

论唐甄哲学思想的唯物主义倾向

苏显信

(一)

宋明时期，理学大兴。理学家们死诵经典，坐而论道，空谈性理，不务事功，言古不及今，言学不及治，言知不及行，形成一种极其恶劣的学风。与这种学风相适应的是唯心论和形而上学猖獗到极点。旧的思想理论对人们的禁锢，激发起人们以更大的理论勇气，去进行新的探索和开创。明清之际，一股新兴的社会进步思潮在批判理学的斗争中发展起来了，一批具有启蒙精神的思想家也同时涌现出来了。这些思想家正视现实，敢于批判。王夫之宣言：“六经责我开生面”。顾炎武“感四国之各虞，耻经生之寡术”，力主批判“空虚之学”。颜元重视“习行”，提倡“实学”。在这一批思想家中，唐甄也堪称杰出者之一。在中国古代思想史的发展上，唐甄的学术思想是有贡献的。然而，学术界至今对于唐甄哲学思想的评价存在着不同的见解。

笔者认为：唐甄哲学思想，唯心论有之，唯物论更有之；循环论有之，辩证法也有之；但从总体看，唯物论是其主要的或基本的倾向。

唐甄尊孟（轲），法王（阳明），崇性善良知之说，以圣贤先哲为榜样，总结

历史，面对现实，研究现实，批判现实，寻求解决现实矛盾的治世之道。他的学术思想，可用穷理尽性、治国富民八字概括之。穷理尽性是他的哲学理论，治国富民是他的政治主张。

理（道），性（心），行，实，是唐甄哲学思想的四个基本概念。理，是客观事物（包括自然和社会）之理，理和实不可分。实，是事物的真实性和具体性。理是实理，不是空理。性，是人的本质，包含认识论和道德论两方面的意义。行，是实际行事，含有实践的意义。穷理，就是正确认识客观事物的道理。尽性，就是使人的认识和品德趋于完美，合乎理想。穷理尽性是统一的，统一在行上面。通过行去穷理尽性；通过行把穷理尽性所得付诸实践。行，也含有“试”的意义，就是要检验认识所得，用以治世的功效。能修身、治国、富民、安天下，便是体现了穷理尽性的统一。这就是唐甄哲学思想的基本观点。它在唐甄对一系列哲学命题的论述中，得到了展开和充分的体现。

(二)

什么是人性？这个问题在中国哲学史上，自战国以来，一直是思想家们重视的问题之一，也是思想家们所持政治主张的

理论根据之一。在唐甄的哲学思想中，人性问题，是要回答人能否认识世界和改造世界的问题，即如何发挥人的主观能动性的问题。唐甄提出“言性必言才”的命题，主张性德、性才、性功相统一，探讨心性和事功的关系，即修身和治国平天下的关系。

唐甄所说的人性，指的是人生“自有”的仁义礼智四德，又称良知。它是为人之根本，立身行事的准绳和工具。而性和心是相通的，在一定语言环境下，性、心两个概念含义一致，可以互相代替。如说：“性非他，仁义礼智是也”。“仁义礼智非他，人心是也。天下岂有无心之人哉！四德我所自有，非由外铄。”“人之所同有者，良知也。……人皆有是心也。”（唐甄《潜书·宗孟》，以下凡引《潜书》均只注篇名）“仁义礼智，犹匠之有斧刀绳尺也。”（《良功》）唐甄说的仁义礼智，从道德论讲，是指人的品德；从认识论讲，是指人的才能。可见，性含德才两方面。“言性必言才”，只言性而不言才，只言才而不言性，都是片面的。唐甄说：“世知性德，不知性才。”“人有性，性有才，如火有明，明有光”。（《性才》）唐甄德才统一论，是直接针对宋儒把义理之性与气质之性割裂的观点提出来的，也是和他的性功统一论相关的。他认为，仁义礼智具有实际功能，应该产生实际功效。仁能育天下，义能裁天下，礼能匡天下，智能照天下。言性必言功，只言性而不言功，只言功而不言性，就是把性功割裂，是不懂得性，更谈不上尽性。他说：“人人言性，不见性功，故即性之无不能者，别谓为才。”（《性才》）唐甄批评那种认为“功不必出于心性”的观点是一种“庸见”。他认为，功必然出于心性，心性应该有功。称得上圣人者，必须尽性全功。否则，既非圣人，也非尽性。

“性不尽，非圣；功不见，非性。”（《有为》）

唐甄主张性才性功统一，意在阐明尽性之目的在于修身治世。他认为，内修与外治是一致的。把二者分开，身自为身，世自为世，但明己性，无救于世，其结果是既“不成治天下，亦不成修身。”（《性功》）所以，唐甄说：修非内也，功非外也。……自内外分，仲尼之道裂矣。民不可以为生矣。”（《良功》）唐甄指出，宋儒程朱，只知“精内而遗外”，正是把内修外治割裂，不能尽性，而就其实质讲，它与佛、道修身养性没有区别。儒、佛、道三者本是应有区别的。“老养生，释明死，儒治世，三者各异，不可相通；合之者诬，校是非者愚。”（《性功》）为什么呢？佛家超脱于天地之外，把天地山河视为泡影，只知追求所谓“真心宝性”；道家超脱于人世之外，把万物百姓视为刍狗，只知追求所谓“归根复命”。佛、道都只知修内而不知外治，舍治世而求尽性。而儒家的可贵之处，在于能定乱、除暴、安百姓。百姓既不能超脱于天地之外，也不能超脱于人世之外，因此，天下治乱的责任专归于儒者。所以，言道德必及于事业。唐甄说：“儒惟治世，故仁育，义安，礼顺，智周，天地山河万物百姓，即所成性，离之无以尽性。”（同上）如果，儒者舍治世而求尽性，与佛道的区别又何在呢？唐甄的揭露批判，抓住了宋儒空谈心性的要害。而他的“天地山河万物百姓，即所成性，离之无以尽性”的观点，表明他没有离开客观事物去谈所谓的认识，这是唯物主义的命题，它已经突破了“四德我所自有，非由外铄”这一先验论的命题，而倾向于唯物论了。空谈心性的儒者辩解说：“内尽即外治”，“儒者不言功。”唐甄反驳他们，若是儒者不言功，那么，舜禹汤武何必去服有苗、平桀纣，治

水土。可见，唐甄推崇的圣人，是能精通事理，明于政事，经纬天地，治国安邦者，而不是那种端居恭默，无所张施者。唐甄指出，“尧舜之尽性如是。后世之为政者，心不明，则事不达；事不达，则所见多乖，所行多泥。徒抱空性，终于自废，何以性为！”（《性才》）唐甄的结论是，言心性必务事功。“心体性德，既已自修；天地万物，何以并治？必措之政事而后达。……尧舜之治无他，耕耨是也，桑蚕是也，鸡豕狗彘是也。”（《宗孟》）唐甄目睹明末动乱的社会现实，生民受难，四海困穷，国家破灭，而那些徒抱空性的儒者，却自诩“圣贤”。唐甄责问他们，世既多难，已安能独贤！“学极精备矣，终身讲道，吾不闻其一言达于此，又奚问其用不用乎！”（《良功》）可见，唐甄强调性才性功统一，是具有积极批判的现实意义的。

（三）

怎样才能尽性？在哲学上，这是一个如何才能获得认识的问题，它不仅要涉及认识的主体，也要涉及认识的对象，即涉及客观事物和主观认识的关系。唐甄认为，正确的认识表现为性理相通，主观与客观相符合。所谓穷理尽性，就是讲的这个问题。他说：“穷理尽性以致力于命。理非独明也；天地万物无不通，是理也。性非独得也；天地万物大同焉，是性也。隔于天，隔于地，隔于万物，是不能穷理也。天不安于上，地不安于下，万物不安于中，是不能尽性也。顺天之行，因地之纪，遂情达变，物无诟厉，是能穷理也。《诗》云：‘绥万邦，屡丰年’，是能尽性也。当是之时，天得以施，地得以承，万物各遂其生，是至于命也。”（《良功》）这段话，唐甄所阐明的穷理尽性的

关系，实际上就是思维和存在的关系，即哲学的基本问题。首先，他阐明要得到认识，主观（性）和客观（万物）不能分隔；而必须相通，隔绝于天地万物，就谈不上穷理。天地万物不能发挥其正常的作用（不安），就谈不上正确地发挥了人的主观能动作用。只有做到遵循客观事物的规律，即“顺天之行，因地之纪，遂情达变”，才是能穷理；只有做到“天得以施，地得以承，万物各遂其生”，才是至于命。唐甄强调的是尊重客观事物，并认为这是尽性的前提，而不是强调客观事物要符合主观认识，显然，这是唯物主义的观点。这和唐甄所说“性具天地万物，人莫不知焉，人莫不言焉；然必真见天地万物在我性中，必真能以性合于天地万物，……夫如是，乃谓之能尽性也，”（《宗孟》）的含义是一致的。唐甄所说的穷理尽性关系与孟轲讲的尽心知性知天的认识路线相比，是有明显区别的。

唐甄认为，形体健全的人，皆具备认识能力。认识的器官是感官和心。感知和心知大体相当于感性与理性认识。唐甄重视心对感官的支配作用，同时也认为感官的感知有助于心的认识，但不能执着于感知印象记忆，而必须依靠心去思考理解。如果失去心的分析判断，感知的东西就只是表面的和片面的了。唐甄说：“人皆可以明心也。”“天之生人，有形即有心。耳必听，有目必视，有鼻必闻，有口必尝，有手必持，有足必行。听者心听之，视者心视之，闻者心闻之，尝者心尝之，持者心持之，行者心行之。形全而无缺，则知心全而无缺。”（《法王》）“有形即有心”，“形全而无缺，则知心全而无缺”的命题，是唯物主义的形神观。它坚持了物质第一、精神第二的观点。唐甄以此立论，既阐明了感官具有感知外物的功能，又阐明了感官的感知要受心的控制，

这表明唐甄是看到了二者的区别和联系的。唐甄又说：“多闻多识，譬诸药食；内实内明，譬诸气血；气血资于药食，药食非即气血。人知药食之非即气血，而不知闻识之非即聪明。心不可空明，不可以有所倚以为明。所见之事，所遇之物，所读之书，所传之学，皆心资也。然而倚于四者则假四者以为明，而本明不见，本明不见则学与不学同失，学之是者与学之非者同失，学之正者与学之偏者同失。”（《自明》）这段话，进一步阐明了感知与心知的区别与联系。区别在于“闻识之非即聪明”，而联系在于闻识“皆心资也”。所谓“资”，是条件的意思，“心资”，就是说感官对外物的感知（闻识），是心知的条件。这正如药食虽说不是气血，然而气血必须资于药食的道理是一样的。唐甄还强调了心知是实明，而不可空明，也不可有所倚以为明。这是说，人在认识过程中，对外界事物的直接感知和通过书本言传对往事的间接学习，虽然都是心知的不可缺少的条件，但不能把认识停留在此就“自以为”明白了道理。由此，唐甄进一步指出了认识上可能产生的两种偏向：一种是脱离“闻识”的“空明”；一种是只停留在“闻识”上的有“所倚以为明”。这两种偏向都要妨碍心的实明，本明，聪明。在如何对待直接经验（所见之事所遇之物）和间接经验（所读之书所传之学）的思想方法上，唐甄的这些见解，具有唯物的和辩证的合理内容，是值得肯定的。

唐甄认为，心的主宰作用，还表现在对感官物欲的控制上。物欲是人之本能，但如失去心的支配，过分执着于感官物欲，以欲为主，心就会失去理智，有碍于正确认识事物。唐甄说：“人生于气血，气血成身；身有四官，而心在其中，身欲

美于服，目欲美于色，耳欲美于声，口欲美于味，鼻欲美于香。”“心之智识，皆为五欲之机巧；五欲之机巧，还以助心之智识，五欲逐心而篡其位，心既失位，欲为之主，则见以为生我者欲也，长我者欲也。人皆以欲为心，若更无所以为心者，于斯之时，舍欲求道，势必不能。”（《七十》）唐甄所谓“求道”，指的是明辨是非善恶。如果利欲蔽心，就会使人心知其是，乃背是而甘于非；心知其善，乃背善而甘于恶。这样就会使人爱乐糜于中，心失而道亡。因此，唐甄主张去除五欲之蔽，警惕五欲蔽心，才能保其心而纳于礼度，有利于天下之治。

唐甄对于感官与心的关系的见解，与孟轲对此的见解有所不同。孟轲把感官与心完全对立起来，说什么“耳目之官不思而蔽于物”，“心之官则思，思则得之。”孟轲隔断了二者的联系。唐甄不是这样，唐甄吸取了孟轲“心之官则思”的合理内容，但并没有把“耳目之官不思而蔽于物”绝对化，而是对耳目之官和心之官的关系作了前面所说的阐述。这表明唐甄不但重视理性认识，而且也不轻视感性认识。

唐甄认为，认识要从具体事物入手，通过对具体事物的认识，才能及于一般道理的理解。相反，如果只是懂得一般抽象道理，并不就是认识到具体事物的道理，就不是真知实明。他说：“学天地之道，虽知天地；道在天地，于我乎何有！学圣人之道，虽知圣人；道在圣人，于我乎何有！……道非己有，夫岂非道不可以为道！”又说：“天生物，道在物而不在天；天生人，道在人而不在天。取诸一物，道在此物而不在彼物；取诸一人，道在我而不在他人。……不知我之言者，以为止而不及于遽也，独而不及于该也。知

我言之者，以为止所以为通也，独所以为该也。”（《自明》）唐甄没有离开客观事物空谈所谓道理，而是把道与具体事物联系在一起，强调道在事物之中，而不在事物之外。人之所学，就在于认识具体事物之道，进而及于一般道理的理解。他说的“止所以为通也”，“独所以为该也”就是这个意思。所谓止与通的关系，就是具体和抽象的关系；独与该的关系，就是特殊和一般的关系。而“道在天地”、“道在圣人”、“道在物”等命题，都是唯物的观点，这又表明唐甄的认识论中具有唯物的和辩证的合理内容。

唐甄认为，认识要随客观事物的变化而变化，才能真正认识物之理，才能使认识不断精通广大。他说：“圣贤之言，因时而变，所以救其失也；不模古而行，所以致其真也。”（《辨儒》）又说：“心之阳若何？道贵明，明由于静；道贵通，通由于明；道贵变，变由于通；道贵广，广由于变。发生不穷，是为心之阳。”（《性才》）

唐甄认为，认识不可以毫无根据地主观臆断，不可以想象为实有，不可以假象幻觉为真。只有经得起验证，主客相符，内外一致，效应一致的认识，才称得上真体真明。唐甄说：“致思之深，结而成明，求见之笃，结而成象；其于天性自以为达其微，其于庶事庶物，若显然有以贯之者。若是者，乃其心之所假，非己心也。”（《自明》）唐甄举例说，楚地有一个眼病患者，视觉失灵，渴望恢复视觉灵明，把自己的意愿认为实有，把幻觉当成真象。唐甄评论这件事说：“岂目之明哉？心之病也。”这是最典型的“自以为”是。那么，什么是真体真明呢？唐甄说：“心有真明，人皆以意为明；心有真体，人皆以影为体。以此为学立业，是期意以成应，而责影以持行。真体真明，大

微小微，内见于寸，而外寸应之，内见于尺，而外尺应之。心无长短，易应者，内得其一，而外效不过其一，内得其十，而外效不阙于十。心无多寡，易效者，既事既试，内外相衡，如籥铢之不爽，夫是之谓得心。”（《自明》）唐甄这段话讲得非常明确，非常精彩！他反对主观臆断——以意为明；反对以假为真——“以影为体”。他强调认识不能带有主观成见——“心无长短”，“心无多寡”。他指出正确的认识——“得心”，只能是内外一致，效应不差，“如籥铢之不爽”。而衡量的标准，只有通过实际检验——“既事既试”，才能作出正确判断。他告诫人们，如果以主观臆断的思想方法去“为学立业”，其结果必将是“期意以成应，责影以持行”。由此可见，唐甄所谓“直探性体”之体，指的是认识的对象——客体，即庶事庶物。这和他讲的“性具天地万物”，“必真见天地万物在我性中，必真能以性合于天地万物”，其意义完全是一致的，即天地万物就是体。至于唐甄所谓“不假外求”，“统摄无外”之外，并不是说人的认识不需要接触外界事物，他首先承认外界事物——“所见之事，所遇之物，所读之书，所传之学”，都是认识的条件——“心资”。但他又强调真正的认识应该是自己的理解体会，即自明，真明，本明，真体，真得，而不应该是“倚于四者则假四者以为明”，“有所倚以为明”。唐甄多次提到“以为明”、“自以为”、“以意为明”、“以影为体”等等，其意都在于反对“自以为”是的主观主义思想方法。可见，唐甄的认识方法并不完全是一套向内的功夫；唐甄的求知态度，也不能完全归结为内心的修养，排斥外向的探索。有的同志把唐甄的认识论视为主观唯心主义的观点，是值得商榷的。

(四)

笔者认为，唐甄谈心性与事功关系，重在阐明发挥人的主观能动作用，谈穷理与尽性的关系，是强调认识要尊重客观事物，而唐甄重视“行”在认识中的作用，强调知行一致，言行一致，推学于治，其意在阐明只有通过“行”，才能达到穷理与尽性的统一。即只有通过行，才能实际了解事物，作出准确判断；只有通过行，才能进行验证，看出效果。

唐甄论“行”，具有实行、施行、试行、运行、尝试、作为、亲身经历、实际应用等多种含义。总而言之，就是含有实践的意义。

唐甄是一位重视兵法研究的学者，在他的论兵言论中，就表现了他重视行的思想。唐甄认为，要在军事上善于谋略，就必须知己知彼，为此，就要亲身经历、了解实际情况；不然的话，就只能主观臆断，纸上谈兵，这是注定要吃败仗的。唐甄说：“善策者，因形计便，不可徒言也，人病不自知，知病不能用，不可不审也。”“若用兵之道，非身在军中，虽上智如隔障别色，故曰：‘百闻不如一见’。……身在军中，百人为耳，千人为目，两敌之形，皆熟知之。”（《审知》）唐甄列举了要熟知地形、人心、援势、敌隐、奇伏、将能、卒用、技便。他又说：“危殆尝之，岁月历之，是以谋可效，功可成也。乃曰：‘倚锄而衍策，释锄而拜将，今日受命，明日克敌，此文辞之见，优偶之观也，奚可用哉！’”（《审知》）唐甄重视从行中去获得真知，以知去指导行，不能只知不行，若只知不行，等于无知。他认为，这就是知行合一，是致知的实功。唐甄把知与行的关系作了一个浅显的

比喻：“善如甘食暖衣，恶如糗食缕衣，知其甘者，知也；知其甘而食之，即行矣。”他不赞成把知行割裂，分而为二，认为那是“自隔之见”。他主张“知之所在，即行之所在。”（《知行》）还应看到，唐甄与王阳明都讲知行合一，但实际上两者的含义是不同的。王阳明主张“意之所在便是物”。（《传习录》上）从这样的主观唯心主义出发，“一念发动处便即是行了。”（《传习录》下）这是“以知代行”的知行合一。而唐甄说的是“知其甘者，知也；知其甘而食之，即行矣。”他讲的知的对象是客观事物——甘食暖衣，而不是“意之所在”，且他强调“食之”才是行。而不是“一念发动处便即是行了”。这难道不是唐甄与王阳明之间的明显区别吗？！

唐甄重视“行”的作用，还表现在他主张为学与治世一致。他认为只是学些不切实际的空道理，夸夸其谈，是毫无实际用处的。唐甄把“古之人”与“后之人”两种相反的学风作了比较，前者为学，在于知事、知人、知天。而知目的在于治粟，行军，从政，安社稷。这样的为学，就是学道有用，学以致用。而后者为学，却不是这样的。他们“非性命不言，非圣功不法，辨异端过于古，正行过于古，参稽勤备过于古。问之安社稷之计，则蒙蒙然不能举起契；问之平天下之道，则泛掇前言以当之。”两种学风，产生两种截然相反的作用。古之人推学于治，如造舟行川，造车行陆，无往不利。后之人推学于治，如造舟行陆，造车行川，无所用之。唐甄认为，这些以正统自居的儒者所表现出来的此种学风，其危害之大甚于所谓“异端”之横行。“盖异端惑世，如身之有病耳；学道无用，如身之气尽而弊焉。不能究极之，勿言学也。”（《自明》）

唐甄说的“后之人”，指的是程朱这些道学大师。他们讲经论道，皆未试之言，讲学而未及为政，故其言政皆可疑。程朱没有做到言即其行、行即其言，学即其政、政即其学。空谈性理者，必然言行不一。

唐甄还重视“试”的作用。“试”，既是实行，也是检验。一件器物的功用如何？一个人是否德才兼备？一项政令是否利于治世？都要经过试行以后，才能得到检验，作出判断。他说：“盖才可伪，功不可伪。临民听政，长短贤不肖立见，才虽混于始进，而不能掩于既试。”（《主进》）

唐甄重视“行”在认识中的作用，充分表现了他务实的思想。论“行”与“实”是分不开的。他反对尚浮夸而丧其实，反对守诗书之恒训，为无实之美言，而主张各务其实。唐甄说：“天下奚治？令行则治；天下奚不治？令不行则不治。”（《权实》）这是说，无论多么好的政策，如不付诸实行，就起不到治世的作用。“治道贵致其实”，“圣人贵能行”。这是唐甄的经验之谈。

（五）

在自然观方面，唐甄把“气”视为宇宙本体，认为一切物质现象都由气变化而成，只是变化的形式有所不同而已。具体说来，精、气为之的万物生成说，表现了唐甄自然观（或宇宙观）的唯物主义倾向，而“无成乃无毁”的辩证法与“天运物运，皆有循环”的循环论表现了唐甄的变化观。

《博观》一文，较集中地表现了唐甄对宇宙的根本观点和对人生的态度。唐甄认为，宇宙中有些事物看起来是有始有终的，如果裸、桃李、鸚鵡；有些事物看起来是不知始终的，如天地。其所以产生这

些不同的认识，是由于“人之所知，限于其目。”其实呢，它们都是“同长而并久”的，都是变化的，只是由于变化的形式不同与变化的时间有长有短，因而人的感觉不同罢了。就变化的形式之不同来看，有“异形”而传者，“有不待传而传者”；就变化的时间之有长有短来看，有“见敞不越岁月之间者”，有“万亿年而一形者”。总之，天地万物都是客观存在的物质性的“精”、“气”变化的结果，它们表现为一个既中断又连续“禅代不穷”的永恒过程。这里，唐甄的思想已接触到事物的有始有终和无始无终的辩证关系，涉及到事物的共性和个性的辩证关系。

唐甄认为，事物“无成乃无毁，有成必有毁”。无论天地、日月星辰、山川万物，人类社会都“必复如是”。成与毁是事物矛盾的对立统一，是彼此转化的，由此，构成事物必然的不断的运动变化。而推动事物变化的力量，就存在于事物内部，即存在于事物本身，而不存在于事物之外。唐甄说：“天地人物奚以不穷乎？天地之混辟大矣；必有为混为辟者在其中，而后不穷于混辟也。物之绝续众矣；必有为绝为续者在其中，而后不穷于绝续也。人之死生多矣；必有非生非死者在其中，而后不穷于死生也。”“混辟、绝续、死生之不穷”，必有在其中“鼓之者”。所谓“鼓之者”，即事物运动变化的推动力。混辟、绝续、死生，这些都是事物自身的矛盾现象，它通过事物不同的变化形式而表现为不同的变化过程。唐甄用大、众、多来形容它们，含有普遍性的概括意义。而唐甄强调为混为辟者，为绝为续者，非生非死者，都是“在其中”，这表明他并没有把推动事物变化的力量，看成是外来的。唐甄以孟春中月之夜，人们观看走马灯这一通俗而形象的比喻，说

明走马灯的运转之所以“绵绵不绝”，正是因为“有灯以鼓之者”。显然，唐甄比喻的意思是在说明“鼓之者”在其中。所以，他才说：“何机之巧也！非独机之巧，出灯则过者皆止，置灯则过者如飞。”这里，唐甄的意思不是说事物要依靠一种存在于事物之外的力量去推动它，才能引起运动变化；而是说推动事物运动变化的力量必然“在其中”，否则它就不能运动变化。如果说这样的理解是符合原意的话，唐甄在这段文字的最后一句也就容易明白了。唐甄说：“混辟、绝续、死生之不穷，必有为之灯者，不然形散则已，精亡则已，气索则已，孰为传之而不穷者？”这是说，如果推动事物运动变化的力量不“在其中”，那么，作为具体存在的特殊事物——个体，当其形散、精亡、气索之时，运动变化也就停止了（则已），又是什么力量使它能“传之而不穷”呢？唐甄的反诘，正是要肯定鼓之者“在其中”，否定鼓之者在其外。其实，唐甄对于这个问题的答案，在《博观》第一、二段，关于万物生成变化的议论中，已经接近于提出来了。他说：“百物皆有精，无精不生。既生既壮，练而聚之，复传为形。形非异，即精之成也；精非异，即形之初也，收于实，结于弹，禅代不穷”。由此，他结论道：“察其形为精，精为形，万亿年之间，虽易其形为万亿果裸，实万亿果裸而一蔓也，虽易其形为万亿鸚鵡，实万亿鸚鵡而一身也。”唐甄把精为形、形为精，概括为某些事物变化的一种特殊形态，而另外一些事物又是一种变化的特殊形态，他说：“夫蠹不孳，菌不实，而其生也，古今若一。是又气之所至，不待传而传者也。是知天地非不易形而长久者，亦若蠹菌焉而已矣，亦若果裸鸚鵡焉而已矣。……盖察乎传形之常，而知生非创生，死非卒死也。”唐甄这些论

述，明确回答了万物生成是“精”、“气”为之，他把这看作“察于天地万物之故”，明白这个道理的人，才是“知道者”。而它正是天地万物“禅代不穷”的自身的内在根据。它们表现为“一蔓”、“一身”以及“气之所至，不待传而传者也”。一切事物都是变化的，一切事物都是永恒存在的，除此之外，就没有其他。这难道不正是接近于对“孰为传之而不穷者”这个问题的正面回答吗？通读《博观》全文，唐甄并没有流露出想在事物之外去寻找一个“鼓之者”的意思，他始终坚持了必有鼓之者“在其中”这样一个论点。至于唐甄所谓“盖察乎传形之常，而知生非创生，死非卒死”，它的意思是什么呢？这是说，既然天地万物都是变化的，又都是永恒存在的。那么，一般人以常识为根据所认为的事物的消逝与不消逝，其实只不过是因为事物的有形与无形的区别，而使常人的感觉有所不同而已。唐甄以“子在川上曰：‘逝者如斯夫’”作例说明：日月交替运行，历史发展演变，人生一世，少而老，老而死，都是客观事物必然的变化过程。明白这个道理的人——“知道者”，就不必因此而伤逝。所以他说：“圣人之所以异于众人者，有形则逝，无形则不逝，顺乎形者逝，立乎无形者不逝，无古今，无往来，无生死，其斯为至矣乎！”在唐甄看来，以这样的宇宙观对待人生，就不要像道家那样，逆“阴阳之用”，背自然之理，去“求长生”，“以私其身”，自以为“人皆死而我独存”。也不必像世人那样，因死生而悲哀感叹：“自伤不如龟鹤”之长寿，“自叹等于蜉蝣”之夭短。这表现了唐甄以他对宇宙所持的博观态度，去指导自己用达观的理性态度对待人生。唐甄只是一位生活在古代而且仅仅具有唯物主义倾向的思想家，他不可能科学地阐明天地万物的种种新陈代谢的特殊规

尊。然而他是以《博观》的唯物主义观点，去解释他所能理解的那些运动变化的物质现象的。他的言论，似乎并不存在有的论者所谓“玄之又玄”的问题。

笔者认为，正是由于唐甄在认识论与自然观上表现了比较明显而自觉的唯物主义倾向并含有辩证法因素，因而使他能以务实和批判的态度对待历史与社会现实。从而明显地表现了唐甄哲学思想与政治思想的一致性。

前面谈到，唐甄在认识上要求做到明、通、广、变，之所以如此，是由客观事物的多样性与变化性所决定的。客观事物的“情”、“时”、“势”之不同，正是事物多样性与变化性的具体表现。自然现象是如此，社会现象也是如此。因此，唐甄主张治世者要善于顺时观变，达情度务，审时度势，才能制定出切合时宜的政令。他说：“是故圣人之兴也，随时制法，因情制礼，岂有不宜者。”“新旧之故，从便之宜，惟精义者为能通天下之

故，类民物之情”。（《匪更》）唐甄的务实与批判的态度是他主张变革的思想基础，而他主张变革又是和他的治国富民思想密切联系的。这就比较强烈地表现了他敢于面对现实，除旧布新的政治态度。唐甄不赞成谨守旧制、旧章的保守思想，反对不顾百姓便利的政令，主张“去因仍之旧法”。他说：“讲论典礼，审量法度，归于百姓之便利。……民之苦于蔽法久矣，一朝弃其旧而新是图，宜民宜俗，安之如固有之。”（同上）执政者因循守旧，墨守陈规，甚而顽固不化，无视现实，其结果一定有害于治世。因此，他主张执法行法要顺乎民意，做到“上下同欲，民心大悦”。他把这称为遵循“自然之理”。他说：“君子行法，为从为更，何常之有！行之而民悦，则行之；从其所欲也。行之而民不悦，则不行；更其所不欲也。”（同上）唐甄把宜民宜俗、便利百姓，作为制定政令的根据，就社会历史观而论，也含有唯物主义因素。

《鸿门宴》中的“龙虎之气”

葛崇烈 朱国锋

《鸿门宴》中范增语曰：“吾令人望其气，皆为龙虎，成五采，此天子气也，急击勿失。”教材注为“这是一种迷信”，说是“真龙天子”所在的地方，天空中有一种异样的云气，会望气的人能够看出来。但究竟“天子之气”是怎样的云气？教材注释并未说清，于在春《文言散文的普通话翻译》将此句译为：“我叫人观察过他的气象，都象龙腾虎跃，显得五色缤纷，这是真命天子的气象。”亦有人译“皆为龙虎”为“都是龙和虎的形状”。案：此句中的“龙虎”应是偏义复词，偏义在“龙”。汉代人迷信观点认为龙是称帝之象。《史记·集解》引苏林曰：“龙，人君象。”又引应劭曰：“龙，君之象。”而

“虎”在汉人心目中则是作侯之象。《后汉书·班梁列传》：“相者指（班超）曰：‘生燕颌虎颈，飞而食肉，此万里侯相也。’”可为明证。《史记·高祖本纪》“高祖，……，母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上，已而有身，遂产高祖。”高祖“常从王媪、武负貰酒，醉卧，武负、王媪见其上常有龙，怪之。”以上足证时人亦传说刘邦是因“龙”而生，常见其头上有“龙”，却未见刘邦与“虎”的传说。今考《汉书·高帝纪》记此语为：“吾使人望其气，皆为龙，成五色，此天子气。急击之，勿失。”班固文中亦无“虎”字。“龙虎”为偏义复词明矣。