

你的位置: 首页 >> 科研论文 >> 中国心理学史的对象和范畴

中国心理学史的对象和范畴

发表时间: 2006-6-20 21:44:12 推荐指数: ☆☆☆

高觉敷

一、中国心理学史的对象

中国心理学史, 顾名思义, 应当是研究中国心理学的诞生、形成和发展的历史。但心理学在我国作为一门学科, 是由西方传人的。我国1840年以后逐步沦为半封建、半殖民地的悲惨境地。为了发奋图强, 我国的先进人士, 竞相向西方学习。1903年以后, 心理学才被列入高等学校, 特别是师范院校学生必修的课程之内。可见, 中国现代心理学的历史为时较短, 仅有六七十年。

在西方心理学传入中国之前, 我国是否就没有心理学呢? 不错, 我们没有心理学, 但我们有心理学的思想。我们“数典不能忘祖”。心理性命之说在我国发展史上是源远流长、历史悠久的。我们一方面不应妄自菲薄, 陷入历史虚无主义的错误, 也不宜肆意拔高这些心理学思想的理论水平, 以致犯了国粹主义的错误。我们要反对这两种偏向, 努力做到给历史以本来面目。这自然是有困难的。我们必须对古人尽忠, 对读者负责, 加强学习, 慎下结论, 以史料为依据, 以马列主义、毛泽东思想为指导, 这样也许可以不犯错误或少犯错误。

首先要注意心理学和心理学思想的界限和联系。我国古代思想家的心理性命之说是心理学思想, 不等同于心理学。1929年, 第九届国际心理学会议在美国耶鲁大学举行。美国前辈著名心理学家卡特尔(J. Mck. Cattdl)以主席的身份致词, 认为美国在19世纪80年代以前没有心理学和心理学家。卡特尔的心理学是以冯特的科学的实验心理学为标准的, 不符合这个标准的所谓心理哲学和道德哲学都不被认为是心理学。

波林(E. G. Boring)的《实验心理学史》认为科学心理学诞生于19世纪60年代, 与卡特尔所根据的是同一个标准, 并认为费希纳的《心理物理学纲要》刊布于1860年, 冯特的《对感官知觉学说的贡献》刊布于1862年, 这才是科学心理学的开始, 即使如艾宾浩斯(H. Ebbinghaus)的名言: “心理学有一长期的过去, 但仅有一短期的历史”, 也是从这个标准出发的。

冯特接受了英国经验主义的哲学思想的传统, 结合欧洲19世纪的生理心理学实验的科学成果, 建立起科学的实验心理学。我国虽曾有王清任的关于心理器官的“脑髓说”, 但其所涉及的内容比不上欧洲19世纪生理心理学丰富, 而其科学性也远不相及。同时我国古代哲学家的心理性命之说又不受医学界的生理研究的启发或影响。所以在中国古代的国土上, 没有可能产生科学心理学, 更不必说实验心理学了。中国科学心理学的历史或许可以从陈大齐1917年在北京大学建立中国第一所心理实验室, 或1918年他发表《心理学大纲》时算起。

二、中国心理学史的内容

我们编写中国心理学史, 为什么要把中国古代心理学思想的发展史和中国科学心理学的发展合冶于一炉呢? 这就要涉及心理学思想和心理学的联系了。根据上文所述, 现代中国的科学心理学不是由古代心理学思想演化来的, 那么分别编辑一本中国古代心理学思想发展史和另一本中国科学心理学史, 不是比较容易而条理分明吗? 但必须注意我国古代心理学思想虽不就是心理学, 但与心理学有千丝万缕的联系。波林的《实验心理学史》有好几章论述笛卡尔和洛克等人的哲学心理学思想, 认为这些思想是实验心理学的源流之一。卡特尔的错误, 在于将美国1

9世纪80年代以前所有关于精神哲学和道德哲学的著作一概否定，不认可其为心理学，因而受到了伊文思(R. B. Evans)的批评。伊文思说：“否认美国19世纪80年代以前的心理学思想，也就是否认欧洲在冯特(W. Wundt)创立莱比锡实验室以前和高尔顿(F. Galton)在伦敦开设实验室以前存在着的心理学思想。但是这些国家所有心理学思想都各有悠久的历史，可以作为20世纪各种实验心理学建立的基础。”[1]而我国古代的心理学思想尤为丰富多彩，琳琅满目，给我们建立自己的科学心理学提供了大量有益的参考资料。即使其中有糟粕的唯心的东西，也可使我们提高认识，免蹈覆辙，因此，对我们的科学心理学的建立也有参考意义。

伊文思在上文征引的论文《美国学院心理学的起源》中，又说过“构成现代学院心理学的概念与一二百年前的概念相比，反映着不同的重点和方法，但仍与早期的形式有大量的共同之处。心理学思想不管是今天的还是远古的，都可归纳为三个基本问题：①我如何知我所知之物？这便包括感觉、知觉、学习、记忆、认知及类似的课题。②我如何感受我所感受的东西？这个范畴包括内部情绪状态，如动机、信仰和态度。③我如何做所做的事情？这个‘做’包括生活的行为方面，从简单的反射到协作的活动和社会的交往”。[2]这就是说，凡涉及这三个课题的资料都同见于心理学和心理学思想，不管这种思想是埋藏在物理学、形而上学、理知哲学、道德哲学和灵气学(Pneumatology)之内，还是见于20世纪思想中的任何可被称为“心理学科”的东西。我国古代心理学思想不但蕴藏着与这三个基本问题有关的思想，而且有着为心理学所必须涉及的基本范畴。

三、中国古代心理学思想的基本范畴

恩格斯说：“每一时代的理论的思维(我们这一时代的理论的思维也是如此)都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并具有非常不同的内容。”[3]我国古代心理学思想当然不能例外。因此，它所提出的范畴也是不同时代的历史产物，有其非常不同的形式和内容。

现拟分述下列几个主要的范畴，即天人、人禽、形神、性习和知行。

1. 天人

天人是指人与大自然的关系。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”这里的“天”或可被理解为大自然。但是孔子说天，常把天当作有意志的神或人事的主宰，例如他说：“天生德于予。”(《述而》)“吾谁欺？欺天乎？”(《子罕》)“死生有命，富贵在天。”(《颜渊》)很明显，这是一种神学的天道观。到了思孟手里，更发展为天人感应说，例如《中庸》说：“国家将兴，必有祯祥，国家亡，必有妖孽。”董仲舒变本加厉，说什么“天者万物之祖，万物非天不生”(《顺命》)；“昊天生五谷以养人”(《求雨》)。他认为这个天还能赐福或降灾于人，并说：“为政而宜于民者，固当受禄于天。”反之“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至”(《对策》)。因此，董仲舒乃有所谓“天瑞”和“天谴”之说。很明显，唯心主义天道观势必导致反科学的迷信思想。

与此相反的，则为荀况的自然天道观，把人间灾异说成自然的变化。他说：“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。”(《天论》)正是由于荀况把天当作大自然，把灾异看作自然的反常现象，所以他主张天人相分，反对天人相与。他说：“日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见(即或见)，是无世而不常有之。上明而政平，上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。”(《天论》)给思孟学派的祯祥妖孽之说以无情的批判。

荀况还主张人定胜天，认为“疆本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。”这就是说，种植农桑务民之本，节省开支，量入为出，天就不能使人穷；营养充足，按时作息，天就不能使人生病；修身行道而没有反复，天就不能使人遭受灾害。因此，“水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶”。反之，“本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉”。

总之，荀况以为，事在人为，天是受人控制的。所以“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？”这是我国古代心理学思想中自然天道观的宝贵遗产。

这个遗产历代相传并发扬光大。王充说：“天地含气之自然也。”(《论衡·谈天篇》)“天地合气，万物自生，犹

夫妇合气，子自生矣。万物之生，含血之类，知饥知寒，见五谷可食，取而食之，见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人。此谓天为人作农夫桑女之徒也，不合自然”（《自然篇》），对董仲舒的目的论给予迎头的痛击。王充既认天为自然，当然就要反对董仲舒的“天瑞”、“天谴”的反动说教。他说：“天之去人，高数万里，使耳附天，听数万里之语，弗能闻也。”所以“谓天闻人言，随善恶为吉凶误矣。四夷人诸夏，因译而通，同形均气，语不相晓。……况天与人异体，音与人殊乎？人不晓天所为，天安能知人所行？使天体乎？耳高不能闻人言。使天气乎？气若云烟。安能听人辞？”（《变虚篇》）他就用这些论据揭露了天人感应说的荒谬。

这两种天人观的斗争也见于中唐时期。韩愈说：“贵与贱，祸与福存乎天。”[4]这显然是与孔子的富贵在天相呼应的。他以为天能祸福人，“积善积恶，殃庆各以其类至”。[5]积善可以得天之赏而有喜庆，积恶可以受天之罚而有灾难。韩愈的这个唯心主义天道观引起了柳宗元和刘禹锡的批驳。柳宗元说，“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果瓜、痲痔、草木也。……其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬；呼而怨，欲望其哀且仁者愈大谬矣。”[6]

刘禹锡更进一步，他提出“天与人交相胜，还相用”之说。并曾以行舟为喻，以为人能掌握舟行快慢和风涛起伏的规律，则无论“迅而安”还是“覆而胶”（搁浅）都由人力控制。“舟中之人未尝有言天者，何哉？理明故也。”否则，微风也可起浪，云卷也可“见怪”，安然到岸由天定，危而复安也由天定。“舟中之人未尝有言人者，何哉？理昧故也。”[7]所以言天、信天，或唯心主义天道观，是由于人的无知，或昧于自然规律。反之，不信天而信人，或唯物主义天道观，是由于人有科学知识，明于自然规律。总之，天人之间是可以“交相胜，还相用”的。至于人之能否胜天、用天，则决定于科学知识和科学技术的掌握。

2. 人禽

人禽系指人与禽兽的区别，古人突出了“人为贵”或“人为万物之灵”的思想。孔子说过“天下之性人为贵”，至于人如何贵于禽兽或动物呢？孟轲从道德哲学出发分析了这个问题，他以为人之所以为人，都无不具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心。他说：“恻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。恭敬之心，礼之端也。是非之心，智之端也。”人有此四端，所以人便有异于禽兽。王夫之说：“恻隐，羞恶，恭敬，是非，唯人有之，而禽兽所无也。人之形色足以率其仁义礼智之性，亦唯人则然而禽兽不然也。”[8]

孟轲则尤重视人之存心。他说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”焦循《孟子正义》对此予以解释，说：“人能知义，禽兽不能知义也。因此心之所知而存之，则异于禽兽；心虽能知之，而舍而去之，则同于禽兽矣。庶民不能自存，必赖君子教而存之。”这里有两点值得注意：1. 焦循举义，借以概括仁礼智。2. 为了区别人禽还要检察人之存心，人如知义而存之，则异于禽兽，知义而舍去之，则同于禽兽。汉代董仲舒的人贵论也采用了封建道德为标准。他说：“人受命于天，固超然异于群生，人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，雍然有恩以相爱，此人之所以贵也。”（《对策三》）

但是我国古代思想家也有以本能和学习区别人禽的高下的。程颐语录中说：“万物皆有良能，如每常禽鸟中做得窝子，极有巧妙处是他良能，不待学也。人初生只有吃乳一事不是学，其他皆是学。”（《遗书》）这里他是以本能和学习作区别人禽的标准。王夫之除重视德性外，也强调学习与人的优越性的关系。他说：“人之所以异于禽兽者以其知觉之有渐，寂然不动得感而通也。若禽之初出于壳，兽之初坠于胎，其啄龇之能，趋避之智，啁啾求母，响嚷相呼，及其长而无以过。……禽兽有天明而无己明，去天近而其明较现。人则有天道而抑有人道，去天道远而人道持权也。耳有聪，目有明，心思有睿知，入天下之声色而研其理者人也。聪必历于声而始辨，明必择于色而始晰，心出思而得之，不思则不得也。”这就是说，动物只凭本能行事，“有天明而无己明”，初生时，虽有几种本能活动，“及其长而无以过”。人初生时的不学而能的活动少得可怜，但因人道持权或后天学习而有超出动物之上的发展。

谭嗣同由于受了近代科学发展的影响，知道在人脑中求人作为万物之灵的原因，以为人之“所以能著其灵者于语言声音著之”，或者是“以其能言耳”，虽然他的关于人脑的知识是极其幼稚的。[9]

西方心理学由于受进化论的影响。批判了拟人说，这无疑是正确的。但因此导致了庸俗进化论，以为人与动物无别，则应以人贵论予以适当的批评。

3. 形神

形神系指身心的关系。恩格斯说过：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的寓于这个身体之中而在人死亡时离开身体的灵魂的活动。”[10]如果身体是形、灵魂是神，那么远古时代的这个观点是形神分离的观点，是唯心主义观点。但我国2000多年前的荀况在他的《天论》中就已经提出了“形具而神生”的光辉思想，给形神的范畴确定了形为第一性、神为第二性，是古代唯物主义的形神论的典范。

汉代的王充，南北朝时的范缜，都继承和发展了荀况的这个形神观，且用以对有神论和神不灭论进行了有力的斗争。汉代由于董仲舒把儒家哲学造成了宗教的神学，把孔子装扮成通天教主，谰纬的迷信思想盛传于世，东汉《白虎通义》又从而推波助澜。因此，王充对无神论的战斗精神，油然而起，他的自然天道观和唯物主义形神观就是这种精神的具体表现。

王充对人死为鬼论，力斥其妄。他说：“人之所以生者精气也，死而精气灭，能为精气者血脉也。人死血脉竭。竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼。”[11]形之不存，神将焉附？“人之所以聪明智慧（慧）者以含五常之气也。五常之气，所以在人者，以五脏在形中也，五脏不伤，则人智慧。五脏有病，则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死五脏腐朽，腐朽则五常无所托矣。所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。形须气而成。气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精”，所以“人死形朽，不能有知”。王充以五脏代脑，这是受了时代的限制，除此之外，他的形神观是正确的。

到了范缜时代，由于印度佛教已盛行于中国，上自贵族王子，下至士族名流，信佛者盈千累万，神不灭说深入人心。因此，无神论的神灭论的斗争更形艰巨，而范缜则不以卖论求官，奋勇作战，盛称无佛，坚持神灭，其大无畏的战斗精神，诚足为科学思想家的楷模。

同时，他把唯物主义无神论和神灭论提到了较高的水平，他说，“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也”，点出了形是神的基础，神是随形谢而消亡的。但是神不灭论者以为形是无知，神是有知，则是形神相异而不是形神相即了。范缜对这个质难的答复是值得注意的。他说：“形者，神之质，神者，形之用。”二者是体用的关系。“神之于质，犹利之于刃，形之于用，犹刃利。……未闻刃没而利存，岂云形亡而神在？”当质难者以人之质比拟木之质时，范缜便答以人之质有知，木之质无知，至于人之质如何有知，荀况早有解释了。荀况在提出“形具而神生”时，就已经说过，“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”。他在“正名”中又说“形体色理以目异，声音清浊调芋奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬郁腥臊酒酸奇臭以鼻异”。木之质没有耳目口鼻等，如何能有知呢？所以范缜理直气壮地宣称，“人无无知之质，犹木无有知之形”。

4. 性习

孔子说“性相近也，习相远也”，提出了性和习相对立的范畴。性何以相近呢？据孟轲的诠释，“凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者”。因为人与人同属一类，所以“口之于味也有同嗜焉。耳之于声也有同听焉。目之于色也有同美焉。至于心独无所同然乎？心之所同然者何也，谓理也义也”。孟轲从先验的性善论出发，认为性之相近，由于人性皆善。

与此相反，荀况以为“人之性恶”，性之相近，由于人性皆恶。他说，“今人之性。生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉”。（《性恶篇》）

孟荀二家对于习之相远也有相应的不同的内容。《孟子正义》对习之相远的解释以为人不能无智愚之殊。因为“气质不能不分高下厚薄，因而知觉不能不分差等。其上焉者智也，等而渐下，则不智而愚矣”。同时，“知觉既有智愚之殊，而薰习复有邪正之异。于是智者习于善则愈远于愚，即愚者习于善亦可远于本然之愚。若智者习于恶，则可远于其本然之智，而愚者习于恶，则愈远于智”。因此，性本相近，因习而日益相远。“人不可不

谨所习”。

至于荀况则更重视学习。他说：“干越夷貉之子生而同声，长而异俗，教使之然也。”（《劝学》）他又说“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”，他更强调了“积”和“靡”（意即摩，相切磋）的重要。他说“今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。圣人者，人之所积而致也”。（《性恶》）但是有积善不息者，也有怙恶不悛者，其间还有各种不同程度的差异，造成了习相远的结果。其次是靡。他说，“夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日近于仁义而不自知也者靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者汀漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不知者靡使然也”。（《恶性篇》）在此两极端之间，当然也有等级的不同，构成习相远的原因。

孟荀二家对人性的观点虽各不同，但性善性恶都与习有密切的联系，肯定了习对性的影响。孟轲以习保持而发展其赤子之心，荀况则以习纠正而改造其赤子之心。贾谊说得好，“夫习与正人居之，不能母正，犹生长于齐不能不齐言也。习与不正人居之，不能母不正，犹生长于楚之地不能不楚言也。故择其所耆，必先受业，乃得尝之，择其所乐，必先有习，乃得为之。孔子曰‘少成若天性，习惯如自然’”。（《汉书贾谊传》）

王廷相也深知“凡人之性成于习”。对孟轲的性善论深致怀疑。他说“婴儿在胞中能饮食，出胞便能视听，此天性之知，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。父母兄弟之爱，亦积习稔熟然耳。何以故？使父母生之孩提，而乞诸他人养之，长而惟知所养者亲耳，涂而遇诸父母，视之则常人焉耳，可以侮，可以詈也，此可谓天性之知乎。由父母之亲观之，则诸凡物凡事之知，皆因习因悟因过因疑而然，人也，非天也”。（《雅述》上篇）可见在王廷相看来，先天之性不及后天之习的重要。而儿童教育决难忽视，先人之见，壮时难改，故导之使正，必须在幼婴时期。

王夫之更进而发展习与性成的光辉思想。他说：“习与性成者，习成而性与成也。”“成性则严师益友不能劝勉，酿赏重罚不能匡正矣。”所以“习之于人大矣”。他与王廷相互相呼应，主张“蒙以养正”，“养其习于童蒙，则作圣之基立于此”。（《俟解》）

5. 知行

知行也是我们古代心理学思想的一对重要范畴。知是感知，行是行动。知和行有什么关系呢？老子说：“不出户，知天下。不闚牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”。（第四十七章）这显然是典型的唯心主义的知行观。与此相反，荀子说：“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。”（《儒效》）这为我国后代唯物主义知行观树立了珍贵的典范。王充说：“巢居者先知风，穴居者先知雨”。“不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也”。（《论衡·实知》）又说：“齐部世刺绣，恒女无不能。襄邑俗织锦，纯妇无不巧。日见之，日为之，手押也”。（《论衡·程材》）怎能有“不行而知”、“不为而成”之事呢？王充还重视用或行。他说：“人山见木，长短无所不知。入野见草，大小无所不识。然而不能伐木以作房屋，采草以和方药，此知草木所不能用也。”他接着指出：“凡贵通者，贵其能用之也，即徒诵读，读诗讽术，虽千篇以上，鸚鵡能言之类也”。（《超奇》）强调了学以致用、知而能行的原则。

从荀子到王充的科学的知行观，到了宋代便为程朱的封建道德的知行观所取代了。程朱的格物致知不是变革客观的事物以求知，而是穷（格）封建时代人际关系之理以行事，朱熹说：“虽草木，亦有理存焉。一草一木岂不可以格？”（《语类》卷一八）他又说：“格物之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其格之也，亦须有缓急先后之序，岂遽以为存心于一草木器用之间而忽然悬悟也哉？且如今为此学而不穷天理，明人伦，讲圣言，通世故，乃兀然存心于一草本，一器用之间，此是何学问？如此而望有所得，是炒沙而望其成饭也。”（《文集·答陈齐仲》）所以他所承认的学问不是有关麻麦稻粱的科学知识，而是“父子则有亲，君臣则有义，夫妇则有别，长幼则有序，朋友则有信”的封建道德的义理。

总之，知行问题自程朱到陆王都没有超出伦理哲学的范围。作为古代心理学思想中的知行范畴应当采取荀况和王充的观点。王夫之说“博取之象数，远证之古今，以求尽乎理，所谓格物也。虚以生其明[12]思以穷其隐所

谓致知也”。[13]与此相反，朱熹所说的格物就是“穷极事物之理”，“如为人君便当止于仁，为人臣使当止于敬”。而这个理则相当于柏拉图的“理念”，早就先验地存在于他的心内，所谓“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”，他按照此理行事，所以知先行后，遭受了王夫之的批驳。但是王夫之的“知之匪艰，行之维艰”说也没有摆脱“臣以事君，子以事父”的封建道德的思想，所以也落后于荀况和王充的知行观。

*原载(南京师范大学学报)(社科版)，1985年第1期，第76~82页。

[1]Losef Brozek(ed.),1984.Explorations in History of Psychology in the United States,p.18

[2]Losef Brozek(ed.),1984.Explorations in History of Psychology in the United States,p.18

[3]恩格斯：《自然辩证法》第32页。

[4]《与卫中行书》。

[5]《与孟尚书》。

[6]《柳河东集·天说》。

[7]《刘禹锡诗文选注》天论中。

[8]《读四书大全说》卷九。

[9] 参阅《中国心理学史》(高觉敷主编)第四编第一章“

[10]《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》。

[11]《论衡》论死。

[12]“虚”或可被释为专心致志，不怀成见。

[13]《尚书引义》说命中二。

