

論譚嗣同

——近代中國思想史稿之一——

陳伯達作

……大	哉	仁	學	書	
	勃	宰	天	爲	驚
金	翅	來	大	鵬	
	溟	海	擊	長	鯨
巨	力	燭	龍	擎	
	雷	霆	吼	大	聲
吾	道	有	譚	生	
	大	地	放	光	明……

~~~~~

節錄自康有爲亦哀詩

# 論譚嗣同

陳伯達作

（一名中國啟蒙思想家——譚嗣同）

## 付印自記

這本小冊子，是作者本年秋天在北平西山養病時所寫成的稿子，因為時間很匆促（約有四五天的光景），而參考書又很少很少，內容的缺點，自知是不免的。最近曾將稿中可以不必要的摘引和說明，刪節了許多，然而，究竟因為自己是在生活的馳逐中，沒有很多的閒暇，來從事于原稿精密的整理，這是作者所深自抱憾的。

十九世紀可以說是資本主義無遠弗屆的時代。

在西方資本主義的襲擊之下，變換了地球上的自然界，變換了社會，同時也變換了人類的思想。資本主義的威力，結果使磁石也溶化爲漿乳，它不僅是把亞美利加，亞非利加，澳大利亞，南洋羣島……等各種有色人種從野蠻的狀態中解放出來，把他們和文明世界相接觸起來，使他們得呼吸一些所謂曰『文囑』的風氣，同時是把那些文化發展較早，而在其某種特殊的歷史根基和條件之下，陷于停滯不振的國度和民族，從頑固死寂的狀態中解放出來，使他們走進于新的『文化』的生機的道路上，如對於印度和中國。

西方資本主義的代表人，當其在地球上執行這些具有進步作用的歷史任務的時候，他們曾採取了極殘酷的，血腥的，醜穢的手段。就其不自覺地傳播西方『文明』到達落後的舊世界這一方面來說，他們曾是開拓人類文明史某個新時代的『摩西』，就其自覺地在東西殖民地半殖民地的劫殺掠奪這一方面來說，他們乃是殺人不眨眼的公開強盜。我們不當掩蓋他們所做過的罪孽，但也不願抹殺他們有過的『功績』。自然地，他們所表演的

這個「功績」，爲時並不長久，當資本主義發展到帝國主義階段的時候，資本主義宗主國對於殖民地的作用，已經沒有「進步」的方面，而只餘下了反動的方面，罪孽的方面，而且是擴大這一方面；換言之，帝國主義不僅不能加進殖民地「文明」的發展，而且是成爲殖民地文明發展最大的桎梏。

輸進鴉片到中國來，是愛體面的英吉利人最不體面的一個事件。鴉片在中國造成了歷史上最醜穢最悲哀的罪孽，這罪孽一直到現在還是在經過帝國主義者和中國統治者的手，而向全中國的人民，擴大的撒播着，無限制的引伸着，企圖把全中國盡變爲鴉片及其變種——白面，金丹……的一個純粹「吞雲吐霧」的世界，把中國人民掃數毒殺淨盡，以補助火與劍，槍彈與鐵鍊之所不及。不過，我們在此應追溯到這一點：鴉片在最初時，也曾蘇醒過中國人的靈魂。鴉片當時從中國刮出一大批一大批的銀子轉到英國人的荷包內，造成中國當時「銀子的飢荒」，而革命却正在這銀子的飢荒中點燃起來，並且，夾雜在鴉片中而來的，不僅是癡瘴的毒藥，不僅是基督教的「聖經」，而且還有「自由，平等和博愛」。

世界史上著名的鴉片戰爭，是英吉利人第一次最無禮地褻瀆了這所謂『萬國來朝惟我獨尊』的『天朝』尊嚴：中國在這次戰爭中，表示自己不過是個裝飾得古香古色的木乃伊，不僅把中國政府的朽腐和弱點指示給西洋人，同時是把這種朽腐和弱點指示給暗無天日的中國被統治民衆。因此，不管英吉利人是如何醜惡地來進行這最不體面的戰爭，不管他們在這次戰爭中是毀滅了多少中國人的骨肉，毀壞了多少中國美麗的江山，不管中國在這次戰爭中是如何可恥地喪師，失地和賠款，然而這次戰爭却是第一次給這個木乃伊注射了一針有力的翻魂劑。

鴉片戰爭確實是劃出了中國轉變的一個新時代。談論中國百年來各方面的歷史的，必須深切地認清這點。震撼東亞大陸歷十餘年的太平天國戰爭，可以說是英吉利人輸入鴉片和鴉片戰爭直接產物。太平天國是世界史上稀有的偉大的農民戰爭，爲中國德謨克拉西革命的序幕，爲中國人民向腐敗的，黑暗的，殘暴的統治者公開叛亂的第一聲巨烈的砲響。西洋人送到中國來的基督教，本來的目的是在要勸導中國人好好地吃鴉片的，却在此時披上了『自由平等博愛』的外衣，成了叛亂人的旗幟，太平天國在這旗幟下，

公開地否認中國數千年來文物制度的傳統，企圖由此建立一個農民的原始的庶民尼斯姆的烏托邦——一個自由平等博愛的『太平天國』。凡是太平叛亂所波及的地方，從華南到華北，從華東到四川，奴隸變成了主人，『詩書』變成了廢紙，『惟爲難養』的『小人與女子』，同樣地可以抵掌而談于『朝廷』之間，尊卑名分的提防，完全被『自由平等博愛』的洪流所橫決，這許多無數千萬的粗野的硬幹的舊中國叛徒，毫不掩飾地打破自己的情緒和意志，公開地宣稱『大盜亦有鐵，詩書所不屑，黃金若糞土，肝胆硬如鐵』（石達開詩）。太平天國在當時的確不僅在土地制度方面，企圖加以天翻地覆的變革，即在思想方面，亦是在企圖賦中國人民以新的生命，這真是中國數千年來『文教』驚人的變局，是『孔孟所當痛哭於九泉』的『古今倫常之大變』（引曾國藩檄文）。而這種驚人的變局這一個轟烈的而却是失敗的想使中國起死回生的一幕，我們不應忘記，這是英吉利人所引出的。

英吉利人在中國播下了起死回生的種子，然而却又自己出馬以血腥的手段來蹂躪這種子。我們更不應忘記：當時中國統治者的代表——朽爛的滿清朝廷及其御下的士大夫，是無能來消滅這如火如荼的太平天國運動的，太平天國之所以滅亡，是由于西方『文



明』的強盜，特別是大不列顛帝國的保守黨，直接地，強有力地幫助了滿清朝廷及其御下的士大夫。大家都知道：英人戈登的常勝軍，實是最兇酷而有力的太平天國劊子手。

英國的『體面人』爲什麼會那樣地痛恨太平天國呢？因爲：這許許多多粗野不文的太平天國的叛亂者，不但要向舊中國的統治者要求『自由平等和博愛』，而且同樣地要向這些西來的『文明』強盜要求『自由平等和博愛』，以他們所傳授的，轉而向他們去索取去。太平天國這樣『蠻悍』肆志，不惹起英國『體面人』的憤怒是不可能的。而英國『體面人』的一怒，使滿清朝廷得再暫時地『安定了天下』，演成了太平天國滅亡的歷史悲劇。

歷史的發展，大抵都是走着異常迂迴曲折的途徑。粗野的，狂烈的，急進的變革中國舊文化的企圖，由于太平天國的滅亡，暫時的打擊下去，孔孟之道重新恢復了『萬世師表』的尊嚴，而基督教也重再一味地去勸中國人吃鴉片去。歷史好像是在嘲笑愚弄着這老大的中國，故意使這老大的中國多多嘗些酸苦辛辣的滋味，凌遲者，挫折而復挫折着，然後再使它走上坦平愉快的大道——一個新的太平黨人所夢想的『天國』。

接着太平天國的滅亡，重新放下了一個中國文化變革的新伏流，然而這伏流是非常

迂緩的，幾乎像是『水波不興』的。暫時隱定下去的舊中國，在西方資本主義勢力的鞭撻之下，逐漸地開拓了自己內部資本主義關係的發展，商品與貨幣在城市鄉村間的流通已在激進起來，新式的企業經營已開始在木乃伊的屍體上茁長，而在另一方面，太平事變則教訓了舊中國的統治者，需要未雨綢繆一種新式的銳利武器，如戈登常勝軍者，以便好鎮壓有類似太平天國再起之叛亂，於是也就爲所謂『洋務』『軍用工業』的興辦。隨着上述的兩方面，泰西的『測算格致之學』，向中國的貫輸，便日益具體深入，而有力，中國文化變革的新潮流，就是這樣子，造成了一個新的科學基礎。誠然，這基礎也是很薄弱的，這種薄弱是反映着當時物質變革的薄弱和遲緩，雖則這種物質變革是在進行着。

以爲中國新式企業，係從官辦企業發軔，這實是一種謬誤，不過，我們可以說，在某個時期上，官辦企業曾佔最要重要的比重，並且，重工業的經營，都是在官家的手裏，而官家對於這種企業的經營，則大都是在外資與外國工程師的支持之下。世界資本主義發展到財政資本（帝國主義）的階段，其特徵之一，爲資本的向外輸出；在外資援助下的中國官家企業的經營，適與帝國主義這個階段的步驟相協調。事態演變的結果，遂使

操縱一國經濟命脈的基本重工業，完全落在帝國主義者的支配之下。可見，滿清時代所謂『振興實業』的標本，絕對不能振興民族，而祇是增加民族的壓迫，並給民族企業的發展以更大的桎梏。更深一步言之，這種官僚式的『振興實業』不僅不能解決當時正在演進着的社會生產關係與生產力的衝突，而反是使這種衝突更加尖銳起來，擴大起來。

甲午中日之戰，中國方面的慘敗，把滿清朝廷及其封疆大吏（李鴻章，張之洞，沈葆楨等），所謂辦『洋務』，『興實業』的欺騙，加以事實上的揭穿。第一，官僚式的和外资操縱下的『官辦企業』，確實不能致民族於富強；第二，『軍用企業』如不是建立在一般國民經濟發展的基礎上，不是建立在國內政治根本改革的基礎上，亦祇是華而不實的紙老虎，這種『軍用企業』最多是在所謂『戡定內亂』（對內屠殺）上能顯些身手，遇到外敵，完全也是摧枯拉腐，不堪一擊。（自然的，他們本來就不會真的企圖對外的）。社會生產力與生產關係的矛盾，隨着上層統治者戰爭的失敗，政治的失敗，而更加展開起來了。

鴉片戰爭的慘敗，造成了太平天國的運動，甲午的慘敗，也引出了中國覺醒一個新階段的。從一八四〇年鴉片戰爭起到一八九五年中日戰爭，中經中法戰爭的挫敗，滿清

政府在這長期中竭盡民間的汗血，所以昭示人民以『圖強』的準備的，而其結果，則祇是海陸軍轉瞬間的燬滅，無數人民在戰爭中的慘死及其被敵軍的蹂躪，遼東台灣的割讓，兩萬萬兩的賠款。在這戰爭之後，人民對於代表舊中國的滿清朝廷的失望，激憤，已臻絕頂，同時，對於中國豆剖瓜分的聲音，在世界列強中，變成了一種普遍的潮流。東亞大陸上，在各方面，都佈滿了山雨欲來風滿樓的音兆了。

戊戌政變的首領康有為在當年『五月進呈突厥削弱記序』把突厥（按即土耳其）當時情形與中國比照之後，又這樣寫道：

『突厥蘇丹以其黑暗守舊之治法，處諸歐列強狡辱之中，假然臥國民憤怒革命之上，所謂寤積薪之上，火未燃而以爲安，虎未噬則且酣醉，豈有不危哉？突厥不亡國，則革命殆不遠矣！』（不忍雜誌彙編初集卷八，上海鍊石齋學社版）。

康有為這裏所指的，不僅是突厥，同時是指着中國，他不過是拿着突厥來襯托中國而已。康氏當時，可以說是眼光如炬的，他是這樣曲折地來指出了當時中國的兩個前途：即亡國與革命。

康有爲及其夥伴，當時所代表的社會階層，乃是一部分較開明的地主和買辦，以及一部分較上層的自由資產階級。他們在革命的前途顛抖着，可是又在亡國的前途，感覺到自己固有地位的沒落。康氏在戊戌五月的『進呈法國革命記序』對於革命這樣描寫道：

『蓋民性可靜不可動也（作者按：這裏的意思是說，民衆可使靜不可使動，與孔子所謂『民可使由之，不可使知之』，話異而意則同），一動之後，若轉石於懸崖，不致於趾不止也。傳曰，豈其使一人肆於民上？民愚不知公天下之義則已耳，既知之則富貴崇高者，衆之所妬，事權尊一者，衆之所爭也……民情大動，民心大變矣，昔之名其分，不足以定之，適足以激之，響之權勢不足以壓之，適足以怒之……法國革命：跡其亂禍，雖無道已甚，而時勢所趨，民風所動，大波翻瀾，迴易大地，深可畏也，蓋大地萬千年之政變，未有宏巨若茲者，亦可察也』。（見同書）

康氏關於革命的狂烈，粗野和無禮的狀態，可以說是知道得很清楚的，其實這也不用博引廣徵，祇就太平天國這一幕，也就可略窺梗概了。

康氏在戊戌五月『進呈波蘭分滅記序』對於亡國這樣描寫道：

「波蘭君相，忍辱頰仍之苦，割讓漸次之盡，及將分滅，君王后妃，親王大臣，迫劫囚擄之慘，如讀晉懷感，宋徽欽，石重貴故事，豈徒富貴皆空，其戮辱困苦，求爲奴虜，不可得也……」

……其親貴大臣，守舊持祿，日以剝民，納賄，賣國，鬻權爲事，誅囚才賢，壓抑新法，蒙蔽人主，力拒國會，以爲一身富貴長久之計，而不知分地既盡，剝床切膚家族誅夷，妻子囚擄，高台傾而玩好散，一身不保，白首同歸……」（見同書

）革命的「變亂之慘」，既如康氏所說的，是君王，貴族，富家的死亡暴骨，奔走流離，而亡國所表現的悲哀，亦不是與舊統治者完全無干。於是康氏及其夥伴替代舊中國的統治者——滿清朝廷，找出了一條第三條的道路——「中庸之道」的道路，改良主義的自上而下的變政的道路。

「……相時勢，審民情，知變之不能復止也，動之不能復靜也，違之愈激，遲之生變，且夫寡不敵衆，私不敵公，理之公則也，安有以一人而能敵億萬兆國民者哉？則莫若立行斬斷，不待民之請求迫脅，而與民公之……則必有泰山磐石之安，岵岵之壽……」

## 〔追呈法國革命記序〕

康有爲——這位較開明的地主和買辦的代表者，這樣地來了解所謂『變』：

『詩緯曰，王者三百年一變政。蓋變者天道也；天不能有晝而無夜，有寒而無暑，天以善變而能久；火山流金，滄海成田，歷陽成湖，地以善變而能久；人自童幼而壯老，形體顏色氣貌，無一不變，無刻不變；』（『進呈俄羅斯大彼得變政記序』）。

康氏之所謂『變』，不是某個事物『突變』爲另一個事物的『變』，不是否定某個事物存在的『變』而是爲着某個事物存在之『能久』的『變』，換言之，不是爲着毀滅舊的事物而變，而是爲着存續舊的事物而變，因此，所要變的，並不是舊的事物的本質，而是舊的事物的某個形態。再換言之，他之所謂變，只是一種漸變，某個事物本身之一種漸變。『秦西之國，一姓累敗而屢興，蓋善變以應天也，……一姓能順天時時自變，則一姓雖萬世存可也』（見同上）。

康氏之所謂『一姓』，表面上，指的是滿清朝廷，實質上，毋寧說是爲自己所代表的社會階層說法。他正是明白地說出了變政的目的，是在於杜絕法蘭西式的革命到來，使

自己不覆滅於革命之手。康氏及其夥伴，何愛乎『一姓』？所愛的是自己的社會階層和祖傳的家業。給下層人民一些便宜，一些聊勝於無的安慰，使民性可靜，民情不動，把革命消滅於無形之中，使自己的家業可以萬世而不朽，這是康氏夥伴當時所代表的較開明的地主和買辦，以及一部分較上層的自由布爾喬亞的幻想，這幻想的傳統精神，往後一直爲中國布爾喬亞正統思想的代表者所保留，不管這些代表者曾經如何非難濫康氏及其夥伴。中國布爾喬亞係從地主（土地佔有與商業資本高利貸資本的混合人）和買辦這兩方面脫胎出來，這是他們最壞的命根，這命根使他們總是愛惜舊的門風而厭惡新的播盪，而在他們的眼前已有普羅列塔利亞的擺動，使他們這種命根更加惡化。後來中國一些布爾喬亞的正統思想家之詆譏戊戌時代的康氏及其夥伴（後期的康氏可作別論），實質上是以五十步笑百步而已，故意招搖而已。

戊戌政變的意義，歸根到底，是舊中國的統治階級，爲着緩和並企圖解決當時社會生產關係與生產力的衝突一種手腕，一方面，企圖藉此消滅人民革命的暴發，在另一方面，時爲着適應于資本主義的若干發展，企圖使舊的地主經濟能夠逐漸地，曲折地轉變



爲資本主義式的經濟，企圖使外國帝國主義在中國的殖民，商品的推銷，原料的吸收，投資，得些相當的便利。爲着這些，舉行若干自上而下的政治上和經濟上的改良變革，正是需要的。我們要知道：一些帝國主義者的代表，爲着自己的利益，曾經是在背後幫助這次改變的，如英國與日本。

曾經大吹特播的戊戌改變，以百日的生命而夭折。這個夭折，在實際上証明了自上而下解決中國民主革命任務的企圖爲不可能，雖則這種夢幻，直至現在，還爲一部分統治階層當作新奇的新大陸。

戊戌改變最有生色的一幕，是六君子的慘死。『各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法而流血者；此國之所以不昌也，有之請自嗣同始』。譚嗣同，這個英勇的革新先驅者，的確不但給戊戌改變在歷史上留下了惟一不朽的光榮痕迹，而且給中國自由布爾喬亞在思想史上留下了惟一不朽的光榮痕迹。

譚嗣同，他並不是從真正地道的布爾喬亞出身，他的父親還是滿清朝廷統御下的封疆大吏，而譚嗣同自己且曾一度爲候補知府。他的優裕的美滿的家世，使得他能在十年

之間，『來往於直隸，新疆，甘肅，陝西，河南，湖南，湖北，江蘇，安徽，浙江，臺灣各省，察視風土，物色豪傑』（見梁啟超作的傳記），而得風氣之先。正是如此，使得他變成爲中國初期自由布爾喬亞的思想代言人，使得他從地主貴族的懷抱中解脫出來，投身於新的社會階級，成爲舊社會（中國的亞細式的封建社會）的批判者。在這裏，正是中國布爾喬亞與地主血統相關的一種巧妙的反映。

譚嗣同曾是私淑康有爲，其學說並且是脫胎自康氏的。這也正是巧妙地襯托出當時中國較開明的地主與自由布爾喬亞的如何相聯繫和相摹似，而且又是巧妙地襯托出當時譚嗣同會和康有爲一流人共同排演戊戌政變這一幕。

可是我們不應忘記：譚氏畢竟是青出於藍而勝於藍的。譚氏固不僅英雄地，無顧忌地，爲着政變，『橫刀向天笑』，走上斷頭台，不如康梁輩之臨難抱頭鼠竄而去，而其對於中國舊社會的理論批判，對於中國禮教傳統的理論批判，無情地揭破統治者一切的虛偽和造謠，其中國布爾喬亞階級之中，要算是第一個，而且也是最後一個。如果不是這樣，實在不值得我們現在來爲他寫這篇文章。

譚嗣同——這位啓蒙的英雄的名字，在目下的中國上層社會，是如何地落寞而無聞呀！中國布爾喬亞，老早就不會記得，他們是曾經從地主貴族中借得一個這樣的思想家來發洩過自己的意念（雖則是曇花一現的意念）的。

在戊戌政變時，譚氏在一些上流人物者的心目中，是一個「瘋漢」（袁世凱語），在戊戌後乃至於現在的上流社會的心目中，不消說，也只是一個瘋漢。誰還與瘋漢爲伍，而損傷自己的尊嚴呢？所以，甚至於曾與譚氏共過患難的梁啓超，好些文章在談到戊戌時代的思想變革運動的時候，對於譚嗣同這個名字，都索性故意不加以一提，而却只把他自己和他的老師，墮落到萬丈深淵去的康有爲，自吹自擂起來。

我們重新把譚嗣同，這位可敬的啓蒙思想家，介紹到中國新思想界的前面。我們不是企圖把腐朽化爲神奇，但是我們要在譚嗣同的啓蒙思想中，淘汰他的渣滓和謬誤，採摘他的精華，準備對於尚未「衝決」的，而又日甚一日的「重重網羅」，加以有力的澈底的衝決。

我們並不願意把譚氏誇大。而且也不值得我們誇大。在西方布爾喬亞啓蒙時代，我

們在他們營壘裏面，找得了許多光明俊偉的思想家，在意大利有勃魯若，在荷蘭有新賓挪薩，在英吉利有培根，霍布士，洛克，在法蘭西有拉梅特里，笛德祿，霍爾巴赫，黑爾維奇，服爾德，和盧騷，在德意志有康德，黑格爾和費爾巴黑。——這些偉大的思想家，在人類思想發展的歷史上，曾是畫出了偉大的時代和階級，其所餘下的較好的一部分傳統，一直到現在，還為世界普羅列塔利亞思想家所尊敬和採取，而譚氏思想的內容，實在還不夠和他們同日而語。然而，在中國布爾喬亞的啓蒙時代，却只有這一個惟一的啓蒙思想家，而且這思想家，還是向貴族士大夫那裏借來的。這是中國思想界上的不幸。這是告訴了我們：中國布爾喬亞在文化上的不能盡其歷史的責任，正如其在政治上的一樣，這個責任對於封建社會的批判的責任——是要交給代布爾喬亞而起的新社會階級的思想家來負擔，來完成了。

## 一一

當一個新的社會階級跳上歷史舞台的時候，爲着認識自己的周遭和世界，爲着開拓自己的地位和利益，需要一種新的宇宙觀，爲自己精神上的武器。

西歐布爾喬亞的啓蒙時代，曾經是握取了一個這樣的精神上的武器——唯物論。他們握取了這武器，無情地批判着宗教，經院哲學，和封建時代的各種各樣的思想。其代表的人物，即如我們在第一節所提過的那些思想家。

中國布爾喬亞的啓蒙代表——譚嗣同，他也曾是模模糊糊地握取這樣的武器——唯物論，然而，這武器被握在他們的手裏，究竟是塗上了一層模糊的顏色，裝上了一副庸俗的內容。越到東方，布爾喬亞越是卑污，雖則這中國布爾喬亞式的『唯物論』是太模糊了，是太庸俗了，然而究竟是惟一的鳳毛麟角，正是所謂『物以稀爲貴』。

譚嗣同的學說與斯賓挪薩的學說，其容貌有個相似之點，即他們的唯物論內容，都包上了一層唯心論。泛神論的外殼。他們都各借用了一個傳統的名字，以表現新興的思想，把新的東西貫入於這舊的名字之內，斯賓挪薩借用的是『上帝』，譚嗣同借用的是所謂『仁』。固然，斯氏唯物論的本色，是表現得更加顯明，具體，和徹底。

在譚氏的學說中，『仁』是宇宙惟一本體，這正如斯氏以『上帝』爲宇宙惟一本體一樣。譚氏（從康有爲脫胎出來），不僅從中國傳統的思想中，借用了一個『仁』的名字，

同時從西來的物理學中，也借用了一個『以太』的名字，而加以改頭換面的應用起來。

『仁爲天地萬物之源……』（仁學界說十一）

『仁一而已，凡對待之詞，皆嘗破之』（界十七）

『……蓋編法界，虛空界，衆生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筭絡，而光滿之一物焉：目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰以太，其顯於用也，爲浪，爲力，爲質點，爲腦氣，法界由是生，虛空由是立，衆生由是出，無形焉，而爲萬形之所應，無心焉，而爲萬心之所感，精而言之，亦曰，仁而已矣』（以太說——譚集第六冊第二十一頁）

仁即以太，以太即仁，（以太）無所不存在，無所不光塞，公合之中，一微物之間，皆爲仁，皆爲以太；『任剖某質一小分，以至於無，察其爲何物所凝結，曰惟以太』（仁學卷上三頁）『更小之於一葉，至於目所不能辦之一塵，其中莫不有山河動植，……至於一滴水，其中莫不有微生物千萬而未已；更小之又小至於無，其中莫不有微生物，浮寄於空氣之中，曰惟以太』（仁學卷上四頁）。很明顯的，譚氏之所謂『仁』，所謂『以太』，

絕不是一個什麼如基督教所謂『七天之內創造世界萬物』的上帝，也不是一個什麼敷衍世界萬物的惟我獨尊而至高的抽象原則，如黑格爾的『絕對真理』；譚氏的『仁』和『以太』，都是自己存在的真實本體。一切事物，萬千世界，都存在於仁（以太），除了仁（以太），則一切均不存在，仁（以太）共宇宙，萬物而同時存在，而非先於宇宙，萬物而存在；仁（以太）並不創造宇宙萬物，而是爲宇宙萬物所自有，仁（以太）是宇宙萬物之內在的原因，而非宇宙萬物之外鑿的原因。

仁（以太）沒有獨立的『形』，宇宙萬物的『萬形』，即爲仁的『形』，即爲以太的『形』。『萬形』依仁（以太）而表現，而仁（以太）亦由萬形而表現。仁（以太）沒有獨階的『心』（按即精神），宇宙萬物的『萬心』，即爲仁的『心』，即爲以太的『心』。『萬心』依仁（以太）而表現，而仁（以太）亦由『萬心』而表現。

在此，我們可見：『萬形』與『萬心』乃是仁（以太）表現的兩方面，這兩方面，展開自仁（以太）——這一個單一的本體。

在斯賓挪薩的哲學體係中，所謂上帝或譯神，即本體，即自然；辨証唯物論者，曾

很精明地打開了這哲學體係所蒙蔽的神秘外殼，而剖取其唯物論的真正血肉，指明了斯氏的唯物論和辦証唯物論，是有相關的血統。在譚氏的學說中，所謂仁，所謂以太，若用我們現在所用的哲學術語來說，亦即是本體，即是自然，即是存在，即是物質。誠然，如果我們把譚氏的學說和斯氏的學說，認為有同等位值，那是過分的，因為斯氏哲學體系之博大，精深和徹底，及其所遺留以世界思想界的影響，遠非譚氏所可比。然而我們是有權利可以說，我們也應該打開譚氏哲學學說所蒙蔽的神秘外殼，而表白其所包含的唯物論觀點，這完全是正當的。

誠然，譚氏曾這樣說過：『仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識』（仁學界說十一）；又這樣說過：『……大輪剝亦必念佛所造成，佛故說三界惟心，又說一切惟心所造』（仁學卷上第十八頁）。無疑的，這是表現譚氏學說之如何地迷糊，及其唯物論見解，這學何地不堅定。然，我們如果爲這種表面的偶像所迷住，而不去搗開它的本質，那正是表現我們的愚昧。

唯心論者，宗教家，他們都把人與靈魂（精李，知）看成爲一種特殊的，至尊的。是



尙的不可侵犯的王國把靈魂看成爲人所特有的天賦，爲某種神秘的主宰，特別加予這是唯心論唯物論之間一個基本的分野。譚嗣同在這點上——在這哲學史的基本問題上，採取了與唯物論相附的（亦可以說是同一的）見地：

『……一同大圓性海，各得一小分，粟之以爲人，爲動物，爲植物，爲金石，爲沙礫水土，爲屎溺，乃謂惟人有靈魂，物皆無之，此固不然矣。佛說人化爲羊，羊化爲人，而惡道中有畜生之道，人不保其靈魂，則墮爲動物，動物苟善保其靈魂，則還爲人，動物與人食息不能成異，豈獨無靈魂哉？至若植物似於人遠矣，然亦食淵泉雨露，息炭養二處也……至若石沙礫水土屎溺之屬，竟無食息矣，然而不得謂之無知也；何以驗其有知？曰有性情；何以驗其有性情？曰有好惡？有好惡，於是有所攻取，有所攻取，於是有所異同，有所異同，於是有所分合，有所生死，有此諸端，醫家乃得而用之，水法電熱聲光學乃得而用之，農礦工藝製造學乃得而用之，夫人之能用物，豈有他哉？熟知其好惡之知，而憤感之耳。而世咸曰植物以下者爲無考，不當以人所考，數例之，所以疑莫能明；人之考爲繁，動物次之，植物以下惟得其一竭

，如葵之向日，鐵之吸電，火之炎上，水之流下。知非一端，要非人所不能有也。在人則謂之知，在物乃不謂之知可乎？」（仁學卷上第十五，十六頁）。

我們如果不顧這些話裏面，所包含的神秘的附會，『科學』的杜撰，以及傳統理論的引用，則我們就可以從這些屎橛中，撥開出一些珠子。譚氏在這裡，不僅是把靈魂從特殊的，至尊的，不可侵犯的王國解放出來，而且也是把人從特殊的，至尊的，不可侵犯的王國解放出來，指出了人與穢濁不堪的尿溺，是出自同樣的根源——仁（以太，大圓性海），而靈魂也非特別鍾情於人類；如此，則還有什麼『人為萬物之靈』呢？

譚氏把靈魂和肉體結合起來，指出了靈魂不是存在於物質之外，而是與物質俱在，否認了特殊靈魂的傳統觀念。可是，譚氏並未知道：靈魂亦非宇宙間一切物質已盡具備。有機界係從無機界發展出來，而靈魂則係有機界發展到某一定階段上的產物。有機物與無機物所構成的物質爾要，沒有絕對的鴻溝為界，在近代科學的研究院中，相信了有機物（生物）生活過程的基礎，也正是科學家們在研究無機物時所遇到的那些化學與物理的過程。這點是譚氏所近似地見到的。然而，如果因為這種無機物和有機物的聯結，而

把有機物和無機物混同表現，那完全是錯誤的。有機物和無機物顯然有質量上的不同（經過數量的變化，對之性的爭鬥，突變），而在一般生物中，動物與植物也顯然有質量上的不同，人與一般動物，也顯然有質量上的不同。無視這種發展的質量上的不同，是機械唯物論的特徵。

誠然，我們可以說，在一般物質中，存在着可以發現靈魂（經過發展）這原素，然而無疑的，這種原素還不就是靈魂。靈魂的出現，必要經過很長的逐漸轉變的過程。當在某種有機物具備了這種靈魂作用所必需的生理特徵的時候，這種靈魂作用才經過『突變』而出現。

譚氏亦曾知道各種物的『知』有程度上的不同。如所謂『人之知爲繁，動物次之：』云云，可是他是完全不曾了解過（不曾知道過）發展的學說，因此，他在這裏，就可以由唯物論者轉到唯心論者的污泥中去；他說：『知非一端，要非人所不能有也』。試問，人爲什麼會特別地『知』得那樣多，那樣繁呢？是誰賦予的嗎？如果譚氏在這裏要求救於上帝，那譚氏就是要把那已從特殊的王國解救出來的人與靈魂，重新送回特殊王國中去。這

是譚氏學說結果要遇到的命運。

費兒巴黑這樣說過：在唯物論與精神論之間的爭論是關於頭腦的爭論。如果我們引用費氏的話，來判斷譚氏是屬於唯物者或精神者，則我們正可斷定譚氏是屬於唯心者：

『且夫人固號爲有知矣，獨是所謂知者，果何等物也？謂知出乎心，司紅血紫血之出納，烏視所謂知耶？則必出於腦。剖腦而察之，其色灰敗，其質脂，其形窪突不平，如核桃仁，於所謂知，又無有也，切而求之，心何以能司血？腦之其色何所於用？夫然，是好惡攻取也歟？人亦一物耳，是物不惟有知，抑竟同於人之知，惟數多寡異耳』（仁學卷上十六頁）

在這里，無疑的，譚氏亮以爲人類『知』的源泉——腦——是一種物質，而絕無何玄秘之所在。固然，譚氏的了解，是很淺薄的，很庸俗的，很多杜撰的。

我們重複的說，『靈魂』——就其真實的意義來說，在一般無機界中是還沒有，也不能有，在有機界的一般植物中也是還沒有，也不能有。這如我們在上面提過的，只有有機界發展到某個階級的時候，方能發現出靈魂，換言之，只有在有機界的動物中，才能有

『靈魂』存在。而『靈魂』之在一般動物中，也只能有片段的零碎的感覺，而祇有在人類中，這種靈魂，才具有思考的能力，才成爲具有活動之目的性的意識，這種意識可以多方面地認識事物，並改造事物。

馬克思對於意識這樣解釋道：『我對於我周圍環境的關係，就是我的意識。關係的存在，就是對我而言；動物並不與他物發生關係，在動物看來，牠與他物的關係，並不是一種關係。所以，意識一開始就是歷史的產物，而且當人們存在之時，總是歷史的產物』（見『德意志意識形態論』——借用自吳理屏編譯的『辯證法唯物論與唯物史觀』的譯文）。意識的表現，祇有在腦力極高發展的時候，伊里奇這樣說過：『在人之前，存在着自然現象之網。本能的人，野蠻人，並不把自己和自然界分開出來。有意識的人，就把自己和自然界分開出來了』（『黑格爾「邏輯科學」摘要』——借用自吳譯）。可見，意識也不是當人類開始在地球上出現的時候，就已爲人類所具有。

意識的表現，是經過了人類頭腦長時期的發展了的。換言之，人類頭腦是曾經過了長時期的發展，才得成爲思考的機關，意識的機關。『人類頭腦雖則在基本結構上與猿

的頭腦很相近，但是其鉅大與完善的程度，都超過乎猿的頭腦』（恩格斯——『從猿進化到人的過程中勞動的作用』）。這個從猿的頭腦發展到人類的頭腦的過程，不知是經過了多少萬年，而其發展的原動力，乃爲人類的勞動——人類對於自然界之生產的實踐。

關於「靈魂」的解釋，只有辯証法唯物論，才給了一個澈底的圓滿的解決。

我們不應忘記：譚氏並未貫徹其唯物論的觀點，譚氏的體系，存在了一個顯然的唯心論大罅隙。雖則又說，是看出過物質是靈魂的源泉，然而他終究是把靈魂和「體魄」分開出來，把靈魂抬高於「體魄」之上，賤視體魄，而尊視靈魂，這樣，使譚氏果是從唯物者轉到唯心者的污泥中去，轉到僧侶，神父的懷抱中去，由唯物論者轉成爲唯物論死敵的宗教的辨護者。

『泥於體魄，中國一切誣妄惑溺，始由是起矣：事鬼神者，心事之也，即自事其心也，即自事其靈魂也，而偏妄擬鬼神之體魄，至以土木肖之，土木盛而靈魂愚矣，靈魂而體魄之說攪矣，風水也，屢命也，五行也，壬遁也，雜占雜忌也，風爲禍福富貴利益而爲之者，皆見及於體魄而止；不謂儒之末流，則亦專主體魄以爲教，其

言曰，吾所以異於異端者，法度文爲，皆自親而及疎也，彼墨子之兼愛，亂親疎之言也。嗚呼，墨子何嘗亂親疎哉？親疎者體魄乃有之，從而有，則從而亂之。若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疎之有？親疎且無，何況於亂，不達乎此，反詆墨學，彼烏知惟兼愛一語，爲能超出體魄之上，而獨任靈魂，墨學中之最合以太者也。不能超體魄而生親疎，親疎生分別，分別親疎，則有禮之名，自禮明親疎，而親疎於是乎大亂』（仁學卷上第十七頁）。

譚氏的尊視靈魂，在這裏所表現的，是爲着抨擊民間傳說的迷信，抨擊土木的偶像，抨擊『由親及疎』的禮教。他企圖藉所謂靈魂以消滅『人我』之分，認靈魂即爲『不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身』，爲墨學中所謂『兼愛』的體現。譚氏這種觀點，正是反映着初期布爾喬亞的一些『自由，平等』的觀念和要求，就這點來說，譚氏這種靈魂說，是具有進步意義的；然而譚氏由此，不得不承認且從而發揮所謂『天堂地獄』，『輪迴報應』這些宗教的教條，譚頌宗教關於靈魂說的荒誕，這無異是，又復擁護了這種反映在宗教上的封建等級觀念，而取消了『自由，平等』的要求，就這點來說，譚氏這

種靈魂說，不成問題是反動的。

自然地，譚氏關於所謂消滅人我，無分彼此的靈魂說，和一切宗教的靈魂說一樣，完全是荒誕的。靈魂誠如譚氏之所謂：爲『體魄中之精靈』——爲『體魄』之較高的一種發展，一種表現；離『體魄』而存在的靈魂是沒有的，因此，也就是，不會有超體魄的靈魂；因此，靈魂是屈服於體魄，是體魄的附屬物；因此，譚氏所企圖的建立一個屏絕體魄於外的靈魂系統，完全是徒然。在大自然界中，各物的『體魄』，各以其發展，有本質上和形態上的不同，（質量正是表現着這種不同），因之其所表現的靈魂，正如上面所提過的，在程度上和形態上有不同，不但動物與人類之間是如此，而且人與人之間，都各爲其社會物質環境和歷史條件所決定，表現着各種不同的意識。譬如，地主所興趣的，是要從農民中榨取地租，資本家所興趣的，是要從工人中榨取剩餘價值，無產者所興趣的，是要『剝奪剝奪者』。這種意識的不同，『靈魂』的彼此之分，是無法逃免的，不管譚氏所說的靈魂，是如何地彼此相『通』。

誠然，譚氏在其學說中，曾有理由來這樣地自圓其說的，他不是說靈魂即以太，即



仁嗎？不是說以太惟一（亦即仁惟一；靈魂惟一）嗎？他可以這樣地來指摘我，說我這裏所講的靈魂，已不是他的所謂『靈魂』，他所謂靈魂，乃是宇宙惟一本體——即仁，即以太。這宇宙惟一本體，呼之爲牛亦可，呼之爲馬亦可，呼之爲上帝，爲物質，爲存在，爲自然，爲仁，爲以太，爲靈魂，爲屎擲，均無不可。誠如所言，然而，這裏，譚氏終不能自解決其矛盾。他的不健全的哲學系統，糞糊的面貌，倒置了靈魂與體魄，結果終于分裂靈魂與體魄，把二者變成爲不相干的東西，變成了靈魂自靈魂，體魄自體魄，如所謂『體魄爲前人所遺，豈靈魂亦前人所遺乎？』（仁學上十六頁），又如所謂『靈魂亦自有罪而自受之：復於生體魄不生靈魂前人何與也？』（同見前）。這樣，譚氏的『以太』一元論已完全陷于崩離析的狀態，既不承認靈魂爲體魄的表現，亦不承認體魄是靈魂的表現，譚氏這裏完全糊塗了，輾轉的結果，終于把唯物論的觀點埋葬了，而皈依于『精微的荒誕』，『荒誕的精微』。譚氏從這里走進于宗教的堂奧了。

譚氏哲學體系的矛盾是不可避免的：一方面，是唯物論的內容與唯心論的外殼的矛盾，另一方面，又存有唯物論的內容與唯心論的內容的矛盾。前一種矛盾，反映着中國布

爾喬亞這種矛盾的心理：對於新的自然界物質環境的憧憬，而又表現自己勇氣的缺乏，對於舊勢力的怯懦。後一種矛盾，反映着中國布爾喬亞這種矛盾的心理：對於新的自然界物質環境的憧憬，而又渴望地對於故舊文物的抱殘守缺。前一種矛盾心理與後一種矛盾心理，乃是互相交叉的。

一般說來，譚氏當時所處的具體環境，也只能產生爲譚氏的學說。譚氏主要的著作爲『仁學』，這本書寫成於甲午戰爭後二年，戊戌政變前二年。當時的新式企業的發展還是在初期，布爾喬亞還算很薄弱，普羅列塔利亞的情形亦是如此。當時西洋科學的輸入，也只於自然科學方面，粗具規模，江南製造局附設翻譯館所譯的這類的書，共一百數十餘種，其著名的，如綠麼甘之數學理，候失勒之談天，雷俠兒之地學淺釋，代那之金石識別，蒲陸山之化學鑑原讀編，富里西尼之化學求數，化學考質，田大里之聲學，光學，電學綱目等，譚氏在其著作中所表現的科學智識，大概都是由這些得來。至若哲學，生物學及其他社會學說等類比較有統系的書，幾乎都尙未見面於中國；嚴復在一八九六年才開始翻譯赫肯黎的天演論（與譚氏作『仁學』同年），直至一八九八年天演論才

出版，譚氏當然沒有讀過這本重要的著作；譚氏大概也不認得外國文字（傳記和年譜均未提及），不能直接讀外國書，所以對於西方的社會學說，哲學，以及當時西方流行的一切進步的學說，都難知其概攬，這可於其著作中看得出來。在『仁學』中所涉及到的西方學說，大抵係得自傳聞，所以都極零碎，皮毛。

所以，如果辨証唯物論者，曾經以爲『時間先生已經在十八世紀法蘭西的唯物論上蓋下了陳舊和淺薄的印章，這個唯物論有時可以引起我們發笑』，則這個不健全的譚嗣同式的中國唯物論，自然地是要更加『引起我們發笑』的。

一八九五年，滿清朝廷與日本結訂的馬關條約，允許外人在中國通商口岸設立工廠，自此以後，外人的工廠紛起（特別是在上海），同時也反轉而給了中國新企業的建立一個刺激。這個情形，造就了中國普羅列塔列亞結集和壯大的一個較大的基礎，從此之後，在布爾喬亞營壘內，就是要再找一個像譚嗣同氏這種可笑的唯物論，也不可得了。

### （三）

當西方布爾喬亞悄悄地爬上地球角上的時候，他們知道自己當時的力量，還不夠，

而且也不願意，去根本地顛覆舊的文物制度的時候，他們曾假手過封建時代用以鎮壓他們的基督教，加以相當的泡製，拿來作自己運動的旗幟，藉以攫取自己的權利和地位。反對羅馬教會的基督教改革運動，就是這樣子產生出來的。

歷史又在東方復演。自然地，這種歷史複演的內容和形態並不一樣。在中國，傳統的宗教，並不是基督教，而是所謂『孔教』，道教，以及從印度輸入的佛教，在一些比較開明的代表人物施用一些符咒之後，孔丘和釋迦牟尼這些屍體，都居然從荒老的墳墓中鑽出，改穿了西裝，在新的舞場上跳舞起來。而戊戌政變的代表人物，給這些從新跳舞起來的屍體，所做的西裝，最爲別緻有生色。關於所謂孔教，我們在後面將會有很多時間談到，這裏先說一說佛教及與之有關聯的中國老莊學派。

晚清年代，對於佛學的興趣成了一種潮流。這種潮流是由於兩方面所構成的：一方面，在所謂歐風美雨的播盪之下，弄得一部分舊時代的遺老遺少頭眩目暈，感得自己沒落的悲哀，於是便想從佛學中找到一些『寂滅』的安慰，而對於佛學特別興趣起來；另一方面，則係有些較有進步思想而爲當時布爾喬亞服務的士大夫，想從佛學中找些理論的

根據，以發揮自己的思想，於是對於佛學也特別地興趣起來。

在清末，從士大夫出身而相當地接納當時的『新思想』，投身於『維新』事業的人，差不多很少沒有不和佛學與老莊學派發生關係的。除了戊戌政變的代表人物之外，曾經一度參加過所謂『革命』，同盟會首領之一的章炳麟，也是其中最著名的一個。在章氏的學說中，且也一度閃露過唯物論的影子，他這樣說過：『佛家既言惟識，而又力言無我，是故唯物之說，有時亦爲佛家所采……其以物爲方便，而不以神爲方便者，何也？唯物之說，猶近平等，惟神之說，則去平等絕遠也』（文錄第四）。

佛學與老莊可說是東方人類知識歷史最精粹的傳統。老莊學派之在中國，實是『混沌初開』的唯物論（雖則只有一半是近似唯物論）。這個『混沌初開』的唯物論是產生在中國歷史一個最大轉變的時代。有人曾懷疑過『老子』這部書，是否產生在春秋時代，但無論如何，這本書總是與『莊子』先後相去不遠的東西。春秋戰國時代的『霸政』，是建立在商業發展的基礎上；某一個商業集團的代表，爲着開拓自己的市場，必須從事於兼併領土的戰爭，從事於攫取自己勢力範圍的戰爭，這就形成了當時列國的爭霸。在這樣

社會逢着最大的激動和戰爭頻仍的時候，不可避免地產生了一種潮流，這種潮流企圖與紛擾的外界生活隔絕起來，而過其清靜無爲的獨善和享樂，一方面，形成一種『萬物芸芸，各歸其根』和『萬物與我爲一』的單一自然宇宙觀，另一方面，則形成一種『老死不相往來』的獨善倫理觀，老莊學派，就是代表這種潮流。這個潮流，爲着發揮其莫往莫來，悠然自得的生活，不能不盡量抨擊一切道德的傳統，抨擊虛文縟禮，抨擊忠孝仁義，抨擊社會的文物制度，而歸返於自然。這種潮流，是反映着當時一部分破落貴族的意思，這一部分破落的貴族，在這樣時代劇變中，舊有的地位是崩潰了，新的地位，自己亦未握住，於是便趨于憤世嫉俗，而企圖把社會拉回『秦初』去，盡量享樂其自己生命的剎那。這個學派，在其企圖把社會拉回『秦初』去這一方面，是反動的，然而，在其闡發自然宇宙觀，在其否認封建時代的禮教，這另一方面，無疑地是有很大的進步意義。

佛教本是反映當時印度平民反抗婆羅門教的產物；它否認婆羅門教的階級原則，表現其平等的精神，宣稱無論何人，一切衆生，能修行見道，均可脫離塵世，登極樂國。在佛教經典中，所包含的，不僅是普通的宗教教義，而且有很深的哲理，即一般人之所

謂佛法，佛學。在這佛學裏面，以『無我』和『普救衆生』代替婆羅門教的階級界欄，而以『五蘊皆空度一切苦厄』。

佛學與老莊學派，顯然有個極大的相似之點，即二者都企圖擺脫塵世，清靜無爲。因此，佛教從印度輸入中土之後，即與老莊思想彼此相迎合起來，代表了一種潮流，而彼此都逐漸消失了其原來進步方面的面目，變成爲中國統治階層享樂消遣的玩物。中國的統治階層——這種土地佔有與商業資本高利貸資本的混合主人，在其混合經濟的無出息的前途中，只得以其從農民和一般城市貧人中施行的殘酷剝削所得的，來恣意地盡量地消遣和享樂。而佛學與老莊思想之對於他們，正如在飽滿魚肉之後，喝一杯味清而香的茶，來消化油膩一樣。

現在，佛學與老莊思想，居然又從統治階層玩弄的懷抱中稍爲向外轉出，重新又來吐露一些原有的光芒，這種光芒映射在戊戌政變的代表人物，及其他同時較開明人物（如章炳麟）的著作裏面。

譚嗣同的學說，借助於佛學和老莊的很多，佛說的『不生不滅』，成爲譚氏仁學的

一個主要的題材。

『不生不滅有微乎？曰，彌望皆是也。如何所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合，用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已，豈能消磨一原質與別創造一原質哉？……：譬如如水加熱則漸涸，非水滅也，化爲輕氣養氣也，使收其輕氣養氣，重與原水等，且熱去而仍化爲水，無少減也。譬如燭之熱則盡跋，非燭滅也，化爲氣質流質定質也，使收其所合之炭氣，所然之臘淚，所餘之臘煤，重與原燭等。且諸質散而滋育他物，無少棄也，譬如陶埴失手而碎之，其爲器也毀矣；然陶埴，土所爲也，方其爲陶埴也，在陶埴曰成，在土則毀，及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成，但有回環，都無成毀。譬如餅餌入胃而化之，其爲食也亡矣；然餅餌，穀所爲亡，方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡，及其化也，選糞乎穀，在餅餌曰也，在穀又以存，但有變易，復何存亡？……：（仁學卷上第十三頁）。

這是譚氏給了玄秘的佛學以物質的武裝，是佛學解釋的別開生面，譚氏這里所表現



的，還不是把自己成爲佛學的俘虜，而是把佛學屈從於自己的目的。他在這裏，是爲着證明：「……原質之原，則一以太而已矣，一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言無」。不生不滅，故惟一；惟一則平等，惟一則無對待，無彼此，無分別，無絕對善惡之分；惟一則通——互通而不相隔閡。這裏譚氏是把原始佛教的平等精神相當地再現出來，這正是反映當時自由布爾喬亞的意念和要求，一些平等和自由的要求：要求商品的自由流通，要求舊的統治階級不得單獨壟斷政權，要求開放海禁，要求打破封建的界限。布爾喬亞的意念和要求一點也不會錯誤，一點也不會超越過自己的利益。

在另一方面，譚氏這裏正是表現着自己的反動方面。「不生故不得言有」，這無異是對於將來新的文物制度的否定，而「不滅故不得言無」——這又無異是對於現存舊的文物制度的肯定。既「不生」，何來新的文物制度？既「不滅」，則舊的文物制度自然地可以存在下去。

宇宙是一個偉大的生滅過程，任何事物，無一不在生滅的過程之中，一切科學的發展，都在證明着這個真理。我們在這裏，不憚煩地把辨証唯物論的先進大師恩格斯在一

八八五年關於自然科學的進步，所寫的一段話，抄在這裏：

『從前不變的對立，劃然的不能超越的分界，逐漸的消滅了。自從最後『永恆』氣體，能成液體化以來，自從物體可以變成一種不能分別液體與氣體的狀態以後，凝集狀態，喪失了牠以前的絕對性的最後殘餘。根據運動力學的氣體學說，在自然的氣體中，個別氣體分子的運動速率的自乘，與分子的重量成反比例（在相等的氣溫下）；自從這個理論成立以來，熱度就轉成了一種可以直接測量的運動狀態。如果在十年以前，新發見的偉大的運動基本法則，還祇被人看作一種能力保持的法則，看作運動不生不滅的簡單的表现，就是說祇從數量的一方面看去；那末，現在這種偏狹的消極的表现，逐漸為積極的表现所排除——為能力的變化的理論所排除；在這理論中，每個過程的質的內容，得到了正當的理解；對於世外創造者的最後的回憶，也都消滅了。……；一切對於自然界的認識，都歸趨於這個偉大基本過程的理解上。自從生物學根據進化論來進行研究以來，有機界領域內部的決定的分類界限，也逐漸消滅了；幾乎不能分類的中間體，日增其數；更精密的研究，使一種有機體

，可以偏入別一種有機體中；幾乎已成信仰象徵的區別標誌，喪失自己絕對的意義……：如果在好幾年前，維爾霍夫因細胞發現的結果，不得不把個別動物的統一體，分解成細胞的綜合……：那末徘徊于高等動物體內的白血球的發明，使關於動物（因之也是人的）個性的概念，更複雜的多了。正是那種認為不能和合不能解決的兩極性的對立，正是那種強制規定的不動的界限與分類標記，正是牠們，使近代理論的自然科學帶着狹隘的形而上學的性質。要認識對立及區別，雖然存在於自然界中，但祇具有相對的意義。反過來，幻想中的不變性及絕對意義，祇是被我們的反省移入於自然界之中的——這個真理的認識，就是關於自然辯證法觀念的中心點（恩格斯著反杜林三版序言，吳黎平譯本第十七頁至十八頁）。

近三四十年來，自然科學的進步，已遠過于恩格斯在世時的範圍。而其所有的發現，則是更進一步地發明了不生不滅的觀點是已經如何地陳腐。電子的發現，證明了原子並非最小而最終的物質單位，原子係陰陽兩種電子所組成；這是證明了物質則可以無

限分割，而又證明了各原子間原有相通之點（各原子爲性質相同的陰陽兩種電子所組成），證明了從前以爲各原子皆有特殊獨立的本性之說不能成立。從前以爲各種原質自從世界開始形成以來，即係獨立存在，而且並不變更，不能互爲轉變，然自從與電子論有關的原質互變論發現以來，原質的互變（這原質轉變爲另一個原質），已成了公認的事實。而譚氏之所論不能『消麼一原質，別創造一原質』的重要論據，這裏是已宣布不能再存在了。

水化爲輕氣養氣之後，這即是宣布了水之不存在；輕氣養氣之存在，當其未化合爲水的時候，並不是水，而只是輕氣和養氣；當其化合爲水的時候，就已不是輕氣養氣。這里，此物與彼物之質量的界限，是存在着的；無論如何，當其沒有經過化合這過程的時候，不能以爲水就是輕氣養氣，也不能以爲輕氣養氣就是水。如有人指水說，『此非水也，此乃輕氣養氣也』；又指輕氣養氣說，『此非輕氣養氣也，此乃水也』，則必定會有人以爲這個人的神經是不大健全。這是告訴了我們什麼呢？這告訴了我們：此物與彼物在客觀上之質量的不同，同樣地反映於人的主觀；同時這也告訴了我們：物的生滅

過程之存在。

而且，某一壺水，當其由沸點而化爲輕氣養氣之後，這被化出的輕氣養氣，誠然可以再化合爲水，然而無論如何，不會化合爲原來的這一壺水。這不是更加證明了水的生滅過程之存在嗎？譚嗣同所舉的例子，都可以此類推。

自然科學的經驗與日常生活的經驗，不僅告訴了我們關於原質以及普通事物的生滅過程，而且也告訴了我們：我們所居住的地球和一切天體，並不是從來就存在，而且也不能終古存在。自然科學證明了康德的宇宙是雲說，認爲太陽系和行星係從原始星雲體所形成的，而形成太陽系這一事實就含有其將來毀滅的不可避免。

不生不滅的觀點，必然是不變的觀點。譚氏一則爲自己的階級性所制限，二則爲當時中國的智識所制限，不能不採取這觀點，雖則這觀點在當時已爲世界科學所推翻。

然而，譚氏也留了自己的餘地。

『不生不滅烏乎出？曰出於微生滅。……以太中自有之微生滅……時時投胎。

時時住胎，時時出世，時時出家，時時成道，時時降魔，時時轉法輪，時時般涅槃

。一刹那頃，已有無量佛生滅，已有無量時生滅，已有無量世界法界生滅；求之過去，生滅無始；求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息，過乎前而未嘗一住。是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳。無時不生死，即無時非輪迴；自有一出一處，一行一止，一語一默，一思一寂，一聲一視，一飲一食，一夢一醒，一氣一縷，一血一輪，彼去而此來，此連而彼斷；去者死，來者又生，連者生，斷者又死……人之能出大輪迴與否，則於其細輪迴而知之矣，細輪迴不已，則生死終不得息，以太之微生滅亦不得息』（仁學上第十七，十八頁）

這裏表現出譚氏是走到一個不可走脫的牛角尖裏。所謂『一刹那頃，有無量佛生滅，已有無量時生滅，已有無量世界法界生滅……無時不生死……彼去而此來，此連而彼斷……』云云，這正是辯證法的所謂一切存在，一切又不存在，一切在不斷的轉變中，在不斷的生滅中，而這種觀點，與不生不滅的觀點，顯然是背道而馳的。

『……莊子曰，方生方死，方死方生。吾謂方則無生死也。王船山曰，已生之天地，今日是也，未生之天地，今日是也。吾謂今日者即無今日也。皆自其生滅不息言

之也。不息故久，久生不息……。孔在川上曰，逝者如斯夫，不舍晝夜。晝夜即川之理，川即晝夜之形，前者逝而後者不舍，乍以爲前，又以居平後，卒不能割而斷之曰，孰前孰後也。逝者往而不舍者復繼，乍以爲繼，適以成乎往，卒不能執而私之曰，孰往孰繼也。可攝川於涓滴，涓滴所以匯而爲川，可縮晝夜於瞬息，瞬息所以衍而爲夜，亦逝而已矣，亦不舍而已矣。非一非二，非斷非常，旋生旋滅，即滅即生，生與滅相授之際，微之又微，至於無可微。密之又密，至於無可密，夫是以融化爲一，而成乎不生不滅；成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣」（仁學上第十八頁）。

這裏辨證法的觀點與形而上學的觀點是交叉着。莊子所謂『方生方死，方死方生』，這所謂『方』——正是表現着事物辨證法的過程，表現着事物在任何瞬間的轉流不息，這與恩格斯關於生死的辨證法的名言，可以相互對照來看。恩氏說：

『生理學，如果不把死看作生的要點，如果不懂生命的否定，在本質上，已經這樣地包含於生命之中，使生命總被看成是與其不可避免的結果，與其中所萌芽的死，相

聯繫着的——如果生理學不理解這些，那麼這種生理學，現在已是不能稱為科學的了。辦證法對於生命的理解，正是在於……：『生即是死』（自然辦證法）。

然而譚氏在引用莊子的話之後，却又表示出自已對於生死問題的形而上學的見解。譚氏謂『方即無生死』——這是譚氏因為生死的轉流不息，因為生含着死，隨轉而否認生之存在，轉而消滅生死在質量上的不同，這種觀點，顯然是形而上學的。在另一方面，譚氏於引出王船山的話之後，所論『吾謂今日者即無今日也』——這却又存着辦證法的因素；因為今日是在流徙看，今日即含着今日的否定，今日轉瞬即非今日。

古代希臘哲人（赫拉克里特）曾謂：人不兩次濯浴于同一之河。因為河水是不斷地在流着，你第二次下水的時候河水已不是前次的水了。譚氏對於孔丘所謂『逝者如斯夫，不舍晝夜』的詮釋，以為：前者逝而後者不舍，乍以為前，又以居乎後……：逝者往而不舍者復繼，乍以為繼，適以成乎往……這種理解，是可以與赫氏比美，雖則譚氏並未知道過赫氏的話。

然而，譚氏從佛學和老莊那裏脫胎來的一些原始的辦證法的觀點，並未礙其為形而



上學者。譚氏企圖把辦証法屈服於形而上學，而不是要把形而上學屈服於辦証法。他稱生滅爲『微生滅』，而把生滅降作『不生不滅』的附庸，把生滅歸結於不生不滅，因此而又取消了生滅。

誠然，在事物的數量變化中，在其『漸變』的過程中，所謂『微之又微，密之又密』，譚氏是有若干接近於一方面的真理的，然而如果偏執這一方面，結果就要陷於極端的謬誤上去。這裏，我們借用普列哈若夫幾句話：

『有種意見，認爲沒有突變，而祇有漸變；另有一種意見，則恰與之相反，即認爲事實上永遠祇有突變，而我們所謂『漸變』過程，乃是無數的互相連接的小突變所構成。正確的認識論自然應當綜合（還應說是『克服』——達）這二種意見，而成爲第三種意見：突變是漸變的前提，而漸變必然要達到突變』（普列哈若夫『我們的批評者之批評』，譯文借自林譯伏爾佛遜『辨證法的唯物論』）。

突變是漸變的中斷——『不斷的中斷』；是由數量到質量的變化——事物在質量上的變化。突變正是表現着事物的生滅，把舊事物的死滅與新事物的誕生分別出來。否認這

種『突變』，必然地變成爲對於生滅的否認。而譚氏的『微生滅』，正是否認這種突變。

因爲只承認了『微生滅』，所以對於舊的社會制度，也只存着『微之又微』的改良之態度；因爲否認了鉅大的死滅（突變），所以必然要進到否認革命（把舊的社會制度根本推翻）；這裡是譚氏所代表的社會階級命根之所在，也是戊戌政變一個最好的說明。

不斷的生滅，乃是發展的關鍵。沒有生滅，即沒有發展，然而生滅決非輪迴。未來事物的誕生，固然是現在事物演變的結果，承襲着現在事物的緒餘，然而未來的事物，究竟是未來的事物，而非現在的事物；未來的事物，比現在的事物，其內容和形態，都要比現在的事物來得充實和擴大。或人把唯物辯証法的『否定之否定』，認爲即係簡單的循環和輪迴，那不是錯誤，便是故意曲解，我們上面解釋過的一個例子：某一壺水化爲蒸氣之後，固然還可以化合而爲水，然而決不會復元爲原來的這一壺水，這個例子，就可見出辯証法的觀點與輪迴說，循環說之如何差別。

辯証法認爲自然和歷史都是循着螺旋線發展，而不是循着直線發展，這所謂螺旋線與佛說的輪迴，無絲毫相似。

誠如上述，譚氏文章的次序，首先是闡發了形而上學的觀點，第二步把自己形而上學推翻了，第三步又回轉到形而上學的觀點上去。譚氏文章的發展，恰像是一個辦証法的過程。可是，譚氏究竟也沒有完全回轉到形而上學的觀點上去。看譚氏往下又再留下了自己的餘地：

「今夫我何以知有我？比如非我而知之；然而非我既已非我矣，又仍以我有我？迨乎我知有我，則固已逝之我也。一身而有四體五官之分，四體五官而有筋骨血肉之分，筋骨血肉又各有無數之分；每分之質點，又各有無數之分，窮其數可由一而萬萬也；今試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂；謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。我之往來奔走也，昨日南而今日北；謂非在北，則昨南之我何往？謂我去南，則今者之我又非終於不去。確指南者是我，北者是我，不能也。……以生爲我，而我倏滅；以滅爲我，而我固生；可云我在生中，亦可云我在滅中，故曰不生不滅，即生滅也。……夫目能視色，迨色之至乎目，而色既逝矣；耳能聽聲，迨聲之至乎耳，而聲既逝矣。惟鼻舌身亦復如是，體貌顏色，日日代

變，晨起而觀，人無一日同也。骨肉之親，聚處數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也。則日日生者，實日日死也。（仁學上第十九，二十頁）

這里，譚氏給我們的觀點又是萬物皆流，萬物皆變，日日生即日日死，在生中即在滅中；因此，他由所謂『生滅即不生不滅』的觀點，又轉到『不生不滅即生滅』的觀點上，即由形而上學的觀點，又轉到辨証法的觀點上了。『我』非固定的，而是變化的；『我』非單簡的，而是複雜的；時時是我，時時即非我，我本身不僅有一我，而且有萬萬我，萬萬我亦爲我。這裏譚氏是把『我』辨證化了，相對化了。

『一夢而數十年月也，一思而無量世界也；尺寸之鏡，無形不納焉，鉢兩之腦，無物不志焉；……同一空氣，忽傳聲，忽光，而不殺也；同一電浪，或傳熱，或傳力而不舛也。虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也；有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之；何以有小，比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣，多寡，長短，久暫，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也；何

非真？何真非幻？真幻亦對待之詞，不足疑對待也；驚以爲奇，而我之能言，能動，能食，能思，不更奇乎？何奇非庸？何庸非奇？庸奇亦對待之詞，不足驚對待也……」（仁學上第二十頁）

這裏所包含的，還是有辯証法的因素，但也有形而上學的因素；有真理的因素，但也有謬誤的因素。所謂辯証法的因素，就是他把大小，多寡，真幻，庸奇……一切的一切的對待，相對化了；所謂形而上學的因素，就是他因此而隨即否認大小，多寡……一切的一切的對待之在客觀上的存在，因此而隨即以爲「但我見，世間果無大小矣」。把一切的一切對待相對化，這是含有真理的因素；認一切的一切對待只有在主觀上——我見——存在，這又是謬誤的了。

譚氏學說的着力，是環住在「破對待」的周圍，這正是反映着初期布爾喬亞一些「平等，自由」的觀念。當其面向着封建地主，要求破對待的時候，這是進步的；當其面向着社會下流群衆，宣稱「對待」在客觀上並不存在，而且因此企圖與封建地主消滅彼此的對待的衝突的時候，這是反動的，譚氏的學說，在各方面都是包含着這進步的和反動的。

兩種因素。

因爲否認『對待』在客觀存在，否認『對待』之客觀的真實性，終于使譚氏變成爲不可知論者。

『……眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已。以法界，虛空界，衆生界之無量無邊，其間所有，必不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉？……即以肉眼耳論，有遠鏡顯微鏡所見，而眼不及見者焉；又有遠鏡顯微鏡亦不及見者焉；有電筒德律風所聞，而耳不及聞者焉；又有電筒德律風亦不及聞者焉。且眼耳所見聞，又非真能見聞也；眼有簾焉，形入而繪其影，由簾達腦而覺爲見，即見者見眼簾之影耳，其真形並萬古而不能見也；豈惟形不得見既緣繪而有是，必點點綴綴而綴之，枝枝節節而累之，惟其甚速，所以不覺其勞倦，影，迨成爲影，彼其形之逝也久矣；影又待腦而知，則影一已逝之影，並真影不得而見也。……耳有鼓焉，聲入而肖其響，由鼓傳腦而覺爲聞，則聞耳鼓之響耳，其真聲實萬古不能聞也；豈惟聲不得聞，響既緣有而有是，必彼之既終，而此方以

爲始；惟其甚捷，所以不覺其繼續；迨成爲響，彼其聲之逝也，亦已久矣；響又待腦而知，則響一已逝之響，並真響不得而聞也；……眼耳之果足恃耶否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃均也，恃五以接五，猶不足以盡五，况無量無邊之不止五？」（仁學上第二十一頁，二十二頁）

人類永遠未曾把宇宙間的事物認識到盡頭，而且也不能認識到盡頭，因爲宇宙間的事物及其發展是沒有盡頭的，無限的；這點我們和譚氏的觀點相近；然而我們不能因此而否認我們認識的真實性，不能否認我們認識是接近於真理，沒有神智清楚的人，會把太陽當作月亮，雖則人並未已經窮探了太陽和月亮各個內部的構造；也沒有人會把砲聲當作雷響，不管這種砲聲和雷響發出的時空和我們有多少距離。然而人們總能把這些分別出來。

人類對於事物的認識，是由於人類的實踐；人類經過自己對於事物的實踐以接近事物，而事物亦經過人類的實踐而接近於人類，人類就因此而認識了事物。因此，人類認識的過程與人類實踐的歷史過程相一致。在人類歷史發展的某階段上，人類還只能依賴

着五官去觀察事物，在另一個階段上，人類憑藉其過去歷史實踐的知識之積墨——與全社會生產力的發展相一致——已經能製造某種工具，如望遠鏡，顯微鏡，德律風，無線電……等，來幫助人類五官之所不及，以觀察極細小極遼遠的事物，聽取距離甚遠的聲音。在僅憑藉着五官所見聞的，無疑地是接近於事物的真實性；在憑藉人造的工具以幫助五官之不及的所見所聞的，無疑地也是接近於事物的真實性；因為人類的實踐已給了這種證明。後者比前者要是更接近些，更深入些，更博大些；然而，並不能因此而否認了前者是對於真實性的接近，對於真理的第一步的接近。並且，還要知道：沒有這第一步的接近，第二步的接近將是不可能的；而望遠鏡，顯微鏡德律風，無線電也還要依賴着人類的五官，才能幫助人類對於事物的認識。

人類和一般動物不同。在一般動物間，還只能具有感覺。而人類則除了感覺之外，且還能思維（思維也是人類實踐的產物）人類不僅能感覺個別的事物，且還能把所感覺的一切個別事物，為綜合的整理。在全部的印象中，去把握事物的變化和運動。因而去改變了事物，同時也改變了人類自己。為什麼會知道思維是正確的是接近於真理。是具有事物的真



實性的呢？因爲人們當應用了自己的思維，去改變事物，並去改變自己的過程中，把這點證實了；因爲人們所把握的事物的變化和運動，在事物的再現中，把這點證實了。

我們的思維和概念，誠然並不是立即與真實的活生生的具體事物，絲毫不爽地，完全地相符合，真實的，活生生的，具體的事物總要比我們的思維，概念，來得更更完滿，更豐富，更復雜。我們的思維，概念，當時總還是大抵地，相對地和具體的事物相符合。雖則是大抵地相對地，然而無疑地總是具體事物的反映，是我們逐漸地接近於真實的，具體的事物之正確表現。

如果以爲，我們的認識還不能立即絲毫不爽地和具體的事物相符合，而只具有相當的意義，而即認爲五官不足恃，而即否認了我們對外界認識這種惟一的源泉，這必不可免地成爲不可知論者，唯心論者。譚氏正是走到一個這樣的結果。

當然，我們不企圖掩蓋譚氏的偉大。譚氏自有偉大的地方。例如對於宇宙構造的觀點：『……地繞月，與金，水，火，土，天王，海王爲八行星，又有無數小行星，無數彗星，互相吸引，不散去也；金，水諸行星，又各有所繞之月，互相吸引不散去也；合八行星與所繞之月，即小行星，與彗星，繞日而疾旋，互相吸引不散去，

是爲一世界；此一世界之日，繞行星與月，繞昴星而疾旋，凡得恒河沙數成天河之星團，互相吸引不散去，是爲一大千世界；此一大千世界之昴星，繞日與行星與月，以至於天河之星團，又別有所繞而疾旋，凡得恒河沙數各星團，星林，星雲，星氣，互相吸引不散去，是爲一世界海；恒河沙數世界海爲一世界性，恒河沙數世界爲一世界種，恒河沙數世界種爲一華藏世界，華藏世界以上，始足爲一元，而元之數，則算所不能稽，而終無有已時，而皆互相吸引不散去……」（仁學上第二頁）

這裏簡直是一篇童話。可是，這裏又包含真實的真理。譚氏在這裏，不僅是從「中國中心」的流俗觀念解放出來，不僅是從地球中心的觀念解放出來，而且也從太陽中心的觀念解放出來；在這裏，我們看到了一幅宇宙無限，無盡，不能究竟的圖畫，雖則這圖畫是用可笑的臆想來渲染着的。

在當時的中國，譚氏已能看出地球之渺小，太陽系之渺小，這正是襯出譚氏的偉大。譚氏對於宇宙的原始，這樣說道：

「微生滅爲乎始？曰，是難言也……雖然，吾試言天地萬物之始：洞然，窅然，恍

兮，忽兮，其內無物，亦無內外，知其爲無，則有無矣；知其有無，是亦有矣。俄而有動機焉，譬之於雲，兩兩相遇，陰極陽極，是生兩電，兩有異同，異同攻取，有有聲有光，厥名曰雷，振微明玄，參伍錯綜，而有有矣。有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也。其惟參伍錯綜乎？天地萬物之始，一絕焉耳；絕分萬絕，如鎔金汁，因風旋轉，卒成團體，日又再分，遂成此土，遇冷而縮，由縮而乾，縮不齊度，凸凹其狀，聚暴果膜，或乃有紋；紋亦有理，如山如河，縮疾乾遲，溢爲洪水，乾更加縮，水始歸墟，沮洳鬱蒸，草蕃蟲蛸，暨他利亞，微植微生，螺蛤蛇龜，漸具禽形，禽至猩猩，得人七八，人之聰秀，後亦勝前……（仁學上第三十一頁三十二頁）。

這一段話，有一半是神秘的臆想，有一半是得自一些關於達爾文學說的傳說。我們可以說說關於譚氏所謂『有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也，其惟參伍錯綜乎？』——這種宇宙的原始觀，簡直是辯証法的，譯成較明顯的話，這就是說，宇宙的原始，乃是對立的矛盾的運動。

『……若乃日地未生之前，必仍爲日地，無始也；日地既滅之後，必仍爲日地，無終也；以太固始終也』。（仁學上第三十二頁）。

宇宙是無限的，無盡的，不可究竟的過程，就這一方面來說，宇宙是沒有開端，又沒有終點的，譚氏這裏的觀點，也應該說是正確的。

在一個札記上，我引用了哥德『原始爲動』這句話後，這樣地說過：『宇宙的原始爲物質底矛盾運動；宇宙底終點，亦爲物質底矛盾運動，（不是還元的，而是擴大的）。宇宙是無限性底過程，而又是有有限性的過程；所謂無限的，即是宇宙底運動是無限的，所謂有限性的，即是宇宙不能在運動之外存在。在這裏，無限性和有限性沒有絕對的界限。』

在這裏，我借個機會把我這些話簡明地再說一遍。宇宙是有始終的因爲宇宙的原始爲矛盾底運動，宇宙的終極亦必爲矛盾底運動；宇宙又是沒有始終的，因爲宇宙底矛盾運動，其原始爲不可窮極，其終點亦不可窮極。譚氏學說如從這兩方面來了解，就可以找出其合理之點。

譚氏學說內部形而上學的觀點與辯證法的觀點之交戰，唯物論的因素之交戰，正是當時布爾喬亞對於新的憧憬與對於舊的迷戀底兩重心理之交戰。歷史事實表演的結果，與譚氏學說表演的結果一樣，中國布爾喬亞的對於舊的迷戀，究竟是戰勝了對於新的憧憬。

#### (四)

太平天國的暴亂者，對於東方精神文明，實施了第一次有力的武器的批判，而譚氏則是第一人比較有系統的理論，進行着這『古今倫常之大變』的苦迭撻。雖則，不論是太平天國也罷，不論是譚嗣同也罷，都沒有完成了這個苦迭撻。

譚氏一如西方布爾喬亞啓蒙時代的思想家一樣：雖則在自然界方面，他們曾是唯物論者；但對於人類歷史，則仍然是唯心論者，而譚氏比起他們，還要更糟糕得多。

十八世紀法蘭西唯物論者，認為過去社會的黑暗，腐敗和墮落，是由於人們被偏見和迷信所引導，現在，『理性』已被哲人們所發現，人們將走進于新的『理性』的王國，而從黑暗，腐敗，墮落和壓迫的社會擺脫出來。我們中國的譚嗣同則認為數千年來，中國

之所以會成爲大盜和鄉愿的國度，是由於老子『言靜而戒動，言柔而毀剛』的學說，以及荀子（卿）『法後王，尊君統，有治人，無治法』的學說；因爲好靜愛柔，所以成爲鄉愿，因爲『有治人，無治法』，所以成爲大盜。而老荀二學之所以得而統治中國，是由於孔教之亡，或如康有爲所說的，是由於孔子之道，闇而未明，爵而不發。要把中國從大盜和鄉愿那里拯救出來，只有復興孔教，與佛教耶教治爲一爐。康有爲自號『長素』，曾以孔丘第二自居，而譚嗣同也毫不客氣地，把希望自己爲孔教的路德，流露出來。

孔教是什麼呢？孔教在實質上乃是宗教的變種。所謂『孔教』，與一般宗教不同：一般宗教把天堂地獄寄托於陰間，而孔教則老老實實地，赤裸裸地，把天堂地獄建築在陽世。宗教的本身及其觀念，係反映着人間真切的社會關係；宗教的歷史意義，基本方面，是在蒙蔽被統治的下層群衆對於上層統治者之反抗的覺醒。『孔教』在中國，是一種特殊的宗教產物，而這種特殊性，是爲中國社會歷史的特殊性所決定。中國是一個偉大的農業國度。商業資本和高利貸資本在中國雖則已有長期的發展，但這種商業資本和高利貸資本是與土地佔有糾葛在一起；地主本身乃是土地佔有與商業資本和高利貸資本底混

合主人。在第一時期，商業資本與高利貸資本固然盡過相當進步的作用。相當地解體了宗法的封建的制度，在往下的時期，地主變成爲土地佔有與商業資本和高利貸資本的三位一體者，這種地主化的商業資本與高利貸資本不但不能繼續解體宗法的封建的制度，而且這一種雜種經濟，適成爲殘酷的反動的歷史力量，成爲宗法的封建的制度繼續解體的桎梏。數千年來的中國專制政治，便是在這種農業國度反動的雜種經濟基礎上而形成起來的。這樣經濟的政治的統治，需要一種相當的觀念形態來扶翼，使無數萬千的奴隸羣衆，安心俯伏在這種統治之下。而孔丘關於定尊卑的正名和守禮的學說，三綱五倫的遺教，便正適合於這種需要。

孔丘及其信徒所描摹的峻巍堂皇的禮教，正是一幅肅穆森嚴的皇圖。孔教基本的綱領，便是君權父權兄權夫權的確立——即上下尊卑的名分的確立，而所謂『君子』與『小人』，便是在這樣上下尊卑的名分的確立之下，表現了截然的分野。

『有子曰：其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也』  
〔論語〕·〔學而第一〕。

這裡，充分地表現了君權、父權、兄權、夫權的確立，與確立君子（宗主）與小人（奴役）的主屬關係的關聯之密切。能孝弟，便不會犯上；不會犯上，便不會作亂；既然沒有作亂的，社會統治階層的地位，自然可以凝固于萬世。倫理制度是建立在經濟制度的基礎上的，及其與經濟制度和政治制度的關聯，在這裏完全反射出來。

康有爲及譚嗣同都一致地認定孟軻的學說才是孔丘學說的正統。關於這點，與我們這裏所要說的，並不關重要，然而孟軻的學說，却真給了我們一個真正的鎖匙。孟軻說：『無君子，莫治野人，無野人，莫養君子』；又說：『或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也』。均見『孟子』，『滕文公上』。這裏正是所謂『孔教』全部綱領的出發點，而且是孔教全部學說的脈絡。『三綱五倫』的基本任務，就是在維持這種君子的統治與野人（小人）的奴役之關係，就是地維持這種『勞心』者治人與『勞力』者食人之關係；更換句話說，就是在乎使君子得好好地『居易以俟命』，而小人不至於『行險以僥倖』（摘自『中庸』的成語）。

正如我們在上面指出的；孔教乃是宗教的一個變種，它赤裸地把天堂（君子）與地獄



（小人）建築在陽世；因此，不管這種變種的宗教關於『忠孝仁義』的說教，是如何說得娓娓動聽，究竟是森冷的，嚴酷的，無情的，在一般『小人』中，只能感到這如『夏日之畏』，是天命所注定，不得不服從，在這裏，沒有任何的慰藉，任何的展望，任何的前途。這種變種的宗教，沒有其他宗教的幫助，是不能長期維持下去的，因此，原始的宗法社會的祖先神的崇拜，自然物的崇拜，以及佛教的輪迴報應道和道家的長生成仙諸說，對於孔教，便恰如車之有輪，鳥之有翼，與孔教打成一片，成爲數千年來統治階層麻醉『小人』人心的觀念工具。

上面我們說過；中國是個偉大的農業國度。家庭構成了這個農業國度的經濟單位，因此，宗法社會關係的保留，佔了極大的範圍，變成了中國數千年來封建生產方法所展開的亞細亞式特殊形態的社會之細胞。這種家長制度的存在，必不可免地，產生了祖先神的崇拜。

孔教對於父權家長制度的確立，就是這種制度本身存在的反映，而孔教也轉而鞏固了這種制度的存在。孔教在實際上給了祖先神的崇拜一個理論的根基。

『春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣。薦其時食……』

『踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。』

『郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也……』〔《中庸》〕。

爲什麼要『事死如事生，事亡如事存』呢？因爲事死所以昭示事生，事亡所以昭示事存。祖先神的崇拜，所以昭示孝，所以昭示家長制度的尊嚴及其不可摧毀。

這種祖先神的崇拜與農業耕種有不可離析的關係；農業耕種的發展，引起對於天時及自然力量的依賴，這種依賴，一方面，引起自然物的崇拜，另一方面，又影響了加強了祖先神的崇拜，因爲人們希望得祖先靈魂的庇佑和呵護，使自己的農業耕種，得到豐富順利的發展。中國古代的春秋二祭，便是和農業耕種季節的關係，密切地關聯着：當春天開始耕種的時候，便即修其祖廟，薦其時食；而當秋天收成的時候，便又修其祖廟，荐其時食。

祖先神與自然物的崇拜，以及佛教的輪迴報應，道家的長生成仙——這些宗教的景

仰，的確給一般小人們於枯燥的倫理說教之外，得到相當的慰藉和展望。

所以，數千年來，所謂『儒道釋三教』的會並行而不悖，是很明顯可以了解的。

社會的物質生活，決定社會的意識，而不是社會的意識決定社會的生活。孔教的存在及其發展，正是爲了社會生活所決定，正是爲了孔教內部的體系是社會生活的產物，與社會生活的制度相適應。孔門弟子及其私淑者，所傳述的孔丘教條，不管其形態有著干的不同，而其本質決不能有二致。譚氏所抨擊的名與禮，正是孔丘教條內部的精髓，而非苟卿的曲解，以禮治國，是孔門治國的惟一的基本的政治綱領，這在孔丘學說內的例證，簡直不勝枚舉。制禮及守禮，必要正名，正名也必要守禮，所以名教與禮教只是一個東西的兩個名字。

『子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？』

『子曰：必也正名乎！』

『子路曰：有是哉？子之迂也！奚其正？』

『子曰：野哉由也！……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興』

，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」（『下論』，『子路第十三』）。

譚氏會說得很對：「以名爲教，則其教已爲實之賓，而決非實也」；這正如莊子所說：「名者實之賓也」。名祇是實的表现，以名決完實（事），這完全是賓主倒置，把真實世界倒爲概念世界了，這是孔教的顛倒是非，要人們背着具體的現實，面着抽象的名義，把名當作實，而反把實當作名了。這是一切宗教和唯心論的秘密，譚氏是相當地把這秘密揭開了。然而譚氏雖會勇敢地對於名教禮教加以抨擊，他却放走了這個建立名教禮教的理論體系之巨魁——孔丘。譚氏這樣來給孔丘解脫：

『孔之時，君主之法度，既已甚密而孔繁；所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革，既已爲據亂之世，孔無如之何也；其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨，其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也；後之學者，不善求其指歸；則辨上下，陳高卑，懷天澤，定名位，祇見其爲獨夫民賊之資焉矣』（仁學上第三十五頁）。

康有爲譚嗣同關於春秋公羊傳三世——即所謂據亂世，升平世（小康）太平世（大同）——之說的推演，是康譚諸氏給孔教找到了最後的避難所。其實，這一點也沒有變更了孔教原有的本質。對於一個觀念體系的評論，要看他對於現實制度的態度如何來決定。孔門對於現實制度的態度如何呢？尊君統，嚴名分，定尊卑，辨上下——這是孔門對於現實制度的態度，也是孔門教條的真正內容，而這些教條則完全反映了當時統治階層的心理，適合於數千年來中國統治階層所需要。孔教不能創造社會制度，乃是社會制度創造了孔教，而孔教又轉成爲維持這社會制度的工具。至於孔門學說內部所參雜的一些所謂『宛曲虛渺』的『隱晦之辭』，不但於整個學說不相違背，不會傷及統治階級的絲毫，而且這一些『隱晦之辭』，同樣地是當時社會關係的產物。

在新的物質生活基礎之下，資本主義勢力的侵襲之下，同時變更了舊有的社會關係。萬世師表於是在大成至聖殿開始感到自己坐位的不穩了。比較開明的地主和自由布爾喬亞，爲着要適應資本主義相當的發展，企圖對於舊的政治制度，經濟制度，和觀念形態，進行若干自上而下的變革，戊戌政變，代表人物的孔子改制說，不啻是這種企圖的

一種精神上的宣言書。他們不是企圖根本地覆滅孔教，而只希望把孔教的衣裳，加以若干的改裝，這正如他們在經濟制度上的政治制度上的態度一樣。

孔門弟子及其後來學派若干形態表現上的差異，以及孔丘本身一些枝節的所謂『隱晦之辭』成爲這『孔子改制』的根據。這種根據在事實上，表露了如何地薄弱和虛僞。

康譚諸氏以爲孟軻係承繼孔丘的正統，而孟軻則『暢宣民主之理』，其實這完全是種曲解。譚氏所抨擊的三綱五倫的倫理，這些倫理同樣地是孟氏學說的中心。固然，孔孟之間，並不一模一樣地相似，在『孟子』中，由於當時商業關係較進一步的發展，因此關於代表商人利益的要求，表現得比較多些，然而，這並不使孔孟之間劃一道不可跳越的鴻溝，這種鴻溝，誠如康譚諸氏的見解一樣，是不會存在的。然而康譚諸氏以爲孔孟的一貫，是在乎『平世大同之義』，『民主之理』，而我們則以孔孟的一貫，是在立于嚴酷的倫常方面。

『聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱，墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。……』

：楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也；仁義充塞，則率獸食人，人將相食。……：

『昔日禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。詩云，戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，詎敢行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。』

『能言距楊墨者，聖人之徒也』（『孟子』，『滕文公下』）。

這里是表現了孟軻學說的真正面目。他自己承認他的任務是在開發君父大義，痛關楊墨爲我和兼愛的『邪說』。楊墨本是代表當時萌芽的市民的較進步的思想，而孟軻却正認這些思想爲洪水猛孟。在孟氏的基本思想中，只有君父，只有『忠孝仁義』，那裏來的『民主之理』？

所以，孟軻與荀卿，二者都是以五十步笑百步，都是一樣地承繼了孔丘的道統。

『禮運』的『大道之行，天下爲公』之說，最爲一般抱殘守缺者所樂道和渲染，雖則

已有人懷疑這部書乃是漢朝人假托孔丘之作。甚至於聰明如郭沫若，當他開始爲科學社會主義的研究的時候，居然也企圖請馬克思進文廟（見『洪水』），簡直和科學社會主義開玩笑起來。戊戌政變的代表人物，自然地，不會放棄這個似乎可以給孔丘大捧特捧的根據。康有爲爲此，特地給他寫了一本『大同書』，自居於『發明家』之列，於是『浩然而嘆曰，孔子三世之變，大道之真在是矣；大同小康之道，發之明而別之精，古今進化之故，神聖爛世之深在是矣；相時而推施，並行而不悖，時聖之變通盡利在是矣。是書也，孔氏之微言真傳，萬國之無上寶典，而天下羣生之起死神方哉！天愛羣生，穎以不泯康列聖呵護，幸以流傳，二千五百年，至予小子而鴻寶發見，闢新地以殖人民，揭明月以照修夜，以仁濟天下，將納大地生人於大同之城，令孔子之道大放光明，豈不異哉』（見康著『禮運注序』）。

阿彌陀佛！究竟康有爲發現了什麼『鴻寶』？

某種社會思想，決不會憑空地脫離社會關係而出現。孔丘『禮運』大同之說，雖則宛曲虛渺而隱晦，然而仍是代表當時封建的統治階級的希求。『大同』說，實質上只是



孔丘關於封建制度的理想國；古典式的封建制度，隨着商業關係的發展，開始了逐漸解體的過程，在這樣時代，一種企圖永遠地鞏固封建制度的理想制度，便就這樣地產生出來，孔丘的『小同』，孟軻的『井地』（井田），便是這種封建的理想制度的代表。即使『禮運』大同說，乃係漢人假托孔丘之作，仍可以同樣地來這樣解釋。

所謂：『選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己』——這種『大同』理想的最後歸結，祇是『謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，外戶而不閉』。

這還不是很明顯的嗎？這所謂『太平世』的大同理想，祇是要給一般封建制度下的奴隸生活，予以相當的改善和保障，叫他們『不必爲己』，而好好地出力勞作。『不必爲己』——這正是暗示了奴隸們要去替主人賣力，奴隸們的生活如已給以相當的改善和保障，則這種奴使，自然較爲容易，而且『盜竊亂賊』，亦可因之不作，封建的財產，不是可以就此『億萬斯年』嗎？這是孔丘真正的幻夢。

康有爲及其私淑弟子譚嗣同的『大同』說，這已是孔丘『大同』說改制了的東西。康譚諸氏的『大同』說，乃是立在另一個新的經濟基礎上，是全圖由封建制度逐漸地遞變爲資本主義制度的理想國。換言之，這只是孔丘的理想國改制了的理想國。康有爲的發現『大同』說，遠在戊戌政變之前。他寫道：

『吾中國二千年來，凡漢唐宋明，不別其治亂興衰，總總皆小康之世也（按即所謂升平世——達）；凡中國二千年，儒先所言，自荀卿劉歆朱子之說，所言不別其真僞精粗美惡，總總皆小康之道也。……今者中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也；其非所以安天下，樂群生也；其非所以崇孔子，同大地也……』（『禮運注序』）

此稿寫于光緒十年（一八八四年），遠在戊戌政變之前十四年。二千年來，據康氏的意見，中國都是處在『升平世』（小康），自然地，康氏戊戌政變的目的，是爲着實現『大同』。康氏的『大同書』的成書，固然是後來，然而當他發現孔丘的『鴻寶』的時候，早已『手定大同之制』；所以康氏的大同制，毋寧說就是戊戌政變的綱領。

什麼是康氏的理想國——『大同之制』？康氏『思大同之治，非今日所能驟成，驟行之恐適以釀亂，故秘其稿，不肯以示人』（見張謇著『康南海先生傳』），所以他的『大同書』，僅在其門弟子請求之下，在不忍雜誌中發表了一小部分；我在寫這篇東西時，也只讀過這一部分，然而其全部思想的輪廓，已可在這一小部分中尋出。

『削除邦國號域，各建自主州郡，而統一于公政府者，若美國瑞士之制是也。……于無邦國，無帝王，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂大同，此聯合之太平世之制也。』

『……』

『夫方今各國平等對立，而欲驟期至美國瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學；即如美者削去邦國，而盡爲自主之州郡，爲聯合已成之太平世也，不可以一蹴成也……』以上均見不忍雜誌康著『大同書』乙部。

康氏之所謂『太平世』——即『大同』，在實質上，只是資本主義制度的標本國度。

——如美國與瑞士——的畫圖，爲康氏理想的資本主義的未來中國的畫圖。所謂『法國界，合大地』，祇是希望消滅中國舊日封建殘跡的縮影；所謂『去級界，平民族；去種界，同人類；去形界，各獨立；去家界，爲天民』——祇是希望自由貿易，互通有無，緩和各種階級的敵視，男女老幼各得越出家庭的限制而均可服務於資本主義的工場，這一些縮影；所謂『去產界，均生業』；祇是希望實現一些『社會政策』，收入若干爲資本主義發展所需要的企業歸由國家經營，藉以緩和布爾喬亞自己內部矛盾以及布爾喬亞與普羅列塔利亞間的矛盾，這一些縮影；所謂『公議會，公政府』，在中國，祇是希望議會立憲的縮影，在世界規模上，亦祇是希望建立一個資本主義強盜集團如現代國際聯盟，這一類的縮影。認爲孔丘的大同說，會使『馬克思進文廟』，固然是極端荒謬，認爲康有爲及其弟子的大同說，會超越過自己階級的範圍，同樣地是極端荒謬。

康氏關於中國歷史的觀點，是很迅速地轉換了的。戊戌政變之前，他認爲中國二千年來爲『小康之世』；戊戌政變之後，他已認爲中國二千年來的歷史，乃是『擾亂之世』，而非『小康』。他說：

『……三世之說，不誦于人間，太平之種，永絕于中國，公理不明，仁術不昌，文明不進，昧昧二千年，習焉惟篤守據亂世之法，以治天下……』（春秋筆削微言大義考自序），作于一九〇一年）。

又說：

『……升平太平之義不著，則二千年皆據亂之說，宜近人之疑攻孔子也』（刊布春秋筆削大義微言考題詞）——作于一九一年三，在辛亥革命後之第三年）。

唐氏在飽更喪難流離之後，一方面感到『舊黨』之無限威力，一方面又感到『新政』頒發，必將激動民情，一發而不可止，將致超越自己的初衷，所以他懺悔了，他完全貼伏在『舊黨』的足下了。他供說：

『追思戊戌時，鄙人創議立憲，實鄙人不察國情之鉅謬也；程度未至，而超越爲之，猶小兒未能行，而學踰牆飛瓦也』（『國會歡』——見『不忍雜誌彙編』二集卷一。參考附註一）。

所以，他重新宣布了中國二千年來並非『小康』，祇是『擾亂』，如此，則中國目

前祇能由『擾亂』而『小康』。什麼是『小康』呢？康氏在『禮運注』說：

『…立禮以爲防，修義以爲限……國定君臣之義，俾天澤不得妄干，…家有父子兄弟夫婦之親，俾人道得以相保…制度者律法也，因人情而制之，上下得所率由…然名分太嚴；則有暴殄壓制之患，性情強合，則失自立自由之本…』（康著『禮運注』）。

這一些是什怎麼呢？就是譚嗣同氏所謂數千年來『大盜』和『鄉愿』之政，就是要保守數千年來代表封建階級的暴虐專制的統治的在『舊黨』的無限威力與民情激動這兩方面的挾持之下，他宣布了自己的『太平世』——資本主義的理想國，尙在渺不可知的將來，而目前最好還是三綱和五倫。

戊戌代表人物之所謂『孔子託古改制』，在實質上，乃是戊戌代表人物的託古改制。不能而且不願根本地斬斷古制，必然地爲古制所羈絆，成爲古制的俘虜。康有爲的如此發展，不但是他的理論體系所不可免，而且是他的階級本性的顯明的再現。於是，他的『大同書』寧可『藏之名山，傳之無人』，不願洩漏了一些春光給人，爲的是恐怕了激動民

情，實現了他的理想國，惹出了不可收回的大亂子。

譚嗣同氏在理論上是步武了康氏的後塵。譚氏個人雖然在戊戌政變中流血而死了，然而他所代表的社會階級，正在變本加厲地，走過康氏所走過的前頭，在鐵和血的實際。上。

譚氏歷史觀點，和康有爲一樣，完全站在唯心論的立場上。他們認爲中國數千年來如果沒有老荀的學說，沒有劉韻的改竄僞經，則孔子之道早已大明，『中國可先大地而太平矣』；總之，孔教的命運解決了中國的歷史和前途。

以爲孔教的命運解決了中國的歷史和前途，無異是在阻塞人民對於真實社會的認識和批判。真實的歷史告訴了我們：中國的命運決非被孔教所操縱，中國數千年來的殘酷政治，死寂的生活狀態，亦決非由於老荀學說。中國統治階級的殘酷和僞善，這乃是統治階階層（地主與商業資本高利貸資本的混合人），在經濟上的多方面的關係，對於一般農民和城市貧人，施行無孔不入的，凌遲的，殘酷的剝削之反映。中國社會數千年來的死寂和停滯，這乃是土地佔有與商業資本高利貸資本互相混和——這種無出息的雜種

經濟演變的結果。孔教及其他統治階級所利用的宗教和學說，祇是這種真實生活的精神上的反映——上層建築的形態之一。沒有孔丘，沒有荀卿，沒有老聃，沒有劉韻……統治階級仍然可以找到和這些相彷彿的思想工具。把所謂『孔子之道』不明，歸咎于劉韻的改竄，尤屬荒謬可笑。遠在劉韻之前二百餘年，當劉邦與項羽之間還未知鹿死誰手的時候，劉邦居然會把儒冠拿來撤溺；可是當他登上皇帝殿的時候，他就會馬上以太牢奉祀孔丘。爲什麼呢？因爲他還沒有做皇帝的時候，不需要這死鬼，到了做皇帝的時候，便感覺到這死鬼的學說正合于自己的身分，而需要拿來給自己撐持門面。二千年來，正是孔子大道昌明的時候，正是孔教命運最通達的時候，所謂『孔子大道鬱而不顯闇而未明』，這是戊戌政變代表人物的邪說。孔教的昌明，和人民生機的窒息和愁慘，正相對照着。

我們應當指出康有爲與譚嗣同的一個不同點：康氏把孔教抬至極頂，譚氏雖則同尊孔教，但其視佛教却較孔教高一等。這正是原始的佛教尙存平等的精神，而孔教則是澈頭澈尾地嚴上下階級名分之防，這二者不同點在康譚二氏學說中的反映。譚氏對於『平



等』的態度比較康氏總是較進一步。

孔教是中國『精神文明』之王。我們還不是看到了嗎？所謂忠孝仁義，禮義廉恥，……這些都是封建社會道德標準，地主貴族玩弄農奴和奴隸的精神工具，『精神文明』的神秘原來竟是如此！世界史上，沒有什麼特立的『精神文明』的王國：一切的『精神文明』，都是『物質文明』的體現。把『精神文明』看成特別的王國，看成社會制度的原動力，這乃是宗教和唯心論者的故意倒置。『物質文明』——即生產力——進一步的發展的時候，必然要引起舊的『精神文明』的動搖。『精神文明』雖然是『物質文明』的產物，然而却又轉成爲維持該『物質文明』的制度的工具。維持這種舊的『精神文明』即是爲着維持舊的社會關係之存在，而扼止新的『物質文明』——生產力廣大的發展和前進。在這裏，我們可以根本地了解所謂中國『精神文明』在現代歷史上的極端反動性。然而喜歡珍重這『精神文明』的，固不僅是中國社會內部的統治階層，世界帝國主義在東方殖民地，都已一致地認爲中國『精神文明』乃是奴役殖民地土着人民的最好工具。香港政府的提倡中國國學，安南政府的保存八股取士，日本帝國在朝鮮的施行讀經教育政

策，鼓勵研究漢學，及其最近在滿洲的建設『王道樂土』，西方天主教和基督教在中國  
的傳道師，自稱與孔教同為一家。中國的遺老遺少，真不孤哉！真不孤哉！

譚氏曾吶喊說：『……流涕哀呼，強聒不舍；以速其衝決網羅……網羅重重，與虛空  
而無極，初當衝決利祿之網羅，况衝決俗學若考據若詞章之網羅，決衝全球羣學之網羅  
，次衝決君主之網羅，次衝決論常之網羅，次衝決天之網羅，終將衝決佛法之網羅』，  
然而結果，譚氏並未衝決了網羅，倒是轉又自投在網羅之中了。所以，事實上，正如譚  
氏往下的話：『然其能衝決，亦自無網羅，真無網羅，乃可言衝決，故衝決網羅者，即  
是未嘗衝決網羅』。譚氏固不曾真正地要衝決網羅呵。

附註一，當戊戌政變時，康有為即已取消了自己開議院的主張。張謇溪著的『康南  
海先生傳』這樣寫道：『內閣學士濶普通武堂上疎請開議院。但先師（指康有為）  
一達）曾於日本變政考中，力發議院為泰西第一政，而今守舊盈朝，萬不可行。德  
宗乃不用濶普通武言。……』（見三十六頁）。

（五）

我們不能忘記譚嗣同的勞績，他對於舊中國恥笑怒罵的描寫的勞績。這種勞績，不僅給戊戌改變，留了歷史上不朽的痕跡，而且給了辛亥革命以有力的精神上的武器，開拓了五四運動的門戶。

五四運動會是繼承了譚氏的事業。這個運動的特點，在於把過去的少數上層分子的思想改革運動，轉變為群衆的思想改革運動，雖則這個轉變並未澈底，而事業也並未完成。可是無疑地，五四運動會是開始準備了一九二五到一九二七年革命的精神上的基礎。

譚氏對於舊中國，無論是如何地的恥笑怒罵，然而並未會把這種批判，進行到底，而所有的希望和企圖，亦未曾越出其所代表的階級的欄柵。他反對三綱五倫，要求男女平等，這不過是初期布爾喬亞的爲着要求自由貿易和平等買賣，要求不論男女老幼均可脫離家庭而受布爾喬亞僱傭；他反對儉，這不過是反映着要求貨幣流通于市場，要求把從土地，商業資本，高利貸資本中所剝削來之農民和一般貧人的血汗和膏脂，轉變爲資本主義企業的資本。

譚氏關於民主也曾有一些頗爲卓越的見解。然而他並未會絲毫夢到民衆的力量。他對於中國『民主制度』的實現，不是企圖依賴於民衆的力量，不是企圖依賴革命，在滿洲朝廷的頑強態度之下，他面着世界列強，發出這樣的悲鳴：

『……爲各國計，莫若明目張胆，代其革政，廢其所謂君主，而擇其國之賢明者，爲之民主，如墨子所謂選天下之賢者，立爲天子，俾人人自主，有以圖存……』（仁學下，第十六頁）。

地主化和買辦化的中國自由布爾喬亞，這個政治綱領，永遠是譚氏同輩及其後輩的政治綱領。他們不會真正地企圖推翻專利制度，不會真正地企圖實現民主制度，他們只知道帝國主義的列強，不會知道中國的民衆。這個政治綱領的實現；祇是帝國主義列強對於中國的共管，中國進一步的殖民地化，那里來的中國自由平等獨立？那里來的民主制度？

惟其是不知道有民衆及其力量，所以不管其如何惡毒地抨擊君主制度，抨擊滿洲朝廷，但只要滿洲朝廷送了一點秋波，他便可以匍匐於滿洲朝廷之下。而期待吸取其餘涎

。他吶喊說：『止有死事的道理，決無死君的道理；死君者，宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也』。可是當他爲戊戌政變而被難的時候，雖則一面說是要爲變法而流血，但另一方又說是『不有死者，無以酬聖主』。

在甲午戰爭之後，中國對於外交的關係，分成聯日親俄二派；親俄者，是以李鴻章爲首的『舊派』，而較具進步思想者，多主聯日。譚嗣同是屬於後者。就當時世界的歷史情勢看來，沙俄是世界上一切革命運動的憲兵，在東方，同樣地是最反動勢力的保壘，沙俄當時的企圖，是在於席捲華北，一面扼制黃色人種的覺醒，一面壓制自己國內的革命運動；因而進一步地與西方列強在世界上爭霸。所以當時中國『新派』的主張聯日，就整個世界形勢看來，是具有相當進步的意義的。沙俄的企圖，在一九〇五年，終於一面爲日俄戰爭所擊碎，一面爲俄國革命所擊碎。日俄戰爭雖則是日俄對於朝鮮和滿洲的爭奪戰，然而新興的日本之戰勝腐敗反動的俄羅斯，在世界歷史上，在東方有色人種的民族解放運動的歷史上，都具有進步的意義。可是這種進步的意義是很快地完了的，日本是很快地躋於帝國主義者之林，代替了沙俄成爲東方民族解放運動的憲兵了。譚嗣

同及其後輩，對於親日的態度是無限制的，無條件的，這種無限制的無條件的態度，不可免地是前門拒虎，後門進狼，變成爲日本帝國主義宰割中國的工具，演成現在中國民族偉大的悲哀。

譚氏所代表的階級根性，從地主和買辦的血統脫胎出來的根性。使他永遠地駭怕民衆，脫離民衆，而一味依賴於帝國主義的懷抱。這種根性，已被他的後裔，體現得最有聲色，無數萬千的人民就在這根性對帝國主義的勾引之下，慘得耳不忍聞，目不忍睹地流血了。

關於土地問題，也會在譚氏學說中，略爲閃露過，如關於『井田』制度的提出，然而僅限於空而無當的玄想。希望中國布爾喬亞會不以空而無當的玄想來嘲弄民衆，而能給以民衆什麼真切利益的東西，這正如難於上青天。

真正的社會批判，乃是，『武器的批判』。『批判的武器』只是『武器的批判』的一部分。『武器的批判』的洪流，正在衝決着中國名教禮教的堤防，乃至於譚嗣同學法的堤防。把中國從根救上來，不是恢復中國舊有的『道德』，這是應當摧毀這舊道德所依賴以

以生存的真實社會制度；在舊的真實社會制度瓦解之下，名教禮教都會雲散烟消下來。認爲要把中國從根救上來，只有恢復中國舊有的道德，——這種是木末倒置的見解，而且這種見解必會加深中國人民的墮落和滅亡。

近代中國思想史



中國社會思想史稿之一

(定價五角)

版權  
所有

1—2000

著者 陳伯達

校訂者 朱世平

印刷者 人文印務社

代售者 各大書坊

中華民國二十三年二月初版

10

752923