

侯外廬文史論文集

(下)

人
民
大
學
社



侯外庐史学论文选集

中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室编

(下)

人 民 出 版 社

侯外庐史学论文选集

HOUWAILU SHIXUE LUNWEN XUANJI

(下)

中国社会科学院历史研究所

中国思想史研究室编

人民出版社出版发行 新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 14.375印张 345,000字

1988年1月第1版 1988年1月北京第1次印刷

印数 0,001—3,200

ISBN 7-01-000049-2/K·14 定价 4.70 元







目 录

十六、七世纪中国进步哲学思潮概述	1
李贽的进步思想	30
论明清之际的社会阶级关系与启蒙思潮的特点	65
方以智的社会思想和哲学思想	92
王夫之的唯物主义认识论	158
黄宗羲哲学思想的启蒙意义	180
颜习斋反玄学的基本思想	194
乾嘉时代的汉学潮流与文化史学的抗议	219
论龚自珍思想	243
论洪秀全与洪仁玕	257
康有为与戊戌变法运动的历史	270
严复思想批判	296
谭嗣同的社会思想	314
辛亥革命前资产阶级革命派无神论思想的历史特点	332
孙中山的哲学思想及其同政治思想的联系	352
章太炎基于“分析名相”的经史一元论	380
关于哲学思想起源的理论探讨	402
中国哲学史中的唯物主义传统	422
侯外庐史学论著年表	442
深切怀念侯外庐同志	中国社会科学院历史研究所 453

十六、七世纪中国进步 哲学思潮概述*

在十六世纪，特别是十六世纪后半期至十七世纪初的中国，哲学思想呈现出了创造性研究的活跃气氛，可以和战国诸子百家争鸣的时代比美。

这一时期进步的哲学思潮之所以产生，是因为有它的社会根源和基于理论斗争的实践。

十六世纪中叶，中国社会开始出现了资本主义的幼芽。资本主义幼芽在中国封建社会孕育的过程中，市民的斗争，手工业工人的斗争，结合着农民要求土地的斗争，说明着中世纪的封建社会逐渐濒临于危机。但旧的拖拉住新的，中国封建社会的真正解体乃是鸦片战争以后的事。中国的封建主义顽固地压制着新生力量的成长，从十六世纪直到十九世纪四十年代，虽然资本主义的幼芽在缓慢地生长，但是中国还是一个封建社会。

在资本主义幼芽缓慢地生长的时期，中国社会的经济状况开始起了变化，因而阶级关系也开始出现了一些新的情况。但是既然是“死的抓住活的”，那么新兴的阶级便难以成长起来。

哲学是时代精神的表现，作为意识形态来讲，它必然反映出社会各阶级集团之间的政治态度。进步的哲学思想对反动思想的理论斗争即间接扮演着政治斗争的任务。

* 这是作者为苏联《哲学问题》而写的一篇论文。原题为《十六世纪中国的进步的哲学思潮概述》。亦载《历史研究》1959年第10期。

这个时期的各派进步思想或多或少具有“城市中等阶级反对派异端”和“城市平民反对派异端”的倾向，成为启蒙者的先驱。他们一般都要求从醉熏熏的思辨哲学的气氛里解放出来，对于自然和历史勇敢地尝试着各式各样的新探求。然而，时代的条件及其阶级的局限使他们往往在理论上不能彻底下去，或在理论体系本身就发生矛盾。

这个时期的进步思想一般地是和正宗的道学展开了理论的斗争，其间就包含着唯物主义对唯心主义的两条路线的斗争，但是他们或多或少地是采用改造的方式，因而仍保留着道学的枝叶，如东林党之于程、朱，泰州学派之于王阳明，都是例子。

我们依据当时思想意识领域内的实际情况来分析，在当时出现了四种进步的哲学和社会思潮。一种是启蒙者先驱的反道学的哲学思想，以王廷相、吕坤为代表，他们都是地主阶级出身的知识分子，在明朝政府中担任过官职，对于人民具有一定程度的正义感。他们在哲学领域内对程颐、朱熹的客观唯心主义与陆象山、王阳明的主观唯心主义展开了批判。但他们不敢反对封建的名教。到了十七世纪，他们的哲学思想便由王夫之、顾炎武等早期启蒙思想家们继承与发展。

第二种进步思潮是泰州学派的反封建的“异端”思想，以王艮、何心隐和李贽为代表。他们提出了“和人道主义相联结的唯物主义”，猛烈而大胆地攻击封建的正宗思想，比前一种思潮要激进得多。还有一点值得注意的，便是泰州学派的思想是传播于下层社会的，因而被封建统治阶级目为“黄巾五斗”、“左道惑众”。但他们的理论却受王阳明学说的束缚。

第三种进步思潮是长江流域以无锡为中心的东林党人的社会政治思想与人道主义。他们大都是明朝政府中的官吏，而企图改良当时的现实政治。他们主张并争取讲学自由，他们的现实政治

的批评论是具有进步意义的。但他们在哲学思想上是很贫乏的，同时也未能摆脱程、朱的唯心主义影响。

第四种进步思潮便是一些杰出的科学家们的与自然科学相联结的唯物主义哲学思想。李时珍的《本草纲目》、徐光启的《农政全书》、宋应星的《天工开物》和《论气》等著作是当时优秀的科学作品和哲学著作。稍后方以智的《通雅》、《物理小识》及其哲学思想是他们中间的杰出的代表。他们的科学方法是观察的，还没有达到实验的方法，但他们初步认识到必须把科学和哲学结合起来，将科学提高到哲学理论上加以总结，这样，哲学的理论又可以指导科学的发展。方以智虽然是十七世纪初的人物，但他直接和这一派相联结，他依据当时的自然科学的成就，创立了以“火”为世界本源的唯物主义一元论的哲学学说。

这四种思潮相互之间是有影响的，例如吕坤虽不敢参加具体的政治活动，但他同情东林党，也同情泰州学派；方以智的思想虽和泰州学派的思想不同，但在某些方面也赞成李贽的说法；至于东林党到复社本来是一脉相承的，方以智即是复社领袖，他的父亲即是东林党的重要人物。

下面我们分别对十六世纪特别是其后半叶的中国哲学思潮作些简略的分析与介绍。

一、王廷相、黄绾与吕坤的 反道学的哲学思想

在十六世纪的中国，出现了反道学的先驱者，他们是王廷相（公元1474—1544年）、黄绾（公元1480—1554年）和吕坤（公元1536—1618年）。

王廷相是明王朝的一位官吏，由知县升为御史，最后任南京兵

部尚书。在他的政治生活中，对于人民具有着正义感，曾先后两次遭受宦官的迫害。他除反对宦官外，对于贪贿的宰相严嵩、张璪等人也曾予以抨击。

王廷相的主要哲学作品，计有《慎言》、《雅述》、《性辨》、《横渠理气辨》、《答薛君采论性书》、《答何柏斋造化论》十四首等等。他对自然科学及音律学有深刻的研究。在天文学方面著有《岁差考》、《玄浑考》，在音律方面著《律尺考》，又曾著《律吕论》十三首；在农业方面，他曾为贾思勰的《齐民要术》作序。自然科学的研究对于他的唯物主义哲学思想的形成起着很大的作用。

王廷相论述他的“元气”之上再无别的范畴的唯物主义世界观，总是和宋儒“天地之先只有此理”的唯心主义世界观对立起来。他强调指出，“天地未生只有元气。元气具，则造化人物之道理即此面在，故元气之上无物（按这‘物’字指一种主宰者）、无道、无理。”（《雅述》上篇）他解释，“元气”有“太虚真阳之气”与“太虚真阴之气”，前者“感”于后者，即二者相触动，产生出日、月、星辰。“日月之精交相变化”，便又产生出水、火。水的浮萍，“得火而结凝者”，便是土，接着又产生出金、石、草、木。由此进一步便产生了人类史，如他所指出的牝牡、夫妇、父子、君臣、名教等等。可见，王廷相所坚持的乃是“元气”的唯物主义一元论。

在阐述“元气”的唯物主义一元论时，王廷相提出了这样的命题：“气者形之种，而形者气之化，一虚一实，皆〔元〕气也”（《答何柏斋造化论》第十四首）。这不仅说明空间与具体的事物都是“元气”的变化的不同形式，而且天才地洞察到物质与空间（一虚一实）的相互联结。他即据此主张神灭论，反对有神论，所持的论据和前代无神论者以烛火之喻形神一样。

要指出，依据自然科学从理论上驳斥有神论，正是王廷相哲学思想中的一个极其重要的组成部分。首先，他认为事物的产生有

其客观的必然性，和“心”是没有什么关系的；其次，自然现象本身有其客观规律性，例如风对树叶的作用，“风，春则展，秋则落，物理自展自落耳”（《雅述》上篇），并没有“神”的指使；再次，他认为，远古的事情，因为历时过久，不易为人所了解，而未来的事，也难以作详尽的预卜，但是，依据科学的原理，对于远古以及未来的事是可以“会通”的，这也并不需要依赖于什么“神”的力量；最后，他还提出了“气有聚散，无灭息”的命题，这就截断了通往神学的任何去路。

王廷相还进而从自然现象的变化方面论证了“理”在变化运动过程中的多样性，并接触到“常”与“不常”的对立和统一的关系。他指出，从事物的总体方面看，千差万别的事物都自“元气”的变化而来，这就是“常”；然而从各个具体事物方面看，它们是参差不齐的，亦即有着特殊性，这就是“不常”。

他又从“气”的唯物主义一元论出发，批判宋儒把人性分成“气质之性”与“本然之性”，而强调指出人性是人的知觉运动的过程。他说：“苟无人焉，则无心矣，无心则仁、义、礼、智出于何所乎？故有生则有性可言，无生则性灭矣。”（《横渠理气辨》）这里他所说的“心”是指人的知觉，虽然从生理学的观点出发并不能真正揭示人性的本质（阶级性），但就其把人性和人的知觉运动相结合而言，则是好的命题。这和宋儒的神秘的人性论来比较，也表现出唯物主义和唯心主义在人性论上两条路线的斗争。

王廷相认为，人性到达善境，其关键在于“学”。与此相联结，在认识论上他重视“见闻”（感性认识），认为知识是“思”与“见闻”的结合，并没有先验的知识。他以此反对王阳明的“良知”说。王廷相从实际生活中选择了一些生动的事例来说明“见闻”的重要：如果把一个婴孩关闭在房子里，不让他和外界事物接触，那么，可以断言，长大以后他一定是个白痴。又如一个“学操舟之术”的人，必须亲身经历“风水之险”，才能熟练地驾舟在江河上航行，如果不

是这样，而在书房里“虚讲而臆度”，那是一辈子也掌握不住操舟之术的。

王廷相为了维护唯物主义的哲学观点，对邵雍的唯心主义“象数学”、神秘的五行灾异说以及风水迷信等等都展开过批判。王廷相不仅指出了风水迷信的荒谬，而且指出了这类谬说会使人们放弃主观的努力而信仰天命。

王廷相的哲学思想也有时代的局限，他和其他启蒙学者一样，都以“推明孔子之道”为旗帜，来进行思想战线上的斗争。有时他对程、朱的思想也让步起来，王廷相曾说：“人心中不著一物，则虚明，则静定；有物则逐于物而心扰矣。《大学》所谓人有所忿懣、恐惧、好乐、忧患则不得其正是也。释氏之虚静，亦是盗得此意思；但吾儒虚静其心，为应事作主，非释氏专为己身而然。程子曰：‘无内外，无将迎，动亦定，静亦定，廓然而大公，物来而顺应’，岂禅伯虚静而不欲交物者乎？”（《雅述》下篇）这就滑入唯心主义的泥沼去了。

黄绾和王廷相是挚友，在反对王阳明的“致良知”说上，他们的见解是有相似之处的。黄绾一生的思想经历了两次转变，一次是由相信宋儒到信仰王阳明，再一次是他晚年背叛王学而对“致良知”说展开批判。

嘉靖十二年（公元1533年）黄绾任礼部右侍郎，后一年为礼部左侍郎，十四年以母忧回乡。回乡以后，一边讲学，一边著述。嘉靖二十六年，他的儿子黄承德把他写的《久庵日录》及学生所记的《习业录》四卷合并，刻成《明道编》十二卷。从这部著作中可以明显地看出黄绾对王阳明学说的决裂。

在《明道编》中，黄绾这样叙述他对王阳明“致良知”说的态度：“予始未之信，既而信之，又久而验之，方知空虚之弊误人非细。信乎‘差之毫厘，谬以千里’，可不慎哉！”这正是对王阳明“致良知”说

的背叛书。

黄绾指出，王阳明及其弟子的“去欲”的观点和“天性人情之真”不相容。按照黄绾讲来，“天性人情之真”不能和“情有亲疏、爱有差等”相矛盾，这里他虽然用的是儒家的古老语言，而且还是囿于品级亲疏关系的偏见，但实质上却在于宣布“情”与“欲”是不能“去”的，这是带有人文主义色彩的。

黄绾依据封建制社会的经验的事实，特别是等级亲疏关系的法权观念，来论证私情的存在，进而从理论上得出私情为人性中的真情的结论，这当然是一种阶级偏见，然而他又指出人之有喜、怒、哀、乐之“情”是自然的，因而人不能“去情”，这些思想就又具有了反正宗的斗争意义。

黄绾在和王学辩诘的过程中，首先强调了学问和实践的重要，在认识论方面走上唯物主义的道路。他发挥孔子所说的“默而识之，学而不厌，诲人不倦”，认为这应该作为每一个读书人的座右铭。“德”、“仁”和“艺”是他所规定的学问和实践的项目，这里他仍沿用了孔子的“志于道、据于德、依于仁、游于艺”的古训，特别把技艺之学，如农业方面的技术知识，看作是民生日用必不可少的事，学者不可不学。

和陆、王学派的“不思”、“不起意”相反，黄绾认为“学”与“思”应当结合起来。在他看来，忧患、劳事、疾病等等是客观存在着的，“不思”它们，它们依然存在。因此，对于“圣人之学”来说，并不在于“不思”，而在于“思”，“思”出客观规律及解决问题的正当办法。他沿用了“心之官则思，思则得之”的孟子的古说，加以自己的解释，强调了认识的思维作用，人类不能离开“思”来冥求“本体”；强调了把握客观实在的规律，人类不能离客观实在而从“格”去私欲来逃避现实。他特别强调没有效验（他称之为“有成”、“成就”、“功效”）的思维是空想。显然，这样把“成就”与“有成”作为认识论的

基础，和王阳明的直觉主义是相对立的。

黄绾对于禅学化了的王学的批判以及他借孔子的话对认识论的贡献，是他思想中的积极部分。这些唯物主义的观念和早期启蒙思想家的思想有相通之处。

但他的哲学思想有很大的局限。他在世界观上就动摇起来。他说：“形体者，物也；主宰者，鬼神也。”（《明道编》卷六）这样就承认了鬼神对物的主宰作用，亦即他所说的“鬼神者，阴阳二气之主宰”。他甚至声称：“鬼神之为德，无幽不明，无微不察，人心才动，鬼神即知。”（同上，卷三）显然，他还未能摆脱道学的影响，特别是王阳明的影响，因而不敢把认识论方面的唯物主义进一步贯彻到世界观方面去。

吕坤也是反道学的先驱者的代表人物。在明神宗时，他担任过刑部侍郎的官职，后来被排挤，回到他的故乡——河南宁陵，从事著述。他的著作有《去伪斋集》十卷、《呻吟语》、《阴符经注》、《家礼翼》、《家礼疑》、《实政录》等。

吕坤反对以道学的正宗教条束缚自己的思想，在当时他敢于提出自己不属于道学，也不属于佛教和道教。《呻吟语》记有下列的问答：

人问：“君是道学否？”

曰：“我不是道学。”

（问）：“是仙学否？”

曰：“我不是仙学。”

（问）：“是释学否？”

曰：“我不是释学。”

（问）：“是老庄申韩学否？”

曰：“我不是老庄申韩学。”

（问）：“毕竟是谁家门户？”

曰：“我只是我。”

“我只是我”表示了吕坤反对正统思想和对于“理性”的推崇，他要把当时一切流行的学说都拿到“理性”的天秤上称一称，然后再表示取舍的态度。他宣称凡是经过“理性”鉴定过的“真知定见”，才可以维护，否则就不能盲目地跟着别人跑。这样一些关于崇信理性的命题正是正宗教条的独断主义的反对命题。

那么，在他看来，什么才是“真知定见”呢？

首先他是从否定命题出发来解答这个问题的。他说，儒、释、道三教都不是“真知定见”，而是“边见”（即偏见），以宋明道学来说，主张“冥目静坐”而远离于日用实事实功，这就是“释氏之寂”；道学又空谈高远玄妙的生命之学而不重视人伦物理，这就是“俗儒之幻”。“寂”与“幻”当然不是“真知”。他接着又指出，高谈理气同异、性善与否等等是并不困难的，然而从效果上加以检查，这一类的“寂”与“幻”的言论除去“于性理书上添了‘某氏曰’一段言语，讲学衙门中多了一宗卷案”（《呻吟语》卷一，《谈道》）以外，对于现实生活是毫无裨益的。从这里可以看出他十分蔑视道学家的著作和言论，这实质上是对于正宗教条的讽刺。

吕坤对当时道学的偶像朱熹进行了尖锐的攻击，他曾专著《家礼疑》和《纲目是正》二书，批判朱熹的《家礼》和《通鉴纲目》。他指出朱熹所说的“礼”是戕害“忠信”（指一种新道德观念）的，因而必须加以辩驳，同时他又声称，凡是合于“忠信”的礼，他是赞成的。

吕坤的世界观是以“气”为世界本源的唯物主义一元论。“天地万物只是一气聚散，更无别箇”（同上，卷四《天地》），便是他的世界观的中心命题。在他看来，一、具体的事物都是由“气”凝聚而成；二、“气者形之精华，形者气之渣滓”（同上，卷一《谈道》），所以气可以无形而存在，而形不能不由气构成；三、具体事物（即“形”）的毁灭是必然的，而气是不能消灭的，他指出气之所以永存是由于

“恒”，这就洞察到物质守恒的原理；四、“气者，形所托以为运动”，这即是说气是事物运动的根源。

在“理”与“气”的关系问题上，吕坤提出的基本命题是：“宇宙内主宰万物底只是一块气，气即是理，理依气之自然者也”（同上），这就肯定了“理”依赖于物质，而不再如朱熹所说的“理”是驾驭物质的神秘的骑手了。

吕坤根据唯物主义世界观，对当时的一些荒诞的迷信进行了批判。他指出，当时在民间流行的“人将死而见鬼神”的传说，完全是一种妄说。人在将死的时候，神智恍惚，因而所见的都是虚妄的，实际上并不存在什么鬼神。他拥护神灭论，加以发挥说：“形神一离，千年无更生之我。”（《去伪斋集》卷五《与讲学诸友》）同时他也反对天命，提出了“造化之权在人”的光辉命题，要人们在现实世界中努力追求真理。

但吕坤对当时现实社会的斗争是胆小的，他的《纲目是正》就因为怕和统治思想为敌而自己烧了。《呻吟语》可能有后人的删改，但其中也含有名教的杂质。他在理论方面的局限也是很显著的。吕坤有时把“天”分成两种，他说：

天自有两种天，有理道之天，有气数之天，故赋之于人，有理义之性，有气质之性。二天皆出于太极。（《呻吟语》卷一《谈道》）

吕坤由这种“二天”的理论出发，又赋予“天”以善恶的道德性质，虚构了至善的“道天”或“理道之天”，这就和他的气的一元论唯物主义世界观形成矛盾。吕坤有时也过分地夸大了修饰己心的作用，以致在认识论方面走入迷途，如他说：

举世都是“我心”，去了这“我心”，便是四通八达，六合内无一些界限。（同上《存心》）