

思 论 杨 泉

肖 麓 父

杨泉,是三国、西晋时期反映了当时江南一带新学风的一位深究“自然之理”的优秀思想家,在哲学史和科学史上都应有一定地位。但因他隐居不仕,正史无传,著作久佚,宋以后即长期湮没无闻。清代辑佚家曾对其久佚的著作有所辑录,但不够精审;近世学者刘汝霖、杜国庠等对其思想贡献开始有所论列,又大都不甚详实。为了全面考察三国、西晋时期的学术思想战线,无疑地应当重视北方士族名士“大畅玄风”所掀起的风靡一时的玄学思潮,探究其产生的基础、发展的逻辑、以及如何与佛教思辨相汇合而发生过巨大影响等等;但同时,也应当看到当时江南地区崛起的、与玄学思潮相对立的另一种思潮,即直接对抗唯心主义与宗教的联盟而以自然科学为凭依的唯物主义无神论思潮。这后一种思潮,在前已有扬雄、桓谭、王充,张衡等扬其波于汉代,在后复有何承天、范缜,祖冲之等衍其流于南朝;而当这时,这一思潮的典型代表,杨泉适足以当之。就这个意义上说,杨泉的著作由于被诸家征引而得以部分保存,并非历史的偶然;得以保存下来的尽管是断壁残垣,也值得我们珍视。

一

杨泉,字德渊,三国时吴会稽郡人,其生卒年代、生平事迹已无可考。只知道晋太康元年(公元280年)灭吴后,会稽相朱则曾上书向晋武帝推荐说:“杨泉清操自然,征聘不移心。”西晋朝廷诏拜他为郎中,他拒不就任。^①《隋书·经籍志》称之为“晋征士”、“处士”,表明他在东吴和西晋都与士族统治集团不合作,甘心隐居著书,是一个江南在野的庶族知识分子。

杨泉继承和发展了当时荆州和江南一带的新学风,曾仿扬雄著有《太玄经》十四卷,又著有重要哲学著作《物理论》十六卷,另有集二卷,录一卷。这些论著,《隋书》、《旧唐书》的《经籍志》均著录。值得注意的是,从梁庾仲容《子钞》、肖衍《金楼子》、北魏酈道元《水经注》、唐马总《意林》、虞世南《北堂书钞》、徐坚《初学记》、欧阳询《艺文类聚》、司马贞《史记索隐》、陆德明《经典释文》、李善《文选注》、李贤等《后汉书注》、慧琳《一切经音义》等,直到北宋的《太平御览》、《事物纪原》、《埤雅》等书,均曾广为引述。足见杨泉的著作,尤其是《物理论》一书,曾经流传全国,从南北朝、隋、唐直到北宋,一直为学术界所重视,在文化思想战线上发生过特定的影响。

但是,从南宋以后,杨泉的著作全都散佚,官私目录均不再著录。直到清代乾嘉时期,又稍有人注意,对《物理论》一书,先是章逢之曾有辑本,孙星衍又“重加校正,补所不备”,辑成一卷,刻入《平津馆丛书》乙集之三。又马国翰《玉函山房辑佚》中辑有杨泉《太玄经》十余

条。严可均在《全三国文》中也辑得杨泉的赋五篇、文一篇。同时，严可均在从《意林》中校辑《傅子》时，发现了一个问题，即《道藏》本《意林》中所引《傅子》与杨泉《物理论》“多属越”，他在《傅子》辑本的《按语》中特指出：“以各书互证之，知《意林》所载《傅子》，乃杨泉《物理论》也”，“所录《物理论》，仅前四条是《物理论》，其第五条至九十七条乃《傅子》也。”这一问题，在孙星衍所辑《物理论》中也同样存在，原因在于孙星衍所据的武英殿本《意林》也与《道藏》本同，其中《物理论》与《傅子》多相混杂，所以孙辑本的杨泉《物理论》中，多条与《傅子》重复。这原是孙辑《物理论》时所依据《意林》版本不善所造成的混淆，而马瑞辰为孙辑《物理论》所写的《序》中却说：“《物理论》‘盖博采秦汉诸子之说为之，而引《傅子》为尤多，……其不言《傅子》者亦多出于《傅子》。……杨子是书，正足与《傅子》相表里已。”由于这个原因，有的学者便认为，傅玄和杨泉二人著作“原书既皆佚失，而辑本又多属越，势难强为分别；只有认二书为一家之学，合称傅玄 = 杨泉的思想，较为稳妥”^②。嗣后一些哲学史论著，也常将傅、杨二人合论。由于辑本不够精审而造成的思想资料的混杂，便贸然把傅、杨二人合为“一家之学”，或称为“傅杨学派”，似并不稳妥。因为傅玄和杨泉，虽和魏晋时期许多较清醒的思想家一样，都有某些抨击玄学的言论，但二人的社会政治地位迥异，其著书立论的宗旨以及思想渊源、学术路线，均有所不同。其实，严可均在《铁桥漫录》中有《重订傅子序》，称他见过宋本《意林》，其中的《傅子》和《物理论》并不相混，可以订正武英殿本《意林》的错误。因而，清末叶德辉据所见宋本《意林》，重辑了《傅子》三卷，《傅子订伪》一卷，将武英殿本《意林》误作《傅子》的《物理论》十二条查出，又将武英殿本窜入《物理论》的《傅子》若干条单独辑出。^③据此，以校正孙星衍所辑《物理论》，即可还唐代马总所选录的《物理论》的原貌。

杨泉的著作，现存状况如此。从他的论著曾被唐、宋各大型类书及诸家注释所广泛引用看来，很可能尚有漏辑的佚文。如以孙辑《物理论》，马辑《太玄经》、严辑文集为基础，重加辑校订补，合编为一本《杨泉集》，将会有助于杨泉思想的研究。仅就清代学者从各种著名类书中辑出的重要言论，已可以看到杨泉思想的基本风貌，可以判定杨泉的《物理论》是一部中世纪优秀的自然哲学著作，它以对天文、历法、地理、物候、农学、医学以及手工业等自然知识的广泛探究和认真总结，丰富和推进了当时与清谈玄学相对立的唯物主义思潮。至于杨泉的另一部著作《太玄经》，既是仿扬雄作，当与扬雄思想有继承关系；而稍前的荆州新学中，研究扬雄《太玄》，似蔚然成风，宋忠、陆绩、王肃等均有《太玄经注》，杨泉与他们是否有直接的思想联系，由于遗存的文字太少，尚难论定。

二

“每一时代的理论思维，都是一种历史的产物。”（恩格斯：《自然辩证法》）杨泉《物理论》的产生，有其客观历史条件；《物理论》所表达的哲学思想，更有其历史形成的深厚的自然科学基础。

汉末黄巾起义之后经过军阀混战而逐步形成的三国鼎立，是全国恢复统一的一个准备阶段；赤壁之战以后，三国都各有一段相对安定的巩固时期。汉末以来被破坏了的社会生产力，这时得到了恢复，并在一些地方有了新的发展，突出的表现为劳动群众对江南地区的大开发。汉末以来，由于北方豪强混战，生产凋残，大批北方人民不断移殖江南。东吴建国以后，为了巩固政权和保证军粮及器械供应，也曾着力于发展农业和手工业生产，一面招徕或掠回大批境外农业和手工业人口，解决北方南下流民与土地的结合问题，实行大规模的屯田（兵

屯和民屯)；另方面鼓励开垦荒地，改进当时江南地区“火耕水耨”的落后耕种方法，普遍推广了牛犁耦耕和水利灌溉。终于使长江三角洲上，迅速出现了“四野则畛畷无数，膏腴兼倍，……国税再熟之稻，乡供八蚕之绵”^④的富庶景况。开发地区，从江淮、两湖、江浙地区直至广西、广东、海南岛。同时，冶铸、造船、煮盐、纺织等官营手工业，也有很大的发展。

孙吴以水军立国，江湖航运和海上交通，空前发达。公元二三〇年，孙权遣卫温、诸葛直等率万人舰队“浮海求亶州、夷州”，到达了夷州(台湾)^⑤；此后，多次派出使者去南洋各国，如康泰，朱应等曾到扶南、林邑诸国，“所经历及传闻，则有百数十国”^⑥。归国后，康泰著《扶南异物志》，朱应著《吴时外国传》，传播许多海外地理知识，大大扩展了人们的眼界。大秦(罗马帝国)商人秦论远渡印度洋，于公元二二六年来到中国，到达吴都建业，孙权接见询问“方土风物”，秦论“具以事对”，留住七、八年才返回罗马。^⑦

农业生产和海上航运，最有力地促进了天文学及其他科学技术的发展。这时的东吴地区，成为自然科学繁荣的中心，特别是与观测天文学相联系的天体学说方面，更呈现出百家争鸣的局面。

天体学说涉及宇宙的本原、结构以及天体演化和运行规律等方面；在中世纪，天体学说与世界统一于什么的哲学根本问题紧密地联系在一起。天体学说的每一发展，总与哲学上两种宇宙观的斗争息息相关。

在汉代，关于天体和地球的运行，早有“天旋、地动”的直观猜测；通过历法的研究，更形成了相继出现的关于天体学说的三个体系，即由“盖天说”而“浑天说”，再发展出“宣夜说”。汉代唯物主义思想家司马迁、扬雄、桓谭、王充、张衡等，都具有丰富的天文历法知识，对此问题进行过专门的研究和热烈的讨论。其中，集汉代天文学之大成的张衡，以其“数术穷天地，制作侔造化”^⑧的巨大成就，既富有科学实践，又兼能哲学概括，影响特别深远。还有被唐人纳入《黄帝内经素问》的《阴阳大论》七篇，大体出于东汉中期，其中包含的有关天体运行的理论(注)，接近“宣夜说”，而更具有哲学概括的意义，从理论上对后代学者富有启发。到东汉末年，刘洪、蔡邕、郑萌等，或依“浑天说”而创新历(“乾象历”)，或传师说而阐明“宣夜之理”^⑨，都卓然成家。

到了三国时，魏、蜀所用历法，均较落后，惟吴有中书令阚泽、中常侍王蕃等对刘洪《乾象法》的认真研究，保持着最先进的水平^⑩；而且，集中在东吴地区，对汉以来天体学说的各派理论都有新的发展，并创立了新的学派。

首先，继承荆州新学风的陆绩，既研究扬雄《太玄》，又精通天文历法，在天体理论上坚持“浑天说”，以为“求形验于事情，莫密于浑象”；据说他“所作浑象，形如鸟卵”，不是正圆而是椭圆，对天体运行学说似有所推进。庐江王蕃(公元228—266年)精通历算，继承刘洪的“乾象历”，更“依其法而制浑仪，立论考度”，以实测推算，论证“天体圆如弹丸，地处天之半”，批驳盖天，斥责讖纬。^⑪

同时，姚信(吴太常，约三世纪中)也创立一种“听(轩)天论”，认为“天北高南下，若车之轩”，基本上仍旧利用“盖天”原理来解释冬夏寒暑与昼夜长短，比较粗疏；又试图调和浑、

(注) 如《天元大纪论》云：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天。布气真灵，总统坤元，九星悬朗，七耀周旋。曰阴曰阳，曰柔曰刚，幽显既位，寒暑弛张。”《五运行大论》云：“上者右行，下者左行，左右周天，余而复会也。”“七曜纬虚，五行丽地。”“地为人之下，太虚之中者也，……大气举之也。”见王冰注本《黄帝内经素问》卷十九。

盖二法，认为“天行：寒依于浑，夏依于盖”。⑫

其次，会稽虞耸(吴廷尉，约三世纪中)创立“穹天论”，认为“天形穹窿，如鸡子幕；其际，周接四海之表，浮于元气之上。譬如覆奁以抑水，而不没者，气充其中故也。日绕辰极，没西而还东，不出入地中。”⑬这显然吸取了王充以来的元气学说，虽依“盖天”立说而在理论上有所发展。

稍后于杨泉于虞喜(约四世纪初)，推翻其族祖虞耸的“穹天论”，因“宣夜之说”更立“安天论”，以难浑、盖二说，认为“天高，穷于无穷；地深，测于不测。天确乎在上，有常安之形；地魄焉在下，有居静之体。当相覆冒，方则俱方，圆则俱圆，无方圆不同之义也。其光耀布列，各自运行，犹江海之有潮汐，万品之有行藏也。”⑭天高无穷，明确肯定宇宙空间的无限性；又指出日、月、五星等天体的运行，各自有其规律。这对郗萌所传的“宣夜之说”，又有所发展。

正当北方士族名士手持麈尾，从事清谈，“得意忘象”，“振起玄风”的时候，面向自然天象的科学思潮却在江南地区由于生产的推动而蓬勃兴起。劳动群众的生产实践所孕育出的这些自然科学新成果，乃是杨泉《物理论》得以产生的客观基础。

三

杨泉及其《物理论》在哲学上的贡献，根据现存的思想资料，纳入当时的时代思潮，似乎可以概括为以下几个方面来给以评论。

第一，《物理论》综合了“浑天”、“宣夜”两派天体学说的积极成果，推进了唯物主义气一元论的宇宙观。

战国时的惠施，似已有地圆的猜测。直到张衡制成水运浑仪，使“浑天说”得到观测天体运动的实验证明，因而具有极大的权威。“浑天说”主地圆，但认为天有体，即设想了一个天球。如张衡所说：“天体圆如弹丸，地如鸡〔子〕中黄，孤居于内”，“天之包地，犹壳之裹黄。”⑮既有天球的设想，于是出现对天球大小的推测，有的说天球直径为“三十八万七千里”，有的说“天地相去六十七万八千五百里”。⑯承认天有体而导致的宇宙有限论，会给“有生于无”的唯心主义和造物主的信仰留下地盘。张衡似乎意识到这个问题，一方面宣称“八极之维，径二亿三万二千三百里”；另一方面又说：“过此以往，未之或知也，未之或知者，宇宙之谓也。宇之大无极，宙之端无穷”，⑰这在理论上不免自陷于矛盾。

“宣夜说”试图摆脱这个矛盾，按郗萌所传师说：“天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞽精绝，故苍苍然也。……日月众星自然浮生虚空之中，其行其止，望须臾焉。”⑱出现在这一时期的《列子》一书，借“杞人忧天坠”的故事，提出了一种更明确的观点，否认了天有体，而认为“天，积气尔；亡处亡气”，“日月星辰亦积气中之有光耀者”⑲。天体不仅浮游气中，而且本身也是“积气”而成的发光的气团。稍后，虞喜所立“安天论”，逻辑地得出“天高穷于无穷”的结论，否定天有形质，在当时是重大的思想突破。

杨泉的贡献，在于从理论上综合了“宣夜说”的积极成果，坚持气一元论的思路，作出了“地有形而天无体”的明确论断。他指出：

“夫天，元气也。”“元气皓〔浩〕大，则称皓天。皓天，元气也，皓然而已，无他物焉。”

“所以立天地者水也，成天地者气也。水土之气，升而为天。夫地有形而天无体，譬如

灰焉，烟在上，灰在下也。”^{②0}

“地有形而天无体”，宇宙空间充满元气，别无他物，这是对“宣夜之理”的哲学概括。灰、烟之喻，颇粗拙，但区别了固体与气体两种不同的物质形态。进而用阴阳二气的不同性状和相互作用来说明各种天象的形成及其原因：

“天者，旋地，均[钧]也。积阳为刚，其体回旋。”

“日者，太阳之精也。”“太阳则能照，太阴则无光。”“月与星，至阴也。有形无光，日照之乃光。”“月，水之精，潮有太小，月有亏盈。”

“星者，元气之英也。”“气发而升，精华上浮，宛转随流，名之日天何，一日云汉，众星出焉。”

阳气凝而为日，阴气凝而为月，众星出自银河，而银河是水土之气蒸腾上去的精华所形成的。这些解释很简朴，大都是综合了当时的自然知识，而杨泉的历史贡献，主要在于用“气”或“元气”来说明杂多的自然现象有其统一的物质根基。

《物理论》残篇中有一些关于“水”的作用的论述，如说：“夫水，地之本也。吐元气，发日月，经星辰，皆由水兴。”“地发黄泉，周伏回转，以生万物。地者，天之根本也。”这是把地中之水看作是蒸吐元气的具体来源，判断是幼稚的。但不能据此判定杨泉是“水一元论”者。他主要吸取了当时流行的关于天地“乘气载水”的思想，如张衡曾认为：“天表里有水，天地各乘气而立，载水而浮。”^{②1}汉晋间流行的一部《黄帝书》也有类似的说法：“天在地外，水在天外，表里皆水；两仪运转，乘气而浮，载水而行。”至于水和气的关系，谁更根本？《黄帝书》回答说：“地乘气而载水，气无涯，水亦无涯。水，亦气也。”^{②2}这说明“水”也是“气”所凝成，因而能蒸吐出“气”，“水”能转化为“气”。按杨泉的实地观察：“余昔在会稽，仰看南山，见云如瀑练，方数丈，其声如礧礧，须臾山下居民惊骇，洪水大至。”似乎天上的云气也能直接转化为地上的洪水。局限于当时自然科学的水平，杨泉关于地水和天水，气和水的关系的解释是臆测性的，但他认真吸取自然科学知识，重视面向自然的直接观察，从哲学路线上坚持了朴素唯物主义。

杨泉在面向自然的广泛研究的基础上，还进一步概括出了“气积自然”、“盖气，自然之体也”（《物理论》）；“惟阴阳之产物，气陶化而播流，物受气而含生，皆缠绵而自周”（《蚕赋》）^{②3}等命题。把自然界中的一切看作都是“阴阳”二气“陶化”所生，都是“积气”而成，都是以“气”为体。贯彻这一观点，解释各种现象：

“风者，阴阳乱气激发而起者也。……方土异气，疾徐不同，和平则顺，违逆则凶，非有使之者也，气积自然。怒则飞沙扬砾，发屋拔树，喜则不动枝摇草，顺物布气，天〔下〕（疑当作地）之性，自然之理也。”

“激气成风，涌气成雨。”^{②4}

“积风成雷”，“热气散而为电”。

“游浊为土”，“土精为石”，“石，气之核也”。

“土气和合，庶类自生。”

“人，含气而生，精尽而死。”

这些具体论断，并不科学，但试图说明一切自然物都以“气”为体，这与玄学家们“天地万物皆以无为本”的世界观，显然是对立的。又把“气”的播流、积散，运动、变化，都看作是遵循着一定的“自然之理”，没有任何超自然的神力在支配，“非有使之者也”，继续王充的思路，

捍卫了与自然科学相结合的唯物主义无神论路线。

第二,《物理论》概括了农业、手工业及其他科技、生产知识,丰富了朴素辩证法的“天人关系”学说。

天人关系问题是前期封建社会哲学斗争的一个焦点。服务于封建特权统治的神权理论,无论是汉代神学所总括的“三纲可求于天”,魏晋玄学所鼓吹的“名教本之自然”,及稍后佛教所宣扬的“贵贱决于因果”,其思想本质都是把自然压迫力量和社会压迫力量加以神秘化,要人们屈从于异己力量的支配,无所作为。汉代集唯物主义大成的王充,坚决否定神权,驳斥“天人感应”,强调“天道自然无为”;但在自然规律的决定性和人的能动作用的关系问题上,由于时代条件的束缚,陷于形而上学的割裂理解,乃至由自然决定论而滑到自然命定论。

杨泉处在另一时代条件,从东汉后期到孙吴立国这一时期,江南地区的大开发和农业生产的跃进,促进了当时农业科学的大发展。如东汉杨孚的《异物志》,已记载交趾传入的双季稻,“农者一岁再种”;西晋初郭义恭的《广志》中,提到了南方有许多新稻种及“苕草”等绿肥作物;嵇含的《南方草木状》,更是专门介绍南方物产的代表作。这一时期,江南地区修复和修建了许多水利灌溉工程。杨泉家乡的会稽郡,就有著名的镜湖工程。《物理论》残篇中保留了较多的农业科学知识的总结,完全不是偶然的。例如:

关于耕种和收获的规律:“稼(耕种),农之本;穡(收获),农之末。农,本轻而末重,前缓而后急。稼欲少,穡欲多;耨欲缓,收欲急。”善于处理好耕作过程中的这些矛盾关系,就是“良农之务”。

关于土壤形态的分类:“夫土地皆有形名,而人莫察焉。有龟龙体,有麟凤貌,有弓弩势,有斗石象,有张舒形,有塞闭容。有隐真(稳镇)之安,有累卵之危,有膏英之利,有墉堦之害,此四形者,气势之始终,阴阳之所极也。”就土壤性质说,“地,形有高下,气有刚柔,物有巨细,味有甘苦。”再就夏秋地气的变化说:“炎气郁蒸,地之张也;秋风荡生,地之闭也。”这一土壤形名(地貌学)及土壤变化法则的探究,显然是农业生产先进经验的总结。

关于土、种之间的关系:“凡种有强弱,土有高[刚]柔。土宜种强,高茎而疏粟,长穗而大粒。”深入农业生产实际,才能总结出这样的农业辩证法。

至于湖泽灌溉工程的作用,他更写了一篇《五湖赋》来大加赞扬:“濬矣大哉,于此五湖,乃天地之玄源,阴阳之所徂。……受三方之灌溉,为百川之巨都,居扬州之大泽,苞吴越之具区。底功定绩,盖寓令图。……右有平原广泽,曼衍旁薄,原隰陂坂,各有条格。……”

这些记述,反映了当时劳动人民开发江南、改造自然的巨大成就。正是在特定条件下的群众实践的基础上,杨泉通过对生产实际的观察,认为掌握了自然规律,“事物之宜,法天之常,既合利用,得道之方”(《织机赋》),就可以发挥人的作用,利用和改造自然,夺取丰收。这比王充的“岁之饥穰”,“皆在时命”的自然命定论,在哲学思维的历史进程上往前跃进了一步。广大群众的生产斗争,是推动哲学发展的一个重要动力。

正是同样的历史动力,推动了杨泉把目光转向先进的织机制造、造船、冶炼等手工工艺,而得出结论说:“夫蜘蛛之罗网,蜂之作巢,其巧亦妙矣,而况于人乎!故工匠之方圆规矩出于心,巧成乎手。非睿敏精密,孰能著勋形、成器用哉?”“夫工匠经涉河海,为舳舻以浮大渊,皆成乎手,出乎圣意。”(《物理论》)“伊百工之为技,莫机巧之最长,似人君之列位,象百官之设张,立匡廓之制度,如城隅之员方,应万机以布错,实变态之有章。……规矩尽法,因事作容,好无不媚,事无不供。”(《织机赋》)如此赞扬工匠,在古代思想家中实不多见。把工

匠的“方圆规矩出乎心”的科学智慧，视为“圣意”；把工匠们的巧手，看作能够创造一切。同时，杨泉还总结了当都医学的成就（正当华佗、张仲景等把我国医药科学推向一个新阶级的时刻），认为真正的良医，能够“处虚实之分，定逆顺之节，原疾疹之轻重，而量药剂之多少，贯微达幽，不失细微”；提出了遵循生理、病理的规律，“凡病可治”的观点。

这一切，表明杨泉在探讨自然规律和人的能动作用的关系问题上，没有因为否定神学目的论而陷入自然定命论，相反地，在肯定“自然之理”的客观性的同时，充分注意到了人们利用和改造自然的活动所具有的自觉能动性。可贵的是，他特别注意到“良农之务”、“工匠之巧”，能够睿敏创造，卓著功勋。杨泉基于科技和生产知识所发挥的人能胜天的思想，丰富了朴素唯物辩证法的“天人关系”学说，与玄学家们所鼓吹的“无为无造”、“顺命而终”的宿命思想显然是直接对立的。

第三，杨泉思想的批判性。

杨泉与王充，具有大体相似的社会地位、阶级性格和思想倾向，他们在学术路线上确也有承继关系。但由于所处时代条件不同，王充生活在东汉中期相对稳定时候，面对着白虎观会议前后嚣张一时的神学思潮，举起“疾虚妄”的旗帜，对汉代儒学与谶纬的合流，对维护特权统治的神权理论，展开了较系统的批判。杨泉生活在汉末战乱之后的江南经济复苏阶段，更多地面向当时兴起的科学思潮，他选择了坚持唯物主义思想与总结自然科学成果相结合的学术路线，必然地对当时北方兴起的玄学思潮及正与之合流的佛教神学，抱着抵制和反对的态度。

现存《物理论》残篇中，保有少量有关政论的词句，如反对豪门士族专政而主张“审官择人”，认为“人主以政御人，政宽则奸易禁，政急则奸难绝”，听任豪强军阀宰割一方，则是“武士宰物，犹使狼牧羊，鹰养雏也”，透露了一些下层庶族地主的改革愿望。《后汉书·五行志》刘昭注引《物理论》，更有一条，记述了“黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣，翔行舒步，所至郡县无不从”。这样描述黄巾起义军，是颇为奇特的。但杨泉思想的批判性，主要不表现在这些方面，而表现在他继续坚持桓谭、王充以来神灭论思想传统，启迪着以后何承天，范缜等的反佛教的理论斗争。徐坚《初学记》保存下《物理论》的一个重要论点：

“人，含气而生，精尽而死。死，犹泯也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故火灭之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣。”

火灭无遗炎，人死无遗魂，坚持了唯物主义无神论的形神观和生死观；对正与玄学合流的佛教神不灭论，是明确的否定。《全三国文》中保留下的杨泉唯一的一篇短文《请辞》，也明确地揭露了当时“酋豪大姓”大搞厚葬与墓祭的奢靡与荒诞，指出：“夫死者骨肉归乎土，神而有灵，岂肯守乎败坏而在草莽哉！”

至于北方士族名士所扇起的清谈玄风，杨泉在《物理论》中给予了尖锐的批判。他揭露当时“望风”、“承声”的选举所形成的浮华风气，实际是“士非玉璧，谈者为价”，全靠“谈者之口”、“爱憎之心”来品题、褒贬人物，发现不了真正的人材，倒培养了一批“冠尧之冠，行桀之行”、“雄声而雌视”的“虚伪人”。至于玄学家们对儒、道异同的争论，不过是“见虎一毛，不见其斑”。玄学家们的放言高论，乃是“解小而引大，了浅而伸深”的故弄玄虚；虽然“饰以华辞，文以美言”，实际上是“论事比类，不得其体”，也就是一种脱离实际、违返逻辑的比附和空谈。他以一种理论上的自信，对喧嚣一时的玄学思潮，作出了颇为藐视的总评断：

“夫虚无之谈，尚其华藻，无异春蛙秋蝉，聒耳而已。”^⑤

有了上述杨泉对良农、工匠等群众生产经验的重视和对多方面的科学成果的总结，他对玄学的这一总评断，就不是无根之谈，也不像乐广、裴頠等人仅是“矫虚诞之弊”的纠偏之论，而具有哲学路线上党派斗争的含义。

杨泉的系统论著，全都散佚，保留下的仅系断简零篇，因而对其在哲学史上的贡献，只能窥其大要，颇难详论。但诸书所引，或正是他的具有代表性而引人注目的一些重要言论。就以上略加析论，多少可以说明，杨泉思想是三国、西晋时期与玄学思潮相比较而存在的另一种思潮的一个优秀代表，是当时哲学上两条路线相斗争而发展中的一个环节，乃至是一个重要环节。

一九六五年二月初稿 一九七九年十一月改定

① 《北堂书钞》卷六十三引《晋录》。

② 侯外庐等：《中国思想通史》第三卷，340页。

③ 叶辑《傅子》卷三《傅子订伪》，刊入《观古堂所著书》第二集。

④ 左思：《吴都赋》。

⑤ 《三国志·吴志·孙权传》。

⑥ 《梁书·南海诸国传·总叙》。

⑦ 《南史·夷貊传》，《梁史·诸夷传》。

⑧ 崔瑗：《河间相张平子碑》。

⑨、⑬ 《晋书·天文志上》。

⑩ 《晋书·律历志中》。

⑪ 严可均辑《全三国文》卷六十八、陆绩：《浑天仪说》，卷七十二，王蕃：《浑天象说》。

⑫ 《晋书·天文志上》、《宋书·天文志一》。

⑬⑭ 《晋书·天文志上》。

⑮⑰ 张衡：《浑天仪图注》、《灵宪》，洪颐煊

辑《经典集林》卷二十七。

⑯ 《尔雅·释天》、《河洛纬·甄耀度》。

⑰ 《列子·天瑞篇》。

⑱ 杨泉《物理论》，据孙星衍辑本，校以各书所引。下引《物理论》文，均同，不再一一注出。

⑲ 张衡《浑天仪图注》。

⑳ 王应麟《困学纪闻》卷九，又翁元圻注引魏鹤山《师友雅言》。

㉑ 杨泉《赋》，见严可均辑《全三国文》卷七十五，下引其他《赋》文，均同。

㉒ 这两句为《意林》引杨泉《太玄经》文。

㉓ 王应麟《困学纪闻》卷十八引此，无“尚其华藻”四字，谓黄山谷《演雅》诗中“春蛙夏蝉更嘈杂，本于此”。陆佃《埤雅》二引此，有“尚其华藻”四字，又“无异”作“此犹”。