

目 录

第 一 章	鸦片战争期间地主阶级改革派的哲学思想.....	(1)
第一节	地主阶级改革派要求社会改革思想的产生及其与地主阶级当权派的斗争.....	(1)
第二节	龚自珍对儒家传统思想的批判及其哲学思想.....	(5)
一	龚自珍对儒家传统思想和封建专制制度的批判.....	(6)
二	龚自珍的更法改制思想.....	(9)
三	龚自珍对儒家天命论和先验论的批判.....	(15)
第三节	魏源的“师夷之长技以制夷”的爱国主义思想和“及之而后知”的认识论.....	(21)
一	魏源的“师夷之长技以制夷”的爱国主义思想.....	(22)
二	魏源的“气化不息”的朴素辩证法思想及其进步的历史观.....	(26)
三	魏源的“及之而后知”的认识论.....	(31)
第 二 章	太平天国农民革命战争领导者反封建传统的进步哲学思想.....	(40)
第一节	洪秀全反对封建传统思想的斗争及其《天朝田亩制度》的颁布.....	(43)

一	披着宗教外衣的革命组织——“拜上帝会”	(43)
二	洪秀全领导的声势浩大的反孔斗争	(50)
三	洪秀全反对封建传统思想的斗争	(57)
四	《天朝田亩制度》反映的空想农业社会主义思想	(64)
第二节	洪仁玕的《资政新篇》及其哲学思想	(70)
第三章	戊戌变法运动时期资产阶级改良派的哲学思想	(80)
第一节	洋务运动的破产与初期资产阶级改良主义思想的兴起	(80)
第二节	中日甲午战争后以戊戌变法运动为标志的资产阶级改良主义思潮的高涨	(97)
第三节	资产阶级政治改良运动领导者康有为的哲学思想	(106)
一	康有为的“托古改制”思想和戊戌变法时期的政治运动	(106)
二	康有为的“以元为本”的自然观	(114)
三	康有为的历史进化论——“公羊三世”说	(121)
四	康有为的认识论和人性论	(130)
五	康有为的大同思想	(137)
第四节	资产阶级改良主义激进派谭嗣同的哲学思想	(142)
一	谭嗣同的政治活动及其《仁学》著作	(142)
二	谭嗣同以“以太”“仁”为核心的宇宙观	(147)

三	谭嗣同的“日新变化”的发展观	(160)
四	谭嗣同对封建名教“冲决网罗”的批判精神	(167)
第五节	资产阶级启蒙思想家严复的哲学思想	(174)
一	严复对封建“中学”、“旧学”的批判和对资产阶级“西学”、“新学”的传播	(174)
二	严复的机械唯物论	(180)
三	严复的认识论和逻辑思想	(184)
四	严复的社会历史观	(189)
第四章	辛亥革命时期资产阶级革命派的哲学思想	(197)
第一节	资产阶级民主革命的兴起、资产阶级革命派和资产阶级改良派的大论战	(197)
第二节	革命民主派宣传家章太炎的哲学思想	(207)
一	章太炎的早期革命	(207)
二	章太炎的尊法反儒思想	(213)
三	章太炎的《馥书》和他早期的唯物主义思想义思想	(219)
四	章太炎的唯物主义认识论	(234)
五	章太炎的朴素辩证法思想和历史进化观	(241)
第三节	中国民主革命的先驱——孙中山的哲学思想	(249)
一	孙中山——资产阶级革命民主派的旗帜	(249)
二	孙中山的自然观——宇宙进化论	(254)

三 孙中山的认识论——“知难行易”学说	(260)
四 孙中山的唯心主义社会历史观	(266)
后记	

第一章 鸦片战争时期地主阶级改革派的哲学思想

第一节 地主阶级改革派要求社会改革思想的产生及其与地主阶级当权派的斗争

一八四〇年，英国资本主义为了要把中国变成自己的殖民地，以保护鸦片贸易为借口，对中国发动了可耻的侵略战争，用军舰和大炮极其野蛮地轰开了清王朝闭关自守的大门。从此，外国资本主义势力的武装入侵也就接踵而至，使中国一步步地沦为半殖民地半封建的社会。这就是中国近代社会的开始。

鸦片战争前夕，中国封建社会已是江河日下，穷途末路。由于清封建王朝的统治者贪婪无厌地掠夺农民土地，而使土地高度集中在少数大官僚地主的手中。其中多则往往占有“膏腴万顷”。如乾隆时清贵族和珅霸占了土地八十余万亩；鸦片战争时的投降派大官僚琦善，独占土地二百五十六万多亩。农村耕地一半以上都集中在这些少数封建地主手里，这就造成农村经济的严重破产，使农民失去耕地而过着流离颠沛的生活。有一部份农民流入城镇，受雇于工场主和大作坊主，一般以“按月取值”的方式出卖劳动力。但他们仍未摆脱封建主义的奴役和剥削。这些工匠，实际上是无产阶级的前身，他们经常用“叫歇”罢市

的方式进行反封建的斗争，成为一股新生的破坏封建制度的社会力量。封建统治者诬之为“恶匠”，并以“结党生事”的罪名，施加镇压。大部分失去土地所有权的佃农则奋起反抗封建地主阶级，减租抗租的斗争经常发生，封建统治者又加给他们有“奸佃”、“顽佃”、“恶佃”等许多罪名，对他们施行残酷的镇压。哪里有压迫，哪里就有反抗。农民反抗的秘密组织，如天地会、三合会、天理教等遍及南北各省，发展极为迅猛。十八世纪末十九世纪初，就又一次地爆发了以白莲教为组织形式的农民大起义，前后持续了九年，对清封建王朝进行了有力的打击。一八一三年以林清为首的天理教起义军曾打入皇宫，吓得嘉庆皇帝丧魂落魄，几个月不敢住在皇宫内。虽然这些起义被野蛮地镇压下去了，但地区性的农民暴动，仍然连绵不绝，此起彼伏。清王朝为了维持自己摇摇欲坠的统治，便更凶残地强置人民于水火倒悬之中。农民阶级和地主阶级之间的矛盾已经到了白热化程度，犹如一座即将爆发的火山。

同时，中国封建经济内部所孕育着的资本主义的幼芽正在继续缓慢地发展着，艰难地顶开了封建经济的表土。正如伟大领袖毛主席所指出的那样：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”（《中国革命和中国共产党》）

中国封建社会内部的资本主义生产关系的萌芽，远在明朝末就较为显著，到了清代的雍正、乾隆时期又有了进一步的发展。尤其在江南沿海地区，资本主义生产关系萌芽的成长较快，虽然它还不能独立的成为取代封建制度的力量，但却起着削弱和瓦解封建经济基础的作用。当时统

织工业有了空前的发展，仅南京一地的制缦工业，就“缦机以三万计，纱、绸、绒、绫不在此数”。民间经营的纺织业一家就备有五、六百张机床，也是屡见不鲜的。此外，在冶铁业、造纸业、木材业等方面都有所发展。有些地区的商人在作私人开采矿砂的尝试。在沿海一带的几个省分里还出现了一些地主专门经营农副产品，供销国内外市场。随着商品经济的发展，资本主义的萌芽的力量不断地冲击着封建制度的围墙。可是，中国封建社会向资本主义缓慢发展的正常通路，却被资本主义的侵略者的大炮打乱了。资本主义侵略者不是要把中国变成资本主义社会，而是要把它变成自己的殖民地，以便随心所欲地掠夺和榨取中国人民的膏血。在这深重的民族危机之中，清朝政府却实行媚外投降和对内加紧镇压的反动政策，这便加速了封建统治的全面崩溃。

面对着封建王朝统治日趋衰落瓦解的局面，大规模的农民革命战争——太平天国运动正在酝酿形成之中，资本主义生产关系的因素虽然有很大的增长，但还远不能作为一支独立的社会力量来对封建制度进行强有力的打击。这时，整个社会毫无生气，处于“万马齐喑”的局面之中。这是暴风雨来到之前天空暂时出现的一股低气压。地主阶级当权派已经麻木不仁，感触不到这种低气压的沉闷。他们却象釜底游魂一样，仍在做长治久安的黄粱美梦，认为“天下怡然”，“国家承平”。为了禁锢人民的头脑，他们抬出了孔孟程朱这几具僵尸，强迫人们把孔孟之道、程朱理学当作神明信奉。他们顽固地坚持“天地终古不变，道不变也”的形而上学观点，并以此作为“立国之本”，“大绳大法”，不准任何人动其一根毫毛，唯恐牵一发而动全

身，陷于不可收拾的境地。谁要是对他们这一套腐朽透顶的说教有所非议，则被斥为“淫辞邪说”，“不知圣人之学”，必欲置于死地而后快。在外国侵略者面前，他们采取鸵鸟式的自我欺骗的手法，侈谈道德性命，静坐内省的唯心主义修养，置民族存亡于不顾，甚至鼓吹“血气之勇不可有”，“不好便宜并不吃亏”的投降卖国理论。

与封建地主阶级当权派不同，在地主阶级的中下层以龚自珍、魏源等人为代表，出现了一批地主阶级改革派，他们透过太平盛世的虚假景象，看到反动的封建统治的腐朽本质，预感到封建地主阶级的大厦就要倒塌，清王朝已处于灭顶边缘！他们正视了这一社会现实，对封建专制制度和孔孟之道作了尖锐的批判，开了一代慷慨论天下事的新风气，他们到前代进步思想家那里去寻找社会改革的理论根据，提出了一系列变革主张，希望清政府能够采纳，使老大天朝衰而复振。尽管他们变法措施只是希望在不触犯地主阶级根本利益前提下作一些枝枝节节的改革，是要“补”封建社会的“天”，但是他们对封建专制制度和孔孟之道、程朱理学的批判，却顺应了历史发展的客观潮流，有利于资本主义的发展。毛主席指出：“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映”。（《新民主主义论》）所以龚自珍、魏源等人身上带有明显的时代特征。这就是资本主义萌芽因素，在他们的思想中有着曲折的反映。战争发生后，这些地主阶级的改革派，特别是其中某些从历史的麻木状态中被唤醒的人物，能够多少地站到抗战派的一边，在不同程度上反对外国资本主义势力入侵，同时也能够多少地看到人民在反对外来侵略中的伟大力量，有的还亲自参加了抗战，表现了不畏强暴的

爱国主义精神。他们在参加反侵略的斗争中，不仅提出了具有某些战略、战术意义的见解，而且还最早提出“师夷之长技以制夷”的口号，首开向西方学习的先河，可算是资产阶级改良派的前驱。因此，龚自珍、魏源为后来的资产阶级改良派所称道这也决不是偶然的了。但是他们并没有摆脱地主阶级的偏见，既想借用人民力量抵制外敌，又怕人民力量的发展而造成对封建统治的不利，尤其在地主阶级的根本利益受到威胁时，他们又本能地站到了清朝政府一边。如魏源在晚年曾组织地主武装反抗太平天国，便是一例。

我们应当依据马克思主义阶级分析的方法，对于地主阶级改革派，既要肯定他们揭露腐朽的封建专制制度，批判传统的儒家反动思想，反对外来侵略等方面所起的历史作用，又要分析他们的改革思想产生的历史条件和阶级属性，正确探讨这一历史时期内哲学领域中两条路线斗争的实质，从而总结出一些有益的历史经验教训。

第二节 龚自珍对儒家传统思想的批判及其哲学思想

龚自珍（1792—1841）又名巩祚，字璠人，号定庵，浙江仁和人。他生活在封建末期的晚清社会，其时程朱理学盛行，腐朽的封建制度已千疮百孔不可救药。龚自珍作为一个从科举的道路上走过来的地主阶级知识分子，却能力求经世致用的知识，即所谓“东西南北之学”，谙熟历史、地理、哲学、诗文甚至金石学，对蒙古语也有研究。他对封建社会弊害进行了深刻的揭露和批判，无情地刻划了孔孟之徒厚颜无耻的嘴脸，大胆地蔑视和嘲弄程朱理学著

谈性命的反动说教，而对秦始皇、王安石等著名人物的历史功绩作了一定的肯定，成为历史转折时期承前启后的著名思想家、文学家和诗人。

龚自珍发表大量惊世骇俗的议论和慷慨激昂的诗文，深为权贵者所忌，所以他一辈子未受重用，只做了二十年地位不高的小京官。刚在五十岁那年，他辞官离京前往镇江的路上，暴死于丹阳书院。其著作有《龚自珍全集》。

一、龚自珍对儒家传统思想和封建专制制度的批判

中国封建社会在其历史发展转折时期，已处于“四海皆秋气”的衰世，可是“后世儒益尊，儒者颜益厚”。地主阶级当权派和那些“儒者”却厚颜无耻，自欺欺人，极力粉饰太平。胡说什么：“炽昌熙熙，无鸡鸣狗吠之警……纲纪推校，往古无与伦比”。龚自珍愤怒地撕下了这个所谓太平盛世的假面具，他说：“衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世”。如果剥去“文、名、声音笑貌”的假象，那是一个什么样的情景呢？“黑白杂而五色可废也，似治世之太素；宫羽淆而五声可铄也，似治世之希声；道路荒而畔岸隳也，似治世之荡荡便便；人心混混而无口过也，似治世之不议。”（《龚自珍全集·乙丙之际箸议第九》，以下只注篇名）这是一幅十分可怕的社会图景！连一个治世的影子也没有，人们听不到悦耳的音乐，看不见美丽的颜色；到处是呈现着荒芜、混乱的景象，整个社会死气沉沉，消失了活力。龚自珍接着又极形象地描绘当时的社会：“人有疥癣之疾，则终日抑搔，其疮痍，则日夜抚摩之，犹惧未艾，手欲勿动不可得，而乃卧之以独木，缚

之以长绳，俾四肢不可以屈伸，则虽甚痒且甚痛，而亦冥心息虑以置之耳。何也？无所措手故也。”（《明良论》）这种衰败的社会正象一个人长满了疥癣的毛病，流脓滴血而不被医治，反被捆在一根独木床上，四肢被长绳缚住，一点也动弹不得，结果只有被折磨而死了。又好象一个临终的病人在断气前的那幅凄惨情景：“日之将夕，悲风骤至，人思灯烛，惨惨目光，吸饮莫气，与梦为邻。”（《尊隐》）龚自珍在重要的政治论文《明良论》中尖锐地抨击了当时封建官僚机构的腐朽。他认为在清朝政府中占据高位的都是一些“知车马，服饰，言词捷给”，只会死啃儒家经典的行尸走肉。他们“退蕙而尸玩，仕久而恋其籍，年高而顾其子孙，倮然终日不肯自前去”。而一大批有才能的人尽管整天忙忙碌碌，却始终得不到重用。真是“新官忙碌石驢子，旧官快活石狮子。”那些老朽无能的旧官僚为了保住自己尊贵的地位，根本不想有所作为，弄得官场“尽奄然而毫无生气”。他认为造成这种现象的根本原因在于封建朝廷用人过分强调年资、资历所产生的弊病。在这里，龚自珍斗争的锋芒直接指向了当时封建社会的当权派。他还指出，即使有几个“才民”出来，这些老朽权贵们就会立即用“文、名、声音笑貌”（指虚伪的礼教）加以百般地摧残，“戮其能忧心，能愤心，能思虑心，能作为心，能有廉耻心，能无渣滓心。”（《乙丙之际箴议第九》）用腐朽的思想去毒化“才民”心灵，使之丧尽廉耻之心，消磨有作为的意念，而这种“文、名、声音笑貌”“非刀、非锯、非水火”，却是一把杀人不见血的软刀子。这把软刀子就是当时弥漫思想界的孔孟之道和程朱理学。这样一来，这些“才民”也就昏庸颓唐起来，弄得“左无才相，右无才史，

闾无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商，抑巷无才偷，市无才狙，藪泽无才盗”！（《同上》）龚自珍从心底中发出了“九州生气恃风雷，万马齐瘖究可哀，我劝天公重抖擞，不拘一格降人材”的呼喊！他希望冲垮这种儒家思想的束缚，打破“万马齐瘖”的局面！他在杂文《病梅馆记》中痛斥儒家之徒订下的种种清规戒律来摧残人才，使他们的才能不能得到自由的发展。他认为那些文人画士借口“梅以曲为美，直则无姿；以欹为美，正则无景；梅以疏为美，密则无态”，（《病梅馆记》）而要“斫其正，养其旁条，删其密，夭其稚枝，锄其直，遏其生气”，（《同上》）使“梅皆病”，真是“文人画士之祸”！所以龚自珍主张对这些病梅“疗之，纵之，毁其盆，悉埋其地，解其桎缚”，（《同上》）让它们自由生长，并且公然宣称“予非文人画士，甘爱诟厉”。（《同上》）这是公开对封建制度摧残人才的批判。他进一步发展了这一战斗精神，从要求“病梅”解放，到公开批判封建专制制度的极端不合理性。他说：“霸天下之氏，称祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其财多，未尝不仇天下之士，去人之廉，以快号令，去人之耻，以嵩高其身；一人为刚，万夫为柔，以大使其有力强武；……大都积百年之力，以震荡摧锄天下之廉耻。”（《古史鈎沈论一》）在封建社会中，君主的意志就是法律，他的喜怒哀乐可以左右臣民的祸福。儒家为虎作伥，是封建专制制度的“卫道士”和鹰犬。龚自珍淋漓尽致地揭示了封建专制制度的腐朽和反动的性质。他说：“居廊庙而不讲揖让，不如卧穹庐；衣文绣而不闻德音，不如服囊鞬；……劳人祖父而不问其子孙，不如募客作。”（《乙丙之际塾议第二十五》）不仅如此，他还粗

浅地意识到一种新兴的社会反抗力量将严重地威胁着旧有的统治基础，这就是同“京师”（封建王朝）相对立的“山中之民”。它有不可抗拒的“一啸百吟”的声势，而且“天地为之钟鼓，神人为之波涛。”（《尊隐》）龚自珍运用了形象对比的艺术手段，对衰败的和新生的两种社会力量作了生动而深刻的描绘。他把“京师”即没落的封建王朝，形容成是处于“风恶、水泉恶、尘霾恶”的险恶的环境之中，那些朝士（指封建权贵）是沉睡在“但闻鼾声”的漆黑漫漫之夜里。但与“京师”相对立的“山中”则是“泊然而和，冽然而清”的一片山明水秀的优美景象。

“山中之民”沐浴日光，吸饮清气，孔武有力，生气勃勃。这种“山中之民”一定要以“悖悖”的手段打倒“京师”，取而代之，主宰天下。龚自珍未必看到太平天国即将兴起的曙光，但他确实听到了“大地狮子吼”！这是因为龚自珍看到了当时社会中“贫相轧，富相耀，贫者陆，富者安，贫者日愈倾，富者日愈壅”（《平均篇》）的基本事实。社会历史的变化是由经济状况决定的。“浮不足之数，相去愈远，则亡愈速”。（《同上》）这是历史的深刻教训。清王朝象“将萎之华，惨于槁木”，社会向何去？龚自珍找不到肯定的答案。龚自珍既想“补天”，但又对清王朝感到失望。他心目中所向往的社会图景，不过象幻变的海市蜃楼“光景煜爚，捕之杳冥”。（《尊隐》）处于封建社会衰败时期的龚自珍，由于阶级立场的限制，他没有也不可能认识社会发展的前途。

二、龚自珍的更法改制思想

龚自珍站在地主阶级改革派的立场上，继承了古代法

家厚今薄古、前进革新的精神。他在批判封建专制制度的同时，提出了一系列变革的理论和主张。他认为“自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易”。（《上大学士书》）意思是说，在古今的历史演变中，立国的大法，统治者的权势，以及具体的政治措施和社会风气都随着时代的变迁而有所不同。这种“变迁”、“移易”，在龚自珍看来，是好事，不是坏事。他说：“法改胡所弊”？把祖宗的旧法改革一下有什么不好呢？“事例变迁胡何惧”？旧的政治措施不合时宜了，把它们改变一下，这是正常现象，又有什么可怕呢？明确地表示要对祖宗旧法作一番改弦更张的变革。他反诘那些地主阶级顽固派“奈何不思更法”？他论证了社会的发展乃是由于不断的“革前代之败”的缘故，发出了“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡”（《乙丙之际箸议第七》）的大胆议论。在他看来，“一祖之法”（祖宗的成法），没有不敝旧过时的。“千夫之议”（社会的舆论），当之者没有不披靡的。龚自珍的这种地主阶级改革派的思想，和中国十一世纪的改革家王安石有相似之处。王安石曾以“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的大无畏精神，在反对儒家的传统思想方面，起了一定的历史作用。龚自珍在新的历史条件下，继承了王安石的这种反传统的革新精神。他极力推崇王安石的《上仁宗皇帝书》一事就足以说明这个问题。无怪当时就有人说：“定公（龚自珍）若得志，恐为王荆公”。由此可见，龚自珍的革新思想在当时是起着一定的社会影响的。

龚自珍看到了清王朝政治腐败的情况，认为这个社会已到了“人畜悲痛，鬼神思变置”的地步。他也看到了社

会上贫富悬殊的事实。劳动人民，一无所有，愈来愈穷；剥削者，累积资财，越来越富。这是由于大官僚地主侵夺农民耕地和繁重的赋税，造成农村经济的破产，出现“国赋三升民一斗，屠牛那不胜栽禾”的不祥之气，这样两极分化的结果就会“悻悻者则蚤夜号以求乱矣……乱亦竟不远矣”！农民大规模的暴动就会勃然兴起，促使封建统治的垮台。龚自珍认为不能再无视社会“郁之久，乃必发为兵燹，为疫疠，生民噍类，靡有孑遗”（《平均篇》）的现实，而在那里自欺欺人，粉饰太平。他认为“其郁者，其钥（封锁）之者咎也”，掩盖社会危机的作法乃是有罪的行为，而应该把社会矛盾揭露出来，从而“谨持其源而善导之气”，达到社会为治的目的。他正告那些因循守旧、不思变革、坚持“一束之于不可破之例”的顽固派们，变是“天必有所趋”的，不想变也得变，如果执迷不悟，到头来就是“急思所以救之，恐异日之破坏条例，将有其甚者矣”！（《明良论四》）农民阶级起来就会把那些“条例”、“祖宗之法”打个稀巴烂。“与其贻来者以劲改革，孰若自改革”。龚自珍认为与其让农民阶级以暴力手段来变革陈规陋习，彻底扫荡封建制度，为什么不应该在维护地主阶级根本利益的前提下，用比较温和的方法来进行改革呢？表明了他还对清王朝的封建统治者抱有一定的幻想。在封建社会危机极为严重的情况下，龚自珍向清政府的统治者提出了以“人心为本”的建议。他说：“人心者，世俗之本也，世俗者，王运之本也。人心亡，则世俗坏，世俗坏，则王运中易，王者欲自为计，盍为人心世俗计矣。”（《平均篇》）人心怎样才能不亡呢？他的结论是“有天下者，莫高于平之之尚也！”就是说，现在治理国

家，没有比“平均”更为重要的了。龚自珍所说的“平均”并不是治世灵丹，它过不是地主阶级改革派所提出一种主观设想，是不可能做到的。但是龚自珍较深刻的指出了“贫者日愈倾，富者日愈壅”的社会本质，是有积极意义的。龚自珍认为当时的矛盾是尖锐的。清王朝已临近覆灭了，但如果变法图强，发挥人的作用，还能够有所补救。他用人们御寒解暑的例子来说明政治上也可以转乱为治。他说：“冬不益之冰，为之裘；夏不益之火，为之葛，逆也。乱，顺也；治乱，逆也。”（《壬癸之际胎观第五》）人们生活在冬天，就不能再在身边增加冰块，而要穿上皮毛的衣服来抵御寒冷。夏天的时候就不能在身边生起火堆，而要穿上麻织的单衫，以抗暑热。冬冷夏热叫做“顺”，御寒抗暖叫做“逆”。龚自珍认为，一种法律和制度行得久了，就要出乱子，这也象冬冷夏热一样是必然的，是“顺”，而更法改制，变乱为治，则是“逆”。龚自珍还认为，事物发展变化有一个从“渐”到“骤”的过程。他说：“有所溃，有所郁，郁之也久，发之也必暴”。（《乙丙之际箸议第一》）他认为有些问题已经公开败露于外，这叫做“溃”，如财政枯竭和由于官吏失职而造成的连年河道决口等自然灾害。另外，有些问题，从表面上看一时尚无明显的变化，这是“有所郁”，即事物内部矛盾还处于潜伏状态。但是“郁之久”，一旦矛盾爆发，就必然剧烈而迅猛，而且事物变化过程中的“郁”并不是静止不变，事物“发之也必暴”的变化，是以“郁之也久”为基础的。

龚自珍所以能够在政治上提出一些“更法”、“改制”的主张，是以朴素的辩证法思想为指导的。他看到世界上

的万事万物都是对立矛盾存在着的。他说：“万物名相对者，势相待，……将相对之名不成，万事皆不立”。（《壬癸之际胎观第七》）相对，是矛盾对立的意思；“相待”，是对立面相互依赖的关系。龚自珍认为凡是相对立着的事物，必然处于相互依赖的状态中，如果离开了矛盾对立，世界上的事物也就无法存在了。龚自珍反复强调“万事不自立，相倚而已矣”，“万理不自立，相譬而已矣”。世界上没有彼此孤立的事物，也没有彼此孤立和毫不相关的事物规律。因此，在观察客观事物时，应从“相倚”、“相待”的观点去考察；在分析事物的道理时，应从“相譬”即相互比较的过程中去了解。龚自珍的这种观点，是北宋张载的“两不立则一不存”的命题的伸述和引用。龚自珍虽然提出事物都是有矛盾的，并且认为事物是有运动变化的，以此作“更法”、“改制”的理论根据。可是他究竟没有超出地主改革派的范围。一方面他大喊：“无八百年不夷之天下”；另一方面又说：“天下有亿万年不夷之道”。这就和“天不变道亦不变”的形而上学观点走到一起去了。同时他还认为“体常静，用常动。神矣夫”！将事物的动和静绝对地割裂开来，用静止的相对性，来论证事物的本体是静止的，不可变动的。另外，龚自珍的“变易”思想中还有循环的色彩，他把事物看成“万物一而立，再而反，三而如初”，即事物发展到一定的程度后就要返回原来的样子。因此事物发展的终极点也就是它的出发点。他还说：“万物之数括于三：初异中，中异终，终不异初。一匏三变，一枣三变，一枣核亦三变”。（《壬癸之际胎观第五》）他把事物发展变化的过程，简单地归结为三段式，以为事物发展到最后阶段总是要回到最初的样子。他举枣子为

例：一枣三变，枣子变成枣树，枣树又变枣子。但这不是否定的否定，而是反复循环。这就自然地滑到了唯心主义形而上学的泥坑。

龚自珍进行社会改革的目的，是想把千疮百孔的封建制度重新加以修补，使封建社会的衰世回复到封建社会的盛世。他那时还不可能找到新的物质力量来变革社会，只能从历史上的进步思想家那里去寻找思想武器。这一点龚自珍说得很明白：“药方只贩古时丹”。古时丹就是历史上的进步思想家的思想。所以他对统一中国、建立封建中央集权制的秦始皇和巩固、发展这一制度的汉武帝是比较推崇的，希望有这样的人出来振衰起敝。“少年虽亦薄汤、武，不薄秦皇与武皇”，也表示了早年就瞧不起儒家吹捧的“先王”。他蔑视那些只会空谈性命理学的腐儒们，决心不做被孔孟之道牵着鼻子走的“书蠹”、“魁儒”。在这方面龚自珍有过生动的记述。当他的几个朋友劝他“曷不写定《易》、《诗》、《春秋》”？他答以“方读百家”，“未暇也”。过了一些时候，有一个内阁先正姚先生也劝他“曷不写定《易》、《诗》、《春秋》”？他答道：“又有事天地东西南北之学，未暇也”。这里的所谓“写定”，是指对儒家经籍的诠释和发挥。龚自珍一再拒绝这样做，目的是要放开眼界去研究“天地东西南北之学”，即探讨经世致用的真学问。然而“青山遮不住，毕竟东流去”，历史发展的潮流不可阻挡，封建社会的“盛世”早已一去不复返了。龚自珍最后也意识到封建社会已经溃烂不可救药，他也不敢“自矜医国手”了。龚自珍的“更法”、“改制”思想，可以说是《红楼梦》作者的“补天”思想的继续。《红楼梦》作者处于雍乾时代，他已感到清

封建王朝的败亡的命运难以挽回，悲叹“无才可去补苍天”。《红楼梦》作者对于社会发展的前途是用消极的佛、道的虚无主义幻想来描述。但《红楼梦》却写出了封建社会的衰亡史，其意义也在于此。龚自珍亦如此：他本想做一名“医国”能手，但他也同样不可能找到真正治世的灵丹妙药。我们肯定龚自珍的历史的进步作用，就在于他要求改革现状，在一定程度上适应时代的潮流，并对封建专制制度的腐朽性和儒家的虚伪性进行无情的揭露和鞭挞。

三、龚自珍对儒家天命论和先验论的批判

龚自珍用锐利的笔，在对儒家的传统思想和建封社会专制制度批判的同时，他还集中战斗的火力，向儒家的反动唯心主义的理论基础即“天命论”和先验论进行了扫荡。他首先把批判矛头指向儒家和地主阶级顽固派死抱不放的“天命论”。他说：“总人事之千变万化，而强委之曰命”。“命”只是对“人事”“千变万化”的概括，它并不神秘。“如鱼泳于川，惟大气之所盘旋，如木之听荣枯于四时，蠢蠢傀傀安其不可知”？（《尊命》）龚自珍认为鱼在水中游泳，草木随四时季节的变化而繁茂凋谢，这都是由于大气的盘旋激荡而引起的自然界的变化的，没有什么不可知的。“天命论”本来是奴隶主阶级用来欺骗奴隶，论证自己统治的合理性的反动思想。经过孔老二狂热鼓吹，历代反动统治阶级都以此作为奴役劳动人民的精神武器。龚自珍识破了儒家的骗局，巧妙地引用了如下几句谚语，有力地点破了“尊命”者的谎言。他说：“山川而能语，葬师食无所，肺腑而能语，医师色如土”。（《同上》）意思是说，如果山川能说话，那

些弄虚作假的风水先生到哪里去干混饭吃的勾当呢？如果人的五脏六腑能言语，那些庸劣的医生就会吓得面如土色，还有什么办法能混骗下去呢？他进一步指出所谓“为命自天”实不过是“君之言”、“儒家言”的假托罢了，“儒者平日多言安命矣，平日尊数过于尊理远矣”（《同上》）。这就是说，那些儒家宣扬“天命论”，是根本违反客观规律的。龚自珍同时阐述了被压迫的劳动群众却具有不畏天命的反抗精神。他们对于“为命自天”的观点，不但不屑一顾，而且是“其言有嫉焉，有慝焉，抑亦有歆歆焉”，表示对“命”定论的无比怨恨和愤怒。龚自珍又用反语讽刺了儒家的“尊命”论是“觉世而庸民，莫善于此，莫善于此”！（《同上》）实际上是说，儒家用尊命论来欺骗和愚弄人民，把天命论看作是实行愚民政策的“莫善于此”的法宝。龚自珍对“天命论”的批判，应该说是相当深刻的。

龚自珍在批判“天命论”的同时，还强调了人类在与自然界斗争中的作用。他说：“天地至顽也，得倮虫（人类）而灵；天地至凝也，得倮虫而散；然而天地至老寿也，得倮虫而死；天地犹旋转簸荡于虫，矧虫之自为旋转而簸荡者哉？”（《释风》）天地本来是冥顽不灵的，有了人类的开发，才出现文明；天地本来是浑然一块（凝）的，有了人类的改造，才表现了多样化（散）；天地这种“顽”“凝”的状态不知延续多少年了，人类出现后才结束这种原始状态。天地尚且由人类来支配，何况人类本身的事情呢？当然更应由人类来支配，而不是由什么天命来主宰。龚自珍对“天命论”的批判，事实上是对以知天命自居的地主阶级当权派的挑战，是对儒家“天命论”的沉重打击！

天地到底是如何形成的？这在中国哲学史上历来是唯心主义和唯物主义之间争论的重要命题。唯心主义者总是宣扬圣人创造天地和人类历史的。唐代韩愈所说的“如古之无圣人，人之类灭久矣”，就是很典型的代表了他们这种反动“天命论”的观点。针对这种反动观点，龚自珍提出了“天地，人所造，众人自造，非圣人所造”（《壬癸之际胎观第一》）的思想，以此来推翻儒家所谓圣人创建的法制都是神圣不能改变的说法，为他的更法、改制的主张清除障碍。我们应该看到，龚自珍所说的“天地，众人所造”，决不是人民群众创造历史。他说：“众人之宰，非道非极，自名曰我。我光造日月，我力造山川，……我气造天地……”。

（《壬癸之际胎观第一》）在这里，他已陷入了唯心主义的泥坑。但是，他敢提出“天地”“非圣人所造”，则具有反对封建传统观念的意义。这是很可贵的。与此同时，龚自珍还对儒家的经典，“圣人之言”表示大胆的怀疑和蔑视。他说：“我疑经籍志，著录半虚哄……余生恶周礼，考工特喜诵。”这在当时不能不是惊世骇俗的议论！龚自珍的反天命反圣人的观点，在地主阶级顽固派及其儒家卫道士看来，当然是非圣无法，大逆不道的。因此，龚自珍遭到了封建卫道士的排挤和攻击。关于这一点，龚自珍自己也知道是不可避免的。他说：“一官虱人海，开口见抵牾。”这就是说他自己身处官场之中，一开口就要与权贵们发生冲突，并遭到他们的忌妒和痛恨。但是，龚自珍并不因此而偃旗息鼓，而是继续展开对儒家的批判和斗争。

龚自珍为了进一步批判“天命论”，又把批判的锋芒指向了唯心主义先验论的基础——先天的人性论。他认为人

的善和恶不是先天地具备的。他说：“**龚氏之言性也，宗则无善而已矣，善恶皆后起者。夫无善也，则可以桀矣；无不善也，则可以尧矣。**”（《**阐告子**》）“**仁义廉耻，作贼狼忌非固有。**”这就否定了道德、智慧来源于天的谬论。在**龚自珍**看来，人性的善或恶不是先天得来的，完全是后天的环境所造成的，他肯定了告子关于性的善恶乃是后天形成的观点。告子认为，人们可以将“杞柳”变成卷曲的样子，也可以把它变成垂直的样子。人性也是如此，由于环境的影响，可以变为善，也可以成为恶。**龚自珍**基于这种“性”是“皆后起者”的见解，得出人的知识、才能不是天生所具有的，而是人们留心现实问题，通过耳目等感官，在实际考察中获得的。由于**龚自珍**平日也还能接触一点下层人物的生活，“朝从屠沽游，夕拉驹卒饮”，对于他们的实际生活知识感兴趣，不是采取鄙视的态度。他曾说：“田夫、野老、驹卒之所习熟，今学士大夫谢之，以为不屑知，自珍获知之，而以为创闻。”（《**乙丙之际箚议第十九**》）他与那些“学士大夫”取截然相反的态度，他认为每当自己认为所发现的“创见”之知，往往是那些田夫、野老、驹卒这些劳动者所最熟知的东西，而那些“学士大夫”之流的上等人物却极其鄙视，以为不屑知的东西。在**龚自珍**看来，那些高官厚禄的官僚不过是一群无血性的狗、蝇、豺狼，是只知“拜舞”的蠢物。由于**龚自珍**在某种程度上能够注意和尊重下层劳动者的实际知识，这使他的认识具有唯物主义的色彩。**龚自珍**反对主观唯心主义的认识论，认为他们是“隔膜而谈物我一体”。**龚自珍**自己则强调说：“不易地则不明，不亲尝则不切，以所切不切譬所切，所切皆未切矣。”（《**附：时文**》）他认

为用主观的臆想，代替客观事实的“物我一体”的说法是错误的。只有经过“易地”、“亲尝”的实地考察才可以了解得亲切，凡是自己所已了解到的东西（所切）而不能符合客观实际情况（不切譬所切）的话，那所了解的东西还不一定是真理，龚自珍的这种见解，丰富了他的认识论的内容。他重视耳目感官在认识过程中的作用的同时，还强调思维的重要性。他说：“夫有人必有胸肝，有胸肝则必有耳目，有耳目则必有上下百年之见闻，有见闻则必有考订异同之事，有考订异同之事，则或胸以为是，胸以为非，有是非，则必有感慨激奋……”（《上大学士书》）这就是说，人必须运用耳目等感官接触外物的基础上进行思维活动，而不能有什么先天的“神识”。关于人的才能的产生和发展的问題，龚自珍认为后天的社会环境具有决定性的影响。他认为，在封建统治的思想枷锁下，在孔孟之道、程朱理学的窒息下，人们是不可能有什么“真才”的。他憧憬能有一天使人们摆脱那“不可破之例”，人们的才能有可以自由发展的土壤。龚自珍说：“庖丁之解牛，伯牙之操琴，羿之发羽，僚之弄丸，古之所谓神技也。戒庖丁之刀曰：多一割亦答汝，少一割亦答汝；勑伯牙之弦曰：汝今日必志于山，而勿水之思也；矫羿之弓，捉僚之丸曰：东顾勿西逐，西顾勿东逐，则四子者皆病。”（《明良论四》）意思是说，庖丁、伯牙、羿、僚由于他们有良好的客观条件，在实际的锻炼中获得技能，使其专长充分完善地发挥出来而达到“神技”的地步。但是，象这样的人物，如果用“不可破之例”的封建教条去压制他们，结果他们的智慧和才能也就无法发展。这是对封建专制制度和封建传统思想束缚人们才能发展的控诉和抗议。

龚自珍指出，那些大官僚，过着“宫室车马衣服仆妾”的奢侈生活。他们“不行一谋，不专一事”，是“挟百执事而颠倒上下”的昏庸无能之辈。当时的一些追求功名利禄之士，除了相互抄袭，搬烂调之外，对现实却茫然无知。他们写的东西都是“功名利禄之言种种，实不知其所以言。”于是“剽掠误脱，摹拟颠倒，如醉如梦之言毕矣，不知我为何等言”。龚自珍认为在这样抄袭成风，以八股取士的科举时代，培养出来的只是一群“缚草为形，实之腐肉，教之拜起，以充满朝市”的饭桶。龚自珍希望有一天，社会“更改”之风将这些“缚草为形”的庸才扫荡净尽，“风且起，一旦荒忽飞扬，化而为泥沙。”这样，就可以出现一批“医国”的能手，“济世”的真才，对将倾复的风雨飘摇的封建社会进行一些改革。

龚自珍强调“知”、“才”决定于社会环境和条件，这是对儒家所谓“才”从天降观点的否定，有着唯物主义的因素。但是应该指出，龚自珍在认识的来源问题上，显然不能摆脱唯心论的先验论的影响。他把知识分为两种：一是“知”；一是“觉”。他说：“知，就事而言也；觉，就心而言也。知，有形者也；觉，无形者也。知者，人事也；觉，兼天事言矣。知者，圣人可与凡民共之；觉，则先圣必俟后圣矣。尧治历明时，万世知历法；后稷播五谷，万世知农，此先知之义，古无历法，尧何以忽然知之？古无农，后稷何以忽然知之？此先觉之义。”（《辩知觉》）龚自珍在这里认为一般的实际知识，圣人与普通人一样，但首先发明历法和播种五谷的方法却是先觉的圣人。一种“知”乃“就事而言”，是在实际活动中获得的。另一种知却是“就心而言”，这便是“觉”。这又陷入唯心主义泥坑。龚自珍虽然

强调人的知识来源于实际生活，但是他又不敢否定有“先觉”的存在，这就说明他的唯物主义认识论是很不彻底的。另外，他一方面强调众人的作用，同时又把圣人说成高于众人之上的人物。这种理论上的混乱，正反映了当时地主阶级改革派政治上所处的矛盾地位，这是阶级和时代的局限。

第三节 魏源的“师夷之长技以制夷”的爱国主义思想和“及之而后知”的认识论

魏源（1794—1857）号默深，湖南邵阳人，出身于官僚地主家庭，后因家庭破落，走上了经商的道路。魏源和龚自珍交往密切，时人以龚、魏并称。魏源的思想颇似龚自珍，但他比龚晚死十六年。在这十六年中，中国发生了巨大的变化。外国资本终于攫取了中国的市场，疯狂地掠夺着中国的社会财富，贪婪地吮吸着我国人民的血汗；伟大的太平天国运动已以排山倒海之势，雷霆万钧之力猛烈地冲击着腐朽的清王朝，对于封建社会专制制度和它的理论工具，即以孔孟之道为核心的程朱理学给以毁灭性的打击。中国社会已正式跨入近代历史的阶段，魏源比龚自珍，思想上反映着资本主义因素较明显些，同时在社会变易思想以及知和行等方面提出不少有意义的见解。但他并未摆脱地主阶级的基本立场，不想改变旧有的封建制的性质，而且他甚至仇视和反对农民的革命战争，最后他感到封建社会的衰亡已是不可避免的历史趋势，于是辞了官，躲进兴化佛寺，潜心佛典，走上逃禅的道路，不几年就病死了。他的主要著作有《古微堂集》、《老子本义》、《海国图志》、《圣武记》等。

一、魏源的“师夷之长技以制夷” 的爱国主义思想

鸦片战争的失败，中国逐渐沦为半殖民地、半封建的国家。外国侵略势力长驱直入，加紧对我国掠夺、控制和奴役。中华民族和外国资本主义势力的矛盾极其尖锐。在此民族危机深重的时刻，救亡图存的问题已提到首位，成为人们关注的大事。魏源认为这是“凡有血气者所宜排愤，凡有耳目心知者所宜讲画也”。（《海国图志序》）可是孔孟之徒和地主阶级顽固派却还在那里奢谈道德性命，静坐内省的唯心主义修养经，胡说什么“正直可以偃回邪，刚健可以御强梗，庄严可以消柔佞，端慤可以折侵侮，和平可以息横逆。”（《清学案小识提要》）似乎有了什么“正直”、“刚健”、“和平”之类的陈腐的东西，一切侵侮也就可以一扫而净了。他们还无耻宣扬，对于外来侵略的抵抗要宜缓不宜急，急之恐起外侮而生内变，这完全是卖国投降的哲学，反映了地主阶级当权派和那些崇奉程朱理学的反动卫道士们媚外、投降的内心世界。魏源站在维护民族利益的爱国主义立场上，用形象的比喻勾划了这些民族败类的脸谱。他说：“鸦片岁耗中国财数千万计，竭我之富，济彼之强”，（《筹海篇四》）这就象“强邻恶少，日设赌博于门，诱我子弟，匿我基业，败我教化，一朝绝不与通，攻门索斗。媵媵调停者曰：‘姑听其仍开博场，一日赌博，一日无事，百年赌博，百年无事。我产之耗不耗，勿计也；我业之完不完，勿计也；我子弟之败类不败类，勿计也。’”（《同上》）这里说的“强邻恶少”就是指的外国资本主义势力，“媵媵调停者”正是

指庸鉴、倭仁之类的一批孔孟之徒，他们主张以息事宁人的和事佬姿态出现，而实际上他们不过是外国资本主义的鹰犬而已。什么民族利益，祖国安危，人民死活他们都可以不管，只要能苟且偷安，就心甘情愿地当洋奴才，什么无耻的勾当都可以干得出来。同顽固派态度根本对立的是中国人民英勇顽强的斗争精神。他们同仇敌忾，狠狠打击侵略者，打得这些强盗丧魂落魄，狼狽不堪。历史说明中国人民是不可侮的！毛主席指出：“中国人民，百年以来，不屈不挠、再接再厉的英勇斗争，使得帝国主义至今不能灭亡中国，也永远不能灭亡中国。”（《中国革命和中国共产党》）魏源在人民群众的斗争精神影响下，参加了浙东抗英战役。“同仇敌忾士心齐，呼市俄闻十万师”。魏源亲眼看到了人民群众在抗击外国侵略斗争中的伟大力量，也看到了清政府的腐败无能。一个老大天朝为什么在战争中失败呢？魏源试图找出中国失败的原因，想获得解救的办法。他提倡向西方学习，提出“师夷之长技以制夷”，即学习西方的科学技术，以达到有效的抗击西方资本主义侵略的目的，为此，他编辑了《海国图志》。这部书是在林则徐的《四洲记》的基础上编撰成的，是当时中国最为详备的外国历史、地理专著，也是亚洲第一部关于世界史、地的系统著作。他编此书的目的是很清楚的。他说：“同一御敌，而知其形与不知其形，利害相百焉。同一款敌，而知其情与不知其情，利害相百焉。古之驭外夷者，亟以敌形，形同几席，亟以敌情，情同寝馈。”（《海国图志》序）即通过学习和了解西方来加强“御敌”的国防力量和进行“款敌”的外交方法。开了中国近代史上向西方资本主义国家学习的先河。同他“御敌”必须知己知彼的精神

相一致的，他还提出了一些很有见解的军事思想，体现了他的爱国主义精神。

如何更有效地抵抗外国资本势力的侵略？魏源对清政府的昏庸无能和腐败作了有力的揭露，指出这些平时鱼肉人民的军队乃是“来如乳虎，败如鸟散”。他们平时如虎如狼地欺压百姓，一旦抵御外敌时，却不堪一击。因此他认为，调客兵（指外省军队）不如练土兵，这就是说不如把“调客兵”的军费用来武装当地人民，凭藉人民的力量来抗击外国侵略。这本来是当时较为有效的“御敌”方法，可是那些地主阶级当权派及其卫道士却横加指责。魏源据理驳斥说：“若谓本省不皆精锐，而选调客兵必皆精锐乎？则何以夷初至闽粤时，未尝调他省一兵，而守御屹然？……若谓闽粤之民兵虽可用，而多通外夷，江浙虽无汉奸，而民多柔弱，则何以广东之斩夷酋捐战舰者皆义民？”（《海国图志·筹海篇二》）魏源在这里说出了一个大事实，在封建统治阶级被外国侵略势力吓破了胆的时候，愤怒的劳动人民举起了铁拳头，给外国侵略者以沉重的打击。地主阶级当权派竭力否定人民群众在反侵略中的伟大作用，而魏源却在一定程度上加以肯定，这是难能可贵的。

在鸦片战争中，清政府和儒家之徒鼓吹“战则必败，不如议和”的投降论调，对外国侵略者屈膝投降。有的则是盲目行动，匆促应战，企图侥幸取胜，执行御敌于海外的方针。这两种态度都是投降主义的表现。魏源认真总结了人民抗击侵略者的宝贵经验，提出了以我之长制敌之短，关门打狗的战略战术。他认为在辽阔的海外，英国水师可以倚仗“船坚炮利”的有利条件而张牙舞爪，与它硬

拚是要吃亏的。如果诱敌深入，就能使有利条件和不利条件发生变化。由于河面狭窄，“止能鱼贯，不能棋错四布”（《海国图志·筹海篇一》），敌船行动不便，炮火不好发挥，这样敌人就失去了“炮利船坚”的有利条件，使它“无淡水可汲，无牛羊可掠，无硝药可配，无铁物可购，无篷缆可补，烟土货物无处可售，舵枪无处可修。”（《海国图志·筹海篇三》）这时只要“御上游一面，先择浅狭要隘，沉舟緺筏以遏其前，沙垣大炮以守其侧，再备下游椿筏以断其后，而后乘风潮，选水勇，或驾火舟，首尾而攻之”，（《筹海篇一》）就能达到克敌制胜的目的。魏源还列举了“安南两次创夷，片帆不返，皆诱其深入内河，而后大创之”（同上）以及三元里人民大败英兵的事实，论证自己的军事主张。这是一种闪烁着朴素辩证法的军事思想，是值得称道的。同时魏源明确指出那种全力拒敌于门外而“堂奥门庭，荡然无备”（同上）的危险，它将会造成“门庭一失，而腹地皆溃”（同上）的结局，后来的实际情况完全如魏源所预料的那样。

魏源与地主阶级当权派不同，在对待外来侵略上，他多少看到人民的力量，但他始终没有摆脱地主阶级的偏见。他不是相信和依靠人民的力量，只是借用人民力量抵制外敌以维护地主阶级的根本利益，他认为“天下小人不可尽诛，小人之有才者尤不能不用，但止可驱策于边疆而不可用于腹心、密勿之地”。（《默觚下·治篇八》）这就是说，人民只能到边疆去打打仗而不能信任，特别是人民力量发展到威胁清王朝封建统治的时候，他想一箭双雕，在反抗外来资本主义侵略过程中把革命人民的力量消灭掉。正如他供认的那样：“乌喙附子（有毒性的药物），以毒攻毒，毒去而药亦销”。在他看来，人民组织起来的力量是一种

“毒”，当达到“攻毒”即抵抗外敌之后，就不容许人民的革命力量存在下去。所以在他任高邮知府期间，甚至组织地主武装，镇压农民革命，因迟误驿报而受到清统治者的革职处分，这是他的阶级本性所决定的。然而在民族矛盾占主导地位的时候，他反对投降卖国，主张抵抗外来侵略，维护民族利益，则是应当肯定的。

二、魏源的“气化不息”的朴素辩证法思想及其进步的历史观

魏源哲学体系中的朴素辩证法思想，是他社会政治改革主张的理论基础。他继承和发展了中国古代唯物主义的“精气”说，认为充盈于天地之间运动变化着的“精气”是构成宇宙万物的物质元素。他说：“太虚之精气流动，充盈于天地间，必有入也。集于列星，与为光芒；集于水火，与为润暘；集于金木，与为柔刚”。（《默觚上·学篇十四》）在魏源看来，不但列星、水火、金木等客观存在的事物是由精气构成的，而且事物之间在性质上的千差万别有如润和暘、柔和刚等等，也都是决定于“精气”散聚的变化。“气化无一息不变者也”。（《默觚下·治篇五》）所以天地间的事物，又由于气化而不断地变易。他认为古代的自然界和社会都与今天不同，它们是无一不变化，无一不更易的，由于社会是不断进化的，任何具体事物都有新陈代谢的过程。因而就不可因循守旧，否则就不能适应“纵横反复”的客观形势的变化。他说：“天有老物，人有老物，文有老物。柞薪之木，传其火而化其火，代嬗之孙，传其祖而化其祖。古乃有古，执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古。”（《同上》）这就是说，自然界和人类

社会的变化，如同木柴传火、祖孙传代一样，一时一刻也不停止。孙子虽然是从祖父那里产生的，但孙子不等于祖父。同样，社会是发展的，不能固执地拿古代具体的政治措施来约束今天，也不能以今天的東西去苛求古代的东西。古代的东西，已经成为一去不复返的陈迹，而社会发展到今天就不能再抱残守缺，去恢复古代的东西。这是一个不可违背的历史发展的规律。所以他说“气化逆递，如寒暑然，太古之不能不唐虞三代，唐虞三代之不能不后世”。这实际上是对那些顽固坚持复古倒退的地主阶级当权派的批判。魏源认为每个历史时期都有具体的政治措施，如封建社会的赋税制度，也总是随着时代的演变而制定出新的征收赋税的方法。如从租庸调到两税法而到明代的一条鞭法等。魏源又进而提出“变古愈尽，便民愈甚”的口号。强调革新，顺应历史发展的潮流。他诘问那些违抗历史潮流而动的地主阶级顽固派：“江河百源一趋于海，反江河之水而复归之山，得乎？”（《同上》）他把社会历史的变化比作奔流着的江河之水，认为江河之水向着大海里流是完全顺乎自然的事情，但如果有人要想重新恢复古代的制度，这就好比要使江河的水倒灌上山一样，是不可能的。这是魏源对那些顽固的地主阶级当权派的复古思想的辛辣的嘲笑。

魏源为了更有力地批判当时的复古思潮，而从历史上找出许多事例，详尽地论述“上古之风必不可复”的道理。他说：“庄子喜言上古，上古之风必不可复……宋儒专言三代，三代井田、封建、选举必不可复”。（《同上》）这是对先秦法家集大成者韩非“圣人不期修古、不法常可”进步历史观的继承和发展。针对儒家们张口三代，闭口分封的

倒退论调，魏源提出了“后世胜三代”的观点。他说：“后世之事，胜于三代者三大端：文帝废肉刑，三代酷而后世仁也；柳子非封建，三代私而后世公也；世族变为贡举，与封建之变为郡县何异？三代用人，世族之弊，贵以袭贵，贱以袭贱，与封建并起于上古，皆不公之大者。”（《同上》）所以郡县之世而谈封建，阡陌之世而谈井田，笞杖之世而谈肉刑，这不过是复古主义者的梦呓罢了。他说：“虽古之圣王，不能使甲兵之世复还于无甲兵，而但能以甲兵止甲兵也；不能使刑狱之世复还于无刑狱，而但以刑狱止刑狱也；不能使歌舞之世复还于无歌舞，而但能以歌舞为礼乐也。”（《同上，治篇九》）历史潮流不可阻挡，只能因势利导，顺应它才能生存。他认为西汉王莽的复辟和西晋八王之乱都是由于复古而身败名裂。因为坚持复古倒退的毕竟是一小撮，他们不得人心，失道寡助，必然以失败而告终，而广大的民众却是要前进的，魏源于是下了这样的结论：“孤举者难起，众行者易趋，倾厦非一本之支也，决河非捧土之隙也。”凡是独意孤行，死死抱住“祖法”不放的人，他们的处境是危难的，因为即将倒塌的大厦，不是靠一根独木能支撑得住的，决口的长堤不是一捧之土能堵住的。

在这里，魏源机智地看到历史发展的大势是任何人也难以阻挡的道理，认为那些妄图复古的是“孤举者”，必定失败；而顺应历史发展潮流的则是“众行者”，必然胜利。魏源的这种观点在历史上是有进步意义的。

魏源不仅承认历史是在进化的，而且还留意考察现实社会中的矛盾问题，能粗浅地看到事物之间的矛盾对立是普遍地存在着的，认为事物是“无独必有对”的。“无独

必有对”这个命题；程朱理学家也曾经这样承认过，然而理学家们所说的“有对”的事物乃是精神性的“理”所派生的，是第二性的东西，其前提是唯心主义的。如果只承认事物有对立矛盾，而不承认事物的对立面的转化，这仍是形而上学的观点，因为理学家们认为“有对”的事物都是“均平亭当”地安排着的，它们之间如上下、左右等等是固定僵死不变的。这正如列宁所指出毕达哥拉斯派的哲学那样，“在他们那里，实体、物和世界的规定是枯燥的，没有过程〈运动〉的，非辩证法的”。而魏源则从“精气流动”的观点，即以物质性的“精气”为第一性的前提出发来论述事物“无独必有对”的。他说：“天下物无独必有对，而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重容双同，必争其功”。（《默觚上·学篇十一》）说明事物都是对立地存在，不是“两高”，“两大”，而总是有高低，大小等差异和矛盾。又如社会的“乱离”和“太平”，人身的健康和“疾病”，也是相对立和相互依存的。“不乱离不知太平之难，不疾病不知无病之福。”

魏源不仅看到了事物是在矛盾运动中存在，如“五行不顺生，相克乃相成乎！鱼逆水则鳞不頽，禽逆风则毛不横。”（《默觚下·治篇二》）而且还看到了矛盾着的两方会转化。他说：“暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑。屈之甚者信（伸）必烈，伏之久者飞必决。故不如意之事如意之所伏也；快意之事忤意之所乘也。”（《默觚上·学篇七》）就气候来说，热到极点就要冷，冷到极点就要热；对于有弹性的东西，如果压得太厉害，弹起来时它的反作用就大；鸟飞之前，身体要向下伏一下，伏的时间长了，飞的速度就快；不称心的事情中往往潜伏着称心的事情，快

意的事情又往往为烦恼的事情所凭借。魏源所以反复申述这些物极必反的道理，是因为他从实际的经历和考察中，看到当时农民革命战争正是风起云涌的迅猛发展，清王朝却处于风雨飘摇的危境之中，感到社会不改革，政权就不能再维持下去了。他从地主阶级改革派的立场出发，力求避免封建制度彻底复灭的命运，于是更想通过更法改制，对已弊之法进行某些改革。魏源提出：“天下无数百年不弊之法，无穷极不变之法，无不除弊而能兴利之法，无不易简而能变更之法。”魏源认为，封建社会的政治措施“法”，应在具体的历史时期里进行修订、改革，以适应封建统治的需要。他以为封建社会的基本原则是好的，反映这一社会基本原则的“法”当然也不需要改革，需要改革的乃是“法外之弊”。正如“衣垢必澣、身垢必浴”，就象一个人衣服脏了就要洗涤，身体脏了要洗澡一样。魏源错误地认清王朝政治腐败，不在于法本身，而在于具体贯彻执行“法”的人。他说这好象医生用药方，可以害死人，也可以救活人，这不是药方本身而在于用药方的人。在他看来，清王朝的封建专制制度的国家，其本身是不需要改变的，问题在于治理这个国家的人不得力，昏庸腐败，把事情弄坏了。他说：“不难于得方而难得用方之医，不难于立法而难得立法之人。”正由于魏源这种补天派的基本立场，使他在哲学理论上陷入严重的矛盾，使他原有的朴素辩证法的思想终究又回到形而上学方面去了。

魏源一方面承认事物是“无独必有对”，而且对立面的双方是相互转化的，但当他一接触到象统治和被统治的关系这些社会领域中的重大问题时，就否认对立的双方能够转化。他说：“乾尊坤卑，天地定位，万物则而象之，

此尊无二上之谊焉。是以君令臣必共，父命子必宗，夫唱妇必从。”（《默觚上·学篇十一》）他是要说明如君臣、父子、夫妇的主轴关系是永恒不变的。他虽然承认事物是“无独必有对”的，但他不可能将这正确的辩证法思想贯彻到底，而最后却否定了矛盾的存在。他说：“无我无物，则无高无下，无贵无贱，如此则高与下一也，贵与贱一也，彼与我一也。”又说：“万动本于静，动相必静。”这里，魏源却完全抹杀了事物之间有如物和我、高和下、贵和贱、动和静等等的差异和矛盾，从而陷入了形而上学的泥坑中去。

魏源的这种具有严重的缺陷的朴素辩证法思想，贯穿在他的历史观方面则是，一方面承认历史的发展是一种自然的趋势，以为“运会”所趋，祖宗亦不能不听其自变，“天地亦不能不听其自变”。但另一方面又以为社会历史的长期演变不过是一种“势”，而实质性的封建的“道”却是永远不变的，即所谓“势变道不变”，这种历史的“势”或“气势”的变化不是从社会的物质基础中去找，而是在人的主观意识之中寻找，这种历史的唯心主义正是魏源的阶级和历史的局限的必然结果。

三、魏源的“及之而后知”的认识论

魏源在认识论上重视对实际事物的考察，认为知识的来源是从亲身的经历和日常的观察中获得的。他坚持在认识论上的唯物主义的原则，强调“行”是“知”的基础。他明确地说：“及之而后知，履之而后难，乌有不行而能知者乎？”（《默觚上·学篇二》）这是对儒家唯心主义先验论的有力扫荡。孔丘鼓吹“生而知之”，孟轲宣扬“良知”、

“良能”，理学家们侈谈“知先行后”，无非标榜自己是天才，吹嘘他们的知识才是心中固有的或者是天所赐给的。魏源对于这种谬论予以痛斥，他说：“圣其果生知乎？安行乎？孔何以发愤而忘食？姬何以夜坐而待旦？文何以忧患而作《易》？孔何以假年而学《易》乎？”（《同上，学篇三》）魏源以猛烈的火力批判了儒家所宣扬的唯心论的先验论，无情地揭穿了“生而知之”的谎言。有趣的是，魏源特地将鼓吹“生而知之”的老祖宗孔丘奚落了一番，用旁敲侧击的手法，揭露孔丘的“生知”说乃是欺人之谈。此外，魏源对那些只会背诵儒家经籍，头脑僵化的孔孟之徒表示极端的鄙视，认为他们毫无出息，不能获得真正的知识。“繙十四经之编，无所触发，闻师友一言而终身服膺者，今人益于古人也！”魏源强调知识是从“实事”、“实功”的社会活动中取得的，他反对无舟渡河，画饼充饥那样不切实际的空谈。他认为要想得到真正的知识，就必须亲自去接触实际。他说：“披五岳之图以为知山，不如樵夫之一足；谈沧溟之广以为知海，不如估客之一瞥；疏八珍之谱以为知味，不如庖丁之一啜。”

（《默觚上·学篇二》）这一段精采的论述中，表现了他对从事实际生产活动的人们的某些尊重的态度，以为“樵夫之足”，“估客之一瞥”，“庖丁之一啜”皆远远胜过那些只从地图上知山，从传闻中知海，从菜谱里知味的人们。这是对儒家鼓吹的“生知”、“良知”、“良能”的有力批判。

亲身的实践经历是认识的基础，魏源举了许多生活的事例来反复说明这个道理。他说：“山居难与论舟行之险，泽居难与论梯陟之艰”。（《默觚下·治篇五》）因为住

在山村里的人是没有航行的经历，也就不懂得行舟之险，居住在水乡的人没有登高的体验，就不知道登梯之艰。魏源就是从这样朴素的道理来立论，指责那些只会舞文弄墨，摇唇鼓舌的“工骚墨之士”是无用的“腐儒”，而那种被儒者所轻视的从事农桑生产的“俗务”倒是有益的和有用的事业。他说：“工骚墨之士以农桑为俗务，而不知俗学之病人更甚于俗吏；托元虚之理以政事为粗才，而不知腐儒之无用亦同于异端。”（《同上，治篇一》）在这里，魏源把脱离实际、专尚空谈的“腐儒”和“异端”等同起来，这在程朱理学盛行的时代，是一种惊世骇俗的议论，也是对程朱理学最沉重的打击。魏源一再强调对这些腐儒不能委以重任，“勿以师儒治郡国，勿以方面之材责师儒。”（《同上，治篇六》）因为这些“知承平”的师儒们没有“临危应变之才”，如果“腐儒”当道，天下就会混乱，整个社会将要陷入“不生不死之间”（《同上，治篇十一》）的黑暗局面。魏源把这些“腐儒”、“庸儒”比之于骗财害命的庸医，而庸医仅是害了病人，而庸儒却是“误天下”。他说：“读《黄》《农》之书，用以杀人，谓之庸医；读周孔之书，用以误天下，得不谓之庸儒乎？”（《同上，治篇六》）这里鲜明地表现了魏源反儒的观点，初步揭穿当时尊孔读经的地主阶级顽固派“读周孔之书，用以误天下”的卖国投降的本质。

魏源反对空谈，认为“验于事”是认识事物的准则。他说：“无星之秤不可以程物，故轻重生权衡，非权衡生轻重。善言心者，必有验于事矣”。（《皇朝经世文编叙》）人的认识是以客观事物的存在为前提，然后才有反映客观存在的认识活动。他拿秤作比喻，秤是衡量轻重的器

具，但必须先有重量的物，秤才起着权衡轻重的作用。同样，人的思想是否正确，必须通过实际活动来进行检验，这种“善言心者，必有验于事”的认识论的观点和当时拾宋明理学家们的余唾，侈谈“元虚之理”的先验论观点是完全对立的。魏源还认为人的认识来源于客观实际，而客观事物却是不断地变化，人的认识也不是一成不变的，凡拘泥于陈旧传统成见的人们，在行动中必然会遭到失败。他说：“废谱而师心，与泥谱而拘方，皆非善变者也。”意思是说善于下棋的人，既不能废棋谱，因为棋谱是前人经验的总结，但又不能受棋谱的束缚，只有根据实际情况而随机应变，才是善于下棋的能手。人们办事情也是这样，既不能忽视人家的经验而单凭自己主观的想象，又不能拘泥于人家的经验而不顾客观情况的变化。打仗也是这样，要随时根据战事的变化而作出相应的对策，否则就会失败。“有见于死地之说，则以背水之军而师其陈，即败于背水……有见于以少击众而败于背城。”从古代兵书里看到有“背水”、“背城”决一死战而获胜的事例，但脱离了变化的具体情况，而拿这种方法去冒险的却往往失败了。魏源竭力反对人们脱离实际的活动而死死背诵书本，迂腐地照谱按图地干事情。他说：“读父书者不可与言兵，守陈案者不可与言律，好剽袭者不可与言文；善琴弈者不视谱，善相马者不按图，善治民者不泥法；无他。亲历诸身而已”。（《默觚下·治篇五》）他认为善琴棋的、善相马的、善治民的等等都不是单从书本上学会的，因此他特别强调了“亲历诸身”是人的知识来源。魏源的这些观点是继承发展了清王夫之、颜元唯物主义认识论的。

魏源认为，要从政治上进行改革，必须做到两点：第

一，“人心所以违而之觉也”，就是说要提高人的认识，改变人的蒙昧无知的状态；第二，“人才所以革虚而之实也”，就是说培养出来的人才要去掉虚夸的习气，而讲究实效。以上两点，都不是靠空谈所能做到的，他说：“去伪、去饰……则人心之寐患祛其一。以实事程实功，以实功程实事……毋冯河，毋画饼，则人材之虚患祛，其二。”

（《海国图志叙》）这既是魏源所提倡的学风，同时也是他唯物主义认识论所遵循的准则。源魏认为，只有在不断地“去伪”、“去饰”的过程中才能进一步认识事物的本质，去掉人的蒙昧状态；也只有在“实事”、“实功”中才能检验出事物的真伪，培养出真正的人才。魏源认为，凡是不根据实际情况，盲目地决定对策的人，没有不在事实面前遭到失败的。他曾以医生治病为例说：“古之庸医杀人，今之庸医不能生人，亦不敢杀人，不问寒、热、虚、实、内伤、外感，概予温补和解之剂，致人于不生不死之间，而病日深日痼。故鄙夫之害治也，犹乡愿之害德也”。

（《默觚下·治篇十一》）魏源借题发挥，指斥那些不顾客观实际，以陈腐的孔孟之道、程朱理学来治理天下的儒家，是一批治国庸医，把中国医成了不死不活相。他们不懂得中国政治的弊病，正如医生不了解病人的寒、热、虚、实、内伤、外感一样。但应如何改革当时的弊政，并如何挽救当时社会的危机呢？魏源认为只有从“实事”、“实功”出发才行。魏源痛斥程朱理学以及八股制艺都是“锢天下聪明智慧，使尽出于无用之一途”，“内不足制国用，外不足清疆图，下不足苏民困”的“无用之王道”。他崇尚法家，反对儒家。他说“七雄嬴秦者，罪在一时，功在万世”，高度肯定秦始皇的统一中国的功绩。对历史上王安

石的变法运动寄予同情。他一反儒家的传统观点，认为“五伯者，三王之罪人，中夏之功臣”，在这里他把“三王”和“中夏”对立起来，实际上是对儒家所狂热吹捧的“三王”的否定，也是他“实事程实功”思想的反映，从这一点出发，他无情的讽刺了三国的大儒孔融。他说：“孔融名节重一世，而敌遇袁吕每战辄蝼”，（《默觚下·治篇十》）指出孔融是一个不懂军事常识，根本不会打仗的大草包，他的各种“名节”，仅仅是欺世盗名而已，孔融其人则没有一点真才实学。魏源对孔融的批判实际上也是对当时地主阶顽级固派的虚伪性、腐朽性的揭露。

关于人的聪明和愚笨的问题，魏源反对宋明以来理学家的先天气禀说，认为人的智、愚不是绝对的，如聪明人和愚蠢人在一起学习，聪明人往往没有什么收获而愚笨人倒反而有心得，这完全取决于后天个人的努力与否的结果。他说：“敏者与鲁者共学，敏不获而鲁反获之，敏者日鲁，鲁者日敏，岂天人之相易耶？曰是天人之参也”。（《默觚上·学篇一》）并认为“中人可易为上智”。魏源的这些话是直接批判孔丘所谓“惟上智与下愚不移”的反动观点的。他强调决定人们智愚的不是先天的禀赋，而是后天的学习。魏源进一步论述了人不可能有全知和全能者，人的才能是各有短长，在这方面是长处，在另一方面则又是短处，因此人的才能是相对的而不是绝对的。他说：“不知人之短，不知人之长，不知人长中之短，不知人短中之长，则不可以用人，不可以教人，用人者取人之长，避人之短，教人者成人之长，去人之短也，惟尽知己之所短而后能去人之短，惟不恃己之所长而后能收人之长。”（《默觚下·治篇七》）他肯定人的才能是在后天的具体活动

中成长的，既然人们各自具体实践活动的方面不同，因而也就形成了人们的才能各有所长，亦各有所短。他又说：“绝世之资必不如专门之夙习也，独得之见，必不如众议之参同也，巧者不过习者之门，合四十九人之智，智于尧禹”。（《默觚下·治篇一》）魏源既然认为人的聪明才智是由后天学习获得的，并且人的才能各有长短，因此他必然会得出结论，众人的智慧胜过个人的智慧。这种唯物主义的观点是对孔丘之流宣扬的天才史观的有力批判。魏源认为一个人的才能是由后天学习获得的，强调社会环境对人的才智的形成起着重要作用。他说：“国之将昌也，其人材皆如霆启蛰，乘春阳愤盈，而所至百物受其祥；衰则反是，其人材如蛰堙户，湫闭槁窳，所至而百物受其怆恨。”（《默觚下·治篇十一》）魏源认为，当国家昌胜的时候，社会人才辈出，就好象雷霆启震，蛰虫出土一样；反之，当国家衰乱的时候，人才被淹没，就好象秋去冬来一样，蛰虫要入土。所以他不把人才产生作神秘主义的解释，而注意到客观环境对他们的影响。他曾经列举了许多历史上的人物来论证这一问题。他认为国家的存亡，不决定于个别的英雄豪杰，相反地个别人物在历史上的失败却决定于当时的时势和具体的环境。为了驳斥英雄造时势的观点，他以汉代刘秀和刘縯、三国时的孙权和孙策等人为例，即使是兄弟，才能不相上下，但却有成败的不同结果。他说：“光武之材岂胜伯升，孙权之才岂胜伯符，姚萇之才岂胜姚宏，两兄弟前后，成败霄壤，后起者胜，孰知其知。故亡国之臣皆无才，非无才也，开国之臣无失算，非无失算也。”魏源的目的是要论证，当时要想抵御外国资本主义的侵略，挽救封建制度的灭亡，就必须顺应

时势进行改革，不能死守老大天朝的旧制，应该在改制，抗侮中培养人材。他说：“天下无事，庸人不庸人，天下非多难，豪杰不豪杰，九死之病可以试医，万变之乘可以试智。”（《默觚下·治篇七》）豪杰不是天生的，而是在多难的社会环境中磨炼出来的；名医也不是天生的，是在医疗疑难病症的过程中锻炼出来的，魏源的这些论述是对“君权神授”的反动观点的批判，同时也是对帝王圣贤创造历史的否定。但是由于阶级和时代的局限，所以魏源不可能了解社会存在是决定社会意识的，更不了解阶级斗争是社会发展的动力。他虽然也曾透露出某些时势造英雄的观点，但他不可能将这种观点贯彻到底，甚至还否定他原先肯定过的东西，他的历史观还是属于唯心主义的，这就决定了他最后的归宿是悲剧，背离了自己原来所遵循的唯物主义的原则，陷入了唯心论的先验论的泥坑。

他认为人的知觉是分等级的，普通的人要先觉者进行启发，他说：“天之生斯民也，使先觉觉后觉，而觉之大小恒暂分焉。……日光，圣也；月，贤也；星，君子也；燎，豪杰也；灯，儒生也；电，常人也；燐，小黠也。（《默觚上·学篇五》）”在这里魏源又承认圣贤豪杰是天生的智者，劳动人民是天生的愚者。劳动人民只有借助于圣贤豪杰的光辉才能发出一点微弱的光来。魏源前后判若两人，这是由于他的“补天派”的立场所决定的。他既要对当时的社会现状进行改革，对即将倾覆的地主阶级大厦进行“修缮”，但又找不到对社会进行改革的正确道路，因而在思想上陷入了严重的矛盾之中，尤其到了晚年，被太平天国农民革命运动的洪流冲击得丢官弃职，住进寺院，大搞佛经，与宗教僧侣主义同流合污，竟说：“鬼神之说，

其有益于人心，阴辅王道者甚大。”在认识论上也放弃了唯物主义的观点，公开转向唯心论的先验论，竟说什么：人的心如同镜子，不受外界的影响，从内心中领悟“独知独觉，彻悟心源，万物备我，则为大知大觉。”从这种唯心论出发又引伸出英雄史观，居然重弹从董仲舒到程朱这些道统人物的论调，说什么“天下之奇士不常有，而天下之明君不世出，故天之降才也，千夫而一人，才之遇主也，千夫而一君”。

诚然，魏源的哲学思想中有不少唯心论的杂质，但从总的倾向来看，他提出了不少唯物主义的观点，特别是他在近代史上首先接触西方的东西，并提出“师夷之长技以制夷”的观点，在这方面不愧是“刈荆辟莽、前驱先路”的人物。

第二章 太平天国农民革命战争 领导者反对封建传统的 进步哲学思想

十九世纪四十年代，欧洲的资本主义已经发展到相当高度，无产阶级逐步成长壮大，登上了政治舞台。而在中国，由于清政府的反动统治，仍然停滞在封建自然经济状态之中，中国人民遭受着极为残酷的封建剥削和压迫。

第一次鸦片战争失败后，英、美、法等外国资本主义国家相继入侵中国，它们用炮舰政策迫使清政府缔结了中英《南京条约》、中美《望厦条约》和中法《黄埔条约》等一系列不平等条约，根据这些不平等条约，外国侵略者在中国夺取了议定关税权、领事裁判权和最惠国待遇等特权。同时还索取了大量的军事赔款。鸦片战争的失败，使得中国逐步沦为半殖民地半封建的社会。灾难深重的中国人民，在封建地主阶级的压迫之下，又加上了外来的资本主义压迫，处于饥寒交迫、水深火热之中，为中国有史以来所未有。随着外国侵略的加深，中华民族和外国侵略者的矛盾渐趋激化，在民族矛盾的直接影响下，国内固有的阶级矛盾即农民阶级和地主阶级的矛盾也变得越来越尖锐，使得中国近代社会进入迅速变化和阶级斗争激烈发展的时代。

鸦片战争后，清政府为了维持反动的统治，对外妥协投降，对内残酷镇压，日益加紧勾结外国侵略者，更加严重地剥削和压迫人民。当时，外国侵略者肆无忌惮地大量输入鸦片，一八四二年输入鸦片三万三千多箱，一八五〇年增加到五万三千箱，一八五五年增加到七万八千箱。鸦片的输入，不仅毒害中国人民的身体健康，而且引起了白银的大量外流，造成银价高涨，钱价低落，“**使得其财政和货币流通情况极为混乱。**”（《马克思恩格斯论中国》，第93页）在十九世纪初期，银价一两换钱一千文以内，到一八四〇年，河北等地银价涨到一六四三文，一八四五年涨到二〇二四文，一八四九年涨到二三五五文。劳动人民出卖生产物只能得到铜钱，但交纳租税却要换成银两，使得农民的实际负担增加了一倍以上，大大地降低了人民的收入。外国资本主义商品充斥市场，严重地破坏了自足自给的农村经济，使得农民和手工业大量破产，失业游民队伍日益增大。为了支付战费，填补战争赔款和鸦片贸易的亏额，清政府在旧的赋税上又增加了新的赋税，使得农民难以负担。地主、商人乘机发放高利贷，掠夺农民的土地，引起全国土地的高度集中。中国人民在外国侵略者和封建地主阶级的双重压迫下，处于水深火热之中，挣扎在死亡线上。当时的情况是：“天下贪官，甚于强盗；衙门酷吏，无异虎狼”；“富贵者纵恶不究，贫贱者有冤莫伸”；“民之财尽矣，民之苦极矣”。（《万大洪告示》）这一切都说明人民群众只有共同起来反抗，才能争取生存的权利，只有革命，才有出路。

毛主席说：“**帝国主义和中国封建主义相结合，把中国变为半殖民地和殖民地的过程，也就是中国人民反抗帝国**

主义及其走狗的过程。”（《毛泽东选集》合订本，第595页）鸦片战争的失败，不仅引起了国内阶级矛盾更加尖锐化，而且也起了揭露清政府军队腐朽的作用，暴露了清王朝纸老虎的真面目，促进了人民反封建斗争的兴起，从一八四一年到一八五〇年的短短十年内，各地人民反抗清政府的斗争就达一百多次以上，表明了阶级矛盾的空前尖锐化。在这些农民起义的基础上，爆发了中国近代史上第一次伟大的反帝反封建的农民革命战争即太平天国革命运动。马克思说：“在中国，连绵不断的起义已存在了约有十年之久，现在已汇合成为一个不可抵抗的革命；不管造成那些起义的社会原因是什么，不管那些起义带有何种宗教的、朝代的、或民族的形式，这一次革命爆发的原因无疑地是由于英国大炮把名为鸦片的那种麻醉剂强加于中国所引起的。”（《马克思恩格斯论中国》第23页）那里有压迫，那里就有反抗。压迫越重，反抗越烈。“鸦片不曾发生催眠作用，而倒发生了惊醒作用。”（同上，第172页）一八五一年一月，在洪秀全的领导下，成千上万的贫苦群众，在广西省桂平县金田村举行正式武装起义。九月攻克永安，建号“太平天国”，洪秀全被举为“天王”。太平天国在沿途得到广大人民群众的热忱拥护，革命队伍不断壮大。太平军勇敢善战，所向披靡，势如破竹，清军望风而溃，节节败退。一八五三年太平军攻占南京，改名天京，定为国都，建立了农民自己的革命政权，同清政府形成了强烈的对峙。太平天国革命坚持了十多年，力量发展到十八个省，攻占六百多个城市。太平天国的英雄们同国内外反革命势力展开生死搏斗，锋芒所及，沉重地打击了外国侵略者和封建主义势力。一八六四年，这场波澜壮阔的农民革命战

争被国内外反动势力所镇压。

太平天国革命运动悲壮地失败了。但是，它用血和火在中国人民反帝反封建斗争史上写下了光辉的不朽篇章，对中国资产阶级民主革命产生了深刻的影响。太平天国对“代表了全部封建宗法思想和制度”的“四种权力——政权、族权、神权、夫权”（《毛泽东选集》合订本，第31页）进行了有力的革命扫荡，严重地动摇了封建统治秩序，为中国发展资本主义扫清了道路。它揭开了中国旧民主主义革命的序幕，对资产阶级民主革命产生了深刻的影响。正如马克思所说：“有一点仍然是令人欣慰的，即世界上最古老最巩固的帝国八年来在英国资产者的大批印花布的影响之下已经处于社会变革的前夕，而这次变革必将给这个国家的文明带来极其重要的结果。如果我们欧洲的反动分子不久的将来会逃奔亚洲，……那末他们说不定就会看见这样的字样：中华共和国自由，平等，博爱。”（《马克思全集》第7卷，第265页）这同龚自珍、魏源等地主阶级改革派主张在不触动封建统治基础上提出的“更法”“改制”是不能相比拟的。

第一节 洪秀全反对封建传统思想的的斗争及 《天朝田亩制度》的颁布

一、披着宗教外衣的革命组织——“拜上帝会”

洪秀全（公元1814—1864年）原名火秀，亦名仁坤，广东花县人。家庭世代务农，生活不算宽裕。他自幼学习中国经史、古籍，十六岁左右，因家庭经济困难，不能继续求学，在家帮助父母耕田，并受聘为本村塾师，长达十

多年。他曾几次应秀才考试均未考中。但是，洪秀全并没有皓首穷经，为此奋斗终身。他目睹由于外国资本主义的入侵和清朝封建统治的腐败给中国人民造成的无穷灾难，促使他能够适应时代的潮流，转向革命的道路。洪秀全最后一次应试失败，正是第一次鸦片战争失败后不久，清政府签订丧权辱国的《南京条约》。洪秀全看到外国侵略者的横行霸道，清政府的昏庸无能，人民生活的极端困苦。由于他出身农民，同农民血肉相连，对农民的疾苦深表同情，在农民反抗封建统治的斗争影响下，激起了革命的热情。他决心抛弃科举，从事革命斗争。这时，他对清政府残酷地剥削和压迫人民表示极大的愤慨。他曾对其族弟洪仁玕说：“弟生中土，……以五万万兆之华人受制于数百万之鞑妖，诚足为耻为辱之甚者。兼之每年化中国之金银几千万为烟土，收华民之脂膏数百万回满洲为花粉。一年如是，年年如是，至今二百年，中国之民富者安得不贫？贫者安能守法？不法安得不问伊黎省或鸟隆江或吉林为奴为隶乎？”（《中国近代史资料丛刊》，《太平天国》第二册，第570页）洪秀全强烈地控诉了封建统治阶级对人民的剥削和压迫，揭露了清朝贵族官僚骄奢淫逸的腐朽生活，得出“贫者安能守法”的大道理，认识到农民只有起来进行革命，推翻地主阶级的统治，建立农民自己的政权，才能“共享太平”。

如何进行革命？中国向何处去？怎样寻找救国救民的真理？这是摆在洪秀全面前的一个极为艰巨的任务。清政府为了维护反动统治，不仅对农民起义进行残酷的镇压，而且竭力推崇孔孟之道、程朱理学，用以束缚人们的手脚，要人们“奉公守法”，不要斗争，不要造反。因此，要革

命，首先就得解放群众的思想，用革命的思想意识去破除反动的孔孟之道、程朱理学等。这时，洪秀全迫切需要一种思想上的批判武器向旧世界宣战。洪秀全在一八三七年去广州应试，在街上无意中得到了一本中国基督教徒梁发在考场附近散发的传道书《劝世良言》，但当时他并未重视，只是稍为翻了一下，就放进书箱。由于应试的失败，他精神上受到了极大的刺激，回家生了一场大病。在病中他若梦若狂，说自己被天使引上天堂，会见了上帝。一八四三年，洪秀全怀着要革命，要造反的意愿，他和同窗同学冯云山重新研究《劝世良言》，他感到有些新颖，得到了一些启发，认为其中有可凭借之处，于是他就宣称这本传道书是“天书”。同时，他附会六年前一场死去复苏的大病和病中的幻象，说成是上天受命，自称是上帝耶和華之子，天兄基督之弟，上帝命他下凡“斩邪留正”，诛妖救世。他把中国历次农民斗争的朴素的自由平等要求和西方基督教的某些教义结合起来，创立了“拜上帝会”，作为发动和组织农民革命的工具。为了宣传和发动群众，他经常对人说：“实为上天特赐与我，所以证实我往时经历之真确。如我徒得此书而无前时之病状，则断不敢信书中所言而反对世上之陋俗。然而若徒有前时之病而无此书，则又不能再次证实吾病中所历之为真确，亦不过视为病狂时幻想的结果而已。”（同上，第六册，第848页）

洪秀全就是这样从革命需要出发，巧妙地把得到《劝世良言》和死而复苏的大病结合起来，使他号召农民起来革命的宣传获得更大的权威，使他组织农民进行革命活动有了“神圣”的依据。

洪秀全既然创立了“拜上帝会”作为革命的工具，那

么他在基督教教义那里撷取了那里材料？又是怎样和中国的实际情况结合起来的？首先，洪秀全利用基督教的一种教思想，反对了当时中国封建社会里流行的宗教——儒教、佛教和道教，以及其他鬼神迷信。基督教宣称，上帝是独一真神，反对各种偶像崇拜。洪秀全反复强调这个思想。他说：“盖天父上帝是独一真神，独一圣神。上帝曰：除朕外，不可有别神别帝也。”（《太平天国史料》第89页）在中国封建社会里，有其传统的宗教权威，诸如玉皇大帝、如来佛、太上老君、阎罗王等等，还有儒家推崇的“圣人”，都成为封建统治阶级用来麻痹人民的精神枷锁，都不适宜作为农民革命的工具。人民要革命，就必须反对为封建政权服务的神权，而要反对封建传统宗教，就必须创立一种与之相反的权威。中国历史上的农民革命，例如东汉末年的农民起义，虽然也曾经一度利用过道教作为发动群众的工具，但后来的道教，已不能适应这一要求。在当时来说，西方传来的基督教在外表上确是可以用作反对中国封建社会传统信奉的儒家圣人和佛、道迷信的工具。但在内容上需要进行革命的改造。“摸索救国救民的真理”的洪秀全，正是对基督教加以革命的改造，作为发动农民群众起来推翻清王朝封建统治的一种武器。

洪秀全还利用基督教教义的某些“平等”词句，反对封建等级制度。在封建社会里，有着严格的等级制度。劳动人民在政治上经济上没有地位，受到残酷的剥削和压迫。在这种情况下，提出大家都是上帝的儿女，人人应该平等，就能激起人民的革命热情，为争取自由平等而英勇斗争。因此，自由平等的思想就成为反对封建等级制度的锐利武器。

洪秀全利用和改造西方的基督教，创立了“拜上帝会”。“拜上帝会”同当时西方侵略者输入的基督教不仅在形式上有不同，而更主要的是有本质区别的。基督教在公元一世纪至二世纪产生于罗马帝国，它原是被压迫被剥削的群众斗争失败后，无力改变现存的社会秩序，只得把希望寄托于来生的幸福上去寻找安慰，它是被压迫被奴役的下层群众的宗教。后来剥削阶级利用基督教作为统治人民的精神工具。他们宣扬人们死后平等，主张逆来顺受，为现存社会的种种罪恶作辩护。在资本主义社会，基督教的一神教思想，即独一真神皇上帝只是资产阶级意志的体现，它宣扬无产阶级和劳动人民应该服从皇上帝的安排，也就是要俯首贴耳地服从资产阶级的统治。资产阶级宣扬人们死后，在上帝面前人人平等，正是用这种虚伪的平等掩盖现实的不平等。其目的是为了麻痹无产阶级的革命斗志，模糊无产阶级的革命意识。鸦片战争时，西方基督教已成为资产阶级专有的东西，成为统治阶级压迫人民的得心应手的工具，成为最反动的意识形态。西方侵略者输入基督教是为他们侵略中国服务的，成为他们殖民活动的思想武器。这些西方基督教徒竭力宣扬安贫乐命，宣扬忍耐精神，其目的就是要中国人民做西方侵略者的顺民和奴隶。洪秀全坚决反对基督教宣扬的这种逆来顺受、怯懦自卑、安于命运的基本教义，认为这是“过于忍耐或谦卑”。他创立“拜上帝会”是说上帝命他到凡间来“斩邪留正”，与天下兄弟姐妹共诛阎罗妖。洪秀全是站在中国人民革命的立场上，改造了西方基督教，他创立“拜上帝会”是作为革命的工具，是为农民革命的政治目的服务的。正因为如此，外国侵略者才把洪秀全目为“异端之徒”，把“拜

上帝会”视为“异端邪说”。

西方基督教的圣父、圣子、圣神三位一体同“拜上帝会”的圣父、圣子、天王三位平等确实有根本的区别。前者是外国侵略者的立场，后者是农民革命的立场。因为前者是要中国人民服从外国侵略者的意志，后者是要为中国人民革命服务。这里我们可以看出，决不是什么西方基督教的输入引起太平天国革命，而只是在革命条件具备的情况下，洪秀全利用和改造了基督教的教义，注入了新的内容，和中国的实际情况相结合，用“拜上帝会”作为革命的工具。正如恩格斯所说：“宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。但是，这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的。”（《马恩选集》第四卷第253页）“拜上帝会”虽然脱胎于西方基督教，但又与基督教迥然不同，这是由当时中国的社会实际情况决定的。也就是说，在民族矛盾的影响下，阶级矛盾越发尖锐，在革命条件完全具备的时候，洪秀全改造了基督教的某些教义，同中国人民反抗封建统治斗争的传统和要求结合起来，用“拜上帝会”作为革命的旗帜。

“拜上帝会”的经典是“天条书”，其中包括十款天条和各种祷告仪式。十款天条是：第一天条崇拜皇上帝；第二天条不好拜邪神；第三天条不好妄题皇上帝之名；第四天条礼拜颂赞皇上帝恩德；第五天条孝顺父母；第六天条不好杀人害人；第七天条不好奸邪淫乱；第八天条不好偷窃劫抢；第九天条不好说谎话；第十天条不好起贪心。十款天条包括了“拜上帝会”的根本教义，太平天国每个人必须严格遵守十款天条。洪秀全曾下诏：“朕弟朕妹，

莫被鬼害，身宁受刀，莫犯天条”。这十款天条在平时成为太平军的生活准则，战时则是军事条规，大大地加强了革命纪律，得到广大人民的热烈拥护。而且由于太平军保持了严格的道德生活，锻炼了革命毅力，增强了战斗力。

“拜上帝会”的宗教仪式，是把人们日常生活动作都表现为宗教活动，同崇拜上帝联系起来。它的祷告、礼拜等仪式也是当时革命所需要的。这些都同中国过去的生活习惯大不相同，正因如此，它对发动群众、组织群众和统一革命行动起了很大的作用。

在封建社会里宗教迷信严重地禁锢着农民群众的思想，农民的政治地位和经济地位十分低下，文化十分落后，要发动农民起来造反，往往需要采取比较适合的宗教形式，正如恩格斯所说：“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”（《马恩选集》第四卷第251页）在中国的封建社会里，这种表现固然没有象欧洲中世纪那样来得典型和严格，但是农民利用宗教形式来发动起义和举行反封建的革命战争仍然是经常出现的，特别在十九世纪中叶的具体历史条件下，太平天国农民革命运动利用宗教宣传，向广大农民群众阐明斗争的目标和后果。洪秀全指出：“皇上帝”是独一真神，“阎罗妖”是皇上帝的仇敌，他要大家在皇上帝的率领下，打倒阎罗妖，建立太平天国。这实际上就是要农民阶级起来革命，推翻清王朝的统治，建立农民自己的政权。正因为洪秀全创立的“拜上

“拜上帝会”是作为革命的工具，它的思想代表农民群众的革命愿望和要求，所以它在太平天国革命中曾起过积极的作用。

但是，我们应该看到，宗教只能是对现实的歪曲反映，它不可能正确地科学地说明现实问题。就是洪秀全创立的“拜上帝会”也是如此，它在革命过程中也起了消极的影响。很显然，洪秀全用强调独一无二真神皇上帝的办法去反对封建神权，是有积极意义的。但是由于洪秀全把革命的胜利和发展归功于上帝和耶稣，因而，这就不能使农民群众真正认识自己的革命力量，充分发挥主观能动性。这说明，太平天国的领导者由于历史和阶级的局限性，不可能用正确的世界观来观察和分析现实问题，这也是导致太平天国革命失败的重要原因之一。

二、洪秀全领导的声势浩大的反孔斗争

洪秀全领导的太平天国革命运动，既是我国历史上规模最大的一次农民战争，又是历史上前所未有的声势浩大的反孔运动。洪秀全是这次反孔运动的坚定的旗手和领导者。为了维护封建统治，清朝的最高统治者直接继承了历代封建帝王尊孔崇圣的衣钵。顺治皇帝给孔丘加封了一个阔得可怕的头衔：“大成至圣文宣先师”。乾隆皇帝进一步将孔丘升格为“天纵圣神”，说孔丘“乃天之经，地之义，山之峙，海之渊，无日不在人心目中，范围曲成而不遗。”

（《御制热河文庙碑记》）鸦片战争失败后，清朝政府为了挽救濒临崩溃的封建制度，进一步利用孔孟之道及其发展形态程朱理学作为统治劳动人民的精神支柱，“把孔夫子的一套当作宗教教条一样强迫人民信奉”，借以强化地

主阶级专政。

洪秀全早在从事革命活动的时候，就深深感到，孔孟之道是束缚劳动人民的精神枷锁，是革命道路上最严重的障碍，只有彻底砸碎这套精神枷锁，才能使群众抬起头，挺起胸。所以，革命一开始，洪秀全就把推翻清朝政府的反动统治同摧毁孔孟之道结合起来，把反孔作为组织群众革命的强大舆论动员。他在创立“拜上帝会”的同时，毅然砸碎了自己村塾中所供奉的孔丘牌位。这个破天荒的革命行动是太平天国反孔运动的先声，是掷向整个封建制度和封建思想的第一道挑战书。当时，他的革命行动招致村中封建势力的横暴干涉，但他不怕孤立，不怕迫害，勇敢地顶住了泛滥二千多年的尊孔潮流。

洪秀全继承和发扬了我国劳动人民反孔斗争的革命精神，在用革命暴力反对清朝政府反动统治的同时，勇敢地在思想领域里开辟了反封建斗争的战场。洪秀全一方面立誓要“手握乾坤杀伐权，斩邪留正解民悬，”积极准备武装起义。另一方面，为了冲破封建传统观念对农民的束缚，鼓舞人民群众的革命斗志，他精心构拟了一个神话故事，生动而深刻地揭露了孔孟之道是封建社会各种罪恶的思想根源。他说：“推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错。……天兄基督亦责备孔丘曰：‘尔造出这样书教人，连朕胞弟读尔书亦被尔书教坏了！’众天使亦尽归咎他，主亦斥孔曰：‘尔作出这样书教人，尔这样会作书乎？’孔丘见高天人人归咎他，他便私逃下天，欲与妖魔头偕走。……天父上主皇上帝怒甚，命天使鞭鞑他。孔丘跪在天兄基督前再三讨饶，鞭鞑甚多，孔丘哀求不已。”（《太平天国》，第二册，第635—636页）这个故事强烈地反映了

洪秀全的反孔思想。封建统治者的“大圣人”跪在农民代表“皇上帝”脚下，无情地受到谴责和鞭鞑，这在当时确实是思想上的一大解放，充分表现了洪秀全大无畏的反潮流精神。这是劳动人民对残酷的封建剥削和压迫的控诉和反抗，这是对在封建社会中占据神圣不可侵犯地位的孔老二的无情批判和声讨。“每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆”。（《马克思恩格斯选集》，第四卷第218页）洪秀全对孔丘的批判，为尔后太平天国革命运动作了充分的舆论准备。

金田起义后，在洪秀全的领导下，太平军所到之处，从湖南的郴州，到山东的临清，烧孔庙、拆宗祠，打倒孔丘的牌位，使得孔丘及其门徒的群象“狼藉满地”。儒家的经籍被烧毁，被宣布为“妖书邪说”，不准藏读，一场“敢将孔孟横称妖，经史文章尽日烧”的反孔运动，气势磅礴，尤如滔天的激浪。当时，有个地主阶级知识分子，目击了这场群众性的反孔运动后作了一首《禁妖书》的诗：“搜得藏书论胆挑，行过厕溷随手抛，抛之不及以火烧，烧之不及以水浇。读者斩，收者斩，买者卖者一同斩，书苟满家法必犯，昔用撑肠今破胆。”（《太平天国》第四册，第735页）这从反面反映太平军波澜壮阔的反孔运动场面。太平天国声势浩大、前所未有的反孔运动，使地主豪绅痛心疾首，闻风丧胆。曾国藩如丧考妣，绝望地哀鸣：“举中国数千年礼仪人伦，诗书典则，一旦扫地以尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原。”（《讨粤匪檄》）敌人的叫嚷和咒骂，正说明太平天国反孔运动对封建统治阶级意识形态打击之大。

太平天国定都南京后，随即明令规定：“凡一切妖书如有敢念诵教习者，一概皆斩。尔等静候删改镌刻颁行之后，始准读习。”（《太平天国》，第三册，第232页）“凡一切孔孟，诸子百家妖夷邪说者尽行焚除，皆不准买卖藏读也，否则问罪也。”（同上，第一册，第313页）在洪秀全的亲自领导和支持下，成立了“删书衙”。“删书衙”专门删改儒家“经典”，把《论语》中的“夫子”改为“孔某”，把“子曰”改为“孔某曰”，书中一切不符合太平天国革命要求的内容，都被斥为“鬼话”、“怪话”、“妖话”、“邪话”，一概删除。太平天国反孔斗争，犹如一阵狂飙，横扫了统治两千多年的封建教条，严重地动摇了封建专制制度的精神支柱——孔孟之道。地主阶级惊呼，这是“移换心肠之法”。“无识愚氓，见彼所为，谓天地间无复有鬼神”，“其死心为彼，甘蹈白刃者以此。”这是说反孔斗争，使劳动人民砸碎了封建枷锁，振奋了革命斗志，为争取自由平等而英勇斗争，甘为革命赴汤蹈火，这是一件极大的好事。

清朝统治者面对着太平天国声势浩大的反孔斗争，惊慌万状。咸丰皇帝一方面纠集反革命力量，对太平天国革命实行血腥的军事镇压，另一面不遗余力地扯起“祭孔”的黑旗，向孔孟之道、程朱理学求救，极力诋毁太平天国的反孔运动。他命令儒臣献上朱熹的《大学讲义》，编呈修（身）、齐（家）、治（国）、平（天下）四篇讲义。他还亲自到孔庙祀孔，并召集满汉官员听他讲《中庸》的“致中和，天地位焉，百物生焉”和《尚书》的“皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠是怀。”妄图以此来挽救岌岌可危的反动统治。曾国藩更是打起“尊孔”、“卫

道”黑旗，极力维护封建黑暗文化，宣扬孔孟之道、程朱理学。他纠集一伙愿为“圣朝”、“伦常”而死战的歹徒，组成一枝凶悍的反革命地主武装湘军，企图扑灭革命的熊熊烈火。一八五四年，湘军开始出发，镇压太平天国农民革命活动，并发布了臭名昭著的《讨粤匪檄》，对太平天国的革命运动和反孔斗争进行大肆诬蔑，煽起了一股反动的尊孔逆流。他叫嚷要“慰孔孟人伦之隐痛”，“凡读书识字者又乌可袖手于安坐，不思一为之所也。”在湘军窜犯之地，曾国藩重新修孔庙和“学宫”，把被革命农民打倒的孔丘偶像重新扶植起来。他还设局重刻儒家典籍，大肆贩卖孔孟之道。曾国藩的所作所为，清楚地说明了这个道理，刽子手和“圣贤之徒”是一而二，二而一。曾国藩既是刽子手，又是“圣贤之徒”，他满口仁义道德，俨然以尧舜禹汤文武周公孔孟之道自居，用以掩盖刽子手的狰狞面目，正如列宁所说：“所有一切压迫阶级，为了维护自己的统治，都需要有两种职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。”（《列宁选集》第二卷，第638页）

反动派的尊孔和革命农民的反孔之间的斗争，是一场你死我活的阶级斗争，其斗争的主要内容就是维护还是推翻清朝封建统治的问题，也就是“复礼”与反“复礼”的问题。太平天国为了推翻封建专制制度，在军事路线和思想路线上同反动势力展开了强烈搏斗。太平天国的英雄们强烈地控诉了清朝政府的反动统治。他们指出：“纵贪官污吏，布满天下，使剥脂膏，士女哭泣道路”，“凡有水旱，略不怜恤，坐视其饿殍流离，暴露如芥”。这是一种“足上首下，尊卑倒置”的黑暗社会，为了推翻这种黑暗的社会，他们进行了可歌可泣的英勇斗争。曾国藩挥舞着孔老二

“克己复礼”的破旗，叫嚷：“先王之道，所谓修己治人，经纬万汇者，何归乎？亦曰：礼而已矣”。他搞“克己复礼”，就是要维护封建专制制度，对太平天国革命进行反攻倒算。他还搬出孔老二的“正名”说，叫嚷：“自唐虞三代以来，历世圣人，扶持名教，敦叙人伦，君臣父子、上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。”他号召“抱道君子”“卧薪尝胆，殄此凶逆”，为地主阶级“报枉杀之仇”。

（《讨粤匪檄》）曾国藩的“克己复礼”就是残酷地屠杀劳动人民。地主分子赵烈文说，曾国藩攻陷南京后，“沿街死尸十之九皆老者，其幼孩未满二、三岁者，砍戮以为戏，匍匐地上，妇女四十以下者，一人俱无。”（《能静居士日记》卷二十）曾国藩也不打自招地说：“分兵搜杀，三日之内，毙贼十余万人，秦淮长河，尸首如麻。”（《金陵克复全股悍贼悉歼灭折》）这足以说明“克己复礼”的反动性。阶级敌人的“克己复礼”阴谋一旦得逞，革命人民就要人头落地，这是一条用鲜血换来的历史经验，我们应当永远地记取。

在我国近代史上，尊孔与卖国相结合，而反孔则与爱国相联系。因此，尊孔与反孔的斗争，必然伴随着卖国与爱国的斗争。一八五六年，外国资本主义侵略者发动了第二次鸦片战争，腐败无能的清政府，再次被迫签订了一系列不平等的条约，为了对付太平天国革命运动，清政府和外国侵略者进一步结合起来，进行了投降卖国的罪恶勾当。曾国藩首当其冲，祭起孔丘的亡灵，演出了一出尊孔卖国的丑剧。他无耻地吹捧清政府订立卖国的《南京条约》是“以大事小”的“乐天之道”，是对待外国侵略者的“上策”。当清政府的反动军队被太平军打得溃败

不堪时，他公开叫嚷“目前形势，舍借助洋兵，亦实别无良策。”并声称要以孔丘的“忠信笃敬”四字为指导，勾结外国侵略者，促成中外反动势力合流，共同绞杀太平天国革命。他说对外国侵略者“其要有四语：曰言忠信，曰行笃敬，曰会防不会剿，曰先疏后亲。忠者，无欺诈之心；信者，无欺诈之言；笃者，质厚；敬者，谦谨。此二语者，无论彼或顺或逆，我当常常守此勿失。”（《曾文正公全集》，《书札》，卷十八）他叫嚷对外国侵略者要“坦然以至诚相与，虚心相待”，“至于克城所获，必令酌派分犒，易启争端，不如任其取携，反存大体。”（《曾国藩未刊信稿》，《复潘玉泉观察》）对于革命人民，他是极端残忍的刽子手，对于反国侵略者，是百依百顺的狗奴才。与此同时，外国侵略者为了替他们罪恶的侵华政策辩护，也利用孔孟之道，把自己装扮成中国文化的保护人，切齿咒骂太平天国的反孔斗争“破坏了中国数千年文化传统的社会机构”。当时参加镇压太平军的外国兵舰中有一艘就命名为“孔夫子”号，这是外国侵略者打着“尊孔”旗号侵略我国、镇压太平天国革命的罪证。

面对着外国侵略者和地主反动派的咒骂和进攻，太平天国高举反孔大旗，坚持独立自主的外交路线，与尊孔卖国的思潮作了不屈不挠的斗争。曾国藩鼓吹要按“孔子忠敬以行蛮貊”，对外国侵略者要讲“至诚”，对不平等条约不得违背；洪秀全则始终坚持禁止鸦片贸易，不承认外国侵略者强加给作国的不平等条约。曾国藩叫嚷“洋人助我攻剿发匪”，“有德于我”；洪秀全却坚持不能“引鬼入邦”的原则，大义凛然，严辞拒绝外国侵略者以平分中国土地为条件帮助推翻清王朝的诱骗，捍卫了中华民族的尊严。

在这里，尊孔卖国和反孔爱国之间的对照何等鲜明！

太平天国的反孔运动猛烈地冲击了封建专制制度的理论基础，其规模和影响都超过了历次农民革命的反孔斗争，实开五四运动“打倒孔家店”的先河。但是，太平天国革命仍然是一次没有工人阶级领导的农民战争，由于阶级和历史的局限性，太平天国领导者没有也不可能以科学的世界观深刻揭露和彻底批判孔孟之道的反动实质，因而也不可能彻底战胜孔孟之道。这个历史任务，只有用马列主义、毛泽东思想武装起来的无产阶级才能完成。

三、洪秀全反对封建传统思想的斗争

毛主席在《湖南农民运动考察报告》中说：“这四种权力——政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”（《毛泽东选集》合订本，第31页）封建社会这四条绳索由来已久，历代的封建统治者以及他们豢养的知识分子和神职人员，不断地对这四条绳索进行加固工作。他们的目的，是要永远把农民束缚在土地上，成为世代代供他们奴役的奴隶。群众才是真正的英雄。我国历史上的农民阶级曾经多次举行武装斗争，来打碎束缚在自己身上的四条绳索，进行了可歌可泣的英勇斗争。洪秀全领导的太平天国革命运动，既是一场空前未有的声势浩大的反孔运动，又是一次全面的、规模最大的、比较彻底的破坏四条绳索的运动。

洪秀全创立“拜上帝会”，就是要用一个革命化身的“皇上帝”同封建社会这四条绳索相对立，坚决否定封建社会的思想和制度。“凡是要推翻一个政权，总要先造成典

论。总要先做意识形态方面的工作。”洪秀全在一八四五——一八四六年写了《原道救世歌》、《原道醒世训》和《原道觉世训》等革命文献，作为太平天国革命的理论基础。在这些革命文献中，洪秀全反复强调“开辟真神惟上帝”的思想。他认为世界上一切东西都是“皇上帝”创造的，人们应该崇敬“皇上帝”，人人有权敬拜“皇上帝”。他说：“天父上帝人人共，……何得君王私自专。”“人而舍此而他拜，拜尽万般皆是空。”（《太平天国》第一册，第87页）这是用独一无二真神“皇上帝”去反对各种偶像崇拜，反对封建皇帝独占拜天的特权和天子的称号。其次，洪秀全提出四大平等的主张。在《原道救世歌》中，洪秀全提出政治上平等的思想，他说：“普天之下皆兄弟”，“上帝视之皆赤子。”（同上，第88页）在《原道醒世训》中，洪秀全提出经济平等、民族平等和男女平等的思想。他说：“天下凡间，分言之则有万国，统言之则实一家。皇上帝天下凡间大共之父也，近而中国是皇上帝主宰理化，远而番国亦然。远而番国是皇上帝生养保佑，近而中国亦然。天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姐妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念？”（同上，第92页）这是说，皇上帝是世界各国的共同父母，应该实行国与国平等，男与女平等，反对民族压迫，反对阶级剥削。洪秀全提出政治、经济、民族、男女四大平等的主张，是太平天国反帝反封建的理论基础。太平天国不仅从理论上而且用革命行动去反对封建社会，把批判的武器和武器的批判紧密结合起来，对封建社会的四种权力即政权、族权、神权和夫权作了无情的革命扫荡，严重地动摇了封建统治秩序。

毛主席说：“世界上一切革命斗争都是为着夺取政权，巩固政权。”伟大的太平天国革命就是要推翻清王朝的反动统治，建立农民自己的革命政权。洪秀全说：“爷排天国在中华，中国原来天国家”。（同上，第二册，第678页）洪秀全通过宗教的语言，说明他领导的太平天国革命运动是要推翻清王朝的统治，建立地上的太平天国。洪秀全强调指出，“皇上帝”和“阎罗妖”是势不两立的仇敌，他说：“阎罗妖乃是老蛇、妖鬼也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂。天下凡间我们兄弟姐妹所当共击灭之，惟恐不速者也。”（同上，第一册，第93页）并坚决反对“阎罗妖之妖徒鬼卒”。（同上，第97页）在这里，神妖的对立，是现实阶级矛盾的反映。所谓“皇上帝”是“正”，也就是农民阶级利益的代表者；“阎罗妖”是“邪”，也就是人间的清朝皇帝；所谓“阎罗妖之妖徒鬼卒”也就是人间的官吏地主等一切民贼。“皇上帝”和“阎罗妖”的“正”和“邪”的对立和斗争，就是农民阶级和地主阶级的对立和斗争，“皇上帝”要打倒“阎罗妖”，就是农民阶级要造反，打倒地主阶级的反动政权。

在封建等级制度中，皇帝是它的尖端人物，他有至高无上的权力，他自称为“真龙天子”、“朕即国家”，臣民都要俯首贴耳，任他摆布和宰割。要推翻封建政权，就必须打倒封建君权。洪秀全提出人人是上帝的儿女，在上帝面前人人平等，不存在贵贱、贫富之分，否定封建皇帝独占天子的称号。据此，他对封建君权进行了猛烈的抨击。指出“皇帝”是对“皇上帝”的僭称，罪恶滔天，应该打入地狱。他严厉斥责：“天下凡间有谁大过耶稣者？耶稣尚不得称帝，他是何人，敢藐然称帝者乎！只见其妄

自尊大，自干永远地狱之灾也。”（同上，第93页）洪秀全对封建君权的否定，实际上也就是对封建政权的否定。后来，太平天国就使用武器的批判，太平军沿途所过的地区，狠狠地杀了一大批贪官污吏，夺取地主土地，人民群众也起来同地主进行斗争。同时，在太平天国所管辖的地区，普遍地用军事制度组织地方政权，由乡官掌管，而且乡官还由人民选举产生，这是中国近代民主政治思想的萌芽。“**地主政权，是一切权力的基干。**”（《毛泽东选集》合订本，第31页）太平天国既反对君权，又在占领区摧毁地主政权，建立农民自己的地方政权，给封建主义政权以极为沉重的打击。儒家宣扬的“君权神授”的天命论，“君君、臣臣”的正名论，一直被封建统治阶级用来作为维护其统治的工具，当作永恒不变的教条。太平天国革命的领导者，从理论和实践的结合上，对这种反动理论进行了有力的批判和否定，这是难能可贵的。

封建神权和封建政权是紧密地结合在一起的。封建神权是为封建政权服务的。封建统治阶级总是用天上的神权来论证地上的政权的合理性和永恒性，企图以此达到永远麻痹人民镇压人民的反动目的。因此，要发动和组织人民起来革命，就必须对封建神权进行批判，抹去罩在封建政权上的神圣光轮，使广大人民摆脱封建传统宗教的羁绊，鼓舞人民反对封建统治的革命意志和勇气。洪秀全虽然还不能直接否定宗教，但他却是用革命化身的“皇上帝”去反对封建传统的宗教，把反对封建神权和反对封建政权结合起来。

洪秀全为了反对封建传统宗教，说明“皇上帝”是独一无二真神，他把“皇上帝”和中国古代的“天”、“帝”结

合起来，论证中国古代都是君民一体崇拜“皇上帝”的。他认为到了秦汉以后，统治者才“造出无数怪诞邪说”，（同上）用以“迷惑累害世人”。（同上，第93页）正是由于统治阶级的大力提倡，同时由于人们“好生恶死，慕福惧祸”，（同上，第94页）相信了统治阶级的说教和欺骗，使得封建迷信思想广为流行，这样，就导致“天下多惘然不识皇上帝，悍然不畏皇上帝”。（同上，第96页）太平天国革命就是要用“皇上帝”同各种封建传统宗教相对抗，反对各种“伪道”、“邪道”、“小道”，也就是说，要向封建神权猛烈开火。洪秀全说：“世间所立一切木石泥团纸画各偶像，皆后起也，人为也，被魔鬼迷蒙灵心，颠颠倒倒，自惹蛇魔阎罗妖缠捉者也。”（同上，第97页）这是说，人们崇拜的各种偶像都是“人为”的，都是封建统治阶级用来欺骗人民的。洪秀全还指出：“木石泥团纸画各偶像”都是“有口不能言，有鼻不能闻，有耳不能听，有手不能持，有足不能行之蠢物”。（同上，第96页）人们崇拜这些“无知无识”的偶象是十分愚蠢的。他很强调“天地之中人为贵，万物之中人为灵”（同上）的思想，反对人们“不自贵而贵于物”，“不自灵而灵于物”（同上，第97页），也就是要人民群众认识自己的力量，从封建神权的束缚中解放出来。

洪秀全不仅从理论上反对封建传统宗教，而且还在行动上破坏各种庙宇和偶象，在反对封建神权的实践中建立农民自己的革命权威。洪秀全创立“拜上帝会”后，在宣传革命思想的过程中，就坚决反对崇拜偶象，其中影响最大的是在广西象州破坏甘王庙。相传甘王爷是一个极为著名的凶神，当地人们怕他降祸作怪，祭祀特别虔诚。洪秀全了

解这一情况后，亲自前往象州，历数甘王十大罪状，打毁了神象。在当时封建宗教迷信严重地束缚人民思想的情况下，洪秀全敢于毁坏传说极有“灵验”的甘王庙，这确似晴天霹雳，震动极大，使更多的人民摆脱封建迷信思想的禁锢，参加太平天国革命的洪流。正如《太平天日》所说的：“自打破此妖，传闻甚远，信从愈众。”（同上，第650页）这说明，反对封建宗教迷信思想，对于争取人民群众，提高他们的思想觉悟是多么重要啊！

洪秀全既然反对封建政权以及为之服务的神权，那么就必然要反对封建宗祠、支祠以至家长的族权的统治了。在封建社会里，农村普遍地建立宗祠、支祠，崇拜祭祀祖先，一切重大的事情都由族长决定，他人不能过问。封建地主阶级正是利用宗族制度剥削和压迫农民，这是整个封建统治的重要一环。洪秀全根据独一真神皇上帝和人类平等精神，坚决反对祭祀祖先和族长决定大事，子孙盲目服从的宗族制度。洪秀全创立“拜上帝会”后就打倒祖先牌位，并用十根竹签分别写上十款天条，插在宗祠门上，召集村里人民宣传革命道理，反对宗教迷信，这就引起绅士族长的猛烈攻击。洪秀全毫不畏惧，居然在封建宗祠门前宣讲革命道理，反对封建迷信，敢于同绅士族长展开辩论。这在“老拙”们看来是大逆不道，无法无天，但却显示出革命者洪秀全敢于造反的战斗精神，这已不是什么宗教斗争，而是一场尖锐的阶级斗争。

值得大书特书的是，太平天国对封建夫权思想的有力批判。在封建社会里，一般妇女受到封建宗法势力的压迫比男子更为严重，她们不仅在政治上经济上没有地位，而且还没有独立的人格，只是成为男子的附属品。所谓“唯

女子与小人为难养也”，“妇者服也”，“妇之从夫，终身不改”和“饿死事极小，失节事极大”，长期以来，成为封建社会束缚妇女的锁链。太平天国针锋相对地提出：“今者深沐天恩，共成一家，兄弟姐妹，皆是同胞，共一魂爷所生，何分尔我！何分异同！”（《太平天国》第一册，第382页）这就是说，不论是兄弟还是姐妹，都是上帝的子女。大家一律平等，不存在尊卑、主从的关系，这就无情地粉碎了所谓“男尊女卑”这条罪恶的锁链，出现了前所未有的妇女解放运动，在历史上永远闪耀着不可磨灭的光辉。太平天国实行男女平等的原则，是从当时劳动人民那里吸取过来的。在贫苦农民家庭中，妇女和男子一样参加劳动，她们的地位也较高。太平天国继承和发扬这种优良的传统，提高到政策的高度，加以推行。

在政治上，女官与男官平等，女官的最高级是正副女军师。至于选举和考试，也采取了男女平等的原则，他们都有同样的选举权和考试权。

在经济上，《天朝田亩制度》规定，“凡分田，照人口，不论男妇”。（同上，第一册，第327页）男女同样从事农业和手工业生产，《贼情汇纂》说：“自湖北掳得妇女，无虑十数万，……其善女红者，分人绣锦衙营，置指挥以下官领之。余悉迫令解足，任荷砖、开沟、濬濠、运土诸役，俱立官以督工。”（同上，第三册，第111页）

在军事上，军中有女官，如总制、监军、军师以及女卒长等。女军有四十军，共十万人之多。女军和男子一样参加战斗，表现得很勇敢。洪秀全曾下诏：“男将女将尽持刀，……同心放胆同杀妖。”（同上，第一册，第68页）有个地主分子记载说：“贼素有女军，皆伪王亲属，猛撞

丑类，生长洞穴，赤足裹头，攀援岩谷，勇健过于男子。临阵皆持械接仗，官兵或受其岫。”（同上，第三册，第111页）我们剔除其中对太平军诬蔑的词语，就可以看出，已获得解放的妇女，和男子一样，英勇杀敌，使敌军受到严重创伤，为革命立下了不朽的功勋。

在婚姻上，太平天国提倡“一夫一妇，理所宜然”。（同上，第225页）废除买卖婚姻，规定“凡婚姻不论财”。（同上，第一册，第322页）这同太平天国主张财产公有相联系，因为太平天国规定“所有婚娶弥月喜事，俱用国库。”（同上）

在法律上，主张男女共同遵守法律制度，废除男子享有特权的不合理制度。规定“凡夫妻私犯天条者，男女皆斩。”（同上，第三册，第231页）

此外，太平天国还禁止买卖奴婢，禁止缠足，禁止娼妓等等，把封建社会各种束缚和侮辱妇女的陈规陋习铲除净尽。正因为太平天国实行了妇女解放运动，极大地改变了妇女的面貌。有个外国人访问天京后说：“在街上行走时，所见妇女在路上者之众多，确是一种新现象。她们衣服装饰大都甚好，其外观十分可敬。许多骑马往来于路上，其他则徒步而行，大多数是大脚的。……比较旧制度、旧礼教，这是新的现象。”恩格斯在《反杜林论》中说，傅立叶“表明了这样的思想：在任何社会中，妇女解放的程度是衡量最普遍解放的天然尺度”。（《马恩全集》第20卷，第285页）太平天国妇女解放的程度，标志着太平天国农民革命运动打击封建社会的政权、族权、神权、夫权的程度，标志着农民阶级从当时封建社会制度下解放出来的程度。

洪秀全对封建传统思想的批判。太平天国革命运动对封建社会整个上层建筑的全面冲击，极大地提高了人民群众的思想觉悟，为当时蓬勃开展的革命战争作了充分的舆论准备。并对后来中国人民反帝反封建的斗争产生了积极的影响。

四、《天朝田亩制度》反映的空想农业社会主义思想

恩格斯在《德国农民战争》中，谈到德国农民革命的领导者闵采尔提出的纲领时说：“这个纲领要求立即在地上建立天国，建立早经预言的千载太平之国；……闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是**没有阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。所有当时政权，只要是不依附和不加入革命的，都应推翻，一切工作一切财产都要共同分配，最完全的平等必须执行。**”（《马恩全集》第七卷，第414页）洪秀全领导的太平天国革命也是要在地上建立天国，把天国从天上搬到地上。这是洪秀全等创立的“拜上帝会”和西方基督教根本不同的所在。基督教要求受剥削受压迫的劳动人民，在人间要顺从和忍耐，而把希望寄托在天国的恩赐上。“拜上帝会”则不同，不是对现实社会的种种罪恶加以容忍，把希望寄托于虚无缥缈的天上的天国，而是面对现实社会，要在地上建立一个“**没有阶级差别，没有私有财产**”的自由平等的太平世界，马克思称它为“**中国的社会主义。**”（《马克思恩格斯论中国》第162页）

洪秀全在从事革命活动的初期，在《原道醒世训》等几篇文章中，就明确地提出要推翻旧社会，建立新社会。洪秀全认为旧社会是“**陵夺斗杀之世**”，应该推翻。他向

往的新社会是“天下有无相恤，患难相救，门不闭户，道不拾遗，男女别途，举选尚德”，这是“天下为公”的“公平正直之世”。洪秀全还指出，在封建社会里，彼此“相陵相夺相斗相杀”，其根源是由“私”引起的。洪秀全把封建社会的种种罪恶和私有制度联系起来考察，这种思想是较为深刻的。

洪秀全憧憬的理想社会同旧社会是根本对立的。在这里，他针对封建社会的种种不合理制度，根据中国农民在历次反封建斗争中提出的“均贫富”、“等贵贱”革命要求，并吸收了中国古代关于“大同”社会的传说，通过宗教的形式，提出了一个没有阶级没有压迫的理想社会的蓝图。但是，洪秀全的理想社会和儒家提出的“大同”思想的根本区别，就在于他不是只停留在对于过去所谓“大同”社会的美好回忆，而是要在革命斗争中去建立人民群众梦寐以求的没有阶级剥削和压迫的新社会。

洪秀全说：“乱极则治，暗极则光，天之道也。”（同上，第92页）他认为旧的“陵夺斗杀”的封建社会将为新的“公平正直”的理想社会所代替，这就象黑夜必然为白天所代替一样。他依据这种朴素的辩证法观点，坚决相信旧社会一定要被推翻，新社会一定要建立。洪秀全的革命理想深刻地反映了劳动人民的要求，调动了广大人民群众反对封建专制制度的积极性。

太平天国定都南京后，建立了农民的革命政权。洪秀全总结了革命斗争的经验，集中了农民群众的智慧和要求，颁布了中国历史上第一个农民革命的土地改革纲领《天朝田亩制度》，把起义前他提出的理想社会制度化、具体化。在这个纲领中，洪秀全描绘了一幅与封建社会绝

对对立的新世界的图案。在这个纲领中，主张废除封建土地私有制，提出“天下田天下人同耕”的原则，平分全国土地。文献规定：“凡田分九等，其田一亩，早晚二季可出一千二百斤者为上上田；可出一千一百斤者为上中田；可一千斤者为上下田；可出九百斤者为中上田；可出八百斤者为中中田；可出七百斤者为中下田；可出六百斤者为下上田；可出五百斤者为中田；可出四百斤者为下下田。”然后按人授田。文献中说：“凡分田照人口，不论男妇，算其家口多寡，人多则多分，人寡则寡分，杂以九等，如一家六人，分三人好田，分三人丑田，好丑各一半。”（《太平天国》第一册，第321页）同时还要做到：“凡天下田天下人同耕，此处不足则迁彼处，彼处不足则迁此处。凡天下田丰荒相通，此处荒，则移彼丰处以赈此荒处。彼处荒，则移此丰处以赈彼荒处。”（同上）

《天朝田亩制度》想通过“天下田天下同耕”的办法，达到没有剥削的理想社会：“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不温饱也。”（同上）在分配方式上，这个纲领规定了财产公有，按人口平均分配生活资料，并参照太平军的“圣库”制度，提出了“国库”制度。文献规定：“凡当收成时，两司马督伍长，除足其二十五家每人所食可接新谷外，余则归国库。凡麦豆苧麻布帛鸡犬各物及银钱亦然。”“凡二十五家中设国库一，礼拜堂一，两司马居之。凡二十五家中所有婚娶弥月喜事俱用国库，但有限式，不得多用一钱，……通天下皆一式，总要用之有节，以备兵荒。”“其余鳏寡孤独废疾免役皆颁国库以养。”此外，还规定了家庭副业、手工业产品以及社会教育等政治、生产和群众生活的制度：“凡天下树

墙下以桑，凡妇蚕绩缝衣裳。凡天下每家五母鸡，二母彘，无失其时。”“凡二十五家中陶冶木石等匠俱用伍长及五卒为之，农隙治事。”“其二十五家中童子俱日至礼拜堂，两司马教读旧遗诏圣书、新遗诏圣书及真命诏旨书焉。凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，讲听道理。”“凡天下每岁一举，以补诸官之缺。”“凡天下诸官三岁一升贬以示天朝之公。”《天朝田亩制度》提出废除封建土地私有，主张财产公有，平均分配生活资料，每家过着自食其力的平均生活，这是一种空想的农业社会主义思想，这种思想在当时的历史条件下，有其革命的一面，也有落后的一面。

太平天国英雄们所描绘的理想社会的蓝图，在当时起了极其伟大的革命作用。这种没有阶级剥削和压迫的自由平等社会，反映了广大农民群众反对封建斗争的愿望和要求。农民群众为了争取生求权利斗争了几千年，他们在每次斗争中都提出过土地要求，后来又提出“均贫富”、“等贵贱”的平等思想。太平天国把农民历次斗争中的朴素的平等要求提高到纲领的高度，极大地提高了农民反对封建斗争的积极性，这是太平天国革命运动取得迅速发展的根本原因。在当时条件下，这种平等思想是反对封建统治的最好武器。列宁说：“‘地权’和‘平分土地’的思想，无非是为了完全推翻地主权力和完全消灭地主土地占有制而斗争的农民力求平等的革命愿望的表现而已。”（《列宁全集》第18卷第12页）“在反对旧专制制度的斗争中，特别是反对旧农奴主大土地占有制的土地中，平等思想是最革命的思想。”（同上，第13卷第217页）太平天国提出平分土地，废除地主土地占有制，正是农民要求平等的革

命愿望的集中表现，成为反对封建斗争的武器。同时，当时中国社会正是处在封建社会逐渐瓦解，资本主义萌芽成长的时代，清政府为了巩固其腐朽反动的统治，拚命压制资本主义因素的发展，特别是土地高度集中在地主阶级那里，成为发展社会生产力的严重障碍。因此，当时革命的任务就是要扫除严重地阻碍社会生产力发展的封建地主大土地占有制。太平天国主张彻底废除封建私有制，提出平均分配土地，具有彻底反封建的性质，如果这个纲领得到贯彻和实行，必将提高农民群众的生产积极性，促进社会生产力的发展，为发展资本主义扫清道路。因此，这个纲领在当时是革命的，进步的，这是主导的方面。

但是，这个纲领也有其空想的、不科学的一面，事实上是不能实现的。太平天国的英雄们越是用绝对平均主义详细地规划将来社会的美丽图景就越是不能实现，这不仅因为当时处于革命和反革命激烈搏斗的阶段，没有实现的环境，更重要的是它超越了当时历史提出的发展资本主义的客观要求。这个纲领要求废除一切私有财产（其中包括资本主义所有制），主张按绝对平均的原则分配生产资料和生活资料，建立小农经济体系，把资本主义萌芽纳入过时的村社组织，违背了社会发展的客观要求。因此，如果这个纲领得到实现，也不可能永久保持这种小农经济，必然会产生两极分化，出现新的资本主义的剥削和压迫关系，而决不是什么“无处不均匀，无人不温饱”的大同世界。这是纲领的空想性和落后性方面。

为什么这个纲领会出现这种矛盾现象？这是由太平天国只是带有资产阶级性质的农民革命决定的。毛主席说：
“绝对平均主义的来源，和政治上的极端民主化一样，是

手工业和小农经济的产物。”（《毛泽东选集》合订本，第89页）太平天国革命的基本群众是农民和手工业工人，他们是受奴役的阶级，强烈要求消灭人剥削人，人压迫人的不平等现象，从而能够提出反对封建制度的自由平等的纲领。但是，农民阶级，不是新的生产力的代表者，它所向往和追求的是自给自足的小农经济占统治的社会，这就使这个纲领不可能正确反映社会发展规律，带上了空想的色彩，是不可能实现的。

第二节 洪仁玕的《资政新篇》及其哲学思想

洪仁玕（公元1822—1864年）号益谦，字吉甫，广东花县人，洪秀全的族弟，太平天国后期领导人之一。早期就参加“拜上帝会”，同洪秀全、冯云山共谋革命。他因将私塾中孔子牌位打倒，受其兄棍责，并一度被驱逐家门，其时他抗辩说：“我是不是老师呢？孔子死了许多年又怎样再教人呢？你为什么迫我拜他呢？”（《太平天国》第六册，第850页）太平天国首义后，他前往广西浔州，其时太平军已进军永安，不遇折回。后由于清政府的搜捕，洪仁玕被迫于1853年前往香港，在西洋传教士处教书，并受瑞典巴色会传教士韩山文洗礼。1854年，他到上海，想去天京，因苏、常一带在清军手中，路阻不通，未能如愿。是年冬天，仍回香港。在途中，他吟诗述志：“船帆如箭斗狂浪，风力相随志更豪。海作疆场波列阵，浪翻星月影麾旄。雄驱岛屿飞千里，怒战貔貅走六鳌。四日凯旋欣奏绩。军声十万尚嘈嘈。”表达了他心中无限激情。洪仁玕虽然身居香港，但他始终怀念太平天国革命运动。1859年，他克服了种种困难，终于到达天京。洪秀全见他远道而来，

十分高兴，封为“开朝精忠军师顶天扶纲干王”，总理朝政，成为太平天国革命的重要领导人之一。他工作勤恳，目光敏锐，有见解，有抱负。不久，他向洪秀全进呈《资政新篇》，提出资本主义改革方案，经洪秀全批准，成为太平天国后期的政治纲领。1861年，他发表了《英杰归真》一文，反对封建社会流行的各种迷信和旧的传统思想，并阐述了太平天国的部分典章制度，热切向往“新天新地新人新世界。”（同上，第二册，第590页）1864年，中外反动势力联合向太平天国进攻，天京被攻占后，洪仁玕迎幼主入广德，几经展转，后在江西石城被捕。被捕后，在敌人面前坚贞不屈，十一月在南昌英勇就义，实现了他自己“宁捐躯以殉国，不隐忍以偷生”的誓言。洪仁玕在革命过程中对外国资本主义侵略的本质逐渐有所认识。最后他终于认识到，“妖买通洋鬼，交为中国患”，“我朝祸害之源，即洋人助妖之事。”（同上，第852—853页）这是太平天国用鲜血和生命换来的经验教训。毛主席曾经指出：“**历来中国革命的失败，都是被帝国主义绞杀的，无数革命的先烈，为此而抱终天之恨。**”（《毛泽东选集》合订本，第640页）

洪仁玕是太平天国领导者中对当时资本主义世界有较多了解的人物。由于洪仁玕在香港多年，又在西洋传教士那里教过书，并自学天文历算，有机会接触西方资本主义科学文化，对资本主义社会制度有较多的了解。这就使得他易于把中国和资本主义国家进行比较，从而认为太平天国不能闭关自守，应该改革内政，发展资本主义生产，建立资本主义国家。这种主张集中地表现在《资政新篇》中。

洪仁玕的资本主义改革思想是以朴素的辩证法思想作

为理论根据的。洪仁玕认为，任何事物都是“常变”不居的，运动发展的，而且事物的发展是遵循一定的规律的。他说：“天行至健，确然有常，本无古今之异。”（《太平天国》，第二册，第587页）他还认为，“物极必反”，“否极泰来”，只有“除旧”，才能“换新”，只有“改”，才能“新”。他说：“夫云净而月明，春来而山丽，衣必洗而垢去，物必改而更新，理之自然者也。”（同上，第589页）

基于这种思想，他反对“食古不化，泥古鲜通”的因循守旧的观点。他指出：“夫事有常变，理有穷通，故事有今不可行而可豫定者，为后之福；有今可行而不可永定者，为后之祸，其理在于审时度势与本末强弱耳。然本末之强弱适均，视乎时势之变通为律。……其要在于因时制宜、审势而行而已。”（同上，第523—524页）这就是说，事物是不断地发展变化的，反映事物的道理到一定阶段，由于事物的发展便过时了，不适用了。有些事在现在看来是不可行的，但是可以预见到将来是可行的。有些事现在是可行的，但是不能永久继续执行下去，这都要由时势发展来决定的，各种典章制度都应该根据时势的变化而因时制宜，不能墨守成规，固步自封。因此，洪仁玕指出，法律也不能一成不变。他说：“盖律法者无定而有定，有定而无定，如水之软，如铁之硬，实如人心之有定而无定，世事之无定而有定，此立法所以难也，此生弊所以易也。然则如何而后可以立法？盖法之质在乎大纲一定不易，法之文在乎小纪每多变迁，……”（同上，第528页）这是说，各种法律都应该随着客观事物的变化而变化，应该是“无定而有定，有定而无定。”“有定”和“无定”相结合。在

一定情况下，反映法律的性质的大纲应该坚持，不能改变，而律法的条文应该“随时损益”，“每多变迁”。这里他看到了变和不变是矛盾的，又是统一的。洪仁玕还认为，要做到“立法善而施法广，积时久而持法严”，立法的人就应该做到：“先经磨炼，洞悉天人性情，熟谙各国风教，大小上下，源委重轻，无不了然于胸中者，然后推而出之，乃能隐惬人情也。”（同上）这就是说，立法的人应该全面了解各方面的情况，才能制定出合乎实际的律法。洪仁玕自称：“凡涉时势二字，极深思索。”（同上，第538页）这就说明，他的资本主义改革方案，是在他留心考察当时国内外形势后提出来的。当时欧美的一些主要国家已进入资本主义发展时代。洪仁玕《资政新篇》中用很大的篇幅分析了世界资本主义发展的这一趋势。他指出，英、美、法等国家由于发展了资本主义而富强起来，就是一些落后的国家，也都在改革旧的社会制度，学习资本主义科学技术。他说，俄罗斯由于效法西欧而大兴政教，由落后一跃而为“北方冠冕之邦”。（同上，第531页）他还预言“日本邦近与花旗邦通商，得有各项技艺以为法则，将来亦必出于巧焉”。（同上，第532页）他又指出，有些国家由于“不知变通，故邦势不振”。（同上，第530页）这说明只有适应世界资本主义发展潮流，积极变革旧的社会制度，运用资本主义科学技术，发展资本主义生产，才能建立强盛的国家。

在国内，洪仁玕到达天京时，正是革命与反革命处于殊死搏斗的时期，而这时太平天国革命形势处于停滞状态，洪仁玕为此而深感忧虑。他说：“自金田起义，于今九年矣，前此拓土开疆，犹有日辟百里之势，何至于今而进寸退尺，

战胜攻取之威，转大逊于曩时，良由昔之月令行禁止，由东王而臂指自如，今之日出死入生，任各军而事权不一也。事权不一，虽久安长治之国，犹未可保，矧当国家初造，妖势尚横，而谓可保无虞耶？”（《太平天国史料》第147页）洪仁玕认为革命形势停滞是由于法制紊乱，“事权不一”引起的。为了同反革命势力进行斗争，取得革命胜利，就必须改革内政，建设资本主义国家，即“新天新地新人新世界”。洪仁玕认为，要建设资本主义国家，就应该从三方面着手：“以风风之”，即革除腐败的风俗习惯；“以法法之”，即推行新的社会经济政策；“以刑刑之”，即实行新的刑法制度。在这里，他提出了一系列资本主义改革思想。

在经济改革方面，洪仁玕主张鼓励民间开矿以发展生产：“凡金银铜铁锡煤盐琥珀螺壳琉璃美石等货有民探出者，准其禀报，爵为总领，准其招民探取，总领获十之二，国库获十之二，采者获十之六焉。”他还主张发展交通事业，“兴车马之利，以利便轻捷为妙”，“兴舟楫之利，以坚固轻便捷巧为妙”，即要造火车轮船等近代交通运输工具。同时，要办理邮政，整修街道。他还提出要鼓励技术发明，“兴器皿技艺，有能造精奇利便者，准其自售”，“器小者赏五年，大者赏十年，益民多者年数加多。”兴修水利：“立丈量官，凡水患河路有害于民者，准其申请，大者发库助支，少者民自捐助”。“黄河可疏通其沙而流入于海。”兴办银行和保险事业，以“大利于商贾士民”。禁止买卖人口和使用奴婢，代之以雇佣劳动。主张与外国资本主义国家通商：“凡外国人技艺精巧，国法宏深，宜先许其通商。”

在政治改革方面，《资政新篇》提出要加强中央集权

制。“要自大至小，由上而下，权归于一，内外适均而敷于众也。”他说，在用人上，“设法用人之得其当。”在立法上，要抓铨选，以禁私相授受，“禁朋党之弊”。在赏罚上，要做到“赏罚严明”。

洪仁玕不仅重视经济、政治方面的改革，而且也很重视文化思想方面的斗争，正确地把思想斗争和政治斗争结合起来。他说：“世上诱惑不能免，人心有感不能免。降生以后，未升以前，无处不是诱惑之境，无时不生诱惑之心”。他认为人在社会上，总要受到各种思想的影响。敌对阶级的腐朽没落思想也要反映到革命队伍里来，瓦解革命者的斗志。因此，他特地引用了“防意如防城”的说法，并提出“胜惑即胜敌”的观点。主张积极进行思想斗争，抵制各种反动思想的侵袭，保持革命队伍内部思想的纯洁性。只有这样，才能达到革命队伍内部的团结，取得革命的胜利。由于洪仁玕能够认识到思想斗争对于革命有着重要的意义，所以他很强调对文化思想的改革。

首先，他主张移风易俗，革除封建社会长期流传下来的腐败的生活习惯和生活方式。他认为要改革旧的风俗习惯和腐朽的生活方式，也不能靠行政命令来解决，只能“以风风之，自上化之”。“可耻之行，见则鄙之忽之，遇则怒之撻之”。“有美举”，“则亲临以隆其事，以奖其成。若无此举，则诏谕宣行”。也就是说，领导者应该身体力行，带头革除旧的，提倡新的，这样就能做到“民自厌而去之，是不刑而自化，不禁而自弭”。

其次，洪仁玕对封建传统迷信思想展开激烈的批判。他以“皇上帝”是独一真神去反对各种偶像。洪仁玕认为，各种泥塑纸画偶像都是人做的。但是人们竟向自己制造的

愚物叩首屈膝，祈求保佑，这就象“向河流而问路”一样，是十分愚蠢的事情。在这里，我们应该看到，洪仁玕不过借用独一真神“皇上帝”的名义去反对各种偶像，破除封建迷信。他自己正确地认识到“拜上帝会”只是作为太平天国革命的工具。他曾经说过：“天朝初以天父真道，蓄万心如一心，故众弟只知有天父兄，不怕有妖魔鬼。此中奥妙，无人知觉。”（同上，第540页）这说明他已经认识到，“拜上帝会”只是披上宗教外衣的革命组织。太平天国是借用上帝的名义去鼓舞人民起来对封建统治者进行斗争的革命勇气，这种“奥妙”他是清楚的。

洪仁玕不仅用独一真神“皇上帝”去反对偶像崇拜，而且还能够从发展资本主义生产去反对风水迷信。他说：“名山利藪，多有金银铜铁锡煤等宝，大有利于民生国用。今乃动言风煞，致珍宝埋没，不能现用。请各自思之，风水益人乎？抑珍宝益人乎？数千年之疑团牢而莫破，可不惜哉！”（同上第536页）洪仁玕把反对风水迷信和发展生产结合起来，在这里，把封建迷信作为发展资本主义生产的障碍来破除，连宗教的神圣外衣也不披了。这种思想是更为难得的。

洪仁玕还反对儒家宣扬的宿命论思想。封建统治阶级鼓吹富贵贫贱寿夭都是命定的，人力是不可能改变的。这种思想是要人民安于被奴役的地位，反对人民起来造统治阶级的反，为统治阶级巩固封建秩序作理论上的论证。洪仁玕要发展资本主义生产，就必然重视人民的力量，主张积极有为，反对听天由命、无所作为的宿命论思想，以打破束缚在人民身上的封建枷锁。他在《英杰归真》中质问说，既然人的生死富贵都是由天命决定的，那么为什么

“有同年同禄而贵贱悬殊，共命共胎而夭寿各异？”并把批判的矛头直接指向孔老二。他说：“孔子又云‘死生有命，富贵在天’。……当改为‘死生有术，富贵在地’矣。”（同上，第588页）这就是说，人们的生老病死，不在于命，而在于术即自然规律。人们的富贵贫贱不在于“天”，而在于地——土地财富不平等。洪仁玕还反对封建统治阶级在历法中灌输的迷信思想，他认为所谓“支干生尅”、“日時吉凶”都是由于人们对天体运行规律的无知，故意捏造出来欺骗人的。他指出，天道是自然的，运行不息的，“日日是吉是良，时时无异无殊”，无所谓“日時吉凶”，不能靠什么卜日选月定祸福，吉凶是由人的善恶决定的，而不是日時决定的。在这里，洪仁玕强调人为，反对命定论。他认为人们相信死生得失有命，只是为了解除精神上的忧患和物质上的贪求，并不是真的有什么不可改变的命运在起着决定的作用。

洪仁玕不仅反对历法中的迷信思想，而且还根据天地运行的法则，对太平天国的新历进行改革，纠正了新历中的某些差误。并且命史官每年作月令，把每月的节气，草木萌芽，植物生长等情况记录下来，放在下一年同月份里，供农民耕种参考。洪仁玕在天历序中说：改革过的新历，“将见农时以正，四序调匀”，革除了“旧日一应索隐行怪之习，荒谬妄诞之谈。”（同上，第589页）这就是说，既有利于农民耕种，发展农业生产，又反对了封建迷信。

洪仁玕在《资政新篇》中提出资本主义改革思想时，欧美各国已经进入比较发达的资本主义社会。在中国，在太平天国势力所达到的地区内，由于采取了保护工商业发展的政策，使原来中国封建社会中已经出现的资本主义萌

芽得到进一步的发展。这说明洪仁玕提出的资本主义改革思想是符合当时世界历史发展的趋势和中国社会发展的客观要求的。同时，这个资本主义改革方案同《天朝田亩制度》又有着内在的联系。《天朝田亩制度》主张废除封建土地私有制，实行土地公有，进行平均分配，这实际上是实行“耕者有其田”的政策，具有彻底反封建的性质，客观上是为在中国发展资本主义扫清道路。但是，《天朝田亩制度》却带有空想的色彩，是不可能实现的。洪仁玕提出资本主义改革，主张发展资本主义生产，建设资本主义国家，这正是纠正了《天朝田亩制度》中空想的方面，而同它的彻底反封建部分直接相联系。《资政新篇》得到洪秀全的批准，成为太平天国后期的纲领，正是体现了太平天国后期政治思想的进步趋势，说明太平天国的领导者在革命斗争中，思想认识也是逐步得到提高的。同时，也说明洪秀全不愧为首先向西方国家寻找真理的先进的中国人的代表人物。

另外，洪仁玕提出资本主义改革思想也是为了反对外国资本主义侵略。他主张与外国资本主义国家通商，但“不得毁谤国法”，（同上，第528页）把平等通商和干涉内政区别开来，坚持国家的独立自主原则，这和清朝政府的卖国媚外，恰成鲜明的对照。正因为洪仁玕是在反帝反封建的方针下提出资本主义改革思想的，所以他不同于汉族地主官僚买办支持清封建政权并勾结外国资本主义侵略势力而从事洋务活动的“新政”派，也不同于依靠封建地主阶级的总代表——皇帝去进行资本主义改革的资产阶级改良派，而是我国最早的主张在以暴力摧毁封建制度的前提下实行资本主义改革的代表人物之一。

但是，洪仁玕的资本主义改革思想也是有局限的。首先，由于他没有投入太平天国前期火热的阶级斗争，对于农民群众梦寐以求、迫切要求夺取地主土地的心理，缺乏应有的理解，始终没有提出平分土地的主张，这就不能积极调动农民反封建斗争的积极性，因此，在他执政期间，虽然一度重新刊印过《天朝田亩制度》，但其中提出的土地问题，没有能够引起他的重视，太平天国后期的政治局面不能得到显著的转变，土地问题不能得到解决是其中主要原因之一。其次，洪仁玕对外国资本主义侵略势力缺乏应有的认识，他在《资政新篇》中说，只要对外示以“信义二字”，就能同外国资本主义国家搞好关系，他还特别崇拜美国，认为美国“礼义富足”，“其力虽强而不侵袭邻邦。”（同上，第529页）这样，他提出“与番人并雄之法”即同资本主义国家竞争的方法，也是很抽象的，不能提出反对外国资本主义侵略的正确的方针和政策，直到他最后牺牲时，才对外国资本主义侵略势力和中国封建势力的结合有了比较正确的认识。他指出：“我朝祸害之源，即洋人助妖之事。……如洋人不助敌军，则吾人断可长久支持。”（同上，第853页）

第三章 戊戌变法运动时期资产阶级改良派的哲学思想

第一节 洋务运动的破产与初期资产阶级改良主义思想的兴起

轰轰烈烈的太平天国革命运动，虽然在国内封建统治阶级和各国侵略势力的联合进攻下，终于失败了，但太平天国革命的深远的历史意义和巨大影响，是不会消失的。不同于过去单纯的农民战争，这是一个以农民为主力军的人民大众反帝反封建的革命，它正式揭开了旧民主主义革命时期的序幕。就其沉重打击封建经济基础，特别是讨伐孔孟之道的广度和深度而言，都为未来资本主义的发展，资产阶级的走上政治舞台铺平着道路。

这时世界资本主义也正逐渐向帝国主义转变，几个主要资本主义国家如狼似虎地对世界后进地区进行侵略战争，贪馋地进行着瓜分殖民地的活动。它们为了进一步控制中国，又接连不断地对中国进行军事、政治、经济、文化各方面的进攻。当时的中国封建统治阶级完全投降了外国侵略者，并依靠它们作为镇压人民反抗运动的靠山，因而帝国主义和国内封建势力结成了更紧密的反革命同盟，以加紧侵略和压迫中国人民。从这时起，一部分军阀、官

僚如曾国藩、左宗棠、李鸿章等，狃于洋人武器可用来屠杀中国人民的反革命经验，开始提倡其所谓“新政”或洋务运动。他们依靠资本主义国家的资助，借用外国资本主义的技术，首先建立起新式军用工业，并逐渐扩展到交通、工矿、电报及纺织等事业。洋务派头目打着“强国富民”的招牌，“办洋务”成为一种时髦，实质上这不过是采用资本主义外壳以维护封建地主阶级摇摇欲坠的统治地位，并企图借此垄断中国的新式工业。他们代表的是那些正在向官僚买办资产阶级转化的大地主阶级的利益，他们走的是加深半封建半殖民地化的道路。那些官办、官督商办和官商合办的企业，大都属于官僚资本主义垄断的性质，它的封建性和买办性极为浓厚，它和外国资本主义勾结在一起，同样成为民族资本主义发展的桎梏。因为帝国主义侵略中国的目的，决不是要把封建的中国变成资本主义的中国，相反地，是要把中国变成它们的半殖民地和殖民地。但是，外国资本主义的入侵，又破坏了中国自给自足的自然经济基础，破坏了城市的手工业和农民的家庭手工业，促进了中国城乡商品经济的发展。由于中国资本主义萌芽的经济有了进一步发展，封建经济基础又经过太平天国这次强大农民战争的打击而日趋动摇，在洋务派创办的企业中吸收了一部分商股，这样又促使从封建统治阶级中逐渐分化出来的一部分地主、官僚和商人，逐渐向资产阶级转化。所有这些又为民族资本主义经济的发展准备了一定的条件。

1885年中法战争的失败，标志着民族危机的加深和洋务运动的开始破产。洋务派叫嚷的“强国富民”的西洋镜被拆穿了，他们多年经营的军事工业所制造的新式武器，

并不是为了抵御外侮，他们的反动军队在侵略者面前是一战即溃，甚至不战而溃。而洋务派的官僚们却借口中法战争的失败，大借外债，转而向外国购买武器；在他们举办的企业中又大聘外国教习，致使原来的一些军事工业和其他企业大部分控制在外国侵略者手中。洋务派进一步买办化了，洋务派的官僚进一步公然投入帝国主义的怀抱；洋务运动，实际上就是洋奴运动，遵奉的是崇洋卖国的洋奴哲学。这时封建统治内部的危机越来越严重了。各地人民和会党起义，抗租抗税运动，以及反对教会侵略势力的斗争，蓬勃兴起。中法战争的失败，进一步暴露了清朝政府的腐朽无能，外国侵略者见其如此软弱可欺，进一步加紧了对中国邻近国家和中国边疆地区的侵略。接着中国邻邦如缅甸已沦为英国的殖民地，日本占领了琉球，英、俄又侵入中国的边疆云南、西藏、新疆等地，中国正面临着被国际帝国主义瓜分灭亡的危险。

这是五千年一大变局。只要稍微看清一点国内外形势的人，都感到中国再也不能照旧样子维持下去了。西方资产阶级“迫使一切民族都在惟恐灭亡的忧惧之下，采用资产阶级的生产方式”。（《共产党宣言》）这一民族觉醒的时代特征，不能不从哲学上反映出来。继承龚自珍、魏源以来那种“变易”、“改制”的朴素辩证法观点又向前发展了。不过，这种思想，在这时已不是产生于地主阶级改革派，而是产生于由地主阶级向资产阶级转化的知识分子当中了。因此，哲学上的两条路线斗争已不再是在地主阶级内部改革派和顽固派之间进行，而是在资产阶级改革派和地主阶级顽固派（再以后是资产阶级内部的革命派和改良派）之间进行了。

在民族危机和阶级矛盾空前严重的情况下，这些由地主阶级转化和由洋务派分化出来的资产阶级分子，如冯桂芬、王韬、薛福成、马建忠、郑观应等，已具有初期资产阶级改良主义的思想。这些人的改良主义思想，在不同程度上反映了一部分向资产阶级转化的地主、官僚和商人在民族危机加深的情况下，要求发展资本主义，改变旧的生产方式和旧的政治制度的微弱的要求。他们为了适应这些要求，积极主张学习西方资本主义的科学技术，发展工商业，企图依靠清朝封建统治者实行由上而下的某些局部的微小的改革，为发展资本主义开辟道路。他们对地主阶级顽固派死守祖宗成法的不变观点进行了初步的抨击；对洋务派只务单纯追求“船坚炮利”作为向西方学习的唯一方针办法也开始有所批评，并对各种官办或官督商办企业经营管理的腐败黑暗作出了大量的揭露。他们的思想对推动资产阶级改良主义运动起了很大作用，他们是戊戌变法运动的先驱。

在哲学思想上，这些初期资产阶级改良主义者首先继承着传统的法家变革思想，提出了朴素的辩证法观点，作为向顽固派形而上学进行斗争的思想武器。当时围绕着西学与中学、新学与旧学而展开的两条路线的斗争，实质上也就是一个要变和不要变的问题，是维持封建制度丝毫不动还是给发展资本主义广开生路的问题。这个问题，在哲学上是通过传统的“道器”、“本末”、“体用”等范畴的争辩而表现着新旧派别之间的哲学和政治倾向的。

毛主席说：“在‘五四’以前，中国文化战线上的斗争，是资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争。在‘五四’以前，学校与科举之争，新学与旧学之争，西学

与中学之争，都带着这种性质。”（《新民主主义论》）初期资产阶级改良主义者在“道器”、“本末”、“体用”等哲学问题上同地主阶级顽固派的争论，开始接触到这种“资产阶级的新文化和封建阶级旧文化的斗争”。“道”即《易传》上所说的“形而上者谓之道”，是抽象的（“形而上”）精神性的东西；“器”即《易传》上所说的“形而下者谓之器”，是具体的（“形而下”）物质性的东西。“道”和“器”，究竟哪个是第一性的呢？《易传》的作者当然不可能作出唯物主义的解答，而无论是封建阶级的旧文化或资产阶级的新文化，又都各有其“道”和“器”，展开着哲学上的两军对战。至于当时争论的焦点，则“道”一般的是指旧文化中的封建名教纲常之类的东西，“器”一般的是指新文化中的科学工艺机械之类的东西。顽固派根据“天不变道亦不变”的唯心主义和形而上学观点，死抱住名教纲常的孔孟之“道”。他们不但认为西方没有“道”，而且还排斥科学技艺的西方之“器”。对于他们，名教纲常是命根子，一天也不能丢掉的；而发展西方科学工艺，即等于发展资本主义，那对封建名教纲常只会是一种破坏，他们就一天也活不下去了。洋务派的看法与此稍异。他们虽不深闭固拒地反对学习西方，却把这种学习限定于“器”，而“道”则是例外；他们认为“道”是中国的好，“器”是西方的好，也就是说，名教纲常是绝对要保全的，“船坚炮利”倒不妨学学。这就是他们后来概括为“中学为体，西学为用”的口号，就是要用资本主义的新式设备来保护封建主义的腐朽统治。这个口号的反动本质和顽固派对西方“道、器”一概盲目反对的主张并无二致。初期资产阶级改良主义者在思想方面已开始从这类问

题上打开一些缺口，而和顽固派、洋务派进行着初步的交锋。当然，由于阶级和时代的局限性，他们的主张也还是极不彻底的，甚至表现了妥协和屈服。

一、冯桂芬（公元1809—1870年）字林一，号景亭，江苏吴县人，是一个由地主阶级向新兴资产阶级转化的知识分子。由于他身经两次鸦片战役，生长在江南，亲眼看到列强的加紧侵袭，国势岌岌危殆，感到“自天地开辟以来未有之奇愤，凡有心知血气，莫不冲冠发上指者，则今日以广运万里地球中第一大国而受制于小夷也。”（《制洋器议》）由外患国耻所产生的民族观念，结合自己的阶级利益，使他很快地接受了西方资本主义文化的影响，明确地提出了“采西学”、“制洋器”、“改科举”、“罢关征”等一系列具体建议，企图依靠封建统治者的某些局部改良而逐步走上资本主义的道路。

在哲学思想上，冯桂芬提出“古今异时亦异势”的历史观点。他说：“古今异时亦异势；《论语》称损益，《礼》称不相沿袭，又戒生今反古。”（《校邠庐抗议》）《论语》和《礼记》是儒家复古主义的两部“经典”，冯桂芬在这里加以称引，是要借用它的名义以反对“生今反古”（“生乎今之世，反乎古之道”）。当时顽固派反对采用“西法”、“西器”，认为那是“夷礼”，违反“古之道”，冯桂芬力斥其谬：

“夫世变代嬗，质趋文，拙趋巧，其势然也。时宪之历，钟表枪炮之器，皆西法也。居今日而据六所以颁朔，修刻漏以稽时，挟弩矢以临戎，曰，吾不用夷礼也，可乎？且用其器，非用其礼也；用之，乃所以攘之也。”（《制洋器论》）

“用之，乃所以攘之也”——采用西法，正是为了抵制西方资本主义的入侵，这是魏源“师夷长技以制夷”说的承袭。他强调采用“西法”，在科学技术方面，还要达到能完全“自造、自修、自用”而不依靠外国人，这就是说，要建立资本主义性质的民族工业。他充分有信心地认为中国人完全可以“始则师而法之，继则比而齐之，终则驾而上之”，指出“自强之道，实在乎是”。

冯桂芬在分析中国以“天时地利物产无不甲于地球”的堂堂大国而遭受外人欺负的原因时说：

“今顾颯然屈于四国（按指英、法、美、俄）之下者，则非天时、地利、物产之不如也，人实不如耳。……如耻之，莫如自强。”（同上）

冯桂芬认为，中国所以遭受外国的侵略和欺侮，并不是因为中国在天时地利物产等方面不如外国，原因在于人事方面赶不上外国；人事方面赶不上外国的原因，不是因为中国人的才能不如外国人，而是因为中国人自身赶不上外国，落后了。如果认为这是耻辱的话，起来发奋自强就是了。在这里，他不承认“天赋人以不如”的论点，否定了中国人天生地不如外国人的荒谬说法，这是新兴资产阶级一种自信心的表示。他的目的，在于唤起人的知耻心。

“如耻之，莫如自强”，只要人人知道“不如人”是可耻的事而发奋图强起来，中国就有办法。怎样“自强”呢？冯桂芬接着说：

“夫所谓不如，实不如也，忌嫉之益无，文饰之不能，勉强之无庸。向时中国积习长技俱无所施，道在实知其不如之所在：彼何以小而强？我何以大而弱？必求所以知之，仍亦存乎人而已矣。”（同上）

冯桂芬进一步强调，关键在弄清中国所以不如外国的原因，即“道在实知其不如之所在”，这是发奋图强的基础。当然，冯桂芬不可能真正解答“彼何以小而强，我何以大而弱”的根本原因。他不可能认识到中国之所以“大而弱”主要是由于国内封建势力和外国资本主义势力对中国人民联合压迫所造成的，这才是所谓“不如人”的真正原因。但是他能够认识到，外国虽小可以变强，中国虽大可以变弱，首先承认在强弱之势方面中国不如外国。但同时还认为，经过努力，中国仍然可以转弱为强。这可见冯桂芬的思想和那些地主阶级的顽固派、洋务派的形而上学的花岗岩头脑有所不同，他要求改革变易的思想是很明显的。因此，他提出的关于为什么中国不如外国的四点答案，即“人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实相符不如夷”，就反映了他这种初期的资产阶级改良主义思想。在冯桂芬看来，只要中国能够采用“西法”，发展资本主义生产，就能够同资本主义国家一样做到人尽其材，地尽其利。只要在政治制度方面进行一些改革，使正向资产阶级转化的地主、官僚、商人获得一定的参政权利，也能够同资本主义国家一样做到君民之间下情上达，上情下达。最后，要使“名”符合于已经变化了的“实”（即客观的政治经济情况），而不是象封建顽固派和洋务派那样，硬要已经变化的实际情况去符合于徒具空名的“名”。由此可见，冯桂芬是主张向前看，反对向后看的。

冯桂芬提出的所谓“自强”之道，是针对当时封建顽固分子中的两种思想而发的。一方面是，顽固派中有的人认为中国人天生不如外国人，产生自暴自弃的悲观绝望心

理；另一方面，也有人盲目地有恃无恐，仍然以“老大天朝”自居，抱着虚骄自大态度，盲目乐观，死也不肯睁开眼睛看世界。这两种人殊途同归，都是安故守旧，反对任何变革的。冯桂芬认为如果真的能够实行他的“自强”之道，作到“人无弃材，地无遗利，君民不隔，名实相符”，中国是能够超过资本主义国家的。他说：“我中华智巧聪明必不在西人之下，安知不冰寒于水，青出于蓝？”（《上海设立同文馆议》）这种自信心理也反映了新兴资产阶级的自负和乐观的态度。

但是，冯桂芬毕竟是由地主阶级转化的初期资产阶级改良主义者的代表人物，因而他的思想也不能不反映时代的特点，并打上阶级的烙印。当时他代表的那些刚从地主官僚和商人转化过来的资产阶级分子，还没有完全脱离封建主义襁褓。他们不但人数不多，而且政治上经济上都很软弱，他们既有发展资本主义的要求，又想依靠封建势力来达到这一目的。他们好象刚刚露出头角的蜗牛一样，那柔嫩的资本主义触须一碰到冰冷的封建主义硬壁，便马上又缩了回去。他们在思想中存在着严重的矛盾，既要对封建制度进行改革，但又不敢和这个制度进行决裂。足欲举而越起，口欲言而嗫嚅，是初期资产阶级改良主义代表人物的共同特点。冯桂芬的改良主义纲领，本来还包括“改科举”、“罢关征”等建议，这些建议在本质上已突破顽固派、洋务派关于“道本器末”的狭隘眼界，初步触及了封建主义的一些有关政治、经济和文化方面的制度问题。但他同时又提出，学习西方资本主义国家的“富强之术”，要“以中国之伦常名教为原本”；一面大声疾呼：“顾今之天下，非三代之天下比矣”，批评顽固派的守旧不变思

想，一面又认为一切变或改良“要以不畔（叛）于三代圣王之法为宗旨”。最后，他就完全站在顽固派一边，在政治上敌视太平天国革命，并给曾国藩、李鸿章等出谋献策。这正说明了他一方面具有初步的资产阶级改良主义的要求，另一方面又反映了他对封建主义的妥协性和依赖性。

二、王韬（公元1828—1879年）字紫铨，号仲弢，晚年自称天南逸叟。早年在上海英国教会办的墨海书局工作，一度对太平天国农民革命进行政治投机，后游历英、法、俄等国，先后主持过香港《循环日报》和上海格致书院。他受西方资本主义的影响很深，极力鼓吹维新变法。《弢园文录外编》是他发表在《循环日报》的政论集，是他的改良主义思想包括哲学观点的代表作。

王韬的哲学观点，首先建立在对事物运动变化的看法上。他借用了《老子》一句话：“天地不仁，以万物为刍狗”，发挥他自己的见解，认为万物都在生成、发展、毁灭的过程中，就是地球也有成毁，并没有一个什么“仁慈”的上帝能担保某种事物的永久不变。这是一种自发的辩证法观点。他反对西方某些学者认为中国五千年“未之或变”的说法：“夫中国何尝不变哉？……不知孔子而处于今日，亦不得不一变”。孔丘是中国历史上一切封建老顽固的开山祖，王韬说他如果生在“今日，亦不得不一变”，是用这位封建“圣人”来打击顽固派的。他比冯桂芬进了一步，断言“三代之法，不能行于今日”，反对“生今之世而反古之道”。他说：“变古以通今者势也”。“变”是时代发展的必然趋势。根据这种思想，他不仅批判了顽固派“死守祖宗成法不变”的陈旧观点，也讥讽洋务派学习西方所搞的一套只是表面文章：“自其外观之，非不庞然

彪炳，然惜其尚袭皮毛”。他看不起洋务派举办的那些大企业，认为只不过学了西方的一点皮毛，因为这些官僚买办企业对民族资本主义经济的发展是不利的。王韬所主张的“变”，反映着当时正在萌芽中的民族资本主义的经济利益：“若开抽煤铁五金诸矿，皆许民间自立公司……不使官吏得掣其肘”，“要令富民出其资，贫民殫其力，利益溥沾，贤愚同奋”等等，实际上就是发展资本主义剥削制度的蓝图。他还初次提出了君主立宪的政治要求，认为“泰西之立国有三，一曰君主之国，一曰民主之国，一曰君民共治之国”，前两者都不无流弊，只有“君民共治，上下相通”的君主立宪，是最“理想”的一种政治。这种思想对后来的改良主义政治运动很有影响。

王韬所主张的“变”，把资产阶级的经济要求和政治要求提到当时所能提到的高度，比起冯桂芬来，这是一个进步。按照他的主张变下去，只能对封建制度起破坏作用。提到哲学上来看，这对顽固派和洋务派关于“道器”问题的狭隘观点是进一步的突破。但王韬毕竟没有摆脱封建传统思想对他的束缚，他所主张的“变”，仍然存在着很大的局限性，这就是他自己表示的：“吾所谓变者，变其外不变其内，变其所当变者，非变其不可变者”。什么是“外”和“内”？什么是“当变”和“不可变”？这仍然要从“道器”“本末”这个根本问题上去找答案。

在这里，王韬回复到了跟洋务派一鼻孔出气，认为道是本，器是末，道是内，器是外，道是中国的好，器是外国的好。所以“当变”的是“器”，“不可变”的是“道”。王韬说：“形而上者中国也，以道胜；形而下者西人也，以器胜”；“器则取诸西国，道则备自当躬”。王韬的

“道”，就是孔孟之道，就是封建名教纲常。他说：“夫孔子之道人道也，人类不尽，其道不衰。三纲五常，生人之初已具，能尽乎人之分所当然，乃可无憾”。把地主阶级奴役人民的封建纲常说成是人生而具有的先验道德，要求人民绝对安分遵守。从他反映新兴资产阶级要求“变”的经济、政治主张来看，王韬在近代史上是起了进步作用的；从他对孔孟之道和名教纲常的“不变”的观点来看，不仅和他的上述主张相矛盾，更说明这个新兴资产阶级的代言人，一开始就反映了这个阶级的软弱性及其对于封建制度的妥协性。

三、薛福成（公元1838—1894年）字叔耘，号庸庵，江苏无锡人。清末做过外交官，是从洋务派分化出来而初步具有资产阶级改良主义思想的知识分子。在当时列强侵略加紧和洋务运动腐败反动本质逐渐暴露的刺激下，他感到中国的“真正独立富强”，需要一番大变革，主要是发展民间工商业，实行变法新政，主张对教案据理力争，以抵制外国资本主义的文化侵略。他撰著《筹洋刍议》十四篇，连同《庸庵全集》的其他论文，反映了他这些思想及其哲学观点。

薛福成提出了“天道数百年小变，数千年大变”的命题，认为“世变小，则治世法因之小变，世变大，则治世法因之大变”，而“今天下之变亟矣”，已到了“大变”的关键时刻。他看到当时在列强“恃智力以相竞”的条件下，中国所以处处落后于人，原因就在于不能变。他说：

“商政矿务宜筹也，不变则彼富而我贫；考工制器宜精也，不变则彼巧而我拙；火轮、舟车、电报宜兴也，不变则彼捷而我迟；约章之利病，使才之优绌，

兵制阵法之变化宜讲也，不变则彼协而我孤，彼坚而我脆”。（《筹洋刍议》）

他认为“世变无穷，则圣人御变之道，亦与之无穷”，如果“生今之世，泥古之法”，那是没有不失败的。

薛福成这种强烈地要求变的思想，反映了洋务运动破产的征兆和新兴资产阶级意识形态的进一步形成。可是，薛福成把他主张变的希望，寄托在“惟圣人能法圣人，亦惟圣人能变圣人之法”。所谓“圣人”是指当时最高的封建统治者。这又说明了当时的资产阶级毕竟还是很软弱，很幼稚的。

但是，薛福成既认为“天道”是“数百年小变，数千年大变”，而当时作为“西学”或“器”来理解的“商政矿务”、“考工制器”、“火轮、舟车、电报”也都不能不顺应“天道”而与之俱变，可见他的“变”的观点，正是以他对当时争辩不休的“道器”问题的看法作为基础的。关于“道器”的关系，他有这样一段论述：

“尝谓自有天地以来，所以弥纶于不敝者，道与器二者而已。开辟以前，生民浑噩，所需于世者寡，其后不能无以自养，不能不相往来，即不能无争斗。圣人者出，于是有耒耨之教，有舟楫之利，有弧矢之威，其风气所趋，不能不然者道也，而道之所寓者器也”。（《代李伯相答彭孝廉书》《庸庵文编》卷二）

在这段话里，薛福成把“道”和“器”统一起来，并初步意识到“道”就是“风气所趋不得不然”的一种客观规律性，这同顽固派把“道”完全看做什么“圣人之道”和封建纲常一类东西的提法有所区别；并且认为“道之所寓者器也”，即肯定“道”是存在于“器”中的，规律性是事

物本身所固有的。“道在器中”或“理在气中”，都是宋明以来唯物主义者的古老命题。命题虽然古老，但在薛福成生活着的时代提出来，相对于顽固派的“道不变”观点和洋务派的“道本器末”说，是有着新的积极的意义的。

可是，在上一段论述里，薛福成把“耒耨”、“舟楫”“弧矢”等一切为劳动人民所创造的功绩，一概归之于“圣人者出”，这里虽然提的不是什么“圣人之道”和纲常名教，却仍然是一种道道地地的唯心主义英雄史观，这是不待言的。

当时由于帝国主义利用宗教进行文化侵略的加紧，各地教案纠纷，层见迭出。任何宗教的欺骗麻痹人民，总是离不开天堂地狱那套鬼话的。薛福成不仅对教案主张据理力争，更提出了“天堂地狱之辨，存乎一心”的论点。他认为客观世界并不存在什么天堂地狱，完全是人们头脑里主观幻造出来的。这对制造教案根源的基督教是一个打击，有着反文化侵略的意义，也包含着唯物主义的因素。但薛福成从这个命题推论出发，却又走过头了。既然天堂地狱是人心造成的，他就得出一个结论：“余谓宇宙间，何地无天堂？何地无地狱？何人无天堂？何人无地狱？”

“有居富贵而自取烦恼者，则由天堂而骤入地狱矣。……有拘縲继而不累神明者，则居地狱而无异天堂矣。”（《天堂地狱说》）这就是说，在现实社会的各种环境里，你认为是天堂就是天堂，你认为是地狱就是地狱，世界上一切富贵贫贱的差别现象，并不是社会阶级和制度所造成，而都不过是“存乎一心”，即人的主观心理所造成的，这又完全是麻痹人民的一种唯心主义说教了。

四、郑观应（公元1842—1921年）字正翔，号陶斋，

广东香山人。十七岁就到上海经商，做过英商太古公司买办，并在洋务派举办的买办性企业中混过很长时期。但由于自己是以民族工商业者身份参与活动的，使他能从洋务派买办商人中分化出来，对外国商人在华侵略活动和洋务派内部的腐败贪污情况，都有亲身的感受；他对洋务派的揭发和批评，也较王韬、薛福成等更为尖锐。他提出了“以商战为主”抵制外国资本主义经济侵略的主张；大力宣扬维新变法。前后经过三十年才完成的《盛世危言》（有初、二、三编和后编），对推动资产阶级改良主义思潮的高涨起了很大作用。

《盛世危言》一开头就提出“道器”问题。这是一顶大帽子，用来压服那些反对维新变法的顽固派和洋务派的。在大帽子底下，郑观应要求的是新兴民族资产阶级的实际利益，却先借用一大套抽象的哲学语言来表达。郑观应说：

“道自虚无，始生一气，凝成太极，太极判而阴阳分，天包地外，地处天中，阴中有阳，阳中有阴，所谓一阴一阳之谓道者是也。由是二生三，三生万物，即器由道出”。（《盛世危言》《道器》）

照这段话看来，“道”是最原始的，是一个“虚无”，由“道”生出“气”来，“气”又凝成“太极”，判分“阴阳”。“太极”就是“阴”和“阳”两个对立面的统一，宇宙间万事万物都是从对立面的矛盾运动中产生的。这种说法，在中国哲学史上，并不是什么创见，但也包含一定的朴素辩证法因素。

郑观应的“物由气生，即器由道出”的命题，如果把“道”理解为“气”，那产生天地万物的“道”就算是物

质实体，这是倾向于唯物主义的提法；如果单就“器由道出”四字来看，那“道”只能是精神的，又倾向于唯心主义的传统提法了。怎样判定郑观应的“道器”观的哲学性质，这要看他对“道器”关系的另一阐述。郑观应说：

“孔氏云：‘物有本末，事有始终，知所先后，则近道矣’。既曰物有本末，岂不以道为之本，器为之末乎？又曰事有始终，岂不以道开其始而事成其终乎？”（《道器》）

这就是“道本器末”说。看来郑观应并没有从根本上摆脱洋务派“中学为体，西学为用”的思想束缚，这是他的唯物主义“道器”观作为改良变法理论的软弱处和落后处。但郑观应毕竟是从洋务派分化出来的新兴资产阶级的代言人，我们既要看到他这种软弱和落后的一面，同时还要看到他要求变化的思想具体运用到“道器”、“本末”、“体用”等关系上的积极和进步的一面。

和洋务派的把“道”（中学）和“器”（西学）绝对割裂开来不同，郑观应认为两者是应当结合在一起的：“非举小（器）不足以见大（道），非践迹（器）不足以穷神（道）。”就是说，“道”要通过“器”才能光大，才能穷尽；实际上是主张扩大学习西方资本主义的范围，反对洋务派对“器”或“西学”只限于“船坚炮利”之类的狭隘观点。

也和他自己的“道本器末”说矛盾，郑观应具体接触到富国强兵主张而谈“本末”关系时，就一面批判了“崇本抑末”即重农轻商的封建传统政策，指出“欲制西人以自强，莫如振兴商务，安得谓商务为末务哉？”（《商务》）一面更提出了“商战为本，兵战为末”的主张，强调“通

商以为富，练兵以为强”（《技艺》），把发展资本主义同抵抗外国侵略联系起来。他重视商务，也并不忽视工业，认为“制造一事为通商练兵之纲领”；鼓吹“以其人之道还治其人之身”，来抵制外国资本主义的侵略。他天真地描绘出一幅“决胜于商战”的美丽前景，在半封建半殖民地的旧中国，固然只能是资产阶级的空想，但从哲学上来考察，是把为政治服务的要求变革的自发辩证法因素又向前发展了。

在“体用”关系问题上，郑观应更把它运用到学习西方政治文化和变法改良的具体要求上。他认为西方国家之所以“驯致富强，亦具有体用”。他说：“育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也；轮船火炮，洋枪水雷，铁路电线，此其用也”。本此，他批判了洋务派的“中学为体，西学为用”，把“体”和“用”割裂开来，是“遗其体而求其用”，是“逐末而忘本”。从郑观应看来，西方资本主义有它整套的“本末”、“体用”，要学习西方，就要从它的政治、经济、文化到轮船、枪炮、电线，都要展开学习，这实际上是对整个封建制度的一种“挖墙脚”的思想运动，反映了新兴资产阶级向前发展的要求。《盛世危言》一书就是这样成为当时很流行和影响不小的一部著作。

总之，初期资产阶级改良主义者在近代中国较早地提出了用资本主义生产方式代替腐朽了的封建主义生产方式的问题，他们对外国资本主义的经济侵略和封建统治集团压制民族资本主义的反动政策进行了揭露和指责，主张扩大向西方学习的范围，并初步提出了资产阶级的某些政治要求。他们继承和发展了龚自珍、魏源等地主阶级改革派

的社会变易思想，并为未来的资产阶级政治改良运动和更发展的资产阶级意识形态的出现准备了某些条件，在近代思想史上起着承先启后的作用。他们的哲学思想，在跟顽固派、洋务派的形而上学观点斗争中，表现了某些朴素的辩证法因素。

但他们的思想毕竟是一种未成熟的资产阶级意识形态，因此，中国近代资产阶级改良派反映这个阶级软弱性格时固有的那些局限性和弱点，特别如对帝国主义和封建统治集团还抱有的幻想等，也不能不首先从他们身上表现出来。“一般说来，在一切思想体系领域内，传统都是巨大的保守力量”。（恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）传统的保守力量不但是这批初期资产阶级改良主义者，同时也是后来所有改良主义者的严重思想枷锁。

第二节 中日甲午战争后以戊戌变法运动为标志的资产阶级改良主义思潮的高涨

中日甲午（公元1894年）战争后的五、六年中，随着民族危机的空前严重和国内资本主义生产关系在一定程度上的发展，形成一个资产阶级改良主义思潮的高涨时期。中国的资产阶级通过自己的代表人物第一次走上政治舞台，终于在1898年出现了中国近代史上有名的戊戌变法维新运动。以康有为、梁启超、谭嗣同等为首的资产阶级改良派，得到光绪皇帝的支持，在一百零三天的短促时间内，通过上谕、诏书等形式，颁布了定国是、废八股、开特科、设学堂、奖励工艺、振兴商务农政等几十道改革命令，虽然纸上具文，并没有贯彻实行，还是受到了以慈禧太后为首的顽固派的残酷镇压。“百日维新”，昙花一现。历史证

明：资产阶级改良主义道路在半封建半殖民地的中国，是绝对行不通的。

十九世纪的八、九十年代，世界资本主义已进入帝国主义阶段，在国内是垄断代替了自由竞争，对外侵略则以资本输出为主，帝国主义列强穷凶极恶地瓜分世界市场的勾当也基本上完毕了。早在鸦片战争后就日陷于半殖民地状况的中国，这时由于甲午战争的惨败于日，海陆军全军复没，清廷以卖国贼李鸿章为代表签订了丧权辱国的《马关条约》，割让台湾、澎湖，赔款二万万两，并允许日本在内地开设工厂。空前的国耻，不但彻底暴露了清朝政府的腐败无能和投降卖国行径，拆穿了打着几十年“自强新政”招牌的洋务运动的极端虚伪性和反动性，同时更扩大了英、法、俄、美等帝国主义的侵略野心，争先恐后地挟持不平等条约的“最惠国待遇”，借口“利益均沾”原则，纷纷在中国强占租借地，争夺筑路开矿权利，划分势力范围。在势力范围内，不仅经济权操在帝国主义手中，就是政治和文化教育权也都由帝国主义来纵操。清朝政府一本其“宁赠友邦，毋给家奴”的卖国主义路线，听任帝国主义得寸进尺，巧取豪夺，使中国面临着被瓜分宰割的空前严重的民族危机。

帝国主义从军事、政治、文化各方面的加紧侵略，清朝政府的对外加紧投降卖国，对内加紧剥削搜刮，激起了全国人民的无比愤怒。这个政府能够借助于帝国主义的洋枪巨炮，把太平天国革命和西北捻军、回民等农民起义暂时淹没在血泊中，却无法平息人民越来越深刻的仇恨和强烈的反抗。从1885年到1864年这十年中，教案层见迭出，各地会党潜伏活动。西北回民的反抗运动始终在进行着，各

省驱洋人、打教堂、捣官署的群众爱国运动风起云涌，全国正酝酿一次大规模的农民起义的高潮，而带有自发性质的反帝反封建的义和团运动也果然在戊戌变法失败后的次年在中国北部爆发了。

戊戌变法——作为把资产阶级改良主义思想变成实际政治行动的一大尝试，正是产生在这样一种帝国主义和中华民族、封建主义和人民大众的尖锐矛盾的基础上，它要解决的历史任务，是通过改良的道路，实行自上而下的维新变法，以达到“救亡图存”、发展资本主义的目的（还有抵制人民革命的目的的一面）。但是，这样的任务，不是已沦于半封建半殖民地的民族资产阶级所能解决的。在甲午战争前后，中国民族工业虽然在外国资本主义和国内封建势力交相压迫的夹缝中有了某些发展，例如，在七、八十年代，沿海各省先后开办了五十多个近代企业，即中国最早的一批民族资本主义工业；由于民族资本主义经济的发展，民族资产阶级的意识逐渐反映到政治方面来，产生出自己思想上的代表人物，提出了种种改革的要求，并由初期资产阶级改良主义者的文字宣传而走上实际政治行动的道路。但是，这个时期的民族资产阶级，还刚刚从地主、商人、买办、官僚中分化出来，还没有成为真正独立而有力量的阶级，还对外国资本主义和国内封建势力存在着极大的依赖性和妥协性；而帝国主义和国内封建势力则早在第二次鸦片战争后就深相结纳，组成了反革命同盟，顽强地阻碍着中国资本主义的发展。资产阶级改良派本身又主要是代表与帝国主义、封建主义有较多联系的资产阶级上层的利益和要求。在这种情况下，资产阶级改良主义运动就已注定了它的必然失败的命运。

但是，戊戌变法是旧民主主义革命时期重要运动之一。在资产阶级民主革命尚未到来之前，戊戌变法运动的领导者和参加者，继承了历史上法家主张变革的思想，并发展了初期资产阶级改良主义思想，在十九世纪末外患日亟，内政腐败，瓜分惨祸迫于眉睫的中国，在“千辛万苦向西方国家寻找真理”的过程中，他们代表新兴民族资产阶级大声疾呼地宣扬西方的进化论和资产阶级民主主义学说，提出政治、经济、文化、教育各方面的改革主张，并把这种主张转化为实际政治运动，这对当时死寂沉闷的思想界是一个极大的震动，是一次思想启蒙运动，在历史上起着进步的作用。戊戌变法的失败，对中国人民的教育意义很大，客观上也就为资产阶级民主革命创造了一定的条件。

和历史上任何一次重大的进步的政治运动一样，这个时期资产阶级改良主义思潮和运动的高涨，不是平安地到来，也不是平安地渡过的，而是一场极其尖锐复杂的思想斗争和政治斗争。改良派要为变法维新制造舆论。顽固派、洋务派要为维护腐朽的封建统治进行反扑。在哲学战线上，环绕着中学与西学之争、新学与旧学之争而表现出来的“变”与“不变”的两种宇宙观的斗争包括着反儒尊法和尊儒反法两种思想的斗争，在戊戌变法时期是空前地激烈起来了。

这个时期，封建统治集团内部出现了后党和帝党两派势力的倾轧，它是同封建顽固势力和资产阶级改良派的尖锐斗争交织在一起的。以光绪帝载湫为首而由少数赞成变法的大官僚，如翁同龢、文廷式、徐致靖、孙家鼐等组成的帝党，在清政府中并无实权；他们赞成变法，是想借改良派

的力量，在英日帝国主义支持下，向后党夺取实权。而以慈禧太后为总后台的后党，集中了一批极端顽固守旧的大官僚，在朝如荣禄、刚毅、徐桐、李鸿章等，在地方有督抚封疆大吏如刘坤一、袁世凯、张之洞等，合顽固派和洋务派为一炉。在政治上，他们是阻挠任何变革和卖国主义路线的坚决执行者或附和者，在思想上他们是尊孔死硬分子和封建伦理教条的拼命维护者。顽固派头头徐桐既拼死地盲目地反对向西方学习，又拒绝对西方作任何了解，甚至荒唐到根本否认西方某些国家如葡萄牙、西班牙等的存在，认为是造谣。一个顽固分子方濬颐以“用夷变夏”、“干天之怒”为理由，甚至对仿制西方的机器也大肆攻讦。其他如文悌、朱一新、曾廉、王先谦、叶德辉等谬论百出，更都是以死守“天不变道亦不变”的孔孟之道作为他们攻击改良派的唯一理论基础的。至于洋务派，则表面上也谈“变”，似乎和顽固派有些区别，实质上他们的“变”，始终不外模仿列强兴办一些新式军事交通工业，以便更有效地镇压人民反抗，更利于发展官僚资本主义而窒息民族资本主义，更利于他们的贪污中饱 and 汉奸卖国勾当，如刽子手曾国藩和老卖国贼李鸿章之所为。张之洞是洋务派最后一位大官僚，是血腥镇压维新志士唐才常自立军汉口起义的罪魁。他表面上伪装赞助变法，而实际上是阴谋把维新派一网打尽。他的《劝学篇》虽然也假惺惺地谈论什么要“知变”，什么“不变其法，不能变器”，但矛头所向，却集中攻击当时兴起的资产阶级的政治改良运动，始终用“中学为体，西学为用”这根黑线把全篇主旨贯串起来，劝导人民要“教忠”（歌颂清政府“德泽深厚”，要效忠于它）、“明纲”（明白“三纲为中国神圣相传之至教”，

绝对不能违反）、“宗经”（“必折衷于至圣”，尊奉孔孟之道）、“正权”（“斥民权之乱政”，地主阶级政权丝毫动摇不得）、“循序”（“讲西学必先通中学”，这是“中体西用”的说教），如此等等，鬼话连篇，可说是集顽固派和洋务派一切反动谬论之大成。

针对顽固派、洋务派反对维新变法的一切论点，资产阶级改良派和他们进行了针锋相对的斗争，这正是改良主义思潮高涨时期新旧阶级斗争在意识形态上的必然反映。康有为、梁启超、谭嗣同、严复等，都在这场斗争中表现了作为新兴资产阶级代表人物的战斗姿态。当然，他们主张的“变”限于阶级和时代认识水平，限于资产阶级改良主义的根本属性，也还是极不彻底的，甚至是幻想用“变”来达到“不变”目的的一种形而上学观点，是只承认“渐变”、“量变”而否认“突变”、“质变”的庸俗进化论观点；他们反儒不反孔，甚至把改良主张一概挂上“孔圣人”的招牌，反映了他们代表的那个阶级的软弱性和妥协性；还有他们对帝国主义抱幻想，不相信人民群众力量的英雄史观，等等，都种下了这次改良主义运动必然失败的根子。但是，他们在和顽固派、洋务派作斗争时大力宣扬变革的那部分朴素的辩证法思想因素，加上某些机械唯物主义倾向和尊法反儒倾向，还是在历史上起了一定积极的作用。

同时，以戊戌变法为顶峰的资产阶级改良主义运动，虽然对清朝封建统治者表现着很大的依赖性，但由于它毕竟是一个争取独立自强的爱国主义运动，是为资本主义发展扫清道路的运动，这就不仅遭到国内封建顽固势力的抵制和镇压，更不能不引起各个帝国主义国家的密切注视。帝国主义奴化思想和封建复古主义早结成了紧密的反动联

盟，在这个时期更有其特殊的表现，说明了当时国内外阶级斗争的复杂形势。

从表面上看来，不象顽固派、洋务派的坚持反对变法，当时在华帝国主义分子，如英美传教士李提摩太、林乐知、李佳白等，对维新变法不仅表示“赞助”，还极力拉拢维新派，捐款赠书，参加维新派的强学会、保国会等组织，并为“新政”奔走献策，显得很活跃。实际上，他们是趁着改良主义运动的高涨，乘机钻空子，妄图在变法中捞一把，以便更有效地推行帝国主义奴役中国人民、进一步把中国殖民地化的侵略政策。

这些传教士本来就是帝国主义文化侵略的急先锋。他们以宗教唯心主义的宣传麻痹和毒害中国人民，为帝国主义侵略政策服务。因此，虽然他们口头上“赞成”变法，但实际上他们是妄图篡改变法方向，使中国“变”得更驯服些，更殖民地化一些，这和改良派的希望通过变法而达到独立自强的目的，显然应当区别开来；而在这些帝国主义分子加紧唯心主义的宣传上，实又同顽固派、洋务派的反动哲学观点表现着立场的完全一致，并且起着互相配合、异曲同工的作用。

甲午战争的惨败于日，《马关条约》后列强割地狂潮的到来，促起举国人心激愤和广大知识分子变法图强思想的高涨，正如梁启超说的：“唤起吾国四千年之大梦，实自甲午一役始也”。（《戊戌政变记》）帝国主义分子就从这里找到了制造舆论的借口，认为中国所以战败完全是不相信上帝的结果。李提摩太跳出来说：“中国近年不体天心，不和异国，不敬善人，实有取败之理”。（《泰西新史揽要》）“天心”，即上帝的意旨，帝国主义侵略中

国，是奉行上帝的意旨，“替天行道”，中国人民不体会这番意旨，竟敢起来反抗，“不和异国”而要“排外”，“不敬善人”而要仇视这些满口“仁慈”、“博爱”的牧师，这当然是“罪有应得”的。清朝卖国政府总算是能“体天心”了，但从李提摩太看来，也还嫌不够彻底，所以“实有取败之理”。按照这位传教士的哲学：“上天无亲，中西万国，一视同仁”；“中国不愿与外国交，于上天一视同仁之意未有合也”。（《新政策序》）这里所谓“上天一视同仁”，拆穿讲，就是中国应该以“最惠国待遇”欢迎国际帝国主义瓜分共管的同义语，这也是上帝的意旨，违反不得的。李提摩太一向无耻地吹嘘“泰西各国素以爱民为治国之本”，但他马上掉转话头、凶相毕露地说：“不得不借兵力以定商情”。（同上）可见“上天无亲”，“一视同仁”都是假的，“借兵力以定商情”——军事侵略和经济侵略双管齐下，倒真正是这位英帝国主义分子心里要说的话。李提摩太的什么“体天心”的僧侣主义宣传，是地地道道的帝国主义强盗哲学。

在鼓吹强盗哲学上，美帝国主义分子林乐知也不稍逊色地大肆兜售其所谓“天道之学”或“爱人之理”（《续论天道之学》）；还说什么：“故常见天之先造万物而后造人者，诚欲得其所用，而伸其辖制之权，俾无一物之抛荒坐废也。新教所到之处，大都重视此事，代人一一辩明之”。（《治安新策》）这说得再明白没有了，上帝先造万物后造人的目的，原来是为着帝国主义“伸其辖制（掠夺侵占）之权”，而传教士们的宗教唯心主义宣传的最大目的，就是要用上帝名义为这种“辖制之权”辩护，为帝国主义对殖民地人民的奴化政策服务。

事实上也正是如此。李提摩太不仅把改良派倡导的变法运动看做他贩卖“振兴新政必重至道论”即扩大基督教宣传的绝好机会；更凶恶的，是他在戊戌变法前夕向清政府提出的《新政策》，主张延揽帝国主义分子来直接管理中国政事，吹嘘英美两国“皆无伎心，皆不好战，最宜襄助中国”。这是一个赤裸裸的英美共管中国的侵略计划蓝图。对此，林乐知也紧紧跟上，提出了他的《治安新策》，并叫嚷“中国不行新法则已，欲行新法，非假手于西人不为功也”。（《中国度支考跋》）

帝国主义分子对于中国固有的尊儒反法的反动思潮，更是不肯放过。配合顽固派、洋务派的尊孔活动，他们也在一旁敲边鼓，狂热地吹捧孔孟之道，作为侵华、亡华的工具。他们还妄图给儒家维护封建统治的名教纲常包上一层“新学”的外壳，以便更好地保全它，用当时广学会创办的《万国公报》的话来说，这叫做“以西国之学广中国之学，以西国之新学广中国之旧学”。李提摩太在其灭亡中国的《新政策》中竭力主张“中国旧学阅数千年，决不可废”；更明白说出：“中国最重五常，唯仁为首，如西教之爱人如己，同出一原”。美帝国主义分子李佳白也大肆鼓吹孔孟之道的“畏天命”、“正人心”。（《上中朝政府书》）总之，在戊戌变法时期的帝国主义分子，表面上同改良派周旋，实质上是同封建顽固派、洋务派站在同一条思想战线，不是偶然的。

当时改良派重要人物如康有为、梁启超等，由于对帝国主义本质认识不清，对这些帝国主义分子的投机阴谋，当然是缺乏警惕的，甚至还把某些希望寄托于他们身上，这是资产阶级软弱性的一种表现。当保国会在北京成立

时，改良派能识破李鸿章的卖国真面目及其破坏变法的阴谋，毅然拒绝了他的入会要求；而对于从上海、济南特地赶来的李提摩太、林乐知等，却毫不怀疑地接受其加入，正可说明改良派的领导人物对帝国主义分子还存在着幻想。

由于当时资产阶级改良派所代表的中国资产阶级的软弱性和妥协性，它要求在中国发展资本主义，但又对内依靠封建势力（帝党），对外幻想帝国主义分子的支持，这完全是与虎谋皮。因而，也就注定了这场资本主义的改良运动后来在外国帝国主义奴化思想和中国封建主义的复古思想反动同盟的联合进攻下，很快就归于失败了。

第三节 资产阶级政治改良运动领导者康有为的哲学思想

一、康有为的“托古改制”思想和戊戌变法时期的政治活动

康有为（公元1858～1927年）字广厦，号长素，一名祖诒，广东南海人。出身官僚地主家庭，自幼受过严格的封建传统教育，又因家乡靠近外国侵略者窃踞的香港、澳门，较易感受西方资本主义文化的影响。在严重的民族危机刺激下，他对一般知识分子所热中的“举子业”感到厌倦，转而致力于“经世致用”之学，开始向西方国家寻找真理，企图从他所接触到的“西学”以及中国古代文献中建立一套变法图强的理论体系，逐渐成为资产阶级改良主义的积极创导者。

康有为积极从事变法维新运动，开始于1885年中法

战争以后。在这年前后，他开始“以三统论诸圣，以三世推未来”，并“手定大同之制，名曰《人类公理》”（《自编年谱》），从儒家公羊学那里找到了所谓“孔子托古”改制这个改良主义的理论武器。经过一段思想准备时期，实际活动开始了，他主要采取了上书言事、讲学著书、设立学会、创办报刊和广泛联系朝野士大夫等一系列的宣传组织和舆论准备工作。

在戊戌变法前十年中，康有为曾七次上书光诸帝，其中第一、二、四次，都因格于顽固派的阻挠，没有递上。第二次即有名的“公车上书”。时当甲午战败之后，清政府正通过卖国贼李鸿章准备签订对日丧权辱国的《马关条约》，消息传播，举国民心激愤。康有为适在北京应会试（这次会试，获中进士，并授职工部主事），联合了在北京参加会试的举人一千三百多人联名上书，要求清廷“拒和、迁都、变法”，这可说是中国近代史上第一次出现的知识分子的进步爱国运动。书虽未达，对思想界震动很大，当时上海就出版了《公车上书记》的小册子，颇为流行。

在多次上书中，康有为反复指出，帝国主义眼睛都看着中国，要抢吃这块肥肉。在这民族危机重重的时刻，只有变法图强才是出路。他建议光绪皇帝读《管子》等书，讲求富强改革之术，发展资本主义工商业，以抵抗帝国主义的侵略，挽救民族危亡。并先后介绍了《俄罗斯大彼得变政记》、《日本明治变政考》以及波兰惨被瓜分等史实，唤起这位皇帝的注视。

在康有为讲学著书的活动中，由于他的学生梁启超、陈千秋的帮助，完成了《新学伪经考》和《孔子改制考》两部著作，作为鼓吹变法维新的理论基础。

《新学伪经考》(书成于1891年)用今文经学家观点猛烈抨击古文经学,论证所有汉儒、宋儒所尊为神圣不可侵犯的古文经籍,原来都是刘歆为了帮助王莽篡汉建立“新”朝所一手伪造出来的,所以是“新学”而不是汉学,是“伪经”而不是真经。康有为的这一翻案,在论据上,很多是站不住脚的,连有名的今文经学家并有“康党”之称的皮锡瑞,也不能同意;梁启超后来也指责他“不惜抹杀证据或曲解证据,以犯科学家之大忌”(《清代学术概论》)。但《新学伪经考》这部书的意义,不在于它的学术价值上,而在于它的政治影响。此书一出,“非圣无法”的反对声立起,它不啻是对当时以程朱理学为中心的封建正统思想的宣战书,是投向儒家和封建顽固派的一个手榴弹。

《孔子改制考》(书成于1897年)认为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等六经都是孔丘“托古改制”的创作;六经中所有关于尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道的论述,不过是孔丘为了实现自己的政治理想而假托的,“所谓‘尧舜三代之文明皆孔丘所假托’,并非实有其人其事。康有为提出这一论点,原来是要抬高孔丘的地位,把儒家的经典一律说成是孔丘为了“托古改制”而作的。如果这一说法能够成立,康有为就可以假借孔丘的招牌,来个“托孔变法”了,也就是依靠这位封建“圣人”的权威来论证自己“布衣改制”的合法权利了。这一论点的提出,实又不啻对那些“言必称尧舜”和“圣人之徒”的封建卫道者们一个不小的讽刺。同时也等于暗示:这位被康有为表面上捧为替万世制法的“通天教主”的孔丘,原来只是一个专会弄虚作假、捏造历史的“巧伪人”。《孔子改制考》不仅认为孔丘是“托古改制”的,而且断

言所有周秦诸子也没有一个不是“托古改制”的。尽管充满着各种主观偏见，但书中从“托古改制”这一思想出发，借用汉代今文经学家“张三世”、“通三统”的学说，反复阐明孔丘“假托”的夏商周三代都是因时兴革，而不是沿袭旧制，说明历史的发展是沿着“据乱世”、“升平世”、“太平世”的顺序向前演变，宣扬了通过改良使社会逐渐进化的理论，从根本上否定了地主阶级顽固派“恪守故训”的守旧观点。因此，和《新学伪经考》一起，这部书又一次打击了儒家封建顽固派，对变法维新运动起了很大的鼓动作用，同时，就引起了顽固派的集中围攻，大骂康有为“大逆不道”，甚至要杀他的头，两书也一再遭到查禁焚毁。

康有为在变法前，带动若干中上层知识分子，组织学会，利用报刊、杂志等形式进行思想领域的活动，宣传西方资产阶级的自由、平等、博爱和民权思想，为变法维新大喊大叫。在他的发起下，先后于北京、上海成立的保国会、强学会等组织，已具有资产阶级政党的雏形。学会创刊的报纸，如北京《中国纪闻》、《强学报》、上海《时务报》、天津《国闻报》、澳门《知新报》等，一时更成为资产阶级改良派的主要宣传阵地。

作为康有为的“高足”而与之齐名的梁启超，这时在改良主义宣传运动中，成为康的重要得力助手。梁启超早年在康有为主讲的万木草堂学习，思想上受康的“公羊三世”说和“托古改制”说影响很大。1896年任上海《时务报》主笔，发表《变法通议》，认为从自然界到人类社会“无时不变，无事不变”，“借曰不变，则天地人类并时而息矣”。他还说，“万国蒸蒸，大势相逼，变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己；不变而变者，变之权

让诸人。”因此，他亟言中国守旧不变之害，认为守旧不变，势非亡国灭种沦于印度、突厥、非洲、波兰那样的惨境不止。梁启超以流利而带有感情的笔调，大力宣扬改良变法观点，在当时知识分子中发生很大的影响。次年，他主讲长沙时务学堂，进一步鼓吹变法维新，并和谭嗣同、唐才常、黄遵宪等组织学会，扩大影响，使湖南新学运动勃兴，开各省风气之先；地方顽固派绅士因而大譁。以王先谦领衔的《湘绅公呈》，就痛骂梁启超是“康门谬种”，“阴行邪说”；苏舆广搜顽固派言论，辑成《翼教丛编》，更大骂“邪说横溢，人心浮动，其祸实肇于南海康有为”（《翼教丛编》序）。

顽固派首先集中攻击的是康有为的“托古改制”说。有的用“用夷变夏”的理由来反对：“今托于素王（指孔丘）改制，以便其推行新法之实，无论改制出于纬书，未可尽信，即圣人果有是言，亦欲质文递嬗，复三代圣王之制耳，而岂用夷变夏之理哉？”（朱一新：《答康有为第四书》）有的更叫嚷：“孔丘改制，经无明文，……至于今日，无君之禽兽，接踵于天下矣！”（叶德辉：《正界篇上》）并进而攻击康有为的“改制”，是要“以民主之说倡乱天下”，（《驳长兴学记》）“康有为民权平等之说，断不可从”。（王先谦：《复洪教谕书》）有人更提出：“试问权既下够，国与谁治？民可自主，君亦何为？是率天下而乱也”。（宾凤阳：《上王益吾院长书》，以上引文均见《翼教丛编》）其实康有为一派的所谓“改制”，不过是要由君主专制改为君主立宪，距离资产阶级民主共和国还有一段路程。而顽固派则惟恐一有风吹草动，地主阶级的统治就会最终完蛋，所以还是要拼命来攻

击他，这就是他们所谓的“防微杜渐”。

顽固派的这种怕“变”和反对“变”的思想，更表现于他们担心维护封建统治的名教纲常，将因康有为主张向西方学习和“改制”说一倡而趋于动摇、破灭。文梯在《严参康有为折》里就明白提出要“参”掉康有为，是为了“使人熟知孝悌、忠信、礼义、廉耻、纲常、伦理、名教、气节以明体，然后再学习外国文学语言以致用”。这又是洋务派“中学为体，西学为用”那一套滥调了。可见顽固派也好，洋务派也好，所谓“中学”的全部内容，就是一个名教纲常，正如一个顽固派分子说的：“吾人舍名教纲常，别无立足之地”。而他们是认为康有为的“改制邪说”乃名教纲常之大敌，所以特别强调：“损益乃百世可知，纲常实千古不易”，（王先谦：《湘绅公呈》）骂康有为“外假大同之名，内溃名教之防”。（叶德辉：《长兴学记驳议》）其实，康、梁并不曾公开反对名教纲常（谭嗣同例外）；他们提倡“礼教”和保皇，实质上还是留恋名教纲常。顽固派为什么把问题看得这么严重？为什么要把康有为“改制”学说看得象洪水猛兽那样可怕？这道理，一个顽固派分子叫曾廉的早就说出来了。曾廉痛恨改良主义思潮，狂叫要复兴“正学”，并不胜感慨系之地说：“其在道光时，唐鉴倡学京师，而倭仁、曾国藩、何桂珍之徒相从讲学，历有年数，……遂以转移天下（按即镇压太平天国革命），至今称之，则不可谓非正学之效也”；“今天下之患，莫大于以西学乱圣人之道，隳忠孝之常经，趋功利之小得”。因此，曾廉形容当时是一个“邪说四布，圣学将微，人心将绝”的可怕时代，要求“皇上当斩康有为、梁启超以塞邪恶之门，而后天下人心自靖，国家自安”。

(《应诏上封事》)从这些话里,我们看到顽固派咬牙切齿,他们最仇恨的就是“以西学乱圣人之道”,而康有为是提倡西学的;他们所叫嚣要复兴的“正学”,就是以唐鉴、倭仁、曾国藩等为代表的封建正统思想的程朱理学,即被认为最标准的孔孟之道。地主阶级顽固派一向认为只有程朱理学才是真正推销孔孟之道、维护封建名教纲常的可靠保证,而康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》,却从根本上打乱了程朱理学所凭借的唯一基础——古文经学,这实际上是对传统封建经典和儒家学术体系的一大破坏,客观上反映了新兴资产阶级意识形态向封建传统观念的冲击,标志着孔孟正宗思想和地主阶级专政的走向分崩瓦解。因此,无论康有为的“尊孔”、“保教”论调唱得如何高,却并不见谅于那些真正孔门孝子贤孙的地主阶级顽固派,他被宣布为“惑世诬民,非圣无法”,被宣布为“孔门”的“叛逆”。

然而正是这一点“叛逆”性格,正是这一点在本质上代表新兴资产阶级反儒尊法、反对腐朽封建阶级的“叛逆”性格,哪怕是很微弱的、很富于妥协的,也标志着康有为在戊戌政变前作为“先进的中国人”向西方寻找真理而对历史起着进步作用的一面。

当然,康有为并没有真正循着这条“叛逆”的道路走下去。从哲学史的角度来看,他只在资产阶级改良主义运动高涨时期,主要以宣扬“变”的朴素辩证法观点和顽固派坚持“不变”的形而上学观点作斗争,成为这一运动的中心人物,在历史上起了一定的作用;而在资产阶级民主革命已取代改良主义地位而迅速发展的形势下,他却“不变”了,由于死抱着改良主义,就和顽固派走到一条路上

去了。戊戌政变后特别是辛亥革命后一系列尊孔保皇、参与复辟的言论行动，康有为把自己摆在和革命为敌、和人民为敌的地位，一个“**先进的中国人**”堕落到“永定为复辟的祖师”（鲁迅语），他的后半生完全成了历史的反面人物。梁启超后来和他的老师虽有着某些分歧，例如保皇没有继续“保”下去，但也同样是一位逆时代潮流而动的反面人物。辛亥革命后，梁启超做了依附北洋军阀的政客，“五四”运动后，更成为马克思主义的凶恶敌人，他的后半生的政治、学术活动是完全为反动派服务的。

象康有为、梁启超这样前后判若两人的一生，事实上也并不奇怪，这是他们的阶级立场和哲学世界观决定的。先天不足的中国资产阶级一开始登上近代政治舞台，就把它软弱和妥协的阶级性格在其代表人物身上留下深刻的烙印，而改良主义正是体现这一特征的。当这个阶级还只有一些朦胧的、摇晃的、甚至是胆怯的要求的时候，它的代表人物就只能拾人牙慧地咀嚼自由、平等、博爱等空洞词句，表示其对西方资产阶级文明之由衷的向往；而慑于帝国主义和封建主义的联合压力，他们在政治上至多还只能提出由上而下的点滴改良纲领，对革命是惧怕的，反对的。他们看不见人民群众的伟大力量，而资产阶级本身力量又很微弱，就只能尽量夸大个人主观精神的作用，加紧从西方资本主义文化中去寻找救国真理和战斗武器，同时又摆不脱封建传统的束缚，就往往牵强附会，揉合中西，生吞活剥，五光十色，在思想上充分反映了青黄不接、“学问饥荒”期间的时代特征。毛主席说：“**近百年来输入了欧洲的机械唯物论和庸俗进化论，则为资产阶级所欢迎**”。

(《矛盾论》)机械唯物论和庸俗进化论,这实际上是当时资产阶级代表人物向西方找到的所谓“真理”。机械唯物论是形而上学的,不能真正科学地、辩证地解决思维与存在的哲学最高问题,因而容易转向唯心主义;庸俗进化论则更是辩证法思想的对立物。这两种倾向既不能不在康有为的哲学世界观上有所反映,因此,即使他们在以某种朴素辩证法思想因素和顽固派的形而上学作斗争时,他们也并不是唯物主义者,更不是朴素辩证法思想的坚持者。唯心主义的世界观和庸俗进化论的历史观,终于使他们跟不上革命形势的发展,在戊戌政变风云一时的人物,就这样被时代抛弃了。

康有的哲学思想,主要是从继承传统的法家变革思想出发,把西方资产阶级的机械唯物主义、庸俗进化论、自由、平等、博爱观点以至空想的社会主义吸收过来,用儒家的公羊三世说、《礼运》大同思想以及佛教华严宗、禅宗思想等等加以牵强附会,形成一个庞大、复杂而矛盾的改良主义思想体系,虽然其中也包含有强调变化发展观点即为改良主义政治运动服务的朴素辩证法思想因素,但就整个体系来看,起主导作用的则是庸俗进化论,杂以儒、佛两家思想,所以它的基本性质只能是唯心主义的,也是形而上学的。

二、康有为的“以元为本”的自然观

为了资产阶级改良主义政治的需要,康有从以“元”为世界根源或本体的自然观出发建立了一个唯心主义哲学体系。从整个体系上来看,康有为的自然观无疑是唯心主义的,但是由于当时斗争的需要,他又零碎撷拾了一些古

代朴素唯物主义和近代资产阶级的机械唯物主义的辞句，使得他的哲学思想显得有些矛盾和庞杂。这正是他所处的阶级地位和当时时代特点的反映。

“元”是康有为哲学思想的最高范畴。这里，我们首先要看他为什么要提出“元”这个范畴来，而且在他的唯心主义自然观中表现出了哪些唯物主义因素。康有为说：

“元为万物之本，人与天同本于元，犹波涛与泓同起于海，人与天实同起也。”（《春秋董氏学》）

“天地之始，《易》所谓乾元统天者也；天地、阴阳、四时、鬼神，皆元之分转变化，万物资始也。”（《礼运注》）

“元”这个古代哲学概念，出自儒家《易经》。《易·彖》认为“乾元”“坤元”分别为天地万物所“资始”和“资生”。这种唯心主义的论点，就是上引康有为“乾元统天”说之所本。汉代儒家中的今文经学一派早抓住《易经》里这个“元”字，结合《春秋》第一句“隐公元年春王正月”里的“元”字，大做其文章，以发挥所谓“《春秋》大一统”的“微言大义”，为巩固封建统治服务。康有为运用今文经学做武器，则借用“元”这个古老概念来为新兴资产阶级的改良主义制造舆论。

这种被康有为认定是世界的根本和起源的“元”究竟是什么？康有为有时对此作出了唯物主义的解释：

“元者气也，无形以起，有形以分，起造天地，天地之始也”。“天下之本，皆运于气。《列子》谓天空之中细物，《素问》谓天为大气举之，何休谓之气者也。《易纬》谓太初为气之始。”（同上）天地万

物，皆同气也。（《中庸注》）

用“气”来解释“元”，而“气”在中国哲学史上一般是作为物质概念来理解的。如果康有为真的把“气”理解为“天空中之细物”，那么，“元为万物之本”就等于说“气”为万物之本，也就是他自己说的“天下之本皆运于气”，承认世界是物质的。而“人与天同本于元”，也就是同本于物质的“气”，这里的“天”是自然界的别名，人和自然界同属于物质的“气”，剥去了“天”作为上帝、理性、精神主宰等等的神秘性质。这些，应该承认它是具有一定程度的唯物主义的因素的。

康有为不仅谈“气”，他还进一步对“气”这个古老概念增添了近代化学、物理学的“电”、“以太”、“元素”等科学名词的新内容；和自称为他的“私淑弟子”谭嗣同的“以太”说一样，一方面表明他们对西方机械唯物主义和自然科学之一种天真而热烈的向往和信赖，一方面也增加了他们的哲学在外表上一种更为迷人的色彩。在《自编年谱》中，康有为自述他“涉猎西学书……所悟日深”的心得时说：

“因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理；因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外尚有大者，至小之内尚有小者，剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世……”。

什么“大小齐同之理”，“久速齐同之理”，否认事物质的差别，是一种相对主义观点，是庄子“齐物论”思想的翻版。但康有为从他所能得到的自然科学知识出发，悟出宇宙时间、空间的无限性，物质世界的多样性（“根元气

之混仑”），并设想到人类社会的未来（“推太平之世”），这在当时也仍然放射了一点引人注目的机械唯物主义的闪光。近代哲学家往往具有的这种机械唯物主义倾向，显示其不同于古代朴素唯物主义之新的特征，正是由于它染上了近代自然学和西方资产阶级哲学特征的结果。

康有为还说过这样的话：“凡物皆始于气，既有气，然后有理”；“朱子以理在气之前，其说非”。（《万木草堂口说》）宋明以后，关于“理”、“气”先后问题，历来是唯物主义和唯心主义争论的焦点。康有为在这里显然是对程朱唯心主义理学的一种批判，在当时有着积极的意义；因为正是以程朱理学为代表的封建正统思想，成为阻挠维新变法的顽固思想堡垒。这又说明，在康有为早期哲学思想中之所以能放出某些唯物主义的闪光，是和他同顽固派进行斗争的需要以及他那比较清醒地、现实地对待社会政治问题的态度分不开的。

但是，康有为并没有因此真正走上唯物主义。这不仅因为上述那些唯物主义因素毕竟只是因素而已，而且只是在他的早期思想中才出现的；更重要的是：要论究他整个自然观体系的哲学性质，就要全面考察和分析他对“元”和“气”的论述，这样才接触到问题的实质。

康有为认为：“气也者神之盛也”，（《中庸注》）而“神者有知之电也”，“无物无电，无物无神”，“光电能无所不传，神气能无所不感”；（《大同书绪言》）“神气即电气也，故皆从申，而神尤为电气之主”（《中庸注》）从这些简短的定义式的句子里，可以看出，康有为的“气”就是“电气”或“神气”。“电气”和“神气”实际上是一个东西，是“气”的两个方面，而“神尤为电

气之主”，就是说，“神”是“气”的主导方面，决定着“气”的性质，所以说，“气也者神之盛也”，“气”是精神意识饱和全盛的状态。因为“气”就是“神”，“神”就是“气”，所以康有为经常是把“神气”两字合提的。又因为“神气无所不感”，他更盛赞其“神鬼神帝，生天生地，全神分神，惟元惟人，微乎妙哉，其神之有触哉！”（《大同书绪言》）就是说，这种无所不感的“神气”，它本身就是上帝鬼神，它产生出天地来，“元”是神的全体，人则是神的分体，一切都说明“气”或“神”是至微至妙的，是有感觉意识的，本此，他对“神”，也就是对“气”更下了一个明确的定义：“夫神者知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。”（同上）

这就很清楚了，康有为的“气”归根结蒂不是什么物质概念，而是一个精神性的东西，是“神”、“魂知”、“精爽”（精神、神明）、“灵明”（心）、“明德”（完美的德性）等等的代名词。在中国哲学史上，“气”固然一般的属于物质概念，是唯物主义的；但有时也可作精神范畴来理解，是唯心主义的。例如孟轲的“至大至刚”而“塞乎天地之间”的“浩然之气”，就属于后者。康有为的“气”正复如此，因此，他以“气”释“元”，“元”也就不可能是物质实体而只能是精神实体了。

本来，康有为这种“以元为本”的自然观，乃是从儒家今文经学祖师董仲舒那里，直接继承了他的“元者为万物之本，而人之元在焉。……安在乎？乃在乎天地之前”（《春秋繁露·重政》）的命题。康有为和董仲舒所处的时代不同，他们各自代表其阶级活动的政治意义更是有着本质区别；但作为儒家今文经学的一派，他们在思想上是

有着先后继承的关系的。康有为写了《春秋董氏学》，盛赞董仲舒“超轶孟荀”，独得孔丘“真传”，而他自己又是经由董仲舒而领悟到《春秋》的“微言大义”，特别是“孔子托古改制”说，从而找到一个真“孔子”，以别于刘歆以后两千年相传的“伪孔子”的。对于形成康有为唯心主义哲学的这一思想侧面（其正面或主要的一面，是向西方寻找真理所受到的资本主义文化的影响），我们不能不注意到。

从董仲舒以至康有为看来，所谓“孔子大道之统”，主要表现在《春秋》的“以元统天”，这里“天”还是指整个自然界，“元”也可以作唯物、唯心两方面解释；但他们明确提出，要“以天为仁”“以仁为天心”，这样，“天”也就变成了有意志的人格神，而“元”呀，“天”呀，“仁”呀，都不过是异名同实，没有性质区别。“元”作为康有为哲学的最高范畴，他又把它归结为感通天地万物、吸摄万物的“爱力”，即所谓“仁”。如果说董仲舒从这类唯心的呓语出发，建立他的“天人感应论”神秘哲学；那么，康有为也以这些唯心的论调做基础，把孔丘的“仁”和耶稣的“博爱”揉合一起，建立他的所谓“博爱哲学”。“仁”，确是孔丘哲学的核心，是他鼓吹“克己复礼”搞复辟倒退的总纲领，是一个最富于欺骗麻醉性、最凶恶的杀人不见血的软刀子。康有为强调“仁者在天为生之德，在人为博爱之德”，（《中庸注》）把“仁”提到和“元”一样的最高哲学范畴的地位，从所谓“孔子本仁”来说，“以元为本”实质上就是“以仁为本”。梁启超论述他老师的“博爱哲学”时说：“先生之论理，以仁字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以生，国

家之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，如无爱力，则乾坤应时而灭矣……其哲学之大本，盖在于是”。（《康南海传》）这是深知康有为的话。

“如无爱力，则乾坤应时而灭”，这种思想，只能导致主观唯心主义。康有为的下一段话对此做了注脚：

“物我一体，无彼此之界；天人同气，无内外之分。水之周于全身，电之遍于长空，……物即己而已即物，天即人而人即天，凡我之所及即我仁之所及。……以元之为己，以天之为身，以万物为体……山河大地，皆吾偏现，翠竹黄花，皆我英华。”（《中庸注》）

一切客观世界，包括山河大地，翠竹黄花，都不外是我的主观世界的体现，没有我，就没有世界。这还不是不折不扣的主观唯心主义么？在半封建半殖民地的悲惨状态下，康有为痛感于当时“生机已尽，暮色惨凄，气象如此，可骇可悯”的局面，再要“偷生苟活”下去，真只有“候为欧洲之奴隶，听其犬羊之圭缚”，（《上清帝第五书》）由于当时民族危机之加深，逼使他大声疾呼，想出来改革一番。然而软弱的中国资产阶级在世界进入十九世纪九十年代末期的时期，已没有能力再在东方来“演出世界历史的新场面”。它的代表人物非常仰慕西方资产阶级革命的胜利，总是眼巴巴地望着西方，努力寻找救国真理。可是由于他们竟是由官僚、地主转化而来的资产阶级上层的政治代表，都在不同程度上受到封建传统思想的束缚，这使他们有时不得不“怯懦地运用魔法，求助于过去的亡灵”，使他们在思想上不能和封建主义进行决裂。更重要的是，由于他们看不到人民群众的力量，甚至还提心吊胆地要防

止人民起来革命，因而不得不尽量膨胀个人精神、意志、“仁”和“爱力”等的作用，以主观吞没客观的幻想来填补自己阶级力量的空虚。包括康有为在内，这正是近代哲学史上许多叱咤风云的资产阶级代表人物所以要陷入唯心主义深坑的一大原因。

三、康有为的历史进化论——“公羊三世”说

康有为的历史进化论——“公羊三世”说，是和他那“以元为本”的天道变化观密切结合在一起的，成为他主张和大力宣传维新变法的理论根据。这里先从他的天道变化观谈起。

首先，他认为自然界没有不变的事物，“变”是自然界的客观规律——“天道”。他说：

“盖变者天道也，天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成湖，地以善变而能久；人自童幼而壮老，形体颜色气貌，无一不变，无刻不变。”（《进呈俄罗斯大彼得变政记序》）

这里提到的“变”和“久”的关系，是根据《易经》上“穷则变，变则通，通则久”的命题。虽然“变”的目的是为了“久”（保持不变），已不免露出一点形而上学和改良主义妥协性质的马脚，但这是针对当时统治集团中的顽固守旧势力而提出的，客观上是反映了发展资本主义的要求的。

根据这种“变”的观点，康有为歌颂了新生事物的成长：

“夫物新则壮，旧则老；新则鲜，旧则腐；新则

活，旧则板，新则通，旧则滞，物之理也。”（《应诏统筹全局折》）

世界上只有新生的东西才是有力量的，不可战胜的。“变”就是发展新的，否定旧的，由旧到新的变化，是自然界和一切事物的客观规律——“物之理也”。这种天道变化观显然是为资产阶级改良主义的政治目的服务的。

在天道变化观中，康有为还初步臆测到事物运动变化的契机，是由于任何事物内部都包含有矛盾着的或互相对峙着的两个方面，这叫做“一必有两”，或“有一必有二”。（《论语注》）古代哲学家很早就用“两仪”、“阴阳”等范畴说明这点，康有为发扬了这个传统。他说：

“一必有两。《易》云：‘太极生两仪’。孔子原本天道，知物必有两，故以阴阳括天下之物理，未有能出其外者。”（同上）

“其道以元为体，以阴阳为用。理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。”（《自编年谱》）

说孔丘“以阴阳括天下之物理”，不见得符合事实，因为孔丘并不大谈阴阳，《易经》所说，也不是孔丘的发明。他用“气”、“力”、“质”、“形”、“光”、“声”、“体”、“神”八个方面概括一切物理，说明他的科学知识的幼稚；承认“神之有魂魄”，尤其是非科学的。不过，他认识到“天下之物理”只有一个“阴阳”，即关于事物矛盾统一的规律，而“未有能出其外者”，这是合理的见解。

既然任何事物都包含有内在矛盾，所以人们观察事物

时，就应该注意到它的正反两个方面。康有为说：

“……大同与小康相反，太平与乱世相反，能思其反，乃为合道。……若于人事能思之，于物理能思之，于时变能思之，既思其正，而又思其反，正反既异，其道乃见。”（《论语注》）

“既思其正，而又思其反”，这是一个卓越的命题。只有考察到事物固有的正反两个对立面，才能把握“人事”、“物理”、“时变”等一切运动变化的契机或客观规律，才能不陷于认识的片面性。康有为还说：“盖太极两仪之理，物不可不定于一，有统一而后能成；物不可不对为二，有对而后能进。”（同上）当然，康有为不可能对宇宙的根本规律——对立统一规律有什么认识，他只能和中国过去某些哲学家一样，对这个规律作一定程度的自发的和肤浅的臆测；但他能提出“有统一而后能成；……有对而后能进”这样的命题，不能不说是难能可贵的，而要算是他的“以元为体，以阴阳为用”的唯心主义哲学中一个积极的朴素辩证法因素。这是因为当时的资产阶级要求起来反对封建顽固势力，发展资本主义经济，因而它的代表人物也就能够在一定程度上承认事物的矛盾，并企图在改良主义许可的范围内去解决这些矛盾。

总的来看，在康有为的“以元为本”的自然观中，如果排除其较多的唯心主义糟粕，就会发现其中尚有某些朴素辩证法的合理因素；当然，就是在这方面，也还存在着很大的形而上学的局限性。当他把这种自然观一运用到社会历史领域和实际政治活动中，这种局限性就会以庸俗进化论的形式而充分显露出来。

这里，先要谈到康有为的历史进化论，也就是他的公

羊三世说。

康有为“以元为本”的天道变化观是他的“公羊三世”说的历史进化论的理论前提。在这种历史进化观里，依然包含着倡导维新变法的某些朴素辩证法观点，这是积极的一面，是康有为用来同顽固派形而上学作斗争的理论武器。

“公羊三世”说，并不是康有为的新发明，远之它是先秦汉初儒家的产物，近之也是清乾嘉间常州学派和龚自珍、魏源等用作“书生论政”、“讥切时政”的思想武器；而和康有为同时的《古今学考》作者廖平对康有为的启发和影响，尤为直接而深刻。

不过，康有为以前的人对“公羊三世”说的利用，从没有象康有为在戊戌变法时期思想界和政治上所发生的那样大的作用。就《新学伪经考》、《孔子改制考》两书问世后对当时顽固派的震动而言，作为一种历史发展观的“公羊三世”说，在当时不失为一个有效的对封建守旧集团进行斗争的工具。

“公羊三世”说的全部论点，可以“通三统，张三世”六个字来概括，那就是说，要变，要进化。这是康有为“以元为本”的天道变化观直接应用于社会历史的结果。

他要求的是变法，变一切政教风俗：“法既积久，弊必丛生，故无百年不变之法”。（《应诏统筹全局析》）“吾中国之政教风俗，数千年如一揆也，只有保守，而绝无进化者，盖尊古守旧为之也。”（《请励工艺奖创新折》）在他的变法主张中包含着一定程度的全面联系观点。他说：“近岁非不言变法，然少变而不全变，举其一

而不改其二，连类并败，必至无功。”（《自编年谱》）这是康有为对洋务派的所谓“新政”的批判。从这一批判中可以看出，一方面说明康有为对洋务派的反动本质还认识不清，他把洋务派和资产阶级改良派的分别，只看成是“少变”和“多变”的不同；但另一方面，康有为却看到了洋务运动必然破产，即“连类并败，必至无功”。这说明他的头脑还是比较清醒的。康有为还批评洋务派只是“变事”，不是“变法”，“法”关系到制度，他认为洋务派对封建主义的旧制度是坚决维护的。他曾说过：

“今数十年诸臣所言变法者，率皆变其一端，而未尝筹及全体。……今所变者是变事耳，非变法也。”

（同上）

“今天下之言变者，曰铁路，曰矿务，曰学堂，曰商务，非不然也，然若是者变事而已，非变法也。变一事，微特偏端不举，即使能举，亦于救国大体无成。”（《应诏统筹全局折》）

“变法”涉及到某些制度方面，主要是变君主专制为君主立宪；“变法”只限于某些局部措施，如铁路、矿务、学堂、商务等。康有为强调“变法”比“变事”更重要，反映了资产阶级争取政治权利的迫切愿望。

以康有为为代表的资产阶级改良派的求“变”思想，当时曾遭到封建地主阶级中洋务派和顽固派的共同反对。洋务派采取的是阴险毒辣的破坏手段，表面上有时一下子不能识破。而顽固派则赤膊上阵，对资产阶级改良派进行着公开的攻击和辱骂。当时康有为为了扩大影响，制造变法的舆论，曾和两派进行了坚决的斗争。针对顽固派认为变法是“用夷变夏”、“变乱祖制”的谬论，康有为驳斥

说：“今兹之法，皆汉唐元明之敝政，何尝为祖宗之法度哉？”他唤醒当权派际此“能变则全，不变则亡，全变则强，小变仍亡”的关键时刻，究竟“守祖宗之法”要紧，还是守“祖宗之地”要紧。他指出“不知变”和“不求进化”的守旧观点，“非徒不适于时用，其害且足以死人”；（《礼运注叙》）“观大地诸国，皆以变法而强，守旧而亡”；“处列国竞争之世，而行一统垂裳之法，此如已夏而衣重裘，涉水而乘高车，未有不病渴而沦胥者也”，（《应诏统筹全局折》）夏天穿皮袍，要热死人；过江坐大车，要淹死人；处列强瓜分争夺的民族危机下，而一味守旧不变，势非灭亡不可。“二月以来，失地失权之事，已二十见，来日方长，何以卒岁？缅甸、安南、印度、波兰、吾将为其续矣！”（《保国会成立演说》）康有为就是这样大声疾呼，以警惕亡国惨祸，号召变法，因而在政治斗争实践中运用其朴素辩证法观点。在第五次上书中，他并以如再不变法，“将求为长安布衣而不可得”，警告和感动了高居深宫的光绪帝，成为他取得这位年轻皇帝信任的开端。

具体地怎样变呢？一句话，学日本。因为“求其时地不远，教俗略同，成效已彰，推移即是，……则莫如取鉴于日本之维新矣。”（《应诏统筹全局折》）康有为并极有信心地说：“大抵欧美以三百年而造成治体，日本效欧美，以三十年而摹成治体。若以中国之广土众民，近采日本，三年而宏规成，五年而条理备，八年而成效举，十年而霸图定矣。”（《进呈日本明治变政考序》）

毛主席在谈到当时的情况时说：“要救国，只有维新，要维新，只有学外国。那时的外国只有西方资本主义国家是进步的，它们成功地建设了资产阶级的现代国家。

日本人向西方学习有成效，中国人也想向日本人学习。”

（《论人民民主专政》）可见康有为的强调学习日本，正是他以“先进的中国人”向西方寻找真理的结果。可是，“帝国主义的侵略打破了中国人学习西方的迷梦”。学日本也老是“行不通，理想总是不能实现。”康有为的悲剧，在于他变法失败后，仍然“迷梦”不醒，死抱住一个载活，幻想他做明治天皇。这固然和他对帝国主义侵略本性的缺乏认识有关，也是他那整个世界观的唯心主义和庸俗进化论观点决定着。

康有为那种“变”和“进化”的历史观同顽固派的“不变”思想和历史退化论作斗争，其积极的一方面固然是主要的，但我们不能忽视其消极的局限性的一面。在康有为的自然观和历史观中的朴素辩证法因素，跟他在一定程度上的唯物主义倾向一样，不能不受到他的阶级立场和改良主义政治实践的极大制约。作为历史进化观的“公羊三世”说，本来就是继承和发扬董仲舒那套旧货色的，董仲舒的“道之大原出于天，天不变道亦不变”的形而上学观点，既不免有时还会在他的头脑里作怪，而西方庸俗进化论的思想，尤不能不使他受到很大影响。当他经过梁启超介绍获读严复新译赫胥黎的《天演论》时，大喜过望，以为“眼中未见此等人”。《天演论》前半部介绍达尔文的进化论，是唯物主义的；后半部宣扬社会达尔文主义，不仅是唯心主义的，也充满着庸俗进化论的观点。康有为根据他“向西方国家寻找真理”的一向渴望，马上就吸取了《天演论》中有关“物竞天择”、“优胜劣败”的思想，作为鼓吹变法图存的理论武器，同时还相信“人由猿猴变出”，（《自编年谱》）说明他受到了达尔文进化论

的影响，这和上述他的天道变化观是有关系的。可是另一方面，他也把《天演论》中所包含的庸俗进化观接受下来，并以之同他研究有素的“公羊三世”说揉合起来了。

我们先看他主张“变”的局限性，这就是他自己说的：“一姓不自变，人将顺天代变之，而一姓亡矣；一姓能顺天时时自变，则一姓虽万世存可也。”（《进呈俄罗斯大彼得变政记叙》）又说：“若当变不变，必有代变之者矣。与其人为变之，何如己自变之之为安适。夫印度者人代变者也，日本者自变者也，得失之故，可以鉴矣”，（《请告天祖誓群臣以变法定国是折》）这些话可能是为了说服载恬而一时采用的辞藻，但也确实显露了改良主义者的一点本色。原来康有为的主张“变”，是为了防止有人“代变”，以达到“不变”；“变”是手段，“不变”才是目的。拆穿讲，就是要防止人民革命起来“顺天代变”，就是要维护爱新觉罗“一姓虽万世存可也”的长期统治局面。

因此，康有为所主张的“变”和“进化”是始终没有超过改良主义所许可的限度的。它的要害，是事物发展、进化中没有飞跃，只许渐变，不许突变，只许量变，不许质变，只许改良，不许革命。这一切，正是庸俗进化论的基本特征。他强调进化必须“循序”，不能躐等”，从表面上看，似乎也有些理由，实际上是用循序渐进作为反对革命骤变的借口。

在康有为的“公羊三世”说中，本来认为由“据乱世”而“升平世”，由“升平世”而“太平世”，是历史进化的规律，因此，由君主专制（“据乱世”）而变为君主立宪

（“升平世”）也是历史进化的规律。这在他用来同顽固派进行斗争时，是有着积极的一面的；而一当他用这套理论来反对革命，反对资产阶级民主派推翻清朝政府时，就是完全反动的了。他引证英、俄、日等国事例，认为君主专制绝对不能“躐等”而进入民主共和。英、俄、日是已经进到了“升平世”的国家，而美国和瑞士，则已因实行民主共和而进入了“太平世”，中国要“从美之制”，进入“太平世”，还须等到“数百年后”。梁启超说他的老师“其外貌似急进派，其精神实渐进派”；“先生以为万物并育而不相害，道并行而不相悖……义取渐进，更无冲突。”（《康南海传》）可见“渐进”就是要达到“无冲突”，取消阶级斗争，取消革命。庸俗进化论者也必然是阶级调和论者，这是资产阶级一面要求前进一面又害怕群众革命之懦怯和软弱的表现。在这里，康有为终于否定了他自己提出的“有对而后能进”的合理命题，而走到朴素辩证法的反面了。

康有为的这种“循序渐进”说，在实际论证中，又往往是同他的历史循环论结合在一起的。例如他说：“《春秋》始于据乱立君主；中于升平为立宪，君民共主；终于太平为民主。故《春秋》始言文王，终道尧舜也”。（《春秋笔削大义微言考》）这里把尧舜的“太平世”摆在周文王的“升平世”之前；周文王的“升平世”又摆在春秋的“据乱世”之前，看来历史发展的进程，就不是据乱——升平——太平，由低级向高级的发展，而是太平——升平——据乱，由高级向低级的下降。这对康有为来说，虽然还不算历史退化论，因为他认为下降之后仍然要回复上升的，所以才会提出“大同”社会的理想，但至少在他看

来，历史的发展是循环的。

康有为的“公羊三世”说，本来就包含着“黑、白、赤”三统周而复始的历史循环论观点，而由他独出心裁所描绘的“一世之中可分三世”的说法，更不能不是一种历史循环论的标本。他说：

“然世有三世，有乱世中之升平、太平、有太平中之升平、据乱，……一世之中可分三世，三世可推为九世，九世可推为八十一世，八十一世可推为千万世，为无量世。”（《论语注》）

照康有为这样“推”下去，所谓“据乱”、“升平”、“太平”就丧失了任何本质区别，历史发展成了一个“千万世”、“无量世”的无限悠久的永远不断的循环，而什么“太平大同”之世就被推到了渺茫不可思议的未来。这也无怪其然，反对质变、突变和革命的庸俗进化论的历史观，其终极的结论也只能以一场“海市蜃楼”的喜剧而终幕。

其实，渐进也好，循环也好，实质上必然是等于停止不进。再看梁启超转述康有为的几句话：“吾学三十岁已成；此后不复有进，亦不必求进”。（《清代学术概论》）一个人不进则退，康有为完全没有把他早期的“向西方国家寻找真理”所产生的“变”和“进化”观点要求自己，唯心主义和形而上学的宇宙观终于把他引向堕落的路上去，这完全不是偶然的。

四、康有为的认识论和人性论

康有为循着他的“元为万物之本，人与天同本于元”的公式出发，得出人的知觉智慧得之于“天”（或曰“元”）

的结论：“盖性命知觉之生本于天地”。他说：“生而知之者晶光如日，照耀洞然，盖夙根久远，历世不忘者也”；“而知之者神灵光明如日，不待学而知也”。（《论语注》）又说：“上智夙根深厚，熏修已久，故德性坚定，下愚则人形粗异，绝未熏闻，故性质顽固”。（同上）这里，康有为发挥了孔丘的唯心主义先验论的所谓“生而知之”的反动谬论；他对孔丘讲的“上智”和“下愚”的区别，都用“夙根”两字来解释。“夙根”是佛家术语，是指人的智慧、德性早在“前生”就种下了根子，即天生的，或“不知几生修到”而从娘肚子里带来的，所以说“上智……夙根久远，历世不忘”，当然也就“不待学而知”了。

康有为用这种先验论神化孔丘，如说孔丘是什么“黑帝降精而生”的“天生圣人”，孔丘“受天制作”，能前知几百年几千年以后的事，等等，把孔丘捧成“觉世牖民”，“救苦救难”的通天教主。胡说什么“夫孔子之道本于天。……凡普大地万国之人，虽欲离孔教须臾而不能也”。（《孔教会序》）当然，康有为这样做的目的，实质上也就是神化自己，把自己捧成继承孔丘衣钵真传的通天教主，用虚构出来的“孔子托古改制”，证明自己的“布衣改制”完全合乎“圣人之道”。康有为说：“孔子知三千年后，必有圣人复作，发挥大同之新教者”。（《中庸注》）这个“发挥大同之新教”的“圣人”，难道不就是《大同书》作者康有为的“夫子自道”？

但康有为也承认人之“所以成为上智下愚者，亦由于风习使然，故天下之化，莫大于习”。（《论语注》）就是说，人的聪明或愚蠢，也决定于后天的经验和环境。他

一方面鼓吹“生资者天也”，一方面也重视“好学者人也，好学则困知与生知成功如一”。（同上）这是调和先验论与经验论的一种折衷主义的说法。

在认识论上，康有为也强调人的认识的相对性和局限性：“凡人莫不有蔽，在前不见后，东望不见西，……故夫专制为蔽，立宪为蔽，政党为蔽，国会为蔽，民权为蔽，宪法为蔽。……”（《中国何以救危论》）这种说法有合理因素，因为无论封建君主制也好，资产阶级的民权政治也好，确都是“莫不有蔽”的。但康有为从认识论上揭穿“立宪”、“政党”、“国会”、“民权”、“宪法”、等等之“为蔽”，乃是为他反对民主革命和坚持君主立宪的改良主义政治目的服务的。

而且康有为在强调人的认识的相对性和局限性时，又走过头了，把它绝对化了，以至达到不可知主义，并从不可知主义中引出上帝来。从康有为看来，“天下之物至不可测，吾人渺小，吾人之知识至有限，岂能以肉身之所见所闻而尽天下之事理乎？……庄子曰：‘人之生也有涯，其知也无涯’。以奈端（牛顿）、拉伯拉室（拉普拉斯）、达尔文之知至少，而欲知天乎？而可决无上帝乎？”（《诸天讲》《论上帝之必有》）康有为从庄子的相对主义和不可知主义出发，论证“上帝之必有”，其主要理由是：人们的认识有限，上帝虽然是肉眼所看不见的，但人们不能因为看不见他，就断定他不存在，即使象牛顿、拉普拉斯、达尔文等那样的大科学家也不能下此结论。他以反对狭隘经验主义做借口，为他的宗教唯心主义观点辩护。

康有为的这种不可知主义是同他那“以元为体”的唯心主义自然观分不开的。“元”究竟是什么，康有为自己

虽然费尽唇舌地作了种种解说，但也坦白承认，不仅他自己不知道，就是“运本于元”的孔丘也不完全知道，只有“神人”或上帝才能知道。

他说：“孔子之道，造端夫男女饮食，故夫妇得知之能之。若穷其极也，以元统天，以阴阳化万物，生化之理，三世之变，前知之微，则惟制作之神人知之能之，而圣人亦有不知不能焉”。（《中庸注》）又说：“圣而不可知者，含元统天”。（《诸天讲》）“元”就是这么一个神秘不测的、属于“彼岸世界”的东西，它同康德的“自在之物”一样，是超越人的认识范围的。“圣人”毕竟还是人，不是“制作之神人”——“创造世界”的上帝；所以康有为上述“圣人亦有不知”的论点，并不和他的唯心主义先验论以及神化孔丘的企图相矛盾。因为提出这种不可知主义，愈是把“以元为本”的“元”神秘化，也就是愈把“以元统天”的孔丘和他自己神秘化，政治目的还是一样的。

这里，我们再看康有为的人性论。当然，这是和他的唯心主义认识论密切联系的。

康有为说：“性者人受天之神明，即知气灵魂也”。（《论语注》）人性=知气、灵魂，都是得自“天之神明”，这说明人性是天赋的。明明是一种地主资产阶级的人性论，但康有为也企图用“以太”、“电”来加以装饰，这就是他说的：

“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，故谓人性皆善”。（《孟子微》）

把孔孟之道的核心“仁”提到和自然界的“电”、“以太”同样的地位、同样普遍性的范畴。他还说：

“天每生一物，赋之以形色识性，皆各有度量分界一定之则，是谓天则。凡有气之水土，有生之草木，有知之禽兽皆然。……若夫人之贵于万物，其秉彝之性，独能好懿德。……其以太之所含，能与懿德合而摄之，如阴电阳电之相吸也，非本有其电，则不能与他电相吸，此人独得于天者也。……仁义礼智，即懿德也”。（同上）

这就是说，为封建地主阶级所提倡的“仁义礼智”等虚伪道德（他称之为“懿德”）都是每个人生而具有的“以太”和“电”的作用的显现。

这种人性论，作为孟轲“性善论”的翻版，而又涂上了一层“电”、“以太”等新颖科学名词的彩釉，显然更具有欺骗性和迷惑性。不过，在康有为的更早期的思想中，他是反对孟轲的“性善论”而赞成告子的“生之谓性”说的。他说：“告子生之谓性，自是确论”；“凡论性之说，皆告子是而孟子非”。（《万木草堂口号》）他认为“性者生之质，未有善恶”。“性”是人的自然本质（当然离开人的阶级本质来谈什么自然本质，也是错误的），象一张白纸一样，是没有善恶可分的。他不仅同意告子的“性无善恶”论点，并且反对程朱学派把“性”分为“气质之性”和“义理之性”的说法。他指出程颐、朱熹“分性为二，有气质，有义理，……盖附合孟子。实则性全是气质，所谓义理自气质出，不得强分也”。（《长兴学记》）在这个时期，康有为强调“性”就是“气质之性”，即由“气”所形成的自然本质，不发生道德上的善恶问题，“性是天生，善是伪”（同上）这虽然和那些“性善”、“性恶”论同样是一种唯心主义的抽象的人性

论，但他从人性论角度来反对程朱理学，特别是从这出发，进一步批判了程朱理学家从其强分人性为“义理、气质”而导出的“天理人欲”说，在当时有着积极的意义。程、朱认为“天理”是“义理之性”，而“人欲”则是“气质之性”，鼓吹用“天理”压制“人欲”，以严酷的禁欲主义作为推行封建伦理教条、奴役广大人民的工具。清初王夫之、颜元、戴震等早就对程朱的这套杀人不见血的“天理人欲”说作出深刻的批判。这种批判在康有为活动着的时代提出，不是旧调重弹，而是富有近代资产阶级的人性自然论（当然本质上也是唯心主义的）反对中世纪禁欲主义和封建主义“天理人欲”说的意义，即反映新兴资产阶级要求个性解放和摆脱封建传统束缚的意义。康有为把“人欲”和“人性”看做一回事，而肯定“去苦求乐”，要求精神上、肉体上各种“情欲”的满足，乃是“人之天性”。所以说：“故普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣。……虽人之性有不同乎？而可以断言之曰：人道无求苦去乐者也”。（《大同书绪言》）他这种思想，在他的《大同书》中得到了充分的发挥。但康有为毕竟是改良折衷主义者，《大同书》同时还饱和着孟轲“性善论”的色彩。从他看来，“太平大同”的理想社会正是建立在孟轲说的“人性皆善”和“人有不忍之心”的基础上的。可见作为一种抽象的人性论，无论是属于“性善”、“性恶”的，或“性无善恶”的，是属于封建主义“天理人欲”说的，或资产阶级人性自然论的，讲到最后，它们都是可以调和起来的。

康有为也把这种“人性皆善”说和资产阶级的“平等、博爱”思想相结合，所以梁启超称他的哲学为“博爱

哲学”。康有为说：“盖天之生物，人为最贵，……人人皆可平等自立，故可以全世界皆善，恺悌慈祥，和平中正，……盖太平大同之世人人如此”。（《孟子微》）“人人皆是天生，则直隶于天，人人皆独立平等，人人皆同胞而相亲如兄弟然。”（同上）这里的“天”，显然是人格神的上帝，人的“独立平等”，则是上帝赐予的，什么阶级斗争，什么革命反抗，当然都不需要了。从这出发，康有为就主张“三教可以合一，孔子也，佛也，耶稣也，其立教之条目不同，而其以仁为主则一也。以故当博爱，当平等，人类皆同胞……”。（梁启超：《康南海传》）好一幅美丽的“博爱哲学”的绘图！

毛主席说：“世上决没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨。至于所谓‘人类之爱’，自从人类分化成为阶级以后，就没有这种统一的爱。……因为它在阶级社会里是不可能实行的”。（《在延安文艺座谈会上的讲话》）“人类之爱”这类抽象的人性论，总是对人民起着欺骗、麻痹的反动作用。“爱”是有阶级性的。尽管孔老二高唱一千遍“仁者爱人”，“己所不欲，勿施于人”，他爱的只能是贵族奴隶主，而决不会是奴隶；他也决不会因为自己不愿被剥削，而去反对奴隶主剥削奴隶。就如康有为自己，他的阶级爱憎也是很分明的。他仇视和害怕人民起来革命，起来推翻软弱的资产阶级所依靠的清朝政府，在《上清帝第五书》中，就特别强调：“陈涉辍耕于陇上，石勒倚啸于东门，所在而有，近边尤众，伏莽遍于山泽，教民遍于伏省……乱机遍伏，即无强敌之逼，揭竿斩木，已可忧危”。这显然是以一场“山雨欲来”的农民起义恫吓光绪帝，劝其及早变法，以为防止革命之

计。

因此，康有为宣扬的这种地主资产阶级人性论，即使在批判程朱理学时，其积极意义也是很有限的，而当其用来坚持改良反对革命时，它的反动原形就完全显露出来了。戊戌政变以后，他大肆鼓吹这样一种谬论：人民根本用不着起来进行流血革命，封建统治者自然会“以不忍人之心，行不忍人之政”，恩赐人民以各种平等自由的权利。二千年前被没落奴隶主代言人孟轲叫喊得天花乱坠的“仁政”学说，被康有为重新打扮一番，用来为资产阶级改良主义服务。他吹嘘他的“皇上”光绪帝“其心至仁如天，其公如地”，“夫万国力争流血而不得者，而皇上一旦以与民；我四万万不待流血，不待力争，而一旦得欧洲各国民自由民权之大利，此何如其大德哉？有君如此，岂忍负之！”（《答南北美洲诸华侨论中国只可行立宪不可行革命书》）康有为不否认欧洲各国（资产阶级）取得“自由民权”，要依靠流血力争；却强调中国情况特殊，只要等待“其心至仁如天”的“皇上”一旦心血来潮，大发慈悲，就什么都到手了，真是何等便宜的事！康有为的这套谬论，马上遭到了革命民主派健将章太炎在（《驳康有为论革命书》）中的严正驳斥。

五、康有为的大同思想

康有为的大同思想，集中表现在他的《大同书》中，也散见于《礼远注》、《中庸注》、《孟子微》等著作中。《大同书》就是在上述有关他的自然观、认识论、人性论和历史观的唯心主义哲学基础上写成的。在这本书中，虽然描绘了一个空想的“大同世界”的图景，但实际

上是尽量美化资产阶级改良主义理想的著作。关于康有为大同思想的评价，不能孤立地离开对他的改良主义政治活动的评价，也主要与他这种思想的产生和《大同书》的写作年代有关。

《大同书》的前身，名叫《人类公理》，康有为于1884年就开始执笔了，后来几经补充和修改，到1891年才有《大同书》的名称，不过仍然是草稿。直到1901~1902年他流亡印度时，才在原来草稿的基础上加以充实，定稿成书。其中《入世界，观众苦》和《去国界，合大地》两部曾发表于1913年在上海出版的《不忍杂志》（康自己主编），全稿至1935年才由中华书局正式出版。

从《大同书》的写作过程来看，应该肯定它是康有为早期思想的代表作，是他热心向西方寻找真理和具有微弱的反封建的资产阶级思想时期的作品。梁启超把它和《新学伪经考》《孔子改制考》并列为对当时思想界有最大影响的书，并指出：“有为虽著此书，然秘不以示人，亦不以教学者”。（《清代学术概论》）但根据“公羊三世”说和《礼远》大同说结合而成的大同思想，早在康有为其他著作（如《礼远注》、《论语注》等）中流露，并在其弟子中传播，对他们产生了一定的影响。

《大同书》本质上是为资产阶级改良主义的政治运动制造舆论的，它向往着资本主义制度，同时也看到西方资本主义的某些缺点、疮疤，而力求予以避免。这种避免，当然只能从异想天开的乌托邦中找出路，这反映半封建半殖民地软弱的资产阶级思想家的一个特点，就是以后的革命家孙中山也未能免。列宁指出：“乌托邦、幻想，是由于这种不独立和软弱性而产生的。幻想，是弱者的命运”。

(《两种乌托邦》《列宁全集》第18卷,第349页)为什么一部向往资本主义的作品而又表面上渲染着空想社会主义的空中楼阁,这就是有力的说明。

《大同书》一开始就通过《入世界、观众苦》,对封建社会和资本主义社会的黑暗、罪恶,人民的苦难和各种悲惨现象,作了尽情的申诉和揭露,并初步提到社会制度的根本上来加以抨击。但是《大同书》混淆了阶级区别,企图掩盖阶级剥削和压迫的实质,一口咬定“中国并无阶级之苦”;把劳动人民的苦和“帝王之苦”、“富人之苦”混为一谈,渗透着折中主义和阶级调和论的反动观点,大肆宣扬了“普度众生”、“救苦救难”的佛教唯心主义和英雄史观。这正说明了受各种思想影响的康有为这个改良主义者的思想特点。

在《大同书》中,康有为继承和发展了历代大同理想,用他的“公羊三世”说结合佛教慈悲平等和基督教博爱、平等、自由的教义,卢骚的天赋人权说,再加上他所听到的欧洲空想社会主义学说,并分别在达尔文进化论以至庸俗进化论的影响下,设计出了一个理想社会。这个社会据说是消灭了一切私有财产、人人必须劳动的“大同之世,天下为公,无有阶级,一切平等”的“极乐世界”;而达到这个大同社会的具体纲领则是“去九界”,即“去国界,合大地;去级界,平民族;去种界,同人类;去形界(指消除男女界限),保独立;去家界,为天民;去产界,公生产;去乱界,合太平;去类界(指消除人与其它动物界限),爱众生;去苦界,至极乐”。这里根本的问题,应该是如何消灭私有制的一场艰巨的彻底的革命,而康有为却轻描淡写地认为“此事甚易”,“自去人之家

始”。他把家庭看做私有制的根源，所以只要人人没有了家，也没有家庭观念，私有制和私有观念就会随之消灭，不是通过阶级斗争，而是企图用阶级调和与改良渐进的方法去达到他的理想社会，使剥削者和被剥削者，地主和农民，资本家和工人，帝王和臣民一同携手进入大同世界。

这显然是奇谈怪论，是空想。这种空想甚至还采用许多荒唐可笑的梦呓式的语言，加上各种琐碎的、详尽的、细节的描绘，看来是最具体的设计和构图，其实正如恩格斯所说的：“**圣西门、傅立叶和欧文的理论是预先就注定要成为空想的，它们愈是制定得详尽细密，就愈是堕入纯粹幻想的境域**”。（《社会主义从空想到科学的发展》）

《大同书》从《入世界，观众苦》开场，以基督教“博爱”、儒家“不忍人之心”和佛教“普度众生”的救世主思想出现，到《去苦界，至极乐》结尾，以“去苦求乐”的抽象人性论为人们要求实现大同社会的心理基础，以灵魂脱离躯壳的“仙佛世界”为达到人类最高的理想，自始至终贯串着唯心主义这根线。这种唯心主义在政治上的要害，是不言而喻的。康有为害怕资产阶级革命的“铁血之苦”，更害怕当时世界上已经出现的无产阶级革命的“铁血之苦”，他要借助于“大同”的美丽幻景，引导人们脱离现实斗争和追求“仙佛世界”，以达到消灭革命的“铁血之苦”的目的，这就是康有为所梦想的“大同”。不仅如此，康有为根据其庸俗进化论见解，固然只许渐进改良，反对任何暴力革命，而对帝国主义通过战争屠杀侵略弱小民族国家的野蛮残暴行为，则认为“弱肉强食，天演公例”，不仅不反对，甚至以“去国界”为理由，歌颂

“法取安南，日并高丽、琉球”为“大同之先驱”，以“去种界”为理由，肯定“非洲之黑人虽有万万，千数百年皆为白人所夷灭，否则白黑交种，同化于白人，此天演之无可逃者也”；对帝国主义的“国际联盟”，也美化它是“大同之行也”而表示拥护。社会达尔文主义混淆生物进化规律和人类社会发展规律，把生物界的生存竞争机械地搬到人类社会，以代替具体的阶级斗争，其必然的结果，就只能自觉地或不自觉地充当帝国主义侵略的辩护士。

不同于佛教的“西方极乐世界”建立在虚无缥缈的神秘境界，康有为的“西方极乐世界”实际上就是西方资本主义世界。他的理想构图一点也没有超出资产阶级眼界的狭隘性。在《去苦界，至极乐》中，他把“去苦求乐”的资产阶级人性论作了充分的发挥，对有关资本主义物质文明和生活享受，举凡“居处、舟车、饮食、衣服及其他之乐”，无不尽情描述，简直是一幅资产阶级享乐主义的行乐图。可是，由于资产阶级立场和世界观的限制，由于反帝反封建的软弱性和改良主义的政治实践，康有为连一场资产阶级民主革命也怕得要命，对这幅行乐图岂不也仍然是望梅止渴？这最终说明：康有为的大同理想社会，就其内容实质和不可能实现而言，毕竟又还是一场资产阶级改良主义者的黄粱美梦。

毛主席指出：“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条达到大同的路”。（《论人民民主专政》）这条路，即通向人类最崇高理想的共产主义之路，只有马克思主义者才能找到，只有通过无产阶级革命和无产阶级专政才能真正达到。

第四节 资产阶级改良主义激进派 谭嗣同的哲学思想

一、谭嗣同的政治活动及其《仁学》著作

谭嗣同（公元1865—1898年），字复生，号壮飞，湖南浏阳人，是1898年戊戌政变中所牺牲的“六君子”之一，是资产阶级改良主义激进派的一个著名人物。

他出身于大封建官僚的家庭。父亲谭继洵曾作到湖北巡抚的高官，谭嗣同本人也作过候补知府。他深受封建传统的教育，年轻时致力于诗古文辞和训诂考据，也喜欢谈论治国平天下的经略，曾持有维护中国封建主义的“圣道”反对“西法”的封建守旧派的观点。

但其时，中国已沦为半封建半殖民地的社会。一方面外国资本主义侵略势力日益深入，洋务派在外国侵略者羽翼下办洋务活动，中国的新式资本主义工业逐渐出现；另一方面社会经济却日趋萎缩，在国内外反动派压榨下的人民更加困苦不堪。特别是，中日甲午之战与《马关条约》的签订，中国被瓜分被灭亡的惨祸迫在眉睫，这使谭嗣同大为震动，痛感清朝卖国政府“竟忍以四百兆人民之身家性命一举而弃之”，急呼“不恤首发大难”，主张采取改良主义的办法，挽救岌岌可危的这一古老中国。这说明，深重的民族危机和激烈的社会动荡，是促使谭嗣同从封建统治营垒中分化出来，而急遽地登上了资产阶级改良主义的政治舞台的最重要的原因。

谭嗣同所在的湖南地方，原来比较守旧。据说，“湘人士不幸处于未通商之地，不识何者为中外”，“全省电

信轮船皆不能设行”。但在甲午战后，维新变法运动在北京、上海等地的蓬勃兴起，不能不影响到比较闭塞的湖南。尽管封建顽固派王先谦、叶德辉等猖狂围攻，但在谭嗣同等人倡导下，更有官僚陈宝箴、黄遵宪、江标等的有力赞助，湖南居然筹办起算学格致馆、时务学堂，介绍西洋科学知识，讲起“今日时势与救败之道”等新学。在此期间，谭嗣同往来于南京、上海、长沙等地，结交了梁启超、汪康年等维新之士，合力经营新政。他们积极策划，成立了南学会，创办《湘报》和洋务学堂，宣传“君民共主”的立宪政治，提倡“民权”学说。他们希望通过这些办法打下培育人才和变法的基础，进而将此办法推广到南方各省，“则他日虽遇分割，而南中国犹可以不亡。”这些改良主义的实践，不仅促使湖南地方的风气舆论为之一变，而且也使谭嗣同成为风云一时的维新变法的代表人物之一。在光绪皇帝下“明定国是”的诏书宣布变法之后，谭嗣同应召抱病入京，成为“军机四卿”的一员。但戊戌新政只不过一百零三天，谭嗣同在京任职只有十七天，封建顽固派就发动了政变，由于大官僚袁世凯的叛卖，这位立志改革的健将就死于顽固派屠刀之下。临死前留下“我自横刀向天笑”的诗句，表现其临死不惧的精神。“在以前，在旧中国，讲改革是要犯罪的，要杀头，要坐班房”。

（《毛主席著作选读》甲种本第507页）在戊戌变法中抛头流血的谭嗣同，就是作为新兴的资产阶级立志改革的一人，在中国近代史上留下了一定的影响。他那个时代，由于特殊的历史条件，中国资产阶级的改良运动曾起过一点积极的作用。谭嗣同等与封建顽固派的斗争，多少反映了当时革新与守旧、爱国与卖国两条路线的斗争。但由于改

良主义在本质上是反动的，它们最终总是与旧势力妥协，保护旧制度免于死亡，因此即使象谭嗣同这样的激进人物也不例外。他的死标志着改良主义道路的破产，却惊醒和教育了更多的人离开改良主义而走上民主革命的道路。

谭嗣同的哲学思想比较混乱，前后期变化很大。1896年以前，从他刚刚开始对社会现实、对封建纲常和旧文化的怀疑以至不满时，他受到其老师欧阳中鹄、刘人熙的影响，使他信仰张载、陈亮、王夫之、黄宗羲等人的唯物主义观点。1891年他写了《张子正蒙参两篇补注》，以补王夫之《张子正蒙注》的不足。1894年写了《石菊影庐笔识》，接受王夫之、张载的“气”一元论思想，用“元气絪縕”来解释宇宙的构成，认为“天地万物果为一体”。（《谭嗣同全集》三联1954年版，第247页。以下引此书只注页码。）尽管他的观点仅是一束唯物主义的闪光，哲学思想充满的是唯心主义的谬误，但处在官方哲学程朱理学的绝对统治之下，这点稀薄的唯物观点仍然是难能可贵的。1895年秋，谭嗣同由于政治上的需要，独自地探求变法的理论根据。他在给他老师欧阳中鹄和友人贝元征的长信中，曾对王夫之的“道不离器”的思想加以发挥。当时封建顽固派和买办洋务派都认为“器”是外国的好，“道”是中国的好，实质是要在绝对维护封建名教纲常制度的前提下，吸收一点西方的“洋枪洋炮”以对付人民的起义。这就是所谓“器”可学而“道”不可变，以此论证“天不变道亦不变”的儒家教条。而谭嗣同则着重指出：“窃疑今人所谓道，不依于器，特遁于空虚而已矣。故衡阳王子有道不离器之说，……诚哉此言也。信如此言，则道必依于器而后有实用。”（第292页）又说：“故

道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡……器既变，道安得独不变？”（第390页）“不力治今之器，徒虚谈古之道，终何益焉。”（第419页）这些话就政治上来说，既然“道”必须随“器”而变，那么，变法自然是正当的、天经地义的事了。这是从哲学理论根据上打击顽固派的唯心主义和形而上学，也是谭嗣同哲学思想的光辉的顶点。

谭嗣同的哲学思想的代表著作应该是《仁学》一书，这是他从具有某些唯物论倾向蜕变成为唯心主义的标志，是他从服膺张载、王夫之的气一元论而转向佛学神秘主义的开始。《仁学》成书于1896年秋到1897年上半年之间，是他在南京任候补知府的时候。据梁启超说：“需次金陵者一年，闭户养心读书，冥探孔佛之精奥，会通群哲之心法，衍绎南海之宗旨，成《仁学》一书。”（《谭嗣同》）这本书在某些问题上有个别唯物论的观点，但就其总体来说，它的哲学体系是唯心论的。谭嗣同先前曾经服膺过的唯物基本观点，如“器体道用”和元气一元论观点，在《仁学》中销声匿迹了，却主观主义地设计一套“救世”方案，探求“灵魂”的奥妙和秘密，企图从唯心主义的幻想、奇迹中寻找中国的出路。

谭嗣同对自己的哲学思想渊源曾有一段表述，他说：

“凡为仁学者，于佛学当通华严及心宗之书；于西学当通新约及算学格致社会之书；于中国当通易、春秋、公羊传、论语、礼记、孟子、庄子、墨子、史记及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书”。（第9页）

若按《仁学》一书内容的分析，大致是：在社会政治思想方面，是继承王船山《遗书》、黄宗羲《明夷待访录》的学说，而参以西方资产阶级的社会契约说和民权理论。康有为的“托古改制”、“公羊三世说”和“大同”思想对谭嗣同影响很大，谭嗣同曾自称是康有为的“私淑弟子”。在哲学世界观方面，则服膺儒家的陆王心学、佛学、老庄的唯心主义，以及刚刚传入中国的但比较肤浅甚至被歪曲了的西洋的自然科学知识。总之，《仁学》哲学是以儒、佛思想为主而零星片断地杂揉了一些古今中外的思想学说，构成《仁学》哲学这个五花八门的庞杂体系。这充分反映出在十九世纪末叶处于半殖民地半封建的中国社会里，阶级关系、矛盾斗争错综复杂，社会动荡急遽的情景，而刚从封建阶级脱胎出来的资产阶级代表人物谭嗣同等，生育在所谓“学问饥荒”的环境中，急于寻找理论武器以支持其政治上的维新变法，因此饥不择食地追求西方的科学文明，却又不肯彻底摆脱封建传统思想的束缚，可以说是在网罗之内去“冲决”网罗的，其支绌灭裂、内容肤浅、矛盾混乱，乃是必然的。

应该指出：如果说谭嗣同的主观唯心主义哲学的阶级根源是由于他所代表的中国初期自由资产阶级具有极大的软弱性，和帝国主义封建主义有着千丝万缕的联系，因而无论在政治上、经济上或思想上都没有能力独立自主；那么其认识论根源就在于他受佛教唯识宗华严宗的影响极深，基本上用以为哲学思想之基础的。在写《仁学》的前夕，由于强学会被禁，报刊被封，改良主义活动被遏阻，他产生了极其悲观空虚徬徨无主的心理，一方面对清王朝愈加愤懑，另一方面要进一步“精探性天之原”。恰好在南京

结交了清末精通佛教各派的著名佛学家杨文会。在杨文会的帮助和指导下，得以“窥遍三藏”，沉缅于佛教的研究。从此猛悟“了无实际，惟一心是实”，发誓要“以心挽劫”“以心度一切苦恼众生”，即是说，在这个软弱的资产阶级代言人根本不能找到人民群众作为物质力量的源泉时，只能信仰幻想的奇迹，企图从“心”的精神世界里寻找其战斗武器了。这就是谭嗣同的最高结论。因此，《仁学》书中虽然偶有些带唯物主义色彩的话，也借用自然科学的某些概念术语，但实际上却是极力抬高佛学而贬低自然科学，所谓“西学皆源于佛学”；抬高信仰而贬低理性，所谓“直观心之本原”远比依靠“器数”实验来得可靠和有效；所以《仁学》是一本主观唯心主义的神秘哲学著作。

二、谭嗣同以“以太”“仁”为核心的宇宙观

谭嗣同的“仁学”哲学思想体系是以道德伦理概念的“仁”作为最高的最根本的原则。从这一原则出发，演绎出宇宙间万事万物。但“仁”这个中国古代道德概念又“非此世间之语言文字所能曲肖”，所以，谭嗣同又从西洋自然科学里借用“以太”这个名词。他并且认为，只有弄清楚“以太之体与用，始可与言仁”。

尽管谭嗣同对“以太”作了许多规定和表述，但本质上仍和“仁”是一致的，“以太”只不过是“仁”的别名。因此，谭嗣同的“仁学”哲学思想是属于主观唯心主义。

(1) 精神产生物质——“仁”或“以太”是构成物质世界的根源。

谭嗣同认为“以太”是构成宇宙间万事万物的根本原因，是事物存在、发展变化的基础，它是无所不在无时不在的。他说：

遍法界、虚空界、众生界，有至大至精微，无所不胶粘、不贯洽、不筦络而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而嗅味，无以名之，名之曰‘以太’。……法界由是生，虚空由是立，众生由是出。”（第9页）

他还具体地指出，没有“以太”的存在和作用，就没有世界的一切，从自然界到社会以至人类思维莫不如此。譬如，自然界的天体，月球与八大行星与彗星，绕日而疾旋，互相吸引不散去，“曰惟以太”；一大千世界以至恒河沙数各星团星林星云星气的世界海，以至世界种到华藏世界，相互吸引不散去，也是“曰惟以太”。地球为什么能粘砌，“察其为何物凝结，曰惟以太”。又如社会里的“由一身而有夫妇，有父子，有兄弟，有君臣朋友；由一身而有家有国有天下，而相维系不散去者，曰惟以太”。甚至人的本身，由骨、筋肉、血脉、脏腑，有什么力量粘砌的呢？眼为什么能视，耳为什么能闻，鼻为什么能嗅，舌为什么能尝，身为什么能触？“曰惟以太”。人的大脑为什么能思维？也是有“以太”的原因。可见，“以太”是宇宙间万事万物的根本原因。但是否可以认为凡以“以太”作为宇宙的根源就可以笼统称之为唯物主义呢？不能，必须具体辨明“以太”在谭嗣同哲学里究竟属物质性还是精神性的概念，乃是判定“仁学”哲学的本质的关键。

所谓“以太”，原是流行于十九世纪自然科学物理学的术语。当时西方科学曾假定它是一种媒质，一种弥漫宇

宙全体、充满分子以至分子与原子、原子与电子之间的间隙，而为光、热、电、磁等传达的媒介。因为它没有重量、形体，恩格斯曾怀疑它的存在，但指出：“**如果它是存在的，那末它就应当是物质的，就应当归于物质的概念之下。**”（《自然辩证法》第204页）以后物理学不能证实因而也就否定了“以太”的存在。但是，即使假定在当时“以太”是确有其物、确实存在的情况下，谭嗣同借用“以太”来说明“仁”，对“以太”进行了“改造”，使“以太”变了质，已饱和主观的、伦理的、精神性的色彩，而排除其客观物质的内容，成为超越人们感官，不可名状的神秘性概念。谭嗣同还认为“以太”就是“灵魂”。他说：“其显于用也，……耶谓之灵魂。”就人的本身来说，体魄不过是筋肉血脉脏腑的堆砌，没有“以太”即“灵魂”与之结合，就是死的东西，就是没有“知”（觉）、不成其为人的东西。但人们一般只重视体魄却忽视灵魂的作用，不知道“灵魂”即“以太”是能使人与人相通而不分亲疏差别的。他很赞同墨家的“兼爱”是最合“以太”的。他说：“若夫不生不灭之以太，通天地万物人我为一身，复何亲疏之有？……彼乌知惟兼爱一语为能超出体魄之上而独任灵魂，墨家中之最合以太者也。”（第28页）正因为“以太”是不生不灭的，所以“灵魂”也是不生不灭的，“灵魂”可以离开人的躯壳而独立存在，可以流转轮回，“灵魂”是永生的不朽的。所以“好生而恶死，可谓大惑不解者矣！盖于不生不灭曹焉。”“今使灵魂之说明，虽至闇者犹知死后有莫大之事，及无穷之苦乐，必不于生前之暂苦暂乐而生贪著厌离之想。知天堂地狱森列于心目，必不敢欺饰放纵，将日迁善以自竞惕。知身为不

死之物，虽杀之亦不死，则成仁取义，必无怛怖于其衷。”在这里，谭嗣同用“以太”说来宣传佛教的轮回报应说，来宣传墨家“兼爱”说，在当时乃是同他的改良主义政治实践密切相联系的。不仅如此，谭嗣同还认为不仅任何人而且任何物体都是有“知”有“灵魂”，所谓“同一大园性海，各得一小分，稟之以为人，为动物，为植物，为金石，为沙砾水土，为屎溺，乃谓惟人有灵魂，物皆无之，此固不然矣。”（第26页）为什么任何物体都有灵魂呢？他的理由很简单，即：“今既有知之谓矣，知则出于以太，不生不灭同焉；灵魂者，即其不生不灭之知也。而谓物无灵魂，是物无以太也，可乎哉？”照谭嗣同看来，当然是不可以的。他这个解释，显然不同于唯物主义的泛神论，而是宗教唯心主义的“万物有灵论”。他自己交代得很清楚，他引述说：“‘人化为羊，羊化为人’，而恶道中有畜生一道。人不保其灵魂，则堕为动物；动物善保其灵魂，则还为人。”他根本不懂得“灵魂”“知”是人的大脑这个物质器官高度发展的机能，而一般物体不可能具有这种属性。否认这一个原则，必然是唯心主义。

在论证人性的善恶时，谭嗣同把“以太”规定为“性”。他说：“其显于用也：孔谓之仁，谓之元，谓之性。”他认为人与一切动植物一样，本性无所谓善恶，“就其本原而成言之，固然其无性，明矣”。为什么呢？因为人与万物一样，都是由七十三种原质配制，如有所谓“性”，也不过是原质之位置与分剂不同的关系，但是“原质”之上还有更为根本性的东西，就是“以太”：“然原质犹有七十三之异，至于原质之原，则一以太而已矣。一，故不生不灭；不生，故不得言有；不灭，故不得言无。”可见

“原质”自身没有“性”，而具体事物之所以有“性”，是因为有“原质之原”即“以太”维系和主宰配制分剂的结果。不生不灭的“以太”构成万事万物永恒不变的“性”，而由于“以太有相成相爱之力，故曰性善也。”这也就是谭嗣同关于人性论的理论基础：天理是善，因为“以太”即“性”；人欲也是善，因为“以太”是“原质之原”。“天理即在人欲之中”，因为万事万物都有“以太”在决定着。既然把伦理道德的属性赋予“以太”，即“仁”“通天地万物人我为一身”，“以太”的精神性、神秘性是显而易见的。

谭嗣同还曾明白地说：“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力。”（第6页）即是说，“以太”“电”只不过是世间粗俗的东西，借用它们的名字来说明“心力”的本质。他认为，“心力”是人的一切行动的基础，是人办事的前提。可是没有办法形容它的形状，只晓得“心力”具有强大不可阻挡之势，其威力虽天地不能与之比拟。他说：“人力或做不到，心当无有做不到者……心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之、毁之、改造之，无不如意。”（《上欧阳瓣董师书》）“夫心力最大者，无不可为。”（第74页）这样把“心力”夸大到无以复加的地步，无怪他极为推崇陆王“心学”和佛教“三界惟心、万法惟识”的主张，不仅把宇宙万物的成毁归于“心力”，而且把改良主义的政治实践的成败也寄希望于“心力”。他认为对于社会领域里的一切不合理现象、专制制度的罪恶根源，“无术以救之，亦惟以心解之。缘劫运既由心造，自可以心解之。”又指出：“盖心力之实体，莫大于慈悲。”只要有“慈悲”的“心力”，即“以

心挽劫者，不惟发愿救本国，并彼极强盛之西国，与夫含仁、言恕、言诚、言絮矩、言参天地、赞化育”。他就是这样主观唯心主义地把“心”膨胀到超过宇宙的东西，成为万事万物的最高无上的主宰。

到此，“以太”的精神性内容已经很清楚，可以用谭嗣同的表述作为结论。他说：

“名曰‘以太’。其显于用也：孔谓之‘仁’、谓之‘元’、谓之‘性’；墨谓之‘兼爱’；佛谓之‘性海’，谓之‘慈悲’；耶谓之‘灵魂’，谓之‘爱人如己’‘视敌如友’；格致家谓之‘爱力’‘吸力’；咸是物也。”“法界由是生，虚空由是立，众生由是出。无形焉，而为万形之所丽；无心焉，而为万心之所感；精而言之，夫亦曰‘仁’而已矣。”（第121页）这样，“以太”是“粗浅之具”的面目已一览无余，而必须“精而言之”地谈到“仁”这个天地万物的最高主宰，进一步看到“仁学”哲学的主观唯心主义的本质。

（2）主观吞并客观——以“仁”排除客观世界的物质基础。

唯物主义认为，外部的世界是客观的，是不依赖于人们意识而独立存在的物质世界。主观唯心主义则相反地认为，外部的物质世界不能离开人们的意识而独立存在，它只不过是我的感觉、意识所造成的现象。谭嗣同哲学就是站在主观唯心主义路线之上的。

他说：“仁为万物之源，故唯心，故唯识”（第7页）。就是只有“心”、“识”才是真实存在，一切都是“心”“识”的显现。

他又说：“一切唯心所造”“唯一心是实”。 “心”

就是自然和社会的主宰和创造的力量。“心”就是佛教唯识宗所谓的“藏识”(或称第八识,或阿赖耶识,或心识)。他认为“佛之所谓藏,孔子所谓心”。但是,无论“心”,或是“藏识”,或是“以太”,都是证明主观精神产生了物质世界,“仁为万物之源”。

谭嗣同在讲到“天地万物之始”时,完全采用了佛教唯心主义的观点。他说:

“其所谓有始者,乃即此器此间,一日一地球云尔。若乃日地未生之前必仍为日地,无始也;日地既灭之后必仍为日地,无终也;以太固无始终也。以太者,亦唯识之相分,谓无以太可也。”(第48页)

他认为“以太”就是佛教唯识宗所谓的“相分”。因为照唯识宗看来,客观世界(器世间)、自然现象(色法)、精神现象(心法)都是“识”所变现,在前七识(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那)又以第八识(藏识)为根本,都依第八识而流转,然后复归第八识。为了论证客观世界万事万物都不能脱离主观意识而独立存在,唯识宗说第八识可以区分为“相分”、“见分”两个方面。“相分”是一种形相,它是“见分”得以实现的对象(认识对象),或称之为“所”;“见分”是一种分别形相的功能(认识能力),或称之为“能”。但无论“相分”(所)或“见分”(能)都不过是第八识的变现,是不能离开第八识独立自存。佛教经典指出:“依彼识所变……变谓识体转似二分,相、见俱依自证起故。依斯二分,施設我法。”(《成唯识论》卷一)“处谓处所,‘器世间’,是诸有情所依处故。……‘阿赖耶识’因缘力故,自体生时,内变为种及有根身,外变为器,即以所变为自所缘,行相仗之而得

起故。……似‘所’缘相，说名‘相分’，似‘能’缘相，说明‘见分。”（《成唯识论》卷三）

一切主观唯心主义哲学的共同主张，就是客体不能离开主体而独立存在，客体都是主体的变现。象笛卡儿的“我思故我在”，贝克莱的“存在即被感知”，阿芬那留斯的所谓“原则同格”，马赫的“存在即是感觉的复合”，以及中国宋朝陆九渊的“宇宙即吾心，吾心即宇宙”，王阳明的“天下无心外之物”，佛教华严宗的所谓“尘（客观对象）不自缘，必待于心；心不自心，亦待于缘。”“尘是心缘，心为尘因。因缘和合，幻象（客观世界）方生。”

（《华严义海百门》）所有这些都同谭嗣同所谓“以太者，亦唯识之相分也”是一个意思。

马克思曾尖锐地指出这种论点的荒谬性，他说：“**主要的事情是：意识的对象不外是自己意识，或对象只不过是对象化了的意识，是自己意识作为对象。**”（黑格尔辩证法和哲学的批判）

谭嗣同以佛教的唯心主义宇宙观，为我们描绘了一幅“颠倒循环”的宇宙生灭轮回的图画。他说：“即彼藏识，亦无生灭。……此生所造，还入藏识，为来生因。因又成果，颠倒循环，无始沦湮，沦湮不已，乃灼然为天地万物矣。”他把宇宙万物都看成人的主观的“识”所创造，即“仁”的变现；客观世界不是独立于人的主观意识之外，只是作为主观认识的对象而存在。以主观吞并了客观，从而否定世界的物质基础。

其次，我们再从谭嗣同如何混淆和抹煞物质与意识的界限方面，来看他的哲学的主观唯心主义的本质。

他说：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，

皆指出所以通之具。”（第6页）

又说：“以太之用而可征者，于人身为脑。……于虚空则为电。……脑其一端，电之有形质者也。脑为有形质之电，是电必为无形质之脑。人知脑气筋通五官百骸为一身，即当知电气通天地万物人我为一身也。……彼己本来不隔，肺肝所以如见。学者又当认明电气即脑，无往非电，即无往非我，妄有彼我之辨，时乃不仁。”（第11页）

由此可见，谭嗣同把物质和意识的关系比喻为“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑，”而实际上则是“无往非电，即无往非我”，即是说两者在本质上是一致的。换句话说，物质是有形质的意识，意识是无形质的物质，两者并没有本质的区别。这两者无差别的同一体就是“以太”，也就是“仁”，因为“以太”不过是借来说明“仁”之所以通的“粗浅之具”。更进一步也可以肯定“仁”就是灵魂”，因为“无往非电，即无往非我”，“通则必尊灵魂，平等则体魄可为灵魂”，“通之象为平等”。这样，到了最后，“仁”这个主观的精神的独一无二的主宰作用才更明显：“仁一而已，凡对待之词，皆当破之”，“不生不灭，仁之体”，“夫仁、以太之用，万物由之以生，由之以通。”他的主观唯心主义的公式就是：仁（以太）——通——平等。

谭嗣同的哲学并不是客观唯心主义，是因为他所谓的“仁”乃是强调自己的“仁人之心”，与康有为认为每个人都具有“不忍人之心”的说法有相似之处，都不是指离开自己意识而独立存在的客观精神本体，是主观吞并了客观，这也是主观唯心主义的一般特征。

（3）“行之不能及知”——相对主义的认识论

在解决哲学的基本问题的第二方面，即人们的意识是否能够如实反映客观世界的问题上，谭嗣同是否定的，即主张不可知主义，从而导致唯心主义的认识论。

谭嗣同否认人的认识是从外界而来，而主张认识是人的头脑里固有的。他说：“天地间亦仁而已矣，无智之可言也。”他极力强调人的主观的“仁”，“仁之至，自无不知也。”即是说，一个人只要具有“仁”，也就知所不知，或者说智慧是由“仁”所产生的。

他又说：“仁者必有勇。”为什么人的手足能保护头目，子弟能保卫父兄？这是“出于固然”，也就是与生俱来的。“义”“信”这些道德认识，亦同样如此：“知痛痒，知捍卫，吾知其非外假也，非待设心而然也，非有欲于外之人也。”他把一切的伦理信念和品德，都看作是人的自然本能，不是从外而来，显然这是继承孔孟的主观唯心主义的“良知良能”的观点。谭嗣同强调“仁”能够产生一切的道德认识，目的是说明人与人的心是相通的，平等是天然合理的，而反对亲疏等级的不相通的封建传统观念。

谭嗣同认为人的思维器官固有着意识，大脑就是佛教唯识宗的“藏识”，一切认识都是从“藏识”发出来的。他说：“其动者，意识也；大脑之用也。为大脑之体者，藏识也。”这个包藏意识的先天性大脑之体，就是“仁”，就是主观精神。他的思维路线是从我到物的主观唯心主义的路线，是荒谬的。

谭嗣同在认识论上还极力否定“行”的作用，否定感性的认识。他有一段极为典型的话。他说：

“是行有限，而知无限；行有穷，而知无穷也。且行

之不能及知，又无可如何之势也。手足之所接，必不及耳目之远；记性之所含，必不及悟性之广；权尺之所量，必不及测量之确；实事之所丽，必不及空理之精；夫孰能强易之哉？”（第86页）

谭嗣同是否认实践产生认识的，反而明确主张“行之不能及知”，说这是必然规律。恰恰相反，照唯物主义看来，不行就不能知，任何离开实践的认识只能是胡思乱想而决不是真知，这才是必然的规律。当然，这种“行”，不是道德的践履，而必须是社会实践。其次，谭嗣同是极端轻视实践的，他所谓“是行有限，而知无限；行有穷，而知无穷也。”又说，“吾贵知，不贵行也。知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也。”这实际上是把“行”和“知”绝对割裂开来，殊不知有行才有知，行无限则知才能无限，否认在实践基础上产生认识，必然导致贵知不贵行的结论。谭嗣同所以这样看法，是因为他认为“昧于体魄之说，中国一切诬妄惑溺，殆由是起矣。”他甚至认为将来的人是“纯用智，不用力”，“纯有灵魂，而无体魄”，这当然是神秘主义的幻想。可见尽管象谭嗣同这样慷慨激昂的改良主义左翼，也只能是言语的巨人、行动的侏儒，自始至终是轻视革命的实践的。再次，他抬高理性认识而贬低感性认识，而不知理性认识脱离感性认识，将是无源之水，无本之木，所谓“空理之精”“悟性之广”，那只能是一句空话。“**如果以为理性认识可以不从感性认识得来，他就是一个唯心论者。**”（《实践论》）谭嗣同正是这样一个唯心论者。谭嗣同更进一步从否定感性认识的作用，而达到相对主义和不可知主义。他认为世界万事万物无穷无尽，仅凭人的五官是不可能认识穷尽的。他

说：“眼耳鼻舌身所及接者，曰色声香味触五而已。以大法界虚空界众生界之无量无边，其间所有，必不止五也明矣。仅凭我所有之五，以妄度无量无边，而臆断其有无，奚可哉！”他的回答是：“恃五以接五，犹不足以尽五，况无量无边之不止五！”所以，五官的认识能力是有限的，相信五官，是“其愚惑也滋甚”。同时，客观事物不仅因数量之多而无法认识，而且人们的感官也是不可靠的，即使认识某些事物也仅仅是假象，真正本质是不可知的。他断定“且眼耳所见闻，又非真能见闻也。眼有帘焉，形入而绘其影，由帘达脑而觉为见，则见者见眼帘之影耳，其真形实万古不能见也。……耳有鼓焉，声入而肖其响，由鼓传脑而觉为闻，则闻者闻耳鼓之响耳，其真声实万古不能闻也。”为什么眼耳只能认识眼帘之影、鼓肖其响，而真形真声却万古不见不闻呢？据说是因外界事物发展变化极其神速，没有相对静止的一面，所以人们的感官是永远把握不住它们的。他从感性认识的相对性，达到不可知主义和相对主义，不知道感性认识虽然是相对的，但相对之中有绝对，即感官所反映的毕竟是这一事物的自身，而决不会是另外一个事物。把事物的现象与本质割裂开来，把感性认识和理性认识割裂开来，必然不可能认识事物。他所谓“悬虱久视，大如车轮；床下蚁动，有如牛斗”，是歪曲事物认识的典型。他甚至主张必须做到“不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧”，这样露骨排除感性认识，闭目塞听，还有什么“真理乃日见乎前”呢？这种带有神秘主义的宗教哲学，既不能正确反映客观世界，更谈不上改造客观世界。他根本不懂得“任何知识的来源，在于人的肉体感官

对客观外界的感觉，否认了这个感觉，否认了直接经验，否认亲自参加变革现实的实践，他就不是唯物论者。”

（《实践论》）谭嗣同侈谈什么“空理之精”“悟性之广”，必然是断送正确认识世界的可能，而导致资产阶级改良主义的失败。正象鲁迅所指出的：“单关在玻璃窗内做文章，研究问题，那是无论怎样的激烈，‘左’，都是容易办到的；然而一碰到实际，便即刻要撞碎了。”（《二心集》）谭嗣同对封建专制主义的激烈批判，对光绪皇帝的感恩戴德，对袁世凯的绝对信任，以至自己最后碰得头断血流，与他的主观唯心主义认识论恐怕不是没有关系的。尽管戊戌变法的改良主义运动在当时的历史条件下仍带有积极的进步的性质，然而由于民族资产阶级的先天不足和它特有的妥协性，害怕人民群众甚于害怕封建统治势力，因而不可能从人民群众那里获得力量的支持，只能从主观精神里寻找力量的源泉，似乎只要有一种神秘莫测的伦理精神就能维系、创造自然界和社会里的一切。从认识论根源来说，正如马克思所指出的：“**结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的感性的活动本身的。**”（《关于费尔巴哈的提纲》）这就是说，象谭嗣同这样的唯心主义者，重视精神方面的能动作用，但却把精神作用夸大到足以创造一切的地步，用主观战斗精神去指导资产阶级改良主义的实践，结果“仁学”哲学成为“**一朵不结果实的花，然而却是生长在活生生的、真实的、强大的、全能的、客观的、绝对的人类认识这棵活生生的树上的一朵不结果实的花。**”（列宁：《谈谈辩证法问题》）

三、谭嗣同的“日新变化”的发展观

谭嗣同的“仁学”哲学虽然是主观唯心主义的思想体系，但在其总体内所渗透的“日新”“生灭变化”等辩证法因素，却是具有时代的积极的意义。他的发展变化观固然是抽象的、表面的，最后仍堕入以相对主义为特征的形而上学的窠臼，不过这时强调“变”的观点，对于打击封建顽固派长期坚持“天不变，道亦不变”的传统观念，为资产阶级要求变法维新，提供了可能提供的理论武器。

他提出的“仁”“以太”为核心的宇宙观，是把宇宙间万事万物统一于“仁”这个精神力量之下，而“仁”“以太”是体无而用有的，这个“用”或者说其属性就是“通”。他特别强调“仁以通为第一义”，“一通则矣，通则仁矣”。其所以“托言以太”，就是因为“以太”可以“通天地万物人我为一身”。即是说，他所谓的“通”，是抽象地猜测到宇宙间事物与事物之间普遍联系和相互制约的辩证关系，即“相维系不散去”、“牵一发而全身动”的关系。

谭嗣同认为“通有四义”：“中外通”，反映出新兴资产阶级要求中外贸易自由，与西方资产阶级国家相互沟通和协作；“上下通”，要求取消封建专制和等级制度，依照“君民共主”的精神实行理想的“君主立宪”的政治；“男女内外通”，就是取消封建男尊女卑的制度，废除三纲五伦的名教；“人我通”，必须做到“无人相，无我相”，休戚相关，泯灭利害冲突。如能达到这四方面的“通”，“通之象为平等”，就是消除一切差别阻隔，成为混然一体即“道通为一”的大同的理想境界。

从世界来说，“异域如一身”，彼此绝不是孤立隔绝的，相反，表面似毫不相干的事物都是息息相关的。谭嗣同指出：“我们以为远，在邻视之，乃其邻也；此邻以为远也，在彼视之，亦其邻也。衔接为邻，邻邻不断，推之以至无垠，周而复始，斯全球之势成矣”。“地球之邻，可尽虚空界也，非有隔也。”就是说，无论这个国家与另一个国家，或是国家与国家之间有“虚空界”，但都是相通相联结的一个整体，不是相隔绝的。因为从这个国家看是很远，可是从我的邻国看却是它的邻近的国家，我这国家可以通过邻国与之发生关系，实际上也就成了自己的邻国。所以，邻国与邻国的地位，只是相对的；远近也是相对的，而不是绝对的。这样就批判了封建顽固派闭目塞听、“一叶障目不见全貌”的鸵鸟政策，提出效法西方的政治和经济的措施，这无疑有一定的进步意义。

谭嗣同又指出：人们只看到事物之间的不同方面，忽视了不同事物之间又是同一的：“殊则不复同，而不害其为同”；“百则不复一，而不害其为一”。事物是存在着众多的差别，但差别仅是相对而言。在众多的差别性之中却含有共同的东西。即是说，差别性与共同性是相互联系相互比较而存在，而绝对不是相孤立相割裂的。这当然是符合辩证法的原理。不过，在谭嗣同这里，事物的差别性仅仅是指表面现象的差异，而其同一则是统一于精神性的“以太”，并且他过分强调事物相“通”的一面，以至到最后否认事物的本质差别，成为相对主义。这种相“通”的观点，应用于社会领域，反对等级差别和贵贱亲疏，要求通商贸易，固然有其进步的一面，但忽视以至否认人与人的阶级差别以及中国是被压迫被侵略者和帝国主义是压迫

侵略者之间的根本差别，则是极其错误的。

其次，谭嗣同的辩证法思想还表现在肯定事物都是运动、变化和发展的，这就是他的“日新”变化发展观点。他接触到一些宇宙物种进化的粗浅知识，抽象地承认历史进化论的思想。他说：“见万年前之僵石，有植物动物痕迹存其中，大要与今异。天地以日新，生物无一瞬不新也。”自然界的变化是异常缓慢的，但它的发展变化则是绝对的。他能从万年前的僵石看出与今日的动植物大不相同，并且肯定天地以日新，这无疑是正确的观点。他说：

“天地万物之始，一泡焉耳。泡分万泡，如熔金汁，因风旋转，卒成园体。日又再分，遂得此土。遇冷而缩，由缩而干；缩不其度，凸凹其状，枣暴果膜，或乃有纹，纹亦有理，如山如河。缩疾干迟，溢为洪水；干更加缩，水始归墟。沮如郁蒸，草蕃虫蛸，譬他利亚，微植微生，螺蛤蛇龟，渐具禽形。禽至猩猩，得人七八。人之秀聪，后亦胜前。”（第47页）

这些大体上是符合科学观点的。不过他的归结是：“恩怨纷结，方生方灭，息息生灭，实未尝生灭。见生灭者，适成唯识。”又把这些纳入其佛教宇宙发生论的范围。但是，我们如果剥去其唯心主义的外壳，从这里迸发出来的辩证法闪光，还是值得肯定的。这就是他认为宇宙间的物种是由低级到高级，由简单到复杂的发展过程，而且有生命与无生命的物种是相“通”即相转化的，这实际上既否定了上帝创人的唯心主义观点，也否定了形而上学认为宇宙一形成就一切物种具备、发展完全的观点。尽管谭嗣同自己不意识到这一点，结论只能是这样。

出于资产阶级变法维新的政治需要，谭嗣同充分相信

事物发展变化的绝对性。没有“日新”变化，就没有事物的自身，就没有宇宙的一切。他说：

“反乎逝而观，则名之曰‘日新’，孔曰‘革去故，鼎取新’，又曰‘日新之谓盛德’，夫善至于日新而止矣，夫恶亦至于不日新而止矣。天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？四时不新，何以寒暑发敛之迭更？草木不新，丰缡者歇矣；血气不新，经络者绝矣；以太不新，三界万法皆灭矣。”（第34页）

如此热情歌颂事物变化发展的趋势，肯定新陈代谢是宇宙间不可抗拒的规律，乃是他的辩证观可能达到的水平。

因此，谭嗣同认定，“天以新为运，人以新为生”。从自然界到社会领域，事物的发展是无限的，变化是绝对的，就如流水之势，一逝而万古不合。事物在运动中变动不居，在时间过程中除旧布新，日新月异，千变万化，昨日已飞快转为今日，今日亦已蕴藏转化为明日的因素，息息相通，生灭流转，所谓“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也；亦日新之故也。”谁如果不承认时光的往来更迭飞速流转，就要被时代抛弃，真是今日神奇，明日腐朽，风驰电掣的时代特点是任何人都不能回避的。

谭嗣同批判了那些封建顽固派因循守旧、执着不变的荒谬观点。他说：“君子之学，恒其动也。…夫善治天下者，亦岂不由斯道矣！”既然万事万物这样日日代变，时时更递，“独何以居今之世，犹有守旧之鄙生，断断然曰不当变法，何哉？”他大声疾呼，要那些顽固派睁开双眼看一看今天的世界，科学技术的兴起，机械制造的运用，什么电报、火轮，什么机器、铁道，诸如此类，一日可兼

十数日之程，一年可办十数年之事，一世所成就可抵数十世，难道还能等待蜗牛爬行吗？他沉痛地哀叹，中国将要亡于“静”啊！将要亡于“好古”啊！指出：“欧美二洲，以好新而兴；日本效之，至变其衣食嗜好。亚非澳三洲，以好古而亡。中国动辄援古制，死亡之在眉睫，犹栖心于榛狁未化之世，至于今熟视无睹也者。”就是说，顽固保守派是生活在今天而思想却如同未开化的猿猴一样，这确是一种极辛辣的讥讽。甚至他责问他们，古而可好，又为什么要做今天的人呢？何必不自杀去追随古人，反而鼓辅颊舌争论古今长短呢？谭嗣同非常轻视这批不识时务的保守顽固派，认为他们反对“器变道亦变”的变法政治运动，只不过如螳臂阻挡车轮，没有什么了不起的，最终顽固派只能自断生机成为“极旧极敝残朽不灵”的一堆废物而已。

但必须指出，谭嗣同在肯定事物的绝对变化的同时，却否定事物的质的规定性，即事物相对静止的一面。“一切过程的常住性是相对的，但是一种过程转化为他种过程的这种变动性则是绝对的。”（《矛盾论》）谭嗣同恰恰把事物转化过程绝对化，抛弃常住性的一面，导致相对主义。

他说：

“昨日之天地，物我据之以为生，今日则皆灭；今日之天地，物我据之以为生，明日则又灭。不得据今日为生，即不得据今日为灭，故曰，生灭即不生不灭也。”

这样，因为绝对的变化发展，生灭就等同于不生不灭，他完全不懂得“天地”既具有生灭的绝对的一面，又有不生不灭的相对稳定的一面，否则事物就不成为其事物。相对和绝对是辩证的同一，不可分割的。相对和绝对的关系

乃是辩证法的精髓，抛弃了它，执其一端，必然堕入或是相对主义或是绝对主义的形而上学泥坑。谭嗣同也正是从这里达到不可知主义，例如：“日析为时，时析为刻，刻析为分，分析为秒忽，秒忽随生而随灭，确指某秒忽为今日，某秒某忽为今日之秒忽，不能也。”不仅时间是如此，人的本身也是如此。人是由四体五官而至筋骨血肉，进而可分析至质点，又各有无数之分，“穷其数可由一而万万也。”但是，那一分是我呢？“今试言某是我，谓有一是我，余皆非我，则我当分裂。谓皆是我，则有万万我，而我又当分裂。”因此，他的结论是确指“我”，是不可能的。其实，这是违反辩证法的相对主义。照辩证法看来，事物变化固然是绝对的，但是在量变过程中，总是显出相对静止的面貌，所以才可以被人们认识。今日在没有转化为明日之前，还可以近似的确定某秒忽为今日之秒忽。虽然是相对的近似的，但它是客观存在和可以认识的。只有那种把今日和明日绝对割裂开来或完全同等起来，才感到事物变化的不可理解。谭嗣同的相对主义更进一步是否认事物的一切差别，认为“日夜相代乎前”实际上没有“日”“夜”的区别，方生方死则没有生死，生灭变化就是不生不灭。看来真理向前多走一步即成谬误，他从主观辩证法导致形而上学也并不是奇怪的。

谭嗣同并不否认事物内部的矛盾性，但他从相对主义出发，主张从主观上泯灭一切矛盾，就是所谓“辨对待”乃是为了“破对待”。

他的“辨对待”就是承认矛盾对立面之间存在着互相依存、互为前提的关系，“虚空有无量之星日，星日有无量之虚空，可谓大矣，非彼大也，以我小也。有人不能见之

微生物，可谓小矣。非彼小也，以我大也。”这就是承认大与小是相比较而存在的，而不是绝对的大或小。“有此则有彼，无独有偶焉。”就是承认事物都是可以一分为二，都可以构成矛盾的对立双方。但是，谭嗣同认为这种区分事物矛盾对立面的“辨对待”乃是不正常的，矛盾现象仅仅是事物的假象，他称之为“瞞”。他认为只有从主观上彻底“破对待”才是认识的最高阶段。他把人的认识区分为：辨对待的辨学，是人们认识的开始；在辨学算学基础上的格致学，是人们认识的中成；而“破对待”的佛学，乃是人们认识的最高阶段。他虽然观察到自然、社会领域的矛盾差别的现象，却又迴避、掩饰以至企图从主观上抹杀、泯灭矛盾。他从佛教唯识宗的根本立场，一再宣扬：

“三世一时”“一多相容”的相对主义。他说：“此即彼，彼即此”；“我相除，同弃泯，平等出”；“众生因我而异”。他认定只要坚持我的主体，世间没有什么大小，即我视大为大，视小为小。而看待事物的变化，则是“任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未尝逝。真理出，斯对待不破以自破。”

事物的矛盾对立面也是有斗争的，这种斗争是事物变化的原因，谭嗣同也自发地猜测到这一辩证原理。他说：

“日新乌乎本？曰：以太之动机而已矣。独不见乎雷乎？虚空洞沓，都无一物，忽有云雨相值，则含两电，两则有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取，而奔崩轰发焉。”这里讲的异同攻取，是对矛盾对立面斗争的臆测，是正确的，但他并不认为矛盾斗争的结果是一方克服一方，而认为最终是调和、循环，以至矛盾的消失。他称这种情形叫做“但有循环，都无成毁；但有变易，复何

存亡。”我们说，具体事物是有成毁的，就是矛盾因斗争而转化。如果具体事物没有从发生到死亡的过程，那么推演到社会制度，就可以得出为封建专制制度辩护的结论，这当然是谭嗣同所不曾意识到的。如果转化是简单的循环，那么历史发展就只能是一句空话。所以，谭嗣同归根结底是要从主观上消除矛盾，“有迹者沟之而无迹，有间者强之而无间，有等级者通之而无等级。”但是他不仅是形而上学者，而且是历史唯心主义者，他既不懂有“等级”的根源，更不可能找到“无等级”的途径。资产阶级作为当时上升的阶级力量，还有点勇气承认事物的矛盾差别，但仅仅是一点猜测，而其最为适用的理论武器则是形而上学的庸俗进化论，承认渐变，承认改良，否认革命，这一根本特点在谭嗣同也不例外。

四、谭嗣同对封建名教“冲决网罗”的批判精神

谭嗣同的社会政治思想的最大特色，是在于把斗争锋芒直接指向封建社会的专制制度。他所谓“冲决网罗”的口号，是以批判的武器对准名教纲常等封建性上层建筑进行冲击，尽管这种“冲决网罗，即是未尝冲决网罗”，又由于他的“仁学”宇宙观所决定的唯心史观，批判的不彻底性乃是必然的，甚至某些论点还是十分荒唐可笑的，但他那激烈言词、勇猛姿态，到底活现出新兴资产阶级初登舞台生气勃勃的面貌。

谭嗣同曾直言不讳地提出“冲决君主之网罗”，目的在于否定封建君权，倡导资产阶级的民主。他继承了前人思想中的所谓“民贵君轻”“民本君末”的概念，论证了封建专制制度的不合理性。他追溯“君”的起源，并不是

有人类就有的，更不是什么“君权神授”，什么由“天”所命“以制天下”的。他说：

“原夫生民之初，必无所谓君臣。各各不能相治，于是共举一人爲君。夫曰共举之，亦必可共廢之。故曰君也者，爲天下辦事者，非竭天下之身命膏血供其驕奢淫縱者也。”（第322頁）

這大概是資產階級反對封建專制制度的共同方法，就是首先從輿論上剝奪封建君主的“君權神授”的神聖外衣，使君主“挾一天以壓制天下”的精神法寶失去效用，從而激勵人民反對封建君統的勇氣，這在當時無疑是進步的。再則在那“君爲天子”的時代里，發揮了“君之與臣，名異實同”的思想，提出君由民擇、民可廢君的观点，就使二千多年維護封建專制的“尊君卑臣”的倫常完全失去理論根據，把資產階級比較完全意義上的要求民主的概念第一次揭示了出來，這與康有爲、梁啟超只敢談論“民權”不敢提及“民主”，確實有激進之處。梁啟超曾說過：“當時并盧梭《民約論》之名亦未夢見，而理想多與暗合，非思想解放之效不及此。”（《清代學術概論》）譚嗣同這種在國家起源問題上的類似“民約論”的主張，正是爲改良主義運動製造輿論，這一點必須予以肯定。

譚嗣同把否定君權作為反對維繫封建制度的精神枷鎖即封建名教三綱五倫聯繫起來，重點揭破三綱五倫的首要部分即“君綱”的不合理性。他以全民代言人的身份，大力控訴封建名教的危害：幾多罪惡假借“名教”的清規戒律得以暢行無阻。他說：

“俗學陋儒，動言名教，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議。嗟呼！以名爲教，則其教已爲實之

宾，而非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒是酷焉矣。君以名桎臣，官以名辄民，父以名压子，夫以名困妻。……”（第14页）

他还把批判锋芒指向程朱为维护名教纲常而鼓吹的“去人欲，存天理”的反动说教，他说：“世俗小儒，以天理为善，人欲为恶，不知无人欲尚安得有天理。”（第16页）这完全是继承了王夫之和戴震的批判传统的。他这种言词激烈而击中要害的批判，不能不引起那些拥护当时社会秩序的封建统治集团的疯狂仇视和攻击。洋务派官僚张之洞说三纲乃是“天不变道亦不变之本也，”“此其不可得与民变革者也。”他断定君臣之纲不可废，“民权之说不可行”。他更而咬牙切齿地警告：近日微闻有公然创废三纲之义者，“怵心骇目，无过于斯”（《劝学篇》）果然，在谭嗣同被清政府处死之后，张之洞即撕去其赞助变法的假面具，亲自捕杀另一维新志士、谭嗣同的挚友唐才常，而充分暴露其凶残的本质。另一封建卫道士也大肆攻击“民权”思想。他说：“夫有君斯有国，有亲斯有种，有师斯有教……然而保国不以君为本，则民主民权之义起而父子同权矣……此大乱之道也。”（王仁俊：《正学叙言》）

与之相反，谭嗣同认为废除三纲五伦不是大乱之道，而是变法维新的必由之路。他指出：“今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉！”他还进一步暴露封建社会的上层建筑法律、政治、文化、道德，都是为君统服务的本来面目，提出天下已变成封建君主的私产，而三纲五伦之名教已变成刑罚制度的准则，都是为君主一人的方便，这样士农工商被“网罟”，

利权被侵夺，手足被束缚，还有生气吗？谭嗣同认为唯一可解救之法就是“废君统，倡民主”。同时，他主张把“朋友”一伦保留下来代替其他四伦，作为新的道德规范。他说：

“五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎！……所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰节宣维意。总括其义，曰不失自主之权而已矣。”（第66页）

他天真地认为君臣、父子、夫妇、兄弟之间都是朋友关系，因为朋友是没有利害冲突的，殊不知这正如恩格斯批判费尔巴哈时所指出的，这种朋友关系显然是资产阶级的概念，是在交易所内“追求幸福意向”的朋友关系罢了。

谭嗣同对于封建名教的批判虽然很激烈很尖锐，但由于他的阶级立场的妥协性，以及由于他的“仁学”宇宙观是贯串于自然界和社会历史领域诸方面，因而决定他的历史唯心主义显得特别突出。

封建社会制度在中国二千多年的罪恶统治和人民长期苦难生活的根源究竟是什么？照历史唯物主义的观点，这是由于封制性的生产方式而决定的地主阶级对于农民的剥削和压迫而造成的，因此要想改变封建专制制度只有彻底改变封制的经济基础，推翻封建政权。但是谭嗣同却认为，封建社会历史和人类苦难的根源，竟然是因“秦政”“荀学”所造成的不幸和错误，而封建君权即政治制度是由于人们主观上制作“名教”的结果。这不仅是反对法家的错误观点，而且从人们的意识形态去寻找政治和经济制度的根源，是一种倒果为因的说法，当然不能认识社会历史的本质。他甚至荒谬地认为，中国封建社会的罪恶，乃是由

“众生中之业力所感召而纠结”，把君主的暴政竟归结要由“愚昧百姓”的“业力”负责，那还有什么办法呢？在谭嗣同看来，解决封建社会的制度当然不是“造反”，即物质武器的批判，而是只要“正在上位人之心”，就可以拯时救弊，废除三纲五伦的“名教”，就可以轻而易举地改变一切社会制度和社会秩序。无怪这些戊戌变法的君子们死死抱住两个最大的封建权威，一个是孔子的理论权威，一个是皇帝的政治权威，想利用他们的旗号来演出历史的新场面。所以，谭嗣同一方面大谈“仁人之心”，以孔教路德自期，另方面把希望寄托在光绪皇帝的身上，一当“圣主恩诏”变法，就急急忙忙“扶病入觐，奏对称旨”，自叹真是“喜出望外，绝处逢生，皆平日虔修之力，故得我佛慈悲也。”资产阶级改良派“跪着造反”，与资产阶级民主派的革命，两者相去很远，本质上是区别的。

资产阶级改良派与资产阶级民主革命派的本质区别，就在于后者要以革命手段推翻封建王朝，从而可以建立新的生产方式，而资产阶级改良派则是反对革命，主张在资产阶级与封建地主阶级妥协的基础上进行点滴改良，这就最终维护了封建制度，保护旧东西免于死亡，在本质上是反动的。谭嗣同虽然对封建君权有激烈的批判，但他并不主张绝对地否定君权，只希望换一个英睿“圣主”，实行“君民共主”的立宪政治，封建地主阶级得与资产阶级分享政权的经济利益，如此而已。激烈的言词终究没有得出革命的结论，乃是他的阶级妥协性和世界观所决定的。

在谭嗣同看来，中国的“大劫”乃是“人心制造而成”的，唯有“以心挽劫”，“向人涕泣陈诉，恻怛沉痛”，“以慈悲化机心”，就可以感动封建统治阶级，实行自上而

下的变革；而不必和可以避免象法国那样“血流全球”的革命。他根本不懂得阶级斗争是你死我活的，妄想以他的“仁学”去改造世界，怎能不以失败而告终？这是历史唯心主义必然获得的结果。

作为新兴的资产阶级，总是要求发展工商业，开拓内外贸易，要求向西方资本主义国家学习，这里就碰到对于帝国主义的认识问题。谭嗣同认为通商是“相仁之道”，主张与资本主义国家相“通”，即在平等基础上发展贸易通商的事业。但是，他对帝国主义以通商为名进行经济侵略是识别不清的，产生一些天真而错误的幻想。他说帝国主义是“以通商仁我，我无以仁彼，既足愧焉。”既然中国没有力量与之通商，那么只好出卖中国神圣领土蒙古新疆青海给帝俄，“犹可结其欢心”，或者建议列强共同修筑一条欧亚铁路，使中国、朝鲜、土耳其、波斯等被压迫的国家可以“戢戢相依，托余生于铁路”。这些极其荒唐的想法，与他们标榜的“变法自强”、“爱国图存”的口号显然是相违背的，也是他的“仁学”世界观主观唯心主义地规定“视敌如友”、“爱人如己”的必然逻辑，说明在对待帝国主义这样头等重大问题上，超阶级的“仁”起着多么反动的作用。

谭嗣同还把改良主义的希望寄托在帝国主义的身上，主张假借外力以实行变法。他说：“甚矣病夫之累人，而各国遭遇之苦诚有不幸也！然而为各国计，莫若明目张胆，代其革政，废其所谓君主，而择其国之贤明者为之君主，如墨子所谓‘选天下之贤者立为天子，’俾人人自主，有以图存，斯信义可复也。”可见，他虽然立志中国的改革事业，但他并没有找到改革的途径。对内他要以“恻怛沉

痛”哀求光绪皇帝实行自上而下的变法，对外则幻想帝国主义势力“代其革政”，这不仅说明资产阶级改良派完全没有独立自主的力量和信心，而且决定其改良主义道路是走不通的。在甲午战后，谭嗣同等人特别热衷于联络英日两大帝国主义的势力，以抵制有帝俄撑腰的后党势力，这在本质上与卖国主义路线有多区别呢？难道不是与他们改良派标榜“爱国图存”的动人口号背道而驰吗？

马克思曾指出：“每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益。抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想。”（《德意志意识形态》）

谭嗣同就是以“发大心，誓拯同类”的“圣人”面目出现，他的“仁学”哲学思想就是以普遍性的形式掩盖其资产阶级的狭隘利益的。

他表示同情人民，但又不能充分认识到人民不是单纯的“怜悯”的对象，而是推动历史前进的伟大力量。他在太平天国运动被清朝镇压之后，说：“洪杨之徒，苦于君官，挺而走险，其情良足悯焉。”似乎他对起来革命的农民所遭受的苦难和压榨有着一定的了解，但也仅仅把劳动人民作为“悯”的对象。究竟是奴隶们创造历史呢，还是英雄豪杰包括象康有为、谭嗣同自己这些人创造历史呢？他说：“志士仁人求为陈涉杨玄感，以供圣人之驱除，死而无憾焉。”看来他好象是同情农民起义，不怕得罪“圣人”的；但由于剥削阶级的本性，一当人民群众违反资产阶级的意志时，他就敌视人民而镇压人民。他一再反对出于爱国热忱的人民起来惩罚那些披着传教士外衣而无

恶不作的帝国主义分子并打碎他们设立的教堂的革命行动，诬蔑这是“亡国之民”“挟忿寻仇为务，多见其不自量”。他在创办煤矿时，首先想到的是“若愚民梗阻，谭嗣同则能设法开导而弹压之。”他也多次建议地方举办“团练”之类组织，目的在于“联合众力，官兵上下，通为一气，相维相系，协心会谋，则内患其可以泯矣，人人之全体其可以安矣。”可见在他心目中，害怕“内乱”甚于“外侮”。这些远离人民群众的资产阶级改良派在一定历史条件下固然有其进步的一面，而其反动性的一面同样从其脱胎时就存在的，因此任何无批判的肯定是极其错误的。谭嗣同即使在近代史上曾起过进步的作用，然而时代发展到了今天，已不能与戊戌时期同日而语。在三十年代，反革命修正主义分子陈伯达妄图发挥谭嗣同“仁学”，以为其反革命修正主义路线服务，为其投降日本帝国主义作辩护，这是必须批判的。

第五节 资产阶级启蒙思想家严复的哲学思想

一、严复对封建“中学”、“旧学”的批判和对资产阶级“西学”、“新学”的传播

严复（公元1853—1921年），福建侯官（今福州）人，原名宗元，字又陵，后改名复，字几道。十四岁考入洋务派举办的福州水师学堂，学习英语、船舶驾驶和自然科学知识，成为该学堂的第一届毕业生。毕业后被派往英国留学。三年后，归任北洋水师学堂总教习（教务长）、总办（校长）等职。

继鸦片战争、中法战争遭到失败之后，1895年腐败的清政府又在中日甲午战争中遭到惨败。帝国主义加紧了中国的侵略和掠夺，使中国日益沦为半封建半殖民地。各帝国主义国家纷纷在中国划分其势力范围：沙皇俄国划定东北，德国划定山东，英国划定长江流域，法国划定西南，日本划定福建。民族危机日益严重。“救亡图存”的爱国浪潮席卷全国。在这股强大的爱国浪潮的推动下，严复奋笔疾书，在天津《直报》上连续发表文章，探索御外救国的主张。他认为“日本以寥寥数舰之舟师，区区数万人之众”，（《原强》）同中国交战，而中国却屡战屡败，丧师失地，刚刚建成的一支海军也被击毁。这是因为中国“民力已隳，民智已卑，民德已薄”。所以当务之急在于“鼓民力”、“开民智”、“新民德”。所谓“鼓民力”，就是要首先禁食鸦片，去掉女子缠脚的恶习。所谓“开民智”，就是要人们从封建文化的桎梏下解放出来，接受西方资产阶级的文化。所谓“新民德”，就是要提倡资产阶级的民主、自由、平等。

“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。”（《新民主主义说》，《毛泽东选集》第655页）封建的文化是封建政治和经济在观念形态上的反映，是为巩固封建制度服务的。几千年来的封建文化即“中学”、“旧学”贯穿了一条尊孔读经的黑线。在这种情况下，对封建制度的批判，必须从对封建文化即“中学”、“旧学”的批判开始。严复以愤怒的笔调，控诉了封建文化的罪恶。“垂髫童子，目未知菽粟之分，其入学也，必先课之以学（大学）、庸（中庸）、语（论语）、孟（孟子）”强迫年幼的儿童死背硬记四书五

经之类的东西。叫他们学会“执简操觚”的礼仪，先生教给学生做八股文的“死法”，而学生则“剽窃以成章。”这样一年复一年，江河日下，“适足以破坏人才”。（《原强》）他认为，二千年来“旧学”培养出来的人都是“徇利禄，守阙残”的庸人。“旧学”的主要内容就是以儒家经典和宣扬旧礼教为中心的八股。因此他又把主要矛头指向八股。他列举了八股科举的三大害处：“一害曰锢智慧”，“二害曰坏心术”，“三害曰滋游手”。（《救亡决论》）“使天下消磨岁月于无用之地，堕坏志节于冥昧之中，长人虚骄，昏大智，上不足以辅国家，下不足以资事蓄，破坏人才，国随贫弱。”（同上）如果这个问题不解决，“虽练军实，讲通商，亦无益也。”

严复大声疾呼：“痛除八股而大讲西学”。（同上）八股之学早一日废除，国家的情况就早一日改变。如果继续因循守旧，势必“行将无及”，造成亡国的危险。严复讲的西学，就是西方资产阶级的治政经济文化。学西学干什么用呢？为了用来富国强兵，抵御外国的侵略，使中国能“发奋”改变贫弱的状况，成为强大的国家。这同洋务派搞的“洋务运动”是不同的。洋务派虽然开设几间工厂，购买几只兵舰和一些新式武器，目的是自己为了榨取人民更多的脂膏以充实私囊，并用外国的武器镇压国内人民的反抗，而对外则是阿谀逢迎，屈意投降。

当时人们存在着一种想法，认为西方资产阶级国家用武力侵略中国，是不共戴天的仇敌，为什么还要向西方学习呢？严复指出：要把自然科学本身与运用自然科学来进行侵略扩张的帝国主义分子区别开来，他打个比方说：不能因仇人拿刀子，就叫家里的人不要手执寸铁，也不能因

为仇家广积粮食，就禁止自己的子女不要从事农业生产。

“以恶其人，遂以并废其学”的做法是不对的。严复所说的“西学”即资产阶级上升时期产生的经济历史政治等社会学和自然科学，无疑比腐朽的封建文化要先进得多，有用得多。严复一边斥“中学”为“无用”，一边又盛赞西学的“有用”：

“不知曲线力学之理，则无以尽炮准来复之用；不知化学涨率之理，则无由审火棉火药之宜；不讲载力重学，又乌识桥梁营造；不讲光电气水，又何能为伏椿早雷，与通语探敌诸事也哉？”（同上）

这就是宣扬要运用所掌握的数学、物理、化学等自然科学知识来发展国防工业，有效地抵御外国侵略者。

严复所受的西方资产阶级的教育比他同时代的任何人多，这为他从事翻释、介绍和传播西学奠定了良好的基础。为了打破当时人们坐井观天的狭隘眼界，他致力于翻译和介绍西方的自然科学和社会政治学说。1898年，他翻译的赫胥黎的《天演论》（原名《进化与伦理》）出版，成为轰动一时的大事。如他自己所说：“盖自有哥白尼而后天学明，亦自有达尔文而后生理确”。（《天演说·导言一·察变》）哥白尼的日心说，摧毁了为上帝宗教辩护的地心说，把“天学”（天文学）建立在科学的基础上。达尔文的进化论，揭穿了上帝创造世界的谎言，为“生理”（生理学）奠定了科学的基础。无产阶级的革命导师高度评价了达尔文的学说。恩格斯说：“查理·达尔文发现了我们星球上有机的发展规律。”（恩格斯：《马克思墓前悼词草稿》，《马克思恩格斯全集》第19卷，第372页）列宁说：达尔文推翻了那种把动植物种看作彼此毫无联系的偶然的、

‘神造的’、不变的东西的观点，第一次把生物学放在完全科学的基础上，确定了物种的变异性和承续性。”（列宁：“人民之友”《列宁全集》第1卷，第122页）赫胥黎的《天演论》上半部宣传的正是达尔文的进化论，是唯物主义的，而下半部却把生物学的进化原理运用到社会领域，就变成唯心主义的了，成了反动的社会达尔文主义。”

“优胜劣败，适者生存”的社会达尔文主义曾被帝国主义利用为向外侵略的理论根据。“马克思辩证法要求对每一特殊的历史情况进行具体的分析。”（列宁：《论尤尼乌斯的小册子》，《列宁选集》第2卷，第857页）严复介绍《天演论》的目的，是借用“物竞天择，适者生存”的生物界的自然规律，唤起人们对亡国灭种的威胁的警觉，指出“进者存而传焉，不进者病而亡焉。”（《天演论·导言十五按语》）中国只有适应历史的潮流，实行变法维新，才能由弱变强，兴盛起来，否则就会沦于亡国而被淘汰。广大知识分子也正是从这方面去理解《天演论》的意义，《天演论》成了当时鼓励人民奋发图强，保国存种的战斗武器。

继《天演论》翻译后，严复又翻译了穆勒的《群己权界说》（原名《自由论》）、亚当·斯密的《原富》（资产阶级古典政治经济学著作）、穆勒的《名学》（形式逻辑著作）、斯宾塞的《群学肄言》（庸俗进化论著作）、孟德斯鸠的《法意》（宣传资产阶级三权分立）、耶方斯的《名学浅说》（形式逻辑著作）和甄克思的《社会通论》（反动社会学著作）。严复将西方早期的具有朝气的资产阶级的政治经济理论直接地、较系统地介绍到中国，这在当时有着积极的进步意义的。**“这种所谓新学的思想，有**

同封建思想作斗争的革命作用，是替旧时期的中国资产阶级民主革命服务的。”（毛主席：《新民主主义论》，《毛泽东选集》，第657页）这些资产阶级新文化对于长期受封建主义旧文化束缚的中国一般的知识分子来说，犹如漫漫长夜中发现一闪稀微的火光，欣然乐受，并以此为批判的武器向封建旧文化开仗，鲁迅先生对此十分赞扬。他说，严复“的确与众不同，是一个十九世纪末年中国感觉锐敏的人。”（《热风·随感录二十五》，《鲁迅全集》第一卷，第375页）严复在介绍资本主义革命时期的进步著作的同时，也搬进了帝国主义时代的庸俗进化论和反动社会学如斯宾塞的《群学肄言》和甄克思的《社会通论》，因而受到了资产阶级革命民主派的批判。

封建卖办的洋务派迫于“向西方学习”这股热潮的压力，玩弄手法，狡猾地提出了“中学为体，西学为用”的口号，与资产阶级改良派“痛除八股大讲西学”的口号相对抗。洋务派的这一口号的要害在于保持原有的封建文化的完整体系，而同时又引进一些外国的技术，以此来加强和巩固封建专制制度。严复一针见血地揭穿洋务派的这一阴谋，指出洋务派“大抵皆务增新，而未尝一言变旧。”这就是说，洋务派是在新幌子下保持旧事物。他说任何一物的体和用都是不能分割的，“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则两立，合之则两亡。”（《与外交报主人论教育书》）这就好象“有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用”一样，那些想提出“中学为体，西学为用”的人，就好象取下千里马的四只蹄放在牛的“项领”上，而想使牛从此变为千里马，这是非常荒唐可笑的蠢事；并指出这些洋务派不过是“盗西法之虚声，

沿中土之积弊”，挂羊头卖狗肉，实行一条彻头彻尾的尊孔卖国路线。

资产阶级改良派反对“旧学”、“中学”，提倡“新学”、“西学”，虽然具有进步意义，但是这个运动仍然是少数人的运动，不是多数人的运动。严复的剥削阶级立场决定了他轻视劳动人民的作用，认为“穷檐之子，编户之氓”是没有教养、愚昧无知的，因而排斥了他们参加，这是资产阶级改良运动必然失败的根本原因。加上中国资产阶级的软弱性、妥协性，革命不可能彻底，这种反封建的文化运动，只是上阵打几回合，就被外国帝国主义的奴化思想和中国封建主义的复古思想的反动同盟打败了。

二、严复的机械唯物论

在严复留学英国的时候，马克思主义已经在欧洲各国到处传播，作为马克思主义的理论基础辩证唯物主义和历史唯物主义，已经成为越来越多的工人手里的锐利武器。作为中国资产阶级的思想代表严复所接受的仍然是机械唯物论，他所推崇的英国近代唯物主义的鼻祖培根的哲学思想也正是这种机械唯物论。

严复承认世界是物质构成的。他认为古代哲学家所说的“一清之气”，也就是近代物理学家所说的“以太”，是构成世界的物质元素。并以为物质世界是不依赖人们的主观意识的客观存在，“物之存亡，系其精气，咸所自己，莫或致之。”《古今文钞序》认为，物的存亡都是它自身精气所决定的，不由于人们的主观意识所左右，“非人之能为存亡也”。物质和运动又是不能分开的，“大字之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。”（《天演论》序）

他批判了官方理学把“理”放在“气”之先的唯心主义思想。他说：“朱子主理居气先之说，然无气又何从见理？”

（《天演论》下，十三按语）从而肯定了物质是第一性的，精神是第二性的。把朱熹颠倒的物质的“气”与精神的“理”的位置重新颠倒过来。他又进一步地阐述精神和物质的关系。“盖我虽意（意识）主，而物为意因（原因）；不即因而言果（结果），则其意必不诚。”（《穆勒名学》）也就是说，客观事物的存在是人们的认识的原因和根据，人们的认识只是客观事物的反映和结果。如果人们的认识不是从客观事物中来，那么这个认识一定不可靠。

在“物为意因”的唯物主义命题下，严复大力提倡“实测”、“试验”的认识方法，认为“天下事所不可逃者，实而已矣，此非虚词饰说所得自欺，又非盛气高言所可持劫也。”（《救亡决论》）对于客观存在的问题，只有“皆就实事试察信否”的实事求是的态度才能解决。反对“纯向思辨中讨生活”，而主张对事物经过“反复研证”之后，再得出“物理之真”的结论。

严复隐隐约约地意识到哲学上唯物主义和唯心主义的对立。唯物主义者一般都是主张变革，前进的，唯心主义者一般都是守旧，倒退的。他认为中国哲学史上有以刘禹锡、柳宗元为代表的“言学”的一派（即唯物主义的学说）和以宋明理学为代表的“言教”的一派（即唯心主义的说教）。他说：

“大抵古今中外，言理者不出二家：一出于教，一出于学”。

他指出：“教则以公理属天，私欲属人，学则以尚力为天行，尚德为人治。言学者期于证实，故其言

不能舍形气，言教者期于维世，故其言理不能外化神。”（《天演论》十六）

严复是倾向于“言学者”一边的，揭穿唯心主义宣扬“以公理属天，私欲属人”的天命论观点，主张努力掌握客观自然规律“天行”，着眼于社会政治的改革“人治”。他强调“期于征实”，根据客观的情况“舍古从今”，他反对宋明以来理学家的“期于维世”。严复在文章中对唐代的唯物主义哲学家柳宗元、刘禹锡和宋代唯物主义思想家王安石十分赞赏，对韩愈、程朱陆王的唯心论痛加驳斥，这说明他在哲学上的基本倾向是唯物主义的。

严复也承认世界上的事物无不存在于对立矛盾之中。他说：“天下无无对独立者也”，认为“仅此一事，则其别遂泯，其觉遂亡，觉尚不能，何能思议”。（《穆勒名学》甲按语）如果认为世界上没有矛盾对立，这是“不可思议”的事，惟有宗教家才宣传“无对”和“不二之门”。严复还认为那些否认事物的矛盾，宣扬“无对”的人，总是不能自圆其说，“推之至尽，未有不自相违反者。”（同上）

严复虽然承认事物本身存在着矛盾，但是他并不认为事物的运动变化是由事物本身的矛盾所引起的，而认为是外力推动的结果，“静者不自动，动者不自静。”（《天演论序》）“物形之变，要皆与外境为对待，使外境未尝变，则宇内诸形至今如其朔焉可也。惟外境既迁，形处其中，受其逼撻，乃不能不去故以即新。故变之疾徐，常视逼者之缓急。”（《天演论》导言十六·按语）意思是说，事物的变化是由外部环境“逼”出来的。外部环境变化的快慢，决定着事物本身变化的急缓。只看到事物变化的外

部原因，看不到事物变化的内部原因，看不到外因只能通过内因才能起作用。这种事物发展的外因论，是机械唯物论的一般特点。和机械唯物论的这种形而上学的观点相反：“唯物辩证法的宇宙观主张从事物的内部、从一事物对他事物的关系去研究事物的发展，即把事物的发展看做是事物内部的必然的自己的运动，而每一事物的运动都和它的周围其他事物互相联系着和影响着的。事物发展的根本原因，不是在事物的外部而是在事物的内部，在于事物内部的矛盾性。任何事物内部都有这种矛盾性，因此引起了事物的运动和发展。事物内部的这种矛盾性是事物发展的根本原因，一事物和他事物的互相联系和影响则是事物发展的第二位的原因。这样，唯物辩证法就有力地反对了形而上学的机械唯物论和庸俗进化的外因论或被动论。”（毛主席：《矛盾论》，《毛主席的五篇哲学著作》第38—39页）

严复从机械唯物论出发，还把由外力推动的事物的变化看成是周而复始的循环。他说：“世界物变，往往周而复始，是谓往复，往复者，其变自无始末，不知几度，而后之为变，常如其前，而每度所占时间，又复相等。”（《名学浅说》第111页）他把事物的变化归结为“后之为变，常如其前”的简单重复，并且还以植物的生长为例加以说明。他说：“植物由实成树，树复结实，相为生死，如环无端。”（《天演论下·能实》按语）其实，果实变成树，树又结果实，这正是一个否定之否定的辩证过程，决不是“如环无端”的循环过程。正如列宁所说：“发展似乎是重复以往的阶段，但那是另一种重复，是在更高基础上的重复（‘否定的否定’），发展不是按直线式而是按所谓螺旋式进行的”。（列宁：《卡尔·马克思》，《列宁选集》

第2卷，第584页)

严复还把“动路必直，速率必均”的机械力学原理应用于自然和社会领域，认为社会的发展变化也应当和物体的机械运动一样，有一定的“动路”和均衡的“速率”，并且这种运动又是“井然不纷，秩然不紊。”（《穆勒名学》甲部第54页按语）所以他认为君主专制之后，一定是君主立宪，君主立宪之后，才谈得上民主共和。因而当戊戌变法失败，资产阶级民主革命运动兴起的时候，严复的思想跟不上形势的发展，变成了顽固的保皇派，这是可以从他的机械唯物论的世界观中找到他的认识根源的。

三、严复的认识论和逻辑思想

严复的认识论是唯物主义的直观的反映论。他以承认客观外界事物为出发点，认为人生活在物质世界里，对物质世界的了解也就变得最重要了。即“人生世间，在与物相接，欲吾生之安，吾事之便，所急莫若知物。”（《名学浅说》第99页）而“知物”的方法则是通过“观察”和试验。他说：

“一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大，其收效也必恒，故悠久，其究极也，必道通为一，左右逢源，故高大。”（《救亡决论》）

他认为，人们对事物的认识正确与否，必须经过多方面的检验才能确定。只有经过检验的事物才是可靠的。他把事物发展的规律称为“运会”。“运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物，既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。”（《论世变之亟》）从而肯

定了规律不以人的意志为转移，“虽圣人无所为力”的客观性。

具体怎样认识呢？严复提出了逻辑学。他引用培根的话说，逻辑学“为一切法之法，一切学之学。”（《穆勒名学》甲部按语）逻辑中又有“内籀”（归纳推理）和“外籀”（演绎推理），

“内籀云者，察其曲知其全者也，执其微以会其通者也。外籀云者，据推理以断众事者也，……二者即物理之最要途术也。”（《天演论》自序）

“内籀”（归纳推理）是从个别到一般的认识方法，“外籀”（演绎推理）是从一般到个别的认识方法。在这两种认识方法中，严复比较着重于归纳法。他认为西方“学运昌明”，“以柏庚（即培根）氏之摧陷廓清之功为称首。”

（《原强》）因为英国唯物主义者、现代实验科学的奠基人培根创建了形式逻辑的归纳法，摧毁了中世纪的种种“偶像”，把人的认识方法建立在经验的基础上。

严复从逻辑归纳法出发，一方面认为人们在实际活动中不断地积累经验，使人认识一代一代相传而具有历史继承性。他说：

“而人道之所以成于今日者，自是积其经历为之，……是以前事不忘，后事之师，必赖古人所已得者，积久弥多，传之于我。”（《名学浅说，论内籀术》）

另一方面又认为，人们不可完全迷信古人的知识，要不拘于“旧例”，要立“新例”，从现有的经验出发，进行判断和推理，得出新的结论。严复认为古人从长期经验中概括出来的“公例”，现在的人可以凭借它来解决事理，然

而人们在实际活动中又发现新的原理，反复试验证明它是正确的，并且同旧的“公例”相矛盾。在这种情况下，则应“舍古从今”，如此“人道乃有进化”。严复的这种“舍古从今”的精神，是很可贵的。他把人类认识的过程看成是不断发展和前进的过程，以新的发现打破旧有的定律的过程。

但是，由于严复过分偏重于归纳法，陷入狭隘的经验论。他把人的认识仅仅局限于耳目鼻舌口感觉的范围，认为超越了这个范围，人就不能有所认识。他举了影子和事物、鼓声和击鼓人的关系为比喻，试图说明人们只能了解事物的现象，至于事物的“真际”却是“不可解”、“不可思议”的。他说：“意物之际，常隔一尘，物因意果，不得径同”。（《天演论·论九》按语）这样就在人的主观意识和客观事物之间，筑起了一层厚墙，否认了人们的意识有正确反映客观事物的能力。严复由此得出结论：“是以人之知识，止于意验相符”。如果有人不以此为止境的话，严复便认为这是“好高骛远，真无当也。”

严复的这种狭隘的经验论向唯心主义和神学打开了大门。他承认有“不可思议”的彼岸的东西的存在，认为对于“造化真宰、灵魂不死诸说，乃至佛氏所谓轮回”这些荒谬的有神论观点，就是“哲人于此，终不敢直斥其说为虚。”这就完全陷于不可知论的泥坑。

严复运用逻辑上的归纳法同程朱理学陆王心学进行斗争，揭露和批判了程朱理学、陆王心学的唯心论的先验论，具有战斗意义。他说：

“旧学之所多无补者，其外籀（演绎推理）非不为也，为之又未尝不如法也，为其所本者（大前提）

大抵‘心成之说’，……此学术之所以多诬，而国计民生之所以病也。”（《穆勒名学》下部已篇十插语）

尖锐地揭露了程朱理学、陆王心学的认识方法是“心成之说”的唯心主义的先验论，他们的大前提都不是客观实在的事物，而是主观意念的东西，这种认识方法乃是一种欺骗术（即“诬”），是对国计民生有害的反动理论。这正击中了程朱陆王学说的要害。他还指出：

“西语阿菩黎诃黎（即先验论），凡不察事实，执因言果，先为一说以概余论者，皆名此种。若以中学言之，则古书成训，而宋代以后，陆王二氏心成之说尤多。”（《穆勒名学》部乙插语）

陆九渊、王阳明标榜自己不出户可知天下事，严复批判说：

“夫陆、王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下，而天下事与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。自以为闭门造车，出而合辙，而门外之辙与其所造之车，果相合否？不齟齬否？又不察也。……盖陆氏于孟子独取良知不学、万物皆备之言，而忘言性、求故，既竭目力之事，惟其自视太高，所以强物就我。”《救亡决论》

严复认为这些唯心主义者脱离实际，不去考察外界的状况，从主观的猜想出发，必然作出与客观不“相合”的武断。他举了秦始皇时的反动儒生乃是典型的先验论者，“骊山博士说瓜，不问瓜之有无，议论先行纛起”，所以“秦皇坑之，未为过也。”这不仅表明了严复肯定秦始皇坑儒，

从认识论上说则是坚持唯物主义观点，反对唯心论的先验论。他又对先验论的老祖宗之一——孟轲进行批判，驳斥孟轲的“良知”和“万物皆备于我”的说法，是“自视太高”、“强物就我”的唯心主义观点。他认为“良知”是根本不存在的。他曾说：“心体为自身，而阅历为采和，无所谓良知者矣。”（《穆勒名学》部乙，五节插语）而主张“但与万物直接研究”和“实测”。

严复还用逻辑上的矛盾律，对唐代唯心主义者韩愈所鼓吹的圣人保护人类的谬论进行了猛烈的抨击。韩愈宣扬“古之时人之害多矣，有圣人者出，然后教之以相生养之道，为之君，为之师”，“如古之无圣人，人之类灭久矣。何也？无羽毛鳞介以居寒热也，无爪牙以争食也。”严复认为，这是互相矛盾的说法。假如圣人是象韩愈所讲的那样，那么他和他的祖先必定要不是人才可以，必定要身上长羽毛鳞介长爪牙。如果是人，则圣人和其他人一样也没有羽毛鳞介可居寒热，无爪牙可争食，还未待他生下、成长，就早已受虫蛇禽兽饥寒水土之害而夭亡了。“又鸟能为之礼乐刑政，以为他人防备患害也哉？”（《辟韩》）因此韩愈的“古之无圣人，人之类灭久矣”，纯粹是无稽之谈。韩愈的目的只是为封建统治阶级的等级制度和维护国君这一偶像制造舆论而已。

虽然严复在认识论上运用经验的归纳法，具有唯物主义的倾向，但是阶级立场又往往使他在逻辑上得出错误的结论。例如他竟然运用所谓逻辑归纳法去为曾国藩、李鸿章之流的媚外卖国的行为辩护。他说：“当曾文正公（曾国藩）办理塘沽教案之日，几人人以为媚夷，李文忠公（李鸿章）办理甲午东事之时，几人人以为卖国，使吾党

而心习如是，则于名学内籀之术，迥乎远矣。”《名学浅说》严复完全从主观的错误前提出发，颠倒事实并妄图为曾国藩、李鸿章的卖国行为翻案。这里他的经验归纳法不是从客观实际出发，而是从他自己主观唯心主义的“经验”里归纳出来的极端错误的结论；因而认为李鸿章和日本签订丧权辱国的《马关条约》不是卖国行为，而只是报纸上的宣传，不能作为根据。这里，一方面可以看出形式逻辑的局限性，它着重于研究思维形式的结构和规律，而不能保证思维内容的正确性；另一方面说明由于严复本人对洋务派的所作所为时而反对，时而辩解，左右摇摆，而划不清界线。严复对帝国主义传教士对中国进行的文化侵略和奴化教育，也不能认识其本质，反而错误地进行美化，说什么欧美传教士足迹遍天下，大都“蒙犯霜露、跋涉险阻”，劳命伤财，其目的不过宣扬“尽人事天”的道理罢了。这简直是胡说了。这也同他盲目地崇拜西方，对于西方文化不分资产阶级早期和帝国主义时期的区别，一律照搬有关，与中国资产阶级和外国帝国主义的千丝万缕的瓜葛联系有关。严复作为资产阶级改良派的代表人物，他具有阶级软弱性和妥协性，当他在认识论上反对“心成之说”的先验论，强调“观察”、“阅历”时，曾具有明显的唯物主义的倾向，但当他的立场向帝国主义和封建主义动摇过去时，他在认识论上就倾向唯心主义那边去了。

四、严复的社会历史观

严复深受达尔文进化论的影响。他认为世界上的一切事物都是在演变的，要想不变是不可能的。社会从封建社会往资本主义发展也是不可改变的历史趋势。他说，天下

的大势，好象水向东流，自然地汇集于江河，如果要把这种水势阻挡住，叫它往高山上流，这是“人力所必不胜也”。表示了对中国往资本主义发展的希望。他继承了历史上的厚今薄古的变革思想，主张“力今胜古”，反对“好古忽今”，对那些“以复古为己任”的尊孔派痛加指斥，认为“世事日新”，人们不能“逆流而反之古”，倒退是没有出路的。在戊戌变法以前和戊戌变法期间，他大张旗鼓地宣传维新变法的改良主义思想，认为：

“法犹器也，犹道涂也，经时久而无修治精进之功，则扞格芜梗者势也。”（《原强》）

并且积极推崇法家的变革精神，感到中国不变法就要灭亡。他肯定商鞅：“秦用商鞅，卒并天下，六合之内，莫与争存”，（《法意》）为建立和巩固地主阶级专政的国家具有不可磨灭的历史功绩。他推崇荀子“法后王”的精神。他说：“荀子身虽不具用，而其次韩非、李斯等，大显于秦。秦人之取，壹听非斯，汉人因之，遂有今日”。（《论八股存亡之关系》）高度地肯定了荀子、韩非、李斯的历史功绩。要进行变法，就要从历史上法家学说中寻找社会改革的武器。他说：“居今而言救亡者，惟申韩庶几可用”，这里的“申韩”就是申不害，韩非的学说。他又赞许北宋王安石乃“秦以后，法度思想最多者，介甫一人而已”。（《王介甫奏疏》评点）严复对历史上的法家理论作了一定的探讨，他用西方资产阶级的革命思想丰富、改造、发展了历史上的法家的思想，这就构成了严复新学的特点。

资产阶级改良派要求变法，地主阶级顽固派反对变法，斗争围绕君权还是民权展开了。“在封建国家中，皇帝有至高无上的权力，在各地方分设官职以掌兵、刑、钱、

谷等事，并依靠地主绅士作为全部封建统治的基础。”（毛主席：《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》第587页）君权成了封建统治的象征。地主阶级要保持它的反动统治，必然要拚命维护君权，把君权说得天花乱坠，仿佛是神圣不可侵犯的东西。资产阶级改良派要从封建统治阶级手里夺取一部分权力，就必须要把自己充作全民的化身，提出民权要求。正如恩格斯所指出的：“在阶级反对阶级的任何斗争中，斗争的直接目的是政治权力”。（《工联》，《马克思恩格斯全集》第19卷，第284页）严复写了一篇文章《辟韩》，以对唐代唯心主义者韩愈《原道》的批判为题，猛烈地抨击了封建君权，阐述了资产阶级民权的思想。韩愈站在封建卫道士的立场上，鼓吹君主绝对专制独裁，君主的意志和命令，臣子应忠实地执行，百姓们必须献出他们各种劳动果实来供奉在上的统治者。韩愈把这说成是“天之意”。如果“民不出粟米麻丝作器皿通货财以事其上，则诛。”露骨地宣扬地主阶级专政的理论。严复对此进行有力的反驳：“天之教固如是乎？道之原又如是乎？”并对君权从哪里来的问题发表了颇为新颖的看法。他认为“君臣之伦，盖出于不得已也。”人们本来不需要国君来统治自己，只是因为社会上产生了“相欺相夺”的现象，生命财产受到威胁，才“择其公且贤者，立而为之君”。因此，“君也臣也，刑也兵也，皆缘卫民之事而后有也。”但是封建君主并不是这样，非但不保护民众的利益，反而“腴我以生，出令令我，责所出而诛我，时而抚我为后，时而虐我为仇”，成了“尤强梗者”、“最能欺夺者”、“大盗窃国者”。国君的权力从哪儿盗窃来的呢？

“转相窃之于民而已。既已窃之矣，又惴惴然恐

其主之或觉而复之也，于是其法与令，蝟毛而起，质而论之，其什八九皆所以坏民之才，散民之力，漓民之德者也。”

这是对君权淋漓尽致的揭露，它撕下了罩在君权面前神圣的面纱，还了这些窃国者的真象，严复的这些观点也是西方资产阶级的“社会契约”论的表述。

严复还以西方资产阶级的“天赋人权”为理论武器，要求把国君盗窃来的权力归还民众，“故人人各得自由，国国各得自由”，认为自由乃是天赋给人们的神圣权利，不可侵犯，否则便是“逆天理，贼人道”的行为；严复还宣扬了西方资产阶级所鼓吹的什么国家是人民的“公产”；王侯将相是全国民众的“公仆”。诚然，资产阶级所宣传的这些观点，对人民来说是一种欺骗，但严复处在当时还是封建专制制度统治下的中国，介绍了西方资产阶级“天赋人权”的思想，这不能不是对地主阶级专政的猛烈冲击。地主阶级顽固派对此十分恐慌，专门组织御用走狗写文章进行反扑，结果适得其反，反而扩大了严复的影响。资产阶级改良派所要求的民权，也不是把国家权力交给人民，只是要求交给它本阶级，由它来掌管和行使这一权力而已。所以，归根到底是要要求资产阶级君主立宪制的权力。

严复将当时中国的封建制与西方的资本主义制度作了一个比较：

“中国最重三纲，而西人首明平等，中国亲亲而西人尚贤，中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主而西人隆民；中国责一道而同风，而西人喜党居而州处。”（《论世变之亟》）

结论是资本主义制度优越于封建制度。他要求建立君主立

宪的资本主义国家，主张国家的法令由下议院制定，地方的长官由民众推选。提倡“以自由为体，以民主为用”。

（《原强》）资产阶级在向封建制度作斗争的革命时期，总是以“自由、民主、平等、博爱”为口号，动员人们参加它的行列，仿佛“自由、民主、平等、博爱”是超越阶级的界线，施加于一切人的原则。这是有阶级存在的社会里根本办不到的。“资产阶级民主同中世纪制度比较起来，在历史上是一个大进步，但它始终是而且在资本主义制度下不能不是狭隘的、残缺不全的、虚伪的、骗人的民主，对富人是天堂，对被剥削者、对穷人是陷阱和骗局。”（列宁：《无产阶级革命和叛徒考茨基》，《列宁选集》第3卷，第650页）我们在肯定严复宣传资产阶级民主的进步性的同时，必须看到这种民主的阶级局限性。

严复对于帝国主义侵略中国的强盗行径，表示了强烈的爱国主义的义愤。他振臂疾呼：“呜呼！吾辈一身无所惜，如吾子孙与四百兆之人种何！”（《原强》）“神州之陆沉诚可哀，而四万万之沦胥甚可痛也。”（《与外交报主人论教育书》）号召全国“联一气而御外仇。”（《原强》）地主阶级顽固派为媚外投降，制造了种种卖国的舆论。胡说什么“异族为中国，不自今日始”，因中国有“仁义”，所以“沦丧之后”，过了几十年或几百年，仍然“复为汉种”。只要发扬“仁义”，就能感化侵略者，保存自己的国家，等等。严复对此进行了辛辣的讽刺，这好比是人家骑着千里马，而我偏要坐小毛驴，人家驾驶轮船，而我却撑着竹筏，人家谈富国强兵，而我却讲仁义道德。他指出：以“仁义”道德来对付帝国主义的大炮兵舰，当然是对付不了的；以“仁义”道德来感化帝国主义也是感化

不了的，只能落得“我耕而彼食其实，我劳而彼享其休”的亡国奴的下场。严复为了寻找富国强兵的真理，致力于传播西方资本主义的政治理论，认为不能取拒绝的态度，“深闭固拒必非良法”，而应利用这些“外来之物”，使中国富强“自立”，只有这样，才有出路。

严复受资产阶级庸俗进化论思想影响很深，在社会变革方面，主张渐变，反对突变。他以斯宾塞的“万物天演之道，皆以为变不骤而其生以亨，而群（社会）亦如此”。（《群学肄言》第357页）为自己尊奉的信条，认为社会政治只能逐步地改革，国家才会“紊而不乱”，逐步变为富强。他还不肯提出建立资产阶级民主共和国的口号，说现在抛弃君臣关系还不可以，“何则？其时未至，其俗未成，其民不足以自治也。”（《辟韩》）他主张社会改良，“本不变之道，制为可变之法，以利其群之相生养相保持而已。”（《拟上皇帝万言书》）他反对社会革命，认为用暴力革命的手段推翻旧政权是可怕的，危险的。他在《政治讲义》序中讲，“夫人类之力求进步固也，而颠倒奢乱，乃即在求进之时。其进弥骤，其涂弥险。”因此他提出：“吾国变法当以徐而不可骤也。”（《群学肄言》眉批）至于流血牺牲来从事社会革命，更是想也不敢想，他往往用一些冠冕堂皇的言词来掩盖自己的懦怯心理。

他从改良主义的立场出发，力图在革命与守旧两派中搞折衷调和，这在《主客评议》一文中表露得十分明显。

“旧者”即地主阶级顽固派千方百计要保持旧秩序，“新者”即资产阶级民主革命派断然要推翻旧秩序，两者的论点针锋相对。“新者”响亮地提出了“宁为更新之难，不为笃古之易”，“立宪与革命，二者必居一焉”的战斗口

号。严复竟然各打五十大板，说什么新旧两方都很片面，理论上各犯有“不详论”的毛病，而且双方不能心平气和，却“皆长杀机”，这是不符合自然进化的原理的。严复又进而企图抹煞新旧二党的对立，把两者合为一体，“窃国之进也，新旧二党，皆其所不可无，而其论亦不可以偏废。非新无以为进，非旧无以为守。且守且进，此其国之所以骏发而又治安也。”严复在这里居然装出一副不偏不倚的公正之貌，欲以此来调和新旧二党的路线斗争。但是路线问题上没有调和的余地。严复想调和也调和不成，他在革命与守旧中间徬徨徘徊没多久，就一头栽到了守旧的行列。百日维新失败后，他绝口不谈变法维新了，向西方学习也仅仅停留在学习自然科学方面，至于社会政治制度，他认为国情不一样，不要学了。一反过去的激烈言词，说：“君权之轻重，与民智之深浅成比例，论者动言中国宜减君权，兴议院。嗟呼，以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民并主之美治，是大乱之道。”（《中俄交谊论》）连建立君主立宪制也变成“大乱之道”了。他早期反对尊孔读经，认为“孔教固不必保”，“何必学孔子”，并讥讽那些尊孔派是想立宗教，以便同耶稣、谟罕默德“争衡”。这时却高唱孔孟的赞歌来了，胡说什么“回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。”（《与熊纯如书札》）随着资产阶级民主革命的兴起，他日趋保守和反动。他恶毒攻击中国资产阶级民主革命的先驱孙中山，说什么“幻气游魂，幸逃法外，死灰不燃，益已无疑”。（《论中国分党》）攻击资产阶级民主革命是民族主义的做法，“民族主义将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能者矣。”（《社会通论》）1913年，他发起成立“孔教公

会”，提倡尊孔读经。1915年组成了六个人的“筹安会”，拥护袁世凯称帝。叫嚷“一线生机，仅留复辟”。1913年支持张勋复辟，称张勋是“血性男儿，忠臣孝子”，并说张勋“复辟通电，其历指共和流弊，乃言人人之所欲言。”以后又反对白话文，反对五四运动，污蔑说：“从古学生干预国政，自东汉太学，南宋陈东，皆无良好效果。”（《与熊纯如书札》）从一个得力的资产阶级启蒙思想家，堕落成反动的复辟干将，被历史所淘汰。

严复的前后变化表现了资产阶级改良派的必然归宿。社会变革只有通过暴力革命才能完成，要想不触动封建制度的根本，搞一点一滴的改良来实现封建制度到资本主义制度的和平过渡，是根本行不通的。资产阶级改良派反对突变，反对暴力革命，如果不在历史的进程中抛弃其错误的观点，那就必然要走向它的反面。这就是历史的经验。

第四章 辛亥革命时期资产阶级革命派的哲学思想

第一节 资产阶级民主革命的兴起；资产阶级革命派和资产阶级改良派的大论战

紧接着1898年资产阶级改良主义运动的失败，1900年，在中国北方爆发了震动全世界的义和团农民反帝爱国运动。这次运动，虽然和太平天国革命一样，还是在国内封建势力和国际帝国主义的联合镇压下失败了，但它的影响是巨大的，它又一次沉重地打击了清王朝的封建黑暗统治，进一步“表现了中国人民不甘屈服于帝国主义及其走狗的顽强反抗精神”。在运动中，山东华北一带成千成万的农民，不分男女老少，热烈地投入了战斗。在他们的旗帜上，写上“扫清灭洋”四个大字；“红灯照”的威名，震惊中外，特别显示了中国青年妇女反帝反封建斗争的英雄气概。起义农民以原始落后的长矛大刀同以洋枪巨炮武装的外国强盗奋战到底，用相差几个世纪的武器装备抗击侵略者，充分表现了中国人民大无畏的革命精神。而有名的廊坊阻击战、天津火车站一役，把外国强盗杀得花落水流，大大地吓破了帝国主义者的狗胆。以至帝国主义侵略军的头子瓦德西，不得不在向德皇威廉的报告里，劝他的“皇上”放下瓜分中国的念头，因为“无论欧美、日本各

国，皆无此脑力与兵力，可以统治此天下生灵四分之一”。毛主席说“中国人民百年以来不屈不挠、再接再厉的英勇斗争，使得帝国主义至今不能灭亡中国，也永远不能灭亡中国”。义和团农民反帝反封建英勇斗争中可歌可泣的事迹，永远彪炳着史册，鼓舞着广大人民朝向革命的道路前进，推动着新的资产阶级民主革命的到来。

义和团运动的失败，标志着旧民主主义革命时期反帝反封建的农民战争告一结束。时代进入二十世纪，这是列宁所称为“亚洲觉醒”的狂飙时代。这是一个新的觉醒。中国人民的觉醒，是帝国主义的侵略压迫所促成的，而“中国人民之所以要革清朝的命，是因为清朝是帝国主义的走狗”。（《唯心历史观的破产》）就在1901年，清政府和德、日、俄、法、英、美、意、奥等侵略国签订了空前严重的丧权辱国的《辛丑条约》，从此中国只在形式上保持独立，实际上已处于被列强瓜分的局面。清政府变本加厉地实行其“量中华之物力，结与国之欢心”的彻底卖国投降政策，一面加紧压迫和搜刮人民财产金钱，以供偿付巨额赔款和皇室、贵族的挥霍，一面又开发“新政”支票，布置“预备立宪”的骗局，妄图缓和、阻止即将到来的人民革命。事实上，义和团余焰未熄，各地自发的人民反清斗争，遍布南北各省，此起彼伏，从无一日间断。虽然并未爆发成为大规模的农民战争，但从1901年到1910年直接卷入战斗的群众即不下数千万人。

这时国内资本主义关系在艰难挣扎中，但还是得到了比较快的发展。民族资本先后开办的工业已有五百多家，虽然投资额远不敌外国投资数额之巨，民族工业在国民经济中的比重很低，力量也很微弱；然而民族资产阶级毕竟是

一个新兴的阶级，在农民战争既已结束，而工人阶级尚未成为独立的政治力量的时候，反帝反封建的民主革命，这时还只能由资产阶级来领导。而经过十多年的酝酿、准备，在国内外阶级矛盾尖锐发展的新形势下，这场资产阶级民主革命——辛亥革命，就以四川路矿风潮为导火线而终于爆发了。

辛亥革命是伟大的中国革命先行者孙中山领导的资产阶级民主主义的革命。孙中山所亲手缔造的兴中会、同盟会等革命组织及其宣布的一系列解决民族、民权、土地等问题的革命纲领，反映着中国近代史上人民反帝反封建斗争的新高潮。毛主席指出：“凡是要推翻一个政权，总要先造成舆论，总要先做意识形态方面的工作”。辛亥革命是推翻几千年封建专制政体的大革命，它的矛头又是指向这个封建腐败政府后台的国际帝国主义，自然不能不引起一场空前白热化的意识形态上的大斗争、大论战。

在哲学战线上，这场斗争仍然是历史上要求变革的朴素辩证法和坚持不变的形而上学两种宇宙观斗争的继续。如果说戊戌变法前大论战的主题是要不要变法改良的问题，斗争发生在资产阶级改良派和地主阶级顽固派、洋务派之间；那么，辛亥革命前大论战的主题，已变成了革命还是只要改良的问题，斗争就发生在资产阶级革命派和资产阶级改良派之间了。“长江后浪推前浪”。先前那些大力提倡变法维新、起过一定历史进步作用的改良派人物如康有为、梁启超之流，在革命形势迅速发展面前，一个个变成了坚持尊孔保皇的反革命派，变成了新的顽固派。原来他们主张“变”的那点朴素辩证法因素，只是相对于地主阶级顽固派那种绝对“不变”的形而上学观点而言；

而他们只承认渐变、量变、改良，而反对突变、质变、革命的庸俗进化论观点，却恰好证明他们的宇宙观归根到底是形而上学的，是违反辩证法的。但他们的思想，在当时知识分子中还有着很大影响，正如后来孙中山在《有志竟成》一文中说：的“……适于其时有保皇党发生，为虎作伥，其反对革命，反对共和，比之清廷尤甚”。革命民主派要把革命顺利地推向前进，就不能不做意识形态方面的工作，就不能不从理论战线上粉碎资产阶级改良派的挑战，扫除改良主义在思想界的影响，一场资产阶级革命派与资产阶级改良派的大论战终于不可避免地爆发了。

革命民主派以上海《苏报》、东京《民报》等为主要据点，改良派以东京《新民丛报》、《清议报》等为主要据点，在1903年至1907年中，双方展开了一系列问题的激烈论战。论战涉及的范围，包括要“保满”还是要“反满”、要君主立宪还是要民主共和、要和平改革还是要暴力革命、革命会不会引起帝国主义的武装干涉、会不会引起“下层群众”的暴动、以及政治革命和社会革命的关系等问题，一句话，就是要不要革命的问题。这是革命与反革命两条路线的斗争，也是“变”与“不变”，即辩证法与形而上学两种宇宙观在阶级斗争新形势下的短兵相接，是辛亥革命的前哨战。

保皇必然尊孔，尊孔又总是和反法联系在一起的。资产阶级革命派为了宣传革命，大造革命舆论，就必然要针锋相对地宣传尊法反儒的思想。因此，随着革命的深入发展，尊儒反法和尊法反儒两种思潮的斗争，越来越尖锐了，深刻了，成了辛亥革命前舆论准备的一个重要组成部分，成了资产阶级革命派同保皇派在意识形态领域斗争中

的一个重要内容。改良派主角依然是康、梁。他们是由地主阶级转化而来的资产阶级上层的代言人。革命民主派的旗帜是孙中山，代表新兴的民族资产阶级和小资产阶级、农民手工业者和进步的知识分子。在他的号召和领导下，涌现出了许多革命志士。其中首先是《民报》主笔章太炎，他在早期是以强烈的种族革命论、无神论和唯物主义思想为武器，并举起鲜明的尊法反儒旗帜，对改良派进行斗争的健将（以下有专节论述）。余如邹容、陈天华、吴稚、朱执信等，都在同改良派论战中对民主主义革命思想的传播作出了贡献。

比如，堕落为保皇党首魁的康有为，为了保皇和反对革命，给孔老二的僵尸穿上保皇党的新装，大肆鼓吹建立“孔教”，把孔老二的“克己复礼”作为反对民主革命，维护清王朝反动统治的反动纲领。孙中山驳斥说，利用孔孟之道，反对暴力革命，是“向外人乞怜”的卖国投降主义路线。章太炎则一针见血地指出，反动派尊孔的目的是“愚民之计”，“孔教是断不可用的！”康有为这时大肆宣扬满族“出自禹后”的“满汉同种”说，为保存清王朝这个帝国主义走狗卖力。章太炎不仅引据历史事实，力斥其谬，更着重揭露清王朝两百多年实行种族压迫的罪恶，“排满”是为了使四万万人摆脱种族奴隶的悲惨地位，也是为了反抗帝国主义的民族压迫。康有为吹捧他的“皇上”光绪帝如何“圣明英武”，仿佛只要他一旦“复辟”（其时尚受制于慈禧太后，故称光绪帝一旦得握实权为“复辟”）而“宪政必无不成之虑”，并举“百日维新”的“美政”以资证明。章太炎则讥骂“载湉小丑，未辨菽麦”，不过是如汉献帝、唐昭宗一流的庸懦无能的昏君，

就算搞立宪，也不能寄希望于他。所谓“维新美政”，只不过是几个书生舞文弄墨的“藻饰”点缀，“故观其政令，则辛癸（桀纣）不如；读其诏诰，则勋华（尧舜）再世，此足以知戊戌行事之虚实矣”。这就一语戳穿了康有为对光绪帝的无耻吹捧。康有为还搬出光绪帝“幽居而不失位，西幸而不被弑，是有天命存焉”的那套儒家“天命”论的旧货色，作为“他日必能立宪”的保证。章太炎更力予驳斥，指出“拨乱反正不在天命之有无，而在人力之难易”。就是说，革命者不相信什么“天命”，依靠的只是“人力”。这是战国时新兴地主阶级思想家荀况“制天命而用之”唯物主义命题的应用。章太炎对先秦诸子独尊荀况，正说明了他是尊法的革命的新兴资产阶级的意识代表者。

改良派反对革命，还有这样一些理由：“革命必败”论、“革命必亡”论、革命必然引起列强干涉和“下层群众”暴动论、革命只能破坏不能建设论等等。如康有为认为：“吾以为今之言革命民主者，糜烂四万万之人，大战数十年而不能成，必不能保中国”。他诬蔑“革命之举，必假借于暴民乱人之力，天下岂有与暴民乱人共事而能完成者乎？”因此，他给中国革命下一个荒谬定义：“何谓中国革命？内乱相残，必至令外人得利也”。他诅咒法国革命“流血遍全国，巴黎百日而伏尸百二十九万，变革三次，君主再复，而绵祸八十年”；“普大地杀戮变乱之惨，未有若近世革命之祸酷者矣”。（《进呈法国大革命记序》）他形容革命流血破坏的惨象，简直达到令人不堪设想的程度，并断言中国如果革命，“不尽杀四万万人不止，即幸能存者亦皆白人之奴隶牛马也”。（《法国大革

命记》)就是说,革命的结果,只能是亡国灭种。

针对改良派代表人物的这些反革命谬论,邹容在他的《革命军》中,以高度的热情歌颂革命。他说:“革命者天演之公例也,革命者世界之公理也”;“巍巍哉革命也!皇皇哉革命也!”他指出:“革命革命,得之则生,不得则死”。因为“我中国欲与世界列强并雄,不可不革命;我中国欲长存于二十世纪新世界上,不可不革命。”这是对康有为的革命“必不能保中国”谬论的有力驳斥。针对康有为的诅咒法国革命,邹容更盛赞“一千八百七十年法国革命为世界应于天而顺乎人之革命,去腐败而存良善之革命,由野蛮而进文明之革命,除奴隶而为主人之革命”。康有为胡说:“我国人以孔子经义之助,经秦汉大革命之后,平等自由已极,今知之,应大呼孔子万岁,应大呼中国人在地球万国先获平等自由二千岁”。(同上)吴稚晖驳斥说:革命是“扫除数千年种种专制政体,脱去数千年种种奴隶性质”的大好事。改良派认为中国人叨“孔圣人”的光,早在两千年前就已获得了平等自由,自然用不着革命了;革命派则鄙薄孔丘,指出中国人在数千年专制政体下过的是奴隶生活,强调非革命不可。

陈天华也对革命作了高度的赞扬,他说:“革命者救人救世之圣药也,终古无革命,则终古成长夜矣”。(《论中国宜改制民主政体》)这和朱熹的“天不生仲尼,万古如长夜”,是何等尖锐的对照!他指出革命并不是象康有为说的什么“暴民乱人”所干的事,而是“牺牲个人以为社会,牺牲现在以为将来”(《警世钟》)的高尚事业,而称赏那些投身革命的“江湖的豪杰,一定是爱国的男儿”。革命是免不了要死人的。他说:“须知这时多死几

人，以后方能多救几人”。陈天华特别是当时反帝爱国运动的激烈宣传家。当他在日本受到日政府取缔中国留学生革命活动的刺激，竟愤而投海自杀，作为他平日要“以一死儆惕国人”的决心的表示。

改良派认为中国人民能力不如欧美，不能行民主共和，只能采君主立宪。革命民主派则认为能力是相对的，并不是天生的，人民会因为民主革命而迅速提高其能力；章太炎对这点言之极详，陈天华也作了透辟的论述，并说：“夫以国民之能力可以回复，并以至短之期回复，能享有完全权利之证据又确凿如是，而犹曰欧美可以言民权，中国不可以言民权，欧美可以行民主，中国不可以行民主，为是言者，无论何人，皆知其失”。（《论中国宜改制民主政体》）他揭露了君主立宪论的反动实质是：“以一人擅神圣不犯之号，以一姓专国家统治之权……而非为我族光复于将来者计也”。（同上）揭露了改良派的主张君主立宪完全是站在以极少数满洲贵族为主的封建统治者的立场，而不是站在广大汉族人民的立场，这对康有为的“一姓能时时自变，则一姓虽万古存可也”的论调，正是一个极中肯的诛心之论。

革命派正确地认为不是中国人民的能力不够民主资格，相反，倒是腐朽透顶的清政府不够立宪资格。吴稚晖说：“满洲皇室无立宪资格。言立宪者，非奉载湉为圣主，即奉那拉氏为傀儡。……如载湉者，童呆昏弱，生死于那拉诸权贵之手，自顾不暇，遑恤其他；至那拉氏者，纵情肆欲，日剥汉民膏血，以供宫室车服之淫乐，恃此人为中国宪政之元首，岂不遗笑全球！”吴稚晖对清政府“预备立宪”的骗局，表示深恶痛绝，并予以深刻揭露，唤醒

人民不要上当。他愤恨之极，至挟弹谋刺出国考察宪政的清政府五大臣，而终于被捕牺牲。

吴樾青年时代，受过康、梁改良主义思想的影响，后因读到邹容的《革命军》和革命派其他宣传文字而觉悟过来，立定革命的志向，进而大骂梁启超“为满酋游说”，“若半睡半醒之满奴，名则以玛志尼自居，加富尔自居，实则吴三桂、洪承畴之不若。”（《暗杀时代》自序）他认为“无破坏，则无建设；无激烈，则无和平”，痛骂那些“和平建设”论者的改良派：“误尽我汉族，必此辈也！”（同上）他是暴力革命论的极端拥护者。

梁启超是保皇立宪派的主将，有时却又以伪装“革命”的姿态出现，并且大谈其“革命问题”，反对社会革命与政治革命同时进行，目的在于攻击革命民主派的土地国有政策即孙中山提出的平均地权主张。他对这项政策主张曾表示出刻骨的仇恨，狂叫什么“虽以匕首搦吾胸，吾犹须大声疾呼曰：敢有言以社会革命与他种革命同时并行者，其人则黄帝之逆子，中国之罪人，虽与四万万人共诛之可也”。（《开明专制论》）针对梁启超的反革命叫嚣，革命民主激进派朱执信写了《论社会革命当与政治革命并行》一文，先说明“近日《新民丛报》于本志（《民报》）土地国有之主张恣为讥弹，本论实亦感之而作”；然文章内容不仅“重于破邪”，批判梁启超反对土地国有政策的谬论，尤在于重点阐明社会革命当与政治革命并行的各项理由。文章分析社会革命产生的原因，是由于“放任竞争，绝对承认私有财产权之制度”，特别是提出“革命者，阶级战争也”，“社会革命以阶级竞争为手段”等主张，反映了当时欧洲无产阶级革命斗争所及于中国进步

知认分子的影响。这又说明，革命民主派在和资产阶级改良派进行大论战中，不仅打败了敌人，缩小了改良主义的市场，把大批知识分子吸引到革命的旗帜下来，同时也把他们自己的认识水平和理论水平提到了当时所能达到的高度。

然而，革命民主派本身在论战中表现出来的思想认识上的局限性，也还是很大的。这主要表现在他们这些人中的狭隘种族观点，有的甚至把革命看成单纯的“排满”；他们对帝国主义的认识还是很肤浅的，如邹容就强调“文明之革命”，反对“野蛮之革命”，深以义和团为戒（《革命军》）；陈天华也主张“必须文明排外，不可野蛮排外”。（《警世钟》）邹容诬蔑李自成、张献忠“屠戮同胞而使满洲入主中国”，并提倡尊崇周公孔丘的“遗教”。（见《革命军》）从这里也可以看出，资产阶级革命派由于阶级的局限性，他们之中一些人对人民群众的态度和对农民革命战争以及对反动中国的儒家所持有的看法存在着严重的错误。

在革命民主派中，有的人由于受英雄史观的严重束缚，蔑视群众革命斗争，把从肉体上消灭统治阶级中某些当权的人物，认为是革命成功的捷径，如吴稚的提倡暗杀；也有人激于一时的义愤，看不到革命的前途，自杀以殉革命，如陈天华的愤而投海自尽。他们在主观上认为个人为革命要具有勇敢牺牲精神，想以此惊世骇俗，振奋人心，但就整个革命事业说来，归根结底，起的是消极作用，而不是积极作用。

革命民主派虽有这些缺点，而比起他们在大论战中的成绩来，毕竟是次要的。经过这场大论战，革命民主派击

败了改良派，取得了革命思潮高涨和改良主义影响低落的大胜利，这就为资产阶级民主革命在政治战线上开辟了前进的坦道。

第三节 革命民主派宣传家章太炎的哲学思想

一、章太炎的早期革命活动

在旧民主主义革命高潮中，在思想战线上第一个揭举尊法反儒的大旗，而以战斗的唯物主义者姿态出现的，是资产阶级革命民主派宣传家章太炎。

章太炎（公元1869—1936年），名炳麟，字枚叔，浙江余杭人。青年时从俞樾学经、史、小学。1897年任上海《时务报》编辑，因参加维新运动被通缉，流亡日本，旋即毅然脱离改良派，走上革命道路，并以剪辫发表决心。1902年在日本召开“中夏亡国二百四十二年纪念会”，与孙中山结识。次年因替邹容《革命军》作序，出版《虺书》，并发表《驳康有为论革命书》，触犯了清朝政府和帝国主义的禁忌，与邹容同时被捕关进了上海英租界监狱，判处监禁三年，这就是轰动一时的“苏报案”。1904年，他和蔡元培等秘密联系，成立以光复汉族政权为宗旨的光复会，被推为会长。1905年，是资产阶级民主革命进入高涨的年代，在孙中山号召下，光复会和兴中会、华兴会进行合并，成立了中国同盟会。1906年出狱后，为孙中山邀至日本，主编《民报》，同时开始讲学，发表学术论著。在这段期间，他站在资产阶级革命民主派立场上，在同资产阶级改良派康有为、梁启超等进行关于革命和改良问题的大论战时，是冲锋陷阵的勇士。发表在《苏报》、

《民报》等报刊上的有名文章，如《无神论》、《驳康有为论革命书》、《代议然否论》以及另印单行本的《馗书》等等，都以“所向披靡，令人神旺”的犀利的笔锋，坚强的革命态度、尊法反儒精神和具有鲜明的唯物主义倾向对当时思想界发生了很大的影响，使不少知识分子抛弃改良主义的幻想，投入资产阶级革命民主派的旗帜下。辛亥革命后，因反对袁世凯被禁锢，一度参加孙中山的护法军政府，任秘书长。鲁迅对章太炎早期革命活动的历史作了高度的评价，称赞他“七被追捕，三入牢狱，而革命之志终不屈挠”，认为他这种革命的大无畏精神，应成为“后生的楷范”。

章太炎早期是以文章排满的骁将著名的。“排满革命”的民族主义和爱国主义，是他早期革命活动中一个最突出的思想。据他后来自述：十三岁时，就读到了蒋良骥的《东华录》，知道有关清初吕留良、曾静等反清志士遭受迫害的经过，感到极不愉快；二十岁时，看到全祖望所述南田、台湾人民反清斗争事很详，发奋要为浙江父老复仇雪耻；后又得读王船山的《黄书》，反清志向就越加坚定了。可见他在青少年时代，就已经产生了一种强烈的爱国民族思想，这成为他日后能够很快接受改良主义失败教训而坚决走上革命道路的动力。本来，在戊戌变法的那年春天，他曾应清朝大吏张之洞邀请到过武昌，看到了张之洞鼓吹反动的“忠君爱国”思想的《劝学篇》，就气愤地对张说：“乌桓遗裔（指满洲贵族）蹂躏吾族几三百年，茹毛饮血，视民如雉兔，今九世之仇纵不能复，乃欲责其忠爱，忠爱则易耳，其俟诸革命之后！”（《艾如张董逃歌序》《章氏丛书·文录二》）这是他公开发表大胆排满言

论的开始，也说明他在戊戌政变前即使表面上还没有同改良派划清界限，而在要不要“排满”这个问题上，思想上毕竟是分道扬镳的了。在当时，反对清朝贵族的封建统治，是符合民族民主革命的要求的。因为以满洲贵族大地主为首的清王朝，是帝国主义的走狗，是国内封建腐朽势力的总代表。正如章太炎说的：“满洲弗逐，欲士之爱国，民之敌愆，不可得也，浸微浸削，亦终为欧美之陪隶而已矣。”（《虜书》，前录一文）这就是说，不推翻满洲贵族的封建腐朽政权，什么反帝（“敌愆”）爱国都谈不到，国势越来越削弱，只有加深陷入欧美殖民地奴隶的悲惨地位。因此“排满”是当时号召和团结各进步阶层投入资产阶级民主革命的总口号，是反帝反封建的具体行动纲领。对此，章太炎曾有过生动的举譬说明：“夫排满即排强权矣，排清主即排王权矣。譬如言捕狮子，则不别以捕猛兽为名。何以故？闻狮子之名，而猛兽在是故。”（《复仇是非论》）排强权就是反对帝国主义侵略，排王权就是反对封建君主专制，这两项革命任务都包括在“排满革命”这一总任务中。这一点在章太炎思想中是很明确的。他还多次声言，不但满洲贵族要排，做满洲贵族帮凶的汉人也要排，而且“民族主义非专对汉族而已，越南、印度、缅甸、马来之属，亦当推己及之”，（同上）这更是同情民族解放运动的一种呼声了。

章太炎认为中国由封建君主专制进入民主共和，乃是历史发展的必然趋势，也是革命斗争的必然结果。他说：“在今世，则合众共和为不可已……以合众共和结人心者，事成之后，必为民主，民主之兴，实由时势迫之，而亦由竞争以生此智慧者也。”（《驳康有为论革命书》）

对康有为胡说中国不能实行民主、合众共和只能期诸数百年以后等各种谬论，作了尖锐的驳斥，而对孙中山提出以革命手段建立民主共和国的主张，则表示竭诚的拥护。

章太炎也是当时革命民主派土地国有政策的热情宣扬者。他理想中的民主制度是废除土地独占的：“田不自耕者不得有，牧不驱筑者不得有，山林场圃不自树艺者不得有……不使梟雄拥地以自殖也”；“中国土田农圃，自主者大半，逮地权平均以后，全国无地主矣”。（《代议然否论》）。他对孙中山的平均地权和“耕者有其田”的主张，也是表示热情赞助的。

当摇摇欲坠的清政府正玩弄“预备立宪”骗局，妄图阻止革命，而康、梁之徒正为之大肆宣传捧场欺惑人民的时候，章太炎写了《代议然否论》，及时地予以驳斥。这篇文章不仅拆穿了清政府“立宪”骗局和改良派帮腔助势的鬼蜮伎俩，还进一步揭露了西方代议制度即资产阶级民主的虚伪性；他认为以资产和纳税多寡为标准的选举制，只能有利于少数有钱的地主资本家，对于广大人民并没有什么好处，“民权不借代议以伸，而反因之扫地”。他看到欧美日本等国议会政治的腐败，如“议员贪饕，丑声外播”，“朋党比周，为蠹已甚，故令贪夫盈于朝列，饕饕贡于大庭”等等丑恶现象，不惜以大量篇幅作出尽情的指摘，在当时不失为一种卓见。

在哲学上，章太炎早期不仅具有唯物主义的进步倾向，而且以强烈的反儒尊法的反传统、反潮流的斗争姿态出现，用他那枝犀利的文笔狠批孔孟之道，无情地剥去了“孔圣人”的画皮，深刻地揭露了反动派尊儒反法的罪恶目的，有力地打击了保皇派的尊孔读经谬论。并且高度赞

扬和肯定法家的历史上的进步作用。这些“战斗的文章，乃是先生一生中最大、最久的业绩。”（鲁迅：《关于太炎先生二三事》）为资产阶级民主革命做出了杰出的贡献。

但是，由于时代和阶级的局限性，章太炎对资产阶级民主和帝国主义的本质、特别对中国革命反帝反封建的性质，还缺乏应有的认识。在他的民族主义思想中还存在着大汉族主义偏见。因此，当辛亥革命推翻了满洲贵族的统治以后，他就误认革命成功了，便荒谬地提出“革命军兴，革命党消”的口号，对中国民族民主革命的发展，产生了极其不利的影响。后来在北洋军阀的黑暗统治下，他看不清自己应当走的正确方向和道路，而平日尽瘁革命的努力，也就由民族主义的实际斗争一转而为国粹主义的埋头探究。当然，对章太炎来说，国粹主义是和民族主义紧密结合的，前者是后者的发扬。他说：“仆以为民族主义如稼穡然，要以史籍所载人物、制度、地理、风俗之类为之灌溉，则蔚然以兴矣，不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其日渐萎黄也。”（《答铁铮》）从章太炎看来，使人们对民族历史产生热爱的感情，是灌溉民族主义思想的源泉，所以他要提倡国粹主义。他没有懂得，民族问题归根到底是一个阶级问题，历史上一切人物、制度、风俗等等，都是有阶级性的，笼统地作为国粹来提倡，不是盲目地走向复古主义，不分精华糟粕地一概兼收并蓄，就是脱离实际地去搞资产阶级那套所谓学术研究。章太炎正是这样。所以他“排满之志虽伸，但视为最紧要的，‘第一是用宗教发起信心，增进国民的道德；第二是用国粹激动种姓，增进爱国的热肠’，却仅止于高妙的幻想”。以后他就沉没在这个“幻想”中，“退居于宁

静的学者，用自己所手造的和别人帮造的墙，和时代隔绝了”，而“脱离群众，渐入颓唐”。（鲁迅：《关于章太炎先生二三事》）这位在早期革命活动中焕发过唯物主义和无神论光彩的思想家，也就由于他要“用宗教发起信心”而日益转化到以佛教法相宗为主的唯心主义去了。这位在早期抱有强烈的反传统、反潮流精神的反儒尊法的战士，也就由于他要“用国粹激动种姓”，甚至自命“上天以国粹付余”，而居然公开地提倡起尊孔读经来了。由唯物主义到唯心主义，由反儒尊法到尊孔读经，这个一百八十度的转变，使章太炎前后判若两人，这也是毫不奇怪的。中国民族资产阶级革命与妥协的两重性，不能不早在章太炎身上打上深刻的烙印，随着他本人政治立场和世界观的变化，在前一时期以代表资产阶级革命性为主的倾向，就转化到后一时期以反映资产阶级妥协性为主的特征。有了这个转化之后，章太炎甚至对他早期唯物主义倾向和反儒尊法思想产生后悔，所以当后来他手订《章氏丛书》时，倒反而把自己早期那些“战斗的文章”，即反映“先生一生中最大、最久的业绩”的文章“竟多被刊落”（鲁迅语，同上）了。

章太炎的局限性是由他的阶级属性所决定的，他没有跳出旧民主主义革命的范围，但仍不失为一个杰出的资产阶级思想家和革命家。后期的错误，“不过是白圭之玷，并非晚节不终”。（鲁迅语，同上）国民党反动派的一些反动文侏“勾结小报，竟也作文奚落先生以自鸣得意，真可谓‘小人不欲成人之美’。而且‘蚍蜉撼大树，可笑不自量’了！”（鲁迅语，同上）

二、章太炎早期的尊法反儒思想

资产阶级改良运动的破产，义和团农民革命运动的爆发，促使资产阶级革命民主派逐步认识到：只有经过流血的斗争，推翻清王朝的封建统治，国家的独立和民主才成为可能。于是，一场轰轰烈烈的资产阶级民主革命运动终于爆发了。

在这场大革命中，资产阶级革命民主派在思想战线上的重要任务，就是要击败改良主义，同改良主义划清界限，清除改良主义思想的影响。这是因为，堕落为保皇党的资产阶级改良派已经丧失了任何进步性，是完全反动的了。政治上走向反动，必然鼓吹尊孔，尊孔又总是和反法联系在一起的。在戊戌变法时期，康有为等在同封建顽固派斗争时曾表现了一定的尊法反儒的思想倾向。现在为了反对革命，则大肆宣扬尊孔反法了。为了论证保皇的合理性，他们完全拜倒在孔老二的脚下，求助于历史的亡灵，“以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辩护”，为那条披着改良主义外衣的封建买办资产阶级媚外投降主义的路线服务。这时革命派在思想战线上的首要任务就是批判尊儒反法的反动思潮。因此，尊儒反法与尊法反儒的一场思想大论战，便激烈地展开了。

在这场思想大论战中，章太炎以突出的尊法反儒倾向，反传统，反潮流，给了尊儒反法的反动思潮以毁灭性的打击，其势如破竹，所向披靡。章太炎反儒的最大特点，就是把矛头直接指向孔老二，揭露孔丘的丑恶嘴脸，剥除“孔圣人”的画皮。比起戊戌变法期间改良派批儒不批孔，不敢触动孔丘这个“圣人”偶象，可以说是前进了一

大步，为资产阶级革命民主派树起了一面倒孔的大旗，为辛亥革命用暴力推翻帝国主义的走狗——清王朝的反动统治作了有力的舆论上的准备。

章太炎首先反对康有为奉孔丘为“受命改制”的教主，反对把孔丘当偶像来崇拜。他认为孔丘并没有多少学问，《论语》也并不高明。针对当时康有为把孔丘说成一个为百世制法的维新派首领，章太炎论证《春秋》不过是一部编年史、而不是什么为后代制法的“宪章”。他认为孔丘的名望高过于实际（“孔氏闻望之过情”），实则荀子的学问远远超过孔丘（“道术皆踊绝孔氏”）。孔丘在先秦诸子中是一个不学无术、十分浅薄的“微不足道”的人物。（《演说录》）为了刻画孔丘那付丑恶咀脸，章太炎还引用了奴隶起义领袖柳下跖评论孔丘的一段名言：“鲁国巧伪人孔丘”“不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士不反其本，妄作孝弟，而侥倖于封侯富贵者也”。

章太炎对孔丘的“中庸”之道也作了猛烈的批判。他说：“所谓中庸者是国愿也，有甚于乡愿者也；孔子讥乡愿而不讥国愿，其湛心利禄可知也。”（《诸子学说略》）

“国愿”，用现在的话说，就是政治骗子，“湛心利禄”，就是升官发财迷。这两种人倒很符合韩非所指“八奸”

“五蠹”那类人物的标准，是法家所深恶痛绝的。章太炎对孔丘这一骂，可真骂到了要害，也说明他对整个儒家的一个评价。实际上，鼓吹“学而优则仕”、“学也禄在其中矣”的孔丘，不正是一切信仰“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”的升官发财迷的老祖宗吗？伪装不偏不倚很得“中庸之道”，却死心塌地站在没落奴隶主一边的孔

丘，不正是后来一切坚持顽固反动、耍两面派的政治骗子的祖师爷吗？章太炎接着说：“用儒家之术，宗旨多在可否之间，论议止于函胡之地……儒术之害，则淆乱人之思想，此程朱陆王之所以有权而无实也。”程朱陆王也都是一批只讲诈伪权术毫不老实（“有权而无实”）的政治骗子，他们一致鼓吹调和折衷主义的“中庸之道”，“以淆乱人之思想”，这正深刻地揭露了“儒术之害”在于它是欺骗愚弄人民、反对革命的精神工具，这是对资产阶级改良主义在政治上的当头一棒。为此，章太炎在总结反孔斗争的历史经验时，就在他的《馗书·订孔》篇中借用日本学者——远藤隆吉的话愤慨指出：“孔丘之出于支那，实支那之祸本也”，中国二千年来“更八十世而无进取者，咎在于孔丘。”

对于清王朝和保皇党鼓吹尊孔读经的反动行径，章太炎进行了坚决的抵制，给予无情的揭露和批判。

戊戌政变前，章太炎曾经先后担任了改良派的《时务报》、《昌言报》的主笔和编辑，但对于康有为和他的学生梁启超、麦孟华等一伙鼓吹建立孔教，打着孔丘旗号去抵制封建顽固势力，走“托古改制”的道路深表反对，把这些作法斥之为“狂悖恣肆，造言不经”。（《与谭献书》）一场尊孔与反孔的斗争，在《时务报》内部展开了。在康有为的徒子徒孙们的群起围攻下，他只得离开了《时务报》馆。接着，章太炎又在武昌同洋务派头头张之洞进行了一场面对面的斗争而几遭迫害。阶级斗争的现实，促使他尊法反儒的思想有了进一步的发展。戊戌政变后，他写了《客帝匡谬》一文，对自己作公开的自我批评，纠正过去“与尊清者（指康、梁辈）游”而作《客帝》的错误认

识，声称“著之以自刻，录而删是篇”。因为在《客帝》一文里，章太炎“还承认满人可以主中国，称为‘客帝’，比于秦的‘客卿’。”（见前引鲁迅文）现在，章太炎认为尊奉孔丘，是“饰苟且之心，弃本崇教，其违于形势远矣”。这里说的“形势”就是资产阶级民主革命在当时蓬勃发展的形势。章太炎认清了这种形势，意识到“弃本崇教，其流使人相食”（《馗书》批改本手稿）的危害性，因而抛弃改良，走上了革命道路。

1903年，章太炎发表了著名的《驳康有为论革命书》，痛斥康有为鼓吹孔孟之道，反对革命的种种谬论，揭露了封建统治者尊孔的反动目的；指出了清朝统治者“尊事孔子，奉行儒术”，是为了“便其南面之术，愚民之计”。这在当时是相当深刻的揭露。他在发表《驳康有为论革命书》时，又为邹容的《革命军》一文作序，序文中同样充满着反孔革命的战斗精神。

章太炎的《馗书》木刻本印行于1899年，1902年他曾加以改订，增加了《订孔》《学变》等激烈反孔尊法的文章。《馗书》之作，标志着章太炎思想上从改良主义转变到革命民主主义以后和立宪保皇派展开大论战的揭幕。这部著作，站在资产阶级民主革命立场上，对历史上的儒法斗争做了总结，影响是很大的。清政府在一阵恐慌之余，其逮捕章太炎的罪状是：“章炳麟作《馗书》并《“革命军”序》，又有驳康有为一书，污蔑朝廷，形同悖逆”。

1906年，清政府为挽救其摇摇欲坠的统治，掀起了一股更大的尊孔逆流。资产阶级保皇派推波助澜，就更加卖力地鼓吹“尊孔”。康有为的《孟子微》《论语注》《中

庸注》等“尊孔”著作，都乘机出笼了。章太炎这时借《民报》这块反孔阵地，对孔丘和儒家学说作了进一步的批判，顶住了这一股反动逆流。他说：孔丘“最大的污点是使人不脱富贵利禄的思想”，“我们今日想要实行革命，提倡民权，孔教是断不可用的。”（《演说录》）他断言，孔学是糟粕，不是中国文化的优良传统，提倡“国粹”，决不能“尊信孔教”。（同上）

攫取辛亥革命果实的窃国大盗袁世凯，为了实现其皇帝美梦，更要乞灵于孔老二的亡灵；他亲自率领文武百官演出了一场祭孔朝圣的丑剧，通过了祭天祀孔的决议。在袁世凯的支持下，以康有为为首的保皇党和一批封建余孽更是活跃起来。康有为咒骂辛亥革命使“数千年文明之中华，一旦沦胥，至为无教之国”；（《孔教会序》）叫嚷要把孔教列入宪法，定为国教；外国帝国主义分子也为孔教会摇旗呐喊。一时间，尊孔复辟妖风四起，黑云弥漫。就在这时，章太炎冒着生命危险赶到北京，“以大勋章作扇坠，临总统府之门，大诟袁世凯的包藏祸心”，（鲁迅《关于太炎先生二三事》）致遭到袁的软禁。但就在软禁中，章太炎也没有放弃反袁批孔的活动，他陆续写了《驳建立孔教议》等文章，进行了反孔尊法的讲学宣传，揭露了袁世凯祭天祀孔的罪恶目的，无非是效法历代反动统治者用这类办法来论证自己称帝是秉承“天命”，以欺骗“群黎百姓”，以便其复辟私图，但这是办不到的。结果正如毛主席指出的：“袁世凯想打老百姓，结果打了他自己，做了几个月的皇帝就死了。”

尊孔必然反法，反孔又总是和尊法联系在一起的。章太炎在批判尊孔论，揭露孔孟之道的同时，还热情赞扬了

法家，肯定了法家在历史上的作用。他在辛亥革命前写的《秦献记》《秦政记》，就是两篇为秦始皇翻案，高度赞扬法家、肯定法家的杰作。他赞扬和肯定的，主要是秦始皇为巩固新兴地主阶级专政，消灭奴隶制残余、镇压儒家复辟活动而采取的一系列“厚今薄古”的政策措施。对秦始皇焚书坑儒怎样看法，历来是评价历史人物的重要问题，是划分革命与反动、前进与倒退的重要问题。堕落为“复辟的祖师”的康有为，就疯狂咒骂秦始皇“以六经为无用，而焚书坑儒。”（《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》）章太炎的《秦献记》，就针锋相对地驳斥了这种谬论。他指出“不燔六艺，不足以尊新王。”不打击儒家的复辟活动，就不能巩固新兴地主阶级专政。他指出秦始皇所焚的书，只不过是一小部分搞反革命活动的儒家书籍，而大部分有关历史、医药、种树等书仍获保全；所坑的儒，也只是那诽谤朝政、最顽固不化的四百六十人，其余大批儒生还是逃脱了的。章太炎认为秦始皇除了某些小缺点外，其他“无过”。而秦朝灭亡的原因，则在于“六国公族”的反秦活动，在于赵高的篡权，“非法之罪也。”这种分析正确地肯定了秦始皇的法治路线。章太炎还认为，秦始皇不幸早死，假使多活几年，让他更多地发挥政治抱负，那就是“四三皇、六五帝”，或者说几十个尧舜也不能和他“比隆”。从“言必称尧舜”的孔门信徒看来，这简直是“非圣无法”，“大逆不道”！章太炎的这两篇史论，旗帜鲜明，是自从西汉盐铁会议上桑弘羊的发言和唐代柳宗元《封建论》以后，勇敢地为秦始皇和法家辩护的又两篇好文章。章太炎针对康有为《孔子改制考》一书对商鞅、韩非等法家的攻击，写下了《商鞅》一

文，愤慨地指出：“商鞅之中于谗诽也二千年，而今世为尤甚”，“世徒见鞅初政之酷烈，而不见其后之成效”。

“凡非议法家者，自谓近于维新，而实八百年来帖括之见也。”章太炎还写了《尊荀》一文，把荀况的学说看成是中国古代文化优良传统的代表，说荀况是从儒家分化出来的法家重要代表人物。并公开宣称：“余持儒术以孙（荀）卿为宗”（《自编年谱》）；又说：“余所持论，……归宿在孙卿、韩非”。章太炎大胆地推崇法家，迎头痛击了复辟派的反法思潮。他还对奴隶起义，农民起义抱有极大的同情。在《检论》中，对奴隶起义领袖柳下跖始终抱着歌颂的态度。在《〈革命军〉序》中称太平天国革命是举义师（“观洪氏之举义师”），而骂曾国藩、李鸿章等镇压革命的刽子手是小人（“曾李则柔煦小人”），说李自成的起义是“迫于饥寒，揭竿而起”。

章太炎早期在与尊儒反法的反动思潮作斗争中，不愧是一个资产阶级民主革命派的代表人物，他鲜明的尊法反儒倾向，勇敢的批孔反满精神，都反映了章太炎本人和他所代表的资产阶级革命派当时是生气勃勃的。

三、章太炎的《庸书》和他早期的唯物主义思想

《庸书》连同章太炎在《民报》前后时期的某些著作，反映了他早期唯物主义和朴素辩证法观点。比如，《庸书》改订后被删掉而保存在1899年木刻本中的《天论》一文，就是很好的一篇唯物主义的代表作。

战国时期唯物主义者荀况和中唐时期唯物主义者刘禹锡都写过《天论》。他们所说的“天”，指的是物质的、客观的自然，否定了任何精神实体、上帝或其它有意志的

人格神的存在，但没有否认“天”本身的存在。章太炎的《天论》却根据近代天文学知识，进一步论证宇宙间根本没有“天”这个东西，人们所以认为有“天”存在，是因为：

恒星皆日，日皆有地，地有蒙气，自蒙气中视物溟滓，若氛云之薄，积京垓之地，蒙气垒萃，鱼鳞杂沓，而望之若苍苍矣。在地曰气，仰瞻则曰天，犹之云与雨也，非有二质，顾其所见异尔”。

这是说，宇宙间的恒星，都和太阳一样，有象地球一样的星球围绕着旋转。地球上面有大气层包围着，看去混混茫茫，象云雾一般，再加上无数星球的大气层混和一起，望去鱼鳞杂沓，一片青苍之色，这就是人们所称呼的“天”。实际上“天”就是地球的大气层，和我们平日看到的云雨一样，本质上并无不同。

在章太炎看来，除地球的大气层外，既别无所谓“天”，则“天”这个字实际上即等于“无”。他更从文字学方面（当然，这种方法是错误的）考证“天”和“无”原来就是一个字：“惟天未尝有，故无之为字，从天讫（屈）之以指事”。“天”字的第四画“屈”成一钩，就变成“无”字，这正是以象征性的符号来表示（“指事”）“天”“无”的同一意义的。当然，章太炎这里所讲的“无”并不是道家虚无主义的“无”。宋代唯物主义哲学家张载早指出：“由太虚有天之名”，“知太虚即气则无无”。（《正蒙·太和篇》）认为“天”这个名称是从“太虚”来的，而“太虚”就是“气”，人们只要知道宇宙空间到处充满着“气”，没有一处是真空，那也就无所谓“无”了。唯物主义者是深信世界的统一性即在于它的物质性的。在中国哲

学史上，“气”是这种物质的统一性的最高范畴。因此，章太炎的“惟天未尝有”的“无”，和张载的“知太虚即气则无无”的命题并不矛盾，因为他们都是强调“气”作为物质实体，作为世界统一性的基础的。章太炎以天为“无”的说法，是张载“由太虚有天之名”这一唯物主义观点的发展。

章太炎之所以要断言天即是“无”，目的在于打破对天的一切神秘观点。这是一个横扫一切僧侣主义和唯心主义的釜底抽薪的办法。因为从来的僧侣主义者和唯心主义者没有一个不假借天的名义、虚构天的意志、利用人们对天的各种幻想和无知，以从事各种颠倒世界、歪曲真理和欺骗人民的反动说教的。所有“天命”、“天意”、“天理”、“天国”、“天主”、“天人合一”、“天人感应”以至“天赋”、“天生”、“天才”等等，都曾成为反动剥削阶级愚弄人民的护符。拨开对“天”的一切神秘的迷雾，把它还原为地球的大气层，宇宙间根本没有什么“天”而只有客观的、永恒存在着的物质——在中国哲学史上叫做“气”。在这里，可看出章太炎的唯物主义仍然是中国历来的“元气”一元论的继承和发展，不过他已增添了一些近代天文、地理等科学知识，而染上了西方资产阶级的机械唯物主义的色调。

“若夫天与帝，则未尝有矣”。章太炎既否定了天从而也否定了上帝的存在，于是他就进一步论证地球的形成、地球上一切无机物和有机物的产生都依靠于太阳的原理，再从根本上打破人们对上帝的迷信观念。他说：“天萃于气，气生于地，地生于日；凡大块之成，品庶之所以每生，惟日是赖”。（同上）地球确是不知若干亿万年前

从太阳分化出来而又永远围绕着太阳旋转的八大行星之一，太阳是供给地球光和热的来源，也就是一切生命的来源。那么，太阳又是哪里来的呢？章太炎生怕有人又抬出上帝来，所以他说：“今夫知恒星之为日，日既駢衍，则必以为有自出者……及其求上帝所自出而卒不可得也。于上帝不能求其所自出，则虽谓日无所自出也可矣”。（同上）太阳也不是上帝创造的，而是它自然而然地生长出来的。

关于地球上生物的起源，章太炎完全赞同王充在《论衡》中《物势篇》和《自然篇》等所阐明的唯物主义观点，并且作了大量的征引。王充批判了“天地故生人”、“天生动植以为人用”等谬说，而归结到人和动植物都是“因气而生，偶自生也”，完全不是什么上天有意识的造作。这一论旨也充满在章太炎的《天论》中，并称赞王充：“微《论衡》而几使人醒眩”。没有《论衡》这本书，很多人都要被唯心主义搞得晕头晕脑了。

古代《易经》上有“精气为物，游魂为变”之说，这本来就是唯心主义的，宋明理学家更对之加油加醋，以论证鬼神、灵魂的存在。章太炎发展了王充关于人“因气而生”“死而形体朽、精气散”的唯物主义思想，从他所能理解到的科学原理，对“精气为物，游魂为变”作出批判性的新的解释：

“人死而为枯骼，其血之转磷或为茅菴，其炭其盐，或流于木，其铁在矿，其肌肉或为虫蛾蝥豸，曰精气为物”。（《原教下》）

这是说，人死后，就留下一具枯骼，而构成人体的血液、炭、盐、铁、肌肉等等成分，就分别转化为磷，或为植

物所吸收，或变成了矿物质，或为某些昆虫动物所吞食了。这说明人既由细微物质的“精气”所生，所以人们的机体和其他动植物乃至无机物具有共同的物质基础——“精气为物”。章太炎接着说：

“其智虑非气也，所以受者胎卵之成，成为牝牡之感，而子姓受之，感有交错以成智虑，及死则若波之复。乃夫气则濊淖于水土地，曰游魂为变”。（同上）

人虽由物质的“精气”所生，但人的智虑等精神现象，却不能简单归结为“精气”。人从父母遗传中得到某些生理上的本能，通过感觉器官不断地接触和反映外界事物，发展成智虑聪明等精神现象。这种精神现象和构成身体的物质现象两者的关系，就好象水波和水一样，人死了精神随之消失，正如水不流、波也随之而息一样，而构成形体的精气则仍转化为水土等无机物——这叫做“游魂为变”。

在这里，章太炎承认了精神是物质的一种属性，精神不能离开物质而存在，但又不能与物质等同起来。这都是合理的见解，也正确地表达了物质第一性、精神第二性的唯物主义原理。特别是反对把精神混同于物质一点，他以后还一再提到，如说：“气者人之呼吸所吐内（纳）者尔，以知觉运动为气，名义已乖”；并批判了黄宗羲“心即气也”的论点。（《薊汉昌言》）西方庸俗唯物主义者胡说什么大脑产生思想，“正象肝脏制造胆汁一样”，“没有磷就没有思想”，混物质、意识为一谈。看来在这点上，章太炎毕竟同庸俗唯物主义者还是有所区别的。

荀况的《天论》，强调“天人之分”，他的唯物主义

斗争锋芒，是指向思孟学派唯心主义的“天人合一”论的，而这种“天人合一”论的理论基础，则是荀况所认为“闻见博杂，案往旧造说”的所谓“五行”说（见《荀子·非十二子》杨倞注：“五行，五常，仁、义、礼、智、信是也”）。章太炎既要打破对“天”的神秘观念，当然更要粉碎这种神秘主义的“天人合一”论。据他考证：《中庸》首句“天命之谓性”注云：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智、土神则信”，他认为这正“是子思遗说”，并予以抨击说：“自周时，五行说已不足以自立，然子思、孟轲犹道之，至贾、董不能绝”，“以声、味、容、色暨人事皆笼以五行，以是慑民而擅其威……”（以上分见《子思孟轲五行说》和《馗书·原教下》）从子思孟轲经董仲舒至二程、朱熹等理学家，他们莫不以仁、义、礼、智、信的所谓“五常”配合水、火、木、金、土的“五行”，把封建伦理道德说成是天经地义，说成是象“五行”那样的永恒不变的自然现象，这种将天事人事无类比附的“天人合一”说的唯心主义，其目的在于奴役人民，维护反动统治——“以是慑民而擅其威”，经章太炎一语道破了。

章太炎打击“天”的神秘性和“天人合一”的唯心主义，以后还把矛头集中到对儒家“天命”论和一切宗教迷信的进攻。

首先，他认为重要的还是对“天”作如何解释。他说“经籍言天，除苍苍者外，或为自然，或为万物之都称，不然，则辞穷而托之尔，不然，则形容之辞尔”。（《葑汉昌言》）“天”不过是自然或万物的总称，是一个形容词，实际上还是不承认“天”的独立存在，更没有什么神

秘可言。他指出人们对“天”和所谓“天命”的神秘思想的来源是：“愚者信天，自商人尚鬼来也；学者信天，自《中庸》执着天命来也”。（同上）殷商奴隶主借鬼神迷信统治人民，思孟学派的《中庸》大谈“天命之谓性”，确实是鬼神、天命等思想的历史来源。他又说：“天之苍然，非有主宰，而自古言命者，若谓发号谆谆矣，独有荀卿深达理要”。（《荀汉微言》）孟轲是认为“天”能发号施令的，虽不必“谆谆然命之”，却能够“以行与事示之”（《孟子·万章上》），即用行动和事实来表示“天”自己的意志。章太炎是极力反对这种“天命”说的，他赞成荀况的“制天命而用之”和“节遇谓之命”两种观点，认为“深达理要”。“制天命而用之”，即“人定胜天。”是荀况《天论》中最积极的和富有唯物主义的斗争精神的思想，是战国时期新兴地主阶级进步要求的集中反映。章太炎引用了荀况发挥“制天命”思想的话：“修道而不贰，则天不能祸；倍道而妄行，则天不能使之吉；唯圣人为不求知天”，他说荀况这几句话“足解定宇（惠栋）、允初（彭绍升）信神说”（《荀汉昌言》），因为惠栋和彭绍升都是迷信“天命”鬼神的唯心主义者，荀况的话是足以解除他们的迷惑的。

有人问他什么叫做“命”？章太炎答复说：

“节遇谓之命。理有必然，而所遇适异，此所谓命也”。（《荀汉昌言》）

“《正名篇》云：‘节遇谓之命’。……其义即谓合符（释‘节’字），因果酬业，历然不爽，比于合符，无组铝，自然混合，非有帝天为行诏令，亦非若范缜所言落花随风，或堕茵蓐，或堕藩溷者矣”。

(《荀汉微言》)

这是对荀况的“节遇谓之命”的一个很好的解释，它发展了荀况的唯物主义。他认为“节”就是“若合符节”的“节”，指的是一种客观规律性或必然性(“理有必然”)，它的发生作用，总是“历然不爽，比于合符”的；而“遇”则是一种偶然的遭遇；事物在按照必然性规律发展的过程中，由于主客观条件的千差万别出现某些偶然现象或遭遇(“所遇适异”)，是不可免的。这样，章太炎实际上是初步臆测到必然性是通过偶然性而起作用的，而偶然性和必然性的交叉，就把它叫做“命”。这种见解，直接上承荀况，又超过荀况，而打破后来儒家谈“命”的一切唯心神秘观点，甚至对无神论者范缜把人生富贵贫贱完全看做象落花飘茵坠溷那样的偶然现象，也提出批评，因为范缜只看到偶然性的一面，看不到必然性的一面，毕竟是错了。

又有人问：“天道福善而祸淫”怎样理解？这也是一个关于“天命”的问题，章太炎答复说：

“非世所谓善恶也。完缮之谓善，荡佚之谓淫，强本节用则必饱，惰游侈费则必饥，自然之理也”。

(《荀汉昌言》)

善恶是有阶级性的，地主、资本家所认为的“善”，农民、工人必认为是“恶”，反之亦然。章太炎当然不可能从阶级分析来看问题，他只从发展生产角度，认为“强本节用”就是善，一定得饱；“惰游侈费”就是恶，一定得饥，这是“自然之理也”，什么“天道福善而祸淫”的鬼话，也就不攻自破了。

关于鬼神、宗教思想的起源，章太炎也作了论证：

“生民之初，必方士为政……自夏殷以往，其民则椎鲁无颺理，而圣人亦下渐之以为吾用。……当是时，见夫芜之萎于燕，鲸鱼彗星之迭相为生死，与其他之眩不可解者，而以为必有鬼神以司之，则上天之祭，神怪魑头之裼拔，自此始矣”。（《噓书·原教下》）

“方士”是古代一种好讲神仙方术、传播宗教迷信的人。章太炎认为古代人民知识很低，看到自然界许多怪异现象不能理解，总以为有某种鬼神在后面操纵，而统治者（“圣人”）也就利用人民的无知，大肆提倡各种宗教迷信思想和举动，作为神道设教的张本。

章太炎还肯定当时社会学家关于鬼神迷信的认识根源的一种说法：“上古信鬼，由日中视影，始盖以为行止坐卧，是物皆善之，则形体之外，必有一神我矣”，认为“是说合当时情事”。（《噓书·原教下》）由于人们不能解释形体和精神的关系，通过日中视影即形影相随现象，总以为形体之外别有精神独立存在，而不知精神和影子一样，都是随形体而存在的，没有形体，就没有精神或影子。“形具而神生”，是唯物主义者的信条。本此信念，章太炎甚至对他所崇敬的释迦牟尼佛也批判起来了。释迦弟子迦叶认为要有树才有树影，并且还要有光线，才能看见树影，而在黑暗无光的地方，则只能“有树无影”。这种见解本来是对的，而释迦却硬说：“影本自有，不关明暗”，暗中人不见影，那是他“无智慧眼”的缘故。释迦用这种譬喻来说明“如来佛性”的常住不变。章太炎批评说：“噫！以彼深识玄鉴，而犹不免于上古野人之说，何哉！”（《噓书·原教下自注》）

《廋书》的《原教下》，在1899年木刻本中，原名《干蛊》，篇名改了，内容字句也有所更动。从这个更动中，可以看出章太炎唯物主义、无神论思想发展的一个过程。在《干蛊》里有这样几句：“孔氏（指孔丘）之于祭宗祧，重之矣，其于上天及神怪祇鬼者，则皆摈之，以为椎鲁之言……孔氏者其圣足以干百王之蛊。……”但在《原教下》里，则所有“孔氏”字样（凡六见）一概不见了，全都改成了“董氏”。“董氏”即董无心，相传他是春秋末期一个无鬼论者，曾和墨翟学派辩论过关于鬼神有无的问题，其事不见于《墨子》书，但在《汉书·艺文志》和《论衡·福虚篇》都有简略记载，当属可靠。章太炎把一个“名不见经传”的董无心来代替封建“大圣人”孔丘的地位，这一文字上的更改，非同小可。这说明章太炎原来是把孔丘当做无神论、无鬼论者看待的，因为孔丘也说过一些什么“敬鬼神而远之”，“未能事人，焉能事鬼”的话和有“不语怪、力、乱、神”等表示，章太炎误认他“其于上天及神怪祇鬼者则皆摈之”，当然值得作为无神论无鬼论的典型人物来顶礼膜拜了。但后来想想不对了，提倡神道设教的孔丘完全不是他理想中的无神论者。这样“孔氏”两字就被“董氏”代替了。这是孔丘地位在章太炎头脑中的大大降低，也是章太炎无神论思想的一次大提高。

这里我们着重地来看章太炎一篇关于无神论的专著——《无神论》。这是1906年发表于《民报》上的一篇著名哲学论文。章太炎在当时以无神论者的战斗姿态出现，并以这种思想同一切反对民主革命的流派包括顽固派和改良派作斗争。它在政治上和哲学上都有着积极的意义。

首先，这是一篇反对有神论，闪耀着唯物主义光芒的文章，内容肯定“唯物之说，犹近平等，唯神之说，崇奉一尊，则与平等绝远也”。从平等观点出发反对有神论，反映着资产阶级民主革命的要求。“欲使众生平等，不得不先破神教”，这是一个反对中世纪神权思想、打破封建迷信束缚的鲜明的战斗口号。“**对宗教批判是其他一切批判的前提**”。（马克思：《黑格尔法哲学批判导言》）文章通篇贯彻“依自不依它”、“自贵其心，不援鬼神”、反对“崇奉一尊”和打破一切偶像的批判精神，更是新兴资产阶级要求个性解放和一种理性主义的表现，在当时封建正统思想桎梏下起着进步的作用。

文章把“先破神教”的斗争锋芒集中指向基督教的上帝（“耶和瓦”），这不仅具有明显的反对帝国主义文化侵略和奴化思想的巨大意义；在论证中，抓住了基督教宣传“上帝创造世界和人类”的一切自相矛盾的说教，进行透辟而全面的驳斥，更富有逻辑力量和朴素的辩证法观点。例如，针对上帝是“无始无终”和“全知全能”的基督教宣传，章太炎一针见血地指出：上帝以七天创造世界，七天中必有第一天，那就不能说“无始”；《新约》中有所谓“末日审判”说，既有末日，那就不能说“无终”，“是故无始无终之说，即彼教所以自破者也”。又上帝既是“全知全能”，那由他创造出来的世界人类，就应该是“纯善无缺”的，“恶性”又从何而起？如果把“恶性”之起“归咎于“天魔”，“天魔”又是谁造的？如说上帝所造，那上帝就不算是“全知全能”；如说非上帝所造，那“天魔”就“本与耶和瓦对立，而耶和瓦亦不得云绝对无二矣”。“是故全知全能之说，又彼教所以自破者

也”。如此等等。单从形式逻辑上论证，固然有点象王充的《问孔》《刺孟》那样，但一个神圣不可侵犯的上帝确也就被拉下粪坑里去了。章太炎更进一步说：“万物必有作者，则作者亦更有作者，推而极之，至于无穷，然则神造万物亦必被造于他，他又被造于他……以此断之，则无神可知已”。就是说：承认上帝创造世界，就必须承认上帝本身也有个创造者，这个创造者又还另有一个创造者，推上去是没有穷尽的，可见上帝是没有的。这是从批判外因论来否定上帝的存在，是一种明显的辩证法观点，比起那些因“最初的一击”而拜倒在上帝面前的机械唯物主义者，似还较胜一筹。

章太炎不同意斯宾诺莎“所立泛神之说”，认为“神之称号，遮非神而为言，既曰泛神，则神名亦不必立”。神是对非神而言的，如果泛神论是否定神的，那又何必还保留“神”这个名称？他也批判了康德认为“神之有无超越认识范围之外，故不得执神有为，亦不得拨神为无”的不可知主义，认为“凡见量（感觉）自证之所无，而比量（推理）又不合于论理者，虚撰其名，是谓无质独影”。就是说，神或上帝的存在，既不是人的感觉和推理所能证明，就只能是毫无根据的妄说（“无质独影”），“不可执之为有，而不妨拨之为无”，既不能确定上帝是存在的，那就不妨根本否定它，更为合理。因此，康德对“神之有无”的不可知主义，本质上是要为上帝留地盘，是完全误错的。

我们知道，康有为也正是从不可知主义而走向“论上帝之必有”，并以此作为他奉儒学为国教、捧孔丘为教主的宗教理论基础的。梁启超说过：“有为误认欧洲之尊景

教（基督教）为治强之本，故恒欲济孔子于基督，乃杂引讖纬之言以实之”。章太炎既否定了基督教的上帝，又批判了为上帝开后门的不可知主义，这些无异是从根本上对康有为的孔学宗教说的一阵驳斥。

这些，都说明章太炎在当时宣传无神论有着很大的积极意义。虽然他这种无神论在某些方面还表现着一定的局限性。例如，在论证中往往夹杂着佛教唯心主义的语言，在打倒了那种有人格神的上帝的宗教——比如基督教，又觉得还是要建立一种非人格神的宗教——佛教法相宗。在《章氏丛书》里，紧接着《无神论》后面的，就是一篇《建立宗教论》。这种局限性，总的表现为他不能摆脱佛教唯心主义的束缚，也反映了资产阶级的软弱性和妥协性，使他的唯物主义、无神论思想不能彻底坚持下去。

在《廛书》和其他著作中的唯物主义思想，还可从章太炎对哲学史上两条路线斗争的看法和对某些历史人物的评价上看起来。特别在同改良派的大论战中，章太炎集中全力地攻击了康有为的“公羊三世”说和“孔子托古改制”说等，这首先牵涉到对先秦以来哲学上若干代表人物及其学术思想的评价问题，而正是在这里最容易看到章太炎早期反儒尊法及其哲学思想的倾向——即唯物主义的倾向。

比如，孔丘是中国古代最大的唯心主义者，对孔丘如何看法，这首先是哲学上一个态度问题。康有为奉孔丘为“受命改制”的教主，而章太炎则力辟这种谬论；他认为孔丘并不是什么宗教家，而只不过是一位从事历史、教育专业的人：“有商订历史之孔子，则删定六经是也；有从事教育之孔子，则《论语》《孝经》是也。由前之道，其

流为经师，由后之道，其流为儒家”。（《诸子学说略》）作为历史工作者，“孔子删定六经，与太史公、班孟坚辈都无高下”。（同上）他肯定班固的“诸子出于王官”说，孔丘既不是创作六经的“神圣明王”，其他诸子并皆“托古改制”的说法，自然也不攻自破了。

康有为大骂刘歆为“圣经之篡贼”（《新学伪经考》），简直是千古的罪人；而章太炎则认为刘歆在史学上的功绩，并不在孔丘以下：“孔子死，名实足以相抗者，汉之刘歆”。（《馗书·订孔上》）他尊称刘歆为“先圣”（《馗书·官统上》），甚至在自己的图章上刻上“刘子骏私淑弟子”，以示仰慕之忱。这看来不过是古文经学派与今文经学派的争执，用不着左偏右袒。其实不然。在这里可看出章太炎虽然曾以古文经学大师著称，但他的古文经学已和程朱道统派的古文经学不同。程朱道统派是把“先圣”两字专用来尊称尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔丘的，孔丘后没有一人能享受这个尊称（孟轲也只是“亚圣”），以表示儒家道统的尊严。而章太炎则不仅把孔丘“教主”的桂冠摘下，说他和司马迁、班固都无高下，而且打破儒家传统地把刘歆抬到尧舜至孔丘一样高的“先圣”的地位。章太炎这样做的深刻意义在于：拆除了罩在这批封建道统老祖宗和封建“圣人”头上的神圣光轮，这不仅是对康有为孔学宗教说的一大惩创，也是对一切尊孔的封建正统思想的一大冲击。

先秦儒、法两派斗争，是没落的奴隶主阶级和新兴地主阶级的一场斗争，是唯心主义和唯物主义两条路线的斗争。在这个问题上，章太炎又打破汉以后思想界先例明显地站在法家一边，站在唯物主义者荀卿、商鞅、韩非一

边，而反对子思、孟轲一派的儒家。荀卿是从儒家分化出来属于法家的重要代表人物，所以章太炎特别赞扬荀卿。由于推重唯物主义的法家学说，他对采用法家学说和政策的秦始皇，能够破除两千年来传统偏见而加以推崇，这就更不是偶然的了。

在两汉以王充为代表的唯物主义路线对董仲舒神学唯心主义路线的斗争中，章太炎更明显地表现其反对董仲舒而推重王充的唯物主义立场。康有为捧董仲舒“为师道之宗，盖自孔子之后一人哉！”（《春秋董氏学》）章太炎却讥刺董仲舒“以阴阳定法，垂则博士，教皇也”。

（《廋书·学变》）就是说，董仲舒把他的阴阳谶纬学说附会到政治法律上，要那些经学博士遵守，简直想做“教皇”！并一针见血地指出：“中国儒术经董仲舒而成教，至今阳尊阴卑等说，犹为中国通行之俗”。（《无神论》）而独推崇王充的《论衡》，认为他“正虚妄，审乡（向）背，怀疑之论，分析百端，有所发挺，不避孔氏”。

（《廋书·学变》）王充的“正虚妄”，是对董仲舒“天人感应论”的唯心主义的批判，他的唯物主义的斗争锋芒，是不把孔丘放在眼中的。在两汉谶纬神学乌烟瘴气的氛围中，出现了王充的战斗的唯物主义，所以章太炎接着说：“汉得一人焉（指王充），足以振耻，至于今亦未有能逮者也”。这对王充可说是顶高的评价了。

但章太炎对王充也并不是毫无批判地推崇，他不同意王充的命定论：“《论衡》有‘命禄’、‘气寿’、‘幸遇’、‘命义’等……命者孰为之乎？命字之本，固谓天命，儒者既斥鬼神，则天命亦无可立。若谓自然之数，数由谁说？更不得见征矣”。（《诸子学说略》）“数由谁说？”

这一句问话说明章太炎是坚定地反对有所谓“天命”和命定论，这正是他的唯物主义思想的光彩耀目之处。

四、章太炎的唯物主义认识论

章太炎《馥书》及其早期著作中的唯物主义思想，也表现在他的认识论上。首先，他承认人的认识的来源，在于通过与外界事物接触而获得的感觉经验，这是认识的第一步。

人的感觉经验是客观外界的反映，客观外界是第一性的，感觉经验是第二性的，客观外界不同，人的感觉经验也就不同。“求朝夕于大地，而千岁不定，横赤道之带是也”。（《馥书·公言》）这是说，要在地球上确定一个划一的昼夜时间，那永远也办不到；因为赤道划地球为两半，南半球的昼夜和北半球的昼夜，并不同时，居住南半球的人们对昼夜的感觉，也就不可能和北半球是同时一样的。但人类有相同的感觉器官，凡是感官正常的人就可以对相同的外界事物得到同样的感觉。章太炎说：

“黄赤碧涅修广以目异，征角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隼永百旨以口异，芳芯腐臭腥蝼膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异，是人类为公者也”。（同上）

人们接触外界对象，凭眼的视觉而辨别各种颜色的差异，凭耳的听觉而辨别各种声音的差异，凭口的味觉而辨别各种食物味道的差异，凭鼻的嗅觉而辨别香臭腥膻的差异，凭身体触觉而辨别寒热、干湿、软硬等差异。人们通过感官而辨别出来的这些差异的感觉，对每个人来说，几乎都是共同的，这叫做“以人类为公”。因为这些颜色、声

音、味道等方面的差异，是事物本身所固有的，是客观存在的，人们的感觉功能不过予以如实的反映罢了。但是，如果人们的感觉器官有着生理上的缺陷，例如眼睛生了毛病“眚”（生翳）就不能如实地辨别或反映红、黄、蓝、碧等颜色，如“视火而有青炎（焰）”。火光中的青焰，是火光颜色中的一种，眼睛正常的人倒不容易看出，他看到的是各种颜色的混合体，而眼睛有毛病的人反看出来。说这个人的视觉不正常是可以的，说火的颜色不正常，那就错了。对此，章太炎进一步举例说：

“取歧光之璧流离，蔽遮之于白日，而白色者为七色，非璧流离之成之，日色固有七，不歧光则不见也，火之有青炎，火者实射之，不眚则亦不可见也”。

（同上）

置三棱镜于日光下，看到日光里面有七种颜色。这七种颜色并不是由三棱镜产生出来，而是本来就客观地存在于太阳光线中，不过非透过三棱镜的分解看不出来罢了。火光里面有青焰，“不眚目”也是看不见的。看不见，不等于不存在。章太炎要着力论证的，正是这点。他还举了一些味觉、听觉等方面的例子，以说明人的感觉器官对客观环境事物的适应性，也是主观反映客观的表现。他是完全相信人们感觉着的物质世界的存在，而人们的感觉器官是能够根据能力所及以反映客观世界，从而取得认识的。这正是唯物主义认识论的一个根本立足点。

但章太炎也承认人的感觉认识的局限性。他举了很多例子说明这点，譬如“目之察色，不过寻丈之间；耳之察清浊，不过一人之所胜”；再如刺激耳鼓的声波超过一定震动频率，刺激眼球的光波超过一定的波长，就会使人

“听乐而震，观美而眩”，也不是人的正常听觉和视觉所能感受得了的。因此，单就视觉而论，“虽缘眸子以为甄（艺）极，有不缘者矣”。包括视觉在内的感觉器官，是可靠的，但又不是完全可靠的。感性认识，必须推到理性认识，章太炎对这点是特别强调的。

他反对狭隘的经验主义。狭隘经验主义的最大特征，就是满足于直接闻见知识，而轻视思维推理作用。他说：

“余尝西登黄鹤山，瞻星汉阳，闪尸乍见，屑屑如有声，以是知河汉以外，有华藏焉，有钧天广乐之九奏焉，体巨而吾耳目勿能以闻见也，以不闻见毅言其灭没，其厌人乎？”（同上）

这段话中，包括着某种幻想成分，但也表达了他当时的胸怀大志。宇宙空间是无限的，人的认识是无限的。他批判那些把认识局限于耳目闻见而自以为满足的庸人。他还举例说：有人漂流到南冰洋，看见一种异兽，“而他人不窥者者众；何见彼之必真，此之必妄”，以此批驳“众所共见为真，己所别见为妄”的一种偏见，也就是狭隘经验主义的偏见（见《太炎文录初稿》）。这种偏见认为，漂流到南冰洋去的那个人所发现的怪兽，我们多数人没有看到过，可见那种怪兽是不存在的。

章太炎认为感性认识只能认识事物的现象，而不能认识到事物的本质，故必须提高到规律性的理性认识，“官（感觉器官）薄之而不审，则检之以率（规律）”。比如中午看太阳，不过一个痰盂大，早晚看也不过面盆那么大；要知道太阳真正有多大，那只有靠天文学、天体学才能推算出来。感性认识不能认识到事物的普遍性，理性认识则能援例推出，“官薄之而不偏，则齐之以例”。比如

看到瓶子里的水结冰了，就知道天气已很冷；尝一块肉就知道一大锅里的肉的味道。（《国故论衡下卷》）由感性认识进到理性认识，要经过头脑里的概念抽象工夫。章太炎说：

“夫物各缘天官所合以为言，则又譬称（推理）之以期至于不合，然后为大共名（概念）也。虽然，其已可譬称者，其必非无成极（准则），而可恣膺腹以为拟议者也”。（《馥书·公言》）

人们用生理的感觉器官和外界事物接触，得到一些与事物大致相符合的感觉印象，然后经过反复的思考，由判断、推理上升到概念。概念带有普遍性，它和一个一个的具体事物就脱离得远了，但概念推理仍然是要以客观事物做准则，而不是主观随意的推测。在这里，章太炎离开社会实践来看待人的整个认识过程，他把感性认识向理性认识的推移只看做是一个逻辑推理过程，当然是片面的。

章太炎的特别重视概念抽象作用，曾有过如下明显的表示。他对清初唯物主义者颜元极为推重，认为他的“格物”学说完全可以推翻程朱、陆王那套唯心主义的货色，“自荀卿以下，颜氏则可谓大儒矣”；同时他也指出颜元的缺点，在于不重视概念抽象的作用：“独恨其学在物，物物习之，而概念抽象之用少”。（《馥书·颜学》）颜元曾批评朱熹“以书为道”、“以讲读为求道”的教条和经院气习。他举学琴为例，要弹琴，不能专靠一本琴谱，天天捧着念，而必须多多用手去弹，练习基本功；如果手不接触琴，即使把琴谱读一千遍也毫无益处。颜元是重视弹琴，把学琴谱视为次要的，章太炎认为他偏到一边去了。琴要弹，琴谱更要学习，“以书为道”固不可，但书也不可不可不读。“非书者不可用，无良书则不可用，今不课其良不

良，而课其讲读，即有良书，当一切废置耶？”（同上）

章太炎虽然一般地强调概念抽象对于感觉经验的优越性，但仍然承认前者必须以后者为基础。对这点，他言之颇详，而很多时候是借用佛家术语来表达。例如他说：

“凡成比量(推理)者，必不能纯无见量(感觉)。若得一分见量，犹可据以例它；合此无方分之物质，虽求一分见量亦不可得，则无分比量法(无从推理。)”
（《齐物论释》）

这是说，推理必须以感觉经验为基础；物质，作为从感觉经验中抽象出来的概念，它是没有广袤大小的，当然看不见，摸不到；我们也不能推出一个比物质更高、更普遍的概念来。

根据这些认识上的理由，他否定了上帝的存在。因为上帝并不是从感觉经验中抽象出来的东西。上帝以外的其它迷信，他也从认识论角度来证明其虚妄，甚至还反对唯心主义先验论。他引韩非所说的：“先物行先理动之谓前识，前识者无缘而妄意度也”；以说明卜筮、图谶等迷信思想的起源。“前识”就是毫无事实根据的主观臆测，或先验观念。他说：“夫不事前识，则卜筮废，图谶断，建除、堪舆、相人之术黜矣。”（《国故论衡·原道》）破除了先验论，所有打卦、求神、风水、看相等等迷信也一扫而光了。

同时，章太炎也并不否认实际行动在人们认识中的作用。在知行问题上，他认为行比知更重要：“不行不足以知，此切论也”。（《葑汉昌言》）又说：

“知行岂无异乎？闻而知之，所谓声量也；思而知之，所谓比量也；行而知之，所谓现量也。真知者

唯现量，非比量、声量”。（同上二）

“闻而知之”，是一种间接知识；“思而知之”，是一种推理知识；“行而知之”，是由实际行动中得来的知识。他认为真正的知识不是从间接和推理得来，而主要是从实际行动中得到的知识。作为在当时起进步作用的革命民主派，章太炎这种“不行不足以为知”的思想，和孙中山的“知难行易”目的在强调“行”的学说相表里，同样有着积极的意义。

当时改良派人物的调子，唱得并非不高，什么自由、平等、议会、大同理想，无所不谈，只是一桩：反对革命行动。章太炎对这批理想的巨人、行动的侏儒颇看不惯。他的不少生动活泼的文章，往往是对准这种情况写的，并把问题提到认识和实践关系的哲学高度来谈。比如，针对康有为认为“公理未明，旧俗俱在之民不可命革”的论调，章太炎指出：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣”。（《驳康有为论革命书》）“公理”是抽象的，要靠革命实际行动才能体现它；旧俗不管有多少，只有革命才能转移它。革命不单纯是破坏，而且是建设。章太炎这种把革命实践看作昌明“公理”、扫荡“旧俗”的武器，是又破坏、又建设的“补泻兼备”的良药，这在当时是大胆的意见，豪壮的语言。

章太炎还进一步提出了人的聪明智慧产生于革命斗争实践，并在革命实践中不断提高的论点，这是具有唯物论反映论因素的光辉思想。他说：“人心之智慧，自竞争而后发生；今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之”；“民主之兴，实由时势迫之，而亦由竞争以生此智

慧者也”。（同上）改良派总是借口民智未开，反对革命；章太炎则认为正因为民智未开，就更需要革命来开导、启迪，而且民智不是天生的，是在革命斗争中产生和提高的。许多革命领袖的聪明智慧也是这样的。他引李自成为例：当这位农民革命领袖“揭竿而起”时，行动还相当幼稚，只是经过起义斗争一段时间，积累了革命的经验，才知道采取“剿兵救民，赈饥济困”等一系列革命政策，进一步团结、组织农民，扩大了革命的影响。再如义和团农民运动初起时，只题出“扶清灭洋”口号，而景廷宾那部分起义军就高举“扫清灭洋”的旗帜了。再如当时广西会党鉴于唐才常联络英人深信不疑卒为其出卖以致失败的教训，就知道提高对外人的警惕，不再上帝国主义的当了。总之，“人心进化，孟晋不已。以名号言，以方略言，经一竞争，必有胜于前者”。（同上）人民的聪明才智，在革命时期的猛进，决非平常时期可比，一句革命口号，一项革命策略，经过一次斗争，就有一次进步，这是必然的。

为了大力倡导“排满革命”的民族主义，章太炎对一种主义产生的客观的现实的原因作了重要的分析：

“凡主义者，非自天设，非自地出，非摭于学说所成，非冥心独念所成，正以有此事，则以此主义对治之耳。其事非有，而空设一主义，则等于浮沕其事。”（《排满平议》）

他认为主义不是天上掉下来的，它只是为了解决某项问题，才成为社会的需要，否则是空谈一气，无的放矢。从认识论上看，这种论述还是符合唯物主义原则的。

正如章太炎自己说的：“人心之智慧，自竞争而后发

生”。当他以革命民主派“骁将”和改良派进行决斗时，在他的思想上曾出现了一个唯物主义倾向高扬的时期，并把这种倾向提到认识论方面发出了不少精采的言论。

但章太炎的认识论也是有着他的局限性的。比如，当他表示不满意颜元的“物物习之”而强调“概念抽象”的作用时，本来就已留下一条唯心主义的后路，而当他思想上越来越浸渍于法相宗唯心主义和生活上“脱离群众，渐入颓唐”的时候，他在认识论以至整个哲学体系上的唯心主义倾向就成为无可避免的了。这时，他主张的是“原型观念”说，“原型观念”不是客观事物的反映，倒是一种先验的内心活动强加于客观事物的东西。这时，他认为“以现量取相时，不执相在意根以外，……现量既不执相在外，故知所感定非外界，即是自心现影”。（《葑汉微言》）这实际上是取消了感觉和认识的客观对象，人的认识不是以客观外界为对象，不是主观对客观的反映，而只不过是“自心现影”罢了。这时，他还说什么：“且圣人智周万方，形充八极，故能不行而知，不见而名，岂遽不知六合以外哉？”（《齐物论释》）又简直是在宣扬唯心主义的先验论了。

五、章太炎的朴素辩证法思想和历史进化观

在章太炎的早期哲学思想中，还包含着他的历史进化观和不少的朴素辩证法因素。他继承和发展了先秦法家历史观的进步传统，同时还吸收了西方资产阶级的进化论思想，大喊大叫地为反对复古倒退、为推动资产阶级民主革命制造舆论。《馗书》和其他某些早期著作，也是这方面的代表。

章太炎之所以要为“中于谗诽也二千年”的商鞅翻案，主要是这位先秦法家代表人物的“治世不一道，便国不必法古”和“当时而立法，因事而制礼”的法家路线，得到了他的极力赞扬：“商鞅行法而秦日富”；而且从商鞅到章太炎，这种历史进化观在中国思想史上确实形成了一条进步的认识路线。这种历史观在商鞅时代是为了用封建制度代替奴隶制度服务的；而在章太炎时代，则是为了用资本主义制度代替封建制度服务的，虽然后者对先天不足的中国资产阶级来说，是不可能完成这项历史任务的。

在认识论上，章太炎已提出“人心之智慧，自竞争而后发生”这一出色命题，在《馗书·原变》里，他对人类和阶级社会的起源，作出了较先前唯物主义者如商鞅、柳宗元等更进一步的解释。他着重地阐明了世界上没有不经过激烈变化的生物，而生物变化的原因则在于竞争，在于适应环境。由“一尺之鳞”进化为猿，并从猿进化为人，就是如此。他显然受了达尔文进化论的影响，并企图用“物竞天择，适者生存”的进化论观点作为革命斗争的理论武器。他说：“物苟有志强力以与天地竞，此古今万物之所以变”。他用了许多例子说明这种“强力与天地竞”，就是在自然选择和淘汰中，通过竞争、适应环境，以取得生存的权利。比如，有一种生长在北冰洋的苔藓类植物——“紫脱”，能在战胜严寒中开出鲜艳的花朵；传说有一种能钻进火里去的老鼠；海象海马能在深水中呼吸生活得很好，这都是由于它们的生理器官经过长期的竞争和改变以适应生活环境的结果。

章太炎进一步指出这种由“竞”而“变”，就是要“蜕其故用以成其新用”，也就是一种新陈代谢的自然淘

汰作用。譬如“泰古之马，其蹄四指，足以破沮洳（泥泞潮湿之地），今海有大陆，而马财（才）一指”，马蹄由四指而变成一指，也是长期适应陆地生活的缘故。“下观于深隧，鱼虾皆瞽，非素无目也，至此无所用其目焉”。在深水隧道里，鱼虾的眼瞎因毫无用处而全变瞎了。“鲸有足而不以沿（爬行）”，脚就无用了；“马爵（鸵鸟）有翼而不以飞”，翅膀也等于作废了。人也是这样，在由类人猿而进化到人类的过程中，生理上也经过很多的变化。比如，“冰期非茸毛，不足与寒气格战，至于今，则须发为无用，腠理之上，遂无短毳矣”。冰川时代的猿人，借遍体茸毛以与寒冷战，后来气候变了，皮肤上的毛就成为无用而逐渐脱落了。这些也都是自然淘汰，由竞争而促成生理变化的一种说明。

但动物是靠天然器官以从事生存竞争的，某些器官之所以变为无用，是因为不适宜于竞争而终归淘汰的结果。而“人之相竞也以器”，即人类是靠制造工具来从事竞争的高等动物，工具不断进化，日新月异，“昔之有用者，皆今之无用者也”。原始社会的石刀、石斧，对人类很有用，到发明弓箭就变为无用了。他认为：“石也、钢也、铁也，则瞻地者以其刀辨古今之期者也”。就是说，地质学家通过地下发掘的石器、铜器、铁器等工具和武器，可以确定人类社会进化史的分期问题。

生物进化的一个重要条件是合群，人类则过的是群居的社会生活。他举古代益州的“金马碧鸡”为例，因不能过群居生活“而亡其种，今仅存其枯腊（化石）”；而那些能够合群的动物哪怕是一种最细小的“其动栩栩”的飞虫，“有部曲进退，而物不能害”。他从竞争必须合群的

观点出发，批判了那些“山林之士避世离俗以为亢者”，由于他们逃避现实，害怕斗争，幻想“世外桃源”，自鸣清高，其弊“将挈生民以为虞雉（猿猴）”，简直是要把人类引向退化去回复猿猴生活了。

章太炎的这些关于“变”和“进化”的观点，是从积极方面接受了赫胥黎《天演论》中关于达尔文进化论的影响。在民族危机十分严重的年代，章太炎大声疾呼地强调“竞争”、强调“合群”，其主要目的在于唤醒人民团结起来进行民主革命，在当时是有进步意义的。

和康有为不同，章太炎是革命派，从而关于“变”和“进化”的观点，也就和康有为的坚持渐变、量变而反对骤变的改良主义有着本质的区别，他是承认“骤变”的必要的。在《廛书·尊荀》篇说：“使文质兴废，若画丹之与墨，若大山之与深壑，虽骤变可矣”。骤变或突变，是事物发展过程的飞跃和中断，是事物由旧的质转变为新的质的开始。这种新质和旧质的根本差别，例如表现在政教风俗的文与质、兴与废等方面，就应该象红与黑两种颜色的不同那样，应该象高山和深壑两处地势高低的悬殊那样。当然，骤变不是不经过渐变阶段，不是割断历史。故虽然“骤变”，而“变不斗（陡）绝，故与之莎随以道古”。就是说，“变”不是陡然断绝历史前后继承关系；厚今薄古，决不是不要“古”，所以“道古”以尊重历史，是应采的态度。在这里，章太炎赞成荀况的“法后王”，而对之作出新的解释，认为在荀况当时，“法后王”就是“法春秋”，因为春秋离战国时期最近。他的所谓“道古”是：“古者近古也，可因者也”；而“綦文理于新，不能无因”，有推陈出新之意；如“汉因于秦，唐因于周隋，宋

因子唐”等都是。但“因”不是照抄前代历史，而是要有变革、损益：“损益曰变”，有损有益才是“变”，完全因袭照抄，等于是“不变”。“其儻（向）古也，提（实）以便新也”，“法后王”不外是要达到古为今用的目的罢了。章太炎对历史强调变革、骤变，而又注重吸取历史经验，有所创造，有所继承，这种观点是符合历史发展的辩证法的。

章太炎也认为事物发展变化的动力，在于内因，不在于外因。他说：

“如有人言身中细胞皆动。问细胞何故动？即云万物皆动，细胞是万物中一分，故细胞动。问万物何故皆动？即云皆含动力故动。问动力何故动？即云动力自然动。……今追寻至竟，以自然动为究极，是则动之依据，还即在动，非有因也”。（《齐物论释》）

世界上万物皆动，“动之依据还即在动”，动的根本原因，不是外来的，即在事物内部。在这里，章太炎没有进一步明确回答动的真正原因，在于事物的内在矛盾。当然，他是不可能作出这样明确的回答的。但是，坚持内因论，反对外因论，他的态度是明显的，这和他那“依自不依它”、“自贵其心，不援鬼神”，并因而否定上帝和各种偶像权威的独立自主精神是相联系的，这也是新兴资产阶级在当时还对革命前途抱有信心的表现。

章太炎的朴素辩证法观点及其历史进化观，表现在上述强调“变”和“进化”的原因在于竞争，承认事物发展中的骤变、质变，反对外因论等等，在当时都是有着极大的进步意义，这是应该肯定的。

但是章太炎的这种历史进化观和朴素辩证法观点，也

不能不表现为他的时代和阶级的一定局限性。当他在东京讲学时，一面开展对改良派激烈斗争的动人场面，产生积极的革命影响，这是主要的一面，但另一面也大谈他的“俱分进化论”，这种局限性也就露出苗头来了。鲁迅当时在日本，听过章太炎的讲学，后来他回忆说：“我爱看《民报》，但并非为了先生的文笔古奥，索解为难，或说佛法，谈‘俱分进化’，是为了他和主张保皇的梁启超斗争。……”（《关于章太炎先生二三事》）那么，究竟什么是“俱分进化”呢？这种思想又是怎样产生的呢？

和《无神论》同年（1906年）发表于《民报》的《俱分进化论》，以及其它文章如《四惑论》、《五无论》等，是章太炎这种思想的代表作。

章太炎对近世进化论的看法，说这种学说导源于黑格尔（他译海格尔）所谓“世界之发展即理性之发展”一语，后来达尔文、斯宾塞、赫胥黎（他译赫衰黎）等从生物现象和社会现象各方面发抒其说，他认为都不算“定论”，而独推崇叔本华（他译索宾霍尔）反对进化论的厌世观，认为，“厌世观始起，而稍稍得望涅槃之门矣”。不过，他觉得叔本华“持论固高，则又苦无证据”，所以他就举了许多关于“善恶苦乐之并进”的例子，来证实他的“俱分进化论”。

章太炎认为：“进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。……若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化，双方并进，如影之随形，如同两之逐影。……进化之实不可非，而进化之用无所取”。“进化”的事实是存在的，但不过是徒然增加“恶”，增加“苦”，是“无所取”的。

比如以道德言，章太炎认为：“由下级之乳哺动物以至人类，其善为进，其恶亦为进”。所以人类虽进化，论道德还不如虎豹：“虎豹虽食人，犹不自残”，而人类则“一战而伏尸百万，喋血千里”。章太炎这个例子，实质上是用来揭露剥削统治阶级道德的虚伪性及其从事战争残杀的罪恶，是完全正当的。但他所讲的“人”是和乳哺动物并提的生物学上的“人”，对战争也不区别其为进步的正义战争或阻碍进步的非正义的战争，而一概用来作为否定人类历史进化的论据，则又完全错误了。

章太炎也因看到资本主义社会的罪恶现状，愤激地不同意“进化”可以增进人类幸福的说法。他说：

“求增进幸福者，特贪冒之别名。所以者何？有所进不得不先有所处（即出发点或动机），而最初所处之点惟是兽性；遵其所处之点日进不已，亦惟扩张兽性，始之兽性，鼯鼠陵鱼若耳，积久而扩张其兽性，乃若狡獬白虎。兽性则同，而反愈加之厉，则进化之恶又甚于未进化也”。

（《四惑论》）要“增进幸福”，就要“扩张兽性”，章太炎这里骂的实际是一切自私自利的反动剥削阶级，他们总是把自己的幸福建筑在广大劳动人民的灾难上，甚至在千百万人的白骨堆上，他们“扩张兽性”，甚至连野兽还不如。这是义正词严的控诉！但笼统地来说明“进化之恶”，就未免把人民大众创造历史、推动历史的进化，也混在一起一笔抹煞，这是对社会现象完全缺乏阶级分析所必然造成的混淆。

根据同上理由，章太炎对近代科学进步也抱有反感地说：“人求进化，必事汽机，欲事汽机，必先穿求石炭，而人之所需本不在此。与其自苦于地窟之中以求后乐，曷若

樵苏耕获，鼓腹而游矣”。（同上）在这里，章太炎实际上是同情那些“穿求石炭”，“自苦于地窟之中”的受资本家剥削压迫的采矿工人。但问题抽象地提出，也就没有去想：这些采矿工人正是为生计所迫，才不得不去做资本家的奴隶牛马；“樵苏耕获”，要有一定的土地和农具，“鼓腹而游”，要吃得很饱，这又哪里是他们所能梦想得到？

章太炎就是用这样一些理由来说明他的“俱分进化论”的。固然，这种思想的产生，主要是由于他对当时国内外一切反动黑暗现实的不满，其笔锋所流露的，大都是有感而发的愤激之言，也还不失作为一位激进的革命民主主义者的本色。虽然如此，从《馥书·原变》问世到《俱分进化论》的写出，总不能不说是章太炎在思想上一定程度退化的反映，也无法掩盖一种消极虚无的和导向唯心主义的阴影已在他的整个哲学体系中存在。人们所看到的“身衣学术的华袞，粹然成为儒宗”（鲁迅语）的后期的章太炎，同早期反儒尊法的唯物主义者的章太炎，就俨然象不同的两个人了。

毛主席说：“因为中国资产阶级的无力和世界已进到帝国主义时代，这种资产阶级思想只能上阵打几个回合，就被外国帝国主义的奴化思想和中国封建主义的复古思想的同盟所打退了。……所谓新学，就偃旗息鼓，宣告退却，失了灵魂，而只剩下它的躯壳了”。（《新民主主义论》）包括资产阶级改良派和革命派在内，不少的人都有象毛主席所讲的“宣告退却，失了灵魂”的情形，而表现在康有为、章太炎等人哲学思想中的前后矛盾现象，则不过其中更典型的例子而已。

第三节 中国民主革命的先驱——孙中山的 哲学思想

一、孙中山——资产阶级革命民主派的旗帜

孙中山（公元1866——1925年），名文，字逸仙，广东香山县（今中山县）人。出身在贫苦农民家庭。孙中山是向西方寻找革命真理的先进人物，是中国资产阶级革命派的杰出领袖。他不仅是中国旧民主主义革命的领导者和组织者，而且，由于接受了中国共产党的帮助，晚年还成为新民主主义革命的同情者。他的哲学思想具有某些近代机械唯物主义的倾向，但从其整个体系来说，则是二先论或唯心论的。

广东，是我国反抗英国侵略的鸦片战争爆发的地方，同时，也是太平天国革命运动的领导者洪秀全等人从事早期革命活动的场所。孙中山自幼受到我国人民革命传统的熏陶。13岁时跟他哥哥去檀香山读书。18岁回到中国，在广州博济医学院读书，后又转到香港雅丽医学院学习，受到了西方资本主义文化科学知识和资产阶级民主主义思想的教育，接触了许多深受帝国主义压迫的华侨群众和反清秘密组织的会党分子，这些都使孙中山认识到，祖国黑暗现状必须改革，开始形成他的民族民主思想。他决心进一步向西方寻找真理，改造中国。

1894年，孙中山上书给李鸿章，提出了进行政治经济改革的主张，他的意见并没有得到李鸿章的赏识。事实使孙中山认识到，改良主义的“请愿”、“上书”的办法是完全徒劳的。“现在中国政府绝对没有能力进行任何改

造、任何改革，所以只能消灭它们，而不能改造它们”。

（《不可思议的神话》）就在这年，孙中山在檀香山成立了中国最早的资产阶级革命团体——兴中会。次年，1895年，在香港兴中会总部的入会誓词中，孙中山明确提出了“驱逐鞑虏，恢复中华，创立合众政府”的民族民主革命要求。甲午战争后，清朝政府签订了丧权辱国的“马关条约”，广大民众为之震惊，使革命觉悟得到进一步提高。这时，孙中山在广州首次发动了武装起义，从一般的要求改革发展到举行武装起义决心推翻封建专制政权。此后，孙中山连续发动了近十次起义。以他为首的革命民主派同改良派展开了激烈斗争，坚决把中国人民的民族民主斗争引导到新的革命的道路。

1905年，为了集中革命力量，孙中山在日本东京把国内较大的革命团体兴中会、华兴会、光复会、日知会等联合起来，组成统一的革命政党——中国同盟会。在同盟会成立宣言中，孙中山进一步提出了“驱逐鞑虏、恢复中华、建立民国，平均地权”这一崭新的革命民主主义政治纲领。以孙中山为首的资产阶级革命派不是简单地要求“反清复明”，另建朝代，而是要用革命的方法推翻清朝专制统治，建立一个资产阶级的民主共和国。这是不同于以往运动的一个伟大进步。孙中山认为：“照现在这样的政治看起来，就算汉人为君主，也不能不革命”（《三民主义与中国前途》《孙中山选集》，第75页），因此，他超越单纯的“民族革命”，提出了民权主义和民生主义，要求整个地推翻封建制度，在中国实行资本主义。在同盟会机关报——《民报》发刊词中，孙中山发出了实行三民主义的号召，随即在1906年解释了这一纲领，他说：

“我们革命的目的，是谋中国的幸福。因不愿少数满洲人专制，故要民族革命；不愿君主一人专制，故要政治革命；不愿少数富人专制，故要社会革命。”

（《三民主义与中国前途》，《孙中山选集》第79页）对这个纲领，列宁给予高度评价，指出：“孙中山纲领的每一行都渗透了战斗的、真诚的民主主义。它充分认识到‘种族’革命的不足，丝毫没有对政治表示冷淡。甚至丝毫没有忽视政治自由或容许中国专制制度与中国‘社会改革’、中国立宪改革等等并存的思想。这是带有建立共和制度要求的完整的民主主义。”（《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》第2卷，第424页）

在三民主义指导下，从1905年到1909年，革命派同改良主义保皇党展开的激烈论战，团结了广大群众，并使不少同情康、梁的人转到革命方面来，扩大了革命阵营。辛亥革命的胜利，正是孙中山民主主义政治纲领深入人心的结果，辛亥革命，结束了统治中国两千多年的封建君主专制制度。这是它的胜利的一面。但是，辛亥革命并没有完成中国资产阶级民主革命的任务，当时没有也不可提出彻底反帝反封建的正确纲领。处于半封建、半殖民地的中国的民族资产阶级，经济上、政治上都异常软弱。他们对帝国主义存在幻想和依赖，“即使在革命时期，也不愿意同帝国主义完全分裂，并且他们同农村中的地租剥削有密切联系，因此，他们就不愿和不能推翻帝国主义，更不愿和更加不能彻底推翻封建势力”。（毛主席：《新民主主义论》）资产阶级革命派的政治纲领——旧三民主义，有很大的局限性。在民族主义问题上，缺乏明确反帝的纲领；在民权主义问题上，实行民权主义的实质，是要建立资产

阶级议会政治，即资产阶级专政，这在帝国主义时代，由于帝国主义的压迫以及中国资产阶级的软弱，已属不可能的事；而同时在民生主义问题上，他企图用“平均地权”的政策，解决封建土地垄断问题，为资本主义开辟道路，没有直接反映农民土地要求。上述缺陷，使资产阶级革命派丧失广大社会力量尤其是农民阶级的有力支持。因此，辛亥革命之后，帝国主义、封建主义的势力依然很强大，而革命力量却相当软弱，不足以支持新政权，遂使革命果实被反动军阀所窃取，辛亥革命失败了。

1912年3月袁世凯篡夺革命领导权，代替孙中山接任总统，并解散国会，废除“中华民国临时约法”，实行军阀独裁。革命派经不住反动复辟势力的分化、瓦解，同盟会在思想上、组织上均陷于一片混乱。有的醉心于“议会”政治，追逐官禄；有的借口革命已大功告成，纷纷出国留学或退回书斋去做“学者”；有的则叛变革命，与康、梁保皇党同流合污，充当袁世凯之流的走狗。但是，孙中山面对反动逆流，巍然屹立，继续战斗。他积极发动“讨袁”，号召二次革命。袁世凯倒台后，他又号召“护法”，要从北洋军阀手中夺回辛亥革命的果实。在这个阶段，孙中山屡遭失败，备尝艰苦，陷于极度困难中。但是，他仍然坚持革命主张，在黑暗中摸索前进。

“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”（毛主席：《论人民民主专政》）在马列主义指引下，1919年，“五·四”运动爆发了，中国工人阶级登上了政治舞台，成为中国革命的领导阶级。1921年，中国共产党成立。在中国共产党领导下，工人运动、农民运动、学生运动，汹涌澎湃地发展起来。中国革命从此进入一个新阶

段——新民主主义革命阶段。中国革命已经不再属于旧的世界资产阶级民主主义革命范畴，而已成为世界无产阶级社会主义革命的一部分，革命面貌发生了巨大的变化。反动派对此恨之入骨，孙中山却从中受到极大鼓舞。他发表“知难行易”学说，鼓励革命党人坚持斗争。他审查了革命的过去，觉悟到中国革命必须“以俄为师”，“唤起民众”，建立一个包括民族资产阶级、城市小资产阶级以及广大工农群众在内的有广泛社会基础的革命联盟。在列宁领导的共产国际的关怀和中国共产党的直接帮助和推动下，孙中山决定采取联俄、联共、扶助工农三大政策，改组国民党为各革命阶级联盟，并把旧三民主义发展为新三民主义，作为这一联盟的共同政治纲领。新三民主义，以三大政策为核心，在一系列基本点上接受了中国共产党的新民主主义革命纲领。在新三民主义中，民族主义以反帝为主要内容；民权主义以建立“为平民所共有”的人民民主制度为主要内容，但还没有承认无产阶级的领导权；民生主义以实行“耕者有其田”和“节制资本”政策为主要内容。依靠共产党和人民的支持，孙中山站到反帝国主义的战线一边，做了国际无产阶级社会主义革命的朋友、走上了争取中国民主革命完全胜利的道路。

毛主席在《纪念孙中山先生》一文中教导我们：

“纪念伟大的革命先行者孙中山先生！”

纪念他在中国民主革命准备时期，以鲜明的中国革命民主派立场，同中国改良派作了尖锐的斗争。他在这一场斗争中是中国革命民主派的旗帜。

纪念他在辛亥革命时期，领导人民推翻帝制、建立共和国的丰功伟绩。

纪念他在第一次国共合作时期，把旧三民主义发展为新三民主义的丰功伟绩。”（《新华半月刊》1956年第23号）

二、孙中山的自然观——宇宙进化论

孙中山以西方资产阶级机械唯物论和自然科学理论为基础，继承我国历史上主张变革和前进的思想，确立了自己宇宙进化论的自然观。他的思想具有很明显的唯物主义和辩证法倾向，但未能坚持这条路线，最终走向二元论或唯心论。

长期的封建社会中，儒家反动的“天不变、道亦不变”的形而上学世界观，严重禁锢着人们的头脑，摇摇欲坠的清朝封建统治者，更是借此维护自己的统治。因此，在我国旧民主主义革命时期，中国资产阶级的革命派和改良派，都曾提倡“变”的思想，反对“不变”论，要求改变二千余年的腐朽封建制度。但是，由于二者的政治基础不同，因此，各自所主张的“变”的思想，有着原则区别。孙中山吸取达尔文进化论和法家变革思想，主张“变”，就要革命，就要推翻封建君主政体，建立民主共和国，所以，他赞成“突变”，反对改良派“渐进”改良的荒谬理论。康有为一伙改良派，则是以西方资产阶级腐朽的庸俗进化论和儒家折衷主义的“中庸之道”为根据，他们赞成“变”，只是承认量变，绝对否定突变。康有为说：“进化有渐进，……欲骤变而不能也”。（《论语注》）他们的“变”，是要改良，即在不触动封建专制制度基础的前提下，实行君主立宪，反对彻底颠覆君主政体。因而，戊戌变法失败后，当革命派兴起之时，他们就很自然地投向封建势力的怀抱，从改良走向保皇，从不彻底的承认量变

走向根本反对变革。康、梁改良主义路线的理论基础，实质上同“天不变、道亦不变”的封建教条一样，同属形而上学的世界观。

对于这种形而上学的世界观，孙中山以宇宙进化论为武器，展开了猛烈批判。他非常推崇达尔文的进化论，认为：

“自达尔文之书出后，则进化之学，一旦豁然开朗，大放光明，而世界思想为之一变。从此，各种学术皆依归于进化矣”。（《孙中山学说》，《孙中山选集》第141页）

列宁曾经指出：“达尔文推翻了那种把植物种看做彼此毫无关系的、偶然的、‘神造的’、不变的东西的观点”。

（《列宁全集》第1卷第122页）在大量事实材料的基础上，达尔文论证了生物界是不断进化发展的，推翻了“物种不变”的形而上学观点；论证了物种变异是生物界在“生存斗争”中，“自然选择”的结果，否定了唯心主义的“神创”论。孙中山赞同这一学说，认为，整个宇宙都是一个进化过程，“天地万物皆由进化而成”，没有万古不变的东西，也没有僵死的不可逾越的界限，无机体可跃变为有机体，而“所谓元素者，更有元素以成之，元子（原子）者，更有元子以成之”。（《孙文学论》《孙中山选集》第140页）总之，世界发展一层深似一层，一步进似一步。所以，进化是不可抗拒的自然规律，是“自然之道”。根据这一思想，他豪迈地说：“世界潮流浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡”。他认为，清朝政权“正迅速地走向死亡”，封建制度定将被埋葬，民主革命一定会成功。

在当时，不批判康梁改良理论，就无法批倒“天不变、道亦不变”的僵死教条。孙中山不仅在政治上坚决和保皇党划清界限，“决分两途”，而且在哲学上提出了“突驾”的理论，以主张突变的革命进化论反对否认突变的庸俗进化论。孙中山在阐述革命发展前途时提出，中国不仅要和欧美资本主义各国“并驾齐驱”，而且要“突驾”，实行大跃进，超越西方。他说，中国人要奋斗十年二十年，以“异常之速度”，实行突变，赶上落后于西方资本主义两百余年的差距，做到“后来者居上”。（《三民主义》《孙中山选集》第659页）他反复强调以“异常之速度”、“变本加厉”地干，实现“后来居上”，是人类进化的“公理”，坚决反对康、梁一伙不承认“骤变”、鼓吹只能“渐渐更新物”，而把实现民主共和制度推向遥远的将来的反动谬论。孙中山认为凡事都应该提倡推陈出新、“破天荒”才对，批驳保皇派关于“中国不能躐等而为共和”的主张是“反夫进化之公理”。康、梁一伙死守中庸之道，反对超越僵死的君主制界限，坚持“次序井然”地实行君主立宪制，孙中山气愤地斥责他们为天下最愚蠢的人。孙中山批判改良主义路线的一系列论述，闪耀着辩证法思想的光辉。他对于形而上学世界观所进行的批判，在当时，有着极大的进步意义。

但是，孙中山并不真正懂得辩证法。马克思主义认为，对立统一规律是宇宙发展的根本规律。孙中山受其资产阶级立场的限制，没有也不可能接受辩证唯物论作为自己世界观的基础。因此，当他运用进化论来阐述他的自然观时，常犯形而上学方法论的毛病，对唯物主义路线若即若离，陷入二元论或唯心论。这是他的哲学思想中一个明

显的缺点。

孙中山把世界的进化过程分做三个时期。他说：

“元始之时，太极（此用以译西名伊太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也”。（《孙文学说》，（孙中山选集》第141页）

孙中山认为世界起源于物质，而且指出物质世界是一个长期的进化发展过程，这样，就否认了“上帝创世说”。他根据当时自然科学理论，改造了中国传统的“太极”学说，认为“太极”就是以太，赋予世界的起源（太极）以物质的意义，这是接近唯物主义的。但同时他又受形而上学的影响，说：“元素合而成物质，物质聚而成地球”，显然，他在这里所说的物质，不是哲学上的物质范畴，而是指的物理学上具有一定重量和体积的物体，即物质的个别运动形态。正因为他的物质概念是机械唯物主义的，所以，他不敢明白承认以太也是物质，而认为物质是在以太之后，经历电子、元素等阶段而产生出来的东西。而且，由于他把物质看做机械、僵死的东西，把物质同运动割裂开来，因而，他认为必须有一种原初的动力才能推动世界的进化发展，而这动力，就是太极，即以太。孙中山不了解世界的运动发展是没有开端和终结的，而认为整个世界是从以太开始的；不了解运动是物质的存在形式，二者是不可分割的，而认为世界的运动是由“不动”过渡到“动”；不了解某一形式的运动是从该事物自身的矛盾斗争中产生的，而认为有一种最初动力在推动，这些都说明孙中山的自然观，没有脱离机械唯物主义的形而上学观点。一方面认为物质的以太是世界的起源，另一方面又认为以太是一

种不同于物质的原始动力，是脱离物质而存在的神秘的活力，孙中山在说明世界的起源时，就已经存在着二元论的倾向了。

孙中山的世界经历三期论中的第二、第三期分别是生物进化和人类进化时期。他指出：

“由生元之始而至于成人，则为第二期之进化，物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年，而人类乃成。人类初生之时，亦与禽兽无异。再经几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化，于是乎起源。”（同上）

孙中山把细胞称为“生元”，认为细胞是构成各种生物的基始单位，生物的发展，由低级到高级，人类也是由动物演变而来的。虽然孙中山没有正确解释人类社会的起源和发展，但他对于生物进化的理解，仍是唯物主义的。可是，孙中山对于细胞本质的理解，却是二元论的。他认为细胞既是物质的，又是精神的。他说，生元（细胞）是有“知觉灵明”、“动作思为”和“主意计划”的东西，它可以象人类制造屋宇、舟车、城市、桥梁等物一样，随意“构造人类及万物”。（同上书，第110页）总之，它是一种具有精神意志的东西。这显然是违反科学的。人类的精神意志，是物质发展到高级阶段的产物，它只是高级神经系统，即人的大脑皮质所产生的特殊机能。当生命还处于单细胞发展阶段时，根本不可能具有精神意志。孙中山的这一观点，实质是承认脱离人脑这一特定物质机体而存在着独立的精神意志，这是唯心论。孙中山的二元论倾向，如果说在他的“太极”论中，还由于他论据不足，而表现不够明

显，那末，在他的“生元”说中，就非常显著了。这点，从他给“精神”所下的定义来看就更清楚。他说：

“至于精神定义者何？欲求精确之界限，固亦非易，然简括言之，第知凡非物质者即为精神可矣”。

（《军人精神教育》）

“凡非物质者，即为精神”，这就是说，精神不是物质的一种属性，而是独立于物质之外的，因此，精神是“物质之对”，是和物质相对立的另一实体。

孙中山也曾试图把物质和精神二者统一起来。他认为，“精神虽为物质之对，然实相辅为用”。（同上书）但是，由于他把二者视为并列的宇宙实体，这就无法使双方达到辩证的统一。毛主席指出：“我们承认总的历史发展中是物质的东西决定精神的东西”，“但是同时承认而且必须承认精神的東西的反作用。”（《矛盾论》）很显然，孙中山所说的“相辅为用”，同辩证唯物论所说的物质与精神间的这种相互作用根本不同，而且，客观上也根本不存在这种情况。

孙中山的二元论，片面夸大精神对物质的反作用，最终走向唯心论。他继承传统的“体”、“用”关系说，认为物质是“体”，精神是“用”，但是又认为“人有精神之用，非专恃物质之体”，（《军人精神教育》）精神不一定从属于物质，而且，“用既失，而体亦即成为死物矣。”（同上）也就是说，一旦失去精神，物质就成为废物，因此，不是物质决定精神，而是精神决定物质。孙中山始终把物质看成机械的东西，没有精神的推动作用，物质就不能存在，所以他认为，在革命斗争中，“物质之力量小，精神之力量大”，“精神能力实据其九，物质能力仅

得其一”。（同上）特别在总结辛亥革命的失败教训时，为了鼓舞革命党人的斗志，他竟然认为：

“夫国者人之积也，人者心之器也。而国事者，一群人之心理现象也。”“心之为用大矣哉，夫心也者，万事之本源也”。（《孙文学说》，《孙中山选集》第105页）

把心看做万事的本源，这就完全颠倒了精神对物质的从属关系，无疑是唯心主义的。

应当指出，孙中山强调精神的积极作用，有其进步意义。孙中山认为“革命成功全赖宣传主义”，所以，他要求革命者坚定信念，努力为实现三民主义而奋斗。但是他因此而忽视广大人民群众的巨大物质力量，认为革命斗争只是一群人即少数上层革命党人的心理现象，却是错误的。这种唯心主义的结论，是孙中山资产阶级局限性在哲学上的必然反映。

三、孙中山的认识论——“知难行易”学说

辛亥革命失败后，革命队伍内的妥协投降论调甚嚣尘上。许多人丧失革命勇气，以儒家经典《尚书》中鼓吹的“知之非艰，行之惟艰”的理论为借口，认定孙中山的民主革命主张是“理想过高”，三民主义“不适中国之用”，在实践中行不通，充分暴露了中国资产阶级固有的革命不彻底性和妥协性。孙中山认识到，要继续推行革命，必须首先“破去心理之大敌”，（《孙文学说》《孙中山选集》第106页）打碎儒家这一传统的精神枷锁。于是他针锋相对地提出“行之非艰，知之惟艰”即“知难行易”学说，从认识论角度为革命者提供精神武器，振奋革命斗

志。

“知之非艰，行之惟艰”即“知易行难”说的实质，是唯心主义的先验认识论。它鼓吹知识是先天存在的，是人心固有的，人们要获取认识，只需进行“内省”，旦夕间就能“悟道”，相反，行却是困难和危险的，在客观实践中，人一不小心，就会离经叛道。很显然，这是一种反对革命的保守观念。它的目的，是要人们背离阶级斗争的客观现实，谨守儒家道德规范。长期来，儒家竭力维护这一理论。朱熹主张“知先行后”，王阳明鼓吹“知行合一”，但“万变不离其宗”，都是根本抹煞“行”在人们认识中的地位，贩卖唯心论。

孙中山“知难行易”认识论的前提，是唯物论的经验论。他主张“行先知后”，认为：

宇宙间的道理，都是先有事实，然后才发生言论，并不是先有言论，然后才发生事实。”（《三民主义》《孙中山选集》第672页）。

孙中山首先肯定了行是知的基础。他先后举出饮食、用钱、作文、建屋、造船等十例，证明人的知识都是从实际经验而来。譬如饮食，是人们日常生活中最普通的事，但营养和烹调的学问则是经过长期饮食的实践而后逐渐得到的；又如用钱，也是人们日常生活不可少的，而关于货币的学问则是经过长期商业实践而后逐渐得到的；其他各事也是同样，都说明行在先，知在后，行是知的基础。他认为具体的办某一件事是容易的，但认识这一事物，却要通过反复多次的实践，积累经验才行，所以是“行易知难”。而且，从人类认识的总体上讲，也是如此。他还指出：

“古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之；而后人受之前人也；似于无意中得之。故有以知为易，而以行为难，此直不思而已矣”。

（《孙文学说》，《孙中山选集》第145页）

这是说，人类的知识是长期艰苦实践的成果，但是后人在接受前人知识时，由于自己没有亲身经历辛苦，坐享其成，因此，反而错误地认为“知易”、“行难”。孙中山的这些论述，应该说，基本上是唯物主义的。

孙中山还接触到知行二者的辩证关系问题。孙中山认为，要解决知与不知的矛盾，行是关键。他要求人们“行其所不知以致其所知”，（同上，第162页）通过实践，认识事物。因此，他进一步认为：

“人类之进步，皆发轫于不知而行者也，此自然之理则，而不以科学之发明而为之变易者也，故人类之进化，以不知而行者为必要之门径也。”（同上）

孙中山把“不知而行”当作认识的起点，并认为通过行这条必要途径，从不知到知，这是认识的“自然规律”。可见，孙中山虽然没有而且不可能提出“实践第一”的观点，但他已在一定程度上接近了这个观点。他还进而提出“以行而求知，因知以进行”的命题，来说明知行二者的相互作用，要求人们通过行去求得知，根据知来指导行。当时，反对派曾以主观唯心主义的“知行合一”说为根据，空谈革命理想，反对革命实践，孙中山痛斥王阳明之说“不合于实践”，“无补于世道人心”，指出那些反对派“知而不行，是为不知”，害怕革命，“则天下事无

可为者矣”。（同上，第143—145页）他还认为认识是一个发展过程，随着知行间的交替运动，认识会不断深入发展，因此，他说：

“吾人之在世界，其知识要随事物增加，而同时进步。否则渐即于老朽颓唐，灵明日铨”。（《军人精神教育》）

也就是说，革命党人必须适应历史潮流，不断提高对客观事物的认识，才能领导革命。

从上述观点出发，孙中山肯定世界是可以认识的。他指出，认识事物有两种方法：“一是观察，即科学；二是判断，即哲学”。人们在对外观事物科学考察的基础上，加以判断推理，就可以认识“万事万物”。（《三民主义》《孙中山选集》第664页）因此，他进而明确提出，“我们人类是什么事都可以做得到的”，（《革命成功全赖宣传主义》；《孙中山选集》第503页）“人定胜天”，所以，“知易行难”论是完全错误的，它导致人们逃避斗争、害怕革命，是造成中国长期腐败的思想原因；相反，按照“知难行易”学说办事，大胆从事革命工作，三民主义就一定可以实现。（同上）为此，他非常推崇秦始皇。他认为，秦始皇在科学技术不发达的古代，敢于克服“不知”的困难，“毅然力行”修筑长城，“有功于后世”，对于保护汉民族的发展，贡献巨大，中国历史上只有大禹治水一事可以与之相比。（《孙文学说》，《孙中山选集》第134页）他号召革命党人学习秦始皇“毅然力行”的革命精神，并相信只要这样，中国革命，“诚有如反掌之易也。”（同上，第147—148页）

在中国哲学史上，关于知行关系问题有着唯物、唯心

两条路线长期激烈的斗争。唯心主义者一般宣扬“知先行后”、“知行合一”等谬论，而唯物主义者则坚持“行先知后”的观点。但是，他们所说的知，都是关于伦理道德的领悟；行，也都指的道德规范的践履，因此，他们谈论知行关系，都没有超出个人道德践履的范围。孙中山继承了“行先知后”的唯物主义思想，并根据斗争需要，提出他特有的“知难行易”学说，号召革命党人不为困难所吓倒，勇于实行革命纲领。孙中山所说的行，包含有资产阶级的革命实践的意义，他所说的知，经常指的是资产阶级的革命理论和政治纲领，这就使他的知行学说超出了以前一切局限于个人道德践履范围之内的知行学说水平。在马克思主义的认识论在中国出现以前，孙中山的认识论达到了中国哲学史上的最高峰。

但是，孙中山的“知难行易”学说，同他的自然观一样，也存在着二元论的缺陷，唯物主义路线并未坚持到底。

首先，表现在他对知识来源的看法上。他说：

“智何自生？有其来源，约言之，有三种：一由天生者；二由力学者；三由经验者。”（《军人精神教育》）

很明显，孙中山在这里承认了有先天的知识存在，这是他从唯物的经验认识论后退的表现。虽然他很强调力学和经验的智（知识），并且他还认为人们只要努力学习，重视经验，“有时也较天生之智为胜”，但是，毕竟他承认了同时存在着先天和后天（包括力学与经验）的知识，这就是二元论。

其次，他为了促使革命党人坚信革命纲领的正确，敢于斗争，在他的认识论中，错误地使用难、易的概念来解

说知行二者的关系。我们知道，知行之间，本来只存在着谁先谁后即第一性与第二性的关系，并不存在知难、行易的问题。孙中山把知说成是高深而困难的，把行看成是低下而容易的，必然导致片面夸大革命理论的能动作用，低估行在认识中的首要地位，从而背离他的“行先知后”说的认识论前提。他认为随着科学的发展，知行愈益“分任”，“知者不必自行”，“行者不必自知”，（《孙文学说》，《孙中山选集》第144页）这就是知行分离的二元论。同时，马克思主义告诉我们，知行二者的关系是辩证的统一，“**理论的基础是实践，又反过来为实践服务**”。（《实践论》）孙中山却形而上学地把二者割裂开来。譬如：他把人类的认识史划分为三个不同时期：“不知而行”、“行而后知”、“知而后行”，认为在第一期的古代，人类是“不识不知”，“行之而不知其道”，就是说，人们尽管有实践活动，可是却不能从中产生认识；到第三期近代科学发明之后，人类可以根据科学原理推导出知识来，而且，这样的知识，在实践中“行之决无所难”，就是说，认识可以脱离实践而生产，并且不必再受实践的检验和修正。又如，他还把具体历史时期的人类划分为三种人：第一类是极少数先知先觉者，他们不必亲身实践，却可以创造发明；第二类是少数后知后觉者，他们只知仿效和推行前者的思想；第三类是大多数不知不觉者，他们只能按发明家的思想和计划工作，却并不能明白其中的道理。孙中山所谓的“先知先觉者”，实际上指的是少数资产阶级的革命家，所谓“不知不觉者”，就是广大劳动人民。他认为虽然革命和建设需要“不知不觉”的人民去实行，可是人民必须靠“先知先觉”者去指导和统治，最终

决定历史命运的是“先知先觉”者。这除了反映他的唯心论的英雄史观以外，在认识论上也是错误的。他把知和行、领导和群众对立起来，不仅是片面抬高知，贬低行，而且错误地夸大少数资产阶级革命家政治活动的作用，轻视人民群众的三大革命实践的意义，从而也证明他所说的行还是资产阶级的个人活动，同马克思主义所说的社会实践是有着原则的区别的。孙中山把认识和实践、知和行割裂开来，也就承认了脱离实践的认识的存在，承认了先天的知的存在。伟大领袖毛主席指出：“唯心论和机械唯物论，……都是以主观和客观相分裂，以认识和实践相脱离为特征的。”（《实践论》）孙中山的认识论，由于割裂知行相互关系而滑入唯心论。

四、孙中山的唯心主义社会历史观

孙中山的社会历史观是唯心主义的民生史观。

什么是“民生”？孙中山说：“民生就是人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命”，（《三民主义》，《孙中山选集》第765页）民生，就是“人类求生存”的问题。民生，是“社会进化的原动力”，因此，“历史的重心是民生，不是物质。”（同上，第775页）这就是孙中山的民生史观。

十九世纪末二十世纪初的中国，资产阶级民主革命正处在上升时期，中国人民迫切需要扫除腐朽的封建剥削制度，建立资本主义制度；可是这时期，西方资本主义已经进入垂死的帝国主义阶段，无产阶级的革命斗争即将取得胜利。孙中山代表中国民族资产阶级的革命派，企图把民主革命和社会主义革命“毕其功于一役”，因而提出了民

生主义纲领，认为直接从群众的生活状况出发就可以解决群众的生活问题，他“热烈地同情被剥削劳动者”，（《中国的民主主义和民主义》，《列宁选集》第2卷，第424页）要求使他们从建封经济的桎梏下解放出来，这在我国旧民主主义革命中，起了很大的宣传鼓动作用。为此，列宁指出：“西方资产阶级已经腐朽了”，“在亚洲却还有能够代表真诚的、战斗的、彻底的民主主义的资产阶级，他们不愧为法国十八世纪末叶的伟大宣传家和伟大活动家的同志”。（同上，第425页）

但是，民生史观的实质，是唯心主义的。马克思主义认为，历史上一切社会变迁的终极原因，应当在物质生产方式的变革中去寻找，孙中山却指责这是“错认物质是历史的中心”，（《三民主义》，《孙中山选集》第789页）而把“人类求生存”这一主观愿望作为历史活动的“重心”，他否认人民群众的生产斗争和阶级斗争是历史发展的动力，而把“求生存”这一精神因素视为“原动力”，这些显然是历史唯心主义的。

其次，我们知道，在阶级社会中，从来只有具体的、阶级的“生存”问题。被压迫、被剥削的阶级要“生存”，只有推翻旧的生产方式和社会制度，建立新的生产方式和社会制度。在当时的历史条件下，中国人民要“生存”，就必须首先推翻帝国主义和封建主义的政治、经济统治，才有可能解决人民的“生存”问题。孙中山抽象地谈论“人类求生存”的问题，也是错误的。

由于孙中山把精神要素作为历史的基础（“重心”）和“动力”，否认人类社会的物质生产方式对于社会制度及意识形态的决定作用，因此，他虽然有着要求革命的良

好愿望，但是，却不能科学地阐述社会历史、分析现状和认识未来。

孙中山把社会历史分成四个时期，他说：

“第一个时期，是人同兽争，不是用权，是用气力。第二个时期，是人同天争，是用神权。第三个时期，是人同人争，国同国争，这个民族同那个民族争，是用君权。到了现在的第四个时期，国内相争，人民同君主相争，在这个时代之中，可以说是善人同恶人争，公理同强权争。”（《三民主义》，《孙中山选集》第668页）

孙中山坚持历史进化思想，认为人民起来推翻君主专制是历史的必然。但是，孙中山不能把每一历史时期的政治制度同经济基础联系起来考察，因而仍然只能抽象谈论社会进化。他从资产阶级人性论出发，抹煞了社会斗争的阶级内容，把阶级斗争抽象为“人同人争。”因此他把君主制同整个封建制度割裂开，错误地把反封建的民主革命仅仅归结为打倒君权的斗争，是什么具有超阶级的“公理”的善人同掌握“强权”的恶人的斗争。如同他不敢明确提出铲除封建经济基础，反而抽象谈论“民生”问题的情况一样，孙中山对我国民主革命的性质和任务的认识，显然是片面的。

孙中山高兴地看到“世界潮流”“流到了民权时代”，封建君主“没有什么方法可以反抗”民主潮流，（同上，第674页）革命是不可阻挡的。他对历史充满自信。他坚定地提倡民生主义，要求发展中国的资本主义。但是在世界已经进入帝国主义时代，西方资本主义濒于崩溃的条件之下，软弱的中国资产阶级一方面要求发展资本主义，另一

方面又害怕随之而来的新的社会革命，处于进退维谷的境地，政治上表现了严重的两重性。

孙中山敏锐地看到“西方文明的恶果”，他想“取那善果，避那恶果。”（《三民主义与中国革命》，《孙中山选集》第77页）使中国避免重蹈欧美各国的复辙，而把中国资本主义的发展固定在自由资本主义阶段；特别是帝国主义对中国的侵略压迫以及对民族资本的摧残，更使孙中山憎恶垄断资本，同情欧美无产阶级的解放斗争，从而产生了他的主观社会主义思想。孙中山“欲使外国之资本主义，以造成中国之社会主义”，（《孙文学说》，《孙中山选集》第338页）即使用资本主义的方法，建设“社会主义”社会。他主观地把资本主义同社会主义调和起来，把民生主义混同于社会主义以至共产主义。他说：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即大同主义”，（同上，第765页）认为实行民生主义，就能防止在中国社会出现贫富对立现象，从而避免社会革命，进入“大同世界”。这就是他的民生主义的实质，这充分地反映了孙中山害怕无产阶级革命的资产阶级立场。

孙中山民生主义的具体措施是怎样呢？这就是推行平均地权和节制资本两项主要政策。所谓平均地权，主要是通过核定地价，向土地所有者征收地价税和印契税，把因资本主义发展而增涨的地价额收归国家，实际上，这就是把土地所有权交给国家。孙中山还打算在条件成熟时，进一步宣布废除土地垄断，实行土地国有化。正如宁列指出，在中国这个半封建的农业国家，孙中山的平均地权政策，只能是一个改变不动产的一切法律基础的“消灭封建剥削的纲领”。（《中国民主主义和民粹主义》，《列宁选集》

第2卷，第426页)它将解除封建土地关系，使土地买卖得到更大自由，促进农业中的资本主义发展，更有利于城市资本主义工商业的繁荣。所谓节制资本，就是把铁路、矿山以及带独占性的大企业收归国家经营，实行国家资本主义，并对私人资本征收累进税，防止私人资本过度发展而出现私人垄断。这些都说明，民生主义，是一种**“最纯粹、最彻底、最完善的资本主义”**，(同上第427页)决不是什么社会主义，更不是共产主义。其实，孙中山心目中的“大同”世界，并不是一个消灭私有制的无阶级社会。他站在民族资产阶级立场上，反对垄断资本的压迫，但是维护资本主义的生产方式。他说：

“夫吾人之所以持民生主义者，非反对资本，反对资本家耳，反对少数人占经济之势力，垄断社会之富源耳。”(《提倡民生主义之真义》，《孙中山选集》第93页)在保存资本主义的前提下，他又要求“把社会上的财源弄到平均”(《三民主义》，《孙中山选集》，第798页)，**“使人民共享生产上之自由”**。(《提倡三民主义之真义》，《孙中山选集》第93页)也就是说，让中小资产阶级都得到合理的利益，使民族资本能“自由”发展。这样的社会，是道道地地的资本主义社会。在这个社会中，随着资本主义的发展，无产阶级和劳动人民必然日益贫困化，阶级斗争也必然愈演愈烈。孙中山幻想用民生主义去限制社会两极分化，防止因阶级斗争的发展而发生社会主义革命，这是根本办不到的。

孙中山民生主义的理论根据，是否认阶级斗争、主张**阶级调和的社会互助论**。

民生史观把**“求生存”**的主观因素作为历史发展的基

础“重心”和动力。从历史唯心论的这一立场出发，孙中山把“人性”“互助”即道德观念看作社会赖以建立的基础。他认为人类的“天性”，就是“向于互助之原则”的，（《孙文学说》，《孙中山选集》第142页）根据“互助”原则，人们“调和”各自利益，从而组成社会。他不懂得社会的本质是一定历史上人们的社会生产关系的总和，也不理解国家的实质是阶级统治的工具，而是抽象地谈什么“社会国家者，互助之体也”，（同上第141页）认为社会和国家都不过是人类“互助”的组织，是阶级“调和”的机构。这样，遂使他无法具体地认识历史上的各种社会形态，分辩它们之间的质的差异；因而，主观地把实质上是资本主义的“民生主义”社会混同于社会主义、共产主义社会。

孙中山认为，社会进化“以互助为原则”（同上），要“解决人类的生存问题”，就必须“调和”社会上大多数的经济利益”。（《三民主义》，《孙中山选集》第779页）所以，“阶级调和”才是社会进步的动力，阶级斗争不过是社会的一种病态。（同上）他站在民族资产阶级的立场上，否认中国存在着贫富对立的阶级，抹煞资产阶级和工农之间的阶级斗争。他说：

“中国人大家都是贫，并没有大富的特殊阶级，只有一般普通的贫。中国人所谓贫富不均，不过在贫的阶级之中，分出大贫与小贫。”（同上，第792页）也就是说，资产阶级和工农同属贫的“阶级”，只不过贫困程度有所差别而已。因此，他们应该“调和”各自利益，携手“互助”实行民生主义，以便促进中国资本主义的繁荣昌盛。从这种社会互助论出发，孙中山幻想民生主义能够防止中国发生无产阶级的“社会革命”，而使他的“大

同”世界即自由资本主义社会永世长存。

孙中山的一生是伟大资产阶级革命家的一生，“他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力。”（毛主席《纪念孙中山先生》）他从立志推翻清朝政府，倡导民主革命起，勇往直前，数十年如一日，坚持斗争，坚持前进。晚年接受中国共产党的帮助，终于从一个旧范畴的三民主义者转变为新民主主义革命的同情者，在政治上放射出灿烂夺目的光辉。在哲学上，他从西方资产阶级那里学了机械唯物论和社会政治思想，建立了自己的包括宇宙进化论、“知难行易”的认识论以及民生史观等方面的哲学思想体系，作为中国资产阶级革命派的思想武器。他的思想中的唯物主义倾向和辩证法因素，反映了中国资产阶级要求革命的一面；但是在帝国主义和封建主义联合压迫下，中国资产阶级缺乏彻底反帝反封建的勇气，它在政治上经济上的两重性，又使孙中山的哲学思想倒向二元论或唯心论，他没有摆脱资产阶级世界观和旧民主主义的范畴。孙中山思想上的缺点，是他所处的历史时代和阶级地位所决定的，是无法避免的。伟大领袖毛主席说：

“象很多站在正面指导时代潮流的伟大历史人物大都有他们的缺点一样，孙先生也有他的缺点方面。这要从历史条件加以说明，使人理解，不可苛求于前人的。”

对于孙中山理论上和思想上的缺点，我们应当遵照毛主席的教导，正确地对待。

后 记

本书是为了我系中国哲学史教学的需要，由我们教研组、研究班学员和七三届工农兵学员集体编写的，现作为内部讨论和教学参考之用。由于我们马克思主义水平低，历史知识浅薄，时间又匆促，稿中肯定有不少错误和缺点。殷切期望同志们多多提出批评和指教，以便修改时有所循率，不胜感谢！

中国哲学史教研组

1976年12月16日

[General Information]

书名=中国近代哲学史

作者=复旦大学哲学系《中国近代哲学史》编写组编

页数=273

SS号=12334325

DX号=

出版日期=1976.12

出版社=复旦大学哲学系《中国近代哲学史》编写组

目录

第一章 鸦片战争期间地主阶级改革派的哲学思想

第一节 地主阶级改革派要求社会改革思想的产生及其与地主阶级当权派的斗争

第二节 龚自珍对儒家传统思想的批判及其哲学思想

一 龚自珍对儒家传统思想和封建专制制度的批判

二 龚自珍的更法改制思想

三 龚自珍对儒家天命论和先验论的批判

第三节 魏源的“师夷之长技以制夷”的爱国主义思想和“及之而后知”的认识论

一 魏源的“师夷之长技以制夷”的爱国主义思想

二 魏源的“气化不息”的朴素辩证法思想及其进步的历史观

三 魏源的“及之而后知”的认识论

第二章 太平天国农民革命战争领导者反封建传统的进步哲学思想

第一节 洪秀全反对封建传统思想的斗争及其《天朝田亩制度》的颁布

一 披着宗教外衣的革命组织——“拜上帝会”

二 洪秀全领导的声势浩大的反孔斗争

三 洪秀全反对封建传统思想的斗争

四 《天朝田亩制度》反映的空想农业
社会主义思想

第二节 洪仁玕的《资政新篇》及其哲学
思想

第三章 戊戌变法运动时期资产阶级改良派
的哲学思想

第一节 洋务运动的破产与初期资产阶级
改良主义思想的兴起

第二节 中日甲午战争后以戊戌变法运动
为标志的资产阶级改良主义思潮的高涨

第三节 资产阶级政治改良运动领导者康
有为的哲学思想

一 康有为的“托古改制”思想和戊戌
变法时期的政治运动

二 康有为的“以元为本”的自然观

三 康有为的历史进化论——“公羊三
世”说

四 康有为的认识论和人性论

五 康有为的大同思想

第四节 资产阶级改良主义激进派谭嗣同
的哲学思想

一 谭嗣同的政治活动及其《仁学》著
作

二 谭嗣同以“以太”“仁”为核心的
宇宙观

三 谭嗣同的“日新变化”的发展观

四 谭嗣同对封建名教“冲决网罗”的批判精神

第五节 资产阶级启蒙思想家严复的哲学思想

一 严复对封建“中学”、“旧学”的批判和对资产阶级“西学”、“新学”的传播

二 严复的机械唯物论

三 严复的认识论和逻辑思想

四 严复的社会历史观

第四章 辛亥革命时期资产阶级革命派的哲学思想

第一节 资产阶级民主革命的兴起、资产阶级革命派和资产阶级改良派的大论战

第二节 革命民主派宣传家章太炎的哲学思想

一 章太炎的早期革命

二 章太炎的尊法反儒思想

三 章太炎的《馗书》和他早期的唯物主义思想

四 章太炎的唯物主义认识论

五 章太炎的朴素辩证法思想和历史进化观

第三节 中国民主革命的先驱——孙中山的哲学思想

- 一 孙中山——资产阶级革命民主派的旗帜
- 二 孙中山的自然观——宇宙进化论
- 三 孙中山的认识论——“知难行易”学说
- 四 孙中山的唯心主义社会历史观