

中国哲学史文集

哲学研究丛刊

《哲学研究》编辑部 编



中国哲学史文集

哲学研究丛刊
中国哲学史文集

《哲学研究》编辑部 编

*

吉林人民出版社出版 吉林省新华书店发行
长春新华印刷厂印刷

*

开本850×1168毫米 12号印张 插页：4 字数：291,000字

1979年9月第1版 1979年9月第1次印刷

印数：1—41,000册

书号：2091·21 定价：1.30元

目 录

中国古代唯物主义的发展

- 与自然科学的联系.....张岱年 (1)
- 《老子》兵略概述.....唐 尧 (31)
- 略论老子.....张立文 (62)
- 论墨子.....赵馥洁 (88)
- 代表劳动人民利益的反儒的哲学家——墨子
.....王 明 (103)
- 论墨子的阶级立场.....孙国珍 (116)
- 论孟轲的阶级属性.....严北溟 (128)
- 难道惠施公孙龙不是诡辩派吗?李匡武 (148)
- 论名家从朴素辩证法走向诡辩论施昌东 潘富恩 (164)
- 《指物论》订误.....杨俊光 (176)
- 《天问》里的宇宙模式
——兼论《天问》的哲学观点.....肖 兵 (188)
- 略论先秦“百家争鸣”.....许抗生 (204)
- 秦简《为吏之道》中反映的儒法合流倾向
.....高 敏 (224)
- “儒法合流”评议.....张 申 (238)
- 王夫之对《道德经》的批判和改造
——中国哲学史党性原则的探讨.....张岂之 (254)

论谭嗣同的哲学思想.....	罗 熠 (270)
鲁迅前期的哲学思想.....	张 琢 (301)
评“四人帮”在中国哲学史方法上的实用主义	方立天 (355)
评梁效某顾问古为帮用的史学方法论	齐 岩 (370)
评《简明中国哲学史》(修订本)	周问石 (383)

中国古代唯物主义的发展与 自然科学的联系

张岱年

哲学向来和自然科学有密切的联系。毛主席说：“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。”^①毛主席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”^②。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，曾经提供绚丽多采的成果，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

① 《毛泽东选集》第3卷，第773—774页。

② 《列宁全集》第38卷，第399页。

观点，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奉上法家桂冠，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”^①。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

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第523页。

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，昂星见于南方正中，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。

春秋战国时代，天文学知识如此深入人心，以致孔丘、孟轲等唯心主义者也接受了一定的天文学知识。《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，火伏而后蛰者毕。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。唯心论认为天是有意志的，天主宰一切，天是人间的治乱祸福的最高决定者。唯物主义则否认天有意志，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，春夏秋冬季节的交替，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，春夏秋冬夏不更其节，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。“春夏秋冬夏不更其节”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。三十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”^①。又说：“打倒神，就剩下自然界了。”^②《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

① 《列宁全集》第38卷，第103页。

② 《列宁全集》第38卷，第163页。

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，怪星之党见，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，信谶祥，鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗，于是推儒墨道德之行事兴坏，序列著数万言。”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，多杂谶祥，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，地法覆槃。天离地八万里”（《周髀算经》卷下之一），就是说，天体象一个斗笠，大地象一个翻过来的槃子。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洛下閎，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，洛下閎开始制造浑天仪，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。

张衡还沿袭了天动地静的观念：“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》是后汉中期以前的作品，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。”（《天元纪元论》）《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，余而复会也。”（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（《续天文略》）所引用。

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。”（同上书，《变动》）“夫人不能以行感天，天亦不随行而应人”（同上书，《明雩》）。他从理论的高度彻底批判了天人感应的神学目的论。王充还从日月运行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。”（同上书，《说日》）“日月薄蚀，四十二月日一食，五六月亦一食，食有常数，不在政治。”（同上书，《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；使天气乎，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

能吸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。这就是说明，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。”（《论衡·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，同时在他所著《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，厥非惟无”，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，溟滓濛倾，气未分之类也”（《说天》）。《庄子·在宥》：“大同乎溟滓”。唐成玄英《疏》说：“滓溟，自然气也。”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