招引封建余孽叶德辉著《翼教丛编》严加申

责。一八九八年，以康氏为中心而发动的维新运动，他又是其中主角之一。后因封建势力的反动，以致发生六君子惨死的悲剧，他即继康氏出国逃避。在日益努力著读，对于西洋之政治思想，更有深切的了解与认识，遂努力译述以启迪国人。壬寅创办《新民丛报》，对于中国过去及现在的政治文化道德有严厉的批判与检讨，对于西洋布尔乔亚的政治文化道德有详尽的介绍与宣扬，以“条理明晰，笔端常带感情”的“新体文”，影响中国文化上思想上甚巨。一九一二年，满洲政府被推翻后，他返国创《庸言报》，组民主党，次年扩充为进步党，入阁任司法总长。一九一五年袁世凯称帝，他率领其徒蔡锷兴师讨伐。越两年，张勋、康有为复辟，他通电反对，劝段祺瑞举兵消灭这种反动组织。在这一时期中，他似乎放弃了文化斗争，而专力于政治斗争。但是，中国布尔乔亚的政治革命，在国际帝国主义压榨之下而没有前途，因而梁氏斗争的勇气锐减，不得不停滞在故纸堆中讨生活，以度残年。他在东南大学、师范大学、清华大学等校教学，所任课程大都系国故方面，著者曾亲聆所授《中国文化史》及《中学国文教授法》两课。著述甚富，其著者，有《饮冰室文集》、《饮冰室自由书》、《盾鼻集》、《戊戌政变记》、《中国历史研究法》、《清代学术概论》、《先秦政治思想史》、《大乘起信论考证》、《梁任公学术讲演集》、《要籍解题及其读法》等书。

他的认识论，是一种二元论。认为人类生活有精神和物质的两方面，吾人应力谋这两方面调协，不偏重物质，也不偏重精神；不忽略物质，也不忽略精神。他说：

吾侪确信人之所以异于禽兽者，在其有精神生活。但吾侪又确信人类精神生活不能离却物质生活而独自存在。吾侪又确信人类之物质生活，应以不妨害精神生活之发展为限度；太丰妨焉，太馥亦妨焉。应使人人皆为不丰不馥的平均享用，以助成精神生活之自由而向上。……吾侪认物质生活不过为维持精神生活之一手段；决不能以之占人生问题之主位。是故近代欧美最流行之“功利主义”、“唯物史观”等等学说，吾侪认为根柢极浅薄，决不足以应今后时代之新要求。虽然，吾侪须知：现代人类受物质上之压迫，其势力之暴，迥非前代比。科学之发明进步，为吾侪所不能拒且不应拒；而科学勃兴之结果，能使物质益为畸形的发展，而其权威亦益猖獗。吾侪若置现代物质情状于不顾，而高谈古代之精神，则所谓精神者，终久必被物质压迫，全丧其效力；否则亦流为形式以奖虚伪已耳。然则宗唯物派之说，遂足以解决物质问题

乎？吾侪又断言其不可能。现代物质生活之发展于畸形，其原因发于物界者固半，发于心界者亦半。近代欧美学说，无论资本主义者流，皆奖励人心以专从物质界讨生活，所谓“以水济水，以火济火，名之曰益多”。是故虽百变其途，而世之不宁且滋甚也。（《先秦政治思想史》）

在这里，一方面承认“精神生活不能离却物质生活而独立”，一方面却又承认“精神生活”为人类所独有的，而忽略了精神生活是物质生活的反映，忽略了精神生活是从物质生活派生出来的。这岂不是二元论的见解？他在《论私德》一文里，一方面承认道德“因于社会性质之不同而各有所受”，在另一方面认为道德之“本原出于良心之自由，无古无今无中无外，无一不同，是无有新旧之可云”（《饮冰室文集》），这也是从二元论出发所产生的矛盾见解。此外，他又在《科学与人生》一文中说：“人生观关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决；关于感情方面的事项，绝对的超科学。”（《科学与人生观》）他这样把感情与理智孤立起来，也是自己承认采用二元论的方法论的一个声明。严格地说起来：二元论就是观念论的别动队，因为对于问题的观察，很难得有很正确的分析。

梁先生在社会伦理方面，极端地攻击由封建政治体制下所产生出来的奴性，因而他对于当时社会上的奴性现象，有很深刻的描写：

嗟乎！吾国民之秉奴隶性者何其多也！其拥商官藉厚禄盘踞要津者，皆禀奴性独优之人也。苟不有此性，则不能一日立于名场利藪间也。一国中最有权势者，既在此辈，故举国之人，他无所学，而惟以学为奴隶为事。驱所谓聪明俊秀第一等之人，相率而入于奴隶学校，不以为耻，反以为荣，天下可骇可痛之事，孰有过此者。此非吾过激之言也。诸君未尝游京师，未尝入宦场，虽闻吾言，或不信焉。苟躬历其境，见其昏暮乞怜之态，与其趑趄啜嚅之形，恐非徒怵惕而有不慊于心，更必且赧怍而不忍挂诸齿。……夫居上流之人既如此矣，寻常百姓，又更甚焉。乡曲小民，视官吏如天帝，望衙署如宫阙，奉搢绅如神明。……且天下惟能谄人者，为能骄人；亦惟能骄人者，为能谄人。州县之视百姓，则奴隶矣，及其对道府以上，则自居于奴隶也；监司道府之视州县，则奴隶矣，及其对督抚，则自居于奴隶也。督抚视司道以下皆奴隶矣，及其对君后，则自居于奴隶也，其甚者乃至对枢垣阁臣，或

对至秽至贱宦寺宫妾，而亦往往自居奴隶也。若是乎，举国之大，竟无一人不被人视为奴隶者，亦无一人不自居奴隶者，而奴隶视人之人，亦即为自居奴隶之人，岂不痛哉！（《饮冰室文集·中国积弱溯源论》）

他很勇敢的揭示中国社会黑暗之幕，认为“蚁民之事官吏，下僚之事官长”，“既无自治能力，亦无独立之心，举凡饮食男女，衣服起居，无不待命于主人。倚赖以外无思想，服从之外无性质，谄媚之外无笑语，奔走之外无事业，伺候之外无精神”（同上）。奴性十足的分子充满了全国各个角落和各阶层，实为中国“积弱”的重要因素。其次，他又以为国人智识愚昧和性格好静也是“积弱”因素之一。他看到“今之所谓搢绅先生者，咿哑占毕，欺骄乡愚，曾不知亚细、欧罗，是何处地方？汉祖、唐宗，系那朝皇帝？然而秀才举人出于斯焉，进士翰林出于斯焉，浸假而州县监司出于斯焉”（同上）。他又看到国民受“污吏压制之也而不动，虐政残害之也而不动，外人侵慢之也而不动，万国富强之成效，灿然陈于目前也而不动；列强瓜分之奇辱，咄然迫于眉睫也而不动”（同上）。以如此无知识无感觉之官吏与国民，“处生存竞争弱肉强食之世”，自然会在中国走到贫且弱的途径，宜乎梁先生大声疾呼，急急于督促国人和政府之觉醒与注意。

梁先生具有很明显的社会进化观念，认为：“世运者进而愈上，人智者浚而愈莹，虽有大哲，亦不过说法以匡一时之弊，规当世之利，而决不足以范围千百万年以后之人也。”（《饮冰室文集·自由说》）即是说，一时代有一时代的意识形态，吾人决不要拿已失时效之古代意识形态，而当做现代人所应遵守的规范，因而他肯定孔子的教义有束缚人类思想的发展，更进而抨击其教义：

我国学界之光明，人物之伟大，莫盛于战国，盖思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之语，而思想一室，自汉以来，号称行孔教二千余年于兹矣，而皆持所谓表章某某者为一贯之精神，故正学异端有争，今学古学有争，言考据则争师法，言性理则争道统；各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教。……浸假而孔子变为董江都、何邵公矣，浸假而孔子变为马季长、郑康成矣，浸假而孔子变为韩退之、欧阳永叔矣，浸假而孔子变为程伊川、朱晦庵矣，浸假而孔子变为陆象山、王阳明矣，浸假而孔子变为顾亭林、戴东原矣，皆由思想束缚于一点，不能自开生面，如群猿得一果，跳掷以相攫，如群姬得一钱，诟骂以相夺，情状抑

何可怜？（《饮冰室全集·新民说》）

秦汉以后的学者，如董何马郑韩欧程朱陆王顾戴等，都受孔子思想的束缚，而不敢在孔子思想范畴以外有所思有所想，以致二千年来的中国思想界中断其发展，自然影响到中国社会的发展。梁先生把握住这一点，因而冒天下之大不韪，而高呼着：“四书六经之义理，其非一一可以适于今日之用，则虽临我以刀锯鼎镬，吾犹断言而不惮也。”（《饮冰室全集·自由说》）其反孔子教义的精神何等坚决！他以为“我有耳目，我物我格；我有心思，我理我穷。高高山顶立，深深海底行，其于古人也，吾时而师之，时而反之，时而敌之，无容心焉，以公理为衡而已”（同上）。一切皆以公理为标准，而不问古人不古人，这种科学的精神，足以为现代勇于求真理的青年所矜式。从他求公理这一观念出发，他一方面反对以西学缘附中学，一方面反对以古书片词单语傅会今义：

今之言保教者，取近世新学理以缘附之。曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也。……然则非以此新学新理厘然有当于吾心而从之也，不过以其暗合于我孔子而从之耳。是所爱者，仍在孔子，非在真理也；万一遍索诸《四书》、《六经》而终无可比附者，则明知为真理而亦不敢从矣；万一吾所比附者，有人从而剔之曰：孔子不如是，斯亦不敢不弃之矣，若是乎真理之终不能餽遗我国民也。故吾所恶乎舞文贱儒，动以西学缘附中学者，以其名为开新，实为保守，煽思想界之奴性而滋益之也。（《饮冰室全集·新民说》）

据古书片词单语以傅会今义，最易发生两种流弊：一、倘有印证之义，其表里适相吻合，善已；若有牵合附会，则最易导国民以不正确之观念，而缘郢书燕说以滋弊。例如畴昔谈立宪谈共和者，偶见经典中某字某句与立宪共和等字略相近，辄捭拾以沾沾自喜，谓此制为我所固有；其实今世共和立宪制度之为物，即泰西亦不过起于近百年，求诸彼古代之希腊罗马且不可得，遑论我国。而比附之言，传播既广；则能使多数人之眼光思想，见拘见缚于所比附之文句，以为所谓立宪共和者不过如是，而不复求其真义之所存。……此等积习，最易为国民研究实学之魔障。二、劝人行此制，告之曰：吾先哲所尝行之也。劝人治此学，告之曰：吾先哲所尝治也。其势较易入，固也。然频以此相诏，则人于

先哲未尝行之制，辄疑其不可行；于先哲未尝治之学，辄疑其不当治。无形之中，恒足以增其故见自满之习，而降其择善服从之明。……吾雅不愿采撷隔墙桃李之繁葩，缀结于吾家杉松之老干，而沾沾自鸣得意。吾诚爱桃李也，惟当思所以移植之，而何必使与杉松淆其名实者。

（《饮冰室全集·新民说》）

他惟恐西洋的新学说在附会中国古义之下而将其真义隐蔽起来，而阻碍中国文化进化的航程。他直接不客气主张肃清妨害中国社会进化的封建文化，谓必“取数千年腐败柔媚之学说，廓清而辞辟之；使数百万如蠹鱼如鹦鹉如水母如畜犬之学子，得毋摇笔弄舌舞文嚼字为民贼之后援”（《饮冰室文集·论进步》）。他这样勇敢攻击封建文化，清算封建文化，在启蒙运动的阵线上树立了不少的功绩。

他看到当时国人受了“无多言，多言多患；无多事，多事多败”和“危邦不入，乱邦不居”诸教义的影响，以致养成一种保守的、谨慎的、中庸的民族性；他认为这种民族性，是消灭进取和冒险精神的毒素，也非加以肃清不可的。他是憧憬着远大的理想，并以进取与冒险的精神去追求：

凡人生莫不有两世界，其在空间者，曰实迹界，曰理想界；其在时间者，曰现在界，曰未来界。实迹与现在，属于行为；理想与未来，属于希望。而现在所行之实迹，即为前此所怀理想之发表；而现在之理想，又为将来所行实迹之券符。然则实迹者，理想之子孙；未来，现在之父母也。故人类之所以胜于禽兽，文明人之所以胜于野蛮，惟有希望故，有理想故，有未来故。希望愈大，则其进取冒险之心愈雄。（《饮冰室全集·新民说》）

因而他非常赞赏拿破仑之“难之一字，惟愚人所用字典为有之”之说，非常赞赏讷尔逊之“吾未见所谓可畏者，吾不识畏之为何物”之说，更进而崇拜西洋富于进取心冒险性的先哲，如科仑布，如麦志伦，如克林威尔，如华盛顿，如玛志尼等，说他们在当时“道天下所不敢道，为天下所不敢为。其精神有江河入海不到不止之形，其气魄有破釜沈舟一瞑不视之概，其徇主义也有天上地下惟我独尊之观，其向前途也有鞠躬尽瘁死而后已之志，其成也涸脑精以买历史之光荣，其败也迸鲜血以赎国民之沈孽。呜呼！曷克有此，曰惟进取故，曰惟冒险故”（同上）。这充分地表现布尔乔亚在启蒙时代的革命精神——勇敢直前的精神。

他不愿久在专制政治体制下窒息着，非常渴慕自由。“思想之自由，信教之自由，集会之自由，言论之自由，行动之自由”（《饮冰室文集·论中国积弱之源》），都是他日夕遑遑所祈求者。因而狂呼着：“璀璨哉！自由之花！”狂呼着：“庄严哉！自由之神！”（《饮冰室文集·新民说》）进而解释自由之真义：

不自由，毋宁死。斯语也，实十八九两世纪中欧美国民所以立国之本原也。自由之义，适用于今日之中国乎？曰：自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。虽然，有真自由，有伪自由，有全自由，有偏自由，有文明之自由，有野蛮之自由，今日自由云自由云之语，已渐成青年辈之口头禅矣。新民子曰：我国民如欲永享完全文明真自由之福也，不可不先知自由之为物果何如矣。（同上）

他为着追求自由，而欣羨法国资产阶级革命，而崇拜揭举自由之帜的罗兰夫人：“罗兰夫人何人也？彼生于自由，死于自由。罗兰夫人何人也？自由由彼而生，彼由自由而死。罗兰夫人何人也？彼拿破仑之母也，彼梅特涅之母也。……质而言之，则十九世纪欧洲大陆之一切文明，不可不母罗兰夫人。何以故？法国大革命为欧洲十九世纪之母故，罗兰夫人为法国大革命之母故。……嘻嘻出出，法国革命，法国遂不免于大革命。”（同上）他认为一切的物质文明都从自由的源泉里荡漾出来的。

梁先生又阐发自治的真义，认为自治可以保障个人的自由和不侵犯他人的自由；若是不自治，很容易招引“他力起而代治之”或“治于人”的危险。所以他主张个人自治、团体自治。他说：

夫人之性质，万有不齐，驳杂而无纪，若顺是焉，则将横溢乱动，相觴相阅而不可以相群。于是不可不以人为之力，设为法律而制裁之。然此法律者，非由外铄也。非有一人首出，制之以律群生也。盖发于人人心中良知之同然，以为必如是乃适于人道，乃足保我自由，而亦侵人自由。故不待劝勉，不待逼迫，而能自置于规矩绳墨之间，若是者，谓之自治。自治之极者，其身如一机器然，一生所志之事业，若何而预备，若何而创始，若何而实行，皆自定之。一日之行事，某时操业，某时治事，某时接人，某时食，某时息，某时游，皆自定之。禀气之习惯，嗜欲之薰染，苟觉为害吾事业状吾德性者，克而治之，不少假借。

一言一动，一颦一笑，皆常若有金科玉律以为之范围。一人如是，人人如是，于是乎成为群之自治。群之自治之极者，举其群如一军队然，进则齐进，止则齐止，一群之公律罔不守，一群之公益罔不趋，一群之公责罔不尽。如是之人，如是之群，而不能自立于世界者，吾未之闻也。（同上）

在这里显示着资本主义黄金时代的人群的生活规律性，一切生活都有一定的准绳，换言之，一切生活，俱应以法为准则。他希望“合身与身为一小群而自治焉，更合群与群为一大群而自治焉，更合大群与大群为一更大群而自治焉”，而达到“一完全高尚之自由国平等国自主国”（同上）之目的。

梁先生又鼓吹民族合群的道德，以集中民族的力量，来对付外敌，统一民族的阵线，来力图自存。他看到：“人人知有身不知有群，则其群忽涣落摧坏，而终被灭于他群。中国人不知群之为何物，群之义为何义，故人人心目中但有一身之我，不知有一群之我。”（《饮冰室文集·中国积弱溯源论》）这实在是中国民族最大的危机。他在“论合群”一文里，也在反复说明不合群的危险性：

合群之义，今举国中稍有知识者，皆能言之矣。问有能举合群之实者乎？无有也；非惟国民全体之大群不能，即一部分之小群，亦不能也；非惟顽固愚陋者不能，即号称贤达有志者亦不能也。呜呼！苟此不群之恶性，而终不可以变也，则此蠕蠕芸芸之四百兆人，遂不能逃劣败之数，遂必与前此之萋然落渐然灭者同一命运，夫安得而不痛，夫安得而不惧？（《饮冰室文集·新民说》）

是的，中国人不合群，确实是中国民族的危机。要挽救这个民族的危机，就需要中国人努力发展合群的美德，联结抵抗外侮的新万里长城！但要完成合群的企图，更须进一步提倡社会公德来奠定它的基础。

公德者，诸德之源也。有益于群者为善，无益于群者为恶，此理放诸四海而准，俟诸百世而不惑者也。至其道德之外形，则随其群之进步以为比例差。群之文野不同，则其所以为利益者不同，而其所以为道德者亦自不同。德也者，非一成不变者也，非数千年前之古人所能立一定格式以范天下万世者也。然则吾辈生于此群之今日，宜纵观宇宙之大

势，静察吾族之所宜，而发明一种新道德，以求所以固吾群善吾群进吾群之道，未可以前王先哲所罕言者，遂以自画而不敢进也。知有公德，而新道德出焉。（同上）

他肯定公德乃社会上的人群积极合群的一种精神维系工具。在这里，并确立了道德的变易性，而有对过去的道德不能范围今日人群心理的暗示。跟着“吾族之所宜，而发明一种新道德”，作为“所以固吾群善吾群进吾群之道”。从这一信念出发，就提出一种权利与义务的新道德，以作为维持吾群之最高公德：

权利思想者，非徒我对于我应尽之义务而已，实亦一私人对于一公群应尽之义务也。譬之两队交绥，同队之人，皆赌生命以当公敌；而一人独贪安逸，避竞争，曳兵而走焉。此人之牺牲其名誉，不待言矣。而试思此人何以能幸保首领，且其祸仍未延及于全群者，毋亦恃同队之人，有代己而抗敌者耳。使全军将卒，皆与此怯夫同流，望风争逃，则此怯夫与其群，非悉为敌所屠而同归于尽不止也。彼一私人自抛弃其权利，与此逃亡之弱卒何择焉。不宁唯是，权利者常受外界之侵略而无已时者也，故亦必常出内力之抵抗而无已时，然后权利始成立。（同上）

他认为权利是现代社会的机构下必须有的道德，而“义务”也同与“权利”有同等的机能，所以他在《论义务思想》里说：“义务与权利对待者也。人人生而有应得之权利，即人人生而有应尽之义务。二者其量适相均。其在野蛮之世，彼有权利无义务，有义务无权利之人，盖有焉矣，然此其不正者也。不正者，固不可以久，苟世界渐趋于文明，则断无无权利之义务，亦断无无义务之权利。”（同上）他有非常明晰的权利义务观念。他又看到“人人欲伸张己之权利而无所厌，天性然也”。他又看到“权利之为物，必有甲焉先放弃之，然后有乙焉能侵入之”。因而他主张“人人务自强以自保吾权，为固其群善其群之不二法门”。

他把权利看得非常神圣，不仅是个人的权利或国家权利，不容许第三者侵夺，他打一个这样的比喻而加以说明：“有两国于此，甲国用无理之手段，以夺乙国确不毛之地一方里，此被害国者将默而息乎？抑奋起而争，争之不得而断之以战乎？战役一起，则国帑可以竭，民财可以尽，数十万之壮丁可以一朝暴骨于原野之中，帝王之琼楼玉宇，窳民之簞门圭窦，可以同成一烬，驯至宗社可以屋，国祀可以灭，其所损与一方里地之比较，何啻什佰千万，就其得之，亦不过一方里石田耳。若

以算学上两两相衡，彼战焉者可不谓大愚哉？而岂知一方里被夺而不敢问者，则十里亦夺，百里亦夺，千里亦夺，其势不至以全国委于他人而不止也。而此避竞争贪安逸之主义，即使其国丧其所以立国之原也。……被夺一方里之地而不发愤者，则亦可以举其父母之邦之全图献卖于他人，而不以动其心者也。”（同上）

他既把权利看得如此其重，因而他希望“为政治家者以勿摧压权利思想为第一义，为教育家者以养成权利思想为第一义，为一私人者，无论士焉农焉工焉商焉男焉女焉各以自坚持权利思想为第一义。国民不能得权利于政府也则争之，政府见国民之争权利也则让之。欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国中人人固有之权皆平等，必先使吾国民在我国所享之权利，与他国民在彼国所享之权利相平等”（同上）。他既提倡进取、冒险、自由、自治、合群、权利、义务等新社会伦理，在启蒙运动上很起了积极的作用。

梁先生的政治思想，在消极方面，检举过去专制政体的罪恶，认那种政治的经营措置，“皆为保护一己私产而设”，直骂那种政治主持者之君主为“民贼”。从而确立专制政体崩溃的必然性：

然则为国民者，当视专制政体为大众之公敌。为君主者，当视专制政体为一己之私仇。彼其毒种盘踞于我本群者，虽已数千年，合上下而敌之仇之，则未有不能去者也。虽然，若君主及君主之私人，而不肯仇彼焉，从而爱惜之，增长之，则他日受毒最烈者，不在国民而在君主及其私人也。按诸公理，凡两种反比例之事物不相容，则必有争，争则旧者必败，而新者必胜。专制政体之不能生存于今世界，此理势所必至也。以人力而欲与理势为御，譬犹以卵投石，以螳当车，多见其不知量而已。故吾国民终必有脱离专制苦海之一日。（《饮冰室全集·论专制政体有百害于君主而无一利》）

由他的“专制政体不能生存于今世界”这一信念出发，而产生“必取数千年横暴混浊之政体，破碎而芥粉之，使数千万如虎如狼如蝗如蝻如蛾如蛆之官吏，失其社鼠城狐之凭藉，然后能涤荡肠胃以上于进步之途”（《饮冰室全集·论进步》）的决心。更进而建设“德模克拉西”的政治一立宪政体。他有“地球各国，必一切同归于立宪而后已”的信念，因而肯定“我国政体之趋于立宪也，时势所不得不然也”。他说：

今五洲中，无复能有一国焉，率专制之旧而自立于天地者，故处士号呼之于下，而先帝英断之于上。今者立宪之一语，亦既人口诵而众耳熟，而朝野上下，亦且谓八年以往，吾国之方英美驾德日，可操券而待矣。（《饮冰室全集·立宪政体与政治道德》）

他认为立宪政体既迎合时代潮流，又能够促进中国达到富强的境地。但是立宪政体究有什么优点呢？他以为有三个优点：

第一，国权与民权调和；

第二，立法权与行政权调和；

第三，中央权与地方权调和。（《饮冰室全集·宪法之三大精神》）

同时，他对于立法权与行政权之相互关系，分工合作，也有详尽的说明，而显示他们的机能。不过，立宪政体要建设在民权的基础上，有了民权，宪法才能发生积极的作用。他说：

各国宪法，既明君与官之权限，而又明民之权限者何也？民权者，所以拥护宪法而不使败坏者也。使天下古今之君主，其仁慈睿智，皆如我今上皇帝，则求助于民可也，不求助于民亦可也。虽然，以禹汤之圣，而不能保子孙无桀纣；以高光之明，而不能保子孙无桓灵。此实千古之通轨，不足为讳者矣。使不幸而有如桀纣者出，濫出大权，恣其暴戾，以蹂躏宪法，将何以待之？使不幸而有如桓灵者出，旁落大权，奸庸窃取，以蹂躏宪法，又将何以待之？故苟无民权，则虽有至良极美之宪法，亦不过一纸空文，毫无补济。（《饮冰室全集·立宪法议》）

集中民众的力量，以为推行宪法之动力，因而他确立民权与宪法之相依性，所以他接着又说：

一国之大，非能一人独治之也，必假手于官吏。官吏又非区区少数之人已也，乃至千万焉亿兆焉。天下上圣少而中材多，是故勉善难而从恶易，其所以不敢为非者，有法以限之而已。其所以不敢不守法者，有人以监之而已。乃中国未尝无法以限官吏，亦未尝不设人以监官吏之守

法，而卒无效者何也？则所以监之者非其道也。惧州县之不守法也，而设道府以监之，道府不守法，又将若何？惧道府之不守法也，而设督抚以监之，督抚不守法又将若何？所谓法者，既不尽行，而监之之人，又未必贤于其所监者，掣肘则有万能，救弊则无一效，监者愈多，而治体愈乱。有法如无法，法乃穷。是故监督官吏之事不得不责成于人民，盖由利害关切于己身，必不肯有所徇庇。耳目皆属于众论，更无所容其舞文也。是故欲君权之有限也，不可不用民权，欲官权之有限也，更不可不用民权。（同上）

民权在立宪政体中既如此重要，我们要树立立宪政体的基石，就要树立民权。要树立民权，又非使民众“非用德模克拉西方式组织成国体”和“非充分了解德模克拉西精神”不可；而教育又为推动最有效的方法。因而他又确立教育的目的，在：

一、如何才能养成青年的政治意识？

二、如何才能养成青年的政治习惯？

三、如何才能养成青年的判断政治能力？（《梁任公先生学术讲演集》）

他又认为“政治不过团体生活所表现各种方式中之一。所谓学政生活，其实不外学团体生活”。换言之，要想具备政治意识、政治习惯、政治能力，最少要具有下列五个条件：

第一，凡团体员个个都知道团体是自己的——团体的事，即是自己的事，自己对于团体说做那一部分事，诚心热心做去，绝对不避嫌，不躲懒。

第二，凡团体的事绝对公开，令个个团体员都得有与闻且监督的机会。

第三，每一件事有赞成反对两派，少数派经过十分的奋斗之后仍然失败，则绝对的服从多数，断不肯捣乱破坏。

第四，多数派也绝对的尊重少数派地位，令他们有充分自由发表意

见的余地，绝不加以压迫，而且绝对的甘受他们监督。

第五，个个团体员对于各件事都要经过充分的考虑之后凭自己良心表示赞成否。绝对的不盲从别人，更不受别人胁迫。

这五个条件，无论做何种团体生活都要应用。应用到最大的团体——即国家时，便是政治生活。拿这五个条件和我前文所讲三种需要比较，第一项属于政治意识，第二、三、四项属于政治习惯，第五项属于判断政治能力。（同上）

他的教育的动向，与他的政治动向是一致的，是在训练现代社会战斗成员和生产熟练成员，与封建社会的教育目的——只在替封建主求统治的道和供封建贵族作装饰品，完全异趣。

他的教育的目的既是如此，不得不把文化传播的工具简单化，以期易于收获国民教育的功效。从这一观点出发，因而主张言文统一，开“五四”时文学革命的先声。他说：

文字为发明道器第一要件，其繁简难易，常与民族文明程度之高下为比例差。列国文字，皆起于衍形。及其进也，则变而衍声。夫人类之语言，递相差异，经千数百年后，而必大远于朔者，势使然也。故衍声之国，言文常可相合；衍形之国，言文必日以相离。社会之变迁日繁，其新现象新名词必日出，或从积累而得，或从交换而来。故数千年前一乡一国之文字，必不能举数千年后万流汇沓群族纷拿时代之名物意境而尽载之尽描之，此无可如何者也。言文合，则言增而文与之俱增，一新名物新意境出，而即有一新文字以应之。新新相引，而日进焉。言文分，则言日增而文不增，或受新者而不能解，或解矣而不能达。故虽有方新之机，亦不得不窒，其为害一也。言文合，则但能通今文者，已可得普通之智识。其古文之学，待诸专门名家者之讨求而已。故能操语者，即能读书；而人生必需之常识，可以普及。言文分，则非多读古书通古义，不足以语于学问，故近数百年来学者，往往瘁毕生精力于《说文》、《尔雅》之学，无余裕以从事于实用，夫亦有不得不然者也。其为害二也。且言文合而主衍声者，识其二三十之字母，通其连缀之法，则望文而可得其音，闻音而可解其义。言文分而主衍形者，则《仓颉篇》三千字，斯为字母者三千；《说文》九千字，斯为字母者九千；

《康熙字典》四万字，斯为字母者四万。夫学二三十字母，与学三千、九千、四万字母，其难易相去何如？故泰西日本，妇孺可以操笔札，车夫可以读新闻，而吾中国或有就学十年，而冬烘之头脑如故也。其为害三也。（《饮冰室文集·论进步》）

他感觉在封建时代由于地方割据所产生之语言不统一现状和言文分裂的现状，有妨碍现代社会文化的传播，因而主张废汉字而易以拼音文字，便利国民求智识的工具，这实在在启蒙运动的过程中，有不朽的功绩。

从他养成政治意识的观点出发，因而他所讲的历史学，是人类生活的演进，求得其因果关系，以当作现代人类生活的资鉴。所以他反对皇家年谱式的或皇家教科书式的历史。他说：

凡作一书，必先问吾书将以供何等人之读，然后其书乃如隰之有畔，不致泛滥失归，且能针对读者以发生相当之效果。例如《资治通鉴》，其著书本意，专以供帝王之读，故凡帝王应有之史的智识无不备，非彼所需，则从摈阙。此诚绝好之“皇家教科书”，而亦士大夫之怀才竭忠以事其上者所宜必读也。今日之史，其读者为何许人耶？既以民治主义立国，人人皆以国民一分子之资格立于国中，又以人类一分子之资格立于世界；共感于过去的智识之万不可缺，然后史之需求生焉。质言之，今日所需之史，则“国民资治通鉴”或“人类资治通鉴”而已。史家目的，在使国民察知现代之生活与过去未来之生活息息相关，而因以增加生活之兴味；睹遗产之丰厚，则欢喜而自壮，念先民辛勤未竟之业，则矍然思所以继志述事而不敢自暇逸；观其失败之迹与夫恶因果之递嬗，则知耻知惧，察吾遗传性之缺恨而思所以匡矫之也。夫如此，然后能将历史纳入现在生活界使生密切之连锁。夫如此，则史之目的，乃为社会一般人而作，非为某权力阶级或某智识阶级而作，昭昭然也。（《中国历史研究法》）

在这里，他确定历史为“现代一般人活动之资鉴”，而显现出“今世之史的观念，有以异于古所云”，确实呈露着一种朝气，在中国新文化运动上有特殊地位。不过梁先生究竟还是挟有封建意识成分的学者，他在欧游以后，也喊出“科学破产”（《欧游心影录》）的口号来，而主张拿所谓东方精神文明，来调剂西方的物质文明，这又回复到封建的巢穴

里去，这阻碍了启蒙运动的航程。

D 章炳麟之种族革命论

章炳麟，原名绛，字太炎，浙江余杭人。生于清同治七年，卒于民国二十五年（一八六七——一九三六）。少年时谨守古学，以治《左氏春秋》见知于张之洞，然以“文字譎怪”，不得见用。他富于民族思想，在日曾组织光复会，以作为排满之政治集团；并为着种族革命的实践而饱尝过铁窗风味。他对于文字学曾有伟大的贡献，探究文字之始，谓“文字之本，肇于语言”；改变中国流行三千年之“小学”名称，易为“文字学”，以符其实。并曾把“条理凌乱，文辞破碎”的国故，作有系统的整理与严谨的批判。著述甚富，其著者，有《文始》、《检论》、《国故论衡》、《齐物论释》，及《文录》、《别录》等作，俱收集在《章氏业书》中。

他在认识论上，否认有神论，力辟耶和瓦之“无始无终，全知全能，绝对无二，无所不备，故为众生之父”（《无神论》）之谬说。“无始无终者，超绝时间之谓也。既已超绝时间，则创造之七日，以何时为第一日。若果有第一日，则不得云无始矣。若云创造以前固是无始，惟创造则以第一日为始。夫耶和瓦既无始矣，用不离体，则创造亦当无始。……既已超绝时间，则所谓末日审判者，以何时为末日，有末日亦不得云无终矣。若云此末日者惟是世界之终，而非耶和瓦之终，则耶和瓦之成此世界，坏此世界，又何其起灭无常也？而何无终之云。”（同上）这已暴露“无始无终”说的矛盾。“全知全能者，犹佛家所谓萨婆者也。今试问彼教曰：耶和瓦者，果欲人之为善乎？抑欲人之为不善乎？则必曰欲人为善矣，人类由耶和瓦创造而成。耶和瓦既全能矣，必能造一纯善无缺之人，而恶性无自起，恶性既起，故不得不归咎于天魔。虽然，是特为耶和瓦倭过地耳。彼天魔者，是耶和瓦所造，抑非耶和瓦所造耶？若云是耶和瓦所造，则造此天魔时，已留一不善之根，以为惑诱世人之用，是则与欲人为善之心相刺谬也。若云非耶和瓦所造，则此天魔本与耶和瓦对立，而耶和瓦亦不得云绝对无二矣。若云此天魔者违背命令，陷于不善，耶和瓦既已全能，何不造一不能违背命令之人，而必造此能违背命令之人？”（同上）这已暴露“全知全能”说之矛盾。“绝对无二者，谓其独立于万有之上也。则问此耶和瓦之创造万有也，为于耶和瓦外无质料乎？为于耶和瓦外有质料乎？若云耶和瓦外，本无质料，此质料者皆具足于耶和瓦中，则一切万有亦具足于耶和瓦中，必如庄子

之说自然流出而后可，亦无庸创造矣。”（同上）这已暴露“绝对无二”说的矛盾。“无所不备者，谓其无待于外也。则问此耶和瓦之创造万有也，为有需求乎？为无需求乎？若无需求，则亦无庸创造；若有需求，此需求者，当为何物何事？则必曰善耳善耳。夫所以求善者，本有不善，故欲以善对治之也。今耶和瓦既无所不备，则万善具足矣，而又奚必造此人类以增其善。人类有善，于耶和瓦不增一发；人类不善，于耶和瓦无损秋毫。若其可以增损，则不得云无所不备也。”（同上）这已暴露“无所不备”说的矛盾。“基督教人，以此四因成立耶和瓦为众生之父，夫其四因，本不足以成立，则父性亦不极成。虽然，姑就父性质之，则问此耶和瓦者，为有人格乎？为无人格乎？若无人格，则不异于佛家所谓臧识，臧识虽为万物之本原，而不得以臧识为父，所以者何？父者有人格之名，非无人格之名。人之生也，亦有赖于空气地球，非空气地球，则不能生。然不闻以空气地球为父，此父天母地之说，所以徒为戏论也。若云有人格者，则耶和瓦与生人，各有自性。譬如人间父子，肢体既殊，志行亦异，不得以父并包其子，亦不得以子归纳于父，若是则非无所不备也。”（同上）这又已暴露“众生之父”说的矛盾。他这样以锋锐的文章抨击有神论者，并已暗示宗教在今日人类社会无存在的价值，充分地表现布尔乔亚的进步性。

但在另一方面，他又反对唯物论，他对于唯物论有一个很幼稚的解释：

唯物者，自物而外，不得有他。应用科学者，非即科学自体，而即科学之研究。物质者，亦非真唯物论。是何也？言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端，既许因果，即于物外有它矣。真持唯物论者……彼实轶出经验以外，以求本根于无方分者，况其所谓原子，非独物有，亦许心有，则仍是心物二元也。……因云果云，此皆联想所成。联想云何？凡同一事而屡见者，即人心之习贯所由生。初见一事，前有此，后有彼；继见一事，前有此，后有彼，如是更十百次皆前有此，后有彼，遂以此为彼因，彼为此果，其实非有素定也。且夫白日舒光，燿火发热，亦其见象。然则以为日必舒光，火必发热则不可。惟根识所触证者，有日与火之见象，必有光与热之见象随之。以吾心之牵联，而谓物自牵联，乃豁然定为因果。若就物言，日自日耳，何与于光；火自火耳，岂关于热？安见有日必有光，火必有热者？（《四惑论》）

在这里，他不仅否认唯物论，而且否认了因果律，强调心物二元论之正确性，实则已陷于观念论的深渊。他以“公理”、“唯物”、“进化”、“自然”为四惑者，并不是偶然的。

他的社会观，确立个人与社会的联系性，认为个人是社会的细胞，社会是个人的总体。他说：

今夫人不与社会相扶助者，是势所不能也，虑犹细胞血轮，互相集合，以成人体，然细胞离于全体，则不独活，而以个人离于社会，则非不可以独活，衣皮茹草，随在皆足自存，顾人莫肯为耳。夫莫肯为则资用繁多，不得不与社会相系。故曰人不与社会相扶助者，是势所不能也。（同上）

个人既与社会有不可分性，那么，个人应当为个人的总体——社会而努力奋斗，使社会愈趋于完善之境，俾个人得享受其完善社会之幸福；但是，章氏却认为改革社会为“盗窃”。他说：

其为种族革命欤，政治革命欤，社会革命欤，必非以一人赴汤蹈刃而能成就。我倡其始，而随我赴汤蹈刃者尚亿万人。如是则地狱非我所独入，当有与我俱入者在，而独尸是语以为名高，斯亦何异于盗窃乎？余以为众力集成之事，直无一可宝贵者，非独莅官行政为然，虽改造社会亦然。（同上）

一方面认为“人与社会相扶助”，另一方面却不肯为社会奋斗，他的后半生放弃革命事业，想从其不完善的社会观所派生出来的。

他的政治论，概言之，为“建立民国”。为着要达到建立民国之终极目的，惟有革命之一途，因而他十分颂扬革命：

公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣。（《驳康有为论革命书》）

在这里，不仅道出革命的消极作用（破坏），而且道出革命的积极作用（建设），这是非常正确的见解。康有为自戊戌政变后，只主张立宪而反对革命，他坚决地批评之：

人心之智慧，自竞争而后发生。今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。且勿举华拿二圣，而举明末之李自成。李自成者迫于饥寒，揭竿而起，固无革命观念，尚非今日广西会党之侪也。然自成势稍增，而革命之念起；革命之念起，而剿兵救民赈饥济困之事兴，岂李自成生而有是志哉？竞争既久，知此事之不可已也。虽然，在李自成之世，则赈饥济困为不可已；在今之世，则合众共和为不可已。是故以赈饥济困结人心者，事成之后，或为梟雄，以合众共和结人心者，事成之后，必为民主。民主之兴，实由时势迫之，而亦由竞争以生，此皆智慧者也。（同上）

革命可以开民智，有了革命的行动，然后可以产生革命的理论，以作为树立民主共和政体之基础。从这里，他更积极地讽刺康氏请求立宪之举，谓“岂有立宪而可上书奏请者？立宪可请，则革命亦可请乎？以一人之诏旨立宪，宪其所宪，非大地万国所谓宪也”（同上）。这就是说，立宪须要斗争，不须要哀求，要由斗争得来的宪法才是实际的宪法；由诏旨得来的宪法，那是不实际的宪法。是章氏对于革命的要求，何等坚决！

他所憧憬的理想政治，为民主。但是，究竟是怎样的民主政治呢？他在《代议然否论》里，有如是的一副画图：

国是必素定，陈之版法，使后昆无得革更，其事云何？总统惟主行政、国防，于外交则为代表，他无得与，所以明分局也。司法不为元首陪属，其长官与总统敌体，官府之处分，吏民之狱讼，皆主之。虽总统有罪，得逮治罢黜，所以防比周也。学校者，使人知识精明，道行坚厉，不当隶政府，惟小学校与海陆军学校属之，其他学校皆独立，长官与总统敌体，所以使民智发越，毋枉执事也。凡制法律不自政府定之，不自豪右定之，令明习法律者与通达历史周知民间利病之士，参伍定之，所以塞附上附下之渐也。法律既定，总统无得改，百官有司毋得违越。有不守者，人人得诉于法吏，法吏逮而治之，所以戒奸纪也。总统任官，以停年格迁举之，有劳则准则例而超除之，他不得用。官有专门者，毋得更调，不使元首以所好用人也。在官者非有过失，罪状为法吏所报当者，总统不得以意降调，不使元首以所恶黜人也。凡事以总统亲裁者，必与国务官共署而行之，有过则共任之，不使过归于下也。总统

与百官行政有过及溺职受赇诸罪，人人得诉于法吏，法吏征之逮之而治之，所以正过举、塞官邪也。轻谋反之罪，使民不束缚于上也；重谋叛之罪，使民不携贰于国也。有割地卖国诸罪，无公布私行，皆殊死，不与寻常过举官邪同也。司法枉挠，其长得治之，长不治，民得请于学官集法学者共治之，所以牵独断也。凡经费出入政府，岁下甚数于民，所以止奸欺也。凡因事加税者，先令地方官各询其民，民可则行之，否则止之，不以少数制多数也。数处可否相错者，各视其处而行止之，不以多数制少数也。民无罪者，无得逮捕，有则得诉于法吏而治之，所以遏暴滥也。民平时无得举代议士，有外交宣战诸急务，临时得遣人与政府抗议，率县一人。议既定，政府毋得自擅，所以急祸难也。民有集会言论出版诸事，除劝告外叛、宣说淫秽者，一切无得解散禁止；有则得诉于法吏而治之，所以宣民意也。凡是皆所以抑官吏伸齐民也。政府造币，惟得用金银铜，不得用纸，所以绝虚伪也。……限袭产之数，不使富者子孙躐前功以坐大也。田不自耕植者，不得有；牧不自驱策者，不得有；山林场圃不自树艺者，不得有；盐田池井，不自煮暴者，不得有；旷土不建筑穿治者，不得有；不使梟雄拥地以自殖也。官设工场，辜较其所成之直四分之一，以为饷禀，使役佣于商人者，穷则有所归也。在官者，身及父子，皆不得兼营工商，托名于他人者，重其罪，藉其产。身及父子方营工商者，不得入官，不与其借政治以自利也。凡是皆所以抑富强振贫弱也。夫如是，则君权可制矣，民困可息矣。

在政治上，主张行政立法司法三权分立，一切以民意为依归，官吏亦不得任意违法，用人以人才为主。在经济上，主张耕者有其田，加重遗产税，财政绝对公开，而反对官吏私营实业。在文化上，主张言论自由，讲学自由，学校独立，这都是非常进步的政见。惟反对用纸币，似乎是一种落后的意见，因为世界各国，都发展到金本位或纸币时代，而我们用银铜铸币，实在不合时代潮流。在上述的引语里，充分地表现章氏是一个民主主义者。

其次，他的种族革命论，有极精辟的见解。他有很强烈的民族意识，痛恨满人刺骨，辛亥武昌起义讨满洲的檄文，就是他的手笔。他罗列满人有十四大罪状：

昔拓跋氏，窃号于洛，代北群胡，犹不敢陵轹汉族，虜以要害之地，建立驻防，编户齐民，岁供甲米，是有主奴之分，其罪一也。

既据燕都，征固本京饷以实故土，屯积辽东，不入经费。又镕金巨亿，贮之先陵，穿地臧资，行同盗贼。故使财币不流，汉民日匮，无小无大，转于沟壑，其罪二也。

诡言仁政，永不加赋，乃悉收州县耗羨，以为己有，而令州县，恣取平余，其余厘金夫马杂税之属，岁有增加。外窃仁声，内为饕餮，其罪三也。

自流寇肆虐，遗黎雕丧，东南一隅，犹自完具，虏下江南，遂悉残破。南畿有扬州之屠、嘉定之屠、江阴之屠，浙江有嘉兴之屠、金华之屠，广东有广州之屠。复有大同故将，仗义反正，城陷之后，丁壮悉诛，妇女毁郭。汉民无罪，尽为鲸鲵，其罪四也。

台湾郑氏，舟师入讨，惧海滨居民之为乡导，悉数内迁，特申海禁，其后海外侨民，为荷兰所戮者三万余人。自以开衅中华，上书谢罪，大酋弘历，悉置不问。且云寇盗之徒，任尔殄灭。自是白人，始快其意，遂令南洋侨民，死亡无日，其罪五也。

昔胡元入寇，赵氏犹有瀛国之封，宗室完具，不失其所。满洲状虐弘光朱氏，旧宗剿灭殆尽，延恩赐爵，只以欺世，其罪六也。

胡元虽虐，未有文字之狱。自知貉子干纪，罪在不赦，夷夏之念，非可划绝。满洲玄烨以后，诛求日深，反唇腹诽，皆肆市朝，庄廷铤戴名世吕留良查嗣庭陆生楠汪景祺齐周华王锡侯胡中藻等，皆以议论自盗，或托讽刺于诗歌字书之间，虏遂处以极刑，诛及种嗣，展转相牵，断头千数，其罪七也。

前世史书之毁，多由载笔直臣，书其虐政，若在旧朝，一无所问。虏以人心思汉，宜所遏绝。焚毁旧籍八千余通，自明季诸臣奏议文集而外，上及宋末之书，靡不烧灭。欲令民心忘旧，习为降虏，其罪八也。

世奴之制，普天所无，虏既以厮役待其臣下，汉人有罪，亦发八旗为奴。仆区之法，有逃必戮。诸有隐匿，断斩无赦。背逆人道，苛暴齐民，其罪九也。

法律既成，即当遵守，军容国容，互不相入。虜既多设条例，务为纠葛，督抚在外，一切以便宜从事，近世乃有就地正法之制。寻常私罪，多不覆按。府电朝下，囚人夕诛，好恶因于郡县，生杀成于墨吏。刑部不知，按察不问。遂令刑章枉挠，呼天无所，其罪十也。

警察之设，本以禁暴诘奸。虜既利其虚名，因以自煽威虐，狙伺所及，后盗贼而先士人；淫威所播，舍奸宄而取良奥。朝市骚烦，道路侧目，其罪十一也。

犬羊之性，父子无别。多尔袞以盗嫂为美谈，玄烨以淫妹为法制，其他蒸报，史不绝书。汉士在朝，习其淫慝，人为雄狐，家有鹿鹿，使中夏清严之俗，扫地无余，其罪十二也。

官堂之败，恒由贿赂，前世臧吏，多于朝堂杖杀，子姓流窜，不齿齐民。虜有封豕之德，卖官鬻爵，著在令典；简任视事，率由苞苴。在昔大酋弘历常善任用贪墨，因亦籍没其家，以实府臧。盗风既长，互相什保，以官为贾，以法为市，子姓亲属，因缘为奸；幕僚外嬖，交伍于道；官邪之成，为古今所未有，其罪十三也。

毡笠绛英以为帽，端罩箭衣以为服，索头垂尾以为鬟，鞅鞞璎珞以为饰。往时以蓄发死者，遍于天下，至今受其维繫，使我衣冠礼乐，夷为牛马，其罪十四也。（《讨满洲檄文》）

这把满人对汉族所加之政治压迫、民族仇视、文化统治、思想箝制，写得非常生动。因而下了一个“驱逐鞑虏，还我中华”的决心。在清末，康有为因受了满人的豢养而主张保皇，他直斥之为“以一时之富贵，冒万亿不韪而不辞，舞词弄札。眩惑天下”（《驳康有为论革命书》），斥之为“种种缪戾，由其高官厚禄之性，素已养成，由是引犬羊为同种，奉豕尾为鸿宝，向之崇拜《公羊》，诵法《繁露》，以为一字一句皆神圣不可侵犯者，今则并其所谓复九世之仇而亦议之”（同上），斥之为“明知其可报复，犹复饰为暗聋，甘与同坏，受其豢养，供其驱使，宁使汉族无自立之日，而必为满洲谋其帝王万世祈天永命之计，何长素之无人心一至于此也”（同上）。其在种族革命文化的建立上确具有不朽的功绩。

尤有言者，章氏不是一个狭义的种族革命论者，他的种族革命论，与孙中山先生的民族主义有同样的意义。即是说，他不赞成帝国主义的民族主义，而主张世界民族一律平等的民族主义；强国的国民不用民族主义作为侵略弱小民族的幌子，弱国的国民却应以民族主义作为反侵略的工具。他说：

处盛强之地，而言爱国者，惟有侵略他人，饰此良誉，为梟为鸱，则反对之宜也。乃若支那、印度、交趾、朝鲜诸国，特以他人之翦灭蹂躏我，而思还其所故有者。过此以外，未尝有所加害于人。其言爱国，则何反对之有？爱国之念，强国之民不可有，弱国之民不可无。亦如自尊之念，处显贵者不可有，居穷约者不可无，要以自保平衡而已。
(《国家论》)

他之所谓“自保”，就是孙先生的“民族自求解放”；他之所谓“平衡”，就是孙先生的“世界各民族一律平等”。他要拿起他种族革命论，把中华民族从满人压迫下和各帝国主义压迫下解放出来。他不是狭义的种族主义者，或狭义的爱国主义者，在下列的引语里说得更为露骨：“人于居服，当其可弃则弃之；人于国家，当其可废则废之，其喻正同。势未可脱，则存之，亦宜也。……不认许国家事业为神圣，则凡言救国者，悉成猥贱。虽然，救国之义，必不因是障碍；以人之自卫，不论荣辱。”（同上）这已透露了“国家”不过是保存民族的工具。到了民族独立的时代，“废之”也没有关系；但是，处在中国民族受压迫的今日，应当要拿这个宝贝以为民族求解放的武器。而且国民参加民族求解放的斗争，也不应有“荣辱”之分，这确实是很精辟的见解。

E 严复之富强论

严复字几道，又号幼陵。福建侯官人。生于清咸丰三年，死于民国十年（一八五三——一九二一）。初入沈葆楨所设之船政学校，于一八七八年赴英留学，得受西洋资本主义文化的洗礼。归国后，初任海军学堂教习；甲午召对，上万言书，请求采用西洋资本主义法度，不用。后任海军部协都统、学部名词馆总纂、北京大学校长等职。一八六七年以后，中国已有“译署”及“同文馆”的设立，这是想摄取西洋资本国家的法宝，来应付转变中的中国社会。严氏即是主持翻译界的中心人物。他在翻译方面，关于逻辑学者，有穆勒的《名学》、耶芳斯的《名学浅说》。关于哲学者，有穆勒的《群己权界论》、赫胥黎的《天演论》、

斯宾塞尔的《群学肄言》。关于经济学者，有亚丹斯密的《原富》。关于政治哲学者，有孟德斯鸠的《法意》。几乎把西洋资本主义社会典型的作品，都介绍到中国来了。他不仅自己努力移译，而且鼓吹他人也移译西学。他认为“二千年来，士徇利禄，守阙残，无独辟之虑”（《天演论·自序》）为中国学术思想停滞或学术思想倒退的主因，故大声疾呼而抨击之。但是，介绍西洋学术思想——译事有三难：信、达、雅。自然他要努力克服这三难，以至发生“一名之立，旬月踟蹰”（《天演论·例言》）的郑重态度。

他的认识论，是一种经验论。他认为由自身之社会生活经验，为求通达事理之必然的途径。他说：

盖天之生人，与以灵性。本无与之俱来之知能。欲有所知，其最初必由内籀。内籀言其浅近，虽三尺童子能之。今日持火而烫，明日持火又烫，不出三次，而火能烫之公例立矣。但内籀必资事实，而事实必由阅历。（《政治讲义》）

根着多次的“阅历”而成立“公例”，以为认识实理的阶梯，这确是很科学的。同时，他对于事物，必求因果关系。他说：

读史有术，在求因果，在能即异见同，抽出公例。此不独读史宜尔。即俯观仰察，人欲求智，莫不皆然。（同上）

因为要追求事物之因果，所以他又主张“察其曲而知其全，执其微以会其通。据公理以断众事，设定数以逆未然”（《天演论·自序》）。他对于资本主义社会逻辑学似乎抱着坚决的信任。

从他经验论的认识论出发，因而产生进化论的历史观。认为社会是不断的往前进化，而社会制度也随社会进化而向前发展的。他说：

群学之始，《社会通论》所言已成不过之说。最始是图腾社会，如台湾之生番、西南夷之峒。其次乃宗法社会，此是教化之大进步。此种社会，五洲之中，尚多有之；而文化之进，如俄国，如中国，皆未悉去宗法形式者也。最后乃有军国社会。不佞所讲者，大抵皆此等社会之政制矣。（《政治讲义》）

他接收了甄格思的社会进化说，确认现在的欧美各国已进化到军国主义时代，而中国还是停留在宗法社会中，紧紧地把握住西洋的和中国的现阶段之社会形态。

从他进化的历史观出发，应用西学最善最新之涂术，以研究中外历代治乱兴亡之所由，他说：

吾党之治此学，乃用西学最善最新之涂术，何则？其术乃天演之涂术也。吾将取古今历史所有之邦国，为之类别而区分；吾将察其政府之机关，而各著其功用；吾将观其演进之阶段，而考其治乱盛衰之所由，最后吾乃观其会通，而猜为政治之公例。（同上）

他要分类地去研究世界各国的历史，要个别地去觅寻世界各种政府机关的功用；从这广泛的研究，企图获得一般政治的公例，以作为当时中国政治动向的借镜，他研究的结果，找出中国历代兴亡治乱之由，乃是因为生齿繁重，消费超过了生产，和封建剥削太繁重的关系，这大概是受了马尔塞斯《人口论》所遗留的毒素的影响。所以他说：

往往一人之身，糊口无术，娶妻生子，视为固然。……而国家又无移民之法，积数百年，地不足养，循此大乱，积骸如莽，流血成渠。时暂者十余年，久者几百年，直至人数大减，其乱渐定。乃并百人之产，以养一人，衣食既足，自然不为盗贼，而天下相安。生于民满之日而遭乱者，号为暴君污吏，生于民少之日获安者，号为圣君贤相，二十四史之兴亡治乱，以此券矣。（《有如三保》）

他从经济的观点，来分析中国历史的兴亡治乱，而把个人创造历史的观念一概抹杀，这确实是很卓越的见解。他既明了经济与政治的联系性，所以指责单采取西洋之物质文明是没有用处的。他说：

且夫中国知西法之当师，不自“甲午东事”败衄之后始也。海禁大开以还，所兴废者亦不少矣，译署一也，同文馆二也，船政三也，出洋肄业局四也，轮船招商五也，制造六也，海军七也，海署八也，洋操九也，学堂十也。……拉什数之，盖不止一二十事。此中大半，皆西洋以富以强之基，自吾人之行则淮橘为枳，若存若亡，不能实收其效者，则又何也。（《原强》）

资本社会的法宝——轮船、海军、洋操等，搬运到中国来，仍不能避免“甲午”的战败；因而他主张把西洋整个社会制度及社会意识搬到中国来，中国才有富强的可能，所以接着又说：

夫所谓富强者，质而言之，不外利民尔。然政欲利民，必自民各能自利始。民各能自利，又必自皆得自由始。欲听其皆得自由，尤自其各能自治始，反是且乱。顾彼氏之能自治而自由者，皆其力其智其德诚优者也。是以今日要政，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德。（同上）

他认为中国不能“富强”的症结，乃在不“自利”、“自由”、“自治”。（严格地说起来，中国不能“富强”，乃是帝国主义利用不平等条约束缚中国的关系。）不过，他所谓“自由”，并不是漫无限制的，必须以不违背治理原则为条件，故他又说：“纯乎治理而无自由，其社会无从发达；即纯自由而无治理，其社会且不得安居。”（《政治讲义》）他的治理原则，就是立宪政体。他说：

尝云，有独治之专制，有以众治寡之立宪。以众治寡之制，虽不足当政界极诣之治，而立宪则舍此殆无他术，故为今日最要政体。（同上）

他在这里充满了民权革命的思想，这是当时新兴布尔乔亚一致的要求。不过，严氏究是一位还保存多量封建意识的人物，因而他仍主张把一国之权力操之一人之手。他说：

民权机关，非经久之过渡时代，民智稍高，或因一时事务会合，未由成立。而当其未立，地广民稠，欲免于强豪之暴横，势欲求治，不得不集最大之威权，以付诸一人之手，使镇抚之，此其为危制，而非长治久安之局固也。（同上）

因而他颂扬孔子六艺为“日月经天，江河行地”（《天演论·自序》），而晚年昌言中国不适于民治者，并不是偶然的。

本节基本参考书

陈恭禄 《中国近代史》

曾国藩 《曾文正公全集》

张之洞 《南皮宫保奏议》
《劝学篇》

康有为 《新学伪经考》
《孔子改制考》
《大同书》
《戊戌奏稿》

谭嗣同 《谭浏阳全集》

梁启超 《饮冰室全集》

章炳麟 《章太炎先生所著书》

严 复 《政治讲义》
《天演论序》

[\[1\]](#) 沙发诺夫《中国社会发展史》引文云：道光十四年居住在广州的伯特·阿鲍说：“广东的职工举行了真正的威胁，要求停止棉纱的输入。他们……说棉纱输入的增加，把他们妻子们的织棉纺纱所得的利益剥夺了。他们为给予其所提出的要求以力量，便声明如在其织机上遇到英国的棉纱，立即把它焚毁。”

五 结论——清代思想之历史的评价

清代学术思想，在全部中国学术思想史中占着很灿烂的一页。

清初大师如王夫之等，类皆明代遗老，其言论，其思想，其行动，均染上很浓重的“民族的”彩色。王氏之“歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信”的民族主义，虽含有多量的报复成分，然其为民族而不屈不挠的精神，已足以丧今日民族败类之胆。而清末章炳麟之“爱国之念，强国之民不可有，弱国之民不可无”的民族平等主义，几可以与孙中山先生之民族平等主义异曲同工。

其次，清初诸大师如顾炎武等自身感受明代地主政权沦落的惨痛教训，莫不孜孜于地主自救运动的策划与实践。顾氏采取由徐光启、李之藻所介绍过来的西洋科学方法，考证名物训诂，究古今治乱之迹，开清代考证学之先声，在清代学术史上辟一新园地。但是，由于考证学之不正轨的发展，如阎若璩、如惠栋改变顾氏以考证学为治学手段的观念，而易以考证学为治学目的的观念，以至发生“为考证学而治考证学”的信念，确非顾氏创始时所料及。这固然是清代思想发展上的障碍；但在另一方面，对于古籍文字的训诂，材料的辨伪，获得伟大的成果，给今后治中国史者以种种方便。

戴震说“遏欲之害，甚于防川”，道破了宋儒“无欲”、“洁欲”之说的欺骗性、虚伪性，较之王夫之之所云“天理在人欲中”之说，更要彻底。宋儒性理之学，经王夫之之抨击，而濒于破产；经戴氏之再度抨击，而根本肃清，促进中国的人生哲学回复到“现实”之门，戴氏与有力焉。蒋方震赞翊戴氏之说为“震古烁今”，也不是毫无根据的。

曾国藩、张之洞等的洋务运动，虽在企图充实封建社会的机构；但是新兴布尔乔亚的思想、文化，都在洋务运动的进展中而萌芽、生长，推翻满清的革命分子，实有不少是从曾国藩所遣派留洋的聪颖子弟所转变过来的；推翻满清首义地的武汉，正是张之洞为维持满清封建政权而建立新军的根据地。所以，曾、张洋务运动虽在为满清异族图谋，而结果却给中国思想文化的新生树立了相当的物质基础。不过，曾、张只看到西洋的“艺”是中国所没有的，所以喊出“学夷技以制夷”和“中学为

体，西学为用”的口号，来吸收西洋的物质文明，并没有意识到西洋有甚么“道”。康有为、梁启超、谭嗣同等，不仅重视西洋的“艺”，而且重视西洋的“道”，他们企图把西洋的整个文化搬运到中国来，代替中国固有的文化。在政治方面，正式的提出建设民主政权，在历史上有名的“戊戌维新”运动，即基于这一观点而爆发的。他们以英勇的、奋斗的、牺牲的精神，来实现他们政治上的期望。虽然谭嗣同等在封建势力反动之下作了壮烈的牺牲，却已展开了中国革命流血的序幕。

康有为、梁启超的文化革新运动，即是他的维新运动的一面。康氏把数千年来封建社会所宗奉的经典在一个“伪”字和“孔子托古改制”的口号下，予以否定。梁氏“则自荀卿以下汉唐宋明清学者掎击无完肤”，对于中国过去及现在的政治文化道德有严厉的批判与检讨。在另一方面，对于西洋布尔乔亚的政治、文化、道德有详尽的介绍与宣扬，在中国文化的启蒙运动上尽了不少的推动作用。我们可以说，有了“戊戌”的维新运动的蓄积，才有“五四”新文化运动的爆发。“五四”时代陈独秀、胡适、钱玄同诸先生所主持的新文化运动，还是“戊戌”文化运动的发展，陈、胡、钱不过是康、梁的承继者。现在，“五四”文化运动的任务尚未完成，我们自然有继续“五四”文化运动而开展的必要，也可以说，我们还是要继承“戊戌”未完成的文化运动。“五四”文化运动的内容，就是“科学”与“民主”，现在国难日急，我们更需要把“科学”与“民主”两者，普遍到全民族各个阶层里去，以作为武装全民族思想、充实全民族智能的武器。“戊戌”的维新运动，“五四”的文化运动，以及现在的救亡文化运动，都是中国的启蒙运动。“戊戌”是启蒙运动的萌芽期，“五四”是启蒙运动的长成期，现在的救亡文化运动，是启蒙运动的完成期。这三个时期的精神是一贯的，而且是发展的，“五四”文化运动是“戊戌”文化运动的发展，现在的救亡文化运动，又是“五四”文化运动的发展。我们从事救亡文化运动的文化工作者，不要忘记了“戊戌”文化运动诸位大师，我们要接受他们文化运动的优良的经验，来完成现在的救亡文化事业。

一九三六，一二，二六完稿。

编后记

本稿系一九三五年在北平民国学院教授“清代学术思想”所编之讲义。次年寒假，找了一些材料略事修改与补充，本拟即交开明书店付印。后来仔细想一想：曾国藩、张之洞、王闿运诸氏，在清末思想界也有相当权威，不能无一字提及，乃决计将三氏的思想编进去。其时学校已开学，教课颇忙，又加以编辑《文化动向》杂志，更无暇阅览三氏遗著，只好等到暑假再说。谁知暑假甫至，而卢沟桥的烽火燃起来了。

在卢沟桥烽火点起之后，北平城外炮声隆隆，每个市民的情绪都很紧张、兴奋；各种救亡工作，亦颇活跃；而整理三氏思想的志愿，遂随着抗敌炮火之烟焰而消逝。随后平津沦陷，所存图书，恐遭敌人检查，悉付之一炬。本人则只身南来，抵湘时，“八一三”全面抗战已经爆发。文化要与抗战配合起来，所有出版机关，都选择非常现实的著作付印，凡有专门学术性的著作，无形搁置。我个人研究曾、张、王三氏的思想，更没有这种心情。时光过得真快，不觉又两年多了。

目前出版界颇有学术化的倾向。作者即将本稿出版事，飞函桂林征询开明书店编辑宋云彬先生同意，承宋先生代函上海开明总公司询问，得复信，允为印行，作者即从事于曾、张、王三氏思想的整理。谁知此地找不到参考书。在民众教育馆，借到一部不完全的《曾文正公文集》，而张之洞的《劝学篇》、《南皮宫保奏议》和王闿运的《湘绮楼文集》，怎样也借不着。整理张氏的思想，只有从其他著作的引文里找些零碎材料，凑合成篇；而王氏思想的记述，不得不暂付缺如。

作者正在整理曾、张的思想时，得家报惊悉胞兄丕澄公逝世噩耗，本人以交通阻隔，未得回籍奔丧，谨以此书付印，以资纪念。

本书承顾颉刚先生惠赐序言，谨此致谢。

谭丕模补志于溆浦大潭。廿八年八月三十一日。