

中国古代心理学思想刍议¹⁾

潘 菽

中国科学院心理研究所

这里所说的中国古代心理学思想是指中国古代思想中具有科学性的心理学思想。因此所谓心理学思想不是指仅仅和心理学沾上边或有所联系的思想而是指具有科学特点或符合于科学要求的心理学思想。心理学现在已被认为是一门独立的科学,不再是过去隶属于哲学的那种心理学。因此我们所要说的心理学思想应该是合乎科学要求的思想,而不能泛指哲学时代的心理学所可以有的一切联系到心理学的思想。因为哲学有唯物论哲学和唯心论哲学(也可包括二元论)之分。唯物论哲学有关于心理学的思想,唯心论哲学也有关于心理学的思想。我们知道科学是建立在唯物论的基础之上的。决没有建立在唯心论基础之上的科学。唯心论的思想家凭着他们的唯心观点一般决不会对心理学,尤其对心理学的基本问题作出什么科学的论断。西方古代的思想家是如此,当代的思想家也是如此。我国古代的思想家也是这样的情况。所以现在我们要知道的我国古代思想中合乎心理学作为一门科学的思想,应该主要向我国古代的唯物论思想那里去找而不能不加分辨地向古代的所有思想家那里去找。不过,唯物论思想家对心理学问题的看法也可以有不合乎科学的或者不够科学的。而唯心论思想家,尤其是二元论思想家或客观唯心论思想家,也可以有一定的合乎科学的心理学思想。这是因为没有一个唯心论思想家能彻底唯心,能对一切都采取唯心的观点,因而对心理学的问题也有可能作出唯物论的合乎科学的见解。这是我们必须用辩证的观点来加以明辨的。我们要研究我国古代的心理学思想,必须首先明确以上所说明的几点作为研究的前提。否则就会是非不明,思路混乱,把我们所应该阐明的我国古代心理学思想等同于一部分我国古代的哲学思想。那就不会得到所期望的结果。

还有,我们要研究我国古代的心理学思想是为了“古为今用”,是为了有助于建立我国能为社会主义现代化建设很好地服务的具有我国自己的特点的科学心理学。这样,我们所要挖掘并加以发扬的我国古代心理学思想必须是能为建立我国所需要的科学心理学所用,能纳入到我们所要建立的科学心理学的体系中去,因而构成我们所需要的科学心理学的有机部分或基本看法。因此,我们所研究的我国古代心理学思想,就必然应该是唯物论的合乎科学的心理学思想。我们并不是单纯为了古代心理学思想而研究古代心理学思想,尤其不能是不分青红皂白地包揽一切的所谓心理学思想。

我们现在就是要在以上所说明的两个重要的前提下来对我国古代的心理学思想积极进行挖掘、整理、鉴别、研究的工作。

1) 本文于1984年1月4日收到。

本文的目的是要对我国古代心理学思想值得珍视的丰富内容作一例示的初步论述。

我国过去两三千年的悠久历史中也有许多思想家,特别是唯物论思想家,在他们的言论中接触到心理学许多方面的问题,提出了许多闪闪有光的见解。因此,我国古代心理学思想是一个丰富而很可宝贵的宝藏。我国的心理学者不能数典忘祖,必须好好挖掘研究这个宝藏,以整理这份大量而可珍贵的先人遗产,以为了建立我国自己的科学心理学而大可以从其中取资。对这份珍贵遗产的挖掘整理任务是迫切的,所要作出的深入研究的劳动是大量的。

中国古代心理学思想和西方古代心理学思想相比并无逊色。虽然中国古代的思想家关于心理学的论述很少采取集中的系统的形式,一般都散见于各人的著作中或夹杂于论述其它问题的文章中,但专篇或专章的论述还是有的。如《荀子》、王充《论衡》中的几篇和范缜的《神灭论》就是例子。中国古代思想家所关心的心理学问题或问题的方面和西方古代思想家也有所不同。例如关于“知”的问题,中国古代思想家对“知”(认识)和“行”(行动,实践)的关系问题讨论得较多而深入,而西方古代心理学则对此注意显得不够。在西方的古代心理学一直是哲学的一部分,但许多哲学家都有论心理学的专著。中国古代的心理学思想也一直和哲学思想混和在一起,但更是互相交织而难分。西方古代的心理学受宗教的渗透太多,至今犹未能完全割断瓜葛。在中国则情况颇不一样。然而总的看起来,中国古代心理学思想和西方古代心理学思想的主要差别并不在于发展程度有高低和成就有大小,也不在于系统性有强弱,虽然系统性的差别是显著的,但这点只是次要的。主要的差别在于双方各有短长。

由于中国古代心理学思想的历史悠久,有关的思想家众多,特别由于对这方面的系统研究还开始不久,所取得的了解还是很初步的,现在要对它作一个完整的全貌的而又篇幅不多的概观性说明还难于办到。这里拟只就中国古代心理学思想根据初步研究所了解到的几个主要的特点作一简要的论述以见一斑。

从初步的了解,可以看到中国古代心理学思想有些看法是符合于科学而光辉独特的。这一些光辉的看法都为科学的心理学所很需要而其中有些为西方古代心理学所忽视或者注意不够,甚至到现在还是如此。这种光辉看法的几个例子是:①人贵论,②天人论,③形神论,④性习论,⑤知行论,⑥情二端论,⑦对认识问题的唯物论传统等。此外,当然还会有其它的特点有待于我们去论证或发现。并且,对这些特点也可以有不同的看法。

1. 人贵论认为人是世界万物中最为可贵的,能起最大作用的东西,而人的可贵则在于有智慧。人贵论和“人为万物之灵”这句话是同样的意义。从心理学看,人的所以最为可贵主要是因为他能有发展到很高的高度的心理活动,而心理学也正是要研究人的所以成为最可贵的东西的实质所在的科学。因此人也就是最值得并最有必要由科学来予以研究了解的东西。心理学是研究人的最主要的一门科学。心理学如果看不到人是世界万物中最可贵的东西,就会忽视了它自己的一项最重要的任务,即阐明人的最重要的本质特征和所发挥的重大作用。所以人贵思想是心理科学所最需要的一种最根本的思想。没有这样的认识,就会把人和动物以至一般生物混作一谈,以致使心理学模糊了或完全忽视了自己最核心的课题。中国古代心理学思想中很独特的一种思想就是人贵论。中国古代的思想家几乎没有一人不把人和禽兽明白区分开来而把人兽并提。这是中国整个古代思想一

个一直绵延不绝直到现在的优良传统。

中国的学者一向把人和天地并列，称为天、地、人“三才”。记载中国最早时代的史书《尚书》的《泰誓》篇中说，“惟天地，万物父母。惟人，万物之灵”。这是中国思想家一直宣称的“人为万物之灵”的最早表述，也一直延续至今。这是人贵论的另一种说法。孔子一派的《孝经》中说，天地之性〔生〕人为贵”。这大概也是人贵论最早见的一种记载。清代后期的龚自珍说，“天地至顽也，得保虫〔指人〕而灵”。最近的毛泽东同志也强调了世界万物中人最为可贵这个论点。

总之，中国古代心理学思想中的人贵论是一种很值得珍视的思想，对科学的心理学是一种极重要的根本观点。心理学如不理解人在这个世界中的重要独特地位及其所能发挥的越来越大的作用，要把自己建立成为一种正确的而不是歪曲的或不完善的科学，只能是很困难的，或者说是做不到的。

2. 天人论是关于人和天的关系的学说。人和天的关系的问题是中国古代许多思想家所关心并论述过的问题。中国古代思想家对天人关系的看法也有对立的两种。一种看法是把天看作人化的天，认为它也象人一样有意志，有思想感情，能祸福人，能主宰人的生死和国家的存亡。这种思想是封建统治阶级所欢迎，所推崇的，因为可以用作愚民的工具。封建帝王所御用的学者就宣扬这种非科学思想。中国汉初的董仲舒就是这种思想家的一个主要代表。他说：“国家将有失道之败，而天乃出灾害以谴告之”。这是一种唯心论的天人观。一些在他之前和许多在他之后的前进的思想家都反对这种天人观。例如在他之前的荀况就早已指出，“星坠，木鸣，国人皆恐。曰是何也？曰无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也”。这是用天地间自然的变化来说明灾异这类现象的。它们因为是少见的或者因为人自己缺乏认识才令人感到奇怪，并无别的什么。

唯心论的天人关系论和科学的心理学思想完全无关。构成一种和心理学思想有关的天人关系论是唯物论的天人关系论。这种天人关系论认为天并不是别的什么，只是种种自然事物的整体所构成的大自然。人必须处在一个外在的不断与之交往的环境中。人脱离环境，就不仅不会有什么心理活动，连存在也不可能。这就是我们一天到晚在生活实践中与之打交道的实实在在的环境。这个环境的一半就是大自然，就是科学意义的天。显然，这样的天和天人关系具有重要的心理学意义。因为有了大自然也就没有了人，也就不会有人在生活实践中必然要和大自然交往而产生的心理活动。

中国古代的许多杰出的思想家都是唯物论的天人论者。他们都把天看成仅仅是大自然，并用这样的观点来阐明天和人的生活以及思想的关系，因而构成一种合乎科学的心理学思想。这种思想概括起来说，其中之一就是“人定胜天”的思想。例如荀况在他的《天论》中说，“大天而思之〔在思想中把天看得很大〕，孰与物畜而用之〔那不如把它作为事物管理起来而加以利用〕。”这就是他有名的“戡天”思想。成书于汉代初期的《淮南子》也论及作为大自然的天和人的关系，指出人能利用、驾驭并改造大自然以取得生活资料并进行生产，又指出大自然的天既不对人赐予什么，因而也不对人夺取什么（“无予也，故无夺也”）（《淮南子》《修务训》及《诠言训》）。到唐代的刘禹锡则更进一层指出了天人相互制约、相互作用的关系，因而把天人关系的理论提高到较高的科学水平。他在他的《天论》中

说：“大凡入形器者（有形之物）皆有能有不能。天，有形之大者也。人，动物之尤者也。天之能，人固不能也。人之能，天亦有所不能也。故余曰，天与人交相胜尔”。他还指出，当人对自然界缺乏认识而无力驾驭的时候，就会产生种种神道或迷信思想。他又说，“天非务胜乎人者也。……人诚务胜乎天者也。……天无私，故人可务乎胜也”。这是说天无意志，故人尽可以去制胜它。他又说明世界的所以变化无穷，说，“万物之所以为无穷者，交相胜，而已矣，还相用而已矣”。在他看来，自然界的变化无穷就是由于自然界事物的交相胜交相用的结果，其中最重要的是人和整个自然界（天）的交相胜交相用。这也就是人产生复杂而得到高度发展的心理活动的一种主要原因。刘禹锡又强调指出天人关系是指群体的人或整个社会和大自然的关系。如就单独个人说来天人关系，那是很难说的。这些都是十分精辟的见解。明确人和大自然的关系，这是了解人的实践因而他的心理的一个必要前提。

由此可以明白看到，要从心理方面去了解人，尤其是社会中的人。不能忽视天人关系的问题。传统心理学注意到人和社会的关系，甚至有一种看法认为心理学只是一种社会科学。这固然有它对的一面，但对人和自然的重要关系则未免忽视或注意不够。

3. 形神论即心身论，是说明心和身的关系的。荀况在那样早的时候就基本上正确地提出了“形具而神生”（《荀子·天论》）。这个光耀夺目的学说是说，身体具备了，心理就因而产生了。形是第一性的，神是第二性的。这是多么简单的一句话！然而它却基本上说出了—一个很深刻的科学真理。也在那样早的时候，在六朝梁代的范缜在他的《神灭论》中精辟地阐明了荀况的理论，说“形者神之质，神者形之用。”这也是一句多么铮铮有声而把一个重大的真理叙述得那么简明扼要！范缜还曾提出他自己独有的人的心理具有空间性，即“有方”（有空间位置）的看法。西方心理学从古代以来对心身关系这个问题却一直至今没有得到完全的明确的一致解决，还在徬徨地沿着二元论的道路徘徊。本文作者在1980年冬的中国心理学会年会上提出一篇题为“论所谓心身问题”的论文。自认为是用唯物一元论的原理基本上解决了传统心理学上那个长久迷惑着、纠缠着人们的心身问题。其实，他只是申说了荀况和范缜早已提出的看法而已。事实上列宁在他早期的著作中也明白指出心身的唯物论的统一这一点。从这一个例子就可以看到从中国古代心理学思想的宝库中可以找到多么珍贵的东西。

4. 性习论是指“习与性成”这个理论的。“习与性成”据传说是商代早期的伊尹告诫初继王位的太甲的话中的一句话，意思和现在还流行的“习惯成自然”这句话的意思几乎是一样的。清初的王夫之曾给这句话作解释说，“习与性成者习成而性与成也”。这是解释得比较正确的，意思是说“习与性成”就是说一种习形成的时候，一种性也就和它一起形成了。这也就和“习惯成自然”在基本上是同样的意思。“习与性成”这句话似乎平常，其实深含至理。孔丘显得是信奉这句话的。有同样意思的一句话，即“少成如天性，习惯成自然”，据说就是孔丘说的。在先秦和两汉之际，“习与性成”的理论显得相当流行。以后的一千多年中似乎很少有人讲了。宋代早期的欧阳修曾提到这句话，但显然并没有了解这句话的深义。但到明清之际，这个理论又受到重视。明代王廷相的心理学思想显然主要是从习与性成这样的理论出发的。王夫之把习与性成的理论作了较详细的阐明，但有所偏差。可以看到，“习与性成”所表达的真理也是一个光芒四射的科学真理。这一科学真

理是心理学所很需要的一种基本观点,特别对于发展心理学有很重要的意义。这个真理有可能使一直在心理学上纠缠着、苦恼着许多人的那个所谓遗传与环境的问题得到圆满的科学解决。遗传与环境的问题原是生物学上的一个问题。心理学者把它转移到心理学上来并单纯用生物学的观点和概念来予以理解。这也可能是这个问题在心理学上很难得到恰当的解决的一个主要理由。这个问题的解决的主要途径就在于确认所谓“性”有两种,一种是由生长而来的生成的性,也可以称为生性,另一种是人出生以后由学习或习染而来的习成的性,也可以称为习性。人的心理上生性只有很少的几种,而习性则是大量的并且其发展的可能性在实际上是无限的。可以看到,这也是中国古代心理学思想中一个十分可宝贵而具有很深刻的意义的科学论断。这样一个光辉的科学论断的来源竟如此之早,也是足以惊人的。

5. 知行论是着重说明知和行是怎样的关系的。上面已提到传统心理学中对这个问题的注意不够。在中国古代心理学思想中,这却历来是一个十分受到重视的问题,曾对它进行热烈的讨论和争论。因而在这方面的见解也明白表现为一个发展的过程。这个可贵的传统思想在我国很早的历史时期就有了。传说商代初期的伊尹告诫商王太甲说“弗虑胡获,弗为胡成?”(不考虑怎能弄明白,不做怎能成事呢?)商代后来的傅说也曾告诫他的君主说,“非知之艰,行之惟艰”。到了孔丘,他很重视学习,但显得更重视行。他说,“行有余力,则以学文”。稍后的墨翟也很重视行,认为言论的是非有三个标准(“三表”),其中之一是见之于行的实效(“用”)。他说,“于何用之?发以为刑政,观其中(合)国家百姓人民之利”。在知行学说上其次一个很重要的人是战国后期的荀况。他是很重视学习的,但也很重视行。他主张一种知和行的统一说,把行动和认识结合起来。他说,“不登高山不知天之高也,不临深溪不知地之厚也”。他又说,“闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。学至于行而止矣”。他又说,“知之而不行,虽敦〔扎实〕必困〔遇到困难〕”。他又指出行要有知的帮助,说,“知明而行无过矣”。可见在荀况的心目中知和行是相辅相成的。这是把知行学说提高了一大步。到了汉代前期的唯心论者董仲舒,他和知行学说的一点关系是较早提出了知先于行的这一形而上学的看法,无视了行对知的作用。其次要提到的是唐代的柳宗元。他认为来源于大自然的人的心理实质有两方面。他说,“夫天之贵斯人也,则付刚健纯粹于其躬,倬为至灵〔突出而成为万物之灵〕。……刚健之气钟于人也为志,……则志其一端耳。纯粹之气注于人也为明〔认识能力〕,……则明者又其一端耳。……举斯二者,人伦〔人类〕之要尽是焉”。(《天爵论》)。这就是说,人从自然得到一种“刚健”的气和一种“纯粹”的气,前者就是意志(行),后者就是认识(知),除了这两端外就没有别的了,人要能发挥这两个方面就行了。这一卓越见解是很有创新意义的,到现在还是如此。此后从宋代开始直到现代,知行理论又得到进一步的发展,产生了种种不同的看法,进行了较深入的讨论而最后达到了完善地步。首先是宋代的主观唯心论理学家,他们都片面地主张知先行后。例如程颐说,“须是知了方行得”,又说“君子以识为本,行次之”。对于知行问题,客观唯心论者朱熹讲得较多。他继承了程颐的学说,但有可贵的发展。他认为知先于行,但知和行“常相须”而统一在一起。他说,“知行常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先,论轻重,行为重。”他又说,“知之愈明则行之愈笃,行之愈笃则知之益明”(均见《朱子语类》)。这是把知和行的关系说得比较确切,把知行学

说推进了一步,接触到了知和行的辩证关系。不过他也有一些与此自相矛盾的说法,说明他可取的见解还不是坚定的。其次要提到明代的主观唯心论者王守仁。他以他的知行合一说而著称。但知行合一的看法是一种形而上学的看法,把行溶化于知,抹杀了知和行的实质区分,完全不合科学。比王守仁稍后的是王廷相。他是一个明显的唯物论思想家,兼有科学兴趣,有颇多的科学知识。他揭露了知识能力的先验论错误。在知行学说上,他重视行。他说的行也称为“履事”、“习事”、“实历”或“练事”,相当于现在所说的实践。他说,“讲得一事即行一事,行得一事即知一事,所谓真知矣。徒讲而不行,则遇事终有眩惑(《与薛君采书》)。他又说“练事之知,行乃中几。讲论之知,行尚有疑。何也?知、在我者也,几、在事者也。譬久于操舟者,风水之故审矣,焉往而不利涉?彼徒讲于操舟之术者未涉江湖而已不胜其恐矣,安所济之哉?盖风水者几之会也,非可以讲而预者也。”这是说明为什么要通过行才能得到真知或知得到家的。这是符合科学的见解。王廷相主张知行并重,叫做“知行并举”。他说“学之术有二,日致知,日履事,兼之上也”。(均见《慎言·小宗篇》)知行兼举的说法是对知行分离的看法的一种批判,也是对知行合一的说法的一种纠正。王廷相也是明显地把知行关系的科学理解推进了一步。我国古代对知行论的科学发展最有贡献的一个人是清初的王夫之。他在反对宋代以来的唯心论理学和发展科学的知行理论上比王廷相更前进了重要的一步。他的知行理论更接近了辩证法。他尖锐地批判了过去一切重知轻行的不正确说法,因而强调指出行和知是同样重要的,但行终究是主要的并且是容易受到忽视的。他说,“《说命》曰‘知之非艰,行之惟艰’,千圣复起,不易之言也。……知非先行非后,行有余力而求知,圣(指孔丘)言决矣而孰与易之乎?”(《尚书引义·说命中》)。这说明他是完全赞同知不难而行难这句话的,但并不把知和行强分先后而行是较重要的。他又进一步指出知和行是不相离的。他说,“知行之分有从大段分界者,则如讲求义理为知,应事接物为行是也。乃讲求之中力其讲之事,则亦有行矣。应事接物之际不废审虑之功,则亦有知矣。是则知行终始不相离。存心(自我检查)亦有知行,致知(求知时候)亦有知行,而不可分一事以为知而非行,行而非知。”(《读四书大全说》卷3)。这里的言论好象是一种“知行合一说”,而实则非是,而是正确地指出知和行各有其作用,是“不相离”而不是“合一”的。他对此加以阐明说,“知行相资以互用。惟其各有致功而亦各有其效,故相资以互用,则于其相互,益知其必分矣。同者不相为用,资于异者乃和同而起功,此定理也。不知其各有功效而相资,于是姚江王氏(王守仁)‘知行合一’之说得借口以惑世”(《礼记章句》卷31)。“知行相资以为用”这个论点,虽然在语言表达上还不很确切,但仍是对知和行的关系的一种深刻的见解,说到了两者的一种辩证关系,也是对“知行合一”说的一种有力批判。因此,知行学说在王夫之手里又得到较大一步的提高。但他还有一些看法,如说“知能(行)同功而成德业”(《周易外传·系辞二》)和“行可兼知而知不可兼行”(《尚书引义·说命中二》),则不无问题。前者是把知和行同等看待,实则行归根是主要的。后者认为行可兼知,则未免抹杀了二者的实质区分。到了近代,孙中山也提出了他对知行学说的一种有意义的看法,即他的“知难行易”说。他并不是为了要否定历来的“知易行难”说,而是有他的实际理由或实践理由的。他大概深深感觉到革命如要取得成功,必须有充分的正确的有关革命和建设的知识和理论,而这种知识和理论都是来之很不容易的。要使革命队伍内的人都能重视并掌握这种必要的知识和理论,更不

容易。他提出知难问题大概就是为此。所以他强调知难是有充分的理由的。听说他是一个手不释卷的人。可见他的求知心切。从此可以知道,知难还是行难,要看具体实际情况而定。抽象而笼统地说知难还是行难,都是不对的。准此,抽象而一概地谈知先还是行先或知重还是行重,也都是不对的。不过就一般而论,知和行这一对统一的矛盾中行总是主导的方面,这是可以说的,但不是绝对的。到了现代,在知行理论方面另一个重要人物是毛泽东同志。他的《实践论》就是集中阐明知和行的关系的。他从以实践即行为主的观点出发来阐明知和行的互相关系,所以称他自己的知行理论为“实践论”。他指出认识和实践的关系中实践是主导的,实践带动促进着认识,在发展过程中是从实践到认识,从认识到实践,再从实践到认识这样循环往复而前进的。在这里就很难讲实践和认识的先后。所以先后的争论是没有多少意义的。毛泽东同志这样的知行理论是全面贯彻了辩证唯物论观点,是马克思主义的知行关系论,因而他的《实践论》把我国三千多年来的知行论推进到当代的顶峰。他的《实践论》也是为了革命的需要并在革命的实践中形成起来的。毛泽东同志和孙中山都不属于古代的范围,但这里论述我国古代的知行论的发展过程,不能不连带提到他们。

6. 情二端论是中国古代心理学思想中关于情的分类具有独特可取之处的学说。中国古代有六情论和七情论。一种六情论认为情有好、恶、喜、怒、哀、乐这主要的六种。这是荀况的说法(《荀子》《天论》)。另一种六情论认为情有喜、怒、哀、乐、爱、恶六种(《白虎通》),和第一种说法基本相同。一种七情说认为情有喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七种(《礼记》)。另一种七情说认为情有喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种(《内经》)。还可以有其他类似的说法。也还有说情有喜、怒、哀、乐四种的(《中庸》)。这里的六情说比较有代表性,比较合理。七情说的前一种比六情说多一个“欲”。欲是情所共有的共同倾向,凡是情都有一种相应的欲,欲并不是另一种情。例如说“爱之欲其生,恶之欲其死”,就说明这一点。至于把“欲”理解为“好”或“爱”的同义语的“欲”,则六情说和七情说中都已有了,无须重复。前一种七情说还把“惧”代换了六情说的“乐”,这也不恰当。故这种七情说是不合适的。后一种七情说显得庞杂混乱,其中的“思”显然不是一种情,故更不足为据。四情说虽也通行,但欠完备,只是六情说的一种简称。人的情的表现原是变化多样的,很难一定说有几种。故西方心理学中有关于情的数目说法很不一致,少的说有三种,多的说有十六、七种,我国传统中所说的六情或七情是比较多少适中的,用来代表情的几种基本形式是恰当的。而六情说又比七情说较好。但这里要特别指出的是,我国古代思想中又有一种见解,指出情的根本形式不外两种,即好(爱)和恶,称为情的两大端。《礼记》中说“饮食男女人之大欲存焉,死亡贫苦人之大恶存焉。故欲恶者心(情)之大端也”。《商君书·错法》说,“人情有好恶,故民可治也”。《韩非子·八经》说,“凡治天下必因人情。人情者有好恶,故赏罚可用”。董仲舒在《春秋繁露·保位权》中也说“民无所好,君无以劝也。民无所恶,君无以畏也”。这都是指出人有好恶两种最基本的情的。这种情二端论说明人的情虽有种种变化形式,但都不外乎“好”(或“爱”)和“恶”(或“憎”)这两大端或两极的最基本的形式不同。这是一种很合乎科学的见解。因为实际上情对有关对象的态度总不外乎是积极的和消极的两种。情所含有机体(内脏)变化也不外乎增强(兴奋)和减弱(抑制)两种相反的变化。所以,情应该是两两成对的。如上面所讲到的两种六情说都正好就是三对情所构成,

而其中一对又是最基本的。这些都表现出我国古代心理学思想中关于情的见解的独特可取之处。

7. 唯物论的认识论也是中国古代心理学思想的一种优良传统。纵观中国二千多年的思想史,在人的认识问题方面,唯物论的传统一直是绵延不绝的。对科学的心理学思想在认识问题方面有所贡献的人大都是唯物论者或有唯物论倾向的人。这不是偶然的。因为只有唯物论者才能对心理学的认识问题作出科学的论断。唯心论观点则对心理学的认识问题只能作出非科学或不科学以至反科学的论断。我们要在我国古代思想中研究心理学的认识问题,所要依赖的主要是唯物论思想家。我国古代心理学思想所以能放射出灿烂的光辉都是由于不同的时代都有杰出的唯物论者崛起于其间。换句话说,这是由于上下两千年有一个绵延不绝的具有充沛生命力的唯物论思想传统。

这里也只能举一些较鲜明的例子来对我国古代思想中有关心理学中的认识问题的唯物论思想传统作一个简要的说明。首先可以举战国中期的宋钲和尹文两人的见解。他们有一句代表性的话说,“其所知,彼也。其所以知,此也”(《管子·心术》)。“彼”是指客观事物,“此”是指认识的主体。这是一种基本的对认识活动的唯物论论断。他们还指出心的智(知)必须通过耳目的闻见。其次要提到后期墨家的看法。他们说“辨,焉〔乃〕摹略万物之然也”(《墨子·小取》)。“摹略”就是模写,就是反映。“然”就是事物的本然情况。这是显然对认识的唯物论说明。有较系统的对心理学认识问题的唯物论阐明留下来的是战国后期的荀况。他说,“凡以知,人之性也。可以知,物之理也”(《荀子·解蔽》)。他又说,“所以知之在人者谓之知,知有所合谓之智,”(《荀子·正名》)。这都是典型的唯物论观点。荀况又指出,“心有征知,……然而征知必将待天官之当簿其类然后可也”(《荀子·正名》)。这是说心要有所依据而知,然而心的征知必须依靠感觉器官能尽其所属的职能才行。这是说明心和感觉器官,即思维和感知觉是分工合作,相辅相成的。荀况还着重指出实践(行)在认识中的重要作用。他说,“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之,学至于行之而止矣。行之明也,明之为圣人”(《荀子·儒效》)。这是说认识有深浅,直到懂了(知之)而又能实践(行之),那才学得到家了(止矣)。荀况关于人的认识问题的唯物论见解是比前人进了一大步的。荀况的弟子韩非关于认识问题指出,世界事物是有道理(规律)可以认识的,人的行动是要追求目的而避祸求福的。人能认识事物规律而照着去行事,就能有决心和勇气并能达到目的(《韩非子·解老》)。韩非在认识问题上,强调了“得事理”和明确目的的重要性。其次要提到汉代初期成书的《淮南子》这部书中所表达的对人的认识问题的唯物论观点。它指出,认识是事物引起心(神)的认识反应活动。它说,“物至而神应,知而动也。知与物接而好憎〔恶〕生焉”(《淮南子·原道训》)。它又用镜和水作比喻说,“夫镜水之与形接也不设智故而方圆曲直弗能逃也”(出处同上句)。这是说,认识是要不受主观干扰的对事物的如实反映。《淮南子》对人的认识问题的独特贡献还在于说明认识问题不能只看到个人的认识而个人的认识总是有限的。它说,“夫乘众人之智则无不任也”(《淮南子·主术》);并说,“离朱〔一个目光敏锐的人〕之明察箴〔针〕末于百步之外,不能见渊中之鱼,师旷之聪合八风之调而不能听十里之外。故任一人之能,不足以治三亩之宅也”(《淮南子·原道训》)。其次的例子是后汉王充对认识问题的唯物论思想。王充也和其他的唯物论者一样,认为人的认识必须先由感觉器官和客观

事物的接触,必须“任耳目以定情实(实际情况)”(《论衡·实知》)。王充认为人的认识是限于一定的机体条件的,例如说,“目不能见百里,则耳亦不能闻也。”他也否认有生而知之的事情,说,天地之间,含血之类,无性(生)知者”。(均见《论衡·实知》)。王充也认为认识不能单靠感知觉,说,“夫以耳目论则以虚象为言,虚象效则以事实为非。是故是非者不徒耳目,必开心意。苟信闻见则虽效验章明,犹为失实”(《论衡·薄葬》)。王充在认识问题上强调的是行或实效的重要的,因而说,“凡贵通(弄懂)者贵其能用之也,即徒诵读,诵诗讽术,虽千篇以上,鸚鵡能言之类也”(《论衡·超奇》)。但王充在思想上有一些地方显然自相矛盾,在认识问题上虽然是唯物论者,但又相信有鬼神,并认为有“不可知之事”。其次可以举的一个主要的例子是北宋王安石对人的认识问题的唯物论见解。他指出事物都是可以认识的,是“可视而知,可听而思”的(《进字说表》)。他说,“天下之事固有可知可为者,则岂可以不通其故哉?”(《致一论》)。他又认为,认识事物要完全采取客观态度,说,“物之出,与之出而不辞;物之入,与之入而不拒”(《道德真经集义》)。这是一种尊重客观事物的反映论的认识论。再其次是明代中期的王廷相。他在我国对认识问题的唯物论的历史发展上也是一个重要人物。他也强调说明认识是人的认识能力和客观事物相接触的结果并强调感知认识以外还必须有思惟认识。但王廷相对人的认识问题的唯物论理论还有两个重要特点。其一是他把人的认识区分为两种,即他所谓“天性”之知和“积习”之知两种。后者也称为“人道之知”。我们现在可以称前者为“生知”,称后者为“习知”。他说,“婴儿在胞中自然饮食(指吞咽动作),出胞时便能视听,此天性之知也,神化之不容己者。自余因习而知,因悟而知,因过而知,因疑而知,皆人道之知也。父母兄弟之亲亦积习稔熟耳”(《雅述上》)。这一区分是符合事实的科学论述,是王廷相的光辉贡献。并且这句话也批判了理学家把人伦道德的知看作另外的一种知,称为“德性之知”。另一个特点是在强调行这点上更旗帜鲜明。他说,“学之术有二,曰致知,曰履事,兼之者上也”。又说,“虽然精于仁义之术,优入尧舜之域,必知行兼举者能之矣”(《慎言·小宗》)。他把“履事”(实践)和“致知”都看做是一种“学之术”,可见他对实践的重视程度。在我国整个古代时期对人的认识问题的唯物论理论的发展道路上一个最重要的人物是清初的王夫之。他对认识问题的心理见解表现了他在这方面作了多方面的探索考察,几乎达到了系统的程度。他在这方面的研究深度也达到辩证思惟的水平。因而在古代他对认识的心理问题可以说贡献最大。他也和在他之前的唯物论者一样强调通过感知觉和外在事物接触所产生的感性认识这个认识基础的。他说,“形也,神也,物也,三(者)相遇而知觉乃发”(《正蒙注·太和》)。这里可注意的是他指出产生知觉也有躯体(形)的作用。但他更明确地强调了思惟的理性认识的特殊重要作用。他特别批判了王守仁把行消溶于知这种唯心论的知行合一论,而尤其驳斥了佛家唯心论的认为由知而后有知的对象这种谬论。他说,“越有山而我未至越,则不可谓越无山,则不可谓我之至越者为越之山也”。他也特别明确说明了感性认识和理性认识的分别作用和相互作用。他采用旧的表达方式说,“大概格物之功,心官与耳目均用,学问为主而思辨辅之,所思所辨者皆学问之事。致知之功则唯在心官,思辨为主而学问辅之,所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物,以耳目资心之用而使有所循也,非耳目全操心之权而心可废也”(《读四书大全说》卷一)。这段说明在过去旧的情况下是相当完全适用的,也说得相当透彻,基本上表达了感性认识和理性认识的辩证

关系,达到了前人所未达到的水平。

上一段的论述是关于我国古代上下二千多年在对人的认识问题这一心理学思想方面的唯物论优良传统的一个简略概观。这个优良传统,我们必须继承并予以发扬光大。

总上所述是我国古代合乎科学的心理学思想可以代表全貌的几个主要的特点或方面。这些方面大都表现出它们自己的继续前进发展史并取得了可贵的成果。这些可贵的成果都可以并应该吸收到我们所要研究的科学心理学中来,不但作为它的构成部分,并且有些可以作为它的主要梁柱。在我国古代思想史中当然也有唯心论思想。有了唯心论,也一定有唯物论与之斗争。这是中国和其它国家一样的。但中国古代思想史中,唯物论思想家显得是占优势的。突出的,有经久影响的,发出光辉见解的思想家几乎都是唯物论者或有唯物论倾向的人。科学和唯物论有血肉的密切联系。一般来说,只有唯物论或有唯物论倾向的思想家才能取得合乎科学的心理学见解。主观唯心论的道路和合乎科学的心理学思想很少干系。这里所叙述的我国古代合乎科学的心理学思想的概略发展情况是说明了这一点的。

王安石的唯物主义的心理学思想

燕 国 材

上海师范学院

王安石字介甫,抚州临川(今江西临川县)人。生于公元1021年(宋真宗天禧五年),卒于公元1086年(宋哲宗元祐元年)。他是北宋著名的政治改革家、哲学家和文学家。

王安石所生活的时代,正是理学、心学开始盛行、国力“积贫积弱”、封建皇朝开始走向下坡路的时代。在哲学上,他高举唯物主义的旗帜,向唯心主义的理学、心学进行了猛烈的抨击,继承并捍卫了荀子、王充以来的一条唯物主义路线。在政治上,他领导变法运动,进行政治改革,被列宁誉称为“中国十一世纪时的改革家”^[1]。他从自己的唯物主义哲学观点出发,并适应自己所倡导的政治改革的需要,自觉地或不自觉地提出了一系列心理思想。这些心理思想散见于他的著作《王文公文集》(中华书局影印本,1962年版)里,其中《礼乐论》、《原性》、《性情》、《性说》、《洪范传》、《伤仲永》诸篇,心理思想尤为丰富,很值得一读。

一、基本观点

王安石继承《洪范》“五行说”的唯物主义观点,认为宇宙万物都是由“五行”构成的,“五行”是包括人在内的万物存在的基础。他说:“五行,天所以命万物者也。”^[2]“天播五行于万灵,人固备而有之。”^[3]王安石从这点出发,提出了自己的心理思想的基本观点,即形神观和心物观。现依次分析如下:

(一) 形神观

在对形神关系即心理与生理关系的看法上,王安石显然继承了荀子的“形具而神生”的观点。他写过如下的一段话:

气之所禀命者,心也。……神生于性,性生于诚,诚生于心,心生于气,气生于形。

形者,有生之本。^[4]

很明显,王安石所说的心,包括神、性、诚。这段话最可贵的是,他明确地指出了人的这些心理活动,归根结底都“生于气”、“生于形”。他的“形者有生之本”的概括,乃是一个唯物一元论的形神观的命题。

(二) 心物观

在对心物关系即心理与客观现实关系的看法上,王安石的唯物主义倾向也是很明显的。首先,他肯定构成宇宙万物的“五行”是客观存在的物质的东西,人的心理则是这五种

1) 本文于1983年9月7日收到。