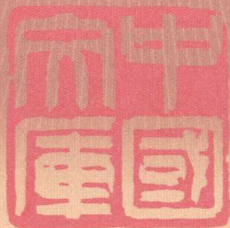


中国文库

· 哲学社会科学类 ·

中国古代哲学的逻辑发展 (中)

冯 契 著



中国出版集团
东方出版中心

中国文库
哲学社会科学类

中国古代哲学的 逻辑发展

(中)

冯 契 著

中国出版集团

东方出版中心

第二篇

秦汉——清代 (鸦片战争以前) (上)

本书第二篇论述从秦汉至清代(鸦片战争以前)的中国哲学的逻辑发展。因为内容较多,考虑到与上册篇幅的平衡,所以将它分为中册与下册:中册自汉迄唐,下册从宋至清(鸦片战争以前)。

第五章 独尊儒术与对儒家神学的批判

第一节 独尊儒术以及哲学论争中心的转变

公元前 209 年(秦二世元年),爆发了中国历史上第一次声势浩大的农民革命战争——陈胜、吴广起义。由此激起的浪潮,很快冲垮了秦王朝。接着建立的是西汉王朝。

秦王朝首尾十五年,为何覆灭得如此之快?这是西汉统治者经常讨论的问题。汉高祖刘邦同秦始皇一样,希望他的子孙能够“世世奉宗庙无绝”。他对陆贾^①说:

试为我著秦所以失天下,吾所以得之者何,及古成败之国。(《史记·酈生陆贾列传》)

就是要陆贾总结历史经验,特别是吸取秦王朝失败的教训,作为自己维持长久统治的殷鉴。陆贾说:

秦非不欲为治,然失之者,乃举措暴众而用刑太极故也。
(《新语·无为》)

汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。(《史记·酈生陆贾列传》)

“逆取”是指武力夺取政权，“顺守”是指采用德治教化的手段守住政权。汤、武文武两手并用，故使商朝、周朝能保持长久，而秦王朝之所以失败，就在于只知“逆取”而不知“顺守”，武力、刑法那一手用得太过分了。到汉文帝时，贾谊^②写了著名的《过秦论》，在肯定秦始皇历史功绩的同时，指出：为什么“一夫作难而七庙堕”，陈胜一举义旗，就使得连续强盛了七代（从秦孝公到秦始皇）的秦王朝覆灭了？其原因是“仁义不施^③，而攻守之势异也。”就是说，秦始皇不施行仁义，不了解夺取政权和巩固政权的策略是不同的。他只知“攻”即用武力夺取政权，而不知“守”即用仁义教化巩固政权，这是秦王朝失败的关键所在。这和陆贾的观点是相同的。

地主阶级夺取政权以后，专政的主要对象是农民，如何“顺守”的问题，实质上就是如何对待农民的问题。陈胜、吴广起义表明，农民阶级是有力量推翻封建王朝的。所以地主阶级的首要任务就是不让农民阶级推翻自己的统治。贾谊《治安策》中提到的“权势法制”，虽然包含有打击残余奴隶主势力和限制诸侯王割据活动的内容，他所谓“仁义恩厚”也有调节地主阶级内部关系的意义，但封建社会的主要矛盾是地主阶级和农民阶级之间的矛盾，所以，地主阶级的法制和所谓“德教”主要是用以对付农民，使封建地主政权不被农民推翻的两手策略。贾谊说：

故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可适（敌）也！呜呼！戒之哉！戒之哉！与民为敌者，民必胜之。（《新书·大政上》）

正是陈胜、吴广领导的农民起义狠狠地打击了地主阶级，才使得贾谊得出了“民不可不畏”的结论，并再三警告封建王朝统治者：“戒之哉！戒之哉！”当然，地主阶级按其阶级本性总是要用武力镇压人民的，贾谊只不过是慑于农民的力量，才主张封建统治者使用武力要有所节制。贾谊又说：

闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。（《新书·大政上》）

贾谊说“民无不为本”，同孟子说“得乎丘民而为天子”一样，都是强调政治统治以保住劳动力为前提，是从地主阶级立场出发说的话。在贾谊眼中，劳动人民是“多力”的，然而是无知的。他说：

夫民之为言也，暋也；萌之为言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民无不化也。（《新书·大政下》）

他认为劳动人民是蒙昧的群氓，是瞎子，只有靠统治者扶持、教化，才能走上正道。而他所谓的“化”，实际上是实行愚民政策。他说：

知巧诈谋无为起，奸邪盗贼自为止，则民离罪远矣。……故曰，使民^④愚而民愈不罹悬网。（《新书·瑰玮》）

就是说，使劳动人民什么都不懂，无智无巧，他们就不会触犯法网，不会造反了。可见，封建地主阶级对农民实行的就是这种一面设置法网，一面进行愚弄欺骗的两手策略。汉宣帝说：

汉家自有制度，本以霸王道杂之。（《汉书·元帝纪》）

王霸（即仁义和武力）杂用，这是汉代统治者从总结历史经验中获得的结论，也是以后的封建统治阶级防止自己被农民推翻的基本策略。

封建统治者的策略由秦代的主张法治转为汉代的王霸杂用，这是阶级斗争发展的结果。法家的法治学说即地主阶级专政理论，实际上并没有被抛弃，而是采取“王道”、“仁政”的形式，变得更

为隐蔽。西汉统治者在选择“王道”、“仁政”的形式时,又经历了一个由推崇黄老到独尊儒术的过程。在西汉初期,“黎民得离战国之苦,君臣俱欲休息于无为”(《史记·吕后本纪》)。主张“无为而治”的黄老之学经曹参、陈平、窦太后等人的提倡,在文景时期曾风行一时(1973年长沙马王堆汉墓出土的黄老帛书多种,可以说明这一点)。经过数十年的休养生息,国力强盛了,统治者便又不满足于“无为而治”,于是董仲舒等人向汉武帝提出了“独尊儒术”的口号。从这以后,地主阶级意识形态演变的总趋势,就是公开打着儒家的旗号来实行王霸杂用、儒法糅合(其中还吸取阴阳家、道家的一些成分)。当然,在地主阶级内部也还有矛盾斗争:与董仲舒同时,《淮南子》继续倡导黄老之学;在汉昭帝时召开的盐铁会议^⑤上,桑弘羊^⑥公开打出法家旗号来驳斥那些迂腐的儒生。然而这些并不改变儒术独尊的总趋势。

封建统治者为什么要“独尊儒术”即公开打出儒家的旗号呢?因为地主阶级专政的政治内容,只有采取了儒家的思想形式,才算比较完整地建立起封建统治的上层建筑体系(从政治、法律到道德、哲学等)。儒家从奴隶社会带来的丰富的传统思想资料,只要稍加改造,就可以为地主阶级所用,这是它比其他各家优越之处。历史上封建制代替奴隶制是一种剥削制度代替另一种剥削制度的社会变革。在中国,当奴隶制度崩溃时,由氏族血缘关系发展起来的宗法制度虽受到了冲击,但依然根深蒂固。不仅封建专制制度和宗法制度密切联系着;而且地主经济以小农经济为条件,小农的自然经济也正是家长统治和宗法制度的天然土壤。所以,儒家那一套从奴隶社会传下来的思想,包括维护等级制的正名学说和体现氏族血缘关系的孝悌、仁义等道德规范,只要作适当的改造(先秦儒家已经开始这样做了),就可以为维护封建统治服务。

同时,儒家的学说又特别适合封建统治阶级巩固政权的需要。一方面,儒家的仁知统一学说,强调在社会伦理关系中运用教育手段来提高人的自觉性,确实有助于国家的长治久安。另一方面,为

了对付农民违背天命、犯上作乱的行为,也正用得上儒家的天命论和复古主义。所以,“独尊儒术”的口号的提出决非偶然,而是由阶级斗争的形势所决定的。

先秦的百家争鸣固然不适合封建专制制度的需要;秦始皇焚书坑儒,用暴力手段来禁绝私学,其结果也不理想。直到汉武帝独尊儒术,才在一定程度上达到了统一思想,罢黜百家的目的。儒家被定于一尊所带来的后果具有两重性:一方面,有了统一的指导思想,从而促进了国家的统一和社会的安定,使生产和科学获得了较大发展;另一方面,以儒经为教条的学风和经院式的哲学取得了支配地位,生动活泼的百家争鸣气氛被窒息了。

在先秦,墨家与儒家并称显学,名家也很盛;而到汉代,墨家、名家等逐渐地被人遗忘了。这是什么原因呢?当然首先需要从阶级关系的变化和物质生产的发展来加以分析。墨家代表的奴隶制下的自由平民阶层已趋消灭,其中多数已转化为封建制下的小生产者,而散漫的小生产者则寄希望于封建皇帝的统治。墨家讲兼爱,同宗法制相违背,所以不符合封建统治者的需要。同时,在中国封建制度下,自然经济占主要地位,统治者实行重农抑商的政策,因此在中国首先发展的是与农业相联系的科学,如天文、历法、医学、农学等,而墨学与这些科学却联系较少。这些,可能是墨家衰微的主要原因。但罢黜百家,在很大的程度上取消了学术上的争鸣,辩论术和逻辑问题遭到忽视,这也是促使墨辩和名家趋于衰落的原因。墨学衰微,既使儒家失去了一个理论上的主要对手,也使墨家的逻辑学和原子论思想未能得到长足的发展,这是很可惋惜的。

儒术独尊也使得儒学神学化。封建统治者把儒学同政权、神权结合,助长了宗教迷信的泛滥。秦汉以后,宗教迷信不是削弱而是大大发展了。首先,汉代封建统治阶级大力提倡宗教迷信,把自己的统治说成是天命和神的意志,以此愚弄人民;其次,在封建制度下,小生产者无力抵御天灾人祸,不能掌握自己的命运,因此很

容易产生迷信,以为有一种超人间的力量在支配人们;第三,从思想的发展来看,从战国到秦汉,儒生和方士,儒家和阴阳家、神仙家等趋于合流,逐步形成一个庞大的唯心主义和宗教迷信相结合的神学体系,这就增强了儒学的力量。儒学神学化导致了儒学独尊,而儒学独尊又进一步促进了它的神学化。董仲舒的今文经学就是这种神学化的儒学。

但物质生产的发展以及先秦哲学的成就,也促进汉代科学技术的进步。在西汉时已出现了《黄帝内经》、《九章算术》等具有世界意义的科学著作,天文、历法、农学、冶炼技术等方面都取得了很大成就。到东汉,又产生了张衡这样的大科学家。科学的成就要求作出哲学上的概括,以指导科学反对宗教迷信的斗争。这种科学反对宗教迷信的斗争使哲学论争的中心在汉代发生了变化。

在两汉,宇宙论的问题和形神关系问题成了哲学论争的中心。宇宙万物是由神创造的还是物质演变的结果?形体和精神孰主孰从?这两个问题同天文学和医学有着最密切的联系,并具有直接的反对宗教迷信的意义。前者是关于宇宙的本源和形成的问题,或者说,属于天道观上的道和物的关系问题。后者则主要是认识论的问题。这两个问题也体现了哲学的根本问题,即思维和存在的关系问题。与这两个问题相联结,“天人”、“名实”之辩这时也仍然继续着,并有了新的特点。例如,从宇宙论来看人生,对“命”(天命)与“性”(人性)的讨论深入了;把名言看作是精神(思想)见之于形(表达出来),言与意的关系问题越来越受到了重视。

天道观上关于道和物的关系问题,认识论上关于形和神的关系问题,先秦哲学都已提出来了,但没有充分展开,到汉代才发展成为哲学论争的中心。这首先是和科学反对迷信的斗争相联系的。汉代哲学和自然科学的紧密联系,是其突出的优点之一。汉以后的唯物主义思想家从桓谭、王充、张衡到王夫之、戴震等在认识论、自然观上的成就,以及他们在反对唯心主义斗争中一次又一次的胜利,都是和物质生产及科学的发展分不开的。从总体上说,

哲学作为精神生产和文化的一个部门,归根到底是由物质生产来推动的。在物质生产的基础上又产生阶级斗争。可以说,在社会发生变革时期,阶级斗争(通过政治思想斗争)对哲学发展的推动作用比较显著;而在社会比较稳定发展时期,哲学的发展则更多地依赖于生产和自然科学的发展。

西汉哲学论争中心的转变对以后哲学的发展产生了深远影响。

关于道和物的关系问题的论争,在汉代通过“或使”、“莫为”之争而展开(“或使”与“莫为”之争在先秦时就有了,但没有充分展开^⑦),由王充的唯物主义的“莫为”说(“气自变”)达到总结。到魏晋时期,这一论争便演变为本体论上的“有无(动静)”之辩,它经过长期论争,到北宋由张载作了总结,以后则演变为“理气(道器)”之辩。“形神”之辩经汉魏晋到南北朝,由范缜作了总结,以后演变为心物关系上的论争,到北宋与“知行”之辩密切结合。“理气(道器)”之辩和“心物(知行)”之辩就成了宋明时期的哲学论争的中心,后来到明清之际由王夫之作了总结,使朴素唯物主义和朴素辩证法的统一达到了一个更高的阶段。

与上述论争相联系,“名实”之辩作为逻辑学上的论争,由汉到魏晋演变为“言意”之辩,到宋明又进而讨论象和道的关系问题,王夫之提出“言、象、意、道”统一的理论,可说是继荀子之后对“名实”之辩作了再一次总结。至于作为“天人”之辩继续发展的关于“命”和“性”的讨论,王充学说中所包含的矛盾因素(命、遇与人力之间的矛盾,“性成命定”与学习之间的矛盾)后来得到了展开:到魏晋,“力命”之争突出了,它由唐代柳宗元、刘禹锡作了总结;到宋明,“性习”之争突出了,它由王夫之作了总结。

自汉代哲学论争中心转变之后,大体说来,到明清之际的王夫之、黄宗羲、顾炎武达到全面总结阶段,完成了中国古代哲学的逻辑发展的第二个大的圆圈,仿佛是向荀子、《易传》复归。

这一个大的圆圈(螺旋)又是由若干小的圆圈(螺旋)组成的,

这一章(两汉部分)可说是第一个小的圆圈。

第二节 董仲舒：“道之大原出于天”

——神学目的论的“或使”说

西汉王朝经过“文景之治”，到汉武帝时达到极盛阶段。武帝即位后，诏举“贤良方正直言极谏之士”，亲自策问古今治道，对者百余人。其中董仲舒的对策受到汉武帝的重视。

董仲舒(公元前 179 年—前 104 年)，广川(今河北枣强县广川镇)人。专治《春秋公羊传》。曾任博士、江都相和胶西王相。他是西汉今文经学的大师并建立了一个神学唯心主义和形而上学的体系。流传至今的著作主要有《举贤良对策》^⑧和《春秋繁露》^⑨。

董仲舒在《对策三》中说：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。(《汉书·董仲舒传》)

他把《春秋公羊传》中重视“一统”的思想说成是天地间永恒的道理，以为百家异说只能造成思想混乱，危害统一。所以主张独尊孔子之术，而对于其他各家则“勿使并进”，以巩固“一统”，加强封建专制主义的国家政权。这充分表明：董仲舒的儒学，是为封建主义的中央集权统治服务的。

一、“王道之三纲，可求于天”

为了维护封建统治秩序，董仲舒提出了“三纲”说。他说：

君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。（《春秋繁露·基义》，以下引《春秋繁露》只注篇名。）

王道之三纲，可求于天。（同上）

董仲舒认为，君和臣、父和子、夫和妻都是阳和阴的关系，阳居主导地位，阴居从属地位；君臣、父子、夫妇之间的主从关系或“阳尊阴卑”关系，是上天的安排，是永恒不可改变的。所谓“王道之三纲”，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”（见《白虎通义》引《礼·含文嘉》），体现了封建等级制度中的被统治者对统治者的从属关系。这显然是孔子的“君君、臣臣、父父、子子”的“正名”学说的发展，但也是先秦法家固有的学说。韩非曾说过：“臣之所闻曰：臣事君、子事父、妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。此天下之常道也。”（《韩非子·忠孝》）董仲舒把王道的“三纲”归于天，这样就在封建的政权、族权、夫权的基础上再加一个神权。毛泽东同志说：“这四种权力——政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”^⑩董仲舒的儒学，正是这四种权力的理论表现。

“三纲”与“五常”合称为“纲常”。“五常”即仁、义、礼、智、信。以五常配五行，把它们说成是五种永恒不变的道德规范，这可能始于子思之儒，但董仲舒作了进一步的发挥：

夫仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也。五者修饬，故受天之佑而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也。（《对策一》）

他给五常涂上了神秘主义色彩，说王者推行五常之道，就能受上天的保佑。他以为五常的中心是“仁”，而仁本来就是天的属性。他说：“仁之美者在于天。天，仁也。”（《王道通三》）在他看来，天之

“仁”就表现在天覆育万物,并且用万物来奉养人。他又说:

王者承天意以从事,故任德教而不任刑。(《对策一》)

他认为天对人类充满爱心,秉承天意的“王者亦常以爱利天下为意”(《王道通三》),必然是重视德教而不是一味强调刑罚。

董仲舒认为德治、教化是巩固封建主义中央集权的最好手段。他也提出了一些经济上的改良措施,主张“限民名田”,“塞兼并之路”,“去奴婢,除专杀之威;薄赋敛,省徭役,以宽民力”(《汉书·食货志》)。其目的是为了缓和阶级矛盾,防止农民起义,以巩固封建统治。但是董仲舒又说:“教、政之本也,狱、政之末也,其事异域,其用一也,不可以不相顺,故君子重之也。”(《精华》)在他看来,刑罚也是重要的,刑与教的目的是一致的。他用《春秋公羊传》的教条,来附会汉朝的法律,判决了许多案子,并为此写了《公羊董仲舒治狱十六篇》,由此可以看到,董仲舒的儒学已掺入了刑名之学,已是儒法合流了。

二、天人感应论与“天不变,道亦不变”的形而上学

董仲舒的“春秋公羊学”的哲学思想可用他自己的话来概括:

道之大原出于天,天不变,道亦不变。(《对策三》)

《春秋》之道,奉天而法古。(《楚庄王》)

就是说,天是世界的第一原理,天道永恒不变,所以孔子在《春秋》中阐明的道,就是要求遵奉“天命”和效法古代圣王。我们知道,孔孟的唯心主义的天命论和复古的旗号,早在先秦时就被荀子抛弃了。所以汉武帝在策问时也引用了荀子的名言:“盖闻善言天者,必有征于人,善言古者,必有验于今,故朕垂问乎天人之应。”但董仲舒的回答却与荀子的这一思想大相径庭:

臣闻天者群物之祖也，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，故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。……由此言之，天人之征，古今之道也。孔子作《春秋》，上揆诸天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾异之变，以此见人之所为，其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，此亦言天之一端也。（《对策三》）

在这里，董仲舒不仅把天和万物之间的关系同圣君和百姓之间的关系进行比附，而且说天人之间互为征验，是古今一贯的道理。他以为，孔子已把天道和人情、往古与现今全都考察了；《春秋》所讥刺、所憎恶的人事，也就是上天施加灾害、怪异的对象；《春秋》写了国家的过失，同时也写了自然的灾变，从中可以看出人们行事的好坏是和天地相沟通而互相感应的。这是天人感应论和神学目的论，不只是反对了荀子的“明于天人之分”的唯物主义的自然人观，而且比之《论语》中所说“子不语怪力乱神”也大为后退了。

不过，董仲舒不是简单的倒退，而是把儒家的唯心主义天命论同阴阳五行说结合起来，并利用和歪曲当时的自然科学资料，构造了一个宇宙形成论体系。这是先秦儒家所没有的。

董仲舒谈到天地万物的本源问题时说：

谓一元者，大始也。（《玉英》）

唯圣人能属万物于一，而系之元也。……元犹原也，其义以随天地终始也。……故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。^①（《重政》）

他主张一元论，认为万物都渊源于“元”，“元”在世界之前就存在，而又始终伴随着天地万物和人类。那么，这个“元”是什么呢？董

仲舒作了解释：“元犹原也”，“道之大原出于天”。可见其所谓的“元”就是“天”。他还使用了“天元”^⑫一词，他又说：

天者，万物之祖，万物非天不生。（《顺命》）

天执其道为万物主。（《天地之行》）

这里所谓的“天”是万物的祖先，而又始终掌握着道，主宰着万物。这样的“天”当然就成了人格化的神，即上帝或造物主。所以他又说“天者，百神之大君也。”（《郊祭》）

董仲舒从“元”出发来考察宇宙的构造。他说：

《春秋》之道，以元之深，正天之端；以天之端，正王之政。
（《二端》）

何谓天之端？曰：天有十端，十端而止已^⑬。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端。凡十端而毕，天之数也。
（《官制象天》）

意思是说，《春秋》从深邃的宇宙本源来正确地把握“天之端”，而所谓“天之端”，就是构成宇宙万物的十个基本范畴，包括天地、阴阳、五行和人类。这里说的与地相对的天，是指自然之天，天地合称，亦即宇宙。董仲舒以为，宇宙万物就是由上述“十端”构成的。他说：

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。（《为天之为》）

天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行也，其行不同，故谓之五行。五行者，五官也，比相生而间相胜也。（《五行相生》）

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九；与人而十者，天之数毕也。……毕之外谓之物。物者，投所贵之端而不在其中，以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也。人下长万物，上参天地，故其治乱之故，动静顺逆之气，乃损益阴阳之化，而摇荡四海之内。（《天地阴阳》）

这里讲到了天地、阴阳与五行的关系，自然界和人的关系，“十端”和万物的关系。认为天地之气分为阴阳，列为五行，五行“比相生而间相胜”，这是持阴阳五行学说的科学家和哲学家的共同主张；而董仲舒的特点则在于：他利用和歪曲了当时的科学资料，把阴阳五行作为世界的模式，认为自然界和人事按这模式互相感应，正体现了天意或天命。这就成为神学了。

我们不拟在这里讨论董仲舒的神学天道观的细节，不过我们应该探讨一下，其中究竟有什么理论思维的教训。这可以从董仲舒如何运用逻辑范畴（类、故、理）的角度来说明。

董仲舒说他讲《春秋公羊传》的方法是：

五（伍）其比，偶其类。（《玉杯》）

是故为《春秋》者，得一端而多连之，见一空（孔）而博贯之，则天下尽矣。（《精华》）

即用类比的方法，抓住一端，见到一孔，便进行比附，无限制地推广开去。这显然是主观主义的方法。

董仲舒认为，从类的观点看，天人是相通的。他说：

天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。（《阴阳义》）