

张岱年全集



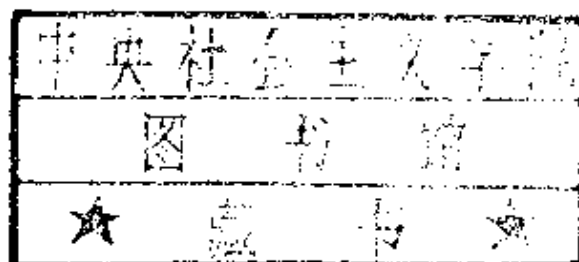
B26-53
2:4

99026

7705/18
张岱年全集

第五卷

河北人民出版社





1995年在书房



1989 年与张恒寿同志



1990 年与陈元晖同志

DF 74 / 181

目 录

王船山的唯物论思想·····	(1)
张横渠的哲学·····	(19)
关于中国哲学史的范围·····	(63)
关于中国唯物主义思想的两个问题·····	(70)
中国古代哲学中若干基本概念的起源与演变·····	(75)
关于哲学思想的阶级性与继承性·····	(101)
关于哲学遗产的继承问题·····	(118)
中国古典哲学的几个特点·····	(122)
关于张载的思想和著作·····	(142)
关于中国封建时代哲学思想上的路线斗争 ——批判“儒法斗争贯穿两千多年”的谬论·····	(158)
中国古代唯物主义的发展与自然科学的联系·····	(182)
论《易大传》的著作年代与哲学思想·····	(212)
老子哲学辨微·····	(235)
论哲学思想的批判继承·····	(251)
论中国哲学史研究中的理论分析方法·····	(265)
关于中国哲学史的范围、对象和任务·····	(284)
中国古代辩证法思想发微·····	(299)
沈善登的哲学思想·····	(320)
孔子哲学解析·····	(335)
物质利益与道德理想·····	(351)
关于宋明时代的唯物主义及其与唯心主义的关系·····	(365)

论宋明理学的基本性质·····	(379)
谈孔子评价问题·····	(393)
关于宋明“理气”学说的演变·····	(400)
简评中国哲学史上关于人的价值的学说·····	(407)
论中国文化的基本精神·····	(418)
论庄子·····	(428)
王船山的历史地位·····	(448)
论王船山哲学的基本精神·····	(456)
论孔子的哲学思想·····	(466)
先秦儒学与宋明理学·····	(474)
关于孔子哲学的批判继承·····	(482)
中国哲学中的本体观念·····	(487)
述与作·····	(496)
中国古代哲学的基本特点·····	(498)
扬雄评传·····	(511)
张载评传·····	(542)
略论中国哲学范畴的演变·····	(578)
《易传》与中国文化的优良传统·····	(588)
中国古代唯物主义的历史发展及其特点·····	(601)
中国哲学中“天人合一”思想的剖析·····	(610)
谈傅青主的历史地位·····	(626)
中国古代本体论的发展规律·····	(629)
释张载哲学中所谓神	
——再论张载的唯物论·····	(647)
王船山的理势论·····	(655)
魏晋玄学的评价问题·····	(663)
中国古代知识分子与刚健有为、自强不息的优良传统·····	(667)

王船山的唯物论思想

王船山，名夫之。生于 1619 年，卒于 1692 年。他是 17 世纪中国的杰出的唯物论者，对于唯物论的发展曾经有过卓越的贡献。

一、王船山唯物论思想的历史背景

王船山的哲学思想是明清之际唯物论的最高成就。何以明清之际会产生唯物论思想呢？何以王船山能达到唯物论的世界观呢？这从当时的社会历史条件、当时的阶级斗争与民族斗争的情况来看，是不难理解的。

明代末年，统治阶级与农民的矛盾达到了极其深刻的程度，因而爆发了农民革命。但清兵入关以后，情势起了重大的变化。汉满之间的民族矛盾特别激化了，成为当时的主要矛盾。当时汉族人民反抗清朝统治集团的斗争极其炽烈，表现了雄壮英勇刚毅不屈的气概。在反清的义军中，有农民、手工业者、小商人，也有中小地主。当时的豪族大地主，除了少数也参加了民族抗争以外，大部分投降了清朝统治集团，企图与清朝统治集团勾结起来，共同盘据在汉族人民的头上。汉族人民反清的斗争是正义的。这个斗争后来虽然失败了，但迫使清朝统治集团不得不减轻其对于人民的剥削，以图缓和阶级的矛盾。这个斗争不是徒然的。

清兵入关以后的情势就是这样：一方面是中小地主与农民，一方面是清朝统治集团和投降的大地主，两者之间展开了激烈的斗

争。在这场斗争中，中小地主阶层的一部分思想代表，不得不面对现实，不得不放弃唯心论的幻想，因而达到了唯物论。

王船山是属于中小地主阶层的，他的思想基本上是代表了中小地主阶层的利益。而他的唯物论便是他用来反对清朝统治集团及豪族大地主的战斗武器。

何以说王船山是代表中小地主阶层的利益的呢？这从他对于当时社会各阶级的态度就可以看出。船山的政治观点没有超越过封建制度，他是拥护封建制度的。他强调了统治阶级与被统治的农民阶级的区别，对于农民起义也持不赞成的态度。他更看不起商人，强调农与商的利益的冲突。但这只是他的政治观点的一方面。在另一方面，他又反对豪族大地主欺压人民，反对统治集团的聚敛，要求照顾农民的生活，他慨叹劳动人民生活的艰难困苦，又强调通商的重要。所有这些，都表现了他是站在中小地主阶层的立场。

先看船山对于农民的态度。他不止一次地称述孟子所说的“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”的话，而认为“学者但取十姓百家之言行而勘之，其异于禽兽者百不得一也”（《俟解》）。他认为“农圃算豆”等农业生产劳动是鄙不足道的。但他毕竟看到了农民生活的艰苦景况。他说：“今夫农夫泞耕，红女寒织，渔凌曾波，猎犯鸷兽，行旅履霜，酸悲乡土，淘金、采珠、罗翠羽、探珊象，生死出入，童年皓发，以获赢馀者，岂不顾父母，拊妻子，慰终天之思，邀须臾之乐哉？而刷玄鬓，长指爪，宴安谐笑于其上者，密布毕网，巧为射弋，甚或鞭楚斩杀，以继其后，乃使悬罄在堂，肌肤剜削，含声陨涕，郁闷宛转于老母弱子之侧，此亦可寒心而栗体矣。”（《黄书·大正第六》）对于农民的劳苦而遭受迫害，他寄以深切的同情。

王船山对于豪强大地主持反对的态度。他虽然主张维持士大

夫的“世胄”、“清流”与“耕商狙佞胥史之徒”的区别（《读通鉴论》卷十五），但他所谓“世胄”、“清流”包含了封建的道德标准在内。他对于没有道德品格的豪强大地主是极端鄙视的。他说：“利者，公之在下而制之在上。非制之于豪强而可云公也。”（同上卷二）又说：“未闻割利以授之豪民大贾而可云仁义也。……割利以与豪民大贾而民益困。”（同上卷九）这就是说，不要让豪强大地主大商人专擅利权。王船山看出了豪强与农民及小地主的矛盾：“强豪兼并之家，皆能渔猎小民而使之流离失所。”（《读四书大全说》卷一）在豪强大地主与小地主及农民的斗争中，他是站在小地主和农民方面来反对大地主的。他既反对豪强大地主，更反对当权的统治集团的聚敛。他说：“天子而斤斤然以积聚貽子孙，则贫必在国。”（《读通鉴论》卷二）又说：“夫大损于民而大伤于国者，莫甚于聚财于天子之藏而枵其外”（同上，卷二十二）。这些思想反映了中小地主及广大人民的要求。王船山反对豪强，更提出了分别自种与佃耕的办法：“处三代以下，欲抑强豪富贾也难，而限田又不可猝行，则莫若分别自种与佃耕，而差等以为赋役之制。人所自占为自耕者，有力不得过三百亩，审其子姓丁夫之数，以为自耕之实，过是者皆佃耕之科。轻自耕之赋，而佃耕者倍之，以互相损益，而协于什一之数。水旱则尽蠲自耕之税，而佃耕者非极荒不得辄减。若其果能躬亲勤力，分任丁壮，多垦厚收，饶有赢余，乃听输粟入边，拜爵免罪。而富商大贾居金钱以敛粟，及强豪滥占、佃耕厚敛多畜者不得与。”（同上卷二）他所提议的这个办法是维护小地主及农民的利益。

王船山很鄙视商人。他认为：“生民者农，而戕民者贾。”（同上卷三）他更畅论商贾与统治集团互相勾结的情况道：“贾人者，暴君污吏所亟进而宠之者也。暴君非贾人无以供其声色之玩，污吏非贾人无以供其不急之求，假之以颜色而听其辉煌，复何忌哉？贾

人之富也，贫人以自富者也，牟利易则用财也轻，志小而不知裁，智昏而不恤其安，欺贫懦以矜夸，而国安得不贫、民安得而不靡？”（同上卷二）商人与当权的统治集团勾结起来欺压人民，是与人民利害相反的。王船山以为应该减轻农税而酌征商税。他说：“古者以九赋作民奉国，农一而已，其他皆以人为率。夫家之征，无职事者不得而逸。马牛车器一取之商贾。”（同上卷三十）他又批评当时“概责之地亩”的税法道：“议法于廷者，皆不耕而食，居近市而多求于市买，利商贾以自利，习闻商贾之言而不知稼穡之艰难者也。孰能通四民之有馀不足、劳逸、强懦而酌其平乎？杂派分责之商税，则田亩之科征可减，而国用自处于优。”（《噩梦》）王船山基本上主张重农抑商，但他也见到商人的作用，认为：“商贾贸贩之不可缺也，民非是无以通有无而贍生理，虽过徼民利，而民亦待命焉。”（《宋论》卷二）商人也是不可无的。王船山更肯定了通商的重要：“夫可以出市于人者，必其馀于己者也。此之有余，则彼固有所不足矣；而彼抑有其有余，又此之所不足也。天下交相灌输而后生人之用全，立国之备裕。”（《读通鉴论》卷二十七）他更肯定“大贾富民”的存在，在一定条件下也于人民有利：“千户之邑，极于瘠薄，亦莫不有素封巨族冠其乡焉。此盖以流金粟，通贫弱之有无，田夫畦叟，盐鲑布褐，伏腊酒浆所自给也。卒有旱涝，长吏请鬻赈，卒不得报，稍需日月，道殣相望。而怀百钱，挟空卷，要豪右之门，则晨户叩而夕炊举矣。故大贾富民者，国之司命也。”（《黄书·大正第六》）商贾在平日可以通有无，遇荒年可以量力帮助人民，这是商人的作用。王船山虽然在基本上看不起商人，但也不忽视商人的作用。

在此，应该提到明代末年中国社会主义资本主义萌芽的问题。明代末年，中国社会中已经有了资本主义生产关系的微弱的萌芽。这种萌芽是不是在王船山的思想中也得到了反映呢？如上所述，他

所关心的主要是中小地主阶层的利益，在基本上他不是代表商人阶级的。我们不容易肯定他的思想与明末的资本主义萌芽有多少关联。但他在接受传统的重农抑商的思想之余，也看到商人的重要，同时更强调金钱的功用。（《宋论》卷四、《噩梦》）这也未始可以说是反映了明末以来资本主义因素发展的要求。然而这不是王船山思想的主要方面。明代末年中国社会有了资本主义的萌芽，但当时中国社会的发展是不平衡的，所谓新生产关系萌芽的出现主要是在东南沿海一带，而内地的情况似乎很少变化。王船山生长在湖南内地，他的思想与当时资本主义萌芽没有太多的关联，这也是可以理解的。

明朝的灭亡、清兵的入关，对于人民是一个绝大的刺激。而中小地主阶层，在清朝统治集团及豪强大地主的压迫之下，也不得不深刻反省，不得不抛弃主观的幻想，转而注意客观的现实。几次的反清起义虽然失败了，但有志之士始终保持着民族复兴的信心，做了一切的努力，为将来的复兴奠定初步的基础。王船山唯物论的世界观，便是在这种情况之下建立起来的。他以唯物论作为反异族压迫、反豪强特权的武器，同时也是为将来的民族复兴奠定思想基础。

王船山唯物论世界观的产生，与明末科学的发展也有一定的联系。明朝末年，西洋科学知识输入了，虽然没有开花结果，但在当时也影响了少数的知识分子。明末清初的许多历算专家都是曾经研究过“西法”的。作为明末科学家之一的方以智是王船山的前辈，和船山交情相当深厚。王船山曾说方以智“与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。盖格物者即物以穷理，唯质测为得之。若邵康节、蔡西山则立一理以穷物，非格物也”（《搔首问》）。这所谓“质测之学”即现在所谓实证科学。王船山是赞成实证科学的研究的。他对于天文历法有相当的研究（《书经稗疏》卷四

上及《思问录·外篇》中有许多讨论历法的话)，但他反对利玛窦所介绍来的地圆说，认为“西洋夷”“以巧密夸长”，“徒为繁密而无益矣”（《思问录·外篇》）。他对于初次输入的西方科学还是不能接受的。但他基本上赞成“质测之学”，他的唯物论世界观和当时的质测之学有其一定的关联。

二、王船山论物质与规律及其 反对唯心论的斗争

王船山的唯物论思想有丰富的内容。他提出了许多光辉的论点。他论证了物质世界的独立存在，规律的客观性，及物质世界的永恒性。他更阐明了物质与运动的密切联系。在认识论方面他从唯物的观点解释知行关系，肯定行是知的基础。本文专就他关于物质与规律的基本思想作一简单的说明。

王船山在世界观的问题上首先肯定并论证了物质世界的独立存在。主观唯心论者认为，人所认识的世界不能离开认识而存在，客观现象不能离开主体而存在。王船山否定了主观唯心论，认为人所认识的世界是离开人的认识而独立存在的，客体是不依靠主体而独立存在的。在中国传统哲学中，主体叫作“能”，客体叫作“所”。王船山论能所的关系道：“境之俟用者曰‘所’，用之加乎境而有功者曰‘能’。‘能’‘所’之分，夫固有之。释氏为分授之名，亦非诬也。乃以俟用者为‘所’，则必实有其体；以用乎俟用，而以可有功者为‘能’，则必实有其用。体俟用，则因‘所’以发‘能’，用用乎体，则‘能’必副其‘所’。体用一依其实，不背其故，而名实各相称矣。”（《尚书引义》卷五）境是外在世界，用是作用也就是能动性。客体是主体活动的对象，主体有能动的作用而可以影响客体。但主体的作用乃是客体所引起的，而且必须与客

体相适应。究竟言之，客体在先。王船山接着便批评佛教的唯心论道：“乃释氏以有为幻，以无为实，‘惟心惟识’之说，抑矛盾自攻而不足以立。于是诡其词曰‘空我执而无能，空法执而无所’。然而以心合道，其有‘能’有‘所’也则又固然而不容昧。是故其说又不足以立，则抑‘能’其‘所’，‘所’其‘能’，消‘所’以入‘能’，而谓‘能’为‘所’，以立其说，说斯立矣。故释氏凡三变而以‘能’为‘所’之说成。”（同上）佛教这种“消‘所’以入‘能’”的唯心论也就是认为“天下固无有‘所’，而惟吾心之能作者为‘所’；吾心之能作者为‘所’，则吾心未作而天下本无有‘所’”（同上）。王船山驳斥这种谬论道：“耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。惟吾心之能起为天下之所起，惟吾心之能止为天下之所止，即以是凝之为区宇而守之为依据，三界惟心而心即界，万法惟识而识即法。呜呼！孰谓儒者而有此哉！”（同上）王船山区分了哲学思想的两条路线：或者认为外在事物离开人的认识而独立存在，或者认为事物都是依靠人的认识而存在的。他坚决地主张前者而反对后者。

王船山清晰地分别了活动与对象的不同。他说：“所孝者父，不得谓孝为父。所慈者子，不得谓慈为子。所登者山，不得谓登为山。所涉者水，不得谓涉为水。”（同上）认识的对象与认识的作用也不相同：“‘所’著于人伦物理之中，‘能’取诸耳目心思之用。‘所’不在内，故心如太虚，有感而皆应。‘能’不在外，故为仁由己，反己而必诚。君子之辨此审矣，而不待辨也。心与道之固然，虽有浮明与其凿智，弗能诬以不然也。”（同上）“所”是在外的客观实在，“能”是在内的认识作用，两者的区别是不可诬的。这个分析是深刻的，科学的。这就是船山关于物质世界的独立存在的基本论证。

王船山认为外界事物的存在与否与人的认识与否，并无关系。他说：“目所不见，非无色也。耳所不闻，非无声也。言所不通，非无义也。故曰‘知之为知之，不知为不知’。知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。”（《思问录·内篇》）物质世界的存在不依靠人的感觉。

王船山又说：“‘天下何思何虑’，则天下之有无，非思虑之所能起灭，明矣！妄者犹惑焉。”（同上）客观世界的存在完全不依靠主观的思维。船山依据他的实际斗争的实践，坚决肯定了唯物论的基本命题。应该指出：王船山坚决地肯定物质世界的独立存在与他的参加民族斗争的实践是不可分的。在艰苦炽烈的民族斗争中，他认识到客观实际是必须用积极的努力才能加以变更的，而不是可以由主观的幻想随便抹煞的。唯心论者否认客观的实在，势必逃避现实斗争因而贻民族斗争以莫大损害。为了坚持有效的民族斗争，不得不首先清算当时流行的主观唯心论。这就是王船山反对主观唯心论的理论斗争的实际意义。

王船山在肯定了物质世界的独立存在之后继而指出，物质世界是有规律的，这规律存在于物质世界之内，不能离开物质而独自存在。这样，王船山就在击破了主观唯心论之后更进行了反对客观唯心论的斗争。

中国传统哲学中的道器问题或理气问题是唯物论与客观唯心论的主要争点。器是具体的东西，气是具体的东西所由以构成的原始物质。道与理的意义很多，其意义之一是事物变化所遵循的规律。唯物论者认为理即是物的规律，是内在于事物之中不能离开事物而独自存在的。客观唯心论则认为道或理是超越于事物之上，不但能离开事物而存在，而且是在事物之先，为事物的根本。但这样的理是实际不存在的。其实它是人的观念，是把人的观念

客观化了绝对化了，也就是把观念转成为独立的实体。这样的所谓道或理也就是西洋唯心哲学中所谓绝对观念了。唯物论则否认这种超越事物之上的道或理。道器问题、理气问题即是事物的规律性的问题，同时也即是作为绝对观念的道与理是否存在的问题。

先看王船山所讲的道与理之意义。船山说过：“道者物所众著而共由者也。”（《周易外传》卷五）又说：“道者天地人物之通理。”（《张子正蒙注》卷一上）道就是一切事物所表现的普遍的理。理是什么？船山说过：“理者天所昭著之秩序也。”（同上卷三下）理就是秩序。王船山又分别理的两层意义：“凡言理者有二，一则天地万物已然之条理，一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理。二者皆全乎天之事。”（《读四书大全说》卷五）理的第一意义是自然界事物的规律，其第二意义是普遍的根本的为道德标准之基础的原则。王船山与宋儒一样，也认为宇宙的根本规律是人类的道德规律的基础，而不能够认识道德规范的社会历史的性质。

王船山肯定事物都有其规律：“天下之务因乎物，物有其理矣。”（《尚书引义》卷一）船山更肯定世界中只是物质及其规律：“天地间只是理与气。气载理，而理以秩叙乎气。理无形，气则有象。”（《读四书大全说》卷三）理与气的关系如何？王船山认为气一定有理，没有无理之气。而理即在气之中，没有离开气而独自存在的理。他说：“天与人以气，必无无理之气。阳则健，阴则顺也。一阴一阳则道也，错综则变化也。天无无理之气。”（同上卷十）又说：“盈天地间，人身以内人身以外，无非气者，故亦无非理者。理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。”（同上卷七）又说：“理与气互相为体，而气外无理，理外亦不能成其气，善言理气者必不判然离析之。”（同上卷十）物质有其规律，而规律不离乎物质。王船山坚决地否认离气而独立自存的理。他说：“一动一静皆气任之。气之妙者斯即为理。气以成形，而理即在焉。两间无离气之理，则

安得别为一宗而各有所出？气凝为形，其所以成形而非有形者为理。”（同上卷五）“天下岂别有所谓理？气得其理之谓理也。气原是有理底，尽天地之间无不是气，即无不是理也。”（同上卷十）“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后。”（同上）王船山不承认有离气独立在气之先的理，也就是不承认有超乎事物的绝对观念了。理与气不相离，但理乃是在气之中的，在此意义上说，应该说理气二者中，气是第一，理是第二。王船山说：“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。健者，气之健也；顺者，气之顺也。天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理也。”（同上卷十）又说：“气者理之依也，气盛则理达。”（《思问录·内篇》）我们只能说气是理之所依，却不能说理是气之所依。气是最根本的。也就是说，物质是最根本的。

理依靠气而存在，道亦依靠器而存在。船山论道器说：“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？君子之所不知而圣人知之。圣人之所不能而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成。不成非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道。道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。”（《周易外传》卷五）这真是一段精粹至极的文章，是唯物论对于客观唯心论的判决书。有某种事物存在，才有某种事物的规律，在还没有那种事物以前，是无所谓那种事物的规律的。规律是事物的规律，但事物不能说是规律的事物。由此意义来讲，应该说，世界上唯有具体的物件而已。王船山说：“盈天地之间皆器矣。”（同上）而器皆有其道，故

又说：“道者物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象入乎形，出乎形入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。”（同上）道必须“有可见之实”、“有可循之恒”，也就是说，必须表现出来，才算是道。这样的道是在事物之中的。

王船山坚决反对一切“悬道于器外”（同上）的学说，认为更没有象外之道。他说：“天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚亲而亦如父之于子也。无外则相与为一，虽有异名而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继；不曰道生象而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉？”（《周易外传》卷六）“象外之道”也就是唯心论所谓绝对观念了。绝对观念是不存在的。由此，王船山反对老子道“先天地生”的学说，以为道与天地无先后之可言：“道者天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？”（同上卷一《乾》）老子所谓道先天地生并不是规律先天地而存在的意思，但王船山反对道先天地生的学说却是反对规律先事物而存在的思想。船山是根据唯物论的观点而否认绝对观念的存在的。

讲到理或规律，常常会遇到一个问题，即自然之理与当然之理的关系的问题。如我们说合理，便有双重意义。有时所谓合理指合乎规律，有时所谓合理则指合乎当然的准则。王船山分别理的两层意义，“一则天地万物已然之条理”，完全是自然的规律；“一则健顺五常天以命人而人受为性之至理”，则包含当然的准则在内了。所谓“至理”就是自然的根本规律，也就是道德标准的基础。所谓健顺五常是什么意思？船山说过：“若夫健顺、五常之

理，则天所以生人者，率此道以生；而健顺、五常非有质也，即此二气之正、五行之均者是也。”（《读四书大全说》卷十）健顺即阴阳之“正”，五常即五行之“均”，即阴阳五行的当然准则。王船山有时又认为阴阳五行之气所有的理是元亨利贞，元亨利贞表现于人性则为仁义礼智。他说：“天以阴阳、五行为生人之撰，而以元、亨、利、贞为生人之资。元、亨、利、贞之理，人得之以为仁义礼智”（同上）。又说：“和气为元，通气为亨，化气为利，成气为贞。在天之气无不善。天以二气成五行，人以二殊成五性。温气为仁，肃气为义，昌气为礼，晶气为智，人之气亦无不善矣。”（同上）元亨利贞是“在天之气”的四个类型，而仁义礼智是“人之气”的四个类型。这种将天的五行或元亨利贞与人的五常或仁义礼智相互联系起来的学说，颇带神秘主义的色彩，应该说是王船山唯物论中尚未克服的唯心论成分。

但王船山的贡献却在于揭示出，理不都是有道德意义的，而一切不合道德的现象也都有其理。王船山说：“就气言之，其得理者理也，其失理者亦何莫非理也？”（同上卷七）在谈到人事的治乱时又说：“治有治之理，乱有乱之理。”（《读通鉴论》卷二十四）“有道、无道，莫非气也，则莫不成乎其势也。气之成乎治之理者为有道，成乎乱之理者为无道。均成其理，则均成乎势矣。”（《读四书大全说》卷九）治为有道，乱为无道，这道专指人道而言。有道固是有理，无道也未尝无理。他又说：“道虽广大，然尚可见，尚可守，未尝无一成之型。故云‘天下有道’，不可云‘天下有理’。则天下无道之非无理，明矣。道者，一定之理也。于理上加‘一定’二字方是道。乃须云‘一定之理’，则是理有一定者而不尽于一定。气不定，则理亦无定也。理是随在分派位置得底。道则不然，现成之路，唯人率循而已。”（同上）道是当然的准则，当然的准则只是“一定之理”，而理则不尽于一定。不合乎当然准则的现

象，仍然有其规律。船山又说：“如疴之有信，岂非有必然之理哉？”（同上）王船山特别说明了“失理”之理，即自然的没有道德意义的理，这也是王船山唯物论的一个光辉的论点。这是与时代有关的。明清之际，饱经忧患的中小地主知识分子，经受了亡国的惨痛，不得不认识到了乱亡也有其必然的规律。

王船山更提出了“道大而善小”的理论来说明“无道”与“善”的关系。他根据《易传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”而加以发挥道：“阴阳之相继也善，……故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。性存而后仁义礼知之实章焉。以仁义礼知而言天，不可也。……继之者天人之际也。天则道而已矣。道大而善小，善大而性小。……甚哉继之为功于天人乎？天以此显其成能，人以此绍其生理者也。性则因乎成矣，成则因乎继矣。不成未有性，不继不能成。天人相绍之际，存乎天者，莫妙于继。”（《周易外传》卷五）所谓继就是连续性。自然过程中有连续性。连续有连续之理，不连续也有不连续之理。连续之理即是善。因为自然界中有连续性，才有人物之生成。假如没有连续性，则人物之生成都是不可能的了。连续性只是自然规律的一部分，所以说道大而善小。王船山又说：“天以继而生不息，日月、水火、动植、飞潜，万古而无殊象。”（《尚书引义》卷五）连续性是人物生成的基础，惟因自然界有连续性，所以日月水火与动植物类都相续不绝。这所谓道大善小的理论，是关于自然之理与当然之理的关系的一种解释，虽然未必正确，却也是值得注意的。

王船山对于客观唯心论的批判还有其不彻底的地方，他接受了程朱学派的一部分学说，主要是“理具于心”的学说，因而在他的基本的唯物的观点之中夹杂了许多唯心论的残余。这也是应

该分别清楚的。

关于心与物的关系，王船山的基本观点确然是唯物的，他认为人是天地之所生，天地在先，人在后。他说：“乾坤怒气之生，为草木禽兽，其大成者为人。天地慎重以生人。人之形开神发，亦迟久而始成。”（《周易外传》卷五）在未有人以前，理气原自存在：“若此理之日流行于两间，虽无人亦不忧其无所寓也。若气，则虽不待人物之生，原自充塞，何处得个非气来？”（《读四书大全说》卷七）天地原是无心的：“天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择。”（《周易外传》卷五）“天地无心而成化，故其体道也，川流自然而不息。人必有心而后成能。”（《读四书大全说》卷五）“天固无心也。”（同上卷三）天地在先而无心，人有心而在后。王船山还说过：“原心之所自生，则固为二气五行之精，自然有其良能，（良能者‘神’也。——原注）而性以托焉，知觉以著焉。（性以托，故云‘具众理’。知觉以著，故云‘应万事’。——原注）”（同上卷十）心是二气五行之所生的。显然，王船山认为物质在先而精神在后。

船山更有一切皆物之说：“天之风霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也，则其为阴阳、为柔刚者皆物也。物之飞潜动植亦物也，民之厚生利用亦物也，则其为得失、为善恶者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往圣之嘉言懿行亦物也，则其为仁义礼乐者皆物也。”（《尚书引义》卷一）自然事物固然是物，人类生活中的种种也是物。王船山接着说：“故以知帝尧以上圣之聪明而日取百物之情理，如奉严师，如事天祖，以文其‘文’，思其‘思’，恭其‘恭’，让其‘让’，成‘盛德’、建‘大业’焉。心无非物也，物无非心也。故其圣也，如天之无不覆帔，而‘俊德’‘九族’‘四门’、‘百姓’‘黎民’、‘草木鸟兽’，咸受化焉。圣人之学，圣人之虑，归于一钦；而钦之为实，备万物于一己而已矣。”（同上）这

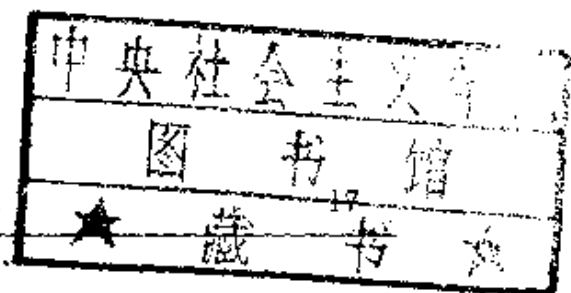
里有“心无非物也，物无非心也”两句话，是什么意思呢？是不是讲一切物都是心，而心也即是物，离心无物，离物无心呢？从上下文句看，不应该作如此解释。所谓“心无非物”，应即“日取百物之情理”“以文其文，思其思”的意思；所谓“物无非心”应即是“备万物于一己”的意思。也就是说：此心念念不忘百物，而百物皆归入于我的认识之中，心中充满了对于物的认识，而一切物也都已被认识，也就是“圣人之知，智足以周物”（同上）。这依然是唯物论的观点。

王船山论天道与人的心性之关系时，在基本的唯物的观点中却夹杂了唯心论的成分。他说：“顺而言之，则惟天有道，以道成性，性发知道；逆而推之，则以心尽性，以性合道，以道事天。惟其理本一原，故人心即天；而尽心知性”（《张子正蒙注》卷一）。又说：“天理之自然，为太和之气所体物不遗者为性；凝之于人而函于形中，因形发用以起知能者为心。”（同上卷三）这就是说：由天生人，人禀受天道以为性，性的显发，其有知觉的就是心。这样讲道、性、心的关系，其实是很神秘的。但天在先而心在后，却显而易见。这种见解，还不违反唯物论的基本观点。但王船山既认为道、性、心是一贯的，“理本一原”，于是得到一个结论说：“故人心即天”，就陷入于唯心论了。王船山更说：“目所不见之有色，耳所不闻之有声，言所不及之有义，小体之小也。至于心而无不得矣。思之所不至而有理未思焉耳。故曰‘尽其心者知其性’。心者天之具体也。”（《思问录·内篇》）心竟是具体而微的天了。船山又说：“知事物者心也。心者，性之灵、天之则也。”（《读通鉴论》卷七）“程子之言曰：‘圣人本天，异端本心。’虽然，是说也，以折浮屠唯心之论，非极致之言也。天有成象，春其春，秋其秋，人其人，物其物，秩然各定而无所推移，此其所昭示而可言者也。若其密运而曲成，知大始而含至仁，天奚在乎？在乎人之心而已。

故圣人见天于心，而后以其所见之天为神化之主。”（《宋论》卷六）这就是讲天理即在于人心。这些都是船山受朱晦庵的客观唯心论的影响而不能自拔的地方。过去的唯物论都是不彻底的，王船山也不能例外。

但王船山始终认为自然在先而心在后，在基本上还是唯物的。他讲“天之理”与“人之理”的关系道：“人以天之理为理，而天非以人之理为理者也。”（《周易外传》卷七）又说：“乃理自天出，在天者即为理，非可执人之理以强使天从之也。”（《思问录·外篇》）自然规律是不依靠人类而独立存在于客观事物之中的，这是唯物论的见解。然而王船山又认为人之道或人之理以心为根据而可以说出于心。他说：“唯豪杰以心为师而断之于事，夫君子之靖乃心以制义者，亦如此而已矣。……理者，生于人之心者也。心有不合于理，而理无不协于心。”（《读通鉴论》卷二十一）又说：“时止则止，非道之必然，心之不得不然也。道生于心，心之所安，道之所在。故于乱世之末流，择出处之正者，衡道以心，而不以心仿道”。（《宋论》卷八）这所谓理与道是指人之理或人道而言，他以为人之理或人道是出于人之心的，实际上，所谓人道一定是通过心的作用才能发生，这是事实。但假如说人道完全出于人心而没有客观的根据，就不合事实了。所谓人道毕竟是以人的物质生活为基础的。在这个问题上，王船山的看法表现了他的历史局限性。

王船山的唯物论的世界观虽然有不彻底的地方，但其基本观点，其理论的主要部分，都是坚定不移的唯物论思想。特别是在物质世界的独立存在与事物的规律性等问题上，船山提出了深刻精辟的理论，捍卫并且发展了唯物论的学说，进行了反对主观唯心论与客观唯心论的斗争。他对主观唯心论与客观唯心论的批判之深刻中肯，也可以说前无古人。船山对于中国古典唯物论的伟大贡献有其不可磨灭的价值。



三、王船山唯物论的实际意义

王船山的世界观，在中国古代唯物论的发展史上，占有很高的地位。它的历史意义就在于：它从唯物论的观点，给宋明哲学思想作了一个总结。其中总结了北宋以来的哲学的发展，总结了北宋以来的唯物论与唯心论的斗争，恢复并推进了北宋中期的唯物论世界观。王船山在哲学上的成就是光辉的，是伟大的。

王船山批判了佛教及陆王学派的主观唯心论，也批判了程朱学派的客观唯心论，他对于一切代表豪绅大地主的利益的思想展开了激烈的斗争。虽然对于反映小农要求的一些道家思想也表示反对，但在基本上他是站在异族压迫者与豪绅大地主的反面。船山反对唯心论的思想斗争在哲学史上发出万丈的光芒。

作为中小地主阶层的思想家，船山何以能坚强地站在唯物论的阵营，以最大的力量捍卫并且发展了唯物论呢？这是由于当时民族斗争的炽烈，这是由于当时投降派大地主与一切受压迫的中小地主、劳动人民的矛盾之深刻。当时的中小地主知识分子，经历亡国的惨痛，身受异族残酷的压迫，为了求生存求发展，为了进行有效的斗争，就掌握了唯物论的武器。当时的爱国人士，虽然反抗清朝的武装斗争遭受了暂时的失败，但始终不放弃民族复兴的信心，所以，虽然暂时停止了武装战斗，却更勇气百倍地，在文化领域内，在思想战线上，进行了气势宏伟的斗争。首先攻击了那足以模糊民族意识消蚀斗争情绪的佛教思想，其次便清算了那令人陶醉于主观幻想而忽视客观实际的陆王唯心论，其次更检讨了那令人沉溺于传统教条而怀想绝对观念的程朱唯心论，这样来巩固唯物论的坚实基础，以作为民族复兴的学术思想的准备。这便是王船山唯物论世界观的实际意义。

船山是中小地主阶层的知识分子，因而不可避免地，在他的唯物的哲学体系中保留着一些唯心论的残余。但他在与唯心论作斗争中，毕竟对于唯物论作了许多卓越的贡献，这是应该首先肯定的。

船山中年以后便遁迹深山，平生著作虽多，在当时却没有发生多少影响。直到清代末年，他的唯物论学说，才得到一部分进步人士的宣扬，起了很大的积极作用。在今天，我们运用具体分析的方法及历史的观点来重新研究王船山的哲学思想，对于他的伟大贡献，应该予以充分的估计。他的唯物论的学说，在人类的思想宝库中，将永远放射着金灿的光辉。

（原载 1954 年 10 月 6 日《光明日报·哲学研究专刊》）

张横渠的哲学

一、张横渠的著作及其时代

张载，字子厚，生于宋天禧四年（公元1020），卒于宋熙宁十年（公元1077）。因在凤翔郿县横渠镇讲学，学者称为横渠先生。

他的主要著作是《正蒙》和《易说》。据朱熹、吕祖谦所编《近思录》的引用书目，张横渠的著作有《正蒙》、《文集》、《易说》、《礼乐说》、《论语说》、《孟子说》、《语录》。明代人所编的《张子全书》，包括《西铭》、《东铭》、《正蒙》、《易说》、《经学理窟》、《语录》、《文集》、《拾遗》等。《经学理窟》为《近思录》引用书目所未列，其中夹杂有程伊川的话，显然不尽是张载的著作。《近思录》引张横渠的话，有一些与今本《理窟》中的语句相同，但《近思录》中注云《语录》，不云《理窟》。《语录》今有二本：《张子全书》所载和《四部丛刊》影印宋本，前者仅系后者三分之一。大约张横渠的著作在明代中期已多散佚，今已不易详考。他的主要著作《正蒙》和《易说》已经包括了作者的全部重要学说。

张横渠是北宋时代最重要的唯物论者，他在与佛教唯心论的斗争中，建立了自己的唯物论哲学体系。他认识到了各种现象之间的对立矛盾，并且看到了当时社会的基本问题即土地问题的严重性。但他为时代所限制，没有能力去解决这些问题，而仅仅提

出了调和冲突或缓和矛盾的空想方案。但他的唯物论哲学，是和他对于人民生活的关心与注意有密切联系的。

北宋时代封建社会的特点是：中央集权加强，魏晋以来的门阀世族大地主已经消灭，非门阀的大地主继起，中小地主阶级借科举制度而参加政权；兼并风气逐渐盛行，地主阶级与农民的矛盾逐渐深刻化，大地主阶级与中小地主阶级的矛盾斗争也很尖锐；宋廷对北方、西方落后部族采取退让政策，种族矛盾逐渐扩大。

北宋建国于黄巢农民大起义失败及五代十国混乱纷争之后，魏晋以来的门阀世族大地主，经黄巢农民起义军的扫荡，已经基本消灭了。经过了频繁战争，全国范围的经济联系较前得到了进一步的发展。北宋开国的君主，在全国经济联系进一步发展的基础之上，建立了进一步强化的中央集权制度。但北宋朝廷的中央集权的巩固乃是以允许高级将士官吏可以随意进行土地兼并为代价而取得的。土地兼并之风日益盛行，大地主享有种种特权，于是政府支出的费用的全部负担都落在中小地主及农民身上。这样，统治阶级与农民的矛盾随而日益尖锐化。北宋时代农民起义的事件层出不穷，而且规模也越来越大。当时人民生活的困苦、农民反抗的激烈，使得北宋的进步的思想家不得不认识土地问题的严重性。

北宋朝廷为了防止门阀世族的再起，借科举制度，吸引中等地主阶级及小地主阶级的知识分子参加政权，从而扩大其封建统治的基础。中小地主阶级政治权力的提高，是北宋时代文化思想的高度发展的条件之一。北宋朝廷为了敷衍地主阶级出身的知识分子的要求，建立了庞大的官僚机构，豢养了大批的寄食的冗员。这样更增加了农民的负担。同时中小地主阶级的特权不多，也分担许多义务，因而和农民有一定程度的接近。于是中小地主阶级的思想家就能够在思想上反映人民的一些要求。张横渠就是这样

的中小地主阶级思想家。

张横渠生长在西北地区，对于当时的西北边患特别敏感：“少喜谈兵，至欲结客取洮西之地”（《行状》）。他这种参与边疆战争的想法虽然被范仲淹所阻止了，但他在中年以后仍时时注意于边事，《文集》中还存有几篇讲边事的文章。在他的弟子中，有几位北宋末年的抗敌的名将，如游师雄、种师道、李复（参看《宋元学案》卷三十一《吕范诸儒学案》），这当不是偶然的。由此可以看出张横渠的重视现实的学风。

二、张横渠对于佛教唯心论的批判

张横渠对于佛教的唯心论曾给以深刻的批判，从而建立了唯物论的哲学体系。自唐代韩愈以来，儒家批判佛教的很多，但大都从“人伦”的观点立论，没有接触到哲学的基本问题。张横渠则直接从唯物论与唯心论的基本对立来立论，指出佛教思想的最大谬误就在于其唯心论。

张横渠指斥佛教思想的根本谬误道：“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与！”（《正蒙·大心篇》，以下凡引《正蒙》只注篇名）物质世界是大是本，而人心是小是末，而佛教竟认为天地由人心而起灭，真乃是可笑的迷妄。张横渠更详论道：“释氏妄意天性而不知范围天用，反以六根之微因缘天地。明不能尽，则诬天地日月为幻妄，蔽其用于一身之小，溺其志于虚空之大，所以语大语小，流遁失中。其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。谓之穷理，可乎？不知穷理而谓尽性，可乎？谓之无不知，可乎？尘芥六合，谓天地为有穷也；梦幻人世，明不能究所从也。”（同上）天地日月，整个物质世界，都是实在的，都是离开人的意识而独立存在的。佛

教反而认为物质世界依靠人的感官知觉而存在，于是以天地日月为幻妄，以人世为梦幻，甚或谓别有真如，而以物质世界为尘芥，这都是由于不认识真理之故。

在这些批判佛教的言论中，张横渠明确地肯定了物质世界的独立存在，明确地肯定了物质世界的第一性与人心的第二性。

张横渠又反对佛教的生死轮回学说道：“浮屠明鬼，谓有识之死，受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？以人生为妄，可谓知人乎？天人一物，辄生取舍，可谓知天乎？”（《乾称篇》）张横渠这个批判虽然很简单，但他反对有鬼论的态度却是很明显的。

张横渠讲当时佛教的影响以及和佛教唯心论斗争的必要道：“自其说炽传中国，儒者未容窥圣学门墙，已为引取，沦胥其间，指为大道。其俗达之天下，至善恶、知愚、男女、臧获，人人著信。使英才间气，生则溺耳目恬习之事，长则师世儒宗尚之言，遂冥然被驱，因谓圣人可不修而至，大道可不学而知。故未识圣人心，已谓不必求其迹；未见君子志，已谓不必事其文。此人伦所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪，下无学以稽其弊。自古诚淫邪遁之词，翕然并兴，一出于佛氏之门者千五百年，自非独立不惧，精一自信，有大过人之才，何以正立其间，与之较是非，计得失！”（《乾称篇》）当时许多儒者都崇信佛教，佛教的势力是很大的。也就是说，唯心论的势力是很大的，而反对唯心论的斗争是一项艰巨的任务。张横渠是以儒家的名义来反对佛教的，他说：“观其发本要归，与吾儒二本殊归矣。道一而已，此是则彼非，此非则彼是，固不当同日而语。”（同上）张横渠没有觉察到儒家祖师孔子、孟子的自然观也是唯心论的。但是，儒家思想中有唯物论的派别或倾向，佛教的哲学则一贯到底是唯心论。在当时，以儒家的名义来反对佛教唯心论，是可以理解的，而且在当时的历史条件下，几乎是不可避免

的。

三、张横渠对于物质世界的解说

张横渠的唯物论自然观，内容甚为丰富，精辟的见解很多。在中国哲学史中，张横渠的创造力之巨大，对于自然界的观察的深刻，几乎可以说前无古人。

张横渠的唯物论可以归总为五个基本命题：第一，“凡象皆气”；第二，“虚空即气”；第三“太和”为“道”；第四，“神”为“天德”；第五，“聚散”有“理”。现在分别加以叙述。

气是中国古代唯物论的基本概念。先秦的道家早已提出了“通天下一气耳”的观点，但关于气却没有详细的说明。到张横渠，才建立了关于气的系统的学说。张横渠以为一切存在都是气，整个世界只是气。他写道：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。”（《乾称篇》）凡可以形容的都是存在，凡存在都是现象，凡现象都是气。他又说：“天之化也运诸气，人之化也顺夫时；非气非时，则化之名何有？化之实何施？……所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，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？时若非象，指何为时？”（《神化篇》）所谓气，它包括的范围很广，凡有动静可言的（“健顺动止”），浩然充塞的，湛然虚澈的，也都是气。普通所谓天空，看上去，湛然无形，它其实也是气。于是张横渠提出了“虚空即气”的学说，认为普通所谓虚空其实并非无物，而是气散而未聚的本来状态。他写道：“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”（《太和篇》）这所谓本体犹言本来的实体。客形即是出入不定的形状。太虚即是普通所谓天空。太虚无形无状，但它是气的本来状态，而气的聚散变化是倏忽不定的。张横渠又说：“太虚

不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”（同上）太虚凝而为气，气聚而为物，物散而为气，气又散而为太虚。“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”（同上）太虚、气、万物，是同一实体的不同状态。

张横渠断定太虚即气，于是进而反驳“虚能生气”及“万象为太虚中所见之物”的错误观点。他写道：“知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二。……若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（同上）张横渠的这个理论可以说解决了哲学史上的有无对立的问题；同时也企图解决万象的实在性的问题。横渠认为，说虚能生气，即有生于无，这是不对的；说万象为太虚中的幻象，也是不对的。实际上，虚空与气都是同一实体的不同状态。所谓虚空也是物质性的。天空与万物共同构成无限的物质世界。

张横渠肯定了虚空即气，进而否认所谓“无”的实在性。实际中没有所谓“无”。“无”不是物质世界的一个构成因素，物质世界更不是以“无”为基础的。他写道：“气聚，则离明得施而有形，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。盈天地之间者，法象而已。文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。”（同上）气聚则有形可见，气散则无形而不可见。可见与不可见，实际都存在，都是气，并非有无之别。离为目，离明犹言目明，但不说目而说离，因为此处不专指人的目而言，而是泛指一切有照见外物之机能的东西。横渠这一段话也见于他所著的《易说》中，惟“安得不谓之客”一句《易说》中写作“安得不谓之有”。大概

《易说》中讲的是初稿，《正蒙》中讲的则是后来改定的。横渠改“有”字为“客”字，大概是经过苦思的。但在今日看来，“客”字还不如“有”字适当。《易说》中又解释道：“天文地理皆因明而知之，非明则皆幽也。此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明而不见者非无物也，乃是天之至处。彼异学则皆归之空虚，盖徒知乎明而已；不察夫幽，所见一边耳。”（《易说·系辞上》）这说得十分显明了。张横渠又说：“知太虚即气则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（《太和篇》）普通所谓虚空，其实就是气，并不存在所谓“无”。

张横渠更指出，太虚虽然叫做虚，其实是实实在在的，并非空虚无物。他说：“至虚之实，实而不固。……实而不固则一而散。”（《乾称篇》）又说：“天地之道无非以至虚为实。……凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实。”（《语录》中）“一而散”的气，永恒无毁灭，所以可以叫作至实。

散而未聚的气是太虚，既聚有象但浑然未分的气叫作太和。太和之气分化而成为阴阳。横渠说：“太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”（《太和篇》）又说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓‘絪縕’，庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。其感通聚结，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结”（同上）。太和是阴阳未分之气，其中涵有“浮沉升降动静相感之性”，于是或升或降，分而为阴阳二气。阴阳二气相互感遇，或聚或散，于是形成为万物万象。

“太和所谓道”。张横渠以为所谓“道”就是太和。他又说：“由气化，有道之名。”（同上）又说：“阴阳合一存乎道。”（《诚明

篇》)又说:“‘通乎昼夜’,语其推行故曰‘道’。”(《乾称篇》)“道”就是太和之气变化运行的过程。这“道”不是有固定形体可以看得见的。“运于无形之谓道。形而下者不足以言之。”(《天道篇》)“体不偏滞,乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者,物也;若道,则兼体而无累也。”(《乾称篇》)这里所谓物是指普通的物体而言。物有一定的形体,“道”则是无所不包的,没有一定的形体。所以,“道”与特殊物体不同。

张横渠更认为太虚就是天。他说:“由太虚,有天之名。”(《太和篇》)天就是太虚,也就是广大无限的物质世界。“天大无外。”(同上)天就是至大无外的整个世界。张横渠认为天有两方面的特点:一方面变化不测,就是说,气的运动变化不是完全可以预测的;另一方面则运行有常,就是说,气的运动变化是有规律的。变化不测叫作“神”。张横渠以为变化不测是天的本性,天的本性叫作“天德”。于是他提出神为“天德”的理论。运行有常叫作理。理是天所固有的规律,叫作“天理”。他认为,有变化然后有所谓“理”。

现在来讲张横渠关于天德的理论。这是他的哲学思想中最难懂的部分。他说了许多表面看来很神秘的话,但在其神秘的外壳中是有其合理的内核的。他写道:“神,天德;化,天道;德其体,道其用,一于气而已。”(《神化篇》)“体”是根本的,“用”是从生的。神是化之本,也就是说,神是运动变化的根源。神与化都统一于气,都是物质世界所固有的。他又说:“天下之动,神鼓之也。”(同上)“惟神为能变化,以其一天下之动也。人能知变化之道,其必知神之为也。”(同上)天下的一切运动皆由于神,神是运动之内在原因。这所谓神也就是气之本性:“气之性本虚而神,则神与性乃气所固有”(《乾称篇》)。神与性是二而一的。这所谓性也叫作“浮沉升降动静相感之性”。“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静

相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。”（《太和篇》）这性是运动变化的根源。这所谓性也叫作“屈伸、动静、终始之能”：“惟屈伸动静终始之能一也，故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（《乾称篇》）这所谓“屈伸动静终始之能”，用现在的话来说，就是运动的潜能，乃是一切物体运动变化的内在根源。他又曾讲“机”，如说：“此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。”（《太和篇》）他还说：“凡圜转之物，动必有机；既谓之机，则动非自外也。”（《参两》）“机”是物体运动的内因，“能”也是物体运动的内因，“神”也是物体运动的内因。张横渠也讲“物性之神”（《天道篇》），神也就是物性，就是一切物的内在的能变的本性。

所谓神，所谓性，到底是怎么一回事？具有怎样的内容？关于这点，张横渠还有进一步的说明。他指出，所谓性者，即指内含对待而言。他说：“性其总，合两也。”（《诚明篇》）性是万物之总性，两是对待之合一。横渠又写道：“一物两体，气也。一故神，（张子自注：两在故不测。）两故化，（张子自注：推行于一。）此天之所以参也。”（《参两篇》）气是一物两体，即包含对立的部分的统一物。惟其对待，故发生变化；惟其对待而又统一，故变化不测。对待而又合一谓之“参”。又说：“地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而象之，性也。”（同上）与参有别的两，指外在的对待而言。而参则是包含对待的统一物，也就是内在的对待。内在的对待就是性。他又说：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”（《神化篇》）阴阳两端合一而有不可预测的变化，叫作神。

性是“合两”的，即内中包含对待。对待的两端必然相互作用。他用“感”字与“应”字来表示这相互作用。他说：“有两则须有感。然天之感有何思虑？莫非自然。”（《易说·上经·观》）“天

包载万物于内，所感所性，乾坤、阴阳二端而已”（《乾称篇》）。“无所不感者，虚也；感即合也，威也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端，故有感；本一，故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”（同上）“感”即是相互作用相互推动，整个世界（天）包含阴阳二端，彼此相感。万物中的每一物也含有阴阳二端，也时时刻刻在相感之中。这二端相感，也就是所谓性的内容。他的结论是：“感者性之神，性者感之体。”（同上）“感皆出于性，性之流也。”（《易说·系辞上》）感就是性的妙处，性是感的根本。不过这是把两者分开来讲的。其实，感与性是一回事，故说“所感所性，乾坤、阴阳二端而已”（见前引）。

从主动方面说，谓之感；从受动方面说，谓之应。他也用“应”字来讲神。他说：“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神”（《乾称篇》）。又说：“太虚者，气之体。气有阴阳。屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。”（同上）例如牵一发而动全身，牵一发就是感；全身动，就是应。事物变化中的“应”是不可预测的，所以叫作神。他又说过：“神者，太虚妙应之目。”（《太和篇》）太虚之中，有感必应，不可预测。以其不可预测，谓之妙。以其妙，谓之神。

如上所讲，神与性是十分微妙难知的。但是还有一个简单化的说法。张横渠说：“‘性与天道’云者，易而已矣。”（同上）一言以蔽之，神或性，不过就是变易而已。但变易却不是简单的，变易乃是有无之统一。他说：“识易然后尽性。盖易，则有无、动静可以兼而不偏举也。”（《易说·系辞上》）性即是易，而易兼统有无。性还是对待的合一。所以又讲：“有无虚实通为一物者，性也。不能为一，非尽性也。”（《乾称篇》）太虚无形，万物有形。性则贯穿

于有形与无形之中。

张横渠以善言“神化”著称，但他的神化学说最难了解。自宋代以来，能解者寥寥无几，所以现在给以比较详细的解释。由上面的解释看来，应该承认，在这些关于神化的晦涩难解的语句中，是包含着深刻的思想的，其中闪耀着辩证观念的光芒。

在张横渠看来，物质世界，一方面是不测，一方面是有常。他写道：“天之不测谓神，神而有常谓天。”（《天道篇》）气的运动变化，固然有不可预测之处，但大体是有必然的规律的。这规律叫作理。张横渠写道：“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。”（《太和篇》）气的聚散变化，有理有常，理就是常。理也叫作“天理”。他又说过：“穷理尽性，则性天德，命天理。”（《诚明篇》）人到了穷理尽性的境界，则以天德为性，以天理为命。又说：“性，其总合两也；命，其受有则也”（同上）。性是普遍的，命是每一人每一物所禀受的，即是“有物有则”之则。有物必有则，也就是理。“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”（《语录》中）任何物都有其理。这理都是天理。“万事只一天理。”（《理窟·诗书》）所谓理即是变化之理。“变化之理，须存乎辞。”（《易说·系辞上》）变化之理就是变化的规律。变化之理即在变化之中，离开变化，则无所谓理。“莫先乎要识造化。既识造化，然后其理可穷。”（同上）假如没有变化，则亦无理可言了。

张横渠在讲气、理、道的关系时说：“阴阳者，天之气也（亦可谓道）。刚柔缓速，人之气也（亦可谓性）。生成覆转，天之道也（亦可谓理）。仁义礼智，人之道也（亦可谓性）。损益盈虚，天之理也（亦可谓道）。寿夭贫贱，人之理也（亦可谓命）。天授于人则为命（亦可谓性），人受于天则为性（亦可谓命）。形得之备（不必尽然）。气得之偏（不必尽然）。道得之同，理得之异（亦可

互见)。此非学造至约不能区别。故互相发明，贵不碌碌也。”（《语录中》）这段话的正文是他所讲的基本定义，小注则是各名词在一定条件下的特殊用法。照他的基本定义说，“道”与“理”之不同在于同与异之区别，“道”是同，即是总体的；“理”是异，即是特殊的。“道”是总过程，“理”是分别的条理。这也就是所谓“万物皆有理”（前引）。就小注看，“道”与“理”可以互见，“理”也可说是“道”。但他关于道的基本定义是：“由气化有道之名。”（前引）可见小注所说是照顾别家学说而讲的。

“理”的表现之一是秩序。张横渠说：“生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。”（《动物篇》）序是时间上的次第，秩是空间中的形体上的次第。

张横渠的唯物论就在于他认为一切存在都是气，无形的太虚也是气。他的唯物论更在于他肯定神与性是气所固有的，而“理”是气的聚散的规律。

但是，张横渠的哲学思想，也还夹杂有唯心论的残余。他的思想中唯心论的残余主要表现在下列三点：一、他认为万物万象是“神化”的“糟粕”。二、他有时用“虚明照鉴”的词句来形容神。三、他给鬼神以新解释，认为鬼神是自然现象，但保留鬼神的名称。他说：“凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”（《太和篇》）又说：“万物形色，神之糟粕”（同上）。认为物象都是神化的结果，却用了糟粕二字，糟粕二字是含有劣义的。张横渠又说：“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”（同上）他认为神清而形浊，以其为浊，故谓之糟粕。但把神与形区分为清与浊，也是不适当的。照他的学说，应该说一切物都含有神性，形中即含有神，不应该说是糟粕。他又说：“虚明照鉴，神之明也。”（《神化篇》）“虚明照鉴”四字是形容神的“清”的，其义是光亮透

明之意。但是这四个字不免有唯心论的意味。他又提出了一个关于鬼神的解释：“鬼神者，二气之良能也”（《太和篇》），“鬼神，往来、屈伸之义”（《神化篇》）。鬼神是阴阳的自然的潜能，气的屈是鬼，气的伸是神。讲来讲去，还是讲不明白。为什么不取消鬼神的名称呢？在这一点上，他不免受了儒家经典的束缚。

张横渠实际上是主张无鬼论无神论的。他曾反驳鬼神迷信道：“范巽之尝言神奸物怪，某以言难之，谓‘天地之雷霆草木至怪也，以其有定形故不怪。人之陶冶舟车亦至怪也，以其有定理故不怪。今言鬼者不可见其形，或云有见者且不定，一难信；又以无形而移变有形之物，此不可以理推，二难信。”（《性理拾遗》）又说：“今更就世俗之言评之：如人死皆有知，则慈母有深爱其子者，一旦化去，独不日日凭人言语托人梦寐存恤之耶！……今世之稍信实亦未尝有言亲见者。”（同上）他实际上是不承认鬼神之存在的。

张横渠的自然观基本上是唯物的，但在某些观点上还存在着唯心的渣滓。

四、张横渠论事物的关联与运动变化

张横渠最注意于事物变化及其规律的研究。关于事物变化及其规律，他曾经进行深刻的观察分析，从而得到许多极有价值的结论。他所得到的关于事物规律与变化规律的结论，最重要的有四项：（1）事物没有孤立的。（2）变化有两种形式，有“著”有“渐”。（3）变化的根源是对待。（4）对待的东西必相互斗争，但终归于“和解”。现在分述如下：

张横渠认为没有孤立的事物：“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成。不见其成，则虽物非物”（《动物篇》）。就物而言，

一物与他物有同异的关系，有彼此影响或屈或伸的关系，一物必前有所承、后有所启，有承前物之终、开后物之始的终始关系。就事而言，一事与他事有同异的关系，一事必有始有卒；当其始，则前一事由有转无，而此事由无转有；当其终，则此事由有转无，而后一事由无转有。每一事每一物必然与其前后四周的事物都有关联。否则物不成为物，事不成为事了。

张横渠以为，变化有二种形式。他就用“变”“化”二字分别表示这两种形式。他说：“变，言其著；化，言其渐。”（《易说·上经·乾》）“著”就是显著的变化，“渐”就是逐渐的变化。他这种分别是精确而深刻的。他又说：“‘变则化’，由粗入精也。‘化而裁之谓之变’，以著显微也。”（《神化篇》）“著”变与“渐”化二者是相互关联的。著变能引起渐化，渐化的裁断就是著变。他更就特殊现象解释道：“雷霆感动虽速，然其所由来亦渐尔。”（《参两篇》）所有的著变都是以渐化为基础的。这关于变化二种形式的理论，虽然简单，却极精辟。

张横渠讲气的变化运动，常常讲“聚散”“屈伸”。他很少讲到上升的变化。但他在解释《易传》“生生之谓易”时，说道：“生生，犹言进进也。”（《易说·系辞上》）他承认有进进不已的变化。他还说过：“富有者，大无外也。日新者，久无穷也。”（《大易篇》）世界就是日新不已的无穷的过程。应该承认，张横渠已经有了抽象的进化观念的萌芽。

关于变化的根源，他有一句最扼要的话，就是：“两故化。”（《参两篇》）“两”就是对待，对待的两方面互相作用，是变化的根本原因。“两故化”的学说实在是张横渠对于哲学的一个巨大贡献。他在讲对待的合一关系时写道：“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。”（《太和篇》）假如没有对待，则亦无所谓合一；假如对待彼

此没有合一的关系，则彼此相离而不相干，也就不起作用了。例如虚实、动静、聚散、清浊，各有其统一的关系。他又说：“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”（同上）对待的两方面交互作用，然后有合一可说。阴阳刚柔的对待是变化的根源。

张横渠以阴阳的交互作用为世界一切变化运动的原因，他说：“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。”（同上）阴阳两极相互作用，是世界的基本规律。但是，阴阳的交互关系是怎样的呢？“若阴阳之气，则循环迭至，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”（《参两篇》）。阴阳二气，相互吸引，相互排斥，相互推动，相互制约，遂引起无穷的变化。这也就是说，气有两种，一是有正性的气，一是有负性的气。正性的气与负性的气交互作用，就发生万事万变。他又说：“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”（《太和篇》）这肯定了任何一物都有其特殊性，任何一物都涵有阴阳。由此应该得出一个结论，即任何一物所有的阴阳都有其特殊性。一切物都包含对待，但每一物所包含的对待都是特殊的，与别物所有者不相同的。但他没有作出这个结论，遂使他所讲的阴阳成为抽象的东西。

张横渠也见到对立物的斗争。他写道：“气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情，同出于太虚，而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间”（同上）。所有的现象都有对待，对待的两方面的运动方向必然相反，相反则相仇，仇就是斗争。斗争的结果必归于和解。相仇即相恶，相和即相爱，对待的双方有这种的“爱恶之情”。他认识了对待的斗争，但是由于地主阶级立场的限

制，他以为和解是斗争的必然结果。这里，表现了他的时代的和阶级的局限。

总起来讲，张横渠关于变化规律的学说是精湛的深刻的，在人类思想史上放射着灿烂的光辉，是中国古典唯物论的优良传统中的珍贵的遗产。

五、张横渠的认识论

张横渠的认识论主要有三点：一、知是“内外之合”，即人的知识以外在世界为基础。二、“共见共闻”是知觉的准衡，“断事无失”是真理的准衡。三、两种知识——“见闻之知”与“德性所知”。在这三点之中，前两点都是唯物论的，后一说则包含了大量的唯心论成分。

张横渠在谈到知识的来源时说：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。”（《大心篇》）人所以有知识，是由于耳目感官有所接受，耳目感官有所接受，由于“内外之合”，即主体与客体的结合。又说：“成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓己知尔。”（同上）人的身体本来是自然界的微妙的变化之产物，有身以后，接受外物的种种刺激，便发生知识。知识是内外之合，也就是外物刺激耳目的结果。假如自谓“因身发智”，便是贪天功为己力了。

张横渠认为，人的心与感官的形成以外在世界的实际情况为条件。他写道：“天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也；天之声莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也；天之不御莫大于太虚，故心知廓之，莫究其极也。”（同上）外界有形有声，故人有目有耳。外界有无限广大的太虚，非耳目所能穷尽，

于是有由近推远由此推彼之心知。外在世界是人的知识所从发生的基础。

张横渠指出，人的心是有其由来的。他说：“思尽其心者，必知心所从来而后能。”（同上）心从何来？“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”（《太和篇》）“有无一，内外合，（自注：庸圣同。）此人心之所自来也。”（《乾称篇》）有无一即是性，内外合即是知觉。人心包括性与知觉两个方面。人心来自内外之合，也就是源于主体对于外物的反应。“人本无心，因物为心。”（《语录》下）物质世界是人心的基础。

张横渠知为内外之合的学说，应该说是一种唯物的反映论。

张横渠认为见闻不都是可信的，见闻可信的准衡是公共。他说：“独见独闻，虽小异，怪也，出于疾与妄也；共见共闻，虽大异，诚也，出阴阳之正也。”（《动物篇》）一个人的独见独闻，由于生理的不正常（疾）或心理的不正常（妄），是不可信的。大多数人的共见共闻才是客观现实的反映。

张横渠尝说：“吾学既得于心，则修其辞命，辞无差，然后断事，断事无失，吾乃沛然。精义入神者，豫而已矣。”（《行状》引）这就是以“断事无失”为真理的准衡。断事无失就是预断证实。以断事无失为证验自己的学说的正确与否的方法，这是有深刻意义的，可惜没有作出详尽的说明。

张横渠也很着重“辞”。他说：“变化之理，须存乎辞。言，所以显变化也。”“人言命字极难，辞之尽理而无害者，须出于精义。《易》有圣人之道四，曰以言者尚其辞，必至于圣人，然后其言乃能无〔蔽〕，盖由精义所自出也。故辞不可以不修。”（《横渠易说·系辞上》）辞就是命题，命题必须选择得正确，才能表达“变化之理”即客观的规律。

张横渠以为，见闻固然是知识，但知识不限于见闻，还有比

见闻高一级的知识。于是提出了知有二种的学说。他写道：“世人心止于闻见之狭，圣人尽性，不以见闻梏其心。……见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知不萌于见闻。”（《大心篇》）在“见闻之知”以外，还有“德性所知”，而且德性所知是不以见闻之知为依据的。

“德性所知”也叫作“诚明所知”：“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。”（《诚明篇》）何谓诚明？“所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”（同上）“性与天道合一存乎诚。”（同上）诚明所知也就是对于性与天道的认识；“德性所知”则是关于神化的知识。横渠说：“《易》谓‘穷神知化’，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”（《神化篇》）关于神化的知识以道德修养为基础，所以叫作“德性所知”。横渠力陈“穷神知化”之道德修养的基础：“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔。”（同上）“‘穷神知化’，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”（同上）这种知识乃是一种超智力超思辨的知识。

“德性所知”是关于神化性道的认识，也可以说就是关于世界的基本规律的认识。从这个意义上说，“德性所知”可以说接近于今天所谓理性认识。张横渠的知识二种的学说，在断言知识不限于见闻这一点上是正确的，他看到了有比见闻高一级的知识。但他把这比见闻高一级的知识神秘化了，把它说成为超智力超思辨的，即说成为神秘的，同时又割裂了见闻之知与比见闻高级的知识之间的联系，错误地认为这种知识“不萌于见闻”。这都是张横渠陷入唯心论的地方。但他也说过：“知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”（《大心篇》）他认为德性所知在基本上也是由于“内外之合”，他的基本观点还是唯物的。

六、张横渠的人性论与伦理学说

转到人性论，张横渠的学说就形而上学化了，即是说，抽象化神秘化了。中国古代哲学中所讲的人性都是抽象的人性，但宋代的思想家，在周秦汉唐的学者所讲的抽象人性之外，更提出一种尤其抽象的人性，他们认为人性有两层，在普通所讲的性之上，还有一种更根本更玄妙的性。这种学说，开始于张横渠。他曾提出“气之性”的理论，即万物的本性的理论。这种理论，如本文第三节所解释，是关于物质世界的一种相当深刻的学说，是有其一定的科学意义的。但是他认为这气之性也就是人的最根本的性。从一方面讲，这种说法也是对的，因为人是物质世界的一部分，物质世界的普遍的本性也是人所有的最根本的性质。但从另一方面讲，把这种万物本性认为即是人性，就不免混淆了问题。因为普通所讲的人性之主要意义是人类区别于其他物类之特异的性质。人的特异的性质不可能就是万物之共同的本性。

张横渠以为性有两层：一是天地之性，一是气质之性。他写道：“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。”（《诚明篇》）气质之性是人有形体之后因其特殊形体而有的性，天地之性即气之本性，乃是世界中本来就有的。于是给性立了一个定义说：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名。”（《太和篇》）所谓天地之性即是太虚中的性，这性是万物的根本。“性者万物之一源，非有我之得私也。”（《诚明篇》）这性是永恒的：“未尝无之谓体，体之谓性。”（同上）这性是天的性，也是人性。“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；……性通乎气之外。……气无内外，假有形而言尔。”（同上）“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也”（同上）。性不仅

是人的性，不仅具于人的形体之内，而人的形体之内亦有此性。万物虽都有此性，但各物具有此性的情况不同：“凡物莫不有是性。由通蔽开塞，所以有人物之别，由蔽有厚薄，故有智愚之别。塞者牢不可开，厚者可以开而开之也难，薄者开之也易。开则达于天道，与圣人一。”（《性理拾遗》）物虽有是性，但塞而不通，牢不可开，就是说，不可能达到自我认识。人则虽有蔽而可开。开就自己了解自己的本性了。

气质之性也叫作“攻取之性”。“湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末丧本焉尔。”（《诚明篇》）攻是排斥，取是吸引。人的嗜欲都是攻取之性。就气质之性来讲，饮食男女都是性：“饮食男女皆性也，是乌可灭？”（《乾称篇》）

天地之性是同一的，气质之性则人与人异。“人之刚柔、缓急，有才与不才，气之偏也。天本参和不偏。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”（《诚明篇》）人的气质不免有偏。至于“天性”则是和谐而不偏的。“天性”和谐不偏，所以是善的：“性于人无不善，系其善反不善反而已”（同上）。其实天性亦无善可言：“恶尽去则善因以亡，故舍曰‘善’而曰‘成之者性’。”（同上，“成之者性”是《易·系辞上传》语）但他还是倾向于认为性是善的，所以反对告子的人性学说：“以生为性，既不通昼夜之道，且人与物等，故告子之妄不可不诋。”（同上）假如以生为性，则无以见人性为善而不同于他物了。

张横渠讲这抽象而又抽象的性，其意义何在？他讲天地之性的目的，在于借此来解决所谓生死问题，而对抗佛家的生死轮回的说法。人的性即是天的性，天的性是永恒的，所以人的性也是永恒的。每一人都有天地之性，则每一人都有无穷的永生，而不必贪生怕死。所以他说：“尽性然后知生无所得则死无所丧。”（同

上)“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者可与言性矣。”(《太和篇》)这样，他否定了佛教的生死观，却也陷入于形而上学的幻想中。他企图证明人性的永恒，却实际上否认了生命的价值。这种抽象的人性论，也只能有消极的意义。

在伦理学说方面，他的思想有一定的进步性。鼓吹“民吾同胞”、“爱必兼爱”，他借用墨子的“兼爱”观念作为道德的基本准则。张横渠的伦理学说基本上包含四个要点：一、“民吾同胞，物吾与也”的兼爱学说。二、变化气质与“知礼成性”的学说。三、天道与人道的统一与区别。四、理欲之分与义利统一。

张横渠认为应该把一切人，自君主以至穷苦无告的人，都看作兄弟。他所作的《西铭》(原名《订顽》，亦即《乾称篇》首段)中写道：“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，慈孤弱所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鰥寡，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。”人生于天地之间，天地犹如父母。充塞于天地之间的是气，形成了自己的身体；气中的统率的因素形成自己的本性。人民是自己的同胞兄弟，外物犹如自己的朋友。君主是父母的长子，也就是长兄。而大臣就是长兄家中的管事。社会中所有的残废穷苦的人都是自己家中特别困苦的兄弟，应该予以同情。这种理论把一切人看作兄弟，自君主以至最穷苦的人，都是天地之子，在这个意义上，都是平等的。天地分父母，乃是譬喻之辞。他曾解释道：“《订顽》之作，只为学者而言，是所以订顽。天地更分甚父母？只欲学者心于天道，若语道则不须如是言。”(《语录》上)意思是，一切人都生存于世界中，本来都是兄弟关系。他在生活中对被压迫者抱有同情，遇到荒年，他看见饿殍，就吃不下饭去。他

的感情和他的思想是一致的。

张横渠讲人道的基本原则说：“性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人能尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（《诚明篇》）大人就是能尽人道的人。立必“立己”而且“立人”，知必“周万物而知”，爱必爱己且兼爱别人，成必“成己”而且“成物”。在这里特别把“兼爱”提出来并作为人生之准则。他说：“以爱己之心爱人则尽仁。”（《中正篇》）视人如己，才是真正的爱人。视人如己，也就是“无我”。能够无我，才算是大人：“无我而后大，大成性而后圣。”（《神化篇》）无我也就是将自己的身体与别的物体平等看待：“体物体身，道之本也。身而体道，其为人也大矣。道能物身，故大。不能物身而累于身，则藐乎其卑矣。”（《大心篇》）“物身”就是把身体作一物看待，也就是不自私的态度。

“民吾同胞”，所以应该爱人。“物吾与也”，所以也应该爱物。于是有大心体物之说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心止于见闻之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。”（同上）养成广大的心胸，以全世界为大我。这样他走向了“万物一体”的神秘主义。

张横渠说：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（宋本《语录》中）这是张横渠的伟大怀抱，也是他所讲的学者应有的志愿。在天地之间作一个能知能觉者，故说为天地立心；讲明人道的基本原则，故说为生民立道。这是思想家应尽的职责。

张横渠还提出了“变化气质”的理论。他说：“为学大益，在自求变化气质，不尔卒无所发明，不得见圣人之奥。”（《经学理窟·义理》）又说：“人之气质美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分。如气质恶者学即能移”（《经学理窟·气质》）。人生来的偏向，可以由

学习而加以克服。不过，变化气质，其要点在合于礼：“但拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。”（同上）于是有“知礼成性”之说。一方面要有很高的知识，一方面要谦恭合礼。他说：“非知，德不崇；非礼，业不广。”“通昼夜之道而知，其知崇矣。知及之而不以礼性之，非己有也。故知礼成性而道义出。……知则务崇，礼则惟欲乎卑，成性须是知礼”（《横渠易说·系辞上》）。成性就是完成本性，完成本性须在知礼两方面努力。他又讲：“修持之道，既须虚心，又须得礼，内外发明，此合内外之道也。”（《经学理窟·气质》）虚心以认识真理，又须努力实行礼。张横渠以为礼是爱的表现。他说：“‘恭敬撙节退让以明礼’，仁之至也，爱道之极也。”（《至当篇》）认为对人恭敬谦让就是爱人。应当指出，每一时代的礼都有其每一时代的具体的内容。封建时代的礼，是分别尊卑等级的礼，是封建社会的支柱，是为了巩固封建的经济制度而设立的。张横渠讲礼，在实际上必然要起巩固封建制度的作用。在这里，表现了他的阶级局限性。

张横渠虽然很着重天人合一，但同时又指出人道与天道的区别。关于天人合一，他讲过：“天人异用，不足以言诚。天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”（《诚明篇》）人性即是天道，天的功用就是人所有的功用，必须知天然后能知人。但人道与天道依然有其区别。他写道：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也；‘圣人不仁，以百姓为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔。此其为能弘道也。……天不能皆生善人，正以天无意也。……则于是分出天人之道。人不可以混天。……圣人则岂忘思虑忧患？虽圣亦人耳，焉得遂欲如天之神，庸不害于其事？圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？天治自足矣。圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以忧言者，天也。盖圣人成能，

所以异于天地。”（《横渠易说·系辞上》）天是无思无虑无忧患的；人则不能不思虑，不能不有所忧患。天是自然而然的；人则不能不有所作为。也就是说，社会生活有别于自然过程。自然界是没有意识的，而社会生活则须经过有意识的安排。在这里，他可以说约略地见到了人类社会生活与自然过程的区别。

张横渠看重人为。他说：“天能谓性，人谋谓能。大人尽性，不以天能为能，而以人谋为能。故曰‘天地设位，圣人成能’。”（《诚明篇》）又说：“圣人犹不以所可忧而同其无忧者，有相之道存乎我也。”（同上）人不仅应该尽天性，还须要尽人谋，以补天地之不足。

因重视人为。所以又提出“豫”的观念。他说：“‘精义入神’，豫之至也。”（《神化篇》）精研义理至于微妙之处，也就是掌握变化的规律，才是“豫”之至。“豫”就是事前有准备。必须事前有准备，然后事才能成功。又说：“‘精义入神’，事豫吾内，求利吾外也。‘利用安身’，素利吾外，致养吾内也。”（同上）精通义理，事有准备，则无往不利。无往不利，更有益于德性的涵养。这样，他强调了精研事物规律之必要。

张横渠重有为，所以他讲修养方法，着重时时刻刻努力不懈。他说：“言有教，动有法；昼有为，宵有得；息有养，瞬有存。”（《有德篇》）“益物必诚，如天之生物，日进日息。自益必诚，如川之方至，日增日得。”（《乾称篇》）精勤不已，然后能达到“为天地立心，为生民立道”的崇高目标。

张横渠分别了天理人欲。他所谓天理就是自然的普遍的为一般人所承认的道理，人欲指个人的私欲。他解释天理说：“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。”（《诚明篇》）又说：“天理者时义而已。君子教人，举天理以示之而已；其行己也，述天理而时措之也。”（同上）天理是贯通大多数人的共同意志的。人

与人的意志，有时彼此冲突相互矛盾，但也有彼此一致而不冲突之处，这就是天理。在阶级对抗的社会中，统治阶级的意志常常冒充为大众的公共意志，其所讲公共意志常常就是统治阶级的意志之变形。但他讲贯通大多数人的意志，主要是要求照顾人民的愿望。他很注意民心的趋向，他说：“人心至公也，至众也。民虽至愚无知，惟于私已然后昏而不明，至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也”（《经学理窟·诗书》）。大多数人民的公共意向就是理之所在。张横渠讲天理，基本上是强调大多数人的要求，而反对少数人的专私恣纵。但到南宋以后，所谓天理人欲之辨逐渐成为吃人礼教的重要组成部分。

张横渠区别了天理人欲，同时强调了义与利的统一，他指出：“义公天下之利。”（《大易篇》）天下的公利就是义之所在。他又指出：“利，利于民则可谓利，利于身利于国皆非利也。利之言利，犹言美之为美。利诚难言，不可一概而言。”（《性理拾遗》）利于民才是利，利于身利于国都不是利。所谓国是指君主的政权而言。在这里，张横渠指出民和国的区别而特别强调了民。这表现了他对于人民愿望的重视。

七、张横渠的社会政治思想

张横渠的社会政治思想比较简单，主要有三点：一、“大君宗子”说的政治含义。二、主张实行井田以解决贫富不均的问题。三、主张分权的封建制。

在《西铭》中，认为人人都是天地之子，君主是宗子即一切人的长兄。这种思想，看来也平淡无奇，但和以前对于君主的观念比较起来，便显出其特异性。在以前，惟有君主被认为天之子，同时被认为民之父母。人民是不配作为天之子的，君主与人民不

是平辈的兄弟关系。把人民都看成天之子，把君主看成人民的长兄。这是对于传统观念的修改。我们可以从宋代反对张横渠的人对于《西铭》的攻击，看出《西铭》中政治思想的实质。南宋初期有一个反对所谓道学的人叫林栗，他批评《西铭》道：“若言大君者吾父母宗子也，其以大君为父母乎？为宗子乎？《书》曰：‘惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。’兹固《西铭》所本以立其说者也。然一以为父母，一以为宗子，何其亲疏厚薄尊卑之不伦也。其亦不思甚矣！父母可降而为宗子乎？宗子可升而为父母乎？是其易位乱伦，名教之大贼也，学者将何取焉？又言其大臣宗子之家相也，则宗之子有相，而父母无之，非特无相，亦无父母矣。可不悲哉？孟子曰：‘杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。’若邪说诬民，充塞仁义，将有率兽食人之事。予于《西铭》亦云。”（朱熹《记林黄中辨易西铭》引）这个反对者的批评指出了—一个事实，就是，太君宗子说是与传统的君主观念不相符合的。这种学说与“绝对君权”观念有所不同。虽然它也是尊君的，但是它把君民地位的距离减小了一点。《西铭》中大君宗子的观念，在反对者的心目中，竟被看成“名教之大贼”，这也就可以看出《西铭》中所包含的泛爱思想是有一定进步意义的。

张横渠看出，当时社会的基本问题是贫富不均的问题，于是主张实行井田。他又感到宋代朝廷过度的中央集权的流弊，于是主张分权的“封建制”。他以“复三代”为号召，但我们不能以此得出结论说，他在政治方面主张开倒车。应当了解，以前的思想家不满意于当时的政治，常常借复古来表示其改变现实的意图。他们无力提出革新的口号，却向过去的时代寻求帮助。实际上他们是以过去作为将来的倒影。我们不能一律把他们看成开倒车的人。

张横渠认为实行井田是达到“均平”的道路。他说：“治天下

不由井地，终无由得平。周道止是均平。”（《经学理窟·周礼》）怎样实行井田制度呢？他说：“井田至易行，但朝廷出一令，可以不管一人而定。盖人无敢据土者，又须使民悦从，其多有田者，使不失其为富。借如大臣有据土千顷者，不过封与五十里之国，则已过其所有；其他随土多少与一官，使有租税人不失故物。治天下之术，必自此始。今以天下之土棋画分布，人受一方，养民之本也。后世不制其产，止使其力，又反以天子之贵专利，公自公，民自民，不相为计。‘百姓足，君孰与不足！百姓不足，君孰与足！’”（同上）又说：“井田亦无他术，但先以天下之地棋布画定，使人受一方，则自是均。前日大有田产之家，虽以田授民，然不得如分种、如租种矣，所得虽差少，然使之为田官以掌其民。使人既喻此意，人亦自从，虽少不愿，然悦者众而不悦者寡矣，又安能每每恤人情如此！其始虽分公田与之，及一二十年，犹须别立法。始则因命为田官，自后则是择贤。”（同上）井田的原则是“以田授民”、“人受一方”。也就是将土地收归国有，然后分给人民耕种。把大地主的地收归国有，却任命大地主为田官以补偿其损失，他们仍能享受富足的生活。在他的意想中，这样既使人民得到土地，而也不使富豪受到损失。实际上这不过是空想，是一种调和阶级矛盾的幻想。但在这种办法中，他注意到了人民对于土地的要求，这是有进步性的。

他讲“封建”道：“所以必要封建者，天下之事，分得简则治之精，不简则不精，故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。”（同上）这是对于当时过度的中央集权制度的一种异议。

张横渠也提到变法，他说：“立法须是过人者乃能之，若常人安能立法！凡变法须是通，‘通其变使民不倦’，岂有圣人变法而不通也？”（《横渠易说·系辞下》）“变法须是通”，意思是说要照顾到各方面的要求。这依然是调和阶级矛盾的想法。

张横渠所提议的政治措施虽然都是空想的，但是他的解决当时社会问题的意愿是真诚的。他曾经企图试验他的井田主张。《行状》记载：“尝曰：‘仁政必自经界始。贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已。世之病难行者，未始不以亟夺富人之田为辞。然兹法之行，悦之者众，苟处之有术，期以数年，不刑一人而可复，所病者特上未之行尔。’乃言曰：‘纵不能行之天下，犹可验之一乡’。方与学者议古之法，共买田一方，画为数井。上不失公家之赋役，退以其私正经界，分宅里，立敛法，广储蓄，兴学校，成礼俗，救灾恤患，敦本抑末，足以推先王之遗法，明当今之可行。此皆有志未就。”张横渠的试验计画虽然没有实现，但他的意图与愿望是可贵的。

在张横渠的空想的井田方案中，反映了人民的一部分要求。但由于时代的和阶级的限制，他不可能认识到统治阶级与人民的对抗矛盾是不可调和的，他也不可能设想真正解决土地问题的根本方案。

八、张横渠哲学的历史意义

张横渠是宋代卓越的唯物论者，他对唯物论的发展作出了巨大的贡献。可惜他死后不久，二程的唯心论哲学就取得了学术界的领导地位。他们也采取了张横渠的一部分学说，但主要是人性论与伦理学说，对于张横渠唯物论的基本思想，他们是进行诋议的。因此，张氏的唯物论思想，在宋代没有得到进一步的发展。但张氏的影响还是深远的。明清的唯物论思想都是在他的影响之下，孕育并发展起来的。

张横渠哲学的历史意义就在于，他在中国思想史中第一次提出了关于中国唯物论基本范畴“气”的比较详细的理论。他论证

了虚空即气，证明了没有任何超乎“气”的东西。

他的哲学的历史意义就在于，提出了关于事物变化的基本规律的精湛学说，在中国古典哲学中的辩证法发展史上，构成光辉的一页。

他的哲学的历史意义就在于，他和佛教唯心论进行了坚决的斗争，从唯物论的观点，揭发了佛教唯心论的根本荒谬。和别人不同，他直接从哲学的基本问题方面来展开反佛教的斗争。

他的哲学的历史意义更在于，他提出“民吾同胞”的学说，可以说是在一定程度上反映了人民愿望的博爱学说。他认为贫富悬殊是不合理的，并试图加以解决。

张横渠的学说也有许多缺点，但是他对于唯物论哲学的卓越贡献，是应该充分肯定的。

（原载《哲学研究》1955年第1期，个别字句作了一些删改）

附一

关于张横渠的唯物 论与伦理政治学说

——答邓冰夷同志与吕世骧同志

看了邓冰夷与吕世骧二同志对于我的《张横渠的哲学》一文所提的意见，深深感到自由讨论的必要。我相信，任何问题经过自由讨论，一定会逐渐达到满意的解决。

邓、吕二同志所提出的意见主要是环绕着两个问题：第一，张载的哲学是唯物论还是唯心论？第二，张载的伦理政治学说中有没有进步的因素？现在分别加以解答。

一、“气”是唯物论的范畴 还是唯心论的范畴？

邓冰夷同志认为“张载对世界的解释是唯心的”。吕世骧同志认为“张载的哲学是彻头彻尾的唯心论”。这里牵涉到张载所谓“气”应该如何解释的问题，更牵涉到唯物论与唯心论所谓“物”应该如何解释的问题。

吕世骧同志提出了“马克思主义者对于唯物论怎样解释”的问题，这是很好的。关于唯物论所谓物质，吕同志引证了马克思主义经典作家的话，他引斯大林说“物质的可以感觉到的世界乃

是唯一真实的世界”（按：这是斯大林引恩格斯的话），又引列宁说“物质就是射着我们的感觉器官而引起感觉的东西；物质是我们可以感觉得到的客观现实”。接着，吕同志就得出一个结论道：马克思主义者所说的物是“看得见触得到的”。但是从所引列宁斯大林的话是不是能得到这样的结论呢？不能的！绝对不能的！得到这样的结论，实际上是曲解了马克思主义，而且是替唯心论打开了大门！马赫主义者不就是因为原子看不见摸不着而否认原子的实在性吗？原子电子都是看不见摸不着的，空气也是看不见摸不着的。但是马克思主义者坚决认定原子、电子、空气都是物质。

关于原子电子的实在性的问题，列宁曾提出了精确无比的说明。列宁说：“为了从唯一正确的即辩证唯物主义的观点提出问题，我们要问：电子、以太等等，是不是作为客观实在而存在于人的意识之外呢？对这个问题，自然科学家一定会毫不踌躇地而且总是回答说是的，正如他们毫不踌躇地承认自然界在人和有机物质出现以前就已存在一样。问题就这样得出了有利于唯物主义的解答，因为物质这个概念在认识论上，正如我们已经讲过的，指的只是不依赖于人的意识并且为人的意识所反映的客观实在，而不是任何别的东西。”（《列宁选集》第2卷，第267页。人民出版社1960年版）列宁这段经典指示，是应该永远记取的，是不宜随便忽视的。

物质是“我们的认识底泉源”，是“作用于我们的感觉器官而引起感觉的东西”，但这并不等于说物质是“看得见触得到”的。这是因为，人类感官的辨别能力是有限度的，超过了限度，人就感觉不到，假若人的感觉能力可以无限提高的话，也可感觉到一切物质的一切形态，但这是事实上不能达到的。这一点也无损于物质是人类感觉的源泉。

在世界上，唯物论已经有了二千多年的历史，但从来的唯物论者都不把所谓物质限制在“看得见触得到”的狭小圈子内，在

古希腊时代，安那克西曼德认为万物的本源是“无限”，安拉克西美认为空气是万物的根源，德谟克利特提出了原子论。这些都是朴素的唯物论学说，而所谓无限，所谓空气，所谓原子，都是看不见摸不着的。只有唯心论者才故意曲解唯物论的物质观，认为物质只是那些看得见摸得着的东西。中国古典哲学中所谓气，正是与希腊哲学中所谓无限、所谓空气相类似的范畴。

在这里，应该对于“气”的意义作一些解释。中国古代哲学中所谓气，是与心相互对待的，气是身体所由以构成的材料。孟子说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。”（《孟子·公孙丑上》）“气”即是充满了身体的，而“志”是气的主宰，气与志相互对待。孟子是唯心论者，特别强调了志，但他也承认气是构成身体的东西。庄子说：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。”（《庄子·知北游》）人的身体就是气聚结而成。荀子讲得更清楚了，他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义。”（《荀子·王制》）气与生与知是有区别的，气乃是无生命无知觉的物质，其最显著的实例是水火。荀子明确地指出水火是气，则气的意义不就十分明显了吗？气是独立存在于人类意识之外的客观存在，是生命与意识的基础。

张载所说的气也就是庄子、荀子所说的气，是独立存在于人类意识之外的客观实在。吕世骧同志说“张载所谓的气是看不见、触不到的”，于是断言：“张载所谓的气是抽象的，实际不存在的”，“张载所谓的气根本是一种想象”。这种推论是错误的。张载所谓气，不一定是看不见的，也不一定是看得见的。张载强调了无形之气与有形之气的统一，有形之气是看得见的，无形之气是看不见的。他再三说明无形不是什么也没有，只是看不见而已，看不见不等于不存在。这不正是与唯心论者所讲的事物依靠人的认识而存在的谬论针锋相对的学说吗？为什么反而说“气”是实际

不存在的呢？认为所有“看不见、触不到的”东西都是不存在的，这还不是陷入了马赫主义的圈套吗？

气是中国古典唯物论中的一个基本概念，自荀子、王充一直到清代的王夫之、戴震，都是以气为根本范畴来建立其唯物论体系的。否认气的物质性，事实上就是否认中国哲学中的唯物论传统。这是一个严重的问题！

以上我们证明了气是唯物论范畴。其次，还要讨论一下关于太虚的问题。张载说：“太虚无形，气之本体。”“知虚空即气则无无。”应该怎样了解呢？邓冰夷同志提出问题道：“虚空是物质是观念呢？”他断言张载所谓太虚只是观念，认为张载讲太虚“只是肯定了观念的存在”。可惜又没有举出充足的理由来。我们首先应该考察所谓太虚的意义。其实张载所谓太虚不是别的，就是普通所谓天空。他认为天空只是气散而未聚的原始状态。这种意义的“太虚”或“虚空”是实际存在的，显然不是观念。张载关于“气之本体”的说法很容易引起误会，很多的人把这里所说的本体了解为西洋哲学中所讲现象背后的本体，于是认为气是现象，太虚是本体，于是太虚被解释成为非物质性的了。但这只是误解，张载所谓本体只是原始状态的意思。

把张载的哲学解释成唯心论，最方便的理由是张载常常讲“神”。吕世骧同志说：“张载把人的形成归功于天之神，把人的认识能力的来源说成造物主的赐予，这仍然是唯心论的认识论。”假如张载所谓神是造物主，那他当然是彻头彻尾的唯心论者。但是，研究古代哲学，还是应该作具体的分析，不要简单地望文生义！张载所谓神是微妙的变化的意思，不是指有意志的上帝。

邓吕二同志都认为张载的哲学是客观唯心论，是和柏拉图、黑格尔相类似的学说。客观唯心论以绝对观念或绝对精神为物质世界的根源，绝对观念是抽象的实际不存在的，绝对精神是有思想

有意志的造物主。但张载所谓气或太虚，是不能了解为观念或精神的。气与太虚都不是有思虑有意志的，那里能曲解为绝对精神？气是无定形的物质，太虚即是天空，都是客观实在，那里能曲解为绝对观念呢？随便把唯物论的范畴和唯心论的范畴混淆起来，不是实事求是的态度。

张载的学说不是客观唯心论，这从二程对于张横渠的批评也可以清楚地看出来。程明道说：“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，则乃以器言，而非道也。”（《语录》）“器”即是具体的物质，张载讲太虚，程明道指出这是“以器言”，就是说，从物质来讲，承认了物质是根本的。程伊川说过：“亦无太虚，皆是理，安得谓之虚？”（同上）程伊川这样严格地分别了“太虚”与“理”。二程所谓道或理就是绝对观念。二程指出了太虚与理道的区别，我们还要认为张载和二程都是客观唯心论者吗？

张载反对佛教，其理论意义是十分明显的。邓冰夷同志却硬说张载对于佛教的批评与唯物论无关。其实，张载批评佛教，明明是反对佛教“以心法起灭天地”，“以六根之微因缘天地”，明明是反对那认为天地万物依靠人的认识而存在的唯心论。这不是唯物论者对于唯心论的斗争是什么呢？

我肯定了张载是唯物论者，又说它具有辩证观念。于是吕世骧提出批评道：“读者看来，好像张载是个辩证唯物论者似的，姑且抛开理论不谈，事实上，在现代大规模工业生产出现以前，历史条件没有产生辩证唯物论的可能。”这也是需要解释的。事实上，在历史中，既唯物又辩证的思想并不是绝无仅有。列宁在论到古代哲学家赫拉克利特的唯物主义观点时说：“这是对于辩证唯物主义基础的一种很好的说明。”（斯大林《辩证唯物主义与历史唯物主义》引）列宁是承认赫拉克利特的唯物论具有辩证观点的。不但如此，

列宁在讲赫尔岑时说过：“赫尔岑已经走到辩证唯物主义跟前，可是在历史唯物主义前面停住了。”（《列宁选集》第2卷，第417页，人民出版社1960年版）赫拉克利特与赫尔岑都是具有辩证观点的唯物论者。在西洋哲学史上是如此，为什么中国就不可能有类似的情况呢？还是不要凭空臆断，还是实事求是作具体的分析吧！历史上有些唯物论者对于辩证法也有贡献，但他们的学说与马克思主义的辩证唯物论还是有本质的区别。马克思主义哲学与以前的一切哲学有本质的不同，这是应该首先肯定的。但我们不能因此就认为过去对于辩证法有贡献的人都是唯心论者。

二、宋代“理学家”都是反动的么？

我并不否认张载的伦理学说政治思想中有保守的成分，这在《张横渠的哲学》一文中已经提到。问题是他的伦理政治学说中是否有进步的方面？张载的伦理学说政治思想主要表现在《西铭》。关于《西铭》，宋代就有两种不同的看法。一种是杨时、林栗的看法，认为“其流遂至于兼爱”，“名教之大贼”。一种是程颐、朱熹的看法，认为“明理一而分殊”。邓冰夷同志认为杨时、林栗是“误解”，可惜没有讲出理由。我却认为程、朱是故意歪曲。首先，“理一分殊”本来不是张载的思想。张载说：“道得之同，理得之异。”（《语录》）可见他所谓理本就是分殊的。依照张载的术语，应该说“道一理殊”或“性一分殊”。但是在《西铭》中却只讲了“性一”，没有谈到“分殊”。当然，《西铭》有它的落后方面，讲事天乐天，陷入于神秘主义，这正是程朱欣赏《西铭》的原因。但“大君宗子”“民吾同胞”的观念，究竟也还包含一种抽象的平等观念，也是不容否认的。大君宗子的意思，不仅是说君主是大哥，而更是说君主应该是大哥，应该以对小弟的态度对待人民。这是

要求统治者对人民让步。^①

在封建时代，有种种的社会政治思想，有韩愈拥护君权的主张，鲍敬言、无能子攻击君权的理论，也有在承认君权的条件下要求统治集团对人民作一定让步的学说。墨子讲兼爱，其理想社会也还只是“贵不傲贱”，并没有取消贵贱的区别。汉末对于黄巾起义发生过作用的《太平经》，在政治思想方面也只是提出“君、臣、人此三者常相得腹心，不失铢分，使其同一忧，合成一家，立致太平”，没有要求取消君臣民的区别。宋末的爱国主义进步思想家邓牧，也认为理想的君主是“其分未严”，“其位未尊”。这些学说向君主要求对人民让步，基本上是同情人民的，却也未始不是企图缓和阶级斗争。张载的政治思想基本上是属于这一类型的。^②

范文澜同志主编的《中国通史简编》的第三编第九章“隋唐以来文化概况”第五节“正统派宋学”中讲到张载时说：“张载学说在宋儒中最为切实广大，对宗子残虐人民，认为害天地之仁，是父母的贼。他的学说推行起来，可以发生不利统治阶级的危险。”这个评价是正确的。

宋代“理学家”是否都反动呢？^③我想不能一概而论，还是要

① 《西铭》中“民吾同胞”、“凡天下疲癯残疾惻独嫠寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也”的思想，要求统治者减轻压迫，要求照顾人民的生活，虽然也有缓和阶级斗争的倾向，但对于人民还是有益的，不应看成反动的。

② 邓冰夷同志还讨论了张载的人性论与认识论的问题。张载的人性论是唯心的，他的认识论包含了唯心论成分，我在《张横渠的哲学》一文中已经指出。邓同志没有提出新的论证，在此不需要另加说明了。

③ 宋明时代所谓理学有广义狭义之分。严格说来，只有程朱学说才是理学，这是理学的狭义。陆王学说叫作心学，与程朱理学对立。广义的理学也叫作道学，把周敦颐、张载与程朱陆王的学说都包括在内。其实周敦颐与张载都没有以“理”为基本观念，他们的学说也叫理学，是有问题的。应该承认，在宋明时代中，除了程朱陆王之外，还有一个从张载到王夫之的进步传统，这是唯物论的传统。

作具体的分析。在宋代，程朱以“理”为万物的根源，讲一种客观唯心论，陆九渊以为“宇宙即是吾心”，讲一种主观唯心论，都是为宋代的中央集权专制主义作辩护，都是反动的。但是张载的学说，既不以“理”为世界的根源，也不以“心”为事物的基础，同时也没有强调君臣关系的绝对性。他关于“气”的理论，受到了二程的反驳，遭到了陆九渊的菲薄。我们没有理由也把他看作反动的唯心论者。

整理中国的古典唯物论，认清中国的唯物论传统，不是一件容易事情。历史上许多的唯物论者，不是被埋没，就是被曲解。张载的哲学，就是被曲解的一个。南宋以来的唯心论者都在设法把张载的哲学解释成唯心论。时至今日，还不应该拨开云雾，辨别一下事实的真相吗？

我那篇《张横渠的哲学》是有很多缺点的，对于许多问题没有进行深刻的细致的分析，对于可能发生的不同意见更没有提出来加以剖析解释。对于《西铭》中所表现的神秘主义，没有足够的批判，更是一个严重的缺点，应该纠正的。同志们提出不同的意见，我十分欢迎。我希望，经过不同意见的争论，问题会得到进一步的澄清。

（原载《哲学研究》1955年第3期）

附二

关于张横渠的唯物论思想

——对《张横渠是一个唯心主义者》一文的答复

我认为张横渠是唯物论者，乃是从事研究所得到的结论，但也不是我一个人的意见，很多的人是这样主张的。同时我也不是非坚持这个结论不可。假如朋友们提出了坚强的新论据，足以证明张载是唯心论者，我也是准备接受的。但是陈玉森同志所提出的论证还不足以推翻张横渠是唯物论者的结论。

陈同志也承认“横渠是认为宇宙是气所构成的”，但又说：“问题不在这里，而在于他认为气中有性。”这就不正确了。问题正在这里！唯物论与唯心论的界线就在于唯物论认为物质是第一性的，而唯心论认为精神是第一性的。一个思想家只要明确地肯定了物质的第一性，他就是一个唯物论者，虽然不一定是一个彻底的唯物论者。

陈同志认为张横渠所谓性就是精神，“性这个术语在横渠哲学中实质是指精神”。他的证据是：张横渠说过“神天德”，又说过“天德良知”。神就是性，就是天德。陈同志说：“天德又是什么呢？是有良知的，即所谓天德良知。”张横渠又说过：“天下之动，神鼓之也。”陈同志解释道：“这显然是说有形的物质世界，甚至无形的气体，都是由具有良知的神来推动的。”于是张横渠便成为以精神为一切运动的根源的唯心主义者了。

但这样的论证是不能成立的。“神”固然是“天德”，而所谓天德即是天的本质。至于“天德良知”一句，却不能解释为“天德是有良知的”。天的本质乃是一种性质，并不是一种实体。性质怎么会有良知呢？我们还应该看清上下句的意思。原文是：“诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已。”（《诚明篇》）这里完全是讲人的知识。“天德良知”即以天德为特点的圣人所有的良知。横渠曾说：“有天德然后天地之道可一言而尽。”（《天道篇》）“大而位乎天德，然后能穷神知化。”（《神化篇》）“穷理尽性则性天德。”（《诚明篇》）这些都是讲他所谓圣人的情况。“天德良知”的天德即指圣人“性天德”的境界。天德良知即是诚明所知，诚明所知即是达到诚明的境界的人所有的知识，这也就是所谓“德性所知”。张横渠“德性所知”的说法固然有唯心论的倾向，但乃是指人的一种知识而言。

张横渠说“天之良能”，却没有说过“天之良知”。良知与良能是有区别的。良能只是自然的作用，并没有唯心的意义。张横渠也尝说过：“天之知物，不以耳目心思；然知之之理过于耳目心思。天视听以民，明威以民，故《诗》、《书》所谓帝天之命，主于民心而已焉。”（《天道篇》）这乃是解说古语“天视自我民视，天听自我民听”的含义。这里所谓“知物”不是耳目心思之知，那么，这所谓知乃是比喻的意味。张横渠也说过“天心”一词，但他自己曾经解释道：“观书当不以文害辞。如云义者出于思虑忖度，《易》言‘天地之大义’，则天地固无思虑。‘天地之情’，‘天地之心’，皆放此。”（《易说·下经·恒》）在基本上他是承认“天无心”（《经学理窟·诗书》）的。

我们没有理由来断定张横渠所谓性、所谓神是有良知的，也就没有理由断定张横渠所谓性、所谓神是普通所谓精神。

当然张横渠有很多话不明确不科学，但是他的基本观点还是

承认物质世界是第一性的。

至于性与气的关系，张横渠明确肯定性在气中。他也说过：“性通乎气之外，命行乎气之内”，但下文立即解释道：“气无内外，假有形而言尔。”（《诚明篇》）这所谓“性”专指人性而言。“形”即是人的身体。陈同志说张横渠“认为性之初是外于气而先于气的”，这只是“断章取义”，只是误解。

其次，陈同志的文章中更断言张横渠认为一切物都有知觉：“横渠认为太和之气一旦形成以后，这个气就是有知觉的。”他的证据是，张横渠说过“有识有知，物交之客感尔”。于是断言：“横渠认为有知有识是物交的客感，这就是说，任何实物都有感受的。这显然是唯心论的主张。”这更完全是误解了。张横渠所说“至静无感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔”四句，历来的注释者都认为是讲人的。这里的性指人的性，这里的感指人的感。所谓“有识有知”完全是指人而言。“物交”即是孟子所谓“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣”，指外物与耳目的交涉而言。我们没有理由来断定张横渠是主张“任何实物都有感受的”。

陈同志的结论说：“横渠所指的性正是宇宙精神，而气则是为宇宙精神所体现的物质世界。这正是客观唯心论。”在我看来，这是没有根据的，是不能成立的。

陈同志还提到朱熹的《西铭注》中所说：“乾健坤顺，此天地之志，为气之帅，而人物之所倡以为性者也。”应该指出，这只是朱熹的见解。孟子有句话：“志，气之帅也；气，体之充也。”张载借用了孟子的“帅”字，却没有用“志”字。他虽用帅字讲性，同时却严格区别了性与心。志却是心不是性。我们还没有理由说“天地之帅”即“天地之志”。朱熹把天地之帅解为天地之志，正是他用唯心的观点曲解张载的唯物论学说的例证。

关于认识论方面，陈同志的文章企图证明张载的认识论完全是唯心的，但所举的证据也不充足。首先，他认为张载所谓“耳目有受”的“受”字应作禀受解，不应作接受解，这未免是有意曲解了。中国过去哲学家讲禀受的很多，张载也曾经讲禀受，如说“命其受，有则也”。但所谓禀受都是讲内心的禀受或命运的禀受，还没有讲耳目禀受的。“耳目有受”，过去的注解家认为是“耳目有所受于外”。这是正确的解释。陈同志说：“这里所指的受，并不单是指接受外界的刺激，更重要的是指天之良知良能为人身所禀受。这就是说由于人的耳目禀受了天之良知良能，才能认识外间的事物。”这样解释是没有根据的。《正蒙》原文中“人谓己有知，由耳目有受也”一段中就说“有目接之”，“有耳属之”。显然，“耳目有受”是讲耳目有所接，有所属（属是连接之意），也就是讲耳目接受外物的影响。

张载所谓“内外之合”，我了解为内界与外界的结合，也有人了解为天道人性的一致。陈同志采取了后一种解释，他认为“内外之合是说合内外之德，也就是人性与天性一致”。但这一解释还是牵强的、不可取的。我们可以从张载的其他的话来看内外之合的意思。他说过：“耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也。”（《大心篇》）这是说，为了实现内外之合，开启耳目是必要的。既然心须开启耳目，可见所谓内外之合还是内界与外界的结合的意思。张载又说过：“天包载万物于内，无内外之合，无耳目之引取。”（《乾称篇》）天是至大无外的，因而就没有内外之合，惟人有内外之合。这样，内是内界，外是外界，还不是很显然的么？

关于“独见独闻，虽小异，怪也。共见共闻，虽大异，诚也”一段，陈同志解释说：“独见独闻，纵使有些少异乎实际的地方，都可断定它是怪；而共见共闻则虽大大地异乎实际，也可断定它是诚。”这也是有意曲解。“小异”指与一般见闻小有不同，

“大异”指与一般见闻大大不同，决没有“异乎实际”的意思。张载以“共见共闻”即共同感觉为真理标准，当然不是完全正确的。陈同志问：“是非真伪的标准不是根据对客观事物的实践，而是取决于共同的感觉，这是否靠得住呢？”但是我们也不必以现代唯物论的水平来要求古人。同时要注意，在近代资产阶级唯心论出现以前，思想家谈共同感觉的时候，决不会想到共同感觉只是所谓“主观的一致”，而是认为共同感觉即是认识与外界实际符合的表征。

陈同志又企图指证张载所谓学只是内省：“横渠所谓学是指‘不尊德性则学问从而不道’（《中正篇》）的学，他所谓学是着重唯心的内省工夫，即所谓尊德性，而不是说从实践中掌握客观规律的知识。”当然张载没有讲到今天我们的所谓实践，他所谓学不是今天所谓科学，但他所谓学也还不止于内省。张载说过：“穷理即是学也。”（《语录》下）又说：“穷理亦当有渐，见物多，穷理多，如此可尽物之性。”（《语录》上）又说：“理不在人，皆在物。人但物中之一物耳。”（同上）从这些话看来，穷理是学，而理都在物，穷理须见物多，那么，所谓学至少是包括对于事物的观察了。我们没有理由认为张载所谓学是专重内省工夫。

张载说过：“吾学既得于心，则修其辞命，辞无差，然后断事，断事无失，吾乃沛然。”（《行状》）陈同志对这段话的解释是：“在断事之前先学得一套从尊德性而来的主张，存在心里，然后拿来断事，断事的结果与自己的心无关，才感觉得沛然。换句话说，就是符合于自己主观的就是真理。”这更完全是有意曲解了。试问“无失”二字何以能够了解为“与自己的心无关”呢？这样一定要把过去思想家的话了解成为坏的意思，是对于过去学术遗产应有的态度么？马克思主义研究哲学史的基本原则是既不美化也不丑化。我们不应该故意往好里解释，难道一定要往坏里解释么？

陈同志所以这样竭力要证明张横渠是唯心论者，甚至不惜用曲解的手段，原因是他认为“张横渠是宋明理学的开山始祖之一”，受到宋元明清四个封建皇朝的尊崇，其学说是封建时代上层建筑的一部分，因而就认为不可能是唯物论者。实际上，历史是复杂的，问题并不那么简单。历来统治集团崇敬的人物不一定是唯心论者。例如近代西方哲学家中，斯宾诺莎是受大多数唯心论者所推崇的，然而他的哲学是唯物论，不过唯心论者都把他加以曲解罢了。假若认为一切受过去统治集团崇敬的人物都是唯心论，那就会歪曲唯物论传统的。我们还需要实事求是，就事论事，作具体的分析。

陈同志提到上层建筑的问题，认为张载与程颐、朱熹的哲学同属于宋代封建社会的上层建筑，假若认为张载与程朱的思想是对立的，那末，“就会得出在同一个上层建筑中可以包含两个敌对的思想体系，可以包含对统治阶级会发生危险的意识形态的结论”。但上层建筑是复杂的，陈同志也承认“当然上层建筑也可能有人民性的因素”。事实上，唯物论或比较进步的思想，在被加上一定的解释之后，即掩盖了其进步的本质之后，是可能被纳入于保守的上层建筑意识形态之中的。

张载与二程的关系并不简单。“关学”与“洛学”不同，在过去理学家也是承认的。张程之间有矛盾，只举一事就足以证明了。张本来是二程的长辈，但二程的弟子却把张说成二程的晚辈，这就是学派斗争的一种表现。朱熹说：“若张公之于先生（指二程而言），论其所至，窃意其犹伯夷伊尹之于孔子。”（《语孟集义序》）朱派学者是把张氏看成二程的配角的。我们应该承认，张程在宇宙观方面是对立的，在伦理学说方面大部分是一致的。过去的唯物论者的伦理学说是唯心论，这也不足为奇。张程在宇宙观方面的对立，看二程对于《正蒙》的批评，也就可以了了。朱熹说过：

“《正蒙》说道体处，如太和太虚虚空云者，止是说气。……若语道理，惟是周子说无极而太极最好。……由气化有道之名，如所谓率性之谓道是也。然使明道形容此理，必不如此说。伊川所谓横渠之言诚有过者，乃在《正蒙》，以清虚一大为万物之原有未安等语，概可见矣。”（《语类》）这段话透露了张程之间的基本分歧，却又掩盖张程区别的本质。张载讲气，肯定了气是第一性的，但在朱派学者看来，张载“止是说气”，并不是肯定气第一，止是没有讲到理而已。于是张横渠被看成一个有缺点的唯心论者！即一个只讲到物质世界而没有讲到绝对观念的唯心论者！朱熹是讲理气二元论（即一种客观唯心论）的，采取张载的某些关于气的解说作为他的思想体系的一部分。于是张载的哲学著作也被算作程朱学派必读的经典。张载的学说被纳入宋代封建社会的上层建筑中，是这样经过一定的解释之后才实现的。

今天，我们剥除了程朱学派对于张横渠学说的掩饰与曲解，看一看张载哲学的本来面目，那么，张载在宇宙观方面基本上是一个唯物论者，这一点还是很显然的。

（原载《哲学研究》1956年第4期）

关于中国哲学史的范围

我们要想确定中国哲学史的范围与对象，必须满足两项基本要求：第一，应该注意中国哲学的本来面目，本来固有的条理脉络，也就是发现中国古代哲学的本来的范围。第二，应该了解马克思主义的哲学科学的对象与范围。假如这两方面不相应合，就是说，中国古代哲学的本来范围与马克思主义哲学的范围全不相应，那就是证明：中国过去没有哲学，中国传统的学问中没有可以叫作哲学的部门。实际上，根据我们的考察，这两方面是大致相应的。这就是说：中国本来有哲学。

马克思主义哲学的内容包括辩证唯物主义、历史唯物主义与马克思主义伦理学说，也就是包括自然观（宇宙观）、方法论（认识论）、历史观、伦理学说这几个方面。这是我们都知道的。中国古代哲学的本来范围如何呢？这需要作一些具体的考察。

在古代中国，学术的分科不细密。但是否完全混然不分呢？那也不然。在古代中国，学术是有一定程度的分门别类的。古代中国不只有一门学问，而是有几门学问。汉代的刘向、刘歆父子整理了古代的图书，编为七略：一、辑略，二、六艺略，三、诸子略，四、诗赋略，五、兵书略，六、术数略，七、方技略。辑略是总目录，其余六略就是古代图书的分类。这图书的分类也就反映了古代学术分类的情况。我们可以说，古代中国的学术基本上分为六类：一、经学（六艺之学），二、哲学（诸子之学），三、文艺（诗赋），四、军事学（兵法），五、天文算学（术数中最主要

的)，六、医学（方技中最主要的）。显然，这六门的划分是不严密的。经学是中国历史上一门独特的学问，其中包括历史与哲学思想。在我们的科学分类中没有经学的位置，然而从周末到清代，确然有一门学问叫作经学，这是历史上的事实。经学的内容是与我们所谓的哲学有出入之处。在古代，史学还附属于经学之下。汉代以后，史学逐渐独立起来，成为一门独立的学问了。

当然，图书的分类不等于学术的分类，但是其间有一定的联系。假如说，在古代中国，学问只有一种，图书却可以分为几类。那至少也要承认，那一种学问之中包含了不同的部门。只承认一种学问有不同部门，而不承认有不同的学科，这有什么意义呢？而且，在古代，有专门研究天文的人，如甘德、石申；有专门研究医学的，如医和、扁鹊；有对于文艺有独特贡献的人，如屈原、宋玉。难道我们不应该分别称呼他们为天文学家、医学家、诗人吗？不同的专家，钻研了不同的问题，用心于不同的对象，这不是显然的吗？一个学者可以同时兼治几门学问，然而我们不能因此就说那几门学问不可划分。荀子也作过赋篇，屈原也有哲学观点，但是我们没有理由说在古代诗赋与哲学是混然无分的。在近代以至现代，也有一个学者兼长二三门学科的情况，我们能因此就说在近代以至现代学术还没有分科吗？

所以，应该承认，在古代中国，学术是有一定程度的分科的。而在古代中国的几门学问中，有一门学问类似我们所谓哲学。

古代中国有“哲人”之称（《史记·孔子世家》），而无“哲学”之名。但是我们可以说，古代所谓“诸子之言”（《汉书·艺文志》）基本上就是哲学（儒家也属于诸子）。《庄子·天下》篇说：“古之所谓道术者，果恶乎在？”所谓道术即是哲学的主要内容。所谓诸子之言或者道术之学的范围如何？可以说，它的范围就是天道与人道。《论语》记载子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之

言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）文章、性与天道，就是孔子之学的主要内容。文章即是礼乐，礼乐与性都属于人道。《孟子》说：“圣人之于天道也。”（《尽心下》）他承认天道是圣人所研求的。《庄子》说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”（《大宗师》）《中庸》说：“思知人，不可以不知天。”这都说明，古代的哲人，不但要求知人，而且要求知天。汉代史学家司马迁说：“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”（《报任少卿书》）这“究天人之际，通古今之变”两句正是概括地说明了先秦以来所谓道术之学的主要范围。一直到清代的戴东原，也以“天人之道”为所谓“义理之学”的主要内容。他说明他的哲学著作《原善》的内容道：“天人之道，经之大训萃焉。”应该承认，“天人之道”就是中国古代哲学的研究范围。宋代以来有了“义理之学”的名称。义理之学正是与今日所谓哲学意义相同的名称。

就古代的“子”书与后来的“义理之学”的书籍加以考察，就可以看出，中国古代哲学著作中关于天道的学说包括两方面，一是关于天道的理论，二是关于“闻道之方”的理论；而关于人道的学说又包括三方面，一是关于人伦道德的理论，二是关于“古今之变”的理论，三是关于“治道”或“治国平天下”的理论。所以，应该承认，中国古代哲学的内容包括五部分：一、天道观，即自然观；二、方法论，即认识论；三、伦理学，即人生观；四、古今观，即历史观；五、治道观，即政治哲学。这就是中国古代哲学的本来范围。

中国古代哲学包含了政治观点，这是与我们今日的科学分类不同的。在先秦时代，天道观，伦理学，与政治学说是夹杂在一起而不可分的。汉代思想家司马谈说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”（《论六家要指》）先秦六家的哲学观点与其政治观点是不可分割的。但是宋代以后的情况逐渐不同了。宋代以

后的许多哲学家在他们的哲学著作中不大谈有关政治的问题，而另写专篇讨论政治原理。这就表明，宋代以后，政治学说逐渐独立化了。此外，我们应该把政治观点与政治主张（关于实际政治措施的具体主张）区别开来。政治观点是与哲学见解紧紧相连的；至于政治主张，那就不应作为哲学范围以内的问题来处理了。

我们说，古代所谓诸子之学，宋代以后所谓义理之学，基本上就是哲学。这决不涵蕴着，我们研究先秦哲学，只须阅读属于《汉书·艺文志》中《诸子略》的书籍就足够了；研究后来的哲学，只须阅读属于后来所谓“子部”的书籍就足够了。决不是如此。显然，在《六艺略》中，在后来所谓“经部”中，保存了许多有关哲学思想的材料。《艺文志》所谓兵书中也含有辩证法的观点。（后来兵书归“子部”。）而唐宋以后的“集部”中，更包含有大量的关于哲学思想的材料。假如研究唐宋以后的哲学，只看“子部”书不看“集部”书，那就要遗掉很多的重要资料了。此外，我们研究哲学史，应该注意哲学与阶级斗争的联系，还须注意哲学与自然科学的联系。所以“史部”的书，天算医学的书，也都是需要探讨的。研究中国哲学史必须考察多方面的大量材料，这是一定要作到的。

关于哲学史的对象，我仍然主张接受日丹诺夫关于哲学史的定义，肯定中国哲学史就是中国的唯物主义与唯心主义斗争的历史。日丹诺夫关于哲学史的定义是科学的、正确的，是我们的哲学史研究工作的指南。这个定义揭示出哲学发展的基本规律，指明了哲学史的中心内容，规定了哲学史研究工作的主要方向。这个定义固然没有说尽全部情况，但这不足为病，因为定义并不需要面面讲到。何以说它没有说尽全部情况呢？因为，在马克思主义出现以前，历史观与伦理学说方面的思想斗争，最主要的不是唯物主义与唯心主义的斗争，而是先进思想与落后或反动思想的

斗争。诚然，在马克思主义出现以前，历史观与伦理学说中也有唯物主义观点或者唯物主义因素。然而，那只是片断的，不成系统的。我们说其中有唯物主义因素，这是一件事；假如说其中主要思想斗争也是唯物主义与唯心主义的斗争，那又是一件事。二者不可混为一谈。在历史观中或在伦理学说中，所谓唯物主义的观点，应该有确定的意义。必须承认物质生活决定精神生活，才是唯物主义。假如放宽唯物主义的意义，把历史观与伦理学说的一切先进思想都算作唯物主义，那也就没有什么意义了。我们不能认为在马克思主义出现以前的历史观与伦理学说中也是唯物主义与唯心主义对峙交争的局面。但是，假如从马克思主义出现以前一直讲到马克思主义出现以后，讲历史观与伦理学说的往古来今的全部发展过程，那末，仍然应该说，历史观与伦理学说中的思想斗争也有唯物主义与唯心主义的斗争。日丹诺夫正是从这个观点来讲的，所以，他的哲学史定义是正确的。

附带谈一谈中国哲学史研究的方向问题。解放以来，中国哲学史研究的方向是否正确呢？个别同志对此表示了怀疑，主张我们应当改变方向，主张采取一个“新方向”，而这个“新方向”的要点就是着重中西哲学的不同。一种意见认为：“西方哲学着重在传授人们一套求知的方法，一套逻辑上完整的知识系统；中国哲学乃在企图提供一种行动的指南。”在中国哲学史中，唯物主义与唯心主义的斗争，主要表现在合乎客观实际的正确的行动指南，与不合客观实际的谬误的行动指南的斗争。

如果说，应当着重中国哲学的特殊性，反对硬把西洋哲学的模式套在中国哲学思想上，那是很好的。但是过分夸大中国哲学的特殊性，就不正确了。依照上面那种说法，实际上就是认为，在中国哲学中，思维与存在的问题不是首要问题，而所谓唯物主义与唯心主义在中国哲学中也只能有其独特的意义。从中国哲学史

的实际材料来看，这种说法是没有根据的。

解放以来中国哲学史研究的基本方向是什么呢？这主要表现于两点：第一，承认思维与存在的问题是中国哲学的首要问题，虽然中国哲学中所用的名词与西洋的不同。既然思维与存在的问题在中国哲学也是首要问题，所以中国哲学史也是唯物主义与唯心主义的斗争的历史，而其斗争的领域也是与西洋相类似的。第二，承认社会存在决定社会意识，在研究哲学思想的时候必须运用阶级分析的方法，也就是认为，唯物主义与唯心主义的斗争是阶级斗争的反映。这两点就是解放以来新中国哲学界的中国哲学史研究的基本方向。这里有什么问题吗？没有问题。这两点都是不可动摇的。这个方向是正确的。

几年来的中国哲学史研究成绩很少，主要表现了两个缺点：第一，对于具体材料的具体分析不够，没有深入于丰富的材料之中，因而有简单化的弊病，甚至有断章取义、随意引申的弊病，不能发现实际发展过程中的内在联系。第二，对于过去的哲学遗产往往估计过低，没有深刻领会过去哲学家学说的丰富含义。这两点是互相关联的，都由于刻苦钻研的工夫不够。这两个缺点是必须克服的，现在的问题是纠正偏差，克服缺点，改正错误，而决不是更换基本的方向。

中国古代哲学有自己的特殊性，忽视中国哲学的特殊性，硬把西方哲学的模式套在中国哲人的头上，是不对的。但是过分夸大了中国哲学的特殊性，以至抹煞中国哲学与西方哲学的一般性，也是不对的。思维与存在的问题是哲学的根本问题，这是中西哲学所共同的。唯物主义就是主张物质在先，唯心主义就是主张思维第一，这也是中西哲学所共同的。理论是如此，实际的材料所呈现的情况也是如此。这应该是无可怀疑的。中西哲学的不同，决不在于西洋哲学重“求知”，而中国哲学重“行动”。孔子曾说：

“朝闻道，夕死可矣！”（《论语·里仁》）何尝不重求知？西洋哲学家也追求生活的智慧，着重生活的体验。古代西方的哲学家不待论，近代的哲学家，如斯宾诺莎与康德，也都特别强调道德实践的意义。所以，不应以重知与重行为中西哲学之根本差异。然则，中国哲学的特点何在？简单地说，中国哲学在形式方面的特点是采取了论纲式的体裁，在内容方面的特点是肯定了“体用同源”、“天人合一”等基本观点。中国古代哲学著作大都是简短的、论纲式的，没有详尽的论证。然而言简意深，其中含有丰富的义蕴。假如认为形式上既然简略，内容也就贫乏，那就是大错了。中国古代哲学在宇宙观方面的基本观点是“体用同源”，即本体与现象的统一。西洋哲学中许多思想家认为本体实而不现，现象现而不实，把本体与现象割裂开来。中国古代哲学家却认为现象亦实，本体亦现。“莫见乎隐，莫显乎微”。本体与现象是统一的。中国古代哲学在人生观方面的基本观点是“天人合一”，即自然与人类的统一，肯定人类是自然的一部分。唯心主义者所讲的天人合一与唯物主义者所讲的天人合一意义不同，然而都不将人类与自然截然对立起来。这些应该是中国古代哲学的基本特点。中西哲学在基本观点上虽然有所不同，然而从其研究的范围来看，从其所讨论的根本问题来看，从其思想斗争的基本路线来看，还是大体一致的。

解放以来中国哲学史研究的方向就是承认马克思主义关于哲学史的基本原则是进行研究的唯一的指南，这个方向是应该坚持的。

（原载《中国哲学史问题讨论专辑》，1957年
科学出版社出版）

关于中国唯物主义思想的两个问题

近几年来，在中国哲学史的教学与研究的过程中，在运用马克思列宁主义的观点方法来整理中国哲学遗产的工作中，我们感到有一些问题需要进一步探讨。现在仅就关于中国唯物主义思想的两个问题，提出一些初步意见。第一，唯物主义与唯心主义在相互斗争的过程中是否也相互作用相互影响呢？第二，在过去的历史观与伦理学说中是否也有唯物主义的因素呢？

一、中国哲学发展的过程是不是唯物主义与唯心主义相互斗争的过程？我想，根据实际材料的分析研究，应该肯定中国哲学史是唯物主义与唯心主义相互斗争的历史。“唯物主义”与“唯心主义”都不是中国旧有的名词，但问题不在名词上，而在思想的实质上。在宋代以后有一个与“唯心主义”意义相同的名词，就是“心学”。但与心学对立的学说却始终没有一个一贯的鲜明的名称。假如试用中国固有的名词，可以说，先秦与汉代的唯物主义应该叫作“自然论”，从老子、庄子、荀子、到桓谭、王充、仲长统，有一个一贯的观点，就是“自然”，认为世界发展的过程是自然而然的，没有超自然的主宰。魏晋以后，直到明清时代的唯物主义思想，可以叫作“唯有论”或“唯气论”。西晋的裴颀提出“崇有”的观点，唐代的刘禹锡也肯定了“有”，宋代的张载，明清时代的王廷相、王夫之、戴震，都以“有”或“气”为基本观念，认为“有”是唯一的实体，气是世界万物的根本。他们所谓“有”就是物质存在，所谓“气”就

是原始物质。所以中国哲学中有一个唯物主义的传统，这是应该承认的。

在历史上，唯物主义与唯心主义是相互批评相互攻击的，但在另一方面却也相互影响相互渗透。假如不相互影响，那末所谓斗争，也就难于理解了。在中国历史上，唯物主义与唯心主义的斗争的过程中，有两点显著的现象值得注意的。第一点是，唯物主义的胜利往往使唯心主义改变形态；而唯心主义的新形态的出现又对唯物主义提出了新的问题。这就是两者的相互作用。第二点是，唯物主义与唯心主义在发展过程中更往往有交相渗透交相推移的情况。

举几个例子来说明。魏晋时代的唯心主义与汉代的唯心主义有很大的不同。汉代唯心主义采取了目的论的形态，宣扬天人感应；魏晋时代的唯心主义却只讲超越实际世界的“无”，以“无”为创造世界的超然的力量，从而否认“有”的根本性。这一转变的原因之一就是王充摧毁了天人感应观念的基础，使得唯心主义不得不改变形态了。在北宋时代，程颢、程颐的唯心主义体系曾经受到张载关于气的学说的影响，更是显而易见的。这些例子说明了唯物主义对于唯心主义的影响。

其次，佛教的生死轮回的思想使“形神”（身体与精神）的问题突出起来，所以范缜才提出他的“神灭论”。程朱学派的客观唯心主义学说使“理气”（规律与物质）的问题突出起来，所以王廷相提出了“理载于气”的学说，王夫之提出了“天下惟器”的理论。陆王学派的主观唯心主义学说使“心物”问题突出起来，所以王夫之才提出了关于“能所”（主体与客体）关系的分析。这样，唯心主义也刺激了唯物主义的发展。

其次，从北宋到明清之际的哲学发展中，有两次重要的转变：一次是从张载与王安石到二程，这是从唯物主义到唯心主义的转

折；又一次是从晚明心学的盛行到清初唯物主义的高涨，这是从唯心主义到唯物主义的转折。在这两次转变的过程中都有唯物主义与唯心主义交互渗透的情形。

王安石的唯物主义思想是相当简单的，他晚年又转向唯心主义，比较赞赏佛学。张载的唯物主义思想比较深刻，但仍然含有唯心主义的因素。程颢、程颐的唯心主义是和张载哲学中唯心主义成分有密切关系的。这样，不但唯物主义影响唯心主义，而且，唯物主义哲学中的唯心主义因素也引发了唯心主义。

在明代后期，陆王心学对于程朱理学展开了猛烈的攻击。在心学家攻击程朱的时候，也采用了当时唯物主义者反对程朱的一些论据。关于理气关系问题，他们强调了“理在气中”的见解，批判了程朱“理在气先”的主张。不过他们以为理在气中，气又在心中，最后还是断言心是第一。例如明末思想家刘宗周认为“理即是气之理，断然不在气先，不在气之外”。但归根到底认为心是最根本的，“通天地万物为一心”。所以依然是主观唯心主义。但这些心学家们对于程朱理学的反驳，在客观上颇有助于唯物主义的发展。因此，明清之际唯物主义的高潮，一方面固然是在反对主观唯心主义的搏斗中发展起来的，另一方面却也受到主观唯心主义中积极因素的影响。

所以，在历史上，唯物主义与唯心主义二者之间的关系实在是错综复杂的；惟其二者的关系是错综复杂的，所以才构成全部哲学史的丰富多采的内容。

二、中国的传统的唯物主义思想是否限于宇宙观与认识论的范围以内呢？在历史与伦理学说中是否也有唯物主义的萌芽呢？这也是一个必须解决的问题。

必须承认，在马克思主义出现以前，无论中西，都没有科学的历史唯物主义，这是没有问题的。不过，假如认为过去的一切

历史观与伦理学说都完全是唯心主义的，那就有一些事实不容易解释了。除了韩非以人口的增长为历史变动的原因为外，《管子》书中曾经提出“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的命题，王充更达到了“礼义之行在于谷足”的结论。这些思想以为生活资料的情况是决定人们道德行为的情况的主要原因。这似乎可以说是从人们的物质生活来解释人们的精神生活。我们似乎应该承认，在历史观与伦理学说中，凡肯定物质生活为精神生活之基础思想，都有唯物主义的意义。

过去有许多哲学讨论到物质生活与精神生活的关系的问题。中国伦理学说中有一个重要问题是“义利”问题。所谓义就是道德原则或理想，所谓利就是物质利益。孟子、董仲舒以及程朱、陆王，都坚持“义利之辨”，即所谓“正其义不谋其利，明其道不计其功”。这就是把精神生活看作首要的。这应该说是唯心主义的观点。另一方面，墨子把义利结合起来，以为义就是国家人民之大利。张载以天下之公利为义，叶适、颜元也都认为道义不能脱离功利。这似乎可以说是唯物主义的观点。关于义利问题的争论是否可以说是唯物主义与唯心主义在伦理学范围内的斗争呢？我想应该作肯定的回答。

从实际材料来看，我们应该承认，在过去的历史观与伦理学说中也有唯物主义的萌芽。但是，也应该承认，在宇宙观认识论方面的唯物主义，与在历史观伦理学说方面的唯物主义，情况还是有很大的不同。在前者的范围内，唯物主义的思想久已形成为体系了；而在后者的范围内，唯物主义的观念不免是片断的不成体系的，而且往往与唯心主义观念夹杂在一起。这还是应该分别予以估计的。

以上所谈的两个问题都还需要作进一步的分析研究，这里不过是写出个人的一些感想而已。我相信，经过不同的意见的争论，

对于这些问题，是会得到比较满意的结论的。

（原载 1957 年 1 月 22 日《人民日报》，又见
《中国哲学史问题讨论专辑》。今有所删节）

中国古代哲学中若干基本概念 的起源与演变

中国从周代到鸦片战争以前约二千六百年间的哲学，相对于近代而言，都可以称为古代哲学。所谓古代，当然可以说包括上古、中古、近古。中国古代哲学在基本方向上是与世界别的国家的哲学一致的，都以唯物主义与唯心主义的交互斗争交互影响为主要内容。然而，在具体表现上，却不能不有其特殊的形式。中国古代哲学有自己的一套独特的范畴、自己的一套独特的基本概念。而且这些基本概念的意义，又是随时代的不同而有所不同的。假如想正确地了解中国古代哲学的内容，就必须先了解中国古代哲学中基本概念或主要范畴的意义。在中国古代哲学中，许多基本概念都是唯物主义者与唯心主义者共同使用的；但是唯物主义者与唯心主义者却对之有不同的理解，对之采取了不同的看法。这也是应该注意的。本文试图对于中国古代哲学的宇宙观中一些重要概念的起源与演变，作简单概括的说明。

一、气

气是中国古代唯物主义的基本概念。气的观念起源很早，根据《国语·周语》，西周末年的伯阳父已经谈论气。《周语》记载：幽王二年（公元前780年），伯阳父讲地震的原因说：“夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不

能悉，于是有地震。”伯阳父以阴阳的变化来解释地震，这种见解基本上是唯物主义的。但是他又从地震的现象来预言“周将亡矣”，把自然变化与人事治乱联系起来，仍然保留了一部分唯心主义思想。伯阳父从“天地之气”说到阴阳，他大概认为阴阳都是气。

阴阳是气，而气不仅是阴阳，而且包括其它天象。《左传》昭公元年记载医和的话道：“天有六气。六气曰阴阳风雨晦明也。”阴阳风雨晦明都是气。从字源来讲，气字的本义是云气。许慎《说文》说：“气，云气也。”引而申之，凡与云气相类的都是气。这些叫作气的现象有两个特点：第一，都是客观存在的，是离开人的意识而独立存在的现象；第二，又都是没有固定形体的，是经常变化的无定形的现象。总之，所谓气即指一切客观的无定形的现象而言。

《庄子》书中曾明确地区别了“气”与“形”。《庄子·至乐》篇记载庄子论生死的过程道：“察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”气是先于形的，可说是形的基础。

先秦时代的许多思想家认为气就是构成身体的东西。《孟子·公孙丑上》：“气，体之充也。”《管子·心术下》：“气者，身之充也。”气是充满了身体的，也就是身体所由以构成的了。《庄子·知北游》篇：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”人的身体即是由气凝聚而成的。从这些讲气的话来看，应该肯定，气的观念表示物体所由以构成的材料。《荀子·王制》篇：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”气即是无生无知而为有生有知的东西所赖以存在的基础。

汉代思想家也认为气是客观的实体。董仲舒在《春秋繁露》中说：“天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。然则人之居天地之间，其犹鱼之离水，一也。其无间若气而淖于水。水之比于气也，若泥之比于水也。是天地之间，若虚而实。”（《天地阴阳》）人在气中，正如鱼在水中。气是比水更细微的存在。董仲舒承认有意志的天，是一个唯心主义者。但他的气的观念是从先秦唯物主义哲学中继承下来的。王充认为人是气凝结而成的：“气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人。”（《论衡·论死》）这是《庄子》的“人生气聚”思想的发挥。

气有两种状态，一是不可见的状态，一是可见的状态。在汉代，有一些著作将气字的意义专门限制于可见的现象之范围以内，至于客观实际的那不可见的内容或方面，则另用别的名词来表示。《淮南子·天文训》说：“虚霁生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。”宇是空间，宙是时间。它认为空时比气更根本，而最根本的是虚霁。虚霁即指无限的不可见的原始实体而言，而气则专指有限的可见的存在。《易纬·乾凿度》说：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也。太初者气之始也。太始者形之始也。太素者质之始也。”这里分别气、形、质，而认为“未见气”的太易是最根本的。所谓气是无形而见的现象。这可以说是狭义的气的观念。

在汉代著作中，常常可以见到“元气”这个名词。董仲舒《春秋繁露》：“王正则元气和顺。”（《王道》）王充《论衡》：“俱禀元气，或独为人，或为禽兽。”（《幸偶》）所谓元气即是总括阴阳在内的统一的气。这是比普通的气的观念更为概括的一个观念。但元气的观念有时也不包括那不可见的实在。《淮南子·天文训》的“宇宙生气，气有涯垠”二句，《太平御览》引作“宇宙生元气，元气

有涯垠”。假如《淮南子》的原文是这样，那它就是认为“虚霁”是元气之本了。

关于气的学说，到北宋哲学家张载，得到了进一步的发展。张载重新确定了气的观念的意义。他明确地指出，不但可见的客观现象是气，那不可见的客观实在也是气。于是他给气立了一个界说道：“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，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？”（《正蒙·神化》）这就是说，不但蒸发郁闷凝结聚集起来人们眼睛看得见的是气，而只要可以说有动有静广大渊深的都是气。他指出了气的两个主要特征，一个是“健顺动止”，一个是“浩然湛然”。健是主动性，顺是受动性；动是运动，止是静止。气是能运动而也有静止的。浩然是广大，湛然是渊深，气是有广度有深度的，也就是说，气表现长宽深等空间特征。应当承认，张载这个关于气的解释，包含着深邃的思想。

气的观念，在张载的哲学中，已经明确化了。宋代以后哲学关于气的学说都是以张载对于气的解释为根据的。

中国古代哲学中所谓气，就是客观实体，也就是今日所谓物质。气是客观实在，而不一定是眼睛所能看得见的。这是因为，人的眼睛的视觉能力有一定的限度，不能够觉察一切的客观对象。而气的存在与人们对于它的认识无关，气是完全不依靠人的意识而独立存在的。

二、太 虚

太虚是和气密切相关的观念。这个观念也产生于战国时代。《庄子·知北游》：“若是者外不观乎宇宙，内不知乎太初，是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”所谓太虚指广大的空间而言。《内

《素问》：“太虚寥廓。”所谓太虚也是广大的空间。《管子·心术上》：“虚者万物之始也。”以虚为万物的根源，但没有明确的解说。《淮南子·天文训》以“虚霁”为气的原始（已见上节）。后汉天文学家张衡所著《灵宪》说：“太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无。”这是说在气尚未发生以前只是虚无，与《淮南子·天文训》的思想基本上是一致的。其所谓虚意指完全不可见的客观实在，所以这种学说在本质上还是唯物主义的。但这种学说认为虚与气有区别，虚比气更根本，虚在先而气次之，完全把虚与气看成二事。

五代时期的《化书》（据说谭峭所作）也讲虚和气，也认为虚在气先：“道之委也，虚化神，神化气，气化形。”但《化书》比较能看到虚和气的联系：“龙化虎变，可以蹈虚空，虚空非无也；可以贯金石，金石非有也。有无相通，物我相同。”《化书》肯定了“虚空非无”，这是比以前学说进了一步的地方，然而《化书》基本上依然是认为虚在气先的。

张载的唯物主义的特点之一就在于论证了虚和气的统一。他认为，虚也是气，虚与气是同一实在的不同状况，于是提出了“太虚即气”、“虚空即气”的命题。张载指出，虚与气的不同只是散与聚的不同：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”（《正蒙·太和》）“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水”（同上）。他更进一步反驳了关于虚、气关系的两种错误见解，一种见解认为“虚能生气”，这也就是《淮南子》等的说法；另一种见解认为“万象为太虚中所见之物”，即认为太虚是广大空间，而万象是在空间中出现的東西。张载在《正蒙·太和》篇中写道：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生无自然之论，不知所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷于浮

屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小，因缘天地，明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。”意思是说，假如承认“虚能生气”，那就是把气看成有限的了，那是不正确的。假若讲“万象为太虚中所见之物”，那就是认为虚与气没有内在的联系，就容易走到以物质世界为假相的唯心主义，那更是荒谬的。所谓虚空，在常识范围内是指空间，而唯心主义者有时借以指示他们所设想的超越物质的绝对真实。他们以为绝对真实是超越物质的，而物质现象本身反而成了假相。张载在对于“虚能生气”、“万象为太虚中所见之物”的反驳中，肯定了物质的客观性与真实性。

张载关于太虚的学说受到了程颢、程颐的批评。程颢说：“立清虚一大为万物之源，恐未安，……道体物不遗，不应有方所。”（《遗书》卷二上）又说：“‘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，则乃以器言而非道也。”（《遗书》卷十一）清虚一大即是太虚。他认为清虚一大是“有方所”的，即有空间特征的；是“以器言”的，即从物质来讲的。他反对这种看法。他认为“万物之源”应该是非物质性的。这是唯心主义者对于唯物主义的攻击，却也清楚地表明了太虚的物质性。程颐的《语录》中记载：“又语及太虚，曰：‘亦无太虚。’遂指虚曰：‘皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。’”（《遗书》卷三）这是从以理为万物之源的唯心主义观点来否认太虚的实在性。从二程对于张载关于太虚的学说的批评看来，北宋哲学中唯物主义与唯心主义宇宙观之间的对立是很明显的。

三、天

天是最早出现的基本观念之一。在最早的典籍《诗经》与

《尚书》中，就有许多讲到天的文句。天本来有两个截然不同的意义。一个意义是在人们头上的高高的苍苍然的天空。上古时代的人认为在上的天与在下的地，是两个最巨大最根本的存在，合称为天地。有的时候，天地一词即表指整个的世界。这所谓天是一种物质的存在，可以叫作“物质之天”。天的另一个意义是创造万物、主宰一切的上帝，也称为帝，是有人格有意志的神灵。这是原始宗教思想中的所谓天，可以叫作“主宰之天”。天的这两个意义虽然不同，但也有一定的联系。在上古时代人们的心目中，上帝是居住在天空之中的。

在哲学家中，孔子所谓天有时指有意志的上帝，有时指物质性的天空。据《论语》的记载，孔子平日讲学，很少谈到天；而在遭遇变故，发出感叹的时候，却常引天自慰。例如在受匡人围困之时，他说道：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕》）在颜渊死的时候，孔子叹道：“噫！天丧予，天丧予！”（《先进》）这些话中所谓天是有意志的主宰，是人事的最高的决定者。但孔子又说过：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）这所谓天似乎是指覆盖一切的天空而言。应该承认，孔子没有提出关于天的明确理论。他虽然没有否认传统的宗教信仰，却也不宣传传统的宗教信仰。对于传统的宗教信仰，他表现了一定程度的摇摆。

墨子却是关于天的宗教信仰的支持者，但他赋予传统信仰以新的内容。墨子提出所谓“天志”、“天意”的说法，“天之志者，义之经也”（《天志下》）。“顺天意者兼相爱交相利，必得赏；反天意者别相恶交相贼，必得罚。”（《天志上》）天志是道德的最高准则，天志或天意的内容就是爱人民，墨子企图用天的信仰来辅助他的兼爱学说。他肯定天是有赏罚作用的，他所谓天完全是有人格的上

帝。

孟子发展了孔子哲学中的唯心主义成分，以天为他的哲学中的最高概念。他所谓天是人事的最高主宰。帝王的权位，人事的成败，天下的治乱，都是由天决定的：“‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否，天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之。’‘天与之者，谆谆然命之乎？’曰：‘否。天不言，以行与事示之已矣。’”（《孟子·万章上》）天子的位置是天所给与的。孟子又说：“若夫成功则天也。”（《梁惠王下》）成功或失败都由于天。又说：“夫天未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《公孙丑下》）治乱亦由于天。在孟子看来，天又是人的道德意识的根源。他说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”（《告子上》）总之，孟子所说的天是最高精神实体。这是唯心主义观念。

《老子》一书在哲学上的巨大贡献，即在于它否认了传统的关于天的宗教信仰。老子指出，天不是最根本的存在，天更没有爱人爱物的感情。他认为，有“先天地生”的道，而道又是“象帝之先”的，就是说，假如有上帝，道也是上帝的根源。老子指出：“天地不仁，以万物为刍狗。”（《老子》五章）万物的生成与消灭，都是自然而然的，并非出于天意。老子打破了关于天的传统信仰，所以他的哲学是唯物主义的。老子所承认的天只是物质之天。

在《庄子》书中，天的观念又获得了新的意义。庄子以天与人对照起来，于是天成为自然界的名称。庄子区别了天与人：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”（《大宗师》）天就是自然而然的。“无为为之之谓天。”（《天地》）更举例说明天人的分别道：“何谓天？何谓人？……牛马四足是谓天，落马首穿牛鼻是谓人。”（《秋水》）客观存在的本来情况即是天。如此，天就是广大的自然世界。所以庄子说：“事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”（《天地》）

这样，《庄子》书中所谓天，有广狭二义。在天地二字相连并提的时候，所谓天指与地对待的物质之天。这是狭义。在以天与人对照或单提天的时候，所谓天指广大的自然。这是广义。这个广义的天，可以叫作“自然之天”。

荀子受庄子的影响，他所谓天的主要意义是自然之天。荀子说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《天论》）所谓天行即是自然的过程。但是荀子对于天所采取的态度与庄子不同。庄子赞叹自然的伟大，主张随顺自然；荀子却主张改造自然，战胜自然。荀子所谓天，与庄子所谓天，在意义上却是一致的。

汉代的董仲舒又回到关于天的宗教信仰，认为天是创造世界的最高主宰。“天者，群物之祖也。故遍覆包函，而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。”（《举贤良对策》）他更认为天有感情，与人相类：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”（《春秋繁露·阴阳义》）他更大谈其“天人相与之际”，把水灾旱灾以及日食月食等都说成天意的表示。“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之。”（《举贤良对策》）这样，董仲舒关于天的思想的宗教气味比墨子孟子更加浓重了。

王充批判了当时流行的关于天的宗教思想，重新阐明了关于天的唯物主义观点。他所谓天主要是物质之天。王充提出了天是体或者气的问题，就是说：天是有固定形体的呢，还是广大无边的气？王充说：“夫天亦远，使其为气，则与日月同；使其为体，则与金石等。”（《论衡·感虚》）他倾向于认为天是体。“如实论之，天体非气也。……秘传或言：天之离天下，六万馀里；数家计之，三百六十五度一周。天，下有周度，高有里数。如天审气，气如云烟，安得里度？”（《论衡·谈天》）他肯定了“天有形体”（同上），他认为天是与地相类的有形体的物质存在。

王充所讨论的天是体或气的问题是与汉代的天文学有联系的。在汉代，天文学者关于天提出了三种学说：一是盖天说，二是浑天说，三是宣夜说。盖天说认为“天圆如张盖，地方如棋局”（《晋书·天文志》），浑天说认为“天地之体状如鸟卵，天包地外，犹壳之裹黄也”（同上），这都是承认天有形体的。王充虽然反对“浑天说”和“盖天说”，并提出他自己的天地平行的理论，但他承认“天有形体”，这仍然与浑天、盖天之说一致。比较晚出的宣夜说，则发挥了天是气非体的观点，认为：“天了无质。日月众星自然浮生虚空之中，其行其止，皆须气焉。”（同上）浑天说在中国天文学的发展上曾起过卓越的作用。但从其基本观点来讲，宣夜说却是比较正确的。

唐代的柳宗元作《天说》，刘禹锡作《天论》，都反对当时流行的天有“赏功而罚祸”的作用的思想，论证了天人“各行不相预”（柳宗元《答刘禹锡〈天论〉书》）。他们所谓天也就是老子、王充所谓天。他们的思想对于唯物主义的发展也有一定的贡献。

关于天的学说，到北宋时代，又有新的发展。张载提出对于天的比较明确的解说，他指出，天就是太虚：“由太虚，有天之名。”（《正蒙·太和》）在张载的学说中，太虚聚结而为可见的气，气又聚结而为有形体的万物。太虚连同凝聚而成的气与万物，总合起来，也叫作天，“天大无外”（同上）。这所谓天就是总括一切的全宇宙。可以说，张载所谓天有广狭二义：狭义的天指太虚，广义的天则指宇宙的全体。总之，天是最高存在的名称，他是从唯物主义观点来说明这最高存在的。

程颢从唯心主义观点来解释那最高存在，他提出了“天者理也”（《遗书》卷十一）的命题。他认为普遍规律（也即道德准则）才是最高的实体。他又说过：“《诗》、《书》中凡有个主宰底意思者，皆言帝；有一个包涵遍覆底意思，则言天。”（《遗书》卷二上）天就是

总括一切的，而他以为这总括一切的乃是所谓理。这是唯心主义的说法。关于理的意义，下文再解释。

宋元明清时代的哲学著作中对于天的理解，基本上不出乎张程二说的范围。

四、道、天道

道是中国古代哲学的最高范畴之一。道的观念是从天道观念转化而来的。根据《左传》、《国语》的记载，春秋时人常常讲到天道。《国语·周语下》记载单襄公的话说：“吾非瞽史，焉知天道？”《左传》昭公十八年记载子产的话说：“天道远，人道迩。”又《国语·周语下》也说：“夫天道导可而省否。”所谓天道即是天象变化的具有规律的过程。日月星辰都是运行不息的，而其运行具有规律性。日月星辰的有规律的运行过程就是天道。春秋时代的许多人，尤其当时的“瞽史”，都认为日月星辰的变化情况与人事的吉凶祸福有一定的联系。这即所谓“天事恒象”（《左传》昭公十七年），就是说，天空中的事变常常是有所象征有所表示的。这是一种宗教思想。子产宣称“天道远”，就是要反对这类迷信。

天道也叫作天行。荀子说过：“天行有常。”（《天论》）天行即是日月星辰运行的过程。

在宇宙观方面，单提道字，认为道是天地万物之最初根源的，是老子。以前所谓天道是从属于天的，老子却认为天从属于道。老子以道的观念指天地未分的混然总体^①。他说：“有物混成，先天

^① 关于《老子》、《庄子》、《易传》所谓道的意义，本篇所说，是我在50年代的意见。现在我认为，《老》、《庄》所谓道应解释为最高原理，亦即绝对观念；《易传》所谓道指普遍规律。为了保留历史原貌，这里就不加修改了。

地生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子》第二十五章）这就是老子所谓道的简要说明。“有物混成”，说明道是混然的总体。“周行不殆”、“大曰逝”，说明道是运动的，是一个过程。“逝曰远，远曰反”，说明道的运动具有内在的规律。

道的意义不是单纯的，而含有深奥的复杂的内容。道是天地未分的混然总体。然而在天地既分、万物既成之后，道并未消失，这时道就是天地万物的全体。这样，道可以说是统一的客观存在之总体。而这客观存在又不是固定的静止的，而是一个变动的过程。这过程又不是零乱的，而具有一定的方向与规律。可以说，道的观念含蕴着存在与过程的统一，又含蕴着过程与规律的统一。老子所谓道，含有这样丰富的多层意义。道是存在的全体，又是永恒的过程，又显示着普遍的规律。

从字源上讲，道字的原义是有一定方向的路。《尔雅·释宫》：“一达谓之道路。”《说文》：“一达谓之道。”引而申之，道就表示有一定规律的过程了。

道显示普遍的规律，这规律是内含于过程之中的。在《老子》一书中，有时单指规律，也用道字。这样，道是存在过程的总体的名称，而又是过程中的普遍规律的名称。这是古代哲学家运用概念不够精确的地方。但是，应该承认，《老子》所谓道的基本意义是客观存在的总体，“有物混成”一句已经表示清楚了。至于道字的普遍规律的意义，在《老子》一书中，则是次要的。

因为《老子》所谓道的基本意义是存在总体，所以《老子》以道为天地万物的最初根源的学说是唯物主义的。《老子》更指出，道是无为的，即没有意志没有目的的。这就更表明，道决然不是精神性的。《老子》的宇宙观正是与宗教唯心主义相互对立的。

庄子继承了老子的道的观念，他曾经说明道的情况说：“夫道，

有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”（《大宗师》）这所谓道也是指客观实在之永恒的总体。“有情有信”说明道是客观实在；“自本自根”说明道是最先的，是天地万物之最初根源。《庄子》一书中更明确指出道是无所不包的：“夫道，覆载万物者也。”（《天地》）万物莫不包含于道之中：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。”（《天道》）道就是宇宙的总过程，万物的统一体。《庄子》一书有时也以道为理，如说：“道，理也。”（《缮性》）“行于万物者，道也。”（《天地》）道是通贯万物的普遍的理。它有时更指出道与理的区别，如说：“万物殊理，道不私。”（《则阳》）理是分殊的，道是统一的。这两句话中所谓道也许是指普遍的理，也许是指天地万物的混然总体。从《庄子》的全书看，其所谓道是有这两层意义的。

《易传》中也有道的观念。《系辞上传》说：“一阴一阳之谓道。”阴阳二气，相互对立，相互推移，由阴而阳，由阳而阴，相互更迭，相互接续，这就是道。所谓道即是阴阳二气交互推移的过程。《易传》指出，这道是无形的。《系辞上传》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”有形的万物都是阴阳二气的交互作用所生成的，而阴阳二气交互作用的过程是无形的。形体出现以前的过程叫作道；具有固定形体的叫作器。《易传》所谓道主要是指客观存在的过程而言。《老子》所谓道的意义与《易传》所谓道的意义基本上是一致的。

自从老子以道为天地万物之最初根源，于是，逐渐地，道成为最高存在的名称。到了北宋，道的概念成为一个空格式了，即成为一个形式上的范畴了，而哲学家们可以随自己的意思装上唯物主义的或者唯心主义的内容。

《易·系辞上传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”两

句话，其意义本来不十分明确。宋代以后的哲学家们也随自己的意思给以不同的解释。

张载以道为气，他给道立了一个解说道：“由气化，有道之名。”（《正蒙·太和篇》）道就是气的变化运行的过程。这是明显的唯物主义的见解。张载认为，气是没有固定形体的，所以气的运行变化应该说是“形而上”的。他说：“运于无形之谓道。形而下者不足以言之。”（《正蒙·天道》）“气化”的过程就是形而上的。

程颢、程颐以道为理。程颢说：“上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道”（《遗书》卷一）。道就是无声无臭之理。程颐认为道是阴阳的“所以”。他说：“道非阴阳也，所以一阴一阳道也”（《遗书》卷三），“所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（《遗书》卷十五）他认定气是形而下的。这样，在程颐的学说中，形而上与形而下的区别即是理与气的区别。这是客观唯心主义的见解。

以道为气或者以道为理，这也是北宋时代唯物主义与唯心主义的一个重要区别。

五、太 极

太极也是表示最高存在的范畴。太是最先最高，极是顶点。太极就是最原始最根本的实体。太极观念最初见于《易传》。《易·系辞上传》：“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”关于这四句，注释家曾经提出不同的解说。汉代经师认为这是讲世界发生的次序。后来的学者也有认为这是讲画卦的次第的。但是，画卦从阴阳二仪起，并不画太极。所以认为这四句是讲画卦次第，还是不容易讲通的。我们仍然应该重视汉儒的解说。《汉书·律历志》说：“太极元气，函三为一。”认为太极即是元气。郑

玄对于太极的解释是：“极中之道，淳和未分之气也”（辑本《周易郑注》）。也以太极为原始的未分化的气。汉儒以太极为气，依照这个解释，《易传》“易有太极，是生两仪”的学说可以说是一种唯物主义的世界起源论。

太极观念在宋明哲学中占有重要的位置。张载受《易传》影响很深，但他却不多讲太极。他以太极为气，为包含对立的总体。《正蒙·参两篇》：“天所以参，一太极两仪而象之，性也。”太极即是对立的统一。《参两篇》又说：“一物两体，气也。”《大易》篇说：“一物而两体，其太极之谓欤！”太极即是气的全体。这是张载所谓太极的意义。

周敦颐以太极为阴阳五行万物万事的最初根源。他的《太极图说》讲世界生成的过程道：“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。……二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”无极与太极只是一个。从其为最原始的意义而言，谓之太极；从其无形无象而言，谓之无极。无极犹言至无，太极犹言至上。无极而太极即是无形无象最初最高的根源。这个太极究竟何所指呢？朱熹作《〈太极图说〉解》，以为“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也”。又作《〈通书〉解》，以太极为“实理”。他的《〈通书〉后记》又说周敦颐的著作“大抵推一理、二气、五行之分合，以纪纲道体之精微”。总之，他认为周敦颐所谓太极是理。但朱熹的这个解释有其不可通的地方。《太极图说》原文：“分阴分阳，两仪立焉。”这就是说阴阳是太极分化而出的，太极是全，而阴阳是分。假如太极是理，说阴阳二气由一理分出，却是不可通的。理只能分出理来，不可能分出气来。其次，《通书》有《理性命》章：“厥彰厥微，匪灵

弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。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。”首二句讲理，次三句讲性，后八句讲命。文句中的“一”是指太极而言，但并没有把“一”与“理”联系起来。而且它说明了太极与万物是一与万、小与大的关系。太极分为万物，万物总为太极。太极就是万物的总体。假如说“一理”分为万物，万物总为“一理”，那是不可解的。而且，“太极动而生阳”，太极是自己运动的。但所谓理是抽象的规律，规律哪里会运动呢？（二程曾说：“常理不易，何曾动来？”见《遗书》卷二上）《通书·动静》章又说：“五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮！”其中“混兮”指太极而言。假如太极是理，理何以说“混兮”呢？所谓理是秩然有序的，如何能说混？总之，由《太极图说》和《通书》的文句看，朱熹以太极为理，是不合周敦颐的原意的。周敦颐讲“二气”、“五行”，阴阳五行都是气，而太极是阴阳未分的混然的全体，应该也是气。但太极是无形无象而不可见的，应该说是不可见之气。假如这个解释是正确的，周敦颐的以太极为世界根源的学说可以说是唯物主义的。而朱熹以理来解释太极，就是把周敦颐学说曲解为唯心主义的了。^①

朱熹自己的哲学体系中所谓太极就是最根本的理，“太极之义正谓理之极致耳”（《答程可久》）。这种意义的太极可以说就是绝对观念。

^① 今按：周敦颐《太极图说》首句原文应是“自无极而为太极”。无极与太极是两个观念。周敦颐学说是一种宣扬“有生于无”的客观唯心主义。

六、理

理也是中国古代哲学中的一个重要观念。在先秦时代，理的观念是比较晚出的。《论语》、《老子》中没有理字。《孟子》中以理义二字并举，理字是道德准则的意思。《孟子》中还有所谓“条理”，但无解说。《易传》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》中，理字就屡见不鲜了。这些书中的理的观念，主要有两个意义：第一个意义是形式，即静止的物体所表现的条纹或样式。第二个意义是规律，即事物的变化运动所具有的经常联系。《易·系辞上传》：“仰以观于天文，俯以察于地理。”以理与文对举。《庄子·天地》：“物成生理，谓之形。”《荀子·正名》：“形体色理以目异。”把理与形联系起来。《韩非子·解老》：“理者成物之文也。”以文解释理，这些文句中所谓理都是物体的形式。《韩非子·解老》着重地阐明了理的这个意义：“凡理者，方圆短长粗靡坚脆之分也。”“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。”理就是物类形体之间彼此不同的形式与性质。其次，《易·系辞上传》：“易简而天下之理得矣。”《庄子·秋水》：“是未明天地之理、万物之情者也。”“是所以语大义之方、论万物之理也。”《则阳》：“万物殊理，道不私。”《荀子·解蔽》：“凡可知，人之性也；可以知，物之理也。”这些文句中所谓理都是指事物的规律。理的这两个意义，虽然有别，但也是密切相关的。

荀子“凡可知，人之性也；可以知，物之理也”的话，以性与理对举。汉初的经学家韩婴根据荀子的意思更把性与理联系起来，他说：“类不悖，虽久同理。故性缘理而不迷也。”（《韩诗外传》）这就是说，一类事物有一类事物之理，所以一类事物有一类事物之性。后汉的郑玄提出了理即是性的命题，他说：“理犹性也。”

《礼记·乐记注》一物之理即是一物之性，也就是说，一物所具有规律即是一物所具有的本性。这是汉儒对于理的了解。

三国时代，魏国的学者刘邵在《人物志》中曾经提出对于理的分析。他认为“夫理有四部”（《材理》），理分四类：“若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。四理不同。”（同上）道之理即是自然规律，事之理即是政治制度，义之理即是道德准则，情之理即是人类思想感情的规律。刘邵区分理为四部，这是非常清楚的。

理的观念，在宋明哲学中占有非常显著的重要地位。

张载肯定世界是有“理”的。他指出：气的运动变化遵循一定的规律：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也，顺而不妄。”（《正蒙·太和》）天下万物莫不有理：“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”（《语录》）这样，他明确地肯定了物质世界的规律性。张载关于理的学说有两个特点：第一，他认为理都是在物的，是离人而独立的。“理不在人，皆在物。人但物中之一物耳。如此观之方均。”（宋本《张子语录》）第二，他认为理是分殊的，万物的理是彼此不同的。“道得不同，理得之异。”（《语录》）“穷理则其间细微甚有分别。”（同上）总之，张载所谓理是物质世界的客观规律。

程颢、程颐对于理的看法，与张载不同。二程以理为他们的哲学体系的中心观念，以理为世界万物的最初根源。程颢说：“天者理也。”（《遗书》卷十一）这天就是最高存在的名称。以天为理，即是认为理是世界万物的唯一根源。程颐提出对于理的意义的新解释，他认为理就是所以然。“物理须是要穷。若言天地之所以高深，鬼神之所以幽显。”（《遗书》卷十五）“物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒”（《遗书》卷十九）。程颐肯定物物都有理，而强调了“万物一理”：“天下之物皆能穷，只是一理。”“万物皆是一理，至如一物一事，虽小，皆有是理。”（《遗书》卷十五）这唯一的理也就是阴

阳之所以然即气之所以然：“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）。这所谓道就是理。他认为道不是气，而是气的根据。

关于理气关系，朱熹曾经有比较详细的解说。他认为：“天地之间，有理有气。”（《答黄道夫》）在理气二者之中，理是根本的主要的：“有是理便有是气，但理是本”（《语类》卷一），“气之所聚，理即在焉，然理终为主”（《答王子合》）。他更断言理在事物之先：“若在理上看，则虽未有物，而已有物之理”（《答刘叔文》），“未有这事，先有这理”（《语类》卷九十五）。这样，他武断地认定有在事物之先的理。

而事实上并没有离开事物而独立的理。程朱所讲的作为阴阳之所以然、在事物之先的理，是实际不存在的，而只是人的观念而已。程朱以这种意义的理为世界的根源，也就是以观念为世界的根源，应该说是一种客观唯心主义的学说。

程朱所讲的理，不仅仅指事物之理，而更是指行为的准绳，道德的标准。朱熹曾讲所谓理之内容道：“气则为金木水火，理则为仁义礼智”（《语类》卷一），“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智”（《答陈器之》）。仁义礼智等封建道德标准是理的主要内容。程朱的学说，在其理论的逻辑上认为，作为世界万物的最初根源的理也是人类行为的最高标准；但从其思想的本质来看，其实是把当时占统治地位的道德标准抬高了而说成是世界的最初根源。这也就是把封建统治阶级的道德绝对化永恒化，给以宇宙观的根据。这种学说在理论上为封建制度辩护。

从宋代关于理的学说来考察，宋代哲学中唯物主义与唯心主义的区别是非常明显的。唯物主义与唯心主义都肯定理的存在，但唯物主义者认为理是气的规律而不能离气而独存，唯心主义者却

认为理比气更根本。

张载是程颢、程颐的前辈，所以他不可能提出对于二程学说的反驳。后来，明代的王廷相，清初的王夫之，都根据张载学说的观点批判了程朱的唯心主义学说。

七、神

神也是中国古代哲学中一个重要观念。古代宗教中有神的观念，古代哲学中也有神的观念。这二种观念虽然用同一个神字来表示，但本质上是完全不同的。古代宗教中所谓神指有意识有意志的精灵而言。古代哲学中所谓神有时指人类的精神作用而言，有时指自然物质所具有的内在的能动性及其表现而言。后一意义的神是比较不易了解的，然而表达了古代唯物主义者关于物质变化的深刻思想。

表示自然物质的内在的能动性之神观念，最初见于《易传》。《易·系辞上传》：“阴阳不测之谓神。”阴阳交互作用而引起无穷的变化，其变化复杂丰富，没有固定的公式，不可完全预测，叫作神。《说卦传》：“神也者妙万物而为言者也。”神就是表示万物的妙处的名词。万物的妙处何在呢？那就在于，万物的运动变化是非常复杂非常丰富的，然而却没有外在的动力，它完全是自己运动自己变化。晋韩伯《易·说卦传注》说：“于此言神者，明八卦运动变化推移莫有使之然者。”这揭示了神的主要意义。在先秦时代，荀子也肯定了自然世界的神。他说：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施。万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”（《天论》）所谓神就是自然界的微妙的变化。万物都是由于这微妙变化而生成的。荀子在说明万物的生成时指出：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”

《礼论》他肯定变化的原因在于阴阳的交互作用，这种观点也是与《易传》一致的。

宋代哲学家都讲神，而讲得最详细的是张载。张载在他的神化学说中特别指出神是气所固有的，是自然世界的本性：“神，天德；化，天道；德其体，道其用，一于气而已。”（《正蒙·神化》）“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”（同上书《乾称下》）。神是内在于气中的。张载指出，所谓神乃是运动变化之潜在能力：“惟屈伸动静终始之能，一也。故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（同上）张载关于神化的学说也就是关于自然物质自己运动自己变化的学说。

程颢也讲这所谓神：“冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。”（《遗书》卷十一）“‘生生之谓易’，生生之用则神也。”（同上）所谓神是运动变化之内在动力。

张载一方面肯定神是内在于气之中的，另一方面他又区别了气与神：“散殊而可象为气，清通而不可象为神。”（《正蒙·太和》）神是气中的无象可见的本性，而气是可以有形象的。气是实体，神不是实体而只是实体所有的本性。张载又说过：“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”（同上）意思是说，太虚没有形体，其中充满了细微的变化，因而充分地表现了神性。普通物体有一定的形体，其运动变化就受到一定的限制。但这几句话是有语病的，它过分强调了神形之区别而没有指明一切形中都有神性。程颢对于这几句话提出批评道：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”（《遗书》卷十一）这批评是有理由的。

在宋代哲学中，唯物主义者和唯心主义者同时阐发了神的观念。唯物主义者所谓神不是有意识的精灵，唯心主义者所谓神也不是有人格的天神，而都是指自然现象的内在的能动性。

八、体用、质用、本体、实体

“体”与“用”是中国古代哲学的一对重要范畴。与“体”的观念意义相同或者相近的观念有“本”、“质”、“本体”、“实体”等观念。“体”的观念的含义是很复杂的，有一个长期的演变过程。

“本”与“用”的范畴出现较早。《论语》中有关于“礼之本”与“礼之用”的讨论。“林放问礼之本。子曰：大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》）“有子曰：礼之用，和为贵。”（《学而》）本是基本，用是运用。这里还没有把本与用相连并举。汉代司马谈在《论六家要指》中讲述道家的宗旨说：“其术以虚无为本，以因循为用。”以本与用相连并举。本就是用的根据，用就是本的发挥，二者不仅有密切的联系，而且有首要与次要的分别。

《易传》中有“体”与“用”二词，但并不连在一起。《系辞上传》说：“显诸仁，藏诸用。”所谓用指内在的潜能。《系辞下传》说：“阴阳合德，而刚柔有体。”所谓体指实际存在。这所谓体与所谓用与后来的哲学中所谓体用意义虽不完全相同，但乃是后来哲学中体用观念的最初根源。

体用并举，在今存古书中，最早的见于《荀子》。《荀子·富国》篇：“万物同宇而异体，无宜而有用。”所谓体指一物的形体，所谓用指一物的功用。但《荀子》对于所谓体与所谓用都未作说明。

魏晋时代的玄学家有时也谈“体”与“用”。王弼《老子注》中说：“虽盛德大业而富有万物，犹各得其德；虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”（三十八章）这所谓体是存在的意义。东晋韩伯作《易·系辞上传注》有云：“圣人虽体道以为用，未能全无以为体。”

笔法语势和王弼所说是一致的。

体用二词的意义，到唐代才明确起来。唐代的经学家给予体用二词以明晰的解释。首先提出这解释的是崔憬。他说：“凡天地万物，皆有形质。就形质之中，有体有用。体者即形质也。用者即形质上之妙用也。……假令天地圆盖方轸为体为器，以万物资始资生为用为道。动物以形躯为体为器，以灵识为用为道。植物以枝干为器为体，以生性为道为用。”（李鼎祚《周易集解》引）体即是实际的形质，用即是形质所有的作用。崔憬关于体用的学说具有鲜明的唯物主义色彩。

孔颖达在《周易正义》中也谈到体用：“天者定体之名，乾者体用之称。故《说卦》云：‘乾，健也’。言天之体以健为用。圣人作《易》，本以教人，欲使人法天之用，不法天之体。”（《上经·乾卦》）天有体有用，而用是体所有之用。他说的虽不如崔憬的明确，但基本上是一致的。

在魏晋南北朝时代，与“体用”意义相近的名词还有“质用”。西晋的袁准著有《才性论》，曾以质用来分别性才。他说：“曲直者木之性也。曲者中钩，直者中绳，轮橈之材也。贤不肖者人之性也。贤者为师，不肖者为资，师资之材也。然则性言其质，才名其用，明矣。”（《全晋文》卷五十四）所谓质指一物之本身，所谓用指一物对于它物之关系。质即实质，用即作用。

范缜的《神灭论》，以“质用”的范畴说明“形神”的关系：“形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。”“神之于质，犹利之于刃。形之于用，犹刃之于利。”质是实体，用是作用。范缜指出神不是实体而是作用，于是正确地明白地解决了形神问题。

中国古代哲学中所谓质，主要有三个意义：一，在“质”与“文”对举的时候，质指内容，文指形式。二，在与“形”相连并

称的时候，“质”指相当固定的实体。《易纬·乾凿度》所谓：“太始者形之始也，太素者质之始也。”眼能看见的是形，手能抚摩的是质。质是比形更固定的物体。质用之质即是固定的物体之义。三，质也有时指本性，如董仲舒说：“如其生之自然之资谓之性，性者质也。”（《春秋繁露·深察名号》）所谓质指基本特征而言。“质”的三个意义是彼此有别同时又互相关联的。

在宋代哲学中，体用成为常用的范畴。崔憬、孔颖达所谓体用的意义是具体的。宋代哲学中所谓体用的意义却比较抽象化了。宋代哲学中所谓体表指永恒的根本的深微的东西；所谓用表指流动的从属的外发的东西。体是永恒的基础，用是外在的表现。

张载提出一个关于体的界说道：“未尝无之谓体”（《正蒙·诚明》）。体就是永存常在的。张载认为，永存常在的就是气之本性。他说：“体之谓性”（同上），这性是气所固有的。“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”（同上书《乾称》），这性也就是所谓神。“神天德，化天道。德其体，道其用，一于气而已。”（同上书《神化》）神就是体，是变化的内在的根源；而变化是用，是神的外在的显发。总之，张载所谓体即是永恒的基础之义。他以为体就是性。

程颢也讲体用。他所谓体有实在之总体的意义。他说：“盖上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”（《遗书》卷一）体就是混然无所不包的变化过程。这个见解与张载所说不同。

程颐所谓体又稍稍有别。他说：“心一也，有指体而言者（自注：寂然不动是也），有指用言者（自注：感而遂通天下之故是也。）惟观其所见如何耳。”（《与吕大临论中书》）他以“寂然不动”的为体，所谓体指内在的深微的基础。

程颐提出“体用一源”的学说。他在《易传序》中说：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”所谓体就是“微”，

所谓用就是“显”。而“微”就是理，“显”就是象。他认为理乃是深微的基础。“一源”即是“一本”。“体用一源”就是说体用是相互统一的，并非彼此分离的两个根本。程颐又讲：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微显一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《遗书》卷二十五）在程颐的思想系统中，体用之别也就是理与事之分。总之，程颐以为体就是理。

张载、程颢、程颐三人所指以为体者虽各不相同，但他们所谓体都是表示他们所认为的永恒的根本的深微的东西。所谓体之含义基本上是一致的。

宋代哲学中又有“本体”的观念。本是原来，体是恒常。本体即是本来而恒常的意义。张载说：“太虚无形，气之本体。”（《正蒙·太和》）太虚是无形的气。它是有形的气的本来状况。这所谓本体不是与现象对立的，更不是与假相对立的。张载认为一切都是气，无形可见之太虚也有气。它是有形可见之气的本来状况。太虚与气并没有实在与不实在之分，所谓本体不是唯一实在之义。

明代心学家王守仁常常讲“心之本体”。他说：“夫心之本体，即天理也。”（《答周道通》）“知是心之本体。”（《传习录》）心之本体即是心的本来状况。他认为心的本来状况是恒常的，虽然有时受昏蔽，然而不会消失，所以叫作心之本体。王守仁认为一切皆在心中，心就是最根本的，并不是说在心之上另有一个根本的东西。

西方哲学传入以后，翻译名词中也有所谓本体。西方哲学中所谓本体的意义也是很复杂的，其主要意义之一是指所谓与现象对立的唯一实在。西方的许多哲学家都认为，本体实而不现，现象现而不实，本体乃是现象背后的唯一实在。这所谓本体是与中国古代哲学中所谓本体截然不同的。假如用西方哲学所谓本体的意义来了解中国古代哲学中所谓本体，那就大错了。

中国古代哲学中也有“实体”的观念。明代唯物主义哲学家

王廷相说：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化实体也。”（《慎言》）他认为气是实体，所谓实体就是独立存在或自己存在的东西。王廷相认为，理只能存在于气之中而不能独立存在，精神是形体所具有的作用，也不能独立存在；惟有气是不依靠任何别的东西而自己存在的，所以叫作实体。所谓实体是对规律或作用而言的。戴震说：“阴阳五行，道之实体也。血气心知，性之实体也。”（《孟子字义疏证》卷中）这所谓实体是实在内容之义。

一般说来，中国古代哲学中所谓“体”就是根本的，第一性的；所谓“用”就是从生的，第二性的。这是“体”与“用”的最简单最主要的意义。

（原载《哲学研究》1957年第2期，题为《中国古典哲学中若干基本概念的起源与演变》）

关于哲学思想的 阶级性与继承性

哲学是社会的上层建筑的一部分，在有阶级的社会中，哲学思想必然是有阶级性的。研究哲学史，首先要对于过去的哲学思想进行马克思主义的阶级分析。同时，哲学思想的发展又是有继承性的，哲学的历史是一个不可割断的发展过程。然而，如何对于哲学思想进行阶级分析呢？如何理解哲学发展中的继承性呢？这都是相当复杂的问题。近来在关于中国哲学史的讨论中，已经接触到了这些问题，许多同志提出了不同的意见。本文尝试再作一些简单的分析。本文中所提出的分析，主要是就中国哲学史上的情况来讲的。

一、阶级分析与理论分析

(1) 对于哲学思想进行阶级分析的途径

哲学思想是社会的经济基础的反映。哲学范围内的斗争是阶级斗争在思想上的反映。然而，哲学思想与经济基础的联系是曲折的、复杂的，而不是简单直接、一目了然的。所以，恩格斯曾经把哲学称为“更高地悬浮于空中的思想领域”（《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》）。惟其如此，所以发现哲学思想的阶级本质，就不是一件容易的事情了。

在近代资本主义社会以前，在奴隶制时代与封建制时代，哲

学家虽然必不可免地站在一定的阶级立场上，然而却不一定能够认识阶级斗争的事实。古代思想家虽然把人们分成为“治人者”与“治于人者”，实际上并没有明确的阶级观念。在事实上，当时的社会分成了彼此对抗的阶级，而对抗的阶级之间进行着不可调和的斗争。然而，思想家们对于这个事实还不能够有明确的认识。因此，思想家们的阶级立场不一定是自觉的，至少不是充分自觉的。因其是不自觉的，所以他们的立场常常是模糊的、摇摆的，甚至是矛盾的。这种情况也是我们在进行阶级分析的时候必须估计到的。

如何考察历史上某一个哲学家的阶级立场呢？这似乎可以从三个方面来着手：第一，首先要看一个哲学家对于当时社会各阶级的态度；第二，要看一个哲学家对于当时主要社会问题的主张；第三，还要看他的思想在实际生活中所引起的或可能引起的作用。

一个哲学家对于当时的政权持如何的态度？他对于人民的生活持如何的态度？他对于各阶层的人们采取了如何的看法？这在一般的情况下比较明显，但有时也相当复杂。例如后汉时代的唯物主义者王充，一方面曾经极力赞美当时的最高统治者，一方面反对当时的“考事则受赂，临民则采渔，处右则弄权，幸上则卖将”，“一岁典职，田宅并兼”（《论衡·程材》）的官吏，同时却又有轻视体力劳动的倾向（同上，《效力》）。假如我们轻易断定王充是农民阶级思想家，或者简单地认为他是地主阶级思想家，恐怕都是不恰当的。又如明清之际的唯物主义者王夫之，对于各阶级都提出了自己的看法，然而他的看法却是复杂的、曲折的。他反对豪强贵族，又反对农民起义；他要坚持君子与庶民的区别，却又同情农民生活的艰苦；他主张分别佃耕与自耕，按不同的标准收税；他鄙视商贾，却又说过“大贾富民国之司命”（《黄书·大正》）。他对于各阶级的态度如此复杂，所以我们要断定他的思想的阶级本

质，就需要谨慎了。

其次，一个时代有一个时代的主要社会问题。例如北宋时代，“贫富不均”是一个主要问题。王小波起义，对群众说：“我疾贫富不均，今为汝均之。”南宋初年钟相起义，宣称“当等贵贱，均贫富”。可见人民已经把贫富不均看作首要问题了。思想家方面，李觏、张载都提出了“贫富不均”的问题，要求设法予以解决。而司马光、苏辙却认为贫富区分是当然的、合理的，反对一切裁抑富人的措施。他们中间有立场的不同，不是很显然吗？张载与司马光是朋友（相当疏远的朋友），然而不能因为他们是朋友就忽视他们的思想在实质上的差别。

复次，一个学说的实际作用有利于哪个阶级，它就是属于那个阶级的思想。所以学说的实际作用是必须考察的。思想学说的实际影响也有复杂错综的情况。一个学说往往会发生两方面的作用。例如程朱学派的学说在实际上加强了封建礼教的力量，增加了礼教的残酷性；但是同时也启发了文天祥、史可法等民族英雄的爱国主义精神。在清代初年，李光地、张伯行等人利用程朱学说来帮助巩固清朝对于汉族人民的统治，而吕留良却又凭借程朱学说来宣扬抗清的思想。这些复杂的情况也是需要注意的。然而，一个学派在某一时期的主要影响在哪里，仍然必须加以辨别。

在某一个有阶级的社会中所有的各种哲学思想中间，应该划一条基本的界限，即当时思想斗争的主要阵线，这是必需的。这条界限划在哪里，却常需要审慎地考虑。例如，在中国封建时代，思想斗争的基本界限应如何划定呢？能不能说：在封建社会中的思想家，假如不是反封建的，就是反人民的？假如是肯定封建制度的，就没有进步意义可言呢？我想，如果这样看，那就未免简单化了。事实上，在封建时代，很少的思想家能够怀有推翻封建制度的念头；然而有许多思想家同情农民的苦难，他们反对统治

集团对于人民的残暴行为，主张尊重贫苦人民的独立人格，希望人民的生活过得更好一些。他们还敢于正视当时的最严重的社会问题，虽然在实际上却只能提出一些空想性的改良主张来。应该承认，这类思想家在一定限度内是接近人民的。例如，汉代的王充，宋代的张载、陈亮，清代的王夫之、颜元、戴震，都是如此。王充曾歌颂当时的最高统治者，但是，他反对官吏们“损下益上”的行为。张载虽受到了后来封建统治者的尊崇（他并没有歌颂当时的朝廷），但他提倡“爱必兼爱”，主张把一切贫苦的人都看作“吾兄弟之颠连而无告者”。王夫之愤恨当时一般人投降清朝，因而说了许多鄙视庶民的话，但是也极力主张减轻农民的负担。颜元也曾表示痛恨推翻明朝的农民起义军，然而提出按人口分配田地的主张。戴震虽曾为清朝统治者服务，并没有任何反对封建制度的企图，然而他激烈抨击了统治集团“以理杀人”的罪行。应该承认，这些思想家是和人民有一定联系的，他们对于当时的现实政治采取了批判的态度。

历史上也出现过对于封建等级制度进行了激烈批判的思想家，例如《抱朴子》中所记述的鲍敬言、唐末《无能子》的作者，然而他们只能提出消极的批判，不能提出积极的主张来，同时对于哲学思想本身也没有作出重要的贡献。此外，明末的李贽曾经发表了一些反对礼教的言论，提出“民自治自理”的民主观念，然而也没有系统的反封建理论。在当时条件下，系统的反封建理论是不可能出现的。所以假如认为封建时代中进步思想的主流应当是反封建的思想，那就是不合实际的了。

此外，阶级对抗的形势与思想学说的分野，基本上是互相对应的，我们在进行哲学思想的阶级分析的时候，应该发现这种互相对应的情况。然而也应该注意，两者不一定是完全一一对应的。在历史上，代表一个阶级的不一定只有一个学派；而一个学派也

不一定仅代表一个阶级。同时也不是每一个阶级都有它自己的哲学家。例如，在先秦时代，荀子与韩非都是代表新兴地主阶级的，而有儒法学派之不同。在宋明哲学中，程朱与陆王两派斗争得相当激烈，其实他们的政治立场基本上是一致的，他们两派的斗争乃是地主阶级中不同集团之间的斗争。其次，王充的思想一方面反映了农民和小商人的一些要求，一方面也表现了中小地主阶级知识分子的态度。如果把王充思想简单化了，是不确当的。宋代的陈亮、叶适替商人阶级说了许多话，可以说都是在一定程度上代表商人的思想家；然而他们也反映了中小地主阶级的一些要求，这也是显而易见的。此外，在中国的封建时代中，是否有真正的“农民思想家”？这是一个值得研究的问题。在封建时代，农民在经济、政治、文化各方面都遭受压抑，虽然经历了不断的斗争，但仍然只是一个“自在的”阶级，没有达到充分的阶级自觉。从农民的行列中还不可能出现哲学家。地主阶级知识分子，虽然可能因接近农民而同情农民，但是完全转入农民方面，恐怕也是不容易的。同时农民也不一定能够提出彻底反对封建制度的纲领。所以，虽然一些进步的哲学家的思想必然要反映农民的一些要求；但是，如果肯定某人是农民思想家，却需要十分谨慎了。

应该承认，每一时代的先进思想就是符合当时的社会发展的客观需要的思想。然而，一个时代的社会发展的客观需要常常是复杂的，是多方面的。一个思想家不一定能够全面地符合当时社会发展的全部客观需要，而仅仅符合某一方面的需要。这种情况也是很自然的。例如商鞅、韩非猛烈反对世袭贵族，排斥旧贵族的顽固势力，这是符合时代要求的；然而他们不尊重人民的独立人格，把人民看作实现政策的工具，这就不符合时代需要了。实行法家学说的秦朝被人民大起义所推翻，并不是偶然的。孟子的学说在许多方面都与法家处在对立的地位。孟子提出了“民为贵，

社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）的主张，虽然不是“人民作主”的民主思想，但是他反对重君轻民，反对绝对君权，还是很显然的。在这方面，孟子所代表的儒家学说符合了社会发展的客观需要。所以，应该承认，孟子学说也有明确的进步意义。如此，同一时代的先进思想之中，可以有不同的派别，甚至有相互敌对的学派，这应该是可以理解的。

总之，我们对于哲学思想进行阶级分析，既要反对资产阶级客观主义，同时也要反对庸俗化的阶级观点。客观主义不承认社会思想是社会存在的反映，不从阶级斗争来说明思想斗争，因而决不能发现哲学思想的真正本质。庸俗化的阶级观点从简单的公式出发，而不从实际情况出发，企图把一些简单公式套在哲学家们的头上，而不顾思想学说的复杂情况，因而也不能发现思想学说的真正本质。我们必须从实际出发，掌握有关哲学思想的大量资料，然后才能发现哲学思想斗争的内在规律。

（2）对于哲学思想的理论分析

我们对于一家的哲学思想进行了阶级分析，发现了它的阶级本质，这还不算完成了哲学史的分析的任务。另一个重要任务是对于哲学思想的内容作理论的分析。

一个学说不仅有阶级意义，而且有理论的意义。恩格斯在《反杜林论》中论到“平等”观念时说：“这一观念特别是通过卢梭起了一种理论的作用，在大革命的时候以及在大革命之后起了一种实际的政治的作用，而今天差不多在一切国家的社会主义运动中仍然起着很大的鼓动作用。这一观念的科学内容的确立，也将决定它对无产阶级鼓动的价值。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第142页，人民出版社1972年版）一个概念有“理论的作用”，有“政治的作用”。对于哲学思想的理论分析也就是对于概念学说的“理论的作用”的分析。

关于哲学的意义，毛泽东同志说过：“自从有阶级的社会存在以来，世界上的知识只有两门，一门叫做生产斗争知识，一门叫做阶级斗争知识。自然科学、社会科学，就是这两门知识的结晶，哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。”（《整顿党的作风》）一个哲学家进行概括与总结的时候，都有他的阶级立场。有的哲学家按照统治阶级的要求来进行总结，有的哲学家依照人民的愿望来进行总结。一个哲学家从事这种总结是为了巩固当时的社会制度呢，还是为了改善人民的生活状况？这就是阶级分析所要研究的问题。一个哲学家对于自然知识与社会知识作了总结，他在事实上是如何总结的？他的总结的内容如何？在他的总结中哪些正确地反映了客观实际，哪些离开了正确的道路？他在人类知识宝库中添加了什么新的内容，他的总结在人类知识发展的长流中发生了什么作用？这些问题就是理论分析所应该探讨的了。

在进行理论分析的时候，应该考察一个哲学家在理论上的贡献。他讨论了哪些问题，解答了哪些问题？在他的解答中哪些是正确的，哪些是妄谬的？这都是应该注意的。假若一个哲学家对于某一问题作出了正确的解答，这是他的贡献；假如他没有作出正确的解答，而仅仅明确地提出了问题，这也是他的贡献。

在进行理论分析的时候，哲学思想中唯物主义与唯心主义的基本分野是首先必须注意的。同时也要注意每一家学说的各方面的具体内容。

一个哲学家的贡献可能在自然观或认识论方面，也可能在伦理学或社会观方面。假如一个哲学家谨严而笃实地总结了当时的自然知识，那么他就会在自然观方面有巨大的成就。假如一个哲学家谨严而笃实地总结了当时关于社会生活的知识，那么就会在伦理学或社会观方面有卓越的贡献。有些哲学家虽没有对于自然知识作出很好的总结，却对于治学方法或教学实践作出了总结，他

们对于自然观虽没有贡献，却对于认识论作了重要的发展。历史上，在各方面都有贡献的哲学家是比较罕见的。一个哲学家在自然观、认识论、伦理学与社会观方面的造诣常常不平衡。有些哲学家仅仅对于自然知识作出了精细的总结，而在社会思想方面却仅仅接受了传统的见解。有些哲学家仅仅对于社会知识作出了总结，而在自然观方面却仅仅接受了流行的观点。这都是常见的事情，也都是很自然的事情。

惟其如此，所以一个哲学家的自然哲学与社会思想不一定是相互一致的。马克思主义出现以前的唯物主义者在社会观方面的思想大致都是唯心主义的。这是因为，在资本主义高度发展的时代到来以前，事实上还没有条件在社会思想方面作出科学的唯物主义的总结。历史上也有许多哲学家在社会观方面提出了一些进步的民主性的见解，而在自然观方面却仍然拘限于唯心主义神秘主义的范围之内。这就是因为他们仅仅对于社会知识作了精细的总结，而缺乏对于自然知识的研讨。此外也有一些科学家对于自然科学的造诣很深，而对于哲学基本问题却不能作出正确的解答。例如北宋时代的沈括，对于天文地质都有贡献，然而却承认鬼神的存在。这是由于他缺乏哲学素养，没有接受以往的先进哲学家的启迪。总之，实际情况是错综曲折的。

对于哲学思想的阶级分析是最重要的，然而它不能代替对于哲学思想的理论分析。在历史上起了巩固当时社会制度的作用的哲学，即所谓正统哲学，在内容上也并不是完全荒谬的。我们在断定了它的阶级本质之后，也还需要对它作理论的分析。事实上，完全荒谬的哲学是不可能取得统治地位的。所谓正统哲学，必然包含很多的夸大片面、颠倒事实的谬论，但是也必然在某一方面反映了客观实际，也必然在某一时期适合于社会发展的需要，也必然在某一方面尊重人民的一些要求。例如汉代董仲舒的学说，起

了巩固当时封建政权的作用，而他所帮助巩固的封建政权在当时还是适合于生产的发展的需要的。董仲舒讲天人感应，这是唯心主义，但他的体系中也含有一些唯物主义的材料。他把封建政权神圣化，然而他也要求最高统治者对于人民作一些让步。对于这些复杂情况也是必须注意的。

何以某些学说取得了统治地位？何以某些露骨的反人民的思想在封建时代也不能取得优势？何以某些有进步内容的哲学著作也受到封建统治者的推崇？何以某些民主思想在遥远的后来的时代才发生了积极影响？这些问题在哲学史的研究中也都是不容忽略的。

二、哲学思想发展中的继承性

(1) 哲学体系的更迭与知识文化的累积

哲学思想是有阶级性的，不同的阶级提出了不同的哲学体系；同时，哲学思想的发展又是有继承性的，后一时代的哲学是前一时代哲学的继续发展。这两方面都是事实。在表面上看来，这似乎是不易理解的。然而，从哲学的本质来看就可以知其所以然了。

毛泽东同志说：“哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。”（《整顿党的作风》）哲学是思想体系，同时是理论知识。应该承认，一切思想都是客观存在的反映。这是唯物主义的基本原理。哲学既然是思想，所以哲学也是客观实际的反映，也是关于客观的认识。

同时，任何社会思想都决定于社会存在。这是历史唯物主义的基本原理。哲学是一种社会思想。因而哲学也受社会的物质生活所决定，所以哲学反映了阶级斗争。

在阶级社会中，哲学必然反映阶级的要求，因而在阶级社会

中哲学必然是有阶级性的。然而哲学又是客观实际的反映，哲学也是一种知识。人类的知识是逐渐发展起来的，经历了一个累积的过程。哲学的演变是人类知识累积过程的一部分。因此，哲学也是有继承性的。

应该承认：哲学，从其本质来看，包括了两方面。一方面，哲学是客观实际的反映；另一方面，哲学又是阶级利益的反映。惟其如此，所以哲学既有阶级性，又有继承性。

有些人专门着重哲学之为阶级利益的反映，于是觉得哲学思想的继承性是不可理解的。这是忘记了唯物主义的基本原理——思想是存在的反映，而把哲学看作完全脱离客观存在的主观臆造了。

从哲学之为客观实际的反映来看，唯物主义与唯心主义之间有重大的区别。唯物主义在基本上是依照客观实际的本来面目来反映它的；唯心主义则是在客观实际的本来面目上加以涂饰，加以增减，加以颠倒，结果只是歪曲的反映。然而唯心主义也不能不以一些片面事实作为最后的依据。任何梦想也都有其客观的根源。

人类的知识的发展是一个曲折的累积的过程，是一个由无知到有知、由浅知到深知的过程。前一时代对于世界的认识是后一时代继续研究的基础。人类的文化的发展是一个由低级到高级的上升过程，前一时代的文化成就是后一时代继续前进的基础。

在人类知识与文化的发展演进的过程中，哲学占有重要的位置。哲学发展的过程是哲学体系更迭代换的过程，也是关于自然知识与社会知识之正确总结之不断累积、不断提高的过程。

在哲学思想发展的过程中，前一时代所提出的反映客观实际的概念、范畴与命题，也就是前一时代所获得的知识，就是后一时代的哲学思想所由以出发的思想资料。恩格斯说：“每一个时代

的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。”（《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》）所谓思想资料就是以前时代积累下来的一切总结性的知识。每一时代的哲学思想都是依据以前各时代积累下来的知识而发展的。

哲学思想发展的过程不是直线上升的过程，而是曲折的螺旋式的前进过程。在哲学发展过程之中，有否定，有否定之否定；有批判，有斗争。每一时期的思想继承了前一时期的思想的某些内容，同时又否定了前一时期思想的某些内容。在演变推移的过程中，前一时期的思想中的缺欠可能得到补充，它的错误可能得到纠正；然而前一时期的贡献也可能被抛弃，它的发现可能被遗忘。被遗忘的又重新得到肯定和提高，这就是否定之否定。

应该注意的是，在哲学思想的肯定、否定、否定之否定的过程中，存在着彼此对立的两条路线，存在着党派性。从整个文化来看，在历史上有科学与宗教的两条路线的对立，有“两种文化”的对立；从哲学思想来看，有唯物主义与唯心主义的对立。

每一时期的唯物主义继承了前一时期的唯物主义学说，对于前一时期的唯心主义可能有所汲取，可能接受某一些影响，然而基本上是加以否定加以批判的。在唯心主义方面也是如此。

这里可以就中国哲学史上举出很多的例子。孟子继承了孔子的唯心主义成分，他虽然也受稷下唯物主义的影响，但是他基本上是轻视稷下学者的。王充继承了老子的“自然”观点，他虽然也受儒家的影响，基本上是反对儒家学说的。张载继承了《易传》的唯物主义，他的学说虽然也和佛教有联系，实际上他是坚决反对佛教的战士。程颐、朱熹继承了孟子的唯心主义学说，虽然也推崇张载的一部分著作，对于张载以“气”为“道体”的唯物主义学说却坚决反对。王夫之继承了张载的哲学，他虽然也受

到程朱的影响，在哲学基本问题上却给予程朱以深刻的批判。唯物主义与唯心主义两条路线的对立是彰明较著的。但是，两条路线也不是彼此脱离而全不相干的。在相互对立之中又相互影响；在相互排斥之中又相互汲取。其间也有错综的关系。而且，一部重要的哲学著作，在其关于自然知识与社会知识的概括与总结之中提出的一些概念与一些命题，常常为以后不同的学派所共同采取、共同继承。例如《易传》所提出的“生生”的观念，“道”与“器”的范畴，在宋明哲学中，已经成为多数思想家所共同运用的概念了。

在哲学史中，有许多概念范畴是古往今来的许多哲学家所共同运用的。然而，是否可以说，这些概念是不变的呢？或者这些概念有不不变的意义呢？事实上，在人类或一个民族的思想发展的长流中，有一些概念范畴固然是一脉相承的；然而这些概念并不是固定不变的，都有其演变推移的过程。

一个概念常包括多项不同的意义，这些意义并不是在同一时代被给予的，而有一个扩充、积累与更换的过程。试以“天”的观念为例。古代所谓天，本来有两项意义，一是天空，一是上帝。一个是朴素的常识的意义，一个是宗教的意义。唯物主义哲学家强调了天的朴素的常识的意义，即所谓“物质之天”；而唯心主义哲学家强调了天的宗教意义，即所谓“主宰之天”。在唯物主义发展的过程中，庄子、荀子把天的朴素的意义扩充了，于是天成为表示自然的总概念，即所谓“自然之天”。在唯心主义者方面，孟子也改变了天的宗教意义，添上了最高的义理的意义。到宋代哲学中，唯物主义者张载以天为至大无外的总体，即物质世界的全体；程颢、程颐以天为理，却取消了它的人格上帝的意义，专以天为表示最高义理的概念，其所谓天可以说就是绝对观念了。如此，天的观念的意义实际上随着时代而改变；在改变的过程中，唯

物主义路线与唯心主义路线是泾渭分明的。同时唯物主义与唯心主义两方面也有交互影响之处。二程修改了孟子所谓天的意义，专以天指最高义理，显然是接受了唯物主义的影响。在“物质之天”与“主宰之天”两种意义中间是否也有共同的要素呢？有的。其共同之处是，天是在人头上的最大的东西。在不同时代的唯物主义者所谓天的不同意义中间，是否也有共同的要素呢？有的。天就是外在的广大的客观存在。不同时代的唯心主义者所谓天的不同意义中间，也有共同的要素，那就是在个人以外的精神性的实体。然而，这些共同要素不是独立存在的。它们不足以构成每一时代某一学派所谓天的完全意义。而实际上起作用的是每一家所谓天的完全意义。

总之，没有固定不变的概念。在历史的演变过程中，不同时代的概念之间有前后相承的关系。一个概念的意义，在演变的过程中，越来越丰富，越来越能够更深刻地反映客观世界。

关于哲学思想发展中的继承性问题，一方面我们要反对形而上学观点，一方面也要反对相对主义。形而上学断定有固定不变的概念；相对主义认为每一时代所提出的概念只是对于那个时代有意义，对于以后时代就没有意义。这两种观点都是不对的。惟有从唯物主义出发的辩证的观点才是正确的。

(2) 哲学遗产的继承

我们要建设社会主义的新文化，必须批判地继承过去各时代的文化遗产。列宁说：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。无产阶级文化并不是从天上掉下来的，也不是那些自命为无产阶级文化专家的人杜撰出来的，如果认为是这样，那完全是胡说。无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压

迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”“只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者。”（《青年团的任务》）必须了解并改造人类在阶级社会压迫下所创造出来的一切知识，才能建设无产阶级的文化。这就是说，人类在过去时代所积累起来的一切知识都是必须继承的。考虑哲学遗产继承问题的时候，应该特别注意这一点。以往的哲学体系中所包括的一切正确反映客观实际的知识，都应该认真的继承过来。

对于过去各时代的哲学中所有的真实贡献，我们都应该继承。以往各时代的哲学中有哪些真实贡献呢？我们可以说，以往的哲学思想，在其关于自然知识与社会知识的概括与总结里，有许多命题或学说，正确地反映了世界上的若干基本联系或客观事物的若干基本规律；有许多命题或学说，正确地反映了人类认识的若干基本规律或认识方法的若干基本准则；又有许多观念或思想，相当正确地反映了社会生活中的基本联系或者人与人之间的一般关系之基本标准；更有许多观念或思想，相当正确地反映了人民的长久的共同愿望。这些命题、学说、观念、思想经过必要的审查、检验、分析、批判以后，都应当继承过来。

古代哲学中有许多命题正确地反映了世界上最基本的关系。例如荀子所说“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《天论》），正确陈述了自然规律与人类的关系，指出自然规律是离开人的意志而独立的。又如张载在批判佛教唯心主义时指出佛教的谬误在于“以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄”（《正蒙·大心》）；同时提出了“人本无心，因物为心”、“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感”（《语录》）的学说。这应该说是正确地反映了物与心的关系。又如荀子“形具而神生”的命题，范缜“形者神之质，神者形之用”的命题，都正确地说明了形神（身心）的关系。此外如王夫之的“道者器之道”的学说，李贽的

“理在事中”的学说，都正确地说明了事物与规律的关系。这些命题与学说是中国古代唯物主义的基本理论，都是正确的，我们必须继承。

其次，古代哲学中有许多阐明了客观辩证规律的命题或学说，都是客观实际的正确反映。例如孔子所说“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语·子罕》），老子所说“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（五十八章）、“物或损之而益，或益之而损”（四十二章）。这些都是中国古代的辩证学说的基础。又如张载关于“两一”的学说，王夫之关于“动静”、“日新”的学说，也都是珍贵的遗产。

其次，孔子所说“学而不思则罔，思而不学则殆”（《论语·为政》），应该说是人类认识规律的正确反映，所以在今天看来还是有价值的。古代哲学中这一类的命题颇不少。

在有规律意义的命题（即反映客观规律的命题）中，有一般与特殊的问题。命题所表示的规律是一般性的，而那个命题在当时所涉及的事物则是特殊的。对于规律的认识是从对于具体事物的认识中总结出来的。试以孔子所说“学而不思则罔，思而不学则殆”为例，孔子所谓思有其特殊的范围，他所谓学也有其特殊的对象。一时代有一时代的学，一阶级有一阶级的学；一时代有一时代的思，一阶级有一阶级的思。孔子所总结出规律来的事物是特殊的；但孔子所总结出来的规律却是一般的，是对于别的时代也有意义的。他发现了这个规律，这就是他的贡献。他的这个命题是有科学性的，是后来的学者必须承认的。

又如《汉书·河间献王传》记述河间献王刘德的治学态度是“实事求是”，这句话可以说揭示了科学方法的最基本的原则。刘德所谓实事有其特殊内容，他所谓是也有其特殊的意义，但是“实事求是”作为一个规律是有一般性的。所以我们现在可以用这句话来表示唯物主义的基本态度。

其次，古代思想家虽然不能发现社会发展的规律，但也可能发现社会生活中的一些基本联系。例如孟子提出了“徒善不足以为政，徒法不能以自行”（《离娄上》）的命题，说明了人与法制的联系，基本上正确地反映了社会政治生活中人与制度的一般关系。

在人类社会，人与人之间，除了阶级关系之外，还有一些一般的关系。在原始社会里，人与人之间只有这些一般关系，没有阶级关系。自从阶级对抗发生以后，阶级关系成为主要的；然而阶级关系并没有覆盖一切，人与人之间也还有一些别的关系。例如同一阶级中，有个人与个人之间的关系；不同阶级的人们之间也还有同类的关系、同种族的关系等等。有些伦理思想反映了人与人之间的一般关系。例如孟子所说的“与人为善”（《公孙丑上》），就是关于个人与个人之间的关系的根本准则的命题。这个命题在今日还是有益的。列宁曾提到“数百年来人们就知的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则”（《国家与革命》）。历史上有关于公共生活规则的格言，这是一件必须承认的事实。

复次 在人类社会发展的历史中，统治阶级更换过许多次，人民却是长久存在，从古到今世代相继、延续不绝的。自从社会分裂为对抗的阶级以来，人民就有了反奴役反压迫的要求，就有了从压制下解放出来的愿望。人民的这一类要求与愿望，也不能不反映到哲学思想之中。统治阶级中有正义感的思想家，同情人民的遭遇，表达了人民的呼声。所谓正义是有阶级性的，有统治者的正义，也有人民的正义。取消压迫，恢复人人平等的关系，就是人民的正义。统治阶级中一部分开明人士，由于种种关系，可能舍弃了阶级的偏见，而承认了或者部分地接受了人民的正义。这就是有正义感的思想家。历史上有这类思想家，是不可否认的。例如古代儒家的“大同”学说，便是人民的基本要求的反映。人民

从压迫下解放出来的要求随着时代的不同而有所改变，然而先后之间有其相续相承的关系。自从“大同”学说出现以来，中国思想史上有一个人民性思想的传统，这是应该承认的。我们要继承这个传统。

总之，对于以往的哲学进行恰当的理论分析，就可以解决遗产继承的问题。以往哲学中所包含的真理片断以及对于人类崇高理想的表述，都是优秀的遗产。在加以鉴别、检验之后，我们必须加以阐明与发扬。

1957年6月28日

(原载《新建设》杂志1957年第8期)

关于哲学遗产的继承问题

首先，谈一谈哲学遗产继承问题的意义。何以会提出哲学遗产继承的问题呢？这就是要求重视过去的哲学学说中一切有价值的东西，要求对于过去的哲学学说进行正确的估价，反对忽视以至抛弃过去的思想家所创造出来的任何积极有益的东西。马克思主义哲学家是人类的文化宝库的真正的继承者。假如我们忽视了过去的哲学思想中任何积极的于人民有益的因素，那都是不应该的。我们要确定对于思想遗产的态度，要确定估计思想遗产的基本标准，这就是这个问题的主要意义。这个问题包括两个问题：一是继承遗产的基本标准的问题；二是思想发展中的连续性的问题。

继承哲学遗产的基本标准是什么？我认为基本标准就是科学性与民主性。在过去的哲学学说中，一切科学性与民主性的思想都是我们所要继承的；反之，一切非科学性与反民主性的思想都是我们所要反对的。继承与拒绝的界限就在于科学性与非科学性之间、民主性与反民主性之间。何谓科学性？科学性就是符合于客观实际的，就是揭示了客观规律的。何谓民主性？民主性就是反映了人民要求的，就是适合人民的需要的。科学性与民主性的思想就是促进历史发展的思想，也就是对于人民有益的思想，在今天的伟大的社会主义建设中会起积极作用的思想，所以我们要继承。

科学性的民主性的思想是哪些思想呢？实际上就是唯物主义的思想、辩证法的思想，以及批判专制主义的思想。这里面包括

了过去的唯物主义哲学家的正确思想，唯心主义哲学家的学说中的合理因素。这些都是珍贵的思想遗产。

但是，继承不是简单的事情。继承包含改造与提高，其中有肯定，也有否定，而不是照原来的形式接受过来。过去的哲学思想可以分为两大类：一类是唯物主义者的与摇摆中的思想家的唯物主义思想；一类是唯物主义者的非唯物主义思想与唯心主义哲学家的思想。一切唯物主义思想都可以分为两方面：一方面是精神实质；一方面是表现形式。我们所要继承的主要是它的精神实质。例如王充提出“天地合气，万物自生”（《论衡·自然》）的命题，其精神实质是反对唯心主义的目的论，肯定万物的生成变化都是自然而然的。这个基本观点是我们要继承下来的；至于“天地合气”的词句却必须舍弃了。但是，也有一些唯物主义的命题，连它的表现形式也可以继承过来。例如范缜提出了“神者形之用”的命题，肯定精神是身体所具有的作用；李燾提出“理在事中”的命题，肯定规律乃是事物的规律。这些言简意深的命题，在今天还是可以照样讲的。不过，基本上，我们继承过去的唯物主义思想是继承它的精神实质。

至于唯物主义者的非唯物主义思想与唯心主义哲学家的思想，也应该分为两方面：一方面是内核；一方面是外壳。其内核又分两种：一是合理的内核；一是不合理的内核。对于这类思想，我们所要继承的，只是那些合理的内核。何谓合理的？合理的就是有根据的有理由的，也就是符合事实的或者适合人民需要的。唯心主义者的辩证思想，唯物主义者与唯心主义者的批判专制主义的民主思想，大致都是这一类思想的合理内核。

总之，我们要继承的就是过去哲学中的科学性与民主性的思想。这就是继承遗产的基本标准。

继承哲学遗产问题还包含思想发展中的连续性的问题。所谓

继承包括改造与提高,但也包括肯定。有所继承即是有所肯定,也就是在过去思想中有所保留。后人继承了前人的思想遗产,于是先前的思想与后来的思想之间就有一种连续性。这连续性应如何理解呢?

对于思想发展中的连续性,可以有形而上学的理解,也可以有辩证法的理解。假如认为在思想发展的过程中,有一些贯通古今永久不变的东西,或者认为某些概念命题有普遍适用永久不变的意义,那就是形而上学的看法了。从辩证法的观点来看,应该承认,思想发展中的连续性就是思想发展过程中前后相续、正反相承的关系。在思想发展过程中,后一阶段的思想以其前一阶段所达到的成果为基础,其中保存了前一阶段的积极贡献。有的时候,后来的思想不适当地抛弃了先前的成果,但过了一个时期,那有价值的贡献又重新被肯定下来。思想发展就是一个由浅而深、由低而高、不断累积、不断前进的过程。

从辩证的观点来看,思想发展的过程中,有前后相续、正反相承的关系。思想的发展不能脱离社会物质生活的发展,然而也有其相对的独立性。后一时代的思想是以前一时代所创造的思想材料为根据的。后一时代运用前一时代所创造的一些概念,而且承认前一时代所提出的一些命题。总之前一时代所达到的认识成果是后一时代继续前进的基础。在旧有的命题的基础之上,新的命题提出来了;有旧有的观点的基础之上,新的观点提出来了。思想的发展经过多次的肯定、否定与否定之否定,其中有复杂而曲折的斗争与推移。总起来看,却是一个不可割断的发展之流。在这发展之流中,有一些概念是前后不同时代的许多人所共同运用的;有一些命题是前后不同时代的许多人所共同承认的。但这不是说,这些概念与命题是永恒不变的。在思想发展的过程中,从古传来的一些概念与命题的意义是逐渐地扩大了、深化了。任何

概念都有它的历史的演变过程，它的逐渐扩充与深化的过程。从古到今的思想发展是一个相继不绝、层层累进的过程。这就昭示了思想发展中的连续性。

哲学史的发展过程是一个具有丰富内容的大流。科学性、民主性的思想、概念与理论，在历史的演变过程中，不断地昂扬提高，我们在以前已经达到的水平之上更提高一步，这就是对于优秀遗产的真正的继承。

(原载《中国哲学史问题讨论专辑》，
1957年科学出版社出版)

中国古典哲学的几个特点

中国哲学是世界哲学的一部分。从对象与范围来看，中国哲学在基本上是与世界上别的国家的哲学一致的。然而，中国古典哲学有自己的独立发展的过程，因而也就表现了许多与别的国家不同的特点。中国古典哲学之特点的问题是一个比较复杂而需要深入研究的问题，本文尝试提出个人的一些初步的看法。

中国哲学的特点可以说就是中国哲学的民族特点。我们说哲学的民族特点，这应该如何了解呢？应该承认，一个民族的哲学思想是和一个民族的共同文化有密切关系的，也就是民族的共同文化的一个表现。现在所讲的中国哲学主要是汉族的哲学，这是无可讳言的事实。国内兄弟民族的哲学思想尚有待于发掘整理。我们希望再过一些年，我们讲中国哲学的时候可以广泛地讲述中国各民族的哲学。但是现在还不可能作到这一步。因而我们谈论中国哲学的特点，也就只是谈论汉族哲学的特点了。汉族在长期发展的过程中创造了共同的文化，汉族的共同文化表现了共同的心理状态。中国哲学的特点是与汉族的共同文化所表现的共同心理状态密切结合的。

斯大林在他的早年著作《马克思主义和民族问题》中提出了

关于民族的特征的学说。他认为民族的特征之一是“表现在共同文化上的共同心理素质”。他指出：“各个民族之所以不同，不仅在于它们的生活条件不同，而且在于表现在民族文化特点上的精神形态不同。”斯大林关于民族定义的学说也许还有一些值得讨论的问题。但是，他认为，一个民族，除了共同语言、共同地域、共同经济生活之外，还有“表现在共同文化上的共同心理素质”，这基本上是合乎事实的。

这所谓“共同心理素质”是不容易了解的。斯大林也说：“当然，心理素质本身，或者像人们所说的‘民族性格’本身，在旁观者看来是一种不可捉摸的东西，但它既然表现在一个共同的民族文化特点上，它就是可以捉摸而不应忽视的东西了。”这个论断是正确的，这个提法也是意味深长的。

这所谓民族的“共同心理素质”应该是一个民族中不同阶级的人们所共同具有的。彼此对抗的阶级的人们也有一些“共同的心理素质”，这是否可以理解呢？一个民族的不同阶级的人们，因为生活在共同的地域上，使用着共同的语言，而且除了阶级利益的对抗以外也还有共同的经济生活，那么，在思想上，在精神形态上，也有一些共同的特点，这应该是可以理解的。

其次，民族的“共同心理素质”是在历史的过程中形成的，而不是固定的，不是一成不变的。这也是必须注意的事实。

中国的汉族何时形成一个民族？这在现今还是一个尚未解决的问题。在历史上是否有先资本主义的民族？这也是一个值得争论的问题。即令说，除了社会主义民族之外，只有资产阶级民族；但是，资产阶级民族也是逐渐形成的，不是突然出现的。即令说，中国的汉族直到近代才形成一个民族，但是也必须承认，汉族的共有的精神状态久已在逐渐形成之中了。

中国哲学的特点与这在逐渐形成之中的汉族的“共同心理素

质”有密切的联系。正是在这个意义上，我们可以说：中国哲学的特点就是中国哲学的民族特点。

中国哲学的特点乃是那些反映不同的阶级利益的不同学派的思想所共同表现的特点，而且是在历史过程中形成的特点。

然而，所谓不同学派的思想的“共同”特点，也只是相对的，而不是绝对的。它不可能是各个学派毫无例外地一齐表现的，而只是大多数的哲学家所共同表现的。实际情况是复杂的，任何完全固定的格式是不存在的。其次，所谓哲学思想的民族特点是与别的民族“不同”之点，这也只是相对的，而不是绝对的。中国哲学的特点实际上乃是中国的大多数思想家所共同而与别的大多数思想家不同的特殊倾向或特殊形态。

中国古典哲学有那些相对的民族特点呢？根据实际的材料，似乎可以说，中国古典哲学表现了四个基本特点：第一，本体与现象统一的观点；第二，生活与思想一致的传统；第三，在唯物主义方面，唯物主义与辩证观念相结合的传统；第四，生死自然的观点与无神论在哲学发展中的深刻影响。此外，中国古典哲学有自己的一套独特的基本范畴、基本概念，在思想发展的过程中曾经提出并争论过一些有特殊提法的问题，也都可以说是特点，但都是比较次要的了。

二

中国古典哲学有一个显著的基本倾向，就是肯定“本根”即在事物之中。大多数提出宇宙观的哲学家都认为“本根”与事物现象是相即不离的。在西洋哲学或印度哲学中，有一个比较流行的观点，就是认为现象是不实在的、虚幻的，而唯一的实在乃是超越现象的本体，本体与现象的区别就是真实与虚幻的区别。这

种观点在中国固有的哲学传统中是不存在的。中国的佛教哲学当然采取了印度哲学的基本观点，大多数反对佛教哲学的思想家都提出了对于本体现象截然两分的观点的明确批判。

“本”的观念是中国古代哲学中很早就有了的。《庄子·天下》篇讲述老聃、关尹之学说，他们的基本态度是“以本为精，以物为粗”。本与物相对待。物即是个体的东西，本是万物的根源。《庄子·知北游》篇：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”本根是无形无状的存在，是万物生成变化的基础。老庄虽然区别了本根与万物，然而老庄认为万物与本根都是实在的。（《庄子·齐物论》有云：“古之人其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者。至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。”所谓“未始有物”，从表面看来，似乎否认了物的存在。其实不是的。所谓“未始有物”乃是泯除物我之对立，即是“万物与我为一”的意思。其实质是反对划分物我彼此的界限。这虽然是一种神秘主义，却并非否认外物的实在。）

魏晋玄学提出“贵无”的学说，以“无”为天地万物的根源。何晏所著《道论》说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，色形神而彰光影。”（《列子》张湛注引）他断言“无”是最根本的，而“有”是依靠“无”而存在的。但何晏并不否认“有”之为存在。“事”与“气物”都是实在的，不过不是根本的而已。玄学家“贵无”的学说是一种唯心主义，然而并没有否认事物的存在。这里他们还部分地保持了老庄的传统。

佛教传入中国以后，佛教徒宣扬了“心作万有，诸法皆空”（宗炳《明佛论》）的观点。这是与中国固有的传统相违背的。这个观

点在南北朝隋唐时代没有受到明确的反驳。直到宋代的道学家，才比较彻底地批判了佛教唯心主义，发扬了中国固有哲学的基本观点。

宋代唯物主义哲学家张横渠（载）首先明确地批判了以世界为虚幻的唯心主义学说。他在《正蒙》中写道：“若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地，明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。”（《太和》）假如认为“形”“性”不相依靠，于是认定“性”是唯一真实，而把天地万象都看作假相，便铸成绝大的错误了。张横渠认为形性虽然有区别而亦是相互依存的；他坚决地肯定物质世界的客观存在。

二程提出一种与佛家不同的唯心主义体系，虽然仍是讲唯心，却坚决反对以事物为虚幻的观点。《程氏遗书》中二先生语有云：“学禅者曰：‘草木鸟兽之生，亦皆是幻。’曰：‘子以为生息于春夏，及至秋冬便却变坏，便以为幻，故亦以人生为幻，何不付与他。物生死成坏，自有此理，何者为幻？’”（《遗书》卷一）二程认为万物的运动变化都是有理的，都是实在的。程伊川在中国哲学史上第一次提出了表明本体现象的内在联系的“体用一源”的命题。他在《易传序》中说：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”他又说过：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微显一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《遗书》卷二十五）二程认为理是事物的根源，理是深微的，是体；事物是显著的，是用。而事与理、体与用，是相互统一的。体用不是截然对立的，没有实在与虚幻之分别。

南宋初年的哲学家胡五峰（宏）更明确地批判了佛家把现象与实在分为二事的观点。他在所著《知言》中说：“释氏见理而不

穷理，见性而不尽性，故于一天之中分别幻华真实，不能合一，与道不相似也。”本根固是真实的，现象也不是虚假的。把整个的自然世界分成幻华与真实，是不应该的。整个的自然世界都是实在的。这是大多数中国哲学家共同的基本观点。

从南宋起，许多哲学家都接受、继承了程伊川“体用一源”的命题，并且加以发挥。朱晦庵（熹）说：“盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也。自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”（《答汪尚书》）王阳明（守仁）说：“即体而言，用在体；即用而言，体在用。是谓体用一源。”（《传习录》卷上）这都是对于体用关系的说明。

程朱学派与王阳明所讲的“体用一源”，在本质上是唯心主义的思想。程朱以为“体”是理，王阳明以为“体”是心，都认为本体是非物质性的。然而他们都强调了本体与事物的密切联系。他们虽然以为本体是理或心，却又肯定了理或心与事物现象之间的联系。我们可以说，他们在这一点上对于唯物主义作了一定程度的让步。

明清之际的唯物主义哲学家王船山（夫之）从唯物主义的观点发挥了体用统一的学说。王船山认为，体与用都是实际存在的。他说：“天下之用皆其有者也，吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情。体用胥有而相需以实。”（《周易外传》卷二）王船山所谓体用与程朱及王阳明所谓体用，意义不同。王船山所谓体基本上就是我们今日所谓本质；他所谓用是本质的表现，也就是现象。他指出，本质就在现象之中，寻求本质应该求之于现象。他有一段很透彻的言论道：“故善言道者由用以得，不善言道者妄立一体而消用以从之。‘人生而静以上’既非彼所得见矣，偶乘其聪明之变，施丹堊于空虚，而强命之曰体。聪明给予所求，测万物而得其影响，则亦可以消归其用而无余，其邪说

自始矣。则何如求之‘感而遂通’者日观化而渐得其原也？”(同上)应该在现象变化的过程中发现变化的根源，而不应该从头脑中随意臆造一个本质。王船山这样明确地从唯物主义观点说明了“体用”的关系。

中国古典哲学中，所谓“本”，所谓“本根”，所谓“体”，所谓“本体”，都含有复杂的意义，我们现在研讨哲学问题，在基本上已经不采取这些概念或范畴了。我们现在还保留了“根源”的概念，还要运用“实体”与“作用”的范畴、“本质”与“现象”的范畴。这些概念范畴的意义都比较明确多了。然而，在历史上，“本”、“本根”、“体”、“本体”的范畴都曾经起过显著的作用，本体与事物现象的关系的问题曾经是一个重要的问题，这都是事实。而中国古典哲学，在这一方面，表现了显著的特点，这是在研究中国哲学的历史的时候必须注意的。

三

中国古典哲学有一个显著的倾向，就是着重生活与思想的一致。生活与思想的一致，用旧有的名词来说，就是“言行”的相顾，或“知行”的相互为用。“言”即是议论、学说；“知”即是认识、理解；“行”即是活动、作为。中国大多数的哲学家都重视言行或者知行的统一关系。中国古典哲学家所讲的言行或者知行的统一关系，主要包括三方面：(1) 学说应该以生活中的实际情况为依据；(2) 学说应该有提高生活、改善行为的作用；(3) 生活行为应该是学说信念的体现。各个思想家所着重的方面不同，然而基本的倾向是一致的。

孔子曾经讲到言行的关系，他说：“君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”（《论语·子路》）他以

“可行”为言的标准。所谓“可行”的言论就是从现实生活出发的，而不是全然脱离实际可能的空谈。

墨子着重行为，更甚于孔子。墨子尝说：“言足以复行者常之，不足以举行者勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”（《耕柱》）“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”（《贵义》）所谓“举行”即是提高行为，所谓“迁行”即是改善行为。一切言论都必须有改善提高行为的作用。

荀子尝讲所谓“学”的意义道：“君子之学也：入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蠕而动，一可以为法则。……君子之学也以美其身。”（《劝学》）所学必须贯彻到生活中，必须在行动上表现出来。

宋代的周濂溪（敦颐）在所著《通书》中说过：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为往行，行之谓事业。”所怀抱的信念要在生活实际中体现出来。

张横渠曾经讲论学问的目的道：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（宋本《语录》中）天地本来“无心”，人有心而能认识天地，人对于天地的认识也可以说即是天地的心，正确地理解天地便是为天地立心。有了正确的认识，然后能够为人民来掌握人民自己的命运，同时为将来的人类开辟太平的道路。学问的目的主要在于解决人民生活中的重要问题。

以上所举虽然只是几个哲学家的话，但是他们这些话在实际上代表了大多数哲学家的共同态度。

从程伊川起，许多哲学家着重地讨论了“知行”的问题。北宋到明清之际，关于知行问题，主要有三个学说：程伊川、朱晦庵主张知先行后（陆象山亦讲知先行后），王阳明讲“知行合一”，王船山提出了行先知后的学说。然而他们都认为知行有密切关系，却是一致的。程朱学派、陆王学派，与批判了程朱陆王的王船山，

都强调了“身心实践”的重要。程朱陆王都是唯心主义者，王船山是唯物主义者。但是，他们讲学，基本上都是“讲之以身心”（王阳明《答罗整庵少宰书》），在这一方面，有其共同之点。

中国古典哲学家大都着重思想与生活的一致，这应该说是一个优良传统。

古典哲学家所谓言，所谓知，所谓行，都有其阶级局限性。他们的行为基本上是维持统治阶级的利益的行动，他们的生活是具有阶级特点的生活；他们的学说言论在基本上反映了统治阶级的要求。然而，我们是否可以因此就否认其知行统一观点有积极意义呢？显然不可以的。假如因为过去哲学家的学说观点具有阶级局限性就一律否认其中包含有价值的东西，那就要走向对于民族文化的虚无主义了。

中国古典哲学家着重言的“可行”，于是就注意生活的实际；因为注意生活的实际，就有可能观察到民间的疾苦；于是在一定条件之下也就有可能突破统治阶级特殊利益的圈子，而能够领会到人民的一切迫切要求；于是就有可能提出一些相对地反映人民愿望的主张来。从这一点来说，言行一致与知行相关的观点就更有其深刻的积极意义了。

四

中国古典哲学中，有一个长久的唯物主义的 tradition。中国的古典唯物主义有一显著的特点，就是，唯物主义观点与辩证观点经常是密切结合的。在西洋古代哲学中，也有唯物主义与辩证观念互相结合的思想，那就是赫拉克利图的学说；但在赫拉克利图以后的西方唯物主义哲学中，辩证的因素就比较淡薄了。在中国哲学中，从周秦一直到明清，许多卓越的唯物主义者都同时也是辩

证思想家。所以，在中国哲学史中，辩证观念不是由唯心主义哲学家阐发出来的，而主要是由唯物主义哲学家阐发出来的。

《老子》以“有物混成”的“道”为天地之所从出，建立了唯物主义的宇宙观，他所谓道的观念包含了存在与过程相互统一的辩证观点。老子更提出“反者道之动”的学说，他敏锐地指陈了“有无相生，难易相成”、“物或损之而益，或益之而损”等等客观辩证规律。《易传》对于阴阳变化作了深刻的说明，以正反两方面的相互作用为变化的源泉；同时以太极（元气）两仪（天地）为世界的根源。《易传》中的宇宙观也既是辩证的，又是唯物主义的。

王充承认种类不变，他的唯物主义学说含有形而上学的成分；但同时他也承认天地阴阳的交互作用，他的唯物主义学说也含有辩证的观点。范缜正确地解决了形神问题，同时他也提出了关于变化的不同形式的学说。刘禹锡在《天论》中所发挥的“天人交相胜”的学说，也既是唯物主义的，又是辩证的。

张载深刻地论证了世界的物质性，透辟地阐明了物质的自己运动，同时又指出了事物之间的相互联系，事物之间的对立与斗争。他把唯物主义与辩证学说都提到新的高度。王夫之继承并且发展了张载的学说，既敏锐地反驳了陆王学派“心外无物”的学说，又明确地批判了程朱学派“理在物先”的学说，同时更阐明了运动的绝对性以及变化日新的复杂情况，他对于唯物主义与辩证学说都作出了巨大的贡献。

戴震也承认种类不变，他的唯物主义学说也含有形而上学的因素；然而他同时也阐明了“生生不息”以及“生则有息，息则有生”的现象，他的唯物主义也显示了辩证的本质。

所以，我们应该承认，在中国古典哲学中唯物主义与辩证观念经常是相互结合的。

在西方哲学史中，主体的能动作用这个问题主要是由唯心主义者阐发了的。在中国古代哲学中，也有完全忽视人类的能动作用的唯物主义思想，这就是老子、庄子的学说。但是，一部分卓越的唯物主义者也肯定并且阐发了主体的能动作用。这就是荀子关于心的学说与改造自然的学说。荀子强调了心的自主能力，论证了改造自然的必要与可能。荀子是一个肯定了主体的能动作用的唯物主义哲学家。后来的唯物主义者中，刘禹锡、张载、王夫之、戴震也都阐明了积极有为的必要，这与他们的辩证观点是密切联系的。

中国古典唯物主义哲学以“气”为表示物质现象的概念，这也有其特殊的意义。“物质”这个名词是一个翻译名词，不是中国旧有的。中国古典哲学中表示物质存在的名词也很多，这些名词是：“有”、“实”、“物”、“象”、“气”、“形”、“质”、“器”。“有”与“实”指客观的存在。“物”与“器”指个别的具体的东西。“象”指客观的现象。“形”指有固定形状的东西。“质”指有坚固的形体的东西。在这些观念之中，“物”、“器”、“形”、“质”的意义都比较狭窄。“物”、“器”指一件一件的东西，“形”、“质”指有形状或有坚固性的存在。假如不是一件一件的，或者不是有形的，不是坚硬的，就不能叫作“物”、“器”或者“形”、“质”了。“有”、“实”、“象”是泛泛的概念，因为过于广泛了，有时不一定指物质性的存在。唯心主义者也常常用这些名词来表示精神性的或者任何非物质性的东西。所以，在中国哲学中，意义相当广泛而又相当明确的、表示物质存在的基本概念乃是“气”。

“气”这个名词有不同的意义，也可以说，它表示不同的观念。“气”字可以说主要有三项意义，即表示三个不同的观念。“气”字的第一个意义是气体状态，即气状的物质存在。例如：空气，水蒸汽，人所呼吸的气，都叫作气。这是气字的原始意义。这个意

义的气字只是指物质存在的一种状态，而不是指一般的物质。“气”字的第二个意义是一般的物质存在。这是作为哲学范畴的“气”的概念，指示那与生命有区别、与意识相对立、具有深广的特征、以运动为本性的客观实在。“气”字的第三个意义是一切可以看到的状态。凡似乎可以感到的、没有固定形状的、模模糊糊的状态，都叫作气。一个唯心主义哲学家自己感到的精神状态也叫作气，如孟子所谓“浩然之气”。可以漠忽感到的别人所表现的神色态度，也叫作气，如宋儒所谓“圣贤气象”以及普通所谓“气度”、“神气”等等。这是“气”字的最广泛的意义，这是与作为唯物主义基本范畴的“气”有根本区别的。

关于作为哲学的一个基本范畴的“气”的观念之意义，可以引证古典哲学著作中一些文句来说明。(1)《庄子·知北游》：“人之生也，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故曰通天下一气耳。”这表明气是构成人物的形体的东西。(2)《荀子·王制》：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”气是“无生”、“无知”、“无义”的，而“有生”的、“有知”的，以及“有义”的东西都“有气”，气是“生”与“知”的基础。这表示气就是一般的物质。三国时钟会在《与蒋斌书》中说：“譬诸草木，吾气类也。”草木与人都是气类。这也说明气是一般的物质。(3)张横渠《正蒙》：“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，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。”（《神化》）这表明凡是有运动静止、有深广的特征的，都是气。(4)朱晦庵说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《答黄道夫》）这认为气即是器，也就是形，而是与理相互对待的。一件件的东西是器，而所有的器都是气。气

就是一般的物质存在。

从这些文句来看，应该承认，中国古典哲学所谓气，就是表示物质存在的哲学范畴。可以说，假如把一切具体物的特殊性都忽略了，只注意其一般的内容，这一般的内容就是气。这种东西与那种东西有区别，而都是气，则彼此相同。水火是气，草木是气，人也是气。液状的东西，固体的东西，也都是气。气就是一般的物质。

中国哲学以气作为表示物质存在的范畴，也有其特殊的意义。作为哲学范畴的气是从那表示气体状态的气的观念抽绎出来的。这气的范畴之中含有存在与变化之统一的观点。中国哲学中关于气的学说都肯定气是运动变化的。唯物主义肯定气的自己运动，唯心主义虽然不承认气是第一性的，但在讲到气的时候，也承认气与运动的关系。这就是肯定物质与运动的密切联系，肯定运动是物质的本质。所以，气的范畴本身也是唯物主义与辩证思想的结合之一个表现。

五

在印度哲学中，生死轮回的观念很流行；在西方哲学中，灵魂不灭的观念也很有势力。但是中国哲学中的情况却迥然不同。中国哲学家向来不看重生死问题，而且宋代以后，在哲学范围内，无神论取得极大的优势，唯心主义学说也容纳了无神论的一些基本观点。在西方哲学中，唯心主义经常是和有神论相互结合的。在中国近古时代的哲学中，唯心主义却与无神论在一定限度内结合起来。这也是一个特点。

孔子不看重生死问题，他认为生死是不足措意的，不必留心的。子路问死，孔子答道：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）孔

子又讲过：“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）又说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）在他看来，实现道德理想，比维持生命更为重要。孔子反对追问死后的事情，他虽然没有明确地提出无神论，然而已经接近无神论了。孔子的后学，代表儒者与墨子争辩的公孟子（从年代推算，应该是孔子再传弟子），公开地提出“无鬼神”的学说（见《墨子·公孟》篇）。这是中国无神论的开端。后来儒家之中，也有讲有鬼神的，也有讲无鬼神的，但都不赞成谈论生死问题。儒家决不讲“来世”，决不追求死后的“极乐世界”，而明确地重视现世，要求解决现实生活中的问题。这是儒家一贯的态度。

道家提出了生死自然的学说。讲得最显豁的是庄子。庄子谈论生死的推移道：“察其始，而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”（《至乐》）在庄子看来，由无生而有生，由生而死，都是自然而然的过程。庄子也不承认灵魂不灭。“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我独芒，而人亦有不芒者乎！”（《齐物论》）他是肯定形神俱化的。

汉代的扬雄继承了儒道的观点，排斥了追求长生的幻想。他说：“有生者必有死，有始者必有终。自然之道也。”（《法言·君子》）东晋的陶渊明更用诗的语言表达了儒道二家关于生死的态度：“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”（《形影神·神释》诗）这是中国哲学家的一般的态度。

在宋代哲学中，张横渠首先表明这种对于生死的基本态度。《西铭》的结语说：“存吾顺事，没吾宁也。”生存时努力不懈，死则安然而死，无所畏怖，无所厌憎。把从生到死看作自然而必然的过程。这正是与佛家不同的态度。

二程批评佛家说：“佛学只是以生死恐动人。……圣贤以生死为本分事，无可惧，故不论死生。佛之学为怕死生，故只管说不休。下俗之人固多惧，易以利动。至如禅学者，虽自曰异此，然要之只是此个意见，皆利心也。”（《程氏遗书》卷一）二程的哲学体系虽然是唯心主义的，但他们继承并且发挥了生死自然的观点，认为生死问题是不必考虑的。二程反对把生死问题当作一个重要的理论问题，这点表现了中国传统哲学的固有的态度。

张横渠是一个唯物主义者，同时也是一个无神论者，他坚决地否认了宗教思想中所谓鬼神的存在。在张横渠的哲学体系中，唯物主义与无神论是密切结合的。二程提出了客观唯心主义的体系，但也容纳了无神论的成分。《程氏遗书》二先生语有云：“尝问好谈鬼神者，皆所未曾闻见，皆是见说，烛理不明，便传以为信也。假使实所闻见，亦未足信，或是心病，或是目病。如孔子言人之所信者目，目亦有不足信者耶。此言极善。”（《遗书》卷二下）这是明确的无神论见解。但关于这个问题，二程有时表现了动摇。《遗书》二先生语又有云：“问鬼神有无。曰：‘待说与贤道没时，古人却因甚如此道？待说与贤道有时，又却恐贤问某寻。’”（《遗书》卷三）他们受了古代儒家典籍中关于鬼神的文句的束缚，不敢直接了当地贯彻无神论的主张。在这一点上，二程与张横渠之间存在着鲜明的区别。不过，二程的思想中有无鬼论的倾向，还是显然的。

程朱以“理”为天地万物的基础，所以程朱的哲学是一种客观唯心主义。程朱所谓“理”是在事物之先的，超乎物质之上的。我们可以说这所谓“理”在实际上就是人的观念，然而却不能说这所谓“理”就是人的精神或认识作用。朱晦庵曾经明确地区别了“理”与“心”，所以后来王阳明批评他是“析心与理而为二矣”（《答顾东桥书》）。在这一点上，程朱学派的客观唯心主义与西

洋哲学中的客观唯心主义（例如黑格尔）的学说有显著的不同。

程朱“析心与理而为二”，陆王则合心与理而为一。但是陆王学派却也不讲灵魂不灭。王阳明尝说：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”（《传习录》卷下）这是认为，人死以后，他的精神没有了，他所认识的世界也随而消灭了。王阳明断言世界随人的意识的消逝而消逝，这是主观唯心主义的荒谬说法，但是他也承认人死神灭。所以，王阳明的思想中也含有无神论的成分。王阳明讲“心外无物”，英国的巴克来讲“存在即被知觉”，都是主观唯心主义。但他们立论的目的却不相同。王阳明讲心外无物，主要是借以宣扬他所谓良知；巴克来讲存在即被知觉，主要是为了证明上帝的存在。一个是为了阐明道德（封建统治阶级的道德），一个是为了巩固宗教（基督教）。两者的区别是非常显然的。宋明哲学中，唯心主义与无神论有一定程度的结合，这也是中国哲学史的一个特殊现象。

中国哲学中也有“不朽”的观念。中国哲学中所谓“不朽”主要是指伟大人物的道德事业言论的长久影响而言。在孔子以前的贵族学者叔孙豹曾经阐明了“三不朽”的学说：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。”（《左传》襄公二十四年）这是后来大多数哲学家所承认的。汉末徐幹所著《中论》记述荀爽的言论道：“古人有言，死而不朽。其身歿矣，其道犹存，故谓之不朽。夫形体固自朽弊消亡之物，寿与不寿，不过数十岁。德义立与不立，差数千岁，岂可同日言也哉？”（《天寿》）这是对于叔孙氏三不朽学说的阐发，专从一个人的实际贡献与影响讲不朽，这也是中国古典哲学的特色。

在西洋哲学史中，许多唯心主义者都把论证“上帝存在”、“灵魂不死”当作哲学的重要课程。西洋的唯心主义哲学是为宗教服务的。在中国哲学中，尤其在宋明时代的哲学中，唯心主义却

与无神论在一定限度内结合起来。这是由于宗教在中国社会中不像在西洋社会中那样有势力，但同时这也表明了中国哲学思想中唯物主义的巨大成就与无神论的深刻影响。

六

我们说过，现在所谓“中国哲学”的特点在实际上就是汉族哲学的民族特点，而汉族哲学的民族特点是与汉族的文化中所表现的共同心理状态有密切关联的。然而这些特点还不等于汉族文化中的共同心理状态。因为这些特点只是专门学术领域中的特点。而不是一般人的心理状态的共同特征。但是，这些特点也可以说是一般人的心理状态的共同特征在哲学领域中的反映。

汉族的共同文化中的共同心理状态含有如何的内容呢？这也是一个极其复杂而需要深入研究的问题。然而，似乎可以说，汉族的民族文化中所表现的共同心理状态有一个相当显著的特点，就是具有有一种朴素的辩证意识或辩证智慧。

这种辩证意识还不是辩证学说或辩证的方法，而是一种由经验累积而达到的智慧。这种辩证智慧在哲学中有两个表现：一个是儒家的“中和”观念，一个是道家的“反衍”观念。

孔子曾提出“中庸”的观念，他又说过：“过犹不及。”（《论语·先进》）“中”就是无过无不及。《中庸》一书中又提出“时中”的观念。“时中”即是随时取中。“中”不是固定的，而是变动的；随时间情况之不同而作得恰到好处，就是“时中”。《中庸》一书中又提出“中和”的观念：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。”所谓中即是不陷于任何一偏；所谓和即是合乎节度。“和”的观点也是儒家伦理学说中一个重要观念。孔子说：“君子和而不同”（《论语·子路》），他区别了和与同。关于和同之分，《左

传》中有详细的解说。《左传》昭公二十年：“齐侯至自田，晏子侍于遄台，子犹驰而造焉。公曰：‘唯据与我和夫？’晏子对曰：‘据亦同也。焉得为和？’公曰：‘和与同异乎？’对曰：‘异。和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可，而有否焉；臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉；臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。……今据不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。”同是重复同样的东西；和是会合不同的东西而达到一种平衡。和的观念含有否定之否定的意义。《国语·郑语》中记载史伯的言论道：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。……于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工而讲以多物，务和同也。声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲。”和即是“以他平他”，即会合不同的东西而达到一种平衡；如此才会有新事物发生，所以说“和实生物”。假如把同一种东西加在一起，所得仍然是那一种东西，所以说“同则不继”。“同”只是同，“和”包含了同与不同，把同与不同结合起来。儒家分别“和”“同”，就是认为，不应该专求同，而应该重视不同。这是一种辩证的态度。

儒家的中庸中和的观念发生了深远的影响。一般人都赞成走极端，而要求适可而止、恰如其分；都不赞成强制专断，而容许“同归而殊途”。这种态度是与儒家思想有关的。中和观念闪耀着辩证的光辉。中庸的观念却含有不良的因素。历史上的绅士者流都表现了得过且过不痛不痒的态度，这是近古时代中国文化前进迟缓的原因之一。

道家不赞成儒家的中庸，而主张把物极必反的客观辩证规律

运用于生活之中。老子讲“正言若反”（七十八章）。《庄子·秋水》提出了“反衍”的观念：“以道观之，何贵何贱？是谓反衍。”反衍即是相反相生，这是道家思想中辩证观念的简明概括。反衍含有从反面看问题的观点，此种观点也发生了深远的影响。道家的思想有批判现实的倾向，同时也表现了消极逃避的倾向，因而也发生了一些不良的作用。

儒家的“中和”，道家的“反衍”，一方面反映了一方面又影响了一般人的辩证智慧。这种辩证智慧可以说是汉族的共同文化中所表现的共同心理状态的内容之一。以上所提出的中国哲学的四个特点，也可以说都是辩证智慧的表现。“体用一源”即着重体用两方面的统一，“知行”相互为用即着重思想与生活的统一，唯物主义与辩证法的结合更证明了唯物主义者都发挥了辩证的智慧，生死自然的观点是对于生死的辩证理解。中国哲学中当然也有辩证法与形而上学的斗争，但辩证法是占优势的。

中国哲学的基本特点的产生，有其社会物质生活方面的根源。但这个问题尚有待于进一步的研究，现在姑且存而不论。

研究中国古典哲学的特点，可以从不同方面着手。本文是专从中国古典哲学的若干基本观点基本倾向来讲的。此外也可以从中国古典哲学的特殊概念或独有的范畴来讲，还可以从中国古典哲学发展的特殊规律来讲。但是中国哲学发展的规律是一个十分复杂的问题，尚有待于更深入的研究。本文所指出的第二、第三、第四诸特点都与中国古典哲学的发展规律有关，不过在本文中都是仅仅作为特殊观点或基本倾向来说明的。

中国哲学有许多特点，也有许多与西方哲学、印度哲学相同的共同之点。假如夸大了特点，那是不应该的；假如否认特点，也是不适当的。本文仅仅说明了中国哲学的几个特点，这当然是远远不够全面的，好像“用管窥天，用椎指地”，不过是企图揭示出

一部分事实而已。然而，仅仅就本文所说明的看来，中国哲学有其独特的精神面貌，也就很显然了。

（原载《北京大学学报》1957年第八期）

关于张载的思想和著作

张载是北宋时代唯物主义哲学家，字子厚，凤翔郿县横渠镇人，生于宋仁宗天禧四年（1020），死于宋神宗熙宁十年（1077）。仁宗嘉祐二年（1057）进士，曾任丹州云岩县令。英宗末，任签书渭州判官公事，协助当时渭州军帅蔡挺筹画边防事务。神宗初年，任崇文院校书，不久辞职，回家乡讲学。后又任同太常礼院，不到一年即告退，在回家途中，病死于临潼。因他在横渠镇讲学，当时学者称为横渠先生。

张载少时喜谈兵，当时宋代西部边境常受到西夏割据势力的侵扰，张载曾经计划联络一些人组织武装力量夺回洮西地方。他写信给当时陕西招讨副使范仲淹，讨论边防问题。范仲淹对他说：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”劝张载读《中庸》。张载读了《中庸》，认为不够，又阅览了一些佛教道家的书籍，但仍不满意；他博览群书，研究了天文和医学，逐渐从佛教道家的影响下相对地解放出来。（《行状》）他比较用力研究的是《周易》，他以《易传》为根据来建立自己的哲学体系，对佛教道家的唯心论进行了批判。这就是张载一生学术研究的道路。

关于张载的哲学思想，近年来出版的几本中国哲学史书籍中，都已有所论述，这里不需要更作全面的系统的介绍了。但还有一些不易理解的问题，一些向来没有解决的疑难问题，仍需要作一些分析和考察。这里谈谈我自己的一些看法，提供读者参考。这里谈三个问题：一，关于张载哲学的基本观点和政治思想；二，关

于张载在北宋思想斗争中的地位；三，关于张载的著作。

—

关于张载的哲学思想是唯物论还是唯心论，过去曾经有过争论，现在多数同志都承认张载哲学基本上是唯物论了，还有少数人认为是二元论。关于这个问题还需要作一些分析。

张载的自然观的主要命题，依我看来，应该是下列几个：

(一)“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”（《正蒙·太和》）

(二)“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。”（同上）

(三)“一物两体，气也。一故神，二故化”。（《正蒙·参两》）

(四)“神，天德；化，天道；德其体，道其用，一于气而已。”（《正蒙·神化》）

(五)“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”。（《正蒙·乾称下》）

这些命题的主要意思是讲：第一，世界的一切，从空虚无物的太虚到有形有状的万物，都是一气的变化，都统一于气。第二，气之中涵有运动变化的本性；而气之所以运动变化，就是由于气本身包含着对立的两方面，这两方面相互作用是一切运动变化的源泉。

从张载所提出的这些基本命题来看，应该肯定张载的自然观是气一元论，其中包含了一些朴素辩证观点。气一元论是中国古代唯物论的重要形式。

张载所谓“神”，最易误解。这所谓神不是指宗教的人格神，也不是指人类的精神作用，而是指自然界中的微妙的变化作用。所

以张载说：“天之不测谓神，神而有常谓天。”（《正蒙·天道》）这个神的观念源出于《易传》“阴阳不测之谓神”，“神也者，妙万物而为言者也。”所谓神是指事物变化之内在的动力。

张载还有一些话比较难懂，更易引起误解。最显著的是下列一段：

“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。……”（《正蒙·太和》）

从表面看来，这段话好像是认为太虚是“本体”，气是“现象”。过去曾经有人作这样的解释，于是认为张载的哲学是客观唯心论。这其实是误解。张载所谓“本体”，不同于西方哲学中所谓“本体”，而只是本来状况的意义。张载所强调的正是“太虚即气”。又“至静无感”二句最不易懂。下句“有识有知”，显然指人的认识而言，这里“性之渊源”既指人性，也指气之本性。“至静无感”应是指太虚而言。张载说过：“至虚之实，实而不固；至静之动，动而不穷。实而不固则一而散，动而不穷则往且来。”（《正蒙·乾称》）这里“至虚之实”是指太虚，“至静之动”也是指太虚而言。所谓“至静无感”和“至静之动”应是一回事。“无感”是说没有外感。他说过：“天大无外，其为感者，絪縕二端而已。”（同上）“太虚无体，则无以验其迁动于外也。”（同上）太虚是至大无外的，不可能有外在的移动，这就是所谓“至静无感”了。这段话的主要意思是：太虚是气的本来状况，也是气之本性的根源所在。有些同志根据这段话而认为张载是讲“性”“气”二元，是一种二元论。这实在也是误解。张载明确说过：“神与性乃气所固有”，不能说他认为性与气是两个根源。

张载的唯物论思想有不少缺点，是不彻底的。他虽然批判了“虚能生气”即“有生于无”的道家客观唯心论，又批判了“万象

为太虚中所见之物”即“以山河大地为见病”的佛教主观唯心论，但他没有完全摆脱道家“以本为精，以物为粗”（《庄子·天下》）的影响，总认为宇宙的本原是无形的。他肯定“太虚即气”、“虚空即气”（《正蒙·太和》），但又强调太虚的“无形”，强调最根本的太虚是无形无象的气。他说过：“运于无形之谓道，形而下者不足以言之。”（《正蒙·天道》）他所谓道指气化的过程，“由气化，有道之名”（《正蒙·太和》），强调最根本的道是无形的，这就给唯心论留下了余地。他所谓“神”是指微妙的变化作用，明确指出神是“气所固有”，但又强调神是“不可象”的，有时把神与气对立起来：“散殊而可象为气，清通而不可象为神”（《正蒙·太和》）；又说“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形”（同上）。这样过分夸大了太虚的神与有形的气二者的区别。他把所谓“神”讲得非常玄妙，真是神乎其神，以致使他的气一元论罩上了一层神秘主义的云雾。另外，他着重谈论气的能变的本性，认为这“性”通贯于太虚与万物之中，因而是永恒的，但又认为这个性也就是人的本性，于是人的本性也成为永恒的，从而得出了“知死之不亡者可与言性矣”（《正蒙·太和》）的论断，认为人死以后还有不亡的本性存在，这就和宗教划不清界限了。这些都是张载自然观的局限性。

他的认识论基本上是唯物的，他肯定认识是对于外在世界的认识；外在世界是人的认识的基本前提。他说：“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感？”（《语录》）又说：“人本无心，因物为心。”（同上）他强调穷理：“万物皆有理。若不知穷理，如梦过一生。”（同上）这“理”是客观的：“理不在人，皆在物，人但物中之一物耳。”（同上）。理是事物的理，不在人的心内。这些都是唯物主义反映论的观点。他又讲：“今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下之物？”（同上）他看到无限的事

物与有限的见闻的矛盾，但他找不到解决的方法，于是提出“大心”的神秘主义方法：“大其心则能体天下之物”（《正蒙·大心》）；提出超越见闻的“德性所知”：“见闻之知乃物交而知，非德性所知，德性所知不萌于见闻”（同上）。他所谓“德性所知”是以道德修养为基础的关于宇宙本原的认识。他说：“穷神知化，乃养盛自致。”（《正蒙·神化》）穷神知化的认识就是德性所知了。他的认识论可以说是一种唯物论的唯理论，从唯物论反映论出发，强调了理性认识（“穷理”、“穷神知化”）的重要，却割断了理性认识与感性认识的联系，因而最后陷入了唯心论神秘主义。这是张载认识论方面的局限性。

张载的伦理学说完全是唯心的，他宣扬“民吾同胞，物吾与也”（《西铭》），提倡“爱必兼爱”（《正蒙·诚明》），实际上是宣扬阶级调和论，企图缓和当时激烈的阶级斗争。剥削阶级所讲的“人类之爱”，在阶级社会里是不可能实行的。他虽讲爱一切人，但并不要求取消封建等级制度。这种“民胞物与”的说教，只能起麻痹劳动人民革命斗争意识的反动作用，这都是应当批判的。

张载的唯物论虽然有严重的缺点，但他的贡献还是巨大的。张载在自然观上的主要贡献是，他第一次提出关于气的比较详细的理论；他批判了道家的客观唯心论和佛教的主观唯心论，论证了虚空无物的太虚、运于无形的道都是物质性的，太虚、道、神都统一于气，这样初步论证了世界的统一性在于物质性的原理；他又肯定气是运动变化的，运动变化的根源在于气本身所包含的内在矛盾，这样初步论证了物质与运动的内在联系。关于气，他又提出了一个比较明确的界说：“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚、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。”（《正蒙·神化》）就是说，气不一定是有形可见的，而是能运动也有静止（健顺动止）、有广度和深度（浩然湛然）的实体。如果说，

从汉代以来，王充高举“疾虚妄”的旗帜，全面批判了天人感应论；范缜解决了形神关系问题，深刻批判了佛教的神不灭论；柳宗元、刘禹锡进一步阐明了“天人不相预”、“天人交相胜”的唯物论学说；张载则比较完整地建立了气一元论的理论体系。范缜、柳、刘都没有批判佛教“一切唯心”、“万法唯识”的主观唯心论，张载才第一次从思维与存在的根本问题上对佛教展开了比较深刻的批判。

张载对朴素辩证法也有重要贡献。他提出“物无孤立之理”（《正蒙·动物》）的事事物物都有联系的观点。他提出变化两种形式的学说：“变言其著，化言其渐”（《易说》），“变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也”（《正蒙·神化》）。这样第一次指出运动变化有渐变和突变的两种形态。他更提出“两”与“一”的学说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”，“感而后有通，不有两则无一”（《正蒙·太和》）。这是关于对立统一原理的简单概括。他的这些思想闪耀着辩证法的光辉，值得我们深入研究。他也看到对立的斗争，却认为一切斗争都必归于和解：“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”（《正蒙·太和》）这表现了他的时代的和阶级的局限性。

关于张载的政治思想，有一些疑难问题需要讲清楚。张载主张实行“井田”，又提倡“封建”，从表面看来，他是要复古。他是不是要复古呢？这里需要进行具体分析。

张载说过：“贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已。”（《行状》引）他要求实行井田，主观上是为了解决贫富不均的问题。当时社会，贫富不均的现象十分显著，谁也不能否认。但在地主阶级学者中，对于这个问题有不同看法。李觏、张载和王安石，都认为贫富不均是不合理的，需要加以调整、改革。而司马光等人则认为贫富不均是理所当然的，这里表现出显明的对照。

张载所提出的井田方案是：把土地收归国有，然后分配给农民：“先以天下之地棋布划定，使人受一方”（《经学理窟·周礼》）；取消“分种”、“租种”的办法：“前日大有田产之家，虽以田授民，然不得如分种、如租种矣”（同上）。分种即招佃耕种，租种即出租土地，这些都不允许了。但也要照顾大地主的利益：“其多有田者，使不失其为富”，让他们做“田官”：“随土地多少与一官，使有租税”（同上），即收取一定区域的什一之税：“其所得亦什一之法”（同上）。而这任命为田官的办法也是暂时的：“及一二十年，犹须别立法，始则命为田官，自后则是择贤”（同上）。这样，地主不能收取十分之五以上的“地租”了，只能收取十分之一的“地税”。这个设想可以说是企图进行一次重大的改革，但又要保留地主阶级的权力，当然是不可能实现的幻想。

张载强调均平，他说：“治天下不由井地，终无由得平。周道止是均平。”（《经学理窟·周礼》）他站在中小地主阶级立场上所讲的均平，与农民阶级所要求的均平不是一回事，实际上不过是要限制大地主阶层的土地兼并而已。宋明时代，有许多思想家主张实行井田，他们不是要复古，而是主张把土地收归国有，然后分配给农民，使农民为国家耕种，取消大地主阶层兼并土地的特权，借以缓和阶级矛盾。明清之际的黄宗羲还从明代屯田的实施来论证井田的可行，他说：“故吾于屯田之行，而知井田之必可复也。”（《明夷待访录·田制二》）这些思想家讲“复井田”，实际上是要求改革。

张载又提倡“封建”，他说：“井田卒归于封建乃定。”（《经学理窟·周礼》）唐代柳宗元写了《封建论》，内容讲得很透彻，得到多数学者的赞扬。但张载却又讲“封建”，这是不是一个大倒退呢？不是的。这是由于宋代的政治状况和唐代的根本不同。唐代藩镇割据，破坏了中央集权，柳宗元写《封建论》，意在消除地方割据

的分裂状态。宋代开国初期，鉴于藩镇割据的弊害，采取了一系列加强中央集权的措施，国内分裂状态消除了，却又发生了另一偏向，过分削减了地方的权力，使地方一点机动权也没有，以致影响了国防力量。南宋叶适曾谈论唐宋情况的不同说：“唐失其道，化内地为藩镇，内外皆坚而人主不能自安；本朝反其弊，使内外皆柔，虽欲自安，而有大不可安者。故自端拱雍熙以后，契丹日扰，河北、山东无复宁居；李继迁叛命，西方不解甲，诸将不能自奋于一战者，权任轻而法制密，从中制外而有所不行也。”（《水心文集·纪纲二》）张载不一定有叶适这样明确的认识，但他也看到过分集权的弊病，看到当时边防的无力。他认为一切事情都由中央朝廷来管，一定有许多事情管不好。他说：“所以必要封建者，天下之事，分得简则治之精，不简则不精，故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。”（《经学理窟·周礼》）他特别注意边防问题，曾说：“今戎毒日深，而边兵日弛，后患可惧。”（《文集·贺察密学》）他认为“边兵日弛”是治理“不精”的一件事情，需要加以改变。张载所谓“封建”，大概最大限于百里之国，较小的则不到百里。他说：“且为天下者，奚为纷纷必亲天下之事？今便封建，不肖者复逐之，有何害？岂有以天下之势不能正一百里之国，使诸侯得以交结以乱天下？”（同上）他认为“封建”以百里为限，不可能发生藩镇割据之事。张载提出“封建”的口号是错误的，实际上他是要求适当调整中央与地方的关系。明清之际顾炎武写《郡县论》，也谈到这个问题。他说：“有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。……封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。”（《亭林文集》）顾炎武的议论是针对宋明过分集权的弊病而发的，并不是主张分封反对统一。与顾氏同时的王夫之高度赞扬张载的哲学思想，但他彻底否认了所谓“封建”制的优点（《读通鉴论》卷一）。看来，所谓“封建”，决不是解决中央与地方权限

问题的适当方法。

张载讲井田，主观上是企图解决贫富不均的问题；他讲“封建”，主观上是企图调整中央与地方的权限。这些问题都是封建制度所不可能解决的矛盾，张载企图在保持地主所有制的条件下解决这些问题，当然是不可能的，他只能提出一些不切实际的空想方案而已。

二

北宋中期，思想战线上，在哲学方面，主要有三个学派。第一是王安石的学派，因王安石在执政时颁布《三经新义》，所以他的学派称为“新学”。第二是张载的学派，因张载在陕西讲学，所以他的学派称为“关学”。第三是程颢、程颐的学派，因为二程在洛阳讲学，所以他们的学派称为“洛学”。

王安石变法，引起新旧党争。旧党以司马光为首，二程也附和司马光。张载虽然没有与王安石合作，但也没有攻击新法。张载在所著《横渠易说》中也讲变的必要，他说：

“言凡所治务能变而任正，不胶柱也。……心无私系，故能动必择义，善与人同者也。”（《随》）。

“变而通之以尽利，理势既变，不能与时顺通，非尽利之道。”（《系辞上》）

“尧舜而下，通其变而教之也。……运之无形以通其变，不顿革之，使民宜之也。”（《系辞下》）

“凡变法须是通，‘通其变使民不倦’，岂有圣人变法而不通也？”（同上）

他认为情况变了，就应该有所改变，但不应该“顿革”，又要求“善与人同”，取得人们的同意。他反对“顿革”，主张取得人们的

同意，这是与王安石的态度很不相同的。

在学术上，张载曾经称道王安石。他说：“世学不明千五百年，大丞相言之于书，吾辈治之于己，圣人之言庶可期乎！顾所忧谋之太迫则心劳而不虚，质之太烦则泥文而滋弊，此仆所以未置怀于学者也。”（《语录》中）这里大丞相指王安石，这段话对王安石有赞扬有批评。所谓大丞相言之于书，当是指王安石的《周官新义》。王安石推崇《周礼》，张载也推崇《周礼》，二人有契合之处。对于当时的新旧党争，张载采取了中立的态度；在私人关系上，他和旧党的联系比较多些。

二程猛烈反对王安石，他们说：

“……然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。……如今日，却要先整顿介甫之学，坏了后生学者。”（《程氏遗书》卷二上）

“如介甫之学，……今日靡然而同，无有异者，……其学化革了人心，为害最甚，其如之何！”（同书卷二下）

当时王安石以《三经新义》取士，天下靡然从风，二程认为是大害，极力加以排斥。

二程对于张载，有所肯定，有所否定。二程承认张载以“气”为中心观念，说：

“张兄言气，自是张兄作用，立标以明道。”（同书卷五）但二程认为气只是第二性的，不应把气认作第一性的。程颢说：

“‘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。”（同书卷十一）

程氏《语录》记载：

“又语及太虚，曰：‘亦无太虚。’遂指虚曰：‘皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。’”（同书卷三）

二程认为理才是第一性的。程颢又讲“只心便是天”（同书卷二上），

他批评张载道：

“若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”（同书卷十一）

“或者”也是指张载，张载肯定天（自然界）是不依赖人的意识而独立的，二程从唯心论的观点加以攻击。

但二程极力推崇张载所写的《西铭》，程颢说：

“《西铭》某得此意，只是须得侂子厚有如此笔力，侂人无缘做得。孟子以后，未有人及此。得此文字，省多少言语。且教侂人读书，要之仁孝之理备于此。”（同书卷二上）

程颐说：

“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。”（同书卷二十三）

这些事实清楚地表明：在自然观方面，张载是气一元论，二程是理一元论，彼此是对立的。在伦理学说方面，张载鼓吹仁孝，二程也鼓吹仁孝，二者是一致了。

关学和洛学，两派的学风颇不相同。关学注意研究天文、兵法、医学以及礼制，注意探讨自然科学和实际问题。在天文学方面，张载发展了西汉以来的地动说，有一定的贡献。洛学则专重内心修养，“涵泳义理”，提倡静坐，时常“瞑目而坐”。程颢批评张载说“以大概气象言之，则有苦心极力之象，而无宽裕温和之气，非明睿所照，而考索至此，故意屡偏而言多窒”（《文集·答横渠先生书》）。这却正说明了张载刻苦考索的精神。张载死后，程门弟子谢良佐批评张门弟子“溺于刑名度数之间”（《上蔡语录》），也可证两派学风是大相径庭的。

关于关学和洛学的关系，有许多故事，可以表明这两个学派又联系又矛盾的情况。张载本是二程的表叔，在行辈上比二程早

一辈；从年岁来讲，也比二程大十几岁。张载和二程常在一起讨论一些学术问题。但张载死后，先曾从学于张后又从学于程的吕大临写《横渠先生行状》，却说张载见二程之后“尽弃其学而学焉”。这显然是不合事实的，程颐曾加以驳斥，说：“表叔平生议论，谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟则无是事。颐年属与叔删去，不谓尚存斯言，几于无忌惮。”（《二程集》卷三十六《外书》）程颐的态度是比较公允和客观的。后来吕大临把这句改为“于是尽弃异学，淳如也”。但二程弟子中仍有人不顾程颐的训示依然认为张载曾学于程颢，如游酢所写《书明道先生行状后》说：“先生生而有妙质，闻道甚早，年逾冠，明诚夫子张子厚友而师之。”（《伊洛渊源录》卷三引）这些话主要是企图贬低张氏而抬高二程的地位。

北宋末年，关学洛学两派之间曾经有过相当激烈的斗争，还可以从杨时的一些话中看出。杨时说：

“《正蒙》之书，关中学者遵信之与《论语》等，其徒未尝轻以示人，盖恐未信者不惟无益，徒增其鄙慢尔。”（《杨龟山集》卷二十）

“横渠之学，其源出于程氏，而关中诸生尊其书，欲自为一家。……”（同书卷二十六）

杨时是北宋末南宋初排斥王安石新学、批评张载关学的最出力的人物，他写过《三经义辨》、《字说辨》来反对王安石，又极力否认关学的独立地位。

关学宣扬气一元论，洛学标榜理一元论，实际上是泾渭有别的两派。洛学的门徒，为了争夺学术界的领导地位，不惜歪曲事实，编造谎言，力图贬低关学。这个事实本身就表现出唯物论与唯心论两条路线的尖锐斗争。

杨时的三传弟子朱熹编辑《近思录》，选了周敦颐、程颢、程

颐、张载的言论，把张置于二程之次。朱熹又编辑《伊洛渊源录》，选了周、程、邵雍、张载以及程张弟子的传记材料。从此以后，关学洛学的界限搞模糊了。周敦颐在北宋本来没有建立自己的学派，他曾经做过二程的家庭教师，但二程却不推崇他。张载与程颢、程颐，虽有联系，本属两派。朱熹编选《近思录》、《伊洛渊源录》，推崇周敦颐为道学的创始人，而把张载列于二程之后，实际上是按照自己的意图涂抹历史。朱熹死后，“濂洛关闽”、“周程张朱”，成为流行的口头语，于是张载被看作理学大师之一了。事实上，张载没有把“理”作为他的学说的中心观念。到了明清时代，王廷相、王夫之、戴震才特别发挥了张载的气一元论哲学。这中间贯穿着唯物论与唯心论的路线斗争。

三

关于张载的著作，有些问题需要进行考察和说明。《近思录》的《引用书目》中所列“横渠先生著作”，有《正蒙》、《文集》、《易说》、《礼乐说》、《论语说》、《孟子说》、《语录》。晁公武《郡斋读书志》所著录的张载著作，有《横渠春秋说》一卷、《信闻记》、《横渠孟子解》十四卷、《正蒙书》十卷、张横渠《崇文集》十卷。赵希弁《郡斋读书志附志》及《后志》所载，有横渠先生《语录》三卷、横渠先生《经学理窟》一卷、《横渠易说》十卷。陈振孙《直斋书录解题》中著录的有《易说》三卷、《理窟》一卷、《正蒙书》十卷、《祭礼》一卷。魏了翁《为周二程张四先生请谥奏》中说：“张载讲道关中，世所传《西铭》、《正蒙》、《理窟》、《礼说》诸书，……”（《道命录》卷九引）这些都是宋代人关于张载著作的记述。其中一个疑问是：《近思录》的《引用书目》中没有《理窟》。《郡斋读书志》中有一条说：“《理窟》二卷，右题曰金

华先生，未详何人，为程张之学者。”而赵希弁《郡斋读书志附志》中，则著录有横渠先生《经学理窟》一卷，魏了翁讲张载的书，也以《理窟》与《正蒙》并提。但何以《近思录》的《引用书目》中没有《理窟》呢？疑朱熹编辑《近思录》时尚未见到《理窟》，或者虽见到而以为不足依据而不取。今存的《理窟》，内容和赵希弁所述目次相同，但其中有些是程颐的《语录》，而从大部分的题材语气来看，又确像张载的话。疑宋代《理窟》有两个本子，一题金华先生，一题横渠先生。金华先生可能是编者。这本书当是张载、程颐语录的类编，后人因其中张载的话较多，所以算作张载的书了。书中只是门人的记录，不是张氏手著的，不完全可信。

《正蒙》、《易说》和《文集》中的文章是张载自写的著作，其余都是他历年讲学的记录。《易说》可能是早年著作。《程氏外书》中记载尹焞的话说：“横渠昔在京师，坐虎皮说《周易》，听众甚众。一夕二程先生至，论《易》，次日横渠撤去虎皮。……”（《二程全书》卷三十七祁宽所记尹和靖语）张载在开封讲《易》时，可能已经开始写《易说》了。在《易说》中，他的唯物论的基本观点已经具备。《正蒙》是晚年著作，对于唯物论学说又有所发挥，但也添加了不少唯心论的观点。《西铭》的写成，当在《易说》之后、《正蒙》之前，后来也编入《正蒙》中。《西铭》讲“民胞物与”，与程颢“仁者以天地万物为一体”的观点一致，所以深受二程的赞赏。

张载的一部分著作，到元明时代，就逐渐散佚了。二程的著作，经过朱熹的整理，完整无缺。王安石的著作，除《文集》外，也大部散佚。这里可以看出程朱学派的态度和影响。

通行本《张子全书》，编于何时，编者何人，过去很少人注意。《四库全书总目提要》曾说：“此本不知何人所编。”《四库全书》的

作者没有进行深入的调查，只是以不了了之。其实这个问题还是可以解决的。

明吕柟在嘉靖五年编著《张子抄释》，序文中说：“横渠张子书甚多，今其存者止《二铭》、《正蒙》、《理窟》、《语录》及《文集》；而《文集》又未完，止得二卷于三原马伯循氏。”可见当时还没有《张子全书》，而《张子全书》中的《语录抄》、《文集抄》是直接沿用吕柟所摘抄的，可见《张子全书》的编纂在吕柟之后。

清乾隆年间宋廷萼刊本《张子全书》卷首有宋廷萼《附记》说：“张子撰著，明以前散见他书。万历中都门沈芳扬（芳扬，自彰先生字也）守凤翔，搜集为《全书》，说见原刻张某序中。”宋氏所说，当有所据。今存万历刊本《张子全书》，有袁应泰序、张能麟序，都未谈到这个问题。袁序中仅说：“郡伯沈公表章理学，……为建横渠书院，肖像以祀之，并刻其《全书》而属序于余。”顺治刊本《张子全书》喻三畏序，有几句话很值得注意。他说：“遂求先生全集于文献之家，而乡先达果进予而言曰：先生著作，虽传今古遍天下，惟吾郡实为大备。前都门芳扬沈太公祖尊先生教，搜索殆遍，寿之木以广其传，至今家弦户诵，衍先生泽使之灵长者，沈公力也。”根据喻三畏和宋廷萼的说法，我们可以断定：《张子全书》是明万历年间沈自彰编纂的。明末徐必达刻《张子全书》，是在沈自彰以后了。

《张子全书》有许多缺点，它没有采用宋本《张子语录》而采用《语录抄》，《文集》也没有参考《宋文鉴》，仅采用《文集抄》，这都是不足之处。吕柟没有提到《横渠易说》，《全书》保存了《易说》全文，这还是优点。现在这个新编《张载集》，参考了《宋文鉴》，采录了宋本《语录》，又查考了《周易系辞精义》，应该说是一个比较完整的本子了。

《正蒙》艰深难懂，初学须看注解。王夫之的《张子正蒙注》

最有名，但他的注也不易懂。比较浅显易懂而且也比较完备的注解，有王植的《正蒙初义》（乾隆刊本），可以参阅。此外还有明刘玘的《正蒙会稿》（明刊本，清刊本），明高攀龙、徐必达的《正蒙释》（明刊本），清李光地的《正蒙注》（康熙刊本），杨方达的《正蒙集说》（雍正刊本）等。但这些注解都有曲解误释之处，这也需要注意鉴别。

张载的著作中，有精华，有糟粕。他提出许多卓越的思想，也有大量的糟粕，这应该分别观之。可以说，张载开辟了中国古代朴素唯物论哲学的一个新阶段。后来，经过王廷相，到王夫之而达到中国朴素唯物论的高峰。在张载的体系中，理是从属于气的，但他没有来得及批判二程的理一元论。王廷相发挥张氏的观点，比较明确地批判了程朱“理能生气”的客观唯心论。王夫之高度赞扬张氏的哲学，认为“张子之学……如皎日丽天，无幽不烛”（《张子正蒙注序论》），他全面地批判了程朱“理在物先”的客观唯心论和陆王“心外无物”的主观唯心论。戴震以“气化流行”为道，也是张载学说的继承和发挥。所以，张载的哲学确实有深远的积极的影响，对于他的哲学著作确实应该进行深入的研究。

1977年7月8日写于北京大学

（原载《张载集》，1978年中华书局出版）

关于中国封建时代哲学思想上的路线斗争

——批判“儒法斗争贯穿两千多年”的谬论

现在，理论工作者一个重要任务，就是把被“四人帮”颠倒了的路线是非、思想是非、理论是非纠正过来。“四人帮”为了实现其篡党夺权的罪恶阴谋，大搞影射史学，颠倒是非，混淆黑白，制造了种种谬论。在史学方面，以儒法斗争史代替阶级斗争史；在中国哲学史方面，更以儒法斗争史代替唯物主义与唯心主义两条路线的斗争史，胡说“儒法斗争贯穿两千多年，一直影响到现在”，为其篡党阴谋制造反革命舆论。对于“四人帮”所散布的种种谬论，必须给以彻底批判。

一、先秦到西汉儒法两家关系的演变

历史有其客观规律，哲学思想的发展也有其客观规律。研究哲学思想发展的真实情况，发现其内在的规律性，是哲学史研究的基本任务。“四人帮”讲“儒法斗争贯穿两千多年”，这是对中国哲学史的歪曲，是对中国哲学发展规律的臆造。

列宁说：“最新的哲学像在两千年前一样，也是有党性的。唯物主义和唯心主义按实质来说，是两个斗争着的党派。”（《列宁选集》第2卷，第365页，1972年版）自从人类产生哲学思想以来，哲学家们就分成两个基本派别，一派宣扬唯物主义真理，一派鼓吹唯

心主义妄论。在西方是如此，在中国也是如此。从殷周以来，中国哲学发展的历史就是唯物主义和唯心主义斗争的历史。战国时代，中国进入了封建社会，从那时到现在，唯物主义和唯心主义的斗争，延续了两千多年。但是，决不能不顾事实地把中国封建时代的唯物主义和唯心主义的斗争说成为儒法斗争。

讨论儒法关系，首先必须明确儒和法的含义。儒家和法家都是中国古代具有确定含义的学派。在春秋战国时期，学术思想界出现了百家争鸣的局面，儒法是当时百家中比较重要的两家，这两家之间确实曾经有过激烈的斗争。就历史实际情况而论，早期的儒家是维护奴隶制政治制度、宣扬奴隶制时代文化思想的学派，而与儒家对立的法家则是反对奴隶制政治制度，为新兴地主阶级建立地主阶级专政大造舆论的学派。早期儒家总结了奴隶主贵族的统治经验，把奴隶制时代的典章制度当作永恒真理而加以宣扬，拥护周礼，要求维持奴隶主贵族世袭制度，前期法家则主张适应时代的演进而变更法制，要求取消奴隶主贵族的世袭特权，建立君主独裁的专制制度。早期儒家和前期法家的斗争是奴隶主阶级和新兴地主阶级的阶级斗争在思想上的反映。^①

在春秋战国时期，思想斗争的情况是复杂的。儒家分化为许多派别，法家也有不同的流派。同时，儒法两家也有共同之点：两家都主张“尊君”，为君权而辩护；两家都坚持等级区分，两家都是为统治阶级等级特权而辩护的。正因为儒法两家有共同之点，所以他们之间不仅相互斗争，而且也有在一定条件下相互融合的可能。

^① 本文写作之时，采取了当时流行的观点，以为早期儒家是奴隶主贵族的思想代表。这两年来，我重新考虑这个问题，觉得这种观点是不正确的。我现在认为，早期儒家学说也是维护地主阶级利益、反映地主阶级要求的。先秦儒法两家是地主阶级内部见解不同的两派。1980年2月1日附记。

在先秦时代，儒法之间曾经有过针锋相对的斗争。孔丘拥护周礼，赞扬西周制度；商鞅则主张“更法”，提出“礼法以时而定”的主张。商鞅实行耕战政策，孟轲则宣称“善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之”（《孟子·离娄上》）。孔孟强调道德教化的重要，商鞅和韩非则排斥一切道德教化，否定知识文化（他们所说的“文学”、“贤智”）的作用。两派观点的对立是相当显明的。

孔孟鼓吹天命论、先验论，而法家代表人物则发挥了唯物主义观点。齐国法家的著作《管子》提出“天不变其常，地不易其则”（《管子·形势》）的唯物主义学说。商鞅后学编纂的《商君书》中也表述了唯物主义观点。

荀况是先秦时代最大的唯物主义哲学家，他自称为儒家，他的弟子韩非也把他列为儒家八派之一。荀况反对孟轲而赞扬孔丘，他对于孔丘思想有所批判继承，而他的唯物主义思想和政治观点则是齐国法家学说的发展和提高。荀子的“天行有常”的命题直接继承了《管子》“天不变其常”的思想，他的“隆礼”、“重法”学说与《管子》中既强调“礼义”又主张“明法”的思想也有一定的联系。荀子对前期法家也提出过批评。前期法家强调“势”，荀子则宣称“得胜人之势者，其不如胜人之道远矣”（《荀子·强国》），阐明了“道”（政治路线）的重要。前期法家认为“贤智”无用，荀子则宣称“学不可以已”（《荀子·劝学》），阐明了知识文化的重要。荀子的思想是复杂的，表明了儒法两家又相斗争又相联结、又相排斥又相渗透的情况。荀子是先秦时代总结各家学说、集其大成的哲学家，是新兴地主阶级重要的启蒙思想家。

韩非是先秦法家最后一个代表人物，他综合了申不害、商鞅、慎到的政治思想，而且变造汲取了老子关于“道”的学说。韩非是荀况弟子，但他对于荀况的独到的见解却很少发挥。这也表现

了思想演变的复杂性。

应当指出：在先秦时代，唯物主义与唯心主义这两个派别，不能以儒法来划线。法家固然是主张唯物主义的，但唯物主义者却不限于法家，儒家之中也有著名的无神论者。最显明的例证是与墨子同时的公孟子及与墨家缠子辩论的董无心，这些都有明确的记载（《墨子·公孟》记载公孟子和墨子的辩论：“公孟子谓子墨子曰：有义不义，无祥不祥。”又说：“公孟子曰：无鬼神。”《汉书·艺文志·诸子略·儒家》“《董子》一篇”原注：“名无心，难墨子。”马总《意林》卷一载董无心与缠子辩论：“董子曰：‘子信鬼神，何异于以踵解结，终无益也。’缠子不能应。”王充《论衡·福虚》篇也提到董无心与缠子的辩论），是不能否认的。在历史的记载中，公孟子可能是古代第一个无神论者，而董无心的无神论到后来还影响了王充。在战国时期，儒家内部已有派别的分化，这也是一个例证。

秦代是执行法家路线的，秦始皇统一六国，建立了专制主义的中央集权的封建国家。由于秦代统治集团对广大人民的残酷压迫和剥削，激起了陈胜、吴广领导的农民大起义，秦代政权很快地土崩瓦解了。汉代政权建立后，第一件要务就是总结秦代兴亡的经验教训。刘邦入关之初，宣布“约法三章”，实质上就是对秦代严刑峻法的否定。而汉代政权建立之后，萧何“次律令”，又重新肯定了秦代的大部分法律。但是刘邦又让儒者叔孙通“定礼仪”，并且亲自以太宰祭祀孔丘，他是历史上第一个隆重祭孔的皇帝。这表明刘邦实际上是儒法并用。后来汉宣帝刘询说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之。”这确实说出了汉代前期政治路线的实质。

汉代初年，还有百家争鸣的余波，当时有儒道之间的斗争，也有儒法之间的斗争，并且也出现了综合儒道法的思想家。汉代统治集团选取维护封建统治阶级根本利益、为封建制度奠定理论基

础的思想体系，是经历了一个过程的。文景时期，曾一度尊崇道家黄老学说。当时的黄老学说，实质上是以道家为主而兼取法家一些观点。武帝时代，由于经济的发展和阶级斗争形势的变化，黄老学说已不能适应新形势的需要，于是董仲舒提出了“罢黜百家，独尊儒术”的建议。汉武帝采纳了董仲舒的建议，终于选定儒家学说作为正统思想。但实际上武帝在政治上并不很重用董仲舒，而是重用确有尊法反儒倾向的桑弘羊，表现了“霸王道杂之”的特色。当时儒者公孙弘作丞相，他的特点是“故习文法吏事，缘饰以儒术”，表现了“阳儒阴法”的倾向。

董仲舒虽鼓吹独尊孔氏，但实际上他的思想也兼取了各家的观点。他的阴阳五行学说来源于阴阳家，他的“天志”论取之于早期墨家，他的一套治狱条例兼取了法家。《汉书艺文志·六艺略》有“《公羊董仲舒治狱》十六篇”，《论衡·程材》篇说：“董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。”董氏此书大概是把春秋经义运用到判决狱讼上，实际是把法家学说吸收到儒家的思想体系中。）董仲舒哲学是对于先秦唯物主义的反动，不仅是一个庞大的混杂的唯心主义体系，而且也是建立了一个宣扬君权神授的新宗教，其主要目的是防止农民起义。董仲舒在汉代受到学术界的推崇，当时人讲他“令后学者有所统一，为群儒首”（《汉书·董仲舒传》）。这表现了地主阶级已转变为保守的了。

在汉代，儒法关系已出现转折。儒家传述殷周以来的文化典籍，掌握了文化教育的领导权；而法家所编定的地主阶级法律，成为长期封建社会法律制度的基础。儒家传授的“经学”和法家提供的“律例”，都成为维持地主阶级专政的有力工具。儒法两家思想成为地主阶级统治思想中相互配合的两翼。后汉末年思想家荀悦说：“凡政之大经，法教而已。”（《申鉴·政体》）他主张既须“宣文教”，又要“明赏罚”。这表明了汉魏以后多数学者的态度。先

秦法家的思想一部分被抛弃了，一部分被吸收到儒学的体系中去，独立的法家学派逐渐消失了。

二、汉代以后唯物主义与唯心主义的斗争不是儒法斗争

从两汉到明清，在漫长的封建时代中，唯物主义与唯心主义的斗争经历了几个阶段。

汉代，贾谊绍述了先秦的唯物主义思想，虽然在自然观方面未能多所发挥，但在政治思想上提出了许多进步的主张。汉代最大的唯物主义者是王充，他高举“疾虚妄”的旗帜，发展了“天道自然”的唯物主义学说，全面批判了当时流行的天人感应的宗教迷信思想。

魏晋时代，裴頠的崇有论与王弼、何晏的贵无论相抗衡。

南北朝，何承天、范缜深刻阐述了神灭论思想，基本上解决了形神问题，批判了佛教的神不灭论。

唐代，柳宗元、刘禹锡以“天人不相预”、“天人交相胜”的唯物主义学说进一步批判了天人感应的迷信。

北宋，张载提出了“凡有皆象，凡象皆气”的比较完整的气一元论体系，批判了道家“有生于无”的客观唯心主义和佛教“以山河大地为见病”的主观唯心主义。

南宋，陈亮、叶适阐明了“道在事物之中”的唯物主义观点，与朱熹“理在事先”、陆九渊“心即理”的唯心主义相对抗。

明代，罗钦顺、王廷相论证了“理在气中”、“理载于气”的唯物主义学说，批判了程朱、陆王的唯心主义。

清代，王夫之提出“天下唯器”的学说，进一步论证了客观世界的物质性，批判了程朱的客观唯心主义；又提出“因‘所’以

发‘能’”，“‘能’必副其‘所’”的学说，论证了客观世界的独立存在，批判了陆王的主观唯心主义，把古代唯物主义推进到前所未有的高度。

此外，颜元、李塨发挥了“理不离气”、“理在事中”的唯物主义观点；戴震进一步论证了“理在事物之中”、“道即气化流行”的唯物主义观点，批判了程朱、陆王以及道家、佛教的唯心主义思想。

在长期的封建时代中，唯物主义与唯心主义，双流对映，泾渭有别；两方对峙，旗帜显明。唯心主义虽受到历代封建统治者的推崇，而唯物主义却是哲学思想前进的主流，起着推陈出新的主导作用。

唯物主义和唯心主义两条路线斗争过程中的各阶段，经常是以农民的革命斗争为转机。例如，汉末黄巾大起义是摧毁汉代统治阶级“天人感应”宗教迷信的决定力量，然后才会出现魏晋时代“贵无”和“崇有”的哲学斗争。唐末黄巢领导的农民大起义扫荡了门阀世族的腐朽势力，沉重打击了佛教，使之趋于衰落，然后才会出现北宋时代对佛教唯心主义的深入批判。明末农民大起义和当时民族矛盾的激化，是明清之际唯物主义思想高涨的主要条件。总之，阶级斗争推动了哲学思想的发展。

在中国哲学思想发展过程中，与唯物主义和唯心主义的斗争同时存在的，还有辩证法和形而上学的斗争。毛泽东同志说：“在哲学里边，唯物主义和唯心主义是对立统一，这两个东西是相互斗争的。还有两个东西，叫做辩证法和形而上学，也是对立统一，相互斗争的。”（《毛泽东选集》第5卷，第346页，1977年版）中国古代哲学中的辩证法思想也有一个长期的发展过程。先秦时代，《老子》、《易传》、惠施、《管子》中都有相当深刻的辩证观点。汉代贾谊、扬雄发挥了《老子》、《易传》的辩证思想。隋唐佛教著作

中也有一些辩证观点，但它是和诡辩论纠缠在一起的。宋代以后，辩证思想最丰富的哲学家是张载、王安石、王夫之。程颢、程颐和朱熹的思想虽然基本上是形而上学的，但也有一些辩证法的因素。辩证法和形而上学的斗争，与唯物主义和唯心主义的斗争，有时相互并行，有时相互交错，其间有复杂、曲折的情况。唯物主义著作中确实有不少闪耀着光芒的辩证观念，值得我们深入研究。正如古代唯物主义都不可能彻底一样，古代哲学中的辩证法也是不彻底的。而唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学之间的路线斗争确实是彰明较著的事实。

“四人帮”费尽心机，伪造“儒法斗争贯穿两千多年”的历史，割裂史料，歪曲史实，把汉代以后的许多唯物主义进步思想家说成为法家。对于这些被搞乱的问题必须分别予以澄清。列宁说：“为了真正弄清楚常常被人故意混淆起来的复杂而困难的问题，事实却正是十分必要的。”“如果从事实的全部总和、从事实的联系去掌握事实，那末，事实不仅是‘胜于雄辩的东西’，而且是证据确凿的东西。”（《列宁全集》第23卷，第279页，1958年版）以下我们根据历史事实，试就贾谊、王充、范缜、柳宗元、王安石、陈亮、李贽、王夫之的思想，进行一些分析。

（1）贾谊。汉代初期，儒、法、道、阴阳诸家都还有一定势力，它们又相互斗争又相互影响。当时出现了综合儒道法思想的人物，这就是贾谊。《史记》说：“贾生年少，颇通诸子百家之书。”（《史记·屈原贾生列传》）又说：“自曹参荐盖公言黄、老，而贾生、晁错明申、商。”（《史记·太史公自序》）贾谊曾经研究过法家学说。但就《史记》、《汉书》所载贾谊的著名文章及《贾子新书》中的思想来看，贾谊的思想还是以儒学为主导。“四人帮”硬把贾谊列为法家，不过是硬给他加上法家的桂冠罢了。

贾谊写《过秦论》，总结秦代兴亡的经验教训。《过秦论》的

主要结论是“一夫作难，而七庙隳，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施，而攻守之势异也。”这明显地是从儒家的观点立论。《过秦论》中，还有进一步的说明：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，……禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。夫兼并者，高诈力；安定者，贵顺权，此言取与守不同术也。”贾谊指斥秦代“暴虐”，强调“仁义”的重要作用。在《新书》中，贾谊评论秦国的政俗说：“商君违礼义，弃伦理，并心于进取，行之二年，秦俗日败，……蹶六国，兼天下，……凡十三岁而社稷为墟。不知守成之数、得之之术也。悲夫！”（《新书·时变》）贾谊强调道德教化之重要，这显然是对于申商法家学说的批判。

贾谊更以秦代与殷周作比较，他说：“殷为天子，二十馀世，而周受之；周为天子，三十馀世，而秦受之；秦为天下，二世而亡。人性非甚相远也，何殷周之君有道之长，而秦无道之暴也？”（《新书·保傅》）为什么殷周年代长而秦的年代短呢？贾谊作了这样的解答：“汤武置天下于仁义礼乐，而德泽洽。……累子孙数十世，此天下所共闻也。秦王置天下于法令刑罚，德泽亡一有，而怨毒盈于世，下憎恶之如仇雠。祸几及身，子孙诛绝，此天下之所共见也。是非其明效大验耶？”（《治安策》）贾谊比较了殷周与秦的久暂，认为殷周所以长久，是由于重视仁义礼乐；秦代所以短促，是由于专用法令刑罚，并且强调这是“明效大验”，他的政治观点是很显明的。

贾谊主张抗御匈奴贵族的侵略，强调中央集权的重要，提出对同姓王采取“众建诸侯而少其力”的政策，对于巩固汉初中央政权作出了贡献，但他并不赞成商鞅、韩非的学说。《史记·屈原贾生列传》说：“贾生以为汉兴至孝文二十馀年，天下和洽，而固当改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐，乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦

让未遑也。”这里“改正朔”、“兴礼乐”等等，显然都是采取儒家的主张。《新书》中又有《道德说》，绍述了先秦道家的思想。应该说，贾谊是一个综合儒道法的思想家。而在他的思想体系中，儒家思想确实占主导地位。奴隶制和封建制都是等级制度，早期儒家的思想，如果加以改造，是可以适应地主阶级的需要的。贾谊鉴于秦代迅速灭亡的教训，总结过去的历史经验，于是采取了儒家的思想，这是可以理解的。

(2) 王充。汉代最大的唯物主义哲学家是王充。王充高度发挥了“疾虚妄”的精神，对汉代天人感应鬼神术数的宗教迷信，进行了深刻的批判，有廓清迷雾之功，在中国无神论史上有重要的贡献。王充的《论衡》中有《问孔》、《刺孟》两篇名文，指名批评了儒家的代表人物孔丘、孟轲。于是“四人帮”也给王充送上了法家的桂冠。王充究竟是不是法家？这应根据历史事实进行全面的考察。

王充虽然批判了孔孟以及当时儒书中的许多谬论，这是十分可贵的。但是王充还写了批判韩非的《非韩》，对于“韩子非儒”，提出了异议。王充在《问孔》、《刺孟》中所讲的大部分都是些枝节问题，而在《非韩》中却接触到比较根本的问题，他反对韩非忽视礼义的观点，强调了礼义的重要性。由此可见，王充决不是韩非的同调。王充说：“国之所以存者，礼义也。民无礼义，倾国危主。今儒者之操，重礼爱义，率无礼之士，激无义之人，人民为善，爱其主上，此亦有益也。”这里王充明确肯定了儒家的“有益”，批判了韩非完全否定儒学的观点。王充还说过：“商鞅变秦法，欲为殊异之功，不听赵良之议，以取车裂之患”（《论衡·自然》）。可见，王充是同意赵良对于商鞅的劝告的，这能说王充同意法家的主张吗？

王充虽然批评了孔孟，但仍然承认孔丘是圣人。他说：“孔子

圣人，知府也；死生，大事也；大事，道效也。孔子云：‘死生有命，富贵在天。’众文微言不能夺，俗人愚夫不能易，明矣。”（《论衡·辨崇》）王充相信命定论，以孔丘的言论为依据。在《实知》篇中，他也肯定孔子是圣人，不过认为圣人也不能生知而已。

在《程材》篇中，王充对于文吏与儒生作了比较，指出文吏与儒生各有所短，各有所长，但比较起来，儒生较文吏要高一等。所谓文吏即通晓法律条文的官吏。王充更说：“董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。……论者徒尊法家，不高《春秋》，是暗蔽也。”法家，王充亦称之为法令之家。从王充的这些议论看来，他显然是肯定儒优于法。因此，他决不是法家。

但王充也不是儒家。在《论衡》中他系统地批判了“儒书”中的“虚妄之言”。在《自然》篇中，王充宣扬天道自然的学说，最后的结语说：“从道不随事，虽违儒家之说，合黄、老之义也。”王充的最大贡献是阐明了天道自然的唯物主义观点，发展了无神论，而这天道自然观点是对于道家学说的批判继承。王充对老子也有所批评，抛弃了老子的客观唯心主义，而发挥了老子的自然观点。

王充是一个独立的唯物主义进步思想家，他批判继承了黄老的天道自然学说，作了比较详尽的发挥，写下了光辉的著作《论衡》，是一个有卓越贡献的无神论者。

（3）范缜。南北朝时代著名无神论者范缜，在《神灭论》中提出了“形质神用”的新观点，从根本上解决了形神问题。范缜的《神灭论》没有多谈政治问题，仅在最后一段中说：“小人甘其垄亩，君子保其恬素；耕而食，食不可穷也；蚕而衣，衣不可尽也。下有馀而奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以养亲；可以为己，可以为人；可以匡国，可以霸君：用此道也。”这里，“小人甘其垄亩，君子保其恬素”，“耕而食”，“蚕而衣”，都是儒家思想。“上无为以待其下”，“全生”，来源于道家。“匡国”，指

纠正当时社会上崇拜佛教的不正之风，也是儒家观点。“霸君”指发展国家的经济军事实力，增强威慑异族的力量，这里有法家的影响，而同时也是儒家“尊王攘夷”思想的发挥。从整个体系来看，范缜还是属于儒家，他发扬光大了儒家中无神论派别的传统。

当时儒佛之间的斗争是很激烈的，有些儒者主张神灭，也有些儒者赞同佛教的神不灭论。神灭神不灭，是当时儒佛斗争的一个方面，何承天和范缜都是站在儒家立场来宣扬神灭的，这个问题根本与儒法斗争无关。

(4) 柳宗元。唐代著名的唯物主义者柳宗元，写过《封建论》，肯定了郡县制的优越性，肯定了秦始皇的历史功绩。他的《封建论》受到后来很多进步学者的赞扬。于是“四人帮”也说柳宗元是唐代法家的代表。

我们如果对于柳宗元的著作和思想进行全面的分析，就可以发现，柳宗元实际上属于儒家，是唐代儒家中的进步人物。柳宗元是当时古文运动的主将之一，提出了“文者以明道”的口号。他所说的道是什么呢？他自己讲得很清楚：“本之《书》以求其质，本之《诗》以求其恒，本之《礼》以求其宜，本之《春秋》以求其断，本之《易》以求其动，此吾所以取道之原也。”（《柳河东集·答韦中立论师道书》）他以《诗》、《书》、《礼》、《春秋》、《易》等儒家典籍为“道之原”，他的道只是儒家之道。柳宗元曾强调儒家所宣扬的仁义，认为“圣人之所以立天下，曰仁义。仁主恩，义主断。恩者亲之，断者宜之，而理道毕矣。”（同上书《四维论》。理道即治道，唐代讳治字，改治为理）以仁义为政治的总原则。在政治学术的基本观点上，柳宗元是同意儒家的。在他看来，仁义和郡县制是一致的，并无矛盾。

柳宗元是一个唯物主义者，但他赞美佛教，他虽然写了《天说》、《天对》，反对天人感应的迷信，发挥了元气为本的唯物主义，

但他不批判佛教的主观唯心主义，他看不出佛教唯心主义与唯物主义是势不两立。而他所以欣赏佛教的理由乃是“不与孔子异道”。他说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，……不与孔子异道。”（同上书《送僧浩初序》）他认为儒佛殊途同归，因而赞同佛教。他更批评韩愈的反佛态度说：“退之好儒未能过扬子，扬子之书于庄、墨、申、韩皆有取焉。浮图者，反不及庄、墨、申、韩之怪僻险贼耶？……吾之所取者与《易》、《论语》合，虽圣人复生不可得而斥也。”（同上）这里指斥庄墨申韩为“怪僻险贼”。怪僻指庄墨，险贼指申韩。这也可见他对于先秦法家的态度了。指斥申韩为险贼的学者，岂能是法家吗？

柳宗元在《与杨京兆凭书》中有这样一段话：“夫人有有之而耻言之者，有有之而乐言之者，有无之而工言之者，有无之而不言似有之者。……无之而不言者，土木类也。……夫捧土揭木而致之岩廊之上，……岂有补于万民之劳苦哉！圣人之道，不益于世用，凡以此也”。柳宗元的意思是：有人有能力而不肯讲，有人有能力也喜欢讲，有人没有能力却会花言巧语，也有人没有能力也不说话，装模做样，令人莫测高深。如果推崇这种没有真才实学只会装模做样的人，把他们抬到高位，这于社会国家有什么好处呢？但当时常有这种情况，所以人们就认为圣人之道无益于世用了。柳宗元不是反对所谓圣人之道，只是反对那些“无之而不言似有之者”占据高位，这是很清楚的。这那里有反儒的意义呢？

总之，硬说柳宗元是法家，是“四人帮”为了篡党夺权而歪曲历史事实的一例。

(5) 王安石。王安石是11世纪中国的改革家，他主持了一次变法。他曾写诗称赞商鞅说：“今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。”（《临川集·商鞅》）当时司马光曾把王安石的变法思想归结为三句话：“天命不足畏，祖宗不足法，人言不足恤。”这三句话虽然不

是王安石自己讲的，但他确实表示了所谓“三不足”的改革精神。王安石是不是宋代的法家呢？这应该从他的整个思想体系来判断。

王安石虽然称赞过商鞅，但他最推崇的乃是孔丘。他肯定孔丘“贤于尧舜”的古语，他说：“孟子曰：孔子集大成者，盖言集诸圣人之事而大成万世之法耳。此其所以贤于尧舜也。”（同上书《夫子贤于尧舜》）他还写诗赞美孔丘说“圣人道大能亦博，学者所得皆秋毫。虽传古未有孔子，蠖螾何足知天高。”（同上书《孔子》）王安石在人性问题上主张性无善恶，他以为这是继承孔丘的学说。他说：“吾所安者，孔子之言而已。”（同上书《原性》）又说：“孔子曰：性相近也，习相远也，吾是以与孔子也。”（同上书《性说》）他这样一再肯定孔丘的人性论，同时他还极力推崇孟轲、扬雄。他说：“扬雄者，自孟轲以来未有及之者，但后世士大夫多不能深考之尔。孟轲，圣人也。”（同上书《答龚深父书》）王安石对于孟、扬的歌颂，远远超过对商鞅的赞扬。

王安石的学说在当时号为“新学”，因为王安石主持编著了《三经新义》。他的《周礼义序》说：“士弊于俗学久矣，圣上悯焉，以经术造之，乃集儒臣训释厥旨。……惟道之在政事，……制而用之存乎法，推而行之存乎人。……其法可施于后世，其文有见于载籍，莫具乎《周官》之书。”又《书义序》说：“惟虞夏商周之遗文，更秦而几亡，遭汉而仅存。……而世主莫或知其可用。”他尊崇儒家经典，反对秦世焚书，态度是明显的。

王安石和宋神宗有一段对话。宋神宗说：“人皆不能知卿，以为但知经术，不可以经世务。”王安石答道：“经术者所以经世务。果不足以经世务，则经术何赖焉？”（《王荆公年谱考略》第429页）王安石强调经术的重要，他的变法实以经术为依据。

王安石很重视理财，他认为“盖聚天下之人，不可以无财；理天下之财，不可以无义。”（《临川集·乞制置三司条例》）但又以为理

财虽然重要，而礼义教化也决不可忘记。他对宋神宗说：“然今欲理财，则须使能。天下但见朝廷以使能为先而不以任贤为急，但见朝廷以理财为务，而于礼义之际有所未及，恐风俗颓坏，不胜其敝。”（《王荆公年谱考略》第430页）他十分看重礼义教化，这也是儒家的见解。

王安石主张变法，讲求富国强兵的实际办法，与先秦法家有相似之点。但从他的立论根据来看，从他的整个思想体系来看，他基本上还是属于儒家，他的“新学”乃是当时儒家中的一个派别。当时司马光和王安石的斗争，只是儒家内部保守与进步的斗争，而不是儒法斗争。

（6）陈亮。南宋初年，陈亮注重实际事功，反对空谈“道德性命”，坚决主张抗金，要求收复失地，宣扬“道在事物之中”的唯物主义观点，是一个发挥积极作用的进步思想家，于是也被“四人帮”列入所谓法家。从陈亮的整个思想体系来看，他不是法家。

陈亮曾和朱熹辩论汉唐评价的问题。朱熹推崇夏商周三代，鄙视汉唐，认为三代体现了所谓道，而秦汉以后“千五百年之间”，所谓道“未尝一日得行于天地之间”（《朱文公集·答陈同甫》）。陈亮则认为，道在事物之中，汉唐也在一定程度上体现了道。他以为汉高祖的“德义”“真足以君天下”，而唐太宗也“勃然有以拯民于涂炭之心”（《陈亮集·问答上》）。所以他“以为汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息”（《陈亮集·答朱元晦甲辰秋书》）。陈亮批评朱熹之流的错误说：“使汉唐之义不足以接三代之统绪，而谓三四百年之基业可以智力而扶持者，皆后世儒者之论也。”（《陈亮集·问答上》）陈亮说汉唐开国之君有救民之心，是不正确的，当时叶适即加以纠正。但陈亮对朱熹的辩驳，包含有对于历史退化论的批判。

但是陈亮虽然肯定汉唐的事功，却不赞成秦始皇和曹操。他说：“秦以智力兼天下而君之，不师古始，而欲传之万世，使天下疾视其上，翻然欲夺而取之。”又说：“曹孟德一有私天下之心，而天下为之分裂者十馀世。”（同上）陈亮不同意秦魏的政治，也就是不肯定秦始皇和曹操所执行的路线。

陈亮强调道在事物之中，道不能离开事物。他认为，如果不能把道理体现在事物上，那么学问也就无用了。他说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。……夫渊源正大之理，不于事物而达之，则孔孟之学真迂阔矣，非时君不用之罪也。……孟子之言王道，岂为不切于事情？”（《陈亮集·勉强行道大有功》）这些话是对朱熹的批评，意思是说：如果像朱熹那样，脱离事物空谈道理，所谓孔孟之学就变成迂阔的了。仅仅抓住“孔孟之学真迂阔矣”一句，认为陈亮批判了孔孟之道，这也是断章取义。实际上，他还是认为“孟子之言王道”是“切于事情”的。陈亮还说过：“孟子之论不明久矣，往往反用为迂阔不切事情者之地。”（同上书《与朱元晦又乙巳春书之一》）他只是认为朱熹等人把孟子言论解释成迂阔的了。

陈亮曾经谈论儒法的关系，他说：“孔氏之家法，儒者世守之，得其粗而遗其精，则流而为度数刑名；圣人之妙用，英豪窃闻之，徇其流而忘其源，则变而为权譎纵横。”（同上书《祭吕东莱文》）这里陈亮显然是推崇孔氏而贬斥法家，以为法家只是“得其粗而遗其精”。陈亮还写过《谢安比王导》一文，称赞王导、谢安“端静宽简”，称赞他们“不穷奸以为明，不苛法以为严”。这也表现出他确实不同意先秦法家在政治上的一些办法。

陈亮在和朱熹的辩论中有时也说过企图越出儒学藩篱的话。如说：“人生只是要做个人。圣人，人之极则也。……学者，所以学为人也，而岂必其儒哉！”（同上书《与朱元晦又乙巳春书之一》）虽

然如此，从他的整个思想体系来看，他还是没有摆脱儒学的范围。陈亮在批评佛教的时候曾说：“儒释之道，判然两途，此是而彼非，此非而彼是。……其为人之心之害，何止于战国之杨墨也！……苟无儒先生驾说以辟之，则中崩外溃之势遂成，吾道之不绝如缕耳。”（同上书《与应仲实》）这里把儒学称为“吾道”，这种态度还是明显的。

总之，陈亮和朱熹进行了辩论，但并不是从法家的观点反对朱熹。朱陈的理论斗争依然是儒学内部保守与进步的斗争。

（7）李贽。李贽是明代后期反封建礼教、批判孔孟之道的进步思想家。他曾经赞扬先秦法家人物。他是不是一个法家或“尊法反儒”的思想家呢？从李贽的整个思想体系来看，对于他不应简单地称为“尊法反儒”，更不可能称为法家了。

李贽虽然赞扬过商鞅、吴起、申不害、韩非，但他所最推崇的乃是佛家和陆王学派的代表人物。在《焚书》中，他讲解佛教教义的文章不少，这是他的根本思想所在。在自然观、认识论方面，李贽反对程朱的客观唯心主义，却宣扬佛教和王守仁的主观唯心主义，他受佛教的影响极深。他最崇拜的人物是王守仁（阳明）、王畿（龙溪）、王艮（心斋）、罗汝芳（近溪）等，这都是明代著名的唯心主义者。他对于这些唯心主义者的赞扬，远远超过了对申、韩的赞扬。

他所反对的是程朱学派和当时陆王学派中的耿定向等人，很难笼统地说他是尊法反儒，因为他所最尊崇的王守仁及其弟子等都是儒家。

李贽的政治思想更是与法家截然不同的。他曾抨击礼乐刑政说：“夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，贪暴者扰之，而仁者害之也。……于是有德礼以格其心，有政刑以繁其四体，而人始大失所矣。”（《焚书·答耿中丞》）又说：“于是有条教之繁，有刑

法之施，而民日以多事矣。”（同上书《论政篇》）这里所谓德礼，所谓条教，指儒家的一套；而所谓政刑，所谓刑法，就是法家的东西了。对于这些，他都是反对的。李贽认为统治者对于人民最好不干涉，让人民自己治理自己：“将民实自治，无容别有治之之方欤？是故恬焉以嬉，邀焉以游，而民自理也。”（同上书《送郑大姚序》）这是他的民主思想。这种民主思想与法家拥护君主专制的思想是截然对立的。

李贽宣扬主观唯心主义，而又具有初步的民主思想，又肯定历史上法家人物的优点。他的思想是复杂的，其中包含着矛盾。他的思想中的矛盾是他所处的时代以及他自己的阶级地位所包含的矛盾的反映。

（8）王夫之。王夫之是明清之际卓越的唯物主义进步思想家，他曾经对秦始皇确立、推广郡县制作了高度的评价，肯定改“封建”为郡县是势所必至、理所当然。他发挥了历史进化的观点，反对复古主义。于是“四人帮”也把王夫之列为法家代表人物。这更是片面看问题、形而上学猖獗的突出例子。

王夫之在他的许多著作中都评论过先秦法家，对于申、韩进行了猛烈的抨击，他认为自古以来有三大害：“古今之大害有三：老、庄也，浮屠也，申、韩也。”（《读通鉴论》卷十七）而这三害之中，申韩是最严重的一害。他宣称：“明与圣人之道背驰而毒及万世者，申、韩也。”（《文集》卷一《老庄申韩论》）他又愤然控诉地说：“若申、韩，则其贼仁义也烈矣。……画一天下而齐之以威，民不畏死，以死威之，而民之不畏也益滋。则惟惨毒生心，乐人之痛彻心脾，而自矜其能也！”（《宋论》卷十四）他这样指斥申、韩等人居心惨毒，看到别人的深切痛苦反而洋洋得意。这是他对于申、韩所提倡的严刑峻法的严厉指斥。

王夫之不但反对申、韩，而且批评了一些采取申、韩作风的

儒者，他称之为“申韩之儒”。他认为在作风纯正的儒者之外，还有“老庄之儒”，有“浮屠之儒”，有“申韩之儒”。这类“申韩之儒”是“言则圣人而行则申韩”（《老庄申韩论》），其害处是最严重的。“下至于申韩之儒，而贼天下以贼其心者甚矣”（同上书）。他指斥申韩之儒的危害道：“以儒者而暗用申、韩之术，……绝人之腰领，死者不可复生矣；轻人之窜逐，弃者不可复收矣；坏人之名节，辱者不可复荣矣。”（《读通鉴论》卷二十二）王夫之对申韩之儒的批判是非常深刻而激烈的。所谓老庄之儒指王弼、何晏，浮屠之儒指陆王学派，申韩之儒则指程朱学派。王夫之对于申韩之儒的斥责也就是对于吃人礼教的批判。

王夫之自己的政治思想基本上是对儒家仁政学说的批判继承。他曾说：“安民也，裕国也，兴贤而远恶也，固本而待变也，此大纲也。”（同上书卷十）这是他的政治思想的纲领。安民是安定民生，裕国是发展经济，兴贤是任人唯贤，固本待变是坚持原则而随时变通。他又提出“严以治吏，宽以养民”的主张，认为“严者治吏之经也，宽者养民之纬也。”（同上书卷八）他所主张的政治路线是与先秦法家截然相反的。

王夫之对于法家思想有严厉的批评。其原因是，他虽然没有摆脱封建思想，但对于君主专制制度已甚为不满。他对于法家严刑峻法的批判，也就是对君主专制的批判。如果王夫之生前听到有人说他是法家，他一定认为是莫大的侮辱。王夫之的思想已经远远超过法家的局限了。

三、汉代以后政治思想方面进步与保守的斗争不是儒法斗争

在政治思想方面，斗争更为复杂。封建社会的主要矛盾是农

民阶级和地主阶级的矛盾。农民多次举行起义，反抗地主阶级的统治。毛泽东同志说：“在中国封建社会里，只有这种农民的阶级斗争、农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力。”（《毛泽东选集》第2卷，1966年版，第588页）农民反对封建统治的斗争必然有其思想表现。农民的革命斗争有其政治纲领，表现了农民阶级反对封建统治的革命思想，最显著的例子是，北宋初年农民起义，提出“均贫富”的要求；南宋初年农民起义提出“均贫富、等贵贱”的主张。这种反对封建制度的思想是政治思想领域内的革命思想。农民和地主阶级在政治思想上的斗争是消灭地主所有制和维护地主所有制的激烈斗争。应该指出，农民阶级的革命斗争，不但反对儒家，而且也反对法家。

地主阶级内部有不同的阶层，有不同的政治集团，其间也有很复杂错综的斗争。地主阶级的中下层经常发起反对大地主当权派、要求改革现状的斗争。地主阶级中下层没有特权，经常受到大地主特权阶层的排挤和压制，因而反对土地兼并，要求限制大地主的特权。在地主阶级中下层里，往往出现比较进步的思想家。他们的斗争是为了改革现状，是为了适应社会经济发展的需要，解决当时社会生活中的现实问题，反对上层当权派的腐化作风。这种地主阶级内部的矛盾斗争是受农民反对地主阶级统治的阶级斗争所制约的。列宁说：“我们一向，而且现在也总是教导说，阶级斗争，人民中的被剥削部分反对剥削部分的斗争，是政治变革的基础，并且最终决定一切政治变革的命运。”（《列宁全集》第8卷，第176页，1958年版）地主阶级中下层的改革思想，归根到底，是受阶级斗争形势的激发而产生的。贾谊、王充、范缜、柳宗元、王安石等，都是要求改革现状、限制贵族大地主特权的进步思想家。如上文所证明，这些思想家都不是法家。在封建时代，地主阶级中下层进步人物反对大地主当权派的斗争并不是儒法斗争。

政治思想方面的斗争情况还不止如此。由于社会经济发展的影响，由于农民革命斗争的推动，由于民族矛盾的刺激，在地主阶级知识分子中，围绕君主专制的问题，也展开了斗争，出现了批评以至反对君主专制制度的思想，这是地主阶级范围内最进步的政治思想。列宁说：“‘靠牺牲别人来经营’这一事实的存在，剥削的存在，永远会在被剥削者本身和个别‘知识分子’代表中间产生一些与这一制度相反的理想。”（《列宁全集》第1卷，第393—394页，1958年版）在中国封建时代，确有一些知识分子提出了反对君主专制制度的民主思想。这种地主阶级知识分子的民主思想，远有端绪，源远流长。现在仅举出其最突出的代表：宋元之际的邓牧和明清之际的黄宗羲。

邓牧的著作名《伯牙琴》，其中《君道》、《吏道》篇提出对于君主专制的抗议。邓牧猛烈抨击封建专制制度，愤怒地控诉了帝王和官吏的罪恶。他指出，秦以后的君主都是“竭天下之财以自奉”，“凡所以固位而养尊者无所不至”，是天下最大的剥削者和掠夺者。他认为由官吏治理人民好比“率虎狼牧羊豕”，人民只是无辜的受害者。他指出，人民起来反抗，是理所当然：“夫夺其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。”（《伯牙琴·吏道》）他认为如果没有“贤且才”的人出来担任官吏，不如由人民自己治理自己：“废有司，去县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎？”（同上）这是比较明显的民主观念。

黄宗羲发展了邓牧的观点，著有《明夷待访录》，其中《原君》、《原臣》、《原法》、《学校》等篇，提出了更加明显的民主思想。他认为，理想的情况应该是“以天下为主、君为客”，即君主为人民办事，而当时的情况却是“今也以君为主，天下为客”（《明夷待访录·原君》），天下人民奔走劳苦都是为了替君主服务，这样君主便成为天下的大害：“为天下之大害者君而已矣”（同上）。这

是对于君主专制制度的严厉批判。黄宗羲提出以学校为议政机关的设想，认为天子不应该是“是非”的最高决定者，“是非”应决定于学校的公论：“天子之所是未必是，天子之所非未必非；天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校”（《明夷待访录·学校》）。学校应有议政的权力，对于君主及官吏应有监督的作用。黄宗羲所讲的学校，可以说是地主阶级知识分子的“议会”。黄宗羲的民主思想在辛亥革命时期曾发生过巨大的积极作用。

毛泽东同志说：“中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。”（《毛泽东选集》第2卷，第667—668页，1966年版）上述以邓牧、黄宗羲为代表的民主思想，正是中国古代的民主性的精华的显明例证，是值得我们注意研究的。

以邓牧、黄宗羲为代表的批判君主专制的思想，是对于儒家“君为臣纲”教条的批判，也是对于法家封建专制主义的批判。在封建制度建立的初期，为了反对奴隶主贵族的残余势力，为了反对地方割据的分裂活动，拥护中央集权的君主专制有一定的进步意义。但是封建时代中期以后，随着封建制度的日趋腐朽，君主专制制度变成阻挡社会向前发展的障碍。批判专制主义的民主思想虽然都是不可能实现的空想，却有重大的进步作用。民主是有阶级性的。资产阶级所讲的民主是资产阶级的民主，西方古代奴隶制社会也曾有过奴隶主民主思想。在中国封建时代，一部分地主阶级知识分子有民主思想，这是合乎规律的现象。

“四人帮”说什么“作为政治、思想领域里两条路线斗争的儒法斗争，在秦以后的两千多年的封建社会里一直延续着”（《儒法斗争史概况》第39页），这是毫无事实根据的谎言，是对于历史实际的无耻伪造。如以上所证明，从汉代到唐代，绝大多数的进步思想

家根本不是法家。宋代以后，封建经济有进一步的发展，阶级斗争形势有进一步的变化，宋元明清时代的进步思想家不但不以法家的姿态出现，而且对于先秦法家持批评态度以至否定的态度，哪里有什么儒法斗争！

“四人帮”说：“随着儒法斗争演变为地主阶级内部不同派别之间两条路线的斗争，斗争的政治内容发生了变化，一般表现为守旧与革新，搞土地兼并与限制兼并，分裂与统一，投降卖国与抗战爱国的斗争。”（《儒法斗争史概况》）这实际上都是指鹿为马，信口雌黄。

关于守旧与革新，应该指出，没有抽象的革新，不同阶级有不同意义的革新，不同时代有不同内容的革新，其间又有革命与改良的区别，不能笼统地讲革新。“四人帮”说法家就是革新派，革新派就是法家，不分时代，不分阶级，把所谓法家的意义抽象化了，成为超时代超阶级的脱离历史实际的空洞概念。这是唯心主义形而上学猖獗的表现。

关于土地兼并问题，事实是在历史上第一个提议限制土地兼并的人乃是儒者董仲舒，他向汉武帝建议“限民名田”。后来鼓吹儒家学说而主张“锄豪强”的人物，历代都有。当然搞土地兼并的人也崇奉儒家。

关于分裂与统一的问题，孟轲对梁襄王谈话，就已讲“定于一”，不过他反对用武力来统一而已。董仲舒的《举贤良对策》，特别强调“《春秋》大一统”。儒家何尝不讲统一？宋代以后宣扬所谓“《春秋》大义”的人，都是拥护统一的。

关于投降与抗战的问题，儒家向来有“尊王攘夷”的观念，这虽然有轻视少数民族的一面，而也有反对侵略的一面。中国是一个由多数民族结合而成的国家，在历史上，各民族之间有一个斗争和融合的过程。不同民族的贵族统治者往往有侵略别族的活动，

反对侵略的战争应该肯定为正义的战争。宋代坚持抗战的岳飞、文天祥，以及明末宁死不屈的张煌言、刘宗周等人，都是受儒家思想熏陶的，根本没有接受过法家的影响。

儒家学说是封建时代的正统思想，我们现在要和传统观念彻底决裂，当然要批判孔孟之道。但应根据事实，击中要害。同时，法家学说也是封建思想，我们与旧传统彻底决裂，难道不应该批判申韩之道吗？历史的实际情况是复杂的，对于具体问题必须作具体分析。“四人帮”根本不去考察历史实际，他们所讲封建时代汉代以后的儒法斗争，完全是反科学的谬论。他们把封建专制主义思想说成永远进步的东西而加以颂扬，这是不能允许的。“四人帮”伪造儒法斗争史，影响很广，流毒很深，我们一定要彻底批判他们的谬论，肃清他们的流毒，夺取理论战线上这项重要斗争的伟大胜利。

1977年12月29日

（原载《哲学研究》1978年第4期）

中国古代唯物主义的发展 与自然科学的联系

哲学向来和自然科学有密切的联系。毛泽东同志说：“什么是知识？自从有阶级的社会存在以来，世界上的知识只有两门，一门叫做生产斗争知识，一门叫做阶级斗争知识。自然科学、社会科学，就是这两门知识的结晶，哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。”（《毛泽东选集》第3卷，第773—774页，1966年版）毛泽东同志这段话精辟地阐明了哲学和科学的关系。列宁指出：“哲学史，因此，简略地说，就是整个认识的历史”（《列宁全集》第38卷，第399页，1959年版）。列宁在全部认识领域中首先举出各门科学的历史，这也就是指出了哲学和科学的关系。人类认识史包括哲学史和科学史。在人类认识发展的大道上，哲学和科学总是交相辉映、齐驱并进的。一个时代的先进的哲学思想凝聚着当时科学知识的精粹成果。

人类的思想史是人类寻求客观真理的历史，在哲学范围内，就是唯物论与唯心论相互斗争的历史。自然科学为唯物论提供自然知识的基础，而唯物论的发展反过来又推动自然科学的进步。唯物论为自然科学提供理论方法的指导，而自然科学则促进唯物论反对唯心论的斗争。中国古代的科学，在16世纪以前，曾经提供绚丽多彩的成果，做出辉煌的贡献；中国古代的唯物论，在二千年长期的发展过程中，曾经阐明了许多卓越的观点，发放出灿烂的光芒。本文试就中国古代哲学发展史考察自然科学与唯物论之

间相互推进的密切联系，着重叙述唯物主义哲学家的科学见解与自然科学家的哲学观点，而对于唯物论者的哲学体系与自然科学家的科学成就就不能详细叙述了。

哲学的发展，归根到底，是受生产斗争和阶级斗争决定的，本文着重探讨哲学与自然科学的联系，关于社会知识与哲学的关系，关于阶级斗争对于哲学思想发展的决定作用，就不多说了。

“四人帮”大搞影射史学，以儒法斗争取代哲学史上唯物论与唯心论的斗争，给许多唯物主义思想家戴上法家桂冠，同时又把儒法斗争引进中国科学史，把一些著名科学家也列为法家。对于“四人帮”颠倒是非、指鹿为马的谬论，也需要加以揭露和批判。

一、先秦时代唯物主义的科学基础

最早产生的科学是天文学。恩格斯说：“必须研究自然科学各个部门的顺序的发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需要它。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第523页，1972年版）中国是天文学发达最早的国家之一，早在原始社会末期，就已经积累了很多关于季节和气候的知识。在夏代，已经有比较完整的历法，就是所谓“夏时”。商代遗留的卜辞中，有许多星辰的名称，据近人研究，甲骨卜辞中有六次月食的记载，一次日食的记载。到周代，天文历法有进一步的发展。大约写作于周初的《尧典》中说：“日中星鸟，以殷仲春。”“日永星火，以正仲夏。”“宵中星虚，以殷仲秋。”“日短星昴，以正仲冬。”这就是根据昼夜的长短与黄昏时南方中天出现的亮星来确定四时季节。昼夜平均，鸟星见于南方正中，就是仲春。白昼最长，火星见于南方正中，就是仲夏。昼夜平均，虚星见于南方正中，就是仲秋。白昼最短，昴星见于南方正中，就是仲冬。所谓仲春、仲夏、仲

秋、仲冬，就是后来所谓春分、夏至、秋分、冬至。在周代，已经明确认识，全体恒星相互的位置是固定的，都是东升西没。而日、月和金、木、水、火、土五星，除了东升西没之外，还有各自的相对的位置移动。日月和五星叫做七曜。西周时代，把七曜所经附近天区分为二十八宿。根据同一时刻恒星在天上位置的不同，就可以定出一年的不同季节。北极星和北极附近的星辰不东升西落，北极不动，北极附近的北斗七星围绕北极回转。这就是所谓“譬如北辰，居其所，而众星拱之”（《论语·为政》）。在西周时代已经发现了月食的规律。《诗经·小雅·十月之交》说：“彼月而食，则维其常；此日而食，于何不臧。”这就是说，月食是有一定规律的，可以推算出来；但是当时不能推算日食，所以认为日食是灾异。

《左传》哀公十二年记载：“冬十二月，螽。季孙问诸仲尼，仲尼曰：丘闻之，火伏而后螽者毕。今火犹西流，司历过也。”螽是一种害虫。周历十二月是夏历十月，夏历十月，火星应隐没不见，当时火星还在西行，证明是夏历九月，历官少置了一个闰月。夏历九月天气还温暖，出现害虫，是不足怪的。孟轲说：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（《孟子·离娄下》）孟轲肯定，千年的夏至、冬至都可算得出来。这表明当时历法早已能比较准确地推算主要节气了。孔丘、孟轲虽然接受了当时的天文知识，却仍坚持殷周以来的上天主宰世界的传统思想，这是他们的比较保守的阶级立场决定的。

在先秦时代，唯物主义与唯心主义的斗争是围绕着天道观的问题展开的。唯心论认为天有意志，天主宰一切，天是人间的治乱祸福的最高决定者。唯物论则否认天有意志，而认为天是物质性的自然，天与人间的治乱祸福毫无关联。当时唯物主义哲学的主要根据就在于：天体的运转，日月星辰的运行，春夏秋冬季节

交替，都具有一定的规律。天象变化具有不以人的主观愿望为转移的客观规律，而且毫无具有意志、情感的形迹。有意志的天是不存在的。应该肯定，先秦唯物论的理论根据就在于当时天文学的成就。

先秦时代，最重要的唯物论，是《管子》书中和荀况的唯物主义。《管子》书是春秋战国时期齐国一些推崇管仲的学者著作的汇集，其中有《经言》九篇，韩非曾经引述其中《牧民》、《权修》两篇中的文句，称为管仲的言论（见《韩非子·难三》篇）。而《经言》中《形势》、《七法》等篇中的思想和《牧民》、《权修》是一致的。我们有理由认为：《管子》书中的《经言》的大部分，如《牧民》、《形势》、《权修》、《七法》、《版法》等篇，是管仲思想言论的记录和发挥，大概是春秋末至战国初齐国学者编纂而成的。在这些篇中，有比较重要的唯物主义思想。《形势》篇说：“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也。”《七法》篇说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生物，虽不甚多，皆均有焉，而未尝变也，谓之则。”所谓天是自然之天，这里肯定天地都有一定的规律。所谓常，所谓则，都是规律的意思。这里肯定规律是万物所共同具有（“均有”）的，是普遍的不变的，而这规律是“根”于“天地之气”的。这是显明的唯物主义观点。“春秋冬夏不更其节”一语，透露出这种唯物论思想与天文知识的联系。

《管子》书中讨论哲学问题的篇章还有《心术上下》、《白心》、《内业》等篇，其中提出了万物皆由精气构成的精气学说和“静因之道”的唯物主义反映论的认识论。30年代以来有许多学者根据“白心”二字认为这四篇是宋钘、尹文的著作，其实证据不足。我们认为这几篇的唯物主义思想与《形势》、《七法》等篇的观点是一致的，事实上是《形势》、《七法》等篇中的唯物主义思想的发展。

受《管子》书中唯物论的影响而作了进一步的重大发展的是荀况。荀况唯物论的主要命题是：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《荀子·天论》）这就是说，天体的运行有不以人的主观意志为转移的客观规律，与人间的治乱祸福无关。荀子再三强调这一重要观点，他说：“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”（同上）又说：“天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉，夫此有常以至其诚者也。”（《荀子·不苟》）显然，荀子唯物主义的理论根据是日月星辰的运行具有一定规律的天文学知识。荀子不但宣扬了唯物主义自然观，更发展了唯物主义的反映论，提出了“虚一而静”的“解蔽”方法，这本质上是一种尊重实际事物反对主观片面性的客观方法。

《管子》书中和荀况的唯物主义，肯定了天的物质性，否定了有意志的天。列宁在《哲学笔记》中说：“天国——自然界——精神。打倒天国：唯物主义。”（《列宁全集》第38卷，第103页，1958年版）又说：“打倒神，就剩下自然界了。”（《列宁全集》第38卷，第163页，1958年版）《管子》的和荀子的唯物论正是这种意义的唯物论，而这唯物论是以天文学的知识为基础的。

荀子的唯物主义以天文学为基础，反转过来又对于天文学的进一步发展有一定影响。古代天文学是和占星术纠缠在一起的。《史记·天官书》列举春秋战国时期的天文学家：“于宋，子韦；郑则裨灶；在齐，甘公；楚，唐昧；赵，尹皋；魏，石申。”其中裨灶是著名的占星术家，春秋时郑国进步政治家子产曾和裨灶的占星术进行过斗争。子产批评裨灶说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？”（《左传》昭公十八年）子产的评论可以说是对于占星术的深刻批判。荀子批判占星术一类的迷信说：“星坠木鸣，国人皆恐，曰是何也？曰无何也，是天地之变、阴阳之化、物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蚀，风雨之

不时，怪星之常见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起无伤也。上暗而政险，则是虽无一至者无益也。夫星之坠、木之鸣，是天地之变、阴阳之化、物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。”（《荀子·天论》）荀子接受天文学的科学知识而批判占星术的宗教迷信，对于以后天文学与占星术的逐渐分离，有一定的积极作用。汉代史学家兼天文学家司马迁为荀子写传记，称赞荀子破除迷信的精神：“荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信机祥，鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗，于是推僞、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言”（《史记·孟子荀卿列传》）。司马迁写《天官书》，在选择材料时，力图贯彻批判占星术的精神。他在《太史公自序》中写道：“星气之书，多杂机祥，不经；推其文，考其应，不殊。比集论其行事，验于轨度以次，作《天官书》”。但在《天官书》中仍保留一些占星术的话，而为数不多，这在当时已是难能可贵了。在欧洲，占星术一直延续到刻卜勒的时代。在中国，唐代天文学还和占星术联结在一起；宋代以后，一些天文学家才逐渐摆脱占星术的影响。

唯物主义哲学以天文学的科学知识为依据，反转过来，又促进了天文学与占星术的分离。这应该是值得注意的重要事实。

先秦时代，天文学之外，物理学和数学也有一定的发展。后期墨家，由于从事手工业的生产，从事守城的器械的制造，因而对于物理学和数学有一定的研究。在《墨经》中“景二”、“景倒”等六条是关于光学的知识，还有关于力学的、关于几何学的，这些都是中国科学史的珍贵资料。值得注意的是，墨翟本来是鼓吹“天志”的，肯定天的意志及其主宰作用，在自然观方面还是属于唯心论的。而在《墨经》中却完全没有“天志”论的痕迹了。后期墨家，正是由于进行了光学、力学、几何学等的科学探讨，从而排弃了唯心论。在《墨经》中，墨子的经验论的认识论得到进

一步的发展，提出了比较完整的唯物主义反映论的认识论，这和墨家的科学探讨也是不可分割的。

二、汉代自然科学与唯物主义的关系

在汉代，天文学有进一步的发展，出现了三种天体学说，一是盖天说，二是浑天说，三是宣夜说。

盖天说见于《周髀算经》，认为“天象盖笠，地法覆盘。天离地八万里”（《周髀算经》卷下之一）。就是说，天体像一个斗笠，大地像一个翻过来的盘子。天顶的高度是八万里，向四周下垂。日月星辰在天穹上随天旋转。盖天说比较粗陋，并不能充分解释日月星辰运行的规律。

浑天说始于汉武帝时的天文学家落下闳，而完成于后汉的张衡。张衡所著《浑天仪图注》说：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内。天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮。”据记载，落下闳开始制造浑天仪，张衡改进了过去的浑天仪，达到比较精密的程度。

宣夜说是后汉郗萌所传述的。《晋书·天文志》记载宣夜说的内容道：“惟汉秘书郎郗萌记先师相传云：‘天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞽精绝，故苍苍然也。……日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止皆须气焉。’”宣夜说的特点是，否定了固定天体的观念，认为天只是气所构成的，日月众星并非附着于天体之上。在这三种学说中，宣夜说是比较先进的，但在推算日月星辰的运行规律上，不如浑天说。

张衡还沿袭了天地动静的观念：“天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。”（《灵宪》）但在汉代已经有一些学者提出了地运、地游的学说。这些材料保存在汉代的一部分《纬》书的遗文中。汉

代《纬》书包含许多迷信观念，而也保存了一些科学思想。《纬》书大部分都遗失了，现在还保存着一些片断。《尚书纬·考灵曜》说：“地有四游，冬至地上北而西三万里，夏至地上南而东三万里，春秋二分其中矣。地恒动不止而人不知，譬如人在大舟中，闭牖而坐，舟行不觉也。”（《太平御览·地部》引）这是汉代的地球运转的学说，是古代天文学中的光辉的命题。“地有四游”说，试图说明春分、夏至、秋分、冬至地球在运动过程中的不同位置，借以论证春夏秋冬四时的不同温度。这种地动思想对于后来的天文学说有深远影响。

在先秦时代，医学已经相当发达，在唯物主义思想的影响下，已经逐步从巫术中解放出来。《左传》中记载，春秋时代的名医，在解释疾病的原因时，已经从自然现象的变化加以说明。汉代出现了总结过去医学知识的经典作品《内经》。《内经》可能是战国末年至后汉初期医学家编写而成的，其中用阴阳五行观念说明人体各器官的机能和疾病的起源，虽然不免简单牵强，却是从唯物主义观点立论的。今本《内经》是唐代编定的，其中采入了《阴阳大论》七篇。《阴阳大论》是后汉中朝以前的作品，后汉医学家张仲景曾讲到《阴阳大论》一书。值得注意的是，《阴阳大论》中包含着一种天文学说。《阴阳大论》以为天地的原始是太虚：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天，布气真灵，总统坤元，九星悬朗，七曜周旋。”（《天元纪大论》）《阴阳大论》以为天地都在太虚之中：“虚者所以列应天之精气也。……地为人之下、太虚之中者也。……大气举之也。”（《五运行大论》）这对于所谓天在上地在下做了新的解释，地只是在人之下，其实是在太虚之中。太虚之中充满了气，地是浮在气上的。这否认了地浮于水的观点，接近于宣夜说。《阴阳大论》还认为天地都是运动的：“上者右行，下者左行，左右周天，馥而复会也。”（同上）天地都在运行，否认天

动地静的旧说。《内经》中的一些思想对于后来唯物主义哲学的发展有深远的影响。太虚观念是宋代唯物主义者张载的太虚学说的渊源，而地在“太虚之中”、“大气举之”的命题，直到清代中期还为唯物主义者戴震所引用（《续天文略》）。

汉代最重要的唯物主义哲学家是桓谭和王充。桓谭和王充都研究过天文学，以天文知识为依据对唯心论展开了斗争。西汉末年至东汉初期，图讖流行，其内容都是反科学的宗教迷信。桓谭根据唯物论的观点对图讖进行了批判。桓谭指出：“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。”（《新论》）一般人所谓“灾异变怪”，其实都是自然现象，也都是常有的。桓谭批判了神仙不死的迷信，认为“生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣”（同上）。桓谭讨论了形神关系问题，提出了有名的烛火之喻，认为“精神居形体，犹火之燃烛矣”（同上）。桓谭赞同浑天说，反对盖天说，并以实际的观察论证浑天说比盖天说正确。他的唯物主义思想和他的天文学知识是密切相关的。

王充非常推崇桓谭，王充哲学是桓谭思想的进一步发展。王充发挥“疾虚妄”的精神对于汉代流行的天人感应的宗教迷信进行了多方面的系统批判。王充宣扬“天道自然”的唯物主义观点，认为“夫天道自然也，无为”（《论衡·谴告》），自然变化是没有意志、没有目的的。他指出，天是广大的，人是微小的，天与人之间的感应是不可能的：“夫人不能动地，而亦不能动天。……天至高大，人至卑小。……以七尺之细形感皇天之大气，其无分铢之验，必也。”（《变动》）“夫人不能以行感天，天亦不随行而应人。”（《明雩》）他从理论的高度彻底批判了天人感应的神学目的论。王充还从日月运动有一定规律来驳斥关于日食月食的迷信。他说：“大率四十一二月日一食，百八十月月一蚀。蚀之皆有时，非时为变。及其为变，气自然也。”（《说日》）“日月薄蚀，四十二月日一食，五

六月月亦一食。食有常数，不在政治”（《治期》）。他断言日食月食是自然现象，决非怪异，与人无关。

王充研究过盖天说和浑天说，他不同意盖天说，认为“天不若倚盖之状”（《说日》）；对于浑天说也提出疑问。浑天说以为“天表里有水”。王充则认为天“出入水中”是不可能的。（《晋书·天文志》引王充说：“天何得从水中行乎？”按：王充早于张衡，他批评浑天说，是批评西汉时代的浑天说。）于是王充提出自己关于天体的看法，以为“天平正与地无异”（《论衡·说日》），天是平平正正的，和地一般。“平正四方，中央高下皆同，今望天之四边若下者，非也，远也。”（同上）这事实上是从浑天说后退了。王充又讨论了天是体还是气的问题：“夫天亦远，使其为气，则与日月同；使其为体，则与金石等。”（《感虚》）“使天体乎，宜与地同；也天气乎，气若云烟。”（《自然》）但他倾向于认为天是体，“如实论之，天体，非气也。……天有形体”（《法天》）。这所谓体，不是客观实体的意义，而是指固定的形体。王充的这种见解，较之宣夜说远远落后了。王充是一个卓越的唯物主义者，但在天文学方面，却未能汲取当时最先进的观点。王充的这个缺欠，也是值得我们借鉴的。这就是，对于具体的科学问题，应进行具体的研究，一般性的哲学观点不能代替具体的实际探讨。

王充是一个坚决的无神论者，他发展了桓谭的无神论思想，明确宣称人死不能为鬼，鬼神是不存在的。他指出，精神是依附于形体的，不能脱离形体而独立存在。他说：“人之所以生者，精气也，死而精气灭，能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精神灭”（《论死》）。“精神本以血气为主，血气常附形体。”（同上）他认为身体里的血脉是精神的基础，精神是血脉所产生的。这是王充的独到的见解，这可能与当时的医学有关。王充是根据医学的知识来论证无神论的。王充也用烛火的比喻来说形神关系：“天下无独

燃之火，世间安得有无体独知之精？”（同上）这是桓谭学说的发挥。

天文学家张衡制造浑天仪、候风地动仪，对于科学做出了卓越的贡献，同时在所著《灵宪》中提出了自己的世界生成论。他认为天体演化分三个阶段：最初阶段叫做“溟滓”，其情况是无形无象：“厥中惟虚，厥外惟无”，这是“道之根”。第二阶段叫做“庞鸿”，其情况是“并气同色，浑沌不分”，这是“道之干”。第三阶段叫做“天元”，其情况是“元气剖判，刚柔始分，清浊异位，天成于外，地定于内”，于是天地万物都产生了，这是“道之实”。所谓溟滓，指无形的气。王充《论衡》曾说：“儒书又言，溟滓濛濛，气未分之类也。”（《说天》）《庄子·在宥》：“大同乎滓溟。”唐成玄英《疏》说：“滓溟，天然气也。”可见溟滓一词历来是指气的元始状态而言。张衡讲溟滓的状况是“厥中惟虚，厥外惟无”，有中外可言，可见是一种客观实体。张衡以为最原始的本原是溟滓，应该说是一种唯物主义思想。张衡在讲庞鸿的状况时引了《老子》“有物浑成，先天地生”二句，以为这二句是指“浑沌不分”的天地开辟以前的境界，这是对《老子》学说做了唯物主义的解释。张衡讲道之根、道之干、道之实，以树木的根干果实为比喻，所谓道应是指实体而言。张衡又说“道根既建，自无生有”，引用了《老子》“有生于无”的文句，没有和《老子》的客观唯心主义划清界线，这是张衡学说的缺点（按：张衡讲世界生成的第一阶段的状况是“厥中惟虚，厥外惟无”，又讲第二阶段是“自无生有”，从表面上看，很类似道家“有生于无”的唯心论实则不然。中国古代所谓虚，并非指绝对无有，而是指无形可见的客观实在。《管子·心术上》说：“天曰虚”，又说：“天之道虚”，就是这个意义。张衡把第一阶段称为溟滓，溟滓指未分的气，可证张衡所讲最原始的阶段是指无形未分的气，所以他的世界生成论基本上是唯物主义的，不过没有完全摆脱唯心论的影响）。

张衡根据唯物主义观点对于当时流行的图讖迷信提出了批判。他指出《讖》书都是“虚伪之徒”所编造的，决非“圣人之言”，而是汉哀帝平帝时出现的，都是一些“欺世罔俗”的欺人之谈。他指出当时人喜讲图讖，“譬犹画工恶图犬马，而好作鬼魅，诚以实事难形，而虚伪不穷也”。他建议当时朝廷禁绝图讖之书：“宜收藏图讖，一禁绝之”。（以上所引见《后汉书·张衡传》）

但是张衡的天文学著作，也还保留了部分的占星术观念：“日月运行，历示吉凶，五纬经次，用告祸福。”（《灵宪》）他反对图讖，而不反对风角（古代一种占卜术）。他并不能彻底反对一切迷信，这表现了时代的局限性。

三、魏晋至隋唐时代自然科学与 唯物主义的相互影响

汉末农民大起义推翻了东汉的腐朽统治，中国哲学史的发展也到达了一个新的阶段。魏晋时代唯物论与唯心论的斗争的中心问题是“有无”问题。唯心主义者王弼、何晏宣扬“以无为本”，认为无是世界的根本，天地万物都是从无生出来的，所谓无指无形无质的绝对，这个绝对没有任何规定性，首先没有物质性。所谓以无为本就是主张物质世界以非物质性的绝对为根本，这是一种客观唯心论。唯物主义者裴颢提出“崇有论”，指出有就是最根本的，有不是从无生出来的，无不可能产生出有来。所谓有就是物质存在。裴颢的学说就是肯定物质世界是根本的、永恒的，物质世界是唯一的世界。

裴颢的崇有论有其科学背景。裴颢通晓医学，他的父亲裴秀是著名的地理学家。裴秀曾经绘制《禹贡九州地域图》，其序文中说：“惟有汉氏所画輿地及括地诸杂图，各不设分率，又不考正准

望，亦不备载名山大川。其所载列，虽有粗形，皆不精审，不可依据。或称外荒迂诞之言，不合事实，于义无取。”他强调事实的重要。裴颢在《崇有论》中也提到方法论的问题，他说：“形器之故有证；空无之义难检。”他反对贵无，从空无不可验证来立论。应该肯定，裴颢的崇有学说是从尊重事实的科学精神出发的。

魏晋时期，佛教已经输入。到南北朝时代，佛教逐渐流行起来。佛教学宣扬“一切唯心”的主观唯心主义，又宣扬因果报应、精神不死的迷信。南北朝时代唯物主义与唯心主义的斗争是围绕着形神问题展开的。佛教唯心主义宣扬神不灭，硬说人死以后灵魂依然存在，或者进天堂，或者入地狱。唯物主义者针对神不灭论，宣扬神灭论的科学真理，论证人死以后没有独立存在的灵魂，更无所谓天堂地狱等报应。当时唯物主义的主要代表是南朝的何承天和范缜。

何承天是一个天文学家，他曾经改革历法，他的唯物主义思想显然有科学的基础。何承天继承、发展了桓谭、王充的无神论，也以烛火来比喻形神。他说：“形神相资，古人譬以薪火，薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独得？”（《答宗居士书》）他更指出：“至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”（《达性论》）生必有死，身死神灭，这是自然的规律，哪里会有来世来生呢？何承天从自然规律的观点来否定神不灭论。

何承天指出，佛教讲报应，谈来世，是完全没有事实的验证的：“西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧，其言奢而寡要，其譬迂而无征。”（《报应问》）佛教虽然讲得好像头头是道，其实并没有事实的根据，没有经验的证明。他更以天文学为例证说明理论必须有事实根据：“夫欲知日月之行，故假察于璇玑；将申幽明之信，宜取符于见事。”（同上）天文学要靠仪器，关于生死的理论也要有经验的证明。何承天宣称：“夫明天地之性者，不致惑于迂怪。”

《答宗居士书》》了解自然规律的人，是不会受迷信的欺骗的。这就是说，科学乃是破除迷信的武器。何承天对于神不灭论的批判，表现了科学反对宗教迷信的斗争。

范缜学说是何承天思想的进一步的发展，他提出“形者神之质，神者形之用”的光辉命题，从根本上解决了形神问题。他的这个命题具有科学精神。范缜的大部分著作都散失了，他是否谈论过科学知识，现在已无从考见。范缜学说是何承天学说的发展，从何承天来看，南北朝时代无神论和自然科学的联系还是很显明的。

南北朝时代最著名的科学家是祖冲之，他发现何承天的历法还不够精密，于是又作了进一步的改革，他开始把岁差运用于历法。岁差是东晋天文学家虞喜发现的，虞喜认为每五十年冬至点西移一度即每五十年差一度。何承天也研究过岁差，改为每百年差一度。祖冲之则认为四十五年十一个月差一度。后来隋代的刘焯又改为每七十五年差一度。祖冲之又改革了置闰法。春秋时代以来采用十九年七闰的办法，祖冲之改为391年中置144个闰月，这就比旧历法精密多了。祖冲之对于数学也有卓越的贡献。在科学研究中，祖冲之抱有坚定的唯物主义信念，他说：“若夫测以定形，据以实数，悬象著明，尺表之验可推；动气幽微，寸管之候不忒。”（《上新历表》）这就是说，天象日月星辰是有定形的，考察天文必须依据“实效”。又说：“迟疾之率，非出神怪，有形可检，有数可推。”（《辩戴法兴难新历》）这一方面否定了宗教迷信，一方面明确肯定物质存在及其规律的客观性。祖冲之更以数学推算与历史记载相比较，证明天象日月星辰的运行确实有客观规律。他说：“案春秋以来，千有馀载，以食检朔，曾无差失，此则日行有恒之明证也。”（同上）又说：“《春秋》、《汉史》，咸书月蚀，正朔详审，显然可证。以臣检之，数皆协同。诚无虚设，循密而至，千载无

殊。”(同上)他运用他的历法推算了千年的月食,和历史的记载完全相合,证明日月运行的规律是确定的。祖冲之肯定岁差,“冬至所在,岁岁微差”,指出岁差也有一定规律。祖冲之还用他的历法推算当时的月食,结果与实际观测完全相符。这更加明确地证明了“天行有常”的唯物主义观点。祖冲之的天文学,一方面是依据唯物论来进行研究的,一方面又进一步证明唯物论的正确。

唐代唯物主义与唯心主义的斗争又回到天人感应的问题上,柳宗元、刘禹锡提出“天人不相预”、“天人交相胜”的学说,对于天能赏善罚恶的唯心论进行了比较深刻的批驳。柳、刘都不是科学家,但都具备当时的天文学知识。柳宗元在所著《天对》中宣扬宇宙本始“惟元气存”的观点,认为宇宙是有限的:“无极之极,漭弥非垠”,“无中无旁”,“无限无隅”。他认为日月星辰都寄托于太虚:“规毁魄渊,太虚是属;棋布万荧,咸是焉托。”(《天对》)这应该说是宣夜说的继承和发挥。刘禹锡在《天论》中讲到天体的运动及其规律说:“天形恒圆而色恒青,周回可以度得,昼夜可以表候,非数之有乎?恒高而不卑,恒动而不已,非势之乘乎?”数即规律,势即运动的必然趋向。刘禹锡所谓天基本上是浑天说的天。总之,柳、刘是懂天文学的,他们的唯物论也以当时的天文学知识为依据。

四、宋元明清时代唯物主义与 自然科学的相互联结

唐末农民大起义扫荡了魏晋以来门阀世族的腐朽势力,把中国历史推进到一个新的发展阶段。阶级斗争形势的改变决定着思想斗争情况的改变。从宋代开始,唯物论与唯心论的斗争也表现了新的特点。

宋代是中国古代科学和哲学高度发展的时期。社会经济的繁荣引起文化的发展，科学技术达到了前所未有的高度，古代四大发明在宋代都有重大的进展，劳动人民中涌现出不少优秀的发明家。同时，唯物论与唯心论的斗争也达到前所未有的深度。

宋代最重要的唯物主义哲学家是张载。张载一方面批判了道家“有生于无”的客观唯心主义，一方面又批判了佛教“一切唯心”的主观唯心主义，提出了“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”和“凡有皆象，凡象皆气”的气一元论体系。南北朝时代的范缜给佛教神不灭论以决定性的打击，但他没有驳斥佛教“一切唯心”的主观唯心主义。柳宗元、刘禹锡虽然批判了天人感应的迷信，但他们对佛教却采取了妥协的态度。张载才第一次从思维与存在问题的理论高度批判佛教的唯心论。

张载研究过天文学，对于许多天文学的问题提出了自己的见解。他认为天就是太虚：“由太虚，有天之名”（《正蒙·太和》），而太虚没有形体：“太虚无体”（同上书《参两》）。这可以说是宣夜说的发展。张载认为，“天大无外”（《太和》），天就是至大无外的无限的客观实在。他更发展了汉代“地动”、“地游”的学说，认为地有升降旋转：“地纯阴凝聚于中，天浮阳运转于外。……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”（《参两》）。“地有升降，日有修短。地虽凝聚不散之物，然二气升降其间，相从而不已也。”（同上）地既有左右的旋转，又有上下的升降，关于地的旋转升降，所讲虽不甚明确，但他认为地经常在运动之中，这却是明显的。

关于天体的运动，张载更提出“动非自外”的光辉观点。他说：“凡圆转之物，动必有机；既谓之机，则动非自外也。”（同上）他强调了运动的内在原因，认为天体和大地运转都有其内在的

动力。在哲学上，张载提出气本身含有运动变化的内在本性的辩证观点，这和他所谓“凡圜转之物动必有机”的天文学学说是密切联系的。

宋代最著名的科学家是沈括。他是一个有多方面成就的卓越科学家，对于天文、历法、地学、医学等都有很高的造诣。沈括在科学研究活动中发挥了唯物主义的基本观点。他说：“大凡物有定形，形有真数。方圜端斜，定形也。乘除相荡，无所附益，泯然冥会者，真数也。”（《梦溪笔谈》卷七）这就是说，物体都有一定的质量（物理学所谓质量），物体的运动有确定的数量的规律。这规律是客观的，人类的认识必须符合于客观实际。沈括在观测天象的实践中更表现了唯物主义的客观态度，如他叙述他观测北极星的情况道：“汉以前皆以北辰居天中，故谓之极星。自祖暅以玑衡考验天极不动处，乃在极星之末，犹一度有馀。熙宁中，予受诏典领历官，杂考星历，以玑衡求极星。……凡历三月，……然后知天极不动处，远极星犹三度有馀。每极星入窥管，别画为一图，……具初夜、中夜、后夜所见各图之，凡为二百馀图。”（同上书卷七）沈括观测天象的科学实践充分体现了唯物主义的精神。

沈括注意自然现象的多方面的考察。当时有一家“为暴雷所震”，雷火把银器钢刀都熔化了，而木器漆器却无所损伤。沈括说：“人必谓火当先焚草木，然后流金石，今乃金石皆铄，而草木无一毁者，非人情所测也。”（同上书卷二十）于是得出一个结论道：“人但知人境中事耳，人境之外，事有何限？欲以区区世智情识，穷测至理，不其难哉？”（同上）这里牵涉到客观事物的无限性与人类认识能力的有限性的矛盾，有些事情，虽然不易理解，却不失为客观的事实。但是，沈括却以此为理由，肯定了许多鬼神的传闻故事为真实的。在《梦溪笔谈》中叙述了许多“神奇”、“异事”，这就陷入于唯心论的谬误之中。沈括在科学实践中坚持了自发的

唯物主义，但他却不是个无神论者。作为一个科学家，他做出了卓越的贡献；在哲学上，却徘徊于唯物主义与唯心主义之间。这也是值得注意的经验教训。

张载宣扬气一元论，开辟了唯物主义的一个新阶段。与他同时的程颢、程颐则提出了理一元论，表现了唯心论的新形态。南宋朱熹继承发展了二程的思想，又汲取了张载气一元论的一些思想资料，认为理是第一性的，气是第二性的，把气放在理的从属地位，建立了一个庞大的客观唯心主义体系。从此以后，理气关系问题成为唯物主义与唯心主义斗争的一个中心问题。与朱熹同时的陆九渊又提出“心即理”的主观唯心论。明代王守仁继承陆氏的思想，鼓吹“心外无理”、“心外无物”。于是“心”、“物”问题成为唯物主义与唯心主义斗争的另一个中心问题。“理”、“气”问题和“心”、“物”问题都属于思维与存在关系的哲学基本问题。明清时代的唯物论者展开了反对程朱陆王唯心论的斗争。

明代比较重要的唯物主义者是王廷相。王廷相继承发挥了张载的基本观点，对程朱理学进行了深入批判。他认为世界的本原是元气，他说：“天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。”（《慎言·道体》）又说：“天内外皆元，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也；理载于气，非能始气也。”（同上）他着重批判了“理能生气”、“理可离气而论”的唯心主义观点，把唯物论又向前推进了一步。在认识论方面，他批判了程朱陆王的先验论，强调一切知识都来自于生活经验，贯彻了唯物论的反映论。

王廷相不仅是个哲学家，而且也是一个科学家，他对于天文学有一定研究。在所著《慎言》、《雅述》中讨论了天文学的问题，他还写了《岁差考》、《玄浑考》，表述自己的天文学见解。他不同意宣夜说，重申浑天说：“天之形远不可测，观经星不动，乃知有

体耳。”又说：“气虚而浮，浮则变动无常，观三垣、十二舍，河汉之象经古不移，非有体质，安能如是？”（《玄浑考》）他又不同意“地有升降”、“地有四游”的地动学说，坚持“地在天内初未尝动”的观点。他不能接受张载的地动学说，在这一点上，实际是倒退了一步。这表明科学思想的发展是曲折的，一个学者在某一方面提出比前人进一步的见解，而在另一方面也可能后退。王廷相的天文学虽然有不足之处，但他的天文学知识却还是他的唯物论的基础。

王廷相还对生物现象进行过科学研究。他在《雅述》中叙述了土蜂的生活情况，纠正了古来关于螟蛉的传说，他说：“《小雅》：‘螟蛉有子，果蠃负之。’《诗笺》云：‘土蜂负桑虫入木孔中，七日而化为其子。’予田居时，年年取土蜂之窠验之：每作一完窠，先生一子在底，如蜂蜜一点，却将桑上青虫及草上花蜘蛛衔入窠内填满。数日后其子即成形而生，即以次食前所蓄青虫蜘蛛，食尽则成一蛹，数日即蜕而为蜂，啣孔而出。累年观之，无不皆然。……始知古人未尝观物，踵讹立论者多矣。无稽之言勿信，其此类乎！”他对于土蜂育子的情况进行了精细的实地观察，表现了唯物主义者的科学态度。

明末科学家宋应星，考察总结了当时劳动人民农业手工业的生产实践，写成《天工开物》一书，是明末科学名著之一。近来发现了宋应星的哲学著作《论气》和天文学著作《谈天》。宋应星不但是一个博学的科学家，而且是一个思想家。在《论气》中他宣扬了气一元论。他认为世界中的一切物都是气所化成的：“天地间非形即气，非气即形，杂于形与气之间者，水火是也。由气而化形，形复返于气，百姓日习而不知也。”气与形相互转化，而气是根本，所以又说“盈天地皆气也”。而气的本来状态是虚：“夫由虚而有气，气传而为形”，“是故由太虚而二气名，由二气而水火

形”。宋应星所讲虚、气、形的关系，和张载所谓“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”是基本一致的。在《论气》中，宋应星研讨了“草木生化之理”，以及“土石五金”的“生化之理”，得出“化之速者，其生必速；生之迟者，其化亦迟”的结论。值得注意的是，他关于土石五金的生化之理的研究是以当时制造陶器、开矿、冶金等工业生产情况为立论根据的。他的哲学观点和他的科学考察相互一致、相互联结。

在《谈天》中，宋应星提出自己的天文学观点。他不同意当时已经输入的西方天文学，也不同意古代的宣夜说与盖天说，而重申了浑天说，认为“天形如卵白，上有大圆之郭焉”。他的天文学虽然并不高明，但坚决驳斥了关于日食的迷信，认为“以日食为天变之大者”是完全没有根据的，这贯彻了唯物主义的精神。

明代后期，欧洲耶稣会的传教士来到中国，他们既充满了宗教热情，又通晓当时欧洲文艺复兴时期发展起来的自然科学，他们力图以介绍文艺复兴时期的科学知识为手段来完成他们的宗教使命。他们介绍科学知识不过是达到宗教目的的一种手段。这些传教士传入了欧几里得几何学，带来了望远镜，他们所宣扬的天文学是托勒密——亚里士多德的地球中心说，认为宇宙是由许多以地球为中心的同心固体水晶球构成的。当时哥白尼的太阳中心说已经宣布，但是耶稣会的传教士不肯宣传哥白尼的科学理论。当时传入的天文学，在预报日食方面，比中国的传统方法要精密些，但传教士们所宣扬的天体构造学说并不比中国传统的浑天说或宣夜说高明。当时一些学者接受了传教士所带来的天文学、数学，也接受了基督教神学。

明清之际的思想家方以智，在晚岁以前，是一个唯物主义者，他早年注意研究了当时传入的西方科学，同时也加以评论。方以智在《物理小识》中首先区别了哲学与科学。他认为，研究最根

本最深刻的原理的，叫做“通几”，研究具体事物的，叫做“质测”。他说：“通观大地，天地一物也，……以费知隐，重玄一实，……寂感之蕴，深究其所自来，是曰通几。物有其故，实考究之，……推其常变，是曰质测。质测即藏通几者也。”（《物理小识·自序》）他所谓“通几”即是哲学，他所谓质测即是实证科学。“几”指精微的运动变化，“通几”即深究事物运动变化的根源。“费”指现象，“隐”指藏在现象内部的本质。“以费知隐”即通过现象来认识其内在的本质。“重玄一实”是说极其深奥的也是客观实在。质测即实际观测，即对于事事物物进行实际考察以发现其变化的规律。方以智认为具体科学之中也包含哲学观点，所以说“质测即藏通几者也”。方以智评论当时传入的西方科学说：“万历年间，远西学入，详于质测，而拙于言通几。然智士推之，彼之质测犹未备也。”（同上）当时的传教士一方面介绍西方科学知识，一方面宣传基督教，在他们心目中，科学只是论证神学的工具，他们不敢深入地讨论哲学问题，所以方以智说他们“拙于言通几”。方以智是不信基督教的。

方以智《物理小识》中的哲学思想颇有特色。他强调一切都是物，他说：“盈天地间皆物也。……器固物也。心一物也。”（同上）自然现象、心理现象都是物。他更认为一切物都是气所构成的：“一切物皆气所为也，空皆气所实也。物有则，空亦有则，以费知隐，丝毫不爽，其则也，理之可征者也。”（同上书卷一）无形的虚空与有形的物体都是气所构成的，所以方以智的唯物论本质上还是气一元论。方以智特别强调了光和声。他说：“气凝为形，发为光声，犹有未凝形之空气与之摩荡嘘吸。故形之用，止于其分，而光声之用常溢于其馀。气无空隙，互相转应也。”（同上）气无定形，物有定形，光声则是有形无形之间的现象。方以智以气、形、光、声为四种根本现象。他说：“气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也，而未凝未发

未激之气尚多，故概举气形光声为四几焉。”(同上)四几就是四类根本的运动形态。方以智用这个“几”字，含有深刻的意义，表明他认为物质和运动是不可分离的。

方以智批判了宋明唯心主义者“舍物以言理”、“离气执理”以及“扫物尊心”的谬误。他说：“舍物则理亦无所得矣，又何格哉？”(同上书《总论》)“彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。”(同上书卷一)又说：“彼离气执理，与扫物尊心，皆病也。”(同上)“离气执理”是客观唯心主义，“扫物尊心”是主观唯心主义，方以智都予以简单的反驳。他又讥笑唯心论者鄙视研究事物的态度说：“今日文教明备，而穷理见性之家，反不能详一物者，言及古者备物致用、物物而宜之之理，则又笑以为迂阔无益，是可笑耳。”(同上书《总论》)方以智强调了研究实际事物的重要。

方以智在《物理小识》中虽然批判了唯心论，但也没有完全摆脱唯心论的影响，他曾提出一种类似心物并行论的观点。他说：“舍心无物，舍物无心。”(同上)又说：“无非物也，无非心也，犹二之乎？”(同上书卷一)“物之则即天之则，即心之则也。”(同上书卷二)所谓“舍物无心”是正确的，所谓“舍心无物”便大错了。讲物之则即是心之则，这是接受了程朱学派的影响。方以智编著的《物理小识》辑录了汉代以来关于各种事物的知识和记载，其中大部分是科学常识，也有一部分是不科学的传闻。他没有能够深入地进行“去粗取精，去伪存真”的工作，这表现了他的历史局限性。虽然如此，方以智《物理小识》中的学说还是一个唯物论与自然科学密切联系的典型之一。方以智晚年削发为僧，所受佛教的影响较深，脱离了科学的探讨，在哲学上也由唯物论转向唯心论了。

明清之际最重要的唯物主义哲学家是王夫之。王夫之曾经赞扬方以智的“质测之学”，可见他很重视自然科学。王夫之在哲学

上提出了许多卓越的见解，如“天下惟器”的学说，阐明了道器关系：“道者器之道，器者不可谓之道之器也。”（《周易外传》卷五）他深刻地说明了事物与规律、个别与一般的关系，彻底批判了程朱学派“理在事先”的客观唯心论。又如“因‘所’以发‘能’”，“‘能’必副其‘所’”（《尚书引义》卷五）的学说，阐明了主客、心物的关系：“‘所’著于人伦物理之中，‘能’取诸耳目心思之用”，“‘所’不在内”，“‘能’不在外”（同上），明确地说明了客观事物与人的主观认识能力的关系，彻底批判了陆王学派“心外无物”的主观唯心论。王夫之的哲学是一个博大精深的唯物论体系，虽然也还没有完全摆脱唯心论的影响。

王夫之没有专门的科学著作，但从他的学术著作中可以看到，他的自然科学知识也还是很丰富的。例如他的《书经稗疏》中的《尧典》篇“中星”条、“日月星辰”条，都引证了天文学材料，提出了自己关于天象的看法；同书《甘誓》篇、《胤征》篇也是如此。《〈胤征〉篇疏释》说“历之征今而信古者，莫如一行与守敬”，高度赞扬了唐代天文学家僧一行和元代天文学家郭守敬的成就，足见王夫之对于历代天文学进行过研究。

在方法论方面，王夫之阐明了唯物主义客观方法的基本原则，深刻批判了主观主义和神秘主义的非科学的方法，提出了“由用以得体”、“即事以穷理”的光辉命题。他说：“善言道者由用以得体，不善言道者妄立一体而消用以从之。”（《周易外传》卷二）体即是世界本原，用即具体事物现象。他认为，研究宇宙本原问题，应该从客观实际现象出发，深入考察事物的具体情况，然后发现世界的本质。而唯心论者不从客观实际出发，专凭主观臆想猜测世界的根源，然后勉强把一切现象都归结到这个假想的本原中去，那是完全荒谬的。他指出：“此亦言道者之大辨也。”（同上）这是理论研究的一个根本界线。王夫之在讨论日食问题时提出“有即事

以穷理，无立理以限事”的方法论原则。“即事以穷理”，即从事物的实际情况出发，考察事物以求得其规律；“立理以限事”，即先主观地设定事物的规律并用它来限制事物的情况，凡是不符合所设定的规律的就一概否认。他说：“士文伯之论曰：国无政，不用善，则自取谪于日月之灾。呜呼！此古人学之未及，私为理以限天，而不能即天以穷理之说也。”（《续春秋左氏传博议》卷下）士文伯是春秋时代的一个贵族，以为日食是上天的警告。王夫之指出：“使当历法大明之日，……则五尺童子亦知文伯之妄。”（同上）关于日食的迷信是由于科学的不发达，如果科学发达，五尺童子也都了解日食并非怪异。在这里，王夫之高度评价了科学的启蒙作用。王夫之的唯物论哲学与他重视科学知识的态度是完全一致的。

清代中期最有成就的学者是戴震，他不仅是一个思想家、考据家，而且是一个自然科学家。他的天文学著作有《原象》、《续天文略》，他的数学著作有《勾股割圜记》、《策算》，还有地理学著作《水地记》等。戴震的唯物论学说和他的自然科学研究有内在的联系。

戴震唯物主义的基本命题是：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”（《孟子字义疏证》卷中）他以气化为道，这和张载所谓“由气化有道之名”，基本上相同。戴震的哲学有一个突出的特点，就是强调分析。他解释所谓理说：“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理”（同上书卷上）。又说：“事物之理，必就事物剖析至微而后理得。”（同上书卷下）理是事物之理，必须对于事物进行精密的分析，才能得到理。这是戴震关于理的独到见解，是和他的科学探究密切联结的。

戴震的《原象》和《续天文略》是古代天文学知识的概括。在《原象》中，他说“日月之赢缩迟疾皆有规法，于以见运行之机，至动有常，是以历数得而明之”，重新肯定了荀子“天行有常”的

观点。《续天文略》的一个特点是严格把天文学和占星术区别开来。他认为天象历法和“占变推步”是两回事，“二者又有宜讲求不宜讲求之别”。天象历法是应该讲求的，“灾祥休咎”是不应该讲求的。清初天算专家梅文鼎等人，对于中国传统的天文学和当时传入的西方天文学都有比较精博的研究，写了许多天算著作。戴震的天文学并没有超过梅文鼎等人。在同一时间，欧洲的天文学有了空前的进步，中国的科学远远落后了。戴氏的天文著作，现在看来，已没有重要意义。虽然如此，戴氏钻研科学的精神还是应该赞扬的。

五、唯物主义与自然科学 相互联系的要点

关于唯物主义与自然科学的联系，恩格斯曾经有精湛的论述。恩格斯说：“推动哲学家前进的，决不像他们所想象的那样，只是纯粹思想的力量。恰恰相反，真正推动他们前进的，主要是自然科学和工业的强大而日益迅速的进步，在唯物主义者那里，这已经是一目了然的了”（《马克思恩格斯全集》第21卷，第318页，1963年版）。又说：“像唯心主义一样，唯物主义也经历了一系列的发展阶段。甚至随着自然科学领域中每一个划时代的发现，唯物主义也必然要改变自己的形式”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第224页，1972年版）。这是说明自然科学的进步推动着唯物主义的发展。恩格斯又说：“不管自然科学家采取什么样的态度，他们还是得受哲学的支配。问题只在于：他们是愿意受某种坏的时髦哲学的支配，还是愿意受一种建立在通晓思维的历史和成就的基础上的理论思维的支配。”（《自然辩证法》第187页）这是说明自然科学脱离不了哲学的影响。恩格斯所说是就近代西方哲学讲的，而古代的哲学和

科学的情况也是基本如此。

从中国古代的历史来看,中国古代唯物论与自然科学的联系,可以简单概括如下:

历史上有贡献的唯物主义哲学家都曾研究自然科学,或者具有科学知识,或者具备科学精神或科学态度。唯物论者从科学知识中引导出唯物主义的哲学结论,或者因重视客观实际而达到唯物主义的哲学结论。自然科学家在进行科学研究的过程中一般体现了唯物主义观点,站在唯物主义立场上,或者是自发的,或者是自觉的。

然而也有些唯物主义者虽然有丰富的科学知识,却没有能够接受当时最先进的科学见解。有些科学家虽然在自然科学领域内是自发的唯物主义者,在哲学问题上则不能摆脱唯心论的影响。

一般说来,自然科学是唯物主义的基础,而唯物主义是自然科学的指导,但是也有一些复杂错综的情况。

先秦时代的荀况和明清之际的王夫之,都是以科学为依据而得出唯物主义结论,他们本身虽不是科学家,但对于方法论则有重要贡献。

宋代张载和清代戴震,都以自然科学为依据而得出唯物主义结论,但他们自己也提出了自然科学方面的见解。

王充、王廷相,具有当时的自然科学知识,但不能接受某些比较进步的自然科学观点。王充不同意浑天说,王廷相不同意地动说。

柳宗元、刘禹锡,研究过当时的自然科学,而对宗教则采取妥协态度,他们不反对佛教。

宋代科学家沈括,在科学研究中表现了可贵的唯物主义精神,而在哲学根本问题上却又徘徊于唯物论与唯心论之间,他肯定物质世界和客观规律,却又相信鬼神的存在。

唐代天文学家僧一行、明末科学家徐光启，在科学研究中坚持唯物主义路线，做出了重要的贡献，而另一方面却保留宗教信仰：僧一行信仰佛教，徐光启信仰基督教。他们的宗教与他们的科学并行共存（僧一行和徐光启都是宗教徒，所以上文没有讲到他们）。

中国古代自然科学（相当于西方哥白尼、伽利略以前的科学），在西方近代自然科学以前的时代，在世界上是领先的。中国封建时代的唯物主义理论基本上都属于朴素的唯物论，比起西方中世纪的唯物主义来，显得内容丰富，旗帜鲜明。唯物主义的哲学是唯一的和自然科学知识相符合的哲学。

六、批判“四人帮”以儒法斗争 歪曲中国科学史的谬论

“四人帮”大搞影射史学，把许多历史问题都搞乱了。在哲学史方面，他们妄图把唯物论与唯心论的斗争史歪曲为儒法斗争史；不但如此，他们还把所谓儒法斗争引进中国科学史范围内，硬说什么“法家路线对历史上科技的发展起了促进作用”（《法家著作名词简释》第44页）。对于这些问题，必须予以澄清。

汉代以来，中国历史上曾经出现很多卓越的科学家，在总结劳动人民生产实践的基础上，对于科学做出了辉煌的贡献。例如：张衡（天文、地学），张仲景（医学），裴秀（地理），何承天（天文），祖冲之（天文、数学），贾思勰（农学），孙思邈（医学），僧一行（天文），苏颂（天文），沈括（天文、地理、医学），秦九韶（数学），郭守敬（天文），李时珍（医学），徐光启（天文、农学），宋应星（农业、手工业技术）等等。这些学者主要从事科学研究，既没有鼓吹儒家的思想，也没有尊法反儒的倾向。他们多

少都受到儒家传统思想的影响，其中个别人物信仰佛教或基督教。也有些儒生，如晋代杜预、隋代刘焯，对于天文学有一定研究，而却是经学家。在科学史上根本没有什么儒法斗争。

“四人帮”的吹鼓手特别举出两个科学家，给他们戴上法家的桂冠，就是贾思勰和沈括。我们现在根据历史事实，看一看贾思勰和沈括是不是所谓法家。

贾思勰是南北朝时代北魏农学家，他总结了先秦以来的农学知识和当时农业生产的实际经验，写成农学重要著作《齐民要术》。在《齐民要术》的序文中，他赞扬了古来重视“农桑”、“农耕”的人物，其中有管仲、李悝、商鞅，又引述晁错的言论，称赞桑弘羊的均输法，于是有人说贾思勰是一法家。事实上，这只是片面的看法。贾思勰固然称引过这些人，但其所以称引，并非因为这些人法家，而是因为这些人重视农业生产。他又称引了《淮南子》、刘陶、仲长统，都与法家无关。不但如此，他更高度赞扬任廷、王景、黄霸、龚遂、召信臣等“劝民务农桑”、“为民兴利”的事迹，而这些人都是以“通经”、“明经”即通晓儒家经书著称的，贾思勰还赞扬“赵过始为牛耕”、“蔡伦立意造纸”，他表彰一切发明创造。他所赞扬的人物中，虽然有一些是法家人物，而更多的是儒家人物。他称引了苻萁丈人批评孔丘“四体不勤、五谷不分”的话，却又称引孔丘：“孔子曰：‘居家理，故治可移于官。’”所以，他决非尊法反儒。从《齐民要术》的全篇序文看，决不能说贾思勰是法家。

在“四人帮”的控制和影响下，前几年有许多人说沈括是“北宋著名的法家”，而且认为“激烈的儒法两条践线的斗争，推动了沈括对科学的研究工作”（《法家著作名词简释》第44页）。这是否合乎事实呢？沈括确实不仅是一个卓越的科学家，而且是一个进步的政治家，但有什么理由说他是法家呢？他们把沈括称为法家

的主要理由是，沈括是王安石变法的积极赞助者，王安石被称为“北宋时期杰出的法家”。据说“王安石变法是在法家思想指导下进行的”，所以沈括也是法家了。事实上这些都是没有充分根据的。

王安石变法，要求富国强兵，有和先秦法家思想相同之处，但王安石重视“经术”，强调教化，就和先秦法家根本不同了。王安石对宋神宗说：“愿陛下以讲学为事，讲学既明，则设施之方不言而自喻。”又说：“经术者所以经世务。”（《北宋通鉴长编纪事本末》、《王荆公年谱考略》附录引）他所谓讲学是讲儒家经术之学，他实行变法，是以经术为理论根据的。他编著、颁布《三经新义》，以经术取士，这与法家“以法为教、以吏为师”截然相反。王安石在《进〈字说〉表》中说：“窃以书用于世久矣，先王立学以教之，……凡以同道德之归、一名法之守而已。”（《王临川集》卷五十六）这里“一名法之守”同于法家，而“同道德之归”则完全是儒家的观点了。所以，从王安石的全部思想体系来看，从当时变法的全部情况来看，只能说王安石采纳了法家的一些办法，他的基本思想还是属于儒家。王安石既非法家，更不能因为沈括赞助王安石新法就说沈括是法家。沈括在科学上有光辉的贡献，尤其他重视劳动人民发明创造的态度是特别值得我们赞扬的。但是，不顾客观事实而把沈括称为法家，这是对于历史的捏造。

我们研究中国科学史，首先要有科学态度，要努力贯彻马克思主义的革命性和科学性统一的原则。“四人帮”搞乱了中国哲学史，也妄图搞乱中国科学史，对于他们搞乱了的是非，必须加以纠正。

中国古代唯物主义与自然科学的联系是一个广泛的题目，内容比较复杂，本文所谈到的不过是部分比较重要的情况而已。从上文所提供的历史事实来看，似乎已经足以证明：唯物主义与自然科学之间，有不可分割的内在联系，虽然这种联系有时是曲折

的、隐晦的。从事情的本质来看，唯物主义必以自然科学知识为依据，而自然科学的研究也只有在唯物主义观点的指导之下才能取得重要的成就。

1978年3月30日

（原载《中国哲学史文集》，吉林人民出版社1979年）

论《易大传》的著作年代与哲学思想

一、《易大传》著作年代新考

汉代以来流传的《周易》一书，包括两部分：一部分是《上下经》二篇，另一部分是《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》共十篇。《汉书·艺文志》著录“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”颜师古注：“上下经及十翼，故十二篇。”《彖》、《象》等十篇，历来称为十翼，现在许多学者称之为《易传》。但在汉代，这十篇并不是简单地称为《易传》；在汉代，《易传》一词实别有所指。《汉书·儒林传》说：“汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。……要言《易》者本之田何。”《汉书·艺文志》著录：“《易传》：周氏二篇（字王孙也），服氏二篇，杨氏二篇（名何），蔡公二篇，韩氏二篇（名婴），王氏二篇（名同），丁氏八篇（名宽）。”可见汉代是把汉儒所著对于《周易》的解说称为“易传”。（到宋代，程颐、苏轼的易注也称“易传”，南宋朱震著《汉上易传》，杨万里著《诚斋易传》，亦把自己的注解称为“易传”）而所谓十翼，在汉代并不称为“易传”。

汉初陆贾所著《新语》多次引述《周易》，《辩惑》篇中说：“《易》曰：二人同心，其义断金。”这是引《系辞》的文句（《系辞

上》：“二人同心，其利断金。”）直称“《易》曰”。《淮南子·缪称训》说：“故《易》曰：剥之不可遂尽也，故受之以复。”这是引《序卦》的文句，《序卦》：“物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。”）也是直称“《易》曰”。司马谈《论六家要指》说：“《易大传》曰：天下一致而百虑，同归而殊途。”这是引《系辞》的文句（《系辞下》：“天下同归而殊途，一致而百虑。”），称为《易大传》。所谓《易大传》，是专指《系辞》，还是泛指《彖》、《象》等篇，文献不足，无从断定。但司马迁认为《彖》、《象》等都是孔子所作。司马氏父子很可能是把传说孔子作的《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》等篇都称为《易大传》，以别于当时人所著“易传”。

汉代施、孟、梁丘三家所传的《周易》共十二篇，《汉书·儒林传》说：“费直字长翁，东莱人也，治《易》，……亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》十篇解说上下《经》。”可见费氏《易》也是十二篇。王充《论衡·正说》篇说：“孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”施、孟、梁丘三家讲学，正是在宣帝时，三家的十二篇中有一篇是当时才发现的。《隋书·经籍志》说：“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。”这又认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》都是宣帝时发现的。但是，《淮南子》已引过《序卦》，司马迁已提到《说卦》，近年马王堆出土帛书《周易》，有《系辞》，那《系辞》中包括通行本《说卦》的一段。这都可证《隋书·经籍志》之说是不可凭信的。王充所说增益“一篇”是正确的。这一篇当是《杂卦》。

施、孟、梁丘三家所传十二篇，除《杂卦》是宣帝时发现的以外，其余上下《经》二篇，《彖》、《象》等九篇，当是汉初

《易》学大师田何的传本。《汉书·儒林传》说：“汉兴，言《易》自淄川田生。”又说：“要言《易》者本之田何。”田何是战国末前汉初讲授《周易》的重要人物。

《晋书·束皙传》说：“初，太康二年，汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹书数十车，……其《易经》二篇，与《周易》上下《经》同。……《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。”杜预《左氏经传集解后序》说：“汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，……《周易》上下篇与今正同，别有《阴阳说》，而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》，疑于时仲尼造之于鲁，尚未播之于远国也。”魏襄王墓中所藏《周易》上下《经》与通行本内容相同，可见田何所传上下《经》是战国时代旧本之一。近年马王堆出土的帛书《周易》不分上下《经》，六十四卦次序亦完全不同，当是另外一种传本。帛书《周易》的《系辞》，与通行本《系辞》内容颇有出入，也不尽同，足证汉初《系辞》也有不同的传本。今本的《系辞》和《彖》、《象》等篇当也是田何传下来的，田何的传本必须有其一定的师承关系。

汉代人都认为《彖》、《象》、《系辞》等篇是孔子所作。《汉书·艺文志》说：“文王……作上下篇，孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”这是传统的说法。宋代欧阳修作《易童子问》，开始怀疑《系辞》非孔子作，叶适继之，清代史学家崔述等又加以论证。现在多数学者都认为所谓十翼确非孔子所作，这已成为定论。这十篇的作者究竟是谁，已无可考。这十篇的著作年代，却还可以考定。这十篇作于何时呢？多数同志认为成书于战国时期，也有些同志认为作于秦汉之际。郭沫若《〈周易〉之制作时代》说：“我相信《说卦传》以下三篇应该是秦以前的作品，但是《彖》、《象》、《系辞》、《文言》则不能出于秦前。大抵《彖》、《系辞》、《文言》的三种是荀子的门徒在秦的统治期间所写出来的

东西，《象》在《彖》之后。”也有些同志认为是秦汉间至汉代中期的作品。李镜池《周易探源》说：“《彖传》与《象传》——其年代当在秦汉间；《系辞》与《文言》——年代当在史迁之后、昭宣之间。《说卦》、《序卦》与《杂卦》——在昭宣后。”又说：“现在我的推断是：一，《彖传》和《象传》的《大象》，写于秦朝。《彖》、《象》二传是秦汉间作品。二，《系辞》、《文言》是经师传《易》的语录遗说的辑录，即从田何到田王孙的口传《易》说。三，《说卦》以下三篇，约在宣元之间。”对于这个问题还须作全面的深入的考察。

司马迁说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”（《史记·孔子世家》）可见司马迁见过《彖》、《系辞》、《象》、《说卦》、《文言》等篇。对于司马迁这句话随意否认或随意曲解，都是不对的。《淮南子·缪称训》引述过《序卦》的文句。陆贾《新语》的《道基》篇说：“于是先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤以定人道。……天下人民野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域，于是黄帝乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨。”这显然是引述《系辞下》“古者包牺氏之王天下也”一段的语意。又《辩惑》篇引述《系辞上》的“二人同心”二句。这些都足以证明《系辞》、《序卦》在汉初已有。如果认为《系辞》的年代“在史迁之后、昭宣之间”，《序卦》“在昭宣后”，恐怕是疑古太勇，未免主观武断了。

《礼记·乐记》有这样一段话：“天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，大小殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。”这和《系辞上》首段大体相同。《系辞上》说：“天尊地

卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣，方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”《系辞》在这里是讲天地和万物的秩序和变化，写得比较自然。《乐记》此段从天地讲到礼乐，讲得比较牵强，看来是《乐记》引用《系辞》的文句而稍加改变。《隋书·音乐志》引沈约说：“《乐记》取《公孙尼子》。”《公孙尼子》的年代也难以确定，但总是战国时代的作品。《系辞》必在《公孙尼子》之前，是没有疑问的。

宋玉《小言赋》有这样几句：“且一阴一阳，道之所贵；小往大来，《剥》、《复》之类也。是故卑高相配而天地位，三光并照则小大备。”这显然是引述《系辞上》“一阴一阳之谓道”和“卑高以陈，贵贱位矣”的语意。《汉书·艺文志》著录《宋玉赋》十六篇，《隋书·经籍志》著录《宋玉集》三卷，宋代以后《宋玉集》散失了。《小言赋》见于《古文苑》。传说《古文苑》编于唐代，据考证当系宋初编定的，所以《古文苑》的材料不尽可信，但也不失为一个旁证。如果《宋玉赋》引用过《系辞》的文句，更足以证明《系辞》的年代不可能晚于战国。

《荀子·大略》篇说：“易之咸，见夫妇。夫妇之道不可不正也。君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。”这和《周易》中《咸》卦的《彖》很相类似。《咸》卦的《彖》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女。”这是《大略》篇选录了《彖传》的文句呢，还是《彖传》抄录了《荀子》？我认为，这首先要看看《荀子·大略》篇的体裁。《大略》篇不是一篇系统的论文，而是一篇资料摘录，它摘抄了《荀子》一些篇章中的要语和其它材料。郭沫若同志曾说：“以荀子那样富于独创性的人，我们可以断定他的话决不会是出于《易

传》之剽窃。”(《〈周易〉之制作时代》)但这里需要作具体分析。从内容看,《大略》篇只是一篇资料摘录,可能是荀子门徒所编,我们不能因为荀子是一个富于独创性的思想家,就断定《荀子》全书各篇都不会引用旧文。这条开端三字是“易之咸”,这就足以表明,这条正是引述《周易》中《彖传》的文句而加以发挥。

根据以上的论证,可以断定:《系辞》和《彖传》基本上是战国时代的作品。但究竟是战国时代那个时期的作品呢?这还须作进一步的考察。

如何作进一步的考察呢?我们可以从基本概念范畴的提出与演变,从基本哲学命题的肯定与否定,来考察哲学著作的年代先后,一般的情况是:先有人提出一些概念范畴,然后才有人加以评论或否定。先有正命题,然后才会有反命题。这是思想发展的必然的程序。

战国时代思想发展中,有两件事实与《易大传》有重要联系,值得注意。第一,《系辞上》说“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”,肯定了天地的尊卑高下的关系。而《庄子·天下》篇所载惠施《历物》之意十事,第三条是“天与地卑,山与泽平”,指出天地的高下关系是相对的。从思想演变来看,惠子的“天与地卑”正是《系辞上》“天尊地卑”的反命题。所以,应该肯定,《系辞》的基本部分在惠子以前就有了。

第二,《系辞上》又说“易有太极,是生两仪”,以太极为最高的实体。而《庄子·大宗师》篇说:“夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地自古以固存;神鬼神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。”这显然是不承认太极是最根本的,而把道凌驾于太极之上。这是对于“易有太极”的反命题。所以《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》篇之前。

关于天地起源问题，儒家和道家有一段斗争的历史。老子最先提出了“道”的范畴，认为道“先天地生”、“可以为天下母”，又说：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”这个大字应读为太。《庄子·天下》篇述关尹老聃的学说云：“建之以常、无、有，主之以太、一。”常、无、有是三个观念；太、一是两个观念，指太与一。太即道，一即“道生一”之一。《易大传》的太极，当是受老子影响而略变其说。太极之太是从老子所谓太来的，而添上一个极字，创立了另一个最高范畴。庄子则认为太极只相当于“道生一”之一，道还是在太极之先。这表现了儒道两家的争议。《易大传》的年代应在老子之后、庄子之前。

杜预《左传集解·后序》叙述汲冢竹书说：“《周易》上下篇，与今正同，别有《阴阳说》而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》。”晋代汲冢出土的竹书中没有《易大传》，我们能不能据此断定当时的魏国一定没有《系辞》等篇呢？我认为不能。因为当时的魏国并不是把所有与《周易》有关的书籍都埋藏在魏襄王冢中。所以，这决不能证明当时魏国没有《系辞》等篇，更不能证明当时齐鲁等国没有《系辞》等篇了。

马王堆出土的帛书中有《周易·系辞》，而内容与通行本不尽同；又有别种《周易》解说。这说明汉代初年《系辞》有不同的传本，而解说《周易》的书也不止一二种。汉代以后流行的《易大传》当是田何或田何的先师们所编定的，而田何或他的先师们所不采用的部分，后来都失传了，今日才有所发现。但在历史上发生重大影响的还是田何的传本。

如上所述，我们可以断定，《系辞》的基本部分是战国中期的作品，著作年代在老子以后，惠子、庄子以前。《彖传》应在荀子以前。关于《文言》和《象传》，没有直接材料。《文言》与《系辞》相类，《象传》与《彖传》相类，应当是战国中后期的作品。

从《象传》的内容看，可能较《彖传》晚些。

总之，《易大传》的基本部分是战国中期至战国晚期的著作。

二、《易大传》的本体论学说

《易大传》是《周易上下经》的解说，但它的解说却不一定合乎《周易》古经的原意。《易大传》在解说古经时提出了若干关于宇宙人生的创造性见解，就思想的深度而论，可以说达到了先秦哲学的最高水平。《大传》十篇，不是一个人写的，亦非一个时期写成；但各篇的观点还是互相协调的，并无彼此冲突之处。因而十篇的哲学学说构成了一个宏阔的体系。今将《易大传》中比较精深的思想择要列举出来略加诠释。

《易大传》的哲学是唯物论还是唯心论呢？这个问题在学术界还有不同看法，今试就三个方面分别加以考察。

(1) 太极、乾元、坤元的意义

《系辞上》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”对于这几句，历来有不同的解释，众说纷纭，迄无定论。简单说来，有四种不同的解释：第一，天地起源说，以郑玄、虞翻为代表。第二，画卦说，以朱熹为代表。第三，揲著说，以胡渭、李塈为代表。第四，大中说，以焦循为代表。

郑玄解释“太极”说：“极中之道、淳和未分之气也。”虞翻说：“太极，太一也。分为天地，故生两仪也。四象，四时也。两仪谓乾坤也。”所谓“淳和未分之气”，所谓“太一”，指天地未分的统一体。《庄子·天下》篇论关尹老聃之学云：“主之以太一。”太一是太与一。《吕氏春秋·大乐》篇：“音乐本于太一，太一出两仪，两仪出阴阳。”《礼记·礼运》篇：“是故礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”这所谓太一不是两个观念，

而是一个范畴，指最原始的统一体。这些是“太一”一词的由来。郑玄和虞翻的注解即认为这四句是讲天地的起源。

朱熹《周易本义》说：“一每生二，自然之理也。易者，阴阳之变。太极者，其理也。两仪者，始为一画以分阴阳。四象者，次为二画以分太少，八卦者，次为三画，而三才之象始备。此数言者，实圣人作《易》自然之次第，有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍，其序皆然。”这就是说，作卦次序，先设想一个无形的太极，然后画一奇一偶为两仪，一奇一偶之上又各加一奇一偶为四象（即太阳少阴少阳太阴），四象之上又各加一奇一偶为八卦。朱氏虽也提到揲蓍，而以画卦为主。此说虽然新颖，实不可通。李埏批评画卦说道：“庖牺始作八卦，是《易》自作卦起，未闻始作太极也。且作卦奇偶画也，太极图圈非画矣。……成象之谓乾，则先画乾，效法之谓坤，则次画坤。皆三画卦，以象三才，未闻有一画两画止而谓之阳仪阴仪太阳少阴少阳太阴者。”（《周易传注》）这个批评可谓是非常切当的。

李埏反对画卦说，认为“易有太极”四句是讲揲蓍的次序。何谓揲蓍？《易·系辞上》说：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。”这是占筮时数蓍布蓍的方法。唐崔憬曾解释说：“舍一不用者，以象太极，虚而不用也。”（李鼎祚《周易集解》引）崔氏只说舍一不用是象太极，并未说太极即是舍一不用之一。李埏《周易传注》据崔憬之说又加以引申说：“易，变也，然必有不变者而变者以生。崔憬曰：五十有一不用，太极也，不变者也。有太极之一，乃可用四十九策，分而为二，有奇有偶也。”胡渭《易图明辩》引李埏《与毛太史讯易书》说：“太极者，大衍之舍一不用者也。两仪者，分而为二以象两也。四象者，揲之以四以象四时也。”胡氏又参酌李氏之说提出自己的解释，

他说：“所谓太极者，一而已矣。命筮之初，奇偶未形，即是太极。”认为大衍之数五十未分奇偶之全体即是太极。李氏答胡氏书说：“拙解虽成，然清夜思之，尚未自信，以舍一分二揲四是相连之事，非相生之物也。今得妙解豁然，真是相生之序矣。”（《易图明辨》引）按此说实亦难通。诚如李氏所说，以舍一不用为太极，以分而为二为两仪，以揲之以四为四时，而实际上舍一、分二、揲四只是“相连之事”，并非“相生之物”。胡渭以未分奇偶为太极，从未分奇偶到分为奇偶，也只是相连之事，仍非相生之序。而且《系辞上》明说“分而为二以象两”、“揲之以四以象四时”，只是“象两”、“象四时”而已，并未说这就是两仪四象的本身。所以，筮著说也是不可取的。

焦循《易章句》说：“易谓变而通之也。太极犹言大中也。民虽不知，变而通之，皆有大中之道。”他认为这四句是讲《周易》各卦旁通的道理。此说更是支离不切。焦循在《易话》中引《礼运》“是故夫礼必本于太一”几句而说“此本《上系传》”；又引《吕氏春秋·大乐》篇“音乐本于太一”几句而说“此亦本《易传》为说”，并且讲：“晚周人刺取《易》义以著书，尚可迹而求之。”焦氏既承认晚周人所谓太一即是《系辞上》所谓太极，而又坚持太极即大中，就不能自圆其说了。

我认为，关于《系辞上》“易有太极”四句，历代注家的解说中，仍以郑玄、虞翻的解说比较正确，最为可取。太极即是天地未分的原始统一体。《系辞上》以太极为天地的根源，这是一种朴素的唯物论观点。

《象上》提出“乾元”、“坤元”的学说。《象上》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”又说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”所谓元，是始

的意思(《子夏易传》：“元，始也。”据清代学者考证，《子夏易传》即《汉书·艺文志》所载的《韩氏易传》)。乾元即乾之始，坤元即坤之始。乾坤是什么？《系辞下》说：“乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”《说卦》说：“乾健也，坤顺也。”乾坤即阳与阴、刚与柔。《咸》卦的《彖》说：“咸感也，柔上而刚下，二气感应以相应。”所谓二气即指阴阳，这也就是认为阴阳是二气。乾元可解为阳气之始，坤元可解为阴气之始。(《九家易》说：“元者气之始也。”这是汉儒旧说)。《彖上》以乾元、坤元即阳气、阴气为万物“资始”、“资生”的根源，这也是唯物论的观点。

《序卦》说：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”又说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”这认为天地是万物的根源，有万物，然后才有男女的分别，才有夫妇的关系，有了夫妇的关系，才有父子、君臣、上下的关系，然后才有道德规范。父子君臣上下的关系是后起的，不是本来就有的。这也是一种唯物论的观点。

《系辞上》讲“易有太极，是生两仪”。《彖上》说：“大哉乾元，万物资始。”“至哉坤元，万物资生。”《序卦》说：“有天地，然后万物生焉。”三说的不同，是层次的不同，基本是一贯的。应该肯定，《易大传》中的天地万物起源论是一种简单朴素的唯物论。

(2) 易，道，神，天

《系辞》中多次谈“易”。《系辞》中的易字有三种不同的意义：一指自然变化，一指易卦或易象，即《周易上下经》一书，另一意义是简易之易。(i) 如“生生之谓易”，“故神无方而易无体”，“天地设位而易行乎其中矣”，都是指自然变化的过程。“易有太极”之易，也是指自然变化的过程而言。(ii) 如说“《易》与天地

准”，“《易》有圣人之道四焉”，“《易》无思也，无为也”，则是指《周易上下经》而言。(iii)“易简而天下之理得矣”，“易简之善配至德”，则是指简易。这三项意义中，第一项是最重要的。《系辞》肯定自然世界是一个运动变化的过程，这有深刻的意义。这一方面肯定客观世界是运动变化的，另一方面又肯定运动变化的客观实在性。世界是无穷无尽的变化，而运动变化不是虚幻的，乃是世界的真实情况。这个观点与唯心论者以变化为空幻是截然对立的，乃是一种重要的唯物论观点。

“道”也是《系辞》中的一个重要范畴。《系辞上》说：“通乎昼夜之道而知”，“一阴一阳之谓道”。又说：“知变化之道者其知神之所为乎！”所谓道指事物变化的规律，而这规律的基本内容是一阴一阳即对立两方面的相互推移、相互转化。对立两方面的最浅显的例子是昼夜，所以说“通乎昼夜之道”。

这“道”的范畴在《易大传》的理论体系中居于何种地位？老子以道为最高范畴，《易大传》是否也与此相同呢？这个问题必须考察清楚。《系辞上》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这是对后来哲学发展有重要影响的命题。关于“形而上”、“形而下”的含义，历来有不同的理解。我认为，唐代崔憬的解释最有价值。崔憬说：“凡天地万物皆有形质，就形质之中有体有用。体者即形质也，用者即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之为器也。假令天地圆盖方轸为体为器，以万物资始资生为用为道；动物以形躯为体为器，以灵识为用为道；植物以枝干为器为体，以生性为道为用。”（《周易集解》引）崔憬的解释深刻而明晰。宋代以来许多学者都以为“形而上者”是根本的，“形而下者”是从属的，其实并非《系辞》原意。崔憬则以“形而下者”为体，“形而上者”为用。在这里，把体用与器道完全等同起来固然不一定完全恰当，但

却能表明“形而上者”之所谓上并不是根本之义。《系辞下》说过：“六爻相杂，唯其时物也，其初难知，其上易知，本末也。”初上指爻位，这以初为本，以上为末。这也可证在《易大传》中所谓“上”并不是根本之义。而且，“一阴一阳之谓道”，道的内容是一阴一阳，有阴有阳才有所谓道；阴阳未分的统一体“太极”应比道更为根本。所以，在《易大传》的理论体系中，最高范畴应该是“易”是“太极”，其次才是道。这样的理论体系应属于唯物论。

《易大传》改造了神的概念，提出了关于神的新界说。《系辞上》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦》说：“神也者，妙万物而为言者也。”阴阳转化，微妙不测，叫作神。所谓不测是表示变化的极端复杂性与不可穷尽性。事物变化，错综复杂，难以穷尽，故称为不测。

《易大传》中的神字有不同的意义。一是指万物的微妙变化，即阴阳不测之谓神。二是指人的智慧、德行的最高境界，如说：“神而明之，存乎其人”（《系辞上》），“神而化之，使民宜之”（《系辞下》）。三是指易卦预知未来的奇妙作用，如说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？……唯神也，故不疾而速，不行而至。”《系辞》极力赞颂易卦的神妙。这三项意义中，第一项意义是根本的。

《系辞》常以神与明并举，两次讲“神明之德”。《系辞下》说：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，……于是始作八卦，以通神明之貌，以类万物之情。”又说：“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”所谓神明是什么意思呢？神即阴阳不测之神，明指日月的光照万物。《系辞上》说：“悬象著明，莫大乎日月。”《系辞下》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”《易大传》很重视日月的光明。所谓神明即指自然界的微妙变化与光明。

《易大传》有时也谈到鬼神，如《谦》卦《彖》说：“鬼神害盈而福谦。”《文言》说：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”这似乎承认鬼神存在。《系辞上》说：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”这里以“精气为物”说明神，以“游魂为变”说明鬼，对于鬼神提出了新的解释。何谓游魂？这可以参考《礼记·檀弓》所记延陵季子（吴季札）的话。季子说：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也。”游魂即指无所不至的魂气。这样的解释是不同于古代宗教的思想的。

《彖传》又有神道设教之说，《观》卦《彖》说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”所谓神道设教，就是说，肯定鬼神不过是为了立教以使民服而已。《易大传》对于鬼神的态度是游移的，可以说摇摆于无神论与有神论之间，这和《论语》中所记孔子的态度却是一致的。在《易大传》的天地起源论中，没有上帝的位置，《易大传》不承认上帝创造世界。但《易大传》中仍然保留了上帝的观念。《鼎》卦《彖》说：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”《豫》卦《象》说：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”《涣》卦《象》说：“先王以享于帝，立庙。”值得注意的是，这些都是讲“享上帝”，即宗教祭祀的事情。祭祀上帝，就是所谓“神道设教”吧。《易大传》并没有把上帝纳入它的理论体系中。

在《易大传》中，天字屡见。多数的天字指自然之天；少数的天字表示有意志的天。如说：“天尊地卑，乾坤定矣。”“在天成象，在地成形。”又说：“法象莫大乎天地。”其所谓天都是自然之天。《系辞上》又说：“易曰：自天佑之，吉无不利。子曰：佑者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也。”这肯定了《易经》中“自天

佑之”的文句而加以说明，这所谓天是有意志的天即主宰之天。《系辞上》又说：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”这垂象见吉凶之天，既是昭昭在上之天，又似乎是主宰之天。总起来说，《易大传》谈天，可以说是摇摆于自然之天与主宰之天二者之间，既表现了唯物论的倾向，又保留了古代原始宗教天降祸福的思想。

如上所述，《易大传》关于“易”、“道”、“神”的思想基本上是唯物主义的，而且有深刻的内容；关于“天”与“鬼神”的问题，则未能摆脱原始宗教的影响，可以说徘徊于唯物论与唯心论之间。这种情况，在当时的历史条件下也是很自然的。

(3) “易与天地准”的世界图式论思想

《易大传》是解说《易经》的，对于《易经》的卦象作了许多说明，并且写了不少的赞美之词。在对于《易经》的赞美之词中表现了唯心主义观点。

《系辞》中对于《易经》的说明，主要有两点：第一，肯定《易经》的卦象是仿效、摹写天地万物的实际情况的；第二，强调《易经》的卦爻体系（六十四卦、三百八十四爻）包罗万象，包括了天地万物的一切道理而无所遗漏。这第一点是从朴素的唯物主义反映论出发的；第二点就是认为《易经》的卦爻体系是天地万物运动变化不可违离的图式，可以说是一种世界图式论，因而也就完全陷入于唯心论之中了。

《易大传》讲八卦的缘起说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”（《系辞下》）这就是说，八卦的创作基于观察，仰观俯察，近取于自己的身体，远取于外在的事物，然后画出八卦。八卦是八种基本事物。从自然发生次序说，八卦生于四象；从人类的认识说，八卦基于观察。

《系辞》论易象的性质说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其

形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，……是故谓之爻。”又说：“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。”（《系辞上》）又说：“易者象也。象也者，象也。……爻也者，效天之动者也。”（《系辞下》）这就是说，《易经》中的卦象都是反映天下万物的复杂情况的；而每卦的六爻都是反映天下万物的变动的。这是一种朴素的唯物主义反映论的观点。

《易大传》充分肯定世界的可知性，以为圣人凭借仰观俯察可以认识天下之理。但《易大传》把所谓圣人的认识过分夸大了，以为所谓圣人可以无所不知、无所不晓：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。……与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过。”（《系辞上》）《易大传》以为《周易上下经》的内容就是圣人的最高认识的成就。《周易上下经》包容了天下之道：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”（虞翻注：“准，同也；弥，大；纶，络。谓易在天地包络万物。”）“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”（韩康伯注：“冒，覆也。”）又说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”这就是说，《易经》一书总括了天地人的一切道理。

《周易》六十四卦既然包括了天地人物的一切道理，于是就会有奇妙的作用。《系辞上》称赞《周易》的神妙说：“君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”易卦是“至精”、“至变”、“至神”的，能预知未来，能“定天下之象”，“通天下之故”。在《易大传》的作者看来，《周易》便是这样一本至极神妙的书。

《易大传》对于《易经》的赞述，本质上是一种世界图式论，这是一种唯心论的说教。事实上，所谓圣人既不可能无所不知，而《周易》一书也决不可能包罗万象。

三、《易大传》中的辩证法思想

《易大传》的最重要的贡献是提出了一些比较精湛的辩证观点。《易大传》的辩证思想在先秦哲学中可以说是最丰富的最深刻的，对于后来辩证思想的发展有巨大的影响。三十年代以来学术界对《易大传》的辩证思想已经有过许多论述，这里不需要作全面的阐释，仅选择其中在当时有独创性的观念作一些分析。

《易大传》辩证思想的最简要的命题是：“刚柔相推而生变化”，“一阴一阳之谓道”，“日新之谓盛德，生生之谓易”（《系辞上》）。这些命题肯定了变化的普遍性永恒性，肯定了对立面的相互转化是最根本的规律，并深刻地说明了变化的根源就在于对立面的相互作用。

《易大传》首先肯定了变化的普遍性。《系辞上》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”天空中可见之象，大地上众物之形，都显现出变化。《系辞上》又解释变化的情况说：“变化者进退之象也。”有进有退就是变化。《易大传》认为，变化的根本要义是“生生”。《系辞上》赞美天地的伟大说：“盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”世界是富有而日新的，万物生生不息。“生”即创造，“生生”即不断出现新事物。新的不断代替旧的，新旧交替，继续不已，这就是生生，这就是易。“日新之谓盛德，生生之谓易”，这两句话虽然简单，但包括了非常深刻的思想。

《易大传》讲变，又讲通。《系辞上》说：“阖户谓之坤，辟户

谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”《系辞下》说：“易穷则变，变则通，通则久。”由此到彼叫作通。通表示变化过程的连续性和对立事物的联系性。

《易大传》探究了变化的根源的问题，提出了“刚柔相推而生变化”的命题。何以有变化？变化的根源何在？在于对立面的相互作用。《系辞上》说：“刚柔相推而生变化。……刚柔者昼夜之象也。”《系辞下》说：“刚柔相推，变在其中矣。……刚柔者立本者也。”《系辞》的这些话都有双重的意义，一层意义指自然的变化，一层意义指卦爻的变化。刚柔即阳和阴。相推即互转，指相互作用。阴阳的对立是变化的根本，所以说“刚柔者立本者也”。

关于对立引起变化，变化源于对立，《易大传》曾再三加以阐明。《系辞上》说：“乾坤其易之缊邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。”乾坤即阴阳，指对立的两方面。有对立即有变化；无对立即无变化，如无变化，对立也就不存在了。《系辞下》说：“乾坤其易之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。”阴阳的对立是变化之所从出，故云易之门。阴阳是对立的，又是相互统一的，故云“阴阳合德”。

《易大传》的作者，广泛观察了天地万物的变化，于是提出了“一阴一阳之谓道”的精湛命题。一阴一阳，相互对立、相互推移，这就是最根本的规律。所谓一阴一阳，指对立两方面既相互对立于又相互联系、既相互违异又相互转化。《说卦》说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。……分阴分阳，迭用柔刚。”天道、地道、人道都是对立两方面的统一，阴阳是彼此分别的，而有交迭的关系。

“一阴一阳之谓道”可以说是中国哲学史中关于对立统一原理的最早的表述。

《易大传》运用对立转化的观点说明了一些实际问题。《系辞下》说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”安危、存亡、治乱，都是相互转化的，必须提高警惕，才能保持其安、其存、其治。

《易大传》更提出关于“健顺险阻”的深刻思想。《系辞下》说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”（朱熹《本义》说：“至健，则所行无难，故易；至顺，则所行不烦，故简。然其于事，皆有以知其难，而不敢易以处之也。……盖虽易而能知险，则不陷于险矣；既简而又知阻，则不困于阻矣。”）这就是说，必须知险而能克服其险，然后为至健。必须知阻而能克服其阻，然后为至顺。这些都是深刻的辩证思想。

《易大传》阐明了对立的转化，但不能贯彻到底，而认为尊卑上下的对立是不可能转化的。《系辞上》首段说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”天尊于上，地卑于下，这种高卑的秩序是不能改变的。社会上贵贱的秩序也是不能改变的。这充分反映了地主阶级的阶级偏见。但《易大传》中的辩证思想还是比较丰富的。

为什么《易大传》能有丰富而深刻的辩证思想呢？这主要是由于《易大传》的作者所处时代的社会生活中充满了复杂的矛盾。《易大传》的文句中也能见到些有关的透露。《易大传》曾讲到忧患，《系辞下》说：“作《易》者其有忧患乎！……《易》之为书也不可远，……又明于忧患与故。”又说：“是故其辞危，危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”《易大传》强调忧患，这正是当时社会矛盾激化的反映。因为见到忧患，所以要求改变当时的现状，于是重

视变化，重视对立的转化，于是阐发了关于变化日新与对立统一的精湛学说。《易大传》中的辩证思想是中国古代哲学中的宝贵遗产。

四、《易大传》的人生理想与政治观点

《易大传》的人生理想论也有其特色。《易大传》宣扬刚健有为的人生观，以天人协调为最高理想，把扩充知识（“精义”），改进物质生活（“利用安身”）与提高品德（“崇德”）三个方面结合起来。

《易大传》认为，天的本性是健，人应效法天的健。《象上》说：“天行健，君子以自强不息。”天体运转不息，故称为健，健是刚强不屈的意思，人应该自强不息，永远努力前进。《文言》赞美乾说：“大哉乾乎？刚健中正，纯粹精也。”刚强而又不过于刚，是理想的品德。《易大传》以为，处事接物，必须知柔知刚。《系辞下》说：“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”既应知柔，又应知刚，刚是主要的，柔是次要的。《易大传》的刚健学说是老子守柔学说的反响，是对于老子守柔学说的纠正。

《易大传》提出“裁成天地之道，辅相天地之宜”的命题。《象上》说：“天地交，泰，后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”（裁成，通行本作财成，荀爽注本作裁成）裁成是节制完成，辅相是帮助。“裁成天地之道，辅相天地之宜”，就是对自然加以适当的调整，使自然更符合人类的要求。《系辞上》说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”这是讲所谓圣人的作用，“范围”也是裁制的意思。

《文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天

且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”这里“先天”、“后天”不是后来哲学中所谓先天后天的意思。这里所谓先天指引导自然，所谓后天指适应自然。在自然变化尚未发生之前先加以引导、开发，在自然变化既发生之后又注意适应。这也就是裁成辅相之意。这裁成辅相论可以说是一种天人协调论，一方面要适应自然，一方面又要加以引导开发，使人类与自然界相互协调起来。所谓裁成辅相，实际上主要是指农业生产及礼乐刑政的措施而言。这种学说在一定程度上肯定了人的主观能动性，但主要是肯定“大人”、“君子”的主动作用，并没有认识人民群众的力量。

这裁成辅相论也可以说是对于老子思想的改造。老子曾说：“以辅万物之自然而不敢为。”(六十四章)《易大传》的态度则是辅万物之自然而有所为。战国后期，荀子提出“制天命”的思想，在先秦是非常突出的。但荀子的这种思想也不可能完全是异论突起、前无所承。我推测荀子可能是受了《易大传》的启发。荀子说：“从天而颂之，孰与制天命而用之？”(《天论》)《系辞上》说：“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。”(荀爽注：“观象于天，观形于地，制而用之，可以为法。”)“制天命而用之”与“制而用之”，文句有相同之处，这或者是偶合，或者也有一定联系。总之，《易大传》的天人协调学说在先秦哲学中有重要地位，对于后来思想也有深刻的影响。

《系辞下》阐明了知、德、用三者的联系：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往未之或知也。穷神知化，德之盛也。”(朱熹《本义》：“精研其义，至于入神，……乃所以为出而致用之本。利其施用，无适不安，……乃所以为入而崇德之资。内外交相养、互相发也。”)精义是精研事理，即扩充知识；利用是便利实用，即改进物质生活；崇德即提高品德。精义是为了致用，利用是为了崇德，品德提高就能穷神知化了。三者是统一

的。

《系辞上》很重视致用，如说：“利用出入，民咸用之，谓之神。”（陆绩注：“圣人制器，以周民用。用之不遗，故曰利用出入也。民皆用之，而不知其由来。故谓之神也。”）又说：“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”（虞翻注：“神农黄帝尧舜也。”惠栋云：“成器谓网罟耒耜之属。”）《系辞下》高度赞扬了各种器具的创造：“斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。……剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下。……断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济。”《易大传》对于生产工具的价值是充分肯定的，这反映了《易大传》作者对于发展生产的兴趣。

《易大传》的政治思想有两点值得注意，一是强调上下分别而主张“损上益下”，二是重视“变通”，赞扬“汤武革命”。《履》卦《象》说：“上天下泽履，君子以辩上下，定民志。”（程颐《易传》：“君子观履之象，而分辩上下，使各当其分，以定民之心志也。”）这是认为必须确定上下的等级秩序。但是，上下之分固须坚持，而也要使上下通气。《泰》卦《象》说：“泰，小往大来吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”事实上，统治阶级与被统治阶级是不可能“志同”的。为了缓和统治阶级与被统治阶级的矛盾，《易大传》宣扬“损上益下”的好处。《益》卦《象》说：“益，损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光。”《屯》卦《象》说：“以贵下贱，大得民也。”以贵下贱，才能得民心。实际上，所谓“损上益下”不过是在上者将对于在下的剥削压迫略加节制而已。《节》卦《象》说：“节以制度，不伤财，不害民。”不伤财，不害民，就是损上益下了，这实际上还是为统治阶级的长久利益设想的。

《易大传》重视变革。《系辞上》说：“变而通之以尽利。”《系

辞下》说：“功业见乎变。”必须变而通之，方能尽利。必须有所变动，才可以称为功业。《革》卦《彖》说：“革，水火相息。……天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（郑玄注：“革，改也。水火相息，而更用事，犹王者受命，改正朔，易服色，故谓之革也。”）四时的交替是变革，政权的转移也是变革。汤武是用武力取得政权的，所以称为革命。《易大传》肯定，汤武革命，顺乎天时，合乎人心。这里所谓革命不是根本制度的变革，而是指以武力取得政权，改变礼节仪式。这所谓革命虽然有别于我们今天所谓革命，但《易大传》重视变革，还是显著的。这是进步的政治思想。

《易大传》重视变通，颂扬汤武革命。应该承认，《易大传》的思想反映了战国时期新兴地主阶级的要求。

《易大传》的思想是复杂的，有许多方面。本文所讲，不过是《易大传》哲学思想的荦荦大端而已。至于其它细节，这里就不多谈了。《易大传》对于后来哲学思想发展的影响是非常巨大的。以后的唯物主义思想家与唯心主义思想家都从《易大传》中汲取思想营养。应该肯定：《易大传》对于中国哲学思想的发展确实有其不可磨灭的贡献。

1979年1月23日—2月5日

（原载《中国哲学》第一辑，1979年8月
三联书店出版）

老子哲学辨微

自汉魏至明清，对于《老子》一书的注解不下数百种；近代以来，关于老子哲学的论著也以数十百计。然而，关于《老子》一书的年代，关于老子哲学的实质，到现在还是众说纷纭，没有一致的结论。有许多问题，还需要进行深入细致的考察。

这里不拟对老子的哲学体系作全面的阐述，仅谈四个问题：一、老子年代新考；二、老子思想的阶级性；三、老子哲学是唯物论还是唯心论；四、老子辩证法思想的特点。

一、老子年代新考

关于老子其人和《老子》其书的年代，自清代汪中写《老子考异》以来，辩论甚多，直到现在，学术界仍有不同的看法。大体有三说：（1）肯定孔、老同时的传说。有的同志认为老聃其人在春秋之末而《老子》其书则编定于战国中期。（2）认为老子其人和《老子》其书都属于战国中期，在孔、墨之后、庄子以前。有的同志断言《老子》其书的作者是太史儋。（3）也有少数人认为《老》后于《庄》，成书于战国之末。

我在30年代之初写过一篇《关于老子年代的一假定》（原发表于《大公报·文学副刊》，后载入《古史辨》第四册），认为老子在孔、墨之后、孟、庄之前，《老子》作者不一定是太史儋。五十年代以来，我进一步考虑这个问题，觉得孔、老同时的传说仍

有不易否定之处。郭沫若说：“老子就是老聃，本是秦以前人的定论，《庄子》、《吕氏春秋》、《韩非子》都是绝好的证明。”又说：“老子与孔子同时，且为孔子的先生，在吕氏门下的那一批学者也是毫无疑问的。”（郭沫若：《青铜时代》第22页、23页）我认为这些论断确有比较充足的理由，值得重视。近年《孙臆兵法》出土，关于《孙子》一书的争论大致可以得到一个结论，即《孙子》十三篇是孙臆以前的著作。孙臆属于战国时期，则《孙子》十三篇应是春秋末至战国初的作品。《老子》与《孙子》文体相近，既然《孙子》一书可能是春秋末年的著作，则《老子》一书出现于春秋末年，也不是不可理解的了。《老子》和《孙子》，从春秋到战国，经过抄写和流传，有些后人附益的文句，也是在情理之中的。

过去怀疑孔、老同时的传说，一个重要理由是，在《论语》中没有关于老聃或《老子》思想的评论，没有称道老子的话。我过去也是这样看的。现在仔细考察，发现这种说法并不准确，而《论语》中确有对于老子学说的反映。（1）《论语·宪问》：“或曰‘以德报怨何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”“报怨以德”一语见《老子》六十三章，《论语》此条正是孔子曾评论老子思想的最明确的证据。（2）《论语·卫灵公》：“子曰：无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”孔子的政治思想并非无为，何以忽然提出“无为而治”来？如果认为这是对老子学说的反响，不是容易理解吗？（3）《论语·阳货》：“子曰：饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之犹贤乎已！”这正是对于老子无为学说的批评。在孔子看来，无为也可以作为政治的一个原则，但个人却不宜无所作为而应有所作为。应该说：《论语》中包括了对于老子思想的批评。

《中庸》说：“子路问强。子曰：‘南方之强与？北方之强与，抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。’……”

(十章)这所谓“宽柔以教”，不正是老子的学说吗？《中庸》又说：“子曰：素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”(十一章)素当作索。“素隐行怪”不正是老子的特点吗？司马迁说：“子思作《中庸》。”(《史记·孔子世家》)近人多不信《史记》此说。事实上，司马迁之说必有依据，至少《中庸》的前半部的年代是比较早的，应肯定为早期儒家的著作。所以，过去以为《论语》和早期儒家著作中没有关于老子学说的反映，是不正确的。孔子曾经评论过老子的学说。

《吕氏春秋·当染》说：“孔子学于老聃。”《礼记·曾子问》叙述孔子 and 老聃的对话。这些材料今人多不肯信。《吕氏春秋》是战国末的著作，其中记载虽有不实之处，如说子产杀邓析，但大部分的史料还是可信的。《曾子问》所述不像是实录，因为和《论语》比较相差太远了。但是，如果孔、老本不同时，何以编写《曾子问》的儒家者流也信取这个传说呢？如果孔、老本不同时，庄周固然可以编造一些孔、老对话的寓言，但儒家学者是不可能接受的。《曾子问》所述，必然反映一些历史事实。

如上所述，孔、老同时的传说应当不是虚构。可能有人要问：何以《墨子》、《孟子》书中，没有关于老子的评论呢？其实这也不难理解。《墨子》书中提到的人物不多，它没有提到邓析、子思。我们不因《墨子》未提邓析、子思而怀疑邓析、子思的存在，何以要因没提老聃而怀疑老聃的存在呢？至于孟子，他曾经猛烈攻击杨朱，他是以杨朱为道家者流的代表，也就不必更谈论老子了。

但是，《老子》书中，确有一些战国时代的言语，例如“不尚贤，使民不争”(三章)。虽然春秋时代已有举贤之风，但“尚贤”却是墨子的口号。《老子》此文可能出于后人附益。

《老子》说：“大道废，有仁义。”(十八章)又说：“绝仁弃义，民复孝慈。”(十九章)以仁义并举。在《论语》中，虽然仁字义字

屡见，而没有仁义并举的例证。从前曾有人认为仁义并举始于孟子。其实，仁义并举并不始于孟子，较孟子年长的告子有“仁内义外”之说，已经仁义并举了。《国语·周语》：“史兴曰：且礼所以观忠信仁义也。”《孙子·用间》：“非圣智不能用间，非仁义不能使间，非微妙不能得间之实。”春秋时代，仁义并举的例证还是有的。《老子》中仁义并举的文句，不一定是晚出。

我现在认为，老聃其人生存于春秋末期，应是可信的。《老子》书中保存了老聃的遗说，但也有一些文句是战国时人附益的，不过《老子》书的编定当在惠施、庄周之前，这也是确定无疑的。

前几年出土的马王堆汉墓帛书《老子》，可谓今存最早的《老子》写本，其中许多字句足以校正通行本传写之误。但帛书《老子》本是为了墓葬之用，所以抄写草率，并未精校，故也不尽可据。帛书《老子》与傅奕的《古本老子》颇为相近，足证傅本近古。本文引证以傅本为主，参照帛书本和别本。

二、老子思想的阶级性

30年代，关于老子学说的阶级性曾经有过争论。有人认为老子思想是代表小农的，有人认为是代表没落贵族的。60年代之初，也还有人主张老子哲学反映了农民小私有者的要求和愿望。近几年来，似乎多数的研究者都认为《老子》是代表没落奴隶主贵族的，有人则认为它代表下层奴隶主贵族。老子学说是否代表没落奴隶主贵族的要求呢？我认为这个结论还不能轻下。

如果断定老子是没落奴隶主贵族的代表，那么，《老子》书中有一些情况是难以理解的。

(1)《老子》书中猛烈攻击当时统治阶级的道德，反对仁义，特别反对礼。《老子》说：“大道废，有仁义。”（十八章）又说：“绝

仁弃义，民复孝慈。”（十九章）更说：“夫礼者忠信之薄而乱之首。”（三十八章）如果老子代表奴隶主贵族，为什么他反对为奴隶主贵族服务的仁、义、礼呢？

（2）老子有一些批评剥削、压迫的言论，如说：“民常不畏死，如之何其以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢也？常有司杀者杀。而代司杀者杀，是代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不自伤其手矣！”（七十四章）又说：“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥。民之难治者，以其上之有为也，是以难治。民之轻死者，以其上求生之厚也，是以轻死。”（七十五章）又说：“天之道其犹张弓者与！高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者补之。天之道，损有馀而补不足；人之道则不然，损不足以奉有馀。”（七十七章）这些话，反对以暴力镇压人民，反对重税，主张损有余以补不足，这些都是对奴隶主贵族提出的抗议。有的同志仅仅把这些看作老子对于新兴地主阶级的抨击和诅咒，那就未免过于牵强了。

（3）老子描述他的理想社会道：“小国寡民，使民有什伯之器而不用也。使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。至治之极，民各甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（八十章）非常显然，这是主张回到原始社会。有人认为这是要求回到周初，那是不易讲通的。周公制礼作乐，“周监于二代，郁郁乎文哉！”（《论语·八佾》）哪里会是“结绳而用之”的情况呢？“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”（《易·系辞下》）到西周时代，书契已经大大发展，距离“结绳而治”已经很远很远了。西周百里五十里的小国固然很多，但绝不是“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的情况。老子“小国寡民”的理想是反动的，倒退的，然而不是倒退到周初。

老子反对仁义礼，要求恢复原始社会的淳朴道德“慈孝”、“忠信”等；老子反对暴力镇压和重税，主张“无为”之治。所谓无为，即统治者不干涉或尽量少干涉人民的生活。老子说：“太上知有之，其次亲之誉之，其次畏之侮之，故信不足，焉有不信。犹兮其贵言哉！功成事遂，百姓皆曰我自然。”（十七章）这“太上知有之”的统治者就是无为而治的统治者了，人民不感受他的干扰。老子的这些观点可以说反映了春秋时代平民阶级的要求和愿望。平民阶级是从原始社会延续下来的最古老的阶级，他们缅怀原始社会没有阶级压迫的情况。平民的这种回到原始时代的愿望是违背历史发展趋势的。列宁评论托尔斯泰说：“托尔斯泰的学说无疑是空想的，就其内容来说是反动的（这里反动的一词，是就这个词的最正确最深刻的含义用的）。但是决不应该因此得出结论说，这个学说不是社会主义的，这个学说里没有可以为启发先进阶级提供宝贵材料的批判成分。”（《列宁全集》第17卷，第35页，1958年版）老子的社会政治学说是反动的，然而其中也包含了一些对于剥削和压迫的批评，包含了一些批判的成分。

马克思论述一个阶级的理论代表与他所代表的阶级的关系说：“……不应该认为，所有的民主派代表人物都是小店主或小店主的崇拜人。按照他们所受的教育和个人的地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能超出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和作出的决定。一般说来，一个阶级的政治代表和著作方面的代表人物同他们所代表的阶级间的关系，都是这样。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第632页，1972年版）老子所不能超越的局限正是春秋时代平民阶级所不能超越的局限，老子在理论上所提出的要求正是当时

平民阶级实际生活上所有的要求。所以，我认为，老子哲学正是春秋时期平民阶级的要求和愿望的反映。

司马迁说：“老子，隐君子也。”（《史记·老庄申韩列传》）春秋末期，有一些隐者。《论语》曾经记载了荷蓑者、接舆、荷蓑丈人、长沮、桀溺等。这些隐者自称为“辟世之士”。他们可能是由没落贵族下降而为平民的。这些隐者大都过着自食其力的生活，对于当时社会有强烈的不满情绪。这些隐者与原来世世代代自食其力的平民，具有一些共同的感情。老聃本人可能出身于没落贵族，可能晚年过隐居的生活，接近于一般平民，因而他的思想在一定程度上反映了当时平民阶级的要求和愿望。

《老子》五十七章：“夫天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；民多智慧，而邪事滋生；法令滋章，盗贼多有。故圣人云（《帛书》本作‘是以圣人之言曰’）：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”有人认为，这里四个我字都是统治者的口气，足以表明老子是站在奴隶主贵族的立场上说话的。这是没有注意上文还有“故圣人云”一句，四个我字是老子心目中的圣人自称，并非老子本人自称。这里无为无事的圣人就是“太上不知有之”的太上之君，是老子的理想的君主。

老子菲薄知识，鄙视文化，反对技术的进步，这些思想观点都是极其反动的，在中国文化史上曾起过消极有害的作用，然而这些思想观点并非当时反动没落的奴隶主贵族的要求之反映，而只是当时处于闭塞状态的自食其力的平民的要求之反映。没落的贵族还重视文采借以点缀自己，还爱好新奇技巧借以满足自己的奢欲；当时自食其力的平民则不要这些东西。平民有反剥削反压迫的进步要求，但平民缅怀原始社会的生活，幻想回到原始社会，所以也有不少反动落后的意识。老子的社会政治思想正是反映了

这个情况。

三、老子哲学是唯物论还是唯心论

《老子》书中哪些是老聃的遗说，哪些是后人增加的文句，现在已难完全分别清楚。根据《论语》、《中庸》的有关资料，可证“贵柔”、“无为”等都是老聃学说。《庄子·天下》篇述关尹、老聃的学说云：“建之以常、无、有，主之以太、一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”常、无、有三字当分读，太、一两字也应分读。《老子》二十五章：“吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大。”大读为太。又四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《天下》篇所谓太、一指道与一。以《庄子·天下》篇所述为据，可以说《老子》书中关于道，关于一，以及关于常，关于无、有的学说也都是老聃的学说。这也就是说，《老子》书中的主要思想都是老聃的遗说。

老子哲学是唯物论还是唯心论？50年代以来学术界争论不休。争论的关键是对于道的理解。老子哲学的最高范畴是道，道是天地万物的总根源。道的意义，决定老子哲学的性质。如果道是物质性的实体，则老子哲学就是唯物论；如果道不是物质性的实体，则老子哲学就是唯心论。

我个人对于老子所谓道的理解，五十年来，也有一个变化的过程。30年代写成的拙著《中国哲学大纲》（1936年写成，1942年在中国大学曾印为讲义，1958年商务印书馆出版）中，解释老子的道为最高的理即“究竟所以”。到50年代，我又认为老子的道是“原始的混然不分的物质存在的总体即混然一气”。近年我又重新考察这个问题，觉得把老子的道解释为原始的物质存在的总体，证据是不充足的。老子所谓道还是指最高原理而言。

(1) 道不是物质性的实体

老子所谓道是由天道观念转化而来的。在春秋时代，天道指天象变化的规律。最初，天道含有天象变化与人事凶吉的关系的意义，后来天道观念逐渐净化，专指天象变化的规律。老子的创造性的见解即把天与道的关系倒转过来，认为不是道从属于天，而是天从属于道。老子提出“自然”观点，宣称一切都是自然的，于是推倒上帝的创世主的地位，这是老子的划时代的理论贡献。老子发现，天是不能违背普遍规律的，于是把普遍规律抬高起来，抬高到天地之先。老子认为，这道才是最根本的，这道超然存在于天地万物之上，这道可以脱离天地万物而独立，于是这道也就不仅是天地万物的普遍规律，而成为一个超越物质世界的绝对。这道的观念是从天道观念转化而来的，只能是最高原理，而不可能指混然不分的原始物质。《韩非子·解老》篇说：“道者万物之所然也，万理之所稽也。理者成物之文也；道者万物之所以成也。”韩非把道解释为万理的总合，这是正确的，我们没有证据把老子的道解释为原始物质。

《老子》二十五章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大（太）。”所谓“混成”，是无分别之貌，并非指原始的浑沌。所谓“周行”是无所不在之义，不是指运动。老子此章肯定道是先于天地的。

《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”所谓一指天地未分的统一体即原始的物质存在总体，二指天地，三指阴、阳、冲气。这样，道不仅先于天地，而且先于天地未分的统一体。既然说“道生一”，则道与一不是一回事。“道生一”一句，充分证明老子的道不是原始的混然一气。

《老子》十四章：“视之不见名曰几，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一者。其上之不皦，其下之不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓芴芒。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道，以御今之有，以知古始，是谓道纪。”本章表明，老子所谓道完全是超越感觉的，完全不是感性认识的对象。所以不能把老子的道理解为物质性的实体。

有的同志认为，老子的道有物质实体和普遍规律两方面的意义，既是物质，又是物质运动的规律。事实上，这是不可能的。物质实体和物质运动的规律决然是两个概念，这两个概念是不可能结合为一个概念的。如果老子的道既是物质运动的规律又是物质实体，那么老子思想就陷于逻辑混乱了。如云“具有一定规律的物质实体”，那又是另一个概念。“具有一定规律的物质实体”与“属于物质实体的客观规律”仍然是两个概念。

（2）道也不是超时空的绝对精神

老子的道固然不是物质性的实体，但也不是所谓超时空的绝对精神。老子没有说过道在时空之外；反之，老子却说过道在时空之中。《老子》二十五章：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”道是“域中”的四大之一。“域中”即空间之中，显然道不在空间之外。《老子》十六章：“天乃道，道乃久。”道具有久的特点，即不在时间之外。道是永恒的，而仍在时间之中。这样，道在“域中”，道有永久性，所以道不在时空之外。总之，老子还没有“超时空”的观念。

《老子》三十七章：“道常无为而无不为。”又五十一章：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，盖之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是

谓玄德。”道是无为的，即没有意志。道生成万物，“生而不有”，道是万物的根源，却不是万物的主宰。可以说，道是没有意识的。一般唯心论者所谓精神包含意识作用。精神的一个特点是自己认识自己。道没有意志，没有意识，所以道不是一般所谓精神。老子的道不同于西方客观唯心论者所谓绝对精神。近年以来，许多人把老子的道解释为超时空的绝对精神，实际上是把老子学说近代化了。

总之，老子只是强调自然规律的根本性，把事物的普遍规律绝对化，看作超越一切事物之上的绝对。这个绝对可以称为绝对观念，但不能称为绝对精神。在西方客观唯心论哲学中，绝对观念即是绝对精神，二者是同一的。中国古代哲学的情况有所不同，这是应该分别清楚的。

(3) 道是非物质性的绝对，道是有与无的统一

老子的道，不是物质性的实体，也不是超时空的绝对精神，而是非物质性的绝对。在这个意义上，老子哲学可谓一种唯心论（观念论），是客观唯心论的一种特殊形态。

《老子》二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道法自然”一句应如何理解呢？按《老子》书中“自然”一词是自己如此之意，并非指自然界。如十七章：“百姓皆谓我自然。”二十三章：“希言自然。”五十一章：“夫莫之命而常自然。”六十四章：“以辅万物之自然而不敢为。”所以“道法自然”不当解作“道以自然为法”，而应理解为“道法自己”，即道以自己为法。《庄子·大宗师》说道是“自本自根”的，正是老子学说的发挥。

老子的道是有与无的统一。《老子》第一章：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”有与无皆谓之玄，玄之又玄即道。有无同出于道。道一方面是无，一方面又是有。《老子》十四章：“视之不

见名曰几，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一者。其上之不皦，其下之不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓芴芒。”这是讲道是无形无象的，道是“无物”。又二十一章：“道之为物，惟芒惟芴，芴兮芒兮，其中有象；芒兮芴兮，其中有物。”这是讲道虽然无形无象，却又不是空无，而又有象有物。这就是说，道是客观实在的〔60年代曾经有人把“道之为物”解释成为“道之造物”，这可谓不懂古代汉语而望文生义。“道之为物”的语法是常见的，《中庸》：“天地之道可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。”（二十六章）“其为物”与“其生物”意义是有区别的。“其生物”是说它生成万物，“其为物”是说它作为一物〕。道一方面“其中有象”，“其中有物”，另一方面又是“无物”，是“无状之状，无物之象”。这是表示，道是无形无状的，却又是客观实在的。老子肯定了作为普遍规律的道的客观性实在性。但虽然实在，却是非物质性的。

《老子》四十章：“天下万物生于有，有生于无。”参照四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”（帛书《老子》这两章是联在一起的），可以说：一、二、三都是有，而道是无。十四章：“绳绳不可名，复归于无物。”无是道的一个方面。

《老子》三十二章：“道常无名。”又四十一章：“道隐无名。”道是无名的。第一章：“无名，天地之始；有名，万物之母。”无名指道而言。无名即没有任何规定性，有名即有具体的规定性。无名即绝对，有名即相对。老子强调道是无名，即肯定道是绝对。

老子哲学虽然最后归结为唯心论，但是老子对于“主宰之天”的批判，对于以后唯物论的发展却有其重要影响，起了促进的作用。汉代唯物论者王充就是继承、发挥了老子的“自然”观点的。宋代唯物论者张载反对老子“有生于无”的唯心论，但赞扬老子“天地不仁”的观点。张载说：“老子言‘天地不仁，以万

物为刍狗’，此是也；‘圣人不仁，以百姓为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。”（《横渠易说·系辞上》）也可以说，老子哲学有唯心论的一面，也有唯物论的一面。老子提出道的学说，为以后的唯心论树立了一个典型；老子推倒了关于主宰之天的信仰，对于以后的唯物论也有比较深远的影响。总之，老子哲学在哲学思想发展史上占有极其重要的地位。简短的五千言，有这样广泛的影响，在哲学史上是罕见的。

《老子》书中，多次出现“天道”一词。所谓天道指天象变化的规律。九章：“功成名遂身退，天之道。”四十七章：“不窥牖，可以知天道。”七十三章：“天之道不争而善胜。”七十七章：“天之道其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者益之。天之道损有馀而补不足也。”七十九章：“天道无亲，常与善人。”八十一章：“天之道，利而不害。”这“天之道”是从属于天的，是天象的自然规律。天道并无意志，“常与善人”，却本来“无亲”；虽然“利而不害”，也只是自然如此，并非有意如此。“天之道”与“先天地生”的道，有层次的不同。

四、老子辩证法思想的特点

关于老子的辩证法思想，我在30年代之初，在拙作《先秦哲学中的辩证法》（原载《大公报·世界思潮副刊》）中曾有所论述；近十几年来一些中国哲学史书籍中论述尤多，但尚有未尽之义，仍需略加剖析。

老子提出了对立转化的观点。二章：“故有无之相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，前后之相随。”四十二章：“故物或损之而益，或益之而损。”五十八章：“祸兮福之

所倚，福兮祸之所伏，孰知其极，其无正邪？正复为奇，善复为妖，人之迷也，其日固已久矣。”有无、难易、长短、高下、损益、祸福，都是相互转化的。一正一反，彼此互转。老子认为这个道理是一般人所不易理解的。

事物的存在与变化，有三种情况：一是由壮大转为灭亡，由胜利转向失败，由存在转为不存在。二是由弱小转为强大，由失败转为胜利。三是在一定时间内保持不变。老子特别注意这些情况。老子着重研究了三个问题：（1）在什么条件下事物要转向反面？（2）柔弱胜过刚强的意义。（3）具有什么条件，事物可不转化为反面？

老子认为，事物如果过分壮盛，如果甚为暴烈，就一定转化到反面，就一定灭亡。二十三章：“故飘风不崇朝，骤雨不崇日，孰为此者？天地也。天地尚不能久，而况于人乎？”三十六章：“将欲翕之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之，是谓微明。”四十二章：“强梁者不得其死，吾将以为教父。”暴风骤雨，短时间就会过去。过度的强盛，即将衰亡。强暴的人是不会有好结果的。老子认为强盛越过了一定限度，是事物转入灭亡的条件。

老子提出了“柔弱胜刚强”的命题。三十六章：“柔之胜刚，弱之胜强。”七十六章：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先，其无以易之也。柔之胜刚也，弱之胜强也，天下莫不知，而莫之能行。”老子认为，柔弱是生命的一个特点。具有生命的，表现为柔弱；丧失生命的，表现为坚强。水是最柔弱的，却有胜过坚强的巨大力量。事实上，在自然界，在人类历史上，确有柔弱胜刚强的事例，但不是所有的柔弱的东西都能胜过比它刚强的东西。这需要作具体

的考察和具体的分析。老子发现了柔弱胜刚强的情况，这也有历史意义；但老子把它看成一条普遍规律，就不合乎实际了。

老子着重研究了事物如何才能维持长久的问题，事物如果过度壮盛，就要转向相反；如果能保持着不过度壮盛，就可以不转向相反了。保持不过度壮盛，这种状态，老子称之为“不盈”。不盈，就可以相对长久了。十五章：“保此道者不欲盈。夫惟不盈，是以能敝复成。”盈即达到了限度，不盈即保持不达到那个限度，就可以维持不变了。二十九章：“是以圣人去甚去奢以泰。”四十四章：“是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”不超过一定限度，知足知止，就可以长久。

于是老子提出了“大成若缺”的命题，他说：“大成若缺，其用不敝；大盈若盅，其用不穷。大直若屈，大辩若讷，大巧若拙。”（四十五章）又说：“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。”（四十一章）成而若缺，才是大成。巧而若拙，才是大巧。正面的状态，容纳了反面的成分，才是比较圆满的状态。正面的状态，预先容纳了反面的成分，即可不再转化为反面了。“大成若缺”云云，也就是成与缺的结合，即正反结合。老子认为，结合了“反”的“正”，才是“正”的圆满状态。

老子提出了对立转化的观点，而他注重研究的却是如何才能保持不转化。但保持不转化也只能是暂时的。三十三章：“不失其所者久，死而不亡者寿。”生必有死，只能求得死而不朽而已。

老子辩证思想总结为两句话：“反者道之动，弱者道之用。”（四十章）这就是说，反是事物变化的普遍规律，而柔弱是运用道而保持相对长久的关键。反是不可避免的，而柔弱可以延缓反的到来。

荀子批评老子说：“老子有见于屈，无见于伸。”（《天论》）老子

强调以柔胜刚，而没有看到刚强的作用。老子的辩证法有严重的缺陷，但是他对于中国古代辩证法学说的贡献还是主要的。

1979年7月11日

（原载《中国哲学史论文集》，山东人民出版社1979年）

论哲学思想的批判继承

如何看待以往的哲学思想？以往二千多年的哲学思想，都仅仅是批判的对象呢，还是有值得继承的内容？我们研究哲学史，在研究的过程中，必须解决这个问题，至少必须对于这个问题有一个明确的看法。

一、历史是发展的

首先，我们应该肯定，人类的历史是一个发展的过程。历史不是一些零碎的毫无意义的事实的堆积，而是一个由低级到高级的发展过程。恩格斯论述黑格尔的贡献说：

“黑格尔第一次——这是他的巨大功绩——把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中，并企图揭示这种运动和发展的内在联系。从这个观点看来，人类的历史已经不再是乱七八糟的一堆统统应当被这时已经成熟了的哲学理性的法庭所唾弃并最好尽快被人遗忘的毫无意义的暴力行为，而是人类本身的发展过程，……”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第63页，1972年版）

历史是人类本身的发展过程，历史不是可诅咒的可鄙弃的对象。

历史是一个发展过程，作为历史的一个方面的哲学史也是——

个发展过程。这一点，黑格尔讲得非常清楚。黑格尔在《哲学史讲演录》的“导言”中论述哲学的发展说：

“第一，全部哲学史是一有必然性的、有次序的进程。

第二，每一哲学曾经是，而且仍是必然的，因此没有任何哲学曾消灭了，而所有各派哲学作为全体的诸环节都肯定地保存在哲学里。

第三，每一原则在一定时间内都曾经是主导原则。

第四，由此对于哲学史我们得到这样的见解，即：虽说它是历史，但它们研究的却并不是业已过去的东西。哲学史的内容是理性的科学成果。而科学的成果是不能消灭的东西。”（《哲学史讲演录》，第40—42页，三联书店1956年版）

黑格尔的这些话包含着客观唯心主义的观点，但其基本思想是符合哲学史的实际情况的，说明了哲学史是发展的过程。

我们研究哲学思想的发展过程，首先看到的是哲学体系的更迭，一些哲学体系代替了另一些哲学体系。《淮南子·汜论训》说：“夫弦歌鼓舞以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼爱尚贤，右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。”这主要是就伦理政治思想讲的，而明确说明了学派的“相非”的情况。在不同学派前后更迭、新旧交替的过程中，是否仅仅“相非”呢？事实上，不同学派之间，不仅是“相非”，而且也相互影响、渗透。一个新起的学说否定旧有的学说，这个否定不是单纯的否定。列宁在《哲学笔记》中摘录了黑格尔论否定的几句话：

“保持肯定的东西于它的否定的东西中，保持前提的内容于它的结果中，这就是理性认识中的最重要的东西。”

然后加以评论道：

“辩证法的特征的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），并不是这些，而是作为联系环节、作为发展环节的否定，是保持肯定的东西的、即没有任何动摇、没有任何折衷的否定。”

（《列宁全集》第38卷，第244页，1959年版）

任何哲学体系对于以前的哲学体系的否定，事实上都是包含了肯定的否定，都是作为发展环节的否定。

恩格斯论对于黑格尔哲学应采取的态度说：

“但是仅仅宣布一种哲学是错误的，还制服不了这种哲学。像对民族的精神发展有过如此巨大影响的黑格尔哲学这样的伟大创作，是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。必须从它的本来意义上‘扬弃’它，就是说，要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新内容。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页，1972年版）

黑格尔提出了“扬弃”观念来表示新与旧的关系。新的哲学体系对于旧的哲学体系，一方面要否定它，一方面要保持其中的积极的要素，也就是要从被否定者身上接受那些可以而且应该接受的东西，这样才能超过它，才能真正前进一步。这正是历史上新旧哲学更迭的规律，正是哲学思想发展进步的关键。西方哲学是如此，中国古代哲学的发展也是如此。

二、哲学观点与思想资料

现在讨论哲学思想的批判继承问题，首先要确定所谓继承的意义。

后一代的思想学说与前一代的思想学说之间，在一定意义上，都有接续的关系，都有相承的关系，后一代的思想总要受前代思

想的影响。但这只是前后相续的关系，还不是继承。

继承是在肯定前人的成就的基础之上加以扩充、发展。继承是以肯定前人成就为主的接续。孔丘自称“述而不作”（《论语·述而》）；墨翟主张述而且作。墨翟说：“吾以为古之善者则述之，今之善者则作之。”（《墨子·耕柱》）所谓述，大体上即是继承。述而且作就是有继承又有新的创造。

一般所谓继承，有两种情况：一是基本观点的继承；二是思想资料的继承。

基本观点的继承，即后来的思想家接受了前人对事物的某些基本看法而加以发扬光大；思想资料的继承是就前人的思想学说中选取部分观念而加以改造、推进。

哲学中的两大阵营，唯物主义和唯心主义，都各自继承其前辈的基本观点而继续前进。例如，荀况继承了《管子》书中“天不变其常”（《形势》）的观点；王夫之继承了张载“太虚即气”（《正蒙·太和》）的观点。这是唯物主义继承过去的唯物主义。又如，董仲舒继承了孔孟天命论的观点；朱熹继承了二程“性即理也”（《程氏遗书》）的观点。这是唯心主义继承过去的唯心主义。

在不同的哲学派别之间，在唯物主义与唯心主义之间，其前后的接续，不是基本观点的继承，但可以有思想资料的继承。前人的思想学说，对于后人来说，都是可以凭借的思想资料。每一时代的思想都是以过去时代长期积累起来的思想资料为前提而进一步向前发展。恩格斯说：

“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第485页，1972年版）

“历史思想家（历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域

的集合名词)在每一科学部门中都有一定的材料,这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的,并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自已的独立的发展道路。”(《马克思恩格斯选集》第4卷,第501页,1972年版)

恩格斯关于思想资料的说明是清楚明确的。所谓思想资料有哪些内容呢?我们认为,凡是前代思想家所提出的概念、范畴、命题、理论以及所提出的问题,都是后代所由以出发的思想资料。思想资料的范围是比较广泛的。

哲学思想的发展以前代所积累起来的思想资料为凭借,但是推动哲学前进的动力是自然科学的进步,是阶级斗争形势的发展。哲学家所要解决的主要是他那个时代、他那个阶级所面临的实际问题。哲学家,以这些实际问题为中心,根据自己的观察,参照并改造前人的思想资料和学说,提出自己的见解,并确立自己的学说、体系。

唯物主义哲学家的学说中难免有唯心主义的成分,唯心主义哲学家的学说中也往往有唯物主义的因素。唯物主义哲学家可以继承过去唯心主义体系中的唯物主义观点,例如王充继承老子的天道自然的思想。唯心主义哲学家也可以继承唯物主义体系中的唯心主义观点,例如朱熹继承了张载的“天地之性”、“气质之性”的思想。唯物主义者也可以直接继承前人的某些唯心主义思想,如张载采取了孟轲的“尽心”学说。唯心主义者也可能直接继承前人的某些唯物主义思想,如朱熹吸收了张载的一部分关于气的学说。这一类的继承都是思想资料的继承。

哲学史中,前后思想的继承关系,有这些复杂的情况。

三、批判继承的基本标准

马克思和恩格斯合写的《共产党宣言》中说：“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第271—272页，1972年版）

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的末尾又说：“德国的工人运动是德国古典哲学的继承者。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，1972年版，第254页）恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》的“德文第一版序言”中也说：“我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到骄傲。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第378页，1972年版）

列宁在《卡尔·马克思》中说：“马克思是十九世纪人类三个最先进国家中三种主要思潮的继承人和天才的完成者。这三种主要思潮就是：德国古典哲学、英国古典政治经济学、同法国一般革命学说相连的法国社会主义。”（《列宁选集》第2卷，第580页，1972年版）

一方面要“同传统的观念实行最彻底的决裂”，另一方面又肯定科学社会主义继承了德国资产阶级唯心主义哲学家康德、费希特、黑格尔的哲学，这应该如何理解呢？

这个问题，恩格斯和列宁已作过很好的解释。恩格斯说：

“问题决不在于简单地抛弃这两千多年的全部思想内容，而是要批判它，要从这个暂时的形式中，剥取那在错误的、但为时代和发展过程本身所不可避免的唯心主义形式中获得的成果。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第527—528页，1972年版）

列宁更发挥说：

“如果你们要问，为什么马克思的学说能够掌握最革命阶级的千百万人的心灵，那你们只能得到一个回答：这是因为马克思依靠了人类在资本主义制度下所获得的那些知识的坚固基础；……凡是人类社会所创造的一切，他都用批判的态度加以审查，任何一点也没有忽略过去。……应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，……无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第347—348页，1972年版）

恩格斯和列宁的这些话，就是说：共产主义并不是要抛弃人类社会所创造的一切，对于人类在过去时代所取得的成就，不是简单地抛弃，而是加以批判、改造。

列宁在《马克思主义的三个来源和三个组成部分》中说：

“民主的敌人便竭尽一切力量来‘驳倒’、破坏和诋毁唯物主义，……马克思和恩格斯十分坚决地捍卫了哲学唯物主义，并且多次说明，一切离开这个基础的倾向都是极端错误的。……但是，马克思并没有停止在十八世纪的唯物主义上，而是把哲学向前推进了。”（《列宁选集》第2卷，第442页，1972年版）

列宁在《论无产阶级文化》中又说：

“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”（《列宁选集》第4卷，第362页，1972年版）

列宁的这些论断，就是肯定在过去两千多年的人类历史中，在奴隶制时代、封建制时代以及资本主义时代，人类曾经创造出一些“有价值的东西”，曾经获得一些“宝贵的成就”，对于这些，不应简单抛弃，而应加以改造、推进。

审查人类社会所创造的一切，吸收其中的有价值的东西，并且加以改造，这就是批判继承。

毛泽东同志在《新民主主义论》中说：

“中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来。”（《毛泽东选集》第2卷，第667—668页，1966年版）

精华即过去时代的“宝贵成就”，即两千多年人类思想和文化发展中的一切“有价值的东西”。而糟粕就是一切腐朽的东西。我们要同传统的观念实行彻底的决裂，就是同一切腐朽的思想、腐朽的观念实行彻底的决裂。

区别精华与糟粕，这应该就是批判继承的主要方法，也是批判继承的基本原则。

什么是古代文化中的精华呢？我们认为，这就是一切科学性和民主性、革命性的思想观念。

什么是科学性的？就是一切正确反映客观实际的、反映事物本质的观念。什么是民主性、革命性的？就是一切反映广大人民愿望的、反映社会发展需求的观念。凡是在一定程度上正确反映客观世界的实际情况和客观规律的思想都是有科学性的思想。凡是在一定程度上反映人民群众的要求和社会向前发展的要求的思

想都是民主性、革命性的思想。对于这些思想，我们就要肯定其在历史上的进步作用，就要阐发其原有的理论意义。

对于反动的剥削阶级的一切腐朽思想，我们就要予以深刻的批判，揭发其反动落后的实质，努力肃清其在各方面的流毒。

古代文化中的精华和糟粕，不完全属于哲学范围。不过这是本文范围以外的问题，这里就不去详细讨论了。

肯定并阐扬以往哲学思想中具有科学性和民主性、革命性的思想（同时也要指出其时代的局限），反对并批判以往哲学思想中反科学、反民主的思想，这就是关于哲学思想的批判继承的基本标准。

四、对于“抽象继承法”的剖析

1957年冯友兰先生发表《中国哲学遗产底继承问题》和《再论中国哲学遗产底继承问题》两篇文章，对于哲学思想的继承问题，提出了自己的见解。冯友兰先生所提出的见解包括两点：第一，他认为：“在中国哲学史中有些哲学命题，如果作全面了解，应该注意到这些命题底两方面的意义，一是抽象的意义，一是具体的意义。”第二，他认为：“哲学体系中的主要命题，如果有可以继承底价值，它底抽象意义是可以继承的，具体意义是不可继承的。”（均见冯友兰著《中国哲学史论文集》，上海人民出版社1958年版）冯先生的这些见解后来受到批判，被人概括为“抽象继承法”。

现在重新考虑这个问题，我认为，冯先生所提出的见解确有错误，但其错误不在于他主张区分哲学命题的抽象意义和具体意义，而在于把这种区分看作继承的主要方法，没有把区分精华和糟粕看作批判继承的主要方法。

我认为，历史上的哲学家所提出的命题，一般都具有两层意

义，即抽象意义和具体意义。我们考察古代哲学遗产，古代一些哲学命题的抽象意义固然是可以继承的，其具体意义有时也未始不可以继承。所以分析哲学命题的两层意义并不是继承的主要方法，而区分精华和糟粕才是批判继承的主要方法。

关于古代哲学许多命题的两层意义，冯先生所举的例子是《论语》中所说的“学而时习之不亦说乎”。他说：“从这句话底具体意义看，孔子叫人学的是诗书礼乐等传统的东西。……如果从这句话底抽象意义看，这句话就是说：‘无论学什么东西，学了之后，都要及时的经常的温习和实习，这都是很快乐的事。’”（冯友兰著《中国哲学史论文集》第87页）但我们可以举出在哲学史上更为重要的例证。如荀子《天论》的第一句“天行有常”。这句话的抽象意义是：天体的运行是有一定规律的，或自然过程都是有一定规律的。但荀子心目中天体运行的规律是什么呢？就是日月星辰围绕大地旋转，这可以说是原始的大地中心论，表现了时代的局限，这是“天行有常”的具体意义。又如范缜关于无神论的光辉命题“形者神之质，神者形之用”（《神灭论》），断言精神不是独立的实体，而只是人体所具有的作用。这是其抽象意义。范缜认为思维的器官是心脏，这是“形质神用”命题的具体意义的一部分，与上例一样，表现了时代的局限。

就荀子“天行有常”、范缜“形质神用”而论，可以继承的确是其抽象意义而不是其具体意义。但是，也有一些命题，其具体意义也是可以肯定的。例如《周易·系辞》“日新之谓盛德，生生之谓易”。就其抽象的意义来说，一切事物都是变化日新的；就其具体的意义来说，古代当时的事物是变化日新的。两者都应该肯定。又如扬雄所说“有生者必有死，有始者必有终”（《法言·君子》）。就其抽象意义说，一切有生之物必然要死亡，这是正确的；就其具体意义来说，他认为上古圣人尧舜禹汤文武周公孔丘都是

有死的，这也是正确的。所以，继承古代的哲学遗产，不限于继承古代哲学命题的抽象意义。

“抽象的意义”这个词，马克思主义创始人也曾经用过。恩格斯在所著《〈英国工人阶级状况〉美国版附录》中曾说：

“在本书中到处都可以发现现代社会主义从它的祖先之一即德国哲学起源的痕迹。例如，本书很强调这样一个论点：共产主义不是一种单纯的工人阶级的党派性学说，而是一种目的在于把连同资本家阶级在内的整个社会从现存关系的狭小范围中解放出来的理论。这在抽象的意义上是正确的，然而在实践中却是绝对无益的，有时还要更坏。既然有产阶级不但自己不感到有任何解放的需要，而且全力反对工人阶级的自我解放，所以工人阶级就应当单独地准备和实现社会革命。”（《马克思恩格斯全集》第21卷，第297页，1965年版）

恩格斯的这段话，在《英国工人阶级状况》一书的《1892年英国版序言》和《1892年德文第二版序言》中又各重复一遍。有些哲学命题或论点，具有“抽象的意义”，应该是非常明确的。谁能说“抽象的意义”的提法是不科学的呢？

冯友兰先生曾说：“古代哲学命题底一般意义不一定表示有价值的成果；但是有价值的成果，必然是一般意义所表示的。”（冯友兰著《中国哲学史论文集》第124页）在这里，什么是“有价值的成果”，才是问题的关键所在，才是首先必须明确的。同时，如上所说，“有价值的成果”也不一定只是一般意义所表示的。

应该承认，古代哲学思想中的有价值的成果就是古代哲学思想中具有科学性和民主性、革命性的精华。

五、正确理解“古为今用”

我们研究哲学史，不是要发思古之幽情，也不是为学术而学术，而是因为哲学史的研究对于社会主义文化建设具有重要的意义与作用。

我们反对为学术而学术的资产阶级客观主义，我们也反对为了帮派利益而随意改塑历史的实用主义。“四人帮”借“古为今用”的名义，大搞“古为帮用”的影射史学，是必须坚决反对的，批判其谬妄，肃清其流毒，还是一个长期的任务。

实用主义宣称“有用即是真理”。我们则坚持唯物主义，认为真理一定是有用的，而有用的不一定是真理。古代思想家所发现的相对真理，古代哲学的正确命题中所包含的真理颗粒，因其是真理，就一定会发放金灿灿的光芒，就一定能启迪我们的智慧。例如荀子的“天行有常”、范缜的“形质神用”、王夫之的“天下惟器”，颜李学派的“理在事中”，这些朴素而明确的命题，我们现在读起来，不是还感到亲切有味，感到深受启发吗？

研究哲学史还有锻炼人们理论思维能力的作作用，恩格斯说：“理论思维仅仅是一种天赋的能力。这种能力必须加以发展和锻炼，而为了进行这种锻炼，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的手段。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页，1972年版）学习哲学史是锻炼理论思维的必要途径。对于西方哲学史来说是如此，对于中国哲学史来说也是如此。中国从古代到近代的思想家，进行理论思维，取得了许多有价值的成果，也表现了严重的时代局限。古代唯物主义揭示了客观世界的一些真实联系，古代唯心主义在一定程度上阐发了人类的主观能动作用，这些，我们都可以从中吸取一定的教益。至于古代哲学著作中所包含的陈腐观念、

谬妄的论点，古代唯物主义著作中的缺陷，古代唯心主义著作中的荒唐议论，那就要加以犀利的批判了。

恩格斯谈到无神论问题时说过：

“最简单的做法就是设法在工人中广泛传播上一世纪卓越的法国唯物主义文献。这些文献迄今为止不仅按形式，而且按内容来说都是法兰西精神的最高成就；如果考虑到当时的科学水平，那末就是在今天看来它们的内容仍有极高的价值，它们的形式仍然是不可企及的典范。”（《马克思恩格斯选集》第2卷，第591—592页，1972年版）

恩格斯在这里高度赞扬了法国唯物主义的文献。就中国而论，中国古代的唯物主义文献，虽然是封建时代的，确实可以说是中国传统文化的最高成就，其形式固然已经过时，但其内容仍有极高的价值。我们研究中国古代唯物主义文献，充分理解其光辉成就，这对于推进辩证唯物主义和历史唯物主义哲学的发展，对于宣传科学无神论，对于提高民族自信心，都有极其重大的意义。

列宁在《论战斗唯物主义的意义》中也强调“十八世纪末叶战斗的无神论的文献”在把人们从宗教迷梦中唤醒过来方面的巨大作用。（《列宁选集》第4卷，第605页，1972年版）近十几年来，“四害”横行，把人们的思想搞乱了，不但现代迷信盛行，而古代宗教迷信也乘机复萌。我们宣扬古代唯物主义的光辉贡献，对于把人们从“宗教迷梦”中唤醒过来，一定会大有裨益。

不但如此，古代唯物主义思想家努力寻求真理、勇敢坚持真理的大无畏精神，也值得我们学习和借鉴。王充在汉光武“宣布图讖于天下”的条件下，高举“疾虚妄”的鲜明旗帜，对于当时流行的“天人感应”、鬼神术数等迷信，展开了锐利的批判，力图廓清弥漫一时的宗教迷雾。范缜在当时朝野信奉佛教“神不灭论”的条件下，宣扬“神灭论”的唯物主义真理，不怕有权有势

者的威胁利诱，决不“卖论取官”，虽然受到梁武帝萧衍和当时许多显贵人士的围攻，仍然坚持真理，毫不动摇。凡此等等，都给我们以莫大的激励。生活在封建时代的唯物主义思想家尚且如此无所畏惧地坚持真理，而在社会主义时代，我们不是更应该有坚持真理决不动摇的毅力吗？现在的科学水平已经远远超过古人，让我们在认识真理的广阔道路上勇猛前进！

（原载《哲学研究》1979年第9期）

论中国哲学史研究 中的理论分析方法

对于哲学思想的阶级分析与理论分析

我们研究中国哲学史，研究中国从古代到近代的哲学思想发展演变过程，首先必须正确理解每一时代的每一思想家的哲学学说的真实涵义，对于每一思想家的哲学体系进行全面的历史的辩证的分析。

从唯物主义反映论的观点来看，任何思想都是客观实际的反映。哲学思想都是这样或那样地、比较正确地或严重歪曲地反映客观世界的实际情况，主要是反映客观实际中的普遍联系。

从历史唯物论的观点来看，社会存在决定社会意识，在阶级社会中，思想斗争是和阶级斗争密切联系的，每一学派的哲学思想都是一定的阶级利益的反映，为一定的阶级服务。

哲学思想对于客观实际中的普遍联系或普遍规律的反映，可以说是它的理论意义。哲学思想对于当时社会一定阶级利益的反映，可以说是它的阶级意义。考察哲学思想的理论意义，可称为理论分析。考察哲学思想的阶级意义，可称为阶级分析。从广义来说，理论分析包括阶级分析，阶级分析是理论分析的一个方面。从狭义来说，理论分析是区别于阶级分析的对于理论内容的分析。

哲学的思维是理论思维。何谓理论？何谓理论思维？这里还

应略加说明。理论可以说是具有条理性和综合性的经验总结，也就是对于客观实际中的普遍联系或普遍规律的理解。恩格斯在《自然辩证法》中说过：“经验自然科学积累了如此庞大数量的实证的知识材料，以致在每一个研究领域中有系统地和依据材料的内在联系把这些材料加以整理的必要，就简直成为无可避免的。建立各个知识领域互相间的正确联系，也同样成为无可避免的。因此，自然科学便走进了理论的领域，而在这里经验的方法就不中用了，在这里只有理论思维才能有所帮助。但理论思维仅仅是一种天赋的能力。这种能力必须加以发展和锻炼，而为了进行这种锻炼，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的手段。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页，1972年版）恩格斯又说：“无论对一切理论思维多么轻视，可是没有理论思维，就会连两件自然的事实也联系不起来，或者连二者之间所存在的联系都无法了解。”（同上书，第482页）恩格斯在这里说明了理论和理论思维的意义和特点以及理论思维与哲学的关系。理论就是对于客观实际中普遍联系的认识，理论思维就是对于事物与事物之间的联系的思想。

恩格斯又说：“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”（同上书，第465页）理论分析也就是对于每一时代、每一思想家的理论思维的形式和内容（主要是内容）的分析。

对于哲学思想进行深入的阶级分析，是十分必要的。列宁说：“当人们还不会从任何一种有关道德、宗教、政治和社会的言论、声明和诺言中揭示出这些或那些阶级的利益时，他们无论是过去或将来总是在政治上作受人欺骗和自己欺骗自己的愚蠢的牺牲品的。……只有马克思的哲学唯物主义，才给无产阶级指明了摆脱精神奴役的出路，一切被压迫阶级一直受着这种精神奴役的痛

苦。”（《列宁选集》第2卷，第446页，1972年版）唯有对于哲学思想进行阶级分析，揭示其中所包含的阶级利益，发现它的阶级本质，才能看清这种思想在历史上的实际作用，才能深刻地识别那些为反动阶级服务的谬论，才能摆脱反动思想的精神奴役。

但是，仅仅考察哲学思想的阶级意义，确定一家学说的阶级本质，还没有充分理解一家学说的全部涵义。恩格斯评论黑格尔哲学说：“……黑格尔的体系包括了以前的任何体系所不可比拟的巨大领域，……在这一领域中发展了现在还令人惊奇的丰富思想。……由于‘体系’的需要，他在这里常常不得不求救于强制性的结构，……但是这些结构仅仅是他的建筑物的骨架和脚手架；人们只要不是无谓地停留在它们面前，而是深入到大厦里面去，那就会发现无数的珍宝，这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第215页，1972年版）黑格尔的情况是如此，许多大哲学家的情况也都是如此。对于历史上的大思想家，我们不能停留在他们的建筑物的门前，而应深入其大厦内部，辨识其精湛的理论成就，这就是考察哲学思想的理论意义。列宁说：“哲学史，因此：简略地说，就是整个认识的历史”（《列宁全集》第38卷，第399页，1959年版）。哲学是自然知识和社会知识的总结，哲学史也就是人类认识史的核心，每一时代的哲学思想都有其人类认识史上的重要意义。理论分析也就是分析哲学思想在人类认识史上的意义。

哲学思想的理论意义与其阶级意义是密切联系的，是交织在一起的。两者不是相互脱离的，而是相互贯通的。一个概念，一个命题，在同一时间，既反映了一定阶级的利益，又正确地或歪曲地反映客观实际。它所以是如此地而不是如彼地反映客观实际，有其阶级根源。它所以是这样地而不是那样地反映阶级利益，又有其认识的根源。

因此，对于哲学思想的阶级分析与理论分析，是有区别的，又相互联系的。对于哲学思想的理论分析不可能孤立地进行，不能脱离对于哲学思想的阶级分析。

哲学概念和观念的阶级意义与理论意义

每一思想家的哲学思想，包含许多哲学概念、观念、范畴。

一个概念是对于一类事物的概括，也可以说是一类事物的总称。如物、人、马、牛、坚、白，都是概念。凡不是表示一类事物，而是表示单一的思维对象的，如天、地、日、月、绝对、上帝等，可称为观念。观念不同于概念，而有相似之点。最基本的概念叫作范畴。哲学史上关于范畴有不同的解释，我们现在应该从唯物主义反映论的观点来理解范畴，范畴即是最基本的概念。

哲学概念、观念、范畴大都含有两层意义，一理论的意义，二阶级的意义。有些概念的理论意义比较明显，有些概念的阶级意义比较明显，两者都需要深入分析。

试举几个例子：一、中庸，二、解蔽，三、无，四、理。

一、孔子所谓中庸：中庸的基本涵义是，在两个极端之间选取一个中道，即设定一个标准，要求遵守这个标准，无过无不及。这个标准实际上即是当时统治阶级的政治的和道德的原则，所以中庸是维持统治阶级的既得利益的思想。但中庸观念包括关于对立转化的认识，认识到：事物发展超过一定限度就要转化为原来的反面，唯有坚守这一定的限度才可以不转化为反面。中庸的阶级意义是维持当时社会的统治秩序，其理论意义则是关于对立转化的关节点的认识。

二、荀子所谓解蔽：解蔽即破除局限性，克服片面性，从片面观点中解脱出来，可以说是力求客观地全面地看问题。这是解

蔽的理论意义。但荀子所谓解蔽还不仅是要求客观、全面，而且要求符合一定的标准。荀子说：“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，……兼陈万物，而中悬衡焉，是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。故心不可以不知道。”（《解蔽》）衡即标准，这标准即道。而荀子所谓道即是新兴地主阶级的政治的和道德的原则。所以，荀子所谓解蔽，有其一定的阶级意义。

三、王弼所谓无：无是无形无名的，即超感觉超语言的绝对。“贵无论”以为，一切事物都是相对的，而事物的本原没有任何相对的性质，乃是一种非物质性的绝对。这是无的理论意义。实际上，这所谓无是一种虚构，是一种非真实的观念。王弼何以宣扬“以无为本”呢？他是为豪门世族的特权作辩护的。他是在论证那不亲细务、不事生产的特权阶层应有最高的权力（王弼《老子注》说：“有之所始，以无为本。”又说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”王弼《易略例》说：“夫众不能治众，治众者至寡者也。”这就是在论证：无为无事的统治者应居最高地位）。这是无的观念的阶级意义。

四、程颐、朱熹所谓理：程朱以理为最高范畴，理是万事万物的本原，而其所谓理的主要内容是仁义礼智。朱熹论太极（最高的理）说：“其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”（《文集·答陈器之》）以理为宇宙本原，亦即认为封建道德原则是万事万物的根本，这就是把封建道德永恒化绝对化，认为封建道德原则是至高无上的，不仅是天经地义，而且是先于天地的。这是理的观念的阶级意义。朱熹又认为理的内容是元亨利贞，他说：“以天道言之，为元亨利贞，……以人道言之，为仁义礼智。”“元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。”（《语类》卷六十八）元亨利贞即是生长遂成。他更举例说：“梅蕊初生为元，开花为亨，结子为利，成熟为贞。生为元，长为亨，成

而未全为利，成熟为贞。”（同上）生长遂成是生物生存发展的四个阶段，朱熹以为这就是事物的根本规律，这可以说是他所谓理的理论意义。程朱所谓理，包含了关于事物存在发展规律的认识。朱熹把元亨利贞、生长遂成与仁义礼智配合起来，表现了唯心主义的牵强附会的特点。虽然如此，程朱理的观念，应该说有两方面的意义。

哲学概念或观念的阶级意义表现了思想家的阶级立场和他的思想在阶级斗争中的实际作用。哲学概念或观念的理论意义反映了思想家对于客观世界的认识，体现出思想家的理论思维所达到的深度。

唯物主义的概念或观念经常是比较正确地反映客观世界的实际情况或客观规律，当然也可能不全面不深刻。唯心主义的概念或观念经常是歪曲地反映客观世界的某些现象，但是也可能揭示出一些问题。唯物主义和唯心主义更往往运用同一个概念或观念，而对于这些概念或观念有不同的解释。例如，体、用、道、理、有、无，唯物主义与唯心主义对之均有不同的解释。

唯心主义者所提出的观念经常是荒谬的、不符合实际的，但是也往往曲折地反映了客观世界的某些方面，可能是也有所见。例如中庸观念可以说有见于对立转化的关节点。程朱的理有见于生物发展变化的基本规律。王弼的无，虽然是一个虚构的观念，但以无为本的思想也提出一个重要的观点，即任何个别事物不足以世界的本原，万事万物的统一性不能在任何个别事物中寻找。这个观点是一个否定性的观点，但对于理论思维的发展仍有一定的推动作用。

对于哲学命题的理论意义的分析

中国哲学史研究的一个重要任务，是分析历史上的思想家所提出的哲学命题的全部理论意义。

历史上的思想家们所提出的哲学命题往往具有复杂的涵义。许多命题的理论意义又可分为两层：一层是一般的理论意义，一层是特殊的理论意义。

一般意义也称为抽象意义，特殊意义也可称为具体意义。但是抽象与具体二词都有复杂的含义，在这里必须对之有正确的了解。

哲学命题的一般意义即对于客观实际中普遍联系或普遍规律的一般理解。哲学命题的特殊意义即对于客观实际中普遍联系或普遍规律的具有时代局限的理解。

一般意义也可称为核心意义，即一个命题所包含的简单的中心观念。特殊意义也可称详备意义，即一个命题所包括的连枝带叶的内容。

举例来说，荀子哲学的一个主要命题是“天行有常”，这是《天论》篇的第一句，是荀子唯物主义的基本观点。这句话的意思是：天体运行是有一定规律的，也可以解释为，自然过程都有一定的规律。这可以说是这个命题的一般意义或抽象意义。荀子心目中天体运行的规律是什么呢？他说：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施。”荀子所谓“天行有常”实际上是说日月列星在地上旋转，因而出现春夏秋冬的交替。在荀子心目中，大地是不动的，这是一种原始的大地中心论，这和客观世界的实际情况是不相符合的。可以说这是荀子所谓“天行有常”的具体意义。但是，荀子“天行有常”的命题不失为古代唯物论的

一个光辉命题，其一般意义是应该肯定的。

又如范缜提出了“形者神之质，神者形之用”的命题，基本上解决了中国古代哲学中的形神问题，指出精神不是独立存在的实体，而是人类身体所具有的一种作用。范缜认为精神都有其物质基础，都是一定的器官的作用。但是，具有思维（范缜称之为“虑”）这种精神作用的器官是什么呢？范缜以为是心脏，他说：“是非之意，心器所主。”他以为心脏是思维的器官，他那个时代还没有发现大脑是思维器官。应该承认，范缜“形质神用”的学说的具体内容是有缺欠的，但“形质神用”命题的一般意义是应该肯定的，我们应该分别它的两层意义。

又如王夫之提出“天下惟器”的重要命题，认为“道者器之道，器者不可谓之道之器也”（《周易外传》卷五），肯定规律只是事物的规律，不能离开具体事物而独立存在；也就是认为，一般寓于个别之中，没有脱离个别而独立的一般。但他所谓器与道是指什么呢？他主要是讲礼乐射御以及父子兄弟等等：“未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道。”（同上）他所谓器，所谓道，都有具体的内容。但是“道者器之道，器者不可谓之道之器”的命题还是有普遍意义的，是一个重要的唯物主义命题。

再如李埏提出“理在事中”的命题，他说：“夫事有条理曰理，即在事中。……天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。《诗》曰：有物有则。离事物何所为理乎？”（《论语传注问》）这是关于事理问题的唯物主义的总结。李埏虽然泛讲“事物”，而他和他的老师颜元所着重讲的是所谓“三事三物之学”，三事是“正德、利用、厚生”，三物是“六德、六行、六艺”。“三事三物”主要是指封建统治阶级的政治、道德原则以及礼乐书数等。颜李所谓事物有其时代的内容，显然不同于我们今天所谓事物。这是“理在事中”命

题的具体意义。然而，肯定事物之理即在事物之中，这个命题的抽象意义仍然是必须肯定的。

一个哲学命题有两层意义，这应该如何理解呢？

哲学命题大体都是普遍命题。凡含有两层意义的命题，都是关于事物之间的普遍联系或事物的普遍规律的命题。上举数例，都是关于客观世界中的基本关系（变与常、形与神、道与器、理与事的关系）的命题。其一般意义表示一种普遍联系；其特殊意义则表示此普遍联系在一定范围内的表现形式或特殊例证。简单地说，抽象意义与具体意义的关系即是一般与特殊的关系。

一个时代的哲学理论是当时的自然知识与社会知识的总结。一个哲学家将当时的一些自然知识或社会知识总结起来，提出一些哲学命题，这些哲学命题的具体内容就是当时的一些自然知识或社会知识的直接概括。但是，作为一个哲学命题，它又把这个直接概括提高了，推广了，采取了普遍性的形式。哲学命题的抽象意义就是它的普遍性形式，其具体意义就是它的特殊性内容。

哲学命题的两层意义，在原来提出这个命题的思想家自己是不会觉察到的。必须经过以后较长时期的学术发展，达到一个新的阶段，后来的思想家才会发现前代思想家的哲学命题的两重性。发现前代思想家的哲学命题的两重意义，也就是突破了前代思想家的局限。

我们肯定一些哲学命题有一般意义或抽象意义，是否陷入于形而上学方法呢？是否以为这些命题有超时代超阶级的意义呢？这决不是。一个哲学家的哲学命题的抽象意义，也是属于某一时代的，也可能是属于某一阶级的，也是有历史性的，而不是永恒的、绝对的。

恩格斯在所著《（英国工人阶级状况）美国版附录》中曾说：“在本书中到处都可以发现现代社会主义从它的祖先之一即德国

哲学起源的痕迹。例如，本书很强调这样一个论点：共产主义不是一种单纯的工人阶级的党派性学说，而是一种目的在于把连同资本家阶级在内的整个社会从现存关系的狭小范围中解放出来的理论。这在抽象的意义上是正确的，然而在实践中却是绝对无益的，有时还要更坏。既然有产阶级不但自己不感到有任何解放的需要，而且全力反对工人阶级的自我解放，所以工人阶级就应当单独地准备和实现社会革命。”（《马克思恩格斯全集》第21卷，第297页，1965年版）恩格斯这里用了“抽象意义”一词，可见恩格斯是肯定有一些思想具有抽象意义的。恩格斯为什么说所提到的论点在抽象意义上是正确的而在实践上又是无益的呢？这是因为，共产主义确实是要把整个社会从现存关系中解放出来，无产阶级的最高目标是解放全人类，但如果仅强调这一点而忘记了无产阶级与资产阶级的阶级斗争，那就是有害的了。恩格斯的分析是全面的、科学的。

我们区分哲学命题的一般意义与特殊意义，这对于哲学史研究有什么作用呢？在哲学史研究中为什么要区分命题的一般意义与特殊意义呢？我想，进行这种区分，第一有助于确定一家哲学学说的唯物主义或唯心主义的本质；第二有助于了解哲学思想的发展。

首先，我们必须了解哲学概念或哲学命题的一般意义，才能判定一家哲学学说的唯物主义或唯心主义的本质。例如张载、王夫之都主张“一切皆气”，这应该如何分析呢？气的观念可以说既有特殊意义，又有一般意义。气的特殊意义是占空间能运动的“可见之象”。气的一般意义是独立于人类意识之外的物质性实体。“一切皆气”的思想的特殊意义是一切都是气所构成的。如仅仅如此了解，其理论本质还是不明确的。“一切皆气”的思想的一般意义是世界统一于物质性的实体，可感觉的物质存在是唯一的客观

实在。如果这样了解，“一切皆气”的思想的唯物主义本质便非常明显了。又如程朱学派“理是事物本原”的思想，也有同样的情况。程朱学派所谓理的意义是复杂的，其特殊意义是法则秩序，即事物的规律或道德的原则；其一般意义是观念性的实体。就其特殊意义而言，理为事物本原的思想是说法则秩序在事物之先，这种思想的理论本质也是不明确的。就其一般意义而言，“理为事物本原”的思想是断言观念在自然界之先，这样，其唯心主义本质就非常明显了（程朱也讲气，但是认为理是第一性的，气是第二性的）。

其次，如果只讲哲学命题的一般意义，则有些观点古今一贯，先后同揆，不易看出发展来。如能讲明哲学命题的特殊意义，则思想的发展、思想随时代而前进的情况便比较显著了。例如“一切皆气”的思想，首见于《管子》，又见于《庄子·外篇》，王充加以肯定，柳宗元加以强调，张载更加阐明，直到王夫之、戴震，都宣扬这一观点，好像前后只是相续相承而已。如果结合每一时代所讲的气的观念的具体规定，结合每一时代的自然科学成就来讲，“气一元论”的发展就比较清楚了。

哲学命题具有一般意义与特殊意义，这正是表现了人类对于客观规律或普遍联系的认识有一个演变发展的过程。每一时代的思想家根据当时的科学水平而接近客观真理。哲学命题的具有时代局限的详细内容即其特殊意义；哲学命题所包含的符合客观实际的核心观念即其普遍性的一般意义。哲学命题的不同层次的意义正表现了认识的辩证发展过程。

一般寓于特殊之中，一般意义本来不是脱离特殊意义而独立存在的。我们现在看古代的哲学命题，常常是依据我们现时的科学知识而加以理解，也即把古代命题的一般意义与我们现在的科学知识联系起来。这是很自然的。但是，如果稍有不慎，如果忘

记了古今的距离，就易于把古代思想近代化。从这里也可以看出，探求古代哲学命题的特殊意义（具体意义）是非常必要的。

还应注意到，在哲学史研究中，也不必对于每一个哲学命题都进行两层意义的分析。有些简单的命题也可能只有一层简单的意义。如果对于每一哲学命题都进行两层意义的分析，那将陷于烦琐了。

再次，有些哲学命题，不仅是有两层意义，而是有多方面的意义。

例如程朱学派所谓“性即理”，至少有三方面的意义：（1）一物之性即一物之理，亦即一类事物的性质就是一类事物运动变化所遵循的规律。（2）人的本性即是人生应该遵循的理，亦即，人的本性即仁义礼智等道德原则。（3）人性的内容仁义礼智即是万事万物的最高原理，仁义礼智不仅是道德原则，而且是世界最高原理。这三项意义是属于不同方面的，但程朱学派把这些不同的意义都熔铸在一起了。第一项意义不违背唯物主义，揭示一物之性与一物之理的关系，但这不是程朱学派所着重意义。第二项意义是一种唯心主义的人性论。第三项意义更是完全荒谬的，把封建统治阶级的道德原则强加于自然界，借以将封建道德绝对化、永恒化。程朱学派把自然规律与道德原则混淆起来，又把物性和人性混同起来，“性即理”的命题是一个意义含混的命题。

又如陆王（陆九渊、王守仁）学派所谓“心即理”，也至少有三方面的意义：（1）心中有理，仁义礼智之理为吾心所固有。这是道德先验论，认为封建道德原则是内心固有的，因而不可违反。（2）理在心中，宇宙之理即吾心之理，吾心之中具有宇宙之理，求理不必求之于外，只须“反省内求”。这是认识论的先验论，否定研究客观事物的必要性。（3）心中固有的仁义礼智之理即是宇宙中最高原理，这理是绝对的永恒的。“心即理”较之“性即理”的

命题是更加荒谬的。

这类具有多方面意义的命题,把一些有联系又有区别的概念、观念强行牵扯在一起,否认其间的区别,把本来不同的东西混同起来。我们的任务就是要加以剖析,将其中所包括的不同意义分别清楚。

对于哲学体系的理论分析

对于以往的哲学思想进行理论分析,有一个重要任务,就是全面考察思想家的哲学体系,确定其基本性质,并说明其在人类认识发展史上的意义。这也就是:(1)要确定一家学说是唯物主义还是唯心主义;(2)阐明一家学说在人类认识真理的道路上提出了什么新见解,曾经起过什么历史作用。

确定一家学说是唯物主义还是唯心主义,是一件复杂的工作,既不应以偏概全,更不可望文生义,而应进行全面的客观的深入的考察,对于一个哲学体系中所包含的各个主要命题都加以精细的分析,然后才能得出正确的结论。

例如关于老子哲学的本质,50年代以来曾经有过长期的争论。争论的关键是对于老子所谓道的解释。道是老子哲学的最高范畴。如果道是物质性的实体,老子哲学就是唯物主义;如果道不是物质性的,老子哲学就是唯心主义。《老子》二十五章论道说:“有物混成,先天地生。”这个先天地生的道可能解释为原始的混然一体,也可能解释为最高原理。这章所说还不足以决定问题。但《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”这所谓一当然是指天地未分以前的统一体,而道在一之先。这就可以证明,道不是原始的混然一体,而是一之所本。韩非《解老》说:“道者万物之所然也,万理之所

稽也。理者成物之文也；道者万物之所以成也。”韩非以道为万理的总合。应该承认，韩非这个解释是正确的。道可以说是最高原理，所以道不是物质性的。老子哲学应是客观唯心论。

然而，老子的客观唯心论有其自己的特点，近年有些以老子哲学为唯心论的文章，常说老子的道是“超时空的绝对精神”，其实这是不符合事实的。《老子》二十五章：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”域即空间，道是域中四大之一，可见老子的道不在空间之外。又十六章：“天乃道，道乃久。”道可言久，可见老子的道不在时间之外。事实上，老子根本没有“超时空”的观念。其次，老子强调道是“无为”的。《老子》五十一章：“道生之，……生而不有，为而不恃，长而不宰。”道没有意志，没有目的，因而道没有普通所谓精神的特点。所以，老子的道不能说是“超时空的绝对精神”，而只能说是一种“非物质性的绝对”。我们不应把西方近代资产阶级的客观唯心主义所谓绝对精神的思想强加于老子。这些都是应该注意的问题。

又如庄子哲学，近年有些关于中国哲学史的论著认为庄子哲学是主观唯心主义。其主要根据是：《齐物论》说：“古之人其知有所至矣。有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣！”以“未始有物”为最高见解。于是有人认为这就是主观唯心主义。其实这是误解了原意。关于这几句话，郭象注云：“此忘天地、遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身。故能旷然无累，与物俱往，而无所不应也。”郭注基本上是正确的，“未始有物”只是忘物我之别而已，不是讲物在心中，更不是讲唯有我在。这还不是主观唯心主义的唯我论。《齐物论》又说：“天地与我并生，而万物与我为一。”天地与我相并存在，万物与我合而为一，这虽然过分夸大了我，却并非有我无物。庄子的最高范畴是道，《大宗师》说：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自

根，未有天地，自古以固存。”这些思想是与老子一致的，是一种客观唯心主义。庄子的认识论中有怀疑主义、相对主义的观点，但最后归宿是神秘主义，道是可知的，“无思无虑始知道”（《知北游》），最高的境界是“体道”、“与天为一”。所以荀子批评庄子说：“庄子蔽于天而不知人”（《解蔽》）。如果庄子是主观唯心主义者，那应该是“蔽于我而不知物”了。

再如孟子哲学，近年有些关于中国哲学史的论著认为孟子哲学是主观唯心论，主要根据是孟子说过“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”（《尽心上》），以为孟子主张万物都存于我之中，事实上这也未免失之臆断。“万物皆备于我矣”，应如何解释呢？赵岐注说：“物事也，我身也，普谓人为成人已往，皆备知天下万物。”这虽然不甚切当，还相去不远，这里要考察所谓“皆备”的意义。孟子又说过：“且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。”（《滕文公上》）百工之所为备于一人之身，意思是说百工所制造的东西我皆用之。那末，“万物皆备于我”，意思是说万物的优点我皆有之。宋代邵雍曾说：“人之所以能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。”（《皇极经世·观物内篇》）又说：“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能得其一，无所不能者人也。”（《皇极经世·观物外篇》）我认为邵雍这几句话，正是孟子“万物皆备于我”的恰当解释。孟子并未否定万物的独立存在。孟子哲学的最高范畴是天，他讲天、心相通。他说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”（《尽心上》）又说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。”（《告子上》）天显然是比我更根本的。孟子讲“浩然之气”，“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”（《公孙丑上》）显然天地是在我之外。所以，孟子哲学应该是另一种类型的客观唯心主义。

以上所举数例，主要是说明：判断一家哲学体系是唯物主义还是唯心主义，或者，是客观唯心主义还是主观唯心主义，必须对于一家哲学体系进行全面的客观的深入的考察。决不可摘取片言只字，轻易地作出结论。

每一家的哲学体系都有其自己的特点，也应进行细致的探索。如朱熹的哲学是客观唯心主义，这是多数同志公认的。但朱熹的哲学有其特点，即强调“心”、“性”之别，他以为性即理而心非性，心中有理而非即理。他说：“灵处只是心，不是性，性只是理。”（《语类》卷五）又说：“理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。”（同上）又说：“所觉者心之理也。能觉者气之灵也。”（同上）在朱熹的体系中，理是第一，气是第二，心是第三，心是“理与气合”而后才有的。朱熹又说：“盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。”（《语类》卷一）朱熹所谓理只是抽象的原则，不同于普通所谓精神。所以朱熹的理，可以说是“绝对观念”，而不能说是“绝对精神”。我们对于哲学体系进行理论分析，这些细微的区别也是不可忽视的。

其次，我们对以往哲学体系进行理论分析，要着重考察一家哲学体系中所包含的新见解，即其对于人类认识史的新贡献。列宁说：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的東西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”（《列宁全集》第2卷，第150页，1958年版）对于每一思想家所提供的新的东西，要加以认真的考察。荀子评论春秋战国时代诸家说：“慎子有见于后，无见于先。老子有见于屈，无见于伸。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。”（《天论》）又说：“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。”（《解蔽》）荀子对先秦各家的评论不一定都恰当，但他认为各家都

有所“见”有所“蔽”，这是合乎辩证法的。我们研究哲学史，要把每一思想家的所见所蔽揭示出来。

历史上唯物主义者由于总结了当时自然科学的成就，经常提出一些富有教益的新见解。而唯心主义者也往往在某一方面有所见。列宁说：“从辩证唯物主义的观点看来，哲学唯心主义是把认识的某一个特征、方面、部分片面地、夸大地……发展（膨胀、扩大）为脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对。”（《列宁全集》第38卷，第411页，1959年版）对于唯心主义的所见和所蔽，应该进行认真的分析。

中国哲学史中，每一时代的重要思想家，都提出了一些创造性的新见解，特别是一些卓越的唯物主义思想家，其所提出的理论命题，有些至今日还发放着金灿灿的光辉，这里就不必一一细谈了。

理论分析与阶级分析的统一

许多哲学命题既有理论意义，也有阶级意义。如荀子“天行有常”的命题是一个关于自然哲学的命题，似乎没有阶级意义了，其实不然，荀子这个命题是认为天道与人事无关，其中包含贵族特权不是天命所授的意义，这是对于当时的世袭贵族特权的批判，是为当时新兴地主阶级服务的。又如范缜“形质神用”的命题，反对灵魂不灭、来世报应等迷信，含有批判当时门阀世族特权的意义。但是也应该注意，哲学命题的阶级意义，在一般情况下，要联系一个哲学家的整个体系来看，才能看得清楚。同时，也不能说任何一个哲学命题都有其阶级意义。例如孔子所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”和“学而不思则罔，思而不学则殆”，都是有重要意义的认识论命题，都很难说有什么阶级意义。

在哲学史研究中，要反对两种错误倾向：第一，要反对脱离阶级分析的抽象概念分析，例如脱离历史条件、阶级状况而抽象地考察哲学思想的意义，这是违背历史唯物论的，这是一个错误。第二，也要反对以阶级分析代替理论分析，例如认为进步阶级的思想家或农民革命的领袖都是唯物主义者，而不问其思想内容如何，这实际上是不符合事实真相的。又如认为封建时代正统哲学都是唯心主义，因为荀子是唯物主义者，于是否认荀子是儒家；因为张载的部分学说曾被程朱学派所采纳，在程朱学派所标榜的“道统”中张载也占了一个位置，于是就否认张载哲学的唯物主义本质。这就是只看思想学说的阶级属性，而不看其中的理论内容，也是一个错误。

对于哲学思想的理论分析和阶级分析是有区别的，然而又是相互统一的，在哲学史研究中，必须把两者结合起来。历史上的思想家所以要提出自己的哲学理论，都是为了解决实际生活中的矛盾，是为了解决他那个时代、他那个阶级所面临的实际问题。思想家所提出的学说，既表达了他对于客观实际的看法，也反映了他所坚持的阶级立场。所以，我们对于哲学思想进行理论分析，必须同时注意其所具有的阶级意义。而阶级分析也不能代替理论分析，在了解一个思想家的阶级立场之后，仍须认真地分析他的学说体系的理论内容。

恩格斯为我们留下了阶级分析与理论分析相结合的光辉范例。恩格斯阐述黑格尔的著名命题“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的”时，写道：“正像在十八世纪的法国一样，在十九世纪的德国，哲学革命也作了政治变革的前导。……举个例子来说吧。不论哪一个哲学命题都没有像黑格尔的一个著名命题那样引起近视的政府的感激和同样近视的自由派的愤怒，这个命题就是：‘凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。’这

显然是把现存的一切神圣化，是在哲学上替专制制度、替警察国家、替王室司法、替书报检查制度祝福。……但是，根据黑格尔的意见，现实性决不是某种社会制度或政治制度在一切环境和一切时代所固有的属性。……在发展的进程中，以前的一切现实的东西都会成为不现实的，都会丧失自己的必然性、自己存在的权利、自己的合理性；一种新的、富有生命力的现实的东西就会起来代替正在衰亡的现实的东西，……按照黑格尔的思维方法的一切规则，凡是现实的都是合理的这个命题，就变为另一个命题：凡是现存的，都是应当灭亡的。……但是这里必须指出一点：黑格尔并没有这样清楚地作出如上的阐述。这是他的方法必然要得出的结论，但是他本人从来没有这样明确地作出这个结论。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第210—213页，1972年版）在这里，恩格斯分析了“凡是现实的都是合理的”这个命题的所包括的不同方面的不同意义以及其在不同时期的不同作用。恩格斯的分析是全面的辩证的分析的典范。我们研究中国哲学史，对于历史上哲学家的思想，也必须努力作出这样全面而深刻的阐述。

（原载《中国哲学史方法论讨论集》，
中国社会科学出版社1980年版）

关于中国哲学史的范围、对象和任务

哲学是一个译名，源出于古希腊。中国古代曾有哲人之称，而无哲学之名。《史记·孔子世家》记载：孔丘临卒之年曾慨叹：“哲人其萎乎！”孔丘自称哲人，但没有把他自己的学说称为哲学。中国古代是否有与西方所谓哲学相当的学问呢？如果有，哪些学说可称为哲学学说呢？这虽然是一个老问题，却仍有明确一下的必要。

我认为，中国古代虽无哲学之名，却有哲学之实。孔丘说“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》），特别重视闻道。《庄子·养生主》庖丁解牛的故事中，庖丁对文惠君说“臣之所好者道也，进乎技矣”，以道与技对举。《庄子·天下》篇说：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。”关于道的学说，所谓道术之学可以说就是哲学。希腊所谓哲学，意为“爱智”；中国的哲学，则志在“闻道”。到北宋时代，有所谓义理之学。张载说：“义理之学，亦须深沉方有造，非浅易轻浮之可得也。”（《理窟·义理》）清代学者以义理之学、考据之学、词章之学并列。所谓义理之学，就是今日所谓哲学。

所谓道，有天道、人道之分。孔丘弟子子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）虽说“不可得而闻”，

但是既云夫“子之言性与天道”，可见平时曾经讲过。“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”（《论语·子罕》）这就是孔丘关于天道的议论了。孟轲说“圣人之于天道也”（《孟子·尽心下》），把圣人与天道联系起来。荀况说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。”（《荀子·儒效》）荀子特重人道，而他的《天论篇》对于天道也有所讨论。老庄谈天论道较多。关于天道、人道的理论，就是关于宇宙人生的根本原理的研讨，乃是中国古代哲学的主要内容。

关于天道的学说，古代西方谓之“后物理学”，汉语译为“形而上学”，这是形而上学一词的原义（与辩证法对立的“形而上学方法”，是形而上学的另外一个涵义）。马克思、恩格斯在《神圣家族》中讲到“十七世纪的形而上学”即“笛卡尔、马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼茨的形而上学”（《马克思恩格斯全集》第2卷，第159页，人民出版社1963年版），其所谓形而上学指关于宇宙基本问题的玄想。西方传统的形而上学又分为本体论与宇宙论，在中国古代哲学中既有本体论的问题，也有宇宙论的问题。黑格尔讲“自然哲学”，作为他的哲学体系的一部分。20世纪资产阶级学者也有讲自然哲学的。恩格斯提出了“自然观”的名称。我们现在讲中国古代哲学中关于宇宙根本问题的学说，天道观、本体论、宇宙论、自然观，这些名词都是可用的。

在天道的研讨中必然会提出如何才能认识天道的问题，这就是认识论的问题。在宋代义理之学中，称为“为学之方”。西方近代哲学中，认识论的问题越来越占重要地位。在中国古代哲学中，关于认识的起源与标准的问题，也是思想家经常讨论的问题。

西方近代哲学以认识论为主。近代以来，自然科学有空前的发展，许多关于宇宙的问题，已经成为自然科学家研究的对象了。所以恩格斯曾表示，自然哲学已经“成为不必要的和不可能的”，

对于哲学“那就只留下一个纯粹思想的领域；关于思维过程本身的规律的学说，即逻辑和辩证法。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第253页，人民出版社1972年版）恩格斯的这一主张乃是说在今日以后，自然哲学应该不存在了；但自然哲学或自然观曾经是哲学的一个主要方面，这还是历史的事实。

关于人道的问题，内容也比较复杂，其中主要是关于道德起源与道德标准的问题，亦即关于人生意义与人生理想的问题。这些学说普通称为伦理学说或道德学说，亦称人生哲学。20世纪初期以来，西方有不少哲学家以为伦理学不属于哲学本身。如罗素在《哲学大纲》（1927年）中曾经表示，“伦理学不应属于哲学的范围”。同意罗素此说者固然不乏其人，但是肯定伦理学说为哲学重要问题的思想家则为数更多。事实上，伦理问题是哲学的中心问题之一，在中国古代尤其是如此。如果研究中国哲学史而忽视古代思想家的道德学说，那就未免陷于偏枯了。

司马迁自述他著书的目的说：“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”（《报任少卿书》）“究天人之际”即探求人与自然的关系；“通古今之变”是了解历史演变的过程。“历史观”一词是近代才有的，但历史观之实却是古已有之的，不过比较简略而已。孔丘讲夏礼、殷礼、周礼的损益，而说“其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》），这就是孔丘的历史观。商鞅讲“三代不同礼而王，五霸不同法而霸”，“各当时而立法，因事而制礼”（《商君书·更法》），这就是商君的历史观。《管子》书，孟、荀、韩非，也都有其历史观。汉、唐、宋、明的主要思想家，莫不有其历史观。明清之际，黄宗羲、王夫之，更有关于历史的较详的学说。历史观应是哲学的一个重要部分。

每一个哲学家有其着重研究的问题，有其自成一家之言的体系，不一定都有自然观、认识论、人生观、历史观这四个方面，可

能只有两个方面，甚至止有一个方面。例如欧阳建的《言尽意论》，就仅仅讨论了认识论的问题。一个哲学家的体系，有其固有的层次，有其内在的联系，不能强行割裂。但是，如果一个哲学家的学说确实有复杂的内容，包括不同的方面，是否可以分别叙述呢？事实上，这不仅是可以的，而且是必要的。对于一个哲学家的思想学说，条分缕析，分别叙述其各个方面的主要观点，这不一定就是割裂。是客观如实的分析，还是主观牵强的割裂，这就要看体会的深浅和理解的是否正确了。

天道人道的研讨，最终归结于治道。司马谈《论六家要指》说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所以言之异路，有省不省耳。”六家都是探究治道的，司马谈指出这一点，这是他的卓识。政治学是一门独立的科学，久已脱离哲学而独立发展。政治思想史，也可以单独研究，但哲学史中是否也要述及哲学家的政治思想呢？应该承认，研究一个哲学家的学说，如果不研究他的政治思想，恐怕不易理解他的学说的阶级实质。如果研究了一个哲学家的政治思想，却存而不论，避而不谈，恐怕也不足以表现一个哲学家思想体系的全貌。一个思想家的政治抱负和社会理想，是和他的哲学学说密切相关的。所以，政治思想虽然不属于哲学本身，但是哲学史亦应述及哲学家的政治思想。至于政治家的政治思想，在哲学史中，就可以存而不论了。哲学史与政治思想史还是有一定区别的。

美学也是哲学的一个分支。美学范围很广，多数哲学家也具有美学思想。许多文学家艺术家都有美学思想，却未必有关于自然观与认识论的表述。如果将文学家艺术家都列入哲学史中，未免范围太广了。而且美学包括关于诗、文、书、画等等的理论，与哲学主要问题并无直接联系。所以，美学史不妨作为一个独立的学科。

总之，我们研究中国哲学史，应该研究从古代到近代的哲学家们的宇宙观和认识论，也应注意研究他们的人生观、历史观以及政治思想。对于每一个哲学家的学说，应作全面的客观的考察，同时加以历史的辩证的分析，指出其中心思想之所在。

二

与哲学史的范围密切联系的是哲学史的对象问题。哲学史的范围是哲学史所涉及的各个方面；哲学史的对象是哲学史的主题。

哲学史的主题是什么呢？列宁曾说：“哲学史，因此：简略地说，就是整个认识的历史”（《列宁全集》第38卷，第399页，人民出版社1959年版）。列宁这个命题，非常简括，需要细心体会。显然，列宁的意思不可能说哲学史就是人类的全部知识的历史。人类的全部知识，包括自然科学及社会知识，如果说哲学史包括全部自然科学及社会知识的历史，那就包罗万象，漫无边际了。

马克思早年曾论述哲学的特性说：

哲学家的成长并不像雨后的春笋，他们是自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里。……任何真正的哲学都是自己时代精神的精华……。《马克思恩格斯全集》第1卷，第120—121页，1963年版）

哲学是每一时代思想意识的精华，因此，哲学史应该是各时代的思想意识的精华的历史。毛泽东同志说：

自从有阶级的社会存在以来，世界上的知识只有两门，一门叫做生产斗争知识，一门叫做阶级斗争知识。自然科学、社会科学，就是这两门知识的结晶，哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。（《毛泽东选集》第3卷，第773—774页，

1966年版)

哲学是自然知识和社会知识的概括和总结，哲学史应该就是各个时代自然知识和社会知识的概括和总结的历史。

所以，列宁所说“哲学史就是整个认识的历史”，应该理解为哲学史就是总体性的认识的历史，亦即各个时代概括性的总结性的认识的历史。

1947年，苏联日丹诺夫《在关于亚历山大洛夫著〈西欧哲学史〉一书讨论会上的发言》，对于哲学史研究的对象，提出了一个定义，他说：

科学的哲学史，是科学的唯物主义世界观及其规律底胚胎、发生与发展的历史。唯物主义既然是从与唯心主义派别斗争中生长和发展起来的，那末，哲学史也就是唯物主义与唯心主义斗争的历史。

日丹诺夫的这个定义，对于解放以后中国哲学史的研究有决定性的影响。50年代初期，我们的中国哲学史研究，就是依据这个定义进行的。但是，1957年以后，有人把日丹诺夫的定义简单化、公式化了，给中国哲学史的研究带来了局限，使哲学发展的丰富内容遭到了抹煞。现在重新考察日丹诺夫的定义，我认为，它有其历史的积极作用，也有其一定的片面性。

长期以来，资产阶级哲学史家推崇唯心主义，贬低唯物主义，不给唯物主义以应有的地位。在西方，直到现在还是如此；在中国，解放前基本上如此。而事实上，唯物主义是正确的世界观，旧唯物主义虽然失之简单，但也是推动正确认识前进的主要力量。在过去哲学发展过程中，揭示了一些客观真理的，主要是唯物主义哲学家。日丹诺夫的定义，肯定了唯物主义的应有的地位，指出了唯物主义在哲学发展过程中的主导作用，以及唯物主义和唯心主义相互斗争的事实。在这一点上，这个定义对于哲学史的科学

研究起了积极作用，有其历史的功绩。

应该指出，日丹诺夫关于哲学史对象的定义，是以列宁的学说为依据的。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中说：

在两千年的哲学发展过程中，唯心主义和唯物主义的斗争难道会陈腐吗？哲学上柏拉图的和德谟克利特的倾向或路线的斗争难道会陈腐吗？（《列宁选集》第2卷，第128—129页，1972年版）

又说：

最新的哲学像在两千年前一样，也是有党性的。唯物主义和唯心主义按实质来说，是两个斗争着的党派。（同上书，第365页）

列宁在这里明确指出：唯物主义与唯心主义的斗争，德谟克利特路线与柏拉图路线的斗争，一直延续了两千年。所以，把哲学史看作唯物主义与唯心主义两条路线斗争的历史，是符合列宁在《唯物主义和经验批判主义》这一重要经典著作中所表述的基本思想的。列宁在《哲学笔记》中讲“哲学史就是整个认识的历史”，在《唯物主义和经验批判主义》中强调哲学史两条路线的斗争，这两者并无矛盾，而是相互补充。

唯物主义与唯心主义是对于哲学基本问题的两种解答。恩格斯指出：

全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。（《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页，1972年版）

在这里，恩格斯揭示了哲学的基本问题，也说明了古代哲学与近代哲学的联系与区别。他又说：

思维对存在、精神对自然界的认识问题，全部哲学的最高问题，像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚

味的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。（《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页）

思维与存在的关系问题，在古代即已有之，但到了近代才十分明确起来；虽然在近代才十分清楚地提出来，但根源在于古代。我们不能否认，柏拉图反对德谟克利特的斗争是围绕着思维与存在问题进行的。

所谓思维与存在，有广泛的意义。一般所谓唯心论，直译应是“观念论”，主张观念为本，而观念属于思维的领域。所谓思维，指一切观念性的东西；所谓存在指一切物质性的东西。列宁曾经指出：唯心主义“把自然界作为理性的一部分，而不是把理性看作自然界的一小部分”（《列宁选集》第2卷，第156页，1972年版）。理性属于思维的范围，以为理性是自然界的本原，这是唯心论的主要形式之一。

思维对存在的关系问题，乃是对于历史上各时代哲学基本问题的高度概括。在历史上，这个问题，在不同时代，具有不同的表现形式。但不能否认，思维对存在的关系问题，确实是古往今来哲学的最高问题。

所以，应该肯定，把哲学史看作唯物主义和唯心主义斗争的历史，确实揭示了哲学思想发展中的主要之点。

但是，在历史上，唯物主义与唯心主义，既有对立斗争的关系，也有相互影响、相互推进的关系，更有相互包含、相互联结的关系，两者之间的关系，呈现了错综交织的复杂情况。

有些哲学家，总的倾向是唯物主义，而在个别问题上陷入唯心主义；有些哲学家，总的倾向是唯心主义，而在个别问题上也同意唯物主义的观点。

有时同一个哲学家，在一个方面主张唯物主义，而在另一方

面则赞同唯心主义；同一个哲学体系中，既有唯物主义的方面，又有唯心主义方面。两者相联并存。

列宁《哲学笔记》中论述亚里士多德说：

亚里士多德对柏拉图的“理念”的批判，是对唯心主义，即一般唯心主义的批判：……唯心主义者黑格尔对亚里士多德（在其对柏拉图的理念的批判中）破坏唯心主义基础这一点胆怯地避而不谈。（《列宁全集》第38卷，第313页，1959年版）

又说：

黑格尔因亚里士多德的“真正思辨的概念”（……）而对他大肆吹捧，……亚里士多德在唯心主义和唯物主义之间动摇的一切地方，都被掩饰起来了!!!（《列宁全集》第38卷，第317页，1959年版）

这样，列宁明确指出，亚里士多德在许多地方动摇于唯物主义与唯心主义之间。

列宁在《唯物主义和经验批判主义》中论述康德说：

康德哲学的基本特征是调和唯物主义和唯心主义，使二者妥协，使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。当康德承认在我们之外有某种东西、某种自在之物同我们表象相符合的时候，他是唯物主义者；当康德宣称这个自在之物是不可认识的、超验的、彼岸的时候，他是唯心主义者。（《列宁选集》第2卷，第200页，1972年版）

这样，康德一方面是一个唯物主义者，另一方面又是一个唯心主义者。

亚里士多德、康德，都是西方有巨大影响的哲学家，而他们的体系中，既有唯物主义，又有唯心主义。类似的情况尚多。所以，哲学史上的两条路线的斗争，具有复杂的情况，不宜简单化。

中国哲学史上，是不是也有唯物主义与唯心主义两条路线的

斗争呢？回答是肯定的。曾经有人认为，唯物主义与唯心主义的斗争，是从西方哲学史中抽绎出来的公式，不适用于中国。其实不然。中国哲学发展过程中，也确实有唯物主义与唯心主义的对立斗争。不过中国哲学史上两条路线的斗争，有其自己的特殊形态。

在中国哲学史上，哲学最高问题在不同的时代采取了不同的形式，包括不同的内容。在先秦时代，哲学最高问题是天道问题，这又包括两个问题，一是主宰之天与自然之天的问题，二是道与天的关系问题。孔丘讲天命，墨翟讲天志，都肯定主宰之天；老聃提出“自然”学说，否定了主宰之天，在这一方面，老聃有唯物主义倾向。老聃又提出“道”“先天地生”的学说，其所谓“道”是观念性的绝对，于是归结为客观唯心主义。《管子·心术》讲“道在天地之间”，韩非《解老》以为“道”“与天地之剖判也俱生”，就从老聃的客观唯心主义转到唯物主义了。

汉代哲学的基本问题是“天人之际”的问题。董仲舒宣扬天人感应，王充强调“天地不故生人”，这表现了唯物主义与唯心主义的对立斗争。

魏晋时代哲学的基本问题是“有无”问题。王弼“贵无”，裴頠“崇有”。“无”是非物质性的绝对；“有”是物质存在。贵无崇有之争具有唯物主义与唯心主义对立斗争的意义。

南北朝时代哲学论战的中心问题是形神问题，佛教宣扬神不灭论，范缜提出神灭论，形成尖锐的对立。

唐代又回到了天人关系问题。刘禹锡、柳宗元强调“天人不相预”，是唐代唯物主义思想的主要代表。

北宋时代，周敦颐讲“自无极而为太极”，宣扬“有生于无”。张载提出“太虚即气”的学说，反对“有生于无”的思想，这是有无问题的复活。佛教在六朝时即已宣扬“一切唯心”的观点，没

有受到应有的批判。张载严正地指斥了佛教“以人见之小因缘天地”、“诬世界乾坤为幻想”的谬妄，在中国哲学史上第一次从精神对自然界的关系的理论高度对佛教唯心主义进行了批判。张载的唯物主义有不彻底之处，但他对于佛教唯心主义的批判还是比较深刻的。

张载强调道即“气化”，又肯定气的聚散变化表现为理（“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也顺而不妄”——《正蒙·太和》），以理从属于气，但他还没有把理气关系作为一个问题来讲。程颢、程颐开始明确提出理气问题，主张“有理则有气”，以“理”为他们的哲学体系的最高范畴，朱熹继承二程，宣扬“理为气本”、“理在事先”。陆九渊强调“心即理”，王守仁更宣称“心外无理”、“心外无物”，以“心”为他们哲学体系的最高范畴。明代唯物主义者王廷相与明清之际唯物主义者王夫之，对于程朱、陆王的唯心主义进行了深刻的批判。从二程以来，哲学基本问题归结为两个问题，一为理气问题，一为心物问题。在这两个问题上，唯物主义哲学家坚持了“理在气中”、“物在心外”的正确观点。

如上所述，在中国哲学史上，从先秦到明清，唯物主义与唯心主义两种观点、两条路线的对立斗争确实是显著的、不可否认的，这是中国哲学发展的主要线索。

但在中国古代哲学中，唯物主义与唯心主义之间，既有对立斗争，也有相互影响、相互推进、相互包含、相互联结的情况。比如，《老子》哲学体系既有唯物主义方面，又有唯心主义方面。朱熹以理为最高实体，但又采取了张载关于气的学说作为他的哲学体系的部分内容。朱熹强调“性即理”，但坚决不同意“心即理”，以为有气而后有心，“心者气之精爽”，“能觉者气之灵也”（《语类》卷五）。朱熹的客观唯心主义体系中包含着个别的唯物主义的观点。

明清之际进步思想家黄宗羲，在理气问题上强调理在气中，在心物问题上强调一切皆心（“盈天下皆心也。”——《明儒学案序》）。他的哲学体系包括两个方面，既有唯物主义的方面，也有唯心主义的方面。

历史上，向来没有不折不扣的唯物主义，也没有不折不扣的唯心主义。唯物主义与唯心主义既有对立斗争的一面，也有相互影响相互汲取的一面。这些复杂情况，是应该注意的。

在历史上，唯物主义和唯心主义的相互关系虽然有这些复杂情况，但是，唯物主义与唯心主义两条路线的对立斗争还是主要的。把两条路线斗争简单化是不对的；忽视或低估两条路线的斗争也是不对的。

我们研究哲学史，必须肯定唯物主义在哲学发展过程中的主导作用。汉代董仲舒“为群儒首”、“为儒者宗”，但真正推动思想前进的乃是王充的“疾虚妄”的唯物主义学说。六朝佛教极盛，但闪耀着真理光辉的乃是范缜的神灭论。宋明时代，程朱陆王的唯心主义笼罩了学术界，唯物主义学说在声势上不能与之分庭抗礼，但是揭示一些客观真理、提高人类的正确认识的，乃是张载、王廷相、王夫之等的唯物主义学说，是否占统治地位与是否起主导作用，是两个问题。由于统治阶级上层的提倡，一些唯心主义成为官方哲学，占据了统治地位。它们虽然在个别问题上也可能提出一些有价值的见解，但基本上不能开辟认知真理的道路。而促进正确认识的发展、开拓认识真理的道路的，乃是有唯物主义倾向的学说。如果强调唯心主义的显赫声势，忽视唯物主义的卓越贡献，就会回到资产阶级哲学史家的旧路上去了。

近来许多同志提出“正确评价唯心主义”的问题，这是必要的。但也有一个“正确评价唯物主义”的问题。对于唯物主义哲学家的历史贡献，应该有充分的认识。

三

我们研究中国哲学史，不是为学术而学术，而是因为中国哲学史的研究对于社会主义文化建设有一定的益处。

中国哲学史研究的主要任务，就是清理两千年的哲学遗产，为锻炼理论思维能力提供必要条件。

毛泽东同志说：

中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来。（《毛泽东选集》第2卷，第667—668页，1966年版）

这是我们清理古代文化的正确方针，也是我们清理哲学遗产的正确方针。

列宁论马克思说：

凡是人类社会所创造的一切，他都用批判的态度加以审查，任何一点也没有忽略过去。（《列宁选集》第4卷，第347页，1972年版）

又论无产阶级文化说：

无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。（《列宁选集》第4卷，第348页，1972年版）

对于中国从古代到近代所有的思想家所创造的哲学学说，对于中国封建制度和半封建半殖民地社会的压迫下所创造出来的全部

知识，我们都要用批判的态度加以审查，这是我们中国哲学史工作者义不容辞的责任。

两千年的哲学遗产具有丰富而庞杂的内容。无论唯物主义思想家的著作还是唯心主义思想家的著作中，都包含着大量的封建糟粕，但是同时也包含着一些发放着真理光芒的卓越思想。我们既须肃清陈腐的封建意识，也需要正确认识古人所已经发现的相对真理。

人类认识发展的历史，也就是人类所发现的相对真理积累增加和新旧更迭的过程。现代实证科学已有长足的进步，已经远远超过前代；但是古人所发现的简单真理，今日仍然必须承认。哲学所讨论的问题，有些是历久常新的问题，对于这些问题，古人所提出的见解，在今日仍有一定的参考价值。例如孔丘所说“学而不思则罔，思而不学则殆”，范缜所说“形者神之质，神者形之用”，王夫之所说“天下惟器”，李塨所说“理在事中”，这些简单朴素的命题，基本上是正确的，时至今日，仍是我们所必须肯定的。

在历史上，有许多思想家确实怀有寻找真理的愿望，也确实程度不一地探求到许多客观真理，因而在人类认识真理的道路上不断向前迈进。列宁曾说：

判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的東西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。
(《列宁全集》第2卷，第150页，1959年版)

我们对于古代思想家在当时历史条件下所提供的新东西，要依据实际的情况作出正确的评价。

清理哲学遗产的一项重要任务是批判封建糟粕，清除一切于社会主义建设有害的思想意识。五四运动开始的反封建的思想革命到今天还未完成，时至今日，还有一个肃清封建意识的任务。在

中国哲学史的研究中，对于那些与封建特权思想、封建忠君思想、封建家长制等等有关的陈腐言论，必须进行比较彻底的批判。

恩格斯指出：锻炼理论思维的能力，“除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的手段。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页，1972年版）理论思维的能力即总结实际经验发现客观规律的能力。锻炼理论思维能力的主要途径，就是总结历史上唯物主义与唯心主义相互斗争相互影响的经验教训。

主观唯心主义否认客观规律，客观唯心主义承认客观规律但加以神秘化绝对化，唯物主义如实地肯定客观规律。理论思维不但有深浅之别，也有正确谬误之分。惟有在唯物主义基本原则的指导之下，才能有正确的理论思维。

总之，中国哲学史的科学研究工作就是依据辩证唯物主义和历史唯物主义所揭示的人类思想发展的基本规律，深入考察中国哲学思想发展的具体过程，从而使关于人类思想发展规律的认识更加丰富起来。

（原载《中国哲学史研究》1980年第1期）

中国古代辩证法思想发微

中国古代哲学中有丰富的辩证法思想，这是人们所公认的。从年代来讲，自西周初期《周易》中辩证思想萌芽算起，以至近代，约有三千年的历史了；从内容来讲，古代哲学中曾经提出过一些光辉的辩证法观点，表现出深邃的智慧。如果谈批判继承古代哲学遗产的话，古代哲学中的辩证法思想应该是最值得研究的。近年以来刊行的几本中国哲学史著作中，对于历史上的辩证法思想都有较多的叙述。回忆 30 年代之初，我曾写过两篇谈论中国古代哲学中辩证法的文章，一篇题为《先秦哲学中的辩证法》，一篇题为《秦以后哲学中的辩证法》（均见《大公报·世界思潮副刊》，1933 年），到现在已经四十多年了。其中简要地阐述了《老子》、《易传》、《淮南》、扬雄、张载、二程以及王夫之的辩证法思想，而距离完备的论述尚远。几十年来，在研讨中国古代哲学典册的过程中，亦尝续有所得。今就有关古代辩证法思想中，一般中国哲学史著作所未详，四十年前拙文所未备，摘要加以诠释，借以揭示中国辩证法思想的发展过程。至于一般中国哲学史著作所已详，拙文所已述，则仅仅简单地提及，不更详说了。

一、老子的“反者道之动”和 “大成若缺”的学说

关于老子的辩证法思想，自 20 年代末、30 年代初以来，论者

已多。各中国哲学史著作中叙述亦较详，今不必更加全面阐释，仅提出两个问题略加分疏。

(1) 老子关于“反”的思想。老子提出“反”的观念：所谓反即向对立面转化。老子谈论对立相互依存、相互转化的话甚多，人所共知，不必赘引。近年许多同志认为老子虽讲对立的转化，却完全忽略了转化的条件，以为老子所讲转化是无条件的转化。事实是否如此呢？细检《老子》全文，恐怕不能得出这个结论。老子讲转化，也未尝不讲转化的条件。“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？”（五十八章）祸转为福，福转为祸，是没有条件的么？“孰知其极”的“极”字正是表示转化的条件。“孰知其极”是说很少人了解其转化的条件，老子却以为自己是了解的。老子又提出“盈”的观念：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”（九章）。这里“盈”、“锐”、“满”、“骄”，就是福转为祸的条件了：如果能够不盈不锐，就未必遇到灾祸；如果富贵而不骄，也未必有咎。老子说：“大（读为太）曰逝，逝曰远，远曰反。”（二十五章）“远”正是“反”的条件。老子讲转化，并不是不讲转化的条件的。

所谓盈，即是达到了一定的限度。老子认为，事物的发展，超过了一定限度，就转为反面。但是，如果保持“不盈”，就可以不向反面转化。十五章：“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能敝而复新成。”（通行本作“能敝而不成”，易州碑作“能弊复成。”马叙伦说：“参校各本，并依下文曰敝则新，是此文当作故能敝而复新成。”兹从马说。）老子又强调“知止”。四十四章：“知足不辱，知止不殆，可以长久。”知止即不超过一定的限度，这样就可以保持长久了。

老子又提出“柔”的观念，提出“守柔曰强”（五十二章）、“柔弱胜刚强”（三十六章）的命题，屡言“弱之胜强、柔之胜刚”（七十

八章)。他是否认为柔弱可以无条件地胜过刚强呢？也不是。他是在讲柔乃取胜的条件。柔也就是以弱胜强的条件。所谓“柔弱”，实际上就是经常保持“不盈”的状态，这就是不但不转向衰亡，而且能达到胜利。如果是刚强，就会转向衰亡。“强梁者不得其死。”（四十二章）“物壮则老，谓之不道，不道早已。”（五十五章）所谓强梁，所谓壮，都是由盛转衰的关键。值得注意的是：老子“贵柔”，意在“胜强”。他认为柔弱是有力的，刚强反而是无力的。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先，以其无以易之也。”（七十八章）水虽然表面柔弱，却是有“无以易之”的力量。“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”（四十三章）柔弱就能处于主动地位，坚强反而处于被动地位。他又说：“故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”（七十六章）柔弱是有生命力的，坚强是缺乏生命力的。老子柔弱胜刚强的思想，虽然是“无见于伸”，但确实“有见于屈”。其中含有相当深邃的智慧。

关于对立面的转化，老子总结为两句话：“反者道之动，弱者道之用”（四十章）。向反面转化是由道而有之动，以弱胜强是遵道而行的妙用。

（2）老子“大成若缺”的分析。老子又提出一个独特的观点：“大成若缺，其用不弊；大盈若盅，其用不穷；大直若屈；大巧若拙，大辩若讷。”（四十五章）比较圆满的状态是正面而采纳了反面的形态，正面包括了反面的成分，这样才是伟大的正面，即高一级的正面。高一级的正面是包括了反面的形态的。这一思想也含有深刻的意义。老子“凿户牖以为室，当其无，有室之用”的命题，是人所熟知的。房屋正是体现有与无的结合。这种观点，用譬喻来说，可以说预示了注射预防针的方法，种牛痘的方法。“夫唯病病，是以不病。”（七十一章）这就是说，预先容纳了反面的成分，就可以不更向反面转化了，这是以正为主的正反结合。“玄德

深矣远矣，与物反矣，然后乃至于大顺。”（六十五章）表面上固然与常见的事物相违反了，却是达到了大顺的圆满境界。

《老子》一书充满了辩证的智慧，但终究有其局限。正如荀子所评：“有见于屈，无见于伸。”老子夸大了柔弱的作用，没有注意到在一定条件下刚强也可能胜过柔弱。关于老子辩证法的局限，近年论述已多，这里就不必一一缕述了。

二、《易大传》中关于阴阳刚柔的学说

《庄子·天下》篇说：“《易》以道阴阳”，但在《周易》古经中没有阴阳二字并举的例证。《庄子·天下》篇可能是指《易大传》而言，也可能是表示：《周易》的卦、爻辞中虽然没有以阴阳二字并举，而八卦中的“—”和“--”两个符号本来就是称为阴阳的。《周易》古经包括辩证思想的萌芽，《泰》卦卦辞“无平不陂，无往不复”，显然是讲对立的转化。

在先秦哲学的辩证法中，以《易大传》所讲最为精深，比老子又前进一步。关于《易大传》的辩证思想，我在拙作《论〈易大传〉的著作年代和哲学思想》中有所诠释，现在不拟重复。今仅须揭出《易大传》辩证思想的最主要之点。

《易大传》提出了三个意义深广的精湛命题：（1）“生生之谓易”。（2）“刚柔相推而生变化”。（3）“一阴一阳之谓道”。这就是，第一，肯定万物是生生不息的。第二，肯定万物变化的根源在于对立面的相互作用。第三，肯定对立面的相互联系、相互推移是事物的最普遍的规律。《易大传》探讨变化的原因，指出了变化的根源，揭示了事物变化最根本的规律，这都是极其精湛的思想。

此外，《易大传》也谈到斗争，《文言》说：“阴疑于阳必战。”（《周易·坤卦》）如果阴阳二方势均力敌，必相战斗。《易大传》又

研讨了刚柔胜负的问题，《系辞下》说：“二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”这是从卦位来讲的，指出在一定条件下刚胜于柔。于是提出“知柔知刚”的主张：“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”既须知柔，又须知刚。这些思想是对于老子思想的修正，比老子要全面了。

三、《管子》书中“奋乃苓”与 “天地一险一易”的学说

《管子》书是先秦时代的一部重要典籍。以往哲学史家对于《管子》书多不重视，以为是一部庞杂的不成体系的文章汇编，其实是没有认识到这部书的真正价值。近年以来，人们比较重视《管子》书中《心术上下》、《白心》、《内业》等篇，以为是宋尹学派的哲学著作。事实上，如果进行深入的考察，就可发现，宋尹学派固然是先秦时代一个重要学派，但他们的著作却未保存在《管子》书中。而《管子》书中《宙合》、《枢言》等篇在哲学上的重要性也不亚于《心术上下》等篇。而且《心术上下》等篇与《形势》、《宙合》、《枢言》等篇思想基本是一致的，也不应单独划分出来。我过去对于《管子》书也重视不够，现在我认为，《管子》书是先秦时代一部宝书，其中有丰富的哲学思想与政治思想，虽然不无庞杂之处，大体上自成一个体系，有其一贯的中心观念，其中政治思想既有别于孔孟的“迂阔”，又不同于商韩的“刻薄”，确实有很高的价值。

《韩非子》的《难三》篇引管仲语，今见于《管子》的《权修》篇和《牧民》篇，足证韩非认为《牧民》、《权修》是管仲的

言论。《管子》书的大部分应是战国中期以至后期的作品。当时齐国有很多推崇管仲的学者，写了许多文章，托之于管仲。这些人似可称为管子学派。《管子》书的大部分应是管子学派的著作。管子学派基本上属于法家，而立论与三晋的法家申不害、商鞅有所不同。

《牧民》篇说：“知予之为取者，政之宝也。”这可以说是管仲的辩证观点（《史记·管仲列传》也引了这句话）。《形势》篇说：“莫乐之，则莫哀之；莫生之，则莫死之。”这是对于“予之为取”的解释。

在管仲后学所著的篇章中，有更多的辩证法思想，其要点有三：（1）对待相充说；（2）“奋乃苓”、“至则反”的学说；（3）天地一险一易说。

管子学派认为，相互对立的两方面往往是相充互补的，也就是不可相无的。“恶者美之充也；卑者尊之充也；贱者贵之充也。故先王贵之。”（《枢言》）又说：“爱者憎之始也，德者怨之本也。”（同上）美恶、尊卑、贵贱都是互为条件的；爱憎、德怨是相互转化的。又说：“凡国之亡也，以其长者也；人之自失也，以其所长者也。故善游者死于梁池，善射者死于中野。”（同上）一国的长处，正是它所以灭亡的根源；一人的长处，也正是他所以失败的原因。管子学派看到了对立面相互依存、相互转化的关系。

于是管子学派提出了“奋乃苓”的命题，他们说：“明乃哲，哲乃明，奋乃苓，明哲乃大行”（《宙合》）。更自己解释道：“奋盛苓落也。盛而不落者，未之有也。故有道者，不平其称，不满其量，不依其乐，不致其度。”（同上）又说：“故盛必失而雄必败。”（同上）奋乃苓即是盛则衰的意思。有鉴于盛则衰，所以处事必须注意转化的关键，注意由盛转衰的量度，应该不满其量，不致其度，就可能保持不衰了。

管子学派以为事物的发展到达一定的限度就要转向反面：“天道之数，至则反，盛则衰。人心之变，有馀则骄，骄则缓怠，……此危亡之时也。”（《重令》）至则反，盛则衰，是自然的规律。又说：“日极则仄，月满则亏。极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。孰能己无己乎，效夫天地之纪。”（《白心》）。极满即转化的条件。极则仄，满则亏，这是“天地之纪”。

于是《管子》提出一个总原则：“夫天地一险一易。”（《宙合》）险即危难，易即平坦。一险一易，一危一平，相互交迭，相互推移。“天地一险一易”和《易大传》所谓“一阴一阳之谓道”有近似的意义。

《管子》的辩证思想大略如此，虽然不及《易大传》中的深刻，但也自成一家之说。

四、韩非关于君臣关系的辩证观点

人们都知道，我们常用的矛盾一词，原出于《韩非子》。《韩非子》中楚人卖矛与盾的故事，是人熟知的。韩非所谓矛盾，主要是不可两立的意思。“夫不可陷之盾，与无不陷之矛，不可同世而立。”（《难一》）“不可陷之盾与无不陷之矛，为名不可两立也。”（《难势》）如果有不可陷之盾，就没有无不陷之矛。如果有无不陷之矛，就没有不可陷之盾，所以是不可两立的。

韩非强调许多事物是不可两立的：“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治。”（《显学》）韩非更强调人与人之间的斗争：“君臣异心，君以计畜臣，臣以计事君”（《饰邪》），“知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀”（《八经》），君与臣的利益是相反的，彼此是以“计算之心”相待的；至于智术之士、能法之士与有权有势的贵重之臣更是势不两立：“智术之士明

察，听用，且烛重人之阴情；能法之士劲直，听用，且矫重人之奸行。故智术能法之士用，则贵重之臣必在绳之外矣。是智法之士与当涂之人不可两存之仇也。”（《孤愤》）韩非这样着重地揭露人与人之间的斗争。

但是韩非也认为，相反的事物，利害不同的人，在一定的条件下，也可以相互为用，并存共济：“君以计畜臣，臣以计事君”，“君臣也者，以计合者也”（《饰邪》）。君臣以计算之心相待，计算的结果，还是要相互合作。君主对于群臣，更应适当安排，使其互相补助而不相伤害：“闻古之善用人者，必循天顺人而明赏罚。……人臣皆宜其能，胜其官，轻其任，而莫怀馀力于心，……明君使事不相干，故莫讼；使士不兼官，故技长；使人不同功，故莫争。……冰炭不合形，天下莫得相伤，治之至也。”（《用人》）人臣之间是有斗争的，如果加以适当的安排，“使事不相干”，可以达到“莫讼”、“莫争”的状态。冰炭虽然不同器而久，如果不处于同器，也就“莫得相伤”了。韩非以为，必须这样用人，才可称为明主：“故以有馀补不足，以长续短之谓明主。”（《观行》）君臣虽然异心，如果处置得当，却也可以作到“上下相得”。他说：“治世之臣，功多者位尊，力极者赏厚，情尽者名立，……故民劝极力而乐尽情，此之谓上下相得。”（《守道》）君臣之间，君民之间，虽然充满了矛盾斗争，如果君主善于统治，也可使臣民莫不尽力，达到上下相得的效果。

韩非强调人与人之间的斗争，但也认为，相互斗争的人们，在一定条件之下，也可以相互合作。在一定条件之下，矛盾也可以统一起来。

但韩非认为有些对立的事物是永远不能统一的。他认为“贤”与“势”就是绝对不相容的。他说：“夫贤之为势不可禁，而势之为道也无不禁。以不可禁之贤与无不禁之势（此数句从梁启

雄校)，此矛盾之说也。夫贤势之不相容亦明矣。”（《难势》）事实上，贤与势并非不相容，而是相辅相成的。荀子既主“尚贤”，又讲“重势”。贤与势还是可以相互结合的。

韩非善于“指事类情”（司马迁语），对于社会现象的观察，有些是非常深刻的；但他始终不认识学术文化、道德教育的重要性，这是韩非思想最严重的缺点。

韩非又提出所谓通权之言：“先圣有言曰：‘规有摩而水有波，我欲更之，无奈之何。’此通权之言也。”（《八说》）这是说：没有绝对圆满的事物，任何事物总是有这样或那样的缺欠。这是一个深刻的辩证观点。

五、贾谊、扬雄对于《老》、《易》 对立转化学说的阐扬

汉初进步思想家贾谊在所著《鹏鸟赋》中继承、阐扬了《老子》、《易传》的辩证观点。他说：“万物变化兮，固无休息。斡流而迁兮，或推而还；形气转续兮，变化而嬗。沟穆无穷兮，胡可胜言。”万物变化是复杂纷繁的，是无穷无尽的。他又说：“祸兮福所倚，福兮祸所伏，忧喜聚门兮，吉凶同城。彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，勾践伯世。”他提出“聚门”、“同城”的观念来明确表示对立两方的统一。

董仲舒也肯定对立的普遍性，认为一切事物都有阴阳的对立。他说：“凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右；……物莫无合，而合各有阴阳，君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”（《春秋繁露·基义》）他所谓合，指对偶，即相互配合的两方。董仲舒虽然承认对立的普遍性，但他以为对立双方是固定的，彼此不能转化，君臣、父子、夫妇的关系是确定不移的。于是由辩证法

转入形而上学。董仲舒大力宣扬“天不变，道亦不变”（《对策》），成为汉代以后形而上学思想的主要代表。

扬雄又继承了《老子》、《易传》的辩证法思想。他高度赞扬了《易》、《老》的对立转化观点。他说：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。噉噉著乎日月兮，何俗圣之暗烛？……雷隆隆而辄息兮，火犹炽而速灭。自夫物有盛衰兮，况人事之所极？”（《太玄赋》，见《古文苑》）他认为，对立的互相转化是非常显著的，而一般人都不能理解，圣人则有明确的认识。

扬雄认为对立的转化，以极为关键。事物在一个方向上发展，到达一定限度，就会转向反面；如果没有达到一定的限度，就不会转化。他说：“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。极寒生热，极热生寒。信道致诎，诎道致信。其动也，日造其所无，而好其所新；其静也，日减其所为，而损其所成。”（《太玄·玄摘》）阴阳的转化，以极为关键，到极必转，不极不转。事物在上升阶段，时时增加新的内容；在下降阶段，就损失原来所有了。扬雄在关于对立转化的说明中，比《老》、《易》有所发展。

六、张载关于“两一”的学说

宋代唯物主义哲学家张载对于中国古代辩证法思想的发展有重大贡献，他提出了许多精粹而深湛的辩证法命题。关于张载的辩证法思想，我在一九五五年所写的《张横渠的哲学》一文中，有较详的论述。在这里，仅举出其要点，并对于他关于两与一的学说作一些进一步的分析。

张载的辩证法学说的主要论点是：

(1) 关于普遍联系的观点：“物无孤立之理，非同异、屈伸，

终始以发明之，则虽物非物也。”（《正蒙·动物》）

（2）变化的两种形态的学说：“‘变则化’，由粗入精也。‘化而裁之谓之变’，以著显微也。”（《正蒙·神化》）“变，言其著；化，言其渐。”（《易说·上经·乾》）

（3）对立是变化根源的学说：“一物两体，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一）。”（《正蒙·参两》）

（4）关于对立斗争与和解的学说：“有象斯有对，对必反其为。有反斯有仇，仇必和而解。”（《正蒙·太和》）

（5）关于两一的学说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”“感而后有通，不有两则无一。”（《正蒙·太和》）

以上是张载辩证法思想的主要命题。现在分析一下上引最后两个命题的理论意义。兹将这两节的全文引出来：

“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。”

“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”

这里，所谓两即两体、两端。两体即两个部分，两端即对立的两个方面。这是明显的。

所谓一应如何理解呢？我认为，所谓一可以说有两层意思：一指相互统一的关系，一指统一的整体。

《正蒙·参两》说：“天所以参，一太极两仪而象之，性也。”这个一字是指统一的整体而言。

《正蒙·太和》说：“客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”又说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二。”这二节的一字，不是指统一的整体了，而是指统一的关系。

我认为，所谓“其究一而已”的一，主要是指统一的关系。虚实的一，就是指“太虚即气”、“虚空即气”，不是说太虚与气又构

成一个整体，而是讲虚与气有统一的关系。动静、聚散、清浊的一，也都讲两者有统一的关系。

这样，所谓“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”，“感而后有通，不有两则无一”，主要是说，没有对立，也就没有对立的统一关系；如果两者没有统一关系，则对立也就不成其为对立了。张载关于两一的学说，是讲对立与统一，也是对立而统一的：没有对立就没有统一；没有统一也就没有对立。这一观点应该说是非常精湛、非常简要的。

张载的“仇必和而解”的思想，表现了时代的局限。但是，唯有马克思主义辩证法，才明确肯定对立的斗争是绝对的，对立的统一是相对的。这是马克思主义辩证法的特点。近代资产阶级最大的辩证法家黑格尔也是宣扬矛盾的和解的。马克思主义以前的辩证法思想都是如此。

七、程颐关于变动、对待与 物极必反的学说

程颐是一个客观唯心主义者，他的理一元论是一个形而上学的体系。但他的体系之中有相当多的辩证法。程颐的辩证法思想主要见于所著《易传》（《程氏易传》，亦称《周易程传》）中。几十年来，有关中国哲学史的论著中，很少讲到《程氏易传》，所以现在须作较详的引述。程颐的辩证法思想可以分为四个问题来讲。

（1）论变动。程颐肯定了变的普遍性与永恒性。他说：“凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。唯随时变易，乃常道也。”（《周易程氏传·恒》）一切都不能不变，能变然后能长久存在。恒与变是相互联系的。程颐又论动说：“消长相因，天之理也。……一阴复于下，

乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者孰能识之？”（同上书《复》）“天地之心”即天地的主宰的原则。程颐以“动之端”为天地之心，即认为在动静二者之中动是更重要的更根本的。

（2）论物极必反。《程氏遗书》中记载程颐的话说：“物极必反，其理须如此。有生便有死，有始便有终。”（《遗书》卷第十五）这里提出了“物极必反”的命题。在《程氏易传》中，对于物极必反，有比较详细的论述。他说：“物理极而必反，故泰极则否，否极则泰，……极而必反，理之常也。然反危为安，易乱为治，必有刚阳之才而后能也。”（《否》）又说：“物理极而必反也，以近明之，如人适东，东极矣，动则西也。如升高，极高矣，动则下也。既极，则动而必反也。”（《睽》）又说：“物极则反，事极则变，困既极矣，理当变也。”（《困》）事物发展，到达一定限度，必然转向反面，这是普遍的规律。

程颐认为，既然物极必反是自然之理，所以处事接物必须注意不可过极。他说：“贤智之人，明辨物理，当其方盛，则知咎之将至，故能损抑，不敢至于满极也。”（《周易程氏传·大有》）又说：“唯至明，所以不居其有，不至于过极也。有极而不处，则无盈满之灾。”（同上）又说：“大率圣人为戒，必于方盛之时，方盛而虑衰，则可以防其满极，而图其永久。若既衰而后戒，亦无及矣。自古天下安治，未有久而不乱者，盖不能戒于盛也。”（同上书《临》）了解物极必反之理，就应方盛虑衰，防止过极，就可以保持安全了。程颐多次论述“物极必反”的道理，在古代哲学中，是比较突出的。

（3）论对待。程颐肯定了对立的普遍性，并认为对立是变化的根源。他说：“质必有文，自然之理。理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。一不独立，二则为

文。非知道者，孰能识之？”（《周易程氏传·贲》）有一种现象，就有另一种与之相反的现象，对待是必然的。程颐认为，在对待的两个方面中，有先后之分。他说：“元者物之先也。物之先，岂有不善者乎？事成而后有败，败非先成者也；兴而后有衰，衰固后于兴也；得而后有失，非得则何以有失也？至于善恶治乱是非，天下之事莫不皆然。必善为先，故《文言》曰：元者善之长也。”（同上书《大有》）有正而后有反，正必在反之先。这个问题是比较复杂的，成败兴衰确实是先有成而后有败，先有兴而后有衰。至于善恶治乱，则须作具体的研究。程颐提出“必善为先”的观点，这与他的理一元论体系是一致的。

程颐更谈到二与三的问题，他曾认为有二无三。他说：“三人则损一人，一人则得其友，盖天下无不二者。……一阴一阳，岂可三也。”（同上书《损》）《程氏遗书》也记载程颐的话说：“道二，仁与不仁而已。自然理如此。道无无对。有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非。无一亦无三。故易曰，三人行则损一人，一人行则得其友，只是二也。”（《遗书》卷十五）有二无三，是说只有对立，没有另一个第三者。但是程颐又认为，在一定的意义上也可以讲三。他说：“有阴便有阳，有阳便有阴，有一便有二。才有一二，便有一二之间，便是三，已往更无穷。”（《遗书》卷十八）“一二之间”即一与二的关系，这便是三。程颐更认为在一定的情况下，还必须有三。《遗书》记载：“程子过成都时，转运判官韩宗道议减役，至三大户亦减一人焉。子曰：‘只闻有三大户，不闻两也。’宗道曰：‘三亦可，两亦可，三之名不从天降地出也。’子曰：‘乃从天降地出也。古者朝有三公，国有三老，三人占则从二人之言，三人行则必得我师焉。若止两大户，则一人以为是，一人以为非，何从而决？三则从二人之言矣。’”程颐论二与三，分别不同的意义和不同的情况，思想是比较敏锐的。

(4) 论上下。程颐讲物极必反，认为治乱兴衰是相互转化的，但是他又宣称，上下之分却是不能转化的。他说：“礼，人之所履也。为卦天上泽下。天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也。”（《周易程氏传·履》）又说：“夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治。民志不定，天下不可得而治之。”（同上）他以为上下之分是治的基础，这里完全显示了地主阶级的偏见，在理论上也陷于形而上学了。

程颐的哲学体系，强调形上形下之分、理气之别，是一个形而上学的体系。而他对于辩证法的发展还是有贡献的，尤其是他再三论述物极必反。物极必反在现在已成为一般常识中的一个成语，而哲学家中讲物极必反最明确的乃是程颐。

八、方以智的“交、轮、几”与 “相反相因”学说

明清之际的思想家方以智，在哲学上有独到的见解。他在早年著作《物理小识》中提出了自己的唯物主义观点；他在晚年著作《东西均》中又提出了自己的辩证法观点。但是《东西均》一书的内容是非常复杂的，其中有丰富明锐的辩证法观点，又有奥衍幽晦的形而上学思想；其中虽保存着唯物主义的淡影，却终究陷入了唯心主义的浓雾。现在仅谈谈方以智的辩证法。

方以智在《东西均》中提出“交”、“轮”、“几”三个观念。他说：“交以虚实，轮续前后，而通虚实前后者曰贯，贯难状而言其几。”何谓交？他说：“交也者，合二而一也。”交就是对立双方互相作用、互相渗透。何谓轮？他说：“轮也者，首尾相衔也。”轮就是对立双方互相推移、前后相续。何谓几？他说：“几者，微也，危也，权之始也，变之端也。”（以上见《东西均·三征》）几是变化的

开始，即事物运动变化的内在源泉。

方以智所谓“合二而一”指对立的两方面的相互作用、相互渗透而言，指对立的两方面互不相离，并不是指对立的两方面融合为一。过去有人认为方以智的“合二而一”是矛盾融合论，那是理解错了。

方以智所谓轮，是从佛教哲学取来的，用来表示对立的两方面的相互转化。

几的观念是中国古代哲学中的一个重要范畴，原出于《易·系辞传》。《系辞传》说：“子曰：知几其神乎！……几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”几就是变化的萌芽，细微的变化。宋代周敦颐曾说：“动而未形、有无之间者几也。”（《通书》）也就是说几是动之微。《系辞传》说“几是吉之先见者也”，方以智却说“几者危也”，这是分别从不同的方面讲的。变化的开端即是变化的源泉，也就是事物运动变化的内在根源。

方以智在《东西均》中又提出了“随”、“泯”、“统”三个观念，作为他的方法论的总纲。他说“明天地而立一切法，贵使人随；暗天地而泯一切法，贵使人深；合明暗之天地而统一切法，贵使人贯。”（《三征》）所谓“一切法”是沿用佛家的术语，指一切事物现象。照这三句话看来，与“泯”、“统”相应的观念应该是“立”，但他在多处都是以“随”、“泯”对言，而在篇题中也以“统”、“泯”、“随”并举。所谓随即顺从常识，承认一切事物的存在，也就是承认对立的客观实在性；所谓泯即消除一切区别，不承认一切事物的存在，也就不承认对立的客观实在性；所谓统即综合以上两种观点，把两者贯通起来。方以智认为随、泯、统三者是统一的。他说：“究竟统在泯随中，泯在随中，三即一，一即三。”（同上）随承认对立的客观实在性，泯否认对立的客观实在性，前者包含辩证法观点，后者则是唯心主义的形而上学。

方以智又说：“虚实也，动静也，阴阳也，形气也，道器也，昼夜也，幽明也，生死也，尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。”（同上）天地古今，一切事物，无不形成对立，无不包括对立，而对立都是二而一，终究是无二无一。又说：“轮之贯之，不舍昼夜，无住无息，无二无别。随泯自统，自然而然。”（同上）这些观点，一方面承认对立矛盾的普遍性，另一方面又断言对立矛盾都没有区别。“尽天地古今皆二也”，这是辩证法的命题；“无二无别”，这是形而上学的谬论。在方以智的学说中，辩证法与形而上学是交织在一起的，但是我们应当分别观之。

方以智又提出“相反相因”的学说。他说：“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。……夫对待者，即相反者也。……吉凶祸福，皆相倚伏。生死之几，能死则生，徇生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉？”（《东西均·反因》）相因者皆相反，相反者皆相因。相反即相互对待，相因即相互倚伏。相反相因，就是对立的两方面的相互转化。

方以智更提出“圆∴三点”之说，他说：“圆∴三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。……上一点为无对待，……下二点为相对待，……总来中统内外，平统高卑，不息统艮震，无着统理事，即真天统天地、真阳统阴阳、太无统有无、至善统善恶之故。无对待在对待中，设象如此，而上点实贯二者而如环，非纵非横而可纵可横。”（《三征》）∴读为伊，指在对立之上还有一个超越对立的绝对。在内外之上有中，在高卑之上有平，在动静之上有不息，在事理之上有无着，天地统于真天，阴阳统于真阳，有无统于太无，善恶统于至善。这种观点，约略地认识到对立的两个方面中有一个方面是主要的，认识到矛盾的主导方面，但是又

把这主导方面过分夸大，以为是统括两个方面的绝对。虽然也说“无对待在对待中”，而更强调绝对是超越于对立之上的。他说：“乃无实无虚，无可无不可，冥应双超者也。”（同上）最后要超越一切对待，于是深深地陷入于形而上学的神秘主义之中了。

方以智讲论“对待”、“二”、“相反”的语句甚为丰多，超过了前人。但他的最后结论是要超越一切对待，宣扬无二无别。他的形而上学倾向也非常突出。我们研究方以智的哲学思想，要特别注意区分其中的精华与糟粕。对于他的独到的贡献，还应该加以肯定。

九、王夫之关于对立两端的 统一关系的学说

明清之际最大的唯物主义思想家王夫之，继承并发展了张载的唯物主义，也继承并发展了张载的辩证法，在辩证法方面，他也有超过前人的新贡献。

王夫之提出了“静者动之静”的学说，认为动是动中之动，静是动中之静。他说：“太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。”（《思问录·内篇》）这就是说，静止是相对的，运动是绝对的，这是一个深刻的辩证法观点。

王夫之提出了关于对立的两方面相互关系的分析，他认为，一切对立面都不是绝对对立的，而是相互转化、交参互含的。他说：“天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有此也；求之于万物，无有此也。”（《周易外传》卷七）所谓“截然分析而必相对待”，即是截然分开而绝对对立。他认为天地万物都没有这样的情况。他举出天地、进退、存亡等为例证说：“天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻；其界不可

得而剖也。进极于进，退者以进（按：似应作进者以退）；退极于退，进者以退（按：似应作退者以进）。存必于存，邃古之存不留于今日；亡必于亡，今者所亡不绝于将来。其局不可得而定也。”（同上）天地有上下之分，而天气入于地中，地气上升天际，没有截然的界限。进可转化为退，退可转化为进。远古的存在已经消亡了，而消亡的东西并非完全绝灭。王夫之肯定了对立的两方面的相互渗透、相互转化的关系。

王夫之更以“大辨”与“至密”来说明对立的两方面的关系。他说：“今欲求天地之际，岂不微哉！有罅可入皆天也，有尘可积皆地也。其依附之朕，相亲相比而不可以毫发间者，密莫密于此际矣。然不能无所承而悬土于空，无其隙而纳空于地。其分别之限，必清必宁而不可以毫发杂者，辨莫辨于此际矣。夫凡有际者，其将分也必渐，治之绍乱，寒之承暑，今昔可期而不可期也。大辨体其至密，昔之今为后之昔；无往而不复者，亦无复而不往；平有陂，陂亦有平也。……大辨体其至密，而至密成其大辨。终不可使其际离焉，抑终不可使其际合焉。”（《周易外传》卷一）大辨即重大的区别，至密即极其密切的联系。以天地为例，天与地相互依附，是极其密切的，可谓之至密；而天清地宁，确然不同，又可谓之大辨。既有至密的关系，又有大辨的关系。既不能截然分离，又不能合为一物。昔今，往复，平陂，亦莫不如此。王夫之论述对立两方面的“大辨”、“至密”的关系是非常深刻的。

王夫之论对立两端的相互关系，提出了“非合两而以一为之纽也”的光辉命题，他说：“两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。（自注：张子。）实不窒虚，知虚之皆实。静者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。浊入清而体清，清入浊而妙浊，而后知其一也，非合两而以一为之纽也。”（《思问录·内篇》）实物并不窒塞虚空，而虚空也是实在的。静是静

而动，不是绝对的静。在这里聚结的，在那里散开；在那里散开的，在这里聚结。浊（形质）使清（妙用）体现出来，清（妙用）使浊（形质）具有能动作用，这些就是两者的统一，并不是另外有一个东西作为两者的纽带把两者统一起来。这也就是说，所谓一是指两端的统一联系，并非结合两者而超越两者的统一体。王夫之这个观点比方以智“圆，·三点”的观点更高明多了。

王夫之更就《易大传》所谓“一阴一阳之谓道”来阐明两与一的关系。他说：“《易》曰：‘一阴一阳之谓道’。或曰抟聚而合之一也；或曰分析而各一之也。呜呼！此微言所以绝也。以为分析而各一之者，谓阴阳不可稍有所畸胜，阴归于阴，阳归于阳，而道在其中。则于阴于阳而皆非道，而道且游于其虚，于是而老氏之说起矣。……以为抟聚而合之一者，谓阴阳皆偶合者也，同即异，总即别，成即毁，而道函其外。则以阴以阳而皆非道，而道统为摄，于是而释氏之说起矣。”（《周易外传》卷五）所谓“以为分析而各一之者”，是以为对立是截然对立的，而道在阴阳两者的间隙中。所谓“以为抟聚而合之一者”，是以为对立都是不真实的，而道是统函一切对立于内的绝对。王夫之在这里对于“老氏之说”、“释氏之说”的分析不一定恰如其分，他意在指出，不应认为，两端的统一是在两端的间隙之中，也不应认为两端的统一是在两端的联系之外。王夫之的结论是：“两间皆阴阳，两间皆道。夫谁留馀地以授之虚而使游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游。其外无涯，不可以函。”又说：“惟然，非有自外函之以合其离也，非有自虚游之以离其合也。”（同上）这也就是说，对立的两方面，既没有间隙使其截然对立起来，也没有第三者把两者统一起来。

王夫之的辩证法思想是丰富而复杂的，有许多精辟之论，也有一些缺点，近年以来，论者已经不少，在这里仅仅把王夫之辩

证法思想中最突出的要点揭示出来，其余就略而不论了。

以上大略阐述了中国古代自周秦以来至近代以前辩证法思想的发展过程。各节所谈，不免详略不均。这是因为，凡众所周知，甚至已经成为一般常识的，就不必细讲了；而历来很少提及的，则不得不加以详述。希读者鉴之。

研究、讲论中国古代哲学中的辩证法思想，要注意两个问题：第一，不可把古代思想近代化，要划清古代的朴素的辩证法学说与马克思主义唯物辩证法的界限。第二，也不可忽视古代思想中的深微的内容，不要对古人估计过低。列宁《哲学笔记》中的《拉萨尔〈爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学〉一书摘要》有这样一段：“第3篇（《认识学说》）中一段摘自斐洛的引文：因为统一物是由两个对立面组成的，所以在把它分为两半时，这两个对立面就显露出来了。用古希腊人的话来说，他们的伟大而光荣的赫拉克利特不就是把把这个原理作为自己哲学的中心并作为一个新的发现而引以自豪吗？”（《列宁全集》第38卷，第396页，1959年版）列宁在这段引文旁批上“注意”、“注意”，这就是表明，古希腊的哲人已经认识到对立统一的原理了。中国古代的哲学家也认识到了对立统一的原理，是毫不奇怪的，是必须肯定的。实事求是地发现古代哲学家所达到的理论贡献，充分理解古代哲学思想的深刻函义，应该是我们中国哲学史工作者的一项任务。本文所讲还是很不完备的，我们还要作进一步的钻研，以期对于中国古代的辩证法思想有一个全面的认识。

（原载《学术月刊》1980年第6期）

沈善登的哲学思想

沈善登，字谷成，浙江桐乡人，生于清道光十年（1830），死于清光绪二十八年（1902），同治戊辰（1868）进士。早年受学于鍾文烝。鍾文烝字子勤，是《春秋谷梁传》专家，著有《谷梁传补注》，沈善登终身推崇鍾氏此书。沈善登中年涉猎西学，又学习佛学，信仰净土宗。晚年专门研究《周易》，著《需时眇言》，内容包括《纲领》、《原易》、《原筮》、《原象》、《图说》、《大衍勾股法》、《三表》等，共十卷。中年关于佛学的著作名《报恩论》。此外又著有《经正民兴说》、《论余适济》，合编为《沈谷成易学》，有清光绪二十八年刊本。

沈善登在《需时眇言》中提出“阳为光，阴为气，光气变化，生成万物”的学说，可以说是一种具有特色的宇宙论思想，是前人没有提出过的。20年代以来，关于近三百年学术史的著作和关于近代思想史的著作，都不曾提到沈善登。但沈善登《需时眇言》中的一些见解确实有哲学的意义。民国初年，马其昶（桐城派古文家）著《周易费氏学》，引用了沈善登的许多解说，足见沈氏《需时眇言》一书也有一定影响。沈善登的思想还是值得注意的，在中国近代哲学史上有一定的地位。

一、乾坤光气说

沈善登解释《周易》的乾坤，提出乾为光、坤为气之说。他

说：“乾为阳光，坤为阴气，光气迭相消息”（《原象》）。又说：“乾阳而坤阴，光阳而气阴，……而气非光不灵，光亦非气不显，光气交融，乃能变化而生天地万物。”（同上）又说：“乾阳坤阴，对待立体，……对待中自寓流行之机。”（同上）沈氏以光气释阴阳，以光与气对待起来，这确实是一种别开生面的新说。所谓气非光不灵，光非气不显，是说气得光才能运动变化，而光依附于物才能显现。他认为气不能自己运动，实际上，这是错误的。沈氏更解释所谓光非气不显说：

“光得气而显者，光体空寂浑成，托物乃见。譬如暗室然灯，则满室虚空，无非灯光，而目中不觉，其四壁映耀者，乃所托而见也。西人谓光如景，有面无体，非也。气从光生，则有点质，至微至薄，等于灵虚；凡光皆能透过。气在空中，即在光中，……故光行至直至捷，无物可喻，西人谓光与声同，附气而行，亦非也。洵如其说，则地面蒙气三百丈以上即入罡风，无气点矣，日月星光凭何而行以到地乎？”（同上）

所谓“点质”指原子和原素而言。故所谓气实即指物质粒子。此所谓“气从光生”，是沈氏的意见，并无科学的根据。沈氏学习过西方的光学，但不同意西方光学家对于光的说明，他认为光是有“体”的。这样就把光的概念玄想化了。他又解释所谓“光体”道：

“光体具六才而生两大力用：曰虚曰净，曰平曰静，曰密曰坚。虚净二者生外照力，如火如日；平静密坚四者生内景力，如水如镜。内景为明，外照为光。明体而光用，由明极而发光。故体用一原，力大无对。其虚也，凡物莫能窒塞之；其净也，凡物莫能污染之；其平也，凡物莫能高下之；其静也，凡物莫能挠动之；其密也，凡物莫能间杂之；其坚也，凡物莫能破坏之；而转能变化成就万物。”（《原易》）

光有外照作用，又有内景作用，分开来讲，内景是明，外照是光；总起来讲，俱称为光。光是无从窒塞的，称之曰虚；光是不受污染的，称之曰净；如此等等。沈氏把光讲得极其玄妙，其目的是企图建立光的一元论，如下。

二、太易与天地

汉代人所作《易纬·乾凿度》有云：

“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔。易变而为一，……一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。”

沈善登极力推崇此说，认为合乎《周易》本旨，他说：“讲《易》之书，莫古于《乾凿度》，往往与《系辞上下传》相发”（《图说》上）。沈氏引用《易纬》所谓太易、浑沦来讲天地的起源，而以为太易即光、浑沦即气。他说：

“《易纬·乾凿度》言太易未见气，气形质具为浑沦，盖出古儒家兼道家、阴阳家语，而圣门传述之。……今按：《易》以象教，正象浑沦既判，太易光明上出为天，气形质下达为地，是名乾坤。……光体非气非形非质，而目可得见、身可得触，实有而浑同虚空。故取用不穷，其力甚大。凡有气体形质之物，如地与日月诸星土，皆为所包举，悬系而不坠。惟其浑同虚空，故其体湛寂常存而非静，其用运行不息而非动，动静两离，无可名状，则即以卦爻之圆转回换名之状之，

谓为太易，西学所谓吸力是也。然则浑沦判后之天，即浑沦前未见气之太易矣。”（《原易》）

这里认为，太易即是光，天亦只是光，光是包举摄持日月诸星的吸力。光体虽非气非形非质，而目可得见，身可得触，仍是感觉的对象，属于客观实在。沈氏又说：

“太，大也。大易者，太虚空一大灵光，湛寂常存，运行不息之谓，无称之称也。何以知其然也？曰：既曰未见气，则空寂矣。如使其为冥黑顽空，将气安从生？生亦安从见？故知其为一大灵光也。”（《原象》）

“太易未见气而含三始者，由本明盛极发光，光盛生威，威生耀，耀生热，是为气始。……光气浑合为一，渐次流动充满，交互涉入，乃能变化成万物。”（同上）

“太易者未见气也，盖即谓一大灵光也。云太初者气之始也，谓光盛生热也。云太始者形之始也，谓热极生电也。云太素者质之始也，谓光中热电相摩荡，如镜面呵气，聚湿然，而气始成质点也。云气形质具而未离名曰浑沦，犹万物浑成而不相离者，谓光体浑合太空，气行空中，即行光中，气聚成形，形坚成质，于是有星土大地等球体，如万物之生，光气即在形质中，浑成一体而不相离。”（《论余适济》）

在未见气之时，不是冥黑顽空，而是一片光明。沈氏称太易本来的光为大灵光，对于灵字，他没有明确的解释，从他的上下文看，当即透明之意。光盛生热，于是生出气来，光气二者，光是最根本的，是世界的本原。他又说：

“太易未见气，纯一阳光，为天地万物生生之大本。”（《图说》下）

“太易未见气，而虚静纯一，内景生明，外照生光，光明浑成一大，即乾也。光盛生气，而明能聚气。光气合同而化，

谓之浑沦，即坤也。是天地之始，大本惟一阳光。”（《原象》）天地之始，大本惟一阳光。这样，沈氏的宇宙论，可以说是光一元论。

沈善登更论天地云：

“开辟以后，人生但见太虚寥廓，日月运行，而地若悬球，星如拆粟，皆为光明摄力包举空中，亘古今而不坠，因以太虚名天，大块名地，实即太易浑沦之大无形埒，上蟠下际，合化而分现也。”（《图说》上）

“盖浑沌之先，太易未见气，一大灵光，廓彻无际。既而光盛生气，气聚成形，形坚成质，乃有日月星土万形，为大光明力摄持，悬薄太空而不坠，地球即其一也。”（《需时眇言·补遗》）

天即是无穷无尽的大光明体，地是天空中的一个星球。日月星土俱为大光明力所摄持。

沈善登把光看作最根本的，以为是天地万物之大本。光是一种自然现象，也是一种物理现象。沈善登说：“光之为物，实有体象。而浑同虚无，照用无迹。”（《原象》）就光作为一种自然现象来说，这种光一元论，也可以说是以一种自然现象作为其余一切自然现象的根本。但是，沈氏所讲的光，是一种独立自存的实体，已经把光的概念玄想化了。这所谓光已经不是物理学中所讲的光了。

三、光 与 心

沈善登将光绝对化、实体化，认为是世界的本原，这还不失为以一种自然现象来解说一切自然现象。但是，接着他又一转，认为这世界本原的光也就是人的心，人是以太易大灵光为心的。他说：

“人心全体，乃上自天地未生以前，下至浑沦既判以后，一大灵光，竖彻三际，横赅十方，为天地万物同根一体之大原。”（《论余适济》）

“推本天地之初，太易一大灵光，为古今中外人生同具之心体。有此心体，本明内涵，则澄思渺虑，如水镜之内景；光用外发，则见色闻声，如火日之外照；而又能彰往察来，不但当镜，旁通曲畅，不但直行。此所以神灵莫测，无所不统。”

（同上）

太易的光体，天地未分以前即已存在，如何即是人心呢？沈氏没有举出理由，没有作出论证。沈氏又说：

“凡人之所以能见能闻能思虑者，正是太易本光；所思所虑所见闻者，亦正是本光托物而显。”（《原象》）

人之所以能见能闻能思虑者，即是太易本光的作用。何以知其即是太易本光的作用呢？没有提出证明。沈氏又说：

“此心寂然不动，浑同虚空，则全体太易也。此际彻上彻下，本明湛然，是为天全，是为真我。”（同上）

“人身秉气受形，为浑沦之分体；而此心虚灵，则全体太易光明矣。”（同上）

这似乎是认为，太易是虚而明的，人心也是虚而明的，所以人心即是太易。事实上，这种推论，是根本不能成立的。沈氏以光为世界的根本，已经没有举出充分的根据；他更以为这作为根本的光就是人心，更是毫无根据了。

沈善登提出光气之说，以光为世界的根本，不失为一种新颖的观点。但沈氏又将光与心合而为一，完全陷入于唯心主义了。

四、人物之生成

沈善登的光一元论，以光为世界的本原，以为有光然后有气，气聚成形，万物发生。沈氏论光气象数的先后说：

“数从气生，气从光生。气聚而成象成形，光即托以显也。是光气象数递生，光为大本。光之于象，犹太易之变浑沦；象之于数，犹浑沦之判天地。”（《图说》中）

有光有气，然后有象有数。沈氏论万物生成的先后说：

“天地生物，最先草木，故《屯》继《乾》《坤》，为天造草昧。《坤·六四》称天地变化草木蕃，内卦象地，外卦初爻象物始生，有气而无知者也。次生昆虫，微有知而不灵，故五虫之数不与也。又次生鳞虫、介虫，龟龙为长，有知通灵，《图》《书》启秘矣。又次生羽虫、毛虫，凤麟为长，比于人道，出类拔萃，为世瑞焉。最后乃生倮虫，人为之长。人心全体太易，灵于万物，有知有义，成位乎天地之中矣。”（《图说》中）

沈氏这些议论，显然是受了严复所译《天演论》的影响，所谓“有气无知”、“有知有义”云云，是汲取《荀子·王制》篇的学说。沈氏又论人的生死云：

“盖人以阴阳天三合而生，是最初光气合化，尚未成形，所谓太易变而为一也；继而渐成胚胎，则变七变九，浑沦气形质具而未离也。及气形递嬗而有身，则九复还一，为形变之始，男女分而天地判矣。故形变之一，从子身出胎起。其先天一大灵光，与天地万物共之。而自始而壮而究，后天气形，日息日盈，则各有分限。乃盛极浸衰，乃老而渐消渐虚，以至于死。……人生以光盛生气，气聚成形，形坚成质。人

死气属还归太虚，正是气还为光，流而不息，以光体本有若无、实若虚，浑合太空，可蔽可塞，而必不可得而破灭也。”

（《图说》下）

《易纬·乾凿度》曾说：“易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也，乃复变而为一，一者形变之始，……物有始有壮有究。”沈氏引用《乾凿度》的话来说明人的胚胎生育的过程，实在是牵强附会。沈氏认为人生之始是由于“光盛生气”，人的死亡是“气还为光”，更是毫无事实根据的臆说了。

沈氏更论光气的关系说：

“‘大明终始’两句，统贯全经。……所谓日月终始万物也。盖日本太易阳光，月即浑沦阴气。阳光发生，阴气长养，光气合化，乃渐变形变质，万物以成。……由开辟后天地生物而言，则概称气化，气实不能自生自化也，其能长养万物，亦必根本阳光，以光固具生长全能，惟其体合虚空，无形不可见。”（《图说》上）

这里强调阳光的作用。从自然界的情况来说，动植物的生长，确实有赖于阳光，但沈氏认为“气实不能自生自化”，不承认物质的自己运动，这就又陷于谬误了。

五、对于宋明理学的评论

沈善登尊孔崇佛，而反对宋明理学，尤其反对程颐、朱熹的理气学说。他评论宋代以来的学术说：

“宋后至今，中国学分两派。其一则暖暖姝姝，奉一先生之言，不见天下之大、民生之众，自以为是者是，是名意见学。其中有真有伪，真者可怜，伪者可丑也。其一则鉴于斯弊而讲求古义，略如今之汉学家，而支离破碎，不顾文义之

安者是，是名气焰学，其中亦有深浅不必论，要之较意见为优，以其非博闻强识不能，故有真无伪也。意见学之变相，即今之冒名守旧以为藏身之固、自便其私图者是也。气焰学之变相，即今之号称维新，逞其桀骜不驯之气，以行险徼幸者是也。总而言之，其病根在从未尝以万亿愚贱之身心性命动其一念。”（《原筮》）

这里既批评宋学，又批评汉学，既不赞同守旧，又不同意维新。戴震曾指斥宋儒以意见为理，沈氏以宋学为意见学，本于戴震的学说。沈氏又说：

“不知数从心生、理从数生，而改窜圣经，迁就己意，以争空理，宋儒之失也。讲求汉学，历辨宋儒陋习，又精研算数，发明四元诸术，本朝先儒之得也；而专务考据，不反之心，亦其失也。”（《原数》）

沈氏虽然既反对宋学，又反对专务考据，而其重点在于批评宋学。沈氏对于程朱学说的评论，主要有四点：第一，不同意理在气先之说；第二，以为程朱言气而不言光，是一个重大缺陷；第三，不同意程朱关于义理之性的观点；第四，反对程朱“格物致知”学说。沈氏说：

“每疑宋儒主张理学，不过为道字被释老两家说成闲家具，特地别开生面耳。其实说事物皆有一理，皆当依理而行，岂不安稳精到。必以此为涵天盖地统宗会元之大号，则终说下去。”（《上锤子勤夫子书》，见《〈报恩论〉附》）

程朱以为理是世界的本原，沈氏不以为然。沈氏又说：

“后儒不知阳光阴气之分，……谓血气心知之性之外，别有义理之性，而圣门学脉断矣。”（《原象》）

“就人身言之，‘无思无为’‘寂然不动’，心之本体也，即大明也。《大学》谓之‘明德’，即是性德，心则其宅也。‘感

而遂通天下之故’者，本明发光也，《乐记》所谓‘感于物而动，性之欲也，物至知知’是也，《大学》直谓之知。其初物未来，则本明寂然不动，曰知止，而定静安。物来而心知，即本明动而发光，故曰‘致知在格物’。格，来也。是以六经中言性，无非血气心知之性，义理自在其中。”（同上）

沈氏以血气心知为性，也是继承了戴震学说。沈氏解格物为物来，“格，来也”之训，本于郑玄。沈氏更详论“物来而心知”说：

“人心对物有知，缘知起意。……格，来也。……色来即见，声来即闻，本明坐照，如镜取影，妍媸自呈，不爽毫发，其见闻者知也，从而着力分别之视听之，则为意矣。”（《图说》中）

“喜怒哀乐未发之中，乃此心未与物接，本明内含，即《大学》之‘明德’也。……及对物而见闻外发，斯有知矣，故知训匹，以心与物对而生也。……格，来也，谓本明由内达外，在乎物来，感而遂通，故不可言‘欲致其知先格其物’也。……伊川既误解为三纲领八条目之说，不惮颠倒割裂经文，以迁就已意；紫阳《章句》主张太过，更从而变乱之，……乃学者童而习之，无或明辨其说之谬妄者。”（同上）

沈氏解格为来，以格物为物来，讲色来即见、声来即闻，颇有唯物主义反映论的倾向，但认为心中“本明内含”、“由内达外”，则仍然是一种唯心主义学说。

沈善登信仰佛教，而宋明理学家“辟佛”，因而沈氏极力反对宋儒。沈氏崇佛，但不赞同禅宗，他说：“佛学禅学之大同而实异，不可不辨。”（《原象》）又说：“宋儒说《易》，多宗辅嗣一派，程《传》尤为杰出，其他经义理，全是禅学，不但非儒，亦并非佛。然于佛经精要处，终莫能外，则直攘为己有，如前所辨《中庸》传心之说，而反欲辟佛以讳其迹，其可得乎？”（同上）他认为宋儒是

剽窃禅学。按宋儒曾受过佛学的影响，讨论了佛学所提出的一些问题，采用了佛学所用的若干名词概念，这正是不同学派交互影响的现象，这是没有什么奇怪的。但宋学的根本观点还是来源于先秦儒家，沈氏以为“于佛经精要处，终莫能外，则直攘为己有”，这是不符合事实的，是佛教信徒的偏见。程朱学派所讲，是客观唯心主义，而佛教哲学中，主观唯心主义实占主要地位。宋学确实有其一定的创造性，这是不容抹煞的。沈氏对于宋学的批评，采纳了戴震的一些观点，但沈氏的基本思想是与戴氏不同的。

六、沈善登思想的特点

沈善登是一个经学家，又笃信佛教，兼通西学，他的思想是经学、佛学和西学的混合物。这是沈氏思想的显著特点。他的《需时眇言》是解说《周易》经传的，主要是讲象数，极力推崇汉儒所讲的“互体”，又引用算术、勾股来说明《周易》卦爻之间的关系，编制了许多图表，以为这些图表足以表示事物的变化，实际上不过是一些文字游戏而已。沈氏把《周易》的“大衍”与算术、数理联系起来，而认为“大衍即勾股算术”（《原筮》），“一切数理原于《图》《书》（按：指《河图》《洛书》），一切算术原于大衍”（《原数》），就完全陷于牵强附会了。

试就沈氏所制诸图中举一例。如《原数》篇中有一个“三层方圆互容图”，在一个大方形内画一个圆，圆中又画一方形，沈氏解释说：

“如圆容方，方容圆两图，皆中一外四，其象数即四加一成五，为心也。人身五官四体，心为之主，心体无为无不为，自然具四气备万理，而官体听命焉，此圆容方之象也。而耳

目之于声色，口鼻之于臭味，支体之于动静劳逸，所谓‘感物而动，性之欲也’，根心而生者也，因而视焉听焉嗅焉含咀焉，与夫持循舞蹈之各得其则焉，则皆意根为之，天君使之，而本体固仍然无事安然不动也，此方容圆之象也。”（《原数》）这样用圆容方、方容圆来表示人心的作用。他又说：

“更就方圆互容内外三层合论之，其内圆容方者，圆即心体，体本湛寂如空，一念动而落方所，即有四面界际，……则转为方容圆，方即法界。法由意生，故本体亦充满乎全方，而其四角馀地即为仁义礼智根心而生之象。”（同上）

他用圆容方、方容圆来表示心体与法界的关系，把儒佛教义结合起来，今日看来，是未免可笑的。

沈氏信仰净土宗，认为“净土实有其处，地狱亦实有其处，非故作是说以为劝惩也”（《〈报恩论〉附》）。他深信因果报应：“彼上农之入，平岁亦倍收；有道之养，耄期而益壮。……然则福生有基，祸生有胎；基胎感于已往，祸福应于方来。”（《原筮》）作好事会受到赞扬，作坏事会受到惩罚，这是常见的现象，但沈氏由此而信仰净土、地狱的存在，就完全陷于迷信了。

沈氏颇重视西学，他说：“西儒则如斯宾塞尔、赫胥黎两君之《天演论》等，及算家之欧几里、公法家之虎哥著，莫不从厥初生民之大本抽榦发枝，故见之施行，事事着实。”（《原筮》）但是他不满意于当时讲西学者，他说：“若今之言西学者，既不知西人立国本末，而皮傅其说，以相号召，又不知研求经训，谓可尽去之，是忘本而废学也。”（《原数》）所谓“西人立国本末”是指基督教而言，他误认为西方国家富强是由于有基督教维系人心。他说：“西教随顺民情，不问浅深，不执己见，其取于民甚重，而还为民兴利，不以自娱，是皆邻之善、民之望也。”（《论余适济》）

由于沈氏误认为西方国家的富强在于有基督教维系人心，于

是他主张中国应尊崇儒学和佛教。他再三表示此意，他说：

“中国儒佛二教，犹彼本教也。儒教以迪俊良，佛教以导庸俗。”（《论余适济》）

“兴起儒术，维系民心，为今日中国自强之先务，即是博综西法之初基。”（《原数》）

“窃谓今日中国，以提倡佛教、固结人心为第一义，此义得而后西学真有用，否则被他人用尔。”（《报恩论》卷首）

甲午战后，沈氏修润早年所作《醒迷歌》，有云：

“西人富强本，护教顺民心，民心所信向，不论其浅深。今我患贫弱，病本须推寻，大医王出世，顶门先下针。”

“儒教莫讲求，护教更何有？西学人人谈，何者为纲纽？民心日散离，利器付谁手？廿年练水师，可忍一回首？”（见《报恩论》）

沈善登作为一个学者，爱国主义思想还是比较显著的，但他找不到救国的正确道路。他希望用尊儒崇佛的方法来维系民心，消除贫弱，显然是南辕北辙。

沈善登生存的年代，正是太平天国运动至戊戌变法运动的年代，他死于戊戌政变后第四年。沈氏一生没有参加政治活动，对于当时的变法维新，他有一些看法，他是既不赞助变法，又不同意守旧的中间派。他评论当时变法守旧的争论道：

“法无不变，变则通，通则久，天道然也。近世守旧更新两说，何惑也？……今言守旧者仇视变法，犹水火然；……言更新者轻蔑本教六艺，犹草芥然；……夫数不同等，必有其半，犹法不孤起，必有其对，对即合也，半犹对也。是故君与民相对也，中与外相对也，相对则情势虽不同，而同得其半，半固无不合也。然则守旧更新两说，其失也均。如之何则可？曰有本变相异之法在。盖真能守旧者必信用新法，真

能更新者必慎持旧法。”（《大衍勾股法三表》）

沈氏用“本数”和“变数”的关系，来说明新旧问题，他主张讲求西学，但更主张尊儒崇佛。他又说：“今我群阴剥阳，上下穷困，有志之士争言变法图自强，而率不循其本，甚则几欲尽废我中国四千二百馀年圣帝明王政教之旧，惟西学是从，是犹导川而塞其源，涸可立待，何通之能求？”（《原筮》）事实上，当时的变法派，很少主张尽废旧学的。沈氏这样大声疾呼地批评维新派，不过是做了当时的守旧派的帮手而已。

沈善登不是政治活动家，他的政治思想远不如较晚的康有为、谭嗣同进步，当然更比不上再晚一些的章炳麟了。但是沈氏提出了一个颇有独创性的宇宙论学说，从哲学思想来说，沈善登的思想与康有为、章炳麟相比，似乎并无逊色，而且较为完整。近代西方，黑格尔以绝对精神为世界的最高本原，叔本华以大意志为世界的最高本原。沈善登以大灵光为世界的最高本原，盖有仿佛之处。所以沈氏的学说还是值得注意的。

沈善登的思想学说是由经学、佛学和西学杂糅而成的，这一点也表现了时代的特点。康有为是今文学派经学家，章炳麟是古文学派经学家，他们也都深受佛学的影响，谭嗣同学说也是治经学、佛学、西学于一炉。清代末年，传统经学“回光反照”，到达最后结束的阶段；而佛教在久衰之后，也出现短时间的兴盛；西学东渐，西方的实证科学和社会政治思想也被介绍进来。这是十九世纪末期中国学术界的基本情况。沈善登的学术著作，在当时并无显著的地位。他的西学知识，未免粗陋；他的崇佛议论，庸俗浅薄；他的《周易》诠释，穿凿附会。但是，沈氏在诠释《周易》之时，提出了一个关于宇宙论的学说，确实与众不同，还是有一定价值的。

沈氏的学术著作，过去很少人注意，又不容易见到。本篇叙

述沈氏的思想，不得不多所摘录，故引文较多，希读者鉴之。

1980年12月18日

（原载《中华书局成立七十周年纪念论文集》）

孔子哲学解析

孔子是中国古代最有影响的哲学家，在五四运动以前，就影响而论，没有别的历史人物能和他相比。过去封建统治阶级借“尊孔”来维护其封建统治；而在前些年，“四人帮”又借“反孔”来推行他们的封建法西斯主义。时至今日，历史在发展，时代在前进，现在已经达到这样一个时代：“尊孔”固不足以骗取人心；“反孔”亦不足以伪装革命，因而有可能对于孔子进行科学的实事求是的讨论了。我们现在哲学史工作者的任务之一是全面地客观地评论孔子。孔子的学说在历史上确曾起过严重的消极作用，而在若干方面也未尝没有显著的积极意义。对于孔子，应该进行全面的辩证的解析。

关于孔子的资料，有《论语》和《左传》、《国语》以及《礼记·檀弓》中关于孔子言行的记载。过去传统的看法，认为《易大传》是孔子撰作的，《礼运》的大同理想是孔子倡导的。但仔细考察起来，《易大传》和《礼运》应是孔门后学的著作，都不能代表孔子的思想。现在来研究孔子，仍以《论语》、《左传》、《国语》和《檀弓》为最可信的材料。

孔子在汉代以后二千多年中，被崇奉为偶像，在那个时代，人们“以孔子之是非为是非”。这种传统态度，当然必须首先打破。惟有推倒了孔子的偶像，然后才有可能对孔子进行实事求是的科学讨论。

从《论语》看，孔子确有一个简单的哲学体系，至少有一个

伦理学的体系。这个体系并不特别深奥。在先秦时代，孔子的学说，与老庄孟荀对照，还是比较简单的。虽然如此，孔子的学说中，也还有一些深微曲折之处，也并非易于理解。有许多问题，众说纷纭，迄无定论。现在仅就孔子学说的主要内容，举出孔子思想的十个特点，略述管见。这十个特点是：一、述古而非复古；二、尊君而不主独裁；三、信天而怀疑鬼神；四、言命而超脱生死；五、标仁智以统礼乐；六、道中庸而疾必固；七、悬生知而重闻见；八、宣正名以不苟言；九、重德教而卑农稼；十、综旧典而开新风。分别评述如下。

一、述古而非复古

多年以来，人们认为孔子是复古主义者，认为孔子绝对拥护周礼，主张恢复西周制度。其实这种看法并不完全合乎事实。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》以下凡引《论语》，只注篇名）这里有三层意思：（1）肯定有“继周者”，即认为周代不可能永存。（2）肯定“继周者”对于周礼亦有所损益。（3）认为“百世”的历史，后代对于前代，都有所损益，但不过有所损益而已，不会有根本的改变。这种观点，可称为“损益”观点，承认历史有变化，但不承认有根本的变化。这种观点，不是复古主义。后来荀子讲“百王之无变，足以为道贯”（《荀子·天论》），正是从孔子“百世可知”引申出来的。孔子又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）这里明确宣称“从周”，但应注意，这里所讲“从周”，乃是以周代与夏殷二代比较而言，乃是认为周代的文化比夏殷二代优胜，所以主张从周。在春秋时代，周制已坏，孔子宣称“从周”，确有保守的意义，但也有在三代之中取其最近

的意义。孔子从周，也是相对的。他又说：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》。”（《卫灵公》）对于夏殷也还是有所取。孔子反对“铸刑鼎”，不同意“用田赋”，表现了在政治上的保守倾向；但他赞同“举贤”，主张知识分子（士君子）参政，宣称他的弟子仲由、端木赐、冉求都有“从政”的才能（《雍也》），并且说：“雍也可使南面”（同上），即以为冉雍可以治国。这种士人参政的主张，显然是与西周制度不合的。

孔子自称“述而不作，信而好古”（《述而》），即强调继承前人的传统，不必致力于新的创造，可以说有尊重传统而轻视创新的倾向。这种态度，对于保持传统有积极的作用，而对新事物的创造重视不够，在中国历史上确实起了消极的作用。后来的墨子，主张述而且作，就比孔子进步了。

二、尊君而不主独裁

儒家主张尊君（法家也是如此），这是从孔子开始的。子路批评荷蓑丈人说：“长幼之节不可废也，君臣之义，如之何其废之？”（《微子》）正是因为孔门强调“君臣之义”，所以后来受到历代封建统治者的尊崇。但是，应该注意，孔子并不主张君主个人独裁。《论语》中有这样一段对话：

定公问：“一言而可以兴邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是，其几也。人之言曰：‘为君难，为臣不易。’如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”曰：“一言而丧邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是，其几也。人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”（《子路》）

非常明显，孔子是反对“言莫予违”的，以为不辨是非的“言莫

予违”足以丧邦。这也就是，孔子虽然主张尊君，却不同意一人独裁。

孔子认为，人臣事君，要有一定的原则，他说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”（《先进》）人君如有过失，应该进行谏诤。《论语》记载：“子路问事君，子曰：‘勿欺也，而犯之。’”（《宪问》）。“犯之”即犯颜直谏。中国古代有“纳谏”的传统，虽然真能纳谏者不多，而表面上还要鼓励直谏。这个传统也与孔子有关。

孔子也要求君主遵守一定的原则，他说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《八佾》）君对于臣，也要遵守一定的制度。所谓礼，当然是有利于君的，但对君的行为也有一定的约束。

三、信天而怀疑鬼神

在孔子的哲学中，最高范畴是天，天是人事的最高决定者。孔子说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕》）又说：“知我者，其天乎！”（《宪问》）天是有意志、有智慧的。从孔子所谓天的这一意义来说，孔子的哲学是唯心主义。

但孔子所谓天已不同于商周传统观念的天，有时又接近于自然之天。孔子说：“大哉尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”（《泰伯》）所谓“唯天为大”，恐不能理解为唯有上帝最伟大，而是说天是最广大的，这天就是广大的自然了。孔子又说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《阳货》）这所谓天，可以有不同的理解，有人解释为主宰之天，有人解释为自然之天。无论如何，这所谓天不同于商周传统观念中的天。在商周传统观念中，天是要发号施令的。孔子所谓天，可以说是由主宰之天到自然之天的过渡形态。

孔子没有多讲天道问题，子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）；但并非完全未讲：“四时行焉，百物生焉”，一个“行”字，一个“生”字，都可以说有相当深刻的意义。《论语》记载：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”（《子罕》）万事如川流，动转不息。孔子强调“行”、“生”、“逝”，这就是孔子的天道观。这个天道观包涵着辩证法。

孔子虽然承认天，而对于鬼神则持怀疑态度。他曾说：“祭如在，祭神如神在。”（《八佾》）两个“如”字，表示并非真有鬼神存在。孔子又说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）对于鬼神，虽仍要敬，却须“远之”，这样才算是明智。《论语》记载：“子不语怪力乱神。”（《述而》）又：“季路问事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼！’”（《先进》）可见孔子是不愿谈论鬼神。《论语》又载：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。《诗》曰：祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣。’”（《述而》）由这段故事看，孔子是不赞同祈祷的。所谓“丘之祷久矣”，乃是拒绝祈祷的委婉的说法。

孔子对于鬼神持怀疑态度，这在当时是有进步意义的。到孔门后学公孟子，就明确宣称“无鬼神”了（《墨子·公孟》篇记载墨子和公孟子的辩论。据考证，公孟子即曾子弟子公明高，是孔子再传弟子）。

四、言命而超脱生死

孔子肯定天命，强调“知命”，他说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《宪问》）一切都是命所决定的。他自称“五十而知天命。”（《为政》）又说：“不知命，无以为君子也。”（《尧曰》）认为知命是重要的。孔子既尊天，又讲命，这在理论上

是一致的。

但孔子虽讲天命，却又非常重视人为，在生活上采取积极的态度。他曾自述道：“若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可以云尔已矣。”（《述而》）《论语》又载：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔！’”（同上）孔子所谓“为之”，不过是学习传统文化，传授文化知识，但这种积极有为的态度，这种乐观的精神，对于中国民族文化的发展，确实起了积极的作用。

孔子还有一个值得注意的人生态度，即超脱生死，主张为道德理想而献出生命，不把死看作重要问题。“不知老之将至”，当然更不知死之将至了。子路对孔子说：“敢问死。”孔子回答说：“未知生，焉知死？”（《先进》）止应知生，何必知死？不应该考虑死后问题。而且生也是可以舍弃的。孔子曾说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）为了实现仁的品德，可以牺牲自己的生命。这种自我牺牲的精神，是任何阶级的道德所必然要求的。前一些年，有些人把“杀身成仁”当作反动的口号。事实上，我们不应因为反动派曾经利用这个口号而将这个口号本身也看成反动的。在中华民族的悠久历史上，许多民族英雄正是在这种精神的鼓舞之下而进行艰苦卓绝的斗争以至献出自己生命的。

孔子不看重死后问题，这是孔子与宗教家不同的显著特点，这和中国古代无神论传统的形成有密切的联系。

五、标仁智以统礼乐

《吕氏春秋》说：“孔子贵仁。”（《不二》）仁是孔子哲学的中心观念，这是大家公认的。孔子固然贵仁，而亦贵智，《论语》中

经常以仁智并举，并说明了仁智的区别。孔子说：“仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）仁者心安于仁而行之，智者以仁为有利而行之。所谓安是无所为而为，所谓利是有所为而为。韩非曾解释仁说：“仁者谓其中心欣然爱人也，其喜人之有福而恶人之有祸也，生心之所不能已，非求其报也。”（《解老》）韩非虽然菲薄仁义，而这句话对仁的解释却是深切的。孔子虽以为仁者的境界较智者为高，智者次于仁者，但他兼重仁智，这还是值得注意的。孔子也一再以仁智勇三者并举，如云：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《子罕》）又云：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”（《宪问》）后来《中庸》以知仁勇为三达德。兼言三德是儒家伦理学说特点之一。

《论语》中关于仁的问答不少，最重要者有四条：

（1）子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎？尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

（2）颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《颜渊》）

（3）樊迟问仁。子曰：“爱人。”（同上）

（4）子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下，为仁矣。”请问之。曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《阳货》）

这四条中，“爱人”之训最为简明。“立人”、“达人”之训最为完备。“克己复礼”之训则说明仁与礼的联系，其义仍由“立人”、“达人”而来。孔子曾说“立于礼”（《泰伯》），所以“己立而

立人”，必须视听言动合乎礼。“恭宽信敏惠”则是爱人的详细解说。

清人阮元《〈论语〉论仁篇》说：“子贡视仁过高，误入圣域，故孔子分别圣字，将仁字论之曰：所谓仁者，己之身欲立，则亦立人；己之身欲达，则亦达人。……立者如三十而立之立，达者如在邦必达、在家必达之达。”立是有所成就，达是处事接物顺通无阻。所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，表现出仁的阶级性。在奴隶制时代或封建制时代，统治阶级内部才有所谓立达，被压迫阶级，在一般情况之下，是无所谓立达的。孔子虽讲爱人，对于不同的阶级还要区别对待。在统治阶级内部，要立人达人；对于劳动人民，则要求实行“宽”、“惠”。仁不可能要求消灭剥削和压迫，但是要求减轻剥削和压迫。

孔子宣扬“爱人”，表现了对一般人民的重视。他以“博施于民而能济众”为最高理想，又以“泛爱众”为子弟的修养条目（《学而》）。孔子肯定了一般人的独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）。匹夫即是庶民，庶民各有自己的意志，是“不可夺”的。孔子重视一般人的独立意志，这有重要历史意义。《论语》记载：“厩焚，子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”（《乡党》）郑玄注：“重人贱畜。”这重人贱畜的态度，确是有进步意义的。

前些年有一种流行的说法，认为《论语》中“人”和“民”是截然区分的，人不包括民，民不属于人。这种说法，看起来很新颖，其实缺乏科学的论证，没有确实的依据。《论语》中以伯夷、叔齐、柳下惠等为逸民（《微子》），显然，贵族也称为民。孔子称赞管仲说：“民到于今受其赐，微管仲，吾其被发左衽矣。”（《宪问》）显然孔子自己也在受赐之民中。在《论语》中，所谓小人、庶人、野人，显然都属于民。在孔子心目中，民也是人。民是对

“上”而言的，人是对己而言的。如说：“上失其道，民散久矣。”（《子张》）“为仁由己，而由人乎？”（《颜渊》）如认为人指贵族，民指奴隶，那是全然缺乏客观根据的。

孔子所谓仁是有阶级性的，但其阶级性并不表现于在语言中把人与民区别开来。

孔子是当时礼乐专家，强调礼乐，他的思想的特点是以仁统帅礼乐，使礼乐从属于仁。他说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）又说：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”（《阳货》）孔子以仁统礼，使礼乐服从仁的指导，这在当时也有进步意义。

六、道中庸而疾必固

孔子非常崇尚中庸，他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《雍也》）对于中庸，《论语》中没有更详的说明，与中庸有关的有下列诸节：

子贡问师与商也孰贤。子曰：“师也过；商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”（《先进》）

子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》）

尧曰：“咨尔舜！天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。（《尧曰》）

事情有一个适当的标准，叫作中；超过这标准，就是过；没有达到这标准，就是不及。处理许多事情，要合乎这个标准，这就是执中。这标准是经常性的，故称为中庸。

中庸有两层意思：第一，肯定事物的变化超过一定限度就要转向反面。第二，要求坚守这个限度，以免转向反面。这第一层

意思合乎辩证法；第二层意思就是反辩证法的了。无论在自然界或在社会历史里，事物的发展过程中，在一定条件下，必须保持平衡，才能维持事物的存在；在另一条件下，必须打破平衡，才能继续向前发展。如果不论在什么条件下都要保持平衡，那就难以进步了。

孔子讲中庸，要求遵守一定标准，但他又反对“必”、“固”，以为不宜不顾条件专守某一固定标准。《论语》记载：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）又载：“微生亩谓孔子曰：‘丘何为是栖栖者与？无乃为佞乎？’孔子曰：‘非敢为佞也，疾固也。’”（《宪问》）孔子又自称“无可无不可”（《微子》）。所谓“毋必毋固”，所谓“疾固”，所谓“无可无不可”，都是表示处事接物要看实际情况，要有一定的灵活性。

孔子一方面讲“过犹不及”，一方面又着重“毋必毋固”，这些思想中包涵着辩证法。

七、悬生知而重闻见

孔子区别了“生而知之”与“学而知之”，以为生而知之的人高于学而知之的人。他说：“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之，又其次也。”（《季氏》）谁是生而知之者呢？孔子没有讲过，他断言自己不是生而知之者，止是学而知之者。他说：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”（《述而》）孔子自称非生而知之，这不是谦词，乃是实语。他所谓“生而知之者上也”，不过是虚悬一格而已。

孔子自负“好学”，他注重多见多闻。他说：“盖有不知而作之者，我无是也，多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”（《述而》）他所谓多闻多见，即是所谓“好古敏求”。但他又

不以多闻多见为满足，更要求贯通。《论语》载：“子曰：赐也！汝以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也。予一以贯之。”（《卫灵公》）“一以贯之”即用一个原则把多闻多见的內容贯通起来。

多闻多见是学，一以贯之是思。孔子揭示学与思的关系，兼重学思。他说：“学而不思则罔；思而不学则殆。”（《为政》）学而不思，则茫然无所得；思而不学，则将陷于迷妄。在学与思之中，他认为学是基础。他说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）必须学而后思，才能有所得。孔子所讲学与思的关系，基本上是正确的。

孔子以生而知之为最上，这是唯心主义观点；但他又强调多闻多见的重要，这是唯物主义倾向。孔子的认识论可谓动摇于唯物论与唯心论之间。在后来的思想发展史上，他也有两方面的影响。

八、宣正名以不苟言

孔子提出正名的主张，《论语》记载：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉？子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也；言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”（《子路》）

以前，很多人（包括我在内）解释正名，都以“君君、臣臣、父父、子子”为正名的主要内容，这在事实上恐怕并不切合于正名的本义。“君君、臣臣、父父、子子”，可以说是“循名责实”，而

正名是纠正名义，并不是一回事。在《论语》中，不乏纠正名义的例证：

(1) 冉子退朝。子曰：“何晏也？”对曰：“有政。”子曰：“其事也。如有政，虽不吾以，吾其与闻之。”（《子路》）

这是分别政与事之名。

(2) 子张问：“士何如斯可谓之达矣？”子曰：“何哉尔所谓达者？”子张对曰：“在邦必闻，在家必闻。”子曰：“是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人，在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑，在邦必闻，在家必闻。”（《颜渊》）

这是分别闻达之名。

(3) 宪问……“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣？”子曰：“可以为难矣。仁则吾不知也。”（《宪问》）

这是讨论仁的名义。

正名应是确定名词概念的涵义，分别不同的名词的不同的涵义。《论语》正名一节最后结语是“故君子名之必可言也；言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣”，正说明了正名的意义所在。孔子把名与言联系起来，把言与行联系起来。正名的作用在于言之不苟。孔子提出正名的主张，是对于哲学的一个重大贡献，表现了他作为哲学家的特色。以后公孙龙和荀子讲正名，都是受了孔子的启发。以往哲学史工作者都过于重视正名的政治意义，忽略其逻辑意义。我们现在应该求得对于这个问题的正确理解。

九、重德教而卑农稼

孔子论政治，着重道德教化，主张“道之以德，齐之以礼”（《为政》），把道德教化置于首位。这是儒家的特点，孔子、孟子、

荀子，都是如此。法家商鞅、韩非专重刑罚，以道德教化为无用，与儒家正相反。商韩讲究法治，有其进步意义，但完全忽视道德教化，甚至以人民为敌，就陷于谬妄了。事实上，道德和法律是相辅相成的。孔子的德治学说仍有值得借鉴之处。

《论语》中有二条问答值得注意：

季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：“荀子之不欲，虽赏之不窃。”（《颜渊》）

季康子问政于孔子曰：“如杀无道以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（同上）

所谓盗，包括受压迫者对于统治者的反抗。季康子所谓无道，显然是人民对于统治者的反抗。对于这些问题，孔子反对“用杀”，主张进行道德教化。这种对于人民的态度，不无可取之处。

孔子曾说：“天下有道，则庶人不议。”（《季氏》）这是反对庶人议政。《左传》记载：“郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校何如？’子产曰：‘何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也。若之何毁之？……’仲尼闻是语也，曰：‘以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。’”（《襄公三十一年》）子产不毁乡校，孔子加以赞扬，可见孔子也同意庶人议政，朱熹解释“庶人不议”说：“上无失政，则下无私议，非箝其口使不言也。”这可能符合孔子的本意。

孔子重视道德教化，却看不起生产劳动。《论语》载：“樊迟请学稼。子曰：‘吾不如老农。’请学为圃，曰：‘吾不如老圃。’樊迟出。子曰：‘小人哉！樊须也。上好礼，则民莫敢不敬。上好义，则民莫敢不服。上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民，襁负其子而至矣。焉用稼！’”（《子路》）这里把知识分

子与劳动人民对立起来，劳动人民从事农稼，为统治阶级服务的知识分子只讲究礼义就行了。战国时代，“为神农之言者”许行，已经批判这种观点。这是儒家的传统观点，是儒家思想的非常严重的缺陷。

十、综旧典而开新风

旧说：孔子删《诗》《书》，定礼乐，序《易传》，修《春秋》。孔子确实是以《诗》、《书》、礼、乐教弟子，这有《论语》可证。至于是如何删定的，就难以详考了。《易大传》出于孔门后学，但孔子确曾研究过《周易》。孔子作《春秋》之说，始见于《孟子》，还没有别的证据足以推翻孟子此说。而《春秋》之中，哪些文句是孔子改定的，又不可考。总之，孔子确曾整理过上古时代的文献，这是确定无疑的。

孔子对于古代的文化典籍作了第一次的系统的整理。在整理文化典籍的过程中，孔子总结了尧、舜、禹、汤、文、武的统治经验，即原始社会末期以来的统治经验，并且总结了古代积累下来的文化知识，第一次提出了一个简单的认识论学说，第一次提出了一个比较系统的伦理学说。在政治上，孔子的态度虽然是比较保守的，但他总结了古代的统治经验，这本身也是一个贡献。

道德起源于原始社会，自从阶级出现以后，剥削阶级利用并改造了原始的纯朴道德，使之为占统治地位的剥削阶级服务。在阶级社会中，仍然流传着一些揭示公共生活规则的处世格言。列宁曾经指出：“只有在共产主义社会中，……人们既然摆脱了资本主义奴隶制……也就会逐渐习惯于遵守数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则，自

幼地遵守这些规则，……。”（《列宁选集》第3卷，第247页，1972年版）在中国，孔子对于古代流传下来的处世格言，进行了一次总结，这些格言在他的伦理学说中占了重要位置。宣述了若干关于公共生活规则的格言，这是他的一项重大贡献。

西周时代，学在官府，祝史掌握了全部知识。孔子在当时努力学习这些知识，把这些知识传授于一般平民。在主观愿望上，他想保持周制，仅作部分的损益；在客观效果上，他的活动却进一步破坏了周制。他反对大夫专权，却倡导士人参政。战国时代，知识分子空前活跃，展开百家争鸣，这种新风实导源于孔子。

春秋时代是一个社会大转变的时代。这个转变时代是由领主所有制转向地主所有制，还是由奴隶制转向封建制，目前史学界尚无定论，而且在短期内不可能得到定论。但春秋时代是一个转变时代，则是确然无疑的。在这个转变时代中，孔子在政治方面比较保守，而在文化方面却是起了巨大的促进作用。

孔子的学说，对于中国的民族文化的形成有重要的积极作用。斯大林在《马克思主义和民族问题》中指出，民族的特征之一是“表现在共同文化上的共同心理素质”。他说：“各个民族之所以不同，不仅在于它们的生活条件不同，而且在于表现在民族文化特点上的精神形态不同。”（《斯大林全集》第2卷，第294页，1972年版）中国的传统文化，也表现了共同的心理素质，中华民族的共同心理素质与孔子思想有密切的关系。孔子对中国传统文化的影响，有不好的一面，也有良好的一面。孔子宣扬“述而不作”，过于尊崇传统，不鼓励创新，在一定程度上起了阻碍新事物创造的不良作用。而孔子怀疑鬼神、超脱生死观点，又促进了无神论的传播，使中华民族的宗教意识比较淡薄，这又有利于文化科学的发展。

我们现在正在进行社会主义现代化建设，必须进行反对剥削

阶级思想意识的斗争。对于孔子学说中的糟粕，必须予以彻底的批判。然而，孔子的学说，在人类认识史中，确有一定的贡献，对此也应该有充分的认识。

（原载《中国哲学史论》，山西人民出版社1981年）

物质利益与道德理想

唯物主义哲学家肯定物质利益的重要性，是否不重视道德理想呢？有人认为唯物主义者不重视道德理想，其实不然。在历史上，唯物主义哲学家往往具有崇高的道德理想，并且积极地为实现道德理想而献身。在理论上，唯物主义者固然重视物质利益，但也决不忽视道德理想，而是将崇高的道德理想建立于物质利益的坚实基础之上。

一、哲学唯物主义与崇高的道德理想

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中说过：“有一种偏见，认为哲学唯心主义的中心就是对道德理想即对社会理想的信仰，这种偏见是在哲学之外产生的，……认为人类（至少在现时）总的说来是沿着进步方向运动的这种信念，是同唯物主义和唯心主义的对立绝对不相干的。法国唯物主义者同自然神论者伏尔泰和卢梭一样，几乎狂热地抱有这种信念，并且往往为它付出最大的个人牺牲。如果说，有谁为了‘对真理和正义的热诚’（就这句话的正面的意思说）而献出了整个生命，那末，例如狄德罗就是这样的人。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第227—228页，人民出版社1972年版）。唯物主义者追求崇高理想的热忱，决不亚于唯心主义者。在西方哲学史上是如此，在中国哲学史上也是如此。

试从中国哲学史上举几个例证。荀况是先秦时代著名的唯物主义哲学家，他肯定自然界有其不以人类意志为转移的客观规律，而他更认为人类的优越之处就在于有道德。荀况说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）这里从物质存在（气）说到人类，指出人类之所以贵于禽兽就在于有道德（义）。荀况虽然主张性恶，然而他认为应该改变本来的恶性（“化性”）而实行“礼义”，人生之道就是积累善行，养成崇高的品德。他说：“积善成德，而神明自得，圣心备焉。”（《荀子·劝学》）荀子要求在现实生活中实现崇高的道德理想。

东汉时代的唯物主义思想家王充，宣扬天道自然，给当时的天人感应的唯心主义思想以有力的批判，摧毁了当时流行的宗教迷信，但是王充也强调礼义的重要。他说：“国之所以存者，礼义也。……治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力。……此所谓文武张设，德力具足者也。”（《论衡·非韩》）王充认为德力不可偏废，而二者相较，德是更重要的。王充充分估计了道德教育的重要性。

中国明清之际有成就的唯物主义思想家是王夫之。王夫之深刻地批判了道家和程朱学派的客观唯心论，又犀利地批判了佛家和陆王学派的主观唯心论，达到了中国朴素唯物主义的最高峰。而王夫之对于道德理想的重视，也越过以往的唯心主义者。王夫之以他的坚贞的节操，坚忍不拔的意志，在个人生活上也体现了他自己的崇高的道德信念。王夫之肯定了生命的可贵，他说：“圣人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生。”（《周易外传》卷二《临》）又说：“圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”（同上卷二《无妄》）人是生物，就应当珍贵自己的生命，应该保持生之本性而顺遂生机。但

王夫之更说：“将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（《尚书引义》卷五）体现了道德理想的生命是可贵的，而为了实现道德理想，也可以牺牲自己的生命。固然封建时代思想家所谓“义”是有阶级性的，但王夫之所强调的主要是民族大义。他曾论述处患难之道说：“诚于忍者，利不歆而害亦不距；诚于容者，名不竞而实亦不争。诚有之也：知天下之险阻荼毒，皆命之所必受；知物情之刻核残忍，皆道之所能格。……志之所至，而气以凝。……行夷狄，素患难，而介然以其贤贞之志与日月争光。”（《尚书引义》卷六）在民族危难的时期，要不顾个人的利害，努力进行艰苦卓绝的斗争。这种为民族独立而坚持斗争的志操，在历史上是有进步意义的。

综上所述，唯物主义哲学家并不忽视道德理想，而一些卓越的唯物主义者，他们的“对真理和正义的热诚”，是令人钦佩的。谁能说哲学唯物主义仅仅肯定人的物质利益呢？

二、个人与社会，公与私

为什么卓越的唯物主义思想家在重视物质利益的同时也重视道德理想呢？这是因为，这些思想家对于人类生活的实际情况，对于道德的实际作用，有比较正确的认识。

唯物主义主张从实际出发，因而重视人们的物质利益，然而人与人之间，彼此的物质利益经常发生矛盾。个人与个人之间，个人与社会之间，阶级与阶级之间，个人与阶级之间，民族与民族之间，个人与民族之间，在物质利益上，必然或者往往发生矛盾。这些矛盾，必须得到一定的解决，人类社会才能继续存在和发展。道德就是调整人与人之间的关系、解决人与人之间的矛盾的原则。

所以，道德是人类的社会生活所必需。

集体（社会、民族）利益可谓之公，个人利益可谓之私。脱离了所有的个人之私，也就无所谓公。然而公与私之间往往有矛盾。道德的基本原则是公利高于私利，可以为公舍私，不可以私害公。

首先，道德是关于个人与个人之间相互关系的原则。保持个人的独立人格，尊重别人的独立人格，是道德的出发点。屈从别人意志，甘受别人奴役，谈不上道德。强迫别人服从自己的意志，奴役别人，更是反道德的行为。我们肯定道德，必须反对奴才主义，必须反对尼采所宣扬的权力意志。

道德的基本原则是，对于个人来说，不要仅仅追求个人利益，而更要追求人民的利益，不要止于利己，而要致力于利人。由此更前进一步，在一定条件下，为了别人的利益，自愿牺牲自己的利益。忘己济人，舍己救人，这是崇高的道德行为。从利己而且利人，到毫不利己专门利人，这是一个德行的飞跃，这里表现出卓越的崇高精神。在人我利益不能两全的时候，要舍己为人，这是道德的一个基本原则。

道德的最主要的原则是：在个人利益与最大多数人的利益或民族利益不能两全的时候，要为最大多数人的利益或民族利益而牺牲个人利益以至牺牲个人的生命。为公舍生，为国捐躯，这是道德的最高要求。自我牺牲精神，是道德行为之独特的崇高的表现。

为什么要如此？因为这是社会发展的要求，这是民族生存的要求，这是历史的客观规律所决定的。如果在个人利益与最大多数人的利益不能两全的时候，人们都追求个人利益，置最大多数人的利益于不顾，社会就必然解体了；如果在个人利益与民族利益不能两全的时候，人们只追求个人利益，民族的独立必然不能维持了，亡国灭族将不可避免。历史发展的客观规律昭示我们：最大多数人的利益高于个人利益，民族的利益高于个人利益。

在阶级社会中，不同的阶级有不同的道德。封建统治阶级的道德，地主阶级思想家所标榜的“天下之公义”，实际上是维持封建统治的精神工具。资产阶级的道德，资产阶级思想家所标榜的超阶级的永恒道德，实际上体现了资产阶级的利益。封建统治阶级和资产阶级也都讲“公”，他们所讲的“公”只是封建统治阶级之“公”或资产阶级的“公”。虽然如此，在封建时代，在资本主义社会中，仍有社会公益可言。如开发自然、兴修水利，对于社会的发展是有促进作用的。在民族矛盾激化的时期，民族矛盾成为当时社会的主要矛盾。为保卫民族独立而斗争，是各阶层人民的共同的义务。

在历史的任何时期，“社会发展的利益”都是分别是非善恶的最高标准。列宁说：“我们绝对必须承认，反对专制制度，争取政治自由的斗争是工人政党的首要政治任务，但是我们认为要说清楚这项任务，首先应该说明现代俄国专制制度的阶级性质，说明摧毁这个制度不仅是为了工人阶级的利益，也是为了整个社会发展的利益。指出这一点在理论上是必要的，因为根据马克思主义的基本思想，社会发展的利益高于无产阶级的利益；整个工人运动的利益高于工人个别部分或运动个别阶段的利益。”（《列宁全集》第4卷，第206—207页）社会发展的利益高于任何阶级的阶级利益。因此，我们可以根据社会发展的利益来判定不同阶级的道德之间进步与反动的区别。如果一个阶级的道德是与社会发展的利益相反的，那末它就是反动的道德。

社会发展的利益也即是最大多数人民的最大利益。最大多数人民的最大利益，即是道德的最高标准。

古往今来，无数民族英雄、革命烈士，为了最大多数人民的最大利益而自我牺牲，他们壮烈的事迹，彪炳史册，发放灿烂的光辉，照耀着人们前进的道路。

但在任何时期，都可能有人为了图谋私利，却借“公”的名义，强迫群众为他们作出自我牺牲。对于这类“假公济私”的行为，必须彻底揭穿。要求别人自我牺牲的人必须自己首先作到自我牺牲。

道德基于物质利益，而要求人们在一定条件下做到自我牺牲、舍弃自己的物质利益，这是道德的辩证法。

三、精神生活与物质生活

“饮食男女，人之大欲存焉”（《礼记·礼运》），这是基本事实。人有一些物质需要，必须满足这些物质需要，人的生命才能保持和发展。为满足物质需要而活动，这是人类的物质生活。唯心主义轻视人类的基本欲望，提倡禁欲主义，是根本错误的。

然而人类生活不仅是谋求物质需要之满足而已，除了物质需要而外，人还有精神的需要，即比饱食暖衣更高一级的兴趣。满足精神需要的活动，可称为精神生活。

人类的精神需要，是对于真、善、美的追求。追求真理、追求至善、追求粹美，这就是精神生活的内容。从事哲学、自然科学及社会科学的研究，从事文学、艺术的创作与鉴赏，这些都属于精神生活。

可能有人会说：追求真理，探索自然界的奥秘，最终还是为了掌握自然规律以提高物质生活；追求至善，最终也就是“使人之欲无不遂，人之情无不达”，使人人的基本欲望都得到满足；追求粹美，也不过是丰衣美食而已。真善美终究以物质生活的提高为归宿。

这种看法是不正确的。

我们认为，追求真理，固然有提高物质生活的作用，而主要

是为了达到更高的自觉。了解自然的奥秘，才能了解人生的奥秘，才能真正自己认识自己。认识真理，达到较高的自我认识，这本身就具有卓越的内在价值。追求至善，固然要“使人之欲无不遂，人之情无不达”，但不止于此，更重要的是使人人的精神要求都有所满足，使人人都达到崇高的精神境界。追求粹美，更有广阔的天地，绝非追求衣食居处的精美而已。

我们可以看看古代哲人的精神生活。例如荀子提出“解蔽”的主张。解蔽即解除偏蔽。如何解蔽呢？这就要“兼陈万物，而中悬衡焉”。什么是衡？“何谓衡？曰道。”怎样才能知道呢？“人何以知道？曰心。心何以知，曰虚一而静。”虚是虚心，一是专心，静是静心。“虚一而静，谓之大清明”，就能够认识真理了。荀子又说：“仁者之思也恭，圣人之思也乐，此治心之道也。”（《荀子·解蔽》）能够思而乐，就是最高的精神境界了。虚一而静，思而恭，思而乐，就是荀子所宣扬的精神生活。

又如晋代大诗人陶渊明，他用诗句来表达他的精神生活。试举他的两首诗。其一：“弱龄寄事外，委怀在琴书。被褐欣自得，屡空常晏如。时来苟冥会，踟蹰通衢，投策命晨装，暂与园田疏。……目倦川涂异，心念山泽居。望云惭高鸟，临水愧游鱼。真想初在襟，谁谓形迹拘！”（《陶渊明集·始作镇军参军经曲阿》）其二：“袁安门积雪，邈然不可干。阮公见钱入，即日弃其官。乌糞有常温，采芣足朝飧。岂不实辛苦，所惧非饥寒。贫富常交战，道胜无戚颜。”（同上书，《咏贫士》之四）这些诗句表示：所追求的是精神自由，所畏惧的并不是饥寒。在物质生活上不免辛苦，在精神生活上却是“欣然自得”。陶渊明是精神生活卓越的典型。

历史上许多思想家、科学家、艺术家等等，都有高尚的精神生活。

精神生活基于物质生活，而高于物质生活。物质生活是基础，

精神生活是人类优于其它动物的特点，表现出人类的优越性。

哲学唯物主义区别于哲学唯心主义，将精神生活的提高建立于物质生活的改进之上。我们一方面要改进物质生活，一方面要提高精神生活。

马克思、恩格斯在《共产党宣言》中说：“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。……物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第254—255页，人民出版社1972年版）既有物质的生产，又有精神的生产。精神的生产就是精神生活的重要内容之一。

《共产党宣言》又说：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第273页，人民出版社1972年版）这里所谓自由发展应是全面的发展，既包括物质生活的发展，也包括精神生活的发展。

道德理想即是追求至善，是人类精神生活的一个主要内容。哲学唯物主义并不否认精神生活的价值，而是充分肯定精神生活的价值，因而，唯物主义思想家肯定道德理想的重要性，是理所当然的。

四、现实生活与理想境界

唯心主义者和宗教家，把道德建立在对于上帝的信仰上，从所谓上帝的意志引申出道德的原则来。唯物主义者不承认上帝的存在。

唯心主义者和宗教家，把道德建立于灵魂不灭的信仰上，追求来世来生的幸福，追求彼岸的极乐世界。唯物主义者不承认灵

魂不灭。

唯心主义者宣扬先验的道德原则，以为道德原则是内心固有的。唯物主义者不承认先验的道德原则。

唯物主义者否认上帝，否认来世，而仍然可以抱有崇高的道德理想。

唯物主义者要求在现实生活中实现崇高的理想境界。唯物主义者不需要上帝，不需要灵魂不灭的信仰，而仍然能够摆脱庸俗习气，在现实生活中表现出坚定卓绝的牺牲精神，为崇高的道德理想而献身。

唯物主义者的这种观点和态度，是唯心主义者和宗教家所不能理解的，然而这是关于道德的唯一的科学态度。

唯物主义者的道德理想植根于现实生活之中。在唯物主义哲学观点看来，道德的根据在于社会生活的需要。

关于道德的起源这个问题，中国古代唯物主义哲学家荀况已经提出了比较正确的解答。荀子论人之所以为人的特点说：“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行，曰义。”（《荀子·王制》）又说：“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。……不可少顷舍礼义之谓也。……群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”（同上）荀子认为，礼义正是合群之道。他又论礼的起源说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）又说：“况夫先王之道，仁义之统，诗书礼乐之分乎！彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。”

(《荀子·荣辱》)荀子认为,道德乃是考虑人民的长久利益而建立起来的,是“为天下生民长虑顾后”而必须创立的。当然,荀子所谓的人还只是抽象的人;荀子强调礼义是圣人制定的,表现了唯心史观;荀子强调“分”的必要,也包含地主阶级的偏见。但他从社会生活的需要来讲道德的起源,确定是从唯物主义观点立论的。

其次,中国古代哲学有一个优良传统,即不重视死后问题,不追求来世幸福,不将道德建立在灵魂不灭的信仰之上。春秋时代的孔子,即已有此态度。《论语》记载:“子路问事鬼神,子曰:‘未能事人,焉能事鬼!’‘敢问死。’子曰:‘未知生,焉知死!’”(《荀子·先进》)孔子以为重要的是知生,而不是知死。《论语》又载:“叶公问孔子于子路,子路不对。子曰:‘汝奚不曰:其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。’”(《述而》)在现实生活中,积极努力,充满乐观精神,忘了老之将至,更不会考虑死了。孔子基本上是一个唯心主义思想家,但他这种积极乐观的人生态度和宗教是截然不同的。

先秦儒家不考虑死后问题的态度有深远的影响。诗人陶渊明有诗句云:“三皇大圣人,今复在何处?彭祖爱永年,欲留不得住。老少同一死,贤愚无复数。日醉或能忘,将非促龄具?立善常所欣,谁当为汝誉?甚念伤吾生,正宜委运去。纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”(《陶渊明集·形影神》)有生必有死,死是不可避免的,正宜任其自然,不必多所考虑。宋代唯心主义者程颐曾论死生之道说:“以理言之,盛必有衰,始必有终,常道也。达者顺理为乐。……人之终尽,达者则知其常理,乐天而已。……不达者则恐,恒有将尽之悲,乃大耋之嗟,为其凶也。此处死生之道也。”(《程氏易传·离卦》)程颐是宣扬先验道德的,而在生死问题上,却是肯定生必有死、顺理为乐的无神论观点。在

这一点上他是正确的。宋明理学虽然是唯心主义，却也表现了一定的反宗教倾向。在这里，显出了唯物主义对于唯心主义的影响，这是一个值得注意的重要事实。

科学的伦理学，应建立在哲学唯物主义之上。哲学的基本问题是“思维和存在的关系问题”，也就是“精神对自然的关系问题”，但是伦理学的基本问题不能直接归结为“思维和存在的关系问题”，因而，伦理学范围内的斗争是比较复杂的。伦理学的基本问题应是道德的性质、起源与标准的问题。马克思主义以前的唯物主义，在伦理学方面，大都陷入于唯心主义。恩格斯说：“我们一接触到费尔巴哈的宗教哲学和伦理学，他的真正的唯心主义就显露出来了。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第229页，人民出版社1972年版）克服旧唯物主义的缺欠，不但要贯彻唯物主义的观点，而且要运用辩证法的对立统一规律来观察道德问题，要重视物质生活与精神生活的辩证关系，重视现实与理想的关系，把伦理学建立在辩证唯物主义和历史唯物主义的基础之上。

五、革命的道德与道德的革命

共产主义道德是人类有史以来最高尚的道德。共产主义道德是无产阶级的革命的道德；共产主义道德的建立和发扬，也实现了道德的革命。

在阶级社会中，道德具有阶级性。每一阶级都把本阶级的根本利益作为道德的最高原则。剥削阶级的思想家往往宣扬“人类之爱”，而又认为阶级剥削是合理的。如孟子主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），又认为“劳心者治人，劳力者治于人，天下之通义也”（《孟子·滕文公上》）。董仲舒论人类的特点说：“人受命于天，固超然异于群生。人有父子兄弟之亲，出有君

臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。”（《汉书·董仲舒传》）董仲舒以为人的高贵之处在于“有文以相接，有恩以相爱”，而这“有文”、“有恩”的相互关系中，都包含着“君臣上下之谊”，包含着阶级对抗与等级差别。封建统治阶级的道德肯定封建统治秩序是天经地义的。

资产阶级思想家也讲“博爱”，19世纪的唯物主义者费尔巴哈也宣扬爱的道德。正如恩格斯所说：“对己以合理的自我节制，对人以爱（永远是爱！），这就是费尔巴哈的道德的基本准则”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第234页，人民出版社1972年版）。恩格斯批评这种道德论说：“至于那要把一切人都联合起来的爱，则表现在战争、争吵、诉讼、家庭纠纷、离婚以及一些人对另一些人的最高限度的剥削中。”（同上书，第236页）。剥削阶级的道德是容许人对人的剥削的道德。

共产主义道德以反剥削为前提。共产主义道德反对任何种的人剥削人的制度，不允许任何特权。在这个意义上说，共产主义道德的建立，是人类道德的一个伟大的革命。

发扬共产主义道德，对于建设社会主义，对于将来从社会主义前进到共产主义社会，都具有重大的意义。

历史上有些唯心主义哲学家把道德看成最重要的，以为社会中人们的道德提高了，一切问题都可迎刃而解。这种思想可算是“道德决定论”。先秦时代孔丘、孟轲以至荀况，都有这样的见解。宋明时代的理学家，不论程朱学派或陆王学派，更都强调道德的重要性，以为道德是解决一切问题的钥匙。朱熹向当时封建皇帝进言，专讲“正心诚意”，就是认为，只要思想端正了，德行提高了，一切别的问题就都可以解决了。这种学说，过去就被称为“迂阔”之谈，实际上是于事无补的。

历史上，还有另一派思想家，完全否认道德的作用，这种观点可称为“道德无用论”。先秦时代的商鞅、韩非就是主张这种观点的。商鞅以“礼乐”、“诗书”、“修善孝悌”、“诚信贞廉”、“仁义”、“非兵羞战”为“六虱”（《商君书·靳令》），以为道德不但无益而且有害。韩非强调“仁义爱惠之不足用”（《韩非子·奸劫弑臣》），以为“先王之仁义无益于治”，“故明主举实事，去无用，不道仁义者故，不听学者之言”（《韩非子·显学》），韩非完全否定了道德学问的价值。商鞅、韩非为什么如此排斥道德学问呢？因为他们认为道德学问是不利于君主专制的，他们是为了维护专制主义而排斥道德教育。商鞅、韩非的政治学说有其进步的一面，但他们完全忽视道德文化，这是对于春秋战国时代文化繁荣、学术昌盛的反动。

我们既要反对道德决定论，也要批判道德无用论。

19世纪末出现的尼采超人哲学，鼓吹权力意志，摈弃以往思想家所提倡的道德，乃是一种极端的反理性主义，是道德无用论的极端形式，亦可称为反道德主义。这是法西斯主义的哲学基础。我们必须坚决地反对法西斯主义的反道德主义思想。

我们反对宣扬权力意志的超人哲学，同时也要反对屈服于权力意志的奴才道德。卑躬屈膝，匍匐于别人的权力之下，甘作权势者的驯服工具，这是奴才的道德，这是最可耻的卑鄙行径。我们需要的是维护人类尊严的道德。

进行社会主义现代化建设，是我们当前的伟大的历史任务。实现社会主义现代化建设，必须提高共产主义道德觉悟，必须发扬共产主义道德精神。经济是基础，而属于上层建筑的道德也会对基础发生重要的作用。如果我们没有为最大多数人民的最大利益而进行艰苦奋斗的精神，没有为革命利益而自我牺牲的坚强意志，我们的社会主义现代化建设恐怕会受到很大的影响。让我们努力

提高共产主义道德觉悟，加强对于共产主义道德的信心，为把祖国建设成为伟大的社会主义强国而作出应有的贡献。

（原载《道德与道德教育》，上海人民出版社 1981 年出版）

关于宋明时代的唯物主义 及其与唯心主义的关系

宋、明时代，理学（亦称道学）占统治地位，同时也有反对理学的思想。所谓理学，是否可以说完全是一个唯心主义流派呢？反理学与理学的斗争，是否即是唯物主义与唯心主义的斗争呢？这些都是老问题了，但在目前学术界中，认识并不一致，所以还有进一步分析研究的必要。

本文主旨，在于论证宋、明时代哲学领域中唯物主义与唯心主义的对立斗争是有重要意义的。理学的内部存在着唯物主义与唯心主义的观点分歧；而反对理学的思想，有些属于唯物主义，也有些属于唯心主义。因而反理学与理学的斗争并不等同于唯物主义与唯心主义的斗争。同时，还要说明，在宋、明哲学中，虽然唯心主义据有显赫的地位，但是，真正开辟了认识真理的道路的，还是一些唯物主义思想家。

一、两宋时代的学派斗争及其相互关系

北宋建国以后，经过了百年的酝酿，到了神宗时代，哲学思想才达到较高的成就，出现了不同的学派。王安石革新经学，颁布《三经新义》，当时被称为“新学”。张载讲学于关中，被称为关中之学，简称“关学”。程颢、程颐讲学于洛阳，被称为伊洛之学，简称“洛学”。后人追溯二程学说的来源，表扬了二程的本师

周敦颐，周敦颐的学说被称为濂溪之学，简称“濂学”。同时的邵雍专讲象数，称为象数之学，简称“数学”。司马光的思想与二程接近，但司马光的弟子反对程颢，司马光及其弟子的学说，被称为“朔学”。苏轼、苏辙兄弟是著名的文学家，也有些哲学思想，他们既反对王安石，也反对程颐，称为“蜀学”。南宋初年，朱熹综合了周、张、邵、程的思想，陆九渊宣扬周敦颐、程颢的观点。当时周、张、二程以及朱、陆的学说总称为理学。

所谓理学的名称，朱熹还没有提出来，当时一些反对朱熹的人物，以标榜道学为朱熹的大罪，如林栗说：“熹本无学术，徒窃张载、程颐之绪馀，谓之道学，私自推尊，……”（《续资治通鉴》卷一百五十一引）。当时叶适曾加以反驳。叶适说：“考栗劾熹之辞，始末参验，无一实者。至于其中‘谓之道学’一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，自昔小人残害良善，率有指名，或以为好名，或以为立异，或以为植党，近又创为道学之目，……以道学为大罪，从此谗言横生，良善受祸，何所不有！”（同上）叶适并不赞同朱熹的学说，但对于“以道学为大罪”，他是坚决反对的。

按道学一词，六朝时代即已有之，《隋书·经籍志》史部杂传类有“《道学传》二十卷”，未注撰人，这是《列仙传》一类书，所谓道学指道教人物。北宋时代，张载、程颐有时连用道学二字，意义与六朝不同。张载曾说：“朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。”（《文集·答范巽之书》）程颐曾讲其兄程颢“功业不得施于时，道学不及传之书。”（《文集·上孙叔曼书》）所谓道学，指学术思想而言，不是一个学派的名称。朱熹《程氏遗书序》中说：“夫以二先生倡明道学于孔、孟既没千载不传之后，可谓盛矣。”所谓道学，指儒家之道与儒家之学，并没有专以程氏之学为道学。后来，元朝修撰《宋史》，创立“道学传”，将周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹等列入“道学传”中，而与朱熹同时讲学的陆九渊等

则不列入“道学传”。这种区分，显然不恰当。明末清初，有许多人讥笑“假道学”，于是道学成为一个含有贬意的名词了。

“理学”的名称始于南宋，陆九渊曾说：“惟本朝理学，远过汉唐。”（《文集·与李省干》）所谓理学是“义理之学”的简称。南宋末学者黄震曾说：“自本朝讲明理学，脱出诂训。”（《日钞·读〈论语〉》）周、张、程、朱之学都被称为理学。明末孙奇逢著《理学宗传》，也将陆、王学派列入理学。这是比较流行的讲法。王守仁为《象山全集》作序，宣称“圣人之学，心学也”，即认为陆九渊和他自己的学说是心学。心学即陆、王之学，可以说是理学的一个派别。

以上略说“理学”或“道学”的传统含义。

现在来讨论北宋的学派斗争。首先，谈一谈张载哲学的基本性质。我向来认为张载哲学是唯物论，近几年来，很多中国哲学史著作也都肯定张载哲学是唯物主义的，但是也有人对此表示怀疑，似乎以为张载既然是一个理学家，就不可能是唯物主义者。对于这个问题，我觉得有进行具体考察的必要。

张载反对道家“有生于无”之说，反对佛教“以天地、日月为幻化”的观点，张氏所著《正蒙》曾受到二程的批评，这都是无可怀疑的事实。现在研究一下，他反对有生于无，是不是从唯物的观点批判唯心主义呢？他批判佛教，是否从哲学基本问题来进行批判的呢？二程评论张氏《正蒙》的一些观点，是否表现了唯心主义与唯物主义的的对立呢？

老子首先提出“有生于无”的学说，以后王弼更提出万物“以无为本”的命题。所谓无，是没有任何规定性的绝对。这个抽象的绝对，并没有物质性，所以有生于无、以无为本的思想是一种客观唯心主义。张载否定了所谓“无”的实在性，认为一般所谓无只是无形的存在，仍是“有”的一种形态。他断言：“知太虚

即气则无无。”（《正蒙·太和》）这即是肯定世界的统一性在于“气”。我认为这是一种明显的唯物主义的观点。

张载有几段批判佛教的名言：

“若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，……陷于浮屠以山河大地为见病之说，……反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。”（《正蒙·太和》）

“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与！”（《正蒙·大心》）

“释氏妄意天性，而不知范围天用，反以六根之微因缘天地。明不能尽，则诬天地日月为幻妄，……谓之穷理可乎？”（同上）

这些话，反对“以山河大地为见病”，反对“诬世界乾坤为幻化”，反对“以心法起灭天地”，反对“诬天地日月为幻妄”，这都是对于佛教“一切惟心”、“万法唯识”的唯心主义观点的批判，而肯定天地是“大”是“本”，心和六根为“小”为“末”，则是从意识与存在、精神与自然界的根本问题上批判佛教，揭露了佛教唯心论的根本谬妄。张载对这些命题，虽然没有作详细的论证，但这是他从唯物的观点反对唯心主义，应该是没有疑问的。

自六朝以来，反佛的思想家不少，何承天驳斥了报应轮回之说，范缜深刻地批判了神不灭论，傅奕、韩愈从伦理、政治方面非难佛教，但他们都没有接触到“一切惟心”之说，而第一次从理论上指出“一切惟心”之荒谬的，则是张载，这应该是非常清楚的。

张载的《西铭》受到二程的赞扬，而他的《正蒙》却受到二程的非议。程颢说：

“立清虚一大为万物之源，恐未安。……道体物不遗，不

应有方所。”（《遗书》卷二上）

“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。”（同上书，卷十一）

“清虚一大”即是太虚。程颢以为太虚是形而下的，不足以为形而上之道。程颢又说：

“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）

程颢认为“只心便是天”，反对“别立一天”，他的这些话，显然是从唯心主义观点批评唯物主义观点。他以张载学说为二本，事实上张载是以天包人，并非二本。

程颢批评太虚说：

“亦无太虚。……皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”

（《遗书》卷三）

程颐又说：

“横渠之言，诚为过者，乃在《正蒙》。”（《文集·答杨时论西铭书》）

二程赞扬《西铭》，这表明张、程的伦理学说有一致之处。但二程不同意张载以“气化”为道的学说。程颢尝说：“横渠言气，自是横渠作用，立标以明道。”（《遗书》卷五）张载以气为道，二程以理为道。这是张、程的主要分歧。我认为这个分歧，表现了唯物主义与唯心主义的根本区别。朱熹亦曾评论《正蒙》说：

“《正蒙》所论道体，觉得源头有未是处。……如以太虚、太和为道体，都只是说得形而下者。”（《语类》卷九十九）

“《正蒙》说道体处，如太和、太虚、虚空云者，止是说气。”（同上）

程、朱以为道是理，张氏以为道是气，这应该是一个根本的区别。

从张载对佛教的批评来看，从张载与程、朱的分歧来看，张

载的自然观基本上是唯物主义的。虽然张载的唯物论不可能是彻底的，在一些问题上还与唯心主义划不清界线，但其基本倾向是十分明显的。

王安石是北宋唯物主义的另一个代表人物。他在《洪范传》中以五行说明世界，在《老子注》中以道为气，这都是唯物主义观点。关于王安石的唯物论，目前学术界并无争论，也就不必多说了。但应注意，王安石晚年在注解《老子》的同时，也推崇佛教，他的文集中有一篇《题燕华仙传》，其中说：

“燕华仙事异矣！黄君所谓传，亦辩丽可喜。十方世界，皆智所幻，惟智无方，幻亦无穷。必有合焉，乃与为类。则王夫人之遇，岂偶然哉？”（《临川集》卷七十一）

这里对于佛教“十方世界皆智所幻”的观点并无批判，似乎是接受了这种唯心主义的观点。所以，王安石的唯物主义也是很不够彻底的。不过还应承认，王安石的自然观基本上是唯物主义的。

王安石的学说是理学的对立面。当时反对理学的还有苏轼。苏氏门徒与程氏门徒的洛、蜀之争是有名的。程氏虽宣扬唯心主义，却排斥佛教，苏轼则推崇佛、老之学，公开主张融合儒、释、老、庄。苏轼的哲学属于唯心主义。

在北宋中期的学术界，张、程之学后来都被称为理学，而张氏哲学基本上是唯物论，二程哲学则是唯心论。王、苏之学都是理学的对立面，王氏哲学基本上是唯物论，苏氏的思想则是唯心论。这表现了复杂错综的情况。这也表示，唯物主义与唯心主义之间，既有对立斗争的关系，也有相互联结的关系。因其有相互联结的关系而否认其对立斗争，也是不对的。

到南宋初期，张、程之学继续流传下来。二程的四传弟子朱熹建造了一个庞大的哲学体系，他既讲理，也讲气，他以理为太极，所以他的哲学是一种客观唯心主义，又以气作为构成天地万

物的材料。朱熹关于理的学说，是继承程颐的；关于气的学说，是继承张载的。朱氏的哲学体系可以说是对张、程学说的综合，不过以程学为主。朱熹兼综张、程之说，表现了唯物主义与唯心主义的相互影响。

与朱熹同时的陆九渊，特别强调心的作用。他虽然没有否认客观世界的存在，但把个人的心抬到最高的地位。这是一种主观唯心主义，是对于北宋唯物主义学说的反动。

朱、陆之外，还有陈亮、叶适的功利学说。陈亮断言“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间”（《文集·勉强行道大有功论》），叶适强调“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬”（《文集·题姚会威西溪集》）。可以说，这都是坚持唯物主义观点的。陈亮、叶适是反对理学的思想家。但陈氏没有提出系统的理论，叶氏反对研讨抽象的理论问题，因而他们的理论贡献都不大。

在南宋时期，北方金朝出现了一个猛烈攻击宋朝理学的人物，即李纯甫，他推崇佛教，对于宋儒批判佛教的言论，进行反批判。这也是一种反理学的思想，但不是从唯物的观点反对理学，而是从佛教唯心主义的观点反对理学。李纯甫的思想是一种比程、朱学说更为陈旧的唯心主义。上述情况说明，反对理学的人物并非都是进步的。

二、明清时代的学派斗争

到明清时代，唯物主义与唯心主义的对立就更明显了。明初，朱学独盛，陈献章由宗朱转而宗陆，王守仁鼓吹“心学”，于是主观唯心主义思想泛滥起来，但程、朱学说仍是正统官学，而唯物主义思想亦未绝迹。薛瑄是程、朱学派的代表人物，不过，他对理先气后之说，表示不赞同。他说：

“理只在气中，决不可分先后。如太极动而生阳，动前便是静，静便是气，岂可说理先而气后也？”（《读书录》）

在理、气关系问题上，薛瑄受到唯物主义的影响，表现了唯物主义的色彩。另一程、朱学派的学者胡居仁却严格地区分了关于道的两种观点，他说：

“张子以太和为道体，太和是气，万物所由生，故曰‘保合太和乃利贞’。所以为是太和者道也。就以太和为道体，误矣。”（《居业录》）

胡氏否定以气化为道，坚决主张“有理而后有气”（《居业录》），但他明确地看到了张、程的区别。

罗钦顺从唯心主义者转变为唯物主义者。他经过几十年的反复思考，终于摆脱了唯心主义的旧说，进入唯物主义的境域。他曾自称其思想受到程颢的启发，他说：

“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，……千条万绪，纷纭胶轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。……斯义也，惟程伯子言之最精，叔子与朱子似乎小有未合。……程伯子尝历举《系辞》‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’，‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义’，‘一阴一阳之谓道’数语，乃从而申之曰：‘阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明。元来只此是道，要在人默而识之也。’……以伯子‘元来只此是道’之语观之，自见浑然之妙”。（《困知记》）

罗氏自以为继承程颢之学，不过是攀附一个权威而已，其实程颢的主要倾向是主观唯心主义。过去都以为罗钦顺属于程、朱学派，但他的学说基本上是唯物主义，乃是明确无疑的。

王廷相的唯物主义更为鲜明。他断言：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也；理载于气，非能始气也。”（《慎言道作篇》）王廷相是张载学说的继承者，他曾说：

“张子曰：‘太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，皆不得已而然也。’……横渠此论，阐造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣。”（《横渠理气辩》）

在理、气问题上，王廷相是赞扬张载的。黄宗羲在《明儒学案》中论王廷相，也说“先生主张横渠之论理、气，以为‘气外无性’，此定论也。”可以说，张载的唯气学说到王廷相才得到进一步的发展。唯物主义的流传发展，不免有断断续续的情况，这也是很自然的。事实上，哲学本身就是断断续续中发展的，并非代代传授不绝。王廷相反对朱、陆两家，有人就认为他是反理学的。事实上，王廷相宗述张载，既然他认为张载是理学，也就不能说他是反理学了。

到明、清之际，王夫之把唯物主义学说提到前所未有的高度。王夫之的唯物主义学说博大精深，已为学术界所公认，这里不必细讲。王夫之自称是张载的继承者，他评论宋代以后的学术说：

“张子之学，上承孔、孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。学之兴于宋也，周子得二程子而道著。程子之道广，而一时之英才辐辏于其门；张子教学于关中，其门人未有殆庶者。……是以前道之行，曾不得与邵康节之数学相与颉颃，而世之信从者寡，……是以不百年而陆子静之异说兴，又二百年而王伯安之邪说熿，其以朱子格物、道问学之教争贞胜者，犹水之胜火，一盈一虚而莫适有定。使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则

浮屠生死之狂惑，不折而自摧”。（《张子正蒙注·序论》）

这里论宋、明学术源流，区分为三个流派：一为张氏之学，二为周、程、朱氏之学，三为陆、王之学。而王夫之则以继承张氏之学为己任。我认为王氏宋、明学术源流的论述是深刻的，也是正确的。清代的理学家把王夫之也算作程、朱学派，是不符合事实的。

传统的说法，把宋、明儒学分为两大派：一为程、朱学派，二为陆、王学派，以周敦颐为程、朱学派的开端，以张载作为二程的同调。这种观点，并不符合实际情况。今天仍有一些同志沿袭这种观点，这恐怕不是实事求是的态度。我认为宋、明的新儒家，至少应分为四大派：

第一，从张载到王廷相、王夫之的学派，可称为唯物主义的理性主义；

第二，程、朱学派，系客观唯心主义；

第三，陆、王学派，系主观唯心主义；

第四，功利学派，包括王安石、陈亮、叶适。陈亮、叶适并不继承王安石之学，但基本倾向却有与之相近之处，他们的学说都可称为唯物主义的功利学说。

张、程、朱、陆之学，都被称为理学。应该承认：传统的所谓理学之中，包含着唯物主义与唯心主义的根本分歧。如果认为理学就是唯心主义，那是不符合事实的。有人把王夫之也看作反理学的思想家，似欠确切。王夫之虽然猛烈地攻击过陆、王，也批评过程、朱，但他不仅从来没有一般地反对理学，而且对于历史上反理学的人物，如王安石、苏轼等，都进行过激烈抨击。可见，王夫之的哲学即使在某些方面突破了理学的藩篱，而实际上仍是对理学的发展。

三、怎样看待宋明哲学

宋、明时代有理学和反理学的斗争。所谓理学，作为一种学术思想，其主要的特点在于为封建社会的伦理秩序提供理论基础。理学家都有比较完备的哲学体系，他们研讨世界本原问题、伦理道德基本原则问题，以及认识真理的方法问题，也就是研讨理、气、心、性、致知、穷理等问题。反对理学的思想家则与此不同，他们对理、气、心、性等问题的研究是不重视的。宋、明时代，反对理学的思想家一般都没有构成比较完备的哲学体系。从理论思维的水平来看，反理学者的思想较之理学，相差颇远。所以，一般认为，理学是宋、明哲学的主流，这是符合实际情况的。

在理学家之中，有人提出以气为本的学说，有人提出以理为本的学说，有人则主张以心为本，表现了基本观点的分歧。应该承认，这里就有唯物主义与唯心主义的矛盾对立。以气为本的是唯物主义，以理为本的是客观唯心主义，以心为本的是主观唯心主义。虽然同属理学范围，但却表现了哲学理论两条路线的斗争。先秦儒家之中，孟子是唯心主义，荀子则宣扬了唯物主义；在魏、晋玄学之中，王弼是唯心主义，嵇康的自然观基本上是唯物主义。这与理学存在不同哲学观点的情况有点类似，是可以理解的。

有些同志不承认宋、明理学中也有唯物主义与唯心主义的对立，只讲理学与反理学的斗争以及程、朱学派与陆、王学派的斗争。这未免只看到了表面的现象，没有深入考察事情的本质。

何谓唯物主义？唯物主义的要点就是：肯定客观世界的独立存在，肯定世界的统一性在于物质性，认为物质是精神的基础，感觉是认识的开端。总之，力图从世界本身说明世界。从这个意义来讲，张载、王廷相、罗钦顺、王夫之都是名符其实的唯物主义

哲学家。

我们讲哲学史，为什么要注意唯物主义与唯心主义的对立斗争呢？这主要是因为，唯物主义与唯心主义的对立斗争，就是真理与谬误的对立斗争。而哲学史基本上是人类的认识史。人类认识的历史，就是真理如何战胜谬误的历史，因而这也就是唯物主义与唯心主义相互斗争的历史（当然，也有相互影响之处）。近年以来，许多同志谈论中国哲学发展的逻辑。事实上，唯物主义与唯心主义既相互斗争又相互影响，从而使哲学思想发展的过程形成螺旋式的发展过程，这就是哲学思想发展的逻辑。在历史上，唯物主义体系与唯心主义体系各自都有丰富而复杂的内容。唯物主义不仅说一句物质是世界的本原，唯心主义也不仅说一句精神是世界的本原而已。这也是应当注意的。

唯心主义哲学家虽然对理、气关系和心、物关系问题解答错了，但是他们对于其它问题也可能提出有价值的见解。朱熹宣称“理在事先”、“理具于心”，这是错误的，但他承认“天下之物莫不有理”，主张“即物穷理”，这却是正确的。“即物穷理”与“理具于心”，在朱熹学说中是相互密切联系的，是否可以分开来呢？我认为这是应该分别看待的。王守仁宣称“心外无理”、“心外无物”，这是荒谬的。但他强调个人独立思考，反对依傍权威，这却是正确的，在历史上曾起过一些进步作用。然而，我们应当承认，程、朱、陆、王的基本观点是荒谬的。唯心主义的主要命题是错误的。

在封建制时代，由于唯心主义哲学反映了地主阶级的根本利益，因而它占据了统治地位；但是，发现真理的颗粒，从而把人类对于真理的认识向前推进的，却主要是唯物主义思想家。唯心主义者则为统治阶级制造幻想，而唯物主义者则或多或少地揭示了一些客观真理。唯心主义哲学家只有在不违反唯物主义观点的时

候，才能提出某些有价值的见解。

宋、明时代，中国封建社会的精神文明有较高的发展。当时精神文明的偏失，也表现于哲学思想之中；而当时精神文明的优点，亦由哲学思想显示出来。

宋、明哲学的理论贡献，主要有两点：第一，当时一些唯物主义哲学家把唯物主义向前推进了一步，达到朴素唯物主义的一个新阶段；第二，当时有些哲学家，包括一些唯心主义者，在一定程度上阐明了一些辩证观点。

张载的哲学，虽有很多幽晦不明之处，但他论证了世界的统一性在于物质性的气，并对气作了详细的论证，这是他的卓越贡献。王廷相发挥了“理载于气”的学说，王夫之更具体地阐明了道器、理气、能所、知行的关系。这些唯物主义观点，闪耀着真理的光辉。

张载关于“两”与“一”的学说，程颐关于“物极必反”的观点，朱熹关于“一中有二”的论述，都是近古时代的辩证思想，有很高的理论价值。

对于近古时代哲学思想中具有科学性的精华，我们还是应加以肯定。

宋明哲学，如程、朱、陆、王的哲学，也有严重的反动影响，这主要表现为加强了封建礼教，加强了封建君权、父权、夫权，这是封建性的糟粕。

宋、元、明、清封建专制主义的强化，有其政治、经济的原因，不能完全归咎于哲学思想；但是，当时的哲学，特别是程、朱学说，也起了推波助澜的作用。明、清的统治者利用程、朱学说来加强对知识分子的控制和对劳动人民的压迫，确实起了阻碍社会发展的反动作用。对于程、朱、陆、王的谬误，应该进行严肃的批判。至于唯物主义哲学家著作中所包含着的糟粕，当然也应

加以剖析批评。

我们现在正努力建设社会主义精神文明，有必要对祖国的文化遗产进行清理，决定取舍。因此，分析鉴别宋、明哲学在历史上对旧有的精神文明产生的积极和消极的影响，是具有重要意义的。

1981年4月4日

(原载《中国哲学史研究》，1981年第3期)

论宋明理学的基本性质

一、道学、理学、心学

北宋中期，周敦颐、张载、程颢、程颐都对宇宙人生的根本问题进行了比较深入的探讨，著书立说，各自提出了比较完整的哲学体系。他们宣扬所谓“圣人之道”，标榜所谓“圣人之学”，有时以道、学二字并举。后来，他们的学说被称为“道学”，亦称为“理学”。

程颐在所作《明道先生墓表》中说：“先生名颢，……周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。”（《伊川文集》卷七）这里，以“道”与“学”分开来说。程颐在《上孙叔曼侍郎书》中又说：“家兄学术才行，为世所重。……其功业不得施于时，道学不及传之书”（同上，卷五），这里以道、学二字连用，事实上道学是指道与学，还不是称其兄程颢之学为道学。

南宋初年，朱熹编定《河南程氏遗书》，在所写序文中说：“夫以二先生唱明道学于孔、孟既没千载不传之后，可谓盛矣。”这里也以道、学二字并举。后来反对朱熹的人就以标榜“道学”为朱熹的一个罪状，于是道学二字就成为一个学派的名称了。

《宋史》设立《道学传》，将周、程、张、朱列入《道学传》中。

周、程、张、朱被认为是道学的代表人物。

与朱熹同时讲学而见解有所不同的陆九渊，没有列入《道学传》中。事实上，陆九渊也是继承、发挥程氏学说的，也应属于道学。后来到了明代，王守仁又发展了陆氏学说，他标榜“心学”。陆、王之说区别于程、朱之说，可称为心学。程、朱学说虽也讲心，但所讲与陆氏心学不同，亦可专称为“理学”。

一般认为，周、程、张、朱是程朱学派的代表人物。周敦颐是二程的启蒙教师，他的学说是二程的先导。张载与二程同时讲学，他的学说与二程学说有同有异。他讲学于关中，被称为关学；二程讲学于洛阳，被称为洛学。张载以“气”为最高范畴，二程以“理”为最高范畴，其间还是有重要区别的。朱熹综述二程，也采纳了张载的一些思想。他把关学看作洛学的附庸，这是不符合实际情况的。

应该承认，所谓“道学”，实际包括三个流派：一是张载的“气”一元论，后来到明代的王廷相和明、清之际的王夫之才得到进一步的发展。二是程颐、朱熹的“理”一元论，后来成为南宋中期至清代中期的官方哲学。三是陆九渊的“心”一元论，到明代的王守仁得到了充分的发展。

理学有广狭二义。广义的理学包括“气”一元论、“理”一元论、“心”一元论三派。狭义的理学专指程、朱学说。

理学是宋、明时代占统治地位的思想，在历史上曾发生广泛的影响。

二、理学的主要特点

理学虽然分为三派，但也有一些共同的特点。这些特点主要有三：

1. 理学为先秦儒家孔子、孟子的伦理道德学说提供了本体论的基础。

2. 理学把封建地主阶级的道德原则看作永恒的绝对的最高原则，这样来为封建等级秩序提供理论辩护。

3. 理学认为在现实生活中提高觉悟即可达到崇高的精神境界，而不需要承认灵魂不死，不需要承认有意志的上帝。

周、张、二程比较深入地研讨了本体论的问题，他们的本体论是和孔、孟的伦理道德学说密切地联系在一起的。

理学家把孟子所讲“仁、义、礼、智”四德和“父子有亲，君臣有义，长幼有序，夫妇有别，朋友有信”五伦看作天经地义，并加以较详的论证，实际上是为封建社会的等级秩序大唱赞歌。

理学强调在“人伦日用”中体现“至理”，在平时“履践”中“尽性至命”。所谓“日用”即日常生活，所谓“履践”即实际活动，所谓“尽性至命”即实现最高理想。理学不信仰有意志的上帝，不肯定有不灭的灵魂，反对“三世轮回”之说，主张在现实生活中达到崇高的精神境界。

这三个特点是统一的，是不可分割的。

我们可以从张载、程颐的自述中看一看他们的学术的独特风格。

张载讲述自己的学术宗旨说：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（《语录》中）这里“为天地立心”是说天地本来无心，人在天地之间生存，人对于天地的认识，也可以说就是天地的自我认识，人对于天地有深刻的理解即是为天地立心。“为生民立道”是说为人民建立生活的最高原则。“为去圣继绝学”是说要继承发扬先秦儒家孔孟的学说。“为万世开太平”是说寻求一个长治久安的方案。

这四句的主要意义即是要求把对自然界的了解与关于人类生

活的理想密切结合起来。

程颐在所作《明道先生行状》中叙述其兄程颢的学术宗旨说：“明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝悌；穷神知化，由通于礼乐。辨异端似是之非，开百代未明之惑，……其言曰：道之不明，异端害之也。昔之害近而易知，今之害深而难辨。昔之惑人也，乘其迷暗；今之入人也，因其高明。自谓之穷神知化，而不足以开物成务。言为无不周遍，实则外于伦理；穷深极微，而不可以入尧、舜之道。”这是理学宗旨的最深切扼要的说明。这就是说：程颢的学说着重“尽性至命”与“孝悌”的统一，着重“穷神知化”与“礼乐”的统一，要求把“穷神知化”与“开物成务”结合起来，把普遍的原理与人伦德行结合起来。也就是说，要对于宇宙“神化”有深刻的认识，而在现实生活中把这种认识体现出来。程颐的这些话，固然是叙述其兄的学术宗旨，实际上也是讲明自己的学术宗旨。

程颐所说“自谓之穷神知化，而不足以开物成务。言为无不周遍，实则外于伦理；穷深极微，而不可以入尧舜之道”，是对佛教的批判。这也是表明，佛教是出世的宗教，而理学则反对出世，要求既能“穷神知化”、“穷深极微”，也能“开物成务”，实行“伦理”。

宋、明理学接受了佛、老的一些影响，这是事实。理学家在建立本体论之时，参照了佛、老的学说，有所择取，有所批判。在历史上，不同学派，交光互影，这是思想发展的规律，无足怪者。但理学的中心思想确实来自先秦儒家，这更是必须承认的。

吕大临《横渠先生行状》说：“上书谒范文正公，公一见知其远器，……劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹未以为足也，于是又访诸释、老之书，累年尽其说，知无所得，反而求之六经。”程颐《明道先生行状》说：“慨然有求道之志。未知其要，泛

滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸六经而后得之。”张、程研究过老、释之书，但是他们最终离开了佛、老，归本于孔、孟的学说。张载在《正蒙》中批判了道家“有生于无”之说，更批判了佛教“以山河大地为见病”之说，他的学说基本上是老、释的对立面。程颐讲儒、佛的区别说：“天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。”（《遗书》卷二十一下）程氏学说与佛学的区别，是很明显的。

历来佞佛之士，大都贬抑理学，以为理学家著书立说，窃取了佛教的许多论点。例如金朝的李纯甫曾说：“伊川诸儒，虽号深明性理，发扬六经圣人心学，然皆窃吾佛书者也。”（《宋元学案》卷一百《屏山鸣道集说略》引）事实上，这是李纯甫的主观偏见，是佛教对理学的诽谤。

又如晚清学者沈善登说：“心性之学，莫精邃于佛书，宋儒千言万语，或录全文，或括大旨，皆本于此。”（见沈著《报恩论》）沈氏举出“事理对举，无为善恶对举，心要内外两忘，心有全体大用及体用一原、显微无间”诸说为证。事实上，理学家所谓“事理”与佛教华严宗所谓“事理”根本不是一个意义，而事理二字连用已见于先秦书中；“无为善恶”、“内外两忘”，源出老庄；“体用”之说，亦非佛教专用语；“显微”语本《中庸》。沈氏未尝深考，说是都本于佛书，恐难免“浅见寡闻”之讥。

沈善登又说：“宋儒恶佛教之胜己，尤不信因果三生之理，遂并鬼神而疑之，创为一气屈、伸之说，谓死则还之太虚，殊不可通。”（《经正民兴说》）这还是不得不承认，宋儒理学与佛教之间，确实有重要的区别。宋儒不信来世，不信鬼神，表现了无神论的倾向，至少在这一方面，理学包含了一些真理。

总之，理学基本上是先秦儒家孔、孟学说的进一步发展，虽然探讨了佛、老所提出的一些问题，汲取了佛、老的一些思想观

点，而其基本倾向是与先秦儒家一致的。

三、理学是哲学而非宗教

理学与佛教之间，还有一个最重要的区别，就是：佛教是宗教，而理学只是哲学，不是宗教。

理学不信仰有意志的上帝，不信灵魂不死，不信三世报应，没有宗教仪式，更不作祈祷，所以理学不是宗教。

道家与道教也有区别。道教是宗教，但先秦道家老庄学说是哲学而不是宗教。道教尊崇老子为教主，但是不能因为道教以老子为教主就认为老子学说也是宗教。

理学家中，张载的学说基本上是唯物主义，程、朱的学说是客观唯心主义，陆、王的学说是主观唯心主义。哲学唯心主义与宗教有联系，也有区别。不承认哲学唯心主义与宗教的联系，是不对的；不承认哲学唯心主义与宗教的区别，也是不对的。

张载猛烈抨击佛教的迷信，他说：“浮图明鬼，谓有识之死，受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？以人生为妄见，可谓知人乎？……今浮图极论要归，必谓死生转流，非得道不免，谓之悟道，可乎？”（《正蒙·乾称》）张氏是坚决反对“死生转流”的轮回之说的。

程颢也批判佛教说：“佛学只是以生死恐动人。可怪二千年来，无一人觉此，是被他恐动也。圣贤以生死为本分事，无可惧，故不论死生。佛之学为怕死生，故只管说不休。下俗之人固多惧，易以利动。至如禅学者，虽自曰异此，然要之只是此个意见”（《遗书》卷一），佛教以生、死问题为出发点，儒家根本不重视生、死问题。这是儒、佛的一个根本区别，也是宗教与非宗教的一个根本区别。如果把不重视生死问题、不讲来世彼岸的理学也看做宗教，

那就混淆了宗教与非宗教的界线了。

程颐也谈到所谓上帝，《遗书》记载：“曰：‘天与上帝之说如何？’曰：‘以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾。’”（卷二十二上）又说：“又问：‘天道如何？’曰：‘只是理，理便是天道也。且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒？只是理如此。’”（同上）这是从理一元论的观点给予传统所谓天或帝以及鬼神以新的解释。所谓天，所谓帝，只是理而已。这个帝是没有意识、没有意志的，并不是人格神。

自南北朝、隋、唐以来，有儒、道、释三教之说。其所谓教，泛指学说、教训而言。《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”儒教之教，即“修道之谓教”之教。儒教即是儒学，并非一种宗教。

理学汲取了道教和佛教的一些修养方法，如周敦颐讲“主静无欲”，二程经常静坐，这是理学家的一个严重缺点。虽然如此，周、程的学术宗旨，基本倾向还是与佛教、道教大不相同的。我们不能因为理学家采取了佛教、道教的一些修养方法便认为理学也是宗教。

四、理学与宋明封建制度

宋、明理学，实际上是为宋、明时代的封建等级秩序提供理论根据，为宋、明封建制度进行哲学的论证。

张载认为气是天地万物的本原，而气的聚散变化表现为理。他说：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。”（《正蒙·太和》）气凝聚而成万物，万物有一定的秩序。他又说：“生有先后，所以为天序；小大、高下，相并而相形焉，是谓天秩。”

天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。”（《正蒙·动物》）天秩、天序是自然的秩序，自然秩序是礼的根据。张载从宇宙论的高度来论证封建礼制的必要性。

程颢、程颐以理为天地万物的本原，而强调所谓理即是父子关系、君臣关系的原则。程颢说：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。”（《遗书》卷五）程颐论上下、尊卑的关系说：“天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也，……夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治；民志不定，天下不可得而治也。”（《周易程氏传·履》）二程从宇宙论的高度来为封建等级秩序进行辩护。后来朱熹更发挥了二程的这些观点，宣称君臣上下的等级秩序是理所当然。

理学是反映封建时代等级秩序的哲学，起了加强封建等级制度的作用。

但是理学家并不赞成绝对君权，不赞成君主个人专断。程颐说：“古之圣人，居天下之尊，明足以照，刚足以决，势足以专，然而未尝不尽天下之议，虽刍蕘之微必取，乃其所以为圣也，履帝位而光明者也。若自任刚明，决行不顾，虽使得正，亦危道也，可固守乎？有刚明之才，苟专自任，犹为危道，况刚明不足者乎？”（《周易程氏传·履》）程颐反对君主专断自任，更反对以顺上为忠，他说：“弗损益之：不自损其刚贞，则能益其上，乃益之也；若失其刚贞，而用柔说，适足以损之而已，非损己而益上也。世之愚者，有虽无邪心，而唯知竭力顺上为忠者，盖不知弗损益之之义也。”（《周易程氏传·损》）程颐主张人臣应保持“刚贞”的态度，坚持原则，这样才有益于国家的统治。程颐是不同意绝对君权的。《程氏遗书》记载：“先生旧在讲筵，说《论语》‘南容三复白圭’处，内臣贴却容字，因问之。内臣云：‘是上旧名’。先生讲罢，因

说：“适来臣讲书，见内臣贴却容字。夫人主处天下之尊，居亿兆之上，只嫌怕人尊奉过当，便生骄心，皆是左右近习之人养成之也。”……”（《遗书》卷十九）程颐反对过分的尊君，这在当时是有进步意义的。理学是统治阶级根本利益的反映，反对过分尊崇君主，是为了维护统治阶级的长久利益。

在政治思想上，程颐主张开发民智，反对愚民政策，他说：“民可明也，不可愚也；民可教也，不可威也；民可顺也，不可强也；民可使也，不可欺也。”（《遗书》卷二十五）程颐强调学者有启迪民智的责任，他说：“君子之学也，‘使先知觉后知，使先觉觉后觉’，而老子以为‘非以明民，将以愚之’，其亦自贼其性欤！”（同上）区分先觉后觉，在当时历史条件下是不可避免的。反对愚民，发扬明民，这还是进步的。

程颐强调，研究学问是知识分子应尽的义务。他说：“今农夫祁寒暑雨，深耕易耨，播种五谷，吾得而食之。今百工技艺作为器用，吾得而用之。甲冑之士披坚执锐以守土宇，吾得而安之。却如此闲过了日月，即是天地间一蠹也。功泽又不及民，别事又做不得，惟有补缉圣人遗书，庶几有补尔。”（《遗书》卷十七）“士之于学也，犹农夫之耕。农夫不耕则无所食，无所食则不得生。士之于学也，其可一日舍哉？”（《遗书》卷十八）在封建时代，程颐能以士的生活与农夫、百工和兵士的生活相对照，指出如果“闲过了日月”，便成为“天地间一蠹”，这是难能可贵的。他强调研究学术、从事著述是士的义务。程颐是一个思想家，也是一个著作家，也是一个教育家，他的学术著作与教育事业在中国文化史上是有贡献的。

理学虽然是为封建制度提供理论根据的哲学，但也包含了一些进步的观点。

五、理学与反理学思想的对立

理学是宋明哲学的主要潮流。但宋明时代在理学之外，还有反理学或非道学的思想。

北宋时代有王安石的“新学”与苏轼、苏辙的“蜀学”，都是与理学不同的。南宋时代，有陈亮、叶适重视事功的学说。北方金国还有尊崇佛教的李纯甫，更是猛烈反对理学的。

理学家中，既有唯物主义者，也有唯心主义者。反理学的思想家中，也是既有唯物主义者，又有唯心主义者。王安石曾经阐扬了一些唯物主义观点，陈亮、叶适都反对唯心主义。苏轼、苏辙则是赞扬唯心主义的。至于李纯甫，更是佛教唯心主义的信仰者了。

王安石讲学，比张载、二程早几年，他的学风与张、程不同。王安石的学说，号为新学。程颐尝说：“杨时于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。”（《遗书》卷二上）杨时是二程弟子中攻击新学最力的人。当时洛学反对新学的斗争是很激烈的。王安石是一个积极有为的政治家，但没有提出完整的哲学体系来。

二苏的思想融会儒、道、释三家，不批判佛老。北宋元祐年间，有洛、蜀之争，洛学与蜀学的理论分歧也是很明显的。二苏主要是文学家，在哲学上影响不大。

南宋陈亮、叶适发表了许多反对理学的言论。陈亮说：“二十年之间，道德、性命之说一兴，迭相唱和，不知其所从来。……以圣人之道为尽在我，以天下之事无所不能，能麾其后生以自为高而本无有者，使惟己之问，而后欲尽天下之说一取而教之，颀然以人师自命。”（《送王仲德序》）又说：“自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人自托于其间，以端恣静深为体，以徐行缓

语为用，务为不可穷测以盖其所无，一艺一能，皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰尽心知性，居官者耻言政事书判，而曰学道爱人，相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”（《送吴允成运干序》）这就是说，理学家专门研讨“道德、性命”的问题，不注意实际事务，没有解决实际问题的能力。陈氏对于当时理学学风的批评有恰当之处，但也不尽合于事实。当时朱、陆两家并不“耻言文章、行义”，更非“耻言政事、书判”，只是特别重视“尽心知性”、“学道爱人”而已。所谓“相蒙相欺以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已”更是过甚其词，危言耸听，与当时理学家的言行是不相符合的。

叶适评论周、张、二程的学说云：“本朝承平时，禅说尤炽。儒、释共驾，异端会同。其间豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周、张、二程出焉，自谓出入于佛、老甚久，已而曰‘吾道固有之矣’，……于子思、孟子之新说奇论，皆特发明之，大抵欲抑浮屠之锋锐，而示吾所有之道若此。……岂非以病为药，而与寇盗设郛郭助之捍御乎？”（《习学记言》卷四十九）他还说：“佛之学入中原，其始因为异教而已，久而遂与圣人之道相乱。有志者常欲致精索微以胜之，卒不能有所别异。”（《李氏中洲记》，《水心集》卷九）这就是说，对于佛教，不必进行辩论，张、程宗述子思、孟子，批判佛教，只是以病为药；研讨精微的问题，与佛教辩论，其结果将不可能与佛教划清界限。叶氏认为张、程之学不能与佛教“有所别异”，这只能说明他不能理解张、程之学与佛教的别异，并不能说明张、程之学与佛教没有别异。叶氏不但反对张、程之学，而且对于《周易·系辞》、子思、孟子关于“性与天道”的学说，也一概反对。此外，叶氏也反对荀子的学术。叶适在政治上是进步的，在学术上却是一个哲学无用论者，他表现了轻视理论研究的

狭隘态度。

陈、叶批评朱、陆所讲的义、利之辨，这有一定的进步性，但他们在哲学理论上贡献不大。陈亮、叶适反对理学的斗争最终归于失败，这是有其内在原因的。

理学是封建思想，反理学思想也是封建思想。二者在政治立场上基本是一致的。推崇理学，轻视反理学的思想，是不对的；褒扬反理学思想，不作具体分析，也是不对的。

六、批判理学与清除封建影响

宋、明理学是封建时代占统治地位的哲学，是封建意识在哲学上的表现。我们现在进行社会主义建设，要清除封建意识的影响，所以必须批判宋、明理学。

宋、明理学是维持当时现存制度的哲学，是维持现状的哲学。宋明理学是保守性的思想。归根到底，宋、明理学是当时的生产关系在哲学上的反映，实际上也起了巩固当时生产关系的作用。

在明代中期以前，中国还没有出现资本主义生产关系的萌芽，当时的封建生产关系还没有过时。从这一意义来说，在明代中期以前，理学还不能说是反动的思想。后来，时代前进了，理学就逐渐成为陈腐的了。

明、清之际的进步思想家黄宗羲、顾炎武、王夫之等突破了理学的局限，提出了一些新的观点，建立了新的理论，对于哲学思想的进一步发展作出了重大的贡献。

五四运动开始的反封建的思想革命，打倒孔、孟的偶像，也摧毁了理学的基础。解放以来，伟大的社会主义革命已经取得了光辉的成就，但是现在仍然有一个彻底清除封建意识的任务，对于宋、明理学进行批判是完全必要的。

但是，批判理学也并不意味着对理学全盘否定。理学在中国民族文化的发展史上曾经有过巨大的影响，不能简单地予以抛弃。

理学在历史上起过消极作用，也起过积极作用。

程、朱学派的有害作用是加强了封建礼教，勒紧了君权、父权、夫权的封建绳索，铸造了束缚人民思想的精神枷锁。吃人的礼教就是在程、朱学派的影响下形成的。

陆、王学派专门强调反省内求，拒绝探求自然界的规律，造成空疏虚玄的学风，对于自然科学的发展起了严重的阻碍作用。

但是，理学也有一些积极的影响。理学家讲究操守，强调气节，提倡“舍生取义”的精神。宋代以后，许多反抗外来民族侵扰的英雄人物表现了坚贞不屈的民族气节，这与理学的熏陶是分不开的。

理学不借助于宗教信仰，而充分肯定精神生活、道德修养的重要；不信有意志的上帝，不信灵魂不死，不信来世彼岸，而充分肯定人的价值、人的尊严、人生的意义，力求达到崇高的精神境界。虽然他们的精神境界具有历史的局限和阶级的局限，但这种在无神论的基础上充分肯定人类精神生活的价值的学说，确实具有重要的理论意义。

至于理学把封建地主阶级的道德原则仁、义、礼、智看作永恒的、绝对的，看作天地万物的本原，看作人心的固有内容，这充分表现了理学家的阶级偏见，其为谬妄，在今日已是显而易见的了。

宋、明理学在中国的理论思维的发展史上有重要的地位。张载讲“气”一元论，程、朱讲“理”一元论，陆、王讲“心”一元论，虽然有正确与错误之分，但在理论思维上都达到了较高的水平。张载深研变化，阐发了对立统一（“两一”）的观点；程、朱宣扬“即物穷理”，对学术的发展起了推动作用；陆、王强调独

立思考，对个人的主观能动性有所发挥。宋、明理学在认识史上的作用还是不可忽视的。所以，批判理学，要对理学进行科学分析。

我们现在的任务之一是对宋、明理学作出科学的总结，本文则仅仅试图对宋、明理学的基本性质作一点扼要的说明。只有对宋、明理学作出科学的分析，才能使对它的批判显得深刻而有力。

1981年8月8日

(原载《哲学研究》1981年第10期)

谈孔子评价问题

孔子是中国古代著名的思想家和教育家，他不但在国内有巨大影响，而且影响到国外。从汉代到清末，中国的封建统治者把孔子当成崇拜的偶像，“以孔子之是非为是非”，强迫人民信奉孔子学说，这确实起过束缚人民思想的作用。现在，“以孔子之是非为是非”的时代已经一去不复返了，我们面临着建设社会主义文化的光荣而艰巨的任务，有必要对孔子及其思想进行科学的评价。

孔子在历史上既有消极的影响，又有积极的影响。我们应该根据实际情况，对孔子及其思想进行全面的考察，作出历史的辩证的分析。

孔子“信而好古”，表现了保守的倾向；他强调“名分”，重视“贵贱”的等级区别；又轻视劳动。这些，在中国历史上曾造成严重的不良后果。封建时代的等级观念流毒至今，虽不能完全由孔子负责，但孔子这方面的思想应受到严肃的批判。

另一方面，孔子在哲学史、文化史上也作出过重大的贡献，对此也应有充分的认识。

孔子有哪些主要贡献呢？第一，孔子是第一个从事大规模讲学的教育家，在客观上为战国时代的百家争鸣开辟了道路。

第二，孔子提炼并宣扬了上古时代流传下来的关于公共生活规则的处世格言，提出了以“泛爱”为内容的仁说。

第三，孔子重视人的问题而不重视神的问题，提倡积极有为的乐观精神，要求在日常生活中体现崇高理想，从而为中华民族

的“共同心理”奠定了基础。

现在对上述三点分别论述如下：

(一) 在春秋末期，兴起了私人讲学之风。孔子在当时不一定是唯一创办私学的人物，但他是第一个大规模地招收弟子的教育家，则是无可怀疑的。他整理了上古时代的文化典籍，以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》教授弟子，把以前为贵族所专有的文化学术传授给一般平民，这是有巨大的进步作用的。

孔子自称“述而不作”，实际上有自己的“一贯”之“道”。战国时代，墨、道、名、法各家，各自立说，形成百家争鸣的盛况。这种讲学议政之风，实际上是从孔子开始的，这有重大的历史意义。

(二) 列宁在《国家与革命》中说：“只有在共产主义社会中，……人们既然摆脱了资本主义奴隶制，摆脱了资本主义剥削制所造成的无数残暴、野蛮、荒谬和卑鄙的现象，也就会逐渐习惯于遵守数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则，自动地遵守这些规则，……。”（《列宁选集》第3卷，第247页，人民出版社1972年版）这就是说，自从原始社会以来，人类社会中就有一些公共生活规则，这主要表达于人们习知的处世格言之中。在西方是如此，在中国也是如此。

孔子伦理说的一个特点，就是他讲述了许多重要的处世格言，其中的主要内容就是基本的公共生活规则。例如《论语》记载：

“樊迟问仁，子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。’”（《子路》）

“子张问行，子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉？’”（《卫灵公》）

“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”（同上）

孔子对于弟子的这些教导，实际上都是表述基本的公共生活规则的格言。“与人忠”、“言忠信”之忠，都是原始意义的忠，指尽心帮助别人，不是忠君之忠；“执事敬”、“行笃敬”之敬，指专心一意，认真负责。这些都是人生处世的基本要求。“己所不欲，勿施于人”更是人与人之间相互关系的基本准则。在阶级社会中，这个准则虽不可能贯彻到底，但也在一定范围内有所体现，否则社会的秩序就不能维持了。

孔子用一个最高的道德范畴“仁”把所有的公共生活规则统率起来。仁的核心意义是“爱人”，亦即关心别人，这种宣扬“人类之爱”的学说，在阶级社会中虽然不可能真正实行，但也有一定的实际意义。仁的学说，反对苛政，反对暴虐，要求统治者对人民实行宽惠，这固然是为了维护封建制度，但在客观上还是对人民有一定好处的。

孔子肯定平民都有独立的意志，他尝说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）匹夫即是庶民，他们都有自己的意志，不肯屈服于别人。孔子把人与禽兽区别开来，《论语》记载：“厩焚，子退朝，曰：伤人乎？不问马。”（《乡党》）这就是肯定人具有高于禽兽的价值。当然，在孔子的心目中，人民是要为统治者服务的。他曾说过：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”（《阳货》）他评论子产“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《公冶长》）这表现了孔子对待人民的态度，既要“使民”，又要“养民”，而且使民要有一定原则。孔子强调“使民以时”（《学而》），这含有保护劳动力的意义，是有利于生产的发展的。

孔子反对任意杀戮人民，《论语》载：“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”（《颜渊》）孔子主张进行道德教化，反对随意杀戮，这是仁爱学说的具体

表现。

总之，以仁为最高道德范畴的伦理学说，虽然有明显的阶级性和历史的局限性，但在古代还是有一定进步意义的。

（三）斯大林在《马克思主义和民族问题》中提出关于民族的特征的学说。他认为，一个民族，除了有共同语言、共同地域、共同经济生活之处，还有“表现于共同文化上的共同心理素质”。（《斯大林全集》第2卷，第294页）他说：“各个民族之所以不同，不仅在于他们的生活条件不同，而且在于表现在民族文化特点上的精神形态不同。”斯大林的这个论断是正确的。中国是一个多民族的国家，其中人数最多的是汉族，在春秋、战国时代称为华夏族。汉族有其“表现于共同文化上的共同心理素质”，而这一“共同心理素质”的思想基础是由孔子奠定的。

孔子重视人的问题而不重视神的问题，重视今生而不重视“来世”，强调精神生活的重要，要求在现实的日常生活中体现崇高的理想。这些是孔子思想的特点，也是中国传统文化的特点。孔子可以说是汉族共同心理的铸造者。

《论语》记载：“子不语怪、力、乱、神。”（《述而》）“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《先进》）

孔子虽没有明确否认鬼神的存在，但认为对鬼神不必措意，人们只应考虑“生”的问题，不必考虑“死”的问题。孔子的这些观点，虽然相当简略，但与欧洲和印度的宗教思想比较起来，却显得非常深刻、非常重要。

孔子认为，人生最重要的事情是培养精神生活，提高精神境界，在日常生活中实行“仁”德，使自己的生活行为符合于“仁”的准则。《论语》记载孔子说的话：

“不仁者不可以久处约，不可以长处乐，仁者安仁，知者

利仁。”（《里仁》）

“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”

（同上）

这就是说，富贵并不是人生所应追求的价值，道德才是人生所应追求的。“仁者安仁”一语，虽然简略，却有深刻含义，这就是认为仁乃是一种内在价值，实行仁德并不是为了别的目的。在日常生活的终食之间，在发生变乱的颠沛流离中，都要实行仁德。

孔子认为，如能提高道德修养，便有很大的快乐。他说：

“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）

《论语》还有这样的记载：

“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。’”（同上）“发愤忘食，乐以忘忧”，充分表现了积极有为的乐观精神。

先秦时代，儒、墨并称“显学”，道家出于隐士，虽非显学，亦有很大的潜在势力。法家的政治学说亦受到一些执政者的赞许。哪一家会成为华夏民族共同心理的铸造者，尚在未知之数。经过长期的竞争，孔学终于取得胜利。这不是偶然的，而是由于孔子学说最有利于文化的发展。

墨家重视劳动，有显著的优点，但墨家过于刻苦，难以普遍推行。诚如《庄子·天下》篇所说：“其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人忧，使人悲，……反天下之心，天下不堪，墨子虽能独任，奈天下何？”道家重视本体论的研究，对于哲学的发展有重大贡献，但道家宣扬“因循无为”，让人们脱离实际斗争。西晋刘琨有一段话表明了儒、道的得失：“昔在少壮，未尝检括，远慕老、

庄之齐物，近嘉阮生之放旷，怪厚薄何由而生、哀乐何由而至。自顷辘张，困于逆乱，国破家亡，亲友凋残，……然后知聃、周之为虚诞，嗣宗之为妄作也。”（《答卢湛书》）这些话说明，道家学说在家族斗争中不能起积极的作用。法家宣传专制主义，“权使其士，虏使其民”（鲁仲连语），残酷地奴役人民，人民是忍受不了的。秦朝推崇商鞅、韩非，终于“二世而亡”。汉代以后，封建统治者再也不敢公开推崇法家了。孔子重视文化教育，没有墨家“蔽于用而不知文”（荀卿语）的偏向；孔子主张积极有为，甚至是“知其不可而为之”，没有道家的消极情绪；孔子比较重视人民的愿望，肯定人有高于禽兽的价值。这样，孔子的学说就掩诸家而为世所重了。

过去很多人认为孔子是拥护专制主义的思想家，事实上，孔子虽然尊君，却反对君主个人独裁。《论语》记载：鲁定公问：“一言而丧邦，有诸？”孔子回答说：“人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”（《子路》）“言莫予违”，就是个人独裁。孔子认为如果实行个人独裁，就有“丧邦”的危险。与法家比较起来，儒家是比较重视人民生活的，这就有利于社会的发展。由于这种种原因，孔子学说终于成为中国传统文化的指导原则。这是历史的实际情况。

孔子不但在伦理学说方面宣述了一些以公共生活规则为内容的格言，而且在认识论方面也提出了一些关于认识方法的格言，例如：

“学而不思则罔；思而不学则殆。”（《为政》）

“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”

（《卫灵公》）

“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《为政》）

这宣示了“学”与“思”的联系，既要学习前人的经验，又要进行认真的思考，力戒以不知为知。这些命题，闪耀着真理的光辉，在今天还是必须肯定的。

孔子自负“好学”，他的态度是“学而不厌，诲人不倦。”（《述而》）他在长期的教学过程中累积了丰富的教学经验。他运用“启发”方法，实行“因材施教”。作为中国第一个教育家，他奠定了中国古代教育学说的基础，这也是一项伟大的贡献。

孔子学说也有严重的缺点，如鄙视农稼、反对公布刑律等等，表现了严重的阶级局限性。中国的古代文化，包含着优良的传统，也存在着许多严重的缺欠，这都是我们应该清醒地认识的。

我们伟大的祖国已经进入社会主义社会。我们要建设社会主义的高度的物质文明和精神文明。社会主义的精神文明既不同于封建主义的精神文明，也不同于资本主义的精神文明。社会主义的文化不是凭空产生的。列宁说过：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化”（《青年团的任务》，《列宁选集》第4卷，第348页）。在建设社会主义精神文明的时候，对于传统文化进行历史的分析，对于一些有影响的重要思想家进行正确的评价，是完全必要的。

（原载《北京盟讯》1982年第2期）

关于宋明“理气”学说的演变

“气”的观念和“理”的观念，虽然起源于先秦时代，但在先秦诸子的著作中还没有发现以“理”与“气”对举的例证。先秦时代的哲学提出了“道”这个范畴和“道”与“天地”的关系的问题。宋明时代的“理”与先秦时代的“道”，有相通和相承的关系，但它们终究是两个观念。在宋代，“理”与“气”成为最重要的一对哲学范畴。不过，宋儒提出“理”“气”关系问题，也经历了一段比较曲折的发展过程。

北宋中期，周敦颐首先提出了一个比较完整的简单哲学体系。他的《太极图说》中无“理”字，《通书》虽有“理”字，但不占重要地位。《通书》的《诚几德》章云：“诚无为，几善恶。德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。”这是以理来解释礼。《礼乐》章云：“礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，万物各得其理，然后和，故礼先而乐后。”这里的所谓理，是秩序之义。《理性命》章，章题有理字，章内却无理字。章首“厥彰厥微，匪灵弗莹”二句是讲理。这章是对《周易·说卦》“穷理尽性以至于命”的解释。

周敦颐没有把“理”作为一个重要范畴。后来朱熹作《通书解》，他在“后记”中说《通书》“大抵推一理、二气、五行之分合，以纪纲道体之精微”。这是用他自己的观点来解释周敦颐的思想。周氏虽说“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分”（《理性命》），把一比作太极，但并没有说过太

极就是理。由此看来，把“一理”说成是周敦颐的观念，是不符合实际情况的。

张载作《正蒙》，不仅提出了关于“气”的比较详细的学说，而且强调“穷理”的重要。张载从气的聚散、变化来讲“理”，他说：

“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。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”（《正蒙·太和》）

“其为理也顺而不妄”，可以理解为“其顺而不妄为理”。“不得已而然”，用现代名词来讲，就是必然性。这样，理就是指天地之气的运动变化的顺序或必然性。气的“聚散”也即是物的成毁。气的“攻取”也即是万物相互排斥与相互吸引。总之，张载认为理就是无形之物和有形之物运动变化中的必然性。张载又说：

“盈天地之间者，法象而已。文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。”（同上）

《周易·系辞上》说：“法象莫大乎天地。”《系辞下》说：“仰则观象于天，俯则观法于地。”“法象”泛指一切事物和现象。现象表现出“文理”，《系辞上》说：“仰以观于天文，俯以察于地理。”在天谓之文，在地谓之理。有形是“幽之因”，无形是“明之故”。有形与无形的相互转化，也都是所谓“不得已而然”的。张载又说：

“若阴阳之气，则循环迭至，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，不曰性命之理，谓之何哉！”（同书《参两》）

“性命之理”语出于《周易·说》卦。张载认为，“性命之理”即是屈、伸运行的所以然，而这屈、伸运行之所以然即是阴、阳两

个方面的交互关系。总之，理即是气的运动变化的必然性。

张载关于气的学说比较详细，这是他的主要贡献。兹不具论。他关于理的学说则比较简略。他论理，有两个特点：第一，他从变化运动来讲理，以为有变化然后才有理可说。他的早年著作《横渠易说》云：“乾坤，天地也；易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化。既识造化，然后有理可穷。”（《系辞上》）如果不肯定变化，也就无从谈理了。第二，他认为理是分殊的，他说：“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”（《语录》中）又说：“穷理亦当有渐，见物多，穷理多，如此可尽物之性。”（《语录》上）又说：“道得之同，理得之异。”（《语录》中）万物都有理，不同的物有不同的理。

张载从气的聚、散来讲理，他从不离气而言理，也从不离物而言理。在他的理论体系中，气是根本的，理是从属于气的。他没有单独谈论过理、气关系问题，也没有明确提出这个问题加以讨论。但是他关于理、气相互关系的态度还是明确的。

与张载不同，程颢强调理是根本的。程颢评论张载的学说道：“张兄言气，自是张兄作用，立标以明道。”（《程氏遗书》卷五）他自己则以理为最高范畴，他说：“天者理也。”（《程氏遗书》卷十一）张载以气讲道，程颢则以理讲道，两家学说的不同是显然的。

程颢尝说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（《程氏外书》卷十二）按天理二字，源出于《礼记·乐记》，程颢则赋予新的意义。程颢及其弟程颐都以理为世界的本原。程颢说：

“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道。”

（《遗书》卷一）

“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。……这上头来更怎说得有亡加减？”（同书卷二上）

这理是永恒的、绝对的。程颐说：

“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由

象以知数，得其义则象数在其中矣。”（《遗书》卷二十一上）

二程把理看作最根本的。他们也讲气，《遗书》云：“万物之始，皆气化；既形，然后以形相禅，有形化；形化长，则气化渐消。”（卷五）承认万物是由气变化而成的。

程颐把“道”与“气”区别开来，他说：

“‘一阴一阳之谓道’，道非阴阳也，所以一阴一阳道也。”

（《遗书》卷二）

“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。”（同书卷十五）

阴、阳是气，阴、阳往复变化的所以然是道。道是比气更根本的。二程所谓道，也即是理，亦即所谓“其理则谓之道”。值得注意的是，程颐以“道”与“气”对举，却没有以“理”与“气”对举。当然也可以说，道与气的关系也即是理与气的关系，但是至少在语言表达上还是有一定区别的。这也就表示，二程虽然把理看作世界本原，但也还没有把理、气关系当作一个必须谈论的问题来看待。

明确提出理、气关系问题的是朱熹，他把理、气对置起来。他说：

“天地之间，有理有气；理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《文集·答黄道夫书》）

理是生成万物的根本，气是生成万物的材料。这里虽说“天地之间有理有气”，但朱熹认为理在天地之先即已存在了。朱熹尝说：“未有天地之先，毕竟是先有此理。”（《语类》卷一）又说：“有此理便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”（同上）理不但是生物之本，而且也是生天生地之本。

朱熹论理、气关系，有两个要点：第一，理、气不相离；第二，究竟说来，理是气之本。他说：

“有是理后生是气，自‘一阴一阳之谓道’推来。”（《语类》卷一）

“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”（同上）

“有是理便有是气，但理是本。”（同上）

《语类》又记载：

“或问：‘必有是理然后有是气，如何？’曰：‘此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。’”（卷一）

“或问理在先气在后，曰：‘理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先、气在后相似。’”（同上）

朱熹和他的弟子，对理、气先后问题反复讨论。从一方面说，理与气本无先后可言；从另一方面说，须说理在先，气在后。如用近代西方唯心主义的语言来说，理、气没有时间上的先后，而只有逻辑上的先后。理在气先，是说逻辑的在先。

在这里，应该对张载、二程、朱熹所谓“气”和“理”的含义作一点分析。张、程、朱熹所谓“气”，意义基本一致，都是指构成一切有形之物的原始材料，也即是占据一定空间并能运动的客观存在，是表示物质存在的范畴。张载所谓“理”，指气的运动变化的必然性，亦即自然规律。二程、朱熹所谓“理”，则有两层意义：第一，接近于自然规律或秩序，例如朱熹尝说：“如阴阳、五行错综不失条绪，便是理。”（《语类》卷一）第二，指超越一切事物的最高原则。程、朱认为所谓“理”是气的运动变化的“所以然”，这“所以然”在气之先，为气之本。这是程、朱所谓“理”的主要意义。这个意义的“理”，在事实上是一种思维的虚构，是思维内容的客观化。理、气问题可以归结为思维与存在的关系问题。程、朱没有说过“理”即是人类的思维，而认为“理”是客

观的、独立于人类之外的。但是在实际上，作为超越事物的最高原则的“理”并不存在于客观世界之中，而是存在于人类思维之中。

朱熹提出理在气先、理为气本的学说之后，朱门后学大都宣扬此说。到明代中期，罗钦顺和王廷相起来反对，他们针对朱熹此说，提出气为本原、理在气中的新见解。罗钦顺是从程、朱学派中分化出来的，王廷相则是张载的继承者。罗钦顺说：

“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失；千条万绪，纷纭胶轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依于气而立、附于气以行也。或者因‘《易》有太极’一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。”（《困知记》）

气的运动变化是极其复杂纷繁的，然而有一定的必然性，这就是理，理不是“别有一物”，即不是另外一个实体。罗钦顺只承认有作为自然规律的理，不承认有超越一切事物而独立存在的理。

王廷相更明确地提出“理载于气”的命题，他说：

“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也；理载于气，非能始气也。世儒谓‘理能生气’，即老氏‘道生天地’矣。谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎不可乎？”（《慎言·道体篇》）

这明确反对“理能生气”，反对“理可离气而论”，肯定理在气中。气是实体，而理不是独立的实体。王廷相又说：

“万理皆出于气，无悬空独立之理。……理，虚而无着者

也。动静者，气之本感也；阴阳者，气之名义也。理无机发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆窒碍不通；率易无当，可谓过矣。”（《太极辩》）

这是对朱熹理为气本的学说的犀利批判。与朱熹“有理而后有气”的观点相反，王廷相认为有气而后有理。所谓“理出于气”，意谓气是理的依据。事实上，理与气无先、后之分，物质存在与自然规律是并存俱在的，没有孰先孰后的问题。

明、清之际，王夫之阐扬了“气者理之依”、“气外更无虚托孤立之理”的观点。对此，本文就不详叙了。

总之，理、气问题是宋、明哲学的一个根本问题。张载提出关于气的较详学说，而又肯定理的重要。他所谓理，是指气的运动变化的必然性。但他还没明确地提出理、气关系问题。二程强调道与气的区别，以理为最高范畴，但没有直接谈论理与气的关系。朱熹作为二程的继承者，正式提出理、气关系问题，断言理为气之本。罗钦顺、王廷相与朱熹相反，宣扬理在气中的学说。从这些学说的本质来看，张载、罗钦顺、王廷相的学说是唯物主义的气一元论，而程颢、程颐、朱熹的学说是客观唯心主义的理一元论。至于陆九渊、王守仁的主观唯心主义的心一元论，重视心与理的关系，不看重理、气问题，这里略而不论了。

我们考察宋、明时代关于理、气的学说，既应注意理、气问题的两种对立的观点，又应注意理、气关系问题的提出与演变的曲折前进的历程。

（原载《学习与研究》1982年第4期）

简评中国哲学史上关于人的价值的学说

中国古代哲学中，有“人贵于物”的思想。所谓人贵于物，即是说人类有高于一般动物的价值。古代所谓“贵”，即是今天所谓“价值”。肯定人贵于物，即是肯定人的价值。

所谓人的价值，含有两层意义：一是指人类的价值，二是指个人的价值。这两层意义是既有联系又有区别的。肯定人类的价值，必然也要肯定一个人一个人的价值；肯定个人的价值，更必须承认人类作为一个物类的价值。但是，普通所谓个人价值，又含有另一意义，即是，针对社会国家的整体而言，个人有一定的价值。这种观念是和个性解放、个人自由等观念密切联系的。这种观念是近代资产阶级的思想，在古代哲学中虽然也有这种思想的萌芽，但是还没有明确地提出来。

中国古代所谓人贵于物，主要是讲人类的价值，其中包括一般人的价值。关于人的价值的问题又包括两个问题：一是“人有没有价值？”二是“人怎样生活才有价值？”本文专门评述中国古代关于“人有没有价值”问题的学说。

在中国古代，多数思想家都肯定人在“天地之间”有重要的意义，人与一般动物相比有高贵的价值。这所谓人的价值，一方面是对“天”而言，或对“神”而言；一方面是对“物”即对别的动物而言。在中国传统文化中，宗教意识比较淡薄，对于神的信仰在中国哲学中不占重要地位，无神论者更否认神的存在。多

数思想家都以人的问题作为理论研究的中心问题，而不重视关于神的问题。多数思想家认为，人高出于一般动物之上，在自然界中有重要的作用。

试从孔子谈起。孔子区别了人与鸟兽，他尝说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》，《集解》云：“吾自当与此天下人同群，安能去人从鸟兽居乎？”）他把人与鸟兽对置起来，人只能与人合群，设法改善人群的生活。《论语》记载：“厩焚，子退朝，曰：伤人乎？不问马。”（《乡党》，郑玄注云：“重人贱畜。”）把人与鸟兽区别开来，这是孔子的一贯态度。

人与鸟兽的区别何在？孔子以为，人是有独立意志的，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）匹夫即普通平民。孔子肯定一般的平民具有独立的意志。

孔子很少谈论鬼神。《论语》云：“子不语怪、力、乱、神。”（《述而》）又云：“樊迟问知，子曰：务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）在孔子看来，人民生活问题比神的问题更为重要。

孔子哲学的核心观念是仁。仁的观念在春秋前期即已流行，孔子加以提炼，加以宣扬，把仁作为道德的最高原则。孔子所谓仁的主要意义是“爱人”。《论语》云：“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《颜渊》）爱人亦即爱众，孔子提倡“泛爱众”（《学而》）。仁以“人”或“众”为对象，包括爱亲，而不仅是爱亲。有若说：“君子务本，本立而道生，孝弟也者其为仁之本与？”（《学而》）孝悌是仁的起点，仁包括孝悌，但不仅是孝悌。仁是爱人，君对于民应实行仁德。孔子说：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”（《卫灵公》）水火是人民所需要的，仁也是人民所需要的。孔子“贵仁”（《吕氏春秋·不二》），其中包含对于人的重视。（在孔子学说中，人是泛称，民是人的一部分。）

孔子区别了人与鸟兽，肯定一般人都有独立意志；但他又区别了君子和小人。尝说：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”（《阳货》）为统治者服务是小人的本分，孔子是维护等级制度的，孔子是在拥护等级制的前提下肯定人的一定价值的。

《孝经》叙述孔子与曾参的问答，引孔子云：“天地之性人为贵。”天地之间的生命，人是最贵的。这句话未必是孔子原话，但对于汉代以后的思想影响很大，这可以说是儒家的一贯的观点。

孟子继承孔子，也强调人与鸟兽的区别，他诘问告子“生之谓性”之说云：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）在孟子看来，人之性是与牛之性、犬之性不同的。他认为，人与人是同类，人之性是人类的共同本性：“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”（同上）这人类与其他动物不同之特点何在？孟子以为，这个特点就是承认“理义”，也就是有道德意识。他说：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳。”（同上）所谓理义即是道德原则，孟子以为，这是一切人所共同肯定（同然）的，肯定理义是人类与其他动物不同的特点。

人何以能肯定理义呢？孟子以为这靠思维的作用，他说：“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（同上）理义是思之所得，是通过思维作用而得到的。耳目是人与鸟兽同有的，心的思维作用则是人所独有的。

孟子以为，人能思，则能认识自己固有的价值。他说：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也；赵孟之所贵，赵孟能贱之。”（同上，赵注云：“人人自有贵者在己身，不思之耳。赵孟，晋卿之贵者，能贵人，能贱人。人之所自有者，他

人不能贱之也。”)“人之所贵”指权势者给予的爵位,是可以剥夺的。“人人有贵于己者”,是“良贵”,这是人所自有的价值。孟子宣称“人人有贵于己者”,他明确肯定人的价值。

孟子肯定人有与其他动物不同的特点,又认为这特点不易保持。他说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《离娄下》)于是强调君子与野人的区别,他说:“无君子莫治野人,无野人莫养君子。”(《滕文公上》)“或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人:天下之通义也。”(同上)这样,孟子一方面肯定人与人是同类的,一方面又把入区分为“劳心”与“劳力”两大部分,借分工的必要来论证剥削的合理。

孟子虽然为阶级剥削辩护,但究竟肯定人有高于禽兽的价值,他指斥当时的统治者说:“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也。……仲尼曰:‘始作俑者,其无后乎!’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也!”(《梁惠王上》)孔丘孟轲反对用“象人”的俑殉葬,当然更反对生殉,反对虐杀人民,这都表现了对人的重视。

孟子更提出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《尽心下》)的名言,肯定人民是贵重的,这是他的民本主义思想。孟子的民本思想和他肯定人有高于禽兽的价值的观点是一致的。民本不同于民主,但也是进步思想。

荀子明确地肯定了人的价值,他说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)人是最贵的,因为人有义,即有道德规范。

孟子讲“人之所以异于禽兽者”,荀子讲“人之所以为人者”。他说:“人之所以为人者何以也?曰:以其有辨也。……夫禽兽有

父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（《非相》）他认为人之所以为人的特点在于有辨，辨即是分别。荀子以为“分”与“义”有密切联系。他说：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分；分何以能行？曰义。”（《王制》）所谓义，就是分别的标准，人所以能胜物，在于能群；而所以能群，在于有义。

荀子强调分，于是认为等级制度是绝对必要的，他说：“分均则不遍，势齐则不一，众齐则不使，有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐而欲恶同，物不能赡，则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等。”（《王制》）在生活必需品数量不足的条件之下，惟有划分等级，才能免于祸乱。荀子这样为等级制度进行辩护。他认为“劳力”的小人应受君子的统治，他说：“君子以德，小人以力，力者德之役也。”（《富国》）这种观点和孟子一致。

荀子肯定人“最为天下贵”，又强调“贫富贵贱之等”是必需的。关于这两点，他都讲得非常明确。这两点在荀子的思想体系中并无矛盾。

孟子讲“性善”，荀子讲“性恶”，正相反对。孟子强调“人之所以异于禽兽者”，荀子肯定“人之所以为人者”，则基本一致。孟子以为“人之所以异于禽兽者”在于懂得“理义”；荀子以为“人之所以为人者”在于“有义”。孟子以为，人懂得“理义”是出于天性；荀子以为，人“有义”是由于学习。两家都认为人类所以有高于一般动物的价值在于道德意识，这是儒家的基本观点。

墨家虽然不多谈“人贵于物”的问题，但墨家讲人类与其他动物不同的特点，却更为精切。墨子说：“今人固与禽兽、麋鹿、

飞鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、飞鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄爪以为絢屨，因其水草以为饮食，故虽使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织经，衣服之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。君子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。”（《墨子·非乐上》）人与其它动物不同的特点是“赖其力者生，不赖其力者不生”，即必须努力劳动才能维持生活。所谓“力”含有劳动之义。墨家初步认识到劳动是人类的特点。墨家所谓力也包含“听治”之类的政治活动。

《墨经》论仁云：“仁，体爱也。”（《经上》）《经说》解释说：“仁，爱己者非为用己也，不若爱马者。”（《经说上》）“体爱”即设身处地之爱，亦即爱人如爱己。爱己不是为了用己，爱人也不是为了用人，与爱马不同。墨家区别了爱人和爱马，即强调不能把人当作马看待。

道家老子承认人类在世界中的位置，以人为“域中四大”之一。《老子》说：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。（人字一本作王，非是。从下文看，作人字是。）人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）道是最根本的，其次是天地，人的位置仅次于天地。《老子》关于人生价值问题，未加详论。

庄子不同意儒家“人贵于物”的观点，《庄子·秋水》篇说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。”庄子讲“齐物”，所以不承认贵贱的区别。庄子虽然反对区分贵贱，却主张追求个人的精神自由，他所想象的“神人”是“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。”（《逍遥游》）在先秦思想家中，强调个人自由的，以庄子为最，但他不是从个人价值的观点来讲的。

在先秦时代，儒家墨家都承认人与禽兽的区别，强调不应把

人和牛马同等看待。法家则和儒墨不同，不重视人的价值。《管子》书有云：“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木。”（《七法》）把人民和六畜同等看待。《管子》书兼重“礼”、“法”，犹且如此，至于商鞅、韩非，更是把人民完全看作为君主服役的工具了。

汉代董仲舒有关于人的价值的较详论述，他说：“人受命于天，固超然异于群生，人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，灿然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：‘天地之性人为贵。’明于天性，知自贵于物。”（《举贤良对策》）人所以贵于万物，在于有伦理道德。人能役使别的动物，是超然异于群生的。

董仲舒肯定人是贵于一般动物的，但是他又宣扬君权和神权：“屈民而伸君，屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》），他尽力维护封建等级制度。虽然如此，他还是认为不应当把人民看作牛马，慨叹“贫民常衣牛马之衣而食犬彘之食”，主张“去奴婢、除专杀之威”（《汉书·食货志》引）。他极力反对买卖奴婢、随意杀害奴婢的恶劣行为，继承了先秦儒家的传统。

扬雄批评法家云：“申韩之术，不仁之至矣，若何牛羊之用人也！”（《法言·问道》）扬雄要求把人当作人看待，反对把人民看作牛羊。

汉魏以来，佛教宣扬“轮回”之说，认为人死以后，灵魂不灭，可能转生为别的动物。南北朝时，何承天根据“天地之性人为贵”的观点，批判了佛教的轮回迷信。何承天说：“夫两仪既立，帝王参之，宇中莫尊焉。……人非天地不生，天地非人不灵。……安得与夫飞沉蠃螭并为众生哉？……至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”（《达生论》）佛教把人和鸟

兽鱼虫并称为“众生”，何承天则认为不应把人与别的动物同等看待。而且生必有死，形神俱灭，哪里会有来世来生呢？何承天是天文学家、无神论者，他肯定了人与别的动物的不同。

宋代理学家亦都肯定人有高于禽兽的价值，试以周敦颐、邵雍为例。周敦颐说：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉，唯人也得其秀而最灵。”（《太极图说》）人是万物之中最灵的，在天地之间居于优越的地位。邵雍以数字来表示人的优异。他说：“人之所以能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。……有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一一之物，当兆物之物，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一一之人，当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。”（《皇极经世·观物内篇》）人的价值与一兆物的价值相等，所以人可以称为“物之至”。他在肯定人的价值的同时，又肯定圣人有超出一般人更高的价值。物可分为不同等级的物，人也可以分为不同等级的人。邵雍又说：“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能得其一，无所不能者人也。推之他事亦莫不然。唯人得天地日月交之用，他类则不能也。人之生，真可得之贵矣。天地与其贵，而不自贵，是悖天地之理，不祥莫大焉。”（同上书《观物外篇》）人类之中虽可划分等级，但人类比于禽兽，确有高贵的价值。

南宋朱熹尝论物类的不同说：“天之生物，有血气知觉者，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同；但以其分之殊，则其理之在是者不能不异。故人为最灵，而备有五常之性，禽兽则昏而不能备，草木枯槁则又并与其知觉者而亡

焉。”（《文集》卷五十九《答余方叔》）草木仅有生气，禽兽有血气知觉，人不但有血气知觉，而且具备五常之性，所以是最灵的。朱熹又从理气与人物的关系论人与物的不同说：“天道流行，发育万物，其所以为造化者，阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者，又必有是理，而后有是气，及其生物，则又必因是气之聚而后有是形。然以其理而言之，则万物一原，固无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物，是以或贵或贱而不能齐也。彼贱而为物者，既梏于形气之偏塞而无以充其本体之全矣；唯人之生，乃得其气之正且通者，而其性为最贵，故其方寸之间，虚灵洞彻，万理咸备，盖其所以异于禽兽者，正在于此。……然其通也，或不能无清浊之异；其正也，或不能无善恶之殊。故其所赋之质，清者智而浊者愚；美者贤而恶者不肖，又有不能同者。”（《大学或问》）人得“正且通”之气，故贵；物得“偏且塞”之气，故贱。人所得之气，又有清浊美恶之分，所以人又有智愚贤不肖之别。朱熹试从气的正偏通塞论证人物的差别，又从气的清浊美恶论证人的贤不肖智愚的差别。朱熹的这些议论，貌似细密，实则缺乏事实的根据，所谓“正”、“通”、“偏”、“塞”、“清浊”、“美恶”云云，含义都不够明确。

朱熹从气的清浊来论证人的等级差别，又说：“气有清浊，人则得其清者，禽兽则得其浊者。人大体本清，故异于禽兽；亦有浊者，则去禽兽不远矣。”（《语类》卷四）又说：“禀得精英之气，便为圣，为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贫为贱为天。天有那气生一个人出来，便有许多物随他来。”（同上）这样，他把贤愚、富贵、贫贱都归结到“气禀”的不同，这样，这种学说为阶级压迫辩护的反动性便完全暴露出来了。

朱熹的学说，虽然承认人为万物之灵，但又断言人与人之间贵贱、贫富、贤不肖的差别是必然的、当然的，实际上没有真正肯定劳动人民的生存价值。南宋以后，朱学成为统治思想。随着封建制度的日趋没落，朱学便成为钳制人心的反动思想了。

清代戴震总结了汉宋哲学思想，亦肯定人的价值。戴氏说：“卉木之生，接时能芒达已矣；飞走蠕动之俦，有觉以怀其生矣；人之神明出于心，纯懿中正，其明德与天地合矣。……是故人也者，天地至盛之征也，惟圣人然后尽其盛。”（《原善》卷中）人有知觉，有道德，是天地之间最高等的生物。戴震又说：“人之才，得天地之全能，通天地之全德。……智足知飞走蠕动之性，以驯以豢；知卉木之性，良农以蒔刈，良医任以处方。圣人神明其德，是故治天下之民”。（同上）这里，不仅肯定了圣人的价值，而且也肯定了良农、良医的价值。戴震是比较同情人民的。他肯定了人的价值，从而肯定了人民的基本欲望的正当性，他说：“凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽。……《诗》曰：‘民之质矣，日用饮食。’《记》曰：‘饮食男女，人之大欲存焉。’圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。”（《孟子字义疏证》卷上）戴氏以“体民之情，遂民之欲”为最高理想，这种伦理学说具有启蒙的性质。

在封建时代，阶级压迫是极其残酷的，劳动人民实际上受着非人的待遇，统治阶级并不尊重劳动人民的人格。进步思想家重视人的价值的言论，只是微弱的呼声。只有劳动人民起来进行反抗，砸碎钳制人民的枷锁，才能推动社会的进步。虽然如此，进步思想家关于人的价值的学说还是有一定意义的。

总起来说，中国古代，多数思想家都肯定人有高于一般动物的价值，认为不能把人与牛羊犬马等同看待。他们要求把人当人看待，即看作自己的同类。这种思想在历史上具有一定的意义。多

数思想家又认为人与人之间存在着贵贱贫富的等级差别，不承认劳动人民有与统治阶级同等的价值，这表现了封建地主阶级的偏见，这是他们的历史局限性。

中国古代“天地之性人为贵”的思想，虽然没有否定等级制度，没有达到民主主义思想，却是民主思想的必要前提。如果认为可以把人和牛羊犬马同等看待，那民主也就无从谈起了。

有一种意见，认为人的价值的思想与等级制度是不相容的，封建时代的思想家既然维护封建等级制度，就不可能是肯定人的价值的；只有到了近代，资产阶级思想家反对等级制度，才有可能提出人的价值的观点。我们认为，这种见解是不全面的。中国封建时代，多数思想家，虽然维护等级制度，却也肯定人有高于一般动物的价值，因而反对暴政，反对虐杀人民，这还是历史的事实。资产阶级所宣扬的人的价值，主要是指那与个人自由、个性解放密切联系的个人价值而言。实际上，资产阶级思想家虽然反对等级制度，却极力维护阶级差别，也何尝是真正重视人的价值？他们所重视的是资产阶级的个人价值，何尝重视劳动人民的个人价值？只有到了社会主义社会，消灭人剥削人的制度，才可能真正充分地肯定人的价值。而在社会主义社会中，如果不能抵制陈旧思想意识的腐蚀，也会出现贬低人的价值的现象。这也是值得警惕的。应该承认，关于人的价值的思想，在历史上有一个发展的过程。古代的思想正是近代思想的一个来源。

1982年4月4日初稿，7月18日改定。

（原载《马克思主义与人》论集
北京大学出版社1983年出版）

论中国文化的基本精神

中国文化即是中华民族的文化。

中华民族是由许多的民族（或称为种族）共同构成的一个整体。在长期的发展过程中，中国各族的文化相互交融，共同构成丰富灿烂的中华民族文化。

从历史来看，不能不承认，汉族文化在中华民族文化的发展过程中居于主导地位。汉族文化曾经对各兄弟民族的文化产生深刻的影响，但也汲取过各兄弟民族的文化成就。汉族和各兄弟民族，彼此之间有一个长期的文化交融的过程。

从世界范围来看，中国文化是一个独立发展的体系，有一个连续不断的发展过程。在这发展过程中，虽经常吸收外来文化的长处，但始终保持着自己的独立性，因而成为世界上一个独特的文化类型，影响及于国外，对于世界文化作出过巨大的贡献。

中国文化在几千年中，巍然独立，存在于世界东方，除了有一定的物质基础（物质生产的原因）之外，还有其一定的思想基础。这种思想基础，可以叫做中国文化的基本精神。

何谓精神？精神本是对形体而言，文化的基本精神应该是对文化的具体表现而言。就字源来讲，精是细微之义，神是能动的作用之义。文化的基本精神就是文化发展过程中的精微的内在动力，也即是指导民族文化不断前进的基本思想。

斯大林在《马克思主义和民族问题》中曾经指出：“还必须注意到结合成一个民族的人们在精神形态上的特点。各个民族之所

以不同，不仅在于他们的生活条件不同，而且在于表现在民族文化特点上的精神形态不同。”（《斯大林全集》第2卷，第294页）中国文化的基本精神也就是中华民族在精神形态上的基本特点。

近代以来，由于中国受帝国主义的欺凌，由于反动统治者的腐败无能，由于中国沦为半殖民地，人们特别注意考察中国旧有的思想意识中有消极衰朽的方面，注意考察旧有思想意识中的陈腐萎靡的病态。这当然是必要的。对于这些缺点、病态，必须有清醒的认识，坚决地加以改革。但是，如果中国文化仅仅是一些缺点、病态的堆积，那末，中华民族就只有衰亡之一途了。过去，一些帝国主义者正是以此对中国进行恶毒的攻击。我们在严正地予以反驳的同时，应当注意考察传统文化中所包含的积极的健康的要素，深切地认识到中国传统文化中具有指导作用的推动历史前进的精神力量。

中国文化有五千年的历史，新中国成立以后，文化又获得了新生，进入了中华民族文化发展的新阶段。中国文化能够历久不衰、虽衰而复盛的情况，证明了中国文化中一定有不少积极的具有生命力的精粹内容。

中国文化的基本精神是什么呢？指导中国文化不断前进的基本思想是什么呢？这里试举出四点：（1）刚健有为，（2）和与中，（3）崇德利用，（4）天人协调。我认为这些就是中国传统文化的基本精神之所在。略说如下。

一、刚健有为

《周易大传》提出“刚健”的学说，《彖传》说：“需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”又云：“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行。”又云：“大畜，刚健笃实辉光，日新

其德。”这些都是赞扬“刚健”的品德。《说卦》云：“乾，健也，坤，顺也。”健是阳气的本性，顺是阴气的本性。在二者之中，阳健居于主导地位。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”天体运行，永无已时，故称为健。健含有主动性、能动性以及刚强不屈之义。君子法天，故应自强不息。《周易大传》强调“刚健”，主张“自强不息”，这是有深刻意义的精粹思想。

从汉代到清代，二千年之中，《周易大传》被认为是孔子的著作，它是以孔子手著的名义产生影响的。所以，“自强不息”的思想在历史上曾对很多知识分子起过激励的作用。事实上，《周易大传》并非孔子所著，“刚健”之说应是战国时代儒家中讲《易》的学者提出来的。“刚健”虽不是孔子提出的，但孔子确实比较重视“刚”，《论语》记载：“子曰：吾未见刚者。或对曰：申枋。子曰：枋也欲，焉得刚？”（《公冶长》）郑玄注云：“刚谓强志不屈挠。”《论语》又载孔子云：“刚毅木讷近仁。”（《子路》）可见孔子肯定“刚”是有价值的品德。《周易大传》的刚健之说实渊源于孔子。

孟子鄙视“以顺为正”，提出“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的生活准则。《孟子》记载：“景春曰：公孙衍、张仪，岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。孟子曰：是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之。往送之门，戒之曰：往之汝家，必敬必戒，无违夫子！以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈；此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）大丈夫应有独立的人格，遵守一定的准则，不屈服于外在的压力。孟子这种见解与《周易大传》的刚健思想有一致之处。孔子重“刚”，老子则贵“柔”，两说相反。都有深远的影响，老子提出“无为”说，孔子也尝赞美无为的政治，但孔子认为在日常生活中应该有为。他

说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”（《阳货》）孔子自称“为之不厌，诲人不倦”（《述而》），“发愤忘食，乐以忘忧”（同上）。他坚决主张有所作为，表现了“自强不息”的精神。

宋代周敦颐受道家影响，提出“主静”之说，在宋、明时代，影响很大。到明、清之际，王夫之重新肯定了《周易大传》的刚健学说。王夫之说：“圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”（《周易外传》卷二《无妄》）又说：“惟君子积刚以固其德，而不懈于动。”（《周易内传·大壮》）王夫之有力地宣扬了“健”与“动”的学说。

《周易大传》关于“刚健”和“自强不息”的思想，在历史上起了一定的推动中国文化向前发展的积极作用。而道家和部分宋儒的“柔静”学说，则是“刚健”思想的一种补充，两者相互对峙，相互引发，构成了中国传统文化的独特面貌。

二、和 与 中

西周末年至春秋时期，有所谓“和同”之辨。“同”是简单的同一，“和”是众多不同事物之间的谐和。《国语·郑语》记载西周末年史伯的言论说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。……于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物。”史伯区别“和”与“同”：“以他平他谓之和”，意谓聚集不同的事物而得其平衡，叫作和，这样就能产生新事物，所以说“和实生物”；“以同裨同”，即把相同的事物加起来，那是不能产生新事物的。《左传》昭公二十年记载晏子论和同的区别说：“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼、肉。焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，

济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君、臣亦然：君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否，是以政平而不干。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”这所谓和，也是聚集不同的事物而得其平衡。君、臣之间，臣能提出不同的意见，君能容纳不同的意见，然后可称为和。史伯、晏子关于和同的思想，一是要求多样，二是要求平衡。这是一种促进文化发展的思想。

孔子也区别了和与同，他说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）看来孔子是同意晏子关于和同区别的言论的。孔子对于和、同之辨未多讲，而提出了“中庸”的观念。后来孔子之孙子思作《中庸》篇，对中庸观念作了进一步的发挥。于是中庸观念在中国文化史上产生了巨大而深远的影响。由于后来的思想家对中庸有不同的理解，因而中庸观念在中国文化史上的影响也不是单纯的。

孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）对于中庸的含义未加说明。《中庸》篇云：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌憚也。”又云：“舜其大知也与，……执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”这里以“时中”、“用中”来解说中庸，时中即随时处中，依条件的不同随时选取适当的标准。用中即不陷于某一极端，随情况的不同而采取确当的方法。

从汉至宋，经学家对于中庸有不同解释。郑玄诠释《中庸》篇的题义云：“名曰中庸者，以其记中和之为用也。”（《礼记疏》引《郑同录》）这是认为中庸指中的运用。程颐诠释中庸云：“不偏之谓中，不易之谓庸。”（朱熹《中庸章句》引）这是把中庸看成固定的原则。郑玄的解释是比较符合原意的。

中庸思想的主要涵义是：在事物的发展过程中，对于实现一定的目的来说，有一个一定的标准，达到这个标准就可以实现这个目的，否则就不可能实现这个目的。没有达到这个标准叫做不及，超过了这个标准叫作过。如果超过了这个标准，就不可能实现原来的目的，而会转变到原来目的的反面。所谓“中庸之为德”就是经常遵守一定的标准，既不过，亦不是不及，这是中庸的品德。有些事情，确有一个适当的标准，例如饮、食卫生一类的事情，确有一个适度的问题，这个度在过与不及之间。但是社会的变革，在一定条件下，需要打破原来的标准，这样才能取得更大的发展；如果固守原来的标准，就会陷于停滞不前了。中庸思想在中国文化史上有两方面的作用：第一，保证了民族文化发展的稳定性，反对过度的破坏活动，使文化发展不致中断；第二，对于根本性的变革又起了一定的阻碍作用。

三、崇德利用

春秋时代有“三事”之说。《左传》文公七年记载晋国贵族郤缺的言论说：“正德、利用、厚生，谓之三事。”正德，端正品德；利用，便利器用（用指工具器物之类）；厚生，丰富生活。正德是提高精神生活，利用、厚生是提高物质生活。《左传》成公十六年记载楚国申叔时之言云：“民生厚而德正，用利而事节。”又襄公二十八年记齐国晏婴之言云：“夫民，生厚而用利，于是乎正德以幅之。”生活丰厚，器用便利，然后端正德行加以节制。幅是节制之义。晋、楚、齐三国的贵族都谈到正德、利用、厚生，可见这是当时比较流行的思想。“三事”之说兼重物质生活和精神生活，是比较全面的观点。

《周易大传》中讲到“崇德”与“利用”的关系问题，《系辞

下传》说：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也。”（朱熹《本义》解释说：“精研其义，至于入神，……然乃所以为出而致用之本；利其施用，无适不安，……然乃所以为入而崇德之资。……至于穷神知化，乃德盛仁熟而自致耳。”）义指事物的规律，神指微妙的变化。精研事物的规律，以至于理解深微的变化，是为了实用；便利实际运用，是为了提高道德；而道德提高了，就更能对微妙的变化有更深入的理解了。《周易大传》既重“崇德”，又重“利用”，也是比较全面的观点。

春秋时代的“三事”之说，兼重精神生活与物质生活，是比较全面的正确观点。儒家特重“正德”、“崇德”，而对“利用”、“厚生”的问题则研究得不多。道家反对“利用”，也不赞成“厚生”，这对文化的发展产生了一定的消极影响。但历代都有一些自然科学家，对“利用厚生”的实际问题进行过切实的研究，从而促进了文化的发展。

“正德、利用、厚生”，“崇德、利用”的思想，虽然秦、汉以后在理论上没有得到进一步的发挥，但确实是中国文化史上一个重要的指导思想。

四、天人协调

天、人关系问题，亦即人与自然的关系问题，是中国传统哲学的一个根本问题，也是文化方向的基本问题。在中国古代哲学中，关于人与自然的关系，有三种学说。庄子主张因任自然：“不以人助天”（《庄子·大宗师》），“无以人灭天”（同上书《秋水》）。荀子主张改造自然：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？”（《荀子·天论》）而最重要的是《周易大传》的

“辅相天地”的学说。《象传》说：“天地交泰，后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”所谓裁成、辅相，亦即加以调整辅助。《系辞上传》说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”范围亦即裁成之义，曲成亦即辅相之义。《文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”此所谓先天，即引导自然；此所谓后天，即随顺自然。在自然变化未萌之先加以引导，在自然变化既成之后注意适应，做到天不违人，人亦不违天，即天、人相互协调。这是中国古代哲学的最高理想，亦即中国传统文化的基本道路。《周易大传》在历史上是以孔子手著的名义产生影响的，所以这种天、人协调的思想在中国文化史上居于主导地位。

王夫之提出“相天”之说，他说：“语相天之大业，则必举而归之于圣人。……人弗敢以圣自尸，抑岂同禽、鱼之化哉？……故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”（《续春秋左氏传博议》）传统的观点以为“相天”是圣人的大业，普通人虽非圣人，但也与禽、鱼等动物有所不同。增加自然所没有的，改变自然所已有的，这是人的作用。王夫之的“相天”之说，是对古代“裁成、辅相”天、地的思想的发挥。

人与自然的关系问题，直至今日，仍然是必须认真对待的问题。近代西方强调克服自己，战胜自然，确实取得了重大的成就。但是，如果不注意生态平衡，也会受到自然的惩罚。改造自然是必要的，而破坏自然则必自食苦果。中国传统的天人协调的观点，确实有重要的理论价值。

文化是受生产方式决定的。周、秦至明、清的文化，基本上是封建文化。西方中世纪文化，也是封建文化。中、西的封建文化，彼此很不相同。中国封建制时代的文化确实有很高的成就。到

了近代，中国文化，较之西方，却相形见绌，远远落后了。中国的传统文化，确有消极的病态的一面，但也有积极的健康的一面。识别中国民族文化中的优良传统，对于树立民族的自信心和自尊心，是非常必要的。

中华民族自古以来，还有一个维护民族独立，为“报国”而献身的优良传统。孔子称赞管仲：“微管仲，吾其被发左衽矣。”从此以后，维护民族的尊严、保卫民族文化，便成为一个根深蒂固的信念。在历史上，汉族和少数民族有一个相互竞争、相互融合的过程，经历了曲折的道路。在各族中，都有许多为国家为本族而献身的志士仁人，表现了复杂的情况。例如宋、元之际，文天祥宁死不屈，发扬了民族的正气，起了激励人心的巨大作用。许衡把南宋的学术传播到北方，也对于中国文化的发展有重要意义。这都是不能用简单化的办法随意抹煞的。

中华民族还有一个善于吸收外来文化成就借以提高自己的理论水平的优良传统。佛教的输入和流传，表明了中国人民对待外来文化的态度。佛教在中国流传之后，一部分中国佛教徒把佛教教义中国化了，做出了自己的理论贡献；而儒家学者在批判佛教的过程中，充实了传统儒学的思想，提高了理论思维的水平，使中国的固有学术放出新的光彩。中华民族善于吸收外来文化，又保持了自己的文化的独立性，从而对世界文化作出了独特的贡献。

五四运动展开了对传统文化的批判，这对于除旧布新，起了巨大的推动作用。新中国的成立，使中国历史进入社会主义的新时代，不但要批判封建文化，也要批判资产阶级的文化，我们的任务是建设社会主义的新文化。社会主义文化不是凭空产生的，我们必须尊重历史，对过去各时代的文化，批判地加以总结，这样才有利于社会主义新文化的发展。中国的社会主义文化一定要有中国的特点。清理传统文化的复杂内容，区别其中的精华和糟粕，

肃清一切陈腐、庸俗思想的流毒，充分认识在历史上起过积极作用的文化遗产，并加以改造提高，这是我们今天的一项重要任务。

1982年9月8日

（原载《中国文化研究集刊》第1期）

论 庄 子

《庄子》是一部希有的奇书，其中包含很多非常深刻的议论，又有很多非常荒唐的言辞，读起来既可以引人进入瑰丽的奇境，又会引人走向沉睡的梦乡；它使人超脱，又使人萎靡。在漫长的封建社会里，《庄子》对于不得志的知识分子起着慰藉的作用；同时也使一些人忘掉了对社会对民族应尽的责任。书中探讨了很多深邃的理论问题，却是用形象的语言写成的。它具有奇异的感染力，而又是令人消沉的麻醉剂。《庄子》书中的思想体系，确实是“一朵不结果实的花”。对于这部书中的思想，应当进行深入的解析。

一、一个愤世疾俗的隐士

《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇。陆德明记载：司马彪注五十二篇，崔骃注二十七篇，向秀注二十六篇，郭象注三十三篇。今本《庄子》是郭象编定的。陆德明考察了各本，他说：“其《内篇》众家共同。”可证郭本《内篇》基本上是和司马彪本一致的。宋代以后传统的见解认为《内篇》是庄子自著，《外杂篇》可能是庄子弟子或后学所作。近年来许多同志怀疑此说，或主张破除《内外篇》的划分，或认定《内篇》较《外篇》为晚出。但是，如果进行比较深入的考察，就可以发现，传统的见解还是有较充足的理由的。从内容、思想、语句、文风来看，《内篇》和书末《天下》篇关于庄周学说的叙述是一致的。而《外篇》之中，

《胠篋》篇不能早于战国之末，《天道》、《天运》或出于汉人之手。所以我认为，《内篇》年代确实较《外杂篇》为早，其中大部分章节应是庄周的著作，而《外杂篇》当是庄周弟子、再传弟子或汉代道家学者所写。（关于这个问题，拙著《中国哲学史史料学》中论述较详，兹不多赘。）

现在来研究庄子哲学，应是研究庄周及其弟子的哲学，当以《内篇》为主，以《外杂篇》作为参考。《外杂篇》是庄周学说的发展，在哲学史上也有一定意义。

《庄子》书中，“寓言十九”，关于孔子、老子的故事都不是历史事实。《外杂篇》中有许多关于庄周的故事，除了《田子方》篇“庄子见鲁哀公”显然不是事实以外，其余大部分应是关于庄子言行的记载，不应仅仅看作寓言。这些都可以作为研究庄子哲学的参考。

从《庄子·外杂篇》中关于庄子的故事来看，庄子是一个贫苦的知识分子。有这样一些故事：

“庄子衣大布而补之，正屣系履而过魏王。魏王曰：‘何先生之意邪？’庄子曰：‘贫也，非惫也。’”（《山木》）

“庄周家贫，故往贷粟于监河侯。……”（《外物》）

“宋人有曹商者，……见庄子曰：‘夫处穷阓阓巷，困窘织屣，槁项黄馘者，商之所短也。一悟万乘之主而从车百乘者，商之所长也。……’”（《列御寇》）

这所谓“困窘织屣，槁项黄馘”，当是曹商对庄子的讥讽。庄子可能从事于“织屣”的劳动。

在战国时期，像庄子那样贫穷而不肯出仕的知识分子不少，著名的例子还有陈仲和许行。《孟子》云：

“仲子，齐之世家也，兄戴，盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄而不食也，以兄之室为不义之室而不居也，辟兄离母，处

于於陵。”（《滕文公下》）

又引匡章说陈仲子“身织履，妻辟纊”。《韩非子·外储说右上》说，田仲“不恃人而食”。可见陈仲是自食其力、靠劳动维持生活的独立独行之士。《孟子》又云：

“有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：‘远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。’文公与之处。其徒数十人，皆衣褐、捆屨、织席以为食。……陈相见孟子，……孟子曰：‘许子必种粟而后食乎？’曰：‘然。’”（《滕文公上》）

许行参加农业劳动，同时也“捆屨织席”以维持生活。许行主张君民并耕，反映了农民的观点。

陈仲出身于当权的贵族家庭，但是他鄙弃贵族生活，坚持自食其力。庄周“困窘织屨”，与陈仲有类似之处。

《庄子》常引述一些工匠的故事，值得注意。如《养生主》篇“庖丁解牛”，《人间世》“匠石之齐，……见栎社树”，《达生》篇“梓庆削木为鐻”等等，这说明庄子及其弟子是比较熟悉当时工匠情况的。《庄子》还引述了一些残废人的故事，如《人间世》篇的“支离疏”，《德充符》篇的“兀者王骀”、“兀者叔山无趾”等。这些都表现了庄子对社会中下层劳动者的同情。

庄子本人虽然不一定是一个完全自食其力的人，但他是比较接近劳动人民的。他的思想，在一定程度上反映了部分劳动者的情绪和愿望，既反映了个体小生产者对统治阶级的愤恨，又反映了个体小生产者消沉悲观的情绪。

庄子严厉地抨击了当时诸侯国君的残暴，如《人间世》篇说：“卫君，其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过，轻用民死。”指陈任太子师傅的难处：“与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。”他慨叹当时的情况是：“方今之时，仅免刑焉。”（《人间世》）在“庄子衣大布而补之”的故事中，庄子说“今处昏上乱相

之间，而欲无惫，奚可得邪？”（《山木》），可见他对政治活动是非常厌恶的。庄子更悲叹人与人之间的矛盾斗争，如《齐物论》说：“与接为构，日以心斗。”“与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！”他厌倦世俗的钩心斗角的生活，企图摆脱而又找不到真正的出路，最后只能陶醉于自己虚构的幻境之中。

二、相对与绝对——“物”与“道”

庄子在中华民族认识史上的理论贡献，在于揭示了事物、认识、伦理等等的相对性。他企图超越一切相对的事物而达到绝对。他不了解绝对即在相对之中，不能脱离相对而存在，于是虚构了一空虚的绝对，因而陷于失误。

今所谓相对，庄子谓之“相待”。（《齐物论》：“化声之相待，若其不相待。”）今所谓绝对，庄子谓之“独”。（《大宗师》：“朝彻而后能见独。”）

庄子认为，万物之间的区别是相对的，事物的成毁（存在与不存在）也是相对的。他说：

“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹、厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。其分也成也，其成也毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（《齐物论》）

“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）

万物之间的差别都是相对的，万物有其统一性。庄子指出万物差别的相对性，这是正确的；但又倾向于否认差别的实在性，这就不正确了。

老子说：“天下有始。”（五十二章）庄子认为所谓“始”也是相对的。他说：

“有始也者。有未始有始也者；有未始有夫未始有始也者。”（《齐物论》）

所谓始并非确定的始。老子说：“有生于无。”（四十章）庄子认为所谓有、无，也都是相对的。他说：

“有有也者，有无也者。有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”（同上）

无亦非确定的无。万物的差异，所谓始，所谓有、无，都是相对的。但是还有一个绝对，这就是道。以道为绝对，始于老子，庄子加以发挥，他说：

“又况万物之所系而一化之所待乎？夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《大宗师》）

道是“万物之所系而一化之所待”，即宇宙变化过程的总根据。道“有情有信”，是客观实在的；而“无为无形”，没有意志，超乎感觉。道“自本自根”，自己以自己为根据，自己以自己为原因。道在天地之先，是永恒的。总之，道是世界的最高的根源，是绝对的。

在《庄子·内篇》中，庄子尝以心与道对举，他说：“不以心捐道，不以人助天。”（《大宗师》。按：捐是背弃之义，或疑捐应作僭，非是。）这就是说，道是不依靠心而存在的，是不以人的意志为转移的。庄子又以道与“封”（界限）对立起来，他说：“夫道未始有封。”（《齐物论》）这即是说，道是普遍性的，超越于事物的各种界限。

庄子肯定道是万物的最高根源，是世界的最高实体。这道是

超越于一切事物之上的，是超越于一切感官经验的。这所谓道，可以说是一个观念性的绝对，是一个虚构的实体。从这个意义上说，庄子的哲学是一种客观唯心论。

《庄子》书中强调道非万物中之一物。《齐物论》说：

“古之人其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”

“未始有物”，意谓惟有一道而已。中国古代所谓物，都是指个体的实物而言，不是指今日所谓物质。如《秋水》篇云：“号物之数谓之万，人处一焉。”“未始有物”不是说惟有我在，或惟有此心。《齐物论》又云：

“天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”

大小、久暂都是相对的。天地虽大，也可以说与我并生；万物虽多，也可以说与我为一。实际上，天地长久，人生短暂，实不能说天地与我并生。万物繁多，人仅一物，实不能说万物与我为一。庄子否认事物之间的差别，实乃诡辩。但是所谓“天地与我并生，万物与我为一”，蕴含着与我同时存在的还有天地万物，这还是明确的。如果把庄子的观点解释为主观唯心论，那是没有根据的。

《庄子·外篇》中也断言天地的本原不是一物。如说：

“凡有貌象声色者，皆物也。物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已。”（《达生》）

“有先天地生者物邪？物物者非物，物出不得先物也。”

（《知北游》）

万物中任何一物都不足以为先在的物物者。物物者即使物成为物者，是道而非物。

这道究竟是什么呢？《庄子·外杂篇》中有比较明确的解释，如说：

“道，理也。”（《缮性》）

“万物殊理，道不私，故无名。”（《则阳》）

“天地者形之大者也，阴阳者气之大者也，道者为之公。”

（同上）

“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与。”（《知北游》）

道就是天地万物公共的理，也就是天地万物的必然规律。不得不然即是必然。庄子及其弟子肯定天地万物具有普遍规律，这是深刻的思想；但他们又认为这普遍规律是先于天地万物的，这就陷于失误了。

庄子认为道是先于天地的，但是同时也肯定，在天地万物生成之后，道即在天地万物之中。《知北游》记载：

“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甃。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰：‘夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。’”

道即在一切事物之中。《天地》篇说：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！”道又包容一切，万物都在道之中。总之，道是普遍性的，庄子以无所不包、无所不在的普遍性作为世界的本原。他认为这个普遍性是先于物质世界而存在的。显然，这是一种客观唯心论。

关于道与天的关系，《内篇》明言道先于天地，但《外篇》中却提出了道从属于天的观点。《天地》篇说：

“故通于天地者德也，行于万物者道也。……德兼于道，道兼于天。”

又《天道》篇说：

“古之明大道者，先明天而道德次之。”

肯定“道兼于天”，即是说自然的普遍规律是寓于物质世界之中的，这是唯物论的观点。庄门后学之中有人转向唯物论，这可以说是庄子学派的分化。

《外篇》中又有“通天下一气”的观点，《知北游》篇说：

“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：通天下一气耳。圣人故贵一。”

这就是说，世界是一气的变化，万物统一于气。这也是唯物论的观点。应该承认，庄子的后学之中，确有一些唯物论者，他们对于唯物论的发展，做出了一定的贡献。

关于庄子的本体论，还有一个问题，即精神在庄学体系中的位置问题。《齐物论》所说“劳神明为一，而不知其同也”，《养生主》所说“臣以神遇而不以目视”，其所谓神，都是指人的精神作用而言。《刻意》云：

“纯粹而不杂，静一而不变，惔而无为，动而以天行：此养神之道也。……精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。纯素之道，惟神是守，守而勿失，与神为一。”

所谓“养神”之神，指人的精神作用而言。这认为精神能够充满于天地之间，有化育万物的效果，这是对精神作用的极端夸张。又《知北游》云：

“澡雪而精神，掇击而知。……夫昭昭生于冥冥，有伦生

于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”所谓“澡雪而精神”，这所谓精神亦指人的精神作用而言。“形体生于精”，这精与精神是否同一，文义不明。“精神生于道”意义却是明显的，肯定道是精神的来源。

《庄子·外篇》中关于精神的言论，虽然夸大了精神的作用，但仍承认精神来源于道，还是客观唯心论的观点。

三、怀疑与直觉——“知有所待” 与“体道”

在认识论方面，庄子揭示了人类认识中的一些矛盾，揭示了真理的相对性。这在人类认识史上也有重要意义。他看到了感官经验与思维的局限，但又不适当地夸大了这局限，认为通过感官经验和思维不可能达到“真知”，只有摆脱了感官经验和思维，才可能获得“真知”。这样，就陷入了反理智的神秘主义的泥潭。

庄子提出了关于认识的有限与无穷的问题。人的智力是有限的，而认识的对象却是无穷的。《养生主》篇说：

“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。”

生命是有限的，而可知的对象则是无穷的。对此，《秋水》篇有更明晰的解释：

“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。”个人的认识能力是有限的，而客观事物却是无穷的。这确实是一个矛盾，这个矛盾只有在漫长的历史发展过程中才能逐步解决，庄子是看不到解决的途径的。

庄子对于当时不同学派的各自坚持其“是非”，很有反感，因

而对所谓“是非”发生了果为真是或真非的怀疑。他论儒墨的是非道：

“道恶乎隐而有真伪，言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存，言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。”（《齐物论》）

儒、墨两家之所以有真伪、是非之争，乃由于双方都是“小成”，即小有成就，各执偏见，再加上各有一些“荣华”的言词，因此就争论不休了。儒墨的是非，乃“是其所非而非其所是”，即相互以所非为是，以所是为非。

庄子又说：

“欲是其所非而非其所是，则莫若以明。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。”（《齐物论》）

指出儒墨所非之是、所是之非，莫若以明。何谓“以明”？“明”对“隐”而言，“以明”即消除隐蔽，亦即“照之于天”，是非之争由于彼此对立，而彼此是相互依存的。彼此双方，都自是而相非，综合起来看，彼既又是又非，此亦又是又非。超出了彼此的对立，然后能认识真理。

庄子指出了“是非”的相对性，这是深刻的。他要求消除偏见，这也是正确的。但是庄子进而认为真正的是非是无法确定的，于是主张消弭一切是非，就陷于偏谬了。庄子又说：

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或

是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黷暗，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？……是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。”（《齐物论》）

庄子认为专靠辩论，并不能决定是非，这种看法是深刻的。但他由此断定是非既不能确定，也就无所谓是非，这却大谬不然。检验是非真伪的唯一标准乃是社会实践，这是庄子不可能理解的。

是非既难以确定，于是庄子怀疑所谓知识究竟是不是知识。他假托古人的问答指出：

“啻缺问乎王倪曰：‘子知物之所同是乎？’曰：‘吾恶乎知之！’‘子知子之所不知邪？’曰：‘吾恶乎知之！’‘然则物无知邪？’曰：‘吾恶乎知之。虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之，非不知邪？庸詎知吾所谓不知之，非知邪？’”（同上）

“同是”即公认的是，庄子认为这是难以肯定的，而知与不知的区别，也难以肯定。庄子甚至以为梦、觉也难以分辨。他说：

“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也，梦之中，又占其梦焉。觉而后知其梦也；且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之：君乎牧乎？固哉！”（同上）

“吾特与汝其梦未始觉者邪？……不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎？”（《大宗师》）

实际上，觉与梦的区别是明显的。如果现实生活是大梦，就必须假

定另有一个真我在另一世界中作梦，这是不可能的。庄子对觉、梦提出疑问，但只是作为一个疑问提出来的，还没有断言人生是梦。

庄子对于普通所谓知识表示怀疑，但是他肯定有所谓真知。他说：

“知天之所为、知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待，而后当其所待者，特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士，若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。”（《大宗师》）

知天而又知人，这是“知之盛”，但是这还不一定是真知。真知是“有所待”的，即有一定条件的。何所待？待于有真人的修养。真人就是超脱了普通情感的人。能达到真人的境界，则其知就“登假于道”，即上达于道了。

《内篇·大宗师》有自称“吾闻道矣”的故事，《外篇·知北游》有所谓“知道”、“安道”、“得道”，又有所谓“体道者”，（“夫体道者，天下之君子所系焉。”）《杂篇·则阳》又有所谓“睹道之人”。庄子及其弟子肯定道是可以认识的。“闻道”、“体道”、“睹道”，就是认识的最高境界。

如何才能“闻道”呢？必须有特殊的修养。《大宗师》篇阐述这种修养的过程说：

“参日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独。”

既遗忘了天下万物，又遗忘了自己的生命，然后能大彻大悟，能

“见独”，即直接认识绝对。这种境界，也称为“坐忘”。《大宗师》篇又云：

“仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”

这种境界，用现在的名词来说，就是直觉。《外篇·知北游》说：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”所谓无思无虑的知，就是一种神秘的直觉。这种超越思维的直觉，是一种唯心主义的虚构。

庄子的认识论从揭示人类认识的一些矛盾现象开始，以宣扬超越思维的直觉为归结。庄子既没有否认天地万物的实在性，又充分肯定道的客观性，所以不是主观唯心论。庄子肯定了“闻道”、“睹道”的可能性，所以也不是不可知论。庄子提出了关于人类认识的一些深刻问题，这是他在认识史上的贡献。但是他找不到正确解决这些问题的途径，终于陷入失误。在中外哲学史上宣扬直觉的哲学家很多，庄子的学说也有一定的典型意义。

四、辩证法与诡辩论——“以明”与“两忘”

庄子在《齐物论》篇主张“莫若以明”。“明”对“隐”而言，“道隐于小成，言隐于荣华”，隐即有所障蔽。“以明”即消除障蔽，亦即“照之于天”，这样就可以摆脱一偏之见。《齐物论》又云：“昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”十日并出，无所不照，就排除一切障蔽了。“以明”是一种全面观点。“以明”之说可能受到宋钘“别宥”的影响。《天下》篇曾说：宋钘、尹文之学“接万物以别宥为始”。《逍遥游》篇曾赞扬宋荣子“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”。

可见庄子对宋钘是有所了解的。

庄子讲“以明”，谈到许多对立面的相互依存和相互转化：“彼出于是，是亦因彼”；“方生方死，方死方生”；“因是因非，因非因是”。彼此、生死、是非，都是相互依存、相互转化的。《齐物论》又说：“天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。”大小、寿夭都是相对的，是可以相互转化的。大的也可谓之小，寿者也可谓之夭，因为这些都是比较而言的。

庄子要求全面，揭示了一些对立面的相互依存和相互转化，用现在的名词来说，这可以说是他的辩证法观点。但是，庄子又认为，这些对立面既然相互依存又相互转化，因而也就彼此无别，可以忘掉其间的对立。于是他提出“两忘”之说：“与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。”（《大宗师》）这就是否认对立之为对立，当然陷于诡辩了。

关于对立面的相互关系，外篇《秋水》中有比较详细的论述。《秋水》说：

“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知豪末之为丘山也，则差数等矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反，而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。……以道观之，何贵何贱，是谓反衍。……万物一齐，孰短孰长？……消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方、论万物之理也。”

从贵贱来说，每一物都自以为贵而鄙视其它各物为低贱。从量来说，大小是相对的，大的较之更大的则为小，小的较之更小的则

为大。从功能来说，万物各有其一定功能而无别的功能。从趋向来说，人们的取舍不同，各有其所然，各有其所非。所然未必然，所非未必非。一切差别都是相对的。但是，在实际上，差别虽然是相对的，也都有其确定性。庄子及其弟子，夸大差别的相对性，而否认差别的确定性，得出“万物一齐”的结论，这就陷于诡辩论了。《秋水》篇提出“反衍”一词，颇有深刻的意义。“反衍”具有两层含义：（一）事物变化都转向反面；（二）既然事物都转向反面，则彼此没有差别。前一含义是辩证的，后一含义就是诡辩了。

庄子鼓吹“齐物”，主要是针对“贵贱”、“美丑”等价值差别而言，《齐物论》说：

“民湿寝则腰疾偏死，皤然乎哉？木处则惴慄恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鱖与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤：四者孰知天下之正色哉？”

这里所举的事例，只能证明不同类的生物有其不同的选择标准，不同类的生物有其不同的正处、正味、正色；并不能否认每一类生物有其一定的选择标准。庄子要求超越一切相对差别的绝对标准，就陷于虚妄了。

五、必然与自由——“安命”与“自适”

在人生观方面，庄子鄙弃世俗追求名誉地位、声色货利的生活，要求达到精神自由的境界。现在我们讲的自由，庄子谓之“自适”，（《大宗师》：“是役人之役，适人之适，而不自适其适者也。”）亦谓之“适志”。（《齐物论》：“自喻适志与。”）庄子认为，人们应当了解一切事物的变化都是自然而然的、不得不然的，从

而“安之若命”，而不必有所爱憎喜怒于其间，这样就可以摆脱外物的干扰，获得最大的精神自由。庄子说：

“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖，毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也，日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也，故不足以滑和，不可入于灵府。”（《德充符》）

“知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。”（同上）

生死、贫富、贤与不肖、毁誉，皆由于命，不必措意。儒家宣扬“生死有命、富贵在天”，但是认为“为仁由己”，贤与不肖在于自己的勉力与否；庄子则以为一切都是命。

儒家不多谈生、死问题，庄子则大谈生、死问题，认为对于生与死应该等量齐观，不必悦生而恶死。他说：

“予恶乎知悦生之非惑邪？予恶乎知恶死之非弱丧，而不知归者邪？”（《齐物论》）

“古之真人，不知悦生，不知恶死。”（《大宗师》）

“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”（同上）

生则有死，犹如昼、夜之变化一样，是人力所不能改变的，因而不必悦生而恶死。庄子又说：

“死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗，审乎无假，而不与物迁，命物之化，而守其宗也。”（《德充符》）

“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”（《大宗师》）

庄子讲“死生无变于己”（《齐物论》），即是对死无所畏惧，完全任其自然。“善生善死”即是对生死有一个正确的态度。庄子肯定了生则有死的必然性，强调对于死不必憎恶、不必畏惧，这是正确的；但他否认了生的价值，认为对于生死应等量齐观，这就

陷于偏谬了。事实上，庄子虽然宣称“生死存亡之一体”（《大宗师》），但是还是要求“保身”、“全生”（《养生主》）的。他所以鼓吹“死生无变于己”，不过是为了“善吾生”罢了。

“死生”既然不必介意，则喜、怒、哀、乐等情感也就可以消除了。这种境界，庄子称之为“悬解”，他说：

“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也。”（《大宗师》）

人们受情感的束缚，有如倒悬；而解除了哀乐等情绪的束缚，则如倒悬之解。悬解即得到自由。所谓“哀乐不能入”，也就是无情。《德充符》篇云：

“惠子谓庄子曰：‘人故无情乎？’庄子曰：‘然。’惠子曰：‘人而无情，何以谓之人？’庄子曰：‘道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？’惠子曰：‘既谓之人，恶得无情？’庄子曰：‘是非吾所谓情也，吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。’”

无情即“不以好恶内伤其身”。这“无情”的人，也就是所谓“畸人”：

“畸人者，畸于人而侔于天。”（《大宗师》）

“侔于天”即是“与天为一”（《达生》），也就是与万物为一体。《外篇·田子方》云：

“喜、怒、哀、乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支、百体将为尘垢，而死生、终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧、祸福之所介乎？”

庄子以为，如达到这种境界，就可以做到“物莫之伤”（《逍遥游》），获得最大的自由了。

这样的自由，只是幻想中的自由。庄子常说“游乎四海之外”（《逍遥游》），“游乎尘垢之外”（《齐物论》），“体尽无穷而游无

朕”（《应帝王》），这都不过是驰骋浪漫的想象力，飘飘然自以为超出了物质世界，其实依然处于物质世界之中。

庄子肯定客观规律性，但是完全忽视人的主观能动性。他以为，承认一切“事之变”都是不得不然的，就可以不动感情、泰然自若，就能“自适其适”了。这种自由只是一种消极的适应而已。庄子想望自由，实际上只是用虚幻的想象来自我安慰而已。

六、无君论与返于自然

在政治方面，庄子对等级制度提出了批评，认为一切政治制度都是多余的。《齐物论》说：

“而愚者自以为觉，窃窃然知之；君乎牧乎。固哉！”

世俗之见，以为君贵而牧贱，其实是固陋。《应帝王》篇设为寓言说：

“肩吾见狂接舆。狂接舆曰：‘日中始何以语女？’肩吾曰：‘告我君人者以已出经式义度，人孰敢不听而化诸？’狂接舆曰：‘是欺德也！其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚩负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞，以避矰弋之害，鸩鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知？’”

设立一些规则法度，都不过是欺骗。飞鸟鸩鼠尚能逃避迫害，何况人民？人民是不会受欺的。

《庄子·外篇》中明确地揭示了无君思想。《至乐》“庄子之楚，见空髑髅”的故事中，髑髅以“无君于上，无臣于下”为乐，即认为有君、臣之分是苦的。《马蹄》篇更可以说是批判等级制度的宣言。《马蹄》篇以没有等级区分的原始社会为理想境界，它说：

“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，

命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”“素朴”指原始的自然状态。肯定“素朴”，就是要求返于自然状态。这里反对君子小人的等级区分，是有进步意义的；但赞美“同与禽兽居，族与万物并”的原始生活，不承认人类文化进步的价值，却是反动的。要求“无知”、“无欲”，也是不切实际的。

儒家重视文化的发展。孔子说：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（《论语·颜渊》）与此相反，《庄子·外篇·缮性》云：“文灭质，博溺心。”完全否定了“博学于文”的价值。《庄子·外篇》更把仁义同道德对立起来。《马蹄》篇说：

“及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也！”

儒家把仁义作为道德的内容，道家则以为仁义是对道德的破坏。这所谓道德是什么意思呢？道家所讲的道，指宇宙的本原、超越一切形象的绝对。道家所讲的德，指自然的本性和最高的修养境界。《庄子·内篇》所谓德，具有两层含义。《人间世》篇云：“德荡乎名，知出乎争。”这里的德，指自然本性而言。《人间世》又云：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”《德充符》篇云：“是必才全而德不形者也。”又云：“故德有所长而形有所忘。”这里的德，指修养境界而言。而“毁道德以为仁义”的“德”，则指朴素的本性而言。孟子认为仁义是人的本性，道家则认为仁义不是人的本性。

《庄子·外篇》揭示了仁义的相对性。《胠篋》篇说：

“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪？”

仁义是可窃取的，有权有势者可假借仁义以欺骗人民。《秋水》篇云：

“昔者尧、舜让而帝，之、咍让而绝；汤、武争而王，白公争而灭。由此观之，争、让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……帝王殊禅，三代殊继。差其时、逆其俗者，谓之篡夫；当其时、顺其俗者，谓之义徒。”

所谓“义”者，只是随时代的变迁而转移，并不是恒常的。《庄子·外篇》见到了所谓仁义的相对性。

《庄子·外篇》赞美远古时代的原始社会生活，含有批判等级制度的意义。庄学指斥儒家的仁义、礼乐，确实揭示了仁义、礼乐的缺点。但这只是消极的批评，不能提出积极的意见。庄子鼓吹“不从事于务”（《齐物论》），使人逃避现实的斗争，放弃改造社会的积极努力。特别是在民族矛盾激化的时期，这种思想实际上起着一种消极有害的作用，对于保卫民族的独立，对于促进民族的发展，是无所裨益的。道家学说，虽然在二千年中影响不绝，但始终不能成为中国文化学术的主流，是有其必然的原因的。

庄子哲学是中国古代哲学发展过程中的一个重要环节。庄子提出了许多深邃玄奥的理论问题，足以促进哲学思想的深刻化和丰富化，但是他对许多问题都做不出正确的解答，而其观点却易于把人引入歧途。因此，正确地评价庄子哲学，实在具有重要的意义。本篇仅就《庄子》中的一些根本问题，进行了简要的剖析，至于另外一些细节的问题，就不能一一论及了。

1982年10月31日

王船山的历史地位

王船山是明、清之际的卓越思想家，他的哲学思想是中国近古时代唯物主义和辩证法思想的最高峰。这是解放以来绝大多数的哲学史工作者所共同承认的。但是，对于一些具体问题，也还存在着不同的认识。例如，王船山与宋、明理学的关系如何？王船山是不是反理学的思想家？同志们的见解不尽一致。在这里，我试就三个问题谈谈个人的管见。

一、王船山与理学的关系

有些同志认为王船山是“反理学”的思想家，有些同志则认为王船山哲学基本上仍属于理学，他的学说是理学的继续。这里首先要确定所谓“理学”的意义。我认为，理学是一个旧名词，我们现在沿用这个名词，要承认它的传统意义。理学一词，起于南宋，流行于明代。明代末年孙夏峰（奇逢）著的《理学宗传》，是宋、明理学资料的选辑。我们现在谈论所谓理学，应该承认孙夏峰所确定的范围。据孙氏书，则北宋的周、张、邵、程，南宋的朱、陆，明代的陈白沙、王阳明，都是理学家。理学之中又有不同的派别，一般认为理学主要分为程、朱与陆、王两派。王船山对于宋代学术，提出了自己的独到见解，他在《张子正蒙注》的《序论》中，将宋学分为三派：一是“张子之学”，二是“周、程、朱子之学”，三是“陆氏之学”。我认为船山的这个见解很深刻，是

符合实际情况的。张横渠的学说，以气为最高概念，可谓唯物主义。程、朱的学说，以理为最高概念，可谓客观唯心主义。陆象山的学说，以心为最高概念，后来王阳明又加以发展，可谓主观唯心主义。一般的看法，只承认程、朱与陆、王的对立，而不承认张横渠“气的哲学”的独立地位，这不能说不是一种偏见。

王船山对宋、明理学的态度是怎样的呢？我认为，这可以用三句话来概括：（1）他自觉地继承了宋、明理学的唯物主义传统，并作了进一步的发展；（2）他深刻地批判了程、朱、陆、王的唯心主义思想；（3）他对程、朱的态度和对陆、王的态度又有所不同，他完全否定了陆、王学说，而对程、朱学说则既有批判又有所肯定。

船山以张横渠的继承者自居，他对横渠学说作了很多的发挥，在一系列问题上前进了一大步。船山对程、朱“理为气本”的客观唯心主义和陆王“心外无物”的主观唯心主义的批判是非常深刻的，是切中要害的。这些，都是众所周知的，不必详说。船山虽然给予程、朱学说以深刻的批判，但对程、朱仍有一定的尊重，例如他的《礼记章句》的《中庸》、《大学》二篇，即采录了朱氏的《中庸章句》和《大学章句》，而自己又加以推衍。他自称所释为“衍”，这明确地表现了他对朱晦庵的尊重。有些理论问题，他也接受了朱学的观点，如他肯定“理具于心”之说，即其一例。

应该承认，船山对于理学是既有继承又有批判的。他没有提出反理学的口号。在宋、明时代，确有理学与反理学思潮的对立。南宋孝宗时，朱、陆相互争辩，但同属理学；同时的陈亮、叶适则是理学的反对者。理学与反理学思潮的主要区别和主要界限何在？我认为这主要有两点：（1）理学着重探讨理、气、心、性等問題，反理学者则不赞同研究这些问题，认为这些抽象问题是不必重视的。（2）理学家强调所谓“义、利之辨”与“理、欲之

辨”。反理学者则强调“功利”和“人欲”的重要。在明代，李贽表现了反理学的倾向，虽然他高度赞扬了理学家王阳明。清初较王船山稍晚的颜元、李塨，对于汉、宋学术一概摈弃，猛烈地攻击了理学。后来的戴震更是著名的反理学的思想家。但是，理学与反理学的分野，还不足以概括当时学术界的全貌。还有一些既非理学又不反理学的思想家。南宋初年，杨万里著《诚斋易传》，提出了自己的哲学见解，不属于理学，但对理学无非议。元末明初的刘基，不是理学家，也没有攻击理学。

王船山对于理学，既有继承，又有批判。他没有举起反理学的旗帜，但在思想内容上却已突破了理学的局限。我认为，我们研究宋、元、明、清的哲学史，应该重视唯物主义与唯心主义的对立，而不必固执理学与反理学的两分法。有很多思想家既不属于理学，也不属于反理学，而是超越于理学与反理学之上。例如黄梨洲（宗羲），其学出于阳明学派，虽从来没有标榜反理学，但他的思想实已超出了理学的藩篱。唐铸万（甄）也是尊崇“王学”的，一生不讲学，不是理学家，其政治思想决非理学所能范围。顾亭林（炎武）提出了“经学即理学”的口号，猛烈地攻击“王学”，但对朱晦庵却表现了一定的尊重，其态度与稍晚的颜、李不同。

清初有不少理学家，其中最著名的是孙夏峰（奇逢）、陆桴亭（世仪）、陆稼书（陇其）、张杨园（履祥）、李二曲（颀），还有做了高官的张伯行、汤斌、李光地。同这些理学家比较，黄黎洲、王船山的学术思想是大不相同的。当时理学受到清统治者的尊崇，但它不代表当时的时代精神。所谓时代精神，应是促进社会进步的思想。明、清之际的时代精神的代表是黄、顾、王的学说。

我在前面说王船山突破了理学的局限，这主要表现于三个方面：（1）他对绝对君权进行了批判；（2）他不同意所谓理、欲之

辨；(3) 他反对“主静”的修养方法。

南宋的理学家强调“天下无不是底父母”，以后又有“天下无不是底君”的说法。王船山却认为，说“天下无不是底父母”，表现了“天性之爱”，但父母也是可能有错误的，至于说“天下无不是底君”，则完全没有道理：“君之是不是，丝毫也不可带过，如何说道无不是底去做得！”（《读四书大全说》卷九）船山严厉地批判了韩愈《拟文王操》所说“臣罪当诛兮，天王圣明”，认为这是“欺天欺人，欺君欺己”。（同上）可见，船山虽然重视“君、臣大义”，但不承认君权是绝对的。

在人生观方面，王船山提出“珍生”之说，《周易外传》卷二：“既以有是人矣，则不得不珍其生。”）宣扬“践行”，主张充分发挥形体各部分的机能而使其合乎一定的准则。这就是肯定生命与形体的价值，与理学家专讲“尽心”的态度截然不同。船山对于理学家所强调的“理、欲之辨”也提出了异议，断言“终不离人而别有天，终不离欲而别有理”（《读四书大全说》卷八）。

在宇宙观方面，王船山强调动是绝对的，静是相对的。他把这个观点运用到人生观上，就对宋儒的“主静”加以批判，肯定动是道德行为的基础：“天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢、德之牖也。”（《周易外传》卷六）

从上述各方面看，船山确已超越了理学的际，所以不能称他为理学家。但是，船山反对理、欲之辨，却强调“义、利之辨”，他更着重精研理、气、心、性等理论问题，这与陈同甫、叶水心以及后来的颜、李的态度又不相同，所以也不能称他为反理学的思想家。

王船山批判了绝对君权，肯定生活欲望的重要性，反对主静之说，这些思想都具有批判封建主义的意义。所以，肯定船山是早期启蒙思想家，是有较充分的理由的。但应指出，船山只是中

国近古时代的进步思想家，他的哲学思想是不能与西方近代资产阶级哲学思想相提并论的。

二、正确评价王船山在认识史上的贡献

王船山的哲学体系，确实博大精深，他所研讨的理论问题很多，提出了不少精辟的见解。他的理论贡献是多方面的，可以说有三种不同的情况。第一，他在“理气”、“有无”、“新故”等问题上继承了过去哲学家已取得的成就，并作了进一步的阐扬。第二，他在“道器”、“动静”、“能所”、“知行”等问题上提出了创造性的见解，作出了基本正确的结论。第三，在“性习”、“理势”等问题上，他进行了深入的探索，也提出了独到之见，但最后还是讲不清楚，未能给以明确的解决。兹分述如下：

（一）理、气问题。这个问题起源于宋代。张横渠肯定“理皆在物”，还没有明确地提出理、气关系问题加以讨论。理、气关系问题是程、朱提出的，程朱宣称“理为气本”。明代罗整庵（钦顺）、王浚川（廷相）肯定“理在气中”，“理载于气”，基本上对理、气问题作了正确解决。船山关于理、气的见解虽同于整庵、浚川，但却讲得更详尽了。

（二）有、无问题。《老子》讲“有生于无”，王弼宣扬“以无为本”，裴颢著《崇有论》，反驳“贵无”之说。张载提出“知太虚即气则无无”的命题，基本上解决了这个问题。对此，船山更作了较详的论证。

（三）新、故问题。先秦、两汉的许多思想家都肯定“变化日新”，船山继承过去的辩证法思想，对变化日新、物极则反、对立面的统一等等，都进行了较详的阐发。

对这些问题，船山主要是继承、发展了过去思想家的正确观

点。

(四) 道、器问题。船山提出“天下惟器”的精湛命题，肯定道是器之道。

(五) 动、静问题。船山提出“静者动之静”的命题，肯定运动是绝对的。

(六) 能、所问题。船山提出“因所以发能”、“能必副其所”的明确论断，从唯物主义观点解决了主体与客体的关系问题。

(七) 知、行问题。船山提出“知行相资”，“行先知后”的深刻观点，达到古代思想家可能达到的高度。

这些思想，是船山对于认识史的创造性的重大贡献。

(八) 性、习问题。船山强调“习与性成”，提出“性日生日成”的崭新观点，超过了以往的人性学说。但这个问题是非常复杂的，因而他不可能给予真正的解决。

(九) 理、势问题。这是历史必然性的问题，船山提出理、势关系问题，认为理与势是统一的，实为创造性的见解。但这个问题也非常复杂，他所讲的还不够清楚，这是时代的限制。

王船山的著作中，虽然不可避免地包含着一些封建糟粕，但精华仍是主要的。船山的理论贡献，在相当长的时期内，没有受到人们的注意，因而也没有被人们理解。这种情况在历史上非仅见。王充的《论衡》写于东汉初期，到东汉末年才得到流传。船山的主要著作写于清初，到戊戌变法和辛亥革命前后，才逐渐引起人们的注意。我觉得，船山对于唯物主义和辩证法思想，都作出了重大的贡献。后来的戴东原在个别问题上虽比船山更进一步，但从总体来看，他并没有超过船山的理论水平。

我们研究船山哲学，要注意船山哲学中基本概念的确切含义。船山哲学中有些基本概念，含有丰富的义蕴，是不容易理解的。例如“诚”的概念就不容易理解。近年来有一个流行的见解，认为

船山所谓诚即实有之义，也就是表示客观实在的范畴，实际上这是不够准确的。我们从《周易外传》、《尚书引义》、《张子正蒙注》、《读四书大全说》以及《四书训义》等书考察，将其中关于诚的论述归纳起来，就可以发现，船山所谓诚，包含两层涵义：（1）实有，即客观实在性；（2）必然，即客观规律性。诚的范畴是把客观实在性与客观规律性结合起来，也可以说诚是表示客观实在具有内在的必然性，亦即具有内在规律性的客观实在，这是一个具有甚深义蕴的范畴，不宜作简单化的理解。

三、重视王船山对于精神文明的贡献

我们中国古代哲学有一个优良传统，就是要求学者们的思想言论跟生活行动完全一致，怎样说就怎样做，说到做到。关于这方面，船山做得最突出。在道德修养上，他达到了崇高的境界。他抱着坚定不移的信念，始终保持着坚苦卓绝、坚贞不屈的高尚节操。这在他的著作中也有所表述，如《尚书引义》卷六说：

“诚于忍者，利不歆而害亦不距；诚于容者，名不竞而实亦不争，诚有之也。……志之所至而气以凝，欲仁得仁，而丧亦仁矣。……斯道也，达以之调阴阳之愆伏，穷以之尽人事之忧患；……行夷狄，素患难，而介然以其坚贞之志与日月争光。”（《君陈》）

“履信思顺者，虽险而不倾，取义蹈仁者，虽死而不辱。……存亡者天也，死生者命也。宠不惊而辱不屈者，君子之贞也。”（《秦誓》）

这些都是船山高尚志节的宣述。我们可以说，他是相当彻底地摆脱了庸俗的习气，为后人树立了光辉的榜样。他在非常艰苦的环境中，怀抱着民族复兴的深切愿望，孜孜不倦地追求真理，顽强

地奋斗、决不屈服于环境和外界的压力。他为什么钻研了那么多的问题？为什么对许多问题都想得那么深？这是因为他具有强烈的爱国家、爱民族的思想。这种思想，鞭策着他朝乾夕惕，勇于探索，不断前进。他不仅高度地发展了古代唯物主义和辩证法思想，而且在政治、经济、文化等方面总结出许多值得注意的经验、教训。我们要充分地理解他这种为了民族的前途而努力寻求真理、坚持真理的优良学风。当前，党中央号召我们在建设高度物质文明的同时建设高度的精神文明。我们所要建设的精神文明，是具有中国特色的社会主义精神文明。在进行这一工作时，有必要对中华民族精神文明的优良传统，全面地分析，加以总结并继承。因此，我们对于王船山在发展中华民族精神文明方面所作的卓越贡献，应当高度地重视。

1982年冬

（原载《中国哲学史研究》1983年第3期）

论王船山哲学的基本精神

王船山是明、清之际伟大的唯物主义哲学家，他在本体论、辩证法、认识论、伦理学说、历史观等方面，都提出了许多光辉的理论命题，做出了卓越的贡献。他不仅是一个思想深邃的哲学家，也是一个具有高尚志操的爱国志士，表现出坚贞不屈的民族气节，值得后人钦佩敬仰。

我们研究船山哲学，要了解他的博大精深的学说体系，要认识他的多方面的理论贡献，更要了解他的哲学思想的基本精神。所谓基本精神，就是他的学说体系中起主导作用的中心思想，是构成他的学说体系的核心基本观点，也就是他在人类认识史上的创造性的独特贡献。他的哲学思想是深邃而丰富的，因而其基本精神也不是单纯的。这里举出四点：（1）体用胥有；（2）即事穷理；（3）珍生务义；（4）相天造命。略说如下。

一、体用胥有

体、用问题是中国古典哲学的一个核心问题。中国古典哲学中所谓体用，具有多层涵义，最主要的涵义有两个：（1）体指实体，用指作用；（2）体指本质（本性），用指现象。唯物主义者认为物质性的“气”是实体，而事物的本质是客观的不以人的意志为转移的，不能脱离事物而独立；主观唯心主义者不承认客观世界的存在，断言“心”或“识”是唯一的实体；客观唯心主义者

则认为在现象世界之先之上还有一个虚无的本体，称之为“道”或“理”。王船山提出“体用胥有”的命题，批判了否认客观世界的主观唯心主义和以虚无为本体的客观唯心主义。他说：

“天下之用皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道。”（《周易外传》卷二《大有》）

这里首先肯定用是有，即肯定客观事物的实际存在，然后从用之有而推证体之有。

在船山著作中，所谓体、用也有两层涵义，一指实体与作用，二指本质与现象。如《周易外传》说：

“体用相函者也。……体以致用，用以备体。……无车何乘？无器何贮？故曰体以致用；不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。”（《系辞上传第十一章》）

这里以车器为体，以车的可乘、器的能贮为用，体指实体，指作用。

又如《张子正蒙注》中解释《正蒙》“中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生纲缊、相荡、胜负、屈伸之始”，云：

“‘中涵’者，其体，‘是生’者，其用也。”（《太和篇》）

这所谓体指本质，用指作为本质的表现的现象。

前所引船山说的“用有以为功效，体有以为性情”，这体指本质而言，用指现象而言。从用之有推证体之有，即首先肯定现象不是虚幻而是实在的，然后断定现象的本质不是虚无的，本质和现象都属于客观实在。这是唯物主义的根本观点。由于体、用有两层涵义，因而“体、用胥有”也有两层涵义。“用有以为功效，体有以为性情”，这是讲本质和现象都属于客观实在。实际上，王船山更强调世界的实体是物质性的气。他说：

“虚空者，气之量；气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐

则人谓之无。……若其实，则理在气中，气无非理；气在空中，空无非气；通一而无二者也。……而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新”。（《张子正蒙注·太和篇》）

“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也。散入无形而适得气之体，聚为有形而不失气之常”。（同上）

“为虚为实，为清为浊，皆取给于太和细缊之实体。”（同上）

这里明确肯定“太和细缊”之气是实体。这肯定虚空皆气，就是肯定世界的统一性在于物质性。这固然是发挥张横渠的学说，但比横渠所说更为详密。王船山批判唯心主义者关于本体的虚构说：

“故善言道者由用以得体，不善言道者妄立一体而消用以从之。‘人生而静’以上，既非彼所得见矣，偶乘其聪明之变，施丹垂于空虚，而强命之曰体。聪明给于所求，测万物而得其影响，则亦可以消归其用而无馀，其邪说自此逞矣。则何如求之‘感而遂通’者，日观化而渐得其原也？”（《周易外传》卷二《大有》）

这里指斥道家和佛教唯心主义者是“妄立一体而消用以从之”，这个批判可以说非常深刻，非常精辟，击中了要害。唯心主义玄学家们所虚构的本体如“无”、“真如”、“绝对精神”之类，实际上都是如此。王船山提出“由用以得体”、“日观化而渐得其原”，这是唯物主义方法论的一个重要原则，具有极其重要的理论意义。

“体用胥有”是王船山哲学的基本观点。他的“天下惟器”论就是这个观点的引申。关于“天下惟器”的学说，近年论述已多，这里就不详说了。

二、即事穷理

王船山在本体论问题上提出“由用以得体”的方法论原则，在

一般理论问题上又提出“即事以穷理”的方法论原则。他说：

“有即事以穷理，无立理以限事。故所恶乎异端者，非恶其无能为理也，间然仅有得于理，因立之以概天下也。”（《续春秋左氏传博议》）

“即事以穷理”即是就事物的实际情况加以考察分析以达到对于规律的认识；“立理以限事”即是假定一个规律来概括一切实际情况，凡不符合那个规律的就一概加以否认。“即事以穷理”是唯物主义的客观方法，“立理以限事”是唯心主义的主观方法。王船山又说：

“愚谓在天者即为理，不可执理以限天。”（《张子正蒙注·参两篇》）

“执理以限天”即设定一个规律，用来限制自然界的实际情况。船山认为，自然界有其客观规律，不可固执一定之理来限制自然界的复杂情况。这是唯物主义方法论的一个重要原则。

王船山充分肯定理的客观性及可知性。理是事物之理，即在事物之中，而人有认识理的能力。人认识客观的理，不能仅靠感官，主要靠心的思维作用，而心的思维作用又以感官经验为依据。他对孟子说的“圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣”这一段话作了如下的解释：

“规矩准绳元不是目力看出来底，六律元不是耳力听出来底，不忍人之政元不是师心億度想出来底。……规矩准绳因乎象，六律因乎数。圣人于目求明、于耳求聪，而以吾心之能执象通数者为耳目之则。故规矩、六律之所自制，不得之耳、目者而得之于心思，以通天下固有之象数，此以心而治耳、目也。不忍人之政，上因天时，下因地利，中因人情。圣人不任心以求天下，而以天下固然之理顺之以为政，此以

理而裁心思也。故仰观天文，俯察地理，察迹言以执两端而用其中。岂有闭门造车、出门合辙之自用者哉？”（《读四书大全说》卷九）

这就是说，仅凭耳力、目力是不能发现自然规律的，发现规律要靠思维，而思维必须符合于客观实际，才能发现规律。既须“以心而治耳目”，又须“以理而裁心思”。闭门造车、出门合辙是不可能的。心如何才能“执象通数”呢？王船山没有提出详细的理论。这是受到时代的限制。

王船山不但强调心的思维作用，也充分肯定心对于耳目感官的依赖关系。他说：

“一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄于五藏，待感于五官。肝、脾、肺、肾、魂魄，志思之藏也，一藏失理而心之灵已损矣。无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使，一官失用而心之灵已废矣。其能孤扼一心以絀群用而可效其灵乎？”（《尚书引义》卷四《毕命》）

感官经验究竟是思维的依据。唯心主义者强调心的灵妙，其实心是不能脱离感官而孤立的。船山强调思维作用，又肯定心不能脱离感官，这是一种全面的观点。王船山更论求知的方法说：

“夫知之方有二，二者相济也，而抑各有所从。博取之象数，远证之古今，以求尽乎理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。非致知，则物无所裁而玩物以丧志；非格物，则知非所用而荡智以入邪。二者相济，则不容不各致焉。”（《尚书引义》卷三《说命中二》）

“大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主，而思辨辅之，所思所辨者皆其所学问之事。致知之功则唯在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者乃以决其思辨之疑。”（《读四书大全说》卷一）

这里把致知与格物分为二事。所谓格物是通过观察、考查来发现客观规律；所谓致知是对已发现的规律加以分析、推演，以穷尽其中的义蕴。这里所谓“学问”、“思辨”，语出《中庸》“博学之，审问之，慎思之，明辨之”。格物以学问为主，但还要以思辨辅之；致知以思辨为主，但还要以学问来决疑。船山既强调思维与感官经验的区别，又肯定思维与感官经验的联系。这与他的方法论原则“即事以求理”还是一致的。

三、“珍生”、“务义”

在人生观方面，王船山提出“珍生”之说，以反对道家和佛教“以生为妄”的观点。他首先肯定人类必须依靠物质世界而生活，人类生活是有规律的。他说：

“夫可依者有也，至常者生也，皆无妄而不可谓之妄也。”

（《周易外传》卷二《无妄》）

人类是不能脱离物质世界而生存的，而生活实有其客观的规律。船山认为，既已为人，就必须珍视自己的生命。他说：

“圣人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生。”（同上书《临》）

珍视生命，必须体现“健”与“动”。他说：

“是故圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”（同上书《无妄》）

“天下日生而君子日动。动者，道之枢、德之牖也。”（同上书《系辞下传》）

“健”的观念来自《周易》。《周易·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”健是运行不息之义。船山认为，健是生的本性，动是生的机能；在生活中，应保持健的本性，顺应动的机能。而动又

是道德行为的枢纽。如果不动，也就无从体现道德了。船山强调“健”、“动”，纠正了宋儒“主静”的偏蔽。

生命是珍贵的，但还有比生命更加珍贵的，就是道德，即所谓“义”。船山说：

“将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（《尚书引义》卷五《大诰》）

“立人之道曰义，……故曰‘智莫有大焉’也，务义以远害而已矣。”（同上书卷二《禹贡》）

体现道德理想的生活是可贵的，必须“务义”；为了实现道德理想，可以牺牲自己的生命。船山论“义”，认为义有层次之不同，有“大义”、“通义”之别。他说：

“有一人之正义，有一时之大义，有古今之通义。轻重之衡，公私之辨，三者不可不察。……事是君而为是君死，食焉不避其难，义之正也。然有为其主者，非天下所共奉以宜为主者也，则一人之私也。……此一人之义，不可废天下之公也。为天下所共奉之君，君令而臣共，义也。而夷夏者，义之尤严者也。……义之确乎不拔而无可徙者也。”（《读通鉴论》卷十四）

“一人之正义”指个人对于所尊奉的君主的关系准则；“一时之大义”指个人对于天下共奉的君主的关系准则；“古今之通义”指民族关系的准则。船山特重“夷夏之辨”，认为这是古今之通义，是必须严格遵守的。他强调“夷夏之辨”，虽然含有轻视文化落后的少数民族的倾向，但主要是要求划清民族界限，保卫民族的主权。他主张各民族应各守疆土，不相侵犯，既反对异族的入侵，也反对侵略异族。他尝说：“拓土，非道也；弃土，亦非道也；弃土而授之劲敌，尤非道也。”（《读通鉴论》卷二十四）他主要是要求各族和

平相处。他所最强调的是维护民族的独立。

船山重视“君臣大义”，这是时代的局限，但他也反对绝对君权的思想。他尝论君臣关系说：

“人无易天地、易父母，而有可易之君。”（《尚书引义》卷四《泰誓上》）

“不仁者不可以为父母，正其名而仁乃昭。不义者不可以为元后，正其名而后义乃著。”（同上书卷四《泰誓牧誓》）

君臣关系不是绝对的而是相对的。他批评所谓“天下无不是底君”云：

“‘天下无不是底父母’，延平此语全从天性之爱上发出，却与敬处不相干涉。若论敬，则陈善闭邪之谓也。苟不见邪，更何所闭？潜室套着说‘天下无不是底君’，则于理一分殊之旨全不分明，其流弊则为庸臣逢君者之嚆矢；……韩退之唯不知道，故其《拟文王操》有云‘臣罪当诛兮，天王圣明’，显出他没本领、假铺排勾当，……‘臣罪当诛，天王圣明’，则欺天欺人，欺君欺己，以涂饰罔味冥行于人伦之际，而可以为诚乎？”（《读四书大全说》卷九）

船山严厉批判了“天下无不是底君”的妄论，这表现了他的进步的政治观点。要之，船山认为，为君主而牺牲，不一定是必要的；为维护民族的主权而牺牲，乃是绝对必要的。

四、“相天”、“造命”

《周易大传》有“裁成辅相天地”之说。《象传》云：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”《系辞上传》云：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”这都是主张对自然界加以调整。王船山继承《周易大传》的这些思想，提出

“相天”之说。他说：

“语相天之大业，则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，鸟之翔集，皆其任天者也。人弗敢以圣自尸，抑岂同禽鱼之化哉？……故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”（《续春秋左氏传博议》）

圣人可以相天，禽鱼任天，一般人虽非圣人，但与禽鱼不同，也能对天有所改变。船山非常重视人的能动性。他说：

“天地之大德者生也，珍其德之生者人也。……人者天地之所以治万物也；……人者天地之所以用万物也。”（《周易外传》卷六《系辞下传第一章》）

“天地之道虽无为而不息，然圣人以裁成辅相之，则阴阳可使和，五行可使协，彝伦可使叙，赞之以大其用，知之以显其教，凡此皆人之能。”（《读四书大全说》卷六《论语》）

调整自然，治理万物，使自然界更合乎人的理想，这是人的作用。先秦哲学中，阐发人的能动作用的是《周易大传》和荀子；宋代以来，强调人的能动作用的，当首推王船山。

王船山还提出“造命”之说。唐代著名的政治家李泌曾讲“君相可以造命”，船山加以发挥说：

“君相可以造命，邳侯之言大矣！进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣。……推致其极，又岂徒君相为然哉？……岂非君相而无与于命乎？修身以俟命，慎动以永命，一介之士，莫不有造焉。”（《读通鉴论》卷二十四）

不但君相可以造命，而且一般的人如能努力修养道德，发挥主观能动性，也都可掌握自己的命运。可见船山对于人生的态度是积极乐观的。

当国家衰乱、民族危难之际，爱国志士应取何种态度呢？船

山借评论汉末管宁来陈述自己的志操道：

“管宁在辽东，专讲诗书、习俎豆，非学者勿见，或以宁为全身之善术，岂知宁者哉？……天下不可一日废者，道也；天下废之，而存之者在我。故君子一日不可废者，学也。……见之功业者，虽广而短；存之人心风俗者，虽狭而长。一日行之习之，而天地之心昭垂于一日；一人闻之信之，而人禽之辨，立达于一人。……君子自竭其才以尽人道之极致者，唯此为务焉。”（《读通鉴论》卷九）

宣扬道德，昌明学术，使文化传统不至于断绝，使善良风俗不至于沦丧，就是志士仁人应尽的本务。船山是这样说的，也是这样做的。

王船山的哲学著作非常丰富，提出了许多独创性的光辉命题。而上述四点，则是他的哲学思想的基本精神之所在。

王船山于明亡之后，在非常艰难的处境之中，积极地追求真理，孜孜不倦地从事于著述，怀着深厚的民族感情，对过去二千年的学术思想进行了理论总结，试图为未来的民族复兴奠定理论基础。船山哲学的基本精神，也就是爱国的唯物主义思想家的精神。他肯定客观实际和客观规律的存在，肯定人类的主观能动作用，肯定现实生活和道德理想的价值。他在极其困苦的条件下斗志不挫，信心不改。这种专心致志为民族的生存而阐扬真理的卓越精神，是值得我们深深敬佩的。

（原载《社会科学战线》1983年3期）

论孔子的哲学思想

汉儒称孔子的言论为“微言”。《汉书·艺文志》说：“昔仲尼没而微言绝。”李奇注：“隐微不显之言也。”颜师古注：“精微要妙之言耳。”微言既有隐微不显之义，也有精微要妙之义，即精深简要之言。孔子的哲学思想即表现于一些“微言”之中。

一、“逝者如斯夫，不舍昼夜”

子贡说：“夫子之文章可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》下引仪注篇名。）所谓不可得闻有两层意思：一谓讲得较少；二谓深微难懂。何晏《集解》：“天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而闻也。”张载《语录》云：“既云夫子之言，则是居常语之矣。圣门学者以仁为己任，不以苟知为得，必以了悟为闻，因有是说。”这些解释都是正确的。在《论语》中，至少有两条是讲天道的：

其一，“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”（《子罕》。《集解》引包曰：“逝，往也，言凡往也者，如川之流。”）这就是肯定，一切事物都像川流一样在变化转移之中。这是孔子关于天道的一个论断。

其二，“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”（《阳货》）这里说的“四时行”、“百物生”，就是孔子关于天道的概括。

“行”、“生”二字虽然简单，但含有深刻的意义。

孔子讲“天命”，自称“五十而知天命”（《为政》），又说：“不知命，无以为君子也。”（《尧曰》）子夏说：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。”（《颜渊》）通观《论语》全书，所谓天，所谓命，都有两层意义：天既指有意志的主宰，又指广大的自然。命既指最高主宰的命令，又指客观必然性。如“知我者其天乎？”（《宪问》）含蕴着天有知，这天就是主宰之义；如“唯天为大，唯尧则之”（《泰伯》），这天当系指广大的自然或广大的天空。又如云“畏天命”（《季氏》），这命可以理解为上帝的命令；如“伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：‘亡之，命也夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！’”（《雍也》）这命就应理解为客观的必然了。值得注意的是：孔子提到天，大多是在遭遇事故发生感慨之时，如“天厌之，天厌之”（《雍也》），“天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕》）“吾谁欺，欺天乎！”（《子罕》）“天丧予！天丧予！”（《先进》）这些呼天的感慨之辞，不一定有严格的理论意义。至少可以说，孔子对于当时的传统的天的信仰是动摇的，是不确定的。

孔子有意回避鬼神问题，反对祈祷，至少不重视祈祷，这都表示孔子已经在一定程度上摆脱了当时的宗教迷信。到了孔子的三传弟子公孟子（即公明高）就明确地宣称“无鬼神”了。

孔子对于天道，确实说了一些“微言”。“子在川上”一条表明孔子是肯定变化的普遍性的。传说《周易大传》是孔子所写。但从《周易大传》的内容看，当是战国时代的作品。《周易大传》有许多“子曰”，其中有不少是讲变化的。如《系辞上》云：“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？”这可能是假托孔子。但是孔子肯定变化，还是比较明显的。

二、“多学而识”与“一以贯之”

如果说孔子的天道观是动摇于唯心主义与唯物主义之间，那么，在认识论方面，孔子的唯物主义倾向就比较明显了。

孔子重视“多见”、“多闻”，他说：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”（《述而》）多闻是选择接受前人已有的知识，属于间接认识；多见是积累经验，属于直接的感性认识。孔子认为多见多闻是“知之次”，还有更高的认识，这更高的认识就是“一以贯之”。《论语》记载：“子曰：‘赐也，汝以予为多闻而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”（《卫灵公》）“一以贯之”即有一个统一的原则把所有的知识贯穿起来。

“一以贯之”高于“多学而识”，但“多学而识”还是基础。孔子自谓“下学而上达”（《宪问》），多学而识是“下学”；一以贯之是“上达”。“下学而上达”，也就是由经验上升到理论。孔子关于“多学而识”与“一以贯之”的学说，包含了关于经验与理论的关系的见解。

“多学而识”是学，“一以贯之”属于思，孔子关于学与思有两句名言：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《为政》）孔子兼重学、思，这一见解是非常深刻的，也是完全正确的。在学与思二者之中，学是基础。孔子说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）思是必要的，但必以学为先。这也就是“下学而上达”的程序。

孔子谈到“生而知之”的问题，他尝说：“生而知之者上也；学而知之者次也；困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣。”（《季氏》）在“学而知之”之上，还有“生而知之”。但孔子不承认自

己是生而知之，他说：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”（《述而》）所谓生而知之，可能有两种意义：一是“与生俱生”的知识，二是个人的创获，凡不是从他人学来的而是个人发现的，就不是“学而知之”，也可谓之“生而知之”。孔子所谓“生而知之”，也可能是后一种含义。孔子虽然以“生而知之”为最上，他所反复论述的还是“学而知之”。孔子特重学习，在中国文化史上，确实起了积极的作用。

三、“修慝”、“辨惑”与“叩其两端”

孔子提出“叩其两端”的方法，他说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）朱熹注云：“两端犹言两头，言终始、本末、上下、精粗，无所不尽。”焦循《补疏》：“此两端即《中庸》‘舜执其两端用其中于民’之两端也。鄙夫来问，必有所疑，惟有两端，斯有疑也，故先叩发其两端，谓先还问其所疑，而后即其所疑之两端而穷尽其意。”按两端即两个对立面，也即矛盾的两方面。“叩其两端”亦即找出其中的矛盾。孔子并未提出“矛盾”、“对立”等名词概念，但是“两端”的意义与今天所谓对立有类似的含义。

孔子又提出“修慝”、“辨惑”之说。《论语》记载：“樊迟从游于舞雩之下，曰：‘敢问崇德、修慝、辨惑。’子曰：‘善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？’”（《颜渊》）又载：“子张问崇德、辨惑。子曰：‘主忠信、徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死，是惑也。’”（同上）“修慝”是通过自我批评来纠正错误，以解决人与人之间的矛盾。“既欲其生，又欲其死”，“一朝之忿，忘其身，以及其亲”，都是自相矛盾。“辨惑”即是辨

别自相矛盾而消除之。“修慝”、“辨惑”之说包含着深刻的思想，包含着对矛盾与自相矛盾的认识。

“修慝”、“辨惑”与“叩其两端”是相通的。

四、“仁者安仁，知者利仁”

孔子以仁为道德的最高准则，而又区别了仁者与知者的不同境界，他说：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）仁者安于仁而实行仁，知者以仁为有利而实行仁。“安仁”和“利仁”的境界有所不同。仁者实行仁德，是无所为而为；知者实行仁德，是有所为而为。

“安仁”之说含有深刻的意义，含有关于道德价值的一种重要观点，即认为道德价值是一种内在价值，道德不是为了追求其他价值的手段。孔子说：“好仁者无以尚之。”（《里仁》）仁是最高的价值。又说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《雍也》）仁者以实行仁德为乐，别无所求。

先秦儒家和墨家，对价值持有不同的观点。《墨子·公孟》篇记载：“子墨子问于儒者曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女有别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也；是犹曰：何故为室，曰室以室也。’”儒者认为艺术有本身的价值，与室不同；室的价值是使用价值，乐则具有内在的价值。孔子讲“安仁”，即是主张为行仁而行仁。

孔子以为仁有崇高的内在价值，所以主张在必要时可以为了仁而牺牲个人的生命。他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）为了道德理想而牺牲个人生命，这是儒家所倡导的精神。儒家所宣扬的理想是有阶级性的，但儒家所倡导的牺

牲精神却对中华民族的发展起了一定的积极作用。

五、“志道”与“闻道”

“五四”运动以来，关于中国哲学史的论著，都要论述孔子。但是也有少数人认为孔子不是哲学家，而仅是一个伦理道德的教导者。这个问题，现在必须讲清楚。我认为，孔子固然是一个伦理道德的教导者，同时也是一个哲学家。

西方古代哲学，重在“爱智”，所谓爱智即是追求智慧，亦即追求真理。中国古代哲学，重在“闻道”，所谓道即普遍原则，亦即真理。“闻道”与“爱智”，用辞不同，其宗旨是一致的。所以中国古代的“道术”之学，也可以称为哲学。

孔子之学，志在闻道。孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《述而》）又说：“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）道、德、仁、艺是四个层次，是由抽象到具体的四个层次，道是最高原则，德是道的具体表现，仁是德的具体内容，艺是仁的实际运用。如果懂得了道，虽不久即死，其生命也是有价值的。孔子把“闻道”看作最重要，这足以证明孔子是追求真理的，他确实是一个哲学家。

孔子又说：“人能弘道，非道弘人。”（《卫灵公》）人能弘道，意谓人能宣扬真理，能发扬真理，能发扬光大正确的认识；非道弘人，意谓阐扬真理的人不一定得到很高的禄位。孔子说过：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）就是说，追求真理的人可能过敝衣粗食的生活，这也就是“非道弘人”的含义。古往今来，追求真理、发现真理的人，不一定受到人们的重视，甚或受到严重的迫害，这是历史事实。

孔子志在闻道，而且也阐发了一些简单的真理。他是一个哲学家，当无疑义。他所讲的许多话，言简意赅，耐人寻味，所以

称为“微言”。我们研究哲学史，对于古代思想家的“微言大义”，是必须深入钻研的。

章太炎在《菴汉微言》的结束语中有几句话值得注意。他说：“为诸生说《庄子》，间以郭义敷释，多不惬意，旦夕比度，遂有所得，端居深观而释《齐物》，乃与瑜伽、华严相会，……次及荀卿、墨翟，莫不抽其微言，以为仲尼之功，贤于尧舜，其玄远终不敢望老、庄矣。癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重摘《论语》，……又以庄证孔，而‘耳顺’‘绝四’之指，居然可明，知其阶位卓绝，诚非功济生民而已。”章太炎自述“思想迁变之迹”，他曾经推崇佛学及庄子，后来才了解孔子，赞扬孔子为“阶位卓绝”。章氏早年曾抨击孔学，在当时有进步意义；章氏晚岁鼓吹“尊孔读经”，态度趋于保守。但他中年在《菴汉微言》中对于孔子的赞扬，还是有一定理由的。孔子对于中华民族文化的发展，确实起过积极的作用；在道德修养上，他达到了很高的境界。

中华民族屹立于世界东方，已有五千年的历史；创造了光辉灿烂的文化。孔子在中国文化学术史上是起了积极的建设性的作用，还是起了消极的破坏性的作用呢？我们认为，孔子学说，有保守的消极的方面，如不鼓励改革创新，不重视生产劳动，但是其积极方面还是主要的，这就是他整理了殷、周的传统文化典籍，提出了自己的“一贯”之道，发扬了“发愤忘食，乐以忘忧”的乐观精神，宣扬了为真理而献身、为理想而牺牲的精神。这些，对于中华民族的发展，确实起了一定的推动作用。在封建时代，“以孔子之是非为是非”，确实是有害的。反对“以孔子之是非为是非”，是进步的。今天，我们破除了对孔子的迷信，就有可能对孔子学说作出正确的评价。

近几年来，论述孔子的文章已经不少。我个人也写过两篇：一篇是《孔子哲学解析》，一篇是《孔子评价问题》。但意有未尽，所

以又写此篇,主旨在于证明孔子确实具有明确的深邃的哲学观点,证明他对人类认识史作出了重要的贡献。

1983年4月18日

(原载《中华文史论丛》1983年第4期)

先秦儒学与宋明理学

考察宋、明理学与先秦儒学的关系，要从先秦儒家学说的历史地位、哲学特点及其主要贡献谈起，这样才能比较清楚地看出理学——宋、明时期的儒学对先秦儒学的承继关系以及它本身在特定的历史时期所作出的发展，从而对于在中国封建时代一直处于统治地位的儒学思想给以较为深入的分析与合理的评价。

试从孔子谈起。孔子在五四运动以前的二千多年的中国历史上有着特殊的历史地位，他的影响之大，是秦皇、汉武、唐宗、宋祖所不能比拟的。孔子是中国历史上第一个提出了一贯的理论体系的思想家。尽管当前学术界对老子的生卒年代有争论，即使说老子是和孔子同时或稍早，但老子思想产生影响显然要比孔子晚得多，这一点是没有什么异议的。孔子重视“多学而识”，并且提出“吾道一以贯之”。他总结了夏、商、周三代的文化知识的成果，才提出自己的“一贯之道”来。他不是凭空臆造，而是以大量的历史资料为根据的。由于他建立了第一个思想理论体系，因而对中国传统文化产生了重要的影响。可以说，中华民族所创造的灿烂的古代文化，其思想基础就是由孔子提供的。首先，孔子倡导积极有为的人生态度，他自己做到了“为之不厌，诲人不倦”（《论语·述而》），强调人们要努力发挥自己的活动能力，要“为之”。这就是一种奋发有为的精神。孔子非常鄙弃那种消极懒惰的生活态度，他说：“饱食终日，无所用心，难矣哉。不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”（《论语·阳货》）他认为一个人要活动，要有为，即

使是进行一种游戏，也比无所事事好得多。他很注重在现实生活中提高自己的精神境界，从来不讲“来生来世”，认为人死了以后的事情很难说，对于灵魂不灭持怀疑态度。他只注重活着该怎样在现实生活中实现自己的最高道德理想。他提倡“仁”，即“爱人”、“泛爱众”。当然，这种“人类之爱”在阶级社会里是不可能实行的。不过“爱人”学说的实际意义是要求减轻对劳动人民的剥削和压迫，这在客观上还是对人民有一些好处的。孔子对于在现实生活中实现他的道德理想是笃信的，他认为不仅在日常生活中要坚持“仁”，而且在艰难困苦中也要坚持“仁”的原则。

孟子发展了孔子“爱人”的思想。他在中国思想史上第一个明确提出了人的价值的问题。他认为人异于禽兽，有自己的价值，并且这个价值是本来就有的，他称做“良贵”。他说：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也；赵孟之所贵，赵孟能贱之。”（《孟子·告子上》）“人之所贵”指权势者给予的爵位，是可以剥夺的。“人人有贵于己者”，是“良贵”，这是人所自有的价值，是不可能剥夺的。孟子宣称“人人有贵于己者”，他明确肯定人的价值，这种价值就在于人能够思维。他强调思维能力，认为思维的结果，就得出“理义”，即道德原则。他把人的价值归结到道德上去。他以此区分君子与小人：能保持“良贵”，能思维，能认识道德原则，这就是君子；相反，光知道满足本能要求的“饮食之人”，不懂得“理义”，缺乏理性思维，就不能保持住“良贵”，因此是小人。孟子把坚持道德原则的人称为“大丈夫”，认为他们具有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）的气节。

荀子与孟子有所不同。孟子讲性善，讲先验道德，即人生来能思维，也就懂得了道德原则。荀子则相反，认为道德是经验的结果，人们是经过经验的累积，才得到道德的认识的。所以他主

张性恶。但是，孟子强调“人之所以异于禽兽者”，荀子肯定“人之所以为人者”，则基本一致。孟子认为“人之所以异于禽兽者”在于懂得“理义”；荀子认为“人之所以为人者”在于“有辨”。两家都认为人类所以有高于一般动物的价值在于道德意识，这是儒家的基本观点。

儒家的思想在秦代受到了打击。秦始皇依靠法家的政策统一了六国，因此他迷信强力，不照顾人民的利益和人民的情绪，残酷压迫人民，结果二世而亡。到了汉初，鉴于前车之覆，就改用道家清静无为的主张治理天下，这对于恢复农业生产也确实有一定的积极效果。但道家思想从整体上讲是消极的，对于生产发展、文化繁荣、军力强盛都不能起推动作用。于是汉武帝采取了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，先秦儒家的传统得到了一定的继承。魏、晋时期，玄学盛行，佛教也传入了。佛教宣扬“轮回”之说，认为人死以后，灵魂不灭，可以转生为人或其他动物，颇能迷惑一般人。到隋、唐时，佛教的影响越来越大，许多的社会名流都作了佛教信徒，说什么“儒门淡薄，收拾不住人才”。直到唐朝中期，韩愈反对佛、老，发起了儒学复兴运动。他还反对骈体文，提倡古文。然而，尽管他作了这些努力，却没有提出系统的理论来。直到宋代，才出现了声势浩大的批判佛老、恢复先秦儒学传统的思潮，这就是宋、明理学。

宋、明理学为孔、孟的伦理学说提供了一个理论根据。孔子、孟子对宇宙论、本体论讲得很少，宋代的理学家就对他们所提倡的仁、义、孝、悌等伦理思想提出本体论的证明，从而创造出比较完整的体系。宋儒对佛教、道教提出的问题，用孔子、孟子的观点加以解答，本质上是在发挥孔、孟的思想。但是，有一些学者强调宋儒的思想是由佛教改头换面而成的，不承认理学的创造性，说它是“阳儒阴释”。这是不符合实际情况的。宋明理学尽管

有综合性，但是也有创造性。整个中国哲学史可以证明：一个思想家如果没有创造性，就不可能是一个重要的思想家，而宋、明理学家的队伍中，确实有不少在中国哲学史上产生重要影响的思想家，他们汲取了佛教的一些思想资料，也采用了老、庄的一些概念、观点，这正是他们的长处，能够博采各家学说来丰富自己的理论。然而，真正贯穿宋、明理学的中心思想仍然是孔子、孟子的学说。理学的基本性质就是以孔孟学说为蓝本，给以自然观上的根据，从而在这个基础上发展了孔孟的学说。它绝不是改头换面的佛家思想。

理学之所以能够产生于宋代，有其社会原因。原因之一是：宋代初期的统治者由于政权较稳固，经济较繁荣，所以对学术思想的发展也采取了较为开明的政策。宋太祖赵匡胤曾经立碑，刻上他为自己的后代所订立的做皇帝的准则，其中一条就是不许杀戮士大夫。在这样的社会背景下，理学思想才得以创立与发展。北宋时期，理学最重要的有两派：一是关学，以张载为代表，活动地点在陕西关中一带；一是洛学，以二程为代表，活动地点在河南洛阳一带，后来又把二程的老师周敦颐推崇起来。这些人，是当时的第一流思想家，讲的是义理之学，所以被称为理学家。当时还有王安石的“新学”与司马光的“朔学”，但体系都比较简单，理论思维水平较低。

根据宋、元、明、清理学家对于哲学基本问题的理解，又可以把他们分成三派。

张载认为整个世界由气构成，气凝聚而为万物，而气本身是一种物质性的存在。张载是“气一元论”者，当然也有其不够彻底的地方。明代的王廷相反对程、朱、陆、王理学，替张载辩护，主张理在气中，理不离气，也属于这一派。

程颢认为整个世界就是“心”，主观意识与客观世界是同一的，

表现出主观唯心主义的倾向。陆九渊发挥了程颢的学说，认为心即世界，世界即心。他们都是“心一元论”者。到了明代，王守仁则将这种“心一元论”发展到极端，宣称“心外无物，心外无理”，主观唯心主义特征就更加明显了。

周敦颐、程颢和朱熹则表现为客观唯心主义，是“理一元论”者，程颢、朱熹认为世界的最高本原即是理。这个理有两方面的含义：一是指自然界的客观规律，一是指道德的最高标准。他们认为普遍规律即是道德标准，道德标准也就是普遍规律，并且认为理是先于自然界而存在的。所以我们说他们是客观唯心主义者。

学术界有人认为宋、明理学只有程朱、陆王两派，不承认张载的学说有独立的地位。说它是讲得不好的客观唯心主义，是程、朱学派的附庸。这种观点是错误的，它贬低了过去的唯物主义传统。尽管张载没有批驳二程，但是他坚持了以气为世界的本原的唯物主义立场；到王廷相就不仅继承了他的思想，而且对程、朱的唯心主义进行了批驳。王夫之继承并发展了张载的学说，成为“气一元论”的集大成者。

宋、明理学是在宋、元、明、清四个封建朝代占统治地位的思想。它为维护封建的生产关系和巩固中央集权及封建等级制度提供了理论基础。今天，封建时代已经一去不复返了，理学当然也已经成为历史的陈迹。我们总结这份历史遗产，应该对它的基本特点有比较科学的认识，并给以正确的评价。

宋、明理学的基本特点何在？我认为就在于它继承并发挥了孔子的在日常的现实生活中实现崇高的道德理想的主张。

宋、明理学重视身心修养，所以过去有人说它是身心性命之学。这里“性命”一词，指“尽性至命”，它来自《易传》上的“穷理尽性，以至于命”。所谓“尽性至命”，意思是尽量发挥自己

的本性，达到命运的客观限制。因此，宋、明理学家不论是唯物的还是唯心的，都很重视提高个人的精神境界。他们认为每个人都应有一个精神境界。有一种人光考虑自己如何能够“富贵利达”，理学家看不起这种人，认为没有价值。理学家要求专心考虑如何实现自己的道德理想，认为这种精神境界才是有价值的。陆九渊曾为朱熹的学生讲“义利”的问题，强调研究学问首先要确定自己的目的，如果是为了实现自己的道德理想，这才是真正的学问。如果是为了追求富贵利达，那就不必研究学问了。朱熹的学生听了很佩服，朱熹本人也认为讲得很好。陆九渊就是针对当时士大夫为了升官而求学的流弊来讲的。理学家们注重身心修养，讲“安身立命”，故称其学为安身立命之学。“安身”语出《易传》，意谓使生活安定下来，不追求过分的物质享受；“立命”语出《孟子》，意谓对命运采取主动的态度，掌握客观的情况，从而掌握自己的命运。理学家既不追求富贵利达，又不追求来世幸福。他们不承认灵魂不灭，以为鬼神不过是“阴阳二气之良能”（《正蒙》）。这种对于鬼神的解释，现在看来不免可笑，但在当时是站在朴素唯物主义的立场来解释所谓鬼神的，具有一定的进步意义。

理学家做学问是为实现道德理想而不追求物质利益，这可以说是为道德而道德，认为道德本身具有内在的价值。这和德国康德的思想比较接近。康德认为实行道德，必须没有一点利害念头，这样才是道德，否则就是不道德。他特别讲“善良意志”，而宋儒则讲“善良本性”。当然，宋儒与康德也有区别：康德提出三大假定：上帝存在、灵魂不死和意志自由；理学家则不承认上帝存在，不承认灵魂不死，也不承认意志的绝对自由。但是，把道德当作目的来实行这一点，理学家和康德是一致的。

在对待生死问题上，理学家和佛教的观点完全相反：佛教认为生、死是特别重要的问题，它集中要解决人死后的问题。但理

学家却坚决反对这一点，他们认为不必考虑死后的问题，强调道德重于生命，一个人为了实行道德，可以牺牲生命，所以他们特别推崇孔子讲的“杀身成仁”与孟子讲的“舍生取义”，认为一个人能既合乎道德又可保全性命固然很好，但是如果二者不可兼得的时候，就要舍生取义。这一思想在中华民族的历史上，曾经起了积极的作用。如岳飞、文天祥等民族英雄，显然是受到了这种思想的影响的。

宋、明理学与宗教决不可混同：理学家不追求来世幸福，不讲彼岸世界；而宗教的中心就是讲这些东西。理学家认为没有达不到的彼岸世界，宇宙的最高本体和我的本性或我的内心是一致的。他们不承认上帝，也不承认鬼神，不承认来生来世。所以，理学可以说是反宗教的。

从整体来考察理学的历史作用，可以得出这样的结论：它起了巩固封建秩序的作用，属于封建的上层建筑。即使是张载一派的唯物主义学说，虽然认为理是气的规律、条理，但同时又论证了封建道德的重要性。程、朱等人则把理作为世界的本原，认为违背了理就违背了天，也违反了自己的本性，从而把封建的道德原则提到了天上；陆、王等人则把作为封建伦理道德的理，放置在心中，称作本心，认为道德意识本来就有，要认识自己的本心，这种观点当然更是为巩固封建秩序服务的。

但是，理学家强调道德重于性命，这对于提倡民族气节，对于中华民族的持续发展，有一定的积极作用。程颐有两句影响深远的话：“饿死事极小，失节事极大。”它产生了两方面的影响：既对保持民族气节有着支持作用，又可以说是“以理杀人”，起了残害妇女的作用。必须指出，千百年来封建旧礼教不知虐杀了多少妇女，追根溯源，理学家是不能辞其咎的。对此，我们要严肃地进行批判。

理学的时代早已结束了。今天，对于这份历史遗产，只有进行历史的、全面的、辩证的分析，才能作出实事求是的结论。这是我们的哲学史研究的任务之一。

(1983年5月14日在安徽大学哲学系讲演记录，
载《中州学刊》1983年第4期)

关于孔子哲学的批判继承

孔子是二千五百多年前的历史人物，距离我们已经很久远了。过去封建统治者为了维护其封建统治，大搞“尊孔”；五四运动之后，有人提出“打倒孔家店”的口号，十年动乱时期，更有人以谩骂的方式大肆“反孔”。时至今日，这些陈迹都已云消雾散了。我们认为，尊孔的时代已经过去了，或者说应该过去了；反孔的时代也已经过去了，或者说也应该过去了。尊孔就是以孔子为偶像而极力崇拜，以孔子的是非为是非，这样就会堵塞探索真理的道路，阻碍社会的进步。反孔就是对孔子采取虚无主义的态度，不加分析地全盘否定，这也就违反了科学的实事求是的精神。谩骂不是批判。祸国殃民的“四人帮”大肆反孔，盲目地破坏了与孔子有关的历史文物，更是极其野蛮的行动。现在我们的任务是研孔、评孔，对孔子进行研究，进行分析，进行评论。我们现在是中国历史的新阶段，应该研究的问题很多，有很多很多比研究孔子更加重要的问题，但是孔子也是应该研究的问题之一。我们要以马克思主义的立场、观点、方法来对孔子学说进行分析和评论。

我们现在的历史任务是建设具有中国特色的社会主义的物质文明和精神文明。我们建设社会主义的新文化，对于传统文化就要进行批判的总结。孔子是中华民族传统文化的奠基人之一，因而对孔子的学说，要进行再认识、再评价。

传统的文化遗产之中，有精华，有糟粕。何谓精华？何谓糟粕？我们认为，在传统的哲学思想中，凡在一定程度上反映了客

观真理的，凡在一定程度上符合社会发展的利益的，就是精华，反之，凡违反客观真理的，凡阻碍社会发展的，就是糟粕。

孔子的学说中，既有糟粕，也有精华。

这里不拟进行全面的分析，只举出一些例证。

譬如说，孔子曾经提出了一些辩证观点。

第一，孔子肯定事物的变化。《论语》记载：“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”（《子罕》）他认为事物有如川中的流水，逝逝不已，昼夜不停。这句话确实具有深刻的涵义。他又说过：“四时行焉，百物生焉。”（《阳货》）这“行”字和“生”字，也表示了事物的发展变化。他讲三代的历史，承认后一代对于前一代有所损益，并说：“其或继周者，虽百世可知也。”（《为政》）周代不是永存的，将有继周的新朝代，而且以后可能有百代。他虽然没有肯定根本性的变革，却肯定了相对的变革。这种肯定变化的观点，还是可贵的。

第二，孔子提出了“两端”的观念，他说：“我有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我者，空空如也，我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）所谓“叩其两端”就是研讨问题的两个方面，这就是承认事物都有两个方面。在《论语》中提到的两端，有损与益、过与不及、进与退、生与死、文与质、学与思、义与利、和与同、言与行等等，都是对立的两方面。孔子关于两端的思想没有展开，但是他承认事物具有两端，还是明确的。

第三，“中庸”观念中含有一定的辩证观点。孔子提出“中庸”的观念，以中庸为至德，他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《雍也》）在孔子的思想中，中庸是一个品德的名称，也就是一种精神境界。达到这种境界，在处理事情的时候，既不“过”，也不失之“不及”。也就是在两端之中间选取一个适宜的中点。这个适宜的中点是固定的还是不固定的呢？如果认为有一个

固定的中点，那就是形而上学的思想方法；如果认为这个适宜点是不固定的，就可以说是一种辩证的观点。孔子自称“无可无不可”（《微子》），《论语》又载：“子绝四：毋意毋必毋固毋我。”（《子罕》）他是反对“必”、“固”的，足见他所谓“中”是灵活的，不固定的。我们认为，“中庸”观念中，包含辩证法的因素。“中庸”二字如何解释呢？郑玄曾解释说：“言中德之为用也。”中庸即是中的运用，这样来解释，就是表示“中”是不固定的，灵活的。后来程颐说“不偏之谓中，不易之谓庸”，把庸字解释为固定不变之义，那么“中庸”就成为形而上学思想了。

孔子的“中庸”思想，后来经过《中庸》篇的发挥，在中国文化史上发生了极其深远的影响。如何评价“中庸”思想是一个很复杂的问题。一切事情，一切问题，都包括两个方面，因而可能发生两种偏向。这两种偏向，也可以称之为“过”与“不及”。“中庸”观念要求避免这两种偏向的任何一种偏向，在这个意义上，应该说是符合辩证思维的。但是，在事实上，“中庸”观念在中国的长期封建社会的历史中，成为遇事敷衍、消极应付，不求解决问题，只愿得过且过的作风的思想基础，流弊严重，在今天必须加以批判的。

“中庸”思想，既包含辩证法的方面，也包含形而上学的方面，要进行具体的分析。

孔子学说中有严重的缺点，这里也只举出一例，即不重视创新的态度。孔子自称“述而不作，信而好古”（《述而》），这“述而不作”的思想态度具有两重性。一方面，这确实起了保持文化传统的作用。中国文化的特点之一是重视历史。史籍之多，超过其他国家，这与孔子的学说有必然的联系。另一方面，“述而不作”的“不作”，没有把创新提到重要位置上，在汉代“罢黜百家，独尊儒术”之后，经学占了统治地位，一般学者“抱残守缺”，只注

意上古经典的研读，不重视对于客观实际的考察，不努力于独立思考，不进行新的探索，养成思想懒惰之风。这种专重“述旧”、不敢“创新”的不良学风，是孔子学说的消极影响。

孔子是封建社会的圣人，而我们的时代是社会主义的时代，社会主义时代与封建时代之间还存在着一个过渡的历史阶段；封建文明与社会主义文明之间，还存在着资产阶级文明。列宁论“无产阶级文化”说：“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”（《列宁选集》第4卷，第362页）我们学习马克思主义，要批判地吸收西方“资产阶级时代最宝贵的成就”，同时也要吸收和改造本国两千多年来思想和文化发展中有价值的东西。

“述而不作”表现了严重的片面性，我们应提倡“既述且作”。我们要建设社会主义的物质文明和精神文明，就要努力发挥创造精神。在建设社会主义新文化的过程中，既要注意接受人类文化发展史上的一切有价值的成就，也要打破陈旧传统观念的束缚，从现实的需要出发，积极探索，勇猛前进。

孔子的学说，在漫长的历史时期中，吸引着人们的注意；直至今日，还需要对之进行再评价。这也不是偶然的。其原因之一是，孔子总结了我国上古时代的文化思想，集中了我国上古时代积累起来的生活智慧，讲出了一些含有甚深义蕴的简约格言。例如“学而不思则罔，思而不学则殆”，“知之为知之，不知为不知，是知也”，“过犹不及”，“欲速则不达，见小利则大事不成”等等，这些话都闪耀着智慧的光芒，给人以深睿的启发。孔子是中国历史上第一个大规模招收弟子的教育家，在长期教学过程中，积累了丰富的经验，对于学习方法与教育方法，提出了很多有价值的

理论命题。孔子具有积极的生活态度：“发愤忘食，乐以忘忧，”“为之不厌，诲人不倦”；他更表现了坚定的志操：“不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不淄”，“饭蔬食，饮水，乐亦在其中矣”。他受到他的弟子们的仰慕，是可以理解的。因此，孔子的学说发生了长远的影响。但孔子的影响有其消极的一面：他鄙视耕稼等生产劳动，又坚持“贵贱不愆”的等级制度，不讲求“军旅之事”，不鼓励对于自然知识的探索。孔子弟子子夏说：“虽小道必有可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也。”（《子张》）所谓小道指生产技术之类，孔门是不肯钻研的。中国古代自然科学也有一定的发展，却与孔门无关，而是摆脱了孔门的鄙弃态度而获得的。我们评价孔子，对于孔学的得失，应该进行全面的分析。时至今日，孔学的偏蔽，是不足以阻碍历史前进的。

“逝者如斯夫。”孔学作为一个整体，久已是逝去的了。然而逝者并非完全消灭，孔子学说中有价值的观点，仍将留存在人们的意识之中。

我于今年4月21日至25日参加曲阜孔子学术讨论会，于4月25日曾在大会发言，题为“谈孔子哲学思想的批判继承”。今略加补充，以成此篇。1983年5月21日记于黄山。

中国哲学中的本体观念

现在我们常讲的“本体”(Substance)，是一个翻译名词，有时也译为“实体”。中国古代，也有“本”、“本根”、“体”、“本体”、“实体”等名词。在中国和西方的哲学史上，“本体”观念都有其发展演变的过程。不同的哲学家的著作中，所谓“本体”一词，各有不同的含义。中国所固有的本体观念是谁最早提出来的呢？北宋晁说之说“体、用本乎释氏”（《困学纪闻》引）；清初李颀也说“体、用”二字出于佛经，以为出于惠能。近年也有人认为“体用”观念始于王弼。这些说法都不准确。本文想考察一下中国哲学中本体观念的源流，以及中国哲学的本体观念与西方哲学的本体观念的异同。

一、本、本根、元

“本”这个概念，在孔子那时候就有了。《论语·八佾》中有“林放问礼之本”；《论语·学而》中，孔子的学生有若也说过：“君子务本，本立而道生。”《论语集解》注释说：“本、基也。”《论语》中也有“用”的概念。《学而》篇中有若说：“礼之用，和为贵。”《大学》中也有“本”这个概念，如：“物有本末，事有终始。”孔门的“本”、“用”主要是伦理学的范畴，还不是宇宙哲学的范畴。

在先秦，道家也讲“本”。《庄子·天下》说：关尹、老聃

“以本为精，以物为粗”。《庄子·知北游》有“本根”一词，说：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”在道家那里，“本”也就是“道”。老子提出的“道”，指最高的抽象原理，是一种绝对，它在天地没有形成的时候就有了。老子又说：“大道汜兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。”（《老子》第三十四章）这道在天地形成以后是仍然存在的。《庄子·大宗师》也说过：“夫道有情有信，无为无形，……自本自根，未有天地，自古以固存。”《知北游》篇中还说：“所谓道恶乎在？庄子曰：无所不在。”总之，在道家看来，宇宙的本根就是天地之始，无所不在，自本自根，无形无名。这就是宇宙的最高根本。

关于宇宙哲学，西方分为“本体论”和“宇宙论”两个部分。“本体论”（Ontology），也有人译为“存在论”，讲万物存在的根据。“宇宙论”（Cosmology），也有人译为“生成论”，讲天地起源、宇宙变化的过程。老子提出的“道”有这两个方面的含义，两者是相互结合的。老子讲宇宙有个开始，这个开始就是“道”；但是道在生出天地万物之后，并不消灭，它又作为天地万物的基础而存在。前者就是宇宙论，后者就是本体论。到了庄子，更讲：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。”（《庄子·齐物论》）在始之前还有“未始有始”；在“未始有始”之前还有“未始有夫未始有始”。所谓始，并非绝对的开始。庄子扬弃了“始”的概念，所以他所讲的“道”主要是本体论的意义。《庄子·知北游》篇讲道“无所不在”，其意义就更明显了。

在先秦哲学中，还有一个重要的概念就是“元”。“元”这个概念见于董仲舒的《春秋繁露·玉英》：“唯圣人能属万物于一而系之元也。”又说：“元犹原也，……故元者为万物之本，……乃在乎天地之前。”这里，“元”有两层意思：一是表示世界的统一性，二是表示世界的原始。《吕氏春秋·应同》中有“与元同气”

的说法。可见，在《吕氏春秋》编著的时代，诸子中就有讲“元”的，但是有关的资料已经散失了。

二、体用、质用

“体”、“用”是中国古代哲学的一对重要范畴。

“体”、“用”并举始于荀子。《荀子·富国》中说：“万物同宇而异体，无宜而有用，为人也。”（应于“用”字断句，清儒王念孙以为“无宜而有用为人”为一句，实误。）在《墨经》中，“体”就是端，也就是点。“体”也指一部分，如孟子所讲人的“四体”（两臂两股）。孟子又讲“具体”，如说子游、子夏“皆得圣人之一体”，即都得到孔子的品德和学说的一部分；而颜回则是“具体而微”，即得了孔子的品德和学说的各部分，但还不够成熟。这所谓具体，与黑格尔所讲的“具体”很相接近。可见，“体”这个词在中国哲学中有许多含义。荀子所讲的“体”主要是指形体；但是荀子还说：“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”（《解蔽》）这里把“体”看做是永恒的，包括一切变化。这个“体”就与后来哲学所讲的“体”很相接近了。

在魏、晋、唐、宋哲学中，“体”的观念有形质和原理两层含义。三国时代的儒者杜恕，著了一部书叫《体论》，就是讲政治原则，即“君之体”、“臣之体”。“体”就是原理、原则的意思。王弼《老子注》三十八章说：“万物虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”这个“无”，是一个抽象的绝对，它既是万物之体，又是万物之用。晋代韩康伯在《周易系辞注》中也说：“圣人虽体道以为用，不能舍无以为体。”这基本上与王弼的见解一致。裴颢在《崇有论》中说：“理之所体，所谓有也。”他认为“有”是体，“无”不是体。以“有”为体，或以“无”为体，这表现出唯物主义和

唯心主义的对立斗争。

唐初，孔颖达在《周易正义》中也讲体、用，他对“乾：元、亨、利、贞”的解释是：“天者定体之名，乾者体用之称，故《说卦》云：‘乾，健也。’言天之体以健为用。”唐代易学家崔憬在《周易探玄》中说：“凡天地万物皆有形质，就形质之中有体有用。体者，即形质也；用者，即形质上之妙用也。”他举例说：“假令天地以圆盖方轸为体，以万物资始资生为用；动物以形躯为体，以灵识为用；植物以枝干为体，以生性为用。”崔憬从唯物主义观点来讲体、用，这是中国哲学史上对体、用的最明确的解释。这些，都是从具体事物来讲的。

到宋初，胡瑗（程颐的老师）讲“明体达用之学”。他认为：“君臣、父子，仁义、礼乐，历世不可变者，其体也。诗书、史传、子集，垂法后世者，其文也。举而措之天下，能润泽斯民归于皇极者，其用也。”（《宋元学案》引）这里的“体”，指君臣、父子的人伦关系，以为这是万世不变的原理。后来，程颐提出：“至微者理也，至著者象也，体、用一源，显、微无间。”（《易传》序）这里以“理”为体，以“象”为用，显然是客观唯心主义的观点。

关于“质”、“用”这对范畴，魏、晋、南北朝时代就有了。如袁准在《才性论》中说：“曲直者，木之性也，曲者中钩，直者中绳，轮橈之材也。贤不肖者，人之性也，贤者为师，不肖者为资，师资之材也。然则性言其质，才名其用，明矣。”（《全晋文》）范缜在《神灭论》中说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用。”这个“质”字有两层含义：一是物质之“质”，一是性质之“质”。与用相对的“质”指形体而言。我们研究中国哲学史，对这些哲学概念的本来含义，一定要辨别清楚。

三、本体、实体

“本体”一词，始于晋代。西晋司马彪在所作《庄子注》中解释“而侈于性”（《骈拇》）说：“性，人之本体也。”（《庄子释文》引）到了宋代，张载把“太虚”说成是“气之本体”。他说：“太虚无形，气之本体。”（《正蒙·太和》）张载哲学的一个基本命题是“太虚即气”，他说：“知太虚即气则无无。”“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二。”所谓“气之本体”指气的本然的状况。张载又说：“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已。”（《正蒙·神化》）“未尝无之谓体，体之谓性。”（《正蒙·诚明》）这所谓“体”，又是指本性而言。这样，在张载哲学中，“体”有两重含义：一是指气的本然的内容，一是指气的永恒的本性。

与张载哲学相对立，程颐认为“理”是体。朱熹发展了程颐的思想，提出了“天理自然之本体”的观念。如说：“天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注·公冶长》）朱熹还讲“性之本体”。他说：“才是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也，然性之本体亦未尝杂。”（《语类》卷九十五）又说：“只是一个道理，但即形器之本体，而不离乎形器，则谓之道。”（《语类》卷七十五）这就是说，本体即是道，亦即是理，也称为性之本体。朱熹又讲“心之本体”。他说：“虚灵自是心之本体，……岂有形象。”（《语类》卷五）程、朱哲学的基本命题是“性即理”，而又认为理是“性之本体”，这和张载肯定“太虚即气”，又讲太虚是“气之本体”，立说虽然不同，而所谓本体的意义则是一致的，即本然的内容之义。朱熹认为道是形器之本体，把本体与形器对立起来。总括张载、程颐、朱熹所谓的本体，主要有两个特点：一是本然，二是无形。本体就是本然无形而永恒存在的。

朱熹有时也承认崔懋关于体、用的说法。他说：“现在底便是体，后来生底便是用；此身是体，动作处便是用；天是体，万物资始处便是用；地是体，万物资生处便是用。”（《语类》卷六）可见，在朱熹哲学中，“体”与“本体”有不同的意义。

朱熹以“理”为本体，“理”亦称为“道”，于是有“道体”的观念。“道体”是程颐首先提出的。《论语》“子在川上”章《集注》引程颐的话说：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来；水流而不息，物生而不穷；皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”朱熹解释说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”（《论语集注·子罕》）这所谓“道体”，是兼“理”与“化”两方面而言的。

王守仁也讲本体。他说：“知是心之本体。”（《传习录》）又说：“夫心之本体，即天理也。”（《答周道通》）这里所谓“本体”，也是本然的内容之意。王守仁宣扬“心外无理”，认为理即在心中，这是主观唯心主义。

后来，明代唯物主义者提出了“实体”观念。王廷相在他的著作《慎言》中说：“二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？”又说：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。”在王廷相看来，气就是实体，是构成万物的原始材料。王夫之也讲“实体”，他在《张子正蒙注》中说：“阴阳一太极之实体。所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。”戴震也讲“实体”，他在《孟子字义疏证》中说：“阴阳、五行，道之实体也；血气、心知，性之实体也。”在唯物主义者看来，实体即是气。所谓实体，含义有二：一是指客观的实在，二是指永恒的存在。理不能独立存在，唯有“气”是自己存在的，所以气是实体，而理不是实体。在中国哲学中，气有三层含义：一是常识的气概念，即空气、呼吸之气；二是哲学

的气概念，即构成万物的原始材料；三是气的广泛含义，泛指物质的、精神的各种状态、现象。唯物主义者认为，气存在于人的意识之外，是有广袤而能运动的，是生命、精神的依据，而本身不是生命或精神。必须明确，作为实体的“气”与作为空气的“气”是不同的。关于气与生命的关系，唯物主义者认为无生物也是气，而气又是维持生命的条件。

四、中国哲学中本体学说的特点

中国哲学中本体学说的特点主要有三个：

(1) 天地起源论与本体论既相区别，又相联系

老子的“道”，既是“天地之始”，有天地起源论的含义；又是天地万物所依赖的根据，有本体论的含义。讲本体论，应从老子开始。庄子所讲的“道”，也是生天生地、无所不在的，不过他扬弃了“始”的观念，侧重于本体的意义。王弼哲学中的“无”，不仅有本体论的含义，也有天地起源论的含义，他也讲“始”，如说：“有之所始，以无为本”（《老子注》第四十章）。他注重从世界的统一性来讲，说：“万物万形，其归一也。由无乃一，一可谓无。”（同上书第四十二章）《淮南子》讲“道始于虚廓”，阐述天地起源论是比较详细的，它认为道就是绝对，也有本体论的意义。到了张载，讲“太虚之气”，有时也谈到天地的起源，如说：“此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。”张载的学说，本体论的意义比较显著，但也非不讲天地起源问题。程颐认为“阴阳无始”，王夫之也认为“天地无始无终”，都不讲天地起源论，只讲本体论。总之，中国哲学中天地起源论和本体论是相互结合的，也是有区别的。

(2) 在本体学说中存在着唯物主义与唯心主义的对立

在中国古代的本体学说中有三个派别：唯物主义讲“气”是根本；客观唯心主义讲“理”、“道”是根本；主观唯心主义讲“心”是根本。唯物主义者讲的本体和唯心主义者所谓本体是不同的，然而他们讲本体时也有一个共同之点，这就是所谓本体乃是“自本自根”的永恒存在，也就是说，它是以自己为原因的、永恒存在的。

(3) 儒道两家本体观念有其显著的特点

首先，儒家和道家都不以“实在”与“幻象”的区别来讲体用。佛教认为客观世界是假象，儒、道两家都肯定客观世界不是假象，“体”不是现象背后的实在。主观唯心主义所谓心之本体与心，也无实在与幻象之分。这与西方哲学是不同的。西方在黑格尔以前的许多的唯心主义者，认为本体是实而不现、现象是现而不实的。中国的儒、道两家没有这个意思。其次，儒家和道家都强调体、用的统一，即“体”离不开“用”，“用”离不开“体”。晋代佛学家僧肇认为现象都是假象、不真，所以是空；又认为实在也离不开假象。有人认为这是讲体、用统一。其实，僧肇的这种观点是唯心主义的诡辩论。儒、道两家都认为“体”与“用”是相互结合的。从程颐讲“体、用一源，显、微无间”，一直到王夫之，也还讲体、用的统一。这与佛教所讲有很大的区别。

我们理解了本体观念的演变过程，还有一个问题需要考虑，即“本体”这个概念现在还应不应该采用？西方自从实证主义出现以后，近代许多哲学家主张废除本体观念。这个问题可以研究。现在唯物主义辩证法还有“本质”和“现象”这一对范畴。“本质”这个概念，我们还在运用，指客观事物的根本属性。“实体”这个概念，我们仍应使用，指不依赖于主观意识的客观实在。我们也讲世界的本原问题，所以“本原”这个概念也还在使用。西方的

逻辑实证论等认为本原问题毫无意义，我们却认为，本原问题还是科学性的问题，“本原”观念应该保持。至于本体观念，却可以废除，作为现象背后的实在的本体观念是不科学的。现在西方有许多哲学派别，讨论得很热闹。我们坚持辩证唯物主义，但也应积极参加国际的思想斗争，在斗争中把辩证唯物主义哲学发扬光大，推向前进。

（本篇是由 1983 年 5 月在安徽合肥哲学史讲习会的讲演纪录整理而成，原载《安徽大学学报》1983 年第 3 期）

述 与 作

孔子自称“述而不作”，又谴责他的老友原壤“长而无述焉”。他强调了“述”的重要。“述”即是继承前人的成就。孔子对于述的倡导，在中国文化史上起了尊重文化传统、保持文化积累的积极作用。但是，“述而不作”的“不作”，却是忽视了创新的必要，在中国文化史上又起了消极作用，酿成了一种历史的惰性，使因循守旧的习惯蔓延下来，阻碍了文化的蓬勃发展。

文化的发展固然需要继承，也需要发挥创造精神；固然要尊重前人的成就，更不应放弃自己进行新的创造的责任。近三百年来，西方科学技术的猛进，表现了西方文明力求创新的精神，这是值得我们借鉴的。

创新必有坚实的基础，必须在前人已经达到的成果上继续前进。孔子说：“盖有不知而作之者，我无是也。”不知而作是妄作，妄作必无结果。不知而作是要不得的，知之而作却是非常必要的。

其实孔子也不是全无所作。他说：“吾道一以贯之。”他是中国历史上第一个自觉地提出自己的一贯之道的人，这就是有所作了。虽然他的一贯之道仍然是前有所承，但终属前进了一步。但是孔子宣扬“不作”，还是一个严重的缺点。

墨子改变了儒家述而不作的态度，主张既述且作，“古之善者则述之，今之善者则作之”（《耕柱》），这又比孔子前进了。但是墨子又对他的弟子们说：我做的已经够用了，你们不需要更做什么了（“吾言足用矣，舍言革思者，是犹舍获而拾粟也。”《贵义》），

这就又陷于另一种错误。我们应该鼓励大家都来进行创造性活动，发挥大家的积极性。要重视群众的智慧。

宋代哲学家张载写过一首《芭蕉》诗，诗云：“芭蕉心尽展新枝，新卷新心暗已随。愿学新心养新德，旋随新叶起新知。”这种努力求新的态度是可取的。在一些问题上，可以“温故而知新”，在另一些问题上，则须“破旧而立新”。不断创造，不断更新，同时不要放弃前人已经取得的成绩，这是人类文化学术发展进步的道路。

破旧立新，必须采取科学的态度。十年动乱期间，破坏多少文物，焚毁了多少书籍，酿成了文化浩劫，令人休目惊心！前人留下的珍贵的遗物，还应加以保护。

创造是艰苦的努力，不是心血来潮的儿戏，谈何容易！老子说：“大巧若拙。”唯有经过“若拙”的一丝不苟的刻苦钻研，才能达到新的境界，做出“大巧”的成果。首先必须走上前人已经到达的高峰，才能攀登更高一级的新峰。如果不了解前人已经走过的路程，也可能自矜为创获者不过是早已过时的陈言而已。

马克思主义是人类最辉煌的创造。列宁说：“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”（《列宁选集》第4卷，第362页，人民出版社1972年版）这正说明了创新与继承的关系。

马克思主义开辟了进一步探索真理的广阔道路。马克思主义的基本原则是“实事求是”、“从实际出发”。我们在马克思主义光辉理论的指导之下，对于不断变化的客观实际进行新的探索，就一定能够获得新的成果。

（原载1983年7月18日《文汇报》）

中国古代哲学的基本特点

中国古代哲学有一些与西方古代哲学和印度古代哲学不同的特点。所谓古代，包括上古、中古和近古。在中华民族的历史上，先秦时代可谓上古；两汉至隋、唐、五代，可谓中古；宋、元、明、清可谓近古。中国古代哲学的特点是一个非常复杂的问题。1956年，我曾经写过一篇《中国古代哲学的几个特点》（后来收入拙著《中国哲学发微》）。近年以来，我重新考虑这个问题，有一些进一步的体会。现在写出来，就正于研究中国哲学史的同志们和朋友们。

中国传统哲学，在不同的时代，都有若干不同的派别。这里所讲的只能是古代多数思想家的共同特点，不可能是所有各派思想家的共同特点。先秦时代，儒、墨、道、法的学说彼此不同；汉、魏以后，佛教输入了，佛教学说与中国固有的哲学思想更有很大的差别。宋代出现了理学或道学，可称为新儒家学说。两汉以后，辛亥革命以前，儒家始终居于正统地位，而道家学说也流传不绝。佛教曾经盛极一时，但始终没有成为正统思想，只能居于旁统。本文所讲，主要是先秦儒、道两家以及宋、元、明、清时代新儒家思想的基本特点。至于中国佛学的特点，我没有作过深入的探讨，暂时存而不论。

现在，个人的管见以为，中国传统哲学至少表现了四个基本特点：（一）本体论、认识论与道德论的统一；（二）整体与过程的观点；（三）现实生活与道德理想统一的观点；（四）经学与哲

学的结合。分别论证如下。最后谈谈如何正确评价中国古代哲学遗产的问题。

一、本体论、认识论、道德论的统一

中国古代哲学以伦理道德问题为中心，但是也有本体学说和关于认识问题的探讨。本体学说，用传统名词来说，可称为“天道论”或“道体论”。老、庄论道较详，周敦颐《太极图说》首标无极、太极，张载《正蒙》畅论太和与神化，朱熹的《语类》首列理、气，这些都是中国传统的本体学说。中国传统哲学的一个显著特点是把本体论、认识论与道德论统一起来。西方近代哲学中，斯宾诺莎《伦理学》表现了本体论与道德论的统一；黑格尔《逻辑学》表现了逻辑、辩证法与认识论的统一。中国传统哲学基本上是封建时代的哲学，与近代资产阶级哲学不可同日而语，但亦不妨相互参照。

中国哲学中本体论、认识论与道德论的统一表现于两个方面：一、以为宇宙最高本体即是道德的最高准则或基本根源；二、强调求知方法与修养方法的一致。

(1) 宇宙本体与道德伦理的联系

孔子哲学的最高概念是天，以天为人类生活的最高准则，他说：“唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）老子哲学的最高概念是道，他认为人生的理想是“法道”、“从道”。他说：“人法地，地法天，天法道。”又说：“孔德之容，唯道是从。”老子认为道是“无为而无不为”的，人也应“无为而无不为”。董仲舒宣扬“道之大原出于天”。他所谓道，指人生之道，而人生之道是自天出的。到宋代，理学家力图把道德原则与宇宙的最高根源统一起来。周敦颐《通书》的中心观念是“诚”，认为“诚”是“五常之本，百

行之源”，而诚是天道的表现：“乾道变化，各正性命，诚斯立焉。”张载从世界的统一性来讲道德的基础：“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”，人和物都是气所构成的，具有共同的本性，因而应该爱人爱物，主张“民吾同胞，物吾与也”。万物都是气所凝聚而成，气涵有“浮沉升降动静相感之性”，这性是万物共同的本性，“性者万物之一源，非有我之得私也”，所以应该“立必俱立，爱必兼爱”。张载力图为伦理道德提供本体论的基础。他的本体论是气一元论，从气的统一性引出道德来，不免有些迂曲。程颢、程颐则直接把道德原则与宇宙本体彻底统一起来，以为宇宙的最高实体是“理”，而“理”的内容就是仁、义、礼、智。朱熹更以“理”为太极，太极即是天地的本原、至高无上的绝对，也就是伦理道德的最高准则。实际上，程、朱学派是把道德原则抬高到天地之上，赋以绝对的意义。与程、朱不同，陆九渊、王守仁则把道德原则纳入于心中，宣扬“心即理”、“心外无理”，认为仁、义、礼、智等道德原则是人心固有的天赋观念，是人的主观意识的内在要求。宋、明理学把宇宙的普遍规律与人类社会的一个历史阶段中出现的道德准则统一起来，宣扬永恒的道德，表现了理学的时代的与阶级的特点和局限。

(2) 求知方法与修养方法的一致

孔子兼重学与思，而学与思的目的在于“闻道”，其所谓道主要是人生之道。孔子所力求的是人生的智慧。他又兼重仁与智，并将仁与智统一起来，“仁者安仁，知者利仁”，仁者与智者还是统一于仁，求道与求仁是一致的。老子菲薄知识，但又极力探求客观世界的普遍规律。他强调“虚静”，“致虚极，守静笃”，“虚静”是体认最高本体“道”的方法：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”“损之又损”即是“虚静”，这既是体认“道”的方法，也是提高精神境界的方法。庄子讲“外生”而后能

“朝彻”、“见独”（《大宗师》），又讲“无思无虑则知道”（《知北游》），都是把追求真理的方法与提高精神境界的方法统一起来。在道家，以“无知”为最高的知，以“无为”为最高境界，既反对追求知识，又鄙视积极的修养，实际上是归结为虚无主义，不过是追求主观幻想的自我陶醉而已。荀子采纳了道家的“虚静”观念而加以改造，提出“虚壹而静”的“解蔽”方法，从道家的虚无思想转到唯物主义的客观方法。“虚壹而静”既是求知的方法，又是道德修养的方法，这更是非常明显的。

宋代理学讲“致知”方法与“涵养”方法，达到了新的水平。张载以关于宇宙神化（自然的复杂而细微的运动变化）的认识为最高的知识，而强调对神化的认识以“无我”的道德修养为基础。他说：“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”（《正蒙·神化》）实际上，“致知”与“崇德”是相辅相成的两件事情，“致知”有待于“崇德”，而“崇德”也有待于“致知”，张载把“致知”归结于“崇德”，这就陷于一偏了。

程颢讲“格物穷理”，其所谓“穷理”，既是求知的方法，也是道德修养的方法。所穷之理，既是客观事物的普遍规律，又是人伦道德的基本原则。朱熹《大学章句》的补格物章，阐述程颢的基本思想。朱熹说：“所谓‘致知在格物’者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教。必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这段话包含两层意义：第一，探求天下万物之理，以达到“众物之表里精粗无不到”；第二，通过对于天下万物之理的认识而达到“吾心之全体大用无不明”，即达到心的自我认识。达到心的自我认识，这是精神境界的提高；而穷尽

天下万物之理，这还是对于客观世界的认识。所以，这所谓“即物穷理”包括两个方面：一是求知方法，二是修养方法。近年有些关于哲学史的论著，以为朱熹所讲只是修养方法，并无探求外界知识的意图。这种见解，我认为是不全面、不准确的。朱氏这里明确肯定“天下之物莫不有理”，这是符合唯物主义观点的，他以“众物之表里精粗无不到”为理想，虽然有独断论的倾向，却也避免了不可知论的偏谬。在实际上，朱熹对于一些自然现象也进行过一些实际观察和推测，他不是专门沉溺于玄想的。如果不承认朱熹“即物穷理”之说具有认识论的意义，那就未免陷于主观主义了。

陆九渊以为“格物”只是“明心”，王守仁以为“格物”只是“正念”，不承认客观事物的存在。他们又认为心中之理即是宇宙的最高本体。他们所谓“发明本心”，既是修养的方法，而且也是体认宇宙最高原理的方法。

王夫之提出“知以行为功”的著名命题；他所谓“行”包括日常活动和道德履践，他认为从事于实际活动可以达到认识的效果。王夫之认识论的特点是区分“格物”与“致知”为二：“博取之象数，远证之古今，以求尽乎理，所谓格物也；虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。”（《尚书引义》）“格物”是专门求知的方法，“致知”则包括修养方法。王夫之的贡献是既肯定“求知”与“修养”的联系，又注意到二者的区别。

颜元猛烈攻击程朱，提出“见理于事”即在实际活动中认识客观规律的主张，他强调在“习行”中认识事物之理，所谓“习行”包括道德履践。颜氏所谓习行，既是修养的方法，也是求知的方法，也重视两者的统一。

总而言之，宋明理学家和一部分反对理学的思想家都重视求知方法与修养方法的统一。

总括以上两个方面，在中国古代儒道两家哲学中，本体论与道德论是统一的，修养论又与方法论是统一的，于是形成本体论、认识论与道德论合三为一的情况。

二、整体与过程的观点

近年以来，有些同志提出中国所特有的思维方式的问题，这是一个值得深入探索的重要问题。管见以为，如果中国古代哲学有自己的独特的思维方式，这就是中国古代的辩证思维的方式。自《周易》、《老子》以来，中国古代的辩证思维是非常丰富的，对于对立统一的规律，先秦和宋明思想家确实都有比较明确的阐述。这是中、西之所同。中国的辩证思维中最具特色的，应是整体观点与过程观点。中国哲学与中国医学，都把全世界看作一个整体，把每一人的身心，每一个动物，每一个植物，都看作一个整体；同时又把全世界看作一个过程，把每一事物的存在也看作一个过程。在中国古代哲学著作中，整体称为“全”或“统体”；过程称为“行”或“流行”。而整体与过程是现在常用的名词。

孔子在川上说：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”（《论语·子罕》）又尝说：“四时行焉，百物生焉。”（《阳货》）他肯定事物有如川流，四时运行不息，百物生生不绝，这已初步提出了过程的观点。《周易·系辞》以为世界是生生日新的变化过程：“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”这“日新”、“生生”的观点可以说是非常深刻的辩证观点。

老子论道说：“有物混成，先天地生，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”道是“混成”的，即是一个整体。道的主要涵义是“逝”，这就把最高本体的道与变化流逝联系起来，这

也就是表示，变化是永恒的。庄子强调天地万物的统一，《外篇》云：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢。”又说：“微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也。”（《田子方》）世界是一个整体，可谓“天地之大全”。而天地之间的万物都是在变化转移之中的：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。”（《秋水》）物的存在都是变化的过程。

荀子肯定“天行有常”，这“行”字即是“四时行焉”之“行”，表示运动变化的过程。

先秦哲学中整体观点和过程观点还是比较简单的，宋代理学的整体观点和过程观点则相当明确。张载称气的全体为“太和”，而太和乃是一个变化的过程。他说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生细缊相荡、胜负屈伸之始。”（《正蒙·太和》）又说：“由气化，有道之名。”（同上）所谓道就是气的运动变化的过程，而气的全体是太和，太和即是气化的总过程。张载以气化为道，突出了过程的观念。

程颢、程颐宣称“天者理也”，用“理”的观念把天下万物统一起来，强调“万物皆是一理”。但二程也肯定世界是一个变化过程。程颐解释《论语》“逝者如斯夫”说：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”（朱熹《论语集注》引）朱熹又加以发挥说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”（《论语集注·子罕》）程朱学派虽讲“理”本身无所谓动静，而承认“道体”包含变化的过程。朱熹更提出“万物统体一太极”之说，以太极把天地万物统一起来。

王夫之强调“日新之化”：“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。”（《思问录·外篇》）天地万物都是运动变化的过程。

戴震重申了张载的“气化”思想，肯定了所谓道即是气化的过程，他说：“道犹行也。气化流行，生生不息，是故谓之道。”又说：“阴阳五行，道之实体也。”道之实体即是过程的实际内容。

中国哲学中的整体观点与过程观点，都可以说是深刻的辩证观点，一部分哲学家更把整体与过程统一起来，达到高度的理论思维水平。不过古代思想家关于这些观点的说明未免简略，缺乏详密的论证，这是无庸讳言的缺欠。

三、现实生活与道德理想统一的观点

从先秦到宋、明，儒家思想的一个显著特点是强调道德原则与实际生活的统一，以为道德原则不能脱离日常生活，日常生活之中必须体现道德原则。孔子贵仁，强调日常生活必须符合仁的原则：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》），而这“仁”的原则不是玄远难以达到的：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。“仁”是一个切近而崇高的理想。《中庸》论道与生活的关系，最为明晰。《中庸》说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”又说：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”道不可远人，人不可离道。《中庸》又说：“君子之道，费而隐，夫妇之愚可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”此“道”既切近又崇高，人人能知能行，但是这“道”的最高境界却又难以达到。儒家所谓“道”可以说包含深、浅不同的层次。孟、荀所宣扬的“仁义”，都有这种情况。

宋明理学继承了先秦儒家的仁义学说，尤其强调在现实生活中体现道德理想，批判佛教和道家脱离现实生活以追求玄远理想的态度。明代理学家陈献章宣称“高明广大而不离乎日用”，可以

说是表述了宋明理学家的基本主张。

张载宣扬“民吾同胞，物吾与也”的道德原则，程颢强调“仁者与万物为一体”，程颐、朱熹标榜“与理为一”，陆九渊、王守仁则鼓吹“发明本心”即实现心中之理。这些理学家都充分肯定了道德的崇高和尊严，认为实行道德原则即是人生价值之所在。理学家要求在现实生活中体现道德原则，以实行道德原则作为人类生活的归宿，其实际的社会作用固然是维持封建社会的等级秩序，但也具有重视精神价值的理论意义。

宋明理学把道德理想与现实生活统一起来，理学家不承认彼岸世界，不承认人格上帝，更不承认天堂、地狱，也不肯定灵魂不死。张载以阴、阳二气来讲鬼神，认为鬼神只是气的自然变化，“二气之良能”。二程也宣扬此说。此说虽然迂曲难通，却包含着否定灵魂不灭的意义。理学家实行他们的道德，不是为了当世的富贵利达，也不是为了来生来世的幸福，而是为了实现“本性”或“本心”的要求，为了“止于至善”。虽然这所谓“至善”是有阶级性的，但不是个人的利益或宗教神学的信仰。

理学家所讲的“本性”或“本心”，类似于康德所谓“善良意志”。康德论道德，以为必须承认三大假定：一，上帝存在；二，意志自由；三，灵魂不灭。理学家则从来没有认为必须承认上帝存在或灵魂不灭，只承认道德意志的相对自由。这里表现出宋、明理学与宗教的显著区别。康德的道德哲学虽然设立三大假定，但还不是宗教；宋、明理学从不设立那三大假定，就更不是宗教了。

程、朱学派和陆、王学派都讲“理、欲之辨”，宣扬“存天理，去人欲”，许多论者认为这是禁欲主义，与僧徒无别，实际上这也是不准确的。程、朱、陆、王讲理、欲之辨，固然是反对劳动人民提高物质生活的要求，但他们并非禁绝一般的饮食、男女的欲望，事实上仍然是一种节欲主义。理学把君、臣、父、子的伦理

看作永恒的真理，起了巩固君权、父权、夫权的不良作用，但是理学并没有宣扬神权。我们必须明确认识宋、明理学与佛、道二教的区别。

理学家重视提高精神境界，讲“身心性命之学”，宣扬“安身立命之道”。“安身”一词出于《周易大传》：“利用安身，以崇德也。”“利用安身”是说，便利实用以安定生活。“立命”一词出于《孟子·尽心章句上》：“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”“立命”即主动掌握自己的命运之意。所谓安身立命，就是说，要过这样一种生活：建立自己的生活信念，坚持一定的道德原则，在自己的精神境界中感到安然恬适，不因环境的变化而动摇。

理学家宣扬人类之爱。在阶级社会中，所谓人类之爱，是不可能真正实行的。理学家虽然倡导泛爱人类，但是并不主张废除阶级，也不要求破除等级，而是讲一种维持阶级区分与等级差别的差等之爱。儒家所宣扬的“爱人”、“爱民”，其实际含义是“省刑罚、薄税敛”，即相对地减轻对劳动人民的剥削和压迫。我们认为，这种学说，相对地讲，是有利于劳动人民的，是有益于社会发展的。这种学说也有一定的进步意义。

宋、明理学具有严重的缺点：第一，不重视对实际问题的研究；第二，加强了封建礼教。理学家一般不提倡对理财、水利、农学、军事的探讨，不重视物质文明的提高。理学家强调“节操”，程颐所说“饿死事小，失节事大”，影响极深。这句话起了两方面的作用：其具有积极意义的方面，是强调民族气节，反对屈身降敌；其消极方面，是宣扬妇女贞节，使大量妇女陷于悲惨的境地。戴震指斥理学家“以理杀人”，揭露了宋、明理学的流毒。

要而言之，理学是中国封建社会后期占统治地位的哲学思想，是为封建地主阶级的根本利益服务的。它在发展传统的精神文明、提倡民族气节方面起过一定的积极作用；而在加强君权、父权、夫

权方面，则造成了阻碍社会进步的严重后果。我们对理学要坚持科学的分析态度。

四、经学与哲学的结合

孔子“述而不作”，传授六经，但孟、荀都提出了自己的理论体系，并不以传经为业；儒家以外的诸子之学更不受上古经典的束缚了。汉代独尊儒术，于是学者以讲授经典为本职，经典的阐述，代替了独立的思考。但是扬雄、王充仍然不受经典的限制。佛教输入之后，又出现了佛教的经学。从汉到唐，经学占据了统治地位，确实束缚了思想的发展。

宋儒鄙视汉、唐，以解经的形式发挥自己的观点，形成宋代的新经学。周、张、程、朱都是依傍《周易》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》来建立自己的理论体系的，也发挥了一定的创造精神，他们把自己的见解与经典的解说结合起来，这就一方面使个人的见解难以充分发挥，另一方面又使解经之语半属臆说。陆九渊宣称“六经注我”，提倡独立思考，实际上仍然没有摆脱经典的羁绊。明、清之际，思想比较解放，而王夫之的主要著作都采取了解经的形式，《周易外传》、《尚书引义》、《诗广传》中含有大量的创新观点，却不能采取先秦诸子自成一家之言的独抒己见的体裁。甚至戴震的《孟子字义疏证》也以解经的形式发挥自己的思想。也有一些著作，不取解经形式，如宋代胡宏的《知言》、明代胡直的《衡齐》、清初唐甄的《潜书》，这些著作形式上是独立发挥，而内容上却又创见不多（唯《潜书》在政治观点上提出新见）。

应该承认，在中国封建时代，哲学著作采取了解经的形式，表现为哲学与经学的结合。西方封建时代，哲学为神学服务，与神

学结合。中、西封建时代的哲学，各自具有其特点。

哲学与经学结合，实际上束缚了自由思想的发展。五四运动以来，经学时代最终结束了。中国哲学从此摆脱了经学的束缚，理论思维的更高发展成为现实的可能了。

五、正确评价中国古代哲学遗产

恩格斯论西方哲学说：“比起前一世纪来，唯物主义的自然科学现在是建立在更加牢固的基础上了。……但是，在古希腊人和我们之间存在着两千多年的本质上是唯心主义的世界观，……问题决不在于简单地抛弃这两千多年的全部思想内容，而是要批判它，要从这个暂时的形式中，剥取那在错误的、但为时代和发展过程本身所不可避免的唯心主义形式中获得的成果。”（《自然辩证法》第177页，人民出版社1971年版）列宁论马克思主义的历史意义说：“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”（《列宁选集》第4卷，第362页，人民出版社1972年版）恩格斯、列宁所讲的都是西方，但在原则上也包括东方。两千多年的中国哲学史是两千多年的人类思想史的一部分。难道中国过去两千多年的历史中就无成果可言吗？中国古代哲学曾对西方文艺复兴时期的思想发生过影响，难道中国古代哲学没有自己的建树吗？要打破欧洲中心论。过去顽固派的民族自大狂是要不得的；半殖民地的民族自卑感也是不要不得的。明朝后期以来，中国文化学术落后了。直到现在，我们还有一个学习先进文化知识、急起直追的任务。中国封建文化中有大量的糟粕，阻碍社会的进步，因而我们还有一个破旧除腐、清涤遗毒的任务。但是传统文化遗产之中

也有一些科学性的民主性的精华，值得我们深入探索，认真汲取。不能说中国过去两千多年的哲学思想和文化发展中没有有价值的东西。中国古代的唯物主义在反对唯心主义的斗争之中确实有一些重要的成就；而中国古代的唯心主义体系之中确实有一些积极的内容。对于这些，我们的研究还很不够。我们的任务是依据马克思主义实事求是的精神，对两千多年的哲学发展过程进行研讨。振兴中华，首先要牢固地建立民族自尊心和自信心。我们正在努力建设社会主义的物质文明和精神文明，重在创新，但对于我们民族的文明史也要有一个明确的了解。

（原载《学术月刊》1983年第9期）

扬雄评传

一、扬雄的生平和著作

扬雄，字子云，西汉末年的思想家和文学家，生于汉宣帝甘露元年（公元前53年），卒于王莽天凤五年（公元18年），蜀郡成都人。据《汉书·扬雄传》引扬雄所作《自序》，扬雄的祖先扬季，“官至卢江太守”，后来避仇迁居岷山之南的郫县（今四川省郫县），“有田一壥，有宅一区，世世以农桑为业”，扬雄是扬季的五世孙。田一壥是一百亩。扬雄的家庭当是属于小地主阶层。

扬雄“少而好学”，“博览无所不见”，“口吃不能剧谈，默而好深湛之思”。少壮之时，喜好辞赋。汉武帝时，蜀人司马相如，善于作赋。扬雄钦慕司马相如所作辞赋“弘丽温雅”，因而他作赋就以司马相如的赋为模范：“常拟之以为式”。他早年所作的赋有《反离骚》、《广骚》、《畔牢愁》。（《反离骚》见《汉书》本传，《广骚》、《畔牢愁》已佚。）

扬雄又作《成都城四隅铭》等，蜀人杨庄将它推荐于汉成帝，于是得召见。扬雄在《答刘歆书》中说：“雄始能草文，先作《县邸铭》、《玉卮颂》、《阶闕铭》及《成都城四隅铭》，蜀人有杨庄者，为郎，诵之于成帝，成帝好之，以为似相如，雄遂以此得见。”《汉书·扬雄传》说：“孝成帝时，客有荐雄文似相如者，上方郊

祠甘泉泰畤、汾阴后土，以求继嗣，召雄待诏承明之庭。”这“客”即是杨庄。（这几篇铭颂，俱已失传。）

《汉书·扬雄传》又说：“初，雄年四十馀，自蜀来至游京师，大司马车骑将军王音奇其文雅，召以为门下史，荐雄待诏。岁馀，奏《羽猎赋》，除为郎，给事黄门。”传文的大部分是采自扬雄《自序》，惟此段是班固增补的，而所说与扬雄《自序》不尽相同。扬雄的《答刘歆书》和《自序》都不提王音推荐之事，这可能是表示他不愿谈自己和王音的关系。

《汉书·扬雄传》所谓“初，雄年四十馀，自蜀来至游京师”，四十当是三十之误。清周寿昌《汉书注校补》说：“据此书雄卒于莽之天凤五年戊寅，年七十一，则雄生适当宣帝甘露元年戊辰，至成帝即位，甫二十二岁。阳朔三年己亥，王音始拜大司马车骑将军，雄年三十二。永始二年丙午音薨，雄年三十九，与书中所云四十馀自蜀游京师为王音门下史语不合。案：古四字作三，传写时由三字误加一画，应正作三十馀始合。”看来，扬雄自蜀游长安，当是三十多岁。

汉成帝“郊祠甘泉”，扬雄作赋，事在元延二年（公元前11年）。《汉书·扬雄传》引扬《自序》叙述汉成帝时扬雄写赋的经过情况：

“上方郊祠甘泉泰畤、汾阴后土，以求继嗣，召雄待诏承明之庭。正月，从上甘泉还，奏《甘泉赋》以风。”

“其三月，将祭后土，上乃帅群臣，横大河，湊汾阴。……还，上《河东赋》以劝。……”

“其十二月，羽猎，雄从。……故聊因《校猎赋》以风。”

“明年，上将大夸胡人以多禽兽，秋，命右扶风发民入南山，……捕熊、羆、豪猪、虎、豹、犴、獾、狐、菟、麋鹿载以槛车，输长杨射熊馆，以网为周陆，纵禽兽其中，令胡

人手搏之，自取其获，上亲临观焉。是时农民不得收敛。雄从至射熊馆。还，上《长杨赋》。”

这《甘泉赋》、《河东赋》、《校猎赋》、《长杨赋》是扬雄所作的最著名的“四赋”。扬雄写赋，意在讽谏，他叙述作赋的意图说：

“甘泉本因秦离宫，即奢泰，而武帝复增通天、高光，……游观屈奇瑰玮，非木摩而不雕，墙涂而不画，周宣所考，殷庚所迁，夏卑宫室、唐虞桷椽三等之制也，……欲谏则非时，欲默则不能已，故遂推而隆之，乃上比于帝室紫宫，若曰：此非人力之所能，党鬼神可也。……”

“以为昔在二帝三王，宫馆台榭，……财足以奉郊庙、御宾客、充庖厨而已，不夺百姓膏腴谷土桑柘之地，……文王囿百里，民以为尚小；齐宣王囿四十里，民以为大：裕民之与夺民也。……”

扬雄是不赞成统治者穷奢极欲的，主张“裕民”，反对“夺民”。他作赋，是想用委婉的语言来进行规劝，希望当时的统治有效法唐、虞节俭的作风，不要掠夺人民。但是，当辞赋来讽谏，是不可能收到实际效果的，扬雄后来也发现了此点，所以他后来不再写这类辞赋了。《汉书·扬雄传》说：“雄以为，赋者，将以风之，必推类而言，极丽靡之辞，闳侈巨衍，竞于使人不能加也，既乃归之于正，然览者已过矣。往时武帝好神仙，相如上《大人赋》，欲以风，帝反缥缥有陵云之志。由是言之，赋劝而不止，明矣。……于是辍不复为。”由于作赋使用了许多丽靡的辞语，读后使人心神摇荡，这就造成了与讽谏意图相反的效果，实际上是没有益处的。扬雄在晚年所作的《法言》中，也谈到这个问题，他说：“或问：‘吾子少而好赋？’曰：‘然。童子雕虫篆刻。’俄而曰：‘壮夫不为也。’或曰：‘赋可以讽乎？’曰：‘讽乎！讽则已；不已，吾恐不免于劝也！’”（《吾子》）扬雄晚年认为作赋是雕虫小技，于是不肯

再作了。

汉哀帝时，扬雄草创《太玄》。《太玄》是一部模仿《周易》而作的卜筮之书。《太玄》本文五千字，模仿《周易》的卦爻辞。此外又有《首》、《冲》、《错》、《测》、《摛》、《莹》、《数》、《文》、《睨》、《图》、《告》，十一篇。《玄首》模仿《彖传》，《玄测》模仿《象传》，《玄冲》模仿《序卦》，《玄错》模仿《杂卦》，《玄文》模仿《文言》，《玄摛》、《玄莹》、《玄睨》、《玄图》、《玄告》模仿《系辞》，《玄数》模仿《说卦》。

《太玄》的内容构成一个以三、四、九为基本数的体系，这体系包括三方、九州、二十七部、八十一家。每家一首，每首四重。一玄三方，一方三州，一州三部，一部三家。每首九赞，总共七百二十九赞。《玄首》、《玄测》、《玄摛》等十一篇是对《太玄》本文的解说。《太玄》是一部具有神秘色彩的占卜书。扬雄研究过“古文奇字”，他在《太玄》中用了很多古字奇字，许多文句都在可解与不可解之间，隐晦难懂。

这部卜筮之书，却是以当时的天文学中浑天说为依据的。《汉书·扬雄传》说：“而大潭思浑天，参摹而四分之，极于八十一，旁则三摹九据，极之七百二十九赞，亦自然之道也。”又说：“七百二十九赞，分为三卷，曰一二三，与《泰初历》相应，亦有《颛顼之历》焉。”所谓“参摹”指分为天玄、地玄、人玄三卷。所谓“四分”指方、州、部、家四层。八十一首，每首九赞，共七百二十九赞，每二赞代表一日，一赞为昼，一赞为夜，共三百六十四日半，更加“跨”、“赢”二赞，表示一年的日数。

《太玄》八十一首，始于“中”首，代表冬至节。《玄首》云：“八十一首，岁事咸贞。”《玄图》云：“始于十一月，终于十月，罗重九行，行四十日。”扬雄企图用《太玄》八十一首来表示一年的变化过程。《太玄》本文是一部依据当时的天文历法加以想象猜度

而写成的卜筮之书，不是讨论哲学问题的。在解释《太玄》本文的《玄首》、《玄摛》等篇中，包含着一些有关哲学问题的见解。

扬雄赞同浑天说，是受了桓谭的影响。桓谭曾说：“通人扬子云，因众儒之说天，以天为盖转，常左旋，日、月、星辰随而东西，乃图画形体行度，……余难之，……子云无以应焉。后与子云奏事待报，坐白虎殿廊庑下，以寒故，背日曝背，有顷，日光去背，不复曝焉。因以示子云曰：天即盖转，而日西行，其光影当照此廊下而稍东耳，无乃是反应浑天家法焉。子云立坏其所作。”（《全后汉文》卷十五）扬雄是先主盖天说，后来受桓谭的启发才信持浑天说的。《法言》中亦论及浑天云：“或问浑天，曰：落下闳营之，鲜于妄人度之，耿中丞象之，几乎几乎！莫之能违也。”（《重黎》篇）足见扬雄对浑天说的历史进行过一定的研究。《隋书·天文志》引述了扬雄《难盖天八事》，扬雄晚年已成为盖天说的批判者了。

扬雄在撰写《太玄》的过程中，作《解嘲》一文，以回答人们对《太玄》的讥嘲，宣称：“位极者宗危，自守者身全，是故知玄知默，守道之极；爰清爰静，游神之廷；惟寂惟寞，守德之宅。”这就是说，他自己是乐于清静自守、甘于寂寞的。

《太玄》写成之后，“观之者难知，学之者难成”，人们以为过于艰深难懂，扬雄又写《解难》，为自己辩解。他说：“闳言崇议，幽微之涂，盖难与览者同也。昔人有观象于天、视度于地、察法于人者，天丽且弥，地普而深，昔人之辞，乃玉乃金，彼岂好为艰难哉？势不得已也。”最后说：“俟知音者之在后也。”从扬雄写的《解嘲》、《解难》看来，他对于《太玄》一书是非常自负的，他的《解嘲》、《解难》近于自赞自颂。

扬雄在完成了《太玄》之后，又模仿《论语》而撰作《法言》，《汉书·扬雄传》引扬《自序》说：

“雄见诸子各以其知舛驰，大氏诋訾圣人，即为怪迂析辩诡辞，以挠世事，虽小辩，终破大道，而或众使溺于所闻，而不自知其非也。及太史公记六国，历楚汉，讫麟止，不与圣人同，是非颇谬于经，故人时有问雄者，常用法应之，撰以为十三卷，像《论语》，号曰《法言》。”

从这些话看来，《法言》的内容是对诸子批评儒学的反批评。《法言》中的思想也比较浅近，但不失为一部哲学著作。

扬雄在汉成帝时任黄门侍郎，经历哀帝、平帝之世，没有升迁。王莽篡汉，以扬雄为中散大夫。班固叙述说：“雄……奏《羽猎赋》，除为郎，给事黄门，与王莽、刘歆并。哀帝之初，又与董贤同官。当成、哀、平间，莽、贤皆为三公，权倾人主，所荐莫不拔擢，而雄三世不徙官。及莽篡位，谈说之士，用符命称功德，获封爵者甚众，雄复不侯，以耆老久次，转为大夫，恬于势利乃如是。”王莽当权时期，扬雄并没有“用符命称功德”，班固的叙述当是可信的。

其后发生了“投阁”事件。班固叙述说：“王莽时，刘歆、甄丰皆为上公。莽既以符命自立，即位之后，欲绝其原，以神前事，而丰子寻、歆子棻复献之。莽诛丰父子，投棻四裔，辞所连及，便收不请。时雄校书天禄阁上，治狱事使者来，欲收雄，雄恐不能自免，乃从阁上自投下，几死。莽闻之曰：‘雄素不与事，何故在此？’问请问其故，乃刘棻尝从雄学作奇字，雄不知情，有诏勿问。然京师为之语曰：‘惟寂寞，自投阁；爰清静，作符命。’雄以病免，复召为大夫。”扬雄企求清静，甘于寂寞，而受刘棻的连累，以致从阁上投下，其处境是很艰难的。

《法言》的最后两节是：“周公以来，未有汉公之懿也，勤劳则过于阿衡。”“汉兴二百十一载而中天，其庶矣乎！辟雍以本之，校学以教之，礼乐以容之，舆服以表之，复其井刑，勉人役，唐

矣夫!”关于这两节的意义,历来争论很多。有人认为这是向王莽献媚,有人认为这是对王莽的箴规。李轨注云:“汉公,王莽也。或以此为媚莽之言,或以为言逊之谓也。吾乃以为箴规之深切者也。称其汉公以前之美耳。然则居摄之后不贬而恶可知。扬子所以玄妙也。”此解有一定道理。所谓“汉兴二百一十载,”当指平帝之时。自汉高帝元年(公元前206年)至平帝四年(公元4年),为二百一十年。王莽始建国元年(公元9年),策命孺子婴有云:“昔皇天右乃太祖,历世十二,享国二百一十载。”有人认为扬雄“汉兴二百一十载”是袭用王莽策命孺子婴的语句。其实亦无确据。“中天”一词意义颇不明确,《法言音义》引柳宗元说:“扬子极阴阳之数,此言知汉祚之方半耳。”汪荣宝《法言义疏》则谓“中天犹云极盛”。今按:汉兴二百一十载在平帝时,王莽称安汉公,亦在平帝时,此文当写于平帝之时。如谓写于王莽称帝之后,恐扬雄没有仍称王莽为“汉公”的胆量。此两节既有对王莽规箴之意,又是言逊的表现,其主要意图可能是规劝王莽安于安汉公之位,使汉家兴隆起来。

王莽称帝之后,扬雄作《剧秦美新》来赞美王莽的统治。《文选》李善注说:“王莽潜移龟鼎,子云进不能辟戟丹墀,亢辞鯁议;退不能草玄虚室,颐性养真,而反露才以耽宠,诡情以怀禄,‘素餐’所刺,何以加焉?”李周翰注说:“雄仕莽朝,见莽数害正直之臣,恐己见害,故著此文,以秦酷暴之甚,以新室为美,将悦莽意,求免于祸,非本情也。”按:二李的评释都有一定道理。扬雄写《剧秦美新》确是为了免祸。他在《法言》中曾称赞拒绝王莽征召的龚胜说:“楚两龚之絜,其清矣乎!”(《问明》)这当是衷心钦佩之辞,而他自己写《剧秦美新》则当出于不得已。值得注意的是,他以秦与新对照,以秦为暴而不以汉为非,表现出他的真意并非赞同王莽篡汉。不过,他褒扬“新室”,未免过甚,充分

地表现了他的软弱性。

班固说扬雄“家素贫”，并引扬《自序》说：“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，”“家产不过十金，乏无儋石之储，晏如也。”扬雄的生活是相当清寒的。他写过《逐贫赋》，其中有云：

“扬子遁居，离俗独处，左邻崇山，右接旷野，邻垣乞儿，终贫且窶，……人皆文绣，余褐不完；人皆稻粱，我独藜藿，……身服百役，手足胼胝；或耕或耔，霑体露肌。……”

这里所说的不免夸张，但他生活贫困，当是可信的。扬雄是一个清苦的知识分子，是一个孜孜不倦努力撰述的学者。

扬雄卒于王莽天凤五年，年七十一岁。

关于扬雄的主要著作，班固叙述说：

“雄……实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》；史篇莫善于仓颉，作《训纂》；箴莫善于《虞箴》，作《州箴》；赋莫深于《离骚》，反而广之；辞莫丽于相如，作四赋：皆斟酌其本，相与放依而驰骋云。用心于内，不求于外，于时人皆忽之，唯刘歆及范滂敬焉，而桓谭以为绝伦。……巨鹿侯芭，常从雄居，受其《太玄》、《法言》焉。刘歆亦尝观之，谓雄曰：‘空自苦！今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆瓿也。’雄笑而不语。……自雄之没，至今四十馀年，其《法言》大行，而《玄》终不显，然篇籍具存。”

班固所举是扬雄最重要的著作，此外东汉应劭《风俗通义》序，提到扬雄的《方言》，晋常璩《华阳国志》说扬雄以为“典莫正于《尔雅》，故作《方言》”。《后汉书·胡广传》云：“扬雄依《虞箴》作十二《州》、二十五《官箴》，其九篇亡缺。”据此，则扬雄于《训纂》之外尚有《方言》，于《州箴》之外，更有《官箴》。今

存的《州箴》、《官箴》中包含有东汉崔駰、崔瑗补作的章节。

《汉书·艺文志》著录《扬雄赋》十二篇，《隋书·经籍志》著录《汉太中大夫扬雄集》五卷。原本久已散佚。宋代人取《汉书》、《文选》及《古文苑》所载四十多篇，辑为五卷。严可均《全汉文》中辑录了扬雄全部遗文。

《古文苑》载扬雄《太玄赋》，是《汉书》所未言、《文选》所未录的。其中有“揖松乔于华岳”、“过列仙以托宿”等语，与《法言》中不承认神仙的思想颇不一致。但《逐贫赋》中亦有“寒暑不忒，等寿神仙”的文句。《逐贫赋》在《艺文类聚》、《初学记》中都曾引录，决非伪作，则《太玄赋》虽有可疑，亦难断定其不是扬雄的著作。《太玄赋》中有“岂若师由、聃兮”，以许由、老聃并称，乃扬雄尝用之语，《反离骚》批评屈原“弃由、聃之所珍兮”。《太玄赋》又云“我异于此，执《太玄》兮”，《解嘲》有云“僕诚不能与此数公者并，故默然独守吾《太玄》”，意亦相近。从《太玄赋》的基本思想来看，也正与《太玄》各篇一致。

扬雄生存于西汉末年，当时汉朝的统治出现了危机。外戚贵族擅权，土地兼并剧烈。在朝者骄奢淫逸，劳动人民流离失所，社会上已经出现不安定的局势。汉成帝和哀帝时，有人提出“汉历中衰，当更受命”之说（《通鉴》哀帝建平二年），反映了当时政治危机的严重。扬雄的著作即在此种历史条件之下写成。他的主观愿望是规劝统治集团有所节制，遵守儒家的道德规范，减轻对人民的压迫，借以缓和社会矛盾，稳定汉朝的统治秩序。在扬雄病死的前一年，农民暴动起来了，历史的车轮又推向前进。

二、扬雄论“玄”与天

扬雄在《太玄》的解说部分《玄首》、《玄摛》、《玄文》等篇

中，提出了关于天地生成的学说，他以“玄”为天地万物的本原。桓谭曾评论说：

“扬雄作《玄书》，以为玄者，天也道也，言圣贤著法作事，皆引天道以为本统，而因附属万类、王政人事法度，故宓羲氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。”

（《新论》）

玄是扬雄学说体系的最高范畴。玄的观念来源于《老子》和《易传》。《老子》的《道》篇曾讲“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。玄指有与无而言。《周易》的《文言》说：“夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”玄是天的颜色，故称天为玄。扬雄以玄来指称包括天道、地道、人道的最高的道。他说：

“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而以天名之。”（《玄图》）

“以天名之”即是说以天来命名的。玄本指天而言，今用来指称最高的道，故云“以天名之”。

这最高的道是无形不可见的，却是天地万物的根据，扬雄说：

“玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，攬神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。”（《玄摛》）摛，舒张展开之意。“生乎规”，有人在“乎”字下断句，按：《玄告》中有“生规”之语，足证“生乎规”应连读。规指天而言。《玄图》云：“天道成规，地道成矩。”攬通关，联系之意。神明指天地。《玄摛》下文云：“夫宇宙然示人神矣，夫地佗然示人明也，天地奠位，神明通气。”摹，区画，判分。“摛措阴阳而发气”，意谓分别了阴、阳而发出气来。

玄与气的关系如何，是一个重要问题。扬雄的著作中曾用过“元气”一词。《解嘲》云：“顾而作《太玄》五千文，枝叶扶疏，

独说十馀万言（按：十馀万，字有误），深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无间。”这是说《太玄》之书包含元气，但《太玄》中并无“元气”一词。又扬雄的遗文《核灵赋》云：“自今推古，至于元气始化。”（《太平御览》引）但在《太玄》和《法言》中没有谈到玄与元气的关系。从“夫玄也者天道也，地道也，人道也”的话看来，玄指最高的道，即最高原理，不是指气。从“摛措阴阳而发气”这句看来，玄是“发气”的，是气的来源。

玄不是元气，而是最高的道，即最高原理，从这个意义上说，玄乃是一种观念性的绝对，因而扬雄的天地本原的学说是一种客观唯心主义。

扬雄再三陈说玄是超越感觉的，他说：

“夫玄，晦其位而冥其眇、深其卓而眇其根、攘其功而幽其所以然也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。默而该之者，玄也。”（《玄摛》）

玄是幽晦深眇的，即超越形象的。扬雄用幽晦的语言表述他所想象的幽晦的实体，不过是表示：天地万物的本原是超感觉超形象的。

这所谓玄，是普遍性的，无所不在的。扬雄说：

“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后，欲违则不能，默而得其所者，玄也。”（《玄摛》）

扬雄认为，这玄总括了天下万事万物之间的联系，他说：

“故玄，聘取天下之合而连之者也，缀之以其类，占之以其觚，晓天下之瞢瞢、莹天下之晦晦者，其唯玄乎！”（同上）他认为玄揭示了万物的奥秘，所以能够“晓天下之瞢瞢、莹天下之晦晦”。意思是说，玄是最高原理，如果懂得了这最高原理，就懂得了万物的奥秘了。

这玄是兼赅阴、阳的，扬雄说：

“莹天功、明万物之谓阳也；幽无形、深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳。知阴知阳、知止知行、知晦知明者，其唯玄乎？”（同上）

阳明亮，阴幽晦，玄既明且晦。这意思是说，玄是绝对性的，虽然无形无象，而又超越了明、晦的对立。

玄兼赅阴、阳，也总括天、地、人。扬雄说：

“玄有一规、一矩、一绳、一准，以从横天地之道。”（《玄图》）

“玄一摹而得乎天，故谓之有天；再摹而得乎地，故谓之有地；三摹而得乎人，故谓之有人。……玄者神之魁也。天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄。”（《玄告》）

摹有区画、判分之意。一玄三分，为天、地、人。天的高远幽隐为天玄，地的广阔无垠为地玄，人的内脏深藏为人玄。

玄又是平衡的准则，扬雄说：

“玄者以衡量者也，高者下之，卑者举之，饶者取之，罄者与之，明者定之，疑者提之。”（《玄摛》）

玄使万物相互之间达到平衡。

扬雄讲他所谓玄，用了许多隐晦的词句，有些文句意义并不明晰。总而言之，所谓玄者，即是超越一切相对事物之上的绝对。这个绝对是没有任何相对的性质的，而是一切具有相对性质的事物的唯一本原。这个绝对没有物质性，所以不是物质实体，而是一个虚构的绝对观念。

扬雄对于玄，讲得非常玄妙，但他论天，却很简明。他说：

“或问天，曰：‘吾于天与，见无为之为矣。’或问：‘雕刻众形者匪天与？’曰：‘以其不雕刻也，如物刻而雕之，焉得力而给诸？’”（《法言·问道》）

天是无为的，即没有意志、没有目的。万物众形，都是自然而然的。后来王充的自然学说，即是对扬雄此说的发挥。

与天相联系，扬雄谈到命的问题，他承认有命，但不认为一切事情皆由于命。他说：

“或问命，曰：‘命者天之命也，非人为也，人为不为命。’
请问人为，曰：‘可以存亡，可以死生，非命也，命不可避也。’
或曰：‘颜氏之子，冉氏之孙。’曰：‘以其无避也，若立岩墙之下，动而征病，行而招死，命乎命乎？’”（《问明》）

只有完全不可避免的才是命，凡可以如此、可以如彼，有选择余地的，就不是命了。扬雄此说，肯定了人为的作用，这是对孔子天命观念的修正。扬雄更论楚汉的胜败说：

“或问：‘楚败垓下，方死，曰天也，谅乎？’曰：‘汉屈群策，群策屈群力；楚傲群策而自屈其力。屈人者克，自屈者负，天曷故焉？’”（《重黎》）

按：屈，尽也；傲，憎恶也。刘邦能尽群策群力之用，故得胜。项羽憎恶群策而不用，却自竭其力，所以失败了。扬雄不以项羽的败亡为天命，而认为楚败汉胜是人为所使然。

扬雄还对孟子所谓“五百年必有王者兴，其间必有名世者”提出异议，他说：

“或问‘五百岁而圣人出，有诸？’曰：‘尧、舜、禹，君臣也，而并；文、武、周公，父子也，而处；汤、孔子数百岁而生。因往以推来，虽千一不可知也。’”（《五百》）

尧、舜、禹同时并生，文、武、周公一时并处；禹至汤，周公至孔子，相距数百年，或千岁而生一个，这是不能预知的。扬雄此说，也是对天命论的修正。

扬雄关于天与命的言论，表现了唯物主义倾向，是有积极意义的。

三、扬雄论变与反

《太玄》中有关于变与反的学说，变即现象的推移，反即对立的转化。这一学说中包含着辩证法的观点，但归结为循环论。

《太玄》中揭示了对立的相互关系的思想，以为天地万物都表现对立，有些对立是相互转化、相互推移的，也有些对立是不能相互转化的。扬雄说：

“一判一合，天、地备矣；天日回行，刚、柔接矣；还复其所，终始定矣。”（《玄摛》）

天地、刚柔、终始，都是相互对立的。其中刚柔、终始是相互推移的。一始一终，最后是还复其所。他又说：

“极盛不救，天道反也。”（《玄测》）

“盛则入衰，穷则更生；有实有虚，流止无常。”（《玄摛》）反是天道，盛衰虚实，都是相互转化的。扬雄肯定对立的普遍性，但不认为一切对立都相互转化。他说：

“天、地相对，日、月相别，山、川相流，轻、重相浮，阴、阳相续，尊、卑不相黷。”（《玄告》）

天、地上下对立，日、月有时相互掩遮，川自山下流出，轻者浮于重者之上，阴、阳相互推移，尊、卑却不能接近。扬雄认定天地、尊卑之间没有相互转化的关系，这是地主阶级的偏见。

扬雄关于对立转化的学说，有一个特点，即强调转化的条件。他认为事物的发展，达到一定限度，然后转化为其相反。如未到一定限度，则不能转化为相反。他说：

“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。极寒生热，极热生寒。信道致拙，拙道致信。其动也，日造其所无而好其所新；其静也，日减其所有而损其所成。”（《玄摛》）

转化的限度叫作极，极则必反，不极则不反。在发展之时，日日增加新内容；到一定限度，就日日减损了。扬雄又说：

“福不丑不能生祸，祸不好不能成福。”（《玄莹》）

如果享福而不作恶，不至于得祸；如果遭祸而不修养，亦不能得福。祸、福转化是有条件的。扬雄又说：

“阴不极则阳不生，乱不极则德不形。君子修德以俟时，不先时而起，不后时而缩，动、止、微、章，不失其法者，其唯君子乎！”（《玄文》）

事物的变化以时间条件为转移，所以行动要适合于当时的情况。

扬雄认为，事物变化都有三个阶段，而每一阶段又可分为三个小阶段，共有九个阶段。他将一年分为九段，称为九天：

“九天：一为中天，二为羨天，三为从天，四为更天，五为睟天，六为廓天，七为减天，八为沉天，九为成天。”（《玄数》）

他解释所谓九天说：

“始哉中、羨、从，百卉权舆，乃讯感天，……中哉更、睟、廓，象天重明，雷风炫焕，……终哉减、沉、成，天根还向，成气收精……。”（《玄图》）

中天始于冬至，经过羨天、从天，达到春初，百草开始生长；更天、睟天、廓天，当春夏之时，雷风震动万物；减天、沉天、成天，当秋冬之际，草木结果成实。扬雄叙述一年变化过程，用了许多晦涩的文句，兹不具引。他更总述九天云：

“诚有内者存乎中，宣而出者存乎羨，云行雨施存乎从，变节易度存乎更，珍光淳全存乎睟，虚中弘外存乎廓，削退消部存乎减，降队幽藏存乎沉，考终性命存乎成。是故一至九者，阴阳消息之计邪？反而陈之，子则阳生于十一月，阴终十月可见也；午则阴生于五月，阳终于四月可见也。”（同

上)

这是用阴、阳二气的消、长来讲一年的变化过程，阳气由初生而开展以达到极盛，阴气就起来逐渐胜过了阳气。将一年分为九段，每段四十日半，这种分法是非常勉强的。

扬雄还提出人事九段之说，他认为天有“始、中、终”三变，人事则有“思、福、祸”三变，而“思、福、祸”三者又各有三段，共有九段。他说：

“天三据而乃成，故谓之始、中、终，地三据而乃形，故谓之下、中、上，人三据而乃著，故谓之思、福、祸。”（《玄告》）

据是位的意思，三据即三位，亦即三段。扬雄讲人事的九段说：

“九事，一为规模，二为方沮，三为自如，四为外它，五为中和，六为盛多，七为消，八为耗，九为尽弊。”（《玄数》）
规模，开始设想。方沮，将做而又迟疑。自如，尚未实施。外它，见诸实施。中和，恰到好处。盛多，过剩。尽弊，陈旧。扬雄更详细论述道：

“思心乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨剧莫困乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之资者也；七也者，祸之阶者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，祸之穷者也。二、五、八，三者之中也。……自一至三者贫贱而心劳，四至六者富贵而尊高，七至九者离咎而犯菑。五以下作息，五以上作消。数多者见贵而实索，数少者见贱而实饶。息与消乱，贵与贱交。福至而祸逝，祸至而福逃。幽潜道卑，亢极道高。”（《玄图》）

人事的过程是，由设想开始，然后行动起来，取得成功，转入衰

败以至于灭亡。扬雄以三段或九段为人事变化的固定公式，这是非常牵强而不符合实际的。但他的这些思想，肯定新生的事物能够发展壮大，而旧有的事物则将衰败以至于消灭，贫贱者有前途，富贵者必将灭亡，这是关于新、旧交替的辩证思想，意义是比较深刻的。

扬雄模仿《周易》所谓“元、亨、利、贞”，提出“罔、直、蒙、酋、冥”五个字，作为事物由始至终的变化公式，他说：

“罔、直、蒙、酋、冥。罔，北方也，冬也，未有形也。直，东方也，春也，质而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修长也，皆可得而载也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形则复于无形，故曰冥。……直者，文之素也；蒙者，亡之主也；酋者，生之府也；冥者，明之藏也。……罔、蒙相极，直、酋相救；出冥入冥，新、故更代；阴、阳迭循，清、浊相废；将来者进，成功者退；已用则贱，当时则贵。”（《玄文》）

罔是未形，直是朴素，蒙是丰盛，酋是成就，冥是幽暗。罔、直、蒙、酋，与四方、四时相配合。万物皆出于冥又入于冥。扬雄硬造了这五个生词，表现了他的故意立异、喜造新词的作风，这是毫不足取的。但是他强调“新、故相代”、“已用则贱，当时则贵”，则是辩证的观点。他所硬造的“罔”、“直”、“蒙”、“酋”等词，对于后来思想的发展，丝毫没有产生影响；他赋予这几个字的独特意义，也不为任何人所接受，仅仅构成汉代思想史中的一段插曲而已。

扬雄关于变与反的学说，虽然不免有循环论的缺陷，但仍是《太玄》中最有价值的思想。

四、扬雄论智与学

扬雄重视智，强调知识的重要。他在《法言》中论智的作用说：

“或问：‘人何尚？’曰：‘尚智。’曰：‘多以智杀身者，何其尚？’曰：‘昔乎皋陶以其智为帝谟，杀身者远矣！箕子以其智为武王陈《洪范》，杀身者远矣！’”（《问明》）

智如用之不当，可能杀身；如用之适当，则可远离杀身之祸。扬雄又说：

“灏灏之海济，楼航之力也。航人无楫，如航何？或曰：‘奔垒之车，沈流之航，可〔救〕乎？’曰：‘否。’或曰：‘焉用智？’曰：‘用智于未奔沉。大寒而后索衣裘，不亦晚乎？’”（《寡见》）

渡海须用舟，乘舟须用楫。解决实际问题，须用知识。知识所以有用在于有知识即可以有预见。

扬雄充分地肯定人的认识能力，他说：

“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？’敢问潜心于圣。曰：‘昔乎仲尼潜心于文王矣，达之；颜渊亦潜心于仲尼矣，未达一间耳。神在所潜而已矣。天神天明，照知四方；天精天粹，万物作类。人心其神矣乎！操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎！圣人存神索至，成天下之大顺，致天下之大利，和同天人之际，使之无间也。’”（《问神》）

神是微妙之义，又有明亮之义。潜是深入钻研。索至，追求最深的道理。天、地是微妙深奥的，心却能认识天、地，更能认识人

间的事理。人心也有微妙作用，能照知一切事物。圣人研求最深的道理，就能调协天、人。扬雄肯定事物都是可知的，而人有认识一切事物的能力。

扬雄强调闻见的重要，他说：

“多闻则守之以约，多见则守之以卓。寡闻则无约也，寡见则无卓也。”（《吾子》）

扬雄又说：

“多闻见而识乎正道者，至识也。多闻见而识乎邪道者，迷识也。”（《寡见》）

既要多闻多见，又要有简约的卓识。卓识以多闻多见为基础。

扬雄重视闻见，所以肯定学的作用，反对老庄“学无益”的观点，他说：

“或曰：‘学无益也，如质何？’曰：‘未之思矣，夫有刀者砭诸，有玉者错诸！不砭不错，焉攸用？’”（《学行》）

“人而不学，虽无忧，如禽何！学者所以求为君子也。求而不得者有矣夫，未有不求而得之者也。”（同上）

《老子》云：“绝学无忧。”扬雄认为不学固然可以无忧，但与禽兽却没有区别了。

既要学，更要思。扬雄说：

“学以治之，思以精之。”（《学行》）

思，然后才能精。扬雄指出，思的基本要求是“旁明”，他说：

“或问哲，曰：‘旁明厥思。’”（《问明》）

“旁明”即广明。（《说文》：“旁，溥也。”《广雅·释诂》：“旁，广也。”）何谓明？扬雄说：

“或问明，曰：‘微。’或曰：‘微，何如其明也？’曰：‘微而见之，明其悖乎！’”（同上）

悖通勃，盛大之意。能辨察细微，就是明。思想广博而细微，才

是有智慧（“哲”）。扬雄主张有广泛的知识，他说：

“通天、地、人曰儒。”（《君子》）

“圣人之于天下，耻一物之不知。”（同上）

对于天、地、人无所不知，才是最高的知识。

扬雄还对“言”作了说明。他说：

“言不能达其心，书不能达其言，难矣哉！惟圣人得言之解，得书之体，白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。面相之，辞相适，揅中心之所欲，通诸人之嚙嚙者，莫如言。弥纶天下之事，记久明远，著古昔之昏昏，传千里之恣恣者，莫如书。故言，心声也；书，心画也。声画形，君子、小人见矣。”（《问神》）

言是表达思想的，书是记录语言的。言与书都应明白清楚。“面相之，辞相适”意谓面相对，辞相接。嚙嚙，李轨注：“犹愤愤也。”昏昏、恣恣，李注：“昏昏，目所不见；恣恣，心所不了。”扬雄自己的言辞，并没有做到“白日以照之，江河以涤之”，但他主张言辞须明白清楚，却还是正确的。在这里，他肯定了言的表达作用。

扬雄更提出“言必有验”的主张：

“君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著。无验而言之谓妄。君子妄乎？不妄！”（同上）

有所言，必须有一定的验证。扬雄此说是唯物主义的命题，后来被王充所继承发展。

有验之言也就是与事实相符合的言辞。扬雄又说：

“或问：‘君子尚辞乎？’曰：‘君子事之为尚。事胜辞则伉，辞胜事则赋，事辞称则经。’”（《吾子》）

事胜辞，辞不能尽量表述事实，失之粗直；辞胜事，辞超出了事

实，失之虚浮。事、辞相称，才是标准。

扬雄认为，言是必要的，但还不是最重要的，最重要的乃是行。他说：

“学，行之，上也；言之，次也；教人，又其次也。威无焉，为众人。”（《学行》）

有所知，就应按照所知去实行，这才是真学问。扬雄以行为上，这是先秦儒家的传统观点。

《太玄》有一段关于“作者”的议论：

“夫作者贵其有循而体自然也。其所循也大，则其体也壮；其所循也小，则其体也瘠；其所循也直，则其体也浑；其所循也曲，则其体也散。故不惧所有，不强所无。譬诸身：增则赘，而割则亏。故质榦在乎自然，华藻在乎人事也，其可损益与？”（《玄莹》）

作者指撰写著作的人。自然对人事而言，指客观实际的情况。有所撰作，应有所遵循，以实际情况为内容。不能减削本来所有的，不能强加本来所无的。客观情况是根本的。扬雄此说的要旨即主张学说必须有客观性，这是具有科学性的进步思想，是唯物主义的观点。

如上所述，扬雄肯定事物是可知的，强调“言必有验”，主张事、辞相称，言论“质榦在于自然”，这些论点，虽然不免简单，却都是唯物主义的。应当肯定，扬雄的认识论是一种简单朴素的唯物论学说。

五、扬雄论人性与道德

关于人性，扬雄提出了一个著名的论点，他说：

“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。

气也者，所以适善恶之马也与！”（《法言·修身》）

混是相杂之意，“善恶混”意谓既有善又有恶。“修其善”即修性中之善，“修其恶”即修性中之恶。（有人解“善恶混”为善恶不分，即无分于善恶，是不确切的。）关于此所谓气，扬雄没有明确的解释。或即《孟子》“气，体之充也”之气，指身体的生理机能而言。扬雄又说：

“天下有三门：由于情欲，入自禽门；由于礼义，入自人门；由于独智，入自圣门。”（同上）

人既有情欲，又有礼义。情欲是人与禽兽同有的；而礼义则是人与禽兽不同的。《太玄》亦云：

“人之所好而不足者，善也；人之所丑而有馀者，恶也。君子日强其所不足，而拂其所有馀，则玄之道几矣。”（《玄摛》）

人是好善而憎恶的，但善不足而恶有余，故应努力发展善性而消除恶性。

基于上述主张，扬雄提出了“修性”之说，强调人们必须加强道德修养，他说：

“学者所以修性也。视、听、言、貌、思，性所有也。学则正，否则邪。”（《学行》）

学就是对于性的改造。扬雄非常重视习的作用，他说：

“习乎习！以习非之胜是，况习是之胜非乎？於戏！学者审其是而已矣。”（同上）

习非则胜是，习是则胜非，习是有决定作用的。

关于道德，扬雄重复了孟子的主张，强调仁、义、礼的重要。有时以“道德仁义礼”并提，有时他以“仁义礼智信”并提。他说：

“道德仁义礼，譬诸身乎：夫道以导之，德以得之，仁以

人之，义以宜之，礼以体之，天也。合则浑，离则散。一人而兼统四体者，其身全乎。”（《问道》）

道德仁义礼，基于天性，人有此五者犹如身体具有四肢一样。扬雄又说：

“或问仁义礼智信之用。曰：仁，宅也；义，路也；礼，服也；智，烛也；信，符也。处宅，由路，正服，明烛，执符。君子不动，动斯得矣。”（《修身》）

“仁宅”、“义路”，是复述孟子的文句；以“仁、义、礼、智、信”并举，是接受了董仲舒的观点。

在《太玄》中，扬雄强调天道与人道的一致，将自然秩序与伦理关系系统一起来，从而为封建社会的道德原则提供天道观的基础。他说：

“夫天地设故贵贱序，四时行故父子继，律历陈故君臣理。”（《玄摛》）

“昼夜相丞，夫妇系也。终始相生，父子继也。日月合离，君臣义也。孟季有序，长幼际也。两两相阖，朋友会也。”（《玄图》）

将自然界的现象和秩序与社会中的君臣、父子、夫妇等的伦理关系相互联系比附，不认识自然规律与社会规律存在本质的区别。这是为封建的社会秩序进行辩护的言论。

六、扬雄论历史与政治

扬雄在《太玄》中提出“道有因有革”的见解，这是关于历史变化的一种观点，认为在历史变化过程中，后一代与前一代之间，既有所继承，又有所改变。《太玄》云：

“天道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而

化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成。故知因而不知革，物失其则；知革而不知因，物失其均。革之匪时，物失其基；因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之矩范也。矩范之动，成敗之效也。”（《玄莹》）

有因有革，是普遍的规律。因而能革，合乎自然规律；革而能因，顺乎自然规律。新事物是从旧事物生出来的：“不因不生”；但是如果无所改变，则新的也就不成其新了：“不革不成”。知因而不知革，就违反了新旧交替的规律：“物失其则”；然而知革而不知因，进行全面的破坏，就会失去平衡：“物失其均”。改革一定要合乎时宜，否则就会失去原来的基础：“物失其基”；因袭一定要合乎道理，否则就违反了变化的规律：“物丧其纪”。扬雄这段关于因革的言论，确实包含了深刻的思想。《法言》亦云：

“或问：‘道有因无因乎？’曰：‘可则因，否则革。’”

（《问道》）

又云：

“或问新敝，曰：‘新则袭之，敝则益损之。’（同上）

凡不失其为新的，应沿袭下来；已经敝旧的，就应有所改变。扬雄肯定了历史的变化，反对照旧不变。他更论唐、虞三代的历史说：

“或曰：‘以往圣人之法治将来，譬犹胶柱而调瑟，有诸？’

曰：‘有之。’曰：‘圣君少而庸君多，如独守仲尼之道，是漆也。’曰：‘圣人之法，未尝不关盛衰焉。昔者尧有天下，举大纲，命舜、禹，夏、殷、周属其子，不胶者卓矣。唐、虞象刑惟明，夏后肉辟三千，不胶者卓矣。尧亲九族，协和万国；汤、武桓桓，征伐四克；由是言之，不胶者卓矣。礼乐、征伐自天子所出，春秋之时，齐、晋实予，不胶者卓矣。’”

(《先知》)

尧、舜禅让，三代传子；尧、舜用象刑，夏后用肉刑；尧协和万邦，汤、武征伐，变化是显然的。

扬雄不推崇太古洪荒时代，他认为洪荒之世并不可取，他说：

“或曰：‘太上无法而治，法非所以为治也。’曰：‘鸿荒之世，圣人恶之。是以法始乎伏牺而成乎尧。匪伏匪尧，礼义峭峭，圣人不取也。’”（《问道》）

峭同菁，恶草杂生貌。洪荒之世，人与禽兽相近。伏羲至尧、舜，文明渐开，要比洪荒之世高明多了。扬雄基本上肯定了历史的进化。

扬雄承认历史的变化，肯定改革的必要，但不赞同农民的革命运动，他评论陈胜、吴广说：

“或问陈胜、吴广，曰：‘乱！’曰：‘不若是则秦不亡。’曰：‘亡秦乎？恐秦未亡而先亡矣！’”（《重黎》）

诋陈胜、吴广起义为暴乱，这充分表现了扬雄的地主阶级立场。

扬雄论政治，反对严刑，强调教化，他说：

“或曰：‘为政先杀后教。’曰：‘於乎！天先秋而后春乎？将先春而后秋乎？吾见玄驹之步、雉之晨雊也，化其可以已矣哉！民可使覩德，不可使覩刑。覩德则纯，覩刑则乱。’”

(《先知》)

“玄驹之步”，蚁行；“雉之晨雊”，雉鸣。这都是春暖的现象，表现了自然之化，扬雄强调德教是根本的、重要的，认为如果专用刑杀来镇压人民，则必将生乱。扬雄又说：

“或问：‘为政有几？’曰：‘思斲。’……或问：‘何思何斲？’曰：‘老人老，孤人孤，病者养，死者葬，男子亩，妇人桑：之谓思。若污人老，屈人孤，病者独，死者逋，田亩荒，杼轴空：之谓斲。’”（同上）

几同机。思，人民思念。斃，人民厌苦。污人老，侮慢老人。屈人孤，迫害孤弱。死者逋，死者暴露。为政能够改善人民的生活，照顾人民的生产，这样就为人民所思念；如果不顾人民的生活，妨害人民的生产，这样就为人民所厌苦。扬雄又说：

“禽兽食人之食，土木衣人之帛，谷人不足于昼，丝人不足于夜；之谓恶政。”（《先知》）

“禽兽食人之食”，指苑囿中豢养许多禽兽，浪费了许多粮食，“土木衣人之帛”，指供奉偶像，浪费了丝帛。这样致使民不聊生，这就是恶政。

扬雄的政治思想，主要是发挥孟子的仁政学说，在一定程度上也表达了人民要求安居乐业的愿望。

七、扬雄对诸子学说与迷信观念的评论

扬雄最推崇孔子，他在《法言》中，多次赞扬孔子，如云：

“视日、月而知众星之蔑也，仰圣人而知众说之小也。”（《学行》）

“委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也？山岨之蹊，不可胜由矣；向墙之户，不可胜入矣。曰：‘恶由入？’曰：‘孔氏。’”（《吾子》）

“或曰：‘人各是其所是而非其所非，将谁使正之？’曰：‘万物纷错则悬诸天，众言淆乱则析诸圣。’或曰：‘恶睹乎圣而折诸？’曰：‘在则人，亡则书，其统一也。’”（同上）

扬雄认为孔子是最大的圣人，具有最高的智慧，“能言之类，莫能加也”（《五百》）。按：汉代学者都认为《易大传》是孔子的著作，《易大传》中确实含有丰富而深刻的思想。扬雄以为“经莫大于《易》”，他特别推崇孔子，是可以理解的。

扬雄对于老、庄、申、韩、邹衍、公孙龙等都有所评论。他说：

“庄、杨荡而不法，墨、晏俭而废礼，申、韩险而无化，邹衍迂而不信。”（《五百》）

这些评论，都有中肯之处。但扬雄对于老、庄，亦有所取，他说：

“老之子言道德，吾有取焉耳；及捶提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”（《问道》）

“或曰：‘庄周有取乎？’曰：‘少欲。’‘邹衍有取乎？’曰：‘自持’。至周罔君臣之义，衍无知于天地之间，虽邻不覿也。”（同上）

老子以道为天地万物的本原，扬雄以玄为天地万物的本原，正是受老子的影响。邹衍“必止乎仁义、节俭”（《史记·孟荀列传》），故云“自持”，至于说邹衍“无知于天地之间”，则表述欠明晰，因邹衍著作已佚，无从详考了。

扬雄对庄周的齐物之说，作了这样的批评：

“或曰：‘人有齐死生、同贫富、等贵贱，何如？’曰：‘作此者其有惧乎？信死生齐，贫富同，贵贱等，则吾以圣人为器器。’”（《君子》）

如果死生、贫富、贵贱都是本来无别的，则孔子所讲都是多馀的了。

扬雄最反对的是申、韩之术，他这样尖锐地批评：

“申、韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！若牛羊用人，则狐狸螻蛄不媵腊也与！”（《问道》）

螻、螻蛄；螻，丘蚓；媵腊，节日。杀人过多，狐狸、螻、螻蛄便可以饱吃人肉。扬雄批评申、韩之术为“牛羊用人”，即视人如牛羊，这是比较深刻的。法家者流，藐视人的尊严，确实是一个严重的缺点。扬雄更批评韩非说：

“或问：‘韩非作《说难》之书而卒死乎说难，敢问何反也？’曰：‘《说难》，盖其所以死乎！’曰：‘何也？’曰：‘君子以礼动，以义止，合则进，否则退，确乎不忧其不合也。夫说人而忧其不合，则亦无所不至矣。’”（《问明》）

说人应当有一定的原则，不能投其所好。这是古代儒家所坚持的态度。扬雄对公孙龙也有所批评：

“或问：‘公孙龙诡辞数万以为法，法与？’曰：‘斲木为棋，枲革为鞠，亦皆有法焉。不合乎先王之法者，君子不法也。’”（《吾子》）

此将公孙龙的辞比做棋、鞠，即视为游戏之类，也是有一定理由的。公孙龙的许多辩论，确实不过是概念游戏。

扬雄推崇孟子，并以孟子自比。他说：

“古者杨、墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。后之塞路者有矣，窃自比于孟子。”（《吾子》）

《孟子》文笔明白晓畅，而扬雄的论著则不然：《太玄》艰涩，《法言》简略，实不能和《孟子》相比。但扬雄对于诸子之说，都有所批评，则与孟子相近。关于孟、荀的异同，他提出了自己的看法：

“或问：‘孟子，知言之奥，知德之奥？’曰：‘非苟知之，亦允蹈之。’或曰：‘子小诸子，孟子非诸子乎？’曰：‘诸子者，以其知异于孔子者也，孟子异乎不异？’或曰：‘孙卿非数家之书，悦也。至于子思、孟轲，诡哉！’曰：‘吾于孙卿与，见同门而异户也。’”（《君子》）

《广·雅·释诂》：“悦，可也。”孟、荀同宗孔子，但立说却有所不同。扬雄认为孟子与孔子无异，而荀子则不免有异于孔子。

扬雄虽然宗述孔孟，但他不主张命定论。又对“五百年必有王者兴”提出异议，他对于孔孟“天命”学说还是有所修正的。

西汉后期，谶纬流行，宗教迷信观念弥漫一时。在此种环境中，扬雄却保持了清醒的头脑，摆脱了今文学派“非常异义可怪之论”的影响，对于当时一些迷信观念提出了批评。他批评关于“神怪”的思想说：

“或问：‘赵世多神，何也？’曰：‘神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云。’”（《重黎》）

赵世指秦，传说秦国国君多信神。曼云，不说。（《小尔雅·广诘》：“曼，无也。”）。孔子“不语怪、力、乱、神”，神怪是不可信的。

汉代自董仲舒以后，多好谈灾异，对此，扬雄曾加以评论：

“或曰：‘圣人事异乎？’曰：‘圣人德之为事，异亚之。故常修德者，本也；见异而修德者，末也。本末不修而存者，未之有也。’”（《孝至》）

这虽然没有否认灾异，却认为灾异不是重要的。

秦始皇、汉武帝都企求长生，信仰神仙。汉代神仙思想颇为盛行。扬雄对所谓长生和神仙，作了这样的批评：

“或曰：‘人羨久生，将以学也，可谓好学已乎？’曰‘未之好也，学不羨！’”（《学行》）

好学的人是不羨久生的。扬雄又说：

“或问：‘人言仙者’，有诸乎？‘吁！吾闻伏牺、神农歿，黄帝、尧、舜殂落而死，文王毕，孔子鲁城之北，独子爱其死乎？非人之所及也。仙亦无益子之彙矣！’”（《君子》）

自古以来，人皆有死，长生是不可能的。扬雄又说：

“或曰：‘圣人不师仙，厥术异也。圣人之于天下，耻一物之不知；仙人之于天下，耻一日之不生。’曰：‘生乎生乎？名生而实死也。’”（同上）

“或曰：‘世无仙，则焉得斯语？’曰：‘语乎者，非器器也与？惟器器，能使无为有。’”（同上）

传说中的神仙，都是虚妄之谈，并非事实。关于所谓神仙的问题，扬雄作出了明确的结论：

“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”（同上）生必有死，这是自然的规律。扬雄批判关于神仙的迷信观念，论证是深刻的，结论是正确的。

扬雄对于当时宗教迷信的批判，在思想上与桓谭是一致的，是王充唯物主义学说的前导。扬雄的这些言论，确有重要的进步意义。

扬雄的著作，在当时曾受到桓谭的称赞。《汉书·扬雄传》云：

“时大司空王邑、纳言严尤闻雄死，谓桓谭曰：‘子常称扬雄书，岂能传于后世乎？’谭曰：‘必传，顾君与谭不及见也。凡人贱近而贵远，亲见扬子云禄位容貌不能动人，故轻其书。昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于五经，自汉文、景之君及司马迁，皆有是言。今扬子之书，文义至深，而论不诡于圣人，若使遭遇时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。’”

度越犹超过。桓谭认为扬雄的著作超过了周、秦诸子，未免褒扬过当。但扬雄勉力撰述，总可以说能成一家之言。

东汉天文学家张衡亦极力推崇扬雄之书。他说：

“吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与五经相拟，非徒传记之属，使人难论阴、阳之事，汉家得天下二百岁之书也。复二百岁，殆将终乎？所以作者之数，必显一世，常然之符也。汉四百年，《玄》其兴矣！”（《后汉书·张衡传》引）

张衡是科学家，但这些言论却未能摆脱“术数”家的虚诞。汉四百年，《太玄》也没有盛行起来。不过，《太玄》受到天文学家的重视，证明它还是有一定价值的。

班固云：“《法言》大行，而《玄》终不显。”这是东汉时期

的情况，经历晋、唐、宋、明，仍然是如此。在唐、宋时代，《法言》有较大的影响。

扬雄的学说，内容比较平淡，没有提出特别突出的创见。但扬雄学说中，唯物主义的观点及对宗教迷信的批判，在历史上曾起了积极的作用，应该肯定。王充的唯物主义思想是扬雄所宣扬的唯物主义观点的进一步的发展。

（原载《中国古代著名哲学家评传》[续编]）

张载评传

北宋中期，宋朝建国已经百年。经过一百年间社会生活的相对稳定，文化、经济日益繁荣，而政治、军事上的种种弊端也暴露出来。边疆地区民族矛盾日益加剧，内地社会阶级矛盾也日益激化。如何充实国力、巩固边防，如何缓和阶级对抗、保持社会安定，都成为统治阶级有识之士所关心的问题。文化的繁荣，科学的发展，亦引起哲学思想的活跃。佛教由盛转衰，而仍有极大的社会影响，于是儒、佛是非的问题又重新提了出来。宋代朝廷对待士大夫知识分子的态度比较宽大，文网较松，学者文士有相对的独立思考的余地。胡瑗、孙复提倡儒学，欧阳修、李觏批驳佛教，但都未能提出完整的学说。到宋神宗赵项的时代，周敦颐、邵雍融合儒、道，王安石更新经学，“义理之学”的风气渐浓。张载讲学关中，程颢、程颐讲学洛阳，都提出了比较完整的理论体系。当时呈现了哲学思想不同学派同时并兴的盛况。自汉代以来，经过六朝、隋、唐，到这时又达到了一个哲学思想高涨的时期。

张载是北宋时代重要的唯物主义哲学家。

一、张载的生平事迹

张载字子厚，生于宋真宗天禧四年（公元1020），卒于宋神宗熙宁十年（公元1077）。因在凤翔郿县（今陕西郿县）横渠镇讲学，当时学者称为横渠先生。

张载原籍大梁（今河南开封），生于长安（今陕西省西安），久居凤翔府郿县横渠镇，也可以说是郿县横渠镇人。《宋史·张载传》说：“张载字子厚，长安人。”吕大临所写的《横渠先生行状》（以下简称《行状》）说：“世大梁人。……父迪，仕仁宗朝，终于殿中丞、知涪州事。……涪州卒于西官，诸孤皆幼，不克归，侨寓于凤翔郿县横渠镇之南大振谷口，因徙而家焉。”张载所写《庆州大顺城记》，自称“汴人”。张载自称汴人，是根据父祖的原籍而讲的。

张载的父亲张迪，曾任地方官知涪州事（涪州，今四川涪陵县），卒于涪州任上，那时张载大约十几岁，所以《行状》说他“少孤，自立”。

《宋史》本传说：“少喜谈兵，至欲结客取洮西之地。”《行状》说：“与邠人焦寅游，寅喜谈兵，先生说其言。”张载和焦寅在一起研究兵法，并且想联络一些人夺取洮西一带地方（洮州，今甘肃临潭县）。这就是说，他企图组织武装，反击入侵的西夏。

北宋中期，除阶级矛盾日益激化之外，民族矛盾也非常严重。北有契丹（辽国），对于北方是一个巨大的威胁；西有西夏，更经常侵扰边疆。宋与辽、夏的矛盾是中国境内的民族之间的矛盾。辽、夏所占领的地区，在盛唐时期，都属于唐朝的版图。五代至宋，契丹和西夏逐步形成地方民族割据势力，不断侵扰内地，严重地影响着人民的正常生产和生活。宋朝人民反对辽、夏的斗争是正义的反侵扰的斗争。

宋仁宗康定元年（公元1040），范仲淹任陕西经略安抚副使，兼知延州，时张载年二十一岁，他来到延州，上书谒见范仲淹。《宋史》本传说：“年二十一，以书谒范仲淹，一见知其远器，乃警之曰：‘儒者自有名教可乐，何事于兵！’”《行状》说：“当康定用兵时，年十八，慨然以功名自许，上书谒范文正公。公一见知

其远器，欲成就之，乃责之曰：‘儒者自有名教，何事于兵！’”按康定元年张载确系二十一岁，《行状》说“年十八”是错误的。这年西夏入侵，宋将战败，朝廷起用范仲淹为陕西经略安抚副使，兼知延州。范仲淹整顿军队，积极防御。张载见范仲淹，即在此时。司马光《又哀横渠诗》说：“先生负才气，弱冠游穷边；麻衣揖巨公，决策期万全，谓言叛羌辈，坐可执而鞭。意趣少参差，万金莫留连。”（见《张载集·附录》）就是讲的这一段历史事实。

仁宗庆历二年（公元1042），范仲淹建筑大顺城，张载写《庆州大顺城记》（见《张载集·文集佚存》）。

张载“少喜谈兵”，注意西北边事，这表明他是注意实际问题的。这种注意实际问题的学风，和他的唯物主义哲学观点有密切的联系。

张载见范仲淹时，范劝他读《中庸》。《宋史》本传说：“……范仲淹……因劝读《中庸》。载读其书，犹以为未足，又访诸释、老，累年究极其说，知无所得，反而求之六经。”张载读《中庸》，这是他研究哲学的开始。张载不以《中庸》为满足，又研究了佛家和道家的学说，最后仍回到对儒家经典深入钻研的道路。张载虽研究过佛、老的思想，但他对于佛、老，主要是采取批判的态度，他是在批判佛、老唯心主义的过程中建立起唯物主义哲学体系的。（他对佛、老唯心主义的批判首先见于他的早年著作《易说》中）

宋仁宗嘉祐二年（公元1057）张载举进士。《行状》说：“先生嘉祐二年登进士第。”这时张载三十八岁。

约在此时，张载曾在开封讲《周易》。《宋史》本传说：“尝坐虎皮讲《易》京师，听从者甚众。一夕，二程至，与论《易》。次日语人曰：‘比见二程，深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。’撤坐辍讲。”《宋史》的记载当是根据尹焞的叙述。《程氏外书》中

记尹焞的话说：“横渠昔在京师，坐虎皮，说《周易》，听从甚众。一夕，二程先生至，论《易》。次日，横渠撤去虎皮。”（《二程外书》卷十二祁宽所记尹和靖语）张载和二程见面，在仁宗嘉祐初年。《行状》说：“嘉祐初，见洛阳程伯淳、正叔昆弟于京师，共语道学之要。”这可能是在登进士第以后的事。

张载在开封讲《周易》，可能已经开始写《易说》。我们将《易说》与《正蒙》对勘，可以看到，《易说》中的哲学思想比较简单，而《正蒙》中的哲学思想则比较丰富；《正蒙》中有一些文句与《易说》相同，有时又有些差异，这可能是从《易说》中剪裁摘录出来的。《正蒙》是张载的晚年著作，《易说》则是他的早年著作。

关于张载和二程的关系，应该略加说明。张载是二程父亲程珦的表弟，比程颢年长十二岁，比程颐年长十三岁，应该说是二程的长辈和前辈。但张载死后，吕大临写《行状》，却说张载见二程后，“尽弃其学而学焉”。这显然是不合事实的，程颐曾加以驳斥。《程氏外书》卷十一记载：“吕与叔（吕大临）作《横渠行状》，有‘见二程尽弃其学’之语。尹子（尹焞）言之。先生（指程颐）曰：‘表叔平生议论，谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟则无是事。顷年属与叔删去。不谓尚存斯言，几于无忌惮！’”（原注：“按：《行状》今有两本，一本云：尽弃其学而学焉。一本云：于是尽弃异学，淳如也。恐其后来所改。”）程颐的态度是公正的，他纠正了吕大临在这件事情上的谎言。

但是，《行状》改成“于是（按：今本作乃）尽弃异学，淳如也”，是否合于事实呢？（《宋史》基本上采录了《行状》的改本）这是说，张载见二程之后，是否因受二程的启发才和佛、老之学划清界线呢？从张载所写《易说》看来，张载在批判佛老方面，比二程要彻底，他受佛、老的影响，比二程要少些。因此，不

能说张载反对佛老是受了二程的启发。张载把“天”和“道”解释为“气”，程颐把“天”和“道”解释为“理”，又解释为“心”，程颐把“天”和“道”专解释为“理”。张载建立了一个气一元论的体系，并非受二程的启发。吕大临所说是与事实不合的。吕大临本从张载学习，后又以二程为师，他所以这样说，含有特别推崇二程的意思。

张载和二程多次在一起讨论学术问题，必然有相互影响之处。但程氏门人片面强调二程对张载的影响，把二程摆在主导的地位，这是唯心主义者的偏见，含有贬抑唯物主义的企图。

张载于嘉祐二年中进士以后，作了几任地方官吏。《行状》记载：“先生嘉祐二年登进士第，始仕祁州司法参军，迁丹州云岩县令，又迁著作佐郎，签书渭州军事判官公事。”（祁州，今河北省安国县。丹州，今陕西省宜川县。云岩，今陕西省宜川县云岩镇。渭州，今甘肃陇西县。）在这时期中有两件事比较重要，一是任云岩县令时的措施，二是在渭州的事迹。

《行状》叙述在云岩的事迹说：“其在云岩，政事大抵以敦本善俗为先。每以月吉具酒食，召乡人高年会于县庭，亲为劝酬，使人知养老事长之义。因问民疾苦及告所以训戒子弟之意。有所教告，常患文檄之出不能尽达于民，每召乡长于庭，谆谆口喻，使往告其里闾。间有民因事至庭或行遇于道，必问‘某时命某告某事闻否’，闻即已，否则罪其受命者。故一言之出，虽愚夫孺子无不预闻知。”要之，张载任云岩县令，主要是着重教化。

《行状》叙状张载在渭州的情况道：“在渭，渭帅蔡公子正特所尊礼，军府之政，小大咨之。先生夙夜从事，所以赞助之力为多。并塞之民常苦乏食而贷于官，帑不能足，又属霜旱，先生力言于府，取军储数十万以救之。又言戍兵徒往来，不可为用，不若损数以募土人为便。”《文集》有《贺蔡密学启》、《与蔡帅边事

画一》、《泾原路经略司论边事状》，当都是这时写的。据记载，英宗治平三年（公元1066），西夏侵扰边境，环庆经略使蔡挺迎击，西夏败退。治平四年（公元1067），蔡挺知渭州。张载签书渭州军事，即在此年，时已四十八岁。他在五十岁前，仍是留心西北边事的。

神宗熙宁二年（公元1069），以御史中丞吕公著的推荐，神宗召见张载，任命为崇文院校书。《行状》云：“上嗣位之二年，登用大臣，思有变更，御史中丞吕晦叔荐先生于朝曰：‘张载学有本原，四方之学者皆宗之，可以召对访问。’上即命召。”《宋史》本传说：“神宗方一新百度，思得才哲士谋之，召见，问治道。对曰：‘为政不法三代者，终苟道也。’帝悦，以为崇文院校书。”这所谓“为政不法三代者，终苟道也”，是什么意思呢？《行状》曾引张载的话说：“仁政必自经界始。贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已。”意思是说：如果不解决贫富不均、教养无法的问题，就不是从根本上解决问题，只是求一时方便的苟且之道。

这时，张载见到王安石。《宋史》本传说：“他日见王安石，安石问以新政。载曰：‘公与人为善，则人以善归公；如教玉人琢玉，则宜有不受命者矣。’”《行状》说：“他日见执政，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。所语多不合。”所谓“教玉人琢玉”，是引用孟子的比喻。《孟子·梁惠王下》：“孟子谓齐宣王曰：‘为巨室，则必使工师求大木，工师得大木，则王喜，以为能胜其任也。匠人斫而小之，则王怒，以为不胜其任矣。夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰姑舍女所学而从我，则何如？今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉？’”张载引用这个比喻，

意思是说：我有我的主张，不能完全听从你的。司马光的《又哀横渠诗》说：“声光动京师，名卿争荐延；置之石渠阁，岂徒修简编！丞相正自用，立有荣枯权；先生不可屈，去之归卧坚。”亦即讲张载与王安石意见不一致。

张载在《易说》中也曾讲变革的必要，他说：“言凡所治务能变而任正，不胶柱也。处《随》之初，为动之主，心无私系，故能动必择义，善与人同者也。”（《上经·随》）又说：“‘变而通之以尽利’，理势既变，不能与时顺通，非尽利之道。”（《系辞上》）但他反对“顿革”，他说：“尧舜而下，通其变而教之也。神而化之，使民不知所以然，运之无形以通其变，不顿革之，欲民宜之也。”（《系辞下》）又说：“凡变法须是通，‘通其变使民不倦’，岂有圣人变法而不通也？”（同上）他认为，情况变了，就应有所变革，但不宜“顿革”，又要“善与人同”，即取得多数人的同意。他不主张“顿革”，又主张取得人们的同意，这就与王安石的态度大大不同了。

张载任崇文院校书不久，即被派往浙东勘察知明州苗振的案件。当时程颢上书说：“张载以道德进，不能使之治狱。”王安石回答说：“淑问如皋陶，犹且献囚，此庸何伤！”（见《行状》）熙宁三年（公元1070），张载案狱完毕，回到京师开封。这时张载之弟张戢，因屡次上书反对新法，并和王安石面争，由监察御史里行，被贬为司竹监，于是张载也就辞职回归陕西。

张载自己未曾直接攻击新法，但他的政治理想与王安石不同。王安石早年也尝赞扬井田，而执政之后，即不再谈论井田；张载则始终以为井田是解决贫富不均问题的理想方案。二人观点不同，也就不能合作了。王安石变法，意在革除积弊，增加国家财政收入，强化国防；但在执行新法的过程中，也出现了不少流弊。当时有些人反对新法，是从维护大地主阶层的既得利益出发的，如

文彦博、司马光；有些人对新法有意见，则不是要求维护大地主阶层的既得利益，而是有不同的改革主张，所以不能一律斥为守旧派。这里也应做具体分析。

宋神宗熙宁三年（公元1070），张载辞去崇文院校书，回到郾县横渠镇，在那里讲学著书，至熙宁九年（公元1076），前后六年之间，写成主要著作《正蒙》。《行状》说：“西归，居于横渠故居，遂移疾不起。……终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书，其志道精思，未始须臾息，亦未尚须臾忘也。学者有问，多告以知礼成性、变化气质之道，学必如圣人而后已。闻者莫不动心有进。……熙宁九年秋，先生感异梦，忽以书属门人，乃集所立言，谓之《正蒙》，出示门人曰：‘此书予历年致思之所得，其言殆于前圣合与！大要发端示人而已，其触类广之，则吾将有待于学者，正如老木之株，枝别固多，所少者润泽华叶尔。’”《正蒙》共分十七篇，是门人苏昞分类编定的。苏昞在所写的序文中说：“先生著《正蒙》数万言，一日，从容请曰：‘敢以区别成诵何如？’……于是辄就其编，会归义例，略效《论语》、《孟子》，篇次章句，以类相从，为十七篇。”《正蒙》的一些章节，是讨论哲学理论问题的；也有一些章节则只是对《论语》、《周易》、《诗经》中的文句进行解释。张载还著有《论语说》、《礼乐说》、《孟子说》等（见《近思录》的“引用书目”），后来都散佚了，其中一部分内容可能已摘录入《正蒙》之中。此外有《张子语录》，是门人的笔记。还有《理窟》一书，亦名《经学理窟》，也是《语录》一类性质的书，书中也抄录了二程的语录，所以不尽可信。总之，《正蒙》一书是张载晚年的主要著作。

熙宁十年（公元1077），吕大防向宋神宗推荐张载，于是神宗任命张载为同知太常礼院，张载就职不久，因与主管礼官意见不合，即辞职回陕。《宋史》本传说：“吕大防荐之曰：‘载之始终，

善发明圣人之遗旨，其论政治，略可复古，宜还其旧职，以备咨访。’乃诏知太常礼院。与有司议礼不合，复以疾归。”《行状》说：“十年春，复召还馆，同知太常礼院。是年冬，谒告西归。”

张载在回陕的行途中，路过洛阳，与程颢、程颐晤谈。门人苏昞记载当时的谈论，即《程氏遗书》卷十的《洛阳议论》。

洛阳议论中，谈到井田设想，张载说：“某止欲成书，庶有取之者。”程颐说：“不行于当时，行于后世，一也。”关于井田问题，张程意见基本上是相近的。议论之中谈到《周易·说卦》所说“穷理尽性以至于命”应如何解释的问题，张、程的见解彼此不同。《洛阳议论》记载：“二程解‘穷理尽性以至于命’：只‘穷理’便是‘至于命。’子厚谓：‘亦是失于太快，此义尽有次序。’”张、程的差异在于对“理”的了解不同。张载以为理即物之理，二程则认为理就是最高实体。

张载经过洛阳时，病情已重，到达临潼后，即因病逝世。《行状》说：“行次临潼，卒于馆舍，享年五十有八。”《邵氏闻见录》说：“横渠再移疾西归，过洛，见二程先生曰：‘载病不起，尚可及长安也。’行至临潼，沐浴更衣而寝，及旦视之，亡矣。”

张载的一生，做官的时间不多，大部分时间都用于讲学和著书，可以说确实是学者、教育家的一生。

张载的著作，明代万历年间沈自彰搜集汇编为《张子全书》，近年中华书局编为《张载集》。

二、张载的哲学思想

张载的哲学思想有一个发展的过程。张载早年曾经研究老、释，三十八岁时讲《易》于京师，开始撰写《易说》，已经和老、释划清了界线，肯定了唯物主义。晚年撰写《正蒙》，对于《易

说》中的观点又有进一步的阐发。《语录》是他在横渠镇讲学的记录，与《正蒙》是同时的。兹依年代的先后，分别叙述《易说》和《正蒙》中的哲学思想。

（一）《易说》中的哲学思想

《易说》对《周易》辞句的解释相当简略，但是作了一些引申发挥，提出了一些重要的理论观点。

（1）《易说》中的唯物主义思想

《易说》中有明显的唯物主义观点。《易大传》讲“天地之心”，张载予以新的解释，强调天无心。他说：“《复》‘言天地之心’，《咸》、《恒》、《大壮》言‘天地之情’。心，内也，其原在内，时则有形见；情则见于事也。……大抵言‘天地之心’者，‘天地之大德曰生’，则以生物为本者，乃天地之心也。……天则无心无为，无所主宰。”（《上经·复》）又说：“观书当不以文害辞，如云义者出于思虑付度，《易》言‘天地之大义’，则天地固无思虑。‘天地之情’、‘天地之心’，皆放此。”（《上经·恒》）又说：“天惟运动一气鼓万物而生，无心以恤物。”（《系辞上》）又说：“‘鼓万物而不与圣人同忧’，此直谓天也。天则无心。”（同上）张载完全否定了以天为有意志有思虑的唯心主义观点。

《易说》中初步提出了“太虚即气”的观点，它说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无有有无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（《系辞上》）太虚只是气之散而未聚，并非空无所有，一般人所谓无者，实亦是有。张载又认为，在一定意义上，也可以说有有无之别，而气则是统一有无的。他说：“凡不形以上者，皆谓之道。惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖

为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易。”（《系辞上》）有形可谓之有，无形可谓之无。有形与无形都是气。又说：“如乾健坤顺，有此气则有此象可得而言。……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。”（《系辞下》）无形者亦当有象。有象者都是气。张载又说：“有谓心即是易，造化也，心又焉能尽易之道！”（《系辞上》）有人以为心就是世界的变化的过程，其实不然。这是对主观唯心主义的批判。

（2）《易说》中对老释的批判

张载在《易说》中对老子“有生于无”的学说进行了批判。他认为无只是无形而已，并非空无所有，实际上只有幽、明之分，没有有、无之别：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也。此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明，而不见者非无物也，乃是天之至处。彼异学则皆归之空虚，盖徒知乎明而已，不察夫幽，所见一边耳。”（《系辞上》）又说：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之有？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’。”（同上）又说：“圣人自不言有无，诸子乃以有无为说。说有无，斯言之陋也。”（同上）又说：“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也。”（同上）一般人所谓无，只是看不见而已，并非空无所有，也属于客观实在。有决非生于无。所谓有即是物质存在。张载肯定幽、明都是有，就是认为世界统一于物质存在。

张载在《易说》中对老子也有所肯定，他肯定了老子“天地不仁”的命题，他说：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也；‘圣人不仁，以百姓为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁，所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其能为弘道也。……天不能皆生善人，正以天无意也。”（《系辞上》）

老子所谓天地不仁，即认为天是无意志的，这可以说是老子哲学中的个别的唯物主义论点。张载肯定老子的“天地不仁”，也即肯定天是无意志无思虑的。

在《易说》中，张载着重批判了佛家以变化为幻妄的主观唯心主义观点，他说：“释氏以感为幻妄……皆不足道也。”（《下经·咸》）又说：“乾坤，天地也；易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化，既识造化，然后其理可穷。彼惟不识造化，以为幻妄也。”（《系辞上》）又说：“释氏之言性，不识易。识易然后尽性。”（同上）这里所谓造化，指天地万物的创造演化的总过程。张载肯定天地万物的变化都是客观的，都是实在的，认为佛家的荒谬在于否认变化的客观实在性。这个批判应该说是深刻、中肯的。

应该承认，张载在早年著作《易说》中已经与释老的唯心主义划清了界线，已经从哲学理论的高度对于释老的唯心主义哲学进行了相当犀利的批判。

（3）《易说》中的辩证法观点

在《易说》中，张载提出了一些重要的辩法观点，主要有二：（1）变化的两种形式；（2）两与一的关系。

张载认为，变与化可以说有区别：“变言其著，化言其渐”（《乾卦》），显著的变化可名为变，渐缓的变化可名为化。这两种形式又是相互联系、相互转化的，他说：“‘变则化’，由粗入精也；‘化而裁之谓之变’，以著显微也。”（《系辞上》）有显著的变化，必然引起渐缓的变化，这是由粗巨的进入细微的。渐缓的变化，达到一定阶段，可以加以裁断，称之为变，这是以显著的变化使细微的变化明显起来。“化”是连续性的，“变”则是连续性的中断。张载有时又以“暴”与“渐”对言，他说：“《易》言‘感而遂通’者，盖语神也。虽指暴者谓之神，然暴亦固有渐，是亦化也。”（《系辞上》）所谓暴，更接近于近代思想中所说的突变了。

张载在《易说》中提出关于“两”与“一”的学说，以“两”与“一”来说明变化的根源。所谓两即是对立，所谓一即是统一。《易说》中提出如下的重要命题：

“有两则须有感。然天之感有何思虑？莫非自然。”（《上经·观》）

“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见《易》。”（《系辞上》）

“一物两体者，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一），此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”（《说卦》）

“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（同上）

“有两则有一，是太极也。若一则有两，有两亦一在，无两亦一在。然无两则安用一？”（同上）

这里所谓“一”有二层意义，一指统一的关系，如“其究一而已”，一指对立两方面的统一关系。二指统一体，如“有两亦一在，无两亦一在”，所谓一指统一体。张载这些命题的主要意义是说，对立两方面的相互作用是变化的源泉，而对立两方面有统一的互不相离的关系，如无两则亦无一，如无一则亦无两。张载提出“一物两体”、“两故化”、“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”的命题，可以说都是非常精深的思想，这是张载的光辉的贡献。《易说》中这些辩证法的思想，后来大部分都选入《正蒙》中，是张载的基本思想。

（二）《正蒙》中的哲学思想

《易说》中的哲学观点，在《正蒙》中得到进一步的发展。

《正蒙》中的哲学思想比《易说》更丰富，但也包含了一些神秘主义的成分。兹根据《正蒙》和《语录》，对于张载晚年的哲学体系作一简要的说明。

(1) 气化为道、太虚即气的唯物主义

先秦儒家以天为最高实体，先秦道家以道为最高实体。张载认为，所谓天，所谓道，都是气，道即是气化的过程，天即是太虚，而太虚是气散而未聚的原始状态。张载说：

“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。……不如野马、絪縕，不足谓之太和。”（《正蒙·太和》）

“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”（同上）

“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”（同上）

“由太虚，有天之名。由气化，有道之名。”（同上）

天就是太虚，太虚是散而未聚的气，散而未聚是气的本来状况，所以称为“气之本体”（本体即原始的永恒的实在之义。太虚之气聚而为万物，万物消亡复归于太虚，所以说太虚有永恒性）。道就是气化，也就是太和，太和是絪縕未分之气。在先秦哲学中，道本是最高规律之义；而张载所谓道则非指最高规律，而是指永恒的变化过程。以道指过程，这是张载的创见。张载将道，天，太和、太虚都统一于气。太虚的观念来自《内经》，《内经》中的《天元纪大论》说：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天，布气真灵，总统坤元，九星悬朗，七曜周旋。”（按：《天元纪大论》原是《阴阳大论》的一篇，唐代王冰把它编入《内经》之中。）张载研究过医学（邵伯温《邵氏闻见录》有“子厚知医”的记载），发挥了太虚为天的思想。太和一词来自《周易·彖传》“保合太和”，

张载把它解释为气的“细缊”状态。

张载强调太虚与气的统一，他说：

“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？（《易说》此节作“安得不谓之有”，《正蒙》改有为客。）方其散也，安得遽谓之无？”（《正蒙·太和》）

气聚，则有形，可见；气不聚，则无形，不可见，然而无形并不是无有。太虚也是客观实在，乃是气的原始状况。

张载认为，气是经常在运动变化之中的，而气的运动变化有其内在的根源，这运动变化的内在根源叫作“机”，他说：

“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓‘细缊’，庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！此虚实动静之机、阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。”（《正蒙·太和》）

机就是内在的动力。“凡圆转之物。动必有机。既谓之机，则动非自外也。”（《正蒙·参两》）这运动变化也就是气的本性，即所谓“中涵浮沈升降动静相感之性”（见前引）。这“虚实动静之机”，即“浮沉升降动静相感之性”，也叫作“屈伸动静终始之能”，他说：

“惟屈伸动静终始之能一也。故所以妙万物而谓之神；通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（《正蒙·乾称》）

于是张载提出“神”的观念，用来表示气的运动变化的本性。神的观念来自《易大传》，《易·系辞传》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦》说：“神也者，妙万物而为言也。”形容万物变化的奇妙，称之为神。张载又说：

“神者太虚妙应之目。”（《正蒙·太和》）

“天之不测谓神。”（《正蒙·天道》）

存文王则知天载之神，存众人则知物性之神。”（同上）

“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”（《正蒙·神化》）

“惟神为能变化，以其一天下之动也。”（同上）

这所谓神，有三项意义：（1）自然界中此动彼应、有感必应的变化。（2）不测的变化。所谓不测指变化的复杂性与不固定性，并非不可知。（3）能变的本性，这本性是气之性，而也是物之性（“物性之神”）。总之，所谓神表示气的运动变化的本性。

张载强调神是气的内在本性，他说：“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已。”（《正蒙·神化》）神是天之德，即太虚的本性。能变的本性和变化的过程，都是统一于气的。

张载把道、天、虚、神都统一于气，所以张载的宇宙哲学可以称为气一元论。他更提出凡有皆象、凡象皆气的学说，他说：

“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”（《正蒙·乾称》）

一切客观实在都是气，而能变的本性是气所固有的，并非超越于气之外的。于是张载提出了关于气的比较明确的界说，他说：

“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，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？时若非象，指何为时？”（《正蒙·神化》）

健顺动止即有运动和静止的，浩然湛然即有广度和深度的。凡有运动和静止、有广度和深度的象，都是气，不一定有形可见。这所谓气，显然就是物质存在。

张载指出，气的运动变化又表现为理。他说：

“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。”（《正蒙·太和》）

理亦即常，即运动变化所遵循的规律。

太虚之天包涵两方面的内容：一方面是变，也就是神；一方面是常，也就是理。张载说：“天之不测谓神，神而有常谓天。”（《正蒙·天道》）天是神而有常的，亦即变而有理的。张载在行文中亦尝以天为理。如说：“‘日月得天’，得自然之理也，非苍苍之形也。”（《正蒙·参两》）又说“语富贵则曰‘在天’，以言其理也。”（《正蒙·诚明》）都把天与理联系起来，与“由太虚有天之名”不一致。所谓“神而有常谓天”，意义还是明确的，但直接以天为理，就与气一元论的体系不相协调了。

张载所谓神，指不测的变化，与一般所谓精神之神不是一回事。但他有时又以形神对言，如说：“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”（《正蒙·太和》）这就把形、神之神与阴、阳不测之神混为一谈了。他这样把神与形对立起来，又以形为“神之糟粕”。他说：“万物形色，神之糟粕。”（同上）又说：“凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”（同上）不但万物是神之糟粕，天象也是神之糟粕。这就与唯心主义贵神贱形的思想划不清界线了。这些都是张载气一元论唯物主义体系不彻底之处。

（2）对于佛老唯心主义的批判

张载从“太虚即气”的观点出发，对于佛老唯心主义提出了比较深刻更进一步的批判。他着重批判了道家“有生于无”的客观唯心主义观点与佛教“以山河大地为见病”的主观唯心主义观点。这批判可谓切中要害，非常透彻。他说：

“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，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天

人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。幽、明不能举其要，遂躐等妄意而然，……多见其蔽于诚而陷于淫矣。”

（《正蒙·太和》）

虚与气是统一的，有无隐显，神化性命，都统一于气。如果认为虚能生气，就是以无为有之所本，把有无割裂开来；如谓认为万象是太虚中的幻影，就是否认山河大地的实在性，更是颠倒了天人、本末的关系了。道家宣扬有生于无，实则无即无形，并非空无所有。佛教宣扬所谓本性，实则形性是相待而有的，没有超离形象的本性。

张载虽然也批判了道家，但他的主要批判锋芒是针对佛教。他猛烈攻击佛教以天地日月为幻妄的主观唯心主义。他说：

“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷，而谓之幻妄，真所谓疑冰者与？（自注：夏虫疑冰，以其不识。）”（《正蒙·大心》）

“释氏妄意天性，而不知范围天用，反以六根之微，因缘天地。明不能尽，则诬天地日月为幻妄，蔽其用于一身之小，溺其志于虚空之大，所以语大语小，流遁失中。其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。谓之穷理可乎？”（同上）

佛家宣扬“一切唯心”、“万法唯识”，以为天地、日月都是幻象，都是依靠人的感觉、知觉而存在的，这完全颠倒了主体与客体的关系。张载断言，天地是大是本，人心是小是末。佛教完全颠倒了大小、本末的关系。张载的这一批判是非常中肯的。自从佛教输入中国以后，辟佛者很多，但在北宋以前，还没有人考虑到批判佛教的主观唯心主义。张载是第一个从理论的高度批判佛教主观唯心主义的哲学家。

张载也批判佛教所谓“轮回”的迷信。他说：

“浮屠明鬼，谓有识之死受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？以人生为妄见，可谓知人乎？天、人一物，辄生取舍，可谓知天乎？……惑者指‘游魂为变’为轮回，未之思也。……今浮屠极论要归，必谓死生转流，非得道不免，谓之悟道可乎！”（《正蒙·乾称》）

《易·系辞》说“游魂为变”，调和儒、佛的人用来附会佛教的轮回。张载以为不然，而从气一元论的观点提出自己的解释。他说：“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。”（《正蒙·动物》）魂只是“生而不离、死而游散”的气而已。张载不承认一般人所谓灵魂，他批判有鬼论说：

“今言鬼者不可见其形，或云有见者且不定，一难信；又以无形而移变有形之物，此不可以理推，二难信。……今更就世俗之言评之：如人死皆有知，则慈母有深爱其子者，一旦化去，独不日日凭人言语托人梦寐存恤之耶？言能福善祸淫，则或小恶反遭重罚而大愆反享厚福，不可胜数。……又谓‘众人所传不可全非’，自古圣人独不传一言耶？……今世之稍信实亦未尝有言亲见者。”（《性理大全》引，见《张子全书·性理拾遗》）

张载批判了关于鬼、神的迷信；而从气的观点给所谓鬼、神以新的解释，他说：

“物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也。反之为鬼，以其归也。”（《正蒙·动物》）

“鬼神者二气之良能也。”（《正蒙·太和》）

“众动不穷，屈伸也。鬼神之实，不越二端而已矣。”（同上）

鬼神只是阴、阳二气的屈、伸的作用。气伸为神，气屈为鬼。鬼神并不是独立的精神。

张载反对传统的鬼神观念，这是正确的。但他仍然保留与使用鬼、神这两个概念，这说明他不能摆脱传统思想的束缚。

张载批判老、释，确实是有力的、精深的，这对于唯物主义发展是重大贡献。

南宋时，叶适虽反对佛教，但不赞同批判佛教。他曾说：“佛之学入中原，其始固为异教而已，久而遂与圣人之道相乱。有志者常欲致精索微以胜之，卒不能有所别异。”（《文集·李氏中洲记》）又说：“程、张攻斥老、佛至深，然有尽用其学而不自知者。”（《习学记言》卷四十九）叶适这些话有两点错误：第一，叶适反对批判佛教的唯心主义，认为如果和佛教辩论精微的问题，一定会反而受它的影响，不能和它划清界线。显然，叶适这种主张，是否定批判唯心主义的必要性，否定研讨高深的理论问题的重要性。第二，叶适将程颐与张载对佛教的批判完全混为一谈，他不了解程颐是从客观唯心主义观点批判佛教的，而张载则是从唯物主义观点批判佛教的。张载在批判佛教的过程中可能受到佛教的一些影响，如讲性是“死而不亡”的，可能与佛教的“佛性”说有一定联系，但他基本上是和佛教划清了界线的。他是中国哲学史上第一个从思维与存在的问题上批判佛教的哲学家，其重要的历史意义是不可否认的。

（3）变化两一的辩证法思想

张载在《易说》中已经提出关于变、化的两种形式的学说和关于两、一的学说。在《正蒙》中重申了“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”、“感而后有通，不有两则无一”、“一物两体，气也”、“变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也”等精湛的辩证法命题，而又有所发挥。《正蒙》的发挥主要有两点：

(1) 变化是两端相互作用相互推移的过程；(2) “有象斯有对，对必反其为”的学说。

张载论两端的相互作用道：

“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。”（《正蒙·太和》）

“若阴阳之气，则循环迭至，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。不曰性命之理，谓之何哉？”（《正蒙·参两》）

两端相互推移，即是天地万物变化的基本规律。两端相互吸引、相互排斥，即是运动变化的根源。张载把变化与对立密切联系起来。

张载又说：

“昼夜者，天之一息乎！寒暑者，天之昼夜乎！……气本之虚，则湛一无形；感而生，则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲。倏而生，忽而成，不容有毫发之间。其神矣夫。”（《正蒙·太和》）

无形之气，聚而有象，有象必呈现对立，对立则所为相反，相反即相仇，相互斗争，斗争终于和解。物与物或相吸引（爱），或相排斥（恶），太虚凝结成物，必有此类现象。物必终于消散，复归于太虚，这就是神化的过程。所谓和解，就是所谓“万物不能不散而为太虚”，对立的双方都消散了，并不是说对立双方调协起来。

可以说，张载辩证法思想都已具见于《易说》中，《正蒙》不过又加以重申和补充而已。

（4）“知由内外之合”的认识论思想

张载认为认识的来源在于内外之合，即主体与客体的结合，他说：

“人谓己有知，由耳目有受也。人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”（《正蒙·大心》）

“天之明，莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也；天之声，莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也；天之不御，莫大于太虚，故心知廓之，莫究其极也。”（同上）

认识来源于耳目有受，目接受天之明，耳接受天之声，心则可以接受天之无限（不御）。外物与内心相互结合，乃有知。张载强调感觉以外物为条件，他说：

“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感？”（《语录》上）

物是感的来源，这是明显的唯物主义观点。

张载探索了心所从来的问题，他说：“故思尽其心者，必知心所从来而后能。”（《正蒙·大心》）心从何来？他说：

“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”（《正蒙·太和》）

“有无一，内外合，此人心之所自来也。”（《正蒙·乾称》）有无一即性，（《正蒙·乾称》：“有无虚实通为一物者性也。”）内外合即知觉。心包括性与知觉。性是普遍存在的，也存在于心中，而心的特点是知觉。张载又说：

“人本无心，因物为心。”（《语录》下）

有物而后有心。物是第一性的，心是第二性的。

张载肯定“因物为心”，这是唯物主义观点。但他认为，天下之物是无穷的，而人的见闻则是有限的。人的认识应该超越见闻的界限，而直接与天下之物同其广大。他说：

“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心。”（《正

蒙·大心》)

所谓体即直接认识。如何才能体天下之物呢？他以为在于提高道德修养。于是他提出两种知识的学说，一为见闻之知，一为德性所知。他说：

“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”（同上）

见闻之知即感性认识。德性所知则是以道德修养为基础的更深刻的认识，他说：

“《易》谓‘穷神知化’，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”（《正蒙·神化》）

“‘穷神知化’乃养盛自致，非思勉之能强。”（同上）

德性所知即是以道德修养为基础的关于神化的认识。张载认为，这种认识，不但超越了感觉，而且非思虑所能及，他说：

“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神。”（《正蒙·乾称》）

这种认识，张载称之为“存”，他说：

“神不可致思，存焉可也。”（《正蒙·神化》）

“然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。”

（《正蒙·太和》）

所谓存，即存之于心，乃是一种直觉。这种直觉是对于神化的认识，即所谓“合内外于耳目之外”（《正蒙·大心》）。

张载肯定认识来于外界，这是唯物主义观点，但他断定“穷神知化”的认识“不萌于见闻”，而且“非思虑聪明可求”，完全割断了“德性所知”与“见闻之知”的联系。他所谓“德性所知”，不但是超越感性认识的，而且也不是一般所谓理性认识，而是一种神秘的直觉。这就深深陷于神秘主义之中了。但是他并未由此而否定见闻之知的重要。他说：

“闻见不足以尽物，然又须要他。耳目不得则是木石，要他便合得内外之道。若不闻不见，又何验？”（《语录》上）

张载承认见闻是必要的，但更强调不应以见闻为限。他说：

“但恐以闻见为心则不足以尽心。人本无心，因物为心。若只以闻见为心，但恐小却心。今盈天地之间者，皆物也。如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下之物？所以欲尽其心也。”（《语录》下）

事物无穷，见闻有限，这是一个矛盾，张载看到这个矛盾，但他找不到解决这个矛盾的方法，因为心可以想到一切事物，于是认为尽心就能尽天下之物，这就陷入于唯心主义之中了。

张载强调穷理，他说：

“万物皆有理。若不知穷理，如梦过一生。释氏便不穷理，皆以为见病所致。庄生尽能明理，反至穷极亦以为梦。故称孔子与颜渊语曰‘吾与尔皆梦也’。盖不知《易》之穷理也。”（《语录》中）

他强调理的客观性，他说：

“理不在人，皆在物。人但物中之一物耳。如此观之，方均。故人有见一物而悟者，有终身而悟之者。”（《语录》上）

“穷理亦当有渐，见物多，穷理多，如此可尽物之性。”

（同上）

理皆在物，见物多才能达到穷理多，这又回到唯物主义观点。

张载曾和二程辩论“穷理、尽性以至于命”的问题。二程认为，穷理、尽性、至命只是一事。张载则认为“此义尽有次序”（《程氏遗书》卷十）。关于这个问题，张、程立说不同。程颢说：“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序。不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。”（《程氏遗书》卷二上）程颐说：“穷理尽性至命，只是一事。才穷理，便尽性；才尽性，使至命。”

(《程氏遗书》卷十八)张载则强调“穷理亦当有渐”(《语录》上),“穷理则其间细微甚有分别”(《语录》下)。张、程的差异在于:张载以为穷理是穷物之理,穷理正是“知之事”,而将至命看作最高境界:“至于命然后能成己成物,不失其道”(《正蒙·诚明》)。二程则认为万物一理,理即是性,性即是天之所命。张载的见解是从唯物主义出发的,二程则是坚持其唯心主义的理一元论的观点。

张载的认识论,总起来说,可以说是一种唯物主义的唯理论。他所谓德性所知,虽然不萌于见闻,却还是关于客观世界的认识,也是一种对于物质存在的反映。虽然在一些问题上陷入于唯心主义,但基本出发点还是唯物主义的。

(5) “天性在人”的人性学说

张载将关于气的学说运用于人性问题,于是提出“天地之性”与“气质之性”的性两元论,认为人性有两层:一是天地之性,即气之本性,这性是普遍的,天地具有这性,人类也具有这性;二是气质之性,是每人因其特殊形体而具有的特性(气质之质,指形体而言)。他认为天地之性是无不善的,而气质之性则是善、恶混杂的。

张载关于气之本性,讲过很多话,如说:

“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性。”

(《正蒙·太和》)

“合虚与气,有性之名。”(同上)

“性与天道云者,易而已矣。”(同上)

“所谓诚明者,性与天道不见乎小大之别也。”(《正蒙·诚明》)

“未尝无之谓体,体之谓性。”(同上)

这个性既是太虚所有,又是气之所涵,是贯通太虚与气的,所以说是“合虚与气”。这性与天道是密切联系的,其内容就是变易。

这性是永恒的，永久存在。他认为这性也是人所具有的，同时也是万物所具有的。他说：

“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”

（《正蒙·诚明》）

“性者万物之一源，非有我之得私也。”（同上）

人具有“天性”，正如冰也具有水性一样。他讲天地之性与气质之性的关系道：

“性于人无不善，系其善反不善反而已。”（同上）

“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）

“人之刚柔、缓急，有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”（同上）

气质之性是人出生以后才有的，天地之性则本来存在于天地之间。天性本是参和（参和即对立两端相互和谐而统一）不偏的，因而是无不善的，气质之性则有所偏，因而不善了。在这里，张载把自然范畴与社会范畴混为一谈了。

关于气质之性，张载认为是人人不同的，他说：

“大凡宽褊者，是所禀之气也。气者自万物散殊时各有所得之气。”（《语录》下）

“人与动植之类，已是大分不齐，于其类中又极有不齐。某尝谓天下之物无两个有相似者。……至如同父母之兄弟，不惟其心之不相似，以至声音形状，亦莫有同者。”（《语录》中）

气质之性即各人由其特殊体质而具有的特性。这气质之性中包括欲望。他说：

“湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不

以小害大、末丧本焉尔。”（《正蒙·诚明》）

“饮食男女皆性也，是乌可灭？然则有无皆性也，是岂无对？庄、老、浮屠为此说久矣，果畅真理乎？”（《正蒙·乾称》）

攻取之性即相互排斥相互吸引之性，即追求外物的欲望。饮食男女属于气质之性，也是不可消灭的。性之中包涵矛盾对立。他反对道家与佛教以为欲望不是性的观点。

张载宣扬天性在人，于是强调性的永恒，他说：

“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者，可与言性矣。”

（《正蒙·太和》）

“尽性然后知生无所得，则死无所丧。”（《正蒙·诚明》）

生时保持着气之本性，死后散归太虚，气之本性依然存在。在这里，张载把有生命的人与无生命之气完全混为一谈，不理解生命之特性，更不了解人之所以为人的特性，因而陷入唯心主义的幻想之中。张载讲所谓“死而不亡”的性，当是受了佛教的佛性学说的影响。无论天地之性或气质之性，都是脱离社会存在的，都只是一种抽象的观念。

张载关于天地之性与气质之性的学说，后来被朱熹所接受并加以改造。朱熹认为天地之性即是理，气质之性则是从气来的。朱熹所谓气质之性的涵义与张载所讲是一致的，但他所谓天地之性的涵义则与张载所讲的不同。张载始终没有讲过天地之性是理，他所谓天地之性只是气所固有的运动变化的本性。这里还是有重要区别的。

（6）“爱必兼爱”的道德理想

张载更从他的气一元论学说引申出一种宣扬人类之爱的伦理学说。他认为，人人物物，都是一气聚结而成，都具有同一本性，所以应该爱一切人、爱一切物。他说：

“性者万物之一源，非有我之得私也，惟大人能为尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（《正蒙·诚明》）

人人物物，本性是同一的，在生活中应充分体现这个道理，立必立己而且立人，知必周万物而知，爱必爱一切人和一切物，成必成己而且成物。他更解释所谓仁说：“以爱己之心爱人，则尽仁。”（《正蒙·中正》）爱人犹己，就是兼爱。

张载又将仁和礼联系起来，认为礼应表现仁德，他说：

“天体物不遗，犹仁体事无不在也。‘礼仪三百，威仪三千’，无一物而非仁也。”（《正蒙·天道》）

“‘恭敬撙节退让以明礼，’仁之至也，爱道之极也。”（《正蒙·至当》）

对人恭敬、退让，就是爱人了。事实上，礼包涵等级秩序，对于不同等级的人采取不同的态度。张载把仁与礼结合起来，所谓仁的阶级性也就比较明显了。

张载在《西铭》（原名《订顽》，亦即《正蒙·乾称》的首段）中，提出“民吾同胞，物吾与也”的著名命题。《西铭》的全文是：

“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，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鳏寡，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，唯肖者也。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，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。”

《西铭》从人与天地的关系，人在天地之间的位置引导到道德的准则。通篇主要有三层意思：（1）民胞物与说；（2）大君宗子说；（3）乐天安命说。《西铭》首先肯定人是天地所生成的，以父母比喻天地，人人都是天地所生，故可以说是同胞。肯定人民之间是同胞关系，这有一定的进步意义。但这种同胞关系是存在于等级差别之中的，所谓同胞云云，并不能消除等级的差别。在上古时代，关于君民关系，有两种说法，一种以为君是民之父母，一种以为天地是民之父母，而君是天之元子。《西铭》发挥了君是天之元子的观念，宣扬大君乃是长兄。但在宗法社会，长兄也是有极大权力的，其结果还是肯定了君权的正当性。《西铭》要求对天地尽孝，要求做父天母地的孝子，要“善述其事”，“善断其志”，要顺从天命，“乐且不忧”。舜、申生、曾参、伯奇是孝子的不同类型，提倡做天地的不同类型的孝子。富贵福泽，贫贱忧戚，各有好处，应服从命运的安排。这种观点，显然是为阶级区别作辩护。不过，张载的“民胞物与”的思想，在一定条件下也可能有一定的积极作用。因为它反对过分的压迫，反对暴政，要求让人民安居乐业。张载还提出足民之说，他说：

“欲生于不足，则民盗；能使无欲，则民不为盗。……故为政者在乎足民，使无所不足，不见可欲，而盗必息矣。”
（《正蒙·有司》）

主张足民以息盗，这种思想是和“民吾同胞”的学说一致的。

三、张载改革田制的政治思想

张载在横渠镇讲学时，曾经研究田制，主张恢复井田。《正蒙》中提出“为政者在乎足民”（《有司》）之说。如何足民？他以为足民之道在于实行井田。《行状》说：“先生慨然有意三代之治，望道而欲见。论治人先务，未始不以经界为急。”《行状》记载，他曾计划作一次小规模井田试验：“方与学者议古之法，共买田一方，画为数井，上不失公家之赋役，退以其私正经界，分宅里，立斂法，广储蓄，兴学校，成礼俗，救灾恤患，敦本抑末，足以推先王之遗法，明当今之可行。此皆有志未就。”这一计划虽然没有实现，但可说明他要求解决土地问题的愿望是真实的。

所谓“正经界”就是重新分配土地，即改变土地占有制度。《经学理窟》中有关于井田方案的较详的议论，其主要之点是：（1）重新划分土地，人各受一方：“今以天下之土，棋画分布，人受一方，养民之本也。”（《周礼》）又说：“井田亦无他术，但先以天下之地棋布画定，使人受一方，则自是均。”（同上）（2）废除大地主“分种”（招佃耕种）及“租种”（出租土地）的办法，为了补偿大地主的损失，任命他们做田官，使收什一之税：“前日大有田产之家，虽以田授民，然不得如分种、如租种矣，所得虽差少，然使之为田官，以掌其民。”（同上）“其多有田者，使不失其为富，借如大臣有据土千顷者，不过封与五十里之国，则已过其所有；其他随土多少与一官，使有租税人不失故物。”又说：“既使为采地，其所得亦什一之法。”（3）任命地主为田官不过是一时的措施。以后还要选贤：“其始虽分公田与之，及一二十年，犹须别立法。始则因命为田官，自后则是择贤。”（同上）

这个方案，一方面将土地分给农民，使地主不得直接占有土

地，不得收百分之五十以上的地租，另一方面，又保留地主的政治特权，允许他们改收百分之十的地税。张载把这个事情看得很容易：“井田至易行，但朝廷出一令，可以不答一人而定。”（同上）“虽少不愿，然悦者众而不悦者寡矣。”（同上）但事实上这只是空想。

张载提倡井田，目的在求均平。他说：“治天下不由井地，终无由得平。周道止是均平。”（同上）他是为了解决贫富不均问题而提出井田方案的。北宋初年，王小波、李顺领导的农民斗争曾经提出“均贫富”的口号，可能对张载有一定的影响。

“复井田”的主张，名为复古，实乃革新，是企图改革田制，以缓和地主阶级与农民之间的矛盾。宋代以后，提倡井田的思想家都是如此。明清之际的思想家黄宗羲在《明夷待访录》中提出了中国封建时代最明显的民主思想，而在“田制”的问题上，也主张“复井田”，并且说：“故吾于屯田之行，而知井田之必可复也。”（《明夷待访录·田制》）他从明代屯田的实施来论证井田的可行。诚然，“复井田”的主张是一种空想，然而它包含有改革田制的进步思想内容。

四、张载的学风

张载一生致力于学问，他的学风有显著的特点。最值得注意的有两点：第一，他比较重视实际问题，重视对自然科学的探讨；第二，他比较重视创立新说。

张载重视边事，已如上述。他还研究过天文学和医学。《正蒙》的《参两》篇中有关于天文学的论述，足证他研究过天文学。他发展了过去已有的地动说，是对天文学的贡献。他又在《动物》篇中说“医谓饥梦取，饱梦与”，也足证他研究过医学。

张载注重摆脱前人思想的束缚，独立思考，有所创新。他说：“义理有碍，则濯去旧见，以来新意。”（《语录》中）又说：“当自立说以明性，不可以遗言附会解之。”（同上）又说：“学贵心悟，守旧无功。”（《经学理窟·义理》）他所写诗篇《芭蕉》云：

“芭蕉心尽展新枝，新卷新心暗已随。愿学新心养新德，旋随新叶起新知。”（《文集·杂诗》）

“养新德”、“起新知”，这正是张载关于注意创新的学风的自述。张载强调自立的勇气。他说：

“人又要得刚，太柔则入于不立。……刚则守得定，不回，进道勇敢。载则比他人自是勇处多。”（《近思录拾遗》）勇于追求真理，这也是张载学风的一个特点。

张载推崇孔子、孟子，但他认为孔子是学而知之者不是生而知之者。他说：“仲尼谓我非生知，岂学而知之者欤？”（《语录》上），又说：“某自是以仲尼为学而知者。”（《语录》下）他批评孟子说：“孟子于圣人，犹是粗者。”（《语录》上）他虽然推崇孔孟，但没有把孔孟看作高不可攀。

张载自述自己的抱负说：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（宋本《语录》中。《宋元学案》引作“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”）天地本来无心，人能认识天地，可谓为天地立心。张载以继承绝学自命，又尝说：“某唱此绝学，亦辄欲成次第。”（《语录》下）绝学指因受佛教影响而中衰的古代儒学。他所继承的主要是《周易》的学说，他发展了《易大传》中的唯物主义观点与辩证法思想。他的重要贡献是从理论上批判了佛教的唯心主义，恢复了唯物主义的权威。

五、张载的历史地位

北宋中期，学术界著名的学派，主要有三个：其一，王安石执政时期，颁布《三经新义》，他的学派被称为“新学”。其二，张载讲学于关中，他的学派被称为“关学”。其三，程颢、程颐讲学于洛阳，他们的学派被称为“洛学”。关学和洛学之间，有较多的联系，但也有根本性的矛盾。程颢曾说：“张兄言气，自是张兄作用，立标以明道。”（《遗书》卷五）又说：“吾学虽有所授受，天理二字却是自家体贴出来。”（《外书》卷十二）可见，程颢认为他和张载的立言宗旨是不同的。张载以气为中心观念，而程颢则以理为中心观念。在哲学基本问题上，两家是对立的。但在伦理学说与政治思想方面，两家又有一致之处。程颢、程颐对于《正蒙》中的一些观点，曾多次提出批评，而对于《西铭》则大加赞扬。程颢说：

“《西铭》，颢得此意，只是须得子厚有如此笔力，他人无缘做得。孟子以后未有人及此。得此文字，省多少言语。……要之仁孝之理备于此。须臾而不如此，则便不仁不孝也。”（《遗书》卷二上）

程颐也认为《西铭》是“横渠文之粹者。”（《遗书》卷十八）又说：

“横渠之言，不能无失。……若《西铭》一篇，谁说得到此？今以管窥天，因是见北斗。别处虽不得见，然见北斗不可谓不是也。”（同上书卷二十三）

二程如此推崇《西铭》，是因为《西铭》中所讲“仁孝”之理是同他们一致的。

二程弟子杨时却不以《西铭》为然，认为《西铭》“言体而不及用，恐其流于兼爱”，程颐批评杨时说：

“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。岂墨氏之比哉？《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。……子比而同之，过矣。”（《文集·答杨时论（西铭）书》）

批评《正蒙》，赞许《西铭》，这是二程的态度。

朱熹同意二程对张载的看法。他论《正蒙》说：

“《正蒙》所说道体，觉得源头有未是处。……如以太虚、太和为道体，却只是说得形而下者。”（《语类》卷九十九）

“《正蒙》说道体处，如太和、太虚、虚空云者，止是说气。”（同上）

“横渠说道，止于形器中拣个好底说耳。”（同上）

张载以气为道，朱熹以为“未是”，这正表明张、朱之间同张、程之间一样，在哲学基本问题上是对立的。朱熹称赞张载关于神化的学说，他说：“一故神，两故化，两者阴阳消长进退。……横渠此说极精。”（《语类》卷九十八）又说：“神化二字，虽程子说得亦不甚分明。惟是横渠推出来，前人都说不到。”（同上）朱熹对于张载的辩证法观点，有所肯定，有所汲取。

朱熹主要继承程颢、程颐的学说，也采纳了张载的一部分思想，他最推崇二程，将张载列于二程之次。朱熹曾说：“横渠之于程子，犹伯夷、伊尹之于孔子。”（《语类》卷九十三）即认为程的境界最高，张亚于程。朱熹卒后，朱门后学论述所谓“道统”，以周、程、张、朱为序。从南宋到明、清，这成了流行的说法。

在明代，程、朱之学和陆九渊之学都很盛行，张载的著作虽在明初被选入《性理大全》，但并不为一般人所重视。真正继承并发展张载学说的，只有王廷相和王夫之。王廷相进一步发展了气一元论，详细论述了气是第一性、理是第二性的理论。王廷相很推崇张载的《正蒙》，他说：

“张子曰：‘太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，皆不得已而然也。气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常。聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。’横渠此论，阐造化之秘，明人性之原，开示后学之功大矣。”（《横渠理气辩》）

王廷相认为《正蒙》是“横渠之实学”（《慎言》）。由此可见，张载的气一元论哲学，经过王廷相的宣扬和阐发，才得到进一步的发展（同时的罗钦顺虽然也强调理在气中，但他不是继承张载，而是由程朱学派分化出来的。）

明、清之际的王夫之，一再宣称自己是张载哲学的继承者，他极力推崇张载，他说：

“张子之学，上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。”（《张子正蒙注·序论》）

王夫之认为张载的学说可以救正后来陆、王心学的失谬，显示真理的光辉。他又论张、程的长短说：

“程子规模直尔广大，到魁柄处自不如横渠之正。横渠早年尽挾佛、老之藏，识破后，更无丝毫沾染。一诚之理，壁立万仞，……程子自得后，却落入空旷去，一传而后，遂有淫于佛、老者”。（《读四书大全说》卷十）

这就是说，张载辟佛比较彻底，而程颐虽亦批评佛教，却未离开唯心主义。

王夫之赞扬张载“学问思辨之功，古今无两。”（《读四书大全说》卷七）我们可以说：张载的“学问思辨之功”确实胜过二程、朱、陆等唯心主义者，而王夫之的“学问思辨之功”则又比张载更前进一步，把中国唯物主义思想推向了又一高峰。

如上所述，明、清时代最重要的唯物主义思想家王廷相、王

夫之都是张载哲学的继承者。别的唯物主义思想家如罗钦顺等虽不以张载的继承者自居，但也受到张载的影响。我们可以说：张载是宋、元、明、清时代唯物主义气一元论哲学的开创者。

张载是封建时代的哲学家，他的思想不可避免地包含有时代的糟粕，然而更值得重视的是它所包含的唯物主义和辩证法的精华。我们研究张载的学说，既要分析批判其时代的和阶级的局限，也要深刻地理解其对于人类认识史的卓越贡献。

（原载《中国古代著名哲学家评传》）

略论中国哲学范畴的演变

一 中国古代哲学范畴的三个特点

中国古代哲学是独立发展的，有自己的一套范畴体系。范畴是翻译名词。《洪范》有“洪范九畴”之语，原来的意思是大的原则一共分九类，我们借用这两个字来翻译西方哲学所谓“楷特格里”（Category）一词。西方哲学史中所谓范畴，在不同哲学家有不同的意义，范畴就是基本概念。中国古代哲学的范畴体系既有与西方哲学范畴共同的特点，又有其自身的特点，这主要是：

第一，历史性，即每一范畴都有一个历史发展过程，有一个发生、发展、演变的过程。范畴不是固定不变的，范畴的意义经常有变化。从中国哲学开端以来，范畴演变经历了四个阶段。第一个阶段：先秦。先秦许多思想家提出了许多范畴，这是他们的伟大贡献。创始者难为功，他们提出了许多范畴，但不一定讲得很明确。先秦诸子百家，儒家、墨家、道家、法家、名家、阴阳家，各家有各家的范畴，每一个学派有一个学派的范畴体系，总起来，有一个先秦哲学范畴体系。先秦哲学对中国哲学范畴发展影响最大的有五部书：《论语》、《孟子》、《周易》、《老子》、《庄子》。孔子提出了仁、智、勇、学、思、中庸等范畴，被后人普遍采用；孟子提出了理义，他所说的理义即道德规范、原则，孟子在中国伦

理学史上的特殊地位在于他提出了仁义礼智和孝悌忠信的德目体系，仁义礼智是比较高级的道德，孝悌忠信是比较基本的初步的道德。对后来哲学范畴发展影响最大的是《易大传》和《老子》。从时间上看，《老子》比《易大传》早。《老子》提出“道”的本体论观念，对后世影响特别大，其次“一”、“无”、“反”等亦影响深远。《易大传》提出的范畴，为宋以后普遍采用，如形而上、形而下、道、器、太极、阴阳、生、元亨利贞等。《易大传》提出：“生生之谓易”（《系辞上传》），“天地之大德曰生”（《系辞下传》）。把生特别突出，是儒家的特点，也是儒家一个非常重要的思想。元亨利贞在《易经》中是朴素的意义，经《易大传》的解释，有了哲学意义。《庄子》、《管子》提出气的观念，对后来哲学有很大影响。墨家也提出了许多范畴，墨学中绝，这些范畴对后世影响不大。荀子在先秦哲学中具有重要地位，但在宋朝以后，影响不如孟子。荀子和庄子提出了理，对后世有影响。荀子还提出了“解蔽”、“虚一而静”等范畴，但对后世影响不大。总之，先秦哲学对后世最有影响的是《老子》和《易大传》。

第二阶段：汉魏两晋六朝隋唐。汉人提出新范畴不多，主要沿用了先秦的哲学范畴，如董仲舒主要用先秦范畴。扬雄提出了许多概念，有些有一定影响，如提出“玄”作为宇宙的本体，魏晋玄学之“玄”和葛洪之“玄”与扬雄有联系。又如扬雄讲“因革”，认为发展是一方面有继承，一方面又有变革，讲得非常深刻。但扬雄喜欢用怪字。他是一个文字学家，研究古文奇字，在《太玄》中用了许多这样的字，结果失败了。你用了这许多怪字，谁看得懂？你写出的东西有什么用呢？这个教训值得我们大家记取。他提出罔、直、蒙、酋、冥五个概念。罔，未有形也，是物体还没有成形体的阶段；直，就是已成形而尚未有文彩；蒙，就是文彩丰富有了发展；酋，就是发展有了成就结了果实；冥，就是结果后归于消灭。扬雄用这些范畴表述的

事物发生、发展、演变过程的思想有一定意义，但由于他用了这五个字，与一般用法不同，人们很难接受，因此，这些概念对后世没有发生影响。扬雄的教训值得记取。魏晋玄学，何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、郭象有一个范畴体系，魏晋玄学的出现，标志着中国哲学范畴发展到了一个更高阶段，抽象水平比较高。先秦老子所谓道是有无的统一。《老子》说“有物混成，先天地生”（《上篇》），又说“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物”（《上篇》），又说“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物”（《上篇》）。道既是有又是无。有无关系到底怎样？《老子》并没有讲清楚，这就是创始者难为功。老子提出“道”，这已经是很大的贡献了，我们不能要求他讲得清楚。王弼讲“道”比较明确，“道”就是“无”。这个“无”到底是什么意义？值得研究。“无”就是无形无名，它没有一切特殊的相对的性质，这样的无，可以说就是绝对。绝对的观念，在先秦就有，《庄子》“朝彻而后能见独”（《大宗师》），独就是绝对，绝对也就是全。王弼把无和全划等号，以为全就是无，一切都没有，就是一切都有了。这种思想在抽象性方面比老子进了一步，但它是错误的，全是全，不是无，用一个否定的词来表示绝对是错误的。所以魏晋玄学尽管相当深刻，但走入了错误的道路。陶渊明做了一个无弦琴，常常抚弄，表示大音希声，大音包容一切声音，其实一个声音也没有。这样弹琴尚可，如果吃饭也是这样，就不行了。实践是真理的证明，实践证明唯心主义是荒诞的。正因为如此，所以裴頠崇有，纠正这种错误。后来玄学式微，佛教兴盛。佛教有自己一套范畴体系，中国化的佛教如天台、华严、禅诸宗各有一套范畴。如体用。体用范畴究竟始于何时、何人，目前尚未解决。王夫之说“汉儒之已言者也”（《尚书引义》卷五），我们尚未查到。王弼、韩康伯、梁武帝讲体用，范缜讲质用，质用也就是体用。隋唐时代，儒家如孔

颖达、崔憬，道教如成玄英，佛教如天台、华严、禅宗的北宗神秀南宗慧能都讲体用。宋元明清时期，体用成为普遍运用的范畴，直到解放后熊十力先生还写了《体用论》。体用范畴很值得深入研究。总之，汉魏两晋六朝隋唐时期，中国哲学的范畴体系得到了发展。第三阶段：宋元明清。理学有一个范畴体系。宋元明清时期哲学有三个最高范畴：气、理、心，相应地。这一时期的哲学区别为气一元论、理一元论、心一元论三大派。方以智在《东西均》中已指出这三个范畴为最高范畴，但最后他认为心最为根本，因此方以智本来是唯物主义者，后来陷入了唯心主义。《东西均》提出了许多新范畴，但这本书作为孤本一直保存了三百年未刊行，所以没有发生影响。它所提出的“合二而一”，一直到侯外庐同志把它公布后才发生影响，结果引起一场争论。现在还是应当承认，《东西均》提出的“合二而一”是合乎辩证法的。当然《东西均》也有许多形而上学思想，说它全是辩证法也不符合事实。宋元明清时期还讲道器、理气、心物、体用、心性等根本问题，此外也讲义利、理欲、性情、生死等问题。应该说，宋元明清时期在范畴史上有进一步的发展。它所用范畴基本上沿用先秦，这与西方沿用古希腊类似。第四阶段：近现代。这是中国哲学范畴发展的新阶段。这个阶段，从西方传入许多新的范畴，这些范畴的翻译，有一些有古书的根据。如物质、精神、规律、现象、思维、存在，都是西方传入的范畴，在中国古代哲学中也有类似的范畴，但不是用的这些字眼。“规律”一词的翻译本于孟子所说的“规矩”“六律”。在20年代、30年代，讲“规律”常用“法则”。“法”“则”两字连用早在先秦已有，如《荀子》多次讲到“法则”。现象本于古代的“象”。有些词古代已有，但含义不同，如精神、本质。古代所谓精神不仅指人的精神作用，古代所谓的本质指根本的实体，今天所谓本质指根本的属性。从西方传入的名词，还有

概念、范畴、观念、矛盾等。现代中国哲学的一套范畴，一方面它们许多都是从西方传入的，另一方面也大都有古书的根据，可说是中西综合的产物。对这个综合过程进行研究，如把1840年以后出现的新范畴列一个表，找出他们是何时译出，是日本先译出还是中国先译出等，是一桩有意义的应该作的工作。如logic，日本人译为论理学，严复译为名学，王国维译为辨学，章士钊建议音译为“逻辑”。对于类似的名词的来历我们都是应该了解的。

总之，中国哲学范畴有一个发展演变过程，任何范畴都不是一成不变的。这是中国哲学范畴的第一特点。

第二，双重性或两重性，也可叫学派性，即同一范畴在不同学派那里有不同的用法，有不同的理解，主要是唯物主义和唯心主义两大基本派别的不同用法和理解。如“道”，老子所谓道是最高本体，是抽象性的绝对，这是客观唯心主义的理解和用法。《管子》认为“道在天地之间”（《心术上》），韩非认为道是“万理之所稽”（《解老》），道是万理的总和、事物的基本规律，道不是超越世界的，这是唯物主义的理解。宋朝张载有个新的讲法，认为道就是气化过程，清代戴震认为道就是“气化流行，生生不息”，这都是唯物主义的理解。又如“理”，唯物主义方面把它理解为事物的规律，自然法则，唯心主义则认为它是最高本体，是抽象的绝对。别的范畴（当然不是所有范畴）也存在类似的两重性。有许多范畴是唯心主义方面提出来的，后来被唯物主义者改造。如“命”，本义是天命，上帝的命令，是一个宗教的概念，后来唯物主义把“命”解释为必然性，如王充认为“命”就是必然性，也是偶然性。他把必然性归结为偶然性，必然、偶然的问题，王充没有解决。张载所谓“命”，也是必然性的意思。有许多范畴是唯物主义方面提出的，后来被唯心主义改造。如“实”，本意是实实在在的东西，唯心主义者却认为最实在的是抽象的理，程颐就说：“惟理为实”

(《语录》),把“实”抽象化。又如“体”,本意是身体的一部分,孟子云“人之有四体”,四体就是人身的四个部分,《吕氏春秋》进而把整个身体称为“一体”。这样的“体”本指实在的东西,后来唯心主义者认为原理才是“体”。宋代胡瑗讲“明体达用之学”,他所谓“体”即指原理,从而把唯物主义的“体”改造成了唯心主义的“体”。以上情况说明,在范畴演变过程中,存在着两条路线的对立斗争和相互吸收、相互影响。这是中国古代哲学的第二个特点。

第三,综合性或融贯性,这是中国哲学范畴特有的性质。中国古代哲学中宇宙哲学与道德哲学,或者说,本体论与伦理学密切结合,认识方法与修养方法密切结合,所以许多范畴既有本体论意义,又有伦理学意义,两个意义可以分而分不开。如“道”,唯心主义认为既是最高本体,又是人生最高标准;朱熹的太极既是最高本体,又是最高理想、道德准则,这两种意义又互相结合,分而不分,不分而可分。又如“知”,既是认识作用,又是道德意识,王守仁所谓良知,即指先验的道德意识。这反映了中国哲学一方面把本体论与伦理学、认识论与修养法密切结合的情况。这种情况是好还是坏?一方面说这种思想未免糊涂,可是郑板桥说过“难得糊涂”,糊涂有时也表现深刻思想,是一种有所见而又讲不清的状态。中国哲学的上述状态,涉及两个问题:自然规律与社会规律、自然规律与道德规范的关系问题。自然规律和社会规律是有区别的,但不能说二者毫无关系。至于自然规律与道德规范的关系问题,也是值得探讨的。我们肯定道德规范不是自然规律,但道德理想必须要有实现的可能性,道德理想违反了自然规律,是不起作用的。这里有许多深刻问题。古人看到一点,但又讲不清楚。这是不能苛求于古人的。这些问题还需要努力研究,所以研究哲学是大有可为的。

以上三个特点是研究中国哲学范畴首先要认识的，只有这样才能对中国古代哲学范畴有一个比较正确的理解。

二 略论“道”、“气”、“理”三个基本范畴的历史演变

首先讲“道”。道的本意是道路。《尔雅》：“一达之谓道。”有一个固定方向的道路叫道，有叉路的不叫道。后来引申为原则。孔子说：“孰能出不由户，何莫由斯道也？”（《论语》）道就是最高的原则。孔子很少讲天道。但春秋时已有天道、人道范畴，子产说：“天道远，人道迩。”（《左传》昭公十八年）天道即天体运行的过程及其与人事的关系，这个概念既包含天文学知识，也包含占星术，不过主要是指天体运行的过程，引申为自然规律。子产反对占星术，所以说：“天道远。”老子划时代的贡献是提出一个本体论的“道”，认为有一个“先天地生”的最高本体，同时又认为，天地产生后，道并不消灭，而是作为万物存在的根据继续起作用。《管子》强调“道在天地之间”，道就是事物的普遍规律，对道作了唯物主义的解释。后来韩非也是这样讲。王弼以道为无，又走到唯心主义方面。宋朝张载认为“由气化，有道之名”（《正蒙·太和篇》），道就是气化过程。气的全体叫太和，“太和所谓道”，太和的整体就是道，这是唯物主义的见解。明清之际张载哲学最重要的继承者王夫之讲“道”没有采用气化定义，他在《张子正蒙注》中说：“道者，天下之通理。”（《太和篇》）他以理为道，道就是事物的普遍规律，这也是唯物主义的讲法。戴震又回到张载的定义，认为“气化流行，生生不已”（《孟子字义疏证》）就是道。中国哲学从古代直到明清，一直注意“过程”的思想。20世纪初英国哲学家 Whitehead 也很强调过程（Process）。荀子讲“天行有常”（《天论》），一方面是行（过

程)，一方面有规律。中国古代哲学认为世界是一个变化过程，这过程中有规律，这种思想是很深刻的，是中国哲学精粹的思想。30年代清华大学金岳霖先生注意研究统一的世界观，他搞了一个体系，但想不出一个合适的名词来表示，后来接受冯友兰先生的建议，称之为“道”，把他关于世界观的论著叫做《论道》，讲道、式、能，认为世界的整个过程叫“道”，而形式与实质则是道的两个方面，整个世界就是一个由不清楚到清楚的过程。金先生所说的“道”，与中国传统哲学的“道”意义不一样。以上是讲“道”这个范畴的变化。

其次讲“气”。气是中国哲学的重要范畴，“五四”时许多人已不理解。陈独秀有一篇文章，说气是非科学的神秘观念。其实气一元论是唯物主义的，陈独秀并不真正理解“气”。最早比较明确解释了“气”的是冯友兰先生，他把程朱的理气与西方哲学中的形式(form)和材料(matter)对比，这点是明末西方传教士已经讲过的，冯先生重新提出来了。我初步认为“气”有三层意义。一个是作为常识观念的气，如天气、空气、水蒸气之类。气功之“气”也是常识观念的气。气功就是调整呼吸的作用和过程。其次是哲学概念的气，它与常识观念的气有联系又有区别。作为哲学概念的气指独立于人类意识之外的存在，如孟子把“气”与“志”对立起来，《庄子》说：“杂乎芒芴（即模糊）之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”（《至乐》）“芒芴”是看不清的状态，此“变而有气”，气变又形成有形之物和有生命之物，这里的“气”是哲学范畴，指构成万物的原始材料，与西方的matter相当。“气”的第三层意义是推广的意义，任何状态、现象都叫气，如孟子的“浩然之气”、程朱所谓“圣贤气象”、文天祥的“正气”，我们常讲的“气色”、“浩然之气”、“正气”都是精神现象。这三层意义应加以区别，最重要的是哲学意义。有人混淆气的常识意义和

哲学意义，说气有实物性，那是不正确的。气是构成万物的原始材料，没有固定的形式，不能说有实物性，因为实物都有固定的形式。“气”概念也有发展变化的过程。庄子认为在气之前有个没有气的“芒芴”状态，“气”是由“芒芴”变来的。这种思想发展到《淮南子》则更为明确。《淮南子》说：“道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气（一本作“生元气”）”（《天文训》），把虚空和气对立起来，视为宇宙变化的两个阶段。这种思想，到张载有所突破。张载在中国哲学史上第一次把虚空和气统一起来，认为“太虚即气”、“虚空即气”（《正蒙·太和》），虚无也是气的状态，“知虚空即气则无无”（同上）。这种思想内容很丰富，很深刻，为后来王廷相、王夫之所继承和发挥。

关于“理”。先秦已提出了理的范畴。孟子说：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》），这理义是道德规范的意思。《管子》、《庄子》的“理”主要是自然规律，如《庄子》述庖丁解牛“依乎天理”（《养生主》）。《庄子·外篇》又说：“万物殊理，道不私。”（《则阳》）理即特殊的自然规律，道即普遍的自然规律。韩非认为“道者，万物之所然也，万理之所稽也”，“道尽稽万物之理”（《韩非子·解老》），万理的统一就是道，他比较明确地说明了道与理的关系：理是特殊规律，道是普遍规律。《庄子》还讲“大理”（《秋水》），“大理”也即“道”，即普遍规律。魏晋时期，刘劭在《人物志》中将理分为四类。王弼讲“无”也讲“理”，他有一句很有名的话，认为事物都不是偶然的，必有其理：“物无妄然，必由其理”。他讲的“理”也是指规律，至于理与无是什么关系，王弼未讲清楚。郭象也讲理，“理”范畴在他的哲学中的地位值得研究。宋明时期经二程提倡，理成为最高范畴。张载讲“气”也讲“理”，认为理是变化规律，有气有变化才有理，理都是物的理。理在张载哲学中不是最高范畴。二程之理有三重意义，理是自然规

律、最高本体、道德的最高规范。事实上，二程的理即君臣、父子的关系，就是仁义礼智。这是唯心主义的理一元论，这种理一元论是为封建制度辩护的，肯定君臣、父子关系是永恒的关系，绝对不能违背。朱熹的理与二程一样。清朝戴震特别强调理是特殊规律，要认识理，必须对事物加以分析，不同类事物有不同的理，没有统一的理，因而把理作为最高本体是错误的。过去有人说戴震是不讲理的哲学家，事实上戴震给了理以新的解释。

作为哲学范畴的道、气，今天我们都不用了，理字还是要用的，如理性、理性认识。现代的理仍有自然规律和道德原则双重意义。只要把理和事物的关系讲清楚，理的范畴还可以用，还是一个有生命的范畴。

（在 1985 年西安中国哲学范畴讨论会上的发言，原载《求索》1984 年第 1 期）

《易传》与中国文化的优良传统

我们伟大的祖国屹立于世界东方，已有五千多年。在这漫长的历史中，中华民族创造了灿烂的文化。这种文化不断地发展，历久不衰，虽衰复振。今天，我们举国上下在建设物质文明的同时，正努力建设社会主义精神文明，这就是中华民族文化由衰敝而走上高度发展的道路的明显事实。

中国古代文化的内容是复杂的，其中固然有许多已经陈腐的东西，但是也包含着不少积极的因素，并形成了优良的传统。这种优良传统的思想基础，存在于先秦的哲学理论之中。而先秦哲学对以后中国文化的发展产生深远影响的，首先是《易传》。

《易传》之所以对中国文化的发展产生深远的影响，主要有两方面的原因：第一，《易传》是依托孔子的，以孔子的名义立论，因而在学术上有崇高的地位；第二，《易传》有一些精粹深湛的观点，启迪了秦、汉以后的进步思想。以下分为几个问题加以说明。

一、《易传》与孔学

《易传》十篇，汉代称为《易大传》，与汉、宋诸儒所写的《易传》有别。《汉书·艺文志》说：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。《易传》周氏二篇，服氏二篇，杨氏二篇，……丁氏八篇。”《大传》十篇，古称“十翼”，属于《易经》十二篇之中。宋代程颐、苏轼、朱震、杨万里都著有《易传》。所以严格说来，《易》的

“十翼”应称《易大传》。今为简便计，仍从俗称为《易传》。

古代传说，《易大传》是孔子所写。对此，宋代欧阳修开始表示怀疑。从《易经》的内容来考察，它不可能是孔子所写。其中有“子曰”若干条。有一条是：“子曰：颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：不远复，无祇悔，元吉。”（《系辞下传》）这“颜氏之子”指颜渊，这个“子”当然是孔子。但孔子著书，不可能写上“子曰”二字，这是《易传》非孔子所著的一个证据（当然还有许多别的证据）。不过，也应看到，《易传》既然有些语句标明“子曰”，则《易传》当与孔子有一定的关系，它可能是孔门后学的著作。《史记》、《汉书》记载《周易》的传授世系，是从孔子弟子商瞿到汉初的田何。这些记载，必有所据。《易传》当与这些传授《易经》的学者有关。《易传》中特别称述了颜渊，我个人推测，《易传》可能是“颜氏之儒”的遗著。《韩非子·显学》篇说：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。……儒分为八。”在这八儒之中，孟氏、孙氏（荀子）声望最著。《易传》中所表现的思想观点，既不同于孟，也不同于荀，而与《论语》所记载的孔子学说有一致之处者较多。《系辞上》所谓“乐天知命故不忧，安土敦乎仁故能爱”，颇与《论语》所载颜渊的精神境界相似。所以，《易传》与“颜氏之儒”可能有比较密切的关系。总之，《易传》的思想是孔子哲学的进一步的发展，属于孔学，这是确定无疑的。

近年来，多数哲学史工作者认为《易传》非孔子所著。但是近代也有不少学者认定《易传》是孔子亲自撰写。哲学家熊十力，早年学佛，晚年由佛归儒，自称“舍佛归《易》”，他以为“归《易》”就是“归宗孔子”。应该承认，历史上多数的“易学家”没有接受欧阳修的见解，而仍然坚持旧说。《易传》在历史上主要是

以孔子手著的名义而产生影响的。

近年发现了帛书《周易》，其中经传与通行本有同有异，表明战国末年《周易》不止一种传本。通行本是田何传授下来的。应该承认，从汉代以来，在历史上传授不绝、产生了重要影响的，是通行本《周易》，而不是帛书本。帛书《周易》久已失传，今日又重新被发现，它提供了可资考鉴的文物资料。

二、《易传》中的唯物主义与唯心主义

《周易》古经本系卜筮之书。卜筮原属于古代宗教的迷信活动。《易传》对卜筮之书进行解释，承认了卜筮的作用。在这个意义上，《易传》的理论前提是唯心主义的，但是，《易传》解释经文往往是借题发挥，它对天地起源、万物变化、八卦来源都有所说明，它的理论是以对客观世界及其变化进行观察为依据的，这是一些唯物主义观点。可以说，《易传》是企图对卜筮活动作出具体的解释，因而其中既有唯心主义思想，又有唯物主义思想。

要对《易传》中的哲学有一个正确的认识，必须首先深入地考察《易传》中一些重要命题的真实涵义。

(1) “易有太极”解

在《易传》中，“易”字有三义：如“易之为书也”，“易有君子之道四焉”，这“易”字是指《周易》古经而言。又如“生生之谓易”，这“易”字指变化过程。此外，“易简而天下之理得矣”，这“易”字则是简易之意。至于“易有太极”之“易”，应作何解？有人以为指书而言，但《周易》古经中只有“乾坤”、“刚柔”，并无太极观念。王弼以为太极指“大衍之数五十，其用四十有九”的不用之一。但是大衍“分而为二以象两”，此二并非不用之一所生，而且此二只是象两，而非即两的本身，这与《易传》所谓“易有

太极，是生两仪”的含义不同。崔憬说：“舍一不用者，以象太极虚而不用也。”又说：“四十九数合而未分，是象太极也。今分而为二，以象两仪矣。”既以“舍一不用”为“象太极”，又以“四十九数合而未分”为“象太极”，前后岐异，但认为这只是“象太极”、“象两仪”，则比较确当。至多只能说“不用”之一或“四十九数合而未分”是“象太极”，不能说此即太极。但这也只是《易传》对“大衍”的解释。所以，应该承认，太极观念是《易传》所特有的，并非《周易》古经所有。因而，“易有太极”的易字应与“生生之谓易”的易字同义，指变化过程而言。

关于“太极”的意义，历代解说不一。《汉书·律历志》引《三统历》云：“太极元气，含三为一。”郑玄《周易注》云：“太极，极中之道淳和未分之气也。”虞翻说：“太极，太一也。分为天地，故生两仪也。”这是关于太极的最古的解释，我认为是比较正确的。后来王弼以大衍之数不用之一为太极，朱熹以为“太极者其理也”，以最高的理为太极，都是唯心主义者的猜测之辞，都没有充分根据。《易传》以天地未分的统一体为世界的本原，这是一种唯物主义的观点。

(2) “形上”、“形下”解

《易传》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这是《易传》中的一个重要命题。孔颖达说：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下，故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。”程颐、朱熹认为形而上的道是理，形而下的器是气和物。戴震则认为气也是形而上的，上下犹如先后，形而上指未成形以前，形而下指已成形以后。这里的问题是：《易传》中所谓“道”与“器”是何意义？所谓“形而上”、“形而下”的“上”、“下”二字，究竟何义？

《易·系辞传》中“道”字屡见，摘举如下：

“六爻之动，三极之道也。”

“易与天地准，故能弥纶天地之道。”

“通乎昼夜之道而知。”

“一阴一阳之谓道。”

“知变化之道者，其知神之所为乎！”

“夫易何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道如斯而已者也。”

“是以明于天之道而察于民之故。”

“天地之道贞观者也，日月之道贞明者也。”

“易之为书也不可远，为道也屡迁。”

“易之为书也广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。道有变动故曰爻。”

这所谓“天地之道”、“昼夜之道”、“变化之道”，基本上是同一意义。“三极之道”即“三才之道”，包括天道、人道、地道。综观这些“道”字，可以说都是法则、规律的意义。《易传》说：“动静有常，刚柔断矣。”又说：“易简而天下之理得矣。”这“动静有常”的“常”，“天下之理”的“理”，与“天地之道”的“道”，基本上是同义的。

关于器，《易传》还说：“见乃谓之象，形乃谓之器。”有一定形状者才叫作器。《易传》以“象”与“形”对举，如说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”又以“法”、“象”并举，如说：“成象之谓乾，效法之谓坤。”“是故法象莫大乎天地。”“仰则观象于天，俯则观法于地。”（以上俱见《系辞》）“象”与“形”是相互对待的，“法”与“象”也是相互对待的。“法象”之“法”应是固定形式之意。这里有一个问题是：所谓“象”是属于形而上的，还

是属于形而下的呢？张载认为“象”也是形而上的，“气化”就是“道”；程颐、朱熹则认为“象”是形而下的，与“器”同类。戴震也认为气是形而上的，器物才是形而下的。从《易传》的文句来看，“象”与“道”是有区别的，如日、月是“象”：“悬象著明莫大乎日月”（《系辞》），但是日、月不就是“日月之道”。“变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。”（同上）变化与“变化之道”有别；昼、夜与“昼夜之道”有别。我认为，在《易传》中，“道”、“象”、“器”应该是三个层次，不是两个层次。“道”与“器”是相对的，“象”与“器”也是相对的，这是属于不同方面的对立。

“道”是抽象的“理”，“器”是具体的“物”。《易传》以“道”为形而上，以“器”为形而下，是否如孔《疏》所说，是主张“形由道而立”、“先道而后形”呢？这是一个关键性的问题。先秦古籍中所谓上、下，有时是指先、后而言，如以远古为“上世”，以当时为“下世”。但上下还有另外一种意义。在《论语》中，分别上、下的文句，不乏其例。如孔子说：“中人以上可以语上也，中人以下不可以语上也。”（《雍也》）“生而知之者上也，学而知之者次也。困而学之，又其次也，困而不学，民斯为下矣。”（《季氏》）“唯上智与下愚不移。”（《阳货》）这些所谓上、下，都不是先、后之义，而是高、卑之义。孔子又说“下学而上达”（《宪问》），这更是下在先、上在后了。我认为“形而上”、“形而下”的上、下，也不是在先、在后之意，而是高、卑之义。“形而上”犹云“高于形”的；“形而下”犹云与形相当或“低于形”的。《易传》认为“道”是高妙的，所以说“形而上者谓之道”。《孟子》记载公孙丑云：“道则高矣、美矣，宜若登天然。”（《尽心上》）《易传》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，是肯定“道”是高于形器的，这是对“道”的赞美之词。

《易传》说：“一阴一阳之谓道。”（《系辞》）这是先秦哲学中最重

要的辩证法命题。显然，以“一阴一阳”为内容的“道”，不可能先于阴、阳而存在。老子以道为“先天地生”，《易传》则以为“道”是阴阳的对立统一的规律。《易传》中关于“道”的学说并不是认为“形由道而立”、“先道而后形”，这是与老子不同的。

(3) 《易传》中若干命题的两层含义

《易传》中有许多关于“乾坤”、“刚柔”、“易”的文句，在过去的注释中，有人解“乾坤”为乾卦、坤卦，解“刚柔”为阳爻、阴爻，解“易”为《周易》古经；也有人解“乾坤”为天、地或阴、阳，解“刚柔”为阴、阳对立面，解“易”为变易。这两种解释都是可通的。

《易传》中也有些文句的“易”不能解释为《易经》，如“生生之谓易”，此“易”指变化而言。荀爽注：“阴、阳相易，转相生也。”这是对的。朱熹注：“阴生阳，阳生阴，其变无穷，理与书皆然也。”这就迂曲勉强了。《易传》有些文句中的“乾坤”不能解释为乾卦、坤卦，如“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”这里“乾坤”指天、地而言，不能解为乾、坤二卦。

《系辞》中的下列文句可以有两种解释，亦可以说有两层含义。

一例：“刚柔相推而生变化。”

朱熹注：“言卦爻阴、阳迭相推荡，而阴或变阳，阳或化阴。”也可以说含有阴阳相互推动而引起变化的普遍意义。

二例：“乾坤其易之缊邪？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见则乾坤或几乎息矣。”

此“乾坤”可解为乾、坤二卦，亦可解为天、地；此“易”可解为《易经》，也可解为变易。细绎文义，“易立乎其中”，“易不可见”，解为《易》这书立乎其中，《易》这书不可见，究属牵强。荀爽注：“毁乾坤之体，则无以见阴阳之变易也。”不以“易”为书，

实较顺适。乾坤不仅指上天下地，实含蕴一阴一阳的对立。

三例：“乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”

这“乾坤其易之门”，可以解为乾、坤二卦是《易经》的门户。但下句明言“乾，阳物也；坤，阴物也，”则乾、坤非指卦而言。荀爽注：“阴阳相易，出于乾坤，故曰门。”较为得之。这是说阴阳的对立是变易的根源。

《易传》中关于刚柔与变化、乾坤与变易的命题，实际上含有对立是变化根源的意义。这是深刻的辩证法思想。

(4) 《易传》的“象爻”、“卜筮”论

《系辞》论述八卦的制作说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”这是认为八卦是仰观俯察而画出来的。《系辞》又论卦爻的意义说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”又说：“是故易者，象也。象也者，像也。……爻也者，效天下之动者也。”这是说，《易经》中的卦象、爻画，是对“天下之赜”（复杂的事物）“天下之动”（运动变化）的摹拟仿效。《易传》的这些观点，都表现了唯物主义的倾向。

但是《系辞》盛赞卜筮的作用：“以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？”又说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”这是认为，人们通过卜筮就可以预知未来的事情。《易经》本是无思无为的，人们如果进行占卜，它就能告知天下之事。这些观点显然是唯心主义的。

总之，在《易传》中，唯物主义观点与唯心主义思想是交错并存的。《易传》是对卜筮之书《易经》的解说，虽然多有借题发挥之处，但对于卜筮，是不可能加以非议的。值得注意的是，《易传》在对卜筮之书进行解说时，提出了一些唯物主义的观点，这是《易传》思想的价值所在。

三、《易传》的变易哲学是中国 文化优良传统的思想基础

《易传》富于辩证思维，这是人所共知的。《易传》的中心观念是变易，宣扬“日新”、“生生”。这种变易观念应用于人生观，于是强调“刚健”，主张“自强不息”；应用于天、人关系问题，于是提出了“裁成天地之道，辅相天地之宜”的天、人协调学说。我认为，这些就是中国文化不断前进、不断发展的真实思想基础。

(1) “日新”、“生生”

《系辞》肯定变化的普遍性：“在天成象，在地成形，变化见矣。”天上日、月、星辰之象，地上草、木、鸟、兽、山、河之形，都表现了变化。《系辞》更论变化的意义云：“变化者，进退之象也。”又说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之道。”或进或退，一开一闭，都是变化。

《系辞》提出“日新之谓盛德”、“生生之谓易”的重要命题。“日新”即新而又新，“生生”即生而又生。“生生之谓易”是《易传》提出的关于变易的界说。《系辞》强调“生”，认为“天地之大德曰生”。所谓“生”，即产生、发生之义。孔颖达疏：“言天地之盛德，常生万物，而不有生，是其大德也。”“德”指本性。“日新”是“盛德”，“生”是“大德”。“日新”亦即生的涵义。《系辞》又云：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”“化

醇”指粗化而为精，“化生”指旧化而为新。

《系辞》重生，也承认有生必有死：“原始反终，故知死生之说。”有始必有终，有生必有死。但终则有始，死者虽不可复生，旧终必有新始，始终相续不绝，《系辞》称之为“继”：“一阴一阳之谓道，继之者善也。”所谓“继”，即是连续性。事物既有变易性，又有连续性。《易传》以为连续性是善的基础。如果没有连续性，也就无所谓善了。

《易传》重视“日新”、“生生”，因而在政治上也强调变革，肯定变革的必要，《系辞》云：“变而通之以尽利”，“功业见乎变”。《彖传》赞美汤、武革命：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（《革卦》）孟、荀都是盛赞汤、武的，《易传》也高度赞扬汤、武，这是先秦儒家的一贯的观点。

《易传》为中国封建制时代的变革思想奠定了基础。

（2）“刚健”、“自强”

《易传》论天人之道，提出“刚健”观念，认为天是运行不息的，称之为“健”，人亦应效法天的“健”而“自强不息”。《象传》云：“天行健，君子以自强不息。”自强不息即是勉力前进，永无休止。

《易传》盛赞刚健的品德，《象传》云：“需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”遇险在前，待时而动，不陷于险，则能保持其健。又云：“大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有，其德刚健而文明，应乎天而时行。”又云“大畜，刚健笃实，辉光日新。其德刚上而尚贤，能止健，大正也。”此皆依据卦象而赞美刚健，含有以刚健为重要原则的意义。

老子提出“虚静”、“柔弱”之说，强调“柔弱”胜“刚强”，但是“有见于屈，无见于申”，陷于一偏。《系辞》依据卦爻论刚柔云：“二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔

之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”二四皆阴位，柔而得中，亦可无咎。三五皆阳位，以柔处之则凶危，以刚处之则可胜。这是说，刚柔的胜负，要看所处的地位。这就纠正了老子“贵柔”的偏失。

老子的柔静学说，对中国文化有深远的影响；但是，在中国文化的发展中发挥主要作用的还是《易传》的刚健学说。老子的社会理想是“复结绳而用之”，庄子学派更宣称“文灭质、博溺心”，这都是对文化的否定。所以老庄学说只能作为儒家的补充，而儒学在中国古代文化中始终居于主导的地位。在儒家学说中，《易传》作为孔学的重要内容，影响实为最大。文化是需要不断前进、不断发展的，不前进就会陷于停滞、陷于偏枯。《易传》所宣扬的“自强不息”的精神，激励着许多思想家、科学家、艺术家进行新的探索，把文化事业推向前进。这是中国文化史上的最重要的事实。

(3) “裁成”、“辅相”

先秦时代，孟子提出“存心、养性、事天”之说，把天与人的心性贯通起来，但是他说得过于简略。庄子鼓吹“不以心捐道，不以人助天”，主张废弃人事，因任自然。荀子批评庄子“蔽于天而不知人”，强调“天人之分”，肯定改造自然的必要，提出“制天命而用之”的主张。但荀子又宣称“唯圣人为不求知天”，割断了认识自然与利用自然的联系。庄子因任自然的思想，对文化的繁荣发展不可能起推动的作用。荀子改造自然的学说，事实上没有发生过重要的影响。对于中国传统文化的发展产生了广泛而深远的影响的是《易传》关于天人关系的学说。《易传》提出“裁成天地之道，辅相天地之宜”的原则，实际上是中国传统文化的指导思想。

《象传》云：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”（“财”同“裁”，荀爽本作“裁”。郑玄注：“财，节也。辅相、左右，助也。”孔颖达疏：“天地之道者，谓四时也，冬寒、夏暑、春生、秋杀之道。天地之宜者，谓天地所生之物各有其宜。”）裁成、辅相即加以调整之义。朱熹云：“财成以制其过，辅相以补其不及。”“后”指国君，认为国君有裁成辅相的作用，这是唯心史观的表现。但是肯定人有调整自然的作用，还是有重要意义的。

《系辞》论圣人的品德与作用云：“与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱；范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”此言圣人有广博的知识，又有深厚的感情，能调节自然的变化，而委曲成就万物。范围即节制之义。朱熹云：“天地之化无穷，而圣人为之范围，不使过于中道，所谓裁成者也。”

《文言传》提出“先天而天弗违，后天而奉天时”的命题：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？”孔颖达疏引庄氏云：“‘与天地合其德’者，谓覆裁也。‘与日月合其明’者，谓照临也。‘与四时合其序’者，若赏以春夏、刑以秋冬之类也。‘与鬼神合其吉凶’者，若福善祸淫也。‘先天而天弗违’者，若在天时之先行事，天乃在后不违，是天合大人也；‘后天而奉天时者’，若在天时之后行事，能奉顺上天，是大人合天也。”“先天”指在自然变化之前加以引导，“后天”指遵循自然的变化。“先天而天弗违，后天而奉天时”，即天、人协调一致。《易传》论天人关系，主要是讲国君、圣人、大人的作用，这是对统治者的吹嘘。从这一方面来说，未免虚夸失实；但是从另一方面来说，这究竟肯定了人类的能动作用，还是有一定的积

极意义的。

《易传》也指出了天道与人道的区别,《系辞》说:“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉!”天地之大德曰生,故云“显诸仁”;天地含有生成万物的内在功能,故云“藏诸用。”天地生成万物,良莠不齐,善恶并育,不与圣人同其忧虑。圣人唯愿有良而无莠、有善而无恶,与天道不同。唯其如此,所以圣人要发挥“裁成”、“辅相”的作用。《系辞》又云:“天地设位,圣人成能。”上天下地,定位于彼;圣人居于天地之中,完成应尽之功能。

《易传》所谓“裁成天地之道,辅相天地之宜”,主要是就农业生产而说的,但其意义不限于农业。这种观点既不同于庄子的因任自然,也不同于荀子的改造自然,而认为人对于自然既应有所因任,又应有所改造。这不但承认自然的客观规律,也肯定人类的主观能动作用,是一种全面的辩证的观点。

总之,《易传》的“日新”、“生生”以及“刚健”、“自强”的思想,鼓舞着人们不断前进;《易传》的“裁成”、“辅助”的思想,具有保持生态平衡的深刻意义。《易传》的变易哲学确实起了引导文化稳步发展的积极作用。

1984年5月

中国古代唯物主义的 历史发展及其特点

我们认为中国哲学史上有一个唯物主义传统，其论据是：在中国哲学史上，每一个时期都有唯物主义的代表人物，这些唯物主义的代表人物各自提出具有典型性的唯物主义学说，前后相续。

中国历史，在近代以前，从上古到近古，可以说经历了四个时期：一先秦时期，二秦汉时期，三魏晋南北朝隋唐时期，四宋元明清时期。每一时期都有一些重要的唯物主义哲学家。每一时期的唯物主义哲学家都提出了一些具有时代特色的唯物主义观点。略说如下。

中国古代的唯物主义，萌芽于殷周时期，是从宗教思想中脱颖而出的。《尚书·洪范》，在今文《尚书》中列入“周书”，《左传》引述《洪范》的文句，则称为“商书”，当是周初的作品。（20年代有人怀疑《洪范》是战国作品，实无确据。）《洪范》讲“洪范九畴”即根本原则九类，第一类为“五行”，即水火木金土。但《洪范》承认上帝是最高主宰，还没有讲五行是世界的本原。虽然如此，《洪范》将“五行”列为“九畴”的“初一”，确实含有五行是构成万物的基本材料的思想。春秋之时，许多人谈到五行。《左传》文公七年记载晋国郤缺的言论说“水火金木土谷，谓之六府”，以五行与谷并列，即认为五行与谷都是基本的生活资料。又《昭公二十五年》记载郑国子太叔的言论说“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行”，以五行与六气并举。又《昭公三十二年》

记载史墨的言论说“故天有三辰，地有五行”，以三辰与五行并举。六气三辰属于天。从这些言论看来，在春秋时人的心目中，五行是专属于地的，并不包括天象。这也就是表示，春秋时人并没有讲五行是天地万物的本原。因此，似乎不能把五行观念看作春秋时代的世界本原论。但是，《洪范》讲五行，并没有将五行归属于地。所以《洪范》的五行说可以看作在原始宗教的笼罩之下的唯物主义的萌芽，但还不是完整的唯物主义学说。

先秦时代最重要的唯物主义学说有二：一为“天行有常”说，二为“精气”说或“一气”说。

荀子著《天论》，强调“天行有常，不为尧存，不为桀亡”。又说：“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”“天行有常”的命题有两层意义，一层意义是：日月星辰的运行有一定的规律；又一层意义是：客观的自然世界具有一定的客观规律。这否定了上帝的主宰作用，具有非常重要的理论价值。荀子“天行有常”的命题，渊源于《管子》书的《形势》篇。《形势》篇说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。”《形势》篇属于“经言”，是《管子》书中较早的著作，可能包括管仲遗说。

精气说见于《管子》的《内业》及《心术》上下篇。《内业》云：“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”又说：“精也者，气之精者也。”精气即是最细微的气。这里讲精气“下生五谷，上为列星”，禽兽与精气的关系如何？“藏于胸中，谓之圣人”，圣人的身体与精气的关系如何？都没有明讲。可能是省略了“中生人禽”。所谓“藏于胸中，谓之圣人”，意谓精气所生成的人们，如果又汲取天地之间游散的精气，便成为圣人。如果这样解释是正确的，则《管子》书中的精气说就是认为精气是万物的本原。近年以来，许多人认为《管子》书的《心术》上下、《白心》、《内业》等篇是宋钎

尹文学派的作品，而且矜为重要创获，事实上不过是主观的臆断，并无可信的证据。《管子》中的大部分篇章应是战国时期齐国推崇管仲的稷下学者的著作。

“气”是中国古代哲学的一个重要范畴。具有哲学意义的气字，始见于西周末年伯阳父的言论中。《国语·周语》记载伯阳父论地震说：“夫天地之气不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”伯阳父从天地之气谈到阴阳，可见阴阳就是天地之气的內容。他以阴阳失序为地震的原因。这是唯物主义的观点。《庄子·外篇》中提出“通天下—气”的观点，说：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死，……故曰通天下—气耳。”（《知北游》）人的生死、物的存亡，只是一气，这里将万物统一于气。荀子的哲学思想虽不以气为重要范畴，但也谈到气，如说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《王制》）这里“草木有生而无知，禽兽有知而无义”，应是“草木有气有生而无知，禽兽有气有生有知而无义”的省略句。禽兽必然有生，这是明显的。草木靠水的滋润而生存，草木枯干可能火化。水火既有气，草木何得无气？所以，荀子是肯定水火、草木、禽兽及人都有气，这也是明显的。荀子以为水火、草木、禽兽及人都有气，也就是认为水火和植物动物都是气所构成的。天上的日月、地下的土石是否也有气？荀子没有讲。但是总可以说，荀子承认气是水火、动植物的根本。这也是—个重要的唯物主义观点。

总之，先秦哲学中，《管子》、《庄子》、《荀子》已提出“气”的范畴，用以说明自然界的现象和变化，虽然所讲不够完备，但具有重要的理论意义。

汉代唯物主义，也有两个重要学说：—为元气说，二为天道自然说。

元气一词起于何人，由于史料缺乏，难以考定。《汉书·艺文志》著录的诸子书，今所存者不过十之二三，书缺有间，不必臆断。今本《鹖冠子》的《泰录》篇有“天地成于元气”的文句。《鹖冠子》此篇系何时著作，亦难确定。董仲舒著作中有“元气和顺”之语（《春秋繁露·王道》），但董仲舒不以元气为世界的本原。《淮南子·天文训》云：“道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。”《太平御览》引作“宇宙生元气”云云，但《淮南子》亦不以元气为世界的本原。《汉书·律历志》记述西汉末年的学说，有云：“太极元气，函三为一。”以太极为元气，这是明确的以元气为世界本原的思想，《纬书》中多次谈论元气。元气说在西汉末年颇为流行。

王充《论衡》屡次提到元气，但王充无意阐发以元气为世界本原的学说。《论衡·谈天》云：“说《易》者曰：元气未分，浑沌为一，儒书又言：溟滓濛濛，气未分之类也，及其分离，清者为天，浊者为地。”这只是他人元气学说的叙述，不是王充自己的观点。王充极力反对儒书以天为气的观点，他说：“儒者曰：‘天，气也，……’如实论之，天体，非气也。……天有形体，所据不虚。”（《谈天》）他接受了盖天说的天体观念，明确肯定天是有一定形体的。王充也说过“天禀元气，人受元精”（《超奇》），似乎承认天是禀受元气而生成的，但他对于天地起源问题不感兴趣，他所强调的是“天道自然”。他说：“夫天道自然也，无为，如谴告人，是有为，非自然也，黄老之家，论说天道，得其实矣。”（《谴告》）所以，王充的唯物主义学说，应称为天道自然说。《论衡》的《自然》篇与《物势》篇宣扬天道自然，都是对于唯物主义的重要贡献。

魏晋南北朝时期，唯物主义与唯心主义的争辩集中于“有无”问题与“神灭”问题。晋代裴頠的“崇有论”和南朝齐梁范缜的“神灭论”，是这一时期主要的唯物主义学说。

裴颢著《崇有论》，是针对王弼的“贵无论”而写的。王弼宣称天地万物“以无为本”，即认为一切具体事物都是依靠超越一切具体事物的“无”而存在的。裴颢则认为一切具体事物虽然相互联系相互依靠，但并不依靠“无”而存在。魏晋时代的有无之辩达到了理论思维的较高水平，唯物主义与唯心主义的争论采取了新的形式。

佛教从印度输入之后，逐渐取得统治者的重视。佛教一方面宣扬一种深奥难懂的唯心主义哲学，一方面鼓吹三世报应的神不灭论。当时的唯物主义思想家还没有能力全面批判佛教，只是集中力量反驳神不灭论，其最高成就是范缜的《神灭论》。范缜提出“形质神用”的观点从根本上解决了形神问题。

到唐代，唯物主义与唯心主义的争辩又回到天道自然问题上。柳宗元讲“天人不相预”，刘禹锡讲“天人交相胜”，都是进一步批判了“天赏功罚祸”的宗教迷信。柳宗元还肯定天地未分之前“惟元气存”。但刘柳也无力对于佛教唯心主义进行批判。

到宋代，中国哲学的发展达到新的阶段，理论思维提高到新的水平。张载从哲学基本问题的高度对于佛教进行了批判。张载一方面反对道家“有生于无”的客观唯心主义，一方面反对佛教“以天地日月为幻妄”的主观唯心主义，从而提出“凡有皆象，万象皆气”的唯物主义论点。张载哲学的主要命题是有无虚实都统一于气，也就是肯定世界的统一性在于物质性。老子讲“有生于无”，《淮南子》讲“虚霫生宇宙，宇宙生气”，都是把有与无、虚与气对立起来。张载提出“知太虚即气则无‘无’”的命题，把所谓无与虚归属于气。张载哲学可称为气一元论。

张载肯定气的变化有其理，又认为“理不在人皆在物”，理是物之理。程颢、程颐则将理置于气之上，朱熹继承二程，一方面说理气不能相离，一方面又说“理是本”。陆九渊又将理纳入心中，

宣称“心即理”。张载的气一元论在南宋及元代没有得到发展。到明代，罗钦顺提出“理在气中”的观点，王廷相提出“理载于气”的命题，都可以说是张载气一元论的进一步的发展。

明代中期，在王守仁的“心学”广泛传播的同时，也出现了一个唯物主义的高潮。罗钦顺是从程朱学派分化出来的，王廷相则直接继承张载。同时有吴廷翰，受王廷相的影响，否认“气之外别有理”。还有唐鹤徵，是从阳明学派中分化出来的，他断言：“盈天地间一气而已，生生不已皆此也。”“自其分阴分阳千变万化条理精详卒不可乱，故谓之理。”（《桃溪札记》）又说：“盈天地之间只有一气，惟横渠先生知之。”（《桃溪札记》）他也是张载气一元论的继承者。又有韩邦奇，解《正蒙》“太和所谓道”云：“太和是阴阳迭运、絪縕交密者，乃化育流行天道也，孔子所谓一阴一阳之谓道（按：指《周易·系辞上传》所云）者是也，自孔子而下，知道者惟横渠一人。”（《正蒙拾遗》）他极力推崇张载。此外，吕坤、宋应星也都主张气一元论，这是近年多数哲学史工作者所公认的。

到明清之际，王夫之明确自称“希张横渠之正学”，把张载的气一元论与辩证法思想发展提高到新的水平，建立了博大精深的唯物主义体系。顾炎武在《日知录》中也赞扬张载“太虚即气”的观点。其后戴震批判宋学，但对张载则有所继承。从张载经过王廷相、王夫之到戴震，是中国近古时代的唯物主义传统。

宋代唯物主义思想，在张载的气一元论之外，还有功利学派的道在事物说。陈亮强调“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也”，叶适强调“物之所在，道则在焉”。他们反对脱离事物谈道，也不同意讲所谓理气问题。清初颜元李塨的学风比较接近宋代的功利学派。颜元的学术“以事物为归”（戴望《颜氏学记》语），李塨则宣扬“理在事中”的观点。

以上略说先秦至明清的唯物主义主义典型学说。先秦时代典

型的唯物主义学说有二：一天行有常论，二精气论与一气论。汉代亦有二：一元气论，二天道自然论。魏晋南北朝隋唐时代有三：一崇有论，二神灭论，三天道自然论。宋元明清时代的唯物主义典型学说有二：一气一元论，二道在事物论。每一时代的思想学说都有一定的复杂性，如果仅举一说，难免以偏概全之失。

近年以来，许多同志评述宋元明清的唯物主义，概括其特点，称之为“元气本体论”。这个概括是否恰当，还值得进一步商榷。第一，元气一词在汉唐时代较为流行，但是张载的著作中始终未用元气一词。王廷相既用气字，又讲元气；而王夫之、戴震也都不采用“元气”观念。所以用元气一词来概括宋元明清的唯物主义学说，并非名实相符。第二，本体一词，实有歧义，因而可能引起误解。这里所谓“本体论”是一个翻译名词，实为西文“昂托逻辑”(Ontology)的意译。而中国哲学中也有“本体”一词，与翻译名词的“本体”意义不大相同。西文所谓本体基本上指现象背后的实在。中国古代哲学著作中所谓本体却是“本然”或“本来状况”之义，并不与现象为相对。张载以“太虚”为“气之本体”，太虚并非与气相对的实在。朱熹以“理”为“性之本体”，王守仁以“良知”为“心之本体”，立说不同，而所谓本体则是同一意义。西方所谓本体论，是与宇宙生成论相互区别的。把宋明时代的关于气的学说称为本体论，可能含有如下的意向，即认为先秦汉唐的唯物主义学说主要是讲宇宙生成论，从宋代开始，转入本体论的探索。至于唯心主义方面，则认为先秦的老庄所讲都是宇宙生成论，从王弼开始，转到唯心主义的本体论。其实，这些论点都是不符合古代哲学发展的实际情况的。今试就老庄哲学来说，老庄虽讲道“先天地生”，这是宇宙生成论的学说，但老子以为，在天地生成之后，道并不消失，仍作为万物存在的根据而起作用，故说：“大道汜兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。”(三十

四章)庄子更强调道“无所不在”(《知北游》)。这些都是关于西方所谓本体论的思想。王弼固然强调“以无为本”，但也讲“有始于无”，他说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。”(《老子》一章注)如果勉强划分宇宙生成论与本体论，也应承认，王弼所说包含两个方面。就唯物主义来说，《管子》的精气论、汉代的元气论以及天道自然论都可以说是关于生成论的学说，但《庄子·外篇》所谓“通天下一气”的观点应该说具有本体论的意义。裴颀《崇有论》所讲也可谓本体论的问题。根据事实来考察，应该承认，先秦哲学中既有宇宙生成论，又有所谓本体论。一般都承认古希腊哲学中兼具宇宙生成论与本体论，何独不肯承认先秦哲学亦有类似的情况？于此也可见欧洲中心论在哲学史研究中的流毒之深了。

于此应该了解中国古代自然观的特点。中国古代关于宇宙根本问题的学说，如果可以称为本体论，也确有自己的特点。其特点之一是：中国哲学家所注意讨论的是世界统一性的问题。张载哲学的中心思想即是肯定“有无虚实”统一于气。他说：“有无虚实通为一物者性也。”又说：“神与性乃气所固有。”这也就是肯定世界统一于气。用现在的名词来说，即是肯定世界的统一性在于物质性。以后的罗钦顺、王廷相、吴廷翰、唐鹤徵，以至王夫之、戴震的中心思想都是如此。唯心主义方面，程朱以为世界统一于理，陆王以为世界统一于心。如此观之，方可谓了解了宋明哲学的底蕴。

因此，我们认为，把宋明时代的唯物主义概括为“元气本体论”并不合适。从宋明唯物主义者张载至王夫之、戴震的学说的主要内容来看，称之为气一元论，比较符合实际。

最后谈谈中国古代唯物主义学说的特点。中国古代唯物主义

学说的一个主要特点就是在一程度上体现了唯物观点与辩证思维的结合。这首先由“气”这个范畴显示出来。中国古代哲学所谓气是不依赖于人类意识的客观存在，具有两个基本属性：一是广袤性，即是占空间的；二是运动性，即是能运动的。西方传统哲学所谓物质的主要属性是广袤性，但西方所谓物质具有惰性或惯性，静者恒静，动者恒动，不具有内在的动力。中国哲学所谓气则是自己运动的。气的运动性，在张载及王夫之的哲学中，特别突出。张载宣称“太和”之气“中涵浮沉升降动静相感之性”；王夫之更强调动的绝对性，认为所谓静只是动中之静。气既有广袤性，又有运动性，用现代的名词来说，可以说气体现了“质”与“能”的统一。西方学者往往把中国哲学所谓“气”理解为“潜能”，也有人把气解释为生命力，这就是因为气是自己运动的。事实上，气不仅是潜能，更具有广袤性，亦可说具有实体性。气虽然是生命必需的条件，气本身却不是生命。荀子所说“水火有气而无生”已经明确地将气与生区别开来。中国古代的气一元论就是认为既具有实体性又具有运动性的气是世界的唯一本原。

自古以来，中国有一个唯物主义传统，又有一个辩证思维的传统。在一些卓越思想家身上，唯物主义与辩证法得到一定程度的结合。这就是中国古代哲学中的优良传统。

（1984年6月19—20日在蓟县“中国哲学史上的唯物主义传统”讨论会上的发言，7月27--28日写定。原载《中国哲学史研究》1985年第1期）

中国哲学中“天人合一”思想的剖析

中国传统哲学，从先秦时代至明清时期，大多数（不是全部）哲学家都宣扬一个基本观点，即“天人合一”。这是中国传统哲学的一个独特的观点，确实值得深入的考察。在中国哲学的长期发展过程中，所谓“天人合一”具有复杂的涵义，今试加以剖析。

一、“天人合一”成语的来历

所谓“天人合一”，可以看作一个命题，也可以看作一个成语。天人合一的思想起源于先秦时代，而这个成语则出现较晚。汉代董仲舒曾说：“以类合之，天人一也”（《春秋繁露·阴阳义》），又说：“天人之际，合而为一”（同书《深察名号》），但是没有直接标出“天人合一”四字成语。宋代邵雍曾说：“学不际天人，不足以谓之学。”（《皇极经世·观物外篇》）“际天人”即是通贯天人，也是天人合一的思想，但也没有提出这四个字。明确提出“天人合一”四字成语的是张载，他说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。”（《正蒙·乾称》）他又说：“合内外，平物我，自见道之大端。”（《经学理窟》）“天人合一”亦即内外合一。程颢也讲“天人一”，他说：“故有道有理，天人一也，更不分别。”（《程氏遗书》卷二上）但他不赞同讲“合”，他说：“天人本无二，不必言合。”（同书卷六）程颢讲“不必言合”，可能是对于张载的批评。张程用语不同，但是他们关于天人关系问题的思想还

是基本一致的。我们认为用“天人合一”来概括这类思想还是适当的。

中国古代哲学中所谓天，在不同的哲学家具有不同的涵义。大致说来，所谓天有三种涵义：一指最高主宰，二指广大自然，三指最高原理。由于不同的哲学家所谓天的意义不同，他们所讲的天人合一也就具有不同的涵义。

对于古代哲学中所谓“合一”的意义，我们也需要有一个正确的理解。张载除了讲“天人合一”之外，还讲“义命合一”、“仁智合一”、“动静合一”、“阴阳合一”（《正蒙·诚明》）；王守仁讲所谓“知行合一”（《传习录》）。“合”有符合、结合之义。古代所谓“合一”，与现代语言中所谓“统一”可以说是同义语。合一并不否认区别。合一是指对立的两方彼此又有密切相联不可分离的关系。

二、天人合一观念的起源与演变

天人合一的观念可以说起源于西周时代。周宣王时的尹吉甫作《烝民》之诗，有云：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”（《诗经·大雅·荡之什》）这里含有人民的善良德性来自天赋的意义。孟子引此诗句并加以赞扬说：“孔子曰：为此诗者其知道乎！故有物必有则。民之秉彝也，故好是懿德。”（《孟子·告子上》）这是孟子“性”、“天”相通思想（见下）的来源。

《左传》成公十三年记载周室贵族刘康公的言论说：“吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”这里对于“天地之中”未作解释，主要是指天地的精粹而言。这里把“天地”与人的“动作礼义威仪之则”联系起来，表现了天人相通思想的萌芽。郑国著名政治家子产区别了天道与人道，他说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”（《左传》昭公

十八年)子产反对当时占星术的迷信,这是有重要进步意义的。但是子产也肯定天与人的联系。《左传》昭公二十五年记载郑子太叔(游吉)的言论云:“吉也闻诸先大夫子产曰:夫礼,天之经也;地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。则天之明,因地之性,生其六气,用其五行,……为君臣上下以则地义。为夫妇外内,以经二物。为父子兄弟姊妹甥舅昏媾姻亚,以象天明。……哀有哭泣,乐有歌舞,……哀乐不失,乃能协于天地之性,是以长久。……礼,上下之纪、天地之经纬也,民之所以生也,是以先王尚之。”这里子太叔引述子产的遗言而加以发挥,认为礼是“天经”、“地义”、“天地之经纬”,把天地与人事联系起来。(这里子产的遗言是到何句为止,已难确定。)这是从伦理道德来讲天人关系,以为天地已经具备了人伦道德的根据,这种观点是和当时的占星术不同的,而含有深刻的理论意义。子太叔的这些言论为后来汉宋儒者所继承。不同的是,这里以为“君臣上下”是“以则地义”,与天无关;而“父子兄弟”等等则是“以象天明”。后来《周易·系辞》则以“天尊地卑”来说明“君臣上下”,与子太叔不同了。子太叔的观点表现了原始朴素的性质。

孔子虽然推崇子产,却没有谈论“天经地义”等问题。(《孝经》所说是后人依托。)到孟子,把天与人的心性联系起来。孟子说:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。”(《孟子·尽心上》)以为尽心即能知性,知性就知天了。孟子此说,非常简略,不易理解。于此应先考察孟子所谓心、性、天的意义。孟子论心云:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也,此天之所与我者。”(《告子上》)心是思维的器官,心的主要作用是思维。孟子论性云:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非

之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，不思耳矣。”（同上）性的内容即是恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。所以尽心即能知性。这恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，都是“思则得之，不思则不得”的。而这思的能力是天所赋予的。孟子以天为最高实体，是政权的最高决定者，舜、禹“有天下”，都是“天与之”（《万章上》）。又说：“舜禹益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者天也，莫之致而至者命也。”（同上）凡“非人之所能为”的，都是由于天。天又赋予人以思维能力，即所谓“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者”。孟子认为，思是“天之所与”，思与性是密切联系的，所以“知性”即“知天。”

孟子“知性则知天”的观点，语焉不详，论证不晰，没有举出充分的理据。荀子批评孟子“甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”（《荀子·非十二子》），如果是批评孟子“知性则知天”之说，确有中肯之处。但孟子通贯性天的观点对于宋明理学影响极大。张载、程颢、程颐都接受了孟子的这个观点，对之提出了各自的解释和论证。

道家老子以“有物混成，先天地生”的道为最高实体，不以天为最高实体，因而在老子哲学中没有涉及天人合一的问题。老子以道、天、地、人为“域中四大”，宣称“人法地、地法天、天法道、道法自然”，但没有多谈天地与人的关系。老子摒弃儒家的“仁义”，要求“见素抱朴”，回到自然。庄子更将“天”与“人”对立起来，主张“不以心捐道，不以人助天”（《庄子·大宗师》），“无以人灭天”，“无以故灭命”（《秋水》）。这是要求放弃人为，随顺自然。如果完全放弃了人为，就达到“畸于人而侔于天”（《大宗师》）的境界，也称之为“与天为一”（《达生》）。但是这所谓“与天为一”不是天人相合，而是完全违背了人。所以荀子批评庄子“蔽于天而不

知人”(《荀子·解蔽》),这是完全正确的。

荀子反对庄子“蔽于天而不知人”,也不同意孟子的知天,宣称“唯圣人为不求知天”,而强调“明于天人之分”(《天论》)。但是,荀子也承认天与人有一定联系,他把人的“好恶喜怒哀乐”称为“天情”,把“耳目鼻口”称为“天官”,把“心居中虚以治五官”称为“天君”。又说:“财非其类以养其亲,夫是之谓天养;顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政。”而圣人的作用是“清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功”。圣人虽然是“明于天人之分”,但也不是脱离天的。荀子提出“制天命而用之”的重要命题,强调人的能动作用,这是荀子的独特贡献。荀子虽然没有割断天与人的联系,但是所强调的是“天人之分”,他是中国哲学史上不讲天人合一的思想家。

战国时期,一些传授《周易》的儒家学者依托孔子的名义写成《易传》十篇。汉代为了区别于后人写的“易传”,称依托孔子的十篇为《易大传》。这十篇不是一人的手笔,也不是一时的作品,大致是战国中期至末期的著作。《易传》中提出了关于天人关系的精湛见解。《周易·文言》提出“与天地合德”的理想,说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时,天且弗违,而况于人乎?”所谓“先天”即为天之前导,在自然变化未发生以前加以引导;所谓“后天”即遵循天的变化,尊重自然规律。《周易·象传》说:“天地交泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”(《泰卦》)财成即加以裁制成就,辅相即遵循其固有的规律而加以辅助。这里强调统治者(“后”即君)的作用,属于唯心史观,这在当时是不可避免的。《系辞上传》讲圣人的作用说:“与天地相似,故不违;知周乎万物而道济天下,故不过;旁行而不流,乐天知命,故不忧;安土敦乎仁,故能爱。范围天地之化而不过,曲

成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。”圣人有广博的知识：“知周乎万物”，又坚持原则：“旁行而不流”；不违背天命：“乐天知命”，又发挥德行的作用：“敦乎仁”；对于天地之化加以“范围”，即加以制约；对于万物则委曲成就：“曲成万物”。其所以如此，在于通晓阴阳变化的规律：“通乎昼夜之道而知”。用现代语言来说，可谓天人调谐，一方面尊重客观规律，另一方面又注意发挥主观能动作用，这是关于天人关系的一种全面观点。

汉代董仲舒提出“人副天数”的观点，认为：“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；……天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也。内有五藏，副五行数也。外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也；……于其可数也副数，不可数者副类。”（《春秋繁露·人副天数》）此其为说，牵强比附，内容粗浅而烦琐，理论价值不高。董仲舒又说：“天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。……天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。”（同书《阴阳义》）把天的阴阳说成天的哀乐，也是傅会之谈。又说：“事各顺于名，名各顺于天，天人之际合而为一，同而通理，动而相益，顺而相受。”（同书《深察名号》）以为名号出于天意。要之，“以类合之，天人一也”是董仲舒关于天人关系的结论，实则论证不足。董仲舒又提出“道之大原出于天”的命题（《举贤良对策》），把君臣父子夫妇的伦理原则归属于天，为封建社会的等级秩序提供天道的根据。董仲舒所谓天具有奇特的含义，一方面天是“百神之大君”，是有人格的神灵；另一方面天又是包括日月星辰的天体。因而他所谓“天人一也”的含义也是复杂而含混的。董仲舒又讲天人感应。在董氏的系统中，天人感应与“天人一也”是密切联系的，因为他

所谓天有“喜怒之气”、“哀乐之心”。但是在理论逻辑上，天人感应思想与天人合一观点并无必然的联系。

王充猛烈攻击天人感应的迷信思想，他断言“天本而人末”，“天至高大，人至卑下”（《论衡·变动》），他是不承认所谓“天人一也”的。但是王充也肯定“天禀元气，人受元精”（同书《超奇》），又说：“上世之天，下世之天也，天不变易，气不改更；上世之民，下世之民也，俱禀元气。”（同书《齐世》）这样，天和人都都是“禀元气”的，还是有其统一性。

唐代柳宗元强调“天人不相预”，刘禹锡提出“天人交相胜”，都属于不讲天人合一的思想家。

到宋代，天人合一思想有进一步的发展。张载明确提出“天人合一”的命题，他是针对佛教“以人生为幻妄”的主观唯心主义而提出这个命题的。张载说：“释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。就使得之，乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗、不流、不过者也。”（《正蒙·乾称》）佛教哲学追求最高的绝对的实体，称之为“实际”，亦称之为“真知”，而认为现实世界是不真实的。张载用《中庸》的“诚”“明”学说加以批判。所谓“诚”指天道，又指“不勉而中，不思而得，从容中道”的圣人境界。以诚为天道，即是认为天是真实而具有一定规律的。以诚为圣人的境界，即是认为圣人的一切行为都是合乎原则的。《中庸》又讲诚与明的关系：“诚则明矣，明则诚矣。”诚即达到“从容中道”的境界，明指对于这种境界的认识理解。《中庸》讲诚，把天道与圣人的精神境界混为一谈，表现了唯心主义倾向；另一方面肯定天是真实的具有一定规律的，又表现了唯物主义的倾向。张载认为，肯定现实世界的实在性，才

可谓“明”，而佛教否认现实世界的实在性，专讲所谓“实际”，这至多是“诚而恶明”，这是割裂了天人，违背了真理。

张载以天人合一的观点解释所谓诚明，他说：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”（《正蒙·诚明》）又说：“性与天道合一存乎诚。”（同上）他认为，如果不承认人的作用亦即天的作用，就不是诚；如果不承认知天与知人的统一性，就不是明。诚明就是肯定天道与人性的同一。这性与天道的同一性何在？他说：“圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。”（同书《太和》）又说：“性与天道云者，易而已矣。”（同上）性与天道的内容就是变化。他又说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性。”（同上）这性即是“浮沉升降动静相感之性”，即运动变化的潜能。这样，张载提出了对于孟子所谓“知性知天”的新解释，肯定运动变化即是天道，也即是人的本性。

张载以“变易”为“性与天道”，他没有从这“性与天道”中引申出道德原则来，他是从性的普遍性来引出道德原则的。他说：“性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（《正蒙·诚明》）因为人人物物都有统一的本性，所以应该爱人爱物。

张载的“天人合一”观点的主要思想是：一，天和人都都是实在的，“天人”之“用”是统一的；二，天和人都以“变易”为本性。张载所谓“天”指无限的客观世界，“由太虚有天之名”（《正蒙·太和》），“天大无外”（同上）。他主张“本天道为用”（同上），“范围天用”（同书《大心》），把天之“用”与人之“用”统一起来，这都是唯物主义观点。但是，人性应是人之所以为人者，人性与天道应有层次的不同。张载没有区别天道与人性的层次，这表现了神秘主义的倾向。

程颢也强调“一天人”，他说：“须是合内外之道，一天人，齐上下。”（《程氏遗书》卷三）又说：“除了身，只是理，便说合天人，合天人已是为不知者引而致之，天人无间。”（同书卷二上）又讲：“天人体无二，不必言合。”（同书卷六）他反对讲天人“合一”。他何以反对讲“合”字呢？其理由之一是反对区别主体与客体，他说“言体天地之化，已剩一体字。只此便是天地之化，不可对此个别有天地”（同书卷二上），认为天地不是外在的。他又说：“若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”（同书卷十一）这是对于张载的批评，张载肯定天是外在的，程颢以为是二本，即区别主客为二。程颢提出“心即是天”的彻底唯心主义的观点：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。”（同书卷二上）程颢对于孟子“知性知天”作了主观唯心主义的解释。

程颢又提出“以天地万物为一体”之说，他说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体。莫非己也，认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众乃圣之功用。”（同书卷二上）又说：“人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”（同书卷十一）这就是说，应以“天地万物”的总体为大我，不应拘于自己身体的小我。这是一种宣扬“人类之爱”的思想，这是一种空想的泛爱说教。在阶级社会中，宣扬“泛爱”，是不可能实行的，但也有反对暴政的积极意义。

程颢的“天人本无二”说，主要有两方面的意义：一，心便是天，天非外在，这是主观唯心主义。二，把“以天地万物为一体”作为最高的精神境界，这是一种“人类之爱”的理想。

程颐立说与程颢有所不同，他不讲“心便是天”，也不谈“以天地万物为一体”，而强调天道与人道的同一性。他说：“道一也，

岂人道自是人道，天道自是天道？”（《程氏遗书》卷十八）又说：“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”（同书卷二十二上）而这个道也就是性。他说：“称性之善谓之道，道与性一也。以性之善如此，故谓之性善。性之本谓之命，性之自然者谓之天，自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。”（同书卷二十五）他这样把性与天与心联系起来，这是程颐对于孟子“知性知天”的解释。在程颐的体系中，天就是理，性也即是理，他以“理”把性天贯通起来。

程颐解释《周易·乾卦》“乾：元亨利贞”说：“元亨利贞谓之四德。元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。”（《周易程氏传》）以元亨利贞为始、长、遂、成。这就是认为元亨利贞是表示动植物发生发展的规律。程颐又说：“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”（同上）这里初步把元亨利贞四德与五常联系起来。朱熹继承程颐此说更加以发展，把元亨利贞与仁义礼智结合起来。朱熹说：“元者生物之始，天地之德莫先于此，故于时为春，于人则为仁，而众善之长也。亨者生物之通，物至于此莫不嘉美，故于时为夏，于人则为礼，而众美之会也。利者生物之遂，物各得宜，不相妨害，故于时为秋，于人则为义，而得其分之和。贞者生物之成，实理具备，随在各足，故于时为冬，于人则为智，而为众事之榦，榦，木之身而枝叶所依以立者也。”（《周易本义》）这把天道的元亨利贞即生长遂成与人道的仁礼义智直接统一起来，这可以说是朱熹的天人合一观点。

张载、二程论天人合一，立说不同，也有共同的特点，即都认为“天人合一”是最高觉悟，是人的自觉。张载肯定“天人合一”是“诚明”的境界，诚即是最高的精神修养，明是最高智慧。以天人合一为诚明的境界，就是以天人合一为最高觉悟。程颢强调“人与天地一物也”，如果不承认“人与天地一物”，就是

“自小”，就是麻木不仁。这就是说，惟有承认天地万物“莫非己也”，才是真正自己认识自己。西方有一种流行的见解，以为把人和自然界分开，肯定主体与客体的区别是人的自觉。而宋明理学则不然，以为承认天人的合一才是人的自觉。应该承认，这是一个比较深刻的观点。我们可以这样说，原始的物我不分，没有把自己与外在世界区别开来，这是原始的朦胧意识。其次区别了主体与客体，把人与自然界分开，这是原始朦胧意识的否定。再进一步，又肯定人与自然界的统一，肯定天人的统一，这可以说是否定之否定，这是更高一级的认识。

王夫之论天人关系说：“在天有阴阳，在人有仁义；在天有五辰，在人有五官；形异质离，不可强而合焉。所谓肖子者，安能父步亦步、父趋亦趋哉？父与子异形离质，而所继者惟志。天与人异形离质，而所继者惟道也。”（《尚书引义》卷一《皋陶谟》）从形质来说，天与人是“异形离质”的，不可强合；从道来说，天与人有“继”的关系，人道与天道有一定的联系。王夫之此说是反对董仲舒的“人副天数”，而赞同程颐所说的“天道”与“人道”的同一性。王夫之强调“尽人道而合天德”，他说：“圣人尽人道而合天德，合天德者健以存生之理；尽人道者动以顺生之几。”（《周易外传》卷二）天的根本性质是健，人的生活特点是动。人的动与天的健是一致的。王夫之重视“健”与“动”，这是进步思想。

戴震讲伦理原则，也力图为人伦道德寻求天道的根据。他认为善的基本标准有三，即仁、礼、义。这三者“上之见乎天道，是谓顺”（《原善》）。就是说，仁礼义的根源在于天道。天道的内容就是变化不息，他说：“道，言乎化之不已也。”也就是生生而有条理：“生生者化之原，生生而条理者化之流。”这生生而条理就是仁、礼、义的天道根据。他说：“生生者仁乎！生生而条理者礼与义乎！何谓礼？条理之秩然有序其著也；何谓义？条理之截然不可乱其著

也。得乎生生者谓之仁，得乎条理者谓之智。……是故生生者仁，条理者礼，断决者义，臧主者智。”(同上) 生生与条理以及条理之秩然截然，都属于天；仁、礼、义则属于人。人懂得条理，称为智。戴震这样把“天道”与人伦之“善”联系起来。这可以说是戴氏的天人合一观点。

在中国近古哲学中，从张载、二程到王夫之、戴震都宣扬天人合一。张载、王夫之、戴震的哲学是唯物主义的，二程、朱熹的哲学是唯心主义的。虽然都宣扬天人合一，但是两者的理论基础不同。张载、王夫之、戴震是在肯定物质世界是基础的前提下讲天人合一的；程朱学派是在肯定超自然的观念是基础的前提下讲天人合一的。但是两者都企图从天道观中引申出人伦道德来，这是中国古代哲学的特点之一。

三、对于天人合一思想的评价

中国哲学中的天人合一观念，发源于周代，经过孟子的性天相通观点与董仲舒的人副天数说，到宋代的张载、二程而达到成熟。张载、二程发展了孟子学说，扬弃了董仲舒的粗陋形式，达到了新的理论水平。张载、二程的天人合一思想，分析起来，包括几个命题：

(1) 人是自然界的一部分

张载说：“理不在人皆在物，人但物中之一物耳。”(《语录》上) 明确肯定人是一物。张载《西铭》说：“天称父，地称母，予兹藐焉，乃混然中处。”其主要意义是肯定人类是天地的产物即自然的产物。

(2) 自然界有普遍规律，人也服从这普遍规律

张载说：“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，

细缊相揉，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，不曰性命之理，谓何哉？”（《正蒙·参两》）阴阳相互作用相互推移的规律就是性命之理，自然界与人类遵循同一规律。

（3）人性即是天道，道德原则和自然规律是一致的

张载说：“性与天道云者，易而已矣。”（《正蒙·太和》）他认为性与天道具有同一内容，即是变易。程颐说：“道与性一也。”（《程氏遗书》卷二十五）又说：“道未始有天人之别。”（同书卷二十二上）他认为天道、人性、人道是同一的，其内容即是理，也就是仁义礼智等道德原则。张程都肯定性与天道的同一性，但张载以为这道即是变易，程颐则以为道即是理，这是彼此不同的。

（4）人生的理想是天人的调谐

这是《易传》提出的，以“范围天地之化而不过、曲成万物而不遗”为理想境界。张载、程颐亦接受这种观点，但是没有更详尽的发挥。

这四个命题之中，第1和第2命题是基本正确的。这第3命题是基本错误的，第4命题包含着有价值的重要思想。为了正确评价这些命题，应考虑三个理论问题：（1）自然界和人类精神有没有统一性？（2）自然规律与道德原则的关系如何？（3）人类应如何对待自然界？

恩格斯在《自然辩证法》中多次讲到自然与精神的统一，摘引如下：

“我们一天天地学会更加正确地理解自然规律，学会认识我们对自然界的惯常行程的干涉所引起的比较近或比较远的影响。……人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能

存在了”(《自然辩证法》第159页,人民出版社1971年版)。

“自然界和精神的统一。自然界不能是无理性的,……而理性是不能和自然界矛盾的。”(同上第200页)

“思维规律和自然规律,只要它们被正确地认识,必然是互相一致的。”(同上第203页)

“我们的主观的思维和客观的世界服从于同样的规律,……这个事实绝对地统治着我们的整个理论思维。”(同上书第243页)

“思维过程同自然过程和历史过程是类似的,反之亦然,而且同样的规律对所有这些过程都是适用的。”(同上第244页)

“辩证法的规律无论对自然界和人类历史的运动,或者对思维的运动,都一定是同样适用的。”(同上第244页)

恩格斯的这些论述可谓精辟透彻、深切著明。人类和自然界,自然界和精神,具有统一性。自然规律与思维规律是互相一致的。自然过程、历史过程、思维过程都遵循同样的根本规律,而这根本规律就是辩证法的规律。

应该承认,中国古代哲学家所谓“天人合一”,其最基本的涵义就是肯定“自然界和精神的统一”,在这个意义上,天人合一的命题是基本正确的。

恩格斯也谈到自然规律与历史规律的区别。他说:

“自然界中死的物体的相互作用包含着和谐和冲突;活的物体的相互作用则既包含有意识的和无意识的合作,也包含有意识的和无意识的斗争。因此,在自然界中决不允许单单标榜片面的‘斗争’。但是,想把历史的发展和错综性的全部多种多样的内容都总括在贫乏而片面的公式‘生存斗争’中,这是十足的幼稚之见。”(同上书第283页)

在自然界,无机物之间既有冲突,也有和谐;生物之间,既有斗

争也有合作。用生存斗争的公式来概括人类历史的复杂内容是十分幼稚的。自然过程和历史过程虽然都服从于同一的普遍规律，但是物理现象、生物现象、人类历史又各有其特殊规律，不能混为一谈。

道德原则与自然规律的关系是一个非常复杂的问题。道德不可能违背自然规律，但是服从自然规律的行为不就是道德行为。道德是一种社会历史现象，道德原则是人们依据社会生活的需要而设定的，具有一定的历史性和阶级性。程颐认为“天道”与“人道”只是一个道，事实上是把维护当时社会秩序的道德原则绝对化、永恒化，把当时占统治地位的道德原则抬高为天经地义，这是根本错误的。至于程颐以“心即是天”来论证“天人本无二”，就更是陷于主观唯心主义的错误了。

张载没有讲仁义就是天道，但是他把人性与天道统一起来，以为“性与天道云者，易而已矣”，这就混淆了人性与天道的区别。所谓人性应是指人的特性，即“人之所以为人者”或“人之所以异于禽兽者”，人性与自然界的普遍性应有区别。张载以“天地之性”为人的本性，也是不正确的。孟子“知性则知天”的学说是张载、二程的许多错误观点的思想来源。

我们认为，中国传统哲学中的天人合一思想包括复杂的内容，其中既有正确的观点，也有错误的观点，应该如实地加以分析。

关于人类应如何对待自然界，中国古代有三种典型性学说：一是庄子的因任自然（顺天）说，二是荀子的改造自然（制天）说，三是《易传》的天人调谐说。庄子的观点是消极的思想，荀子的观点是积极的思想。自从西方“戡天”（战胜自然）的思想传入中国后，荀子的学说受到高度赞扬。但是，如果一味讲“戡天”，也可能陷于破坏自然。事实上自然界是人类生存的基础，如果盲目破坏自然，会引起破坏人类生存条件的严重后果。近年来人们强

调保持生态平衡，是具有非常重要的意义的。《周易大传》主张“裁成天地之道，辅相天地之宜”、“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，是一种全面的观点，既要改造自然，也要顺应自然；应调整自然使其符合人类的愿望，既不屈服于自然，也不破坏自然；以天人相互协调为理想。应该肯定，这种学说确实有很高的价值。

总之，对于中国传统哲学中的天人合一学说要进行科学分析，要注意批判继承。

〔1983年5月初稿，1984年8月改定。〕

原载《北京大学学报》（哲学社会科学版）1985年第1期〕

谈傅青主的历史地位

今年是傅青主逝世三百周年，在此时召开傅山学术讨论会是有重要历史意义的。

我们纪念傅青主，首先要充分认识傅青主的卓越优异的精神所在。傅青主是明清之际的重要的进步思想家之一，具有崇高的民族气节，在生活上达到了超脱流俗的高尚的精神境界。他的特别优异之处是反奴性的精神，他指斥所谓“奴儒”，指斥食古不化的“蠹鱼”，提倡独立思考，表现了一种思想解放的精神。他和当时的顾亭林、王船山一样，摆脱了一切庸俗习气。他的精神生活，他的民族气节，确实表现了孟子所谓“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的伟大气概。孟子提出“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的人格标准，是中华民族的优良传统，而傅青主确实在实际行动中体现了这种精神，这是值得我们崇敬钦佩的。

明清之际出现了许多进步思想家，在傅青主（山）之外，一般常常提到的，还有黄梨洲（宗羲）、方密之（以智）、顾亭林（炎武）、王船山（夫之）、颜习斋（元）、唐铸万（甄）等人。事实上，在当时的学术界，有名望的学者还有孙夏峰（奇逢）、李二曲（颢）、陆桴亭（世仪）、陆稼书（陇其）、张杨园（履祥）等人，此外还有做了理学名臣的张伯行、汤斌、李光地等等。但是，我们现在研究明清之际的思想，为什么不讲孙、李、二陆等人，而专讲黄、方、顾、王、傅、唐、颜的学说呢？这是因为，当时的理学家，不论是程朱学派还是陆王学派，已经不能表现当时的时

代精神，而黄、方、顾、王、傅、唐、颜等，则提出了崭新的进步观点，表现了时代精神。应该承认，傅青主的思想是明清之际时代精神在山西的体现。他是一个具有特殊风格的卓越思想家。

其次，傅青主在学术上的独特贡献是倡导诸子学的研究，开创清代研究先秦诸子的风气。汉代以来，儒学独尊；但老庄学说仍然流传不绝。唐代韩愈、柳宗元，宋代王安石、叶适等，也都对于诸子有所评论，但都没有把诸子之书与儒家经典提到平等的地位。傅青主的特点是提高诸子的地位。他企图用先秦诸子之学来代替程朱理学，有超越宋明回到先秦诸子的意谓。他研究过老、庄、荀、墨、管、商以及《公孙龙子》等。他所谓“天下者非一人之天下，天下之天下也”，事实上是引述《吕氏春秋·贵公篇》所谓“天下非一人之天下也，天下之天下也”。傅青主倡导诸子研究，开辟了学术界的新风。以后到乾嘉时期，毕沅、孙星衍、汪中、张惠言等研究《墨子》、《荀子》、《吕氏春秋》等书，使先秦诸子学说逐渐灿然复明。而清初最早从事诸子研究的，当推傅山。

明清之际的几位进步思想家，各有独到之处。民主思想鲜明具体，首推黄梨洲；倡导“质测”之学，阐明“质测”与“通几”的关系，首推方密之；建立精确的考据方法、开清代朴学之风，首推顾亭林；理论体系博大精深，首推王船山；提倡事功之学，在教育学上有独特贡献，首推颜习斋；而超脱流俗，开创诸子研究的新风，则首推傅青主。顾亭林说：“萧然物外，自得天机，吾不如傅青主。”确实道出了傅青主的独特风格。

傅青主是反对宋明理学的。应当承认，明清之际的进步思想家批判理学，这在当时确实有解放思想的启蒙意义。不同的思想家对于理学的态度亦有所不同。黄梨洲批评程朱，但推崇王阳明。顾亭林提出“经学即理学”，极力反对王学。王船山“希张横渠之正学”，激烈批判陆王，对程朱则有批判亦有所肯定。各家的见解

是不尽同的。我们现在依据唯物主义观点、运用辩证的方法来研究宋元明清的学术，对于宋明理学应进行历史的科学的分析。如果认为好就一切都好，坏就一切都坏，那是不科学、不符合唯物主义辩证法的。

我们站在辩证唯物主义理论的高度来考察傅山思想，应该肯定傅青主的哲学思想基本是唯物主义的，又具有一定的辩证思维。他针对程朱“理在气先”的学说提出“气在理先”的命题。从科学唯物主义来看，所谓“理在气先”是错误的；但所谓“气在理先”却也不是完全正确的命题。气是物质存在，有物质即有运动，有运动都有规律。物质存在与客观规律并无先后之分。所谓“气在理先”固然是一个反对唯心主义的命题，但是它本身也不够准确。对于这类思想，应进行具体的分析。可能提出这样的问题：程朱学派所谓“理在气先”是讲“逻辑的在先”，不是“时间的在先”；傅青主所谓“气在理先”，是否可以理解为“逻辑的在先”呢？从逻辑的先后来讲，是否可以讲“气在理先”即是说气是更根本的呢？我们认为，所谓“逻辑的在先”乃是唯心主义的虚构，是唯物主义者所不能承认的。唯物主义从来不讲所谓“逻辑的在先”，而仅承认时间的在先。从唯物主义的观点来看，理气是无先后之分的。关于理气问题，唯物主义的基本命题是：理在气中，理是气之理。

傅山是一个卓越的思想家，过去对于他的思想研究得不够。山西省的同志们广泛搜集了傅山的遗文遗著，找到了很多珍贵的资料，并且对于傅山思想以及他在医学、书画等方面的成就进行了广泛的研究，取得了可喜的成绩，填补了中国哲学史研究中的一项空白，这是值得赞扬的。这次傅山学术讨论会确实是一次有历史意义的盛会。

（原载《晋阳学刊》1984年第6期）

中国古代本体论的发展规律

现在一般哲学史论著中所谓“本体”是一个翻译名词；同样，所谓“本体论”也是一个译名。中国古代哲学著作中也有“本体”一词，其意义与翻译名词的“本体”有所不同。中国古代哲学中有没有与西方所谓本体论类似的学说呢？如有，中国的本体论起于何时？中国哲学中的本体论的发展过程中所表现的规律性如何？这些问题都是中国哲学史研究中必须正确解答的。这里略述个人的管见。

一、中国本体观念与西方 本体观念的异同

西方哲学所谓本体，起源于古希腊，到近代初期，以至19世纪，本体是西方传统哲学的一个重要范畴。在这漫长的发展过程中，不同的思想家所讲的本体，其意义也不相同。简略地说，所谓本体是与属性或现象相对的，本体是属性之所附丽或现象之所依据。唯物主义者不否认现象的实在性，唯心主义者则有“本体实而不现，现象现而不实”之说。此说经一些唯心主义者的宣传而深入人心，于是所谓本体指现象背后的实在。

中国古代哲学中与西方所谓本体意义相近的范畴是“本根”。《庄子·知北游》说：“六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成

体；天下莫不沉浮，终身不故；阴阳四时，运行各得其序；惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”本根是天地万物所不能离的，是天地万物的依据。本根亦简称“本”，《庄子·天下》篇述关尹老聃之学云：“以本为精，以物为粗。”本根是对万物而言，本是对物而言。老庄哲学把本根与万物对立起来，但并不否认万物的实在性。

先秦时期亦有“体”的观念，荀子说：“万物同宇而异体。”（《荀子·富国》）这所谓体指形体而言。荀子又说：“夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。”（同书《解蔽》）这所谓体就不是形体而具有抽象性质了。这所谓“体常而尽变”之体，可以说是后来哲学中所谓“体用”之体的渊源。汉代司马谈以本与用对举，他说：“道家无为，又曰无不为，其术以虚无为本，以因循为用。”（《论六家要旨》）这也是体用范畴的先声。到三国时代，王弼提出万物“不能舍无以为体”（《老子注》第三十八章）的观点。《老子》讲“有之以为利，无之以为用”，王弼则认为万物不但“以无为用”，而且“以无为体”。王弼又说：“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。”（《老子注》第四十章）于是“本”与“体”成为具有同一意义的范畴，但是还没有合为一个名词。经过南北朝，到隋唐时代，“体用”一对范畴逐渐流行起来。儒家、道家以及佛教学者都讲所谓“体用”。而从唯物主义观点解释“体用”的则是易学家崔憬。崔憬《周易探玄》云：“凡天地万物皆有形质，就形质之中有体有用。体者即形质也。用者即形质上之妙用也。假令天地圆盖方轸为体、为器，以万物资始资生为用、为道；动物以形躯为体、为器，以灵识为用、为道；植物以枝幹为器、为体，以生性为道、为用。”（李鼎祚《周易集解》引）崔憬从唯物主义观点论述体用关系，在中国哲学史上确有重要意义。以往哲学史著作，都未注意崔氏此说。我在拙著《中国哲学大纲》中首次拈出，近年已受到人们

的注意了。唯心主义者则以精神性的东西为体。把体用范畴运用于伦理政治上，则有宋代胡瑗的“明体达用”之说。以为“君臣父子仁义礼乐历世不可变者，其体也；诗书史传子集垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民、归于皇极者，其用也”（《宋元学案·安定学案》引）。这是以不变的原理为体，以实际的措施为用，体是第一性的，用是第二性的。体用范畴成为一个思想模式，可以用来表述任何方面的第一与第二的关系。

“体用”范畴是从“本用”范畴衍变而来的。对于“本”或“体”的探求就是对于宇宙万物的统一的基础之探求。

但是，在中国哲学古典著作中，把“本”与“体”联成“本体”一词，却具有另一不同的涵义。

张载认为一切存在都是气，万物是气所构成的：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（《正蒙·乾称》）无形的太虚也是气：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二。”（同书《太和》）“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。”（同上）但是他又提出“太虚无形，气之本体”（同上）之说，以太虚为“气之本体”。所谓“气之本体”是说太虚是气的本然状况。这里太虚和气的关系并不是一般所谓“本体”与“现象”的关系。如果援用所谓“本体实而不现，现象现而不实”的模式来解释张载所谓“气之本体”，那就大错了。张载的学说可称为“气本论”，肯定世界统一于气，气为万物之本。但又认为太虚是“气之本体”，这所谓本体可以说是“本”之“本”。

朱熹的著作中更屡用“本体”一词，如说：“性者人所受之天理；天道者天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注·公冶长》）此以天道为天理之本体。又说：“才是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也，然性之本体亦未尝杂。”（《语类》卷九十五）这“未尝杂”的“性之本体”也即是理。朱熹肯定“性即理

也”，又以理为“性之本体”，与张载肯定“太虚即气”，又以太虚为“气之本体”，其思维方式是一样的。朱熹又讲“心之本体”，如说：“虚灵自是心之本体。”（《语类》卷五）这所谓本体亦是本然状况之意。朱熹又尝以本体与形器对举，如说“只是一个道理，但即形器之本体而离乎形器，则谓之道”（《语类》卷七十五），这是认为道是“形器之本体”，道理与形器的关系接近于“本体与现象”的关系了，但是朱熹并不否认形器的实在性，道理与形器的关系是根本与非根本的关系。

王守仁多次讲“心之本体”，如云：“知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知侧隐，此便是良知。”（《传习录》卷上）又说：“心之本体即是天理。”（同书卷中《启问道通书》）又说：“良知者心之本体。”（同上《答陆原静书》），这所谓本体都是本然的内容之意。王守仁的哲学可称为心本论，以心为万事万物之本，而又讲“心之本体”，其所谓良知与心的关系也不是“本体与现象”的关系。

总之，宋明哲学著作中有“本体”一词，其所谓本体主要是本然状况之意，并无现象背后的实在之意。如果用中国固有的名词来讲，中国哲学中关于天地万物的存在根据的学说，应称为“本根论”。现在“本体论”一词已经用惯了，仍可沿用，但应理解中国古典著作中所谓本体的原来涵义。

二、中国古代本体论起于何时？

中国古代的本体论起于何时，这是中国哲学史上一个重要问题。近年以来，有一种说法，认为中国古代的本体论起于三国时代的王弼，认为老子所谓“有生于无”是讲宇宙生成或世界本原的问题，王弼所谓“以无为本”才是讲世界本体的问题；甚至认

为本体观念是最先由王弼提出来的，王弼的学说是中国哲学史上第一个本体论学说。这种见解不知始于何人，近年来颇为流行。事实上，这种见解是违背历史真相的，歪曲了中国哲学发展的客观情况。这是一个关于中国哲学史发展规律的根本问题，是非真假必须辨明。我不得不提出这个问题加以剖析。

“本体论”的名称是西方近代初期才提出的。西方近代初期的学者把古代关于宇宙演化的学说称为“宇宙论”(Cosmology)，把古代关于存在根据的学说称为“本体论”(Ontology)。(附带说一句，这两个译名都不够恰当，但是现在还提不出更适当的译名来。)历史上，在古希腊时代，宇宙论和本体论都早已存在了，但尚未分别命名。德谟克利特路线与柏拉图路线的对立即是本体论领域内的斗争。我认为，中国先秦时代的情况与西方古希腊有类似之处，在中国哲学史上，先秦时代即已有本体论的学说了。

在中国哲学史上，第一个提出本体论学说的是老子。老子提出道的学说，这里要正确理解老子所谓道与天地万物的关系。老子所谓道与天地万物的关系有两个方面：第一，道是先天地生的，是万物之始；第二，道又是万物存在的普遍根据，是万物之宗。道生成天地，在天地生成之后，道并不消亡，而是继续作为天地万物存在的依据。有些论者不承认老子是讲宇宙本体，可能是因为老子再三谈论“始”的问题。老子说：“无名天地之始，有名万物之母。”(一章)又说：“有物混成，先天地生。”(二十五章)又说：“天下有始，以为天下母。”(五十二章)在春秋时代，人们认为最高最大的存在是天，老子开始提出天地起源的问题，这是他的一个贡献，他以道为天地之始。但是老子没有就此止步，他更进而认为道是天地万物赖以存在的普遍根据。老子说：“道冲，而用之久不盈，渊兮似万物之宗。”(四章)万物之宗即万物所依恃的宗主。又说“道者万物之奥。”(六十二章)万物之奥即万物之中深藏的内

核。道是万物存在的根据，任何物都可说是道所生的。故说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”（五十一章）道是普遍存在的：“大道汜兮，其可左右，万物恃之而生而不辞”（三十四章）。这里“万物恃之而生”一语明确道出了道和万物的关系，道就是万物存在的普遍根据。这所谓道，非常显然，就是所谓“本体论”的所谓“本体”。

事实上，王弼何尝不讲“始”呢？王弼说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亨之毒之，为其母也。”（《老子注》一章）又说：“天下之物皆以有为生，有之所始，以无为本；将欲全有，必反于无也。”（同书四十章）这里“以无为本”是与“有之所始”连贯下来的。近人好引“以无为本”一句，却忽视上文“有之所始”一句，未免有断章取义之失。王弼确实强调了“本”，他注解《周易》的《复》卦《彖传》说：“复者反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这是王弼引《老》解《易》的典型例证。老子的“道”论可以说既包含唯物主义的方面，又包含唯心主义的方面；王弼的“道”论则完全是唯心主义学说了。

这里应该谈谈中国哲学史中“天下有始”问题的演变过程。老子提出“天下有始”，庄子是继承老子的，却对“有始”问题发生疑问。《庄子·齐物论》说：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”《齐物论》此段确有甚深义蕴，而历来注庄者多不能理解。庄子在这里是揭示所谓“始”与所谓“无”的相对性，含有宇宙无始的意义。

在哲学史上，首先明确否认宇宙有始的，是宋代程颐。程颐指出：“道者一阴一阳也。动静无端，阴阳无始。非知道者，孰能识之？”（《经说》卷一）程颐的本体论又比王弼进了一步。

与程颐同时的邵雍则肯定天地有始有终，他说：“易之数穷，天地终始。或曰：天地亦有终始乎？曰：既有消长，岂无终始？天地虽大，是亦形器，乃二物也。”（《皇极经世·观物外篇》）邵雍以为天地之始终为“一元”，一元共十二万九千六百年。此天地终之后，又有新天地；此天地始以前，亦有过去的天地。天地终则有始，永无穷尽。天地虽有始终，宇宙实无穷极。邵氏以十二万九千六百年为天地终始的周期，属于主观臆测，但是他的天地有终始、宇宙无终始的观点还是有深刻意义的。

清初王夫之彻底否定了天地始终的观点，他说：“以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始；其终也，人不见其终。其不见也，遂以为邃古之前有一物初生之始；将来之日有万物皆尽之终，亦愚矣哉！”（《周易外传》卷四《未济》）一般说来，王夫之的思想比邵雍深刻，而在天地终始问题上他却没能能够接受邵雍学说中的正确观点，这是令人惋惜的。现实的太阳系和银河系都不是无始无终的，而至大无外的宇宙则必然是永恒的无穷无尽的。

老子虽然肯定“天下有始”，着重论述了天地万物的生成，但是这无损于他所谓“道”的本体论意义。老子是中国古代本体论的创始者。

三、中国古代本体论的特点

如想深刻理解中国古代本体论的理论内容，必须对于中国古代本体论的特点有所体会。中国古代本体论的特点也就是中国古

代自然哲学所表现的独特的思维模式。中国古代本体论的特点是一个复杂的问题，一时难以遍举。现在只举出三点：第一，中国古代多数哲学家不以“实幻”谈“体用”；第二，中国古代的自然哲学表现了宇宙生成论与宇宙本体论的统一；第三，中国古代的本体论与伦理学是密切结合的。

周秦以至明清，多数的哲学家，除佛教哲学家及传授佛学的学者之外，都肯定客观世界的实在性，不以现象为虚幻，认为本体与万物的区别乃是根本与非根本的区别，而不是实在与假相的区别。南宋初年，胡宏批评佛学说：“释氏见理而不穷理，见性而不尽性，故于一天之中分别幻华真实。不能合一，与道不相似也。”（《知言》）反对分别幻华真实，这是中国历代唯物主义者与客观唯心主义者的共同的一贯的态度。唯物主义哲学家也承认幻觉、错觉的存在，如张载说：“独见独闻，虽小异，怪也，出于疾与妄也；共见共闻，虽大异，诚也，出阴阳之正也。”（《正蒙·动物》）错觉、幻觉是必须否定的，但是共见共闻的现象必有其一定的客观性。

程颐曾说：“天下无实于理者。”（《程氏遗书》卷二）但不认为万物非实。他叙述他与学禅者的问答说：“学禅者曰：草木鸟兽之生亦皆是幻。曰：子以为生息于春夏，乃至秋冬便都变坏，便以为幻，故亦以人生为幻，何不付与他？物生死成坏自有此理，何者为幻？”（同书卷一）理是实在的，万物皆有理，亦皆是实在的。程颐论体用关系云：“至微者理也，至著者象也，体用同源，显微无间。”（《易传序》）理是体，象是用，象由理出，故云同源；理是微，象是显，微在显中，故云无间。程氏又说：“至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，显微同源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《遗书》卷二十五）事理虽有显微之分，但同属实在。程朱虽然区别了微显，但也充分肯定事物现象的实在性。

西方唯心主义者所宣扬的“本体实而不现，现象现而不实”的

观点，在中国多数哲学家的著作中是没有的。至于佛教思想家，受印度的影响，又比西方唯心主义走得更远了。

其次，在中国古代哲学中，宇宙生成论学说与宇宙本体论学说，往往是相互统一、相互结合的，有些思想家比较偏重生成论，有些思想家比较偏重本体论，也有些是兼重两者。试摘举一些例证。

老子的“道”既是“万物之母”，又是“万物之宗”；“道”是天地万物的根源，又是天地万物存在的依据。庄子论道云：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。”这里“生天生地”，是生成论的语言；而“自本自根”却是本体论的辞句。所谓本体的主要涵义就是以自己为根本，以自己为原因的最究竟者。《庄子·知北游》记载庄子和东郭子的对话，东郭子问：“所谓道恶乎在？”庄子回答说：“无所不在。”并举例说“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”。又解释说：“物物者与物无际，……彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”这个“无所不在”的“物物者”的道，显然是所谓本体。这些形容道的辞句不正是形容本体的巧妙语言吗？谁能否认庄子也是讲所谓本体论的呢？

王弼哲学的基本命题“有之所始，以无为本”，兼说“始”、“本”，更是显示了生成论与本体论的统一。

汉代的《淮南子》以及《易纬·乾凿度》所讲主要是宇宙生成论。如果以王弼和《淮南子》、《易纬》相比较，指出王弼哲学的特点是突破了汉代思想的局限，转入本体论的领域，这是符合事实的。但是，如果夸大了王弼的创造性，以至否认老庄哲学的理论水平，那就陷于偏谬了。

唐代柳宗元的元气学说主要是讲宇宙生成论的问题。

到宋代，情况就复杂了。周敦颐的《太极图》显然是一个宇宙生成演化的图式，但《太极图说》中所谓“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”，又具有本体论的意义。《通书》所谓“大哉乾元，万物资始，诚之源也；乾道变化，各正性命，诚斯立焉”，是讲生成论；但所谓“二气五行，化生成物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定”，这又含有本体论的意义。在周敦颐的学说中，生成论与本体论是合二而一的。

张载哲学的中心思想是论证“虚空”和“万物”都统一于气。他所谓“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”，显然是本体论的命题。但是他又说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓‘絪縕’，庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。”（以上《正蒙·太阳》）这又是兼论天地起源问题了。虽然如此，张载论述天地起源问题的言论还是比较少的。《正蒙》之中关于气的许多命题都是本体论的论断。

二程不谈天地起源问题，他们关于道、理、天的言论都是本体论的学说。但是，程颐也还说过“有理而后有象，有象而后有数”（《遗书》卷二十一上）。肯定理在象数之先，不能完全避免先后问题。

朱熹的理气学说是明显的本体论学说，但是他也提出了关于天地起源的详细理论（见《语类》卷一、卷二）。朱熹兼重宇宙生成论与宇宙本体论，而且分析比较缜密，论证比较明晰。他的“理为气本”的观点是错误的，但是他的理论思维还是达到了较高的水平。能够因为朱熹大谈天地起源就否认他也讲本体论吗？

明代王廷相继承发展了张载的气本论，对于朱熹“理为气本”学说进行了批判，他在阐明“理载于气，非能始气”的同时，

也论述天地起源问题。王廷相说：“道体不可言无生有、有无。天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始无所终之妙也。……二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？”（《慎言·道体》）这里肯定气是无始无终的，天地却有“未判”之时，天地是由元气分化而形成的。这是从天地起源来论证气的永恒性。王廷相明确地以气为“实体”，他又说：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。”（同上）实体即本体之异名，在王廷相的理论体系中，生成论与本体论是密切结合的。

王守仁宣扬“心外无理”、“心外无物”的主观唯心主义，以为心即是天，天地万物都依附于心的“灵明”，这是主观唯心主义本体论，当然不谈天地起源问题。

王夫之反对“天下有始”，当然也不谈论天地起源问题。王夫之坚持一切皆气：“天人之蕴，一气而已。”（《读四书大全说·孟子》）“言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱天也。”（同上）这是以气为本的唯物主义本体论。

在中国近古哲学中，既有和宇宙生成论脱离的本体论，也有和宇宙生成论结合的本体论，但两者的理论价值是一样的。

复次，中国古代哲学中的本体论往往是和伦理学说密切结合的。本根或本体不但是宇宙中的最究竟者，而且是生活的最高标准。老子以道为天地万物的本体，又讲“孔德之容，惟道是从”（二十一章）。道是无为的，人生也应无为。庄子亦以“体道”、“得道”为人生的最高境界。王弼宣称“以无为本”，认为圣人的最高修养是“体无”（何劭《王弼传》）。“体无”即是在生活中体现了超绝言象的“无”。

宋明理学更是致力于把本体论与伦理学统一起来。周敦颐以“诚”把天道与圣人联系起来，万物资始的乾元是“诚之源”，而

诚又是“圣人之本”（《通书》）。张载从“凡有皆象，凡象皆气”来推衍出道德原则，既然人人物物都是气所形成的，都具有气的本性，所以应该爱一切人爱一切物，他说：“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。”（《西铭》）这里从世界的统一性推论出“民胞物与”的伦理原则。他又说：“德主天下之善，善原天下之一。”（《正蒙·有德》）他是从“天下之一”推论出善来。张载从“天下之一”推出“善”来，未免迂曲而不直接。于是程颢程颐把善的原则提高到宇宙本体的地位，直接肯定宇宙本体与伦理原则的同一性，以“理”把天道和人道直接统一起来。二程以“理”为宇宙的本体，这“理”的内容就是仁义礼智的道德原则。朱熹又称此“理”为“太极”，太极的内容亦即仁义礼智。陆九渊、王守仁的学说与程朱不同，但是也以伦理原则为宇宙本体，则是和程朱一致的。陆九渊、王守仁以为本体即是人的本心，本心的内容即是仁义礼智之心。

从“气”推出伦理原则来，是不免迂曲的，张载有时也从“理”来讲“德”，他说：“循天下之理之谓道，得天下之理之谓德。”（《正蒙·至当》）他和二程的不同是他认为理是“天下之理”而非万物的本原。王夫之坚持理在气中，而以气中之理为人伦道德的基础。他说：“性命者，气之健顺有常之理，……若其实，则理在气中，气无非理。”（《张子正蒙注》卷一）又说：“人生于天地之际，资地以成形，而得天以为性，性丽于形而仁义礼智著焉，斯尽人道之所必察也。”（同上）以为仁义礼智是从天得来的，就是天的“健顺有常之理”。王夫之的本体论是明确的唯物主义，但谈到道德起源问题时就陷于唯心主义了。这是古代唯物主义学说不可克服的矛盾。

四、中国古代本体论发展的基本规律

中国古代哲学中的本体论，自先秦时代以至明清，经历了二千多年。这二千多年的发展过程必然表现出一些规律性。规律性的问题是一个复杂的问题，不易做出科学的总结。这里姑且提出个人的一些初步的认识。哲学思想与自然科学是密切联系的，交光互映，相互促进。哲学的争论与政治斗争更是彼此攸关的，哲学必然受到政治上各阶级阶层的盛衰兴替的制约。这些姑且不论。这里仅仅考察本体论演变发展的内在规律性。管见以为，中国古代本体论的发展过程显示了三项内在的规律性：第一，本体论所讨论的中心问题是随时代的转移而演变的；第二，在本体论的长期发展过程中，思想家们分别表现了两种基本倾向，形成两个基本派别。第三，这两种基本倾向、两个基本派别之间又表现了相互错综、交参互函的关系。

在本体论领域内，先秦哲学争论的问题主要是有与无、气与道的问题。道家老子提出“道”、“始”、“有”、“无”等范畴，道兼赅有无，又说“有生于无”，仍以无为道的主要方面。儒家的《易传》则讲“易有太极，是生两仪”，又说“一阴一阳之谓道”，太极是“有”，先于阴阳，而道是阴阳相互转化的规律。老子、《易传》，观点是相互对立的。《管子》、《庄子》书中都既讲“道”，又讲“气”，气与道的关系也是一个根本问题。到魏晋时代，有无问题更突出起来，王弼“贵无”，裴頠“崇有”，相互对峙。

先秦哲学中已提出形神问题，荀子有“形具而神生”的命题。到汉代，形神关系的讨论较多，司马谈有“神者生之本，形者生之具”的观点，桓谭有烛火之喻：“言精神居形体犹火之然烛矣。”王充更较详地讨论了精神与形体的关系：“精神本以血气为主，血

气常附形体。”（《论衡·论死》）南北朝时期范缜提出“形者神之质，神者形之用”的命题（《神灭论》），基本上解决了形神问题。

到宋代，张载提出“虚空即气”的学说，批判了道家所谓“有生于无”，于是基本上解决了有无问题。

宋元明清时代的本体论学说主要是讨论心物问题和理气问题。南北朝时期，佛教徒已经宣扬“心作万有，诸法皆空”（宗炳《明佛论》），历南北朝隋唐时代，无人加以评论。张载第一次提出了对于佛教唯心主义的批判，他严肃地指出佛教“以山河大地为见病”之说的谬误（《正蒙·太和》），指出佛教“以心法起灭天地”是“以小缘大，以末缘本”（《正蒙·大心》）。他还提出“人本无心，因物为心”（《语录》下），确定了心物的实际关系。张载对于佛教的批判是关于心物问题的辩论。

张载认为虚空和万物都是气的聚散变化，而气的聚散变化有其“顺而不妄”的理，于是初步提出了理气问题。程颢、程颐则认为气是形而下者，形而上的理才是宇宙的本体。从此，理气问题成为哲学家争论的中心问题。朱熹继承二程，宣称理为气本；王廷相、王夫之则继承张载，肯定理在气中不在气先。

陆九渊提出“心即理”的观点，以为“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，王守仁更断言“心外无理”、“心外无物”，否认了物质世界的独立存在。这又把心物问题突出起来。但是理气问题的讨论没有结束，王夫之既批判程朱理为气本之说，也批判陆王“以能为所”的谬论。

这样，宋明时代，张载、王廷相、王夫之等以气为本，程朱以理为本，陆王以心为本。这是宋明哲学的基本分野。但是程朱陆王都不承认气是最根本的。从是否承认气是本体来说，可以划为两个基本派别，一派肯定物质存在（气）是第一性的，另一派则不承认物质存在的第一性，而认为思维的对象（理）或精神作

用（心）是第一性的。前者可称为唯物主义，后者可称为唯心主义或观念论。

这两个基本派别又有交参互函、相互错综的情况。程朱学派宣称理为气本，但承认物在心外，肯定客观世界的实在性；陆王宣称一切唯心，但在理气关系问题上却反对理为气本之说，认为理在气中。这样，气本论者肯定理在气中、物在心外；理本论者承认心外有物，而理在气先；心本论者断言心外无物，却承认理在气中。这就呈现了错综交织的复杂关系。

研究哲学史，既须划分哲学思想的基本派别，又须注意不同派别之间的错综复杂的关系。

为什么说“理气”问题与“心物”问题是两个问题呢？因程朱所谓理，与老庄所谓道一样，不能简单地理解为精神。唯物主义者所谓理是客观规律，程朱所谓理是超越客观事物之上的绝对，就不同于客观规律了，而是思维的虚构。但朱熹再三声明理是“无情意”、“无造作”的，与心的“灵明”有别。所以，理气问题可以说是中国式的“思维与存在”的问题，而不能归结为心物问题。这也可以说是中国古代哲学的特点之一。老庄所谓道，王弼所谓无，都是指抽象的绝对，所谓“以无为本”，意谓一切具体的事物都是以“无形无名”的绝对作为存在的根据。这个抽象的绝对也是一种思维的虚构。有无问题也接近于思维与存在的问题。思维与存在，亦称“思”与“有”，是黑格尔的用语。中国上古时代以至近古哲学中，还没有直接用“思”“有”关系来表达自己的思想的。古今中外，用语不同，这是自然而然的。但是，可以说有无问题、理气问题是思维与存在问题的中国方式。心物问题与形神问题相通而亦不同。形神即身心关系，范围较窄；心物问题即精神与物质的问题，范围较广。精神与物质、思维与存在，这两个问题是密切相关而又有一定区别的，也可以归结为一个基本问

题。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中以“思维对存在、精神对自然界的关系问题”为“全部哲学的最高问题”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页，人民出版社1972年版）。“思维对存在”与“精神对自然界”是一而二、二而一的。在近代西方哲学中，“思维与存在”、“精神与物质”两个问题结合成为一个问题。在中国传统哲学中，心物问题与理气问题却有一定的区别。这是中国哲学与西方哲学不同之处。

五、“本原”、“本体”、“本根” 等观念的理论价值

最后，对于本原与本体观念的理论价值，还须加以分析。

近年关于中国哲学史的一些论著中有一种论调，认为先秦两汉的自然观主要是讨论“世界本原”问题，到魏晋时代才开始讨论“世界本体”的问题，意谓本原问题是比较肤浅的，而世界本体问题是比较深刻的。这种论调，把“本原”问题与“本体”问题对立起来，确实令人惊异！可以说是缺乏对于所谓本原与所谓本体的明确理解。事关重要，不可以不辩。

上文已经说明，中国古典著作中所谓本体的意义不同于近代翻译名词中所谓本体。本原一词，古典著作中亦罕用，最初见于《管子》。《管子·水地》篇说：“地者万物之本原，诸生之根菀也。”又说：“水者何也？万物之本原也。”后代著作中所谓本原即是基础之意。如《四库全书总目提要》中顾炎武《日知录》的提要云：“炎武学有本原，博瞻而能通贯。”所谓“学有本原”即有坚实的基础之意。近年马克思主义哲学著作的中译本中采用了“本原的”一词，恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的译文说：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，

是思维和存在的关系问题。……哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第219—200页，人民出版社1972年版）这里“本原的”是一个形容词。一般的理解认为唯心主义认为世界的本原是精神，唯物主义认为世界的本原是物质。这种理解虽然未免简单化，但基本上是正确的，能说世界本原问题没有深刻意义吗？

有人认为世界本原问题是粗浅问题，这可能是把本原问题与天地起源问题混而为一了。事实上，“天下有始”的观念固然表现了原始朴素性，但本原问题却不是宇宙如何开始的问题。（而且天地起源的问题也不是一个幼稚问题，而是天文学所致力研究的科学问题。固然不应追问宇宙之始，但是太阳系之始还是应该研求的。）

我认为，“本原”观念是一个具有一定科学性的观念，而“本体”观念却是一个旧玄学的观念。

西方传统哲学中，从古希腊以至近代，许多重要哲学家都讨论本体问题，但是唯物主义者和唯心主义者对于所谓本体的理解是不同的。对于唯物主义者所谓本体应加以分析，可以批判继承。而唯心主义者把本体了解为现象背后的实在，这样的本体是无法验证的。这样的本体观念是一个非科学的观念。

可能有人认为古人常常讲论的先后问题是一个粗浅的问题。事实上，在客观世界的各种客观现象之间确有源流先后的关系。关于理气问题，说理在气先是不对的，说气在理先也不正确，理气无先后之可言。关于心物问题，物先而心后却是确定无疑的。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中有“在人类出现以前自然界是否存在？”一节，其中引证了费尔巴哈的“人类出现以前就有自

然界的观点”（《唯物主义和经验批判主义》，第73页，人民出版社1960年版）。自然界先于人类精神，这是唯物主义的坚定不移的观点。

我们认为，把“本体论”解释为“研究世界本原问题的学说”，还是名实相符的。

但是，讲述中国古代哲学还是适当地采用中国固有的名词为好。把中国古代关于世界本原的学说，称为本体论，不如称为“本根论”，这样才能显示出中国古代哲学的特色。本文仍用“本体论”的名称，姑且从俗而已。

中国古代本体论的发展规律是一个复杂的问题，本文试图提出一些根本性的问题加以澄清。是否有当，希望读者同志批评指正。

1984年9月16日

（原载《社会科学战线》1985年第3期）

释张载哲学中所谓神

——再论张载的唯物论

50年代之初，我曾写过一篇《张横渠的哲学》（载《哲学研究》1955年第1期），论证张载的哲学基本上是唯物论，之后，又和一些同志辩论过张载哲学是否唯物论的问题（俱载《哲学研究》，收入拙著《中国哲学发微》），到现在已经三十来年了。1978年应中华书局编辑部之约，为《张载集》的出版写了《关于张载的思想和著作》，由于体例和篇幅的限制，对于张载哲学的许多问题没有进行详细的论证。最近，《成都大学学报》1983年第2期发表了周清泉同志的《张载的哲学思想是唯物的吗？》重新提出张载的哲学思想是唯物论还是唯心论的问题，对于我和任继愈、侯外庐诸同志的观点都提出反驳。问题既然提出来了，我也就不得不旧事重提，有所论辩。真理是愈辩愈明的，把这个问题辩论清楚，对于中国哲学史的研究还是有益的。

周清泉同志文章（以下简称“周文”）的主要论点是：张载所谓太虚是“清通不可象”的神，所谓神就是精神，所以太虚就是“宇宙的心、精神、意识”，“这个神其实就是封建社会中一切唯心论者所说的神天”，所以张载是“唯心的神天一太虚的神气本体论者”。这里关键问题是：张载所谓“清通不可象”的“神”究竟是什么意思？如果这神就是一般所谓精神，张载当然是一个唯心论者；但是，如果这个所谓神不是一般所谓精神，那么，以太虚为精神的全部论证就都不能成立了。

关于中国古代哲学中“神”的范畴，我在拙著《中国哲学大纲》及《中国哲学发微》中早已做过分析，现在不得不再作一些说明。周文云：所谓太虚，“从张载形神、物神对举中可以看出，应当是与形、物相对的精神”。事情果然如此简单吗？实际上，这个论断是完全不符合张载原意的。

中国古典著作中所谓神至少有三种涵义。第一，神指神灵或天神，如董仲舒所谓“百神之天君”，这是有人格的神灵，古代人以为山川日月都有其神。第二，神指精神作用，如荀子所谓“形具而神生”，佛教所谓“神不灭”的神。还有第三项涵义，指微妙的变化。《周易·系辞传》说：“阴阳不测之谓神”，“神无方而易无体”。《周易·说卦传》说：“神也者妙万物而为言者也。”晋韩伯《系辞注》云：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也，故曰阴阳不测。尝试论之曰：原失两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚，歛尔而自造矣。造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神，是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神也。”这所谓神是表示“变化之极”，没有“使之然”者。这种神的观念是对于造物主的否定，也不是指人的精神。

荀子亦讲神，《天论》说：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”这神指“不见其事而见其功”的自然变化。荀子是无神论者，所谓神绝非鬼神之神，亦非“形具而神生”之神。

到宋代，张载以“善言神化”著称，他所谓神也即《易传》、《荀子》所讲的神。诚然，张载尝以“形神”、“物神”对举，如说：“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”（《正蒙·太和》下引此书只注篇名）又说：“地，物也；天，神也。物

无逾神之理，顾有地斯有天，若其配然尔。”（《参两》）但是能够从此而推论出他所谓神就是“精神”吗？

须知张载虽以形神对举，但他所谓形不是荀子“形具而神生”的形，他所谓神也不是一般与形相对的神。所谓“碍则形”的形，泛指一切有形之物而言，不是专指人的身体。所谓神亦指“变化之极”而言，不是指一般所谓精神。他有时以物神对举，但也把物与神统一起来，如说：“存文王，则知天载之神；存众人，则知物性之神。”（《天道》）这是说万物都是具有神性的，即是说万物都有变化的本性。

张载讲神的话很多，最有典型意义的如：“神者太虚妙应之目”（《太和》），“由太虚，有天之名”（同上），“神天德，化天道”（《神化》）。“天德”即是太虚之德，亦即太虚的本性。神是表示太虚所有的微妙的感应关系。神是太虚的本性，还不能断言太虚就是神。如说张载的太虚就是精神，就更是错误的了。

张载论神的最明确的文句是：“惟屈伸动静终始之能一也，故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”（《乾称》）所谓神就是“屈伸动静终始之能”，即运动变化的潜能。这神难道可以解释为精神码？

张载论神，也有不少晦涩难解、易滋误会的语句，如云“虚明（一作静）照鉴，神之明也”（《神化》），又云“天下之动，神鼓之也，辞不鼓舞则不足以尽神”（同上），好像前一句是指精神，后一句是讲天神推动万物了，其实不然。这些话都应联系他讲神各条来理解。“神者，太虚妙应之目”，所谓“虚明照鉴”是讲太虚的光亮透明。“天下之动，神鼓之也”是说神是万物变化的内在根源，神是运动变化的潜能。

张载《易说》中讲所谓神说：“一故神，譬之人身，四体皆一物，故触之而无不觉，不待心使至此而后觉也，此所谓‘感而遂

通’，‘不行而至’，‘不疾而速’也。物形乃有小大精粗，神则无精粗，神即神而已，不必言作用。譬之三十辐共一毂则为车，若无辐无毂，则何以见车之用？”这是以人的四体“触之而无不觉”来喻神。人身是一个整体，所以四体受触而无不觉，是说人身也表现了所谓神。周文却解释说：“人身具有大小精粗的四体，都有能够感而善应的心在，才会触之而无不觉的。”张载明明说“不待心使至此而后觉也”，周文却把“触之而无不觉”归之于心，意在把神与心结合起来，这是不正确的曲解。张载所谓“若无辐与毂，则何以见车之用”，是对于《老子》“有之以为利，无之以为用”的批评，周文却说：“象车是体、辐毂是车体之用一样，心是体，四体是心之用。”按：车与辐毂并无体用关系，而是全体与部分的关系。车是辐毂等部分的总体，心是四体的总体吗？这就未免拟于不伦了。牵强附会地把所谓神与心等同起来，是不正确的。

与张载同时的邵雍、程颢也都讲神。邵雍说：“天之象数则可得而推；如其神用则不可得而测也。”（《皇极经世·观物外篇》）程颢说：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”（《程氏遗书》卷一）程颢曾有“只心便是天”之说，但是他不认为神就是心。

张载哲学的继承者王廷相、王夫之也都讲神。王廷相说：“阴阳气也，变化机也，机则神。”又说：“屈伸相感者机之由也；细缊而化者神之妙也。”（《慎言·道体篇》）王夫之说：“神化者气之聚散不测之妙。”（《张子正蒙注·太和》）又说：“气其所有之实也，其细缊而含健顺之性，以升降屈伸条理必信者，神也。”（同上书《神化篇》）这些所谓神都是微妙变化之义。

如果认为凡是讲神的就都是唯心论，那么，荀子、《易传》以及王廷相、王夫之的哲学都成了唯心论了。这就否认了中国古代哲学中还有一个唯物论的传统了。

神是中国古代哲学中一个独特的观念，我们必须懂得其真正涵义。把神字一概理解为精神，这只是望文生义而已。

与神的问题密切相关的是“太虚无形，气之本体”的问题。我向来认为，这种所谓本体，不同于西方哲学中所说之本体，而只是本来状况的意义。周文以为不然，认为所谓本体是“无象无形而又未尝无之的质体”，强调“张载作为气之本体的太虚的精神性”。张载一则说“太虚即气”，再则说“虚空即气”，周文却说张载讲的“太虚不是气”。讲述一个哲学家的思想，却直接否认哲学家自己所说的话，这是什么方法呢？张载明确说“太虚即气”，这是难以否认的，于是周文解释张载的太虚不是“实存的客观物质的气”，而是“客观精神的气”，也就是“一种非实存为有的，未尝无之为神的精神质体的气”。这样一来，历代以“气”说明世界的哲学学说都成为恍惚不定的了，唯物主义与唯心主义的界线也就永远划不清了。哲学史上，有的哲学家以“气”指一种精神境界，如孟子所谓“浩然之气”。但是孟子基本上还是以为“气”是与“志”相对的，“气”属于身体方面，所谓浩然之气不过是一个比喻而已。张载“太虚即气”的气，从上下文看，从他的逻辑推论看，显然是物质性的。周文在这里用了“质体”一词，再三讲“精神质体”，强调“质体”与“形体”的差别。“质体”一词殊为罕见。在汉语中，作为学术名词的“质”字有二义，一为物质之质，一为性质之质。所谓质体之质是何义呢？如果是物质之质，那么质体与形体是没有区别的。如果是性质之质，性质之质的体又应作何解呢？范缜提出“形质神用”之说，以质释形。历来还没有以质字表示精神的。

《正蒙》中有一句名言：“知太虚即气则无无。”《周易系辞精义》引《横渠易说》，作“知太虚即气则无有有无”。周文以为“则无有有无”为是，“则无无”为误，这也未必然。张载反对

“有无之分”，是否定所谓“无”，而不是否定所谓“有”，作“无无”，直接了当，更能表达他的意向。《正蒙》的许多文句是从《易说》中摘录出来的，在摘录时有所改动。我推测，此文《易说》中原作“无有有无”，《正蒙》摘录时就改为“无无”了。通行本《正蒙》作“无无”是不误的，不可妄改。

诚然，如周文所说，“把张载列入唯物论阵营的观点，在当前的哲学史著作中是居于多数的。现在是应当重新加以评价的了”。“重新评价”是永远必要的。为什么多数哲学史工作者都肯定张载哲学是唯物论呢？这不应该深思其故吗？难道多数哲学史工作者都是不辨是非的吗？

周文还有一些明显的纰漏，也令人惊异。姑举数例。

(1) 张载说：“未尝无之谓体，体之谓性。”（《诚明》）这里“之谓”是连用的，这句意谓“未尝无”的叫作“体”，“体”叫作“性”。周文却以“未尝无之”四字连续，这就未免忽视了古代汉语的语法了。

(2) 张载说：“一物两体，气也。”（《参两》）两体又称两端，他说：“其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。”（《太和》）这里两体是两个部分的意思，犹言人的四肢为四体。两端是两个方面的意思。周文解释两端说：“任何事物都有范围着自身存在的界限规定使它从他事物中区分独立起来，而两两相对的两极界线的顶点，就是这一物的两端。”事实上，任何事物，除了几何学的线以外，与别事物区分的界线不只是两个顶点，平面有四边，立体有六面，其分界仅有两点吗？所谓两端决非此意。

(3) 周文引用了“物自体”一词，以为太虚就是“物自体”，就是“潜在、自在的存在或物自体”。物自体是康德的哲学名词，指不可知的客观对象。这是一个认识论的观念，不是本体论的观念。周文说：“张载所说的太虚无形气之本体、太虚之体的体，应

当是指气的未尝无之的质体，或物自体的本体。”这就把认识论上的物自体与本体论所谓本体两个不同类的观念混淆了。

(4) 周文讲张载的“心统性情”，引了《张子语录·后录》的一段话：“心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理得之于天而具于心者。发于智识念虑处皆是情。故曰‘心统性情者也’。”按这几句是朱熹的语录，在《后录》中明白注出，周文却都当作张载的语录引用了。

(5) 周文又引：“列宁说过：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，并且同时具有非常不同的内容。”按这是恩格斯《自然辩证法》一书中《反杜林论旧序·论辩证法》篇中的名言，何以引作列宁的语录呢？

我们认为，张载哲学是唯物的。但是张载的哲学体系不够完整、不够严密，他的许多词句不够明确、不够清晰，而且包含许多自相矛盾之处，其历史的阶级的局限也是显然的。虽然如此，他的主要思想还是唯物论，称之为“气一元论”，并无错误。他一方面反对道家“有生于无”的客观唯心主义，一方面又反对佛教“以天地日月为幻妄”的主观唯心主义。如果认为他是宣扬一种以“宇宙的心”为本体的客观唯心论，那他又何必激烈反对道家的客观唯心主义呢？张载所谓太虚和气当然有一定区别，但他所提出的“太虚即气”、“虚空即气”的命题是具有深刻而丰富的理论意义的，其涵义是说最高的本原也是物质性的。他把太虚、虚空、道、神都统一于气，这是唯物论的思想，是确定无疑的。张载之后，王廷相、王夫之也都肯定太虚即气，这是宋元明清时代唯物主义的传统。

张载的神化学说是值得认真研究的，其中包含丰富的辩证思维，神是中国古代哲学的一个重要的基本范畴，虽然易于引起误解，在古代却具有重要的理论意义。如果一见到一个神字，就认

为是精神或天神，那末，哲学史的研究就将成为儿戏了。重新评价一些问题是必要的，但是首先要正确理解所要评价的学说的真实涵义。

1984年9月21日

（原载《人文杂志》1985年第1期）

王船山的理势论

中国古代哲学中，从孔子以来，即有关于历史观的言论。司马迁说过：“明天人之际，通古今之变，成一家之言。”这是对于古代哲学家学术宗旨的简明概括。“通古今之变”即是历史观的内容。在中国近古时代，历史观思想最丰富的是王船山，在王船山的历史观中，见解最深刻的是关于理势的学说。但王船山的理势论比较复杂难懂。今试依照个人的理解对于王船山的理势论的基本要义进行比较全面的阐释。

首先要考察王船山所谓理势的意义。船山论势云：

“凡言势者，皆顺而不逆之谓也；从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。”（《读四书大全说·孟子·离娄上篇》）

势即现实中形成的变化发展的趋向，亦即由位置高下、力量强弱而决定的实际变化的趋向。这是比较明确的。

理的涵义却不单纯。王船山以为理有二，他说：

“凡言理者有二：一则天地万物已然之条理，一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理。二者皆全乎天之事。”（同上《论语·泰伯篇》）

用现在的名词来说，“天地万物已然之条理”即是自然界的客观规律；“健顺五常、天以命人而人受为性之至理”，即人类的道德准则。船山以为道德准则就是人的本性而有其客观的根据，这是船山人性论学说的一个方面，是船山受程朱理学影响较深之处。但船山把“条理”与“至理”分别为二，又与程朱学派有所区别。

所谓“天地万物已然之条理”亦即“必然之理”，船山尝说：“如疴之有信，岂非有必然之理哉？”（同上《孟子·离娄上篇》）所谓“至理”，亦即“当然之理”，船山多次讲“理之当然”（同上）。这当然之理，船山又称之为道。他说：

“就气化之流行于天壤，各有其当然者，曰道。就气化之成于人身，实有其当然者，则曰性。”（同上《孟子·尽心上篇》）

在王船山的哲学体系中，所谓道有时指普遍的规律，如说：“道者天地人物之通理。”（《张子正蒙注·太和篇》）此处则以气化流行的当然之理为道。船山又解释所谓道说：

“道者，一定之理也。于理上加‘一定’二字方是道。乃须云‘一定之理’，则是理有一定者而不尽于一定。气不定，则理亦无定也。理是随在分派位置得底。道则不然，现成之路，唯人率循而已。”（《孟子·离娄上篇》）

这“唯人率循”的道即是当然的准则了。

王船山区分了“无道之理”与“有道之理”（同上），他说：

“气之成乎治之理者为有道，成乎乱之理者为无道。”（同上）

有道之理即治之理，无道之理即乱之理，他更断言：“天下无道之非无理，明矣。”（同上）所谓“天下无道”是说天下都不遵守一定的准则，但是仍然有其必然的规律。

自然规律与道德准则的区别与联系，是一个非常复杂的问题。宋明理学家多强调天道（自然规律）与人道（道德准则）的同一性，船山把必然之理与当然之理分别为二，既承认两者的统一，又肯定两者的区别，船山较宋明理学家进了一步。船山又说：

“‘乐天’、‘畏天’，皆谓之天，则皆理也。然亦自有分别。此与‘斯二者天也’‘天’字一例。大当字小，则是天理

极至处，仁者所体之天也。以小事大，则有非天理之极至处者矣，则智者所知之天也。……固不得谓言天、言理，而皆极其至也。”（同上书《孟子·梁惠王下篇》）

这是对于孟子言论的发挥。孟子说：“惟仁者为能以大事小……惟智者为能以小事大。……以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。”（《孟子·梁惠王下》）朱熹《集注》：“天者理而已矣。大之事小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。不敢违理，故曰畏天。”朱氏以为所乐之天与所畏之天都是一理。王船山则以为言天言理不都是指“极至”之理。“仁者所体之天”指最高的当然准则；“智者所知之天”则是指必然规律。

王船山分别了理的二义，这与他的理势关系论有密切的联系，所以加以较详的疏释。

关于理势的相互关系，王船山提出“理成势”、“势成理”（《诗广传·小雅》），这可谓“理势相成论”。他又说：“孟子于此，看得‘势’字精微、‘理’字广大，合而名之曰‘天’。……总将理势作一合说。”（《读四书大全说·孟子·离娄上篇》），这也可谓“理势合一”论。这是王船山理势论的中心观点。

王船山论理势相成说：

“顺逆者理也，理所制者道也；可否者事也，事所成者势也。以其顺，成其可；以其逆，成其否；理成势者也。循其可则顺，用其否则逆；势成理者也。”（《诗广传·小雅》）

这里“顺”指合理，“逆”指不合理。“理所制者道也”，意谓道受理的制约。“可”指可能。“否”指不可能。“事所成者势也”，意谓势由事而形成。这里是说，合理的就会成为可能的，这是“理成势”；可能的也就是合理的，这是“势成理”。这里没有区别理的两种涵义，但是显而易见，所谓理包括当然之理。

王船山论理势关系又说：

“‘小德役大德，小贤役大贤’，理也。理当然而然，则成乎势矣。‘小役大，弱役强’，势也。势既然而不得不然，则即此为理矣。”（《读四书大全说·孟子·离娄上篇》）

小德小贤为大德大贤服务，这是当然之理。理当然而然则形成势。小弱为强大服务，这是势。势不得不然，也就是理了。船山更详论“理成势”的情况说：

“大德大贤宜为小德小贤之主，理所当尊，尊无歉也。小德小贤宜听大德大贤之所役，理所当卑，卑斯安也。而因以成乎天子治方伯、方伯治诸侯、诸侯治卿大夫之势。势无不顺也。”（同上）

有德者宜在高位，于是出现上一级统治下一级的多层次的政治统治的形势。这势是由理决定的。如果在上者并非有德，其情况如何呢？船山说：

“若夫大之役夫小，强之役夫弱，非其德其贤之宜强宜大，而乘势以处乎尊，固非理也。然而弱小之德与贤既无以异于强大，借复以其蕞尔之土、一割之力，妄逞其志欲，将以隳其宗社而死亡俘虏其人民，又岂理哉！……是虽不得谓强大之役人为理之当然，而实不得谓弱小之役于人非理之所不可过也。”（同上）

强大的固然无德，弱小的也非有德。弱小役于强大，也就不是毫无道理了。船山又说：

“无道之天下，小役大，弱役强，非弱小者有必役于强大之理，非强大者有可以役弱小之理，但以疆域兵甲争主客耳。……而顺之存，逆之亡，则亦不得谓之非理矣。”（同上《孟子·梁惠王下篇》）

弱小受役于强大，主要是由于力量的差异，但顺之则存，逆之则亡，亦有其一定的规律。强大奴役弱小，虽然不是“理之当然”，

却也表现了“必然之理”。船山又说：

“若使气之成乎乱者而遂无理，则应当无道之天下，直无一定之役，人自为政，一彼一此，不至相啖食垂尽而不止矣。其必如此以役也，即理也。如疟之有信，岂非有必然之理哉！”（同上书《孟子·离娄上篇》）

弱小役于强大之势，虽非“理之当然”，却可谓“有必然之理”。船山的结论是“理势不可以两截沟分”，一方面“势因理成”，另一方面“只在势之必然处见理”（同上），理与势是统一的。

理势关系问题是一个非常复杂的问题，包含多方面的涵义，其中包括历史的发展趋势与历史的客观规律二者相互关系的问题、现实与理想的问题以及强权与公理的问题。而理想与公理又都是具有时代性和阶级性的，更增加了问题的复杂性。近代德国资产阶级哲学家黑格尔有一句名言：“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”黑格尔的这个命题具有复杂的涵义，从中可以引申出不同的以至相反的意见。王船山所谓“理势合一”，其涵义有与黑格尔所谓“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的”相类似之处。黑格尔认为当时的普鲁士国家是合理的，王船山认为中国封建等级制度是合理的，都表现出时代的局限性。

王船山所讲“理势合一”的主要涵义是：理势是统一的，有些势符合“理之当然”，也有些势不符合“理之当然”，而也表现了“必然之理”。这些见解可以说是比较全面的、比较精湛的，这是中国古代历史观中非常精粹的思想。

王船山肯定“势因理成”，就是肯定理想是可以实现的，历史有光明的前途。他又强调“在势之必然处见理”，就是肯定历史有其客观的规律。这些思想都是非常深刻的。

在《读通鉴论》中，王船山依据理势合一的观点来分析历史事件，他肯定了秦汉以来郡县制度的合理。他说：

“两端争胜，而徒为无益之论者，辨封建者是也。郡县之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然哉？……分之郡，分之县，俾才可长民者皆居民上以尽其才，而治民之纪，亦何为而非天下之公乎？古者诸侯世国，而后大夫缘之以世官，势所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀；秀不能终屈于顽，而相乘以兴，又势所必激也。……势相激而理随以易，……虽圣人其能违哉！”（《读通鉴论》卷一）

“天下之公”即是“理之当然”。“诸侯世国”、“大夫世官”的封建制，必然引起不合理的后果，势必改为郡县制。郡县制是“势之所趋”，所以是合理的。

王船山更强调掌握历史演变的规律来驾御时变，他说：

“知时者，可与谋国矣。……时者，方弱而可以强，方强而必有弱者也。见其强之已极，而先自震惊，遂胸缩以绝进取之望；见其势之方弱，而遽自蹉跎，因兴不揣之师；此庸人所以屡趋而屡蹶也。焚林之火，达于山椒则将燔，扑之易灭而不敢扑，待之可熄而不能待，亦恶知盈虚之理数以御时变乎？”（同上书卷二十五）

“盈虚之理数”即变化的规律。弱可以转为强，强可以转为弱，要善于观察，认识敌对力量强弱转化的时机，才能取得事业的成功。弱强的转变是历史演变的客观规律。

王船山更提出“极重而必返”的论断。他说：

“轻重之势，若不可返，返之几正在是也。……故极重而必返，夫人而可与知也。……苛暴淫虐，日削月靡，孤人子，寡人妻，积以岁月而淫逞不收，若此者，其灭其亡皆旦夕之间，河决鱼烂而不劳余力。智者静以俟天，勇者决以自任，勿为张皇迫遽而惊为回天转日之难也。存乎其人而已矣。”

(同上书卷八)

“苛暴淫虐”的反动势力，看来很强大，似乎是“极重难反”，实则反动势力已引起广大人民的愤怒，“其灭其亡”已不过是“旦夕之间”了。“轻重之势”是可以转化的，是必然转化的，这也是一条历史的规律。

王船山肯定了“理”的时代性历史性，“势”是随时代而不同的，“理”也就随之有所不同。他说：

“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。”（《周易外传》卷五）

时代不同，其“道”也不同，道因时代而改变。他又说：

“以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。”（《读通鉴论》卷末）

古制适用于古代的实际，未必适合于今；适用于今世的实际，未必宜合于后。形势是随时代而变化的，适合于具体形势的原则也就随而改易了。这里也包含理与势的关系。

这些都是讲理势是随时代的变化而变化的。但是王船山也还肯定有永恒性的理，就是上文引述的所谓“健顺五常”的“至理”。

王船山承认“势相激而理随以易”，同时也肯定“势因理成”，承认理有改变势的作用，于是他特别强调宏扬学术的重要意义。他论三国时代管宁说：

“管宁在辽东，专讲诗书、习俎豆，非学者勿见，或以宁为全身之善术，岂知宁者哉？……天下不可一日废者，道也；天下废之，而存之者在我。故君子一日不可废者，学也。……见之功业者，虽广而短；存之人心风俗者，虽狭而长。一日行之习之，而天地之心，昭垂于一日；一人闻之信之，而

人禽之辨，立达于一人。……君子自竭其才以尽人道之极致者，唯此为务焉。……天下分崩、人心晦否之日，独握天枢以争剥复，功亦大矣。”（《读通鉴论》卷九）

这就是说，讲学论道，可以在剥极必复、拨乱反正之时起一定积极作用。这虽然是表扬三国时代的管宁，实际上是船山自己的坚定志操的宣述。船山在明清之际，决心不与清朝统治者合作，在极其艰苦的条件下，苦心孤诣，著书立说，宣扬真理，其宏愿大志是为以后的民族复兴奠定学术的基础。他坚信学术有一定的积极作用。因此，他处境虽然非常艰辛，但是他始终具有乐观主义的精神。这是值得敬佩的。这种精神的思想基础就在于他的理势论。

我们现在研究王船山的理势学说，既要注意它的湛深的思想内容和理论价值，也要了解这种学说能鼓励人们为理想而奋斗的深远意义。

1984年10月9日

（原载《船山学报》1985年第1期）

魏晋玄学的评价问题

这次参加“魏晋南北朝哲学思想讨论会”^①，听了很多同志的发言，很受启发。同志们的发言中提出了一些新问题、新见解、新材料，都是有重要意义的。例如，提到王弼《易》学与王朗《易》学、王肃《易》学的关系，提到钟会关于“体用”的言论，提到郑玄《〈易纬·乾凿度〉注》中关于有无的观点，这都是很好的。有的同志更提出魏晋玄学是否是当时的官方哲学的问题，这个问题尤其重要，值得作进一步的探讨。“正始之音”确实是风靡一时，但是还很难说是当时统治集团所崇奉的官方哲学。当时实际的政治措施、规章制度还是以儒家经学为依据的。不过许多知识分子的思想言论却已倾向于道家了。对于这种比较复杂的情况，应进行更深入的分析。

现在我简单地谈谈魏晋玄学的评价问题。魏晋玄学在中国哲学史上的地位应如何估计呢？我认为，魏晋玄学在中国哲学史上确实有重要地位，可以说是先秦哲学中本体论的进一步发展。我认为，中国古代本体论的创始者是老子，庄子又加以发展。老子所说的道，既是天地的来源，又是天地万物所以存在的根据。老子的哲学既是一种宇宙生成论，又包含一种本体论。现在常讲的本体论是一个翻译名词，指探讨存在根据的学说。而老子的道论

^① 指1984年11月由中国社会科学院世界宗教研究所、哲学研究所等单位发起在北京香山召开的讨论会。

确实是以道为天地万物存在的依据。王弼的本体论比老子更进了一步，所谓“以无为本”，所谓“寂然至无，是其本矣”，认为无是天地万物之本，他以为无是本、有是末，比老子更明确了，但是基本上还是老子学说的发展。

从东汉末到魏晋，可以说有一次思想解放，在一定程度上从汉代的烦琐的经学中解放出来。当时的一些学者突破了儒家经学的藩篱，注意先秦诸子的学说，何晏王弼崇尚老庄，鲁胜研究墨学，还有阮裕对公孙龙的《白马论》感兴趣，刘劭、傅嘏善谈名理，与先秦名家也有一定关系。诸子之学在一定程度上复活，当然可以说是思想解放。但是，何晏王弼的玄学，虽然比汉儒思想为精致，而方向却错了，所宣扬的是一种客观唯心论，是一朵不结果实的花。裴頠的《崇有论》，基本观点是正确的，而语焉不详，理论贡献不大。

魏晋玄学，在理论思维的水平上，确实超过了两汉。但是，魏晋玄学，以何晏王弼、嵇康阮籍、向秀郭象为代表的思想，作为立国之道，作为治国安邦的学说，却是不行的、没有实效的。西晋亡国，当时的执政者是王衍，他是一个崇尚玄谈的人物。王衍被俘，为石勒所杀。王衍在被杀之前叹息道，假如我们不祖尚虚浮，而戮力王室，事情不至如此。王衍这段临终的遗言，是值得注意的。晋室南渡，刘琨留在北方，孤军奋战。刘琨在给卢湛的书信中总结了一生的经历，他说，少壮之时，“远慕老庄之齐物，近嘉阮生之放旷，怪厚薄何从而生、哀乐何由而至”，后来天下大乱，“国破家亡”，然后“知聃周之为虚诞、嗣宗之为妄作”。这段非常沉痛的话，给玄学的实际价值作了深刻的鉴定。老庄、何王玄虚之谈，使人脱离客观实际，遗忘个人对于国家民族应尽的责任，其后果是严重的。但是当时也有人不完全同意这个观点，《世说新语》记载：“王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世

之志。王谓谢曰：夏禹勤王，手足胼胝；文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜人人自效。而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。谢答曰：秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？”（《言语》）据清代学者考证，王羲之与谢安的这段对话不可能是事实。（详见余嘉锡《世说新语笺疏》）但是这一传说反映了东晋南北朝时的一种意见。事实上，“虚谈废务”与暴政速亡，都是不可否认的。

我们研究魏晋玄学，首先要正确理解魏晋玄学的基本范畴的真实涵义。魏晋玄学的最重要的范畴还是有无。有即是具体的存在，这是比较明显的。无的意义就复杂了。郭象反驳“有生于无”说：“无既无矣，则不能生有。”（《庄子·齐物论》注）这就是认为所谓无即等于零。但是，何晏王弼所谓无是否等于零呢？事实上，何晏王弼所谓无不是零。何晏《道论》说：“有之为有，恃无以生。事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，包形神而章光影。”这“无”又是“全”，无形无名，而含容一切。用现在的名词来说，所谓无就是超越一切相对性质的绝对。那么，郭象对于无的批判是否文不对题呢？这也不然。郭象是认为这无形无名的绝对是不真实的虚构，实际等于零。

郭象哲学的主要概念是“独化”。所谓“独化”应如何理解呢？郭象说：“涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。”（《齐物论》注）又说：“故物各自生，而无所出焉，此天道也。”（同上）我过去曾把“自造”、“自生”解释为自己创造自己，自己产生自己。近来重新思考，觉得把“自生”、“自造”解释为自己产生自己，未免是望文生义。郭象不可能否认每人都有母亲，儿子是母亲所生的。他所谓独化当另有深义。我初步认为，郭象所谓“独化”是针对“造物”而言的，是对于所谓“造物者”的否定。

他认为，任何物都是自然而然地存在着，并不需要另外的什么作为存在的根据。他说：“若责其所待，而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣。”（同上）又说：“世或谓罔两待景、景待形、形待造物者。请问夫造物者有耶无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。”（同上）郭象彻底否认所谓造物者，而肯定“众形之自物”。所谓“物各自造”，是针对“造物者”而言，意谓一切物都是不依靠造物者而自己存在的。这也就是否认所谓存在的根据。这在中国哲学史上是一种独具特色的学说，而可以说在一定程度上接近于近代西方哲学的实证主义，亦可谓多元论。

魏晋玄学在理论思维上达到了较高水平。近年来许多同志研究魏晋玄学，已取得较好的成绩，但是也还有一些问题需要作进一步的钻研。以上所说只是一些个人管见而已。

1984年11月

（原载《文史哲》1985年第3期）

中国古代知识分子与刚健有为、 自强不息的优良传统

中华民族在长期的发展过程中创造了灿烂的文化。在中国文化的创造发展过程中，知识分子起了巨大的积极作用，知识分子所以能在中国文化创造发展过程中起巨大的作用，主要是由于多数的知识分子表现了刚健有为、自强不息的精神，这是古代知识分子的优良传统。

“刚健”和“自强不息”都是《易传》提出的，而其思想渊源在于孔子。知识分子古称为“士”。在西周以至春秋时代，士是贵族的最低层。后来很多的士丧失了贵族的地位，成为无“恒产”者，即靠知识才能维持生活的知识分子。春秋末至战国时期，士阶层非常活跃，出现了百家争鸣的盛况。儒家的创始人孔子“学而不厌，诲人不倦”，就是知识分子中的最重要的代表人物。孔子“发愤忘食、乐以忘忧”，赞扬“刚毅”的品格，表现了积极进取的乐观精神。孟子更提出了“大丈夫”的崇高人格标准：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）孟子鄙视“以顺为正”的政客，表现了卓越思想家的宏伟气度。《易传》会通天人之际，提出“天行健，君子以自强不息”（《乾卦·象传》），“泽灭木大过，君子以独立不惧，遁世无闷”（《大过·象传》），“雷风恒，君子以立不易方”（《恒卦·象传》）；又特别表扬“刚健”之德（《需卦·象传》，《大有·象传》），这些思想成为后世有为知识分子立身处世的重要原则。

在《易传》所宣扬的“刚健”、“自强不息”的思想的熏陶影响之下，中国历代优秀的知识分子表现了三个方面的优良品格和作风：第一，诚挚热烈的爱国主义精神；第二，坚持不懈追求真理的精神；第三，刚强不屈与不良势力进行斗争的精神。

历代正直的知识分子都表现了真诚的爱国主义精神。中华民族是由多民族汇合而成的，在多民族相互融合的过程中，曾经出现矛盾斗争的情况。汉族和契丹、女真、蒙古、满等族在历史上都曾建立自己的国家。汉族和各兄弟民族之中，都有一些志士仁人，为了维护民族的尊严，为了保卫国家的主权，进行过反侵略反奴役的斗争。就汉族知识分子而论，爱国志士，史不绝书。忧国忧民的仁人，为国捐躯的烈士，以其可歌可泣的自我牺牲的精神，树立了崇高卓越的典范，至今日犹能激动人心，令人仰慕。古代思想家的最高理想是“大同”，大同思想对于民族融合曾经起过积极的作用。大同理想与爱国情操是并行不悖、相互补充的。

我国知识分子有在艰苦的环境中努力追求真理的优良传统。历代知识分子都在孜孜不倦地寻求真理。科学家和唯物主义哲学家努力向客观世界寻求真理；宗教家和唯心主义哲学家虽然主要是为统治阶级“制造幻想”，但也探索了一些理论问题，可以启发后人进一步的思考。多数知识分子可称为进行精神生产的脑力劳动者。这些知识分子虽然没有直接参加物质生产劳动，但是确实努力于精神生产的劳动，因而对于文化的进步、学术的繁荣作出了积极的贡献。历代天文家、算学家、医学家、农学家、水利学家、建筑学家，对于科学技术发展的贡献，是有目共睹、明显易见的。而著作家、哲学家、文学家等对于精神文明发展的巨大作用也是不可否认的。我们所谓脑力劳动，与古代思想家所谓劳心有所不同。所谓“劳心”者中，致力于真理的探求才可称为脑力劳动，而那些官僚政客为争权夺利而费尽心机，则不能算作脑力

劳动。专心致志研究学术的知识分子，不追求声色货利，不图谋富贵利达，唯一的兴趣是揭发自然的奥秘，探求人生的准则。历代许多知识分子经常过着清贫的生活，住在简陋的房屋，穿着粗布的衣服，而志气高昂，奋发向上。这是一个可贵的传统。

在长期的封建制时代，君主专制越来越严酷。劳动人民经常处在水深火热的艰苦环境中。贪官污吏、地主豪绅，更是残酷地压迫劳动人民。在这种情况下，经常有正直的知识分子挺身而出，对不良势力进行激烈的斗争。这些知识分子，不肯趋炎附势，不肯同流合污，而敢于坚持正义，敢于弹劾权奸。这些知识分子大多会遭受打击迫害，他们的行动体现了自强不息的刚毅精神。

知识分子中有卑鄙无耻之徒，也有甘当奴才的败类。民族文化包含着“两种文化”，那么，将知识分子区分为两类也就不足为奇了。

在封建时代，是什么力量推动知识分子保持着刚健有为、自强不息的传统呢？是对民族国家的热爱，对真理的渴望和对不良势力的憎恨。在封建时代，虽然大多数知识分子都是出身于地主阶级，但是，从事脑力劳动的知识分子和从事体力劳动的工农群众也有一定的联系，尤其是在民族危机严重的时刻，知识分子和广大群众更具有共同的命运，在思想感情上也有相通之处。

现在的时代与过去不同了。广大人民群众，在中国共产党的领导之下，经过艰苦卓绝的革命斗争，终于推翻了剥削人压迫人的旧制度，迎来了社会主义的新时代。我们正在党的领导之下建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，知识分子从事脑力劳动的本质更加明确了，从而获得了发挥作用的广阔天地。作为新时代的知识分子，我们要努力提高思想觉悟，认识并发扬古代知识分子的优良传统，为社会主义祖国的四化建设作出更大的贡献。

（原载 1984 年 12 月 7 日《北京日报》）