

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

中国思想通史（第四卷）上



第二、三、四卷序论补

——封建主义生产关系的普遍原理与中国封建主义

当研究中国封建制社会的特征及其发展的途径时，我们必须依据马克思主义的基本理论来先审察封建史学的传统观点与资产阶级历史编纂学的阶级偏见。封建史学往往以大量的传统的道德、荣誉观点以及托古改制式的理想化了了的法权观点，把封建主义的生产关系歪曲地记录下来；资产阶级的历史编纂学又一贯地依据近代资本主义自由的私有权来混淆封建主义财产关系的“特权、例外权的类存在”（解释见后），造成了极大的混乱。

我们提倡马克思主义理论与中国历史实际相结合的创造性的科学研究，同时也反对这样的态度：或者孤立地用一句封建主义的定义来代替各个角度的全面分析，或者动不动就武断地说马克思主义的普遍性的理论不适用于中国。这种态度妨碍人们对科学理论进行虚心而认真的研究。

这里，有必要对马克思、恩格斯、列宁天才地科学地概括了的有关封建主义生产关系的普遍规律的某些基本原理，作一初步的探索与简略的论述，这将对于本书第二、三、四卷的论述，提供理论的根据。

第一节 关于封建主义的土地所有权问题

所有权的涵义 作为政治经济学的范畴来说，所有权（E i g e n 或译 u m 所有制）涉及到生产的全部社会关系。它虽有其法权的表现，但正如马克思和恩格斯所指出的，法律和宗教一样，没有自己的固定的历史，而经济关系之反映为法律原理，必然是一种头脚倒置的东西。因此，对于所有权（或译所有制），政治经济学所要把握的是在生产关系的总和中的表现形态，而不仅仅是法权形式。马克思对此有极明确的表述：

“给资产阶级的所有权下定义不外是把资产阶级生产的全部社会关系描述一番。”（马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八）

“政治经济学不是把这种财产关系（E i g e n t ü m 或译所有制关系）就其法权表现作为意志关系总和包括起来，而是就其现实形态即作为生产关系总和包括起来的。”（马克思恩格斯文选〔两卷集〕，第一卷，莫斯科一九五四年中文版，页三六九；马克思恩格斯通信选集，德文第兹一九五三年版，页一八二；重点是原有的。）

这样，在所有权这一范畴的涵义中，我们已经可以看到，它的表现形态既然是指生产的全部社会关系，那末它就不是抽象的、永恒不变观念，而是在不同的历史阶段中具有不同历史形态。

马克思明确指出，“在每个历史时代中所有权以各种不同的方式、在完全不同的社会关系下面发展着”（马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八），并讥笑那些对所有权的不同历史形态的混同：“可笑的是从此一步跳到所有（E i g e n 或译所有权的一定形式如私有（P r i v a t e j e n t u m 或译私有制）（并且还把一个对立的形式即一无所有为前提）。历史倒是指出公有（例如在印度人、斯拉夫人、古代的克勒特人等等中）是原始形式，这种形式在公社所有的形式上还在很长时间内起了显著的作用。”（政治经济学批判，人民出版社一九五六年版，页一五——一五一；德文第兹一九五八年版，页二四一）同样，我们也应避免这样一种错误，即在论证封建主义所有权时，也一步跑到一定形态如自由的私有制的历史形态中。

土地所有权的历史形态 现在我们再来考察土地所有权（G r u n d e i g e n t u m 方面，土地所有权和一般的所有权是有区别的，马克思曾指斥蒲鲁东“表面上似乎讲的是一般的所有权，其实他所谈论的不过是土地所有权、地租而已”（马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八）。另一方面，土地所有权是与一定的所有权相适应的，并依所有权的不同历史形态而有相应的土地所有权的历史形态，这就是马克思所说的“土地所有权有各种不同的历史形态”（资本论第三卷，人民出版社一九五八年版，页八——一）。

如所周知，在古典的古代，就已有了私有制或私有制这一形态，日耳曼的封建的所有权或所有制是对古典的古代的否定，而近代资本主义的私有制或私有制又是对中世纪封建所有权或所有制的否定。

严格意义的私有制或私有制这一历史形态乃是古典的古代和近代的形态，而不是封建所有权的形态。马克思和恩格斯在德意志思想体系中不止一次指出：

“无论在古代或现代人民中，真正的私有制（d a s e i g e n t l i c h e P r i v a t e j e n t u m 或译真正的私有制）只是随着动产（M o b i l i e n t u m）

liare i 或译运动的的所有权)的出现才出现的。”(德文第兹一九五三年版,页六一)

“私有权利(Privat)是和私有财产(privateigentum 或译私有制)一起同时从自然形成的共同体(Gemein)形式 sen 的解体过程中发展起来的。在罗马人那里的私有财产和私有权利的发展在工商业方面没有引起进一步的后果,因为他们的生产方式仍原封未动〔恩格斯在边上注道:放高利贷〕。在现代人民那里工业和商业已经摧毁了封建的共同性形式,因此对它们说来,随着私有财产和私有权利的发生,便开始了一个能够进一步发展的新阶段。”(同上,页六二)

与此相适应,自由的土地私有制这一历史形态是古典的古代和近代的土地所有权的形态,而不是封建的土地所有权的形态。马克思在资本论中不止一次地指出:

“这种观念——关于自由的土地私有制的法律观念(die juristische Vorstellung des freien——在古代世界,只出现在有机的社会秩序(organischen Gesellschafts)解体的时期 g 在近代世界,只是随资本主义生产的发展而出现。在亚细亚,那不过间或由欧洲人输入。”(第三卷,人民出版社一九五八年版,页八四;德文第兹一九五七年版,页六六五)

“自耕农民的小土地所有制形态(diese Form des freien Parzelleneigentums selbst)作为支配的 chaftende 通常的形态,一方面在古典的古代的最盛时期,形成社会的经济基础,另一方面,在近代各国,我们又发现它是由封建土地所有制〔权〕解体所引起的各种形态中的一种。”参看人民出版社一九五八年版,页一五三;德文第兹一九五七年版;页八五八)

这里关于土地私有制这一历史形态的表述与德意志思想体系中关于私有制这一历史形态的表述吻合无间,这是铁的公式,不容否认的。封建制社会在事实上也存在有小土地所有制形态,但不是通常的支配的形态,而且也不充分具备着法律观念的性质。因此说,“中世纪社会:细小的个人生产(kleine Einzelproduktion) 作为资料预定为个人使用(einzelgebuech 因此是简陋的,细小的,效能微小的。生产是为生产者本身或其封建领主直接消费产品而进行的。”(马克思恩格斯文选〔两卷集〕、第二卷,莫斯科中文版,页一五三;德文第兹版,页一四二)

封建主义土地所有权的非运动的性质 封建主义土地所有权既不同于古典的古代和近代,则其特征何在?对此,我们须从其非运动性去理解。

马克思极深刻地作了这样的对比:在资产阶级社会,是“运动的所有权”(bewegliche),而在封建制社会,则是“非运动的所有权”(unbewegliche) Eigentum

关于运动的所有权,马克思写道:

“这运动的所有权是近代底儿子,是嫡出子;运动的所有权怜悯着他的敌人把他看作一个关于他的本质一窍不通的蠢才……。”(经济学一哲学手稿,人民出版社版,页七一;参看马克思、恩格斯经济学短篇论文集,德文第兹一九五五年版,页一一六)

这里,(一)所谓“运动的所有权”,在土地所有权上,是指土地进入交换的、不稳定的商品流通过程,因而成了自由的土地私有制。马克思在哲学的

贫困中说到：“……从这时起，土地所有权就依附于农产品的市场价值。作为地租，土地所有权丧失了不动产（按即土地占有）的性质，变成一种交易品”（马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页一八五），正是指近代土地私有权的运动性质。（二）所谓“这运动的所有权是近代底儿子，是嫡出子”，在土地所有权上，意味着自由的土地私有权是一个历史的范畴，是近代的资本主义的产物。这一点是我们前面所已论证的。马克思认为“真正的私有权只是随着动产（*Mobilien*也即运动的所有权）的出现才出现”（见前引），这种“动产”，其涵义和“运动的所有权”（*bewegliche Eignung*）相当而在中世纪，土地所有权则具有“不动产的性质”，其涵义又与“非运动的所有权”相当，即仅指对土地的特权占有（或译地产 *Grundbesitz*）。

关于“非运动的所有权”。马克思写道，由非运动的所有权到运动的所有权的转变，乃是由封建制社会到资产阶级社会的历史发展的必然性：

“安定的垄断之转变为运动的不安定的垄断即竞争，他人的血汗底不劳而获的享受之转变为他人的血汗底多忙的交易，是必然的。”（经济学—哲学手稿，人民出版社版，页四七）

在这种转变的过程中，出现了两种所有权的相互攻击：运动的所有权把非运动的所有权看作是“蠢才”，“这个蠢才企图把粗暴的不道德的暴力和农奴制放到道德的资本和自由劳动的地位上去”，而代表非运动的所有权的封建的土地所有者，则“使他的所有权底世袭贵族，使封建的追思、怀念、回忆底诗篇，使他的梦幻的本质、他的政治的重要性等等发生作用”，并攻击他的敌人（运动的所有权）是拐骗者（同上，页七一）。

从以上所有权的这两种形态的对比研究中，我们可以明确一个问题：封建制社会的土地所有权的历史特征即在于：它是“非运动的”土地所有权，而不是“运动的”土地所有权或自由的土地私有权。严格意义的土地私有权的法律观念乃是特定的历史阶段的范畴，不能任意用之于封建制社会。这是属于封建主义普遍规律的原理，不论是中国的封建制社会或欧洲的封建制社会，都不能有超乎此一般规律的特例。显然，不应当用“自由的土地私有权”或“自耕农民的自由的小土地所有制形态”等概念来研究封建主义的经济规律。

第二节 封建主义的土地占有与私有财产的实质

中世纪的私有财产 必须指出,以上我们是从严格意义去论证私有权和与之相适应的土地所有权的历史性质,这样的论证丝毫也不妨碍我们同时对私有权作一般的更宽广的理解。

从一般的更宽广的涵义来说,在人类社会的整个发展过程中,原始社会是公有制,继此而来的阶级社会——奴隶制的、封建制的、资本主义的社会——可说是对原始社会的否定,是私有制对公有制的否定,共产主义社会则又是对阶级社会的否定、是更高阶段的公有制对私有制的否定。因此,马克思和恩格斯一方面(如在资本论和德意志思想体系中所论证的)在严格的意义上把私有权或私有制只看作是古代的与近代的历史范畴,而另一方面(如在黑格尔法哲学批判和反杜林论中所论证的)又以私有制概括迄今存在过的一切阶级社会,其中包括封建制社会。

在反杜林论中,恩格斯写道:“所有文明的各族人民都是从土地的公社所有制开始的。各族人民经过了原始状态的一定阶段之后,土地的公社所有制在农业的发展进程中变成为生产的桎梏,它被废除、被否定,并且经过了较长或较短的中间阶段之后转变为私有制。可是当农业由于土地的私有制而达到较高的发展阶段时,私有制又反过来成为生产的桎梏,象目前在小土地占有制和大土地占有制方面所看到的那样。由此就必然会提出否定现在已经是私有的土地占有制并把它重新变为公有制的要求。但是这一要求,并不是指恢复原始的土地的公社所有制,而是指建立远为高级的、发达的公有制形式,它不仅不成为生产的障碍,而且相反地第一次使生产从阻碍它发展的桎梏中解放出来,并使生产有可能充分利用近代化学上的发现和力学上的发明。”(反杜林论,人民出版社一九五六年版,页一四二)

在黑格尔法哲学批判中,马克思还详细地谈到了中世纪的私有财产(包括地产):“凡是看到长子继承制具有古典形式的地方(在德意志的各邦人民中),整个国家制度都建立在私有财产(P r i v a t e)的基础上。在那里,私有财产是一个普遍的范畴,是一种普遍的国家联系。就连普遍的职能也时而成为某一同业工会的私有财产,时而成为某一等级的私有财产。”(马克思恩格斯全集第一卷,人民出版社版,页三八一;德文第兹一九五八年版,页三一四)

我们决不可以把这里的论证和前面的论证看成是有矛盾的。因为,(一)阶级社会的共同性之一即私有财产,(二)共同性之外有各时代的区别性,马克思常指示我们不要忘记了区别性,(三)在中世纪社会的某些国家也有残存着“古典的形式的地方”,那就必须具体分析,(四)中世纪的私有财产或私有权是一个特殊的形态,连并不属于经济范畴的普遍的职能还可以看作私有权,这一点是特别应该注意的。

土地占有、法律规定与私有财产 首先,我们要论述的是经典著作中的这一原理:占有权取得了法律的规定,才具有私有财产的性质。马克思在黑格尔法哲学批判中写道:

“私有财产(P r i v a t e)的真正基础即占有(B e s) t z 是一个事实,是不可解释的事实,而不是权利。只是由于社会赋予实际占有以法律的规定,实际占有才具有合法占有的性质,才具有私有财

产的性质。”（同上，页三八二）——在这种合法占有的涵义之下，作为中世纪私有财产，应和古代的以及近代的私有财产区别开来看待。按中世纪的财产形态，如经典著作中常见的“地产”和“土地占有”，本来是一个词，即 Grundbesitz。同古代的和近代的有严格的区别，这种土地占有(Grundbesitz)是和土地权力结合在一起的，因而它在外观上显出或表现出私有权的样子，而在内容上却是一种霸权式的统治。这一点正是封建的土地占有的特征。

马克思在经济学—哲学手稿中对这种封建的土地占有的特征作了极其精辟的描述：

“在封建的土地占有(Feudalgrundbesitz)之下已经存在着一种作为对人的外在力量的土地的统治。农奴是土地的附属品(Akzessionsbesitz)土地属于宗子(Majorat)即属于长子。土地是归他继承的。

私有权的统治主要随着土地占有而开始，土地占有是私有权的基础。

然而在封建的土地占有之下，主人至少表现得象地产(Grundbesitz, 译为土地占有)的君主。甚至在占有者(Besitzer)和土地之间，还存在着一种比仅仅货物的财富更深密的关系的外观。块块土地随着它的主人个人化了，它有主人的品级，和主人一起成为男爵的或伯爵的，有着主人的诸特权、主人的审判权、主人的政治关系等等。土地显得象它的主人的非有机的躯体。所以成语有所谓 Nullteufelsgrund (没有无主的土地)，这句话就表明领主权和土地占有的结合。”（马克思恩格斯经济学短篇论文集，德文第兹一九五五年版，页九一；参看经济学—哲学手稿，人民出版社版，页四六；重点是引者加的。）

此段分三节，前后二节和中间一节是特殊和普遍的关系。我们在这里应该注意“然而在封建的土地占有之下”的论述，那是和一般的合法的占有即私有权不同的。封建的土地占有者，即领主或特权的品级地主，在他的土地上，表现得象君主一样，是作为对人的外在力量的统治者，他的占有权是和他的政治的、社会的权力结合在一起的。因此，普遍的职能也可以作为私有财产来看待。

另一方面，我们决不能因这种私有财产的表现形式，而忽略了所有权(Eigentum)与占有权(Besitz)的区别。

第一，这样的封建的土地占有权之成为封建的土地所有权，是通过法律而授予的，而这种所授予的权力不是财产平权的法律形式，而是一种基于名分和传统的地位的特权形式。在中国历史用语叫做“唯名与器，不可假人”的名器，君主有最高的名与器，同样地主也有其名与器。马克思在描述了封建的土地占有之后，接着就指出：“……封建的土地所有权(feudale Grundeigentum)象君主国授与名义给君主一样，授与名义给他的主人〔指土地占有者，如领主〕。他的家庭底历史，他的门第底历史等等，这一切给他把土地占有权个性化起来，并且把土地占有权正式地弄成他的门第，弄成一个人格”（参看经济学—哲学手稿中译本，页四六，重点是引者加的）。因此，土地占有权通过了封建的权力授受，才“正式地”成为特殊的土地权力。

第二，合法的占有与不合法的占有必须严格地区别开来，前者具有封建

的“私有财产的性质”，后者则不过是一种事实上的占有。（我在别的论文中提到，法律上的占有权或所有权是一回事，实际上的占有又是另一回事，即依据此处所讲的原理而言，提法上并没有矛盾。）二者在封建制社会经常引起统治阶级的内讧。

第三，在一般涵义上，“所有”和“占有”是有联系的，占有是私有财产的基础，是土地所有的前提，但经典著作对这两个概念的运用总是异常审慎的，在政治经济学批判导言、资本主义生产以前各形态、资本论中，马克思往往在“所有”、“占有”、“所有者”、“占有者”等字的下面加重点号，以提示人们应注意其间的区别；在社会民主党在一九五至一九一七年第一次俄国革命中的土地纲领中，列宁更指出，“不了解所有权、占有权、支配权、使用权诸概念间的区别”，就会发生误会（参看此书莫斯科一九五一年中文版，页一四四）。特别对于如中国这样封建专制主义的国家，更须对这些概念作审慎的研究。企图否定这些概念的区别，不会在科学分析上带来益处。

第四，在所有和占有相统一的地方，马克思有时用“享有”(Aneignung)一词，如“对自然的享有”(Aneignung)(政治经济学批判，德文第兹一九五八年版，页二四一，参看人民出版社版，页一五，有人译为“利用”，有人译为“占有”)。

中世经“私有财产”的实质 我们已经探索了封建的土地占有在法律规定下之“私有财产的性质”，它是在一般意义之下的私有财产。但还须进一步明辨：它是一种什么样的私有财产？问题不在于抽象地论证在封建制度之下私有财产的存在，而在于具体地揭示其实质。

在这里，我们需要对中世纪私有财产的实质作辩证的理解。一方面，从一般的广泛的意义而言，封建私有财产是作为所有权的表现形式来看待的。马克思谈到中世纪的私有财产时，曾用讽刺式的语气描写它的特征，曾把私有财产的涵义扩展到这样的程度，以至精神、法权、人的活动都列入私有财产的对象之内。然而中世纪的私有财产之成为“一个普遍的范畴”，反而是这样的特定的权力所表现的所有权：

“各种类型的商业和工业是各种特殊的同业公会的私有财产。宫廷官职和审判权等等是各个特殊等级的私有财产。各个省是各别的诸侯等等的私有财产。掌管国家大事的权利是统治者的私有财产。精神是僧侣的私有财产。我履行自己义务的活动是别人的私有财产，同样，我的权利也是特殊的私有财产。主权——这里指民族——是皇帝的私有财产。”（马克思恩格斯全集第一卷，人民出版社版，页三八一；德文第兹版，页三一四）

但另一方面，我们不能单看封建的私有财产所表现的外观，既然什么也是私有财产，那就好象没有问题了。其实不然，马克思已经在上文反复地强调这种私有财产的等级的、特权的实质，指出它是“某等级的私有财产”、“各个特殊等级的私有财产”、甚至最后指出“主权是皇帝的私有财产”等等。马克思还这样写道：

“人们常常说，在中世纪，权利、自由和社会存在的每一种形式都表现为一种特权，一种脱离常规的例外。在这里不能不指出这样一个经验事实，就是这些特权都以私有财产的形式表现出来。这种吻合的一般基础是什么呢？就是：私有财产是特权即例外权的类存在

(G a t t u n g) d a s e i n

凡是在国王（如法国）侵犯私有财产的独立性的地方，国王总是在侵犯个人财产以前先侵犯同业公会的财产。但是，侵犯同业公会的私有财产，同时也就是侵犯作为同业公会、作为社会联系的私有财产。

在封建制度中正好显示出王权就是私有财产的权力，显示出王权中既隐藏着一般权力的秘密，也隐藏着各个国家集团的权力的秘密。”

（同上，重点是引者加的。）

从这些经典的论断中，我们可以清楚地看到，中世纪的私有财产或所有权，跟严格意义的近代的私有财产和所有权比较起来，其实质是如何的不同。在近代，是“真正的私有权”、“自由的土地私有权”，这是说，它在法权上有形式的自由和平等，而在中世纪，私有财产就不具有这种“真正的私有权”性质，而实质上是特权、例外权的同义语，不过从经验的事实看来，以私有财产的形式表现出来而已。科学的分析不能满足于经验的事实，所谓私有财产的封建形式——“特权、例外权的类存在”——即是特权、例外权的品级存在。中世纪经院哲学把自然分别成若干“类”，这便是形而上学的幻想的虚构，把居民分别成若干“品类”，这便是所谓“法律虚构”的人格划分（顺便提一下，冯友兰先生的四种境界说，即是这个古老的传统）。例外权表现得最明显的是所谓宗法的长子继承制、封建国家的职官制，以至最高的君权或国家主权，即上引文说的王权所隐藏着的权力，或作为皇帝的私有权的所谓主权。因此，马克思又这样写道：

“在长子继承制中，私有财产是对国家官职的关系这一事实竟使国家的存在成了直接的私有财产即地产（G r u n d b,即土地占有）的属性、偶性。这样一来，国家就在自己的顶峰上表现为私有财产，其实在这里本来应当是私有财产成为国家财产。”（同上，页三八三；德文第兹版，页三一六）

可见在封建制社会的“私有财产”本来应该是“国家财产”，在有些国家如封建专制主义表现得突出，而在有些国家表现得隐藏罢了。研究封建主义，能够离开王权的隐藏的权力形式和王权的公开的权力形式么？为什么要把封建的主权作为所有权来规定的形式否定了呢？

这里已涉及封建主义在土地权力上的法律虚构与品级结构问题，这些问题将在下面作进一步的探讨。

土地买卖的现象在中世纪怎样理解 把握了这些总的原理，我们再探索中世纪土地买卖的历史意义。

在封建制社会，有土地买卖，在资产阶级社会，也有土地买卖。其买卖的形式都体现着法权的形式。前者以形式的不平等（超经济的）为依据；后者以形式的平等（商品形态）为依据。然而在二者，法权形式都是骗局。结果是：土地在买卖的名义之下为支配阶级所垄断。在封建制社会是“安定的垄断”，在资产阶级社会是“不安定的垄断”。所谓“安定的垄断”，即是如马克思所说的缺乏“自由的私有权”的表现，同时又是土地所有权依于军事的以及行政的特权的表现。

因此，在封建制社会，土地也曾通过买卖或让渡的形式。然而自耕农民的小土地买卖或他的份地的出卖，正是大土地垄断的温床。最使人困惑不解的是：封建国家的法令还时常反对这种土地所有权的某些“运动的”倾向，责骂“民得买卖”是一种反常现象，好象造成土地兼并的原因不是由于封建

“特权、例外权的类存在”，而是由于土地买卖。

但问题是可理解的。在“安定的垄断”之下，是被法律所限制的土地买卖，这就有别于“不安定的垄断”之下的商品式的土地买卖。

在经济学—哲学手稿中，马克思写道：

“浪漫派关于这种情形流着伤感的眼泪，我们不去参预。浪漫派经常把潜存在土地之诡诈买卖 (Verschacher) 中的可耻 er Erde 情形，和包含在土地私有之诡诈买卖 (Verschacherung des Privateigentum) 中的完全合理的 r 在私有制里面必然的并且被期望着的后果，混淆起来。首先封建土地所有权在本质上已经是由诡诈买卖得来的土地 (die verschacht) 这种土地是对人 de 异化了的 (dem Menschen 指例行逆施了的) d 并且是以少数大主人公的姿态站在人的对面的土地。”(马克思、恩格斯经济学短篇论文集，德文第兹一九五五年版，页九一；参看经济学—哲学手稿，人民出版社版，页四五—四六)

这里，马克思指的是：“在衰落的中世纪和兴旺的资本主义生产时期，产业资本家的富的急速增加，都有一部分要由他们直接诈欺地主的事情来说明”(剩余价值学说史，第一卷，三联书店版，页三五三)，在这种土地的诡诈买卖和土地私有之诡诈买卖中，则包含着必然的、合理的后果，即土地所有权转化为商品、旧贵族的复灭、货币量族底最后完成。马克思讥笑浪漫派的西斯蒙第只看见土地之诡诈买卖的可耻情形而伤感主义地批评资本主义(参看列宁评经济浪漫主义，中译本，页七六—七七)，并把这种可耻情形和其合理后果混淆起来。在这里同时指出了，在中世纪，土地已经在本质上是由诡诈买卖，即巧取豪夺得来的土地，而不是商品交易的土地。

这一论断向我们所提示的是：(一)在衰落的中世纪，土地的买卖是诡诈性的，而中世纪的土地买卖更在本质上早已就是诡诈的，它决不能和资本主义土地买卖的商品形式相类比。(二)在衰落的中世纪，土地买卖的诡诈性是暴露到表面上来了，但它却由土地私有之诡诈交易而导致出了所谓合理的后果；至于中世纪，土地买卖的诡诈性是“本质”的，它虽然隐藏在道德的、荣誉的外观之中，但如俄译本所正确意译的，封建土地所有权已经是“对土地进行卑劣阴谋之结果”。

即使是这样，中世纪的土地买卖还是在不同程度上和各种形式上受到法律的限制。土地和特权联结在一起，领地被禁止出卖，因此，如恩格斯所指出的，“资产阶级废除了长子继承权或不许出卖领地的禁令，取消了贵族的一切特权，这样便消灭了特权贵族、土地贵族的权力”(马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页三六二)。和欧洲的情况不同，买卖的诡诈性，在封建社会还可以看出另一种迷人的情况。例如在中国宋代，一方面国家的土地可以出卖；另一方面，则通过职役的收夺，实际上又把土地权力收回到国家手中。“普遍的职能”也可以出卖。国家主权者通过出卖“官告”让渡了一种“官户”的特权，或通过出卖“度牒”让渡出另一种属于假相的僧道的特权，因而把全国性的徭役转嫁于表面上已经取得了土地权利的占有者。这样的土地买卖表明，如果没有同时以高价取得“官户”特权的地位，实质上没有土地的权力。我们不能从表面上的现象，就渲染宋代已经在人民中间确立了所谓土地私有制。

第三节 论封建主义在土地权力上的品级结构

封建主义和国家法律规定的等级制 研究封建主义的历史规律，在政治经济学、历史科学中，存在着便利的条件，也存在着比较困难的条件。

马克思说：“古代社会的生产有机体，比资产阶级的生产有机体，是更简单得多，更容易理解得多”（资本论第一卷，人民出版社一九五八年版，页六三），但同时也指出，奴隶制和封建制时代的阶级矛盾却不象资产阶级时代那样单纯而明显。如在上面所指出的，封建的财产关系是一种“特权、例外权的类存在”，这一点反映在经院哲学上是这样的一种幻想的虚构，即自然现象的所谓“地上、天上、超天上”的品类存在；而通过法律的折射时，则表现为品级或等级的上下虚构。从基础到上层建筑的一系列的虚构，便给人一种荣誉式的假象。恩格斯在自然辩证法中指出，近代革命的“古典自然科学”就从打破自然现象的品类虚构入手，哥白尼以至牛顿批判经院自然哲学的颠倒意识就从这里入手。

封建制社会不同于资产阶级社会：后者无实际上的平等权利而有形式上的平等权利；前者的权利不但没有实质上的平等，而且还有形式上的不平等。列宁说：

“大家知道，在奴隶社会和封建社会中，阶级的差别也是用居民的等级划分而固定下来的，同时还为每个阶级确定了在国家中的特殊法律地位。所以，奴隶社会和封建社会（以及农奴制社会）的阶级同时也是些特别的等级。”（列宁全集第六卷，页九三注，重点是原有的。）因此，封建生产关系既受着军事编制的影响，也和法律以及政治的特权等寻常联结在一起。这种形式上不平等的等级的法律划分，即“由各种不同的社会地位构成的整个阶梯”（共产党宣言，马克思恩格斯全集第四卷，人民出版社版，页四六六），乃是按照封建主特权阶级的阶级利益制订出来的一种阶级支配方式。与这种等级制结合的便是封建主土地权力的品级结构，如马克思、恩格斯在德意志思想体系中所指出的：“土地占有权的教阶式的结构以及同它相联系着的武装侍卫制度，提供了贵族以统治农奴的权力。”（马克思、恩格斯德意志思想体系，德文第兹一九五三年版，页二）这里，“教阶”一词是指基督教封建国家而说的，在中国相当于礼教的爵服制度。

封建土地所有权与法律虚构 封建的土地所有权所媒介出来的方式便是一种“法律的虚构”。关于这种土地所有权的法律虚构，马克思谈到“非运动的所有权”时就说它是“愚蠢的所有权底神秘所媒介的方式”（参看经济学—哲学手稿，人民出版社版，页四八），在谈到地租形态时更明白地指出土地所有权和法律虚构的关系：

“地租不管属于何种特殊的形态，它的一切类型，总有这个共通点：地租的占有是土地所有权由以实现的经济形态；并且地租又总是以土地所有权，以某些个别的人对于地球某些部分有所有权这一个事实，作为假定。……不同各种地租形态的这种共同性——都是土地所有权即不同各个人所凭以排他地占有土地一定部分的法律虚构的经济实现——叫人们忽略了区别性。”（资本论第三卷，人民出版社版，页八二八，重点是引者加的。）

土地所有权的“法律虚构”是马克思论述前资本主义社会时常用的术语，

这里指的是：在古代，在中世纪，统治者总是企图借法律的规定，从实际的占有中描绘出有利于那一时代支配阶级的合法占有或所有权的神圣性。中国封建制社会的政权、族权、神权、夫权四条绳索也是“愚蠢的所有权底神秘所媒介的方式”或土地权力的法律虚构。应该指出，这种“法律的虚构”同样是历史的范畴，德意志思想体系中说：“随着封建制社会向资产阶级社会的过渡，一切立法越来越多地抛弃了这个法律虚构（例如，请比较拿破仑法典）。”（马克思、恩格斯德意志思想体系，德文第兹一九五三年版，页三七九）

了解了这种“法律虚构”的涵义，我们再来进一步考察封建主义土地权力的品级结构。为了便于具体的理解，我们在下面略举中国的史实作为按证。

封建主义土地权力的“阶梯”是有层次与结构的。从最高的皇权（最高的君主或主权者），即上面引文中所指的“国家财产”、王权所隐藏的权力，经过一层降似一层的“荣誉婚姻”，形成了把土地占有人格化的各种等级，到了末层的直接生产者，就只有占有权、使用权，而无所有权了。

封建的品级结构和倒行逆施的土地权力 封建的法权对土地占有者赋以主人的名分，这即是合法的占有——所有；越出了主人的名分而分外侵夺逾制，便成为实际的占有，甚至是非法的占有。所以层层的地主阶级是占有者，而却有相对合法的与不合法的区别；通过法律的规定，可以看出他们的占有的相对合法的程度，又可以看出他们的占有的非法的程度。封建财产，如上引文所说的，应该是主权者或国家财产，在封建专制主义国家则更不隐藏地表现出“主权是皇帝的私有财产”，这就是我们说的封建的土地国有制形式。大土地占有者之所以获得可靠的土地权力，是依据了名分的传统以及荣誉的恩赐。名分和荣誉来自门第和“勋格”，而不是来自财货的商品关系。这即是马克思说的：“封建的土地所有权象君主国授与名义给君主一样，授与名义给他的主人。”（参看马克思经济学—哲学手稿，中译本，页四六）

根据上述的理论来看，中国的封建土地所有权，依法律的虚构而受命于天的君主的名器，是所谓传统式的“普天之下，莫非王土”的最高主权；作为最高地主（即主权者）的皇权，在政治上即表现为封建专制主义。中国封建专制主义的历史不仅表现出土地所有权和主权不分，而且更表现出国家对全国范围内的居民有极大的强施职役的权力。学者间曾怀疑过万里长城的修筑，如果不是使用奴隶劳动，很难设想能够役使这样大规模的劳动力，因而论证中国奴隶制社会的终结不会早于秦代。我认为，大规模劳役的事实，不但见于秦代之北筑长城，南戍五岭，汉代之兴修水渠，移民屯垦，而且还见于以后历朝的屯田、营田、开运河、设驿站、建都、造陵苑等等工程以及对外战争。这就是马克思、恩格斯所一再指出的封建专制主义国家的公共职能或中央政府管辖的公共事业。在经历内战破坏而重建统一王朝时，这一适应于封建的土地所有权与主权不分的政权形式就愈显得突出。秦、汉、隋、唐帝国是这样，宋、元、明帝国也是这样。但在欧洲，如上引文所指出的，这样“国家财产”，却表现为隐蔽的权力。这里存在的只是表现形式的不同，而不是社会构成的不同。

其次，宝塔式的地主对土地的占有是通过各种名分的赐予才取得相对合法的权力，而这种相对合法的权力又基于家族、门第、身分、勋爵等等。在

中国，我们称他们为身分性地主或品级性地主。一般说来，他们依据名分而有免役免课的特权，因而他们占有的土地具有相对的合法占有的性质。但在封建专制主义国家的形态之下，即使是世袭的封建主或勋贵那样的特权等级，他们的物权的范围和程度，在法理上和制度上都受到限制；甚至其物权也受皇权的一定的支配，其土地权力在一定条件下可以被皇帝追回或追赐以至夺爵、抄没，这就和欧洲领主的“不纳不课”（immunity）不同。汉代七国之反，晋代八王之乱，都和这点有关系。我们可以说，在中国封建制社会，物权关系比较薄弱，而债权关系（如经典作家指出的贡纳形态）显得更重要，因而这样地主阶级的所有权是不完整的，特别是从法律意义上看来，是缺乏条件的。

有的土地占有者只有所有权的基础，占有一定的土地，却还没有在名分上取得所有权而使这种占有具有完全合法的性质；或者在取得相对合法性质的同时，又被封建国家规定的赋役法在贡纳形态上剥夺了地租的一部分甚至大部分。这样的土地占有者常被特权者所排斥，被繁重的职役所困扰。唐、宋时代的那些无免役权的地主或“富民”便是这样。唐代九等户与宋代五等户中的“高户”都负担着很重的职役，在实际的占有中依然没有合法的完整的地租权。我们称这样的土地占有者为带有“非品级性”或“非身分性”色彩的庶族地主。因此，依照法定的名分所具有的身分、品级、门第而取得的土地权力，是具有远近亲疏的“婚姻关系”的，因而也是具有政治的臣属性的。依照特权而分封到的土地，其性质是比较稳定的；不依照特权而自己占有的土地，其性质则为实际的占有，其对农民的臣属的关系就没有领户若干户或“实封”若干户的法律的规定了，而逾法所荫庇的农户在法律上是被认为有罪的。马克思说：“封建的生产，都以土地分给尽可能多数的臣属这件事作为特征。同其他一切主权者一样，封建领主的极力，不是依存于他的地租折的大小，而是依存于他的臣属的人数。后者又依存于自耕农民的人数。”（资本论第一卷，页九六）中国封建统治者，对于臣属的人数，历代一直存在着争攘的问题。

“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，第一卷，第二版，页三三）中国的封建法权从白虎通义以来，历代统治阶级都费尽心血对这四种权力从事法律的虚构。这里的“政权”一词相当于马克思说的主权一词。

列宁在十九世纪末期俄国的土地问题一文中把“身分性”和“非身分性”两个概念对立起来，指出资本主义土地私有制的发展，“即在于由身分性之转变为非身分性”。该文译者曾有一个注，把“身分”解释为“品级”。按和是从孳乳而来的，后者一般译为“等级”，因此，身分性与非身分性可以直译为等级性和无等级性，但这样译法也难令人理解其所指的意义。用中国的传统习惯，译为品级性和非品级性似比较合适些。因为品级指特权者的身分，是特别的与国家联系的职能，而非品级的寒族或细族是不入于品官或品题的等级。我们从前曾沿用了身分性和非身分性的译语，是权宜的处理。至于庶族地主的“庶”，与凡人良人在法律上具有同等的身分，他们是和有品级地位的豪族或士族以至官品贵族有区别的。我们采用非身分性或改译非品级性，不是说庶族地主等于具有农村资本主义富农的概念，而仅仅说他们带有非身分性或带有非品级性的色彩，也可以说是半“非身分性”，或半“非品级性”的地主。这即是说，他们既有区别于封建的身分性地主的性质，然而又有不能转变为非身分性的性质，因而，这个阶级集团便有其两面性，他们似相当于“把农业底重心由份地转移到非份地上去”的富裕农民（参看列宁文集第三册，页四五），而又在历史条件限制之下，没有完全取得非身分性地主的资格。至于身分性和非身分性的译语，我建议改译作品级性和非品级性。

我们认为，品级性地主阶级在法律上规定着有臣属的特权，其政治权力是和土地的占有联结在一起的（虽然也有但书的规定）；而一般庶族地主则既无合法的臣属的特权，又无免役权，同时其所占有的土地要分割出一部分地租，以贡纳形态或以债款形态交给最高土地所有者。应该记住，不可以把这种贡纳形态和近代的财产税混为一谈。

封建土地所有制的贵族和臣属的关系，是一般的规律，而在历史的形态中也具有着一定的特点。

这里还应该指出：封建的土地权力的这种品级结构，在亚洲，土地所有权属于主权者的国家，丝毫不意味着否定地主阶级的存在。相反地，在各个时代，虽然都可以有“公田”、“官田”的形式，但其背后的秘密都刻上各别时代的支配阶级的烙印，例如，奴隶制与封建制时代的土地“公有”或“官有”，依然是贵族、地主阶级（作为整个阶级而言）的土地所有权的一种形式；关于这一点，马克思这样说：“国家的主要所得，是在地租形态上归到地主、君主等等手里的国家，例如亚细亚的国家，也是这样。”（剩余价值学说史第一卷，三联书店版，页三五三）__

第四节 农民的土地占有权和使用权

现在我们来考察作为耕作者的农民只有占有权、使用权而无所有权这一问题。这里，我们应该注意列宁所经常指出的，农民的土地占有必须和地主的土地占有严格地区分开来的论点，决不能用近代资本主义时代的法权，也不能用中国明、清之际以后以至半封建社会的历史情况来进行考察。

马克思曾这样描述封建主义的特征：

“在那里〔指欧洲的中世纪〕，我们看不见独立的人，却看见每个人都是互相依赖的——农奴与领主，家臣与封建诸侯，俗人与僧侣。物质生产的社会关系及建立在其上的各个生活领域，都是以人身的依赖性为特征。”（资本论第一卷，人民出版社一九五八年版，页六）

农奴的人身依附于土地主人，他们固然是“土地的附属品”，即作为土地耕作者的农民也还是部分地作为土地占有者的财产，即上引文所指的贡纳形态，“履行自己的义务的活动就是别人的私有财产”。马克思说：

“土地占有制底耕作者们……本身一部分是占有者底财产，象农奴一样，一部分他们对他有尊敬、臣从和义务底关系。所以占有者对待他们的态度直接是政治的，并且也同样有一个情感的方面。”（经济学一哲学手稿，人民出版社版，页四六）

对依附农民说来，从农奴到不完全地享有人身权利的农民，都被强加了一种程度不等的人身依赖关系。因此，封建所有权是和对劳动力的不完全占有形式相联系着的。所谓有些财富的小农生产者的土地占有，就其人身依附关系而言，常发生变动，即随着他的人身之被不完全地占有，得而复失。农民出卖或典质土地，并不意味着行使“私有权”，反而意味着连合法“编户”的地位也失掉了。在豪族利用特权进行“巧取”或“豪夺”的情况之下，或在封建专制主义国家为了公共职能而强加劳役的时候，农民就随着人身依附的关系，不得不将土地占有权丧失。正因为这样，用强力把农民从他们使用或占有的土地上赶走的事实，是作为统治者对农民严重的封建剥夺来看待的。在中国历史上，那些遗弃土地使用权或占有权而失籍脱散的流民或逃户，便成为震撼封建制度的严重问题。反过来说，例如把逃户寻找到，“括户”若干万的时候，于是相应于“括户”的劳动力，也就查出了官田，如唐代宇文融“括户”后，即记载“田亦称是”。因此，对农民划定户籍，正是把他们束缚在土地上的武力法律，它意味着对他们人身权的不完全占有的固定化的形式，中国历代封建王朝的法律对户婚律有很严密的规定，以及封建的财政部之名为户部，即具有这样的性质。而当农民一旦非法脱离原来的土地而逃散，这就意味着统治阶级对他们的人身的不完全的占有发生了严重的问题。

为什么说农民只有土地占有权而没有土地所有权呢？如上所述，这是由于他们处于封建的依附性和隶属性的政治条件之下。马克思强调地说：“直接生产者不是所有者（E i g e n 英译为 owner）而只是占有者（B e s i t z e r 英译为 possessor），从法理说他的剩余劳动必须全部属于地主，所以有些历史家，看见在这种关系下，在负有徭役义务和农奴义务的人方面，也能够有财产（相对地说就是财富）的独立发展，曾经表示惊异。”（资本论第三卷，人民出版社一九五八年版，页一三五）惊异是可以允许的，然而我们不同意由惊异而作出这样的结论：居然封建制度下的农民是土地所有者，甚

至是自由的土地私有者。

农民对土地的占有，在中国历史上有所谓“名田”和“占田”的法律规定，而所谓“名”、所谓“占”，反而是封建土地所有权在法权上的不平等形式的规定。应该着重指出，在中国的中世纪历史中，封建所有权的“法律虚构”、封建主义的品级结构，是以温情脉脉的、宗法的、伦理的、说教的以及反对豪族占有的“平均”或“平等”的“限田”道理掩盖起来的（从董仲舒、师丹到陆贽、苏洵，都是这样）。这里同样有一种拜物教。正如资本主义的商品等价交换关系这一拜物教掩盖了资产阶级和无产阶级的对抗形式，中国封建主义的均田、均产、均税和均役的外观也是一种拜物教，为了适应农民要求“财产普遍化”的幻想，利用“小土地所有制形式”的说教，掩盖着封建统治阶级和依附农民的对抗形式，并用来粉饰特权法律之下的超经济的强制、横夺或剥削。这样不患寡而患不均的记载，曾经使孙中山也迷惑起来，有时他宣称中国只有大贫小贫，而看不见阶级的对立。要知道，揭开商品的拜物教的秘密，是分析资本主义社会的必要步骤，同样，揭开“限田”、“占田”这种土地所有关系的情感式的拜物教，也是分析封建制社会秘密的首要工作。从商鞅变法的“名田宅，以家次”起，历史记载中就充满着神秘的说教，好象从农村公社分解出来的农民已享有法律的保障，好象“民得买卖”土地的所谓让渡已具有自由私有权的性质。其实就在商鞅变法的条款之下，据通典注：“名田，占田也，各立限，不使过制”，可见，在名义上“自耕农民小土地所有制”的均产形式，早就包括着连形式上也不平等的占有权的规定了。所谓“不使过制”的“制”，就是等级性的占有形式的“法律虚构”。因为农民有最小限度占有的“制”，在份地上也还允许包括着隶属的奴婢；而大地主却有最高限度的“制”，可以领地若干万顷并领户若干万户。在这样等级制法律的虚构中，我们丝毫也看不出什么“自由的私有权”来。

就按董仲舒的后来的说明来讲，所谓“民得买卖”不但不能证明“自由的私有权”的建立，反而意味着在封建制社会的农民是以土地所有权的丧失而换取使用权为其特征，至于因了所谓“民得买卖”使“富者田连阡陌，而贫者无立锥之地”，反而证明恩格斯的历史分析在中国也是适合的。

因为中世纪农民之取得对土地使用权，不但不意味着他们可能取得土地所有权，而相反地，这种对土地的使用权的取得，却以土地所有权的丧失为前提。恩格斯谈到中世纪农奴制的起源和第九及第十世纪的特权时曾不止一次指出：古代的自由的小农，在人身依附关系形成的同时，以被迫放弃土地所有权作为代价而取得使用权：

“我们所有的材料，以关于高卢的为最多。在这里，与隶农并列，还有自由的小农。为了避免官吏、审判官及高利贷者底暴行，以谋自己的安全起见，他们往往所求某一势者的保护；不仅个别的农民如此做，即整个公社，也是如此，致使第四世纪的皇帝们屡次发布命令，禁止此种行为。但这对于寻求保护之人究有什么好处呢？保护者对他们所提出的条件是：他们须把他们的土地所有权（das Eigentum ihre Grund）转让给他，而他保证他们终身使用这块土地（die Nutznießung）¹。神圣的教会采取了这²个诡计，并在第九及第十世纪，很热心地利用这个诡计来扩张神底统治和他们自己的地产。”（家庭、私有制和国家的起源，人民出版社一九五五年版，页一

四五)

“象以前的高卢农民一样，他们须将自己的土地所有权（Das Eigentum an iüb）交给保护人，再以种种不同的条件把这块土地向他租来，不过总离不开服役和纳贡。”（同上，页一四八）很明显，中世纪农民的人身依附关系和他们丧失土地所有权是联结在一起的，而他们所取得的对土地的使用权，即使是终身使用权，也还是以很高的代价才换取得来的。

在中国，或者如封建主义前期的农民，放弃份地而“依托豪强，以为私属”，或者如五等户（宋代）的农民，丧失土地占有权而依附“官户”或“形势户”以为佃客，或者如明代农民，“以有田为害”，求豪强荫庇以为佃农，都和这种情况相近似。

其次，中世纪农民对份地的使用权，在法律形式上最初是和占有权统一的，而经过事实上的变化，二者则不一定统一。因为事实上有这样的情况：份地被买卖与典质、抵押了，经过买卖、典质或抵押之后，农民对份地的占有权和使用权就不再表现为统一的形态，而表现为分离的形态。在这里，占有权和使用权就按法律上和事实上的两种涵义而有了区别：对于典质、抵押土地的一方来说，在法律上也仍有占有权，但事实上已丧失使用权；对于借典质、抵押而取得土地的一方来说，在事实上已有使用权，而在法律上仍未取得占有权，甚至通过买卖而取得的土地，在法律上可以不承认其合法，如唐代诏令中所指的“贼买”。于是土地的占有与土地的使用就有了出入，这种出入在封建制社会后期表现得更为显著，列宁谈到俄国十九世纪末叶的土地情况时曾指出：

“上面所引证的关于农民份地、租地、购买地及出租的统计资料，总结起来，可以得出这样一个结论，即农民底真正的土地使用，日益成为与农民底正式的官方的份〔地〕的土地占有制〔占有〕不大适应了。……

“在事实上，就最低一类的农民说来，全部土地使用跟份地的土地使用比较起来，是相对地——有时且为绝对地——少些（土地底出租，租地底微少）；就最高一类农民说来，全部的土地使用，由于购买地及租入地底集中在他们手里，跟份地占有比较起来，要相对地且绝对地高些。”（十九世纪末期俄国底土地问题，列宁文集第三册，人民出版社一九五四年版，页四二——四三）

这是说，有些农民，因了出卖特别是因租典份地，他们事实上所使用的土地较他们所应占有的份地为少；有些农民，因购买或租入土地，因而他们事实上所使用的土地较他们所应占有的份地为多。在中国均田制破坏以后，也有这种相似的情况，唐代九等户和宋代五等户中的农民，就程度不等地表现出占有和使用之不大适应。然而，如列宁所论证的，在这种情况下之下，也只是土地使用和土地占有的比较，而并不标明着土地的所有权的任何性质。

第五节 小结

从上面经典著作中指示的有关封建生产关系的理论，我们可以这样总括地讲，明确地理解了封建土地所有制的历史范畴，使我们更能遵循历史主义的方法研究问题。

区别开封建的所有权、占有权、使用权的性质，区别开封建的土地所有权和资本主义的自由的土地私有制，规定了封建的所有权的历史特点，不是白费心思的工作，而是对于我们的历史研究的深入有关的工作。如果在封建制社会不区别土地所有权、占有权和使用权，那就容易发生误解，使人们忽视封建生产关系中的人与人间的真实的关系，即阶级集团之间的对抗关系。因为占有权虽然在形式上是豪族地主、庶族地主和农民的程度不等的权利，但身分的体制却划分出统治阶级和被统治阶级来。从封建的土地所有权和基于特权而形成的大土地占有者说来，他们是封建统治阶级集团，封建的土地权力的品级结构使他们形成了一种联合，对生产阶级进行统治，以便于程度不等地占有直接生产者的劳动力。尽管统治阶级之间对合法占有和非法占有这一问题上有着矛盾，而对农民的关系说来，地主阶级都拥护着最高皇权所制订的剥夺农民的法律。

其次，如果不明确封建的土地所有权的“非运动”的性质，“稳定的垄断”的性质，基于“婚姻关系”或“荣誉名分”关系的性质，温情脉脉的宗法的性质，那就容易使我们忘记掩盖在“阶级即等级”之下的阶级对抗形式。资产阶级学者经常美化着封建的所有权，而否定中国封建制社会的阶级对抗形式，说那里只有大贫小贫，甚至有平等的理性关系了，说那里有自由的完全的私有制了，我们应依据马克思主义的有关封建历史的理论来予以彻底的批判。

明确了封建的土地所有权及其私有财产的实质，是对于封建制社会的经济规律以及阶级分析提供着理论说服力；而否定其性质，甚至以之与资本主义的自由的土地私有制混同，不能说在理论研究上是严肃的。农民是封建制社会的直接生产者，同时也是有条件的占有者，这种二重地位就容易在阶级关系上令人忽视其被压迫阶级的实质，如果从一些财富为他们所占有的事实，而得出他们是土地所有者的错误看法，那么他们就在土地所有权方面取得了法律地位，而好象不是土地的附属品了。

封建主义对于依品级的有无所形成的各类等级的地主阶级也表现在法律的规定之中，他们对土地的占有权时常发生合法的和非法的争吵。一般说来，在合法的情况之下，具备所有权的性质（但在有的国家这种权力在法律规定上是缺乏完备性的），在非法的情况之下又仅仅具备着“实际占有”的性质，这就对于地主阶级之间为了地租的权力争夺提供着社会根源。

至于皇权或主权者这样最高地主，依据所有权的法律规定以及引用此规定赐给各级地主以土地权力的荣光时，或依法只默认其实际占有而对之作各种攻击时，就从法律意义方面和各类等级的地主形成了矛盾，例如官田范围与民田范围，授权与追权，夺爵与赐爵，允许买卖与限制买卖，没入官田与出卖官田（如南宋）等等，就使皇权与豪权、皇权与权势户之权以及一般不享受特权的庶族地主的权利，形成错综复杂的矛盾。这些都是和所有权、占有权的理论有关的。

另一方面，从主权者以至各类等级的地主，在整个封建主义的阶梯结构

中又是相为联合的统治阶级，他们虽然经常因了合法占有与非法占有起着内部的斗争，但对封建主义的政治的法律的基本结构，所谓“特权、例外权的类存在”，是利害一致的，特别在农民反抗的时候，他们的阶级集团的态度更表现出拥护所谓“品级联合”的统治。

编者的话

这部中国思想通史，按照原来的计划是从古代至“五四”时期的哲学和社会思想的发展史，期于一九五 年左右编辑完成，但计划执行得不满人意。在解放前由新知书店出版了第一卷，中华人民共和国成立以后，把原来编就的第二、三卷由三联书店于一九五 年出版。后来把前三卷修订了一次，由人民出版社陆续再版；把原由生活书店出版的拙著中国近代思想学说史中一八四 年以前的部分修订一次，以中国早期启蒙思想史书名由人民出版社再版，作为本书的第五卷；而关于唐、宋、元、明思想的这一卷，即本书第四卷，直到今天才初步编写完毕。因此，这五卷本通史实际上是古代中世纪思想史，至于近代、现代部分，拟单独编写出版。

因了本书编写的过程将近二十年，所以编写的内容就不能不有所增补和订正，不仅解放前所写的第一、二、三、五卷已有修订，而且解放后已经修订的还不时发现应有所增订，例如本卷写的第二、三、四卷序论补，原应编在第二卷书首，现在就只能补编于本卷；又如有些论证在前后应有照应的地方，也只有从后面加些补叙；更如应加订正的术语，前后几卷来不及改订，只得在本卷改订。本卷用的“品级性地主”和带有“非品级性”色彩的庶族地主，即同于前后各卷用的“身分性地主”和带有“非身分性”色彩的庶族地主，这在本卷也有注解说明为什么要这样改订。总之，因了本书所研究的问题比较广泛，须待长期研究、酝酿消化以及自我批判的步骤，所以就难于避免反复厘正的工作。

本卷是在近几年来屡经商讨而逐步写成的。一方面，参加写作者比过去几卷更多些，因而更具有集思广益的集体性；另一方面，全书的系统性和完整性又不能以集体分工而自相矛盾，因而在审定工作上允许有必要的集中。基于这种情况，参加执笔的同志们，虽然多数对于本书的体系和观点是比较一致的，但是各人对某些问题都可保留自己的看法上的不同意见。在分工方面，本卷一部分章节是由参加者个人执笔，经我和他们协商讨论后，授权由我作些补充修订工作的；另一部分章节是由我和诸青（几位青年）共同商讨编写的；此外一些章节也有由我写作，而经参加执笔者提供意见，再经我修正而成的。因此，在体例编辑上，特别是在论证上的缺点，我应多负些责任。

本卷包括的时期较长，内容也较丰富，不得不按篇幅的分量分为上、下二册出版，从隋、唐至北宋为上册部分，从南宋至明末为下册部分。

在本卷编写工作中，中国科学院历史研究所第一、二所同志，提供了不少宝贵的意见，我们特对他们表示感谢！人民出版社所转来的读者对我们的期待和鼓励的信件，对我们的研究工作起着督促的作用，我们特对这些敬爱的读者表示感激！

我们衷心地期待着读者和专家们的批评！

侯外庐 一九五九年七月一日

中国思想通史
(第四卷(上))

第一章 中国封建制社会的发展 及其由前期向后期转变的特征

第一节 中国封建土地所有制 在唐代发生相对变化的特征

在学习了马克思主义经典作家阐明的关于封建主义生产关系的一些普遍原理后，我们回头来看中国历史，便可能掌握解剖的武器，对中国封建社会总过程进行全面的科学的分析，从而揭开一向为封建史学和资产阶级史学所掩盖的历史的真实面貌，找出历史的发展规律。

大概地说，中国封建社会可分为前期和后期两个阶段。前期又可以战国末秦、汉之际为过渡，两汉作为一个阶段，魏、晋、南北朝、隋为一个阶段。后期可以隋和唐初为过渡，从中唐至明代中叶为一个阶段，明代末叶，即自十六世纪中叶以后，至一八四一年为又一个阶段。唐代则以建中两税法为转折点，处在由前期到后期的转变过程中。研究唐代社会经济的变化，可以看出中国封建制社会在发展过程中的主要的问题。

在这里我们首先就封建主义土地所有权在中国封建主义历史上的特点及其在唐代发生相对变化的特征来进行研究。下面且从对北魏均田制基本性质的考察入手。

第一，北魏均田制是远而继承了中国秦、汉早已存在的主权即土地所有权这一封建的土地所有制形式，近而因袭了西晋占田制的精神。从官吏依品级或身分等级而受田、农民依男丁和女丁的劳动力而受田看来，这明白显示出封建的形式上不平等的法权性质以及等级制构造的性质。魏孝文帝太和九年（公元四八五年）在均田的丁未诏中说要“均给天下之田”（魏书卷七上）。均田令中又说：“均给天下民田”。很显然，封建皇帝是以最高所有者而虚构法律。按照法律，特权的官吏和等级低下的农民都得有依照不同的身分向皇帝领受土地的权利。这里，因了“特权法律”的封建性质，在法律的不平等形式方面便显出：官吏和农民，由于受田数量上和性质上都有很大差异，对土地的权利关系也就有很大区别。官吏享受的“永赐”、“横赐”，不但数量大，而且允许有所谓“悉从货易”的合法的权利（通典卷二）。农民所得土地，除一些是有占有性质外，仅有使用权，而他们的人身自由是受限制的。这就是外表上披上一件均田制的“美”服，实质上表现出等级性的封建法权。法令规定，刺史、太守的田（即以后职田的由来）要“更代相付”，农民的露田随时可以还受，从这里可以看出，世业田仅仅是在有限范围的法令内才许可买卖或让渡。从法律意义上讲来，这就有力地说明了，土地的所有权，一方面排他性地掌握在封建专制主义国家或皇帝的手中；另一方面封建国家又依照名分来分割出土地的等级占有。

第二，在均田制下的贵族官僚的永业田是根据名分而获得的占有权。在某种条件之下（如免课免役），它具有不完整的土地所有权（不同于欧洲的不纳不课制）。北齐和隋在法令上明白出现了官吏的永业田。从法律上看，农民对永业田也是有占有权的，露田则仅有使用权而已，因为老而未死时，就得还田了。可是，法令上虽规定永业田种桑麻，但露田不足时，“以其家桑田为正田分”，永业田也不一定尽种桑榆，也是可种谷物的，两者的区分并不稳定。按唐代敦煌县户籍残卷，各户桑田大都受足，口分田（即露田）

却绝大多数皆不足。这可见所谓桑田或世业只应是维持农民最低生活的份地，而露田收获则应缴给封建国家。这正如列宁所说的：“既定世袭领地底全部土地，都分成了领主的土地与农民的土地；农民的土地作为份地分给了农民，……为地主耕种领主的土地，为自己耕种自己的份地”（俄国资本主义的发展，人民出版社一九五六年版，页一四二——一四三）。这里讲的领主，在中国就是最高领主或封建的国家。如果这样理解不错的话，农民的永业田也不具备完整的占有权的性质，就近似于永久使用权了。从土地的划分看来，剥削者的土地和农民使用的土地是分别排列的，虽在交纳地租时是用租调来折算，但这样均田制下的租调是通过“正田分”和非“正田分”来区别的，这基本上是以劳役地租为主的形态。

第三，在推行均田制之前，施行三长制。在施行三长制以前，传统的身分性或品级性豪族地主荫占户口的情况是十分严重的。通典卷三多党说：“后魏初，不立三长，唯立宗主督护，所以人多隐冒，五十、三十家方为一户，谓之荫附。荫附者皆无官役，豪强征敛，倍于公赋矣。”这种对于劳动力的荫附，是依靠农村公社的组织来实现的。宗主督护意味着家族长通过血缘关系来奴役家族中的直接生产者。这种荫附的户口成为特权占有者的依附劳动力，同时就对于封建国家“编户”或国家农奴的不完全占有，形成严重的威胁。北史卷三三李灵传，记其孙李显甫的事说：

“显甫，豪侠知名。集诸李数千家于殷州西山，开李鱼川，方五六十里，居之。显甫为其宗主。”这可见“一宗将近万余”的组织情况，便是名豪巨族生根的土壤。此外，如博陵李几一家，“七世共居同财，家有二十二房，一百九十八口。”（北史卷八五李几传）北海王闾：“数世同居，有百口。”（北史卷八五王闾传）河北有“有韩、马两姓，各二千余家，恃强凭险，……侵暴乡闾”（魏书卷四二薛辩传）。从此可知，“宗主”就是依靠家族门第历史的土地主人，曾一度被法律所承认，又曾一度被法律所否定。他们恃强侵占土地，该不是由于买卖吧？应该说这是由于品级而赋与的特权吧？当他们的土地数量合乎法律形式的规定时，叫做没有“逾制”的占有；当其超出法律形式的规定时，叫做“逾制”，因而土地权利虽不一定就被剥夺，但也是“实际占有”的性质。

通过三长制，虽然把品级性豪族所占有的荫附户，编制为均田制之下的编户，但仍然依靠的是温情脉脉的农村公社的组织。如均田法令中对于老小癯残者分予一定的土地，身没者的土地先给予或借予所亲，赋役令中三长选养孤独癯老贫穷者，都说明这一关系。北齐的河清三年（公元五六四年）令中，更明白显现出这种关系。隋书卷二四食货志说：

“每岁春月，各依乡土早晚，课入农桑。自春及秋，男二十五已上，皆有田亩。桑蚕之月，妇女十五已上，皆营蚕桑。孟冬，刺史听审邦教之优劣，定殿最之科品。人有人力无牛，或有牛无力者，须令相便，皆得纳种。”

这个法令表面上表现出了温情脉脉的宗法关系，实质上更说明封建专制主义国家是如何地利用农村公社这一基础。唐代的村、里、乡制就是沿袭北魏的三长制而来。唐的里正有劝课农桑的任务，而“邻保代输”（唐会要卷八五，逃户）。租调的强制性法规与前代相同。所谓“租”、“调”课输的剥削制度，反过来又使得耕织结合的农村公社不易解体。将原来的宗主督护制改为三长制的目的，虽然意味着封建专制主义国家把大族所支配的劳动人手夺取

过来，打击大土地占有者的荫冒的情况，但三长的给复，是付出了一定的代价或条件的。正因为如此，均田制和三长制对大豪族有斗争也有让步，在法律上还表现出豪族成为封建主义的支柱。到北齐时，问题就严重了，“贫户因王课不济，率多货卖田业，至春困急，轻致藏走”。这是什么道理呢？因为“三正卖其口田，以供租课”（通典卷二）。这就看出所谓民得买卖是什么性质了。这正是一种无耻的“欺诈的买卖”，因为出卖的原因是“以供租课”。那么这些田地和民户，还不是又落入由宗主督护转化来的三长或复落入豪族手中而形成逾制的占有了么？所以这正说明了这样的问题，即封建专制主义国家施行均田制和建立三长制是建筑在农村公社的基础之上的，而农村公社本身，同时又是豪族占有土地和荫户的渊藪，因而封建专制主义国家和豪族对依附的劳动人手相互争夺的斗争也就一直延续下来。这种斗争是从汉到隋、唐历史记载中所常见的，到了唐代更出现了新的情况。

北魏均田制法令说得很明显，即“乐迁者听逐空荒，不限异州他郡，唯不听避劳就逸。其地足之处，不得无故而移”（魏书卷一一 食货志）。这和唐代的乐住之制，关内诸州者不得住关外，有军府州者不得住无军府州，完全一样。其目的是在于把农民束缚在份地上，以便通过人身不完全的占有，来榨取剩余劳动。在设立三长时，对于这个目的也说得很清楚。魏书卷五三李冲传说：

“（文明）太后曰：立三长则课有常准，赋有恒分，苞荫之户可出，侥幸之人可止。”

因为当时在战争中，豪族向南迁移，率领了部曲宗族，霸占一方，叫做“行主”，从而豪族便利用他们所统率的荫附户，逾制地占有土地。魏孝文帝在太和九年（公元四八五年）的均田诏中就指出“富强者并兼山泽，贫弱者望绝一廛”（魏书卷七上高祖纪上）。而建议均田的李安世，也就从封建道德的角度，提出了“平均”的口号，说：“雄擅之家，不独膏腴之美；单陋之夫，亦有顷亩之分。”（魏书卷五三李孝伯传附安世传）这好象只要严格地贯彻最高的皇权的意志，那就使土地占有不至悬殊太甚，所谓“细民获资生之利，豪右靡馀地之盈”（同上）了。然而限制豪族实际占田荫户的法令是不可能绝对有效的。因为在均田令中，豪族还可以通过奴婢、牛来实际地广占土地。到北齐时，如通典卷二田制下所说：

“广占者，依令奴婢请田，亦与良人相似，以无田之良口，比有地之奴牛。”

向最高土地所有者请借的权利也是一种特权形式，例如“河渚山泽，有司耕垦，肥饶之处，悉是豪势，或借或请，编户之人，不得一垄”（通典卷二田制下）。在北齐“大族蝟起应之”的高氏政权下，对品级性豪族让步更大，所以均田制依法律来限制豪族对土地占有的作用，并不是可靠的。

知道了北魏实行均田制的这些基本性质后，我们就容易看出唐代均田制继承了前代的那些传统，发生了那些变化和为什么破坏。

北齐、北周的均田制基本上沿袭北魏，当然在制度的细节上有些不同。唐代的均田制继承了前代的规格而有所变革。唐六典卷三户部尚书载：

“凡给田之制有差，丁男、中男以一顷（中男年十八以上者亦依丁男给），老男笃疾废疾以四十亩，寡妻妾以三十亩，若为户者则减丁之半。凡田分为二等，一曰永业，一曰口分。丁之田，二为永业，八为口分。凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之。凡官户受田，减百

姓口分之半。……” 通典卷二田制下载：

“ 诸以工商为业者，永业口分田各减半给之，在狭乡者并不给。 ”

“ 诸庶人有身死家贫无以供葬者，听卖永业田，即流移者亦如之。乐迁就宽乡者，并听卖口分（卖充住宅、邸店、碾磑者，虽非乐迁，亦听私卖）。 ”

“ 其官人永业田及赐田，欲卖及贴赁者，皆不在禁限。 ”

按唐代官吏授田有永业、职分和官司的公廩田。此外，还有赐田。永业田多者至一百顷。因此，对土地占有的规定是按等级高低而有所不同的。

唐代的均田制，依然是封建的土地所有权和主权相统一的性质。唐六典卷三户部尚书说得很清楚：“ 凡天下之田，五尺为步，二百有四十步为亩，百亩为顷。度其肥瘠宽狭，以居其人。 ” 下文接着就说均田法。这说明土地所有权是排他地支配在封建专制君主的手中，法律授予君主以最高所有者的名分。就农民的受田来说，明显地可以看出，农民所得的是份地。这反映到法律上，如唐律疏议卷一二户婚律上说：

“ 诸卖口分田者，一亩笞十……。疏议曰：口分田谓计口受之，非永业及居住园宅，辄卖者。礼云：‘ 田里不鬻 ’，受之于公，不得私自鬻卖。违者一亩笞十……，地还本主，财没不追。 ”

口分和永业的划分依然是以劳役地租为主的形态，农民对口分田只有使用权。永业田的买卖或让渡，在法律上更有一定的条件限制，所谓“ 家贫卖供葬 ” 等等。且所谓“ 买卖 ” 是上面所讲的“ 欺诈的买卖 ”，不但绝不同于私有者之下的“ 欺诈的买卖 ”，反而是沦于“ 官户 ” 或奴隶的一种合理途径。因此，均田制下农民的份地，主要是对于土地的使用权。

反映等级阶梯的不平等法权的规定，官吏的赐田和永业田就不同了。唐律疏议卷一二户婚律上说：“ 其赐田欲卖者，亦不在禁限。其五品以上，若勋官永业地亦并听卖。 ” 这里，赐田和永业田，在一定的条件之下，是被贵族官吏所依法独占的。然而法律上也有但书的规定。关于贵族官吏的永业田就有这样的规定：

“ 诸永业田，……兼有官爵及勋俱应给者，唯从多，不并给。若当家口分之外，先有地非狭乡者，并即回受，有剩追收，不足者更给。 ”
（通典卷二，册府元龟卷四九五，此处引文据唐令拾遗田令第二二）

这里还仅指出追收官吏足额的永业田以外的土地。此外还有别的规定：

“ 诸应给永业人，若官爵之内，有解免者，从所解者追（即解免不尽者，随所降品追）。其除名者，依口分例给。自外及有赐田者并追。

若当家之内，有官爵及少口分应受者，并听回给，有剩追收。 ”（同上）

至于官田借人佃者，更可依法追收。这种“ 追赐 ”、“ 追收 ” 反映出，贵族官僚对于永业和赐田，随着官爵的有无高下而被封建专制主义国家夺回全部或一部分。这表示出，他们对土地的占有要依照封建所有权的规定，或多或少地在他们“ 身上投射着一个浪漫的荣光 ”，这就不同于资本主义社会的“ 运动的所有权 ” 了。因此，贵族官僚的赐田、永业在法令上既然可以被封建国家追收，那么，在法律上就是按照“ 实际的占有 ” 来处理的了。这种“ 追赐 ”、“ 追收 ” 法令的规定，是从传统习惯而形成成为固定化的法律形式。至于具体的事实就更多了。全唐文卷一加恩隋公卿民庶诏说：

“ 其隋代公卿已下，爰及民庶，身往江都，家口在此，不预义军者，所有田宅，并勿追收。 ”

李渊为了笼络隋代臣僚，免于追收他们的土地，是荣誉式的“加恩”的例子。按常例，前代贵官所占的土地，大都是被后起的王朝所追回的。如武则天建立了武周政权时，即曾籍没追收唐官所占的大量土地。唐将郭子仪的田地，在其死后也曾被封建国家所“论夺”和逼献。史称：“子仪薨，……多论夺田宅奴婢，（子仪子）曜不敢诉。”（旧唐书卷一二 郭子仪传附子曜传）这样看来，贵族官僚对赐田、永业田的占有，既可在一定的条件之下许其买卖，又可在一定的条件之下被剥夺，前者表面上近于所有，但土地虽然卖出了，仍然逃不出特权的控制，因而封建国家便回收了课役；后者则完全表露了“实际的占有”的性质。

以上所论的是关于唐代均田制继承前代传统的历史。在另一方面，唐代均田制也有不同于过去的特点。

第一，唐代贵族官僚的受田，普及到品官中一切官吏，官僚授田的办法被规定得更周密了。唐代的官僚机构是逐渐扩大的。不论是职官、官爵、散官、勋官都可授永业田。不过，五品以上在宽乡授田，六品以下可在本乡取归还的公田为永业（见通典卷二，田制下）。于是，凡是官吏都可依法成为地主阶级。这点和魏、晋至南北朝不同。因了唐代制度容纳了南朝经济的发展，对庶族地主采取了兼容并包的办法，品官受田也就不限于旧的品级性豪族的门阀，所以授田的范围便扩大了。既然爵、职、勋、散官都可授田，唐王朝的新贵族就都能成为官僚兼地主，其中不但包括了那些过去身分低下的庶族地主的入仕者在内，这便是所谓“天下英雄入吾彀中”（唐太宗语），而且也相对地打击了通过单依家谱世族而取得土地权力的旧势力。唐代品级结构起了些变化，因为如唐大诏令集卷一一 诚励氏族婚姻诏说：

“氏族之盛，实繁于冠冕，婚姻之道，莫先于仁义。自有魏失御，齐氏云亡，……燕赵右姓，多失衣冠之绪，齐韩旧族，或乖德义之风，名虽著于州间，身未免于贫贱，……问名唯在于窃贵，结褵必归于富室。”

诗人杜甫也说“将军魏武之子孙，于今为庶为清门”。隋、唐科举制度曾助长了庶族地主势力的发展和巩固，扩大了品官受田制，更给予他们以土地占有的保证。例如于志宁让地于张行成、高季辅说：“行成等新营庄宅，尚少田园”（旧唐书卷七八，于志宁传），这正说明了新起的庶族日益发展成为官僚地主。这现象从武周到玄宗时，表现得就更明显。而按等定户“混一士庶”之所以可能，正是由于新起的庶族因了参与官品，和过去的门阀在法律上享有同等的特权。

马克思谈到古代社会的生产有机体时，曾经指出过如下的情况：“那些古代社会的生产有机体都比资产阶级的生产有机体要格外简单得多，而且易于洞察得多，但它们依靠的，或者是尚未断绝自己与别人的自然的血缘关系之脐带的个人的未成熟性；或者就是直接的主与从的关系。”（资本论第一卷，德文版，页八五；参看中文版，页六三）前者的传习到了中世纪近似于这里讲的豪族所依靠的，后者的传习到了中世纪近似于庶族所依靠的。这两种依靠的形式，在唐代显得十分对立，到了宋代后者在主客的租佃关系上就更稳固了。

第二，唐代法令规定了僧尼和工商业者都可授田。他们的受田数虽较农民成丁者少些，或只能在宽乡授田，但和汉代以来的法令不同，毕竟由法律正面地承认了僧尼和工商业者占有土地。他们通过法律的规定占有一定的土

地，再通过不合法的巧取豪夺从扩大实际占有的范围。因此，寺院的占地附户日增，形成了“膏腴美业，倍取其多；水碾庄园，数亦非少”（旧唐书卷八九狄仁杰传）的情况，因而寺院经济的势力日益强大起来。工商业这一等级，在汉代的法律是摈之于土地占有者之外的。在后来各代，他们的身分也不高。唐代依法给予他们以土地占有的荣光，这更清楚地表明地主与商人的结合以及商业资本转向对土地的掠夺。例如唐代大商人邹凤炽的“邸店园宅遍满海内”（太平广记卷四九五邹凤炽）的情况，也就日见其多了。这种脱离了自然联系的脐带而基于主从关系的占有，对于农村公社起了一些相对的破坏作用。同时，他们列入授田的行列，也成为旧式均田制的破坏的因素。因为可授田的数目是有限的，承认工商业者的授田数，不过是对他们所实际占有的土地作出规定罢了，事实上并不一定按人户划分土地给他们。

第三，唐王朝正视了南朝经济的发展，限制土地买卖的法令，显然比前代放松。法令上限制土地买卖的时宽时严，给土地逾制的占有开了方便之门。北魏均田令规定，只限于桑田的有余或不足部分才可买卖，所谓“不得卖其分，亦不得买过所足”。但到北齐时，桑田和麻田同为世业田，世业田的范围扩大了，可买卖的部分也就跟着扩大。及至唐代，在家贫需要葬费及流移的情况之下皆可“出卖”永业田，而口分田在狭乡迁宽乡，卖充住宅、邸店、碾磑时，都可“出卖”了。这样的规定，一方面意味着农民对自己的份地，逐渐提高了占有权的属性，但另一方面，更重要的，是为豪强之家打开了巧取豪夺的后门，使他们在设立邸店、碾磑、建置园宅的名义下，可以大肆兼并了。这就是马克思所指的 *Verschärfung*（诡诈） μ 在封建的“荣光”照耀之下，它是一种可耻的“出卖”，在出卖之中农民自己所换取来的是另一种被保护地位。封建制的土地占有还附带对其他自然条件的占有，例如水源等等。因了占有水源，当时关中地区的郑白渠上水磑就更多了，封建专制主义的皇权曾采取了抑制手段。在永徽、开元时拆过这里的水磑，大历时又大拆过一次。然而四万顷的水田到大历时只剩下六千二百顷，从这里可见在“欺诈的买卖”之下，而进行非法的兼并之烈。在这样依各种特权而实际兼并的情况下，农民对于逐渐取得的土地占有权，并不是一种保证生活的前提，而是在风雨飘摇中造成失掉生活保证的前提，最后连自己本人也不得不从土地上流离出去，成为史家所说的一种“客户”或豪强的“私属”。唐大诏令集卷一一一 说：“逃人田宅，因被贼卖，宜令州县招携复业。”因此，永业田可以出卖的结果，使农民连自己也推销出去，其商标叫做被保护的“私属”。

唐代均田制这些特点的发展，带来了均田制的破坏。同时，伴随着均田制的破坏，相应的出现了军制、税法的变革和庄园经济的发展。

贵族官僚在均田制下，土地的权力的扩大助长了非法的占有。寺院和豪商占田的合法化，土地买卖限制的放松，促使着土地权力不按皇帝的意志来授给，而按“形势”、“形要”的势力来巧取。从封建的土地所有权方面讲，那就“逾制”地畸形发展起来，使均田制的章程遭到破坏。这在开元、天宝之际就表现得非常严重。册府元龟卷四九五田制说：

“天宝十一载十一月乙丑诏，曰：……王公百官及富豪之家，比置庄田，恣行吞并，莫惧章程（按指非法）。借荒者皆有熟田，因之侵夺；置牧者唯指山谷，不限多少。爰及口分永业，违法卖买，或改籍书，或云典贴，致令百姓，无处安置。”

这自然是最高土地所有者皇帝一面的道理。其实人民在“违法卖买”之下流

亡逃散、无法安置，还有不堪租调剥削的一面。唐代诗人不少暴露出这种事实。白居易的重赋诗即说明两税制前后的这样情况。他说：

“厚地植桑麻，所用济生民，生民理布帛，所求活一身。身外充征赋，上以奉君亲。国家定两税，本意在忧人。厥初防其淫，明敕内外臣：税外加一物，皆以枉法论。奈何岁月久，贪吏得因循。浚我以求宠，敛索无冬春。织绢未成匹，缁丝未盈斤。里胥迫我纳，不许暂逡巡。岁暮天地闭，阴风生破村。夜深烟火尽，霰雪白纷纷，幼者形不蔽，老者体无温。悲喘与寒气，并入鼻中辛。昨日输残税，因窥官库门，缁帛如山积，丝絮似云屯。号为羨馀物，随月献至尊。夺我身上暖，买尔眼前恩。进入琼林库，岁久化为尘。”（白氏长庆集卷二秦中吟十首之二重赋）

原来请射、置牧、借荒都是最高地主的特许形式，但在制度破坏的时候，无马也可以请牧地，所请的牧地中更有大量的熟田。超经济强制式的巧取豪夺本来是品级性地主的特点，到了唐代就更开方便之门。于是出现了象卢从愿这样的“盛殖产，占良田数百顷，帝（玄宗）自此薄之，目为多田翁”（新唐书卷一二九卢从愿传），也出现了有“地癖”的占有者，如李愷“丰于产业，伊川膏腴，水陆上田，修竹茂树，自城及阙口，别业相望；与吏部侍郎李彭年，皆有地癖”（旧唐书卷一八七下李愷传）。在这样的情况下，唐人杜佑曾说：“开元之季，天宝以来，法令弛坏，兼并之弊有逾于汉成、哀之间。”（通典卷二田制下注）

因了官僚豪强对土地的非法兼并或占有以及封建国家的苛重的田赋徭役，武周时已经出现了“今天下户口，逃亡过半”的情况。证圣年间（公元六九五至六六〇年），季峤就指出，户籍法束缚之下的劳动力，是封建土地所有权的依据，依法是“军府之地，户不可移，关辅之民，贯不可改”。因了制度的破坏，“而越关继踵，背府相寻”，形成“天下之人，流散非一”了（唐会要卷八五逃户）。玄宗时农民逃亡更多，形成了“籍帐之间，虚存户口，调赋之际，旁及亲邻”的情况（同上）。这些户口逃亡到那里去了呢？不是“因人而止”，就是“佣力自资”，逐渐转为强宗豪族的非法的隐户客户。陆宣公集卷二二均节赋税恤百姓说得很清楚：

“今制度弛紊，疆理隳坏，恣人相吞，无复畔限。富者兼地数万亩，贫者无容足之居。依托豪强，以为私属，贷其种食，赁其田庐，终年服劳，无日休息。”

这和本书本卷序论补引证的恩格斯分析农民出卖土地的情况是相似的。均田“制度”在玄宗时已经遭受了剧烈的破坏、弛紊。安史乱后，更是“丁口转死，非旧名矣；田亩移换，非旧额矣；贫富升降，非旧第矣”（旧唐书卷一一八杨炎传）。不仅土地落入豪强占有者的手中，大批农民也转为豪强的“私属”（按即主从关系的依附者，“私属”这一概念最早见于王莽的诏令中，时称奴婢为私属）。本来封建专制主义国家的农奴束缚于户籍而不可移动，是固定化的“制度”，一旦所谓“制度”、所谓“疆理”动摇了，均田制也就失去其存在的条件了。

均田制本来是以自然的血族关系支配的农村公社为其基础的，定期还授就是明显的表现。恩格斯在分析公社的土地分配时，就指出从定期分配逐渐会演变到不再进行分配。封建专制主义国家要从全国范围内维持定期还授的传统，到了从属或主从关系支配的情况之下，就不可能了。

均田制既经破坏，立基于均田制上的府兵制度，在开元、天宝间，也就

跟着破坏。此后不得不采用招募的雇佣兵制，以至于宋代的广募流民为禁军的制度。封建制社会的军事体制对于土地财产关系以及地租形态具有着巨大的影响。同时，依据均田制而制定的租庸调法，也大受破坏，两税法终于代替了租庸调法。这是中国封建主义前后期转变的重要标志。

两税法是中国封建土地所有制形式相对变化的结果。土地所有制形式在变化中，因而地租形态也要变化。特别是由于直接生产者大量流亡的时候，原来土地的占有和使用就发生新的情况，这时劳动力的重新编制在统治阶级看来是特别重要的。“逃户”怎样纳于法规之下，便是一个大问题。武周时李峤建议将逃户“所在隶名，即编为户”（唐会要卷八五逃户），已启税客户之议。宇文融的括客括田，定客户税钱，实开劳动力再编制的端倪。至杨炎建议改行两税，就意味着这一编制的完成。

伴随着均田制的破坏，庄园经济也发展起来。

在南北朝时代，大规模的庄园就已经有了。人所熟知的刘宋孔灵符的庄园是这样：“于永兴立墅，周回三十三里，水陆地二百六十五顷，含带二山，又有果园九处。”（宋书卷五四孔季恭传附孔灵符传）这个庄墅包括了水田、旱田、山头 and 果园。北周时萧大圜所赋的居舍，据周书卷四二萧大圜传载是这样：

“筑蜗舍于丛林，构环堵于幽薄。……果园在后，开窗以临花卉；蔬圃居前，坐檐而看灌圳。二顷以供粥，十亩以给丝麻。侍见五三，可充絺织；家僮数四，足代耕耘。沽酪牧羊，协潘生之志；畜鸡种黍，应庄叟之言。获菽寻汜氏之书，露葵徵尹君之录。烹羔豚而介春酒，迎伏腊而候岁时。”

象这儿所说的，有果园，有菜圃，有粮食田，有桑麻田，牧羊养鸡，种黍制酒，住宅之外，环以围墙，规模虽小，却是个具体而微的庄园。

到了唐代，官僚豪强兼并农民土地后，更多设置庄园。这时庄园或名庄，或名墅，或名庄宅、庄田，或名别墅、别业。其中当然有些只是官僚地主的花园住宅，不包括耕地在内，宋人洛阳名园记中所载，多属此种，而包括耕地在内的庄却更多。有人说庄园一词来自日本，实在是错误的。唐宪宗的敕令中就说：“遂于当处买百姓庄园舍宅”（唐会要卷八三租税上），“庄园”一词，已见于唐朝皇帝的文书中了。

自高宗、武周以来，均田制日趋破坏，官僚豪势和寺院的庄园越来越多。前举天宝十一载（公元七五二年）的诏书中，已指出王公百官和富豪之家竟置庄田。有“地癖”的李愷，自洛阳到阙口，“别业相望”。元载在长安城南的庄园也很多，“城南膏腴别墅，连疆接畛，凡数十所”（旧唐书卷一一八元载传）。而剑南东川节度使严砺，擅自籍没境内庄宅一百二十二所（见元氏长庆集卷三七，弹奏剑南东川节度使状）。此后庄园更发达，如唐末大官僚韦宙，“江陵府东有别业，良田美产，最号膏腴，积稻如坻，皆为滞穗”，仅江陵庄“积谷尚有七千堆”（太平广记卷四九九韦宙）；司空图的庄，“周回十余里，泉石之美，冠于一山。北岩之上，有瀑泉流注谷中，溉良田数十顷。至今子孙犹存，为司空之庄耳”（南部新书辛卷）。这些庄园中最简单的有庄宅耕地，较完备的则有碾磑或店铺等。如三水小牒所载严郜的庄，“置别业，良田万顷，桑柘成阴，奇花芳草与松竹交错，引泉成沼，疏阜为台，尽登临之志矣”，庄中有住宅、花园、耕地和桑柘等。金石萃编卷一一三重修大象寺记，记该寺“管庄大小共七所，都管地总伍拾叁顷伍拾陆亩叁角荒

熟并柴浪等”，“瓦屋壹拾贰间，草舍贰拾间，果园壹所，东市善和坊店舍共六间半”，这里包括耕地、荒地、柴草地、果园等等。又同书卷七七少林寺碑记少林寺“赐地廿顷，水碾一具，即柏谷庄是也”，这个庄中包括了碾磙。由此可知，把唐、宋以来的庄园看成与欧洲的庄园一样，自然是不对的，而仅把它视为一片一片的庄田耕地，如汉奸陶希圣在唐代经济史中所说的，更是荒唐绝顶的胡扯！

在庄园中的直接生产者，大都来自均田制下失掉土地而脱籍流亡的农民，也就是陆贽所说的“依托豪强，以为私属”。如天宝时相州王叟，“庄宅尤广，客二百余户”（太平广记卷一六五王叟），这里二百多“客户”，正是在均田制破坏时游离出来的流民。全唐文卷二九玄宗置劝农使诏说：

“百姓逃散，良有所繇，……暂因规避，旋被兼并，既冒刑网，复损产业，居且常惧，归又无依，积此艰危，遂成流转。或因人而止，或庸力自资。”

这诏令比较说得客观一些，这里并不隐瞒着规避国家的重课是兼并的导火线，最后还指出了庄园中的庄客、客户成为逃户、浮户的归宿。在此情况下，均田制失去了束缚农民于份地上的作用，封建专制主义国家要再掌握更多的劳动人手，就必须改变方式了。

面临着这种情况，唐王朝也就相应地发展了皇庄和官庄，从而以直接管辖的皇庄和官庄来和官僚豪势争夺劳动人手。皇庄、官庄的土地，就是封建皇帝这个最高统治者或封建国家所有的土地。这些土地，有的就是以前的官田公地，有的是检括而来，肃宗时就规定“其近日逆人及隔绝人庄宅，宜即括责，一切官收”（全唐文卷四二肃宗御丹凤楼大赦制）。这里所指的皇庄、官庄，更是唐中叶两税法施行后封建的最高皇权所支配的土地，到了宋代，官田往往一概名之为官庄了。这也就是元、明以来农村以庄、屯命名的原因了。

据事物记原卷六所载，引李吉甫百司举要说，武后时分置庄宅使，又引李肇国史补则说到玄宗时置使有庄宅使。大约庄宅使的设置是在武后、玄宗之际，这正说明了这样的问题，即正在均田制破坏日益激烈的时期，以均田制束缚农民的作用已经衰微，则庄宅使的设置，其作用就意味着用皇庄、官庄的方式来和官僚豪族争夺劳动人手，就比较有效了。其中废兴迹象是显而易见的。

庄宅使中的内庄宅使、内园使、内宫苑使等，是管理皇庄的，皇庄直接属于皇帝所有；庄宅使中的宫使、宫苑使等，则是管理官庄的，官庄为封建政府所支配；皇帝代表着封建国家，二者实质上都表现出封建的主权即最高地主的土地所有权。从这时起，官庄、皇庄的记载日益多起来。只就长春宫使来说，唐会要卷五十九长春宫使条指出，开元时曾以同州刺史兼领，大历以后成为定制，以“同州刺史充长春宫使”又开元九年（公元七二一年），令“同、蒲、绛、河东、西并沙苑内，无问新旧注田、蒲萑，并宜收入长春宫，仍令长春宫使检校”。开元二十九年（公元七四一年），又令“新丰、朝邑屯田，令长春宫使检校”。这些旧长春宫使所管的土地，以后就都成为庄园了，所以敬宗宝历二年（公元八二六年）的敕令中说：“敕户部所管同州长春宫庄宅，宜令内庄宅使管系”（旧唐书卷十七上敬宗纪）。不但畿内官田改设庄园来经营，即地方州县亦然，唐大诏令集卷二穆宗即位赦文说：

“诸州府除京兆河南府外，应有官庄宅、铺店、碾磙、茶菜园、盐

畦、车坊等，宜割属所管官府。”

全唐文卷五五顺宗放免积欠诏也说到“畿内诸州府庄宅、店铺、车庄园、碓、零地等”。皇庄、官庄既然遍及诸州，可见皇庄、官庄的普遍性。官庄所收受的地租，改变了租庸调的形态，而以实物形态为主，上引顺宗放免积欠诏继续说：“所有百姓及诸色人应欠租课斛、见钱、絁、丝、草等共五十二万馀”。元氏长庆集卷三八当州京官及州县官职田公廩田并州使官田驿田等也说：

“其诸色职田，每亩约税粟三斗、草三束、脚钱一百二十文。……

其公廩田、官田、驿田等所税轻重，约与职田相似，亦是抑配百姓租佃。”

前面已经指出，同州刺史兼长春宫使，而长春宫使所管田地改以庄园经营，因此，这里所说的同州职田、官田等，就是官庄，而官庄的租和两税，都是以实物地租为主要形态了，至于为什么向实物地租转变，下文别有专论。从唐代改变方式，以官庄、皇庄来对豪势非法地争夺劳动人手后，各代官庄更趋发达。北宋开始，就在因战乱关系，民户流移和田地荒芜的情况下，趁火打劫，以空闲地设置官庄，到皇祐时，更制定了“皇祐官庄客逃移法”，可见在官庄也有户籍法了。官庄不仅来自空闲土地，而且来自民田的掠夺，例如绍定年间，夺溧阳福贤乡民田六千余亩，设置福贤庄（吹剑四录）。明代皇庄、官庄占地更多，不少是对土地非法占有者的籍没或对民田的掠夺而来的。明史卷七十七食货志一说：

“宪宗即位，以没入曹吉祥地为宫中庄田，皇庄之名由此始。其后庄田遍郡县。给事中齐庄言：天子以四海为家，何必置立庄田，与贫民较利？弗听。”

较利是真的，但不完全是与贫民“较利”。封建专制主义国家，一方面通过官庄、皇庄与豪势争夺劳动人手，官庄、皇庄越来越成为法规化了的制度；另一方面也通过庄园的法规重新加强对农民剩余生产物的榨取。因此，这又在统治阶级的利益一致的基础上，使皇权和贵族豪势又联合起来，以巩固封建的统治。

庄园经济的发展只是土地经营方式上的改变。均田制破坏后的封建主义土地财产关系也只在形式上有相对的变化，封建主义土地所有权并没有根本的变化。

有人以为均田制破坏后，过去封建的君主，即最高地主的权力就完全瓦解了。这说法是不合历史的实际的。均田制是中国封建的土地所有权的形式之一，但不是唯一的形式。北朝、隋、唐以来，除均田外，屯田和营田比前代的规模更加扩大，这也是封建土地所有权的表现形式。唐代踵接隋代的传统，在屯田规模上大大扩张，仅工部屯田郎中所管的，“总九百九十有二，大者五十顷，小者二十顷”（旧唐书职官志二）。此外，据通典卷二屯田所载，唐代司农寺和州镇的屯田：

“诸屯隶司农寺者，每三十顷以下，二十顷以上为一屯。隶州镇诸军者，每五十顷为一屯。应置者皆从尚书省处分。其旧屯重置者，一依承前封疆为定；新置者，并取荒闲无籍广占之地。……天宝八年（公元七四九年），天下屯收者百九十一万三千九百六十石。”

这些屯田，不仅在边疆，而且遍及内地。通典这里所说的主要指关内和沿边的屯田，实则内地屯田也不少。如寿州的陂屯和楚州的洪泽屯，都“大获其利”（通典卷二屯田注）。除屯田外还有营田，占地也很大。新唐书卷五

三食货志说：“宪宗末，天下营田，皆雇民或借庸以耕，又以瘠地易上地。”特别在安史乱后，各镇都普遍设置营田，因而各镇节度使、观察使都兼任营田使。宪宗时曾下诏罢节度使、观察使兼任度支营田使，而另设的营田处置使照旧存在。营田占地之广，一处营田往往有五十顷或五十顷以上（参阅唐令拾遗田令第二十二）的。如元和中，韩重华在振武的营田，“东起振武，西逾云州，……凡六百余里，……垦田三千八百余里（顷？），岁收粟二十万石”（新唐书卷五三食货志），其占地就更大了。这种屯田和营田的土地，都是由封建专制主义国家所直接支配的。北朝、隋、唐之际，屯田、营田和均田制同时存在。均田制破坏后，屯田、营田更有发展。唐人李翰歌颂苏州嘉兴的屯田说：“嘉禾之田，际海茫茫，取彼榛荒，画为封疆。……我屯之稼，如云漠漠，夫位幕布，沟封绮错。”（唐文粹卷二一李翰苏州嘉兴屯田纪绩碑颂）这种制度在宋、元、明各代，特别是元、明，更有进展。宋代取所谓闲田或旧有民田处广置屯田，以至“或侵占民田，或差借耨夫，或诸郡括牛，或兵民杂耕”（宋史卷一七六食货志）。元代更在西南各地大置屯田，比前代规模都大。明代卫所屯田之制，“外而辽东一万二千二百七十四顷一十九亩零，推之于南北二京卫所，陕西、山西诸省，尤极备焉”（续文献通考卷五屯田）。洪武时，在各地广兴屯田。明史卷七七食货志说：“遣将邓愈、汤和诸将屯陕西、彰德、汝宁、北平，徙山西真定民屯凤阳。又因海运饷辽，有溺死者，遂益讲屯政。天下卫所，州县军民，皆事垦辟矣。”到了明代中叶，“官庄军屯多，而民田寡矣”（学庵类稿食货志田制）。明史食货志又说：“诸王外戚求请及夺民田者无算，……盖中叶以后，庄田侵夺民业，与国相终云。”大约明代屯田，在一个时候占全国可耕地十分之一强，且多良田和交通便利的土地。以所收的租入而论，约占国家收入的三分之一。这样大规模的屯田，说明旧式的封建土地所有权在均田破坏后仍然存在，并占重要的地位。而宋、明的屯田，不少是以官庄形式来经营的。这制度到了一条鞭法的时代才有改变。

这种封建的土地所有制的意义不仅在于直接支配的屯田、营田的数目，而且在于最高所有者的主权如何对待贵族豪强的势力。例如封建专制主义国家对贵族官僚的赐田、永业田等，大都是从官田中拨给的。因此，封建法律对此可特许其买卖，也可不准其买卖。唐会要卷四五功臣说：

“（元和）四年（公元八九年）三月，上览贞观故事，嘉魏徵谏诤匪躬，诏令京兆尹访其子孙及故居，则质卖更数姓，析为九家矣。上愍之，出内库钱二百万赎之，以赐其孙稠及善冯等，禁其质卖。”

宋、元、明各代的移民法令更显示出封建专制主义国家直接对待大土地占有者的权力。史例很多，例如明太祖移江南富户，就是这样。

依上所说，均田制破坏后，贵族官僚对于赐田、永业田等的占有，从法律上讲来，和前代没有多大区别。除赐田、永业田外，官吏的职田、公廨田等，其所有权也在封建国家手中。这类职田所占面积也很大。唐宪宗的诏书中说：“百官职田，其数甚广。”（全唐文卷六 宪宗令百官职田权充度支诏）以后各代的职田，与此同为封建国家所掌握的土地。

至于一般农民，对于他们的耕地，更没有所有权。我们从敦煌县残户籍中，看到唐大顺、宋雍熙、至道年间的户籍，和大历以前的户籍来比较，显然不同。唐末至宋的户籍没有注明应受田若干，已受若干，也没有分别口分田、永业田，这是均田制破坏的确证。但是所有大顺、雍熙、至道的户籍上，

都注明了“都受田”若干。如宋至道元年（公元九九五年）户籍〔伯：三二九（1）〕

“都受田伍拾柒亩，请河东鹮渠地一段，共伍拾柒亩，东至道，西至小户地，南至姚丑儿，北至张宁儿。

至道元年乙未岁正月一日人户陈残祐（原照片如此）户”

这种“都受田”当是向当时封建政府请来的。正因为如此，所以封建政府可以任意支配农民的土地。如宋淳祐八年（公元一二四八年），大括围田为公田。吹剑四录说：

“淳祐八年，史宅之以签书枢密院事领财计，建议括浙西围田及湖荡为公田，置田事所，选差官属。……州县乡镇，所在置局，官吏四出，奔走阡陌间。凡濒湖田亩，虽非围田，一例抄括。……又追集里正，供具数十年前绝户，并废寺观、废庵舍，产去而名存者，悉行追究，连连承买之家而捃拾之。或倍价以偿，或重赂以免，一路骚动，怨嗟沸腾。”明神宗亦曾以河南庄田及所括民田，计得四万顷以封赐第三子福王。封建政府的这种权力是略当于欧洲封建国家的早期王权。完整的土地所有权是属于皇帝的，而各类品级性和带有非品级性色彩的地主从法律而领受不同等级的荣光，因而他们是土地所有权的不完整的分享者。

根据上述屯田、营田，官僚的赐田、职田，以及民田的情况来说，在均田制破坏后，旧式的封建的土地所有制并未因此而根本改变，不过它的经营形式起了变化，如上面所讲的庄园经济之下的官田。到了明代的一条鞭法和清代的更名田，旧制度才发生了一定的变化。

另一方面，唐代特别从九等户定籍以来，官田散为民田的记载多了起来。这样不能以官庄、皇庄和屯田、营田的方式来支配并管理的土地，必须以另一种方式来征取地租。从实质上讲来，那些散为“民田”的土地，不是所有权的让渡，而仅是在程度上以及形式上的占有权的放宽。例如玄宗置劝农使时，已经这样规定：“先是逋逃，并宜自首，仍能服勤垄亩，肆力耕耘，所在闲田，劝其开辟。逐土任宜收税，勿令州县差科，征役租庸，一皆蠲放。”（全唐文卷二九置劝农使诏）这里“所在闲田”给与逃户耕种，所谓“收税”的比例（似按两税来收租）不明白，但已经不提按均田办法给授，也不按租庸调方法来征取了。玄宗不久又颁布了弛陂泽入官诏，全唐文卷三 载：

“所在陂泽，元合官收。至于编氓，不合自占。然以为政之道，贵在利人，庶宏益下，俾无失业。前令简括入官者，除昆明池外，余并任百姓佃食。”

闲田之变为民田或“永业”，按“收税”和“佃食”来说，所谓“民田”的性质是可看出来的。这样的方式带有农奴解放的意义，而绝不是有些人说的什么“向私有权的过渡”。按唐律本来规定障占陂泽者是犯罪的，现在却允许“百姓佃食”，编氓可以“自占”了。“自占”即占有权之意，它过去是在法律上不允许的，而此时由法令承认下来了。不过在“自占”的土地上要“佃食”，即除维持其生计外，须负担封建的赋役。以后，就径直将逃户绝户桑产与官健充永业。这里“充永业”的意义也不是“自由的私有权”，而是一种占有权，例如“请射”的规定。唐会要卷八五逃户条：

“（代宗）广德二年（公元七六四年）四月敕：如有浮客情愿编附，请射逃人物业者，便准式据丁口给授。如二年以上，种植家业成者，虽本主到，不在却还限，任别给授。”

“（穆宗）长庆元年（公元八二一年）正月赦文：应诸道管内百姓，或因水旱兵荒，流离死绝，见在桑产，如无近亲承佃，委本道观察使于官健中取无庄田有人丁者，据多少给付，便与公验，任充永业，不得令有力职掌人妄为请射。其官健仍借种粮，放三年租税。”

这样看来，一方面“永业”是一种占有权的性质，另一方面它又处在租佃关系的支配之下。因此，农民就如马克思和列宁所说的，好象“在自己的土地上”进行生产了。

还有一种按照劳动力来分配土地占有的规定。全唐文卷六六穆宗南郊改元德音说：

“应诸道管内百姓，或因水旱兵荒，流离死绝，见在桑产，如无近亲承佃，各委州县，切加检实。据桑地数，具本户姓名申本道观察使，于官健中取无庄园有人丁者，量气力可及，据多少给付，便于公验，任充永业。”

此后又将逃户田产分给百姓为永业。如会昌年间规定，逃户二年不归，其桑田屋宇，即“召人给付承佃，仍给公验，任为永业”（唐会要卷八五逃户）。农民对于土地得到了“公验”，成为自己的“永业”，这看起来好象是自己的田地，实际上仅仅具有某种占有权，且对国家依然要负课责的。但经过这样改变，也就提高农民的生产积极性，鼓励农民的幻想，如旧五代史卷一一二后周太祖纪说：

“以天下系官庄田仅万计，悉以分赐见佃户充永业。是岁，出户三万馀。百姓既得为己业，比户欣然，于是葺屋植树，敢致功力。”

这正说明了农民对于耕地取得了相对的占有权以后，对于耕地看起来好象是“自己的”以后，劳动兴趣就大为提高了。以后宋朝，还是采用这个办法。如宋史卷一七三食货志说：

“凡州县旷土，许民请佃为永业。蠲三岁租，三岁外输三分之一。”

这样看来，所谓“永业”的规定是以佃为前提，收获的一部分要无偿地归于所有者。因此，在租佃剥削之下的所谓“永业”，不但不具备完整的占有权的形式，而且更确切地说来，是种“永久使用权”罢了。这种使用权显得比过去均田制之下的暂时使用权更有利于统治阶级进一步剥削的胃口。

农民看起来好象是在“自己的土地”上进行耕种了，这种历史变化，不但给两税法之下的以实物地租形态为主的剥削制度提供了条件，而且也可能更多地承担封建国家的“色役”。因此，“客户”劳动力定籍的再编制也就成了历史的必然的倾向了。因为如列宁所指出的，“农民被牢牢地封闭在‘格特’（按指禁止移住）以内，被牢牢地封闭在份地的占有制以内”（列宁文集第三册，页八），是中世纪妨碍经济发展之一特征，而在份地以内有些开放是有利于经济的发展的。

这种“民田”或“永业”，到了宋代，在五等户制之下更有所发展，五等户中的高户，不少成了“富民之家”，一方面在他们的占地上“募召浮客，分耕其中，鞭笞驱役，视以奴婢”（嘉祐集卷五田制），其非法的实际占有权之可观，好象仅在法律上与所有权有所区别。然而另一方面，这些“富民之家”不但无免役权，而且是在各方面负担贡物和沉重的“职役”义务的人，有时他们因役重而破产。所以，因了地租权的被分割，法律上规定的所有权的排他性的实质也就削弱了。从这一点讲，党争的阶级背景或社会根源就更容易理解了。

从唐代以至宋代，一方面因了等级制度的再规定，和以前各代有些不同，如唐太宗以官爵高下分作等级，对庶族地主大为让步，以致封建主义的特权也倾向于层层分散。宋史食货志曾明白指出：“曰公田之赋，凡田之在官赋民耕而收其租者是也。曰民田之赋，百姓各得专之者是也。”这里后一句话，因了课役，所谓“各得专之”并不能完全专之，须大打折扣。但毕竟在这情况之下，使旧史所谓“轻重之权，归于朝廷”的那种权力有一定的下降。但另一方面，因了官庄、皇庄的经营方式的开展以及屯田、营田的程度的增大，特别到了元、明之际，封建主义土地所有权又倾向于集中，以致有如顾炎武所说的富饶的江南地区官田发展的情况。据明史食货志说，明代官田有一时期约占全国耕地七分之一。中国历史中这样的矛盾是贯串于整个封建主义时代的。

最后，应该指出，唐代土地关系的相对变化是在农民经常逃亡和起义、经过长期的斗争以及劳动熟练程度提高的条件下所取得的。关于农民起义，我们另有专文论述。关于唐代生产力的发展和劳动熟练程度的提高，本章应该有专节来论述，但因为有关史料尚待进一步研究，我们暂时还不能有完整的叙述，只能在这里提出几点来。

第一，亩产量有了提高。在农业生产技术方面，齐民要术所载深耕、耙耨、锄草、绿肥等方法，由唐代农民继承下来，并加以推广改进。虽由于唐代农书的失传，我们还不能详知当时的具体情况，但在耒耜经中关于各种农具的记载中，是可以看出这种耕作技术不只曾经存在于北方，而且是施行于江东的。

如果说劳动力单位的再编制促进了农民生产的积极性，庄园经济促进了劳动生产率的增长，那么生产技术的推广和改进，更促使劳动者不断提高其劳动熟练的程度，进而增加生产量。

这里应简略地将汉、唐的亩产量作一比较。汉书卷二四食货志上引晁错的话：“百亩之收，不过百石”。假定这时用二百四十步的大亩计算（汉以六尺为步，唐以五尺为步），似乎汉亩大于唐亩。但汉尺小于唐尺，约当唐尺八寸多，故汉亩不会大于唐亩，约略相等。汉量比唐量也小得多，汉三斗当唐一斗，所以百石只当唐三十余石。这即是说：汉百亩之收，只当唐量三十余石，每亩之收，只合唐量三斗余。汉自代田、区种法施行后，产量大为增加，据汉书食货志所说，采用代田法后，“一岁之收，常过纒田亩一斛以上，善者倍之”，即代田法施行后，亩收当汉量二石多到三石左右，折合唐量为六、七斗到一石。这是汉代一般的亩产量。东汉仲长统也提到亩收三斛的话，他说：“今通肥饶之率，计稼穡之入，令亩收三斛”（后汉书卷七九仲长统传），可见这个估计大体不差。但这里只就一般情况而言，田有肥瘠，故产量也有高低，有多至汉量十余石者，因此，我们不能按照特殊产量来计算，而应按照通常一般的产量来估计。

汉代亩产量由唐量三斗余提高到一石左右，这是生产上的一大进步。到了唐朝，亩产量又有显著的提高。陆宣公集卷二均节赋税恤百姓说：

“今京畿之内，每田一亩，官税五升，而私家收租，殆有亩至一石者，是二十倍于官税也。降及中等，租犹半之，是十倍于官税也。”

新唐书卷一五三段秀实传说：

“泾大将焦令谏取人田自占，给与农，约熟归其半。”

太平广记卷四二八斑斕子载：

“山魃者，……每岁中与人营田，……谷熟，则来唤人平分。”
唐律疏议卷二七杂律下说：

“其借得官田宅者，以见住见佃人为主，若作人及耕犁人得者，合与佃住之主中分。其私田宅各有本主，借者不施功力，而作人得者，合与本主中分。借得之人，既非本主，又不施功，不合得分。”

据此，官私出租的土地，不论事实上和法令规定上，一般都是中分其产品的，因而当时通行的地租剥削率可以说是百分之百。

这里，应当指出，历史上所谓“见税十五”的记载，不一定全是实物地租的性质，也可能是所谓“有名的叫做折半佃制的经营方式，就是工役制底花样之一”（列宁文集第三册，页一七）。我们认为，唐律疏议的规定才取得以实物地租为支配的形态（这点下面专论）。陆贽所说的私租每亩一石，则其产量当为二石；五斗，则其产量当为一石。因此，唐代亩产量约为一石到二石。再看通典所记裴耀卿的建议，“营公田一顷，……平收一年，不减百石”（通典卷七历代盛衰户口），则亩产当在一石以上。旧唐书卷一九黑齿常之传说：“营田五千余顷，岁收百余万石”，则是亩收二石多；通鉴卷二二说：“开屯田五千余顷，岁收五百余万石”，则是亩收十石了。我们姑且避开亩收十石的高产量不谈，就亩收一石多到二石来说，如亩收一石半，则比汉代亩产量增加了百分之五十，如以亩收二石计，则比汉代亩产量增加了一倍。

汉代亩产量合唐量三斗多到一石，唐代亩产量从合唐量一石多到二石，这说明了唐代单位面积产量有了显著的提高。而单位面积产量的提高，当然是和生产工具的发展分不开的，同时是更和劳动技术、劳动熟练程度的提高分不开的。

第二，农业生产工具和灌溉工具有了改进。封建制社会经济的发展是以铁制工具的广泛使用及炼铁技术的改进为其特点的。唐代生产力的发展，与当时生产工具的改进密切相关。

在农业生产工具中，首先应提到耕犁。根据耒耜经的记载，唐代江东人民所用耕犁，构造已很复杂，运用相当灵活。这种犁包括铁制的犁铧、犁壁和木制的犁底、压铧、策、犁箭、犁辕、犁梢、犁评、犁建、犁槃等十一个部件，全犁长一丈二尺。在耕作时，“草之生必布于墾，不复之则无以绝其本根。”至于入土的深浅，则由“评”和“箭”来控制，可以自由调节。这种犁是中国劳动人民的重要改进的工具。犁耕以后，碎土、除草、平地所用的工具，有木制的爬、碾磑、礮磑等，已见前引。此外，挖掘所用锹、钺，收割所用镰、铤等，耒耜经尚未述及。

郭大力在其旧作生产建设论中曾考证了中国耕犁发展的三个阶段。第一个阶段是以金属代替木材。第二个阶段是以作用相同的诸耜的复合代替独耜。第三个阶段是以作用不同的两耜结合成为一个统一体。他认为前两个阶段在汉代已经完成，第三个阶段在齐民要术中还看不到，但在耒耜经中就有了详细的说明。因此，他认为，耒耜经中的犁即一直沿用到近代的通用的犁，可能是在唐代才发明出来的。郭大力的考证是很有意义的。姑无论耒耜经中所载耕犁发明时期较早或较晚，而这一种耕犁在唐代才得到了推广是无疑的。元人王桢作农书，其叙述耕犁就完全引用耒耜经，把耒耜经耕犁作为典型而转载，也大致可见耒耜经以前尚没有同样的记载。唐代对于这种耕犁的使用，是对亩产量的提高有直接影响的。

同时，在封建制社会，特别是东方社会，水利灌溉器械是有关农业经营的重要生产工具。农业经营的广度和深度，在唐代都进了一步，灌溉工具也有了很大的进步。桔槔和辘轳是早有的灌溉工具，唐代使用得很为普遍，唐代科举考题中就有以桔槔、辘轳为赋题的，如王契桔槔赋说：“智者济时以设功，强名之曰桔槔，何朴斫之太简，俾役力兮不劳。作固兮为我之身，临深兮是我之理。……山有木，因工见汲引之能；巽乎水，自我成润物之美。”（历代赋汇卷八八）但桔槔和辘轳这种工具，是不能满足发展情况之下的农田灌溉的需要的，必须要有新的有更大灌溉功能的工具。三国时马钧已经发明了翻车，唐代又有利用地下水的工具汲机和筒车的出现。刘梦得（禹锡）文集卷二七机汲一文说：

“一旦有工爰来，……请用机以汲，……由是比竹以为舂，实于流中，中植数尺之臬，鞏石以壮其趾，如建标焉。索絢以为緇，縻于标垂，上属数仞之端，巨空以峻其势，如张弦焉。锻铁为器，外廉如鼎耳，内键如乐鼓，牝牡相函，转于两端，走于索上，且受汲具。及泉而修纜下緇，盈器而圆轴上引，其往有建瓴之驶，其来有推毂之易，瓶縠不羸，如搏而升，枝长澜，出高岸，拂林杪，逾峻防，剝蟠木以承澍，贯修筠以达脉，走下潺潺，声寒空中，通洞环折，唯用所在。”

这种汲机很象筒车，不过筒车全以竹筒盛水，此则间用铁器。杜甫春水诗中就有“连筒灌小园”句，注引李实的话说：“川中水车如纺车，以细竹之，车首之末缚以竹筒，旋转时低则舀水，高则泻水。”这当即筒车。又有用木筒的筒车，太平广记卷二五 邓玄挺条说：“唐邓玄挺入寺行香，与诸僧诣园观植蔬，见水车以木桶相连，汲于井中。乃曰：法师等自踏此车，当大辛苦。答曰：遣家人挽之。”

唐人陈章的水输赋对筒车的功能更有重要的说明：

“水能利物，输乃曲成，升降满农夫之用，低徊随匠氏之程。始崩腾以电散，俄宛转以风生。虽波浪于川湄，善行无迹；既鞞流于波面，终夜有声。观夫斫木而为，凭河而引，……殊辘轳以致功，就其深矣；鄙桔槔之烦力，使自趋之。……钩深致远，沿洄而可使在山；积少之多，灌输而各由其道。”（历代赋汇卷七一）

这里说明筒车的功能，可以终夜旋转汲水，可将深处的水引上高山，毋怪乎要“鄙桔槔之烦力”了。而这种引深就高的功能，与上述刘禹锡所说的汲机一样。因此，象汲机、筒车这种工具，确是当时灌溉工具上一大进步。这样工具的使用，对于封建制社会的园艺农业的发达创造了有利的条件，而园艺农业是封建制社会生产上升的特征之一。

唐代官府也曾于太和二年（公元八二八年）三月，“内出水车样，令京兆府造水车，散给缘郑白渠百姓，以溉水田。”（旧唐书卷一七上文宗纪。唐会要卷八九作大历二年，恐有误。）但史实未详，不知这种水车是什么式样，是翻车还是筒车。

唐人对水力的利用也是很值得注意的事情。如高力士于长安西北“截泮水作碾，并转五输，日破麦三百斛”（旧唐书卷一八四高力士传），这种并转五输的水碾，每天碾麦这样多，显然是经过改进了的碾磑。又如僧一行和梁令瓚造水运浑天仪，利用水力，可以使机械运转，并有木人可以按辰按刻击鼓撞钟，来报告时间（见旧唐书卷三五天文志）。这就具有自鸣钟的作用。自鸣钟是一件了不起的发明。恩格斯在指出历史上重要发明时，曾把水漏计

时器（公元前二千年左右）、有轮齿的钟（一一 年左右）、自鸣钟（十三世纪后叶）和怀表（十五世纪末叶）一一列举出来（自然辩证法，中译本，页一五七——一五八）。这种制作，当然需要有天文学、数学、力学、机械制作技术，同时也表示对于运用水力的知识和技能。元和郡县志卷十四所记水力炼铜，旧唐书卷一三一李皋传所记脚踏轮船，也都是善于利用水力的例子。

第三，纺织业有了发展。河北本为丝织业发达之地，技巧很好。安史乱后，浙东的丝织技术，也大为提高。唐国史补卷下说：

“初，越人不工机杼。薛兼训为江东节制，乃募军中未有室者，厚给货币，密令北地娶织妇以归，岁得数百人。由是越俗大化，竞添花样，缕纱妙称江左矣。”

五代时丝织业的技术，又传入湖南，于是湖南的丝织业也发展起来，“机杼遂繁于吴越”了（十国春秋卷七二高郁传）。南唐还在染丝方面，发明了印花染色，并且普遍至国内各地。唐语林卷四说：

“玄宗柳婕妤有才学，上甚重之。婕妤妹适赵氏，性巧慧，因使工镂板为杂花象之而为夹结。因婕妤生日，献王皇后一匹。上见而赏之，因敕宫中依样制之。当时甚秘，后渐出，遍于天下，乃为至贱所服。”并且，五代时又出现了一种名“天水碧”的特别好看的颜色。五国故事记此事，谓因李煜宫人染色时，“夕露于中庭，为露所染，其色特好，遂名之。”于是建康许多染坊多题名曰“天水碧”。

棉织业在唐代中国的南方也发展起来了。宋周去非岭外代答卷六吉贝条说：

“吉贝木如低小桑枝，……南人取其茸絮，以铁箸碾去其子，即以手握茸就纺，不烦缁绩，以之为布，最为坚善。唐史以为古贝（字讹）。……雷、化、廉州有织匹幅长阔而洁白细密者，名曰慢吉贝；狭幅粗疏而色暗者，名曰粗吉贝；有绝细而轻软洁白，服之且耐久者。海南所织，则多品矣。幅极阔，不成端匹，联二幅可为卧单，名曰黎单。间以五彩，异纹炳然，联四幅可以为幕者，名曰黎饰。五色鲜明，可以盖文书几案者，名曰鞍搭。其长者，黎人用以撩腰。南诏所织尤精好，白色者，朝霞也。国王服白，王妻服朝霞，唐史所谓白吉贝、朝霞吉贝是也。”据此，唐代中国南方少数民族地区棉织业的发达，棉织技巧的进步，显然可见。并且棉染业的技巧也很高明，所以才会有“五色鲜明”的鞍搭，“异纹炳然”的黎饰。唐朝官僚也服用棉，太平广记卷一六五记唐末宰相夏侯孜服“绿桂管布”，按此当即棉布，大概产于岭南五管中的桂管地区，故名桂管布。一般谈棉织业，谓自宋代始发达，观此，则唐代南方早已发达起来了。

毛织业方面，也出现了百鸟毛裙，朝野僉载卷三说：

“安乐公主造百鸟毛裙，以后百官百姓家效之。”

这种毛裙从不同的角度来看，呈现不同的美丽的颜色。

在唐代皇家局作中，丝织染色的分工很细致。唐六典卷二少府监说：

“凡织紵之作有十（布、绢、縠、纱、绫、罗、锦、绮、 、褐），组绶之作有五（组、绶、绦、绳、纓），絀线之作有四（絀、线、弦、网），练染之作有六（青、绛、黄、白、皂、紫）。”

不仅这些织染业有精细的分工，并且每种纺织物，又按其质量好坏，分别等第，唐六典卷二 太府寺说：

“凡绢布出有方土，类有精粗，绢分为八等，布分为九等。”这反映当时丝织染分工之高度的水平。这虽然不能反映民间生产单位内部的分工，但也可知当时丝织染业的社会分工。

第四，冶铁、制瓷、造纸、印刷、建筑等也有了进步。就铜铁冶铸业来说，元和郡县志卷十四记载山西飞狐县（按即今河北省涞源县）的铜冶，利用拒马河水力量以炼铜，大省工费。这是冶炼技能方面的鲜明发展。扬州所铸铜镜，驰名全国。唐中宗曾令“扬州造方丈镜，铸铜为桂树，金花银叶，帝每骑马自照，人马并在镜中”（朝野僉载卷三）。特别是在江中所造的江心镜，有六、七十炼至百炼。现在存有的唐代扬州的铜镜，非常精丽。当时冶铸技术的进步，于此可见。

瓷器方面，陆羽茶经曾提到“邢瓷类银，越瓷类玉”，“邢瓷类雪，越瓷类冰”。邢瓷是白瓷，越瓷是青瓷，所以陆羽诗说：“九秋风露越窑开，夺得千峰翠色来”；唐国史补则说：“内邱（在定州）白瓷瓯，端溪紫石砚，天下无贵贱通用之”。无论白瓷、青瓷，制造得类银、类雪、类玉、类冰，则其技巧的精妙可知。青瓷以后更有发展。据说柴窑的瓷器制造得“青如天，明如镜，薄如纸，声如磬”，不是掌握了很高的生产技术，不可能达到这个境地。此外，“唐三彩”也是唐代陶瓷的一个特色。现在各地博物馆，收存着不少的“唐三彩”的陶俑、镇墓神、马等明器。最近在考古工作中又发现了“五彩”的陶乐人俑，在技术上又提高了一步。

造纸业的技术方面，同样有很大的进步。试观各地所出各式各样的纸，可见造纸技术的一斑。据唐六典卷二 太府寺载，有“益府之大小黄白麻纸，……杭、婺、衢、越等州之上细黄白状纸，均州之大模纸，宣、衢等州之案纸、次纸，蒲州之百日油细薄白纸”等。益州的麻纸甚为通用，官府文件多用麻纸，任命宰相的文书一定要用麻纸，故宋代相沿命相时称为“宣麻”。蜀纸的重要产地在成都，以浣花潭水造纸，如笺纸谱所说：“（锦）江旁凿臼为碓，上下相接，凡造纸之物，必杵之使烂，涤之使洁，然后随其广狭长短之制以造，研则为布纹，为绫绮，为物花木，为虫鸟，为鼎彝，虽多变，亦因时之宜。”成都所产的薛涛笺、十色笺在唐时很驰名。前蜀时复有王衍的霞光笺。岭南出产一种“谷积”。由此可以看出，造纸原料的增多和技术上的进步。

尤其要提到的是雕版印刷的发明，少室山房笔丛卷四谈到隋开皇十三年（公元五九三年）“敕废象遗经，悉令雕板”，以为是雕板印书的开始。但也有人反对此说（最近张秀民则认为贞观十年〔公元六三六年〕确已有了雕板印刷）。关于雕板究竟起于那一年，固然意见还不一致，但无论如何，不会迟于安史乱后。雕板是传播文化的重要工具，是当时劳动人民对祖国对世界文化的重大贡献。

建筑技术方面的进步，隋、唐时也表现得很明显。隋朝工匠所造的赵州安济桥，用“空幢券法”造成，在桥梁建筑上是个很大的成就。隋、唐长安城的建筑，规模之大与制造之精，实为空前。日本的平安京和朝鲜的平壤城，当时即仿唐代都城而建成。至于佛寺建筑，如五台山佛光寺和南禅寺，全为木结构，建筑雕刻都很精美。

第五，交通工具，如船舶，也有了很大进步，出现了载重量相当大的航船。唐国史补卷下载：

“江湖语云：永不载万，言大船不过八九千石，然则大历、贞元间，

有俞大娘航船最大，居者养生送死嫁娶悉在其间，开巷为圃，操驾之工数百，……此则不啻载万也。”

刘晏在揭州曾设立造船场十处，制造通航于运河的漕船，每船载千石，这样的大船，据史载，对唐代南北的漕运起了很大的作用。岭南还有一种不用铁钉的船，岭表录异卷上说：

“贾人船不用铁钉，只使桡槳须系缚，以橄欖糖泥之，糖乾甚坚，入水如漆也。”

岭外代答卷六藤舟条说到这种船：

“深广沿海州军，难得铁钉桐油造舟，皆空板穿藤约束而成。于藤缝中，以海上所生茜草，乾而窒之，遇水则涨，舟为之不漏矣。其舟甚大，越大海商贩皆用之。”

从此可以知道这船确为中国南方劳动人民制造的一种航海大船。但有些人硬说这是外人制造的，这就否定中国劳动人民创造力了。

唐人李皋吸取前人经验，更发明了脚踏的轮船，据载，李皋在荆南时，“常运心巧思，为战舰，挟二轮蹈之，翔风鼓疾，若挂帆席”（旧唐书卷一三一李皋传）。以后南宋杨么起义军在洞庭湖中也创造了脚踏的轮船，船行湖中，往来如飞（见宋史卷三六五岳飞传）。

从以上所说看来，唐代生产力的发展和劳动熟练程度的提高，是显然可见的。马克思在分析由劳役地租到实物地租的转化时曾这样指出：实物地租“假定直接生产者有较高的文化状态，从而也假定他的劳动和社会一般已经有较高的发展阶段”（资本论卷三，页一三七）。生产力的发展和劳动熟练程度的提高，刺激着农民对占有土地或长期使用土地的欲望，使他们难以继续忍受陈旧的剥削形式。同时，封建地主阶级在遭到农民长期的斗争后，也不得不接受对自己更为有利的新的剥削形式。唐代封建主义土地关系的相对变化，就是在这样的条件下出现的。后来到了明中叶以后，社会生产力有了更高的发展，封建主义土地财产关系也有了更多的变化。

第二节 中国封建制社会的阶级关系、等级制度及唐代等级制度的再编制

在封建制社会中，对抗的阶级是通过复杂的等级来表现的，即通过“等级的阶级”来表现的，不同于资本主义社会所谓“无等级的阶级”。列宁这样写道：“大家知道，在奴隶社会和封建社会中，阶级的区分也被固定在居民的等级分立上，同时还为每个阶级在国家中确立一种特殊的法律地位。所以，奴隶社会，封建社会（以及农奴社会）的阶级也是些特别的等级。相反，在资本主义社会中，即在资产阶级社会中，所有公民在法律上一律平等，等级划分已被消灭（至少在原则上已被消灭），所以阶级已不再是等级。社会划分为阶级，这是奴隶社会、封建社会和资产阶级社会所共有的现象，但是在前两种社会中曾存在的是等级的阶级，而在后一种社会中则是无等级的阶级。”（论工农联盟，苏联外国文书籍出版局版，页六五注）因此，只有揭开封建制等级的外形，透过那些掩盖事实真相的迷雾，才能更好地剖析出阶级集团之间的对抗形式。

中国封建制的等级是按品级、身分、地位、门第来划分的。在居民的等级分立上，封建法律规定着有特权和无特权的两大类，而在每一大类中间，又各有若干不同的级别。即以无特权的劳动农民来说，其间也有各种不同的人身隶属关系：下焉者近于奴隶；上焉者居于有若干财富的“良人”的地位，但他们的人身权一般是不完全的，还只能说是“半自由民”。一般来说，在史国封建的等级制度下，品级、家族、尊卑、贵贱、长幼、男女、亲疏等等，都从法律上规定了章服和爵位的不同名称，如本卷序论补中所讲的，这是一种“婚姻关系”，用中国的史实讲来，即所谓“宗绪之情”。

封建国家形式及其法律的表现形式是多种多样的，因而其社会等级的划分也是不一致的。列宁教导我们：“为要认清这一切异常纷繁复杂的情形，特别是与资产阶级的学者和政治家底政治和哲学以及其他种种学说相联的情形，就必须稳稳地把握住这个社会阶级划分的事实，把握住阶级统治形式改变的事实，作为基本领导的线索，并从这个观点上去剖明一切社会问题，即经济，政治，精神和宗教等等问题。”（论国家，见论马克思恩格斯及马克思主义，页四一一——四一二）

封建制社会的等级不论如何复杂，其中所表现的阶级对抗形式总是以地主阶级（国家和个人）对绝大多数农民的剥削压迫为其特征。我们既要把握封建制社会基本上划分为农奴制的地主和农奴制的农民这一规律，又要理解那里的“阶级即是等级”这一性质，通过破除资产阶级学者在这方面的谬论，进而剖明历史的实际。资产阶级学者完全看不到这两个对抗阶级在封建国家中曾确立了特殊的法律地位，而妄以什么道德、礼教、伦常等等作为封建制社会的基础。

我们看到，唐代继承前代的封建制的统治，其等级制度亦沿袭于前代而又有所变革。唐高祖武德年间的诏书中所谓“宗绪之情，义越常品，宜加惠泽，以明等级”（通典卷六），即表明当时已经把皇族和非皇族严格地区分开来，这和以前以“九品中正”制按门第加以区别有所不同。

我们可从唐代构成为“整个阶梯”的封建等级制中，看出中国封建制社会阶级关系的特点，同时又从唐代等级制度的因革于前代的历史联系中，剖明唐代等级制度的再编制。这样，更可能把握住中国封建制社会“阶级划分

的事实”和唐代“阶级统治形式改变的事实”。

我们先从唐代社会等级“整个阶梯”的构成上来看中国封建社会的阶级关系。

(一) 皇帝是最高的地主，同时又是封建国家主权的代表者。在这里，如序论补所论证的，国家主权即是皇帝这一最高地主的土地所有权，封建的“法律的虚构”即由此出发。唐代的户婚律即以法权形式把土地权利按照等级来划分，规定：“农田（即受田）百亩。其官人永业准品（即品级）及老小寡妻受田，各有等级”（唐律疏议卷一三）。唐太宗更从政治形式上规定：“止取今日官爵高下作等级”，或“以今日冠冕为等级高下”（新唐书卷九五高俭传）。

在有关中国封建制社会田制的史书中，往往在文章的前段对农民讲所谓“授田”，在文章的后一段对品级性的贵族讲土地占有的等级层次。这种等级的层次，基本上可分为两大类：有特权的品级和不完全自由的“常品”（以至完全丧失自由的“贱民”）。从这两大类的划分中，可以清楚地看出封建等级层次掩盖下的阶级集团之间的对抗形式。

(二) 依身分、品级、官爵等等特权而形成的剥削阶层，包括了五花八门的等级。这些等级程度不同地享有着对土地占有权、对劳动者人身隶属以及因优越于“常品”而来的免租、免役、免罪刑的特权，程度不同地具有因军权、行政权、司法权、管理权和章服特殊权而来的非法横夺的特权，因而他们的占有权和特权是随法律的规定而时有变化。他们是皇室亲属、勋贵功臣、各级官僚以及因袭传统势力而不得不追认的品级性豪族地主和法律上所特许的僧侣阶级、工商业者庶族地主以及不入清流的吏胥等。最特别的，还有在官制规定以外的、不属于官阶的所谓“宦官”以及与皇权矛盾而自作法律的藩镇，特别在唐代后期，他们的特权已凌驾于其他等级之上，并左右皇权、废立皇帝，以至割据一方，“土田名器，分划大尽”（新唐书卷二一）。这些等级的身分是不齐的，所以地位权力也有区别。最高层在一定的条件之下可以代表皇权。最低层则接近于律例上一般所称呼的“庶人”、“良人”和“凡人”。后者这样的土地占有者，要负责纳形态的各种职役。

封建特权的取得，也有不同的途径，大体上可分为两大系。

第一系：有的特权是由于皇帝恩赐而得的。如唐高祖赐裴寂“良田千顷，甲第一区，物四万段”（旧唐书卷五七裴寂传）；太宗赐李勣“良田五十顷，甲第一区”。也有单赐缁帛的，动辄万千匹，史例甚多，不胜枚举。有的是按照常规而封爵的，如上至宗室亲王一百顷，逐层下降，按品受田不等，按等级、官吏地位而受田有差。有官田的地方，取官田受给，无官田的地方，取百姓地充（参看通典田制下）。这里还有“实封”的和“非实封”的区别：实封的是土地之外还连带以劳动人户并赐，所谓“皆以课户充”，一万户至千百户不等，其中租调归贵族，惟“庸”有例外的规定。这种接近于合法的占有，都可传及子孙。封赐的土地，除了可以追回并籍外占田时可以括收之外，一般是稳固的垄断（参看唐六典卷三）。所以唐会要卷九十缘封杂记说：“景龙三年（公元七〇九年）敕：应食封邑者，一百四十余家；应出封户，凡五十四州，皆天下膏腴物产。其安乐、太平公主封，又取富户，不在损限。百姓著封户者，甚于征行。”这样，食实封的贵族在和国家争夺客户的问题上是严重的。

唐大诏令集卷三十八载，崔融加相王封制条说：“汉、晋以来，宠锡弥

盛，或食邑五万户，或连城数十。……宜于相州加实封满一万户”；张九龄庆王等食实封制条说：“既申开国之典，宜崇‘书社’之数，可各食邑实封二千户。”同书卷九广德元年册尊号赦列举加实封的，有二万户、二千户、五百户、二百户、一百户不等。这里有历史意义的，是所谓“书社”和“实封户”的对题。按中国古代的“书社”是氏族贵族所支配的公社农民的家族组织，能够享受“书社”的是贵族阶级，其被赐的“书社”数目是依贵族的身分而定的。既然“书社”可以和“实封户”相比，那就可以看出因实封而转移来的农户的地位相当于农奴。

第二系：有的特权是因既成事实而加以追认的。前代的豪族和勋贵，潜在的势力很大，除一部分占有收夺外，大部分都为唐律和诏令所承认。如前面所引唐王朝对隋代勋贵的特许占有权，即是例证。至于唐代皇权对传统豪族的斗争是史不绝书的。实行均田制虽可以限制豪族，然就历史总的演进看来，这不但不能否定豪族的特权，而且有时还要依仗豪族的支持。有些学者把唐代在这方面的政治设施称为“政治革命”，是不对的。豪族地主在隋末农民战争中受过农民一度的摧毁，但在唐代，他们的特权仍然保存下来。例如“帝（太宗）曰：我与山东崔、卢、李、郑旧既无嫌；顾其世衰，犹恃旧地，不解人间何为重之？朕以今日冠冕为等级高下。遂以崔干为第三等，班其书（氏族志）天下。”（节引旧唐书卷六五、新唐书卷九五，高俭传）。当时门第族望的品级和勋官的品级是社会上的同等重要的等级标志，因此争取姓氏的高下，虽唐太宗也要眼红。因为，如马克思所指出的，家族的历史，门第的历史等等，把土地占有个性化起来。新贵们对旧豪族的品级虽不满，但至多采取降级的办法。在降级之后的等级依然成为公认的，如氏族志重修之成为国家大典，便可知道其中消息。反之，旧豪族们对新贵因了获得官品级位而加入牒谱的等级，同样指为社会的莫大耻辱，所谓“缙绅耻焉，目为勋格”，可见“勋格”还不如族望在等级的标准上有历史传统的依据。“贵有常尊，贱有等威”的历史传统的门第标准，虽然在唐代有些破坏，但不论通过选举，或通过科举，旧式的宗法世家依然可以适应新的情况而保障他的固有的特权。唐代统治阶级的内讧，便暴露出这一形势，即谁是不称制度的，谁是合于制度的，这种争吵，归根结底，问题还是土地占有权以及与之相随的特权的斗争。

另有一种比较不稳固的土地权力，它既是由于既成形势而从九等户加以法律许可的权利，又是在等级地位上仅具备和一般农民的同等占有权。在唐代的新情况中，值得提出的是工商庶族之家，我们把他们专称为“庶族地主”。这里的“庶”，在身分上区别于勋贵的“爵”。所谓“削爵为庶”，“爵”、“庶”二者是相对待的。这也区别于世族、士族的“士”、“世”，所谓“士庶不类”，在牒谱上也是相对待的。在唐代社会，庶人还是低下的等级，但在某些方面也有些提高。例如，隋唐科举制度就是适应着财产关系上的某些变化，即由于庶族地主的兴起，而订定的属于政治权利的一种法制。经典作家告诉我们，品级性地主是束缚着封建经济的发展的，其顽强的特权形式使土地难于进入流通过程，到了封建制社会瓦解的时候，在农村中才出现了富农式的非品级性地主，他们是资产阶级的前身。这里说的庶族地主则是仅仅带有非品级性的色彩的等级，而尚不是非品级性地主。

在中国悠久的封建主义时代，品级性豪族地主始终据有特殊势力，束缚着生产力的发展。这即文献通考所谓“虽朝代推移，鼎迁物改，犹邛然以门

第自负，上之人亦缘其门第而用之，……其起自单族匹庶而显贵者，盖所罕见。”然而祇要在一定时候，封建的商品生产有些进展，过去地位低下、等级微贱的富有者必然出现于历史舞台。他们原来是寒庶或单族（或如王充讲的“细族孤门”），其地位和一般庶人或自由农民相同，不享有免租免役之权，一般要对封建国家负担课役，特别是贡纳形态的职役。在唐代，这一等级是列在国家的“课户”之中的。他们在法律上按“凡人”地位讲来，有土地占有权，也有支配奴隶和招引客户的势力。他们虽是带有非品级性色彩的地主，但难转化成典型的非品级性地主，我们有时可称他们为“半非品级性地主”。因为他们一旦在政治上取得某些特权，就可改易先祖族望的传统而攀高结贵，转而成品级性地主。

如上文所述，工商业者之被许可参与土地的权利，即给予庶族地主以合法的发展机会。九等户创立之后，他们的等级当在上等户的地位。玄宗开元敕令曾提到“富商大贾多与官吏往返，递相凭嘱，求居下等”的话。天宝敕令把他们的地位和“贫乏之人”加以区别，防止他们改易户等，逃避户课。代宗大历敕令更有对他们加税二等的话。因此，从他们的户等，一方面可以看出对封建专制主义国家所负课责之重，他们的地租权被分割之多，即户婚律疏议所说的“依令，凡差科先富强、后贫弱”；另一方面也可以看出，他们对一般农民和“贱民”具有一定的奴役的势力。到了唐代中叶以后，他们和其他特权阶级都逾制地荫附“客户”了。两税法所说的“人无丁中，以贫富为差”，带有所谓浪漫的空想性，即误把封建制社会的法律当作形式上平等的东西，误把财产的多少当作平等法权的标准。但我们从这一法律背后的秘密来分析，就可以了解，所谓“以贫富为差”，实质上只是反对旧传统的“以身分为差”的代用语罢了。这反映了庶族地主集团在唐代后期的地位是如何的重要。

总之，封建统治阶级的结构是一种“对直接生产者统治的品级联合”（见上引）。另一方面，不论对土地如何开发，或对劳动力进行怎样的编制（如户籍和移民垦屯等），土地和劳动力总是有限的。如果我们把唐代皇帝所赐封、所允许占有的土地面积和“实封”的课户人数计算一下，那就可以看出皇权和贵族特权之间的必然对于实际占有与逾制占有之间互相争执，并且可以理解劳动人民“客户”为什么在统治阶级强夺之下成为非法的“逃户”了。相对安定的所谓“贞观盛世”到开元、天宝以后的乱世，是和特权贵族官僚机体的逐代累积有其因果关系。虽然在武周时代因了皇权的转移，更替了一批贵族，但此后在封赐的范围上却更增多了。这里所谓增多，当然是为了弥缝统治阶级的内部矛盾而企图另建立一种“品级联合”。

（三）依法束缚于土地的有依附农民和失去自由的贱民等被剥削阶层。称做庶人的农民，是和称做庶族的地主不同的。在唐代前期，称作庶人的农民和称作庶族的地主虽在某些法律上没有什么分别，但“庶”这个等级，因了其本身的中介性，却又可以向两级分化。上层的少数人进于地主阶层，下层的多数人仍居于直接生产者。这里所说的称做庶人的农民指后者而言。“凡”、“庶”在这里，只区别于“贱民”而言。

在均田法破坏以前，一般可从户籍法来看出被束缚的农民的隶属关系，即上引列宁说的牢牢封闭在份地的隶属关系。唐律疏议户婚律保留了不少宝贵的史料。例如关于授田，律疏规定：“授田先课役，后不课役”，可见“王者制法，农田百亩”是以地租课役为准绳。劳动力的编制有强力的户籍法律

为之束缚，农民移动的限制很严格。例如在捕亡律中，对亡户有这样的严刑：“有课役全户亡者”，同于贱民地位的丁夫杂匠在役及工乐杂户，“一日笞三十，十日加一等，罪止徒三年；里正及监临主司，故纵户口亡者，各与同罪”。其他如浮浪他所的户口和一户内部分逃亡的，都有罪刑的规定。仅就这种禁止逃亡的法规而言，农民的人身权，虽名之为“良人”，但又是和贱民如官户、部曲、奴婢以及其他杂匠杂户的罪刑相同的。这里可以明显地看出，农民是处于不自由的地位，劳动力的依附性质接近于失去自由的境地。一般说来，他们对土地有使用权以及一些不完整的占有权，他们的被剥削形态是所谓男耕女织结合在一起的租庸调。这种课户如果离开国家农奴的户籍而归食“实封”的贵族时，其租庸调并不改变。在杂律中还规定地租率按百分之百估算（即中分），不管官田的占有在谁手中（唐律疏议卷二七）。

一般农民在法律上也称为“庶人”、“百姓”，有些律例如“凡人法”就是对他们说的。这个等级有蓄奴权、有劳动工具的占有权，对其占有的土地在一定条件之下可以有出售让渡权，以至在身分上有取妾权。

屯田营田制之下的屯兵佃农，比一般农民的地位低，他们是属于直接生产者这一阶层的农奴。

奴婢的地位次于农奴，在唐代均田制之下，奴婢不受田，其地位是“奴婢贱人，律比畜户”，与牛马可作等价相比。律例对于他们是更严苛的，这里不详细列举了。

部曲客女是一种贱“色”。从名例律、户婚律中的规定看来，其略高于奴隶的地方，在于犯罪时可减刑一等。名义上奴婢同资财，而部曲不同资财。

官户杂户不属于正式户籍。杂户不受田。官户“受田，减百姓口分之半”（唐六典卷三户部郎中员外郎条）。

唐代的这些“贱人”，在农业劳动领域内，特别是在手工业领域内，人数是很大的。由于他们的劳动熟练程度的提高和他们的长期斗争，在户婚律中有了了解放的规定，所谓“放书”，有自赎免贱为“良”的，有被形势所迫而不得不允其为“良”的。唐代中叶以后在统治者争夺户口的形势之下，这种解放更具备了些条件。

逃户客户，在唐代中世，是一个严重的问题。他们不能如唐代前期户婚律所规定的被束缚在土地上，无法移转，而是作为流民四处逃散了。史书也记载着逃户过半的危机。户婚律既失效，最后统治阶级经过检括，“所在编附”，“使安乡井”，或编为营田户，依附于国家官田，或编为客户，与主户同立户籍，所谓“户无主客，以见居为簿”。

从唐代到宋代，客户成为劳动农民的主要等级，占户口的比例很大。他们的地位虽同于良人，但其依附关系却有了变化。关于客户的问题，当另作专论研究，这里应该指出的是：客户劳动力再编制以后，主户和客户之间便形成了新的等级关系，客户对封建国家的依附关系有了一些改变。因此，国家的赋役更必须按九等户分配于户口之中，加重对主户的役征。特别到了宋代，役征甚于前代。这就是史书所说的“均田”变为“均役”的道理。

两个“均”字都曾投合了资产阶级学者的观点，他们利用了表面的史料，胡扯出掩盖阶级关系的阶级调和论，胡造出君主和人民之间有一种“理性”交流的平等论！拆穿资产阶级学者的谎言和封建史学的阶级偏见，我们看到的是，中国封建社会的阶级关系，在“阶级即等级”的外衣下，是以被剥削阶级对抗剥削阶级为其基本矛盾，因而贯串于中世纪历史的乃是一系列的农

民战争史。

现在 we 再从主要方面研究唐代等级制度的变化，即研究唐代等级制度如何沿袭于前代而又有所变革。在这里，我们首先研究赋役法中从“九品相通”到“九等户”的演变，即研究“户等”制度的发生、发展和法律化的过程。

“九品”本来是曹魏建置的选人的制度。自从陈群建议曹操以九品选人后，两晋、南北朝把东汉的“以门阀为选”的制度固定化为九品中正制，州郡设大小中正，以品第人物。担任中正者必为本州郡的望族门阀，他所选举的人也是门阀子弟，对寒门庶族，不是加以排斥，不予品第，就是列入下品。晋书王戎传即载孙秀被琅琊王衍拒绝品选的事。于是九品中正也就成为门阀的政治特权和排斥庶族的工具。沈约曾这样说：“汉末丧乱，魏武时始创，军中仓卒，权立九品，盖以人才优劣，非谓代（世）族高卑。因此相沿，遂为成法。自魏至晋，莫之能改。州郡中正，以才品人，而举代人才，升降盖寡。徒以凭籍代（世）资，用相凌驾。都正俗士，斟酌时宜，品目少多，随事俯仰。刘毅所云：下品无高门，上品无贱族也。岁月迁讹，斯化渐笃，凡厥衣冠，莫非二品。自此以还，遂成卑庶。”（通典卷一六选举）选人既按九品分等第，官吏也就同时按九品分阶次。然而上品之外，所谓卑庶之家也有贫富的区别，因此，赋役的负担，除特权者外，也就将民户划分为九品了。按户分九品，虽不能确切指出起于何时，但不早于魏、晋之际，当无疑问。初学记卷二七宝器部说：

“晋故事：凡民丁课田，夫五十亩，收租四斛，绢三匹，绵三斤。……九品相通，皆输入于官，自为旧制。”

北魏前期，仍按九品分户，所谓“天下户以九品混通，户调帛二匹，絮二斤，丝一斤，粟二十石”（魏书卷一一 食货志）。拓跋焘的诏书中也指出“若有发调，县宰集乡邑三老，计资定课，哀多益寡，九品混通，不得纵富督贫，避疆侵弱”（魏书卷四上世祖纪上）。拓跋弘时立三等九品之制，“上三品户入京师，中三品入他州要仓，下三品入本州”（魏书卷一一 食货志，通典赋税中系此事于孝庄帝时，然册府元龟赋税仍记于显祖时）。直到魏孝文帝颁布均田令和改定税制时，“九品相通”的办法才告停止。所谓九品相通的详细内容，史载不详，曾引起了人们不同的看法，但北魏的诏书已经透露出贫富贵贱之间的问题了。如傅思益说：“九品差调，为日已久，一旦改法，恐成扰乱。”（魏书卷五三李冲传）当时一些豪族都不愿改定税法，大族荥阳郑义就是坚决反对的一个。

至于分别户等，确立九等户制的时代，宋代高承的事物纪原卷一说：

“武德六年（公元六二三年）三月，令天下户量其资产，定为三等。九年三月二十四日，又为九等，此户有等第之始也。正（贞）元四年（公元七八八年）正月，仍令三年一定为常式。宋朝因之，为五等。”

事物纪原这种说法是错的。户分九等不始于唐。拓跋弘定三等九品之制，已将户分三等，但这只是约九品于三等，仍然是以九品来划分的。到北齐文宣帝天保初年（公元五五一年），就正式出现了按九等户负担赋役的办法。隋书卷二四食货志说：

“始立九等之户，富者税其钱，贫者役其力。”（册府元龟卷四八七赋税中的记载同此）

到了唐代，在全国统一政权稳定之后，随即在武德六年，“令天下户量其资

产，定为三等”。武德九年（公元六二六年）时，因了划分三等，“未尽升降，依为九等”（唐会要卷八五定户等第）。永徽五年（公元六五四年），又规定“天下二年一定户”。开元十六年（公元七二八年）规定三年一定户等。贞元四年再行规定三年一定户等。此后成为定制。

唐代前期不仅按九等户来征收税役，并且对户等的划分，日趋严格。如万岁通天元年（公元六九六年）七月敕说：“天下百姓，父母令外继别籍者，所析之户，等第并须与本户同，不得降下。其应入役者，共计本户丁中，用为等级，不得以析生蠲免。其差科各从析户祇承，勿容递相影护。”开元十八年（公元七三〇年）十一月，“天下户等第未平，升降须实，比来富商大贾多与官吏往还，递相凭嘱，求居下等，自今已后，不得更然。”（上引俱见唐会要卷八五定户等第）对于户等审核的加严，说明了封建专制主义政府对于按户等征税的重视，而户税在整个赋役中的地位日渐重要了。

安史乱后，在大历四年（公元七六九年）正月，唐王朝重定王公贵族以下到一般农民的户税，一按九等征收。上上户四千文，上中户三千五百文，上下户三千文，中上户二千五百文，中中户二千文，中下户一千五百文，下上户一千文，下中户七百文，下下户五百文。并且，官吏即依其阶品，分别比九等户，“其见官一品准上上户，九品准下下户，馀品并准依此户等税。若一户数处任官，亦每处依品纳税。其内外官仍据正员及占额内阙者税，其试及同正员文武官，不在税限。”（旧唐书卷四八食货志）

所谓官品比九等户，不是在任何情况之下说的。官品有免役免课权，而九等户没有这种权利。这里只说明官品的免课权受了一些限制罢了。这是因为官品非法的占有的广度和深度影响了封建国家的权力。至于庶族地主的兴起，也使财富关系有了一些变化，但他们是富者，按“先富后贫”的役法的形式来讲，他们应以贡纳形态被分割的地租权就要多了，因而上等户求居下等户是非法的。因此之故，封建专制主义国家就在等级制度上面规定了新的赋役的征收法。不久，两税法施行，户等更成为对户籍征取课役的依据。

综上所述，户等制起于北朝后期，唐代前期是试行的过渡阶段。自安史之乱以后至两税法的施行，户等制已成为法典化的制度。宋代的五等户制即因革唐代的九等户制而来。

为什么九品相通制的等级制度被九等定户法所代替了呢？这是当时社会经济发展所引起的结果，换句话说，就是当时“阶级统治形式改变”的结果。因了阶级统治形式的变化，统治者就不得不以新的法规代替一些过时的法规，在奴隶制社会到封建制社会的发展过程中是这样，在封建制社会本身的发展过程中也是这样。

隋、唐之际等级制度的变化是一个复杂的问题。如前面所讲的，皇帝是最高土地所有者，在皇帝之下，有皇室亲属、贵族勋旧、官僚、门阀豪族、庶族地主、寺院僧侣地主以及豪商富贾等，所有这些品级，构成了封建的统治阶级的联合。在均田制之下的农民、佃户、农村佣工以及国家屯田或营田上的屯兵和佃农等，构成了直接生产者阶级。所谓浮户、逃户、客户都是从农村中游离出来的农民。至于官户、杂户、太常音声人以及公私奴婢、部曲、客女等，他们的身分比农民低，文书上称为贱口，也属于生产者阶级。而户等制正是由于这样对抗阶级的某些等级阶梯发生相对变化，才从法律上加以规定。由于篇幅的限制，我们不能对所有这些等级的社会地位的变化都加以论述，而只能就其中豪族地主和庶族地主的势力消长以及客户地位的变化这

两个问题予以说明。这样，对于户等制的确立当可获得正确的理解。

我们先从豪族地主和庶族地主的势力消长说起。

魏晋南北朝的门阀大族制是古代贵族制的残余。他们凭借农村公社的长期存在而一直维持下来。宋孝王的关东风俗传说得很明白：

“六国之亡，豪族处处而有。秦氏失驭，竞起为乱。及汉高徙诸大姓齐田、楚景之辈，以实关中，盖所以强本抑末之计也。文、宣之代，政令严猛，羊、毕诸豪，颇被徙逐。至若瀛冀诸刘、清河张宋、并州王氏、濮阳侯族，诸如此辈，一宗将近万室，烟火连接，比屋而居。”（通典卷三乡党）

从这里可见这些门阀大族势力的源远流长并根深蒂固。除六国贵族的遗裔外，后来又加进了北方游牧部族的贵族。唐代柳冲论门第时说：

“过江则为侨姓，王、谢、袁、萧为大；东南则为吴姓，朱、张、宦、陆为大；山东则为郡姓，王、崔、卢、李、郑为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之；代北则为虏姓，元、长孙、宇文、于、陆、源、窦首之。”（新唐书卷一九九柳冲传）

这些门阀大族，凭借曹魏以来的九品中正制，把持选举，控制政权，“官有世胄，谱有世官”，“有司选举，必稽谱籍，而考其真伪”（同上），以别贵贱，以分士庶。由此可知，门阀大族是魏、晋、南北朝以来的特殊等级，品级性或身分性的地主，有农村公社的血族单位为其基础，有世系谱牒的传统荣誉以显其身分，有九品中正的政治制度以保证其品位的特权。

南北朝是分裂割据的时期，与自然经济相结合的部曲家族，有利于这种地方门阀大族在割据局面下发展。唐太宗就曾说：“齐家惟据河北，梁、陈僻在江南。”（旧唐书卷六五高俭传）这些衣冠人物家族大事侵占土地，以与皇权并峙。这一时期是门阀特权势力的极盛时代。然而他们的极盛时期也已蕴伏着衰微的转变，特权使他们既无文事，又无武事。颜氏家训勉学篇和廿二史劄记江左世族无功臣条正说明了这种情况。同时，由于他们的非法占有权力的扩张，南北朝的皇室也各采用过不同的方式来削弱那种阻碍皇权独尊的势力。刘宋以来，以寒人掌机要，北魏门诛崔浩并牵连到许多北方大族，正说明了这点。

隋平江南，在全国统一的局面下，门阀大族的势力一方面被吸收在统治阶级的品级联合之下，另一方面也相对地受到一些打击。如隋律规定：“大功以下，兼令析籍”（隋书卷二四食货志），实际上就是分解豪族所依恃的血族纽带。特别是输籍法中规定的“浮客悉自归于编户”（通典卷七丁中），其目的即在于抽空豪族的私属，使大族所非法荫庇的劳动人手转入封建专制主义国家手中。门阀大族所直接控制的劳动力既不断地失掉，他们的土地权力又在非法的情况之下，成了严重的问题。在法律上，隋又罢去九品中正制，创立科举制，企图将考选之权由豪族手中夺归封建专制主义国家，使豪族又遭到打击。因此，唐人刘秩有些夸大地说：“隋氏罢中正，举选不本乡曲，故里闾无豪族，井邑无衣冠。”至于官吏的任免，则“五服之内，政决王朝，一命免拜，必归吏部”（通典卷十七选举杂论议中）。在隋帝国的专制主义的统一局面之下，门阀大族的特权也显得是不合法的了。土地权力既然和地主的诸特权、他的审判权、他的政治关系等等相为关联，那么，“土地的荣誉婚姻关系”，在情况改变之下，就必然也要相对地有所改变了。

到了隋末，农民起义遍及全国，更给予这些门阀大族以严重打击，如山

东河北的义军，“得隋官及山东士子，皆杀之”（旧唐书卷五四窦建德传）。这些平素奴役农民而作威作福的豪族，在农民起义时遭到严厉的惩罚，自是必然的。以后，夺取农民起义果实而建立起来的唐王朝，便从法律上对这些门阀大族予以抑制，以加强皇权。唐太宗在修氏族志时，抑山东大姓崔氏为第三等。李义府更积极支持武周政权，在武周称帝前后，使这些品级性大族又遭到一次严厉的惩罚，不能象过去那样操纵政治了。唐太宗就指出山东的大姓，“世代衰微，全无冠盖，犹自云士大夫，……贩鬻松檟，依托富贵”（旧唐书卷六五高士廉传）。从此可知，武周以来，庶族地主这一阶级集团势力和门阀阶级集团势力的斗争，就不是偶然的。皇权为了平衡“品级联合”，有时左袒庶族，有时也对大姓让步。

一般说来，庶族地主是指“官有世胄，谱有世官”以外的地主阶级中的一个阶层。他们不是世代仕宦的“衣冠世家”，而被门阀大族视为“寒门”、“寒素”。与门阀大族相对而言，如果说门阀是品级性或身分性地主的话，庶族在开始时是以带有非品级性的色彩的地主出现，但既爬上政治舞台取得高官厚禄后，又可能转而成为了品级性或身分性地主了。这种庶族地主的等级也是不齐的，包括土豪、新起的小有财富者和由商人转化的一些阶层。从占地数量来说，庶族地主中有些人占地也很多，而魏、晋以来的门阀在隋、唐时代却有不少人的占地较少，以至成为破落户。因此，我们应从身分等级的低微来分析庶族，而不同意用“中小地主”来分析他们。

庶族在魏、晋、南北朝时，经常遭受门阀的排斥，婚姻不通，宦途多舛。反之门阀婚宦，不按品类择配，便遭到非议和导致自身的坎坷。庶族虽偶至大官，登门拜见，接席就坐，犹被大族所拒绝。南史卷三六江夷传附江敦传，载纪僧真得幸于齐武帝，求作士大夫。武帝说：这由江敦、谢等大族决定，我不能作主。“僧真承旨诣敦，登榻坐定，敦使命左右曰：移吾床让客。僧真丧气而退，告武帝曰：士大夫故非天子所命。”但南北朝时代，庶族势力已见抬头。刘宋以来，多用寒人掌机要，担任通事郎、通事舍人等官，“爰及梁、陈，斯风未改”（南史卷七十七恩幸传序）。这些庶族掌握机要后，“手持天宪，口衔诏命，则人虽寒而权自重，权重则势力尽归之。”（廿二史劄记卷八南朝多以寒人掌机要）。本来庶族寒门这个地主阶级中的等级，是封建经济发展中的产物。他们在政治上取得地位后，又利用政治力量来扩大其经济力量，如刘宋时出身小史的阮佃夫，“宅舍园地，诸王邸第莫及”（宋书卷九四阮佃夫传）。北齐高纬（后主）时，豪商大贾多转化为官僚地主，厕身朝列，掌领州县。当时高纬公开“赐诸佞幸卖官，或得郡两三，或得县六七，各分州郡。下逮乡官，亦多降中者，故有敕用州主簿、敕用郡功曹。于是州县职司多出富商大贾”（北齐书卷八后主纪）。西魏、北周之际的苏绰在其六条诏书中更明白指出：“今之选举者，当不限资荫，唯在得人，苟得其人，自可起厮养而为卿相。”（周书卷二三苏绰传）而六条诏书是周太祖命官吏熟读的文件，不通六条者不得居官。因此，所谓罢门资之制，就显示着庶族地主在政治地位上的抬头。

隋平江南，统一全国，许多专制主义的措施，更对庶族地主势力的上升给予有利条件。过去不入品级的阶层，这时也可以列于统治阶级的“品级联合”的结构之中。在科举制度下，“上车不落则著作，体中何如则秘书”的大族子弟（颜氏家训勉学篇），在政治上有些相对的降落；庶族寒门却在政治上有些相对的抬头。唐人柳冲说：“（隋）罢乡举，离地著，尊执事之吏，

于是乎士无乡里，里无衣冠，人无廉耻，士族乱而庶人僭矣。”（新唐书卷一九九柳冲传）柳冲本人就是关中的郡姓大族，所以他为大族而发出怨言，对于庶人恨其有僭政的危机。

到了武周时，许多设施更加奠定了庶族在政治地位上的优势。唐初进一步发展了科举制度。隋王朝“改置明、进二科，国家因隋制，增置秀才、明法、明字、明算，并前为六科”（大唐新语卷一），武周、玄宗时，更增置了一史、三史、开元礼、学究等科。初时明经、进士二科并重，逐渐演变到进士科独占鳌头。之后，台省要职，州县长吏多出身进士，到武周以来，进士科就定于一尊了。

进士科定于一尊，标志着庶族地主参与政治的胜利。在这个发展过程中，唐王朝皇帝曾多方网罗庶族人才，“马周、刘洎，自疏远而卒委钧衡”（旧唐书卷三太宗纪下），就是明显的例子。李义府也为太宗所擢用。而这些人正是被当时大族目为寒微的卑贱人物。武则天被立为皇后和建立武周政权，就是得到这些庶族的支持。武后本人就出自庶族的商人家庭，他的父亲武士彟，“以鬻材为事，常聚材木数万茎，……因致大富”（太平广记卷一三七武士彟）。在武周政权下，大量引进庶族地主。朝野僉载卷一这样说：

“伪周‘革命’之际，十道使人天下选残明经进士、及下村教童蒙博士，皆被搜扬，不曾试练，并与美职。尘黷士人之品，诱悦愚夫之心。”张鷟的非难，可置不谈。但玄宗的统治，基本上还是顺着武周时的政策的。

豪族和庶族的势力消长，又如何影响着“九品相通”向“九等立户”转化呢？北魏（太武帝）拓跋焘的诏书早就指出，征税时要“集乡邑三老，计资定课，哀多益寡”，而“不得纵富督贫，避强侵弱”。而这时的实际情况是在宗主督护的把持之下，“五十三家方为一户”（魏书卷五三李冲传），“民多荫附，荫附者皆无官役，豪强征敛，倍于公赋”（魏书卷一一 食货志）。法令上虽然规定必须九品混通，贫富兼济，但作为宗主督护的就是门阀大族。如赵郡李氏中的李显甫，就曾“集诸李数千家于殷州西山”，而“显甫为其宗主”（北史卷三三李灵传附显甫传）。这些大族借着宗主族长的名义，尽情剥削着宗族内降为普通农民的成员和所荫占的附户。于是大批劳动人手落入门阀手中，因为“九品混通”，便于伪造户籍，反而成为门阀荫庇附户并奴役农民的护身符。他们在政治上有九品中正选人的制度作为维持政治势力的杠杆，在经济上则有“九品混通”办法作为掩盖剥削的工具。不仅北朝如此，南朝也是一样，“全丁大户，类多隐没”（陈书卷三四褚玠传），正说明了这点。

品级性或身分性的门阀大族享有免赋免役的特权。沈约在上梁武帝书中就这样说：“百役不及，高卧私门”（通典卷三乡党）。于是当时出现了许多伪造的版籍谱牒，以求入于士流。门阀既以“九品混通”为工具，借助伪造户籍，来大量荫庇户口，剥削农民，而本身又无职役，这对于封建专制主义国家来说，的确有造成主权旁落的危机。在赋役负担上，门阀和庶族是有区别的。如萧梁时沈瑀为馀姚令，县南有“豪族数百家，子弟纵横，递相庇荫，厚自封植，百姓甚患之。瑀召其老者为石头仓监，少者补县僮，皆号泣道路。自是，权右屏迹”（南史卷七 沈瑀传）。北魏的阎元明，宦至太守，因事母孝顺，才特诏“复其租调兵役，令终母年”（北史卷八四阎元明传）。这里所说的就是庶族，或庶族地主入仕者。为了避免功役，庶族地主也尽量设法伪造户籍，冀附士流。封建国家对严核户籍，审校谱牒，却还籍书，就

成为大事了。高齐时因了却还的扬州九郡黄籍就有七万一千余户，历年不能定。南齐高帝萧道成下诏说：“黄籍人之大纲，国之政端，自顷氓俗巧伪，乃至窃注爵位，盗易年月……”（南史卷四七虞玩之传），遂置校籍官，严行审查。从这里，更可以看出“窃注爵位”便使土地的非法占有取得特权的护符，使地租权在免役的法律许可之下取得保证。然而庶族免役的目的是不易达到的，因而他们有时利用流民的反抗，起来反对豪族的特权。

因了庶族地主在九品中正制下地位既低，又得负担功役，所以他们和农民在等级的形式上有共通点。农民在苛重的剥削奴役之下，逃避功役，以至于“胎孕不育”（通典卷七丁中），最后起义反抗。庶族既和农民在政治地位上和负担功役上有共通点，也就借此号召农民反抗或参加到农民起义队伍中。富阳人唐之就因“却籍”的事，起义攻占钱塘，“三吴却籍者奔之，众至三万”（南史卷七七茹法亮传）。农民起义是反抗封建的苛重劳役剥削，庶族地主的参与则在于争取和门阀同等待遇的身分特权，争取政治的权利。然而南朝“世族凌驾寒门”的情况一直没有多大改变。

北朝的均田制施行的初期，革去“九品混通”办法，但对庶族地主的负担赋役，没有多少改变，而享有免役特权的还是皇室亲旧贵族和门阀大族所谓“士流”。到隋朝就规定“有品、爵及孝子、顺孙、义夫、节妇，并免课役”（隋书卷二四食货志）。庶族地主人仕后有了官品或其他关系，也可以免去功役了。唐朝情况，和隋朝基本一样，“诸视流内九品以上官及男年二十以上，老男废疾妻妾部曲客女奴婢，皆为不课户”（通典卷七丁中）。但免课免役者越多，封建国家的权力就越受损害。按北齐时立九等户，“富者税其钱”，不知此时是否包括门阀在内，很可能即包括门阀。而唐代的九等户制规定，自王公以下皆税，肯定是包括贵族在内的。庶族地主本来就负担赋役，根据九等户制又负担户税。因此，除掉庶族出仕为品官者的租调，而加上各类等级不论出仕与否者的户税，不仅显示出封建国家收入的增加，而且也说明了九等户制将豪族和庶族混一的趋势，这就对过去的封建等级制产生了一定的变化了。唐朝对于定户等第，规定得颇为严密。唐令拾遗户令载，武德和开元令说：

“诸天下人户，量其资产，定为九等。每三年县司法定，州司复之，然后注籍而申之于省。每定户以中年（子卯午酉），造籍以季年（丑辰未戌）。”

贵族不仅要按户等交纳户税，而且应交到义仓的地税也要按所种顷亩或按户等来交纳。隋、唐之际所定的地税制度是由义仓纳粟转化而来。这个制度是针对了土地非法占有的广泛以及庄田制的发展而形成的。因此，地税是两税法出生的胎儿。唐代确定户等划分九等户，就显得愈来愈重要了。宋代的官户、形势户，就是唐代以来豪族和庶族人仕者的混合称谓。宋会要稿食货六之二限田杂录，“今措置官户，用见存官立户者，许以见行品格……。”宋史一七八食货志也说：“进纳、军功，捕盗、宰执给使，减年补授，转至升朝官，即为官户。”这种规定，就是继续唐代混一士庶的发展。

综上所述，九等分户制的转变和确立过程，在地主阶级内部来说，表现了官品贵族、豪族和庶族势力的消长，也表现出庶族势力上升的过程，从而在等级制上涂上了一层资产的铜锈。这种户等税是地租的分割部分，不可以和资本主义的财产税混为一谈。因为实际上，九等户税多因了特权，转嫁于下等户，在唐代已经是这样了。到了宋代，这种制度的封建性质更显得清楚，

因九等户高户，在法律上须负担职役，不但向下等户转嫁变本加厉，而且所谓九等的等级便和地租权的分割相联结在一起了。问题是应该这样理解的：过去的高门大族和庶族寒门，已经一起用户等来划分，而不完全以门第来划分了。唐太宗修氏族志时，就明白地说：“卿等不贵我官爵耶？不须论数世以前，止取今日官职高下作等级。”（旧唐书卷六五高士廉传）可见唐代抑制门阀和提拔新贵、庶族的意图，非常明显。这也就使过去依靠宗法血缘关系的门阀大族奴役农民的关系，进一步转化而为主要依靠主从的关系了。同时，由于九等户的订立，不论新贵、豪族和庶族，不仅如唐太宗说的等级以官爵来决定，而且以负担封建国家的赋役义务的大小来决定，即以分割地租权一部分的多寡来决定。这里说明了，一方面一般地主阶级的占有权比前放宽，另一方面皇权又利用贡纳形态企图加强。

上面只从统治阶级内部不同阶层的势力消长来分析户等制的产生和发展。现在再从封建制社会剥削阶级对被剥削阶级的关系，来说明九等户制是封建国家为了争夺劳动人手并束缚依附农民于土地，对劳动力的再编制。因此，我们须从农民中的客户这一阶层的人身权的变化，来探明九等户制的产生及其作用。这里必须指明，在过去九品官人的九品中正制中，农民是根本不入品的，只是在担负赋役的“九品相通”中，才形式上以九品来区别赋役负担的多少。

所谓客户，和两晋、南北朝时的佃客相似，是农民中的流民群。西晋规定，自一品至于九品皆得荫占佃客，多者五十户，少者一户。他们的户籍皆隶于主人，即所谓“客皆注家籍”，而不隶于封建专制主义国家（参阅晋书卷二六、隋书卷二四食货志）。流民是被迫从农村中逃亡和流浪出来而投靠于官僚地主的。唐代客户的人身权，和晋代的佃客相似，但又有区别。按唐代的客户，并不是到开元九年（公元七二一年）宇文融括得客户八十万时才出现。若不从字面上来看问题，而从客户的来源、人身权和经济地位等而言，客户是由来已久的。他们在一定的时候，由于封建专制主义国家在法令还未予以承认，其户籍还不隶于州县，即尚未有独立的户籍，所以他们的人身权没有法律的保障。

汉、魏以来，史书上关于流民群的记载，屡见不鲜，或称为流民，或谓为浮户，或名为浮浪人，或指为游食之口，都是指着在兼并、剥削的封建压榨之下由农村户籍流散出来的农民。如南朝所谓“无贯之人，不乐州县编户者，谓之浮浪人”（隋书卷二四食货志），北朝所谓“今京师民庶，不田者多，游食之口，三分居二”（魏书卷六 韩麒麟传）。这些浮游人口被官僚地主门阀豪族荫占后，就成为所谓佃客、隐户、荫户、苞荫户等等。这些荫占的户口，有些是合法的，有些是不合法的，而不合法的尤多。他们不论仍在流离失所，或已被荫占，都是离乡背井，流落他乡，因而又称为佃客、浮客之类。无论是国家抑或贵族，都想抓住他们，并奴役这样的劳动力。我们看到南朝和北朝都有严禁荫占人户的法令，或限制民户流移的法令。如萧梁规定：“如一人亡逃，则举家质作”。北周也规定：“正长隐五户及丁以上……皆死”（隋书卷二四刑法志）。同时在另一方面又看到豪族门阀大量荫占户口，“或百室合户，或千丁共籍”的情况（晋书卷一二七慕容德载记）。这种禁令和违禁荫占的对比，就是封建专制主义国家和门阀豪势争夺劳动人手的斗争，也是属于“在法律上合法占有”和“实际占有”的争执。问题最严重的是，被压迫阶级不是如统治阶级那样设想的，谁领有了直接生产者，谁

就更有权力，而客观历史却表明着，流民暴动，威胁看晋代以来的封建王朝的统治。

隋王朝统一全国后，这场争夺劳动人手的斗争，这场通过法律所表现的有关封建权力的斗争就更激烈了。户口不实者正长要处以流配之罪。纠举、析籍等法也制定出来，并且还制定了输籍法。通典卷七丁中说：

“高烦睹流冗之病，建‘输籍之法’，于是定其名，轻其数，使人知为‘浮客’、被疆家收大半之赋；为编氓、奉公上蒙轻减之征。”其下并注：“浮客：谓避公税、依强豪作佃家也。”“浮客”和“编氓”是对立的名称，“浮客”越多，“编氓”就越少；反之，“编氓”越多，“浮客”就越少。我们暂不问“强家”和“公上”的剥削谁轻谁重，这条法律正表现了所有权和占有权的区别，“浮客”的荫占仅是实际的占有，而“编氓”才算是合法的占有。这里的浮客，就是以后唐朝所谓的客户。其区别是在于：隋朝括出浮客后，即归了旧日编户，不另定客户之名；而唐朝自宇文融括客户时起，却正式承认客户的存在。

隋朝在从荫占中大力检括浮游人户之下，开皇时括得四十四万三千丁，一百六十四万一千五百口；大业时括得二十四万三千丁，六十四万一千五百口（隋书卷二四食货志，卷六七裴蕴传）。因此，户口激增，户数达到八百九十多万，口数四千六百多万。隋朝争夺劳动人手，使“浮客”悉归于“编户”，收效确是大的。因此，杜佑说：“隋代之盛，实由于斯。”（通典卷七丁中）这句话虽不全对，但也说中了要点。

然而在封建统治阶级的剥削和奴役之下，特别是经过封建专制主义的公共职能的徭役，农民破产流亡被挤出农村原籍的事经常出现，因而浮户或无籍人口随时都存在着或增加着。隋朝虽大力括户，但到唐朝浮户逃户数量价很大。特别在高宗、武周以来，均田制日趋破坏，从土地上逃亡出来的农民越多，当时文书上即称之为逃户。逃户一词被通用于当时的公私文件上，正说明这时农民流亡的数量大得惊人。本来唐朝法令上是严禁农民不得任意迁移，严禁隐漏户口的，唐六典卷三户部尚书说：

“畿内诸州，不得乐住畿外；其关内诸州，不得乐住徐州；其京城县，不得住馀县；有军府州，不得住无军府州。”

唐朝虽有“乐迁”的规定，居狭乡者听徙宽乡，但主要的还是“居远者听其从近，居轻役之地者听其从重”，旨在于加强对于农民的奴役。唐律疏议卷一二户婚又说：

“诸脱户者，家长徒三年，无课役者减二等，女户又减三等。脱口及增减年状以免课役者，一口徒一年，二口加一等，罪止徒三年。……诸里正，不觉脱漏增减者，一口笞四十，三口加一等，……罪止徒三年，若知情者，各同家长法。诸州县不觉脱漏增减者，县内十口笞三十，三十口加一等，……各罪止徒三年，知情者各从里正法。诸里正及官司，妄脱漏增减以出入课役，一口徒二年，二口加一等；赃重入己者，以枉法论；至死者加役流；入官者坐赃论。”

唐朝对于隐漏户口，从家长到州县官，都要按级办罪，原因就是关系着封建国家的地租收入。然而，法令限制愈严，而逃亡人民益众。证圣元年（公元六九五），李峤就上书说：“今天下之人，流散非一，或违背军镇，或因缘逐粮，苟免岁时，偷避徭役。”（唐会要卷八五逃户）韦嗣立在武周时也指出“今天下户口，亡逃过半”（旧唐书卷八八韦思谦传附嗣立传）。因了

逃亡隐漏日多，故唐代户口数最高的玄宗天宝年代，才约计九百万户，五千二百余万口，比汉平帝元始年间一千二百余万户，犹少三百余万户。通典卷七丁中说：

“唐百三十余年中，虽时起兵戎，都不至减耗，而浮浪日众，版图不收。若比量汉时，实合有加数，约计天下人户，少犹可有千三四百万矣。”

据此，天宝年间所隐漏人户，至少在四百万到五百万左右，真是“浮浪日众”了。

这些浮浪人口到哪里去了呢？“亦有庸力客作，以济糗粮”（旧唐书卷九回李峤传），“或因人而止，或佣力自资”（唐大诏令集卷一一一玄宗置劝农使安抚户口诏），这是被豪势所荫占雇用而成为私属的。至于“因缘逐粮”，没有占着的犹不知其数。这种“客作”或“因人而止”的，就是客户。敦煌掇琐上辑所收的“妇为客舂捣，夫为客扶犁”这首歌谣，正是描写客户的悲惨生活。按隋朝时的“输籍法”，浮户转为编户，他们依然束缚于租调法下交纳地租，所以说是“奉公上蒙轻减之征”。但封建国家的劳役是极为苛重的，转为编户后必然又再逃亡。唐玄宗时，均田制已受到激烈的破坏。建基于均田制上的租庸调法也大受破坏。所以不得不变通法律，以适应新的形势。开元九年宇文融的括户，旧唐书卷一五宇文融传载其办法说：

“置劝农判官十人，并摄御史，分往天下，所在检括田畴，招携户口。其新附客户，则免其六年赋调，但轻税入官。……于是诸道括得客户凡八十余万，田亦称是。”

这里用免去六年租赋的办法，想把客户尽量掌握到封建专制主义国家手中，不管实际如何，这是在“轻税入官”的幌子下来招诱农民归籍，因而括户的作用还带来了“田亦称是”的效果，即寻到了封建国家所失掉的官有土地。在这里开始在法律上承认了客户的地位，在官府文书中他们是有籍的。官府既有户籍承认客户的合法存在，就说明了客户的人身权是提高些，虽然他们还不同于户等稍高的农民，但已不是完全隶于私家的非法的隐附户了，并且，有些客户以后就和农民一样成为编户。

事情的发展还不止于此。唐朝又进一步将客户编入九等户中，也就是利用九等户制来科敛客户。唐会要卷八五籍帐说：

“宝应二年（公元七六三年）九月敕：客户若住经一年以上，自贴买得田地有农桑者，无问于庄荫家住及自造屋舍，勒一切编附为百姓，差科比居人例量减一半，庶填逃散者。”

这里明显地规定了客户要交纳租税，但更重要的是“编附为百姓”，百姓户分九等，当然客户也列入九等之中了。我们再参看大历四年（公元七六九年）重定户税的敕令。旧唐书卷四八食货志上说：

“其寄庄户准旧例从八等户税，寄住户从九等户税，比类百姓，事恐不均，宜各递加一等税。其诸色浮客及权时寄住田等，无问有官无官，各所在为两等收税，稍殷有准八等户，余准九等户。”

这儿的寄庄户和寄住户，或指官僚地主寄居者，或指上举宝应二年敕中客户“自贴买得田地有农桑者”。但“诸色浮客及权时寄住田”，显然包括客户，且主要是指客户，并规定客户是要按九等户中的八等或九等交税的。这里的“诸色”是对赋役种类所新出的名称，而不同于前些年代的匹庶单户是对于租庸调而言。

承认客户的合法存在，并把他们编入八等九等户，这是在两税法施行前客户社会地位的变化过程。及至杨炎建议的两税法，规定“户无主客，以见居为簿”（旧唐书卷一一八杨炎传），则是这个变化的总结，进一步承认了客户的合法地位。客户既可自立为户，登记于封建国家的户籍中，则与魏、晋以来“客皆注家籍”的佃客、衣食客之类，就显然不同了。这也就是更进一步将“诸色客户”所应负担的赋役从制度上固定化起来。从这里也可以知道，两税不是财产税，而是地租的主要部分。

从上面的论述看来，从隋朝到两税法的施行时期，是客户的人身权和社会地位的变化时期，从不合法到合法，从荫附户转为封建国家的纳租户，最后进一步把客户编入八等，九等户中，使之制度化。因此，九等户制不仅在于抑制贵族，更在于检括农民。客户的人身权虽提高了，但他们成为新的赋役对象了。从两税法对这个变化作了总结，宋代以后各朝的二税法和户等役征制，基本上都是由此沿袭而来。一直到明代一条鞭法，才发生了变化。

第三节 中国封建制社会农民人格 的隶属关系、剥削制度 和地租形态及其在唐代的转变

我们在前面说明户等制的发生和法典化的过程时，已涉及它与地租相联系的问题。农民之取得九等户中第八、九等的人身权利，是由于流民式的长期“罢耕”（从土地上逃出来，脱离了生产，使土地陷于荒芜）以至暴动所促成的。农民是不愿散失他的生产工具而离乡背井、远离土地的，“对于小农民，只要一头母牛死亡，就会使他不能依照旧的规模来重新开始他的再生产”（资本论第三卷，页七七八）。从这里就可以知道，农民要求人身权是经过长时期时艰苦奋斗以至武装起义才获得的。封建统治阶级为了使地租收入更有利，才被迫不得不在法律上承认客户的户籍权利和等级。

在封建制社会中，一般地是由劳役地租转变为实物地租，再由实物地租转变为货币地租。货币地租的出现乃是封建社会解体并向资本主义过渡的标志；然而就它们的历史意义来说，不同的形态并没有本质的改变。另一方面，土地所有权既有各种不同的历史形态，如封建的土地所有权和资本主义土地私有制（参看资本论第三卷，页八一——八二），那么，这里所研究的，就必须严肃地从历史范畴来限定我们论证的提法。我们研究封建制社会，那就必须研究封建主义地租形态发生发展的历史，正如研究资本主义的剩余价值的秘密一样的重要。因此，我们必须揭开隐蔽历史真实的外衣，打破传统的文字符籙；在历史理论上，必须依据马克思主义的普遍真理，粉碎资产阶级学者那种为史料考据而考据的、歪曲历史实际的腐朽的观点和方法。

我们不可以在中国史书上由于仅仅看到交纳穀帛，就简单地指为实物地租；或仅仅看到交纳钱币，就天真地指之为货币地租。既然地租是土地所有权由以实现的经济形态，那么就寻找其内部的秘密，必须依据马克思主义的地租理论作出具体的分析：“无论何时，我们总要在生产条件所有者对直接生产者的直接关系——这种关系，它在各个时期的形态，总是自然与劳动方式及劳动社会生产力一定的发展阶段相适应——里面，为社会的全部结构，君主和臣属的关系的政治形式，简言之，各个时期的特殊的国家形态，找出最内部的秘密，它们的隐藏着的基础。”（资本论第三卷，页一三三，重点系引者所加）即使同一的地租形态，在现象上还存在着无穷无尽的变异和等级差别（参看同上）。研究中国地租形态以及唐代的地租形态的转化，必须从具体的历史出发，分析并领会其中历史的特点。一般说来，中国封建主义的地租形态在各个阶段都有混合的不纯的结合。马克思说：“各种不同的地租形态会在无穷无尽的不同的结合中互相结合起来，并由此成为不纯的，混合的。”（同上，页一三八——一三九）因了农业和手工业相结合的自然经济的性质，实物地租形态更适合于“在亚洲可以看到的静止（即指‘非运动’）的社会状态”（同上，页一三九）。因此，虽在劳役地租形态支配的时代，实物地租形态也时常混合进来。

两汉的公田官田、曹魏的屯田、西晋的占田、北朝隋唐的均田，这些封建的土地所有制的表现形式，到了中唐时代被皇庄、官庄等另一种表现形式所代替。而所有权的表现形式与其所由以实现的经济形态是必然相互关联着的。东汉末司马朗还建议就汉代的土地所有制上面完整地恢复古代井田。三国志魏志卷一五司马朗传说：

“今承大乱之后，民人分散，土业无主，皆为公田。宜及此时复之。”井田制虽然不能恢复，但屯田制却由于封建专制主义“特殊的国家形态”，使土地所有制的“公田”形式又建立起来。屯田制中产品的分配形态是一种贡纳的形态，据三国志注引魏武故事，枣祗“执分田之术”（魏志卷一六任峻传注），曹操从之。这里地租不管是四六分或是对分，我们认为它是以一种劳役地租为主的混合形态。为什么这样规定呢？这是依据了劳役地租和实物地租所由以区别的基本理论。在这里，直接生产者屯田客是由军事组织的强力“在地主或他的代表人直接的监督和强制下进行的”。这里的臣属关系，是把从黄巾手中夺得的资财，划为屯田，而“用鞭子来驱使”参加过暴动的人民进行生产。他们不是在“实际上属于他自己的生产场所内，他自己所利用的土地内”进行生产（资本论第三卷，页一三七，重点系引者所加），而是在所谓封建的“公田”上进行生产的。这样进行生产即马克思说的劳役地租的“不言而喻的自明的定律”。列宁关于劳役地租和实物地租的区别，也根据这条定律：劳役地租的特征在于“农民以其在地主土地上的劳动创造剩余产品”，而实物地租的特征，在于“农民在自己土地上生产剩余产品，并因受‘非经济的强迫’而将其交给地主”（见论马克思、恩格斯及马克思主义，页三六）。西晋的户调式也沿袭了屯田制的剥削形态，如晋书卷二六食货志说：

“又制户调之式，丁男之户，岁输绢三匹、绵三斤；女及次丁男为户者半输。……男子一人占田七十亩，女子三十亩。其外，丁男课田五十亩，丁女二十亩，次丁男半之，女则不课。”

对于占田课田的解释，众说纷纭，但极其繁琐的考证，却并未有助于从马克思主义的经典著作中体会劳役地租的精神实质，相反地把问题弄得更玄奥难解了。我们可以肯定地讲，这里的农民是国家农奴，他们在所谓封建主义的“公田”上来进行生产，替封建的最高所有者耕种土地，替自己耕种份地，在空间上，农民的剩余劳动和必要劳动被区分开来，因而剥削形态是以劳役地租为支配的形态。

这里或者有人要怀疑，为什么在穀帛“实物”兼课调的情况之下是以劳役地租为主的形态呢？我们说，这种“实物”的贡纳，表现出不纯而混合的状态，但其中劳役性的不自由是极其明显的，特别是其“单纯的进贡义务”的形态是明显的。因为不同的地租形态会在无穷无尽的不同的结合中互相结合起来，因而成为混合的、不纯的。马克思着重指出过，在劳役地租的“一切形态内，只要在那里直接劳动者仍然是生产他自己的生产资料所必要的生产资料和劳动条件的‘占有者’，财产关系同时就必然会当作直接的统治与奴役关系，直接生产者则当作不自由的人而出现；这种不自由，可以由那种有徭役劳动的农奴制度算起，一直算到单纯的进贡义务”（资本论第三卷，页一三一，重点系引者所加）。在“租调”的形态之下，农民的不自由也可以从农奴制度一直算到单纯的进贡义务，而以后的“庸”则是表里一致的徭役劳动。为什么产生混合的形态呢？马克思指出，直接生产者表面上之占有生产资料是一种“假设”，有利于“独立经营他的农业以及与农业结合在一起的农村家庭工业”（同上）。如上面所讲的，不纯的地租形态在亚洲所表现的，既然“农业手工业的结合是亚洲生产方式的广阔的基础”，那么穀（农业产品）帛（手工业产品）租调就成了相适应的形式了。在地主是主权者国家的场合，地租和课税就会合并在一起，依赖关系是对于国家的臣属关

系（参看同上，页一 三二，注意此节是讲劳役地租）。为什么穀帛的实物地租形态，如在两税制以后，一样又在夏秋两季交纳的内容里表现出来呢？这是由于自然经济的农业手工业的结合形式的存在，所以到了实物地租支配的时代，农工业产品兼课，对于亚洲的社会状态，还适合于成为那里的基础（参看同上，页一 三九）。

北魏在均田以前的地租形态，基本上是继承汉代、魏、晋的田租户调而来，如魏书卷一一 食货志说：

“先是，天下户以九品混通，户调帛二匹、絮二斤、丝一斤，粟二十石。又入帛一匹二丈，委之州库，以供调外之费。”

在实行均田制以后，租调虽加改订，但并没有改变以劳役地租为主的本质。

魏书卷一一 记均田后改定的租调如下：

“其民调：一夫一妇帛一匹、粟二石。民年十五以上未娶者，四人出一夫一妇之调。奴任耕、婢任绩者，八口当未娶者四。耕牛二十头，当奴婢八。其麻布之乡，一夫一妇布一匹，下至牛以此为降。”

北齐北周的地租，基本上同于北魏太和（孝文帝）时所定的，惟略有改变。

隋书卷二四食货志说：

“（北齐）率人一床，调绢一匹、绵八两，凡十斤绵中折一斤作丝；垦租二石，义租五斗。奴婢各准良人之半。牛调二尺，垦租一斗，义租五升。”

“（北周）有室者岁不过绢一匹、绵八两、粟五斛。丁者半之。其非桑土有室者，布一匹、麻十斤。丁者又半之。”

隋王朝的地租，初沿齐、周，后略有改变，把手工业工匠的劳役也一同规定在内了。隋书卷二四食货志说：

“仍依周制，役丁为十二番，匠则六番。……丁男一床，租粟三石；桑土调以绢絁，布土以布，绢絁以匹加绵三两，布以端加麻三斤。单丁及仆隶各半之。……开皇三年（公元五八三年），……减十二番每岁为二十日役，减调绢一匹为二丈。”

唐王朝的地租规定，如唐六典卷三户部尚书所载：

“课户每丁租粟二石。其调随乡土所产，绫绢絁各二丈，布加五分之一；输绫绢絁者绵三两，输布者麻三斤，皆书印焉。凡丁岁役二旬，无事则收其庸，每日三尺；有事而加役者，旬有五日免其调，三旬则租调俱免。”

施行均田制各代的地租与赋役不分的制度或“进贡义务”的形态，大略是如上所记的情况。从前所论证的讲来，地租形态是和土地所有制以及与之相呼应的特殊的国家形态、臣属关系和奴役形式等关联在一起的。依此，我们可以从以下各方面考察一下中国历史上的劳役地租形态的性质。

第一，在中国历史的一定时代，把一夫一妇或一床做为劳动力的单位编制起来。这里所表现的性质是经典著作所说的“自然的形态”，即血缘关系的形态，反映着劳动力不发达的状况，是最适合于劳役地租的生产形式。更值得注意的是，作为劳动力单位的一床和单丁与生产工具奴婢、牛有一定的比例。依北魏制度，一床等于四个单丁，四个单丁等于八个奴婢，八个奴婢等于二十头牛。北齐、北周和隋制，则改为一床等于两个单丁或两个仆隶。试以北魏情况来说，一床等于八个奴婢，意味着这样的一种奴役性：一床夫妇和八个奴婢，二十头牛，可以互相类比，而仅仅是在数量上有所差别，可

见人的的人身权是不完整的，在这种意义上良人和奴婢以及牲畜有一定成分的共同性。从今天的眼光看来，这是很难索解的，但当时的封建统治者就在法律上如此规定。

这样的比例又怎样表现出对剩余劳动的剥削呢？我们必须揭穿字面上所谓“良人”的标记，要从劳动力的被奴役地位来看劳役地租形态之下的人格依附性。实际上在法律上被与奴婢、牛一起计算的劳动力，其剥削样式可列为下表：

一床的剩余劳动 一匹帛（或布）加二石粟；

四个单丁的剩余劳动 一床 一匹帛加二石粟；

八个奴婢的剩余劳动 一床 四个单丁 一匹帛加二石粟。

这样看来，农民或依户婚律所谓的“编氓”在均田制的漂亮外衣之下的真实地位就很清楚了。

齐、隋时一床等于两个单丁或两个仆隶，这并不是说一床“良人”的奴隶地位增大；而是一方面由于奴婢的地位有所提高，另一方面由于“良人”的占有权比较放宽些。至于对牛的租调，在北齐仍约当于一床的二十分之一，如牛调二尺恰等于一匹的二十分之一，垦租一斗恰等于二石的二十分之一，只是义租五升是略加多了。和曹魏的屯田来比较：持官牛者，官得六分，百姓得四分；私牛而官田者，中分，则因用官牛，租就增加了十分之一，亦即一头牛的租等于十分之一劳动力单位的租，十头牛等于一个劳动力单位的劳动。后来持官牛者，官得八分，劳动力得二分，人民就活不下去了。这样看来，人身权在齐、隋之际还是提高了一些。

封建专制主义国家既然在耕地上把一床“良人”完全当作与奴婢、牛有比价的的东西来看待，那么，反过来说，直接生产者也就在奴役关系之下把土地当作不是在自己的场所而是他人的场所来看待，劳动力对生产资料也就不会爱护，生产力就被这样陈腐的生产关系所束缚。因此，剩余生产物必然常不符合统治者的要求。矛盾是尖锐的，交不上租就要祸连户主和三长，即“若一匹之滥，一斤之恶，则鞭户主，连三长”（魏书卷七八张普惠传），这就充分暴露出在劳役地租下“直接的统治与奴役关系”，而充分说明直接生产者是“当作不自由的人而出现的”（资本论第三卷，页一三一），是“由鞭子来驱使的”。直到唐王朝，按照唐律疏议所载的规定，租调不集，户主和里正都要被处以笞杖之刑，这就表明了租调制还是在鞭子驱使下的以劳役地租为主的形态。

第二，我们再研究一下劳动农民人格的称谓。一匹帛、一匹布的“匹”字，原来是古代对待卑贱等级的术语。例如，墨子节葬下所谓“匹夫贱人”，“匹”与“贱”有相同的含义，汉代白虎通义还是以匹庶比禽兽。一直流传到隋、唐之际，还用这种残余形式称呼劳动力单位，即所谓“匹夫匹妇”或“匹庶”（一对凡人夫妇）。按字义，物之偶称“匹”，毛诗释“君子好逌”的“逌”，即“匹”的意思。释名说：“匹，辟也，往相辟偶也。”说文解字释“匹”为四丈。由此可知，由对偶的事物之义，引伸而为耕织相结合的耕夫织女的劳动力单位的名称，这反映出农村公社中一夫一妇的劳动的自然结合关系。但为什么对统治阶级的夫妇称“天作之合”而对劳动者称“匹”呢？文心雕龙指瑕篇说：“匹两称目，以称偶为用。盖车贰佐乘，马骊骖服，服乘不双，故名号必双，名号一正，则虽单称匹矣。匹夫匹妇，亦配义矣。”这样看来，匹马于古不是一马，而是两马，匹布于古不是单卷，而是双卷。

王国维在释币一文中说：“匹有两端，中分其匹，自两端卷而合之，匹一如两，故谓之两。”可见匹夫匹妇或匹庶，和马之称匹，布之称匹，不相分别，其卑贱自明。农奴的卑贱常是和奴隶的卑贱不相区别的，北朝直到隋初，一夫一妇或一床的“匹庶”，一直和他们交纳的匹帛或匹布是在一道的，这正反映了在劳役地租下劳动者的不自由的人格，换言之，这就意味着劳动者是生产工具和劳动对象这一些物质的人格化，同豪族门阀依其身分品位而将所占的土地人格化，适成对照。隋、唐之际，自开皇三年（公元五五三年）改定租调后，“匹庶”与“匹帛”相联的这样古代的残余，才逐渐在文献中表现出一些变化。

第三，唐代规定了租役减免的办法，唐六典卷三户部尚书说：

“凡水旱虫霜为灾害，则有分数，十分损四以上免租，损六以上免租调，损七以上课役俱免。”

据此，仅为封建专制主义国家直接服劳役的数量，即占整个租庸调数量的三分之一到十分之四，直接的劳役比重是很大的。不但如此，直接的劳役还可代替全部的租调，如法令规定，“有事而加役者，旬有五日免其调，三旬则租调俱免”（唐六典卷三户部尚书）。这里暂不问日期的规定和现实情况能否相合，只就劳役可以代替全部租调而租调不能代替全部劳役的规定看来，劳役还是重要的。虽然有输庸代役的规定，无役则每日要收庸绢三尺，但这法规是一种特例，不是一般可通用的。更进一步讲，劳役地租形态是以劳役的不中断性为其特征，而在实物地租之下才出现劳役的中断现象，这是马克思所强调的一点。唐代劳役之普及，旧唐书卷七四马周传说：

“供官徭役，道路相继，兄去弟还，首尾不绝。远者往来五六千里，春秋冬夏，略无休时。陛下虽每有恩诏，令其减省，而有司作既不废，自然须人。徒行文书，役之如故。”

唐太宗时减省徭役的诏令，已是徒行文书，则输庸代役的实施情况就可想而知了。其次，从输庸代役中还可以看出劳役的价值量远远大于租调的价值量。按所谓一日无役交绢三尺，则二十日无役就应交六丈绢——即一匹半绢，这里的半匹绢与调绢二丈相抵，尚外余一匹。按贞观五、六年（公元六三一—一六三二年）以来的粮价折算，“一匹绢得粟十余石”，则一匹绢比二石租的价格要大好多倍。就按玄宗开元时米绢价计算，“米斗不至二十文，……绢一匹二百一十文”（通典卷七，历代盛衰户口）。则一石米不到二百文，而一石米至少也得一石二三斗的粟、稻舂成，那么一匹绢的价值也是一石粟的价值的两倍左右。由此可知，二十日的代役租的价值量远远地超过调二丈和租二石了。因此，代役租反而是限制代役的一种规定了。

第四，在这样的劳役地租形态之下对剩余生产物的剥削量是通过种种榨取办法而日益加大的，通典卷六赋税下说：

“开元八年（公元七二二年）二月制曰：顷者以庸调无凭，好恶须准，故遣作样，以颁诸州，令其好不得过精，恶不得至滥，任土作贡，防源斯在。诸州送物，作巧生端，苟欲副于斤两，遂则加其丈尺，有至五丈为匹者，理甚不然。”

不仅帛匹的长度是任意在增加着，而且尺度斗量的长度、容量也在增加着，从而剥削量也在扩大着。通典卷五赋税中指出南朝度量衡和唐时的比例是：

“其度量三升当今一升，秤则三两当今一两，尺则一尺二寸当今一尺。”

王国维在释币一文中也说：

“ 尺度之制，由短而长，……而其增率之速，莫剧于西晋、后魏之间，三百年间几增十分之三。……自魏、晋以后，以绢布为调，官吏惧其短耗，又欲多取于民，故其增加之率，至大且速。”

这些日益增加了剥削量的调绢租粟，交纳于封建国家的仓库，法令明白规定：“ 仓谓贮粟麦之属，库谓贮器仗绵绢之类，积聚谓贮柴草杂物之所，皆须高燥之处安置。”（唐律疏议卷一五厩库）看看这个仓库的定义和内容吧，它正好打上了农业和手工业相结合的烙印，而和地租的来源相为照应。

从以上几点来分析，屯田制、占田制、均田制之下的租调或租庸调，都是通过所谓“ 进贡的义务”而属于以劳役地租为主要的形态，或是以劳役地租为支配的形态。资产阶级的学者所写的一类中国田制史，不但没有超出烦琐的考证，而且在封建学者的阶级观点所掩盖了的史料上又用资产阶级观点涂了一层油漆。清除他们所放出的毒素，是非常必要的。

了解了中国劳役地租的历史，下面我们就要研究以劳役为主的地租形态向以实物为主的地租形态转变的问题了。我们不能只从汉代以来“ 十一而税”以及东晋咸和五年（公元三三三年）“ 始度百姓田，取十分之一，率亩税米三升”（通典卷四赋税上，后来因“ 田税不至而废除”）等等官书的表面记载来研究这一问题。从文献上看，凡这一类诏令上的冠冕堂皇的大话，从未见诸事实。

前面已经说过，唐代一开始，在租庸调之外就规定了户税和地税。户税收钱，地税收粟米。从户税来说，武德六年（公元六二三年）即令天下户量其资产，定为三等。九年（公元六二六年）改定为九等。其后一直按九等定户。确定户等，除均田时造籍书外，主要是为了征收户税。武周时规定析出之户，应与本户同等，不得降下。玄宗时禁豪商勾结官吏，求居下等，并禁止多丁者分居。这就指着怕析户后户等降低，户税收入减少。天宝四载（公元七四五年）下敕：“ 每至定户之时，宜委县令与村乡对定，审于众议，察以资财，不得容有爱憎，以为高下，徇其虚妄，今不均平，使每等之中，皆称允当。仍委太守详复定后，明立簿书。每有差科，先从高等，矜兹不足，庶协彝伦。”（唐会要卷八五定户等第）

在封建制社会，高等户先与差科是大有问题的。因为“ 户高丁多者，悉为官为僧，以免色役”，但户等制为了征后税，却是无疑的。唐代前期的户税究竟征收多少呢？据杜佑的记述，天宝时约八百九十余万户，税钱约得二百余万贯，并说明高等户少，下等户多，

“ 今一例为八等以下户计之，其八等户所税四百五十二，九等户则二百二十二，今通以二百五十为率”（通典卷六赋税下注）。这里可注意的是，其后农民客户即编为八等或九等户。及至大历四年（公元七六九年），再定户税，上上等户四千文，以下每减一等则减五百文，至下上户一千文，下中户七百文，下下户五百文，比天宝从前户税，显然是提高了。就下下户来说，就增加了一倍以上。而户税所收的皆为钱，这是以后两税法中的钱这一“ 色”的来源。

地税是由隋代的义仓纳粟演变而来，已见前面说明（参阅唐会要卷八八仓及常平仓）。唐六典卷三户部尚书说：

“ 凡王公以下，每年户别据已受田及借荒等，具所种苗顷亩，造青苗簿，诸州以七月以前申尚书省，至征收时，亩别纳粟二升，以为义仓。”

所纳之物，“其粟麦粳稻之属，各依土地，贮之州县”（唐会要卷八八仓及常平仓）。每亩纳二升的粮食，称为地税。唐律疏议中已有地税之称，如“应输课税，谓租调地税之类”（唐律疏议卷一五厩库）。地税收入在唐代前期数量也不少。据通典所载，天宝年间，约得千二百四十余万石。到大历四年（公元七六九年）规定地税分上下两等收税，上田亩税一斗，下田六升，荒田开佃者亩二升。次年，重新改定。如旧唐书卷四八食货志上说：“夏税上田亩税六升，下田亩税四升；秋税上田亩税五升，下田亩税三升；荒田开佃者亩率二升。”至两税法时，规定田亩之征，率以大历十四年（公元七七九年）垦田数为准。从此，将地税和租庸调中的租，合并为斛斗这一“色”了。不过地税中还有许多折色，如折钱、折轻货等。我们认为，这些都是实物地租形成的前驱步骤，而其转化是具有长期性的。

从租庸调法的“进贡的义务”形态来讲，租调征收一开始就不是一律的，如“扬州租调以钱，岭南以米，安南以丝，益州以罗絁绫绢供春綵”（新唐书卷五一食货志）。以后的折纳更多，如江南以布代租（同上），“关内诸州庸调资课，并宜准时价变粟取米，送至京，……其河南河北，有不通水利，宜折租造绢，以代关中调课。”（唐会要卷八三租税上）这些还都是开元年间的事。其后，天宝初年，韦坚为水陆转运使，行变造法，以义仓粮转市轻货。旧唐书卷一 五韦坚传说：

“若广陵郡船，即于楸背上堆积广陵所出锦、镜、铜器、海味，丹阳郡船即京口绫、衫、段，晋陵郡船即折造官端绫、绣，会稽郡即铜器、罗、吴绫、绛纱，南海郡船即瑇瑁、真珠、象牙、沉香，豫章郡船即名瓷、酒器、茶釜、茶铛、茶碗，宣城郡船即空青石、纸、笔、黄连，始安郡船即蕉、葛、蚺蛇胆、翡翠，船中皆有米，吴郡即三破糯米、方丈绫，凡数十郡。”

这时的折色折纳就更多了。而和杂法也大行于关陇河北河东以至江淮。征科名目，愈来愈多，杜佑曾说：“钱谷之司，唯务割剥，迴残剩利，名目万端，府藏虽丰，闾阎困矣。”（通典卷六赋税下）

随着社会生产力的发展，封建专制主义国家所剥削到的愈来愈多，仅米一项，就有几“色”，故称“诸色米”。

按“色”这个名称，其字义和事物的假相是同用的。从庄子唯心主义地对待事物采用“色”义以来，后来佛、道都畅用起来。这种表征事物不实际存在的“色”，逐渐就通用于表示卑贱的劳役。在隋代以前，文献上仅见“杂色”的名称，概指贱民或手工艺贱匠的役征，不属于正规的地租之内。到了唐代中叶，“色”就被普遍地使用起来。在以劳役地租为主要形态之下，地租不能不受支配于手工种田和手工织布相结合的自然经济，因而劳动力单位，就从自然形态的所谓“匹庶”编制着。至于这里说的“色”，虽然也是在手工种田和手工织布相结合之下的生产品，但劳动力单位却逐渐成了户等，即历史文献上大量出现的所谓“各色人等”或“各色人户”了。因而地租形态也就逐渐转变成为“以类相从”的物“色”和“色目”了。

为了明白以实物地租为主的形态之形成过程，我们应在下面详述一下唐代“色”这一贡纳制形式的地租项目。

第一，“色”有实物的类别意义。唐律疏议卷二 贼盗：“诸以私财物奴婢畜产之类。”疏议说：“以私家财物奴婢畜产之类，或有碾磑邸店住宅车船等色。”由此可知，“色”即指某种或某类实物。此类例子颇多。如唐

会要卷五八户部尚书记：“开元六年（公元七一八年）五月四日敕：诸州每年应输租庸调资课租及诸色钱物等。”通典卷六赋税下说：“诸色资课及勾剥所获。”唐大诏令集卷二肃宗即位赦文：“诸色勾征逋租悬调。”唐会要卷五八户部侍郎说：“大中二年（公元八四八年）十一月，兵部侍郎判户部魏扶奏，下州应管当司诸色钱物斛斗等。”同书卷五九度支使：“咸通八年（公元八六七年）十月，……当司应收管江、淮诸道州府今年已前两税榷酒诸色属省钱。”其次，同为一种粮食，也分若干“色”。如通典卷十二说的“凡天下诸色米”、“诸色仓粮”等等。

第二，所交纳的某种剩余生产物既称为“某色”、“诸色”，那么劳动力因役使不同，亦称“色役”了。此类例子甚多。如唐律疏议卷三名例疏议说：“工乐者，工属少府，乐属太常，……杂户者散属诸司上下，……太常音声人谓在太常作乐者，元与工乐不殊，俱是配隶之色。”同书卷一八贼盗：“其工乐杂户及官户奴并太常音声人，虽移乡，各从本色。”同书卷二八捕亡：“诸丁夫杂匠在役。”疏议说：“丁谓正役，夫谓杂徭及杂色工匠”，唐会要卷八三，租税上：“其杂匠及募士并诸色同类有番役，合免征行者，一户之内，四丁以上，任此色役，不得过两人，三丁以上，不得过一人。”

第三，“色役”也指各种地租徭役。种类很多。如唐六典卷三户部尚书记：“开元二十二年（公元七三四年）敕：以天下无事，百姓徭役，务从减省，遂减诸司色役二十二万二百九十四。”唐会要卷八四租税下：“大中六年（公元八五二年）三月敕：……府县所有两税及差科色役，并特宜放者。”册府元龟卷四八七赋税说：“（开元）二十三年（公元七三五年）六月：比缘户口殷众，色役繁多。”又说：“（大历）八年（公元七七三年）正月诏：诸色工匠，如有情愿纳资课代役者，每月任纳钱二千文。”

第四，“色”既用以称谓人民所交纳地租中的某种某类实物，又用以指称某种徭役，于是又用到各种不同地位的人身上来。唐六典卷三户部尚书说：“诸皇宗籍属宗正者及诸亲五品以上父祖兄弟子孙及诸色杂有职掌人。”唐会要卷八三租税上：“（元和）十四年（公元八一九年）二月敕：如闻诸道州府长吏等，或有本任得替后，遂于当处买百姓庄园舍宅，或因替代情弊，便破定正额两税，不出差科，今后有此色，并勒依元额为定”。唐律疏议卷一四户婚下：“诸与奴娶良人女为妻者，徒一年半”。疏议说：“人各有偶，色类须同，良贱既殊，何宜配合。”又说：“杂户配隶诸司，不与良人同类，止可当色相娶，不合与良人为婚”。这种以“色类”“诸色”来表明人身等级，特别是成为各种负担赋役劳动者的称呼，在两税法前后越来越普遍了。到了宋、元、明、清各代，更成为各类劳动人户或人等的固定的称呼了。

第五，纳物既称“诸色钱物”，劳役既称“色役”，劳动者既称“各色人户”或“各色人等”，于是，在唐开元、天宝年间，出现了“户口色役使”的官职。这是适应户等制在政权形式上的反映。唐会要卷八五户口使说：

“开元十二年（公元七二四年）八月，宇文融除御史中丞，充诸色安辑户口使。天宝四年（公元七四五年）二月，户部郎中王鉷，加勾当户口色役使。”

本来唐代的地租赋税，开始时主要是租庸调及户税地税。唐律疏议卷一五厩库说：“应输课税谓租调、地税之类”。唐六典卷三户部尚书记：“天下诸州税钱（即户税），各有准常，三年一大税，其率一百五十万贯；每年一小税，共率四十万贯；以供军国传驿及邮递之用。每年又别税八十万贯，以供

外官之月料及公廨之用。”“类”即“色”之意。这时的色目是不多的。其后，生产在发展，土地占有关系在变化，社会等级在重新编制，民户在流移，劳动力单位在变化，剥削课目在增加，官吏在上下其手，因而封建专制主义国家的科敛色目便越来越多，“诸色”“各色”不计其数，所谓“科敛之名凡数百，废者不削，重者不去，新旧仍积，不知其涯”（旧唐书卷一一八杨炎传）。适应这种新的情况，开元、天宝设置的户口色役使，其主要任务，就是检括“各色人户”，来榨取“诸色钱物”。旧唐书卷一五宇文融传说：

“其已奏复业归首，勾当州县，每季一申。……其归首户，各令新首处，与本贯计会年户色役，勿欺隐及其两处征科。”

这就是说，各色租税，应由户口色役使来设法统一征收，当然特别注意的是客户的税钱。因为税客户不等到两税时的“户无主客”之差而规定一律交税。开元时宇文融为诸色安辑户口使时，就“征得客户钱数百万”了（同上）。既然税客户钱，也就不得不承认客户的合法户籍。同时，客户转为封建专制主义国家的主要税户，对于荫庇客户的大族豪强来说是不利的，因而不少大官僚起来反对。如户部侍郎杨场，就认为“括客损居人”或“括客不利居人”（同上）。所谓“损居人”就是妨碍了大族豪强荫占客户的利益。而“色役使”既征客户税钱这一“色”，又征租庸这一“色”，又管折纳、市轻货这一“色”，更设置租庸脚钱这一“色”。所以旧唐书卷一五王鉷传说：

“既为户口色役使，时有敕给百姓二年复，鉷即奏征其脚钱，广张其数，又市轻货，乃甚于不放。输纳物者有浸渍，折估皆下本郡征纳。又敕本郡高户为租庸脚贵（新唐书作“土”）。破其家产，弥年不了，恣行割剥。”

“户口色役使”和“诸色安辑户口使”的职责，就是这样为统治阶级服务的工具。各类色役色目繁多，租庸调的收入即相对地日渐减少下去。户税、地税、及各种勾剥日渐增多的情况，据杜佑的估计，天宝中每岁总收入约五千七百余万，其中户税二百余万，地税一千二百四十余万，诸色资课勾剥四百七十余万，合计已差不多二千万贯、石；而做为主要的地租——租庸调不过三千七百万屯、贯、端、匹、石。在比例上租庸调还不及户税地税及诸色勾剥的一倍。由此就可证明，租庸调法已日趋破坏，而诸色钱物的征收却正向着两税法这一法典的方向发展。

到建中元年（公元七八年），均田制和租庸调法既经激烈破坏，两税法就顺应着“诸色钱物”征科的发展趋势终于实施了。这标志了实物地租形态经过漫长转变过程的法典化。现在我们研究一下两税法的内容及其历史意义。旧唐书卷一一八杨炎传说（唐会要卷八三租税上略同）：

“乃请作两税法，以一其名。曰：凡百役之费，一钱之敛，先度其数，而赋于人。量出以制入。户无主客，以见居为簿；人无丁中，以贫富为差；不居处而行商者，在所郡县，税三十之一（按后改为十分之一），度所（取）与居者均，使无饶利。居人之税，秋夏两征之，俗有不便者正之。其租庸杂徭悉省，而丁额不废，申报出入如旧式。其田亩之税，率以大历十四年（公元七七九年）垦田之数为准，而均征之。夏税无过六月，秋税无过十一月。逾岁之后，有户增而税减轻及人散而失均者，进退长吏，而以尚书度支总统焉。”

关于区分夏秋收税和折纳、折钱计算等，前面已有说明，不再详论。这里我们仅从以下主要的几点做些阐明：

第一，所谓“作两税法，以一其名”，意味着在法律上将各色剩余生产物一齐都并入两税，而旧日的租庸调也同样并入在内。唐代帝王的诏令也指明这点：“两税法悉总诸税。”（唐大诏令集卷一一一制置诸道两税使敕）有人以为两税仍是租庸调正税，这是不合历史事实的。按建中元年（公元七八年）敕文，已明白规定“其丁租庸调，并入两税”（唐会要卷八三租税上），则两税当然不仅是过去租庸调正税。又有人以为两税是户税加地税，或者仅是户税，这也是错误的。按该敕文中也明白规定“其比来征科色目，一切停罢”，这里当然不是说罢去不收，而是“作两税以一其名”，即是将诸色税目租庸调等，都合并起来，统改称两税，以一征收。这样法规的内容，启蒙学者王夫之在他的读通鉴论中已经指出来，而过去资产阶级学者却总是想在细节上打笔墨官司。

这里我们必须指出，封建法令都含有极大的不规则性，而且一般的法律形式常是和特制诏令及纲目相矛盾而互存的。因此，如果把两税法看成是一个完整的法律，那就太天真了。然而，封建法律只要有典型性，它总是反映着当时社会历史的主要方面，而根据统治者的更大的利益出发来制订的。从两税法的内容来看，我们可以知道，它的制订是基于这样的假定：即假定直接生产者的劳动力一般已经至较高的熟练程度，可以允许统治阶级放心把一切色役都“由法律的规定”而不“由鞭子来驱使”，放心把一切色目“由各种社会关系的力量”而代替“由直接的强制”来征取；假定劳动力单位可以放心让其“自己负责来进行这种剩余劳动”而代替在“直接的监督和强制下进行”（参看资本论第三卷，页一三七）。我们可以肯定地讲，如果没有这样的假定，两税法的统一支配劳动人手并统一征取各色剩余劳动生产物，就在历史意义方面难以解释了。当然，这是资产阶级学者所不能理解的问题之一。

第二，“户无主客，以见居为簿”的规定是指什么意义呢？前面已经指出，宇文融括户时，已经征收客户钱，代宗宝应年间，并将客户依百姓规定户等，交纳赋税。两税法的规定更将客户的地位合法化，将对客户的剩余劳动的榨取制度化。通过法律，封建专制主义国家将逃亡的客户争取到手中，成为剥削的主要对象。据通典卷七，历代盛衰户口所载，建中元年（公元七八年）初定两税时即遣使括户，得土（主）户百八十余万。客户百三十余万，因而剩余生产物的收夺也就激增了。正因为括出这样大量的客户，故在安史乱后户口曾一度惊人的骤减后，而在两税法后又逐渐增多。据唐会要户口数所载，唯宪宗元和时户数在三百万以下，这是因为当时用兵，好几道户口未计入的缘故。除此以外，两税法后户口数一直是上升的，从三百八十万升到四百多万，武宗会昌时将近五百万。其所以如此，就是因为户数中增加了客户这八等或九等的户数。所以“户无主客，以见居为簿”的规定，意味着封建专制主义国家适应社会历史新的情况而对劳动人手的重加编制，并加强对直接生产者的榨取。

自唐代客户定籍后，宋代的户口统计中，更明白标明主户、客户各若干。到了宋、元之际，封建后期的居民户籍法趋于常态，“客户”之名才不出见于史册。直到十六世纪一条鞭法施行之时，基本上官田、民田有混一之势，户籍法就要重新改订了。

客户过去是非法的流动户，或被大族豪强所非法荫占，或形成暴动的主力。因此，封建专制主义国家为了保证土地所有权的经济实现，就和豪族地

主对劳动力的隶属关系展开了斗争。宇文融括户时，有不少贵族反对。杨炎建议施行两税法时，也有不少贵族反对，说：“租庸之令，四百余年，旧制不可轻改。”（旧唐书卷一一八杨炎传）在两税法推行以后，还有不少官僚责难变法为违背王制或高祖初制。这正反映出推行两税法时封建专制主义政府和大族豪强是经过一番斗争的。但历史发展的趋势是无法倒转过来的。这项变法之所以能够使“轻重之权始归于朝廷”（同上），有利于封建专制主义，就因为它不是单由皇帝意旨而决定的，而是相对地适应了客观现实的发展的。

客户既从非法的荫庇下转为封建专制主义国家的正式编户（以见居为簿），他们的人格，在法律形式上的假定是被相对地提高了。然而列入等级的客户及其人格系属关系的变化，在背后却是以更重的负担做代价的。这样的记载很多，这里就不举例了。

这里更须究明的是，主客户在字面上好象是“平等”的，他们都以“见居”为标准，代替了过去法律上的合法与非法的区别。客户有等级，总比没有等级而隶属荫庇于主户名下作为“私属”好得多。而且可以在“见居”的“实际上属于自己的生产场所内，他自己所利用的土地内”“独立地”经营生产了。这就说明，客户的政治隶属关系有了改善，他们既然是“在自己的所利用的土地内进行生产”，因而相对地摆脱了旧式的荫附。至少他们的徭役劳动在一年中缩减为少数短的“中断期间”，而不是如过去在主户户籍名下不中断地被任意剥削了。他们“将会有更大的活动范围可以获得剩余劳动的时间”，从而使其一部分归为己有；同时，“各个别直接生产者的经济情况，也将会出现很大的差别。至少已经有变成这样的可能性。并且，这种直接生产者，也有可能获得手段来直接再榨取别人的劳动”（参看资本论第三卷，页一三八）。同时，这也刺激农民的侥幸的小私有心理，八、九等户希冀变成了六、五等以至四、三等户。因此，从均田农户或从逃户改变为客户，从直接隶属的户籍改变为独立的“见居”户等，意味着农民人身自由的相对的提高。在这样历史意义之下，剩余生产物的形态，就具备了实物地租的特征条件，两税的征收，也就更具备着实物地租形态的榨取性质了。

第三，“人无丁中，以贫富为差”的规定又有什么涵义呢？这就是就，不再以过去“一夫一妇”、“一床”、“匹夫匹妇”、“匹庶”等等作为劳动力的单位而代以分类式的“色目”了。以户丁来计算的“匹庶”劳动力单位，意味着“匹夫匹妇”的封建的人格隶属关系是在原始自然形态之下编制起来的，意味着劳动力的原始编制和劳役地租的剥削形态，即男耕女织的家庭单位和租调的榨取形态，是直接联系着的。然而“色目”之征就不同了。对于“各色人户”等各式生产单位的剥削，是经常要通过从货币折纳的折光或蒸馏而达到的。这里，封建的人格隶属关系就被外来的现象所掩盖，而使有些学者居然发现这里有资本主义的“私有权”在支配了。唐代租庸调制虽以“人丁为本”，不象齐隋以“床”计算，但谷帛兼输，仍然依靠夫耕妇织的结合单位。两税法既然在征取制度上不重视“人无丁中”的家族式的差别，则差别就着重在劳动力（史称“功力”）的高低，而代替过去陈旧的原始的家长形式。

至于“以贫富为差”，在封建制社会的唐代，只不过是个漂亮的口号，绝不意味着财产税。因为剥削广大劳动人民而采取财产税的形式，是资本主义社会的现象。当时人陆贽也指出实际上是不能真正核实各户财产依财产征

税的。不过这个漂亮的口号，对于当时被剥削的农民特别是刚取得合法地位的客户，不能不是一种很有诱惑力的骗术。恩格斯指出，“当一定的生产方式处在自身发展的上升阶段之时，甚至在和这种生产方式相适应的分配方式里面受到损失的那些人，也会赞美这种生产方式”（反杜林论，页一五二——一五三）。这理论也适用于封建制度。农民在两税法下的剥削不是减轻而是加重，也会被户等法和两税法所迷惑。这可以说是上升时期的现象，然而这是暂时的。随着剥削的增加，这种迷惑作用不久就消失了，农民起义就出现了。

既然超经济的剥削不可能“以贫富为差”，那么究竟是依据什么为差别呢？从形式上讲，那就是按“色目”以进行有差别的剥削。

我们且先看一下上引两税法的内容。这里将所征收的税分做两大部分。第一部分不分主客丁中，收居人税，商贾的税也归在这里面。第二部分依大历十四年（公元七七九年）垦田数为准，收田亩之税。第一部分是将庸调户税的剥削等等一起折钱定税，可说是“钱色”一类（实际上主要是绢帛一类）。第二部分是将租、地税等合并征收斛斗，就是“斛斗之色”一类。两税就是将以以前各种征科色目一起合并为“钱”和“斛斗”这二大“色”。不但杨炎建议的内容如此，建中元年（公元七八年）赦文的内容也是如此，并遣使去实地施行这种规定。唐会要卷八三租税上载此赦文税：

“建中元年（公元七八年）正月五日赦文：宜委黜陟使与观察使及刺史转运所由，计百姓及客户，约丁产，定等第，均率作，年支两税。……令黜陟观察使及州县长官，据旧征税数及人户土客定等第钱数多少，为夏秋两税。……共应科斛斗，请据大历十四年（公元七七九年）见佃青苗地额均税。夏税六月内纳毕，秋税十一月内纳毕。”

可见两税法是将以前名目繁多的诸色钱物，统一归并为“钱色”和“斛斗色”两大色。试看此后皇帝的诏令，如全唐文卷六八敬宗御丹凤楼大赦文：“京畿诸县应今年夏青苗钱并宜放免，秋青苗钱并河南府夏苗钱每贯放二百文。其京兆府路所放青苗钱外，更放钱五万贯、斛五万石。河南府除所放青苗钱外，亦更量放钱三万贯、斛三万石。”这里所放免的当然是两税正税，而两税正税就是“钱色”和“斛斗色”两大类。当然，在具体征收时，还有许多折来折去的花样，这儿就不谈了。以后宋代的二税制中所谓田赋之征、丁口之征、城廓之征、杂变之征等，实际上就是几项大色。

第四，两税所征收的，虽折钱计算，实则是以实物为主。这一点当时陆贽已经说得很清楚：“定税之数，皆计缙钱；纳税之时，多配绫绢。”又说：“而乃定税计钱，折钱纳物，是将有限之产，以奉无恒之输。纳物贱则供税之所出渐多，多则人力不给；纳物贵则收税之所入渐少，少则国用不充。”（陆宣公集卷二二均节赋税恤百姓）唐会要卷八三租税上也有许多事实上的记载：

“其年（元和六年，即公元八一一年）六月，令京兆府，其两税宜以粟麦丝绢等折纳。”

“（元和）十一年（公元八一六年）六月，京兆府奏：今年诸县夏税，折纳绫绢絁丝绵等。”

不必再多举例了。两税法征收的剩余生产物，乃以耕织的实物为主，不过涂上了货币的颜色而已。我们在前面已经根据一般历史事实和马克思主义的地租理论，说明在实物地租形态之下依然存在着间断性的大量劳役，也存在着

货币折算制度（这种地租形态有时难以转化为货币地租），因此，货币作用在这里是不能夸大的。两税法以前的“一床”或“匹庶之征”，是用扩大斗尺的简单的方法去诛求，而两税法时对诸色人户的“折钱”、“折纳”之征，就不是这样简单地用大斗长尺来增加剥削，而是在匹幅升斗的货币比值上着想了。正由于这样的“折纳”折算，封建专制主义国家的统治阶级通过巧妙的曲折的几番折算，剩余劳动生产物便更多地落入他们的手中。封建专制主义国家的库藏中尽是从农民身上榨取来的剩余产品。如大历十四年（公元七七九年），“内庄宅使奏：……有租万四千余斛，……上令分给所在，以为军储”（唐会要卷八三租税上）。元和十年（公元八一五年），“诏出内库缁绢五十五万匹供军”（旧唐书卷一五宪宗纪下）。这种库藏，正如马克思所指示的：“在亚洲……货币贮藏不象在资本主义经济中那样作为总生产机构的附属机能出现，这种形式的财富倒是当作最后的目的而保持着的，在那里，金制的和银制的商品实质上不过是贮藏货币的艺术形式。”（政治经济学批判，人民出版社一九五五年版，页九八）

上面主要是从封建专制主义国家的法典来研究土地所有权及其相应的地租形态，来研究劳役地租转变为实物地租的过程、途径和为法律所固定了的型范。至于史书上所说的“官田”以外的“民田”的地租形态，还没有来得及专述。因此，我们在这里，必须简括地把这个问题加以探讨。

在中国旧史书中，大量存在着土地“兼并”的记载，也大量存在着对土地“兼并”的攻击或批评的言论。特别是列朝皇帝的诏令和臣僚们的奏语，把“兼并”都看做破坏国家制度的非法行为。在一定时期还夺取这种所谓“逾制”占有或限外占有的土地，以给予贫民或百姓。因此，由“法律虚构”的封建主义的绝对的土地所有权对于由法律限定的不完整的土地所有权和非法占有权，是长期处在矛盾之中的，而历朝统治阶级对之都企图解决而又不能解决。我们认为忽视了这种矛盾，就难以对中国封建国家的特点进行研究。

按“兼并”一语，丝毫并不意味着土地交换关系，而只意味着非法的侵夺。这一概念和合法的“占”有是相对立的。所谓“占”有，不仅有一般的占有性质，而且还有“限”有的性质。“占”在制度的意义上即同时指“限”的范围。这在历朝法律上都有明白规定，或按品级，或按官爵，或按封赐，其基本精神是一致的，均田制也不例外。前面所谓的“逾制”侵夺不仅是对于土地占有权的滥用而言，而且更重要的是对于劳动户口或劳动人丁的掠夺而言。上面我们讲的在均田制下的逃户转为豪族品官的荫附和私属之所以形成严重问题，就是这个道理。

那么从地主阶级的逾制的大土地占有（一般译为“大地产”）方面讲来，唐代地租形态的表现又有什么变化呢？

研究这一问题，入手的地方有多方面，这里我们仅从“私属”这一农民的范畴讲起。

第一，均田户大量成了贵族官僚和其他地主阶级的“私属”，这意味着农民的直接依附关系有了转移。陆贽所谓“依托豪强，以为私属”，即说明相对地破坏了过去依托于封建国家而为国家“编户”的情况。

第二，“私属”这一概念，最早见于王莽废除奴隶占有的诏令中。“私属”即指农民的人格依托于豪强隶属之下，其地位仅高于奴隶的地方只在于形式上的不得买卖。唐代的“私属”也是人格的隶属关系，也即“财产关系同时就必然会当作直接的统治与奴役关系，直接生产者则当作不自由的人而

出现”（资本论第三卷，页一三一），这就有利于劳役地租的“直接强制的”剥削。“私属”的概念是和宋代主客在租佃关系之下的客户完全不同。

第三，“私属”是没有独立户籍的荫庇户，没有法律保障的劳动力单位。他们虽然逋逃出封建专制主义国家的课调重租的负担，而成了隐瞒的不课户，但他们的非法地位，却更使他们要在他人的土地上耕作，不可能在自己利用的土地上或实际上属于他们自己的生产场所内进行生产。

第四，“私属”之依托于豪强，既然其劳动力失去了一切“法律的规定”的限制，因而豪强对他们的剥削特别沉重，即陆贽说的“倍于公赋”的高额地租率。他们对于自己的劳动时间是没有多少权利来自由支配的。

从两税制使户等制合法化以后，情况就有了转变。农民有了自己的新的户籍，从罪犯地位逐渐相对地取得法律的保障。他们虽然在九等户制中是最卑下的等级，但因了括户，成为合法的客户，他们就可以成为“自己的土地”的“占有者”（占有者加括号是根据经典著作来加的），他们可以同在两税法之下“由法律的规定”交纳地租。这就说明他们有了一定的劳动时间的支配权利，有了少许利用自己的土地进行生产的条件。因此，实物地租的形态，在户等制确立之后，不论主客户都在形式上一般化了。

然而，这却不能了解为从此主客户就一样平等起来，特别不能了解成为有特权免役免课的高等户和客户一样有平等地位。相反地，特权贵族以及高级主户依然对客户有程度不等的隶属关系。到了宋代，主户和客户之间，“形势户”和客户之间，就形成了一种接近于封建制晚期的佃客隶属关系了。这种转变，应另作专题研究。

从上面各点所论证，实物地租形态的确立是两税法规的主要历史意义，以后各代直到明末一条鞭法为止。都继承着这种制度而未有大的改变。至于两税中夏秋二季所征收的剩余生产物的类别，应在细节上进行研究。以后各代劳役法令对于两税制的补充，也须专题讨论。

最后，我们应该知道，在中国后期封建主义社会，地租形态也时常处在混合的不纯的情况之下。除了封建专制主义国家的公共职能这一原因之外，农村公社的存在是主要的原因。由租庸调制转到两税法时，农村公社的完整组织受到了一次冲击，这是由户等制劳动单位之代替自然形态的血缘单位可以看出的。然而中国的农村公社是长期地存在于后代的。受到了一次冲击之后，它又在家族的形式上重新组织起来。通典卷七历代盛衰户口记宇文融请行剩田法说：

“请从宽乡有剩田州作法，……其剩地者三分请取其一分以下，其浮户请任其亲戚乡里相就，每十户以上，共作一坊，每户给五亩充宅，并为造一两口室宇，开巷陌，立闾伍，种桑枣，筑园蔬，使缓急相助，亲邻不失。丁别量给五十亩以上为私田，任其自营种。率十丁于近坊更共给一顷，以为公田，共令营种。每丁一月役功三日，计十丁一年共得三百六十日，营公田一顷，不啻得之，计平收一年不减百石。”

这里很明显地表示出，在均田破坏时，统治阶级还想利用农村公社这种形式再把公社农民编制起来，以剥削其每年百石之租。后来如宋代张浚的营田法就采用这种办法。这就说明农村公社既有破坏而又维持的情况。因此，在两税法施行后，公社虽不能维持原状，但耕织相结合的公社组织，依然是实物地租所以实现的基础。中唐以后诗人描写的这种农村公社情况的诗还很多，白居易的朱陈村诗可为典型：

“徐州古丰县，有村曰朱陈。去县百余里，桑麻青氛氲。机梭声扎扎，牛驴走纷纷。女汲涧中水，男采山上薪。县远官事少，山深人俗淳。有财不行商，有丁不入军，家家守村业，头白不出门。生为陈村民，死为陈村尘。田中老与幼，相见何欣欣。一村唯两姓，世世为婚姻。亲疏居有族，少长游有群，黄鸡与白酒，欢会不隔旬。生者不远别，嫁娶先近邻。死者不远葬，坟墓多绕村。既安生与死，不苦形与神，所以多寿考，往往见玄孙。……一生若如此，长羨陈村民。”（白氏长庆集卷一二）这里诗人将农村公社美化了，男耕女织的公社中农民生活是极苦的。杜荀鹤的山中寡归一诗中描写得很深刻：“桑柘废来犹纳税，田园荒后尚征苗”，足见被剥削的残酷了。所谓“工役制”是和农村公社的基础相关联着的。和农村公社相联系的农业和手工业的结合是中国封建制社会生产方式的广阔的基础，它虽然在均田制和租庸调解体后呈现出削弱的情况，但并非从此崩溃。它的存在形式又依靠着保甲制的政治关系，以后各代王朝的君权还尽量利用它，豪强大族的族权、父权也要利用它，统治阶级的神权更要利用它。

第四节 唐代统治阶级集团 内部的分野和党争

中国封建制社会经济的发展和变化，反映到政治上随着历史阶段的具体性质和具体条件的不同，呈现各式各样的斗争形式。从最主要的形式来说，党争是作为统治阶级内部斗争的形式出现的，农民起义是作为阶级斗争的对抗形式出现的。我们有专文已就中国封建社会农民战争及其纲领口号的发展进行比较系统的分析。在本节，我们就唐代的历史上的党争，从政治上分析唐代专制主义政权的阶级支柱，即“品级联合”的结构是怎样形成的，并分析在这样结构之中统治阶级内部又为什么发生了内讧。

唐代封建专制主义的阶级支柱是在皇权统治下门阀豪族和新兴庶族的“品级联合”，它们之间有联合也有矛盾。

周、隋贵族和关中豪族原来是唐朝封建统治的核心力量，唐人苏冕已说得很清楚。唐会要卷三六氏族引苏冕的话说：

“创业君臣，俱是贵族，三代以后，无如我唐。高祖，八柱国唐公之孙，周明懿、隋元真二皇后外戚，娶周太师窦毅女，毅则周太祖之婿也。宰相萧瑀、陈叔达，梁、陈帝王之子。裴矩、宇文士及，齐、隋驸马都尉。窦威、杨恭仁、封德彝、窦抗，并前朝师保之裔。其将相裴寂、唐俭、长孙顺德、屈突通、刘政会、窦轨、窦琮、柴绍、殷开山、李靖等，并是贵胄子弟。比夫汉祖萧、曹、韩、彭门第，岂有等级以计言乎！”

然而唐朝在建立封建专制主义政权的过程中，并不是完全依靠着上述的贵族，而已经吸收了不少的庶族参加政权。徐世绩、程知节、秦叔宝等都是从瓦岗军中降唐的将领，这些人物并不是如上面讲的那样的品级性贵族。徐世绩虽然“家多僮仆，积粟数千锺”（旧唐书卷六七李绩传），但原来的身分并不高，可以说是山东的土豪。此外，魏徵“少孤贫”，曾“出家为道士”（同上卷七一魏徵传）。马周、刘洎，都起自寒族。马周曾发愤西游长安，“宿于新丰逆旅，主人唯供诸商贩，而不顾待”（同上卷七四马周传）。所有这些寒微的庶族人物，被吸收到封建专制主义的有机体来，就证明庶族势力已在增长，和豪族势力足以相抗。这些随着唐政权而起的新贵，往往又与门阀联婚。如徐世绩、魏徵子弟联婚山东大族。高宗时李敬玄“三娶皆山东士族，又与赵郡李氏合谱，故台省要职多是其同族婚媾之家”（同上卷八一李敬玄传）。

代表专制主义皇权的唐太宗正是在这样又矛盾又联合的形势之下，左右摆布，以期造成一种封建的“品级联合”的平衡，有利于专制主义政权的巩固。他修氏族志和李义府修姓氏录，就意味着既对门阀加以抑制，又对他们相对地予以重视。李义府的姓氏录，规定：“皇朝得五品官者，皆升士流。于是兵卒以军功致五品者，尽入书限。”（旧唐书卷八二李义府传）我们认为，这样在权力地位上规划的妥协步骤，是和九等定户“混一士庶”相对应的，也是在豪庶之间求其混一。例如豪族门阀曾通过互相婚媾的血缘关系，作为维持门第而排拒庶族的手段，在高宗时就受到禁止。隋唐嘉话卷中说：

“高宗朝，以太原王、范阳卢、荥阳郑、清河博陵二崔、陇西赵郡二李等七姓，恃其族望，耻与他姓为婚，乃禁其自姻娶。于是不敢复行婚礼，饰其女以送夫家。”

这里说明唐王朝封建专制主义国家在不断采取措施抑制门阀的表面上，

骨子里却在于企图使他们妥协和联合。因为豪族门阀还有一定势力，还据有“台省要职”的位置，而如李义府为子向山东魏、齐旧族求婚，也还是遭到拒绝（同上注）。

马克思说：“加特力教会曾在中世纪，不分阶级，家庭出身和财产，由人民中间挑选出一些最优秀的分子来形成它的等级制度，把这当作是巩固僧侣统治权和镇压世俗社会的一个主要手段。一个统治阶级越是能吸收被统治阶级中最优秀的分子，它的统治就越是巩固，越是危险。”（参看资本论第三卷，页七八）这一理论也适用于唐王朝统治阶级的情况。我们必须指出，庶族地主之参与政权，对封建专制主义政权说来，它曾起着巩固的作用，而也造成了危险的局面。

到了武周时，庶族地主的势力更显然上升了，进士科更成为出仕的主要途径。庶族地主通过科举，尤其是进士科，在政治上形成了一个新的官僚集团。唐人沈既济说：

“太（武）后君临天下二十余年，当时公卿百辟，无不以文章达，因循日久，寢以成风。至于开元、天宝之中，……家给户足，人无苦窳，四夷来同，海内晏然。虽有宏猷上略无所措，奇谋雄武无所奋。……故太平君子，唯门调户选，征文射策，以取禄位，此行己立身之美者也。父教其子，兄教其弟，无所易业。大者登台阁，小者任郡县，资身奉家，各得其足。五尺童子，耻不言文墨焉。是以进士为士林华选，四方观听，希其风采。每岁得第之人，不浹辰而周闻天下，故忠贤雋彦韞才毓行者，咸出于是。”（通典卷一五选举三）

这就说明，统治者选拔所谓“优秀分子”参加“品级联合”的封建政权，不仅唐太宗了解，武周也了解。他们“选拔”的手段，即众所周知的进士科举制。进士科选拔人物的制度，是九品中正制的否定，因此旧的名门大族如赵郡李栖筠，也因“仕进无他技”（新唐书卷四四选举志），参加进士科考试了。封建专制主义王朝通过进士科吸引着各地方各阶层的人来参与政治，特别是庶族这一阶层。如岭南曲江的张九龄，自称是“荒徼微贱”（旧唐书卷一六李林甫传）。福建的林蕴、欧阳詹，因了独孤及的新学记中说到“缦胡之纓，化为青衿”，于是“相与结誓，继登科第”（见唐语林卷四企羨）。这些是来自各地的庶族，由寒门微素，登第以至仕进，事例甚多。如元和十一年（公元八一六年），“李凉公下三十三人，皆取寒素”（唐摭言卷七）。出身胥徒的汪遵，“一旦辞役就贡，……（许）棠怒曰：小吏无礼，而与棠同砚席”（同上卷八），但汪遵毕竟先许棠而中了进士。唐末毕诚，“家本寒微，咸通（唐懿宗）初，其舅向为太湖县伍伯”（唐语林卷八补遗），可是毕诚考中进士而做到宰相。沽酒经商者也考中进士，如“陈会郎中家以当垆为业，为不扫官街，吏殴之。其母志贤，勉以修进，不达不要归乡，以成名为期。……元和元年（公元八一六年）及第。”（唐语林卷四贤媛）至于通过科举而做到宰相的庶族，除上举张九龄、毕诚外，如元载“家本寒微”（旧唐书卷一一八元载传），以“明庄老文列四子科”出身，在代宗时做到宰相。牛僧孺、白敏中、令狐綯等，都是出身寒族而伪造谱牒的人物，均官至宰相。穆宗宰相王播也是寒门微素出身，“尝客扬州惠昭寺木兰院，随僧斋餐，诸僧厌怠，播至，已饭矣”，在显达后赋诗说：“上堂已了各西东，惭愧阁黎饭后钟”（唐摭言卷七）。大体讲来，唐高宗以后宰相，大部分由科举特别是进士科出身。因而，出身科举而走上仕途的庶族人物，形成一个

新的官僚集团。然而问题并不如有些学者那样想的十分简单。专制主义的皇权曾经希望过统治阶级内部之间的妥协，采取过抑右扬左的办法，但就统治阶级内部矛盾上看，豪族和庶族却是在斗争中。在一定的条件之下，皇权倾向于一方面，而在其他条件之下又倾向于别一方面，以致统治阶级的内讧削弱了并损耗了唐朝的统治力量。

庶族集团的利益在各方面和豪族利益有些不同，因而在政治态度上也表现得大有区别。例如关于争夺劳动人手这一问题，庶族地主就和封建皇权一致，以对抗豪族。杨炎的两税法，就是一个鲜明的事证。如肃宗时“管户总百九十三万三千一百七十四，不课户总百一十七万四千五百九十二，课户七十五万八千五百八十二；管口总千六百九十九万三千八百六十六，不课口千四百六十一万九千五百八十七，课口二百三十七万七百九十九”（通典卷七，历代盛衰户口），其中不负担租庸调的户口，比例极大，不课户占总户数三分之二弱，不课口占总口数七分之六左右。有课口的户才叫课户，那么租庸调大都集中于课户内的课口身上。有课口的课户，负担自极沉重。而不课户不课口除老小疾病鳏寡外，主要就是贵族官僚门阀大族及其所非法隐占的农民即客户等。杨炎两税的建议不但使门阀豪族在名义上要负担封建贡纳的一部分，更重要的是企图把他们所隐占的隐户客户争夺过来。两税法事实上也达到了这个效果，括出客户一百三十余万（同上，唯新唐书食货志作三十万）。

从文化教育领域来看，庶族地主之所以赞成和拥护进士科，因为这是他们出身的阶梯，前引沈既济的话就是明白的说明。不少考中明经科的，还要再考进士。可见当时人对进士科的看重。庶族地主由进士科出身的常袞为相时，“非以辞赋登科者，莫得进用”（旧唐书卷一一九崔祐甫传）。以后常袞任福建观察使，更立学校，选士入京参加进士科考试。进士科自高宗时刘思立为考功员外郎，建议试杂文，即试诗赋辞章，因而又被称为辞科。唐会要卷七六进士说：

“进士举人，自国初以来，试诗赋、帖经、时务策五道。中间虽暂改更，旋即仍旧。”

进士试诗赋，不是唐代诗歌的发达的原因，而是诗歌发达在政治上的反映。辞章既成为进士科出身的本钱，故出身庶族的张说、张九龄，都是当时善于辞章的人。张说与苏頲，当时称为“燕许大手笔”。以后的杨炎、常袞，也擅长辞章，所谓“文章俊拔，当时推重，与杨炎同为舍人，时称为常、杨”（旧唐书卷一一九常袞传）。其后以文章称者，如柳宗元、刘禹锡及牛党中的杜牧之、李商隐（后投靠李党）、皇甫湜、杨嗣复等，都是进士科出身。因而进士科出身的庶族地主往往就是辞章名家。

庶族地主因为过去的门第不高，也就不会请求门阀的那一套家教礼法，行动放荡不羁。如史称元载“倡优猥褻之戏，天伦同观，略无愧耻”（旧唐书卷一一八元载传）。旧唐书对元载、杨炎、王缙的总评是：“三子者咸著文章，殊乖德行。”（同上）至于李商隐、温庭筠、段成式等，史书则说他们“俱无持操，恃才诡激，为当涂者所薄”（旧唐书卷一九下李商隐传）。杜牧也被称为“恃才，喜酒色”，好狎邪之游（唐语林卷七补遗）。这些人的行动，越出了门阀大族的规范，一直是被其反对派讽刺讥笑着。自然，庶族地主的举止，绝不是被压迫农民的举止，当然有许多可耻的行径，但门阀的指责却无疑的是有偏见的夸张，表现出豪族对庶族参加官僚等级制度的仇视。从门阀豪族来说，特权贵族不依过去的身分来选拔，而一依科举来选拔，

就意味着过去旧式等级制度遭受破坏了，因而他们极力反对进士科。这突出地表现在郑覃和李德裕的行动上。新唐书卷四四选举志说：

“李德裕尤恶进士。初，举人既及第，缀行通名，诣主司第谢，……酒数行，乃赴期集。又有曲江会、题名席。至是，德裕奏国家设科取士，而附党背公，自为门生。自今一见有司而止，其期集、参谒、曲江、题名皆罢。”郑覃更直接请罢去进士科，被文宗以人才优劣“色色有之”的

道理驳回。新唐书卷四四选举志说：

“文宗好学嗜古，郑覃以经术位宰相，深嫉进士浮薄，屡请罢之。文宗曰：敦厚、浮薄，色色有之，进士科取人二百年矣，不可遽废，因得不罢。”

欲罢去进士科的，不止李、郑等人，华阴大姓杨绾也提出罢进士（旧唐书卷一一九杨绾传）。他们为什么要力争罢进士科呢？李德裕的话说得很明白。他说：

“臣无名第，不当非进士。然臣祖天宝末，以仕进无他技，勉强随计，一举登第。自后家不置文选，盖恶其不根艺实。然朝廷选官，须公卿子弟为之，何者？少习其业，目熟朝廷间事，台阁之仪，不教而自成。寒士纵有出人之才，固不能闲习也。”（新唐书卷四四选举志）

这些话包括下面的意思：（1）朝廷大官，必须是公卿门阀的子弟来做。（2）公卿子弟继父祖为朝官，必须以门第高下入选。（3）庶族寒士不懂规矩，没有资格入仕。（4）家不置文选，否定进士科的辞章。总之，门阀大族之反对进士科，主要在于维护封建等级制度的旧标准，反对另外订立规格，以开庶族入仕之途。

唐代豪族标榜品第，虽然不象南朝那样严格，但仍然区分品第和凡庶。这不仅涉及政治地位，而且涉及和政治关系相结合的土地占有的关系，这点已经在前章详细论证过。例如苗晋卿推荐元载给陇西大族李揆。李揆当时任宰相，“自恃门望，以载地寒，意甚轻易，不纳。而谓晋卿曰：龙章凤姿之士不见用，麀头鼠目之子乃求官。”（旧唐书卷一二六，李揆传）因了在等级制度上重视门第族望，也就有所谓品级上的威仪礼法，如博陵崔祐甫，“以清俭礼法，为士流之则”（旧唐书卷一一九崔祐甫传），并且经常以宗法礼教来讽刺庶族。既然重视传统的礼法，相随而来的便以经学标榜，如“郑覃以经术为宰相”，建议刻开成石经，这是人所熟知的。又如杨绾博通经史，“五经奥义，先儒未悟者，绾一览究其精理”（旧唐书卷一一九杨绾传），他们正是以经义来反对进士的浮华的。这一套东西有其历史的渊源，而归结底就是封建地主对封建的追思、怀念、回忆底诗篇，是他的梦幻的本质，他的政治的重要性等等发生的作用”，其目的是在于通过旧的文化传统以维持宗法关系的族望和谱牒，使等级制度维系于血缘自然关系之下，而不至僭乱。新唐书卷一九九柳冲传说：

“故善言谱者系之地望而不惑，质之姓氏而无疑，缀之婚姻而有别。山东之人质，故尚婚娅，其信可与也。江左之人文，故尚人物，其智可与也。关中之人雄，故尚冠冕，其达可与也，代北之人武，故尚贵戚，其泰可与也。及其弊则……四者俱弊则失其所尚矣。人无所守则士族削，士族削则国从而衰。”

这里谈到地望、姓氏和婚姻等等关系，正涉及本卷序论补所论证的封建

制的实质。这样好象只有门阀大族的婚姻、冠冕、人物、贵戚才是评判等级制度所应遵守的规模，否则，好象人无所守，封建国家就将衰亡了。这完全是魏、晋以来的豪族企图挽回命运的回忆式的礼赞。

在上面已经论证过，等级制度可以从血缘的自然关系来建立起来，也可以从直接的臣属关系来建立起来，二者在唐代社会是混合着的。正因为如此，在唐代出现了一连串的党争，即旧门阀豪族和新起庶族之间的统治阶级内部的斗争。

有些学者论唐代政治，曾将门阀豪族和新起庶族说成是两个阶级，这是完全错误的。他们不是两个阶级，而是同属于地主阶级中的不同等级或阶层。如果不分析豪族和庶族两者斗争的社会经济背景，不可避免地陷于唯心主义，以致从血统关系、文化关系上层建筑方面来歪曲唐代历史发展的规律，甚至站在封建统治阶级的立场对古老门阀等级的衰微，万分惋惜。

研究唐代党争，下面的几个问题必须研究清楚。首先，豪族和庶族虽有矛盾，但同属于地主阶级，因而他们之间不但没有不可逾越的鸿沟，而且可以转化。本为牛党令狐楚门生的李商隐，以后却娶了李党王茂元的女儿，被牛党所排斥，而转依李党。关于郡姓杜佑这一家，其孙杜牧却已成为庶族地主牛党中的才人。更多的门阀大族也转而插足于科举，通过科举依然能够取得很高的政治地位，如赵郡李栖筠、弘农杨綰和陇西李揆都是进士科出身，他们并不坚持旧的传统身分，而服从唐太宗强调的所谓以官爵高下为“品级联合”的制度。这是在研究唐代党争时必须注意的问题之一。

其次，党争的后面，还有宦官在牵线，从中替专制主义皇权掌握着支配和操纵的权力。宦官本是皇帝这样国家主权者的家奴，因了帮助皇帝左右各派势力，而权力渐重。玄宗时的高力士，已经烜赫一时。及至德宗时，以宦官窦文场、霍仙鸣为神策军左右军中尉，宦官掌握禁军就制度化了，权力更大起来，从皇帝家奴的地位转而具有控制皇帝的地位了。

宦官既然是专制主义皇权力量的支持人物，他在一般的情况之下，就代表皇权的利益，特别在党争厉害时，或利用这一党以打击另一党，或利用另一党以打击这一党。然而宦官势力强大的时候，往往是皇帝不能完全支配或左右党争的时候，而宦官也往往和某朝的专制主义皇权同归于尽。汉代如此，唐代如此，明代也如此。因此，宦官虽然在某些时候可以废立皇帝，但他是专制主义皇权的支持者。

唐代党争后面经常有宦官摆弄。举牛李党争为例来说，李党李德裕在太和时为剑南节度使，宦官王践言为监军，后践言归朝为枢密使，因引李德裕为宰相。牛党的李宗闵，勾结宦官杨承和，排斥了李德裕而引牛僧孺同为宰相（参阅旧唐书卷一七四李德裕传，卷一七六李宗闵传）。这种例子颇多，不再列举了。这是研究唐代党争必须注意的问题之二。

最后，唐代的朋党之争，经常勾结方镇。唐人韦处厚就说过：“建中之初，山东向化，只缘宰相朋党，上负朝廷，杨炎为元载复仇，卢 为刘晏报怨，兵连祸结，天下不平。”（旧唐书卷一五九韦处厚传）事实上唐代的方镇之乱和朋党之争的关系极为密切，朋党后面既有方镇的支持，而方镇后面也有朋党的支持。就以刘晏和杨炎的党争来说，刘晏为杨炎所贬死时，博陵崔祐甫与曾任卢龙节度使的朱泚，都来解救刘晏，史言“朱泚、崔宁又从傍与佑甫救解之”；炎党庾準也奏“晏与朱泚书，祈救解”（旧唐书卷一二三刘晏传）。大体讲来，河北方镇与门阀大族关系较密。如安史降将令狐彰本

为敦煌望族，代有冠冕，安史败后，降为滑州节度使，临死时还推荐刘晏李勉代领节度使，元和时赵郡李吉甫并上书表扬令狐彰，请优恤其子（见旧唐书卷一二四令狐彰传）。又如卢龙节度使张仲武，为范阳人，“通左氏春秋”，李德裕特地推荐他为卢龙节度使，在破回纥后，李德裕还特地为他立碑撰文纪功（见新唐书卷二一二张仲武传）。其子张直方，暴虐无道，而李党郑亚子郑畋还上言皇帝，优与之官职。李吉甫劝宪宗讨淮西，而对于跋扈的河北三镇，并未用兵。李德裕讨刘稹，亦未动河北三镇。反之，南方方镇，却有与庶族官僚勾结的，如杨炎与山南东道节度使梁崇义，颇有来往。梁崇义本人则为长安人，“以升斗给役于市”（旧唐书卷一二一梁崇义传），以后从军功起家，做了节度使。正因为方镇后面有朋党的支持，所以唐文宗才说：“去河北贼非难，去此朋党实难。”（旧唐书卷一七六李宗闵传）这里，正如马克思说的，选拔人才，参与等级制度，最后是有危险的。这是研究唐代党争必须注意的问题之三。

了解了唐代的朋党之争是地主阶级中新起的庶族和传统的豪族之争这种关系，了解了朋党之争后面有支持专制主义皇权的宦官在指使利用，以及朋党和方镇之间的勾结等等的复杂情况后，那么就可以知道唐代党争为什么会那样激烈，为什么历时这样久的道理。因为这不是属于单纯的个人之间的纷争，而是属于通过户等制的等级制度的再编制问题，属于通过等级制度对争取达到合法占有和争夺劳动人手的问题，最后，又属于通过选拔人物参与政治以巩固专制主义的最高皇权的问题。然而这和统治阶级的主观愿望相反，问题的实质却必然发生封建地主阶级的内讧。

下面我们就进而研究唐代的主要的三次大规模的党争形势。

（1）通过经济问题的一次党争。因了这次党争背后联系着封建政权的根本问题，所以两派都大遭杀害。玄宗时就曾经发生过张说张九龄与宇文融崔隐甫之派系斗争，不过规模较小，影响不大。代宗德宗时的元载杨炎和刘晏卢杞这两个统治阶级内部的集团之争，就严重得多了。这些人都作过所谓理财官。元载出身寒微，先为大族李揆所排斥，及为宰相后，反过来排斥李揆。其后元载得罪，刘晏为主审官，处死元载，贬斥元载门生杨炎。然而，一报还一报，到杨炎为相后，即贬死刘晏，以报旧仇。其后卢 为相，替刘晏报仇，又处死了杨炎。朝中官僚互相斩杀，地方方镇也连兵不息。为什么这样地互相残杀呢？因为庶族集团和豪族集团的这次斗争，涉及皇权的根本问题。

李揆是陇西大姓，骂元载是“麀头鼠目”之子，已见前述。刘晏以神童为玄宗所爱，特别与崔佑甫要好。崔佑甫则以“清俭礼法，为士流之则”（旧唐书卷一一九崔佑甫传），为博陵崔氏的二房（见新唐书卷七二下宰相世系表），为相后尽变庶族常袞为相时的设施。卢 是玄宗时宰相卢怀慎的孙子，以门荫得官，家世为“山东著姓”（旧唐书卷九八卢怀慎传）。我们不能单从他们的出身于门阀大族看问题，更重要的是他们代表着门阀大族的利益。

至于元载这些人物呢？元载出身寒微，初为李揆所排斥，后来排斥了李揆，已见上述。杨炎家世不显，由进士出身，长于文辞。“自开元以来，言诏制之美者，时称常、杨焉”。当元载择朝士中有文学的人时，杨炎被选中，成为元载最得意的门生。“载亲重炎，无与为比”（以上引文俱见旧唐书卷一一八杨炎传），即预备传衣钵给杨炎。其后元载被杀，杨炎连累被贬。这一派的常袞，也是进士出身。他为相后，对不是进士辞科的人就不用，“尤

排摈非文辞登科第者”（旧唐书卷一一九常袞传）。他曾为崔佑甫所排挤，而杨炎为相时，才将他升为福建观察使，他就在福建兴学校，贡送进士入试。元载等人代表着庶族地主的利益。

这样看来，两个利害冲突的地主阶级的集团，互相残杀很厉害，专制主义的最高皇权就在其间故作纵横，操持平衡的局面。我们在上面已经讲过，元载、杨炎最后虽皆失败，但杨炎建议施行的两税，因了符合于当时社会情况和唐皇室抑制豪族争取劳动人手的要求，故炎虽死而两税法不变，施行两税法后也收到“轻重之权，始归于朝廷”的暂时效果。刘晏也是当时有大权的财政经济大官，对唐朝南北经济的沟通，有过功劳。他虽被杀，而他的理财手段也为皇帝所赏识。两派的权力都很大，都掌握着唐朝的经济命脉，因而不但不可能长期保持其权力，而且都以此同归于尽。

（2）上面论证的是通过等级制度和赋税制度的问题而出现的党争，现在再说明永贞（唐顺宗年号）时二王、刘、柳进行改革中的党争。这是属于直接政治斗争的党争，革新派在短期内就告失败。唐德宗末年，政治愈趋腐败，朝中则有裴延龄、李实之徒，多方向人民搜括，宫中则宦官窃权，宫市之弊，害民尤深。德宗既死，子顺宗李诵继立，因病不能朝。庶族出身的王叔文、王伾、刘禹锡、柳宗元等，乘此机会，拟进行一番改革。王叔文是越州山阴人，王伾是杭州人。王叔文以棋待诏翰林，王伾则以书法待诏翰林。德宗时任命二人侍奉太子李诵。诵即位（即顺宗）后，二人因缘于东宫旧属，为顺宗所用。按棋书小技只是供当时皇室贵族玩赏娱乐的，二王以此进身，就不能免于“小人”这一顶封建帽子带在他们的头上。柳宗元刘禹锡都是进士科出身，当王叔文进行改革时，“尤奇待宗元”，“禹锡尤为叔文知奖”，故王叔文引刘禹锡及柳宗元入禁中，“与之图议，言无不从。”（旧唐书卷一六 柳宗元刘禹锡传）所以二王、刘柳，是出自庶族或进士科而图谋改革当时朝政的一个进步集团。他们改革的内容，因当政时间短促，不见有整套措施记载下来。但他们所进行的改革值得特别指出，如罢去担任大贪官京兆尹的李实，就是一件好事。李实苛敛于民，搞得“人穷至坏屋卖瓦木、贷麦苗以应官”，被罢斥时“市里欢呼，皆袖瓦砾，遮道伺之”（顺宗实录卷一），可见他们的改革是符合人民要求的。特别是罢去宫市的措施，大快人心。“宫市”是皇室利用最高权力而榨取人民财富的一种变相横夺的腐败制度。顺宗实录卷二说：

“旧事，宫中有要市外物，令官吏主之，与人为市，随给其直。贞元末，以宦者为使，抑买人物，稍不如本估。末年不复行文书，置白望数百人于两市并要闹坊，阅人所卖物，但称宫市，即敛手付与，真伪不复可辨，无敢问所从来。其论价之高下者，率用百钱物买人直数千钱物，索进奉门户并脚价钱。将物诣市，至有空手而归者。名为宫市，而实夺之。”

当时宦官为五坊小使者，至张罗网于人家门前或井上，使人不能开门汲水。二王改革时对此亦严加禁止。史称这些改革施行后，“人情大悦”（顺宗实录卷二）。为了打击宦官，改革新政时又命宿将范希朝担任右神策京西诸城镇行营兵马节度使，韩泰为行军司马，以夺取宦官掌握禁军之权。但二王、刘、柳的这些改革，却被旧史这样歪曲，说：

“（禹锡等）颇怙威权，中伤端士。宗元素不悦武元衡，时武元衡为御史中丞，乃左授右庶子。侍御史窦群奏禹锡挟邪乱政，不宜在朝，

群即日罢官。韩臯凭藉贵门，不附叔文党，出为湖南观察使。既任喜怒凌人，京师人士，不敢指名，道路以目。时号二王、刘、柳。”（旧唐书卷一六 刘禹锡传）

然从当时史实看来，二王、刘、柳确是反对宦官专横、反对当权的官僚大族而进行变更制度的革新派。王鸣盛在十七史商榷中已曾指出这些，但他不可能明白斗争的社会等级的根源。二王、刘、柳代表着庶族势力的左派，他们在经济地位上和等级地位上都和一般凡庶人民有脉络相通的因素。因此，不但宦官实力派坚决反对他们，贵族大官僚也坚决反对他们，而且守旧派诬陷他们“挟邪”不利于所谓“端士”，也反对他们。如荥阳大姓郑珣瑜（即郑覃之父）曾因韦执谊与王叔文吃饭的一件小事，竟籍此告病，不做宰相，以表示坚决反对改革（见顺宗实录卷二）。在这种夹攻之下，王叔文等革新派失败了，这个集团的八人同被贬为边州司马，故时称“八司马”。

（3）最后应该论证一下一般历史读物所记载的牛、李党争。这一党争是通过教育文化的问题而开展起来。牛党指牛僧孺、李宗闵、杨嗣复、杨虞卿等。李党指李德裕、郑覃、李绅、陈夷行等。前者代表庶族势力，后者代表门阀大族势力。李党李德裕是赵郡李氏。他的祖父李栖筠，官至御史大夫。他的父亲是李吉甫，元和（唐宪宗）时宰相。李德裕以门荫得官，极力反对科举，少年时就“耻与诸生从乡赋，不喜科试”。他认为朝庭显官应由公卿子弟来做，寒士是不配做的（旧唐书一七四李德裕传）。他在武宗时做到宰相后，就将进士及第后的一切礼数习惯都罢去。郑覃是荥阳大姓。他的父亲郑珣瑜官至宰相。他是门荫得官，最反对进士的“浮华”，“稍折文章之士”，并特别提出“礼部贡院宜罢进士科”（旧唐书卷一七三郑覃传）。牛党的牛僧孺，伪托隋朝牛弘之后，实则唐语林说：“相国牛僧孺，……或言仙客之后，……少孤贫。”（唐语林卷三识鉴）牛仙客出身河湟吏胥，连庶族出身的张九龄也瞧不起他，则其出身卑下可知。李宗闵是唐室的支裔，“宗闵与牛僧孺同年登进士第，又与僧孺同年登制科”（旧唐书卷一七六李宗闵传），二人即由进士科结合起来的。杨嗣复则与“牛僧孺李宗闵权德舆皆贡举门生，情义相得，进退取舍，多与之同”（同上杨嗣复传）。杨虞卿很受李宗闵器重，进士科出身，并助投考者舞弊，李宗闵待他“如骨肉，以能朋比倡和，故时号党魁”（同上杨虞卿传）。

他们之间的党争，始于元和初的制科考试。牛僧孺、李宗闵、皇甫湜同时应试，例如人们常引用的“疆畛相接，半为豪家；流庸无依，率是编户”，就是皇甫湜策文中的具有人民性的话。当时他们的策文都指斥时政，指斥李德裕的父亲当时宰相李吉甫，因此，主考官被贬，牛、李等也久不调选。此后两党相争愈来愈烈，特别在文宗时，李党上台，即尽斥牛党，牛党上台，亦尽排李党。到宣宗时，牛党与皇室加强联合，宣宗特别重视进士科，“爱羨进士，每对朝臣问登第否？有以科名对者，必大喜”。并且，“尝于禁中题：乡贡进士李道龙”（唐语林卷四企羡）。在皇室和庶族联合之下，李党失败了。

按牛、李党争表面争论之点是科举问题，并不象上面讲的两次斗争的内容更具有政治意义。由于门阀豪族也加入进士科，且这种制度后来已经成为定型，故以拥护或反对进士科为斗争的标榜就难以树立起来，从而党争形式也就只剩下门庭出身的问题了。

总之，唐代党争开启的局面，影响了以后各代。在阶级内部的关系方面，

后代的党争也依然存在着唐代的传统。如宋代的新旧党争，旧党司马光等就代表了豪门大族，王安石就代表了庶族。所以，王安石在读柳宗元传一文中，肯定地说：“八司马，皆天下之奇材也。”又说：“然此八人者既困矣，无所用于世，往往能自强以求列于后世，而其名卒不废焉，而所谓欲为君子者，吾多见其初而已，要其终能毋与世俯仰以自别于小人者少耳，复何议彼哉。”（临川先生文集卷七一）王安石不但肯定刘、柳是奇才，更赞美刘、柳被斥后的坚持不屈。因为王安石的变法思想正是刘、柳传统的继续。反对王安石的苏东坡，在行酒令时，曾以庶族牛僧孺父子比王安石父子。唾玉集说：

“东坡先生尝遇客行一令，以两卦名证一故事。……先生曰：‘牛僧孺父子犯罪，先斩大畜，后斩小畜。’盖为荆公发也。”因此，宋代党争虽不是对唐代党争的直接翻版，但其源流递嬗的历史是昭然若揭的。

以上我们对中国封建制社会的发展及其由前期向后期转变的一些特征概括地作了分析和说明。这些结论还待进一步讨论。

在这个时期的农民战争也有着不同的纲领和口号。在中国封建制社会前期，即自秦、汉之际至唐代中叶（公元前二世纪至公元八世纪中叶），劳役地租是封建地租的支配形态，农民被军事组织的强力束缚在土地上，在鞭子的驱使下进行着非人的劳动。繁重的徭役、封建剥削与掠夺以及严刑峻法，使他们时时面临着死亡的威胁。这样，农民首先要求的是生存权利和最起码的人身权利。中唐以后，由于生产力的发展与劳动熟练程度的提高，以实物地租为支配的形态，代替了以劳役地租为支配的形态。尽管超经济强制的剥削，依然混合着很重的劳役，但农民总算可以取得一些劳役形式的中断的机会，可以自己负责在好象是自己占有的或使用的土地上从事生产，他们的人身权也由于不断的斗争而略有提高。后期农民战争具有和前期农民战争相区别的特点是这样：他们已不限于人身权和生存权的要求，而进一步提出了均平的口号，即从王仙芝的“平均”和黄巢的“均平”的头衔以至王小波的“等贵贱，均贫富”的纲领或口号，这一纲领或口号包含着对土地的要求。

关于农民战争的口号或纲领的分析，这里从略，读者可参看历史研究一九五九年第四期侯外庐著中国封建社会前后期的农民战争及其纲领口号的发展。

第二章 吕才的唯物主义和无神论思想

第一节 吕才的行年著述及其 “异端”学派的性格

吕才生于隋文帝开皇二十年，卒于唐高宗麟德二年（公元六——六六五年）。他是初唐杰出的科学家和哲学家，对军事学、历史学、文学、音乐都有很高的修养。特别是他的哲学思想可以说是初唐的唯物主义阵营中的代表。但是，由于他的生平不入正宗大雅，在史籍记载中异常缺略，又由于他的著述“异端”的性格，几乎散佚殆尽，所以研究他的思想，主要困难在于文献不足。

正因为这样，我们更应对于他的生平和著述作审慎的考订，这里，我们首先应根据新、旧唐书和佛藏以及全唐文中的有关资料，制成吕才行年著述简表，以期探索吕才的思想面貌提供一些发端的知识：我们暂依这一初步作成的简表当作线索，并证之史实，概括地加以分析，首先就可以得出下列几点结论：

第一，新、旧唐书本传只说吕才是博州清平人，并没有一语提到他的谱系，且关于他在三十岁以前的生涯也没有任何记载。由此可见，吕才的出身，不属于豪门世族。关于此点，本传也曾透露出一些消息：

“子方毅，七岁能诵周易毛诗。太宗闻其幼敏，召见，奇之，赐以缣帛。后为右卫铠曹参军。母终，哀恸过礼，竟以毁卒。布车载丧，随轎车而葬。友人郎余令，以白粥、玄酒、生菊一束，于路隅奠祭，甚为时人之所哀惜。”（旧唐书卷七九）

从这样简朴的丧仪看来，可以推知吕才出身于庶族之家。关于吕才的亡妻，史不载其姓氏，她和吕才当是寒素婚姻；母子“布车载丧，随轎车而葬”，只有友人郎余令于路隅奠祭，这等冷落场面，确证着吕才的寂贫寡合及其不具高贵的身分地位。

第二，和庶族的社会政治地位相关联，吕才思想的师承渊源同样也不见于记载。本传关于吕才开始政治活动有这样的叙述：

“贞观三年，太宗令祖孝孙增损乐章，孝孙乃与明音律人王长通、白明达递相长短。太宗令侍臣更访能者。中书令温彦博奏：才聪明多能，眼所未见，耳所未闻，一闻一见，皆达其妙，尤长于声乐。”（旧唐书卷七九）

与此同时，侍中王珪、魏徵又盛称吕才“学术之妙”。魏徵更举实例，表明吕才的“多能”：

“才能为尺。十二枚尺八，长短不同，各应律管，无不谐韵。”（同上）

从上面的史实看来，三位大臣对于吕才的“多能”交口称赞，却没有一人一语提及他的学术师承，特别魏徵本是吕才的山东同乡，竟也无一语及此。这就启示人们：吕才是一个未经名师传授、自学成功的大思想家和大学者。

关于吕才的自学成家，可以进一步指出如下几点积极的证据：

（1）关于久已失传的周武帝所撰三局象经，吕才“寻绎一宿，便能作图解释”。

（2）关于“自宋玉以来，千祀未有能歌”的战国白雪曲，吕才“依琴中

旧曲，定其宫商，然后教习，并合于歌”；他“编于乐府”的白雪歌词十六首也从此创出。

(3) 关于因明注解立破义图这部逻辑学的著作，吕才自己曾说：

“其论既近至中夏（按吕才所指为理门论和因明入正理论），才未之前闻。耻于被试不知（栖玄法师曾致书云：“此论极难，听之多不能解”），复为强加披阅。于是，依‘极成’而探深义，凭‘比量’而求微旨，反复再三，薄识宗趣。……才以公务之余，辄为斯注。至三法师等（指神泰、靖迈和明觉，神泰有理门论述记，现存。）所说善者，因而称之；其有疑者，立而破之。……既外无人解，无处道听途说；若言生而知之，固非才之望也。然以学无再请，尚曰‘传灯’，闻一知十，方称殆庶。况乎生平不见，率尔辄事含毫；今既不由师资，注解能无纰紊？”（大正藏卷五，页二六三）

从这里的自述，可以知道博学精思的吕才是“不由师资”而自成家的学者，所谓“依‘极成’而探深义，凭‘比量’而求微旨”，已经表白出他的独立创造的治学态度；所谓“善者因而称之，疑者立而破之”，也表明了他对于真理的客观精神。吕才的论敌沙门明浚在其诬蔑的评述中也暗示出吕才不但博学富于创造，而且学无止境地追求真理，而不由师资，自成一家之言，则是定论：

“一览（扬雄）太玄，应问便释；再寻象戏（即三局象经），立试即成。……比因友生戏尔，忽复属想‘因明’；不以师资，率己穿凿。”

（同上，页二六五）吕才的“幼少之旧”栖玄法师也对吕才当面批驳，吕才自记道：

“师乃从容谓才曰：檀越复研味于六经，探赜于百氏，推阴阳之愆伏，察律吕之忽微。又闻生平未见太玄，诏问须臾即解；由来不窥‘象戏’，试造句日复成。以此有限之心，逢事即欲穿凿，但以佛法玄妙，量谓未与彼同，虽复强学推寻，恐非措心之所。”（同上，页二六三）

上面所引的资料，有史家的记载，有本人的自述，有朋友的诤言，也有论敌的批评，都从不同的方面证明了一个事实：吕才是学无师承而总揽百家的博学多能的思想家。

象这样以寒微庶族而强学成家的创造活动，在中国思想史上，吕才和王充确乎有某种程度的近似之处。

第三，从著述的范围来看：吕才既是音乐家又是文学家，既是历史学家又是地理学家，既是军事学家又是逻辑学家，乃至五行、龟蓍、历算、医药、象戏、制图等，无所不通，并且各有专门著作和创造。其中不少的著作是属于论战之作，对于当时的学术界纠非订是，极其驰骋。象这样依其博学多艺而展开无所顾虑的理论的批判，在初唐是罕见的。所以明浚也说：

“吕奉御以风神爽拔，早擅多能；器宇该通，夙彰博物。弋猎开坟之典，钩深坏壁之书。触类而长，穷诸数术。……五行资其笔削，六位伫其高谈。……实晋代茂先，汉朝曼倩，方今蔑如也。……比因友生戏尔，忽复属想‘因明’，……比决诸疏，指斥求非，谊议于朝廷，形言于造次。”（同上，页二六五）

这样的评述，固然是论敌的欲抑先扬的笔法，却也生动地描画出吕才抑扬古今中外人物的批判精神。

吕才之所以成为伟大的思想家，不仅在于博学多能，而且更在于他有科

学的思想体系和战斗性格。关于这个问题，史籍有以下资料可为证据：

（1）旧唐书卷七九本传载史臣曰：“吕才核拘忌之曲学，皆有经据，不亦置乎？”

（2）新唐书卷三二本传：“才于持义，儒而不俚，以经谊断处其验术，诸家共诃短之。”

（3）唐弘福寺沙门释彦惊纂录集沙门不应拜俗等事卷第五所载的吕才议僧道不应拜俗状，其中凡引道藏和佛藏，都是利用矛盾律来证成自己的主张。他虽出入百家，但更多地引用周礼和尚书，借捍卫儒家的政治和伦理，发挥其中的人道主义，所谓“圣人无心，以百姓心为心”（大正藏卷五二，页四六六），此点颇相似于范缜的路数。

（4）栖玄法师曾说吕才“研味于六经，探赜于百氏，推阴阳之愆伏，察律吕之忽微”；吕才也自称他和栖玄之间，“以内外不同，行已各异，言戏之间，是非锋起”（同上，卷五，页二六三）。

所有这些资料，都充分证明吕才借助于儒家经典，发挥人道主义的精神，对于佛教和术士开展了思想斗争。

第四，从生平经历来看：吕才从三十岁直弘文馆起，累迁太常博士、太常丞、太子司更大夫等职，有些纂修、著述以及发明创造等活动是奉令行事的，并且都能“称旨”，可见这位异端学者在初唐还可相对地容纳于当时的政权之下。

从中国封建制社会发展史上来看，初唐时期的政府正在“选拔一批优秀的人物”，所谓使“天下英雄入吾彀中”（唐太宗语），这事实集中地表现于“贞观之治”。这正当吕才生平最活跃的时期，他的创造和著述，也都完成于贞观年间。因此，应该说吕才的学术思想所以没有遭受如范缜的命运，是与“贞观之治”的政治情况有关联的。然而正由于他的“异端”性格，所以他的富有着人民性的进步学术著作也就难于见容于世，稍后即遭散失。

我们知道，在封建制时代，拥护王权的各有不同的立场和态度。农民和“异端”者最后也不能不拥护王权：“这些人既然本身还过于软弱而不能实现自己的愿望，他们就向整个封建制度的首脑——国王——寻求有力的支援。”（恩格斯：论封建制度的解体及资产阶级的兴起，封建社会历史译文集，页一）因此，“异端”者之拥护王权，是无足奇怪的。吕才曾有类似的话，如因明注解立破义图序的一段，就是例子。

吕才在僧道应否拜俗的有关教权与王权斗争中，是坚定的王权拥护者。在太宗“病阴阳家所传书多谬伪浅恶，世益拘畏”的时候，吕才就根据“经谊”，对“近代师巫”开展了无神论的战斗。所有这些论证，都把儒家的积极因素发挥到了饱和程度。但又应该指出，吕才虽是初唐的儒家，但不是正宗的儒家。封建制社会所谓“纯儒”一般都是贵族地主阶层的正宗思想家；而非正宗的儒家通常总是处于“异端”地位。六朝的范缜和南宋的叶适都是典型的范例，吕才自然不能独为例外。

吕才思想的“异端”实质，更可从下两方面看出来：

其一，从及身遭遇来看：吕才和当时的唐室大臣如温彦博、王珪、魏徵、长孙无忌、于志宁、许敬宗、李绩等人，都有过一定时期的接触，而却始终官守职责的公务关系，并没有结成相互支援的政治集团。当他的夫人和儿子“布车载丧，随轎车而葬”的时候只有一个郎余令以白粥、玄酒、生菊祭路隅，冷落到“甚为时人之所哀惜”。

据吕才自述，他和王绩、李播、陈永“为莫逆之交”（见东皇子后序），栖霞法师是他的“幼少之旧”（见上引因明注解立破义图序）。就王绩和栖霞两人来看：

王绩的出身，虽是“历宋、魏迄于周、隋”的“六世冠冕”之家，而王绩本人，则只是一个“嗜酒”的“隐逸”之士，在官“屡被勘效”，先困于“家贫”，嗣以“葛巾联牛，躬耕东臯”，临终“遗命薄葬”。似乎只是因为他“性好学，博闻强记”，“阴阳历数之术，无不洞晓”，才和吕才成为“莫逆之交”。

王绩的思想，本属于道家。吕才和他曾否有过思想斗争，不敢妄断。但是，吕才和他的另一个“幼少之旧”，即栖霞法师，则因“内外不同，行已各异，言戏之间，是非锋起”，因明注解立破义图三卷即是从这个导火线上产生的著述。

吕才关于栖霞，只说是“幼少之旧”，并没有提及他的家世和俗姓，可断他也是庶族出身的人物。栖霞在“遁于嵩岳”的时期，“犹曲眷于穷巷”；“自蒙修摄，三十余年”，仍然是一个“清苦”的佛徒，和寺院的庄园地主并不属于一个阶层。

吕才对于栖霞，一方面充满着道义的同情和尊重，而同时也坚持着真理，开展了理论斗争。在这一点上，固然表现出吕才“风神爽拔”“器宇该通”的无所顾虑的气派，同时也表现出他为了真理而在当时陷于冷落寡合的境地，而从这样冷落寡合的背后，就表露着异端地位的信号。

其二，从他的著述散失来看：本传载吕才三十岁作三局象经图解；四十二岁刊正新、旧阴阳书一百卷；四十三岁造方域图；五十一岁预修文思博要和姓氏录；五十六岁著因明注解立破义图三卷；五十七岁作白雪歌词十六首；参与增损陶弘景本草并图，合成五十四卷；六十二岁著隋记二十卷，行于世。诚如新唐书本传所说：“才生平预修书及著述甚多”。但是，这些著述，很快就散失殆尽。为了便于分析，特制成诸史著录的吕才著述简表如下：

唐书 经籍志	新唐书 艺文志	宋史 艺文志、志补、附编
子部五行类： 青鸟子三卷 葬书八卷 又十卷	史部杂史类 隋记二十卷 子部医艺术类： 本草二十卷 本草目录一卷 药图二十卷 图经七卷 子部五行类： 阴阳书五十三卷 青鸟子三卷 葬书八卷 又十卷	子部五行类： 阴阳书一卷 阴阳杂要一卷 杨鸟改填枯骨经一卷 广济百忌历二卷 五姓凤髓宝鉴论一卷 玄珠录要三卷 阴阳迁造冥皇经阙 子部著龟类： 轨限周易通神宝照十五卷 子部历算类： 刻漏经一卷

这个简表告诉人们：吕才的著述，在后晋人的旧唐书经籍志和北宋人的新唐书艺文志中已经有所散失；在元人的宋史艺文志和清人考辑的志补和附编中，只剩了二十五卷；在清初的四库全书中，就完全看不到吕才的著述。在嘉庆年间搜录于全唐文中的仅有如下的残文八篇：

- (1) 进大义婚书表；
- (2) 进白雪歌奏（摘自旧唐书本传）；
- (3) 议僧道不应拜俗状（录自藏经，参看大正藏卷五二，释彦惊集沙门不应拜俗等事卷第五）；
- (4) 因明注解立破义图序（录自藏经，参看大正藏卷五，沙门慧立本、释彦惊笈大唐大慈恩寺三藏法师传卷八）；
- (5) 东臯子后序；
- (6) 叙宅经（录自旧唐书本传，新唐书有删改）；
- (7) 叙禄命（同上）；
- (8) 叙葬书（同上）。

上述的残文八篇，共五千余字，比起吕才的原著，不论在数量上或质量上，都可以说是散失殆尽。例如因明注解立破义图，原书三卷，全部散失，只剩下一篇序文，要想窥见吕才的逻辑思想，几乎已经不可能。本节开头所说的“文献不足”，实质上就是吕才成为“异端”地位的历史证件。

此外，现尚能在间接称引之中而窥见一些消息的，据我们所知道的，即在藏经中由吕才的论敌曲解之后作为攻击的若干简略命题和一些论证情况，如大正藏卷四四、五、六八所间或录载的一些材料。

第二节 吕才的唯物主义世界观

首先，我们应在现存的吕才若干残篇中，研寻一下他的唯物主义世界观。

(一) 关于世界根源问题：

上面我们已经谈及吕才“器宇该通，夙彰博物”，“五行资其笔削，六位伫其高谈”，以及他对于易经的研究。这些材料都可以供我们探索他的世界观。

吕才的唯物主义世界观，在学术的根柢方面，有广博的自然科学的“博物”知识，他的哲学之和科学结成联盟是没有问题的。这就使得他对于“五行”、“六位”的自然和社会关系更易提出他的独到的见解。

吕才的唯物主义世界观，在继承并发展前人的传统方面，显然是依据易经而进行着他自己的改造。他同时也以广博的历史知识(所谓“研味于六经，探赜于百氏”)，作为根据，开展论证，这也是很明显的。

关于易经的解释，现存有二条材料，可资我们窥测他对世界根源的看法。在叙葬书中，他说：

“且天覆地载，乾坤之理备焉；一刚一柔，消息之义详矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须也。”他更在因明注解立破义图序，开宗明义即说：

“盖闻一消一息，范围天地之仪，大哉至哉，变通爻画之纪。理则未弘于方外，事乃犹拘于域中，推浑元(按指浑然一元之气，本于太玄)而莫知，穷阴阳而不测！”

如果我们把这两条材料和吕才一生所进行的思想斗争以及反迷信的无神论观点联系起来看，则他似以浑然一元之气为世界的根源，而认为天地万物的“理”和“义”皆可以在矛盾(阴阳、刚柔)的运动消息之中探求认识。

值得注意的是：吕才的论敌明浚在致柳宣书中曾指责吕才以胜论“极微”之说与易传之说相融会，如说：

“又案：胜论立常极微，数乃无穷，体唯极小，后渐和合，生诸子微，数则倍减于常微，体又倍增于父母，迄乎终已，体遍大千，究其所穷，数唯是一。吕公所引易系辞云：‘太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物’，云此与彼，言异义同。今案：太极无形，肇生有象，元资一气，终成万物，岂得以多生一而例一生多？引类欲显博闻，义乖复何所托？”(大正藏卷五，页二六五)

这里所涉及的正是有关世界根源的问题。

我们知道，胜论(Vaiśeṣika)是印度六派哲学之一派，据德国学者鲁平(Walter)的研究，此派的学说体系是以古代的原子弹、元素说、逻辑等构成的二元论之新形式，在自然哲学与逻辑方面，大部分是唯物主义的，其所谓“极微”(AtomderE)乃是物质之实在(diematerielleW) (见其所著印度哲学史，一九五四年德文版，页二—三)。关于胜论的学说不在我们论述的范围，但可以指出，胜论的六句义之一，即“实句义”，其中确肯定着地、水、火、风等的物质性。因此，可以想见，吕才是从唯物主义的理解，把胜论的“极微”与易传的“气”都看作物质的范畴，并以此为世界根源，又用胜论的“多生一”(一物由许多“极微”构成)比例易传的“一生多”(“元资一气，终成万物”)，这样做并非义类不符，反而是义类相符，明浚的责难是肤浅的。尽管如此，我们

倒可以看出，这位自学起家、学无师承的无神论者如何从唯物主义观点解释易传、胜论之学。可惜史阙有间，其详细论证，我们无由推断，这一论战的情况也不能详知，特别是因了吕才著作的散失，从他论敌一面的偏见中难以把握论战的全貌。

尽管如此，我们从一多问题的争论，可以看出论争的实质已经涉及世界根源的问题，也约略窥视出两条不同路线的分歧。

大科学家李淳风曾补充吕才的理论，明浚批评说：

“太史令李君（淳风）者，……专精九数，综涉六爻，博考坟图，瞻观云物，鄙卫宏之失度，陋裨灶之未工。神无滞用，望实斯在。既属吕公余论，复致间言：以‘实际’为大觉玄躯，‘无为’是调御法体，此乃信薰修容有分证，稟‘自然’终不可成；良恐言似而意违，词近而旨远！”（大正藏卷五，页二六五）

从这里就更可以知道，一个伟大的自然科学家在宗教师的诬蔑之下，好象是一个浅见无识之辈，命定地不配研究世界根源的问题，所谓“洪炉非掬雪所投，渤澥岂胶舟能越？”（同上）然而，问题却由此大白，原来吕才、李淳风两大科学家是以客观“实际”作为宇宙根源，代替了神学的精神真际或先验灵觉论；以“无为”、“自然”作为运动的规律，打击了神学的命定论。

（二）关于世界观和方法论的统一问题：

中国唯物主义的优良传统之一，是世界观和方法论的统一的学说。从古代墨子学派、荀子及其弟子韩非，到中世纪司马迁、王充、仲长统以至范缜，都有逻辑学的发明，以之和其唯物主义世界观结为一体。吕才显然继承了这一优良的传统。他在佛学盛行的时期，并没有如一般佛教信徒钻入思辨哲学的迷宫，反之，他却独具慧眼，看中了佛教传入而夹带来的逻辑学即因明。一般佛教徒对于这门学问很少重视，甚至于这样说：

“因明小道，现比盖微，斯乃指初学之方隅，举立论之标帜。至若灵枢秘键，妙本成功，备诸奥册，非此所云也。”（同上）

吕才和他的论敌的上面的论断完全相反，他对于因明的重要性说：

“理则包括于三乘，事乃牢笼于百法，研机空有之际，发挥内外之宗。虽词约而理弘，实文微而义显。”（同上，页二六二）

如果把这里所讲的事理的逻辑和在上面所讲的“推浑元”、“穷阴阳”的事理或“乾坤之理，消息之义”的世界观统一起来看，我们立刻就发现，吕才的哲学体系是把有关宇宙事理或义理的观点及其思维方法联系在一起，而不可分割，驳斥了神学家以逻辑为“小道”而以灵枢秘键别在奥册的胡说。因此，吕才和神学家们的辩论，世界观之外，逻辑学与世界观统一的问题也是一个中心。这一点在第四节还要详细说明，这里从略。

第三节 吕才无神论和唯物主义思想的特点

唐太宗贞观十五年（公元六四一年），吕才“与学者十余人”奉命刊正削存阴阳书百卷告成，诏颁行世。本传说：

“才多以典故质正其理，虽为术者所短，然颇合经义。”（旧唐书卷七十九）

“才于持议，儒而不俚。以经谊推处其验术，诸家共诃短之。又举世相惑以祸福，终莫悟云。才之言，不甚文；要欲救俗失，切时事，俾易晓也。”（新唐书卷一八）

由此可见，吕才的无神论思想，是针对阴阳书中的宗教迷信而发。所谓“颇合经义”、“儒而不俚”，就表明了吕才无神论思想的儒家传统，表明了他利用儒家思想而创立的一种无神论体系。所谓“为术者所短”、“诸家共诃短之”，就表明了吕才无神论思想的发表，曾在当时阴阳家各支派中间引起了广泛而激烈的反对，而吕才也以这班术者为自己的正面论敌。所谓“举世相惑以祸福，终莫悟云”，又表明了宗教迷信在当时已经深入人心。吕才为了对于广大群众进行深入的无神论教育，有意识地采用了“言不甚文”的通俗形式，以“易晓”为手段，来实现“救俗失、切时事”的目的。这种反对术者、教育群众的无神论，也曾得到初唐“贞观之治”的容纳，唐太宗还把它“诏颁天下”。

这样看来，要想系统而全面地掌握吕才无神论的思想内容，就应当从阴阳书的分析开始。但是，由于吕才刊正削存的阴阳书百卷，在初唐虽已“诏颁天下”，而却早已全部散失，因而只能从现存的叙宅经、叙录命、叙葬书等三篇残文中，窥见他的思想轮廓。兹依次分析如下：

（一）关于叙宅经的分析

宅经的有神论思想，在于“五姓之说”。吕才曾把它的主要内容，扼要地告诉人们：

“五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等，天下万物，悉配属之；行事吉凶，依此为法。”

上节已经说过，吕才是乐章专家。他不但“尤长于声乐”，并且是尺八的制造能手。更就预修姓氏录来看，也可推知他关于姓氏之学，具有深湛的造诣。总之，对“五姓之说”的批判，恰巧足以发挥吕才的专门之学。

无神论者吕才，对于把“天下万物”“配属”于“宫商角徵羽”，并用以预见“行事吉凶”的迷信思想，坚持反对的态度。他从下列三个方面，驳斥了这种思想：

第一，他依据历史记载的实证，指斥它“验于经典，本无斯说；诸阴阳书，亦无此语；直是野俗口传，竟无所出之处”。从而判定“五姓之说”乃是“近代师巫”所益附。

第二，从矛盾律原理出发，认为它的“配属”方法，自相矛盾，违反了逻辑规律：

“张、王等为商，武、庾等为羽，欲似同韵相求；及其以柳姓为宫，以赵姓为角，又非四声相管。其间亦有同是一姓，分属宫、商；后有复姓数字，徵、羽不别。”（旧唐书卷七九吕才传）

第三，从姓氏起源来研究，指出“五姓之说”不符合于历史实际：

“且黄帝之时，不过姬、姜数姓，暨于后代，赐族者至多。至于管、

蔡、邴、霍、鲁、卫、毛、聃、郤、雍、曹、滕、毕、原、鄂、郇，并是姬姓子孙；孔、殷、宋、华、向、萧、亳、皇甫，并是子姓苗裔；自余诸国，准例皆然。因邑因官，分枝布叶，未知此等诸姓，是谁配属宫商？”

“又检春秋，以陈、卫及秦，并同水姓；齐、郑及宋，皆为火姓。或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地；亦非宫商角徵，共相管摄。”（同上）

通过上述三个方面的批判，吕才给“五姓之说”下了一个总评，这就是“事不稽古，义理乖僻”。这八个字的总评，表明了吕才无神论思想的科学性。

所谓科学性，在于它的逻辑分析和历史分析相结合，进而揭发了“五姓之说”的“义理乖僻”。但其中也有局限性，这即是说他在“稽古”方面，越出了历史学，而被儒家的好古传统所束缚，对儒家经典本身丧失了批判的勇气，从而使无神论缺乏彻底的精神。

为了正确判定吕才无神论思想的历史地位，应该把它的科学性和局限性给以全面的分析。

先就科学性来说：

吕才无神论思想的逻辑力量，在于他自觉地运用了矛盾律。从“配属”方法上来揭露“五姓之说”的自相矛盾，并从自相矛盾上来证明它的“义理乖僻”，这只是吕才思想方法的一个实例。事实上在他和佛徒们开展因明论斗争的时候，也是运用的这条规律。例如：

“诸法师等，虽复序致泉富，文理会通；既以执见参差，所说自相矛盾。义既同禀三藏，岂合更开二门？但由衅发萧墙，故容外侮窥测。”（大正藏卷五，页二六三）

吕才不仅不允许对于所论证的同一对象持相反的判断，而且更反对在大前提的判断即违背史实。所以他大量地列举姓氏，分别指出它们：“因邑因官，分枝布叶”，“或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地”。当逐一明确了姓氏的历史源流以后，“五姓之说”的迷信思想，就不攻自破。

吕才用姓氏起源论来批判五姓说，自然和达尔文用物种起源论来推翻创世说有着历史意义的区别，不能等量齐观，但从科学方法上看，却应该说是属于同型，并且也同为对于有神论世界观给以致命打击的无神论的战斗。

把判断自相矛盾和判断违背史实统一起来，当作“义理乖僻”的两个相互结合的因素，就是吕才无神论思想的科学性的关键所在。

但是，“义理乖僻”还不是吕才无神论的唯一论据，它的另一个论据就是所谓“稽古”。吕才怎样“稽古”呢？请看他说：

“易曰：上古穴居而野处，后世圣人，易以宫室。……迨于殷、周之际，乃有卜宅之文。故诗称相其阴阳，书云卜惟洛食。此则卜宅吉凶，其来尚矣。”（旧唐书卷七九引叙宅经）

这样，由于把“稽古”当作划分是非的标准，所以“殷、周之际”的“相其阴阳”、“卜宅吉凶”，也就不是批判的对象。然而，只反对“近代师巫”的迷信，不反对儒家经典的迷信，则正是吕才无神论思想不彻底的表现。

思想的不彻底性，就可能出现逻辑上的自相矛盾。所以吕才又进一步说道：

“惟堪輿经，黄帝对于天老，乃有五姓之言。且黄帝之时，不过姬姜数姓；暨于后代，赐族者多。”（旧唐书卷七九引叙宅经）

如果这样推理，就无异乎说“五姓之说”适合于“黄帝之时”，但是这就和“事不稽古”的批评发生了矛盾。并且，“黄帝之时”的“姬、姜数姓”，其历史的起源也应该“或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地”，“因邑因官，分枝布叶”而成，决不能从姓氏多少上来判分它们可否配属于“五姓之说”。否则，所谓“义理乖僻”也将会失掉前提的真实性。

总之，当吕才采用经典作为历史事实来论证的某些场合，他正确地打中了他的论敌，而当他拘泥于儒家的观点，对于易、诗、书的迷信思想失去了批判能力，乃至对于堪舆经所载黄帝“五姓之言”也不敢批判，他便走入了歧途。这是他的思想的不彻底性，或逻辑上陷于混乱的原因所在。由此可见，“颇合经义”的儒家传统正是吕才无神论思想局限性的由来。

上面第二节所述的吕才以易传附会胜论而致明浚以“引类义乖”来反驳，也和其稽古的态度有关。

（二）关于叙禄命的分析

在禄命问题上，吕才也受了儒家的命定论思想的影响，其“持议”的前提，有这样的话：

“积善余庆，不假建禄之吉；积恶余殃，岂由劫杀之灾？皇天无亲，常与善人；祸福之应，其犹影响。故有夏多罪，天命剿绝，宋景修德，妖孽夜移。”（旧唐书卷七九吕才传）

这种论调正是儒家的长远传统。它起源于殷周之际，在周人克商以后，曾用以制服殷人的命定论，其中虽开始出现了人文的因素，把人力范畴的“积善”、“积恶”当作祸福来去的杠杆，而祸福的主宰仍为“常与善人”的“皇天”，所以它实质上仍属于有神论的世界观。

但是无神论者吕才没有如一般儒者惟古为正的迷信，反之，他把这样命定论思想中的积极方面发挥到了最高限度。他认为人的祸福、贵贱、寿夭绝对和禄命无关，他说：

“学也禄在，岂待生当建学？文王勤忧损寿，不关月值空亡。长平坑卒，未闻共犯三刑；南阳贵士，何必俱当六合？历阳成湖，非独河魁之上；蜀郡炎燎，岂由灾厄之下？今时亦有同年同禄而贵贱悬殊，共命共胎而寿夭更异。”（同上）

这样根据广泛的历史事实来作证据，已经摆脱了“稽古”的束缚，而和王充的笔法相似。吕才对于“禄命”之说作出了一个值得注意的结论，甚至批评了王充的缺点：

“史记宋忠、贾谊讥司马季主云：‘夫卜筮者，高人禄命，以悦人心，矫言祸福，以尽人财。’又案王充论衡云：‘见骨体而知命禄，睹命禄而知骨体。’此即禄命之书，行之久矣。多言或中，人乃信之；今更研寻，本非实录。”（同上）

无神论者吕才“研寻”的重点，就在于用具体的事实来否定禄命的教条。吕才为证实自己的无神论思想，曾列举五个国君帝王的禄命和实录，来证明禄命说不仅完全“不验”，而且反与事实相违。兹特归纳叙禄命原文，制表对照如下：

人物	禄 命	实 录
鲁 庄 公	生当乙亥之岁，建申之月，乃当禄之空亡法合贫贱。又犯勾绞六害，背驿马三刑，并无官爵。	
	火命，七月生，当病乡；为人尪弱，身合魁陋。	齐诗：猗嗟昌兮，颀苦长兮，美目扬兮，巧趋跲兮。
	唯有向命一条，法当长命。	春秋：庄公薨时，计年四十五。
秦 始 皇	庄襄王四十八年，岁在壬寅，正月生。命当背禄，法无官爵。假得禄，合奴婢尚少。又当破驿马三刑，身剋驿马，法当望官不到。	
	金命，正月生，当绝下；为人无始有终，老而弥吉。	今检史记：始皇有始无终；老更弥凶。
	唯建命生，法合长寿。	计始皇崩时，不过五十。
汉 武 帝	乙酉之岁，七月七日，平旦时生。亦当禄空亡下，法无官爵。	
	虽向驿马，尚隔四长。依禄命法，少无官荣老而方盛。	今检汉书：武帝即位，年始十六；末年已后，户口减半。
魏 孝 文 帝	皇兴元年，岁在丁未，八月生。背禄命并驿马三刑。身剋驿马，法无官爵。	
	命当父死中生，法当生不岁父。	今检魏书：孝文旁身受其父显祖之禅。孝文受祥禪异于常礼，躬率天下，以事其亲。
宋 高 祖	癸亥岁，三月生。禄之与命，并当空亡。法无官爵。	
	又当生子墓中，惟宜嫡子。假有次子，法当早卒。	今检宋书：高祖长子，先被篡弑；次子义隆，享国多年。
	又当祖禄下生，法得嫡孙、财禄。	今检宋书：其孙刘劭、刘濬，并为篡逆。几失宗祧。

从这里，不难看出吕才无神论思想的唯物主义实质。他所以要不惮烦琐的列举史实，是由于在他的逻辑中，首先要求“义理”与史实的一致。从逻辑上讲来，这就是前提与结论的相应，否则，“宗”（略当“结论”）与“因”（略当“小前提”）自相矛盾，那只能说是一种“义理乖僻”。阴阳家的“禄命之法”，经过“研寻”，既然证明“本非实录”，也就“研寻”出它的“义理乖僻”。这种迷信所以能够流行，只是利用人们不明史实，“多言或中，人乃信之”。从术者的主观意图来看，则在于“高人禄命，以悦人心；矫言祸福，以尽人财”的无耻欺骗。

从这里我们看出无神论者吕才思想的科学性、人民性。上面他所说的“皇天无亲，常与善人”的儒家思想，便在他的“研寻”之下客观上自己反驳了。这一点，他和范缜相似，好象在理论上必须坚持无神论，而在设教方面不妨采取一些劝善罚恶的通权之说。这样便表现出理论和实际的脱节，也表现出无神论思想的不彻底性。

（三）关于叙葬书的分析

在驳斥葬书的宗教迷信观念时，吕才仍然把儒家经典当作“持义”的逻

辑根据，从中得出无神论的结论。兹将叙葬书原文依逻辑程式加以分解，制表如下：

葬书	吕才的逻辑推理	
禁忌	前提	结论
葬选年月便利。	传云：王者七日而殓，七月而葬；诸侯五日而殓，五月而葬；大夫经时而葬；士及庶人，逾月而已。	此则贵贱不同，礼亦异数。欲使同盟同轨，赴吊有期。量事制宜，遂为常式。法既一定，不得违之。故先期而葬，谓之不怀，后期而不葬，谓之殆礼。此则葬有定期，不择年月。一也。
己亥之日最凶。	春秋又云：丁巳葬定公。雨，不克葬；至戊午襄事。礼经善之。礼记云：卜葬先远日者，善选月终之日所以避不怀也。谨案：春秋之际，以己亥之日葬者二十馀件。	此则葬不择日。二也。
葬多用乾艮二时。	礼记又云：周尚赤，大事用平旦；殷尚白，大事用日中；夏尚黑，大事用昏时。	此则直取当代所尚，不择时之早晚。
	春秋云：郑卿子产及子太叔，葬郑简公。于时，司墓大夫室当葬路。若坏其室，即平旦而窆，不坏其室，即日中而窆。子产不欲坏室，欲待日中。子太叔云：若至日中而窆，恐久劳诸侯大夫来会葬者。	然子产既云博物君子，太叔乃为诸侯之选。国之大事，无过丧葬。必是义有吉凶斯等岂得不用？今乃不问时之得失，唯论人事可否。
	曾子问云：葬逢日蚀，捨于路左，待明而行。所以备非常也。	若依葬书，多用乾艮二时，并是近半夜。此即交（文）与礼违。今检礼传，葬不择时。三也。
富贵官安葬所致；年命延促，亦曰坟垆所招。	今按考经云：立身行道，则扬名于后世，皆由以显父母。易曰：对人之大宝曰位。何以守位？曰仁。	是以日慎一日，则泽及于无疆；苟德不建，则人而无后。此则非由安葬吉凶，而论福祚延促。臧孙有后于鲁，不关葬得吉时；若敖绝祀于荆，不由迁厝失所。此则安葬吉凶，不可信用。其义四也。
今之丧葬吉凶皆依五姓便利。	古之葬者，并在国都之北。域兆既有常所，何取姓墓之义？赵氏之葬，并在九原；汉之山陵，散在诸处。上利下利，蔑尔不论。大墓小墓，其义安在？及其子孙，富贵不绝。或与三代同风，或分六国而王。	此则五姓之义，大无“稽古”，吉凶之理，从何而生？其义五也。
官爵名人安葬所致。	人臣名位，进退何常？亦有初贱而位，皆由后贵，亦有始泰而终否。是以，子文三已令尹，展禽三黜士师。卜葬一定，更不迴改；冢墓既成，曾不革易。则何因名位，无时暂安？	故知官爵，弘之在人，不由安葬所致。其义六也。

葬书	吕才的逻辑推理	
禁忌	前提	结论
辰日不宜哭泣 同属忌于临圻等禁忌。	野欲无识，皆信葬书。巫者诈其吉凶愚人因而徼幸。遂使擗踊之际，择葬地而希官品，荼毒之秋，选葬时以规财禄。或云辰日不宜哭泣，遂睨尔而对宾客受吊；或云同属忌于临圻，乃吉服不送其亲。	圣人“设教”，岂其然也？葬书败俗，一至于斯，其义七也。

上表所列吕才的逻辑推理，都是把儒家经典作为前提，得出无神论的结论。这种无神论，显然具备了儒家传统的特点。

但是，吕才所以把无神论和儒家思想结合在一起，是由于他对于儒家经典有自己的理解。这在叙葬书开头，就完整地表现出来：

“易曰：古之葬者，衣之以薪，不封不树，丧期无数；后世圣人，易之以棺槨，盖取诸大过。礼云：葬者藏也，欲使人不得见之。然孝经云：卜其宅兆而安厝之。以其顾复事毕，长为感慕之所；窀穸礼终，永作魂神之宅。朝市迁变，不得豫测于将来；泉石交侵，不可先知于地下。是以谋及龟筮，庶无后艰。斯乃备于慎终之礼，曾无吉凶之义。

暨乎近代已来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生。巫者利其货贿，莫不擅加妨害；遂使葬书一术，乃有百二十家，各说吉凶，拘而多忌。

且天覆地载，乾坤之‘理’备焉；一刚一柔，消息之义详矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须也。至于丧葬之吉凶，乃附此为妖妄。”

由此可见，所有儒家经典关于丧葬的宗教仪式，例如“卜其宅兆”、“谋及龟筮”之类，吕才都认为“斯乃备于慎终之礼，曾无吉凶之义”，和“阴阳葬法”的宗教迷信有严格的区别。象这样，把儒家的宗教仪式从人文主义观点加以解释，并在伦理轨范中“研寻”出存在的根据，和孟子对墨者夷之论厚葬的起源颇为近似。

但问题的中心并不在上述的对儒家人文主义的发挥，而是在吕才最后所根据的有关世界根源的唯物主义观点。这一点已在第二节详细说明，这不是一般的儒学了。吕才把“阴阳之大经”归纳成为“天覆地载”的“乾坤之理”和“一刚一柔”的“消息之义”。这种物质范畴的“义理”就是“昼夜之道”、“男女之化”以及“三光”“四气”运通于上下的规律。在这个物质世界，并没有宗教迷信存在的余地。吕才无神论的唯物主义实质，正是从这里建立起来。因此，吕才的思想，虽因受儒家思想的限制而流于不彻底，但在实质上并没有妨碍他建立他的唯物主义的体系。

第四节 吕才的认识论、逻辑思想及其逻辑著述的推测

综计叙宅经、叙禄命、叙葬书等残文三篇，不过两千二百五十余字，即称引儒家经典十四次（引易和孝经各两次、引春秋三次、引礼记七次），并且都是持之以为判定是非的逻辑根据。这一点，与其说是吕才信而好古，不如说是他在“稽古”的形式之下尊重历史事实。

吕才由于他把儒家经典的“设教”从伦理思想上加以解释，和阴阳家的宗教迷信区别开来，遂使他据“经谊”以反对迷信的理论具有了圣经贤传的掩护，这样所谓“儒而不俚”、“颇合经义”的无神论，不但在当时易于说服人们，而且还得到皇帝的容纳。

易传的“阴阳之大经”，由吕才诠释成为天地乾坤和刚柔消息的“义理”。这“义理”一语，是吕才哲学的根本范畴。他既然建立起唯物主义世界观，那么，他进一步便以为昼夜、男女、三光、四气等事物运动发展的规律是可知的。因而，他把世界观、认识论和逻辑学相统一起来。吕才研寻实录、批判拘忌的方法，不是孤立的，而是他的理论体系中的有机的组成部分，因为世界观、认识论和方法论的一致性为吕才唯物主义的标帜。

吕才所指的“义理”，既是客观规律，也是思维规律。因此，“义理乖僻”也就兼指两种情况，其一是“本非实录”，其二是“自相矛盾”，不合思维规律，两者都是错误的别名。吕才在批判阴阳家的有神论和证成自己的无神论的时候，其批判和证成的逻辑力量，都从这里发生出来。

就文章结构来看，叙宅经、叙禄命和叙葬书等三篇残文，有其共同的“笔法”：（1）开头引徵古书，以说明问题的意义及历史的起源和演变；（2）中间诠释“经谊”，从总的方面批判师巫或术者的宗教迷信思想的“事不稽古，义理乖僻”；（3）结尾历举史实，具体指出迷信思想的“自相矛盾”和“本非实录”。这样的文章结构也含着吕才无神论思想的逻辑结构。

这个逻辑结构标明着，客观历史产生义理，而义理必须符合客观实录的唯物主义精神。由于吕才对儒家经典的主观性论解，随意把宗教仪式诠释成伦理范畴，所以他就可以倒过来在“颇合经义”的形式之下离开了“经义”。这种做法，即有意无意地把儒家思想和无神论混合起来的做法，是当时庶族人物的唯物主义表现形式的特征。

吕才的逻辑思想，在因明注解立破义图中当有系统的阐发，惜原书三卷全已散失。理存的只有僧侣们的转述，例如慧沼的因明义断转述有这样一段话：

“三藏本译云‘差别性故’，后吕才与文轨法师改云‘差别为性’。

岂以昧识为诚言，灵哲为谩语？”（大正藏卷四四，页一四五）

上述“差别性故”和“差别为性”的争论，仅据上面的转述，难以判知其间的论点何在。这是关于因明三支之“宗”有关宗体和宗依的问题。因明入正理论的译语是“此中‘宗’者，谓极成有法，极成能别，差别性故”。吕才改“差别性故”为“差别为性”，可能是望文生义，而自作有利于自己观点的解释，好象如上面所述的，他经常用自己的观点改造易经尚书的古说，或用易经来比附胜论，为自己的论点寻求佐证。但据内学院藏要第二辑第二十四种入论校勘，原译也有问题：“二本（梵本与藏本）此句云：‘由极成能别之所差别’，今译改第三转为第五转，又加性字，故云‘差别性故’。”

窥基在因明入正论疏曾坚主此语不能改变，指斥改论：“或有于此不悟所由，遂改论云‘差别为性’，非直违因明之轨辙，亦乃暗唐梵之方言，辄改论文，深为可责！”（大正藏卷四四，页一）但窥基也不免自为解释，在译文所加的一“性”字上解说：

“差别者，谓以一切‘有法’及‘法’互相差别。‘性’者体也，此取二中互相差别，不相离性，以为‘宗体’。”（同上）

总之，这一问题，我们在这里暂作为悬案，俟诸博学者考证。这里只将一些名词解释一下。入论所谓的“宗”指立为结论的命题。这命题由主词（因明作“前陈”）和谓词（因明作“后陈”）构成，主词为“有法”，谓词为“能别”，也叫做“法”，即大疏说的“前陈者名有法，后陈者名法”。命题本身即“宗体”，而主词和谓词则均为“宗依”。

这与他去宗体而留宗依可能是有联系的，据吕才的论敌说，吕才“又以宗依、宗体，留依去体以为宗，喻体喻依，去体留依以为喻”（大正藏卷五，页二六五）。这里，我们只能推知吕才强调宗依、喻依，似不主张命题上另立一种“体”名，也不主张把作为“喻”的例子，分作二义。这应即吕才的论敌所说吕才的“迷一极成”了（按“极成”即论敌双方共许）。

其次，日本善珠的因明论疏明灯钞有这样介绍吕才的论旨和对之批评的一段话：

“居士吕才云：谓立论言，既为‘了因’，如何复说作‘生因’也？论文既云，由宗等多言，开示诸有问者未了义故，说名能立果。既以‘了’为名，‘因’亦不宜别称；不尔，岂同一因之上，乃有半‘生’半是‘了因’？故立论言，但名‘了因’，非‘生因’。

此虽实见，义实未通，非直不耻于前贤，亦是无惭于后哲。立言虽一，所望果殊，了宗既得为因生智，岂非所以此乃对所生‘了’，合作二因，难令生了半分？吕失实为孟浪。如灯显瓶，既得称‘了’，能起瓶智，岂不名‘生’？……”（大正藏卷六八，页二五八）

大唐大慈恩寺三藏法师传卷八也提到这一问题：

“（吕才）且据生因、了因，执一体而亡二义，能了、所了，封一名而惑二体。”（大正藏卷五，页二六五）

从上面出于反对者口吻的两段话，既难作论据，而吕才所作的“七难”又因书佚难以了知，所以关于“生因”和“了因”的争辩问题，就不能作全面的考察了。

据“生因”和“了因”之名在理门论和入论中，其意义不甚显著。窥基的大疏则大张“生”“了”二分之说。生因分三，言生因，智生因，义生因；了因分三，智了因，言了因，义了因。所谓“生因”意味着立论者就所立论题能使敌证者起智，所谓“了因”意味着了解立论者的智力及其言论义理。从立敌共许方面讲来，这就涉及论式的根本规律问题，而从立敌双方分别讲来，则首先涉及现量、比量的问题，就达到认识论的问题了。

吕才主张既有“了因”，就不必再立“生因”，既以“了”为名，“因”亦不宜别称，看来他似乎是以“了因”为一种客观的共守规律，而反对用不平等的方式先立下一个立论者的主观的“自悟”，和“悟他”来对立。因明讲到“真现量”和“真比量”时，就不完全是一般逻辑学的范畴，而多涉及到认识的起源问题，这一点是和“生因”的立名有关联的。我们很怀疑吕才所提的问题似乎已涉及认识论方面的问题，不仅属于立敌双方的论式的问题。

题。所以，论敌说吕才有“实见”，这“实见”二字很启发我们的思考，并可与上面第二节所引李淳风“以实际为大觉玄躯”的实际二字，互相参证。但是，史阙有间，这一怀疑也只能作推想看待，须待异日的发现，始能作进一步的研究。

上引各段材料，都是经吕才的论敌割裂原著，供其非难，并且孤立的双词片语，经过论敌的断章取义，颇难窥见本来面目。因此，我们只有再根据慧立的三藏法师传来研寻吕才的逻辑思想轮廓。

第一，吕才的自序，从“一消一息，范围天地之仪；大哉至哉，变通爻画之纪”起论，明浚在答柳宣的“还述”中也说：

“吕公所引易系辞云：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物。云此与彼（按指易传与胜论），言异义同。”（大正藏卷五，页二六五）

由此可见，吕才的逻辑思想仍是建筑在天地乾坤和刚柔消息的“义理”基础之上，并持此“义理”，对于因明的范畴和命题提出了独创的注解。从方法上看，吕才一反玄学的唯心主义“格义”，而反过来大胆地进行唯物主义的“格义”。

第二，吕才把因明论看成了理论体系的方法论，认为玄奘把它翻译成中文，有很大的意义：

“此因明论者，即是三藏所获梵本之内之一部也。理则包括于三乘，事乃牢笼于百法，研机空有之际，发挥内外之宗，虽词约而理弘，实文微而义显。……以其众妙之门，是以先事翻译。”（同上，页二六二）这里的“理弘”、“义显”，标帜着吕才是从他的唯物主义“义理”观点，给予了因明论以高贵的评价，从而他对于因明论所作的“格义”注解，也必然表现着世界观与逻辑学的统一，强调着规律与方法的一致。

第三，因明注解立破义图一书，是针对神泰法师、靖迈法师、明觉法师等的义疏而发的著述。全书结构，正如吕才自述：

“才以公务之余，辄为斯注。至于三法师所说善者，因而成之；其有疑者，立而破之；分为上中下三卷，号曰立破法解。其间墨书者，即是论之本文；其朱书注者，以存师等旧说；其下墨书注者，是才今之新撰，用决师等前义，凡有四十余条，自郅以下，犹未具录。至于文理隐伏，稍难见者，仍画为义图，共相比较；更别撰一方丈图，独存才之近注论。”（大正藏卷五，页二六三）

这就是说，吕才对于神泰等三法师的义疏，既有所肯定也有所否定，可视为批判的改造；把“师等旧说”和自己“新撰”并存下来，以“共相比较”，足证其在对立中显示尊重真理的科学态度。吕才“新撰”的论点，有破有立，其体裁有注有解又有论，其形式有文也有图，应该是一部细致严密的独创性逻辑学著述。

第四，据慧沼、明浚、善珠等的转述，吕才在他的注解立破义图中，曾就“生因了因”、“差别为性”、“宗依宗体”、“喻体喻依”等论题，提出了七条疑难；对于数论声论提出新解；并把胜论和易传互相诠释，寻求彼此“言异义同”之故。在这种逐题生疑，随疑设难，困难即解，有破有立的斗争中，足见吕才的逻辑独创精神。明浚对于吕才，曾经这样批评：

“自既无是，而能言是；疏本无非，而能言非。言非不非，言是不是。言是不是，是是而恒非；言非不非，非非而恒是；非非恒是，不为

是所是，是是恒非，不为非所非。以兹贬失，致惑病诸。”（同上，页二六五）

这是十足的僧侣主义官腔，烦琐哲学的概念游戏。因为这一切都从“自既无是”和“疏本无非”而发，但吕才是否“无是”？旧疏是否“无非”？却没有双字说明。

第五，吕才对于自己的注解，在立破方面信心很坚。他认为真理只有一个，凡是意见分歧，就证明问题存在，而为了研寻真理，就应当开展讨论，并在讨论中，应当打破僧俗门户成见，唯理是从。所以他说：

“诸法师等三家义疏，……既以执见参差，所说自相矛盾。义既同禀三藏，岂合更开二门？但由衅发萧墙，故容外侮窥测。然佛以一音演说，亦许随类各解；何必独简白衣，不为众生之例？……法师等若能忘狐鬼之微陋，思句味之可尊，择善而从，不简真俗，此则如来之道，不坠于地，弘之者众，何常之有？（法师等）必以心未忘于人我，义不察于是非；才亦扣其两端，犹拟质之三藏。”（同上，页二六三）

吕才这种坚持真理的科学的战斗精神，及其在逻辑方面的创造性研究，在当时似乎引起不少人们的同情。例如博士柳宣，就曾说过：

“吕奉御……闻持拟于昔贤，洞微侔于往哲，其词辩，其义明，其德真，其行著，……立破因明之疏，若其是也，必须然其所长；如其非也，理合指其所短。”（同上，页二六四）

他对于吕才的因明注解立破义图，曾这样评价：

“吕君学识该博，义理精通，言行枢机，是所详悉。至于陀罗佛法，禀自生知，无碍辩才，宁由伏习？但以因明义隐，所说不同，触象各得其形，共器饭有异色，吕君既已执情，道俗企望指定。”（同上）

由此可见，吕才的研究和斗争，在初唐并不孤立，而有其广泛的社会基础。

第六，由于吕才的活动有其广泛的社会基础，所以他的理论斗争的信心，也就极其坚强。关于此点，可从吕才的最大论敌、被赞宁称为“孔门仲由”的慧立的毁谤性叙述中看出来：

“近闻尚乐吕奉御，以常人之资，窃众师之说，造因明图，释宗因义。不能精悟，好起异端，苟觅声誉，妄为穿凿。排众德之正说，任我慢之偏心。媒炫公卿之前，嚣喧闾巷之侧。不惭颜厚，靡倦神劳。再历炎凉，情犹未已。”（同上，页二六三）

慧立这些敌意性的诬蔑和武断，只能说明吕才的思想斗争赋有现实的政治意义。根据直接资料推断，至少应该涉及到僧侣拜俗的斗争。吕才在这次斗争中，既“媒炫公卿之前”，又“嚣喧闾巷之侧”。从慧立看来，这是“苟觅声誉”，实质上则是一次上起公卿、下至闾巷的大辩论。在这次大辩论中，吕才的表现是“再历炎凉，情犹未已”，可见他的斗争意志和理论信心的坚定。

总之，吕才在逻辑学上的斗争，和他在无神论上的斗争一样，都是两条路线的理论斗争。在世界观上，他发挥了易传天地乾坤、刚柔消息的“义理”，把“义理”和孔子“扣其两端”的逻辑学结合起来；在逻辑学上完成了矛盾律，他从判断的真确性，探寻到认识的出发点，因而又把认识论与方法论一起来。这样构成了他的唯物主义的完整的体系。所以我们说吕才是“贞观之治”时代伟大的战斗的唯物主义者。

第三章 隋唐佛学思想

第一节 隋唐佛学的宗派源流、 社会根源及其基本观念

(一) 隋唐之际的佛学

隋、唐之际的佛学，其历史源流，可以上溯至魏、晋、南北朝时代。

佛学传入中国之初，主要有两个系统：一是安世高一派的禅法；一是支谶、支谦一派的般若学。般若学在晋宋之际衍变为六家七宗，在南朝更与三论（中论、百论、十二门论）之学相结合而有新的发展；早期禅法在晋宋间虽不绝如缕，但也终于在北朝找到了生根的土壤。

南朝盛行的佛学是般若、三论、成论（成实论），北朝盛行的是禅法、净土和戒律。前者倾向于思辨，后者倾向于苦行；前者是魏、晋玄学传统的延展，后者是北方宗教传统的持续。南方名门大族的士大夫和僧侣，一向凭借他们的优越的名理教养，对佛教的形式教条，粉饰上逻辑色彩，即使在那些最带有宗教意味的问题上，也善于笺注出其中的义理；这里，逻辑是宗教的奴婢。北方的苦行头陀则保持着古典的虔诚，使佛学离开烦琐的经院而转向更神秘的寺院，即使在那些最带有哲理意味的概念上，也企图把它变成戒律式的苦行口头禅；这里，道德便成了“宗教的分泌物”。

南北佛学是各有其风尚和特色的。总的说来，江东佛法的情况是“宏重义门”（佛学中的“义学”，相当于经学中的“章句之学”），“至于禅法，盖蔑如也”（续高僧传卷一七慧思传）。晋宋之际，僧睿已在叹息“禅法未传”，“寄心无地”，梁武时，“佛化虽隆，多游辩慧，词锋所至，波涌相凌，至于徵引，盖无所筹，可谓徒有扬举之名，终亏直心之实”（同上卷二习禅篇总论）。北方禅师对此是颇有微辞的，例如，法冲说：“义者，道理也，言说已粗，况舒在纸，粗中之粗矣！”（明本续高僧传卷三五法冲传）慧思对成论师慧成的章疏之学更是直言诃斥，说：“卿一生学问，与吾炙手，犹不得暖，虚丧功夫，惜哉！”（续高僧传卷一六惠成传）

然而，南北佛学尽管有风尚和特色各异的一面，二者之间也还有相互影响、相互交流的一面，在这一情况下，禅法与义学的界限也并不是绝对的。在北方，习禅的僧侣虽不重讲论，而著名禅师却多以某一经论为依据，如达磨依楞伽、佛陀依地论、僧稠依涅槃、慧思依法华。在南方，一般义学僧徒虽不重修证，但以研习三论著称的摄山一派却很重视禅观。至隋、唐之际，各派大师都主张定、慧双修。所谓“定慧双开”、“禅义兼弘”的提法，正反映了当时南方义学和北方禅法互相混合的一种趋向。

在佛学的这一发展中，形成了隋、唐之际的两大宗派，即三论宗和天台宗。三论宗的教义和魏、晋、南朝的般若、三论之学是一脉相承的，此派的代表人物吉藏即自称三论之学远禀关、河，以僧肇为“玄宗之始”（百论疏卷一），又以关、河之学“传于摄岭，摄岭得大乘正意者”（涅槃经游意）。天台宗则是南北佛学相互交流中倾向于综合的一个宗派，此派的代表人物智顓便曾游历南北，接触到南方的义学和北方的禅法，在教义上企图通过禅观的修习来证悟般若学的本体。

与这两大宗派形成的同时，新的佛学仍在不断输入。北方的菩提流支、

勒那摩提传译了十地经论等典籍，开启了以研究地论为主的一个流派；南方的真谛传译了摄大乘论等典籍，开启了以研究摄论为主的一个流派。这两个流派互相交流，成为唐初唯识宗的前驱，而地论一派在与三论宗的汇合中，又酝酿了唐代的华严宗。

唐初势力最盛的宗派是唯识宗，它的代表人物是玄奘。他曾在国内和印度接触了不少大大小小的流派，与摄论一派更有特殊的渊源关系，但它的教义在颇大的综合性上仍保持着本身的严格的理论系统。就名理教养和概念体系来说，这一宗派的理论可说是达到了魏、晋、南北朝以来的佛学的顶峰。

这就是在隋、唐之际许多佛学流派中涌现出来的三大佛学宗派。在宗派源流上，我们已经看到，隋、唐之际的三个主要佛学宗派和前一时代的佛学是紧密相承的；在它们的阶级基础上，我们也看到，从魏、晋、南北朝以至唐初，义学“高僧”，大都出于旧的名门大族，这种相应的关系决不是偶然的。

这里且从续高僧传义解篇中摘引一些有关材料，稍加检证，并以南朝、隋、唐初的“高僧”作一对比。

我们先来看南朝的“高僧”：

僧旻：“姓孙氏，家于吴郡之富春，有吴开国大皇帝其先也。”（大正藏卷五，页四六一，以下仅注页数。）

法云：“姓周氏，宜兴阳羨人，晋平西将军处之十世也。”（页四六三）

智藏：“姓顾氏，本名净藏，吴郡吴人，吴少傅曜之八世也；高祖彭年，司农卿；曾祖淳，钱唐令；祖瑶之，员外郎；父映，奉朝请。……少而聪敏，常怀退让，……由此击（？）誉乡闾，敬而尚重。”（页四六五）

慧约：“姓娄，东阳乌场人也。祖世蝉联，东南冠族。”（页四六八）

按：僧旻、法云、智藏号称梁代三大法师，智藏即出于东南大姓。

我们再来看隋时的“高僧”：

慧暄：“姓周氏，其先家本汝南，汉末分崩，避地江左，……今为义兴阳羨人也。祖韶，齐殿中将军；父覆，梁长水校尉，并偃仰衡门，不求闻达，优游卒岁，易农而仕。暄颖悟冥来，挺操童幼，铄鑽求六经，略通大义，盖家教之常习，非其好也。”（页四九四）

昙延：“俗缘王氏，蒲州桑泉人也。世家豪族，官历齐、周，而性协书籍，乡邦称叙。”（页四八八）

洪偃：“俗姓谢氏，会稽山阴人。祖茂，恭和凝慎，不交世俗；父藏，博综经史，善属文藻，梁衡阳王闻而器之，引为僚友。偃风神颖秀，弱龄悟道，昼读经论，夜讽诗书，良辰华景，未尝废学，自尔幼而聪敏，州里称焉。”（页四七六）

彦琮：“俗缘李氏，赵郡栢人人也。世号衣冠，门称甲族。……与宇文恺等周代朝贤，以大易、老、庄陪侍讲论，……与朝士王邵、辛德源、陆开明、唐怡等情同琴瑟，号为文外玄友。”（页四三六）

隋时“高僧”的家世、教养与社会地位，在这里可以看得很清楚。在慧暄的例子中，我们更可看出，他的家世品级地位虽高，但到他父亲这一辈时，实际上已显出没落的倾向；所谓“偃仰衡门，不求闻达，优游卒岁”云云，只

是门面话而已。这种情形，在当时天台宗开创者“高僧”智顛那里，表现得最为显著。智顛，俗姓陈氏，颖川人，梁散骑孟阳公起祖的次子，他的家世品级地位很高，陈徐孝克天台山修禅寺智顛禅帅放生碑文中称其“列爵世载”（国清百录卷二，大正藏卷四六，页八一），唐灌顶隋天台智者大师别传更谓“高宗茂绩，盛传于谱史”（大正藏卷五，页一九一）。他的转向佛教，暗示出当时品级性地主在俗世中处于命运乖舛的情况之下，转入宗教世界来寻求精神的解救。别传中说：“年十五，值孝元之败，家国殄丧，亲属流徙，叹荣会之难久，痛凋离之易及，于长沙象前，发弘大愿，誓作沙门，荷负正法，为己重任。”（同上）这就可以知道作为豪门大族的最后归结的一条出路。

我们再来看唐初的“高僧”：

昙藏：“家世望门，清心自远。”（页五二五）

志宽：“祖宗仕族，不交群小。”（页五四三）

灵润：“家世衣冠，乡闾望族。”（页五四五）

道岳：“家世儒学，专门守业。”（页五二七）

神素：“氏族英望，无烦述作。”（页五三）

智琰：“訖质华宗，应生观德。”（页五三一）

这批“高僧”在转入佛学之前，往往已具有儒学与玄学的修养，如：

道庄：“游践经史，听习玄论，皆会其标诣。”（页四九九）

道判：“般涉史籍，略综儒道。”（页五一六）

童真：“综掇玄儒，英猷秀举。”（页五一七）

僧凤：“姓萧氏，梁高其族祖也。曾祖懿，梁侍中宣武王；

大父轨，梁明威将军番禺侯；显考长，陈招远将军新昌守。凤以族胄菁华，风望高远，置情恢廓，立履标峻。昔在志学，聪慧夙成，文翰曾映，声辩超挺，所制杂文，百有余首，冠出儒林，识者咸诵，固得早登延誉，令逸京臯。”（页五二六）

慧净：“俗姓房氏，常山真定人也。家世儒宗，乡邦称美。净即隋朝国子博士徽远之犹子也。生知天挺，雅怀篇什，风格标峻，器宇冲邈。年在弱岁，早习丘坟，便晓文颂，荣冠闾里。”（页四四一）

最后，我们不妨举出唐初最著名的“高僧”玄奘，他的家世是：“祖康，北齐国子博士；父慧，早通经术，……拜江陵令，解纓而返，即大业末年，识者以为克终隐沦之候故也。”（页四四六）据此，玄奘也是出于“家世儒宗”。

从以上材料看来，隋、唐之际义学“高僧”的共同特点是：他们多出自魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族，品级地位很高；这样的家世是有家学渊源的，这就使他们容易接受玄学传统，具有名理教养，浮游于佛学的概念世界；他们的家世、教养以及世家子弟的风度，取得了名门大族的“乡党”、“闾里”之间的推重，这种推重乃是一种巨大的传统力量的表现，也是这些佛学宗派得以盛行的一个重要的因素。

然而，与此同时，我们也应该指出，隋、唐之际佛学的社会基础并不是稳定和巩固的。

一，在这一时期，中国封建制社会正由前期向后期转变，封建等级制度也处于再编制的过程之中。魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族，尽管在社会上还具有不可轻视的品级地位，但他们有的已渐趋没落，不复冠冕。非品级性色彩的庶族地主是一些谋士劳臣，其中包括“寒族番人”，他们一旦作

为优秀分子而被选拔上来，便以功臣贵戚的身份成为“冠冕人物”。当时封建专制主义的法权正力图调和品级结构，稍抑一些过去的名门大族，并抬高一些新兴的庶族地主，来重新订定官品与族望相联合的等级体制。因此，封建专制主义的法权对于旧的名门豪族所崇信的佛教也采取既尊视又裁抑的态度。唐太宗曾明确表示：“至于佛教，非意所遵，虽有国之常经，固弊俗之虚术。”（旧唐书卷六三萧瑀传）他的宗教政策是：一方面，由于佛教的社会基础及其传统势力而不得不尊重佛教，但同时又抬高道教来与佛教相抗衡。在贞观十一年（635）的诏书中，唐太宗指斥佛教居道教之先是“流遯忘反”，是必须加以纠正的现象，并说：“今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功，宜有解张，阐兹玄化。”（集古今佛道论衡丙，大正藏卷五二，页三八二）这是对南北朝宗教政策的修正。

二，中世纪的封建统治者总是要使宗教和神学同封建秩序紧密结合起来，而为俗世的政治、伦理、道德等提供理论依据，然而佛学在某些方面是不能使统治者满意的。唐高祖时傅奕就说“佛教于百姓无补，于国家有害”，高祖表示首肯。武德年间，高祖还直接向僧侣提出“利”“益”问题：“弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外？”（同上页三八）僧侣的形服诚然是一个琐屑的问题，但一旦涉及君臣父子之义时，问题就变得有现实意义了。唐太宗更深切地感到，只有“周、孔之教”才与封建秩序血肉相连，他说：“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（贞观政要卷六）高祖也曾说：“父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周、孔之教，异辙同归，弃礼悖德，朕所不取。”（唐会要卷四七，这里所谓“弃礼悖德”指僧道不拜君亲。）因此，唐太宗的宗教政策是在尊重佛教、抬高道教的同时，又以儒家的君父之义来约束二教，使他们纳入“周、孔之教”的范围，使宗教不得离开专制主义政治而独立，防止形成如教皇一类的制度。显庆二年（651），下诏命令沙门拜俗，文中语气严峻，最后作了法律性的规定：“自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜。所司明为法制，即宜禁断。”（唐会要卷四七议释教上）龙朔时再度下诏展开僧道是否应拜致君亲的讨论，并明确示意：“朕禀天经以扬孝，资地义而宣礼，奖以名教，被兹真俗。”（集沙门不应拜俗等事卷三，大正藏卷五二，页四五五）开元二年（714），又有令僧尼道士女冠拜父母敕文（唐大诏令集卷一一三），所有这些诏令都反映出佛教与封建的伦理道德的一定程度的脱节，以致引起俗世政权的干预。

三，佛教的颠倒意识本来是为封建统治阶级服务的，特别是为统治者对“贫困世界”的中世纪所虚构、所美化的天国而服务的，但在阶级斗争尖锐时，被压迫阶级又反过来用佛教作为斗争旗帜，这样的事例自北朝以至唐初曾屡次发生。在北魏时，有沙门法庆的以“大乘”立名的起义（详见魏书卷一九上元遥传）；隋时有自称弥勒的建国门暴动（隋书卷二三五行志）；到了唐初，又出现“大乘皇帝”（旧唐书卷五五高开道传）。唐初统治者就极端仇视这种活动。到了开元三年（715），诏书中明白说：“比有白衣长发，假訖弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥。……自今已后，宜严加捉搦。”（唐大诏令集卷一一三禁断妖讹等敕）开元十九年（732）又两次下诏禁止民间佛教的宣传活动与聚众集会，以防备佛教的“异端”，认为这种活动“无益于人，有蠹于俗，或出入州县，假訖威权，或巡历村乡，恣行教化。因其聚会，便有宿宵，左道不常，异端斯起。”（同上诫励僧尼敕）

根据上述的历史情况，我们对唐初佛学之所以盛行的社会基础可以从两方面理解。对于渐趋衰微而仍具有很大社会势力的旧的名门大族来说，传统的佛学和他们的家世同样古老，他们不仅从中获得精神的解救，而且他们中间也有少数人当在俗世中失去贵族的“冠冕”的时候，还可以在宗教界取得“高僧”的冠冕。对封建专制主义的皇权来说，它抬高新的“冠冕人物”和引进庶族地主，而使之和旧的名门大族平衡，抬高道教，而使之和佛教相埒，但它也同时崇敬“高僧”，表彰佛学。首先，这是由于：在重新编制旧的名门大族的地位同时，把他们中间一些有代表性的人物引到宗教的道路上去，并使之安于空虚烦琐的理论，这对统治阶级是有利的。其次，这是由于：既不能不承认佛教是“有国之常经”，就只能限制其“弊俗之虚术”，特别是戒备“异端斯起”，这样，表彰佛学以为正宗，正可以此抵制“异端”，在宫廷和经院上大开讲筵，正可以此抵制“巡历村乡”、“煽惑闾阎”的“讲说”与“教化”，这对统治阶级也是有利的。

（二）武周时期与中唐以还佛学的发展

到了武周时期，情况就有所不同了。如果说，在唐初，佛教曾被视为“弊俗之虚术”，有违于名教，那么，它在武周时期，又与政治利益密切结合起来。

首先，大云经被利用为女主受命的符谶。如史籍所载：

“载初元年（公元六八九年），有沙门十人伪撰大云经，表上之，盛言神皇受命之事，制颁于天下，令诸州各置大云寺。”（旧唐书卷六则天皇后本纪）

“怀义与法明等造大云经，陈符命，言则天是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微”（旧唐书卷一八三薛怀义传）

“武太后初，光明寺沙门进大云经，经中有女主之符，因改为大云寺。”（宋敏求长安志）

随之而来的是对唐初宗教政策的修改。原来以抬高道教来裁抑佛教，这时又重新调整佛道二教的等级高下。天授二年（公元六九一年）释教在道法之上制中说：

“朕先蒙金口之记，又承宝偈之文，历教表于当今，本愿标于曩劫。大云阐奥，明王国之祚符；方等发扬，显自在之丕业。馭一境而敦化，宏五戒以训人。爰开‘革命’之阶，方启‘惟新’之运，宜协随时之义，以申自我之规。……自今已后，释教宜在道法之上，缙服处黄冠之前。”（唐大诏令集卷一一三、全唐文卷九五）

可以清楚地看到，武周之表彰佛教，首先是为了配合她所谓的“革命”与“惟新”（按“革命”二字的古义指天命的重建，“惟新”二字的古义指天命的更新）。

然而，值得注意的是：佛教的宗教地位提高了，而原来的那些佛学宗派反而趋于衰微。当时，唯识宗的继承者有窥基的弟子慧沼和慧沼的弟子智周，天台宗的继承者有玄朗，他们都没有受到朝廷的重视，他们的宗派也远没有以前那样得势，而新选拔上来的宗派却是禅宗和华严宗。

关于当时的禅宗，我们须作两点考辨：

一，按禅宗传记，均以刘宋时来华的印度僧侣菩提达磨为始祖。达磨系

经南越（今广东省南部）进入中国，后在长江下游传教。公元五一六至五二六年间，达磨北上入魏，至洛阳，曾瞻仰修梵、永宁等寺。此后他的行迹不出今河南北部，其卒年当不早于公元五二五年。

达磨在中国所创宗派号为“南天竺一乘宗”，此宗崇奉宋译楞伽经，达磨曾诠释楞伽，作达磨论一卷（已佚）。其弟子慧可的徒裔所撰楞伽疏抄，可考的有十部五十六卷。

这个小宗派到唐初已很衰微，道宣曾慨叹慧可“道竟幽而且玄，故未绪卒无荣嗣”（续高僧传卷一六僧可传）。一乘宗文献极少流传，现存昙林记达磨言行的略辨大乘入道四行一卷，实与金刚三昧经入实际品相雷同，此宗思想已不可深考。

据续高僧传僧可传，慧可的弟子那禅师在相州和学士十人同出家受道，那禅师的弟子慧满是荥阳人，原居相州，贞观时到洛州，死在洛阳，这些人传教的活动都不出今河南省境。唐高宗时，那禅师一系已身亡法绝，慧可的后裔中，只有明禅师弟子仍在扬化。道宣律师慨叹慧可的话已见上述，房玄龄的好友法冲在唐太宗时也惋惜楞伽教义“沈沦日久”，要“所在追访，无惮夷险”（明本续高僧传卷三五法冲传）。

武周时兴起的禅宗，是从道信（公元五八——六五一年）、弘忍（公元六一——六七四年）相传的所谓“东山法门”，即后世的所谓“北宗”。弘忍的弟子多半集中在今湖北省这一地区，有蕲州法现、荆州神秀、安州玄颐、隋州玄约、业州法、襄州通；此外，分散在各地的有资州智诜、洛州惠安、潞州法如、华州惠藏、扬州智德、越州义方、韶州慧能。慧可一系和道信弘忍一系在僧史中常被啣接起来，但其实是一个并无直接联系的流派。

二，道信弘忍一系是一个地域性的流派，一般说来，这一派的僧侣，其门第或家世是不明的。续高僧传关于道信的家世只说：“姓司马，未详何人。”玄颐楞伽人法志关于弘忍的家世也只说：“大师俗姓周，其先寻阳人，贯黄梅县也，父早弃背，养母孝彰。”（楞伽师资记转引）弘忍的弟子慧能更是身份低贱，王维六祖能禅师碑中说：“禅师俗姓卢氏，某郡某县人也。名是虚假，不生族姓之家，法无中边，不居华夏之地。……众生为净土，杂居止于编人，世事是度门，混农商于劳侣”（王右丞集卷二五），则其传法的社会基础显然是社会的中下层了。从残存的这一派的著作来看，它的教义虽还保留着一些名相与玄学命题，但与那些出自名门大族的义学“高僧”的教义相比，已是简易得多，而且已开始摆脱烦琐的义疏而用语录体了。

这一流派在武周时被选拔为佛学的正宗。传说长寿元年（公元六九二年），召慧能入都，慧能“托病不去”（历代法宝记）；天册万岁元年（公元六九五年），惠安应召入都；万岁通天二年（公元六九七年），智诜应召入都；大足元年（公元七〇一年），神秀应召入都。其中以神秀最为荣显，被称为“两京法主，三帝国师”，而“东山法门”亦于此时被定为佛学正宗，楞伽师资记中说：“大足元年，召入东都，随驾往来，两京教授，躬为帝师。则天大圣皇后问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。……则天曰：若论修道，更不过东山法门。”

关于华严宗，我们须指出如下三点：

一，武周是把华严经当作大云经一类的符命祥瑞来表彰的。万岁通天元年（公元六九六年），八十华严译成，武则天作大周新译大方广佛华严经序，其中说：“朕曩劫植因，叨承佛记，金山降旨，大云之偈先彰，玉宸披祥，

宝雨之文后及。加以积善馀庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥绝瑞，既日至而月书；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。”（全唐文卷九七）华严宗的开创者法藏是一个康居国的侨民，一开始就充当宗教奇迹的神媒，来为武周的政治涂上神秘之光。这个宗派尽管有一套烦琐的义学，但特别以“神道”著称。刘禹锡在唐故衡岳律大师湘潭唐兴寺儼公碑中说：“北方之人锐以武，摄武莫若示现，故言神道者宗清凉山（华严宗的宗教圣地）”（刘梦得文集卷三），这里颇暗示出华严宗重灵异的政治作用。

二，从宗派源流来看，研究华严义理的先行者主要是地论和三论两派。然而，如上面所指出的，华严宗是重神异灵验的，法藏的华严经传记不仅记述他以前的研究华严的义学“高僧”，而且也表彰了一些并不通解义理、只以诵读或信奉而得到灵异的普通僧侣，他们往往是一些“不知氏族”的人物，如普圆、辨才、明曜、弘宝、德圆、修德。由此可见，华严宗的社会基础是比唐初佛学更为宽广的。

三，从华严宗本身的教义来看，它虽显得光怪陆离，但其教旨不过是沟通一切对立面的“圆融”“无碍”的总原则而已。这种教义之所以中了统治者的选择，即在于它通过抽象的佛学范畴的探讨，暗示出俗世的一切矛盾和对立是应该解消的，特别是在理论上应该使之互相容纳、互相包摄。

了解了上述的一些宗派兴替的情况，我们就可以进而从社会史的角度来探求其历史意义。

我们知道，在武周时期，正如唐初曾起用“寒族番人”来选拔优秀分子一样，在更大的范围内起用庶族，并且更造律令（唐书刑法志：“令者，尊卑贵贱之等数、国家之制度也”），再一次调整品级结构来巩固专制主义的皇权统治。另一方面，这也表明：新兴的庶族地主阶级在其形成过程中已具有一定的社会政治力量，以致有可能成批地被援引到政治舞台；这批新选拔上来的优秀分子，不属于旧的名门大族，而是象张说那样被认为“近世新族”而不得预于百家类例的寒微人物（见新唐书卷一九九孔若思传）。

这种封建的品级结构再编制的过程，同样不是一帆风顺的，由此引起的统治阶级的内部的斗争比唐初更尖锐得多。很显明，要抬高寒微的“近世新族”，比打击不复冠冕的旧的大族而抬高“冠冕人物”，是会遇到更大的阻力的。斗争最后导致暴力与流血的形式，唐初的功臣、宿将、贵戚以至李唐宗室，大批遭受诛戮和放逐，通鉴中说到：“太后自垂拱以来，任用酷吏，先诛唐宗室贵戚数百人，次及大臣数百家，其刺史、郎将以下，不可胜数”（通鉴卷二 五），神功元年族诛的三十六家便是作为“海内名士”的大族（同上卷二 六）。长寿元年，斗争开始缓和下来，当时朱敬则和周矩上疏请“省刑尚宽”、“缓刑用仁”，自后“制狱稍衰”（同上卷二 五）。在武周与李唐的皇位转移之中，新选拔上来的庶族代表人物的政治地位是更进一步巩固下来，而以词赋取士的制度也为庶族进身于仕途敞开了大门。

这时，佛学的发展也达到了它的转折点，禅宗和华严宗正是在武周的“革命”已接近于完成、品级结构的再编制已接近于稳定的情况下兴起的。这些宗教中的寒微人物进入了京城和宫廷，得到荣誉和礼遇。我们可以说，武周在仕途上以文学选拔寒士，在宗教上表彰简易的禅宗，同样是“一个镇压世俗社会的手段”，而华严宗调和矛盾的教义正合乎当时政治的需要。

这两个新兴的宗派，在一定程度上，都带有过渡的调和的色彩；庶族地主的势力的上升并不是一蹴而就，它的本集团的特色也不是一下子就鲜明地

呈现出来，同样，从烦琐的有“教养”的义学到不立文字的禅宗的宗教，也不是可由突变而成。

中唐以还，不论是魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族也好，或是隋、唐以来的冠冕人物的后裔也好，或是武周以来发迹的“近世新族”也好，都错综地编制于封建的品级结构或品级联合之中，再编制的过程到这时已接近于完成。在这样的品级联合中，有着各种具有不同传统和历史的身份地位的人物，品级性地主与带有非品级性色彩的庶族地主已各自集结成独立的政治力量，并在最高主权者之下展开了一系列的“党争”，双方的阶级特点也有了更显明的表现。

在这一时期，佛学的各宗派也重新错综地编列于佛学之中。华严宗循着调和折衷的途径行进，并且逐渐向禅宗靠拢，到了宗密的时期，他不仅试图会合各宗，而且还试图折衷儒佛道三家之说。禅宗的“南宗”代“北宗”而兴起，铲除了烦琐的义学的最后的藩篱，并且与义学形了解明的两极。天台宗由湛然而中兴了，湛然的门人和著名古文家梁肃对当时佛学有一段很值得注意的议论：

“……故摄论、地论、成实、唯识之类，分路并作，非有非空之谈莫能一贯，既而去圣滋远，其风益扇。说法者桎梏于文字，莫知自解；习禅者虚无其性相，不可牵复。是此者非彼，未得者谓证。慧解之道，流以忘返；身口之事，荡而无章，于是法门之大统或几乎息矣。……今之人正信者鲜，启禅关者，或以无佛无法、何罪何善之化化之，中人以下，驰骋爱欲之徒，出入衣冠之类，以为斯言至矣，且不逆耳，私欲不废，故从其门者，若飞蛾之赴明烛，破块之落空谷。殊不知坐致焦烂而莫能自出，虽欲益之而实损之，与夫众魔外道，为害一揆。”（全唐文卷五一七天台法门议）

这里可以看出：禅宗已大为盛行，成为佛学的主流，而且正在破坏佛学的礼法，在天台宗人眼中，禅宗是佛学中有有害的异端。

禅宗“南宗”的代兴，和庶族地主力量的上升显然是有关联的。这里必须指出：带有非品级性色彩的庶族地主具有两面性，一方面，当其旧传统的封建特权进行斗争时，他们一般和农民等级有相同的利益，因而可以走向进步的方面，其学术思想的人民性和无神论性格是比较鲜明的，这可以说是这一阶层的左派。然而，另一方面，当他们取得政治地位或特权以后，他们就与专制主义皇权的利益相配合。禅宗“北宗”与“南宗”的兴起，最初具有较鲜明的庶族色彩，但在发展过程中，当它已成为佛学主流时，情况就不是这样简单了，它逐渐成为统治阶级各集团所共同利用的教义，并且与后来的道学发生密切联系，这可以说是这一阶层的右派。

最后我们可以概括地说，隋唐佛学各宗派的流变，与中国封建制社会由前期到后期的过渡，具有相应的联系。虽然抽象的意识形态和现实经济生活的联系并不是直接的，但通过封建的品级联合和等级的再编制过程的折射，我们就可以看出佛学各宗派的兴废盛衰和其阶级根源的对应关系，我们就可以看出，从南北朝到隋、唐，佛学流派的演变与社会发展的中心轴线是接近于平行的。

（三）隋唐佛学的基本观念

隋唐佛学，就其所接近的哲学形态而言，属于唯心主义的所谓本体论。这种本体论思想，与魏晋玄学相衔接，又对宋明道学发生重大的影响。

在魏晋玄学的唯心主义世界观中，“本”、“末”关系，即本体与现象的关系，早已是最突出的哲学论题。到了佛学与玄学合流的时代，这一论题仍然是思辨哲学的中心。不论王弼、何晏贵“无”也罢、向秀、郭象崇“有”也罢，般若学六家七宗论“空”、“有”也罢，僧肇论“不真空”也罢，所有这些玄学家和僧侣都力图通过纯思辨的形式来论证一个潜伏于客观世界背后而作弄客观世界的所谓“本体”，从而把存在的真实性虚幻化，甚至把它规定为自我意识的外化或思维的倒影。这一本体在玄学中便是“道”、“无”、“宗主”等等，在与玄学合流的魏晋佛学中便是“本无”、“真际”、“实相”等等，在隋唐佛学中便是“真谛”、“心”、“识”、“法性”等等。

我们必须着重指出，所谓“本体”如何体现为现实世界，在问题的提法上，本身就是虚妄的。物质世界是客观的存在，用不着什么“本体”来显现，而所谓真实的“本体”，恰好是唯心主义者和神学家的头脑所虚构出来的怪物。要在客观物质世界之上安装一个超自然的“本体”或某种精神的本源，并且硬说前者是后者的虚幻的显现或为后者所派生，这样的论证是永远不能成立的。然而佛教的僧侣主义者总是辛勤地寻求这种论证，用了各种手法，在无可辩解时就使用含糊其词的诡辩，这一切不过是使他们的唯心主义体系琢磨得更加精致、更加狡猾，使封建的特权和例外权这种法律的虚构更加涂上一些五彩圣光。

隋唐佛学的各个宗派的本体论，表面看来是五光十色、互有差异的，但这种差异的性质是烦琐的或经院式的，在这些差异之中包含着一些共同的基本观念。以下我们就来对这些基本观念作一些概括的考察。

(1) 方法论上的怀疑主义或诡辩

在隋唐佛学各宗派的教义中，“本体”照例被规定为绝对者，这一绝对的“本体”乃是通过所谓“中道”观来论证的。

“中道”观最初是印度龙树一派的空宗的方法论，在三论中有很细致的发挥。中国的三论宗、早期禅宗和天台宗都接受了这种方法论来论证它们的本体；唯识宗是主张调和空、有二宗的，它也吸收了“中道”观；华严宗基本上倾向于空宗，并对于三论、天台、唯识诸宗进行了调和，它并不例外，也以“中道”观论证本体。因此，隋唐佛学各宗派都或明或暗地以“中道”观作为它们的本体论的基本观念。

“中道”观可说是从古代怀疑论所引申出来的一种论证方法。所谓“中道”即是离二边，离二边即是双遣或两非。这种论证方法的运用者总是把所欲考察的对象放在“非此即彼”的论题之下，而这两个论题又被规定为自相矛盾的、相互对立的二边。因此，由假定的二边到离二边的双遣，乃是先为否定一切而预先立下的可能的前提，以达到单纯的否定、绝对的否定。当这种方法运用于客观世界时，尽管最终目的是要表明客观世界的虚妄不真，然而要进行这种论证，就必须辛苦地去揭示对象、事物、概念中所存在着的矛盾或二律背反。这样，这种揭示往往在与诡辩、相对主义的联系中或多或少地透露了一些貌似辩证法的因素。我们必须着重指出，把这种论证方法以及由此所推出的结论和辩证法混淆起来，或者夸大成为辩证法，乃是严重的错

误。列宁曾明确地说：“辩证法的特征和本质的东西并不是单纯的否定，并不是任意的否定，并不是怀疑的否定、动摇、疑惑（当然，辩证法自身包含着否定的因素，并且这是它的最重要的因素）。……”（哲学笔记，页二一四）

“辩证法——正如黑格尔已经阐明过的一样，——包含着相对主义、否定、怀疑主义的因素，可是并不归结为相对主义。”（唯物主义与经验批判主义，页一二九）

在考察各派佛学的论证方法时，我们在任何时刻都不能忘记列宁的这一指示。

隋唐佛学各宗派对于“中道”观在本体论上的运用，可以分成如下三种类型：

一，第一种类型以三论宗为代表。它的特色是单纯的否定，这和它的以“无所得”为指归的本体论思想是相应的。在这里，“中道”观的论证方法所处理的对象并不是现实世界，而是所谓本体界，这就不能不使它所揭示的矛盾或二律背反只是莫须有的、虚构的。这种揭示并不是辩证法的，而是怀疑主义的，因为他们关于“本体”的矛盾的揭示只是为了达到对矛盾的否定，只便论证“本体”的绝对性。这样，经过一些貌似辩证法的而实质上为诡辩的否定，最后阉割了真正的辩证法的内容，而只剩下一大堆形而上学的、神秘主义的“关于绝对的呓语”。

二，第二种类型以唯识宗为代表。它的特色是：当它由本体推论到本体所外化的现实世界时，就在本体上施设起许多矛盾和对立；而当它由本体所外化的现实世界最后归结于本体时，则又通过对矛盾的绝对的否定，而达到本体的绝对性。这和它的本体论思想也是相应的。

在三论宗、早期禅宗和天台宗的教义里，那些僧侣曾不止千万次地宣称：“本体”是绝对的，而且只有“本体”才是真实的，然而他们却一次也没有企图证明，究竟这个被称为真实的“本体”如何变现出另一个被称为虚幻的世界。他们回避了这个问题，仿佛这一道理是自明的。当他们致力于本体与虚幻世界的相互关系及其真妄问题的极端烦琐的抽象思辨时，或者当他们致力于如何摆脱现实世界以达到所谓永恒的“本体”的宗教实践时，他们却没有回过来考察一下：他们的理论或实践所依据的前提究竟是否成立以及如何成立。如果说，三论宗、早期禅宗和天台宗把这一问题置在脑后，那么，唯识宗恰恰是以说明这一问题自任。当他们谈到“本体”变现为世界时，他们才真正表现了自己的特色。仅在这一问题上，他们不是要从矛盾和对立的消解中建立起统一的绝对，而是反过来要从统一的绝对中建立起矛盾和对立；不是要从运动和变化的否定中推导出永恒的绝对，而是反过来要从永恒的绝对中推导出运动和变化；在这里，建立起矛盾和对立、推导出运动和变化，并不仅仅为了否定它们以期回复到绝对的“本体”，同时也是为了暂时肯定它们以期过渡到所谓相对的虚幻世界。他们对“中道”观的这种运用，使他们的本体论成为更烦琐的体系，并具有更庞杂的内容。

三，第三种类型以华严宗为代表。它的特色是折衷主义，这和它的以“圆融”、“无碍”为指归的本体论思想是相应的。在这里，双遣或两非的绝对否定变成了“操两可之说”的诡辩。为了论证本体的绝对性，三论宗对矛盾或对立的消解采取了“既不是甲、又不是非甲”的否定形式，而华严宗则采取了“既是甲、又是非甲”的肯定形式，即以对立面的互相“含容”、互相

包摄、同时“俱成”等等，最后来消除对立面。这种论证方法，归根到底，也不过是一种改头换面的“中道”观而已。

在考察隋、唐的佛学本体论思想的基本观念时，首先揭示其充满着怀疑主义、相对主义和诡辩色彩的方法论，并不是没有意义的。马克思在批判蒲鲁东时首先就曾着重考察了蒲鲁东的方法，在哲学的贫困中这样写道：

“……在黑格尔看来，形而上学同整个哲学一样，可以概括在方法里面。所以我们必须设法看清楚蒲鲁东先生那套至少同‘经济表’一样含糊不清的方法。”（马克思恩格斯全集第四卷，页一三九）

下面，我们再考察由方法论转移到这种本体论的思辨结构。

（2）自我意识的循环

在隋唐佛学中，并不存在着一般意义的认识论问题，因为人们如何认识客观世界的问题是被完全蔑视的，然而，对于本体的证悟，却被认为具有首要的意义，因为对宗教哲学来说，这是使人类从现实世界内获得解救的唯一出路。

隋唐佛学的各个宗派，对于如何证悟“本体”所采取的途径，有不同程度的差异：有的偏重于义理分析，以悟理与证体为一，如三论宗和华严宗；有的偏于宗教实践，如禅宗；有的以二者相辅而行，加天台宗。尽管这些不同的宗派采取不同的证悟的途径，但他们都共同地认为，只有通过自我意识的修持与证悟，才能达到本体，并与本体冥合，从而使主体获得永恒性。这就表明，它们最后都以宗教为共同的归宿。

我们看到，主体和本体的联结，实质上是以这样一个基本观念为依据的：主体和本体原来是一体，因此，主体对本体的证悟，并且与本体冥合，乃是主体对于自己的本源的复归。在这里，隋唐佛学的本体论暴露出最荒谬的混乱：本体在自身中把自己和自身区分开来，本体成为“无人身的理性”，而主体成为这一“无人身的理性”的人格化。这种混乱，正如马克思所讥讽的：“因为无人身的理性，在自身之外既没有可以安置自己的地盘，又没有可与自己对置的客体，也没有自己可与之结合的主体，所以它只得把自己颠来倒去：安置自己，把自己跟自己对置起来，自己跟自己结合——安置、对置、结合。”（哲学的贫困，马克思恩格斯全集第四卷，页一四）

隋唐佛学的本体，由于被赋予纯粹的绝对性（这种绝对性，如前面所已指出的，是通过“中道”观的单纯的否定、怀疑的否定来达到的），因而确实没有可以安置自己的地盘；由于主体和客体，即“我”、“法”，都被赋予纯粹的虚幻性，因而确实使“本体”没有可与自己对置的客体以及自己可与之结合的主体。这样，隋唐佛学的本体就只能把自己颠来倒去了。

这种颠来倒去的情景在天台宗和唯识宗的教义中有最典型的表现。

在天台宗的教义中，本体是“心”，“心”是纯然绝对的，“若不得二边，则不取二边”（大正藏卷四六，页六二四）。这个本体安置自己，使自己成为“心源”、“真性”、“心性”等等，把自己跟自己对置起来，使自己成为意念（“念”）的对立物，最后，自己跟自己结合，即所谓“止观”或“观心”，以期由作为意念的“心”回复到作为它自己的本源的“心”的本体（“心源”）。

在唯识宗的教义中，本体是“识”，作为本体来说，“识”也是纯然绝

对的，“真胜义中，心言绝故”（成唯识论卷七，页一二）。这个“本体”安置自己，使自己表现为“唯识实性”或“真如”；把自己跟自己对立起来，即使“识”本体和变现为世界的“心意识”对立起来；最后，自己跟自己结合，即转“识”成“智”。

隋唐佛学中本体与主体的这种颠来倒去的联结，本质上是一种思辨的循环，是一种自我意识的哲学。在这里，自我意识“从人的属性变成了独立的主体”，而又把主体了解为“本体”。正如马克思和恩格斯所指出的：“这是一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画。因此，这种自我意识的本质不是人，而是理念，因为理念的现实存在就是自我意识。自我意识是人化了的理念，因而它是无限的。人的一切属性就这样神秘地变成了想象的‘无限的自我意识’的属性。”（神圣家族，马克思恩格斯全集第二卷，页一七六）

由于这种颠来倒去的联结，在隋唐佛学中，虽然有的宗派更接近于主观唯心主义，如禅宗和唯识宗，有的宗派则更接近于客观唯心主义，如三论宗和华严宗，但主观唯心主义和客观唯心主义的分野本来不是绝对的。一般说来，隋唐佛学的本体论，在安置本体时，把世界归结于一个作为至上的精神原因的本体，这个本体是绝对的、独立的存在，这就接近于客观唯心主义；而在使本体自己跟自己结合时，则不仅把世界归结于自我意识，并且把自我意识提高为与本体冥合的独立的主体，这就接近于主观唯心主义。

从自我意识到独立的主体，从独立的主体到绝对的本体，这是隋唐佛学的一般的思辨结构。通过自我意识的反观来证悟本体，并不是依靠对外物的分析来证实本体，就发现了这一本体即是自我意识的“心源”，这条道路在早期禅宗中就已开辟出来，而在天台宗中变得更鲜明；唯识宗的教义不仅在把世界归结为自我意识的变现上，而且也在转识成智的理论上对主体与本体的联结有所补充；禅宗的重直接心证，华严宗的“即妄即真”，更是循着这条道路发展的。各派佛学在其烦琐的经院哲学性质的问题上互相立异，但从思辨结构来说，则汇合趋向同一的思潮。

我们不难发现，宋明道学正是这一思潮的延续。当然，其间的形式和内容也有很大的不同。在道学中，本体已不完全是如隋唐佛学那样不可言说、不可思议的空寂的东西，而是总摄天地万物、表里精粗的“理”，然而这个作为本体的“理”又是和自我意识的主体联结在一起，不仅主观唯心主义者陆九渊主张“穷此心即穷此理”、“致知不假外求”，即如客观唯心主义者朱熹也是既把“理”预定为绝对，“山河大地都陷了，理毕竟却在”，而又把“格物致知”之所以可能归结为人的“心”“本具此理”，而“格物”只是证悟本来就存于“心”中的“理”的一种必要的途径而已。这样，在唯心主义的道学中，“理”的实体正是从“心源”、“心性”改头换面而出，这在程颐的“性即理也”的命题中早已一语道破了。不仅道学如此，即如作为佛学的批判者的张载，在他的二元论体系中也受了佛学的某些影响，他的“变化气质”以求合于天地的理论，便是转识成智的儒家版。

因此，辟佛的宋儒本质上往往不是佛学的批判者，而是批判的佛学者，他们主要是改造印度非有非我、非真非妄的“本体”，代之以符合中国传统的“本体”，这个本体不仅包摄了天道，而且包摄了性命，不仅包摄了阴阳五行变化之理，而且包摄了作为封建伦理道德的君臣父子之理。当这个空寂的本体变成具有人伦内容的本体时，出世者的高僧便变成了入世者的道家，禅定的修习便变成了主静的涵养，“观心”与“观境”便变成了主敬的

“格物”功夫。从思想发展的流变而论，宋明道学是源远流长的。朱熹所谓“佛弥近理”，“禅家说得高妙去，吾儒多有折而入之者”，“释氏说真空，却是有物，与吾儒说略同”，甚至大赞佛学“极精巧”，这些话正是从高僧到道学家相互联结的证件。

第二节 三论宗吉藏的二谛论和天台宗智顓的止观论

(一) 三论宗和天台宗的兴起

在魏晋玄学与佛学的合流中，玄学的“本”、“末”问题衍变为佛学的二谛论。在二谛论中，不仅有对“本”、“末”的探讨，其中更结合着对“真”、“妄”的剖判。梁萧统说：“二谛者，一是真谛，二名俗谛，真谛亦名第一义谛，俗谛亦名世谛。真谛、俗谛，以定体立名，第一义谛、世谛，以褒贬立目。……真者是实义，即是平等，更无异法能为杂间；俗者即是集义，此法得生，浮伪起作。第一义者，就无生境中别立美名，言此法最胜最妙，无能及者；世者以隔别为义，生灭流动，无有住相。”（广弘明集卷二一解二谛义令旨）这是对二谛的一般的随名释义，这种提法，把客观世界归结为“浮伪起作”的俗谛，把虚幻的本体说成是真谛，实质上正如列宁所说的，“你们把世界的全部丰富性都包括在假象里面，而你们又否认假象的客观性！”（哲学笔记，页一九）

二谛论的发展大致有如下两个阶段：

一，在晋、宋间般若学六家七宗并立时期，二谛已是当时佛学所着重提出的哲学论题。于法开著惑识二谛论、道壹著神二谛论、于道邃著缘会二谛论、僧温著心无二谛论，都是以“二谛论”标立篇名。这一阶段，至僧肇告一终结。他在不真空论中对心无、本无、即色三家的批判，可视为对这一阶段各种二谛论的批判的总结。

二，自僧肇、僧叡等人的关、河一派衰微以后，般若三论之学也跟着衰微，成实论的研究代之而兴，这时，二谛论在佛学理论领域内仍未失去其重要性。僧导著空有二谛论、智林著二谛论、显毫著不空二谛论，也都是以“二谛论”标立篇名。周顓作三宗论，专论二谛，对当时的各种二谛论有所破斥；萧统作解二谛义令旨，也是专论二谛，其中录有王公大人和著名僧侣二十三人关于二谛的谘问以及他自己的回答。到了梁、陈二代，研究三论的一派以摄山为重镇，起而与研究成论的一派相抗衡，并展开剧烈的论争。在这种论争中，二谛论仍然是一个论争中心。至隋唐之际，吉藏远承关河旧义，近继摄山绪统，破斥各种二谛论，成为第二阶段的终结者。他在大乘玄论、二谛义等论著中对三种二谛的批判，可视为对这一阶段各种二谛论的批判的总结。

这两个阶段是相联系的，同时也各有特点。

在第一阶段，由于佛学还处于玄学的影响下，二谛论大体上并没有超出玄学中“本”、“末”问题的藩篱，只是用不同的概念（如“即色”、“识含”、“幻化”、“缘会”等）来论证客观世界的虚妄不真，而最后归结于真实不变的本体。在第二阶段，佛学已在颇大的程度上摆脱了对玄学的依附而独立发展，这样，佛学也从它与哲学思辨的结合转而更多地与宗教教义的结合。这一转化不能不改变了二谛论的原来面貌。

这里，我们应该着重指出，后一阶段的二谛论的重心已经由“本”、“末”关系的探讨转入本体界自身的设施，它已经把现世的虚幻不真看作是无待证明的东西。于是，客观世界本身的探讨几乎被完全排除了，本体界的设施也只是在与宗教教义的联系中，而不是在与客观世界的联系中进行。这样的二

谛论所探讨的，便只是一些本体和自我对话式的问题，如二谛的体用、二谛的一体或异体、二谛摄法尽或不尽、二谛是理还是教等等，这些问题不仅带有经院式的烦琐性质，而且纯然属于宗教性的虚构。

当后一阶段的二谛论愈转向宗教时，它的形式由于“中道”观的论证方法便愈显出思辨的色彩。三论一派熟练地运用这种论证方法来破斥各家的二谛论，在吉藏的学说中，这种运用更以极其烦琐的方式为二谛论造成了结构复杂的迷宫，而二谛论在南朝的发展也至此达到了顶峰。

在二谛论的发展中，僧肇是前一阶段的终结者，吉藏则是后一阶段的终结者。从僧肇到吉藏，其间穿插摄山一派的僧侣，这一行列便是三论宗的先行者。

吉藏在百论疏中曾说：“若肇公名肇，可谓玄宗之始”，又在涅槃经游意中说：“大师云：今解释，此国所无，汝何处得此义耶？云禀关河，传于摄岭，摄岭得大乘之正意者。”这说明三论宗的代表者吉藏是以关河摄山之学为师宗的。

摄山一派始自僧朗，他以“华严三论，最所命家”。继承僧朗的是僧诠，以般若中观为主，但也兼习华严。僧诠门下有弟子数百人，其中最著名的有法朗、智辨、慧勇、慧布。到了这一时期，摄山一派似乎就开始分化了，法朗、智辨、慧勇离开摄山，使三论之学传布京邑，他们着重的是辨析义理的章句之学，慧布仍留居摄山，保持着山林静修的传统，兼重禅观的宗教实践。

法朗下山之后，入京居兴皇寺，大弘三论之学。他的门下弟子很多，分布于长江上下游，以后又分布于浙江关中两地，这些弟子中有不少人成为名僧，最著称的有吉藏、慧哲、智炬、明法师。这些人又再传了一批弟子，如慧哲门下有学士三百人。这样就形成了一个有势力的宗派，即三论宗。这一宗派的代表人物不能不推吉藏，他在宗教界的地位，是摄山一派的前人所未有达到的。

从法朗到吉藏，可以看到这样一些学风：

一，法朗以三论之学破斥其他各宗，“斥外道，批毗昙，破成实，诃大乘”，吉藏也是这样的行径。这和僧诠时代摄山派的学风绝异。傅縡明道论说到，在僧诠时，“彼静守幽谷，寂尔无为，凡有训勉，莫匪同志，从容语嘿，物无间然，故其意虽深，其言甚约”（陈书卷三 傅縡传），到了法朗、吉藏时，“今之敷畅，地势不然。处王城之隅，居聚落之内，呼吸顾望之客，唇吻纵横之士，奋锋颖，励羽翼，明目张胆，被坚执锐，骋异家，炫别解，窥伺间隙，邀冀长短，与相酬对，掬其轻重，岂得默默无言，唯唯应命？必须揜同异，发撻疵瑕，忘身而弘道，忤俗而通教”（同上）。在这里，可以看出，三论宗在其形成过程中，曾经如何与各派佛学有过剧烈的竞争角逐。

二，法朗、吉藏一方面和当时各派诘辩论难，一方面也对各派佛学有广泛的涉猎。作为佛教学者来说，他们在当时都是博学的僧侣，法朗在受学于僧诠之前，曾就大明寺宝志禅师受禅法，就南涧寺仙师受成论，就竹涧寺靖公受毗昙。吉藏更是有意识地搜集佛教典籍，以广见闻：“在昔陈隋废兴，江阴凌乱，道俗波奔，各弃城邑，乃率其所属，往诸寺中，但是文疏，并皆收聚，置于三间堂内；及平定后，方洮简之，故目学之长，勿过于藏，注引宏广，咸由此焉。”（续高僧传卷——吉藏传）大抵自法朗至吉藏，虽以三论为主，但他们的立论已不囿于一家之说。

三，吉藏常以关河旧学作为理论渊源，这也是禀承法朗的师说。百论疏

中说：“兴皇和尚每讲，常读肇师序，正其为人言巧意玄，妙符论旨，亲睹时事，所以禀承。”中观论疏中说：“作中论序非止一人，……而叡公文义备举，理事精玄。兴皇和尚开讲常读，盖是信而好古，述而不作。”

吉藏的活动，主要是在隋代。“隋定百越，遂东游秦望，止泊嘉祥，如常敷引，禹穴成市，问道千余，志存传灯，法轮相继。”（续高僧传卷——吉藏传）这时，他已有志以一代宗师自任。他的弘法活动不久便得到统治阶级的赏誉，并受到隋朝皇室的特殊优遇：“开皇末岁，炀帝晋藩，置四道场，国司供给，释李两部，各尽搜扬，以藏名解著功，召入慧日，礼事丰华，优赏伦异。王又于京师置日严寺，别教延藏往彼居之，欲使道振中原，行高帝壤。”（同上）到了唐初，吉藏在僧侣中仍处于颇高的地位：“及大唐义举，初届京师，武皇亲召释宗，谒于虔化门下。众以藏机悟有闻，乃推而叙对。……武皇欣然，劳间勤勤，不觉影移。语久，别敕优矜，更殊恒礼。武德之初，僧过繁结，置十大德，纲维法务，宛从初议，居其一焉。”（同上）这时，他已俨然是一代宗师了。

出自摄山派的法朗及其弟子吉藏等人，开启了隋、唐之际的三论宗，而留居摄山的慧布一派，则与北方禅师慧思一派相接触，在南北佛学的交流中，慧思的弟子智顓开启了天台宗这一宗派。

关于天台宗的兴起及其与三论一派之间的联结，我们应先由考察天台宗的世系开始。

按照传统的说法，天台宗是以龙树—慧文—慧思—智顓—灌顶—智威—慧威—玄朗—湛然所谓九祖相承。这一世系的前半部出于后人的编造，不尽合于事实，今略加考辨，以探求其确实的源流所在。

以龙树为初祖，纯为标榜性的假设。大约因为天台宗人既然依据大智度论立说，而大智度论又出于龙树，所以推崇龙树为初祖。

慧文是北齐的一个禅师，他的行事学说已无可考索，续高僧传习禅篇也没有单独为他立传。佛祖统纪卷六虽详细地记述了他如何在读大智度论时证得“一心三智”，又如何在读中论时悟得“空、假、中”三谛的深旨，但因出于宋人的记载，我们就不能不存疑了。

慧思也是北方的禅师，少时即修苦行，“克念翹专，无弃昏晓，坐诵相寻，用为恒业”（续高僧传卷一七慧思传）。“时禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚，乃往归依，从受正法。性乐苦节，营僧为业，冬夏供养，不惮劳苦，昼夜摄心，理事筹度。”（同上）这种既修禅法、又重苦行的行径，颇近似达磨一派的“理行”二入。以后，他不断地在习禅中有所证悟，曾用反观自心的方法，论证“我今病者，皆从业生，业由心起，本无外境，反见心源，业非可得，身如云影，相有体空”（同上）。这种行径，仍不脱早期禅宗观心的路数。他和北方不少禅师有交往，曾就鉴禅师、最禅师述已所证，又问道于就禅师。最后，他带了一批弟子由北方来到南方，与摄山的慧布一派相遇。在南方，他的禅学颇受欢迎，“陈世心学，莫不归宗”（同上）。

慧思和慧布这两个流派相接触是值得注意的。前面我们已经指出，慧布一派是兼重三论和禅法的（他也曾到过北方，见过邈禅师和早期禅宗的二祖慧可，又曾于栖霞请禅师保恭立禅众），慧思则：“定慧双开”，兼重般若，他的禅学则“南北禅宗，罕不承绪”（以上见续高僧传卷一七慧思传）。

就慧思现存的两种著作看来，他还没有超越禅学的藩篱。诸法无诤三昧

法门论坐禅时“应先观身本”，具体说来，即是所谓“四念处观”；安乐行主要是阐明一乘顿悟之义，例如：“法华经者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道”，“钝根菩萨修对治行，次第入道；……法华菩萨即不如此，一心一学，众果普备，一时具足，非次第入。”（大正藏卷四六，页六九七、六九八）

因此，不论从慧思的事迹或论著来看，他只是一个禅师而不是天台宗师，他可说是代表当时北方禅学的一个别派。但我们应当承认，慧思历游南北，他的禅学确实表现出一种值得注意的倾向，那就是企图把北方的禅学和南方的般若三论之学结合起来，在上述的两种著作中，我们可以看到代表这样倾向的文句，如：

“即观心性时，心性无生灭。无名无字，无断常；无始无原，不可得。当知无心、无无心，亦无心名字。”（诸法无诤三昧法门，大正藏卷四六，页六四）

“亦如师子吼，涅槃中问佛：世尊实性义，为一为非一？佛答师子吼：亦一亦非一，非一非非一。云何名为一？谓一切众生，皆是一乘故；云何名非一？非是数法故；云何非非一？数与及非数，皆不可得故。”（安乐行，大正藏卷四六，页六九八）

在这里，宗旨是“观心性”的禅法，而表现形式则是般若的实相，这种把禅学和般若学相结合的道路，正是天台宗的途径，就这方面说，慧思可说是天台宗的先行者。

天台宗的真正的奠基者是智顓。

智顓曾去北方，就学于慧旷律师，不久又回到南方，师事由北方南来的慧思，“受业心观”（续高僧传卷一七智顓传）。学成之后，思游南岳，智顓诣金陵。他的声望渐高，受到宫廷道俗的崇敬，续高僧传说他“东西垂范，化通万里”，可以看出他在当时的影响之大。

智顓活动的地域正是三论宗的势力范围，汤用彤对此有如下的论述：“在智顓之时，摄山一派，与天台尤有关系。夫天台观行，本尊大品。摄山一系，亦主定慧兼运，宜其理味相契，多相关涉，而且山门宗义，梁、陈大盛于江南，成一时风气。其后，智者大师先在扬州，后至荆州，荆扬乃当时三论宗人势力最盛之地（荆州亦禅法流行之域），则天台一宗，盛于南方，实有三论诸师为之先容。”（汉魏两晋南北朝佛教史下册，页七九六至七九七）

智顓的佛学师承既然更多地出于北方禅学，而其就学传授的环境又更多地属于南方义学，这就使之有条件对北方禅学和南方般若三论之学进行接种。因此，智顓在佛教史上的业绩在于他先受北方禅学的教养，并迎合南北佛学的混合的趋势，循着慧思的道路，建立起一种新的禅学体系，这一体系尽管出于禅学的母体而保持着禅学的形式，但已离一般的禅学而独立，成为足以与三论宗、早期禅宗并立的一种佛学体系。

智顓所开创的天台宗，就其理论根源来说，它所宗奉的经典是法华经，而教义的重要依据更在于龙树的大智度论。

法华经在南朝是极流行的经典，自晋、宋以来一直受到各派佛学的重视。三论一派的代表人物吉藏对这一经典也特别注意，曾著法华玄论、法华义疏、法华游意。

大智度论由鸠摩罗什译出，它本身是般若经的解释。摄山一派和三论师所宗奉的中论即为大智度论理论部分的撮要。

由此可知，天台宗教义的理论渊源，正是南方所极流行的佛学，而且和三论之学一脉相通。但天台宗并不象南方的一般僧侣那样依靠思辨来领悟教义，相反地，他们也采取了北方禅法的步骤，即通过戒律的守持和禅观的修证，来求得证悟。这样，就天台宗教义的修证精神而言，又和北方的禅学相通。

我们不难理解，大智度论之所以成为天台宗的要典，并不出于偶然。这部整整有一百卷的浩瀚的论著，不仅包含有与般若三论相一致的中观哲学，而且在颇大的程度上紧密地结合着禅法，而在较少的篇幅中还涉及戒律方面的说明。这样，这部论著对于南方般若三论之学和北方禅学的混合，恰好是现成的标本，而天台宗就在这里找到了它所需要的理论依据。

以上我们考察了三论宗和天台宗的兴起以及它们在宗派源流和理论渊源上的联结关系。至于这两个宗派的教义，我们将以吉藏的二谛论和智顓的止观论作为代表来分别论述，理由是：（一）吉藏的佛学虽博、著作虽多，但他曾明确提出：二谛论是通贯一切经论的锁鑰。他在二谛义中这样写道：“师云：此四论（中论、百论、十二门论、大智度论）虽复名部不同，统其大归，并为申乎二谛，显不二之道。……若解二谛，非但四论可明，亦众经皆了。”（大正藏卷四五，页七八）由此，他的二谛论可以视为三论宗思想的代表。（二）智顓的理论在天台宗教义中是有代表性的，从天台宗的发展来看，慧思的禅学已为他所摄取，灌顶虽对天台宗的教义有所发挥，但与慧思、智顓的立义“宗归无二”，灌顶以下的智威、慧威、玄朗只是守成而已。在智顓学说中，止观论是最有代表性的，他曾明确提出：“若夫泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。”（大正藏卷四六，页四六二）宋元照在修习止观坐禅法要的序中更指出：“台教宗部虽繁，要归不出止观，舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。”（同上）由此，智顓的止观论可以视为天台宗思想的代表。

对于这两个宗派的代表思想的论述，我们主要着重在哲学思想方面，而详细的论究应该属于专著。

（二）吉藏二谛论的宗教哲学

（1）由相对主义走入虚无主义

吉藏的二谛论，在世界观上由相对主义走入虚无主义，在方法论上由相对主义达到单纯的否定；但在相对主义的形态上，又反过来不得不肯定他最终所认为虚幻的一切事物，从而为贫困的现世祝福，替封建的社会结构辩护。因此，我们看到，当这一出入宫廷的“高僧”驰骋于超脱尘世的概念世界时，他的两眼却紧紧盯住统治阶级的粗鄙的俗世利益。这种二重性是以“中道”观掩饰起来，并且以极端烦琐的推理赋予自身以思辨的形态。

佛学的本体论是有各种不同的形式的。吉藏的二谛论是一种本体论，他采取了真理论的形式：通过“真谛”、“俗谛”对真妄的剖判，最后得出一个绝对的本体作为最高的真谛。这种本体论，虽然和隋、唐其他佛学宗派的本体论一样，是一种思辨循环和自我意识哲学，但在本体的颠来倒去的方式上，又和其他宗派的本体论不同。在吉藏的二谛论中，本体是“无所依得”的“理”——一种“无人身的理性”，就其“无所依得”来说，它当然“在

自身之外既没有可以安置自己的地盘，也没有可与自己对置的客体，也没有自己可与之结合的主体”（哲学的贫困，马克思恩格斯全集第四卷，页一四）。为了使本体安置自己，吉藏就把这个本体规定为第四种真谛，并使之。由三重二谛推衍而出，于是，本体在相对的形态上获得了可与自己对置的客体，因为它与三重二谛相对立，而在三重二谛中就已包括了被称为第一重俗谛的客观世界。与此同时，本体也在相对的形态上获得了可与之结合的主体，吉藏认为，对二谛的所谓正确的剖判，就是“正观”，人的自我意识由于“正观”而与本体相结合，在人生的苦海中获得了解救。

这就是吉藏的二谛论曲折地表现出来的唯心主义世界观的一个轮廓。现在我们进一步来考察它的内容。

吉藏的二谛论是在当时各派的二谛论的论争中产生的，他依据师说，把各派的二谛论归结为三种：（一）第一种二谛是成论师的二谛，它破斥毗昙师的二谛；（二）第二种二谛是大乘师的二谛，它破斥成论师的二谛；（三）第三种二谛当是摄论师的二谛，它破斥大乘师的二谛。这种分类，见于二谛义：

“山门相承，兴皇祖述，明三种二谛；第一明说有为世谛，于无为真谛；第二明说有说无二并世谛，说非有非无不二为真谛；……我今更为汝说第三节二谛义，此二谛者，有、无，二；非有无，不二；说二说不二为世谛，说非二非不二为真谛。以二谛有此三种，是故说法必依二谛。凡所发言，不出此三种也。”（大正藏卷四五，页九）

在吉藏看来，这三种二谛都具有相对的真理，但都不能达到绝对的真理。第一种二谛对毗昙的二谛来说是真理，对第二种二谛来说便不是真理；第二种二谛对第一种二谛来说是真理，对第三种二谛来说便不是真理。各种二谛中的“真谛”只有在一定的范围或界限内才有真理的一侧面，而超出这一范围或界限而置于更高的层次中时，这真理便成虚妄，真谛便成为俗谛。这种层次，吉藏称之为“重”。我们认为这样层次迭出的“重”的安排，和“品级结构”的再编制是相关联的。除了最低一层的“凡夫俗人”没有真谛性外，其他则高的一层对低的一层有例外权，而只有最高一层才是绝对的例外权。

吉藏对于三种二谛的批判侧重于以下二方面：

一，把“三种二谛”看作是“三重二谛”，也就是说，把各派的二谛统一地分别安排为各个层次，使之互相联结。在这种联结中，第一重二谛（即第一重二谛的真谛和俗谛二者）构成为第二重二谛的俗谛，第二重二谛又构成为第三重二谛的俗谛。在这里，各种真谛在更高层次中依次转化为俗谛。

十二门论疏说：

“若作三重二谛明义者：若有若无皆世谛，非空非有方是第一义，汝闻说有是世谛、空是第一义者，闻我说世谛谓是第一义也。次云：空有为二，非空有不二，二不二皆是世谛，非二不二方是第一义；汝闻世谛谓是第一义。南方人闻初重世谛谓是第一义，北土人多闻后重世谛谓是第一义也。”（大正藏卷四二，页二六）

这种“作三重二谛明义”便是吉藏对南朝二谛论以及当时二谛论的综合的批判。

二，安置第四种二谛：二谛层次的推衍的是永无穷尽的，因此，吉藏虽然把各派的二谛归结为三种，并作三重二谛明义，但要显出第三重二谛同样不是最高的义谛，就在三重之上再置一层，在这一层次中，真谛以其绝对的

虚无性结束了这些无止境的推衍。这就完成了四重二谛的整体。大乘玄论中说：

“对毘昙事理二谛，明第一重空有二谛。二者，对成论师空有二谛，汝空有二谛是我俗谛，非空非有方是真谛，故有第二重二谛也。三者，对大乘师依他分别二为俗谛，依他无生分别无相不二真实性为真谛，今明：若二若不二，皆是我家俗谛，非二非不二，方是真谛，故有第三重二谛。四者，大乘师复言，三性是俗，三无性非安立谛为真谛，故今明：汝依他分别二真实不二是安立谛，非二非不二、三无性非安立谛，皆是我俗谛，言忘虑绝，方是真谛。”（大正藏卷四五，页一五）

这样，吉藏虽然肯定各派二谛的相对的真谛，但最后又以最终的真谛全部予以否定。第四重的真谛既是“言忘虑绝”，相对的推衍便不能再继续，因为他已经达到了绝对者。这一个第四重二谛意味着二谛的最高层次。

从这种二谛论中，我们可以看到，吉藏对四重二谛的剖判是以否定客观世界的真实性作为始点的。就在第一重二谛中，客观世界已在“俗谛”的规定下被判为“毕竟空无所有”，二谛义中说：

“凡夫之人谓诸法实录是有，不知无所有，是故诸佛为说诸法毕竟空无所有。言诸法有者，凡夫谓有，此是俗谛，此是凡谛；贤圣真知诸法性空，此是真谛，此是圣谛。令其从俗入真，舍凡取圣，为是义故，明初节二谛义也。”（大正藏卷四五，页九 至九一）在四重二谛的推衍中，各重二谛中的真谛在其更高的层次中都依次转化为俗谛，而第一重凡夫所谓的俗谛是永远不会转化为真谛的，也就是说，“凡谛”没有客观的真实性，这一凡谛在等级性上的规定是永远不变的。这样把人类虚构为各种品类存在的境界说，一开始便是僧侣主义的说教。从理论上讲来，这种分类法不仅是四重二谛剖判的始点，而且也是这种剖判的最根本的规定。这已经足够表明吉藏二谛论的世界观的唯心主义实质了。至于诸法何以“毕竟空无所有”？又何以“性空”？吉藏始终没有说出一个道理来，他只是躲避了这个问题，但又以此作为始点。在这里，吉藏的唯心主义暴露出它的武断的特点。

其次，我们看到，四重二谛的推衍在方法论上是由相对主义走向单纯的否定。这一推衍的过程本身便是一种不断进行否定、最后得出肯定的过程。把一切可以言说有所依得的统统否定了，这才显出“言忘虑绝”的一个形而上学的怪物来，于是吉藏便指出：这是最高的真谛！这种唯心主义的狡猾的伎俩，在佛学中叫做“以遮为表”，通俗地说：便是“烘云托月法”，把周围的层次从浅黑的到深黑的都一一不同程度地涂黑了，剩下的便是月亮！大智度论谓“诸佛二种说，先分别诸法，后说毕竟空”（卷二六），吉藏的四重二谛说也是如此：先分别三种二谛，最后一一否定。

必须指出，吉藏的论证方法之所以显得玄妙，仅仅因为他所不断否定的许多对象本身就是一种虚构。如果他只是否定“有”，只是否定客观存在的事物，那么他只是说出了——一个违背常识的可笑的思想，这里除了荒谬之外，并没有奥妙的思辨；然而，当他又接着否定“无”时，这就开始令人迷惘起来；当他再接下去一联串地否定“非有非无”、“非无非不无”、“非有非不有”等等虚构的对象时，就显得玄之又玄了。这种廉价的思辨只有一种意义，那就是在舞弄了一阵玄虚之后，便搬出最高的真谛来。他的极端烦琐的推论方式，包括范畴的排列组合的概念游戏，归根到底，只是以繁重的形式掩盖空疏的内容而已。

最后，从这种二谛论中，我们可以看到，吉藏对四重二谛的剖判是以一个虚无的、绝对的本体作为终点的。在这一终点上，二谛论丢掉了真理论的外衣，“理”变成“体”，而“体”在把自己跟自己对置起来的颠来倒去的把戏中成为“诸法实相”。当这个本体一旦已由三重真谛二谛推衍出来时，二谛就成为显“体”之“用”了。三论玄义中说：

“但欲出处众生，于无名相法强名相说，令稟学之徒因而得悟，故开二正：一者体正，二者用正。非真非俗，名为体正，真之与俗，目为用正。所以然者，诸法实相，言忘虑绝，未曾真俗，故名之为体；绝诸偏邪，目之为正，故言体正。所言用正者，体绝名言，物无由悟，虽非有无，强说真俗，故名为用；此真之与俗，亦不偏邪，目之为正，故名用正也。”（大正藏卷四五，页七）

大乘玄论中也说：

“此三种二谛，皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理。”（大正藏卷四五，页一五）

“二谛者，盖是言教之通途，相待之假称。”（同上）

在这里，吉藏的二谛论由相对主义走入虚无主义是很清楚的：由否定客观世界的真实性为始点，通过作为“相待之假称”的二谛来“强说真俗”，而又一一否定之，最后归结于“言忘虑绝”、“无所依得”的本体。

（2）由虚无主义通往宗教

吉藏的二谛论，归根到底是以宗教为归宿。四重二谛的剖判所最终揭示出来的本体是宗教的神，在这一形而上学的怪诞体系中，有着宗教与思辨哲学的血缘联系。

吉藏的本体，就其思辨的形态来说，是“理”、“中道”、“法身”，中观论疏中便曾这样说：

“横绝百非，竖起四句，名为诸法实相，即是中道，亦名涅槃者，以超四句、绝百非，即是累无不寂、德无不圆。累无不寂，不可为有，德无不圆，不可为无，非有非无，则是中道。中道之法，名为涅槃。又德无不圆，名为不空，累无不寂，称之为空，即是智见空及以不空，亦名佛性。以众生横起百非，竖生四见，隐覆实相，故名为佛性。若知百非本空，四句常寂，即佛性显，称为法身。”（大正藏卷四二，页一六）

这一类的论述很多，我们只须指出，吉藏以为达到虚无主义，即知道了“百非本空，四句常寂”，那就达到了宗教的彼岸，成就了“法身”，通向于神。

我们不要以为，吉藏把“涅槃”、“佛性”、“法身”等等和“中道”“诸法实相”视为一体是把宗教抽象化了，恰恰相反，这种视为一体正是把他的思辨哲学宗教化了。在这里，他的一切思辨具有宗教实践的性质，因为这种思辨的最后归宿是要脱离所谓人生的苦海而求得天国的永生，而这一点正是三论宗的宗旨所在。吉藏在三论玄义中是这样谈三论宗的宗旨的：

“问：若内外并诤，大小俱斥，此论宗旨何所依据耶？答：若心存内外，情寄大小，则堕在偏邪，失于正理。既失正理，则正观不生，若正观不生，则断常（即断见与常见）不灭，若断常不灭，则苦轮常运（即佛教一般所说的人在三世轮回中受苦）。以内外并冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，则发生正观，正观若生，则戏论斯灭，戏论斯灭，则

苦轮便坏。三论大宗，其意若此。”（大正藏卷四五，页六）这就清楚地表明，具有思辨哲学外貌的对最高真谛的揭示，作为他所谓的“正观”来说，实质上只是一种企图获得永生的途径而已。

不论采取习禅的途径也好，念咒的途径也好，或是思辨的途径也好，这些都是无关重要的，值得注意的是：不论什么佛学宗派，最后总要表明它们的宗教性质，而一旦到了主体如何达到本体、并与本体结合的问题上，它们就不可避免地要暴露出自我意识哲学的秘密。我们来看一看吉藏罢。

吉藏所谓的“正观”，是指“心”、“情”与“正理”的冥合，即主体的自我意识与绝对的本体的冥合，反之，所谓“正观不生”则是指“心”、“情”与“正理”的分离，即“心存内外，情寄大小，……失于正理”。这样，所谓“若正观不生，……则苦轮常运”、“正观若生，……则苦轮便坏”，实际上是表达了这样一个命题：客观世界的存在与否，依人的自我意识是否与本体相合为转移；或者用更简略的话说：自我意识产生了世界。

在这里，就“心”、“情”与“正理”的冥合或分离而言，本体实际上是一种“无限的自我意识”，世界则是一种有限的自我意识，人由思辨的“正观”达到本体时，“人的一切属性就这样神秘地变成了想象的‘无限的自我意识’的属性”（神圣家族，马克思恩格斯全集第二卷，页一七六，重点是引者所加）。于是人性变成了“佛性”，人身变成了“法身”。我们在这种唯心主义理论中所看到的正是不折不扣的“一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画”（同上）。

“心”、“情”与“理”的关系问题，吉藏是没有展开论述的，但它在中国思想史的发展源流上具有重要意义，特别在宋、明道学中，这是主要哲学论题之一。因此，我们需要对这一问题再作进一步的探讨，并对以上所论，再加按证。

一，关于“心”、“情”：吉藏认为，客观之“有”只是“颠倒”之“心”的变现。在中观论疏中曾说生、灭，断、常，一、异，来、出都是“心”的“颠倒”所致：

“一切有所得人，生心动念，即是‘生’，欲灭烦恼，即是‘灭’，谓己身无常为‘断’，有常住可求为‘常’，真谛无相为‘一’，世谛万象不同为‘异’，从无明流来为‘来’，返本还原出去为‘出’。裁（才）起一念，心即具此八种颠倒。”（大正藏卷四二，页三一）

在他看来，这种“颠倒”之“心”，就是有所执着（即“有所得”），这叫做“执情”。按他说，本体是“无所依得”的，因而“有所得”的“心”便不能与“无所依得”的“理”相合。各种二谛观，作为“执情”来说，他以为都是应该废除的，但作为“相待之假名而不执着”，他又以为不须废除。三论玄义中说：

“若内外并冥，佛经何故说大小两教？答：法华云：‘是法不可示，言辞相寂灭’，如来于无名相中强名相说，故有大小教门，欲令众生因此名相悟无名相，而封教之徒，闻说大小，更生染著，是故造论，破斯执情，还令了悟本来寂灭。”（大正藏卷四五，页七）

二谛义中更说：

“师解云：〔二谛〕具有废不废义。所言废者，约谓情边，即须废之。何者？明汝所见有者，竝颠倒所感，如瓶衣等，皆是众生颠倒所感，妄想见有，……是故须废也。……此之空有，皆是情谓，故皆须废。……”

何以故，谓情所见，皆是虚妄，故废之也。”（大正藏卷四五，页九一）在吉藏看来，要由主体的自我意识达到本体，便要使“心”“毕竟清净”，而要使“心”“毕竟清净”，便需要“观”心，即所谓“发生正观”，这种“观”，和别的宗派的“观心”不同，乃是一种思辨，所以又叫做“观辨”，如中观论疏中说：

“今一一历心，观此无从，令一切有所得心毕竟清净，故云不生不灭乃至不来不出也。”（卷五）

“观谓诸佛菩萨能观之心。诸佛观辨于心，宣之于口，称之为经；菩萨观辨于心，宣之于口，目之为论。”（大正藏卷四二、页二）

所有这些文句都表明，吉藏的二谛论是以“心”、“情”作为客观世界与本体的居间环节。“心”、“情”无所依得时，就成为“无限的自我意识”的本体；有所得时，就造成“诸法”。

二、关于“理”：吉藏以“理”为本体，我们从下列文句的对比中可以看出：

“言忘虑绝，方是真谛（第四重真谛）。”

“诸法实相，言忘虑绝，……故名之为体。”

“无所依得，始名为理。”

“体绝名言，物无由悟，虽非有无，强说真俗。”（以上均见前引）

“理虽非中、不中，为令物得悟故，强立中名也。……其实既宣者，理显也；其言既明者，教明了也。”（中观论疏，大正藏卷四二，页二）以“理”为本体，在南方涅槃佛性诸说中是普遍的，此点汤用彤也指出过：“盖周易原有‘穷理尽性’之说，晋代人士，多据此而以‘理’字指本体。佛教学人如竺道生，渐亦袭用，似至法瑶而其说大昌，用其义者不少。吉藏亦赞美其义‘最长’，但初无佛经明文，可作根据也。”（汉魏两晋南北朝佛教史，页六九）从这里可以看出玄学、佛学的关联以及宋明道学的远源。

三、关于“心”、“情”与“理”的冥合：吉藏由虚无主义通往宗教的道路，在“正观”上，可说是由“观辨于心”达到“合理之静”的一种虚妄的设想。他在胜鬘宝窟中引僧叡的话来证明他的理论：

“有人言，心为万行之体，覆行则覆心，故云心上烦恼。此句是总，不只局菩提心也。……故叡师注净名云：止观，定慧之根也，禅与正受，是定行成也。世俗八禅，名之为禅，合理之静，说为正受。”（大正藏卷三七，页五七）

在这种“合理之静”中，他所认为的相对的主体与客体都“冥”而为一：

“冥与无生为一，则境智不分，无应照之异，而无生不乖俗，冥亦不妨会。”（大乘玄论卷四，大正藏卷四五，页五）

这里我们又看到“内外并冥，大小俱寂，始名正理”的宗教世界正和向郭式的“夫理有至极，外内相冥”的玄学世界相通。在向郭的玄学世界中，“未有能冥于内而不游于外者”（庄子大宗师注），在吉藏的宗教世界中，“无生不乖俗，冥亦不妨会”。这时，这位三论宗的高僧就由宗教转向俗世。

（3）由宗教转向俗世

在吉藏看来，各种真谛或俗谛，本身都不是“体”或“理”，因为他们

都是“名相”之说，而“体绝名言”，“未曾真俗”。因此，如果执着真谛或俗谛，那就是“执情”。从这方面说，三重二谛都须废除。但另一方面，正因为“体”或“理”是“绝名相法”，它并不能自己表现自己，而只能通过真谛或俗谛来表现，大乘玄论中说：

“问：若以有无为教表非有非无理者，何不以非有非无之教表非有非无之理，必以有无之教表非有非无理耶？答：不可以月指月，应以‘指’指月。”（大正藏卷四五，页一五）

所谓“以指指月”，第一个“指”字类似公孙龙的概念，即所谓“表”意之名言。这样，不论真谛或俗谛都单独具有“表”的作用，这就是所谓：

“有表不有，无表不无。”（同上）

“以其真表不真，俗表不俗（即真谛或俗谛都可以表未曾真俗或不真不俗之体），假言真俗。以其假言，名无得物之功，物无应名之实。”（同上，页一六）

在这样的意义上，三重二谛都不须废除，而俗谛也同样必不可缺。

吉藏引用关河旧义来说明二谛有可以不必废的理由，说：

“有方便三不废者，即不坏假名，说诸法实相，不动等觉，建立诸法。……唯假名即实相，岂须废之？……故肇师（僧肇）云：‘欲言其有，有非真生，欲言其无，事象既形。’又云：‘譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。’”（二谛义，大正藏卷四五，页九二）

“影公（昙影）序二谛云：‘真谛故无有，以俗谛故无无。真故无有，虽无而有；俗故无无，虽有而无。虽无而有，不滞于无；虽有而无，不累于有。……’详此意者，真故无有，虽无而有，即是不动真际而建立诸法；俗故无无，虽有而无，即是不坏假名而说实相。以不坏假名而说实相，虽曰假名，宛然实相；不动真际，建立诸法，虽曰真际，宛然诸法。”（大乘玄论，大正藏卷四五，页五五）

这些话初看起来很艰涩，其实只是这样的一种唯心主义观点：一切存在的东西都是虚假的或只是幻象，要说它是“有”，它不是真实的东西；要说它是“无”，这些东西作为幻象来说毕竟是存在的；否定它作为真实的东西而存在，这就是“不动真际”，同时又承认它作为虚假的東西而存在，这就是“建立诸法”。

这种诡辩式的唯心主义论调在僧肇、昙影等人的佛学中早已有之，吉藏则更循此途径作了进一步的发挥，他的论调是：（一）一切存在的事物尽管是虚幻的，但作为虚幻的事物来说又都是不可改变的；（二）一切存在的事物尽管是虚幻的，但所“表”的却是真实的本体（“有表不有”，“俗表不俗”），因此，不仅不可改变，而且也不应加以改变。这就是通过否定的形式达到庄子式的俗世不可改变的肯定形式。吉藏在解释“俗谛”“世谛”的涵义时写道：

“今明：世与俗是横竖之名。何者？俗名则横，世名则竖。俗横者，俗是风俗义，处处皆有风俗之法，故云：‘君子行礼，不求变俗’，一切国土各有风俗，故俗名即横也。世名竖者，世是代谢隔别，三世迁异，岂非是竖？内外俱明，经云：‘生生世世’，书云：‘三十年为一世’，虽然终以代谢隔别为世，故世是竖名也。然此二名，并是当体。俗当体是浮虚，世当体代谢。不有世而已有世，即是代别；不有俗而已有俗，即是浮虚。当体是浮虚代谢，岂有褒贬于其间哉！”（二谛义，大正藏

卷四五，页九六)

这就是说，“俗”虽是“浮虚”的，但既已有“俗”，那就必须承认这一“浮虚”之“俗”；“世”虽是“代谢”的，但既已有世，那就必须承认这一“代谢”之“世”；对于已有之“俗”、已有之“世”，都是不应加以改变的，特别对于统治阶级的礼法，更应该“不求变俗”。如果我们把这一段话和他的时代联系起来考察，那就不难看出他所谈的虽是抽象的宗教问题，然而所表明的却针对当时的现实，他对“俗谛”“世谛”作“横”“竖”之分（“俗”就空间的地域而言，“世”就时间的“世”“代”而言），也同样不是无所指的。我们知道，西藏处于社会动荡，封建等级进行再编制的时代，他经历了陈、隋、唐三朝的废兴，对于“世”的“代谢”、“隔别”是看得很清楚的；在汉族与少数民族大混合时期，在朝代转移之际，对于“处处皆有风俗之法”、“一切国土各有风俗”也是看得很清楚的。在这样的时代，一方面他不得不承认一切已经存在的现状，承认一切已有之国土及其风俗，承认一切已经建立的封建王朝，所谓“不有世而已有世”、“不有俗而已有俗”，但另一方面又主观上视之为“浮虚”、“代谢”，这正表现了当时趋于衰微的品级性地主的阶级的性格：在历史的变迁中不甘心没落而事实上已经在没落，这就不能不兴起虚幻之感，但在已成的历史事实面前，就只好无可奈何地承认一切变迁，并适应一切变迁，最后又归结于肯定新的封建王朝的秩序。

按照这样的“俗谛”理论，统治阶级的礼“俗”制度是无可改变也是不应改变的，于是乎“沙门不事王者”的怀疑就可以涣然冰释了。三世迁异既然在内典和外教都有说明，于是皇朝禅代也就取得了神学上的合理性。在这里，我们看到，逃避俗世的宗教又反过来为封建主义的俗世服务，西藏之所以赋予“俗谛”以二重性，所谓：“俗以浮虚为义，又俗以风俗为义”（二谛义，大正藏卷四五，页九五），最终是要使“俗”不变，使封建统治阶级的法权得以长久地保持下去，这种涵义通过宗教的折射便成为“令佛法久住”，他说：

“前释（浮虚释）约经者，经明诸法浮虚无所有故，浮虚释俗约经也。风俗释就律者，明律中不得道诸法浮虚无所有，不得道人是浮虚、草木浮虚，何以故？为制戒令佛法久住故，所以不得明物浮虚无所有，但明国土风俗不同也。”（同上）

不仅如此，西藏还从“有表不有”、“俗表不俗”的诡辩出发，使“俗谛”在“显道”的作用中取得与“真谛”同样的意义，并指出“真谛”和“俗谛”不但不互相排斥，而且还相反相成，缺一不可，他说：

“俗非真则不俗，真非俗则不真。非真则不俗，俗不碍真；非俗则不真，真不碍俗。俗不碍真，俗以真为义；真不碍俗，真以俗为义也。”（同上）

“俗非真则不俗”，表明了“俗谛”的神圣性，“真非俗则不真”，则更表明“真谛”对“俗谛”的依存性，宗教是依存于俗世的，谁要是由否定一切的偏空之见来否定中世纪世界的封建秩序和伦理道德的“俗”，那么，西藏就要对他大加诃责，斥为“过失极大”，而且表明连宗教的天国也不能收容他。下面这两段话最足以表现出他的唯心主义二谛论的奴婢性格以及一些儒、佛、道合流的思想倾向：

“计一切法空如龟毛兔角，无因果、君臣父子忠孝之道，此人不识如来世谛。若不识世谛，此有何过？失世谛则失第一义谛，失第一义谛

则不得涅槃。中论云：‘若不因世谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。’故此人过失极大也。”（二谛义，大正藏卷四五，页八三）

“彼若大乘学，则闻大乘说起邪见，闻大乘说毕竟空，不知何因缘故空，若都毕竟空，云何分别有罪福报应等？若有罪福则不应空，推画（尽）空便起邪见也。既起空见，即不识世谛，既不识世谛，即不识第一义谛。”（同上）

这样，不论他思辨得如何想入非非，从空、有、非空非有、非二非不二以至弄得言忘虑绝，但只要一触及到封建制社会的君臣父子之序、忠孝等阶级道德以及统治者和被统治者的罪福报应关系，这个在虚无飘渺的高空中漫游的“高僧”就立即俯伏尘埃，成为对俗世的封建礼法制度恭顺驯伏的儒臣。于是，在俗谛的“浮虚”之中通过“风俗”所表征出来的特点反而是中世纪的非运动性。这就是从法律虚构到宗教虚构的僧侣主义的实质。

（三）智顱止观论的僧侣主义

天台宗和三论宗是同一个时代兴起的，二者在宗派源流和理论渊源上有相互交错之点；从吉藏二谛论和智顱止观论的对比中，更可看出二者在教义上的联结。

这种联结大致可归结如下：

一，大智度论谓：“诸佛有二种说法，先分别诸法，后说毕竟空”（大正藏卷二六，页二八），这是龙树一派“中道”的世界观和方法论。吉藏和智顱的教义都是以此为共同的理论根据和论证方法。但在“分别诸法”时，他们所着重的对象是不同的：吉藏主要以二谛为对象，先分别三重二谛，后说最高真谛的“毕竟空”；智顱主要以名、色为对象，先分别各种名、色，后说“真心”的“毕竟空”。

二，吉藏的二谛论和智顱的止观论都是通过“观辨于心”，使主体的自我意识冥合于绝对的本体。但在“观辨于心”时，他们所采取的途径是不同的：吉藏保持着南方佛学和玄学合流的传统，着重在纵横交错的思辨；智顱则遵循着北方禅学的途径，着重在禅观的心证。

三，吉藏的二谛论和智顱的止观论，作为自我意识哲学来说，都表现出颠来倒去的思辨循环。在智顱的止观论中，本体安置自己，成为“真心”或“心源”；本体把自己跟自己对立起来，于是“心”有“真心”、“妄心”的对立；最后，本体自己跟自己结合，即通过“止观”复归于“心源”。

由此可见，这两种教义的基本性格是一致的，在表现形式上则各有烦琐哲学的不同路径。

现在我们就来考察智顱如何先分别名、色，后说“真心”的“毕竟空”。

（1）由分别名色到“真心”的毕竟空

智顱假立名、色的唯心主义观点比较集中地表现于法界次第观门一书。这本书的编纂形式很类似南朝极为流行的类书，而取禅数为之排比，其内容包括思辨哲学、通俗教义、名相辨析、禅法修证等等，因此，它具有佛教百科全书的性质。

智顱显然是想在这一著作中钩画出他的整个学说体系的轮廓，有些条目

的前后联结与逻辑结构颇能显示出他的苦心安排，但这一工作并未完成，原定为三百科，“始著六十科，为三卷”（别传），现在所看到的六十科不过是他原计划的很小一部分。尽管如此，这一为人们所忽略的未完成稿还是值得我们重视，其中关于名、色的阐述，可说是他的止观学说的必不可缺的序论。止观论被后世天台宗人抬到至高无上的地位，而名色论却被止观论的神秘的说教所淹没，因此，我们必须重新按照智顓著述所依循的途径，首先探讨他的名色论。

智顓一开始就说明，为什么他“辨法界初门”要“先从名、色而始”。他写道：

“当知名、色即是一切世间、出世间法之根本，能生一切法，普摄一切法，即是一切法。若诸大圣分别说一切法门，皆约名色而分别之，无有一法出于名色。”（大正藏卷四六，页六六五）

在这里，他先“约名色而分别之”，即把整个世界归结为两个最基本的范畴——“名”与“色”。接着，他对这两个范畴作了极为明白的界说：

“心但有字，故曰名也，即是心及相应数法，虽有能缘之用，而无质碍可寻，既异于色，而有意识及诸数法种种之别，故谓之‘名’也。”

“有形质碍之法，谓之为色。是十入及一入少分，皆是质碍之法，并无知觉之用，既异于心意识法，故称为色也。”（同上）

所谓“名”就是“心”或“心意识”，“心”的“相应数法”当指“四心”，即受、想、行、识。“四心”的“能缘之用”便是：

“领纳所缘名为受，受有六种，谓六触因缘生六受。”

“能取所领之缘相名为想，想有六种，谓取所领六尘之相，为六想也。”

“造作之心能趣于果名为行，行有六种，大品经中说为六思，思即是行。”

“了别所缘之境名为识，识有六种，即是六识。”（同上）

这样，所谓“能缘所用”即领纳、取相、思、了别的“知觉之用”。“色”的范畴与“名”正相对立，它异于心意识，而是“十入及一入少分”（“入”以涉入为义，所谓“十入”即眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、色入、声入、香入、味入、触入，“一入”即“意入”）。这十一入加上“法入”，名“十二入”。这样，“色”主要是指感官（根）与感官对象（尘）的联结，此点智顓在另一处更有明白的表述：

“有形质碍之法名为色，色有十四种：所谓四大、五根、五尘，此之十四，并是色法也。”（同上）

“四大”是地、水、火、风，五根是五种感官：眼、耳、鼻、舌、身，五尘是此五种感官的对象：色、声、香、味、触。“五根”“五尘”当由“四大”合成，如谓眼、耳、鼻、舌为“四大造色”。必须指出，这十四种色法都不是客观存在的物质，而是依存于“名”的。

综上所述，“名”的范畴是明显的，即相当于我们所谓的意识；“色”的范畴就有点复杂了，从其不同于“名”的外部性质而言，好象类似于我们所谓的物质，但从其外部与内部的结合而言，实类似于唯心主义的一个流派实在论的从感觉出发的“事实”或经验的因素，因为智顓所称的“色”并不意味着客观存在的物质。大体说来，对于人的感觉，“名”为无形无质，“色”

为有形有质；前者有“知觉之用”，后者无“知觉之用”；前者指意识现象本身，后者指感觉思维所构成的因素；二者的关系是：一为“能”，一为“所”。

在名、色关系的探讨中，智顓提出了一个重要的命题：根、尘相对生识。他说：

“根尘相对，则有识生。识依根尘，仍为能入（入以涉入为义），根尘即是所入。”（大正藏卷四六，页六六五）

“若根尘相对，即有识生，识以识别为义，识依于根，能识别于尘。”（大正藏卷四六，页六六六）

这一命题指出，感官与感官对象的接触产生意识的识别作用，由此主体能识别感官所接触的对象。这里所谓的“识”指前五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识），即感觉或知觉。智顓认为，这些“识”是不稳定的、瞬息即逝的。在它们的基础上，产生了第六识，即“意识”，“意识”连续相生，构成“意识界”，“意识”的识别作用较感觉或知觉为高级而走进思维。智顓写道：

“心对一切法，即有能知法之用，名之为意。意者，即心王也。”

“五识生已即灭。意为意识，此意识续生。意识生时，即识法尘。

若五识能生意识，即以前五识为根，后意识为意识。此意识灭，次识续生，是则前意识生后意识，如是亦脱传受根识之名，皆以能生为根，所生为识，今说所生之识为意识界也。”（大正藏卷四六，页六六六）

在这里，智顓实际上提出了一个重要的补充命题：从感觉出发，发生更高级的认识作用。

如果不从他所论证的全部思维过程，不从出发点来看，而仅从片断的分段来看，这两个命题似乎是一种“新”的东西，然而更重要的是，我们必须对他的“心”、“色”是否实存的问题作进一步的考察。

智顓论“名”、“色”的本源时指出：

“至论诸法，本原清净，绝名离相，尚非是一，何曾有二？”（同上，页六六五）

这样说来，“名”、“色”并不是实在的，而只是一种虚幻的假象，就其本来说，乃是绝对的空寂的本体，这个本体离名绝相、非一非二。思辨的路径是这样：为了辨诸法实相，所以先从假设的“名”、“色”二法开始，而“辨”到最后，“名”、“色”又复归于无有。他说：

“若观生死苦果，非但我人众生等，十六知见空，如龟毛兔角，不可得。是中名色阴入界异法，一一分别，推析破坏，乃至微尘刹那，分分细检，皆悉空无所有，即名法空。……若摩诃衍中辨法空者，诸法如梦幻，本来自空，不以推析破坏故空也。”（大正藏卷四六，页六八一）

由此可见，智顓的名色论只是他论证客观世界为虚妄的一种手法，这种手法就在于先把客观世界分别归结为“名”、“色”二法，然后再对二者加以否定，最后到达宗教所惯用的“单纯的否定”的虚无主义。在这里，智顓可说是以般若三论的中道观，双立而又双破，离“名”、“色”二边而求诸法实相。因而我们不能孤立地看待根尘相对生识的命题，而忽略其唯心主义实质。

这个作为“名”、“色”的最高本源的本体，在智顓看来，即是“心”，而这个作为本体的“心”又和心意识相通，由此，智顓提出了一个中心命题：心生万有（包括物质与精神）。他写道：

“一切诸法，虽复无量，然穷其本源，莫不皆从心意识造。”（释

摩诃般若波罗蜜经觉意三昧，大正藏卷四六，页六二一）

“一切诸法，皆由心生。”（修习止观坐禅法要，大正藏卷四六，页四七二）

“从识生非色四阴及所任色阴，是名名色。”（法界次第初门，同上，页六八四）

这就极其露骨地表现出唯心主义的实质！

总括说来，智顓把一切法归结为“名”、“色”，而又把一切法或“名”、“色”的本源归结为作为本体的“心”。这个超越“名”、“色”的绝对的本体被称为“心”的“实相”，他说：

“慧日亦如是，能破无明暗，显发心实相。”（同上，页六二一）这里所谓的“实相”，颇类似于早期禅宗所谓的“法界心”，而与“色”相对立的作为“名”的“心”，又颇类似于早期禅宗所谓的“自心”。由“心实相”这一本体幻化为“名”、“色”二法，但“色”是“无知觉之用”的，只有“名”才有“能缘之用”，因此，为了达到本体，只有通过心意识，而由心意识达到本体，也是“心”向其本源的复归，这种复归的宗教实践，在天台宗的教义中，叫做“止观”。在这里，智顓又是依据了与早期禅宗所循相同的途径。

一般说来，三论一派在理论上并不为本体假立“心”的名目。他们以无所得为指归，本体只是“纯无”，是对“有”、“无”的绝对的否定。自智顓始，天台宗人才对这个离名绝相的本体的全部内涵赋予“真心”，于是本体成为“纯有”。因此，“纯无”与“纯有”就其绝对地排斥一切规定而言，反而是可以互相通款的。从这里，我们也可以了解，区别一种哲学学说是否唯心主义或唯物主义，不能仅仅依据此学说之重“无”或重“有”的表面现象来分析。

根据以上所论，智顓的名色论实以一切法皆由心生作为最根本的出发点，进而由诸法之本源推而至幻有之“名”、“色”，最后又归结于“法空”。在出发点上，“名”、“色”是假有，在归结点上，“名”、“色”又为毕竟空，这就否定了“名”、“色”的实在性，而在这种否定的大前提下，所谓根、尘相对生识的命题就不真实了。

最后，还须指出，如果单就名色论论到在感觉的基础上产生更高级的意识而言，这一似是而非的提法在智顓的唯心主义的支配之下，也被神秘化了，在释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧中，智顓写道：

“有人言：若初对境觉知，异乎木石名为心；次筹量分别名曰意；了了识达名之识。……如是取者，即堕心颠倒、想颠倒、见颠倒中。若能了知心中非有意亦非不有意，则心中非有识亦非不有识；若意中非有心亦非不有心，则意中非有识亦非不有识；若识中不有意亦非不有意，则识中非有心亦非不有心。是心意识，非一故立三名，非三故说一性。若名非名，则性亦非性，非名故不三，非性故不一，非三故不合，非一故非散；非合故不有，非散故不空；非有故不常，非空故不断，是故心意识不断亦不常，若不见断常，终不见一异。”（大正藏卷四六，页六二一）

这里通篇是三论一派的章法，通过双遣的论述，心意识的内容也完全抽空了，正因为这种抽空，它才成为宗教的颠倒世界观。

(2) 毕竟空的心证

智顓认为，由“名”、“色”的假立，进而通过禅观的修证，以辨析“名”、“色”之不可得，从而直探“心源”，这一过程，以“止观”为最重要的环节。“‘止’乃伏结之初门，‘观’是断惑之正要；‘止’则爱养心识之善资，‘观’则策发神解之妙术；‘止’是禅定之胜因，‘观’是智慧之由藉。若人成就定、慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。”（大正藏卷四六，页四六二）由此可见，天台宗的“止观”学说一方面善养“心识”、寂定，他方面又凭借“智慧”、“神解”来达到本体的忽然贯通。

这种止观学说在唐宋间具有一定影响，这里我们可以举出两个显著的例子。中唐时梁肃曾著天台止观统例，其中说：“夫止观何为也？导万法之理而复于实际者也。实际者何也？性之本也。物之所以不能复者，昏与动使之然也。照昏者谓之明，驻动者谓之静，明与静，止观之体也。在因谓之止观，在果谓之止定。因谓之行，果谓之成。行者行此者也，成者证此者也。”（大正藏卷四六，页四七三）在宋代，私淑司马光、二程与邵雍的著名道学家陈瓘把“止观”当作“入道”之门，他在止观坐禅法要记中认为智顓的修习止观坐禅法要一书“词简旨要，读之易晓，应病之药，尽在是矣。善用药者，不治己病，止乎其未散，观乎其未昏，方止方观，而未尝昏、未尝散也。如鸟双翼，如车两轮，穷远极高，无往不可及，其至也，不出于此。呜呼，不知则已，知止观之可以入道者，可不勉哉！”（同上）

“止观”本来是一种禅法，且在安世高系统所译的禅经中已经提出，如安般守意经所谓“佛有六洁意，谓数息、相随、止、观、还、净”（大正藏卷一五，页一六六），阴持入经所谓“二法可行，一为止，二为观”（大正藏卷一五，页一七六）。“六洁意”在智顓著作中称为“六妙法门”或“六妙门”。他曾著有专书，说：“六妙门者盖是内行之根本，三乘得道之要径。”（六妙法门，大正藏卷四六，页五四九）哲学、宗教的发展总是从先行者的材料出发，故他把“观心”与三论的中道观结合起来，而使“止观”增加了新的涵义。

在智顓释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧一书中谈到“观”法时，所谓“内外俱观有十二种”，其中内观即是观“内受六者”，即眼受色、耳受声、鼻受香、舌受味、身受触、意受缘法。这种观省法是就感官与感官对象相接触时考察意识的活动。智顓写道：

“行者眼见色时，即应谛观：未见色、欲见色、见色、见色已，四运之相，皆不可得。……

复作是念：如是见者，即无见相，所以者何？于彼根尘空明之中，各各不见，亦无分别。和合因缘，出生眼识，眼识因缘，出生意识，意识出时，即能分别种种诸色，亦依于意识则有眼识。……

是故即当反观念色之心，如是观时，不见此心从外来入而生领纳，亦复不见心从内出而生分别。所以者何？外来于我无事，若自有不待因缘，当知受者毕竟空寂。”（大正藏卷四六，页六二五）

这是对“眼受色”的“观”法，其他五受亦可类推。在这里，一方面智顓和他的名色论相同，承认“和合因缘，生出眼识”，并在这一感觉的基础上产生“意识”，但另一方面又指出，只要观心的“四运之相”，就会达到一种神秘境界，在这种神秘境界中，“于彼根尘空明之中，各各不见，亦无分别”，

直到最后，连念识之心亦不可得。

整个这一观法就是“观心”、“辨心相”，它的特点是，在“观心”时并不离开“观境”，而且就在感官与感官对象的接触中，在“名”、“色”的相互关系中去“辨心相”。因此智顱说：

“诸经论中辨心相各各不同，今不具述，是中略明四种心相，以为观境。”（同上，页六二三）

这里所谓“四种心相”，即是上述的所谓“四运之相”，具体说来，便是“一者未念、二者欲念、三者念、四者念已”，应用到眼受色时，便是上述所谓“未见色、欲见色、见色、见色已”。这四个范畴是按时间的可间断性来建立的，而在三论一派则更多地着重从时间的不可间断性来否定三时（过去、现在、未来）的实在性，因此，“观四运之相”是否可能的问题，便需要智顱说明。智顱对这一问题这样解释：

“问曰：汝云何观心？若观过去心，过去心已过；若观未来心，未来心未至；若观现在心，现在心不住；若离三世，则无有别心，更观何等心？”

答曰：汝问非也。若过去永灭，毕竟不可知者，云何诸圣人能知一切过去心？若未来心未至不有不可知，云何诸圣人能知一切未来心？若现在心无住不可知，云何诸圣人能知一切十方众生现在念事？……当知三世之心虽无定实，亦可得知。”（同上，页六二三）

“未念虽未起，而非毕竟无心，所以者何？譬如人未作，从有缘事即便作，作不可以未作故，即便无人，若定无人，后谁作？……若无未念之心，何得有欲念心耶？是故未念虽未起，不得言毕竟无也。……念已虽灭，亦可观察，譬如人作竟，不得言无人，若定无人者，后谁更作？念已心灭，亦复如是，不得言永灭无心。若心灭已永灭者，则是断见说无因果，是故念已虽灭，亦可得观。”（同上）

这些在片面的假言判断之下的议论是诡辩的、毫无价值的，但值得我们注意的是：（一）智顱就三时之心的可知与不可知作了二律背反的论证，可知的根据暗示出时间的间断性，不可知的根据暗示出时间的连续性，然后又从片面的规定性达到单纯的否定。因了三时的不可分而否定时间，否定“心”在一定时间内的存在。（二）从形式上看来，智顱力图把时间的连续性与可间断性统一起来，他既然主张三时之心可以观察，承认三时可分，但又主张未念之心与欲念之心的连续性，承认三时为连续。然而，这种统一之所以只是形式的，乃是由于从他的最根本的原理言，即就本体言，这一切都是虚幻的、现实上不存在的，所谓“三世之心”无有“定实”。

在辨心的“四运之相”时，智顱充分运用了三论一派的中道观，最后达到绝对的否定——虚无主义。

试以观“欲念心生”为例：智顱先假立四种可能情况：

- （一）未念心为灭，欲念心生；
- （二）未念心为不灭，欲念心生；
- （三）未念心为亦灭亦不灭，欲念心生；
- （四）未念心为非灭非不灭，欲念心生。

最后对这四种片面的假设一一加以论证，证明其为不可能，最后得出结论说：“如此于未念四句中，观欲念心生，皆不可得。”在论证过程中，智顱的名相辨析，其经院式的烦琐气息与三论宗的吉藏如出一辙。

智顓一方面辨析了“欲念心生”为不可得，另一方面又反过来来观察“未念心灭”，并且也假立了四种可能的情况：

- (一) 欲念心生，未念心灭；
- (二) 欲念心不生，未念心灭；
- (三) 欲念心亦生亦不生，未念心灭；
- (四) 欲念心非生非不生，未念心灭。

但在这四种片面的假设中，“推求未念心灭，毕竟不可得”。

这样，在未念心与欲念心的相互关系中，智顓认为：“行者不得未念欲念心生灭，则不得不生灭、亦生灭亦不生灭、非生灭非不生灭。”（大正藏卷四六，页六二四）

这种“观心”最后与中道观完全一致：

“行者如是观未念、欲念时，若不得二边，则不取二边；若不取二边，则不执二边起诸结业；若无二边结业障覆，正观之心，犹如虚空，湛然清净，……心心寂灭，自然流入大涅槃海。”（大正藏卷四六，页六二四）

智顓在修习止观坐禅法要中把“观心”的修证过程，亦即达到中道正观的过程，分成三个阶段：第一阶段是从止观的止方面论证：“能了知一切诸法皆由心生，因缘虚假不实故空，即不得一切诸法名字相，则体真止也。尔时上不见佛果可求，下不见众生可度，是名从假入空观，亦名二谛观。”第二个阶段是从止观的观方面论证：“心性虽空，缘对之时，亦能出生一切诸法，犹如幻化，虽无定实，亦有见闻觉知等相，差别不同。行者如是观时，虽知一切诸法毕竟空寂，能于空中修种种行，……是名方便随缘止，乃是从空入假观，亦名平等观。”最后的阶段是从止观的双照方面来论证：“因是二空观，得入中道第一义观，双照二谛，心心寂灭，自然流入萨婆若海”，“若体知心性非真非假，息缘真假之心，名之为正谛观。心性非空非假，而不坏空假之法。若能如是照了，则于心性通达中道圆照二谛，若能于自心见中道二谛，则见一切诸法中道二谛，亦不取中道二谛，以决定性不可得故，是名中道正观。”（大正藏卷四六，页四七二）

在这里，智顓已经把禅学的“观心”与三论宗的二谛中道观融合为一，三论宗的中道观成为他的本体论，而禅宗的“观心”成为他的观照论——对本体的认识论。这个非真非假而不坏空假之名的本体（“心性”）是超乎感觉思维之上的，超乎“名”、“色”之上的。从认识论讲，这个本体即是“心源”，一方面是“妄惑之本”，但另一方面又可直叩佛性之源，所谓“妄惑之本，是即意之实际；至道出要，所谓反照心源。识之实际即正因佛性，反照心源即了因也”（大正藏卷四六，页六二一）。这样，这个作为本体的“心源”与“心”是直接相依存的，在结合“观境”而“返照心源”时（即通过对根尘相对生识的反观），充分暴露出主观唯心主义的性格。如黑格尔所指出的，“主观唯心主义在分析中把认识的活动看做是纯粹的假定，在这个假定的后面隐藏着自在之物”（列宁摘引此语，参看哲学笔记页一九四）。和许多佛教宗派一样，智顓也把一切诸法看作是缘对而有、虚假不实的片面假定，而力图通过这种片面的假定去寻找在它后面隐藏着的“心源”、“真性”、“心性”、“实相”等等，但这种本体则不同于康德的不可知的“自在之物”，它正是佛教徒所力图把握的对象。

第三节 唯识宗玄奘窥基的唯心主义世界观与烦琐的心理分析

(一) 玄奘的学历和师承

印度大乘佛学可分两大派：一派是以龙树、提婆为首的空宗，一派是以无著、世亲为首的有宗。在中国，空宗的教义，即般若三论之学，自魏、晋、南北朝以来一直是占优势的；有宗的教义，即法相唯识学，则传入较晚。

传译并介绍法相唯识学的，在南方有真谛，其活动时期在梁陈二代，所译有摄大乘论、中边分别论、转识论、显识论、唯识论等，他所开创的学派，以研究摄大乘论为主，一般称之为“摄论宗”；在北方有菩提流支、勒那摩提，其活动时期在北魏宣武帝时代，较真谛略早，所译有十地经论、深密解脱经等，他们所开创的学派以研究十地经论为主，一般称之为“地论宗”。梁陈时成实三论盛行，真谛的唯识学是被排斥的，甚至被认为“言乖治术，有蔽国风”（续高僧传，大正藏卷五，页四三）。此后随着南北佛学的交流，南方的“摄论宗”和北方的“地论宗”汇合在一起，唯识学也因而传布开来。然而大肆弘扬唯识学的则是玄奘及其弟子窥基，他们所建立的学派即为法相宗（又名唯识宗或慈恩宗）。

玄奘佛学的师承关系在记载中是很明显的。据彦惊大慈恩寺三藏法师传与道宣续高僧传所载，玄奘在去印度求法之前，曾历游各地，遍访名师，其师资可考者凡十三人。

最初，玄奘在东都净土寺从景法师、严法师受学：“时寺有景法师，讲涅槃经，执卷伏膺，遂忘寝食；又学严法师摄大乘论，爱好逾剧，一闻将尽，再览之后，无复所遗。”（大正藏卷五，页二二一）

以后，玄奘入蜀，途中从空、景二法师受学：“经子午谷入汉川，遂逢空、景二法师，皆道场之大德，相见悲喜，停月馀，从之受学。”（同上，页二二二）僧景是当时有名的摄论大师，续高僧传说：“僧景摄论、道振迦延，世号难加，人推精核。”（同上，页四四七）

那时，“天下饥乱，唯蜀中丰静”，许多著名的僧侣都在那里讲学。玄奘到达成都之后，又向道基、宝暹、道振（震）问学：“诸德既萃，大建法筵，于是更听基、暹摄论、毗昙及震法师迦延，敬惜寸阴，励精无怠，二三年间，究通诸部。”（同上，页二二二）续传说：“既达蜀都，即而听受阿毗昙论，一闻不忘，见称昔人。……至于婆沙广论，杂心玄义，莫不凿穷岩穴，条疏本干。”（同上，页四四六至四四七）

接着，玄奘沿三峡东下，至荆州，“讲摄论、毗昙，自夏及冬，各得三遍。……罢讲后，复北游，询求先德。至相州，造休法师，质问疑碍；又到赵州，谒深法师，学成实论；又入长安，止大觉寺，就岳法师，学俱舍论，皆一遍而尽其旨。……时长安有常、辩二大德，解究二乘，行穷三学，为上京法匠。……自到长安，又随询采，然其所有深致，亦一拾斯尽，二德并深嗟赏。”（同上，页二二二）深即道深，休即慧休，岳即道岳，续传说：道深“体悟成实，学称包富”，慧休“偏为独讲杂心摄论，指摘纡隐，曲示纲猷，相续八月，领酬无厌”，又说：道岳“宗师俱舍，阐弘有部”（同上，页四四七）。此外，续传又载玄奘曾受学于玄会：“匠剖涅槃，删补旧疏，更张琴瑟。承斯令问，亲位席端，谘质迟疑，涣然祛滞。”（同上）

以上玄奘所问学的十三人，即景、严、空、慧景、道基、宝暹、道震、慧休、道深、道岳、法常、僧辩、玄会。其中道基、慧休、道岳、僧辩都出自真谛的学统。

由此可见，在国内游学时期，玄奘的佛学上承真谛绪统，不仅综习新兴的法相唯识学，而且对早已流行的毗昙、涅槃、成论之学也很有研究。但他并未满足，彦惊说：“法师既遍谒众师，备餐其说，详考其理，各擅宗涂，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从，乃誓游西方，以问所惑。”（同上，页二二二）这样，他就去印度求法。

到了印度，他也是到处访求名师，所学极为广博。对小乘、大乘的佛学都一一研求。他逗留最久的是在当时的佛教中心那烂陀寺，从著名论师戒质问学，“法师在寺，听瑜伽三遍，顺正理一遍，显扬、对法各一遍，因明、声明、集量等论各二遍，中、百二论各三遍，其俱舍、婆沙、六足、阿毗昙等，以曾于迦湿弥罗诸国听讫，至此寻读决疑而已。兼学婆罗门书、印度梵书”，“如是钻研诸部及学梵书，凡经五岁”（大正藏卷五，页二三八—一二三九）。此外，玄奘游学较久的有三处，一处是在迦湿弥罗国，从僧称问学，听俱舍论、顺正理论、因明、声明论，“法师随其所说，领悟无遣，研幽击节，尽其神秘。……如是停留，首尾二年”（同上，页二三一）。一处是在钵伐多国，从二三大德问学，“法师因停二年，就学正量部根本阿毗达摩及摄正法论、教实论等”（同上，页二四四）。一处是在那烂陀寺附近的杖林山，从著名论师胜军问学，“法师就之，首末二年，学唯识决择论、意义理论、成无畏论、不住涅槃十二因缘论、庄严经论，及问瑜伽、因明等疑已。”（大藏经卷五，页二四四）

在与印度佛学及当时著名论师的广泛接触中，玄奘主张调和空、有二宗的对立，并著会宗论。他对空宗的龙树中论、提婆百论是有深刻研究的，对于有宗的瑜伽当更为熟习，他“以为圣人立教，各随一意，不相违妨，惑者不能会通，谓为乖反，此乃失在传人，岂关于法也？……为和会二宗，言不相违背，乃著会宗论三千颂”（同上）。这一论著和他曾在印度著的破恶见论一千六百颂，都已失佚。

玄奘回国以后备受朝廷的敬礼和优待。他译出印度各派佛学著作一千三百多卷，其中以法相唯识学占主要部分。玄奘门下弟子极盛，传唯识学的以圆测、窥基为最有名，但二人某些细节上的意见颇有分歧。窥基弟子有慧沼，他对圆测及其弟子道证的义解有烦琐的驳诘。

玄奘自己的著作虽没有留传下来，但他所译的成唯识论实可视为他的哲学思想的集中表现。这部成为唯识宗经典的著作，乃是综合印度十大论师（护法、德慧、安慧、亲胜、难陀、净月、火辨、胜友、胜子、智月）的著作糅译而成。窥基与此书的译成更有特殊的关系，成唯识论掌中枢要关于翻译的经过有如下一段详细的记述：

“初功之际，十译别翻，昉、尚、光、基，四人同受。润饰、执笔、检文、纂义，既为令范，务各有司。数朝之后，基求退迹。大师固问，基殷请曰：‘自夕梦金容，晨趋白马，英髦间出，灵智肩随，闻五分以心祈，揽八蕴而遐望，虽得法门之糟粕，然失玄源之淳粹。今东出策賚，并目击玄宗，幸复独秀万方，颖超千古，不立功于参糅，可谓失时者也。况群圣制作，各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而义不备于一本，情见各异，稟者无依。况时渐人浇，命促惠舛，讨支离而颇究，揽初旨而难

宣，请错综群言，以为一本，楷定真谬，权衡盛则。’久而遂许，故得此论行焉。大师理遣三贤，独授庸拙。”（大正藏卷四三，页六八）又成唯识论述记说：

“斯本汇聚，十释群分，今总详译，糅为一部，商榷华梵，微诮轻重，陶甄诸义之差，有叶一师之制。”（同上，页二二九）

据此，成唯识论的糅译，在“错综群言”时实已表明译者本人的主见，并依此为取舍，即所谓“陶甄诸义之差”。在这一节中，我们主要是依据成唯识论及窥基述记（均据金陵刻经处本）来简略地考察这一派教义中的哲学思想及其心理分析，我们的考察只限于几个重要的问题，对其全部教义，留待专书论述。

（二）唯识宗的“本体”观念

法相唯识学，作为一种形而上学的世界观来说，是这样的一种唯心主义体系：不论是客观物质世界的万有（“法”）或能思的主体自我（“我”）都是最高的“内识”这一本体的变现。这好象是唯识论者最后达到的结论，但其实是他们的立论的出发点。成唯识论反复地说：

“诸识生时，变似我法，此我法相（相谓相状），虽在内识，而由分别，似外境现。诸有情类，无始时来，缘此执为实我实法，如患梦者，患梦力故，心似种种外境相现，缘此执为实有外境。”（卷一，页二）

“是故我见，不缘实我，但缘内识，变现诸蕴，随自妄情，种种计度。”（卷一，页四）

“由此应知，实无外色，唯有内识，变似色生。”（卷一，页一五）

“由此应知，实无外境，唯有内识，似外境生。”（卷二，页六）

总之，一切存在都是内识的变现：

“是故一切皆唯有识。”（卷七，页一二）

“如是诸法，皆不离识，总立识名，……故定应信一切唯识。”（卷七，页一六）

这一作为万有的最高本源的“识”，就其本体的涵义而言，与其他佛学宗派所论的本体，如“实相”、“真际”、“心”、“中道”、“真谛”等等，并无差别，只是名称不同而已。窥基就曾明白指出：“诸经论中各各别说诸观等名，今合解之，但是唯识之差别义，非异体也。”他列举了“识”的“一名有三十一类”：

“华严等中，遮境离识，名为唯心；辨中边论，遮边执路，名为中道；般若经中，明简择性，名为般若波罗蜜多；法华经中，明究竟运，名曰一乘；……胜鬘经中，遮除虚妄，名一实谛；显法根本，亦名一依；由空为证，又是空性，亦名为空；彰异出缠，显摄佛德，佛从中出，名如来藏；明体不染，真实法性，名自性清净心；功德自体，亦名法身；无垢称经，遮理有差别，名不二法门；大慧经中，表无起尽，亦名不生不灭；涅槃经中，彰法身因，多名佛性；楞伽经中，表离言说，名不思议；瑜伽等中，显不可施設，名非安立；摄大乘等，显此遍常等，名圆成实；对法论等，明非妄倒，名曰真如。……谓法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、法位、真际、虚空界、无我、胜义、不思议界等十四名，如大般若广释，合前三十一单名。”（大乘

法苑义林章唯识章，大正藏卷四五，页二六）

谈到“识”的本体时，唯识论者的口吻和别的宗派也差不多，他们也认为“识”是永恒的、不变的、真实的、不可思议的等等，他们并以“真如”为“唯识实性”；谈到“真如”时，其思路更与别的宗派如出一辙，如说：

“真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓此真实，于一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虚妄义；亦言显此复有多名，谓名法界及实际等，如馀论中随义广释。此性即是唯识实性。”（成唯识论卷九，页二）

由此可见，唯识论者对客观世界，对所谓“本体”的看法，和其他佛教宗派采取同一的出发点，在这一根本问题上，他们之间没有什么本质上的分歧。

唯识论者在解释“本体”变现为现实世界时，大体上是按照这样的图式：由识的“本体”到八识，由八识到世界。八识是从“本体”过渡到虚幻世界的环节。

我们在以下的论述中即将表明，关于由识的本体到八识的论证，主要是采取“中道”观的怀疑主义的诡辩；关于由八识到现实世界的论证，则采取主观唯心主义的途径。在整个论证过程中，虽也包含有一些心理分析的内容和一些合理的因素，但这些不过是达到其荒谬结论的一种技巧而已。

（三）从“本体”到八识

唯识论者由识“本体”推导出八识的范畴：眼、耳、鼻、舌、身、意六识和第七末那识、第八阿赖耶识。这八种识被描述为一方面互相差别、互相对立，而另一方面又互相依存、互相制约的有机的结构体。这个结构体并不是静止的，其间生灭变幻，流转不已，而这种变幻与流转又按着八识之间的差别性与依存性，在变幻流转时，表现为一定的因果关系。客观世界的万有和主体的自我都由这一结构体变现出来。因此，由识“本体”过渡到“我”、“法”的虚幻世界，乃是以八识的结构体作为逻辑推衍上的居间环节。

在从识“本体”到八识的过渡上，唯识论者乞灵于二谛义与中道观——这在佛学中几乎是普遍采用的诡辩手法。每逢他们无法解释时，他们便搬出二重真理说以及与此经常相联结的“非有非无”或“不一不异”的否定语，使人联想到否定之外的一种肯定——幻觉之中的绝对。成唯识论中关于八识与识，即识的差别性与识体的绝对性，这样写道：

“识差别相，依理世俗，非真胜义；真胜义中，心言绝故。……心意识八种，俗故相有别；真故相无别，相所相无故。”（成唯识论卷七，页一一——一二）

这就是说，识“本体”，按真谛来说，是绝对的、无差别的；而识的相状，按俗谛来说，是相对的、有差别的。因此，八识便成了非一非异的东西，“不可言定一”，“亦非定异”（同上，页一一）。唯识论者的二谛义是极为烦琐的，他们也有四重二谛，就所谓胜义言，即有“世间胜义”、“道理胜义”、“证得胜义”、“胜义胜义”四重。窥基对四重二谛的剖析，其烦琐的程度更与吉藏如出一辙，我们只要看一看成唯识论掌中枢要的那一段开合分解，就可以知道（卷上本，大正藏卷四三，页六一四），尽管有这许多烦琐的辩解，他们实际上还是没有说明真谛的“非异”怎么会变出俗谛的“非一”来，所谓“此非一异，依四胜义”（成唯识论述记卷四一，页二六），不过说得

很玄虚罢了。至于按胜义（真谛）最后归结于“绝言”，则正表明他们最后流入于神秘主义。

唯识论者的二谛义与中道观，一方面是通向“绝言”的神秘主义，但另一方面，也表现了有宗的特色：他们坚持“识”为实有，仅在这一点上，他们的二谛论和中道观和三论宗比起来要简易得多，他们只是直截了当地宣称一切外境都是识的变现，因此，外境是虚幻的，是假有，也即是非有，假有的外境即是俗谛；而内识是真实的，是实有，也即是非无，实有的内识即是真谛；合而言之，即为非有非无的中道。成唯识论解释说：

“愚夫所计实我实法，都无所有，但随妄情而施設故，说之为假；内识所变似我似法，虽有而非实我法性，然似彼现，故说为假。外境随情而施設故，非有如识，内识必依因缘生故，非无如境，由此便遮增减二执。境依内识而假立故，唯世俗有，识是假境所依事故，亦胜义有。”（卷一，页二）

窥基在成唯识论料简中虽由此出发调和般若的空义，但仍坚持识的实有，并不以非空非有而模糊识的实有性：

“上来意说法相，虽许有空不空，舍妄证真，空有俱遣，虽真智境，一切皆空，法相言之，有空自别。……知于法相，应定说言，所执是空，不得称有，妄情施設，性都无故；真俗是有，不可名空，真理缘生，体不无故。”（卷下，续藏经第一辑，第七六套，页四八七）

总之，他们对于假有的外境尽可说“非空不空”等等，而对于能够待缘而起外境（即所谓“缘起”）的内识，则决不肯闪烁其词地说“非有非无”。识的实性，作为最高的真谛而言，被认为是“绝言”的，但就其体相而言，又是可以言说的。

（四）关于八识的心理分析—— 八识的差别性、依转性与因果性

（1）八识的相互差别

唯识论者论八识的差别性时，把前五识和第六识合为一类，这六种识都是以外境为对象或与外境直接相联系的。

前五识，如一般佛学中所说的那样，相当于我们所谓的“感觉”。唯识论者认为，感觉的发生是片断的、不连续的，同时它的认识能力或了别能力是浅薄的，它的对象是有转移的、粗率的。一种认识作用的发生一定要具备一定的条件，即所谓“缘”，而促使感觉发生作用的条件并不是在任何时候都具备，外境一有转移，感觉也就不能继续。今取有关文句，略加检证：

“由五转识，行相粗动（行相即了别能力），所藉众缘，时多不具，故起时少，不起时多。”（成唯识论卷七，页六）

述记解释此段说：

“即眼等也。行相粗动者，粗者唯取外境，动者浮嚣之义。又粗者行相易知，动者由缘外境，数加转易。……时多不具，以缘多难辨故，不可恒具，故起时少，不起时多。”（卷四，页一二）

五识的特性可以归结为两点：间断与浮浅，如述记中说：“五识不深不续”（卷四，页八），“五识断而不深”（同上，页九），“五间而又浅”（同

上，页一二）。

第六识在一定的涵义上相当于我们所说的知觉（或与知觉相连的经验），它是在感觉的基础上所产生的表象。唯识论者认为，第六识也以外境为对象，或与外境直接相联系，因此，和五识一样，随着外境的动转而时时间断，它同样是不连续的。然而，五识对外境的了别各有其特殊的对象，如眼识以色为对象，耳识以声为对象等，而第六识则以全部外境即“一切法”为对象，这就是成唯识论所谓“色等五识，唯了色等，法识（即第六识）通能了一切法，或能了别法，独得法识名”（卷五，页一一）。它的作用可归结为对五识的辅助：一方面，它能够促使五识生起，另一方面，当它与五识处在同一条件、与五识以同一的外境为对象时，它比五识的对外境有更深的了别作用，如成唯识论说：

“五俱意识（即第六识）助五令起，非专为了五识所缘，又于彼所缘，能明了取，异于眼等识，故非无用。”（卷七，页一一）

述记卷四一，页二四解释此段说：

“五识俱意助五识令起，由意（即第六识）引五方得生故，非专为了五所缘故。与五同缘者：不同缘者，便不能引眼等识中三性等生故。”

“又意识于色等能明了取，即虽现量，异于眼等识，彼不能明了分别深取境之相故，故意助五，非无用也。……以意识能明了取，复助五生。”

由此看来，第六识与五识虽同境同缘，也同具间断性；但它与五识有所差异，五识的了别能力浮浅，而第六识的了别能力较为深远，如述记中说：“第六深而不续”（卷四，页八），“第六行相深远，亦复间断。”（同上，页九）

第六识在意识活动中已形成一个自我中心，术语叫做“分别我执”（即“分别计度，执为实我”之意）。不过，这个自我中心还不是持续的，因为他本身以外境为对象而具有间断性。但唯识论者正是依此安排了“分别我执”的必备条件，窥基说：“间断粗猛，故有此执，余识浅细及相续故，不能横计起邪分别，邪分别者，必有间断及粗猛故。”（述记卷四，页一二）然而真正的自我中心的建立，乃在于第七末那识，它是我执的最后根源，主体即依此而建立，第六识的我执亦依此而起。

第七识属于另一种范畴，它和前六识不同，并不以外境为对象，而是以内在的第八阿赖耶识为它的“境”。它的作用是思量，即执着第八识，思量为自我。这种坚执是强烈而生动的，它不随外境的迁流而有间断，因为它所坚执的第八识是永恒的。今取有关文句略加检证：

“俱生我执，……此复二种，一常相续，在第七识，缘第八识，起自心相，执为实我。”（成唯识论卷一，页四）

“此第七识本质，即以第八为境，由似一常，似实我相，故缘第八。”（述记卷四，页八）

“第七唯托第八为相，举其本质言，起自心相。”（同上，页九）

如果说，第六识是与外境相联系而构成一个随外境的迁流而时断时起的自我中心，那末，第七识乃是一个内在的、深藏的、无间的自我中心；在这方面，它与第六识及第八识既有共同之处，复有差异，如下文所说：

“其第六识，体虽是识，而非是意（第七识），非恒审故。”（述记卷二五，页四）

“以相续思量故，此但名意，第六缘境，转易间断，故加识名。”

（同上，页五）

“谓第七识恒审思量，此说恒言，简（简别之意）第六识，意识（第六识）虽审思而非是恒，有间断故。次审思言，复简第八，第八虽恒，非审思故。恒审思量，双简五识，彼非恒起、非审思故。”（同上，卷一二，页九）“此我外缘，行相粗猛（指第六识），非第七起，由第七故第六起，此举由七生增明为论，非实显之。彼是第六识中我执，体有间断，遍三性心间杂生故。”（同上，卷三，页二二）

这个作为自我中心的最后根源的第七识，其特性便是连续与深远，如述记说：“第七深而不断”（卷四，页九），“行相深及相续”（同上，页八）。

第八识的特性与五识、第六、第七都有差别，便是连续与浮浅，所谓“第八不深不断”、“第八续而不深”（同上）。它在八识中处于特殊的地位，它是八识中最根本的一种，也是七识所依止的中心，一切识都摄藏于第八识，由它生起。因此，我们在下面谈到八识之间的相互依存及其流转时，将再作较详细的叙述。在这里，我们只略说其本义。

第八识之所以称为阿赖耶识，是因为它具有三重涵义：“能藏”、“所藏”、“执藏”。前二重涵义又与另一对重要的范畴有关，即“种子”与“现行”。唯识论者认为“识”有两种状态，在它还没有显现时，它的潜在状态叫做“种子”，“种子”是一种比喻的说法，它意味着能够生长、成熟。这种潜在状态有使它自身显现的趋势，因此，又有潜能或“势力”之义。当意识由潜在状态而直接显现时，便成为“现行”的意识。窥基在成唯识论掌中枢要中对这两个范畴的界说，最为简明扼要，他说：“体相沈隐，名之为因，故唯在种；体用显现，立为果，名为见（疑当作“现”），故不在种。”（大正藏卷四三，页六二九）第八识的“能藏”之义便是说：第八识能够把识的“种子”藏起来，但第八识本身并不是“种子”。从另一角度说，“种子”能够藏在第八识中，因此，第八识是“种子”之“所藏”。这就是“能藏”、“所藏”二义。至于“执藏”，在前面已提到它的涵义，指的是第七识执着此识以为自我。第八识有许多名称，多半与“种子”义有关。加成唯识论说：

“谓或名心，由种种法熏习种子所积集故；或名阿陀那，执持种子及诸色根，令不坏故；或名所知依，能与染净所知诸法为依止故；或名种子识，能遍任持世出世间诸种子故；……或名阿赖耶，摄藏一切杂染品法，令不失故，我见爱等执藏以为自内我故；……或名异熟识，能引生、死、善、不善业异熟果故；……或名无垢识，最极清净，诸无漏法所依止故。”（卷三，页九）

其中“异熟识”一名更为常用，“异熟”是指异时而熟、变异而熟、异类而熟，都是就“种子”成熟而为“现行”而言。窥基以第八识之“多异熟性”来简别其他诸识，他在成唯识论掌中枢要中说：

“又简他识，多者相续义，一切时行，名之为多，多时行故（就其连续性言）。……六识虽有异熟而非多，第七虽多非异熟，故唯此名。”

（大正藏卷四三，页六二九）

这样，从五识一直到八识，其特性各各互相差别，既有相通之处，也有对立之处。在总的对立面，前七识为转识，依第八识为中心，由此展开八识这一结构体的相互依存关系。

（2）八识的相互依存与流转

关于唯识论者对八识的相互依存与流转的看法，我们在这里只指出两点：第一，他们认为，八识的流转是以第八识为依止的；第二，他们认为，八识之间的依存关系是多种多样的，它们之间有多重的配合。

“依”的定义是：“依，谓一切有生灭法，仗因托缘而得生住，诸所仗托，皆说为依。”（成唯识论卷四，页一二）第八识与其他七识的依转关系，分别来说，大略是这样：第七识依第八识而转，所谓“依彼缘彼转，思量为性相”，“依彼转者，显此（第七识）所依，彼谓即前初能变识（第八识），圣说此识依藏识故。……转谓流转，显示此识恒依彼识，取所缘故。”（成唯识论卷四，页八）这种依转是连续的、不间断的，因为二者都具有连续性。第六识依第七识而起，而第七识又依第八识，因此，归根到底，第六识也是依第八识而转，但这种依转只是有时而起，因为第六识的本性具有间断性。前五识由第六识引发，而它的“种子”又为第八识所执藏，因此，归根到底，五识也是依第八识而转。这样，第八识成了“根本识”。八识依存而俱转的图景是：

“心与末那，二恒俱转；若起第六，则三俱转；余随缘合，起一至五，则四俱转；乃至八俱，是谓略说识俱转义。”（成唯识论卷七，页一）

又如下文所释：

“颂曰：依止根本识，五识随缘现，或俱或不俱，如波涛依水，意识常现起，除生无想天及无心、二定、睡眠与闷绝。论曰：根本识者，阿陀那识，染净诸识生根本故。依止者，谓前六转识以根本识为共亲依。”（同上，卷七，页六）

“〔第八识〕为彼依者，谓与转识作所依止。以能执受五色根故，眼等五识依之而转；又与末那为依止故，第六意识依之而转，末那、意识，转识摄故。”（同上，卷三，页一一）

七种转识都直接或间接地以第八识为最后的依止，已如上述，然而这种依止并不意味着每一种转识仅仅对第八识有依存关系，而是意味着其间有多重的依存关系。成唯识论指出，五识所依有四种，第六识所依有二种，第七识、第八识各有一依：

“五识俱有所依，定有四种，谓五色根、六、七、八识，随阙一种，必不转故。……第六意识，俱有所依，唯有二种，谓七、八识，随阙一种，必不转故；虽五识俱，取境明了，而不定有，故非所依，圣教唯说依第七者，染净依故，同转识摄，近相顺故。第七意识，俱有所依，但有一种，谓第八识，藏识（即第八识）若无，定不转故；如伽他说：阿赖耶为依，故有末那转，依止心（第八识）及意（第七识），余转识得生。阿赖耶识，俱有所依，亦但一种，谓第七识，彼识若无，定不转故。”（同上，卷四，页一三）

这一界说表达出八识这一结构体在流转状态中内部的交错关联。在这里，相互依存乃是意识状态存在的一个普遍原则，即使阿赖耶识也不例外；在这里，没有一种识能够孤立地存在；在这里，没有绝对者。

同样，作为整个意识的结构来说，不间断的、无休止的运动与变化也是意识状态的一个普遍原则，即使阿赖耶识也不例外；在这里，没有一种识能够静止地存在；在这里，没有绝对者。

就“依”与“转”的两个原则结合而言，这就意味着：唯识论者在寻求什么是意识状态流转不已的推动力时，他们所得出的结论乃是对立的依存。

(3) “种子”、“现行”与“熏习”—— 八识相互依存流转的因果关系

以上我们对八识的相互依存流转的考察，可说是采取这样一种角度，即把八识并列起来考察他们的关系，这样的考察诚然是必要的，然而它并不能充分揭示出表现于八识的相互依存流转中的因果关系，而这种因果关系在唯识论者的教义中乃是非常重要的课题。因此，当唯识论者进一步把八识的相互依存提到因果律的高度时，我们也就只有跟着去考察这种因果关系。

在这个课题面前，我们不能不采取另一个角度，即以“种子”、“现行”与“熏习”作为考察的出发点。

唯识论者认为，显现的、在当前的刹那间发生作用的现行之识，对于潜在之识是有影响的，这种影响便是所谓“熏习”。正和“种子”是由比喻得名一样，“熏习”也是一种比喻的说法，它的涵义是：现行之识把它的印象反映到潜在之识中，使潜在之识受到它的熏染，正如以香花熏油，使油也获得花香一样。就“现行”对“种子”的熏习而言，“种子”又名“习气”。对这一比喻，窥基有如下的说明：

“此种子者，习气异名，习气之法，必由熏有，如胡麻中所有香气，华熏故生。西方欲作涂身香油，先以香华，和于苜胜，聚之一处，令便极烂，后以押油，油遂香馥。”（述记卷一三，页一二）

关于“种子”的熏习，有三种说法：一种说法是“种子”是本有的，“由熏习力，但可增长”；另一种说法是“种子”都由熏习而成；第三种说法是调和以上二说，认为“种子”有二类，一类是本有的，一类是由熏习而成，即所谓“习所成种”。这些说法是就“种子”的来源而言，但都一致承认“现行”对“种子”的熏习作用。

“种子”与“现行”的关系是“所熏”与“能熏”之间的依存关系，也正是第八识与七识之间的依存关系：第八识是“所熏”，前七识是“能熏”。唯识论者论证：只有第八识才能是“所熏”。第八识按其性能来说，乃是一种续而不深的意识，它的连续性，可以使它坚执“种子”，使“种子”受熏；它的不深而虚疏，又可以使它具有容纳性，这是“所熏”的必要条件。一方面，第八识是“无记”的（即无善无恶之意，成唯识论卷三页四：“此非善恶，故名无记”），因此可以接受具有善恶性的“种子”的熏染；另一方面，它的体性是虚疏的，因而“无所违逆，能容习气”（同上，卷二，页一五），也就是说：“体是虚疏，易可受熏，……有虚疏故，可容种子。”（述记卷一四，页一五）“所熏”与“能熏”同具的条件，乃是二者之间的“同时同处，不即不离”，“如是能熏与所熏识俱生俱灭，熏习义成”（成唯识论卷二，页一五、一六）。这是对第八识与七识的相互依存关系的进一步的界说。

由此出发，唯识论者对“种子”与“现行”的因果关系展开了错综的分析：

一，“种子”是识的潜在状态，而“现行”的识乃是这种潜在的识的显现，就二者的相对的因果关系来说，这种显现乃是“种子”生“现行”，即“种子”是因，“现行”是果。窥基在成唯识论掌中枢要中写道：

“摄论第二卷，以种为因相，诸法因缘故；现行为果相，二种所生故。”（大正藏卷四三，页六二九）

“二种”即“识种”（或“名言种子”）与“业种”，前者是无善无恶的，后者是有善有恶的。前者自身并不能单独发生变化，只有在与后者相结合的情况下，才能变起“现行”。因此，严格说来，“识种”是因，“业种”是缘，“现行”是果。

“现行”由“种子”生起，但又反过来熏习“种子”，原来的“种子”被熏之后成为新种，就“现行”之识对受熏后处于新的状态的潜在之识而言，这种转变乃是“现行”生“种子”，“现行”是因，“种子”是果。

这样，“种子”与“现行”相互更生，互为因果。在这种“种子”与“现行”相生的因果关系中，唯识论者提出两个相互结会的观念：第一个观念是因果同时，第二个观念是异类相生。

“种子”与“现行”同时而有因果关系的观念，是“能熏”与“所熏”“同时同处，不即不离”的观念的直接的推衍。今取有关文句略加检证：

“如隔念者，非互相熏，能熏、所熏必俱时故。”（成唯识论卷三，页一六）

“有作是说，要种灭已，现果方生。……有义彼说，为证不成，……焰炷同时，互为因故，然种自类，因果不俱，种现相生，决定俱有。”（同上，卷四，页八——九）

“测（圆测）云：种现同时名俱现，必依一身名和合，故遮过，未及他身也。基（窥基）云：现者，显现、现在、现有三义名现，……显现简第七，现在简前后，现有简假法。体是实有，成种子故。”（太贤成唯识论学记卷二，页二八）

“令所熏中种子生长，如熏苜蓿，故名熏习。能熏识等，从种生时，即能为因，复熏成种，三法展转，因果同时，如炷生焰，焰生焦炷，亦如芦束，更互相依，因果俱时，理不倾动。”（成唯识论卷二，页一六）

异类相生的观念是：作为因的“种子”与作为果的“现行”并不属于一类。唯识论者认为，正因为“种子”与“现行”不属于同类，所以能够俱时而有。如成唯识论说：“现种异类，互不相违，一身俱时，有能生用。”窥基释：“现行与种，各异类故，互不相违，于一身俱时现在，有能生用故。……因果体性，不相似故，名为异类；不相违故，得同时有。”（述记卷一四，页三）

二，“种子”生起“现行”，“现行”又熏成“种子”，就新种与旧种的因果关系而言，乃是旧种生新种，即旧种为因，新种是果。同样，“现行”熏成“种子”，“种子”又生起“现行”，就旧的“现行”与新起的“现行”的因果关系而言，乃是“现行”生“现行”，即旧的“现行”是因，新起的“现行”是果。在这种“种子”生“种子”、“现行”生“现行”的因果关系中，唯识论者也提出两个互相结会的观念：第一个观念是因果异时，第二个观念是自类相生。

因果异时的观念乃是由“种子”的“恒随转”的原理引申出来的，“种子”是连续而无间断的，因而有前种与后种的“长时一类相续”。自类相生的观念是指“种子”生“种子”、“现行”生“现行”虽有前后刹那之别，但同属一类，对此，窥基有如下的解释：“种子望种，体性相似，名为同类，以相违故，不得俱时一身和合，即第五卷瑜伽论云：与他性为因。即种望现，

亦与后念自性为因，非即此刹那，此即是种，前后相生。……现行望种，名为异类，虽亦熏种，后种未生果，故非无穷，于一刹那，无二现行。”（述记卷一四，页三——四）总括说来，唯识论者所论“种子”与“现行”的因果关系可约为二类：“种子”、“现行”相互之间异类俱时而生，“种子”“现行”各自类异时而生，合起来便是四种：“种子”生“现行”、“现行”生“种子”、“种子”生“种子”、“现行”生“现行”。

这两类因果虽交互相错，但综合在一起，便形成意识的恒转如暴流的图景：既有刹那的前后生灭，又有永无穷尽的连续，既有“种子”与“现行”的意识流转，又有二者各自相对的独立发展。

唯识论者关于因果的学说，是他们的全部教义的核心。近人欧阳渐对于他们的烦琐的论述甚至叹为“倜诡陆离，不容思议”，并且说：“设有问言唯识何事，应告之曰：唯识事是因果事。”（唯识讲义卷一，页九）这样说法，虽有夸大之嫌，但也并不是没有根据的，因为唯识论是在八识的差别性的基础上建立了八识的依存关系，在这种依存关系的塞础上描述了意识的恒转，在这一具有内在的差别性与依存关系的意识之流中，概括出各种类型的因果的环链，在这里，因果的环链也反过来集中地反映了八识的差别、依存与恒转。通过“种子”与“现行”的范畴，执持“种子”的第八识与熏习“种子”的七种转识的差别、依存与恒转，在“能熏”与“所熏”的关系中得到最后的揭示；通过熏习作用，“种子”与“现行”的递嬗推移的意识之流又在因果关系中得到最后的揭示。所有这一切有机的联结，我们不妨以成唯识论如下的一段文句作为印证：

“阿赖耶识，为断为常，非断非常，以恒转故。恒谓此识，无始时来，一类相续，常无间断，是界趣生，施設本故。性坚持种，令不失故。转谓此识，无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故；可为转识，熏成种故。恒言遮断，转表非常，犹如暴流，因果法尔。如暴流水，非断非常，相续长时，有所漂溺；此识亦尔，从无始来，生灭相续，非常非断，漂溺有情，令不出离。又如暴流，虽风等击起诸波浪，而流不断，此识亦尔，虽遇众缘，起眼识等，而恒相续。……谓此识性，无始时来，刹那刹那，果生因灭，果生故非断，因灭故非常，非断非常，是缘起理，故说此识恒转如流。”（卷三，页五）

这一段话是在形式的理论上具有合理核心的描述。在这里，阿赖耶识本身也处于永恒的流变之中。但我们心须指出，唯识论是一种颠倒的理论，硬说各种转识依着它不断激起波浪，感觉、知觉以及一切思维活动都被卷入永恒流转的意识的暴流，这就把主观世界预为安放在完全自由的地位，而形成一种意志论。

唯识论者的因果论把因果当作意识之流的某种设施的环链来理解，而且把因果的环链放在普遍的依存与流转的关系中来理解，这是容纳了合理的因素的。但是，我们必须着重指出，他们的因果论只是一种似是而非的呓语。列宁曾说：

“……原因和结果只是各种事件的世界性的相互依存的、（普遍）联系和相互联结的环节，只是物质发展这一链条上的一环。”（哲学笔记，页一四二）

然而唯识论者欲把原因和结果单纯看作是意识发展这一链条上的一环，这就必然沉没在唯心主义的泥沼中。他们尽管把因果谈得天花乱坠，似他们所谓

的因果实质上只是属于主体的一种规定，妄想把客观存在的因果关系的全部内容抽空，而归结出独立于客观世界之上的、不因物质发展而自由转变的一种意识上的因果关系。当他们把因果关系提到意识的领域内来加以探讨时，他们的因果论就完全排斥着反映客观物质世界的发展，而只成为抽象形式的烦琐哲学的思辨。我们反对把这种自由意志脚下的、主观观念联系的因果论和唯心主义者黑格尔的因果论相提并论，因为黑格尔谈到历史时，尽管他所用的“内在精神”是唯心主义和神秘主义的东西，但他所指出的各种事件的历史原因，他对因果性的理解，要比当时别的资产阶级学者深刻而丰富得多，而唯识论者的因果观念是既繁复又贫乏的，他们除了在八识、“种子”和“现行”的高空中兜几个圈子以外，究竟提出了多少具体历史的因果律的内容呢？

列宁关于因果性的如下一段论述对我们是有很大的启发的：

“我们通常所理解的因果性，只是全宇宙联系的一个极小部分，然而——唯物主义补充说——这不是主观联系的一小部分，而是客观实在联系的一小部分。”（哲学笔记，页一四三）

唯物主义的这一补充给予因果性以科学的规定，但唯识论者恰恰就在这一点上作了相反的补充，他们的补充是：这不是客观实在联系的一小部分，而是主观联系的不小的一部分。唯识论者的这一补充使他们远离我们所理解的因果性，而走向形而上学的概念世界。但这也正是他们的唯心主义体系所需要的，只有经过这样的补充，他们的因果论才适应他们的最后的结论和最高的出发点——一切唯识。

至于这种因果学说在现实问题上的必然的逻辑推论，更是荒谬的和反动的，我们将在谈到唯识宗世界观的主观唯心主义本质时再予以批判。

（五）关于八识的五十一心所的心理分析

在唯识宗的教义中，和八识相应的有五十一“心所”。成唯识论中说：“心所与心（即八识），虽恒俱转，而相应故，和合似一，不可施設离别殊异”（卷七，页一八），又说“诸心识言，亦摄心所，定相应故”（卷三，页一九）。因此，我们在考察八识之后，自应对其相应的“心所”作些补充的论述。

“心所”这一范畴与“五蕴”说很有关系。“五蕴”的旧译即为“五阴”，“蕴”是积聚之意。在佛教的各种经论中，“五蕴”或“五阴”的说法是很常见的，但在上座部、说一切有部及法相唯识学中，这种说法就很繁复了。

世亲的五蕴论对“五蕴”作了进一步的细致的分析。色蕴指四大种及大种所造色，大种即地、水、火、风，大种所造色分为十一种，即五根、五尘和无表色。受蕴分为三种：苦受、乐受、不苦不乐受。想蕴没有更细的分类。行蕴包括与心相应的诸行和与心不相应的诸行，前者细分为四十九种，后者细分为二十四种。识蕴有八种，即前面所说的八识。世亲的百法论与五蕴论的内容是有关的，其中把万有分成五类：第一类是心法，共八种，即八识，相当于识蕴。第二类是心所有法，共五十一种，相当于受、想二蕴和行蕴中的与心相应诸行（与心相应诸行有四十九种，合受、想二蕴，共五十一种）。第三类是色法，共十一种，即五根、五尘与法处所摄色，相当于色蕴。第四类是心不相应法，共二十四种，相当于行蕴中的与心不相应诸行，但在原来的十四种之外又增加了十种。第五类是无为法，共六种，这五类合在一起就

是所谓“百法”。所谓“心所”即是“心所有法”的简称。

在成唯识论中，八识与五十一心所才形成了新的结构，在相应关系上使心所从属于心（八识）。

在五十一心所中，触、作意、受、想、思五种，称为偏行心所；欲胜解、念、定、慧五种，称为别境心所；信、惭、愧、精进、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害十一种，称为善心所；贪、瞋、凝、慢、疑、恶见六种，称为根本烦恼心所；不信、掉举、愍沉、懈怠、散乱、放逸、不正知、失念、无惭、无愧、忿、恨、懊、恼、嫉、悭、害、谄、诳、憍二十种，称为随烦恼心所；睡眠、恶作、寻、伺四种，称为不定心所。

五十一心所与八识的具体的从属关系是这样：与第八识相应的有偏行心所五种。与第七识相应的有偏行心所五种，别境心所中的慧，根本烦恼心所中的食、痴、我见、我慢和随烦恼心所中的掉举、愍沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，这样，共有十八心所与第七识相应。与第六识相应是五十一心所全部。与前五识相应有三十四心所，即偏行心所五种，别境心所五种，善心所十一种，根本烦恼心所中的贪、瞋、痴，随烦恼心所中的掉举、愍沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

我们不想对这五十一个心所逐一论述，这里只提出如下二点说明：

一，这五十一个范畴，在不同程度上都用以表明各种心理状态。例如，偏行心所是从根、境、识三者的相互关系出发来表明五种一般的心理状态：“触”依据根、境、识三者和合而生，又为“受”、“想”、“思”的所依；“作意”是一种“警觉”的心理状态，“谓此警觉，应起心种，引令趣境，故名作意”（成唯识论卷三，页一——二）；“想”是“于境取像”的一种心理状态；“思”是“令心造作”的心理状态。这些，都是一般性的，不是特殊性的，因此，它和八识中的任何一识都有相应的关系。善心所所表明的是宗教的修行过程中所发生的特殊心理状态；根本烦恼心所所表明的是以自我为中心的各种基本的心理状态；随烦恼心所所表明的大多是与善心所相反的心理状态，如善心所的“信”、“精进”、“不放逸”与随烦恼心所中的“不信”、“懈怠”、“放逸”即是正相反对的。这样，唯识论者通过八识和心所的相应的从属关系，把识变现为外境，并以之与识所产生的意志、感情的心理状态联系起来。

二，在这种教义中，一方面我们诚然也看到善恶的范畴——这一范畴按其本来的涵义来说乃是道德的范畴，但在这里，它的道德的涵义是极其淡薄的，心理分析冲淡了善恶观念，并且削弱了伦理观念。在这里，善恶的标准与其说是一般的道德或伦理，毋宁说是宗教的实践和心灵的修证，我们只要看一看十一种善心所的内容，就可以知道其中的用意。另一方面，尽管这种善恶观念带有很浓厚的心理分析的色彩，但它毕竟是一种善恶观念；任何宗教都是离不开善恶观念的。唯识宗在说明“种子”变为“现行”时，便借助于这样一种设想，即“名言种子”自身并不能发生“现行”，只有当“业种子”或“业识”感动了“名言种子”，使其势力增盛时，才能转化为“现行”。这里，“业种子”或“业识”正是一种善恶意识。八识和五十一心所的联结关系在唯识宗的教义中乃是上述理论的必不可少的补充，也就是说，八识有了五十一心所，才与善恶意识挂了钩，并且通过“业识”转入众生漂流于苦海等等宗教呓语。

(六) 从八识到外境——唯识宗世界观 主观唯心主义的本质

现在，我们进而考察唯识宗所说的内识转化为外境的问题。

内识与外境的问题，在我们看来，即是精神与物质、意识与存在二者以何者为第一性的问题，它直接决定着任何哲学派别的本质及其所属的营垒。唯识宗是属于唯心主义营垒的，这并不需要多少论证，已由其结论的全部明确性来表明了，然而，在他们谈到“内识”转化为外境时，他们的世界观的主观唯心主义的本质更加暴露无遗。

唯识论者在说明从八识到外境的变现时，他们的思路可说是接近于黑格尔式的处理。马克思在黑格尔辩证法和哲学的批判这一手稿中，曾经叙述过黑格尔的如下的论点：“主要事情是：意识底对象不外是自己意识或者对象只不过是对象化了的自己意识，是自己意识作为对象。（人底设定 = 自己意识）”（经济学—哲学手稿，页一二八，重点系原文所有）唯识论者正是采取了类似的观点。

成唯识论写道：

“由假说我法，有种种相转，彼依识所变，……变谓识体转似二分。”

（卷一，页一——二）

这“二分”便是“见分”和“相分”。“见分”指识的“了别”能力，也指识的行相，所谓“了谓了别，即是行相，识以了别为行相故”（同上卷二，页一六），“故识行相，即是了别，了别即是识之见分”（同上页一八）。这种了别能力得以实现的对象便是“相分”。因此，“识体转似二分”意味着识的自体在显现它的作用时，即当它成为“现行”时，产生出它自身的对象。八识，按其本义而言，乃是一种了别作用，这种了别作用只有通过“能”、“所”的关系始得以实现；或者说，有了能了别者与所了别者，才表现出了了别作用。这就由现行识变现出心与境，所谓“虽观事理，皆不离识，然此内识，有境有心，心起必托，内境生故”（大乘法苑义林章唯识章，大正藏卷四五，页二五八）。成唯识论如下一段文句对此有更明白的表述：

“颂曰：是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。论曰：是诸识者，谓前所说三能变识（即阿赖耶识、末那识、六识）及彼心所，皆能变似见相二分，立转变名。所变见分，说名分别，能取相故；所变相分，名所分别，见所取故。……或转变者，谓诸内识，转似我法外境相现，此能转变，即名分别，虚妄分别为自性故，谓即三界、心及心所；此所执境，名所分别，即所妄执实我法性。由此分别，变似外境假我法相，彼所分别实我法性，决定皆无。”（同上卷七，页一二）

在这里，“变”与“分别”乃是同义语。作为“所分别”的“相分”与“分别”的“见分”，同属于识的自体。“见分”与“相分”的“能”、“所”关系不仅表现为“分别”与“所分别”，同时也表现为“能缘”与“所缘”：“似所缘相，说名相分；似能缘相，说名见分。”（同上卷二，页一六）“能”、“所”的关系是展转相依的，因此，“识缘名色，名色缘识，如是二法展转相依，譬如芦束，俱时而转”（卷三，页二一）。

从“见分”、“相分”出发，唯识论者展开了一系列烦琐的论述。按印度唯识论者的说法，有四种分歧：“依他识中或说唯一自证分，谓安慧师；或说唯二见、相分，难陀师；或说有三：自证、见、相分，陈那师；或说四

分，加证自证分，护法师。”（大乘法苑义林章唯识章，大正藏卷四五，页二六一）玄奘一派糅译成唯识论主要是继承护法，因此也主张四分说，在“见分”、“相分”之外，另加“自证分”和“证自证分”。“自证分”乃是对“见分”、“相分”的自觉，并为“见分”、“相分”所依之自体，述记：“相分、见分、自体三种，即所、能量、量果别也，如次配之。如以尺丈量于物时，物为所量，尺为能量，解数之智，名为量果。心等量境，类亦应然，故立三种。若无自证分，相、见二分无所依事故。”（卷一五，页一六）“证自证分”又为对“自证分”的自觉，按照同样的道理，如果以“自证分”为“能量”，“见分”、“相分”为“所量”，就必又有一“量果”，这一“量果”即是“证自证分”。

从以上全部论述中，可以看出，唯识论者是以识体的自流，并以自身的“相分”为对象，而完成八识到现实世界的过渡的，在这里，他们的唯心主义本质暴白无余。我们应进一步指出，唯识论者走的路可说类似于贝克莱式的主观唯心主义的所走的途径，而在外表上又具有黑格尔式的“对象不过是对象化了的自己意识”的原理，因为唯识论者谈到八识变现出“见分”、“相分”或内识转变为外境时，这种意识并不意味着客观精神，而是意味着每个人的主观意识。成唯识论中就有这一类的话：

“然诸有情，各有本识，一类相续，任持种子，与一切法，更互为因，熏习力故，得有如是忆识等事。”（卷一，页五）

每个人各有本识，八识对于所有的人来说，并不是一个总体。在这样的涵义上，识并不是泛然流行的，同书说：

“若唯一识，宁有十方凡圣尊卑因果等别？谁为谁说，何法何求？故唯识言，有深意趣，识言，总显一切有情各有八识，六位心所，所变相、见，分位差别，及彼空理所显真如。”（同上卷七，页一六）

这样，唯识论便陷于唯我主义，因为外境是识的“相分”，而每个人各有本识，因而也各有外境。我们所指的客观物质世界，在唯识论者看来，并不是客观的物质的存在，甚至不是统一的存在，因为每个人的本识都依“见”、“相”而各自建立一个世界。这样荒谬的结论是他们的哲学原理所必然引导出的结论。

然而，即使是最露骨的主观主义者也往往力图掩盖他们的结论的荒谬。列宁论贝克莱说：“……他也竭力想掩盖这种倾向的唯心主义的真面目，把它描绘成并非荒谬的和为‘常识’所能接受的东西。”（唯物主义与经验批判主义，人民出版社一九五六年版，页一二）我们在唯识论者的学说中也看到同样的意图。每个人的主观意识都变现出各自所处的世界，这是荒谬的，为常识所不能接受的，然而唯识论者又诡辩地表明，仿佛他们并未否认世界的统一性，因为尽管每个人的主观意识各自变现外境，但他们所变现出的世界是“相似”的，由于这种“相似”，各个人所变现出的世界也仿佛变得统一起来了，请看下面的话：

“所言处者，谓异熟识由共相种成熟力故，变似色等器世间相，即外大种及所造色，虽诸有情所变各别，而相相似，处所无异，如众灯明，各遍似一。”（成唯识论卷二，页一九）

为了佐证这种谬说，他们把相分成四类，有共相，有不共相；共相中有“中共”，如山河等，有“共中不共”，如田宅、房屋、衣服等；不共相中有“不共中不共”，如视神经等（“眼等根”），有“不共中共”如感觉器官

等（“自扶根”等）（参看述记卷一六，页一——二）。尽管这些辩解仿佛也建立起个人的知觉和集体的知觉的区别，然而，他的前提乃是各人的意识变现出各人的境，即所谓“所造各别”。同样，唯识论者主张一切外境都是识的幻现而没有实在性，这是荒谬的、为常识所不能接受的，然而唯识论者又诡辩地表明，仿佛他们并非取消了实在之物与幻境的区别，因为外境虽同为识的变现，但境有不同的类，有实境（“性境”），也有幻境（“独影境”）和介乎二者之间的“带质境”。在“性境”中，“色是真色，心是实心”；在“独影境”中，“皆是随心，无别体用，假境摄故”（见成唯识论掌中枢要，大正藏卷四三，页六二）。尽管这些辩解仿佛也建立起实在性的标准，然而它的前提乃是境的虚幻性，所谓“随妄情而施設”。唯识论者的这些论点，都照例以烦琐的分析与他们体系中的其他细节有机地贯穿起来，我们不再去一一考察了。

最后，我们要指出，唯识论者虽然由于他们的基本原理而导致主观唯心主义，但这并不排斥这一体系在某些方面也有接近于客观唯心主义之处。这种矛盾在主观唯心主义者中间决不是罕见的。列宁对贝克莱就有如下的精辟的分析：“当他从神在人心上的作用引出‘观念’来时，贝克莱就接近于客观唯心主义了：世界不是我们的表象，而是一个至上的精神原因的结果，这个至上的精神原因创造了‘自然规律’以及那个使‘实在性多些的’观念和实在性少些的观念区别开来的规律，诸如此类。”（唯物主义与经验批判主义，人民出版社一九五六年版，页一六）我们在唯识宗体系中也看到类似的情况：当他们从一个言忘虑绝的识“本体”引出八识的结构时，当他们主张八识的差别性、依转性、因果性都有一定的支配规律时，他们就近于客观唯心主义，因为归根到底一切都是识“本体”的变现，这个本体即是最终的至上的精神原因，而一切规定着意识的相互关系及其转变的外境的规律，也只是这一本体所固有的“用”而已。

唯识宗的这一主观唯心主义的理论，表面看来，只是一种与俗世无关的抽象的、超然的形而上学，但在实质上，它不仅是荒谬的，而且是反动的。按照这样的理论，即然每一个人的周围的世界或他所处的外境都是自我意识的合于因果规律的必然的显现，那末，不论他受苦或是享乐，一切都是应该如此，也是必然如此。一切都是他自己造成的结果，它是被观念中的严格的因果律所决定的，是人所无法逃避、无法改变的。这样，这一主观唯心主义的理论不论如何虚无飘渺，归根到底不过是在因果报应与宿命论一类粗俗宗教之上附加以有教养的哲学形态。只要把这种理论从哲学的高空中揪到现实中来，它的荒谬性与反动性便立即暴露出来，因为按照这样的理论，农民所受地主阶级的压迫、奴役和剥削，可说是他的自我意识的苦难的历程，而这种压迫、奴役和剥削并不是封建统治阶级对农民超经济的强制关系，而是他本人的业力所感、由内识所变现的，也就是说，是他自己加于自己的。同样，地主对农民阶级施加压迫、奴役和剥削，也可说是他的自我意识的欢乐的历程，他并没有压迫、奴役和剥削农民阶级，而是他的意识变现出这样的“外境”来，并使他在这样的“外境”中不能不处于这样的地位。还有比这种理论更荒谬可笑吗？同样，封建制社会的法律是“特权的法律”，它是与等级制相联系的阶级关系的法权形式。封建的统治者虚构出自己的法律，如果只是一种“内识”向“外境”的变现，那么封建制的法权形式就成了神圣的东西。马克思说：“没有什么还比黑格尔的关于土地私有权的说明更引人发

笑了。当作人格的人，必须把他的意志当作外部自然的灵魂，给他以现实性。因此，他必须把这种自然，当作他的私有物来占有。”（资本论卷三，页八三）唯识宗的外境也类似于这种“现实性”。

这是唯识宗哲学的终点，也是它的宗教的出发点。我们必须强调指出，唯识宗的教义归根到底是宗教。他们在世界观上是由“本体”推衍到八识，再推衍到世界；而在宗教实践的理论，则是在这一过程的逆转中由识所变现的世界回归于识“本体”，这就是所谓“转识成智”。“智”是智慧，也就是“真如”。他们对这一运转的过程作了详细的修证阶段的区分，有所谓“五位”、“十地”（悟入唯识的“五位”即“资粮位”、“加行位”、“通达位”、“修习位”、“究竟位”；“十地”即“极喜地”、“离垢地”、“发光地”、“焰慧地”、“极难胜地”、“现前地”、“远行地”、“不动地”、“善慧地”、“法云地”）。唯识宗教义中关于这些宗教修证的详细论述，是一些虚构的境界说，是一些反映着中世纪“品类存在”的等级说，在近代的思维方法看来，早已是没有意义的分类法，因此，也无须加以探讨。这里只指出，这种宗教修证的理论是以他们的世界观为前提的，并且是以他们关于一切唯识的理论原则为依据的。人，既由于业识或染识给自己造成了烦恼世界，那末，用宗教修行的办法把“识”转变为“智”，由“染”转化为“净”，就能给自己创造出天国。造成烦恼世界的意识是经过长时期的业种子的熏习的，同样，要造成天国的极乐世界，也须经过长时期的对“净种”的熏习。当这种转化一旦豁然贯通，天国就在自我意识的净化中变现了！章太炎所谓“始则由真向俗，终为转俗回真”的说法，即唯识宗的真——俗——真的公式，也即本体——外境——本体的公式。我们不要以为中世纪的唯心主义是幼稚可笑的，它的传统还影响着现代人，那就是资产阶级唯心主义者的“理论——实际——理论”的公式。成唯识论对于“纯净佛土”有如下的描述：

“此佛身、土，俱非色摄，虽不可说形量小大，然随事相，其量无边，譬如虚空，遍一切处。自受用身，还依自土，谓圆镜智相应净识，由昔所修自利无漏纯净佛土，因缘成熟，从初成佛，尽未来际，相续变为纯净佛土，周圆无际，众宝庄严，自受用身，常依而住。如净土量，身量亦尔，诸根相好，一一无边，无限善根所引生故。”（卷十，页一七——一八）

这就导致很粗俗的宗教神话了。归根到底，唯识宗的教义，经过一番形而上的抽象分析之后，还是以宗教为最后的归宿。宗教总是在现实世界的贫困的基础上幻想出一种虚妄的幸福，唯识宗教义中的“纯净佛土”也正是这一类的“人间苦海的圣光。”（见马克思黑格尔法律哲学批判导言）

第四章 中唐华严宗和禅宗的唯心主义思想

第一节 华严宗“理事”说的历史根源和社会根源以及法藏的“理事说”

在隋唐佛学中，华严宗与禅宗最为晚出，对道学的影响也较大，这是可以理解的。佛学在中国的发展，乃是外来佛学与中国传统哲学思想结合或融会的过程，每一宗派都或多或少适应于其所处的不同时代，以其宗奉的教典和所着重论述的论题，对于先行者或外来佛学的内容与形式，进行改变并损益，因而不论是最初的“格义”或是后来的“机锋”、“棒喝”，都是在不同程度上与中国传统哲学思想相糅合的表现形态。这一思维过程虽曲折迂回，但我们仍可看出，佛学在开始时是与玄学合流，而最后则通向道学。在这里，愈是晚出的宗派，就更多地综合以前的佛学，并在这种综合中更明显地表现为一种居间的环节。当然，道学在理论的历史渊源上是三教合一的产物，并不是佛学的单纯的继承，即使在那些承接佛学的地方，无论在内容上或形式上，也都有很大的改变与损益，甚至以反佛的形态表现出来。

禅宗无疑是与道学关系最为密切的一个宗派，而华严宗在中国思想史上也有其特殊的历史地位。关于前者，我们将在下面再作申论，关于后者，可以先对它的中心论题“理事说”的历史源流作一概括的考察。

华严宗的教义以“理”“事”为主要论题。在这一论题中，“理”即是“性”，“事”即是“相”、“诸法”。

佛学中以“理”为“性”，在晋、宋间竺道生的“佛性”论中已有明显的表述，南朝的僧宗且有“性理不殊”之说（涅槃经集解卷五四）。这样的提法，形式上已与后世道学“性即是理”的论旨相同，但在实质上还只是玄学与般若学合流的余绪。

在隋、唐之际三论宗的教义中，“性”“理”之说在玄学与南朝般若学合流的基础上有进一步的发展（参看第三章三论宗一节），但这一论旨在它的体系中并不突出，而且是淹没在它的二谛论的烦琐论证中。

与“理”相对的是“事”，这一论题与“性理不殊”之说同样古老，南朝的研究毗昙的一派即以“事”“理”为二谛（“事”为世谛，“理”为真谛），而二谛论又是玄学“本”“末”之论的流行，这些是在前面已经指出过的。

在隋、唐之际天台宗的教义中，“事”“理”之说在二谛论与禅法合流的基础上也有进一步的发展，智顓在释禅波罗蜜次第法门、摩诃止观中都曾结合“事”“理”来讲“止观”、“禅定”（参看大正藏卷四六，页四九九、页七一）。唐代前期的禅宗也有事理之说，如谓“心不动，是定、是智、是理；耳根不动，是色、是事、是慧”（大乘无生方便门）。但在早期的天台宗与禅宗的教义中，“事”“理”说还不是一个突出的问题。

在这里，我们已经可以看出，“理”“事”之说即承接玄学与佛学合流的绪统，又是各派佛学与中国传统思想相糅合的交错之点。到了华严宗，“理”“事”之说就突出地成为这一宗派的教义的理论核心。以后，天台宗也特重“理”“事”之说，北宋时天台宗内部“山家”“山外”这两派教义上的争论已处处离不开“理”、“事”的范畴的争辩了。程、朱一派的所谓“理学”，

便是以“理”、“气”作为他们的重要论题之一，甚至直接用“理”“事”、“理”“气”作为他们的思辨哲学的主要范畴。

这样，从玄学的“本”、“末”到般若学的“二谛”，从南朝佛学的“性理不殊”、“事理”二谛到隋、唐之际三论、天台的“性”、“理”、“事理”之说，从华严宗的“理”“事”说到程、朱的“理”“气”说，表现出中世纪哲学的思辨形式的反复性，而华严宗的“理”“事”说是其中的一个重要环节。当然，这不是说华严宗的论题与思辨途径完全为“理学”铺平道路，反之，其理论的内涵与后世的“理学”是不同的。华严宗的教义可说是隋唐佛学宗派中的“杂家”，它依据华严经的经典，融会各派佛学而自成一派之言。

其次，我们应在这里考察一下这一宗派的胚胎、发生的历史过程。

华严经很早就传入中国，东晋时觉贤译出六十卷的华严经，自晋至南北朝，研究这一经典的僧侣并不很多，自梁末至唐初，华严经的研究才开始盛行。到武周时的法藏，华严宗才形成一个宗派。

法藏华严经传记讲解篇提供了早期华严研究者的名单与略传，著录了有关华严的各种著作，他所列举的早期华严研究者有：东晋法业，宋求那跋多罗，魏勒那摩提、智炬，齐慧光、僧范、昙衍，隋灵裕、慧藏、灵幹，唐慧觉、法敏、慧眺、道英、道昂、灵辩、智俨。这些人是法藏认为专业华严或比较着重研究华严的僧侣，此外，他又附录了一张名单：魏昙无最、意法师，齐僧远（疑为僧达）、僧法师、昙遵、慧顺、玄畅、道凭，陈铨法师、法朗、慧象、安廩，隋洪遵、昙迁、慧远、静渊、慧觉、吉藏，唐智琚、智正、慧持、慧颐、慧、光觉；法藏认为这些人不过是“兼弘斯典”，“既非专业，又无祥瑞，故直附录之于此”（大正藏卷五一，页一五八——一六四）。在以上所列举的僧侣中，除少数人的学统不可考外，极大多数是出于地论宗的系统，有一部分则出于三论宗的系统。

华严经与三论在教理上，特别是在方法论上，很有契合之处，因此，研究三论的一派往往兼习华严，如摄山僧朗便是“华严、三论，最所命家”，三论宗代表者吉藏也曾致意于华严，著华严经游意；华严宗人也往往兼习三论，如法藏曾著十二门论宗致义记，澄观曾从慧量研讨三论。

隋、唐之际，在南北佛学交互影响下，解行并重、禅义兼弘，已成为一时的风尚，早期华严研究者中间也颇有人重视禅法，例如道英因“修行止观”而“忽然大解”，“常云：余冥目坐禅，如有所诣，及开目后，还复常识”（大正藏卷五一，页一六二）。道昂在续高僧传中未列入义解篇而列入习禅篇；智俨曾著入道禅门秘要。澄观也重视禅法，宗密更是企图会合禅宗与华严宗，用判教的方法来评述禅宗各派。

天台宗的教义对华严宗有很大影响，特别是在判教与观行的学说方面。法藏华严经探玄记曾载天台四教之说，谓陈南岳思禅师、智者禅师等立四教：一、三藏教，亦名小乘教，二、通教，亦名渐教，三、别教，亦名顿教，四、圆教，亦名秘密教（见大正藏卷三五，页一一一），法藏五教之说（小乘教、大乘始教、终教、顿教、圆教）即由此蜕化而来。在法藏著作中还用华严教义来解说“止观”，如修华严奥旨妄尽还源观曾论述“入五止”、“起六观”，华严发菩提心章有“色空十门止观”之说。

这里，我们还须谈到华严宗与唯识宗的关系。早期华严研究者多出于地论一派，这一派所宗奉的十地经论出于世亲，因而就理论渊源来说，华严宗

与唯识宗是有联系的。这两个宗派在所使用的术语上也有不少共同之处。就师承关系来看，这两派之间也有一些联系。例如，昙迁是早期的华严研究者，而与玄奘有间接的师承关系；玄奘在长安曾听法常僧辩的摄论，而被推为华严宗二祖的智俨也曾依法常听摄论，并曾向僧辩问学（见华严经传记，大正藏卷五一，页一六三）。此外，唯识宗所译出的典籍庄严经论和佛地经论，更为华严宗四祖澄观的理论所取资。

华严宗的教义极为烦琐，其思辨哲学也杂糅着各派的论点，因而它是一个佛学中的“杂家”。所谓“杂家”在形式上好象企图总结以前的各宗思想，但在内容上却是凑合以前的各宗思想，其所以名为一家，又在于以一个中心论题为线索而贯穿于许多思辨形式之中。下面我们就以这派的代表者法藏的“理事”说作为华严宗的核心思想来作一些评介。

法藏是康居人，“祖父自康居来朝，庇身辇下；考讳谧，皇朝赠左卫中郎将”，高宗咸亨元年（公元六七一年），法藏二十八岁，“荣国夫人奄归冥路，则天皇后广树福田度人，则择上达僧，舍宅乃成太原寺，于是受顾托者连状推荐”，这样，法藏在武则天的罗致下成为高级僧侣，在武周时号称“康藏国师”（崔致远唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传，大正藏卷五，页二八一）。

我们知道，武则天自称“叨承佛记”而为女皇帝。在她所布置的一系列具有政治性的符讖和奇迹中，法藏曾扮演过一个重要的角色。神功元年（公元六九七年），“契丹拒命，出师讨之，特诏藏依经教遏寇虐”，法藏建立了十一面道场作法，于是奇迹制造出来了：“始数日，羯虜睹王师无数神王之众，或囑观音之象浮空而至，犬羊之群相次逗挠，月捷以闻”，武则天下诏慰问法藏，说“此神兵之扫除，盖慈力之加被”（大正藏卷五，页二八三）。这一幕天兵天将却敌的喜剧，显然是用来颂扬武周之天命所归。过了二年，即圣历二年（公元六九九年），“诏藏于佛授记寺讲大经”（指武周时新译的华严经），至华藏世界品，奇迹又发生了：讲堂及寺中皆震动，有人报告了这一奇迹，武则天“御笔批答”说：“斯乃如来降祉，用符九会之文，岂朕庸虚，敢当六种之动？”但还是把它作为国家的祥瑞，“命史官编于载籍”（宋高僧传，大正藏卷五，页七三二）。这是另一幕带有政治性的宗教喜剧。至中宗神龙初，法藏还进行了一次更明显的政治活动。“神龙初，张柬之叛逆，藏乃内弘法力，外赞皇猷，妖孽既歼，策勋斯及，赏以三品，固辞固授，遂请回与弟，俾偕荣养”（大正藏卷五，页二八三。按“张柬之叛逆”一语有误，新唐书卷四只说“神龙元年正月，张柬之等以羽林兵讨乱”）。

这样看来，法藏与武周的政治关系是很密切的。我们要进而指出的是：他不仅充当了一个宗教奇迹的制作者，而且还是一个时代所需要的神学家。

关于法藏的教义和他的时代的联系，尽管有上述这些片断的材料足以表明他具有明显的政治倾向，然而他在著作中却谨慎地避免了对自己的政治观点作直率的表述。在研究方法上我们诚然只有考察了他的哲学思想本身之后，才能论述其时代的烙印，但我们在叙述上不妨先对他的理论与其时代的联系钩画出一个轮廓。

法藏的世界观以“缘起”论为基石。这种理论认为，每一个别事物只存在于全部事物的相互依存关系之中，这就涉及到事物之普遍联系这一具有重大意义的哲学问题。当然，僧侣主义者法藏是不承认有客观存在的事物的，

他所论证的只是“事相”的普遍联系，而所谓“事相”，正和三论宗典籍中的“相”一样，被规定为没有“自性”的，即没有自己的本质属性的虚幻的存在；这种“事相”只被认为由“心”所现，但又在自己和自己对置之中，构成“心”的客体，因而它又和唯识宗的“外境”一样，不过是对象化了的自我意识。法藏又认为，千差万别的“事相”都是“理”的完整的显现，“理”是不可分的，但又遍在于纷繁的各个“事相”中，这一论题颇似“水中月”的比喻，天台宗也用这种比喻，如智顱法界次第初门谓：“如水中月者，月在虚空中，影现于水，实法相在如法性实际虚空中，凡夫心水中有我、我所相现。”（大正藏卷四六，页六九）

从法藏关于“事相”世界的一些基本论题中，已经可以看到，他的理论即强调事物之间的差别性，又强调它们之间的联系与依存关系、“摄”与“入”、“有力”与“无力”的关系。它所提供的正是关于当时现实社会的一幅神学的漫画。我们知道，法藏活动的年代主要是在武周后期与中宗时期，即七世纪末叶，这个时期的历史特点是：封建等级的再编制正在趋于法典化，社会矛盾比隋唐以前更显得复杂些，基本的对抗性矛盾正在因统治阶级所设想的矛盾的解决而益形扩大，而统治阶级的内部斗争正在由皇权、豪权和庶族的政治权力形成三角形势，其间充满了既联合又斗争的错综关系。作为现实的皇权即封建专制主义的最高所有权必须在神学上建树一种根据，这根据就是“例外权”的新解释，所谓“理在事上”又在事中的绝对主宰权，这是要费一番思辨功夫的。其次，客观的现实所暴露出的差别性是需要承认的，而事物的依存关系更是需要强调的。这种理论正适合于当时“品级联合”的局面，更有利于成为解消阶级对抗的武器，使等级即阶级的关系完全在醉醺醺的气氛中好象被摆成了相依为命的关系，凡夫的隶属性和依附性也就有了理论根据。

在论述事物的差别性时，法藏即承认事物差别的无定性，又强调每一事物对构成整体都同样是不可缺少的。这样的理论也适应于当时封建等级的再编制，在再编制的过程中，各个等级的地位是不稳定的，而当再编制的进行接近于法典化时，它们都显得是整个“品级联合”中不可缺少的环节。

最后，我们还须指出，“分位差别”的“事”是“理”的显现，这样的论题，在现实意义上，决不意味着使一切“分位差别”的“事”归于平等一体，而倒是意味着这种差别虽是无定的，但就其存在而言，都合于“理”，这就导致对现实的不平等的世界的祝福了。

第二节 法藏对事物普遍联系的 歪曲以及对“理”的虚构

(一) “理事说”中“事相” 的相互蕴含关系

法藏认为，事相的普遍联系的前提是事相的差异性。

在法藏的教义中，各个事相，对它本身来说，叫做“自一”，各个事相联系并存，就其总和来说，构成“多一”（即“多”或“多个一”）。

事相之差异性与其相互依存性之结合，便是所谓“诸缘各异”或“缘起互异”：

“诸缘各异义，谓大缘起中，诸缘相望，要须体用各别，不相和杂，方成缘起。若不尔者，诸缘杂乱，失本缘法，缘起不成，此即诸缘各各守‘自一’也。”（华严经探玄记卷一，大正藏卷三五，页一二四）

“诸缘互异门者，谓于无尽大缘起中，诸缘相望，体用各别，不相参杂，故云异也。”（法界缘起章，大正藏卷四五，页六二）

事相既无“自性”，何以又有差别性？此点依一切法由心变现的佛学原理，得到这样的解释：即由心而有事相，依心之回转而有事相之差别性，正因为这样，故差别性是无定的。以时间与空间为例，时间长短之相与空间大小、广狭之相，都依心之所转而无绝对的规定性：

“融念劫者，如见尘时，是一念心所现，此一念之心现时，全是百千大劫。何以故？以百千大劫，由本一念，方成大劫，既相成立，俱无体性。由一念无体，即通大劫，大劫无体，即该一念。由念劫无体，长短之相自融，乃至远近世界，佛及众生，三世一切事物，莫不皆于一念中现。何以故？一切事法依心而现，念既无碍，法亦随融，是故一念即见三世，一切事物显然。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三）

“无定相者，谓以小无定小，故能容大，大非定大，故能入小。……明一切法皆唯心现，无别自体，是故大小随心回转，即入无碍。”（华严经旨归，大正藏卷四五，页五九五）

“大必收小，方得名大，小必容大，乃得小称。各无自性，大小所以相容；并不竟成，广狭以之齐纳。是知大是大小，小是大小。小无定性，终自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世，则知小时正大，芥子纳于须弥，大时正小，海水纳于毛孔。”（华严策林，大正藏卷四五，页五九七）

“通大小者，如尘园相是小，须弥高广为大。然此尘与彼山，大小相容，随心回转，而不生灭。且如见高广之时，是自心现作大，非别有大；今见尘园小之时，亦是自心现作小，非别有小。今由见尘、全以见山高广之心而现尘也，是故即小容大也。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三）把事相的差异性完全归结于主观的“造作”，这种主观唯心主义的论点，是杂糅在各派佛学中的共同的原理，并无新义。

法藏进而论证，诸差异之事相之间存在着普遍的依存关系，而且各个事相仅仅存在于这种普遍的依存关系之中。事相甲依存于事相乙而存在，事相乙又依存于事相丙而存在，因而事相甲又依存于事相丙而存在，依次类推，

各个事相与诸事相之总和也相互依存，否则不成为“自一”。

如以时间为例：时间的差异之相，类为三，即过去、现在、未来，此三者之任何一类，又可各自别为过去、现在、未来，合之即为九世：过去过去、过去现在、过去未来；现在过去、现在现在、现在未来；未来过去、未来现在、未来未来。法藏指出：每一类中的三世相互依存，如以过去三世而言，便是这样：

“由过去过去无故，令过去现在法得有也。何以故？若彼不谢，此不有故。又由过去现在有故，令过去过去无也。以若此不有，彼无谢故。又由过去现在有，令过去未来无也。以由彼未谢，令此未有故。又由此过去未来无故，令彼过去现在成有，以若此有，彼已谢故，是故由此未有，彼得未谢故也。又由过去过去无故，令过去未来无也。谓若彼不无，此现不成有，现不成有，此未来不成无，是故此无，展转由彼无也。又由过去未来无故，令过去过去无也。反上思之，如过去三世，有此六义相，由现在未来各有六可知。”（十世章，大正藏卷四五，页六二二）

同理，三类之间的九世亦相互依存，例如：

“由过去现在有，方令现在现在成有。何者？以若彼不有，无法可谢，至此现有。又由现在现在有故，方知过去现在是有，以若此不有，彼有不成故。何者？若无此有，即令彼有不得谢，无不谢之有，非缘起有，故不成有也。现在现在望未来现在，亦二义，准上思之；过去现在望未来现在，亦二义，谓若过去现在不有，即未来现在有不成故，反此亦准知。”（同上）

由此，九世的相互依存关系是普遍的，这种依存关系，即所谓“互遍相资”或“互相遍应”。

“相资”、“相应”的涵义，在法藏的教义中，由如下的各对立范畴来表明：

（一）“依”与“持”：在依存关系的对立面之间，有一个方面依另一个方面而存在，前者对后者叫做“依”，后者对前者叫做“持”。（二）“有力”与“无力”：“依”的一方面，依存于对方，故为“无力”；“持”的一方面，能持对方，故为“有力”。

（三）“摄”（“具”、“容”）与“入”（“在”）：“依”的一方面被摄入对方，并在对方之中存在，这叫做“入”或“在”；“持”的一方面把对方摄入于自己，把对方包含在自己之中，或具有对方，这叫做“摄”、“具”或“容”。

这样，法藏把事相的“互遍相资”或“互相遍应”的普遍的相互依存关系归结为普遍的相互蕴含关系。这里显然潜伏着一种思辨结构的诡辩和逻辑的错乱，因为在一定的条件下某些依存关系可以是蕴含关系，但并不是所有依存关系无条件地一概归结为蕴含关系。我们必须密切注意这种诡辩，因为由这种诡辩所导出的结论，又成为他的另一些推论的前提。

事相的相互蕴含关系建立在事相的差异性上，没有这种差异，就没有“依”与“持”、“无力”与“有力”、“摄”与“入”等对立面，因而也就没有相互蕴含。这种差异性构成各个“自一”，“自一”之总和为“多一”或“一切”。各个“自一”都有所依存，而且各个“自一”仅仅是在它和“多一”的相互联系的关系中存在，这样，“自一”与“多一”也相互依存，这就是所谓“一与多互为缘起，相由成立故”（华严经旨归，大正藏卷四五，

页五九五)。

我们已经指出，在华严宗教义中，依存关系被诡辩地归结为蕴含关系。因此，在这里，“一”与“多”的相互依存也被诡辩地归结为相互蕴含，由此得出一具一切、一切入一等推论。法藏论“互遍相资义”说：

“互遍相资义，谓此诸缘要互相遍应，方成缘起。且如一缘遍应多缘，各与彼多全为一故，此一即具多个一也。若此一缘不具多一，即资应不遍，不成缘起，此即一一各具一切一也。”（华严经探玄记卷一，大正藏卷三五，页一二四）

“凡是一缘，要具前二（指诸缘各异义与互遍相资义），方成缘起，以要住‘自一’，方能遍应。”（同上）

“由‘自一’不动，方能遍应成多，若动‘自一’，即失遍应，多亦不成，一二三皆亦如是。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三）

前面曾指出，“相资”、“相应”的涵义由“有力”、“无力”和“摄”、“入”等范畴来表明。在这里，“一”与“多”的相互蕴含关系也通过这些范畴而构成烦琐的辨析：一方面，就“一”蕴含“多”而言，各个“自一”（或“本一”）都是“有力”者，能容摄“多”，“多”为“无力”者，摄入于“一”，另一方面，反过来说也是如此，这就是“异门相入”的“依持”关系：

“异门相入义，谓诸缘力用，互相依持，互形夺故，各有全力，无全力义，缘起方成。……是故缘起要互相依，具力无力，如阙一缘，一切不成，余亦如是。是故一能持多，一是有力能摄多；多依于一，多是无力潜入一。由一有力必不得与多有力俱，是故无有一而不摄多也；由多无力必不得与一无力俱，是故无有多而不入一也。如一持多依既尔，多持一依亦然，反上思之，是即亦无多不摄一，一无不入多者也。”（华严经探玄记卷一，大正藏卷三五，页一二四）

“约用有有力无力义，故有相入。谓诸缘起非各少力而共生故，即一一缘各有全作义、全不作义。何以故？若无一缘，余全不作，则一有力，余皆无力。余缘亦尔。是即一有力，故能容多，多无力，故潜入一。多有力等亦尔。亦由二有力、二无力不俱故，无不相入时；一有力一无力无碍，故常恒相入耳。……由缘起门中有此相作等义成一多，故云展转生也。”（同上卷四，大正藏卷三五，页一七三）

“依持义者，一能持多，一有力，是故能摄多；多依一故，多无力，是故潜入一；此即无有不容多之一，以无不能持故；无有不入一之多，以无不能依一。如多依一持既尔，一依多持亦然。是故亦无不摄一之多，亦无不入多之一。是故由一望多，有持有依，全力无力，故能摄入，无有障碍。多望于一，有依有持，无力全力，故能入能摄，亦无有障碍。”（法界缘起章，大正藏卷四五，页六二）

这一类的同语反复甚多，兹不具引。

从以上论述中，我们可以看出这样几点：

（一）事相的差别性被归结为“心”的回转，因此，整个论证的出发点即以佛学唯心主义的共同原理为依据。

（二）事相的相互依存关系被归结为相互蕴含关系，由此展开一多相入的烦琐的同语反复，但这种归结乃是逻辑的错乱，因此，由此展开的烦琐议

论便成为谬误前提的诡辩推论，并且这种推论所得的结论，即为其前提本身。

（三）由这种诡辩导致相对主义与“主观的、诡辩的辩证法”和“空洞的辩证法”（参看列宁哲学笔记页三六二和页二八五至二八六）。因为在这种论证中，“一”与“多”的相互蕴含纯然是相对主义的；它们都从主观的不同的虚构前提出发，即所谓“以一望多”或“以多望一”。因此，这种考察是外在的，即这种假立的前提外在于所考察的对象，因而这种考察使对象各自处于完全不同的关系之中。以“多”望“一”，“多”为“有力”，以“一”望“多”，“多”为“无力”，这样，“有力”、“无力”的对立仿佛在“多”中同一了，然而这种同一乃是黑格尔所说的“空洞的辩证法”，实际上“不能把对立面结合起来，不能连到统一。”列宁曾指出：“在（客观的）辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来，相对之中有着绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”（谈谈辩证法问题，哲学笔记页三六二）法藏的教义正是在“事相”的领域内以单纯的相对排斥绝对，以至“一”与“多”、“长”与“短”、“大”与“小”等等都失去其客观的规定性而成为“无定相”、“无定形”。这种主观主义和诡辩又直接的和他说的一切相异之相随心迥转而现的唯心主义论调，联结在一起。

（四）在“相摄”、“相入”的依存关系中，被强加了“体”“用”观念，“相入”是对“约用”而言，“有力”、“无力”等被称为“力用”，而“用”是和“体”相联结的。因此，关于相对的“力用”的阐述正是为了烘托出绝对的体性。这个体性，就其与“事相”相对待的范畴言，即为“理”（此点后面另述）。

完成了这一考察，我们即将循着法藏教义自身的思辨结构，由“异”进入“同”的范畴，由相互蕴含关系进入相互同一关系，由“力用”进入“体性”，并进而考察这些对立面的空洞的转化。

（二）事相的相互同一关系

在关于“事相”的相互蕴含关系的论述中，我们已经接触到“摄”与“入”的相对关系。法藏对此作了这样的推衍：

（甲）“废”与“同”：在“摄”与“入”的相对关系中，被摄而入于对方的那一方，即为“废己同他”，与对方合为一体；能摄而包容对方的那一方，即为“摄他同己”，使对方与自己合为一体。

（乙）“有体”与“无体”：在上述关系中，被摄的那一方即已“废己同他”，因此，它自己既为“无体”而对方为“有体”，同样，能包摄对方的那一方既已“摄他同己”，因此，它自己是“有体”而对方为“无体”。

（丙）“夺尽”：在上述关系中，既只能有二种可能——或者是“废己同他”，或者是“摄他同己”；或者是自己成为“有体”，或者是自己成为“无体”，则此种相夺便是举体而尽。即：在相互包摄的关系中，所包摄的是整体而不是部分，这里不能是部分地被包摄而另有一部分不被包摄。

这样，“事相”的互异就扬弃其自身，转化为它自身的对立面，成为事相的互同，而相互蕴含的关系也就成为相互同一的关系。

这就是所谓“异体相即”。法藏写道：

“异体相即义：谓诸缘相望，全体形夺。有有体无体义，缘起方成。

以若阙一缘，余不成起，起不成故，缘义即坏，得此一缘，令一切成起，所起成故，缘义方立。是故一缘是能起，多缘及果俱是所起，是即多为一成。多是无体，一能作多，一是有体。由一有体，必不得与多有体俱，多无体必不得与一无体具，是故无有不多之一，无有一之不多，一多既尔，多一亦然，反上思之。如一望多，有有体无体，故能摄他向己，废己同他，同时无碍，多望于一，当知亦尔，准前思之。”（华严经探玄记，大正藏卷三五，页一二四）

“诸缘相夺、体无体者：多缘无性，为一所成，是故多即一，由一有体能摄多，由多无性潜同一，故无不多之一，亦无一之多。一无性为多所成，多有一空，即多亦尔。是故一望于多，有有体无体，故能摄他同己、废己同他，无有障碍；多望于一，有无体有体，亦能废己同他、摄他同己，亦无障碍。”（法界缘起章，大正藏卷四五，页六二）

在这里，作为佛学传统论题的二谛论与空有论都在“一多相即”的论述中得到新的阐述：（一）“一”“多”相即涉及“有体”、“无体”的空有二谛义。（二）“一”“多”相成涉及因果相生义。此点华严经探玄记中有如下的论述：

“一约体，具空有义，故有相即。谓：若无一，即一切缘全失自体；何以故？以无一时，多无所成，无所成故不是缘也。是故有一即有一切，却一即却一切。”（大正藏卷三五，页一七三）

在华严一乘教义分齐章中，我们更可以看到，法藏以华严教义重新阐述二谛论与因果论的传统论题时，还力图熔铸唯识宗的教义。唯识宗论“种子”有六义：（一）刹那灭，（二）果俱有，（三）恒随转，（四）性决定，（五）待众缘，（六）引自果。法藏以此六义为“因”之六义，并且作了这样的解释：（一）空有力不待缘，即为刹那灭；（二）空有力待缘，即为果俱有；（三）空无力待缘，即为待众缘；（四）有有力不待缘，即为性决定；（五）有有力待缘即为引自果，（六）无力待缘即为恒随转（见大正藏卷四五，页五二）。此处“空”“有”即“无体”“有体”，“有力”“无力”即前述之相入义。这些论证只是一些烦琐的概念游戏，我们不想去一一辨析，我们所要指出的只是：关于事相之同一关系的理论，在华严宗的教义中是一个重要的交结点，法藏即依此为中心与佛学的传统论题相联结，并熔铸成别开宗派的教义。

现在我们再结合“总相”与“别相”的论证，对“一”与“多”的同一关系的论证作些逻辑上的考察。

各个相异的“自一”与“多个一”（即作为“自一”之总和的“多”），就概念的从属关系而言，前者为“别相”，后者为“总相”。

“自一”与“别相”，“多”与“总相”都是同义语，“一”与“多”是相成的，“总”与“别”也是如此。“别相”构成“总相”，但只有当它构成“总相”时，它自身才成为“别相”，同样，“总相”由“别相”构成，但只有当它由“别相”构成时，才成为“总相”，这两个对立的“相”的成立以相互依存为前提条件。法藏说：

“若不别者，总义不成。由无别时，即无总故。此义云何？本以别成总，由无别故，总不成也，是故别者，即以总成别也。”（华严一乘教义分齐章，大正藏卷四五，页五八）

这种关系与前述的“一”“多”关系是完全一致的。

从逻辑学来考察，在“一”与“多”的关系中，“多”是上位概念，“一”是下位概念；在“总”与“别”的关系中，“总”是上位概念，“别”是下位概念。

按照逻辑的基本原理来说，下位概念和上位概念的外延是不等的，然而，在法藏的教义中，上位概念与下位概念互为外延，而且其外延完全重合。这一诡辩，即在于关于事相间的相互蕴含关系的论证，因为相互蕴含、全体相夺，正意味着这种外延的完全重合。

关于“一”与“多”，法藏写道：

“一多相由成立，如一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三）

关于“总”与“别”，法藏写道：

“只由相即，是故成别。若不相即者：总在别外，故非总也；别在总外，故非别也。”（华严一乘教义分齐章卷四，大正藏卷四五，页五八）

这种相在而不相外，在逻辑概念上相当于外延之完全重合。

在逻辑学中，内包不同而外延重合的那些概念，构成为同一关系的概念，这些概念所反映的是同一的事物。法藏实际上正是利用这一原理来论证事相的同一关系，然而其前提是谬误的：即这种“总”“别”、“一”“多”的外延的重合关系是出于诡辩，因而这一从谬误的前提所得出的同一关系也是一种虚构。

从事物发展的基本规律来讲，没有一般的房子，有的只是具体的房子。“总”在“别”中，“别”体现“总”；而不是“别”在“总”中，“总”来骑在“别”上作为“别”的根据。但法藏用相对主义的诡辩，把“总”和“别”等同起来，而陷于谬误。空洞的对立面之所以达不到统一，也是由于这种谬误之故。

以上我们考察了法藏教义中从“事相”的相互差异转化为相互同一的论证过程，并揭示了它的诡辩性，但在这一论证过程中，也涉及到一些合理的侧面，而且仅仅在一涉及的时候，就离开联系规律而远去了。

按照唯物主义辩证法，“每个事物（现象等等）的关系是多种多样的，并且是一般的、普遍的。每个事物（现象、过程等等）是和其他的每个事物联系着的”（列宁哲学笔记页二九）。客观事物的这种联系，反映到人的意识中，就成为观念的相互依赖关系。列宁说：“事物的辩证法创造观念的辩证法”，而当黑格尔用客观唯心主义来阐明一切概念的更换、相互依赖、它们的对立面的同一、每个概念向另一个概念的转化、概念的永恒的更换、运动时，列宁认为他“天才地猜测到了的正是事物、自然的这样的关系”（同上，页一八二）。然而法藏所猜测的仅涉及一个侧面。暂不考虑其肿胀的侧面，而从一个侧面看法藏，似乎清醒了些，而在全体中看法藏却依然是醉态醺醺。

因为法藏的“缘起”论在一定限度内涉及到概念的相互依赖关系——“互遍相资”，概念的对立转化——由互异到同一，并在普遍联系中，“事相”本身包含有这样一个对立的规定，——“相入”与“相即”。他再三重复指出：

“凡论相由之义，有二门。一、约力用，谓若无此，彼不成，仍此

非彼故，以力用相收故得说入，然体不杂，故不相是也。二、约体性，谓若无此，彼全不成，故此即彼也，是故约体说为相即。”（十世章，大正藏卷四五，页六二二）

“就异体中有二门。一、相即，二、相入。所以有此二门者，以诸缘起法皆有二义故。一、空有义，此望自体，二、力、无力义，此望力用。由初义故得相即，由后义故得相入。”（华严一乘教义分齐章，大正藏卷四五，页五三）

“此有二种：一、约用，有力无力、相持相依，故有相入；二、约体，全体有空、能作所作、全体相是，故有相即。”（华严经旨归，大正藏卷四五，页五九五）

然而这种对立物联系的规定不但是按照佛学本体论的“体”“用”观念虚构出来的，而且在联系的空洞的形式中一开始就放弃矛盾的主导方面和非主导方面的规定，因而在相对主义的怀疑论中便达不到事物的真实的统一，更达不到发展。

“相入”、“相即”的缘起论，是华严宗教义的重要的理论，从这个理论还派生着极烦琐的其他论点。当法藏由“异”推出“同”时，他还以同样的方法由“同”推出“异”，在他论“异体门”中相入、相即义后，还论述“同体门”中相入相即义；当他论述了一、多相即之后，他还论述了一多重无尽：“一”即是“多”，这个“多”是“多个一”，这“多个一”中的每一个“一”又按一即是多的原理各自成为“多”，这就是所谓“互相影现，所现之影，还能现影，如是重重，不可穷尽”（华严经旨归，大正藏卷四五，页五九四）。诸如此类的推衍，又和纯粹宗教性的论题相结合，便构成极烦琐的教义。

（三）“事”“相”所据以成立的“理”“性”

在华严宗教义中，“事相”的世界是依据“理”“性”而成立的，这里有一系列同义的对立范畴：“事”与“理”相对，“相”与“性”相对，“诸法”（或“诸缘”）与“心”相对，“用”与“体”相对，“妙有”与“真空”相对，而“理”、“性”、“心”、“体”、“真空”所指的不外乎唯心主义所谓的“本体”。

法藏的缘起论虽着重论证了“事相”的普遍联系，但在相依为命的品类存在中却最后归结于一个品类存在的安排者，这就是他所要烘托出的“理”的本体。他的许多著作都谈到“理”、“事”的关系问题，例如：

“缘起事相，必收性而方成，法界玄宗，办依缘而现空，有有交彻，体用玄通，言事即有彻空源，谈有乃空透有表。或时双夺（即双遣），织毫之论不具，或时相成，广大之谈并见。”（华严策林，大正藏卷四五，页五九七）

“初会理事者，如尘相园小是事，尘性空无是理，以事无体，事随理而融通，由尘无体，即遍通于一切，由一切事，事不异理，全现尘中。故经云：‘广世界即是狭世界，狭世界即是广世界。’”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三）

“若观尘相不可得时，即相尽而空现，由见相时不即于理，是故事显而理隐。”（同上，页六二七）

“即事之理方为真理故，全事相即而真理湛然，即理之事方为幻事故，恒相即而万象纷然。”（玄义章，大正藏卷四五，页六二三）

这种理事相即的论调，和三论宗所谓由不动真际建立诸法的论调并无差别，以“理”、“性”表述本体，也是三论宗教义中所已见端倪的。然而，华严宗在本体论上却有其特殊的论题。

首先，我们要谈到，法藏和别的宗派一样，认为这个本体是湛然虚明的绝对之物，位于这个神物，万物才显现于神物之中。这就可以知道，在“事相”方面为什么被他弄得不能达到统一的原因了。原来统一者别在一世界永存。他用了不少比喻来描绘着：

“犹如明镜，现于染净，虽现染净，而恒不失镜之明净，只由不失镜明净故，方能现染净之相；以现染净，知镜明净，以镜明净，知现染净。是故二义，唯是一性，虽现净法，不增镜明，虽现染法，不污镜净，非直不污，亦乃由此反显镜之明净。当知真如，道理亦尔。”（华严一乘教义分齐章，大正藏卷四五，页四九九）

“言海印者，真如本觉也，妄尽心澄，万象齐现，犹如大海，因风起浪，若风止息，海水澄清，无象不现。”（修华严奥旨妄尽还源观，大正藏卷四五，页六三七）

这样，就整个的“理”的世界与“事”的世界而言（华严宗称这两个世界为“事法界”与“理法界”），二者是重合的，犹如镜中万象纷然，而此万象与镜为一体。

但华严宗在这里有一个唯心主义哲学的古典的论题，即：如果说，“理”是整体的、绝对的，而“事”则是杂多的、差别的，那末，“理”显现而为“事”或“事”显现出“理”时，“事相”是分有“理”的整体呢？还是分有“理”的一部分呢？“理”整个地显现在各别的“事相”中呢？还是部分地显现于各别的事相中呢？柏拉图曾提出这个类似的问题。在巴曼尼得斯篇中，巴曼尼得斯问少年苏格拉底：“像相是单一的，你想相整个的在许多事物的每一个里么，还是怎样？”苏格拉底认为相是单一的，巴曼尼得斯又问：“那么，单一的相，而且是同一个相；同时整个的在许多事物里，它们又是分离开了的，这样它要和它自己分离了。”苏格拉底说：“不，至少如若象日子，单一的，同一的，它是同时在各处，并不和它自己分离；如若这样，每一个相单一的、同一的也是同时在一事物里。”（中译本，商务印书馆版，页三七）华严宗也提出了类似的问题：“理”有“分限”，还是没有“分限”？“理”在各个事相中是“分遍”，还是“全遍”？当然，少年苏格拉底的所谓“相”与华严宗的“理”，其涵义完全不同，前者并无本体之义，如指数学上的“相”（“相似”、“一”等）、伦理上的“相”（“公正”、“善”等），而后者则是绝对的抽象物。但二者在思辨形式上的提法却是相通的。

法藏关于这一问题用中道观作了一个狡猾的问答：

“问：如此理事，为理无分限、事有分限耶？为否耶？答：此中理事，各有四句。且理：一、无分限，以遍一切故；二、非无分限，以一法中无不具足故；三、具，分、无分一味，以全体在一法，而一切处恒满故，如观一尘中，见一切处法界；四、俱非，分、无分以自体绝待故、圆融故、二义一相非二门故。事中：一、有分，以随自事相有分齐故；二、无分，以全体即理故，大品云：色前际不可得，后际亦不可得，此

即无分也；三、俱，以前二义无碍具故，具此二义方是一事故；四、俱非，以二义融故、平等故、二相绝故。由上诸义，是故理性不唯无分故，在一切法处，而全体一内；不唯分故，常在一中，全在一外。事法不唯分故，常在此处，恒在他方处；不唯无分故，遍一切而不移本位。又由理不唯无分故，不在一事外；不唯分故，不在一事内。事不唯分故，常在此处而无在也，不唯无分故，常在他处而无在也。是故无在不在，而在此在彼，无障碍也。”（玄义章，大正藏卷四五，页六二四）

这个回答是说：在某种意义上，“理”可说是有分限的，因为每一事物都存在着完整的“理”，而在另一种意义上，“理”也可说是没有分限的，因为“理”是普遍的存在；在某种意义上，“理”可说是既有分限、又没有分限的，因为“理”既是普通的存在，同时又存在于各个事物中，而在另一种意义上，“理”还可说是既非有分限、亦非无分限的，因为“理”是一个绝对的存在。不论这个回答如何卖弄中道观的玄虚，其主旨还是明白地表述出来了，那就是：“理”是一个整体，不同的各个事物所显现的都是这个“理”的分泌物。

法藏进而从“理”、“事”的相互关系的角度再论证“一多相摄”的命题，他说：

“今则理事融通，具斯无碍，谓不异理之事具摄理性时，令彼不异理之多事，随彼所依理，皆于一中现，若一中摄理而不尽，即真理有分限失，若一中摄理尽，多事不随理现，即事在理外失。今既一事之中全摄理，多事岂不于中现？”（华严经旨归，大正藏卷四五，页五九五）

这样，法藏就把“事”“事”无碍的说法和“理”无分限、“事”有分限的说法糅合在一起。

在法藏的“理事”说中，通过事事无碍、理事无碍的唯心主义思辨，主体与客体的界限就被泯没了，一方面，他用各派佛学的共同的基本观念把客体归结为由主体所派生的东西，例如他说：

“三界所有法，唯是一心造，心外更无一法可得。……一切分别，但由自心，曾无心外境，能与心为缘。何以故？由心不起，外境本空。”（修华严奥旨妄尽还源观，大正藏卷四五，页六四）

“如一小尘园小之相，是自心变起，假立无实，今取不得，则知尘相虚无，从心所生，了无自性，名为无相。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六二七）

但另一方面又把主体与客体一起归结为“理”的显现，在这里主体与客体的界限就纯粹是相对的了，客体与主体被说成是“二而不二”、“不二而二”的同一体。他说：

“定主伴者，谓尘是法界，体无分齐，普遍一切，是为主也，即彼一切各各别故是伴也。然伴不异主，必全主而成伴，主不异伴，亦全伴而成主。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三二）

“显人法者，谓能达尘者是人，所了尘者是法，即此人法相由显现，由人方能显法，由法以用有人。论云：以人知有法，以法知有人，离人何有法，离法何有人，今以人无相故，方为显法之人，以法无性故，方为成人之法。二而不二，不二而二也。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六三四）

这样，作为人的主体只是相对的存在，主体与客体互为“主伴”，只有“理”

才是绝对的最后的存在。应该指出，法藏所谓的“理”，与“性”、“心”相通，这样的观点在佛学中是很普遍的。如果向着“心”（或意识）造作外境的观点发挥时，显然就会导致主观唯心主义，如我们在唯识宗的教义中所看到的那样。但在佛学的一般涵义中，心与本体的合一却意味着把实体提升为自我意识，或者把自我意识提升为自我意识的实体，在这里，“自我意识是人化了的观念。”（参看马克思恩格斯全集第二卷，页一七五——一七六）法藏的华严宗教义便是如此。

法藏的“理事”说在中世纪的唯心主义哲学中算是很精致的了，它从纷繁的“事”、“相”中得出一个抽象的“理”、“性”，又从抽象的“理”、“性”回返到纷繁的“事”、“相”，而且把各个“事”、“相”都说成是同一的“理”、“性”的完满的表现。对于这种思辨结构，我们可以借用马克思和恩格斯在神圣家族中的一段精辟的议论来揭示其秘密：

“基督教认为只有一个上帝的化身，而思辨哲学却认为有多少事物就有多少化身，譬如在现在这个例子里，在思辨哲学看来，每一个单个的果实就都是实体的，即绝对果实的特殊化身。所以思辨哲学家最感兴趣的就是把现实的、普通的果实的存在制造出来，然后故弄玄虚地说：苹果、梨、扁桃、葡萄存在着。”（马克思恩格斯全集第二卷，页七四）一般说来，各派佛学都是循着这样的思辨途径来制造他们的精致的唯心主义，而不独华严宗为如此，后来道家也遵循着这样的思辨哲学，创造绝对的化身，参看第十三章朱熹的“扇子”一例。

马克思和恩格斯在神圣家族中还这样指出：“要从现实的果实得出‘果实’这个抽象的观念是很容易的，而要从‘果实’这个抽象的观念得出各种现实的果实就很困难了”，因此“思辨哲学家”就用“一种思辨的、神秘的方法”来抛弃这个抽象，他们的议论是“‘一般果实’并不是僵死的、无差别的、静止的本质，而是活生生的、自相区别的、能动的本质。”各种现实的果实都成了“一般果实”的生命的各个环节（见马克思恩格斯全集第二卷，页七二——七四）。在法藏的华严宗教义中也有一种“思辨的、神秘的方法”，这个方法便是中道观在二谛论的传统论题上的诡辩，那就是以理事相即、理事相异等等的“四句”。

我们看到，各派佛学尽管大谈“真实”的本体，竭力制造出虚幻的抽象的“果实”的“实体”来，但毕竟还是要回到现实的果实，说苹果、梨、扁桃等等是在各在自己的分位上定在；其存在是由于“能遍之理”所虚构，因而其存在不能不是品类的不平等定在。这些用思辨哲学把自己升入虚无缥缈的高空的“高僧”，其注意力并未离开喧嚣的尘世。法藏就是这些“高僧”中之一人。当他在“理”、“事”上闹了一通玄虚之后，紧接着便下了转语：

“理全收事、全夺事而为理，事非别事、物具理而为事，何方空随有现，理逐事彰，一际通观，万物可定者矣。”（华严策林，大正藏卷四五，页五九七）

这里，“理”、“事”的思辨是要达到“一际通观”，而“一际通观”是要确定万物的“分位差别”（所谓“能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别”），这类抽象的语句，蕴含着这位“高僧”对于封建的品级结构和等级制度的热情的关心，对于“特权或例外权”的虔诚的礼赞。

第三节 华严宗“理事”说与程朱“理学”

华严宗的“理事”说对程、朱“理学”有一定影响，后者有不少论题，在思维途径上、提法上以及所用的范畴，都从前者那里得到启示。此点我们且在下面择要地加以对比，以揭示其类同之处，但在作这样的考察之前，我们还须就程、朱时华严宗的情况作二点说明。

一，唐代华严宗自宗密以后，没有传人，经会昌时武宗灭佛及五代间的动乱，典籍章疏也有很多散佚。宋代净源才重新弘兴此宗，并且重新刊布了一些已散佚的论著与他自己的章疏和科解。净源是当时佛学界很有声望的和尚，他生于大中祥符四年，卒于元祐二年，其年代适与二程大致同时，净源以后有四个华严宗僧侣弘扬教法，撰写章疏，这四人就是道亭、观復、师会、希迪，他们的时代与朱熹相接。现存的宋版华严宗的章疏有不少刻于绍兴年间。因此华严宗在程朱时是比较兴盛的。

二，宋代佛学中最盛行的自然是禅宗，但当时禅宗的“高僧”与谈禅的士大夫亦屡屡谈及华严、法华等经典。今举与华严有关的例子如下：圆悟佛果禅师克勤于政和初到荆州访张商英剧谈华严旨要（见五灯会元第十九、佛祖历代通载第二十），张商英于元祐二年得华严决疑论，“疾读之，疑情顿释”（佛祖统纪卷四六，大正藏卷四九页四一七）；大慧普觉禅师宗杲于靖康时在吴门虎丘阅华严经（见五灯会元第十九、大明高僧传第五、佛祖历代通载第二十。按宗杲与张九成关系极密，曾劝他改头换面，借儒谈禅，见宋元学案卷四十横浦学案）；淳熙七年，“召明州雪窦宝印禅师入见，上问曰：三教圣人，本同此理？师曰，譬如虚空，初无南北。上曰：但所立门户异耳，故孔子以中庸设教。师曰：非中庸何以立世间？华严有云：不坏世间相，而成出世间法”（佛祖统纪，大正藏卷四九，页四二九）。此外，“不免堕于禅学”的道学家汪革曾有诗说：“富贵空中花，文章木上瘿，要知真实地，惟有华严境。”（宋元学案卷二三荥阳学案）欧阳修“临终数日，令往近寺，借华严经，读至八卷，倏然而逝。”（佛祖统纪卷四五，大正藏卷四九，页四一四，原注“见外传”）。以上这些记载未必尽为史实，但也反映出，华严经在当时僧侣与部分士大夫中并不是生疏的。

据以上二点来看，当时有些道学家，不论是间接地通过与禅宗的接触或是直接地看到华严宗典籍，都有可能受到华严宗的影响。

二程语录中载有一条很值得注意的材料：

“问：某尝读华严经，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观。譬如镜铎之类，包含万象，无有穷尽，此理如何？曰：只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。又问：未知所以破他处，曰：亦未得道他不是。”（卷一一）

这里所谈到的三观正是华严法界观门中的三观（按：法藏关于“事”、“理”的相互关系的论述，一般是很概括的、简略的，但在华严发菩提心章中则有系统的、较详细的探讨。这一部分论述了三个论题，即“真空观”、“理事无碍观”、“周遍含容观”。整个这一部分的文句与传为杜顺所说的华严法界观门的全文完全相合，澄观和宗密都曾注释此文而成华严法界玄镜和注华严法界观门），而把这三观归结为“万理归于一理”，正深得华严宗理事说的本旨，这里可以看出“一物之理，即万物之理”（二程语录卷二）这一命题的佛学渊源，无怪乎二程对华严宗的理事说就只能公然承认“亦未得道他

不是”了。

以二程所说的“理事”与华严宗“理事”说相对比，我们可以找出不少相类似的地方，今列举如下：

（甲）二程语录中有所谓“冲漠无朕，万象森然已具”（卷九），这一类的话与“妄尽心澄，万象齐现”的“真空观”相类似，而又与禅宗教义相通。语录中所谓“艮卦只明使万物各有止，止分便定”（卷六）的论旨，则是“一际通观，万物可定者矣”（华严策林，大正藏卷四五，页五九七）的“理事”观的道学再版，因此语录中又说“看一部华严经不如看一艮卦”（卷六），承认二者的理论相通。

（乙）华严宗的教义以“理”遍于“事”，“事”同于“理”，“全同非同”，又以“一”、“多”相摄，“主”、“伴”互现，“人”、“法”相对而相依存，二程语录也有这一类的话，例如：

“所以谓万物一体者，皆有此理，……生则一时生，皆完此理，人则能推，物质气昏，推不得。”（卷二上）

“万物皆备于我，不独人耳，物皆然，都从这里出去，只是物不能推，人则能推之；虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？”（同上）

此处所谓“皆完此理”，类同于“全同非同”，“万物皆备于我”，则是“一”摄“多”；“物亦然”，则是“多”中之“一”复摄“多”；合之即为互摄或“互遍相资”。

三，二程所用的范畴有些很类似华严宗的用语，华严宗言“理事”，二程亦言“理事”，如：

“物则事也；凡事上穷其理则无不通。”（二程语录卷九）

“随事观理，而天下之理得矣。”（同上，卷一五）

华严宗言“动”“静”，二程亦言“动”“静”，二者用意相合：

“鉴动静者，谓尘随风飘飘是动，寂然不起是静，今静时由动不灭，即全以动成静也，今动时由静不灭，即全以静成动也，由全体相成，是故动时正静，静时正动。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六二八）

“静中有动，动中有静，故曰动静同源。”（二程粹言卷一）

华严宗言“隐”“显”，二程言“微”“显”，二者用意也相合：

“若观尘相不可得时，即相尽而空现，由见相时不即于理，是故事显而理隐。又此尘与诸法，互相资相摄，存亡不同，若尘能摄彼，即彼隐而此显，若彼能摄尘，即尘隐而彼显，隐显一际，今但显时，已成隐也。何以故？由显时全隐而成显，隐时全显而成隐，相由成立，是故隐时正显、显时正隐也。”（华严经义海百门，大正藏卷四五，页六二七）

“至显者莫如事，至微莫如理，而事理一致，微显同源。”（二程语录卷二五）

这些术语的涵义相当，总起来看，便显得不是偶合了。

这就不难理解，二程虽也和一般道学家一样排斥释氏之学，但又时时赞赏佛学，承认他们的观点与佛学有许多共同之处，如说：

“释氏之学，又不可道他不知，亦尽极乎高深。”（二程语录卷九）

“问：庄周与佛如何？伊川曰：周安得比他佛，佛说直有高妙处，庄周气象大都浅近。”（同上，卷一七）

“吾曾历举佛说与吾儒同处，问伊川先生。曰：恁地同处虽多，只是本领不是，一齐差却。”（同上）

从以上所举的对比来看，程颐所承认的“同处虽多”中，有些“同处”固与禅宗教义相类，而与华严宗“理事”说的同处更是不少。

朱熹的学说中也有些论题显然在思路是从华严宗的理事之说中得到启示。

朱熹多以“理”“事”、“理”“气”并提，而在“理”、“气”关系的探讨上时时表现出华严宗“理”“事”说的痕迹（应该指出，在宗密的教义中已经把“气”的概念援入“事”的概念，已开“理”“气”之说的先河）。我们可以举出如下一些论题作为例证。

一，华严宗以“理”“事”相即，但“理”为“能依”，“事”为“所依”，“事”依“理”而成立，所谓“即事之理非是事，以真妄异故，实非虚故，所依非能依故”；“全理之事，事恒非理，性相异故，能依非所依故”（法藏华严发菩提心章，大正藏卷四五，页六五三）；“事无别体，要因真理而得成立”（澄观华严法界玄镜，大正藏卷四五，页六七八；以上引文参见宗密注华严法界观门，大正藏卷四五，页六八七——六八九）。

朱熹则以“理”在“气”中，“理”非离“气”而为别一物，但“气”以“理”为“本”，他说：“有此理便有此气，但理是本。”（朱子语类卷一二）

二，华严宗认为，“事”不能离开“理”而成立，但“理”从逻辑上说则在事相不存在时也存在，所谓“事既揽理成，遂令事相皆尽，唯一真理平等显现，以离真理外，无片事可得故”（华严发菩提心章，大正藏卷四五，页六五三）。朱熹则谓“未有这事，先有这理”（朱子语类卷九五），“今以事言者，固以为有是理而后有是事，彼以理言者，亦非以为无是事而徒有是理也。但其言不备，有以启后学之疑，不若直以事言，而理在其中为之尽耳，”（中庸或问卷一，页一二）“无天地时，只是理而已。”（朱子语类卷一二）

三，华严宗以为理无分限，事有分限，而此无分限之理遍在于每一事相中，所谓“能遍之理，性无分限，所遍之事，分位差别，一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故。是故一一纤尘，皆摄无边真理，无不圆足”；“能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限，此有分限之事于无分限之理，全同非同。何以故？以事无体，还如理故。”（华严发菩提心章，大正藏卷四五，页六五三）朱熹以为“太极只是个理”（朱子语类卷九四），而“盖合而言之，万物统体一太极也，分而言之，一物各具一太极也。”（周濂溪先生全集卷一）又有这样的问答：“理性命章注云：自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体，故万物各具一太极，如此说则太极有分裂乎？曰：本只是一太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（朱子语类卷九四）

四，华严宗有一多相摄重重无穷之说，如宋高僧传载，法藏“取鉴十面、八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对，中安一佛象，燃一炬以照之，互影交光，学者因晓刹海涉入无尽之义。”（大正藏卷五，页七三二）这就相似于二程弟子所谓的“镜镫之类，包含万象，无有穷尽”，也就是华严宗“十玄门”中的所谓“因陀罗网境界门”，而此互影交光无尽的万象，归根

到底则为本体的显现。朱熹虽然反对一生多之说，但他说，“万一各正，小大有定，言万个是一个，一个是万个”（朱子语类卷九四），他论太极推导出万物也是重重无穷的：“一粒之粟，生而为苗，苗便生花，花便结实，又成粟而还复于本形，一穗有百粒，每粒个个完全，又将这百粒种时，一粒又生百粒，其初只是从这一粒分去与此相同，物物各有理，总而只是一理。”（朱子语类卷一四）“太极如一木生上，分为枝干，又分而生花生叶，生生不穷，到得成果子、里面，又有生生无穷之理，生将出去，又是无限个太极，更无停息。”（朱子语类卷七五）“尝谓太极是个藏头底物事，重重推将去，更无穷期。”（同上卷一）

从以上这些对比中，可以看出，朱熹哲学思想在一定程度上是接受了华严宗教义的影响和启示的，当然，朱熹所谓的“理”或“太极”并不就是华严宗所谓的“理”或“性”，而他的“生生不穷”之说也不是一多重无尽之说的简单的重复。但许多思维途径上的类同，却不能说是偶合的。

第四节 禅宗的兴起及其对道学的影响

唐代中叶兴盛起来的禅宗，是佛学在长期变化中和道学问相衔接的链环。宋明道学号称儒学正宗，实际上和佛学中的禅宗一系是脉络相通的。不但苏轼、苏辙等的蜀学明显地以佛学相榜标，就是道学正统的程、朱、陆、王，他们的思想也多可溯源于佛教的各个宗派，特别是禅宗。明代的道学批判者们多指出了这样的思想史上联结的圈圈，例如曾接受道学衣钵后来又叛变的黄绾就根据道学家内部的传授秘密，指出：“宋儒之学，其入门皆由于禅。”因此，在这里把禅宗思想当作道学的先行形态作一考察，对于了解道学的唯心主义实质是必要的。

禅宗在唐代的隆盛应该溯始于唐初弘忍（公元六〇一年至六七四年）在今湖北黄梅开创的“东山法门”，即所谓“北宗”。当时这一宗派曾经博得“京洛道俗称叹”。到了武周时期，因了庶族地主比较得势，需要有利于自己的利益的宗教，禅宗便乘时而大发展起来。我们认为，禅宗在中唐的兴起是和统治阶级利用庶族地主有关联的。禅宗在兴盛的初期是适合于庶族地主当权者的要求的，然而这一情况只限于初期，到了后来，则形成在等级再编制之下的一种“品级联合”的宗教的护法。

“东山法门”得到武则天的重视，被选拔为新的“国教”，惠安、智诜、神秀先后应召入都。“北宗”的势力，在武则天失败以后，一直到玄宗开元年间，持续不衰，楞伽师资记说，神秀、玄奘、惠安，“此三大师是则天大圣皇后、应天神龙皇帝、太上皇，前后为三主国师也。”

以神秀、普寂为首的“北宗”僧侣，与武周、中宗时代的当权势力密相契结。中宗神龙元年敕留神秀，自称“弟子”。次年神秀死于洛阳，“合城四众广饰宫幢，礼葬龙门山，驸马公主咸设祭文”（玄奘楞伽人法志），敕赠寺额，差太子洗马卢正权充使送至荆州。玄奘的弟子净觉是韦后的兄弟。据王维所撰塔铭，净觉在洛阳说法，“外家公主长跪献衣，荐绅先生却行拥彗。……不窥世典，门人与宣父中分；不受人爵，廩食与封君相比”（王右丞集卷二四）。他具备着贵戚与高僧的双重身分。神秀弟子普寂、敬贤、义福、惠福，在开元朝曾被人仿六朝的名流品题，目为“法山净，法海清，法镜朗，法灯明”（楞伽师资记第八）。

惠能在广东创立的宗派，历史上称为“南宗”。“南宗”僧侣大多出身寒素。惠能本人身分极低。据法海所辑坛经，惠能自述：

“惠能慈父本官范阳，左降迁流，〔为岭〕南新州百姓。惠能幼小，父早亡，老母孤遗，移来海国，艰辛贫苦，于市卖柴。”

惠能父姓卢，范阳人，原是唐代望族，但他已遭流贬，降为百姓。惠能又述及他礼见弘忍时的对话：

“弘忍和尚问惠能曰：‘汝何方人？来此山礼拜吾，汝今向吾边复求何物？’

惠能答曰：‘弟子是岭南人，新州百姓。今故远来礼拜和尚，不求余物，唯求法作佛。’

大师遂责惠能曰：‘汝是岭南人，又是獠獠，若为堪作佛？’

惠能答曰：‘人即有南北，佛性无南北，獠獠身与和尚不同，佛性有何差别？’”（同上）

按“獠”是唐代汉人歧视岭南少数民族的称谓。很可能惠能母亲是瑶人，所以惠能说“身与和尚不同”。

王维应神会之请，撰六祖能禅师碑，说惠能“名是虚假，不生族姓之家；法无中边，不居华夏之地。……众生为净土，杂居止于编人；世事是度门，混农商于劳侣”（王右丞集卷二五）。可见禅宗传教的对象和唐代前期的各宗有些不同，已经注意到品级性特权者以外的阶层。这里，应该指出，把“俗人变成教士”的做法，在各时代有不同的作用（参看马克思恩格斯全集第一卷，页四六一），在中世纪社会的作用并不是革新的，而是“把现世问题转为神学的问题”的一种更简易的手法。惠能公开宣称他不识字，和“北宗”大师以博学相炫也截然不同。“南宗”经典有时还采用当时流行的曲调，如南宗定邪正五更转。

玄宗初，神会开始在北方传布“南宗”教旨。他当时所交游的，多是“近世新族”，如张说、王琚、崔日用等。开元二十年（公元七三二年），神会在滑台大云寺与号称“山东远”的崇远法师论辩，攻击“北宗”教义。天宝四载（公元七四五年），与张垪并任兵部侍郎的宋鼎请神会入洛阳。十二载，“北宗”僧侣勾结御史中丞卢奕，诬奏神会“聚徒，疑萌不利”，敕黜居弋阳郡。

安史乱后，肃宗至德二年（公元七五七年），敕置坛度僧，收“香水钱”以助军需。神会被举主洛阳度坛，据赞宁宋高僧传卷八记：

“所获财帛顿支军费，代宗郭子仪收复两京，会之济用颇有力焉。

肃宗皇帝诏入内供养，敕将作大匠并功齐力，为造禅宇，于荷泽寺中是也。会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣。”

“南宗”代“北宗”而兴，应以此事为一转折关键。其所以是关键，不是如胡适所胡扯的南宗的“革命”，或什么顿悟式的“自然主义”；而相反地在于“财帛”的收入，在于简便的“立地成佛”的教义更能广泛地吸收善男信女的“香水钱”。我们一再指出庶族地主在中世纪社会的两面性，从进步的一面看，有的善于把神学的问题转变为现世的问题；而从反动的一面看，有的又善于把现世的问题转变为神学的问题，禅宗“南宗”即代表着后者。因此，神会其人以比较通俗而富有偏激性的语言所传授的教义，最大的“功果”反而是对于统治阶级的“济用颇有力”。从此，济用之力就不仅限于物质利益，而更重要的是在于“品级联合”的精神利益。

为了问题易于理解，我们对“北宗”和“南宗”的思想在下面分别予以论述。

（一）北宗的观心论

现存“北宗”著作，以弘忍的凡趣圣道悟解真宗修心要论为最早，而以神秀的观心论为最有代表性（本节所引禅宗文献，除注明者外，均据敦煌写本）。

“北宗”禅学以“守心”、“观心”为宗旨，神秀说：

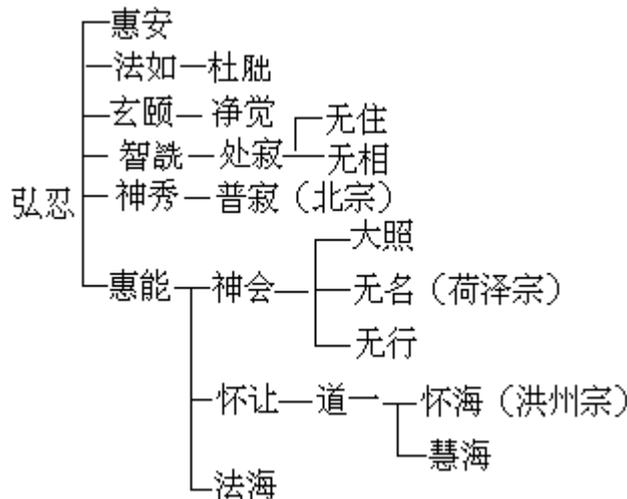
“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行俱备。犹如大树，所有枝条及诸花果，皆悉因根。”（观心论）

在这种主观唯心主义体系中，宇宙实体即是主观的精神，所以认识世界本质这一哲学问题就转化为“观心”的精神自己的修炼，或所谓“了心”。

弘忍说：“夫修道之本体，须识当身心本来清净，不生不灭，无有分别。自性圆满清净之心，此是本师。”（修心要论）先天完满具足的心，或称佛性，被规定为万法的根本。“北宗”认为“一切众生皆有佛性”，从这个抽象的无差别人性的命题看来，要比过去性有品级或人性有品类存在的说法高明多了，但“北宗”又认为佛性为妄念所遮复，不能显现，因而在命题的内部又分别出差别性来，依此，企图为新的“品级联合”创设理论根据。神秀说：

“自心超用有二种差别。云何为二？一者净心，二者染心。其净心者即是无漏真如之心，其染心者即是有漏无明之心。此二种心自然本来俱有，虽假缘和合，本不相生。……若真如自觉，觉不受所染，则称之为圣；……若随染造恶，受其缠复，则名之为凡。”（观心论）

唐中叶禅宗传授表



〔注〕表中所列人物以本篇所论及者为限。

如果说在“土庶不僭”的情况之下，人类的差别性是“圣”永远为“圣”，而“凡”永远为“凡”，圣凡的先天的分类和法律上的等级虚构相表里一致；那么在“土庶僭矣”的情况之下就不同了，人类的差别性以至高下的等级性是现实的，但“凡”可以升为“圣”，而“圣”也可以降为“凡”。升为“圣”的“凡人”在外延方面有所扩大，在内包方面则不在于有无佛性，而在于能否拨除染心妄念（道学所谓“欲”）而显现所谓真如自体。净觉曾以水与冰来形容这种关系：

“众生与佛性本来共同。以水况冰，体有何异？冰犹质碍，喻众生之系缚；水性灵通，等佛性之圆净。”（楞伽师资记序）

这一比喻，天台宗的智顓也曾用过，这里把佛性之在众生，比喻成了水性之在冰。冰变为水，不是因了一定的温度和气压的条件，而是好象固体与液体的区别（质碍或圆净），要通过溶化的。其溶化的方法即否定的“不受所染”，这样好象就使固体可能成为液体了。然而“众生”如果是一种固体的质碍，那就在前提上被规定得反而不常存在，其永恒性的常存只有液体了。这一水冰的比喻，后来即为宋代道学家所常引用，以为至理名言。

在世界观上，和安世高以来的禅学一样，“北宗”僧侣所论证的仍是离有无中边的涅槃本体。净觉说：

“涅槃之道，……体空无相，不可为有；用之不废，不可为无。……余叹曰：‘天下有不解修道者，被有无系然也。……清净心中，无彼无

也。有无之法，妄想之域，岂足以标圣道？’”（同上）

在“北宗”文献中，常可以看到借用儒、道的一些传统术语，来论证唯心主义的世界观，例如净觉就曾说：

“至道亡言，言即乖至，虽以性拟本，无本可称。……圣心微隐，绝解绝知；大觉冥冥，无言无说。……本者道也，道恻恻而无际，放旷清微，……不可图度。高而无上，度不可极；渊而无下，深不可测；大包天地，细入无间，故谓之道也。”（同上）

这里的老、庄气息是极浓厚的。极端的直线性的认识方法，正暴露出唯心主义认识论的特点。更可注意的是证心论已经用“道心惟微”的“道心”一辞来代替佛学的“清净心”：

“心无念处是道心，念无处所是道心，求无处所是道心，成无处所是道心，常念无念是道心。若悟此法，是名得道。”

道学家的所谓尧、舜心传，在这里已经显露端倪了。

体用关系也是“北宗”所注意的一大问题，神秀甚至说：“我之道法总会归‘体用’两字。”（楞伽师资记第七）大乘五方便关于这一问题有较详细的叙述：

“问：是没（什么）是体？是没是用？”

答：离念是体，见闻觉知是用。寂是体，照是用。寂而常用，用而常寂。寂而常用，即（则）事则理；用而常寂，则理则事。寂而常用，则空则色；用而常寂，则色则空。寂照，照寂。寂照，因性起相；照寂，摄相归性。寂照，空不异色；照寂，色不异空。寂是展，照是卷，舒则弥纶于法界，卷则总在于毛端。吐纳分明，神用自在。”

由此可知，“北宗”所谓清净佛性或道心虽然不是绝对的死寂，但从体用寂照的关系看来，一切的活动都是佛性自己的舒卷，使觉知之用不受外界所染。圣人的见闻觉知与凡人的见闻觉知的区别，在于圣人在见闻觉知时，能“不起心”，“不分别”。大乘无生方便门说：

“心不动，是定，是智，是理；耳根不动，是色，是事，是慧。”

这就是说，“北宗”对于外“相”实质上采取了消极的排拒态度，以达到所谓“真如无相，知亦无知”。道学家所谓“圣人无知”即由此而来。“北宗”称此为“开智慧门”，大乘无生方便门说：

“和尚打木，问言：闻声不闻不动，此不动是从定发慧方便，是开慧门，闻是慧；此方便非但能发慧，亦能正定，是开智门，即得智，是名开智慧门。”

这样看来，闻声，耳根不动才是慧，意根不动才是智，即所谓“转意成智”。

“北宗”的禅学达到这样的“天地境界”的方法，其总旨不外于磨除妄念而“顺佛性”。弘忍说：

“既体知众生佛性本来清净，如云底日，但了然守真心，妄念云尽，慧日即现，……譬如磨镜，尘尽自然见性。”（修心要论）

法如弟子杜朏也说：

“稽首善知识，能令护本心，犹如浊水中，珠力自然现。”（传法宝记）

这样磨鍊的守真方式就是道学家所谓“主敬”的渊源。神秀已经称此种修持为“敬”，他说佛教的礼拜，即是恭敬：

“夫礼者敬也，拜者伏也，所谓恭敬真性，屈伏无明，名为礼拜。”

以恭敬故，不敢毁伤；以屈伏故，无令纵逸。”（观心论）

在这里应该附带说明，“北宗”和“南宗”的不同，按传统的说法，大都以了悟的迟速来分界，即所谓“南顿北渐”，这是不确切的。实际上，“北宗”弘忍神秀也都主张顿悟，如神秀观心论说：“超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？”大乘无生方便门说：“一念净心，顿超佛地。”不过各人的根（略当道学的“才”）有利钝不同而已。同时，“南宗”也承认“学道者须顿见佛性，渐修因缘，……譬如母顿生子，与乳，渐渐养育，其子智慧自然增长。顿悟见佛性者亦复如是，智慧自然渐渐增长”（南宗定是非论）。从这一点看，可以说是“人根有利钝，道无南北祖”（景德传灯录卷三 石头和尚参同契）。

（二）南宗的教义

“南宗”在中唐时期分为神会的荷泽宗和道一的洪州宗，教旨无大差别。在现存“南宗”的早期文献中，荷泽宗可以慧能的坛经与神会的几种语录为代表，洪州宗可以慧海的顿悟人道要门论为代表。

“南宗”禅学同样是以“识心见性”为本。对所谓“佛性”，“南宗”僧侣一般简称之为“性”。他们关于“性”的描述，可综括为两点：

第一，以性如虚空来论证唯心主义的世界观。慧能说：

“心量广大，犹如虚空。……既空，能含日月星辰、大地山河、一切草木。……性含万法是大，万法尽是自性。”（坛经）

故南宗定邪正五更转说：“见本性，等空虚。”道一的弟子怀海解释“空生大觉中，如海一沤发”说：“空喻于沤，海喻于性，自己灵觉之性过于虚空。”（古尊宿语录卷二）在洪州宗文献中，“虚空”一辞逐渐被“太虚”代替，怀海和慧海都曾用“太虚”一辞，如慧海语录中说：

“又问：‘如何是法有宗旨？’师曰：‘随其所立。即有众义。文殊于无住本立一切法。’曰：‘莫同太虚否？’师曰：‘汝怕同太虚否？’曰：‘怕。’师曰：‘解怕者不同太虚。’”（景德传灯录卷二八）

第二，既然性如虚空，虚空不有不无、无大小、无中边（神会语录），性就被说成一种神秘主义的不可捉摸的，即所谓中道的东西，如神会答内乡县令张万顷语：

“问：‘性是有无？’答：‘佛性非边义。’[问：‘何以非边义？’]

答：‘不有不无，故是非边。’”（同上）非边即是中道，所以神会的南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语称“南宗”悟中道第一义谛”。

“南宗”僧侣更进一步采用儒家的术语，例如神会就提出了唯心主义的“道体”，说：“道体无物，复无比量。”他的弟子大照（李慧光）的著作中更有下列一节：

“问曰：‘云何是道？云何是理？云何是心？’答曰：‘心是道，心是理，则是心外无理，理外无心。心能平等，名之为理；理照能明，名之为心。’”（大乘开心显性顿悟真宗论）

这种“心即是理”的主张，简直和道学的命题没有两样了。

慧能在坛经中说：“顿、渐皆立无念无宗、无相无体、无住无为[为]本。”所谓无念、无相、无住，是“南宗”“北宗”所共同的。两宗在理论上最大的差别，在于“北宗”认为净心、染心本不相生，必须磨除妄念，才

能于寂上起用；“南宗”虽然也主张本空寂体上自有般若智，但认为一切念都是道体本有之用。坛经特别强调真如是念之体，念是真如之用，神会也反复说明念与真如并无差别。因此，“妄念”本来就不存在，如大照说：

“问曰：‘一切众生总在妄想，为何亦在正智？’答曰：‘一切众生无[不]在正智，实无妄想。’问曰：‘我现今妄想，云何称有正智？’答曰，‘汝本来实无妄想，今称妄想，即如人食菖荡子，于空中觅针。如此虚空，实无有针。’”（顿悟真宗论）

由这一观点出发，“南宗”不但主张一切世人皆有佛性，有般若智，而且只须发挥本有的性智，就是佛道，所以说“不断一物，亦无道可求”。“南宗”禅法的中心就是要用简易的方法来点悟“凡人”，使“凡人”知道直接立证即是佛性，则“妄自不生”，如：

“一切众生若解空理者，实不假修道。”（无名观行法）

“问曰：‘凡心、圣心，是一是二？’答曰：‘是一’。”（大照顿悟真宗论）

“汾州无业禅师参祖（道一），……曰：‘三乘文学，粗穷其旨，常闻禅门即心即佛，实未能了。’祖曰：‘只未了底心即是，更无别物。’”（马祖道一禅师广录）

按照“南宗”的见解，无相是性，有相也是性；一切平等的本体是性，各自差异的现象也是性。大照顿悟真宗论：

“问曰：‘云何真性？’答曰：‘不起心，常无相清净。’问曰：‘云何自性？’答曰：‘见闻觉知、四大及一切法等，各有各性’。”这里“真性”与“自性”的差别，和道学所说的“天地之性”与“气质之性”是类似的。

同样，关于“定慧”，“南宗”的主张也不同于“北宗”。“北宗”认为心不动为定，耳根不动为慧，“南宗”则认为“定慧等”。慧能说：

“我此法门以定慧为本第一，勿迷言定慧别，定慧体一不二。即是慧体，即慧是定用，……如灯光，有灯即有光，无灯即无光，灯是光之体，光是灯之用。”（坛经）

神会说：

“无住是寂静，寂静体即名为定；从体上有自然智，能知本寂静体，名为慧，此是定慧等。”（坛语）

这样看来，慧能神会对于“定慧”的解释是异于“北宗”的。“南宗”的“定慧等学”其实就是怀海所说“以无著心应一切物”，也就是“无为而无不为”，如神会说：“般若无知，无事不知。”这种思想，溯其远源，则又与僧肇的般若无知论相通。

因此，“南宗”教义是由否定一切转化为它的对立面，而肯定了一切。俗世的一切，只要如大照所称，以所假定的“顺正理”处之，就都成为神圣的。无名曾提出，在所谓心不生分别的条件之下，杀生、偷盗、行淫、妄语都归于无罪。这是不是有利于被统治阶级的反抗呢？不是的，因为有“世法”的前提，那“世法”规定了“凡夫”不能为所欲为地破坏等级。大照坦率地声称：

“世间所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即是世间法，不坏。是故经文：‘不坏世法，而入涅槃’，若坏世法，即是凡夫。”（顿悟真宗论）

这种思想，在三论宗代表者吉藏的教义中已见端倪。在上述大照、无名的教义中，只有上升为统治阶级的人物才能无所不为。

慧能已指出修行不必在寺，而所谓功德是：

“常行于敬，自修身即功，自修心即德。”（坛经）

佛教的禅行于是转变为道学的“主敬”。

南北宗教旨的差异大略如上。另外，从修持形式上看，两宗也颇有不同，这和他们所依附的社会基础的高下是直接联系的。

在弘忍的修心要论中，还可以看到苦行禅的痕迹，如说：“但能著破衣，餐粗食，了然守心，佯痴，最省气力而能有功。”神秀以后，“北宗”大师实际已著美服，餐珍馐，苦行就被繁缛的坐禅仪式代替了。由“北宗”僧徒必须“读诵大乘经，问甚深义”，便可知道“北宗”禅法不过是一种高贵的奢侈品。

相反的，“南宗”的顿教，表面上看来是“廉价的”，但在实际上这种“使俗人变成教士”的宣传在中世纪对人民具有更大的诱惑性。“南宗”反对坐禅，如神会就曾指斥普寂和降魔藏的坐禅为“障菩提”。同时，“南宗”也反对讲习经论，如坛语说：“唯通其心，若心得通，一切经论义无不通者。”后世禅宗僧侣多有破经师的言论。“南宗”对俗人的说教决不是什么农民宗教，慧能本人就是受韶州刺史韦璩之流供养的。把“南宗”的兴起说成“革命”，并把神会说成“大政治家”的那些胡说，不但是对历史事实的颠倒，而且是对革命的最粗暴的歪曲。

到了道一以后，“南宗”更明显地伸展到封建制社会的最上层的特权阶级。陈之羽为怀海所撰塔铭说：

“大寂（道一）之徒，多诸龙象，或名闻万乘，入依京辇；或化洽一方，各安郡国。”（百丈语录附）

因此，怀海创立了独立的禅寺，制定了百丈丛林清规，甚至恢复了坐禅的仪式。元朝德辉在奉敕重编清规时写道：

“佛教入中国四百年而达摩至，又八传而至百丈（怀海），唯以道相授受，或岩居穴处，或寄律寺，未有住持之名。百丈以禅宗寔盛，上而君相王公，下而儒老百姓，皆响风问道，有徒实蕃，非崇其位，则师法不严，始奉其师为住持，而尊之曰‘长老’。……作广堂以居其众，设两序以分其职，而制度粲然矣。”（住持章第五）

毫无疑问，这些长者们历代受名公巨宦的崇敬，不只是由于他们长于诱骗俗人，而更主要的是由于他们对封建主义的“制度”和“世法”有维系的“功德”，使“异端”的思想不至于危及封建主义的秩序，这也就是反动派胡适所喜爱引用的一句禅宗的话：“只要寻一个不受人惑的人”了！

在“北宗”和“南宗”的禅学中，我们已经可以看到这样的倾向：它们综合了其他各派佛学所共具的一些基本思想，而使烦琐的教义归于简易。思辨的佛学在这里已经到了转折点，繁重的推理形式已经部分地为通过谜语似的问答而“顿悟”的神秘途径所代替。这即是说，从一种醉醺醺的世界，走向另一种醉醺醺的世界。晚唐以后，“北宗”与荷泽宗均归衰熄，盛行的临济、沩仰、曹洞、云门、法眼五宗，宗旨都归本于洪州宗，而形式则是所谓“机锋”、“棒喝”。在这里，一切推理与论证的形式都被抛弃了，思辨的“义学”已经到了山穷水尽的境地。五代至北宋之间，禅学的一些思辨也不出南北宗的范畴。

关于唐代的禅宗，我们追溯其本源，就以“北宗”和“南宗”作为代表来论述，至于由此衍变出来的五宗，则留待宗教史的著作去研究，因为五宗文献虽卷帙浩繁，但连中世纪哲学的思辨性也不具备了，因而在思想史上没有足够的篇幅来作有关它们的论证。

第五章 刘知几的进步的史学思想

第一节

刘知几史学的批判精神和对优良传统的发扬

刘知几，字子玄，彭城人，生于唐高宗龙朔元年（公元六六一年），卒于玄宗开元九年（公元七二一年）。他是唐代的大史学家大著作家。他自著书，有刘氏家乘十五卷、刘氏谱考三卷、史通二十卷、睿宗实录十卷、刘子玄集三十卷；和别人合修的书有三教珠英一千三百一十三卷、氏族系录二百卷、唐书八十卷、高宗实录二十卷、中宗实录二十卷、则天皇后实录三十卷。史通是他的代表作，也是唯一流传至今的著作，其中也有三篇佚失了，有一篇的原来面貌失真了。

刘知几在六十年的生平中，学史治史的生活差不多要占五十年。在儿童时期，他已对历史有很大的兴趣。二十岁登进士第以后，任获嘉县主簿，有不少时间读史。四十二岁以后，以著作佐郎兼修国史，不久即迁左史。四十四岁时，曾因拜凤阁舍人，暂停史职，但第二年就又除著作郎，仍兼修国史。四十八岁时，离史馆，但不久仍参加修史的工作。此后，他大概一直到六十一岁，官阶虽有迁转，一直都兼着史职。史通写成于中宗景龙四年（公元七二一年），这时刘知几年五十岁。此后，史通仍有修改。刘知几自叙说：

“予幼奉庭训，早游文学。年在纨绮，便受古文尚书。每苦其辞艰琐，难为讽读，虽屡逢捶挞，而其业不成。尝闻家君为诸兄讲春秋左氏传，每废书而听。逮讲毕，即为诸兄说之。因窃叹曰：‘若使书皆如此，吾不复怠矣。’先君奇其意，于是始授以左氏，暮年而讲诵都毕，于时年甫十有二矣。所讲虽未能深解，而大义略举。父兄欲令博观义疏，精此一经。辞从获麟已后未见其事，乞且观余部，以广异闻。次又读史、汉、三国志。既欲知古今沿革，历数相承，于是触类而观，不假师训。自汉中兴已降，迄乎皇家实录，年十有七，而窥览略周。其所读书，多因假赁，虽部帙残缺，篇第有遗，至于叙事之纪纲、立言之梗概，亦粗知之矣。但于时将求仕进，兼习揣摩。至于专心诸史，我则未暇。

泊年登弱冠，射策登朝。于是思有余闲，获遂本愿。旅游京、洛，颇积岁年，公私籍书，恣情披阅。至如一代之史分为数家，其间杂记小书，又竟为异说，莫不钻研穿凿，尽其利害。加以自小观书，喜谈名理，其所悟者皆得之襟腑，非由染习。故始在总角，读班、谢两汉，便怪前书不应有古今人表，后书宜为更始立纪。当时闻者，共责以为童子何知，而敢轻议前哲。于是赧然自失，无辞以对。其后见张衡、范曄集，果以二史为非。其有暗合于古人者盖不可胜纪。始知流俗之士，难与之言，凡有异同，蓄诸方寸。”（史通卷十）

刘知几的这些话，说的是他三十岁以前的情况，但却概括了他一生治学的路数。他读左氏传，并不要“精此一经”，而是“见其事”，以“广异闻”。他读一代之史，要兼读数家，要钻研杂记小书中的异说。他能“触类而观，不假师训”；他“喜谈名理”，“得之襟腑”；他“轻议前哲”，并不拘于流俗之论，“凡有异同，蓄诸方寸”。他这种路数的发展，使他倾向于一种错综经纬、上下古今之学，既不专主一家之说，也不作正统异端之分，其特点即在于虽年轻学浅，而敢想敢说，不为传统所惑，不为权威所拘。

刘知几的史通，是贯串他治学精神的著作。自叙说：

“昔汉世刘安著书，号曰淮南子。其书牢笼天地，博极古今，上自太公，下至商鞅。其错综经纬，自谓兼于数家，无遗力矣。然自淮南已后，作者无绝，必商榷而言，则其流又众。

盖仲尼既歿，微言不行。史公著书，是非多谬。由是百家诸子，诡说异辞，务为小辨，破彼大道。故扬雄法言生焉。

儒者之书博而寡要，得其糟粕，失其精华。而流俗鄙夫，贵远贱近，传兹牴牾，自相欺惑。故王充论衡生焉。

民者冥也，冥然罔知，率彼愚蒙，墙面而视。或訛音鄙句，莫究本源；或守株胶柱，动多拘忌。故应劭风俗通生焉。

五常异禀，百行殊轨。能有兼偏，知有长短。苟随才而任使，则片善不遗；必求备而后用，则举世莫可。故刘劭人物志生焉。

夫开国承家，立身立世，一文一武，或出或处。虽贤愚壤隔，善恶区分，苟时无品藻，则理难铨综。故陆景典语生焉。

词人属文，其体非一，譬甘辛殊味，丹素异彩。后来祖述，识昧圆通，家有诋诃，人相掎摭。故刘勰文心[雕龙]生焉。

若史通之为书也，盖伤当时载笔之士，其义不纯，思欲辨其指归，殚其体统。夫其书虽以史为主，而余波所及，上穷王道，下揆人伦，总括万殊，包吞千有。自法言已降，迄于文心而往，以纳诸胸中，曾不芥者矣。夫其为义也，有与夺焉，有褒贬焉，有鉴诫焉，有讽刺焉。其为贯穿者深矣，其为网罗者密矣，其所商略者远矣，其所发明者多矣。盖谈经者恶闻服、杜之嗤，论史者憎言班、马之失，而此书多讥往哲，喜述前非，获罪于时，固其宜矣。犹冀知音君子，时有观焉。尼父有云：‘罪我者春秋，知我者春秋’，抑斯之谓也。”

史通的“总括万殊，包吞千有”，在形式上近似于淮南子的“牢笼天地，博极古今”。但史通的与夺、褒贬、鉴诫、讽刺，在内容上和精神上，吸取了扬雄法言的传统，以反对诡言异辞；继承了王充论衡的观点，以攻击欺惑牴牾；重视着应劭风俗通的方法，以化除拘忌；并吸收了应劭的辨识人物兼偏长短、陆景的品藻贤愚善恶、刘勰的评论古今文章等等特点。总的来说，史通的撰作，在于“以史为主”，而阐明治史的通识，这就在理论上和方法上具有着哲学的意义。鉴识篇说：“夫人识有通塞，神有晦明”（史通卷七）。通识是史通全书的主题。刘知几在这里没有说出他和史记的关系。但他对于史记，童年时就学习过，对于司马迁“拾遗补艺（六艺），成一家之言，厥协六经异传，整齐百家杂语”的精神，不能不受到一定的影响。他在六家篇说：“史记家者，其先出于司马迁。自五经间行，百家竞列，事迹错糅，前后乖舛。至迁乃鸠集国史，采访家人，上起黄帝，下穷汉武，纪传以统君臣，书表以谱年爵”（史通卷一）。在二体篇说：“史记者，纪以包举大端，传从委曲细事，表以谱列年爵，志以总括遗漏，逮于天文地理、国典朝章，显隐必该，洪纤靡失”（同上）。这都是从“通”的方面对史记的推许。尽管在别的方面刘知几对史记颇有不同的意见，但在“通”的这一点上对史记是赞美的。史通序说：“且汉求司马迁后，封为‘史通子’，是知史之称‘通’，其来已久，博采众议，爰定兹名”。这就不只是一个名称的问题，而是刘知几以司马迁之得“通几”（相当于哲学）之学高人一筹，并隐然以当代司马迁自居了。

这里应该指出，刘知几在著作生涯中和当时的现实是有矛盾的。他之所以写史通，是出于不得已，是不得已而求其次的办法；他之隐然以当代司马迁自居，也还只是一种谦逊的表示，而并不满足于作当代的司马迁。自叙说：

“昔仲尼从睿圣明哲，天纵多能，睹史籍之繁文，惧览者之不一，删诗为三百篇，约史记以修春秋，赞易道以黜八索，述职方以除九丘，讨论坟典，断自唐、虞，以迄于周。其文不刊，为后王法。自兹厥后，史籍逾多，苟非命世大才，孰能刊正其失！嗟予小子，敢当此任。其于史传也，尝欲自班、马已降，讫于姚、李、令狐、颜、孔诸书，莫不因其旧义，普加厘革。但以无夫子之名，而辄行夫子之事，将恐致惊未俗，取咎时人，徒有其劳而莫之见赏。所以每握管叹息，迟回者久之。非欲之而不能，实能之而不敢也。”

既朝廷有如意者，遂以载笔见推。由是三为史臣，再入东观。每惟皇家受命，多历年所，史官所编，粗惟记录。至于纪传及志，则皆未有其书。长安（公元七三年）中，会奉诏预修唐史。及今上（中宗）即位，又敕撰则天大圣皇后实录。凡所著述，尝欲行其旧议，而当时同作诸士及监修贵臣，每与其凿枘相违，龃龉难入。故其所载削，皆与俗浮沉，虽自谓依违苟从，然犹大为史官所嫉。嗟乎！虽任当其职，而吾道不行；见闻于时，而美志不遂。鬱快孤愤，无以寄怀。必寝而不言，嘿而无述，又恐歿世之后，谁知予者。故退而私撰史通，以见其志。”

这就说出，刘知几没有孔子之名而要行孔子之事；同时，又以无孔子之名而怕行孔子之事。这是刘知几的真正愿望，也是他的严重顾虑。他所要求的“通”，本来是要删定司马迁以下的史书，上继孔子，成不刊之典，但因了官职这一种束缚以及和官僚们的矛盾，却又不能不退而以写出史通为限，而把他的志愿局限于对古今史书的评论上。这是刘知几的矛盾，同时也是社会矛盾在刘知几思想上的反映。当时的社会矛盾是复杂的：一方面是豪族地主与庶族地主之间的社会斗争，通过学术上的折光，反映为刘知几以博雅高才对于流俗之人的指摘态度；另一方面是进步思想与封建主义的正宗虚构的专断之间的文化斗争，反映为刘知几以一家独创之学对于官僚机构史局监修的抗议精神。由前者而论，是品极性地主的传统意对历史估价的偏见；由后者而论，是中国思想史上优良传统的发扬。这两者的矛盾恰巧集中于刘知几一身，而刘知几的学术活动却以积极性为主要方面。

刘知几出身名门，是汉代楚孝王嚣的曾孙居巢侯般之后。他作刘氏家乘及谱考，考定刘氏先世，希望能得居巢的封邑，后来果然被封为“居巢县子”。他和柳冲徐坚等所修氏族系录，是唐代重要的氏族书。他在书志篇和杂述篇对于古老的氏族怀有颇深的感情。他对于氏族谱的真伪、不同氏族的盛衰，虽都给予了注意，但对于氏族的重视却是前后一贯的。帝王苗裔，公侯子孙，高门贵族以及郡正州曹的世家，都被认为是氏族志的好材料；而对这类材料的记录是被认为“品藻士庶”的有用的东西。辨明氏族谱的真伪和不同氏族的盛衰，也正是为了把氏族史搞得更正确一些，以防所谓“伪”“冒”。

刘知几的士族门第的偏见是很显著的。史通卷十辨职篇说：

“大抵监史为难，斯乃尤之尤者。若使直若南史，才若马迁，精勤不懈若扬子云，谙识故事若应仲远，兼斯具美，督彼群才，使夫载言记事，藉为模楷，搦管操觚，归其仪的，斯则可矣。但今之从政则不然，凡居斯职者，必恩幸贵臣，凡庸贱品，饱食安步，坐啸画诺，若欺而已”

矣。”

“夫人既不知善之为善，则亦不知恶之为恶。故凡所引进，皆非其才。或以势利见升，或以干祈取擢。遂使当官效用，江左以不乐为谣；拜职辨名，洛中以不闲为说。言之可为大噓，可为长叹也！”

这些话当然也反映了史馆中的恩幸贵臣的以势利见升，以及他们在学术上的无知，但更根本地还是反映了史局职务中士族和庶族的矛盾。刘知几在这里所痛心的，不仅仅是官僚机构的用非其才，而还在于“恩幸贵臣，凡庸贱品”以“势利”和“干祈”而取得高位，从而“督彼群才”。在史通卷十一史官建置篇中更指斥“近代趋竞之士”所以“尤喜居于史职”，为的是“书成缮写，则署名同献，爵赏既行，则攘袂争受”，以及可以“书之谱传，借为美谈，载之碑碣，增其壮观。”刘知几虽然以当代司马迁自居，以继承孔子为志，但又以史通和白虎通比拟（见史通序），这在一定意义上就反映出一种隐约的士族的偏见。另一方面，刘知几确也暴露出当时封建主义的官僚组织之束缚，在那里不问士庶，以势利和干祈为进身之阶，从而窒息了学术的研究。

刘知几的这种议论和他反对史馆监修是有联系的。因为当时监修人员以及史局的其他人员固然有不少是出身于庶族的，但他反对监修，更主要的是在这种制度对于修史工作的有害而无利。约在景龙二年（公元七〇八年）或其以后不久（见唐会要卷六四史馆杂录下），刘知几致书国史监修官萧至忠等，指出官僚机构式的史馆的五不可。其中第一、第三、第四有这样的话：

“古之国史，皆出自一家。如鲁、汉之丘明、子长，晋、齐之董狐、南史，咸能立言不朽，藏诸名山。未闻藉以众功，方云绝笔。唯后汉东观，大集群儒，著述无主，条章靡立，由是伯度（李法）讥其不实，公理（仲长统）以为可焚，张（衡）、蔡（邕）二子纠之于当代，傅（玄）、范（曄）两家嗤之于后叶。今者史司取士，有倍东京，人自以为荀（悦）、袁（宏），家自称为政、骏（刘向、歆）。每欲记一事，载一言，皆阁笔相视，含毫不断。故头白可期，而汗青无日。其不可一也。”

“昔董狐之书法也，以示于朝；南史之书弑也，执简以往。……然今馆中作者，多士如林，皆愿长喙，无闻舌。倘有五始初成，一字加贬，言未绝口，而朝野具知，笔未栖毫，而缙绅咸诵。夫孙盛实录，取嫉权门；王劭直书，见讎贵族，人之情也，能无畏乎？其不可三也。”

“古者刊定一史，纂成一家，体统各殊，指归咸别。夫尚书之教也，以疏通知远为主；春秋之义也，以惩恶劝善为先。史记则退处士而进奸雄，汉书则抑忠臣而饰主阙。斯并曩时得失之列，良史是非之准，作者言之详矣。顷史官注记，多取稟监修，杨令公（杨再思）则云必须直词，宗尚书（宗楚客）则云宜多隐恶。十羊九牧，其令难行；一国三公，适从何在？其不可四也。”（史通卷二十忤时）

这都指出封建官僚机构的史官监修远不及个人著作之能无所顾虑，自成一家之言。辨职篇更明白提出来一家独创之学是自古的优良传统：

“昔丘明之修传也，以避时难；子长之立记也，藏于名山；班固之成书也，出自家庭，陈寿之草志也，创于私室。然则古来贤儒，立言垂后，何必身居廊宇，迹参僚属，而后成其事乎？是以深识之士知其若斯，退居清静，杜门不出，成其一家，独断而已；岂与夫冠猴献状，评议其得失者哉？”（史通卷十）

在这里，刘知几的批判确对于“官馆监修”的封建统治，指出了一些危害学术发展的实质。

史通的“通识”，是刘知几一家独断之学的精神所在。如他所说，一家独断之学是自古以来的优良传统，而对治史的通识的要求，实际上也同样是自古以来的优良传统。自“疏通知远”的书教，“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的史记，以至于史通自叙所说论衡、风俗通、文心雕龙等书，无一不在治学精神上从“通”字上下功夫。但刘知几独断之学有他的特点：其一是史才论，其二是直笔论。从史学方法上说，史才论和直笔论属于历史编纂学和史料学的范围。史通卷十一史官建置篇说：“夫为史之道，其流有二。……书事记言，出自当时之简，勒成删定，归于后来之笔。然则当时草创者，资乎博闻实录，若董狐、南史是也；后来经始者，贵乎儒识通才，若班固、陈寿是也。必论其事业，前后不同，然相须而成，其归一揆。”这段话，也正是从史料学和历史编纂学的区别和联系上来论述史才和直笔之间的关系。关于史学方法上的问题，应由史学史进行具体的分析，我们在这里只着重指出刘知几论点之理性主义的倾向及其对史学优良传统的发展。

刘知几的史才论。旧唐书本传和唐会要卷六十三所记，颇为人们所熟知，而本传所记比较详细。本传说：

“礼部尚书郑惟忠尝问子玄曰：‘自古以来，文士多而史才少，何也？’对曰：‘史才须有三长，世无其人，故史才少也。三长，谓才也、学也、识也。夫有学而无才，亦犹有良田百顷，黄金满籯，而使愚者营生，终不能致于货殖者矣。如有才而无学，亦犹思兼匠石，巧若公输，而家无榱桷斧斤，终不果成其宫室者矣。犹须好是正直，善恶必书，使骄主贼臣所以知惧，此则为虎傅翼，善无可加，所向无敌者矣。脱苟非其才，不可叨居史任。自亘古已来，能应斯目者，罕见其人。’时人以为知言。”（旧唐书卷一 二）这是以才、学、识三者为史才所必须兼备的条件，其说是自孟子开其端绪。孟子离娄下：“王者之迹熄而诗亡，然后春秋作。晋之乘，楚之檮杌，鲁之春秋，一也。其事则齐桓晋文，其文则史。孔子曰，其义则丘窃取之矣。”后来班固作汉书司马迁传赞说：“然自刘向、扬雄博极群书，皆称迁有良史之材，服其善序事理，辨而不华，质而不俚，其文直，其事核，不虚美，不隐恶。”范晔为班固作传，称“固文赡而事详”，“然其论议，常排死节，否正直，而不叙杀身成仁之为美。”晔自序后汉书，说“常耻作文士”“常谓情志所托，故当以意为主，以文传意。以意为主，则其旨必见。以文传意，则其词不流。”刘知几所说的才，相当于孟子、班固、范晔所谓的“文”。史通卷九有核才篇，就是专论史传之文的。刘知几所说的学，相当于孟子、班固、范晔所谓的“事”，是指史事说的。刘知几所说的识，相当于孟子所谓的“义”，班固所谓的“不虚美，不隐恶”，范晔所谓的“论议”和“意”，是指历史观点说的。刘知几继承前人的论点，把“学”比作材料和工具，把“才”比作生产的方法，把“识”说成是研究历史的观点和方法，但比前人说的更清楚了，更系统了。在这三者中，刘知几实最重“识”，才、学都离不开它。这是史通要求通识的具体内容，也可以说是范晔“以意为主”的发展。

刘知几论史识，有三个特点是值得注意的。第一，他注重“博采”和“善择”：

“凡此诸书，代不乏作，必聚而为志，奚患无文？譬夫涉海求鱼，

登山采木，至于鳞介修短，柯条巨细，盖在择之而已。苟为鱼人匠者，何虑山海之贫罄哉？”（史通卷三书志）

“盖珍裘以众腋成温，广厦以众材合构。自古探穴藏山之士，怀铅握槊之客，何尝不徵求异说，采摭群言，然后能成一家，传诸不朽。……

但中世作者，其流日烦。虽国有册书，杀青不暇，而百家诸子，私存撰录，寸有所长，实广闻见。其失之者，则有苟出异端，虚益新事。……

又讹言难信，传闻多失。至如曾参杀人，不疑盗嫂，翟义不死，诸葛犹存，此皆得之于行路，传之于众口，傥无明白，其谁曰然？……呜呼，逝者不作，冥漠九泉，毁誉所加，远诬千载。异辞疑事，学者宜善思之”（同上卷五采撰）。

“然则芻蕘之言，明王必择，葑菲之体，诗人不弃。故学者有博闻旧事，多识其物。若不窥别录，不讨异书，专治周孔之章句，直守迂固之纪传，亦何能自致于此乎？且夫子有云：‘多闻择其善者而从之，知之次也。’苟如是，则书有非圣，言多不经，学者博闻，盖在择之而已。”（同上卷十杂述）

“假有学穷千载，书总五事，见良直而不觉其善，逢抵牾而不知其失，葛洪所谓‘藏书之箱篋’‘五经之主人’。而夫子有云：‘虽多亦安用为？’其斯之谓也”（同上卷一八杂说下）。

从上面的一些材料中，我们可以看到这样几个重要的方面，（1）刘知几举出一些生产活动以及人们的日常生活的例子，来阐明在历史研究中“博采”“善择”的重要性。（2）他又提出“博采”并不限于一些有名的史书，而应“博闻旧事，多识其物”，包括“别录”与“异书”在内。这不仅扩充了历史研究者的眼界，而且也扩大了史料的范围。（3）刘知几认为“博采”与“善择”应当相结合，仅有前者而无后者，就会为史料所淹没，成为史料的奴才；如果仅有后者而无前者，那么“善择”也终究成为一句空话了。

第二，刘知几提出“兼善”和“忘私”。兼善指兼取各家之长，不要拘泥于一家之偏见；“忘私”指不蔽于个人情感的爱憎，片面地肯定或否定，要爱而知其丑，憎而知其善。他说：

“夫自古学者，谈称多矣。精于公羊者，尤憎左氏，习于太史者，偏嫉孟坚。夫能以彼所长，而攻此所短，持此之是，而述彼之非，兼善者鲜矣。”（同上）

“夫书名竹帛，物情所竞，虽圣人无私，而君子亦党。盖易之作也，本非记事之流，而孔子系辞，辄盛述颜子，称其殆庶。虽言则无愧，事非虚美，亦由视予犹父，门人日亲，故非所要言，而曲垂编录者矣。既而扬雄寂寞，师心典诰，至于童乌稚子，蜀汉诸贤，太玄法言恣加褒赏。虽内举不避，而情有所偏者焉。夫以宣尼睿哲，子云参圣，在于著作不能忘私，则自中庸以降，抑可知矣。如谢承汉书，偏党吴越，魏收代史，盛夸胡塞，复焉足怪哉？”（同上）

“盖明镜之照物也，妍媸必露，不以毛嫱之面或有疵瑕而寝其鉴也；虚空之传响也，清浊必闻，不以绵驹之歌时有误曲而辍其应也。夫史官执简，宜类于斯。苟爱而知其丑，憎而知其善，善恶必书，斯为实录。”（同上卷一四惑经）

“考兹众美（按指春秋之虚美），徵其本源，良由达者相承，儒教传授，既欲神其事，故谈过其实。（论）语曰：‘众善之，必察焉。’

孟子曰：‘尧舜不胜其美，桀纣不胜其恶。’寻世之言春秋者，得非睹众善而不察，同尧舜之多美者乎？”（同上）

刘知几对于“爱而知其丑”是特别能身体力行的。他对史书，最推崇左传和王劭齐志，但也并不讳言二书的缺点。在杂说上篇，他指出“左氏录夫子一时戏言，以为千载笃论，成微婉之深累，玷良直之高范”。在杂说下篇他也指摘王劭“喜论人帷簿不修、言貌鄙事，讪以为直。”刘知几所以反对“谈经者恶闻服、杜之嗤，论史者憎言班、焉之失”，所以“多讥往哲，喜述前非”，其道理在不存偏见这一点上。宋祁为刘知几作传，说他“工诃古人”（新唐书卷一三二），是一种很笼统的批评，是不了解刘知几的这一特点的。

第三，刘知几提出“探赜”。史通卷七有探赜篇，探求众论的烦言，实事求是，反对臆说，一开始就说：

“古之述者，岂徒然哉？或以取舍难明，或以是非相乱，由是书编典故，宣父辨其流，诗列风雅，卜商通共义。夫前哲所作，后来是观。苟失其指归，则难以传授。而或有妄生穿凿，轻究本源，是乖作者之深旨，误生人之后学，共为谬也，不亦甚乎？”

此文之下，连举六例加以说明。其中有一例说：

“盖明月之珠，不能无瑕；夜光之璧，不能无纇。故作者著书，或有病累，而后生不能诋诃其过，又更文饰共非，遂推而广之，强为其说者，盖亦多矣。如葛洪有云：司马迁发愤作史记百三十篇，伯夷居列传之首，以为善而无报也；项羽列于本纪，以为居高位者非关有德也。案史之于书也，有其事则记，无其事则阙。寻迁之驰骛今古，上下数千载，春秋已往，得其遗事者，盖唯首阳之二子而已。然适使夷、齐生于秦代，死于汉日，而乃升之传首，庸谓有情？今者考其先后，随而编次，斯则理之恒也，乌可怪乎？必谓子长以善而无报，推为传首，若伍子胥、大夫种、孟轲、墨翟、贾谊、屈原之徒，或行仁而不遇，或尽忠而受戮，何不求其品类，简在一科，向乃异其篇目，各分为卷？”

这个例子，说明刘知几的“探赜”是能采取审慎的态度，入情入理地处理问题的。

刘知几论“史识”的这三个特点，注重了对史料的审查与选择，特别复重视了对问题的分析，其中是包含着科学方法的因素的。

刘知几的直笔论，是以直笔为史家的忠实责任，不允许为任何权势所变更。史通卷七有直书和曲笔两篇，把这个看法说得斩钉截铁。直书篇说：

“盖烈士徇名，壮夫重气，宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存。若南、董之仗气直书，不避强御；韦、崔之肆情奋笔，无所阿容，虽周身之防有所不足，而遭芳馥烈，人到於今称之。与夫王沈魏书，假回邪以窃位，董统燕史，持谄媚以偷荣，贯三光而洞九泉，曾未足喻其高下也。”

曲笔篇说：

“其有舞词弄札，饰非文过，若王隐、虞预毁辱相凌，子野、休文释纷相谢，用舍由乎臆说，威福行乎笔端，斯乃作者之丑行，人伦所同疾也。亦有事每凭虚，词多乌有，或假人之美，藉为私惠，或诬人之恶，持报己仇，若王沈魏录，滥述贬甄之诏，陆机晋史虚张拒葛之锋，班固受金而始书，陈寿借米而方传，此又记言之奸贼，载笔之凶人，虽肆诸市朝，投畀豺虎可也。”

刘知几这些话说的是史家的神圣责任，同时也是对当代某些史臣的挞伐。他在古今正史篇指斥许敬宗“或曲希时旨，或猥饰私憾，凡有毁誉，多非实录”，指斥牛凤及“凡所撰录，皆素贵私家行状”，在史官建置篇也指斥“许敬宗之矫妄，牛凤及之狂惑”（史通卷一一），这都是对于并代史臣之无保留的批判。

刘知几所谓“直笔”，讲究“不掩恶，不虚美”（杂说下），甚至反对为了拘于礼法，限以师训，而使真相不明，因此，他婉转指出即使是孔子的话也不可拘泥。他说：

“案论语曰：‘君子成人之美，不成人之恶’，……夫圣人立教，其言若是，在于史籍，其义亦然。是以美者因其美丽美之；虽有其恶，不加毁也。恶者因其恶而恶之；虽有其美，不加誉也。故孟子曰：‘尧舜不胜其美，桀纣不胜其恶’。魏文帝曰：‘舜、禹之事，吾知之矣’。汉景帝曰：‘言学者无言汤武受命，不为愚’。斯并曩贤精鉴，已有先觉，向拘于礼法，限以师训，虽口不能言，而心知其不可者，盖亦多矣。”（同上卷一三疑古）

这些话大大地剥夺了儒家经典的圣光。

刘知几在理论上反对掩恶虚美，并且他也是能实践“不掩恶，不虚美”的。他在史通里写有疑古惑经两篇，并不因为尚书春秋是经书而隐瞒它们的缺点，这两篇的内容要在本章第二节去说。同时，他也并不是拢统地疑古惑经，而是就事论事。惑经篇开始说：“昔孔宣父以大圣之德，应运而生，生民已来，未之有也。故使三千弟子，七十门人，钻仰不及，请益无倦。然则尺有所短，寸有所长，其间切磋酬对，颇亦互闻得失。何者？睹仲由之不悦，则矢天厌以自明，答言偃之弦歌，则称戏言以释难。斯则圣人设教，其理含弘，或援誓以表心，或称非以受屈。岂与夫庸儒末学，文过饰非，使夫问者缄辞杜口，怀疑不展，若斯而已哉？”这可见刘知几既不因为惑经而惑疑孔子在历史上的成就，也同时注意到了孔子和普通人一样，具有某些缺点，而不能盲目崇拜。

史才论和直笔论是刘知几“独断”之学在治学精神上的重要特点。刘知几在评论史书史事，在阐述他的历史观点时都贯彻了这样的精神。

第二节 刘知几史论的历史 价值及其理性主义

史通有一大部分是评论历史著作的，刘知几往往因评论历史著作而涉及史事，或就某些史事来评定某一史书价值的高下。在这里，刘知几常以不少的笔墨去揭发或讽刺统治阶级内部不可告人的矛盾和黑暗。

刘知几的时代，特别是在他二十岁成进士以后（唐高宗永隆元年，公元六八一年）到他五十岁写成史通时（中宗景龙四年，公元七一年）的三十年间，是当时封建统治阶级内部倾轧得很厉害的时代。首先，突出地表现出来的是宫廷政变的连续出现。武后于永隆元年废太子贤为庶人，已是准备宫廷政变的信号。嗣圣元年（公元六八四年）废中宗为庐陵王，武后大权独揽。天授元年（公元六九一年），武后自称皇帝，改唐为周。神龙元年（公元七零五年），张柬之等迫武后让位，拥中宗复位。神龙三年，太子重俊发兵攻宫城，兵败身死。景龙四年，安乐公主毒杀中宗，韦后临朝。临淄王隆基起兵，杀韦后，立睿宗。这三十年间，经过四五次宫廷政变，其中有一次是改换了朝代的，有一次是恢复了朝代的，有一次是想改换朝代而没有成功的。

和宫廷政变密切联系的，是李唐皇室集团和武后集团的不断的战争。从徐敬业的起兵扬州，中经琅邪王冲的起兵博州、越王贞的起兵豫州，以至武后让位以前，反武斗争都是失败的。武后集团除了在军事上打击反对派外，还用严刑峻法对付唐家宗亲和大臣。天授年间，唐宗室被杀略尽，幼弱之存者也被流放岭南。徐敬业的党与、唐诸王的亲戚僚属以及不能逢迎武后意旨的唐家旧臣，多被大批地杀戮。武后退位后，武后心腹如武三思等照旧得势，恢复唐室的功臣张柬之等都遭到了流放，并且有人受到杀害。

宫廷政变和李、武两集团的斗争，是有它的社会基础的。唐宗室和旧臣的失败，意味着庶族的抬头。这一方面表现为“告密者往往得五品”，另一方面表现为“存抚使所举人，无问贤愚，悉加擢用”。当时有谚语说：“补阙连车载，拾遗平斗量，擢（四齿耙）推侍御史，碗脱校书郎”（通鉴卷二五）。谚语说明官职之滥，同时也说明统治集团内部新陈代谢之快。以庶族代替唐室勋宦和大族，这是当时武后措施中的必然趋势。不管她出身怎样，也不管她是否当初真愿意这样作，但她既然要夺取政权，就心须走这一条路。但这并不能为当时统治阶级内部争权夺利的残酷斗争而辩解，毋宁说残酷和恶毒是封建统治阶级共有的本质。武后为了自己的政权，不只对唐宗室和旧族残酷，对她一手提拔起来的人也是一样。她豢养索元礼周兴来俊臣等酷吏，多方罗织，以酷刑逼供，以致“朝士人人自危，相见莫敢交言，道路以目。或因入朝，密遭掩捕。每朝，辄与家人诀曰：‘未知复相见否？’”甚至“每除一官，户婢窃相谓曰：‘鬼朴又来矣’。不旬月，辄遭掩捕、族诛。”侍御史周矩曾为此上疏说：“今满朝侧息不安，皆以为陛下朝与之密，夕与之仇，不可保也。”（以上见通鉴卷二四至二五）很显然，死在武后统治下的，不只是唐室旧臣，并且有大批的新贵，多是以不必有的罪名致死的。

刘知几在登仕数年以后，对于统治阶级内部的矛盾就有了一定的认识。新唐书本传说：“时吏横酷，淫及善人；公卿被诛死者踵相及。子玄（知几）悼士无良而甘于祸，作思慎赋以刺时。”思慎赋收在文苑英华卷九十二，这篇赋是值得注意的，这与其说是刘知几在“悼士无良而甘于祸”，不如说是他对封建统治阶级内部残酷斗争普遍性的揭发。赋的序文说得清楚：

“历观自古以迄于今，其有才位见称，功名取贵，非命者众，克全者寡。大则覆宗绝祀，堙没无遣，小则系狱下室，仅而获免。速者败不旋踵，宽者忧在子孙：至若保今（令）名以没齿，传貽厥于后胤，求之历代，得十一于千百。”

这几乎是说：统治阶级内部的倾轧迫害已是通例，能保全始终的人倒成为例外了。为什么呢？刘知几回答说：

“地居流俗之境，身当名利之路，皆物之相物，我之自我。当仁不让，思倍万以孤标；唯利是视，愿半千而秀出。行高于人，众必非之；官大于国，主必恶之。”

如本卷序论所述，在封建制社会，统治者人人只顾自己的地位，只要求自己的特权，却挡住了别人往上爬的路子，这就惹起别人对特权的眼红，就必然要有特权对特权的残杀的危险发生了。刘知几当然还不会懂得有关阶级本能的科学真理，但他对封建地主阶级自相倾轧的原因的说明，是接近于真理的。而且这和一味向劳动人民吹胡子瞪眼睛、一个劲儿往地主阶级脸上搽粉的人也是有区别的。在赋的正文中，刘知几更缕述各种人物在出头露面之后，接着而来的是各种不同的下场。才智之士是“赵国从而苏裂，齐城下而郦烹，吹律诛于西汉，献宝别于南荆，遂怀沙于楚塞，因说难于秦廷，李仕登朝而就戮，稽道超代而逢刑”，这是因为“苟才智之为患，虽语嘿而同倾”。名将谋臣是“蜀既平而艾槛，吴已霸而胥溺，黜淮阴以毙韩，迁杜邮而死白”，这是因为“彼功成而不退，俄宠谢而招隙”。还有一些嬖幸之人，“吮痛求爱，舐痔逢怜，朝承恩而袖断；夜托梦而衣穿”，这也有一种下场，是“一朝失据，万古凄然”。思慎赋所描写的封建地主阶级内部的倾轧，是一个无法解开的死结。刘知几指出这一死结，是具有时代觉醒意识的。但他却想躲开这种矛盾，避免这一死结套在自己的脖子上，这是由于他还不敢进一步走上“异端”式的斗争的原故。他在史馆中的地位就说明他也是这死结中的人物，死结固然还没有把他扼死，但同时他也不敢对死结作更进一步的斗争。

按照刘知几的看法，统治阶级内部的残酷斗争的普遍性，即使在所谓二帝三王的盛世也是存在的。他把尧、舜的禅让的旧说看作是对丑恶史事的美化。他说：

“尧典序又云：‘将逊于位，让于虞舜。’孔氏注曰：‘尧知子丹朱不肖，故有禅位之志。’案汲冢琐语云：‘舜放尧于平阳’。而书云：‘某地有城，以囚尧为号。’识者凭斯异说，颇以禅授为疑。然则观此二书，已足为证者矣，而犹有所未睹也。何者？据山海经谓，放勋之子为帝丹朱，而列君于帝者，得非舜虽废尧，仍立尧子，俄又夺其帝者乎？观近古有奸雄奋发，自号勤王，或废父而立其子，或黜兄而奉其弟，始则示相推戴，终亦成其篡夺，求诸历代，往往而有。心以古方今，千载一揆。斯则尧之授舜，其事难明，谓之让国，徒虚语耳。”（史通卷一三疑古）

“虞书舜典又云：‘五十载陟方乃死。’注云：‘死苍梧之野，因葬焉。’案苍梧者，于楚则川号汨罗，在汉则邑称零桂，地总百越，山连五岭，人风嫫划，地气歊瘴，虽使百金之子，犹惮经履其途，况以万乘之君，而堪巡幸其国？且舜必以精华既竭，形神告劳，舍兹宝位，如释重负，何得以垂歿之年，更践不毛之地？兼复二妃不从，怨旷生离，万里无依，孤魂溢尽，让王高蹈，岂其若是者乎？历观自古人君废逐，

若夏桀放于南巢、赵嘉迁于房陵，周王流彘，楚帝徙郴，语其艰棘，未有如斯之甚者也。斯则陟方之死，其殆天命之志乎？”（同上）这是说，尧禅位于舜是不可信的，舜篡夺帝位倒是可信的；舜禅位于禹是不可信的，舜的遭受放逐倒是可信的。

关于益与启的关系，孟子万章上曾说：“禹荐益于天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’”史记夏本纪也同此说。刘知几相信汲冢书的说法，认为益启争夺帝位，益为启所杀。他说：

“汲冢书云：‘舜放尧于平阳，益为启所诛。’又曰：‘太甲杀伊尹，文丁杀季历。’凡此数事，语异正经，其书近出，世人多不之信也。案舜之放尧，无事别说，足验其情。……夫唯益与伊尹见戮，并于正书犹无其证，推而论之，如启之诛益，仍可覆也。何者？舜废尧而立丹朱，禹黜舜而立商均，益手握机权，势同舜、禹，而欲因循故事，坐膺天禄，其事不成，自贻伊咎。艰夫近古篡夺，桓（桓玄）独不全，马（司马，晋）仍反正。若启之诛益，亦由（犹）晋之杀玄乎？若舜、禹相代，事业皆成，唯益覆车，伏辜夏后，亦犹桓效曹马而独致元兴之祸者乎？”（同上）

对于商、周得国，刘知几也不同意传袭的看法。他说：

“汤誓云：‘汤伐桀，战于鸣条。’又云：‘汤放桀于南巢，唯有惭德。’而周书殷祝篇称，桀让汤王位云云，此则有异于尚书。如周书之所说，岂非汤既胜桀，力制夏人，使桀推让，归王于己，盖欲比迹尧舜，袭其高名者乎？又案墨子云：‘汤以天子让务光，而使人说曰：汤欲加恶名于汝。务光遂投清冷之泉而死；汤乃即位无疑。’然则汤之饰让，伪迹甚多。考墨家所言，雅与周书相会。”

“论语曰：‘大矣周之德也！三分天下有其二，犹服事殷。’案尚书序云：‘西伯戡黎，殷始咎周。’夫姬氏爵乃诸侯，而辄行征伐，结怨王室，殊无愧畏，此则春秋荆蛮之灭诸姬、论语季氏之伐颛臾也。又案某书曰：朱雀云云、文王受命称王云云。夫天无二日，地惟一人，有殷犹存，而王号遽立，此即春秋楚及吴越僭号而陵天子也。然则戡黎灭崇，自同王者，服事之道，理不如斯。亦犹近者魏司马文王害权臣，黜少帝，坐加九锡，行驾六马，及其歿也，而荀勖犹谓之人臣以终。盖姬之事殷，当比马之臣魏。必称周德之大者不亦虚为其说乎？”（同上）这是说，商之代夏和周之代殷，都是以臣欺君的奸诈行为，汤的推让只是“饰让”，“周德”也只是“虚说”。

对于太伯让国和周公诛放管蔡，刘知几也有他自己的看法。他说：

“论语曰：‘太伯可谓至德也已，三以天下让，民无得而称焉。’案吕氏春秋所载云云，斯则太王钟爱厥孙，将立其父。太伯年居长嫡，地实妨贤，向若强颜苟视，怀疑不去，大则类卫伋之诛，小则同楚建之逐，虽欲勿让，君亲其立诸？且太王之殂，太伯来赴，季历承考遗命，推让厥昆，太伯以形质已残，有辞获免。原夫毁兹玉体，从彼被发者，本以外绝嫌疑，内释猜忌，譬雄鸡自断其尾，用获免于人牺者焉。又案春秋晋士蔿见申生之将废也，曰：‘为吴太伯，犹有令名。’斯则太伯申生，事如一体，直以出处有异，故成败不同。”（同上）

“尚书金縢篇云：‘管蔡流言，公将不利于孺子。’左传云：‘周

公杀管叔而放蔡叔，夫岂不爱，王室故也。’案尚书君奭篇序云：‘召公为保，周公为师，相成王为左右，召公不说。’斯则旦行不臣之礼，挟震主之威，迹居疑似，坐招讪谤。虽奭以亚圣之德，负明允之才，目睹其事，犹怀愤懑。况彼二叔者，才处中人，地居下国，侧闻异议，能不怀猜？原其推戈反噬，事由误我（譏），而周公自以不誠（咸），遽加显戮。与夫汉代之赦淮南、宽阜陵，一何远哉？斯则周公于友于（兄弟）之义薄矣。”（同上）

这是说，太伯让位是全身免祸的不得已的办法，并不是什么至德不至德；周公诛放管、蔡是由揽权招疑，而又不能自责，反而把兄弟们杀了，也不是什么王室安危的问题。刘知几斥周公是一个不友爱的人物。

刘知几对于二帝三王的评论，诚然意味着对于当时统治阶级内部残酷斗争的指斥，因此有人认为，这些评论都在疑古一篇，题名疑古，实即讽今。这论断有一定的道理，但并不完全是这样。更重要的是刘知几所说的“史识”在历史实际中的运用。唐高祖的代隋，唐太宗的兄弟相残，武后的以周代唐，中宗睿宗相继以兵力取得政权，都可以成为刘知几讽刺的对象。但更应注意的是刘知几坚持了一种不为传统偏见所拘的客观的态度，以统治阶级的丑恶行为是二帝三王以来历代一揆的传统。他的议论是否完全符合二帝三王的具体情况倒不重要，重要的是他指出了统治阶级内部矛盾的一条历史性的通例，这就叫做“史识”。这里他就接近于他所称赞的扬雄、王充了。

刘知几的上述议论，是他论史的一大贡献。他另一贡献，在于揭露史书中对于统治阶级的讳饰。

第一，刘知几反对尚书、春秋对史事的讳饰。史通卷十三的疑古提出尚书可疑者十条，除关于二帝三王在禅让争伐之事已有七条见于上述，还有一条说到对于尧的增善，一条说到对于桀纣的增恶。刘知几批评尚书对尧之增善，在逻辑方面是很有力的。他说：

“盖虞书之美放勋也，曰：‘克明俊德。’而陆贾新语又曰：‘尧舜之人，比屋可封。’盖因尧典成文而广造奇说也。案春秋传云：高阳高辛二氏，各有才子八人，谓之元凯。此十六族也，世济其美，不陨其名，以至于尧，尧不能举。帝鸿氏少昊氏颛顼氏各有不才子，谓之浑沌、穷奇、檮杌。此三族也，世济其凶，增其恶名，以至于尧，尧不能去。缙云氏亦有不才子，天下谓之饕餮，以比三族，俱称国凶，而尧亦不能去。斯则当尧之世，小人君子比肩齐列，善恶无分，贤愚共贯。且论语有云：舜举咎繇，不仁者远。是则当咎繇未举，不仁甚多，弥验尧时群小在位者矣。又安得谓之‘克明俊德’、‘比屋可封’者乎？”

另外，刘知几在疑古篇中还指出：对于史实之“饰智矜愚，爱憎由己”的主观论断，是过去史家的通病：

“又案鲁史之有春秋也，外为贤者，内为本国，事靡洪纤，动皆隐讳。斯乃周公之格言。然何必春秋，在于六经，亦皆如此。故夫子之刊书也，夏桀让汤，武王斩纣，其事甚著，而芟夷不存。观夫子之定礼也，隐闵非命，恶视不终，而奋笔昌言，云鲁无篡弑。观夫子之删诗也，凡诸国风皆有怨刺，在于鲁国，独无其章。观夫子之论语也，君娶于吴，是谓同姓，而司败发问，对以知礼。斯验世人之饰智矜愚、爱憎由己者多矣。”

刘知几在史通卷十四的惑经篇进而指责孔子并不实事求是，指出：

“观夫子修春秋也，多为贤者讳。狄实灭卫，因桓耻而不书。河阳召王，成文善而称狩。斯则情兼向背，志怀彼我，苟书法其如是也，岂不使为人君者靡惮宪章，虽玷白圭，无惭良史也乎？”

“且案汲冢竹书晋春秋及纪年之载事也，如重耳出奔，惠公见获，书其本国，皆无所隐。唯鲁春秋之记其国也，则不然。何者？国家事无大小，苟涉嫌疑，动称耻讳，厚诬来世，奚独多乎？”

春秋为贤者讳，为本国讳，一向是被认为当然的。但刘知几认为，这是爱憎由己、厚诬来世，对于史事的真相是有害而无利的。

和批评尚书春秋的讳饰同时，刘知几对于这两部一般作为大经大法的经典，重新予以新的估价。疑古篇对于尚书的估价是很低的，认为它“略举纲维，务存褒讳，寻其终始，隐没者多”，并且“今取其正经雅言，理有难晓，诸子异说，义或可凭”，尚书的历史价值有时连诸子也赶不上了。惑经列举春秋所未谕者十二、虚美者五，指出“世人以夫子固天攸纵，将圣多能，便谓所著春秋善无不备，而审形者少，随声者多，相与雷同，莫之指实。”这就把春秋尚书剥去了神圣的外衣，把它们和一般著作置于平等的地位，加以评衡。这一点，上继太史公论六家要旨的优良传统，下开章学诚六经皆史的端绪，是中世纪对封建文化的神像之冲击，是珍贵的精神生产。

刘知几对于尚书、春秋的评论，是大招后人非议的目标。唐末柳璨著史通析微十卷，即因“史通妄诬圣哲，评汤之德为伪迹，论桀之恶为厚诬，谤周公云不臣，褒武庚以殉节，其甚至乎弹劾仲尼，因讨论其舛谬，共成五十篇”（晁公武郡斋读书志卷七）。明陆深撰史通会要（见俨山外集），清纪昀撰史通削繁，浦起龙撰史通通释，或对疑古惑经两篇加以删削，或对这两篇加以曲解。刘知几所遭这些正宗学者的非议，不但不减低他的论议的价值，并且正相反，可以更见出他的“史识”是和他的无所顾虑的科学态度分不开的。

第二，刘知几揭露史书为本朝及个人恩怨而讳饰。他在史通中反复说明这个意思。他说：

“案后汉书更始传称其懦弱也，其初即位，南面立，朝群臣，羞愧流汗，刮席不敢视。夫以圣公身在微贱，已能结客报讎，避难绿林，名为豪杰。安有贵为人主，而反至于斯者乎？将作者曲笔阿时，独成光武之美，谀言媚主，用雪伯升之怨也？且中兴之史，出自东观，或明皇所定，或马后攸刊，而炎祚灵长，简书莫改，遂使他姓追撰，空传伪录者矣。”（史通卷七曲笔）

“（魏）收谄齐氏，于魏室多不平，既党北朝，又厚诬江左。性憎胜己，喜念旧恶。甲门盛德，与之有怨者，莫不被以丑言，没其善事，迁怒所至，毁及高曾。书成始奏，诏收于尚书省与诸家讨论，前后列诉者，百有馀人。时尚书令杨遵彦，一代贵臣，势倾朝野，收撰其家传甚美。是以深被党援，诸讼史者皆获重罚，或有毙于狱中，群怨谤声不息。孝昭世，勅收更加研审，然后宣布于外。武成尝访诸群臣，犹云不实，又令治改，其所变易甚多。由是世薄其书，号为秽史。”（同上卷一二古今正史）

“然则历考前史，徵诸直词，虽古人糟粕，真伪相乱，而披沙拣金，有时获宝。案金行（晋）在历，史氏尤多。当宣、景开基之始，曹、马构纷之际，或列营渭曲，见屈武侯，或发仗云台，取伤成济。陈寿、王

隐咸杜口而无言，陆机、虞预各栖毫而靡述。至习凿齿乃申以死葛走达之说，抽戈犯蹕之言，历代厚诬，一朝始雪。”（同上卷七直书）

“自梁、陈已降，隋、周而往，诸史皆贞观年中群公所撰。近古易悉，情伪可求。至如朝廷贵臣，必父祖有传，考其行事，皆子孙所为。而访彼流俗，询诸故老，事有不同，言多爽实。昔秦人不死，验苻生之厚诬；蜀老犹存，知葛亮之多枉，斯则自古所叹，岂独于今哉？”（同上曲笔）

刘知几论议的重要，不在于一个一个地列举史书饰讳的现象，而在于指出这种现象的普遍存在已成为一种通例。他认为，直词只是沙中之金，而“史之不直，代有其书”（同上），“自古所叹，岂独于今。”

第三，刘知几指出，史多讳饰是在一定历史条件下形成的。其所以这样，是因为史家禁不起实践的检证，而一旦到了利害关头，地位得失，就迷失了方向。只有不畏威权的人物，才能尽到直笔不隐的史家天职。他说：

“夫人禀五常，士兼百行，邪正有别，曲直不同。若邪曲者，人之所贱而小人之道也。正直者，人之所贵而君子之德也。然世多趋邪而弃正，不践君子之迹而行由小人者，何哉？语曰：‘直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。’故宁顺从以保吉，不违忤以受害也。”（史通卷七直书）

“夫为于可为之时则从，为于不可为之时则凶。如董狐之书法不隐，赵盾之为法受恶，彼我无忤，行之不疑，然后能成其良直，擅名今古。至若齐史之书崔弑，马迁之述汉非，韦昭仗正于吴朝，崔浩犯讳于魏国，或身膏斧钺，取笑当时，或书填坑窖，无闻后代。夫世事如此，而责史臣不能申其强项之风，励其匪躬之节，盖亦难矣。是以张俨发愤，私存嘿记之文；孙盛不平，窃撰辽东之本。以兹避祸，幸获两全，足以验世途之多隘，知实录之难遇耳。”（同上）

“盖史之为用也，记功司过，彰善瘅恶，得失一朝，荣辱千载。苟违斯法，岂曰能官？但古来唯闻以直笔见诛，未闻以曲词获罪。是以隐侯（沈约）宋书多妄，萧武知而不尤；伯起魏史不平，齐宣贤而无谴。故令史臣得爱憎由己，高下在心，进不惮于公宪，退无愧于私室，欲求实录，不亦难乎？”（同上曲笔）

刘知几对于直笔实录的具体分析，是深刻的。他所以要辞史职，要自著史通，都和这种具体情况有密切的关系。他曾自述在史馆中：“凡所著述，尝欲行其旧议，而当时同作诸士及监修贵臣，每与其凿枘相违，龃龉难入。故其所载削，皆与俗浮沉。虽自谓依违苟从，然犹大为史官所嫉。……虽任当其职，而吾道不行；见闻于时，而美志不遂。郁快孤愤，无以寄怀。必寝而不言，嘿而无述，又恐歿世之后，谁知予者。故退而私撰史通，以见其志。”（同上卷十自叙）刘知几反对讳饰，而在史馆的工作又不可能不讳饰。他有了自己的一家独断之学，但又看到客观的情况，对于史通是否能够传世也不敢相信，因此，他在史通里流露出他的悲观情绪。

马克思说：

“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围

绕着自身和自己现实的太阳旋转。”（黑格尔法哲学批判导言，马克思恩格斯全集第一卷，页四五三）

刘知几对统治阶级内部斗争普遍性的揭发和对于史书讳饰的严重情况的揭发，特别是对于作为封建制社会神圣形象集中代表的二帝三王及尚书春秋的丑恶的揭发，是具有宗教批判的意义的，是作了企图摘去“装饰在锁链上的那些虚幻的花朵”的工作，是作了企图“使人能够作为摆脱了幻想、是有理性的人来思想、来行动”的工作，至少他本人已经指明了“装饰在锁链上的那些虚幻的花朵”，他自己是在有理性地去思想，去写作。正如黑格尔的法哲学之出现在十九世纪的德国一样，刘知几的上述思想也是七、八世纪中国封建制社会内部变化的产物。刘知几的批判是对史事史书的批判，同时也埋藏了对新的现实历史的追求，但七、八世纪的变化毕竟是封建制社会内部的变化，而且在这时，新的成长的前途并不比旧的衰落的现况更为显著。这就使刘知几不能和黑格尔相比，不只谈不到“扔掉”“这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链”，谈不到使人“来建立自己的现实性”，而且甚至于连对史通的前途也感到渺茫，“将恐此书与粪土同捐，烟烬俱灭，后之识者无得而观”，以至于“抚卷涟洒，泪尽而继之以血”（史通自叙）了。然而尽管如此，刘知几的议论终是七、八世纪间理性主义思想的光辉，他所讥抨的对象恰恰正是别人不敢触动的封建制社会的神圣光轮和封建特权的精神教条。

第三节 刘知几的无神论与进步的历史观

刘知几认为，在历史研究中，应反对以无根据的神奇传说和真实的史事相混淆。从这里他在理论上达到了无神论并表明了进步的历史观。他在《史通》卷五采撰篇，把史料选择的错误归纳为七类，其中有四类就是关于神奇传说的。第一，刘知几反对以神话、图讖和寓言入史，如“禹生启石，伊产空桑，海客乘槎以登汉，嫦娥窃药以奔月”，都是不应该“污南董之片简、沾班华（峤）之寸札”的，而“嵇康高士传好聚七国寓言，玄晏帝王纪多采六经图讖”都是错误的。第二，刘知几反对以方术家的奇事入史。他认为范曄后汉书以风俗通的“王乔凫履”、抱朴子的“左慈羊鸣”入史，是“朱紫不别，秽莫大焉”。第三，刘知几反对以神怪故事入史，对唐修晋书采摭《幽明录》搜神记中神鬼怪物的记录，认为是干宝王隐等所不取的。第四，刘知几还反对对古史的不合情理的穿凿附会，如说“尧有八眉，夔唯一足，乌白马角救燕丹而免祸，犬吠鸡鸣逐刘安以高蹈”之类。

自董仲舒、刘向歆父子以阴阳五行解释历史，班固又撰五行志以总集各家之说，在历史著作中成为一种阶级偏见的转述的传统。唐高宗武后以鼓励奏献祥瑞为提高政治威望的工具，麟德、仪凤、永昌、天授等年号都是因祥瑞而改元的。武后更是夸大祥瑞作为以周代唐的手段。垂拱四年（公元六八八年），武承嗣使凿白石为文，曰：“圣母临人，永昌帝业”，称获之于洛水。武后命其石曰“宝图”，诏：“当亲拜洛，受‘宝图’，有事南郊，告谢昊灭。”命诸州都督刺史及宗室外戚以拜洛前十日集神都。武后加尊号为圣母神皇，并“命‘宝图’为‘天授圣图’，洛水为永昌洛水，封其神为显圣侯，加特进；禁渔钓，祭祀比四渎。名图所出曰‘圣图泉’，泉侧置永昌县。又改嵩山为神岳，封其神为天中王，拜太师使持节神岳大都督，禁刍牧”（《通鉴》卷二四）。这就是武后夺取李唐政权的神学上的准备。此后，中宗称应天皇帝，韦后称顺天皇后，也无非假借天命以神化皇权。刘知几久在史馆，深知这一套神学把戏的实际内容，他反对以神奇传说和真实史事的混乱，这不只是对天上的批判，更重要的是对地上的批判；不只是对神学的批判，更重要的是通过文化批判而折射出对政治的批判。

刘知几在《史通》卷十九著汉书五行志错误和五行志杂驳两篇，用文献学的方法指出五行志对灾祥徵应的牵强附会，实际上就是对五行学说代表作的集中的批判。五行志错误篇运用逻辑的矛盾律批判道：

“其释‘厥咎舒，厥罚恒燠’，以为‘其政弛慢，失在舒緩，故罚之以燠，冬而亡冰’。寻其解春秋之无冰也，皆主内失黎庶，外失诸侯，不事诛赏，不明善恶，蛮夷猾夏，天子不能讨，大夫擅权，邦君不能制，若斯而已矣。次至‘武帝元狩六年冬，亡冰’，而云：‘先是遣卫霍二将军穷追单于，斩首十馀万级，归而大行庆赏。上又闵悔勤劳，遣使巡行天下，存赐鰥寡，假与乏困，举遗逸独行君子，诣行在所。郡国有以为便宜者，上丞相御史以闻。于是天下咸喜。’按：汉帝，其武功文德也如彼，其先猛后宽也如此，岂是有懦弱凌迟之失而无刑罚戡定之功哉？何得苟以无冰示灾，便谓与昔人同罪？矛盾自己，始末相违，岂其甚耶？”

五行志杂驳篇对于董仲舒的判断失理指责说：

“春秋：‘昭公九年，陈火。’董仲舒以为：‘陈夏徵舒弑君，楚严（庄）王托欲为陈讨贼。陈国辟门而待之，因灭陈。陈之臣子毒恨尤甚，极阴生阳，故致火灾。’案：楚严王之入陈，乃宣十一年事也，始有蹊田之谤，取愧叔时；终有封国之恩，见贤尼父。‘毒恨尤甚’，其理未闻。又案：陈前后为楚所灭者三。始，宣十一年，为楚严王所灭。次，昭八年，为楚灵王所灭。后，哀十七年，为楚惠王所灭。今董生误以陈次亡之役是楚始灭之时，遂妄有占候，虚辨物色。寻昭之上去于宣，鲁易四公；严之下至于灵，楚经五代。虽悬隔顿别，而混杂无分。嗟乎！下帷三年，诚则勤矣；差之千里，何其阔哉？”

这两条都指出五行志的论点和所用以说明的史事是互相矛盾的，这就揭露了有神论对于灾祥的附会是没有道理的胡说。刘知几认为五行志“其失既众，不可殚论”，以五行去解释历史是缺乏可靠的根据的（本书第二卷页一九七、八引错误和杂驳各一条，可参看）。

刘知几认为灾祥的存在是属于自然现象的范围，与人事无关。即使有些灾祥被认为和人事有关，也并没有人能说出一番道理。如果要一一解释，就难免于欺人自欺了。欺人自欺的论点总是不免有破绽的，所以五行学者的说法有时是彼此互相矛盾，有时是一人之说而前后不同。史通卷三书志篇说：

“夫灾祥之作，以表吉凶，此理昭昭，不易诬也。然则麒麟门而日月蚀，鲸鲵死而彗星出，河变应于千年，山崩由于朽壤。又语曰：‘太岁在酉，乞浆得酒，太岁在巳，贩妻鬻子。’则知吉凶递代，如盈缩循环。此乃关诸天道，不复系乎人事。

“且周王决疑，龟焦蓍折，宋皇誓众，竿坏幡亡，泉止凉师之营，鹏集贾生之舍，斯皆妖灾著象，而福禄来踵，愚智不能知，晦明莫之测也。然而古之国史闻异则书，未必皆审其休咎，详其美恶也。故诸侯相赴，有异不为灾，见于春秋，其事非一。

“洎汉兴，儒者乃考洪范以释阴阳。……至于蜚蜮蝮螽，震食崩坼，陨霜雨雹，大水无冰，其所证明实皆迂阔。故当春秋之世，其在于鲁也，如有旱雩舛候，螟 伤苗之属，是时或秦人归襪，或毛伯赐命，或滕邾入朝，或晋楚来聘，皆持此恒事，应彼咎徵。昊穷垂谪，厥罚安在？探赜索隐，其可略诸？

“且史之记载，难以周悉。近者宋氏，年维五纪，地止江淮，书满百篇，号为繁富，作者犹广之以拾遗，加之以语录。况彼春秋之所记也，二百四十年行事，夷夏之国尽书，而经传集解卷才三十，则知其言所略盖亦多矣。而汉代儒者罗灾眚于二百年外，讨符会于三十卷中，安知事有不应于人，应而人失其事，何得苟有变而心知其兆者哉？

“若乃采前文而改易其说，谓王札子之作乱在彼成年，夏徵舒之构逆当夫昭代；楚严作霸，荆国始僭称王，高宗谅阴，亳都实生桑谷；晋悼临国，六卿专政，以君事臣；鲁僖末年，三桓世官，杀嫡立庶。斯皆不凭章句，直取胸怀，或以前为后，以虚为实，移的就箭，曲取相谐，掩耳盗钟，自云无觉，讵知后生可畏，来者难诬者邪？

“又品藻群流，题目庶类，谓莒为大国，菽为强草，鶩著青色，负螯非中国之虫，鸚鹄为夷狄之鸟，如斯诡妄，不可殚论。而班固就加纂次，曾靡铨择，因以五行编而为志，不亦惑乎？且每有叙一灾、推一怪，董京之说前后相反，向歆之解父子不同，遂乃双载其文，两存厥理，言

无準的，事益烦费，岂所谓撮其机要，收彼菁华者哉？”

从上面的话，可以看出，刘知几从世界观、认识论以至逻辑学走向了唯物主义的道路上。由于他运用的矛盾律很成熟，更给有神论以严厉的打击。对于某些被认为有徵验的灾祥，刘知几也不否认它们的徵验。但他之所以不否认，只是由于某些个别的或很少数的事例的偶合，而他所否定的却是五行学者所大量宣扬的原理。有时，他对于灾祥采取一种保留的态度，如说：“怪力乱神，宣尼不语，而事鬼求福，墨生所信。故圣人于其间，若存若亡而已”（史通卷八书事）。他根据认识论的知识发展观点，说明事物规律在条件不具备时是难以把握的，因此，人们不能强为立说，如果自然灾变难以说明，最好阙疑。他说：“子曰：‘盖有不知而作之者，我无是也。’又曰：‘君子于其所不知，盖阙如也。’又曰：‘知之为知之，不知为不知，是知也。’呜呼，世之作者，其鉴之哉！谈何容易，驷不及舌，无为强著一言，受嗤千载也”（同上卷三书志）。

刘知几反对命定的历史观，主张人定胜天的历史观。史通卷十六杂说上篇：

“魏世家：‘太史公曰：说者皆曰，魏以不用信陵君，故国削弱至于亡。余以为不然。天方令秦平海内，其业未成，魏虽得阿衡之徒曷益乎？’夫论成败者，固当以人事为主。必推命而言，则其理悖矣。

盖晋之获也，由夷吾之悞谏。秦之灭也，由胡亥之无道。周之季也，由幽王之惑褒姒。鲁之逐也，由稠父之违子家。然则败晋于韩，狐突已志其兆；亡秦者胡，始皇久铭其说，屣弧箕服，彰于宣、厉之年；徵褻与襦，显自文、武之世，恶名早著，天孽难逃。假使彼四君才若桓文，德同汤武，其若之何？苟推此理而言，则亡国之君他皆仿此，安得于魏无讥者哉？

夫国之将亡也若斯，则其将兴也亦然。盖妫后之为公子也，其筮曰：‘八世莫之与京’。毕氏之为大夫也，其占曰：‘万名其后必大’。姬宗之在水浒也，鸞鷲鸣于岐山。刘姓之在中阳也，蛟龙降于丰泽。斯皆瑞表于先，而福居其后，向若四君德不半古，才不逮人，终能坐登大宝，自致宸极矣乎？必如史公之议也，则亦当以其命有必至，理无可辞，不复嗟其智能，颂其神武者矣。夫推命而论兴灭，委运而忘褒贬，以之垂诫，不其惑乎？

自兹以后，作者著述往往而然。如鱼豢魏略议、虞世南帝王论，或叙辽东公孙之败，或述江左陈氏之亡，其理并以命而言，可谓与子长同病者也。”

显然，刘知几认为命运对于历史的变化是不存在的。决定历史上的失败的并不是灾异，而是自取覆亡的人事。决定历史上的成功的也并不是祥瑞，而在于有德有才、神武智能的人事。灾祥历来是作为神化封建皇权的灵光圈，但刘知几敢于从确凿的历史事实出发，并运用了逻辑的推理，揭穿了这种神学的虚构。

刘知几提出了历史进化的观点。第一，历史是有古今的变异的，历史家要知人论世：

“世异则事异，事异则治异。必以先王之道持今世之人，此韩子所以著五蠹之篇，称宋人有守株之说也。”（史通卷八模拟篇）

第二，今不一定不如古，古也可以不如今，甚至古者妄言更多于近世：

“至如诗有韦孟讽谏，赋有赵壹嫉邪，篇则贾谊过秦，论则班彪王命，张华述箴于女史，张载题铭于剑阁，诸葛表主以出师，王昶书字以诫子，刘向谷永之上疏，晁错李固之对策，荀伯子之弹文，山巨源之启事，此皆言成轨则，为世龟镜，求诸历代，往往而有。苟书之竹帛，持以不刊，则其文可与三代同风，其事可与五经齐列，古犹今也，何远近之有哉？”（同上卷五载文）

“夫远古之书与近古之史，非唯繁约不类，固亦向背皆殊。何者？近古之史也，言唯详备，事罕甄择，使夫学者睹一邦之政，则善恶相参，观一主之才，而贤愚殆半。至于远古则不然，夫其所录也，略举纲维，务存褒讳，寻其终始，隐没者多。尝试言之，向使汉、魏、晋、宋之君生于上代，尧、舜、禹、汤之主出于中叶，俾史官易地而书，各叙时事，校其得失，固未可量。若乃轮扁称其糟粕，孔氏述其传疑。孟子曰：‘尽信书则不如无书，武成之篇，吾取其二三简。’推此而言，则远古之书其妄甚矣，岂比夫王沈之不实，沈约之多诈，若斯而已矣？”（同上卷一三疑古）

第三，“古今不同，势使之然”。刘知几在史通卷九烦省篇就史书的古今详略说明这个道理，是一番很通达的议论。他说：

“昔荀卿有云：‘远略近详。’则知史之详略不均，其为辨者久矣。及干令升史议，历诋诸家，而独归美左传，云：丘明能以三十卷之约，括囊二百四十年之事，靡有子遗，斯盖立言之高标，著作之良模也。又张世伟著班马优劣论云：迂叙三千年事，五十万言；固叙二百四十年事，八十万言；是班不如马也。然则自古论史之烦省者，咸以左氏为得，史公为次，孟坚为甚。自魏晋已还，年祚转促，而为其国史亦不减班书，此则后来逾烦，其失弥甚者矣。

“余以为近史芜累，诚则有诸，亦犹（由）古今不同，势使之然也。……

“当春秋之时，诸侯力争，各闭境相拒，关梁不通。其有吉凶大事见知于他国者，或因假道而方闻，或以通盟而始赴。苟异于是，则无得而称。鲁史所书，实用此道。至如秦、燕之据有西北，楚、越之大启东南，地僻界于诸戎，人罕通于上国，故载其行事，多有缺如。且其书自宣、成以前，三纪而成一卷，至昭、襄已下，数年而占一篇。是知国阻隔者记载不详，年浅近者撰录多备。此丘明随闻见而成传，何有故为简约者哉？”

“及汉氏之有天下也，普天率土无思不服，会计之吏岁奏于朝廷，輶轩之使日驰于郡国，作者居府于京兆，徵事于四方，用使华夏必闻，远近无隔，故汉氏之史所以培增于春秋也。”

但刘知几并不否认历史人物的作用。他对历史人物的作用有时还估计得过高了。

刘知几对于历史人物是有极大兴趣的。他在史通里用极大的篇幅讨论纪传体史书的体例，而纪传体就是基本上用以记述历史人物的体裁。作为皇家的史官，长期进行皇帝起居注和纪传史的工作，刘知几对于历史人物的兴趣是完全可以理解的。他以对历史人物的重视去代替历史的命定论，具有进步的意义。但象他在上引杂说上篇里所说，把晋、秦、周、鲁的败亡认为是四国君主的性格和道德起决定作用，把田、魏、周、汉的兴起认为是四国君主的智能神武起决定作用，这就把个别历史人物的作用过于夸大了，而陷入于

唯心主义。史通卷八人物篇说：“夫人之生也，有贤不肖焉。若乃其恶可以诫世，其善可从示后，而死之日名无得而闻焉，是谁之过欤？”历史是要记载历史人物活动的，但刘知几在这里好象把记载人物活动作为史家的唯一任务，这就陷入个别人物创造历史的错误了。

刘知几在史通的不同篇章里，曾提到所谓“远古”、“中古”和“近古”。“远古”大约相当于先秦时期，疑古篇把尚书春秋都说成是远古之书。至于无文字记载的历史时期，在他的心目中是未必想到的。“中古”约相当于两汉或秦汉，序传篇曾把司马相如的自叙作为中古作品。“近古”约相当于魏晋南北朝时期。这可见刘知几对于历史的变化，具有一种朦胧的历史阶段的看法。这种朦胧的对历史阶段的看法，也还是接近史实的。

刘知几在史通卷三书志篇里主张创立三种志。一种是都邑志，这是要反映中国封建制社会的专制主义及其军事政治堡垒的发展的。所以他说：“京邑翼翼，四方是则。千门万户，兆庶仰其威神；虎踞龙蟠，帝王表其尊极。”并且，因此他要把都邑志列在“章服饰，别贵贱”的舆服志之上。第二种是氏族志，这是要反映统治阶级内部的氏族升降的，所以要列在百官志之下。第三种是方物志，这是反映各地物产，内外贸易和税贡的封建剥削的，所以要列于食货之首。刘知几要创立的这三种志，是八世纪社会经济、政治及阶级关系的变化在他意识上的反映。他提出了这三种志的初步方案，说明他对于社会的变动是有朦胧的觉察的。

刘知几的无神论是有唯物主义倾向的。他的历史观，从思想体系说，是唯心主义的，但包含有合理的内容。像正统史学家一样，他也要通过史书去维护封建伦常，但他反对因此而历史进行歪曲。他说：

“况史之为务，申以劝诫，树之风声。其有贼臣逆子、淫君乱主，苟直书其事，不掩其瑕，则秽迹彰于一朝，恶名被于千载。”（史通卷七，直书）

“夫人寓形天地，其生也若蜉蝣之在世，如白驹之过隙，犹且耻当年而功不立，疾没世而名不闻。上起帝王，下穷匹庶，近则朝廷之士，远则山林之客，谅其於功也名也，莫不汲汲焉孜孜焉。夫如是何哉？皆以图不朽之业也。何者而称不朽乎？盖书名竹帛而已。”（史通卷一一，史官建置）

他对史书作用的想法，是跟他的直笔论一致的。他要维护封建伦常，但他的这种作法会降低封建统治者的威风，决不会为他们所许可的。评论刘知几，主要是肯定他的积极方面。他的批判精神，他反对命定论，并在一定程度上揭露统治阶级的内部矛盾，揭露史书中对于统治阶级的讳饰，他看到古今的变革和客观形势对于历史发展的作用，这在中世纪都是值得重视的进步思想。

第四节 刘知几的学派

刘知几的史学虽是“悠悠尘俗，共以为愚”，但他也并不是独学无友。他有几个知心的朋友，在学术上能够尽量交换意见，并持有共同的基本观点，他们事实上曾形成一个史学上的流派。

史通卷十自叙篇说：

“及年以（已）过立，言悟日多，常恨时无同好可与言者。维东海徐坚，晚与之遇，相得甚欢。虽古者伯牙之识锺期，管仲之知鲍叔，不是过也。复有永城朱敬则、沛国刘允济、义兴薛谦光、河南元行冲、陈留吴兢、寿春裴怀古，亦以言议显许，道术相知，所有推扬，得尽怀抱。每云：‘德不孤，必有邻’，四海之内，知我者不过数子而已矣。”

这七个人，新旧唐书都有传。徐坚生于显庆四年（公元六五九年），卒于开元十七年（公元七二九年）。朱敬则生于贞观九年（公元六三五年），卒于景龙三年（公元七〇九年）。刘允济约卒于景龙年间（公元七〇八—七〇九年）。薛谦光，后改名登，生于贞观二十一年（公元六四七年），卒于开元七年（公元七一九年）。元行冲，名澹，以字行，生于永徽四年（公元六五三年），卒于开元十七年（公元七二九年）。吴兢，约生于咸亨元年（公元六七〇年），卒于天宝八年（公元七四九年）。徐坚、朱敬则，吴兢和刘允济都曾和刘知几共修国史。徐坚又曾和刘知几共修三教珠英、氏族系录。徐坚另编定初学记三十卷。朱敬则著有十代兴亡论十卷和五等论。刘允济著鲁后春秋二十卷。薛谦光著四时记二十卷。元行冲著魏典三十卷、孝经疏三卷、类礼义疏五十卷、群书四录二百卷。吴兢撰贞观政要五卷、梁史十卷、齐史十卷、周史十卷、陈史十卷、隋史二十卷、唐书九十八卷、唐春秋三十卷。裴怀古以名将称，学术见解及著述不详。

徐坚很重视史通，旧唐书卷一 二说：“徐坚深重其书，尝云：‘居史职者，宜置此书于座右。’”他编初学记，于卷二十一列有“史传”一项，颂扬良史“不虚美，不隐恶，善以劝世，恶以示后，所以暴露成败，昭彰是非”，和刘知几论直笔的宗旨相同。长安三年（公元七〇三年），朱敬则表请选择史官说：“伏以陛下圣德鸿业，诚可垂范将来，倘不遇良史之才，则大典无由而就也。且董狐南史岂止生于往代而独无于此时？在乎求与不求、好与不好耳”（见唐会要卷六十三修史官）。这也是以直笔作为良史的重要标准。

唐会要卷六十三修史官：“长安二年（公元七〇二年），凤阁舍人修国史刘允济尝云：‘史官善恶必书，言成轨范，使骄主贼臣有所知惧。此亦权重理合，贫而乐道也。昔班生受金，陈寿求米，僕视之如浮云耳。但有百僚善恶必书，足为千载不朽之美谈，岂不盛哉？’这和史通曲笔篇指斥“班固受金而始书，陈寿供米而方传”，不只论点一致，事例也是相同的。

唐会要卷六十四史馆杂录下，“（张）说拜黄门侍郎，同中书门下平章事。因至史馆，读则天实录，见论证对（魏）元忠事，乃谓著作佐郎兼修国史吴兢曰：‘刘五（知几）修实录，论魏齐公（元忠）事，殊不相饶假，与说毒手。’当时说验知是吴兢书之，所以假托刘子玄。兢从容对曰：‘是兢书之，非刘公修述，草本犹在。其人已亡，不可诬枉于幽魂，令相公有怪耳。’同修史官苏宋等见兢此对，深惊异之，乃叹曰：‘昔董狐古之良史，即今是焉。’说自后频祈请删削数字。兢曰：‘若取人情，何名为直笔？’”同书

卷六十三在外修史：“（开元）十四年（公元七二六年）七月十六日，太子左庶子吴兢上奏曰：臣往者长安、景龙之岁，以左拾遗起居郎兼修国史，时有武三思、张易之、张昌宗、纪处讷、宗楚客、韦温等，相次监领其职。三思等立性邪佞，不循宪章，苟饰虚词，殊非直笔。臣愚以为国史之作，在乎善恶必书，遂潜心积思，别撰唐书九十八卷唐春秋三十卷，用藏于私室。”这可见吴兢坚持直笔，忠诚于他们这一学派的学术主张和优良作风。

刘知几友人的著作遗存不多，但他们主张“独断”之学的共同精神仍是可以看出来的。唐会要卷七十七论经义：“长安三年三月，四门博士王元感表上尚书纰谬十卷、春秋振滞二十卷、礼记绳愆三十卷，并所注孝经史记汉书藁。……宏文馆学士祝钦明、崇文馆学士李宪赵元亨、成均博士郭山恇皆专守先儒章句，深讥元感倚摭旧义。元感随方应答，竟不之屈。唯凤阁舍人魏知古、司封郎中徐坚、左史刘知几、右司张思敬雅好疑闻，每为元感申理其义。”从刘知几和徐坚来说，这不是甚么雅好疑闻或不雅好疑闻的问题，而是“独断”之学和章句之学的斗争。刘知几一向不同意“儒者之学苟以专精为主，止于治章句，通训释”（史通卷一四申左篇），不同意“谈经者恶闻服、杜之嗤，论史者憎言班、马之失”（同上卷十自叙篇），而愤慨于“怀独见之明，负不刊之业，而皆取窘于流俗，见嗤于朋党”（同上卷九核才篇）。徐坚深通经史，旧唐书卷一二徐坚传说：“（王）方庆善三礼之学，每有疑滞，常就坚质问。坚必能徵旧说，训释详明，方庆深善之。”刘知几和徐坚“为元感申理其义”，必是于学问上确有所见，因而有异于章句旧义，这和“雅好疑闻”的兴趣是有根本区别的。

元行冲于开元十四年（公元七二六年）亲身遇到章句之士的阻难。他和范行恭、施敬本就魏徵所注礼记，成礼记义疏五十卷奏上。尚书左丞相张说驳奏，指摘“行冲等解徵所注，勒成一家，然与先儒第乖，章句隔绝。若欲行用，窃恐未可。”（旧唐书卷一二元行冲传）因此，这部书就被留在内府，不能问世。行冲为这事很不平，著释疑一文来答复这些守旧者。文中说：

“其有注移往说，理变新文，务加搜穷，积稔方毕，具录呈进。敕付群儒，庶能斟详，以课疏密。岂悟章句之士，坚持昔言；特嫌知新，恚欲仍旧贯。沉疑多月，摈压不申。优劣短长，定于通识；手成口答，安敢铨量？……”

昔孔安国注壁中书，会巫蛊事，经籍道息。族兄臧与之书曰：‘相如常忿俗儒淫词冒义，欲拨乱反正而未能。果然雅达通博，不代而生；浮学守株，比肩皆是。众非难正，自古而然。诚恐此道未申而以独智为议也。’……”

君子用心，愿闻其过。故仲尼曰：‘过也，人皆见之；更也，人皆仰之’是也。而专门之徒恕己及物，或攻先师之误如闻父母之名，将谓亡者之德言而见压于重壤也。故王劭史论曰：魏晋浮华，古道夷替。洎王肃、杜预更开门户，历载三百，士大夫耻为章句。唯草野生以专经自许，不能究览异义，择从其善，徒欲父康成，兄子慎，宁道孔圣误，诋闻郑服非。然于郑服甚愤愤，郑服之外皆讎也。

伏以安国尚书、刘歆左传，悉遭摈于曩叶，咸见重于来今。故知二人之鉴，高于汉廷远矣。孔季产云：物极则变，比及百年外，当有明直君子恨不与吾同代者。於戏！道之行废，必有其时者欤！”（同上）

元行冲这些话，把对于通识达才的“独断”之学的主张，更畅达明快地说了出来。专门章句之学已经过时了，博学善择是治学的必然途径。元行冲在这一点上，比刘知几是还要深刻，还要乐观的。

朱敬则善言历史得失成败。所著十代兴亡论，就是专论魏晋以来得失成败的书，现已不传。旧唐书卷九十朱敬则传有他的文章两篇，可以略见他的史学思想。一篇文章是他上武后的疏，疏中说：

“臣闻李斯之相秦也，行申、商之法，重刑名之家，杜私门，张公室，弃无用之费，损不急之官，惜日爱功，疾耕急战，人繁国富，乃屠诸侯，此救弊之术也。故曰：刻薄可施于进趋，变诈可陈于攻战。

兵犹火也，不戢将自焚。况锋镝已销，石城又毁，谅可易之以宽泰，润之以淳和，八风之乐以柔之，三代之礼以导之。秦既不然，淫虐滋生，往而不返，卒至土崩，此不知变之祸也。

陆贾、叔孙通之事汉王也，当荥阳、成皋之间，粮馈已穷，智勇俱困，不敢开一说，效一奇，唯进豪猾之材，荐贪暴之客。及区宇适平，干戈向戢，金鼓之声未歇，伤痍之痛尚闻，二子顾眄，绰有余态，乃陈诗书，说礼乐，开王道，谋帝图。高皇帝忿然曰：‘吾以马上得之，安事诗书乎？’对曰：‘马上得之，可马上理之乎？’高皇默然。于是陆贾著新语，叔孙通定礼仪，始知天子之尊，此知变之善也。

向使高皇排二子而不教，置诗、书而不顾，重攻战之吏，尊首级之材，……即晷漏难逾，何十二帝乎？亡秦〔之〕续，何二百年乎？

故曰：仁义者，圣人之蘧庐；礼经者，先王之陈迹。然则祝词向毕，刍狗须投；淳精已流，糟粕可弃。仁义尚拾，况轻此者乎？”

朱敬则在这里提出：一，历史是变化的，秦帝国时期不同于战国时期，汉胜利后也不同于楚汉战争时期。二，人事措施的成效，要看对形势适应的情况，知变者善，不知变者得祸。三，仁义诗、书都是进行统治的工具，有时可以把它丢开，有时却必须把它拿出来。朱敬则这些提法的时代价值，在于一方面否定了皇权创造历史的神圣观念，另一方面不讳言皇权的一切措施都是为了取得及巩固自己的权力和利益。这和刘知几论统治阶级内部矛盾的普遍性，不是同一主题，但在肯定他们一切为了权利这一点上，精神上是一致的。朱敬则更多地注意了客观的形势尽管又强调了形势已变政策就决不能不变。在这一点上，朱敬则比刘知几还要前进一步。

朱敬则另一篇文章是五等论，是论五等爵的存废问题的，他在这篇文章中，用历史的时代观念分析春秋前后，秦汉及汉魏之际的不同形势，指出五等制度在后代不能存在的理由。他指出，春秋以后，“疾走先得者为上，夺攘知命者为能”，以至“魏太祖曰：‘若使无孤，天下几人称帝，几人称王。’明窃号议者触目皆是，欲以此时开四履之祚，垂万代之封，必有通车三川以窥周室，介马汾隰而逐翼侯。”这就是说，在后世统治阶级内部斗争越来越激烈的时候，这种制度是不可能实行的。

从上面的叙述看来，尽管我们对于刘知几的这些朋友的思想所能据以论断的材料并不太多，但这里可以断定，他们已经形成一个学派，并且是一个具有进步思想的学派，了解这一学派的特点，对于八世纪思想史的研究是有帮助的。

第六章 韩愈李翱排斥释老的政治理论及其唯心主义的天命论

第一节 韩愈在唐代“党争”中的依违态度及其悲剧的政治命运

韩愈（公元七六八——八二四年）活动的时代是中国封建主义发展的时代。在这个时代，一方面封建主义统治阶级的“品级联合”重新编制，并由法律予以固定；另一方面在统治者内部也发生了新的矛盾，这就是在第一章所论的封建专制主义既在巩固而又有危机的历史情况。该章所详论的三次政治斗争，都通过皇权所拟制的“品级联合”而表现出庶族地主集团与豪族地主集团的阶级背景。不论二王、刘、柳集团的政治革新运动，或杨、元和刘、卢的党争以及牛、李党争，都应从这样的阶级背景去研究。

当时一切著名的历史人物几乎无不依此两大政治集团的斗争的开展而表示其自身的政治倾向或党派性。有的政治态度明显地倾向于此方，有的政治态度明显地倾向于彼方，也有的在依违两者的表面下而实际倾向于一方，也有的在游离两者的表面下而实际倾向于另一方。韩愈在当时两大集团政治斗争中的政治态度是怎样表现的呢？我们说，他是在依违两者的矛盾中，而实际依附于豪族地主集团，而与庶族地主集团对立。

在韩愈前期的政治生活中，唐代“党争”达到这样的高潮，即二王、刘、柳集团与宦官刘忠言相结纳，爆发了一次有名的政治革新运动，而宦官俱文珍（即刘贞亮）则纠合了守旧势力，和革新者展开激战，并击败了革新者（参看下章）。史称：

“〔牛〕美人以帝旨付忠言，忠言授之王叔文，叔文与柳宗元等裁定。……忠言素儒谨，每见叔文，与论事，无敢异同；唯贞亮乃与之争，又恶朋党炽结，因与中人刘光琦、薛文珍、尚衍、解玉、吕如全等同劝帝立广陵王为太子监国，帝纳其奏。贞亮召学士卫次公、郑絪、李程、王涯至金銮殿，草定制诏。太子已立，尽逐叔文党。”（唐书卷二 七宦者传）

韩愈所依附的正是俱文珍。贞元十三年韩愈曾作送汴州监军俱文珍序，对俱文珍歌颂备至。贞元十九年，韩愈被贬至阳山，这次贬谪，经宋人方崧卿考订，并非如唐书本传所说的，是由于“上疏极论宫市”，也不是如洪兴祖年谱所考的是由于上疏论宫市与上疏言天旱人饥二事，而是由于二王、刘、柳革新集团对他的政治性的排斥：

“公（韩愈）阳山之贬，寄三学士诗叙述甚详。……公诗云：‘或自疑上疏，上疏岂其由’，则是又未必皆上疏之罪也；又曰：‘同官尽才俊，偏善柳与刘（柳宗元与刘禹锡），或虑言语泄，传之落冤仇’；又岳阳楼诗云：‘前年出官由，此祸最无妄，奸猜畏弹射，斥逐恣欺诳’，是盖为王叔文、韦执谊等所排矣。德宗晚年，韦、王之党已成，是年补阙张正买疏谏它事，得召见，与所善者数人，皆被谴斥，意公之出，有类此也。忆昨行云：‘伾、文（王伾、王叔文）未揃崖州（韦执谊）炽，虽得赦宥常愁猜’，是其为叔文等所排，岂不明甚？”（洪兴祖：韩子年谱，方崧卿按语）

后来韩愈作顺宗实录，爱憎分明，对俱文珍多加褒辞，而对二王集团则充满着敌意，例如，其中写道：

“天下事皆专断于叔文，而李忠言、王伾为之内主，执谊行之于外，朋党喧哗，荣辱进退，生于造次，惟其所欲，不拘程度，既知内外厌毒，虑见摧败，即谋兵权，欲以自固，而人情益疑惧，不测其所为，朝夕伺候。会其与执谊交恶，心腹内离，外有韦、裴（均当作均）、严绶等笈表，而中官刘光奇、俱文珍、薛盈珍、尚解玉（按人名有误）等皆先朝任使旧人，同心怨猜，屡以启上。”（卷四）

因此，我们如果把韩愈歌颂俱文珍、见摈于二王、刘、柳集团以及其著顺宗实录时对此次政治革新所持的态度联系起来看，则韩愈前期在政治上依附豪族地主集团而与庶族地主集团对立，就不难理解了。

在韩愈后期的政治生活中，牛、李党争已由李逢吉、韦贯之与李吉甫（李德裕父）裴度的纷争揭开序幕。在纷争中所牵涉的问题之一，即为对藩镇的用兵问题。李吉甫裴度一派，即后来成为李党的豪族地主集团，主张用兵；李逢吉、韦贯之一派，即后来成为牛党的庶族地主集团，则主张息兵，史称：

“元和初，用兵伐叛，始于杜黄裳诛蜀。吉甫经划欲定两河，方欲出师而卒。继之（武）元衡、裴度；而韦贯之李逢吉沮议，深以用兵为非。而韦、李相次罢相，故逢吉常怒吉甫、裴度。而（李）德裕于元和时久之不调，而逢吉、（牛）僧孺、（李）宗闵以私怨恒排摈之。”（旧唐书卷一七四李德裕传）

韩愈直接参加了这一纷争，与豪族地主集团共进退。事实经过是这样的。当裴度力主对淮西吴元济用兵，而韦贯之李逢吉一派反对时，韩愈上论淮西事宜状支持裴度，由此为韦、李等人所深恶，见抑不得升迁。李翱的韩吏部行状载：

“上（宪宗）将平蔡州，先命御史中丞裴公度使诸军以视兵，及还，奏兵可用、贼势可以灭，颇与宰相（当指韦贯之）意忤。……朝廷之贤，恬于所安，以苟不用兵为贵，议多与裴丞相异（当指韦、李一派的庶族地主集团）。唯公（韩愈）以为盗杀宰相（指武元衡）而遂息兵，其为懦甚大，兵不可以息，以天下力取三州，尚何不可（见论淮西事宜状）？与裴丞相议合。故兵遂用，而宰相有不便之者。月满，迁中书舍人，赐绯鱼袋，后竟以他事改太子庶子。”（李文公集卷一一，唐书韩愈本传所载与此略同。）

元和十二年，韩愈从裴度征淮西。大约即在此年，韩愈作为宰相贺白龟状，他说：“蔡者龟也，今始入贼地而获龟者，是获蔡也；白者，西方之色、刑戮之象也，是必擒其帅而得地也。……此象既见，其应不远。”平蔡后，他随裴度还朝，以功授刑部侍郎。接着他奉诏撰平淮西碑，对裴度歌功颂德，结果以碑辞不实，宪宗令磨愈文，命翰林学士段文昌重撰文勒石，事情最后就这样很不体面地结束。由此可见，韩愈后期在用兵、息兵的党争中直接和豪族地主集团站在一起而与庶族地主集团对立。

韩愈在当时统治阶级内部政治斗争中所表现的党派性已如上述，这里我们还须指出，他又和一般的豪族地主阶级有些区别，因为他的政治态度在某些方面表现出依违的倾向。

韩愈的身世和社会地位都接近于庶族地主；他曾循着这一阶层所采取的以文章为仕途阶梯的一般途径为自己谋求出路；他也和这一阶层有广泛的联

系，并且和这一阶层政治集团中的某些重要人物有一定联系。现在根据史实，就这些方面择要略述如下。

韩愈生三岁而孤，就养于宗兄韩会。韩会正是庶族地主集团首脑人物元载的党人，因了与元载厚善，坐元载党，贬至韶州。韩愈祭嫂说“年方及纪，荐及凶屯，兄罗谗口，承命南迁”，复志赋说“当岁行之未复兮，从伯氏以南迁”，即指韩会被贬事。

在以元载为首的庶族地主集团中，韩会是颇有声望的文章家。柳宗元在先君石表阴失友记中称韩会为“善清言，有文章，名最高，然以故多谤”（柳柳州全集卷一二）。韩会对韩愈无疑是有影响的，宋王銍曾指出：“观文衡（韩会作）之作，益知愈本六经、尊皇极、斥异端、节百家之美而自为时法，……甚矣其似会也。……会兄弟师授伟矣。”（韩会传）这里所说的显然有所夸张。我们所要进一步指出的是：所谓文以载道、推尊六经的议论并非韩会所孤鸣先发，而是当时古文家的共同主张，韩愈与韩会年代相接，又同出于一宗，在时代思潮的影响之下，他们之间的持论有相通之处，是不足怪的。

韩愈之成为古文家，除了早岁所受的韩会的影响外，又与其本人的身世以及社会地位有密切的关系，他自称：

“愈之族亲鲜少，无扳联之势于今。”（释言）

“愈少鄙钝，于时事都不通晓，家贫不足以自活，应举觅官，凡二十年矣。……性本好文学，因困厄悲愁，无所告语，遂得穷究于经、传、史记、百家之说，沉潜乎训义，反复乎句读，苍磨乎事业，而奋发乎文章。”（上兵部李侍郎书）

“愈少驽怯，于他艺能自度无可努力，又不通时事，而与世多齟齬，念终无以树立，遂发愤笃专于文学。”（答窦秀才书）

这些自述，都足以说明韩愈的身世与社会地位都接近庶族地主，舍文章以求仕进而外，别无身分可依，以期自异于“常品”。但这里所说的，只在于论证他的历史的较复杂的一面，而不能因此就忽视他的基本的政治倾向性。

在韩愈的同辈交往中，特别值得注意的是他和柳宗元、刘禹锡的关系。他们都是著名的古文家，尽管在政治上处于敌对地位，但无可否认，他们中间也有一定限度的交谊。这种交谊，在颇大的程度上乃是论文之交。据张岱史阙中所载的传闻，柳宗元很赏识韩愈的文章，称之为“大雅之文”。刘禹锡在祭韩吏部文中说：“昔遇夫子，聪明勇奋，常操利刃，开我混沌。子长在笔，予长在论，持矛举盾，卒不能困。时惟子厚，窜言其间，赞词愉愉，固非颜颜，磅礴上下，羲农以还，会于有极，服之无言。”（全唐文卷六一）这里所谓“持矛举盾”，实已暗示出他们之间，不但在文“笔”和理“论”方面各有所专，而且在认识方面也相对立。这种交谊一旦涉及尖锐的政治斗争与思想斗争，则又依各人自身的政治倾向与思想倾向而转入各自所属之对立营垒。因此，韩愈不仅是因了言语之泄而和刘禹锡们落于冤仇，而且更因了他所持的天命论还遭刘禹锡等的无情的批判。

此外，韩愈与牛党也有一些关系。牛党核心人物皇甫湜即为从韩愈学古文的弟子。王定保唐摭言还载有一节富于戏剧性的传闻：韩愈与皇甫湜曾设法荐引牛僧孺，使其名“大振天下”；这种传闻的真实性是可怀疑的，但他们三人之间确有文章上的交往，李钰在唐丞相太子少师赠太尉牛公神道碑铭的序中提到牛僧孺“早与韩吏部、皇甫郎中为文章友，其名相上下”（唐文粹卷五六）。

从上面的论证看来，我们已经可以清楚地看到韩愈身上所存在的矛盾，这即是说，他的政治态度，在重要关键的问题上依附着豪族地主集团，但由于他的身世、行径、社会地位以及社会关系，又在一定的条件之下接近于庶族。这种矛盾的历史事实并不奇怪，本身反映着当时历史的矛盾的现实。在唐代身分等级制度的再编制过程中，封建统治阶级内部各阶层既处于“品级联合”的一定的调和状态，而由专制主义皇权来左提右携，企图达到一种平衡；但又处于旧的“品级联合”改变，而士庶之间存在着混乱的局面。有的豪族地主可以没落而与庶族无异，有的庶族地主也可能在取得官级之后而跻于品级性的地位，并和豪族地主同化。这两大阶层本来有着品级性的区别，但他们之间却也没有不可逾越的鸿沟。在这种历史的情况之下，历史人物既有以鲜明旗帜出场的，又有以中间的、骑墙的、本身充满着矛盾的标志出场的；属于后者的人物，在两大集团斗争尖锐的情况之下，一般不会是中间派或第三条路线者，而最后总是和保守方面结成一条战线。命运坎坷的李商隐是如此，韩愈也是如此。

韩愈在豪族地主与庶族地主间的依违态度是非常明显的，因而他的悲剧命运便是历史的必然。一方面，庶族地主集团虽看到他的庶族色彩、并赏识其文章，给以相对的赞美；但同时却不满意他在政治上保守主义的实质，而对他不能不加以排摈。另一方面，豪族地主集团虽看到他政治的倾向依附于本集团，而同情其遭遇，但同时又因他的庶族色彩，特别是他的文风，而不能引以为可靠的同类，以致在一些问题上产生隔阂。这样，一方面，韩愈因二王刘柳集团秉政而有阳山之贬，因韦贯之、李逢吉执政而不得升迁，晚年更因见抑于皇甫鎛而改袁州刺史；另一方面，当他被接纳于豪门时，也不断遭受谗言。甚至裴度也对他表示既爱敬而又怀疑，裴度寄李翱书说：“昌黎韩愈，仆旧识之矣，中心爱之，不觉惊叹，然其人信美材也。近或闻诸侪类云：恃其绝足，往往奔放，不立文立制，而以文为戏，可矣乎？可矣乎？今之作者不及则已，及之者当大为防焉耳！”（全唐文卷五三八）这样看来，在品级性地主阶级的偏见中，一个所谓“以文为戏”的人是不可信任的，甚至是有害的。

韩愈依违两端的的结果是：尽管这两个政治集团中都有与他交往的友人，但双方都或明或暗地对他怀着敌意或戒心，韩愈为此不胜愤懑，例如他自述：

“公不见信于人，私不见助于友，跋前踖后，动辄得咎。”（进学解）

“不善交人，无相先相死之友于朝。”（释言）

“其知我者固少，知而相爱不相忌者又加少，内无所资，外无所从，终安何为乎？”（与李翱书）

了解韩愈本身的这种矛盾，颇有助于把握他的思想的社会根源。

我们知道，韩愈之成为历史人物，除了以古文家著称外，还由于他一生力排释老、“扶树教道”，二者又由“文以载道”形式地联结起来。这两方面的活动和他政治上的依违态度是相应的。作为文章家来说，他带有庶族色彩，而作为卫道者来说，他的世界观又带有浓厚的品级性地主的意味。关于前者，即人们赞许的所谓“文起八代之衰”，关于后者，即人们说的“道济天下之溺”。从哲学思想来讲，我们应在这里首先指出二点：

（一）韩愈在卫道的理论中把“道”与“性情”品级化：他的“性”“情”各有三品的分类法，在理论形式上显然是承接董仲舒的性三品说。根据这

种人性论，容易导出封建的等级制以及等级性的人格依附关系是天理自然的，因而使封建的“法律的虚构”在人性论上有了基础。“道统”在理论形式上抄袭佛教的祖统。但不论祖统或道统，其本身都是俗世贵族谱牒等级观念在宗教上的反映。

（二）韩愈的理论根源乃在于中国中世纪神学的天命论，这种天命论正是品级性地主一般的神学世界观，同时又是封建统治者神权和君权合一的意识形态。唐代品级性地主中的著名儒学世家多源自北朝，他们具有经学教养，这种经学直接承自汉代，其中充满着符命、休祥、天人感应等等虚妄的谬说，天命论的世界观即与此种经学相依存。关于这两点，在以下二节中将分别论究。

第二节 韩愈排斥释老的理论

恩格斯指出：“行动每一次都是产生于直接的物质动因，而不是产生于伴随着物质动因的词句，从而反过来说，政治词句和法律词句，也恰如政治行动及其结果一样，都是物质动因的结果。”（论卡尔·马克思著政治经济学批判一书，马克思恩格斯文选两卷集，莫斯科版，第一卷，页三四七）

我们并不把韩愈之力排释老、“扶树教道”看作是“道济天下之溺”的孤军奋战，而是把它看作一种有代表性的社会政治行动；我们也不只从韩愈所执持的儒家形式来看取其在排斥论敌释老方面有着逻辑的必然性，而还须寻求这样的一些道理：反释老的社会政治行动的物质动因如何产生了裁抑佛道的政治词句和法律词句，又如何通过这种政治、法律、道德的折射而提升到更抽象的哲学思想的领域中来，从而发展成为儒家的“道统”形式。

自南北朝以来，佛教道教已经形成封建社会特殊的势力。封建专制主义的皇权在唐初曾一度抬高道教，尊奉备至，在武周时又一度抬高佛教，沙门可以袭爵赐紫，但在以后历朝，二教互有进退，这两种宗教都未被定为一尊。在它们的发展中，蕴含着愈来愈深刻的俗世地主与僧侣阶层的矛盾，这种矛盾把出世的高僧与世俗的贵族都号召到卑鄙的经济战场上来。

如果说，在唐初，主张裁抑佛教道教的议论多半是从封建礼教出发（参看第三章），那么，自武周以还，随着上述矛盾的日益深化，主张裁抑二教的议论已经把问题提到更涉及物质利益的范围，这些议论的出发点已经是关于赋税户口、国计军防的考虑和盘算，在政治词句和法律词句的掩盖下，已经露骨地表现热爱地租和占领劳动人手的意图。

我们首先把这样一些政治词句和法律词句择要抄录如下：

（1）狄仁杰：“里陌动有经坊，闾闾亦立精舍。化诱倍急，切于官徵，法事所须，严于制敕；膏腴美业，倍取其多，水碾庄园，数亦非少。逃丁避罪，并集法门。无名之僧，凡有几万，都下检括，已得数千。且一夫不耕，犹受其弊，浮食者众，又劫人财，臣每思惟，实所悲痛。”（旧唐书卷八九狄仁杰传）

（2）李峤：“道人私度者几数十万，其中高户多丁，黠商大贾，诡作台符，羸名伪度。且国计军防，并仰丁口，今丁口皆出家，兵悉入道，徵行租赋，何以补之？”（唐书卷一二三李峤传）

（3）辛替否：“今出财依势，避役亡命，类度为沙门，其未度者，穷民善人耳。……今天下之寺无数，一寺当陛下一宫，壮丽用度，尚或过之。十分天下之财，而佛有其七八，陛下何有之矣？”（同上卷一一八辛替否传，参看唐会要卷四八）

（4）姚崇：“自神龙以来，公主及外戚皆奏请度人，亦出私财造寺者，每一出敕，因为奸滥，富户强丁皆经营避役。”（唐会要卷四七）

（5）杨炎：“凡富人多丁者，率为官为僧，以色役免，贫人无所人，则丁存，故课免于上而赋增于下，是以天下残瘁，荡为浮人，乡居地著者百不四五，如是者殆三十年。”（旧唐书卷一一八杨炎传）

（6）常袞：“今军旅未宁，王畿户口十不一在，而诸祠寺写经造象，焚币埋玉，所以赏赉，若比丘道士巫祝之流，岁巨万计，陛下若以易乌粟，减贫民之赋，天下之福岂有量哉？”（唐书卷一五 常袞传）

（7）李叔明：“佛、空寂无为者也，道、清虚寡欲者也，今迷其内

而饰其外，使农夫工女堕业以避役，故农夫不劝，兵赋日屈，国用储为斲耗。”（唐书卷一四七李叔明传）

（8）彭偃：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者，岁计三万有余，五丁所出，不能致此，举一僧以计，天下其费可知。”（唐会要卷四七）

从这些奏议中可以看出：（一）僧侣阶层占有大量土地和物质财富，并享有免役免税的特权，这个阶层不但成为大的僧侣地主，而且也同封建专制主义的皇权的利益发生矛盾。（二）僧侣阶层大量地荫附避役的农民。（三）僧侣和皇室贵勋、豪族地主以及庶族地主又有着千丝万缕的联系，其中不但有“高户”、“富户”、“黠商大贾”牵涉其间，而且“公主及外戚”也奏请度人，出私财造寺；他们通过与宗教的结合来增加特权。（四）这样，俗世地主与僧侣阶层之间，在特权与地租方面既有对立的一面，又有联系的一面；佛教道教在意识形态的领域内既有与封建礼教背违的一面，又有可以用作统治工具的一面。正由于这种错综的情况，主张裁抑佛教道教的固然随着矛盾面的扩大，更频繁地出现；而支持佛教道教的也因了联系面的传统利益，大有人在。

因此，我们不能仅从一般的反对佛教道教来抽象地对待所提出的问题，而应看反对者从什么角度、从什么立场提出问题。例如有的从要求取缔僧侣的特权来提出问题，这一点，也仅仅在这一点，带有非品级性色彩的庶族地主和农民阶级的利益有相一致之处；如上面所举的例子，杨炎把“课免于上”与“赋增于下”连类并提；辛替否把“出财依势”者与“未度”的“穷民善人”对立起来，这在当时的历史条件下都具有进步的意义。

但所有上面的议论，还只是伴随着物质动因而产生的政治词句和法律词句，而没有提到哲学思想或世界观的高度；所有这些议论还只是从国计军防的考虑出发，而没有从理论上根本否定二教。例如，李叔明只是主张“澄汰”佛道，彭偃只是主张僧道就役输课与百姓同。

韩愈排斥释老之所以显名于时，正由于他不仅陈言时弊，而且还以儒家先行者的思想材料作为理论形式的出发点，企图修改儒学来代替佛道的宗教。他的“扶树教道”的理论尽管在哲学思想上极为贫乏，但毕竟已是一种哲学思想。他的这种理论工作乃是社会政治行动的理论的表现，正由于它有深刻的社会根源，因而在当时及后世，曾引起广泛的影响；他的以儒教来代替佛教道教的理论工作虽然仅仅揭示了释道并不是理想的思想统治工具，而且韩愈的理论本身也还没有成熟，但他的“道济天下之溺”的尝试却为后来的“道学”开启先河。宋史道学列传所讲“道学”的渊源，是和韩愈的说法一致的。

现在我们就来分析，韩愈如何承接那些裁抑佛道的政论而又进一步发展成与佛道正相对立的哲学体系。

元和十四年，韩愈上论佛骨表，这是一篇反佛的名文，共论点大致可以归结如下：

（一）从华夷之辨，指斥佛教为“夷狄”之法，与中国先王之教背违：“夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。”

（二）从历代盛衰来验证佛教的实际效果，指出佛法传入中国之前，百姓安乐寿考，自有佛法之后，反而“乱亡相继，运祚不长”，“宋、齐、梁、

陈、元魏以下，事佛渐谨，年代尤促”，由此得出结论：“事佛求福，乃更得祸，佛不足事，亦可知矣”。这更明白表示佛教对统治者的不利。

（三）结合当时情况指出：第一，奉佛有违高祖之志；第二，奉佛伤风败俗。

这些论点，大抵都是前于韩愈就有的。例如唐初傅奕上书已谓：“佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托，故使其不忠不孝，削发而揖君亲，游手游食，易服以逃租赋。”又例如用史事来验证事佛求福的虚妄，也是过去已有的一般论调，唐太宗斥萧瑀的手诏中即引史事谓“求其道者，未验福于将来，修其教者，翻受辜于既往”（旧唐书卷六三萧瑀传），姚崇、辛替杏也有类似的说法。由此可见，韩愈反佛的持论和前人裁抑二教的持论是有承接关系的。但同时我们也应该指出：韩愈之所以不同于前人，乃在于企图建立一完整的与佛教道教相对抗的理论体系，这个理论体系虽极简陋，但已粗具轮廓。原道、原性、原人、原鬼、原毁这五篇体例相同的论著，可说是他所要建立的这个理论体系的论纲。

今将韩愈的论纲的结构及其与释老正相对立的论点剖析于下。

原道一篇着重提出并论述与释教道教的“道”相对立的“道”以及与祖统相抗衡的道统。

在这一篇中，韩愈首先对“道”作一界说：

“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。……凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也。”

这一界说，还没有如后来的道学家那样的微言大义。宋代有些道学家如杨亿、杨时等就把这一界说完全道学化。韩愈的本意是比较浅显的，他只表明：“道”“德”这两个范畴是佛、道、儒三者所共同使用的范畴，但三者所赋予这两个范畴的涵义则各不相同，释氏有自己的“道”，老子也有自己的“道德”，“道有君子小人，而德有凶有吉”，因此，作为哲学范畴来说，“道”与“德”为虚位；但“仁”“义”则是儒家所固有的用语，佛道二者都摈而不取或鄙薄之，因此，“仁”与“义”为定名。韩愈认为，有必要把他所谓的“道”“德”与佛道所谓的“道”“德”在界说中区别开来，他以“仁”“义”之定名来确定“道”“德”之虚位，规定他的所谓“道”是由“仁”“义”而至。

为什么“道”由仁义而至呢？韩愈的持论是：仁存于内，义见乎行，他所着重的是由存于内的“仁”到见乎行的“义”的整个过程，即由“正心诚意”到“有为”的过程，他援引大学以佐成其说：

“传曰：‘古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意’，然则古之所谓正心诚意者，将以有为也。”

这种提法，在形式上仿佛是大学中已有原则的推衍。这里虽然还没有象宋代有些道学家那样纠缠在“正心诚意”与“格物致知”的问题上探求其“哲学”涵义，但全祖望从理论形式上考察，说韩愈之作原道，“实阐正心诚意之旨以推本之于大学”（鮚埼亭集外论卷三七，李习之论），也是有原因的。我们需要指出的是：韩愈之援引大学，意在借重一种与佛老相抗的理论材料，他标明他所谓的“道”不但“治心”，而且要见乎治国平天下之行，而佛、老则仅欲“治心”而外天下国家；他说：“今也，欲治其心而外天下国家，

灭其天常，子焉不父其父，臣焉不君其君，民焉不事其事。”归根到底，他所属意的仍在于指责佛道之有害于封建统治，“不父其父”、“不君其君”、“不事其事”的道德词令后面潜藏的正是统治阶级的物质经济利益及其社会秩序。恩格斯一方面指出，“每一时代的哲学都把一定的思想材料作为前提，这材料是从他先行者继承下来，而它就是从这里出发的”；另一方面更着重指出：经济“决定着现存思想材料的变更方式和更进一步发展的方式，当他作为政治、法律、道德的反映而对哲学发生着重大的直接作用的时候”（马克思恩格斯关于历史唯物主义的信页九——九一）。韩愈之以大学的思想材料作为前提，我们也应从这方面去理解。

从韩愈由“道”的界说进到“道”这一范畴的具体涵义看来，他所谓的“道”，多富于伦理的性质，或与伦理相结合的典章制度等政治原则的范畴，而并不显示完整的世界本源的实体或本体的范畴。这个“道”乃是中世纪封建主义的国家、法权、教化、道德的绝对原则。原道中写道：

“古之时，人之害多矣，有圣人者立，然后教之以相生相养之道，为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽，而处之中土；寒然后为之衣，饥然后为之食；木处而颠，土处而病也，然后为之宫室；为之工以赡其器用，为之贾以通其有无，为之医药风济其夭死，为之葬埋以长其恩爱，为之礼以次其先后，为之乐以宣其壹郁，为之政以率其怠勑，为之刑以锄其强梗；相欺也，为之符玺斗斛权衡以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之；害至而为之备，患至而为之防。”

“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德，其文诗书易春秋，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉，其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己则顺而祥，以之为人则爱而公，以之为心则和而平，以之为天下国家，无所处而不当；是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。”韩愈所谓的“道”就是这样的封建主义的标本，因而，他指斥道家的“剖斗折衡”、佛教的“清净寂灭”都是“灭其天常”。近代资产阶级的先进人物严复辟韩一文，就是从这里批判的。

为了与佛教的祖统相对抗，韩愈更提出神秘的道统说：说“道”是古圣贤一脉相传的，中间虽曾断绝，但到了他本人复继承起来。他说：“尧以之传之舜，舜以之传之禹，禹以之传之汤，汤以之传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲死不得其传焉；荀与扬也，择焉而不精，语焉而不祥。”（原道）至于他本人之以传道者自居，在与孟尚书书中早已有暗示，他说：“使其道由愈粗传，虽灭死万万无恨。”这种道统传授史的谱系，使他所谓的“道”和“天常”统一起来，从这里就可以看出他所创立的新宗教是先王式的儒教。

原道一篇是韩愈排斥释老、“扶树教道”的总纲，基本论题虽已在此篇中提出，但仍有待从各个角度展开论述，因此，韩愈又有原性、原人、原鬼、原毁四篇的补充。

原道中一开始就说“道”由“仁”“义”而至，而“仁”“义”则涉及所谓“性”的问题，因此，原性中对“性”作界说时便提到：“其所以为性者五：曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。”“性”的问题之所以需作专篇论

述，是由于这—问题是当时佛学中最重—的论题之—。

在韩愈活动的时代，佛学的情况是：三论宗、唯识宗已趋衰微，禅宗最盛，华严宗在禅宗的影响之下还有一定程度的发展。这里所谓的发展，是指着它与禅宗合流的趋势，这一点在与韩愈年代相接而稍晚的“五祖”宗密的教义中表现得最明显。天台宗由“九祖”湛然而中兴，曾与禅宗有所论争，宋天台宗人所作的佛祖统纪卷七说：“至于教外别传（指禅宗），但任胸臆而已，师（湛然）追援其说，曰金铍（指所著金刚铍），曰义例（指止观义例），皆孟子尊孔道、辟杨、墨之辞。”按韩愈先辈之梁肃即为湛然的门人，而湛然在金刚铍中所立的“无情有性”之说，谈的正是“性情”问题。

很明显地，韩愈要建立排佛的理论体系，就不能不在这一论题上展开诘辩，但他并不能把握住如何破佛学性情之说，而只是按儒家的理论，另外讲了一套，最后写道：“曰：今之言性者异于此，何也？曰：今之言者，杂佛老而言也，奚言而不异？”这里说的“异”即“异端”之“异”，好象只要和儒家异就不对了，这一点柳宗元曾从逻辑上予以辩驳。

原性中的主要论点是这样：“性”是天生的，“情”是后起的。“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。”构成“性”的要素有五：仁、礼、信、义、智；构成“情”的要素有七：喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。“性”与“情”各有三品的等级。

关于“性”的三品，韩愈写道：

“上焉者之于五焉，主于一而行于四；中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混；下焉者之于五焉，反于一而悖于四。”

“上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”

关于“情”的三品，韩愈写道：

“上焉者之于七也，动而处其中；中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之于七也，亡与甚直情而行者也。”

在中国思想史上，凡是把人性分成伦理的等级而划出不可逾越的鸿沟的，实在是为“阶级即等级”的封建制度建立理论的基础。在这里，我们并不是拿只有阶级性的人性而没有抽象的人性这一原理作为尺度来衡量马克思主义发生以前的人性论，而只指出把“性情”品级化并把这种品级论证成固定不移的人类倾向论，是有其社会根源和理论根源的。这种在理论的罩幕之下掩盖的荒谬的说教，在下列韩愈的两段文句的对比中，可以明显地看出来：

“曰：然则性之上下者，其终不可移乎？曰：上之性就学而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教，而下者可制也。其品则孔子所谓‘不移’也。”（原性）

“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝作器皿通财货以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝作器皿通财货以事其上，则诛。”（原道）

原性中所谓“上者可教而下者可制”之说，指的正是上下两大阶级的命运。这是直接抄袭自汉代儒学正宗的教义。但韩愈更露骨的地方，在于把吃地租享贡纳并支配劳动力的统治者作为一种“人性”，而把被剥削的无特权的所谓“民”，又作为一种“人性”。这里，如果我们把他的人性改为人格，那就可以更清楚地看出这种理论的实质是什么。因为他所谓“民”，指的主要

是直接生产者，“出粟米麻丝”的是“农”，“作器皿”的是“工”，此外还有“通财货”的是“商贾”。在人性论上，对待这些无特权者应该采取专制主义的“制”，使之“寡罪”（按韩愈认为罪是这些人先天所具有的）；那么在法律上，对待这些人则只有用严厉的刑律了，有不听剥削的，诛无赦！韩愈也自豪他正是“名不著于农工商贾之版”的人物。由此可见，这种人性论乃是封建主义“教级结构”以至“品级联合”在人性论上的虚构。

这样看来，近代资产阶级学者严复之攻击韩愈，是完全可以理解的。严复正代表了“运动的所有权”，他正如马克思形容近代资产阶级的代言人，“怜悯着他的敌人把他看作一个关于他的本质一窍不通的蠢才，……而这个蠢才企图把粗暴的不道德的暴力和农奴制放到道德的资本和自由劳动的地位上面”（参看经济学—哲学手稿页七一——七二）。

我们再来看原人、原鬼。

原道中以“先王之教”与“夷狄之法”对立，原人即论夷华之别，结论是：“人者夷狄禽兽之主也”。这篇文章同样意在贬斥佛教，但论点是从中世纪的一般的国民狭隘性方面出发，这里不具述了。

原道中解释“道”时，已经把“道”和“天神”“人鬼”联在一起，所谓“郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨”；原鬼即论“天神”“人鬼”交相为用，而在一定的时候下殃祸于人民：

“漠然无形与声者，鬼之常也。民有忤于天，有违于民，有爽于物，逆于伦而感于气，于是乎鬼有形于形、有凭于声以应之，而下殃祸焉。”这篇文章就其排斥释老的意义而言，是以儒家传统观念中的“天神”、“人鬼”立异于佛教道教的鬼神说，所谓“忤于天”、“违于民”、“爽于物”、“逆于伦”云云，即指对封建秩序的反抗。然则，韩愈的思想，显然是个有神有鬼论者。

最后，我们要提到原毁。这篇文章很可能是韩愈因排释道而见忤于世的辩解之辞，其内容虽未直接排斥释老，但与“扶树教道”之意则不无关联，文中最后还是说到“得吾说而存之，其国家可几而理欤！”

我们认为，韩愈的这一天真而粗糙的理论体系，如果仅从他的反对僧侣特权而强调一般的人伦日用关系来讲，他表现出一些人道主义的提法；但就其理论本身及其所表现之世界观而言，他是一个从理论上为封建主义服务的大俗人。至于他的理论之为天命论的一个学派，我们将在下面再加详论。

第三节 道统说与性三品说的天命论的实质

在唐代，神学的天命论不仅是品级性地主的一般的世界观，而且还是官方正统哲学与统治阶级的意识形态。一切官样文章都不断重复着这种从汉代以来的正宗神学，而再版出陈辞滥调。关于这一点，我们只随意举出如下三个例子：

梁肃受宝命赋：“若夫符命之所加，历数之所归，莫不天人合发，区宇乐推，休祥焕然，灵命显思。”（全唐文卷五一七）

李吉甫对素服救日蚀仪疏：“日为阳精，人君之象，若君行有缓有急，即日为之迟速逾常；为月所掩，即阴侵于阳，亦犹人君行或失中，应感所至。”（同上卷五一二）

裴度神龟负图出河赋：“茫茫积流，祚圣有作，动上天之密命，假灵龟以潜跃，盖欲以庆遥源，敷景铄，写物象之精秘，化人文之朴累。”（同上卷五三七）

韩愈对于这类讖纬神学是熟习的，如在省试明水赋中说：

“唯玄月实水精，故求其本也，明为君德。……德业于坎，同类则应，形藏在虚，气应则通。”

我们在论证韩愈的天命论世界观时，并不能单就那些应试的文章、歌功颂德的文章、祭神祭鬼的文章以及发抒愤懑的游戏文章作为依据；我们应充分考虑到，在中世纪神学天命论的思想统治之下，发表无神论的思想是异常艰危的。唯物主义者如王充犹以“可以免于罪”而有齐世、宣汉、恢国、验符之作，无神论者如柳宗元犹有贺“嘉禾”、“芝草”、“甘露”等一系列的贺表。因此，仅片面地凭这一类的文章是不足以论证古人的。但我们要着重指出，在韩愈的世界观中，天命论之占统治地位，有许多确凿的材料可资按证。在韩愈看来，“天”是有威灵的人格神，能赏善罚恶，能以其好恶来主宰不同等级的人们的命运：

“夫为史者，不有人祸，则有天刑，岂不可戒惧而轻为之哉？”（答刘秀才论史书。按：无神论者柳宗元对此曾严加斥责。）

“况天之与人，当必异其所好恶无疑也，合于天而乖于人何害，况有时有得兼者邪？”（与崔群书）

“积善积恶，殃庆各以其类至。”（与孟尚书书）

“三子者之命则悬乎天，……故吾道其命于天者以解之。”（送孟东野序）

韩愈由此认为，社会阶级以及各类等级的地位与祸福都决定于天命，人对之是无能为力的，只能对之随顺敬畏，而不可对之用人力来改变，因为这里的“命”是和“道”合一的：

“贤与不肖存乎己，贵与贱、祸与福存乎天，名声善恶存乎人。存乎己者，吾将勉之，存乎天、存乎人者，吾将任彼而不用吾力焉。”（与卫中行书）

“足下曰：‘命之穷通，自我为之’，吾恐未合于道；足下徵前世而言之则知矣。”（同上）

“盖君子病乎在己，而顺乎在天。……所谓顺乎在天者，贵贱穷通之来，平吾心而随顺之，不以累其初。”（答陈生书）

所有这些论调，虽毫无新意，但对于把握韩愈的道统说和性三品说的理论根

源都是不可忽视的钥匙。

按照这种天命论的世界观，人命悬乎“天”，圣人更是受命于“天”。这样，道统中传授道业的圣贤都是天命所系的特殊头脑中的领袖人物，负有上天所赋予的特殊使命。韩愈谈到尧舜禹汤等“道统”中的圣人时说：

“天之生大圣也不数，其生大恶也亦不数。”（对禹问。按：行难中谓“圣人不世出，贤人不时出，千百岁之间傥有也”，亦同此意。）

“故禹过家门不入，孔席不暇暖，而墨突不得黔。彼二圣一贤者，岂不自知安逸之为乐哉？诚畏天命而悯人穷也。夫天授人以圣贤才能，岂使自有馀而已，诚欲以补其不足者也。”（争臣论）

圣贤才能天授之说正与性三品说相为对应。我们要进而指出的是，天命、道、天授圣贤之说在韩愈自命为道统承继者的自白中完全结合成一体：

“盖上天之生予，亦有期于下地，盍求配于古人，独怙怙而无位，唯得之而不能，乃鬼神之所戏。”（感二乌赋）

“天不欲使兹人有知乎？则吾之命不可期；如使兹人有知乎？非吾其谁哉！其行道，其为书，其他今，其传后，必有在矣。”（重答张籍书）

“驱马出门，不知所之，斯道不丧，天命不欺，岂遂殆哉，岂遂困哉！”（上崔员外书）

“其有作者知教化之所 废，抑诡怪而畅皇极，伏文貌而尚忠质；茫乎天道，窅尔神化，道之行也，其庶已乎！”（本政）

所有这些都确证：韩愈的“道”和“道统”说，虽赋予了自身以一种类似祖统的形式，而涂上时代的面貌，但仍与所由脱胎的神学母体维系着最近亲的血缘纽带。道统中的人物是天命所特定的，而所传之道，亦只是“天不变，道亦不变”的“道”的神学呓语而已。

在韩愈的性三品说中，同样贯穿着天命论的观点。人既然是悬命于天，因此与生俱生的性亦为天定，这一点只要对原性所用以具体说明“性情”的例证略加考按即可证知。韩愈所举的是这样一类例证：

“叔鱼之生也，母视之，知其必以贿死；杨食我之生也，叔向之母闻其号也，知必灭其宗；越椒之生也，子文以为大戚，知若敖氏之鬼不食也。”

“后稷之生也，其母无灾，其始匍匐也，则岐岐然，疑疑然。文王之在母也，母不忧，既生也，傅不勤，既学也，师不烦。”

叔鱼事见国语：“叔鱼生，其母视之曰：是虎目而豕喙，鸢肩而牛腹，谿壑可盈，是不可覆，必以贿死。”杨食我事并见国语、左传昭公二十八年：“叔向生子伯石，叔向之母视之，及堂，闻其声而还曰：是豺狼之声，狼子野心，非是莫丧羊舌氏矣。”越椒事见左传宣公四年，后稷事见诗生民，与上述怪诞之说相类，兹不具引。所有这一类神话，一般的神学目的论都用之证明“天命”的绝对，在汉时即已如此，讖纬中对圣人形体的描述已介乎人兽之间，骨相学更见盛行，所谓“人命禀于天，则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣”（论衡骨相篇）。韩愈论性之为“天”定，即取证于这种骨相学。

这里应该指出，文化遗产的继承决不是如资产阶级学者所胡说的什么抽象的东西，因为对遗产继承的态度和观点也存在着唯心主义和唯物主义之间两条路线的斗争。韩愈利用国语等典籍来证成其性情的天命论，反天命论的

无神论者柳宗元却作了一篇非国语，其中也引“叔鱼生”一条，他对叔鱼、杨食我二事的记载批判说：“君子之于人也，听其言而观其行，犹不足以言其祸福，以其有幸有不幸也。今取赤子之形声，以命其死亡，则何邪？或者以鬼事知之乎？则知之未必贤也，是不足书以示后世。”（柳柳州集卷四五）这里可以看出，在对先行者材料的态度和观点上就显示出唯物主义与唯心主义两条路线的斗争。韩愈的有神论是一种继承，而柳宗元的无神论又是一种继承，谁也没有什么“抽象的继承”。

从继承哲学遗产来讲，孟子到董仲舒是一个传统，而荀子到扬雄又是一个传统，前者是唯心主义的传统，后者是唯物主义的传统。韩愈怎样对待它们呢？他对于荀子扬雄多加贬斥，反之他的性三品说承继于董仲舒的性三品说，他的道统说又宣称直接从所谓“醇”儒孟子那里继承过来，这就不是偶然的，而在道、性的理论方面，是有其共呼吸的关系的。同时，我们也可以说，从旧“原道”到“新原道”，在道统上也有着一脉相承的反动本质联系着。其间的继承性更不是什么“抽象的东西”在那里作怪，而是由于社会的根源和理论的根源所决定的。

在唐代中叶无神论与有神论的斗争中，韩愈站在有神论的一边。在韩愈与柳宗元、刘禹锡关于“天”、“人”的论战中，柳、刘坚持着“天”的自然物质的论点，针对着韩愈所说的“天”能赏善罚恶的有神论开火，刘禹锡的天与人交相胜之说，又针对着韩愈所说的人只能随顺天命的神学奴婢性格，进行了无情的批判。从这一斗争来看，不但韩愈的世界观之为唯心主义天命论至为显然，而且两种世界观的尖锐对立也甚显然。

我们不能容忍的是：“新原道”论者现在竟然还把韩愈看作是唯物论者，并把韩愈、柳宗元、刘禹锡看作是政治上和哲学思想上的同等人物。这除了混淆唯物主义与唯心主义的界限，同时又抹杀二者间的两条路线的斗争之外，我们实难对这种论调有别的理解。从这里又可以看出一条经验，即唯心主义和唯物主义是“朋友”的谬论，就是不惜歪曲历史实际以取得验证的。

第四节 李翱唯心主义思想及其实际应用

韩愈与李翱并时齐名，两人在学术思想上的关系极为密切，因此，在考察了韩愈的唯心主义的天命论之后，应论及李翱的思想。

李翱字习之，陇西人，约生于唐代宗大历时（约公元八世纪七十年代初），文宗朝任至刺史、侍郎等职，卒于武宗会昌年间（约公元八四一至八四六年）。他的著作汇集为李文公集十八卷，又与韩愈合著有论语笔解二卷。

和韩愈相似，李翱本人的社会地位也不甚高。他是凉武昭王李皓的后裔，但他的门第早已衰微以至“穷贱”（荐所知于徐州张仆射书，李文公集卷八，下简称文集），所以裴度在给他的信中说：“仆之知弟也，未知其他，直以弟敏于学而好于文也。”（全唐文卷五三八寄李翱书）在政治态度上，李翱和韩愈大略相同。李翱在任庐州刺史时，曾下“以田占租”之令，不满“贱市田屋，牟厚利”的兼并（新唐书卷一七七本传），但他主张恢复唐初的均田制（“复高祖太宗之旧制”），以期防止所谓“交相攻伐，未始有穷”（复性书上）的社会矛盾，并从“有土地者有仁义”的前提出发，力主恢复古代的所谓“公田”制，从而维护封建专制主义的皇权。因此，他对于王叔文主持的改革，指责说使“天下惶惶”（文集卷一二故东川节度卢公传），导致出社会的危机，这和韩愈的反对新政是没有多大差别的。

在学术思想上，李翱所受韩愈的影响是非常深的。唐德宗贞元十二年（公元七九六年），韩愈从董晋到汴州，同时李翱自徐来汴，始相结识。此后李翱就依附韩愈，并娶韩愈从兄韩弇的女儿为妻。李翱曾为韩愈鼓吹说：“……我友韩愈非兹世之文，古之文也；非兹世之人，古之人也。其词与其意适，则孟轲既没，亦不见有过于斯者。”（文集卷七与陆儻书）韩愈也说：“习之可谓究极圣人之奥矣。”（论语笔解卷下子路第十三）从韩李这样的互相标榜，就可以看出他们的学派性，从论语笔解所记他们两人的意见，更可以看出他们在许多重要问题上的见解都是一致的。

李翱的思想还受了佛学很大的影响。李翱和韩愈相似，也力主排佛，李翱在去佛斋（文集卷四）一文中所举排佛理由和韩愈相同，但他的学说很大一部分是来自佛学。有人认为李翱承袭天台宗，这主要是根据他和梁肃的关系。按李翱以前的古文家，如梁肃、李华，多受天台宗的影响，梁肃更著有天台法门议、止观统例议（全唐文卷五一七）。贞元九年九月，李翱始就州府贡举，曾“执文章一通”，谒见梁肃，深得赞赏（文集卷一感知己赋），这时李翱尚在少年，而梁肃在两个月后就死了，因此，李翱、梁肃间的学术上的承授关系似并不怎样深刻。计有功唐诗纪事卷三五载，李翱任朗州刺史时，有赠禅宗僧侣药山惟俨诗二首，其中有“我来问道无馀说，云在青霄水在瓶”之句，可以证明他与禅宗更有学术上的关系。

李翱的哲学思想是不很完整的，他所着重论述的只限于人性论和修持方法的问题，而以复性书三篇为代表作。因此，我们应通过复性书的剖析，从中抽绎李翱关于哲学基本问题的观点。

北宋欧阳修说：“予始读翱复性书三篇，曰：此中庸之义疏耳。”（读李翱文，欧阳文忠公集卷二三。）韩愈、李翱注解论语，又特别推崇孟子和礼记中的大学、中庸，这是后世道家尊“四书”为最高经典的滥觞。在复性书中，李翱捏造了一套以中庸的传授为中心的“道统”，他说：

“子思，仲尼之孙，得其祖之道，述中庸四十七篇，以传于孟轲。

轲曰：‘我四十不动心。’轲之门人达者公孙丑、万章之徒盖传之矣。遭秦灭书，中庸之不焚者一篇存焉，于是此道废缺，其教授者唯节行、文章、章句、威仪、击剑之术相师焉，性命之源则吾弗能知其所传矣。道之极于剥也必复，吾岂复之时邪？”（文集卷三复性书上）

所谓中庸原有四十七篇，是毫无根据的，其目的无非是在炫示他不仅能“以心通”中庸一篇的义蕴，而且能“以心通”那早已失去的四十六篇的真谛，这样李翱岂不就是当世的圣人了么？他又假借陆儵的口气说：

“子之言，尼父之心也。东方如有圣人焉，不出乎此也；南方如有圣人焉，亦不出乎此也。”（同上）

于是他自我吹嘘说：

“有问于我，我以吾之所知而传焉，遂书于书，以开诚明之源，而缺绝废弃不扬之道几可以传于时，命曰复性书，以理其心，以传乎其人。乌戏！夫子复生，不废吾言矣。”（同上）

这和韩愈的原道如出一辙，都是鼓吹自己得到了神秘的天启，继百世不传之道，可以“应帝王”，为封建统治者拥彗扶轮。近代新原道一派，也以孟子所说“圣人复起，必从吾言”，而“高自期许”（新原道自序），就是继承着这种陈词滥调。

李翱的复性书，一方面阐述学庸、继承思孟的唯心主义传统，另一方面又输入禅学的内容，加深僧侣主义的色彩。从社会根源和学术源流上看，它是宋明道学，特别是二程“理学”的先声。

在复性书开端，李翱写道：

“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也；七者循环而交来，故性不能充也。”（文集卷三复性书上）李翱的性情说与前面所提到的韩愈在原性中的理论相似，但更多地导入了禅学的内涵。李翱的“性”相当于禅学的“佛性”；李翱的“情”相当于禅学的“五阴”或“妄念”，如阴持入经注所说：“身有六情，情有五阴。”（参看本书第三卷第十章第一节）

竺道生以来的佛学宗派，多主张一切众生皆有佛性，李翱也说：

“百骸之中有心焉，与圣人无异也。”（文集卷四学可进）

这就是说人人本来具备至善的性，恶的起源在于情，而不在于性。李翱模仿着孟子的文体写道：

“问曰：‘凡人之性犹圣人之性欤？’曰：‘桀纣之性犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也，非性之罪也。’曰：‘为不善者，非性邪？’曰：‘非也，乃情所为也。情有善不善，而性无不善焉。’”（文集卷三复性书中）

这样把性和情划分为不可两立的二元，以区别凡圣的品类，一种人物不以情累性，而另一种人物却以情累性，前者为圣人，后者为凡人。从这里得出结论，“凡人”必须去其生活的情欲才能“复性”。

然而究竟怎样就能达到如李翱所说的境地呢？在实际运用的情况之下，那就不是凡人所能想象的事了。他的复性书所述的“复性”的方法，后十分神秘的，其实质是一种宗教的自我修炼，李翱这样说：

“或问曰：‘人之昏也久矣，将复其性者必有渐也，敢问其方。’曰：‘弗虑弗思，情则不生。情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思’

也。……’曰：‘已矣乎？’曰：‘未也，此斋戒其心者也，犹未离于静焉。有静必有动，有动必有静，动静不息，是乃情也。易曰：吉凶悔吝，生于动者也，焉能复其性邪？’曰：‘如之何？’曰：‘方静之时，知心无思者，是斋戒也；知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。……’”（复性书）

这是一套极奇怪的清规戒律，其中一条戒律到另一条戒律之间没有逻辑可言。李翱所提出的这种修持法，用佛学的术语说，乃是“渐悟”以至“顿悟”的神秘过程，也近似于天台宗的“止观”。他把“复性”划分为两段：首先是作到一种所谓“弗虑弗思”的境界，使情不生，但“无虑无思”的所谓“正思”仍是“思”，它还没有超出有动有静的层次，所以它不过是“渐悟”的高级形式，即所谓“沐浴，可以事上帝”（孟子离娄下）的“斋戒”。这个“正思”已经使凡人仰之弥高，实质上已经说到了太虚幻境，然而据他说，真正的“复性”还要进一步作到“知本无有思”，于是“动静皆离”，也就是“情性两忘”（论语笔解卷下阳货第十七），这种“顿悟”了的神秘的境界，李翱称之为“至诚”。

这样“复性”或“尽性”的人，李翱才称之为“圣人”或“善人”。论语记有：“子张问善人之道，子曰：‘不践迹，亦不入于室’。”这段话本来平淡浅显，但韩愈，李翱把它解成这样的神秘的意义：

“韩曰：……吾谓‘善人’即圣人异名尔，岂不循旧迹而又不入圣人之室哉？盖仲尼诲子张，言善人不可循迹而至于‘心室’也。圣人‘心室’惟奥惟微，无形可观，无迹可践，非子张所能至尔。

李曰：仲尼言‘由也，升堂矣，未入其室也’，‘室’是心地也。圣人有心有迹，有造形有无形，堂堂乎子张，诚未至此。”（论语笔解卷下先进第十一）

论语子张记：“曾子曰：‘堂堂乎张也，难与并为仁矣’。”李翱这里重复了曾子对子张的批评，也表现出他与思孟唯心主义学派的关系。“心室”一语出于庄子人间世篇“虚者，心斋也”的“心斋”，这个“心斋”在庄子书中被比做明镜或静水：“水静犹明，而况精神？圣人之心静也，天地之鉴也，万物之镜也。”（天道篇）李翱也这样说：“水之性清彻，其浑之者沙泥也。……清明之性，鉴于天地，非自外来也；故其浑也，性本弗失，及其复也，性亦不生，人之性亦犹水也。”（复性书中）这里，主观唯心主义的性质是非常显明的。所谓“复性”不但否定了一切具体知识，而且排除了全部的思维活动，最后只是“心寂不动，邪思自息，惟性明照”。

和佛学一样，李翱也把圣人之心比喻为“能照”，并且以此解释大学，他说：

“问曰：‘本无有思，动静皆离，然则声之来也，其不闻乎？物之形也，其不见乎？’曰：‘不睹不闻，是非人也；视听昭昭而不起于见闻者，斯可矣。无不知也，无弗为也，其心寂然，光照天地，是诚之明也。……’曰：‘敢问“致知在格物”何谓也？’曰：‘物者，万物也；格者，来也，至也。物至之时，其心昭昭然明辨焉，而不应于物者，是致知也，是知之至也。’”（文集卷三复性书中）

这样，心好似一面死的镜子，不是一种可变的思维活动，因而能照的镜子是离开世界而绝对存在的自明体，对于万物只有本能的或先验的明照，而没有活动的推理作用。这种解释曾影响了宋代的理学。

李翱所论述的“复性”的理论形式就是这样唯心主义的独断论，但我们不应停止在这里，还必须进一步分析其实际的意义。

首先应该考察李翱所谓“凡人之性犹圣人之性”这一命题的实质。从表面上看，这似乎暗示着人类先天的平等，似乎是否认了差别性和品级性，但李翱马上就用狡猾的手法否认了这个命题。在论语笔解中，韩李曾引用论语的“性相近也，习相远也”和“惟上智与下愚不移”两段，进行了如下的讨论：“韩（愈）曰：上文云‘性相近’，是人可以习而上下也；此文云上下不移，是人不可以习而迁也。二义相反，先儒莫究其义。……”

李（翱）曰：‘穷理尽性以至于命’，此性命之说极矣，学者罕明其归。今二义相戾，当以易理明之。‘乾道变化，各正性命’，又‘利贞者，情性也’，又‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也’，谓人性本相近于静，及其动感外物，有正有邪。动而正，则为上智；动而邪，则为下愚。寂然不动，则情性两忘矣，虽圣人有所难知。故仲尼称颜回‘不言如愚，退省其私，亦足以发，回也不愚’，盖坐忘遗照，不习如愚，在卦为复，天地之心遂矣。亚圣而下，性习近远，智愚万殊。……”

韩曰：如子之说，文虽相反，义不相戾，诚知‘乾道变化，各正性命’，‘坤道顺乎承天，不习无不利’，至哉，果天地之心遂矣乎！”（卷下阳货第十七）

按照韩、李的解释，“性相近”就是“凡人之性犹圣人之性”，“上下不移”则是先天的品级差别，这两者是互相矛盾的，李翱则用诡辩来消除这一矛盾。原来“性”只是就空想的形式的可能性而言，即在一种莫须有的“静”的状态之下，才是人人平等的，而就现实性而言，即“动感外物”时，就有着正邪智愚的差别，而这种差别又是天赋的，复性书说：

“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也；情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。”（文集卷三复性书上）

“……诚者，圣人性之也，寂然不动，广大清明，照乎天地。感而遂通天下之故，行止语默无不处于极也。”（同上）

有些人天生有圣人之性，可以通向“天地之心”。有些人虽就形式的道理而言可以说有同样的性，但为情所蔽，他们的情（邪思）到了不能破除的地步，因而不能复性，这一切都是天命所决定的。兜了一个大圈子，仍然回到天命论，这就无怪乎要为韩愈大加称赏了。李翱的这种“乾道变化，各正性命”的诡辩，虽然不如后来程、朱所谓“理一分殊”之说的狡猾，但其欺骗性是一样的。

李翱不但强调了圣人与凡人（即统治者与“百姓”）的先天差别，而且把统治阶级内部也分为“四品”。论语笔解引论语“德行”、“言语”、“政事”、“文学”（旧所谓“四科”），解释说：

“仲尼设四品，以明学者，不问科，使自下升高，自门升堂，自学以格于圣也，其义尤深，但俗儒莫能循此品第而窥圣奥焉。”（卷下先进第十一）

这样，具备“德行”一品的人，即具备封建伦理标准的人，被虚构为最高的品级，其他三品则等而下之，各有其相对的品级地位。这种理论正是为封建主义的品级结构涂抹打扮。

李翱认为列为最高品级的“圣人”有一种例外权，为人民虚构法律仪式，

使等级低下的“百姓”服从，他说：

“……圣人者，人之先觉者也。……圣人知人之性皆善，可以循之不息而至于善也，故制礼以节之，作乐以和之，……视听言行循礼而动，所以教人忘嗜欲而归性命之道也。”（文集卷三复性书上）

这里所讲的“礼”是永恒不变的。按论语说礼在因袭中是有损益的，本来是说礼可以改变，但李翱甚至连这一点都不承认，他说：

“损益者，盛衰之始也。礼之损益，知时之盛衰，因者谓时变而礼不革也。礼不革，则百世不衰也。”（论语笔解卷上为政第二）

这样就连“损益”也完全否定了，因而礼教和法律的虚构就成为神圣不可侵犯的了。

最后，李翱的思想就归结于这样一点：等级即阶级的封建主义之所以永治不乱，就必须使社会人类“各正性命”，即“正位”，划分出各种贵贱等级而加以严格的法律规定和道德的制裁，于是等级低下的人便服从高贵的统治者了。他写道：

“善理其家者，亲父子，殊贵贱，别妻妾、男女、高下、内外之位，正其名而已矣。古之善治其国者先齐其家，言自家之刑于国也。欲其家之治，先正其名而辨其位之等级。名位正而家不治者有之矣；名位不正而能治其家者未之有也。是故出令必当，行事必正，非义不言，三者得，则不劝而下从之矣。”（文集卷四正位）

这样看来，在贵贱殊位以及名分等级不齐的社会，人们毕竟不能各守其位而各安其分的，因此，李翱又发挥了一套不同等级的人的各守其中的中庸道德律，他说：“夫毫厘分寸之长，必有中焉；咫尺寻（八尺为寻）常（倍寻为常）之长，必有中焉；百千万里之长，必有中焉。居之中，则长短、大小、高下虽不一，其为中则一也。”（文集卷五杂说）这样，人类虽然高低不齐，等级不一，但各在自己的地位各“守其中”，而不互相矛盾，那就没有什么非分的追求了。这正是为封建主义的等级制度涂抹神圣的油漆，并作僧侣主义的理论说教。

他的“复性”说的中心思想，一面以成贤成圣作钓饵，诱使人民“忘嗜欲”，“奚为交争而实不祥”（续集复性辨），即放弃争取生存和自由的斗争；另一面又以虚构的圣凡的等级制来美化现实的封建制社会的图案。这样两面的说教，看来是矛盾的，但从阶级理论上讲来，却是头头是道的，因为照他的说法，一方面无权者可以放弃权利的嗜欲，另一方面特权者却可以主张神圣的法权。最神妙的东西，在现实检证的时候正是最粗鄙的东西。

第七章 柳宗元和刘禹锡的唯物主义、 无神论及其战斗性格

第一节 刘柳的政治革新和刘柳 思想体系在斗争中的成长

刘禹锡（公元七七二——八四二年）和柳宗元（公元七七三——八一九年）的唯物主义和无神论思想，就其内容、体系、战斗性和科学性等方面来看，不仅在唐代最为突出，而且在中国唯物主义无神论史上也有其创造性的建树和特殊的历史地位。如果把刘、柳的理论体系从历史上加以考察，它就突出地显现出如下三个特点：

第一，刘、柳在认识自然现象、解释自然现象的场合，不仅坚持了一般的“元气”一元论的原理，并且创立了“天与人交相胜、还相用”的唯物主义世界观；由于通过无神论的战斗道路在认识论、世界观上都体现了唯物主义的观点，所以对于许多自然现象做出了创造性的阐述；在阐述过程中，并对于当时及历史上各种形式的有神论思想和宗教迷信观念，进行了广泛的分析批判；通过这些批判丰富了唯物主义的思想内容。

第二，刘、柳在关于自然现象的阐述过程中，更在主观上试图把他们这种世界观贯彻到社会历史领域，极力从他们所能理解的社会客观规律来认识历史发展，解释社会现象；并对于当时及历史上各种形式的唯心主义历史观和神学的社会历史学说展开了批判；通过这一比较深入的批判，又创立了富有人民性和反抗性的一种“生人之意”的人道主义的历史观，从而把唯物主义世界观在实际的运用时变为政治斗争的手段。这一点，对于后代的唯物主义者富有启发作用。

第三，刘、柳不仅在理论战线上坚持唯物主义和无神论，同时又在贞元、元和之交，代表着带有非品级性色彩的庶族地主与王伾、王叔文结成政治革新集团，向宦官、藩镇所代表的特权势力和豪族所代表的品级性地主阶级等反动统治集团，展开了搏斗。（参看本卷第一章）这就充分证明，刘、柳的唯物主义和无神论富有斗志昂扬的实践性格。同时我们也应指出，从刘、柳这样有组织的政治斗争起，已开启了宋代王安石以及明代方以智等人以唯物主义哲学家而直接参与大规模的政治斗争的先河，而与前代唯物主义者多倾向于文化斗争相比较，就不同了。

根据这三个特点来给以综合的评价，刘、柳在中国唯物主义史上的贡献和地位，不仅超过了荀子，而且也超过了王充和范缜。

但是，中唐特权势力通过宦官和藩镇，内外结合，罗致而成的“八司马”冤狱，隐蔽着历史真实；长期以来，除少数学者如王安石等肯定他们的功绩外，封建的史书总是诬蔑他们为“小人”；刘、柳的文章，虽为人们所熟读，但很少有人脱出字面上的背诵，对他们的唯物主义、无神论思想，予以公正的评价和应有的阐扬。甚至“五四”以来有关中国哲学史或思想史的著作，除极个别的以外，也从无片言只字提及刘、柳的姓氏。这样的冤案是不能令人容忍的。

刘、柳唯物主义无神论思想体系之被湮没，是和中国封建社会“异端”思想家所遭受的悲剧的命运，有其共同之点的，然而最使人困惑的是，有些进步的思想家的著作因了遭受禁忌以至佚失，从而也就难于知道他们的思想

内容，但刘、柳的著作却不然，他们的文章传诵之广并不下于正宗学派的。为什么他们的思想一直湮没着呢？原来刘、柳的文章被统治阶级正宗化了，偏见成了公论！因此，我们必须依据列宁所指示的，首先揭除旧史的掩盖的偏见，重新估价他们的思想。

在刘梦得集（卷次依崇兰馆本）和柳河东集（卷次依世綵堂本）中，关于唯物主义无神论的著作，约计八十篇上下；直接而系统的表述世界观的著作，则依原论证展开的逻辑顺序，集中的表现于如下六篇：

- （1）柳宗元天说（卷一六）；
- （2）刘禹锡天论上篇（卷一二）；
- （3）刘禹锡天论中篇（同上）；
- （4）刘禹锡天论下篇（同上）；
- （5）柳宗元答刘禹锡“天论”书（卷三一）；
- （6）柳宗元天对（卷一四）。

这六篇著作，应视为中国唯物主义无神论史上的重要文献。历来的正宗派注释家（例如宋人所谓“五百家注”），由于地主阶级意识形态的偏蔽，对刘、柳的唯物主义无神论思想，采取了敌视或抹杀的态度，故于其写作年代，很少给以考辨。我们从这些著作来看：一则说“盖有激而云”，再则说“今以一己之穷通而欲质天之有无”，断之为刘、柳永贞（公元八五年）贬谪后的“孤愤之书”是合乎历史实际的。

元和八年（公元八一三年）韩愈的答刘秀才论史书（韩昌黎集外集卷二）说：“夫为史者，不有人祸，则有天刑。”

针对韩愈这种有神论的世界观，柳宗元曾作与韩愈论史官书（柳集卷三一）给以批判：

“前获书，言史事，云：‘具与刘秀才书’。及今乃见书藁，私心甚不喜。……又言‘不有人祸，则有天刑’，若以罪夫前古之为史者；然亦甚惑。……凡鬼神事，渺茫荒惑无可准，明者所不道，退之之智而犹惑于此？……此大惑已。”

上述韩、柳就“史官”问题所展开的有神与无神的理论斗争，与柳作天说，从“韩愈谓柳子曰”起论，先后恰相衔接。因此，他们颇有可能从一次论争连续出现了若干作品，亦即从“论史”争到“说天”。依论争的逻辑顺序而言，从人事的“当然”深入到天理的“本然”，由“天人之际”穷究“道之大原”，也符合于理论斗争一般的展开过程。

倘若这个推断得以成立，则上引前五篇论争性的无神论著作，就完整地反映着韩和柳、刘如下一个论争的场面：

（一）元和八年，正当“王叔文之党既贬，有诏：虽遇赦不得量移的四年之后，韩愈以“论史”为题目对柳宗元进行有神论的说教；

（二）柳宗元坚持其无神论的立场，除在与韩愈论史官书中对之进行批判外，特另撰天说“以折韩退之之言”；

（三）刘禹锡以柳宗元的终点为起点，续作天论三篇“以极其辩”，使刘、柳共信的无神论思想更加完整而牢固；

（四）柳宗元最后作答刘禹锡“天论”书，声明天论乃天说的“传疏”，二者在原则上“无异道焉”，实乃一个学派之言论。论争至此结束。

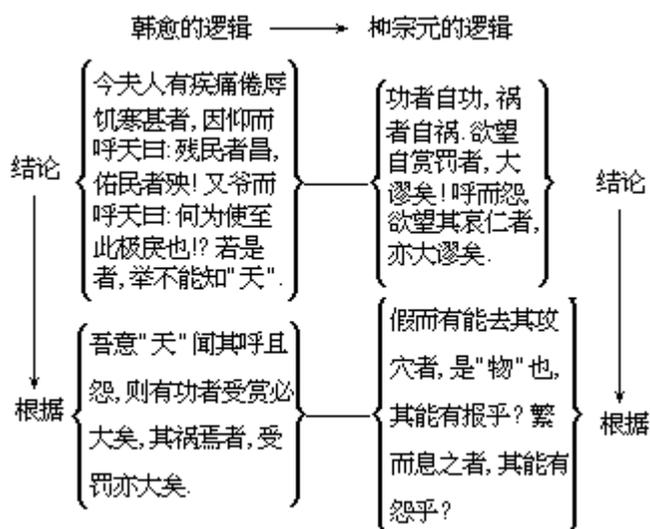
把论争年代和论争过程这样确定下来，有其重要意义。因为由此可以证明：刘、柳在政治革新运动失败以后，丝毫没有屈服，经过实际斗争的考验，

其唯物主义无神论思想体系更加成熟与巩固，成为继续坚持斗争的理论武器。

就论争的思想内容来看，韩、柳之间，为有神论与无神论的根本对立，从韩文到柳文，意味着有神论被批判和无神论被树立的过程；反之，刘、柳之间的异同商讨，则是无神论思想自身的深刻化、丰富化并体系化的成长过程，也即无神论与唯物主义相结合，而上升为完整的世界观的过程。

这就是说，论争过程的前后两个阶段，在理论意义上有严格的区别，不容混同。因为这一论争，实质上是政治革新斗争在思想战线上的继续或延长，它反映着中唐“朋党”分野的社会根源或阶级关系。这里，必须破除旧史家和近代唯心主义者的阶级偏见，依据当时阶级斗争的规律，来划清两条路线的是非界限。

前面说过：论争的起点，是韩、柳之间的有神论与无神论的根本对立，是柳宗元持其无神论武器对于韩愈的有神论展开批判。但是，正如天说所示，这一论争的逻辑特点，在于主敌双方，各从实质相反的根据出发，导出了形式上好象并无多大分歧的结论。为了揭穿这一论争场面的实质，特将韩、柳在论争中所显示的逻辑体系，列表对照（表见下页）。



从结论上看，韩说凡呼天怨天者举不知“天”，柳说凡求天赏罚或望天哀仁者均是大谬。不怨乎天与不求于天，好象在形式上是没有多大分歧的；而从根据上看，韩说天能赏功罚祸，柳说天只是“物”，根本不能有报有怨。这样看来，人格神与自然物，在前提上是根本对立的。因而韩、柳之间的论争焦点在于理论根据，已非常明白。至于在结论上对“天”的态度，韩愈只教人不怨，那就无异教人不必对于贫困世界控诉了，逆来顺受而已，否则，就不知“天”或神之妙了。

从逻辑的根据和结论上看来，在韩、柳之间，更存在着这样的分歧，韩愈的根据和结论的关联在于消除上帝和现实的矛盾，而柳宗元的根据和结论的关联在于暴露上帝和现实的矛盾。韩愈以不应怨（怀疑）而怨（怀疑），谓之“极戾”（破坏统一），而柳宗元则以从莫须有的东西找寻理由，谓之“大谬”（矛盾之至）。

逻辑的根据就是世界观的缩写。所以柳宗元写“天说以折韩退之之言”，也就是柳持其无神论以批判韩的有神论。

但是，韩愈的逻辑秘密究竟何在呢？

关于这个问题，我们在本书第六章已经指明：韩愈在中国思想史上所以占有“正宗”地位，是由于他首创了“道统”之说，并以直接孟轲，继传“道统”自命；与此同时，韩愈也师承了思、孟学派的“无类逻辑”，用以阐述其有神论的世界观，这是韩愈思想特点及其逻辑秘密的所在。兹据天说所转引的“韩退之之言”，给以具体分析如下：

第一，韩愈完全学孟轲笔法，以类比述意而又绝不知类，袭用曾参、子思“以身形物”的方法，推演出歪曲实际的天人关系，他说：

“果蓏饮食既坏，虫生之；人之血气，败逆壅底为痲痲瘰癧，虫亦生之。木朽而蠹中（出），草腐而萤飞，岂不以坏而后出耶？物坏，虫由之生；元气阴阳之坏，人由之生。”

这里应特别注意的是：在韩愈看来，所谓“坏而后出”就是宇宙的普遍规律之一。准此，则事物转化的过程，新陈代谢的质量跃进或突变的过程，被事物互灭的过程所代替，必甲坏灭而后乙生成，因乙生成而甲益坏灭，因而发展规律便被他歪曲了。韩愈这个主观臆造的所谓规律，其如何歪曲了客观实际，已由刘禹锡给以批判，这在下文另有叙述。这里只指出：韩愈把蠹与腐木、萤与腐草，人类与元气阴阳的关系，视同一律，互相比附，实为“坏而后出”见解的来源，而这也正是思、孟学派“无类逻辑”的应用。从方法论上看，完全不顾事物的种差，抹煞事物的差别性，而片面地夸大其同一性；或完全不顾事物的普遍联系，只抽象地抓住表面矛盾一个侧面，而抹煞其互相依存转化的发展，正是形而上学的特点，也就是韩愈逻辑错误的根源。

第二，韩愈更进一步，把“无类逻辑”和中庸的“拟人推理法”结合起来，从而本来属于个人对集体的“功”、“祸”概念，遂转变成为神学范畴，转变成为人对于“天”的伦理关系，是功是祸，都以天的意志或损益为标准，他说：

“虫之生而物益坏：食啮之，攻穴之，虫之祸物也滋甚。有能去之者，有功于物者也；繁而息之者，物之仇也。

“人之坏元气阴阳也亦滋甚：垦田原，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣城郭台榭观游，疏为川渎沟洫陂池，燧木以燔，革金以熔，陶甄琢磨，悻然使天地万物不得其情，悻悻冲冲，攻残败挠而未尝息；其为祸元气阴阳也，不甚于虫之所为乎？

“吾意：有能残斯人，使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，斯则有功于天地者也；繁而息之者，天地之仇也。”

由此可见，韩愈的“坏而后出”的世界观和人类起源论，把人类征服自然、发展生产的行为，也即使自然归顺于人类的“享有”（An-eignung 或 ung 使“异己对象的性能加以同化”（参看本卷序论补），反而看成了“为祸元气阴阳”有“甚于虫之所为”的罪证，因而人类在本性发展上就是“天地之仇”。他由此得出一个仇视生产者的结论：“能残斯人”者才是“有功于天地”，“繁而息之者”反而是“天地之仇”！这就把中世纪的贫困世界用神学说教加以理论化了。

第三，和上面说的“同化”或“享有”相对立，土地极力人格化了之后，土地便倒行逆施站在生产者的头上，而远离开生产者压迫生产者，这就是所谓“异化”（参看序论补），因此异化了的東西即权力，大事残害人类了。从这里，我们可以理解上表所列韩愈逻辑的实际意义。封建主义的特权和例

外权，也即从主权到各种品级的人格权力，本来是“能残斯人”的法律虚构，而韩愈竟然把与人民为敌的封建主义统治阶级的利益还原成为天的意志，把地主阶级对于人民的压迫以至残杀曲解为天人的正常关系，把阶级之间的利害相反类比为天人之际的功祸相反，这就是“坏而后出”的虚幻规律的理论根源。

韩愈一方面把天当作能够“赏功罚祸”的人格神，断定“有功者受赏必大”，“其祸焉者受罚亦必大”；而同时在另一方面又断定“残民者昌，佑民者殃”是合乎天意的。这从正常的人的逻辑来看，其根据和结论已有显明的矛盾，因而是两个不通的背谬命题。但是，从无类的神学逻辑来看，则“人刑”、“天祸”，一以贯之。这就是说，在韩愈的豪族地主立场上，“天之说”与“论史书”，恰为首尾呼应，浑然一体，其间并不矛盾，因为残民的人是有功于天地的人。由此足证，无类逻辑的谬误、拟人推理的臆造和有神论的颠倒的世界观，这三者相结合所形成的思想体系，在当时豪族地主与庶族地主的斗争中，确已显示着它的露骨的奴婢实质。针对着韩愈的这些论点，柳宗元首先指出：

“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏痲痔草木也。”

这就是说，世界上所有的客观现象，从形态上看虽是千差万别的，而实质上则同样是自然物质的范畴。自然物质上没有人格神，也就没有“赏功而罚祸”的意志。因此，他从“元气”一元的唯物主义进而对于韩愈的有神论提出有力的反驳：

“天地，大果蓏也；元气，大痲痔也；阴阳，大草木也；其乌能赏功而罚祸乎？！”

其次，柳宗元认为：“功”、“祸”观念只是个人对集体关系中的范畴，绝对不能在人类对自然的关系中，亦即在天人之际滥设伦理规范。他特别强调“功者自功，祸者自祸”的与上帝毫无关系的命题，就是对于韩愈的能赏能罚的有神论的直接驳斥。无类逻辑渊源于孟轲，在柳宗元看来，即是他说的推论“不类”（参看辩鶡冠子），是需要给以揭露的。所以他在天说结尾处特地点明：

“子而信子之仁义，以游其内，生而死尔；乌置存亡得丧于果蓏痲痔草木耶？！”

我们知道，“仁义”是孟轲“按往旧造说”的专名，柳宗元在天爵论（柳集卷三）中曾对之有所批驳，力辩以仁义道德来说明等级的天定论，是一种虚构，而力主能“明”能“志”的人，虽庸人可以为孔子，失去了明志，则孔子也可以变为庸人。这里在驳斥韩愈的有神论世界观时，又用画龙点睛的笔法，发抉其理论传统之所自。

上述柳宗元对韩愈有神论的批判，只是刘、柳之无神论思想体系的雏型。至于刘、柳的世界观及历史观构造的逻辑环节和主要内容，我们应对刘禹锡的“天与人交相胜、还相用”学说和柳宗元的“元气”一元论以及“生人之意”学说进一步地阐述。

第二节 柳宗元和刘禹锡的唯物主义世界观及其特点

柳宗元和刘禹锡都是以出入“百家之学”和“不根师说”自命的，他们的唯物主义世界观是基本上一致的，这即柳宗元所说的，“凡子（刘）之论，乃吾天说注疏耳，无异道焉。谆谆佐吾言，而曰有以异，不识何以异也？”（柳集卷三一答刘禹锡天论书），但是在他们的推论的枝节（柳宗元所谓“枝叶”）方面却也有着不同的看法。

（一）柳宗元的“元气”一元唯物主义

柳宗元的天说和天对都是在被谪以后所写的，在为批判韩愈而写的天说中，多为概括的结论，关于如“浑然而中处者，世谓之元气，寒而异者，世谓之阴阳”，“功者自功，祸者自祸”等命题，并没有展开分析。他在天对一文便比较全面地把他的唯物主义世界观反复表达出来。

天对是为答复屈原天问所提出的有关宇宙和历史的大问题而作的，仅从题意来看，就可以知道柳宗元的理论是以探究自然哲学和历史学为己任的。他说，“务先穷昔人书，有不可者而后革之。”（柳集卷三一与刘禹锡论周易九六书）在宗教和科学相联系在一起的天问中，充满着古代哲人在大问题方面的知识，其领域是非常之广阔的。要解答屈原所集中起来的古代人提出的宇宙和历史的问题，那么，按照柳宗元的方法，首先便须穷究昔人的知识，然后再根据自己的认识，排除神话传说之“不可”（谬误）部分，而提出“革”命的世界观和历史观。因此，天对一文可以看作柳宗元唯物主义思想的代表著作，但遗憾的是，历来把这篇哲学名著大都看成了一种游戏的或愤慨的笔墨。

（1）关于宇宙生成的问题

柳宗元的世界观是自然混沌存在的唯物主义“元气”一元论，否定在“元气”之上虚构一个东西，当做有意志的决定者；否定由人们设计出一个“极”物，当做最初的原因。他在天对开宗明义便揭示出了这一题旨：

“对曰：本始之初，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉？留黑晰眇，往来屯屯；庞昧革化，惟元气存，而何为焉？！”

按屈原天问开首所发的五个问题，都是有关理论根源的基本问题，大意是问宇宙有没有一个“极”物？有没有造始者？最初的造始者是谁来传道的？一切变化从哪里考究？怎样知道？谁在那里主宰造为呢？这些问题在古代有不少的有神论和唯心主义的解答，屈原天问多对这些神话传说提出怀疑式的追问。历来有关天问的注释家各有不同的态度，不少唯心主义者如朱熹等倾向于神秘的理解，而唯物主义者则对宗教予以否定，如王船山在楚辞通释说：“发端问此，以见荒怪之事，无所征验，得失兴亡，要诸理而已。”

柳宗元这里以直接了当的方式，对答了这些宇宙根本问题，同时揭出了他的唯物主义世界观：宇宙是一元混沌之气而成的，没有任何怪物在那里主宰造为，而那种所谓本始的神秘的东西，原来是怪诞的迷信者所传道的，完全不可信赖。这里“惟元气存”而否定有作者的自然哲学，比天说中的“元

气”范畴更丰富了。他在非国语上说，“阴与阳者，气而游乎其（天地）间者也，自动、自休，自峙、自流。”和这里所说的命题相同。他更说：

“辟启以通，兹气之元。”

这是对于天问“西北辟启，何气通焉？”而答复的，否定了神话传说西北天门之谬说，把自然运行還元于自然元气之自为。因此，柳宗元在答复“圜则九重，孰营度之？惟兹何功？孰初作之？”这样最初上帝造作九重圆天的神话，简洁地说，浑沦自然没有谁来营造，也没有谁来最初创作，而是自己运动着。“九”重不过是一个假定罢了（参看论九六书中的有关九数的易说），他说：

“无营以成，沓（积）阳而‘九’；转輶浑沦，蒙以圜号。冥凝玄厘，无功无作！”

在柳宗元看来，实际上所谓“九天”之说是莫须有的胡说，他在答复“九天之际，安放安属？”时就这样说：

“无青无黄，无赤无黑，无中无旁；乌际乎天则？”神话传说，女媧是一个女神，人头蛇身，他一日变化七十次，是造作世界的人物。屈原问“女媧有体，孰制匠之？”柳宗元答说，这种图腾式的动物名，完全是古人由于迷信的幻想而造出的诡说：

“媧躯虺号，占以类之；胡曰化七十，工获诡之？”

柳宗元不但肯定浑沦自然的实体，而反对有神论说的宇宙有个造作者，例如“幽厉之云为上帝者，无所归怨之辞尔，不足喻乎道”（答刘禹锡天论书），而且根据物质无限的时间形式和空间形式，反对唯心主义者所主张的天地所赖以产生的任何“极”物，例如太极等等神秘观念，他在答复“斡维焉系？天极焉加？”时，说：

“乌溪（待）系维，乃麋身位？无极之极，溔灞非垠（时间）；或形（空间）之加，孰取大（太）焉？”

这就进一步把一切安置在自然的物质形式之上的“太极”之类打落了。

（2）关于自然规律的问题

柳宗元吸取了当时自然科学的成就，在答天问中阐发了：自然合规律的运动是实在的，而且这些规律是可以认识的，根本驳斥了一切有神论和唯心主义的虚构。他在答复“阴阳三合，何本何化？”这一问题时，揭出了这样一个宇宙运动的基本规律，那就是对立的阴阳二者的统一或同一，表面上是合而为三，实际上是一中有二，自然的运动（吁、吹），并不赖有一个本始的东西来助成变化，而只是由于对立物的交错而发展的。这一天才的洞察，具有辩证法的朴素形态：

“合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功。”

柳宗元的这一基本规律的特色，要比刘禹锡的基本规律“气雄相君，力雄相长，天之能也”的自然生杀观点，更高明些。在答刘禹锡天论书中，柳宗元便提出“要以乱为天理，理为人理耶？”以表示他在基本规律的观点上，和刘禹锡有枝节上的分歧。这里我们且把柳宗元在天对中的一些有关自然规律的命题，列举主要的几条如下：

<p>天 对：</p> <p>“ 皇熙璽璽，胡栋胡宇？完（一作宏）离不属，焉恃夫八柱？”</p> <p>“ 巧欺淫誑，幽阳以别；无限无隅，曷懵厥列？”</p> <p>“ 折筭剡筵，午施旁竖；鞠明究曛，自取十二；非余之为，焉以告汝？”</p> <p>“ 规燬魄渊（指日月），大虚是属；綦布万熒（指列星），咸是焉托。”</p> <p>“ 当焉为明，不逮为晦；度引九穷，不可以里！”</p> <p>“ 明焉非辟，晦焉非藏！”</p> <p>“ 孰旦孰幽，繆躔于经（度），蒼龙（宿名）之寓，而廷彼角亢。”</p> <p>“ 幽阳潜爨，阴蒸而雨，冯以兴，厥号爨所！”</p> <p>“ 从民之宜，乃九于野；坟厥贡艺，而有上中下。”</p> <p>“ 东西南北，其极无方，夫何鸿洞，而课棱脩长？”</p>	<p>天 问：</p> <p>“ ‘ 八柱 ’ 何当？东南何亏？”</p> <p>“ 隅限多有，誰知其数？”</p> <p>“ 天何所沓？十二焉分？”</p> <p>“ 日月安属？列星安陈？”</p> <p>“ 自明及晦，所行几里？”</p> <p>“ 何阖而晦？何开而明？”</p> <p>“ 角宿（东方星）未旦，曜灵安藏？”</p> <p>“ （雨师）号起雨，何以兴之？”</p> <p>“ 地方九洲，何以坟（分）之？”</p> <p>“ 东西南北，其修（长）孰多？”</p>
--	--

从上面列举的命题看来，我们可以知道，柳宗元对于自然发展变化的规律，从天文到地理，都依据了当时科学的知识，作了物质自己运动的解答，而同时也斥责了宗教的世界颠倒意识，并从世界可知性方面反复阐发着光辉的唯物主义世界观。

因此，在天对中柳宗元坚决地反对命定论，例如：

“ 天邈以蒙，人么（或作么）以离；胡克合厥道，而诘彼尤违？”

（解答天问：“天命反侧，何罚何佑？”）

他更坚决地主张神灭，而反对灵魂不死说：

“ 仙者幽幽，寿焉孰慕？短长不齐，咸各有止；胡纷华漫汗，而潜谓不死？”（解答天问：“延年不死，寿何所止？”）

在天对中他反复斥责那些神话无稽之说，例如传说康回（共工名）怒触不周之山，折了天柱，因而大地西北高而东南倾。天问：“康回冯怒，地何故以东南倾？”柳宗元对：

“ 鬪焘廓大，厥立不植。地之东南，亦已西北。彼回小子，胡颠陨尔力，夫谁骇汝为此，而以慝（辱）天极！”

这和答对天问“八柱何当？东南何亏？”一样，柳宗元认为，广大宏复的自然，根本不存在着什么八柱，用不着什么植立者。西北高而东南倾，是自然“无功而作”的，那里还赖一个康回小子妄用气力，对自然规律加以神秘的干涉！

复次，柳宗元的自然哲学，也有其历史的局限性，他对于好多问题，不是依据实验科学的结论，而是依据古代传说性的知识来解答的；更应指出的是，当他无法对答时，便露出了偶然论的缺点。例如天问：“南北顺椭，其衍几何？”柳宗元的答复是：“茫忽不准，孰衍孰穷”。天问：“惊女采薇，

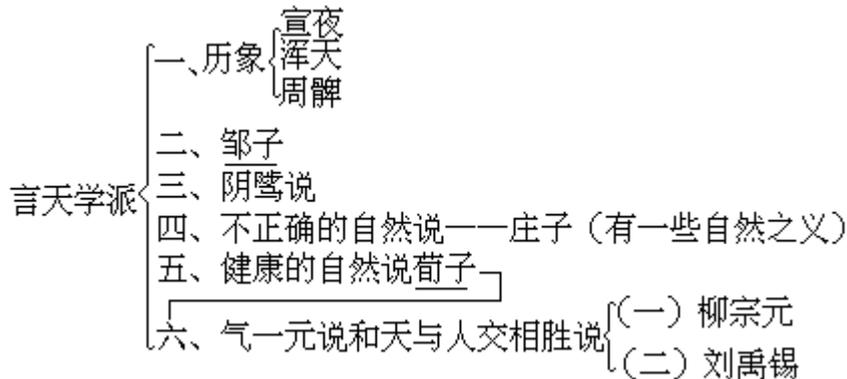
鹿何祐？北至回水，萃（止）何喜？”柳宗元答复是：“萃回偶昌，鹿何祐以女？”他更在《说一》文中，概括地答复一些难以解释的问题说：“子欲知其（何）以乎？所谓偶然者信矣。”在这一点，他便不及刘禹锡的观点，而和范缜相似了。

（二）刘禹锡的“天与人交相胜、还相用”的学说

前面说过：柳宗元的天说，从原则上对韩愈的有神论思想划清了是非界限，刘禹锡以为天说对于天人之际的全面关系，尚有“未究”，续作天论（刘集卷一二）三篇，提出了“天与人交相胜、还相用”的独创学说。

这个独创的学说，有其丰富的唯物主义内容，而其完整的体系是由以下四个逻辑环节来构成的：

在这个学说的第一个逻辑环节上，就是对于“古之言天”的学派，给以分类，并从中表明自己的立场。如果摆脱文字形式，就思想内容来分析，刘禹锡关于这个问题的主张，约如下表：



刘禹锡对于历象的“天体三法”和邹子的“高远卓诡”之说，只说了一句“吾非斯人之徒也”，便付诸存而不论，对于阴鹭说与自然说两派，则进行了分析。

这完全是应该的。因为天论是继天说而作的，其任务要进一步阐发柳宗元的无神论思想，从唯物主义世界观高度，对于有神论思想展开批判。为此，刘禹锡首先对于阴鹭说与自然说的涵义及其思想实质，作了客观的解释：

“世之言天者，二道焉：拘于‘昭昭’者则曰：‘天与人实影响，祸必以罪降，福必以善徠，穷厄而呼必可闻，隐痛而祈必可答’。如有物的然以宰者，故阴鹭之学胜（世綵堂本作“腾”兹据崇兰馆本校改）焉。泥于‘冥冥’者则曰：‘天与人实相（世綵堂本作“刺”）异。霆震于畜木，未尝在罪；春滋乎堇荼，未尝择善；跖、蹻焉而遂，孔、颜焉而厄’。是茫乎无有宰者，故自然之说胜焉。”（天论上）他指出了阴鹭说为有神论，而自然说虽为无神论，但还有缺点，随即提出了他自己“天与人交相胜，还相用”的唯物主义学说。

在这个学说的第二个逻辑环节上，对于天人关系问题，展开唯物主义论证。关于这个问题，刘禹锡认为，当客观世界及其规律作为盲动力支配人类，而人类被迫处于茫然无知境地的时候，就产生有神论思想；但是，当人类一旦认识了客观世界及其规律，从而能够支配自然，预见未来的时候，就会从有神论解放出来，而转变成无神论者。他为了具体阐明这一原理，并从自然斗争和社会斗争中各举若干实例，给以分析。

第一，在自然斗争实例中，刘禹锡关于“操舟”一事所作的分析，最为完整：

“夫舟行乎淮、淄、伊、洛者，疾徐存乎人，次舍存乎人。风之怒号，不能鼓为涛也；流之溯洄，不能峭为魁也。适有逆而安，亦人也；适有复而胶，亦人也。舟中之人，未尝有言天者，何哉？‘理’明故也。”

“彼行乎江、河、淮、海者，疾徐不可得而知也，次舍不可得而必也。鸣条之风可以沃日，车盖之云可以见怪。恬然济，亦天也；黯然沈，亦天也；险危而仅存，亦天也。舟中之人未尝有不言天者，何哉？‘理’昧故也。”（天论下）

此所谓“理”，即今语所谓“规律”。“理昧”就产生有神论，“理明”就产生无神论。准此原理，肯定了人类对于客观世界及其规律的可知性，从认识论根源上消灭了有神论所据以滋长的思想基础。

第二，关于社会斗争，刘禹锡举出了他所理想的“法制”，进行了分析。他把“法制”当作规定社会秩序的准则、判别言行是非的标准。这一“法制”的概念在客观上是和封建主义的特权、例外权相对立的平等观念，其内容包含着古代法家的传统观点即社会契约说的萌芽形态。他认为只要能充分发挥平等法权的威力，人们的社会活动就有了明确的方向，就会坚持无神论立场；反之，就必然走入有神论迷途。所谓“人能胜乎天者，法也”，就是这个意思。根据这一认识，刘禹锡从“法制”“行”“”的三种不同情况，企图揭示有神论和无神论的社会根源：

“法大行，则是为公是，非为公非；天下之人，蹈道必赏，违之必罚。当其赏，虽三旌之贵，万钟之禄，处之咸曰宜，何也？为善而然也。当其罚，虽族属之夷，刀锯之惨，处之咸曰宜，何也？为恶而然也。故其人曰：‘天’何预乃人事邪？唯告虔报本，肆类授时之礼，曰‘天’而已矣。福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎‘天’耶？”

法小，则是非驳；赏不必尽善，罚不必尽恶；或贤而尊显，时以不肖参焉；或过而僇辱，时以不辜参焉。故其人曰：彼宜然而信然，‘理’也；彼不当然而固然，岂理邪？‘天’也！福、或可以诈取，而祸、或可以苟免。人道驳，故天命之说亦驳焉。

法大，则是非易位；赏恒在佞，而罚恒在直；义不足以制其疆，刑不足以胜其非；人之能胜天之实，尽丧矣。夫实已丧而名存，彼昧者方挈挈然提无实之名以抗乎言天者，斯数穷矣。……

法大行，则其人曰：‘天何预人事耶？我蹈道而已。’法大，则其人曰：‘道竟何为邪？任人而已。’法小，则天人之论驳矣。”

上述刘禹锡的“法制”观点，是他的“理”的观点的实现形式，这即是唯物主义在实际运用上的一种人道主义。从历史条件看来，这一“法制”思想是对于封建主义特权者的军事权和司法审判权的抗议，也即对封建主义的“法律虚构”的否定。基于这样“天下之人”都具有“公是公非”的平等形式的法权的享受，在刘禹锡看来，好象祸福就属于人的自为了，既然人类社会没有赋予一种人以特权，使其取福避祸；既然人类社会没有剥夺一种人的权利，使其有祸无福，好象在这样“法大行”的社会，就平等了，也就无须祈天降命了。反之，则必然产生宗教的幻想。这一观点，显明地反映出带有非品级性色彩的庶族地主的阶级愿望。看来刘禹锡的分析好象只是从公是、公非出发，但其实质却表现了刘禹锡自己的阶级观念。从中国唯物主义和无

神论史上来看，王充的宿命论，范缜的偶然论都是从社会根源上寻求贫富贵贱所以形成的理由，这些结论不能不带有消极的抗议性质；但对于有神论与无神论的区分及转化关系，从社会根源上进行积极性的研究，实以刘禹锡为第一人。至其所以能有此创造性的研究，如前所述，一方面当然是得力于当时天文数学等科学上的先行成就，而同时更应该视为顺宗时代“政治革新”斗争实践经验的总结与概括。因此，可以说刘禹锡的“天与人交相胜”学说，虽在无神论与有神论两大阵营中属于自然说一派，而实为该学派在中唐的新的的发展。

从思想史的承藉关系来看，刘、柳的无神论，应与荀子的天论篇有内部联系。就刘禹锡来说，在唐故吕君集纪（刘集卷二三）一文中，曾推崇其“政治革新”的战友之一吕温“以谪似贾生，能明王道似荀卿”，并特依“贾生之书首过秦而荀卿亦后其赋”的编纂体例，手定唐故衡州刺史吕君集，恳切要求“后之达解者，推而广之，知予之素交，不相索于文字之内”。此一史实，确足证明刘禹锡与荀子的学派渊源。

在这个学说的第三个逻辑环节中，刘禹锡把“交相胜”与“还相用”两个原理结合起来，对于无神论的唯物主义世界观，作了系统的阐发。

首先，刘禹锡与柳宗元同样，认为世界是自然的物质实体，万物的生成和发展是一个有规律的过程：

“其（天地）本在山川五行，浊为清母，重为轻根。两位既仪，还相为庸。嘘为雨露，噫为雷风。乘气而生，群分汇从：植类曰生，动类曰虫。倮虫之长（按指人类），为智最大，能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪，纲纪或坏，复归其始。”（天论下）

这就是说，从天地日月、山川五行、雨露雷风、植物动物，直至“为智最大”的人类，同为物质通过两仪相互为用的嘘噫（指运动）而存在的形态。单就人类来说：

“今夫人之有颜、目、耳、鼻、齿、毛、颐、口，百骸之粹美者也，然而其本在乎肾肠心腑。”（同上）

“为智最大”的人类，因为是“倮虫之长”，所以“其本”亦与一般动物同样，首先“在乎”满足物质要求的“肾肠心腑”。所以“能执人理与天交胜”的首要内容，就是进行生产斗争。因此，他说：

“阳而艺树，阴而拏斂，防害用濡，禁焚用洒，斩材斲坚，液矿刷鏹，义制强讦，礼分长幼，右贤尚功，建极闲邪，人之能也。”（天论上）

但是，在人类进行生产斗争以满足物质要求的活动中，其与天的关系，并不象韩愈所说的是“坏而后出”的互灭关系，相反的，在刘禹锡看来，恰巧是建立在“天之所能”的物质基础上：

“阳而阜生，露而肃杀，水火伤物，木坚金利，壮而武健，老而耗眊，气雄相君，力雄相长，天之能也。”（同上）

上述刘禹锡的生杀观点，是不被柳宗元所赞成的，但是强调指出人类征服自然、利用自然的重要性与可能性，与荀子天论篇在精神上实为一贯。其关于义礼法制等上层建筑起源的理论，尤与荀子礼论性恶等篇相互发明，此点将在下面另论。

其次，刘禹锡综合“人之所能”相应于“天之所能”的物质基础，进一步指出：“交相胜”与“还相用”是世界万物的普遍规律：

“万物之所以为无穷者，交相胜而已矣，还相用而已矣。”（同上）

在“交相胜、还相用”的既有斗争又有联系的关系中，物质运动不仅没有伦理的“功”、“祸”的因素，不仅根本不是片面的纯粹对抗性质的互灭关系，相反的，是在客观规律的支配下面，循着必然的轨道不断向前发展的、无穷的矛盾统一的过程。

这是因为：凡是相关联的事物，都建立在两个以上的特殊规律的交叉点上，一经交叉，便产生一种新的共同力量，支配着相关事物的运动与发展方向，相关的双方，均不能逃脱此共同力量的支配。刘禹锡把这种产生在事物特殊规律交叉点上的共同力量或新的规律，叫做“数”与“势”。例如他说：

“水与舟，二物也。夫物之合并，必有数存乎其间焉。一以沈，一以济，适当其数、乘其势耳。彼势之附乎物而生，犹影响也。本乎徐者，其势缓，故人得以晓也；本乎疾者，其势遽，故难以晓也。彼江海之复，犹伊淄之复也；势有疾徐，故有不晓耳。……又恶能逃乎‘数’而越乎‘势’邪？！”（天论下）

这里所说的“数”相当于时空的“质点”说，所说的“势”相当于机械力关系的因果说，刘禹锡把它们叫做“理”。人类掌握此“理”，就可以执一御万，他说：

“大凡入乎数者，由小而推大，必合；由人而推天，亦合。以理揆之，万物一贯也。”

就“天人之际”而言：天与人各有其特殊规律，其规律亦各有其特殊作用；天人在相互关联中，亦有其“数”与“势”，如昧于此“理”，即陷于盲目，隳于阴鹭：

“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。……天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。生乎治者人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天；生乎乱者人道昧不可知，故由人者举归乎天。非天预乎人尔。”（天论上）

这里，天道的生植、强弱的规律和形式，人道的法制、是非的规律和形式，的确表达出一位中世纪唯物主义者的战斗态度。刘禹锡就依据了这样形而上学的唯物主义理论，对于韩愈的有神论世界观及其所臆造的“坏而后生”原则，给予彻底的驳斥。刘禹锡所以能够创立“天与人交相胜、还相用”的唯物主义学说，有破有立地阐发出若干重要的规律或范畴，以完成其理论体系，显然吸取了当时的天文历数科学成就，例如他和柳宗元就辩论过科学家僧一行的学说渊流（与刘禹锡论周易九六书），特别从傅奕与吕才的无神论思想中，受到了启发。

在这个学说的第四个逻辑环节上，刘禹锡对于佛家所谓“空”、所谓“无”进行了分析批判。在这一批判中，使其唯物主义世界观得到了新的重要的发展：

“若所谓‘无形’者，非‘空’乎？‘空’者形之希微者也；为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依物而后形焉。

今为室庐，而高厚之形，藏乎内也；为器用，而规矩之形，起乎内也。音之作也有大小，而响不能逾；表之立也有曲直，而影不能逾。非‘空’之‘数’欤？”（天论中）

似此，把“空”当作物质存在的形式，进而阐明它与“有”的矛盾统一

关系。并从认识论上证明，所谓“空”或“无”，并不是超越在“器用”“常形”以外的孤立概念：

夫目之视，非能有光也，必因乎日月火炎而后光存焉；所谓晦而幽者，目有所不能烛尔；彼猩猩犬鼠之目，庸谓晦为幽邪？吾固曰：以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也。焉有天地之内有无形者邪？

古所谓‘无形’者，盖无‘常形’尔，必因物而后见尔，乌能逃乎‘数’邪？！”（同上）

对于佛家“有”与“无”的唯心主义的对立看法，刘禹锡在牛头山第一祖融大师新塔记（卷四）一文中，也同样给予了批判：

“夫上士解‘空’而离‘相’，中士著‘空’而嫉‘有’。不因‘相’何以示‘觉’？不由‘有’何以悟‘无’？彼达真谛而得中道者，当知‘为而不有’，贤乎以‘不修’为‘无为’也。”

我们将塔记与天论合看，就可知刘、柳生平虽以“百家之学”自命，未尝明言排佛排道，而在基本理论上则绝未放松对佛道的批判。现在有这样一种看法，似乎以刘、柳不排佛道为证据，就指他们倾向于唯心主义，这显然是一种误解。殊不知对立的学派在范畴的吸取或继承上加以改造，非但不足证明接受对立学派的观点，而且往往是丰富自身体系的形式之手段。关键问题，仍应从刘、柳哲学体系及基本理论上评价。倘舍此主要方面的论证而从形式上别立所谓标准，则排佛的韩愈，同时又是忽忽诗篇的作者；而承认庄子的自然之说可取的柳宗元，又是从基本理论上批判庄子为“空言而无事实”的愚惑论者（参看卷五辩亢仓子）；这样就会使人们将唯心主义唯物主义两大阵营的分野搅成一团混乱。

综上所述，“天与人交相胜、还相用”学说的四个逻辑环节，就构成了刘禹锡唯物主义无神论的思想体系。所以他在天论下篇结尾处，对于历史上有神论思想，又作了总结性的批判：

“尧舜之书，首曰‘稽古’，不曰‘稽天’；幽厉之诗，首曰‘上帝’，不言人事。在舜之庭，元凯举焉，曰‘舜用之’，不曰‘天授’；在殷中宗袭乱而兴，心知说贤，乃曰‘帝赉’。尧民之余，难以神诬；商俗以讹，引天而殴。由是而言，天预人乎？”这里，刘禹锡在其唯物主义无神论思想体系中，已经涉及到历史领域的有神论思想的批判；但是，关于无神论历史观的探索和成就，却主要由柳宗元担当起来。

第三节 柳宗元反对品级结构的历史观及其理论特点

柳集中根据他所持的无神论原则分析社会历史现象的著作,计有贞符(卷一)、无对(卷一四)与非国语(卷四四——四五)专著三种。此外尚有:(一)封建论(卷三);(二)时令论上、下(卷三);(三)天爵论(卷二);(四)断刑论下(卷二);(五)说(卷一六);(六)与韩愈论史官书(卷三一);(七)答元饶州论春秋书(卷三一);(八)与吕道州论非国语书(卷三一);(九)答吴武陵论非国语书(卷三一);(十)答周君巢饵药久寿书(卷三二);(十一)与李睦州论服气书(卷三二);(十二)天对(后半篇)等文。

据上列资料,首先可以看出:柳宗元在“政治革新”以前,已经是一个无神论者。例如:说一文,作于贞元十九年(公元八三年),当时任监察御史,年三十一岁,该文即明言:

“神之貌乎,吾不可得而见也;祭之飨乎,吾不得而知也;是其诞漫恍,冥冥焉不可执取者。夫圣人为心也,必有道而已矣:非于神也,盖于人也。以其诞漫恍,冥冥焉不可执取,而犹诛削若此,况其貌言动作之块然者乎?是设乎彼而戒乎此者也,其旨大矣。……苟明乎教之道,虽去古之数可矣;反是,则诞漫之说胜,而名实之事丧,亦足悲乎!”

又如:贞符一书,作于贞元二十一年为尚书礼部员外郎时,至同年冬贬为永州司马后才续成。据其序自述著作动机,可证柳宗元在永贞贬谪之后,以殉道者精神,更进一步为坚持无神论原则而斗争:

“臣为尚书郎时,尝著贞符,……会贬逐中辍,不克备究。(臣所贬州流人吴)武陵即叩头邀臣:此大事,不宜以辱故休缺,使圣王之典不立,无以抑诡类、拔正道、表核万代。臣不胜奋激,即具为书,念终泯没蛮夷,不闻于时,独不为也;苟一明大道,施于人世,死无所憾,用是自决。”

按柳宗元从三十三岁(公元八五年)到四十七岁(公元八一九年)前后十四年贬谪生活,身囚山水,心潜史籍,至死坚持无神论原则,奋其战斗精神,完成了一家之学。从贞符与天对两大千古决疑名著的风格与内容而言,就知道柳学的最大特点,在于以唯物主义为指导思想,而将文学、历史熔为一炉。

历来研究中国文学史者,皆知柳宗元在贬谪以后,作品质量愈提高,却很少从其无神论的历史观方面探求其作品质量的思想性和人民性。

柳宗元贬谪后思想的重大发展,在于展开唯物主义的论证以及贯彻无神论原则到社会历史领域,创立了以“生人之意”为历史前进动力的新学说。在历史观上,“生人之意”新学说的创立,与刘禹锡所创立的以平等“法制”为内容的人道说,互有逻辑的内在联系。柳宗元为了建立他的“生人之意”的历史观,首先驳斥了先验的主观教条,而企图从社会发展的自然史过程中发现一条概括性的规律。

例一,如贞符所说:

“孰称:‘古初朴蒙空洞而无争,厥流以讹,越乃奋傲,斗怒震动,专肆为淫威’?曰:‘是不知道’。

惟人之初,摠摠而生,林林而群,雪霜风雨雷霆暴其外,于是乃知

架巢空穴，挽草木，取皮革；饮渴牝牡之欲驱其内，于是乃知噬禽兽，咀果谷，合偶而居。交焉而争，睽焉而斗：力大者搏，齿利者啮，爪刚者决，群众者轧，兵良者杀，披披藉藉，草野涂血，然后强有力者出而治之，往往为曹于险阻；用号令起，而君臣什伍之法立。

德绍者嗣，道怠者夺。于是有圣人焉，曰黄帝，游其兵车，交贯乎其内，一统类，齐制量。然犹大公之道不克建。于是有圣人焉，曰尧，置州牧四岳持而纲之，立有德有功有能者参而维之，运臂率指，屈伸把握，莫不统率。尧年老，举圣人而禅焉，大公乃克建。由是观之，厥初罔匪极乱，而后稍可为也。

非德不树，故仲尼叙书，于尧曰：‘克明峻德’；于舜曰：‘浚哲文明’；于禹曰：‘文命祇承于帝’；于汤曰：‘克宽克仁，彰信兆民’；于武王曰：‘有道曾孙，稽揆典誓’。贞哉！惟兹德实受命之符，以奠永祀。……

是故受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。惟人之仁，匪祥于天；匪祥于天，惟兹贞符哉！未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。”就上引贞符原文加以分析，则如下两点理论及其实际的意义，都极明显：

一、一部社会发展史，全然是一个自然史的发展过程，通贯此过程，在柳宗元看来，是一条以对自然斗争的红线的“生人之意”原则，决定一切，毫无“赏功罚祸”的天意存乎其间。这一无神论的“生人之意”历史观，其思想史的学派性格，大致可以确定：

（一）“厥初极乱，后稍可为”，这是墨经和韩非的进化观点之发展，而与老庄的倒退历史观，划然有别。

（二）因自然压迫而有生产斗争，因物质欲望而生争乱，因解决争乱而建立政法，这与荀子礼论性恶二篇的意旨有明显的承藉关系，而与儒家正宗观点，如孟子及易传的国家起源学说，则有严格的区别。

（三）称引仲尼叙书，肯定德治，似以儒家自命，然柳宗元以“德”为形式的伦理学的观点而解释历史的途径，则别具新的义谛，因为伦理学的形式已经被人类学的内容所冲破了。例如他在天爵论说：

“仁义忠信，先儒名以为‘天爵’，未之尽也。……

刚健之气，钟于人也为志；……纯粹之气，注于人也为明。……明离为天之用，恒久为天之道，举斯二者，人伦之要尽是焉。故善言‘天爵’者，不必在道德忠信，明与志而已矣。……

故人有好学不倦而迷其道、挠其志者，明之不至耳；有照物无遗而荡其性、脱其守者，志之不至耳。……

然则圣贤之异愚也，职此而已。使仲尼之志之明可得而夺，则庸夫矣；授之于庸夫，则仲尼矣。……

故圣人曰：‘敏以求之’，明之谓也；‘为之不厌’，志之谓也。……

或曰：子所谓‘天付之’者，若开府库焉，量而与之耶？曰：否，其各合乎气者也。庄周言天曰‘自然’，吾取之。”

似此，对于庄周言天，表明仅仅取其“自然”一点，排斥其空言而无事实的谬说（见前引），而在“明”与“志”的理论中，不仅否定了孟子的先验主义道德起源论，而且也与老庄的颓废主义道德学说，划清界限，不容混淆。从孔子学说中，特地抽出“敏以求之”与“为之不厌”，藉以强调“明以鉴之，志以取之，而奋百代圣贤之事”，进而反对“迷其道挠其志”的蒙

昧主义，反对“荡其性脱其守”的庸俗顺应主义，此与韩愈的原道与原人（韩集卷一一）所接受的儒家奴婢思想，是对立的。

二、尤应指出：关于唐高祖代隋的王朝更替之故，不仅有史世良的骨相，白衣老人的神话，而且高祖也自称“推其至诚，以顺天命”。贞符所谓“受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁”，并进而断言“唐家正德，受命于生人之意”，虽因历史局限而有宣唐之观点，但其为正宗思想的反对命题，有所为而发，殊为明白。

在下面我们应对于以人类学出发的“生人之意”历史观及其人民性进一步来作些阐明，他说：

“黜休祥之奏，究贞符之奥。思德之所未大，求仁之所未备；以极于邦理，以敬于人事。”

我们拆除柳宗元所用的“帝”、“命”和“德”等等形式上的遮羞的外衣，就不难看出，他的历史观是他的政治要求的理论根据，“一明大道，施于人事”，显然是为“二王、刘、柳”的“政治革新”运动进一步作文化的斗争。

例二，如封建论说：

“生人之初……与万物皆生，草木榛榛，鹿豕榛榛，人不能搏噬而且无羽毛，莫克自奉自卫。荀卿有言：‘必将假物以为用者也。’夫假物者必争，争而不已，必就其能断曲直者听命焉。……由是，君长刑政生焉。……有里胥而后有县大夫，有县大夫而后有诸侯，有诸侯而后有方伯连帅，有方伯连帅而后有天子。自天子至里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之。故封建非圣人意也，势也。”

柳宗元在他的历史观中，以“势”来说明“封建”（按指文明社会或阶级社会）的必然性，这和刘禹锡的“天与人交相胜”学说有异途同归的学派性。我们知道，单纯以“势”的概念，换句话说，单纯以机械力的量的概念来论证历史发展，是不可能发现历史规律的，但这是旧唯物主义者的局限。我们又知道这一“势”的概念一旦贯彻到社会历史领域，即有其新的意义与价值，它在与神对立的固有意义基础上，另有与“圣人”对立的新意义，在“势”的支配下，旧说作为创造历史的“圣人”反而无力兴废任何一种制度，而完全决定于“生人之意”。我们知道，单纯以人类的生活要求来论证历史发展，是一种非阶级的观点，但这也是旧唯物主义者的局限。我们又知道，“生人”的特点分析，一旦贯彻到社会历史领域，即打落了上帝或天命的神圣光轮，对于中世纪的贫困世界作出强烈的抗议，而富有人民性。从柳宗元所依据的“必将假物以为用”的古代荀子的命题看来，显然现出刘、柳在唯物主义发展史上学派性格的又一确证。

其次，柳宗元依据“生人之意”的历史观，对于一切礼乐刑政制度，举凡借宗教迷信的掩饰而违反“生人之意”者，均加以批判。这样无神论历史观的战斗本性，柳宗元在时令上下，和断刑三篇论文中，作了系统的发挥：

“圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣。观‘月令’之说，苟以合五事、配五行而施其政令；离圣人之道，不亦远乎！……又曰：‘反时令则有飘风暴雨霜雪水潦大旱沈阴氛雾寒暖之气，大疫风欬飏嚏寒疥疠之疾，螟蝗五谷瓜瓠果实不成，蓬蒿藜莠并兴之异，女灾胎夭伤水火之讹，寇戎来入相掠，兵革并起，道路不通，边境不宁，土地分裂，四鄙入堡，流亡迁徙之变。’若是者，

特瞽史之语，非出于圣人者也。”

“或者曰：‘月令’之作，……古之所以防昏乱之术也，……曰……未闻其威之以怪而使之时而为善，所以滋其怠傲而忘理也；语怪而威之，所以炽其昏邪淫惑而为禱禳厌胜鬼怪之事，以大乱于人也。……是故圣人……立大中，去大惑，舍是而曰圣人之道，吾未信也。用子之说罪我者，虽穷万世，吾无憾焉尔。”

“夫圣人之为赏罚者非他，所以惩劝者也。赏务速而后有功，罚务速而后有惩，必曰赏以春夏而刑以秋冬，而谓之至理者，伪也。……或者务言天而不言人，是惑于道者也；胡不谋之人心以熟吾道？吾道之尽而人化矣，是知苍苍者焉能与吾事而暇知之哉？……又何必枉吾之道，曲顺其时，以谄是物哉？……

或者乃以为：雪霜者，天之经也；雷霆者，天之权也。非常之罪，不时可以杀，人之权也；当刑者必顺时而杀，人之经也。

是又不然：夫雷霆雪霜者，特一气耳，非有心于物者也。……春夏之有雷霆也，或发而震，破巨石、裂大木，木石岂为非常之罪也哉？秋冬之有霜雪也，举草木而残之，草木岂有非常之罪也哉？彼岂有惩于物也哉？彼无所惩，则效之者惑也。

果以为仁必知经，智必知权，是又未尽于经权之道也。何也？经也者，常也；权也者，达经者也，皆仁智之事也，离之滋惑矣。经非权则泥，权非经则悖。……知经而不知权，不知经者也；知权而不知经，不知权者也。偏知而谓之智，不智者也；偏守而谓之仁，不仁者也。知经者，不以异物害吾道；知权者，不以常人拂吾虑。合之于一而不疑者，信于道而已者也。且古之所以言‘天’者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智设也。或者之未达，不思之甚也。”

上引柳宗元肯定，“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者设也”，与墨子肯定“命者，暴王所作，穷人所术”，“此皆疑众迟朴”“非仁者之言也”，应视为中国哲学史上前后辉映的变革命题。柳宗元一再强调“苍苍者焉能与吾事”，不能“枉吾之道以谄是物”，又彻底否定了墨子的有神论“天志”学说，而与荀子的天论篇骘骘相接。至于在驳斥神学的赏罚以及对于政令制度中所提出的“经”“权”统一理论，即所谓“经非权则泥，权非经则悖”，“离之滋惑”，“合之于一而不疑者信于道而已者也”云云，则尤富于方法论上进步的意义。

柳宗元在这里所谓之“道”，并非离开具体事物的绝对形式，而是与神学的“天意”相对立的“生人之意”的另一说法，凡符合于“生人之意”的“经”与“权”的统一体，即名之为“道”，并且只有通过“生人之意”的满足与考验，才具有“道”的现实的意义，所以一则说：“当，斯尽之矣；当也者，大中之道也；离而为名者，大中之器用也”，再则说：“胡不谋之人心以熟吾道？吾道之尽而人化矣，是知苍苍老焉能与吾事”。

如果说墨子的“非命”论是奴隶制社会代表国民阶级的革命路线所持的理论武器，则柳宗元在历史观中的“生人之意”学说及其由此而产生的刑政制度理论，便是封建制社会代表非品极性色彩的庶族地主和无特权的凡人的政治革新路线所持的理论武器。所以，他由此出发，对于品级性豪族以及封建主义的品级结构所依赖的神学说教，进行了如下的尽情揭发：

“使犯死者，自春而穷其辞，欲死不可得，贯三木、加连锁而致之

狱，更大暑者数月，痒不得搔，痺不得摇，痛不得摩，饥不得时而食，渴不得时而饮，目不得瞑，支不得舒，怨号之声闻于里人。如是而大和之不伤，天时之不逆，是亦必无而已矣。彼其所宜得者也，死而已也；又若是焉何哉？！”（断刑论下）

这一揭发，大胆地暴露了封建主义神权式的政令制度的残酷的实质；同时又对于被剥夺了权利的被愚弄的所谓“蚩蚩者”人民，则赋予了非常深厚的人道主义同情心。

“生人之意”历史观，如前所屡述，是无神论原则的进一步贯彻或发展，它的本性或任务，就是把盘踞在历史领域的神学思想及各种宗教迷信观念，驱除出去。柳宗元在这一点，有辉煌的成就。例如：在他的天对后半篇就有不少的大胆的命题，而更突出的则是在他贬后所著非国语一书，书分上下两卷共六十七篇，其中有三十一篇为对于神学历史观的直接批判，所批判的人物计有：虢文公、伯阳父、仲山父、内史过、刘康公、王孙说、单襄公、太子晋、单穆公、卫彪傒、曹刿、展禽、史苏、舟之侨、卜偃、郭偃、子犯、司空季子、董因、赵宣子、叔鱼之母、叔向之母、秦后子、医和、子产、史伯、观射父、王孙圉等二十八人。所有这些批判，都是无神论对有神论在历史理论的领域的斗争，涉及的范围很广泛，内容也极为丰富。兹以其中批判周大夫伯阳父关于“三川震”的神学历史观为例，引述如下：

“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：‘周将亡矣。……今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞国必亡，夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待，昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡，今周德若二代之季矣。其川源又塞，塞必竭；夫国必依山川；山崩川竭，亡之徵也’。……若国亡不过十年，数之纪也。夫天之所弃，不过其纪。’是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭，周乃东迁。”（国语卷一周语上）

“非曰：山川者，特天地之物也；阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？彼固有所逼引而认之者，必涌溢蒸郁以糜百物，畦汲而灌者，必冲荡瀆激以启土石；是特老妇（“老妇”二字世彩堂本原脱）老圃者之为也，犹足动乎物，又况天地之无倪，阴阳之无穷，以洞轳轳乎其中，或会或离，或吸或吹，如轮如机，其孰能知之？且曰‘源塞国必亡，人乏财用，不亡何待？’则又吾所不识也。且所谓者，天事乎？抑人事乎？若曰天者，则吾既陈于前矣；人也？则乏财用而取亡者，不有他术乎？而曰‘是山川之为尤’，又曰‘天之所弃，不过其纪’，愈甚乎哉！吾无取乎尔也！”

从取材于自然知识来看，这一批判与天说天论在思想上是一致的，而批判的锋芒则为揭露国语作者的历史观“多诬淫不于圣”。此种神学历史观，在唐代乃正宗思想的核心。所以在与吴武陵书中，论及非国语的批判思想，有“尝难言于世俗”的感慨。

贞符与非国语同为柳宗元“身编夷人，名在囚籍”时候，即被特权者依户婚律强施成为下等阶级时候的所谓“孤愤”之书，其内容是对封建主义抗议的历史证件。他假借吊屈原文（卷一九），把阶级的斗争还原而为达人对僻陋的斗争，“惟达人之卓轨兮，固僻陋之所疑”；他更假借对古代至于东汉的有神论历史观的批判，把政治斗争升华为文化斗争。例如“大电”、

“大虹”、“玄鸟”、“巨迹”、“白狼”、“白鱼”、“流火之鸟”等关于三代以上的神话史观；关于汉代的“虺蛇”与“天光”、“骆虞神鼎”与“胁殴纵叟”、关于“封神”的宗教仪式与新莽的“丹书”符命以及光武的“赤伏”符讖等，均列举了著名的神学历史家，给以严厉的驳斥，例如：

“董仲舒对三代受命之符，……司马相如、刘向、扬雄、班彪、彪子固，皆讼震咄咄，推古瑞物以配受命，其言类淫巫瞽史，诳乱后代，不足以知圣立极之本，显至德，扬大功，甚失厥趣。”

贞符的另一批评特色，即运用矛盾律揭发神学历史观不仅不符史实，并且自违其例：

“商之王以桑谷昌，以雉雒大；宋之君以法星寿；郑以龙衰；鲁以麟弱；白雉亡汉；黄犀死莽。恶在其为符也？！”

柳宗元的这一批判与王充物势篇的批判对象，诚然不为一事，但就方法论上来看，都是用矛盾律以击破论敌，揭发论敌自相矛盾以证成己说。

更应特别指出，柳宗元的历史观中所谓“生人之意”，和刘禹锡的“法制”论相似，是对于封建主义的特权和例外权的攻击书，他们的理论在实际运用时，就显示出了处在“等级即阶级”的封建主义之下的被压迫奴役的人民应有合法的平等权利，因此，柳宗元对于人民的权利被特权阶级剥夺的显例，依其人道主义社会观点，表白了他的崇高的同情心。柳集中的捕蛇者说（卷一六）、宋清传、种树郭橐驼传、童区寄传、梓人传（以上均卷一七）以及箏郭师墓志、太府寺李卿外妇马淑志（均外集卷上）等篇，其思想与情感，就是以此出发。反之，对于凭借特权或政治身分来蹂躏摧残人民权利与要求的制度或人物，他就以忘我的正义感进行抗议与斗争。柳集中的段太尉逸事状（卷八）、吊苻弘文、吊屈原文、吊乐毅文（均卷一九）、与太学诸生说（卷三）、韦道安诗（卷四三）、曹文洽韦道安传（卷一七，文阙）、六逆论（卷四）等篇，就是这种思想感情的表现。在另一方面，如乞巧文、骂尸虫文、斩曲几文、宥蝮蛇文、憎王孙文、逐毕方文、哀溺文（卷一八）、黔之驴（卷一九）、永州铁炉步志（卷二八）等篇，则是对于违反人性、剥夺人民权利的封建主义社会形象给以无情的揭露和讽刺。

柳宗元并将“生人之意”的观点，提到政治理论上，而从社会历史中探求人类不平等的根源。例如：

（一）答元饶州论政理书（卷三二）说：

“夫弊政之大，莫若贿赂行而征赋乱。苟然，则贫者无资以求于吏，所谓有贫之实而不得贫之名，富者操其赢以市于吏，则无富之名而有富之实。贫者愈困饿死亡而莫之省，富者愈恣横侈泰而无所忌，……是不可惧挠人而终不问也，固必问其实。问其实，则贫者固免，而富者固增赋矣。……孔子曰：‘不患寡，而患不均，不患贫，而患不安。’今富者税益少，贫者不免于捃拾以输县官，其为‘不均’大矣。然非惟此而已，必将服役而奴使之，多与之田而取其半，或乃出其一而收其二三；主上思人之劳苦，或减除其税，则富者以户独免，而贫者以受役卒输其二三与半焉，是泽不下流，而人无所告诉，其为‘不安’亦大矣。夫如是，不一定经界、核名实而姑重改作，其可理乎？！”

这说明柳宗元已经认识到贫与富的对立，并将“贫者”要求的权利代表了“生人之意”。但所谓“定经界，核名实而姑重改作”，其实际意义正是暴露“两税法”（公元七八年）实行以来封建主义的某些剥削关系的改变

并没有能解决任何基本问题，同时也反映出他对于土地权利的平均主义的空想。

（二）柳宗元对于社会所以“不均”“不安”的认识，已经接触到封建主义的特权身分阶级的安定的垄断权，在于主权即是封建帝王的所有权，在于官僚制度的身分体制，这些在历史中都有其古老的根源。

（一）封建论说：

“使贤者居上不肖者居下而后可以理安。今夫‘封建’者继世而理，继世而理者，上果贤乎，下果不肖乎；则生人之‘理’乱，未可知也。……又有世大夫世食禄邑以尽其封略，圣贤生于其时亦无以立于天下，‘封建’者为之也。”

（二）非国语的命官篇说：

“官之命，宜以‘材’耶？抑以‘姓’乎？文公将行霸而不知变是弊俗以登天下之士，……若将军大夫必出旧‘族’，或无可焉犹用之耶？必不出乎异族，或有可焉犹弃之耶？则晋国之政可见矣。”

（三）晋文公问守原议（卷四）说：

“晋君（文公）择大任，不公议于朝而私议于宫，不博谋于卿相而独谋于寺人，……而贼贤失政之端，由是滋矣。……齐桓任管仲以兴，进竖刁以败。……其后，景监得以相卫鞅，弘石得以杀望之，误之者，晋文公也。”（卷四）

（注云：“唐自德宗惩艾 贼，故以左右神策天威等军委宦者主之，置诸军中尉中护军，分提禁兵，威柄下迁，政在宦人。此议实悯当时宦者之祸。”）

柳宗元从“生人之意”的历史观探求到“生人之理”的规律，天才地洞察到封建主义的一些特点，他认为：古代氏族贵族专政的特权制度，是阻碍社会发展的腐朽东西，演变到后世以至唐代，还继承着这种“法律虚构”的特权形式，变本加厉地使贵族地主依其品级名分享有特权。柳宗元把这种违反“生人之意”的障碍物，规定为违背社会发展规律而造成败乱的反动制度。他更取譬于永州铁炉步志，对封建主义的“品级结构”抗议说：

“今世有负其‘姓’而立于天下者，曰：吾门大，他不我敌也。……位存焉而德无有，……然世且乐为之下。……桀冒禹，纣冒汤，幽、厉冒文、武，以傲天下，由不知推其本，而姑大其故号，以至于败，为世笑僂，斯可以甚惧。”

（注云：“古者姓氏特以别生分类，贤否之泾渭初不由此。尊尚姓氏，始于魏之太和。齐据河北，权重崔、卢；梁、陈在江南，首先王谢；至江东士人争尚阀阅，卖婚求财，汨丧廉耻。唐家一统，当一洗而新之，奈何文皇帝以陇西旧族矜夸其臣，以房、魏之贤，英公之功，且区区结婚于山东之世家。贞观之世，冠冕高下，虽稍序定，然许敬宗以不叙武后世，李义府耻其家无名，复从而紊乱，黜陟废置，皆不由于贤否，但以姓氏升降去留，定为荣辱，衰宗落谱，昭穆所不齿者，皆称禁婚，民俗安知礼义忠信为何物耶？”）

柳宗元对于封建主义的等级制度更提出了他的反抗的理论，在六逆论里（卷三），他更选择了左传隐公三年记的六逆，即贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，加以分析，认为其中“所谓贱妨贵，远间亲，新闻旧”不但不能说成是“逆”，而且还是一种理之本，他说：

“若贵而愚，贱而圣且贤，以是而妨之，其为‘理’本大矣，而可舍之以从斯言乎？此其不可固也。……使亲而旧者愚，远而新者圣且贤，以是而间之，其为‘理’本亦大矣，又可舍之以从斯言乎？……此又不可者也。”

这就可以看出柳宗元思想的人民性，他竟然敢把贱者、远者和新者对于贵者、亲者和旧者的抗争规定为合乎规律，无异对着封建主义对“叛逆”的法律规定予以否定，这种非常大胆的理论，当然要被统治阶级目为狂怪之说，因此，他说：

“噫！古之言‘理’者，罕能尽其说。建一言，立一辞，则不安，谓之是可也，谓之非亦可也，混然而已。教于后世，莫知其所以去就。明者慨然，将定其是非；则拘儒瞽生相与群而咻之，以为狂为怪，而欲世之多有知者可乎？”

柳宗元不但从“理”的方面说明反抗行为是“生人之意”，而且形象地描绘了耕牛和羸驴弩马的对立，同情了象征勤劳于野的生产者的耕牛之被剥削以尽，而痛斥了象征为向统治者献媚的奴婢人物的驴马之荣享安乐，借以抗议封建主义的世界的不人道。（参看牛赋卷一）他虽然提出“命有好丑，非若能力”的命题，但这并不能掩盖他的抗议的性质。

于此，应该提出刘禹锡高陵令刘君遗爱碑（刘集卷二八）这一篇古典名著，借以窥出“生人之意”历史观光照下的社会全貌和唐代阶级斗争的形象，来领会刘、柳思想体系的积极进步作用及其历史的局限性。为了借助于形象逻辑，特节录其原文如下：

“？‘邑居多豪，政出权道。……泾水东行，注白渠酺而为三，以沃关中，故秦人常得善岁。……兵兴已还，失根本，泾阳人果拥而颺之，……泽不及下，泾田独肥，他邑为枯。地力既移，征如初，人或赴诉泣迎尹焉（马）；而占泾之腴皆权幸家，荣势足以破‘理’，诉者复得罪。繇是，咋舌不敢言，吞冤衔忍，家视孙子。长庆三年，高陵令刘君，励精吏治，视人之瘼如慄疽在身，……又以新意，请更水道，入于我里，请杜私窞，使无弃流。……椽吏依违不决。居二岁，距宝历元年，端士郑覃为京兆，秋九月始具以闻。事下，……万众云奔，愤与喜并，口谣手运，不屑冬鼓。揆功什七八，而泾阳人以奇计赂术士，上言曰：‘白渠下，高祖故墅在焉，子孙当恭敬，不宜以畚鍤近阡陌’，上闻，命京兆立止绝。君驰诣府控告，具发其以赂致前事，又谒丞相，请以颺血污车茵。……翌日，果有诏许讫役。仲冬，新渠成；涉季冬二日，新堰成。馱流浑浑，如脉宣气，蒿流沓冒，迎耜释怨，开塞分寸，皆如诏条，有秋之期，投鍤而定。……君率其僚躬劳徕之。烝徒欢呼，奋襁褓而舞，咸曰：‘吞恨六十年，明府雪之！’撻奸犯豪，卒就施为，呜呼！成功之难也如是。……明年，泾阳三原二邑中又拥其冲，为七堰以折水势，使下流不厚。君诣京兆索言之，府命……尽撤不当拥者。于是邑人享其长利，生子以刘名之。”

这里有长享水利、发展生产的“生人之意”，有垄断水源、压迫人民“吞恨六十年”的泾阳“权幸”，有受贿献媚权幸的奴婢“术士”，有“以颺血污车茵”精神“撻奸犯豪”体现“生人之意”的“高陵令”，也有“新渠成”“新堰成”后的水利歌颂。我们应该指出，这里虽然揭发了封建王朝与权幸必然联合的秘密，暴露了土地占有权之必归特权之家，以及“荣势足以破理”

的超经济强制，但问题的答复却诉之于贤明的高陵令刘仁师的德政。这种善于洞察社会矛盾而不能对之作出解答的理论，是刘、柳思想进步性的历史局限所在。

第四节 “二王刘柳”集团的“政治革新”运动的进步性

上述刘禹锡和柳宗元的唯物主义无神论思想体系，是和顺宗永贞（公元八 五年）的“政治革新”运动，有互为首尾交织的关系的，这也即意味着思想指导实践，实践又推进思想。这个“政治革新”运动，在本卷第一章已有评述，这里兹就刘、柳思想的社会根源和“政治革新”的实质，再加以分析。“二王、刘、柳”的“政治革新”集团，在顺宗为太子时即已结成。这个集团的首领，就是山阴寒俊王叔文（公元七五三——八 六年）、杭州书家王伾以及刘禹锡和柳宗元，其骨干分子为当时有名的朝士陆淳、吕温、李景俭、韩晔、韩泰、陈谏，此外还有凌准、程异等人。

当时顺宗蓄志“革新”，所以因“极言朝市”与“民间疾苦”，而对王叔文王伾这两位庶族出身的寒士，特加信任。及贞元二十一年（公元八 五年）正月癸巳德宗崩，丙申顺宗即皇帝位，这个集团就掌握了政权，“政治革新”迅速展开：

- 二月丙申 罢翰林阴阳星卜医相复棋诸待诏三（或作四）十二人。
- 辛酉 贬京兆尹李实为通州长史。
- 甲子 诸道除正敕率税外，诸色榷税并宜禁断；除上供外，不得别有进奉。罢宫市。
禁毋令寺观选买乳母。
禁五坊小儿张捕鸟雀，横暴闾里。
- 乙丑 罢盐铁使月进钱。
- 三月庚午 出宫女三百人于安国寺。
- 壬申 追忠州别驾陆贽、道州刺史阳城赴京师。
- 癸酉 出掖庭教坊女乐六百人于九仙门，召其亲族归之。
- 丙戌 加杜佑度支及诸道盐铁转运使。
王叔文为度支、盐铁转运副使。
- 四月丙寅 罢闽中万安监牧。
- 五月己巳 以右金吾卫大将军范希朝为右神策统军、充左右神策、京西诸城镇行营神兵马节度使。
- 甲戌 以度支郎中韩泰为其行军司马。
- 六月丙申 诏二十一年十月以前百姓所欠诸色课利租赋钱帛共五十二万六千八百四十一贯、石、匹、束，并宜除免。
- 己亥 刘辟以剑南支度副使将韦皋之意于叔文，求都领剑南三川。
叔文将斩之，辟遂逃归。
- 七月丙子 赠故忠州别驾陆贽兵部尚书谥曰宣。赠故道州刺史阳城为左散骑常侍。

上表所列各项措施，无一不是“善政”。兹以贬京兆尹李实为通州长史一事为例，据韩愈的顺宗实录（卷一）所载：

“……实谄事李齐运，骤迁至京兆尹，恃宠强愎，不顾文法。是时，春夏旱，京畿乏食，实一不以介意，方务聚敛征求，以给进奉。每奏对，辄曰：‘今年虽旱，而谷甚好’。由是，租税皆不免。人穷至坏屋卖瓦木贷麦苗以应官。优人成辅端为谣嘲之（旧唐书卷一三五引成谣：“秦地城池二百年，何期为屯贱田园，一顷麦苗硕伍米，三间堂屋二千钱”，

有数十篇），实闻之，奏辅端诽谤朝政，仗杀之。……陵轹公卿已下，随喜怒诬奏迁黜，朝廷畏忌之。尝有诏：免畿内逋租。实不行用诏书，征之如初。勇于杀人，吏不聊生。至谴，市里欢呼，皆袖瓦砾遮道伺之，实由间道获免。”（昌黎外集卷六）

应该指出：“二王、刘、柳”集团的“政治革新”，最明显的在于以宦官与藩镇为打击对象。叶水心曾说：“唐中世以后，为其国死祸者，藩镇宦官而已。”（习学记言卷三八）则这一“革新”的进步意义，已甚明显。关于此点，以王鸣盛所见（十七史商榷卷七四、新旧唐书六、“顺宗纪所书善政”条）较为公允：

“叔文之柄用，仅五六月耳。所书善政，皆在此五六月中，如……黜聚敛之小人，褒忠贤于已往，改革积弊，加惠穷民，自天宝以至贞元，少有及此者……而叔文之美，遂于此见。……

叔文行政，上利于国，下利于民，独不利于弄权之阉宦、跋扈之强藩。观实录，叔文实以欲夺阉人兵柄，犯其深忌；……盖其意欲内抑宦官，外制方镇，摄天下之财赋兵力而归之朝廷。……叔文正为此，若求其真实罪名，本无可罪。”又据韩愈永贞行（韩集卷三）说：

“夜作诏书朝拜官，超资越序曾无难。……元臣故老不敢语，昼卧涕泣何泛澜；董贤三公谁复惜，侯景九锡行可叹。国家功高德且厚，天位未许庸夫干。”司马光资治通鉴唐纪五十二载：

“荣辱进退，生于造次，惟其所欲，不拘程式。士大夫畏之，道路以目，素与往还者，相次拔擢，至一日除数人。其党或言曰：‘某可为某官’，不过一二日，辄已得之。于是，叔文及其党十余家之门，昼夜车马如市。”

是知“革新”的打击对象更是豪族门阀或勋贵官吏，这些贵族依其特权形成唐代“品级联合”的主要势力，并附庸于宦官及藩镇。

“革新”的步骤，首先是掌握财政权。例如王叔文为度支盐铁转运副使，通鉴纪云：

“先是，叔文与其党谋；得国赋在手，则可以结诸用事人，取军士心，以固其权。”

其次是夺取宦官兵权。所以宦官明言：“从其谋，吾属必死其手。”韩愈的永贞行也说：

“君不见太皇亮阴未出令，小人乘时窃国柄。北军百万虎与貔，天子自将非他师。一朝夺印付私党，懔懔朝士何能为。”

再次是淘汰豪族门阀，提拔革新分子。此着直接触动了封建制社会的阶级基石，当时以及历来封建主义历史学家斥之为“朋党”、鄙之为“卑谋”、诬之为“小人”，秘密即在于此。

但也正因此次“革新”的打击对象是这样广泛而深刻，所以自始就受到统治阶级顽固派的抵抗。终由节度使韦皋、裴均、严绶等发起，宦官俱文珍等为首，朝臣郑絪、卫次公等拥护，先迫顺宗立皇太子，次迫顺宗令皇太子监国，最后迫使顺宗内禅。八月辛丑诏改元永贞，宦官藩镇及豪族门阀转入攻势，而“八司马”冤狱遂起：

八月壬寅 贬王伾开州司马，王叔文渝州司户。（伾寻死贬所。明年，赐叔文死。）

乙巳 宪宗即位。

九月己卯 贬韩泰为抚州刺史、韩华为池州刺史、柳宗元为邵州刺史、刘禹锡为连州刺史。

十一月壬申 贬韦执谊为崖州司马。

戊寅 朝议谓：王叔文之党或自员外郎出为刺史，贬之太轻。

己卯 再贬韩泰为虔州司马、韩华为饶州司马、柳宗元为永州司马、刘禹锡为郎州司马、陈谏为台州司马，凌准为连州司马、程异为柳州司马。

宪宗元和四年 初，王叔文之党既贬，有诏：虽遇赦无得量移。

十年二月 王叔文之党坐谪官者凡十年不量移。执政有怜其才欲渐进之者，悉召至京师。谏官争言其不可，上与武元衡亦深恶之。

三月乙酉 皆以为远州刺史。官虽进而地益远：柳宗元为柳州刺史、刘禹锡为播州刺史改连州刺史。

似此，一贬、再贬、三贬，疾恶之甚，显示出政治斗争的尖锐。关于此中底蕴，范文澜同志正确地肯定其“在当时确是重要的政治革新”，但又认为：“八司马事件，是宦官旧官僚和一部分新官僚的矛盾”（中国通史简编新知书店版，页二九九），“新旧官僚”一词，似未免用语含混。黄云眉教授认为是“新兴地主和汉、魏以来所谓‘阀阅’的世族地主两个对立的阵营”，义有可取，但以柳宗元思想为“中小地主的思想意识的积极的一面”（文史哲一九五四年第十期），则为目前中国哲学史界颇为流行而并无科学根据的教条之一。因为“中小地主”与“政治革新”、与唯物主义思想及与无神论思想，都没有逻辑联系的必然性。

中国封建制社会的传统，或多或少保留了古代奴隶制社会“维新路线”之下的氏族制度的残余。正如奴隶制社会的“维新”与革命两条路线的斗争一样，在封建制社会也长期存在豪族地主与庶族地主之间的守旧与革新的斗争，特别从唐代以后的所谓“党争”，所谓“朋党”，所谓“党禁”，都贯串着这一斗争性质。

封建主义的土地权利是以特权例外极为其特征，在最高的封建主义的主权，即所有权之下，品级性的豪族地主先天地享有特权。而庶族地主则无此法权的授与，故就阶级的利害与要求而言，庶族地主既区别于劳动人民，但也往往与劳动人民相合流而反映出“生人之意”。“二王、刘、柳”的政治革新，正代表了无特权的阶层。上引司马光所谓“其党十余家之门，昼夜车马如市”，亦正说明此点。

在本卷第一章我们已经指出，隋唐科举制度，是封建的品级结构再编制的体制，适应着当时社会的发展，统治者不能不从庶族地主阶层中选拔人材，使之成为封建专制主义服务；然而科举制度可以为统治者带来一定的联合作用，也可以为其带来矛盾。如果我们把刘、柳的“政治革新”的政纲，和他们的理论结合起来看，就知道他们是当时政治斗争中的激进派（参看容斋随笔卷四），必然要被“正宗”学人所侮蔑。旧唐书传赞（卷一六）所说的“蹈道不谨，昵比小人，自致流离，遂隳素业”，恰透露这一消息。

“二王、刘、柳”的“政治革新”，如前所说，并未超出封建制度的君臣之义；但唐代正是封建制社会具有“充分发展余地”（马克思政治经济学批判序言）的时期，“革新”代表了当时生产力提高的要求，所以是进步的。正惟如此，所以刘、柳的思想体系中还有历史的局限性，还有显然的逻辑矛盾。

盾。例如：

第一，对于刘禹锡来说，与唯物主义相平行，他还作了一些神秘主义的“风水”说教：

“大师号法融，姓韦氏，……志求出世间法，……徙居是山……贞观中，双峰过江望牛头，顿锡曰：‘此山有道气，宜有得之者。’乃来，果与大师相遇，性合神授，至于无言。”（刘集卷三 牛头山第一祖融大师新塔记）

似此，从望“此山有道气”到“性合神授”，显然与无神论思想不能两立，而是一种神秘主义观点。

正由于这种地理上的神秘主义观点，所以刘禹锡在论及思想意识发展的场合，也颇坚持地理决定论的见解。例如在故唐衡岳大师湘潭唐兴寺俨公碑一文中曾说：

“佛法在九州间，随其方而化。中夏之人汨于荣，破荣莫若妙觉，故言禅寂者宗嵩山；北方之人锐以武，摄武莫若示现，故言神道者宗清凉山；南方之人剽而轻，制轻莫若威仪，故言律藏者宗衡山。”（刘集卷四）

在刘集有丰富的地理沿革知识，而经常与地理决定论混淆在一起，且往往沉没在神秘主义的气氛中。此虽为中世纪科学的特点之一，同时也确为刘禹锡思想的历史局限性的一个明显标帜。

不仅如此。刘禹锡在关于“生死”问题上，也有更露骨的神秘主义和迷信思想。例如在前引俨公碑一文中曾说：

“俨公……兆形在孕，母不嗜荤；成童在侣，独不嗜戏。其夙植因厚者欤！……元和十三年九月二十七日中夜，具汤沐、剃颞顶，与门人告别即寂；而视身与色，无有坏相。呜呼！岂生能令我真，故死不速朽，将有愿力邪？”

这些糟粕因素的思想，显然与佛教的观念紧相联系，对于唯物主义者刘禹锡，确是一个“自违其例”的矛盾。

此外，韦绚所著刘宾客嘉话录一书，充满了迷信神秘气味。此书虽然是得自“措足侍立”的师生口授的间接著作，也非主要著作，但可以知道刘禹锡唯物主义、无神论思想不彻底性。

第二，从柳宗元来说，龙城录一书是宋王銍的伪作，已成定论；但在柳集中，也非绝无类似的神秘思想。例如：逐毕方文、诉螭文、龙马图赞（均见柳集卷一八、一九），都是关于动物的迷信，湘沅二妃庙碑、饶娥碑（卷五）、终南山祠堂碑、太白山祠堂碑（卷五）都有不少神话的成分，而对于有神论让步。例如：

“惟终南据天之中，……今其神又能对于祷祝，化荒为穰，易沴为和，厥功章明，宜受大礼，俾有凭托，而宣其烈也。非我后敬神重谷，则曷能发大号，尊明灵？非我公（指抚州观韩臬）勤人奉上，则曷能对休命、作新庙？人事既备，神明时若，丰我公田，遂及我私，梁盛无虞，储峙用充，厥猷茂哉！遂相与东方蹈舞，拜手稽首，愿颂帝力，且宣神法，永著终古。”（终南山祠堂碑）

此等低级的神秘思想，与天说、贞符、时令、断刑等篇则全然不能相容。

上述刘柳思想的不彻底处，无疑地是糟粕，但无论如何并不能因此而否认他们的唯物主义无神论的独创处，以及他们在中国思想史上所占的崇高的

地位。

我们应该依据历史主义的观点方法，珍视刘柳的唯物主义思想体系里的主要方面及其积极部分，而使一千一百多年来被埋没、被诬蔑的杰出的理论，得到公正的评价。

第八章 李觏的平均土地思想 及其哲学思想

第一节 李觏的平均土地思想及其 对北宋中期的社会批判

临川文集卷七七答王景山书，提到王安石与李觏的关系：“书称欧阳永叔（修）、尹师鲁（洙）、蔡君谟（襄）诸君以见比。此数公，今之所谓贤者，不可以某比。足下又以江南士大夫为能文者，而李泰伯（觏）、曾子固（巩）豪士，某与纳焉。江南士大夫良多，度足下不遍识，安知无有道与艺闭匿不自见于世者乎？特以二君概之，亦不可也。”从“李泰伯……某与纳焉”这句话看来，说明王安石与李觏是有过交往的。李觏生年比王安石早十一年，两人同是江西人。李觏的学生邓润甫参加了王安石的变法工作，是一个新党。李觏遗集，熙宁中由邓润甫上之于朝。从这些情况看来，李觏、王安石在思想上有某些关联是完全可以肯定的。有些学者认为李觏是王安石的先驱。从两人思想的共同处考察，他们都针对北宋中期的社会经济情况，发表了改良主义的主张，都是庶族地主的代言人。但是，从“新法”的历史实践，或从“新学”的规模看来，王安石学术思想就不是李觏所能比拟了。

李觏字泰伯（公元一〇九五年至一一五九年），建昌军南城人，家世寒微，自称“南城小草民”（直讲李先生文集，下称“文集”，卷二七上余监丞书）。三十四岁，以草泽荐，召试制科，下第归。次年，南城立学，李觏“为之师，四方来学尝数百人。”学者称盱江先生。四十九岁，充太学说书，赴太学供职。五十一岁，权同管勾太学。是岁，请假归，卒。

李觏的著作，足以代表其主要的学术思想的，有如下几种：

潜书十五篇，二十三岁时作。

礼论七篇，二十四岁时作。

平土书二十章，二十八岁时作。

广潜书十五篇，三十岁时作。

富国强兵安民三十策，三十一岁时作。

庆历民言三十篇，三十五岁时作。

周礼致太平论五十一篇，三十五岁时作。

删定刘牧易图序论，三十九岁时作。

常语上中下三卷，四十五岁时作。

此外，易论十三篇，著作年岁不明。又退居类藁十二卷，三十五岁时集，皇祐续稿八卷，四十四岁时集，二书篇目不明，疑包括上列一部分著作在内。今本直讲李先生文集，基本上辑集了李觏的所有著作，宋元学案里尚有常语若干条，为文集所未收，但是未收的当亦为数不多了。

李觏的著作，极大部分是政治论文，如潜书、广潜书、庆历民言、富国强兵安民策等。一部分是经学著作和经学批判，如礼论、易论、周礼致太平论、平土书、删定刘牧易图序论等。常语则主要为批判孟子的著作。这些批判的书，实质上都是他对北宋中期的政治批判和学术思想批判。例如，他在潜书的序文里说：

“泰伯闲居，有书十五篇。愤吊世故，警宪邦国，遐探切喻，辞不柔伏。噫，道未行，速谤何也？姑待知者而出之乎！”

又如，他在周礼致太平论的序文里说：

“昔刘子骏、郑康成皆以周礼为周公致太平之迹。……是用摭其大略而述之，并序，凡五十一篇，为十卷，命之曰周礼致太平论。噫，岂徒解经而已哉？唯圣人君子知其有为言之也。”

又如，他的平土书论井田制度，在序文里说：

“生民之道食为大。……平土之道，圣人先之。……古之行王政必自此始。儒有欲谈三王，可不尽心哉！抑知其不复用也？于是本诸经，该诸传记，条而辩之云。”

可见连“解经”之作也都是“有为言之”，而其发出点在“愤吊世故，警宪邦国”。李觏在比较早年的著作如潜书等里，对封建制社会所存在的问题（世故）进行愤吊，提出了“辞不柔伏”的尖锐批评，就估计到发表后会“速谤”，可见这些著作的战斗性是相当强的。

李觏尖锐地揭露北宋中期的社会矛盾，指出农民没有土地是矛盾的中心，因此，提出“平土”的主张：

“吾民之饥，不耕乎？曰：天下无废田。吾民之寒，不蚕乎？曰：柔桑满野，女手尽之。然则如之何其饥且寒也？曰：耕不免饥，蚕不得衣；不耕不蚕，其利自至。耕不免饥，土非其有也。蚕不得衣，口腹夺之也。鉏耰未乾，喉不甘矣；新丝出盎，肤不缝矣。巨产宿财之家，谷陈而帛腐。佣饥之男，婢寒之女，所售弗过升斗尺寸。呜呼，吾乃今知井地之法，生民之权衡乎！井地立则田均；田均则耕者得食，食足则蚕者得衣。不耕不蚕，不饥寒者希矣。”（文集卷二 潜书）

上文提出三个论点：（一）直接生产者农民饥不得食，寒不得衣；而不耕不蚕的人反而其利自至，巨产宿财之家谷陈帛腐。这里，反映了农民同地主的阶级对立和地主对农民的剥削。（二）所以产生这种对立情况，是由于农民“土非其有”。（三）解决问题的关键在于“田均”。田均之后，直接生产者农民有了衣食，而不耕不蚕的人则非饥寒不可（“不耕不蚕，不饥寒者希矣”）。这里必须特别指出，李觏提出了不劳动不得食的人道主义的理想。这种理想，在周礼致太平论国用第三里也有类似的表达：“天之生民，未有无能者也。能其事而后可以食。无事而食，是众之殃、政之害也。”

李觏认为解决土地所有制问题，是“有国者”的根本之图，指出不解决这个根本问题，则什么办法也是徒然的。他批评有国者“不知其本而求其末”：

“生民之道食为大。有国者未始不闻此论也，顾罕知其本也。不知其本而求其末，虽尽智力，弗可为已。是故土地本也，耕获末也。无地而责之耕，犹徒手而使战也。法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削，虽有耒耜，谷不可得而食也。食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。尧舜复起，未如之何矣。放平土之法，圣人先之。”（文集卷一九平土书序）

在平土书里，李觏根据他所美化的周礼田制，提出了平均土地的空想的蓝图。他认为应该按周制一夫百亩，定其居处，使之乐业。赋税徭役应该平均，“税轻者不减二十而一，重者不逾十二，皆以役多少参折之也”（平土书十九）。因为据他说，周税轻近而重远，近郊十一，远郊二十而三，近者多役故也。制军旅，具车甲，也都同田制联系起来。与平土书相辅而行的，他制定了三幅地图：“一曰王畿千里之图，二曰乡遂万夫之图，三曰都鄙一同之图。”图今不传。李觏叙述了他的整个理想图景以后，在平土书的末章

总结道：

“大哉周公乎，接文武之圣，救商人之敝。以之为礼，礼无不中；以之为政，政无不和。土，天下之广也，而一块莫敢争，先为之限也。口，天下之众也，而勺饮无所阙，先为之业也。率饱暖之民，而纳于仁义，欢焉，可不反顾矣。其曰兼三王，不亦宜乎？后虽有作者，周公其弗可改也已。曰：然则如之何则可？曰：法而行之，复为一周乎？”

李觏的这种“平土”思想是封建制社会的一种异端式的平均思想，幻想着通过农村公社的土地所有制形式，解决土地兼并问题，这样反映农民对土地要求的主张，无疑地是受了北宋的农民起义，如王小波、李顺起义的影响。潜书的写成年代是公元一三一年，平土书的写成晚于潜书五年，上距王小波、李顺起义（公元九九三——九九五年）三十多年。而王小波、李顺起义，明确地提出了“均贫富”的口号。在封建制社会的“均贫富”思想，其归结点只能是一种“财产普遍化”的平均土地。

李觏认为“平土”可以达到这样的目的，即不但可以均贫富，而且使人无遗力，地无遗利，发展生产：

“言井田之善者，皆以均则无贫，各自足也。此知其一未知其二。必也人无遗力，地无遗利，一手一足无不耕，一步一亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦财丰者乎？”（文集卷六周礼致太平论国用第四）

“人无不耕，……力岂有遗哉？……地无不稼，……利岂有遗哉？”（同上）

“人各有事，事各有功，以兴材征，以济经用，无情而自安，无贼于粮食，是富民之大本，为国之上务。”（同上国用第三）

“一手一足无不耕”就是把能够劳动的劳动力都投入生产，“一步一亩无不稼”就是把能够耕耘的土地都种上庄稼。劳动力的充分使用，土地的充分利用，就是发展生产的基本措施。李觏认为由于充分发挥了人力，水旱天灾也可以克服，这里包含着一种反天命的道理：

“农既得其时，种既得其宜，然且不熟者，水旱贼之也。水旱之灾，虽天所为，至于人力，亦有可及矣。”（同上国用第五）

李觏傅会了周官的沟洫制度之后，发表了一种人定胜天的思想，认为正确地应用人力修治了沟洫，就可以蓄水排水，防旱救涝。“虽大雨霖，其水有所渫，能为害者希矣。……虽久不雨，其水可以得，能为害者希矣。”但是后世水官不修，往往障塞，雨则易溢，谓之大水；霁则易涸，谓之大旱。沟洫之所以障塞，由于“机巧趋利之民得行其私，日侵月削”之故（同上）。所谓“机巧趋利之民”，实际上指的就是有特权的官僚地主。

李觏肯定农民一人的生产足够维持一人的生活而有馀。但是封建的统治阶级剥夺了农民的生产物，必然使农民不免于冻馁，以至于死：

“一夫之耕，食有馀也；一妇之蚕，衣有馀也。衣食且有馀，而家不以富者，内以给吉凶之用，外以奉公上之求也。而况用之无节，求之无艺，则死于冻馁者，固其势然也。”（同上国用第八）

上文指的是农民被封建国家和封建社会的寄生阶层剥夺的情况，这即是说，农民的义务就是统治者的私有。农民的生产物，“内以给吉凶之用”，就是婚丧疾病的支出，包括很大一部分迷信支出，供养了缙黄巫医卜相之流（文集卷一六富国策第四）；“外以奉公上之求”，就是赋税支出，也包括了贪官污吏的“狗偷蚕食”在内（同上）。这种封建的剥夺使农民失掉自由的身

分，则饥寒以至于死。

李觏从人道主义出发，揭露出封建制社会的基本矛盾：农民同地主的对立，农民同封建国家的对立。他提出“平土”主张，主观上企图否定封建制社会的土地所有制形式，然他所提出的不耕不蚕不得衣食（“不耕不蚕，不饥寒者希矣”）的主张，则是一种“财产普遍化”的要求。这些思想对封建主义是带有叛逆式的人民性的。但是，如上所述，李觏只想通过圣王自上而下的来一套改革以达到目的，而对起义农民仍然称之为“群盗”（文集卷二八寄上孙安抚书），这就可从看出李觏的阶级立场来。他代表着带有非品级性色彩的庶族地主，他在一定的条件之下可以和自由农民的利益一致，而在一定的条件之下又和他们背离起来。李觏的“平土”思想并不是什么社会主义，相反地在客观上是一种反对封建特权而维护私有权的富民思想。

李觏揭露了农民同地主、农民同封建国家的矛盾之外，又揭示出统治阶级内部的矛盾，即庶族地主同品级性地主的矛盾、庶族地主同不生产的商人的矛盾，这些矛盾围绕着与封建国家最高统治者皇帝的关系而展开。

品级性地主有免役特权，但是庶族地主所谓乡户上三等户则为北宋政府“徭役专取”的对象。李觏反对这种办法，主张“均役”。他竭力为庶族地主说话：

“大司徒以保息六养万民，六曰安富，谓平其徭役不专取也。……田皆可耕也，桑皆可蚕也，材皆可飭也，贷皆可通也，独以是富者，心有所知，力有所勤，夙兴夜寐，攻苦食淡，以趣天时，听上令也。如此而后可以为人之民，反疾恶之，何哉？疾恶之则任之重，求之，劳必于是，费必于是，富者几何其不黜而贫也？使天下皆贫，则为之君者利不利乎？故先王平其徭役不专取，以安之也。”（文集卷八国用第十六）

“夙兴夜寐，攻苦食淡”的“富者”，就是乡户上三等户，就是庶族地主。李觏认为这种主张私有权的富者的“富”是合理合法的。这一阶层是国家“任之重，求之，劳必于是，费必于是”的“专取”对象。国家对“富者”的“专取”，结果将使富者黜而为贫，这对最高统治者也不利。李觏为此而感到不平，因而反对品级性地主的免役特权，主张把免役特权只限于品级性地主本人，而不及其家人。这样，就可以相对地减轻一般性的“富者”如庶族地主的负担。

“君子之于人，裁其劳逸而用之，可不谓义乎？世有仕学之乡，或舍役者半，农其间者不亦难乎？而上弗之恤，悖矣。贵者有爵命，服公事者有功劳，诚不可役，然复其身而已，世有一户皆免之！”（文集卷八国用第十五）

李觏还分析庶族地主被不生产阶级商人剥夺的情况。他认为商人“操市井之权，断民物之命”，通过货币与谷物的交换，不论换进与换出，吃亏的总是谷物生产者。因此谷贱要伤农，谷贵也要伤农。他提出“人君理财”，禁止“蓄贾专行”，以“纾贫窳而钳兼并”：

“愚以为〔谷〕贱则伤农，贵亦伤农；贱则利末（工、商，此处专指商贾），贵亦利末。……以一岁之中论之，大抵敛时多贱而种时多贵矣。夫农劳于作剧于病也，爱其谷甚于生也。不得已而耒者，则有由焉。小则具服器，大则营婚丧，公有赋役之令，私有称贷之责。故一谷始熟，腰镰未解，而日输于市焉。耒者既多，其价不得不贱。贱则贾人乘势而罔之，轻其币（使用劣质的货币）而大其量，不然则不售矣，故曰敛时

多贱，贱则伤农而利末也。农人仓廩既不盈，窳穡既不实，多或数月，少或旬时，而用度竭矣。土将生而或无种也，耒将执而或无食也，于是乎日取于市焉。余者既多，其价不得不贵。贵则贾人乘势而闭之，重其币而小其量，不然则不予矣，故曰种时多贵，贵亦伤农而利末也。农之槩也，或阖顷而收，连车而出，不能以足用；及其余也，或倍称贱卖，毁室伐树，不能以足食。而坐贾常规人之馀，幸人之不足，所为甚逸而所得甚饶。此农所以困穷而末所以兼恣也。易系辞曰：何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。财者君之所理也，君不理则蓄贾专行而制民命矣，上之泽于是下流而人无聊矣。”（文集卷一六富国策第六）

“阖顷而收，连车而出”，这样槩谷的“农夫”，正是庶族地主，也即是李觏所说的“富者”。解决庶族地主同不生产阶级商人的矛盾，李觏主张行平准、平余等法，加强皇帝对商业的控制，限制商人的垄断。

李觏积极为提高庶族地主的政治地位、保障庶族地主的政治利益而发言。他主张鼓励“富家”垦荒，凡在规定的占田限额以外多垦荒地，可以给以官爵，使他们也有机会从非品级性地主转化为品级性地主：

“富家之役使者众，……于占田之外，有能垦辟者，不限其数。……今宜远取秦汉，权设爵级。有垦田及若干顷者，以次赏之，……因以拜爵。”（文集卷一六，富国策第二）他还主张专制君主应该“出外行远”，“博览详问”，“谋及庶人”：

“升高居广，出外行远，明视达听，博览详问，亲贤临众，讲礼播乐。……外朝则有三询三刺，大廷则谋及庶人。”（文集卷二一庆历民言广意）

所谓“出外行远”、“谋及庶人”，显然是谋及庶族地主，就是扩大庶族地主的政治发言权。然而，李觏从草泽召试，曾亲身经历过这种“天子亲贤”的滋味，提起来还有馀痛。他写诗追忆那次召试情况说：“旷日及孟秋，皇慈始收试，崇崇九门开，窈窕三馆秘。主司隔帘帷，欲望不可跂，中贵当枵闾，搜索遍靴底。呼名授之坐，败席铺冷地，健儿直我前，武怒足防备。少小学贤能，谓可当宾礼，一朝在槛阱，两目但愕眙。”（文集卷三五寄祖秘丞）满身搜索的不信任，冷席铺地的恶坐位，这对满怀天真幻想的李觏，诚然是深刻的讽刺。

李觏论君主和人民的关系，承袭了中国古代民主思想的传统，认为天“不以天下之大私一人”。他说：“君以有民而贵。……天之于立君，命之以符瑞。无民而灭之者，不以天下之大私一人也。……倚君之贵而不能爱民，国之丧王也。”（文集卷二 潜书）在安民策里，他也同样指出“非天命私一人”，而是“为亿万人”。他说：“愚观书至于‘天聪明自我民聪明，天明威自我民明威’，未尝不废书而叹也。嗟乎，天生斯民矣，能为民立君，而不能为君养民。立君者天也，养民者君也。非天命之私一人，为亿万人也。民之所归，天之所右也；民之所去，天之所左也。天命不易哉，民心可畏哉！”（文集卷一八安民策第一）他又指出天之所以制兵革，乃是为了警告那些残暴的统治者，而不是为了服从独夫的意志以威胁天下，是为了“为天下威一人”，而不是“为一人威天下”：

“天之制兵革，其有意乎？见其末者，曰为一人威天下；明其本者，曰为天下威一人。生民病伤，四海冤叫，汤武之为臣，不得以其斧钺私于桀纣！”（潜书）

把军队的设置，说成不是为了镇压人民，而是为了惩治暴君，这种看法虽然不合历史实际，但却带有丰富的人民性。

在北宋中期的具体历史条件下，李觏提出“富国”、“强兵”的主张。他认为儒者贵义贱利是本末倒置，实际应该是“治国之实，必本于财用”。国家的政治礼教，一切依靠“财用”。所谓“财用”，指的就是物质财富。这种见解，接近于唯物主义的观点：

“愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣。然洪范八政，一曰食，二曰货。孔子曰：‘足食足兵，民信之矣。’是治国之实，必本于财用。盖城郭宫室，非财不完；羞服车马，非财不具；百官群吏，非财不养；军旅征戍，非财不给；郊社宗庙，非财不事；兄弟婚媾，非财不亲；诸侯四夷，朝觐聘问，非财不接；矜寡孤独，凶荒札瘥，非财不恤。礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也。是故圣贤之君，经济之士，必先富其国焉。所谓富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足，而上则有馀也。”（文集卷一六富国策第一）

李觏的富国办法，跟王安石的新法很相似，主张发展农业生产，把和尚、道士、巫、医、卜、相等不耕不织的人都归之于农，投入农业生产劳动。国家薄税均役，抑止商人兼并，设平准、平糶、义仓诸法，改善庶族地主和农民的经济状况。

李觏的强兵办法，主要是主张兴屯田立利，不论边境戍兵和京师禁旅，都应该屯田，用国家控制的官地强制兵士生产。屯田的目的，要达到“撮粒不取于仓，寸帛不取于府，而带甲之壮，执兵之锐，出盈野，入盈城，其所输粟又多于民，而无养士之费”。他又主张发展乡兵，“屯军以征戎，乡军以守备”，这是针对北宋佣兵靡财而提出的办法，与王安石的主张相似。

第二节 李觏的礼论和易论

除了政治论文以外，李觏的学术著作，主要有礼论七篇、礼论后语一篇、易论十三篇、删定易图序论六篇（其中删定易图序论，实则为序一篇、论六篇）。此外，明堂定制图序、五宗图序各一篇，亦为论礼之作。政治意味较强的学术著作如周礼致太平论五十一篇、平土书二十章，亦为论礼之作。可见，李觏的学术著作，主要是礼和易，而更多的则集中在礼这方面。上文已将李觏的社会政治思想作了阐述，本节专述其礼论和易论。

在礼论七篇里，李觏系统地提出了有关礼的一整套见解。他认为礼是人类物质生活和精神生活的最高准则，统治阶级内修外治，主要依靠礼。他说：礼是“人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣”。他把礼、乐、刑、政等“天下之大法”，仁、义、礼、智、信等“天下之至行”，统统“一本于礼”。他认为：饮食衣服，宫室器皿、夫妇父子长幼、君臣上下、师友宾客、婚丧祭祀等等，是礼之大本；乐、政、刑是礼之大用，是礼之三支；仁、义、智、信是礼之大旨，是礼之四名。礼与乐、政、刑的关系，礼与仁、义、智、信的关系，犹之身体与四肢筋骸的关系，礼包括了乐、政、刑、仁、义、智、信七者在内，犹之人的身体包括了四肢筋骸在内一样。文集卷二礼论第一说道：

“饮食衣服、宫室器皿、夫妇父子长幼、君臣上下、师友宾客、死丧祭祀、礼之本也。曰乐、曰政、曰刑，礼之支也。而刑者又政之属矣。曰仁、曰义、曰智、曰信，礼之别名也。是七者，盖皆礼矣。……三支者，譬诸手足焉，同生于人而辅于人者也。手足不具，头腹岂可动哉？手足具而人身举，三支立而礼本行。四名者，譬诸筋骸之类焉，是亦同生于人而异其称者也。言乎人，则手足筋骸在其中矣。言乎礼，则乐、刑、政、仁、义、智、信在其中矣。故曰：夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。”

李觏用“礼”这一概念，包括了衣食住物质生活的各个方面，也包括了音乐、政治、法律、道德等一切上层建筑在内，称“礼”为“法制之总名”。礼论第五：“乐、刑、政者，礼之支也，未尽于礼之道也。……今言乎仁、义、智、信，则礼之道靡有遗焉。……仁、义、智、信者，实用也；礼者，虚称也，法制之总名也。”他认为仁、义、智、信，只是一些“无其物”的观念，只是礼之“别名”，这些观念所依存的根据，则为“有其物”的礼，则为“法制”，法制就是“礼乐刑政”：

“夫仁义智信，岂有其物哉？总乎礼乐刑政而命之，则是仁义智信矣，故止谓之别名也。有仁、义、智、信然后有法制。法制者，礼、乐、刑、政也。”

“有法制然后有其物，无其物则不得以见法制。无法制则不得以见仁、义、智、信。备其物，正其法，而后仁、义、智、信，炳然而章矣。”

（文集卷二礼论第五）

李觏把仁、义、智、信等道德观念称为“礼之道”，把乐、政、刑等法制称为“礼之用”，认为仁、义、智、信等等观念借法制而表现出来。李觏的这种认识，是紧紧地靠近唯物主义的观点。

李觏对礼的起源，也作了比较合理的考察。他认为礼的起源就是顺应了人类物质生活的自然要求和欲望而产生的“节文”。他首先肯定了人类物质

生活的自然要求和欲望是合理合法的，应该予以满足。他说：“利可言乎？曰，人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰，欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫，而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情。世俗之不熹儒，以此。孟子曰‘何必曰利’，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤武将从七十里、百里而王天下，利岂小哉。孔子‘七十而从心所欲不踰矩’，非无欲也。于诗则道男女之时，容貌之美，悲感望念，以见一国之风，其顺人也至矣。”（文集卷二九原文）“礼”就是这样根据人类的情欲出发而有的节文。这种思想同僧侣主义的禁欲说教完全不同。礼论第一说道：

“夫礼之初，顺人之性欲而为之节文者也。”

所谓“人之性欲”，李觏认为最基本的就是指解决饥渴寒暑等问题的物质生活的欲望。所以他接着说：

“人之始生，饥渴存乎内，寒暑交乎外。饥渴寒暑，生民之大患也。食草木之实，鸟兽之肉，茹其毛而饮其血，不足以养口腹也，被发衣皮，不足以称肌体也。圣王有作，于是因土地之宜以殖百谷，因水火之利以为炮燔烹炙，始其犬豕牛羊及酱酒醴醢以为饮食。芝麻为布，缁丝为帛，以为衣服。夏居槽巢，则有颠坠之忧，冬入营窟，则有阴寒重腿之疾，于是为之栋宇，取材于山，取土于地，以为宫室。手足不能以独成事也，饮食不可以措诸地也，于是范金斫木，或为陶瓦，脂胶丹漆，以为器皿。”

凡是饮食衣服、宫室器皿，都是为了解决饥渴寒暑等问题的物质生活。这种物质生活，就是“礼之大本”。离开了粗野的原始生活，比较文明地经营饮食衣服、宫室器皿等物质生活，这样的一切节文，就是“礼”。这样的解释，就从礼的传统的抽象教条式的说教中跳了出来，还原到人类实际生活的需要中去。

李觏进一步指出，夫妇父子长幼，君臣上下，师友宾客，死丧祭祀等等，也是礼之大本。他说：

“夫妇不正则男女无别，父子不亲则人无所本，长幼不分则强弱相犯，于是为之婚姻以正夫妇，为之左右奉养以亲父子，为之伯仲叔季以分长幼。君臣不辨则事无统，上下不列则群党争，于是为之朝觐会同以辨君臣，为之公卿大夫士庶人以列上下。人之心不学则懵也，于是为之庠序讲习以立师友。人之道不接则离也，于是为之宴享苞苴以交宾客。死者人之终也，不可只不厚也，于是为之衣衾棺槨、衰麻哭踊，以奉死丧。神者人之本也，不可以不事也，于是为之禘尝郊社。山川中霤，以修祭祀。丰杀有等，疏数有度，贵有常奉，贱有常守，贤者不敢过，不肖者不敢不及，此礼之大本也。”

这里，在大量保存着封建的伦理观念和神道迷信的一般陈旧概念之中，李觏主要是从人类学的观念说明“礼”的起源。他把礼从抽象的先验的教条还原为人类实际生活的节文，是进步的思想，同时也是一种比较肤浅的唯物主义的考察，是礼运思想的发展。这里，他已经在陈旧的伦理的形式之下，把他所要求的权利和义务的关系灌输进去。

跟政治思想密切联系着的，李觏论“礼”主要着眼点在保护庶族地主和自耕农民的利益。他着重申述了保证一定的生产资料和劳动时间的问题，批评了封建统治阶级假仁假义的礼教欺骗，又驳斥了“礼不下庶人”的传统偏见，积极地为提高庶族地主的社会政治地位而呼吁。他说：

“百亩之田，不夺其时，而民不饥矣。五亩之宅，树之以桑，而民不寒矣。达孝悌，则老者有归，病者有养矣。正丧纪，则死者得其藏；修祭祀，则鬼神得其飨矣。征伐有节，诛杀有度，而民不横死矣。此温厚而广爱者也，仁之道也。……”（文集卷二礼论第三）

这里，李觏的法律批判，意味着对于特权者的“法律虚构”的抗议，但当他把他所提出的原则在实际运用时，就不得不用一种慈善观点，希望统治阶级能够保证农民有“百亩之田”，同时希望封建统治阶级能够不占夺农民的劳动时间。他又说：

“夺其常产，废其农时，重其赋税，以至饥寒憔悴，而时赐米帛以为哀人之困。宪章烦密，官吏枉酷，杀戮无数，而时发赦宥以为爱人之命。军旅屡动，流血满野，民人疲极，不知丧葬，务收敛骸骨以为惠及死者。若是类者，非礼之仁也。……”（文集卷二礼论第四）

赐米帛、大赦、敛骸骨，是封建帝王玩惯的一套骗人把戏，在这一套把戏背后，是对农民的横夺与诛戮。李觏揭露这一套欺骗手法，目的是要封建统治者对庶族地主和自耕农民保其“常产”，保其“农时”，减轻“赋税”。他又说：

“礼者，生民之大也，……庶人之所以保其生。……或曰，曲礼谓‘礼不下庶人’，而吾子及之，何哉？曰，予所言者，道也。道者，无不备、无不至也。彼所言者，货财而已耳，谓人贫富不均，不可一以齐之焉。然而王制曰：‘庶人县封葬，不为雨止，不封不树，丧不贰事。’此亦庶人之丧礼也。庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁。此亦庶人之祭礼也。既庶人丧祭皆有其礼，而谓‘礼不下庶人’者，抑述曲礼者之妄也。”（文集卷二礼论第六）

李觏提出庶人借礼以“保其生”，提出礼之道“无不备，无不至”，提出“庶人丧祭皆有礼”，驳斥“礼不下庶人”的传统偏见，认为这是“述曲礼者之妄”。李觏把批评的锋芒尖锐地指向孔门弟子，指出“礼不下庶人”是孔门传述曲礼的错误，这是对圣贤经传的大胆背离。这种言辞，是庶族地主要求提高政治社会地位的呼吁，为了这个目的，甚至不惜指陈，传统偏见是根源于经传的谬妄，以打击品级性地主的身分特权。这具有明显的人民性。

李觏把“乐政刑、仁义智信，咸统于礼”。对这种说法，李觏自述其经典根据道：

“予闻诸圣人矣。礼运记孔子之言曰，禹汤文武成王周公，此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。其下文曰，礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安居也。周公作六官之典，曰治典，曰教典，曰礼典，曰政典，曰刑典，曰事典，而并谓之周礼。今之礼记，其创意命篇，有不为威仪制度者，中庸、缁衣、儒行、大学之类是也，及其成书，总而谓之礼记，是其本传之者，亦知礼矣。不独此二书而已也。韩宣子适鲁，见易象与鲁春秋，曰：周礼尽在鲁矣。则当时亦谓易象春秋为礼经也。故知礼者，生民之大也。乐得之而以成，政得之而以行，刑得之而以清；仁得之而不废，义得之而不诬，智得之而不惑，信得之而不渝。……”（文集卷二礼论第六）

把诸经都目为礼经，把礼归结为威仪制度，是李觏礼论的中心思想之一。这种思想，也还是从“礼”是人类实际生活的节文这一根本思想导引出来的。

李觏易论的基本思想在于把易从迷信的气氛里解脱出来，归之于人事。文集卷三易论第一，一开头就说：

“或曰，易之为书也，其不可学邪？何其微而不显也？曰，学者之过也。圣人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有曰我明其象，则卜筮之书未为泥也；有曰我通其意；则释老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎？包牺画八卦而重之，文王周公孔子系之辞，辅嗣（王弼）之贤，从而为之注，炳如秋阳，坦如大逵。君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣。”

李觏首先把易的作用鲜明地予以规定：易是教育人的道理，万事之理，都在易中。其中，主要的是人事之理，即所谓“君得之以为君，臣得之以为臣”的理。一切卜筮、释老迷信，如当时流行的图书象数之学，都是鄙儒的“异端”，非易之“常道”。其次，易学的注家，自王弼宗费氏易，舍象数而言理，就把易从今文的迷信中脱出。李觏独取王弼之注，因为他认为辅嗣之注“炳如秋阳，坦如大逵”。这里尊崇王弼易注的正统性，具有对图书象数之学这样粗糙的迷信的批判意义。因此，李觏易论十三篇就专明人事，易论第一篇论“为君之道”，第二论“任官”，第三论“为臣之道”，第四论“治身之道”与“家道”，第五论“遇于人”，第六论“动”（行动），第七论“因人”，第八论“常与权”，第九论“慎祸福”，第十论“招患与免患”，第十一论“迹与心”，第十二论“卦时”，第十三论“以人事明卦象”，作为易论的总结。所有这些，全着眼在人事。

李觏在删定易图序论里，表述了他对易理的看法。他再三说明，他写的易论，是根据王弼的住“以解义”，目的在“急乎天下国家之用”。阐明易理，无非是要使“人事修而王道明”，“若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言。”他批评当时广泛流行的刘牧易数钩隐图，认为怪异、诞漫，贻误学者，很少有用。他说：

“觏尝著易论十三篇、援辅嗣之注以解义，盖急乎天下国家之用，毫析幽微，所未暇也。世有治易，根于刘牧者，其说日不同。因购牧所为易图五十五首观之，则甚复重。假令其说之善，犹不出乎河图、洛书、八卦三者之内，彼五十二皆疣赘也。而况力穿凿以从怪异，考之破碎，鲜可信用。大惧诳误学子，坏隳世教。乃删其图而存之者三焉：所谓河图也、洛书也、八卦也。于其序解之中，撮举而是正之，诸所触类，亦复详说，成六论，庶乎人事修而王道明也。其小得失不足喜愠者，不尽纠割。别有一本，黄黎献为之序者，颇增多诞漫，自郃以下，可无讥焉。牧又注易，所以为新意者，合牵象数而已，其馀则攘辅嗣之指而改其辞，将不攻自破矣。先代诸儒，各自为家，好同恶异，有甚寇仇。吾岂斯人之徒哉？忧伤后学，不得已焉耳。”（文集卷四删定易图序论）

又说：

“吉凶由人，乃易之教也。黄帝尧舜通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。是以自天祐之，吉无不利。若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言。古之龟筮，虽质诸神明，必参以行事。南蒯将乱，而得黄裳元吉，穆姜弃位，而遇元亨利正（贞），德之不称，知其无益。后之儒生，非史非巫，而言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧一出自然。其听之者亦已荒矣。王制曰，执左道以乱政，杀；假于鬼神时日卜筮以

疑众，杀。为人上者心以王制从事，则易道明而君道成矣。”（删定易图序论六）

北宋时候，图书象数之学和有关道教的迷信观念，广泛流行。思想学术蒙上了浓厚的迷信色彩。统治阶级醉心于这种骗人的说教。突出的例子是宋真宗的诞谩的天书，当时曾诳惑了多少人心。这就是李觏所指出的：“后之儒生，非史非巫，而言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧一出自然。其听之者亦已荒矣。”李觏把这种迷信思想，比之于左道乱政，比之于鬼神疑众，主张予以禁绝。这种激烈的反迷信思想，承袭了前人的无神论的战斗传统。

李觏在易论和删定易图序论里，从平凡实际的人事解释易义，抛弃幽微诞谩的谬说，因而随处诱露出唯物主义的光芒。他说：

“或曰，八卦成列，象在其中矣，谓备天下之象也。请言其略。曰，天地万物，存乎说卦矣，姑以人事明之。八卦之道在人，靡不有之也。”（文集卷三易论第十三）

八卦备天下之象，天地万物，存乎说卦，而人事就无处不和易道相符合。李觏于此，有哪些具体的说明呢？

首先，李觏认为五行万物之所从生，乃由于阴阳二气的会合，肯定了世界的物质性。他说：

“厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气，各亢所处，则五行万物何从而生？……天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣。譬诸男未冠、女未笄，昏姻之礼未成，则何孕育之有哉？……夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象者胚胎是也，形者耳目鼻口手足是也。……天降阳，地出阴，阴阳合而生五行。此理甚明白。”（文集卷四删定易图序论一）

李觏根据乾卦的四德：元、亨、利、贞，对形气性命等传统的哲学范畴，作了唯物主义的解释。他从人类、禽兽、百谷、草木的生育长养的自然现象中，从有生一切品彙的性格和状态中，唯物地论证了形气性命之理。他说：

“或曰，敢问元亨利贞何谓也？曰，大哉乎，乾之四德也。而先儒解诂，未能显阐，是使天道不大明，君子无所法。若夫元以始物，亨以通物，利以宜物，正（贞）以幹物，读易者能言之矣。然所以始之，通之，宜之，幹之，必有其状。窃尝论之曰：始者其气也，通者其形也，宜者其命也，幹则其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殯，卵者不殯，句者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其也。”（删定易图序论五）

以上所陈述的形气性命之理，就是“天道”，就是自然之理。走兽之胎，飞禽之卵，百谷草木之句萌（始）（气）；胎之生，卵之孵，句萌之伸茁（通）（形）；人禽虫鱼之生活条件（宜）（命）；石之坚，火之炎，水之流，草木之植（幹）（性），等等，都依照着一定的“天道”，一定的自然之理。这种自然之理，赅括为元亨利贞四德。

李觏以为，君子法乾之德以治天下，故人事必须效法天道。天道无他，就是顺着形气性命之自然，因此，人事也该顺着人类生活要求的自然，使人类生活得到满足。李觏接着在下文说道：

“乾而不元，则物无以始，故女不孕也；元而不亨，则物无以通，故孕不育也；亨而不利，则物失其宜，故当视而盲，当听而聋也；利而不正，则物不能幹，故不孝不忠，为逆为恶也。……唯君子为能法乾之德而天下治矣。制夫田以饱之，任妇功以暖之，轻税敛以富之，恤刑罚以生之，此其元也。冠以成之，昏以亲之，讲学以材之，宾接以交之，此其亨也。四民有业，百官有职，能者居上，否者在下，此其利也。用善不复疑，去恶不复悔，令一出而不反，事一行而不改，此其贞也。”
(同上)

从表面看，李觏的政治论似总摄于其自然观之中，即人事总摄于天道之中，实则其自然观为其政治论服务，以天道来论证人事，阐发人事，使“人事修而王道明”。如果“释人事而责天道”，李觏认为这也是“孔子所罕言”的。

从易义里，李觏也接触到了事物发展变化的问题。他说：

“常者，道之纪也；道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。”（易论第八）
“排患解纷，量时制宜，事出一切，愈不可常也。”（同上）

常与权的对立，就是常住性与变动性的对立。李觏看到了这种对立。但是李觏虽然反对胶柱鼓瑟，主张量时制宜，却并没有把权（变动性）看成是绝对的，而把权看成是相对的。所以他说：“常者道之纪”。这是一种颠倒了的看法。毛泽东同志在矛盾论里教导我们说，“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。”（毛泽东选集卷一，页三二）据此衡量，李觏的这种错误认识是很明显的。从这种错误认识出发，李觏把“迹”和“心”对立起来，认为“迹”是变的，而“心”是不变的，陷入了唯心主义的泥坑。他说：

“时虽异矣，事虽殊矣，然事以时变者其迹也，统而论之者其心也。迹或万殊，而心或一揆也。……时既屡迁，迹亦皆变，苟不求其心之所归，而专视其迹，则散漫简策，百纆千结，岂中材之所了邪？……然则统而论之，不亦可乎？”（易论第十一）

以“一揆”的心，应付“万殊”的迹，这种“统而论之”的方法是唯心主义的。但是李觏却以此作为处在变革的时代“守正”的不二法门。他说：

“若夫分有所定，义不可去，则莫若守正之为利也。……处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能正，不失其义，故无咎也。”（易论第六）

由于李觏的阶级的局限，使他不能跳出封建主义的“正”（“不失其正”），死抱住“分有所定”不放。这就是哲学思想上以“一揆”应“万殊”，以“统而论之”应“百纆千结”的社会根源。这种理论也受王弼的影响。

但是，在认识论上，李觏还是有某些正确的见解，闪射出唯物主义的光彩。他说：

“性不能自贤，必有习也。事不能自知，必有也见。习之是而见之广，君子所以有成也。”（易论第四）

肯定习惯对人性的影响，经验对知识的影响，这就是重视后天实践的光辉命题，与当时的先验的人性论正相反对。

李觏的删定易图序论，仍然保留了河图、洛书、八卦三图，还用大量篇幅阐述了“毫析幽微”之论，并没有完全摆脱象数学的窠臼。这种思想上的

不彻底性也是应该指出的。

第九章 王安石的新学、变法思想和唯物主义哲学

第一节 王安石的生平及其新学的学术地位

王安石的学术思想，北宋时称为“新学”。河南程氏遗书第二上：

“游酢杨时，是学得灵利高才也。杨时于新学极精。今日一有所问，能尽知其短而持之。介父（甫）之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。”

这是洛学对新学的贬辞，但是，也反映了洛学对新学的重视。惟其视之重，才更要贬之刻。正与政治上的反为新法相同，在学术思想上的反对“新学”，实具有深刻的阶级斗争的意义。

列宁在修改工人政党的土地纲领一文中曾指出“王安石是中国十一世纪时的改革家”（列宁全集第十卷，页一五二，注二）。王安石其人、其新学、其新法，为世所厚诬者，垂一千年。近代资产阶级的学者如梁启超等，对此历史公案，虽有所平反，但是并没有抉露其中的真实。

宋元学案卷九十八，序列王安石的学术思想，标目荆公新学略。全祖望对此予以说明：

“荆公淮南杂说初出，见者以为孟子；老泉文初出，见者以为荀子。已而聚讼大起。三经新义，累数十年而始废。而蜀学亦遂为敌国。上下学案者不可不穷其本末也。且荆公欲明圣学而杂于禅，苏氏出于纵横之学而亦杂于禅，甚矣西竺之能张其军也。述荆公新学略及蜀学略。”

王梓材推阐全氏之意，说道：

“是条序录，兼蜀学而言之。谢山以其并为杂学，故列之学案之后，别谓之学略云。”

全氏对王安石的学术思想，摈而不予以正统地位，目为杂学，不复按年代序列，而别附见全书之末，贬落之意显然，可见全氏不免囿于正统见解。但是“荆公新学”，毕竟震撼了当时的学术思想界，引起封建的正统思想的围攻，几经崇黜，凡六十年才最后被统治者所废弃，则是客观事实。在王安石当时，就是论敌也不得不承认王安石的学术地位。元祐初年，司马光当政，新法次第罢废。王安石死了，苏轼执笔的制辞里，对王安石还不得不这样承认：

“名高一时，学贯千载。……少学孔孟，晚师瞿聃。罔罗六艺之遗文，断以己意；糠粃百家之陈迹，作新斯人。”

所谓“罔罗六艺之遗文，断以己意；糠粃百家之陈迹，作新斯人”，就此而论，王安石新学具有何等气魄震慑他的论敌，是很明显的。

再从新学学派本身对王安石的评价，更可以帮助我们了解得全面。陆佃是王安石的及门弟子，也共同参加了三经义的修撰工作。在陆佃的陶山集里，有对王安石的学术地位的较多的评述，摘引如下：

“淮之南，学士大夫宗安定先生（胡瑗）之学，予独疑焉。及得荆公淮南杂说与其洪范传，心独谓然。于是愿埽临川先生之门。后予见公，亦骤见称奖，语器言道，朝虚而往，暮实而归，觉平日就师十年，不如从公之一日也。”（陶山集卷一五，傅府君墓志）

“某初学为己，方不逮人。偶多在于门墙，遂少窥于闾奥。雨而无

盖，护商也之非；风乎舞雩，嘉点尔之志。具蒙善秀，深被乐成。”（陶山集卷一三，除中书舍人谢丞相荆公启）

“唯公之道，形在言行，言为诗书，行则孔孟。”（陶山集卷一三，祭丞相荆公文）

“进已见大儒之效，退将为百世之师。”

“天锡我公，放黜淫詖，发挥微言，贻训万祀。”（陶山集卷一三，江宁府到任祭丞札荆公墓文）

陆佃从学安石最久，陶山集卷三丞相荆公挽歌词所谓“绛帐横经二十秋”，足以为证，因此，他对安石的了解是比较深切的。当然不免有对老师的过分推尊处，但陆佃后来也被列入元祐党籍，是安石政敌所引为同调的人。再看陆佃所作书王荆公游锺山图后，更可窥见王安石生平治学讲学的神情风格，实跟道学家的“褻衣博带，规行矩步”完全异趣。

“荆公退居金陵，多骑驴游锺山。每令一人提经，一仆抱字说前导，一人负木虎子随之。元祐四年六月六日，伯时见访，坐小室，乘兴为予图之。其立松下者，进士杨骥，僧法秀也。后此一夕，梦侍荆公如平生，予书‘法云在天，宝月便水’二句。‘便’，初作‘流’字，荆公笑曰，不若‘便’字之为愈也。既觉，怅然自失。念昔横经座隅，语至言极，迨今阅二纪，无以异于昨夕之梦。”（陶山集卷一一）

蔡卞是安石的女婿，也是安石的学生。蔡卞在新学学派里，地位很高，其所著毛诗名物解，直承安石字说，书至今犹存，还是一部好书。蔡卞对王安石的评价，见于蔡京所作安石传：

“自先王泽竭，国异家殊。由汉迄唐，源流浸深。宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳所不能测而入于神。初著杂说数万言，世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士，始原道德之意，窥性命之端。”（晁公武郡斋读书志后志二）所谓“奋乎百世之下，追尧舜三代”，所谓“通乎昼夜阴阳所不能测而入于神，……世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士，始原道德之意，窥性命之端”等等，这从今天来看，是明显地争夺道学之席。但从经学历史的发展来看，这些话是并不十分过分的。三经义的反传注学风，自应有其历史地位。而道德性命之学，为宋道学家所侈谈者，在安石的学术思想里，开别树一帜的“先河”，也是事实。赵秉文滏水文集透露了此中消息：

“自韩子言仁义而不及道德，王氏所以有道德性命之说也。然学韩而不至，不失为儒者，学王而不至，其蔽必至于佛老，流而为申韩。”（原教）

“自王氏之学兴，士大夫非道德性命不谈，而不知笃厚力行之实，其蔽至于以世教为‘俗学’。而道学之蔽，亦有以中为正位，仁为种性，流为佛老而不自知，其蔽反有甚于传注之学。此又不可不知也。”（性道教说）

此虽贬辞，却真实地道出了“新学”在学术思想史的地位，所谓“俗学”正是与异端“新学”相对的别称。

千年以来，在封建的正统思想的压制下，王安石的“新学”没有得到应有的注意。而资产阶级学者则非历史主义地把王安石思想又作了各种歪曲，今天应该把这个千年“未发之复”，疏理清楚，并作出总结。

王安石字介甫，抚州临川人，生宋真宗天禧五年辛酉（公元一一一一年），

卒哲宗元祐元年（公元一〇八六年），年六十六。关于他的生卒年岁，依蔡上翔考证，见蔡著《王荆公年谱考略》；宋史本传有误，今不取。

王安石的父亲王益，是一个历任多年县主簿、县令、知州、州通判等地方官的亲民官吏。据临川先生文集（以下简称文集）卷七一先大夫述，王益“自祥符八年（公元一一一五年）得进士第，为建安主簿”，后“为判官临江军”，“领新淦县”，“知卢陵县”，“移知新繁县”，“知韶州”，丁忧，“服除，通判江宁府”，宝元二年（公元一一三九年）卒官。除丁忧而外，王益服官时间当在二十年左右。王益死时，王安石已是一个十八岁的青年。王安石的童年和青少年时代，是在父亲身边度过的。父亲做地方官的工作，对王安石会发生影响。先大夫述里记录了王益做地方行政工作的思想作风，这种思想作风，颇有似于日后的王安石，文章里也反映了儿子对父亲心折的情绪。文章说道：

“为建安主簿，……县人不时入税，州咎县。公曰，孔目吏尚不时入税，贫民何独为邪？即与校至府门，取孔目吏以归，杖二十，与之期三日。尽期，民之税亦无不入。自将以下皆侧目。为判官临江军，守不法，公遇事辄据争之。……豪吏大姓至相与出钱求转运使，下吏出公。”

从这里可以看出，王安石的父亲和豪吏大族这样一些品级性地主阶级处于矛盾的和对抗的地位。

王安石的家庭没有什么田产，王益的官职也还不够使家庭取得显赫的社会地位。对于家庭经济情况，王安石的诗文里屡次有所提及：

“人间未有归耕处，早晚重来此地游。”（文集卷一三登越州城楼，时作鄞邑满秩而归）

“内外数十口，无田园以托一日之命，而取食不腆之禄以至于今不能也。……愿殡先人之丘冢，自托于管库，以终犬马之养。”（文集卷七四上相府书）

“今也仕则有常禄，而居则无常产。而特将轻去其所以为养，非所谓为人子事亲之义也。”（文集卷七四上曾参政书）

“亲老口众，寄食于官舟，而不得躬养，于今已数月矣。早得所欲，以纾家之急，此亦仁人宜有以相之也。”（文集卷七四上欧阳永叔书）

“某到京师已数月，求为一官以出。既未得所欲，而一舟为火所燔，为生之具略尽。所不燔者，人而已。”（文集卷七四与孙侔书）

由此可见，王安石是从一个寒素的庶族家庭出身的。若按九等户来评比，他的家世的阶级或等级地位是不高的。他的一家生活，依靠官禄来维持，所谓“仕则有常禄，而居则无常产”，所谓“取食不腆之禄”。这样的小官僚阶层，在北宋中叶为数不少。他们如果不做官，没有官禄，生活就很困难。王安石曾概括地叙述这种人的生活情况说：“某常以今之仕进，皆为拙道而信身者。顾有不得已焉者，舍为仕进，则无以自生。”（文集卷七七答张几书）他们或者有少量田产，但是“又田入不足”（文集卷七四答吴孝宗书）。王安石的家庭正是这样的典型，在候差期间，一家老幼几十口寄食于官舟。官舟为火所燔，就“为生之具略尽”，“所不燔者，人而已”了。由于小官僚阶层的社会地位和经济情况，使王安石更容易接近和了解农民的生活。在皇权对品级性地主之间的斗争里，他们很容易扮演拥护皇权的角色。他们企图从品级性地主那里夺取农民，归于皇权的直接控制。而夺取农民的手段，就是一方面在一定程度上缓和阶级矛盾，对农民作若干让步，一方面打击品级

性地主的无限制的兼并、掠夺，借以维持皇权和品级性地主之间的相对平衡。

同时，这样的庶族地主，就其在封建法律规定之下的身分而言，是没有特权的，因而他们和农民之间有一些共同的利害关系，可以同情于农民的苦难生活；然而他们一旦在仕进之中取得了品级地位，取得了特权，又可以为拥护绝对皇权——最高地主的父权，而和农民处于对抗地位，所谓保甲法就是证明。所以，他们的历史地位是可以名之为半“非品级性地主”。

王安石二十三岁初登仕牒以前的生活，集中反映在他的忆昨诗里。文集卷一三忆昨诗示诸外弟说：

“忆昨此地相逢时，春入穷谷多芳菲，短垣困困冠翠岭，踟躅万树红相围。幽花媚草错杂出，黄蜂白蝶参差飞。此时少壮自负恃，意气与日争光辉，乘闲弄笔戏春色，脱略不省旁人讥。坐欲持此博轩冕，肯言孔孟犹寒饥！”

“丙子从亲走京国，浮尘岔并缁人衣。明年亲作建昌吏（建昌应作建康），四月挽船江上矶。端居感慨忽自寤，青天闪烁无停辉，男儿少壮不树立，挟此穷老将安归？吟哦图书谢庆吊，坐室寂寞生伊威。材疏命贱不自揣，欲与稷契遐相希。旻天一朝畀以祸，先子泯没予谁依？精神流离肝肺绝，眦血被面无时晞。母兄呱呱泣相守，三载厌食锺山薇。屡闻降诏起群彦，遂自下国趋王畿，刻章琢句献天子，钓取薄禄欢庭闱。身著青衫手持版，奔走卒岁官淮沂。……”

诗里大体叙述其二十三岁以前的三段生活。第一段十六岁以前，有一个时间在故乡临川，那时王益以知韶州丁忧在家，时间约在明道癸酉（公元一三三年）至景祐丙子（公元一三六年）。诗所谓“此时少壮自负恃，意气与日争光辉，乘闲弄笔戏春色，脱略不省旁人讥。坐欲持此博轩冕，肯言孔孟犹寒饥”。第二段十六岁至二十三岁，初从父至京师，第二年以后，随父任通判江宁府。这段时间，安石发奋学习，希踪稷契。王益卒官以后，一家从此寄居江宁。服丧期间，随二兄入学为诸生，与李通叔相识，“然后知圣人户庭可策而入也”（文集卷八六李通叔哀辞）。第三段二十二岁、二十三岁。庆历二年（公元一〇四四年），安石登杨宝榜，进士甲科，授扬州签判，诗所谓“身著青衫手持版，奔走卒岁官淮沂”。

由于生活只靠官禄，所以只能“钓取薄禄欢庭闱”。而最后统治者屡次“降诏起群彦”，希踪稷契的王安石也就“刻章琢句献天子”了，上下之相需也如此。中唐以后，社会经济发生了些变动，阶级力量从新配置，庶族地主跟皇权逐渐紧密结合起来。“钓取薄禄”以取得特权身分是庶族地主的必然的生活道路和政治道路。从唐杨炎至宋王安石是典型地表现出的历史实例。

从庆历三年到嘉祐五年（公元一〇四三——一〇六六年）这十八年里，王安石做了多年州县官吏，其间三次还朝，担任京官如大理评事、殿中丞、群牧判官之类，但是总共不足五年。在外任地方官吏的十多年间，他签判扬州，知鄞县，通判舒州，知常州，提点江东刑狱，担任了各种不同的地方行政工作或司法工作。这十多年外任，对王安石的政治生活，是一种教育和锻炼。他看到品级性地主阶级以及有特权的官僚贵族的土地兼并在农村剧烈地进行，看到无特权保护的下等农户或贫苦的农民把饥饿的婴孩抛弃路旁，看到在苛税重役下农民丧失生产的能力，看到吏胥的侵渔贪墨，看到严酷的自然灾害给农民以沉重的打击，看到饥荒的岁月富人闭户不出。这一切，对一

个“希踪稷契”的进士说来，不能不成为他要求政治改革的刺激因素。他写了一系列的诗歌，叙述这种情况，并提出改革政治的希望：

“先王有经制，颁赉上所行，后世不复古，贫穷主兼并。非民独如此，为国赖以成。筑台曾寡妇，入粟至公卿。我尝不忍此，愿见井地平。大意苦未就，小官苟营营。三年佐荒州，市有弃饿婴。驾言发富藏，云以救鰥茆。崎岖山谷间，百室无一盈。乡豪已云然，罢弱安可生？兹地昔丰实，土沃人良耕。他州或皆窳，贫富不难评。豳诗出周公，根本诘宜轻。愿书七月篇，一寤上聪明。”（文集卷一二发廩）

“三代子百姓，公私无异财，人主擅操柄，如天持斗魁，赋予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有诛，势亦无自来。后世始倒持，黔首遂难裁。秦王不知此，更筑怀清台。礼义日已偷，圣经久湮埃。法尚有存者，欲言时所哈。俗吏不知方，掊克乃为材；俗儒不知变，兼并可无摧。利孔至百出，小人私阖开，有司与之争，民愈可怜哉。”（文集卷四兼并）

“贱子昔在野，心哀此黔首，丰年不饱食，水旱尚何有？虽无剽盗起，万一且不久。特愁吏之为，十室灾八九，原田败粟麦，欲诉嗟无赇。间关幸见省，笞扑随其后。况是交春冬，老弱就僵仆。州家闭仓庾，县吏鞭租负，乡邻铢两征，坐逮空南亩。取资官一毫，奸桀已云富。彼昏方怡然，自谓民父母。竭来佐荒郡，懔懔常惭疚，昔之心所哀，今也执共咎。乘田圣所勉，况乃余之陋？内讼敢不勤，同忧在僚友。”（文集卷一二感事）

“婚丧孰不供，贷钱免尔荣。耕收孰不给，倾粟助之生。物赢我收之，物窘出使营。后世不务此，区区挫兼并。”（文集卷一 寓言）

在这些诗里，他梦想所谓“三代子百姓，公私无异财”的非等级制的生活，他“愿见井地平”，希望恢复所谓“井田”制度，农民都有自己的耕地。但是三代历史情况并非这样，早已有了贫富分化，有了兼并，后世封建统治者的法律，是特权的法律，它所操持的开阖赋予，之权，是通过等级式的剥夺来实现的。于是出现了“丰年不饱食，水旱尚何有”的贫苦农民的生活，于是出现了“老弱就僵仆”，“市有弃饿婴”的惨酷情况。他谴责秦始皇筑女怀清台，尊重富豪巴寡妇清，又谴责汉武帝让富人入粟买公卿。历史的车轮挽不回来，王安石的阶级局限和时代局限又使他看不到更远大的将来，于是他采取改良主义的道路，企图通过开明的政府权力，以摧挫兼并，由政府贷钱助粟，解除农民的若干迫切困难，以达到缓和阶级矛盾的目的。这就是青苗、市易、免役法的思想萌芽。封建的历史中，有各式各样的平均思想，有最高皇族对农民控制政策之下的平均思想，也有官僚们企图挽救封建危机的平均思想，更有农民要求土地所有权的平均思想。这里王安石的平均思想又是一种典型，它代表了庶族地主而幻想争取身分地位上平等的改良主义。

王安石在鄞县，在舒州，在常州，也做了许多改革工作。据王偁东都事略，王安石在鄞县“起堤堰，决陂塘，为水陆之利。贷谷于民，立息以偿，俾新陈相易。兴学校，严保伍，邑人便之”。为了兴修水利，他巡视鄞县的许多乡村。文集八三鄞县经游记叙他在十一天内，周行十四乡，观察农民凿石开渠，临决渠之口，泊舟堰下，观察了新渠，望海谋筑斗门，戒十四乡之民以浚渠川之事，等等。在常州，也兴修了水利，但是没有成功。

为了救灾，王安石极力主张“发富民之藏”，以救“贫民”。如果富民不服从，则“痛绳之”。他认为老子所说的“损有余以补不足”，是“天之

道”，应该“力行之”。文集卷七八，有与孟逸秘校手书九通，大都讨论这一问题，并提到了下户和豪右的对立，可以跟前引发廩诗参看。手书说道：

“昨日以旱事奉报，既而且以书抵王公，言今旱者皆贫民。有司不得已，不若取诸富民之有良田得谷多而售数倍之者。贫民被灾，不可不恤也。”（书二）

“岁饥如此！……然闻富者之藏尚有所闭而未发者。窃以谓方今之急，阁下宜勉数日之劳，躬往隐括而发之，裁其价以予民，‘捐有余以补不足’，天之道也。悠悠之议，恐不足恤，在力行之而已。”（书四）

“想按田劳苦。……惟下户所得亦不多，又诚可哀。至于豪右，虽所蠲至少，未为捐也。……邑中但痛绳之，岂有不从者乎？按置一人，自然趋令矣。”（书五）

王安石作地方官的时候，作风是很朴实平易的。他亲自巡视水利工程，又奖勉按田劳苦的孟逸秘校。梅圣俞宛陵集，有诗赠王安石赴常州任，用对比手法描写了这位新赴任知州的朴素作风。诗里说：

“……今君请郡去，预喜民将苏。每观二千石，结束辞国都，丝鞵加锦缘，银勒以金涂，兵吏拥后队，剑挝盛前驱。君又不若此，革辔障泥乌，款行问风俗，低意骑更弩。下情靡不达，略细举其粗。曾肯为众异，亦罔为世趋。……”（宛陵集卷五三送王介甫知毗陵）

从此可知，王安石的理想在封建制社会必然要引向一种悲剧，特别是他想把理想变成实际，那就必然要掀起一个阶级斗争的大波，最后证明封建制社会的基本矛盾是不但不能由调和矛盾来克服的，而且反而形成矛盾的扩大的形态。

从提点江东刑狱，召还阙廷，王安石写成了上仁宗皇帝言事书，总结了他多年来做地方官的经验，提出了政治改革的主张，时为嘉祐五年（公元一六六年）。接着，朝命王安石任三司度支判官，居官一年多，改知制诰。嘉祐八年（公元一六三年），安石居母丧归江宁。英宗一朝，安石都在江宁。那时候，他聚徒讲学。陆佃陶山集叙其事云：

“治平三年（公元一六六年），今大丞相王公守金陵，以绪馀成学者，而某也实并群英之游。”（陶山集卷一六沈君墓表）

所谓“群英之游”，可见从学者非一人。

治平四年（公元一六七年）正月，英宗死，神宗即位。九月，王安石从知江宁府，被召为翰林学士，熙宁元年（公元一六八年）四月至京师。熙宁二年（公元一六九年）二月，安石参知政事。从此以后，王安石积极变法，推行新政，直到熙宁九年（公元一七六年）十月，罢相，判江宁府，前后执政共七年以上。其间熙宁七年（公元一七四年）四月，出知江宁府，至八年（公元一七五年）二月复相，有十个月不在相位。

兹根据宋史神宗本纪及李焘续资治通鉴长编（下简称续通鉴长编），编制王安石居相位推行新政的年历如次：

熙宁二年（公元一六九年），

二月庚子，以王安石参知政事。

甲子，陈升之领制置三司条例司，议行新法，王安石同领。

四月丁巳，遣使八人察诸路农田、水利、赋役。八人为刘彝、谢卿材、侯叔献、程颢、卢秉、王汝翼、曾伉、王广廉。

七月辛巳，立淮浙江湖六路均输法，以薛向领之。

九月丁卯，立常平给敛法，即青苗法。

十一月丙子，颁农田水利条约。

是月，差官提举诸路常平广惠仓，兼管勾农田水利差役事，凡四十一人。

熙宁三年（公元一七一年）

二月，韩琦请罢青苗法，安石求去。神宗慰留。安石谢表云：“论善俗之方，始欲徐徐而变革；思爱日之义，又将汲汲于施为。”自是，持新法益坚。

五月甲辰，罢制置三司条例司归中书，新法悉归司农寺。

十月甲戌，王安石尝进所著洪范传，神宗手诏答之。文集卷五十六，进洪范表云：“臣尝以芜废腐余之学，得备论思劝讲之官。擢与大政，又弥寒暑，勋绩不效，俯仰甚惭。谨取旧所著洪范传，删润缮写，輒以草芥之微，求裕天地。”则进洪范传当在参知政事后一年左右。

十二月乙丑，立保甲法。

丁卯，王安石、韩绛并同中书门下平章事。

熙宁四年（公元一七二年）

二月丁巳，罢诗赋及明经诸科，以经义论策试进士。中书撰大义式颁行。置京东、西、陕西、河东、河北诸路学官，使之教导。

三月辛卯，遣使察奉行新法不职者。

四月癸酉，司马光权判西京留台。

六月，富弼坐格青苗法，徙判汝州。

七月，刘摯杨璿以反对新法罢贬。

十月壬子，罢差役法，行募役法。立选人及任子出官试法。

戊辰，立太学内外上舍法。

熙宁五年（公元一七三年）

三月丙午，置市易务于京师。

五月丙午，行保马法。

八月甲辰，颁方田均税法。

熙宁六年（公元一七四年）

三月庚戌，置经义局，修诗、书、周礼三经义。王安石提举。吕惠卿兼修撰，王雱兼同修撰。

六月己亥，置军器监。

十月辛巳，以王韶复熙河岷叠等州，神宗以玉带赐王安石。

十一月壬申，新法增吏禄所费，京师四十一万三千四百余缗，监司诸州六十八万九千八百余缗，县官岁入财用无少损，民不加赋而吏禄以给。

熙宁七年（公元一七五年）

正月庚戌，军器监上所制兵械，皆精利。

四月癸酉，以旱权住方田、保甲。是时，监安上门郑侠上流民图。

丙戌，王安石罢相，知江宁府。吕惠卿参知政事。

十月丙寅，秋成，复方田、保甲，造五等簿。

熙宁八年（公元一七六年）

二月癸酉，王安石复相。

六月己酉，颁王安石诗、书、周礼义于学官。

十一月丙戌，王安石以疾家居。

熙宁九年（公元一〇七六年）

六月己酉，王雱卒。

十月丙午，王安石罢相，判江宁府。

从上表可知：（一）新法的推行，集中在熙宁二年至五年这四年里。（二）当新法次第推行之后，为了给新法树立理论根据，熙宁六年修撰三经义。（三）每一件新法的推行，都遭到激烈反对，反映政治斗争的剧烈性。

罢相以后，王安石在金陵闲居，有十年之久。这一段时间，王安石进行了一些学术活动。字说二十四卷，是在这时间完成的。楞严经义解，当也完成于此时。文集里有不少诗歌，写成于此时。有关一代史实的锺山日录八十卷，当也完成于此时。

哲宗元祐元年（公元一〇八六年），王安石卒于金陵。

第二节 改革科举制度和学校制度、 修撰三经义和字说

为了培养一批贯彻执行新法的人材，为了为新法树立理论根据，王安石做了两件大事。第一件就是改组太学和地方学校，在中央设立太学内外上舍，在地方积极设立地方学校，并撤换一批不称职的师资，改派了一批经过遴选的师资。改变科举制度，用经义和论策试士，废除了诗赋取士和烦琐的记诵传住经学。第二件就是设置经义局，训释诗书周礼三经义，并编纂字说，使新法在理论指导之下取得合乎圣经贤传的历史的根据，并用这个思想武器，一方面宣传新法的普遍妥当性，一方面从理论上打击反对派。这种新经义和字说，就代替了旧的经说和传注，成为士子必修的经典。王安石企图通过这些工作，达到所谓“一道德而同风俗”的目的，造成以三经义为基础的思想一致的新正统的局面。

先讲改革学校制度和科举制度问题。

北宋中叶以前，继承隋、唐以来的科举取士制度，或用经学考试士子对经学传注是否记诵精熟，或用诗赋考试士子是否文辞可观。学校培养人材，也只从经学记诵和文辞写作着眼。王安石认为这样选拔的人材都不切实用。文集卷六九取材篇说道：

“今之进士，古之文吏也；今之经学，古之儒生也。然其策进士则但以章句声病，苟尚文辞，类皆小能者为之。策经学者徒以记问为能，不责大义，类皆鄙蒙者能之。……故属文者至相戒曰：涉猎可为也，诬艳可尚也，于政事何为哉。守经者曰，传写可为也，诵习可勤也，于义理何取哉。故其父兄勸其子弟，师长勸其门人，相为浮艳之作，以追时好而取世资也。何哉？其取舍好尚如此，所习不得不然也。若此之类，而当擢之职位，历之仕途。一旦国家有大议论，……彼恶能以详平政体，缘饰治道，以古今参之，以经术断之哉。是必唯唯而已。”

王安石认为人材应该由“人主陶冶而成之”，即由封建国家设立的学校来培养。从中央到地方，都应该有学，学习的内容是先王的“法言德行”，也就是“礼乐刑政之事”。文集卷三九上仁宗皇帝言事书追述古代的学校制度说：

“古者，天子诸侯，自国至于乡党皆有学，博置教导之官而严其选。朝廷礼乐刑政之事皆在于学。士所观而习者，皆先王之法言德行，治天下之意，其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用则不教也。苟可以为天下国家之用者，则无不在于学。”

他美化古代的学校制度，主要是要为改革当时的学校制度绘制理想的蓝图。

熙宁四年（公元一〇七一年）二月，宋政府下令改革科举制度。续通鉴长编卷二二〇，熙宁四年二月丁巳条说：

“中书言：‘古之取士，皆本于学校，故道德一于上，习俗成于下。其人材皆足以有于世。自先王之泽竭，教养之法无所本，士虽有美材，而无学校师友以成就之。此议者之患也。’

‘自诗赋取士以来，学士凋敝聪明，及其中选，施于有政，无所用之。其弊所从来久，然莫能革也。自上即位，稽合先王，造立法度，而议者不深维其意，群起而非之。上以为：凡此，皆士不知义故也。’（“自诗赋取士从来”以下一段文字，用注文引朱本神宗实录原文。）

‘今欲进复古制，以革其弊，则患于无渐。宜先除去声病对偶之文，使学者得以专意经义，以俟朝廷兴建学校，然后讲求三代所以教育选举之法，施于天下，则庶几可复古矣。……’

‘今定贡举新制：进士罢诗赋帖经墨义，各占治诗、书、易、周礼、礼记一经，兼以论语、孟子。每试，初本经，次兼经，并大义十道。务通义理，不须尽用注疏。次论一首。次，时务策三道。礼部五道。’

‘中书撰大义式颁行。……’从之。”

按照这样托古改制式的新定的制度，陕西、河东、河北、京东、西五路，先置学官，使之教导。由此可知，改革科举制度是为推行新法服务的。由于“士不知义”，故议者对当时造立的法度，“群起而非之”。因此，要教育士子“专意经义”。新法是皇帝稽合先王法意造立出来的，专意经义，就能够掌握新法的精神。这是一。其次，今后学者应该“务通义理，不须尽用注疏”。这样，义理之学兴，传注之学废，宋学就代替了汉学。宋明理学，应该于此寻源。尽管理学家如程朱如何反对王安石，但是探索学术思想史者，不能不客观叙述历史事实的发展先后。至于王安石的理学不为统治者所重视而为程朱理学所代替，那是另一回事，应作别论。第三，这一科举制度的改革，后来沿用至清朝末年，“大义式”后来蜕化为“八股文”，内容完全不同了，程朱的义理成了八股文的最高标准。

科举制度的改革联系着学校制度的改革。同年十月，宋政府立太学内外上舍法，着手改组太学。拥护新法和反对新法的斗争，在太学里展开了。斗争尖锐地从试题试卷里反映出来。直讲官颜复，用王莽变法和后周宇文氏变法为题，策问学生，借此借古讽今，讥刺新法。学生苏嘉就在试策里反对新法，直讲官把他评为上等。为此，宋政府认为这些直讲官是“宿学，不足教导多士”。熙宁四年（公元一七一年）十一月，把焦千之、王汝翼、梁师孟、颜复、卢侗等五人撤换了，只留下一个苏液，另外委派陆佃、龚原、黎宗孟、叶涛、曾肇、沈季长等做直讲。陆佃、龚原等都是安石的学生，他们根据安石的经说教授诸生。反对派说他们每晚在安石家里研究经说，第二天就到太学里教授。这虽出之诬蔑，但是反映了经师之间的斗争情况。（见续通鉴长编卷二二八，十一月戊申“管勾国子监常秩等言”条，并注）

太学里的斗争，还在发展，有些试官对待考试很草率，学生用安石父子文字的，都被压低了等第。问题中心在对新法不同意，因而也就对经说的意见不一致。神宗坚决支持王安石，认为应该“一道德”，如果诗书应该如此解释，就不该由个人意见随便解释。神宗说：“诗书法言相同者，乃不可改”。（续通鉴长编卷二三三熙宁五年五月甲午，“上谓王安石等曰，蔡确论太学试极草草”条）

地方上，也有斗争。西北人反对新的科举制度和学校制度。他们借口缺乏教授，借口“旧为学究”，资质鲁钝，“难变”，就不接受新制度。（同上，“冯京言西北阙人教授”条）

但是，拥护新法的力量在生长。熙宁六年（公元一七三年）三月庚戌，神宗表示，“今岁南省所取多知名举人，士皆趋义理之学，极为美事”。（续通鉴长编卷二四三熙宁六年三月庚戌，“命知制诰吕惠卿兼修撰国子监经义”条）过了几天，宋政府委中书选人充诸路学官，又命令诸路在举人最多的州军，各置教授一人，人选由国子监“考询通经品官及新及第出身进士可为诸路学官，即具所著事业以闻”。这样，就在全国范围内，从中央到地方，所

有学官教授，全改由经过中书或国子监选择的人充任，初步从组织上、思想上完成了控制全国学校的工作。（见续通鉴长编卷二四三熙宁六年三月“己未，……诏诸路学官”条）

再讲修撰经义问题。

由于统治阶级各阶层利害的不一致，在思想上出现了非常分歧的现象。王安石在作地方官的时候，就注意到这种现象。他写给王深甫和丁元珍的信里，指出：

“古者一道德以同天下之俗，士之有为于世也，人无异论。今家异道，人殊德，又以爱憎喜怒变事实而传之。”（文集卷七二答王深甫书二）

“古者一道德以同俗，故士有揆古人之所为以自守，则人无异论。今家异道，人殊德，士之欲自守者，又牵于末俗之势，不得事事如古，则人之异论，可悉弭乎？”（文集卷七五与丁元珍书）

熙宁元年，王安石以翰林学士侍讲经筵，讲的是尚书，第二年，参知政事，王雱嗣讲。后来，神宗要求安石写进所著文字。王安石的谢表说：

“臣闻百王之道虽殊，其要不过于稽古；六艺之文盖阙，所传犹足以范民。唯其测之而弥深，故或习矣而不察。绍明精义，允属昌时。伏惟皇帝陛下，……欲推阐先王之大道，以新美天下之英才，宜得醇儒，使陪休运。臣……过叨睿奖，使阐缉旧闻。永惟少作可弃之浮碎，岂能上副旁搜之至意？伏望皇帝陛下，矜其闻道之晚，假以历时之淹，使更讨论，粗如成就，然后上坐于聪览，且复取决于圣裁。”（文集卷五六诏进所著文字谢表）

谢表所指，即王安石少时训释六艺的文字。这是训释经义的动议。自从改革学校制度和科举制度的斗争展开以后，经义的训释就显得更为迫切。熙宁五年（公元一七二年）正月，神宗正式提出，应该颁行新的经义。续通鉴长编卷二二九，曾记其事：

“神宗谓安石：经术，今人人乖异，何以一道德？卿有所著，可以颁行，令学者定于一。

安石曰：诗，已令陆佃、沈季长作。”

熙宁六年（公元一七三年）三月，宋政府鉴于“举人对策，多欲朝廷早修经义，使义理归一”。这样，就决定设局置官，训释诗、书、周官义。命王安石提举经义局，吕惠卿兼修撰，王雱兼同修撰。（续通鉴长编卷二四三熙宁六年三月庚戌条）

训释诗、书、周官义的工作积极进行，吕惠卿被任作提举详定修撰经义所检讨。又规定国子监“直讲，月轮两员供本经口义二卷”。又从新进士中选拔余史、朱服、邵刚、叶唐懿、葉杖、练亨甫等充国子监修撰经义所检讨。这些措施，都在熙宁六年三月和四月里次第进行。（见续通鉴长编卷二四三，三月庚午条，卷二四四，四月辛卯条，卷二四四，四月壬辰条）后来，又以白衣徐禧、吴著、陶临等人为修撰经义所检讨。

熙宁七年（公元一七四年）四月，王安石罢相，知江宁府，仍提举经义局，王雱亦随至江宁，修撰经义。八年二月，王安石复相。六月，诗、书、周礼义修成奏御。几天以后，以副本送国子监镂版颁行。王安石上所著诗、书、周礼义序，诏付国子监，置之三经义之首。一个月之后，新修的三经义就颁赐给宗室、太学及诸州府学了。（见续通鉴长编卷二六五，熙宁八年六

月丁未、戊申、甲寅诸条，及卷二六六，七月癸酉条)

诗、书、周官义的训释，安石尽了最大的努力。他说：

“奉扬成命，蠢力困于负山；敷释微言，蠢智穷于测海。”（文集卷五七辞左仆射表一）

“顾惟屈首受书，几至残生伤性。逮承圣问，乃知北海之难穷；比释微言，更悟南箕之无实。”（同上辞左仆射表二）

所谓“敷释微言，蠢智穷于测海”，“比释微言，更悟南箕之无实”云云，是指训释工作的艰巨和对工作的认真。罢相以后，经义有所未妥之处，仍积极提出修改的意见，也还是说明他对工作的认真。

三经义的修成是一件大事，王安石在除左仆射谢表里充分说明了这一工作的意义：

“窃以经术造士，实始盛王之时，伪说诬民，是为衰世之俗。盖无躬教立道之明辟，则下有私学乱治之奸氓。然孔氏以羈臣而兴未丧之文，孟子以游士而承既没之圣，异端虽作，精义尚存。逮更煨烬之灾，遂失源流之正，章句之文胜质，传注之博溺心。此淫辞詖行之所由昌，而妙道至言之所为隐。笃生上主，纯佑下民。……作于心而害事，放斥几殪，通于道以治官，延登既众。尚惧胶庠之黎献，未昭典籍之群疑，乃集师儒，具论科指。……伏遇皇帝陛下以化民成俗为事，故急在诲人，以尊德乐道为怀，故易于縻爵。……”（文集卷五七）

这里，有王安石在主观上重视的三个问题值得注意：（一）经术造士，是盛王之事。训释经义，教育士子，符合盛王的作法。衰世之俗，伪说诬民，私学乱治，这正是孟子所谓“作于其心，害于其事”的时候。（二）孔子所传经籍，经孟子所承袭，则盛王之精义犹存。但是秦始皇焚书以后，源流失正，主要是章句传注的烦琐，陷溺人心，淹没了经义的本质。这样，就使妙道至言，隐而不见，淫辞詖行，猖狂一世。（三）训释经籍，使义理明白，解除对经学的曲解，昭晰经籍里的疑问，重要的意义，就在化民成俗，教育后代。另一方面，则又有放淫辞，拒詖行的斗争意义。训释经义，主要在阐明义理，反对章句传注的烦琐学风，这一点，实开宋儒义理之学的先河。

我们不是恭维王安石的经义复古，而是要说明这种经义的历史意义。

有汉代为封建统治阶级服务的讖纬神学式的经义，有魏晋为统治阶级服务的玄学式的经义，有唐代在科举制度之下的为统治阶级服务的正义式的经义。到了宋代各阶级集团都在寻求一种适合于当时统治阶级的新经义，这就是所谓“理学”。豪族地主阶级集团的道统心传式的理学和庶族地主阶级集团的新义式的理学，在神宗朝展开了学术领域内的斗争，各按自己的阶级偏见来制订所谓一于道德的义理之学，争取各自的正统，而反对别派的伪说。

上面所详述的王安石的新经义正是庶族地主和绝对皇权合作，以争取士庶多数而打击豪族的理论准备。意识形态的斗争通过新政的斗争，折射出了阶级对垒的形势。

第三节 新学基本著作和新学学派

王安石的新学，一般指的是诗、书、周礼义和字说。宋元学案，文公王临川先生安石条说：

“初，先生提举修撰经义，训释诗、书、周官。既成，颁之学官，天下号曰新义。晚岁为字说二十四卷，学者争传习之。且以经试于有司，必宗其说；少异，辄不中程。”

把诗、书、周礼义和字说作为新学的基本著作，是从颁于学官来看的。王安石本身对这四部书有特殊评价。而反对新学的人，对这四部书攻击得特别凶。但是，王安石新学，决不能局限于这四部书，如老子注，如洪范传，所阐发的世界观和政治学说的地方很关重要，也应列为新学的基本著作。其他，新学著作还有不少，必须予以适当注意。

王安石对三经义和字说的评价，具见于他所撰的这些书的序文和他进这些书的奏表里。

三经义的次序，是（一）诗义，（二）书义，（三）周礼义。但是从跟新法的关系说，周礼义最重要。周礼义是新法的理论根据，由王安石亲自训释。序文说：“士弊于俗学久矣，圣上闵焉，以经术造之，乃集儒臣，训释厥旨，将播之学校。而臣某实董周官。”蔡修铁围山丛谈载秘府所藏周官义手稿，字迹如“斜风细雨”，肯定是安石的手笔。

周礼义，二十二卷，全书凡十余万言。序文首先指出周官这部书的价值，说道：

“惟道之在政事，其贵贱有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之时。其法可施于后世，其文有见于载籍，莫具乎周官之书。盖其因习以崇之，庚续以终之，至于后世，无以复加。则岂特文武周公之力哉。犹四时之运，阴阳积而成寒暑，非一日也。”（文集卷八四）

这里，主要说明三点：（一）周官反映了周代的“政事”，是一部完备的典制。（二）周官所载的政事，是“道”在政事上的反映。贵贱有位，后先有序，多寡有数，迟数有时，就是“道之在政事”的反映。这里的道，是指客观规律。因此，其文既有见于载籍，其法也可施行于后世。（三）周官不是一二个人在短时期内写成的，有政治施为上的长期赓继和积累，如“阴阳积而成寒暑”的自然发展，才最后形成。

这里，应该指出，除开其中复古的偏见，还包括了道在器中的进步思想。周礼义序接着说明为什么要训释周官，凭什么训释周官。序文说：

“自周之衰，以至于今，历岁千数百矣，太平之遗迹，扫荡几尽。学者所见，无复全经。于是时也，乃欲训而发之，臣诚不自揆，然知其难也。以训而发之之为难，则又以知夫立政造事，追而复之之为难。然窃观圣上致法就功，取成于心，训迪在位，有冯有翼，亶亶乎六乡六服承德之世矣。以所观乎今，考所学乎古，所谓见而知之者，臣诚不自揆，妄以为庶几焉。故遂冒昧自竭，而忘其材之弗及也。”

这里，说明两点：（一）周衰以后，千几百年以来，周官所反映的政事，所谓“太平之遗迹”，已经“扫荡几尽”，连同周官本身也已不再是当时完整的“全经”。（二）训释周官是难事，政事上追而复之，更是难事。但是，

新法是根据周官的，即所谓“致法就功，取成于心，训迪在位，有冯有翼，亶亶乎六乡六服承德之世。”因此，从新法的推行情况来看，“以所观乎今，考所学乎古”，则“见而知之”的，正好作为周官今日翻板的注脚。古之周官，为今日新法所从出；今日新法，更足证古之周官的实际。这样，就大胆地进行训释了。说明了这一关系，就揭露了王安石全部新法的根据。晁公武郡斋读书志卷一上，陈振孙直斋书录解题卷二，于周礼义也指出这一点，尽管带着诬蔑的语气：

“介甫以其书理财居半，爱之。如行青苗之类皆稽焉。所以自释其义者，盖以其所创新法尽傅著经义，务塞异议者之口。”（郡斋读书志）

“新法误国，于此可推其原矣。”（直斋书录解题）

周礼义，已佚。清人从永乐大典辑出佚文若干，分为十六卷，亡其地官夏官两部分，钱仪吉补辑了一些。卷末附郑宗颜考工记注。

诗义，二十卷。诗义序说：此书由“王雱训其辞”，“臣某等训其义”，“书成以赐太学，布之天下”，“又使臣某为之序”。训其义的“臣某等”，指的疑为吕升卿等，论改诗义札子（文集卷四三）中说：“检讨吕升卿所解诗义，依旧本颁行，”可证。但是这部书实则主要还是王安石王雱父子训释的。论改诗义札子说明了这一情况：“臣子雱奉圣旨撰进经义，臣以当备圣览，故一一经臣手，乃敢奏御。”后来，设官置局，有所改定，因为王安石觉得“文辞义理，当与人共，故不敢专守己见为是。”但是改定颁行之后，学者颇谓所改未安，王安石因此又把经局改定诸篇，提出与旧本不同处，请神宗裁定。

诗义序说道：

“诗，上通乎道德，下止乎礼义。放其言之文，君子以兴焉。循其道之序，圣人以成焉。然以孔子之门人，赐也商也，有得于一言，则孔子悦而进之。盖其说之难明也如此。则自周衰以迄于今，泯泯纷纷，岂不宜哉！”（文集卷八四）

这里，主要说明：（一）诗经在政治上的价值，是通道德，止礼义，君子以兴，圣人以成。（二）诗经难训释，孔子的门人当时已只能间或“有得于一言”，后代更加泯泯纷纷，不易董理清楚。

诗义序接着评述诗义本身的价值，道：

“臣等所闻，如爝火焉，岂足以庚日月之余光，姑承明制代匮而已。……盖将有来者焉，追琢其章，缵圣志而成之也。臣衰且老矣，尚庶几及见之。”

这里，主要说明，诗义的训释还不够满意，可能有较满意的著作在不久的将来出现。

王安石认为“诗、礼足以相解”。答吴孝宗书说：“乃如某之学，则诗、礼足以相解，以其理同故也。”（文集卷七四）所谓“诗、礼足以相解”，就是诗的理通于周官的理，周官的理通于诗的理，可以互为发明，互为解释。这是王安石新学思想里的一个重要论点。

诗义今佚。吕氏家塾读诗记、李樗黄樵毛诗集解、刘瑾诗传通释等书中，引有诗义若干条，当另辑佚出版。

书义，十三卷。郡斋读书志和直斋书录解题，说：“王雱董是经”，“雱主是经”。据书义序指出，书义主要是安石的经说，而出于王雱的撰述。书义序说道：

“熙宁二年，臣某以尚书入侍，遂与政，而子雱实嗣讲事。有旨，为之说以献。八年，下其说太学，班焉。惟虞夏商周之遗文，更秦而几亡，遭汉而仅存，赖学士大夫诵说，以故不泯。而世主莫或知其可用。天纵皇帝大知，实始操之以验物，考之以决事；又命训其义，兼明天下后世。而臣父子以区区所闻，承乏与荣焉。然言之渊懿而释以浅陋，命之重大而承以轻眇，兹荣也，祇所以为愧与！”

这里，主要说明：（一）王安石侍讲尚书，王雱继续侍讲，后来就应旨用这种经说写成书义，颁之学官。（二）尚书可以用于政治，神宗也曾经“操之以验物，考之以决事”。

书义今佚。我们从黄伦撰的尚书精义中辑出佚文若干条。郡斋读书志王令论语条，谓王令“解尧曰篇云，四海不困穷，则天禄不永终矣。王安石书新义取之。”可以略窥旨趣。

字说，二十四卷。蔡卞说王安石晚年闲居金陵，以天地万物之理著为此书，与易相表理。王安石对文字的看法，主要有以下四点：（一）文字出于自然，文字的位、形、声、义，都出于自然。“物生而有情，情发而为声，声以类合，皆足相知。人声为言，述以为字。字虽人之所制，本实出于自然。……故上下、内外、初终、前后、中偏、左右，自然之位也，衡邪、曲直、耦重、交析、反缺、倒仄，自然之形也；发敛、呼吸、抑扬、合散、虚实、清浊，自然之声也；可视而知，可听而思，自然之义也。”（二）正因为出于自然，所以虽然殊方异言，但经过翻译，义可以相通。正因为出于自然，所以虽然时间推移，名物不同，文字有了改变，但是从源流来看，还可以看出共同的特点。（三）先王重视文字工作，“立学以教之，设官以达之，置使以喻之。”目的在于“禁诛乱名”，在于“同道德之归，一名法之守”。先王“三岁一同”文字，同文字的目的，据说在于“一道德”。（四）安石著字说的目的，就在从文字的语义学，以正概念的涵义。统一了字义，就统一了对文字的解释，就可以廓清并防止经学传注的淆乱纷歧，具有通经的基本作用。学习文字，是掌握经义的第一步工作，具有“同道德之归，一名法之守”的意义。王安石认为教学必自文字始，也就是通了文字才能通经义，从这一意义来看，字说是与三经义相辅而行的。而反对派的攻击字说，与攻击三经义同样激烈，也有其政治上的原因。应该指出，这种从客观自然而说明文字形成的观点，比过去儒家说的圣人造字的随意创造论就高明得多了。

王安石的新学著作，除三经义和字说外，尚有下列各种：

（一）易义，二十卷。绍圣后，行于场屋，今佚。

（二）洪范传，一卷。王安石以刘向、董仲舒、伏生明灾异为蔽，别著此传。大意是反对唯心主义者的传统的天人相应说，说明自然界虽有变异，但并不足畏。这篇有关摈斥宗教的议论，今存文集中。

（三）论语解，十卷。绍圣后，行于场屋。今佚。

（四）孟子解，十四卷。崇、观间，举子宗之。今佚。

（五）老子注，二卷。安石解“无名天地之始，有名万物之母”，“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”，皆于“有”、“无”字下断句，与先儒不同。今佚。我们从道藏彭耜纂集道德真经集注十八卷本中辑出佚文一百多条，其中唯物主义的观点，是前人所不知道的。

（六）王氏杂说（淮南杂说），十卷，今佚。我们颇疑文集卷六十五至七十诸卷，即淮南杂说。

(七) 临川先生文集，一百卷，今存。(八) 锺山日录，二十卷，或曰八十卷。今佚。李焘续资治通鉴长编中保留不少条。

此外，尚有楞严经解十卷，左氏解一卷，孝经解一卷，礼记要义二卷，群经新说十二卷。除楞严经解外，其余疑非王氏之作，或出辑缀，或出依托，书多不存。

王安石新学的传播，分先后两个时期。

在先，王安石的淮南杂说、洪范传等书初出，引动学者的向慕。陆佃说：“淮之南，学士大夫宗安定先生之学，予独疑焉。及得荆公淮南杂说与其洪范传，心独谓然。于是愿埽临川先生之门。”蔡卞说：“淮南杂说初出，见者疑为孟子。”说的就是这种情况。治平末年，王安石知江宁，同时讲学，有一部分学者从之游。这是新学传播的前一时期。陆佃就是这一时期从王安石学的。

王安石执政以后，设局修撰经义，许多学者参加了经义的撰述，因而扩大了新学的影响。有些学者，根据安石的学说，另外撰述了单独的著作，对新学加以阐明和发挥。新学的著作量增大了。王安石罢相以后，居金陵，撰字说，也有一部分学者从之游。这是新学传播的后一时期。

新学学派的师友承传，现在大都难于考见。宋元学案荆公新学略所列诸人，不完全都是荆公师友，有的后来跟荆公学术思想完全异趣，如郑侠。兹将传王安石新学，有著述可考见者，列下：

(一) 王雱：有老子注，见道藏本四家注，今存。

三经义中之诗义和尚书义，已佚。

尔雅义，今佚。

论语口义十卷，今佚。

孟子注十四卷，今佚。

庄子注，今存。(二) 蔡卞：毛诗名物解二十卷，今存。

尚书解，今佚。

(三) 陆佃：尔雅新义二十卷，今存。

埤雅二十卷，今存。

礼记解，今佚。

诗讲义，今佚。

春秋后传二十卷，今佚。

老子注二卷，今佚。

鷗冠子解三卷，今存。

陶山集十四卷，今存。

(四) 陈祥道：论语解十卷，全祖望曾序之，今存。

礼书一百五十卷，今存。

(五) 龚原：易传十卷，今存。

春秋解，今佚。论语解、孟子解，今佚。

(六) 耿南仲：周易新讲义十卷，今存。

(七) 郑宗颜：考工记注一卷，今存。

(八) 许允成：孟子新义十四卷，今佚。

(九) 刘仲平：老子注二卷，今佚。

(十) 王昭禹：周礼详解四十卷，今存。

(十一) 唐耜：字说解一百二十卷，今佚。

(十二) 林之奇：尚书全解四十卷，今存。

周礼讲义四十九卷，今佚。

拙斋文集二十卷，今存。

(十三) 方惠：礼记解二十卷，今佚。

(十四) 马晞孟：礼记解七十卷，今佚。

第四节 王安石的唯物主义世界观

我们知道，北宋时期，由于许多科学的新成就，由于书院的逐渐兴起，由于书籍传播的比较广泛，由于科学技术上和文化上的各种发展情况，为一些思想家进一步认识客观事物，提供出哲学上的概括或创造的条件。正如恩格斯所指出，在中世纪“产生了古代甚至连想都没有想到过的虽然还未系统化的许多科学事实：磁针、印刷、活字、亚麻纸、……火药、眼镜，在计时上和力学上是一巨大进步的机械時計”，同时，“因为有了大学，所以一般教育，即使还很坏，却普及得多了。”（自然辩证法，人民出版社一九五五年版，页一五六）

恩格斯又指出，“每一时代底理论的思维乃是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并且同时也具有非常不同的内容。”（辩证法与自然科学，人民出版社一九五一年版，页二一七）宋代学者的所谓象数之学，所谓理，所谓气，所谓心，所谓性，莫不是借用着古代哲学范畴，在中世纪经学锢蔽的圈子里所发生的与前代不同的哲学思想。王安石就处在这样的时代及学术活动的倾向之中。和其他的时代一样，思想领域里唯物主义跟唯心主义的斗争，反映着当时的阶级矛盾，但是在宋代的这种矛盾的表现也有具体的新情况。

在宋代的学术领域内也有一些特点，唯物主义者可以利用自然科学的新成就来对许多哲学的问题予以发展，而唯心主义者也不能不吸取自然科学的某些原则来从事于进一步的曲解。王安石的“新学”代表了带有非品级性的色彩的庶族集团，而与那些坚持古旧等级身分的豪族地主（如司马光的论阶级一文即为代表）展开了学术的斗争。从这一点讲来，王安石是直接继承着柳宗元、刘禹锡的传统的，例如在临川先生文集中对创设“道统”的韩愈批判最多，而对柳、刘却说：“余观八司马，皆天下之奇材也。……至今士大夫欲为君子者，皆羞道而喜攻之；然此八人者，既困矣，无所用于世，……而其名卒不废焉。”（文集卷七一读柳宗元传）因为从唐代以来的一些唯物主义者，每代都有参加政治的革新运动的。

在王安石的思想中，显明的唯物主义世界观集中在洪范传、字说和道德经注三部书里。王安石袭用了古代哲学的某些范畴，提出了唯物主义的自然史观，从而对古代哲学的某些范畴加以改造和发展。

首先，王安石肯定物质是第一性的，认为天地万物是由五种元素构成的，那就是五行：水、火、木、金、土。天地万物都由五行的变化而生成，而所谓“行”就是运动，就是发展变化。他说：

“有阴有阳，新故相除者，天（按即自然）也。”（杨龟山先生集字说辨引字说）

“五行，天（按即自然）所以命（名）万物者也。”

“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”

“五行也者，成变化而行鬼神（按即奇迹），往来乎天地之间而不穷者也，是故谓之‘行’（按即运动）。”（均见文集卷六五洪范传）

五行或五种处在运动中的元素各有自己的属性或其特殊的表征。这种属性或其特殊的表征，概括为时、位、材、气、性、形、事、情、色、声、臭、味等范畴。例如水之“性”为“润”，其“位”为“下”；火之“气”为“炎”，其位为“上”；木之“形”为“曲直”；金之“材”为“从革”；土之“人

事”为“稼穡”。他说：“五行之为物，其时，其位，其材，其气，其性，其形，其事，其情，其色，其声，其臭，其味，皆各有耦。”

“水言润，则火燠、土溽、木敷、金敛，皆可知也。〔性〕

“火言炎，则水冽、土蒸、木温、金清，皆可知也。〔气〕

“水言下，火言上，则木左、金右、土中央，皆可知也。推类而反之，则曰后、曰前、曰西、曰东、曰北、曰南，皆可知也。〔位〕

“木言曲直，则土圜、金方、火锐、水平，皆可知也。〔形〕

“金言从革，则木变、土化、水因、火革，皆可知也。〔材〕

“土言稼穡，则水之井洫、火之爨冶、木金之为械器，皆可知也。

〔人事〕

“润者性也，炎者气也，上下者位也，曲直者形也，从革者材也，稼穡者人事也。”（洪范传）

按照上列说法推行起来，除开其在社会关系上的傅会，则自然运动的五行的属性或表征可以系统地列表如下：

五行	属性或特殊的表征												
序列	名称	时	位	材	气	性	形	事	情	色	声	臭	味
一	水	冬	下[北]	因	冽	润	平	井洫					鹹
二	火	夏	上[南]	革	炎	燠	锐	爨冶					苦
三	木	春	左[东]	变	温	敷	曲直	械器					酸
四	金	秋	右[西]	从革	清	敛	方	械器					辛
五	土	长夏	中央	化	蒸	溽	圜	稼穡					甘

王安石肯定物质是运动的、变化的，五行的“行”就是运动变化，就是往来而不穷的范畴，所谓“往来乎天地之间而不穷者也，是故谓之‘行’。”

天地万物之所以运动、变化，据王安石讲，由于“有耦”、“有对”。所谓“有耦”、“有对”，就指对立，就指矛盾。五行的一切属性皆各“有耦”，推之一切事物皆各“有耦”，无所不通，可见“有耦”、“有对”是带有普遍性的，贯串于自然界，贯串于人事（性命道德），贯串于一切事物。耦之中又有耦，故“万物之变遂至于无穷”。这样看来，王安石已经洞察到事物之发展变化是由于“行”的统一物中有对立的“耦”。他说：

“五行之为物，其时，其位，其材，其气，其性，其形，其事，其情，其色，其声，其臭，其味，皆各有耦，推而散之，无所不通，一柔一刚，一晦一明。故有正有邪，有美有恶，有醜有好，有凶有吉。性命之理，道德之意，皆在是矣。耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷。”（洪范传）

“有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之于后，是皆不免有所对”（道藏本彭耜道德经集注引王安石道德经注天下皆知章第二。以下简称道德经注）

矛盾着的两个方面相反又不可以相无，这就是“有对”的意义，这就批判了过去唯心主义以“无对”为精神统一的诡辩，然而直到解放前夜，梁漱溟还拿封建学者所咀嚼的“无对”，自夸为新发明，对马克思主义的矛盾论进行恶毒的攻击。

毛泽东同志在矛盾论里指出：“事物发展过程中的每一种矛盾的两个方

面，各以和它对立着的方面为自己存在的前提，双方共处于一个统一体中。”我们还不能要求王安石知道这种辩证法的精髓，但无可否认，他抽象地猜到了这种道理，形式地洞察到事物发展的原因。他说：

“善者恶之对也，有善必有其恶。”（道德经注不尚贤章第三）

“盖有无者，若东西之相反而不可以相无也，故非有则无以见无，而非无则无以出有。”（同上，道可道章第一）

“无春夏之荣华，无秋冬之凋落。”（同上，曲则全章第二二）

“轻者必以重为依，躁者必以静为主。”（同上，重为轻根章第二六）

“有阴有阳，新故相除者，天（按即自然）也。有处有辨，新故相除者，人也。”（杨龟山先生集字说辨引字说）

相反的两面不可以相无，有了东才见出西，有了有才见出无，如果没有春夏的繁茂荣华，也就见不出秋冬的凋谢零落。毛泽东同志在矛盾论里指示我们说：“原来矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如没有和它作对的矛盾的一方，它自己这一方就失去了存在的条件。……没有生，死就不见；没有死，生也不见。没有上，无所谓下；没有下，也无所谓上。没有祸，无所谓福；没有福，也无所谓祸。没有顺利，无所谓困难；没有困难，也无所谓顺利。……一切对立的成分都是这样，因一定的条件，一面互相对立，一面又互相联结、互相贯通、互相渗透、互相依赖，这种性质，叫做同一性。”从毛泽东同志在哲学上的总结，反观王安石对自然事物矛盾的认识，我们看到了王安石思想的明锐处。但是，必须指出，王安石所猜到的东西，只是处于中世纪发展阶段的时代精神，其所概括的形式真理，还不是具体的。

王安石曾据自然现象运动的矛盾两极，如弱与强、静与动，来解释老子“反者道之动”章的形而上学，进而把老子所谓“天下之物生于有，有生于无”之说，作了有无对立互生的唯物主义解释，他说：

“风之行（按指运动）乎太虚，可谓弱矣；然无一物不在所鼓舞，无一形不在所披拂。……水之托于渊虚，可谓弱矣；然处众人之所恶，而攻坚者莫之能先。……反非所以为动，然有所谓动者，动于反也；弱非所以为强，然有所谓强者，盖弱则能强也。……言动则知反之静，言弱则知用之为强。‘天下之物生于有，有生于无’，亦若此而已矣（按别处明白提出有无为对立物。）”（焦竑老子翼引）

王安石似乎也猜测到了“矛盾的事物的互相转化”。他说：“有无之变，更出迭入。”（道德经注道可道章第一）所谓“更出迭入”，就是有可以转化为无，无可以转化为有。这样，坏事也就可以成为好事，好事有时也可成为坏事。王安石解释“故物或损之而益，益之而损”，说道：

“天道亏盈而益谦。唯其益谦，故损者乃所以为益；唯其亏盈，故益者乃所以为损。”（同上，道生章第四二）

王安石把运动的基本形式概括为两种：相生和相克。相生所以相继，相克所以相治。相生相继，指事物在转化中的生长和赓续，如春为木，夏为火，木生火，故春以后继之以夏。相克相治，指相对立的物的矛盾和斗争，如水克火，火克金之类。王安石借用不甚确切的古代形式，加以改造说：

“其相生也，所以相继也；其相克也，所以相治也。语器也以相治，故序六府（按左传文七年：水火金木土穀，谓之六府）以相克；语时（按指春夏秋冬四时）也以相继，故序盛德所在（按指五德）以相生。”（洪

范传)

运动的特殊形式，又随着不同的事物而有所不同，用他的不确切的说法，如木的运动形式是“变”，土的运动形式是“化”，水的运动形式是“因”，火的运动形式是“革”，金的运动形式是“从革”。变、化、因、革、从革，是不同事物的不同运动形式。王安石说：

“所谓木变者何？灼之而为火，烂之而为土，此之谓变。”

“所谓土化者何？能燠，能润，能敷，能敛，此之谓化。”

“所谓水因者何？因甘而甘，因苦而苦，因苍而苍，因白而白，此之谓因。”

“所谓火革者何？革生以为熟，革柔以为刚，革刚以为柔，此之谓革。”

“金亦能化，而命之曰从革者何？可以圆，可以平，可以锐，可以曲直，然非火革之，则不能自化也，是故命之曰从革也”（同上）

王安石对物质和运动的理解是有局限的一种“直率地解释事物的真象”（自然辩证法，页一六四）的结果。尽管中世纪的科学发展水平还不高，科学还只是“片断的无联系的研究”（同上，页一五八），但是唯物主义思想就从这种“片断的无联系的研究”的基础上概括成为一种理论体系，并对自然界和人事予以朴素的直率的解释。王安石的唯物主义思想很明显地反映出对事物的低级认识的（日常经验的）直率的理解，例如火革，他说“革生以为熟，革柔以为刚，革刚以为柔”，就是从食物烹煮、器械陶铸冶冶得来的朴素的结论。食物经过火，由生变熟；陶器经过火，由松脆变成坚硬；金属经过火，由固体变成液体。虽然他是从科学的低级水平来理解的，但就其直率地解释物质运动而言，就显出了唯物主义的特性。

王安石认为物质世界的运动遵循着一定的规律，这规律叫作“道”。道是自然而然的存，自生自化，是物质世界变化的普遍原则。他说：

“道者，万物莫不由之者也。”（洪范传）

“有无之变，更出迭入，而未离乎道（按指必然性）。”（道德经注道可道章第一）

“道者天（按指自然）也，万物之所自生，故为天下母。”（同上，天下有始章第五二）

所谓“道”又从何而来呢？王安石认为“道”是无始无终的客观存在，它在天地之先，而又无所不包。王安石对这种伊璧鸠鲁式的泛神的“道”加以解释道：

“吾不知‘道’是谁所生之子，象帝之先。象者，有形之先也；帝者，生物之祖也。故系辞曰：‘见，乃谓之象。帝，出乎震。’其道乃在天地之先。”（同上，道冲章第四）

“道”既然是象帝之先，“象”又是一切有形的初始，帝（蒂）是一切果实之所从来，而道则是“象”、“帝”的最先本源。

他又说：

“惟‘道’则先于天地而不为壮，长于上古而不为老。”（同上，含德之厚章第五五）

“道之荒大而莫知畔岸。”（同上，绝学无忧章第二）

先于天地而不为壮，长于上古而不为老，是从时间来规定的，但是这并不是说超时间的东西，而是说并不局限于所知的历史时间以内。荒大，莫知

畔岸，是从空间来规定的，但是这并不是说超空间的东西，而是说范围广大，含弘一切。从这里，或者有人怀疑王安石的“道”相似于道家所讲的“道”，但我们看了他的另外说法，就知道他是坚持了唯物主义的观点。在他看来，“道”不是有形的物，它是矛盾着的两个对立面的统一体。“道”又是天（自然）的同义语，是和万物同时而生的。他说：

“道有本末，……本者出之自然，而不假乎人之力，而万物以生也。”
（文集卷六八老子）

“道非物也，然谓之道，则有物矣，恍惚是也。”（道德经注孔德之容章第二一）

“道者天也，万物之所自生，故为天下母。”（同上）

“天与道合而为一。”（同上，致虚极章第一六）

自然规律独立存在，不依人们的意志为转移。天地万物的变化、发展，是“不召而自来”的。因此他又说：

“阴阳代谢，四时往来，日月（道藏本缺三字，据道藏辑要本补）盈虚，与时偕行，故不召而自来。”（同上，勇于敢则杀章第七三）

既然一切事物都依照自然规律而运动，因此，人们就可以通过掌握自然规律而掌握一切事物，那怕至大、至多、至隐、至感的事物，都可以掌握。王安石说道：

“六合之内，万物之间，不能逃其数（按指决定规律），故不用筹算。”（同上，善行章第二七）

“是故君子之学，始如愚人焉，如童蒙焉，及其至也，天地不足大，人物不足多，鬼神不足为隐，诸子之支离不足惑也。是故天之高也，日月星辰阴阳之气，可端策而数也。地至大也，山川丘陵万物之形，人之常产，可指籍而定也。”（文集卷六六礼乐论）

“易曰：‘天地之数五十有五’，所以成变化而行鬼神。盖天地之数不过乎五行，五行之数皆本乎阴阳。五行之数足以制鬼神而行之。”（周礼详解卷二四引）

“万物莫不有至理焉，能精其理，则圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，则天下之物可以不思而得也。易曰：‘一致而百虑’，言百虑之归乎一也。”（文集卷六六致一论）

这里所说的“一”虽然具有思辨哲学的空洞形式，但就其逻辑形式而论，“一”和“百”指的是一般和特殊的范畴。日月星辰阴阳之气既然可端策而数，山川丘陵万物之形、人之常产既然可指籍而定，鬼神阴阳之数、天地万物之理既然都可以掌握，这就对人类能掌握自然规律具有着强烈的信念。毫无问题，这是唯物主义世界观至认识论的有机联系。

在王安石看来，天地之间，一切都听由自然规律的支配，而客观世界好象是没有偶然性的。这里，虽然表现出一种机械观点，但就他以为天地之于万物不存在什么仁爱关系而论，这就打击了有神论的诡辩，否定了最高主宰神的存在。王安石说道：

“天地之于万物，……有如刍狗。当祭祀之用也，盛之以筐函，巾之以文绣，尸祝斋戒，然后用之；及其既祭之后，行者践其首迹，樵者焚其肢体。天地之于万物，当春生夏长，如其有仁爱以及之，至秋冬万物凋落，非天地之不爱也。”（道德经注天地不仁章第五）

冲破目的论的神秘观念，王安石认为人事也是总摄于天道之中，人应该

“继天道而成性”，而人道的极致就是天道。他说：

“五事，人所只继天道而成性者也。”（洪范传）

“天者，固人君之所当法象也，则质诸彼（天）以验此（人事），固其宜也。”（同上）

“人道极，则至于天道矣。”（道德经注致虚极章第一六）

“‘道之将兴欤？命也；道之将废欤？命也。’（按语出论语宪问篇孔子言，下面是王安石的批判）苟命矣，则如世之人何！？”（文集卷六七行述）

离开人君和天道的封建关系，王安石提出了一个有价值的命题，即人们固然不能左右自然规律，但是却能“继天道而成性”。因此，对于天道，不是消极地服从定命，而是积极地发挥人类的主观能动作用。这里，王安石居然敢于否定孔子以来儒家的命定论，确是一个对传统的迷信所作的大胆的批判。因此，虽然王安石在洪范传中论到皇帝对自然的关系，提倡绝对皇权主义，但他强调“人事”而否定灾异，却是健康的思想。虽然他在理论体系中包含着机械论的因素，但却没有陷入命定论，这一点是对古代唯物主义的重大的修正。他说：

“道有本有末。本者，万物之所以生也。末者，万物之所以成也。

本者，出之自然，故不假乎人之力，而万物以生也。末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也、无为也。至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也、无为也。……故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者。……夫道之自然者又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。”（文集卷六八老子）

这里又批判了老子，很象王充的论断。人虽然不能随从主观意识干预自然规律，如春生夏长是自然规律，人于其间应无所言，应无所为，但是有关形器，待人力而万物以成者，如断木以为械器，则人不能无言、无为。譬如“治车”，治其毂辐而车以成，不治毂辐，则“为车之术固已疏矣”。他说：

“如其废毂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐求其‘无’之为用也，则亦近于愚矣。”（同上）

所谓“继天道而成性”、“修其成万物者”的话，是中世纪学者既由于历史局限，又依于手工业技术发展的条件，而论天人之道的光辉命题。它排斥了目的论，把神的意旨践踏在脚下；否定了命定论，指出了人类的主观能动作用。在弥漫着宗教迷信空气的中世纪，在神学思想占着支配地位的中世纪，王安石的这种唯物主义思想和无神论显然是“离经叛道”的。因此，他的“新学”之所以新，就由于它是反抗正统派的“异端”思想。他说：

“世之言灾异者，非乎？曰：人君固辅相天地以理万物者也。天地万物不得其常，则恐惧修省，固亦其宜也。今或以为天有是变必由我有是罪以致之，或以为灾异自天事耳，何豫于我，我知修人事而已。盖由前之说则蔽而惑，由后之说则固而怠，不蔽不惑、不固不怠者，亦以天变为己惧，不曰天之有某变必以我为某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣。”（洪范传）

“日月之薄蚀，阴阳之进退，乃时行之消息。虽天有所不能违，人事何与其间哉！”（周礼详解卷一二鼓人注引）

本着这样无神论的观点，王安石批判了传统的僧侣主义的灾异论。然而，反

对派诬蔑他认为“天变不足畏”，这种诬蔑在今天看来，倒成为真正的赞扬。这种有神论和无神论的斗争是当时政治风云中进步派与守旧派政治派别斗争的折射，守旧派企图用有神论来反对新法，而王安石则用历史事实证明其妄诞不足信。下面的记载可以参考：

“熙宁七年夏四月己巳，……上以久旱，忧见容色，每辅臣进见，未尝不叹息恳恻，欲尽罢保甲方田等事。王安石曰：‘水旱常数，尧汤所不免。陛下即位以来，累年丰稔，今旱暵虽逢，但当益修人事，以应天灾。’”（续通鉴长编卷二五二）

“熙宁八年冬十月戊戌，手诏王安石等曰：‘……比年以来，灾异数见，山崩地震，旱暵相仍，今彗出东方，变尤大者。……卿等宜率在廷之臣直言朕躬过失，改修政事之未协于民者以闻。’遂诏中外臣僚，直言朝政阙失。王安石言：‘臣等伏观晋武帝五年彗实出軫，十年轸又出孛，而其在位二十八年，与乙巳占所期不合，盖天道远，先王虽有官占，而所信者人事而已。天文之变无穷，人事之变无已，上下傅会，或远或近，岂无偶合？此其所以不足信也。……禘灶言火而验，及欲禳之，国侨不听，则曰：不用吾言，郑又将火。侨终不听，郑亦不火。有如禘灶，未免妄诞，况今星工，岂足道哉？所传占书，又世所禁，誊写讹误，尤不可知。’”（续通鉴长编卷二六九）

但是，必须指出，王安石的唯物主义思想是不可能彻底的。他虽然承认物质的第一性，承认矛盾的普遍性，但是，他仍然承认道之体是元气之不动；而运行于天地之间的只是其冲气，只是其用而已。王安石说道：

“一阴一阳之谓道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道。”（道德经注天下有始章第五二）

“道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。”

（同上，道冲章第四）

这样，把体与用分离，把元气与冲气分离，而归根结底则承认元气之不动是道之体，承认最后的静，认为必须有最初的一击，必须反于静。他说：

“静为动之主，重为轻之佐。轻而不知归于重，则失于佐矣；动而不知反于静，则失其主矣。”（同上，重为轻根章第二六）

“命者，自无始以来未尝生、未尝死者也，故物之归根曰静，静则复于命矣。”（同上，致虚极章第一六）从“归根曰静”出发，必然走到矛盾的解消。他说：

“有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所‘对’。唯能兼忘此六者，则可以入神；可以入神，则‘无对’于天地之间矣。”（同上天下皆知章第二）

“对”是矛盾，忘此六“对”，则为对矛盾的回避。回避矛盾叫作“无对”，而所谓“无对”是魏晋玄学家所常用的神秘的字样，它不是对矛盾的克服，而是对矛盾的解消。

这样，王安石仍然陷入静和动、体和用的二元论的泥坑，一方面大倡有偶有对的矛盾说，另一方面又不敢否认矛盾解消论，这是与其社会经济思想上的改良主义密切相关的，是和他的绝对皇权论相联系的，因为最后根本原因的“静”和最高皇权的“主”相合拍。带有非品级性色彩的地主阶级的庶族的两面性，在哲学上和政治实践中是一致的。

在这一点上，他的儿子王雱有更妥协的说法：

“形名已降，莫不代谢。唯道无体，物莫能迁。圣人体道，故充塞无外，而未尝有物；应接万变，而未尝有心。……夫然后离‘六对’之境，绝美恶之名，越生死流处，常住法也。”（同上，引王雱注）
离六对，绝美恶，越生死，进求常住法，这就更堕入唯心主义的泥坑去了。

第五节 王安石的唯物主义认识论

王安石的人性论，不同于孟子的性善说和荀子的性恶说，也不同于扬雄的性善恶混说和韩愈的性三品说，也不同于李翱的复性说。王安石的有关性的学说散见于他的礼论、礼乐论、性情、原性、性说等论文中。

王安石论性，其特点是把人性作为单纯的心理能力来考察。在阶级社会里，没有抽象的人性，有的只是人的阶级性。人性必然盖上阶级的烙印。被压迫阶级跟压迫阶级对立，被压迫阶级的思想感情、善恶标准也跟压迫阶级不同古代中国哲学家所论人性，指的是抽象的人性，掩盖了阶级的本质，这就使人性论陷于纠缠不清的境地。但从抽象的人性论而言，其间也有唯物主义和唯心主义的分野。从伦理关系出发而建立的人性论，逊色于从生理和心理关系出发而建立的人性论，更逊色于从进化观点出发而建立的人性论。然而不管各时代的学派的论点如何，在他们抽象的人性论背后依然隐藏着他们对人性分析所持的观点的阶级性。

王安石认为人性是人的心理能力，出之于自然，是“天资之材”，凡人都是一样的。心理能力并不是神秘的东西，例如听的能力、视的能力、思的能力、行的能力，就是性之所固有。他说：

“不听而聪，不视而明，不思而得，不行而至，是性之所固有而神之所自生也。”

“不听之时，有先聪焉，不视之时，有先明焉，不言之时，有先言焉，不动之时，有先动焉。……聪明者，耳目之所能为，而所以聪明者，非耳目之所能为也。”（文集卷六六礼乐论）

这是说，听觉的能力聪，视觉的能力明，是耳目之官所先天具有的，是性之所固有的。但是，聪明虽是耳目之所能为，而所以聪明，则属于另一种心理能力。

据他说，人之性与其他动物之性不同，例如人之性不同于狙猿之性，人能为礼，狙猿不能为礼，由于“天资之材”不同。正如只有陶土才能制成陶器，只有木料才能制成木器，只有马才适于驾驭。

“礼，始于天而成于人。……夫斫木而为之器，服马而为之驾，此非生而能者也。故必削之以斧斤，直之以绳墨，圆之以规而方之以矩，束联胶漆之，而后器适于用焉。前之以衔勒之制，后之以鞭策之威，驰骤舒疾，无得自放而一听于人，而后马适于驾焉。由是观之，莫不劫之于外而服之以力者也。然圣人舍木而不为器，舍马而不为驾者，固亦因其天资之材也。……”

夫狙猿之形非不若人也，欲绳之以尊卑而节之以揖让，则彼有趋于深山大麓而走耳。虽畏之以威而驯之以化，其可服邪？……故曰：礼始于天而成于人，天则无是而人欲为之者，举天下之物，吾盖未之见也。”（文集卷六六礼论）“陶人不以木为埴者，惟土有埴之性焉。”（文集卷六八原性）

这就指出人的心理能力是人之所以区别于狙猿的条件。

王安石认为先天的心理能力是从物质产生的，这种物质就是形体。形体是“有生之本”。这种从“人是一个感觉体”出发的人性论，是唯物主义的命题。他说：

“神生于性，性生于诚，诚生于心，心生于气，气生于形。形者，

有生之本。”（文集卷六六礼乐论）

王安石明白地反对孟子、荀子、扬雄、韩愈的性的学说。他对于孟、荀、扬的批判是有分寸的，而对于韩愈的人性论却持全面的否定态度，他说：

“夫太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性，此吾所以异于韩子。”（文集卷六八原性）

仁义礼智信是五常，五常的太极是性，而五常并不等于性。性是心理能力，由之可以产生五常。正如人可以为礼，木可以为器，只是“天资之材”之不同。

按韩愈在原道篇攻击唯物主义者荀子和扬雄“译焉而不精，语焉而不详”，而把唯心主义者孟子推崇到天上，说他是“醇”儒。王安石从人性论方面驳斥韩愈不是偶然的或称快的笔法。

他又不同意孟子和荀子的性善、性恶说：

“孟子言人之性善，荀子言人之性恶。夫太极生五行，然后利害生焉，而太极不可以利害言也。性生乎情（应为情生乎性），有情，然后善恶形焉，而性不可以善恶言也，此吾所以异于二子。孟子以恻隐之心人皆有之，因以谓人之性无不仁。就所谓性者，如其说，必也怨毒忿戾之心人皆无之，然后可以言人之性无不善，而人果皆无之乎？孟子以恻隐之心为性者，以其在内也。夫恻隐之心与怨毒忿戾之心，其有感于外而后出乎中者，有不同乎？荀子曰：‘其为善者，伪也。’就所谓性者，如其说，必也恻隐之心人皆无之，然后可以言善者伪也，而人果皆无之乎？……且诸子之所言，皆吾所谓情也、习也、非性也。扬子之言为似矣，犹未出乎以习而言性也。”（同上）

这里，问题的关键在性与情的分离。有情，即有恻隐之心与怨毒忿戾之心，然后善恶形，而情，不能是恻隐之心或怨毒忿戾之心，都是有感于外而后出乎中。外是环境，由于环境不同，而出乎中者就有恻隐之心与怨毒忿戾之心的分歧。恻隐之心谓之善，怨毒忿戾之心谓之恶，可见善恶只是情，只是习，而性则不可以善恶言。

关于性和情的关系，王安石认为性与情又分离又不分离，性是情之本，情是性之用。他说：

“性、情，一也。世有论者曰：性善情恶，是徒识性情之名，而不知性情之实也。喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。性者，情之本；情者，性之用。故吾曰：性、情一也。……此七者，人生而有之，接于物而后动焉。动而当于理，则圣也，贤也。不当于理，则小人也。彼徒有见于情之发于外者为外物之所累，而遂入于恶也，因曰‘情、恶也，害性者，情也’。是曾不察于情之发于外，而为外物之所感而遂入于善者乎！”（文集卷六七性情）

这里，好象跟李翱的性情说，有其相似处，即承认性、情是不同的两个概念，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，皆情之所为。但是王安石也反对李翱的“人之所以成其性者，情也”的说法，认为情之发也有入于善的。这样，善恶的分别，不在性本身，而在于发于外者之如何，在于动是否当于理。理是什么，王安石没有讲清楚。王安石看到了由于利害不同、爱憎喜怒不同而变乱了道德标准的情况，他说：“今家异道，人殊德，又以爱憎喜怒变事实而传之。”（文集卷七二答王深甫书）可见客观的道德标准，在不同立场的人看来，认

识未必一致。这就反映着在从唐到宋的封建等级制的再编制过程中，各阶级透过等级身分的不同的要求，而有许多喜怒爱情的标准，进而对于等级身分的事实企图改变。王安石代表了庶族地主，在理论上表示出对于旧身分体制的反对，即所谓“祖宗不足法”。他进一步指出情可以入于善，也可以入于不善：

“古者，有不谓喜怒爱恶欲情者乎？喜怒爱恶欲而善，然后从而命之曰仁也、义也；喜怒爱恶欲而不善，然后从而命之曰不仁也、不义也。故曰：有情，然后善恶形焉。然则善恶者，情之成名而已矣。”（文集卷六八原性）

“君子之所以为君子，莫非情也；小人之所以为小人，莫非情也。彼论之失者，以其求性于君子，求情于小人耳。自其所谓情者，莫非喜怒哀乐好恶欲也。舜之圣也，象喜亦喜，使舜当喜而不喜，则岂足以为舜乎？文王之圣也，王赫斯怒，当怒而不怒，则岂足以为文王乎？”（文集卷六七性情）

这样看来，王安石反对了传统的理论——以性为品级性人物所独占的、以情为非品级性人物所特具的阶级论，而主张不因地位身分和等级而有所区别的性情论，这是要求平等身分的进步的学说。他以为喜与怒正相反对，但是喜可以为善，怒也可以为善，问题在于是否当喜当怒。判断喜与怒之是否善，不在喜怒本身，而在客观标准的当否，其间不能因人的地位而有所区别。因此，王安石反对“废情”，反对人如木石无情。他说：

“如其废情，则性虽善，何以自明哉？诚如今论者之说，无情者善，则是若木石者尚矣。”（同上）

王安石同意“性相近也，习相远也”的说法；性可以为善，可以为不善，其所以为善与为不善，皆由于习。这样强调后天的习惯，已经接近于实践的标准。他把“上智与下愚不移”，看成是习惯的结果，看成是后天修养的结果。因此，智与愚不是天生的，不是不可改变的。所谓“不移”，只是从最后结果来判断而已。他修正孔子的学说如下：

“孔子曰：‘性相近也，习相远也’，吾之言如此。”（文集卷六八原性）

“孔子曰：‘性相近也，习相远也’，吾是以与孔子也。……然则孔子所谓‘中人以上可以语上，中人以下不可以语上’，‘惟上智与下愚不移’，何说也？曰：习于善而已矣，所谓上智者；习于恶而已矣，所谓下愚者；一习于善，一习于恶，所谓中人者。上智也，下愚也，中人也，其卒也命之而已矣。有人于此，未始为不善也，谓之上智可也；其卒也，去而为不善，然后谓之中人可也。有人于此，未始为善也，谓之下愚可也；其卒也，去而为善，然后谓之中人可也。惟其不移，然后谓之上智，惟其不移，然后谓之下愚，皆于其卒也命之，夫非生而不可移也。……是果性善而不善者，习也。”（文集卷六八性说）

这一段表面上解释而实际上修正孔子的话，并不是孔子的原意，而是王安石自己的学说。从这里可以看出王安石以实践为标准而判断人性变化的理论是值得注意的宝贵遗产。

王安石的人性论，应该说，与告子的人性论有基本上的共同点。告子说：“生之谓性。”

“性，犹柳也，义，犹栝菴也。以人性为仁义，犹以柳为栝菴。”

“性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流，性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。”（孟子告子上）

“生之谓性”，“性之无分于善与不善”，也正是王安石人性论的主要论点。告子的人性论，在战国时候是异端，孟子曾辞而辟之。因此，王安石实际上是反对孟子的唯心主义论点。

与人性论相应，王安石论学习与修养，重视后天的实践工夫。洪范传里说：

“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣，何也？恭则貌钦，故作肃；从则言顺，故作义；明则善视，故作哲；聪则善听，故作谋；睿剔思无所不通，故作圣。五事，从思为主，而貌最其所后也，而其次之如此，何也？此言修身之序也。恭其貌，顺其言，然后可以学（视）而至于哲；既哲矣，然后能听而成其谋；能谋矣，然后可以思而至于圣。思者，事之所成终而所成始也，思所以作圣也。既圣矣，则虽无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，可也。”

这里，指出视与听的作用，“明则善视，故作哲，聪作善听，故作谋。”善视，善听，为聪明的来源，为作哲作谋之所本。这就指出了感觉的重要性以及感觉跟认识的关系。他在五事的次序上，依照洪范的原来排列，首先端正貌和言之后，就着重提出视和听，把视和听放在思的前面，作为思的源泉，从这里可以看出“修身之序”的唯物主义的提法。

王安石强调了感觉为思想的源泉，并且进而强调获得广博的知识的重要性。他说：

“世之不见全经，久矣，读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，及于难经、素问、本草、诸小说，无所不读，农夫女工，无所不问，然后于经为能知其大体而无疑。盖后世学者与先王之时异矣，不如是不足以尽圣人故也。扬雄虽为不好非圣人之书，然于墨、晏、邹、庄、申、韩，亦何所不读？彼致其知而后读，以有所去取，故异学不能乱也。”（文集卷七三答曾子固书）

王安石把农夫女工的知识 and 诸子百家之学同等看待，是最值得注意的命题，其理由有二：一，古今时代不同，后代比前代的知识更丰富；二，对待文化传统应有所批判和取舍，不能专以一家为正统，而以其他学派为异端。从这里，也可以了解他提出的对世界是可知的命题，是有理论根据的。他所谓天地日月星辰之气是可以被人所掌握的认识论（见前引），是和他的人性论相联系的。

这样的为了认识世界而需获得广博的知识的学风，是“新学”学派的共同点。陆宰序其父陆佃所作的埤雅，就说明了陆佃的这种学风：

“先公作此书，自初迨终，仅（？）四十年。不独博极群书，而岩父牧夫，百工技艺，下至舆台皂隶，莫不谏询。苟有所闻，必加试验，然后纪录。则其深微渊懿，宜穷天下之理矣。”（埤雅序）

王安石新法的推行，绝大多数都经过试验的阶段。在小范围内试验之后，始在全国范围或较大范围推广。这种方法便是通过实践取得检验的方法。如：

青苗法，“仍先自河北京东淮南三路施行，俟有绪，推之诸路”。

保甲法，“初试行于畿县，既就绪，遂推之五路，以遍于天下”。

募役法，“初行于开封府，后颁行天下”。

方田均税法，“先行于京东路，后行于天下”。

市易法，“先在京师置市易务，后行于各路”。这里所述的史实不是要证明新法的怎样正确，而是要说明这样一个问题，即王安石的政治实际和他的认识论重视实践的观点是一致的。至于他的政治活动的悲剧性以及他的理论的历史局限性，将在下节论述。

王安石的认识论的局限性和缺点，是和他的世界观的局限性和缺点相对应的。在 worldview 上的泛神论的“静”的动力论，到了认识论便产生了一种圣人全知全能论，而这个圣人的典型在宋代就是王安石自己。如果说绝对皇权的主宰之力属于君主，所谓“三德者君之所独任，而臣民不可得僭焉者也”（洪范传）；那么，绝对聪明的认识能力，就属于裁成辅助的王者师，所谓“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也，精其理之道，在乎致其一而已。”（文集卷六六致一论）于是乎，王安石的君相道合，以应乎封建主义世界所能够掌握的“天行”（语出易“天行健”句，即指自然运动）。

末了，我们应该指出，王安石的人性论和认识论是有他的社会根源的，那就是带有非品级性色彩的地主阶级的社会利益。他有一段富有兴趣的天真的话：“夫天下之人非不勇为圣人之道；为圣人之道者时务速售诸人，以为进取之阶。今夫进取之道，譬诸钩索物耳，幸而多得其数，则行为王公大人，若不幸而少得其数，则裂逢掖之衣，为商贾矣。由是观之，王公大人，同商贾之得志者也。”（文集卷六六礼乐论）这种破坏了身分贵贱的传统而对社会阶级所暴露的态度，就是他的人性论和认识论的出发点。

第六节 王安石的社会经济思想和熙宁新法

王安石新法的推行，次第如下：（一）熙宁二年二月，制置三司条例司，议行新法。

（二）熙宁二年七月，立淮、浙、江、湖六路均输法。

（三）熙宁二年九月，行常平给敛法，即青苗法。

（四）熙宁二年十一月，颁布农田水利条约。

（五）熙宁三年十二月，定畿县保甲条制。

（六）熙宁四年十月，颁募役法。

（七）熙宁五年三月，置市易务于京师。

（八）熙宁五年八月，颁方田均税条约。

从新法的推行次第，可以窥见新法项目的某些相互关系。但是，这也不是绝对的。为了叙述上的方便，我们大体按照新法推行的次第来排列，但也适当地考虑以类相从来排列。例如均输和市易，主要是控制豪商巨室的操纵物资、操纵物价，把“开阖敛散之权”收归中央集权的封建政府，因而连类叙述，次序排在最后。青苗法和农田水利条约，目的都在发展庶族地主和自耕农民的经济，彼此有些关系，推行次第也相先后，因而也连类叙述，次序排在前头。

（一）常平给敛法和农田水利条约

常平给敛法（以下简称青苗法）就是利用国家控制的常平仓的钱谷和广惠仓的一部分钱谷，发放农业借贷，其目的就在“散惠兴利，以为耕敛补助，衰多益寡，而抑民豪夺。”三司条例司的建议原文说道：

“若此行之，非惟足以待凶荒之患，又民既受贷，则于田作之时，不患缺食；因可选官劝诱，令兴水土之利，则四方田事加修。盖人之困乏，常在于新旧不接之陈。兼并之家乘其急以邀倍息，而贷者常苦于不得。常平广惠之物，收藏积滞，必待年贱物贵，然后出糶，而所及者大抵城市游手之人而已。通一路之有无，贵发贱敛，以广蓄积，平物价，使农人有以赴时趋事，而兼并不得乘其急。凡此，皆以为民，而公家无所利其入。是以先王散惠兴利，以为耕敛补助，衰多益寡，而抑民豪夺之意也。”（续通鉴长编纪事本末卷六六）

王安石在周官新义里，说明了有关青苗法的法意所本。周礼：“旅师，掌聚野之锄粟、屋粟、间粟而用之，以质剂致民，平颁其兴积，施其惠，散其利，而均其政令。凡用粟，春颁而秋敛之。……”王安石训释道：

“掌聚野之锄粟、屋粟、间粟而用之者，聚此三粟而用以颁以散也。施其惠，若民有躄阨，不责其偿。散其利者，资之以利本业者，又散以与之。”（周官新义卷七）

周礼详解，于此加以申说：

“平颁其兴积，有不欲而强予之者，致民而受之，当防其或伪冒而取，或抵负而去。故其致之也，有质以立见，有剂以立约，如此，则奸者无所肆其欺矣。平颁其兴积者，不如赊贷待民欲取而后予也。兴，谓兴粟以就民之所聚；积，谓致民以就粟之所积。夫兴粟非民之所欲而必平颁之者，盖乐岁民有余，则或利食新而不欲取粟于旅师，为是而不颁，

则邦物因或腐耗，而贵者反食陈，贱者反食新。邦物因或腐耗，则非所以爱物；贵者食陈，贱者食新，则非所以制节。且方粟贵之时而强予之，及其贱时然后敛之，亦何伤于民哉。无伤于民，而可爱物制节，此其所以平颁也。……施其惠者，民有艱厄，则施其惠以调之也。散其利者，既平颁矣，有资之以利本业者，又散以与之也。……然则散其利，不如泉府出货息矣。夫欲而与之，其利在民；不欲而与之，其利在公。……平颁其兴积，非民所欲也；施惠散利，则民之所欲也。先王之法，民与公，其利两得焉。”又说：

“方春兴作，则粟宜贵之时，因其不足而出粟以资之。方秋收成，则粟宜贱之时，因其有余而敛之。如此，则为农者不为兼并者之所夺，其生计可积而厚矣。先王之民，所以无贫困之患者，亦以有此术故也。”

（周礼详解卷一五）

这里，按王安石的主观意图，青苗法的目的是：第一，帮助贫苦的农民，在新陈不接之际，田作之时，不致乏食；第二，有了这笔农业借贷，就可以兴水土之利，使田事加修，发展生产；第三，用国家借贷挤掉兼并之家的豪夺；第四，贵发贱敛，既可平物价，又可广蓄积，使新陈可以相易，邦物不致腐耗，所谓公、民两便。

在作法上，把“平颁”与“施惠散利”结合起来，又平均又自愿。同时，又立质剂以防止冒伪与抵负。

韩琦疏引提举常平广惠仓司牒，具见按户等散青苗钱的情况：

“每户支钱：第五等及客户，毋得过千五百；第四等三千；第三等六千；第二等十千；第一等十五千。余钱，委本县量度增给，三等以上户更许增数。”

可见户等越高，可贷之钱越多。有余钱，上三等户更许增给。从这里，可见青苗钱的作用，更有利于物力高的上三等户，兴修水土之利，使四方田事加修，以发展生产。对贫下户和客户的帮助，在解决口粮问题，企图保证农村劳动力的再生产，间接也是为了发展生产。而打击的对象则为一向放高利贷的兼并之家。

跟青苗法联系着的是农田水利条约。农田水利条约的颁行，后于青苗法者仅两个月。它的主观上的目的是：开垦荒地，兴修水利，改善农业经营，发展生产。主要依靠有物力的上三等乡户和自耕农民自力举办开荒水利事业，政府负责组织和监督，并在经济上用常平钱谷，依青苗钱例，适当地补助他们。原条约见宋会要稿第一二一册食货一，又重见同书第一五五册食货六三。文繁不备录。

按照农田水利条约，主要有五项内容：（一）农田水利包括“土地所宜，种植之法”。“荒废田土”的垦辟，“陂湖河港”、“沟洫”、“圩埤堤堰”的兴复创修，水流的“均济疏通”，等等项目。（二）上项工程由地方官或群众提出计划，绘图申报，上级核定后施工。如发觉有疑问，另派人复查研究，然后决定。（三）有关几个州的大水利工程，另外报告中央政府，由中央决定。（四）农田水利工程，由民力自办。工役浩大，民力不能给者，政府用常平广惠钱谷借贷，依青苗钱例纳息。再不足，许有物力人出钱借贷，照例出息。（五）兴修有功，酬奖；应出人工物料而不备，应照期举办而不办，都要处罚。这里可以看得非常明白：农田水利的兴修人受益人，主要是掌握土地并有一定物力的上三等乡户。有土地的自耕农民，即四、五等贫下

户或客户，也可以从农田水利取得一定利益。政府补助或兴修农田水利，用的是常平广惠钱谷。这种钱谷的借贷，实即青苗钱谷的借贷，按青苗法，一等乡户，一次可请贷十五千，余钱更许增贷，目的也是“兴水土之利”，“使田事加修”。而农田水利条约则这样说道：“应有开垦废田，兴修水利，建立堤防，修贴圩埠之类，工役浩大，民力不能给者，许受利人户于常平广惠仓系官钱斛内连状借贷支用，仍依青苗钱例，作两限或三限送纳。”两相对勘，实即一件事的两面，农田水利是政府鼓励垦荒和兴修水利，而常平给敛则为政府对垦荒和兴修水利的经济支援。兴修农田水利，斗争的对象，为命官形势之家。条约里曾提到，“或水利可及众，而为之占擅，……可以相度均济疏通”，指的是占擅水利、妨碍均济的形势户。熙宁六年（公元一七三年）五月戊申，诏：“创水碓碾碓，有妨灌溉民田者，以违制论，不以去官赦降原减。”程昉在共城开御河，“颇废人户水碓”。这些事例，都足以说明对形势户霸占水利的斗争（并见续通鉴长编纪事本末卷七三）。而这也是跟青苗法的精神一致的。

我们从上面的简要叙述，可以这样理解：（一）在阶级关系上，突出地表现了非品级性的以物力著称的一般庶族地主同命官、官户、兼并之家等品级性地主阶级的矛盾，新法是想以国家法权更进一步地实现杨炎“人无中丁，以贫富为差”的想法，而这和封建的等级制的身分特权是相矛盾的。（二）王安石的“公”这一概念是皇权，“民”这一概念是农村的下等户或客户，因此，在新法中就露出皇权和豪权争夺劳动力的矛盾。（三）物力高而封建特权低的三等户以上的庶族地主在当时是有经济地位的一个阶层。在皇权被豪权所威胁的宋代，这一阶层走上政治舞台，其与最高地主的联合而排击豪族地主的典型政治斗争，就表现在新法、反新法的斗争中。（四）王安石注意的是物力户，而打击的是形势户，这就不能不和封建法权发生冲突，皇帝也是不能不怀疑的。杨龟山集卷六，有两条神宗和王安石关于爵禄和等级制的问答，便可以作证。王安石以爵禄可以随意升降，等级上下不必常处于不变地位，曾遭到杨龟山的反驳，说王安石的忽视等级的天命决定论，是“谬悠荒唐之说”，是破坏封建制法权的举措。总之，新法所代表的阶级性是异常明白的。在阶级矛盾的夹缝中，王安石必然要走向悲剧。文彦博对神宗说的，陛下应在和士大夫处或和庶民处之间选择一条路，这话是富有煽动性的。

（二）保甲法

熙宁三年（公元一七一年）十二月，中书言司农寺定到畿县保甲条制，诏并从之。于是始联比其民而相保任。兹录宋会要稿第一七二册兵二，条制原文如下：

“凡十家为一保，选主户有心力者一人为保长。五十家为一大保，选主户最有心力，及物力最高者一人为大保长。十大保为一都保，选主户最有行止心力，材勇为众所服，及物力最高者二人为都副保正。凡选一家两丁以上，通主客为之，谓之保丁。但二丁（“二丁”，续长编作“推”，长编纪事本末作“十五”）以上皆充。单丁老幼病患女户等，不以多少，并令就近附保。两丁以上更有余人身力少壮者，并令附保。内材勇为众所服，及物力最高者，充逐保保丁。除禁兵器不得置外，其余弓箭，并许从便自置，习学武艺。

“ 每一大保，逐夜轮差三人于保分内往来巡警。遇有贼盗，画时声鼓，报告大保长。以下同保人户，即时前去应救追捕。如贼入别保，即递相击鼓应接袭逐。每捕捉到盗贼，除编敕已有赏格外，如告，捉到盗徒以上，每名支赏钱三千，杖以上支一千。以犯事人家财充。如委实贫阙，无可追理，即取保矜放。”（以犯事人家财充至取保矜放共二十二字，续长编纪事本末、宋史兵志并缺。）

“ 同保内有犯除强窃盗，杀人放火，强奸略人，传习妖教，造畜蛊毒，知而不告，并依从伍保法科罪。其余事不干己者、除依律许诸色人陈告外，皆不得论告。若知情不知情，并不科罪。

“ 其编敕内邻保合坐罪者，并依旧条。及居民添益（“ 居民添益 ” 四字，续长编及续长编纪事本末并作“ 居停强盗 ”）三人以上，经三日，同保内邻人不知情，亦科不觉察之罪。保甲如有入户逃移死绝，即仰具状申县。如同保人户不及五户，即听并入别保。其有外来人户入保居止者，亦便仰申县，收入保甲。本保内户数虽足，且令附保收系；候及十户，即却令别为一保。

“ 若一保内有外来行止不明之人，须觉察收捕送官。

“ 逐保各置牌，拘管人户及保丁姓名。

“ 如有申报本县文字，并令保长轮差保丁赍送。”

保甲之议，始于同管勾开封府界常平广惠仓兼农田水利差役事赵子几。赵子几的原意是通过保甲，使“ 富者逸居而不虞寇劫，恃贫者相保以为存。贫者土著而有所周给，恃富者相保以为生。使富贫交相亲以乐业者，谓无如使之相保之法也。”（续长编卷二一八熙宁三年十二月乙丑条）周礼：“ 以保息六养万民，……四曰振贫，……六曰安富， ” 与赵子几的贫富相保，贫富交相妥协以乐业的意思正合。富者出钱，贫者出力，富者逸居，贫者土著，相保相恃，相生相存，好一个利用古老的农村公社而调和阶级矛盾的改良主义的手法！所以保甲机构就成为统治阶级镇压农民起义的工具。周礼详解申说比闾族党之法，加以美化道：

“ 司徒乡遂之制，始于五家之寡，而终于万有二千五百家之众。居虽异室，而从容若一家；体虽异腹，而和合若一心。司徒以安之，则相为恺悌焉，司马以用之，则相为忧患焉。由而行之，至有不知其所以然而然，则亦相忘于道术矣。

“ 夫五家为比，则两相比也，其居相亲也，则易相督察，故使之相保。使之相保，则有不可保者迁焉。五比为闾，则二十五家同闾门也，其居同里，则居足以相容，故使之相受。使之相受，则有不可受者迁焉。四闾为族，则相保聚也。族合百家，则其财足以相助，故使之相葬。五族为党，则如朋党之党也。党五百家，则灾寇足以相救，故使之相救。五党为州，则聚而比内也，二千五百家则艱厄然后足以济，故使之相调。五州为乡，则响于内也。合万二千五百家，则贤能皆备于中，可使相与宾贤能而兴之，故使之相宾。……

“ 先王有疆理以辨井里，有阡陌以制沟洫，有什伯以治戎器，有闾里以系人民，夫然后所向同风，所习同俗，耕不易地，战不易方。疾病相扶持，则其恩不待强而能；守望相助，则其义不待勉而至。其熏陶积习之久，固若自然而然矣。”（周礼详解卷一）

保甲法的目的，还在发展国家的武装力量，用民兵逐渐代替庸兵。所以后来

又有十日番上和农隙教阅之法，置旗鼓弓马，练习武艺。王安石说，“保甲之法，起于三代丘甲，管仲用之齐，子产用之郑，商君用之秦，仲长统言之汉，而非今日之立异也。”（文集卷四一上五事劄子）周礼详解申说比闾族党跟伍两卒旅的关系道：

“先王处民有法，用民有术，比其家，联其居。其入也，则积而为比闾族党州乡；其出也，则合而为伍两卒旅师军：所以因内政而寄军令也。方其平居无事之时，则有教养之素，而恩义足以相结；及其仓卒有事之际，则有法令之习，而死生足以相托。此小司徒所以会万民之卒伍而用之也。”（周礼详解卷一一）

“因内政而寄军令”，又是内政，又是军令，所以保甲初行隶司农寺，而后来则改隶兵部。但是均田制破坏以后，国家用军事编制来控制国家农奴的物质基础已经不存在，农村公社和农业劳动力互成锁链的关系，发生了一些变化。从保甲法的规定看，只有用物力高强的富户做保长、大保长和都副保正，而贫下户和客户，只有充保丁卖命的资格。这里，王安石相对地改变了单纯依靠豪族为社首的传统习惯，而以物力和心力的资格来规定做保甲统治者的标准。后来曾布招供了此中的秘密：“仕宦及有力之家，子弟皆欣然趋赴。及引对，所乘皆良马，鞍鞵华楚。”（宋史卷一九二兵制）保甲法之有利于庶族地主是显然的。

另一方面，保甲条制的严格执行，政府就控制了保甲人户和壮丁姓名，对根括漏户、检查隐冒有帮助，对国家争取劳动力的依附皇权起了积极作用。周礼详解于此申说其意义道：

“起而用之，以军旅为大，以田役次之，以追胥为小，乃若贡赋，又卒伍之余事也。凡卒伍之法，军旅去之不足以用众，田役去之不足以简众，追胥去之不足以任众，贡赋去之不足以令众。”（周礼详解卷一一）

比闾族党之法，贯注到军旅、田役、追胥、贡赋四个方面，成为推行新法不可少的先行环节。这样，就可以知道为什么把保甲条制放在募役法以前推行。沈括的上言，证实了这一点。续通鉴长编纪事本末卷七一记熙宁六年八月丁丑，沈括上言道：

“两浙州县民，多以田产诡立户名，分减雇钱夫役，冒请常平钱斛，及私贩禁盐，乞依京东淮南排定保甲。保甲一定，则诡名漏附，皆可根括。”

由此看来，保甲法和北魏的三长制在争取户口方面是一致的，所不同的是，前者注意的是物力户，而后者注意的是族长。

有各种各样的均税均役的封建政策。王安石所倡的平均主义实际上是庶族地主的对法权的争取，而农民和下等户依然是剥削的对象。所以，他的新法尽管失败，而这条保甲法却为封建统治者所注意，施行于后代。

（三）募役法

熙宁四年（公元一〇七一年）十月，颁募役法于天下，罢差役法。北宋职役，有下列几种：

“以衙前主官物，
以里正、户长、乡书手课督赋税，

以耆长、弓手、壮丁逐捕盗贼，以承符、人力、手力、散从官给使令。

县曹司至押录，州曹司至孔目官，下至杂职虞候，拣搯等人，各以乡户等第定差。”（宋史卷一七七食货志）

应差乡户的实际情况，曾布以开封府为例，作了分析。曾布说：“上等人户，应衙前之役；中等人户，充弓手、手力、承符、户长之类；下等人户，应其他冗役”。（续长编卷二二五熙宁四年七月戊子曾布奏疏）官物失陷，赋税不足，应役人户要负责赔偿。邓绾曾叙述这种情况道：

“衙前最重役，三岁一代，代满五年已复差，每役费至千缗。他役不减三二年一差，费亦不下数百千。……以锄耰之人，身在城市，不得安生，因成游惰。……子弟欲兴学，外役所迫，不免笞杖，坐废终身。不肖子弟，因缘妄费，至于荡析。”（续长编卷二二七熙宁四年十月壬子条注）

可见超经济剥削的差役病民，主要是乡户独负重役，结果常常破产。子弟因父兄受责，不能兴学，坐废终身，断绝了科举进取之路。锄耰之人，脱离南亩，影响农业生产，政府就减少了财政收入。而官户、寺观、坊郭富户，都有免役的特权。

按照募役法的意图：（一）原来应役的乡户，只要随户等出钱。就可以免役。乡户四等以下，坊郭五等以下，不必出役钱。这样，就减轻了乡户的负担，特别豁免了贫下户的负担。（二）原来有免役特权的官户、寺观、坊郭富户，现在也要依户等出助役钱。例如富弼告老家居，河南府籍其户等，令与富民均出钱（续长编纪事本末卷七）。这样，就减轻了乡户免役钱的负担。“所宽优者，则乡村朴蠢不能上达之穷氓，所截取者，则仕宦并兼，易致人言之豪户”（续长编卷二一五熙宁三年九月乙未条注引蒋静作吕惠卿家传）。（三）被雇募应役的上三等乡户，得到雇直，随役轻重制禄。据说这是周官禄庶人在官之意。（四）其他仓驿场库，水陆运漕，官吏迎送，多代以军校，一切下户冗役都罢去了。

开封府推行募役法的结果，“上等人户尽罢昔日衙前之役，……所输钱其费十减四五；中等人户，旧充弓手、手力、承符、户长之类，今使上等及坊郭、寺观、单丁、官户，皆出钱以助之，故其费十减六七；下等人户，尽除前日冗役，而专充壮丁，且不输一钱，故其费十减八九”（续长编卷二二五熙宁四年七月戊子条）。据说，当时“募者执役，被差者欢呼散去，开封一府，罢衙前八百三十人，畿县放乡役数千”（续长编卷二二七熙宁四年十月壬子条注引邓绾旧传）。

王安石申述免役法意之所本道：

免役之法，出于周官所谓府史胥徒，王制所谓庶人在官者也。然而九州之民，贫富不均，风俗不齐，版籍之高下不足据。今一旦变之，则使之家至户到，均平如一，举天下之役，人人用募，释天下之农，归于畎亩，苟不得其人而行，则五等必不平，而募役必不均矣。”（文集卷四一上五事筭子）

周官新义训释府史胥徒道：

“有藏则置府，有书则置史，有徵令之事则置徒，有徒则置胥，有市贾之事则置贾。府、史、贾、胥、徒，皆赋禄焉，使足以代其耕。故市不役贾，野不役农，而公私各得其所。”（周官新义卷一）

“府、史、胥、徒虽非士，而先王之用人，无流品之异。其贱则役于士大夫而不耻，其贵则承于天子而无嫌。”（同上）

从王安石的主观意图看来，（一）和其他新法的根本精神相同，主要在于把封建的特权阶级和一般非品级性的庶人，对国家公共职能所负的职役，均平起来，不分等级和贵贱；（二）反对特权、反对按流品来划分职役的轻重，这对官户、豪族是不利的。（三）王安石代表了庶族地主阶级利益，在这里更加显明。（四）这样就不能不使豪族形势户对他进行攻击，说他是“大奸”，是破坏祖宗法规的叛徒。

（四）方田均税条约并式

熙宁五年（公元一〇七二年）八月，北宋政府颁行方田均税条约并式。方田均税法是决定户等、均定税役的根据。它的颁行，在新法里比较最晚，通过它，企图对土地占有形式在封建的法权之下重新加以编制。

“方田之法：以东西南北各千步当四十一顷六十六亩一百六十步为一方。岁以九月，县委令佐，分地计量。据其方庄帐籍，验地土色号，别其陂原平泽，赤淤黑垆之类，凡几色。方量毕，计其肥瘠，定其色号，分为五等。以地之等均定税数。至明年三月毕，揭以示民。仍再期一季，以尽其词。乃书户帖，连庄帐付之，以为地符。均税法，以县租额税数〔为限〕。毋以旧收蹙零数均摊，〔如米不及十合而收为升，绢不满十分而收为寸之类，今不得其数均摊增展，致溢旧额。〕于原额外辄增数者，禁之。若丝绵絀绢之类，不以桑柘有无，止以田亩为定，仍豫以示民，毋胥动以浮言，辄有斩伐。荒地以见佃为主，勿究冒佃之因。若瘠鹵不毛，听占佃，众得樵采，不为家业之数。众户（“户”，宋史卷一七四食货志作“所”）殖〔食利〕，山林、陂塘、道路、沟河、坟墓、荒地，皆不许税。诡名挟佃，皆合并改正。

“凡田方之角，有埒，植以野之所宜木。

“有方帐，有庄帐，有甲帖，有户帖。其分烟析生，典卖割移，官给契，县置簿，皆以今所方之田为正。”（续资治通鉴长编卷二三七，

〔内文字据宋史食货志校补。〕从上引条约，可以看出下列四点：（一）通过方田，确定民户的土地占有情况，占得多，占得少，是肥田，是瘠田，是平原，是陂泽，都经法律加以规定。这就可据以定户等。而户等则为收租赋，散青苗钱、募役钱的根据。续长编纪事本末卷七三引旧录曰：“税役不均久矣，富者轻，贫者重，故下户日困。先帝（神宗）愍焉，立法以方之。其法详悉，繇役无偏重之患。”故方田均税法的推行，更有利于青苗、募役法的推行。（二）通过方田均税法，企图核实土地占有情况，纠正大族巨室诡名挟佃的情况，企图打击豪族官户等品级性地主逃税免税的特权。（三）承认土地占有的实际情况，承认土地的典卖割移，只均税而不均田，这是改良主义的最本质的说明。实际上，在均税均役的条件下，更有利于上三等里乡村富户的土地兼并。方帐、庄帐、甲帖、户帖，当为后世赋役黄册和鱼鳞册的滥觞。蔡京言：“方为之帐，而步亩高下丈尺不可隐；户给之帖，而升合尺寸无所遗。”可见方帐指的是土地占有情况，户帖指的是租赋负担情况。方帐如此，则庄帐可知；户帖如此，则甲帖可知。（四）北魏历唐以来，均田制的遗迹，至此扫除干净，即令国家征收丝绵絀绢，也跟农家是否种桑完

全不发生关系，桑田跟露田的界限泯灭了。

周官新义卷六，“大司徒之职，掌建邦之土地之图，与其人民之数，以佐王安扰邦国。”王安石训释道：

“即天下土地之图，大司徒合而图之。掌土地之图，则土会、土宜、土均之法可施，王国之地中可求，邦国之地域可制。掌人民之数，则地守、地职、地贡之事可令，万民之卒伍可会，都鄙之室数可制，夫然后可以佐王安扰邦国。”

又训释“各从其野之所宜木”，说道：

“各从其野所宜木，则新甿欲有所植，不谋而知其土壤所宜，公上欲有所斂，不视而见其木所出。”周礼详解申说：“辨其山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰之名物”道：

“辨山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰之名物，……名所以命其土，物所以色其土。”（周礼详解卷九）

袭用周礼的话是托古改制的作法，问题在于所谓“名物”。通过土地占有形式的法律规定，使最高地主的皇权施行于全国，通过户口的掌握，使劳动力都受国家的控制。命其土的“名”是占有形式的法律规定；色其土的“物”是实物地租形态的规定。这是因了宋代皇权相对薄弱的情况而制订的一种有利绝对皇权和庶族地主的政策。

（五）均输法和市易法

熙宁二年（公元一六九）七月，立淮、浙、江、湖六路均输法。

文集卷七十乞制置三司条例云：

“窃观先王之法，自畿之内，赋入精麤，以百里为之差，而畿外邦国，各以所有为贡。又为经用通财之法以懋（贸）迁之。其治市之货财，则亡者使有，害者使除。市之不售，货之滞于民用，则吏为斂之，以待不时而买者。凡此，非专利也。盖聚天下之人，不可以无财，理天下之财，不可以无义。夫以义理天下之财，则转输之劳逸，不可以不均，用度之多寡，不可以不通，货贿之有无，不可以不制，而轻重斂散之权，不可以无术。今天下财用，窘急无余，典领之官，拘于弊法。内外不以相知，盈虚不以相补。诸路上供，岁有定额，丰年便道，可以多致，而不敢不赢；年俭物贵，难于供备，而不敢不足。远方有倍蓰之输，中都有半价之鬻。三司发运使按簿书促期会而已，无所可否增损于其间。至遇军国郊祀之大费，则遣使划刷，殆无余藏，诸司财用事往往为伏匿，不敢实言，以备缓急。又忧年计之不足，则多为支移折变以取之。民纳租税，数至或倍其本数。而朝廷所用之物，多求于不产，责于非时。富商大贾，因时乘公私之急，以擅轻重斂散之权。臣等以谓发运使总六路之赋入，而其职以制置茶盐警税为事，军储国用，多所仰给。宜假以钱货，继其用之不给，使周知六路财钱之有无，而移用之。凡余买税斂上供之物，皆得徙贵就贱，用近易远。令在京库藏，年支现在之定数，所当供办者，得以从便变卖，以待上令。稍收轻重斂散之权，归之公上，而制其有无，以便转输、省劳费、去重斂、宽农民，庶几国用可足，民财不匮矣。……”

王安石的均输思想，主要是：“收轻重斂散之权，归之公上”，使富商大贾，

不能操纵物资和物价。国家财用所需，人民贡赋所出，发运使有权就便购置运输。这种思想，在嘉祐五年（公元一六 年）所作的度支副使厅壁题名记，已露其端倪：

“夫合天下之众者财，理天下之则者法，守天下之法者吏也。吏不良，则有法而莫守；法不善，则有财而莫理。有财而莫理，则阡陌闾巷之贱人，皆能私取予之势，擅万物之利，以与人主争黔首，而放其无穷之欲。非必贵强桀大而后能如是。而天子犹为不失其民者，盖特号而已耳。”（文集卷八二）

其后，六路均输，由薛向领之，一时豪商大贾，皆疑而不敢动。反对的人，以为均输法“不免夺商贾之利”。其实，均输法斗争的对象，只是豪商大贾，对小商贩，则利其流通财货。王安石在答韩求仁书里说明其道理：

“制商贾者恶其盛，盛则人去本者众。又恶其衰，衰则货不通。故制法以权之。”（文集卷七二）

这里，说的虽是对商贾征税的问题，但是反映王安石对豪商大贾与对小商贩的政策是不同的。均输的效果如何，贯彻若何，史无明文。宋史食货志谓“均输后迄不能成”，这是事实。后来市易法的推行，基本思想，跟均输法相同。

周礼大司徒：“以土均之法，辨五物九等，制天下之地征，以作民职，以令地贡，以敛财赋，以均齐天下之政。”王安石训释道：

“民职、地贡、财赋，则有政矣。然远近多寡之不均，先后缓急之不齐，非政之善，于是乎以均齐天下之政。”（周官新义卷六）

周礼详解申其义道：

“封略之内，莫非王土，其生出之宜否，物产之有无，道里之远近，贡赋之多寡，非有法以均之，则不足以正之。此土均之法所由立也。”（周礼详解卷九）

于此，可见均输法的法意还是从绝对皇权的土地所有制的利益出发的。这种完整的对土地和户口的编制，在封建制社会是一种乌托邦。

熙宁五年（公元一七二年）三月丙午，诏置市易务于京师。先是，有魏继宗者，自称草泽，上言：

“京师百货所居，市无常价，贵贱相倾，或倍本数。富人大姓，皆得乘伺缓急，擅开阖敛散之权。当其商旅并至而物来于非时，则明抑其价使极贱，而后争出私蓄以收之。及舟车不继而京师物少，民有所必取，则往往闭塞蓄藏，待其价昂贵而后售，至取数倍之息。以此外之商旅无所牟利，而不愿行于途；内之小民，日愈朘削而不聊生。其财既偏聚而不泄，则国家之用，亦尝患其窘迫矣。古人有言曰：富能夺贫能与，乃可以为天下。则当此之时，岂可无术以均之也。”

“况今榷货务自近岁以来，钱货实多余积，而典领之官，但拘常制，不务以变易平均为事。宜假所积钱别置常平市易司，择通财之官以任其责，仍求良贾为之辅，使审知市物之贵贱。贱则少增价取之，令不至伤商；贵则少损价出之，令不至害民。出入不失其平，因得取余息以给公上，则市物不至于腾踊，而开阖敛散之权不移于富民。商旅以通，黎民以遂，国用以足矣。”（续长编卷二三一熙宁五年三月丙午条。〔内文字，据宋会要稿校补。〕）

丙午诏：

“天下商旅，物货至京，多为兼并之家所困，往往折阅失业。至于

行铺稗贩，亦为〔较固〕取利，致多穷窘。宜出内藏库钱帛，选官于京师置市易务，商旅货物滞于民而不受者，官为收买，随抵当物力多少，均分贖请，纳限纳钱出息。其条约委三司本司详定以闻。”（同上）于是中书奏：

“古通有无，权贵贱，以平物价，所以抑兼并也。去古既远，上无法以制之，而富商大室，得以乘时射利。出纳敛散之权，一切不归公上。今若不革，其弊将深。欲在京置市易务，监官二，提举官一，勾当公事官一。许召在京诸行铺牙人，充本务行人牙人。

“内行人令供通己所有，或借他人产业金银充抵当，五人以上充一保。遇有客人物货出卖不行，愿卖入官者，许至务中投卖。勾行牙人，与客人平其价，据行人所要物数，先支官钱买之。如愿折博官物者亦听，以抵当物力多少，许令均分贖请。相度立一限或两限，遂纳价钱，若半年纳，即出息一分，一年纳，即出息二分，已上并不得抑勒。”

“若非行人见要物，而实可以收蓄变转，亦委官司折博收买，随时估出卖，不得过取利息。”

“其三司库务年计物，若比在外科买，省官私烦费，即亦一就收买。”

（同上）

据会要稿第一百三十九册食货三十七，“诸司科配，州县官私烦扰，民被其害，悉罢之。”自是诸州上供簾席黄芦之类六十色，悉令计直，从民愿鬻者市之以给用。（宋史卷一八六食货志）

根据以上文献，可知置市易法的目的，就在：（一）政府操开阖敛散之权，通有无，权贵贱，以平物价；（二）抑富商大室的兼并，使四方商旅以货物至京师，不至折阅失业，使小本经营的行铺稗贩，不至穷窘；（三）同时，罢去诸司向州县科买扰民，改从市易务买取。总的精神，是从富商大室手里把笼取货物、操纵物价的权拿过来，归之政府。后来，京师大姓多止开质库，市易摧兼并之效可见。

由于富商大室里面，也包括皇室宗亲在内，因此市易法遭到的攻击很多，甚至导致熙宁七年王安石的第一次罢相。

周官司市：“司市，掌市之治教政刑量度禁令。以次叙地分而经市，以陈肆辨物而平市，以政令禁物靡而均市，以商贾阜货而行布，以量度成价而征续，以质剂结信而止讼，以贾民禁伪而除诈，以刑罚禁黥而去盗，以泉府同货而敛贖。”周礼详解申其义道：

“致天下之民，聚天下之货，使之懋迁有无，阜通货贿者，莫大于市。然利之所在，民所竞趋，倘无官以司之，则智诈愚，勇陵弱，攘夺诞慢，决性命之情以争，无所不至矣。先王由是设官以司之。……”

“市之不售，与货之滞于民用者，而公不为之买；方货之不足，而公不为之贷；则盈虚无以相补，有无不能相资，兼并豪强于是得以乘其弊而困民矣。乘其弊而不售，贱而买之，则民将有不偿本之事。乘其物不足，贵而价之，则彼或取之以十倍之利。如是，则开阖敛散之权，将属于豪商大贾之家，非仁政之均也。先王由是以泉府同货而敛贖。凡市之不售、货之滞于民用者，则以其价买之，此所以敛之也。物揭而书之，以待不时而买者，各从其抵而予之，此所以贖之也。……则民无贱卖之患矣。……则民无贵价之患矣。如是，则开阖敛散出于一人，而虚实有无通乎上下。……先王所以纾民阨，阜邦财，使兼并豪强者不得作。市

之大政，于是乎在。”（周礼详解卷一四司市）

于此，可以窥知市易法的法意也是在于打击豪强，而崇张皇权。

从王安石的新学和新法，细绎王安石的政治思想，比较突出的是下列四点：

首先，是巩固专制主义皇权的问题。王安石完全承认封建社会的阶级统治和阶级压迫是合理的，并积极地为之说教。他说：

“以贤治不肖，以贵治贱，古之道也。”（文集卷六三谏官论）

“易制者鱼也，民之象也，小人女子之象也。”“虎豹刚健，君子大人之象也。”“臣以顺承君者也。”“仆，卑以顺也。”（文集卷六三易泛论）

在统治阶级里，君主有绝对的权力，超乎一切之上，甚至比之于神天。他说：

“执常以事君者，臣道也；执权以御臣者，君道也。三德者（作福、作威、玉食），君道也，……以其侔于神天也。……三德者，君之所独任，而臣民不得僭焉者也。”（文集卷六五洪范传）

专制主义的皇权，体现在对人民的绝对控制。在皇权、贵势、农民的三角斗争里，皇帝应该巩固地掌握人民，不许贵势之家与人主争黔首。只有皇帝，才有开阖敛散之权。他说：

“收轻重敛散之权，归之公上。”（文集卷七 乞制置三司条例）

“诚能御轻重敛散之权，而禁因缘之奸，则何恤于经入之不足。”（文集卷四九宽卹民力制）

“富贵役贫，豪杰兼众，使之则怨，作之则惧，则非所以驭其众也。”（周官新义卷一，以八则治都鄙）

“盖上失其柄，则人以私义自高，而爵不足以贵之；以专利自厚，而禄不足以富之；取予自恣也，则不待王幸之而后予；生杀自恣也，则不待王福之而后生；有行，或以忤贵势而废诛；有罪有过，或以朋比奸邪而见置。则当何以驭其臣哉！”（周官新义卷一，以八柄诏王驭群臣）

在新法里，对大官僚、大地主、大商人特权的打击，都有不许“与人主争黔首”的意义。青苗法排挤了豪族地主的高利贷，募役法强迫形势户出助役钱，方田均税法打击了大地主的伪冒和免税特权，均输和市易打击了豪商大室对物资和物价的操纵垄断。这都有巩固皇权的作用。

第二，是所谓保民常产问题。周官新义卷一，训释大宰之职，掌建邦之六典，说道：

“事典事职，皆以富邦国。盖事典之为书，事官之为职，以富邦国而已。事典以生万民，事职以养万民。盖事典之为书，以生万民而已；事官之属，以其职推而行之，然后有以养万民也。”

周官新义卷一，训释治官之属，说道：

“卿之字……从皂，黍稷之气也。黍稷地产，有养人之道。……胥之字……从肉……肉则以其亦能养人。……卿从皂，胥从肉，皆以养人为义，则王所建置，凡以养人而已。”

设官置吏，提出养万民、生万民问题，提出养人问题，掩盖了国家的阶级压迫的本质，但是王安石的话是对统治阶级说的，因此，在官僚、豪族地主兼并掠夺小生产者 and 压制有物力的乡户的条件下，起了保护小生产者、保护有物力的乡户的作用。所谓“养万民”，“生万民”，“养人”，基本问题在

保庶民之常产，使他们富有，这里，客观上指的是无特权身份的庶族地主。

“先王建万国，亲诸侯，使小事大，大比小。有相侵者，方伯连师治而正之。是以诸侯不失其分地，而庶民保其常产。”（诗义十亩之间小序注）

“以田里安甿者，出则辈作于田，入则族息于里。不授之以田使其作，无以耕；不授之以里使其息，无所居；非所以安之也。授以田，则彼得以安其耕；授以里，则彼得以安其居。及其西成，则百室盈而妇子宁，及其改岁，则嗟妇子而入室处，又安有不安之甿乎？”（周礼详解卷一五遂人）

“凡正人之道，既富之然后善。……为政于天下者，在乎富之善之。”

（文集卷六五洪范传）

续通鉴长编卷二百四十，记王安石批评神宗的话，亦反映王安石对统治者和被统治者的基本矛盾之关心：

“天命陛下为神明主，殴天下士民使守封疆，卫社稷，士民以死徇陛下不敢辞者，何也？以陛下能为之主，以政令均有无，使富不能侵贫，疆不得凌弱故也。今富者兼并百姓，乃至过于王公，贫者或不免转死沟壑。陛下无乃于人主职事有所阙，何以报天下士民为陛下致死？”（熙宁五年十一月戊午条）

为了调和阶级矛盾，君必须荫庇其民。对“不足以自存”的民，应该有所哀矜。在诗义里，有好多处表达了这种思想：

“宣王之民，劳者劳之，来者来之，往者还之，扰者定之，危者安之，散者集之。”（鸿雁小序）

“民皆离散而不安其居，必矜之甚深，哀之甚切。不尔，则无告之民，不足以自存矣。”（鸿雁之三章）

“王失德剥丧，无以荫庇其民。”（桑柔之首章）

“瓶，譬则民也；壘，譬则君也。瓶之罄，则壘之耻；民之穷，则君之羞。”（蓼莪之三章）

实际上，瓶之罄，必然逼得壘也非罄不可。“民之穷，则君之羞”，是一种美化的说法。正是民之穷，才使君丧失了剥削的来源。但是，在贵势兼并的条件下，说“民之穷则君之羞”，正显示出皇权与豪权的矛盾。

据王安石说，豪富掠夺，人民生活贫困，荡析离散，则将轻去其王。看来他是想对封建的等级制有所改变，来调和阶级矛盾。

“仳仳者有家，而藜藿者方且有禄未艾也，而民反无禄。”（诗义正月之卒章）

“民有欲无主乃乱。……王不能义而民无所得禄，则释王而从禄于他。乌之为物，唯能食己，则止其屋，民之从禄，特如此矣。”（诗义正月之三章）

“民荡析离散，无复生理，故如彼栖草也。”（诗义召旻之四章）这样，就到了农民战争的边缘，王的所谓受天明命，也就破产了。

“商之子孙，侯服于周，则以天命靡常故也。天尝命商，使有九有之师矣，今从服于周，所谓靡常也。”（诗义文王之五章）

“天命艰难，不可保持如此。则后王宜以殷为监也。”（同上六章）

为了巩固统治，保证人民的一定的生活，王安石提出“损有余以补不足”，“衷多益寡”的主张。他说：

“君子以哀多益寡，称物平施，顺天休命。”（文集卷六五易象论解）

“损有余以补不足，天之道也。”（文集卷七八与孟逸秘校手书四）在不否定贫富区分的条件下，发富室之藏，以恤贫民，这是一种改良主义的想法。

第三，是生财理财问题。对北宋政府面临的财政经济困难，王安石提出积极的生财、理财的主张。他说：

“因天下之力，以生天下之财；取天下之财，以供天下之费。自古治世，未尝以不足为天下之公患也，患在治财无其道耳。今天下不见兵革之具，而元元安土乐业，人致己力生天下之财，然而公私常以困穷为患者，殆以理财未得其道，而有司不能度世之宜而通其变耳。诚能理财以其道而通其变，臣虽愚，固知增吏禄不足以伤经费也。”（文集卷三九上仁宗皇帝言事书）

“方今之所谓穷空，不独费出之无节，又失所以生财之道故也。富其家者资之国，富其国者资之天下，欲富天下则资之天地。”（文集卷七五与马运判书）

生财的途径，是因天下之力，即利用所有的劳动力进行生产；资之天下，即利用自然。因天下之力，资之天地，二者结合，则天下富。这里，就牵涉到劳动力和劳动时间的保证问题，王安石说，应该“闵仁百姓，无夺其时，无侵其财，无耗其力”（文集卷四十九宽恤民力制）。“少长而有为也，莫不有富之道，得其常产则富矣。……得其常性，又得其常产，而继之以毋扰，则康宁矣。”（文集卷六五洪范传）

理财的途径，是抑止兼并，收轻重敛散之权，归之公上。“去重敛，宽农民，庶几国用可足，而民财不匮。”（文集卷七乞制置三司条例）王安石说：

“聚天下之人，不可以无财，理天下之财，不可以无义。夫以义理天下之财，则转输之劳逸不可以不均，用途之多寡不可以不通，货贿之有无不可以不制，而轻重敛散之权不可以无术。”（同上）

王安石认为“狗彘食人食则检之，野有饿莩则发之，是所谓政事。政事所以理财，理财乃所谓义也。一部周礼，理财居其半”（文集卷七三答曾公立书）。新法，基本上都是生财、理财的办法。新法推行的结果，到元丰年间，的确也相对地发展了生产，使国家财富比较充盈。

“水满陂塘谷满篝，漫移蔬果亦多收，神林处处传箫鼓，共赛元丰第二秋。

湖海元丰岁又登，稻生犹足暗沟塍，家家露积如山垆，黄发咨嗟见未曾。”（文集卷二七歌元丰五首之一、三）

“歌元丰，十日五日一雨风。麦行千里不见土，连山没云皆种黍，水秧绵绵复多稌。龙骨长乾挂梁杓，鲋鱼出网蔽洲渚，获笋肥甘胜牛乳，百钱可得酒斗许。虽非社日长闻鼓，吴儿蹋歌女起舞，但道快乐无所苦。……”（文集卷一后元丰行）

到神宗末年，府库积余了大量财物，内帑五十二库，全满了。陆佃记载这种情况说道：

“（神宗）常惋愤敌人倔强，久割据燕，慨然有恢复之志。聚金帛

内帑，自制诗一章曰：‘五季失图，猘狁孔炽。艺祖造邦，思有惩艾，积帛内帑，几以募士。曾孙承之，敢忘厥志。’每库以诗一字目之。既而积储如丘山，屋尽溢不能容。又别命置库增广之，赋诗二十字，分揭其上，曰：‘每虔夕惕心，妄意遵遗业，雇予不武姿，何日成戎捷。’其规模宏远如此。迨元丰间，年谷屡登，积粟塞上，盖数千万石。而四方常平之钱，不可胜计。余财羨泽，至今蒙利。”（陶山集卷一一神宗皇帝实录叙论）

第四，是对契丹和西夏的斗争问题。王安石主张积蓄力量，对契丹和西夏展开不妥协的斗争。保甲、保马法的推行、军器监的设置，都收到强兵的积极效果。

一千年来王安石在中国历史上的地位，好象一个谜似的，为人们所不理解。封建的学者把他看做“天变不足畏、祖宗不足法、人言不足恤”的异端；而资产阶级学者则把他捧到天上，好象在千年前他就是一个为资本主义世界设计的大人物。历史主义的研究，必须打破前人的歪曲，揭开被封建学者的偏见所记载的史实面目，撕去王安石由主观幻想出发的一套复古臆说，进而从阶级分析，总结他的思想实质，发掘他的哲学思想以至社会思想的唯物主义和进步的传统。这是马克思主义者对待历史人物的态度。正如列宁所指出的，王安石所依据周礼幻想的古代井田式的“国有化”是不能实现的，但他是一位中世纪进步的改革家。

第十章 北宋唯心主义道学的形成

第一节 北宋道学产生的社会根源

“道学”是与王安石“新学”同时兴起的对立的学派。北宋道学的代表人物，按照朱熹较早的意见，是周敦颐、程颢、程颐、邵雍、张载、司马光等“六先生”（朱子大全卷八五六先生画像赞）；但朱熹在乾道九年（公元一一七三年）所撰叙述“道统”的伊洛渊源录，因了洛学的门户之见，又将司马光除去，所余五人即所谓北宋五子。

上述北宋道学的“六先生”都是并世之人，他们互相之间存在着极密切的政治上和学术上的关系，这是人们所熟知的；但道学为什么在北宋后期兴盛起来，这五、六位人物又何以同声相应，同气相求，对于这个重要的问题，封建的和资产阶级的学者们是不愿也不能作出正确的回答的。

朱熹以下正统的道学家每每以此归功于天命，说什么“五星聚奎，伊洛锺秀”，“周程张邵五子并时而生，又皆知交相好，聚奎之占可谓奇验”（宋元学案百源学案附黄百家语），这种占星术的迷信的说法，显然只能表现出封建学者的阶级偏见。

近代资产阶级的学者们，对道学的本质作了形形色色的粉饰，冯友兰和贺麟就是其中最明显的例子。冯友兰为了给他的反动的“新理学”寻找“道统”的根据，把道学描绘为中国哲学的正宗。他极力鼓吹道学是统一了“高明与中庸的对立”，是极高的“天地境界”（新原道第九章道学），而自命为“接着”宋明理学的“新统”。同样的，贺麟也说“儒家之理学为中国之正宗哲学”，主张“以西洋之正宗哲学发挥中国之正宗哲学”（儒家思想的新开展，见儒家思想新论第六页）。资产阶级学者中间有些人在四十年代高倡所谓“新儒学”，正是企图在殒死了的“道统”上粉饰以帝国主义没落时代的唯心主义哲学，来抗拒马克思主义真理，以期从思想战线上维护正在崩溃的国民党反动统治。这些对道学的吹捧，今天还遗留有一定的影响，甚至想用别的花招使之死灰复燃。因此，对道学产生的社会根源和历史意义在这里作较详细的分析，是十分必要的。

在上章中，我们曾说明过北宋庆历以后学风的变化。王应麟首先指出王安石的“新学”的作用，他说：

“自汉儒至庆历间，谈经者守故训而不凿；七经小传出而稍尚新奇矣；至三经新义行，视汉儒之学若土梗。”（困学纪闻卷八）

以义理之学取代汉唐以来的笺注经学，是宋代的一般趋势。然而在义理之学的形成之中，却伴随着新旧党的政治斗争，同时也发生了唯物主义和唯心主义的两条路线的斗争。唯物主义的代表者以新党王安石为首，唯心主义的代表者以旧党司马光、二程等为首。如上引王应麟的话，解经新义是始于王安石的“新学”；而“道学”从思想内容和实质来看，便与“新学”针锋相对，树起了敌对的旗号。神宗元丰二年（公元一一七九年），二程已说：

“今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深，……然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学，……如今日却要整顿。介甫之学坏了后生学者。”（河南程氏遗书第二上）

二程的弟子杨时（龟山）在哲宗元祐元年与吴国华书中更明白说出：

“某于程氏之门，所谓过其藩而未入其域者也，安敢自附为党与以

攻王（安石）氏学？夫王氏之学，其失在人耳目，诚不待攻，而攻之者亦何罪耶？”（杨龟山先生集卷一七）

按杨时恰是程门第一个全面攻击王学的“灵利高才”。从这些话中可以知道，程门“道学”和王安石派的“新学”是水火不相容的。

这里，首先研究一下新旧党的政治斗争。

宋神宗以后，代表庶族的新党和代表豪族的旧党之间即展开了尖锐的斗争，在思想战线上的反映即“新学”和“道学”的迭相崇黜。

王安石在熙宁变法时，为了推行新法，于执政之初，首先改革科举与学校制度，并修领三经新义，“一时学者莫不传习，有司纯用以取士”。

旧党程颢当时即上疏，根据封建的等级制度的法律虚构，指斥新政为“用贱陵贵，以邪妨正”（续资治通鉴长编卷二一），政治斗争的尖锐已达极点。王安石为了贯彻新法，不得不采取严厉措施，于是在该年（熙宁三年，公元一七一年）四月戊辰贬旧党吕公著知颖州，己卯贬赵抃知杭州，程颢权发遣京西路提点刑狱，壬午贬张戢知公安县。只有张载未被贬逐，但他“益不安，乃谒告西归”（行状）。熙宁十年，张载被召还馆，同知太常礼院，该年冬，他又再次辞职。

在熙宁时代，王安石好象把旧党打下了政治舞台，但实陈上旧党政治集团的阵营依然未受动摇。

旧党代表人物被贬逐后，大多退居洛阳。这一点是理解当时政治斗争的一个重要的侧面，也是理解“道学”何以在伊洛兴起的关键，我们必须在下面着重地作些说明。

洛阳自唐以来便是豪贵势力的中心。北宋蜀党的李格非曾撰有洛阳名园记，说：

“洛阳之盛衰者，天下治乱之候也。方唐贞观开元之间，公卿贵戚开馆列第于东都者，号千有馀所。及其乱离，继以五季之酷，其池塘竹树，兵车蹂践，废而为丘墟；高亭大榭，烟火焚燎，化而为灰烬；与唐共灭而俱亡者，无馀家矣。予故曰：园囿之兴废者，洛阳盛衰之候也。……呜呼！公卿大夫高进于朝，放乎以一己之私自为，而忘天下之治，忽欲退享此，得乎？唐之末路是矣。”

李格非的这篇名文指出了洛阳一直是公卿豪贵聚居之地，而豪贵园邸的兴废正是与其政治地位的盛衰分不开的，同时借唐喻宋，还预见到了北宋的复亡。名园记所对宋代园邸的描写，其中就包括旧党富弼、文彦博、司马光、吕公著等人的贵族生活及其政治活动。

北宋时代的大家世族豪贵显官，照例要在洛阳设置园宅。司马光送李公明序（温国文正司马公文集卷六五）所记李公明，少为丞相子，长为台阁显官，诸子为九卿牧守，而特以“洛阳佳园宅”为称。苏辙洛阳李氏园池诗记（栾城集卷二三）所记李侯是家世名将，“既得谢居洛阳，引水植竹，求山谷之乐，……则虽洛阳之多大家世族，盖未易以园囿相高也。”这样的例证是不胜枚举的。苏辙在游景仁（范镇）东园诗中曾这样描绘洛阳的景色：

“邻家并侯伯，朱门掩芳菲，畦花被锦锈，庭桧森旌旗，华堂洵金碧，叠观凝烟霏，仿佛象宫禁，萧条远喧卑。”（同上卷七）

司马光退居洛阳共十五年，程颢被贬后也回到洛阳。文彦博、富弼、司马光、吕公著、程颢等人都集中于洛阳，决不是不问政治的，相反的，他们俨如一个在野内阁，仍然策谋计议，争取士大夫，俟机而动。司马光“居洛

十五年，天下以为真宰相”，当即此义。富弼“在洛阳，多以手疏论天下大利害，皆大臣之所不敢言者”（邵博闻见后录卷二四）。据邢恕追述，程颢“既不用于朝廷，……居洛几十年，……在仕者皆慕化之，从之质疑解惑；闾里士大夫皆高仰之，乐从之游；学士皆宗师之，讲道劝义。……于是先生身益退，位益卑，而名益高于天下”（伊洛渊源录卷二）。这段话如果剖视其中的内容，也正说明了程颢的政治活动。封建统治阶级认为“美谈”的洛阳耆英会、同甲会、真率会等等，都是“名高望重”的豪贵的聚集，这里面的政治意义是不言自明的。

神宗朝在洛阳的旧党，资格最老的应推文彦博。他虽“穷贵极富”（宋史卷三一三本传），但与二程邵雍等关系非常亲切。我们如果以魏晋的品题来看这时在豪族圈子里的“名望”，居然名豪大族的遗风犹在，如富弼、吕公著、司马光、程颢被品题于“四贤”之目，邵雍四贤吟：

“彦国之言铺陈，晦叔之言简当，君实之言优游，伯淳之言条畅。

四贤洛阳之望，是以在人之上，有宋熙宁之间，大为一时之壮。”（击壤集卷一九）

二程同时也品题说：

“君实笃厚，晦叔谨严，尧夫放旷。”（河南程氏遗书第六）北宋道学六先生，有位居人上的、具有族望的五人曾居于洛阳。

这里应指出，张载久居关中，在政治态度上和上面的人物有些不同。他保持看所谓关学的一些传统，没有和洛学完全合流。

从这里所讲的历史事实看来，北宋后期洛阳是旧党政治活动的策源地，而以洛阳为中心的豪族地主集团，就是道学产生的社会基础。

到了哲宗元祐初高太皇太后听政时，旧党司马光、吕公著起复，除在政治上立即贬逐新党外，也马上下手撤除王安石所苦心经营的学制。元祐元年（公元一八六年）四月，司马光请立经明行修科，“岁委升朝文臣各举所知，以勉励天下”（宋史纪事本末卷三八），进一步便利执政的旧党援引私人，树立党羽。五月，诏孙觉、雇临、程颐修立国子监太学生条制（续资治通鉴长编卷三八）。七月，司马光奏立十科举士法。二年正月，吕公著“请禁主司不得以老庄书命题，举子不得以申韩佛书为学，经义参用古今诸儒说，毋得专取王（安石）氏。寻又禁毋得引用王氏字说。”四月，吕公著请复制科。至此，王安石在学制方面的改革就全被推翻了。

元祐初年，新学实际已成禁学，据记：

“元祐初，温公（司马光）拜相，更易熙丰政事。荆公（王安石）在锺山，亲旧恐伤其意，不敢告语。有举子自京师归，公问有何新事，对曰：‘近有指挥不得看字说。’公曰：‘法度可改，文字亦不得作乎？’”（曾慥高斋漫录）

“道学”对“新学”的攻击很明显地是当时政治斗争的一个组成部分，更确切地讲来，这种学术攻击本身就是政治斗争。程颐曾强调说：“朝廷以道学、政术为二事，正自古之可忧者”（张载亦有此语），并不掩饰道学的政治作用。这一点，对于认识道学的历史意义是重要的。

了解了北宋新党和旧党的政治斗争的形势，我们再进一步研究旧党中道学家的社会身分和政治地位。

北宋道学家都在不同程度上隶属于旧党，在政治上代表着品级性的豪族地主的利益。关于此点，必须根据历史事实，作些详细的说明。

在北宋道学“六先生”中，司马光的政治活动是最明显的。如所周知，司马光是旧党的领袖、新法的死敌。他在元祐执政时，亲自主持了复辟旧法的政治措施，实行文彦博所谓君权应该依靠士大夫，不应依靠人民的政策，保卫着所谓不能“用贱陵贵”的豪族地主的权益。王安石曾说：“终始谓新法为不便者，独司马君实耳。”（邵伯温闻见前录卷一一）这是不容置疑的。

周敦颐表面上不象司马光那样显明，因为他在北宋当代，在政治方面和学术方面都没有很高的地位。周敦颐之于道学，犹如禅宗的达磨、道教南宗的张伯端，其崇高地位多出于后人追拟。但仔细考察周敦颐的政治经历，也可以看出他与旧党的密切关系。

据潘兴嗣为周敦颐所撰的墓志，周敦颐自幼由舅父龙图阁学士郑向抚养，仁宗景祐时经郑向奏授洪州分宁主簿。庆历六年（公元一四六年），周敦颐知虔州时，程颢、程颐的父亲程珦摄通守事，“视其气貌非常人，与语，知其为学知道也，因与为友。……及为郎，故事当举代，每一迁授，辄以先生名闻。”（朱熹濂溪先生事状）二程向周敦颐问学，当在此时。

嘉祐元年（公元一三六年），周敦颐署合州判官事。在合州时，他与新法的首要反对者之一赵抃发生联系。据黄庭坚所记：

“赵公阅道（抃）号称好贤。人有恶茂叔（周敦颐）者，赵公以使者临之甚威，茂叔处之超然。其后乃悟曰：‘周茂叔天下士也！’荐之于朝，论之于士大夫，终其身。”（山谷别集卷上濂溪诗序）

可知周敦颐的政治措施深得赵抃的称赏。

神宗熙宁初年，吕公著也曾荐举周敦颐：

“正献公（吕公著）在侍从，闻茂叔名，力荐之，自常调除转运判官。茂叔以启谢正献公云：‘在薄宦有四方之游，于高贤无一日之雅。’”（吕本中童蒙训）

按此时赵抃正在中书，二人合力，就擢授周敦颐为广南东路转运判官。熙宁三年，赵抃因疏击新法去位，出知杭州。六年，赵抃再尹成都，听到周敦颐因病去官，拜章乞留，朝命及门，周敦颐就死了。从嘉祐到熙宁，十七、八年之间，周敦颐始终受赵抃庇荫。总之，周敦颐虽然官卑，但他与赵抃、吕公著、吕陶等人的深厚联系已足说明他是站在旧党的一面。

熙宁新法时代，曾在朝中任职的道学家，除司马光外，还有程颢、张载和张戡。二程的家世历代仕宦，其曾祖程希振任尚书虞部员外郎，祖程迥赠开府仪同三司吏部尚书，父程珦最后以太中大夫致仕。程颢在熙宁时，经吕公著荐，授太子中允，权监察御史里行，“新法之初，首为异论”（伊洛渊源录卷二）。如程颐在所撰程颢行状中所说：

“荆公（王安石）寢行其说，先生（程颢）意多不合，事出必论列。数月之间，章数十上。尤极论者：辅臣不同心、小臣与大计、公论不行、青苗取息、卖祠部牒、差提举官多非其人及不经封驳、京东转运司剥民希宠不加黜责、兴利之臣日进、尚德之风寢等十余事。”（同上）

熙宁二年至三年四月，程颢任御史八、九个月，极力反抗新法，著名的陈治法十事一疏就集中地表现了他与新法对立的政治主张。

程颢不仅在政治上与王安石相对立，而且在学术上也相排击。道学与新学的对立在这里可以看得很清楚。如邵伯温所说：

“荆公尝与明道（程颢）论事不合，因谓明道曰：‘公之学如上壁’，言难行也；明道曰：‘参政之学如捉风！’”（河南程氏遗书第一九）

程颢曾屡次在神宗面前讥评王安石新学，如：

“神宗问王安石之学如何，明道对曰：‘安石博学多闻则有之，守约则未也。’”

“明道 昔见上，[上]称介甫（王安石）之学，对曰：‘王安石之学不是。’上愕然，问曰：‘何故？’对曰：‘臣不敢远引，止以近事明之。臣尝读诗，言周公之德云：公孙硕肤，赤舄几几。周公盛德，形容如是之盛，如王安石，其身犹不能自治，何足以及此？’”（河南程氏遗书第二上）

程颢这种批评毫未涉及王安石学术的实质，而无理地牵扯到王安石的衣饰容仪，很象唐代党争中豪族地主的口吻。据高斋漫录，文彦博在熙宁时曾用高脚椅子戏弄年少身矮的新进大理寺丞李察，这正可以代表豪族地主对新起的庶族的轻蔑。

由于看到新法势在必行，程颢曾采取一种暂时容忍的阴险态度。熙宁初，青苗法的推行是党争的焦点，程颢在遭贬时却说：“以今日之患观之，犹是自家不善从容，至如青苗，且放过又何妨？”这就是说应该保存旧党的力量，俟机再起。他在回忆这一时期的政事时曾说：

“王介甫性狠愎，众人以为不可，则执之愈坚。……使众君子未与之敌，俟其势久自缓，委曲平章，尚有听从之理，则小人无隙以乘，其为书不至此之甚也。”（闻见前录卷一五）

程颢的贬逐和张载、张戡的出朝是相联系的。二张兄弟是二程的表叔。据吕大临所撰张载的行状，张载早年曾研习兵法及释老之书，促使他转向道学的是二程。程颢虽曾谦虚否认这一点，但张载受二程的影响是不可否认的。张载张戡当时在关中合称“二张”。据说，“横渠（张载）尝语人曰：‘吾弟德性之美，有所不如，其不自假而勇于自屈，在孔门之列宜与子夏相后先。’及与之论道，曰：‘吾弟全器也，然论道而合乃自今始。有弟如此，道其无忧乎？’”（宋元学案横渠学案）可见关学中二张的学术思想，不完全如二程的关系，有相合的一面，也曾存在过不一致的一面。

张载未第时曾受文彦博延聘。程颢曾说：“颢接人多矣，不杂者三人：张子厚（载）、邵尧夫（雍）、司马君实（光）。”（河南程氏遗书第二上）所以程颢向神宗推荐人材数十人，就以张载和程颢为首。熙宁二年（公元一六九年），张载经吕公著荐举入朝，除崇文院校书，据行状记：

“既入见，上问治道，皆以渐复三代为对。上悦之，曰：‘卿每日见二府议事，朕且将大用卿。’先生谢曰：‘臣自外官赴召，未测朝廷新政所安，愿徐观旬日，继有所献。’上然之。

他日见执政（王安石），执政尝语曰：‘新政之更，惧不能任事，求助于子何如？’先生对曰：‘朝廷将大有为，天下之士愿与下风。若与人为善，则孰敢不尽？如教玉人追琢，则人亦故有不能。’执政默然，而语多不合，寢不悦。”

可知张载的态度虽比较和缓些，但也是不愿为新政服务的。

张戡就不甚相同了，他也在熙宁初入任御史，反对新法最为激烈，曾“章十数上”（伊洛渊源录卷六行状）。据河南程氏遗书第二上的记载，王安石当时以青苗法是否实行决定去就，程颢与孙觉了解到神宗意袒王安石，本来是准备迂回一時的，只是由于张戡在中书“大悖”，新旧两党于是归于决裂。按照司马光温公日记，这件事的经过是这样的：

“张戡为监察里行，请罢条例司，因诣中书，极陈其事，辞气甚厉。介甫（王安石）以扇掩面而笑。戡怒曰：‘参政笑戡，戡亦笑参政所为事耳！岂惟戡笑，天下谁不笑之者？’暘叔解之曰：‘察院不须如此。’戡顾曰：‘只相公得为无过邪？’退而家居，申台不视事而待罪。”（伊洛渊源录卷六引）

邵雍是另一类型的人物，他的特点是从未在政治舞台上粉墨登场。仁宗嘉祐时，王拱辰曾推荐他；神宗熙宁初，吕公著、祖无择、吴充也曾加以荐举。富弼曾屡次举荐邵雍，但为王安石所沮（闻见前录卷一八）。我们必须指出，邵雍所以不仕，“称疾不之官”，决不是由于宁静澹泊，而是因为他以隐逸的身分居住洛阳有其特殊的便利。邵雍在诗中说：“居洛八九载，投心唯二三，相逢各白首，共坐多清谈”（击壤集卷一闲吟四首之一），决非真实的情况。实际上邵雍经常奔走于豪贵之门，甚至“其家妇姑妯娌妾有争竞，经时不决者，自陈于前，先生（邵雍）逐一为分别之，人人皆得其欢心，于是酒肴竞进，饜饫数日，复游一家”（马永卿懒真子，亦见闻前录卷二），这正是门前食客的生活。嘉祐时，王拱辰给他修屋，富弼给他买园；熙宁时，行买官田法，司马光等二十余家替他买下“七千余步平流水”的大宅园。因此，邵雍的“安乐窝”，宅契是司马光户名，园契是富弼户名，庄契是王拱辰户名，借以避免科调（闻见前录卷一八）。由此可见，邵雍“隐居”洛阳，其实是由世家豪族供养，他热爱地租并不下于其他豪族。

翻阅邵雍的诗集，马上可以发现他与旧党诸人的密合无间。例如邵雍赋安乐窝中好打乖吟，和诗者就有富弼、王拱辰、司马光、程颢、吕希哲等七人。因此，邵雍在政治见解上站在旧党一面，是毫不足怪的。据邵伯温记，邵雍和第一个反对王安石的吕诲友善，吕诲赴召时，邵雍与论天下事，“无一不如所言者”。邵伯温还提到，新法初行时，一些旧党官吏“欲投劾而归，以书问康节先公（邵雍），康节先公曰：‘正贤者所当尽力之时，新法固严，能宽一分，则民受一分之赐矣，投劾而去何益？’”（闻见前录卷一九）这种策划和程颢是相似的。

击壤集中很多是讥评新法的政治诗。例如和富弼的一首诗中说：“杯觞限新法，何故便能倾？”（卷九）又如闻见前录卷二十所载题枕屏诗，讽刺新政为“儿戏”。卷十六的毛头吟“忧国心深为爱君”和卷三的秋忆三十六首中“国命在乎民”二首也都是这一类的影射诗。总之，邵雍的脐带是牢牢生附在豪族的基盘上的，正如他的知幸吟所老实说出的：

“鸡职在司晨，犬职在守御，二者皆有功，一归于报主。我饥亦享食，我寒亦受衣，如何无纤毫，功德补于时？”（击壤集卷九）

事实上这位冒名“官户”而衣食于主人的邵雍，确实尽了他对于豪族的“鸡犬”“报主”的力量。

以上所述着重在神宗朝。从神宗到哲宗，庶族与豪族的斗争有两个转折。元祐初，太皇太后高氏听政，起复司马光吕公著等旧党，废弃新法，皇权与豪族结合起来，是第一次转折；元祐八年（公元一一一三年），哲宗亲政，重新由章惇蔡卞等新党执政，是第二次转折。元祐元年至八年旧党执政时期，一时豪族代表人物纷纷上台，政治上的洛党和道学中的洛学即完成于这一时期，而程颢便是这两方面的实际领袖。

旧党复辟时，熙宁道学的领袖程颢、邵雍都已死了。程颢的死对于旧党是一大损失。司马光、吕公著执政后，曾立即召程颢为宗正丞，“执政日须

其来，将大用之，讫至京师，诸公人人叹嗟，为朝廷惜”（伊洛渊源录卷二邢恕语）。邵伯温说如果程颢不死，在元祐时名位必与范纯仁相等，是可信的。此后，程颢的地位便由程颐来代替了。

程颐在元祐以前并没有较高的政治地位，但他早已为吕公著等所重视。英宗时，吕公著曾上疏请对程颐“不次旌用”（吕申公家传，年谱引）。神宗时，程颐在旧党中已享有很高声望，文彦博、富弼、司马光、吕公著和范镇等对他都很尊礼（冯忠恕涪陵纪善录）。元丰八年（公元一〇八三年）十一月，哲宗刚刚嗣位，新起的旧党领袖司马光、吕公著以及王岩叟、朱光庭等就同时举荐程颐，授汝州团练推官，充西京国子监教授。元祐元年（公元一〇八六年）闰二月，程颐至京师，除秘书省校书郎，随即召对，授崇政殿说书，八月又差兼判登闻鼓院。象程颐这样的直上青云，在宋代还是罕见的，也正说明旧党对他的殷切期望，故起用诰词说：“孔子曰：‘举逸民，天下之民归心焉’，吾思起草茅岩穴，以粉泽太平，……故加以爵命，起尔为洛人矜式。”（叶绍翁四朝闻见录丙集褒赠伊川）

元祐初年，程颐是旧党中首要的活动人物。他在经筵上宣讲“道学”，同时对朝政“论议褒贬，无所顾避”，实际上已经成了吕公著的策士，如：

“时吕申公（公著）为相，凡事所疑，必质于伊川（程颐）。”（伊洛渊源录卷四）

因此，蜀党苏轼等对程颐深为嫉恶。

元祐时代的洛党、蜀党，是封建的“品级联合”之中旧党豪贵内部依地方势力而结合的互相倾轧的集团。洛党即以程颐为领袖，以朱光庭、贾易、尹焞、张绎等为羽翼；蜀党以苏轼、苏辙为领袖，吕陶、孔文仲、孔平仲等为羽翼。此外尚有包括刘摯、梁燾、王岩叟、刘安世等的朔党，则依违于洛蜀之间，而更多地倾向洛党。元祐二年（公元一〇八七年），蜀党对以程颐为首的洛党发动政治攻势。苏轼在奏状中自称：“臣素疾程颐之奸，未尝假以辞色。”刘安世论称，程颐与欧阳棐（欧阳修之子）、毕仲游、杨国宝、孙朴交结执政子弟，号为“五鬼”；孔文仲也论称程颐为“五鬼”之魁，请放还田里，以示典刑。八月，差程颐管勾西京国子监，这一阶段的洛蜀党争遂以蜀党的胜利告一结束。

我们必须指出，洛蜀党争乃是旧党内部的宗派倾轧，和新旧党争是不同的。不论是洛党还是蜀党，他们都共同反对新党。蜀党的核心二苏，在神宗朝均因对抗王安石新法被贬；旧党取得政权后，同时召入，先后任翰林学士。苏轼于元祐时任至兵部尚书；苏辙权吏部尚书，使契丹还，为御史中丞。当时吕大防和刘摯曾拟对新党稍作让步，称为“调停”，苏辙便力加反对。他们的政治态度是极鲜明的。

洛蜀党争也反映为洛学与蜀学的学术宗派之争。全祖望在宋元学案中把苏氏蜀学和王氏新学一同摈于正书之外，附于卷尾，这正是继承洛学的道学正宗的偏见。但南宋道学家虽然不齿蜀学，却总认为蜀学犹胜于新学。所谓“粹然一出于正”的张九成门人汪应辰，在给朱熹的书信中便说：

“东坡初年力辟禅学，如盐官县安国寺大悲阁记，省记不分明，其中引‘日知其所亡，月无忘其所能’之类。其后读释氏书，见其汗漫而无极，从文关西等游，又见其辩博不可屈服也，始悔其少作，于是凡释氏之说，尽欲以智虑亿度，以文字解说，如论成佛难易而引孟子‘仁义不可胜用’，子由又有传灯录解；而子由晚作老子解，乃欲和会三家为

一。此盖气习之弊，窃以为无邪心，谓其不知道可也。君欲指其失以示人，则如某事某说，明其不然可也，若概而言之，以与王氏同贬，恐或太甚，论法者必原其情，愿更察之也。”（文定集卷一五与朱元晦书第九）

朱熹虽曾在杂学辨中对蜀学作了些枝节的批评，也说苏轼“大体段尚自好耳，放饭流歠而问无齿决，吾于东坡宜若无罪焉。”在道学家心目中，蜀学是可以原谅的，而王安石的新学则是不共戴天的死对头。这和洛蜀在政治上的关系正相符合。

根据上面的分析，可以作出这样的结论：北宋道学是代表品级性地主的正宗思想。

其次，还可以从宋代豪族的世家常常就是道学的世家来作些分析。如全祖望在宋元学案札记中所统计，学案中的北宋相家，范镇一家有六世八人，吕公著一家有七世十七人。程颐最推尊韩维，曾向他求撰程颢墓志，说：“智足以知其道学，文足以彰其才德，言足以取信后世，莫如阁下。”（伊川文集卷五）韩维这一“北宋相家”中人，在学案中，除韩维本人列为程颢同调外，其从孙璜是刘安世弟子，璜是胡安国弟子，玄孙元吉是尹焞门人，吕祖谦即其壻，而元吉子澆又是清江刘氏门人。按韩吕两家是北宋最大的豪族，如邵伯温所说：

“韩、吕，朝廷之巨室也。天下之上，不出于韩，即出于吕。”（闻见前录卷三）

文彦博、富弼都出于吕氏之门。

另一方面，道学家有一种神秘的“心传”，这个“心传”本身正反映着学统上的品级“世家”，而是“常品”所不敢想象的。在道学兴起时，道学家已经拿起了神秘主义的“道统”的招牌。程颢为邵雍作墓志，就鼓吹“独先生之学为有传也，……推其源流，远有端绪”，而与所谓“师道不立，学者莫知其从来”的凡人们的学术是绝不同的。从此旧党分子，效仿着韩愈所捏造的“道统”，把程颢吹捧为“孟子而后，传圣人之道者，一人而已”，程颐、刘立之、朱光庭等都这样说。“道学”的复古主义的“道统”就这样堂哉皇哉地虚构得有声有色。然而揭开“道统”的画皮，原来它在实质上是一种正宗的“安定的垄断”，而反映着土地权力的“安定的垄断”罢了。

在本节中，我们扼要地论述了道学产生的社会根源和历史意义，至于道学如何在思想斗争中与代表庶族地主的新学相对立，各道学家思想的本质是怎样的，概见于本章以下各节及后面各章。

第二节 司马光的天命论及其 唯心主义的哲学体系

司马光字君实，陕州夏县人，生于宋真宗天禧三年（公元一一一九年），卒于哲宗元祐元年（公元一一八六年）。他是晋皇族司马孚的后裔，祖炫任富平令，父池于真宗仁宗时历知六州，“以清直仁厚闻于天下，号称一时名臣”（苏轼东坡集卷三六司马温公行状），终于吏部郎中充天章阁待制，由此可见司马光的名门身分。

司马光所编著的作品很多，其哲学思想主要表现于太玄注、法言注、潜虚、易说，温国文正司马公文集中的材料也可资旁证。潜虚一书为司马光自作，但阙文很多，现存繇辞可能是南宋初张汉、张敦实所补，还不可完全作为依据。

司马光的学术虽然尚未完全脱出传统经学的藩篱，但他反对烦琐笺注，认为当世士大夫，或“高冠博带，广袂之衣”，或“执简伏册，呻吟不息”，或“点墨濡翰，织制绮组之文”，都不配称“儒”。他所谓的“不治章句，必求其理”（温国文正司马公文集卷六四颜太初杂文序），和道学的烦琐主义的义理之学已同属一个类型。

在前代学者中，司马光最崇奉扬雄，认为在孟荀之上。司马光自命为继承扬雄之学，对法言、太玄二书“研精竭虑”、“疲精劳神”达三十余年。由于在“性”论上的分歧，司马光曾专著疑孟，讥评孟子；同时，他更不满于韩愈抑扬尊孟，以至严责韩愈钻营豪门的鄙行。应该说明，在北宋时代，孟子在道统上的地位尚未受到普遍承认，如何涉、刘恕、晁说之等都批评过孟子。因此，司马光在形式上的非孟，不能认为他与其他道学家的尊孟就立于相对立的地位。我们知道，中世纪的学者们利用古代同一的材料而得出相反的论断，乃是常见的史实，问题在于他们从什么观点出发和怎样论证前人的理论材料。我们在本书第二卷中曾经指出，扬雄的世界观是由唯物主义因素和唯心主义因素所奇妙结合的二元论体系，而司马光在理论形式上所继承于扬雄者，如著潜虚以拟太玄，乃是撷取扬雄思想中唯心主义的、神学的部分，所以司马光的尊扬也不能认为具有进步的意义。

在潜虚中，司马光就哲学的主要范畴作了概括的叙述，但未加详尽说明。因此，如果孤立地看其中一些命题，如“万物皆祖于虚，生于气”或“形然后性”等，很可能导致错误的论断，甚至把它误认为唯物主义的。研究司马光的思想，心须掌握其全部著作的整个体系来抽绎剖析。

司马光在许多文章中，反复论述了他的天道观。司马光哲学中的“天”究竟是荀子说的“错人而思天”的“天”呢？还是仲长统说的和“天之道”对立的“天道”呢？这里请先看他的下面的一段话：

“物之视听局于形声；天则听于无声，视于无形。发于心者，天必知之，故无若天之聪明也。”（法言注卷五问明）

这个和物质对立的“天”能洞悉人心的一切，是有人格有意志的全知全能者。不仅如此，司马光在迂书士则中，论述了为士者必须事天的道理，更主张“天”是宇宙的主宰或最高的统治者，他说：

“天者万物之父也。父之命子不敢逆，君之言臣不敢违。父曰前，子不敢不前；父曰止，子不敢不止，臣之于君亦然。故违君之言，臣不顺也；逆父之命，子不孝也。不顺不孝者，人得而刑之；顺且孝者，人

得而赏之。违天之命者，天得而刑之；顺天之命者，天得而赏之。”（文集卷七四）

在这里，司马光把天与人的关系摆弄成了君权和父权等特权统治奴役人民和人民对之服从的关系，这种对人可以任意赏刑的天命，正是把封建的君权父权涂上了神权的油漆，实质上是统治阶级的颠倒的世界意识，也可以说是两汉神学的再版。所谓“顺天之命”和“违天之命”，就是指服从封建的特权和逆反封建的特权。司马光更露骨地说：

“天使汝穷而汝强通之，天使汝愚而汝强智之，若是者必得天刑。”

（同上）

司马光不但把封建统治之下的人民的穷困和形式不平等的等级差别，归之于“天”的意旨，而且把被压迫者在残酷剥削下所遭受的精神和肉体的苦痛和统治者镇压他们的反抗时所使用的残暴刑律说成“天刑”。因此，谁要致力于改变等级关系，谁就是“天”之罪人，“命”就是这样有阶级性的。他说：

“人之刑赏，刑赏其身；天之刑赏，刑赏其神。故天之所赏者，其神闲静而佚乐，以考终其命；天之所刑者，其神劳苦而愁困，以夭折其生。……智愚勇怯，贵贱贫富，天之分也；君明臣忠，父慈子孝，人之分也。僭天之分，必有天灾；失人之分，必有人殃。”（同上）

这样看来，“阶级即等级”的封建主义是绝对不变的制度，是神早已安排妥当的各阶级本分所应遵守的规律。由这样天人关系的命运论，便得出了各阶级要“谨司其分，不敢失陨”的阶级调和论。司马光在迂书中还讲了一个寓言：

“迂夫（司马光自称）病 齿，呻吟之声达于四邻，通夕不寐。道士过之，问曰：‘子知病之所来乎？’曰：‘不知也。’道士曰：‘病来于天。天且取子之齿以食食骨之虫，而子拒之，是违天也。夫天，子之所受命也，若之何拒之？其必与之！’迂叟曰：‘诺。’于是以齿与虫，昏然而寐，一夕而愈。”（同上 齿）我们不必驳斥这种胡说，即牙病不治居然可以合于天意而神使之 一夕而愈，这里只指出，遵奉“天”的意旨而心甘情愿地把牙齿奉献给食骨的牙虫，即逆来顺受的奴婢思想，正形象化地表达出司马光的反动说教。

我们如果把司马光的天命论和他的政治斗争联系起来看，那么这种思想的反动作用便更昭然若揭了。熙宁初，王安石为推行新法，主张“天命不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”，司马光便在院试策目中历引诗书，“证明”先王都畏天命法祖宗，最后挑拨地问道：“今之论者或曰：天地与人事不相关，薄食震摇皆有常数，不足畏忌；祖宗之法未必尽善，可革则革，不足循守。意者古今异宜，诗书陈迹不可尽信邪？将圣人之言深微高远，先儒之解或未得其旨邪？愿闻所以辨之！”（文集卷七二学士院试李清臣等策目）王安石非天命以行变法，司马光主天命以抗变法，两者是正相对立的。

司马光的潜虚所谓“虚”，模仿着太玄的“玄”，因此他把有神论的“天”又从“虚”这一概念作了形而上学的说教。扬雄在太玄玄首中说：“驯乎玄，浑行无穷，正象天。”司马光注谓：“扬子曰，叹玄道之顺，浑仑而行，终则复始，如天之运动无穷也。”司马光的太玄注和潜虚都是象数学，他所谓玄道是象天的，和天道一样，都是循环的。司马光说：

“日穷于次，月穷于纪，星回于天，岁将更始。以终养始，以初继

末，循环无端，此天道之所以无穷也。”（太玄注，养上九）

关于每一循环的段落，他虽有一些带有变化观点的命题，如“生极则反乎死，盛极则反乎衰，治极则反乎乱”（同上，周上九），但既然循环一定要回到最初的出发点，所以就世界的整体说来，天道是不变的。司马光说：

“古之天地有以异于今乎？古之万物有以异于今乎？古之性情有以异于今乎？天地不异也，日月无变也，万物自若也，性情如故也，道何为而独变哉？”（文集卷七四迂书辨庸）

这便从循环论又得出了天不变道亦不变论，在这样天地万物永远不异的总原则之下，封建主义的人情世态以及意识形态也永恒不变，而成为“非运动”的安静状态（参看本卷序论补）了。

司马光的认识论系统地见于他为太玄玄测第一首中所作的注释，这里有必要把这一部分的主要内容摘录于下：

“中者，心也，物之始也；……首者，明天地以阴阳之气发敛万物而示人法则者也。……三仪万物云为，原其造端，无不在乎中也。……

〔初一〕圣人，顺天之序，修身治国而示人吉凶者也。……夫以天地之广大而人心可以测知之，则心之为用也神矣。……君子之心可以钩深致远，仰穷天神，俯究地灵；天地且不能隐其情，况万类乎？以其思而未形也，故谓之‘幽’。法言曰：‘或问神，曰：心。请问之，曰：潜天而天，潜地而地。’天地，神明而不测者也，心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？君子思虑之初，未始不存乎正。……

〔次二〕神者，心之用也。人以心腹为‘玄’，阴主恶，阳主善，二在思虑之中而当夜，其心不能纯正。见利则欲为恶，顾义则欲为善，狐疑犹豫，未知适从。〔善胜为大贤，恶胜为小人。〕……

〔次三〕三为成意而处思之外，君子既思之则行之，所为之迹见于外，人得而知。……

〔次四〕四，当夜小人也，而逼于五，不度功德，进取狂简，谓夫性命之理造次可及也，故‘大受’之而无辞避。夫性命，理之至精者也，非小人之所得知也，故曰‘否’。……

〔次五〕君子有其道必有其时，有其时必有其位，然后能为民之父母。……

〔次六〕玄之道，贵将进，贱始退。……

〔上九〕灵者，心之主，所以营为万物，物之所赖以生者也。……灵已陨矣，则气形各反其本也。”

从上面的话看来，司马光把人的生理和心理机关分为形、气、灵三部分，其中灵为心之主，而心不但是物之始，是万物所赖以生的造端，而且由于其为“中”，还能任意塑造法则，这明白表露了他的思想的唯心主义的实质。司马光认为心之用为神，有全知的能力，但这种能力不是等级卑贱的小人所能具有，而是只有君子一流的品级性人物才禀赋的，他们的知识和他们的贵族地位是相应不爽的。因此，在司马光的神秘主义认识论中，认识不但不是客观事物的反映，而成了特种人物编造万物的特种权力。在这里，他的认识论是和他的天命论相照应的。

关于怎样思维的问题，司马光又陷入于一种直观主义。他宣示要“遗物离人，精思超诣”，所以他释大学格物致知的“格”为“捍”为“御”，只有捍御外物，才能“无所不照，无所不通”，才能“知至道”（文集卷七一

致知在格物论)，这也是道学受禅学影响的例证。司马光说，一旦忽然高明到通了“天”，领取了名为“玄”的至道，于是就神妙到这样地步：

“玄得而神明生之，则动静之变皆玄事也，休咎好丑皆玄法也。天地阖辟，万物并兴，而玄不动；若雕若刻，生生化化，而玄无为；析愿迪哲，诏奸陨匿，百度厘举，而玄莫违；始终相纠，古今相荡，统元无尽，而玄不逝，岂非所谓‘万物皆备于我’、‘道心惟微’者哉？”（太玄注玄书）这就好象一位魔术师，只要把神奇的魔术杖一挥，一切都由他来幻变，孟子所谓的“万物皆备于我”的“我”就成了神我了，书所谓的“道心惟微”的“心”就成了司马光的“神心”了！

显而易见，这种“神心”并不是任何人都具有的，更不是从实践中来的。所谓“神心”只存在于少数的“神我”，即司马光说的“生而知之”的圣人（法言注卷一修身），因为他说：

“天道精微，非圣人莫能知。……夫天道窅冥恍惚，若有若亡，虽以端兆示人而不可尽知也，非天下之至神，其孰能与于此？是以圣人之教，治人而不治天，知人而不知天，春秋记异而说不书，唯恐民冒没猖狂以趋于乱也。”（文集卷六八原命）

因此，从后面一段话看来，对自然规律的支配不但是“至神”者的特权，而且其中的道理是不可以教人的，因为人民如果明白了些自然的规律，那就会反抗统治阶级以至于起义，岂不是危险的么？因此，同天人之际，辅天力之所不及，只有“神心”在其间沟通，司马光说：

“天者不为而自成，人者为之而后成，而同其际，使之无间隙，皆圣人神心之所为也。”（法言注卷四问心）

至于一般人则根本不配闻知性命至理，如果小人不度德量力而“造次”，那么就象“未尝操舟而欲涉海”，必然遭到灭顶的否运。司马光的认识论上的阶级烙印是刻得非常明显的。

司马光的所谓圣人并不是虚幻的，少数圣人中的最高主权者即指封建帝王。在太玄注中，司马光反复以天譬喻圣人，也以天譬喻君王。他说：

“天地因人而成功，故天地之所以得其道者在民也，民之所以得其道者在君也，君之所以得其道者在心也。”（法言注卷一孝至）

此处的君心即圣人神心，天地人之道最后决定于君心，这是司马光哲学的最后归宿。

根据上述有神论的天命论、唯心主义的世界观和直观主义的认识论，司马光又导出了从封建伦理关系上出发的人性论。司马光认为道德仁义礼都是“天性自然，不可增损”，所以“阙一则不成人”（法言注卷三问道）。司马光讲的仁义等道德大都是指“人格”关系，它是人性所固有的程度不等的“天德”，他说：

“仁义，天德也。天不独施之于人，凡物之有性识者咸有之，顾所赋有厚薄也。……物性各于其类自有善恶。”（文集卷六七猫鼯传）

司马光形式上采用扬雄的善恶混说，曾专撰善恶混辨一文（文集卷七二，亦见法言注卷二修身）。他对扬雄学说的解释不同于韩愈。韩愈认为善恶混是“始也混而今也善恶”，司马光则认为“混者，善恶杂处于身中之谓也”。他说，受于天的性兼有善恶，虽圣人也不能无一点恶，愚人也不能无一点善，但所受的善恶的程度是有等级的。受善之命占绝大部分的是圣人，受恶之命占绝大部分的是愚人，善恶相半的则是中人。但圣人的善占绝对优势，其极

少数的恶不能胜善，愚人的极少数的善也不能胜恶，所以说“惟上智与下愚不移”。司马光根据这种分类法，同时反对孟子的性善说与荀子的性恶说。

司马光的善恶混说，实际上是主张人类在先天受命时就存在着不平等，和他的天命论正相呼应。因此，他屡次指出性即天命或性由天预先安排，他说：

“性，天与之也。”（文集卷七三疑孟）

“‘成不可更’，性也。……性，天命也。”（太玄注玄冲）

司马光把天命和人性联系在一道，而认性是“成不可更”的说法是和王安石以善恶之成为由于“习”的理论正相反对的。

王安石说，孔子所谓愚智不移是指才而不是指性。才是愚智昏明之品，性是“生之质”。司马光的善恶混说，在王安石看来，是“混才与性而言之”（王安石临川集拾遗性说）。司马光在四言铭系述（文集卷六八）和才德论（文集卷七）中，也说聪明勇健等属于才，但他认为才和性一样，是“所受于天，非人所能强也”。他在四十岁时所著的迂书理性命节中说：

“是不是，理也。才不才，性也。遇不遇，命也。”（文集卷七三）才与性在此被混而为一，都是受于天而预为命定的。

经过上面的分析，我们再来看司马光最后的著作潜虚，就比较容易理解了。潜虚分别叙述天人，在天的方面，司马光说：

“万物皆祖于虚，生于气。气以成体，体以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。故虚者物之府也，气者生之户也，体者质之具也，性者神之赋也，名者事之分也，行者人之务也，命者时之遇也。”

在人的方面，他说：

“人之生本于虚，〔虚〕然后形，形然后性，性然后动，动然后情，情然后事，事然后德，德然后家，家然后国，国然后政，政然后功，功然后业，业终则反于虚矣。”

这里面由性至命的一段是容易明白的，即由于人有不平等的性，因此有不平等的名分，根据不同的名分而有各自不同的安分的行为，以此待俟不可知的天命。所谓虚即玄道，所谓气即太玄注玄书所说：

“‘天奥西北’则化精冥于混沌无端，‘地奥黄泉’则信无不在乎中，万物精气隐焉，此魄荣也，罔之时也。所谓‘潜天而天，潜地而地’，亦极此奥而已矣。”关于虚（或玄）与气的论述只见于这两处。这种由虚、气派生万物的见解模仿着老子和易传。司马光把“气”这一概念神秘化了，所谓“精气”，是古代和两汉以来的唯心主义者常用的字眼，没有什么新义。

潜虚中“体”这一范畴也是司马光其他作品中没有提到的。由潜虚所附体图来看，原来所谓体是按封建等级分列十等的一套象数结构。司马光解释体图说：

“一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人。一以治万，少以制众，其惟纲纪乎？纲纪立而治具成矣，心使身，身使臂，臂使指，指操万物；或者不为之使，则治道病矣。”

司马光依据这种受性的体，认为封建主义的等级制是永恒不变的东西。上引这段话和资治通鉴周纪一开端所标举的礼分论的内容完全一致，他在法言注渊骞中也说：

“国之所以能为国者，以在上者执号令御其下，如人之有神灵也。”就个人来说，灵是心之主，而心运转形体；就宇宙来说，天地之道最后决定于君心。这种唯心主义的体系正是为封建专制主义服务的工具。

总之，司马光的哲学是汉代以来传统的天命论神学的继承者。和司马光在政治上维护封建专制制度和豪族的特权一样，他在哲学上也顽强地企图为他的政治主张奠定理论的基础。王安石主张贤者贵、不贤者贱为命之正，反映了身分微贱的某些等级以至庶族地主集团的要求，而司马光则反复强调人性先天的不平等，认为小人必须“度其德”，不得妄图“于盛位”，他在太玄注少的次四中说：

“家性为‘少’，四为下禄，故贫也。在中之下，不自多大，自旌其贫者也，故曰‘贫贫’。当日之夜，不能守正，自旌其贫，妄求振动，斯亦鄙矣！”

司马光的豪贵嘴脸在这一段话中可以说是暴露无遗了。如果和他的论阶级（见宋文鉴）一文联结起来看，我们更可以了解司马光为封建主义说教的反动性。

第三节 邵雍的唯心主义 与退化的历史观

邵雍字尧夫，号康节，河南人，生于宋真宗大中祥符四年（公元一一一年），卒于神宗熙宁十年（公元一一七七年），著有皇极经世、击壤集，今传本都出于道藏。邵雍的师承，据其子伯温闻见前录所记，有共城令李之才和汾阳讲易的任某。李之才曾闻道于穆修，而张 所撰邵雍行状略说：“伯长（穆修）以上虽有其传，未之详也。”

（一）邵雍哲学体系中的象数学、有神论和形而上学

邵雍的思想中杂有许多纬学的成分，这是北宋象数学共同的现象。在他的思想中又有老庄的影响，他曾赞老子为“知易之体者”，为“明物理”；赞庄子为“善通物”（皇极经世卷一二）。邵伯温记邵雍“论文中子（王通）谓佛为西方之圣人，不以为过，于佛老之学口未尝言，知之而不言也”（闻见前录卷一九），可见他受佛教道教的影响。

邵雍和司马光的关系很密切，他们又同操象数学，虽然二人学说的形式不同，但彼此之间可以说是互有影响的。两宋之际，有些道学家认为司马光模拟邵雍的先天学，但私淑邵雍的陈瑾在答杨时游酢的信件中说：“司马文正公最与康节善，然未尝及先天学，盖其学同而不同。”（闻见后录卷五）就学术上的形式而言，邵雍之学更多地出于纬学，特别是易纬。

邵雍的哲学思想概见于皇极经世。此书本分六十二卷，今道藏本合为十二卷，全书均以“观物”名篇。所谓“观物”是邵雍哲学中的一个重要术语，这里应首先加以概括的解释。在观物外篇中，邵雍说：

“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。”（皇极经世卷一二，按前一句出自佛学的止观说，后一句是借用荀子“公生明，偏生暗”的成语。）

物和我的关系即主观意识与客观存在的关系问题。据邵雍讲来，“物自身”是不能由“我”（主观）来认识（观）的，因为据他说，“不我物则能物物”，这个“物物”才是“物自身”的把握。怎样就能不以我观物呢？他说必须“无我”。在这里，我们一望而知他是窃取庄子的直观主义，因此，邵雍对存在与思维的问题提出了无思无为的内心自省的顿悟方法，他说：

“无思无为者，神妙致一之地也（所谓一以贯之）。圣人以此洗心，退藏于密。”（同上）

放弃对自然（物）的把握，一任神妙的无思无为来“洗心”，据邵雍解释，叫做什么“顺理”，他说：

“顺理则无为，强则有为也。”（同上）

他又以儒家传统的“诚”来称道这种神秘主义，他说：

“为学养心，患在不由直道。去利欲，由直道，任至诚，则无所不通。天地之道直而已，当以直求之；若用智数由径以求之，是屈天地而循人欲也，不亦难乎？”（同上）

这里暂不问他说的天地之道是否为抽象的一个“直”字，我们仅须指出，他说的以直求直的“顺理”，就是禅观式的直观主义；反之，如果依靠实践来认识自然，那就不合于他说的“以物观物”，而是有为的“强”求客观规律

了。“观物”的大体意义便是这样。

要深入了解“观物”说的实质，还需要对他所谓“理”作进一步的分析。

北宋较早的思想家都论及理、性、命的关系问题。关于这一问题，邵雍说：

“天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。”（同上）

从“天”到“命”，从“命”到“性”，又从“性”到“理”，在邵雍看来，不但是从不同角度称举的同义语，而且其中次序是一种上帝—我性—物理的颠倒关系。因此，“顺理”就等于说顺天命，能顺天命则无所不通，其中神妙的性使一切“造化在我”。邵雍在诗文中常自诩他能通天地造化之机，正由于他自命能顺理，即他用的另一个术语“观物”。

邵雍的哲学并不到此为止，他还用了一套狡猾的说“理”过程，而最后又回到神学。因此，我们不能只简单地指斥他的理论是一种胡说，而应从认识论对之进行分析批判。

邵雍绕的圈子很远，几乎在表面上看来好象他是个二元论者，好象他讲的一套“理”又是在“以我观物”了。他认为事无巨细，都具有“理”，而这“理”是由他编造为象数的形式。倒过来说，由象数就可以逆推和顺观出一切的理。他说：

“推类者必本乎生，观体者必由乎象。生则未来而逆推，象则既成而顺观。……推此以往，物奚逃哉？”（同上）

首先看他怎样从象定万物之体，如四象定天地之体，八卦定日月之体，重卦定万物之体。所谓天地、日月、万物的背后都有一个什么“体”，这“体”也可以用现代唯心主义“新理学”者说的“无字天书”来表述。于是象数学家就运用了简单的等比级数的抽象概念来对物理作出比附的游戏。象数学家不但要从“象”来“顺观”，而且更从“数”来“逆推”。因此，象数的顺逆两面的推衍就代表了宇宙的生成和万物的变化，例如邵雍曾说：

“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，迭用柔刚，易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有榦，榦之有枝，枝之有叶，愈大则愈小，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。”（同上）

此处太极两仪四象八卦是象，一至六十四或一至万是数。

我们必须指出，象数学的一切象数，并不含有物质范畴以及任何客观规律的意义。邵雍和其他的象数学者，都企图把他们所离开物质而拟定的体性或所安排的象数系统讲成绝对真理，例如邵雍就说过，他的先天图是一种“无字天书”：“图虽无文，而吾终日言而未尝离于是，盖天地万物之理尽在中矣。”这就可以看出，所有象数都不过是一种主观的安排，它并不是从客观事物中抽象出来的，因而也丝毫不能反映客观事物的变化发展。

为了证明象数的道理，邵雍在皇极经世书中曾列举了无数大大小小的例子，大至整个自然史、社会史，小至一事一物，用以说明一切事物普遍地是遵照他所推行的象数构成并变化的。我们检核他所举的全部例证，可以发现无一不是毫无内容联系的无理比附。试举数例于下：

关于天文学的荒唐的比附：

“阳消则生阴，故日下而月西出也。阴盛则敌阳，故日望而月东出也。天为父，日为子，故天左旋，日右行。日为夫，月为妇，故日东出，月西生也。”

“日月相食，数之交也。日望月则月食，月掩日则日食，犹水火之相克也。是以君子用智，小人用力。”

“月者日之影也，情者性之影也。”关于生物学的荒唐的比附：

“阳交于阴而生蹄角之类也，刚交于柔而生根茎之类也，阴交于阳而生羽翼之类也，柔交于刚而生枝榦之类也。天交于地，地交于天，故有羽而走者、足而腾者，草中有木、木中有草也。各以类推之，则生物之类不逃数矣。走者便于下，飞者利于上，从其类也。”

“陆中之物水中必具者，犹影象也。陆多走，水多飞者，交也。”

“木者屋之子，是以果实象之。”

关于人体生理学的荒唐的比附：

“心居肺、胆居肝何也？言性者必归之天，言体者必归之地，地中有天，石中有火，是以心胆象之也。心胆之倒悬何也？草木者地之本体也，人与草木反生，是以倒悬也。口目横而鼻纵何也？体必交也。”

“大数不足而小数常盈，……是以人之支体有四而指有十也。”

“天见乎南而潜乎北，极于六而馀于七，是以人知其前、昧其后而略其左右也。”（同上）

邵雍所谓“通物”不过是这一类的牵强傅会，和纬学没有什么不同。

邵雍也运用了一些自然科学的成果，这是什么道理呢？我们在上面各章已经指出，宋代自然科学的发展影响到了哲学领域，唯物主义者运用它丰富了认识论，武库中添加了反神学的新武器；而唯心主义者，特别是狡猾的唯心主义者，在论证人类的认识过程中也不得不采用着自然科学的术语，并运用它和神学结合在一起，而在其哲学体系的比重里，却把自然科学安排成为神学的奴婢。在上引大量的荒唐的怪说中也偶然出现一点合理的东西，例如朔望的月相和日月食的命题，但邵雍对这些自然现象横加以臆测的神秘的解释，并运用它来佐证他的形而上学。观物篇的全部命题都是象数学，而没有科学价值。邵雍不仅企图以他的象数学阉割科学的实质，而且还正面地反对科学，如他说：

“天以‘理’尽而不可以形尽，浑天之术以‘形’尽天，可乎？”

（同上）

汉张衡等的浑天说之所以是中世纪伟大的科学成就，正因为他根据具体的天象（形）创立起一种科学的假说，然而邵雍却认为科学是违“理”的，只有他的象数的“理”才是真的，这种态度显然是神学的说教，因为他原来把“理”是这样玩弄的，他说：

“天有四时，地有四方，人有四支，是以指节可以观天，掌文可以察地，天地之理具于指掌矣，可不贵哉？”（同上）

一个人的手掌居然可以代表了天地，这正是后世卜相者以邵雍为宗祖的根据。

分析邵雍哲学思想的本质，也应辨明“物”在其哲学体系中的位置。邵雍所谓物或器，有时也指客观的事物。在皇极经世中，邵雍曾反复提到“天地亦物”的命题，他说：

“天地虽大，是亦形器，乃二物也。”

“以天地生万物，则以万物为万物；以道生天地，则天地亦万物也。”

（同上）

同时他也提到“人亦物”的命题，他说：

“人亦物也，圣亦人也。”（同上卷一一）

这些命题，如果孤立地看，是可以使人堕入唯心主义的迷雾之中的，正如庄子中的“物”概念可以使有些人错认为唯物主义一样。邵雍之所以把天地与人都纳入物的范畴，决不是接近唯物主义，而只是把一切具体事物消融于神秘的最高范畴的手段。他说“道生天地”，“道”便是高于天地而神妙万物的，故此“道”亦即神的代名词，即“太极”。邵雍解释汉代神学家所编造的易纬乾凿度的“太极—太玄—太素—太—太初”的序列说：

“太极，道之极也；太玄，道之玄也；太素，色之本也；太—，数之始也；太初，事之初也；其成功则一也。”（同上卷一二）

如果我们把“太”字号的东西，换成“上”字号的“上帝”之类，又有什么本质上的差异呢？宋代道学的“太极”说大率如此，邵雍也不例外。

关于“太极”，邵雍承袭了纬学太一生万物的序列，更主张太极—阴阳—四象—八卦—万物的序列。在“太极”（“道”）与阴阳的关系上，他认为：

“阳者道之用，阴者道之体。”（同上）

在阴与阳的关系上，则阴为阳之体，阳为阴之性，但阴实而阳虚：

“性非体不成，体非性不生。阳以阴为体，阴以阳为性，动者性也，静者体也。”

“阳能知而阴不能知，阳能见而阴不能见也。能知能见者为‘有’，故阳性‘有’而阴性‘无’也。阳有所不遍而阴无所不遍也。阳有知，阴常居也。无不遍而常居者为实，故阳体虚而阴体实也。”（同上）从世界观讲来，“无”与“静”是体是实，而“有”与“动”是性是虚，“无”是本质，而“有”是现象，这种形而上学便通向了“实”而遍存的“神”。从认识论讲来，从寂然不动之“体”来直观事物，就可以捉住什么“物自身”，而“顺理”并“尽天”了；若从运动中认识事物，那就要远离真实的“神”。

阴阳既然不是平等对立的关系，而是以阴为体，那么，阴阳所自出的“太极”或“道”也是以“静”以“无”为体了。因此，在未生象前，阳只包含在阴之中，他说：

“无极之前，阴含阳也；有象之后，阳分阴也。”（同上）

邵雍虽也说“一气分而阴阳判”，但他所谓“气”并不含有物质的意义，例如他认为天之体并非具体的日月星，而是抽象的辰，说：

“辰数十二，日月交会谓之辰。辰，天之体也。天之体，无物之气也。”（同上）

“太极”的一气当也是无物之气。

就数而论，邵雍也同样以无体不用之“一”来比喻“自然”和“道”，他说：

“天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四。四者有体也，而其一者无体也，是谓有无之极也。天之体数四而用者三，不用者一也；地之体数四而用者三，不用者一也。是故无体之一以况自然也，不用之一以况道也，用之者三以况天地人也。”（同

上)

在这里仍然是以“无”来支配“有”，以“体”来支配“用”，以不变来支配运动。

最高的“太极”或“道”既是“无”，但又表现而为万有，这就和纬学中的“太一”一样，其实是神，邵雍也正把它称为神，他这样说：

“神无方而易无体。滞于一方则不能变化，非神也；有定体则不能变通，非易也。易虽有体，体者象也，假象以见体，而本无体也。”（同上）

邵雍以神为“太极”的活动，他说：

“太极一也，不动；生二，二则神也。”

“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。”

“神生数，数生象，象生器。”（同上）

一切物质的东西（器）都出自神而复归于神。

邵雍一方面高唱神学的“神”，另一方面更宣扬绝对精神的“神”，这可以由下列一句话得到说明：

“人之神则天地之神。人之自欺，所以欺天地，可不慎哉？”（同上）

“人之神”就是中国哲学史中唯物主义和唯心主义争论的“形”“神”问题之神，有神论者主张形亡而神可存，这在邵雍的思想中，叫做“形可分，神不可分”（同上）。他说：

“神统于心，气统于肾，形统于首。形象交而神主乎其中，三才之道也。”

“神者人之主，将寐在脾，熟寐在肾，将寤在肝，正寤在心。”（同上）

由此可知，虽然他说神统于心，但神可以在脾肾肝（或胆），所以神不是普通的官能，而是一种灵魂。邵雍把人分为形、气、神，类似司马光所说的形、气、灵，神灵是形气的主宰。

邵雍认为人之神即天地之神，因此他也承认佛教所谓“他心通”的神通。邵雍说：

“神无所在无所不在，至人与他心通者，以其本于一也。

道与一，神之强名也；以神为神者，至言也。”（同上）

“道”与“一”即是神，在这段话里得到最明显的暴露。

不管怎样绕着形而上学的圈子来说“神”说“道”，邵雍所谓的“神”最后不能不通向宗教，为有神论张目。上引神居于人体内脏，本有似于道教的说法，邵雍又说：

“鬼神者无形而有用，其情状可得而知也，于用可见之矣。若人之耳目鼻口手足，草木之枝茎叶实颜色，皆鬼神之所为也。福善祸淫，主之者谁邪？聪明正直，有之者谁邪？‘不疾而速，不行而至’，任之者谁邪？皆是鬼神之情状也。”（同上）

既然人的感官肢体以及一切思维动作都是操持于“神”，一切物质形成衰枯也都是操持于神，那么，邵雍所说的鬼神显然是“福善祸淫”的最后决定者，所以这个宗教的鬼神又是全知的，他说：

“凡人之善恶，形于言，发于行，人始得而知之；但萌诸心，发于

慮，鬼神已得而知之矣。此君子所以慎獨也。”（同上）

“人之畏鬼，亦猶鬼之畏人。人積善而陽多，鬼益畏之矣；積惡而陰多，鬼弗畏之矣。”（同上）

在邵雍的哲學中，“太極”、鬼神和絕對精神是相互聯結的，因而他的通過煩瑣途徑的哲學，不過是神學的袈裟上面的一塊補綻罷了。

我們也應該指出，邵雍的思想體系是狡猾的，它不完全相同於傳統的天命論神學，而更傾向於形而上學，因為在邵雍的思想體系中，神固然是超出人物之上的威嚴的上帝，但也幻變成為絕對精神。既然人之神即天地之神，而神統於心，所以邵雍有時又以作精神解的“心”來代替“神”，他說：

“人居天地之中，心居人之中。”

“心為太極，又曰道為太極。”

既然心就是“太極”，所以人的具體的形體雖在天地之後，心却在天地之前，如他在詩中所說：

“身生天地後，心在天地前，天地自我出，其餘何足言？”（擊壤集卷一九自餘吟）

此在天地之前的心，也稱為“天地之心”，邵雍說：

“天地之心者，生萬物之本也。天地之情者，情狀也，與鬼神之情狀同。”（皇極經世卷一二）

邵雍哲學中的天地萬物就是由這樣“不可思議”的精神分泌出來的東西。

因此，邵雍的哲學無疑是比他所稟承的緯學更狡猾些。在觀物內篇開端，邵雍寫道：

“人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也；耳目口鼻者，萬人之用也。體無定用，惟變是用；用無定體，惟化是體。體用交而人物之道於是乎備矣，然則人亦物也，聖亦人也。

有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有萬物之物，有億物之物，有兆物之物。生一物之物當兆物之物者，豈非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有萬人之人，有億人之人，有兆人之人。生一人之人而當兆人之人者，豈非聖乎？是知人也者物之至者也，聖也者人之至者也。

人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世者焉；其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。”（同上卷一）

在這段文字中，我們應注意以下幾點：

第一，邵雍以聲色氣味等“感覺的要素”為萬物之體，這和貝克萊認為硬軟熱冷色味香等“觀念的集合”即萬物是類似的。

第二，邵雍把耳目口鼻與聲色氣味之間的“收”說成體用的關係。萬物之體沒有定用，人之用也沒有定體，兩者都不完全；只有在“體用交”的情況下，兩者才互相具足。因此，人心是萬物之所以呈現為萬物的決定條件。

第三，既然如此，人雖然也是“一物之物”，但由於他能使一切物在精神中呈現，所以他是“當兆物之物”。邵雍在詩中說：

“物有聲色氣味，人有耳目口鼻，萬物於人一身，反觀莫不全備。”

（擊壤集卷一九樂物吟）

這是邵雍對孟子“萬物皆備於我”的新解釋。

关于圣人与人的关系，邵雍所论比较模糊，但可以知道，他认为圣人能以一心观万心，所以圣人虽然也是“一人之人”，却能兼摄一切人。圣人的心应该是无所不包，能观一切物、一切心、一切身、一切世，邵雍说：

“圣人之所以能一万物之情者，谓其圣人之能反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。”（皇极经世卷一一）

这就是拿反观精神来表达所谓“观物”的真义，而邵雍也自称其学为“心法”。这里我们可以回到本节开首所提的他的“观物”，马上就可以明白，邵雍有一套偷换概念的手法，在象数学的一系列概念上用这套手法，在认识论的概念上也用这套手法。否定物质存在而主张精神的自己反观，居然说成是“以物观物”，正集中地表现出他的手法。前一个“物”即“万物皆备于我”之“物”，实际上是绝对的精神；后一个“物”又是具于人心的一种材料，实际上是精神粒子，因此，“以物观物”的实质，就是“以心观心”的玩弄概念的诡辩！

（二）邵雍的复古主义历史观

邵雍的皇极经世，即他所谓“以一世观万世”之说，企图用象数摆布整个自然史和人类史。邵雍在论述历史时所表现的历史观点，在总的方面讲是命定论和循环论，而就历史的历程讲是退化论。

邵雍将时间历程画分为元、会、运、世等四个套子。一元十二会，一会三十运，一运十二世。一世为三十年，故一元为十二万九千六百年。这种元、会、运、世的比例其实是年、月、日、时的比例的放大，所以邵伯温说：“一元在大化之中，犹一年也。”（性理大全卷八）十二会分配十二辟卦，所以每一元都是具体世界的一次生灭。根据邵伯温综合皇极经世所制经世一元消长之数图，则现世界所属之元的各会可列表如次：

会	所相当之辟卦	事 项
子	复	开物（星之己七十六）
丑	临	
寅	泰	
卯	大壮	
辰	夬	唐尧（始星之癸一百八十，辰二千一百五十七） 夏、殷、周、秦、两汉、两晋、十六国、南北朝、隋、唐、五代、宋
巳	乾	
午	姤	
未	遯	
申	否	闭物（星之戌三百一十五）
酉	观	
戌	剥	
亥	坤	

开物指这一世界的开辟，闭物指这一世界的坏灭。后世有“天开于子，地辟于丑，人生于寅”之说，尚不符合邵雍的本意。

皇极经世书中也列举了一些历史事件，但一点也看不出这些事件与元、

会、运、世的消长有任何联系。邵雍故意把唐尧列于乾卦的九五，作为“先乎此者所未至，后乎此者有所不及”的盛世。

邵雍承认时间是无限的，所以元、会、运、世之数也是无穷的，十二辟卦不休止地循环，世界不断地出现消失，这是循环论的观点，但既然现存的一元实际容纳了整个自然史和社会史，所以自虚拟的唐尧以下的全部历史，在邵雍看来，其总的趋势乃是退化的，今不如古，后不如前。道学家所谓三代以下天地人心不过是“架漏牵补”，就是这种退化的历史观。

在一元之内的历史中也还有小的循环，邵雍认为三皇、五帝、三王、五伯这一段先秦的历史就是一个小循环。从皇到伯是退化的过程，三皇是“能大，广大悉备而固为固有者”，五帝是“能知其天下之天下，非己之天下者”，三王是“能以功正天下之不正者”，而五伯则只“借虚名以争实利”（皇极经世卷一一）。

邵雍认为先秦的皇、帝、王、伯都各有其道，是“圣人之时”，因为圣人之道与昊天之道是一致的。他说：

“三皇之世如春，五帝之世如夏，三王之世如秋，五伯之世如冬。……

春夏秋冬者昊天之时也，易书诗春秋者圣人之经也。”（同上）

皇、帝、王、伯即相当于春、夏、秋、冬，都合于天道，“昊天以时授人，圣人以经法天”，所以“圣人与昊天为一道”。

战国以下则进入新的阶段，对于战国以后的历史，邵雍的评价如下：

“七国冬之馀冽也，汉王而不足，晋伯而有馀，三国伯之雄者也，十六国伯之丛者也，南五代伯之借乘也，北五朝伯之传舍也，隋、晋之子也，唐、汉之弟也，隋季诸郡之伯江汉之馀波也，唐季诸镇之伯日月之馀光也，后五代之伯日未出之星也。”（同上）

这一阶段最高在于王伯之际，而且总的趋向也是退化的。它与先秦一段的不同在于没有圣人，不合于天之道。到了五代，已经是黑暗的子夜，所等待的是日之出，是圣人之兴，这另一新时代即是宋。邵雍说：

“苟有命世之人继世而兴焉，则虽民如夷狄，三变而帝道可举。”

（同上）

但皇道是不可能达到的，这是受了总的退化趋势的制约。

从五德、三统之说到邵雍的元会运世说，是一脉相承的封建主义的神秘的历史观。这些涂抹历史的正统说，是和宗教神学上的神权以至道统说互相配合的。宋代永嘉学派的叶适和清代王夫之都对这些妄说给了严肃的批判，而最令人作呕的是，当国民党反动派崩溃的前夜，还有接传道学衣钵的人，不仅从“道统”上写出“贞元”之书，以显示新圣人出现，将有救于没落的王朝；而且从“运世”上推出反动统治者的历史的否运将过，恭维蒋介石王朝正在交了“贞下起元之时”，说什么“国运方新”，企图上接王统，下开“太平”之世！不论在当时或在今天看来，这种论调不仅是荒谬，而且达到了可笑的地步。

第四节 周敦颐的唯心主义思想

周敦颐原名敦实，字茂叔，道州营道县（今湖南道县）人，生于宋真宗天禧元年（公元一一一七年），卒于神宗熙宁六年（公元一一七三年）。

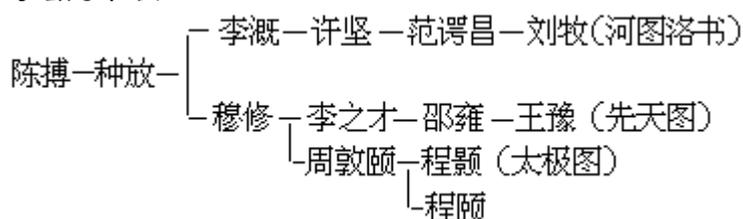
周敦颐专研易学，程颐曾以他与邵雍相比。二程语录记王拱辰见周敦颐，受拜，坐间周敦颐见大风起，讲风天小畜卦，王拱辰说：“适来不知，受却公拜，今却当请纳拜”，可见他善于讲易。据潘兴嗣所撰周敦颐墓志，他的著作有太极图、易说、易通数十篇和诗十卷。南宋度正引傅耆家集载，周敦颐嘉祐朝任合州判时，曾以所著姤说示傅耆，后到零陵又寄示所改同人说，应该就是易说的一部分。现存著作有太极图说、通书和少数诗文。

从现存诗文看来，周敦颐虽未离仕途，却喜欢以志在退隐自相标榜。吕陶说他“常自诵曰：俯仰不忤，用舍惟道，行将遁去山林，以全吾思”（送周茂叔殿丞序，按今本净德集未收）。他有许多题名山道观的慕道诗。在读英真君丹诀诗中，周敦颐表示相信陈抟“盖得阴阳造化机”（周濂溪集，正谊堂本，卷八），此“英真君丹诀”即所谓阴真君长生金丹诀，是当时流行的道教书。由此可见他受道教的影响之深。

在张栻、朱熹以前，周敦颐在学术上的地位是不高的。二程虽曾向他问学，对他并不很尊崇；相反的，北宋时推崇他的则是蜀党的苏轼、黄庭坚、孔平仲以及苏黄的友人僧道潜等，如黄庭坚便称赞周敦颐“人品甚高，胸中洒落，如光风霁月”，这是由于周敦颐的次子焘与苏轼有密切关系之故（见何弃仲营道斋诗序）。

周敦颐的思想也属于象数学，而且比司马光、邵雍更接近于北宋象数学的正宗。何平仲赠周茂叔诗说他“智深太易知幽赜，乐本咸池得正声”，即指他熟习易理，兼擅音律，这正是象数学的家数。因此，在论述周敦颐的思想之前，我们应首先就北宋象数学作一总的考察。

宋代的象数学实际上是纬学，特别是易纬的继续。象数学所论述的所谓河图洛书、卦变卦气，推源都出于纬书和接近易纬的京房焦贛之学。谢良佐的弟子朱震在汉上易卦图和进周易表中，曾列举了北宋象数学的传统。他所说的可绘为下表：



这一谱系有很多人信以为真，但仔细考证，其实大部毫无根据。陈抟是宋代的一个传奇人物，如果龙图序（宋文鉴卷八五）确出自他的手笔，他也可算易纬派的象数学者之一，但他决不是宋代象数学的宗祖。在河图洛书一系中，范谔昌是真宗时人，著有易证坠简。据郡斋读书志引，他自称学出于李处约、许坚。许坚在马令南唐书有传，是一个道士，他是否李处约的弟子，李处约是否李溉，李溉是否种放的弟子，都是疑问。在先天图一系中，穆修以下是可信的，而邵雍的弟子孙 明说穆修以上不得其详。邵雍之学出于陈抟之说，其实是邵伯温借以打击郑夬一派易学的手段（详见邵伯温易学辨惑）。至于周敦颐之学上承穆修，更属无稽。总之，朱震的目的是想建立象数学的“道统”，因而强把各个并无关系的学派牵合在一起。

北宋象数学以易纬的后裔为正宗，可以刘牧作为代表。刘牧是范仲淹、孙复的弟子，和周敦颐一样，也为富弼所重视，著有周易注十一卷、卦德通论一卷、钩隐图三卷。郡斋译书志说：“仁宗时言数者皆宗之。”我们看现存的钩隐图，所引纬候很多，和李溉卦气图本于易纬是类谋相同，都是象数学出自易纬的例证。

刘牧的思想基本上不外于纬学窠臼，如他说：

“太极者，一气也。天地未分之前，元气混而为一。一气所判，是曰两仪。”（钩隐图卷上太极生两仪）

“两仪变易而生四象，四象变易而生八卦，重卦六十四卦，于是乎天下之能事毕矣。”（同上序）

刘牧认为具体的事物“形”或“器”是由无具体内容的象数所派生的，即：

“象者，形上之应，原其本，则形由象生，象由数生。”（同上）

数是基本的，而数中“天一”和“天五”更是最基本的，他说：

“天五为变化之始，散在五行之位，故中无定象，又天一居尊而不动，以用天德也。天一者，象之始也，有生之宗也，为造化之主，故居尊而不动也。”（同上卷上论下）

“太极”虽然“无数与象”，但天一“象乎太极”（遗论九事大衍之数五十）。

在刘牧的象数系统中，“太极”在象数之先，象数又在形器之先。刘牧特别说明，“太极”与象数都属于形而上之道，外此则是形而下之器。他说：

“学者莫洞其旨，盖由象与形析有无之义也，道与器未分上下之理也。……地六而上谓之道，地六而下谓之器也。谓天一、地二、天三、地四，止有四象，未著乎形体，故曰‘形而上者谓之道’也。天五运乎变化，上驾天一、下生地六，水之数也；下驾地二、上生天七，火之数也；右驾天三、左生地八，木之数也；左驾地四、右生天九，金之数也；地十应五而居中，土之数也，此则已著乎形体，故曰‘形而下者谓之器’。”（钩隐图卷中论中）

这就是说，象是无，而形（五行）是有，形生于象即有生于无。因此，刘牧的“太极”没有物质的意义。

刘牧以抽空了的、形式的、符号的五数代替了五行的物质因素，所以他所说的“气”也不含有任何物质的意义，他说：

“天一地二天三地四，此四象生数也。至于天五，则居中而主乎变化，不知何物也，强名曰‘中和之气’，不知所以然而然也。”（同上卷上天五）

天五是数，称为气，同样的天一地六等也称为“一阴一阳之气”（同上卷上坤独阴）。气属于“无”的象数，所以决不可以看到他以“太极”为一气，就遽尔论断为唯物主义的混沌观，否则，不难象有的人那样，把白虎通义神学讲成唯物主义思想，完全混淆了唯物主义与唯心主义的界限。

以上对刘牧思想的概括分析有助于对周敦颐思想的理解。实际上刘牧思想的要点在北宋象数学是共同的，而周敦颐的太极图说便是一篇象数学的作品，兹录其说的全文于下：

“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成

男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（原注“无欲故静”），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义’，又曰：‘原始反终，故知死生之说’。大哉易也，斯其至矣。”

自南宋张栻朱熹提倡以后，这篇寥寥二百余字的图说已成为道学的经典文献，曾经发生过比较重大的影响。道学家正统派固然把它奉为圭臬，同时一些进步的唯物主义的思想家，如王廷相、王夫之，也利用过太极图说里的某些术语形式，装上另外的内容。太极图说全文简略，包括了许多可能加以不同解释的范畴，这是便于不同思想的哲学家相反运用的条件。因此，后世进步的学者如何解释太极图说是一个问题，而太极图说本身的思想实质是另一个问题，两者是不可混淆的。中国中世纪哲学家大都用解经的形式来表达自己的思想，而利用经典的文句却常得出相反的结论，史例甚多，太极图的解释也是一例。

以太极图说与钩隐图相比较，可从发现下列共同之处：

第一，周敦颐说“太极本无极”，太极是无，由无而生有。陆九渊说：“‘无极’二字出于老子知其雄章，吾圣人之书所无有也。老子首章言‘无名天地之始，有名万物之母’，而卒同之，此老氏宗旨也。‘无极而太极’即是此旨。”（象山先生全集卷二与朱元晦）这里暂不管朱陆之辩谁是谁非，既然道德经早已成为经典，解经就有不同的观点了，出于道家未必是唯物主义者，不出于道家也未必是唯心主义者，但有一点是明显的，即周敦颐所说的“无极”和邵雍所说的“无极”都指虚无，这是不容置疑的。

周敦颐的思想本受道家 and 道教的影响。据毛奇龄考证，太极图是模仿了彭晓的明镜图诀中的水火匡廓图和三五至精图（毛西河先生全集第七册太极图说遗议）。彭晓是五代时人，孟蜀朝散郎守尚书员外，著有参同契分章通真义。陆九韶、陆九渊兄弟便以此怀疑太极图说不出于周敦颐之手。

通书说：

“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也，物则不通，‘神妙万物’。水阴根阳，火阳根阴，五行阴阳，阴阳太极，四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”（动静）

在这里，周敦颐是把“神”和“物”作为对立的范畴看待的。周敦颐在通书中还说到：

“二气五行化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。

万一各正，小大有定。”（理性命）

这里太极、阴阳、五行、万物，好象是没有时间先后的生成序列，但五行与阴阳之间，五行是殊，阴阳是实；阴阳与“太极”之间，又以“太极”为本。这也就是太极图说所说“五行一阴阳也，阴阳一太极也”。在万物与“太极”（“无极”）之间，万物是表面的、现象的，“太极”是根本的、本质的，所以说“一实万分”，“小大有定”。

在周敦颐看来，万物中任何具体事物，只能是动的或者是静的，动与静互相矛盾、互相排斥。但就宇宙整体而言，其表现为万物是万、是辟、是动，

其本为“太极”是一、是混、是静。因此，动与静原来是不矛盾而统一的，周敦颐认为这是“太极”所以超于万物而为“神”者。周敦颐关于动静的这种见解和其他象数学者的说法是稍有不同。

第二，周敦颐根据易传所说“乾道生男，坤道生女”，实际上和由象生器之说并无不同。人得二气五行之秀而最灵这一命题，在纬学中早就有了，例如白虎通义说：“人本含六律五行之气而生，故内有五藏六府，此情性之所由出入也。”（性情）又如春秋纬元命苞以肝为木之精，其德为仁等等。刘牧也说：

“人之生也，外济五行之利，内具五行之性。五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圆首方足最灵于天地之间者，蕴是性也。”（钩隐图卷上人禀五行）周敦颐所谓“五性感动而善恶分”，其义也不过如此。他所说“形既生矣，神发知矣”，仍然是以“形”、“神”对立分别而言，这里并没有说出“神”是由“形”所派生的，更不能如有人所说，这里包含着这样的意味：“有了人类才有精神与知识”。

相反的，我们从周敦颐全部哲学体系来看，他的世界观仍是以天为有目的性和伦理性的“神”，他曾这样说：

“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹、莫知其然之谓神。故天下之众，本在一人。”（通书顺化）

这样看来，神天使着万物顺服，犹之乎圣君使着万民感化；同时，“天下之众，本在一人”，而万物之殊，也就本在神天了！太极图说所谓圣人与天地合德云云，就是这个比照的意义。通书刑章还以封建统治者对人民的刑戮比为“天”的以秋成物，也都是同样的“人事法天”的神学命题。

“人事法天”的刑德论和天人感应说是相联系的，周敦颐的音乐理论就立足于天人感应说的基础之上，并强调了阶级调和就使天地大和，进一步满足了上帝的意志。他说：

“乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和，故圣人作乐，以宣畅共和心，达于天地，天地之气感而大和焉。天地和则万物顺，故神祇格，鸟兽驯。”（通书乐中）

封建主义历史是阶级斗争史的一个阶段，因而也充满着阶级的对抗，没有什么统治阶级那样期待着“和”，只有神学说教才为这一种“和”贡献理论的基础。周敦颐主张“与天地合德”的圣君，在通了“神”之后，就使天下众人的心“和”起来，于是乎感动天地之气，感召神祇，获致祥瑞；相反的，如果不按照神意，“代变新声，妖淫愁怨，导欲增悲”，就会发生“贼君弃父，轻生败伦”的不和的事。这和乐纬的理论正如出一辙。

孔延之邵州学记记周敦颐“言行政事皆本之六经，考之孟子”。周敦颐的通书关于道德、人性的叙述基本上是孟轲性善论的翻版。在通书中，周敦颐大讲所谓“诚”。按“诚”不但为邵雍所提倡（见上节），也是司马光所强调的。据说刘安世从司马光五年，只得一语曰“诚”。司马光说：“‘诚者天之道，思诚者人之道’，至臻其道则一也。”（邵博闻见后录卷二）

周敦颐以乾卦比喻诚，他说：

“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道

变化，各正性命’，诚斯立焉，纯粹至善者也，故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’元亨诚之通，利贞诚之复。大哉易也，性命之源乎？”（通书诚上）

“诚”即纯粹至善，它是“寂然不动”而“无为”的精神，配天之道，为特殊人物所本有。周敦颐认为恶只属于思虑之几；反之，如能“无思”，即“无不通”。完全保持固有的“诚”的人是圣，必须时时通过思虑来恢复“诚”的人是贤。所以学人求达圣贤的“圣功”就在于“身端心诚”：

“身端，心诚之谓也。诚心，复其本善之动而已矣。不善之动，妄也；妄复则无妄矣，无妄则诚矣。”（通书家人睽复无妄）

具体地说，诚心的功夫在于“无欲”。周敦颐在通书圣学中以“无欲”为学圣惟一之要。“无欲”说无疑是受禅宗的“修心”论和道教的“清静”说的影响，并用以对孟轲的“寡欲”说扩充放大。周敦颐不满意孟轲说：

“予谓养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于‘无’，‘无’则‘诚’立明通。”（文集卷八养心亭说）

太极图说的“主静而立人极”也即指此。

通书和太极图说的思想略如上述。我们可以看得很明白，周敦颐的思想决不是如有人说的什么“很清楚的唯物论”，而是很清楚的唯心主义。

以上我们论述的三个道学家：司马光、邵雍、周敦颐，他们在不同程度上都运用着象数的形式。互相比较，司马光更多地继承了扬雄太玄中的唯心主义成分，邵雍、周敦颐则多本于易纬。司马光、周敦颐、邵雍都保留了天命论，但邵雍则更狡猾地运用形而上学的命题。他们和不采取象数形式的二程等在这一方面有所不同。

曾有人以象数学比拟毕达哥拉斯学派。在学说的形式上看，两者有若干共通之点，加以数为万物的本原，认为宇宙的组织是数及其关系的和谐的体系，以至音乐的谐和与哲学的关系等等，但两者的时代是不相同的。在先秦的阴阳家和汉代纬学中，可以看到科学思维的萌芽和神学的联系。在北宋的象数学的时代，自然科学已经进一步发达，而且逐渐在摆脱各种迷信幻想的羁绊。北宋的象数学虽然也借用一些自然科学知识，但这些知识仍旧是夹杂在汉代纬学中遗传下来的。象数学并不能吸收新的自然科学，相反的，其中迷信幻想的比重反大大增加了。

其次，邵雍、周敦颐的思想与王安石新学的对立不如司马光的尖锐而明显，这是由于他们在政治上不象司马光那样与王安石面对面地斗争。二程与张载在这一点上显出的差别就更大些。

第十一章 关学学风与张载的哲学思想

第一节 关学的学风与张载哲学形成的社会根源

北宋时期陕西地方的关学，以张载为核心，形成了一个重要的学派。如宋元学案所记：

“横渠（张载）倡道于关中，寂寥无有和者。先生（吕大钧）于横渠为同年友，心悦而好之，遂执弟子礼，于是学者靡然知所趋向。”（吕范诸儒学案）

据我们探索，张载的弟子有吕大钧、吕大忠、吕大临、苏昞、潘拯、邵清、范育、田腴、薛昌朝、刘公彦等人。与张载同辈的关学学者还有李复、游师雄和张舜民，张舜民的弟子有孙昭远。他们多是陕西人。

关学当时与洛学、蜀学相鼎峙，但北宋亡后，关学就渐归衰熄，王夫之曾指出：

“张子敦学于关中，共门人未有殆庶者，而当时巨公耆儒，如富（弼）、文（彦博）、司马（光）诸公，张子皆以素位隐居而未由相为羽翼，是以共道之行曾不得与邵康节之数学相与颀颀，而世之信从者寡。”（张子正蒙注序论）

王夫之的话是相当深刻的。没有象洛学那样凭依于以富文司马为代表的豪族集团，是关学异于洛学的社会根源，但关学本身的矛盾也是它不能与洛学对抗的原因。

关学学者的政治主张是一个重要的问题，但由于史料散佚，现在不能作详尽深入的分析。一般说来，关学诸人和洛党蜀党的态度有些不同，他们大多对王安石新政采取消极的反对态度，而只有张戡反对得比较坚决。前面曾述及张载不满新法，但张载仅对王安石说：“若与人为善，则孰敢不尽？如教玉人追琢，则人亦故有不能。”从这里看张载对王安石的新政的不满，似只是嫌其过激了些。同时，张舜民、孙昭远、李复等也表示过反对新政。张舜民在熙宁时曾上书抨击新法，博得旧党分子的喝彩，但王安石死后，他撰诗哀悼说：

“去来夫子本无情，奇字新经（指字说与三经新义）志不成。今日江湖从学者，人人讳道是门生。

江水悠悠去不还，长悲事业典型间，浮云却是坚牢物，千古依栖在蒋山。”（画墁集卷四哀王荆公）

这就转而成为明显的同情了。从这里，可以知道关学学者的政治倾向是摇摆的。

二程曾多次论及所谓“宗子法”，提倡巩固豪族世家的谱系宗法。张载在经学理窟中也讨论到这一问题，他首先同意“宗子法”是必要的，认为由于谱系世族不明，“人家不知来处，无百年之家，骨肉无统”，但他又说：

“宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中，以至公相，宗法不立，既死，遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。……今骤得富贵者，止能为三四年之计，造宅一区，及其所有，既死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存。”（宗法）张载的这项主张和二程不同。张载一方面虽然首先肯定品级性的豪

族地主的利益，但另一方面也允许那些已经“崛起于贫贱之中”的处在上升过程中的庶族地主编入高贵的品级，成为新进的世家，“世守其禄”。

张载的这种见解应与他本人的身世地位合并考察。张载的家族世居大梁，祖复在宋真宗朝任给事中，父迪在仁宗朝任殿中丞、知涪州事，都是小官。张迪卒于西官，故他的家人侨寓凤翔郿县。由家世看来，他们并非当时的显族，但由于和洛阳程氏缔结了姻亲，这一家族正处在上升的过程之中。张载兄弟屡为旧党所举荐，就说明了这一事实。张载在致邵雍二程的诗中说：

“先生高卧洛城中，洛邑簪缨幸所同。顾我七年清渭上，并游无侣又春风。”（张子全书卷一三）

这就显示出他对洛阳豪贵既致景慕、又有所区别的特点。这样的政治态度和社会主张不能不影响他的哲学思想，这就是说，他一方面可能积极地走向唯物主义的、无神论的方面；但另一方面，他又不能摆脱禅学以及二程洛学的影响和束缚。

北宋关学的特色在于注重“学以致用”的精神。张栻曾提到孙昭远“从事经史，大抵以实用为贵，以涉虚为戒”（张南轩先生文集卷六跋孙忠愍帖）。二程与张载问答中也有下列记载：

“子（二程）谓子厚（张载）曰：‘关中之士语学而及政，论政而及礼乐兵刑之学，庶几善学者。’子厚曰：‘如其诚然，则志大不为名，亦知学贵于有用也。’”（二程粹言论学）

关学的学以致用，曾表现在对兵法和井田法的研究。由于与西夏边界接近，兵法更为关学学者所重视。张载青年时向邠人焦寅学习兵法，“慨然以功名自许”；“少喜谈兵，至欲结客取洮西之地”（宋史卷四二七本传）。吕大钧“爱讲明井田、兵制，以为治道必由是，悉撰成图籍”（吕范诸儒学案），张载送苏修撰（昞）赴阙诗也说：“井疆、师律三王事，请议成功器业中”（张子全书卷一三）。范育、游师雄、李复等都习知边事，游师雄曾在与西夏战争中立功，李复则于宋高宗建炎二年在秦州抗金殉难（楼鑰攻媿集卷五 静斋迂论序）。这和崇尚空谈的二程师徒是迥然不同的。

更重要的是关学学者多重视自然科学的研究。

张载曾企图以天文学证明他的宇宙论。他的天文学知识大约是在晚年逐渐积累提高的。在较早的横渠易说中，张载仍囿于“天圆则须动转，地方则须安静”的传统观念；到了熙宁九年（公元一七六年）辑集的正蒙中，他就提出了较进步的宇宙结构假说：

“地纯阴，凝聚于中；天浮阳，运旋于外，此天地之常体也。恒星不动，纯系乎天，与浮阳运旋而不穷者也。日月五星逆天而行，并包乎地者也。地在气中，虽顺天左旋，其所系辰象随之稍迟，则反移徙而右尔。间有缓速不齐者，七政之性殊也。……

古今谓天左旋，此直至粗之论尔，不考日月出没、恒星昏晓之变。

愚谓在天而运者惟七曜而已，恒星所以为昼夜者，直以地气乘机左旋于中，故使恒星河汉回北为南，日月因天隐见。太虚无体，则无以验其迁动于外也。”（正蒙参两篇）

这两节文句当系他的弟子在不同时间所记，故其间有一些矛盾之处，但很明显的，它已经超出了天动地静的传统。我们知道，根据纬书，汉代已有“地动”的假说，不过这种假说和古希腊毕达哥拉斯学派和攸多克梭斯的地动说一样，没有得到中古学者的承认。纬书中所记汉代地动说的断片，除暗示地

球公转的“地有四游”一点外，都已包括在张载的学说之中。

按照张载的假说，地仍是宇宙中心，但它有自转。七曜（日月五星）与天之间有相对的运动，恒星则固定地附丽于“浮阳”之上，所谓“浮阳”（天）和亚理士多德的恒星天球是相似的。春秋纬元命苞说：“天左旋，地右动”，张载则认为天地七曜都是左旋的，但由于转速不同，在地面上看来，恒星表现为左旋的视运动，七曜则或右旋，或顺逆不一。

张载也采取了春秋纬说题辞所说“元气为天，浑沌无形体”，把太空看作没有形体的“太虚”，这就胜于一般浑天说“天表里有水”的假定。张载的宇宙结构假说在北宋时代是进步的。

由于重视自然科学，关学学者常能驳斥荒诞的迷信，从而不自觉地达到了唯物主义的观点。李复可以作为一个比较突出的代表。

李复字履中，长安人，生于宋仁宗皇祐四年（公元一五二年），卒于高宗建炎二年（公元一一二二年）。他对天文律历有深湛的研究。李复在他的著作中常标举“自然之理”，例如关于月食，他说：

“此不须求异说，日月之行各有度数，所行之道，其由自可推。”

（潘水集卷五论月食）

对于历法舛误所引起的“灾异”，他说：

“此自然之理也。天行不息，日月运转不已，皆动物也。物动不一，虽行度有大量可约，至于累日为月，累月为岁，盈缩进退，不能不有毫厘之差。始于毫厘，尚未甚见；积之既久，弦望晦朔遂差。”（同上答曹钺秀才书之四）

把天看为运动中的“物”，把自然变化的规律看做“理”，这无疑是唯物主义的论点。

李复反对讖纬，也反对象数学（张载亦同）。他曾称许汉代唯物主义者桓谭说：

“纬……多言灾祥世数，圣人不敢以此为法，恐失先王之道也。……桓谭不读讖，非不知讖，欲其君知道也。”（同上卷三答晋城令张翼书）

他批评刘牧的“形由象生，象由数生”的神秘主义命题，指出这是颠倒的，并针锋相对地提出：

“物生而后有象，象生而后有数。……数出天地之自然也，盖有物则有形，有形则有数也。”（同上卷五答曹钺秀才书之一）

这同时也反对了程颐所主张的“有理而后有象，有象而后有数”（河南程氏遗书第二一上）。

李复所说的圣人之学，可以说是经世致用之学，因此，一切“怪力乱神”均在他所摈斥之列。王应麟困学纪闻引他批评史记说：

“孔子世家欲尊大圣人而反小之，其所以称夫子者，识会稽之骨，辨坟羊之怪，道桔矢之异，测桓釐之灾，斯以为圣而已矣，何其陋也？”这种辨妄的精神可视为关学学风的代表。张载的指责邵雍，田腴的反对轮迴，都是关学学风的特点。

由此可知，宋以后的一些唯物主义思想家所以征引张载的著作，正是由于在道学所承认的正统经典中只有正蒙一书包含有唯物主义的因素，可资凭借。明代的王廷相和王夫之都推崇张载，但同时张载也都作了一些批判。

第二节 张载论“气”、“两”及其思想的积极一面

张载字子厚，生于宋仁宗天禧四年（公元一〇二二年），卒于神宗熙宁十年（公元一〇七七年）。他的著作多系弟子纂录而成，现存有横渠易说、经学理窟、正蒙、语录等和诗文集的摘录本。研究张载的哲学思想，正蒙一书当然是最重要的根据，但正蒙中许多命题是从横渠易说中撷取的，所以必须注意它们在易说系统中的地位，才能彻底了解其中的意义。

关中学者奉正蒙为经典，甚至“尊信之与论语等”，并不是偶然的。正蒙虽是由苏晒等编辑，但可以看出它是精心撰集的著作。同时，张载所运用的哲学范畴多有明显的界说，很少混淆牵附。从这一方面说，了解和分析张载的哲学体系，较诸二程等有更便利的条件。

和二程以形而上的“理”为万物的本源相反，张载特别强调“气”。张载在正蒙中首先论述了“气”和“太虚”与“万物”的关系，他说：

“太虚不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散而为太虚。”

（太和）

“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（同上）前面已经说到，张载所谓“太虚”，和柳宗元相同，虽然是佛学所习用的名词，但是和佛学是不同的。“太虚”在张载看来，是宇宙时间、空间的总称。无形的太虚是气的本然的“散”的形态，而具体的万物则是气的暂时的“聚”的形态。“气”乃是一种“物”，张载说：

“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。”（同上）

无论是无形，还是有象，都是“气”，因而也就都是物质运动的形态。因此，“气”就不只指有形的万物，其范围要更大一些，略当于“存在”这个范畴：

“所谓气也者，非特其蒸郁凝聚，接于目而后知之，苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔，然则象若非气，指何为象？”（神化）

“有〔气〕则有象，如乾健坤顺。有此气，则有此象可得而言；若无，则直无而已，谓之何而可？是无可得名。……若以耳目所及求理，则安得尽？如言寂然、湛然，亦须有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中。”（横渠易说卷下）

这里可以看到“卦气”“卦象”说的遗迹，但更重要的是，张载力图把一切存在的事物都纳入“气”的范畴，而且明白地指出“气”是第一性的东西，所以他说：

“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（正蒙乾称）

这就明白说出，一切的“有”，连同“未形”的在内，都是“气”，即都是客观的存在。

既然“太虚”也是“气”的无限的形态，那么实际就没有所谓“无”了。一般所谓由无到有或由有到无，不过是“气”的聚散，即由一种形态到另一种形态的转化过程。张载说：

“气聚，则离明得施（即可以感知）而有形；气不聚，则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云知有无之故。”（正蒙太和）

“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二，顾聚散、出入、形不形。”（同上）

“太虚”与其间万物的关系，张载也譬喻为水与冰的关系，但这和佛学的比喻不同，佛学和其他道家所形容的“水”指一种绝对的道体，而这里所指的“水”是一种“气”的概括性的用语。他说：

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气，神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（易说卷下）

从这里可以看出，张载的上述学说，虽然在许多地方形式上和佛学是类似的，例如“有无混一”，甚至有水冰的譬喻，但佛学是以虚无寂静的“真如”来统摄诸有，张载则是以物质性的“气”而排斥本不存在的“无”，两者之间有着根本的不同。所以，张载认为道教的“有生于无”和佛学的“体虚空为性”都是错误的，他说：

“见人说有，己即说无，反入于太无；见人说无，己即说有，反入于至下。或太高，或太下，只在外边走，元不曾入中道，此释老之类。”

（张子语录卷上）

这段话虽和佛学的中道观同一形式，在正蒙的中正篇和至当篇更显出了调和论的色彩，但却也有其特异的内涵，因为张载是以“气”的聚散代替了所谓“有无之分”。

张载说“太虚”不能无“气”，万物不能不散为“太虚”，指明了万物聚散的必然性。这种“形溃反原”之说，也暗示了物质不灭的原理，即和一般旧唯物主义者的论证相似，以为物质（“气”）只有形态的变换，而没有消灭的可能。

从“气”的唯物主义的命题出发，张载把宇宙的全部时间进程形容为“气”的不断的聚散，但他不必要地吸取了二程的哲学的“盖子”，把这全部进程称之为“道”，又称之为“太和”。但揭开了“盖子”，剩下的就是物质运动的环鍊了。既然“气”的本然形态是无形的“太虚”，那么为什么有聚散的变化出现的问题就必须解答。张载关于这一问题的解答，是他的“参两”说，这是他的哲学中最精彩的部分。

张载指出，“两”是天道的原则，“不见两，则不见易”（易说卷下）。

“两”就是指一物内部分裂为对立的“两体”或“二端”，他说：

“两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（正蒙太和）“感即合也，二端故有感，本一故能合。”（同上乾称）

“感而后有通，不有两，则无一。”（同上太和）

在本书第一卷中，我们曾说明论语中的“两端”系指事物自身内部的矛盾性，张载的“两体”或“二端”正是沿用了论语的术语而加以发展，使古代“兼两”之谓理的命题更丰富了。

在上述的术语中，如“两”，如“一”，如“两体”，如“感”，如“合”，如“二端”，如“本一”，如“通”，将在下面解释。这里首先应该指出，统一物中的对立的“二端”是通过互感而有运动（“通”）的，这一命题是“参两”说的核心。张载说事物的二端间存在着“感”的关系。在横渠易说中，他曾对“感”加从解说：

“感之道不一：或以同而感，圣人感人心以道，此是以同也；或以异而应，男女是也，二女同居则无感也；或以相悦为感，或以相畏而

感。……感如影响，无复先后，有动必感，咸感而应。”（《易说卷中咸》）这里使用的“感”仍即古旧的“感应”之义，而且还包括了一些神秘的内容，如“感而后通”是心理状态的古代语汇。但如果撇开形式，从事物“二端”的统一来解释“感即合”，那么，“有动必感”之说，可以视为物理现象的对立物的排斥或吸引即产生运动的命题。张载特别指出，自然的这种由“二端”的矛盾所生出的变化，既无目的性，也无意志性，而是自然自己的合法则的运动过程。他说：

“有两则须有感；然天之感有何思虑？莫非自然。”（同上卷上观）

“天包载万物于内，所感所性，乾坤阴阳二端而已，无内外之合，无耳目之引。”（《正蒙乾称》）

天或自然本身的运动就是阴阳对立物的矛盾斗争。阴阳即“气”，所以说“一物两体，气也；一故神（原注“两在故不测”），两故化（原注“推行于一”）”（《正蒙参两》），“神”和“化”二者都是在“气”之下的运动形态。

《正蒙》第二篇《参两》（用《易》传“参天两地”成语，实际张载所谓“参”不是三，而是合二为一，或一中有二）全文是论述宇宙中阴阳的不得不然的交感。张载形容说：

“阴阳之气……循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，盖相兼相制，欲一之而不能。此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之。”在《参两》中，张载运用了天文学知识，来说明这种矛盾的交感。张载这里所提出的“莫或使之”，是和唯心主义的目的论对立的命题，也即上面所说的，整个宇宙的运行，“动必有机”，而“动非自外也”，因此，宇宙的运动就是它内部的矛盾交感，不需要最初的一击。这是光彩的辩证法的因素。

在二程的语录中，也可以看到关于“两”和“感”的话，例如程颢说：

“不两则无用。”（《河南程氏遗书第一》）

程颐说：

“既曰气，则便有二，言开阖已是感，既二则便有感。”（同上第一五）

这些话可能是受张载的影响，然而它们在洛学思想中并不占重要的地位，而且此处的“气”是在“理”之下讲的。

上述张载的若干命题，是合于以物质为第一性的原则的唯物主义的理论，这无疑是张载思想中进步的因素，而且和他在自然科学方面的造诣是分不开的。张载在十一世纪，能提出前述的光辉命题，也无疑是重大的贡献。但我们必须指出，在张载的哲学中，还存在着更多的唯心主义的、神秘主义的成分，是张载所没有摆脱的。当他从自然科学的角度不自觉地论证了宇宙的法则时，他便盲目地走向唯物主义，然而一旦他又从哲学的高度论证思维与存在的关系时，他就站住不动了。张载关于“气”与“两”的上述理论，也并没有涉及精神与物质的关系问题，因此，我们需要进一步考察他怎样从唯物主义的观点堕落下来，走向二元论的体系，也即程颢所不满意地指出的“二本”的思想。

第三节 张载的二元论及其 陷入唯心主义的途径

这里我们首先要研究张载怎样从生理学的观点走向伦理学的观点。

张载认为，生物之所以有生命，是由于能够与宇宙中的“气”相通。“气”聚则生物生，“气”散则生物死。此种聚散，在动物表现为呼吸，在植物表现为根的吸收扩散。他说：

“动物本诸天，以呼吸为聚散之渐；植物本诸地，以阴阳升降为聚散之渐。物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。”（正蒙动物）

这种从呼吸来区别动物植物的性质之说，在今天看来是不正确的，但在这里，张载依然是由生物的生命过程来观察或论证生死存亡。

就人类而言，张载说，人所禀的“气”分为两部分：

“气于人生而不离、死而游散者谓魂，聚成形质、虽死而不散者谓魄。”（同上）

这里把魂魄都视为“气”，人死后，“气”既不会消灭，所以说是“死而不亡”。但是，在“死而不亡”的命题之下，就隐约地埋伏下了正在走向错误的方面的因素。

从此后退一步，张载并不认为性是由构成人体的“气”所决定的，他放弃了“气”的概念，偷换成了别的概念，从用水冰的关系说明气的聚散，一降而为从水沕的关系说明才性，他说：

“海水凝则冰，浮则沕，然冰之才、沕之性，其存其亡，海不得而与焉，推是足以究死生之说。”（同上）

按这里指的海应该是喻物质（“气”），但他把冰或沕譬喻作人的才或性，当人生存的时候，好象是性在才里体现，而当人不生存的时候，好象性就离开世界而独立地不亡了，这样就得出结论，生死存亡却与物质（海）没有关系，因而为作为精神因素的“性”可以脱离物质而存在的前提预立下了根据。唯心主义者程颐就同意张载的这一命题，而且把“海不得而与”的“与”字改为“有”字，意义就更为明显了。

披阅正蒙，可以发现张载从开始就以“性”与“气”相提并论，并且把二者对立起来。我们在前面只引述了太和篇首的前半截，现在把全文引在下面：

“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”

他既指“气”是万物之源，但同时又说“性者，万物之一源，非有我之得私也”（正蒙诚明）。因此，“气”与“性”是两条不同的渊源，这即是：

太虚 气 万殊
至静 性 一知

从认识论方面讲，也有两条不同的去路，这即是：

气 感应 识知

性 无感 超识知怎样统一这种对立呢？张载便抬出一个能“尽性”的圣人来，这便是头脑里最神秘的头脑。更进一步，和洛学一样，张载也认为人性里的宝贝是天性，而天性之在人又如水性之在冰，从天赋上就有了等级之差

别，这就转入了僧侣主义。他说：

“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。受光有小大昏明，其照纳不二也。”（同上）

更向唯心主义滑一步，性的真实性高居于一切之上，和神秘的“天道”合而为一，因此他说：

“性与天道，不见乎小大之别也。”（同上）

张载的这些譬喻正是禅学和二程所共同用过的。

据张载说，人所禀的“天性”即无不善的本性，但由于各人所禀之“气”有偏正之不同，于是有善与不善的分别。后者，张载称之为“气质之性”，前者，张载称之为“天地之性”。他说：

“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉，故气质之性，君子有弗性者焉。”（同上）

这样讲来，天地之性是根本的，而气质之性是后天的，只要在根本方面“尽性”，则性通于“道”，不为“气”所蔽所染，他说：

“天所性者，通极于道，气之昏明不足以蔽之。”（同上）

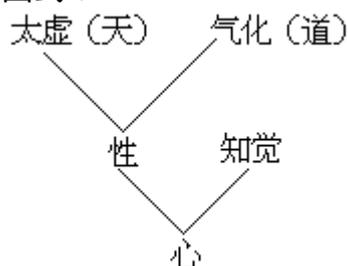
从此，张载直接从伦理的观点说教了，他认为人应当修德，使性不受“气”的限制，又应当“养气”，使“反之本而不偏”。张载本来也采取过刘禹锡的“天与人交相胜”的命题，但并没有贯彻下去，甚至还在修德方面区别出“气”可以由人胜或可以由人不胜的两种：

“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。……气之不可变者，独死生修天而已。”（同上）

和一切二元论者一样，一方面承认客观的物质实体之存在，但另一方面又承认在其外存在着精神实体，结果不能不导向唯心主义，张载在好多地方也陷入了这样的唯心主义的泥沼。他说：

“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。”（正蒙太和）

这一段话可以绘成这样的图式：



此处的“心”即指主观的精神而言，它包括了相当于“识知”的“知觉”（指外物在主观中的映象和其它心理因素）和不由认识而由无感所直觉的一种超然活动，而后者又包括了表明天的太虚与表明道的气化，所以主观精神（心）就居于一种至高无上的境地，不但兼摄感与无感，而且兼综自然与天道。这就是一个明显的唯心主义体系了。如朱熹所说，张载在这段话中，是认为虚、气、性、心“本只是一个太虚，渐细分得密尔”。然而这正是混乱唯心主义和唯物主义的分析法，因此，不得不把“太虚”和“心”混同起来，他说：

“太虚者天之实也，万物取足于太虚，人亦出于太虚。太虚者心之实也。”（张子语录卷中）

这和他批评佛学“以心法起灭天地”为“流遁失中”，形成了鲜明的矛盾。

张载思想的动摇性，在他关于“神”的论述上也可以看出来。前面已经

说到，张载曾指出宇宙的运动是由于其内部“二端”的矛盾，不由外力，“莫或使之”，这本来已经直接导出了无神论的结论，张载在一些地方也确实把“神”解释为“气”的性质或作用，例如：

“成变化，行鬼神，‘成行’，阴阳之气而已矣。”（正蒙天道）

“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已。”（同上神化）

他说的神鼓万物而变化的话，还可以理解为一种泛神论。但是在另一些地方，他又把神与物质对立起来，例如他说：

“物形乃有小大精粗，神则无精粗，神即神而已。”（易说卷下，按程颐也有同样命题。）

“地物也，天神也，物无逾神之理。”（正蒙参两）

张载一方面把神解释为“伸”，把鬼解释为“归”，然而另一方面他所说的神，有时仍旧是有意志威力的：

“天之知物不以耳目心思，然知之之理过于耳目心思。”（同上天道）

“鬼神常不死，故‘诚不可揜’。人有是心在隐微，必乘闲而见，故君子虽处幽独，防亦不懈。”（同上神化）

“天不言而信，神不怒而威。”（同上天道）

甚至说“万物形色，神之糟粕”（同上太和），这就又退回到有神论了。王夫之正蒙注对于这些地方的注解极尽其婉转的能事，对张载所谓神的地方，在解释中暗示出神是没有的，不过是圣人以神道设教的假设。

在认识论上，张载也表现为二元论的体系。张载认为，人“性”本来应是至静的，只是由于通过感官（耳目之引）与外物“交”，于是出现了主观与客观的对立，出现了综合内外的万殊的“心”。他说：

“有无一，内外合，此人心之所自来也。”（同上乾称）

“心之所以万殊者，感外物而不一也。”（易说卷下）

对于通过感官而取得的对外物的感性认识（“闻见”），和在感性认识的基础上建立的理性认识（“穷理”），张载是肯定的。但他又认为在闻见和穷理之外，还有更重要的“尽性”的途径。他首先把“性”和外物摆成两橛：

“耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也。”（正蒙大心）

“闻见不足以尽物，然又须要他，耳目不得，则是木石。”（张子语录卷上）

进一步他更把“尽性”的修养方法，和洛学如出一辙，说成是和认识相对立的，他说：

“成吾身者，天之神也。不知以性成身，自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其可也。”（正蒙大心）

又说：

“人寻常据所闻〔见〕，有拘管，扁杀心，便以此为心，如此则耳目安能尽天下之物？尽耳目之才，如是而已。须知耳目外更有物，尽得物方去穷理。尽心了，性又大于心，方知得性，便去知得性，性即天也。”

（张子语录卷上）

正蒙的大心篇充满了神秘主义的文句，我们在这里只引录一节就够了：

“大其心，则能体天下之物。有外之心不足以合天心。世人心止

于闻见之狭，圣人尽性，不以见闻桎梏其心，其视天下，无一物非我。”这里便使唯物主义的因素消失了。无怪乎王廷相批评张载的修养为“禅定”，为“数念珠”。

张载哲学思想的动摇和矛盾，是和作为某社会根源的阶级的动摇性分不开的。张载的西铭（见下节）以及他自认为“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”（据宋版张子语录，南宋以来传述作“为生民立命”和“为往圣继绝学”）的抱负，都是以唯心主义为基础的。因此，张载的思想虽然由于重视自然科学，在 worldview 方面导向了唯物主义，但从他的哲学体系，特别是从认识论看来，他又动摇到唯心主义的泥沼中去了。从前者而言，后来的一些唯物主义者常抓住他的积极的有价值的因素，予以批判的发展；从后者而言，道学家又抓住他的消极的部分，予以膨胀，因而他之被列为道学的开创者之一，并不是偶然的。

第四节 关洛学术异同的争辩 和张载的二元论

按照道学的正统观念，关学是洛学的一个分支，但这和历史实际不尽符合。在前面我们已就关学、洛学的社会根源与学风，指出其间一些区别，下面再就这两个学派异同的争辩，作进一步的分析，从而了解张载哲学的二元论性质。

吕大临在所撰张载行状中，提到张载在仁宗嘉祐初遇二程于京师，“共语道学之要，先生涣然自信，曰：‘吾道自足，何事旁求？’尽弃其学而学焉”，其事当在嘉祐二年（公元一〇五一年）程颢、张载、苏轼、苏辙等同登进士第之时。程颐曾说：

“表叔（张载）平生议论，谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟，则无是事。顷年属与叔（吕大临）删去，不谓尚存斯言，几于无忌惮！”
（河南程氏外书第十一）

可见张载虽与二程有学术上的联系，并不妨碍张载的思想在许多地方表现出和洛学有不同方向的发展。程颢在皇祐、至和间作答横渠先生定性书，与张载讨论道学的修养方法，根据这一点来说，张载受洛学影响可以说是相当深的。

神宗熙宁二年（公元一〇六九年）十一月，诏以张载为崇文殿校书，次年，张载、张戡、程颢在京师论学。当时程颐在汉州，张载曾与他通信。程颐在第一封答书中，批评张载“虚”即是“气”之说“未能无过”；在第二封答书中，又说：

“昨书中所示之意，于愚意未安，敢再请于左右。今承盈幅之谕，详味三反，鄙意益未安，此非侍坐之间从容辨析，不能究也，岂尺书所可道哉？况十八叔（张戡）、大哥（程颢）皆在京师，相见且请熟议。”
（伊川文集卷五再答）

从这一点而言，当时张载与二程在理论上的争辩又是相当激烈的，因而表现出他们之间又有分歧。

熙宁九年（公元一〇七六年），张载经吕大防荐，再起知太常礼院。赴任途中，经过洛阳，与二程会晤。据杨时辑二程粹言载：

“张子厚再召如京师，过子曰：‘往终无补也，不如退而闲居，讲明道义，以资后学，犹之可也。’子曰：‘何必然？义当往则往，义当来则来耳。’”（君臣）

张载此时对新政的态度，和熙宁初仍无不同，所以他在往来之间颇表现出他的政治态度，他既往而就，复在第二年再次辞职而退。归途，他又在洛阳见到二程。他们此次谈话，由苏昞记录为洛阳议论一篇。

在洛阳议论中，下列一节是值得注意的：

“正叔谓洛俗恐难化于秦人，子厚谓秦俗之化亦先自和叔（吕大钧）有力焉，亦是土人敦厚，东方（洛）亦恐难肯向风。”（河南程氏遗书第十）

程颐对关学表示防范，张载也承认洛阳土人不易接受关学，关洛的不同在这里表现得非常明显。

张载离开洛阳，在途中就逝世了，关学学者一时失去了领导。二程看到这个机会，便开始一系列活动，企图夺取这一学派的领导权。

元丰二年（公元一七九年），吕大临来到洛阳，向二程问学。在他所记东见录中，可以看到二程对张载作了不少攻讦。二程并且宣扬，关中士人沦丧，“气艳”已衰。次年，程颐亲赴关中，为洛学作广泛的宣传（见入关语录）。

面对着张载的友人和弟子，二程当然不便通盘否定张载，而且不得不说一些恭维的话，但二程常常暗示张载的学行是有缺点的，不如二程自己是当代的活圣人，例如程颐说过这样的话：

“问：‘西铭何如？’曰：‘此横渠文之粹者也。曰：‘充得尽时如何？’曰：‘圣人也。’‘横渠能充尽否？’曰：‘言有多端，有有德之言，有造道之言。有德之言说自己事，如圣人言圣人事也；造道之言则知足以知此，如贤人说圣人事也。横渠道尽高，言尽醇，自孟子后，儒者都无他见识。’（同上第十八）

这段话可以说是极委婉之能事，但说来说去，实际是说张载不过是“贤人”。按道学家的所谓“境界”的虚构，“贤人”的境界是在圣凡之间的品级。二程对吕大临说：

“子厚则高才，其学更先从杂博中过来。”

二程说：“有德者得天理而用之；……知巧之士虽不自得，然才知稍高，亦能窥测见其一二，……但不有诸己，亦反失之，如苏（秦）张（仪）之类。”（同上第二上）可见二程对“高才”的蔑视。

这样说来，张载不过是小有才知的聪明人而已，于大道是反而失之了，故龟山语录卷四记：

“论横渠，〔杨时〕曰：‘正叔（程颐）先生亦自不许他。’”

二程对张载是采用明褒实贬的手法，相反的，对关学中的右派张戡则多加推崇，如说：“天祺自然有德气，似个贵人气象”（同上），这不但是由于张戡与洛阳豪门有着更深厚的政治关系，而也由于在理论根源上都属于“贵人”的一流。

我们知道，张载的著作西铭和正蒙是有显著的矛盾的。二程对于张载的这两种著作也作有区别地对待，即肯定西铭，而不满足于正蒙。程颐更明显地从“功”“过”方面评价：

“横渠立言，诚有过者，乃在正蒙；西铭之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功。”（伊川文集卷五答杨时论西铭书）

二程及其后的道学家也都极力推崇西铭。按西铭原名订顽，其全文如下：

“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处，故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也；大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也，乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志；不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颖封人之锡类；不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也；体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”

朱熹解释西铭说：“他不是说孝，是将这孝来形容这仁，事亲的道理便是事

天的样子”，又说：“道理只是一个道理，中间句句段段只说事亲事天。”（张子全书引）张载这篇文字的中心主旨正在于把事亲事君的封建关系与天人之间的自然关系等同起来，为封建的法律虚构提供了哲学的先验的根据。天地君亲都是绝对不可违背的，在“天命”和君亲的命令下，应当作到象申生一样“无所逃而待烹”，或者象伯奇那样毫无怨恨地自杀（事见孔子家语）。朱熹说：“申生待烹，顺受而已，故曰恭；……伯奇顺令，顺其所以使我者，一事之仁也。”（张子全书引）这就是说必须绝对服从封建主义的等级秩序。

从世界观上讲，西铭正企图规划一个圣人的境界，那个境界的样子就是所谓“极高明而道中庸”，在地上俗世肯定了“皇极”，那么在天上神界就必须肯定唯心主义的高明极点，所谓“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”。这就是朱熹所引申的“事天”的道理了。

西铭中“尊高年”至“无告者也”一段，依然保留着关学朴实的学风的枝叶，曾经引起一些中世纪学者的注意。这一段话在形式上似乎有类于墨子的尚同和兼爱的学说或礼运的大同理想，但联系全文来看，却不能这样从表面上来理解。杨时就曾怀疑这一节接近墨家（杨龟山先生集卷一六寄伊川先生），程颐驳斥说：

“西铭明理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！”（伊川文集卷五答杨时论西铭书）

在西铭中，天地君亲被虚构为至高无上，神权、皇权和父权是神圣不可侵犯的。与此相应，在人性上也虚构出圣人、贤人、凡人的品类存在，其极高的心理境界便是唯心主义的“性”体，而“民吾同胞，物吾与也”的理想，虽然是关学的优良传统，但在全文中的位置不过是在神秘主义夹缝里的装饰品。因此，在表面上似乎是平等的“理”本身中就蕴涵了极不平等的“分”。这和墨家的平等理想自然是完全不同的。程朱所以推崇西铭，正是由于它集中地表现了道学的僧侣主义的性质。

二程虽然称赏西铭，并不等于同意张载的一切论点。程颐曾说：

“横渠之言不能无失。……若西铭一篇，谁说得到此？今以管窥天，固是见北斗，别处虽不得见，然见北斗不可谓不是也。”（河南程氏遗书第二十三）

对于张载的世界观，特别是“气”的学说，二程提出许多尖锐的反对意见，归纳起来，有下列几点：

张载在正蒙中形容“气”为“清虚一大”，说“一于气而已，……大且一而已尔”，并说“清极则神”，程颢批评说：

“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’。若如或者以‘清虚一大’为天道，此乃以器言，而非道也。”（同上第十一）

又说：

“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎！”（同上）文中“或者”（某人）即指张载。张载以“气”为万物之源，在二程看来，只是物质性的“器”，还不是形而上的“理”。

二程又批评张载的“形聚为物，形溃反原”之说：

“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造

化者自是生气。”

“若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化自然生生不穷，更何复资于既毙之形、既返之气？……往来屈伸只是理也，盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。天地中如洪炉，何物不销铄了？”（同上第十五）

在二程的系统中，“气”不断地从神秘的泉源中产生，又不断地归于消灭，所以“气”是一种暂时的派生的东西，它不过是神妙造化所塑造的产物。他们根据了这一原理对张载的哲学提出了若干诘问，并正针对着张载思想中所包含的唯物主义的因素进行了尖刻的讽刺。

反之，二程对张载思想的唯心主义的体系则表示同意和支持。程颢在语录中首先指出张载哲学体系的矛盾：

“冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”（同上第十一）

在程颢看来，只有精神是唯一的本体，所以说道是“一本”，而神是阴阳“所以运动变化”的主宰。此处的“或者”以及“或者”所谓的命题，推求全篇前后文义，也无疑是指张载而言。按张载在正蒙中虽说“天下之动，神鼓之也”，但把“神”、“化”二者形容成为一和二，摆在“气”之下；以天包万物，而人只能顺天。因此，程颢说张载是“二本”，这和现在我们所说的“二元论”一词是同义的。

在认识论方面也可以看到同样的情形。如前所述，张载虽然强调大心尽性，同时也不废弃闻见穷理。熙宁十年洛阳议论时，张载批评二程的禅悟式的“主敬”说道：

“亦是失之太快，此义尽有次序。须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。其间煞有事，岂有当下理会了？学者须是穷理为先，如此则方有学。今言‘知命’与‘至于命’，尽有近远，岂可以‘知’便谓之‘至’也？”（同上第十）

所谓“穷理”的实际知识在这里被放在很重要的地位。张载指出，知识是必须逐渐积累的，必须尽万物之性，才能最后达到完全的“天道”。这种尽人之性和万物之性的工作既然是学者所应努力的穷理之学，那么科学的认识是被肯定地放在第一位。二程对于张载的这样的论点极力反对，他们认为“穷理”和“尽性”不能分别，只有由主敬而尽性的一条神秘的途径，来一举悟得天理，例如说：

“穷理、尽性、至命，一事也。才穷理便尽性，尽性便至命，……理、性、命，一而已。”（同上第十一）

由此，二程反对张载分别穷理、尽性而达到“命”的两条途径，说：

“横渠昔尝譬命是源，穷理与尽性如穿渠引源，然则渠与源是两物，后来此议必改来。”（同上第二上）

当然，二程所谓“穷理”，其涵义和张载的“穷理”也是不同的。

张载认为“性”是万物之一源，并主张“大其心”，以为“心”可以合“性”与“气”，高视阔步地“无一物非我”，但他没有肆无忌惮地并直截了当地把个人的“心”作为万物之源。这一论点不同于二程的唯心主义的体系，所以程颢对吕大临批判说：

“不当以体会为非心。以体会为非心，故有心小性大之说。圣人之神与天为一，安得有二？……此心即与天地无异，不可小了他。”（同上）

其次，张载曾说：

“命同稟于性，遇其适然焉。人一己百，人十己千，然有不至，犹难语性，可以言气；行同报异，犹难语命，可以言遇。”（正蒙乾称）这就是说，事物的发展，有先天预定的“命”即必然性，但也有适然如此的“遇”即偶然性。主观能力不能达到的事情，还不一定就是命定的，可能是偶然因素的结果。张载的这一论点有合理的内核，二程则不同意这一点。据刘安节所记：

“问：‘命与遇何异？’先生（程颐）曰：‘人遇不遇，即是命也。’曰：‘长平之战，四十万人死，岂命一乎？’曰：‘是亦命也，只遇着白起，便是命当如此。又况赵卒皆一国之人，使是五湖四海之人同时而死，亦是常事。’又问：‘或当刑而王，或为相而饿死，或先贵后贱，或先贱后贵，此之类皆命乎？’曰：‘莫非命也，既曰命，便有此不同，不足怪也。’”（河南程氏遗书第十八）

二程在对关中学者讲学时，也极力抓住他们思想中唯心主义的一面，加以进一步的诱导。例如吕大临倾向于禅寂，以“思虑纷扰”为苦，曾作诗说：“独立孔门无一事，惟传颜氏得心斋”，程颐便赞赏说：“此诗甚好，古之学者务养情性，其他则不学”（同上），又说：

“与叔（吕大临）、季明（苏昞）以知思闻见为患，某甚喜此论，邂逅却正语及至要处。”（同上第十五）

经过程颐入关讲学，洛学在关中取得了一些进展。有一些关中学者依照程颐学说注解经典；张载的弟子有少数倒向了洛学，例如苏昞。但就多数关学中坚来看，并没有与洛学合流，这可以二程自己的评语为证：

“和叔（吕大钧）常言：‘及相见则不复有疑，既相别则不能无疑’。”

“巽之（范育）凡相见须窒碍，盖有先定之意。”（同上第二上）

“吕与叔守横渠学甚固，每横渠无说处皆相从，才有说了便不肯回。”（同上第十九）

南宋以后多以三吕等列为二程弟子，据上面的考察，也是与实际不符的。

从上面所论证的看来，关学与洛学的异同是不难明白的。我们应该着重指出，关学的二元论的动摇性是其哲学的致命伤，洛学之所以能对关学进行俘虏的工作并非偶然。从洛学对关学的批判中，我们也容易理解张载的思想的体系。把这样的历史实际和张载哲学的内容结合起来考察，就可以避免如有些人片面夸大张载学说的非“实事求是”的方法，而对其哲学得出恰当的评价。

第十二章 洛学蜀学及其唯心主义思想

第一节 二程的唯心主义理学

洛学的社会根源及其与王安石新学的对立斗争，已在第十章详细说明。这里，我们进一步要从洛学的学风和哲学思想作些论述。

从汉代“儒林”，中经魏晋隋唐的玄学“名流”和佛学“高僧”，到了宋代，在学术思想的正宗体系中正酝酿出一种“三教合一”的潮流，这就是所谓“道学”，洛学就为这种正宗思想铺平道路。“三教合一”的倾向，如果说在蜀学那里是公开的教旨，在洛学这里便是怕羞的教旨。洛学在形式上和“佛祖统纪”不同，采用的是另一种统纪，那就是所谓“道统”。文彦博为程颢题墓志，即标“明道先生”，提示继续有人。程颐赞程颢说：

“孟子死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，……使圣人之道焕然复明于世。”（宋史卷四二七程颢传）

程颐自己也吹嘘道：

“易，变易也，随时变易，以从道也。……自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之淹没，俾后人沿流而求源，此传所以作也。”（易传序，春秋传序有同样的大话，可参看）

程颢、程颐兄弟的富有中世纪哲学思辨形式的烦琐主义的著作，经后人辑录为河南二程全书，其中包括杨时编辑的粹言二卷，朱熹编辑的遗书（即二程语录原本）二十五卷和外书十二卷，程颢的文集五卷，程颐的文集八卷和易传四卷、经说八卷。总的说来，关于程颐的资料远比程颢的为多。

二程的哲学思想和他们的政治思想相似，大体上是一致的。当时他们的弟子每每在记录师说时也并不加以分别，虽有人提到二程的性情、“气象”有所不同，如程颢和易、程颐严重，但对于他们的学术当时从无人指出有什么分歧。近人或说程颢开启陆王一派的渊源，程颐则开启朱熹一派的渊源，这种论断并不合于史实。

中国古代有“皇建其有极”（洪范）的神权说，后来在这个皇极之上就涂抹了精神的“太极”，说什么“极高明而道中庸”，都是封建的“例外权”在意识上的虚构。从邵雍的皇极经世和周敦颐的太极图说出世以来，“皇极”和“太极”、神界和俗界总是得不到神秘的结合，而自二程开创的洛学，据说便从“心传之奥”奠定下道学的基础。他们以“理”为最高的范畴，故又称为“理学”。程颐曾再三提及“理无形”，在他的语录中又提到：

“又语及太虚，〔程颐〕曰：‘亦无太虚。’遂指虚曰：‘皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者’。”（河南程氏遗书第三）

可知“理”是无形而实在的本体。在研究洛学时，应先就“理”这个范畴作些考察。

有人说程颐“重新发现了理世界”，并以“理”与希腊柏拉图的理念 *idea* 相等同；同时也有人直接把 *id* 翻译为“理”或“理念”，这都是不恰当的。考察二程的著作，他们所说的“理”具有下列意义：

首先，二程认为“理”是惟一的绝对，例如遗书中说：

“天下只有一个理。”（遗书第十八）

“万物皆是一个天理。”（同上第二上）

“理”或“天理”是一个例外的东西，而不是从事物中所抽象出的东西。这惟一的“理”是永恒存在的，所以说：“天理云者，……不为尧存，不为桀亡。”（同上）如果说“皇建其有极”，那么更应该说：“道”建其有“理”。“道”既然是万变所随时从之的怪物，那么“理”也应是万物所从生的怪物。

其次，“理”所以为一切物所具有，因为“理”是先验的，如说：

“凡物皆有理，精微要妙无穷。”（同上第九）

“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。生生之谓易，生则一时生，皆完此理。”（同上第二上）

二程虽然说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理”（第十八），这并不等于说不同的物有不同的规律，而是每一物“皆完此理”，所以万物通为一体，皆可以“理”照。这一点是受了华严宗的影响，已见于第四章第三节。按照这种颠而倒之的世界观，世界必先有一个普照万物的照者，然后才有被照的万物存在，天理之照物，犹如“月印万川”。一理与万理的关系正如华严宗所说的“一多相摄”，故程颐又说：“一物之理即万物之理。”（同上第二上）这样说来，“理”在表面上是指一个绝对透明体，照出了万理的秩序，然而实质上则是一个混沌东西，好象在深夜里看牛，任何牛都是黑色的了。在冬眠的中世纪，它被僧侣主义者形容成为最活泼泼的，其实是一个僵化了的东西。

再其次，“理”是在俗世呢？还是在神界呢？二程虽然也提到穷理必先格物，但他们所说的“格”并非求知的实践，而只是神而明之的一种印证步骤而已，他们所说的“物”也不是物质世界，而是好象海绵一样的心理境界对水的一种吸取关系罢了。假定有一个“大而化之”的海绵，就能显示出“全体大用”。程颐语录载：

“问：‘格物，是外物？是性分中物？’曰：‘不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以热、水之所以寒，至于君臣父子间，皆是理。’又问：‘只穷一物，见此一物，还便见得诸理否？’曰：‘须是遍求。虽颜子亦只能闻一知十；若到后来达理了，虽亿万亦可通。’”

（同上第十九）

因此，二程所谓“格物”的“积累”，不过是为了一旦豁然贯通的“悟”道作印证功夫，所谓“集众理，然后脱然自有悟处”，这和禅宗所谓的“桶底脱”毫无二致。“集众理”的过程，已经和对客观世界的认识过程不同，只表示出了一种主观世界的经验因素，至于“脱然”之后，就超经验而自由了。程颐语录中又有：

“问：‘释氏有一宿觉、言下觉之说，如何？’曰：‘何必浮图？’”

孟子尝言“觉”字矣，……觉是觉此理。古人云：共君一夜话，胜读十年书；若于言下即悟，何啻读十年书？”（同上第十八）

这正是“渐修、顿悟”的变相的说法，集众理的“格物”即渐修，脱然而觉悟的贯通即顿悟。“理”这样“例外权”的说教，必然引向僧侣主义。

我们从上引各段话看来，二程的“觉”虽和柏拉图的“回忆说”同其神秘，但“理”并不类似 *idea* 按 *idea* 源出希腊文，本有“形式”或“类”的意思，在柏拉图以至欧洲中世纪哲学中，它都是一种最简单的抽象，如列宁指出的，*idea* 被认为“一般（概念、观念）是单个存在物”（哲学笔记第三三八页）。中国明末音译 *idea* 为“意得亚”，清末民初译为“挨提”，这是审慎的译法。我们认为“理”不但不是 *idea* 所能比拟，而且具有神性，例

如程颢说：

“天者，理也；神者，妙万物而为言者也；帝者，以主宰事而名。”

（同上第十一）原来“理”就是天、神、帝的同义语。它主宰一切，故说“天理鼓动万物”（同上第五）。所谓“有物必有则”，就是说每一人或物都有所禀承的天命。二程对于天理和性、心的关系说：

“天之付与之谓命，禀之在我之谓性，见于事物之谓理。”（同上第六）

“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（同上第十八）

这样讲来，唯心主义的一元论就和有神论统一起来，程颐答邵伯温说，心、性、天只是一理（同上第二十二上）。这“一理”在孟子后一千四百余年来没有人继承起来，也就是说没有定于一尊，反而存在着“异端”之类的唯物主义和无神论，破坏这样的“例外权”，那么，为了建立一个不使人迷惑的精致的“理”世界，就必须根据“理”世界的许可，任意地从自然界以至人事界虚构所谓品类或品级的存在。火的品类所以热、水的品类所以寒，是理，也是天命；君臣父子间的封建主义品级关系之所以定，是理，也是天命；人类的禀性之所以有圣凡的区分，是理，也是天命。这就可以达到道不变、理不变、自然以及社会秩序都不变的结论。

二程的“理”其实是套自禅宗的真如佛性。如前所述，禅宗“南宗”的大照已经称佛性为“理”。所不同者，道学家的“理”更多地具有着封建主义品级结构里的道德律令的性质。二程常侈言排佛，他们所持的理由，正如契嵩所指出，就是说佛徒逃避了封建的君臣关系，而佛学不能直接作为维护封建专制主义的工具。在洛学中，“天理”本身就被赋与道德律令的意义，因而企图为封建主义的法律虚构提供更有力的哲学的根据，它更有利于作封建统治阶级的武器。二程公开宣布：

“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”（同上第五）

“居今之时，不安今之法令，非义也。”（同上第二上）

程颐甚至说“蜂蚁知卫其君，豺獭知祭礼”，也是“得天理”（同上第十七）。这样，所谓“天理”，就是在品级结构再编制的时期对于特权法律的一种精神上的虚构，并不类似柏拉图的作“形式”解的 *idea*

唯心主义常是和目的论混合在一起的。因此，二程明白地提出了目的论的世界观。他们说：

“天地生一人，自足了一世事。”（同上第一）

“天地生物，各无不足之理。常思天下君臣、父子、兄弟、夫妇，有多少不尽分处。”（同上）

“夫天之生物也，有长有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！”（同上第十一）

在封建主义的贫困世界之中，既然“各无不足之理”，那么守分地“知天命”就是“达天理”；在封建主义等级制度之下，既然天地生人已经安排得如此合理，那么，各阶级安命地“尽分”也就是“穷理尽性”。后来一切讲伦理纲常的“圣论”以及“劝善书”都自称理学宗传，不是没有根据的。

二程所讲“理”的范畴通向佛学，他们所讲“道”的范畴更通向老庄以至道教。

二程沿用易传的成语，称本体界为“形而上”，称现象界为“形而下”，

二者间是体与用或真与俗的关系。因此，他们说及“道亦器，器亦道”，便接着提出“但得道在，不系今与后，己与人。”（同上第一）“理”与“道”又有什么关系呢？程颐说：

“天有是理，圣人循而行之，所谓道也。”（遗书第二十一下）因此，“道”和“理”是异名同实的，不过“道”或“天道”在他们的术语中常用“谓之”在先，如“其理谓之道”，“言天之自然者，谓之天道”，所以二程对“道”的描述和对“天理”是相似的，如“天理”具万理，“道”也具万理；“天理”是无形无象，“道”也是有形无象，程颐说：

“如中庸言‘道’，只消道‘无声无臭’四字，总括了多少；释氏言‘非黄非白，非咸非苦’，费多少言语。”（同上第十五）故“道”仍然是离中边而不可言说的上天的神学。

他们把形而上的“道”与形而下的“气”区别开来。“道”是第一性，“气”或阴阳二气是第二性，如程颐说：

“离了阴阳更无道。所以阴阳者，是道也；阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（同上第十五）

由此得出“有形总是气，无形只是道”（同上第六）的推论。这里好象玄学中的“迹”和“所以迹”的说法，“气”是“迹”，而“道”是“所以迹”，就是说气为道所决定。程颐又说：

“所以阴阳者道，既曰气，则便有二；言开阖已是感，既二，则便有感。所以开阖者道，开阖便是阴阳。”（同上第十五）

他虽然谈到了阴阳的对立，但把矛盾的原因归结于道之发号施令。这即程颐所说：“所以运动变化者，神也。”（同上第十一）

“道”与“气”既然是形而上与形而下，为什么又说：“道外无物，物外无道”（同上第四）或“气外无神，神外无气”（同上第十一）呢？因为他们以为，本体“寂然不动”，而“万象森然”即在其中，这就是佛学“寂上起用”老命题的重复。程颐形容说：

“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后，如百尺之木，自根本至枝叶皆是一贯，不可道上面一段事无形无兆。”（同上第十五）

我们不可以只看见唯心主义者在某些地方肯定物质或“气”，便说他们的世界观含有唯物主义的元素，问题是在于他们如何摆布物质或气的位置。例如谢良佐记述：

“某欲以金作器比性成形，先生谓：‘金可以比气，不可以比性。’”（同上第三）

金是构成器皿的材料，“气”是构成形体的物质。二程认为这种物质意义的“气”在宇宙中是不断地由一个神秘的来源而产生，又不断地由一个神秘的安排而随时消灭。他们不要证明物质世界的所以变化的规律，而仅仅地要证明万理变化皆具于吾身，他们说：

“近取诸身，百理皆具，屈伸往来之义只于鼻息之间见之。屈伸往来只是理，不必将既屈之气复为方伸之气。生生之理，自然不息。”（同上第十五）

二程又认为有一种特别的“气”，叫做“真元之气”，它是一切俗气所由生的真气，于是分别出什么“外气”和类似道家的“精气”来：

“真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。……”

人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气。涵养之道，出入之息者，阖辟之机而已。所出之息非所入之气，但真元自能生气。所入之气止当阖时随之而入，非假此气以助真元也。”（同上）

这不但和道家同类，而且无疑地是受了道教胎息说的影响。既然“真元之气”独立存在，那么它就和一般的“气”不同了，一般所谓物质形体的“气”因聚而成，便不可避免因散而灭，而“真元之气”就与天地同流。因此，他们说：

“人之魂气既散，孝子求神而祭，……魂气必求其类而依之。”（同上第一）

于是一切鬼神便成为存在的了。

还必须说明，二程所谓的“气”，在概念上经常偷换过来，又偷换过去，在有些地方，“气”指物质，而在更多的地方，“气”又指另外的意义，例如：

“时所以有古今风气人物之异者，何也？气有淳漓；自然之理，有盛必有衰，……气之盛衰故也。”（同上第十五）

“问：‘上古人多寿，后世不及古，何也？莫是气否？’曰：‘气便是命也。’”（同上第十八）

这些地方所说的“气”不过相当于“气运”或“气数”的概念，二程又称之为“气艳”，这是把“气”作为神安排妥当的一种命运。二程曾在好多处用这一种气运说来解释历史，这里不烦列举了。二程把不同意义的概念混同起来，这也不足为怪，在他们的世界观中只有一个自由的“天理”作为神而永存，至于物质世界的样式，从来便是由这个神来随心所欲地摆弄，活圣人不过“循而行之”罢了。自由是必然的把握，二程的哲学与此相反，却以命定为自由的预先安置。

上面所述的，集中地说明了二程的世界观，现在从他们的认识论方面再作些分析。在二程的著作中，占地位最多的，是所谓“主敬”的修持术，这种方术其实也就是禅宗的禅法的翻版。下面试将两者作一对比。

二程把禅宗所认为人所本有的清净佛性，改称为“理”、“性”或“天德”。和禅宗一样，二程说：

“理与心一；而人不能会之为一。”（同上第五）

“心是理，理是心。”（同上第十三）

二程原来假定有一个普照万物的透明的“天理”作为照者，自由地支配万物，它的存在是自足的本体。那么怎样就能使天德与人德合一呢？首先假定了心即理，然后如程颢对韩维说：

“道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是。圣贤论天德，盖谓自家元是天然完全自足之物。若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使复如旧。所以能使如旧者，盖为自家本质元是完足之物。”（同上第一）

不受外物污坏的佛性，只消由自家本质来直观一切；而受了小有污坏的佛性，就应当如拂拭明镜的尘埃或澄清止水的混浊，使之复初。所谓“敬以治之”便是佛家“时时勤拂拭”的翻本和道家“复其初”的再版。如上文所述，二程认为“理”、“性”、“命”是一，此在人原来本是先天完足的。“性”与“天理”、“天命”既然是合一的，所以也是“至善”的，二程的性善论就由此而来。

二程断章取义地截取了告子的“生之谓性”一句，认为人生来即由天赋予了符合于封建纲常的“性”，故人本性无不善，其所以有不善者，是由于各人气禀不同，因此，程颐又把“气”这一概念类别出等级性来，从气的清浊，不但在自然界可以虚构出品类或种差，而且可以在人类社会虚构出等级或阶级，他说：

“气有善不善，性则无不善也。人之所以不知善者，气昏而塞之耳。”

（同上第二十一下）

二程不但说人的才不才（禅宗所谓根的利钝）是由于先天气禀的中偏、清浊、厚薄，从而规定了人的不平等性，而且把生物自然界的分别也归结于“气”的清浊，从而规定了自然的品类存在，这和近代科学所攻击的西洋中世纪的世界分类说是相似的。

二程认为物之不齐是天理，这样连形式也不平等的品类存在，都说成是由于“气”之所致了。他们首先把“天理”和“气”的昏浊即私意或人欲对立起来，如二程所说：

“人于天理昏者，是只为嗜欲乱着他。”（同上第二上）

“人心莫不有知；惟蔽于人欲，则亡天理也。”（同上第十一）

“甚矣，欲之害人也。人为不善，欲诱之也。诱之而不知，则至于灭天理而不知反，故目则欲色、耳则欲声、鼻则欲香、口则欲味、体则欲安。”（粹言心性）

这种理欲对立的人性的分析来源很早，在二程手中更恶性地肿胀起来。在中世纪贫困的世界，中外的神学不止一千次地反覆这个理论，而从历史的实际讲来，所谓“人欲”或“私意”的意义，在下面一段话中表现得最为清楚：

“万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言‘天讨有罪，五刑五用哉’，‘天命有德，五服五章哉’（按语出伪书皋陶谟），此都只是天理自然当如此。人几时与，与则便是私意。”（遗书第二上）

封建统治阶级所虚构的特权法律、军事裁判权和等级制度等便是“天理”，而反对封建制度（即所谓“次等”）的任何意念都是“私意”，这种荒谬绝伦的理論的反动性是极其露骨的。

同时，天生气禀中正的圣人，则不为私欲所蔽，“与理为一”。从这里就完全暴露出唯心主义的认识论的本质，程颐说：

“大而化之，只是谓理与己一。其未化者，如人操尺度量物，用之尚不免有差；若至于化者，则己便是尺度，尺度便是己。”（同上第十五）

这和希腊普罗塔哥拉的“人为万物尺度”是同样的唯心主义命题。问题更在于做出这样理论的活圣人的“大而化之”，实质上是一种阶级偏见，因此主观和对客观认识的尺度相等同的说法，正是接千载心传的圣人头脑的夸大狂的表现。

就具体的修持等级或次第而言，禅宗的修持佛性被替换为“修持天理”。二程所说的士、贤人、圣人，即相当禅宗的众生、菩萨、佛。这种“境界”正是等级的抽象。作为一个诱人的标帜，二程宣称，除了那些“有不移之理”的天生的下等人物“下愚”，都可以通过“养气”的方法来“变化气质”。程颐说：

“孟子所以养气者，养之至，则清明纯全，而昏塞之患去矣。”（同上第二十一下）

“气”的稍偏，可以经过精神修炼的主观努力（“志”）来纠正，即所谓“志，气之帅”。“养气”的关键又在于“养心”或“正志”。

“君子莫大于正其气，欲正其气，莫若正其志。”（同上第二十五）

“‘或曰养心，或曰养气，何也？’曰：‘养心则勿害而已，养气则在有所帅也。’”（同上第二十一下）

洛学的“养心”，即禅宗的“修心”、“守心”，二程又称之为“克己复礼”。程颢与韩维曾论及这一修持方法：

“韩持国曰：‘道上更有甚克？莫错否？’曰：‘如公之言，只是说道也；克己复礼，乃所以为道也，更无别处。……若知道与己未尝相离，则若不克己复礼，何以体道？道在己；不是与己各为一物，可跳身而入者也。’”（同上第一）

程颢又说：

“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之。天地之用皆我之用，孟子言‘万物皆备于我’，……盖良知良能元不丧失。以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。”（同上第二上）

所谓“道”，所谓“良知良能”，都是佛性的同义语。在这里就完全表现出所谓认识天理，就是反身而以诚敬的修持来复其本来的良知良能。二程也说人之悟“元无少欠，亦无增加”（同上）。

洛学的这种“顺天理，去人欲”的修持方法，二程又以之比附伪尚书大禹谟所说“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，说：

“‘人心惟危’，人欲也；‘道心惟微’，天理也；‘惟精惟一’，所以至之；‘允执厥中’，所以行之。”（同上第十一）

“‘人心’，私欲，故危殆；‘道心’，天理，故精微。灭私欲，则天理明矣。”（同上第二十四）后来的道学家们更把这大禹谟的四句鼓吹为自尧舜以来代代禀承的“十六字心传”，简直成为一种神秘的口诀或咒语。

二程同样反对“著心”（同上），主张“人心不得有所系”（同上第十一），例如：

“未有不能体道而能无思者，有忘之心乃思也。”

“忘物与累物之弊等。”

“忘敬然后无不敬。”（同上第二上）

这正与禅宗反对“邪定”之说不异。程颢说：

“‘致知在格物’，物来则知起。物各付物，不役其知，则意诚不动；意诚自定，则心正。”（同上第六）

这里虽然用的是礼记大学的成语，内容却是禅宗“北宗”的“智慧门”。此外，如借用论语的“四毋”代替禅宗的无念、无相、无住，这一类偷换是极多的。

二程曾批评过张载把心说小了，实际上张载在认识论方面已够“大其心”，而陷于唯心主义。程颐就从认识论把“唯是心有主”的明照万物的主观尺度，说明得很清楚：

“学者先务固在心志，有谓欲屏去闻见知思，则是绝圣弃智；有欲屏去思虑，患其纷乱，则是须坐禅入定（按指“邪定”）。如明鉴在此，万物毕照是鉴之常，难为使之不照；人心不能不交感万物，亦难为使之

不思虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。……所谓敬者，主一之谓敬；所谓一者，无适之谓一。……但存此涵养，久之自然天理明。”（同上第十五）

这一段话代表了洛学“主敬”的要旨，而实际上不过是禅宗所谓“在本空寂体上生般若智”的唯心主义认识论的儒家版。

不仅如此，二程也举禅语（同上第一），而且也坐禅。程颢曾强调：“只闭目静坐，可以养心。”（同上第二下）所谓“程门立雪”的故事，就提到程颐在一夜间“瞑目而坐”。冯忠恕涪陵纪善录记载：

“暇日静坐，和静（尹焞）、孟敦夫（厚）、张思叔（绎）侍。伊川指面前水盆，语曰：‘清静中一物不可著，才著物，便摇动。’”（外书第十二）

认识的极致达到了明镜止水的境地，就修持到不染一物的本来自足的本质，这样的神秘主义和禅学的理论有什么实质上的区别呢？

由上述可知，二程的理学是“接着”禅学、华严宗的唯心主义，并且进一步把封建的法律虚构提高到哲学体系中来，因而和他们的政治立场相应，是极端反动的。这就再一次证明了哲学是有党性的，是一定阶级利益通过政治法律的折射。这种“贵人气象”的“理学”是这样打上了时代的品级性地主阶级的烙印，后代“接着”理学宗传的各色各样的卫道论也不能不打上各时代的反动阶级的烙印。

第二节 蜀学学风和苏氏唯心主义思想

北宋时代蜀学的领袖是苏轼、苏辙，重要人物有张耒、秦观、黄庭坚、晁补之等。他们在文学史上占有重要的地位，但依照蜀学中人自己的看法，他们的学术中最重要的并不是文学艺术。当时曾有人赞扬三苏的文学造诣，秦观就反驳说：

“苏氏之道最深于性命自得之际，其次则器足以任重，识足以致远，至于议论文章，乃其与世周旋，至粗者也。阁下论苏氏而其说止于文章，意欲尊苏氏，适卑之耳！”（淮海集卷三 答傅彬老简）

关于他们在文学方面的贡献，不属于本书的范围，这里只就他们的哲学思想予以概述。

与洛学比较，蜀学是更多地接受佛学的影响，并公开地宣扬佛学。蜀学学者以谈禅相尚，并撰写了大量佛教的文章。晁补之自述：“年二十许时即知归依正法，更不生疑”（鸡肋集卷六九答楷老别纸）；黄庭坚更老实承认他象个和尚（豫章黄先生文集卷一四写真自赞）。他们所交往的僧侣多属于禅宗，特别是黄龙慧南一派，也有一些天台宗人，如辩才元净、海月慧辩、参寥道潜。

同时，蜀学学者也讲求道教方术。苏轼自八岁即从道士为师（志林卷二），他写了不少龙虎船汞论一类道教文字，实际上也确曾“用道书方士之言，厚自养炼”。苏辙自称“心是道士”（栾城后集卷五自写真赞）；秦观也有修真遣朝华的故事。

因此，三教会一是蜀学的主要的宗旨。苏轼说：

“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律交攻。我见大海，有此南东，江河虽殊，其至则同。”（东坡后集卷一六祭龙井辩才文）

秦观也说，他的著作中虽然有“先王之馀论，周孔之遗言”，但更多的是“浮屠、老子、卜医、梦幻、神化、鬼物之说”，他辩解道：

“安知彼之纯不为驳，而吾之驳不为纯乎？且万物历历，同归一隙；众言喧喧，归于一源。吾方与之沉与之浮，欲有取舍而不可得，何暇是否信诞之择哉？”（淮海集卷三九逆旅集序）

蜀学正是这样一种糅合三教的大杂烩，他们据此一方面和洛学争夺正宗的地位，另一方面对王安石的新学从理论上展开斗争。

苏轼字子瞻，眉州眉山人，生于宋仁宗景祐三年（公元一〇三六年），卒于徽宗建中靖国元年（公元一一一一年）。苏辙字子由，生于仁宗宝元二年（公元一〇三九年），卒于徽宗政和七年（公元一一一七年）。他们的哲学思想主要见于苏轼的毗陵易传和苏辙的老子解。

毗陵易传虽是由苏轼完成的，但也包括了苏辙的意见，可视为二苏通力合作的产物。老子解则最能代表蜀学融会三教的特点。苏辙在该书附题中叙述他在筠州著作时与禅僧道全论道的经过：

“予告之曰：‘子所谈者，予于儒书已得之矣。’全曰：‘此佛法也，儒者何自得之？’……予曰：‘孔子之孙子思，子思之书曰中庸，中庸之言曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而中节谓之和”，……盖中者佛性之异名，而和者六度万行之总目也。致中极和而天地万物生于其间，此非佛法，何以为之？’全惊喜曰：‘吾初不知也，今而后始知儒、佛一法也。’予笑曰：‘不然，天下固无二道。’……是时予方解老子，

每出一章，辄以示全，全辄叹曰：‘皆佛说也！’”

苏辙指出道学所谓“中”即是佛学的“佛性”，恰好揭穿了洛学“极高明而道中庸”和“未发之中”的底蕴。苏辙以儒者身分注解老子，而自命为“佛说”，所以苏轼跋此书说：“使汉初有此书，则孔老为一；使晋宋间有此书，则佛老不为二。”（仇池笔记卷上）

在二苏的哲学中，最高范畴是“道”，而沿用汉儒和玄学的术语，特称为“道之大全”。苏轼说：

“夫道之大全也，未始有名，而易实开之，赋之以名；以名为不足，而取诸物以寓其意。”（毗陵易传卷八）

苏辙也说：

“古之所谓智者，知道之大全，而览于物之终始。”（老子解古之善为道者章第六十五）

这一名辞后来即为朱熹所沿用。

“道”或“道之大全”仍即佛学中双遣有无的抽空了的本体。苏辙这样形容他所说的“道”：

“道非有无，故以‘恍惚’言之，然及其运而成象，著而成物，未有不出于恍惚者也。”

“方有无之未定，恍惚而不可见；及夫有无之交，则见其窈冥深眇，虽未成形而精存乎其中矣。”（同上孔德之容章第二十一）

这样，“道”是一种特定名称的世界的作者、创始者，和称“主”的上帝是异名同实的范畴，和“佛性”具有同样的规定。反之，有形的物质世界，按照苏辙说来，即使是天地，那也是“未离乎形数”（同上天长地久章第七），是有限的，而“道”则超出形数：

“物之有形者皆丽于阴阳，故上皦下昧，不可逃也；道虽在上而不皦，虽在下而不昧，不可从形数推也。”（同上视之不见章第十四）

在这个意义上来说，道虽被规定为超越有无的东西，但由道而至万物，仍是由无到有的过程，因此苏轼说：

“至虚极于无，至实极于有，无为大始，有为成物。”（毗陵易传卷七）

苏辙把有无换成终始的概念，他说：

“古者，物之所从生也，有者物之今，则无者物之古也。”（老子解视之不见章第十四）

这便重复了玄学的“无能生有”的命题。

“有”与“无”的关系，在二苏的体系中就是现象与本体、妄与真的关系，被称为“万物”的物质世界于是被描写为虚妄的：

“苟一日知道，顾视万物，无一非妄。”（同上治学日益章第四十八）

唯心主义者总是喜爱在极之上求更高的极，设立一个反映“例外权”的最高范畴，而这个最高范畴是任其主观愿望来假定的。因此，和佛学一样，二苏可以认为“无”对“有”而言，“无”是“例外权”，“道”对“气”而言，“道”是“例外权”，然而又可以加以否定，说有与无、道与器是同一东西的两面，他们说：

“道者，器之上达者也；器者，道之下见者也，其本一也。”（毗陵易传卷七）

他们以为把神秘的道说为“无”也是不对的，即：

“道虽常存，终莫得而名之，然亦不可谓之无也。”（老子解道冲章第四）

因此，道之大全的恍惚才是最后的“例外权”。

关于由“道之大全”到万物之间的生成过程，二苏也引用了传统的阴阳五行的系统，来论证他们的颠倒的唯心主义世界观。他们虽然也特别强调了水的地位，但水元素仍然是从“道”派生的，苏轼说：

“阴阳果何物哉？虽有委旷之聪明，未有得其仿佛者也。阴阳交然后生物，……凡可见者皆物也，非阴阳也。然谓阴阳为无有可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？故借阴阳以言之，曰‘一阴一阳之谓道’。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似，莫密于此者矣。

阴阳一交而生物，其始为水。水者，有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰：‘上善若水’，又曰：‘水几于道’。圣人之德虽可以名言，而不囿于一物，若水之无常形，此善之上者，几于道矣，而非道也。若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。”（毗陵易传卷七）

苏轼以阴阳未交为道，这一点苏辙是不同意的，他认为“阴阳未交，元气也，非道也”（栾城遗言），所谓“道”应该是更神秘的东西，但苏辙也同意水是由无到有之间心经的原始阶段，他说：

“道运而为善，犹气运而生水也，故曰：‘上善若水’，二者皆自无而始成形，故其理同。道无所不在，无所不利，而水亦然，然而既已丽于形，则于道有间矣，故曰：‘几于道矣’。”（老子解上善若水章第八）

二苏关于水的理论，在形式上一方面是套用着象数学“天以一生水，地以六成之”（东坡后集卷九送钱塘僧思聪归孤山叙）的滥调，说什么“阴阳之始交，天一为水，凡人之始造形皆水也，故五行一曰水”（同上续养生论）；另一方面也是盗取了古代管子水地篇和魏、晋之际傅玄杨泉的以水为万物基本元素的命题，但这唯物主义的命题到了二苏手中，就遭到粗暴的歪曲（北宋道教著作中有类似提法，请参看曾慥道枢）。二苏指为“物之终始”的水，由于背后存在着更基本的神秘的道，不但不是万物的基本元素，而且与道教的荒诞方术联系起来，从所谓“甘水”通到宗教的领域，如苏轼就说：

“阴阳之相化，天一为水，六者其壮而一其稚也。夫物老死于坤而萌芽于复，故水者物之终始也。意水之在人也，如山川之蓄云，草木之含滋，漠然无形而为往来之气也。为气者水之生，而有形者其死也。死者咸而生者甘，甘者能往能来，而咸者一出而不复返，此阴阳之理也。

吾何以知之？盖尝求之于身而得其说。凡水之在人者，为汗，为涕，为洩，为血，为溲，为泪，为涎，为沫，此数者皆水之去人而外骛，然后肇形于有物，皆咸而不能返，故咸者九而甘者一。一者何也？唯华池之真液下涌于舌底而上流于牙颊，甘而不坏，白而不浊，宜古之仙者只是为金丹之祖、长生不死之药也。”（同上卷八天庆观乳泉赋）这就可以明白，所谓“水”为物之终始之说，原来是“求之于身”而得的，完全是一种臆度，从这里作出的结论不过是兜售金丹方术的一块招牌而已。

在另外一方面，二苏也施用了一些狡猾的伎俩。在他们的著作中，有不少地方是论述“天地自然”的原理的，如果孤立地看这些论述，似乎它们是

在反对神学的目的论，例如：

“万物自生自成，故天地设位而已。”（毗陵易传卷八）

“天地无私而听万物之自然，故万物自生自死，死非我虐之，生非吾仁之也。”（老子解天地不仁章第五）

“太极者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之间，四方之间立而八卦成矣。此必然之势，无使之然者。”（毗陵易传卷七）

无疑，二苏不能不看出自然科学和唯物主义联盟所具有的说服力量。然而有两种对自然科学的态度，唯物主义者用自然科学的成果在于作用于他们的世界观，而唯心主义者用自然科学的成果则在于反作用于他们的世界观。因此，这些论点在二苏的体系中，只是用来说明现有的自然秩序——更重要的是社会秩序——是先天地应该如此，进而从应该如此，反可以为了“天不变、道亦不变”的唯心主义结论立下根据，例如苏轼就说：“天地之间，或贵或贱，未有位之者也，卑高陈而贵贱自位矣”（同上）。这样看来，人的贵贱正是“必然之势，无使之然者”，等级制度是不可改变的。这就可以知道，唯物主义者是在必然性方面论证世界，而唯心主义者是在命定性方面论证世界，前者可以得出世界可变的结论，而后者却可以得出世界永远不变的结论。二苏的哲学就属于后者，所以二苏关于天地自然的议论，决不能理解为无神论的命题，因为他们在高唱天地自然的同时，不但恭维封建主义的品级制度，而且并没有忘记贩卖神学的货色。

二苏认为宇宙的本体是不可思议的：

“使阴阳而可测，则其用废矣。……神之所为，不可知也，观变化而知之尔。……是以知变化之间，神无不在，因而知之可也，指以为神则不可。”（毗陵易传卷七）

既然宇宙的最后根源是不可知并不可说的，那么怎样证明神的存在呢？他们的逻辑方法是这样的，即人们在具体事物的变化之中，应当由推想法来体会到那不可见的神的力量。苏轼说：

“必有所见而后知，则圣人之所知者寡矣，是故圣人之学也，以其所见者推至其所不见者。”（同上）

这和基督教的所谓“公教实证学”几乎是完全一致的。诡辩的途径就是借口于宇宙本体不可知的缺口，安插进超于万物的神，即：

“是万物之盛衰于四时之间者也，皆其自然，莫或使之，而谓之帝者，万物之中有妙于物者焉，而谓之帝云尔。”（同上卷九）

这样，天地自然之说就与神的主宰重新奇妙地调和起来了，封建制社会束缚人民的绳索之一——神权，于是得到了理论的说明。所谓妙于万物的神，说来说去，还是主宰，二苏说：

“小物寡众，盖有可以力取而智夺者；至于天下之大，有神主之。”（老子解将欲取天下章第二十九）

究竟谁能推出这样的神呢？而这个神又是对谁有利并对谁施威呢？下面的话就在理穷之时而暴露出阶级偏见来了：

“天者，死生祸福之制，而民之所最畏者也。……天事所不及，富贵者制之；富贵者所不及，圣人通之。”（毗陵易传卷七）

在此，封建制社会中为富贵者所虚构的宗教和二苏所说的会通三教的“圣人”之类的教主是为谁服务的，已经不言自明了。唯心主义之为僧侣主义，这里

是一个证件。

在秦观的思想中，关于世界观的部分大体上和二苏是相似的，而且还吸收了一些前人讲“气”的理论，在某些地方表现出和关学的张载有一些类似之点。

秦观在一些地方也强调宇宙之间的“气”的地位，他说：

“气之为物至矣。其在阳也，成象而为天；其在阴也，成形而为地。

阳沲于上，则日月星辰之光悖；阴沲于下，则草木山川之精变。气也者，天之所以旋，地之所以运也，况于人乎？”（淮海集卷二四浩气传）

他并没有从这里向前进一步论证世界，而是向后退一步，以为万物的生成是由无而成“气”，由“气”而成形质；万物的消灭是形质散而为“气”，“气”散而为无，所谓“物之有形，如浮埃聚沫，来无所从，去无所诣，一兴一僨于无穷之中”（同上卷二五陈偕传）。他更在描写有无的关系时，把“神”捧出来：

“万物不能常有，有极则入于无；亦不能常无，无极则出于有。变者，自有入于无者也；化者，自无入于有者也。方其入也，则质散而返形，形散而返气，气散而返于芒忽之间，……此物之极者所以由之也。方其出也，则芒忽之间合而成气，气合而成形，形合而成质，……此物之生者所以由之也。是故物生谓之化，物极谓之变，……是二者犹生之有死，昼之有夜，动之有静，往之有来，常相待而为用，而未有能独成者也。二者虽不能独成，而亦不能两立，何则？一气不顿进，变进则化退矣；一形不顿亏，化进则变退矣。一进一退，选相出入，而神用无穷焉。”（淮海集卷二三变化论）

所谓进退神用无穷，也就是“阴阳不测之谓神”。和二苏一样，秦观也从这一点引导出有神论的结论，故他说：“变化者，神之用也。神无方，无方则无所不在”（同上）。

无为和有得，道体和灵用，在秦观的哲学中都统一于“神”的合散，最后结论便以“神”为造始者，也为复归者，他说：

“夫物生谓之化，物极谓之变，变化而不可知谓之神。神也者，其合则藏于无为，其散则寓于有得。昔之命道者，因其无为也，故强名之以‘天’，所谓‘莫之为而常自然’者是已；自其有得也，故强名之以‘灵’，所谓‘地得一以灵’是已。天者道也，而于神为无体之体；灵者德也，而于神为无用之用。……盖灵与天，其始也出于神，其终也入于神，”（同上圣人继天测灵论）

因此，秦观的哲学和二苏相似，圈子绕得很远，但通过诡辩的逻辑，归根结底是通向唯心主义的世界观。

从神和心的关系来看，秦观认为“气之主在志，志之主在心，心者神之合也”（浩气传），这就把精神当做第一性来规定起来，他也沿用“心斋”的传统说法，明白地说：心犹如虚空，但虚空还不如心的神妙（同上卷二五心说），更充分暴露了唯心主义的本质。

蜀学的世界观大略如上，至于其认识论和人性论，大致与洛学相似，并没有新的花样。例如苏辙说：

“性之为体，充遍宇宙，无远近古今之异。古之圣人，其所以不出户牖而无所不知者，特其性全故耳。世之人为物所蔽，性分于耳目，内为身心之所纷乱，外为山河之所障塞，见不出视，闻不出听，户牖之微

能蔽而绝之，不知圣人复性而足，乃欲出而求之，是以弥远而弥少也。”

（老子解不出户章第四十七）

所谓“复性”也称为“复命”：

“君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其为我，是以寄之命也，此之谓复命。”（同上致虚极章第十六）

苏轼也说，“君子”日修善而消不善，“小人”日修不善而消善，其间有不可得而消的，那就是先天的不平等的性，也就是“天命”，他说：

“性至于是则谓之命。命，令也，君之令曰命，天之令曰命，性之至者亦曰命。”（毗陵易传卷一乾）

所谓“苏氏之道最深于性命自得之际”，正指他们能把“性”和“君之令”、“天之令”统一起来，从而能“任”为封建统治说教之“重”。关于这一方面，在论述洛学时已有说明，在此从略。

