



2 019 5401 9

# 关于中国哲学史上三个特征、 三种方法、四个阶段、 两条规律的分析

赵纪彬



中共中央高级党校

一九六三年三月

## 一 中国哲学思想的基本特征

中国的历史很长，可以說是从公社到公社——从原始共产主义公社到現在的人民公社；但哲学思想史沒有这样长，它是从人类进入“文明”时代，即阶级社会以后才开始的。然而这并不是說在奴隶制社会以前人类社会沒有思想。恩格斯說过：从猿变成人起，人就有了思維的活动（参照《劳动在从猿到人转变过程中的作用》）。可是严格地說，哲学思想史不是从人有思維活动就开始的，而只有当这种思維过程形成了一个系統，有了定形的邏輯結構，也就是說，从有了私人讲学、私人学派和私人著作的时候，才能算是哲学思想史的起点。

毛主席教导我們总结祖国的文化遗产时說：“从孔夫子到孙中山，我們应当給以总结，继承这一份珍贵的遗产。”（《中国共产党在民族战争中的地位》）这对我們研究中国哲学思想史來說，是一个具体的指示。因为就中国哲学思想的发展情况來說，从孔夫子开始，才有了私家学派和私人著作。因此从孔夫子到孙中山大約二千四百余年的哲学思想的发展，就是我們研究的范围。

怎样研究呢？首先要貫徹党性原則，避免客观主义的偏向。这就是說：我們要从中国哲学思想史上弄清楚有哪些思想家、哪些学派是属于唯物主义的？亦即在中国誰是唯物主义者？其思想如何产生？其学派如何形成？以及他們如何对唯心主义进行斗争？并如何从斗争中得到了发展？所以說是中国哲学思想史，实际上却是中国唯物主义的发展史。这样一来，好象内容很单纯，照顾不全面，其

实不然。因为要分析唯物主义的发生和发展，就需要涉及它所据以发生发展的社会历史条件；要分析唯物主义对唯心主义的斗争，就需要涉及它的斗争对象，循着知己知彼的斗争逻辑，对于唯心主义的社会（阶级）根源和认识论根源，也就不能不全面地分析批判。并且，党性原则的分析批判，也绝对不同于“虚无主义”的简单粗暴，而是根据历史唯物主义的观点进行具体的分析，是一种深刻和真正的科学方法。在党性原则的科学方法下面，对于唯心主义和形而上学的各种思想体系，不是简单地摒弃它，而是真正地克服它，其中有价值的部分，哪怕是一粒真理，也需要很慎重地给以保护，从中汲取出来。关于此点，马克思对于黑格尔和费尔巴哈的改造，列宁在《哲学笔记》中对于各种学派、特别对于唯心主义的评价，就是掌握党性原则的哲学典范。这样看来，我们涉及的面还是很广的，内容是很全面的，任务是很繁重的。总而言之，这是一个十分艰巨的课题。

历史是阶级斗争的历史，哲学思想史是唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学斗争的历史，这是大家都知道的。然而在中国哲学思想史上，究竟谁是唯物主义者？谁是唯心主义者？谁是辩证法家？谁是形而上学者？目前大家的争论还很多，莫衷一是。我们在这里，不准备对不同看法作任何批评，也不能等待大家意见一致以后再复述共许的定论，只准备正面地拿出自己的主张，让读者本着百家争鸣精神，给以指正，从争论中求得统一。我们认为，只要承认哲学思想史是唯物主义和唯心主义的斗争史这样一个大前提，就好办了；其余的问题，可以慢慢商量。最糟糕的是根本不承认，如所谓“中国哲学否定论”和“中国哲学特殊论”就是这样。

所谓“中国哲学否定论”者，认为中国根本就没有哲学，更谈

不到唯物主义和唯心主义的斗争。什么理由呢？他們說：在世界哲学史上所討論的問題，如存在与意識的关系，宇宙的根源（是物質或是精神），認識能否反映客觀实际、認識的方法、認識的界限……等問題，中国都沒有討論过。中国思想大体都是人生范圍：讲道德、說仁义、君子小人、国家治乱等問題。因此，他們就妄言中国沒有哲学。这可以唯心主义者黑格尔和哈克曼为代表。据黑格尔說，哲学是純粹思維的科学，其发生与发展需要有思維的自由作前提，而中国专制主义发生得太早，因此失掉了哲学所需要的“自由的土壤”。哈克曼就更怪了，他說汉语汉字根本不适合于叙述哲学的思維过程；工欲善其事，必先利其器，沒有工具，就不能思維。應該說，这是我們的正面敌人，对于他們的謬論駁不倒，我們就无从說起。——讲了半天，人家說你是虚构，根本沒有哲学！

除此以外，还有“中国哲学特殊論”。他們說，中国哲学既非唯物主义，也非唯心主义，而是另有一套特殊哲学，拿世界哲学史眼光来看中国，根本不对！这种說法实际上就是认为馬列主义不适合于中国，和上面的否定論是异曲同工。比如胡适、梁漱溟等人以及馮友兰先生在解放以前，都是这个思想。这种說法早在“五四”以后就开始了，直到解放以后，整風以前还存在，不过改头換面，变成了修正主义的观点：口头上承认馬列主义，但却強調用日丹諾夫的哲学史定义来解释中国哲学有困难。这种“特殊論”不仅限于年老的哲学家，甚至也有年輕的。記得在一次會議上，有一个很年輕的同志发言說：外国人讲知識，中国人讲道德，思想路数不同，因此不能相比，云云。别人問他：你的观点是否很象梁漱溟的《东西文化及其哲学》呢？他很惱火，說：“凭良心！我不但沒有见过梁漱溟，而且从未讀其书。”其实，不讀其著作，也可以有其思想，观点立場方法相同的人，往往不謀而合，这是哲学思想史上往往有

之的現象。

如果說“否定論”是代表資本主義世界的殖民主義思想，對我國文化的污蔑和抹殺，而“特殊論”則是用另一種形式來抵抗馬列主義，抵抗社會革命。我們既反對中國哲學否定論，又反對中國哲學特殊論。但我們暫時不去駁斥，我們打算用擺事實、講道理的方法，將正面的道理講清楚，反面的謬論就不攻自破。

首先，從全體上看，中國人民在哲學上的貢獻是很大的，從孔夫子到孫中山，二千四百多年中留下的哲學遺產是非常豐富的。還沒有哪個國家民族在哲學遺產上，文獻這樣豐富，並且前後承接，從不間斷。從所謂孔夫子“作春秋”起，我們的文獻始終連綿不斷。我們常說：某書是假書、偽書，是漢人作的。實際上到世界範圍考察一下，兩千多年以前，很多國家連書還沒有，遑論“真”“偽”？所以我們說：中國的哲學遺產，時間最長久，文獻最豐富。不過從形式和現象上看，中國哲學與西洋確乎有不同之處，有其特徵和特點，有其獨特的面貌和風格。

### 一 賢人作風

既說作風，就不是指實質，作風不能掩蓋實質。中國哲學家的作風是賢人作風，他們所論證的問題，討論的對象表面看來與西洋確有不同。這並不奇怪，象文娛生活一樣，各愛一套：你愛听常香玉，我愛听梅蘭芳，沒有什麼大關係。在西方國家，主要是從“本體論”“認識論”等問題上發揮其哲學見解，從泰利士、赫拉克利特起，都是如此。其後，在蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德時代，雖然比較注意政治和倫理，但其主要的研究，仍在上述問題上；至於近代，從斯賓諾莎、萊布尼茲到康德和黑格爾，尤其是這樣。這的確是西方哲學家的作風，此作風吾人名之曰“智者氣象”。反過

來說，中國就是“賢人作風”。所謂賢人作風，言其對上述問題，討論不多，不正面論證。中國哲學思想家所反覆致意、自古至今延綿不斷的問題，都是關於人生修養、政治問題、倫理問題。這種作風，在中國哲學思想的發展上，始終處於支配地位。例如儒家所講的不出乎所謂“君子之道”，要把人培養成“君子”的人格；宋儒的“格物致知”，本來是認識論上的命題，可是講到最後，還是正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下。前期墨家的主要著作，如《尚賢》、《尚同》、《兼愛》、《非攻》、《節用》、《節葬》等篇，所論也都是社會人生問題。其後，如魏晉、隋唐的佛老思想，追求的目的，還是“人生解脫”。直到孫中山的三民主義，還要講修、齊、治、平那一套。所有這些，都和西方大不相同。

戰國末葉的《墨經》作者和荀子，東漢初期的王充，確實在認識論、邏輯學方面，都有巨大的成就，“智者氣象”有些抬頭。惠施所代表的“合同異”學派和公孫龍所代表的“離堅白”學派，雖是詭辯主義的學說，但其邏輯範疇和智者氣象，是比較明鮮的。這些在中國哲學思想上是突出的個別現象，而不是一般的共同情調。中國思想家一遇到這樣的問題，總覺得是反常而非正宗，因此總為正統思想所排斥，目為“異端”。這些“異端思想”，只作為一條暗流，每一時代出現一兩個人，不絕如縷，保持其一門冷落的存續。此種現象，直到明中葉開始以至近代，子學復興，啟蒙思想出現，才逐漸有所扭轉。

賢人作風，這是一個事實，我們承認這個事實；但是這和“否定論”“特殊論”却毫無共同之處。我們認為：中國不但有哲學，而且哲學思想遺產特別豐富。中國的哲學思想並不“特殊”，既有唯物主義也有唯心主義，既有辯證法也有形而上學，它們的鬥爭過程就是中國哲學思想發展的內容和實質。所以馬列主義這個放之四

海而皆准的規律同樣適合于中國。

## 二 先王觀念

如上所述，賢人作賊主要表現為“处世哲學”：待人接物、立身行己。從這個要求出發，中國哲學家就要講“君子之道”，而其模範、其學習榜樣，就是“先王”。在先王身上，不但找到了“君子”的標本，而且找到了“太平盛世”，黃金時代。在中國哲學思想上，可以說從古代到近代，從孔夫子到孫中山，“法先王”一語就成了各個是非相反的學派所共同遵守的思想路線。各學派都反對我，我反對你，但是誰也不反對“先王”。在《論語》里面，我們可以看到孔夫子一面再三贊美堯、舜、文、武——“大哉堯之為君也！”“周之德，其可謂至德也已矣！”（《泰伯》篇）一面又嘆息春秋時代的“禮壞樂崩”。在《墨子》里面，我們又可以看見墨子的“三表法”，其第一個標準，就是“本之于古者聖王之事”（《非命上》）。以先王時代為理想世界，君為“兼君”，士為“兼士”，而對於春秋以降，則作為“別君”“別士”的衰亂時代，加以苛刻的批判。當然，各家的先王觀念各有不同，《韓非子·顯學篇》所謂“孔墨俱道堯舜，而取舍相反”，就是此意。在孟子那里，所謂“先王之道”是“仁政”的別名，而以自己的時代為“世衰道微”的墮落時代，推其原因，則歸之于“堯舜既沒”“聖王不作”（《滕文公下》）。莊子托言于神農、黃帝，老子寄懷于“小國寡民”，都是以先王之世為自己的烏托邦。連公孫龍提到先王的時候，也反復贊嘆：“至矣哉，古之明王！……至矣哉，古之明王！”（《名實論》）荀子是比較大膽的思想家，明言“法后王”，但還是愛說“先王之道”如何如何，并且以“古者聖人”為“禮義之化”的代表。（參看《荀子·性惡篇》）

所有的先秦文献里面，只有《墨经》和《韩非子》上有两条对先王不大尊敬。《墨经》：“在（察）尧善治，自今在（察）诸古也；自古在（察）之今，则尧不能治也。”（《经说下》）《韩非子》：“欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。”（《五蠹》）——这两条是仅有的例外。其余各派，都是以先王为理想的化身。从秦汉以降，整个的封建时代，所谓“先王”一词，不仅是政治上的盛世，伦理上的模范，而且是立论的出发点，推理的大前提。更进一步，对于衡量一个时代，批判一个人物，分析一种制度，莫不以先王为最高尺度。合乎先王：正确，拥护。不合乎先王：错误，反对！

从这种先王观念出发，在中国哲学思想史上便形成了一种特殊的历史观：大家都认为黄金时代在上古，那么，历史怎样向前进步？历史向前进步，是“猩猩倒上树”的步法，眼睛是向后看的，背却向前走，用倒退的步法向前转进。其实，主观上越是向上古“倒退”，客观上却离古越远。明清之际的启蒙思想家，例如顾亭林等，他们的政治方向，是跨越时代前进一大步，但却以古学为标榜。甚至康有为变法时，明明是要发展资本主义，也要打着孔子的招牌，好象越古越好，实际上越变离古越远。

这种历史哲学，今天看来似乎有点滑稽，然而却是古代和中古（奴隶制社会和封建制社会）的哲学家所深信不疑的学说。直到近代，才发生动摇。例如：谭嗣同说：“古而可好，又何必为今之人哉？”孙中山说：“本总统可以创造一种新思想，推翻古人旧学说。”这一次的否定，比较《墨经》作者和韩非在奴隶制社会末期所作的否定，有着更深刻的意义。

### 三、经学态度

中国的哲学思想，从孔子起，就是一种“述而不作”的态度。

这种态度到秦汉以后就变成了“經学态度”。所謂經学态度，就是哲学家不敢有自我作古的創造，所有自己的意見，都托始于聖人之言——“这不是我說的，这是經书上聖人早已說过的話”云云。他們的著作，多不采取創造的形式，而采取疏解經书的形式。例如：汉代的經今古文学之爭，宋明間的道学心学之爭，明清之际的道学反道学之爭，清代的宋学汉学之爭，乃至清末的变法維新——即所謂新学与旧学之爭等等，对立的双方，尽管意見相反，然而都是說自己合乎孔孟之言，合乎聖經。

这种对于經书只敢解釋不敢研究，对于聖人只敢信仰不敢批評的經学态度，无疑地是从“祖述尧舜”的先王观念派生而出。从先王观念产生了“以背前进”的历史观，从經学态度产生了“以述为作”的研究法。这种研究法，几乎是中国哲学思想史上的思想方法論，我們必須予以注意。

## 二 中国哲学思想的研究方法

綜上所述的聖人作風，先王观念和經学态度，就是中国哲学思想的三大特征。我們对这三大特征有了了解，有了看法（观点），也就有了方法了。方法不是另外来的，观点、看法本身就是研究方法。前面的三个特征都是思想上的特征，思想特征不能从思想本身去找原因，思想是反映，是結果，思想的所以具有某种特点，應該从社会存在的特殊条件之中去找，“哲学史从属于社会史”，这是历史唯物主义的原則。所以，我們应从历史的特殊規律中把思想特征所以形成的根据找出来。

这三个特征是从孔子濫觴，然而再往前追溯，則从西周就已开始了。武王伐殷时，指責殷紂王的重大罪名就是“昏弃厥肆祀弗

荅”(《周书·牧誓》)之类，不敬祖宗，成了大罪。在伐殷以后，更是不斷的恭維先王，甚至“殷先哲王”也在恭維之列；《周书》上面，有好多这样的东西。

這個問題研究起来，很大。我們今天不批評旁人，只談我們自己的看法。

中国的奴隶制社会，大体上起源于夏商，确立于殷周而結束于战国。就周初的社会而言，比起欧洲的奴隶制社会，具备有下列三个特点：

一、从生产力和生产关系上看：当时奴隶制社会虽已成立，但没有发现铁，没有完成土地私有制度。这是其经济特点。

二、从政治上看：没有成熟的自由人阶级，没有推翻氏族制度，奴隶制社会在中国的創造者，不是自由人阶级，而是氏族贵族。

三、从思想上看：没有私家讲学、私家学派和私家著作。

这三点作为一个奴隶制社会来看，和世界各国特别是和希腊罗马不同。正因为中国奴隶制社会有这些特征，所以馬克思将古代社会区别为两个典型：一是古典的希腊罗马，一是东方的亚細亚，包括中国。中国奴隶制社会的成立是走的什么道路呢？就是維新的氏族贵族建立起奴隶制社会。氏族贵族走維新的道路，将自己变为奴隶主阶级，旧人創造新社会，所謂“人維求旧，器維求新”就是指这种維新道路而言。但他們主观上并不认为自己是創造新社会，而是认为自己在挽救旧社会的危机。从《周书》上看，周人在伐殷胜利以后，没有胜利的感觉，倒是有着“危机观念”：什么“大猷”呀，“大难”呀，“天命不易”呀……不一而足。从这种危机观念、危机思想出发，他們所注意的問題，必然是与政治、社会有直接关系的問題。《周书》上正是充滿了如何兢兢业业，才能免于危难，以及如何为人，如何处世一类的問題，总之，都是政治社会問題。与

维护统治权直接有关者就不遗余力的思考，而对于自然规律的认识，哲学领域的思辨，则没有余暇。

因为氏族制度依然存在，所以周初就要喊出“型仪先王”——向先王看齐的口号，这就是祖先崇拜。所谓“先王”，就是“以德配天”的“受命圣人”，里面带有宗教气氛，从这样的气氛中，贤人作风、先王观念就萌芽扎根。

到了孔子学派出现，在客观上也是继承了维新的氏族贵族传统，用和平改良、不伤害氏族贵族的办法，使奴隶制社会过渡到封建制社会，可是主观地认为自己是继承成汤文武周公之道。因此在其思想构成中，继承了周初的维新意识，发展了贤人作风和先王观念。

氏族制度向前发展，到战国时代，似乎有逐渐肃清之势，土地个体私有制到春秋时期也逐渐完成。但是氏族制度还没有来得及彻底清算，恰逢奴隶制社会“第三世纪的危机”，奴隶来源枯竭，各种矛盾，齐集并至，通过陈胜吴广的大起义，从西汉起，封建制社会正式完成。但是氏族制度又变相保存下来。（氏族制的残余，在社会主义社会以前的一切社会都可能存在，例如俄国的“米尔”，德国的“玛尔克”等）因而不但贤人作风和先王观念更加弥漫，并进一步和封建正统思想结合起来，就形成了“经学态度”。

总之，所谓贤人作风和先王观念，在奴隶制社会阶段是氏族意识的遗留；在秦汉以降的封建时代又是氏族遗留的变相发展，并与正统思想相结合，产生了经学态度。此三者，就形成以后正宗哲学思想的骨干，凡是对它稍有侵犯和违背的，就被目为“异端”。直到近代，才逐渐动摇以至消灭。

好了，我们弄清楚了中国哲学思想的特征及其产生的根源，现在让我们再回头看看所谓“中国哲学否定论”、“中国哲学特殊论”。

以及“中国哲学停滞論”。

## 一 中国哲学否定論批判

中国哲学否定論者的根据，就是认为中国光研究政治、倫理，而沒有正面討論哲学上的一些根本命題。我們承认“賢人作風”。但是不是說由于賢人作風就沒有哲学思想了呢？不，我們每个人都有哲学思想，不能例外，否則哲学規律怎么叫普遍規律呢？普遍云者，就是无所不在；思維与存在的問題是最高的哲学問題，最高云者，就是“其大莫能外”。一个人的哲学思想之有无，不在于研究什么，而在于怎样研究，用什么观点去研究。說古人沒有研究哲学，其根本錯誤就在于沒有把哲学当成观点方法来着。

为了闡明这个問題，我可以举两个例子：比如在我們“教学改革”时，大家給老师提意見，說某老师是“英雄史觀”，这是什么意思呢？并不是該老师在讲课的时候曾經宣布：“我今天讲授英雄史觀！”不是这样，而是他在讲授历史的时候自觉或不自觉地离开了历史唯物主义，抹杀了人民群众在历史上的主体地位，而夸大了帝王将相的作用。虽沒有专门讲授英雄史觀，也一样是英雄史觀。又如在一九二五——二六年时，我們家乡鬧“紅枪会”，我曾經問过一个在紅枪会的人：“你真能挡住枪炮嗎？”他說：“你以为挡得住就能挡住，以为挡不住就挡不住，——誠則灵。”我就又問：“如果一个土匪拿枪要打你，他以为你挡不住，你以为能挡住，你們两个都‘以为’，究竟誰当家？”当时他无言可对。我看他两个的“以为”都不当家，还是枪弹的力量与肚皮的抵抗力这种客觀規律当家；而认为主觀决定一切，这不是主觀唯心主义是什么？

如果說，在日常生活里都有哲学，那么，只要一种思想能成为一家之言，成为一种体系，而不牽涉到哲学問題，那是不可想象的。

其所以能成一家言、成一学派，就是因为他有自己的观点、方法。中国哲学尽管在形式上如何与西洋不同，但在具体问题的研究上所保持的立场（判断标准），就是世界观；解决问题的方法（推理形式），就是认识论。将这一种的研究结果，和散见各处有关哲学问题的言论结合起来，就可以得到一家哲学的具体面貌。例如：孔子是黑格尔最看不起的人，黑格尔说孔子思想贫乏，是庸俗的日常生活的话，没有哲学因素。——是这样子吗？我们就《论语》来看，说了好多关于人生知识的话，象：“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》）这难道不是孔子的认识起源论吗？这不是哲学问题吗？“吾少也贱，故多能鄙事。”“吾不试，故艺。”（《子罕》）这是孔子叙述他自己的知识来源。如果能从此更进一步，把《论语》上关于学、习、知、能的章节排比起来，加以分析，就可以得出孔子的认识论学说了。

总而言之，不在于研究什么问题，而在于研究时的立场、观点和方法，这就是哲学。把握了这一点，中国哲学否定论就可以不攻自破。

## 二 中国哲学特殊论批判

中国有哲学的问题解决了。然而是什么哲学？这就牵涉到“中国哲学特殊论”的问题了。特殊论者们说：中国哲学既非唯物主义，也非唯心主义。我就不相信这些谬论。从学派形式上看，固然可以千奇百怪，但其阵营只能有两个：唯物主义或唯心主义。解放以后，大家都承认了，但解放以前，两大阵营之说，却有許多人不同意。

“五四”时代，胡适就曾提出什么：唯心唯物之说已经过时了，现在不讨论这些问题了，等等。梁漱溟在《东西文化及其哲学》里面

也談過。解放以後雖沒有人公開主張，但這種思想却時有表現。尤其是整風以前。記得整風前曾有人發表一篇文章，他認為用馬列主義研究中國哲學思想的人都看錯了，因為倫理道德沒有唯物唯物之分，不能當作哲學思想來研究。這顯然是在向辯證唯物主義挑戰。

在今天的哲學戰線上，還是唯物主義和唯心主義，辯證法和形而上學的鬥爭。不過目前的危機，還不是公然否定辯證唯物主義，而是在夾縫裏面——譬如在討論哲學史上“誰是唯物主義者”這個問題上做文章。確實，這裏面大有文章。舉兩個例子：黑格爾《哲學史講演錄》，大家知道，就是黑格爾的哲學。他根據自己的形象描繪古代哲學家，他是一個唯心主義者，因此就把唯物唯心的陣營弄得顛倒混亂。朗格，這是一個新康德主義者，他的書《唯物論史》，看名字很好，但“文章”就在裏面，他把好多唯心主義者都說成唯物主義者。新康德學派是唯心論學派，他的書却是《唯物論史》，所以我們不能光聽名字。我舉這兩個人，就是想启发大家注意：在中國，唯心主義者也正在哲學史上做文章。現在不是興唯物主義了嗎？於是乎——“中國古人都是唯物主義者！”過去興三民主義時，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子……直到孫中山，都是道統之傳，好象都成了三民主義者了。而現在，中國又都成了唯物主義者了。都唯物，沒有唯心，而哲學史却又是唯物主義與唯心主義的鬥爭史，都唯物了，沒有鬥爭，一片光明！沒有鬥爭怎樣發展呢？這樣以來，哲學思想史就很難讲了，馬列主義也“不適用於中國”了。這種論調，雖然沒有標榜自己是“特殊論”，實質上正是特殊論。

關於“賈人作風”及與之有關的一些問題，就是這樣。下面我們再談談先王觀念。一般對這一觀念可能發生誤解：以為先王觀念就是復古思想。這是不對的。要知道先王觀念之所以形成，跟氏族制度的遺留有關，但除此特殊原因外，尚有其他的历史原因。在秦

春秋战国时代，正是土地国有制度破坏，土地私有制度确立的时代，故在自由人之间的贫富差别与对立开始尖锐化，这时，人们就很自然地想起“先王”来了。在春秋以前的先王时代，土地国有，贫富的差别与对立不显著，再往上溯，则是原始共产主义的财产公有制，没有阶级，没有剥削。春秋战国去古未远，土地国有制破坏未久，从《诗经》上看，春秋以前，土地私有制还不显著，从平王东迁起，土地私有制才确立起来。从平王东迁到孔子才二百多年，因此在人类思想里面对于先王时代还有记忆，对原始共产制光明的一面便很自然地产生一种憧憬，一种向往。而对于土地私有制下的贫富对立、社会秩序的剥削压迫实质有一种反感。所以思想家们把春秋以前看成理想世界，先王盛世；春秋以下则是“世衰道微”，“圣王不作”，“人心不古”的“乱世”。先秦诸子对这种现象描写过来，描写过去，就是出发于这种感情。但这是不是“复古”“倒退”呢？不是，能说春秋战国是复古倒退的时代吗？恰恰相反，那是一个“跃进”的时代。能说春秋战国的思想家都是复古思想吗？恰恰有些思想家是非常急进的。秦汉以后的封建时代，就连锐意进取如叶水心，生力充沛如王船山，光芒夺人如颜习斋，这些进步的思想家，也莫不追崇先王，以先王为衡量事物的尺度。这只能说是鹦鹉学舌，以背前进，而不得谓之复古。在这里，我们必须透过文字形式，来抓取他们的思想实质，将他们说出的“往古”看成“来今”的同义语，从他们在先王形式下面所包含的思想内容之中，求出他们客观上所追求的历史方向。看他们所追求的方向，在当时的社会构成里面，是否促进着新生要素的成长？这是我们研究中国哲学思想的又一个要点。

### 三 中国哲学思想停滞論批判

由先王观念所衍生出来的經学态度，从表面上看起来：孔子——祖述尧舜，宪章文武；孟子——要学孔子；汉儒——解译孔孟經书；宋儒——讲求孔孟之道……給人一种錯觉，好象中国哲学思想已經具备于孔子，后人沒有发展，不过略加引伸而已。这当然是不对的。我們认为“經学态度”只是一种形式，用解經的形式發揮自己的思想。孟子自己說是私淑孔子，但孟子哲学不是孔子哲学。“性善”、“良知”、“良能”、“民为貴、社稷次之，君为輕”……这些为孟子所新創的思想，孔子沒有。同样，董仲舒的《春秋繁露》是汉儒的哲学，而非春秋的哲学。《論語》是孔子思想，程、朱注解《論語》，就是宋代思想，康有为也解译《論語》，这是清末的維新思想。哲学是随着时代前进而不断发展的。

我們上边所說，馮友兰先生也承认。但他却把古代思想与近代思想表述为鸡卵与鸡、小儿与成人的关系。他說：

……吾人亦不能輕視發揮引伸，發揮引伸即是进步。小儿长成大人，大人亦不过發揮引伸小儿所已潜具之官能而已。鸡卵变成鸡，鸡亦不过發揮引伸鸡卵中所已有之官能而已。然岂可因此即謂小儿即是大人，鸡卵即是鸡？用亚里士多德的名辞說，潜能与现实大有区别，由潜能到现实便是进步。（《中国哲学史》頁二三）

照这样說起来，卵固非鸡，但鸡之胚胎已在卵內有了，“解”固非“經”，但“解”不会离“經”太远，“經”的内容可以限制“解”，决定“解”。中国哲学虽然照馮先生說来，也有发展进步，但却不过是从潜能到现实的进步，是从卵到鸡、从小孩到大人的进步。我們认为，这种比喻不倫，是一种形而上学的“基因論”，只

有量的积累，而无质的飞跃。（不久以前，馮友兰先生还发表对于古代哲学思想遗产的所谓“抽象继承法”，批判他的人很多，但是我认为还有一种重要的东西没有揭露出来：这就是基因论，认为有某种永恒的因子，固定而不变。“抽象继承”的理论基础，就是从这种基因论来的。）事实上，“解”对于“经”，不但可以损其所固有，增其所本无，——这是量的发展——而且还往往产生和本经相反的学派、体系，在质上起了根本变化。例如戴东原的《孟子字义疏证》就是如此：孟子是唯心主义者，而戴东原却是唯物主义者，二者刚刚相反。可见在疏解中不仅存在着部分的变质因素，而且也培植了瓦解经学形式、否定经学态度的根株。尤其近代启蒙阶段所祖述的孔、孟就象斯宾诺莎及培根著作里面所称颂的上帝一样，只是一种中古遗留的残余形式，对于哲学思想本身的近代性格，殊无多大影响。总而言之，我们对于中国哲学思想，要善于通过贤人作风、先王观念、经学态度等掩盖下的表现形式，由表及里，由粗及精，把握它的思想本质。

### 三 中国哲学思想的发展阶段

哲学思想发展的分期应该根据社会历史发展的分期。而关于中国社会历史的分期，目前学派很多，在很短时期内，意见还很难统一起来。我个人对分期问题也有一点看法，但不成熟；郭沫若同志正在主编一部《中国历史》，这是建国十周年来的史学大著作，将要发生巨大的影响，在相当长的时间内，会得到较广泛的普及，为多数史学家所采用。为此，我的思想史分期也基本上采用了郭老的体系。所以要提“基本上”，就是还不完全相同。