

柳宗元哲學選集

中國唯物主義哲學選集

B2

侯外廬等編

柳宗元哲學選集

中華書局

柳宗元哲學選集

侯外廬等編

*

中華書局出版

(北京復興門外翠微路2號)

北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

北京印刷廠印刷

新華書店北京發行所發行 全國新華書店經售

*

787×1092毫米 1/32·5 1/8印張·95,000字

1964年9月第1版

1964年9月北京第1次印刷

印數: 0,001—5,950 定價: (9)0.60元

統一書號: 2018·112 64.8.京型

序

柳宗元（公元七七三——八一九年）是唐代中葉著名的文學家，他在當時文體和文學語言的改革運動（即「古文」運動）中有着卓越的成就。他的種樹郭橐駝傳、三戒（即臨江之麋、黔之驢、永某氏之鼠）、捕蛇者說等寓言諷刺文，以藝術的手法有力地揭露了封建特權勢力對人民的殘酷剝削和壓迫，鞭撻了黑暗的現實，千餘年以來被人們爭相傳誦。但柳宗元不僅是文學家，他同時在中國唯物主義和無神論發展史上有重要的貢獻，這一點却長期以來被人們所忽略。

中國封建制社會中，唯物主義和無神論反對唯心主義和有神論的鬭爭，大體上可以分做前後兩大階段，即唐代中葉以前的反對比較粗俗的神學天命論（以漢代儒學正宗教義為據）和中唐以後的反對「道學」的理論鬭爭。柳宗元就處於前一階段結束與後一階段開始的過渡期。

中唐以前，唯物主義者和無神論者，主要着重於文化批判的活動，還沒有直接和政治實踐緊密結合起來；他們大都分別利用儒、道的思想資料加以改造，通過形神問題，在自然觀和認識論上猛烈抨擊了唯心主義和神學世界觀。

中唐以後，著名的唯物主義者不僅是思想家，而且往往就是政治活動家，他們的理論批判

活動是和各時代階級集團之間的所謂「黨爭」緊密聯系着的。他們批判地考察了歷代各個學派的學說，並吸取其中的某些論點，以充實他們自己的思想體系。他們都很重視歷史問題，在這個領域內嚴重地打擊了以「品類存在」爲出發點的神學歷史觀，並且力圖對歷史的進程作出他們所能理解的理論說明。

上述情況的出現，有其社會歷史的根源。我們認爲，中國封建制社會的前後兩大階段是以隋唐之際爲過渡，並以中唐時期的以所謂「戶無主客，以見居爲簿；人無丁中，以貧富爲差」相標榜的兩稅制法典作爲分界綫。由於中國封建制社會生產的發展，唐代進入社會等級再編制的時期，不守禮法的庶族階層有限度地要求非等級性佔有權，開始形成自己的政治集團，而和豪族特權者的利益發生了矛盾。因爲封建主義的土地權是以特權、「例外權」爲其特徵，這在中國封建制前期表現得更爲突出。依靠等級的身分地位而享有各種特權的豪族地主，一般傾向於保守，他們繼承了漢代以來的神學天命論，力求更新統治階級的正宗思想，以進一步麻醉人民。另一方面，新興的庶族地主在他們參加政治改革的同時，便在哲學領域內也表現出以無神論思想去對抗神學天命論。因此，在唐代中葉出現的無神論思潮，是有其歷史意義的。例如呂溫提出「爲仁不卜，臨義不問。無天無神，惟道是信」（古東周城銘，全唐文卷六三〇），牛僧孺援引古代無神論命題「天道遠，人道邇」，認爲「舍人事徵天道，棄邇求遠，無裨於教者也」（訟忠，全唐

〔文卷六八二〕。但這些參加「黨爭」的人物只有一些片斷的無神論觀點，只是在柳宗元和劉禹錫，這種無神論觀點才獲得了唯物主義的理論基礎。

柳宗元，字子厚，原籍河東解人（今山西解虞縣）。他生長於長安，在這裏度過了青少年時代。公元七九三年（德宗貞元九年），他和摯友劉禹錫（公元七七二——八四三年）一同考中進士，後來又考取博學宏詞科。他担任過縣尉等，後任監察御史里行。公元八〇五年（貞元二十年，八月改永貞元年），在柳宗元的生活史中是重大轉折的一年。這一年，他和劉禹錫等參加了二王（即王叔文和王伾）的政治改革集團。這個集團進行過一些局部改良性質的政治措施，但不久便遭到豪族門閥的嚴重打擊而歸於失敗。柳宗元在「黨爭」中被列為貶黜的八司馬之一，被誣為「其罪更甚」，始被貶為邵州刺史，同年十一月再貶為永州（今湖南零陵縣）司馬。在永州度過了整整十年，他的許多重要作品就是在這裏寫成的。公元八一五年（憲宗元和十年），柳宗元又被遷為遠地柳州（今廣西僮族自治區）刺史，公元八一九年因死於貶所。

唐代中葉，哲學上兩條路線的鬭爭，已經超越形神問題，而主要圍繞着「天人之際」，即人和天的關係問題而進行的。柳宗元的天說（被貶至永州後，於憲宗元和九年作）是當時以唯物主義哲學觀點解決「天人之際」問題的一篇重要的哲學文章。該文是論戰的體裁，第一大段從「韓愈謂柳子曰」開始，援引了韓愈的基本論點，第二大段展開了對韓愈的批判。韓愈的主要

論點是承認「天」的意志性和「天命」的存在，與此相對立，柳宗元認為「天地」爲物質的客觀存在，他寫道：

「天地，大果臝也；元氣，大癰痔也；陰陽，大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬。呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣。」

既然肯定了天地、元氣以及四季循環代謝的陰陽二氣之運動變化，均和果臝、癰痔、草木無異，是物質的存在，也就從根本上否定了天意和天命的存在，否認了「功」「禍」與天意之間的任何聯系性；否認了自然界有所謂賞功而罰禍的天意存乎其間。

柳宗元不僅肯定「天地」爲物質的自然存在，而且在自然運動問題上提出了「自」的觀點，即自然自己運動的觀點。他在非國語中批判周大夫伯陽父關於「三川震」的觀點時，更明確地說：

「山川者，特天地之物也；陰與陽者，氣而遊乎其間者也。自動自休，自峙自流，是惡乎與我謀？自闢自竭，自崩自缺，是惡乎爲我設？彼固有所逼引而認之者，不塞則惑。夫釜鬲而饜者，必涌溢蒸鬱以糜百物；畦汲而灌者，必衝蕩潰激以敗土石，是特老圃者之爲也，猶足動乎物，又況天地之無倪，陰陽之無窮，以瀕洞轆轤乎其中，或會或離，或吸或吹，如輪如機，其孰能知之？」

按「自」這一範疇，取之於道家，王充以來的舊唯物主義者對它作了唯物主義改造，以與「天」意的「故」作（有目的、有意志的最初推力）對立起來。柳宗元的這種自然自己的運動觀，更含有樸素辯證法因素。在自然界運動的根源問題上，他繼承並發展了王充的傳統，肯定無窮的陰陽二氣在宇宙間不斷運動，必然呈現出各種形態（如「動」與「休」、「峙」與「流」等等），它們並不受任何意志力的支配，而是「自動自休，自峙自流」、「自闢自竭，自崩自缺」，這八個「自」的四對命題是超越前人的理論。

其次，柳宗元又提出關於自然界運動的形態問題。他不僅從自然界的矛盾（即陰陽二氣）方面去說明自然界的運動變化，而且力圖解釋陰陽二氣的各種運動變化的形態，這一點，他比王充前進了一步。他直觀地依據對自然現象的觀察，認為氣之變化的形態，如「動」與「休」、「峙」與「流」、「闢」與「竭」、「崩」與「缺」、「會」與「離」、「吸」與「吹」等，也是複雜的、相互對立的。雖然這樣的命題還是形式性的，並沒有說明關於自然界各種變化形態之間的內在規律性，但從歷史主義觀點來評價，可以看出，柳宗元承認自然界的運動的形態是要從自然界本身來探求的，反對了以自然現象是上帝有故而作出的神學觀點。

柳宗元作天說以後，劉禹錫又續作天論上、中、下三篇，說：「余友河東解人柳子厚作天說以折韓退之（韓愈）之言，文信美矣，蓋有激而云，非所以盡天人之際，故余作天論以極其辯云。」這

裏，將韓柳間論戰的主題歸結爲「天人之際」的哲學根本問題，是正確的。劉禹錫以爲天說僅僅着重指出了天爲客觀的自然存在和自然自身的運動，還不够充分論證人和自然的關係，因此，他在天說的理論基礎上進一步深化了「天人之際」的論辯。

劉禹錫繼承了漢代仲長統的命題，區別了「天之道」與「人之道」。他的基本觀點是：「天，有形之大者也；人，動物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天與人交相勝耳。其說曰：天之道在生植，其用在強弱；人之道在法制，其用在是非。」請看他舉的例子：

「陽而阜生，陰而肅殺；水火傷物，木堅金利；壯而武健，老而耗耗；氣雄相君，力雄相長，天之能也。」

「陽而蓺樹，陰而擎斂；防害用濡，禁焚用光，斬材竅堅，液礦礪銳；義制強訐，禮分長幼；右賢尚功，建極閑邪，人之能也。」

依據「天之能」和「人之能」的相互對比的各項來看，前者指自然現象的發生和發展，後者指人類有意識的活動，這兩者間「交相勝」的關係，表現爲「天」（自然）與人各有自身的自然特點和相反作用，不容混同，同時更指出人能利用自然和征服自然的能動作用。

劉禹錫比前代無神論者跨進了一步，明確提出有神論的社會根源問題。依據他的解釋，在

「賞罰得宜」的「法大行」的社會裏（按：這是他所描繪的封建制社會中「聖君賢相」的一幅理想藍圖），人們相信自己的力量，用不着神化天，因而亦不致陷入有神論。相反，在「是非駁」和「賞不必盡善，罰不必盡惡」的「法小弛」的現實條件下，人們對自身力量發生了懷疑，因而也就易於走向神學天命論。尤有進者，在是非顛倒，「賞恆在佞而罰恆在直」的現實社會裏，人們已完全不能相信自身的力量，而屈從於「天」，並把「天」神化起來，最終走向有神論。從這裏面可以看出，「神」是人在一定的時期所造的怪物。

劉禹錫還進而從認識論上探求有神論和無神論的分野，這一點是他在中國唯物主義和無神論發展史上的重要貢獻。他區別開人們對客觀事物認識的兩種情況：「理明」，即人們認識了客觀事物的規律性，在此情況下，就可以征服自然而不把「天」神化起來；相反，「理昧」，即人們還沒有認識客觀事物的規律性，在此情況下，人們不相信自身的力量，而把一切歸之於「天」意的支配。

柳宗元認為天論三篇乃吾天說傳疏耳，無異道焉，同時指出，天論直接從自然觀方面去論證唯物主義無神論思想尚嫌不足，沒有從自然界的「自」已運動方面多加發揮。這一點也確實是天論的弱點所在。

我們從柳宗元爲答覆屈原在長詩天問中所提出的有關宇宙和歷史的重大問題而作的天對

一文，更可以看出他較為詳盡地從自然觀方面所論證的唯物主義思想體系。

否認天地爲神所創造，論證「元氣」爲天地之本源，以及論證宇宙的無邊際、無極限的無限性，這些就是天對中有着內在邏輯聯系的幾個重要的環節。

天問一開始便提出了關於天地開闢的許多重大問題，如：古代有許多關於天地起源的傳說，這是誰流傳下來的？從哪裏可以考出天地形成的過程？天地未開闢時是一片渾沌狀態，這又是誰窮究出來的？大氣在馮馮翼翼地運動着，這種形象是怎樣被人們認識到的？日出而明，日入而暗，明而又明，暗而又暗，循環不已，這又是爲了什麼呢？天問的原文是：

「曰遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟象，何以識之？明明闇闇，惟時何爲？」

對此，柳宗元依據和當時自然科學緊密聯系的「元氣」唯物主義一元論觀點作了簡潔而勁健的回答。他指出，天地未形成之前，「元氣」渾渾沌沌，充塞於鴻漠無邊的宇宙間；明與暗只是「元氣」的往來變化。關於天地開闢，有許多荒誕不經的傳說，它們都是無徵而不可信的。天對寫道：「本始之茫，誕者傳焉。鴻靈幽紛，曷可言焉？習黑晰眇，往來屯屯，厖昧革化，惟元氣存，而何爲焉？」

又如天問：「陰陽三合，何本何化？」這裏是問陰陽二氣的根源是什麼？它們爲什麼能够

流轉變化？天對：「合焉者三，一以統同。吁炎吹冷，交錯而攻。」

柳宗元在這裏明確肯定陰陽二氣之外沒有其他動力；它們參錯相合而爲一；陰陽二氣本身的「吁炎吹冷」的相反相成的作用，這就是它們「交錯而攻」的內在根源。很明顯，柳宗元將運動的主體歸結爲「元氣」本身對立物「交錯」的作用，這在中國唯物主義史上是值得大書特書的見解。

柳宗元在天對中還指出，「天」沒有界限，更沒有什麼擎天柱。如果一定要問「天」的邊際，那末可以回答：無邊際就是天之邊際。他認爲，人們雖能依據日影的消長而測出一日之內時間的變化，但時間爲宇宙本身所有，並不是人們任意設想出來的。在回答天問「自明及晦，所行幾里」時，柳宗元說「當焉爲明，不逮爲晦。度引久窮，不可以里」；在回答「東西南北，其修孰多」時，也說「東西南北，其極無方。夫何鴻洞，而課校修長？」在這些對答中他都堅持了宇宙無限性的觀點。

柳宗元的「元氣」唯物主義一元論哲學思想明顯地帶有若干樸素辯證法因素，但還沒有充分展開論證，這也證明他被當時自然科學的水平所限制（例如他採用的渾天說等）。因此，當他碰到一些困難的問題時，不能不泥於古代傳說性的知識去勉強加以說明，甚至有時乞援於偶然論，而走向錯誤的道路。

由於天問中許多問題和哲學問題緊密聯系着，所以歷來思想家們對天問的注釋或對答，多少反映了他們哲學思想的基本傾向。從柳宗元開始，後來如南宋楊萬里的天問天對解，如明代中葉的哲學家王廷相的答天問九十五首，如明末清初之際的傑出唯物主義者王夫之在楚辭通釋中對天問之注釋，都貫穿着唯物主義觀點，而上接柳宗元的天對的優良傳統。這一理論繼承的綫索非常重要，應另爲文詳論，此處從略。反之，哲學史上的唯心主義者，如宋代朱熹，却反對柳宗元的天對。朱熹在楚辭集注卷三中說：「至唐柳宗元始欲質以義理，爲之條對。然亦學未聞道，而夸多銜巧之意猶有雜乎其間，以是讀之常使人不能無遺恨。」朱熹並聲稱要「以義理正之」。他在對答天問開首一章的問題時，便表現出唯心主義觀點：承認有凌駕於陰陽二氣之上的、絕對精神之類的「太極」或「理」，並把它虛構爲宇宙的主宰。從這裏可以看出，朱熹之所以要「正柳宗元的天對」，是基於哲學上兩條路線的根本對立。就是說，以唯心主義「義理」去反對天對的唯物主義「義理」。朱熹對柳宗元那種立場的敵對的「遺恨」，豈不是很清楚地反映出哲學史中唯物主義和唯心主義在哲學基本觀點上不可調和的黨性原則嗎？

對柳宗元的歷史地位作出科學的評價，既不能忽視他在中國唯物主義和無神論思想發展史上的貢獻，也不能忽略他在寓言諷刺文和論史散文中所含蘊着的進步的社會思想。這些是柳宗元思想體系中相互聯系着的兩個主要的側面。

我們研究柳宗元的作品，首先便會注意到其中富有強烈的現實批判精神。他以寓言故事作爲藝術的武器，深刻地揭發了現實社會的黑暗。在他的著作中出現了「尸蟲」「鼠」「王孫」等等，它們經過他的藝術塑造所反映出的當時社會的面貌，代表了封建特權勢力的化身。柳宗元盡情地諷刺它們，憤怒地控訴它們，大胆地鞭撻它們。他更憧憬着光明，指出像那種表面上看來是「龐然大物」的驢兒，終於要被有生氣的小老虎打敗。毛澤東同志就曾在抗日戰爭時代引用了黔之驢這個故事，說明了誰勝誰負的戰局。

我們深入研究柳宗元作品的主题思想時，還不能滿足於僅僅一般地說柳宗元鞭撻了現實的黑暗，而需要進一步分析他對現實的揭露和批判究竟帶有怎樣的歷史特點和理論傾向，這就不能不涉及到柳宗元的社會思想的研究。

在中國封建制社會後期，進步思想家們在社會思想的領域內對封建主義特權和例外權的攻擊，大體上依循着這樣的路徑：有的提出過異端式的平均思想，幻想通過自上而下的改革以解決土地問題，這實際上是一種反對封建特權而維護非等級私有權的「富民」思想。有的從社會觀和道德觀方面尋求反抗中世紀統治階級的正宗思想的理論武器。由於時代和階級的限制，進步思想家們當然不能理解封建特權所賴以存在的物質基礎，也不能在社會歷史的領域內達到唯物主義的理論高度，因而他們往往不能不借助於倫理或生理的觀點，向封建特權勢力提出

激烈的控訴和抗議。

作為中唐時期的庶族政治改革集團代表人物柳宗元，在他自己的作品中，就具有上面兩種意義。

他在自然觀上抨擊了所謂族高「門大」的品級性豪族和封建主義的品級結構所依賴的神學說教，達到了唯物主義和無神論的高度。但他不可能將唯物主義貫徹於社會歷史領域，因此他的社會思想便帶有這樣的特色：借用道德形式的倫理觀點，將社會現實的矛盾還原為「天才」與「俗人」的對立，並同情前者而鞭撻後者。這在理論上雖然並沒有觸及社會現實矛盾的實質，可是，這正是在當時歷史條件下具有進步性質的歷史證件。

例如柳宗元在吊屈原一文中便將社會矛盾還原而為「達人」對「僻陋」的鬭爭，他說「惟達人之卓軌兮，固僻陋之所疑」，並熱情地歌頌「達人」的「服道以守義」。又如在牛賦中形象地描繪了耕牛與羸驢駑馬的對立，而表同情於象徵勤勞於野的、被奴役的生產者的耕牛。他這樣寫道：「抵觸隆曦，日耕百畝；往來修直，植乃禾黍；自種自斂，服箱以走，輸入官倉，己不適口；富窮飽飢，功用不有。陷泥壓塊，常在草野；人不慙愧，利滿天下。皮角見用，肩尻莫保，或穿絨臙，或實俎豆。」雖然這篇文章存在着古時的唯物主義者難於擺脫的命定論的觀點，但是它痛斥了象徵向剝削階級獻媚的奴婢人物（驢馬）之榮享安樂，借以抗議封建特權者的殘酷統治。

柳宗元不但把矛盾加劇，而且更引申出被壓迫者可以反抗壓迫者的答案，在六逆論裏，他指出「賤妨貴、遠間親、新間舊」不但不是「叛逆」，而且是理之大本！

柳宗元的憎王孫文更爲明顯地帶有倫理的形式，我們特別應該指出的，他描繪的不是所謂「所有一切人們共同的主題」，而是敢於得出了獫狁和王孫（猴之一種）構成了對立面的兩種道德，所謂「德異性」，即「獫狁之德」與「王孫之德」是完全不相容的。他說：「獫狁之德靜以恆，類仁讓孝慈，居相愛，食相先，行有列，飲有序。不幸乖離，則其鳴哀；有難，則內其柔弱者。……」與此相反，「王孫之德躁以囂，勃靜號呶，啾啾彊彊，雖羣不相善也。食相噬齧，行無列，飲無序。乖離而不思；有難，推其柔弱者以免。……」如果僅僅從字面上着眼，以爲柳宗元在煩瑣地議論着封建倫理的教條，那就會得出錯誤的結論。這裏的「德」是和封建統治階級正宗的倫理範疇相反的，它在人類學的外衣掩蓋之下，輻射出剝削者的偽善道德和被剝削者的善良德行，間接地刻着階級的烙印。所謂「王孫之羣」是封建特權和例外權的醜惡形象，對此，柳宗元懷着憤惡憎恨之情，不僅文以「憎」字標題，而且文中還不斷地出現「王孫」甚可憎」的字句。相反，他對於「獫狁」之德的贊美，正是中唐時期庶族代表人物以高度正義感曲折反映出的政治改革的要求。

柳宗元對封建主義特權和例外權的抗議，還具有另一個特色，他並不限於借用倫理的範疇，同時也借用並改造了道家的「自然」之義（柳云：「莊周言天曰『自然』，吾取之」），並基於這

樣「自然法」立論，抨擊封建統治階級對於「人之欲」和「人之生」的戕害，而主張「遂人之欲」和「厚人之生」。這樣的理想不僅帶有「非等級所有權」的主觀要求，而且客觀上也反映出人民的抗議。如果不對柳宗元的「遂人之欲」和「厚人之生」的理想進行具體剖析，僅僅從字面上着眼，認為這只不過是表明柳宗元蹈襲了儒家的古老命題，那將陷於只見現象而不見本質的錯誤。

柳宗元表述他的社會思想，在形式上確實是以儒家先行者，即所謂「堯舜孔子之道」作為旗幟的，他在與楊誨之第二書中說：「至永州七年矣。蚤夜惶惶，追思咎過，往來甚熟，講堯、舜、孔子之道亦熟，益知出於世者之難自任也。」在非國語序中又說：「左氏國語，其文深閎傑異，固世之所耽嗜而不已也；而其說多誣淫，不概於聖。余懼世之學者，溺其文采而淪於是非，是不得由中庸以入堯舜之道，本諸理，作非國語。」當柳宗元談到他自己的文學創作時，則聲稱「凡吾所陳，皆自謂近道，而不知道之果近乎遠乎」，並認為「取道之原」為六經之典：「本之書以求其質，本之詩以求其恆，本之禮以求其宜，本之春秋以求其斷，本之易以求其動，此吾所以取道之原也。」（答韋中立論師道書）這裏，值得注意的是，柳宗元雖然以儒家先行者的思想資料作為理論形式的出發點，但他並沒有由此而折入儒教的道統論，相反，他却表述了兼容百家之學的觀點。例如他一再借用春秋戰國之際「百家爭鳴」的歷史實例，認為老子楊墨申韓刑名縱橫之說「皆有以佐世」，在晏子春秋的解詁中還有崇尚墨家的話，因此他更直截揭示出「取向之所