

中国哲学论稿

潘富恩 施昌东 著



中国哲学论稿

潘富恩 施昌东 著

重 庆 出 版 社

一九八四年·重庆

封面设计：乔楠
特约编辑：王致中

中国哲学论稿

潘富恩 施昌东 著

重庆出版社出版（重庆李子坝正街102号）
新华书店重庆发行所发行
重庆新华印刷厂印刷

*

开本850×1168 1/32 印张10.625 插页2 字数254千
1984年7月第一版 1984年7月第一次印刷
印数 1—5,900

书号：2114·14

定价：1.25元

序

党的十一届三中全会以来，学术界出现了繁荣兴旺的景象，关于中国哲学史的论著也日益增多，这是可喜的现象。

我们研究中国哲学史，必须坚持运用马克思主义的普遍原理来深入考察中国哲学史的丰富资料，探索中国哲学思想的真实面貌。对于具体问题进行具体分析；既要严肃批判传统思想中的陈腐观念，也要充分理解中国古代思想家对于人类认识史的卓越贡献。这些任务都不是轻而易举的事情，必须从事刻苦的钻研，勤奋的学习，才能取得可观的成就。

潘富恩同志和施昌东同志把他们多年来关于中国哲学史的文章编为一集，这是他们勤奋研究的硕果。富恩同志于1956年在北京大学哲学系进修时曾问学于我，他二三十年来从事中国哲学史的教学研究工作，勤勤恳恳，取得了显著的成就。昌东同志刻苦努力，已经写出几本美学专著，对于中国哲学史也有很深的造诣。现在他们编成《中国哲学论稿》，希望我写一篇序文；我看到两位同志的学术成就，非常高兴，就把自己的一些感想写出来；同时我也盼望有更多的中年哲学工作者关于哲学史研究写出更多的文章。

一九八三年三月张岱年序于北京大学

目 录

略论中国古代关于真理标准问题的论争	(1)
论春秋时代“物生有两”的朴素辩证法思想	(13)
●简论《周易》的“一阴一阳之谓道”的学说	(20)
●论老子“道”的学说	(30)
●论墨家的朴素辩证法思想	(43)
论宋尹学派的形而上学的思想特征	(57)
论孙武、孙臆“兵法”中的朴素辩证法思想	(66)
关于农家学派的哲学思想探讨	(80)
论名家从朴素辩证法走向诡辩论	(86)
论荀况的朴素辩证法宇宙观——与包遵信同志商榷	(97)
论韩非的朴素辩证法宇宙观	(114)
“五德终始”说究竟是进步的还是反动的?	(122)
董仲舒和王充在认识论上的对立	(131)
魏晋时代唯心主义先验论的特征	(147)
关于柳宗元世界观的实质问题——与丁宝兰同志商榷	(162)
论“格物致知”	(178)
论朱熹	(195)
论吕祖谦	(220)
论方以智的朴素辩证法宇宙观	(236)
论王夫之的唯物主义认识论	(250)
论龚自珍的哲学思想	(264)

论魏源	(278)
略论中国古代关于量变与质变理论的历史发展	(293)
略论“理欲之辨”的历史发展	(307)
评胡适的《中国哲学史大纲》卷上	(320)
后记	(333)

略论中国古代关于真理 标准问题的论争

在关于实践是真理标准的讨论过程中，涉及了马克思主义以前的唯物论是否提出过实践标准的问题。在这方面有着三种不同的看法：第一种看法，认为旧唯物论同过去一切唯心论一样，都是把思想、理论当作检验真理的标准，他们的真理论都是错误的，只有马克思主义才第一次提出实践是真理的标准（见1978年9月22日《人民日报》特约评论员：《谈谈“抽象肯定，具体否定”的问题》）。第二种看法，认为旧唯物论者已经提出了“实践是判断一切的标准”（见《光明日报》1978年9月8日朱新：《一点建议》）。第三种看法，认为旧唯物论者提出认识要同客观实际相符合，具有朴素的实践标准的观点，虽然还不是科学的，但有值得肯定的东西（见《哲学研究》1978年9期黄栅森：《列宁论真理的实践标准》）。

这三种看法究竟哪一种是正确的呢？我们依据客观历史事实来判断，认为第三种看法基本上符合于哲学史上的实际情况。在这里，我们单就中国古代哲学家们关于真理标准问题的争论的实际情况来说明这个问题。

一、唯心主义对真理标准问题的看法

关于检验真理的标准问题，在漫长的中国哲学史上哲学家一

直争论不休。战国时期庄子曾在《齐物论》中针对当时许多“辩者”关于如何判断是非问题的争论，提出了一个很值得人们深思的问题。他认为对于任何一种意见或理论的是非是不能用别的任何一种意见或理论来“正之”的。庄子是这样提出和论证这个问题的，他说：

“即使我与若(你)辩矣，若(你)胜我，我不若胜，若果(果真)是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果(果真)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。则人固受其黜闇，吾谁使正之(证明)之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶(何)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，既异乎我与若者矣，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？”

庄子在上述的这段文字里反反复复地说明辩论双方的胜负不能决定是非，由第三者出来也判断不了谁是谁非。他认为理论的是非问题不是理论本身所能证明或解决的，即主观的思想或言论不能作为检验真理的标准。庄子提出的这个观点在哲学史上是非常有意义的，这实际上是对一切唯心论者把思想或理论当作检验真理标准的观点的否定。但是理论的是非究竟有没有客观标准呢？检验真理标准究竟是什么呢？对于这个问题，庄子都给以否定的，荒谬的回答。庄子是个唯心论者，又是个怀疑论者，他说对于理论的是非问题“我恶能知其辩？”并断言：“是非之环，莫衷一是”。他以为真理是不可知的，而且否认客观真理，结果完全陷入所谓“彼亦一是非，此亦一是非”的绝对相对主义的泥潭。可是上述他所提出的问题却启示了人们去思索和探求真理问题的解决，就在这个问题上，在中国二千多年来的哲学史上，唯心论和唯物论进行着长期的斗争，尽管唯物论者对于唯心论的真理观作了否定和

驳斥，并提出了一些有意义的见解，把唯物主义真理观逐步加以发展，但仍不能科学地解决真理标准的问题，一直到马克思主义的产生，才科学地解决了这个问题。

中国古代较早的唯心论者不论是儒家的创始人孔子或道家的创始人老子，都提出了他们各自的真理标准。孔子的哲学思想的核心是“仁”。而“仁”是作为先验的天地间最高的道德原则，说成是“施诸四海而皆准”的无美不备的真理，孔子以它作为衡量善恶、是非、真伪的标准，也用它来区别其所谓“君子”和“小人”的。孔子所说的“仁”是自我意识的产物。他说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）认为只要“我”想行“仁”，“仁”便到来。所以“为仁由己”。这样他所认为的最高真理“仁”便成为纯属主观的东西了。在名与实的关系问题上，孔子是主张“存名正实”，其所谓“名”就是指理论和概念，认为理论、概念可以规定客观之“实”。他强调“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴”（《论语·子路》）孔子把“名”作为衡量“事成”与“事不成”，“有道”与“无道”的尺度。这也就是以“正名”为“天下有道”的真理标准。孔子的后继者孟子提出“万物皆备于我”的命题，认为一切知识都是吾心固有、是主观自生的，所以“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）他否认人们的外界学习，“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）人们只能从内心中去发现先天的“良知”，这个“良知”就是真理，也就是真理的准则。

道家的老子是以“道”为他的唯心主义哲学的核心和基石。他以主观虚构的“道”为宇宙万物的最高准则。然而对“道”人们只能通过神秘的道观去体认它。因此任何实践活动都被视为是违反“道”的行为。他说：“不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行为而知，不见而名，不为而成。”（《道德经·四十六》）这就是说“道”不但不需要经过任何实践的检验，而

相反，惟有“不行”、“不见”、“不为”才可认识他所说的“道”。于是就可以“道”观物，认识一切。“道”则是真理的标准了。

自先秦之后，唯心主义者把孔孟老庄的真理论作了进一步的发挥。董仲舒认为“天道无二”“天不变，道亦不变”；其所谓“天道”即神是最高的真理。他说“名生于真”（《春秋繁露·深察名号》），其所谓“真”便是“天意”。在他看来一切思想、语言理论皆是“天意”的反映。而“圣人发天意”，“圣人”就是真理的化身，如孔子就是代天说话的，他的话就是万古不变的“真理”。所以人们不能违反“天意”和“圣人之言”而从事实践活动来认识事物，而独有用“内视反听”即闭目塞听的办法来领会“天意”的真理。魏晋时代的玄学家将老庄的“道”更加神秘化，如向秀、郭象认为整个昭昭明白的现实世界不过是暗昧的虚无本体“道”的影迹而已，“昭昭者乃冥冥之迹”（《庄子注》）因此人们从现实世界中所得的知识也是虚幻而不真实的。在向、郭看来要得到真正的“知识”就要遗弃现实世界的各种现象而不与它接触，人的精神要返回到太虚幻境即所谓“返冥”，达到“外不识有天地，内不识有我身”的“物我两忘”的境界。向、郭认为真理是在“玄冥之境”是不可知的。所以人们不要去认识，这就是他们所说的“遗知而知”，“自知耳，不知也”。公然鼓吹蒙昧主义的认识论，是中国哲学史上典型的真理不可知论的宣扬者。宋明时代，理学家们虚构出主观真理的标准，提出“天下只有一个理”，这个“理”是悬空独立于事物之外的精神实体，他们认为真理在天上，而降在每人的心中，即所谓“理具于心”。因此他们提出“去人欲，存天理”的主张，认为“人欲”是使人们获得真理（亦即“天理”）的“障碍”和“昏蔽”，必须彻底“格除之”，才能使“天理”永远保持在人的心中，这也就是否认实践活动是认识真理的源泉。这样他们就把那虚构的“天理”作为一切真理的标准。例如宣称要将孔子之道“复明于世”的理学家程颢提出

“己便是尺度，尺度便是己”（《程氏遗书·十五》）认为“理与己一”，把自己的主观意识说成是天理即真理，它是衡量一切事物的是非真伪的“尺度”。程颢为了证明这一点，还捏造出一种神秘的“心传”说，说什么“非传圣人之心，传己之心也。己之心无异圣人之心……欲传圣人之道扩充此心耳”。（《程氏遗书》）这也就是说他自己的思想便是圣人的思想，因而也就是绝对真理。南宋的陆九渊便说“心即理也”，认为真理便在自己的心中，所以他狂妄的叫嚷：“举头天外看，无我这般人”，以为自己就是真理的化身。尤其是明代的王守仁则更作了进一步的发挥，认为言行的是与非乃决定于自己的好恶，凡我喜欢的就是“是”，凡我憎恶的便是“非”，他说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”（《传习录下》）认为真理就是自己主观的“意念”，是非标准是以自己的主观好恶为转移的。他还说譬如圆规和矩（方尺）是度量事物方圆的标准，而“良知”则规定“天下节目时变”的准则，是天下一切事物的天然法则。（参见《传习录中·答顾东桥书》）而“良知”也就是“天理”。他认为“圣人无所不知，只是知个天理，无所不能，只是能个天理”。（《传习录下》）因而在他看来，只有圣人之言才是衡量真理的尺度。王守仁这些言论是典型的唯我论的真理观。

明代后期进步的思想家李贽在关于真理标准的问题上，曾竭力反对理学家们“以孔子之是非为是非”的真理观，认为“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”。（《藏书·世纪列传总目前论》）李贽这种对儒家传统权威的大胆否定是具有相当的进步意义的。但是他却说“是非无定质”，这就成了相对主义观点导致不可知论。因此李贽的真理观同样是唯心主义的。

二、朴素唯物主义对真理 标准问题的看法

中国哲学史上的唯物主义者对于上述种种唯心主义的真理观曾提出了尖锐的批评和驳斥。他们坚持唯物主义的认识路线，承认人的思想是客观事物的反映。因此他们认为判断某种言论和思想的真伪是非应以是否符合客观实际为准则，表现了某些朴素的实践观点。例如战国初期代表小生产者利益的思想家墨子，曾提出“名”(概念、名称)应如何才能符合客观之“实”的问题，他认为“名”与“实”相符才是正确的。他的所谓“取实予名”的主张，就包含着这种意思。墨子还认为判断事物的是非真假一定要有一个标准。所以他提倡“言必立仪”。“言”即理论，“仪”即标准。也就是说理论应该有其检验是非的标准。那末检验理论的标准是什么呢？墨子提出了“三表”为准则，他说“言必有三表。何谓三表？……有本之者，有原之者，有用之者。”(《墨子·非命上》)

墨子在“三表”中主要是主张以“百姓耳目之实”的经验和社会的实际应用的效果来判断是非的标准。这虽然具有经验论的局限，但是属于唯物主义的经验论，与唯心主义的经验论是不同的。战国后期的杰出唯物主义思想家荀子提出“知之不若行之，学止于行而止矣”，又说：“知之而不行，虽敦必困”(《荀子·儒效篇》)。他强调了“行”在认识上的作用。人的主观思想能否正确反映客观的实际则是通过“行”的。荀子又针对当时的诡辩派采用混乱“名”与“实”的手法而颠倒客观是非的标准，指出当时社会上流行的“合同异”，“齐是非”，“离坚白”是淆乱人们不能正确反映客观事实的。荀子认为这是“惑”，是谬误而不是真理。为了纠正这种谬误，惟有“验之名约……则能禁之矣。”(《荀子·正名篇》)也就是说

真理标准是根据人们长期交流思想，而被肯定下的经验即“约定俗成”的东西是标准。荀子的后继者韩非提出“夫言行者，以功用为之的轂者也”（《韩非子·问辩》），以实际的功效来检验真伪。他用“参验”的方法来揭露唯心论者的“妄发之言”、“愚诬之说”的谬误来冒充真理的虚伪本质。他认为理论上的是非只有通过实际的多方面的考察才能辨别明白。他说：“言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人，四征者符，乃可以观矣。”（《韩非子·八经》）考察言论的是非得失，应注意天、地、物的自然因素及人事社会的各种因素，如果人的言论都符合了自然和社会的客观情况，这种言论才是正确的。韩非还提出“名倚物徙”（《扬权篇》）的观点。作为反映客观事物的思想工具“名”是随着客观实际的变易而变易的，所以“是非”标准也有相对性的一面。韩非具有这种朴素的见解，在历史上也是很可贵的。汉代的王充提出“疾虚妄、求实诚”的主张。认为“夫比不应事，未可谓喻；文不称实，未可谓是”（《论衡·物势篇》），要求以客观事实作为言论是非的标准。他所谓“事有证验，以实效然”（《论衡·知实篇》），也就是以实际效验来判断是非。他反对“好信师而是古”以古代的“圣人”的教条为真理的标准。指出“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信”（《论衡·知实篇》）。南宋的叶适认为任何理论必须经得起客观实际的校验，“无验于事者，其言不合；无考于器者，其道不化；论高而实违，是又不可也。”（《叶适集·进卷·总义》）他曾以弓矢比喻人的主观言论思想，以客观实际比作靶子。认为只有“弓矢从的”而不能以“的从弓矢”（见《叶适集·终论七》）这就是说人们的言论只有符合客观实际才是正确的。

在明清时代，许多唯物主义哲学家对“知”与“行”的关系问题有更进一步的理解。如王廷相在认识论上强调“行”对于认识事物，获得“真知”的重要性。认为“讲”（言论）要与“行”（实践活动）相一

致。如果“讲而不行”就不能断定所讲的是对或不对，这就是说“讲”必须受“行”的检验。因而提出“讲得一事便知一事，知得一事便行一事，是谓之真知”。又说“在实践处用功，人事上体验”（《王氏家藏集·卷二七·与薛君采二首之二》）的朴素的实践观点。又如明末的王夫之较全面地批判了程朱陆王的唯心主义先验论，对中国古代唯物主义的知行观作了重大的发展，他提出“行可兼知，而知不可兼行”（《尚书引义·说命中二》），把“知”与“行”的关系初步的辩证地理解为“并进而有功”的“相资”关系。他强调以“行”来检验知识的真伪，“行焉，可以得知之效”（同上）。清初的颜元也强调“习行”、“践履”对认识的重要作用，他说：“吾辈只向习行上做工夫，不可向语言文字上着力”（《四书正误》卷二），因此检验客观“义理”的真伪是非必须“习而行之”、“亲自下手一番”（同上）。总之，上述这些唯物主义哲学家都强调“行”在认识中的作用，并以“行”为检验理论真伪是非的标准。这对唯心主义的认识论是一个最沉重的打击，在哲学史上起着极其重要的作用。

三、朴素的实践观点与马克思主义实践观点的根本区别

但是中国古代唯物主义者，由于受到历史的、阶级的局限，他们朴素的实践观点还是不科学的，不彻底的，他们都还不能自觉地把实践标准来全面地贯彻到认识论中去。例如墨子虽然提出“取实予名”的命题和以经验（“原”）、效用（“用”）的“三表法”来检验真理，但是他受小生产者阶级的局限，其狭隘的眼界使他不能克服唯心主义观点，因而又提出以“天志”为是非之“仪”（标准），甚至说：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之聋瞽也。”（《墨子·明鬼》）又如荀子当他强调“行”为认识的基础进而批判先验论是很

有积极意义的，然而地主阶级的立场，使之无法坚持朴素的实践观点，最后仍旧把封建的礼义作为真理的标准。例如他认为“盗跖”的言行之所以不为“君子”所贵重，就在于“非礼义之中也”。他还说“非察是，是察非，谓合王制不合王制也”（《荀子·解蔽》）。韩非强调以实际的“功用”为辨识真伪的准绳，但这“功用”是以新兴地主阶级的利益为其具体内容的。因此他否定广大劳动人民的实践活动对于认识的重大意义和作用，认为“民智不足师用”。宋代的叶适、陈亮都是讲究功利主义的，他们提出认识要“验之于物”的观点，这在反对道学家的“天理”观方面有战斗的意义，但他们讲的“功利”是地主阶级的功利。陈亮说“功到成处便是有德”，认为“成功”便是“有德”就是真理，但这“成功”不过是实现了中小地主和自由商人的利益，因此其真理标准受到地主阶级和自由商人利益的限制。这样，如果劳动人民在反抗地主阶级的斗争中得到成功，他们就认为是“无德”了，这也就不能把实践标准贯彻到底了。中国古代唯物主义思想的总结者王夫之也是如此，他发展和丰富了中国古代唯物主义的知行观，提出了不少精采的见解，但是他所谓的“行”还是个人的生活实践，而不是我们今天所说的社会实践，而且他在许多方面仍不能跳出地主阶级的道德践履的范围，故其“行”的主要一方面还是“行于君民、亲友、喜怒、哀乐之间”（《尚书引义·说命中二》）。由于他的地主阶级立场不能摆脱封建道德观念的束缚，结果不但不坚持“行”为真理的标准，反而将他原来所批判的谬说当作自己的信条，说什么“万事万物之理，无非吾心所固有”（《正蒙注·大心篇》），这样就又把真理看作是主观自生之物了。

同时，中国古代唯物主义者不能真正辩证地理解感性和理性认识的关系，有时片面强调感觉经验的作用，因而没有划清感觉经验与客观真理的界限，例如墨子认为“闻之见之则必以为有，莫闻

莫见则必以为无”(《墨子·明鬼》),因而把人们的幻觉经验和荒唐的传说也作为存在的可靠证据,从而陷入经验论的主观主义的泥坑。墨子以单纯的感觉经验为真理的标准是解决不了认识的客观性问题的,尤其是他竟将幻觉经验和荒谬的传说及一般群众中存在的宗教迷信思想与客观的真理混为一谈,也就必然引向谬误的结论。正如列宁所指出的,如果众人同意的就是真理,那么宣扬鬼神的宗教教义也就是客观真理了(参看《列宁选集》第2卷122—124页)。墨子的失足之处也就在这里。又如北宋的张载把感性认识和理性认识截然地割裂开来而走向唯心主义。他提出“人本无心,以物为心”(《张子语录》),承认人的思想来源于客观实际,可是他说:“独闻独见,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·动物篇》),这是说,个人的闻见印象是不可靠的,容易发生误差,因为个人闻见到的某些新奇的现象,可能是由他的疾病和幻觉所造成的。但是众人的“共见共闻”的事物现象即使是很怪异的现象也是真实可靠的。张载把从多数人的“共闻共见”和少数人的“独闻独见”看作是辨别客观真理的标准,这仍然是主观主义的真理观,因为众人的见闻经验只是超出了个人的“独闻独见”,并没有超出主观的范围,个人的主观经验和集体的主观经验也还是主观的。因为真理的标准只有通过社会实践的检验,一直到十八世纪的戴震也重复了上述这种错误,他也错误地用人们主观认识的一致即“心之所同然”代替客观实践,而把它作为真理的标准。

中国古代的唯物主义者也有片面夸大了理性思维“心”的作用,而最后又以主观思想作为真理的标准。如荀子虽然初步地观察到理性认识以感性认识为基础,但是他否定劳动人民的社会实践,夸大了所谓圣人的认识能力,以圣人的“心”作为真理的标准。认为“心”是“出令而无所受令”,不受客观物质存在的制约。如叶适

虽然批判理学唯心主义认识论，但有时仍强调心性的重要性，而承认德性之知不假借于见闻的观点。杰出的古代唯物主义者王夫之也认为有些认识可以不由客观得来的“心知者，缘见闻而生，其知非真知也”（《张子正蒙注·大心》），因而认为“不萌于见闻”的所谓“德性之知”才是真知。

中国哲学史上朴素唯物主义在同唯心主义先验论的斗争中提出认识要符合客观实际，以客观实际作为真理的标准，具有朴素的实践观点。但在最后总是走入唯心主义的歧途。仍然以思想、理论作为真理的标准而成为半截子的唯物主义。这正表明他们的朴素的实践观点既是不科学的，又是不彻底的。在这里，使我们清楚地看到，属于地主阶级的唯物主义者鄙视劳动人民的社会实践——生产斗争和阶级斗争实践，因而就不可能把对于认识起决定作用和具有伟大意义的实践标准贯彻到底，同时，这些唯物主义者既不了解人类社会历史发展规律，他们都是历史唯心主义者，都是认为历史是少数“圣人”所创造的，因而他们必然又以“圣人”言论和思想为真理的标准而陷入认识论上的唯心主义。例如荀子说：“何谓衡（衡量器）？曰：‘道’。”（《荀子·解蔽》）而这个“道”是与“圣人”的“心”相遇的“所谓大圣者，知通乎大道”，“道者，古今之正权也”（《荀子·正名》），这就是说“圣人”的思想是“权”、“衡”一切是非的标准。又如明代王廷相也认为孔子的言论是“万世准衡”。清初王夫之也认为不能“屈圣人之言”，因而又以孔、孟的言论作为检验真理标准之一。凡此等等不必一一例举。因此，旧唯物主义者由于都是半截子的唯物主义者，即在历史观上又是唯心主义者，所以他们都把“圣人之言”作为检验真理的标准。因而他们虽然把客观实际作为检验真理的标准，但显然不把它看作是唯一的标准。

马克思主义哲学是无产阶级科学的、革命的世界观，只有马