



薪火集

王博 编



北京大学出版社



薪火集

王博 编



北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

薪火集/王博编. —北京:北京大学出版社, 2004. 4

(北大哲学系系庆丛书)

ISBN 7-301-07149-3

I. 薪... II. 王... III. 哲学—文集 IV. B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 027436 号

书 名: 薪火集

著作责任者: 王 博 编

责任编辑: 文史编辑部

标准书号: ISBN 7-301-07149-3/B·0276

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 河北三河新世纪印刷厂

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 50.75 印张 800 千字

2004 年 4 月第 1 版 2004 年 4 月第 1 次印刷

定 价: 65.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

序

哲学作为人类追求智慧的象征,无论是在西方还是在中国,都已经有两千五百多年的历史。在这漫长的发展过程中,它的形态曾经发生过很多次改变,但是追求智慧的本质却从未改变过。这种本质表现着人类最基本的冲动,他们想了解宇宙,了解社会,了解人生,了解自己。只要这种冲动不消失,哲学就永远有着它存在的理由。

中国人使用哲学一词来称呼一个学科,不过是一百多年的事情。大学里设哲学系,就更晚一些。中国最早的大学是京师大学堂,创建于清光绪二十八年(公元1898年)。民国元年,即1912年,京师大学堂改称北京大学,哲学门应运而生。这可以说是哲学系创设之始。1914年,哲学门招收了第一届学生,如果从这算起的话,今年(2004年)正是哲学系创建九十周年。

北大哲学系的历史,在某种意义上就是中国现代哲学学科发展的历史。最初的时候,哲学门虽然名义上有中国哲学门、西洋哲学门和印度哲学门三个方向,但实际上只有中国哲学门。经过九十年的发展,哲学系现在已经拥有中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学、美学、逻辑学、伦理学、科学哲学、宗教学等八个学科,九个教学研究室。在2003年全国学位与研究生教育中心开展的全国哲学学科评比中,北京大学哲学系名列第一,这充分表现出了北京大学哲学系在中国哲学界的重要地位。

为了庆祝哲学系创建九十周年,系庆委员会决定由本系在职和离退休教师每人提供一篇论文,编纂一本哲学论文集。各位老师提供的文章,既有旧稿,也有新作,从中我们能够看到哲学系二十多年来发展与进步的历史轨迹。这里有关于哲学理论问题的沉思,方法论的探索,也有对社会现实问题的反省。系庆委员会在此感谢各位老师的支持和配合。由于时间仓促,有部分老师的文章未能提交,这是需要特别说明的。

目 录

序 /1

中国哲学

- 中国哲学中的心物问题 张岱年/3
- 谈儒家人文主义占筮观 朱伯崑/10
- 走出“中西古今”之争 会通“中西古今”之学 汤一介/16
- 吴宓先生的文化观点 郭兰芳/28
- 中国兵家与儒、道、法各家的兼容与互补 张文儒/37
- 老子道家的管理思想及其现代价值 许抗生/47
- 中国近代耶佛互补思想 魏常海/57
- 范缜《神灭论》在儒佛斗争中的地位和影响 李中华/68
- 20世纪中国哲学的断想 王守常/80
- 罗素《哲学问题》(1912年)及其
 在华演讲《哲学问题》(1921年)之异同考、胡 军/89
- 世纪末“中国哲学”研究的挑战 陈 来/103
- 程明道之“生之谓性”及其歧解 张学智/114
- 论《十大经》中的“黄帝”形象
 ——道家传统中的内圣外王理想 王 博/125
- 物境之开敞:以无为用,或天地之心 杨立华/138

西方哲学

- 中西传统哲学的形成和影响 张世英/151
- 形而上学的情结 朱德生/166

- 沈有鼎与胡塞尔的现象学 靳希平/171
逻辑和形而上学的起源 赵敦华/192
《论语》“学而时习之”章析读 张祥龙/204
康德批判的形而上学 韩水法/214
狄尔泰论精神科学与自然科学的区分 李超杰/227

马克思主义哲学

- 辩证唯物论体系的不变性与可变性 黄楠森/241
“温州模式”及其对我们的理论启示 施德福/250
“一国两制”
——祖国统一的战略决策 宋一秀/263
还原论与整体论相结合探索复杂性 赵光武/272
关于马克思主义的哲学、历史观
和具体历史理论概念含义的辨析 陈葆华 米桂山/281
关于人道主义研究和教育的几个问题 张翼星/289
人学——21世纪的显学 陈志尚/297
21世纪科学哲学展望 冯国瑞/306
《莱茵报》时期马克思哲学思想的性质 赵常林/319
准确把握马恩著作中未来社会名称的含义 赵家祥/327
对卢卡奇总体性理论的再认识 杨武栓/336
21世纪哲学创新论纲
——马克思主义哲学现代形态论 王东/344
关于马克思主义哲学中国化的几个问题 郭建宁/353
论社会进步及其评价尺度 丰子义/364
论中西哲学的内在差异及其逻辑基础 曾志/375
生态文明蕴涵的科学的人文价值 徐春/388
任重而道远的马克思文本研究
——一份学术基础的清理 聂锦芳/398
读者批评与马克思文本的解读 张立波/412

宗 教

关于原创文化研究的一些思考 杨 适/421

发扬人文精神 建设人间哲学

——21世纪中国哲学的走向 楼宇烈/427

佛教阿含类经中记述的“六师”思想 姚卫群/438

评张萱清真馆本《云笈七签》 王宗昱/448

理性是什么？

——理性与信仰关系问题研究中的一个关键范畴 张志刚/459

对赵紫宸的人格主义思想及道德神学的探讨 吴玉萍/474

东正教的“神人之际” 徐凤林/491

试论王岱舆“真一哲学” 沙宗平/501

论新文化运动时期宗教讨论所关注的问题及其运思路向 孙尚扬/512

现代中国佛教的批判与反批判 李四龙/523

美 学

儒家思想与中国艺术 葛 路/533

书画同理同法

——从写意花鸟画的写与意谈起 高克地/541

体验·反思·思辨

——关于美学方法论问题 阎国忠/549

歌德的美学思想 李醒尘/567

关于把美育正式列入教育方针的建议 叶 朗/575

艺术美在宗白华美学中的地位 张中秋/579

魏晋玄学与“中国艺术的自觉” 章启群/588

上帝的棋局

——有关魏玛征文的一则寓言和哲学讨论 王锦民/603

现代京剧是京剧的异花变种 颜品忠/613

王国维美学的现代性及其问题 彭 锋/625

逻辑学

辩证思维质疑 宋文坚/653

集体认定中的不一致和合取原则 刘壮虎/662

推理、推理模型和推理语义 周北海/672

论证是哲学活动的本性 陈波/682

王浩的概念论与直谓主义 邢滔滔/693

伦 理

论“礼失而求诸野”

——儒学传统与时代车轮 周辅成/705

儒家伦理、道德层次论的启迪 魏英敏/712

超历史分析法:伦理学的发现方法 王海明/720

儒家的平等观及其制度化 何怀宏/730

人文价值与企业管理 陈少峰/741

第一人称哲学的局限 程炼/749

科学哲学

科学与伦理价值 李国秀/761

毛将焉附

——中国知识分子的出路 冀建中/776

技术与人文 吴国盛/787

非线性动力学混沌与操作因果律 刘华杰/798

出版后记 /803

中国哲学

中国哲学中的心物问题

张岱年

心物问题,亦即精神与物质的关系问题,是哲学的基本问题之一。在西方近代哲学中,关于精神与物质的问题讨论较多。在中国先秦哲学中,对于心物问题已有所讨论。到中国近古时代(宋元明清时代),许多哲学家更对心物问题进行了针锋相对的争论。所以,应该承认,心物问题是中国古典哲学的基本问题之一。

心亦即主体,物亦即客体。但是主体客体的名称是古代所未用的。在古代哲学中,与主体相当的名词是“己”,与客体相当的名词是“物”。《中庸》云:“诚者非自成己而已也,所以成物也”。己与物即主体与客体,亦称为内外,《中庸》又说:“合外合之道也”。外即客体,内即主体。近几年来,有些论者认为,中国哲学专讲“天人合一”,而忽视“主客”之别,其实并不符合事实。中国哲学确实强调“内外”的统一,但也承认内外的区别。

在西方哲学中,哲学史家常将精神与物质的问题与思维与存在的问题联系在一起讲,或将精神与物质的问题归并到思维与存在的问题。这是因为,西方哲学中所谓“理念”或“观念”往往是与思维有密切联系的,所以哲学史家将关于“理念”的问题归结为思维与存在的问题。而中国古代哲学的情况有所不同。在中国哲学史上,大多数哲学家(佛学与陆王学派除外)认为所谓“道”、所谓“理”是客观性的,因而“道器”问题、“理气”问题与“心物”问题是并列的问题,不能相互归结。因此,本文仅述中国古代哲人关于心物问题的见解,而不涉及理气问题。

在先秦哲学中,首先谈到心物关系的是孟子。孟子说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》)这是说,耳目等感官经常为“物”所引而受蔽于“物”,而“心”具有思的作用,是不受“物”之蔽的。这将心与物对立起来,而耳目居于心与物的中间。孟子所谓心是何所指呢?孟子引述孔子曰:“操则存,舍则亡,出入无时,莫知其乡,惟心之谓与?”(同上)可见所谓心不是指心脏而

言,而是指内在的思维作用。心脏是没有出入的。

《管子》书中《心术上下》及《内业》中亦提出关于心与物的学说。《心术上》云:“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。心处其道,九窍循理。……毋先物动,以观其则;动则失位,静乃自得”。这也是认为,心在内,物在外,而感官居其中间。进而提出静因之道:“有道之君,其处也若无知,其应物也若偶之,静因之道也”。更解释所谓静因之道说:“因也者,无益无损也。以其形因为之名,此因之术也。……因也者,舍己而以物为法者也”。这所谓静因之道,用现在的名词来说,即是客观的态度、客观的方法。《心术下》云:“无以物乱官,毋以官乱心,此之谓内德。”这强调心的安静,不要受外物与感官的扰乱。

《心术上》更提出“所以知”与“所知”,宣称,“人皆欲知,而莫索其所以知,其所知,彼也;其所以知,此也。不修之此,焉能知彼?”(从王念孙说校改)所谓“所以知”,即能知,亦即今天所谓主体;所谓“所知”即所认识的对象,亦即今天所谓客体。《管子》明确地做出了主客之分。

《管子》又提出“心中有心”之说,《心术下》云:“心之中又有心”。《内业》云:“我心治,官乃治;我心安,官乃安。治之者心也,安之者心也。心以藏心,心之中又有心焉。”这所谓心中之心,即谓心是能认识自己的,心不但能认识外物,而且具有自我认识,心具有自觉。《管子》书中关于心的理论可以说是比较详明的。

在先秦哲学中,论心最详的是荀子。荀子亦以心为耳目等感官之君,他说:“耳目鼻口形能各有接而不相能也,夫是之谓天官,心居中虚以治五官,夫是之谓天君。”(《荀子·天论》)又说:“凡同类同情者,其天官之意物也同,……心有征知,征知则缘耳而知声可也,缘目而知形可也,然而征知必将待天官之当薄其类,然后可也。”(同上《正名》)这是说心有较感官更高级的认识作用,但又必以感官所提供的印象为依据。荀子提出“虚壹而静”的内心修养,他说:“人何以知道?曰心。心何以知?曰虚壹而静。……人生而有知,知而有志,志也者,臧也,然而有所谓虚,不以所己臧害所将受,谓之虚。心生而有知,知而有异,异也者,同时兼知之。同时兼知之,两也,然而有所谓一。不以夫一害此一,谓之壹。心卧则梦,偷则自行,使之则谋,故心未尝不动也,然而有所谓静,不以梦剧乱知,谓之静。……虚壹而静,谓之大清明。万物莫形而不见,莫见而不论,莫论而失位。”(同上《解蔽》)人能做到虚一而静,就能对于万物无所不见了。荀子所谓“虚一而静”的观点可能受到《管子》“静因之道”的影响。荀子又讲:“凡以知,人之性也;可以知,物之理

也。”(同上)这分别了“以知”与“可以知”。这所谓“以知”即《管子》所谓“所以知”,这所谓“可以知”即《管子》所谓“所知”,都是主体与客体的区别。

先秦时代,老、庄以“道”为世界本体,《周易大传》以“太极”为世界本体,《管子·心术》以“精气”为世界万物的本原。先秦哲学中关于心物的讨论并不涉及本体论问题。先秦哲学中所谓物指万物而言,荀子:“故万物虽众,有时而欲遍举之,故谓之物。物也者大共名也。”而所谓心则指思维之官,孟子:“心之官则思”。先秦哲学中关于心物关系的讨论不是关于世界本原的讨论,但是,心是指内在的主体,物是指外在的客体,这还是比较明确的。

两汉之际,印度佛教传入中国,到东晋南北朝时代,佛教逐渐兴盛起来。佛教一方面宣传灵魂不灭、三世轮回的迷信思想,另一方面又倡导“唯心唯识”的主观唯心论。一部分中国学者反对这外来的宗教,南朝的范缜著《神灭论》批驳佛教的神不灭论。但到隋唐时代,佛教却更加兴盛。韩愈反佛,亦未从心物问题来批判佛家的主观唯心论。第一个从哲学基本问题上批判佛教主观唯心论的是北宋哲学家张载(亦称张横渠)。

张载批评佛教道:“释氏不知天命,而以心法起灭天地,以小缘大,以末缘本,其不能穷而谓之幻妄,真所谓疑冰者与!”(《正蒙·大心》)又说:“释氏妄意天性,而不知范围天用,反以六根之微因缘天地。明不能尽,则诬天地日月为幻妄,蔽其用于一身之小,溺其志于虚空之大,此所以语大语小,流遁失中。其过于大也,尘芥六合;其蔽于小也,梦幻人世,谓之穷理,可乎?”(同上)这主要是从心及感官与天地日月的关系立论,天地是大是本,人心是小是末,而佛家反以为心与六根是天地日月的因缘,甚至以为天地日月都是幻象,这是根本错误的。横渠坚决肯定了天地日月客观世界的实在性。

张载又论心物关系说:“人体无心,因物为心。若只以闻见为心,但恐小却心。今盈天地之间者皆物也。如只据己之闻见,所接几何,安能尽天下之物?所以欲尽其心也。”(宋本《张子语录》)这断言“人本无心,因物为心”,意谓心乃是物的反映。人的见闻有限,天地之间事物无穷,须尽量了解天下之物,不以见闻为限。但是如何才能尽天下之物呢?张载似乎是认为,“尽其心”就能“尽天下物”。这就从唯物的观点转向直觉主义了。横渠又说:“理不在人皆在物,人但物中之一物耳。”(同上)这又坚持了唯物的观点。张横渠在本体论上提出了“太虚即气”、“虚空即气”、“凡有皆象也,凡象皆气也”的气本论,开创了中国近古时代唯物论传统,将心物问题与本体论联系起来,

其理论贡献是显著的。

张横渠认为“理不在人皆在物”，程明道(颢)与程伊川(颐)却将“理”提到人与物之上，认为“理”是天地万物的本原。二程以“理”为最高范畴，着重讨论了理与心与性的关系问题。程明道认为心即是理，亦即是天，宣称“只心便是天”，表现了主观唯心论的倾向。程伊川认为性即是理，“性即理也”，而将心与天区别开来，宣称：“释氏本心，吾儒本天”，建立了唯理论的体系。二程承认万物的实在性，但是没有着重讲心物问题。

朱熹继承二程学说，却注意心与物的相互关系。朱子在《大学章句》中说：“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这以“人心”与“天下之物”、“众物之表里精粗”与“吾心之全体大用”对举，显然是认为心物关系是相当重要的。但是在朱熹的理论体系中，理(太极)是最根本的，气是次根本的，有理有气而后有心，而物也是理气结合而后生的，物的存在有待于理与气而无待于心。朱子强调了理与气与物的客观存在，这是朱学的特点之一。

与张、朱相反，高度肯定心的作用，而否定物的客观实在性的，是王守仁(号阳明)。王阳明论心与物的关系说：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；……所以某说无心外之理，无心外之物。”(《传习录》)所谓物只是意之所在，即意识的对象，而不是离开意识而独立存在的。阳明又说：“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事”。“心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。”(同上)这说如意在于孝亲，则孝亲便是一物。孝亲之事确实不能脱离意识而存在，但所孝之亲是否即只是意之所在呢？这在阳明哲学中是避而不谈的。阳明以心统摄一切，他说：“夫在物为理，处物为义，在性为善，因所指而异其名，实皆吾之心也。心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。”(《与王纯甫》)按“义”与“善”指人类的道德准则，确是有待于心的。事物是认识的对象，范围很广，如“孝亲”之事，确实是意之所在，但所孝之亲是客观存在的。至于天地万物更是不以人的意识为转移的。王阳明宣扬人的主观能动性具有一定贡献的，但是否认天地万物的客观实在性，就陷于主观唯心论的谬误了。

明代末年，方以智著《物理小识》，亦谈论心物问题。方以智认为，一切都是物，事亦是物，心亦是物，而物亦是心，提出心物不二的观点。他说：“盈

天地间皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世，所见所用无非事也，事一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也，通观天地，天地一物也。”（《自序》）这是说，大而天地，深而性命，外在的器，内在的心，都可谓物。又说：“天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物，知其原即尽其性矣。”（《总论》）又说：“舍心无物，舍物无心，其冒耳。”（同上）“日月星辰，天悬象数如此，官肢经络，天之表人身也如此，图书卦策，圣人之冒准约几如此，无非物也，无非心也，犹二之乎？”（《天类》）这既肯定心亦是物，又认为物亦是心。所谓“心一物也”，（这里“一”字是“全是”之意，不是“一个”之意。）意谓心也是客观存在的。所谓“无非心也”意谓一切都是心所认识的，亦即“惟心能通天地万物”。从方以智的上下文来看，他所谓“无非心也”并不是说一切都不能离开心而存在，而是说一切都是可以认识的。但是如此表达，究竟是不准确的。唯物论者认为“舍物无心”，“无非物也”；唯心论者认为“舍心无物”，“无非心也”，方以智企图把两者综合起来，未免陷于模糊含混、语意不明了。

在《物理小识》中，方以智批评了以理为本与以心为本的学说，他说：“本末源流，知则善于统御，舍物则理亦无所由得矣。”（《总论》）又说：“彼离气执理，与扫物尊心，皆病也。理以心知，知与理来，因物则而后交格以显，岂能离气之质耶？”（《天类》）这些话坚持了唯物论的观点。但方氏晚年学佛，受佛学影响较深，于是转入唯心论了。他的晚年著作《东西均》是一部唯心论的著作。

《物理小识》中提出了关于脑髓的说明，他说：“至于我之灵台，包括悬寓，记忆今古，安置此者果在何处？质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也。髓清者聪明易记而易忘，若印版之摹字；髓浊者愚钝难记亦难忘，若坚石之镌文。”（《人身类》）这以脑髓为灵台之所在，虽未明说脑是心的器官，而以脑为记忆力之所系，则无异于认为脑是心之所在了。这在中国思想史上是一件有重要意义的事情。

在近古时代的哲学家中，论心物关系最详的是王夫之（亦称王船山）。王船山论析了己与物、能与所、心与感官的关系问题，从不同方面批驳了唯心论观点。船山论己物关系说：“且夫物之不可绝也，以已有物；物之不容绝也，以物有己。已有物而绝物，则内戕于己；物有己而绝己，则外贼乎物。物我交受其戕贼，而害乃极于天下。况夫欲绝物者，固不能充其绝也。一眠一食而皆与物俱；一动一言而必依物起。”（《尚书引义》卷一）己与物虽然是有区别的，然己亦有物，物亦有己，主体亦不可能离开客体而存在的。船山认

为,不但自然现象可谓为物,人类生活中的精神现象也可谓为物,他说:“天之风霆雨露亦物也,地之山陵原隰亦物也,则其为阴阳为柔刚者皆物也。物之飞潜动植亦物也,民之厚生利用亦物也,则其为得失为善恶者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也,往圣之嘉言懿行亦物也,则其为仁义礼乐者皆物也。”(同上)一切皆物。即是说自然现象和精神现象都是客观存在的。船山进而论能所关系说:“境之俟用者曰所,用之加乎境而有功者曰能,能所之分,夫固有之。……乃以俟用者为所,则必实有其体;以用乎俟用而可以有功者为能,则必实有其用。体俟用则因所以发能,用用乎体则能必副其所。……乃释氏以有为幻,以无为实,惟心惟识之说,抑矛盾自攻而不足以立。”这对于所谓能所的意义加以分析,从而批判了佛家惟心惟识之说。船山断言:“所孝者父,不得谓孝为父;所慈者子,不得谓慈为子;所登者山,不得谓登为山;所涉者水,不得谓涉为水。”(以上《尚书引义》卷五)这明确区别了认识活动与认识对象。“所孝者父,不得谓孝为父”,正是对于王阳明“如意在于孝亲,则孝亲便是一物”的驳诘。船山关于能所的结论是:“所著于人伦物理之中,能取诸耳目心思之用。所不在内,故心如太虚,有感而皆应;能不在外,故为仁由己,反己则必诚。”(同上)以内外分别能所,这是中国哲学的特点。

船山又论心与五官的关系说:“一人之身,居要者心也。而心之神明,散寄于五藏,待感于五官。肝脾肺肾、魂魄志思之藏也,一藏失理而心之灵已损矣。无目而心不辨色,无耳而心不知声,无手足而心无能指使,一官失用而心之灵已废矣。”(同上卷六)这是对于唯心论者贵心而贱耳目的观点的反驳,这对于批判唯心论也是具有重要意义的。

船山在畅谈“己物”关系时也说过“心无非物也,物无非心也,其上下文是:“故以知帝尧以上圣之聪明,而日取百物之情理,如奉严师,……成盛德、建大业焉。心无非物也,物无非心也。故其圣也,如天之无不覆幬,而后德九族百姓黎民草木鸟兽咸受化焉。”(同上卷一)从上下文来看,所谓“心无非物,物无非心”是说帝尧对于百物都无所不知无所不晓,乃是指一种最高的认识境界,而非讲心物不分。

以上略述中国古典哲学中关于心物关系问题的典型论点。最后,应该补充说明在中国古典哲学中“物”的观念与唯物论的关系及心的观念与主体性思想的关系。

在中国哲学中,唯物论的要旨不仅在于肯定物的客观实在性,而更在于肯定物的基本元素“气”是天地万物的本原。气的观念起源很早,西周末

年的伯阳父已谈论“天地之气”。战国时代,《庄子》书中提出“通天下一气耳”的观点。宋代张横渠建立了以气为本的本体论。按气的观念含义比较复杂,应该区别“哲学的气概念”与“常识的气概念”。常识中所谓气指一切可见的现象,如云气、呼吸之气以及精神气象等等。哲学的气概念则专指有广袤而能运动的存在。西方古代唯物论的基本概念是原子,中国古代唯物论的基本概念是气。这也是中西哲学的区别之一。

中国哲学中所谓心主要是指主体自觉性。荀子说:“心者形之君也,而神明之主也,出令而无所受令”。这充分表达了心的主体自觉性。王阳明提倡“心学”,其宗旨在于高扬人的主体性。但是人的主体性与外在世界的客观性并无矛盾。唯心论者不承认外在世界的客观实在,便陷于谬误了。王船山既肯定能知“实有其用”,又肯定所知“实有其体”。这才是正确的。