

中国哲学史

新编

冯友兰

人民出版社

中国哲学史 新编

馮友兰著

第二册

秦至东汉

人民出版社

一九六四年·北京

中国哲学史新编

第二册

馮友兰著

人民出版社出版 (北京朝阳门大街320号)

北京市书刊出版业营业许可证出字第1号

北京新华印刷厂印刷 新华书店发行

开本 850×1168 毫米 $\frac{1}{32}$ · 印张 $10\frac{1}{2}$ · 插页 2 · 字数 240,000

1964年6月第1版

1964年6月北京第1次印刷

统一书号 2001·116 定价 (七) 1.35 元

印数 0,001—7,500

目 录

第二篇(上)

中国封建社会的确立和前期封建社会发展时期

(秦汉——唐)哲学思想的发展(上)

第十九章	秦至汉初的哲学、政治、社会思想	3
第一节	关于中国封建社会中哲学发展的社会根源	3
第二节	秦朝法家思想的统治及其与儒家的斗争	5
第三节	汉初的黄老政治及儒家思想的兴起	11
第四节	叔孙通和陆贾	14
第五节	贾谊的哲学思想	16
第二十章	大小戴《礼记》中的哲学社会思想	32
第一节	礼和《礼记》	32
第二节	关于“礼”的一般原则的理论	35
第三节	关于“乐”的一般原则的理论	40
第四节	关于形神和生死的理论	45
第五节	关于孝的理论	56
第六节	《大学》	61
第七节	《中庸》	67
第八节	《礼运》所称引的“大同”思想	75
第九节	大小戴《礼记》在封建社会中的影响	79

第二十一章 董仲舒——汉朝唯心主义、神秘主义的官方

哲学的奠基者81

第一节 董仲舒和汉初哲学思想发展的基本倾向81

第二节 董仲舒与春秋公羊学84

第三节 董仲舒关于“天”的理論89

第四节 董仲舒关于气和阴阳五行的学說93

第五节 董仲舒的天人感应論105

第六节 董仲舒的人性論111

第七节 董仲舒的社会和倫理思想115

第八节 董仲舒的历史观123

第九节 董仲舒的邏輯思想126

第十节 董仲舒的改良主义129

第十一节 董仲舒在中国哲学史中的地位130

第二十二章 西汉道家思想的发展和官方哲学的反对派

的形成134

第一节 汉初道家思想的两个方面135

第二节 司馬談所讲的道德家139

第三节 淮南王其人和《淮南子》其书143

第四节 《淮南子》关于气的理論146

第五节 《淮南子》关于天人关系的理論152

第六节 《淮南子》中关于形、神的理論160

第七节 《淮南子》中的認識論和辯证法思想164

第八节 《淮南子》中的人性論168

第九节 《淮南子》中的社会、政治思想170

第十节 司馬迁的无神論和历史观177

第十一节 《盐铁論》中反映的儒家与法家思想的斗争185

第二十三章	象数和讖緯	191
第一节	讖緯的社会根源	191
第二节	阴阳之数	193
第三节	八卦方位	199
第四节	“卦气”	201
第五节	孟喜、京房的卦气說	203
第六节	易緯以外的其他緯书	207
第七节	象数之学与希腊毕达哥拉学派的比較	209
第二十四章	古文經学派反对神秘主义思潮的斗争—— 刘歆, 揚雄, 桓譚	212
第一节	古文經学和今文經学的斗争	212
第二节	刘向、刘歆关于《洪範》五行的理論	215
第三节	刘歆关于音律和历法的理論	218
第四节	刘歆对于先秦学术思想起源的理論	224
第五节	揚雄《太玄》中的唯物主义和辯证法思想	228
第六节	揚雄的社会思想和对神秘主义思潮的批判	239
第七节	桓譚对形、神关系的唯物主义的見解及其反对 神秘主义的斗争	242
第二十五章	王充——两汉最大的唯物主义哲学家和 战斗的无神論者	245
第一节	王充的时代、家庭及其著作	245
第二节	王充关于“天”和“气”的理論	250
第三节	王充关于天、人关系的理論	257
第四节	王充关于形、神关系的理論	267
第五节	王充的認識論和方法論	275
第六节	王充关于性、命的理論	285
第七节	王充的历史观	297
第八节	王充在中国哲学史上的地位	301

第二十六章	东汉末无神論和唯物主义的发展,农民大起义和《太平經》	306
第一节	張衡的天文学和宇宙形成論	306
第二节	王符的自然观和社会思想	311
第三节	仲长統的无神論和历史观	317
第四节	何休的社会思想	323
第五节	东汉末农民大起义和《太平經》	326

第 二 篇

(上)

中国封建社会的确立和 前期封建社会发展时期 (秦汉——唐)哲学思想的发展 (上)

第 十 九 章

秦至汉初的哲学、政治、社会思想

第一节 关于中国封建社会中哲学 发展的社会根源

秦朝統一了中国，建立了以地主阶级专政为基础的中央集权专制主义的政权。中国社会进入了一个新的阶段，封建社会的阶段。

封建社会的主要矛盾是农民和地主阶级之间的对抗性的矛盾。在中国长期封建社会里，很多次大规模的农民起义，推翻了当时统治的朝代，给专政的地主阶级以沉重的打击。但因农民不代表新的生产关系，胜利的果实仍为地主阶级所利用。一个新的朝代，在旧朝代的废墟上，建立起来。这样的“改朝换帝”，并不能使中国社会进入一个新的阶段。但是在每一个大朝代建立的时候，它总吸取前朝灭亡的教训，对于农民作一定的让步，采取一些减轻剥削、发展生产的措施，使当时的社会得到一定的繁荣。这就是农民起义推动社会生产力发展的具体表现。

这是中国封建社会发展的真正动力。但是，还不能用这个动力，直接阐明中国封建社会中的哲学的发展。哲学，特别是有系统的哲学体系，是社会的上层建筑的最上层；必需有一定的文化积累，它才有可能产生出来。农民阶级是长期被剥削、被压迫阶级，

有和地主阶级不同的政治、社会思想，但没有足够的文化积累，足以自己建立一个农民哲学的理论体系。但是，在哲学领域内，他们的要求和愿望，在某些地主阶级进步哲学家的哲学体系中，在一定程度上，也能得到某种的反映。其理由有两点。

上面说过，在中国历史中，一个大的朝代，在其开始的数十年中，总采取一些减轻剥削、发展生产的措施。在这种情况下，地主阶级哲学经常为这种措施作出一些理论上的说明。这些理论，在一定程度上，反映农民的要求和愿望。这是一点。

其次，在中国封建社会中，地主阶级在完全消灭它在上升时期的对立面奴隶主贵族以后，首先的任务是巩固自己的统治地位。此后，地主阶级内部又分化为两个对立面，用概括的名辞说，就是当权派地主阶级和不当权派地主阶级。当权派地主阶级直接控制国家机器，占有较多的土地，对于农民有更多的超经济的剥削，使农民对它有更多的人身依附。不当权派地主阶级不直接控制国家机器，占有比较少的土地，对于农民有较少的超经济的剥削；农民对于它的人身依附也比较少一些。当权派地主阶级的利益，在于维持现状，总是保守的。不当权派地主阶级，在地主阶级内部，对于当权派地主阶级说，也是处于被排斥和被压迫的地位。它和当权派地主阶级，统一是主要的，但也有斗争。它在一定程度上，要求对于现状有所改变，是地主阶级中的进步派。因此，不当权派地主阶级，在其与当权派地主阶级的斗争中，其利益，在一定程度上，有与农民的利益在客观上相符合之处。在中国历史中，每一次较大的农民战争，都打击了当时的当权派地主阶级，使不当权派地主阶级取得或多或少的优势，这是符合于当时社会向前发展的要求的。可是，当一个时代不当权派地主阶级取得优势，地位巩固以后，它又成为当权派，由进步的阶层转化为保守落后的阶层。在这

种情况下，地主阶级内部又分化出新的、进步的不当权派，代表社会向前发展的要求，向保守的、落后的当权派进行斗争。这种斗争又在客观上与农民的利益有相符合之处。

因此，各时代不当权派地主阶级的某些哲学家，代表社会向前发展的要求，在一定条件下，在一定程度上，在其哲学体系中，有时也反映农民的要求和愿望。一般地说，这些哲学家的哲学经常是唯物主义的。代表当权派地主阶级的哲学家是保守的或反动的，其哲学经常是唯心主义的。

这是中国封建社会中哲学发展的一个必要条件。但是，只靠这个条件，并不足以说明中国封建社会中哲学的发展。哲学体系的建立，固然需有一定文化积累，但更需要的是一种推动的动力。一种新的哲学思想，总要在旧的势力动摇的条件下，才有可能产生出来。在中国封建社会中，只有农民大起义，才有这种动摇旧势力和推动新思想的力量。

上面所说的真正动力和必要条件就是中国封建社会发展的社会根源。秦汉的哲学的发展充分地说明了这一点。

第二节 秦朝法家思想的统治 及其与儒家的斗争

秦朝的統一是以新兴地主阶级的力量为基础的，是新兴地主阶级战胜奴隶主贵族的成果。在这个基础上，法家思想自然成为这个新王朝的占统治地位的思想。在这个时候，法家的代表人物是李斯。李斯的思想与韩非基本上是一致的。韩非虽然死在秦国的监狱里，但是他的哲学思想在秦朝占了统治地位。秦二世责李斯，引“韩子曰”（《史记》《秦始皇本纪》）。李斯回答秦二世，也引

“韓子曰”(《史記》《李斯列傳》)。可見韓非在秦朝成为統治理論的最高权威,犹如汉朝以后的孔子。李斯所要推行的重要政策,实际上是韓非哲学思想的具体应用。李斯是韓非的陷害者,但又是韓非哲学思想的继承者和体现者。

法家认为統治者对于被統治者进行統治,主要是靠“力”。韓非說:“上古竞于道德,中世逐于智謀,当今爭于气力。”(《韓非子》《五蠹》)他們主張对内由統治者用强迫威吓的办法协制人民为他們服务,对外用武力征服的办法消灭別的国家。这就是他們所謂“气力”的实际內容。作为新兴地主階級的代言人,法家不掩飾它的剝削階級的本质,公开承认,占了統治地位的剝削階級就應該赤裸裸地用“力”进行統治。

在周朝建立的时候,它的政治上和理論上的奠基人周公,捏造了一种理論,硬說他們是受了上帝的命令統治人民。这就是后来“君权神授說”的开始。这种說法宣称,君权的来源是上帝的授与。秦国灭了六国,建立秦朝,不用这一套理論。秦始皇令群臣議尊号,說:“寡人以眇眇之身,兴兵誅暴乱。賴宗庙之灵,六王咸伏其辜,天下大定。”李斯和秦朝的大臣們向秦始皇上“皇帝”的尊号,說:“今陛下兴义兵,誅殘賊,海內为郡县,法令由一統,自上古以来未尝有。”秦始皇和李斯都完全不提周公的那一套。李斯和秦朝的大臣并且批判了“君权神授說”。他們說:“古之五帝三王,知教不同,法度不明,假威鬼神,以欺远方。实不称名,故不久长。”就是說,秦以前的統治者,明知自己的力量不足以統治,所以假借鬼神以欺騙人民。李斯和这些大臣认为秦朝的成功,完全由于能用“法”和有“威”,不是由于甚么“天命”和鬼神。他們在秦始皇巡行到的地方刻石歌頌秦始皇的“功德”說:“皇帝临位,作制明法,臣下修飭。十有六年,初并天下,罔不宾服”(泰山刻石)。“圣法初兴,清理

疆內，外誅暴彊。武威旁暢，振動四極，禽滅六王”（東觀刻石）。這就是說，秦朝的統治者的成功是靠自己的“威力”。秦朝統一后的主要經濟措施是為地主階級的利益服務的。照李斯等所歌頌的，“皇帝之功，勤勞本事。上農除末，黔首是富”（琅邪刻石）。“男樂其疇，女修其業，事各有序。惠被諸產，久并來田，莫不安所”（碣石刻石，以上均見《史記》《秦始皇本紀》）。在這些發展農業生產的措施下，主要得利的當然是地主階級。這時地主階級還在上升的階段，它深信自己的力量，還在一定程度上保持唯物主義的哲學。上面所引的資料是地主階級在這個階段中這種意識的反映。

但是，地主階級和秦朝的統治者也意識到，這種專凭“威力”的理論還不足以鞏固自己的統治；為了麻痹人民的反抗，還需要更多的理論根據。秦朝不用“天命”的說法，但也找出了另一個根據。《史記》說：“秦始皇既并天下而帝。或曰，黃帝得土德，黃龍、地螾見。夏得木德，青龍止于郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。于是秦更命河曰德水，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法”（《封禪書》）。下文說：“自齊威、宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采之”（同上）。可見，這個“或曰”，就是出自鄒衍一派的人。

秦始皇認為秦是“以水德王”。跟四時配合，冬季屬水。因此秦朝就規定以十月為正月（一年的第一個月）。跟五色配合，水的色是黑，因此秦朝就以黑為正色。跟數目配合，水的數是六，因此秦朝以六為一個標準數。更重要的是，照陰陽家的說法，水在北方，它的性質是嚴酷死亡。因此秦朝政治上的一切措施的基本精神是“剛毅戾深，事決于法，刻削毋仁恩和義”（《史記》《秦始皇本

紀》)。秦始皇认为必須如此，“然后合五德之数”。这种“水德”恰好合于法家的政治思想的要求。

归根到底，秦朝还是假設一种超乎社会的力量作为它的統治的根据。照它的說法，它的統治不是靠“奉天命”而是靠“五德”运行中“水德”的“当运”。后来封建社会的皇帝兼用这两种虚构，自称为“奉天承运皇帝”。“奉天”是說“奉天命”；“承运”是說承“五德”的运行。

在第十八章中，我們指出，随着統一的帝国的形成，地主階級的內部矛盾也逐漸暴露出来。新兴地主階級主張彻底实行官僚制度；中央和地方的政治都由中央政府直接任命的官吏管理。但是《吕氏春秋》《去私》篇主張“誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以为王伯”。这个主張是，在秦国灭了六国（“誅暴”）統一天下以后，不應該以天下为秦国的私有（“而不私”）；應該重新分封諸侯（“以封天下之賢者”），秦国只居于像春秋时期的周王或齐、晋等霸主的地位（“可以为王伯”）。这种重新分封的主張是地主階級新貴族的要求；所謂“天下之賢者”，其实就是他們自己。这种要求为当时的儒家所支持；他們跟貴族的联系总是比較密切的。

在秦朝統一以后，地主階級的这种內部矛盾公开暴露出来，彻底实行官僚制度和重新分封諸侯两种主張也成为当时政治上公开辯論的問題。当时的丞相王綰等言：“諸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋以填之，請立諸子”（《史記》《秦始皇本紀》）。这一派的人习惯于旧制度，觉得一个边远地方如果没有王，就好像是个“真空地带”，要有王把“真空”填起来（“以填之”）。

李斯反对这个建議，他說，周朝所封子弟同姓很多，后来都自相攻击，“諸侯更相誅伐”。現在既然“統一皆为郡县”了，这是“安宁之术”。所以“置諸侯不便”（同上）。秦始皇接受他的建議，分天

下为三十六郡，由中央政府所任命的官吏直接統治，把原来各国所有的防禦工事以及截断河流的隄防一律撤除，又統一了度、量、衡、車軌和文字，使中国社会达到前所未有的統一。

可是，上面所說的两派的意见还是分歧。到秦始皇三十四年，又有周青臣和淳于越的辯論。在秦始皇面前，周青臣說：“以諸侯为郡县，人人自安，无战争之患。”一个博士淳于越反駁說，郡县制是古来所沒有的。“事不师古而能长久者，非所聞也”。这又牵涉到法家向来坚持的一个原則性的問題，就是反对“师古”。秦始皇叫群臣討論。李斯反駁淳于越說，“五帝不相复，三代不相襲，各以治，非其相反，时变異也”。这是法家向来主張变法的論据。李斯接着說，以前諸侯割据，“天下散乱”，各家各派的“私学”也都兴起来了。各家的私学“語皆道古以害今，飾虛言以乱实”。現在已經統一了。“百姓”應該“力农工”，“士”應該学习法令。可是还有“私学”，“聞令下則各以其学議之”。“如此弗禁，則主勢降乎上，党与成乎下”。所以李斯主張“禁之便”。他又建議，发布禁令，除属于技术一类的著作，“医药、卜筮、种树之书”以外，民間所藏的“詩书百家語”都要燒掉。有談論《詩》、《书》的就处死；有“以古非今”的，杀其全家；有願学法令的，“以吏为师”。这个建議，經秦始皇批准执行（《史記》《秦始皇本紀》）。这样就完全实现了韓非的理想：“明主之国，无书簡之文，以法为教；无先王之語，以吏为师”（《韓非子》《五蠹》）。

周青臣、李斯和淳于越的辯論是秦朝法家和儒家思想的一次激烈的斗争。結果儒家遭到失敗，不仅不能重新分封諸侯，而且“詩书百家語”也受了禁止和焚燒的命运。經過这次辯論，法家占了絕對統治的地位。

法家反对“以古非今”；这是对的。但是照他們的作法，就是割

断历史，否认文化的继承性。固然，李斯也并不是烧尽所有的书，“博士官所职”的书并不烧。但是在官僚政治下，专以“博士官所职”为学术的标准，这一点也就足以使学术思想僵化。李斯禁“私学”的目的是怕有“私学”就会“主势降乎上，党与成乎下”。他从维护统治者的利益出发，使先秦以来文化的发展，受到很大的挫折。

秦朝的统治者不了解，儒家的学说对于巩固既成的社会秩序是有利的。他们不知道怎样缓和阶级矛盾以维持自己的长期统治，而只知用暴力进行统治。秦二世问李斯，一个统治者怎样才能更高的骑在人民头上，更进一步地剥削人民。他说：“彼贤人之有天下也，去用天下适己而已矣”。他想“肆志广欲，长享天下而无害”，问李斯有什么办法。李斯向他献了一个“督责之术”，就是督察下面的人而责罚以刑罚。李斯说：“督责之诚，则臣无邪；臣无邪，则天下安，天下安，则主严尊；主严尊，则督责必；督责必，则所求得；所求得，则国家富；国家富，则君乐丰；故督责之术设，则所欲无不得矣。群臣百姓，有过不谏，何变之敢图？”这就是说，要用一种恐怖主义，使人民不敢反抗。以前的法家还以赏罚为统治者的“二柄”，李斯的“督责之术”就干脆不用赏，只用罚，因为赏还要费统治者的一些本钱，而罚则用不着一点耗费。李斯又说：“夫不能修申韩之明术，行督责之道，专以天下自适也；而徒务苦形劳神，以身循百姓，则是黔首之役，非畜天下者也，何足贵哉？夫以人徇己，则己贵而人贱；以己徇人，则己贱而人贵。故徇人者贱，而人所徇者贵。自古及今，未有不然者也”（《史记》《李斯列传》）。李斯毫不掩饰地说：统治者的作为，不是为百姓的利益而牺牲自己（“以身徇百姓”），主要的是为自己的利益而牺牲百姓（“以人徇己”）。本来剥削阶级都是把自己的利益建筑在被剥削阶级的痛苦上；这是剥削阶级的本质。李斯倒是公开地暴露了这种本质。