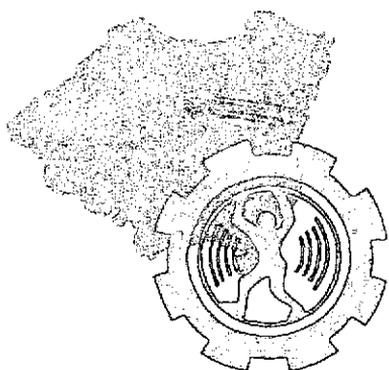


# 中國政治思想史

呂張羽著

（第二分冊）



東華書局印行

57092  
445-2  
512



3 2173 9665 8

中國政治思想史

(增訂版)

——第二分冊——

呂振羽著

東北書店印行

一九四七年十一月

中國政治思想史

(第二分冊)

著作者

呂振

羽

出版者

東北書店

發行所 遼寧省 莊丹江 北安 東安

印刷者

東北日報二廠

延吉 富錦 勃利 鶴立  
綏化 湯原 依蘭 樺川  
肇東 安達 集賢 拜泉  
克山 海倫 望奎 密山

每冊定價 元

民國卅六年十一月一初版。4000。

目次

第六編 專制主義的封建制初期政治思想各流派及其演變……………

壹 由初期封建制到專制主義封建制交換期之封建地主

政治學說的演變——由呂氏春秋到淮南子……………七

一 呂氏春秋所代表的政治思想……………七

二 陸賈和賈誼……………三〇

三 淮南子所代表的政治思想……………四一

貳 適應於專制主義封建經濟發展而來的

董仲舒的政治學說……………五一

一 董仲舒的社會身分及其著作……………五一

二 作為董仲舒認識論的「天人合一」論與「性」說……………五三

三 作爲孔丘理論之新發展的倫理社會觀……………	六一
四 『大一統』與專制主義的政治論……………	六四
參 貴族地主自救運動的指導原理、 劉歆的復古主義……………	七二
一 劉歆傳略、階級性及其時代……………	七二
二 讖緯說和『復古改制』的理論根據……………	七四
三 復古的政治論……………	七九
肆 地主階級內部兩派思想的升沉與其統一……………	八五
一 今古文學派的對立與調和……………	八五
二 關於政治論上的兩派見解……………	八九
三 調和兩派之荀悅的折衷論……………	九三
伍 農民派的政治學說……………	九七
一 王充的批判主義……………	九七

二 在農民階級實際運動中所表現的政治思想與政治綱領……………一四

第七編 矛盾鬭爭擴大期中的各派政治思想……………一二二

壹 矛盾擴大期中地主階級各派思想的演變……………一二六

一 反映地主階級頹廢思想的「儒」「道」學的合一……………一二六

二 迴光一忽的傅玄反清談的儒術論……………一三三

三 蠻族侵入後的「道」「儒」學和「佛」學的對立……………一三九

四 反映階級內部統一的王通儒佛道三教合一論……………一四六

貳 在矛盾鬥爭擴大期中農民派的政治學說——

飽敬言的無政府主義……………一四九

第八編 地主階級經濟復興時代的各派政治思想……………一五五

壹 隨着地主階級社會秩序重新安定而來的禮制

和「刑法」的製定……………一五九

貳

反映地主階級內部衝突之世俗大地主的  
政治學說——韓愈李翱的排佛論……………

一六五

一 韓愈的政治學說……………

一六五

二 李翱的政治學說……………

一七二

三 儒道思想的統一與對立……………

一七六

參

寺院僧侶地主和中間階層的政治思想……………

一八〇

一 寺院哲學的『入世』主義傾向……………

一八〇

二 中間階層的政治學說——柳宗元的三教調和論……………

一八二

肆

作為農民階級意識形態的『道』學論……………

一八六

第九編

封建主義衰落期政治思想的各流派……………

一九〇

壹

代表大地主意識形態之『理學』的發展……………

一九六

一 展開形而上的理論端緒之周敦頤的太極圖說和張載的復古主義……………

一九六

二 周張哲學的初步發揮、二程哲學·····	二二二
三 司馬光的保守主義·····	二二三

貳 地主階級內部的分化和朱陸兩學派的對立·····	二三二
---------------------------	-----

一 朱熹的折衷主義·····	二三二
二 和朱熹派相對立之陸九淵的保守主義·····	二四五

參 中間階層的政治思想和主張·····	二五六
---------------------	-----

一 代表中間階層之王安石的政治理論及其政策·····	二五六
二 表現初期市民階級素樸的政治意識之葉適陳亮學說·····	二七二

肆 在元朝統治下社會矛盾的擴大和各派政治思想·····	二八九
-----------------------------	-----

一 充任元朝統治者統治工具的寺院哲學·····	二八九
二 不絕如縷的漢族地主階級的理學·····	二九二
三 表現農民階級意識形態的『妖道』·····	二九七

## 第十編

## 封建主義崩潰期的各派政治思想

三〇二

## 壹

## 地主階級政治思想的演變和其消沉

三〇五

- 一 隨着地主經濟暫時安定而來的政治思想各流派……………三〇五
- 二 代表墾殖期地主階級的王陽明學說……………三一七
- 三 表現地主階級政治思想的迴光返照之陸桴亭李中學學說……………三三五

## 貳

## 農民派政治思想的發展

三三九

- 一 代表農民階級思想的王學左派——王良的政治學說……………三三九
- 二 『異端之尤』的『王學』左派另一代表者李贄的政治學說……………三四三
- 三 隨着封建農村的崩潰而來的農民派的政治學說——顏元的唯實主義……………三四八

## 參

## 市民階級政治思想的形成與發展

三五二

- 一 黃宗羲的非君論——市民階級民主思想的萌芽……………三五二
- 二 王夫之的經濟欲望論……………三五九
- 三 作為市民階級思想來考察的龔自珍和魏源學說……………三六四

中國政治思想史

## 第六編

### 專制主義的封建制初期政治

#### 思想各流派及其演變

由戰國到秦漢之際，是中國封建主義發展過程中之一大轉換點，由初期封建主義的封主支配，過渡到封建地主的支配，而轉入專制主義的封建時期，亦即我從前所謂變種的封建制時期。這兩者政治形式上的歧異，在前期，是各別封主分封的政治，經濟、軍事諸權力的支配，而成爲許多等級從屬的其內部又形同獨立的小『國』；在後期，由於地主點面交叉的土地佔有形態，而形成郡縣的組織，及全國性之表面統一形式的國家和專制主義的政體。這期間，由戰國到秦漢之際，正是封建地主成爲支配的統治階層的開始。

在這時期前，新興封建地主這一社會階層，爲爭奪政治上的統治地位，其代言者便極力攻擊舊封主封鎖性的領邑組織，身分、爵位、職務之固定的家系世襲，以及其提倡的仁義道德和人治主義，但到其自身在秦國的政治，經濟上獲得統治地位後，其表現在意識形態上的東西，也隨同改變。原先所批評的東西，現在復興以部份的肯定；原先作爲對舊封主鬭爭的理論，現復興以部份的否定。另一方面，在政治上，還須和殘存的六國舊封主進行階級內部的火併。『呂氏春秋』所代表的政治思想，便是從這種立場上出現的。

2

隨着秦漢之際的社會大騷亂，到地主階級政權在漢代得到重新確定後，一面承襲其在秦代所未會實現的要求，一面又因長期混亂而引出兩個嚴重現象：一是舊封主勢力的『迴光反照』（如項羽一類的活動），一是人口的死亡、逃散，勞動力的缺乏和生產衰落。實現其前此未曾實現的政治要求，復蘇勞動人口，恢復社會生產，便成了他們當時的兩大要求。因而在形式上具有申商『黃老』色彩的陸賈、賈誼以至『淮南子』的政治思想，便都在應着這種要求而出現了。

到漢武帝時代，不獨代封主而起的地主階級的政治要求已完全實現，而又表現勞動人口的增多和生產發展。因之，在其意識形態上，便形成一套新的儒學的理论體系，而有所謂『漢代孔子』董仲舒學說的出現。易言之，到漢武時代（紀前一〇四——八七），舊封主的政治勢力，從項羽和六國後裔失敗後，已完全消逝，紀前一五四年吳楚等七國叛亂的削平後，諸侯王和列侯，也只存在着空名了；長期的農民暴動，以及由此展開的『治人者』和『治於人者』間的對立鬭爭，已歸於緩和；被殘破的生產力已得到恢復和發展；一言以蔽之，由『戰國』末期以來的地主——商人的改良運動，或者說社會『部份的』變革，即完成了由諸侯割據的分散封建制到大一統的專制主義封建制的轉化。因而也構成地主階級意識形態的一個大轉換：由『部分的』變革思想，轉入到調和思想，由動的觀點轉入靜的觀點，由改良主義轉入保守主義。由『呂氏春秋』至董仲舒，也完成了這種意識形態的轉化過程。於是便產生了董仲舒的『大一統』的政治學說。董仲舒於是一方面對其前驅者的學說，作了一個總結，一方面，便成了中國地主階級的政治學說——儒家學的一代大師。

隨着地主階級經濟的衰落，到前漢末期（紀前五十年代間），便又展開了『治人者』和『治於人

者」兩者的矛盾。於是在地主集團的自救運動中，一面又出現劉歆的復古主義。這在地主階級的內部，並會反映爲今古文派的鬭爭，即反映着貴族地主和商人地主以及中小地主的鬭爭。

經過前漢末的社會大騷亂，到地主階級政治復活的後漢（後漢紀自紀元二十八年），農民和地主間階級鬭爭的形勢，特別在土地問題上，雖暫時獲得表面的緩和，然入到二世紀以後，矛盾之內在的發展却益爲深刻了。因而一面在地主階級的統治立場上，產生了王符、仲長統等人的學說，一面便孕育出與之正相反對的農民派的王充學說。

後漢的政權，顯然是以商人地主爲支柱而成立起來的。南陽在前漢末，已成爲全國商人地主的集中地區，『前漢書』所謂潁川，南陽『其俗……好商賈，漁獵時遷。』（『地理志』）。劉秀便是這種商人地主的一個巨擘，如『後漢書』『光武本紀』云：『光武賣穀於宛，宛人李通以圖讖說光武，遂與定謀。』這是十分明白的。

在貴族大地主復古的政權（以王莽爲首的政權）樹立後，商人地主便以南陽一帶爲策動地，阻礙反貴族地主的政治活動。貴族地主的復古運動，和中小地主的利益也是矛盾的，所以商人地主的反復古運動，是和中小地主合作的。同時，他們和農民軍在反對『新莽』政權這一點上，有其對立物的統一性，便利用符讖（註）去籠絡農民軍，把一部分農民軍抓住到其自己的周圍。因而貴族地主的復古運動，忽促間便歸於消滅了。

同時，因爲在戰爭中，地主和農民人口，都有大量死亡，逃散，許多農民得到土地，劉秀又把某些邊疆土地給予農民領袖，以緩和階級間的矛盾。於是地主階級的政權得重新鞏固起來。因此，社會

經濟，乃由安定而有了一步向上的發展。政治權力主要操在商人地主的手中，復古失敗後的貴族大地主，一時在政權上喪失重要的作用。經濟上也表現着商人地主的優越地位，例如王符『潜夫論』云：『今舉世舍本農，趨商賈，牛馬車與填塞道路，游手僞巧盈都邑。治本者少，漂食者衆。商邑翼翼，四方是極。』（『浮侈篇』）。因而他們在社會經濟上的力量，便達到『收稅與封主比入』（見『後漢書』桓譚語）的情形。從此加強了官僚、地主、商人三位一體在後期封建制中的支配地位。

但是，在復古運動失敗後的貴族大地主，爲自身利益的掙扎，也不斷表現其對商人地主的反攻。這又反映爲今古文派的鬭爭之延續。當權的商人地主，在政治理論上，完全繼承前漢的經今文學，對於經古文學，則與以取締，例如：

『帝（光武）以（尹）敏博通經記，令校圖讖，使劄去翟發所爲玉莽著錄次比。敏對曰：『讖書非聖人所作，其中多部別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。』帝不納。敏因闕疑帝之曰：『君無口，爲漢輔。』帝見而怪之，召敏問其故，敏對曰：『臣見前人增損圖書，敢不自量，竊幸萬一。』帝深然之，雖免不罪，而亦以此沉滯。』（『後漢書』卷一〇九上）

（註）在前漢成帝末，有一位地主甘忠可曾偽造所謂『天官歷』『色元太平經』十二卷，內有云：『漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使赤精子下教我此道。』到劉秀時，這一羣商人地主便利用這種符讖起兵，又偽造所謂『赤伏符』云：『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍闕野，四七之際火爲主。』利用符讖作欺誘農民的種種陰謀勾當，不一而足。

其實，經古文學家因非禮譏諱而獲罪而「沉滯」者，正不只尹敏一人，如「與以『不爲說』，亦險。」『非聖無法』之斥，甚至後來主張經今古文學合流的桓譚，以於光武帝時上書有云：「觀先王之所述，咸以仁義正道爲本，非有奇、怪、虛、誕之事。蓋天道性命，聖人所難言也。」而嚴遭呵斥。然以後，又因貴族地主中小地主在經濟和政治的地位上，表現爲商人地主的從屬，所以桓譚等人的後來著作中，便表現着今古文學並重的主張。

地主階級的經濟到二世已，大地主——商人經濟勢力的畸形發展，一面表現地主階級手中的土地財富之集中，一方面便伴來了社會普遍的窮乏。據歷史所載，這到後漢末年，曾發展爲如次之情形：豪人之室，連棟數百，膏田逾限，奴婢千羣，徒附萬計，船車賈販，周於四方。廢居，積貯，滿於郡城。踴賂買貨，巨室不能容；馬牛羊豕，山谷不能受。（『後漢書』卷七九引『昌言理亂篇』）

井田之變，豪人貨殖，館舍過於州郡，田畝連於方園。身無半通青綬之命，而竊三辰龍章之服；不爲編戶一伍之長，而有千室百邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂自營，犯法不坐；刺客死士，爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂，冤枉窮困，不敢自理。雖亦由禁網疏闊，蓋分田無限使之然也。（同上引『損益篇』）

諸侯不專封，富人名田逾限，富過公侯，是專封也；買賣由己，是專地也。（荀悅『申鑑』『時事篇』）

另一方面，却是許多自耕農，半佃農，甚至一些中小地主失掉土地，好多農民『賣妻鬻子』。在這

種情勢下，社會內部的矛盾，已到了很尖銳的情勢。農民叛亂的序幕，又重新揭開了。因而地主階級爲期挽回其階級的命運，在鎮壓被統治者這一共同的立場上，而進行其內部的統一，因而反映在意識形態上的經今古文學派也便合流了。這在荀悅和鄭玄等人的思想中表現得很明白。例如荀悅說：

仲尼作經，本一而已。古今文不同，而皆出自真本經。古今先師，義一而已，而皆自謂至漢興，收摭散滯，固已無全學矣。文有磨滅，言有楚夏，出有先後。或學者先意有所借定，後進相仿，彌以滋擾。故一源十流，天水並行，而訟者紛如也。孰不俱是，比而論之，必有可參者焉。（『申鑑』）

鄭玄也是以這種原則去註經解經。

另一方面，和地主階級的政治學說相對立的，繼王充以後，在後漢末，便表現爲『太平道』和『五斗米道』的行動綱領，體現了農民階級的政治思想和主張。

然『太平道』和『五斗米道』，在地主階級的暴力、威誘、以及張魯等人出賣羣衆的情況下，農民暴動把『後漢』政權粉碎後，其政治組織却隨着解體了。然而存在於社會內部的矛盾，却沒有因此而得到解決；『太平道』和『五斗米道』的大集團，雖然瓦解了，却轉化爲分散的小集團，繼續其游擊性的鬭爭。地主階級在階級鬭爭和其階級內部權利衝突的基礎上，由『聚衆堡壘』的形式，又擴大爲封建集團的互鬭，形成爲袁紹、袁術、公孫瓚、呂布、劉表、劉焉、曹操、孫堅、劉備……等相互火併的局面，最後歸結爲魏、蜀、吳三國的鼎峙。

## 壹 由初期封建制到專制主義封建制交換期之封建

### 地主政治學說的演變——由呂氏春秋到淮南子

#### 一 呂氏春秋所代表的政治思想

##### 1 呂不韋傳略及呂氏春秋的著者

據『史記』，呂不韋，『陽翟大賈也，往來販賤賣貴，家累千金。』（『列傳』）。又本書高誘序云：『呂不韋者，濮陽人也。爲陽翟之富賈，家累千金。』『史記』又謂其爲秦王政之眞父，後爲秦丞相，封文信侯，『食河南洛陽十萬戶』，有『家僮萬人』，號仲父。是呂不韋出身於新興地主，商人階層，又是這個階層開始掌握全國性政權的初期代理人。

其生卒年代，據『史記』秦始皇本紀云，不韋死於始皇十二年，適當紀前二二五年，其生年已不能正確考定，惟據現代一般學者推斷，判定其與始皇假父秦太子子楚相遇時，應在三十歲以上，因推定其生年當爲前二九〇至二八〇年之間。

『呂氏春秋』的著者，據『史記』：『不韋乃使其客人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰『呂氏春秋』。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯之士賓客，有能增換一字者，予千金』。就是說『呂氏春秋』爲不韋幕客所著，這是相當可靠的。但『呂氏春秋』一書，不惟編列相當嚴密，其理論亦有其一貫系統，且能充分代表其時地主——商人的政治

意識，尤合於不章的身份。予因以爲『呂氏春秋』之作，或係不章授其意趣而由幕客執筆，或係其幕客體念其政治立場、主張，觀點和行動而寫的。故『漢志』『呂氏春秋』條註，謂秦相呂不章韓賈發客所作，最爲可信。

其次，司馬遷謂『呂氏春秋』之作，一爲呂不章親於信陵、春申、平原、孟嘗各君之養士，恥已不如，乃招士厚遇之，一爲其親於『荀卿之徒著書布天下』，『乃使其客人著所聞』。予讀『呂氏春秋』，概見其體現了當時地主商人政治行動的方針，非普通雜集成書的著作可比。因之，殆爲適應其階級的政治要求而韓賈者歟？

## 2 在認識論方面的呂氏春秋

『呂氏春秋』的著者，確認他們的政治要求和主張，是由於客觀情勢的必然，易言之，他們從客觀情況上說明其要求和主張的正當性。在這一點上，他便不能不相對的承認客觀的存在。然而人類怎樣去認識客觀呢？在他認爲認識的過程，是由於人類以其感官作用而達到其對客觀的認識。故說：『今有形體四枝也，其能使之也，爲其感而必知也；感而不知，則形體四枝不便矣。』（『季春紀園道』）。他們從這種客觀主義出發，便達到環境決定論。『呂氏春秋』著者的這種環境決定論的見解，在『當染篇』中論述得很明白。

首先，他們認爲一切現象的發生，都有其因果關係的必然，而不是偶然的。故說：

類同相召，氣同相合，聲比則應。（『召數』）

凡物之然也必有故，而不知故，雖當與不知同，其率必困。（『審己』）

人或謂鬼絲無根，鬼絲非無根也，其根不屬也，伏者是。慈石召鼠，或引之也，櫛相近而  
廢，或拊之也。（『精通』）

他們認為只有把握這種客觀的因果性，才能達到對客觀事物的認識。所謂先知事物之必然的聖  
人，純由於他們能把握這種客觀的因果性；而衆人不知從這種客觀的因果性上去認識，所以他們茫然  
無知。故又說：

爾福之所自來，衆人以爲命，安知其所？（『名類篇』）

聖人之所以過人，以先知，先知必審表徵，知表徵而欲先知，兇舞與衆人同等，……衆人則  
無道至也。無道至，則以爲神，以爲幸。（『觀表』）

因而若是客觀的「表徵」不够，也無法達到正確認識的。然若對「表徵」爲個別的分裂，也要構  
成錯誤的結論。故說：

物固有可以爲小，不可以爲大；可以爲半，不可以爲全者也。相劍者曰：白所以爲忍，黃所  
以爲不刃也；黃白雜則忍且刃，良劍也。雜者曰：白所以爲不刃也，黃所以爲不堅也；黃白雜，則不  
堅不刃也。又柔則鋒，堅則折，劍折且鋒，焉得爲利劍？劍之備未卒，而或以爲良。或以爲惡，  
說使之也。（『別類』）

知不知上矣。過者之息，不知而自以爲知。物多類，然而不然。故亡國穆民無已，夫寧存  
幸有凶，獨食之則殺人，合而食之則益壽，萬豈不殺濬淨，水合兩淨則爲泰，澗之爲澗，金柔錫  
柔，合剛柔則爲剛，燔之則爲淳。或澗而澗，或燔而淳，類固不可必推知也。小方，大方之類

也，小馬，大馬之類也，小智，非大智之類也。（同上）

在這裏，他們接續到『金柔錫柔』『合則爲剛』之化學的矛盾變化的關係，量變到質變的關係；同時又着重指出，不了解『劍』的情況，便不能達到說明『劍』的正確結論。這表現『呂氏春秋』著者思想最進步的部份。

然而人類何以有這種認識客觀的感覺性能呢？他說是由於有『性』。並說萬物都賦有這種性能。『貴當篇』說：『治欲者，不於欲於性。性者，萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。』然而『性』何自來呢？當他追究到這一問題時，便不能不追究到人類的起源而達到其宇宙起源論。『知分篇』說：『凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。』

『天地有始，天微以成，地塞以形；天地合和，生之大經也。以寒以暑，日月晝夜知之，以殊形殊能，異宜說之。夫物合而成，離而生。知合知成，知離知生，則天地平矣。』（『有始覽』）

這便是說，在宇宙（天地）自體的成立以後，然後創造出陰陽，由陰陽又化生出萬物來。但是陰陽何以能化生出萬物呢？在這裏，他們認爲：

物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏。圓道也。（『季春記圓道』）

是他確認萬物的發生發展及其消滅的過程，都是由這一最高的『圓道』在主宰着。但是『圓道』是什麼東西呢？他說：『圓道也，一也，齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其

始，莫知其終，而萬物以爲宗。」（同上）。是所謂「國道」，是無始無終無原無端的獨自在着的。且從而，宇宙自體也是由道所創造出來的。可是唯物和唯心之分歧的地方，即在這道是自己存在的物質或精神這一點上。他們在這裏便偏到觀念論的陣營中，說：

「……以道爲宗，與物變化而無所終窮，精克天地而不竭，神處宇宙而無望。莫知其始，莫知其終，莫知其行，莫知其端，莫知其源。其大無外，其小無內，此之謂至貴。」（『下賢』）  
 「道也者，視之不見，聽之不聞。不可爲狀，有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，強爲之，謂之太乙。」（『太樂』）

在這裏，他們之所謂道，和老聃、莊周之所謂「道」，基本上是同一內容的。所以這「道」之敷與萬物及人類，便化而爲「性」，「性」便成爲人類及萬物的本體，（「性者，萬物之本者。」）「性之有性也者，受於天也。」（「物」爲者「性」而存在，不是「性」爲着「物」而存在。（物也者所以養性也，非以性養也。）從而他達到人生以「全天」爲第一義的見解，而歸結到取消鬭爭的無爲主義。

在另一方面，他從商人的階級觀點上，又確認人類的本性是利己的，例如他說：

民之於利也，犯流矢，蹈白刃，涉血荍肝以求之，野人之無聞者，忍親戚，見兄弟，知交以求利。……其爲利甚厚，乘車食肉，澤及子孫，雖聖人猶不能禁。（『節喪』）

世之走利有似於此：危身傷生，刳頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。（『審爲』）

這和其所謂無爲主義顯然矛盾着。然而他正是從這裏去達到其階級的說教，表現「治人者」和「

治於人者』立場的分歧點。故又說：『始生之者天地，養成之者人也。能養天之所生而勿擾之，謂之天子。天子之勛也，以全天爲故者也。此官之所自立也；立官者以全生也。』這是說，國家的政權是爲着給這種利己主義服務而存在的。猶之『物』爲着『性』而存在一樣。

### 3 呂氏春秋的歷史觀

『呂氏春秋』的著者，在敘述着宇宙和人類的起源問題後，便進而說明其歷史觀，追究到人類社會如何發生，以及如何發展爲階級社會或國家成立的問題。在這裏，他們給以如次之說明：

凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利避害，勇敢不足以却強禁悍。然且猶裁萬物，制禽獸，服蛟蟲。寒暑燥濕弗能害，不惟以其備，而以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。故君道立，則利出於羣，而人備可完矣。（『恃君』）

是他們認爲人類不只有器用工具的設備（以其備），而又是社會的動物，爲着相互利益的必要，便不能不結合成社會，同時認爲國家的出現，即所謂『君道立』，也是基於社會人羣的利益上而產生出來的。在這一點上，他們受着階級立場的限制，特別是歷史條件的限制，而隱蔽着國家成立之階級的內容，把國家作爲人類社會組織之最完備的最高的形態去說明。

從而他們認爲人類社會的歷史，並不是一開始就有國家的存在，而是由低級狀態進化而來的，這又形成其一個較進步的見解。『恃君覽』說：

昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知有父，無親戚兄弟夫婦男女之別，無上下長幼之

道，無進退擇讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城廓險阻之備。

這是說，人類在最原始的時代，是沒有階級分別的原始羣團，他們沒有什麼「親戚、兄弟、夫婦、男女」以及「上下長幼」的分別，而且是「知母不知有父」的母系本位制。

可是他們並不知道由這種低級狀態的社會，發展到階級制度，是人類史發展過程中之客觀的必然，反而歸結爲由於「無君之患」，便由「聖人」「爲天下長慮」，而「立君」，而創造階級制度。「特君覽篇」繼續說：

此無君之患。故君臣之義不可不明也。自上世以來，天下亡國者多矣，而君道不廢者，天下之利也。

……此四方之無君者也，其民藥鼎禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。

聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也。

從這裏，他們又墮入到觀念論，不但把歷史的客觀規律，還原爲人類的主觀行爲，而且把階級制度解釋爲「天下之利」的永恆化的東西。這不管說歷史雖有着客觀的進化事實，然而其進化的動力，却是人類的主觀願望。這在一方面，仍否認了歷史的客觀規律性，一方面，並沒有推翻「天生民而立之君」的儒家的濫調。但其認爲歷史是變動的進化的，却是一個進步的見解，雖然他們之承認歷史變動的事實，也是從其階級的政治利益的要求出發的。在這裏，他們承襲了鄒衍的見解。「名類篇」說：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蟻。黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：『木氣勝。』木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝。』金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必爲水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。

這是說，新興地主——商人將代替封建主掌握政權，是『五德』循環的氣數的必然。這在『長見篇』更說得明白：『今之於古也，猶古之於後世也；今之於後世，亦猶今之於古也。故審知今則可以知古，知古則可以知後，古今前後一也。故聖人上知千歲下知千歲也。』但是如何能達到這種先知呢？『序意篇』說：『凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人。如此，則是非可不可無所遁矣。』這在『中審之人』這一點上，是比鄒衍進步的；但基本上他們並沒有超出『五德終始』說的循環史論的圈子。

『五德』循環的必然氣數的命題，也同樣在要求『變法』的目的下提出的。因之，他們從這裏便接着提出其變法的主張。『察今篇』說：

上胡不法先王之法？非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法。夷夏之命，古今之法，言異而典殊。故古之命，多不通乎今之言者；今之法，多不合乎古之法者。殊俗之民，有似於此。……天

下學者多辯言利辭，倒不求其實。……先王之法，胡可得而法？……凡先王之法，有要於時也，時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法。故擇先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者何也？先王之所以爲法者人也，而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古；古今一也，人與同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見，……故治國無法則亂，守法而弗變則悖；悖亂不可以持國。世易時移，變法宜矣，譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變，病變而藥不變，嚮之萬民，今爲殤子矣。故凡舉事，必循法以動。變法者，因時而化……夫不敢議法者衆庶也，以死守法者有司也，因時變法者賢王也。是故有天下七十一聖，其法皆不同；非務相反也，時勢異也。……時已徙矣，而法不徙，以此爲治，豈不難哉？

這種『變法』論的說明，一方面，尙不失有相對的理由。但在另一方面，他們之所謂『變法』的根本內容，却不過是『擇先王之成法而法其所以爲法』，『無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀。』（『孟春紀第一』）爲原則的。所謂『人之紀』是什麼呢？仍是承襲着儒家一貫的倫理說（註），只是更加入了師道。『勸學篇』說得明白：『先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也；顯榮子弟，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義；不知理義，生於不學。』『是故古之聖王，未有不尊師道者也，尊師，則不論其貴賤貧富矣。』其次便是身分制度的雜議，『處方篇』說：『異同之分，貴賤之別，長少之義，此先王之所慎而治亂之紀也。』故他們之所謂變法，是立於封建主義基礎上的部份的改良，始終並不會跳出封建主義的圈子。這就是所謂『天不變，道亦不變』的基本立場。因而『貴公篇』說：

昔先聖人之治天下也，必先公。公則天下平矣，平得於公。

天下非一人之天下也，天下人之天下也。陰陽之和，不是一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。

這也不是什麼市民的民主主義理論，而只是在反對舊封建主政權的家系世襲。乃至身分、爵位、職務的家系世襲。

最後，適應着商業的活潑與發展的條件下，而展開其地理的觀念。『有始覽』說：『天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。』這雖則僅屬一種懸推之敘述，然而却已認定中國不過是地面陸地的一個部份。雖然，這並沒有超出鄒衍的見解，『有始覽』繼續說：『凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里，通谷六，名山六百，陸海三千，小水萬數；凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里，極星與天積遊，而天軀不移。冬至日行遠道，周行四極，命爲玄明；夏至日行近道，而參於上，當樞之

(註) 其對儒家的『倫理』制度的維排，在如次的地方也表現得很明白：『……不可知，則君臣父子兄弟朋友夫妻之際敗矣。十際皆散，亂莫大焉。凡人倫以十際爲安者也。釋十際，則與梁鹿虎狼無以異。』(『壹行』)：『凡爲治必先定分：君臣父子夫婦。君臣父子夫婦六者當位，則下不踰節，而上不苛爲矣，少不倖辭，而長不簡慢矣。』(『處方』)。在卷十四『考行』篇中有更詳細的敘述。

下無晝夜；白民之南，建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。」在這裏，只是一方面他又陷入「極星與天積遊」的地平面說，另一方面，知道從「日行道」的差異去說明時間的季候與各異的空間氣候的懸殊，却是天文學上的一點進步的見解。

對地理觀念這種茫然的隱推和敘述，是從開發商路的要求上出發的。

#### 4 大一統王國的創設與專制主義

『呂氏春秋』著者，在政治論方面，首先便主張打破原來封區閉鎖性的形同獨立的各封國，建立中央集權的大一統王國。『謹聽篇』說：

今周室既滅，而天子已絕。亂莫大於無天子，無天子則強者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息。

#### 『論大箱』說：

天下大亂，無有安國；一國盡亂，無有安家；一家盡亂，無有安身，此之謂也。故小之定也必恃大，大之安也必恃小。小大貴賤交相爲恃，然後皆得其樂，定貴賤在於小大。

這種「強者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘」的現象，正是初期封建制時代的特徵。要消滅這種現象，便只有把那各個形同獨立的封國，改組爲一個統一的王國。這種政權組織形式的改變，正是初期封建制和後期封建制的一個分岐點。在後一段話中，他們認爲無論「小大貴賤」，都需要有一個統一國家的必要。而此，又正是一種隱被階級內容的統治者的國家論。

因爲封建後期的土地佔有，是許多地主的佔地在同一空間內的點面交叉與相互錯雜，而不似前此

的『封略之內』所有土地僅屬於一個封主領有。因此，在從前，個別封主能在其佔有土地的封區內，形成其管理上的獨立組織；在現在，個別地主便無法去實現其管理上的獨立組織，不能不要求採取一種聯合管理的組織。從而他們便要求變領邑爲郡縣；在這種郡縣的基礎上，便必然歸結到形式上統一的王國。這裏所謂形式，即是說那並不是一種實質的統一。

在創設大一統王國的總方針下，『呂氏春秋』的著者提出了『正名』、武力統一、統制思想的三大主張。

第一、『正名』。當他們自己沒有握着政權以前，對當時掌握政權的舊封主的『正名』，會給以嚴重的非難。現在他們自己在秦國政治上成爲支配階層後，便感覺其自己的政治組織形式有取得合法地位，並予以絕對化的必要。而此也正是封建階級歷史過程的辯證法。實驗主義者流亞，以之與儒家『正名主義』相混淆，乃屬絕大的誤解。他們說：

名正則治，名喪則亂。使名喪者淫說也，說淫則不可而然不然，是不是而非不非。（『正名』）

凡人主必審分，然後治可以至，姦僞邪辟之塗可以息。（『審分』）

處官不信，則少不畏長，貴賤相輕，賞罰不信，則民易犯法，不可使令。（『貴信』）

有道之主，其所以使羣臣者亦有辨。其辨何如？正名審分，是治之辨已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實，事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。……今有人於此，求牛則名馬，所求必不得矣；而因用威怒，有司必誹怨矣，牛馬必擾

亂矣。百官，衆有司也，萬邦（『邦』或作『物』），羣牛馬也，不正其名，不分其職，而戮用刑罰，亂莫大焉……。故名不正，則人主要勞動苦，而官職煩亂悖逆矣。國之亡也，名之傷也，從此生矣。（『正名』）

依此，他們之所謂『正名』，便在確定其中央集權的封建政權的絕對性，並以之去修改初期封建時代的舊的名分關係。這表現其和前此儒家之所謂『正名』有分別。

第二、武力統一。在呂不韋的時代，新興封建地主階層在經濟上已獲得全國性的優勢，特別是地主的土地佔有，已成爲支配的形態。但在政治上，殘存的『六國』封主却還在掙扎。因而他們主張用武力去統一『六國』，解除舊封主的政權，完成中央集權的統一王國的創設。在這一點上，他們和商鞅一樣，一若和其前驅者的立場相矛盾，實際上，其前驅者之提出反戰的要求，其所反對的，是那階級利益的封主間相互的戰爭，現在所主張的戰爭，係從其自身利益上而發動的戰爭。這正是在其階級歷史的過程中，政治主張和其實踐行動之辯證的聯系，有其內在之統一性的。故『召數篇』說：『凡兵之用也，用於利，用於義。攻亂則服，服則攻者利，攻亂則義，義則攻者榮。榮且利，中主猶且爲之，有況於賢主乎？』很明顯，他們所主張的戰爭，是從其自身的利益上出發的所謂『義利』之兵，否則仍是他們所反對的。所以又說：

故取攻伐者不可非，攻伐不可取，救守不可非，救守不可取。惟義兵爲可。兵苟義，攻伐亦可，救守亦可。不義，攻伐不可，救守不可。（『禁塞』）

故世之患，不在救守，而在於不肖者之幸也。救守之說出，則不肖者益幸也。賢者益疑矣。

故大亂天下者，在於不論其義，而妄取救守。（同上）

這種戰爭之所以成爲「義兵」，因爲那不但能獲得各國新興封建地主的一致同情，而且在一方面也正是基於他們的迫切要求而提出的。他們當時在「六國」已經和封建主集團展開其階級內部的對立鬥爭，因而他們對於那侵伐「六國」封主的秦兵是能發動內應的。故說：

當今之世濁甚矣，黔首之苦不可以加矣。天子既絕，賢者險伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告。世有賢主秀士，宜察此論也，則其兵爲義矣。天下之民且死者也而生，且辱者也而榮，且勞者也而逸。世主恣行，則中人將逃其君，去其親，而況於不肖者乎？故義兵至，則世主不能有其民矣，人親不能禁其子矣。（『振亂』）

兵誠義以誅暴君而振苦民，民之說也，若孝子之見慈親也，若餓者之見美食也。民之號呼而走（歸也）之，若強弩之射於深谿也，若積大水而決其隄也。中主猶若不能有其民，而況於暴君乎？（『蕩兵』）

在這裏，所謂「義兵」內容的說明，是十分明白的。其在這裏之所謂「民」，所謂「苦民」，並不是意義着農民，而是意義着新興地主——商人。這是應該區別的。

另一方面，他們便從其自己的立場上，而反對農民之所謂的「非攻」與「救守」的口號。『振亂』一篇說：

今之世，學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。天下之長民，其利害存察此論也。攻伐之與救守一實也，而取舍人異。以

辯說去之，終無所定論，固不知悖也，知而欺心，誣也。誣悖之士，雖辯無用矣，是非其所取而取其所非矣；是利而反害之也，安之而反危之也。……夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義也。攻無道而罰不義，則禍莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義焉，是窮湯武之事而遂桀紂之過也；……故亂天下害黔首者，若論爲大。

一面則反駁封建代言者的『偃兵』論。『蕩兵篇』說：

天下無誅伐，則諸侯之相慕也立見。故怒管不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下；有巧有拙而已矣，故古之聖王，有義兵而無偃兵。夫有以僇死者，欲禁天下之食悖；有以乘舟死者，欲禁天下之船悖；有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵悖。夫兵不可偃也，譬之若水火然，善用之則爲福，不善用之則爲禍；若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則殺人。義兵之爲天下良藥也亦大矣。且兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用，貴賤老少賢者不肯相與同，有巨有微而已矣。察兵之微，在心而未發，兵也，疾視，兵也，作色，兵也，傲言，兵也，援推，兵也，連反，兵也，侈國，兵也，三軍攻伐，兵也，此八者皆兵也，微巨之爭也。今世之所偃兵疾說者，終身用兵而不自知悖。……故古之聖王，有義兵而無偃兵。

第三、統制思想。在封建地主這一社會階層未成爲支配者以前，他們自己曾利用了思想言論作爲其改良運動的工具，作爲其和封建主集團權利鬭爭的工具。但當他們在秦國已成爲政治上的支配階層後，便轉而覺得異己的言論思想足以妨害其統治。因爲在呂不韋的當時，一方面，封建集團與新興封建地主階層之階級內部的衝突，一方面，『治人者』和『治於人者』間階級對立形勢的嚴重，因而反映在

思想上的劇烈鬭爭。故在新興封建地主集團看來，認為無論是代表『治於人者』反抗意識的學說，或代表舊封建集團自救運動的學說，都足以妨害其中央集權的封建王國的創建，破壞其政治支配權力的絕對性，因之，他們對於異己的學說思想，不啻『變本加厲』，用嚴刑酷罰去統制。『知度篇』說：

至治之世，其民不好空談虛辭，不好淫學流說。賢不肖各反其質，行其情，不離其素，蒙厚純樸以事其上。若此。則工拙愚智勇懼可得易官，以故易官則各當其任矣。

使名喪者，淫說也。說淫則不可，然不然，是不是，而非不非。（『正名篇』）  
爲什麼呢？因爲這種『淫說』足以『飾非惑愚』，有洪水猛獸般的暴力性。『不屆篇』說：

察士以爲得道者，則未也。雖然，其應物也，辯難窮矣。辯難窮，其爲禍福猶未可知。察而以達理明義，則察爲福矣；察而以飾非惑愚，則察爲禍矣。

同時，爲鞏固其統治而重新確立其支配的意識形態，從而其自身在前此所執持的含有鬭爭性的說教，在這裏，也便不能不給以部份的否定了。『雄辯篇』說得明白：

子產治鄭，鄧析務難之：與民之有獄者，大獄一衣，小獄襦袴；民之獄衣襦袴而學訟者，不可勝數。以是爲非，以非爲是；是非無度，而可與不可日變。民所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口誑譁。子產患之。於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國，而莫之誅鄧析之類，此所以欲治而愈亂也，

然而要怎樣的思想學說以至知識份子，才能被允許其存在呢？『高義篇』說：

君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也。行不誠義，動不緣義，俗雖謂之通，窮也。然則君子之窮通，有異乎俗者也。故當功以受賞，當罪以受罰，賞不當，雖予之必辭；罰誠當，雖赦之不外。度之於國，必利長久。長久之於主，必宜內及於心不慝，然後動。

是其所要求的知識份子，只是那一部份不管是非皂白，只知爲維護其統治說教的無聊文人，從而其所要求的思想學說，也只限於那爲維護其統治的陳腔俗調！自然，不問他用何種的姿態來表現。

他從這裏，便轉入到專制主義。在新興封建地主土地佔有形式的基礎上，而組織其共同管理機關的郡縣政府，作爲政治代理人的郡縣當局，爲其階級服務忠實與否，並不能有何種保證的；因而他們以爲只有把一切權力集中於其中央權力機關，把地方官吏都放到中樞的嚴格統制下，使郡縣僅成爲一種執行法令的機械，藉以防止其對階級背叛。封建後期之專制主義的政治形態，便是這樣邏輯出來的。所以他們主張在專制主義的原則下，把權力集中於中央，使之成爲政治上的最高裁決機關。所以說：

必同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也。勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。救則治，異則亂；一則安，異則危。（『不二』）問題只是在何能『一』，使『法令』有效呢？從而他們提出把權力集中於帝王，由帝王去獨裁的主張，故說：

明君者，非偏見萬物也，明於人君之所執也。有衛之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故專省而國治也。明於人君之所執，故權專而奸止。（『知度』）

失之乎教，求之乎信疑；失之乎勢，求之乎國危。（『慎勢』）

所以他們要求君主來作惟一的獨裁者。君主以外的官僚對於政治措施的意見，除去得向君主陳述或申訴外，是要遭受排斥的，所謂『聽羣衆人議以治國，則國危矣。』（『不二』）便是這種原則的說明。所以官僚的責任，只在執行君主的意思，亦即所謂『法』，故說：『法也者，衆之所同也，賢不肖之所以力也。』（『處方』）。另一方面，君主對官僚陳述申訴的拒納，完全不受任何約束。這樣把階級的統治權力完全委託君主個人來作最高的獨裁者，君主對於其從屬的官僚，只是『有職者安其職，而聽其議，無職者表其實，以驗其辭。』（『知度』）。然而君主是否依照何種政治的準則去施行獨裁呢？那便不外是從其階級的共同利益立場上所表現的法度。君主便從這個立場上去獨裁，從而去總納其階級的要求——而獲取階級的各別意旨的勾通。故說：『賢主有度而聽，故不過。有度而以聽，則不可欺矣，不可提矣，不可恐矣，不可喜矣。』（『有度』）。但是何以能使獨裁君主不致違反這一立場呢？這却沒有什麼有效的保證了。因此，中世專制主義下的君主，每有成爲違反其階級的公共利益的暴君，並不是偶然的。

『呂氏春秋』的著者，也不是沒有追究到這一問題，他們並企圖給獨裁的君主個人以一種觀念形態的準則去尋求補救。因此，他們提出『無爲』主義的原理來，希望獨裁的君主能主觀的變成機械一樣，除去依照其階級的立場去統制官僚外，便要清靜無爲。所以說：

天無形而萬物以成，至於無象而萬物以化，大聖無事而千官盡能。此乃謂不教之教，無言之詔。（『君守』）

先王用非其有，如已有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也；智及無能，故能使衆能也；能抵無爲，故能使衆爲也。無智、無能、無爲，此君之所執也。（『分職』）

這和其認識論完全適應着。不過這種主觀的期望，並不能獲得客觀的保證。所以並不能防止暴君的繼續出現。後來秦始皇的專制，與李斯之所謂「別黑白而定一尊」的主張，便是這種專制主義的發展。例如李斯說：

五帝不相復，三代不相襲，各以其治，非以相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚闇所知。且越言，乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招游學，今天下已定，法令出一，百姓當家則力農，士則學習法令辟禁，今諸生不師而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。而私學相與非法教。人間令下，則各以其學議之；入則心非，出則巷議；夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢隆於上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦紀皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知不舉者，與同罪；令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫，藥，卜筮，種樹之書。若有欲學法令，以吏爲師。

（『史記』『秦始皇本紀』）

而此，正是從中不啻商鞅以來都沒有解決的一個問題，也是地主階級所無法解決的一個問題。因

爲他們只可能有集中，而不可能同時有民主，所以便只能歸結爲中央集權的專制主義。

### 5 『用民』和農業的經營組織

對於農民，他們也同舊對主一樣，主張採取愚民政策。這在『呂氏春秋』著者如次的兩段話中說得很明白：

禹之決江水也，民聚瓦礫，事已成功已立，爲萬世利。禹之所見者遠也，而民莫之知。故民不可以慮化舉始，而可以樂成功。（『公樂成篇』）

先王之使其民，若御良馬，輕任新節，欲走不得，故致千里；善用民者亦然。（『適威篇』）

這和『民可使由之，不可使知之。』的主張，基本上並無區別，同樣把農民只看作提供剩餘勞動的機器。但愚民政策雖是駕馭這種機器的一個武器，然而照『呂氏春秋』著者的邏輯，人類都是具有私利的本性的，所以如何才能使他們忍受剝削呢？這是一個問題。他們認爲只要馭使得法，農民們便可以和勞動家畜一樣馴服，否則，便有發生階級鬥爭的危險。故說：『民善之，則畜也，不善，則仇也。』（『適威篇』）。從而他們認爲單靠威力和刑罰去壓迫，也是徒然的。因爲威力和刑罰只有消極的作用，『用民篇』說：

亡國之君，多以多威使其民矣。故威不可無有，而不足專恃。

故威力和刑罰，雖是統馭農民的必要武器，然而他們認爲那只能充任欺性欺騙的後盾。可是這種欺性欺騙，只能從其所謂利己的本性上去引導；若違反其這種本性，無論何種欺騙政策也都是無效

的。『爲欲篇』說：

使民無欲，上雖賢猶不能使用。夫無欲者，其視爲天子也與爲與隸同，其視其天下也與無立錐之地同，其視爲彭祖也與爲殤子同。……無欲者，不可得而用也。

因之，『呂氏春秋』的著者，認爲利已是人類的本性，刑罰是『治於人者』所惡懼。從而他們認爲統治者只有從人們這種利己本性的基礎上，把欺騙政策和刑罰主義相互爲用，甚至前者還較重要，才能順利的實現統治農民的目的。『用民篇』說得明白：

凡用民，太上以義，其次以賞罰。……民之用也有故，得其故，民無所不用。用民，有紀有綱，壹行其紀，萬口皆起；壹行其綱，萬目皆張。爲民紀綱者何也？欲也，惡也。何欲，何惡？欲榮利，惡辱害。辱害，所以爲罰充也，榮利所以爲賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。

從而便強制農民，除老死疾病而外，都終身無休息的去提供剩餘勞動，所謂『故敬時度日，非老不休，非疾不息，不死不舍。』（『上農』）便是這種剝削原則的說明。同時，爲提高剩餘勞動量，便盡量去提高農民的勞動生產性與防止既有勞動力的浪費與外流。故『上農篇』接着說：

上田夫食九人。下田夫食五人，可以益，不可以損。一人治之，十人食之，六畜皆在其中矣，此大任地之道也。故當時之務，不興土木，不作師徒，庶人不冠弁，娶妻嫁女享祀不酒醴聚衆。農不上聞，不敢私籍於庸，爲害於時也，然後制野禁。苟非同姓，農不出御，女不出嫁，以安農也。

……老弱之力可盡起其用，日半，功可使倍。（『任地』）

在這裏，雖然他們是從提高剩餘勞動量出發，但其主張在農忙的季節，採取各種避免妨害農耕的步驟，這却是對的。

爲追究怎樣去提高農民的勞動生產性之一問題，便轉入到其有進步意義的農業經營組織論。地主們爲欲提高剩餘勞動生產量的所得，則在農業經營組織上提高生產技術，便成了一個重要的前提。

從初期封建制到後期封建制，在農業經營組織上，表現着生產力與生產技術一大步的前進。在『呂氏春秋』的『上農』、『任地』、『辨土』、『審時』等篇中，一面正在說明農業生產技術的進步，一面正在說明地主階級如何在講求農業生產技術的提高，以提高其所得的剩餘勞動生產量。下面略指其對農業生產技術的講求。例如對土地的利用與其耕種之深度，『任地篇』有如次的一段說明：

凡耕之大方：力者欲柔，柔者欲力；息者欲勞，勞者欲息；穡者欲肥，肥者欲棘，棘者欲緩，緩者欲急；濕者欲燥，燥者欲濕。上田棄畝，下田棄剛。五耕五耨，必審，以盡其深殖之度。陰土必得，大草不生，又無螟蟻。今茲美禾，來茲美麥，是以六尺之耜，所以成畝也，其博八寸，所以成剛也。耨柄尺，此其度也；其耨六寸，所以間稼也。地可使肥，又可使棘。人肥必以澤，使苗堅而地隙；人耨必以旱，使地肥而土緩。（『任地』）

對於禾稼的栽培與鋤耨，濕度的研究，『辨土篇』說：

『凡耕之道，必始於壟。爲其寡澤而後枯，必厚其輶，爲其唯厚而及穰者，莊之堅者。耕之澤其輶而後之，上田則被其處，下田則盡其汗。無與三盜任地。夫四序參發，大明小畝，爲青魚

眩苗，若其猶地竊之也；既種而無行，耕而不長，則苗相竊也；弗除則蕪，除之則虛，則草竊之也。故去此三盜者，而後粟可多也。」

「故晦欲廣以平，則欲小以深。下得陰，上得陽，然後成生。稼欲生於塵而殖於堅者，慎其種，勿使斂，亦無使疏。於其施土，無使不足，亦無使有餘。熟有穰也，必務其培。其穰也，慎其種者其生必先。其施土也均，均者其生也必堅。是以晦廣以平，則不喪本。莖生於地者，五分之以地。莖生有行故適長，弱不相害，故適大。衡行必得，縱行必衡。正其行，通其風；夫心中央，帥爲吟風。苗，其弱也欲孤，長也欲相與居，其熟也欲相扶。是故三以爲族乃多粟。凡禾之患，不俱生而俱死。是以先生者美米，後生者爲糝。是故其穉也，長其兄而去其弟。樹肥無使扶疏，樹燒不欲專生而族居。肥而扶疏則多糝，燒而專居則多死。不知穰者，其穉也夫其兄而奪其弟，不收其粟而收其糝。上下安則禾多死。厚土則孽不通，薄土則蕃輻而不發。壟填實色，剛土柔種，免耕殺匿，使農事得。」

對六穀的種植和收穫時節的研究，「審時篇」說：

夫稼，爲之者人也，生之者地也，養之者天也。是以人稼之容足，耨之實穉，攬之容乎，此之謂耕道。是以得時之禾，長稈而穗大，本厚而莖殺，疏機而穗大，其粟圓而薄穰，其米多沃而食之。如此者不風。先時者，莖葉帶芒以短衡穗鉅而芳，穉米而不香。後時者，莖葉帶芒而末，衡穗闕而青零，多糝而不滿。

此外對黍、菽、稼等的節序性，均有同樣之說明。

這對於其時的農業經營的技術程度，以及地主階級爲提高剩餘勞動的生產，對於農業經營技術悉心研究的情形，在這裏可以見出一個大略來。但這並不是根據他們憑空的臆想，而是當時農業經營組織和生產技術的最高水準的總結；他們所指出的較細密的農業經營辦法，不只在當時起了指導教育的作用，而且其經營技術，到今日也還廣泛的被應用。

## 二 陸賈和賈誼

### 1 陸賈

到西漢，中國社會的思想，隨着封建主義之重新確立——由封建初期到後期之社會部份變革的完成——而發展爲諸對立物之統一的傾向。這傾向，到董仲舒的時代便完全實現了。從而代表掌握政權的地主階級思想意識的出發點，從『呂氏春秋』到『淮南子』，便表現着由客觀主義到主觀主義之轉化的過程。在這一點上，表現其向儒家學的轉化。在陸賈及賈誼的思想言論中，便代表着這一轉換。陸賈和賈誼之所以被稱爲儒家，便在這裏。

陸賈在其政論上，首先對於從來新興封建地主階級代言者的變法主張，便以一種批判的態度去說明。在他看來，現代和古代有其時間環境的不同，法度的改變自屬必要，可是這種改變並不是本質的，即在階級統治構成的本質上却是同一的。故說：

書不必起仲尼之行，藥不必出扁鵲之方，合之者善，可以爲法，因此而權行。（『新語』  
『術事第二』）

善言古者，合之於今；能述遠者，考之於近。……道近不必出於久遠，取其至要而有成。『春秋』上不及五帝，下不及三王，述齊桓晉文之小善。魯二十二公至今之爲政，足以知成敗之效，何必於三王？故古人之所行者，亦與今世同；萬世不異法，古今同綱紀。（同上）

世殊而地絕，法合而度同。（同上）

由於他們從前爲着和舊封主爭奪政權，提出了一些較進步的主張，發表些較激烈的言論，到現在，他們自己掌握政權後，便認爲那對於他們自己也不適合了。這正是要求『變法』的改良主義者和革命階級的分歧點。所以陸賈一面便承襲其前驅者的變法主張，同時又予以部份的否定和批評。即在一面，把其後期封建制的『法度』絕對化；一面又否定其從來『變法』運動中的進步思想，主張和言論，而改取保守的立場。

然而所謂古今同一的『綱紀』和『萬世不異』的『法』是什麼呢？那便是中國封建制基本大法的『三綱五常』，或等級宗法制度一類的東西。從這裏，陸賈便轉入到從來就充任封建統治原理的儒家學。這是他和申、商、韓非乃至呂不韋不同的地方。他說：

修父子之禮以及君臣之序，乃天地之通道，聖之所不失也。（『新語』『慎微第六』）

……於是先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤以定人道。民始開悟。故有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序。於是百官立，王道乃生。（『新語』『道基第一』）

百姓以德合，骨肉以仁親，夫婦以義合，朋友以義信，君臣以義序，百官以義承。（同上）

陸賈在這裏所說明的，就是『君臣』、『父子』、『夫婦』的『三綱』，和君臣、父子、兄弟。

夫婦、朋友間的『五常』，並把它強調爲『天地之通道』、『聖之所不失』，所以在這裏，他又承襲着孔丘、孟軻和荀卿。但是新興封建地主階層爲什麼在從前否認儒家的政治原理，現在的地主階級反與以接受呢？因爲儒家的政治原理是封建主義的統治原理。新興封建地主從前是附屬於封建集團的沒有政權的階層，在這種原理下被支配着，現在的地主，自己成爲掌握政權的支配者，形勢已經倒過來，自己需要一種原理去支配其他的階級和階層。因而儒家的統治原理在原則上於他們便成爲必要了——只是原則的並不是原封原樣的鈔襲。

從而他們把相對性的是非，在這裏也便與以絕對化。例如說：『凡人莫不知善之爲善，惡之爲惡。』（同爲『資質第七』）

另一方面，陸賈又承襲着老莊的『無爲』主義。例如他說：

道莫大於無爲，……何以言之。昔虞舜治天下，彈五絃之琴，歌南風之詩，寂若無治國之意，漠若無憂民之心。然天下治。……故無爲也（有誤），乃無爲也。（『新語』『無爲第四』）

是以君子握道而治，□德而行，席仁而坐，杖義而強。虛無寂寞，通動無量。（同上『道基第一』）

這在最主要的方面，是要取消鬭爭。從前新興封建地主和舊地主爭奪政權，是不反對鬭爭的，現在成了統治者的地主階級，便要反對被統治者來鬭爭他們了。在另一方面，他和『呂氏春秋』的著者應用同一的邏輯，企圖拿無爲主義去防止專制主義原則下的暴君出現。同時，因爲長期的社會騷亂和

戰爭，尤其自紀前二〇九年至二〇二年間的農民大暴動和各階級階層間的混戰，引起社會經濟的衰落和勞動人口的缺乏，成爲支配者的地主集團，爲招蘇勞動人口和復興經濟，不得不採取『無爲』主義的政策，亦即所謂寬縱法網。所以陸賈說：

秦非不欲爲治，然失之者，乃舉措暴衆而用刑太極故也，是以君子尙寬舒以苞身，行中和以統遠。民畏其威而從其化，懷其德而歸其境，美其治而不敢違其政。（同上『無爲第四』）

這裏的主要意義，便在使民『懷其德而歸其境』。所以漢初的政治設施，皆本所謂『無爲』主義，卽此之故。故其政治負責人，子房喜黃老，陳平則『好讀書，修黃老之言。』（『史記』『陳丞相世家』）。在曹參，則『史記』『樂毅傳』云：

樂臣公學黃帝，老子，其本師曰何上丈人，不知其所出。何上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。

他如『史記』云：『竇太后爲黃帝，老子言，帝及太子諸賢，不得不讀黃帝、老子，尊其術。』這種情形，到武帝時，隨着社會經濟的復興和勞動人口的增殖，乃不能不隨之而轉變了。因之『史記』云：『武安侯田蚡爲丞相，紉黃老刑名之言。』武帝崇儒術，黜百家。這種意識形態轉變的過程，是十分明白的。

最後，陸賈理想中的政治秩序是這樣的：

是以君子之爲治也，埤然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民。閭里不訟於巷，

毛鷄不粘於廚，近者無所譖，遠者無所聽；睡醒無夜行之吏，鄉閭無夜名之征；犬不夜吠，鳥不夜鳴，老者息於堂，丁壯耕耘於田；在朝者忠於君，在家者孝於親。於是賞善罰惡而潤色之，興辟雍庠序而教誨之。然後賢愚異議，廉鄙異科，長幼異節，上下有差，強弱相扶，小大相懷，尊卑相承，雁行相隨。不言而信，不怒而威。豈恃堅甲利兵，深刑刻法，朝夕切切而後行哉？（『新語』『至德第八』）

這在基本上，不過是適應於漢初社會經濟條件下的孔孟政治原理的修改，以及在這種政治原理的基礎上，又採取着『無爲』主義的政策——『無爲』主義，在他們只是一種政策。

## 2 賈誼

關於賈誼的思想，所謂『賈子新書』既難可信，現在便只有就『史記』『索本記』所載『過秦論』和『漢書』『賈誼列傳』中的材料去探索。因之，想依此去復現賈誼思想的全貌是困難的。

依據現有材料，賈誼在認識論上，首先認爲宇宙間的一切物事都是變化不居的，故說：『萬物變化，固亡休息，幹流而逝，或推而還。形氣轉積，變化而嬗；物穆亡間，胡可勝言？禍兮福所倚，福兮禍所伏，憂喜聚門，吉凶同域。』（『漢書』『賈誼列傳』）。在這裏，他並同老聃一樣，接觸着辯證的觀點，知道從物事之矛盾對立的關係上去說明其變化。下面的一段話，是他對於宇宙總體的解釋。他說：『且夫天地爲質，造化爲工，陰陽爲炭，萬物爲銅，合散消息，安有常則？千變萬化，未始有極，忽然爲人，何足控揣？化爲異物，又何足患？』（同上）。這也是有點辯證法和唯物論因素的。其次，他對於人生的解釋說：『縱軀委命，不私與已。其生兮若浮，其死兮若休。澹虛若深淵之

觀，泥虛若不繫之舟。不以生故自保，養空而浮。德人無累，知命不憂，細故滌芥，何足以疑！」（同上）。這在一方面，雖指斥了貪生怕死的狹隘的人生觀，但在另一方面，他人生觀的基本立場，却是迷惘的、消極的。

從而，在政治論的出發點上，認為社會制度也不是一成不變的，而是要因應時、空、條件的變異而變異。故說：

「是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參以人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化有時，故曠日長久而社稷安矣。」（『史記』『秦本記』『過秦論』）

這是說，創造社會制度要根據歷史的經驗，當前的情況和適合時宜的方針。

其次，他認為「定」天下以後和「取」天下時所不同的，首先便在於根據上述的原則，制定法度去「安定」社會；而秦之所以滅亡，不僅由於秦始皇是一個剛愎自用的獨夫，尤在於不知回過頭來，去制定守成的法度，不知擲「王道」、「仁義」的統治精神，去代替「私權」和「詐力」的鬪爭精神，取天下和治天下只有一套。他說：

秦王懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民。廢王道，立私權，禁文溥而酷刑法，先詐力而後仁義，以暴虐爲天下始。夫兼并者高詐力，安定者貴順權，此言取與守不同術也。秦離六國而王天下，其道不易，其政不改。其所以取之守之者異也。孤獨而有之，故亡可立而待。借使秦王計上世之事，並殷周之迹以制御其政，後雖有淫醜之主，而未有傾危之害也。（『史記』『秦本記』）

從而他力言，漢朝如仍不『頒權』創立制度去安定統治，也必然會蹈襲秦朝的覆轍，要立穩滅亡的。故說：『陛下卽不定制，如今之勢，不過一傳再傳，諸侯猶且人恣而不制，豪植而大強，漢法不得行矣。』（『賈誼列傳』諡上文帝疏）。『……立經陳紀，輕重同得，後可以爲萬世法程，雖有愚幼不肖之嗣，猶得蒙業而安，至明也。以陛下之明達，因使少知治體者得佐下風，致此非難也……臣講稍之入地，驗之往古，按之當今之務，日夜念此至致也。雖使禹舜復生，爲陛下計，無以易此。』（同上『治安策』）。他這種思想，正體現了地主階級在掌握全國政權後，需要建立一種確保其一統江山的統治權的要求。

然而他所謂法度是怎樣的內容呢？賈誼在這裏，會有如次之具體指述。首先他主張權力集於中央的專制主義政體。他說：『夫仁義恩厚，人主之芒刃也，權勢法制，人主之斤斧也。』在這一原則下，他極力主張削藩，例如他說：

『今或親弟謀爲東帝，親兄之子西鄉而擊，今吳又見告矣……沉莫大諸侯，權力且十此者乎？然而天下少安何也？大國之王，幼稚未壯，漢之所置傳相，方握其事，數年之後，諸侯之王，大抵皆冠，血氣方剛，漢之傳相稱病而賜誼；彼自丞尉以上徧置私人。如此有異淮南、濟北之爲邪？時而欲爲治安，雖堯舜不治。……』

『假設天下如曩時，淮陰侯尙王楚，黥布王淮南，彭越王梁，韓信王韓，張敖王趙，貫高爲相，盧縮王燕，陳豨在代。今此六七公者皆亡恙，當是時而陛下卽天子位能自安乎？臣有以知陛下之不能也。……高皇帝以明聖威武卽天子位，割膏腴之地以王諸公，多者百餘城，少者三四十

縣，惠至渥也。然其後，十年之間，反者九起。……然尚有可議者曰疏。臣請試言其親者。假令悼惠王王齊，元王王楚，中子王趙，幽王王淮陽，共王王梁，靈王王燕，厲王王淮南，六七貴人皆亡恙，當是時，陛下卽代能爲治乎？臣又知陛下之不能也。若此諸王，雖名爲臣，實皆有布衣昆弟之心，慮亡不帝制而天下自爲者，擅爵人，赦死罪，甚者或戴黃屋。漢法全非行也。雖行不軌如厲王者，令人之不肯聽，召之安可致乎？……故疏者必危，親者必亂，已然之效也。其異姓負疆而動者，漢已幸勝之矣，又不易其所以然，同姓襲是跡而動，既有徵矣，其勢盡又復然。殃禍之變未知所移。明帝處之尙不能以安，後世將如之何？」（以上均『列傳』）

說：

田竊跡前事，大抵強者先反，淮陰王楚最強則最先反，韓信依胡則又反，貫高因趙查則又反，陳豨兵精則又反，彭越用梁則又反，黥布用淮南則又反，盧籍最弱最後反，長沙乃在二萬五千戶耳，功少而最完，勢疏而最忠，非獨性異人也，亦形勢然也。彘令契鄜絳灌據數十城而主，今雖以殘亡可也。令信越之偷列爲激侯而居，雖至今存可也。（同上）

但是他也並不是根本否定諸侯王的存在；不過他認爲他們的存在應在不妨害中央集權的條件下。從而他主張諸侯或食邑而列居首都，或小其封邑而保留部份的行政權於中央；或則令居邊遠，使爲邊防藩障。故他繼續說：

然則天下之大計可知已。欲諸王之皆忠附，則莫若令如長沙王；欲臣子之勿遁醜，則莫若令

如樊鄴等，欲天下之治安，莫若衆建諸侯而少其力——力少則易使以義，國小則無邪心。令海內之勢，如身之使臂，臂之使指，莫不制從，諸侯之君不敢有異心，輻湊並進，而歸命天子。

這完全是從那成爲支配階級的封建地主的階級要求出發的。因爲在他們土地佔有斷面交叉的形式上，要求統治權力的集中，而不容那種具有獨立權力的封國存在——這種封國是和他們的利益矛盾的。其次從商人的立場上，當然要求排斥那種封邑的地域封鎖性。而此，却正是後期封建制自身的一種矛盾性。

其次，他主張重建『三綱五常』的系統，特別是確定等級身份的尊尊主義和適應封建後期家長制經濟的親親主義。他說：

夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀。此非天之所爲，人之所設也。夫人之所設，不爲，不立，不楸，則僵，不修，則壞。筮子曰：『禮義廉恥，是謂四維。四維不張，國乃滅亡。』使筮子做人也，則可；筮子而少知治體，則是豈可不爲寒心哉？秦滅四維而不張，故君臣乖亂，六親殃戮，姦人並起，萬民離叛，凡十三歲而社稷爲虛。今四維猶未備也，故姦人幾幸，而衆心疑惑。豈如今定經制，令君君臣臣，上下有差，父子六親，各待其宜。姦人無所幾幸，而羣臣衆信上不疑惑。此業一定，世世常安，而後有所持循矣。若夫經制不定，是猶度江河無維楫，中流而遇風波，船必覆矣。（同上）

他認爲這在當時，是安定社會，鞏固統治的根本大法的創制原則。不過他的這種原則，一面是從來儒家學原則的承襲，沒有什麼本質的改變。一面却也適應後期封建經濟的情況而有所改變。在確立

身份制的原則下，他一面主張確定地主階級的身份，一面又主張確立「刑不上大夫，禮不下庶人」的法律和身份的嚴格的階級性。故說：

故古者，聖王制爲等列，內有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然後有官師小吏，延及庶人，等級分明，而天子加等，故其尊不可及也。……廉恥禮節以治君子，故有賜死而亡戮辱，是以黜削之舉，不及大夫。……若夫束縛之，係縶之，輸之司寇，編之徒官，司寇小吏，罰罵而榜笞之，殆非所以令衆庶見也。夫卑賤者，習知尊貴者之一旦吾亦乃可以加此也，非所以習天下也，非尊尊、貴貴之化也。（同前）

故古者，禮不及庶人，刑不至大夫，所以厲罔臣之節也。古者大臣有坐不廉而廢者，不謂不廉，曰箠箠不飾；坐汙穢，淫亂，男女亡別者，不曰汙穢，曰帷薄不修；坐罷軟不勝任者，不謂罷軟，曰下官不職。故貴大臣有其臯矣，猶未斥然正以誅之也，尙遷就而爲之諱也（同上）

但是憑什麼去行這種法度，而能使被統治者順從呢？在這裏，他也承襲着孔丘的先軟化後刑罰的主張，故說：

『及秦而不然，其俗固非貴辭讓也，所上者告訂也；尚非貴禮義也，所尚者刑罰也。』

『以禮義治者積禮義，以刑罰治者積刑罰。刑罰積而民怨背，禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民善者或異；或道之以德教，或鈇之以法令。道之以德教者，德教洽而民氣樂；鈇之以法令者，法令極而民風衰。衰樂之盛，禍亂之應也。……今或言禮誼之不如法令，教誨之不如刑罰，人主胡不引說周秦專以觀之也。』（同上）

他對於孔孟的這種承襲，自然又和孔孟有着多多少少的歧異，然這也正是和歷史自身變動相適應的。這種儒家學的自身的變化，到董仲舒而達到其完成。

最後賈誼認爲建設其大一統王國的尊嚴，與防止匈奴族的侵掠，便極力主張用武力去平服。他

說：

天子者，天下之首。何也？上也。……天子者，天下之足。何也？下也。今匈奴嬖婁侵掠，至不敬也；爲天下患，至無已也；而漢歲致金絮采給以奉之。夷狄微令，是主上之操也；天子共貢，是臣下之禮也。足反居上，首顛居下，倒懸如此，莫之能解，猶爲國有人乎？非直倒懸，又類辟且病癱。夫辟者一而病，癱者一方痛。今西邊北邊之郡，雖有長爵，不輕得復；五尺以上，不輕得息；斥候望烽燧不得臥，將吏被介冑而睡。……陛下何忍以帝王之號爲成人諸侯，執既卑辱，而禍不息，長此安窮。……臣竊料匈奴之衆，不過漢一大縣。以天下之大困於一縣之衆，甚爲執事者羞之。陛下何不試以臣爲屬國之官，以主匈奴。行臣之計，請必係單于之頸而制其命，伏中行說而答其背；舉匈奴之衆，惟上之令。（同上）

匈奴族當時雖還在原始公社制時期，但其對中國的原始性的軍事掠奪，却是侵害了漢族的生存權益；賈誼主張採取武裝自衛的手段，保障民族生存的空間和權益，是完全正確的。而他對於漢帝，向外族奴顏婢膝，輸款納貢的諷刺也表現了民族的氣節。不過賈誼的出發點，主要却在於漢「天子」和大一統王國的尊嚴。

### 三 淮南子所代表的政治思想

據『前漢書』：『淮南、衡山、濟北王傳』云：『淮南王安，爲人好書鼓琴，不喜弋獵，狗馬，蹴踘；亦欲以行陰德，拊循百姓，流名譽。始致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。』又漢高誘『淮南子敘』云：『初安爲辨達，善屬文；皇帝爲從父，數上書召見。孝文皇帝甚重之，詔使爲『離騷賦』，自旦受詔，日早食已，上愛而秘之。天下方術之士多往歸焉。於是遂與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、管昌等八人及諸儒大山小山之徒，共講論道德，總統仁義而著此書。』是『淮南子』一書係安與其賓客蘇飛、李尚等所編述。

據『漢書』『本傳』及高誘『敘』，安爲漢高帝少子厲王長長子，卒於漢武帝元朔六年，即紀前一二三年。

『淮南子』一書雖係多人編述，然大體上亦有其一貫體系，此無用指申而自見者也。

#### 1 在認識論方面的淮南子

『淮南子』著者從動的觀點上，認爲宇宙萬物在最先都是不存在的，由『無有』中演化出宇宙，在宇宙形成以後，才派生出萬物。故『假真訓』說：

『有始者，有未始有『有始者』，有未始有夫『未始有有始者』。有有者，有無者，有未始有『有無者』，有未始有夫『未始有有無者』。所謂『有始者』，繁憤未發，萌蘖芽蘖，未有根墜，

无无嬾嬾，將欲生興，而未成類。有未始有「有始者」，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游醜暢於宇宙之間，被德含和，繡紛蕭從，欲與物接，而未成兆朕，有未始有夫「未始有有始者」，天含和而未降，地含氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霏，無有彷彿，遂氣而大通冥冥者也，有有者，言萬物慘落，根萎枝葉，青蔥蒼龍，舊履炫煌，環飛嬾動，岐行喙息，可切循把握，而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與颯冶，浩浩瀚瀚，不可隱微揆度，而通光耀者。有未始有「有無者」，包囊天地，陶冶萬物，大通混冥，深閼廣大，不可爲外，析毫剖芒，不可爲內，無瓊堵之宇，而生有無之根。有未始有夫「未始有有無者」，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之，間於無有，退而自失也。」

『是故有生於無，實生於虛。天下爲之圖，則名實同居。』（『原道訓』）

『夫無形者，物之太祖也；無音者，聲之大宗也。其子爲光，其孫爲水，皆生於無形乎？』（同上）

然則在天地未形成以前的太空，是一種怎樣的形狀呢？從而是怎樣形成天地，又怎樣派生萬物以至人類呢？『淮南子』著者說：

古未有天地之時，惟象無形，窈窈冥冥，瀟瀟鴻洞，莫知其門。二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。頰氣爲蟲，精氣爲人。是故精神者，天之有也，骨骸者，地之有也；精神入其門，而骨骸反其根。

（『精神訓』）

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀉瀉，故曰大昭。道始於虛無，虛無生宇宙，宇宙生氣，氣有漢垠，清陽者滄靡而爲天，重濁者滯凝而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之靈精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日；積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月；日月之淫爲精者爲星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。（『天文訓』）

這是說，由始於「虛無」之道生太空，太空生氣，裂爲陰陽而創天造地，以至派生萬物。而其最原始的獨自存在的便是「道」，易言之，宇宙萬物都是「道」的派生物。故他認爲宇宙萬物是存在的，但同時又是被「道」所派生的。從而成爲問題的便是他之所謂「道」，是獨自存在的物質原素，還是精神的東西。『淮南子』的著者說：

『所謂無形者，一之謂也。所謂一者，無匹合於天下者也。……是故視之不見其形，聽之不聞其聲。無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實生於虛。』（『原道訓』）

但是「一」仍是被「道」所派生的，而並不是最原始的，例如他說：「『道』者，「一」立而萬物生矣。是故「一」之理施四海，一之解際天地，其全也，純今莫揆，其散也，混合若濁。濁而徐清，冲而徐盈。澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲。若無而有，若亡而存。萬物之總，皆閱一孔，百事之根，皆出一門。其動無形，變化若神，其行無迹，當後而先。」（『原道訓』）。在這裏，他之所謂

『一』是可以作爲星雲氣體來解釋的。不過在他，『一』却是『道』所派生的。故仍當進而追究他之所謂『道』。『原道訓』說：

夫道者，覆天載地，廓四方，折八極，高不可際，深不可測；包囊天地，稟授無形。原流泉湧，冲而徐盈；混混汨汨，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌於四海。施之無窮而無所朝夕。舒之曠於六合，卷之不盈於一握。約而能張，幽而能明，弱而能強，柔而能剛。橫四維而含陰陽，絃宇宙而張三光。甚溥而濇，甚纖而維。山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行，麟以之遊，鳳以之翔。

從這裏，當他追究那物質的東西，如『日月』之『明』，『星歷』之『行』，『動物』之『動』，與人類之有知覺……等現象時，他從物質的本身上不能獲得解答，於是乃轉入二元論的見解，把『道』和存在的萬物對立起來。且從而達到『道』爲創造宇宙萬物的主宰的結論。『泰族訓』說：『天設日月，列星辰，調陰陽，張四時。日以暴之，夜以息之，風以乾之，雨露以濡之。其生物也，莫見其所養而物長；其殺物也，莫見其所喪而物亡。此之謂神明。』

所以他在『陰形訓』申述一切存在的東西都是物質的東西，而一切物質的東西的起源都是由於『氣』。在這裏，他已達到唯物論的見解。但當他由一般的物質現象的追究而轉入到生物之所以『生』的一個問題時，便認爲凡生物除具有一個物質的形骸以外，還另有一個與之相對立的精神的東西存在。這在他敘述生物所以有生的問題時，說得明白：

凡人民禽獸萬物貞蟲，各有以生，或奇或偶，或飛或走，莫知其情，惟知道道者能原本之；

天一，地二，人三，三三而九，九九八十一。一主日，日數十，日主人，人故十月而生；八，九七十二，二主偶，偶以發奇，奇主辰，辰主月，月主馬，馬故十二月而生；七，九六十三，三主平，斗主犬，犬故三月而生；六，九五十四，四主時，時主錢，錢故四月而生；五，九四十五，五主晉，晉主猿，猿故五月而生；四，九三十六，六主律，律主樂，樂故六月而生；三，九二十七，七主星，星主虎，虎故七月而生；二，九十八，八主風，風主蠶，蠶故八月而生。鳥魚皆生於陰，陰屬於陽，故鳥魚皆卵生。（『陰形訓』）

從而在『陰形訓』又敘述動物界的人類，『羽』類，『毛』類，『鱗』類，『介』類，植物界中的草本類，木本類，萍藻類，便認爲都是從這一原理而派生出來的。

因之當他追究『人』之所以爲『人』，卽人類爲何有知覺……這一問題時，他便從精神的我和物質的我的對立上去說明，例如他說：『是故精神者，天之有也，骨骸者，地之有也，精神入其門，而骨骸反其根。』（見前）又說：

今人之所以眊然能視，營然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，察能分白黑，視美醜，而知能別異同，明是非者何也？『氣』爲之充而『神』爲之便也。何以知其然也？凡人之志，如有所在，而神有所繫者，其行也足躑躅踣頭抵植木而不自知也。招之而不能見也，呼之而不能聞也，耳目去之也。然而不能應者何也？神失其守也。（『原道訓』）

夫精神者，所受於天也，形體者，所稟於地也。故曰一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，冲氣以爲和。故曰一月而宵，二月而跌，三月而臨，四月而肌，五月而筋，六月而骨，

七月而成，八月而動，九月而驟，十月而坐，形體以成，五臟乃形。（『精神訓』）

因而他確認人之所以有知覺、行動，並不由於物質的形骸，而是由於精神，故精神轉而成了本體。『儼真訓』說：『是故神者，智之淵也，淵清則智明矣。智者，心之府也，智公則心平矣。』不過他同時既承認外界的存在，則精神和外界又是怎樣的聯系着呢？從這裏他又轉入到客觀論。『原道訓』說：『人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也；物至而神應，知之動也。知與物接而好憎生焉。好憎成而知誘於外。』

但是構成外界的物質的本源的氣，便也是『道』所派生的，故精神與物質在究極上又都是同源的，故『原道訓』說：『夫性命者與形俱出其宗。形備而性命成，性命成而好憎生矣。』他從這裏便轉入觀念論的一元論，而達到只有精神是惟一存在着的。且從而使歸結到取消鬥爭的『無爲』主義，與莊周的『真人』即『出世主義』的人生觀。（見『精神訓』）

他在認識論上的這種結論，一方面，由於當時社會階級地位變動的事實，以及淮南王安自身所處的境遇，給予他達到唯物論的認識，但另一方面，由於要維護其階級的支配地位，不能不在究極上，對變動的存在的东西與以靜止的文學的說明，而歸結爲最高主宰權力的『道』。所以他終於達到精神和物質之對立的二元論，並由二元論而歸結到觀念論的『道』一元論——本來二元論者在其本質上自始便是觀念論的。

## 2 在政治論方面的淮南子

從『淮南子』著者的認識論出發，人類既同等地受取精神本體於『天』及物質本體於『地』，便

應該達到人類平等的結論，爲什麼又有「君子」和「小人」之分裂呢？在他看來，這分歧，完全是由於後天的修養。君子知道修養去保全天性。「假真訓」云：「是故聖人之學也，欲以反性於初而遊心於虛也。」『原道訓』云：「是故達於道者反於清靜，究於物者終於無爲。以恬養性，以漠處神，順於天門。」因此，他們便能成爲統治者。故說：『修道理之教，因天地之自然，六合不足均也。』（同上）。反之，不知養真復性的，便成爲小人，便應該期待那些『達於道』的人來統治。可是在老聃，這『道』之應用到政治上也是以『無爲』爲原則，對於儒家的所謂『仁義』也認作『有爲』而予以排斥。在他，把『仁義』也認作『道』所具有的東西，從這裏轉入到儒家學。因而他歸結到階級論上說：

先本（仁義）後末（法度），謂之君子；末以害本，謂之小人。君子與小人之性非異也，所以先後而已矣。（『秦族訓』）

君子非仁義無以生，非仁義則失其所以生；小人非嗜欲無以活，非嗜欲則失其所以活。（『繆稱訓』）

教本乎君子，小人被其澤；利本乎小人，君子享其功。（同上）

君子思義而不慮利，小人貪利而不顧義。（同上）

這種階級理論，在本質上和孔丘、孟軻完全是一致的。認爲統治人是『君子』的專責，提供剩餘勞動是『小人』的本分。

關於『禮樂』『法度』等政權的形式和文化狀態，他也和『呂氏春秋』著者的見解一致，認爲是

可以隨時勢而變更的。故說：

先王之制，不宜則廢之；末世之事，善則著之。是故禮樂未始有常也。故聖人制禮樂而不制於禮樂。治國有常，而利民爲本；政教有經，而令行爲上。苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。……故聖人法與時變，禮與俗化；衣服器械，各便其用，法度制令，各因其宜。故變古未可非，而循俗未足多也。（『汜論訓』）

世俗之人多尊古而賤今，故爲道者非託於神農、黃帝而後能入說。亂世闇主高遠其所從來，因而貴之。爲學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之。（『修務訓』）

制度雖然要隨時，空，條件的不同而變易，但又自有『常』『經』的，即『仁義』『本也』，是不可變動的；『法度』『末也』，是可以改變的。而法度的改變也是有限度的，因爲法度本身又有其『常』『經』。什麼是『法度』的常經呢？他說：

……中考乎人德以制禮樂，行仁義之道以治人倫，而除暴亂之禍。乃澄列金木水火土之性，故立父子之親而成家，別清濁五音六律相生之數以立君臣之義而成國，察四時季孟之序以立長幼之禮而成官。此之謂參制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際。此之謂五際。乃裂地而州之，分職而治之，城築而居之，割宅而異之，分財而衣食之，立大學而教誨之，夙興夜寐而勞力之，此治之紀綱也。（『泰族訓』）

是他之所謂法度的常經，仍是從來的『三綱五常』。所以在這裏，他仍是把儒家的統治原理，在地主階級的後期封建制經濟的諸條件的基礎上，一一重新翻譯。同時把這個原理具體化而爲法

度。

從這裏，他從維護其階級統治的立場上轉入到保守的觀點，把「法」的作用絕對化。說：「法者，天下之度量，而人主之準繩也。縣法者，法不法也；設賞者，賞當賞也。法定之後，中程者賞，鈇繩者誅，……。」（『主術訓』）。但是怎樣去推行法度呢？他也和其他儒家一樣，一面主張用教訓教育方式去感化人民，『秦族訓』說：「民無廉恥不可治也；非修禮義，廉恥不立。民不知禮義，法弗能行也；非崇善廢惡而向禮義，無法不可爲治也。不知禮義，不可以行法。」廉恥無效，然後再繼之以刑罰。故使「法」能有力是鞏固統治的第一義，故說：「有法者而不用，與無法等。是故人主之立法，先自爲檢式儀表。」（『主術訓』）

對於後期封建制的政體，他也同樣主張專制主義，讓君主成爲掌握階級政權的最高獨裁者，『主術訓』說：『是故權勢者，人主之車輿也；大臣者，人主之駟馬也。』但怎樣能確保「人主」不違反其階級全體的利益呢？他說『法制禮義』的自身，就是對「人主」的一種約束，故『主術訓』又說：『法制禮義者，所以禁君，使無擅斷也。』然而若遇『不知禮義』，不守『法制』的「人主」，則這種主觀上的期望，事實上會是完全無效的。從這裏，他也同樣轉入到『無爲』主義，希望「人主」主觀的『清靜』『無爲』以爲補救，故說：「人主之術，處無爲之事，而行不言之教；清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。」（『主術訓』）。『夫乘衆人之智，則無不仕也；明衆人之力，則無不勝也。』（同上）。『無爲者，非謂其凝滯而不動也，以其嘗從已出也。』（同上）。但這對於問題的本身，依然沒有前進。

他的「無爲」主義的另一方面的意義，也同樣在着限於勞動人口的復員與生產力的復興，故說「非簡不可以合衆」。（『詮言訓』）。又說：

爲治之本務在於安民，安民之本在於足用，足用之本在於勿奪時，勿奪時之本在於省事，省事之本在於節欲，節欲之本在於反性，反性之本在於去載，去載則虛，虛則平，平者道之素，虛者道之舍也。（『詮言訓』）

秦漢之際勞動人口的死亡逃散，和社會生產的衰落，到漢文帝初年，還沒有恢復。休息生聚，恢復生產，是當時施政的主要方針。所以他又說：

食者民之本也，民者國之本也，國者君之本也。是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力。是以羣生聚長，五穀繁殖。教民養育六畜，以時種樹；務修田疇，滋植桑麻；肥壤高下，各得其宜；丘陵阪險不生五穀者，以植竹木。春伐枯槁，夏取果實，秋畜蔬食，冬代薪蒸，以爲民資。是故生無乏用，死無轉尸。（『主術訓』）

他的「無爲」主義的最終目的，自然也同「呂氏春秋」的著者一樣，在取消國爭。

最後，他對君權的解釋，墮落到最反動的有神論，認爲一切自然現象都由於「道」即神的意識在主宰着，「人主」便是代表神來執行統治的。因而「人主」的舉動是否合於神意，便反映爲自然現象的變易，易言之，一切自然現象的變易，都是「天」對於「人主」的一種暗示。故說：

人主之情，上通於天；牧詠暴則多颶風，極法令則多蟲螟，殺不辜則國赤，令不收則多淫雨。四時者，天之吏也；日月者，天之使也；星辰者，天之期也；虹蜺蜚星者，天之忌也。（『天

## 文訓

故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見。萬物有以相連，精神有以相滲也。故神明之事，不可以智巧偽也，不可以筋力致也。（『秦族訓』）

這不啻又重新提倡君權神授的說教；加之，在專制主義的原則下，爲防止暴君的擅斷，乃又捧出一個神來放到君主的頭上，給予以某種約束；同時，這又是後來織兆符應之說的一個端緒——自然，這只是從那作爲一種宣揚神道的符應學說的意義上說的，至於符應迷信却並不始自此時。

不但君主的事與神意相感而受其監視，一般『物類』的『相動』也是如此的。故說：『物類相動，本標相應。故陽燧見日則然而爲火，方諸見月則津而爲水。肅嘯而谷風至……貫星而渤海決。』（『天文訓』）。這同時對於被統治者，在麻醉教育以外，又給予一種神道的威嚇，而加強其統治。

最後，『淮南子』著者在『墜形訓』中所敘述的地理學，完全是從商人們的經濟觀點上去敘述的。在這一點上，他較之鄒衍和『呂氏春秋』的著者有其一步前進。同時在『天文訓』中對天文歷算學亦有其相當的明。

## 貳 適應於專制主義封建經濟

### 發展而來的董仲舒的政治學說

#### 一 董仲舒的社會身分及其著作

據『漢書』『董仲舒傳』：『董仲舒，廣川人也，少治『春秋』，孝景時爲博士，下帷講論，弟子傳以久次相授業，或莫見其面，蓋三年不窺園，其精如此；進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。武帝即位，舉賢良文學之士前後百數，而仲舒以賢良對策焉。』曾任武帝兄江東易王相，晚年會爲膠西王相。『史記』『儒林傳』亦略有同樣記載。廣川一地，『漢書卷五十六考證』云：『按『志』，廣川屬信都國。今直隸靈強縣有廣川鎮，與景州相近，即漢廣川故縣。』

據『傳』所云：『三年不窺園』；又云『及去位歸居，終不問家產業，以修學著書爲事。』是則他不但可以完全離開生產勞動而不虞衣食的缺乏，抑且『不問家產業』，那當然不需他親自過問，或有其使用在管理上的代理人。因此，他的家庭是一個大地主。同時其時代正是以大地主成爲支配階級的條件完成的時代，所以他便以地主階級的代言人而出現，系統地提出後期封建制的統治原理而獲得所謂『漢代孔子』的地位。

其生平年代，我此刻手下沒有可靠的材料來考定。即其『對策』之年，今亦疑而未決。據『漢書卷五十六考證』云：『按仲舒對策之年，先疑疑而未定，『漢書』『武帝紀』載於元光元年（前一三

年（前二〇六）至建元三年（前一三八）爲七十歲，而五年始置五經博士，卽「傳」所謂推明孔氏，抑黜百家，立學校之官也；至元光元年初令郡國舉孝廉各一人，卽「傳」所謂卅郡舉茂材孝廉也。若在建元元年，豈得云「七十餘歲」乎？「東京三省堂『世界年表』亦謂仲舒爲江都相在建元元年，不知另有所據否？」

其著作，「本傳」云：「仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條教凡百二十三篇，兩說春秋事得失，開舉『玉杯』『蕃露』『清明』『竹林』之屬復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世，後其切當世施朝廷者著于篇。」按今所傳『春秋蕃露』內包『玉杯』『竹林』等篇，今世學者多疑其係後人採綴而成，前人亦有作此種疑問者矣。然其能代表仲舒思想則屬無疑之事。此外『藝文志』有「公羊董仲舒治獄十六篇」。王充曰：「仲舒表『春秋』之義，稽合於律，無乖異者。」應劭曰：「朝廷遺廷尉湯問得失，於是作春秋決獄二百三十二事，動以經對。」卽其事也。隋唐「志」尙有十卷。」（『漢書考證』）

## 二 作為董仲舒認識論的

### 『天人合一』論與『性』說

董仲舒在其思想的出發點上，便把從來哲學上關於認識論的問題庸俗化，把自己扮演爲一個神學

家的姿態而出現。地主階級哲學，從湯朱以來的一點客觀主義或唯物論因素的東西，由他又完全把它拋棄，而轉入到主觀主義；把原來的一點積極的東西，都在其神學的下面消散了。他不只從這一點上回到儒家，甚至把孔孟的東西也解釋得更庸俗。原來孔丘和孟軻對宇宙本體論的問題，沒有深入去探究，其解釋還是模糊的；但他從主觀觀念論出發進入到宇宙論問題的追究上，便達到公然的有神論的結論，把儒家學降低為神學。這完全由於在其時代階級構成的基礎上，以及其政治的——經濟的構成形架上，作為地主階級代言者的他，便要求給予這些社會諸構成以階級的說明，把社會諸階級地位的構成以及其階級的權利永恒化。

首先，他追究到人類思想意識歧異的問題。在這裏，他承襲着孟軻和荀卿的「性」說，又與以部分的否定和修改，而歸結為所謂「性三品」說。他說：

聖人之性，不可以名性，斗筭之性，亦不可以名性；性者，中人之性也。米出禾中，而禾米可全為美也；善出性中，而性米可全為善也。蘊有絲，而蘊非絲也；卵有雞，而卵非雞也。故謂未盡善。（『深察名無篇』）

在他看來，「性」是有善有惡的，故又說「天兩有陰陽之施，身亦兩有貧仁之性」。（同上）。這不但是孟荀的「性善」「性惡」的折衷論，而且他割出「性」的「三品」的階級性來——「性善」的「聖人」，「性惡」的「治於人者」，可以為善又可以為惡的「中人」。這完全和其時代的階級構成內容適應着。在初期封建時代，主要的階級構成，一方面是支配的封建集團，一而則為農奴，而中間階層並不能顯現其何種作用。但在後期，由於以買賣形式去表現土地佔有的形態下，一方面是大地佔

有的地主階級，一面則爲佃耕的農民階級，同時自耕農小商人等等中間階層却能表現其相當之社會作用——他們的地位，一面可以昇騰爲地主，一面可以沉落爲佃農，而動搖於二者之間。蓋仲舒適應於這種階級存在的內容上，從所謂「性三品」的見地上去確定社會諸階級的地位，而曲論地主階級之充任「治人者」和農民階級之成爲「治於人者」，看作先天的必然的歸結，把這兩個主要階級的地位凝固化；只有小所有者諸中間階層纔是可「善一可「惡」的。

然而「性」是什麼呢？他說：

今世間於性，言之者不同。胡不反性之名？性之名非生與？如其生之自然之資謂之性，性者，質也。（同上）

又說：「性者生之質，情者人之欲也。」「質樸之謂性……人欲之謂情。」（『漢書』『本傳』）。是他之所謂「性」即是意識的本體，是有生俱來的，人類的意識便是從這作爲本體的「性」所引發出來的。因而從「斗筭之性」甚至「中人之性」所發生的意識，在他看來，當然是屬於「食欲」和「奸邪」一類的意識，不能符合於地主階級的社會利益。從而便只有由性善的人們來掌握統治權力，用教化去陶養他們的天性，「糾正」其「錯綜複雜的思想意識」；創爲制度去管理他們，約束他們的活動。故說：

『明於天性，知自貴於物，知白貴於物然後知仁誼，知仁誼然後重禮節，重禮節然後安處善，安處善然後樂禮讓，樂禮讓然後謂之君子。故孔子曰：「不知命，無以爲君子也。」此之謂也。』

『天令之謂命，命非聖人不行，質樸之謂性，性非教化不成，人欲之謂情，情非制度不節。是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者而大本舉矣。』

『臣聞命者，天之命也，性者，生之質也，情者，人之欲也。或天、或壽、或仁、或節，陶冶而成之，不能粹美，有治亂之性，故不齊也。孔子曰：『君子之德風，小人之德草也。草上之風必偃。』』（『本傳』）

這樣，一方面爲其階級的統治權力找着理論依據，一方面，把其統治工具的『教化』和『制度』，解釋爲基於全社會公共福利而產生的東西，一若統治階級不是基於其剝削生活而存在，反而是爲着人民的生活利益而存在似的。從而不但把教化和制度所表現的階級統治的內容隱蔽着，麻醉着被統治階級的視覺，而防止其階級意識的發展，且從而麻醉中間階級，把他們拿到自己的周圍。

但是『性』何自來呢？是日存的還是被派生的呢？他說『性者，生之質』，是『性』係隨人之『生』以俱來的。然而『人』何自來呢？從這裏他便轉入到神學，而歸結到『人』是上帝（天）所創造的結論。例如他說：

天地之精所以生物者，莫貴於人……天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也，內有五臟，副五行之數也；外有四肢，副四時之數也，乍視乍膜，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也。（『人副天數篇』）

天者，羣物之祖也，故徧處包含，而無所殊。（『賢良對策三』）

萬物非天不生。（『順命篇』）

然而人都是天所創造，人所賦有的性，爲什麼有『三品』的分歧呢？他認爲人類社會各階級所賦有的不同之『性』，以及其各異的階級地位，也都是天——上帝所製定的。故說：

夫天亦有所分予：予之商者去其角，傳其翼者兩其足。是故變大者不得取小也。古之所予祿者，不食於力，不勳於末。是亦受大者不得取小。與天同意者也。（『本傳』）

於是把人類社會所存在的諸階級便藉着『天』——上帝的幽靈而把它凝固起來。

他於是從神學的立場上，替其時代所行的階級的說教，而歸結到所謂『天人合一』論。因爲在從前，由於僧侶封主和世俗封主的分離，所以在孔孟，是把『天』和『人』相對來說的。但教權封主自始就沒能完全負起對農民精神統治的任務，俗權封主，自始就自己履行了這種任務的一部份。加之在現在後期封建政權的構成形式下，僧侶貴族和世俗貴族，沒有那樣各有自己的領邑，去表現其分立性的新治那樣界限存在，而是混同在官僚制度的組織系統中，同在一個形式上類似於『統一國家』的下面被統一着。而且這時道教還才開始形成，即所謂神仙方士之術，佛教也沒有輸入，在階級矛盾日漸擴大的情況下，益趨式微的巫教更不能負起對農民生使精神統治的任務，因之俗權地主便不能不直接去執行更多的教權的任務。因而『天』『人』相對的觀念，也便在這些條件下面被統一起來，董仲舒因而作出『天人合一』的結論，並儼然把自己扮演爲一個教主的姿態出現。他說：

爲生不能爲人，人者天也。人之父本於天，天亦人之曾祖父也。此人所以乃類上天也。人之形體，化天體而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖晴；

人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時，人生有喜、怒、哀、樂之答，春、夏、秋、冬之謂也。……天之副在乎人，人之性情有由天者矣。（『爲人者天篇』）

依照董仲舒的見解，人的形體以及其精神上的各種表徵，完全符合於天自體，易言之，天依照其自己的構製而創製人類。

他又認爲具有這種創製人類萬物之權能的『天』，也和人間一樣，有『百神』在輔助它，而自爲最高的權力者。故說：『天者，百神之君也，王者之所最尊也。』（『郊義篇』）。『天者，百神之大君也；事天不備，雖百神猶無益也。』（『郊語』）。這完全是適應地主階級專制主義的政治形態上反映着的思維的構製。不過在他，在其理論上把自己首尾倒置，而迴繞於神學的幽靈之下。

因而在他，『天』便是最高權力的上帝，人類便都是由上帝所創製的，又是上帝的兒孫。另一方面，上帝所創製的人類所形成的人間社會的組織，也完全是上帝所規定的，而符合於其『神』間的組織；同時在其『有所分子』的原則下，便亦替人間社會而設立一個最高權力的君主去『替天行道』。他從這裏達到其地主階級的政權神授說的結論，故說：『天以天下與堯、舜，堯、舜受命於天而王天下。』（『堯舜湯武篇』）。『德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。』（『三代改制質文』）。『受命之君，天意之所予也，故號爲天子者，宜事天如父，事天以孝道也。』（『深察名號篇』）。他們的政權，既係其『天父』所直接授予的，於是便只須對他們的『天父』負責。所以他，

臣聞天者，羣物之祖也，故編覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故

聖人法天而立道，亦溥愛而亡私。布德施仁以原之，設誼立禮以導之，春者，天之所以生也；仁者，君之所以愛也。夏者，天之所以長也。德者，君之所以養也。霜者，天之所以殺也。刑者，君之所以罰也。繇此言之，天人之微，古今之道也。（『本傳』）

從而『天父』的意旨（道），一由它的兒子，即『天子』，體現到人間社會內，便表徵為『五常』、『三綱六紀』和教育，刑罰……，這而且是一成不變的，從來如此的『古今之道』，故說：『道者，所繇適於治之路也；仁，義，禮，樂皆其具也。』（『本傳』），『道之大原出於天，天不變，道亦不變。』（同上）。從而他把從來的歷史進化說的理論，便完全在『天父』的幽靈下面與以否定，把其現存的地主階級的社會制度，說成永恆化，靜止化，絕對化的東西。

不過『道』既是一成不變的，凡『天子』又都是『天父』的兒子，為什麼在歷史上又有着興衰，存亡呢？他說，這不關『道』的本身，而是對『道』的體現有所『偏』『弊』之所致。故說：『臣聞夫樂而不亂，復而不厭者謂之道。道者，萬世無弊，弊者，道之失也。先王之道，必有偏而不起之處，故政有耗而不行，舉其術者以補其弊而已矣。三王之道所祖不同，反其相反，將以救溢扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：『無為而治者，其舜乎？』改正朝，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道，便更爲哉？故王者有改制之名，無變道之實。』（『本傳』）。依他看來，正由於對『道』的體現有『偏』『弊』，然後才有歷史上變制的事實；而這種變也只是表符的形式，而不是『道』的本體。

從而地主階級的階級剝削和統治，不但是從來如此的『古今之道』，而且完全是依照『天父』的

意志在行使的。地主階級統治權的構成，以及官僚系統的組織，也完全是『天父』意志的體現，和『天國』一致。如他所說天、地、人曰『三才』，日、月、星曰『三光』，而人間社會內的『三公』、『三卿』、『三大夫』、『三士』便都與之相適應而存在的；從而三三乃有『九卿』，三九乃有二十七大夫，九九乃有八十一元士。公、卿、大夫、士四個等級，則係和春、夏、秋、冬四個季次相適應的。對於焉哉君主及其左右，是由五行的道理配置起來的，他在『五行相生篇』說：『東方者木，農之本也，司農尚仁；南方者火，衆宰司馬也，本朝司馬尚智；中央者土，君官也，司營尚信；西方者金，大理司徒也，司徒尚義；北方者水，執法司寇也，司寇尚禮。』

但是『天父』是什麼東西？它怎樣去對他的『兒子』們表示其意志呢？董仲舒說，『天父』是用『符瑞』和『災眚』來向它的『兒子』們表示其意志。例如他說：

臣聞天之所以大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。『書』曰：『白魚入於王舟，有火復於王屋，流爲鳥。』此蓋受命之符也。周公曰：『復哉！復哉！』（『本傳』）

有非力之所至而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。（『符瑞篇』）

臣謹按春秋之中，視世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出災異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君，而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡於扶植而安全之，事在勉強而已矣。（『本傳』）

故治亂興廢在於己，非天降命，不得可反。（同上）

王者與臣無禮，貌不肅敬，則「木」不曲直，而夏多暴風，言不從，則「金」不從革，而秋多霹靂，視不明，則「火」不炎上，而秋多雹，聽不聰，則「水」不潤下，而春夏多暴雨；心不能容，則稼穡不成，而秋多雷。（『五行五事篇』）

因而上帝設置君主，同時對君主又施行嚴密的監察，以防止其違反「天父」的意旨，並以各種災異來暗示其施政的得失，以防止其失敗。

從而在這裏，董仲舒把鄒衍的帶有唯物論色彩的「五德終始」說的歷史觀，借尸還魂，而轉化為陰陽織緯之說，而充任了地主階級的支配理論。他便成了兩漢符瑞織緯說的宗師。原始辯證唯物論的「五行」哲學，到這時，便完全被曲解為陰陽五行的迷信學說。

### 三 作為孔丘理論之新發展的倫理社會觀

董仲舒從其神學的觀點出發，把孔丘以來的儒家所謂「倫理」，也進一步曲說為人類的天性，而當作神意的表徵去說明，例如他說：

人受命於天，固超然異於羣生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有尊老長幼之施，粲然有文以相接，雖然有恩以相愛，此人之所以貴也。（『本傳』）

這和孔丘表現等級身份的「尊尊」主義，和表現家長制的「親親」主義，在本質上完全是一致的。不過把初期封建制基礎上，由封主固定的家系世襲的等級身分制，在後期封建制的基礎上，在皇

帝、實族、官僚、地主、富商、豪紳所表現的身份差異之相異的形式上，又作成一個新的解釋。同時，孔子還只從先驗主義去說明，他便進一步從有神論的觀點上去說明。從這種原則上，他並具體的演述爲所謂『三綱六紀』說：

三綱者，何謂也？謂君臣，父子，夫婦也。六紀者，謂諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友也。……君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。……敬諸父兄，六紀道行；諸舅有義，族氏有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有信。（『白虎通』引述）

這在一方面，由於教育的組織形式和內容的改變，從前專爲封主貴族子弟而設的宮庭教育，所謂庠序，至此已完全改變形式爲太學和私家教育，受教育者的範圍亦已由貴族地主而延長到小所有者。此其一。其次，在『選舉』和『養士』的階級政策下面，『師』便是這一政策之直接執行者。……因而乃特別提出所謂『師道』來。一方面，由於土地佔有以至土地承襲形式的不同，前此所形成的宗法制度的公式，至此已喪失其全部的適應性，而只有其原則的適應性，因而乃解釋爲所謂『六紀』之『諸父，兄弟，族人，諸舅』的新的『倫理』原則。一方面，爲適應於專制主義下君權高於一切的事實，而曲解爲所謂『移孝作忠』說。但是在他，並不是在君主的下面便沒有等級身分的存在；同樣從其社會之現實存在的根基上，身分上的尊卑貴賤也是他極力在說明而與以確定的，而且其所謂制度的方面，也便在確保這種等級的身分。故說：『臣聞制度、文采、玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤，而勸有德也。……然則宮室旌旗之制，有法而然者也。』（『本傳』）。因而在董仲舒之所謂『三綱六紀』，便是孔丘以來儒家學的『尊尊』主義與『親親』主義的延長和擴大，是根據原來『三綱五常』的原

則，而重新樹立起來的封建統治理論的新體系。董仲舒之所以成爲『漢代的孔子』，便在這裏。

不過孔丘是以『仁』作爲『倫理』說明的根據，孟軻則以『性善』說爲根據，荀卿則以『性惡』與『僞』的理論爲根據，他則從神學出發，歸結其決定作用於『天』，卽上帝，爲進一層肯定。所以在這裏，董仲舒也從『天人合一』的見解來說明。『基義篇』說：

陽兼於陰，陰兼於陽；夫兼於妻，妻兼於夫；父兼於子，子兼於父；君兼於臣，臣兼於君。君臣、父子、夫婦之義，皆與諸陰陽之道……天爲君而覆露之，地爲臣而轉載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之。……王道之三綱，可求於天。

於是作爲束縛『治於人者』的『三綱六紀』，一方面，用刑罰去保證其實行，一方面，又奉着『天父』這個工具來保證其實行。另一方面，作爲後期封建制的這種統治原理，也由董仲舒在這裏而獲得一個新的結論解釋。

其次，所謂『五常』，在董仲舒也同樣從神學的範疇上去說明，而闡述其重要性。例如他說：

夫仁、義、禮、智、信五常之道，王者所當修飾也。王者修飾，故受天之祐而享鬼神之靈，德施於外方，延及羣生也。（『本傳』）

『五常』爲何有這樣的作用和神秘性呢？在董仲舒看來，因爲這都是人『性』的表現；而人『性』却是原於『道』，而爲『道』的體現。因而『仁、義、禮、智、信五常之道』，正是『道』之在個人以及個人與個人相互間的人類社會諸關係中的表徵。由此而表徵到政治上，便演化而成爲『仁義禮樂』的制度。

#### 四 『大一統』與專制主義的政治論

在中國後期封建的政治形態下，地主階級一面要求形式上統一的国家，一面又要求政權集中君主的專制主義。因而董仲舒一面從神學上說明君權神授說與君權高於一切的神學的根據，一面則轉入到政治論中，同樣從神學上去申述其『大一統』的見解。然而董仲舒却又以『春秋公羊傳』作依據而申說的。在『春秋公羊傳』的所謂『春王正月』的本意，原是『無甚高義』的；但一到董仲舒的眼中，便成爲富有神學內容的語句了。例如他對於『公羊傳』『春王正月』的內容解釋說：

臣謹按『春秋』之文，求王道之端，得之於『正』。『正』次『王』，『王』次『春』；『春』者，天之所得也，『正』者，『王』之所爲也。其意曰：上承天之所爲，而下以正其所爲，王道之端云爾。然則王者欲有所爲，宜求其端於天。天道之大者在陰陽，陽爲德，陰爲刑，刑主殺而德主生。是故陽常居大夏而以生多養長爲事，陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽，陽不得陰之助亦不能獨成歲，終陽以成歲，終陰以成歲爲名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也。爲政而任刑不順於天，故先王莫之肯爲也。；孔子曰：『不教而誅謂之虐』，虐政用於下而欲德教之被四海，故難成也。臣謹按『春秋』一元之意，一者萬物之所從始也，元者辭之所謂大也。謂一爲元者，視大始而欲正本也。『春秋』欲探其本而反自貴者始。故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬

以正四方，四方正，遠近莫敢不依於正，而無有邪氣奸其間者。（『本傳』）

依此，董仲舒從『春王正月』一語，一面引申到神學的領域，一面又引申到政治學的領域，以之曲述其政治之神權的內容。從而歸結到『大一統』的專制主義的結論，故他又說：『『春秋』大一統者，天地之常經，古今之通誼。』（『本傳』）

在專制主義的原則下，他一面提出統制思想的政策，企圖把從來動亂時代各派思想都統一於他所解釋的所謂『孔子之術』下面，以達成精神統治的目的，和思想的『一元化』。但所謂『孔子之術』是在適應於中國後期封建制的基礎上由他而作了一次新的解釋與修正的『孔子之術』。同時，到漢武帝時代，以地主為支配的後期封建制經濟，已由安定而獲得其相當的發展了，因而便又否定地主階級自身前此所持的改制論，且堅決的予以排斥。所以董仲舒繼續又說：

『春秋』大一統者，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持一統。法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪僻之說滅息，然後統紀可一，法度可明，民知所從矣。（『本傳』）

所以他從『統紀』明『法度』的立場上，主張『罷黜百家』，『一』於其所謂『孔子之術』。但在事實上，『百家』的有利於其統治的『指意』，却仍是被吸取在其所謂『孔子之術』的體系中，例如對於黃老無為主義的政治原理，地主階級為取消鬪爭，為防止專制主義下的暴君專橫，反而成爲其『孔子之術』的一個重要因素。所以董仲舒又常說：『以無爲爲道』（『離合根』）『人君者，居無爲之位，行不言之教。』（『保位權』）。又如所謂『法』的思想，則完全是承襲楊朱以來的所謂

「法家」的理論。因此，其所「罷黜」的，一是在前此動亂時期所存在的敵對階級的代表理論，因為那對於統治階級的統治原理，自始便是一種本質的對立的東西。一是新興封建地主這一社會階層，在前此動亂期中作為政爭的理論武器，那不但包含着一些進步的論點、激烈的主張、鬭爭的意識，而且不是作為一種常權者用作統治的原理而出現的。所以爲着「法度數變，下不知所守」的原因，地主階級在鞏固其統治的要求上，不能不把其自身在動亂期中所持的一切論點，主張大部份否定。

另一方面，董仲舒所謂「孔子之術」，並不是孔丘學說的翻譯，而是他承襲孔丘以來的儒家學的原則，在以地主階級爲支配的中國後期封建制社會的——經濟的諸條件下，由他而重新體現出來的統治原理，這原理，在本質上，當然和孔丘沒有二致的。因爲只有儒家學是代表中國封建統治的最高原理，所以在新興封建地主階級前此發動對封建集團爭取支配權時，他們反對儒家學，在地主階級自己獲得統治權力後，他們便轉向要求儒家學。自然，董仲舒的儒家學，對孔丘的儒家學而說，已是有其部份的質的變異了。

其次，在前此爲復蘇勞動力與恢復生產而採取無爲主義，即表現爲所謂「黃老之術」的統治上的溫和主義；至此則因社會經濟的發展，同時又招來了階級間矛盾的發展，爲鎮壓「治於人者」，溫和性的統治已不適用，不能不轉而採取麻醉的教化主義與懲治主義。因而「無爲」主義便喪失了實際政策上的意義，便只有作爲取消鬭爭與防範暴君的教育意義了。因而董仲舒的這種主張，和公孫弘之罷黜黃老百家而尊崇儒學的主張，易言之，即由曾作爲其階級政策的「黃老之術」……而轉入到「孔子之術」的歷史原因，便在這裏。

現在再進而一述董仲舒的階級觀。如前所述，他從「性」作出發點而確認所謂「性三品」，從而引中到政治上，便藉此而劃分地主（大夫）和農民（庶人）為兩個本性懸殊的階級，而構成其數罪連的階級理論。他說：

夫皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之意也；皇皇求仁義，常恐不能化民者，大夫之意也。（『本傳』）

因而在他看來，「大夫」是天生成的「治人者食於人」的階級，「庶人」便是天生成的「治於人者食人」的階級了。所以他又說：

爲政而宜於民者，固當受祿於天。（『本傳』）  
今之郡守縣令，民之師帥，所使承流而宣化也。（同上）

從而到是因爲「求財利」的「庶人」需要管理，上帝才特別創設這一羣「求仁義」的大夫來管理他們。「大夫」爲履行管理「庶人」的任務，於是便也體會其「天父」的意旨而創造出教化和刑罰來。從這裏他轉入到孔丘的「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」的原理，而引中爲腐解的教化主義與刑罰的懲治主義之兩個相互爲用的統治的武器。同時並強調的說明，前者是鞏固統治的最根本辦法，而後者則只是濟前者之窮的消極辦法。故說：

道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂其具也。故聖王已沒，子孫長久，安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。……故王者功成作樂……樂者，所以變民風，化民俗也。其變民也易，其化人者著。故聲發於和而本於情，接於肌膚，藏於骨髓，故王道雖微缺，而管絃之聲未衰也。（『本

傳』)

依此，他確論麻醉教化的作用，是十分重大而有效的。而且在他看來，統治者想怎樣去軟化被統治階級，便可以把他軟化爲一種怎樣模型的順奴。故他又說：

孔子曰：『君子之德，風也，小人之德，草也，草上之風必偃。』故堯舜行德，則民仁壽，桀紂行暴，則民鄙夭，夫上之化下，下之從上，猶泥之在鈞，惟甄者之所爲，猶金之在鎔，惟冶者之所鑄。緩之斯來，動之斯和，此之謂也。（『本傳』）

但是董仲舒不憚得，階級意識的懸殊，是基於階級利益之懸殊的基礎上而生長起來的。農民階級是曉得他們生活的實際利益才是真實的；統治階級對他們所施用的欺騙，對他們的生活意識上並不能發生何種根本的影響，只能給予以暫時的表面的麻醉。這是從來的統治階級所不肯了解的。

董仲舒則從自己的認識論上，認爲對於『性惡』的被統治者，雖嚴刑酷罰也要喪失其效用而無法防止其反抗的，因而他明白的說：

夫萬民之就利也，如水之走下，不以教化隄防之，不能止也。是故教立而姦邪皆止者，其隄防完也；教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，故南面而治天下，莫不以教化爲大務。立太學以教於國，設庠序以化於邑。漸民以仁，摩民以誼，節民以禮。故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。（『本傳』）

所以教化是主要的，而刑罰只是濟教化之窮的東西。

從這裏又進入到其所謂『養士』和『選舉』。在其所謂『養士』和『選舉』的政治作用上，一方

而作為調和階級矛盾的武器。董仲舒從其所謂可善可惡的「中人之性」的見解上，認為那些地位常在動搖中的諸中間階層，在「養士」或「選舉」這一階級的政策下，給以參加政權之遙遠的希望，便能磨痺其階級的意識，把他們拉到自己的周圍。同時還可以間接去磨痺農民的階級意識，不但使之努力向小所有者前途掙扎，去爭取這一遙遠的目標，而且除文士以外，還有奇材異能的武士的選拔，給農民以爬上統治地位的幻想。他說：

臣聞聖人之治天下也，少則習之學，長則材諸位，爵祿以養其德，刑罰以威其惡。故民震於禮誼而恥犯其上。（『本傳』）

由這一原則的引申，後來便展開一個長期的考試制度，作為網羅異動者與磨痺「被治者」階級覺悟的一個絕妙手段，藉以和緩階級的矛盾。這是此後統治者所施行的一個最毒辣的政策，並間接妨害了中國學術的發展。

這一「養士」和「選舉」——在另一方面的作用，便在作為調協其階級內部政權分配的方式。因為在以地主作為支配階級中的中國後期封建制政治的經濟的構成上，非同於初期封建時代之領地的組織。在前此，各封主在其各自領區內的政治權力，為家族的各自的世襲；在現在，在地主階級之官僚制度的政治組織下，表現其政權的管理機關，為地主階級之共同的組織，而不是各別地主之各別的單獨組織。因而一面不是每個地主都能同時去充任官僚，一面不是每個地主以其官僚地位為家族的直接承襲，而是階級的世襲。因而便歸結到「選舉」和「養士」這一妥適的方式，作為推選其政治代理人與階級內部均等的去參加政權途徑，而確立其階級政權之階級世襲的制度。董仲舒藉此而提出其辦

法說：

「故養士之大者莫大乎太學。太學者，賢士之所闕也，教化之本原也，今以一郡一國之衆對亡應書者，是王道往往而絕也。臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。今之郡守縣令，民之師帥，所使承流而宣化也。故師帥不言，則主德不宜，恩澤不流。今吏既無教訓於下，或不承主上之法，暴虐百姓，與奸爲市，貧窮孤弱，冤苦失職，甚不稱陛下之意。是以陰陽錯繆，氛氣充塞，羣生寡遂，黎民未濟，皆長吏不明使至於此也。夫長吏多出於郎中中郎吏二千石子弟，選郎吏如以富饒，未必賢也。……臣愚以爲使諸列侯、郡守、二千石各擇其吏民之賢者，歲貢各二人以給宿衛，且以觀大臣之能。所貢賢者有賞，所貢不肖者有罰。夫如是，諸侯吏二千石皆盡心於求賢，天下之士，可得而官位也。」（『本傳』）

這是說，一面由國家興辦太學，教育大地主、貴族、官僚的子弟，一面由諸侯、郡守、二千石每年從其所屬地主的子弟甚至人民中選送二人。後來班固敘述這制度施行的經過說：『及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉人材孝廉，皆曰仲舒發之。』（『本傳』）

最後應附帶略爲述及者，在董仲舒所代表的地主階級內部，大地主不必都同時是商人，而富商却同時均是大地主。這兩個社會階層在其利益關係上有其內部的矛盾，自不待言。董仲舒却以貴族大地主的政治代言人而出現的。到董仲舒時代，大地主——商人的經濟力大爲發展，對貴族地主階層成爲一種壓倒的形勢；在其盛行着土地的兼并這一點上，尤威脅着貴族地主階層的利益。於是董仲舒乃因應貴族地主的的要求，而提出『限田』的主張。他說：

古者，稅民不過什一，其求易供，使民不過三日，其力易足。民財內足以養老盡孝，外足以事上供稅，下足以落妻子極力。故民說（悅）從上。至秦則不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得買賣。富者田連阡陌，貧者無立錫之地；又專川澤之地，管山林之饒，荒淫越制，墾侈以相高。邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困。又加月爲更卒，已復爲正，一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古；田租口賦鹽鐵之利，二十倍於古。或耕豪民之田，見稅什五。故貧民常衣牛馬之衣，民食犬彘之食。重以貧暴之吏，刑罰妄加。民愁無聊，亡逃山林，轉爲盜賊，鑿衣半道，斷獄歲以千萬數。漢興循而未改。古井田之法雖難應行，宜少近古，限民名田，以瞻不足，塞兼并之路。鹽鐵皆歸於民。去奴婢，除專殺之威；薄賦斂，省徭役以寬民，然後可善治也。（『漢書』『食貨志』董仲舒疏文）

因爲地主——商人從商品的剝削和土地的兼井上，把小所有者漸漸拿到其單獨支配下；這無異從貴族地主階層手中，把其一部分高利貸——利益搶奪了過去。因而形成貴族地主階層提出『限田』的要求。同時，商人地主爲着商路的開發，而要求對外用兵，因此所加於小所有者及農民的軍費負擔和稅納，也引起貴族地主的反對，他們並因而提出減稅的要求以爲抵制。貴族地主且進而反對官僚地主兼營商業。故他又說：

官寵而載高位，家淫而食厚祿，因乘富貴之資以與民爭利於下，民安能爲之哉？是故衆其奴婢，多其牛羊，富其田宅，博其產業，畜其積委。務此而亡已，以迫隳民，民日削月陵，寔以大窮。富者奢侈淫溢，貧者窮急愁苦。窮急愁苦而上不救，則民不樂生。民不樂生尙不避死，安能

避罪？此刑罰之所以蕃，而奸邪之不可勝者也。故受祿之家，食祿而已，不與民爭業，然後利可均布而民可家足。此上天之理，而亦太古之道，天子之所宜法以爲制，大夫之所當循以爲行也。

（『本傳』）

這充分表現了兩者間的矛盾，並明白地表明了董仲舒的立場。在百年戰爭後的專制主義封建制的法國，貴族地主也提出過重農抑商的主張，並實行了重農抑商的政策。這種階級內部利益衝突的事實，每每使人們誤看作兩個階級的鬭爭。

這在後來，又展開兩者之激烈論爭。『鹽鐵論』便是這種利益不調協的論爭的系統表現。今古文學派的鬭爭，也正是這種利益衝突的反映。

### 叁 貴族地主自救運動的指導原理、劉歆的復古主義

#### 一 劉歆傳略、階級性及其時代

據『漢書』『楚元王傳』，劉歆，字子駿，爲劉向少子。向父偉，爲陽城侯，德父辟疆，爲光祿大夫，辟疆爲楚元王子休侯富子，元王爲漢高帝『同父少弟』。自辟疆至向世爲宗正。因之，劉歆之家世爲屬於貴族地主階層，無容考辨。

劉歆之生年及卒年，『漢書』無記載，僅言向年『七十二卒，卒後十三歲而王氏代漢。』按王莽居攝爲紀元六年，稱帝爲紀元八年，如所謂『王氏代漢』指王莽之正式稱帝，則劉歆之死應爲哀帝建

平二年即紀前五年。『漢書』同文又云，歆「少以通詩書，能屬文，召見成帝待詔官者，署爲黃門郎。平河中受詔與父向領校秘書，講六藝，傳記，諸子，詩，賦，數術，方技無所不究。」按成帝紀年自紀前三十二年至紀前七年；紀平河年號爲紀前二八——二五年。是平河元年劉向當爲四十二歲，成帝即位之年爲三十八歲。劉歆爲劉向少子，平和朝與其父同領校秘書時，其年事當不出二十歲左右。因之其生年當爲紀前二十年至三十年之間。

劉向爲有名之經今文公羊學者，歆則好『經古文』『春秋左氏傳』，爲經古文派一大宗師。『左傳』、『毛詩』、『逸禮』、『古文尚書』，殆皆經其手校，出自漢代之僞習，亦大抵皆與他有關。『漢志』說：

至成帝時，以書散亡，使詔者陳農求遺書於天下，詔光祿大夫劉向校經、傳、諸子、詩、賦……每一書已，向輒條其篇目，撮其意旨，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略：有六藝略，有諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略。

又今本『周禮』一書，據並世學者考證，大抵都認爲係劉歆託古改制的僞作。因而劉歆復古主義的政治論，亦充分表現在此書中。

中國後期封建經濟，到西漢末，由於經濟的發展而帶來其內部矛盾的發展，地主階級的政治地位，便在這種矛盾的基礎上而開始動搖。然而在最初，在地主階級內部之貴族地主和商人地主兩階級間利益的不一致，而表現其政見上的歧異，如在『鹽鐵論』中所表現的兩派的論爭。但到後來，隨着

階級地位的動搖，這兩者更各從其自身利益上，想從危機中逃避出來，於是在政治意見上便形成『安劉』與『復古』之相互衝突的兩派。所以在對付被統治者反抗這一點上，他們是一致的，但在如何去和緩矛盾，壓服反抗，便因有其利益條件的不一致，而構成兩個相反的主張。在貴族地主階層，則企圖去恢復初期封建時期的莊園制，把失去土地等生產條件的農民重新編制起來，藉以和緩當前的階級矛盾，而挽救其階級的統治，於是發動復古運動，在學術思想上表現為經古文派。但這和商人地主階層以及中小地主階層的利益却是矛盾着的，因而他們便在『安劉』的口號下，企圖維持現狀，於以表現為經今文派。這兩派之正式的分裂，是開始於漢哀之末，即紀前一二十年代間。劉歆正是前者的一個代表。另一方面，歆父劉向却為經今文派。蓋前此兩者均以『安劉』為維護其階級政權的共同主張；此後才分裂為『安劉』與復古兩個主張的。所以後貴族地主立場出發的地主階級儒學大師董仲舒，却也不防其為經今文學家。

所謂經今文派，是用陰陽讖緯之說，解釋『劉氏』政權的歷史根據，即謂不可『易姓』是由於『天父』的意旨。經古文學派，則認為『六經皆史』，都不過是一些往事之記載，且從符讖去解釋『易姓改制』之必然。其根本立場之分歧如此，留下再說。

## 二 讖緯說和『復古改制』的理論根據

以董仲舒為師承的經今文學，便首先以『天』為一個人格神，同時確定這個人格神是君主的後台；在劉向所作的『三統』說，却謂『天命所授，並非一姓』（『漢書』『楚元傳』）。以此作為對

君主的一種警告。然而這一到後來商人地主的手中，這個人格神的「天父」便專門在充任「劉氏」政權的後台了。因而對自然界的一切現象，不但均解釋爲「天父」意志的表現，且認爲都是「天父」對君主的警告和暗示，教他們如何去反省自己，檢查施政得失，以鞏固其階級的政權。

在陰陽讖緯之學的一般原則上，是把一切自然界的現象都牽拉和政治現象聯結起來去解釋，一切自然現象都是政治現象的反映。同時從其各種不同的立場上，各作出那利於其自己的解釋。例如在董仲舒的時候，商人地主階層爲要求南路的開闢，便慫動武帝把對外的民族自衛戰爭轉化爲侵略戰爭，但此却與貴族地主階層的利益相反。因而在「春秋」桓公十四年八月壬申，御臨災。『春秋』桓公十一年秋，宋大水。『兩條記事中的「御臨災」和「大水」，董仲舒便把它和兵禍連結起來，認係由於戰爭所招致的「百姓愁怨」的惡果，天故以之示戒的徵兆（見『漢書』『五行志』）。但到成哀之際，在「劉氏」政權內所發現的現象，一是后戚專擅，一是權臣專擅，因而從擁護「劉氏」政權出發的讖書，便都以自然現象和這種政治現象連結起來去解釋。例如：

虹不時見：女調亂公。（『易通卦驗』）

聰明蔽塞，政在臣下；婚戚干朝，君不覺悟：虹蜺貫日。（『易九厄讖』）

歲星入月中：相以后黨之譖出。（『春秋緯文耀鉤』）偏任權柄，大臣擅法：

則日有黑子。（同上）熒惑守天紀：幸臣執權，有兵起，王者有憂。（同上）

熒惑入宮室：專於后妃。（同上）

填星守須：后宮專政，女諛橫行。（同上）

主勢集於后族，彘妃之黨橫譎爲害；則日盈。（『春秋緯運斗樞』）

后黨專擅；月生芒。（同上）彗星出織女；女主之黨反。（同上）

后妃專：則日與月並照。（『春秋緯感精符』）后族專政：則日月並照。（同上）

妃黨縱橫，逆臣擅位：則賊生。（『春秋緯漢學』）

天子日蝕；后妃專恣，女謀主，（『春秋緯潛潭巴』）地生光；女謁行。（同上）

后族專權，謀爲國害：則日晝昏。（『春秋緯元命苞』）彗星出魚星；后黨反。（同上）

日冠戊己：妻黨貴寵極也。（『孝經難疏圖』）

應者獸中陰，貴臣之象，庶應陰解角也。夏至，太陽始出，陰氣始升，陰陽相向，君臣之象

也。今失節不解，臣不應君之象，故爲貴臣作奸也。（『易通卦驗』）

。孔子曰：『「需」之始發「大壯」始，君弱臣強從解起。』（『易坤靈圖』）

百川沸騰從陰進，山冢萃崩人無仰，高峯爲谷賢者退，深谷爲陵小臨大。（『詩緯推度災』）

強臣擅命，夷狄內侮，后妃專橫，刑殺無辜：則天雨雹。（『春秋緯考異郵』）

其次適應於僞民『叛亂』的社會現象連續出現，緯書又轉而以自然現象與這一社會現象聯結起來去解釋，例如『春秋緯文耀鉤』說：

爰感犯翼，若守之；天下大亂，車騎無極，大兵起，四海匈匈。

爰感守天紀：有兵起，王者有憂。

爰感入卷舌，若守之：天下大旱，有兵起。

填星犯箕，若入宮中：天下大亂，兵大起。

填星守天紀：有兵起，王者有憂。

太白入房守天市中：兵大起，不出三年。

彗入斗，辰守房，天庫虛，狼弧張：期八年，王伯起，帝王亡，后爲嬖。

然此均從擁護「劉氏」政權出發的；認爲這些徵兆，正是「天」意識的在詔告「劉氏」，教他們自己反省，暗示他們如何去挽救統治地位。

但到劉歆時代之貴族地主階層的見解，便完全兩樣了。他們對這種自然現象所加的解釋，認爲那正是「易姓改制」之「天意」的表徵。例如「春秋緯合誠圖」說：

五星闕：天子去。

君殺妻誅，而天下笑。

司危如太白有目：天子以不義失國，有聲之臣行主德也。

由於前後政治環境的各異，因而從同一貴族地主階層的立場上，對同一自然現象而達到根本不同的解釋——各以之符合其在一定時間內的要求去解釋。其實，這正是這一社會階層之自己歷史的辯證法。但還在機械論者或實驗主義者流亞看來，不是成爲一個不可解釋的問題。便會認作歷史的奇蹟去誇張的。話再說回來，據「漢書」「五行志」的記載：

「春秋」桓公十四年，八月壬申，御廩災。

董仲舒以爲先是四國共伐魯，大破之於龍門。百姓傷者未瘳，怨咎未復，而君臣俱惰，內怠政事，外侮四鄰。非能保守宗廟，終其天年者也。故天災御廩以戒之。

劉向以爲御廩：夫人八妾所舂火之臧，以奉宗廟者也。時夫人有淫行。挾逆心。天戒若曰：「夫人不可以奉宗廟。」桓不寤，與夫人俱會齊。夫人譖桓公於齊侯，齊侯殺桓公。

劉歆以爲御廩，公所親耕結田以奉桑盛者也。乘法度亡禮之應也。

B 『春秋』桓公十一年秋，宋大水。

董仲舒以爲時魯宋比年爲乘丘節之戰，百姓愁怨，陰氣盛，故二國俱水。

劉向以爲時宋愷公驕慢，賭災不改，明年與其臣宋萬博戲，婦人在側，矜而罵萬，萬殺公之應。

C 『春秋』昭公二十五年，夏，有鸚鵡來巢。

劉向以爲冢季氏將逐昭公，去宮室而居外野也。

劉歆以爲羽蟲之孽，其色黑；又黑，祥也，視不明，聽不聰之罰也。

『五行志』所載，要皆類此的例子。請讀者直接去參閱『五行志』。

對同一自然現象，董仲舒則從其時貴族地主的立場上，藉識緯去非難商人地主所支持的開發商階的戰爭，劉向則從貴族地主的立場上，從而著眼於安定其階級統治權的觀點上，藉識緯去非難那搆動階級內部糾紛，製造政治危機的後宮，外戚和權臣的專擅，劉歆則以同一的階級立場，却藉識緯去說明『易姓改制』之徵兆，而作爲其復古改制運動的根據。這是活生生的歷史，並不是偶然的。

### 三 復古的政治論

漢代地主階級所支配的社會，到紀前後半世紀，一方面由於長期向四周各族進行商路開發的戰爭，戰費的鉅大支出與農民頻繁的軍役供應，而引起農村經濟的窮乏和生產的衰落，大部份農民賣妻鬻子，小所有者喪失土地；在相反的方面，却是土地集中於少數大地主，尤其是商人地主之手。從而引發農民之普遍的相繼的『叛亂』。地主階級爲鎮壓農民的叛亂，又增加農民之軍事負擔，益加在『平亂』的進行中對農民施行殘酷的壓迫——殺害、家財沒收、『沒坐爲奴』……等等無謂的殘暴手段，益促進社會生產的解體。因之，地主階級的統治便愈呈動搖。

因是以王莽、劉歆等人爲首的大地主貴族一羣，認爲要維繫其統治而使當時嚴重的局勢得到和緩，只有給予農民以土地，使其和安於一種較經常的剝削關係。然而集中在大地主手中的土地，怎肯自動去給予農民呢？大地主貴族一羣，也並不是肯主張無條件的放棄土地，給予農民，而解除其剝削關係。恰恰相反，他們的主張，正在爲着如何使這種剝削關係得以繼續。因之，在劉歆等人看來，認爲只有恢復到初期封建制度時代莊園制的組織。他們以爲這樣，一方面使農民均一一獲得『分有地』，一方面在地主自身仍能保持其土地佔有權，而繼續其剝削的利益；以爲社會的矛盾，從而便能和緩下來，階級的關係仍可以照樣維持下去。因而以初期封建制爲底本而寫成的『周禮』的那種圖式便出現了。

在初期封建制下面的土地諸形態和勞動編制，便是其所謂『井田』式的莊園制。（在劉歆的所謂

『井田』，是承襲着孟柯的解釋而演繹的。但在西周所謂『井田』的本義，並不是一種土地制度，而是關於經營技術上一種水利制度。詳請參看拙著『殷周時代的中國社會』即『中國社會史』第二分冊。因而貴族地主階層，便想把這種構想的圖式拉到中國後期封建經濟的諸條件上來強制實現。不過中國封建制的社會生產力一發展到漢代，由於土地的肥沃疏瘠程度之差異，從而其所提供的生產成果之差異，不能不提起他們的注意。因之給予農民以『分有地』的面積，便有如次之較精密的三個標準：

1 凡造郡鄙，制其地域而封溝之，以其宗數而制之。不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。（『周禮』『大司徒』）

2 上地夫一廛，田百畝，菜五十畝，餘夫亦如之；中地夫一廛，田百畝，菜百畝，餘夫亦如之。下地夫一廛，田百畝，菜二百畝，餘夫亦如之。（『周禮』『遂人』）

3 頒比法於六鄉，乃均土地，以稽其人民而周知其數。上地家七人，可任也者家三人，中地家六人，可任也者家五人；下地家五人，可任也者家二人。（『周禮』『小司徒』）

這是給予農民以分有地的土地分配原則，亦即企圖以這種初期封建制的方式，把農民束縛於土地之上，重現其勞動編制。

在這種圖式下面的分地的組織，即土地的區畫和其經營的組織，則揭示如次之一個構想圖式：

凡治野，夫間有遂，遂上有澗，十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有涂，千夫有浚，浚上有道，萬夫有川，川上有路，以達於畿。（『周禮』『遂人』）

匠人爲溝洫，耜廣五寸，二耜爲耦，一耦之伐，廣尺深尺，謂之畝，田首倍之，廣二尺，深二尺，謂之遂。九夫爲井，井間廣四尺，深四尺，謂之溝。方十里而成，成間廣八尺，深八尺，謂之洫。方百里爲同，同間廣三尋，深二仞，謂之沔，專達於川，如載其分。凡天下之地勢，兩山之間必有川焉，大川之上必有塗焉。（『周禮』「匠人」）

但在西周，決沒有這樣規模宏大和如此整列的莊園組織。而鄆散的這種圖式的權製，一方面顯然是把原來領邑的組織理想化。一方面又以漢代郡縣之區域大小作爲其背景。

然而在這種土地分配和勞動編制的原則下，又怎樣去實現其制呢？易言之，課與領有分地的農民以何種義務呢？『周禮』「小司徒」說：

乃經土地而井牧其田野，九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都（都），以任地事而令貢賦凡稅斂之事。

乃令萬民之卒伍而用之：五人爲伍，五伍爲兩，四兩爲卒，五卒爲旅，五旅爲師，五師爲軍，以起軍旅，以佐田役，以比追胥，以全貢賦。乃均土地以稽其人民，而周知其數。……凡起徒役，毋過家一人，以其餘爲徒次，惟田與追胥竭作。

因而一方面，農民所提供於地主的剩餘勞動，仍是用徭役和賦稅的形態去表現；一方面，在莊園的組織之上，仍保留着郡縣的組織，農民在這裏，較原來更多一層國役和國稅的負擔，且受到更多的人身的約束。從而其所謂役，包括着兵役和其他徒役；賦則爲勞動地租或現物地租，稅則爲如次之。

凡任地，園宅無征，園廩二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣，郡皆毋過十。二，惟其漆林之征，二十而五。（『周禮』『載師』）

擔任徭役和賦稅的農民，『國中自七尺以及六十，野自六尺以及六十，皆征之』。（『周禮』『鄉大夫』）。另一方面，『國中貴者，賢者，能者，服公事者。』（同上）。便當然沒有這種義務。實際上，農民擔任賦役的年齡標準，只要他還有勞動能力，是不容逃避的，除非他已完全喪失其勞動能力，才得幸免，亦即所謂『老者疾者皆舍之』（同上）是也。

然而在地主的土地佔有的實況上，各人佔有的土地面積，却並不是相等的，這又如何去處置呢？劉歆在這裏，認為應依照其土地佔有面積之大小而分爲『諸公之地』、『諸侯之地』、『諸伯之地』、『諸子之地』、『諸男之地』（『大司徒』）與『士田』（『載師』）六個等級。其餘原有的公地，則留作國有——即君主所有——或賞賜。從而又照應各人土地面積佔有的多少而確定等級不一的爵位，把現存的等級身份制重新理想化。且從而給予大地主在其佔有土地上以相當獨立的政治的經濟的權力——類似於原來的封主。

但是在漢代，手工業者階層事實上已獨立存在，商業在經濟領域中亦已發生相當作用，易言之，已有較複雜的分業的存在。這種現實的存在，不是憑人類的主觀意志可任意去決定去取的。劉歆在這裏，爲適應這種既有事實，主張把種種經濟因素加以改造，以期符合其理想的政治經濟的組織圖式，因而他揭示如次之處理方式：

（天官冢宰），以九職任萬民：一曰農，生九穀；二曰園圃，殖草木；三曰虞衡，作山澤之

材；四曰數牧，養番鳥獸；五曰百工，飭化八材；六曰商賈，阜通貨賄；七曰嬖婦，化治絲枲；八曰臣妾，聚斂疏財；九曰閭民，無常職，轉移職事。

(大司徒) 頒職事十有二於邦國都鄙，使以登萬民：一曰稼穡，二曰技藝，三曰作材，四曰阜蕃，五曰飭材，六曰通財，七曰化材，八曰斂財，九曰生財，十曰學藝，十一曰世事，十二曰世事。

尤其在的東商業資本的活動，而與以『肆長』(註一)、『賈師』(註二)、『泉府』(註三)之設置。自然，這可說是一種企圖拿着歷史往回走的主觀主義的典型。

由劉歆等人之手而把這一圖式畫出後，於是便在以王莽為首的復古運動中，在其政權的出現後，一面使前述當時社會矛盾所反映的諸現象，認為不改張現狀已無法安定社會這個見地上而闡明其復古的立場。所以在王莽的第一篇詔書中說：

古者，設廬井八家，一夫一婦田百畝，什一而稅，則國給民富而頌聲作。此唐虞之道，三代所遵行者也。秦為無道，厚賦稅以自奉，罷民力以給欲，壞墾制，廢井田。是以兼井起，貪鬪生，強者規田以千畝，弱者曾無立錫之居。又置奴婢之市，與牛馬同閭，制於民臣，斷斷其命。姦虐之人，因緣為利，至略賣人妻子。逆天心，誣人倫，繆於『天地之性人為貴』之義……。漢氏減輕田租，三十而稅一，常有更賦，罷癘咸出。而豪民侵陵，分田劫假，誅名三十而稅一，實

(註一) (註二) (註三) 參看『周禮』各本條

什稅五也。父子夫婦終年耕耘，所得不得以自存。故富者犬馬餘菽粟，驕而爲邪；貧者不厭糶，斃，窮而爲姦——俱陷於辜，刑用不錯。（『漢書』『王莽傳』）

一方面，便同時把『周禮』的圖式宣布出來實行。王莽始建國元年（紀元九年）詔云：

詔今更名天下之田曰王田；不得賣買。其男口不滿八而出過一井者，分餘田與九族隣里鄉黨。故墾田。今當受田者，如制度。敢有非井田聖制，無法惑衆者，投諸四裔，以禦魘魅，如皇始祖考虞帝故事。（同上）。

貴族地主階層依照這樣一個圖式把初期封建剝削的系統重現了。但是一，歷史是不能往回轉的；二，這與商人地主以及中小地主階層的利益根本矛盾着；三，已由莊園內的農奴而轉化到了佃耕制時代的農民，令他們再回到莊園內去，除去再加重政治上的人格之惑被束縛外，如在駱駝背上的重負也是增無減的，因而復古同時並不能取得農民的同情。所以這一回復古運動的悲喜劇，也不能不『曇花一現』的便歸於消失了。

此外在這一派的代言人中，在認識論方面，楊雄較劉歆有其較高的成就，有一點唯物論的因素；但其在政治論上，並沒有新的原則的發現，故不具論。讀者要知道楊雄思想的內容，請參閱『楊子法言』，便可以概見其輪廓。

## 肆 地主階級內部兩派思想的升沉與其統一

## 一 今古文學派的對立與調和

隨着貴族地主所支持的王莽復古運動的失敗，一時在意識形態上取得支配地位的經古文學派，乃亦不能不隨之而消沉。繼起的後漢政權，係發生於商人地主階層的反王莽復古運動，從實質上考察，是十分確切的。據『後漢書』『光武本紀』，王莽地皇三年，即紀元二十二年，光武『因竄殺於宛，宛人李通等以圖讖說光武，云：「劉氏復起，李氏爲輔」』，『遂與定謀』。是劉秀本人爲圖積糧食的商人地主。又『李通傳』云：『李通……南陽宛人也，世以貨殖著姓。』又據『前漢書』『地理志』所載，潁川，南陽在前漢末，已成爲『俗……好商賈漁獵時遷』之區。而在劉秀軍事集團中的所謂『二十八宿』，又大皆出身於潁川，南陽一帶。在後漢的政權，係在商人地主階層的支持下而樹立起來的，已屬顯明的事實。從而這一階層便成爲政治上、經濟上的支配階層。因之在後漢政權的產生後，在社會意識形態上，代表商人地主階層之意識形態的經今文學，便代之而取得支配地位。故自紀元三十年代至馬融，鄭玄出世前，代表貴族地主階層之意識形態的經古文學派，在學理上並沒有什麼發揮。『後漢書』『鄭玄傳』云：

時任城何休好公羊學，遂著公羊墨守，左氏膏肓，穀梁廢疾。玄乃發墨守，鍼膏肓，起廢疾。休竟而嘆曰：『康成入吾室，操吾矛以伐我乎？』初中興之後，范升、陳元、李育、賈逵之

徒爭論古今學後，馬融答北地太守劉瓛，及玄答何休，義據通深。由是古學遂明。

然在後漢政權成立初的紀元三十年代至六十年代間，以桓譚爲代表的貴族大地主階層，從經古文學的立場上，曾一度表現和商人地主的鬭爭。首先，他們極力非難政府的政策法令，及商人地主階層的猖狂。桓譚說：

夫理國之道，舉本業而抑末利。是以先帝禁人二業，鋤商賈不得爲官吏。此所以抑兼并長廉耶也。今富商大賈多放錢貨，中家子弟爲之保役。趨走與宦僕等動，收稅與封君比入。是以聚人慕效，不耕而食；至乃多造侈靡，以淫耳目。今可令諸商賈自相糾告，若非身力所得，皆以減罪告者。如此則專役一己，不敢以貨與人，事寡力弱，必歸田畝，田畝修，則穀入多而地力盡矣。

又見法令決事，輕重不齊，或事殊法，同罪異論。姦吏得因緣爲市，所願活則出生議，所欲陷則與死比。是爲刑開二門也。（『後漢書』『桓譚傳』，『疏陳時政』）

一方面則極力攻擊經今文學。故桓譚又說：

今諸巧慧小才伎數之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪誣誤，人主焉可不抑遠之哉！臣諷伏聞陛下窮折方士黃白之術，甚爲明矣；而乃欲聽納讖記，又何誤也。其事雖有時合，譬猶卜數筮偶之類，陛下宜垂明聽，發聖意，屏羣小之曲說，述五經之正義，略羈同之俗語，詳通人之雅謀。（同上本傳）

而經今文學，却正是商人地主政治的指導原理。因此，桓譚的『時政』主張，當然不能獲得商人

地主階層所支配的政治的容納。所以譚本傳所云桓譚前後三次上疏光武：初則「失旨不用」，再則「書奏不省」，三則「帝省奏愈不悅」，在最後更遭受一次最嚴重的壓迫，「桓譚傳」說：「其後有詔會議臺堂所處，帝謂譚曰：『吾欲識決之，何如？』」譚默然良久曰：「臣不諳識。」帝問其故，譚復桓言讖之非經。帝大怒曰：「桓譚非聖無法。」將下斬之。譚叩頭流血，良久乃得解。出爲六安郡丞，意忽忽不樂，道卒。」

另一方面，在光武四年，即紀元二十八年，因韓歆疏請「欲爲費氏易『左氏春秋』立博士」之一問題，而展開兩者的論戰，代表經今文學的范升，認爲「『左氏』不祖孔子，而出於丘明，師徒相傳，又無其人」；代表經古文學的陳元，則謂「丘明至賢，親受孔子，而『公羊』、『穀梁』傳聞於後世」。光武皇帝爲和緩兩者的糾紛，曾承允設置左氏學博士；然却引起舉朝一致的反對，「諸儒以左氏之立，議論乖謬；自公卿以下敏廷爭之。」故結果，又隨即裁廢。（以上均「後漢書」『鄭、范、陳、賈、張列傳』）

這正在反映着地主階級內部兩個階層政治上衝突的過程，亦即經今文學派利用其在朝派的政治地位，壓制經古文學派。在野派的經古文學派由於在政治上被排斥，便轉向學術方面去發展。所以到後漢末，經古文學比經今文學在學術上的成就還要大，特別是產生了馬融、鄭康成（玄）那樣經古文學的大師。

但從紀元六十年代後，到馬融、鄭玄的經古文學抬頭以前的期間，貴族地主階層在政治上、經濟上都成了前者的附屬，因而表現在意識形態上，所謂經古文學，在政治論上亦無異成了經今文學的一

個支流。從而以經古文學家的代表權威而出現的賈逵，其所謂經古文學却不惜自己掩蓋其獨立的宗派性，自貶立場而曲附於所謂經今文學家之神學的說教。他一面曲解其左氏學同於公羊，例如他說：「臣謹摘出左氏三十事尤著明者，斯皆君臣之正義，父子之紀綱，其餘同公羊者什有七八，或文簡小異，無害大體。」（紀元七十六年上章帝條奏，見同上本傳）；一面把左氏曲解爲圖讖之學，例如他說：「至光武皇帝奮獨見之明，興立左氏穀梁，會二家先師不曉圖讖，故令中道而廢」，「五經家皆無以證圖讖，明劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文。五經家皆言顯項代黃帝，而堯不得爲火德；左氏以爲少昊代黃帝，卽圖讖所謂帝宣也。如今堯不得爲火，則漢不得爲赤。其所發明補益實多。」（同上）。另一方面，「神雀集宮殿」，他迎合商人地主，曲解爲「降胡之徵」（同上本傳）。以此，所謂經古文學派，在這等方面，無異成爲經今文學派之一支流。自此約歷數十年之久，不曾表現有所謂經今古文學派之激烈爭持。

迨至一百三十年代以後，由於地主階級社會的階級矛盾復趨緊張，其統治地位復呈動搖。一方面，土地財富集中於大地主之手，一方面，農民羣衆普遍貧窮化，益以天災疊至，因之便不斷發生農民叛亂與流亡的現象（請參閱拙著中大『中國經濟史講義』）。從而，一面又引起內政紛亂，特別是皇親和太監迭起擅權，一面又引起境內外族的離貳，一面又引起中間階層和中小地主的矛盾。因而在維護其統治的同一立場上，却又重新引起大地主階級內部兩派見解和主張的衝突，特別表現爲貴族地主階層在政治上的反攻。但兩者的衝突，不僅更助長了皇親和太監的竊奪權利，而大地主階級內部除李膺陳實等少數稍有正義感的人士外，他們爲着排斥異己，甚至不擇手段，反而和太監勾結，致認成『

黨綱之綱」與圍剿知識分子的人屠殺慘局。

世桓帝以後到靈帝時（桓帝紀自一四七——一六八；靈帝紀自一六九——一八八），農民「劫亂」已普遍的汎濫着，浸假全國均陷入於這種農民暴動的洪潮中。因而地主階級內部各階層的對立，便在階級的嚴重情勢下復歸於統一。從而反映在意識形態上之相互對立的經今古文學派，也在階級內部統一的方針下復歸於統一了。——自然，這不是說其內部的對立性便不存在了。例如荀悅說：

仲尼作經，本一而已。古今文不同，而皆自謂真本經。古今先師，義一而已。異家別說不同，而皆自謂古今（此處有誤）。仲尼選而燔質，昔先師歿而無聞，將誰使折之者。秦之滅學也，書藏於屋壁，義絕於朝野。逮至漢興，收城散滯，固已無全學矣。文有腐滅，言有楚夏，出有先後。或學者先意有所借定，後進相友，彌以滋蔓。故一源十流，天水違行，而訟者紛如也。執不俱是，比而論之，必有可參者焉。（『申鑒』『時事第二』）

荀悅的這種意見，代表了當時地主階級一種主觀要求的傾向。然而由於地主階級內部各階層的存在，經古文和今文學派思想的統一，却是不能實現的。所以地主階級仍只能在挽救統治和鎮壓農民暴動這一點上，得到共同的主張。

## 二、關於政治論上的兩派見解

大地主的內部商人地主和貴族地主的兩派，他們從同一階級立場上而要求維護階級統治的主張，

是完全一致的。而所謂後漢一百九十六年間的經濟，完全是前漢的延長——雖然有某些方面的發展——所以其階級統治的原理，原則上也是承襲着董仲舒的政治學說；在階級論上，他們也沒有跳出董仲舒「性三品」論的教條，例如王符說：「夫性惡之民，民之豺狼。」「善人君子被侵怨而能至闕庭自明者，萬無數人。」（『潛夫論』「述赦篇」）。仲長統說：「過刑惡人可也，過刑善人豈可復哉？」「夫人待君子然後化……君子非自農桑以求衣食者也。」（『昌言』「損益篇」）載『後漢書本傳』。是皆從性善和性惡去分別地主和農民兩個階級。在統治的政策上，他們也同樣遵守教化與刑罰並用的原則。而所謂教化的內容，也只在解釋董仲舒「三綱六紀」的原則。只是在刑罰的原則上，適應於階級鬥爭情勢的開展，便更強調其重要性，在董仲舒是以刑罰去作爲所謂教化的保障與補助，現在則轉而爲刑罰第一主義了。故王符說：

爲國者，必先知臣之所苦，禍之所起，然後爲之禁，故姦可塞而國可安也。今日賊良民之甚者莫大於數赦贖，赦贖數，則惡人昌而善人傷矣……其輕薄姦軌，既陷罪法，怨毒之家，冀其辜戮以反畜憤，而反一概悉蒙赦釋，令惡人膏會而誇嘔，老盜服臧而過門，孝子見讎而不得討，遭盜者睹物而不敢取，痛莫大焉。夫姦穢者傷禾稼，惠姦軌者賊良民。『書』曰：「文王作罰，刑茲無赦。先王之制刑罰也，非好傷人肌膚，斷人壽命；貴威姦懲惡，除人害也。故經稱「天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！」」（同上『述赦篇』）

仲長統說：

肉刑之廢，輕重無品，下死則得完鉗，下完鉗則得鞭笞。死者不可復生，而完者無傷於人。

兇咎不足以懲，中罪安得不至於死哉？夫鷄狗之攘竊，男女之淫奔，酒醴之賂遺，繆誤之傷害，皆非值於死者也。殺之則甚重，宥之則甚輕。不制中刑以稱其罪，則法令安得不參差，殺生安得不過濫乎？今患刑輕之不足以懲惡，則假減貸以成罪，託疾病以諱殺。科條無所準，名實不相應，恐非帝王之通法，聖人之良制也。或曰：過刑惡人可也，過刑善人，豈可復哉！曰：君前政以來，未曾枉害善人者，則有罪不死也。是爲忍於殺人也，而不忍於刑人也。今五刑有品，輕重有敘，科條有序，名實有正，非殺人逆亂鳥獸之行甚重者，皆勿殺。嗣周氏之秘典，續呂侯之祥刑，此又宜復之善者也。（同上「昌言」「損益篇」）

只是貴族地主階層從其自身的利益上，仍執持着相異於商人地主階層的重農抑商的主張，這在王符和仲長統的著作中都表現得明白。王符說：

今舉俗舍本農趨商賈，牛馬車輿填塞道路，游手爲巧充盈都邑。務本者少，浮食者衆。商邑翼翼，四方是極。今察洛陽資末業者計於農夫，虛僞游手計於末業。則是一夫耕百人食之，一婦桑百人衣之。以一奉百，孰能供之？天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此。本末不足相供，則民安得不饑寒。饑寒並至，則民安能無姦軌。姦軌繁多，則吏安能無嚴酷。嚴酷數加，則下安能無愁怨。愁怨者多……則國危矣。夫貧生於富，福生於強，亂生於化，危生於安。（『潛夫論』「浮修篇」）

國之所以爲國者，以有民也。民之所以爲民者，以有穀也。穀之所以豐殖者，以有民功也。功之所以能建者，以有日力也。……故孔子曰：既庶則富之，既富乃教之。是故禮義生於富足，

盜竊起於貧窮。富足生於寬暇，貧窮起於無日。（同上『愛日篇』）

仲長統說：

漢興以來，相與同爲編戶齊民而以財力相君長者，世無數焉。而清潔之士，徒苦於爨棘之間無所益損於風俗也。豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計，船車賈服周於四方，廢居積滯滿於都城；琦賂寶貨，巨室不能容，馬牛羊豕，山谷不能受，妖童美妾，填乎綺室，倡優妓樂，列乎深堂。賓客待見而不敢去，車騎交錯而不敢進。三牲之肉臭而不可食，清醇之酎敗而不可飲。盼則人從其目之所視，喜怒則人隨其心之所慮。此皆公侯之廣樂，君長之原實也。苟渾智詐者則得之焉。苟能得之者人不以爲罪焉，源發而橫流，路開而四通矣。求士之舍榮樂而居窮苦，棄放逸而起束縛，夫誰肯爲之者邪？夫亂世長而化世短。亂世則小人貴賤，君子困賤。（同上『月言』『理亂篇』）

井田之變，豪人貨殖館舍布於州郡，田畝連於方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服，不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂白榮，犯法不坐，刺客死士爲之投命。至死弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不歛，寃枉窮困，不敢自理。雖亦由網禁疏濶，蓋分田無限使之然也。今欲張太平之紀綱，立至化之基址，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉，非井田實莫由也。（同上『損益篇』）

這在一方面，極力攻擊商人地主享受特權，集中財富，兼并土地，壟斷經濟，以及其豪奢生活和支配社會的權勢，一方面又在溫習王莽、劉歆等人的復古主張，而強調復行『井田』制的必

要。

### 三 調和兩派之荀悅的折衷論

到後漢末，地主階級內部的矛盾，在階級對立的嚴重情勢下趨於緩和，從而引起階級內部的統一運動。在意識形態上，荀悅便是代表這種傾向而出現的思想家。

如前所述，荀悅從拆衷的見地上調協經今古文學派，圖獲得兩派主張在學術宗派上之統一。

兩派長時間在政見上所爭持的一個中心問題：即商人地主主張任令人民對土地自由買賣和兼井；貴族地主則主張「限田」，甚而恢復所謂「井田」。荀悅在這裏，便從其折衷的立場上說：

諸侯不專封；富人民田踰限，富過公侯，是曰封也。大夫不專地；人賣買由己，是專地也。或曰，復井田與？曰，否。專地非古也，井田非今也。然則如之何？曰：耕而勿有，以俟制度可也。（『中鑑』，『時事第三』）

這種模稜兩可的折衷論，是完全沒有實際意義的。所謂「耕而勿有，以俟制度」的建議，也只是

一種沒有具體內容的模糊概念。

構成兩派在政治上之另一主要爭點，即一方要求重農抑商，一方則支持商業要求。荀悅在這裏，也採取折衷的立場。例如他說：

或問貨。曰：『五銖之制宜矣。』曰：『今廢如之何？』曰：『海內既平，行之而已。』曰：『錢散矣，京畿虛矣，其勢必積於遠方。苦果行之，則彼以無用之錢，市吾有用之物，是國

近而豐遠也。」曰：「事勢有不得官之所赴者，穀也。牛馬之禁不得出百里之外，若其他物，彼以其力取之左，用之於右，實遷有無，周而通之，海內一家，何患焉？」曰：「錢寡矣。」曰：「錢寡民易矣。若錢既通而不周於用，然後官鑄而補之。」或曰：「牧民之藏錢者，輸之官牧，遠輸之京師，然後行之。」曰：「事枉而難實者，欺慢之衆，奸僞必作，爭訟必繁，刑殺必深。吁嗟紛擾之聲，章乎天下矣。非所以撫遺民，成緝熙也。」曰：「然則收而積之與？」曰：「通市其可也。」或曰：「改鑄四銖？」曰：「難矣。」或曰：「遂廢之？」曰：「錢實便於事用，民實行之，禁之難。今聞難令以絕便事，禁民所樂，不茂矣。」曰：「起而行之，錢不可，如之何？」曰：「尚之廢之，弗得已，何憂焉。」（同上）

荀悅在這裏，企圖照顧兩方面；但却只是一些無相實際的空論，對當前情況，並未能引起何種改變。

荀悅的根本見解，並沒有多少新東西，只不過把董仲舒以來的一貫統治理論加了一些解釋，例如在階級論的出發點上，他也承襲着所謂「性三品」說，「中艦」「雜言下第五」說：「有三品焉：上下不移，其中則人事存焉爾，命相近也，事相遠也。」「純德無惡，其上善也，伏而不動其次也，動而不行，行而不遠，又其次也，其下者，遠而不近也。」從這裏而解釋其階級統治的根據，故說「善治民者，治其性也……凡器可使與顏，冉同趨」（同上「政體第一」）。從而便轉入到其所謂法度教化說：「性雖善，待教而成；性雖惡，待法而消。維上智下愚不移，其次善惡交爭，於是教扶其善，法抑其惡。得施之九品：從教者半，畏刑者四分之三，其不移大數，九分之一也；一分之中，又有微

移者矣。然則法教之於化民也，幾盡之矣。及法教之失也，其爲亂亦如之。」（同上『雜言下第五』）。因此，在他看來，刑罰是專用以「治小人」，即農民，而地主階級却是生成的『純德無慝』的治人者，惟有在『上智』與『下愚』之間的小所有者，乃需要禮教去教化，刑罰去鞭策。故『政體第一』又說：

君子以情用，小人以刑用。……故禮教榮辱以加君子，化其情也；桎梏鞭朴以加小人，治其刑也。君子不犯辱，況於刑乎，小人不忌刑，況於辱乎？若夫中人之倫，則刑禮兼焉。教化之廢，推中人而降於小人之域；教化之行，引中人而納於君子之途，是謂章化。

同時對於『中人』，他又同樣主張用考選制度去羅拔。這自然是最虛骨最無恥的階級論，但在地主階級的立場上，却又表現其爭取中間階層的戰略意義。

依照他的理論邏輯，『君子』便成了生成的依他人勞動以爲生的階級，『小人』便是生成的應提供剩餘勞動去供養君子的階級，故說：『君以至美之道道民，民以至美之物養君。』（『政體第一』）。『上以功惠綏民，下以財力奉上。』（同上）。從這裏，把人剝削人之階級的內容隱蔽着，而達到如次之一欺騙的國家論的結論：『天下國家一體也；君爲元首，臣爲股肱，民爲手足。』（『政體第一』）

國家政治的目的是什麼呢？他說第一在制止『偷竊』和『掠奪』（同上），其次在『序』『高下』『固』『班級』……（同上）。怎樣去完成這種目的呢？他說：『凡政之大經，法教而已矣。教者，陽之化也；法者陰之符也。仁也者，慈此者也；義也者，宜此者也；禮也者，廉此者也；信也

者，守此者也；智也者，知此者也。」（同上）

但是這種『法教』爲什麼在當時完全喪失效力呢？在這一現實的問題上，由於那端在他眼前的活生生的事實，而促成他如次之一比董仲舒較進步的見解，『時事第二』說：

古今之法也，民寡則用易足，土廣則物易生，事簡則業易定，厭亂則思治，創難則思靜。或曰：三皇民至教也，其治至清也。天性乎？曰：皇民教。秦民弊，時也；山民樸，市民玩，處也。桀紂不易民彫亂，湯武不易民彫治，政也。……實推性。

在這裏，他知道從時間、地點、條件去了解政治情況和民俗；並以之與主觀上政治措施關聯起來，去說明時代的治亂。這是比較正確的見解。然而他從這裏，便又回到其貴族地主階層原有的立場上去了。他繼續說：

不求無益之物，不蓄難得之貨，節華麗之飾，退利進之路，則民俗清。無備小忌，去淫祀，絕奇怪，則妖僞息矣。致精誠，諸求已，正大事，則神明應矣。放邪說，去淫智，抑百家，崇聖典，則道義定矣。去浮華，舉功實，絕末伎，同本務，則事業修矣。

這却是一種極保守極反動的議論：他不獨反對社會經濟、文化的進步，反對開通民智，而又主張統制思想。而此正表現其腐朽的階級，害怕面對真理和現實。可惜統治階級的一切這種企圖，都只能增加其自己的過患。

## 伍 農民派的政治學說

### 王充的批判主義

#### 1 王充傳略

據『論衡』『自紀篇』云：「王充者，會稽上虞人也，字仲任。其先本魏郡元城一姓，孫一幾世常從軍有功，封會稽陽亭。」歲倉卒國絕，因家焉。以農桑爲業。世祖勇任氣，卒咸不揆於人。歲凶，橫道傷殺，怨讎衆多，會世擾亂，恐爲怨讎所搗，祖父汎學家檣戟，就安會稽，留饒塘縣，以賈販爲事。生子二人，長曰豪，少曰誦，誦即充父。祖世任氣，至豪誦滋甚，故豪誦在饒塘勇勢凌人，末復與豪家丁伯等結怨，舉家徙處上虞。」又云：「貧無一畝庇身……賤無斗石之秩……居貧苦而志不倦。」又云：「充細族孤門，或嘲之曰：『宗祖無淑懿之基，文墨無扁籍之遺……吾子何祖？其先不載。況未嘗履墨塗，出儒門……』」『章和二年，罷州家，年漸七十，時可懸輿，仕路隔絕，志窮無如……貧無供養，志不媮快……』又『後漢書』『王充傳』云：充少孤，師事班彪，其先世本家饒塘，業農桑，後改賈販，因與豪家丁伯等結怨，始徙走上虞，至充時，貧至無力置書，常藉洛陽賣書店看讀。很明白，王充的家世，是屬於被壓迫的窮乏的人民。『自紀篇』又曰：『建武三年充生。』按光武建武三年即紀元二十七年。又云：『章和二年，罷州家，年漸七十。』按章帝章和二年爲紀元八十八年。又『本傳』云：永元中病卒於家。若其年事爲七十五左右。則其卒年當在紀元八九年至

九七年左右。

按中國社會自紀元三十年代至一百三十年代間，地主農民間的階級鬥爭形勢雖漸呈緩和，而階級間的矛盾，由於地主商人的土地兼併，及高利貸與商品掠奪的疾急進行，又疾急地在發展着。其次，由於手工業與商業的發展，給予人類對自然界的認識以較豐富的條件。在這種社會和文化諸條件的基礎上，便產生較進步的王充的農民派哲學。

作爲王充思想的代表著作，今所傳者僅「論衡」。『論衡』一書，『本傳』云八十五篇，二十餘萬言，今傳者亦八十五篇，崇文總目三十卷，世所傳本或爲二十七卷。今各種版本文字亦間有出入。此或因諸本繕寫，輾轉流傳之所致。『後漢書』注解云：

袁山松書曰：充所作『論衡』，中土未有傳者，蔡邕入吳始得之，恆秘玩以爲談助；其後王朗爲會稽太守又得其書……由是遂見傳焉。『抱朴子』曰：『時人嫌蔡邕得異書，或搜求其帷中隱處，果得『論衡』，抱數卷持去。邕丁寧之曰：「惟我與爾共之，勿廣也。」』

依此，今本『論衡』或因折轉流傳而有所改易，亦事勢之難於避免的。而況被統治者著作的出版，發行，從來就遭受着令人難以想像的困難。

此外『本傳』及『自紀篇』均云更有『性書』十六篇；『自紀篇』並云：『充既疾俗情，作『澁俗』之書；又閔人君之政，待欲治人，不得其宜，不曉其務，愁精苦思，不睹所趨，故作『政務』之書；又傷僞書俗文，多不實誠，故爲『論衡』之書。』同時更有『實論』之作。但所謂『澁俗之書』、『政務之書』及『實論』均與『論衡』並列，當爲『論衡』以外之其他著作。惜今皆已失

傳。

余因思在當時，王充諸著作，或亦被視同『洪水猛獸』而遭禁止，故蔡邕私有此書而不傳，直至後漢宋朗始以之公布。此殆爲出身於被統治階級之文人，無間古今而同一遭遇者也。

## 2 作爲認識論的唯物論

王充從生產階級實踐生活的基礎上，對宇宙間社會間一切現象的認識，完全從生活的現實上出發，而進行其對一切事象之客觀的認識。因而他對於從來統治階級各派之充滿欺騙性的觀念論和神學的說教，均一一從現實的真實存在上去給以批判，盡情的暴露其欺騙性；甚至對早期農民派的墨翟哲學也與以部分的否定。以此在『論衡』的全書中，完全爲批判精神所貫注，從批判的立場上建立其自己的理論體系。所以在知識論上，他通過了從來各派的學說，同時又否定了從來各派的學說。

惟其因爲他的學說是採取着批判的立場，貫穿思想鬭爭的精神，故在其掙較他派學說時，不惜用各種詞句去反詰。所以研究王充哲學的人們，若從其各種反詰的詞句去摸索，那便無法接近其理論的實質。

王充在其思想的出發點上，便確認宇宙是自己存在的客體；天體爲雲烟質，地體爲土質（『自然篇』），這都是一種實際存在的形體。故說：『夫天與地無異諸有體者。』（『變虛篇』）。而這種形體，又都是由本質和現象之兩者的統一而構成的。『本質』和『現象』在王充哲學的範疇中，便是所謂『氣』和『形』。故他說：『形，氣，天性也。……人以氣爲壽，形隨氣爲動。氣性不均，則於體不同。』（『無形篇』）。所以形體的差異，是由其所構成的物本質的差異而發生的。因之，

他認爲宇宙的本體是一種無感覺無意志的東西，並沒有什麼神道的作用存在其間。故『自然篇』說：

……何以知天之自然也？以天無口目也。案有爲者，口目之類也。口欲食而目欲視，有時於內，發之於外，口目求之，得以爲利欲之爲也。今無口目之欲，於物無所求索，夫何爲乎？何以知天無口目也？以地知之。地以土爲體，土木無口目……使天體乎？宜與地同。使天氣乎？氣若雲烟，雲烟之屬，安得有口？

因此凡存在於宇宙間的一切東西，也都是客觀地存在着的，故說：『人，物也；物，亦物也。』（『論死篇』）。「人禽皆物也，俱爲萬物。」（『寒溫篇』）。而這種存在的客體的東西，又都是自生自滅的，並不是假手於所謂什麼神意的創造或命數。故說：

春觀萬物之生，秋觀其成，天地爲之乎？物自然也。如謂天地爲之，爲之宜用手；天地安得萬萬千千乎，並爲萬萬千千物乎？諸物在天地之間也，猶子在母腹中也。母懷子氣，十月而生，鼻口耳目，髮膚毛理，血脈脂腴，骨節爪齒，自然成腹中乎？母爲之也。（『自然篇』）

天之行也，施氣自然也。施氣則物自生，非故施氣以生物也。不動氣不施，氣不施，物不生。（『說日篇』）

從而他認爲，由於天體自己的運動而引起天體中各種物質元素（氣）的運動，萬物便從這種物質元素的運動中而發生出來的；但此却並非天的有意志的行爲，故『自然篇』又說：

天之動行也，施氣也；體動氣乃出，物乃生矣。由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人

之施氣也，非欲以生子；氣施而子自生矣。天動不欲以生物而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。夫天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。

但是天何以會自動呢？在這裏，他沒有給予明確的解釋。在他，或者對雲烟狀態的天體，而直觀的肯定其爲流動性。

從而他說運動的物質原素的東西，在其運動的進程中，一遇到異質性的東西便拚合相革而生他物，故說：『凡物能相割切者，必異性者也，能相奉成者，必同氣者也。是故離下兌上曰革，革，更也。火金珠氣，故能相革，如俱火而皆金，安能相成？』（『論書稿』）。在這裏，他不僅把握了同質相成、異質相革的物理學原理——雖則還沒把握着由量變到質變的原理——並闡着了辯證的觀點。

同時，他便達到如次之一結論：存在於宇宙間各種物質原素（氣），因天自體的運動而引起運動，萬物便都是從這種運動中的錯合而生起的。因此他歸結到萬物的發生和其生成說：『夫天覆於上，地偃於下；下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。』（『自然篇』）

這種自生的萬物，並都有其自生自成自滅的一個全過程。例如他說：『夫物以春生；夏長；秋而熟老，適自枯死。陰氣適盛，與之會遇。何以驗之？物有秋不死者，生性未極也。』（『偶會篇』）。但是物雖順着春、夏、秋、冬的季節順序去完成其發展的過程，却不是天故爲創設春、夏、秋、冬來支配萬物，故『自然篇』說：

天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長，陰氣自

出，物自成藏。汲井決陂，灌溉田園，物亦生長；霽然而雨，物之莖葉根莖，莫不洽濡，程量潤澤，孰與汲井決陂哉？

然而天何以有春、夏、秋、冬四時之分呢？在這裏，他達到天文學上之可貴的成就，他認為天之所以有四個季候的分別，完全由於太陽在其周轉的運行上，即他所謂「轉運之衡」上，離地面的距離的遠近而派生的。不消說，在這裏，他已接觸到地圓說的見解（其天文學的見解主要見於『說日篇』）。其次，雲雨等現象又何自發生呢？關於這，他給予如次之一個唯物論的解釋：

儒者又曰：「雨從天下」，謂正從天墜也。如實論之，雨從地上，不從天下。見雨從上集，則謂從天下矣，其實地上也。……夫雲則雨，雨則雲矣。……雲霧，雨之徵也；夏則爲露，冬則爲霜，溫則爲雨，寒則爲雪。雨露凍凝者，皆從地發，不從天降也。（『說日篇』）

再進入到他的人生論。他確認人類的生成也和其他萬物一樣，並沒有什麼神秘，而是由精蟲和胚卵的遇合而轉化出來的。故說：「夫人之所以生者，陰陽氣也；陰氣生爲骨肉，陽氣生爲精神。」（『訂鬼篇』）。於是他進而批評封建統治階級的代言者儒家說：

『儒家論曰：「天地故生人。」此妄言也。夫天地合氣，人偶自生也；猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵，蟻虱之於人也，因氣而生，種類相產。萬物生天地之間，皆一實也。……夫天地不能故生人，則其生萬物亦不能故也。天地合氣，物偶自生也。』

（『物勢篇』）

另一方面，他又從社會現實的階級剝削關係上，給與治者階級的階級理論以有力的反駁。他說，如果「人」是「天地故生」的，那便該「令其相親愛」，而不該有人剝削人的「相賊害」的事實存在。故「自然篇」說：「如天故生萬物，當令其相親愛，不當令其相賊害也。或曰：『五行之氣，天生萬物；以萬物含五行之氣，五行之氣更相賊害。』」曰：「自當以一行之氣生萬物，令相親愛，不當令五行之氣，反使相賊害也。」這對於他的見解的說明，是十分明白的。

在王充看來，雖然「人」由於「天地合氣」而「偶自生」的，但這係經過一個較複雜的過程，逐漸演變而來，並不是「卒成暴起」的，例如「道虛篇」說：「且物之生長，無卒成暴起；皆有浸漸。」所以係由天地先生出萬物，由萬物然後又轉而演化出人來，故說：「天地、夫婦也。天施氣於地以生物，人轉相生。」（「奇怪篇」）。這達到一個較正確的靈然性的結論。

他於是進而追究到動物界的活動之所以發生，認為是由於為獲得生活物資而引發的：「易言之，人類自其有生之來，便具有自體的生存和種族的繁殖之兩種本領。故說：

萬物之生，含血之類，知饑知寒，見五穀可食，取而食之；見絲繭可衣，取而衣之。或說以爲天生五穀以食人，生絲繭以衣人，此爲天爲人作農夫桑女之徒也；不合自然，故其義疑未可從也。（「自然篇」）

且夫含血之類，相與爲牝牡。牝牡之會，皆見同類之物，情感欲動，乃能授施；若夫牡馬遇雌牛，雄雀見牝雞，不相與合也，異類故也。（「奇怪篇」）

因之，人類掘取自然物以爲其生活的物質資料，那却不是自然爲養人而特設的。從而人類爲獲得

這種物質資料，便不能純依賴自然，便不能不因着自然的條件去行使其加工的工作，而從事勞動，藉勞動去創造自己的生活，故『自然篇』說：「然雖自然，亦須有爲輔助，耒耜耕耘，因春播種者，人爲之也。乃穀入地，日夜長大，人不能爲也。」這種見解，正是多方面受着自然力支配的農民，對農業生產之唯物論的解釋。

但是人類既都同是物質的構成體，爲什麼又有壽、夭、智、愚、賢、不肖之別呢？在這裏，他係從人類所受的不同體力的強度上去說明的。他認同樣被派生的人類，而各個所賦有的體質却不是齊一的，而人的年齡的壽夭，知識的高下，便都從這個基礎上發生出來的。故說：「天地爲鑪，造化爲工，稟氣不一，安能皆賢。」（『自然篇』）。『若夫強、弱、夭、壽，以百爲數，不至百者，氣自不足也。夫稟氣溼則其體強，體強則其命長；氣薄則其體弱，體弱則命短，命短則多病……人之稟氣，或充實而堅強，或虛劣而軟弱。充實堅強，其壽壽；虛劣軟弱，失業其身。天地生物，物有不遂，父母生子，子有不就。物有爲實，枯死而墮；人有爲兒，天命而傷。使實不枯，亦至滿歲；使兒不傷，亦至百年。』（『氣壽篇』）。同時，亦不能遂其自然發展，遭受外來的偶然原因喪生的，那却不是決定於其內在的原因。這在王充，即所謂『兵、燒、壓、溺、』的『觸值之命』。（同上）同時他在『無形篇』又極力從體強的增減上去判定人壽的增減，作出種種說明，去確證其壽夭之決定於體氣渾薄的見解。

另一方面，在人類的品質上，爲什麼有所謂『善惡』的分歧呢？在這裏，他也同樣從人所賦受的體質不齊一點上去說明的，例如『率性篇』說：

稟氣有厚泊，故性有善惡也。

人受五常會五臟。皆具於身。稟之泊少，故其操行不及善人，猶或厚或泊也。非厚與泊殊其  
 體也，麴蘖多少使之然也。是故酒之厚泊，同一麴蘖；人之善惡，共一元氣。氣有少多，故性有  
 賢愚。（同上）

依此，他雖然認人性有善惡之分；但並不是以之看作神祕的本質歧異的東西，而只是看作由體質  
 的歧異上而發生的歧異，在其本質上仍被視作同一的。這雖然沒有從階級的基礎上去說明，却也表現  
 了他和從來觀念論者的見解根本不同。從這得基本的分歧點上，他給予從來觀念論者的『性』論以嚴  
 厲的批判。雖然他也從當時現實的階級的標本上，而作出如次的一個結論：『孟子言人性善者，中人  
 以上者也，孫卿言人性惡者，中人以下者也；楊雄言人性善惡混者，中人也。』（『本性篇』）。這  
 在形式上，恍似同於董仲舒的性『三品』說，實際上，他係從農民階級的立場上恰恰把董仲舒所作的  
 結論首尾倒置了過來，且他之所謂『性』的內容，也和觀念論者所謂『性』的內容完全是兩樣的。在  
 他，『性』並不是所謂精神的本體，而是人類的意識思想。所以他之所謂『性』，是在受着不同時  
 間，空間條件等環境的歧異而被決定的。例如他說：

○楚越之人，處莊獄之間，經歷歲月，變爲舒緩，風俗移也。故曰：『齊舒緩，秦慢易，楚促  
 急，燕鵲投』以莊獄言之，四國之民更相出入，久居單處，性必變易。（『率性篇』）

人間之水污濁，在野外者清潔。俱爲一水，源從天涯，或濁或清，所在之勢使之然也。（同

上）

譬猶絲，染之藍則青，染之丹則赤。十五之子，其猶絲也；其有所漸化爲善惡，猶藍丹之染絲，使之爲青赤也。……人之性善，可變爲惡，惡可變爲善，猶此類也。蓬生麻間，不扶自直，白沙入緇，不練自黑。故蓬之性不直，沙之質不黑，麻扶緇染，使之直黑。夫人之性，猶蓬沙也，在所漸染而善惡變矣。（同上）

在這裏，他進入了環境決定論。但從環境決定論的立場上，一方面，却偏差到教育第一主義的結論，故又說：『穀之始熟曰粟，舂之於臼，簸其秕糠，蒸之以甑，饗之以火，成熟爲飯，乃甘可食；可食而食之，味成肌腴，成也。粟未爲米，米未成飯，氣腥未熟，食之傷人』。（同上）。從這段話的本文看，是沒有什麼錯誤的；但他以之喻爲教育對於人性的改造作用，却是不妥當的，是誇大了的。所以他從這裏又誤入觀念論的泥沼。自然，這不只由於受著其時歷史條件的限制，而且由於他是一個脫離革命實際行動的知識分子，使他無法達到更澈底的唯物論的認識論。

另一方面，王充從環境決定論的見解上，一觸到貴、賤、貧、富、身分、財產、地位的懸殊時，他又陷入定命論的謬誤。他在『命福篇』認爲人類的貴、賤、貧、富、地位的懸殊，是非人力可以左右的命定着的。雖然，他在他處又是如次樣的說着：

俱稟元氣，或獨爲人，或爲禽獸。並爲人，或貴或賤，或貧或富，富或累金，貧或乞食，貴至封侯，賤至奴僕，非天稟施有左右也，人物受性有厚薄也。（『幸偶篇』）

賜（子貢）本不受天之富命，所加財積聚，爲世富人者，得貨殖之術也。夫得其術，雖不『受命』，猶自益儻富。（『率性篇』）

這仍沒有從階級關係上去說明，而只是從人所稟受的知識能力上去說明。所以在這裏，他雖然想勉強支持其唯物論的立場，然而他已經陷入觀念論了。在『命福篇』中的論點，是緣他感於當時社會的現實上，一方面據着高貴地位而握有社會財富的地主商人，却不少是懶惰愚拙的分子，另一方面，終生勤勞的善良農民，無論他們具有何種的知識以至怎樣的勤奮，終久並不能改善其貧而賤的地位。在『幸偶篇』和『率性篇』的論點，是由他看到幸運兒地位的上升，特別是一些小所有者分子地位的上升。但對這種現狀的存在，王充忘記了階級關係的內容，不知從這種內容上去說明，而從自然主義的觀點上誤入定命論。從而他的理論的鬭爭性，又在這種定命論的下面打了折扣。所以王充始終都沒有成爲一個積極行動的戰國家，而只表現爲思想鬭爭上的一個批判主義者。——雖然，他的批判主義也是有着相當的鬭爭內容的。

雖然，在從來支配階級的欺騙教義下所支持的種種神學的觀念論的迷信，以及依託於社會、歷史各別現象的虛偽的說教，無論是經今文學派或經古文學派，在王充唯物論的刑庭中，却都受着第一次的系統的裁判了。——自然，這裏只是說，在中國，由王充才作了一個系統的批判。所以王充雖在某些個別論上入觀念論，而其在中國哲學史的地位上，是有着其光榮篇幅的。

### 3 經濟主義的政治論

轉入到政治論上的王充，從其唯物主義的認識論出發，首先他認爲不論是地主階級（連君主在內）或農民階級……的人們，只要是人，便都是由精蟲和胚卵結合而成的，大家在本質上都是同一的。故說：『夫人，物也，雖貴爲王侯，心不異於物。』（『道虛篇』）。這給予地主階級的『天生聖人』

與所謂『帝王受命』說以有力的批駁。於是進而給地主階級的讖緯符瑞說以無情的抨擊，以之反對地主階級的政權。首先他批判地主階級代言人所誇張的『帝王受命』的符瑞說道：

文王得赤雀，武王得白魚赤鳥。傳者論之，以爲雀則文王受命，魚鳥則武王受命。文武受命於天，天用雀魚鳥命授之也。……如實論之，非命也。命，謂初所稟得而生也，人生受性則受命矣。性命俱稟，同時並得，非先稟性後乃受命也。……當漢祖斬大蛇之時，誰使斬者？豈有天道先至而乃敢斬之哉？勇氣奮發，性自然也。夫斬大蛇，誅秦殺項，同一實也。尉之文武受命伐殷，亦一義也。高祖不受命使之將，獨謂文武受雀魚之命，誤矣。（『初稟篇』）

他認爲所謂符瑞，不過是從來支配階級代言人借託一些偶然性的現象去支持其階級的說教罷了。故『初稟篇』又說：『文王當興，赤雀適來；魚躍鳥飛，武王偶見，非天使雀至魚來也。』其次，他認爲從來支配階級代言者爲欲把帝王扮演爲與衆不同的神聖，因而便依託一些偶然的現象去附會，其實，那些現象的本身，却都是有其自身的因果關係的。『偶稟篇』說：

鴈鶴集於會稽，去避碣石之寇，來遭民田之畢。蹈履民田，喙食草糧，糲盡食素，春雨適作，避熱北去，復至碣石。象耕塗陵，亦如此焉。傳曰：『舜耕蒼梧，象爲之耕；禹葬會稽，鳥爲之佃。』失事之實，虛妄之言也。

其次，地主階級假託神意去行使統治，而創造着所謂天人感應說。他便從其時天文學醫學等科學基礎上，暴露其欺騙性。他說：

四十二日一食，五十六日一食，食得常數，不在政治。百變千災皆同一狀，未必人君政教

所致。（『治則篇』）

論災異者，謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。……曰：此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也；血脈不調，人生疾病，風氣不和，歲生災異。災異謂天譴告國政，疾病天復譴告人乎？釀酒於鬯，烹肉於鼎，皆欲其氣味調得也；時或鹹苦酸楚不應口者，猶人勺藥失其和也。夫政治之有災異也，猶釀之有惡味也；苟謂災異爲天譴告，是其烹釀之得見譴告也。（『變動篇』）

依此，王充確認一切自然現象的發生，都有其自身的因果關係。而『天』却是無知的東西；一切社會現象和政治現象，無知的天並不能有什麼感應。故『自然篇』說：『……災變時至，氣自爲之；夫天地不能爲，亦不能知也。』

另一方面，他認爲一切社會現象和政治現象，也同樣有其社會的因果關係；至於自然間的某種現象和社會間的某種現象相照應，都是偶然的，在其間，並無何種因果的聯繫。故說：

或難之曰：『「洪範」庶徵曰：「急沴寒若，舒恆煥若。一人君急則常寒順之，舒則常溫順之。寒溫應急舒，謂之非政而何？」夫豈謂急不寒，舒不溫哉？人君急舒而寒溫遞至，偶適自然，若故相應。人謂天地應令問，其實適然。

其次，他便進而揭破統治階級用以欺騙人民的所謂感報說。如他解釋人民所迷信的雷神劈人的現象說：

雷者，太陽之激氣也。何以明之？……陰陽交爭（孫貽讓云：『黃氏日鈔』作『交爭』，疑

係「分爭」）則和較軫，較軫則激射爲毒，中人輒死，中木木折，中屋屋壞，人在木下屋間偶中而死矣。何以驗之？試以一斗水灌冶鐵之火，氣激裂若雷之音矣；或近之，必灼人體。天地爲體，大矣，陽氣爲火，猛矣，雲雨爲水，多矣，分爭激射，安得不迅？中傷人身，安得不死？當治工之消鐵也，以土爲刑，燥則鐵下，不則躍避而射，射中人身，則皮膚灼剝。陽氣之熱，非直消鐵之烈也；陰氣激之，非直泥土之濕也；陽氣中人，非直灼剝之痛也。夫雷火也，氣剝人，人不得無迹，如灸處狀似文字，人見之，謂天記書其過以示百姓，是復虛妄也。使人盡有過，天用雷殺人，殺人常彰其惡以懲其後，明著其文字，不當闇昧。……（『雷虛篇』）

夫雷之爲火有五稔，言雷爲天怒無一效。（同上）

在這裏，他不僅正確地駁斥了雷公擊人說的謊謬，而且達到了陰氣和陽氣相激而生雷的近於科學的解釋。這是王充天才的創見。從而他歸結到無神論的進步的結論。所以他又說天是物，不得爲神。『春秋之時，五石隕於宋。五石者，星也。……星去天不爲神。』（『儒增篇』）認隕石爲星，也是一種近於科學的解釋。其次說到所謂人死後的鬼的問題，他說人也同樣是物，在其死後，構成人體的物質原素乃分解而還原爲各種原素，並不能轉變爲什麼「鬼」出來。『生』，不過由於其生機的聚處；『死』，不過由於構成生機的物质體的崩解。『論死篇』說：

人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？人之所以生者，精神也；死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也；人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時無所知也。人未生，在元氣之

中；既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？說人死『而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼』，也是一種近於科學的解釋。因之，他認爲要有『鬼』，除非『鬼』也是一種動物；而人謂有見『鬼』者，則係人之精神衰弱的一種錯覺。（見『訂鬼篇』）

這是王充從農民階級的立場上，對統治者所加於農民的充滿欺騙性的統治手段的暴露。最後他又總結的說：『六經之文，衆人之語，動言天者，欲化無道，懼愚者之言……』（『譴告篇』）這可說是對於儒家學本質的一種具體明確的說明。

然而，國家治亂遞至的現象，又該怎樣去說明呢？他從這裏，達到其唯物論的遠見。他認爲『世之治亂』，是由社會經濟情勢所決定的；在人民衣食足飽的經濟情況下，社會便自然安定，反之，社會便必然趨於混亂。這而且都有其必然性，不是政治上的主觀力量所能左右的（在時不在政）。所以『治期篇』說：

世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。……夫世之所以爲亂者，不以盜賊衆多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？若此者，由穀食乏絕，不能忍饑寒。夫饑寒並至，而能無爲非者寡，然則溫飽並至，而能不爲善者希。傳曰：『倉廩實，民知禮節；衣食足，民知榮辱。』讓生於有餘，爭起於不足。穀足食多，禮義之心生，禮豐義重，平安之基立矣。故饑歲之春，不食親戚；穰歲之秋，召及四鄰。不食親戚，惡行也，召及四鄰，善義也。爲善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。由此言之，禮義之行，在穀足也。案穀成敗，自有年歲，年歲水旱，五穀不

成，非政所致，時數然也。

這是說，國家的治亂，完全被決定於人民的現實物質生活的根基上；人民的物質生活條件有保障，自然會『安居樂業』；否則，社會羣衆的生活將陷於貧乏的境地，他們爲其現實生活所迫促，便勢必『甦而走險』，而發生『嘩亂』。所以統治階級手中的教文和刑罰，只有在人民衣食充足的情況下才能發生效力；對於饑寒交迫的人民，是完全沒有效力的，因爲只有物質生活才是他們的現實要求。

在物質生活失去保障的情勢下，所謂君臣，父子，兄弟，夫婦，朋友等倫常關係，也必然的隨之解體；易言之，這種倫常關係的存在與否，是以現實的物質生活作條件的。因此，他認爲統治階級代言人的種種因果爲因的說教，那完全是一種無補實際的欺騙與無智。故他批判孔子說：

傳曰：『倉廩實知禮節，衣食足知榮辱。』讓生於有餘，爭生於不足。今言『夫食』，『信』安有成？春秋之時，戰國饑餓，易子而食，析骸而炊。饑不足，不暇顧恩義也。夫父子之恩，『信』矣；饑餓樂『信』，以子爲食。孔子教子貢去『食』存『信』如何？夫去『信』存『食』，雖不欲『信』，『信』自生矣；去『食』存『信』，雖欲爲『信』，『信』不至矣。（『問孔篇』）

這是說，意識形態並不能獨自存在，而是被決定的東西。他於是進而說明，所謂『禮義』那些意識形態的東西，在人民現實的物質生活上，並不是必要的條件，倒是人民之現實的物質生活，決定其意識的一切。因說：『故禮義在身，身未必肥，而禮義去身，身未必瘠而化衰。以謂有益，禮義不如飽食。』（『非韓篇』）

從而他又進一步說明，在離開羣衆現實物質生活條件的基礎上，去敷設一些所謂德教的窠臼，

即作爲統治階級教化大眾的所有手段，都是徒然的。易言之，無論政治的內容如何，其本身並不能起基本的決定作用；它在基本上反而是被決定的東西。故說：

興昌非德所成，然則衰廢非德所能敗也。興昌衰廢皆天時也。……賢不賢之君，明不明之政，無所損益。世稱五帝之時，天下太平，家有十年之蓄，人有君子之行，或時不然，世增其美，亦或時致政。（『治期篇』）

因之，他認爲政治本身不能左右時代的環境，倒是時代環境在左右政治。自然，正確的說來，時代的階級關係，才是最主要的決定的東西。

他於是又進而否定統治者的人治主義。人治主義者把政治的結果，當作人的主觀條件的作用去說明，而歸結爲個人的功罪，他認爲那完全是因果爲因的說明。故說：『世謂古人君賢則道德施行，施行則功成治矣；人君不肖，則道德頓廢，頓廢則功敗治亂。古今論者，莫不謂然。……如實論之，命期自然，非德化也。吏百石以上，若升食以下，居位治民，爲政布教，教行與止，民治與亂，皆有命焉。』（『治期篇』）所以無論君主以至政治上負責之任何個人，只能在順應其時代趨向的基礎上給予時代以作用；並不能離開這個基本方向，而能獲得正面的影響作用的。故說：

國當衰亂，賢聖不能盛；時當治，惡人不能亂。

夫賢君能治當安之民，不能化當亂之世。良藥能行其針藥，便方術驗者，遇未死之人，得未死之病也。如命窮病困，則雖扁鵲未如之何。夫命窮病困之不可治，猶夫亂世之不可安也。藥氣之愈病，猶教導之安民也。皆有命時，不可勉力也。……由此言之，教之行廢，國之安危，皆在

命時，非人力也。……夫世亂民避，民之危殆……賢君之德不能消却。（均「治明篇」）

王充的所謂「時」，就是現代的情況，所謂「命」，就是時代的趨向。這種見解是有着相當進步意義的。不過一方面，王充只「知其然，而不知其所以然」，不知從生產力和生產關係的矛盾關係上，從階級的現實關係的根基上去說明；一方面，他只知所謂「時」與「命」的決定作用，而完全抹煞了人類的主觀創造性。所以他的政治論，最後也歸結到自然主義和宿命論的見解。在這裏，也沒有指示政治鬭爭的出路，並無稟忽視了政治鬭爭的必要性。

因此，王充在政治論上，有許多進步的唯物論的見解，但由於其時代歷史條件的限制，特別由於他和革命的實踐行動脫了節，而沒能達到澈底的唯物論的說明，只能作出經濟主義的唯物論的說明。

所以在王充的全部思想體系中，從其農民的階級性以及其時代說，實在不能不承認其理解的高邁，然律之以今日的科學，又充分的表現其落後性——這自然是無可避免的。

## 二 在農民階級實際運動中

### 所表現的政治思想與政治綱領

#### 1 在「太平濟領書」中所表現的農民的政治教條

在王充的政治學說中，主要還只盡了對地主階級的批判任務，他沒有直接把理論應用到實踐的政治鬭爭中去。

隨着階級間矛盾的發展，到一八十年代，農民階級由主觀的覺悟而轉入實際行動的政治鬭爭，

爆發爲中國歷史上一次有名的農民大戰爭。這次農民所執持的前仆後繼的英勇鬥爭，縱貫了由一百九十年代至二百二十年代的一個長時間（按『三國志』『魏志』『張魯傳』註引『典略』云：『熹平中（一七二——七七），妖賊大起，三輔有賂曜。光和中（一七八——八三），東方有張角，漢中有張修。』按『後漢書』『皇甫嵩傳』所載，張角所領導之『黃巾賊』大暴動，爆發於一八四年即靈帝中平元年，繼『黃巾賊』而起的最大集團，則爲所謂『五斗米賊』等。直至二百一十五年，即靈帝建安二十年，『五斗米賊』領導張魯爲地主階級（曹操）所收買而叛降（『張魯傳』）。由大規模的農民戰爭轉而分散爲游擊小集團。在這長時間農民戰爭中，農民階級在行動中所表現的政治意識，以至作爲行動指導和政治綱領，完全是託於宗教的形式去表現的。可惜沒有充分的材料遺留，使我們無法把這種偉大的農民戰鬥集團的政治理想作全面之敘述。

這種農民的政治運動，是藉宗教的團結去發動的，政治思想和要求，也是藉宗教的信條去表現的。而這回所憑藉的宗教的宗派是依託於『黃老』。襄楷上桓帝書說：

……又聞宮中立黃老浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢。……或言老子入夷狄爲浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：『此但革囊盛血。』遂不盼之。其守一如此，乃能成道。（『後漢書』『襄楷傳』）。

襄楷在一方面，會詆毀農民階級的教義，例如他說：『臣前上琅邪宮，見受子言神書，不合明德。』（同上）一方面，其自身却又相當受着這種教義的影響，故當時貴族地主攻擊他說：『稽……假借星宿，僞託神靈，違合私意，譴上罔事。』（同上）

因此，所謂「道」學，在這種場合，已完全變質了。

農民的這種具有政治內容的宗教，在階級矛盾發展的過程中，會經過一個長期秘密結社的地下活動和醞釀，到紀元二世紀前半期，初形成爲一種農民的宗教——一種團結農民的政治組織，于吉便充任了這種宗教的教主，或農民運動的領袖。『襄楷傳註』引『江表傳』云：

時有道士琅玕于吉，先寓居東方，來吳會立精舍，燒香讀道書，製作符水以療病，吳會人多事之。孫策常於郡城樓上請會賓客，吉乃盛服趨度，門下諸將賓客三分之二下樓拜之，掌客者禁呵不能止。策即令收之。諸事之者，悉使婦女入見策母請之。母謂策曰：『于先生亦助軍作福，醫護將士，不可殺之。』策曰：『昔南陽張津爲交州刺史，舍前舉典訓，廢漢家法律，常著絳柏頭鼓琴，焚香讀邪俗道書，云以助化，率爲殘夷所殺。此甚無益，諸君但未悟耳。此子已在鬼錄，勿復廢紙筆也。』即僱斬之，懸首於市。

依此，孫策之殘殺于吉，一因其『棄前舉典訓，廢漢家法律』，一因其能獲得羣衆的信仰。很明白，于吉是用教義去號召農民，用『太平道』去組織農民，圖謀發動農民戰爭，而中途失敗的一個農民領袖。于吉雖然被殘殺，他所領導的農民組織，却仍繼續在發展，他的『太平清領書』，也成了其時農民階級的『聖經』，所以在其後的農民領袖，如張角等人的手中都有此書。『太平清領書』就是『太平道』的教義。張角的『太平道』就是于吉的正統。『襄楷傳』說：

初，順帝時（一二六一—四四），琅玕宮崇上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介，青首，朱目，號『太平清領書』，其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語，有司妄

眾所上，妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。

『太平清領書』的內容如何，因書已失傳，無從詳細考知。白雲霧所編『道藏』中收入之所謂『太平清領書』，學者均認爲後人僞作，不足憑信。上揭『靈樞傳』所謂『其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語』。『後漢書』卷六十註引『太平清領書』的一段話說：『天上有神聖要語，時下受人以言，用使神吏應氣而往來也。人從得之，謂神咒也。咒百中百，十中十。其咒有可使人爲除災疾，用之，所向無不愈也。』這均零片段而抽象，只能說明其依託神道設教這一點。大抵在資本主義出現前的階級運動史上，有組織和計劃的農民階級的政治運動，幾無不依託宗教作爲團結羣衆的工具，藉宗教的信條去表現其政治要求。如有名的德國農民戰爭中之『千年太平教』，便是一例。（參閱恩格斯『德國農民戰爭』）。因之，『太平清領書』所表現的政治思想，主張和要求，便只有從『太平道』和『五斗米道』……的行動中所表現的一些事跡去考察。而『太平道』和『五斗米道』農民戰爭的史料，也只能從地主階級的文獻中，尋找片斷的記載，而且是被歪曲了的。

## 2 『太平道』與『五斗米道』的政治運動及其空想社會主義的綱領

自于青首倡後，作爲農民運動的宗教勢力，在階級矛盾發展的基础上，繼續在農民羣衆中間發育滋長。這到一百七十年代末，便從羣衆中間，而躍出一羣以教主姿態出現的農民領袖——駱曜、張角、柳根、王敏、李申……等——從而這種宗教式的結社運動，也同時急速的流注了全國的農村，在農民羣衆中建立了廣大深厚的基礎。關於這，在此後一位地主階級的代行者葛洪追述當時的情形

俗所謂口口，既不能修療病之術，又不能返其大迷，不務藥石之救，惟專祝禱之謬。祈禱不已，問卜不倦。富室竭其財儲，貧人假舉倍息，田宅割裂以殆盡，篋櫃倒裝而無餘。或偶有自差，便爲受神之賜；如其死亡，便謂鬼不見赦。幸而得活，財產窮罄。癡者有張角，柳根，王歆，李申之徒……遂以招集姦黨，稱合逆亂。或自殘良民，或欺誘百姓，以規財利；財崩山積，富愈王公。刺客死士，爲之致用，威傾邦君，勢凌有司。亡命追逃，因爲窟藪。（『抱朴子』「內篇」『道意』）

自然，葛洪是着了一副地主階級的眼鏡在敘述的。但我們從他的敘述中，可以看出當時農民的宗教式的政治結社，在廣大的農村羣衆中，有着極雄厚的政治力量。

在農民宗教集團中，兩個最大的組織，便是所謂「太平道」和「五斗米道」。關於「太平道」和「五斗米道」的組織內容，以及其運動的發展過程，『後漢書』『皇甫嵩傳』有如次的簡單敘述：

初，鉅鹿張角自稱大賢良師，奉事「黃老」道，畜養弟子，跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下；轉相狂惑，十餘年間，衆徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方，方猶將軍號也；大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。訛言蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。以白土書京城寺門及州郡官府，皆作甲子字。中平元年（一八四年）大方馬元義等先收荆揚數萬人，期會於鄴。元義數往來京師，以中常侍封爵徐奉等爲內應，約以三月五日內外俱起。未及作亂，而張角弟子濟南唐周上書告之，於是車裂元義於洛陽。靈帝以周章下三公司隸使鉤盾，

令周斌將三府椽屬案驗官省直衛及百姓有專角道者，誅殺千餘人。推考冀州，遂捕角等，角等知事已露，晨夜馳勅諸方，一時俱起，皆著黃巾爲標幟，時人謂之「黃巾賊」，亦名爲「蛾賊」。殺人以祠天，角稱天公將軍，角弟寶稱地公將軍，寶弟果稱人公將軍。所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失隳，長吏逃亡，旬日之間，天下響應，京師震動。

『三國志』『魏志』『張魯傳』註引『典略』云：

熹平中（172—77）妖賊大起，三輔有略曜，光和中（178—83）東方有張角，漢中有張修（疑衛之誤）。曜教民緝匠法，角爲太平道，修爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而病愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。修法略與角同，如施靜室，使病者處其中思過，又使人爲姦令祭酒——祭酒主以「老子」五千文使郡習，號爲姦令爲鬼吏——主爲病者請禱，請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者出五斗米以爲常，故號曰五斗米師。實無益治病，但爲淫妄。然小人昏愚，競共事之。

依此，所謂「修法略與角同」，則「五斗米道」也與「太平道」一樣，同是以于吉的「太平清領書」爲教條。因而，「太平道」的政治主張和要求，原則上也必然同於「五斗米道」。「五斗米道」在張魯叛變以前，農民軍佔領巴漢二十年中（『張魯傳』云，魯雄據巴漢三十年，按自一九六——二一五年），據現有的片斷材料考究，他們曾一度實行了一種空想社會主義的綱領，例如「典略」又云：後角被誅，修亦亡。及魯在漢中，因其民信行修業，遂增飭之，致使作「義舍」，以米肉置

其中以此行人；又教使自隱有小過者，當治道百步則罪除；又依『月令』春夏禁殺又禁酒，流徙寄其地者不敢不奉。

又『張魯傳』云：

張魯……祖父陵，客蜀學道，竊鳴山中，造作道書以惑百姓，後受道者出五斗米，做世號『米賊』。陵死，子衡行其道；衡死，魯復行之。……據漢中以鬼道教民，白號師君，其來學道者，初皆名鬼卒；受本道已信號祭，各領部衆，多者爲治頭大祭酒，皆教以誠信不欺詐，有病自首其過。大都與黃巾相似。諸祭酒皆作『義舍』，如今之亭傳；又置義米肉懸於『義舍』，行路者量腹取足——若過多，鬼卒輒病之。犯罪者，三原；然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒爲治。民夷便樂之。

因此，他們當時所實行的：在經濟上，是否認私有財產，不限於『道』內或『道』外，實行了天下人平等消費，即各取所需的原則；在政治上，是打破階級的統治形勢，實行平等的自管自治的原則；社會的組織，是以『祭酒』爲單位的地區組織。『師君』、『治頭大祭酒』、『祭酒』，就是各級組織的執事首長，他們都不是『長吏』，而是人民自己的自治領袖；『師君』、『治頭大祭酒』、『祭酒』所領導的自治區域，或者就是相當於原始公社制的聯盟、部落和氏族。這雖然是一副空想社會主義的圖畫，却獲得當時人民的贊成，連地主階級的史家也不否認，而認爲『民夷便樂之』。自然，在封建的農業經濟的基礎上，並不具備着實現社會主義的條件，實行復古的原始共產主義，更不可能，他們的理想是終於失敗了的。所以說，沒有進步階級的領導，農民是沒有解放其自己的正確的政治方

向的。同時，「五斗米道」當時又號召其「道」內幹部和道友，保證對「道」的忠忱和坦白，即「自首共過」，不「自隱」「小過」，保證共對「道」和道友間相互的「誠信不欺詐」。這表現了生產階級的優待素質。

我們讀到這時期的農民戰爭史，張魯雖不像德國農民戰爭中的路德（Luther）一樣，終於出賣了階級，投降曹魏；張角所領導的一個集團，也終於和多瑪斯·苛曹（Melcher）一樣的結局。（只是德國農民戰爭發生在資本主義革命時代，而這時的中國，却還沒有資本主義的因素存在，這是兩者本質不同的地方。）然而社會內在的矛盾，並沒有從此解除。農民戰爭的洪流，便分散為無數的細流，在此後的一個長時間，斷續地激蕩着。

## 第七編

## 矛盾鬥爭擴大期中的

## 各派政治思想

後漢末的『太平道』和『五斗米道』，由於地主階級的暴力鎮壓、威脅、利誘、分化以及張魯等人的出賣羣衆，所以他們把後漢地主階級的政權粉碎後，其龐大的『叛亂』集團，也便隨着而解體了。然而存在於地主階級社會內部的矛盾，並不因此就得到解決；相反的乃更爲擴大了。『太平道』和『五斗米道』的大集團雖然瓦解了；却轉而出現了各個封建集團間的互鬥。由於地主階級無力解決社會矛盾，以及其階級內部矛盾的存在，互鬥並沒有解決問題。

隨着地主階級挽救其階級地位的企圖，於一再嘗試失敗後，也感覺其自身完全無力去解決社會矛盾，終於在第四世紀及第五世紀之初，先後又引起原來『入居塞內』的蠻族叛亂，因又引起西北和東北蠻族的繼續內侵，演成『五胡亂華』的數百年異族統治的慘局。（紀元三百一十六年西晉亡，劉曜稱漢帝始，至五八八年陳亡，北中國全陷於異族的統治下；自五八八至六一八年唐建國止，全中國仍浸滯脫異族的統治。）然而落後蠻族的統治，不但表現着原始性的殘暴掠奪，而且使中國社會的發展陷於遲滯的逆轉形勢。這不但擴大了社會矛盾，不斷揭起農民的起義；其和地主階級的利益，尤其是商人地主，也是有矛盾。因而社會的矛盾反更其深刻，形勢便更複雜——矛盾鬥爭的內容更加擴大，

不只延長了階級鬭爭爲種族鬭爭，且形成兩種鬭爭形勢交錯的複雜情況。種族鬭爭雖是當時的主要的矛盾，然由於地主階級所謂抗戰派只看見狹隘的階級利益，又沒有真心收復國土，復增加了混亂複雜的程度。

到隋代，第一由於長期不斷的戰爭，特別是各落後蠻族的殘暴破壞和野蠻屠殺，引起生產力的衰退和大量人口的死亡與流散；第二由於大量漢人向南方遷移，和緩了農民的土地要求；第三由於入主蠻族的漢化，漸已消失了原來的種族矛盾。從而和緩了生產力和生產關係的矛盾，階級間的矛盾，便暫時緩和了下來。同時，由於「北朝」經濟的進步，趕上了南朝的發展，北朝的經濟秩序，也能符合商人地主的要求。於是統治者的內部又達到其統一。

因此，自魏晉至隋（紀元二百五十年代至六百一十年代間）以前數百年間的社會各派思想，就地主階級說，經過三國時各封建集團間的長期分立，他們仍無法穩定其階級地位；相反的，社會經濟反表現波紋式的衰落，階級地位反日趨動搖。地主階級在這種情勢下，由積極的自救運動一再失敗後，而轉趨悲觀，因而形成魏晉時代的「享樂主義」和「頹廢」「放任」的人生觀。前者在其偽造的「列子」一書中，及所謂「竹林七賢」等人爲代表的實際生活中，充分的表現着；後者在何晏王弼以至葛洪（抱朴子）等人的思想中充分表現着。因而所謂經今文學，隨着後漢的沒落，已漸失去其存在的重要性，所以自三國滅亡後，便跟着寂沉了。所謂經古文學派，也隨着地主階級自救運動的失敗，隨「清談」之來而渺逝了。所以儒學在這時期，也是很消沉的。只有在西晉太康前後，由於生產有相當的恢復，大量的財富集中帝都，以致在帝都所在的中心區域，一時呈現經濟復蘇的景象。這興奮了地主

階級，認爲其階級地位的恢復是完全有希望的。所以有反『清談』的傅玄等人以儒家學的姿態而出現。然而隨着割削的加緊而來的『繁庶』的過去，也便曇花一現的消逝了。

原來『入居』在『塞內』的各蠻族，一面對朝廷納稅，一面還保持其原始公社制的生活。他們在北中國取得統治權後，便根據其原始公社制的組織原型，來組織統治，這雖不能改變中國專制封建制的本質，却附加了一些特殊色彩，因此，『十六國』和北朝的秩序，只部分的符合於貴族地主的要求，對於商人地主的利益是矛盾的。因此引起地主階級內部分裂爲所謂抗戰派（如王謝諸族）和賣國投降派（如王猛之流）。前者成爲東晉和南朝政權的支柱，後者則充任『十六國』和北朝御用的漢奸。在北朝那樣莊園式經濟組織的基礎上，一面生活着中國原來那種頹廢的貴族地主，一面生活着居於統治地位的落後蠻族。他們最容易接受佛教的思想。加之長期的戰爭和騷亂，所加於人們生活的威迫，也最適合於佛學在落後人民中的發展條件。因而在統治蠻族和貴族地主的倡導下，佛教便成爲北朝的國教，佛學乃取得在意識形態上的支配地位。另一方面，在南朝商人地主對北朝的鬭爭意識的發展，他們乃以『儒』『道』爲其自己的地盤，於以形成『儒』『道』和『佛』的對立：前者且從種族的立場上去攻擊佛教，拿『儒』『道』作爲反對蠻族統治的種族思想的表現，後者則從賣國的漢奸立場上，曲說佛的故鄉爲天下之『中國』（如所謂『天竺』，即中國也），攻擊『儒』『道』爲佛的一個支派。他們以顛倒是非的漢奸道理來反駁儒道派，去擁護其主子蠻族的統治。但這並不是說南朝就沒有佛，北朝就沒有儒和道；只是說南朝是儒道思想佔統治，北朝是佛家思想佔統治。事實上，南朝的貴族地主，特別是感受政治無出路的王室，都是佛教和佛學發展的很好地盤。爲戰爭所苦惱的落後羣衆，

也最容易接受小乘教的迷信宣傳。

到隋代，由於統治各階層內部的統一，於是乃反映爲『儒』『佛』『道』『合』的思想。這在以周公、孔子自命的王通的思想體系中，表現得很明白。從而這一時期的思想鬥爭，便又由王通而作了一個結束『既往』，開導『來茲』的任務。

在另一方面，和地主階級正相反對的農民階級的政治思想，在後漢的王充，盡了對地主階級社會的批判任務，後漢末的『太平道』和『五斗米道』的教義，却只是農民集團政治行動的綱領，並沒有堅固的理論基礎。然隨着階級鬥爭形勢的發展，到『兩晉』之際，在社會生產力衰退的情況下，地主階級反加緊對農民的壓迫和榨取，而直接擺在農民面前的，是龐大數量的官吏消費和『官議』開支。地主階級在生活意識上則表現其苟且放任與頹廢，並企圖倡導厭世和廣的風氣去催眠農民。因而便孕育出飽傲言的反對地主階級統治——尤其是對君權和官祿的攻訐——的無政府主義，作爲農民派意識形態的總結晶。

自飽傲言以後而入於所謂南北朝的混亂局勢下，適應於社會上層支配階級之構成的複雜與特殊，即如在北朝，一面有從來的地主階級，一面有居於統治地位的蠻族，因而農民階級的政治意識，一方面表現其和地主階級之階級對立的政治意識，一方面又表現其和支配的蠻族相對立的種族意識——自然，農民大眾的這種政治意識的兩方面，是在階級的意識內部被統一着，猶之統治各階層在其統治的共同利益上被統一着一樣。關於這種農民的階級意識的表現，我們只能從南北朝農民『叛亂』的行動中去理解，可惜『文獻不足徵』了。

## 壹 矛盾擴大期中地主階級各派思想的演變

### 一 反映地主階級類廢思想的『儒』『道』學的合一

在中國，所謂『道家』思想的『老莊哲學』，原係代表沒落封建貴族的一種意識形態；而所謂『儒家學』，却係代表封建統治階級的一種統治原理——並隨着封建社會的發展變化而發展變化的。這均已在前面研究過。所以在『先秦』，兩者間是有其統一物內部的對立性存在。到漢初，由於封建統治者採取『道家』『無爲』的原則，變質爲寬法簡政的政策，即作爲恢復生產與復蘇勞動人口的一種手段；同時以之作爲取消鬥爭的教育宣傳和調劑專制主義下帝王的權力。所以自賈誼董仲舒以至荀悅等儒家學者的思想中，都吸收『無爲』主義的一點成分。然經過一百八十年代至三百二十年間長期的農民戰爭和軍閥混戰（暫斷自燕中（一七二——七七）賈誼所領導的『妖賊』大『叛亂』起至二二〇年的後漢滅亡止），轉入到三國時代（二二一年—二六四年）。農民與地主，特別是地主階級內部的長期混戰，更動搖了他們的統治。這期間，地主階級諸階層，初則從階級自救的立場出發，而趨於統一，在一再的自救企圖失敗後，又轉入到『三國』的分裂，這不啻使許多地主貴族對自己地位的悲觀失望。因而代表沒落貴族的『道家』思想，在封建統治階級的意識形態上，復獲得其發展的條件，而形成其支離的地位。從而所謂儒家，不但今古文學的派別鬥爭趨於沉寂，而且儒學根本喪失了自己的地位，成爲道學的附庸。因以形成三國魏晉時代的清談派。清談派的理論，即是以道學爲主的『道』

『儒』兩種學說的混合品，而清談派便是道儒兩家的混血兒。

從『道』『儒』兩者混合而形成的清談派，最初抬頭於魏正始中（二四〇——二四八年，即蜀後主延熙三年——十一年），其思想的代表者爲何晏（平叔）和王弼（輔嗣）；代表何晏思想的著作爲『道德論』和『論語集解』，王弼的代表著作則爲『易注』和『老子注』。

他們採取『莊子』出世主義的人生論，以發泄其空虛、黯淡、頹廢的情緒；但他們和老莊不同，因爲他們還沒有喪失統治地位，所以還有較積極的一面。『晉書』『王弼傳』說：

魏正始中，何晏王弼等祖述老莊立論，以爲天地萬物皆以『無』爲本。『無』也者，開物成務，無往不有者也；陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。『無』之爲用，無爵而貴矣。

實際上，這種解釋，和老莊是有出入的——尤其與『莊子』。老莊的『無』是比較消極的東西，而這裏却含有較積極的氣味，還有點所謂『開物成務』的鬪爭內容。——雖然兩者之所謂『無』，同是一種哲學的內容。因爲老莊是已沒落的貴族思想的代表，而何晏王弼所代表的地主，却是還不會喪失統治地位的階級。所以在另一方面，他們又把地主階級統治原理的『儒家學』拿來和『道學』結合。這緣他們同時還需要繼續去維持其統治地位，還需繼續去對農民行使統治。所以何晏在另一方面又說：

善爲國者，必先治其身，治其身者，顧其所習。所習正，則其身正，身正則不令而行；所習不正，則其身不正，其身不正，則雖令不從。是故爲人君者，所與遊，必擇正人，所觀察，必察

正象。故鄭聲而勿聽，遠佞人而弗近。然後邪心不生，卽正道可容也。

這顯然是脫化於孔丘的正名主義和『大學』修己、正人的原則。他在『論語集解』中，更坦率的擲他自己的意識去意識孔丘，例如他註釋『論語』：『郁郁乎文哉！吾從周。』句道：『將移風易俗，歸之浮素。先進猶近古風，故從之。』

王弼的見解完全和何晏一樣，不贅引。

老莊的人生論和『儒家』的政治論在邏輯上是相互矛盾的。而何晏王弼把它們結合一起，形成其一種和現實背離的蹈空的思想。這由於他們對現實煩悶，失望，而至於逃避現實，不敢面對現實，只肯兩眼朝天，從冥冥的空想中去尋求精神的安慰，藉空談去消逝其有聞的無聊歲月，於以捲起清淡之風。所以『文章敘錄』說：

宴喜清言，而當時權勢，天下談士多宗尚之。（『世說新語』註引）

『世說新語』說：

何晏爲吏部尚書，有位望，談客盈坐。王弼未弱冠，往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：『此理僕以爲極，可得復難否？』弼便作難，皆一坐所不及。

這種成爲風尚的『清談』，輾轉至二百七十年代以後的西晉時代（二六五——三一六），便『變本加厲』了。在西晉，生產從破局中未到相當恢復又趨衰退，再加內亂外侮，大地主仍陷於對現實絕望的境地。於是逃避現實的任情、放縱、頹廢的人生觀，受到當時士大夫的普遍提倡，形成全士流和閭閻的一種惡劣風尚。這在晉初，在所謂『竹林七賢』：阮籍、嵇康、阮咸、山濤、向秀、王戎、

劉伶等的生活意識和行動中，表現得最典型。他們以避開現實的「浮誇」、「任性」、「放達」、「自恣」爲高逸，猶之今日沒落封建殘餘分子，從談佛的玄想中去偷渡其無聊生活一樣。另一方面，在西晉的後半期，王衍又把何晏王弼所謂「祖述老莊」的「清談」之學，大加提倡，並愈加「玄虛」化。「晉書」「王衍傳」說得明白，以何晏王弼爲宗之「清談」學，「衍甚重之。惟裴頠以爲非，著論以譏之。而衍處之自若。」又云：「（衍）口不論世事，惟雅詠玄虛而已。」『妙善玄言，惟談老莊爲事。每捉玉柄麈尾與手同色。義理有所不安，隨卽改更。世號口中雌黃。朝野翕然，謂之一世龍門矣。……後進之士，莫不景慕倣效，選舉登朝，皆以爲稱首。矜高浮誕，遂成風俗焉。』這正反映着這時期大地主們『醉生夢死』的生活。所以『王衍傳』謂衍爲石勒所擒，臨刑前說：『嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不致今日。』當時中國地主階級，並沒有走到其歷史的末日，如果肯努力振作，情況當然還可能好一點。不過王衍不懂得，他們那種生活意識的形成並不是偶然的，從一個腐老階級的立場上，去進行移風易俗的事業，是大不容易的。

另一方面，西晉末葉數十年間，在所謂『太康』前後的繁榮一忽地過去後，社會生產益形衰落，從而一方面繼『八王之亂』而起的蠻族叛亂，汎濫於北中國，烽火遍地；一方面，農民『叛亂』的形勢，也隨着在擴大。全社會陷於一種更複雜、更混亂的鬭爭形勢中。例如：

太康（二八〇——二八九）以後，匈奴，羌，胡及饑民相繼騷動。二九四年叛變的有郗愨，至二九六年立齊萬年爲帝。二九八年漢川流民十萬口入蜀。三〇三年襄陽蠻張昌等招集江河間饑民三萬起兵據江夏。三〇七年東萊王彌集流民起青徐，三〇八年石勒之貧民軍合兵。三〇九年類

用，襄城，汝南，河兩流民數萬響應王勣。三二〇年寇襲農民九萬餘口從石勒，雍州流民入南陽，嚴熒侯脫等聚眾與之合，以王如爲首領，響應石勒。三二一年，石勒，王勣破洛陽，西晉亡。（羽按：石勒曾爲僱農，初參加農民暴動，後爲狹隘種族觀念支配，變成種族侵略者。）

地主階級在這種情勢下，從現實的失望中，乃轉而求援於上帝，反映爲神仙方士之術的盛行。原來哲學性的老莊學，便同時由清談之旁又化粧爲神仙、鍊丹等方士術而出現了；老聃同莊周，也便被裝扮爲『道德君』和『真人』而登台——莊周的所謂『真人』，至此乃完全神化。

葛洪，即抱樸子，便是這種思想的代表者。在他的著作中（據他自述，著有『抱樸子』內外篇一百一十六篇，『碑誄詩賦』百卷，『移檄章表』三十卷，『神仙』『良吏』『隱逸』『集異』等傳各十卷，又抄五經史漢百家之言方技雜事三百一十卷，『金匱藥方』一百卷，『肘後要急方』四卷——『晉書本傳』）表現他把老莊學充分演化爲神仙方士之術。但他同樣也沒有完全放棄那作爲統治原理的儒家學。這也同樣在表現其階級意識的矛盾性。在『抱樸子』裏面，他思想上表現着三個要點。

一、他仍是主張以『道』學爲主的『道』『儒』學合一。這種見解，立場，是和何晏王弼以同樣的階級境遇爲前提而相承襲的。故他說：

仲尼，儒之聖也；老子，得道之聖也。（『內篇』『塞難』）

道者，儒之本也；儒者，道之末也。（同上，『明本』）

這是他從道學的立場上去統一儒學，比何晏王弼的解釋更要明確些。所以他的全部思想，是以道學爲主的『儒』『道』學的混合物。

二、彼何曼王弼以來的『清談』派更一步的玄虛化，超離對現實的追求，更進一步地轉入於空想、幻冥的境界，希圖從所謂內心的修養上，去追求延年益壽的福果。例如『極言篇』說：

人能淡歡恬愉，不染不移，養其心以無欲，顧其神以粹素，掃除誇慕，收之以正，除難求之思，遣虛真之累，薄喜怒之邪，滅愛惡之端，則不請福而福來，不禱禍而禍去矣。何者？命在其中，不繫於外，道存乎此，無依於此也。……夫禍非足恭所請也，禍非禱祀所讓也。若命可以重請延，疾可以豐祀除，則富姓可以必長生，而貴人可以無疾病也。……明德惟馨，無變者壽；爵室不天，多慘用老。自然之理，外物何爲？……俗所謂口，率皆妖僞，轉相誑惑，久而爛蕪，不務藥石之救，惟專祝祭之謬……什物盡於祭祀之費耗，穀帛淪於貧濁之師巫。既歿之曰，無復凶器之直，衣衾之周，使尸於虫流，良可悼也。愚民之弊，乃至於此哉！

這在一方面，表現其對現實解決之完全無力，由失望而至絕望，以至轉入於從內心追求寄託的非非冥想。一方面好像他反對宗教和迷信，其實他所反對的，只是農民宗教的『太平道』及『五斗米道』。同時他自己却又在宣傳宗教和迷信。

三、從所謂內心修養的非非冥想的境界，又轉入到神仙方士的長生術。『內篇』『明本篇』說：

聖人不必仙，仙人不必聖。聖人受命，不值長生之道；但自欲除殘去賊，夷險平暴，制醜作樂，著法垂教，移不正之風，易流遁之俗，匡將危之主，扶亡微之國。刊諸書，撰河洛，著經誥，和雅頌，誦章蒙，應聘諸國，突無凝煙，庶不暇暖。其事則默堂圖極，窮年無已，亦烏得登

噫掩明，內視反聽，呼吸道引，長齋久潔，入壙煉形，登山採藥，致息思神，斷腸滯骨哉？至於  
 仙者，惟須篤志至信，勤而不怠，能恬能靜，便可得之，不待多才也。有人俗之高真，乃爲道者  
 之重累也。得合一大藥，知一養神之要，則長生久視，豈若聖人之修爲者云云之無限乎？

他在這裏，把『經世治民』的『聖人』和長生不老的『仙人』，看得同等重要。這在一方面，正  
 表現其並不忽視『治人』的要求，還要求爲其統治地位而掙扎，一方面在大地主們苟且偷活的現實生  
 活中，反映着一種頹喪的階級意識，想從現實的苦惱中逃脫，轉而從精神方面去追求其冥想的前途，  
 於以表現爲煉丹求仙的方士思想。這『經世治民』和『煉丹求仙』之兩種矛盾的意識，在其階級之現  
 實的矛盾生活下面結合起來；猶之前此把『經世』的儒家學和作爲『游談』的道家學之結合一樣。

但是這種內的修養何以能達到神仙長生的前途呢？在葛洪，認爲由內的修養的方術，去吸取日，  
 月，山，川，草，木……的精華，而歸結爲所謂『煉丹術』。所以『內篇』『金丹篇』說：

合此金液九丹，既當用外，又宜入名山，絕人事，故能爲之者少。

九丹誠爲仙藥之上法，然合作之，所用雜藥甚多。若四方滯通者，市之可具；若九域分隴，  
 則物不可得也。又當起火晝夜數十日，伺候火力不可令失其適。酷暑至難，故不及合金液之易  
 也。合金液，惟金爲難得耳；古秤金一斤，於今爲斤，率不過三千許萬，其所用雜藥具，又不  
 起火，但以置華池中，日數足便成矣。都合可用四十萬而得一劑，可足八人仙也。

很明白，這種煉丹術，所需要的時間和金錢等條件，却不是饑寒交迫，而又無法脫離勞動的農民  
 階級所能想像，只有擁有社會財富的有閑的大地主們才具備這種修煉的條件。所以他之所謂煉丹求仙

也不管只是大地主們的特權。——自然，所謂煉丹術，只是一種騙人的神話。

另一方面，這種所謂煉丹術，依葛洪說來，不但可以煉丹成仙，而達到其「不老長生」的冥想前途，同時還能煉出黃金去補助其階級的豪奢消費，故『內篇』『黃白篇』說：『黃山子曰：『天地有金，我能作之；二黃一赤，立成不疑。』』『龜甲』文曰：『我命在我不在天，還丹成金億萬年。』但悉知此道者多貧，而樂或至賤而在遠方，非亂世所得也。』這種幻想的發生：主要係由於其時生產力衰退，剩餘勞動生產量減少，地主階級的國家財政和經濟的窮困等現象，因而引出這種『想入非非』的『奇蹟』的幻想，同時也正表現了地主——商人階級黃金崇拜的心理；其次，則為自紀前三世紀的後半世紀以來，冶金術的發展，在這時，隨社會生產力的衰落而又衰落的結果。

依葛洪煉丹術之第三種可能，便是所謂『房中術』，以『煉丹』去補助放縱性慾的大地主的孱弱體力。這正由於一種變態自殺的縱欲生活所反映出來的幻想。

從這裏，葛洪把老莊的道學，降低到神學的地位，葛洪自己的學說，便成了道教的教義，替道教預備好了條件。而此又說明了一件事實，即由於農民宗教，所謂『妖道』的盛行，地主階級便要求創立一個敵對『妖道』的『正教』。

## 二 迴光一忽的傳玄反清談的偽術論

如前所述，魏（二二〇——二六四）末數十年間，在意識形態的領域中，儒學已喪失其支配的地位，甚至喪失其獨立地位而成爲『道學』的附庸。所以魚豢『魏略』說：

從初平元年（一九〇）至建安之末（二二〇）天下分崩，人懷苟且，綱紀既喪，儒道尤甚。……正始中（二四〇——二四八），有詔議圖丘，普延學士，是時郎官司徒領吏一萬餘人，……而應請與議者，略無幾人。……嗟乎！學業沉隕，乃至於此！

隨着時代轉入西晉，以司馬氏爲首班的地主階級政權，由於採取一些改良辦法去恢復生產，以及對吳蜀各地的無情搜刮，而得來大量的財富，使中原經濟轉呈活躍的現象，於以形成所謂太康（二八〇——二八九）之際的繁榮。不過這種所謂繁榮，一忽間便又消逝了。在這生產向上經濟復蘇的時際，反映到地主階級的思想意識上，却認爲是儒家政治復興的象徵。於是企圖復興統治地位的儒家學，乃應時而放出一道反照的迴光，並給與那表現頹喪思想的『清談』派以猛烈的抨擊。這種思想的代表者，便是劉寔（二一九——三三〇）傅玄（約爲二一〇左右——二七〇年左右）等。

劉寔，字子真，平原高唐人，著有『春秋條例』二十卷（『本傳』）。傅玄字休奕，北地泥陽人，著書名『傅子』，爲內外中篇，凡有四百六錄，合百四十首，數十萬言，並文集百餘卷。（『本傳』）惟其書今多佚亡，現有長沙葉德輝輯『傅子』『傅玄集』各三卷。

劉寔，一面從『春秋』條例上去覓取『三綱五常』的解釋，重新闡明官僚系統中之君臣的名分與其隸屬性等……，一面爲適應於魏晉之所謂『禮讓』的事實，便從儒家『禮讓』說的根本上，而申述其所謂賢能政治的原理。他企圖拿儒家學的理论指導地主階級去創立『中興』事業，同時恢復儒學的地位。

傅玄則從儒家學的立場上，一面給相習成風的『清談派』以自我的批判，一面又提出『中興』事

梁的主張和意見。據『晉書』『傅玄傳』所載，在其上晉武的疏文中，極力主張匡正風氣排斥『清談』派。他說：

先王之御天下也，教化隆於上，清讓行於下。近者，魏武好法術，而天下貴刑名；魏文慕通達，而天下賤守節；其後綱維不攝，虛無放誕之論盈於朝野，使天下無復清議。而亡秦之病，復發於今。

的確，魏晉之際那班脫離實際誇誇其談的『清談』派，不只遺誤地主階級自身，並遺誤了民族。他們不只以『虛無放誕』的教條去混淆是非，顛倒黑白，而且提倡消極的人生觀，教人們迴避一切現實的鬥爭。

同時，傅玄又根據儒家學，特別是所謂『中國政治哲學的寶貝』，大學八目，提出致力中興的主張。首先他說：

立德之本，莫尚乎心正。心正而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。故天下不正，修之國家，國家不正，修之朝廷，朝廷不正，修之左右；左右不正，修之身，身不正，修之心。所修彌近，而所濟彌遠。禹湯罪已，其興也勃焉，正心之謂也。心者，神明之主，萬理之統，動而不失正，天地可感，而況於人乎？況於萬物乎？夫有正心，必有正德。以正德臨民，猶樹表望影，不令而行。『大雅』云：『儀刑文王，萬邦作孚。』此之謂也。（『傅子』『正心篇』）

這在基本上，完全是『大學』『八目』公式的承襲。所以他也和孔丘以來的其他儒家學者一樣，

把一切社會的——政治的中心問題，都歸結於人類的主觀意識之上。他認為社會的混亂，和封建統治階級地位的動搖，主要的原因在於人類思想意識的錯誤和複雜，在於人心的陷溺。因而他在『仁論篇』又極力闡發孔子所謂『仁』的哲學內容，依他的演述，『仁』本體的主要表現便是『忠』和『孝』。從這裏，他又轉入到『侍親』、『奉君』、『待人』的禮制，以此去穩定家族制度與尊卑制度。因此，他認為當時政治問題的中心，在於『回人心』、『轉風氣』。

其次，當時的最嚴重現象：一方面是農業勞動力仍缺乏，地主階級田園的荒蕪和他們的收入仍成問題；一面是大眾仍饑寒交迫和社會糧食的缺乏。因此，提高地主階級剩餘勞動生產物的收入，如何去獲得勞動人口，恢復農業的生產組織，解決糧食問題，便成了傳文中與策的一個重要部分。他下面的一段話說得明白：

前皇甫陶上事，欲令賜拜散官，皆認使親耕，天下享足食之利。禹稷耕稼，祚流後世。是以明堂著帝耕之制。伊尹古之名臣，耕於有莘，晏嬰齊之大夫，避莊公之難，亦耕於海濱。古者聖帝、明王，賢佐、優士，皆嘗從事於農矣。王人賜官，冗散無事者，不督使學，則當使耕，無緣放之使坐食百姓也。今文武之官既衆，而拜賜不在職者，又多加以服役爲兵，不得耕稼，當農者之半；內面食祿者三倍於前。使冗散之官農而收其租稅，家得其實，而天下之穀可以不乏矣。（

『晉書』『本傳』）

在這裏，重要的，並不在使『冗散之官』親耕，而在使他們共同去恢復農業生產組織。同時在當時的情勢下，他又主張政府用全力恢復農業生產，並從細耕的基礎上，提高勞動生產性和勞動強度，

去增加剩餘勞動的生產量。同時，賦稅太重，不獨減低農民的生產熱情，而又不能防止農民的逃亡，和防害勞動人口的增殖，所以他主張減輕賦稅。故又說：

其一曰：耕夫務多種，而耕曠不熟，徒費功力而無收。又舊兵持官牛者，官得六分，士得四分；自持私牛者，與官中分。施行來久，衆心安之。今一朝減持官牛者，官得八分，士得二分；持私牛及無牛者，官得七分，士得三分。人失其所，必不懽樂。臣愚以爲宜削兵持官牛者與四分，持私牛與官半分。則天下兵作懽然悅樂，愛惜成穀，無有損棄之憂。其二曰：以二千石雖奉務農之詔，猶不動心以盡地利。昔漢氏以黎田不實，徵發二千石以十數。臣愚以爲宜申漢氏舊典，以警戒天下郡縣，皆以死刑督之。其三曰：以魏初未留意於水事，先帝統百揆，分河堤爲四部，並本凡五，謂者一人之力，行天下，諸水無時得闕。伏見河堤謂者車誼不知水勢，轉爲他職，更選知水者代之；可分爲五部，使各精其方宜。其四曰：古以百步爲畝，今以二百四十步爲一畝，所費過倍。近魏初課田，不務多其頃畝，但務修其功力。故白田收至十餘斛，水田收數十斛。自頃以來，日增田頃畝之課，而田兵益甚，功不能修理，至畝斂斛，已或不足以償種。非與冀時異天地，橫鴻災害也；其病正在於務多頃畝而勞不修耳。（『本傳』）

依此，第一他主張減輕地租，去和緩地主與農民間的矛盾，提高農民的生產熱情，同時提倡細耕，去改良經營組織，提高勞動強度，去增高剩餘勞動量。第二他主張考實墾田，以限制官吏地主的僭侵和私佔。第三他認爲墾業的衰退與水利的破壞有關，復興墾業，政府便該用全力去振興水利。

他又強調地提出『民富則安，貧則危』（『傅子』），『民貧』，又係由於賦役負擔過重的意見。『傅子』說：

天下之福，莫大於無欲；天下之禍，莫大於不知足。無欲則無求，無求者所以成其儉也，不知足，則物莫能盈其欲矣。莫能盈其欲，則雖有天下，所求無已，所欲無極矣。海內之物不益，萬民之力有盡。縱無已之求，以減不益之物，逞無極之欲，而役有盡之力。此殷民所以倒戈於牧野，秦民所以不疑而同叛也。

這不只在主張減輕稅寬役的辦法，去和緩嚴重化的社會矛盾，尤在提起其階級的警惕，對貪欲無厭，剝削無度的地主們的沉痛忠告。這從統治階級的立場說，的確是『懸崖勒馬』的一個聰明辦法。

不過傅玄的主張，並沒有得到當時地主階級政府的全部採納。而在『太康』繁榮的消逝後，連他的主張也隨同消逝了。

繼劉定傅玄以後，在東晉時代（三一七——四一八）的儒家學，是更加式微了，其中出現於孝武帝朝（三七三——三九六）的范甯，便是這一時期最著的代表者。范甯的儒學，是東晉朝和『亂華』『五胡』的矛盾在意識形態上的反映；但也由於大地主們的苟安，沒有積極抗戰和收復失地的打算，所以范甯的儒學也很少戰鬪內容，甚至連『尊王攘夷』的儒家學精神，也沒有很好的繼承下來。

### 三 蠻族侵入後的『道』『儒』學 和『佛』學的對立

佛教輸入中國，據魚豢『魏略』、『西戎傳』說（註一），早在前漢末之紀元前二年。因為在前漢，自武帝（前一四〇——八七）以後，中國和印度的商路已經打通，因而佛學也便隨同商人輸入中國。佛教的創始者，據云為釋伽牟尼，他係印度王子，大抵為爭王位繼承權被排斥，從而對現實失望，從逃避現實的生活過程而創造佛教——作為封建統治階級的宗教。但是佛學在印度，最初是較低級的（後來並從其中產生和佛學相反的唯物論派）；自傳入中國後，經過長時期的發展，特別在唐朝，佛學的哲學內容乃達到觀念論的較成熟形態，在世界各派觀念論哲學中，形成獨白的一個流派。故在實際上，論到世界佛學，當首推中國，次為日本，而其發源地的印度，却反而落後了。

然最初，誦佛經和奉佛教者，據『後漢書』說，只限於宮庭貴族（註二）。在這裏，也正表現它是封建貴族的一種意識形態。而翻譯佛經，却也是後漢末才有的事情（註三）；同時，建立佛寺與奉立佛像，亦始於這一時期（註四）。到魏代（二二〇——二六四）佛學已漸趨發展，在中國貴族地主的信奉下，於是乃有派遣專人西去求法的事情，同時佛徒和尚——僧侶貴族也便隨着而出現了（註五）。

佛教在因果報應的神道說教這一點上，為封建統治者對農民行使精神統治的無上武器，因為在農業生產的基礎上，受着自然力相當支配的農民，最易為那種迷信宣傳所迷惑。

其次，佛教在印度形成後，由於中國和印度之不斷商業交通的聯結上，在西北各部落民族中，也

〔註一〕『漢哀帝元壽元年（紀前二年），博士弟子秦景憲以月氏王使伊存以受浮屠經。』他史則稱佛教之輸入中國，始於伊明帝時（紀元五九——七五）。

〔註二〕如『後漢書』『楚王英傳』：『英晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。承平六年（六五年）……詔報（英）曰：楚王誦黃老之微言，尙浮屠之仁慈，潔齋二月，與神爲誓，何嫌何疑？尙有侮吝！其還贖以伊蒲塞桑門之盛饌。』又『襄楷傳』『襄楷於一六四年上桓帝疏宥云：『聞宮中立黃老浮屠之祀。』』

〔註三〕『文獻通考』云：『至桓帝時（一六〇年頃）有安息國沙門安壽齋經至洛，翻譯最爲通解。靈帝時（一六八——一八九），有月氏沙門支讖，天竺沙門竺佛朔等，並翻佛經，而支讖所譯『泥洹』經二卷，學者以爲大得本旨。』

〔註四〕『後漢書』『陶謙傳』云：『丹陽人牽融，大徐州廣陵間大起浮圖祠，上累金盃，下爲重樓。……作黃金塗像。按其時爲一九五年。』

〔註五〕『文獻通考』云：『（魏）甘露中（二五六——二五九），有朱士行者，往西域，至于闐，得經九十章，題曰：『放光齋若經』。『歷代三寶記』卷三一年表）甘露五年條下註云：『朱士行出家爲漢地沙門之始。』』

已傳佈了種子。其小乘教義，對於那受自然力支配更大的落後蠻族，在他們的意識中，也最易發生影響。

又次，在背離現實的高深而玄虛之人乘佛學的哲理上，較道學為一種「玄之又玄」的形態，對於有關的貴族地主，是一種最符合其腸胃消化的精神娛樂品，尤其在政治上感覺苦悶，無出路的他們，便最易接受那種蹈空的「出世」思想。

基於上述諸條件，所以貴族地主所投靠的北方蠻族，尤其是拓拔魏，在北中國取得支配權後，佛教便成了他們共同的宗教，並獲得國教的地位；佛學思想在統治者的意識中和在文化思想上，便成了支配的東西。從而僧侶貴族在政治上，經濟上，便都獲取了決定的重要作用。同時，由於世俗貴族——連帝王在內——多有出家為僧的事情——他們兼具世俗貴族和僧侶貴族的兩重人格——更促成了寺院在經濟、政治領域中的支配地位，從而產生一種高度的寺院文化。教堂建築的宏偉，和遍地教堂林立的情況，在北魏時代（四〇四——五三三）的洛陽一隅，據「洛陽伽藍記」所載種切，便可以概見一斑。這也能表現出佛教的勢力。

另一方面，在蠻族統治下，逆轉的「莊園式」經濟組織及「三長制」管理機構妨害商業生存，對於商人地主階层的利益，有很大矛盾性。因而晉朝王室和許多商人地主的南遷，又建立起漢族自己的「東晉」（三一七——四一九）政權，以至延長為宋、齊、梁、陳（四一九——五八八）。他們憑藉着東南的富源，繼續秦漢以來的社會組織與形式。因而形成這時期的南朝和北朝各異的社會形勢——兩者雖同為封建性的，但有着不同的情況——同時前者是漢族自己的政權，後者是統治漢族的異族政權。

因以構成兩者的對立。這不只表現漢族和統治異族的對立，而且表現愛國人民和賣國投降派的對立。在這種對立關係的根基上，反映著意識形態的對立。在南朝，作為種族思想看的道儒學，佔著思想領域中的支配地位，且反映為儒道與佛的對抗。不過在這裏，由於這種新的矛盾關係的展開，儒道的地位又漸次倒過來了。但是南朝的統治集團，對抗北朝的鬭爭，並不積極，僅只穿上一層種族鬭爭的外衣。他們雖曾號召著種族鬭爭——這是農民大眾所迫切要求的——但始終不肯忘情其狹隘的階級利益和苟安的生活。在他們有氣沒力的反抗異族的鬭爭中，反映在意識形態上的排佛的論爭，也是不够力量的。如有相當理論的范縝的反佛論旨，反受到妥協派非難，其餘便多是没有理論基礎的，甚至簡直了當，說佛不是漢族自己的東西。下面便是幾種代表意見：

如在南齊，竟陵王子良（武帝子）信佛，而范縝反佛。子良語范云：「君不信因果，世間何得有富貴？何得有貧賤？」范縝云：「人之生，譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮。自有拂窺視，墜於茵席之上，自有闕礙墮，落於澗塗之側。墜茵席者，殿下是也；墜澗塗者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？」范縝的見解。是有唯物論因素的。他如梁劉勰『滅佛論』云：

或造『三破論』，第一破曰入國而破國，誑言說僞，興造無費，苦刻百姓，使國空民窮，生人減省。況不蠶而衣，不田而食。國滅人絕，由此而失，日用損廢，無纖毫之益。五災之害，不復過此。第二破曰入家而破家。使父子殊事，兄弟異法，遺棄二親，孝道頓絕。憂娛各異，歡哭不同，骨肉生離，服屬永棄，背法犯順，無見天之報。五逆不孝，不復過此。第三破曰入身而破身。人身之體，一有毀傷之疾，二有兇頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪，五有七體從誠。

誰學不孝，何故言哉？聽令不隨父母，便競從之，兒先作沙門，其母復作阿尼，則跪其兒。不盡之教，中國絕之，何可得從？

宋顧歡『夷夏論』云：

五帝三王，不聞有佛，國師道士，無過老莊；儒林之宗，孰出周孔？若孔老非聖，誰則當之？道濟天下，故無方而不入；智周萬物，故無物而不爲。其入不同，其爲必異，乃成其性，不易其事。是以端委綉紳，諸華之容；萬髮曠衣，羣夷之服。擊臆響折，候旬之恭；狐蹲狗踞，荒流之鄙。棺殯槨葬，中夏之風；火焚水沉，西戎之俗。全形守禮，繼善之數；毀貌易姓，絕惡之學。雖舟車均於致遠，而有川陸之節；佛道齊乎遠化，而有夷夏之別。若謂其政既均，其法可換者，而車可涉川，舟可行陸乎？今以中夏之性，效西戎之法……捨華效夷，義將安取？

剽竊和顧歡的反佛論旨，雖然表現着一種反對異族侵略的種族思想，但只是一種沒有積極鬥爭意識的空談，只是些過左的激烈議論，而且他們還表現着從宗派立場上去反佛的狹隘觀點。最後他們甚至造出所謂『老子化胡經』（王浮所作）一類的怪論。例如顧歡在『夷夏論』中引述所謂『玄妙內篇』云：

老子入關之天竺維衛國，闕王夫人名曰淨妙。老子因其寔寔，乘日精入淨妙口中。後年四月八日夜半時，剖左腋而生，墜地即行七步。於是佛道興焉。

這種漫罵式的論爭，是不能發生什麼力量的；對民族的反侵略和收復失地的鬥爭，這並不能盡其思想上的組織和指導作用。

站在北朝統治民族和愛國分子立場上的代言者們，也極端無恥地提出其反詰。例如謝鎮之的『折

『夷夏論』、朱昭之的『雜夷論』、朱廣之的『諸夷夏論』、釋慧通的『敷夷夏論』……等，皆從打被『夷夏之防』的歪論出發，不消說，這在當時都是一種漢奸理論。他們從擁護北朝統治的漢奸立場上，給佛教和佛學以無恥的誇張，說佛教是人間最崇高的宗教，佛學是人間最高深的哲理。這是說，臨現佛的權力的蠻族統治，不是漢族的恥辱。他們甚至從蠻族的觀點上，來稱讚祖國和民族，例如釋僧愨反詰顧歡說：『君責以中夏之性，效西域之法者，又自出於并狄之淵，未見泛湖之望矣。』『經』云：『佛居天地之中，而濟導十方，故知天竺之土，是中國也。』這真是一種最無恥的漢奸理論。不過從狹隘的種族主義和文化閉關主義出發的顧歡等人的論點，也誠然給了那羣無恥漢奸以反詰的空隙。他們沒有把反對外族的侵略和不拒絕外來的文化思想兩個問題區別開，也不知把民族的過時的該葬送的死東西和優良傳統的東西區別開。

這種意識形態上的鬭爭，反映着以南朝和北朝作背景的複雜的矛盾情況，而此也就南朝或北朝意識形態上的支配形勢來說的。所以並不是『儒』『道』思想不存在於北朝的統治下，佛教和佛學思想不存在於南朝的統治下。誰看見這樣說，那便完全是一種機械論的空想。如前所述，佛學能適合於衰落過程中貴族地主的精神要求，所以在南朝也同樣有佛學和佛教的地盤，在北朝的統治下，也同樣有『儒』『道』的地盤，特別是『儒』，從周朝以來，對人民精神生活的支配，已敷下了深厚的根基。這種意識形態的對立，即思想鬭爭，直接鑽到入主祭族的完全被同化，漢族統治權的恢復，和北隋經濟政治秩序之地主階級化，即符合秦漢以來專制的封建主義秩序——從而由各種矛盾的對立基礎上而展開的鬭爭，至此又由矛盾統一的基礎上而達到南北朝的統一，統治者內部各階層的利益，復

獲得調協。從而建築於其上層的意識形態的東西，便亦隨着而趨於統一。因而王通便又以儒、佛、道、三教合一的立場（即後二者被統一於前者之下）而出現了。

關於佛學的發展過程及其理論的內容，不在這裏敘述；在這裏，我只指出其學說的實質。佛學或佛教教義的根本精神，是依著一種因果觀，即主觀觀念論神學的因果觀，去解釋世界。他們把世間一切現象，區分為所謂苦諦、滅諦、集諦、道諦等四諦。以『無生』為真的解脫，達到『真如』。他們認為一切現象或物質境界，都非獨自存在的幻境，甚至連精神境界也是幻境，只有精神，即其所謂『佛』才是真實的境界；可是也不承認那是一種可以作為何種具體形態的想像，而只能作為一種玄妙的想像；——自然，他們對這種想像也給否定了的。所以說『不生』即『不滅』，一切皆無有，又是一切皆有的『妙』境，解脫知識——有所謂八識——才能入慧，由慧入妙，便是『真如』——佛境。所以在他們，一切都是不存在的，一切都是幻境，所謂『無色無相』，『萬法皆空』。因而，連自己拖着睡覺的老婆，自己生出的孩子，連自己本身在內，也都是不存在的幻境。這幻境從那裏來的呢？他們說，這都是世間的魔障，世間一切『色』、『相』、『法』都是魔障。解脫魔障便是佛境。所以佛是一切根源，這根源就是精神。這是大乘教義的基本論點，最符合貴族地主精神生活的要求。小乘教義便比較庸俗，是佛教教義的最初步形態，從所謂『因果善惡』的基礎上，宣傳萬物的生死輪迴，人和物的靈魂交相轉化，以及所謂『天堂』『地獄』等迷信說教。這是統治階級對農民精神統治的最兇惡武器。今日中國民間寺院，大多是這種小乘教教堂，所謂俗僧俗尼，便都是小乘教徒。

佛教的流派，在中國，約可分為三教十宗。一、小乘教；二、俱舍宗；三、成實宗；四、大乘

教：「律宗」、「法相宗」、「三論宗」，三、大乘教：「華嚴宗」、「天台宗」、「真言宗」、「淨土宗」、「禪宗」等。

#### 四 反映階級內部統一的王通儒佛道三教合一論

如上所述，到隋代（五八一—六一八），隨着地主階級內部的統一，反映到意識形態上，便表現爲「三教」合一的傾向。王通便是代表這一時代傾向而出現的封建地主階級的代言人。王通思想的代表著作爲「文中子」。實驗主義的疑古者，以「文中子」的文句類似「論語」而斷定其爲僞造。這種錯誤的論斷，完全由於他們不懂得科學的社會學原理，以及中國史的發展過程。「文中子」一書，如說後人有所篡改，那是可能的；但是作爲表現一個時代的社會意識形態看的該書，却是移到其他任何時代都不妥適的。現在進而考察王通的學說。

王通從其階級利益統一的根基上出發，在「文中子」《周公篇》說：「通其受，天下無弊法；執其方，天下無善教。」他從這種調和的觀點上，闡明統一地主階級各派思想的「三教」合一的論旨。

『周易篇』說：

程元曰：「三教何如？」子曰：「政惡多門久矣！」曰：「廢之何如？」子曰：「非爾所及也。眞君建德之事，適足推波動瀾，縱風止燎耳。」子讀『洪範』，譌讀曰：「三教於是乎可一矣。」程元魏徵進曰：「何謂也？」子曰：「使民不倦。」

因又進而說明「三教」的教旨都有可取；謂其流弊之發生，其咎不在於各教教旨本身。他從這裏

去奪取三教的妥協點。故又說：『詩書盛而秦世滅，非仲尼之罪也，虛玄長而晉室亂，非老莊之罪也，齋戒修而梁亡，非釋伽之罪也。』因而在他的理論體系中，便表現其治三者於一爐的內容。故在『立命篇』說：『蓋上無爲，下自足故也。』係承襲『老子』『無爲而治』的論點又係秦漢以來儒家學的一貫論點；另一方面，在『述史篇』所謂『問知』，曰：『無知』；『問識』，曰：『無識』。係源自佛學的唯一論論旨；『立命篇』所謂『氣爲上，形爲下，識都其中，而三才備矣。』云云，則爲佛學和道學觀點的合成品。

然而他的基本立場，却是封建統治原理的儒學。所以他說：『如有用我者，吾其爲東周乎！』『千載而下，有中周公之事者，吾不得而見也；千載而下，有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。』（『天地篇』）。很明白他以繼『周公』，『紹宣尼』的道統自期。因而在他的政治論上，便承襲着孟軻的所謂『王道』。『王道篇』說：

二三子皆朝之預議者，今言『政』而不及『化』，是天下無『禮』也，言『舜』而不及『雅』，是天下無『樂』也，言『文』而不及『理』，是天下無『文』也。王道從何而興乎！

依此，他所謂『王道』的內容，不外：一方面，主張嚴格維持封建身份制，體現這種封建身份制的便是『禮』，所以他首先就強調『禮』，『禮樂篇』說：『冠禮廢，天下無成人矣，昏禮廢，天下無家道矣，喪禮廢，天下遺其親矣，祭禮廢，天下忘其祖矣。嗚呼！吾未如之何也已矣！』一方面，又主張維持宗法家族制，『述史篇』說：『宗祖廢，而姓氏離矣。』這在基本上，是孔丘孟軻董仲舒以來的『尊尊』主義和『親親』主義的原則承襲。『親親』，是封建的家長制經濟的社會結合，維護

「親親」的家族制，即所以維護宗法的家長制經濟的政治條件，宗法的家長制經濟却是中國封建財產的基本形態。等級的身分制，是封建主義所表現的主要特徵之一，是封建政治構成的一個主要形態——自然，這也是建基於等級的經濟地位之上的。到王通時代，由於地主階級階級利益的調和與內部矛盾的緩和，從而其生產力漸次獲得恢復。長期的社會騷動，種族間階級間的戰爭，農村受到空前的破壞，建基於家長制經濟基礎上的宗法制、身分制，會表現動搖，到階代才重新獲得安定。從而在社會意識形態上，統治階級不只要把人民在動亂時期的思想意識匡救過來，而在情況變化的基礎上，也要跟着變化的。王通便是適應於這種情勢的要求而出現的。

因而王通在這裏，採取着和孟柯同樣的自信態度，認為封建地主經濟政治的復興，是定全可能的；問題只在於地主階級的當道是否能實行他的主張。故說：「人能弘道，常得共行，如反掌爾。」（『立命篇』）。但是，他也並不是從現實的社會情況出發，而是從觀念論立論的。所以他把「教化」和「人」的主觀作用，看作最主要的東西，所謂「治亂相易，淺浮有由。與美資乎人，得失在乎教。其曰太古不可復，是未知先王之有化也。」（同上）。從而他也並不了解身分制和宗法制的存在，是依存於社會的經濟構造而受其決定的東西，他反而認為完全是決定於人類的主觀心理。所以他從這裏又達到孔孟之所謂「仁」和「性」的觀念論的說教，例如他說：「仁……五常之始也，性……五常之本也。」（『述史篇』）。這又歸結到中國封建制的根本大法『三綱五常』。在這裏，『仁』是最本源的東西，即精神，『性』便是『仁』的屬性。而『三綱五常』則由這個最本源的『仁』和『共至善』的屬性所規定的。

由於在當時，地主階級還沒臨到其歷史的末日，所以王通的政治學說，在隋唐之際，便由其門徒魏徵等人拿到實踐中去，充任了唐朝的開國和唐初政治的指導方針。在地主階級經濟政治復興上，起了相當的作用。唐朝三百年間（六一八—九〇七）的學術思想，王通的學說也起了相當的啓發作用。

今日的大地主大資產階級還想抄襲王通的辦法，就只會加快他自己的死亡了。

## 二 在矛盾鬥爭擴大期中農民派的

### 政治學說——鮑敬言的無政府主義

在魏晉南北朝（二二〇—六一七）這一長期的矛盾鬥爭擴大期中，和地主階級的儒佛道三家思想相對立的，有農民階級的政治學說。鮑敬言的無政府主義，便可作為這時期農民階級階級意識的縮影。由於鮑敬言的時代，種族矛盾已相當嚴重，『五胡』已開始騷動。農民階級的反侵略意識，依理，應在鮑敬言的著作中有所反映，可惜其著作沒有遺留下來。

鮑敬言與葛洪同時，其生卒年代已不可考，其著作亦無從考究，大概已於當時統治者所消滅。因而我們今日要想窺見其思想之全貌，把它重新復現出來，不但是困難，而且已成爲不可能了。我們今日，只能從『抱朴子』、『諸鮑篇』中所引述他的『無君論』去把握其輪廓。自然，經過敵對階級代言者的引述後，僅此小部份或亦有失其本來面目的地方，則係意思中可能之事。

就『諸鮑篇』所引述，鮑敬言從生產階級現實生活的實踐出發，認爲國家在其本質上，便是統治

者所組織的剝削機關，是跟着階級的出現而出現的，並認為階級是歷史的產物。封建統治階級的代言者，儒家，說階級和國家是神所開創的，是隨着人類的出現而俱始的論說，他指出那完全是一個大騙局。他說：

儒者曰：『天生蒸民而樹之君。』豈其皇天諱諱言，亦將欲之者為辭哉？夫強者凌弱，則弱者服之矣；智者詐愚，則愚者事之矣。服之，則君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御，由乎爭強弱而較智愚。彼蒼天果無事也。

很明白，在這裏，飽敬言是把國家的成立，放在階級分裂的基礎上，雖然他沒能正確地把握着階級的起源。然這出之兩千年前的思想家，可說是一種偉大的進步見解。在這一點上，他把儒家『五帝三王』『開天闢地』的神學騙局，完全給揭破了。

他說在人類內部，隨着發生『強凌弱』、『智詐愚』的事實，於是分裂為『愚』、『弱』、『力寡之民』受『制』於『智』、『強』力多之民，即開始分裂為支配和被支配的階級，從而才發生『君臣之道』，或國家的出現。自國家形成後，從而治者乃完全依剝削他人勞動以為生，便形成社會一方面的隨奢淫逸，一方面的饑寒交迫。故他繼續說：『夫役彼蒸黎，養此在官，貴者濃厚，而民亦困矣。』

『君臣既立，而變化遂滋。夫類多則魚擾，鷹衆則鳥亂；有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。藝崇寶貨，飾玩台榭。食則方丈，衣則龍章。內聚曠女，外多隳男。採難得之寶，貴奇怪之物，造無益之器，恣不已之欲。非鬼非神，財力安出哉？夫穀庸積，則民有饑寒之儉；百官備，則坐糜供奉之費。楮筭有徒食之衆，百姓養遊手之人。民乏衣食，自給已劇；況加賦斂，重以苦役？下不堪命，且凍且

餓。胃法斯盪，於是乎在。」依此，他認為生產羣衆的窮困，是由於統治階級無厭的剝削，而統治階級隨奢、淫逸、豪華的生活，「非鬼非神」，不來自剝削，「財力安出哉？」所以統治階級的存在，是違害羣衆生存利益的。而統治階級的存在，則由於有國家的政權。因之，便必然會不斷的發生階級鬭爭。故他又說：

勞之不休，奪之無已；田蕪舍虛，昏柚乏空；食不充口，衣不用身。雖欲勿亂，其可得乎？

另一方面，他認為：掠奪、貨財、盜賊、戰爭……等等矛盾現象的發生，在這種人剝削人的社會制度下面，都是不可避免的，而且又都是階級制出現後才有的現象。他說：

降及叔季，智用巧生。道德既衰，尊卑有序——繁升降預益之禮，飾絳冕玄黃之服，起土木於凌霄，飾丹綠於椽椽。傾陵搜寶，泳淵探珠。聚玉如林，不足以極其變；積金成山，不足以贖其費。蕩漫於浮荒之域，而叛其大始之末。去宗自遠，背朴彌增。尚賢，則民爭名；貴貨，則盜賊起；見可欲，則正直之心亂；勢利陳，則劫奪之塗開。造劍銳之器，長佞割之患。弩恐不動，甲恐不利，盾恐不後。若無凌暴，此皆可聚也。

這是說，社會一切矛盾現象，都是從階級剝削關係的基礎上發生出來的。階級剝削的結果，便是一方面掠奪着大量財富，恣爲窮奢極慾的享受；另一方面被剝削而至於饑餓。窮困、失業、死亡、流爲盜賊……。不斷的階級的鬭爭便都是從這個基礎上發生的。同時從這個基礎上，又常常發生統治者相互的衝突、攘奪、火併和混戰。特別是其相互間的戰爭，又加重了生產羣衆的負擔和痛苦，在這裏又表現了農民反對非正義戰爭的要求。

在階級矛盾的基礎上，統治者爲維護其階級統治，乃從而對被統治者的反抗，企圖用刑罰去制止，教育去感化。在他敬言，他認爲這完全是徒勞無用的勾當，且不啻是「火上加油」，增長矛盾。所以他說：

君臣既立，衆惡日滋，而欲操臂乎桎梏之間，愁榮於塗炭之中。人主日深於廟堂之上，百姓煎熬乎困苦之中。罔之以禮度，禁之以刑罰，是窮禍滔天之源，激不測之流，塞之以報讐，障之以指掌也。

所以教禍，而禍彌深，峻禁，而禁不止也。關梁所以禁非，而猾吏因以爲非焉；衡量所以檢僞，而邪人因以爲僞焉；大臣所以扶危，而奸佞恐主之不危，兵卒所以靜難，而寇之以爲難。此皆有君之所致也。

在這裏，他不但暴露了封建政治的黑暗和官吏的貪污。而且一切罪惡，矛盾在階級和國家存在的基礎上，亦即在所謂「有君」的基礎上，認爲都是無法解除，無法避免的。而統治階級所採取的「強亂」「禁非」等步驟，却只會引出相反的結果。

因爲有階級和國家的存在，便造成一部份人手中的「強制權力」；他們憑藉其手中的「強制權力」去行使其階級的殘酷壓迫和統制，從而把人類社會推入非理性的滲局中。因而他敬言說：

使夫桀紂之徒得婦人，寧諫者，脯諸侯，殖方伯，剖人心，破人脛，窮驕奢之惡，用炮烙之虐，若令斯並爲匹夫，性雖凶禽，安得施之？使彼辟醜恣欲，屠割天下，由於爲君，故得縱恣也。

他從專制主義政治形態的矛盾現象出發，便達到其否定「強制權力」的無政府主義的結論。因又進一步說：

白玉不毀，孰爲珪璋，道德不廢，安取仁義。

夫死而得生，欣喜無量，則不如向無死也；諛辭辯諂以釣虛名，則不如本無諛也。天下逆亂，焉而忠逆顯矣；六親不和焉，而孝慈彰矣。

是在他敬言，認爲容許社會有「強制權力」的存在，然後再去講求各種治術，則不如根本消滅「強制權力」，光明幸福的社會就會出現的。在這裏，他又從人類歷史上去說明，確認人類社會在原先，本是沒有所謂國家和階級，從而更沒有「強制權力」，其時的人類，便都是平等幸福的生活着，而那種社會却正是極幸福的社會。所以他緊接着又說：

堯古之世，無君無臣。穿井而飲，耕田而食，日出而作，日入而息。汎然不繫，恢爾自得，不斂不營，無榮無辱。山無徑蹊，澤無舟梁。川名不通，則不相兼并；士衆不聚，則不相攻伐。……勢利不萌，禍亂不作，干戈不用，城池不設。萬物玄同，相忘於道。痲疫不流，民誕老終。純白在陶，機心不生。含哺而熙，鼓腹而遊。其言不華，其行不飾。安得聚斂以奪民養？安得嚴刑以爲阮弊？

這種以原始共產社會爲其理想方向的無政府主義，是中國史上革命農民階級政治意識的特色。論敬言在這裏，更從而說明人類在本質上，原來就是平等的。他說：

夫天地之位，二氣範物。樂陽則雲飛，好陰則川處。承剛柔以率性，隨四入而化生，如附所

安，本無尊卑也。君臣既立，而變化遂滋。

他從人的本質平等的基礎上否定階級。這是他的無政府主義的出發點，也是其歸結點。

僅就『抱朴子』所引述的『無君論』這段文字看，他便同墨翟一樣，給了我們以社會主義思想的傳統，也給了我們以民主精神的思想傳說……。不管他的無政府主義，在基本上是空想的，在今日看來是落後的，但仍有一些有生命的、積極的、進步的因素。

## 第八編 地主階級經濟復興時代的

### 各派政治思想

中國封建地主階級的社會，經過長期的動蕩——種族間、階級間、封建集團相互間的長期混戰，戰爭在一方面給予生產力以巨大的破壞，一方面却預備了生產力之進一步發展的地盤。在長期混戰中，一部份大地主商人爲避免戰禍率着一些熟練手工業者，紛紛遷往日本，好多士大夫和人民遷移到長江以南，乃至福建兩廣，同時也由於其他原因，而出現大量無主的荒地；自五世紀之初開始，給予農民以分有地及世業地之封建勞動編制，浸漸使要求土地的少數農民都獲得小塊所有地——這種小土地所有制的擴大，在積極作用上，也促進農業生產經營的細密化程度。在七世紀初中間階層和農民「叛亂」的復燃，一面是在反抗過重的徭役賦稅負擔和要求土地，一面小土地所有者却又要求確保其小地所有地，而厭絕戰爭。因而以「唐公李淵」爲代表的地主階級集團，一面在小土地所有者的積極援助下，一面在出身流氓無產階級的「盜匪」集團領袖被收買的情勢下，便創造其大唐王國，而恢復地主階級的階級統治。

從而在這次「烟塵」過地的戰爭過程中，地主階級一面爲淵庸軍事集團的左右將官及被收買的流氓領袖，一面爲安定小土地所有者與農民，乃於紀元六二四年（武德七年），頒布所謂「均田制」。

『均田制』在法令上，爲：

丁男中男給一頃，篤疾廢疾給四十畝，寡妻妾三十畝，若爲戶者加二十畝。所授之田，十分之二爲世業，八爲口分。世業之田，身死則承戶者便授之；口分則收入官，更以給人。（『唐書』『食貨志上』）

國家各級政權機關置『官墾田』，功臣及官吏，則給予『職分田』。這是數世紀以來，地主階級爲恢復其生產與勞動編制，累相試行的成法。實際上，在唐代，這也僅限於無主的荒地；而對於原有主的大地主所有地，以至小所有者的所有地，都一概照舊承認其佔有權，並承認土地兼併。

從而把社會諸階級，在從來的原則下，重新編制爲大土地所有者（僧侶地主和世俗地主……），中小地主，自耕農，中小商人，私家手工業者，半佃農，佃農，僱農……長期以來的動亂局面，乃重新獲得穩定，社會經濟又重新發展起來，尤其，由於自耕農成爲一個數量相當大的階級，對農業生產經營和商業的發展，起了推進的作用，特別是提高了農業經營的細密化程度。同時也擴大了中小地主階級的後備。

從而反映在意識形態上，代表封建統治階級的儒家學，便又獲得支配的地位。故史稱太宗立杜如晦、房玄齡、虞世南等十八人爲學士，——太宗功臣中的文人，大都爲王通門徒，——命顏世古補正『五經』訛誤，孔穎達作『五經疏』——即『五經正義』。一方面爲適應新的情況要求，又重新製定禮制和法律。

但隨着社會生產的恢復和『均田制』推行的結果，各種小所有者，即中間階層，便形成一種數量

相當大的階層。這種小所有者，除去漢族人民以外還有先後落居同化的蠻族。但是受有「職分田」的功臣、官吏，被收買的流氓領袖，及原來的世俗地主和僧侶地主所構成的大地主集團，他們並不是中間階層逃脫剝削以外，而是在高利貸和商品的壓榨外，幾乎把國家的賦役——租、庸、調的全額，完全放於他們和農民乃至中小地主的肩上；不獨其自己完全逃脫賦役負擔，其從屬下的農民（佃客、佃奴……），也只允供他們直接剝削，不供應國家的賦役。因而中間階層和大地主之間，便形成一種深刻的利害矛盾。但在寺院形式下的僧侶大地主，他們雖然佔有大量土地和財富，却自北魏以來，早已不擔負國家的賦役，而視為固然。所以各中間階層和大地主間的矛盾，形式上，便直接表現為他們和世俗大地主間的衝突。

沒有享受免役免稅特權的中小地主階層，在這一點上，他們和中間階層的利害是一致的。

另一方面，正因為寺院在國家的賦役負擔外，於是許多中間階層份子和農民為期減輕賦役負擔，去重就輕，便紛紛投奔寺院。例如「舊唐書」一七四卷李德裕上敬宗（八二五——一六）奏文說：

（徐州節度使）王智興於所屬泗州置僧尼戒壇，自去冬於江淮以南，所在懸榜招置。江淮自元和二年（八〇七）後不敢私度。自開泗州有壇，戶有三丁，必令一丁落髮。意在規避王徭，影庇私產。自正月以來，落髮者無算。臣今於蒜山渡點其過者，一日一百餘人；勘問淮十四人是行日沙門，餘是落髮百姓，亦無本州文憑，已勸還本貫。訪問泗州置壇次第，凡僧徒到者人約二百餘，餘歸即回，別無法事。若不特行禁止，比到誕節，計江淮以南，失却六十萬壯丁。此事非細。（按李德裕係從世俗地主之立場上反佛最力者）

同時，佛教在所謂「五胡」各蠻族中，早有相當影響，從而那些出身諸蠻族中的中間階層份子和農民，便更普遍的投靠沙門。因而構成世俗大地主階層和寺院僧侶大地主階層間的利益矛盾。

從而反映到意識形態上，地主階級的內部，一面便產生了代表世俗大地主的韓愈、李翱等人的儒學，一面產生了僧玄奘等人的佛學，而形成儒佛的對立。這時的「道家」，他們雖然也是寺院僧侶地主，却有着不少的俗化成份，所以其和世俗地主之間雖也有利益矛盾，然而並不如其與佛門僧侶地主間矛盾的尖銳。因之，他們便作了世俗地主的附庸，道學亦成了儒學的附庸。便又形成反佛的儒道聯合戰線。所以李淳風等人所代表的道學，實際都是儒學和道學的混血。另一方面，從中小地主和各種階層的共同利害，主要從中間階層利害立場上出現的代言人，便有柳宗元等人的「三教合一」論。地主階級內部意識形態的鬭爭，到自由商人集團形成以後的宋代（九六〇——一二七九），便孕育出治儒佛於一爐的兩宗理學。

另一方面，在階級敵對關係的基礎上，便激發了農民階級政治意識的發展。這，我們雖然還不能從可靠的文獻中指出其一個有力的代表人物來，可是一方面明白的表現在杜甫等人的文學作品中，一方面也表現在呂才唯物論的「道」家學中。而王仙芝、黃巢等人所領導的農民暴動，其行動的指導方針和其政治綱領，我們已無法看見——只能從統治階級的文獻中，發現一些零片。

## 壹 隨着地主階級社會秩序重新安定而來的

### 禮制和『刑法』的製定

隨着地主階級社會秩序的重新安定，『尊尊』的社會身份制和『親親』的宗法家長制，封建制的這兩個基本原則，也便與以重新確定，爲適應新的條件和情況，並給以部份的發展和改變。唐代地主階級政府首先第一件重要設施，便是所謂『制禮』——即所謂『貞觀修禮』……同時爲適應更複雜的社會情況，又製定與頒佈『刑法』。故『舊唐書』『刑法志』開宗明義便說：

古之聖人爲人父母，莫不制禮以崇敬，立刑以明威。防閑於未然，懼爭心之將作也。

這在原則上，和從來封建統治階級的『禮樂、教化』和『刑罰』，本質上並沒有兩樣。

『禮』的作用與內容是怎樣呢？開元二十三年（七三五）『太子賓客』崔鴻議云：

竊聞大道既隱，天下爲家，聖人因之，然後制禮。禮教之設，本爲正家；家道正，而天下定矣。正家之道，不可以貳，總一定議，禮歸本宗。（『舊唐書』『禮儀志』）  
開元五年（七一七）『右補缺』盧履冰議云：

『周易』『家人』卦云：『利女貞。』女正位於內，男正位於外，男女正，天地之大義。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦。家道正，而天下正矣。禮：『女在室，父爲天；出嫁從夫爲天。』又『在室從父，出嫁從夫，夫死從子。』……即喪服四制云：『天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一理之也。』（同上）

這在基本上，仍是從來「三綱五常」的精神，不過在唐代社會經濟政治的情況下，給了更具體更明確的解釋，特別把父家長的家族制與尊卑的身份制與以重新的說明和確定。只是在武則天的時候（六八四——七〇五），喪禮上，曾把母系的地位一時提到與父系平等的地位。隨着武章的失敗，婦女地位，便又被壓回到原來的地方。武則天雖然失敗了，在這一點上，却對中國女權運動起了先驅作用。

另一方面，和「禮」相追隨，而專爲被統治階級設置的，便是「刑法」的製定。據『舊唐書』「刑法志」載稱：

高祖（六一八——二七）初起義師於太原，卽有寬大之令。百姓苦隋苛政，競來歸附，旬月之間，遂成帝業。既平京城，約法爲二十條：惟制殺人，劫盜，背軍，叛逆者死，餘並蠲除之。

及受禪詔，『納言』劉文靜與當朝通識之士，因『開皇律令』而損益之，盡削『大業』所由頒峻之法，又制五十三條格……隨又……撰定律令，大略以開皇爲準……惟正五十三條格入於新律，餘無所改。……

及太宗卽位（六一七——四九）又命長孫無忌，房玄齡與學士法官更加釐改，咸削。魏徵又言舊律令重，於是議絞刑屬五十條，免死罪，斷其右趾。……太宗尋又懲其受刑之苦，……於是又除斷趾法，改爲加役流三千里居作。二年（六二八）又舊條疏，兄弟分後，蔭不相及；連坐俱死，祖孫配沒。……更令百僚詳議……玄齡等遂與法司定律五百條，分爲十二卷。一曰『名

例』、二曰『衛禁』、三曰『職制』、四曰『戶婚』、五曰『廩庫』、六曰『拉興』、七曰『盜賊』、八曰『鬪訟』、九曰『詐僞』、十曰『雜律』、十一曰『捕亡』、十二曰『斷獄』。有笞、杖、徒、流、死爲五刑。笞刑五條，自笞十至五十；杖刑五條，自杖六十至杖一百；徒刑五條，自徒一年遞加半年至三年；流刑三條，自流二千里遞加五百里至三千里；死刑二條，絞、斬。大凡二十等。……又定令一千五百九十條爲三十卷，貞觀十一年（六三七）正月頒下之，又

刪『武德』『貞觀』以來勅格三千餘件，定留七百條以爲格十八卷，留本司施行。德『新唐書』載稱，到永徽二年（六五一），又由長孫無忌等重新刪定爲『永徵律』，計十二卷，異年修『疏』三十卷，卽今之所謂『唐律疏議』——『永徵律疏』。

地主階級的學者，稱『唐律』——『永徵律』『得古今之平』。其內容究竟如何呢？在其本質上，却無例外，係從地主階級，特別是大地主利益立場上出發，充分表現其爲維護封建剝削關係的階級統治的工具。我們試從以下幾方面，擇要檢討：

一、其內容，是『三綱五常』的律格化、條文化，其主要目的，在束縛被統治階級，防止被統治階級的反叛。作爲對被統治者的這種鎮壓手段，他們惟恐不夠嚴密，在律格正文以外，又附以十惡之條。『舊唐書』『刑法志』說：

又有十惡之條：一曰謀反，二曰謀大逆，三曰謀叛，四曰謀惡逆，五曰不道，六曰大不敬，七曰不孝，八曰不睦，九曰不義，十曰內亂。其犯十惡者，不得依議請之例。

這是唐律的一個根本特徵。

伸縮性。所以『刑法志』又說：

二、在一般條文之下，犯罪者，得依其身分地位，官職，貴族親故……等關係，而有依次減免的。又有議請減贖當免之法八：一曰諡親，二曰諡故，三曰諡賢，四曰諡能，五曰諡功，六曰諡貴，七曰諡資，八曰諡勳。八議者，犯者死罪，皆條所坐，及應議之狀奏請議定奏裁。流罪以下減一等。若官爵五品以上及皇太子妃大功以上親應議者，周以上親犯死罪者，上請，流罪以下亦減一等。若七品以上官爵，得請者之祖，父，母，兄，弟，姊，妹，妻，子，孫，犯流罪以下各減一等，若應議請減及九品以上官，若官品之得減者祖父母，父母，妻，子，孫犯流罪以下聽贖。其贖法：笞十贖銅一斤，過加一斤，至杖一百則贖銅十斤，自以上，過加十斤，至徒三年，則贖銅六十斤；流二千里者，贖銅八十斤；流二千五百里者，贖銅九十斤；流三千里者贖銅一百二十斤。又許以官當罪，以官當徒者，五品以上犯罪者，一官當徒二年，九品以上一官當徒一年；若犯公罪者，各加一年，以官當流者，三流同比徒四年，仍各解見任除名者，比徒三年；免官者，比徒二年；免所居官者，比徒一年。

依此，一方面有地位和財產的大地主們，便永遠生活在法律之外，法律便露骨的完全成爲對付被統治階級而設的。一方面從僭位官階的高下去請議，那不過表現其作用在維護等級身份制度，易言之，把社會的等級身份制度藉法律把它體現出來。其次，唐律所規定的有，主讞部曲奴者，不論，良之，奴毆主者，斬；奴毆主期親者，絞，毆他人奴者，杖二十，奴毆良人者，杖六十。凡人相毆者，杖四十；毆佐職者，徒一年；毆六品以下者，徒一年半；流外毆議貴者，徒二年；民毆長官者，徒三

年。又有奴婢奸良人女者，徒二年半；反之，良人奸婢者，杖九十。雜戶官戶奸良人女者，徒二年，反之，良人奸官戶雜戶女者，杖一百；良人奸良人女者，徒一年半。這也完全表現了法律的階級性，以及階級中之各異的階層等級性。這是唐律的第二個主要特徵。

三、法律之父家長的宗法制度的體現，易言之，法律的另一個主要作用，在維護宗法制和其家族制。這是『唐律』的第三個主要特徵。例如『刑法志』載房玄齡等議定書云：

案禮，孫爲王父尸，案令，祖有蔭孫之義。然則孫重而兄弟屬輕；蔭重反流，令輕翻死。掉覆請情，深爲未愜。今定律，祖孫與兄弟該坐，俱配後，其以惡言犯法不能爲害者，情狀稍輕，兄弟免死配流爲允。從之。

唐律規定依親故關係實行連坐與議請減免諸原則，係按照宗法的喪服系統製定的，它體現了後期的宗法系統。

四、制止中間階層的逃稅和農民的逃亡，是『唐律』的第四個特徵。因爲中間階層的逃稅，是各別大地主的間接損失，國家的直接損失；農民的逃亡，爲大地主的直接損失。這都是被統治者對付他們的一個消極反抗的回答。這對地主階級的統治是有損害的。而這種情況，在唐朝却特別嚴重。因此地主階級便製定如次的條文：

脫戶——家長徒二年，里正州縣各有罰

脫口——一口徒一年，罪止三年。

鄉無課役口——四口爲一口，罪止徒一年半。

相冒合戶——徒二年。

應別立戶而不聽別——主司杖一百。

五、防止『私度』，爲『唐律』的第五個特徵。這是世俗大地主拿法律去對寺院僧侶引渡人口的一個回答——同時，在這裏，也正表現了這兩者間利益矛盾的深刻。『唐律』關於這方面的條文有：

私入道及度之者——杖一百。

已除貫者——與脫口同罰。

犯法令出寺觀，而斷不防俗者——從私度法。

監臨官設私度人者——一人杖一百，二人加一等。

最後，其對於被統治階級又有適用『徒』和『贖』的條文。這是直接提高榨取額，和榨取無償勞動的一種殘酷手段。例如『徒』，便是課以無償的徒，役即所謂官奴婢的一個主要來源。所謂『贖』，一方面作爲統治階級自身逃出於『刑法』的一個最後空隙，一方面則作爲對被統治者之一種掠奪，故『刑法』志說：『盜及傷人，亦收贖。』同時，這對於貪官污吏，也打開了方便之門。

唐律雖是地主階級的法律，但其系統是相當嚴密的，全世界任何封建國家，都沒有產生這樣一種系統嚴密的封建法典。然唐律的產生，和唐朝商業的發展，也是有關聯的。

## 貳 反映地主階級內部衝突之世俗大地主的

### 政治學說——韓愈李翱的排佛論

#### 一 韓愈的政治學說

韓愈（七六八——八二四）字退之，昌黎人。其著作有文集四十卷，（『舊唐書』『韓愈傳』）外集十卷。惟其作品以詩文爲多；關於思想方面的作品，則有『原道』、『原性』、『諫佛骨表』、『與孟尚書書』等篇。

他的思想，自謂完全以儒家爲宗派而出發的。僅百年來，社會長期的動盪，儒家學也便隨同衰落。從而，在唐代地主階級經濟復興的基礎上，也預備了儒家學復興的地盤。所以韓愈便公然以復興儒學，繼承『堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻』的道統自居。故『本傳』說：『大抵以興起名教，弘獎仁義爲事。』他自己更說得明白：

漢世以來，羣儒區區修補。百孔子殆，隨風隨失，其危如一髮千鈞，綿綿延延，寢以微滅。於是時也，而唱釋老於其間，鼓天下之衆而從之。嗚呼！其亦不仁甚矣！釋老之害過於楊墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已亡之後。嗚呼！其亦不仁甚其力，且見其身之危，莫之救以死也！雖然，使其道由愈而粗傳，雖滅死，萬口無恨。（『與孟尚書書』）

不過在事實上，韓愈的儒家學，不僅不是孔丘、孟軻、荀卿儒家學的抄襲，或董仲舒、劉歆儒家學的抄襲，而是適應於唐代社會情況下，爲孔丘、孟軻、荀卿、董仲舒等人以來的儒家學之又一步變化，對原來的儒家學有所修改，也有其新的內容。

他的儒家學論點大綱，在『原道篇』中表現得相當明白：

『其文：詩、書、易、春秋；其法：禮、樂、刑、政；其民：士、農、工、商；其食：粟、米、粟、蔬、魚肉。其爲道易明，而其爲教易行也。是故以之爲己，則曠而祿；以之爲人，則愛而公；以之爲心，則和而平；以之爲天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常。郊禘而天神假，廟焉而神鬼饗。』

在這裏，所謂『其法』，基本上仍是『三綱五常』和統治者手中的教育和刑法；所謂『其食』，就是說社會經濟爲父家長制的農業經濟；所謂『其民』，是在說士、農、工、商爲社會必要的分工，所謂『士』，就是官吏和候補官吏的士大夫，農、工、商是包括地主、自耕農、佃戶、行東、幫伙、店東、店伙、僱機、僱工而說的，這是一種階級內容的槍法，所謂『其文』，是說社會文化思想是以儒家古典教條爲中心的文化思想。韓愈認爲只有這種社會組織，才是合於『道統』原則的。

怎樣去實現和維護這種社會呢？韓愈在這裏，把教化抬到最首要的地位，他認爲要用教化教導人民遵守這種『道統』原則去生活。教以什麼呢？從這裏引入到他的認識論。他說：

『夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而至焉之謂道，足乎已無

待於外之謂德。』（「原道」）

這是說，「博愛」是人的先天的善良本性，也叫作「仁」；人的生活活動完全符合於先天的「仁」所給予的規範，就是「義」；「仁」至「義」靈賦合於「道」所給予的規範，「道」是最本源的東西，「仁」也是由「道」派生的；假使這個「仁」，行合於這個「義」，以達於「道」，不是能從外在去追求，而要從內心的修養去追求，追求得了就是「德」。這就是韓愈所倡的「仁」、「義」、「道」、「德」的內容。所以韓愈在認識論上是觀念論者，他這樞觀念論，最後並下降到承認「天」和「神鬼」存在的有神論。

那末，那種先天存在的善良本性，是不是一切人的天賦呢？在給予這個問題的回答上，他把孟軻的人人舜賦齊一的性善論，降低爲黃仲舒的「性三品」論。他認爲在人的本性中，原來就有一種不同的因素存在。這不只構成其自己的矛盾，而又表現其一種強詞奪理的階級論。原性篇說：

性也者，與生俱生者也，情也者，接於物者也。性之品有三，而之所以爲性者五；情之品有七，而之所以爲情者七。曰：性之品上、中、下三；上焉者，譬焉而已矣，中焉者，可導而上下也，下焉者惡焉而已矣。其所以爲性者五：曰仁、曰義、曰信、曰禮、曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。情之品有上、中、下三，其所以爲情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，其情而行者也。情之於情，視其

品。

這完全適應於地主階級、中間階層、農民等社會諸階級的存在而說教的。在韓愈看來，地主階級的「性」是上品，他們內在的本性便是「仁」，表之於外，便為「義」、「禮」、「智」、「信」，從而並能自己統制其「接於物」的「情」，即意識，所以他們是生成的統治階級。中間階層的社會地位是動搖的，所以他們的性是可上可下，其意識（情）也是間於兩者之間的；（在這裏所謂中間階層，包括各種自耕農民、小手工業主和新的社會因素的自由商人。）農民以至工匠，是重視其自己物質生活的現實利益的，對統治階級，從其本質上便立於完全對立的關係上。所以在地主階級看來，他們的本質（性）便是「惡濁而已矣」的下品的；從而其意識（情）也完全和地主階級相反。（的確，地主階級的階級意識，在農工的腦子裏，誠然無所覓取。）因此，他們便應該是被統治階級。同時由於社會經濟生活關係較複雜，而引起較複雜的生活意識的發展，使韓愈能較盡伸舒以來的儒家在觀念論的哲學上進了一步，而達到其所謂「七情」的意識論。這構成地主階級的階級論。

從而由這種諸階級構成的社會，依照韓愈的邏輯，一面便不能不由「性上品」的地主階級去掌管統治權；一面「性下品」的農民階級便不能被置於被統治的地位，（這正是隔着一道鴻溝的兩個主要的階級；）「性中品」的，間於中間的中間階層，却可以由統治者對之施以教化，使之歸於「性上品」的統治者，如其趨變為「性下品」，那便係其自己沉淪到被統治的地位。這完全與中間階層社會地位階級意識在上下兩階級間搖擺的現實情況相適應。另一方面，對於「性下品」的農民，因為他們的社會地位是不能根本變動的，從而其意識也不能有本質的變化，所以統治階級對於他們，便只能用

種種方法去防止其階級意識的發展，以維持其階級的剝削關係。所以在韓愈，便認為對於『性下品』的貧民，一方面應由統治者對他們去施以教化，以防止其『亡與甚』的『情』，即意識的發展。對於本質的『性』，那却是先驗的不可改造的東西。但是那種空洞的教化是沒有積極保證的。所以另一方面，在教化喪失效力時，便還有強制權力去保證。因而在特設的教化外，同時又特設着『刑法』去作保障。故說：『爲之政以率其怠荒，爲之刑以勸其強梗。』（『原道篇』）。而歸納出儒家從來主張的教化應與政策和刑罰政治政策的並行，亦即韓愈所謂『堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武，周公，文、武，周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳也。』的『道統』之一面。而教化和刑法的目的，則是：『民者，出粟、米、麻、絲，作器皿，通貨財以事其上者；也……民不出粟、米、麻、絲，作器皿，通貨財以事其上，則謀。』的一件明白的事情。

另一方面，適應其時代較複雜的社會生活關係，而達到其對『性』和『情』，即本質和意識的觀念論的分析。道在儒學以外的條件上，却又係受着佛學之『慧』與『識』的唯識論的影響。在這一點上，韓愈和李翺又作了後來兩宋（九六〇——一二七八）理學的前驅。

其次，在當時，僧侶地主用『私度』去爭取其對中間階層及農民的單獨支配權，這形成其和世俗大地主利益矛盾的主要內容。韓愈從世俗大地主的立場上，而提出維護『道統』，反對『釋』『道』的主張。他反對『道』宗說：

今其言曰：『聖人不可殺，盜賊不可誅，君臣父子，皆無所繫，而民不爭。』嗚呼！其亦不思也已矣。（『

原道篇』）

對於寺院僧侶地主這一集團的佛家，便更是不讓步的去加以反對。他說：

傳曰：『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。』然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今欲治其心而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。（『原道篇』）

其實，在佛家的立場上，他却並不否定封建的尊卑身份制度和父家長的宗法制度，恰恰相反，而是與以維護的。韓愈在這裏，是僅從佛教的黃教僧侶爲所謂『出家人』這一點上來批評的，這緣他沒有把教權和俗權在統治上的任務分別開，也沒有覺得儒佛在統治作用上的同與異。韓愈所複述的『中國政治哲學獨有的寶貝』、『大學』、『八目』，本質上也和佛家所揭的統治原理無何歧異，不過對『治國』、『平天下』那『兩目』的表現形式，而有教權和俗權的不同；俗權是直接掌握治國平天下的政權面目出現，而教權則是以『宣揚佛化』的面目來加以贊助。像今日爲日寇服務的那些特務分子的和尙，自然又當別論。其次，韓愈也從種族的觀點上，從『夷夏』的立場上去排斥佛學。他說：

佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊裝。口不遵先王之法言，身不服先王之法服，行不知君臣之義，父子之情。假如至今其身尙在，奉其國命來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令騷衆也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜以入宮禁。……乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之禍……仰如有靈，能作鴻舉。凡有殃咎，宜加臣身，上天監臨，臣不怨悔。（八一九九年上憲宗——八〇

實在的，封建主義的印度和封建主義的『大唐王國』，是有其各自不同的情況和特殊條件的。從而其意識形態的東西，在作風、氣派等方面，也有其各自的特殊色彩和特殊性質。不過韓愈的論點却不在這裏，而是基於世俗和僧侶兩個地主階級的利益衝突。所以他在『諫佛骨表』中又說到：

天子大聖，猶一心敬信，百姓微賤，於佛豈可惜身命？所以灼頂燄指，百十爲羣，解衣散粟，自朝至暮，轉相仿效，惟恐後時，老幼奔波，棄其生業。若不卽加禁遏，更置諸寺，必有斷臂燬身以爲供養者。傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。

劉昫敘述當時的情形也說：

王公士庶，奔走捨施，惟恐在後；百姓有墮業破產，燒頂灼臂而求供養者。

韓愈主張排佛的第二個政治意義，由於天寶（七四二——七五五）時鬧起『安史之亂』的蠻族人，大多信奉佛教；『安史亂』後，許多已同化的蠻族人民都投靠寺院。這是韓愈等人從種族立場上發揮其排佛論之又一理由。

顧微等人的反佛，是從當時現實的種族矛盾基礎上出發，會有着反侵略的積極意義。到韓愈的時候，佛學和佛教已成爲中國地主階級自己掌握的東西。他也從『夷夏』的立場立論，就不過是建基於狹隘的階級利益上，表現爲狹隘的種族觀點和文化閉關主義的思想。佛教和佛學自然也同樣是地主階級的保守的東西，對漢族人民會起了麻醉的作用，但從漢朝以來相繼輸入的印度文化，對中國哲學和藝術的發展，也起了相當的影響作用。

## 二 李翱的政治學說

李翱，字習之，卒於文宗會昌中（八四一——六），曾受業於韓愈，又曾問道於葉山禪師。據其自述問道經過詩云：「鍊得身形似鶴形，千株松下兩函經。」我來問道無餘說，「雲在青山水在瓶。」其著作有『李文公集』十八卷，可爲其思想代表者，爲『復性書』三篇。

李翱的基本立場，係完全同於韓愈，思想體系，基本上也和韓愈相同，其學說來源，也主要是儒家學。並參有佛學成分，但對於佛學與佛教，也和韓愈一樣，是堅決反對的。例如他在『答泗洲開元寺僧澄觀書』中有云：

吾之銘是鏡也（僧澄觀請他爲作鑑銘），吾將明聖人之道焉，則於釋氏無答也。吾將頌釋氏，敬而述焉，則惑乎天下甚矣！何貴乎吾之先覺也？

他反佛的政治意義，也和韓愈是同一的，無庸申述。

所以李翱之韓愈，只有在論『性』一點上，有更進一步的深入——達到觀念論的更高形態。在出發點上，他的論『性』也同於韓愈，首先認爲『性』是先驗着的東西，而且也把性（本質）和情（意識）分開。照他，『性』是本源的內在的東西，『情』爲其外的表現。所以『復性書』說：

情者，性之動也。（上篇）

情者，性之邪也。（中篇）

無性，則情無所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情。（上篇）

只是他認爲『性』都是善的，只有『情』是滅性亂性的；而性之『匿』，則是緣於情而來的。即情緣與性的反作用。在這一點上，他不同於韓愈。他說：

人之所以爲聖人者，性也；人之所以感其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所爲也；情既昏，性斯匿矣，非性之過也。（『復性書』上篇）

水之渾也，其流不清，火之烟也，其光不明。非水火清明之過；沙不泯，流斯清矣；烟不匿，光斯明矣。（同上）

這在從外的感染去決定『性』的『明』『匿』這一點上，是接近於環境決定論的見解的。可是在李翱，却從這裏而達到其『滅情復性』的主觀觀念論的說教。他認爲把『情』完全除去，『性』自然便恢復了，從而便能達到『本性清明，周流六虛。』（中篇）『廣大清明，照乎天地。』（上篇）的境界。他這種見解，在一方面是受着佛家存『性』去『識』的論點的影響；一方面他感覺當時社會各階層意識的複雜，主要是被統治階級反抗意識的發展，以及地主階級各階層思想意識的矛盾。無知的統治階級，却本末顛倒地把一切矛盾鬭爭歸源於『思想的複雜』，而要求『統一思想』，因之，便帶成李翱這種主觀的玄想。但是怎樣去『滅情』呢？他說首先在齋戒其心。如何去齋戒其心呢？他說：『弗慮弗思，情則不生；情既不生，乃爲正思，——正思者，無慮無思也。』（中篇）。然而到這裏，却不能就把『情』滅去，所以他繼續又說：『此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也。』『方靜之時，能心無思者，是齋戒也。』（同上）。但是這靜，可是還有『思』，有『思』便是『情』的活動，而且人都有『知』，『思』和『知』又是相繫着的。

而「知」又是由人的有「生」命，怎能把它分離開呢？這變成李翊自己的一個矛盾。在這裏，他一面陷入到佛家的「慧」和「識」的說教，以及道家所謂「動」和「靜」的說教的泥沼中；一面也正表露他和佛學更接近了一步。（李翊的這個企圖，希特勒和其信徒也會打算過，但李翊沒能解決的矛盾，他們也無法解決。據說希特勒會企圖如何把無產階級的思想意識消滅掉，但同時却要他們還能夠勞動。希特勒手下的劊子手們都不能回答這個問題，後來希特勒卸下的科學家，經過艱苦的研究和實驗後，也都給了他否定的回答。所以這邊是希特勒始終最苦惱的一個問題。——增補）無法解決矛盾的

李翊，却正從這裏又回到儒家，而達到如次一個獨斷論的結論。他說：

知本無有思。動靜皆歸，寂然不動者，是至誠也。（中篇）

依此，則其所謂「誠」的究極上，不把人類的生機和知覺完全凝固着，使成爲「槁木死灰」的化石，是不可能的。然而李翊從這裏，却又從佛學所謂「真如」意境的影響下，而作出其文學的解釋。例如他說：

不睹不聞，是非人也，視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。（中篇）

所謂「誠之明」，亦即所謂「我以心通」（同上）。他這種解釋，便成了完全喪失實踐內容的玄學空談，從而他和佛家不同的，就是佛家連這「我相」也不承認，他却還執着一個「我相」。他這種觀念論的論點，對於那俗儒佛於一爐的兩宋「理學」，却盡了更大的先驅作用。

可是李翊的玄學，一方面雖受着佛老學的相當影響，而其從世俗地主現實的統治要求上，他又和

孔孟一樣，把「性命」論聯繫到『禮樂刑政』，即把『三綱五常』安置在「性命」的基礎上，又轉而排斥佛老，而返於其所謂『中庸之道』。他說：

嗚呼！性命之習雖存，學者莫能明，是皆入於莊、列、老、釋。不知者，謂夫子之徒，不足

以窮性命之道，信之者皆是也。（上篇）

他在玄學上，不能達到佛家那樣『四大皆空』的境界，仍不能破除所謂『我執』，正表現世俗地主不同於僧侶地主的一點社會特性。

不過這對於李翱，問題依然不會獲得解決。那豈終年終日從事生產勞動的農民，甚至中間階層，他們不能有如許空閑時間去『坐定』、『冥想』，去從事『誠之明』的『參禪』工夫，易言之，從事那種內的修練工夫，只有離開肉體勞動的有閑階級才有可能。而且李翱所當作主要問題的，不，一切統治者所當作主要問題的，也正在如何去鞏固其剝削關係，如何使生產階級能馴順的進行其被剝削的勞動；他們並不需要生產階級知識水準的提高，只求其勞動強度的提高。所以問題一進入到這裏，李翱便亦不能不歸結為如次之一個醜惡的結論，把人類分作『豈作』、『夕休』的『凡人』和『無作』、『無休』的『非類於凡人』。在他哲學詞典中的『凡人』，便是指營生產勞動的農民以至中間階層；而所謂『非類於凡人』，便是有閑的地主階級。下面說得明白：

豈而作，夕而休者，『凡人』也。作乎作者，與萬物皆作；休乎休者，與萬物皆休。吾則『不類於凡人』，豈無所作，夕無所休，作非吾作也，作有物；休非吾休也，休有物。作耶？休耶？二者隨而不存，予之所存者，終不亡且隨也。人之不力於道者，皆不思也。天地之間，萬物

生意。人之於萬物，一物也，其所以異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性乎哉？（『下篇』）

依此，他的所謂『滅情復性』的課題，對於生產階級不啻又根本取消了，從而又無異把他自己所追究的問題也根本取消了。所以李翱對他自己所提出的問題，從觀念論的圈子中繞來繞去，依舊逃回到出發點，對問題依然沒有得到絲毫的解決。

孟簡已提出『性』和『情』，即本質和意識的區別；但到韓愈和李翱才作了較系統的分析。韓愈在這一點上豐富了中國哲學的範疇。其次，他們吸收佛家學的一些因素，來充實儒家學的內容，把儒家學者的思維力提高了一步，給兩宋理學的發展，預備了一些條件。這是他們的貢獻。

### 三 儒道思想的統一與對立

現在應進而處理一下，在唐代成爲意識形態上一個流派的道家學。

『道家』在唐初，在政治上，經濟上，都表演其重要的作用。可是『道家』所代表的那一社會階層，即另一羣僧侶地主的社会性，基本上是寺院僧侶地主，所以他們生活的主要來源靠寺院財產。但又有同於世俗地主的方面，即他們此外還可以贖置私產，娶妻生子，受官封爵，子孫並有繼承權。『舊唐書』『方伎列傳』載，玄宗（七一三——五五）給道士張果的制令云：『今特行朝禮，爰畀國命，爲銀青光祿大夫，號曰玄通先生。』又爲『造棲霞觀於隱所。』（『張果傳』）。又『方伎列傳』道士『葉法善傳』云：『睿宗（七一〇——一五）即位，稱法善有冥助之力，先天二年拜鴻臚卿，封越國公，仍依舊爲道士，止於京師之景龍觀。又贈其父爲歙州刺史。』又道士『薛頌傳』云『（頌）

大衆中爲道士……秦玉奕授太史丞，累遷太史令，……願後上表請爲道士，太宗篤信紫府觀於九山，拜願中大夫行紫府觀主事。」又『崇儼傳』云：「（崇儼所主）潤州栖霞寺，是其五代祖梁處士山賓故宅。」這不過是一些例子。然他們和世俗地主間，也有着俗教的矛盾；然從其同於世俗地主的那些特權說，兩者間却是統一的。他們和另一宗派即佛教僧侶地主集團間，在爭奪教權這一點上，自始就有着兩者間的衝突，其次由於他們有同於世俗地主的屬性，這也有着兩者間的矛盾。因而反映到意識形態上，一方面，仍表現『儒』『道』的對立，所以有韓愈等人的排佛而又同時排道。另一方面，又表現『儒』『道』的調和和其思想的交流。這在其時一些『道士』和儒家學者的著作中都表現得明白，例如道士李嗣真（著有『明堂新禮』十卷、『孝經臆義』、『詩品』、『書品』、『畫品』各一卷），孟詵汝（著有『家祭禮』各一卷、『喪服要』二卷、『補發方』、『必要方』各三卷。）等，都是從道家學去溝通儒家學，把『儒』『道』學冶於一爐。（以上均見『舊唐書』『方伎列傳』）又如以儒家學爲宗派的傅弈（著有『老子注』、『晉義』，又集魏晉以來反佛的儒道學者的言論行事爲『高識傳』十卷）傅仁均等，則從儒家學去溝通道家學，是和李嗣真在學術思想上達到許多共同點的儒家學者。傅弈在『臨終』（六三九年）誠其子曰：「老莊玄一之篇，周孔六經之說，是爲名教，汝宜習之。妖胡亂華，學時皆惑，唯獨竊嘆，衆不我然。悲夫！汝等勿學也。」其態度尤爲顯明。（以上均見『舊唐書』『列傳第二十九』）同時，對於佛家學的排斥，則成爲儒道兩家共同的要求。例如『方伎列傳』云，道士葉法善『排擠佛法，識者或譏其向背，以其術高，終莫之測。』傅弈的崇佛論（見『本傳』），尤能代表這一共同的立場。代表這一共同立場的傅弈的排佛論，包括着

如次的四點主要内容。

一、指摘佛教是擾害華族的工具。例如傅弈說：「自漢明夜寢，傅綬對語，辯曰胡靜。後漢中原，未之有信。魏晉夷虜，信者一分，管融託佛齋而起逆，逃竄江東，呂光假征胡而叛君，峙立西土。降斯以後，妖胡滋盛，太半褻華。晉紳門裏，翻受禿丁邪教；儒士學中，倒說妖胡浪語。曲類雜歌，聽之喪本；其同飽肆，過者失香。」（『廣弘明集』卷十一法琳文載傅弈武德四年「表」）

二、指摘佛教破壞中國社會制度，尤其是「尊尊」和「親親」的社會倫理制度。例如傅弈說：「海外勤王者少，樂私者多。乃外事胡佛，內生邪見。剪剃髮膚，迴換衣服。出臣子之門，入僧尼之戶。立調王庭，坐看膝下。不忠不孝，聚結虜虜。且佛在西域，言妖路遠；統論其教，虛多實少。捨親逐邪，畏壯慢老。重富強而輕貧弱，愛少美而惡蒼年。以幻妖而作靈能，以矯狂而爲宗旨。然佛爲一姓之家鬼也，作思不殺他族。豈可催醫生漢供給死胡，賤此明珠，貴彼魚目，遠繼嚴父，而敬他人，何有跪十個泥胡而爲卿相，置一盆殘餘得作帝王？滑稽大言，不及旃孟，奢侈造作，罪深桀紂。入家破家，入國破國者也。」（同上）。實際上，在寺院，亦自有一個類似於父家長宗法制的宗派系統，和其羈縻性的身分等級制。

三、指摘佛教寺院聚集財產，盜庇稅戶。例如傅弈說：「不忠不孝，削髮而揖君親；遊手遊食，易服以逃租稅。演其妖言，述其邪法，僞啓之途，謬張六道；惑嚇愚夫，詐欺庸品。凡百黎庶，通識者稀；不窺根源，聽其矯詐。乃追既往之罪，虛規將來之福，布施一分，希萬倍之報，持齋一日，冀百日之糧。」（武德七年「表」，見『舊唐書』『本傳』）。又云：「廣澄伽藍，壯置非一。勞役工

匠，獨坐泥胡。擅華夏之洪鐘，集番僧之僞衆；動淳民之耳目，索營私之賄賂。女工羅綺，剪作淫祀之飾；巧匠金銀，散離舍利之像；杭果麴米，橫設僧尼之會；香油燭燭，枉照胡神之堂。劉涓民財，割截國貲。朝廷資臣，曾不一語。良可痛哉！」（同前武德四年「表」）。其實，只有這一點最爲重要，爲其彼此矛盾的中心所在。

四、指隋佛教寺院爲策動叛亂的淵藪。例如傅弈說：「寺餞僧衆，妖孛必作；如後趙沙門張光，後魏沙門法長，南涼道密，魏孝文帝法秀，太和時惠卿等，皆作亂者。」（同時「廣弘明集」卷十一）。又說：「西晉以上，國有嚴科，不許中國之人，亂行髡髮之事。泊于符、石、羌、胡亂華，主庸臣佞，政虐詐短，皆由佛教致災也。梁武、齊襄，足爲明鏡。昔褒姒一女妖惑幽王，尙致亡國；沉天下僧尼數盈十萬，翦刻繪綵，裝束泥人而爲厭魅，迷惑萬生乎？」（見前揭「本傳」武德七年「表」）。最後傅弈又說：「佛是胡中桀黠，欺誑夷狄，初止西域，漸流中國，遵尙其教，皆是邪僻小人，模寫莊老文言，文飾妖幻之教耳。」（見同上本傳對太宗語）。很明白，他說佛學的本身是從道學派生出來的無甚高論的東西，故與其宗外來的佛教，何如宗自己種族的道教？

這表現儒家學和道家學之共同的排佛立場。

其實，這時國境內的所謂「胡」人，基本上已同化於漢族，同時在前唐，唐朝地主階級是對外國暗者，漢族不是被侵略者，所以葉法善、傅弈等拿着嚴華夷之界的口號去反佛，是沒有實際意義的，也同樣只是從狹隘的種族觀出發的一種文化閉關主義思想。但其口號如應用到黃巢暴動後的晚唐，卻是有實際意義的。

### 叁 寺院僧侶地主和中間階層的政治思想

#### 一 寺院哲學的『入世』主義傾向

佛教寺院的僧侶地主，自兩晉南北朝開始發展，到唐代，在社會經濟領域中已獲得其部分的決定作用；寺院佔領大量土地，集中著大量財產，並有大量的勞動農民在其直接支配下。從而產生了繁盛的佛教寺院文化，代表其意識形態的佛學，亦得到空前的發展。同時，作為僧侶地主代言人的佛法大師，也均於此時相繼出生，其中最著聞者，有僧玄奘（六〇六——六一）、僧神秀（卒於七〇六年，即大通禪師，為其時所謂『北宗』）、僧慧能（即所謂『南宗』之宗，與神秀同舉）、普寂（六五——七三九即大照禪師）、義福（卒於七三二年，即大智禪師，普寂之師）、僧一行（七二三——七二七，為襄州都督鄭國公張謹之孫，大照禪師之徒，證大慧禪師）等，對於佛學理論均有很高深的成就，在佛學思想史上佔有極重要的地位。（以上均據『舊唐書』『方伎列傳』）

佛學原來是沒落封建貴族的一種意識形態，所以其教義直接應用在俗權政治方面，並沒有積極的內容，只是對於封建統治在人類意識方面，給以有利的影響作用，易言之，即是對於被統治階級的意識方面去盡其麻醉作用——對那些愈受自然力支配的人們，愈能發揮其作用。所以對於封建時代的農民，小乘教教義下的『天堂』、『地獄』、『輪迴』、『因果報應』……的神道說教，便較容易給以麻醉作用。因此，小乘教是封建統治階級作為精神統治的最好、器在使用。在中國，過於窮鄉僻壤的

無遮寺院，大抵都是小乘教宗的寺院。至於其高級形態的大乘教教義，却只有有閑的地主們才能接受。

不過到唐代，由於佛教寺院在社會經濟領域中部分支配作用的形成，從而便形成其在對俗權政治的相當支配作用，於以表現其在意識形態上的『入世』主義傾向。故唐史所載，許多僧侶地主會直接參加政權，致陳時政，例如『舊唐書』『僧一行傳』載：『一行至京，置於光太殿，上徵就之，訪以安國撫人之道，言皆切直，無有所隱。』又云『其諫爭』『但依常體』。便是一例。又據『廣弘明集』僧法琳答李仲卿云：

夫澄神反性，入道之要門；絕情棄俗，登聖之還本。昔何尚之言：釋氏之化，無所不可。夫行一善，則去一惡；去一惡，則息一刑。一刑息於家，則萬刑息於國。故知五戒十善，爲正治之本矣。（辯正論）

依此，法琳明顯的把佛教教義，解釋爲治國的最高原理。『廣弘明集』所載，不少類此的議論。這表現其時佛教教義之『入世』主義的傾向。

但由於佛教寺院在經濟組織上的特殊性——當然和世俗地主有其一般上的共同性——以及寺院運用獨有的特權，特別是應用其特殊權利實行所謂『私度』，去擴大其自身的權利（這同時便危害了世俗地主的利益），便形成其與世俗地主間的利害衝突。從而反映到意識形態上的鬭爭，便形成其和儒學針鋒相對的論戰。同時在教權爭奪的宗派鬭爭上，……又形成了佛道間的鬭爭。

（『儒』、『佛』、『道』間的鬭爭，在此後的長期間繼續着，並擴大到各方面，這不獨反映在

哲學思想上，並反映在文學、戲劇、藝術等各方面，例如佛家的『白蛇傳』，便是其反『儒』、『道』的作品，『十三妹』等，便都是『儒』、『道』反『佛』的作品。日寇的宣傳員秋澤修二和其在中國的應聲蟲，說中國史上缺乏俗教的鬪爭，是完全不合歷史事實的法西斯宣傳。不過秋澤是從日寇對華侵略的立場，來曲說中國沒有內在的積極動力；其應聲蟲則以之去響應日寇。——增補

但從六朝以後，佛教僧侶在文學、戲劇、藝術等方面，却有許多很成功的作品，文學如『西遊記』、『白蛇傳』，戲劇如『盤絲洞』、『雷峯塔』，藝術如雲岡石佛等，都是很成功的，道家在這方面是『相形見绌』的，例如『封神榜』就遠不如『西遊記』，『八仙會』就遠不如『雷峯塔』……。

## 二 中間階層的政治學說——柳宗元的三教調和論

柳宗元（七六三——八一九）字子厚，河東人，與韓愈同時，有『文集』四十卷（『舊唐書』『本傳』）。其中『送元八山人南遊序』、『天說』、『封建論』、『曹溪第六祖賜諡大鑿師師碑』、『百丈碑銘』、『送曾浩初序』等篇，可為其思想的代表作。

當時中間階層，他們一面也剝奪他人的剩餘勞動，另一面，其自身同時又受大地主和商人的剝奪，尤其是高利貸和賦役的重負（在唐代的高利貸是有其國際性的，詳見我所編『中國經濟史論』）。所以他們在一方面，要求維護現存的社會秩序，不要求其本質的變更；另一方面，却又主張部分的改良，要求解除大地主所給予他們的壓迫，改善自己的地位。沒有特權的中小地主，基本上也是贊成這種要求的。

但當時中間階層以至農民，爲逃避苛重的賦役，便紛紛求「私度」於佛教寺院，而作爲其蔭庇。這已釀成世俗地主和寺院僧侶地主的衝突，並表現爲儒佛的鬭爭。而中間階層及農民投度於寺院，並不是能免除賦役，而只是比較減輕些。因而世俗地主的排佛運動，同時也便在干涉他們投度寺院，即所謂「蔭庇私產」。但這種干涉，並沒有阻止他們的投靠。因而反映在意識形態上，在他們，也便表現爲依附佛學立場去反詰儒學。所以柳宗元說：

孔子無大位，沒以餘言持世；更楊。墨、黃、老參雜。而吾浮圖說出後，推隴還源，合所謂生而歸者……其教人，始以性善，終以性善……生而性善，在物而具；荒流奔決，乃萬其趣。匪思匪亂，匪覺激物。（『曹溪弟六祖惠大鑿禪師碑』）

在這裏，他不是同於孟子的性善論；恰恰相反，乃在反駁儒家一貫的人「性」論，尤在針對韓愈的「性三品」論，確認中間階層和地主階級在本性上原是平等的。故說：「生而性善，在物而具；荒流奔決，乃萬其趣。」

不過中間階層，在對於他人勞動的剝削這一點上，他們却和地主階級同級，要求維持現狀；而且他們並無意去否定地主階級，只在爭取其自己利益的增進。所以他們並不願意根本否定儒家學，只是從折衷的調和的立場，解釋三教同旨。故柳宗元說：

太史公言：「世之學孔子者，則曰老子；學老子者，則曰孔子。道不同，不相爲謀。」今觀老子，亦孔子之異流也，不得以相抗。……其後有釋氏，固學者之所疑怪，遂其尤者也。今有河間元先生者……悉取向之所以異者，通而得之，搜擇融液，與道大適。或伸其所長，而歸其奇

要之與孔子同道。（『送元十八山人南遊序』）

儒以禮立仁義，無之則壞，佛以律持定慧，去之則喪。（『石丈碑銘』）

這在一方面，他確認儒家學，尤其是『禮』，是統治上的惟一原理，舍此便無以維持社會秩序，但祇作為精神統治武器，即思想意識的支配工具，則佛家學是惟一的。另一方面，他也不像儒道佛各宗一樣，堅守宗派的門戶，而主張『或伸其所長，而闢其奇袤』；這就是說，儒道佛各家學說，根本上都有可取，也都有缺點，都有不可取的地方。這不但在表現中間階層的改良主義色彩，同時也正在表現這種中間階層的模稜性。

因之，他從中間階層的立場出發，不但對世俗地主的儒家學有反駁，即對於寺院僧侶的佛家學，也同樣有批評。例如他對於佛教寺院，『不為耕農蠶桑』，而云『活人』的完全靠他人勞動為生的說教者，也與以嚴正的批評。這是寺院對中間階層的剝削那件事的反映。他對於儒家，在其和韓愈的論戰中，表現得更激烈。『送曾浩初序』說：

浮屠誠不可斥者，往往與『易』『論語』合。誠樂之，其於性情，爽然不與孔子異道。退之為儒，未能過揚子。揚子之書，於莊、墨、申、韓皆有取焉。浮屠者，反不及於莊、墨、申、韓之怪僻險阻耶？曰：『以其突也』。果不信道，而斥焉以突，則將友惡來，盜跖而賊季札，由余乎？非所謂去名求行者矣。吾之所取者，與『易』『論語』合，雖聖人復生，不可得而斥也。退之所罪者，其迹也。曰：堯而緇，無夫婦父子，不為耕農蠶桑，而活乎人。若是，雖吾亦不樂也。退之愈其外而道其中，是知石而不知璫玉也。

他認為對文化思想，只看其是否合於真理，不管其是否國產。從這裏，他批評韓愈，說他只看形式，不看內容，不問是否真理，只問是否國產。在這一點上，他是比韓愈進步的。

他於是進而對各家神道天命的說教，便都與以澈底的抨擊。因為儒釋道各家的觀念論哲學，在其究極上，都是歸結到有神論的；例如對於社會各階級的地位，代表世俗地主的儒家學，從所謂『天命』去解釋，代表僧侶地主的佛家學，則從善惡因果等神道感報上去解釋，道家學，則從作為主宰的『天道』去解釋。這和中間階層改良自己地位的要求，都是根本矛盾的。地主階級把社會各階級的現實地位，凝固於神道下面，而中間階層則要求這種現實地位的改善。從而他們便不能不根本去否定『天』的神化性。故柳宗元說：

上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地；渾然而中虛者，世謂之元氣；寒而暑者，世謂之陰陽。其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍。欲望其賞罰者，大謬；呼而怨，欲望其哀而且仁者，愈大謬。（『天說』）

這在一方面，由於在大地主支配下的中間階層，無論他們怎樣安『命』聽『天』，並不能獲得上帝——『天』的救助；當其轉『度』到寺院的蔭庇下，無論怎樣的虔奉佛法，也同樣不能獲得『我佛慈悲』的援助。他們從現實上聯念出上帝——『天』原是無知覺的東西。從而達到其接近於唯物論的結論。

從這裏轉入到他的政治論，他指出社會階級地位的分化，係由於強制權力，並不是什麼『天定』的界限。故他在其有名的『封建論』中說：

君長立，刑政生，故近者聚而爲羣。羣之分，其爭必大。大而後，有兵有德。又有大者，衆羣之長，又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。則其爭又有大者焉，德又有大者，方伯連帥之類，又就而聽命焉，以其人，然後天下會於一。是故有里胥而後有縣大夫，有縣大夫而後有諸侯，有諸侯而後有方伯連帥，有方伯連帥而後有天子。

依此，他認爲封建制的發生和其各級權力的形成，完全是由於「力」和「爭」，而並不是一種白然的產物。這構成其較進步的歷史概念和政治概念，作爲其對地主階級一個理論的解答。

### 肆 作爲農民階級意識形態的呂才的『道』學論

和地主階級基本對立的農民階級，從現實的社會生活對立的根基上，必然的發展爲政治的鬭爭，並反映爲思想鬭爭。在唐代，農民階級所遭受的租、庸、調或兩稅以至商業資本、高利貸資本的層層剝削，是分外殘酷的，因而會引發王仙芝、黃巢等人所領導的農民大暴動，時間延長十餘年，即自僖宗『乾符』迄『中和』（八七四——八八四）的全時期，暴動的範圍幾普遍了全中國，尤其是黃巢所領導的農民軍，曾先後佔領了魯、蘇、浙、閩、粵、湘、鄂、豫、陝、甘全中國各主要地區（據『舊唐書』『黃巢傳』）。在這一長期的大規模軍事行動中，農民軍的行動綱領，已屬文獻無徵，惟據『舊唐書』『列傳一百五十』所載：朱泚，「輕財好施，每征戰所得賞物，輒分與麾下將士」（『朱泚傳』）。『賊陷京師，時巢衆果爲盜，不勝其富，遇竊於路，爭行施遺。既入春明門，坊市聚餽，尚讓慰諭市人曰：「黃王爲生靈，不似李家不恤汝輩，但各安家。」巢衆競投物遺人。」（『黃

巢傳』)。這雖是經過統治階級改造過的，但也可以概見當時的農民軍，是公開地反對私有財產制度的。黃巢所領導的農民軍於八八一年佔領長安（大唐王國的首都），粉碎了地主階級政權的中央權力機關，即在長安（今西安），樹立自己階級的政權。可惜其詳細內容，已無材料可資考證，惟云同時並置『四相』（以上均係『黃巢傳』），則似係帶有一種古代民主主義的色彩。

此後，作為這時期農民階級的意識形態而表現的，有呂才（卒於六六五年，修撰『陰陽書』五十卷並『舊書』四十七卷——『舊唐書』『本傳』）的『道』學論。

呂才思想的出發點，是唯物論的，他確認客觀是獨自存在着的真實的東西，並認為一切客觀事物的發生，都是物自己運動的結果，故說：

且天覆地載，乾坤之理備焉：一剛一柔，消息之義詳矣，或成於晝夜之道，感於男女之化，三光運於上，四氣通於下，斯乃陰陽之大經，不可失之於斯須也。（『舊唐書』『呂才傳』）

在這裏，他否定了大地主觀念論的神學本體論。同時，他從乾坤、剛柔、晝夜、男女等對立的範疇立論，這是他的唯物論還包含着辯證法的一些因素。

從而他進一步確定人類的歷史，是由低級向高級進化而來的，不是一成不變的。故說『易』曰：「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室。」……迨於殷周之際，乃有卜宅之文。』（『敘宅經』，見『本傳』）；又說：『易』曰：古之葬者，衣之以薪，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨。』（『敘葬書』，見同上）。由『穴居』到『宮室』，由野葬到棺槨，是與歷史情況符合的。

他從唯物論的立場上，又進而否定統治階級的祿命生成說。『舊唐書』載其『敘祿命篇』說：

「謹案『史記』，宋忠、賈誼譏司馬季主云：「夫卜筮者：高人祿命，以悅人心，矯言禍福，以盡人財。」又案王充『論衡』云：「見骨體而知命祿，睹命祿而知骨體。」此即祿命之言之久矣。多言或中，人乃信之。今更研尋，本非實錄。」

「今時亦有同年同祿，而貴賤懸殊，共命共胎，而夭壽更異。案『春秋』：魯桓公六年七月，魯莊公生。今檢長曆，莊公生當乙亥之歲，建申之月。以此推之，莊公乃當祿之空亡，依『祿命書』法，合貧賤；又犯勾絞六害背驛馬三刑，當此三者，並無官爵。火命七月，生當病鄉，爲人庭弱，身合趨隕。今案齊詩譏莊公：「猶嗟昌兮，碩君長兮，美目揚兮，巧趨璫兮。」唯有意向命一條，法當長命。依檢『春秋』，莊公薨時，計年四十五矣。此則祿命不驗一也。……」

祿命生成論，正是地主階級宣傳迷信的重要形式。他從歷史上真憑實據的事實，來揭穿祿命生成論的毫無根據，暴露其欺騙性。這表現着生產階級的一點覺醒意識。

另一方面，他更從而否定地主階級所謂『五聲』五姓配合之神道論的說教。『本傳』載『絃宅』經云：

至於近代師巫，更加五姓之說。言五姓者，謂宮、商、角、徵、羽等。天下萬物悉配屬之；行事吉凶，依此爲法。至如張王等爲商，武庚等爲羽，欲似同韻相求；及其以御姓爲宮，趙姓爲角，又非四聲相管，其間自亦有同是一姓，分屬宮商，後有復姓數字，徵羽不別。驗於經曲，本無斯說，諸陰陽書亦無此語。直是野俗口傳，竟無所出之處，惟『堪輿經』黃帝對於天老，乃有五姓之言。且黃帝之時，不過姬姜魯姓，賢於後代，賜族者多，至如管、蔡、成、霍、魯、衛、

毛、聃、郇、疇、曹、滕、畢、原、鄆、郇，並是姬姓子孫，孔、殷、宋、華、向、蕭、亳、歸、甫，並是子姓苗裔；自餘諸國，準例皆然，因邑因官，分枝布葉。未知此種諸姓是誰配屬？又檢『春秋』，以陳、衛及秦並同水姓，齊、鄭及宋皆爲火姓。或承所出之祖，或繫所屬之星，或取所居之地，亦非宮商角徵自相管攝。此則事不稽古，義理乖僻者也。

依此，對於地主階級『五德』配合的政體神授說，也便連同給以否定了——雖然，在這裏，他沒有直接的說明。

再次，他對於地主階級浪費累時的厚葬，以及風水迷信，從農民階級現實的要求上，在『絃葬』也與以較澈底的抨擊。

在最後，他對於充任地主階級宣教師的巫師等，他們一面倡導迷信，去愚惑無知的農民，一面則藉此對農民行使榨取。他也作了嚴正的批評。

我們對呂才的思想，雖已無從考究其全部內容，然依此却能概見其思想的傾向。根據我手邊材料的研究，其所表現的傾向，是農民階級意識的表現。在當時，地主階級不可能有這種進步思想，自由商人集團還沒有形成，而他的理論中，又沒有表現中間階層的要求。但由於我手邊材料不夠，對呂才階級性的估定，還只是暫時的；俟有充分材料時，當加以重新研究和估定。

## 第九編

## 封建主義衰落期政治

## 思想的各流派

在「五代」十國（九〇七——九六〇）大混亂局面下，有着部分人口的死亡和遷移。因之，又呈現許多無主的荒地，在戰爭中的各個政權，也未能去進行清理土地。因之，一部分農民原來的小塊「分地」或租地，便漸次成爲「世業」；同時，也有不少の士兵和下級官，由於在戰爭中的擄掠，也積有一些錢財，成了小有產者。所以到後周（九五——九六〇）的前後，成了小有產者的農民和士兵及其下級官，他們却轉而厭絕戰爭，而要求統一了。宋朝的統一和趙匡胤的「杯酒釋兵權」，便都由於這種社會情況的歸趨和趙匡胤掌握了這種小有產者的要求。因之，時代一轉入宋朝，小有產者經濟，在社會經濟上已獲得其部分的決定作用。同時，在小有產者經濟的基礎上，都市商人基爾特和手工業者基夫特，便都跟着發展了起來，開始排演「中世」末期所謂「都市經濟」的日程。尤其是自由商人開始形成集團，開始來和官僚地主一個的商人對抗。他們在本質上是現代資產階級的前身，是社會內部之一新的因素。原來那種官僚地主商人三位一體的商業，是保守的封建性的壟斷商業。

另一方面，大地主階級在社會經濟領域中，還保持其支配的地位；但由於小有產者層數量的擴大和自由商人集團的形成，以及所謂都市行會手工業的發展，大地主經濟的支配地位便開始動搖，從而

大地主內部的衝突便緩和了下來——自然，在其統一物內部的對立性並不是不存在，而是同時繼續着的。從而反映到地主階級的意識形態上，一方面便構成儒佛的交流，而產生那達到觀念論哲學上之較高形態的周敦頤、張載、程頤、程頤等「理學」的產生。理學的產生和發展，是以生產力的較高發展，社會諸矛盾之愈形複雜為基礎，以都市的發展、人口向都市集中（得以容納那些專門從事學術研究的人們，使之在研究上能獲得種種便利），以及印刷術的發明等等為條件的。

又一方面，小土地所有者在社會經濟領域中，既已獲得部分的決定作用，自然便引發其對自己利益的積極要求。尤其在大地主階層以國家賦役等負擔，完全轉嫁於小有產者及農民的情況下，便構成他們和大地主間之無可緩和的矛盾。同時，在大地主同時以官僚和商人的資格而出現的場合，他們藉着「邸店」和國家的權力，並與手工業基夫特相結合，壟斷商業上的利益，不但無情的對農村小有產者和農民肆行剝削，而且無情的壓制自由商人。因而自由商人和農村小有產者，便極端感受「邸店」和手工業基夫特的壓迫和束縛。在這一點上，又構成自由商人以至小有產者和「邸店」及手工業基夫特的對立——小有產者和自由商人也正在這一點上有其共同的利害。沒有享受特權的中小地主，由於大地主不負擔賦稅和徭役，也加重了他們的負擔，所以在反對大地主的特權這一點上，他們是贊成小有產者要求的。這反映到意識形態上，便形成那和「理學」派相對立的小有產者的政治學說——王安石的改良主義，並在政治上得到中小地主和自由商人的支持。另一方面，却也產生了司馬光等大地主的保守主義。

但在封建經濟，從而政治的分散性的條件下，名義上的皇帝權力，實際上却掌握在各別地主的手

中，皇帝有時甚至成爲徒勞虛名的傀儡。因而在中小地主，小有產者與自由商人對大地主鬭爭的時候，皇帝反要求去利用他們，圖恢復自己的權力，他們也要求利用皇帝去實現自己的主張和獲得特權。因而成功了一〇六九（神宗熙寧二年）年的王安石『變法』。由於小有產者、中小地主、自由商人和皇帝的聯盟，一面從政府的首腦部恢復皇帝的權力，一面實施小有產者的要求，以至中小地主、自由商人的一點要求（例如於是年中國寶曆二月，創置三司條例司，七月行均輸法，九月行青苗法，十一月置諸路提舉官等）。不過這種『變法』的本質，並不是社會制度的改變，除去自由商人獲得部分的市易權，和取消大地主的一些特權外，只是在地主階級社會秩序的基礎上，實施小有產者要求的一種社會改良；地主階級社會的基礎，並不會因此受着何種的動搖。因而『變法』的結果，並沒有把地主階級克服，恰恰相反，愈加深了兩者之矛盾的對立性。所以通過兩宋的全時期（九六〇——一二七八）形成兩者在政治上互相起落的明爭暗鬭的局勢。從而反映在意識形態上，也繼續其兩派的鬭爭。

但是隨着契丹、金、蒙古諸奴隸所有者國家的相繼侵略，和宋朝的『南渡』後（一二二七），由於社會各階級階層對外族的侵略與統治，有着不同的利害，雖然這只有程度的不同，而外族侵略的利害却是共同的，然由於少數眼光短淺，不顧種族利害的大地主，甘心出賣祖國，因而在地主階級內部却分裂爲抗戰和投降的兩派（公開的投降派和暗藏的主和派）。而自王安石『變法』後，一方面中小地主、小土地所有者甚至自由商人都獲得比較有利的條件，但在封建制內在規律的基礎上，那不但未能防止土地的兼併，而在都市經濟發展的情況下，無寧又加速了小有產者的分化，加之小有產者的地位，原有其向兩極分化的自身的矛盾性。因而存在於小有產者以至自由商人和地主階級間的矛盾，在

異族的侵入前，仍是繼續着，在異族侵入後，由於大地主階級內部的分化，才引起形勢的改變。

在原先，王安石變法後，大地主階級在感受小有產者、中小地主、自由商人和皇帝聯合勢力對他們進攻，以及農民「叛亂」的發展，他們便去勾結入侵的外族，企圖假手於外族的武力來重新奠定其統治地位。劉豫、張邦昌、秦檜等之或以傀儡式的政權而出現，或為政治上、軍事上內應的好細，便是這種可恥的階級陰謀的露骨表現。然而在外族侵略者統治下的北方，在其具有特殊形勢的社會經濟的構成上，尤在其對被統治漢族的殘酷壓迫和榨取上，於農民、自由商人、小土地所有者、中小地主，是最不利的；而所謂「明安穆克」，「頭下軍州」等類似莊園的形式下，又直接在排擠商業、中小地主和小有產者。對於大地主階級的寺院僧侶地主以至貴族地主的利益，却能獲得其暫時的相當的調協；對於那握有「邸肆」特權的商人這一大地主階級，在其商業的利益上亦根本受着損害與排擠。這樣，在政治上，不但引起社會各階級以至地主階級內部的分化，且又形成以獨佔商人資格而出現的大地主階級與侵略外族間的矛盾對立。因而大宋王國的內部，又分裂為貴族大地主，寺院僧侶地主的「主和」，農民，自由商人，小土地所有者，中小地主，商人（大地主的「主戰」。宋史上所載關於投敵的劉豫、主和派的陳堯叟、汪伯彥、秦檜……等，均屬於前者的社會階層，主戰派的寇準、岳飛、吳玠、韓世忠、李綱、陳東……等，便均係屬於後者的社會各階級階層。在這一點上，便產生了從中小地主立場出發的朱熹的折衷派的政治學說，主張從抗戰的共同要求上去調協各階級階層的利益——雖然，農民却沒有為朱熹所重視。另一方面，在主和派的政策不能完全實現，侵略者不能完成對南方的統治，在南方，抗戰陣營內部的矛盾，大地主不任其發展，甚至去提高它。在大地

主的立場上，便又產生了陸象山的主觀觀念論哲學，和中小地主的朱熹派相對立。

可是農民、邸肆商人——大地主、中小地主、小有產者及自由商人等，在反抗異族侵略這一點上，雖然有其『主戰』的共同要求，但是存在於其相互間的根本矛盾並不能消除，加之在國難嚴重的情況下，地主階級仍不肯顧全大局，致在南宋（一一二七——一二七八）一百五十二年間，相互間的衝突，特別是新舊派的權利爭奪，仍繼續在發展着。同時自由商人的經濟，經過北宋一百七十年間的發展，在社會經濟的領域中已開始形成其獨立性的雛形，因而反映在意識形態上，便孕育出其自己的素樸的政治思想——葉適（一一五〇——一二二七）的批判主義和陳亮（一一四三——一一九七）的『事功』論，和地主階級的『理學』對峙的存在着。

蒙古統治者侵入後，全中國陷於其統治下者，幾歷一個世紀之久（自一二七八年南宋亡，至一三六七年元亡，異年大明王國成立）。在元朝的統治下，不只對漢族施行了極殘酷的軍事統治和政治壓迫，漢人的生命財產，完全失去保障，而且破壞了生產的組織，屠殺了大量人口。這對中國歷史的發展，是一個逆轉的形式。因而在橫跨歐亞的大蒙古王國的統治下，國際貿易的發展上獲得空前的有利條件，而給予都市以空前的發達與繁榮。但是商業資本的支配者，却不是中國的商人，而是外來的中亞細亞和意大利商人——他們並參加元朝的統治，直接得到政治上的特權保障。因而都市的繁榮與發展的另一方面，正是中國農民、各種小有產者、自由商人，甚至連地主階級在內的被榨取的嚴酷。這種嚴酷的榨取，完全是依靠那種最野蠻的軍事政治的強制權力去實現的。從而社會文化思想，也轉入黑暗時代。一部分不明大義的貴族大地主，他們依附於外族殘暴統治下，去苟且偷活。而他們在文化思

想上，也同樣是受束縛的。所以其「碩果僅存」的許魯齋、吳草廬等人的理學，也只是不絕如縷的存續。其他一部分士大夫，雖相率砥礪民族氣節，但也失去了戰鬥性，或遁跡山林，逃避現實，在學行思想上沒有什麼建樹，各種小有產者，自由商人和農民，在那殘廢的政治和經濟變重的壓榨下，必然引發其反抗意識的發展，是不待說的。在元末，白蓮教「妖人集團」之有計劃的行動，便表現着農民階級反侵略的政治覺悟之高漲。朱元璋和其他農民反元軍，多得到自由商人和小有產者乃至一些愛國地主的援助，這表現反侵略和光復漢族是當時全民族共同的要求。但關於他們當時的政治主張和表現其立場的思想言論，却已無文獻可考。不過在當時，蒙古的統治者，對漢人文化思想的摧殘，是絕其發殘廢的。漢人的思想言論，不獨受到嚴密的監視，而表現反抗思想的文字，很難有出版的可能，尤其很難留存下來。

另一方面，蒙古統治者，在侵入中國前，在紀元一二〇六年才完成奴隸制度的革命。在其侵入中國後，便以奴隸制里社組織的世界原理，來設其統治的基層機構，而構成元朝社會之一特殊的形相與機構。這不僅給中國末期封建制以特殊的色彩，且阻滯了中國社會的發展。在這種社會的基礎上，代表僑僑地主的佛教和道教的寺院哲學，便獲得其在意識形態上的支配地位。其次代表中亞細亞和意大利商人利益的，各教的寺院神學，也相當擴張。易言之，在意識形態上佔統治地位的東西，在元朝是佛教和道教的寺院哲學，回教和「景教」教義以及儒家學的「理學」還是次要的。

到一千三百七十年代末，由於漢族各階級階層的協力，即反元的民族統一戰綫的開爭勝利，而恢復了種族的國家。不過勝利的果實，被地主階級獨吞了，恢復的仍是封建國家，所以社會經濟又走入

從來專制主義封建制的前途。從而建築於其上層的意識形態的東西，才又接續兩宋的發展。這留待下編再說。

## 壹 代表大地意識形態之『理學』的發展

### 一 展開形而上的理學端緒之周敦頤的

#### 太極圖說和張載的復古主義

#### 1 周敦頤的『太極圖說』

據『宋史』『道學傳』『周敦頤傳』，及『四朝學案』『濠溪學案』，周敦頤字茂叔，又號濂溪先生，道州營道人。生於宋真宗大中祥符九年（一〇一六），卒於神宗熙寧六年（一〇七三）。著有『太極圖說』及『通書』，後者可算是對前者的說明。作為宋代地主階級的『理學』，由他而創始其體系，易言之，他是宋明理學的開山。

周敦頤的『太極圖說』，即為其哲學體系中的宇宙論。在思想的來源上，係承自『易傳』和佛學。在儒家學中關於宇宙論的問題，由他而作了一個劃時代的發展。

他的時代，一方面，正是自由商人集團開始形成，中小地主和小有產者向大地主爭奪政權的時代；一方面，正是地主階級自己的社會基礎，從其內部開始崩潰，階級地位開始變動的時代。他從這一社會現實的變動上，而獲得一個正反對立的辯證的觀點；從這種觀點出發去理解自然界，便認為宇

宙也是由正反對立的法則而形成而發展的。所以他論究宇宙的起源說：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順佈，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無根也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。（『太極圖說』見『濂溪學案』『本傳』同）

依此，他認爲宇宙和人類不是自始就存在着的，在宇宙還沒有存在以前，由一種他名爲『太極』的那種東西的內部演化出對立的陰陽，由陰陽之對立的鬭爭而演化出水、火、木、金、土等五種物質原素，且從而化生萬物。故『題書』『理性命第二十二』又說：『二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定。』這是符合於辯證法觀點的。問題只在他的所謂『太極』。如若其所謂『太極』而如黃梨洲所說，『無非一氣而已』（『太極圖講議』），則周敦頤便是一個素樸的唯物辯證論者，照朱熹和陸象山的解釋，却『殊途同趨』的是觀念論的。還在宋明的學者會繼續引起廣泛的爭論，而不會獲得一個一致的結論。然而作爲派生陰陽的獨自存在的『太極』，究竟是存在着的物還是什麼呢？『通書』說：

動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰，五行陰陽，陰陽太極，四時運行，萬物終始，混令闢兮，其無窮兮。（『動靜第十六』）

他在這裏，明顯的把首尾顛倒過來了，認為本體是「動而無動，靜而無靜」的「神也」；「物也」却是「動而無靜，靜而無動」的東西。把「物」本身和「物」的「動」或「物」的「靜」對立起來。這樣，他和一般觀念論的哲學者一樣，達到精神決定存在的結論。從而只有「太極」是獨自存在的，其他的一切，便都是由其派生的。

惟其因為他的辯證論是觀念論的辯證論，所以物的運動和發展，並不是物自己在運動和發展，因之一論證到究極上，便歸結到停止辯證的發展之他的所謂「誠」的結論，故說：「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。」（『誠上第一』）。『誠五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。』（『誠下第二』）。『誠無爲。』（『誠幾德第三』）。『寂然不動者誠也。』（『聖第四』），他之所謂「誠」的訓義，在這裏係同於佛家之所謂「真如」，道家之所謂「無爲」、即「誠無爲」。到這裏鬥爭便被取消了。從而轉入到政治論上，便認為只要人們的意識在「誠」的下面凝固著，一切矛盾衝突和鬥爭便會停止了。這留後再說。

其次，他認為人和其他萬物一樣，是由太極演化出來的，故說「二氣交感，化生萬物，萬物生而變化無窮焉，惟人也，得其秀而最靈。」（『太極圖說』）。但是人何以有性命呢？他繼續說：「形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。」『通書』『誠上第一』說：「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道」，繼之者善也，成之者性也。元亨誠之通，利貞誠之復。大哉易也！性命之源乎？」是他認為萬物都有性命，且其性命是隨生而俱來的，而且在其本源上都是純粹至善的。但是一，

同由『太極』所派生的萬物，為什麼人獨並有性命與知覺，而不同於其他無生物甚至生物呢？從這裏，他轉入觀念論，『通書』『聖第四』說：「寂然不動者，「誠」也；感而遂通者，「神」也；動而未形，有無之間者，「幾」也。誠「精」故明，「神」應故妙，「幾」微故幽。「誠」，「神」，「幾」曰聖人。」但是人賦有同樣的性命和知覺，為什麼在現實的社會中又有身分地位的不同與思想意識的歧異呢？他說『五性感動而善惡分，萬事出矣。』從這裏他更進而達到如次的說明：

性者：柔、善、美、中而已矣。不達曰剛，善：爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固，爲猛，爲隘，爲強果，柔善：爲慈，爲順，爲異，爲巽，惡：爲懦弱，爲無斷，爲邪佞，惟中也者：和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。（『通書』：『師道第七』）

依此，『性』係由觀念自身之正反對立的發展而派生出『善』『惡』，『惡』却並不是由最本源的『太極』所付與的，易言之，非先驗的，而是後天的感染，即環境的影響。但在他，運動到這裏便停止了。因而他主張用內省的工夫去回復到『純粹至善』的本來，居『誠』以持性，『神』感以通物，於以知造化之幾微，從而便是他之所謂『中』的境界。到這裏，正反對立的鬭爭也完全剷化了。因此，他的辯證的觀點，從這裏又回到獨斷論。同時他也正從這裏達到其階級的說教，而解釋其統治階級之存在的社會根據。另一方面，所謂『剛、柔、善、惡、中』的『性』的歧異的論旨，却正是當時社會複雜的階級關係現實的反映。

但是人怎樣去恢復其『純粹至善』的『性』的本然呢？在這裏，他也同樣在玩弄着從來的一套門

人處術。他說由「養心」着手，「養心」的工夫則由寡欲到無欲，然後漸進至「誠立、明通」的境界，便算成功了。故「養心亭記」說：

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」予謂養心不止於寡焉而存爾，蓋寡焉以至於「無」，「無」則「誠立、明通」。「誠立」，賢也；「明通」，聖也。

從這裏，便生出那些離開生產勞動，專去研討其精神生活（正確的說，即專門爲研究統治和剝削方法而生活着）的「聖人」來。不過這種「聖人」，依他說來，却不是先天生成的，是從學養而來的，所以他說「聖人」是可學而至的。可是怎樣去學呢？他指出如次的一個圖式：

「聖可學乎？」曰：「可。」『有要乎？』曰：「有。」『請問焉。』曰：「『一』爲要。『一』者「無欲」也，「無欲」則「靜虛，動直。」「靜虛」則「明」。『明』則「通」；「動直」則「公」，「公」則「薄」。明、通、公、薄，庶矣哉！」（『通書』『聖學第二十』）

這樣，從精神勞動和肉體勞動的分歧上去定出統治者和被統治者的分工；同時更以「聖爲可學」的騙局去隱蔽階級分裂的內容，反而把統治階級對於社會的重要性，爲過分的強調與誇大，一看統治階級不是由於剝削關係而存在，反而是爲着被統治者需要教化和統治而存在似的。而統治階級的教育原則，也便在「察人立教，俾人自易其惡」。從這裏轉入到他的政治論，一樣是教化和刑法的兩套辦法。故「通書」說：

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天

道行而萬物順，聖德修而萬物化。大順大化，不見其跡，莫知其然，謂之神。（『順化第十一』）  
 十室之邑，人人提耳而教且不及，況天下之廣，兆民之衆哉？故曰：純其心而已矣！仁、義、禮、智四者，動、靜、言、貌、視、聽無違之謂純。心純則賢才歸，賢才歸則天下治。純心要矣，用言急焉。（『治第十二』）

在他的哲學詞典中，仁、義、禮、智等的訓義是：『「誠」無爲，「幾」善惡，「德愛」曰「仁」，「宜」曰「義」，「理」曰「禮」，「通」曰「智」，「守」曰「信」。』（『誠幾德第三』）。自然，這種釋義，在意識形態自身的發展過程上，有其時空條件之內在關聯的。不過他又說：

禮，理也，樂，和也。陰陽理而後和。君君，臣臣，父父，子子，兄弟，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後。（『禮樂第十三』）

是所謂『禮』的內容，仍不外是身分制和宗法的家長制爲中心的『三綱五常』。不過他把這種『三綱五常』解釋爲源於人的本性的『理』之當然。而所謂教化，也是『三綱五常』的教條主義的教化。並沒有什麼新的內容。

然而禮術式的教化，對於被統治階級不能引起其興趣時，又怎樣去『濟治道之窮』呢？在這裏，周敦頤也同樣轉入到懲戒政策。『通書』『刑第三十六』說得明白：

天以春生萬物，止之以秋。物之生焉，旣成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝利害，相攻不止，則賊滅無倫焉，故得刑以治。情僞微服，其變千狀，苟非中正明達果斷者，不能治也。『訟卦』曰：『利見大人』，以剛得中也。

。噫嘻曰：『利用獄。』以勸而明也。嗚呼！天下之廣，主刑者，民之司命也，任用可不慎乎？

『春秋』正王道，明大法也。孔子爲後世王者而修也。亂臣賊子誅死者於前，所以懼生者於後也。宜乎萬世無窮，王祀夫子，報德報功之無盡焉。（『孔子上第三十八』）

從而他歸結爲自孔丘、孟軻、董仲舒以來的一貫的結論說：

古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敘，百姓大和，萬物咸若，乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情。天下化中，治之至也。是謂道配天地，古之極也。後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲收廢，下民困苦。故有賊君棄父，輕生敗倫，不可禁者矣。嗚呼！樂者，古以平心，今以易欲，古以宣化，今以長怨。不復古禮，不變今樂，而欲至治者遠矣。（『樂上第十七』）

治天下有『本』，身之謂也。治天下有『則』，家之謂也。『本』必端，端『本』，誠心而已矣。『則』必善，善『則』，和親而已矣。家雜而天下易，家親而天下疏也。……是治天下觀於家，治家觀於身而已矣。（『家人睽復无妄第三十二』）

依此，周敦頤的政治主張，不獨是保守的，並有着復古主義的傾向。

但是周敦頤，在儒家學的基礎上，吸收了佛家學和道家學的一些因素。豐富了論理的範圍，把中國哲學在思維觀念能力上，提高了一步，開闢了宋明理學的先河。同時，他的辯證法，縱然是首尾倒置的，不完成的。却也是他哲學體系中的積極的東西。這就是他對中國哲學的貢獻。

## 2 張載的封建復古論

按『四朝學案』『橫渠學案』，張載字子厚，世居大梁，因僑居鳳翔郿縣之橫渠鎮，故又稱橫渠

先生。卒於宋神宗熙寧十年，年五十八。從而其生年當爲眞宗天禧四年。換算爲紀元一〇一二至一〇七七年。但『宋史』：『道學列傳』：『張載傳』則稱其爲長安人，應係鳳翔郿縣之誤。『本傳』對其生卒年代亦未詳載。其著作，『本傳』稱『著書曰『正蒙』，又作『西銘』……』『學案』云：『所著曰『東銘』、『西銘』、『正蒙』（雲笈案「謝山學案簡記」有云：『橫渠易說』十卷。）』實則尙有『經學理窟』十二篇，『語錄』、『文集』各一卷。『東銘』、『西銘』則朱熹從『正蒙』中抽出者。他和周敦頤同爲宋明『理學』的『開山』；在哲學上的成就和周敦頤相伯仲，其在政治論上，則有更明白的主張——復古論。

在張載的思想體系中，也貫穿了一種不完成的辯證的觀點。其所以形成這種觀點，基本上，是與周敦頤一樣，從相同的階級立場與歷史條件下產生的。現在來考察他的辯證觀。他說：

『日月相推而明生，寒暑相推而歲成。神易無方體，一陰一陽。陰陽不測，皆所證通乎晝夜之道也。』

『兩不立，則一不可見，一不可見，則兩之用息。兩體者：虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。其究一而已矣。』

『氣本之虛，則湛然無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其爲，有反斯有仇，仇必和而解。』（『正蒙太和第一』）

他從這種辯證的原理去認識宇宙，說明宇宙的起源，認爲一切萬物都是由陰陽『二端』之對立而演化成來的。陰陽二端是什麼呢？他說是『一於氣而已』。但是氣何以演化成對立的陰陽二端

呢？他說由於『氣』自己的運動。例如說：

氣挾然太虛，升降飛揚，未嘗止息。『易』所謂網緼，莊生所謂生物以息相吹野馬者。與此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始，浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲霜雪，萬品之流形，山川之融結……（同上）

依此，他認爲由氣自己的運動而演化爲陰陽二氣，由於陰陽二氣的升降聚散而演出宇宙萬物。故歸納出一切物的本質都是『氣』，故說：『凡可收者，皆有也，凡有，皆象也，凡象，皆氣也；氣之本性，虛而神。則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而遺也，』（『乾稱篇第十七』）。故物的生死，存亡是由於氣的聚散，而『氣』本體却是獨自存在而不會有消滅的。故說：『物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而遊散。』『氣於人，生而不離，死而遊散者，謂之魂；聚成形質，雖死而不散者，謂之魄。』（『神化篇第四』）。氣何自來呢？他說『氣』是自己存在的，『太和篇第一』說：『太虛無形，氣之本體。』『乾稱篇第十七』說：『太虛者，氣之體。』是所謂『太虛』，也便是本質的氣體。但是『氣』何以有『升降』『浮沉』『聚散』的運動呢？他說：『凡圓轉之物，動必有機；既謂之機則動非自外也。』（『參兩篇第二』）。在這裏，他達到『動非自外』的進步見解。因此，問題便在於他之所謂『機』，在他，這『機』亦即其所謂『性』，這『性』是『氣』所賦有的。故說：

『太和』所謂『道』，中涵浮沉，升降，動靜相感之『性』，是生網緼相蕩勝負屈伸之始。其來也，幾、微、易、簡，其究也，廣、大、堅、固。起知於易者。乾乎？效法於簡者，坤乎？散殊而可象，爲『氣』，清通而不可象，爲『神』。不如野網緼，不足謂之『太和』。（『太和

## 篇第二】

太虛者，「氣」之體。「氣」有陰陽屈伸相感之無窮，故「神」之應也無窮，其散無斂，故「神」之應也無斂。雖無窮，其實湛然，雖無斂，其實「一」而已。陰陽之「氣」，散則萬殊，人莫其「一」也，合則混然，人不見其殊也。形聚爲物，形潰反原。反原者，其游魂爲變歟？所謂變者，對聚散存亡爲文，非如蜚霍之化，指前後身爲說也。（『乾稱篇第十七』）

在這裏，他已接觸到唯物論的觀點。但當他再進一步去追究時，便把「氣」自體和所謂「性」對立起來。從而又把所謂氣本體的「太虛」，和其運動變化的「客形」對立起來，故說：

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源，有識有知，物之交感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。（『太和篇第一』）

他從這裏轉入到觀念論。故最後歸結到「凡天地之泛象，皆神化之精粗耳」（同上）之一結論。因而掙脫陰陽二氣之運動的，他雖然避免有一個人格神的存在，然而却不可避免的要達到一個「神」的結論。從而「氣」雖屬獨自存存的，而氣的運動在究極上却是被給予的；所以萬物都是被派生的，故又說：「惟神爲能變化，以其一天下之動也。」（『神化篇』）

從這裏轉入到人「性」論，他便歸結出所謂「本然之性」與「氣質之性」的兩種因素。他之所謂「本然之性」是先驗的，獨自存在着的，即所謂生之理，在人未生前即已存在着，故說：「性者，萬物之一源，非獨我私也，惟大人能盡其性。」（『誠明篇』）。因而他反對告不害的「生之謂性」說：「以生謂性，既不通晝夜之道，且人等於物。」（同上）。因之他認爲「本然之性」不是隨人的生

而俱生，也不是隨人的死而俱滅，而是獨自存在的。在這一點上，不但把人「性」和人的肉體對立起來，也就是把所謂精神和物質對立起來了。反之，與人的生死俱來而俱逝的，在他，那便是所謂「氣質之性」。故『誠明篇第六』說：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」因而他認為「本然之性」這純粹至善的，而人的性質的歧異以及情欲等等，那都是由於「氣質之性」的偏稟而來的。故說：

性於人，無不善。繫其善反不善反而已。

人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣反之本而不偏，則盡性而天矣。（均見『誠明篇第六』）

由稟氣的偏除這一見解上，又達到其命定論的見解。故說：「德不慝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生修天而已。故論死生，則曰有命，以言其氣也，語富貴則曰在天，以言其理也。」（『誠明篇』）。「命於人無不正。欲其順與不順而已。行險以僥倖，不順命者也。」（同上）

但在他的「本然之性」和「氣質之性」對立的前提下，他主張應該革去「氣質之性」而還原到「本然之性」。從這裏，一面構成他復古的政治主張的哲學基礎，一面則過分誇大「窮理盡性」的精神勞動的作用，把它估計為「聖人」的事業，以其玄學的理性知識去概括一切。

怎樣去回復到「本然之性」呢？他說，有「性」，自然便隨着而有知能和感覺，故說：「感者，性之神；性者，感之體。在天在人，共此一也。」（『乾稱篇』）。這是說，感覺是「性」的作用，

『性』是感覺的本體。有外界的存在和內在的『性』接觸，就會發生意識，故說：『有形則有體，有性則有情。』這是有着經驗主義內容的。但他又說：『發於性則見於性；發於情則見於色。以類而應者也。』（『語錄』）。在這裏，他把意識即『情』規定爲人類對於外界的感覺，把本體即『性』規定爲不假外感的內在的智能，並認爲由外界通過感覺獲得的東西都是邪惡的，只有內心的性理是中正的。而前者正對應於其所謂『氣質之性』，後者則源於『本然之性』，他說：

有無一，內外合，庸聖同，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用。無所不感者，虛也；感即合者，感也。以萬物本一，故一能合異。以其能合異，故謂之感。若非有異，則無合。天性，乾坤陰陽也；二端，故有感；本一，故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。（『乾稱篇』）

上智下愚不移，充其德性，則爲上智；安於見聞，則爲下愚。不移者，安於所知而不移也。虛心，則無外以爲累。（『語錄』）

由象誠心。徇象喪心。知象者，心存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也，過人遠矣。（均『大心篇第七』）

從這裏，他便根本反對實踐經驗，反對感性知識，而墮落到主觀觀念論和絕對主義。『大心篇第七』說得更明白：

大其心，則能溷天下之物，物有未溷，則心爲有外。此人之心，止於聞見之察。不以見聞措其

心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天。以此天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

似此，「天下之物」都盡於此「心」，則客觀存在的東西，便都成了不是實際存在的幻景了。以後陸九淵的「萬物皆備於我」的論點，正是從這裏來的。

但這是「惟大人能盡其道」，那處在張載看來，「小人」便只有永「陷溺」於「氣質之性」與「聞見之知」的「人欲」中。從而能「盡性」的「大人」宜乎永為統治者！不能「盡性」的小人，宜乎永為被統治者！這是張載理論的必然歸結。宜乎其被謚為「明公」，「封」為「郟伯」，萬世「從祀孔子廟庭」也！他把精神勞動和肉體勞動之對於社會存在的重要性肯尾顛倒了過來，把理性知識看作超越感性知識的，由內心得來的東西。這不獨是本末顛倒，而且把理論看作完全從實踐游離開的東西。

而「大人」所作的由「虛心」以至「盡性」的「虛心」，即佛家之所謂掃除一切見、聞、知，這豈不把生人約束得像槓木死灰嗎？難道說，吃飯、穿衣、抱着老婆睡覺、生孩子，……那都是觀念齋的東西嗎？能把它一一從感覺中排除去麼？張載也不肯是這樣說的。於此，他說那叫作「心死」，不是「虛心」。故說，「學者有息時，一如木偶，人牽之則動，舍之則息，學者有息時，亦無異於死，是心死也，身雖生亦物也。」（『理窟』）。這在他的意境上，蓋即佛家之所謂「入定」，由「入定」而悟到「真如」之意，也是他和佛家同樣限在無以自解的矛盾中。而在這裏，他不但主張停止對立物的矛盾發展，而且主張要從內心去消滅它，使之回復到所謂「本然」。這正是和他的留戀過去、而提出復古論的見解和相應的。

現在進而論究其復古主義的政治論。

張載從地主階級的立場上，要求擁護一切封建的秩序，從而其支配的意識形態。但在他的當時，地主階級的支配地位，已開始動搖。一方面，表現在經濟上，和地主階級的財產的佔有相鬭爭的：有小所有者的財產以及作為社會新因素而出現的自由商人之財產。從而表現在政治上，便形成這三者間的衝突和鬭爭；表現在意識形態上，則同樣演化為三者的對立。另一方面，則存在於地主和農民之階級間的矛盾上，尤表現着嚴重的對立形勢。而以司馬光為首的大地主的舊黨，在政治上已完全表現無力，而地主階級內部的衝突和政治派別的複雜，也表現為從來未有的遠現象。因而張載從擁護其階級地位的立場上，認為矛盾之構成的根基，係發生於土地問題的諸關係之上，易言之，即一方面為土地的兼併和農民對於土地的要求，一方面則為溢出大地主直接支配的小土地所有形態的普遍存在。所以他認為在不妨害其本階級的利益上，停止土地兼併的進行，掃除小土地所有形態的存在……矛盾便自歸消滅了。故他在政治論上，解釋一般封建的秩序與其精神形態之必要性外（其政治論主要見『橫渠學案下』），特別提出恢復封建的領地制和典型宗法制。其目的，是企圖拿初期封建的土地佔有形態去恢復其對小土地所有者的支配，從而拿那給農民以『分有地』的辦法，去和緩農民的階級要求。拿典型的宗法制度去抵制自由商人以至各種小有產者，並把封建統治階級在這個基礎上去重新編製。

現在進而檢討他的復古的封建主義的理論。他說：

所以必要封建者，天下之事分得簡，則治之精，不簡則不精。故聖人必以天下分之與人，則專無不治者。聖人立法，必計後世子孫。使周公當軸，雖攬天下之政，治之必精，後世安得如此

？且爲天下者，奚爲紛紛必親天下之事。今便封建，不肖者復逐之，有何害？豈有以天下之勢，不能正一百里之國，使諸侯得以交結以亂天下？自非朝廷大不能治，安得如此？而後世乃謂秦不封建爲得策，此不知聖人之意也。（『橫渠理窟』：『周禮』）

但是怎樣去重現這種分封辦法呢？擁有土地的地主和小土地所有者，又如何能容許以其親同私有的土地拿去分封呢？在這裏，他主張第一步，按土地佔有的多少列爲等級的『有田之家』，去充任各級的『田官』，作爲提供其土地來分立封建的交換條件；第二步然後『擇賢』而封爲各級封建領土。故說：

井田至易行，但朝廷出一令，可以不啻一人而定。蓋人無敢據土者，又須使民悅從。其多有田者，使不失其爲富。借如大臣有據土千比者，不過封與五十里之國，則已過其所有，其他隨土多少，與一官，使有租稅。人不失故物。治天下之術，必自此始。今以天下之土，某盡分布，人受一方，養民之本也。後世不制其產，止使其力，又反以天子之貴專利，公自公，民自民，不相定計。『百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？』其術自城起首，立四隅，一方正矣，又增一表，又治一方。如是，百里之地，不日可定，何必毀民廬舍墳墓？但見表足矣。方既正，表自無用。待年賦與治溝洫者之田，各有處所，不可易旁加損，井田是也。百里之國，爲方十里者百。十里爲成，成出革車一乘，是百乘也。然開方計之，百里之國，南北東西各三萬步。一夫之田，爲方步者萬。令聚南北一步之博，而會東西三萬步之長，則爲方步者三萬也。是三夫之田也。三三如九，則百里之地得九萬夫也。革車一乘，甲十三人，步卒七十二人，以千乘計之，凡

用七萬五千人，今有九萬夫。故百里之國，亦可言千乘也。以地計之，足容車千乘。然取之不如是之盡，其取之亦什一之法也。其間有山陵林麓不在數。

井田亦無他術，但先以天下之地，畫布畫定，使人受一方，則自是均。前日大有田產之家，雖以其田受民，然不得如分種，如租種矣。所得雖差少，然使其爲田官以掌其民。使人既喻此意，人亦自從，雖少不顧，然悅者衆而不悅者寡矣，又安能每每恤人情如此？其始雖分公田與之，及一二十年猶須別立法，始則因命爲田官，自後則是擇賢。欲求古法，亦先須熟觀文字，使上下之意通貫，大其胸懷以觀之。井田卒歸於封建，乃定封建功，有大功德者然後可以封建。當未封建前，天下井邑當如何爲治？必立田大夫治之。今既未可議封建，只使守令終身亦可爲也。（同前）

這構成張載的封建主義的理想圖式，和恢復封建主義的理想辦法。他這種辦法的中心意義，一在對農民爲「制其產」「使其力」，一在清除小土地所有者的土地所有，對「大有田產之家」，則無異給他們自己去管理其佔有地的經營組織——勞動編制，且使其爲「田官」，與以政治上，軍事上獨立支配權。這不過在企圖把各級地主還源爲各級封主而出現。同時，在這種組織上，封主對鹽鐵的支配和邸店對商業的壟斷，也依舊可以繼續。

適應於這種理想的封建經濟的構成上，他便主張加強家族制度的經濟機構，重建典型的宗法系統，一以對自由商人的發展和其政治要求築一道隄防，一以對農民階級反抗意識的發展，再築高宗統的隄防。從而他主張恢復原來的宗法制度。故說：

管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系世族，與立宗子法，宗法不立，

則人不知系統來處，古人亦鮮有不知來處者。宗子法廢，後世尚體諒，猶有遺風。謚牒又廢，人宗不知來處，無百年之家，骨肉無統，雖至親恩亦薄。

宗子之法廢，則朝廷無世臣。今大臣之家，且可方宗子法：朝廷有制，曾任兩府，則宅舍不許分。（以上『理窟』：『宗法』）

由於初期封建的財產承襲制，是和這種宗法制相適應的；不有這種宗法制，是不能復現與維持西周制度的。

只是張載不了解：中國封建社會生產力發展到宋代，再也無法去適應初期封建的莊園組織；小土地所有者的存在，是歷史自身之必然的副產物，特別是封建經濟末期的必然現象；城市自由商人，即市民階級，從封建社會的母胎內脫出而開始其發展，作爲否定封建社會自身的新因素，正是封建主義自身發展的辯證法。總之，張載從其認識論上，他不能了解歷史是不能倒退的這一鐵的法則，猶之他不理解『氣』——『太虛』那一物質世界是自己運動和發展，其過程是不容逆行的，而且並沒有什麼不變不動的東西在那裏支配它一樣。

## 二、周張哲學的初步發揮、『二程』哲學

### 1 『二程』傳略

據『宋儒學案』、『明道學案』，『程顥，字伯淳，世居中山，後徙爲河南人。』、『宋史』、『道學傳』、『程顥傳』則謂『後徙開封徙河南』，即今河南洛陽；又云：『哲宗立，召爲宗正丞，未行而

卒，年五十四；『學案』亦云『哲宗立，召爲宗正丞，未行而卒。元豐八年六月十五日也。年五十四。』是其生年爲一〇三二年，卒年爲一〇八五年。又據『伊川學案』及『程頤傳』，程頤爲程顥之弟，字正叔。『本傳』云卒年七十五；『學案』云：『天觀元年九月庚辛卒於家，年七十五。』是其生年爲紀元一〇三三年，卒年爲一一〇七年。

其家世，據『明道學案』，『高祖羽，太宗朝三司使，父珣，大中大夫。』程頤『踰冠中進士第』，累官鄆縣主簿，管城令，太子中元，監察御史裏行，簽書鎮寧軍判官，太常丞，知扶溝縣。又據『伊川學案』，程頤累官崇政殿說書，侍講，宣議郎。是其家世世爲官僚地主。另一方面，他們對於王安石的『新法』，始終是反對的。例如『明道學案』云：『王安石執政，議更法令，言者攻之甚力。先生被旨赴中堂議事，安石方怒言者，厲色待之。先生徐曰：『天下事，非一家私議，願平氣以聽。』安石爲之媿屈。新法既行，先生言：『智者若禹之行水，行所無事。自古興治立事，未有中外人情交謂不可而能有成者。就使微倖小成，而興利之臣日進，尙德之風浸衰，尤非朝廷之福。』』『本傳』則更有『未有中外人情交謂不可，而能有成者，況於排斥忠良，沮廢公議，用賤陵貴，以邪干正者乎？』之語。又『伊川學案』云程頤『年十八上書闕下，勸仁宗黜世俗之論，以王道爲心。』在這裏，也表現他們是大地主階層的代言人。

其著作，有『二程全書』六十六卷，主要爲『明道文集』（五卷）、『易傳』、『春秋傳』、『二程遺書』（二十八卷）、『二程外書』（十二卷）。其哲學思想，主要表現在『語錄』中；政治論則主要表現在陳奏中。

頤、張載、胡璣並充任他們之直接的師承，不過他們更趨於保守了。

## 2 『心』一元論的認識論

十一世紀到十二世紀初的觀念論哲學——理學，一方面，由『二程』而更爲庸俗，一方面，他們又由客觀主義轉入到主觀主義。因而他們在認識論上，便都很明顯的揭出『心』一元說來。例如程頤說：

天位於上，地位於下，人位於中，無人則無見天地。『書』曰：『惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。』易曰：『天地設位，易行其中。乾坤毀時，則無以見易，易不可見時，則乾坤幾息矣。』（『全集』十二）

與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。（『明道學案』『定性書』）

程頤說：

聖人之心未嘗有在，亦無不在。蓋其道合內外，體萬物。

問舍則亡，心有亡，何也？曰：否，此是說心無形體。才主著事時便在這裏，才過了，便不見。

心卽道也，在天爲命，在人爲性。論其所主限爲心，其實只是一個道。

學也者，使人求於內也，不求於內而求於外，非聖人之學也。（『語錄』）

心兮本虛，應物無迹。（『四箴』）

依此，他們同樣認為客觀的存在，並不是真實的存在，而是全由人的心理的感覺作用。這表現着『唯我論』的歸趨。所以程頤又說：『萬物皆備於我。不獨人耳，物皆然，都是這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分，不能推之，幾時減得一分……元來依舊。』（『語錄』）。

但是人何以能具備這種感覺作用呢？人自身是否又是客觀存在着的呢？程頤說：『有生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。』（『語錄』）。『天地之大德曰生，天地絪縕，萬物純化。生之謂性。』『蓋人亦物也。』（『全書』十二）程頤說：

真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。……人居天地氣中……至於飲食之養，皆是外氣涵養之道。出入之息者，闢闔之機而已。所出之息，非所入之氣，但真元自能生氣。所入之氣，止當闢時隨之而入，非假此氣以助真元也。若謂既反之氣，復得為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更復何資於既斃之形，既返之氣，以為造化。……人氣之生，生於真元。天地之氣，亦自然生生不窮……往來屈伸，只是迴也。……天地中如洪爐，何物不銷鑠？（『語錄』）

是他們都認為由『性』在表現『生』的作用的。且從而認為萬物是一體的；不過其所謂『物』，却並不是客觀地存在着的物自身，而是由人的主觀感覺作用所發生出來的觀念着的。不過這樣，不是這人的自身也不是客觀地存在着的東西了吧？哲學上的所有『唯我論』者，無不在這裏自限於矛盾的。然而天地何緣而生萬物呢？在這裏，他們也同樣從一個不完成的辯證的觀點去理解的。程頤說：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。

萬物莫不有對：一陰一陽，一善一惡。陽長則陰消，善增則惡減。推之其遠乎？人只要知此耳。

質必有文，自然之理，必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有實則有文。一不獨立，二則爲文。非知道者，孰能認之。天文，天之理也；人文，人之理也。（『語錄』）

程頤說：

天地之化，既是兩物，必動已不齊。譬之兩扇磨行，便其幽不得，齒齊既動，則物之出者何可得齊？從此參差萬變，巧歷不能窮也。

鑽木取火，人謂火生於剋木，非也。兩物相戛，用力極則陽生。今以石相剋，便有火出，非特木也。蓋天地間無一物無陰陽。（『語錄』）

依此，他們認爲客觀世界的萬事萬物，都依照辯證的規律演化出來的，即一切東西都有其敵對的矛盾因素才能存在，而矛盾的敵對鬭爭，便產生新事物。這就是他們之所謂『易』的原理。這是二程思想的進步部份，開始觸着了真理的邊際。然而當他們一追究到這種對立鬭爭的東西，何從而發生的問題時，卻又從真理的邊沿上繞回去了。程頤說：『生生之用則神也。』程頤說：『心，生道也。有是心，斯有是形以生。』『自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。』『亦無太虛，遂指虛曰皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。』『性卽理也；所謂理，性是也。』（『語錄』）。這亦即其所謂『道』。這是說，只有『理』是最本源的東西。從而把有形和無形、客觀和主

視、精神和物質對立起來。例如大程說：『有形只是氣，無形只是道。』『凡有氣莫非天，凡有形莫非地。』（『語錄』）。小程說：『離了陰陽便無道，所謂陰陽者，是道也。氣是形而下者，道是形而上者。』（『語錄』）。然而『氣，虛也』。『有形』的東西，也不是客觀地獨自存在的。因之，所謂對立物的鬭爭，並不是客觀存在的物自身，而是觀念形態的矛盾的發展。因而他們便歸結為：只有理是獨自存在的、絕對的東西。故又說：『理在天下只是一個理，故推之四海而皆準，須是貫諸天地，考諸三王不易之理。』『寂然不動，感而遂通者，天理具備，元無少見，不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣理不易。何會動來？因不動，故言寂然；雖不動，感而使通，感非自外也』。在這裏，認爲物自身『何會動來』？而所謂『動』只是『非自外』的內在的感覺作用罷了。於是把『四海』、『萬世』的一切事物，都由『理』貫穿着，而與以永恒化；從而矛盾對立的鬭爭到這裏便完全停止了。所以從這裏便達到『中』的他們的結論。

從而轉入到人性論，也同樣把精神的我和物質的我對立起來。『精神的我』是先天的，至善的；即程頤所謂：『萬物之生，意最可觀。此元善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之何哉？』程頤之所謂『真元』。『物質的我』是後天的，是善惡混的。在他們看來，這是由於『氣』。故程頤說：『氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。』（『語錄』）。但『氣』緣何有善惡呢？程頤說：『浩然之氣，乃吾氣也。』（『語錄』）。程頤則謂有『真元之氣』與『外氣』之別。『吾氣』和『真元之氣』在其所自來的過程中一雜入『外氣』，便構成爲所謂『氣質之性』。從這裏構成其人性論的出發點。

在人性論上，他們認爲人一出生便被賦予「性」從而情，即知覺的本體與意識。故程頤說：「才有生識便有性，有性便有情，無性安得情？」而「此性」之於「人」，又都是同一的，故他又說：「夫人之性一也」。這種被先天賦予之「性」並同是至善的，故又說：「稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情；凡此數者皆一也。」（均「語錄」）

但是性又何以有善惡呢？他說那只是關於「氣質之性」而說的；從「氣質之性」的根基上，被外感所賦予的一切而引發爲人欲。故程頤說：「天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事。」「學者先務固在心志，有謂欲屏去聞、見、知、思，則是絕聖棄知；有欲屏去思慮，患其紛亂，則須是坐禪入定。如明鑒在此，萬物畢照，是鑒之常，難爲使之不照。人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。」（「語錄」）。所以這外感又是聖人與凡人所共同而不能避免的。但是那些外感的東西，在程頤，却不是真有其物。故又說：

冲穆無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。

寂然不動，萬物森然已具，感而遂通。感則只是自內感，不是外面將一物來感於此也。（「語錄」）

雖然是同受外感的人類，一則爲「物欲」所蔽，一則「……心有主，如何爲主，敬而已矣。有主則虛，虛則邪不能入；無主則實，實則物來奪之。」（程頤：「語錄」），「敬勝百邪。」（程頤：「語錄」）。從而便演化出後天的「才」的善惡來。故程頤說：

性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？曰：此只言氣質之性也，如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂性也。又問上智下愚不移，是性否？曰：此是才。須理會得性與才所以分處。乃若其情，則可以爲善；若夫爲不善，非才之罪。此言人陷溺其心者，非關才事。才猶言材料，曲可爲輪，直爲可棟梁。若是則毀壞壞了，豈關才事！（「語錄」）

問人性本明，因何有蔽？曰：此須索理會也。孟子言人性善是也。雖荷、楊亦不知性也。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。（同上）

從而「知」也便有所分別了。程頤說：「聞見之知，非德性之知。物交物，則知之非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」（同上）。從這裏，一面便達到其「君子」與「小人」之所由分別的結論說：「君子役物，小人役於物。」（程頤：「語錄」）而明示其階級的立場。一面則由去「人欲」而回復「本然」的「天理」，構成其復古主義的哲學基礎。所以他們那種不完成的辯證法，也是首尾倒置的。

### 3 「二程」的政治論

二程從其認識論轉入到政治論方面，便認爲社會的一切變化，都只是表現，其本質上都是不變的。於是達到否定歷史的運動，進步和變化的他們的結論。從而便把封建社會的一切文物制度永恒化。因之，一方面雖然說：「聖人創法，皆本諸人情，通乎物理。二帝三王之盛，曷嘗不隨時因革稱事爲制乎？」另一方面，却肯定的接辯說：「然至於爲治之大原，牧民之要道，理之所不可易，入之

辨顯以生，則期望後理，未有不同條而共貫者。」（程頤：『陳治法十事』）

在人類社會方面，什麼東西是永恆不變的『大原』和『要道』呢？他們認為在意識形態上，仁，義，禮，智是原於人的本性，是一成不變的靜化的東西，那正和靜化的『天理』相適應。同時，孝弟也是本於『性命』：『問：「行狀云：盡性至命，必本於孝弟，不識孝弟，何以能盡性至命也？」曰：「後人便將性命別作一般事說了。性命孝弟，只是一統的事，就孝弟中便可盡性至命……。」』（程頤：『語錄』）。這就是說，『孝弟』也是和人的性命不能分離的本性。而本性又是『理』所賦予的。因之，在他們，『三綱五常』便成了最本源的『理』所決定的規律。從而又說：『夫有物必有則：父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。萬物庶事，莫不各有其所；得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使天下順治，非能爲物作則也。惟使之各得其所而已。』（同上）。這樣，便把中國封建社會的根本大法。『三綱五常』，解釋爲永恆不變的法則和規律，也就是把父家長宗法制，人格從屬的等級制……都還原爲一成不變的東西。又說：『人往見禮樂亡，不知禮樂未嘗亡也。如國家一日存時，尚有一日之禮樂，由有上下尊卑之分也。除是禮樂亡盡，然後國家始亡。』『天地尊卑，乾坤定矣。』（同上）。程頤在其『陳治法十事』中，不獨反覆曲說了一切文物制度不變的見解，而且表現了他全部政治主張的輪廓：

古者，自天子達於庶人，未有不須師友而成其德者。故舜、禹、文、武之聖，亦皆有所從受學。今師傳之廢不修，友臣之義不著，而尊德樂善之風未成。此非有古今之異者也。王者奉天建宮，故天地四時之職，二帝三王未之或改，所以修百度而理萬化也。唐存其略而紀綱小正。今官

秩淆亂而職業廢弛。太平之治，變而未興。此非有古今之異者也，天生蒸民，立之君，使司牧之。必制之常產以厚其生。經界必正，非地必均。此爲治之大本也。唐尙存口分授田之制。今益蕩然，富者田連阡陌，跨州縣而莫之止，貧者日流離餓殍而莫之卹，穉民猥多，衣食不足，而莫爲之制。將生齒日繁，轉徙日促。制之道，所當漸圖。此亦非有古今之異者也。古者，政教始乎鄉里，其法起於比、閭、族、黨、州、鄉、鄙、遂，以聯屬統治其民。故民安於親睦，刑法鮮犯，廢恥易格。此亦人情之自然，行之則效，非有古今之異者也。庠序學校之教，先王所以明人倫，化成天下者也。今師道廢而道德不一，鄉射亡而禮義不興。貢舉不本於鄉里，而行實不修，秀士不資於學校，而人材多廢。此較然之事，亦非有古今之異者也。古者，府吏胥徒，受祿公上，而兵農未始判也。今驍兵耗國力，賈國財極矣。禁衛之外，不漸歸之於農，將大貽深患。府吏胥徒之毒徧天下，而日爲公人，舉以入官。不更其制，何以善後？此亦至明之理，非有古今之異者也。古者，國有三十年之通，餘九年之食，以制國用。無三年之食者，則國非其國。今天下耕之者少，食之者衆。地力不盡，人勞不動。雖富室強宗，鮮有餘積，況其貧弱者乎？一遇年歲之凶，卽盜賊縱橫，饑羸滿路。如不況有方三二千里之災，或連年之歉，當何以處之？宜漸從古制，均田務農，俾公私交互於儲餘，以豫爲之備，未可以幸爲倖也。古者，四民各有常職，而農者十居八九。故衣食易給，而民無所苦。今京師殍民，數踰百萬，游手游食，不可贊度。其窮蹙辛苦，孤貧疾病，變詐巧僞，以自求生，而常不足以生，日益歲滋。宜酌古變今，均多御募，積爲之業，以振救其患。聖人奉天理物之道，在乎六府，六府之任，列之五官，山、虞、澤、衡，

各有常禁。夫是以萬物阜豐，而財用不乏也。今五官不修，六府不治，取之無節，用之不時，斧斤殘傷，斧斤殘傷，而川澤漁豬之禁，暴殘耗竭，而侵尋不禁。宜修古虞衡之職，使將養之，以成變通長久之利。古冠婚喪祭，車服器用，差等分別，莫敢踰僭。故財用易給，而民有常心。今禮制未修，奢靡相尚，卿大夫之家，莫能中禮；而商賈之類，或隴王公。禮制不足以檢飭人情，名教不足以旌別貴賤。許處撻辱，人人求厭其欲而後已，此大亂之道也。因先王之法，講求而損益之。凡此皆非有古今之異者也。

這是說，師道、官制、「三綱五常」爲中心的教化，封主的土地佔有制，農奴兵役制，重農抑商的父家長的農業經濟，等級從屬的身分制即「禮制」，都是「非有古今之異」的永恆不變的東西。後世不遵行這種成規，所以「紀綱不正」。

這在一方面，由於其時封建制度根基的動搖，他們企圖由復古的辦法去鞏固統治；一方面，正和其只認萬古不變的「天理」是本源的至善的這一見解相照應——正確的說，這正是被反映着的。所以認爲初期封建制度，是至完美的制度。而其時，中小地主對大地主的衝突，小生產者的政治要求，特別是自由商人集團的形成，農民和地主間階級對爭形勢的嚴重，以及父家長制和身分從屬制開始動搖……他們對這些現象，都倒果爲因的認爲是由於失去古制的結果。從而認爲歷史上朝代的興亡，政治的好壞，社會的治亂，……便都由於對古制保留的程度如何以爲轉移。所以又說：「故後世黨其道，則天治；用其偏則小康，此歷代彰灼著明之效也。」（同上）。這構成其復古主義的政治論，同時又達到歷史的本質不變論的結論。從這裏，兩程又同樣在重複「天生民而立之君」的階級的說教，認人

類社會一開始便有國家，有階級，而掌握政權的統治者，便都是替天來宣化的——即君權神授的俗調。

只是程頤等的復古派，和以蘇軾爲代表的現狀維持派又有其相互的矛盾——蘇軾同時又是代表擁有邸店的獨佔商人的利益而出現的！從而在大地主階級的理論戰線上，又分裂爲『洛社』和『蜀社』的相峙。這是應該附帶述及的。

### 三 司馬光的保守主義

#### 1 司馬光傳略及其政黨

據『宋史』，『列傳九十五』『司馬光列傳』及『四朝學案』『涑水學案』，司馬光字君實，陝州夏縣人；生於宋眞宗天禧元年（一〇一七），卒於哲宗元祐元年（一一〇八六）。父池，天章閣待制。司馬光甫冠登仁宗寶元初進士甲科，歷官直祕閣開封府推官，修起居注判禮部，同知諫院，并州通判，龍圖閣直學士翰林學士，端明殿學士知永興軍，知許州，尚書左僕射兼門下侍郎，贈太師溫國公，諡文正。『本傳』又云：『洛中有田三頃，喪妻賣田以葬。』是其家世爲世代顯官並爲大地主。

其著作，『涑水學案』稱其有『文集』八十卷，他著述二十種五百餘卷；馮雲濬謂其遺文名『傳家集』；蘇東坡爲其作『行狀』，說有『文集』八十卷，外有『資治通鑑』三百二十四卷，『考異』三十卷，『歷年圖』七卷，『通歷』八十卷，『稽古錄』二十卷，『本朝百官公卿表』六卷，『翰

林詞草』三卷、『注古文孝經』一卷、『易說』三卷、『注梁辭』二卷、『注老子道德論』二卷、『注太玄經』八卷、『大學中庸義』一卷、『注揚子』十三卷、『文中子傳』一卷、『河水詩目』三卷、『書儀』八卷、『家範』四卷、『讀書記』一卷、『遊山行記』十二卷、『醫問』七篇、『潛虛』一卷。又『謝山學案節記』云有溫公『易傳』三卷，又一卷。『潛虛』一卷可以代表司馬光的哲學思想。

司馬光的時代，正是封建制度的基礎開始動搖，中小地主，小有產者和大地主階層的政爭正劇烈的展開，自由商人集團也開始提出政治要求。在這種矛盾的基礎上，孕育出所謂『新黨』和『舊黨』兩者的對立。司馬光和呂公著便充任了後者，即頑固派的首領。

『舊黨』的政治路線，在保持大地主的階級利益，敵抗中小地主和小有產者，『新黨』的『變法』，主張保守。司馬光的保守主義思想，可爲其代表。

新舊兩黨在北宋政府的內部，形成不斷的衝突和在政權上互相起伏的爭持。『新黨』最初由於和皇帝聯合，於一〇七〇年（神宗熙寧三年），參入政府的內部掌握着政權，開始實行符合其自身利益的『新法』；一〇七四年王安石罷政後，便由其同黨韓絳、呂惠卿等繼起，異年王安石又再度執政，相繼而起的，則爲吳充、王珪、蔡確、章惇、張璪等，王珪、蔡確、章惇、張璪等，蔡確、韓絳、章惇相次以新黨爲主要而構成的內閣首腦部，推行其所謂『新政』。這樣，使兩黨的爭持便更趨激烈。但『新黨』由於得到神宗皇帝的合作，能組織其歷屆內閣。因而在神宗的葉世時（一〇八五），『舊黨』便進行一種復辟的陰謀，乘機把太皇太后高氏（哲宗祖母）捧上舞台。但這個陰謀沒有完全實

現，僅實現了新舊兩黨的混合內閣——『新黨』蔡確、韓絳，章惇與『舊黨』司馬光、呂公著爲首相的混合內閣。但繼着便完全把新黨排除，組成以司馬光、呂公著、文彥博、范純仁等相次爲相的『舊黨』內閣。從而爲恢復大地主的利益，便次第推翻『新法』，例如一〇八五年罷『保甲』、『保馬』、『市易』等新法，次年免『青苗』及『免役法』。至一〇九三年（元祐八年），和新黨相提拔而恢復權位的哲宗『親政』後，新黨又重新參入內閣，歷紹聖（一〇九四——一〇九七）元符（一〇九八——一一〇〇）諸朝，直至宣和（一一一九——一二二五）靖康（一二二六）北宋的滅亡止，歷屆內閣，都是以『新黨』爲主要而構成的。因而『新黨』在一〇九三年重新執政後，便猛烈地向大地主階層反攻，並相繼恢復『新法』，例如一〇九四年復『免役法』，異年復『保甲法』，一一〇三年更『鹽鈔法』，異年置京西北交了所。新舊兩黨這種不斷的政爭，正表現了當時階級間、階層間利益矛盾的劇烈，同時也表現了大地主階層和皇帝權力的衝突，以及皇帝和中小地主、中間階層（自耕農、手工業主、自由商人）聯合，憑藉他們的力量去恢復其權力，他們則利用皇帝去實現其要求。

## 2 司馬光的政治論

司馬光的認識論，基本上，係同於周、張二程等人。『潛虛』中的一段話說得明白：

萬物皆祖於虛；生於氣，氣以成體，體以受性，性以別名，名以立行，行以俟命。故虛者，物之府也；氣者，生之戶也；體者，質之具也；性者，神之賦也；名者，事之分也；行者，人之務也；命者，時之遇也。

這構成其觀念論的本體論。從而便認爲一切都是「天」、卽上帝所創造所賦予的，因而一論到性命，便不只又複述性三品論，並進而構製一個性等差論的圖式。他說：

告子云：性之無分於善不善，猶水之無分於東西。此告子之言失也。水之無分於東西，謂平地也。使其地東高而西下，西高而東下，豈決導所能改乎？性之無分於善不善，謂中人也。瞽瞍生舜，舜生商均，豈陶染所能變乎？孟子曰：人無不善。此孟子之言失也。丹朱、商均自幼及長，所日見者堯舜也，不能移其惡，豈人之性無不善乎？（溫公『疑孟』）

這完全係適應於地主、自由商人等中間階層、農民之現實的階級關係上所作出的欺騙說教，從而適應於社會身分等級的基礎上，又從神學的魔術中而排演着一個性等差的圖式，『潛虛』『性圖』的說明說：『凡性之序，先列十純；十純既泮，其次降一，其次降一，其次降一，其次降四，最後五配而性備矣，始於純，終於配，天地之道也』；同時又排演着一個體貴賤等差的圖式，『潛虛』『體圖』的說明說：『一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人。一以治萬，少至制衆，其惟綱紀乎？綱紀立而治具成矣。心使身，身使臂，臂使指，指操萬物。或者不爲之使，則治身病矣。卿誦一，大夫誦二，士誦三，庶人誦四；位愈卑，誦愈多，所以爲順也。誦雖多不及半，所以爲正也。正順踐墜之大誼也。』從這裏歸結到其階級身分之命定論的說教，故說：『才不才，性也，遇不遇，命也。』（『迂書』『理性命』）又說：『智、愚，勇、怯，貴、賤，貧、富，天之分也。君明，臣忠，父慈，子孝，人之分也。憚天之分，必有天災；失人之分，必有人殃。』（同上『土則』）。『得失有命，守道在己，成功則天。』

夫復何爲！莫非自然。」（同上「無爲贊」）。這樣把一切自然現象社會現象，都藉着上帝的應手而把它凝固化，從而歷史也便成了一成不變的東西了。這作爲其保守主義的政治論的哲學基礎。從而司馬光一轉入到政治論上，他從保護大地主的利益出發，自立於反對王安石「變法」的前線。誠如支持「變法」的神宗答文彥博所說，「新法」「於士大夫誠多不說，然於百姓何所不便？」誠然，大地主是不利於社會制度之何種「更張」，而利於保守的；「新法」雖只是一種改良政策，然於大地主確是「誠多不利」。所以司馬光「與王介甫書」說：

今介甫爲政，盡變更祖宗舊法；——先者後之，上者下之，右者左之，成者毀之！——斲耨耨窮日力繼之以夜而不得息，使上自朝廷，下及田野，內起京師，外周四海，士、吏、兵、農、工、商、僧、道，無一人得與故而守常，紛紛擾擾，莫安其居。

依此，司馬光係公然從保守的立場上立論去反對變法的。但是保守又何以能成爲理由呢？『宋史』『司馬光列傳』載其和神宗出惠卿等的對話說：

帝曰：「漢常守蕭何之法不變，可乎？」

對曰：「嘗獨漢也。使三代之君常守禹湯文武之法，雖至今存可也。漢武取高帝約束紛更，盜賊半天下；元帝改孝宣之政，漢業遂衰。由此言之，祖宗之法不可變也。」

呂惠卿言：「先王之法，有一年一變者，正自始和，布法象魏是也；有五年一變者，巡守考制度是也；有三十年一變者，刑罰世經世重故也。」

光曰：「布法象魏，布舊法也；諸侯變證易樂者，王巡守則誅之，不自變也；刑新國用輕

典，亂國用重典，是爲世輕世重，非變也。且治天下，譬如居室，敝則修之，非大壞不更造也。公卿侍從皆在此，願陛下問之。三司使掌天下財，不才而黷可也，不可使執使其事。今爲制置三司條例司，何也？宰相以道佐人主，安用例？苟用例，則胥吏矣。今爲看詳中書條例司，何也？」

這樣主觀地肯定歷史爲永恆不變的東西，即確認人類社會自始便是沒有何種變化的一種社會形態。買辦者，甚至較顯著的部分的變革的社會改良，他也認爲是不合理的。這是古今中外頑固保守派的一般見解。他們之所以同陷於武斷與庸俗，正由於其眼光短淺，只看見其狹隘的利益所致。

從這種保守主義的立場上，乃進而拚命反對『新法』。因爲『新法』和大地主眼前的狹隘利益矛盾着。例如在財政政策上，新黨主張把大地主手中的特權，收回到國家的手中，而大地主階層却堅執不肯放棄。如『司馬光列傳』載其與王安石爭論財政政策說：

安石曰：『……且國用不足，非當世急務，所以不足者，以未得善理財者故也。』光曰：『善理財者，不過頭會箕歛爾。』安石曰：『不然。善理財者，不加賦而國用足。』光曰：『天下安有此理？天地所生財貨百物，不在民則在官。彼設法奪民，其害乃甚於加賦。……』

他說收回大地主手中的特權交給國家，是『設法奪民』。這是從來統治者善於假借的美麗詞句。拿這種美麗的詞句，去掩蓋其階級剝削的本相。是些什麼特權呢？主要是大地主手中的高利貸，壟斷商業的邸店，以及其完全逃避徭役賦稅的負擔……。新黨便實行青苗，均輸，免役，保甲，保馬，市易等政策，去排除大地主手中的特權。這些政策的實行，除去大地主喪失一些特權外，是符合當時中

中央財政案和各階級階層利益的。而司馬光爲保持高利貸者的權益，便極力反對青苗法。他和呂惠卿辯論青苗法說：

光曰：「平民舉錢出息，尙能蠶食下戶，況縣官督責之威乎？」惠卿曰：「青苗法，願取則與之，不願不强也。」光曰：「愚民知取債之利，不知還債之害，非獨縣官不强，富民亦不强也。昔太宗平河東之糶法，時米斗十錢，民樂與官爲市，其後物貴而和糶不解，遂爲河東世患。臣恐異日之青苗亦猶是也。」帝曰：「坐倉糶米何如？」坐者皆起。光曰：「不便。」惠卿曰：「糶米百萬斛，則省東西之漕，以其不供京師。」光曰：「東南不荒，而粒米狼戾。今不糶米而漕錢，棄其所除取其所無，農末皆病矣。」

在這裏，新黨並主張改現物租稅爲貨幣租稅。留後再說。

同時，司馬光爲首的舊黨，並實行要挾皇帝取消「新法」，保障他們的特權。例如「本傳」載他『疏辭樞密副使文』說：

「……陛下誠能罷制置條例司，追還提舉官，不行青苗助役等法，雖不用臣，臣受賜多矣。今言青苗之害者，不過謂使者騷動州縣，爲今日之患耳，而臣之所憂，乃在十年之外，非今日也。夫民之貧富，由勸惰不同；惰者常乏，故必資於人。今出錢貸民而斂其息，富者不願取，使者以多散爲功，一切抑配，恐其適負，必令貧富相保。貧者無可償，則散而之四方，富者不能去，必資使代償致家之負。春算秋計，展轉日滋，貧者既盡，富者亦貧。十年之外，百姓無復存者也。又盡散常平錢谷，專行青苗，他日若思復之，將何所取？富者既盡，常平已廢。加之以師

旅，因之以饑饉，民之弱者必委死溝壑，壯者必聚而爲盜賊，此事之必至者也。」

抗爭至七八。帝使謂曰：「徧密兵事也。官各有職，不當以他事爲辭。」

在這裏，他用一些憂國愛民的美麗詞句，去支持其特權的要求；實質上，不過是要挾皇帝廢止「新法」，把一切特權奉還給「富者」，特別是高利貸和「免役」的特權。

同時在這段話中，也表現他們當時和皇帝間權力衝突的尖銳。所以在他們把神宗的母親高氏扮演爲傀儡而登場以後，「遂罷保甲國教，不復置保馬，廢市易法……京東鐵錢及茶鹽之法，皆復其舊。」（『司馬光列傳』）。『本傳』又載其致呂公著書論「免役五害，乞直降救罷之，諸將兵皆歸州縣軍，政委守令通決，廢提舉常平司，以其事歸之轉運提點刑獄。」一面把已收歸中央政府的軍事、財政、行政諸權力，仍分散給大地主直接掌握的地方政府手中。一面則完全排除「新法」。

最後他由其命定論的立場上，而曲論貧富懸殊的由來。他說：

夫民之所以有貧富者，由其材性智愚不同；富者知識深長，憂深思遠，寧勞筋肉，惡衣菲食，終不肯取債於人，故其家常有贏餘而不狼狽也。貧者語短偷生，不爲遠慮，一醉日富，無復贏餘；急則取債於人，積不能償，至於鬻妻賣子，凍餒填溝壑，而不知自悔也。是以富者常借貸平民以自饒，而貧者常假貸富者以自存。（『司馬溫公文集』）

這不但曲說貧富分裂的由來，是由於「材性智愚不同」，且曲說富者是由於勤儉，貧者是由於奢惰。這不但把是非顛倒，而且把那橫於貧富根源上的人榨取人的階級剝削關係完全隱蔽着。且從而大地主所行使的高利貸，却不在榨取他人，反而成了對貧人的一種恩惠。這是從來統治階級之一貫的狡

猶而又下流的說教。

另一方面，他從保守主義的立場上，又堅持着董仲舒以來的儒家學的教條，維護其在意識形態上的支配地位。但在當時，王安石一派，却把那白董仲舒，鄧康成以來的諸經注疏和其偽造部分，均給了相對的否定；同時均一一從符合其自身的立場上而與以新解釋。這構成兩者間在意識形態上的對立。所以司馬光反對王安石一派的儒家學說：

竊見近歲，公卿大夫好爲高帝之論，流……入科場，亦相習尚。新進後生，未知臧否，口傳耳剽，翕然成風。至有讀『易』未識『卦爻』，已謂『十翼』非孔子之言；讀『禮』未知篇數，已錄『周官』爲『戰國』之書，讀『詩』未盡『周南』『召南』，已謂毛鄭爲章句之學；讀『春秋』未知十二公，已謂二傳可束之高閣。循守注疏者，謂之腐儒；穿鑿臆說者，謂之精義。（『司馬溫公文集』）

至於他對當時外族侵略的問題，又是怎樣的主張呢？他說：『軍旅之事，民之死生，國之存亡皆繫焉。苟動而不得其宜，則民賤而國危。仁者何忍坐其終委乎？』（『溫公疑孟』）。『本傳』說：『邊計以和戎爲便。』依此，他對於外族的侵略，也是以『不抵抗主義』爲原則的。雖然外族的侵略，對於大地主也並不是有利的。不過在司馬光等人看來，他們忌憚於內部的矛盾，便認爲只有從對外妥協去保持其階級的利益。這種無聊的幻想，在歷史上層出未已，而毫不足怪的。只是『皮之不存，毛將焉附』這一通俗的真理，也不爲從來的『不抵抗主義』者和投降派所了解，是可嘆矣！

## 貳 地主階級內部的分化和朱陸兩學派的對立

## 一 朱熹的折衷主義

## I 朱熹傳略

據『宋史』『道學傳』、『朱熹列傳』及『四朝學案』、『晦翁學案』，朱熹字元晦，一字仲晦，徽州婺源人。『學案』又稱其實生於福建尤溪城外毓秀峯下。生於一一三〇年（南宋高宗建炎四年），卒於一二〇〇年（寧宗慶元六年）。

其父朱松，由名進士而歷顯官。朱熹十九歲登進士第，即分發同安主簿。孝宗即位（一一六三——一一八九）年三十九歲出知南康軍，歷任浙東及江西提刑，知漳州、潭州，煥章閣待制侍講等顯官，謚文，贈中大夫，寶謨閣直學士，旋贈太師，追封信國公，改封信國公（據『學案』及『本傳』）。是其家世爲官僚之家世。『本傳』又云：『家故貧，少依父友劉子羽寓建之崇安，後徙建陽之考亭。箠窳屢空：諸生之自遠而至者，豆飯藜羹率與之共。往往稱貧於人以給用。』此殆爲過甚之辭，未有其貧至衣食無着而能窮年以事學問者；且其父子相繼爲顯官，而未有無產業者。故原其出處，應爲一官僚地主之家庭，後來式微了的。又從經濟史上考察，其時徽州浙東等處，實爲商業資本較發展之區域。故他的政治主張，基本上是符合中小地主的要求，同時也部分的符合商人、地主、中間階層乃至農民的要求。但他又受到貴族大地主排斥，並引發爲嚴重的『僞學』之禁。這說明他是代

表中小地主而出現的，同時也說明其政治主張帶有統一戰線的內容。

其學說宗派，據『學案』云：幼年受學於其父之友人籍溪胡憲，白水劉勉之，崑山劉子翬。此三人皆宗程學者。及長受學於李延平。延平係受學於明道之徒楊龜山門人羅豫章。故『學案』稱其爲淡水明道伊川三傳弟子，實則爲四傳矣。李延平之學，在宗派上雖爲程學，然因其自己立場，時代階級關係與社會環境的變遷，他已從主觀觀念論的程學立場上，不否定客觀存在的實在性，而表現着二元論的傾向。因之李延平可謂爲朱熹之直接前驅者。

其著作，據『朱熹列傳』云：所著書有『易本義啓蒙』、『著卦考誤』、『詩集傳』、『大學中庸章句』、『或問』、『論語』、『孟子集注』、『太極圖』、『通書』、『西銘解』、『楚辭集注辯證』、『韓文考異』等。所編次有『論孟集議』、『孟子指要』、『中庸辨略』、『孝經刊誤』、『小學』、『通書』、『綱鑑目』、『宋名臣言行錄』、『家禮近思錄』、『河南程氏遺書』、『伊洛淵源錄』，……又有『儀禮經傳通解』未脫稿……平生爲『文』凡一百卷，生徒問答凡八十卷，『別錄』十卷。今考其著作：有『文集』百二十一卷，其門人黎靖德所編集之『朱子語類』百四十卷，他人就其『語類文集』拔萃而成者有『朱子全書』六十四卷，『朱子書節要』二十卷，『朱子文集』十八卷，『朱子語錄類要』十八卷；此外屬於解注性質者，有『易學啓蒙』四卷，『儀禮經傳通解』三十七卷，『家禮』五卷，『詩集傳』八卷，『太極圖說解』一卷，『通書辨』二卷，『西銘辨』一卷，『陰符經注』一卷，『楚辭集注』八卷，同後『語』一六卷，『韓文考異』十卷等，經其編纂者，有『上蔡語錄』三卷，『程氏遺書』二十五卷，『程氏外書』十二卷，『近思錄』十四卷，『伊洛淵

源錄」十六卷，「延平問答」一卷，「宋名臣言行錄」前後共二十四卷，「小學書」六卷，「養治道鑑綱目」六十卷等。

2. 作爲朱熹哲學之認識論的「理」「氣」二元論

朱熹在認識論上，一方面不否定客觀存在之實在性，一方面又確認精神是獨自存在着的。他把前者叫作「氣」，後者叫作「理」。認爲這兩者都是獨自存在的東西，宇宙間的一切，都是由這兩種東西構成的。例如他說：

天地之間，有理有氣。理者，形而上之道也，生物之本也；氣者，形而下之氣也。生物之具也。是以人物之生也，必稟此理而後有性，必稟此氣而後有形。（程氏「理性大全」二六）

因而在朱熹看來，一切人物之出生和其存在，便都是「理」與「氣」的統一。從而他又進一步的認爲，若先沒有此「理」，即有此「氣」的存在，亦不會生出「人、物、草、木、禽、獸」來；若無此「氣」的凝聚，此「理」亦無「掛搭處」，而失其作用。「理」與「氣」的統一，才能表現生成和存在之造化的功能。「氣」凝聚時，「理」便在其中；「理」依於「氣」才有「情意」，「氣」依於「理」才能「造作」。故他說：

問先有「理」抑有「氣」？「理」未能離乎「氣」，然形而上者，「氣」，形而下者。自形而上下言，豈無先後？「理」無形，「氣」便粗，有渣滓。

或問必有是「理」然後有是「氣」如何？曰：此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須

說先有『是理』。然『理』非別爲一物，即存乎『是氣』之中；無『是氣』，則『是理』亦無着落處。『氣』則爲金、木、水、火，『理』則爲仁、義、禮、智。

及『此氣』之聚，則『理』亦在焉。蓋『氣』能凝結造作，『理』却無情意、無計度、無造作，只是氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人、物、草、木、禽、獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出個物事。這個都是性。若『理』則是個清淨空闊的世界，無形跡，他却不會造作，『氣』則能醞釀凝聚生物也。此有『此氣』，則理便在其中。（『語類』卷一）

問『理』在『氣』中，發見處如何？曰：而陰陽五行，錯綜不失條緒，便是『理』。若氣不結聚時，理亦無所附著。

或問『理』在先，『氣』在後？曰：『理』與『氣』本無先後之可言；但推上時，卻如『理』在先，『氣』在後相似。（『學案』『語要』）

他了解精神依存於物質，以及物自身之內在矛盾發展的諸關係，却反而把精神（理）和物質（氣）對立起來。在這裏，他和康德（Kant）一樣構成其自己理論上的矛盾。

因而他一面承認宇宙是客觀存在着的。所以在他追究到宇宙起源時。他認爲在最初，太虛中連什麼都不曾有，却只有陰陽二氣，陰陽二氣，原來並且是由一氣的內在矛盾鬭爭的發展而演化爲二氣的；二氣是統一在一氣之內的，故說：『陰陽只是一氣，陽之退，便是陰之生；不是陽退了，又別有個陰生。』『陰陽只是一氣；陰氣流行即爲陽，陽氣凝聚即爲陰。非真有二物相對也。』（『語要』）由陰陽的對演，他以爲或者最初生出『水』『火』兩種物質原素，由『水』『火』再演化出宇宙

的體系來。故說：

天地始初，混沌未分時，想只有水火二者。水之渣脚便成地，今登高而望崑山，皆爲破浪之狀，便是水泛如此；只不知因什麼事凝了，初間極軟，後來方凝得硬。問：想得如潮水湧起沙相似？曰：然。水之極濁便成地，火之極清便成風、霆、雷、電、日、星之屬。（同上）

從而更肯定着地球的產生是由於陰陽二氣自身矛盾的運動。故說：『天地初開，只是陰陽之氣。這一筒氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多滋滓，裏面無處出，便結成筒地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周環運轉。地便在中央不動，不是在下。』（同上）。同時更認爲『月之黑暈……其光者，乃日加之光爾。他本無光也。』（同上）。他肯定地球形成的過程，是由氣體凝聚，然後成爲流質體，後來便慢慢冷却成爲硬殼體。並肯定地球爲圓形體，又認爲月本身沒有光，其發出的光，是吸收日光反射。這都是有其蓋然的正確性，也是朱熹對天文學的偉大貢獻。而此，正是從其時代生產力發展的諸條件上，纔獲得這一聯進步的發現。

但是地球既是這樣形成的物質體，便應該有其自身之發生發展和死滅的過程，因而他認爲地球有發生便有毀滅，但認爲毀滅又重生，是這樣循環不已，同時認爲宇宙總體的生命，却是絕對的。故說：

問：自開闢以來，至今未萬年，不知以前如何？曰：以前亦須如此一番明白來。又問：天地會壞否？曰：不會壞，只是相將人無遺極了，便一齊打合混沌一番，人物都盡，又重新起。

方渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗；及其既分，中間放得開闢光朗，而兩儀始立。邵康節以十二萬九千六百年爲一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一箇大闢闢，更以上亦復如此。直是動靜無端，陰陽無始，小者大之影，只晝夜便可見。五峯所謂一氣太息，震盪無垠，海宇變動，山崩川澗，人物消盡，舊跡大滅，是謂鴻荒之世。嘗見高山有螺螄散或生石中，此石即舊日之土，螺螄卽水中之物。下者卻變而爲高，柔者卻變而爲剛。此事思之至深，有可驗者。（『語要』）

這在一方面，也獲得其蓋然的正確性；另一方面，由於其二元論以及其時歷史條件的限制，而陷於循環論的泥沼，認爲地球自身是生滅相循環的。

但是他雖然承認宇宙是客觀存在的實體，然當他進一步追究到『氣何自來』之一問題時，便只有求援於觀念論，而回到觀念論中去。二元論者之所以不能離開觀念論而存在，便在這裏。他說：『徐問天地未判時，下面許多都已否？曰：只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物。』（『語錄』）。這在一方面認爲只有理是獨自存在而沒有變動的，一方面認爲『古今只不離許多物』，却把發展停止了。於是他又說：

問：所謂未有天地之先，畢竟是先有理如何？曰：未有天地之先，畢竟也只有理。有此理便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣流行，發育萬物。曰：發育是理發育之否？曰：有此理便有此氣流行發育。問：有理便有是氣，是不可分先後了？曰：要之也有理，只不可說今日有是理。明日便有是氣。也須有先後，且如萬一山河大地都陷了，畢

竟理却只在這裏。(同上)

在這裏，他雖然還想支持其二元論的立場，然而已不免陷於窘狀，『畢竟不能不把『理』神祕化，而確認其爲『先天地』的惟一存在着的東西。從這裏便達到其所謂『太極無極』說。既認爲在『先天地』的場合『理』便已存在，照他自己的想像說，則『理』又何所『掛搭』呢？從而又怎樣能『化物』呢？他認爲『理』的『掛搭』處便是『太極』。然而說『太極』是物質體嗎？則又和其自己的理論矛盾着。非物質的吧？『理』又何從去掛搭呢？所以他說『太極』不是『形器』的東西，而是『無極』的，易言之，即無象幽玄的。故說：『不言『無極』，則『太極』同於一物，而不能爲萬化之根；不言『太極』，則一『無極』淪於空覆，而不能爲萬化之根。』（『答陸子靜書』）。這在朱熹雖然仍想支持其二元論立場，然而已經和其他『理學』家一樣，達到其同一的文學結論了。

在他轉入到人類的精神和意識的問題上，也同樣從其二元論的立場上把『心』和『性』作爲兩個獨自存在東西去說明的；從而他認爲人類之有精神和知覺作用，便是『心』與『性』的統一。故說：所覺者，『心』之『理』也；能覺者，『氣』之『靈』也。（按所謂氣之靈便是『理』。）陰陽是陰陽，推『性』與『心』亦然，所謂『而二，二而一也。』

『性』便是『心』之所有之『理』；『心』便是『理』之所會之地。

『性』是『理』，『心』是包含該載敷施發用的。（『語類』）

易言之，『性』是離開物質體的『心』而能單獨存在的精神，『心』是『性』所『掛搭』的物質體。『心』和『性』的統一，便發生精神和知覺作用。在這裏他不肯承認精神是被派生的。反而認爲

是獨自存在的。從而所謂『心』這個範疇，在他。也便有了兩種不同的訓義，即所謂『心』與『性』之統一的作爲『主宰』的『心』，和僅是一個物質體的『心』。故說：

如肺肝五臟之『心』，却是實有一物；若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之『心』受病。則可用藥補之。這箇『心』，則非高補茯苓所可補也。（『語要』）。

從『這箇一心』而發生感覺作用，從而構成思維與意識，在意識未萌芽以前，則有動機。故說：

問意是心之運用處，是發處？曰：運用是發了。問：情亦是發處，何以別？曰：情是性之發，情是發出恁地，意是主張要恁地。如愛那物是情，所以去愛那物是意。情如舟車，意如人去使那舟車一般。

未動而動者，理也，未動而欲動者，意也。  
心之所之謂之志。

問知與思，於人身最緊要？曰：然。二者也只是是一事。知，如手相似，思，是交這手去作事也，思，所以用夫知也。性，只是理，情，是流去運用處。心之知覺，即所以具此理而行此情者也。具此理而覺其爲是非者，是心也。

依此，在朱熹哲學範疇中的『心』是感覺的本體，『性』是精神，『情』是意識，『意』是思惟，『思』是思想，『知』是知識，『志』是目的或主張，還有所謂『才』是思想知識的總和。

從這裏，他便進而達到如次一個進步的結論。他在其所補大學格物致知傳裏說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至矣。

這一方面來說，知識是由人的感覺機關所攝取的客觀物事，而經過思惟的過程然後達到理解，即由感性到理性，於以形成的。這是他思想體系中的唯物論成分。不過在另一方面，他的所謂「理」，却是獨自存在着的先驗的東西，這在下面的一句話更說的明白：「生之理謂性。惟是天生成許多道理。性是實理，仁、義、禮、智皆具。」（『語類』）。這又達到了先驗主義的結論。從而更把是非絕對化了。所以他在這裏又和康德陷在同樣的矛盾中。

但是「人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形。」（『語類』）。人性中又皆有「四端」，在他看來（『答陳器之問』『玉山講議』），又何以會發生質性的歧異和人命的壽夭呢？他說：「人品之不同，是氣有昏明厚薄之異故也。」（『語類』）。『天命之謂性者，言所稟之理也。性也，有命焉，言所稟之分有多寡厚薄之不同也。生死有命之命，是帶氣言之，氣便稟得有多少厚薄不同。天命者，謂性之命也，專指理言之也。言天之所命，畢竟皆不離氣。但「中庸」此句，乃以理言之。孟子謂：「性者有命焉」之性，是兼稟食色而言之。」（同上）。從這裏完全暴露他爲其階級說教的面目。一面說各階級從而各階層的存在，是由於各自的稟氣之不同，一面又認爲人性中都具有「四端」的良知，在這個根源上，是能實現各階級間、階層間之妥協的。

因而朱熹和康德一樣，終究還只是一個觀念論的哲學者。所以一轉入到政治論上，便成了一個改良主義的折衷論者。然而朱熹，却可算是中國封建時代第一個偉大的哲學家，他在哲學的造詣上，雖趕不上康德，所代表的時代和階級也不同，但在他們之間，却有許多基本論點的共同。同時朱熹在天文學上的造詣，也是值得重視的。

### 3. 折衷主義的政治論

朱熹在其政治論方面，從其階級立場上，認爲階級的存在是天造地設的，『大學』『八目』的政治原則則是絕對的。故說：

治國、平天下，與誠意、正心、修身、齊家，只是一理。所謂格物致知，亦曰如此而已矣。『大學』一書之本指也。今必以治國、平天下爲君相之事，而學者無與焉，則由外之道，異本殊物，與經之本旨正相南北矣。禹禪顏回同道，豈必在位乃爲爲政邪？（『答江德功』）

從而『三綱五常』或身分制度與父家長的宗法制度，在他，也同樣認爲是絕對的；他在白鹿洞書院所揭教條，便明白的表現了這個意趣。教條是如次的：『父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。』（『學案』）又『本傳』載其上齊宗奏章云：

『禮經』勅令子爲父，嫡孫承重爲祖父，皆斬衰三年。嫡子當爲其父後，不能襲位執喪，則嫡孫繼統而代之執喪。自漢文執喪，歷代因之，天子遂無三年之喪。爲父且然，則嫡孫承重可知。人紀廢壞，三綱不明，千有餘年，莫能證正。壽皇聖帝，至性自天，易月之外，猶執通喪，朝衣朝冠皆用大布。所宜著在方冊，爲萬世法。……陛下以世嫡承大統，則承重之服，著在禮。

律，所宜遵壽皇已行之法。一時倉卒不及詳議，遂用漆紗淺黃之服，不惟上違禮律，且使壽皇已行之法，舉而復墜，巨竊痛之。

另一方面，朱熹看到當時的情況：如土地的兼併，賦役的偏負，高利貸的剝奪，以至生產衰落，民不聊生等等諸階級矛盾的現象，認識到它的嚴重性；但他從地主階級的立場上，却不願推翻現狀，只主張與以部分的改良，亦即其所謂『公道』主張。（『本傳』）。從中小地主和獨佔邸店事業之一地主階級的立場上，他又主張抵抗外族侵略，收復失地，例如『本傳』載他的奏章說：『修攘之計不時定者，講和之說談誤也。夫金人於我，有不共戴天之仇，則不可和也，明矣。願斷以義理之公，閉關絕約，任賢使能，立紀綱，厲風俗。數年之後，國富兵強。觀吾力之強弱，觀彼敵之淺深，徐起而圖之。』『君父之仇，不與共戴天。今日所當爲者，非戰無以復仇，非守無以制勝。』自然，他並不是一个徹底的抗戰論者。然而在這一點上，他也不能不主張用社會改良的政策去改善人民生活，和緩階級矛盾，以獲取抗戰各階級階層間的合作。這種改良主義，是有着進步作用的。

從而他從折衷的『公道』的改良主義出發，在其『大學』『八目』的政治原理下，而提出相應於當時社會問題的諸大政策，作爲實現各階級階層妥協的手段，作爲調協地主階級內部及其和中間階層間的利益，和緩地主與農民及自由商人間的矛盾，第一，他主張防止兼併，清丈田地，實現賦稅的『公道』負擔。故說：

官家之患，優於三代，豪強之暴，酷於亡秦。是上惠不適，威福流於豪強也。今不正其本，而務除租稅，適足以資富強。夫土地者，天下之大本也。『春秋』之義，諸侯不得專封，大夫不

得專地。豪民占田，或至數百千頃，富過王侯，是自專封也。買賣由己，是自專其地也。……宜以口數占田爲立科限，民得耕種，不得買賣，以贍貧弱，以防兼併，且爲制度張本，不亦宜乎？

（『井田類說』）

又『朱熹列傳』云：

常病經界不行之害。會朝令欲行泉、汀、漳三州經界，熹乃訪事宜，擇人物，及方量之法上之。而土居豪右浸漁貧弱者以爲不便，沮之。宰相留正，泉人也。其里黨亦多以爲不可行。布衣吳禹圭上書訟其掇人。

這雖然不是解決當時土地問題的根本辦法，然已引起一部分官僚、豪紳、地主的激烈反對。這是徵當時地主階級內部利害衝突的劇烈，也可見一部分官僚、豪紳、地主的『頑固不化』，『不達時務』。

第二，便是爲和緩高利貸的剝削，他主張社會政策。其社會的性質，所作『建寧府崇安縣五夫社倉記』云：

山谷佃民，無蓄藏之積，新陳未接，雖樂歲不免。出倍稱之息，貸食豪右，而官粟積於無用之地，後將紅腐不復可食。願自今以來，歲一斂散。旣以舒民之急，又得易新以藏。俾願貸者出息什二，又可以仰俸俸，廣儲蓄；即不欲者，自便。歲或不侔，小饑則弛半息，大饑則盡蠲之。於此惠活保寡，塞禍亂原，惠之甚也。

他自謂這與王安石的青苗法，在原則上是同一的（見『婺州金華縣社倉記』），所不同者，只有

徵點。他說：

青苗者，其立法之本意，固未爲不善也；但其給之也，以金而不以穀，其處之也，以賑而不以鄉，其職之也，以官吏而不以鄉人士君子；其行之也，以聚斂亟疾之意，而不以慘怛忠利之心。

但是這一不同，便性質迥異了。「以錢」，是符合於中間階層之要求，「以穀」的借者，却主要限於農民，中間階層便不能得到適當的救濟。原來的「處之以官吏」。因爲政權是新黨在支配，他們以此去排除豪紳地主的把持，這裏的「處之也」，「以鄉人士君子」，便仍把持在鄉村豪紳地主的手中。

第三，便是「勸業」即獎勵生產的政策。他的意見，在如次的一段話中說得明白：

惟民生之本在食，足食之本在農，此自然之理也。若夫農之爲務，用力勤，趨事速者所得多，不用力，不及時者所得少，此亦自然之理也。……土風習俗，大率懶惰，耕墾種時，既不及時，耘耨培養，又不盡力；……陂增灌溉之利，廢而不修；桑柘蔗芋之功，忽而不移。此所謂營生足食之計，大抵疏略，是以田疇愈見愈瘠，收拾轉見稀少。……一有水旱，必至流移。下失祖考傳付之業，上虧國家經常之賦。（『勸農文』）

這種獎勵農業生產，是較根本的辦法。不過朱熹從地主階級的立場上提出這個政策，便減低其意義了。他的主要目的在設法提高農業的勞動生產性，一面以之保障農民的物質最低限生活，去和緩階級間的矛盾；一面便以之去提高地主階級和共政府之剩餘勞動生產物的所得。

。朱熹，認為這些改良政策的施行，則存在於當時各階級階層間的矛盾，便能獲得和緩的。而且認為在這種內在的利益調協的基礎上，便能進而統一種族內部的戰綫，而能用武力去驅除異族的統治，轉而收復失地，完成其中小地主和獨佔商人——地主的的要求。朱熹的這一原則，在當時是妥當的，可惜這種部分的改良，也遭到當時的頑固派，即貴族大地主的反對和牽制，都未能見諸實行——實行的只是點點滴滴的事情。因此反侵略的種族統一戰綫，始終沒有組織起來，南宋便終於滅亡了，漢族便長期的遭受異族的血腥統治。是可嘆矣！

在當時民族危機的嚴重關頭，朱熹所主張的那種改良政策，不只是必要，而且是有進步作用的。

## 二 和朱熹派相對立之陸九淵的保守主義

### 1 陸九淵傳略

『四朝學案』『象山學案』云：陸九淵，字子靜，自號存齋，人稱象山先生，金溪人（即今江西撫州金谿）。光宗紹熙三年卒於官，年五十四。是其卒年為一一九二年，生年為高宗紹興九年即一一三九年。

『學案』又云：「梭山，復齋之弟也。三四歲時，問其父質，「天地何所窮際？」父奇之。」又『梭山復齋學案』馮雲濠案註云：「『象山』年譜，兄弟六人，長九思，次九敏，次九皋，號庸齋，次即先生（梭山）號復齋，象山又次之。」『學案』論梭山云，梭山「學問淵粹，隱居不仕，與學者講學梭山」。「詔舉遺逸，諸司以先生隱，不赴。幽終自撰喪誌，戒不得銘墓。」又『附錄』引守史「

陸九淵列傳云：「其家累世義居，一人最長者爲家長，一家之事聽命焉。歲選子弟分任家事。凡田畝租稅，出內庖餼賓客之事，各有主者。先生以訓戒之辭爲韻語，晨興，家長率衆子弟謁先祠畢，擊鼓誦其辭，使列聽之。子弟有過，家長會衆子弟責而訓之；不改，則撻之；終不改，度不可容，則言之官府，屏之遠方焉。」又「學案」論復齋云：「初，先生之父，采退公冠昏喪祭儀行之家；先生又繹先志而修明之。晨昏伏臘，奉盥請衽，滷豆饌饌，闔門千指，男女以班，各共其職。友弟之風，被於鄉社而聞於天下。」又考宋史「陸九淵列傳」云：「八世祖希聲相唐昭宗，六世祖德遠五代末避亂居崖洲，父賀以學行爲里人宗。是其家世爲一最典型之封建地主的貴族家族。崖州在當時，亦爲封建貴族的故鄉之一。史又稱象山兄弟九思、九皋、九韶、九齡皆爲一時學人；又稱其家至九淵時，家中貧苦，其一兄九敘經營藥店以爲生。是則其典型之貴族家族，至九淵時已開始沒落。」

其著作，今考有「象山全集」三十六卷，內「遺書」三十三卷，「語錄」二卷，「年譜」一卷。馮雲濂云：「先生著有「象山集」三十二卷，附「語錄」四卷。」合亦三十六卷，是所謂附「語錄」四卷，想係並「語錄」「年譜」等而言也。他不主張著作，嘗說：「六經註我，我註六經。」「六經皆我註脚。」故其著作較少。因之朱熹曾說：「伯恭（呂東萊）失之多，子靜失之少。」

## 2 作爲認識論的主觀觀念論

陸九淵在認識論上，自始便採取和朱熹相反的立場。朱熹在究極上雖仍是觀念論的，然而他並不否認客觀存在的物事的實在性，易言之，朱熹認爲宇宙間一切現象的背後，却有一個實在物的存在，雖然離此而獨立的還有一個「理」。在陸九淵，却認爲一切現象都是觀念着的，即所謂存在於內心中

的；現象的本身並不是客觀的存在着的，離開觀念，什麼現象也不是存在着的。從而朱、陸從其所代表的立場之一分歧點上，便構成其本體論從而知識論以至政治論上見解之歧異。雖然，在其究極上是有其共同點的。所以在朱熹，還不絕對否認歷史的客觀變化，陸九淵却完全把歷史看作靜化的東西，而主張保守。在呂東萊所發起的『鵝湖之會』的辯論上，朱陸之間，雖有其究極上之共同點，然而始終卻不會獲得一致的調協。其所爭論的最主要之點，不外朱熹是從心物二元論的觀點上，所以說『無極而太極』，以及『陰陽二氣』之爲『形而下』的東西之他的見解。陸九淵則從主觀觀念論的觀點上，便認爲說『太極』而益以『無極』，則『太極』便成了物的內容了；說『陰陽』是形而下的，那便無異一方面又承認客觀存在的實在性了。這個中心的爭論點，在他們往復的辯論中，愈爭論而愈遙遠。這都是由於其各自所代表的社會層利益的不同，同時也正在表現地主階級內部諸階層利益衝突的劇烈。在陸九淵，從其沒落貴族地主的立場上，由於對現狀的失望，以致偏流於從形而上的方面去覓取其生活的出處。從而反映到意識形態上，構成其玄學思想的偏畸發展。

陸九淵認爲一切現象都是觀念着的被派生的，而不是客觀存在着的物自體的表徵，所以他說：『萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。』『語錄』。『他日讀古書至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大悟曰：「宇宙內事，乃已分內事；已分內事，乃宇宙內事。」』（『學案』）。『宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。』（『全集』三十六『年譜』）。這樣成其主觀觀念論的基本論點。但是宇宙萬象既不是客觀地存在着的，而只是由『吾心』所觀念着的被派生的東西，而『吾』與『吾心』又是否是存在着的呢？這不但構成其自己的矛盾，而且又陷入於庸

俗的唯我論了。

但是觀念的自身，又是否是發展的呢？他說：

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。（『年譜』）

心，一心也，理，一理也，至當歸一，精義無二；此心此理，實不容有二。故夫子曰：『吾道一以貫之。』孟子曰：『夫道一而已矣。』又曰『道，仁與不仁而已矣。』……仁即此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其親者，此理也；敬其長者，此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也。（『與曾宅之書』）

是在他，認爲「心」或「理」是超越一切時間和空間的絕對的東西，其自身並沒有什麼發展和變化的。在這一點上，他比黑格爾（Hegel）之主張「絕對精神」的觀念論者更落後了很遠。

然而宇宙萬類的東西，是怎樣被派生的呢？他的令兄九韶說：「蓋『通書理性命章』言中焉止矣。二氣五行化生萬物，五殊二實，二本則一。自一曰中，即太極也。」（『梭山復齋學案』）；實際上在陸九淵，一方面朱熹說他並不以周敦頤所說爲是，一方面他認爲「二氣」也是形而上的。所以它在、被派生的東西，也並不包含何種的實在性。因此他說：「人共生夫天地之間，無非同氣。」（『語錄』）。「氣」是被派生的，則所謂「生」，也不過是觀念着的精神的發展。但是在另一方面，「同氣」而「生」的「人」，爲什麼又有善惡之分呢？他解釋「君子喻於義·小人喻於利」說：

此章以義利辨君子小人，辭旨明白。然讀之者，苟不切己觀者，亦恐未能有益也。某平日讀此，不無所感。竊謂學者於此，當辨其「志」。人之所喻，由其所「習」，所「習」由其所「志」。「志」乎義，則所「習」者必在於義；所「習」在義，斯喻於義矣。「志」乎利，則所「習」者必在於利；所「習」在利，斯喻於利矣。（『白鹿洞講誦』）

依此，在他的解釋上，人的意識的不同，完全是由各人主觀的趣向（志）的歧異，又經過習慣的培養（習）而被形成的。在不同的主觀趨向上，而有「君子役物，小人役於物」的分歧。從而使主觀的肯定：「扶其善而沮其惡，義所當然。」（『語錄』）。這同時把他的階級論也完全暴露出來了。

從而轉入到知識論上，他便完全否認客觀，而反覆於孟軻的如次幾句話：「萬物皆備於我，反身而仁，樂莫大焉。」「人之所以不學而能者，其良能也；所以不慮而知者，其良知也。」「仁義禮智，非自外鑠也，我固有之也。」把孟軻的「性善」說又凝固為「良知良能」說，也便是把其所謂「心」或「理」為進一步的玄學化。因而他便達到如次的一個結論：「吾能盡我之心，便與天同。為學只理會此。」（『語錄』）。這由於他認為「心」外實無所謂客觀的事物存在，所以認為一切只求於內心便足，易言之，一切都是內在的，而不是外鑠的。故說：「心之在人，是人之所以為人，而與禽獸草木異焉者也，可放而不求哉？」然而怎樣去作求心的工夫呢？在這裏，他完全從「心即是佛」的一句話出發的，例如他說：「學者須把田地淨潔；田地不淨潔，若讀書，則是假寇兵，資盜糧。」（『語錄』）。從而他對於「格物致知」的解釋，也由於其認為「物」不是客觀存在的實在這一點上，和朱

茲探取一種不同的見解，認為不是所謂窮究物理以「致知」，而是「即心明理」的意味；「明理」不是由於口耳之學，或由於對外界的感覺而所得的認識；「萬物皆備於我」，故「明理」只在「即心」的工夫。

但是具有「良知良能」之本領的「心」，是自在的還是被派生的呢？他說：

天地之所以與我者，即此心也。心皆具是理，心即理也。故曰：「禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」所貴乎學者，爲欲窮此理，盡此心也。（『與季宰』）

在這裏，他所謂「心」，也是獨自存在的精神，是「天地」所賜予的。他這個論點，如不借助於有神論，便無法自圓其說。

不過以同一的「良知良能」的「心」，爲何又有「仁與不仁」之別呢？在這裏，他是用獨斷論的論點來解釋的。他說：

此理在宇宙間，未嘗有所隱避。天地之所以爲天地者，隨此理而無私耳；人與天地並立爲三極，安能自私而不順理乎？孟子曰：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」人惟不立大者，故爲小者所奪，以叛此理，而與天地不相似。（『與朱濟道書』）

道遍滿天下，無些少空闕。四端萬善，皆天所予，不勞人妝點。但人自有病，與他相隔了。（『語錄』）

這和上述所謂善惡之說，是同一理論的重複。不過他從而曲說了被統治階級之所以應該被統治的由來，而歸結出這個欺騙的結論。

陸九淵在哲學上，不只把周張二程的觀念論又降低了一步，而又完全拋棄了他們哲學中的積極部分，即其不完成的辯證法。依照陸九淵的主觀觀念論出發，應歸結到連他自己也是不存存的，自己抱着睡覺的老婆也只是觀念，而他却並不否認自己和其老婆的存在的實在性，從而一切人和物也該和他們一樣，都是實際存在的。這是陸九淵和一切主觀觀念論者都無法解釋的。

### 3 保守主義的政治論

陸九淵一轉入到政治論方面，便認爲人類社會以及社會諸階級構成，也都是一成不變的凝固着的東西。他對於實際的政治問題，便只是些不着邊際的空論。在他看來，一切政治問題社會問題的關鍵，也完全歸根在「此心」的問題上。這完全由於其對現實問題無法提出其具體的解決策，因而流入一種不肯面對現實的空談，與虛渺的期待。所以他認爲，只要人們都能把「此心」修養得和「天地相似」，則一切社會矛盾便自歸消滅了，國爭便停止了。他的政治「五論」，也便是從這一根本的見解上出發的。所謂「五論」道：

一論驕恥未復，願博天下之俊傑，相與學論道經邦之職；二論願致尊德樂道之誠；三論知人之難；四論事當剛致而不可驟，五論人主不當親細事。（『宋史』『陸九淵列傳』）

這樣，一面把社會諸矛盾，放在所謂心性下面隱蔽起來，一面把民族生死鬭爭的當前任務，放到『論道經邦』的美麗詞句下面緩和起來，掩蓋其屈服投降的實質。骨子裏，所謂「五論」，完全是欺化羣衆的一套把戲。這種把戲，在中國歷史上，曾經爲統治階級反覆玩弄着。

其次，他理想的家族制度，如前所述，其自己家族的組織規模，便是宗法式家族制的一副典型的

團豈。他並不了解，這種家族制度之所以存在的社會經濟基礎，反而顛倒本末，認為是由於所謂「此心」的「良知良能」。他說：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠缺，不必他求，在乎自立而已。」（『宋史』『本傳』）。這樣倒果為因的說明，便無異把「三綱五常」或倫理形態以及封建的家族制永恒化了。

再次，『宋史』『本傳』載其守荆門軍時，「嚴申保伍之法」。這是在家長制的基礎上，從初期農奴的勞動編制承襲而來的一種奴役農民的變態的勞動編制形式，也是加強其對農民統治的一種組織形式。在當時，貴族大地主會應用這種方式，一面企圖藉以加緊對農民的約束，防止其流亡與反抗；一面藉以把所屬的農民為軍事的組織，充任大地主「聚眾保疆」的義務兵。

（增補：陸九淵的這種「保伍之法」，成為此後統治者反對人民、反對革命的傳統辦法；陸九淵的後繼者王陽明，會用過這套辦法去反對農民軍，曾國藩用過這種辦法去反對太平軍和捻黨，王陽明主義會國藩主義的信徒，也會經採用這種辦法反對過人民和革命。在民族抗戰的今日，如果在解散特務機關的前提下，把這種保甲制的內容根本改造，不以家為基礎，以公民為基礎，成為自下而上的組織形式，還能對組織民衆，實現民主有相當的作用；否則，便只會為防害羣衆來抗戰建國，因為特務和家長制的家，本質上就是反民主反人民的。）

更次，陸九淵在政治論上，只固執着孔孟以至偽造周禮的教條，並沒有什麼新的東西加進去。甚至對孔孟也沒有系統的闡述。不過他的令兄九韶，在認識論上和九淵完全是一致的，在政治上却還有着一套主張，也可以作為陸九淵的意見看。

陸九韶首先從大地主階層的一貫立場上，認為貧富的分別，身分的貴賤，都是命定着的各人的「定分」。「梭山日記」說：

況富貴貧賤，自有定分。富貴未必得，則將賤而無以自處矣。斯言或有信之者，其爲益不細；相信者稍衆，則賢才自此而盛，又非小補矣。（『居家正本』）因而他教貧而賤的人們要知道安分。設若想憑人力去強求，那反而要引起更壞的結果的。從這裏，他又達到如次一個數點論點，說人生的真正意義，並不在追求富貴，比富貴更有價值的，在奉行孝悌仁義。他說：

夫事有本末，知愚賢不肖者本，富貴貧賤者末。得其本則末隨；處其末，則本末俱廢。今行孝悌本仁義，則爲賢爲知。賢知之人，衆所尊仰，節取爲奉，隨處爲居，已固有以自樂，人不敢以貧賤而輕人。豈非得其本而末自隨？夫爵位食財利，則非賢非知。非賢非知之人，人所鄙賤，雖紆青紫，懷金玉，其胸襟未必通曉義理；已無以自樂，人亦莫不鄙賤之。豈非處其末而本末俱廢乎？（同上）

這是教人民不要爲現實的生活利益而鬪爭；從精神生活的修飾上去追求，才是人生的真義。

這樣，把階級制度存在的歷史根源，在命定論的下面，隱蔽起來；把階級的剝削關係，也同樣在顯例「本末」的下面隱蔽起來。這是歷代封建統治者的一種愚民教育。

其次，大家族制，是封建制度的一個支柱。這種大地主的家族，原來是盡其腸胃的容量去消費，並不去作收入和支出的計較。但到南宋，由於商業資本以及都市行會手工業的發展，外族的侵掠和破壞，激封建的農業生產，表現衰落，大家族制的基礎也開始動搖。陸九韶認爲要挽回這種趨勢，便主

張國家的財政和「家有田疇」的地主，都應「甚入以爲出」，計算生活的必要開銷，同時注意儲蓄，以爲「不測之備」。他認爲這樣便可能防止地主階級家產的破落，地位的下降。『梭山日記』說：

『古之爲國者，家宰制國用，必於歲之杪，五穀皆入，然後制國用。量地大小，視年之豐耗，三年耕，必有一年之食；九年耕，必有三年之食。以三十年之通制國用，雖有凶旱水溢，民無菜色。國既若是，家亦宜然。故凡家有田疇，足以贍給者，亦當量入以爲出。然後用度有準，豐儉得中，怨讎不生，子孫可守。』

『今以田疇所收，除租稅及種蓋萎治之外，所有若干，以十分均之，留三分爲水旱不測之備，一分爲祭祀之用，六分分十二月之用。取一月合用之數，約爲三十分，日用其一，可餘而不可盡，用至七分爲得中，不及五分爲蓄；其所餘者，別置簿收管，以爲伏臘，裘葛，修葺墻屋，醫藥，賓客，吊喪，問疾。時節饋送，又有餘則以周給鄰族之貧弱者，賢士之困窮者，個人之饑寒者，過往之無聊者，無以施僧道。』

『其出嚙不多，日用不能有餘，則一味節蓄，麥藁取諸蠶繅，牆屋取諸蓄養，種種蔬菜，皆以助用；不可使過次日之物，一日使過，無時可補，便有破家之漸，當謹戒之。』

『其有田少而用廣者，但當清心儉素，經營足食之路，於接待賓客，吊喪，問疾，時節饋送，聚會飲食之事，一切不講。免至於求親舊以滋過失，實望故素以生怨尤，負諱通借以招恥辱。』

『前所言存留十之三者，爲豐餘之多者制也。苟所餘不能三分，則有二分亦可，又不能一分，則存一分亦可；又不能一分，則宜掙節用度以存贏餘。然後家可長久。不然，一旦有意外之

事，必遂破家矣。」

「前所謂一切不講者，非絕其事也。謂不能以貨財爲禮耳。如吊喪，則以先往後罷爲助，賓客，則樵蘇供饗清談而已。至如奉親最急也，啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；祭祀最嚴也，疏食菜羹足以致其敬，凡事皆然，則人固不我責，而我亦何歉哉？如此則禮不廢而財不匱矣。」

「世所制度，有何窮盡？蓋是未嘗立法，所以豐儉皆無準則；好哩者妄用以破家，好儉者多藏以斂怨。無法可依，必至如此。愚今考古經國之制爲居家之法，隨資產之多寡，制制度之豐儉，是取中可久之制也。」（以上「居家制用」）

這套辦法，並不是陳九韶憑空想出的，而是掌管家產的家長之管家和治產的經驗，不過由陳九韶把它體現爲家長經濟學的要旨。但是他只提到對家用的精密計算這一面，還有他們當時曾設法加緊對農民的剝削那一面，却是不願提出的。

再次，他從貴族地主的立場上，極力反對邸店商人和自由商人的功利主義，及其爭取政治地位（即求名）的要求。「梭山日記」說：

若仁義之道，口未嘗言之，朝夕之所從事者名利，寢食之所思者名利，相聚而講究者，取名利之方。言及於名利，則洋洋然有喜色，言及於孝悌仁義，則淡然無味，惟思臥。幸其時思之，遇，則躍躍以喜，小有阻意，則蹙蹙若無容。如其時數不偶，則朝夕憂煎，怨天尤人，至於父子相夷。兄弟叛散，良可憫也。（「居家正本」）

夫謀利而途者，不百一；謀名而途者，不千一。今處世不能百年，而乃僥倖於不百一不千一。

之事，莫不寤甚矣哉？（同上）

這對於其所代表的階級立場，便更明顯的暴露着了。

最後，他對於社會一切矛盾的根源，都歸結於「此心」；解決矛盾的辦法，也便從「此心」着手，因此，教育便成了主要的工具。他說：

古者，民生八歲入小學，至十五歲各因其材而歸之四民。秀異者入學，學而爲士，教之德行。愚謂人之愛子，但當教之以孝悌忠信；所讀須六經論孟。明父子君臣昆弟夫婦朋友之節，知正心修身齊家治國平天下之道。以事父母，以和兄弟，以睦族黨，以交朋友；次讀史，知歷代興衰治平措置之方。（同上）

依此，所教的，一面是大學八目的治人術，一面仍不外「三綱五常」的教條。這較之其前驅者，並沒有半步的前進，而只是一種原版的翻印。

### 參 中間階層的政治思想和主張

#### 一 代表中間階層之王安石的政理論及其政策

##### 1 王安石傳略

『宋史』『王安石傳』，王安石，字介甫，撫州臨川人。又云：『元祐元年卒，年六十八。』是其生年應爲宋眞宗天禧三年，即元一〇一九年，元祐元年適爲紀元一〇八六年。但『四朝學案』『荆公

新學略」則云：「哲宗卽位，拜司空，明年卒。」依此則其卒年又應爲一〇八七年。但元祐二年正月有禁王安石經義字說之事，則其此時應已死矣。故應依「本傳」。

又「通考」「本傳」及「荊公新學略」，「父益部官員外郎」，其本人二十二歲舉進士第，歷知鄆州、常州，四十一爲翰林侍讀，年四十九拜參知政事，後封舒國公，改封荊國公。僅此，其家庭經濟背景，爲地主抑爲中間階層，蓋仍無由爲詳晰之判明；所可判明者，其絕不屬於下層的農民階級，而必屬於其他階層。但王安石的政治主張，基本上是從中間階層的要求出發的。在當時的江西，大地主和小地主及中間階層間的矛盾，甚是劇烈。王安石從這一環境中，便被教育而成爲中間階層集團的一個代行者而出現；同時，因爲連自由商人在內的中間階層和小地主在當時有其利害上的共同點，所以王安石所推行的政策，又包含着中小地主的部分要求。這種政策，是有着爭取同盟者的戰略意義的。不過王安石的政策，並不是反對封建地主的社會秩序，而只是在其基礎上去改良。所以王安石並不是革命運動家，而只是一個改良主義的政治家。

但是王安石不僅是一個政治家，改良主義的社會運動家，而且是一個思想家。

其著作，「宋史」「本傳」云：「初，安石訓釋「詩」「書」「周禮」……天下號曰「新義」。晚居金陵，又作「字說」。「荊公新學略」云：「初，先生授學修撰經義，訓釋「詩」「書」「周官」。既成頗之學官，天下號曰「新義」。晚歲爲「字說」二十四卷，學者爭傳習之。且以經試於有司，以宗其說；少異，輒不中程。」馮雲濂云：「按荊公著有「臨川集」一百卷，「後集」八十卷，「易義」二十卷，「洪範傳」一卷，「詩經新義」三十卷，「左傳」解一卷，「隨記要義」」

卷、「孝經義」一卷、「論語解」十卷、「孟子解」十四卷、「孝子注」二卷。」今按其哲學思想的代表作品，則主要爲『原理』及『性情』兩篇。

2 王安石前驅者李觀思想的要旨

『宋史』『儒林列傳』『李觀傳』：「李觀，字泰伯，建昌軍南城人。」生於宋眞宗大中祥符二年（一〇〇九），卒於仁宗嘉祐四年（一一〇五九）。『學茂異等不中，親老以教授自資』（『本傳』）。很明白，他係出世於小所有者家庭。他又充任了十世紀前半世紀中間階層的政治代言人，爲王安石的直接前驅者。其著作，據『本傳』云：「嘗著『周禮政太平論』、『平土書』、『禮論』，門人鄧潤甫、熙蕃中上其『退居類藁』、『皇祐類藁』，並『後集』。」今考爲上吳舍人的『策論』五十首，上王內翰的『明堂定制圖』、『平土書』，上『葉學士文』二十四篇，上范執政等『廢僭民言』三十篇，上孫樵安『周禮致太平論』十卷。

他在仕途上只作到「仕郎」，「國子監太學」，邇州海門主簿等。

他曾以其改良主義的政見去于求執政者，企圖能獲取他們的同情，所以其著作多爲『獻策』。這正表現其小所有者的根性。例如其『上王內翰書』有云：

「今茲國家求賢良文學之士，蒙不知今，竊況於古。」『諸版築飯牛之微，或不爲時君所棄，因出草廬，從州郡之舉，乞錢爲食，陸走三千里，西向轍下。京廩冥冥，勢利相軋。既貧且病，財不能以備簡墨，力不能以事趨走。弊衣徒行，僮僕楚語，誠難以候隔者之顏色，以附名卿之烟也。非夫烈丈夫抱義慷慨，不爲苛禮者，安能爲觀之地哉？』

但他始終都是碰壁。從而益激勵其思想的前進。

作為李觚思想出發點的認識論，胡適說是「實用主義」，還不失相當之正確——雖然，在胡適的說明上是很欠圓滿的。當時地主階級的代言者們，在口頭上所表現的都是一些偽善的仁義道德，在學理上則為「性、命、理」的女學東西；他們不敢面對現實，叫人民不要為現實生活的利益而鬪爭，餓著肚子去追求精神安慰。李觚從中間階層生活的實踐上，在這一點上，便和他們採取不同的立場。首先他指出，所謂物質生活的現實利益，物質欲望的不斷提高，那完全是人類的一種生存本領。他說：

利可言乎？曰：人非利不生，曷為不可言？欲可言乎？曰：欲者，人之情，曷為不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣！不貪不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情。世俗之不烹儒，以此。孟子謂何必曰利，激也；焉有仁義而不利者乎？其言數稱湯武，將以七十里百里而王天下，利豈小哉！孔子七十所欲不踰矩，非無欲也。於『詩』則道男女之時，容貌之美，愁感念望，以見一國之風，其陋人也至矣。

這是說：「衣、食、男女」是一切人共同追求的生活條件，文、武、周公、孔子也不能例外的。但他仍不取而且不願衝破「禮」的藩障，即不願否認封建秩序。同時，對從來儒家所提倡的「仁義道德」「三綱五常」等等欺騙的教條，也不肯否定，也不知從人類生活的實際利益上，去澈底地反對「儒家學」的欺騙性。

他轉入到政治論方面，便確認政治是受著經濟所決定的東西。說制度（禮）和政治（政），都是以經濟（財）為基礎而「成」「立」起來的。「富國策」說：

墨竊觀儒者之論，鮮不責義而賤利，其言非道德教化，則不出諸口矣。然『洪範』八政，一曰食，二曰貨。孔子曰：『足食，足兵，民信之矣。』是則治國之實，必本於財用。蓋城郭宮室，非財不完；著服車馬，非財不具；百官羣吏，非財不養；軍旅征伐，非財不給；郊社家廟，非財不可；兄弟婚姻，非財不親，諸侯征伐，朝覲聘問，非財不接；矜寡孤獨，凶荒札瘥，非財不卹。禮以是行，政以是成，愛以是立，威以是行，非是而克爲政治者，未之有也。是故賢聖之羣，經濟之士，必先富其國焉。

在這裏，他對政治和制度的認識，已很接近着唯物論的見解。可是一轉入到實踐方面，便拘限於中間階層利害的立場上，只能提出如次的幾個改良主義的政治主張來，而不肯去反對封建制度。這在他，正是理論和實踐的脫節，在理性的認識和政治的實踐之間，表現着一個相當的距離。而此，却正是其小所有者知識份子的一個特性。

一、他提出『設泉府之制』的主張，作爲對抗大地主的高利貸，把中間階層從高利貸的束縛下面釋放出來。他說：

除謂祭祀喪紀二者事大，故賒與民不取利也。貸者即今之舉物生利也。與其有司別其所授之物，所出之利，如依其服事之稅；若其人受國纒之困而貸萬泉，則期出息五百，他倣此也。天之生物而不自用，用之者人；人之有財而不自治，治之者君。『繫辭』曰：『理財正辭，禁民爲非，曰義。』是也。君不理，則權在商賈。商賈操市井之權，斷民物之命。緩急，人之所時有也。雖賤不得不賣，裁其價大半可矣；雖貴不得不買，倍其本什百可矣。如此，蚩蚩之氓，何以

能育？是故不售之貨則斂之，不時而買則與之。物揚而書，使知其價。而沉賒物以備禮，貨本以治生，皆所以紓貧窶而餽弁象。養民之政，不亦善乎？（『國用十一』）

這個主張，當時的小地主和自由商人都是贊成的；要求最迫切的却是自耕農、小商人、手工業者；反對最烈的，則為大地主高利貸者。

二、他提出『觀其豐稔而後制稅斂』的主張。其意義在減輕小地主、自耕農民之過重的賦稅負擔。他說：

司稼巡野觀稼，從年之上下出斂法。斂法者，豐年從正，凶年則損也。……耕穫之事，豐儉正常，不幸凶旱水溢，或頻蠶蝨賊，農雖盡力，穀有不登，而有司必求如法，於理安乎？孟子道龍子之言曰：『治地莫善於助，莫不善於貢。貢者，校數歲之中以為常。樂歲粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之；凶年蕪其田而不足，則必取盈焉。為民父母者，使民盼盼然不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其為民父母也？』故聖人設官，必於穀之將熟，巡於田野，觀其豐稔而後制稅斂焉。豐年從正，亦不多取也；凶荒則損，何取盈之有哉？（『國用十一』）

這不只在要求因『豐稔』『制稅斂』；積糧的意義，在要求大地主和中小地主、自耕農對田賦的平均負擔。這個主張，是為當時的農民和中小地主所一致贊成的；要求最迫切的，是小地主和自耕農民，反對最烈的則為享受免除賦稅特權的大地主。

三、他提出反對貪污的要求。他說：

三歲則大計羣吏之治，以知民之財物器械之數，以知田野夫家田畜之數，以知山林川澤之數，以逆羣吏之政令，逆請鈎者也。恐其弊溢稅斂萬民。故知此本數，乃鈎考其政令也。夫審則以爲榮，儉則以爲辱，不顧家之有無汲汲以從俗爲事者，民之常情也。是故爲之禁令，地微收多，則用之豐。地惡收少，則用之省。如此，民皆知惜費矣。號下以益上，貪功以求資，不恤人之困乏，皇皇以言爲見者，吏之常態也。是故爲之鈎考，雖器械，六畜，山林，川澤，必知其數。如此，吏不敢厚斂矣。民知惜費，吏不敢厚斂，而不（？）負凍餓者，未常聞也。（『國用八』）

這種反對官吏對人民『濫稅』、『厚斂』，敲榨等貪污行爲，在當時，除去貪官污吏和豪紳外，是大多數人所贊成所要求的。但季觀不知道這種要求，要通過人民自己的嚴重鬥爭才能實現，而乃希望於地主階級政府對官吏的監察和考核（鈎考），真可說『與虎謀皮』。

四、他提出大地主和中小地主，中間階層對徭役平均負擔的要求。因而主張『均役』。他說：

君子之於小人，裁其勞逸而用之，可不謂義乎？世有仕學之鄉，或舍役者半，農其間者，不亦難乎？而上弗之恤，悴矣！貴者有爵命，服公事者有功勞，誠不可役，然後其身而已；世有戶皆免之。若是，則老者，疾者，癯圖門不使耶？至於牛馬，皆辨其可任者。夫也有人未嘗芻秣，而實以牽縶以就費敗家者衆矣。況乎水旱疾役之歲，饑餓之弗察，死亡之弗圖，而臨以定制，嚴之給役可乎？故均人，凡均力政，從歲上下，豐年則公公用三日焉，中年則公公用二日焉，無年則公公用一日矣，凶札則無力改無財賦也。（『國用十五』）

當時的徭役負擔，完全重壓在中間階層，農民，乃至中小地主的肩上。（中小地主不給役者出役錢）；大地主和貴族官僚，不都只是「關門」免役，而且連他們自己的佃戶也只直接給他們自己服役。但李觀却不反對那種苛重的徭役制度，只主張「均役」，同時也還承認貴族和官僚本身的「免役」特權。

五、他提出設置「平準」的主張，去對抗地主、官僚，商人三位一體之「邸店」的獨佔特權。使自耕農、手工業者及自由商人，從「邸店」的束縛中解放出來。他說：

地所有而官不用，則物必賤；地所無用反求之，則價必貴。況天時所不生，則雖有如無矣。賈賤資貴，乘人之急，必劫倍徙之利者，大賈富家之幸也。爲民父母，奈何不計本來，罔農夫以附商賈。

今遠方各以其物，如異時商賈所轉販者，爲賦置平準於京師，都受天下委輸，大農諸官盡籠天下之貨物。如此富商大賈無所牟大利，則反本而萬物騰踊。故抑天下之物，名曰「平準」。

（『國用九』）

當時的「邸肆」，不只壟斷對外貿易，且壟斷國內市場，自由商人買賣的貨品以及農產物鹽，鐵等買賣都須經過它。這不但對自由商人是一種嚴重的束縛，對手工業者，自耕農和貧窮農民乃至中小地主，都是一種殘酷的剝削。但李觀却不是從貧窮農民的立場來說的。

他這些要求和主張，本質上都是一些社會改良政策，在原則上，後來都成了「王安石變法」的主要內容。而他這些主張，雖然部分的也符合着當時的中小地主，乃至貧窮農民的要求，但主要都是從

中間階層立場提出的要求。後來王安石『新法』能取得中小地主和一部分貧窮農民的贊助，原因也正  
在這裏。

### 3 王安石『新法』的主要內容

王安石在認識論上，也是從當時流行的所謂性命論上立論的。首先他批評從來儒家關於性命論之  
一貫觀念論的立場說：

或曰：孟、荀、楊、韓四子者，皆古之有道仁人。而性者，有生之大本也。以古之有道仁人  
而言有生之大本，其爲言也，宜無惑；何其說之相反也！吾願聞子之所安。曰：吾所安者，孔子  
之言而已。夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可以謂  
之性。此吾所以異於韓子。……孟子言人之性善，荀子言人之性惡。夫太極生五行，然後利害生  
焉，而太極不可以利害言也。性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異  
於二子。……且諸子之所言，皆吾所謂情也，習也，非性也。楊子之言爲似矣，猶未出乎以習而  
言性也。（『臨川文集』『原性篇』）

依此，他所謂『太極』，意味着宇宙的原始，由太極派生着金、木、水、火、土五種物質原素，  
然後演化出萬物。對於人類，他認爲所謂『性』者，並不是什麼具有神秘意義的東西；而儒家所說的  
『性』，那不過是『情』，即人類的意識，而此意識的分歧，却是以『習』，即環境如何以爲決定  
的。然而意識從那裏產生的呢？他說『性』是產生意識的本體。故說：

性，情一也。……喜、怒、哀、樂、好、惡，欲之未發於外而在此心者，性也。喜、怒、

哀、樂、好、惡。欲之發於外見於行者，情也。性者，情之本，情者，性之用。故曰：性情一也。……故此七者，人生而有之，接於物而後動焉。動而當於理，則聖也，賢也；不當於理，則小人也。……故君子所以爲君子，莫非情也；小人所以爲小人，莫非情也。（同上『性情論』）

這是說，『情之本』的『性』本身，是沒有什麼善惡之分的，是好像白紙一樣的東西。但這層白紙般的『性』是能動的，由於『性觸外物』而發生意識，同時，由於對『外物』感染的不同，而分化出『善惡』。所以他的認識論，可說是一種環境決定論。

從這種見解出發，便否定了所謂『性善』、『性惡』、『性三品』……的先驗主義的論點。這正在說明，人類的階級地位，不是被所謂天生的『性』所規定的。

從環境決定論的觀點上，認爲各人所見的是非，由於環境的不同，只有一種相對性的內容。因而他說舜之所以被稱爲聖人，是相對於象而說的；文王之所以被稱爲聖人，是相對於紂而說的。同時，舜因感觸象的『不梯』，而發生友愛之情，文王因感觸紂的『無道』，而發生誅暴之情。

從這裏轉入到政治論，他認爲社會環境的變遷，人民的思想意識和要求也在跟着變遷的，『風俗篇』說：『故風俗之變，遷染民志。』所以因應環境的變化而改變法度，是適應客觀情況的一種必然要求。不知願應客觀環境的變化，以及由此而生的人民思想意識和要求的變化，去改變法度，都是倒果爲因的措施，所謂『安利之要，不在於他』。從而所謂教化制度，都是『文』，而不是『本』，如不適合客觀情況和時代的要求，便不能發生作用，頑固的保守是徒勞無益的。『臨川文集』『原教篇』說：

善教者，藏其用，民化上而不知所以教之之源，不善教者，反此。民知所以教之之源，而不誠化上之意。善教者，……天下之君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，皆吾誠也；民則曰：我何頓於彼哉？此謂化上而不知所以教之之源也。不善教者之爲教也，不此之務，而暴爲之制，煩爲之防，劬劬於法令誥誡之間，藏於府，憲於市，屬民於鄙野，必曰臣而臣，君而君，子而子，父而父，兄弟者無失其爲兄弟也，夫婦者無失其爲夫婦也，率是也有賞，不然則罪。鄉閭之師，族鄰之長，疏者時讀，密者日告。若是其悉矣。顧不有那教而附於刑者。於是羶石以慚之，園土以苦之，甚者棄之於市朝，放之於裔末，卒不可以已也。此謂民知所以教之源，而不誠化上之意也。善教者，洽於民心。而耳目無聞焉，以道擾民者也；不善教者，施於民之耳目，而求浹於心，以道強民者也。擾之爲言，猶山藪之擾羽毛，川澤之擾鱗介也，豈有制哉？強之爲言，其猶困羽毛治鱗介乎？一失其制，脫然逝矣。噫！古之所以爲古，無異焉，由前而已矣；今之所以不爲古，無異焉，由後而已矣。或曰：法令誥誡不足以爲教乎？曰：法令誥誡，文也；吾云爾者，本也。失其本而求之文，吾不知其可也。

是他認爲所謂『三綱五常』以及法令制度等政治形態和意識形態的東西，都不是能依頓教化，刑罰和法令本身所能維護其存在的，其存在與否，却有一個更基礎的東西，即所謂『本』在決定着。但是在這裏，他不是反對『三綱五常』和根本要改造法令制度的本質，而只是主張採取一些改良主義的步驟，這種步驟，並且是使民不知不覺之中便『誠化』於『三綱五常』之中。這正是其中間階層改良主義的本來面目。

從而他認爲不順應環境的變化，以及人民現實的要求和思想意識的變化，採取必要的改良步驟，矛盾便不能和緩，統治便不能穩固。他在『上帝宗皇帝言爭書』中說：

陛下其能久以天幸爲常，而無一旦之憂乎？蓋漢之張角，三十六萬同日而起，所在郡國莫能發其謀。唐之黃巢，橫行天下，而所至將吏莫敢與之抗者。而方今公卿大夫，莫肯爲陛下長慮後顧，爲宋朝萬世計，臣竊惑之。……臣願陛下鑒漢唐五代之所以亂，懲武帝（晉武）苟且因循之禍。

因此，他雖然肯定當時的社會，有順應環境去力圖『變法』的必要。但他不是從反對舊制度，而是從維護舊制度出發的。因爲中間階層，雖不能完全離開生產勞動，但同時又能剝削他人的剩餘勞動。所以王安石的根本立場，並不要求改變社會秩序的本質，只要求部分的改良。

王安石爲首的『新黨』，所主張的改良主義政策，是以自耕農爲主的中間階層的要求爲基礎，那和大地主的利益是有很大矛盾的。所以自始便展開了兩者間的衝突。

在北宋，大地主的特權，主要是：一，他們全生活於賦役的負擔之外，享受所謂蠲稅和蠲役的特權；二，官僚、地主、商人三位一體的商業資本，即『邸店』，或『邸肆』，享有壟斷對外貿易和國內市場的特權；三，大地主享有對人民實行高利貸榨取的特權；四，他們掌握政權，並拒絕其他階級階層來參政。而由於到北宋的社會階級關係的變化，即中間階層形成了龐大的社會層，中小地主的黨也較前擴大，並形成了自由商人集團。大地主的種種特權，妨害了連同自由商人在內的中間階層乃至中小地主的利益對於貧窮的農民階級，自然更是不利的。因此，『新黨』爲着和勢力龐大的大地

主作政爭，便不僅聯合大權旁落的皇帝，而且聯合中小地主和自由商人。所以新黨的政策，又反映了自由商人和中小地主的一些要求。因此，『新黨』又得到皇帝、中小地主和自由商人等的贊助，便一時把大地主由中央政權機關中排出去，由他們組織內閣。以王安石爲首的第一屆新黨內閣，便實際施行了如次的幾大政策：

一、實行青苗法，其意義蓋類似於後世之農村信用貸款，這個政策，在對抗地主階級的高利貸。其辦法內容，『宋史』『食貨志』云：

熙寧二年（一〇六九），制置三司條例司言：『諸路常平廣惠倉錢穀，略計貫石可及千五百萬石貫以上。斂散未得其宜，故爲利未溥。今欲以現在斗斛，遇貴，量減市價糶，遇賤，量增市價糶，可通融轉運司苗稅及錢斛，就便轉易者，亦許兌換，仍以現錢。依陝西青苗錢例，願預借者給之，隨稅輸納斛斗，半爲夏料，半爲秋料。內有請本色或納物價貴願納錢者，皆從其便。如遇災傷，許展至次料豐熟日納。非惟足以待凶荒二患，民既受貸，則兼併之家，不得乘新陳不接以邀倍息。又常平廣惠之物，收藏積滯，必待年餘物貴然後出糶，所及者，不過城市游手之人。今通一路有無，貴發賤斂，以廢常積，平物價，使農人有以赴時趨事，而兼併者不得乘其急。凡

此皆以爲民，而公家無所利其入。是亦先王散惠興利，以爲耕斂補助之意也。』

高利貸是大地主併吞自耕農民以至小地主和剝削人民的一條毒蛇。所以他認爲，取消大地主高利貸的活動，是防止其土地兼并的重要步驟。所以王安石又說：『因置泉府之官以抑制兼併，均濟貧乏，變通天下之財，後世惟桑弘羊劉晏組合此意。學者不推明先王之法意，更以爲人主不當與民爭

利。今欲理財，則當修泉府之法。」（『上神宗皇帝言爭書』）。不過『青苗法』又附帶照顧到農民，『泉府之法』却主要是利於中間階層和小地主的。

二、實施『均輸法』，去抵制官吏藉賦貢轉輸的層疊敲榨，和『富商大賈』的從中操縱，解除中間階層，佃農以至中小地主所受到的輸納展轉的苦痛。因為在宋朝，人民輸納現物貢賦，展轉輸送，在『折耗』等等名義下，每每數倍於本賦；徵收官吏見費復從中作弊，訛索苛榨，人民不勝其苦，而所賦現物到達徵收地入倉後，官吏復有『支移折變』的辦法，公私兩受其蝕。『富商大賈』則以『接載』、『散斂』、『買賤賣貴』的辦法，從中操縱漁利。千里轉運，人民更不勝其苦。新黨所推行的『均輸法』內容，王安石在制置三司條例上說：

『竊觀先王之法，自畿之內，賦入精粗，以百里爲之差；而畿外各國，各以所有爲負，可爲經用通財之法以貯之。其治市之資財，則無者使有，害者使除。市之不售，則更斂之，以待不時而買者。凡此，非專利也。蓋察天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，則轉輸之勞逸，不可以不均；用度之多寡，不可以不通；貨財之有無，不可以不制；而輕重聚散之權，不可以無術。今天下之財用，窮急無餘；典頌之官，拘於弊法。內外不相知，盈虛不相補。諸路上供，歲有定額；豐年便道可以多致，而不敢或高；年餘物貴，難於供備，而不敢不足。遠方有倍蓰之輸，中都有半價之鬻。……諸司財用事，往往爲伏匿不敢實言，以備緩急。又憂年計之不足，則多爲支移折變以取之；民納租稅斂，至或倍其本數，而朝廷所用之物，多求於不虛，責於非時。富商大賈同時乘公私之急，以接載重斂散之權。臣等以謂發還使趙六路

之賦入，而其職，以置茶、鹽、礬、稅爲事，軍備國用，多所仰給，宜假以錢貨，繼其用之。給，使周知六路財賦之有無，而移用之。凡贖買稅斂之物，皆從貴就賤，用近易遷。令在京庫藏，年支見在之定數，所當決滯者，得以從便變賣以待上令。稍取輕重散斂之權而歸之公上，而制其有無，以便轉輸，省勞費，去重斂。寬農民，庶幾國用可足，民財可不匱矣。」

這從財政的觀點上，指出輟轉輸納租稅的不合理，以及因此而增加人民的重荷，與「富商大賈」的從中操縱取利，官吏從中蝕吞，敲詐。

三、實施「市易」法，去排除大地主官僚壟斷商業的「邸店」特權。其辦法，據「宋史」：「王安石傳」云：「市易之法，聽人賒貸縣官財貨，以田宅或金帛爲抵。當出息十分之二。過期不贖息，外每月更加罰錢百分之二。」這情說明了中間階層從「邸店」解放出來之「市易」作用的一面。其次「市易」的另一廣泛的作用，在取消「邸店」的操縱，由政府去統制物價，設置管理平價與通貨的市政機關——「市易務」；同時，把自由商人從「邸店」的束縛下解放出來，給以經營商業之自由權利。

四、實施「免役」法，取消大地主和官僚不負擔賦役的特權。這在一方面，使大地主官僚和中間階層，中小地主以至全國人民對國家賦役爲平等之負擔；一方面便在解除中間階層，中小地主以至佃農擔荷全部賦役的痛苦。其辦法，「王安石傳」云：「免役之法，據家貲高下，各令出錢贖人充役，下至單丁女戶，本來無役者，亦一概輸錢，謂之助役錢。」這樣不但把擔稅的範圍擴大，而且有一種壓制富人的財產累進稅的作用。其次平均賦稅負擔的便是「方田」法。方田法的內容，據「本傳」

云：『方田之法，以東西南北各千步，當四十一傾六十六畝，一百六十步爲一方。歲以九月令佐分地計量，驗地土肥瘠，定其色號，分爲五等；以地之等，均定稅數。』這是依耕地的肥沃程度，區分地稅的等級；凡耕地均須納稅。

五、實行『保甲』法。爲農村的一種自衛組織，寓有加強人民武裝的國防意義。其辦法，據『王安石傳』云：『保甲之法，藉鄉村之民，二丁取一，十家爲保，保丁皆授以弓弩，教之戰陣。』其次，實行所謂『保馬』法。其內容，據『本傳』云：『保馬之法，凡五路義保願養馬者，戶一匹，以監牧見馬給之。或官與其直，使自市。歲一閱其肥瘠，死病者補償。』此爲其國防上之軍事政策。王安石的『保甲法』和『保馬法』，在當時有着現實的國防意義，和後來的所謂『保甲制度』，是不同性質的。

最末，又實行農田水利之法。這是一種改善農業的經營組織，提高農業生產性的一種措施。『又令民封收增價以買坊場。』（『本傳』）。則爲獎勵自由商人商業的一種政策。

依此：王安石的『新法』，雖部分的符合自由商人、中小地主的要求，然而基本上却是從自耕農戶的利益出發的；『新法』的實行，對於佃農雖亦有點利益，但他的主觀上，並沒有去照顧佃農，所以對當時土地所有諸關係，他和地主階級一樣，認爲是神聖的。所以他半點也沒有懷疑地主階級的土地位有權，同時，半點也沒有去考慮佃農對於土地的要求。因此，有人認爲王安石係下層農民或新興市民階級的代言人，只是一種『只見樹木，不見森林』的臆斷。

由此可見，沒有先進階級的領導，中間階層便不可能單獨去進行何種革命運動，只能採取改良主

義的道路。不論改良主義的本身，就沒有什麼遠大的前途，而且由於中間階層地位的動搖性，其自身也不能堅持其改良政策的。王安石以後，爬上政治舞台的新黨人物，如蔡京呂惠卿等人，後來由於自己都成了大官僚大地主，他們便慢慢放棄或改變原來的主張，而與大地主妥協了。所以只有在先進階級的領導下，中間階層才能走上革命的道路，發揮其革命性。

## 二 表現初期市民階級素樸的政治

### 意識之葉適陳亮學說

#### 1 葉適的批判主義

葉適字正則，又號水心，浙江永嘉人。生於南宋高宗紹興二十年（一一五〇年），卒於寧宗嘉定十六年（一二二三年）。爲當時統治者所謂反動的『永嘉學派』之集大成者。淳熙五年（一一七八）舉進士第二，『授平江節度推官，召爲太學正，由秘書郎出知贛州，入爲尚書左選郎官，贊趙忠定定內禪，遷國子司業』，後爲兵部侍郎，知建康府兼沿江制置使。（『四朝學案』『水心學案』）後以反程朱等『理學』爲雷孝友所彈劾罷官。他雖累爲鉅官，但其出生地浙江，在當時，已成爲全國『都市經濟』最發展的區域，也是對外貿易的主要地區，自由商人和大地主間的矛盾，已比較尖銳；同時在東南區域，中間階層和農民對賦役的負擔，也比較最苛重。在這種情況下，便孕育出反『理學』的『永嘉學派』，葉適便是這一學派的巨擘。至葉適出身的家世，則『宋史』『本傳』和『學案』均無可考證。

其著作，有『習學記言』五十卷，『水心文集』二十八卷，『拾遺』一卷，『別集』十六卷，『制科』×卷，九卷『外稿』，六卷『荀楊問答』。

葉適在認識論上，首先他認為要從客觀的認識出發，才能獲得正確的知識。他說：

孔子告顏子：一日克己復禮，天下歸仁焉。蓋己不必是，人不必非。克己以盡物可也。若動容貌而遽暴慢，正顏色而近信，出辭氣而遽鄙倍，則專以己爲是，以人爲非，而克與未克，歸與不歸，皆不可知，但以己形物而已。（『習學記言』）

百聖之歸，非心之同者不能會；衆言之長，非知之至者不能識。故孔子教人以多聞多見而識之；又著於大畜之象。（同上）

欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物，而後不謬。（『水心文集』，『題西溪集』）  
於是他進而又抨擊主觀主義說：

古人多識前言往行以蓄其德，近世以心通性達爲學，而見聞幾廢，狹而不充，爲德之病。（『文集』『題周子實所錄』）

這是說，那種不從客觀的實際情況出發，反而只從玄想的『心』『性』方面去追求的理學，並不是真正的學問和知識，而且是有害的東西。

從而他認為知識是解決客觀實際問題的工具，並不是爲知識而求知識的。而當時知識份子的情況則恰恰相反，他們讀書不是爲着致用，寫文章不是爲着說明事理和教育羣衆，而是『無的放矢』；行動和志趣，也都不能從真理（大義）和全社會（世）的利益出發，完全不合客觀實際的要求。故說：

讀書不知接統緒，雖多無益也；爲文不能關教事，雖工無益也；篤行而不合於大義。雖高無益也；立志而不存在憂世，雖仁無益也。（『文集』『贈薛子長』）

從這裏他又進而說明，一切知識、學問和行動，符合於人羣實際利益的，都是好的；否則，什麼知識和修養，都是空的、無用的、騙人的東西。而所謂『仁義道德』，離開實際利益的要求，也都是無用的空話。故說：

正誼不謀利，明道不計功，初看極好，細看全疏闊，古人以利與人，而不自居其功，故道義光明；既無功利，則道義乃無用之虛語耳。（『哲學記言』）

但從這裏，他便轉入到個人主義的立場，認爲歷史上人類的一切活動，都是由個人的私利發動，即『爲己』的；所謂爲人民、爲大眾的鬥爭，他認爲只是表而的。這不獨表現其爲自由商人的個人主義所限制，也由於他只看到漢高唐太那些地主階級的英雄。然而，他這種個人主義，比封建主義却是比較進步的，他說：『漢高祖唐太宗與羣盜爭權競殺，勝者得之，皆爲己富貴，何嘗有志於民！以人命相乘除，而我收其利，猶可以爲功乎？』（同上）。從這裏，他認爲人類都具有一種物質欲望的本領。這種本領是不可消滅的，只能順應這種本領的要求去加以調節。故說：『凡人心實而腹虛，骨弱而志強，其有欲於物者，勢也，能使反之，則其無欲於物者，亦勢也。聖人知天下之所欲，而順道節反之，使至於治。而老氏以爲抑遏泯絕之，使不至於亂。』（同上）。於是便又進而抨擊理學派的『天理人欲』說，及其所謂『道』和『性命』說的觀念論論點。他認爲所謂真理，並不存在於人類日常生活的實際問題之外，故其論『道』說：

『周官』言道則兼藝，貴自國子弟，賤及民庶，皆教之。其言儒以道得民，至德以爲道本，最爲切要，而未嘗言其所以爲道者。『誓』言堯舜之時，亦以言道，及孔子言道尤著明。然終不能言明道是何物。豈古人所謂道者，上下皆通知之，但慮所行不至邪？老聃本周史官，而其靈遊萬事，而特言道。凡其形貌朕兆忽微妙，無不悉具。子癡非聃所著，或隱者之辭也。而『易傳』及子思孟子亦爭言道，皆定爲某物。故後世之於道，始有異說，而又益以莊列西方之學，愈乖離矣。今且當以『周禮』二言爲證，庶學者無辟援之患，而不失古人之緒。（『習學記言』）

依此，他認爲所謂『道』，實際就是人類的的生活知識，此外便無所謂『道』。

另一方面，他對於所謂『性』的見解，認爲也不是什麼神秘難解的東西，而是人與物一同賦有的性命，這性命是隨同人與物的發生而發生的。故說：『『書』稱惟上帝降衷於下民，即天命之謂性也。然可以言降衷，而不可以言天命。蓋物與人生於天地之間，同謂之命，若降衷，則人固獨得之矣。降命而人獨受，則遺物，若與物同受命，則物何以不能率，而人能率之哉？』（『習學記言』）。

在這一點上，他認爲所謂性，對於人，完全是同一的，這肯定了從來的性善論、性惡論、性三品論之封建統治階級的欺騙性的定命論，確認人類的本質原是平等的。這種見解，是有着民主精神的積極內容的。同時，他認爲人類意識的歧異係由於不同的生活環境所決定的，並不是本『性』的歧異。故說：『予嘗疑湯若有恆性，伊尹習與性成。孔子性近習遠，非僅善字所能宏通。』（同上）

於是，他又進而對封建地主哲學的儒、釋、道各派，都與以無情的批判。首先他批判『釋』『道』的寺院哲學說：

老子之徒矜大者，老氏可耳。將以示爲士者可乎？天地定位也，人物定形也，壽夭貴賤可的而推也，愛、惡、苦、樂可御而齊也。人之爲天地，天地之爲人，統氣御形而謂之道者，非也。

（『水心文集』；『老子說』）

道家澹泊，主於治人。其說以要省勝支離。漢初常用之。雖化中國爲夷，未至於亡也。浮屠本以壞滅爲首，行其道必亡；雖亡不悔，蓋本說然也。梁武不曉，用之當身而失；唐憲憲又出其下，直謂崇事可增福利。悲哉！（『習學記言』）

予嘗思浮屠氏之學至中國，而中國之人，皆以其意立言，非其學能與中國相亂，而中國之人實自亂之（同上）。老子之學，固吾人之常，至其能盡去謬悠不經之談，而精於事物之情僞，執其機要以禦時變，則他人之書固莫能及。蓋『老子』雖爲虛無之宗，而皆有定理可驗。遠不過有無之變，近不過好惡之情，而其術備矣。其徒列禦寇莊周祖述之，上推天地之初，下極人物之化；其言下里夷貊，如太始、太素、青糝、程、馬，於其指歸，終不能識，上則濟天，下則欺人。（同上）

依此，他對於道學，只反對其『虛無之宗』的觀念論，和莊周列禦寇的詭辯論；對於其究『有無之變』的方法論，即其所謂『術』，他却並不反對。但其對於佛學，是採取一種絕對的立場去批判的，他認爲不是因爲佛學是外貨，主要由於它是以『壞滅爲首』的亡國滅種的邪說。葉適在這裏，不只表現其反對封建宗教的進步性，且表現其一種反侵略的民族意識。在其時，侵入北中國的外族，正利用佛教作爲其奴役漢人的一個武器。當時一部份不明大義的大地主，却反而去宣揚落後的佛教，反

對較進步的朱熹學派以至永嘉學派，不惜和侵略的外族，在文化思想上相互呼應。以之和葉適的「反復」思想比較，豈只不容相提並論，而是有着忠奸之別的。

其次，他對於儒家學，自子思孟軻以至其時理學的批評說：

而徒以新說奇論鬪之，則子思孟子之失遂彰。……嗚呼！道果至於孟子而遂絕耶？其果至是而後傳耶？

對儒家當作教條看的「易十翼」、「詩」、「大學」……他都從一種疑古的立場出發，予以否定，並進而批判儒家，特別是其時理學家的宇宙觀。他說：

天一地二一節，此言陰陽奇耦可也，以爲五行生成，非也。其曰天生而地成，是又傳之所無，而學者以異說佐之。（『習學記言』）

孔子『彖辭』，無所謂太極者，不知傳何以稱之。自老聃爲虛無之祖，然猶不敢放言，曰『無名，天地之始，有名，萬物之母』而已。莊列始妄爲名字，不勝其多，故有太始、太素、茫昧，廣遠之說。傳『易』者……乃亦爲太極以駭異後學，後者鼓而從之，失其會歸，而道日以離矣。（同上）

子華子太初實生三氣：曰始、曰元、曰玄，其言如此，異哉！蓋古之言道，三墳八索，舊所聞記，往往皆然。故問者有風輪誰轉？三三六六誰究？誰使之語？明其爲常所傳習也。案浮屠在異域，而風水諸輪相與執持，上至有頂，共說尤怪。『洪範』『九疇』，箕子言天所賜，一爲五行，卽是書所謂上炎下注者。然『易』言坎離，未嘗如是。『書』所謂獨幹中氣生生萬物，新新

不窮者。經緯乖異，無所統一；轉相誣惑而不能正。後世學者，幸六經已明，五行八卦品列純備，道之會宗，可以日用而無疑矣。奈何反爲太極、無極、動靜、男女、清虛、一、大、轉相夸授，自遺蔽蒙？（同上）

在這裏他認爲五行哲學和八卦哲學所『品列』的五種物質原素或八種物質原素，就是客觀世界的起源，即所謂『道之會宗』；而易傳和理學等儒家著作對『道』的解釋，都是怪謬誇張、蒙蔽真理的。從而他又認爲宇宙萬象，都是變動不居的，沒有一種靜止不變的東西。故說：

予固謂老子之言，有定理可驗；至於私其道以自喜，而於言天地，則多失之。古人言天地之道，莫詳於『易』，即其運行交換之著名者，自畫而推逆順取之，其察至於能見天地之心，而其應亦能通吉凶之變。後世共由，不可改也。今老子徒以孤意妄爲窺測，而其說輒累變不同，以萬物爲芻狗。夫天地以大用付陰陽，陰陽成四時，殺此生彼，豈天地有不仁哉？曰玄牝之門，是爲天地根。則是不以乾統天，而天之行非健也。曰飄風不終朝，驟雨不終日。天地尚不能久，而況人乎。夫飄風驟雨，非天地之意也，陵肆發達，起於二氣之爭，至於過甚，亦有天地所不能止者也。然君子之象，爲振民育德，救過宥罪，而區區血氣之調，何敢擬於其間。蓋『老子』以人事言天，而其不倫如此。夫有天地與人，而道行焉，未知其道先後也。老子私其道以自喜，故曰：『先天地生』，又曰：『天道道』，又曰：『天得一以清。』不稽於古聖賢以道言天，而其慢侮如此。及其以天道言人事，則又忘之。曰：『天道其猶張弓。』則是天常以機示物，而未嘗法道之虛一無爲也。然則從古聖賢者，畏天敬天；而從老子者，疑天慢天。其不可也必矣。

這也同樣在反對老子關於『道』的觀念論解釋，而贊成其辯證法觀點。他在這裏，雖然還帶着濃厚的觀念論的色彩，然似已把『天』了解爲一種自然法則，即意味着『天』不是『常以樸示物』的東西；同時，他贊成易卦和老子的辯證觀點，確認一切事物是變動的，發展的，這是一種進步的見解。他從這種觀點上，轉入到歷史觀方面，首先他認爲人類社會的歷史是一個變易的過程，即隨着時間的變易而變易的。從而社會制度隨着時代變化，人類的政治思想，主張和觀點，也便要跟着變化的。故說：

一 孔子時，聖人之力，尙能合一以接唐虞夏商之統，故所述皆四代之舊；至孟子時，所欲行於當世，與孔子已稍異；不惟孟子，雖孔子復出，亦不得同矣。然則治後世之天下，而求無失於古人之意，蓋必有說，非區區陳迹所能干也。（『習學記言』）

他也認爲歷史的變化，自亦有其條件的，（他對根據和條件的了解，沒有明確的觀念。）社會條件一變化，便會引起制度的變化；但若沒有客觀條件存在，也不易輕言更張的。他說：

鄭作丘賦，當由人多於地。若無故重斂，亦子產所不爲也。然君子以變古爲難，須更有商量。（同上）

從這裏，他提出一種革命的主張。同書說：

子產相鄭，若止是施政於民，亦非難事。大要國體不立，如既壞之室，扶東補西，欲加修治，使之完美自立，固非舊之可因，亦非新之可革。裁量張弛，不用一法，其曲折甚難，故有思始成終，如畿有畔之論。

這是說「施政於民」的改良主義，是較易實行的，但在舊社會基礎已經崩壞的情勢下，改良主義是完全沒有效力的。因而就不是「因」「舊」便能使「國體完美」，而須「裁量更張」。而革命却是「曲折甚難」，不是簡單的事業。

因而，他便毫無容赦的對封建地主及其所依存的社會秩序施行攻擊，一面抨擊大地主的所謂「世祿」，即其不勞而食的剝削生活說：「世祿不在不朽之數。然古亦未有無功德而世其祿者。學者要當德義爲無挾而存耳。」（『習學記言』）。一面反對大地主和封建貴族竊取政權，作威作福，鬻爵淫佚。他並認爲這種腐化的現象，會是商朝奴隸制末期的情況，在革命的周人那裏，是沒有這種現象的。他說：

……古者，成人君自作福威玉食，必也克己以惠下，敬身以敦俗，況於人臣，尙安有作福威玉食者？箕子之言，得非商之末世，權強陵上之俗已成，紂雖肆其暴，而威柄已失？故其言如此。然而武周亦未嘗用也，秦漢乃卒用之。（同上）

於是他進而說明統治者的存在，不是要他來統治人民，攬作威福，而是要他來代表人民的利益；統治者和人民，在本質上，不應有什麼尊卑的差別。故說：「蓋春秋以前，據君位利祿者，與戰國秦漢以後不同，君臣之間，差不甚遠，無隆尊絕卑之異。」（同前）。這表現其對封建的等級身分制度之反抗，也表現其一種素樸的民主思想，他又說：

『七月』之詩，以家計通國服，以民力爲君奉。自後世言之，不過日用之粗事，非人紀之大倫也。而周公直以爲王業。此論治道者所當深體也。『洪範』曰：『惟天陰騭下民，相協厥居

』，『無逸』曰：『先知稼穡之艱難。』古人未有不先知稼穡而能君其民，以使協其居者。此『詩』乃『無逸』之義疏，『協居』之條目也。後世棄而不講，……乃以勢力威力爲君道，以刑政杰作爲治體，漢之文，宣，唐之太宗，雖無賢君，其實去桀紂尙無幾。可不懼哉！（同前）

依此，他認爲所謂『王業』，就是一種體現社會人羣實際生活的政治。掌握政權的人，必須懂得人民的經濟生活，領導生產的知識，必須是爲人民服務的；否則，他便不配掌握政權。這表現其對封建政治、特別對後期封建政治的無情攻擊。從而他又進一步說明，認爲國家的一切政令，固不必無條件的順從民意，而要保持施政的集權原則，但須根據人民的要求，即所謂『政令之設，所以爲民，非爲君也』。故他說：『古人之於命令也，先甲三日，後甲三日，先庚三日，後庚三日，夫上之所欲未必是，逆而行之不可也，民之所欲未必是，順而行之不可也。理必有行而行之，先之以開其所知，後之以熟其所信，申重諄悉終於無不知斯行矣。命令之設，所以爲民，非爲君也。』（同上）。另一方面，他對父家長的宗法制和封建戰爭，也均表示過反對。

南宋的苛捐雜稅，是很煩重的。因此，他對當時的稅制，也表示反對：

儒者爭言古稅法必出於十一，又有貢助徹之異，而其實不過十一。夫以司徒敬養其民，起居飲食，待官而具；吉凶生死，無不與愴。則取之雖或不止於十一，固非爲過也。後世芻狗百姓，不教不養，貧富變樂，茫然不知；直因其自有而塗取之。則就能止於十一，而已不勝其過矣！亦豈得爲中正哉？況合天下以奉一君，地大稅廣，上無前代封建之煩，下無近世養兵之衆，則雖二十而一可也，三十而一可也。（同上）

授田之制，蓋盡，奈何猶用授田時法稅之。後世謂楊炎兩稅變古，全不究始末。（同上）

於是他又進而反對封建政治，特別是其超經濟的強烈榨取。他說：

許行言賢者與民並耕而食，黎獫而治。雖非中道，比於刻薄之政，不有間乎？孟子力陳堯舜禹稷所以經營天下，至謂其南蠻鴟舌之人，非先王之道，詞氣峻截，不可嬰拂。使見老子至治之俗，民各甘其食，美其服，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來之語，又當如何！（同上）

不過葉適在這裏，只是說「刻薄」之封建政治，還不如古代共產主義，可是他並不是贊成古代共產主義，相反的，而是謂為非其所諱「中道」。然此在當時的歷史條件下，却是反封建的市民之一種進步思想。

同時，在一方面，又提出工商參政的要求，說：「四民未有不以世。至於丞進髦士，則古人蓋曰無類，雖工商不敢絕也。」（同上）。易言之，他要求人民無身分限制的得參加政權。一方面，他要求國家應該保護商人，儘可能減輕苛負擔，扶助商品貿易的發展。同時，他又批評秦漢以來的重農抑商和國家對商品貿易的壟斷政策。他說：

「昔」懸懸有無化居，周禮而不征，春秋通商惠工，皆以國家之力扶持商賈，流通貨幣，故子產拒韓宣子一環不與，漢高帝始行困辱商人之策，至武帝始有算船告緡之令，極於平準，取天下百貨自居之。夫四民交致其用，而後治化舉，抑末後本，非正論。

其次，他又要求改變封建的土地佔有制度，特別是對土地佔有之宗法家族制的約束。並表現其長

宗土地國有，即「賦祿制田，其權在上」，「田不必子，而貧者可共」的傾向。故說：

古者賦祿制田，其權在上。貧賤富貴，無大踰越。而爲之宗以維之，故長者不傲，幼者不侮，而和親雍睦之教可行。後世崛起，自致貧賤富貴，各種其欲，榮悴異門，交相爲病；於是賢者謝宗以自遠，不肯者挾長以行私。蓋國闢之不暇，而安能善其俗哉！夫宗者，貴而賢者也，富而義者也，非是二者，而擁虛錫以臨之，教令之所以不行也，故貴而賢，富而義，則上禮異之，命爲其宗。爵不必親，而疏者可昇也，田不必子。而貧者可共也。施舍賜惠，族人依倚，特爲宗主，無犯義，無干刑，相趨於尊，而不惟其名之徇，此今日立宗之要也。（同上）

有人誤解這是葉適對宗法制的宣揚，實際上，這不是在宣揚宗法制度，而是說宗法制度發展到當時的情況，已成了一種羈絆。不過他在這裏，却在藉古代的宗法制度，去說明其「制田」和「共田」的見解。

再次，他主張改變兵役制度，廢除募兵制，實行徵兵制。他認爲封建的農奴兵制，募兵制，屯兵制都不合時宜；但他的所謂徵兵制，則是參酌那三種兵役制的一種新辦法。他認爲這樣便可使國家獲得強大的兵力，又可減少軍費的開銷。故說：

兵農已分，法久而壞。齊民雲布，孰可徵發？以畏勸之意，求隕從之名，雖至百萬，無不用募。且井田邱乘，所以人人爲兵者。……若以刃下奉一君，而人人不免爲兵，不復任養兵之責，則聖人固所不爲；若以天下奉一君，而養兵至於百萬，獨任其責而不能供，則庸人知其不可。今自守其州縣者，兵須地著，給田力耕，是一說，千里之內，審上宿衛，已有諸鄉前兵，不可輕改。

因其地分募，樂耕皆以濶歸本。是一說；邊關捍禦，靈須耕作，人自爲戰，是一說。三說參用，由募邊役，大費既省，守可以固，戰可以克。不必概募府兵屯田，徇空談而忘實用矣。（同前）

最後，葉適從自由商人的立場上，在『財總論篇』中，提出改革當時稅制的要求，並批評王安石派所主張的『經總制錢』、『和買』、『折帛』政策，特別反對大地主壟斷茶、鹽利益的特權（『財計上』）。對當時外族的侵略，他堅決的主張抗戰，收復失地。例如『上孝宗皇帝劄子』說：『今日人臣之義所當爲陛下建明者一大事而已：二虜之仇未報，故疆之半未復。』同時，並極力抨擊投降安協派的主和論。他說：『不以賊虜爲可怒，而反咎平燕之不當，不責主和之致寇，而反罪守京之非策。棄三鎮，則同議者皆是，割大河，則鑿書者不疑。』這不只揭發了當時的投降安協派，以及暗藏在沒民妥協派裏面的內奸之結夥的賣國行爲，也說明了當時南宋的政權，反而爲這班喪盡天良的投降安協派和內奸所左右。

這便是葉適思想的一副輪廓。葉適的理論和主張，有不少進步的東西，雖然還表現一些不徹底的、妥協的論點，那却正是初期市民階級爲機會論的特色。同時，葉適又同樣內（Owen）一樣，側身於封建官僚的羣中。（發內爲法皇御醫，有名的『經濟表』（Fconomic table）的著者）。

## 2 陳亮的功利主義

總『四朝學案』『龍川學案』：『陳亮，字同甫，永康人，學者稱爲龍川先生。』生於宋高宗紹興十三年（一一四三年），卒於光宗紹熙五年（一一九四）。

『學案』云：『隆興初，……因上中興五論，奏入不報。』『孝宗即位，……亮更名同，詣殿上

寤。……書奏，孝宗勃然震動……召令上殿，將擢用，大臣交沮之，乃有都堂審察之命。待命十日，復上書言三事。欲官之。先生曰：『吾欲爲社稷開數百年之基，寤用以博一官乎？噴渡江而歸。』又云：『先生感孝宗之知，復上疏。時將內禪，不報。由是在廷交怒，以爲狂怪。』依此他自始就受到官僚地主的排擠和壓迫；而他和皇帝之間却有一種默契的關係——『中世』末期的君主爲恢復其權力常和市民階級取得聯盟，這是歷史的一般事實。『學案』又云：其『日落醜辭酒，醉時戲爲大言。一士欲中之，以其事首刑部侍郎何澹，澹卽繳狀，事下大理，管掠，誣服爲不軌。事聞，孝宗知之，陰遣左右窺知其事，遂得免。居無何，家僮殺人於境。適被殺者常辱先生父，其家疑之，聞於官，復下大理。』『先生自以豪俠，屢遭大獄……』依此，他却是一個富有打抱不平的『豪俠』情懷，即充滿一種鬪爭性的人物。但其家有『家僮』，其家世當然不是一個貧困的農民家庭。他雖屬有產者，但其父却曾被人凌辱。這正符合於不曾獲得身分權利的初期市民的身分。在封建地主看來，反封建的市民的代表者，也是一種叛逆，他之幾次遭受逮捕，誣陷與嚴刑拷訊，都不是偶然的。

其著作，有『龍川文集』三十卷。

陳亮在認識論上，是一個素樸的唯物論者。他認『爲學』的目的，在研究客觀物事，從各個物事的研究上去達到對客觀世界的認識；客觀世界的一切物事，都有其一個必然法則的。在另一方面，他又認爲架空的概念論的探究，是始終都無法接近真理的，其自以爲『得之深』的『文理密察之道』，也完全算不得什麼知識和學問。他說：

世之學者，玩心於無形之表，以爲卓然而有見。此其得之淺者，不過如枯木死灰，得之深

者，亦安所謂文理密察之道？泛乎中流，無所底止，猶自謂其有得，豈不可哀？故格物致知之學，聖人所以憐憐於天下後世也。夫天下何物非道，千途萬轍，因事作則。苟能潛心玩省，於已所發處體認，則知『夫子之道，忠恕而已』。非設辨也。（『與應仲實』）

他從這種觀點出發，文進而批評理學說：『二十年之間，道德性命之說一興，迭相倡和，不知其所以從來。後生小子，讀書未成句讀者，已能拾其遺說，高自譽道，非謙前輩以爲不足學。世之爲高者，得其機而乘之，以聖人之道爲盡在我，以天下之事爲無所不能，廢其後生，惟己之向，欲盡天下之說取而致之，頑然以人師自命。吾深感乎治世之安有此事，而懼其流之未易禁也。』（『送王仲德序』）。這是說，理學是流毒社會貶害青年的末流。但是理學的謬誤何在呢？他說由於其那種兩眼朝天的『道德性命之說』是完全和現實脫隔的，他們沒有『一藝一能』的生產知識，甚至『百事不理』，只知道實際作勢，自以爲『通於聖人之道』，其實是不只自充解人，而又『相蒙相欺』。所以說：

道德性命之說一興，而尋常嫻熟無所能解之人，自託於其間，以端冕靜深爲體，以徐行緩語爲用，務爲不可窮測、以蓋其所無。一藝一能，皆以爲不足自通於聖人之道。於是天下之士，始喪其所有而不知適從……相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已。（『送吳允成序』）

因此，他說所謂理學家，實際都是些最無知識最無學問的人。

同時，他對於僧侶地主的寺院哲學，也是反對的。（見『與應仲實』書）。

其次，他認爲人類的本領從來就在於追求個人的利益；書本本上說『三代以前，都無利欲，都無要官貴的人』，都是所謂聖人也者捏造的假話，『復朱元晦書』說：

（秘書）以爲立功建業，別是法門。這些好說話，且與留著妝景足矣；若知開眼只是箇中人，安能擢到此地位乎？秘書以爲三代以前，都無利欲，都無要富貴底人。今『詩』『書』載得如此潔淨，只此是正太子。亮以爲才有人心，便有許多不潔淨；革道止於革面，亦有不盡概聖人之心者，邊嚴建於前，後嗣承庇於後，又經孔子一洗，故得如此潔淨。

這對於市民階級來說，是很確切的。但在殷周以前的原始公社制時代，真有『都無利欲，都無要富貴的人』。這却是陳亮所不知道的。

因之便歸結出『曰利曰翻』的功利主義。他說：『儒者自處曰義曰王，漢唐作得成者，曰利曰翻。一頭自如此說，一頭自如彼作；說得雖甚好，做得亦不惡。……如亮之說，却是直上直下，只有一個頭腦作得成耳。』（同上『甲辰答書』）又說：『功到成處，便是有德；事到濟處，便是有理。』（『四朝學案』），這一面是說，只有功利是最現實的東西，其他都是空話；一面是說，能把事業作成，事情辦好的辦法，就是最現實的真理。

再次，他認爲人類雖不能離開自然（天地）而生存，但人類也有克服自然的作用，若沒有人類征服自然的活動，社會是亦能存在的。因此，他反對自然主義。他說：

人之所以與天地並立而爲三者，非天地常獨運而人爲有息也。人不立，則天地不能以獨運；舍天地，則無以爲道矣。夫不爲堯存，不爲桀亡者，非謂其舍人而爲道也。若謂道之存亡非人之所能與，則令人可以爲道，而佛氏之言不謬矣。（『復朱元晦書』）

又次，依照他，社會各個人都本着私利私慾的本領，絕對地發展下去，將不會引起人與人間之無

限制，無條件的衝突，而妨害社會集體的生存和秩序麼？他說，各個人的利益，可以不妨害集體的公共的利益和秩序；兩者是可以並行不背的。他說：

有公則無私，私則不復公。王霸可以雜用，則天理人欲可以並行。以亮之所以縵縵者，欲更添一條路，開拓大中，張皇靡眇，所以助秘書於正學也。豈好爲異說而求出於秘書之外哉？（同上）

這亦即所謂「義利並行，王霸並用」。但對於個人利益和集體利益的關係，陳亮的理解是欠明確的。十八世紀歐洲資產階級對這種關係的處理，是以前者爲主導去統一這一對矛盾的；現代無產階級便恰恰把它反過來，確認以後者爲主導去統一這一對矛盾，即個人利益須服從集體利益爲原則。

再次，他在『朱元晦書』中提出其反對殷周『家天下』的意見。這表現其一種素樸的民主主義思想，而不是在復古的立場上，主張『堯舜傳賢』式的政治。

最後，他對於異族的侵略，積極主張抗戰。在其『上高宗中興五論』及『上孝宗書』中（見『全集』），都表現了這種要求。由於外族的侵略，和自由商人的利益根本相反，和漢族全體的利益根本相反，而表現其反侵略的民族鬥爭的要求，也表現了當時自由商人集團的革命性。

## 肆 在元朝統治下社會矛盾的擴大和各派政治思想

## 一 充任元朝統治者統治工具的寺院哲學

在元朝統治者侵入中國前，蒙古族才開始進入奴隸制的歷史階段，還沒有產生何種系統的哲學思想。在其奴主貴族侵入北中國以至其佔全中國後，他們並不知道如何去統治這種封建後期的農業民族，還只知俘虜人口和實行軍事掠奪……的辦法，不懂得封建剝削的辦法。所以其行軍所至的地方，一面擄取大量漢人充作奴隸和大量屠殺漢人，一面則將漢人農地圍作牧場。後來才漸次明瞭對封建社會的農業民和商業民剝削的利益，所以有阿合馬（阿拉伯人）的財政政策，耶律楚材諫止屠殺漢人與圍地爲牧地的建議——耶律楚材是懂得遼金侵略者統治中國的經驗的。但當時漢族人民對蒙古奴主貴族的反抗，也是很強烈的，只是缺少組織性和領導方針。

因此，蒙古的奴主貴族，在阿拉伯、商人和金朝投降分子的贊助和教導下，便開始來講求其統治中國的辦法：第一，便不能不減少屠殺，要求勞動人口的復員；第二，便要求軟化，壓服和防止漢族人民的反抗。因而佛道主義的寺院哲學——道家佛家和阿拉伯的宗教教義——便完全適合其要求，而充任其統治的工具了。以故落後的紅教教宗八思巴和道教首領邱處機等便以「國師」或「真君」的資格而現身於元朝，表現其宣化的作用。

佛道主義的寺院哲學，一方面，對於蒙古族自身，由於其落後性，所以也容易在其生活意識上，

發生支配作用。一方面，在對其統治下的漢族和國內其他民族的統治上，是兇惡的欺騙與麻醉工具。另一方面，在社會生產力遭受極大破壞，和社會矛盾最尖銳最複雜的當時情況下，一面是蒙古奴主貴族的殘暴統治，一面是被統治的漢族……人民的生命財產完全失去保障。統治者便利用神道去麻醉人民，教其離開現實的苦悶去追求空其世界的出路。例如佛家教人民從輪迴果報上去追求來生（小乘教）。道家教人民從神仙洞府方面去追求『長生』。這在邱處機的如次幾首詩中（邱處機言論思想，其徒李志常記其言論，編成一書名『長春真人西遊記』收在『道藏書』內）表現得很明白：

昔年林木寥天合，今日村坊偏地開。無限蒼生臨白刃，幾多草屋變青灰。

豪杰痛吟百萬首，古今能有幾多人。研究物外閑中趣，得脫輪迴泉下塵。

十年兵火萬民愁，千萬中無一二留。去歲幸逢慈詔下，今春須合冒寒游。辭辭嶺北三千里，仍念山東二百州。窮急滿途殘喘在，早教身命得消憂。

蓬萊未到神仙境，洞府觀光道士家。

我之帝所臨河上，欲罷干戈致太平。

### ——西遊記

另一方面，爲對漢族人民施行軟化政策，和保持勞動生產力，邱處機和耶律楚材一樣，勸元朝統治者戒止屠殺。『新元史』『邱處機傳』說：

太祖方西征，日事攻戰。處機每言：欲一天下者，必在不嗜殺人。及問爲治之方，則對以敬天愛民，問長生久視之道，則告以清心寡欲。太祖深契其言。

時，大兵踐蹂中原，河南北尤甚，民罹俘馘，無所逃命。處機還燕，使其徒持膝騰之。由是爲人奴者得復爲良，與漸死而得更生者，毋慮二三萬人。

依此，邱處機不獨向侵略者獻策，如何來統治自己的民族，而又現身幫助侵略者去教化民衆，應辟民族的反抗意識。

同時，他又告知元朝統治者，利用中國父家長的宗法制組織，和其意識形態，來統治中國。故說：

一日雷震，太祖以問處機。對曰：「雷，天威也。人罪莫大於不孝，不孝，則不順乎天，故天威震動以警之。似問境內不孝者多，陛下宜畏天威，明孝道以治天下。」

不惜認賊作父，賣國求榮，邱處機也可算是無恥之尤的民族敗類。

而邱處機神道主義的道家學，並說不上什麼理論的體系，但給元朝統治者對漢人的統治上，却起了相當大的幫凶作用。因爲他那套騙人的「法寶」，對當時文化和政治水準較低的人民，是一套殺人不見血的武器。所以卷至民族億萬同胞血和淚的慘局中，邱處機却奉到元朝統治者贊揚其賣國功勞的「慈詔」：

淮師道逾三子，德重多方……兩朝歷詔而弗行，單使一邀而肯起。謂朕天啓，所以身歸，不辭暴殄於風霜，自願跋涉於沙磧。嘗章來上，喜慰何言！……遠摩東邁，元印法以傳心；老氏西行，或化胡而成道。額川途之雖濶，瞻幾林以匪遙。爰達來章，可明朕意。（『西遊記附錄』）

另一方面，阿拉伯、阿富汗和波斯的商人對元朝的統治，會表演着重要的作用；他們不只自始以

掌握了元朝政府的財政權，而且幾支配了全中國的高利貸和商業資本。因之，他們帶來的伊斯蘭教，也便在中國流行，到處建立教堂，特別在回紇族和唯吾爾族中得到一致的皈依，成爲他們種族的宗教。

## 二 不絕如縷的漢族地主階級的理學

在元朝蒙古奴主貴族和中亞商人聯立統治的一百年間，可說是中國文化的黑暗時期。在哲學方面，地主階級的理學也是不絕如縷了。作爲這時理學的代表，爲魯齋許衡（一二〇九——一二八二）、靜修劉因（一二五〇——一二九四）、草廬吳澄（一二四九——一三三三）等（據『四朝學案』『魯齋、靜修、草廬學案』）。

他們在認識論上，完全承襲着兩宋的理學，而爲其子遺。不過，在元朝那樣野蠻殘暴的統治下，中國地主階級的生命財產，也是完全沒有保障的；各階層所遭受的摧殘程度雖然不同，然都是不能避免的。在其共同的利害上，便反映爲折衷朱陸的理學思想。所以許衡說：

凡事一一省察，不要逐物去了。雖在千萬人中，當知有己。此持敬大略也。（『魯齋遺書』）

或問窮理至於天下之物，必有所以然之故，與其所當然之則。曰：博學、審問、慎思、明辨，此說箇窮字；其所以然與其所當然，此說箇理字。（同上）

在這裏，他一面認爲一切事物，都有其因果性和必然的法則；所謂『窮理』，就在究明這種因果性和必然法則。這是和朱熹的基本論點相同的。但在另一方面，他又認爲考察事物，『不要逐物去

了」，而「當知有已」，卽景說要從自我的內在出發。這又是同於陸九淵的主觀觀念論的基本論點。吳澄說：

自未有天地之前，至既有天地之後，只是陰陽二氣而已。本只是一氣，分而言之，則曰陰陽，又就陰陽中細分之，則爲五行。五行卽二氣，二氣卽一氣。氣之所以能如此者何也？以理爲之主宰也。理者，非別有一物，在氣中，只是爲氣之主宰者卽是。無理外之氣，亦無氣外之理。人得天地之氣而成形，有此氣卽有此理……其在人則爲性，仁，義，禮，智是也。性卽天理，豈有不善。但人之生也，受氣有或清或濁之不同，成質有或美或惡之不同。……（「草廬精語」）

知者，心之靈，而智之用也。未有出於德性之外者。曰德性之知，曰聞見之智。然則智有二乎哉？夫聞見者，所以致其知也……蓋聞見雖得於外，而所聞所見之理則具於心。（同上）

本極與此氣非有兩物，只是主宰此氣者便是，非別有一物在氣中而主宰之也。（同上）

朱陸二師之爲教一也。而二家胥劣之門人各立標榜，互相詆訾，至於今學者猶惑。嗚呼！遊矣！（同上）

吳澄認爲在宇宙形成以前和其形成時，最初只是內包「陰陽」的「一氣」，氣卽物質，陰陽卽矛盾，「理」（卽精神）也是存在於氣中的東西。「無理外之氣，亦無氣外之理」，這也是和朱熹的基本論點相同的。但他同時又認爲「理」是「氣」的「主宰」，「理」敷與人則爲「性」，卽「心」的本體，「知」是由於「心之靈」……這又同於陸九淵。

所以他們在理學上，只是折衷朱陸，並沒有跳出朱陸的圈子。

在政治論上，首先，他們一致的認為其時的封建制度是「天經地義」的。劉因說：

凡吾人之所以得安居暇食，以遂其生聚之樂者，皆君上所賜也。是以凡吾有生之民，或給力役，或出智能，亦必各有以自效勞。此理勢之必然，自萬古而不可易。（『靜修文集』）

這不獨是說，封建的剝削關係，是「萬古而不可易」的；而且認為：倒不是「君上」在剝削「有生之民」的「力役」……反而是「君上」給予「有生之民」以「安居暇食」和「生聚之樂」。

吳澄說：

三綱二紀，人之大倫也，聖常之道也。君爲臣之綱，其有分者義也；父爲子之綱，其有親者仁也；夫爲妻之綱，其有別者禮也。長幼之紀，其予爲禮；朋友之紀，其任爲信。之二紀者，亦不出乎三綱之外。何也？因有父子也，而有兄弟，以至於宗族。其先後以齒者，一家之長幼也。因有君臣也。而有上下，以至於隣侶。其尊卑以等者，一國之長幼也。因有兄弟也，而自同室以至於宗族。其互相助益者，同姓之朋友也。因有上下也，而自同僚以至於隣侶。其互相規正者，異姓之朋友也。舉三綱而二紀在焉中，故總謂之綱常。（『草廬精語』）

這是說，封建制基本大法的「三綱五常」，或「三綱二紀」，特別是「上下」「尊卑以等」的等份制，父家長的宗法制，是「人之大倫」，是萬古不易的「聖常之道」。

許衡說：

天下所以定者，民志定，則士安於士，農安於農，工商安於工商，而後在上之人，始安如泰

山。今民不安於白屋，必求諱仕，仕不安於卑位，必求尊榮。四方萬里，輻輳並進，各陵無恥之心。在上之人，可不爲寒心哉？（『新元史』『許衡傳』）這是說，士、農、工、商的階級地位，應當固定『如泰山』，被統治的『民』，『不安於白屋』，而要求參預政權，是反常，身份也應當是固定的，『卑位』的『仕』而要『求尊榮』，是『無恥』。

在全民族遭受外族野蠻殘暴統治的情況下，他們還只肯看見其狹隘的階級利益，真算是知其小而不知其大的頑固之尤。

但是在元朝，一面是蒙古奴主貴族的軍事統治，一面是阿拉伯、阿富汗、波斯商人的高利貸和商業資本的統治，在那種野蠻殘暴的統治方式下，不只全漢族人民都陷於水深火熱的被奴役狀態中，連漢人地主階級也是喘不過氣來的。因此，他們便不惜向侵略者獻策，使他『行漢法』或『悉考古制而行』。這固然也基於其狹隘的階級利益的要求，但重要的，則在教給侵略者，如何才能鞏固其對漢族的統治，即所謂『居漢地，主漢民』，『必行漢法乃可長久』。許衡說：

自古立國，皆有大規模，規模既定，然後治功可期。昔子產相衰周子列國，孔明治西蜀之一隅，且有定論，終身由之。而堂堂天下，可無一定之制哉？前代北方之中夏者，必行『漢法』乃可長久。故後魏十六帝，百七十年，遼九帝，二百有八年，金九帝，百二十年，皆歷年最多。其他不行『漢法』，如劉、石、姚、符、慕容、麟連等，專尚威力，劫持鹵莽，皆不過二三十年，而傾敗相繼。夫陸行宜車，水行宜舟，反之，則不能行。……以是論之，國家既自朝漢入中原，居漢地，主漢民，當用『漢法』無疑也。（『新元史』『許衡傳』，按『新元史』文字略有

出入)

吳澄說：

世祖混一天下，悉考古制而行之……豈宗廟敘次而不考古制乎？（『新元史』『吳澄傳』）  
因此，像許衡吳澄之流，可算是不知大義的民族敗類，中國文化思想史上有這種人物，是當時思想界的奇恥大辱。

其次，他們從自己的利益出發，又要求元朝統治者注重農業減輕賦稅和負擔。例如許衡說：

文景克承天心，一以養民爲務，今年勸農桑，明年減田租。懇愛如此，是以民心洽而和氣應。……臣以爲曷若直法文景，恭儉愛民爲本原之治……此謂治本。本立則紀綱可布，法度可期，治功可必。（『新元史』『本傳』）

『吳澄傳』說：

初，延祐中，鬻虛增之稅；惟江西增稅三萬餘緡不獲免，後又行包銀法，民困益甚。泰定元年，澄白執政免包銀，獨增稅如故。至是澄與宣撫副使齊履謙言之，始奏請蠲免。（『新元史』）

另一方面，他們又反對操縱商業和高利貸資本的中亞商人。這在客觀上，是當時漢族人民和國內其他民族共同的要求；不過在他們的主觀上，是由於阿拉伯、阿富汗、波斯商人手中的高利貸和商業資本，藉著其參加元朝統治的特權支配了元朝國家的財政，束縛著其時中國國民經濟生活的各方面，因此，漢人地主階級在經濟和政治各方面，也都受到他們的壓迫和排擠。所以在元朝的朝廷，引起許衡等人和阿合馬等人的不斷衝突。『新元史』『許衡傳』有如次的一段記事：

阿合馬爲中書平章政事，領尚書省六部事。勢傾朝野，一時大臣多附之。衡每與之議，必正言不少讓。已而其子又有僉樞密院之命。衡獨執議曰：「國家事權：兵、民、財三者而已。今其父典民與財。子又典兵，不可。彼雖不反，此反道也。」阿合馬面質衡曰：「汝何言吾反，汝實反耳。人所嗜好：權勢、爵祿，聲色，汝皆不好，惟欲得人心，非反而何？」衡曰：「王平章不好權勢爵祿耶？何以反？」

最後，他們又反對佛教和佛學。當時的佛教，由於其充任了元朝統治上的重要工具，在政治上也享受許多特權，在經濟上也侵奪着世俗地主的利益，如寺院不只也放高利貸，而且多直接擁有手工業製造廠……。在這種利害關係上，引發了他們的反佛要求。所以他們的反佛，不是和顯教他們一樣，從反對外族侵略和統治的民族要求出發，而是從其亡國大夫的利益出發的。因此，其反佛也表現得無力。下面一段話，表現其反佛的要求。

主上寫經爲民祈福，若用以追荐，臣所未知。蓋福田利益，雖人所樂聞；而輪迴之事，彼習其學者，猶或不言……其徒遂爲荐拔之說以惑世人。今列聖之神，上同日月，何庸荐拔？且國初以來，凡寫經追荐，不知凡幾？若未效，是無佛；若已效，是誣其祖也。（『新元史』『吳澄傳』引吳澄奏章中語）

### 三 表現農民階級意識形態的『妖道』

漢族在過去，雖也遭受外族的侵略和統治過，但富有反侵略傳統的優秀漢族，每次都由於民族的

鬪爭推翻侵略者所建立的統治，並把他打出去，甚至消滅他。在元朝，蒙古奴主貴族和中亞商人聯立統治的野蠻和殘暴程度，又是漢族人民的空前經歷。蒙古奴主貴族的軍事統治，和其里社編製，及每個里社派遣一個總監視員的辦法，不只漢族和國內其他民族人民的生命財產，完全沒有保障，全國都無異成了一個大刑場和民族牢獄。憑藉特權的中亞商人的高利貸和商業資本，不只表現着經濟性的殘酷榨取，並常表現為對漢人財產的公開盜取和侵佔……因此，善於解除自己的壓迫和痛苦的漢族，從元朝政權成立的那天起，便已採取了各種方式，不斷地和他鬪爭，領導這種鬪爭的就是農民階級的秘密結社，即統治者所謂『妖道』。到元末，『妖道』的本身，雖沒有全國性的統一組織，但各起的農民軍集團，實質上却成了農民、手工工人、市民、小販、小本鹽販和愛國地主的反元聯合戰綫，同時也是漢回各族的反元聯合戰綫。它終於粉碎了元朝的野蠻統治。但『妖道』的組織內容和其行動綱領，今日都已無文獻可考。惟據『新元史』，元末的農民軍，在最初都自號『紅軍』，後來又漸次分化出『青軍』。依此可以推究出，當時農民的秘密結社，似乎有一個龐大的系統，與相互的聯系。『新元史』『列傳』第一百二十二云：『（劉福通）衆裹紅巾於首，自號紅軍。』『布王三起兵陷鄧州南陽以應福通，號北鎮紅軍。』『（李喜）與白不信皆入蜀，號爲青軍。』『（張士誠）驅鹽徒爲兵，旂幟皆赤。』『（徐壽輝）其衆紅巾裹首，與汝穎妖賊同。十二年，竹山孟海馬起兵陷襄陽、荊門，以應壽輝，號南鎮紅軍。』『（至正）十二年，紅巾賊廖景知等攻陷臨武。』（在今湖南南部，地鄰粵地）。依此，除李喜和白不信的一部入四川後改稱青軍外，南北各地的農民軍，都稱爲『紅軍』，並不是偶然的。

『紅軍』構成的成分，據『新元史』，明白指出者：『甯縣人李二，家儲芝蔴一倉，發以賑饑人，呼爲芝蔴李。』『布王三起兵……以應福通。』『張士誠……與弟士義、士德、士信並駕鹽網船，乘私販。』『（士誠）以鍛工周仁爲隆平太守。』『徐壽輝……以販鹽爲業。』『陳友諒……父普才，以漁爲業。』『明玉珍……農家子也。』『方國珍……初與兄國馨、國璋、弟國瑛，皆以販鹽海上爲業。國珍與州人蔡亂頭以爭鹽販相仇。』（同上列傳一百二十二）。依此，元末農民軍諸領袖，大抵爲農民、手工工人、小販、市民、鹽販、愛國地主等。『新元史』同卷又云：『泰州人王克柔，家富有，喜遊俠犯法。高郵知州李齊收之。其黨李華甫、劉張四謀劫克柔，齊乃移置克柔於揚州獄，招華甫爲泰州判，張四爲千戶。於是亂民益無所憚。泰州官人多侮士誠，或負其鬪直，弓兵邱義尤窘辱之。士誠怒，與諸弟及壯士李伯昇等十八人殺義，縱火焚富人室，因與華甫謀起事，隨殺華甫，驅鹽徒爲兵，旗幟皆赤，至丁溪，土豪劉子仁拒之。……』依此，王克柔爲富有之地主，張四則爲鹽類之小市民。是知在暴動的開始，有地主參加的；但隨着農民軍反元戰爭的發展，爲企圖獨吞反元果實的大地主，便把朱元璋歸到自己方面，便回頭來反對『紅軍』了。（增補：在今日的抗日民族戰爭中，似乎有些人也想重複歷史的公式，企圖獨吞抗日的果實。但是情況變化了，條件不同了，歷史也不會重演的。）

在元末，以農民爲領導的『紅軍』，其所表現的政治要求，所可考知者：主要爲反對蒙古奴主貴族和中西亞商人的野蠻統治。『殺纓子，滅元朝』，是他們當時行動的中心口號。『月光晝亮，齊齊排排，趕到明早好世界。』成了當時流行的童謠，這童謠，暗示出他們鬥爭的目標，同時反對認賊作父

的元官吏和寺院僧侶。其次，他們也反對『爲富不仁』，不參加反元的『富人』。所以說：劉福通『所過焚城邑，殺長吏。』（同上『韓林兒傳』），張士誠『縱火焚富人室。』（『張士誠傳』）。明玉珍『廢釋老，祇奉彌勒教。』（『明玉珍傳』）。因此，他們在反元反漢好的總任務下面，也表現着反對建的要求。你們當時會建立起政權，其實行的制度，僅『新元史』有如次一些零片記載：

『毛賁既據濟南，立賓興院……又於萊州立三百六十屯田，造大車百輛以運糶，公私田賦十取其二，民頗歸之。』（同上）

『（明玉珍）仿周制設六官……廢釋老，祇奉彌勒教。定賦稅十取其一，免力役之征。』

但此，只能說明他們當時有一套政治制度，但並不能說明其制度的具體內容。

他們的政治結社，『妖道』是一種宗教形式的秘密結社。所以他們的宣傳鼓動和組織要素，也是爲宗教的神道去進行的。『韓林兒傳』說：

韓林兒……世以白蓮教燒香惑眾。父山童嘗爲童子師，人稱爲韓舉克。至正（一三四一——六七）初，山童倡言：天下將大亂，彌勒佛出世。愚民私相附從。潁州人劉福通與其黨杜遵道、魏文素、盛文郁、王顯忠、韓咬住等謂山童爲宋徽宗八世孫，當爲中國主。時河決而南，丞相脫脫從賈魯議，挽之北流，興大役。福通乃預埋一石人鑄其背曰：『休道石人二隻眼，此物一出天下反。』開河者掘得之，轉相告語，人心益搖。

很明白，這是藉神道迷信去宣傳其反元的民族要求，『謂山童爲宋徽宗八世孫，當爲中國主』，

就是這種內容；同時也藉以組織羣衆，把羣衆團結到自己的周圍來。

又『徐壽輝傳』云：

初，袁州有妖僧彭瑩玉用泉水治病，多愈。遠近神之。至正十年，其徒周子旺以妖術惑衆，從之者五十餘人。僭稱國王。

是徐壽輝也是藉宗教式的神道迷信去進行宣傳和組織羣衆的；並運用了爲羣衆治病的形式去接近羣衆。

所以，『白蓮教』便是當時農民階級的政治組織。在這個組織的旗幟下，團結了當時廣大的農民和反元羣衆。其教義如何，則無從系統考知——雖然關於白蓮教此後的教義，是能找出其輪廓的。

## 第十編

## 封建主義崩潰期的

## 各派政治思想

蒙古、契丹、女真和中亞商人聯合專政的元朝政權（一二七九——一三六七），在中國農民、手工工人、自由商人、小販、鹽販、愛國地主以至漢回各民族聯合的反元鬪爭中，完全被粉碎了。在鬪爭的過程中，由於地主階級對同盟者使用陰謀和欺騙手段，以及出身流氓的農民領袖出賣羣衆，地主階級便獨吞了反元的果實，而建立其大明王國（一三六八——一六六一）。至此社會經濟又繼續了兩宋以來的道路。但封建制生產的本身，却由兩宋的衰落趨勢，至此又表現崩潰的象徵了。

自北宋末年外族入侵到元朝滅亡，前後數百年間不斷的動蕩，特別是軍事的摧殘，社會生產力受着嚴重破壞，全國又呈現着大量無主的荒地。這種荒地，以及原來的「官田」，隸歸色目人等的佔地……至此便都成了明朝政府的所有。朱元璋以這種大量的土地，大部分作為皇室和各級政府的所有，一部分分賜其左右親屬。因而便又出現了遍地的皇莊、官莊以及貴族佔有的各種莊地。同時由於在明朝政權的創建過程中，東南方面的各反元集團，在推翻元朝政權後，對明朝會保持相當時間之政治軍事上的敵對關係，而與爭雌雄，所以明朝把這些集團平定後，在東南地區又沒收了農民和地主的大量土地，並以同一的方法去處分。因此，在明初，河北、山東、山西、河南及兩江等處土地的大部

分，又都落到官僚貴族的手中，形成一巨大的大地主階層。從而又激起地主階級內部的利害衝突。這直至土地丈的完成，和「一條鞭法」的施行止，都沒有獲得其階級內部的妥協。這反映到意識形態上，便產生吳虞齋、胡居仁等人的二元論，和薛敬軒的主觀觀念論的分野。隨着都市經濟的發展，特別是自由商人——市民階級勢力的成長，資本主義性質的工場手工業的出現，便促起封建生產的開始崩潰。因而由陳獻章到王陽明的時期，由於階級關係的變化和其矛盾的展開，地主階級諸階層，在階級的共同利害下，便獲得其內部的統一。因而便產生了由陳獻章到王陽明的「知行合一」，即保守主義的哲學。王陽明便總結了儒家學，獲得劃期的歷史地位。中國地主階級的哲學，在此後便日趨式微了。到十七世紀以後的陸桴亭、李二曲等人的學說，便成了庸俗的保守主義了。

但是隨着封建農村崩潰過程的進行，和明朝特務化（錦衣衛）的政治的黑暗，統治階級的腐化，便引發農民羣衆反封建的鬭爭深刻化。於是反映到意識形態上，緊追隨王陽明之後，而演化的所謂「王學」左右兩派，即農民和地主兩派的對立（註），直繼續到明朝的亡國；在後期，農民派並衝破了「王學」左派的範圍。

（註）按「明儒學案」區分「王學」爲浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩、秦州七派。其中  
 以浙中（徐愛、王畿等爲代表）、江右（羅念菴、劉兩峯等爲代表）、秦州（以王心齋爲代表）、粵閩（以李卓吾爲代表）諸派最爲重要。浙中江右派屬右派，秦州粵閩屬左派。

另一方面，基爾特商業，基夫特手工業以及自由商人的商業資本，從十世紀起，已形成日趨繁榮的都市經濟，開始在國民經濟中表現其作用。這種都市經濟，對於封建主義的生產方法，是能發揮其破壞作用的，特別是自由商人的商業資本這種新因素，正是否定封建制的東西。

但這種都市經濟，是存在於封建主義內部的東西，雖能對於封建主義的生產方法，有着侵蝕的作用，即瓦解封建主義的生產，但它同時又支持封建主義的生產，特別是基爾特商業和基夫特手工業。直至自由商人以其資本去直接投入生產，才能引起其性質的變化。

在中國史上，這種都市經濟，在宋朝有過數百年的發展，到元朝，由於受到中亞商業資本的打擊，又暫形滯遲，（元朝都市的繁榮，不是民族商業在支配。）到明朝的前半期，主要由於中國和中亞交通的斷絕，以及中國沿海海盜，特別是倭寇的侵襲和擾亂，復趨逆滯，並引起商業資本向高利貸資本變化。然自英宗正統（一四三六——四九）以後，商業資本特別是自由商人的商業資本，又漸次抬頭；至一千六百年代初，葡萄牙等歐洲各國商人來到中國，國際貿易又重新抬頭；中國的都市經濟，又加速的發展起來了。到明清之際，不只表現都市經濟的成長，已成爲國民經濟生活中的一個重要因素；而且自由商人已開始直接向生產投資，出現資本主義的工場手工業。因之，它更發揮了瓦解封建農村的作用；並引起大量農民的離村。愈擴大了農村的階級矛盾。因之，一方面，便引發明末農民大暴動；一方面便引起土地向地主、富商和高利貸者手中集中的情勢——這到清乾隆朝（一七三六——五九）已很嚴重——另一方面，便擴大了農村人口的相對過剩和食糧缺乏的問題。這反映到意識形態上，一方面，便產生黃宗羲、戴震、王夫之等人的市民階級的政治學說；一方面，由於封建農村的衰

落和農村階級的矛盾的擴大，便產生顏元、李璣等的農民派的政治學說；一方面便產生陸桴亭、李二曲等人之地主階級的庸俗的保守主義政治學說。

到嘉道間（一七九六——一八四〇），由於在產業革命後的歐洲資本主義勢力的東來，他一面給了中國的封建官僚地主以空前壓迫，一面也影響了中國市民經濟的發展。從而反映到意識形態上，便孕育出魏自珍和魏源的政治學說，採取着近代資產階級思想之東方式的特殊姿態。

然而中國資產階級正開始生成之際，便遭受外國資本主義的強力襲擊，鴉片戰爭，戰爭的結局，它便被絞殺於母胎之內，而決定了中國民族資產階級此後的命運和特性。因此說，如果沒有鴉片戰爭，中國有早已走上資本主義前途的可能。

## 壹 地主階級政治思想的演變和其消沉

### 一 隨着地主經濟暫時安定而來的

#### 政治思想各流派

#### 1 吳興弼、胡居仁的中地主階級的政治學說

據『四朝學案』『崇仁學案』，吳興弼，字子翰，號康齋，撫州崇仁人（今江西撫州），生於明太祖洪武二十四年（一三九一），卒於憲宗成化五年（一四六九）。據『明史』『儒林列傳』『吳興弼傳』，『父傳，建文時爲國子司業，永樂時爲翰林修撰』，又云：『（興弼）讀四子，五經，

洛，因語錄，不下糧者數年。中虞，家益貧，躬親耕織。」又『崇仁學案』錄其語云：「晚近在隱介借穀，因思齋借未遑，新債又重，此生將何如也！」又云：「其徒陳獻章自廣東新會來學，弱每晨起，穀，獄章猶未起。因責之。是吳與弼爲出身於官僚地主之家庭，而中途墮落者。與弼爲著作（或因無傳帶）。但『本傳』云：『諸生來學者，與弼令先見九韶（即胡居仁），及與弼穀，門人多轉師之。』足徵胡居仁和吳與弼在思想上完全一致的。胡居仁爲與弼門人，亦江西饒之餘干人。生於宣宗宣德九年（一四三四），卒於憲宗成化二十年（一四八四）。『吳與弼傳』稱其『家貧，課子力耕，僅供衣食。』又『崇仁學案二』云：『家世爲農，至先生而寔甚。鶉衣脫粟，蕭然有自得之色。』是胡居仁亦係出生於中小地主之家世。

他們一面係出身於地主階級，一面又是不會完全離開生產勞動的小地主生活。加之其時地主階級各階層間的矛盾依然存在，尤其是貴族、官僚、富商、大地主對土地之大量佔有和兼併，形成其各階層間的生活懸殊和利害衝突。因而他們在認識論上，一面確認精神是超物質而獨自存在的，但同時並不否認客觀世界的實在性，而構成其認識論上的二元論。雖然，在究極上，他們又確認客觀世界最後是由精神所決定的，生活的環境和物質要求，是可以由精神的修養上去解脫的，所以結果還是達到觀念論。吳與弼說：

而今而後，吾知聖賢之必可學，而學之必可至；人性之本善，而氣質之可化也的語矣。

貧困中事務紛至，兼以病瘡，不免時有憤躁。徐整衣冠讀書，便覺意思通暢。

夜病臥思家務，不免有所計慮，心緒便亂，氣即不清。徐思可以力致者德而矣，此外非所知

也；吾何求哉？求厚吾德耳，心於是乎定。

靜時幽養，動時省察，以加克己復禮之功，以作虛明其心之用，使本心不爲事物所蔽。否則心愈亂，氣愈濁。（「語錄」）

所以他認爲「心本太虛」，只因與事物相接，即由於環境的影響便發生「人欲」。因爲人只須從精神上修養和生活上刻苦，便能除去「人欲」，超脫環境的影響，便能復「心」於「太虛」的。（見「語錄」）這是他一面不否認客觀事物的存在，和環境對於人的生活的影響，但同時又把「虛明其心」的修養作用，提到首位。

這在胡居仁更說得明白，他認爲「理」與「氣」是並存的。故說：「太極者，理也；陰陽者，氣也；動靜者，理氣之妙用也。」「立天之道，曰陰與陽。陰陽氣也，理在其中。立地之道，曰柔與剛。剛柔質也，因氣以成理。立人之道，曰仁與義。仁義理也，具於氣質之內。三者分殊而理一。」「天地間無處不是氣，碗水瓶須用兩孔，一孔出氣，一孔入水。若止有一孔，則氣不能出，水不能入矣。以此知虛器內皆有氣，故張子以爲虛無中即氣也。」（「居業錄」）。從這裏出發，又達到氣化不息的見解。他說：「天地氣化，無一息之停；人物之生，無一時少欠。」從而歸結到萬物消長氣化的理論。例如他說：

陳公甫說物有靈而我無靈。卽釋氏見之說，妄想出一個不生不滅的事物在天地間，是我之虛性，謂他人不能見不能覺，我能獨覺，故曰我。大物小物有靈，而我無靈。殊不知物我一理，但有偏正清濁之異。以形氣論之，生必有死，始必有終，安得我獨無靈哉？以理論之，則生生不

窮，人與物皆然。（同上）

他在這裏一面確認世界是一個物質世界，精神依存於物質，即所謂「理在氣中」；同時確認事物都有一個由生到死，由始到終的過程。他並不認了主觀觀念主義的唯我論。但他在另一方面，又認為「太極」是精神世界，由「太極」生出的「陰陽」才是物質世界，同時，認為有「生」「死」和「始」「終」過程的，只是物質，即「形氣」的東西，而從精神即「理」來說，却是「生生不窮」的。所以他又過分誇大精神和感覺的內在作用。所以他又說：「朱子所謂靜中知覺。此知覺不是事來感我，而我覺之；只是心存在有知覺在內，未接乎外也。」（同上）。前一面是唯物論的，進步的，後面是觀念論的，保守的，最後並把「理」絕對化，而墮落到觀念論。

從而轉入到政治論上，他們反對寺院僧侶地主，和無惡不作的宦官。（明朝的錦衣衛，後來完全成為宦官手中的特務機關，左右朝政，任免驅吏，殺人如麻，顛倒是非，蹂躪清議，排除正人，凌虐小民……）故吳與弼說：「宦官釋氏不除，而欲天下之治，難矣！吾庸出焉？」（『語錄』）。胡居仁抨擊佛老敬說：「……其虛所以能濫具萬理，人心亦然。老佛不知，以為真虛空無物。」『禪家存心有兩三樣，一是要無心空其心，一是矧制其心，一是照觀其心……然則禪家非是能有其心，是空其心，死其心，制其心，作弄其心也。」（『居業錄』）。『釋氏既以至變為假，自不得不隨流鼓盪，其猖狂妄行，亦自然之理也。」（『學案』）。他們又反對官僚、貴族大地主，但不敢作正面攻擊，而寄其反感於管理莊地的「莊頭」身上，極力攻擊「莊頭」的「為非作惡」。他們雖沒有正面反對商人和商業資本，但反對功利主義和所謂「利心」，號召「學者」「不可萌」「一毫利心」，去

『裁培自己根本』（吳興弼語錄）。

其次，他們主張：（一）用『井田』之法，去抵制貴族、官僚、富商、大地主的土地兼併和獨佔大量土地；（二）行『資興』『養舉』去代替貴族、大地主的專政；（三）實行『屯田』以至恢復『寓兵』的辦法，減輕中小地主的兵役和軍費負擔，完全轉嫁於農民。故『崇仁學案二』記述胡居仁的主張說：

先生言治法：寓兵未復，且先行屯田；資興不行，且先養舉；井田之法，當以田爲母區，盡有定數，以人爲子，增減以受之；設官之法，正官命於朝廷，僚屬大者養舉，小者自辟。

這都是當時中小地主的要求。但他們的主張，始終沒有得到大地主和明朝朝廷的採納。所以其性質是有着改良主義的內容，却沒有成爲實施的改良政策。

最後，他們雖然反對寺院僧侶地主、宦官、莊頭，也攻擊貴族、官僚、大地主……，但只主張改良，不主張反對封建制度，而且肯定中國封建制的根本大法，即所謂『三綱五常』，是天經地義的真理，是社會、國家，以至個人生存的根本精神。所以吳興弼說：

『三綱五常，天下元氣，一家亦然，一身亦然。』（『語錄』）

這種中小地主的改良要求，是不肯超出舊制度圈子以外的，只有在某種一定的情況下，而又有先進階級的正確主張和領導，它才能發生一點積極的作用。

## 2 薛暄的大地主階級的政治學說

據『四朝學案』『河東學案』及『明史』『儒林列傳』：『薛暄傳』，薛暄字德潤，號敬軒，山

西河津人。生於明洪武二十五年（一三九二），卒於英宗天順八年（一四六四）。父貞先後爲象陽及鄧陵教諭，其本人會登進士第，歷官監察御史，山東提學僉事，大理寺正卿，禮部右侍郎兼翰林學士。依此，薛暄是一位歷任顯官的土地貴族。其著作有『讀書錄』（即『讀書劄記』）十一卷，『續錄』十卷，『學案』云此『大概爲「太極圖說」，「西銘」，「正義」之義疏』，『道論』三卷，『讀詩錄』一卷。

他在哲學上，可說是周、張、二程等以至許衡學的複述。他所以不同於吳與弼、胡居仁，因爲他是完全離開生產勞動，純靠剝削他人勞動爲生的土地貴族，與吳胡代表着地主階級的不同階層。首先他解釋宇宙說：

『太極一箇中虛無物，蓋有此理，而實無形也。』

『無形而有理，所謂無極而太極；有理而無形，所謂太極本無極。形雖無而理則有，理雖有而形則無。』

『統體一太極，卽萬殊之一本；各具一太極，卽一本之萬殊。統體者卽大德之教化，各具者卽小德之川流。』（『讀書錄』）

是他認『太極』是萬物的根源。『太極』的本體，只是『理』，卽精神，一切所謂『萬殊』的事物，都是由『太極』，卽精神世界所派生的。因此，只有精神，卽『理』是最初的獨自存在的東西。於是他又進而強調地說：『理如日月之光，小大之物，各得其光之一分，物在則光在物，物盡則光在光。』（同上）。但此『理』何以化生出萬物呢？他說：『陰陽五行流行發生萬物。』雖然如此，

而『所以陰陽變易者，固理之所爲，而理則一定而不易，所謂恒也。』(同上)因而『流行』的『陰陽』和五行，也全是依存於理而被決定的。因此，他雖然不像陸象山一樣，認爲客觀世界是假象，而認爲『陰陽』是氣體，是『有形』的；但『萬物』却是『虛無一物』的『太極一箇中』生出來的。從而他又說：『石壁上草木，最可見生物自虛中來，虛中則實氣是也。』『一切有形之物，皆呈露出無形之理來。』『理既無形，安得有靈。有形者，可以聚散言，無形者，不可以聚散言。』(同上)。是他雖承認在『無形』的理以外，還有一個『有形』的『氣』的客觀世界的存在，但不是最初，而是被派生的。可是『虛無一物』的『理』，即精神，何以能派生出客觀的物質世界呢？這是無法解決的一個矛盾。他自己也理會到這一矛盾，因而又說：『理只在氣中，決不可分先後。如太極動而生陽，動前便是靜，靜便是氣，豈可說理先而氣後也。』(同上)。在這裏，由於他無法解決自己理論上的矛盾，而只得借朱熹的二元論觀點來掩飾。

從這裏轉入到人性論上，便認爲『性即理』。且從而達到性善論，他說：『觀太極中無一物，則性善可知；有不善者，皆陰陽符錄之渣滓也。』(同上)。這是說，先天的『理』是至善的，不善的東西，是由後天的氣而來的。於是便又降入到形而上學的『天理』『人欲』的說教。另一方面，從這裏轉到政治論上，他便認爲『三綱五常』的倫理等東西，是從人類所秉賦的『性』，亦即『理』而來的，是人類本然的天性。故他說：

天下無性外之物，而性無不在。君臣，父子，夫婦，長幼，朋友，皆物也；而其人倫之理即性也。(同上)

如君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝之類，皆在物之理也。於此處各得其宜，乃處敬之適也。（同上）

人只爲耳目口鼻四肢百骸做得不是，壞了亡義禮智信；若耳目口鼻四肢百骸做得是，便是仁義禮智之性。（同上）

從而他把所謂「人倫」、「四端」、「五常」，解說爲絕對化的東西。故說：

「大而人倫，小而言動，皆理之當然。」

「下學，學人事，上達，達天理也。人事：如父子，君臣，夫婦，長幼之類是也。天理：在人如仁，義，禮，智之性，在天如元，亨，利，貞之命是也。只是合當如此便是理。」（同上）

這樣把中國封建社會根本大法的「三綱五常」和其表現在意識形態上的教條，一一都絕對化。從而更給予人們畫一個日常活動的「十字架」，例如說：「每日所行之事，必體認：某事爲仁，某事爲義，某事爲禮，某事爲智，庶幾久則見道分明。」（同上）

其次，他又複述着定命論的教條，說：「天道流行，命也；命賦於人，性也。」（同上）。這是在教被統治者去聽天安命。而此却是統治者愚弄人民的老一套。

再次，從他的「理」「性」的觀點出發，而論究到階級意識問題時，便說：「一夫之心，與億兆之心同。」（同上）。這是他以「人同此心」的老生常談，去隱蔽地主和農民……之本質歧異的階級意識，企圖以之去疏痺階級間的矛盾。

最後，他說：「絕謀利計功之念，其心超然無係。」（同上）。這表現其反對功利主義的保守立

場，也表現其對新興的市民階級的敵視。

因此，薛暄在政治論上，沒有什麼積極的主張，而只是一些舊教條的堅持和複述。這表現他的保守主義的本質。

### 3 代表地主階級內部之統一傾向的陳獻章的政治學說

陳獻章，字公甫，廣東新會白沙里人，故又稱白沙先生，生於宣宗宣德三年（一四二八），卒於憲宗宏治十三年（一五〇〇）；爲吳康齋之門人，家甚富有，鄉舉及會試中榜後，始從吳康齋學，歸樂陽春台，靜坐其中不出闕外者數年。被時人尊爲一時「真儒」。歷官祭酒，翰林檢討。依此，他的身分，很明白的爲屬於官僚地主階層。其著作，有「白沙要語」及「文集」等。（據「四朝學案」「白沙學案」及「明史」「儒林列傳」「陳獻章傳」）

陳獻章的時代，稍晚於吳康齋、胡居仁和薛暄。

因爲到陳獻章的時候，由於市民階級都市經濟的重新抬頭，以及農村矛盾的發展，顯示着封建制本身的危機。地主階級各階層爲保持階級支配地位這一共同要求下，便顯示其在政治上的統一傾向。從而反映在意識形態上，也便一同傾向於保守。所以作爲地主階級保守傾向之代表的陳獻章學，不只是吳康齋和薛敬軒兩派的折衷和統一，而且更玄學些，政治上更保守些。以故從思想史的本身說，陳獻章學，可算是由陸九淵到王陽明（守仁）的過渡。

陳獻章在認識論上，他首先指出宇宙萬有，都由於「一元」之所爲。例如他說：「天道至無心，比其著於兩間者，千變萬狀，不復有可及，至巧矣。然皆一元之所爲。」（「仁衍論」）。這「

「一元」是什麼呢？他雖然沒有明白指出，但他會說：

此理干涉至大，無內外，無終始，無一息不運會。此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此把柄在手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。……此理包羅上下，貫徹始終，濔作一片，都無分別，無盡藏故也。自茲以往，更有分殊處，合要理會。（『與林緝熙書』）

很顯然，他之所謂「一元」的內容便是「理」，只有「此理」是獨自存在的「萬化」的本源。而目，只須「得此把柄」，便能「天地我立，萬化我出」。這是他已陷入到唯我論。同時，「此理」的本體，在他又發作「道」。「道」是什麼呢？他說「曰：「道可以言狀，亦可以言物乎？」曰：「不可，物固於形，道通於物，有目者不得見也。」」（『無後論』）。是他的所謂「道」，也是存在於客觀世界以外，而支配著客觀存在的東西，（即所謂「通於物」）。或者說，「道」是客觀存在的主宰。從這個論點出發，他便墮落到靈骨的有神論。他說：

神之在天下，其間以至顯稱者，非以其權與？夫聰明正直之謂神，威福與奪之謂權。人亦神也。權之在人，猶在其神也。此二者，有相消長盛衰之理也。人能致一郡之和，下無干紀之民，無所用權；如或水旱相仍，疫癘間作，民日洶洶，以于鬼神之譴怒，權之用始不窮矣。夫天下未有不須權以治者也。神有厲福，人有賞罰。失於此，得於彼，神其無以隔隔代賞罰哉？鬼神顯人道晦，古今有識所憂也。（『城隍廟記』）

這種靈骨的庸俗的有神論，把宋元、特別是兩宋理學，又降低了一步。

但是在「理」以外，還有什麼東西存在着沒有呢？在他的哲學範疇中，還有所謂「氣」和「物」；他說：

天地間一氣而已。誠信相感，其變無窮。人自少而壯，自壯而老，其悲歡得喪，出處語默之變，亦若是而已。孰能久而不變哉？變之未形也，以爲不變；既形也而謂之變，非知變者也。夫氣也者，日夜相代乎前，雖一息變也；況於冬夏乎？……夫氣上蒸爲雲，下注爲潭。氣，水之未變也；一爲雲，一爲潭，變之不一而成形也。其必有將然而未形者乎？默而識之，可與論「易」矣。（『雲潭記』）

這是認爲客觀世界是一個物質的總體，即所謂「天地間一氣而已」；而且認爲存在的一切事物，都是變化無窮的，並都有其發生、發展、死滅的辯證過程。這是他接觸到真理的一面。但是，這在他的哲學中，不是最重要的，最初的東西，而是被派生的，而且其變化和存在，也不是「氣」自己在變化和存在，而是依隨於「理」而變化而存在的。另一方面，他之承認這種變化，正由於當時社會劇烈變動的事實，他從階級關係變化，其階級地位動搖的現實情況上，而獲得的一種認識。從而，在他人的由少而老、而死，那也不過是被派生的物的幻變；而真正的作爲「理」而體現的「我」，却是萬古如一的，不變，不生，不死的。例如他說：「人爭一個覺。才覺使我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知惡，尚奚假錄軒冕而座金玉耶？」（『與何時短書』）。從這裏，他公然歸結到主觀觀念論，並把其唯我論系統化。他說：

……即心觀妙，以揆聖人之用。其觀於天地，日月晦明。山川流峙，四時所以運行，萬物所

以化生，無非在我之極。（『贈容一之序』）

……此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。（『與林緯熙書』）

從這裏轉入到人生論上，他說：『聖道至無意，比其形於功業者，神妙莫測，不復有可加，亦至巧矣。然皆一心之所致。心乎？其此一元之所舍乎？』（『仁術論』）。依此，『聖道』是從『心』所體現出來的，而『心』又是『一元』，即理之『所舍』的。但『心』的本體究竟是什麼呢？他說：『常令此心在無物處。』（『與湛民澤書』）。是『心』也是理所支配的受『令』的東西，但其自身也是能超離客觀世界而獨自存在着的。從這裏轉到知識論上，他便完全否認客觀，只承認有主觀的『心』的作用。只承認能從靜坐中去求悟解，認為宇宙萬有及其變化，只須從靜坐中去體念此心，便都在其中了。故說：『有學於學者，輒教之靜坐。』（『復趙提學書』）。『伊川先生每見人靜坐，便敬其善學。此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公遞相傳授至，於豫章、延平尤專提此教人，學者亦此得力。』（『與羅一峯書』）。從而他認為客觀一切事物的動靜變化……，並不是基於客觀事物的自體，而自基於此心的認識。於是，他並認為所謂『道』原是沒有什麼『動靜』的，而所謂『動』『靜』是源於此『心』的作用。故說：

夫道無動靜也，得之者，動亦定，無將迎，無內外，苟欲靜，即非靜矣。故發隨動靜以施其功也。（『語錄』）

陳獻章在政治論方面，沒有提出什麼具體的主張，而只是安故守舊。在他說的一段話中，表現其守舊的傾向。

寓於此，樂於此，身於此，聚精會神於此，而不容或忽，是謂之曰君子安土敦乎仁也。此即「泰」之「序卦」曰：「履而泰，然後安」，又曰：「履得其所，則舒泰」。泰則安矣。夫泰，通也。泰然後安者，通於此然後安於此也。然「九二」曰：「苞荒，用馮河」。是何泰而憂念即與也？「九三」曰：「顯貞，元咎」。則君子於是時益益恐然，如禍之至矣。是君子之安於其所，豈其泰然而無所事哉？蓋將兢兢業業，惟恐一息之或間，一念之或差，而不敢以息暇矣。「安土敦乎仁論」道不是表現他沒有政治主張，而是表現他對既有一切制度的無條件承認與保守。

其次，在「民日洶洶」的情況下，他主張積極去提倡神道迷信去應痺羣衆，所以他公開宣揚有神論，但又主張同時要用猛烈殘酷的刑罰去鎮壓。而此，也是從來封建統治階級的老套。

因此，陳獻章對於兩宋理學，或其師吳與弼的學說，只接收了消極的反動的一面，而拋棄其積極的進步的一面。所以在思想體系上，他反而是陸九淵的直接繼承者。這當然是受者其階級地位和歷史條件所規定著的。

## 二 代表沒落地地主階級的王陽明學說

### 1 王陽明傳略

據『明儒學案』『姚江學案』，王守仁，字伯安，餘姚（浙江屬）人。學者稱爲陽明先生。生於嘉靖七年，年五十七。是其生年爲明憲宗成化八年（一四七二），卒年則適爲一五二八年。

其父王華，爲咸化辛丑進士第一人，仕至南京吏部尚書。其本人登宏治己未進士第，授刑部主事，改兵部，後謫貴州龍場驛丞，旋知廬陵縣，歷吏部主事，員外郎，郎中，陞南京太僕寺少卿，鴻臚寺卿，旋以左僉都御史，巡撫南贛，兼江西巡撫，南京兵部尚書，後又以原官兼左都御史，起征思田，以平定南贛，汀漳，橫水，桶岡，大帽，利頭等農民『叛亂』及宸濠內亂等功，封『新建伯』，後又親自平服思田『苗亂』。依此，王守仁爲世代顯官之土地貴族，而爲平定農民和苗族暴動的創子手。

其著作，有『王文成公全集』三十八卷，今世界書局仿印名『王陽明全集』，卷數同。其中卷一，卷二，卷三之『傳習錄』，可爲其哲學思想的代表作；卷九至卷十五之『奏疏』及卷十六至卷十八之『公移』，可爲其政治思想之代表作。

## 2 認識論上的主觀觀念論

由於其時地主階級地位的動搖，墜落，以及無力解決現實問題等關係上，致地主階級，特別是貴族大地主，離開現實，不敢面對現實，因之在意識形態上，歸結爲玄學的發展，王陽明便成爲其思想代表者。所以他在認識論上，依他自己說，最初會根據朱熹的『格物』說爲研究的出發點，即一面從承認客觀的存在作爲出發點，但結果『鑽求至於得病』，還不會得到了解，於是便超離現實，兩眼朝天，閉門靜思，『動心忍性』，才大澈大悟，只是所澈悟的，却是主觀觀念論的東西。黃宗羲在『明儒學案』中說：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而備考亭之書，循序『格物』。顧物理吾心，終判爲二，無

所得人。於是出入佛老者久。及至居夷處困，勵心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟「格物致知」之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。

他自己說：

朱子所謂「格物」云者，在卽物而窮其理也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也；是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之身耶？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？……以是例之，萬事萬物之理莫不皆然。是可知心與理爲二之非矣。（『傳習錄』）

他在這裏，便不獨提出對朱熹「格物」論的反駁，並正面提出不能「求理於事事物物之中」，而只能「求理」於此心，「心與理」不是兩件事。但就他自己所提的論證，也完全和他所要證明的道理相反的。封建時代的「孝」，並不是如他所解釋的那種東西，而是基於封建的財產關係，基於封建的父子關係的具體性上發生出來的。王陽明在這裏，不僅只從抽象的方面出發，只從父子關係所表現的一個角度的結果出發，而且完全抹煞了封建的父子關係之另一角度的非孝的結果。所以王陽明一開始就鑽入了牛角尖。

他的這種思想方法的變化過程，全不是偶然的。由於在當時的情況下，地主階級企圖從現實上去追求社會矛盾的解決，當然「鑽求至於得病」而不能得到結論的。因此，便只有把因果倒置地從觀念中去追求出路，在虛構現實的矛盾。這決定他不能不深入到文學的領域中去。從而他又達到如次之一

## 觀念論的見解：

若鄙人所謂『致知格物』者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則可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。是合心與理而爲一者也。（同上）

因而所謂事事物的『理』，不是從研究事事物的本身得出的結論，而是憑『吾心良知之天理』所加於事事物的。然『良知』是什麼呢？他說：『未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。』（『語錄』）。依此，他所謂『良知』，即所謂『心』，即精神的本體。所以又說『良知』即天理』，說：『心之本體，即天理也；天理之昭明靈覺，所謂良知也。』（同上）。這不獨是孟軻的先驗主義的複述，而且把它降低到主觀觀念論。因此又說：

夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣。這物理而求吾心，吾心又何物耶？物即理也。……心雖主乎一身，而實官乎天下之理，理雖散在萬宇，而實不外乎一人之心。（『傳習錄』）

這不但確認精神支配着存在，且以爲對一切客觀存在的認識，都不應從客觀存在的自身去追求，而只容求之於人類自己的頭腦中。從這裏，他便更進一步去否定客觀存在的實在性，而把它排列爲觀念着的幻像，故又說：

常聞人是天地的心，曰：『人又甚麼叫作心？』對曰：『只是一個靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。天沒有靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地，鬼神，萬物，離却我的靈明便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明，離却天地，鬼神，萬物，亦沒有我的靈明。（同

上)

因而只有『靈明』是存在的，其他宇宙萬物便都是由『靈明』所派生的東西。所以他的門人問他：『天地、鬼神、萬物、千古見在，然我的靈明，則非與其死俱滅乎？』他肯定的答說：『今夫見死人，其精靈遊散了時，其所認識的天地、萬物，在於何處？必與吾人之心同歸於寂。』亦即所謂：『人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心即天，言心，則天地萬物皆舉之矣。』這樣不又達到露骨的『唯我論』的結論，並公然宣揚有神論。但那種『靈明』何自來呢？他在這裏，便也只有求助於上帝和歸結到庸俗的獨斷論。

因此，在他看來，一切實在的存在，都不是存在的，而是虛無的，是由觀念派生着的幻影。故他又說：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫質？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？仙家說虛，從養心上來；佛氏說無，從出離生死上來。却於本體上加知這些字意在，便不是虛無的本色，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些字意在。良知之虛，便是天之太虛，良知之氣，便是太虛之無形。日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有對象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？（『傳習錄』）

到這裏，除『聖人』的『良知』以外，便只有王陽明自己是存在着的了。但是『物即理也』，絕不是他自己也是無法存在的呵！

不過依照他的理論邏輯，人應是同等的具有這種先驗的「良知」。亦即「天理」，那末，為什麼人家中又有各種各樣的思想意識之歧異呢？易言之，有所謂「善」「惡」之分呢？他說：

「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能加省於毫末也。」

「一點良知，是爾自家的準則；爾意念好處，他是便是，非便是非，更聽他一些不得；爾只不要欺他，實實落落，依着他做去，善便存，惡便去，何等穩當。此便是致良知的實功。」

然而一方面，「良知」既是惟一存在的東西，「爾」還能拿什麼去「欺他」呢？依照他自己的論點去邏輯，這不啻又構成其自己理論上的矛盾，且成了空無所指的「遁辭」。另一方面便認為不符合於「良知」的「廓然大公」的思想意識，是由於「良知」為後天的「物欲」所昏蔽。從而又達到其所謂「天理」「人欲」之分的論點。他說：「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲，此作聖之功也。」（『語錄』）。同時又歸結的說：「無善無惡，是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善為惡是格物。」（『傳習錄』）。他這樣去解說人類意識的懸殊，即階級意識的懸殊。這就是說，本質，即「心」是無善無惡的，只有意識才有善惡。亦即所謂「無善無惡者，理之靜也；有善有惡者，氣之動也；不動於氣，即無善無惡是謂至善。」（『傳習錄』）。善惡的來源，是由於對外界的感覺，區別善惡的標準，則在於先天的「良知」，他的門人王汝中也對他這一結論提出疑問：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。畢竟心亦未是無善無惡。」其另

一門生錢德洪駁論說：「心體原來無善無惡；今習染既久，覺心體上見有善有惡在。爲善去惡，正是復那本體工夫。若見得本體如此，只說無工夫可用，恐只是見耳。」陽明乃總合兩說曰：「正要你們來辯破此意。二君之見正好相資爲用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種。利根之人，直從本源头上悟入，人心本體原是明絕無滯的，原是個未發之中；利根之人一悟本體，卽是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在；本體受蔽，故且教在意念上質落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」（同上）

從這裏轉入到智識論，便教人們忘情現實，只從觀念上去追求玄學的理解。其工夫卽在去人欲，亦卽除善惡。但善惡是從動中派生的。所以他說着意動自然是動，但着意靜也是動；靜是理的本然，動則是本然之自發的，所謂靜中自動，動亦是靜。這樣只要把「良知」的心本體上的塵垢滌除，便自然歸於澄明而萬理自明了。

然而治者依照這樣玄學公式就可以把不同的階級意識統一了嗎？他說這工夫是要從「知」與「行」的統一上去追求的。凡人不能「作聖」，由於其「知」與「行」的分離；「知」離開「行」便不是真「知」，「行」離開「知」便是亂「行」。故他說：

行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能明覺精察，便是妄行，便是學而不思則罔，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是罔想，便是思而不學則殆，所以必須說個行。原本只是一個工夫。

爲什麼呢？因爲『某嘗說：知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。』『今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便即是行了；發動處有不善，便將這不善的念头克倒了。須要澈根澈底，不使那一念不善。此是我立言宗旨。』

依此，王陽明的所謂『知』，就是理論，所謂『行』，就是實踐，他並提出由理論到實踐的統一。這是有着積極性的。不過他的所謂實踐，不是對客觀世界的實踐，而是內心修養的實踐。所以在他，理論和實踐的統一，不是主觀和客觀之矛盾的統一，而只是主觀方面的內在矛盾的統一。同時，他又只能提出『知是行之始』，即實踐根據於理論，而不知理論是從客觀實踐而來的。因此，在他自己的論點上，『知行合一』論的那點積極性也是消滅了的。

王陽明『知行合一』論的階級意義，在企圖從背對現實的基礎上，去改造人們的觀念，把不同的階級意識軟化於所謂『良知』的下面，即教人們超離現實去追求所謂『良知』的幽靈。

### 3 保守主義的政治論

他從認識論轉入到政治論上，便把『大學』『八目』拿出來，並依照其自己時代的階級要求去解釋。（請參看全書：卷二十六『大學問』）

他曾先設定一個前提說：『陽明子曰：大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫聞形骸而分爾我者，小人矣。』這在客觀上，有着天下爲一家和人類平等的意義，但在他

的主觀上，則在全圖借這種美麗的詞句，去隱蔽地位懸殊的階級關係，息寧諸階級相互間的矛盾。這在他對『明明德』、『親民』、『止於至善』三目的解釋上，表現得明白：『明明德』者，立其天地萬物一體之體也。』然何以去立其天地萬物一體之體呢？易言之，何以能消除階級間的敵對矛盾呢？他說用『親民』的手段去實現。故說：『「親民」者，達其天地萬物一體之用也。』『親民』又何從能『達其天地萬物一體之用』呢？他說『親民』即在使社會全體在思想意識上都達到以『天下猶一家，中國猶一人』的自覺程度。故說『親民，乃所以明其「明德」也。是故親吾之父以及人之父，以及天下人之父；而後吾之仁，實與吾之父，人之父，與天下人之父而為一體矣。實與之為一體，而後孝之「明德」始明矣。親吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄；而後吾之仁，實與吾之兄，人之兄，與天下人之兄而為一體矣。實與之為一體，而後弟之「明德」始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁；然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂「明明德於天下」，是之謂「家齊國治而天下平」，是之謂「盡性」。』

因此，他之所謂『明明德』，主要的內容，便在修明『三綱五常』；所謂『親民』的主要內容，便在統治者對『三綱五常』拿『知行合一』的精神，以身作則去領率人民；所謂『天下猶一家，中國猶一人』，便是說，要在最理想的『三綱五常』的秩序下面，把『天下』和『中國』統一起來，以達到『天地萬物一體之體』——也就是絕對精神的統一。

然而達到絕對精神之統一，即『達其天地萬物一體之用』的『親民』根據在那裏呢？他說在於人

『心』體的『良知』。在這個『良知』的基礎上，由統治者以身作則，倡導發的教化作用，便能『明其明德』，然後使『天下』和『中國』之人，對源於『天命之性』的『三綱五常』的『身體力行』，達到『極則』，即『至善』。所以他又說：

『至善者，明德，親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈性不昧者，此其至善之發見！是乃明德之本體，而即所謂良知者也。』至善之發見，是而是焉，非而非焉。輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝、物則之極，而不容少有疑議，增損於其間也。少有疑議，增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂也。

在這裏，他在所謂『至善』的節目下，不但把相對性的『是非』無時空條件的絕對化，並以其一個階級的『是非』標準，作爲沒有商量餘地的『民彝、物則之極』，去否認『是而是』，『非而非』的不同的階級意識。到這裏，『天下猶一家，中國猶一人』的積極意義，便在這種封建專制主義的論點下面歪曲了。無怪他許多論點能符合封建專制主義信徒的脾胃。

他這樣把一切對立物的矛盾，都在『天然之中』的範圍下面被解除了。從而又根本否認一切事物的對立矛盾性，而達到如次的結論：

『本末』若曰兩物，則既爲兩物矣，又何可以言本末。

語再說回來，依照王陽明『良知』是『天理』在人性方面的體現，因而他便把『三綱五常』，特別是父家長的宗法制和身份從屬的等級制，提高到『天理』的地位。因此又說：

……以此純乎天理之心，發之事父，便是孝，事君，便是忠，發之交友怡民，便是信與仁。

只在此心去人欲存天理上用功便是。（『傳習錄』）

於是，他便根據自己製造的圖式，去反對農民理論家的墨子。他說：『父子兄弟之愛，是人心生意發端處，如木之有抽芽。自此而仁民愛物，如木之有幹有枝葉也。墨氏將父子兄弟與遠人一例，便沒有發端處，安能生生，安能謂之仁？』（同上）。同時，並以同一的理由去抨擊佛家。其實佛家並不反對『三綱五常』，只是其維護『三綱五常』的表現方式和儒家不同。

但在王陽明的時代，不懂這種理想的封建主義圖式，已經在行着急劇的解體而且又發生着反封建的農民暴動。王陽明便從其階級的保守立場上，一面企圖採用教育的方式，去麻痺被統治者階級反抗意識的發展，把它束縛於這種倫理的觀念下面。爲實施這種教育原則，王陽明並親自採取了一些實施步驟，如：『頒行社會教條』、『批立社學師者老名單』、『牌行臨山縣延師設教』、『牌行南潯府延師設教』、『旌獎節婦牌』等（『公移』）便都是這一原則的實施。一面，則創立『鄉約』的機構，作爲行將潰決的封建防障。所謂『鄉約』的本質，在加強豪紳統治農村的機構，防止農民反抗運動的發展，尤在反對正在發展中的農民軍。其內容，在『南潯鄉約』中說的明白（『全集』卷十七），照錄如次：

容爾民：昔人有言：『蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，不染而黑。』民俗之善惡，豈不由於積習使然哉？往者新民蓋常染其宗族，叛其鄉里，四出而爲暴，豈獨其性之異，其人之罪哉！亦由我有司治之無道，教之無方，爾父老子弟，所以訓誨戒飾於宗庭者不早，黨阿習染於里閭者無窮，誘掖獎勵之不行，導引叶和之無具，又或憤怨相激，狡僞相殘，故蓬使之日然日流於惡。

則我有司與爾父老子弟，皆宜分受其實。嗚呼！往者不可及，來者猶可追！故今特爲鄉約，以協和爾民，自今凡爾同約之民，皆宜孝爾父母，敬爾兄長，教訓爾子孫，和順爾鄉里，死喪相助，患難相恤，善相勸勉，惡相告戒，息訟罷爭，讜信修睦，務爲良善之民，共成仁厚之俗。嗚呼！人雖至愚，責人則明，雖有聰明，責已則昏。爾等父老子弟，毋念新民之舊惡，而不與爲善，彼一念而善，即善人矣。毋自恃爲良民，而不修其身；爾一念而惡，即惡人矣，人之善惡，由於一念之間，爾等深思善言，毋忽。

一、同約中推年高有德爲衆所敬服者一人爲約長，一人爲約副，又推公道果斷者四人爲約正，通達明察者四人爲約史，精健康幹者四人爲知約，禮儀習熟者二人爲約贊。置文簿三扇，其一扇備寫同約姓名，及逐日出入所爲，知約司之；其二扇一書彰善，一書糾過，約長司之。

一、同約之人，每一會，人出銀三分，送知約具飲食，毋大奢，取免饑渴而已。

一、會期以月之望，若有疾病事故不及赴者，許先期遣人告知約，無故不赴者，以過惡書，仍罰銀二兩公用。

一、立約所於道里均平之處，擇寺觀寬大者爲之。

一、彰善者，其辭顯而決；糾過者，其辭隱而婉，亦忠厚之道也。如有人不弟，毋直曰不弟，但云聞某事兄敬長之禮頗有未盡，某未敢以爲信，姑書之以俟，凡糾過惡皆例此。若有難攻之惡，且勿糾使無所容，或激而遂肆其惡矣。約長副等，須先期陰與之言，便當自首。衆共誘掖獎勸之，以與其善念，故使書之，使其可改。若不能改，然後糾而書之，又不能改，然後白之。

官，又不能改，同約之人，執送之官，明正其罪，勢不能執，幾力協官將請兵滅之。

一、通約之人，凡有危疑難處之事，皆須約長會同約之人與之裁處區畫，必當於理，濟於事而後已，不得坐視推託。陷人於惡，罪坐約長約正諸人。

一、寄莊人戶，多於納糧當差之時躲回原籍，往往負累同甲，今後約長等勸令及期完納應承，如踏前弊，告官懲治，削去寄莊。

一、本地大戶，異境客商，放債收息，合依常例，毋得磊算，或有貧難不能償者，亦宜以理量寬。有等不仁之徒，輒便捉頭盜取，挾寫田地，致令窮民無告，去而爲之盜。今後有此，告諸約長等與之明白，償不及數者，勸令寬捨，取已過數者，力與追還，如或恃強不聽，率同約之人鳴之官究。

一、親族鄉鄰，往往有因小忿，投賊復仇，殘害良善，釀成大患。今後一應鬪毆不平之事，鳴之約長等，公論是非，或約長出之，即與隱諭解釋，敢有仍前妄爲者，率諸同約，呈官誅殄。

一、軍民人等，若有陽爲良善，陰通賊情，販買馬牛，走傳消息，歸利一己，殃及萬民者，約長等率同約諸人指實勸戒，不悛，至官究治。

一、吏書，義民，總甲，里老，百長，弓兵，機快人等，若攬差下鄉索求資發者，約長率同呈官追究。

一、各寨居民，昔被新民之害，誠不忍言，但今既許其自新，所佔田產，已令退還，毋得再懷前仇，致極地方。約長等常宜曉諭，令各守本分，有不聽者，呈官治罪。

一、投招新民，因兩一念之善。貸爾之罪，當痛自克責，改過自新，勤耕勤織，平買平賣，思同良民，無以前日名目。甘心下流，自取滅絕。約長等各宜時時提撕曉諭，如墮前非者，呈官懲治。

一、男女長成，各宜及時嫁娶，往往女家資聘禮不充，男家資嫁裝不置，遂致愆期。約長等各各省證諸人，自今其稱家之有無，隨時婚嫁。

一、父母喪葬，衣食棺槨，但盡誠孝，稱家有無而行，此外或大作佛事，或盛設宴樂，傾家費財，俱與死者無益。約長等其各省證約內之人一遵禮制，有仍蹈前非者，卽與糾惡簿內書以不孝。

一、當會前一日，知約預於約所擺設張具於堂，設告諭牌及香案，南向。當會日，同約畢至，約贊鳴鼓三，衆皆詣香案前序立，北面跪聽約正讀告諭畢，約長合衆揚言曰：『自今以後，凡我同約之人，只奉戒諭，齊心合德，同歸於善。若有二三其心，陽善陰惡者，神明誅殛。』衆皆曰：『若有二三其心，陽善陰惡者，神明誅殛。』皆再拜興，以次出會所，分東西立。約正讀鄉約畢，大聲曰：『凡我同盟，務遵鄉約。』衆皆曰：『是。』乃東西交拜，興，各以次就位，少者各酌酒於長者三行。知約起，設彰善位於堂上，南向，置筆硯，陳彰善簿。約贊鳴鼓三，衆皆起，約贊唱請舉善。衆曰：『是在約史。』約史出就彰善位。揚言曰：『某有某善，某能改某過，請得之以爲同約勸。』約正渴質於衆曰：『如何？』衆曰：『約史舉甚當。』約正乃揖善者進彰善位，東西立。約史復謂衆曰：『某所舉止是，請各舉所知。』衆有所知，卽舉，無，則曰：『約史所舉是矣。』約長副正皆出就彰善位。約史書簿畢，約長舉杯揚言曰：『某能爲某善，某能改某過，是能修其身也。某能使某族人爲某善，改某過，是能齊其家也。使人人若此，

風俗焉之不厚？凡我同約，當取以爲法。」遂屬於其善者，善者亦酌酒酬約長曰：「此豈足爲善，乃矜長者過獎，某誠悼作，敢不益加砥礪，期無負長者之教。」皆飲畢，再拜謝約長，約長答拜，興，各就位。知約撤彰善之席，酒復三行，知約起，設糾過位於階下，北向，置筆硯陳糾過簿，約贊鳴鼓三，衆皆起。約贊唱請糾過。衆曰：「是在約史。」約史就糾過位，揚言曰：「聞某有某過，未敢以爲然，姑書之以俟後圖，如何？」約正獨質於衆曰：「如何？」衆皆曰：「約史必有見。」約正乃揖過者出，就糾過位，北向立，約史復通謂衆曰：「其所聞止是，請各言所聞。」衆有所聞即言，無，則曰：「約史所聞是矣。」於是約長副正皆出糾過位東西立，約史書簿畢，約長謂過者曰：「雖然，姑無行罰，惟速改。」過者跪請曰：「某敢不服罪。」自起酌酒，跪而飲曰：「敢不速改，重爲長者憂。」約正副史皆曰：「某等不能早勸諭，使子陷於此，亦安得無罪？皆酌自罰。」過者復跪而請曰：「某既知罪，長者又自以爲罰，某敢不卽就戮，若許其得以自改，則請長者無飲，某之幸也。」趨後酌酒自罰。約正副咸曰：「子能勇於受責如此，是能遷於善也，某等亦可免於罪矣。」乃釋爵，過者再拜，約長揖之，興，各就位。知約撤糾過席。酒復二行，遂飯，飯畢，約贊起鳴鼓三，唱申戒，衆起，約正中堂立，揚言曰：「嗚呼！凡我同約之人，明聽申戒，人孰無善，亦孰無惡，爲善雖人不知，積之既久，自然善積而不可掩；爲惡若不知改，積之既久，必至惡極而不可赦。今有善而爲人所彰，固可喜；苟遂以爲善而自恃，將日入於惡矣。有惡而爲人所糾，固可愧；苟能悔其惡而自改，將日進於善矣。然則今日之善者，未可自恃以爲善，而今日之惡者，亦豈遂終於惡哉？凡我同約之人，蓋共勉之。」衆皆

曰：『敢不勉。』乃出席，以次東西序立，交拜，與，遂退。

在『鄉約』以外，又創立所謂『十家牌法』（見『全集』卷十六，二三三—三四頁）和保長法（見同上卷十七，二八三頁）。『十家牌法』是使村民互相監視，牽制的一種連坐法，保長法是給予鄉村豪紳以統馭和指揮農民的一種軍事權力，強制農民自己去反對，鎮壓『叛亂』的農民，使農民自相殘殺。

王陽明的這種『鄉約』、『十家牌法』、『保長法』……，是在地主階級反對農民暴動的基礎上產生的。他們用這種辦法去擴大農村豪紳地主的權力，把所謂『良民』放在豪紳地主的嚴密統制和監視下，控制羣衆的活動；達到其孤立農民軍的目的。最毒辣的，還實行了瓦解農民軍的一種自首政策，即所謂保護『新民』的辦法。他這種辦法，在以後，不就成了豪紳地主統治農民的成規，並爲會黨奪取其原則，去反對太平天國和珍黨的農民軍；爲封建專制主義的信徒所襲取來反對人民，反對革命（現在又爲日寇所利用來奴役中國人民，反對中國民族。——增補），這對於中國民權的發展上，也是起了很大的反動作用的。但若改變其內容，特別改爲權在人民，又不以家長爲基礎，而以公民爲基礎，成爲由下而上的組織，却成爲一種有進步內容的形式。

另一方面，他又主張調協地主階級內部諸階層的利益。所以他在一方面，雖主張限制寺院地主的佛老，從屬於世俗大地主的權利之下，但不主張排除他們。這在『全集』卷九『奏疏』：『諫迎佛疏』一文中，說得明白。一方面，在農民暴動與震蕩之亂的當中，許多中小地主喪失的土地，暴動和亂子過去後，又爲豪紳、官吏所侵佔。他主張歸還他們這種侵佔的土地。這在『全集』卷十三『奏疏

計處地方疏」等文中表示得明白。同時爲和緩階級間和地主階級內部的矛盾，他又主張減免中小地主以至小所有者及農民負擔（請參閱『全集』卷十三『奏疏乞寬免稅糧急救民困以彈災變疏』等文）。最後他主張用商稅來彌補軍費和財政（參閱『全集』卷九『奏疏疏通鹽法疏』及卷十『議南贛商稅疏』卷十一『再請疏通鹽法疏』等文）。這，在把地主階級對軍費和財政的負擔，轉嫁於市民階級的身上，拿撥稅去壓制他們（參閱上揭『議南贛商稅疏』等文）。而此，也正是其時地主階級和市民階級矛盾的表現。

王陽明的政治思想和主張，較之其哲學思想更要保守。更要反動；在哲學思想上，却還把中國哲學的思維能力又提高了一步，並提出『知』和『行』這一對矛盾的範疇及其關聯，在政治思想上，只是從反對人民的方面看到了人民力量的偉大，這是他較其前驅者高明點的地方。但今日的王陽明主義信徒，却始終還不肯承認羣衆力量的偉大。

#### 4 作爲陽明哲學之正統派的王學右派——王汝中錢德洪等的一派

王畿，字汝中，別號龍溪，浙江山陰人。歷官南京職方主事，武選郎中（『明儒學案』『浙中王門學案二』）。他與錢德洪（緒山）同爲『王學』右派鉅子，而爲其代表者。著有『王龍溪全集』十二卷。

在王陽明死後，他和錢德洪等人會倡導了地主階級的自救運動。在思想戰線上，屹然和代表農民階級的『王學』左派相對峙。『明儒學案』『本傳』云：

先生林下四十餘年，無日不講學，自兩都及吳楚閩越江浙皆有壽舍，莫不以先生爲宗盟，猶周流不倦。

他的哲學思想，基本上宗守陽明的『衣鉢』，而作了進一步的玄學化的解釋。他甚至把精神的本體和思想意識分辯，認爲精神的本體是『至善無惡』的，思想意識是有善有惡的，所以精神的本體具有能判別善惡的『良知』。但『良知』何自來呢？其作用又是怎麼樣呢？他說：

良知原是無中生有，即是未發之中，此知之前，更無未發，即是中節之和；此知後，更無已發，自能收斂，不須更主於收斂，自能發散，不須更期於發散，當下現成，不假工夫修證而得。致良知，原爲未悟者談。信得良知過時，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管而自不過其則也。

良知是造化之精靈，吾人當以造化爲學。『造』者，自『無』而顯於『有』，『化』者，自『有』而歸於『無』。吾之精靈，生天生地生萬物，而天地萬物復歸於『無』。無時不至，無時不『化』，未嘗有一息之停。自元會運世以至食息微妙，莫不皆然。如此，則造化在吾乎？而吾之致知功自不容已。

王畿把王陽明的『良知』釋爲所謂『造化之精靈』，天、地、萬物都由這種『精靈』所派生，而在實際上又都是不存在的。這在基本上，雖還根據王陽明，但比較更庸俗更神學化了。

然而『良知』，亦即精神的本體是至善的，爲什麼思想意識又有善有惡呢？他說：

『吾人一切世情，嗜欲皆從愈生，意動始有不善。若能在先天心體上立根，則意之所動，自然不善；世清，嗜欲，自無所容；致知工夫，自然簡易省力。若在後天動意上立根，則未免世。

情，嗜欲雜有，致知工夫轉覺繁雜。顏子先天之學也，原憲後天之學也。」

這是說，先天的精神的本體是至善的，從外界的「世清、嗜欲」感覺而來的思想意識，是惡的，即「立根」在「先天心體上」的便是善的，「立根」在「後天動意上」，即依於對外界的感覺而來的，便是惡的。這不但死硬地反對唯物論，而又反對客觀主義。但他們把自己的思維活動限制在所謂「先天心體」的狹隘圈子裏，便完全硬化了。而他這種思想方法，却有着階級內容的，「立根」於所謂「先天心體」的思想意識，正是不敢面對現實的沒落期地主階級的東西，「立根」於所謂「後天動意上」而表現「世清、嗜欲」，即現實要求的思想意識，正是生產階級的唯物主義本質。這不獨表現其反對農民階級，而且是企圖拿地主階級的思想方法去教育他們。

因此，王畿比王陽明更陷空，更保守，更反動了。

### 三 表現地主階級政治思想的迎光返照之

#### 陸桴亭李中孚學說

封建地主階級的階級地位，到明末清初之際，愈陷於動搖，表現其無力挽救的危機。但是歷史上斷沒有一個掌握統治權的階級，肯靜待其命運來判決的；他們無論在何種絕望的境地，卻不能不表現其「迎光返照」的掙扎。而這時的地主階級，實未到大窮水盡的境地。在這種情況下，便產生孫奇逢（一五七五——一六七六）、李中孚、陸桴亭、陸桴亭等人的學說，為這時期地主階級政治思想的代表。他們對於政治原理，基本上只保守從來地主階級一貫的成規和教條，並無新的東西加進去，也沒

有什麼新的發展，有的也只多餘一點復古的主張，例如李中孚的衣鉢門人王心敬，在其『豈川集』中的『選舉』、『節兵』、『馬政』、『區田法』、『圃田法』、『井利說』、『井利補說』等篇，但是一些對前人成規的複述和一些復古的要求。因為他們爲其垂死的階級地位掙扎，便要求把舊秩序原封不動。例如孫夏峯說：

賢賢爲天地而立心，爲生民而立命，其心及今猶爲存在。

陸隴其序陸桴亭『思辨錄』云：

士生斯世而欲言學，豈不難哉？功利之習浸淫於人心，……根深蒂固而不可拔，合三代以來聖賢相傳之道……。

這一面，表現其特別感受市民階級的威脅，而反對功利主義，一面表現其保守和復古的傾向。他們從保守的立場上出發，由於對現實的社會矛盾，完全沒有勇氣去處理，所以在政治論上只重復舊說，而不敢提出任何新主張。因而便偏從所謂『世道人心』上作工夫，企圖從觀念形態方面去和緩現實的矛盾。

在他們的思想體系中，有一個特別重要的共同特點，即他們均從調和朱、陸出發。這緣在地主階級地位危殆的時際，從其共同的利害上，要求其階級內部各階層的調和，較之王陽明的時代更爲迫切。所以他們和王陽明不同，而成爲折衷論者。所以李中孚說：

陸之教人，一洗支離錮蔽之陋，在儒教中最爲徹底，使人言下爽快虛裕，以自有所有。朱之教人也，循循有序，恪守洙泗家法，中正平實，極切初學。要之，二先生均於世教人心有大功，

不可輕爲低昂也。（『李二曲先生全集』卷四）

在上列諸人的著作，尤其李中孚的『全集』中，關於調和儒家名派的論點甚多。總括的說，他們認朱熹的『居敬窮理』，陸九淵的直覺的本源的認識。同時他們對於王陽明哲學的某些論點，則提出批判。因爲王陽明哲學是陸象山陳獻章的一個宗派，而反對朱熹學派的；在根本的精神上，究竟還是土地貴族的哲學，不適合於調和地主階級內部諸階層意識形態的要求。所以陸隴其說：『……則高顯之學，雖兢兢陽明，多切中其病；至於本原之地，仍不能出其範圍。豈非陽明之說，浸淫人心，雖有大賢，不免猶蹈其弊乎？』（『清學案小識傳道學案』引）又說：『聞太倉陸桴亭先生之學，而未嘗獲親矣……得所謂「思辨錄」者，其辨異同，晰疑似，一準於程朱。其於金谿、新會、姚江，雖未嘗力排深拒，而深知其流弊之禍世。』（『思辨錄序』）。

但他們在認識論上，却承繼了陸象山的主觀觀念論的基本論點，只採朱熹『居敬窮理』的修養工夫。而朱熹學的根本精神，是『理』『氣』二元論，『居敬窮理』只是其精神。所以他們拋棄了朱熹哲學的重要部分，有進步內容的部分，只接受其不重要的，落後的部分。所以：

李中孚說：

學問之要全在定心，靜而安，寂而不動，感而遂通，廓然大公，物來順應，猶如照鏡，不迎不隨，此之謂慮，此之謂得其正。（『反身錄』）

今日不必求『易』於『易』，而且求『易』於己。人當未與物接，一念不起，即此便是無極而太極。及事至念起，惺惺處，即此便是太極之動而陽，一念知斂處，即此便是太極之靜而陰。

無時無刻而不以去欲存理爲務，卽此便是天行健，君子以自強不息。人欲淨盡而天理流行，卽此便是乾之剛健，中正純粹。（『全集五』，『錫山語錄』）

陸桴亭說：

中正仁義而主靜，周子立言甚周匝。然主靜之下，又自註曰：「無欲故靜。」無欲者，無人欲也；無人欲，則純乎天理矣。是周子以天理爲靜，以人欲爲動。主靜者，主乎天理也。主夫天理，則靜固靜，動亦靜矣。豈有偏靜之弊乎？（『清學案小識太倉陸先生傳』）

這是說學問的道理，只當求之於內心，不當求之外的客觀世界，從內心得來的，才是「純乎天理」或「得其正」的道理；從外在的客觀世界感覺得來的，是要不得的「人欲」。因此，他們在爲學和修養上，把自己從現實的客觀存在隔絕開，而限制於內在的狹小的腔子裏。

這在政治意義上，便在教人忘情泯識，不要去注視現實生活的利害，不要從現實方面去追求，而要忘情現實，從精神方面找出路。他們企圖藉這種階級的騙局，去和緩當前社會的矛盾關係，階級間的利害衝突和鬭爭的形勢。

這就是說，他們企圖把當前社會一切對立的矛盾，放在所謂「去欲存理」的內心方面隱蔽起來，而使之隱蔽化。在他們，認爲如果人人能至於「人欲淨盡」，那現實的階級矛盾不是完全可以緩和了吧？不過他們這種大知識分子或「大儒」的理論把戲，對於生產階級是不能有影響的，他們只曉得「實事求是」的去求其現實的生活。在長期的封建社會過程中，農民不僅學會了許多方法去組織自己的力量，和多種鬭爭的形式，而且學會了不受統治階級的欺騙，不管統治階級說得怎樣好聽，在沒有

成爲現實以前的空話，是不能取得他們信任的。

此外，由於在當時市民階級已排演其歷史的日程，而開始清算封建地主所堆砌粉飾的歷史，發生了否認舊史的考證學。顧炎武的『音學』、『音論』、『詩本音』、『易音』、『古音表』、『求古錄』、『石經考』及其他關於金石文字等著作，以及戴震等人的考證學，不只把地主階級的歷史陳案推翻，而且是有着科學和唯物論的豐富因素的。因此展開了明清之際的樸學運動。地主階級的學者便從舊的傳統史觀的立場上去反對樸學，而形成了樸學和反樸學的兩條戰綫鬭爭。

## 貳 農民派政治思想的發展

### 一 代表農民階級思想的王學左派——王良的

#### 政治學說

王良，字汝止，號心齋，泰州安豐場人。生於明憲宗成化十九年（一四八三），卒於世宗嘉靖十九年實曆十二月八日（一五四一）（『明儒學案』『本傳』），著有『王心齋全集』。

『本傳』又稱：「七歲受書鄉塾，貧不能竟學。從父商於山東，常衡『孝經』，「論語」，「大學」袖中，逢人質難。」『其父受役，天寒起，鹽冷水。先生見之，痛哭曰：「爲人子而令親如此，尙得爲人乎？」於是負事則身代之。先生雖不得專功於學，然默默參究，以經證悟。」他終身沒有什麼科第功名，也不會作過什麼官。同時他又傑出身於貧困之家庭，又作過廷丁（即監民）。在他的

時代，封建農村正在解體的過程中，日從而地主階級對農民的剝削日益加劇，農民的階級意識亦因而發展。在這種時代的急流下，王良便以農民階級的代言人而出現了。這證之其徒朱恕為樵夫，夏延口爲田夫，韓貞爲陶瓦匠（『明儒學案』『泰州學案』各『本傳』）的事實，其階級性便更爲明顯。

『王良本傳』又稱『陽明巡撫江西，歸良知之學，大江之南，學者翕然從信。唯先生僻處，未之聞也。有黃文剛者，吉安人，而寓泰州。聞先生論，說曰：「此絕類王巡撫之談學也。」先生喜曰：「有是哉？雖然，王公論良知，良論格物。如其同也，是天以王公與天下後世也；如其異也，是天以良與王公也。」即日起行，以古服進見；至門中，舉笏而立。陽明出迎於門外，始入。先生據辯良久，始心折。移其坐於側……下拜自稱弟子。退而釋所聞，間有不合，悔曰：「吾輕易矣。」』『陽明以先生意氣太高，行事大奇，痛加裁抑。及門三日，不得見。陽明送客出門，先生長跪道旁曰：「良之過矣。」陽明不顧而入。先生隨之庭下，厲聲曰：「仲尼不爲己甚。」陽明方揖之起。」依此，他和陽明，從『格物』與『良知』之不同的思想出發點上，便顯示着唯物論和觀念論的對立。他之所以拜見陽明，意在轉變陽明，即所謂『以良與王公』。然這種根本立場的矛盾是無法調協的，所以引起兩人間之不斷的齟齬。

王良的思想方法，是完全從日常現實生活的具體問題出發的；他從當時『玄之又玄』的『良知』說中衝出，認爲『真理』，即道，並不在天上，而在於現實生活中。屹然樹立其唯物論的體系。例如『本傳』說：

陽明而下，以辯才推龍溪，然有信有不信。唯先生於眉睫之間，省覺人最多；謂『百姓日用

即道」，雖僥倖往來動作處，指其不暇安排者以示之，聞者爽然。

他這樣進入「格物」論，確認「物」不過爲「吾身上下前後左右」的一切實在的東西，並不是什麼「心」裏的東西；「格」則便是「窮矩」，即找出其規律之謂。人類不過能找出這個「矩」，而達到對客觀實在的認識而已。因此，他的「格物」論，不僅根本否定了「心性」論，而且和朱熹的所謂「格物」，也是內容不同的。

然而怎樣去「格物」呢？「本傳」說：「先生以「格物」即「物」有本末之物，身與天下國家一物也；格知身之爲本，而國家天下之爲末。行有不得已，皆反求諸己。反己是格物的工夫。量欲齊治平，在於安身。易曰：「身安而天下國家可保也」；身未安，本不立也。知安身者，則必愛身敬身，愛身敬身者，必不敢不愛人，不敬人。能愛人敬人，則人必愛我敬我，而我身安矣，一家愛我敬我，則宗齊，一國愛我敬我，則國治，天下愛我敬我，則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。此所謂淮南格物也。」這把從來由「安心」方面去追求「安身」的觀念論的教條顛倒過來，確認「身安」而後能「心安」，易言之，只有現實的物質生活，才有第一義的意義。又說：「卽事是學，卽事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。」（『全集語錄』）。這是說所謂「學」在認識客觀的具體事物，所謂「理」，都在於客觀的事物之中。但愚民爲饑寒所迫，身不能安，便無暇去學習那些道理。同時，說「天下、國家」和「人」都是客觀存在着的東西，但「天下、國家」不是抽象的，而是由具體的個人組織起來的。而生活在這「天下、國家」裏的人與人的關係，都是相對的。如次的幾句話更說得明白：「知保身而不知愛人，必至於適

已自便，利己害人，人將報我，則吾身不能保矣，吾身不能保，又何以保天下國家哉？」（同上）。

在政治上，他表白自己的意趣說：「伊傅之事我不能，伊傅之學我不由，伊傅得君，可謂奇遇，如其不遇，終身獨管而已。孔子則不然也。」（『本傳』）。這是說，他不贊成伊傅說那種爲個人效勞的事業，也不贊成他們那種所謂王佐之才的學問；他們是依人或事的，如果沒有那樣的皇帝來重用他們，便只能『獨善其身』的；依力量有力量的人來賞識，重用，那是沒有保證的，是偶然的事情。從來的儒家，都把伊傅說一流人物，描畫爲最高的典型。他對伊傅一流人物的批評，也表現其和儒家學的對抗。（自然，他所批評的，是儒家所歪曲了的伊尹，大概他也並不知道伊尹曾是革命領袖。）他自己的意趣，則在依靠羣衆，爲羣衆而鬪爭。大概在當時，他們曾有着政治團體的組織和活動。故『本傳』云：『歸家，遂自創輪，招搖道路。』在王良死後，其門徒仍繼續着行動。『泰州學案』說得明白：

『山農（顏鈞）游俠，好急人之難。趙大洲赴貶所，山農偕之行；徐波石戰沒元江府，山農尋其骸骨歸葬。顏欲自爲於世，以寄民胞物與之志。……然世見其張皇，實賢不肖皆惡之。以他事下南京獄，必欲殺之……山農以成出，年八十餘。』（按：徐波石、趙大洲均爲王學左派人物——羽。）

『梁汝元，字夫山，其後改姓名爲何心隱。吉州承豐人。』『時吉州三四大老方以學顯，心隱恃其知見，輒狎侮之。』『謂「大學」先齊家，乃構萃和堂以合族，身理一族之政，冠婚喪祭賦役，一切通其有無。行之有成。入會邑令，令有賦外之征，心隱貼書以請之。令怒，惡之當

道，下獄中。』『心隱在京師，開各門會館，招來四方之士，方技雜流，無不從之。』後爲嚴（嵩）黨捕殺於獄中。

依此，何心隱終生在領導農民和地主階級執持着不斷的鬭爭，並試行了一種空想的社會主義理想——在這一點上，他頗同於傅立葉和歐文。他這種空想社會主義，在行動上雖是改良主義的，但他那種堅定的立場，和在地主階級面前至死不屈的精神，却是值得我們學習的。

顏山巖以八十老翁，也不免爲地主階級的政府逮捕，監禁，以至充軍；何心隱更爲大地主的嚴嵩賊黨所逮捕，殘殺。可見當時階級鬭爭形勢的尖銳，也可見地主階級政府的何等殘暴！他們企圖用逮捕，監禁，流徙，殘殺羣衆領袖的恐怖政策，去壓服羣衆，挽救統治。然而事實上，這却只促速了明朝政權的死亡。

## 二、『異端之尤』的『王學』左派另一代

表者李贄的政治學說

『王學左派』最後出現了一個異端之尤的李贄。

李贄，字卓吾，一名篤吾，福建泉州晉江人，生於嘉靖六年（一五二七）；萬曆三十年（一六〇二）被地主階級的政府殘殺於京師獄中。（按吳虞：『明李卓吾別傳』稱其自刎，不確。）

李贄的著作，明朝地主階級看作『洪水猛獸』般的邪說，曾幾次被焚燬：一爲萬曆三十年，給事中張問達所奏請，一爲天啓五年（一六二五）御史王雅量所奏請。

李銳的學說，在明末社會矛盾劇烈的情況下，得到人民和進步知識份子的歡迎，對當時思想界形成一種大支配力。故陳明卿云：「卓吾書盛行，咳唾間非卓吾不歡，几案間非卓吾不適。朝廷雖焚燬之，而士大夫則相與重繙，且流傳於日本。」（轉引自「別傳」）。有近人馬君曾搜集李卓吾遺著。現北平圖書館藏李氏遺著頗富。

李卓吾從農民階級的立場上，給予相承數千年的地主階級政治學說——儒學以嚴厲的抨擊。前此許多農民派的理論家，大多仍假借儒學的幌子，去說明自己的思想和主張，沒有把儒學的面目拋棄掉。在李卓吾，他大胆的指廢儒學不但無益於天下國家，是致亂的東西，並認為有自以為知識的儒學者，實際是毫無知識的。故「藏書紀傳總目後論」略曰：

自儒者出，而求志達道之學興，儒臣雖名為學，而實不知學，往往學步失故，踐跡而不能造其域。其實不可以治天下國家。自儒者以文學名為「儒」，故用武者遂以不文名為「武」。而文武從此分。夫聖王之王也，居為後先疏附，出為奔走禦侮，曷有二也！……嗚呼！託名為儒，求治而反亂，而使後世之真才實學，大賢上聖，皆終身空室蓬戶已也。則儒者之不可以治天下國家信矣。

他從而認為所謂是非，都不是絕對的，而是相對的，那不只因歷史條件的變化而改變是非的標準，而且由於各種人生活條件的不同，而不能有是非的「定論」和「定質」。以孔子學說的原則作為是非的標準，其實是抹煞是非的，即使孔子的原則當時會符合是非的標準，那末，時代和情況不同了，若孔子生到現在，也會改變其是非原則的。故「藏書紀傳總目前論」略云：

人之是非，初無定質；人之是非人也，亦無定論。無定質，則是彼非，並首而不相容；無定論，則是此非彼，亦並行而不相容矣。前三代無論矣，後三代——漢、唐、宋是也，中間千百餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更替不相一也；昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔子復生於今，又不知作如何是非！而可遽以定本末行賞罰哉？

這在理論上，不但顯示其邏輯的嚴密，而且顯示其蓋然的正確性。

從而又更進一步，揭穿當時地主階級拿孔子教條來欺人的不對，以及其外仁義而內卑鄙、自私、貪婪的假面具；並讚揚「力田者」和「作生意者」『言行』一致，其所說的反能符合具體的事實和真理。故其答『秋天台書』略云：

『承教，深中狂愚之病。然此乃孔子之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而自足也；若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲『願學孔子』之說者，乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憶其「非夫」，而公謂我願之歟？且孔子未嘗教人之學孔子也，使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰：「爲仁由己」而不「由人」也哉？何以曰：「古之學者爲己」，又曰「君子求諸己」也哉？惟其「由己」，故諸子不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己，無人，故教惟在於因人。』

『恐公尚有執己自是之病，未可遽以人皆說之，而遂自以爲是，而遽以非人之不是也，未可遽以「在邦必聞」而遂「居之不疑」，而遂以人盡異學之道非孔孟之正脈笑之也。試觀公之行事，

殊無甚異於人者，人盡如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知識以至今日，均亦耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博採風水以求福蔭子孫，皆爲自己身家計，慮無一僮爲人謀者。及夫開口課學，便說：「爾爲自己，我爲他人。」「爾爲自私，我爲利他。」「我憐東家之饑矣，又思西家之寒，難可忍也。」「某等肯上門教人矣，是孔孟之志也。」「某等不肯會人，是自私自利之徒也。」「某行雖不謹，而肯與人爲善。」「某等行雖端謹，而好以佛法害人。」以此觀之，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講。其與「言顧行，行顧言」何異乎？以是謂非孔孟之訓乎？翻思此等，反不如市井小夫，身履其事，口說其良知之旨，近時惟龍溪先生足以繼之，近溪先生稍能繼之，公繼東廓先生，終不得也。何也？名心太重也，回護太多也。實多惡也，而專談「志仁無惡」；實偏私也，而專談「汎愛博愛」；實執定已見也，而專談「不可自是」。公看龍溪有是乎？近溪有是乎？」

這裏他無情的暴露儒者，講的冠冕堂皇的一套，作的是自私自利的一套，以及知識份子理論的踏空，和其言行的相反；而市民階級和農民階級，說的是作生意和耕田的一套，作的也是這一套，不只言行一致，而其所說的，便也是真道理。

另一方面，他於否定儒學，解別當時所謂儒學之後，便把其所謂「王學左派」自別於前者，極力推許「左派」各人物。例如他的「黃安上人入大孝文」中有云：

當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋（王良字）爲最英靈。心齋本一灶丁，目不識丁，聞人

讀書，便自悟性。往經江西見王都堂，欲與之辯質所悟，此尚以朋友往也。後自知不如，乃從而卒業。故心齋亦得聞聖人之道。此其軀骨爲何如者！心齋之後爲徐波石，爲顏山農。山農以布衣講學，雄視一世，而遭讒陷，波石以布政使請兵督戰，而死廣南。雲龍風虎，各從其類，然哉！蓋心齋真英雄，故其徒亦英雄也。波石以後爲趙大洲，大洲之後爲饒黔渠。山農之後爲羅近溪，爲何心隱。心隱之後爲錢懷蘇，爲程後台。一代高似一代。心隱以布衣而出頭倡導，而濟橫死；近溪雖免於難，然亦幸耳。卒以一言不見容於江隱，蓋英雄之士，不可免於世，而可以進於道。

這段話，表現他在理論戰線上之堅強而鮮明的階級性。黨派性。從而他悍然地主階級對「王學左派」分子的殘殺，而揭破其代言者之殘酷的偽善的面目。他說：

吾因而益信談道者之假也。心隱之獄，彼含怒稱冤者，皆未嘗識面之夫；其坐視心隱之死，反從而下石者，靈聚徒講學之人。然則匹夫無假，故不能掩其本心；談道無真，故必欲剗其出類，又可知矣。

這不只暴露統治階級殘害進步學者和羣衆領袖的罪惡，並指出統治階級和其代言人，都是些最虛偽、最毒辣無恥的壞蛋，而所謂匹夫匹婦的羣衆，却是最老實、最善良的人們。

他在這裏，立論的立場相當嚴謹，階級意識也相當明瞭的。但是李卓吾，只盡了對地主階級批判的任務，却未能從根本上去解剖其社會，也未能給農民階級指出正確的鬥爭方針。這當然是由於歷史條件和其階級本性所限制着的。

### 三、隨着封建農村的崩潰而來的農民派的

#### 政治學說——顏元的唯實主義

「顏先生元，字易直，又字滄然，直隸（河北）保定府博野縣北楊村人」（被墾：『顏氏學記』「顏元傳」）。又號習齋。生於一六三五年（明崇禎八年），卒於一七〇四年（清康熙四十三年）。其著作有『顏氏遺書』（收在『畿輔叢書』中），『顏李遺書』二帙共二十本。

據『顏氏遺書』「年譜」云：顏元幼時，其父已往遼東，在當地又另娶；顏元五十歲時赴東尋訪父跡，一銀工金某妻示其墓。是顏父係從餘村被排擠出去的一個失業農民，並或已轉成手工業者謀生他方。又據梁吞若君『訪顏習齋先生墓』（見天津『益世報』民國二十四年五月二十一日『教育與社會』副刊）云：「顏先生三歲失了父親，母親不久又改嫁，養育在吳姓。」又云：「顏先生墓……在博野北楊村西……低低一坯荒丘，錯雜在顏氏族人的許多墳墓之間。」『年譜』又載其語云「吾力事農民，不迫食廩」。日人渡邊秀方『中國倫理學史』云：「他自己二十二歲學醫，其後學成，率子弟躬耕以爲生。」他自己又說：「一日生存，當爲生命辦一日之事。」是他在那一時代的環境下，始終都不會脫離生產勞動和農民的生活。

在他的思想體系中，自始說貫穿着和儒學，特別是兩宋以來的理學，作國爭的精神。例如他排斥宋學說：「靜閑而久愛空談之學，必至厭事，厭事必至廢事。故談人才，敗天下者，宋學也。」（『年譜』）。同時，並認爲宋明以來談性命的理學，不但是無益有害的東西，而且完全是空談。故他

說：

『僕妄謂性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。』所得而更講之，共聽之，共醒共行之者，性命之所用，如詩書六藝而已。即詩書六藝，亦非從列生講聽，要惟一講即教習；習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。』（『遺書』『存學篇』）

在這裏，他並認為只有和現實生活有關的知識，特別是生產等實際知識，如技藝之類，才是可講的可理解的。但那也不是僅從理論的學習上可以得到的知識，而是要理論和實踐的一致，即不但要從實踐上去印證理論，而且要從實踐上去獲得認識。因此，在教育上，他主張教、學、作的統一。

但是他的理論中也有所謂『性』，這『性』的內容又是什麼呢？『遺書』：『存人』篇說：

、堯、舜、周公之言性也，合身言之。故曰有物有則。堯、舜性之，湯、武身之。堯舜率性而出，身之所行皆性也，湯武修身以復性，據性之形以治性也。孔門後惟孟子見及此。故曰：形、色天性，惟聖人可以踐形。形、性之形也；性、形之性也；舍形則無性也，舍性亦無形矣。

依此，他認為：所謂『性』，不是言之無物的玄虛的東西，而是客觀事物的規律，『故曰有物有則』；其次，萬物都有『形』和『性』的兩面，物便是『形』和『性』的統一。而他之所謂『性』和『形』，便是事物的本質和現象。

這由於其從階級的現實生活，特別是從生產勞動的實踐性上，所以認為只有那有益於現實生活的

勞作才是有用的；非此，則不過是有閒階級的娛樂與欺騙的勾當。因而又說：『人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便世上少一分。』（『存學』）。從而又認為『書本上見，心頭上思，可無所不及，而最易自欺欺世，不特無能，其實一無知也』（『言行錄』）。這不只是說學者式的著作，是無益的東西，並認為脫離實際生活的知識份子，其實是最無能力，最無知識的，他們憑書本和主觀想出的道理，除去能騙已騙人以外，是沒有多大用處的。

其次，當時統治階級教人民從內心上去克制『邪念』，他便認為只有那班不勞而食的人才有『邪念』；終日勞作不已的生產階級，根本便沒有什麼『邪念』存在他們的腦中，因為他們所追求的，只是現實的生活。『年譜』上載其語云：

『吾不用農事，不違食慾，邪妄之念，亦自不起。若用十分心力，時時往天理上作，則人欲何自生哉？信乎！力行近乎仁也。』

他轉入到政治論上，由不勞者不應得食之一根本觀念出發，便確認生產者之所以貧窮痛苦，由於社會上有一部分不勞而食者的存在；他們之所以能夠實現其不勞而食的生活，最主要的由於其『佔有』農業上最主要生產手段的土地。而土地本身係天惠物，一部分人應用強力去『佔有』，根本上便是不合理的。所以他從農民階級的立場上，提出打破土地私有制度，以平均分配於農民的一個要求。故『遺書』『存治篇』說：

『天地間田，宜天地間人共享之。若順彼富民之心，即盡萬人之產而給一人，所不厭也。王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人而不一頃；爲父母者，使一子寬而踏子

貧，可乎……況今荒廢至十之二三，懇而井之，轉移於流離無告之民，給牛種而耕焉，田自良有餘矣」。

他其次的一個主張，便是「寓兵於農」的軍事制度。因為在顏元的時代，滿洲奴主貴族的侵略，和中國民族的危機已很嚴重，他的「寓兵於農」的主張，即在武裝全國人民去抵抗侵略。這證之滿清入關以後，只有農民軍堅決抗戰到底，許多農民軍並自動要求和政府聯合抗戰那些事實，是十分明白的。

最後，他在如次的一段話中，能表現其堅持真理的氣魄和毅力：

「立言但論是非，不論異同，是則一二人之見不可易也，非則雖千萬人之所同不隨聲也。豈惟千萬人而已哉，雖千百年同遠之局，我輩亦當以先覺覺後覺，不可附和雷同也。」（『遠書』：「學問篇」）

這是適應於敵對階級之階級意識的歧異上來說的。在敵對階級的意識中，自然存在着敵對的是非，是無由達到同一的。但革命的階級，只應問是否真理，不當以人廢言；也不應作羣衆的尾巴，和受歷史傳統的束縛。在這裏，他把原則性提到了相當的高度。

（增補：按今日某些大地主分子，企圖拿顏元的學說來反對工人和農民，來破壞民族的團結抗日。這不只沾污了顏元，而且是他們的徒勞。顏元的學說，固然還有些值得我們吸收的積極因素，但只有從馬克思主義的基礎上去吸收，才是有用的，同時，今日的先進農民，也已經找着其領袖了。）

### 參 市民階級政治思想的形成與發展

#### 一 黃宗羲的非君論——市民階級民主思想的萌芽

黃宗羲，字太冲，浙江餘姚人，又號梨州，亦號南雷，生於明神宗萬曆三十七年（一六〇九），卒於清康熙三十四年（一六九五）。

其著作有『明儒學案』（六十二卷），『宋儒學案』，『元儒學案』，『易學象數論』（六卷），『春秋日食曆』（一卷），『律呂新義』（二卷），『孟子師說』（四卷），『明史案』（二四四卷），『宏光紀年』（二卷），『龍武紀年』（一卷），『永曆紀年』，『魯紀年』，『贛州失守記』，『紹武專記』，『四明山叢記』，『海外痛哭記』，『日本乞師記』，『舟山興廢』，『沙定洲紀亂』，『陽姓本末』，『汰存錄』，『授時曆故』，『大統曆推』，『授時曆假如』，『西曆假如』，『回曆假如』，各一卷；『氣運算法』，『勾股圖說』，『開方命算測圓要』諸書。又有『今水經』，『四明山志』，『台嚴紀遊』，『匡廬遊錄』，『瘠樹隨筆』，『明文海』（四百八十二卷），『續宋文鑑』，『元文鈔』，『思舊錄』，『姚江瑣事』，『姚江文略』，『姚江逸詩』，『自著年譜』，『明奪待訪錄』（二卷），『南雷文案』（十卷），『外集』（一卷），『吾悔集』（四卷），『撰杖集』（四卷），『蜀山集』（四卷），『詩曆』（四卷），『明奪習書』（一卷）等。（據『四朝學案』、『漢學師承記』）

他精究地理、數學、幾何和中西回曆等科學，從時代上相對來說，均有其相當的成就。

在這裏，我們不欲廣泛的涉及黃宗羲思想知識的全貌，只略述其政治思想。他從市民階級的立場出發，認為人類的本性都是『自私』『自利』的，並無論所謂聖人或帝王都是如此。所以他說：

有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或與之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，不以一己之害爲害，而使天下釋其害，此其人之勤勞，必千萬於天下之人；夫以千萬倍之勤勞而已又不享其利，此非天下之人情所欲居也。故古之人君，出而不欲入者，許由務光是也；入而又去之者，堯舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。（『原君』）

市民階級常以其自己的觀點去概括全人類全歷史的過程。黃宗羲在這裏，便認為所謂人類『自私』『自利』的根性，自人類社會的發生那一天起便是這樣的。他認為人類的本性都是『自私』『自利』的，所以歷史上的所謂帝王和聖人也者，也都和常人一樣。他們由這種根性出發，便把天下國家看作私產，作爲子孫萬世家系承襲的產業。但這種自私自利的根性，是人人相同的，所以誰都想把天下國家作爲其私產，以此，便構成社會爭亂的根源。故他說：

後之爲君者，果能保此產業傳之無窮，亦無怪其私之也。既以產業視之，人之欲得產業，雖不如我？密絨縻，固屬竊，一人之智力不能勝天下，欲得之者衆，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰在其子孫矣。（同上）

這種個人主義的思想，相對於當時的封建思想說，却是進步的、革命的。

另一方面，以這種自私自利的人們去組織社會，那不會糟糕嗎？他說，在維護各個人『私利』的

基礎上，便產生總體的利益，即「公利」；在統一「私利」和「公利」的基礎上，便形成國家，出現君主。所以這種君主，在其本來的意義上，不過以維護各個人的「私利」之總體的「公利」為根據而存在，只是一種公僕的性質。故他說：「古者，以天下為主，君為客；凡君之所以舉世而經營者，為天下也。」（同上）。但是他認為「君」亦係同樣具有人類之一般「私利」根性的「人」，要他犧牲個人的「私利」來謀大家的「公利」，那完全是違反人類本性，而無法實現的。所以設君的結果，後來便漸次喪失人民之所以設君的本來意義，君位成了人們作為「私利」爭取的目標，反給予社會以種種惡果。故他又說：

今也，以君為主，天下為客，凡天下之無地安寧者，為君也。是以其未得之，屢毒天下之肝腦，離散天下之女子，以博我一人之產業，曾不慘然！曰：「我固為子孫創業也。」（同上）

所以爭奪君位的人們，在其爭到手以後，便發揮其「私利」的根性，來剝削、壓制天下之人民，以滿足其一人一家的「淫樂」。故說「其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視為當然，曰：『此我產業之花息也』。」（同上）。從而他認為君位的設立，是社會最大的禍害，從全體的福利來說，便只有取消君位，任各人在私利的個人主義的基礎上去自由發展。所以「原君篇」說：

然則為天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自私也，人各得自利也。

從這裏，他進而反對封建統治階級的代言人，儒家所謂「君臣之義」的理論，他說：「豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人乎？」（同上）。他指摘他們這種政治理論的完全不合理，呵斥他們

爲「小區」。

然而又教誰來掌握政權呢？易言之，取消君主制度，又拿一種什麼政治制度來代替，來體現「公利」和「私利」之統一的秩序呢？從這裏，他提出「民主主義」（梁啟超：『清什學術概論』）的主張來。但是他的「民主主義」政權的機構又是怎樣的呢？他從政治上有治法無治人的見解出發，而提出立法的主張來。例如他說：

『三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝三王知天下之不可無養也，爲之授田以耕之，知天下之不可無教也，爲之授地以桑麻之，知天下之不可無教也，爲之學校以興之；爲之爲姻之禮以防其淫，爲之卒築之賦以防其亂。此三代以上之法也，固專管爲一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其壽命之不長也，子孫之不得保有也，思慮於未然以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，非天下之法也。……夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲私之壞之，壞之者固足以害天下，創之者，亦未始非害天下者也。乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博敬章之餘名，此俗儒之勸說也。即論者論天下之治亂，不繫於法之存亡。夫古今之變遷秦而一盡，至元而又一盡。經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者，蕩然無具；苟非爲之深思遠覽，一一通變，以復井田，封建，學校，卒乘之舊，雖小小更革，生生之戚成終無已時也，即論者謂有治人無治法，吾則謂有治法而後有治人。』（『原法』）

但他認爲『三代以上』之『法』，是『爲一己而立』的『法』，後來的『法』，是『非法之法』的『一家之法』，都是不合時宜的；他所主張的『法』，是『藏天下於天下』的『天下之法』。因

此，他所主張的『法』，是市民階級民主主義的法，是進步的，革命的，和從前商鞅等人所主張的『法』，有着本質的不同。商鞅等人所主張的『法』，是改良主義的，其進步性是有限的。

然而又該由誰來立法，誰去執行呢？在黃宗義，對於執法的行政機關，他認為只要在法治的原則下，可以不定要廢除君主，但却要行使內閣制，即所謂『置相』。例如他說：『古者不傳子而傳賢，其視天下之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子，天子之子不賢，尚賴宰相傳賢。足見宰相與天子亦不失傳賢之意。』（『置相』）。但是以宰相為中心的內閣是怎樣組織的呢？他說：『宰相設政事堂，使新進士舉之，或用待詔者，……列五房到政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房，分曹以舉衆事。』（同上）。依此，所謂『政事堂』就是行使政權的最高權力機關；『政事堂』的組織內容，基本上同於現代國家的內閣，所謂『五房』的性質，基本上也同於現代的內務：不管，軍政，財政，司法各部。

然而又怎樣能保證內閣不致違法，能充分代表『公利』呢？在這一點上，他主張在國家的行政體制以外，還有表現立法和監察權的各級權力機關。所以他又說：

東漢太學生三萬人，危言深論，不畏豪強，公卿避其貶議，宋諸生伏闕撻鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶為相近。使當日之在朝廷者，以其所非是為非是，將見盜賊奸邪慙心於正氣霜雪之下；君官而事可保也。乃論者目之為褻世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳獻，正坐破壞學校所致。（『學校』）

是他所主張的立法和監察權力機關，形式『相近』於過問國家政治的『東漢太學』和『宋講

生」。但是這種「學校」的組織形式，怎樣能表現其立法和監察權的作用呢？他說：「每朝望日，天子臨幸太學，宰相六卿議議皆從之。祭酒南而聽學。天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。」（『學校』）。這近似於現代政府負責當局向議會（學校）作報告，與議會（學校）向政府負責人提出質問和議決大計方針的一種方式。其次，關於地方的立法和監察機關，他是如此說的：

郡縣朝望大會一邑之縉紳士子，學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。……郡縣官政事缺失，小則糾絕，大則伐鼓號於衆。（同上）

其方式與中央立法監督機關無異。依此，他之所謂「學校」的性質，基本上同於後來的代議機關。雖然，黃宗羲對這種代議機關的說明，還是欠明確的，而此正是和其時市民階級的幼稚程度相照應。

其次，黃宗羲的另一個值得注意的主張，是土地國有。他說：

世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之爲十矣。……天下屯田，見額六十四萬四千四百十三頃，以萬曆六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃八畝律之，屯田居其十分之一也。授田之法未行也，將九分之二耳。由一以推九，似亦未爲難行。況田有官。民，官田者，然民所得而自有者也。州縣之內，官田居其十分之三，以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尙餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所佔，則天下之田，自無不足。（『田制』）

這是主張取消封建的土地佔有，給農民以土地，把農民從封建的束縛下解放出來，使之成爲自由

人。這種由國家授與農民土地的辦法，即所謂國有農用。他同時主張廢除封建土地佔有的疆界制度。他說：『夫賦授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其疆界制度之末乎？』（『田制』）。和這一問題相關的，他又主張重訂賦稅制度，『田制篇』又說：『吾意有王者起，必當重定天下之賦；重定天下之賦，必當以天下爲則。』（同上）。『夫三十而稅一，天下之稅也。』（同上）。這種減輕賦稅的主張，主要在對抗苛重的封建賦稅，和要求廉價的糧食。這種土地國有的主張，正表現市民階級的革命性。土地國有，本來是資產階級民主革命所應完成的任務。今日有些市民學者，認爲土地國有是社會主義革命的任務之一，是完全錯誤的，實際上，由於以前各國資產階級革命沒有完成這一它應完成的任務，才由社會主義革命來附帶完成。

最後，基於市民階級要求減輕軍費負擔，改革封建性的募兵制，和備積軍事力量，他主張實行徵兵制度。『兵制篇』說：

『余以爲天下之兵，當取之於口；而天下爲兵之養，當取之於戶。其取之於口也，教練之時，五十而出二，調發之時，五十而出一。其取之於戶也，調發之兵，千戶而養一；教練之兵，則無資於養。』

『夫五十口而出一人，則其役不爲重；千戶而養一人，則其費不爲難。而天下之兵滿一百二十餘萬，亦不爲少矣。』

此外，黃宗羲對於貨幣制度，邊防政策，人才銓敘制度等，都提出適當的主張。茲不贅述。黃宗羲的政治思想和主張，雖然還表現其相當模糊和幼稚，然有着不少積極的、進步的、革命的

因素，尤其在當時有着其不小的進步意義。

## 二 王夫之的經濟欲望論

王夫之，字船山，湖南衡陽人，與黃宗羲同時。著作等身。其『啟蒙鑿論』、『詩廣傳』、『易外傳』、『尚書引義』等書可爲其思想的代表作。王夫之在哲學上，較黃宗羲有一大步前進。

他在哲學上，是一個唯物論者。他認爲一切事物是客觀存在的實體。而且，他認爲事物之呈獻到我們眼中的都是物的現象。而不是物的本質。故他說：

「物生而形形焉，形者質也；形生而象象焉，象者文也，形則必成象矣，象者象其形矣。在天成象而或未有形，在地成形而無有無象。視之則形也，察之則象也。所以質以視章，而文由察著；未之察者，弗見焉耳。」（『尚書引義』卷六）

從而他認爲本質和現象是有因果關係的。認識本質，便要從現象的分析着手，但從現象之部分上着眼，却不能達到本質之認識的。故他說：

「請觀之物，白馬之異於人也，非但馬之異於人也，亦白馬之異於白人也，卽白雪之異於白玉也。疏而視之，雪玉異而白同；密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異矣。人之與馬，雪之與玉，異之質也，其白則異以文也。故統一於白，而馬之白必馬，而人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪，從白類而馬之，從馬類而白。既已爲馬，又且爲馬之白，而後成乎其爲白馬。故文質不可不分而弗俟合也。則亦無可編爲損益矣。」（同上）

在邏輯上，他主張兼用分析和歸納的方法，由現象以達到本質的認識。因為並不能從部分的現象去達到本質的認識，而是要從全體上由分析以達到歸納。然而所認識的物的同一性，也只是相對，而不是絕對的。例如他說：『耳目手足之爲體，八相若也，而不相爲實。……易衣而可別號爲一人也。故疏而視之相若，密而察之，一敏一理，未有果相若者。因而人各爲質者，則質以文別，而體非有定審也。』（同上）。他在這裏，並指出了同類物的一般性及其各別的特殊性。

另一方面，他不只認爲物的本質的變化，便會引起現象的變化；並認爲部分的變化，又會影響全部的變化，本質是變動的，所以現象也是變動的。他說：『一人之身，居要者心也，而心之神明，散寄於五藏，待感於五官，肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一藏失理，而心之靈已損失。無目而心不辨色，無耳而心不識聲，無足手而心無所指使。一官失用，而心之靈已廢矣。』（同上）。

從而他認爲『心之神明，散於五官』；即人能認識現象，由於人身具有這種感官去攝取現象。他從這裏達到其環境決定論的理解，確認環境決定人類的意志，意志支配人類的行爲。例如他說：『思慕爲而祭行焉，情生文者也。思慕易忘而因昭格之頃，感其洞洞屬屬之心，以思成而不忍敬，文生情者也。』（『韻通鑑論』卷十三）。因此他認爲要養成善良的國民，則只有去改善其環境：

『賢子以孝，不如其安子；賢弟以友，不如其裕弟；賢婦以順，不如其緩婦。魄定魂遁而神順於性，則莫之或言而若或言之。君子所爲以天道養人民，榮之以名以暢其魂，惠之以實以厚其魄，而後夫人自愛之心起。德教者，行於自愛者也。親之而人不容疏，尊之而人不容慢。』（『詩廣傳』，『周南篇』）

「道生於餘心，心生於餘力，力生於餘情。故於道而求有餘，不如其有餘情也，無餘者滯滯之情也。滯滯之情，惻生乎愁苦，愁苦之情，生夫劬倦。劬倦者，不自理者也。生夫惕快，乍惕快而甘之，生乎敬修，天下未有必安而能行者也。安於所事之中，則餘於所事之外；餘於所事之外，則益於所事之中。日共有餘，知此能安。人不必有聖人之才，而有聖人之情，滯以無餘者，莫之能得者也。」（同上）

這話說，人類的思想意識和行為是由其現實生活的環境所決定的；生活於愁苦貧乏環境的人，是貧乏者的思想意識，生活於有開環培的人，便形成一種歸縱修飾的思想意識……只要生活的環境適當，沒有聖人那種乏資的人，也會形成和聖人一樣的思想意識。因此，他認為要改進人們的思想意識，首先在改造其生活環境。

他從這裏又進一步確認人類生存的鬭爭目的，在爭取其現實生活的利益，和適合其要求的優良環境。即所謂「求適其情」。同時由於人們思想意識的歧異，其對種要求也不一樣。違反其這種現實要求，父便不能養其子，無不能養其徒，政府不能治其人民。例如『讀通經論』卷十說：

「人人有情不一矣。以物文，則樂理物而相取；名所不致，雖爲之而不樂於終。此慈父不能得之於子，嚴師不能得之於徒，明君不能得之於臣民者也。故因名以勸實，因文以全質，而天下博欣鼓舞於致實崇質之中，以蕩其心情者，性之依也。拂其情，拂其性矣。性者，天之安也。拂其性拂其天矣。」

但不論人的思想意識怎樣不同，爲豐衣足食的物質欲望的鬭爭，却是共同的。故他說：「易曰之

黃帝。冕、舜垂衣裳而天下治。食之氣靜，衣之用，乃可以文。蒸民之總治，后纓立之也。聖德賡、性情賡矣。」（『詩廣傳』卷五）。誰若沒有物質欲望，那他便完全沒有「生理」；但若違反其物質欲望，去加以歪曲的制約，那便是違反自然的發展，喪失人生的意義。故他又說：

「人之生理，在生氣之中，元自湛然充滿，修蓬桑茂。伐能絕之，使不得以暢茂，即又不施以琢磨之功，任其頑質，則天然之美既喪，人事又廢，君子而野人，人而禽，得此爲之。」○

「若以樸言，則唯飢可得而食，寒可得而衣者爲切實有用。養不死之軀以待盡，天下豈言少若而人耶？自鬻爲奴，穿窬爲盜，皆以全其樸，奚不可哉？」

「養其生理自然之文，而修飾之，以成於成者，禮也；『詩』曰：「人而無禮，胡不遘死？」遘死者，木之伐而爲樵者也。」（『佚解』）

當時封建統治階級的代言人，盡力教人民從精神生活方面找出路，不要追求現實生活的物質利益。王夫之在這裏是從反對這種駁謬宣傳立論的，是有着戰鬥的內容的。

他於是又達到可貴的社會進化論的見解。首先，他認爲人類的物質生活和社會文明，是不斷進步的。所以從來進步的人，都不因故守舊，而善於因時勢推進文明。故曰：「日用飲食，民之質也。君子之所善成，不因焉者也。……是以君子慎言質，而重言文也。」（『詩廣傳』；『小雅篇』）

其次，他使具體的從人類歷史來說明，認爲歷史是不斷變遷，不斷進化的。他說：「若謂古人淳樸，漸至澆漓，則至於今日，當悉化爲鬼魅矣。」（『讀通鑑論』卷二）。「堯人以前，我不敢知也，君無適主，婦無適超，父子，兄弟，朋友不必相信而親。意者其僅顯光之察乎？庖犧以前，我不

敢知也；辟食類食相雜矣。九州之野，有不粒不火者矣——毛血之氣燥，而性爲之不同。軒轅之治，其猶未宣乎？」（『詩廣傳』卷五）。他在這裏，一面根據傳說，對原始社會的進化程序，給予正面的說明；一面反詰頑固的保守派，說明社會如沒有進化，便不僅沒有當前的文明，人類自身也不知成了什麼東西了。這是有着積極內容的見解。

再次，他認爲政治形態也不是今不如古，而是步步進化的；認爲「堯、舜、禹、湯」以前的政治是最落後的，『武王革命』成功後的周朝封建制，比過去進了一步，秦以後的那縣制和集權於「一王」的政治，比周朝又進了一步，但那只是使『生民之困』『少衰』，仍不是合理的政治制度。例如『讀通鑑論』卷三說：

『古之天下，人自爲君，君自爲國，百里而外若異域焉。治異政，教異尚，刑異法，賦歛惟其輕重，人民惟其刑殺，好則相昵，惡則相攻。萬其國者萬其心，而生民之困極矣。堯舜禹湯弗能易也。至殷之末，始窮則必變之時，而猶未可驟革於一朝。故周大封同姓而益展其疆域，割天下之手而歸之姬氏之子孫，則漸有合一之勢。而後世郡縣一王，亦由此以漸統一於大同；然後風教日趨於畫一，而生民之困，亦以少衰。』

最後，他所要求的，是『統一』『大同』，『風教』『畫一』的國體，不給予『生民之困』，而是符合人民利益的政體，易言之，即要求一個真正統一的國家，和代表人民利益的政權。所以他不是贊成秦漢以來那種表面統一的國家和專制主義的政體。因此他批評秦政以後的政治形態說：

『戰國之末，諸侯狂逞，辯士邪誣，民不知有天性之安而趨於澆，非民之固然也。秦政不知

而疾之如寇，乃益以增民之離叛。五胡之後；元、高、宇文、室廩相踵，以導民於澆。非民之固然也。隋文不防之若仇，乃益以增民之陷溺，遂廣之，宜淫民道，而後民爭爲盜；唐初略定，風習未除，又官民之固然哉？徐已明，理已定，法已正之餘，民口口得一日之平康，以符其性情之便；固非唐以前，一毛飲血，茫然於人道者比也。」（『讀通論』卷二）

王夫之的理論，在今日，雖然只留下一些積極的進步的因素，然在當時却是很進步的，革命的。而今日那些封建的專制主義信徒，却還有比王夫之更時的思想落後的地方。

因而有人把自己的觀點去估量王夫之，把他的理論解釋之爲唐代的進化論，那完全是對的，因爲他的理論較之庸俗的進化論，還多了一點革命的內容。

### 三 作為市民階級思想來考察的龔自珍和魏源學說

中國社會，到前清中葉的嘉道間（一七九六——一八五〇），一方面，由於社會新因素的市民階級的成长，一方面，由於封建農村的崩潰，和農民的離村，一方面，由於歐洲資本主義勢力的東來；給予中國封建階級以多重的威迫。於是，一份份官紳貴族，在這內在外在之社會的、政治的、經濟的條件下，也以其政治上剝削所得的財產，部份的轉向市場投放，並不以特權壟斷的形式出現。這正如日本在明治維新前的一份份貴族一樣，在外力壓迫和『町人階級』的直擊影響下而成爲官僚資本者。後來並傾向於新運動，甚至構成『明治維新』的一個重要因素。在中國，也以同一的理由，引起他們的意識向市民階級的意識轉化，而操領通商；他們到後來，便轉化爲官僚資本者。在嘉道

間，在意識形態上，代表這一轉化過程之始點的，便是魏自珍和魏源。他們不啻是後來代表官僚資本的康有爲、譚嗣同、梁啟超的直接前驅者。不過在魏源的時候，那部份進步的官僚貴族，雖已受到外國資本主義生產方法的影響，但還在準備接受的步驟，其資本活動的範圍，基本上還在商業部門。魏自珍，字定安，江蘇仁和人，著有『文集』三卷，『續集』四卷等。魏源，字默深，湖南寶慶人，著有『詩古微』、『書古微』、『海國圖志』等。嘉道間，魏在政治主張上自成一派，故章太炎謂魏自珍『與魏源相稱譽。』（『清儒』）。其原因便在這裏。

魏自珍與魏源從進步的官僚貴族的立場出發，所以他們不積極反對舊的封建社會秩序，尤其不反對君主制度的政體，只主張從舊秩序的基礎上去尋求新的出路。在這一點上，他們誤入了庸俗的進化論的迷途；但這也是由於歷史條件和其階級地位的限制，而決定其主張歸趨的。自然，在另一方面，他們也痛恨落後的地主集團把持政權，和封建的專制主義政體，而露出一點自由主義的民權思想的傾向。

這種傾向，在魏自珍『文集』中的『古史鈎沉論』、『乙丙之際著議』、『京師樂籍說』、『○任』、『尊儀』、『撰四等十儀』、『壬癸之際胎禍』等篇中表現得很明白。

同時，他們又極力鼓吹對外貿易，主張政府採取獎勵和保護對外貿易的辦法，並確定國家的重商政策。在這一點上，表現其重商主義的思想。這在魏源的『海國圖志』中表現得很明白。

○另一方面，由於在封建農村的解體過程中，大量農民失去耕地；和此相應的，是土地的兼併與財富的集中，因而擴大了階級間貧富間的矛盾。在這種矛盾的基礎上，引發了貧窮化的農民逃亡、反抗

和暴動，直接威脅和打擊着滿清的統治。所以他們主張採取和緩貧富矛盾的步驟，去維持滿清的統治。龔自珍說：

至極不祥之氣，鑿於天地之間，鑿之久，乃必發為兵燹，為疫癘。……其始不過貧富不相齊之爲耳，小不相齊，漸至大不相齊，大不相齊，則至喪天下。（『文集』『平均篇』）

這在他們，並不是主張貧富『相齊』，而只是主張在土地佔有方面，不要『貧富』『大不相齊』，予『治於人者』以『有生可求』之命。所以他們這個主張，還只是挽救滿清統治的一種改良的主張，並沒有革命性的內容。

他們是企圖在舊秩序和滿清統治權的基礎上，實行重商主義的政策，把中國推進到『商業國』的地步。這種思想和主張，在當時是有着進步的一面的——即要求資本主義前途的一面；而其改良主義，和其維持舊秩序舊政權的主張，却是保守的，反動的。

龔自珍和魏源的思想，主張，後來曾給予日本的官僚資本者以深刻的影響。梁啟超說：

然日本之平象山，吉田松陰，西鄉隆盛輩，皆爲其書（『海國圖志』——『物』）所刺激，間接以演尊皇攘夷維新之活劇，不龜手之藥一也。（梁著：『論中國學術思想變遷之大勢』）

梁氏更說中國近代『救新思想之萌發，其因緣固不得不遠溯諸魏。』誠然，康有爲，譚嗣同，梁啟超的政治思想和主張，基本上是淵源於龔，魏的，而康，譚，梁，却是鴉片戰爭後，首先提倡資本主義的民主思想和科學思想的先覺。

一九三六，八，二八脫稿。（根據一九三三年舊稿修改補充）



國政治思想史

七年十一月初版 佳。4000。

定價： 元