

中國思想史講義

钱新祖 著

東方出版中心

中國思想史講義

钱新祖 著

東方出版中心



图书在版编目(CIP)数据

中国思想史讲义 / 钱新祖著. —上海: 东方出版中心, 2016.1

ISBN 978-7-5473-0914-8

I. ①中… II. ①钱… III. ①思想史—中国 IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第297328号

上海市版权局版权合同登记号: 图字09-2015-1076
本书简体中文版由台湾大学出版中心授权出版

中国思想史讲义

出版发行: 东方出版中心

地 址: 上海市仙霞路345号

电 话: 62417400

邮政编码: 200336

经 销: 全国新华书店

印 刷: 常熟新骅印刷有限公司

开 本: 720×1020毫米 1/16

字 数: 330千字

印 张: 27.5 插页2

版 次: 2016年1月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-5473-0914-8

定 价: 58.00元

版权所有, 侵权必究

东方出版中心邮购部 电话: 52069798

编者前言

你未看花时，此花与汝心同归于寂；
你来看此花时，则此花颜色一时明白起来；
便知此花不在你的心外。

——王阳明

在钱新祖的遗稿之中，最早的《中国思想史讲义》手迹是1973至1976年在纽约州宾汉姆顿(Binghamton, New York)时期的。当时钱老师的妻子在当地的纽约州立大学任教，讲授中国思想，钱老师一边写博士论文，一边可能也为妻子的上课讲义捉刀。不过，他之前已经在德州一个大学(Sam Houston University)任教过两年(1971—1973)，很可能已经草拟过中国思想史方面的讲稿；宾汉姆顿之后，在芝加哥、台湾、香港等地的二十年教学研究生涯之中，钱老师不断因时、因地、因材、因课而翻译、润饰、剪裁、修正这份《中国思想史讲义》，这点，由现存多种版本手稿中的大量眉批痕迹可以明显看得出来。几乎每次备课，他都会在笔记上增添新意，虽然可能只是口吻语气的修改；有时在上课之后，钱老师更会在行间将学生上课的反应记录下来，作为下次讲授时修正的参考。可见他不仅事前备课，事后更会回想反省整堂课的运行状况。无论赞不赞同钱新祖的思想与走向，都应肯定他作为一个负责任、有魅力教师的成就。

上过钱新祖中国思想史课程的朋友应该都还记得,除了偶尔的穿插延伸或者回应提问之外,他几乎是逐字逐句朗读巨细靡遗的讲稿,这为我们的出版准备提供了最有利的基础条件。也就是说,不同于某些遗稿讲义出版的例子,这份《中国思想史讲义》百分之九十八以上确确实实出自授课者自己的手笔,而不是根据听课者的笔记缀拾补合而成。我们编者所做的,只是将手稿的正文与眉批做适当的综合与取舍,并且将各讲的长度略微分割调整,以利读者阅览的方便。真的遇到手稿中有疑惑不解的地方,我们才会诉诸当年上课者的笔记或回忆。

此外,原稿中有些称呼或译名不一致的地方,如“黄宗羲”与“梨洲”交错出现,“最高真际”与“终极实际”前后并存,在维持讲稿原状与阅读方便的两大原则之下,都作了适当处理。至于中英文语汇夹杂的现象,一方面当然是英文原稿留下的残余,但另一方面,我们编者认为,更可以看出在转写(而不只是翻译)过程中作者与语言、思想奋斗的痕迹,所以都尽可能予以保留。

在某几次中国思想史课程中,钱新祖会在开始几周先作理论文献的精读与讨论,包含: Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1974); Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (1982); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973); Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (1969)等等。这些理论文献也被部署在他为研究所开的“传统中国近世思想专题讨论”的课程前端,它们之所以会被移到主要以大学部高年级为对象的“中国思想史”课程里,或者由于无法同时开授两课而担心学生在了解他的诠释语言上发生困难,或者因为“中国思想史”也开放给博硕士研究生修习,所以理应提升复杂程度。针对理论文献进行阅读与讨论的这个部分,在1980年代的台湾,所造成的学生心灵震撼与学界排斥纷扰,多年后回看,可能比进入中国思想正题的课程主干更令人回味无穷。只可惜,就像所有成功的现场讨

论一样,这部分的钱新祖、这部分的中国思想史课程,只能活在我们的心中与记忆里,无法反映在这次出版的《中国思想史讲义》书上。

《中国思想史讲义》共二十五讲,但第二十二至二十五讲这四讲只存篇目,没有稿子。这四讲分别为“第二十二讲 朱子的‘道统’与‘正统’”、“第二十三讲 陆象山与鹅湖之会”、“第二十四讲 王阳明与中国历史上的程朱、陆王之争”、“第二十五讲 比较分析措词中的新儒家与现代化”。以钱新祖遗稿、藏书、档案保管的情况来看,基本上可以排除遗失的可能性。我们询问了不少先后在台湾上过钱老师中国思想史课程的同学,似乎因为时间的限制,实际教学里他从来没有真正教到这四讲。宋家复曾经比对过同样课程的英文备课笔记,在大致相关的讲目里,可以看出两个特点。其一,在英文稿的后四讲里,钱老师经常插入他的其他单篇论文或《焦竑与晚明新儒思想的重构》一书原始打字稿的片段,稍作旁记之后直接作为课堂讲稿,这似乎告诉了我们,正因为他在这段宋明清中国思想史上下了特别多的专业功夫,所以他已经成竹在胸,加上在中文世界从未有机会真正教到,所以才没有刻意另行写下讲稿。四位编者当中至少有三位都曾经修过钱老师研究所层次的“近代中国思想史专题讨论”,听过他在更深的层次上讨论宋明思想史上的各种问题,可以充分证明钱老师绝不可能是因为无话可说而没有留下书稿。英文稿的另一个特点是比较浅显入门,显然有面对国外本科或研究生的特别考量;相对而言,整份中文讲义就显得论述性强得多,比较像是突出个人见解的“中国思想史论集”。

钱新祖是我们四人在台湾本科、硕士养成阶段的业师,即使我们后来各自的深造教育和专业领域都不见得紧密跟随钱老师的脚步,但他的智慧与人格直到今天仍然照耀着我们的学术与人生道路。不过,对钱老师的怀念景仰并不是我们整理出版他著作的唯一原因;更重要的,是基于我们对于他过世十多年来人文社会学界(尤其是使

用中文的学术社群)发展的观察,我们深信钱老师的思想作品在今天仍然具有启发和标杆的意义。出版三卷本“钱新祖集”,正是邀请所有读者和我们一起验证这个观察是否正确,而作为第一卷的《中国思想史讲义》,或许不妨作为了解钱老师思想世界的入手基石;接下来第二卷《思想与文化论集》、第三卷《焦竑与晚明新儒思想的重构》,也希望能尽快面世。

愿钱老师在天之灵安息!愿读者享受这本《中国思想史讲义》传来的信息,如同我们当年一样!

钟月岑(芝加哥大学历史系博士)

宋家复(哈佛大学东亚系博士)

李卓颖(哈佛大学东亚系博士)

陈秀芬(伦敦大学亚非学院博士)

2013年盛夏

张亨先生序

钱新祖先生已经去世十多年了。他的学生们整理他的遗著出版，要我写几句话。我跟钱先生见面次数不多，也没做过学问上的深谈。现在却是一个极好的机会，要我用心读他的《中国思想史讲义》。我也在台大中文系承乏过这一课程，现在读到钱先生的讲义，回想我的讲课，真是汗颜，我太注意文献的诠释，没能像钱先生这样深入地讨论。

我最佩服钱先生的是他的热诚。只要读过这本讲义，就可以发现他对教学的热诚。据说他是照讲义来逐句念的，语气谆谆恳恳，唯恐同学不解。这其实也是他对这门学问诚恳的爱好和深切的理解。他是在把自己多年往复沉思所得与大家分享，并非为著书立说，更不为获取现实的利益。

这部讲义虽然也分作二十五讲，却不同于一般哲学史或思想史机械的纲举目张、条例分明；而是每讲都直接进入哲思或问题来讨论分析。最有趣的是，他在讨论印度佛学的时候，不是先介绍佛家名相，也不是先说小乘与大乘等等，而是从释迦生平事迹以及相关的神话开始，直到出家修行成道的过程，从中带出“四圣谛”、“五取蕴”、“十二因缘”以及定慧禅种种说。用这种“具体的”方式正呈现出佛学“亦宗教，亦哲学”的特色。释迦牟尼是活生生的存在，不是金碧辉煌的大殿里供奉的塑像。

事实上，钱先生非常注意佛家各宗派理论的细节，也作过详细的

讨论,而且往往有独到的见解。这在“佛学的来华与华化”几讲里尤其可以见到。僧肇的《肇论》或者认为是以道家思想转化了印度慧智;但钱先生认为僧肇虽然引用了道家的“虚”,其实际意义却是佛家的“空”——佛家的空是从“缘起”说,道家的“虚”却不是。僧肇的文采是道家的,他的思路却是佛家的。这种辨析足以见出钱先生的哲学智慧及独特的识见,也足见他对于原典文义有深切的掌握。

读者不难感受到钱先生自由开放的态度。他引用了不少西方宗教和哲学的理论,特别是近现代的。他比较庄子与德希达颇有相似之处,但并不忽略他们根本的差异。(第十讲)事实上,重点不在思想内容的相似或差异,而是借以引申“哲理”的探讨。学者不在于知道了各家各派多少思想,而在学会自己去思考,自己去发现问题和能进一步地作哲学思考。我相信这才是这本《中国思想史讲义》最大的贡献!同时,如卡西勒引述康德的话说:“人文科学则教导吾人去诠释符号,以求使吾人能够把隐藏于其中的内容揭示——而这也即是说,把这些符号所由出的生命再度展现于吾人面前。”相信钱先生已经做到了这一点。

本书这种哲学的思辨给人的印象是深刻的。当然不免也会有求之过深之处。如把荀子的“心”说成是“众善之源”,恐怕是有问题的。(第五讲上)同时,由于讲课之故,为引起学者兴趣,或偶逸出题外,或稍芜杂。可谓小疵,不足为病。而时常流露出钱先生的幽默感,令人作会心的微笑。

对这样一部杰出的大作,我衷心希望它早日出版,钱先生虽已长逝,他的遗爱将永留人间。



台湾大学中国文学系名誉教授

2012年7月27日

梅广先生序

钱新祖先生执教新竹清华大学中语系的两年中，我跟他经常见面，经常聊天，成为好朋友。新祖兄很健谈，特别是一杯在手，更是无话不谈。他不但嗜酒，爱喝威士忌，而且烟瘾奇大。他手上总是拿着烟斗，抽的是辛辣的一级烟草。我很欣赏他抽烟斗那种怡然自得的样子，有派头，却又自然不做作。新祖兄的身影令人难忘。除了烟斗，就是他的固定衣着。在我的记忆中，他老是穿着深色的短袖Polo T-shirt，卡其长裤，脚踏凉鞋。一副休闲装扮，却很有品位。

新祖研究中国思想史，但是我们谈天的话题却很少是这方面的。我知道他对佛学下过功夫，而我对佛学是一窍不通。他送给我的著作，我只是匆匆翻阅过，对他研究明代儒学家焦竑没有留下深刻印象。我那时候还没有开始做思想史研究，对一些重要的思想课题都还没有认真思考过。一直到我写《钱新祖教授与焦竑的再发现》一文时，把他的书仔细拿来读并参考了相关文献，才领悟到新祖选择焦竑这个被后世忽略的晚明人物做主题，的确具有独到的学术眼光。焦竑在儒学史上应该是一个重要人物，可是并没有得到应有的重视。他的学说发挥《孟子》“知性”、《中庸》“率性”的概念，分思想和实践两方面。思想方面，他认为儒、佛、道对性体都有透彻的认识，因此在这个基础上可以寻求三者的会通。另一方面，焦竑重视功夫实践，在他的思想体系中实践就是尽性。性是源头，个体通过“明性”或“知性”可

以在生命的活动中把自己的性分体现出来,成为他一生的成就。焦竑的成就是他的学问,这是他个人性分的体现。从这方面看,追求道德和追求知识是没有隔阂的,是可以合而为一的。他的儒学思想完全能肯定人的知性活动,在理学传统中有突破性的贡献,值得重视。

新祖教学认真,他在台湾清大、台大和香港科大讲授中国思想史期间,编写了详细的讲义。听他的学生说,他上课时,几乎是一字一句照着讲稿念的。我知道这是国外大学有些名教授的作风。我几十年前当研究生时,听过一门西洋史的课。那位教授上课,就是朗读他的讲稿。他不但文辞优美,而且时间拿捏得奇准。讲稿读完了,下课铃也响起来了。新祖这部讲义我以前没有拜读过,现在终于要跟新祖的其他著述一起出版了,我很高兴有此先读为快的机会,能够借此书让我对故友的思想风格和学术见解得到更深刻的认识。

思想史可以写得引人入胜,这部《中国思想史讲义》是一个极佳例子。这是一本既有学术分量,又能满足一般知识人需求的著作。各讲详略有点不均匀,但瑕不掩瑜。至于书中论述精彩之处,则是出类拔萃,迥出于他书之上。一般写思想史的通病是以资料为取向,以固定问题为架构。资料本身显不出趣味,架设又是老套,这样的写法是乏味的,但为甚么大家都这样写?原因就在作者本身没有思想。没有思想的作者不可能写出好的思想史;有思想的作者才能写出好的思想史。钱新祖先生就是一个有思想的作者。

钱先生有扎实的西方学术基础,又能跳出西方传统的思考局限,进入古代中国语境,从对比中彰显出中国思想史中一些特殊课题。他来往中西思想之间,出入自如,似乎毫不费力,这正是他学问功力所在。这种语境的对比分析,在书中发展为一种自觉的中国思想史研究方法。诠释必须通过语言,语言的使用有它的时空性和主观性,故必有所偏。我们固然不能不以一个符号系统为中心,但同时也必须尝试跳入另一个符号系统,暂时离开自我的文化视点,进入他人的

文化视点,这样反复操作,就是文化对话。钱先生认为文化对话是诠释古代思想必须通过的方式,因为我们现代人运用的语言已经是普世多元文化冲击下的产物,我们的诠释用词在不同的文化体系中有不同的意涵。我们必须用现代人的语言去表达古人的道理,同时也必须充分自觉现代语言的多元文化的语境问题。

钱先生在书中举的例子是东西方的人文主义。西方的人文主义是跟基督教传统相对峙的一个思想潮流,在西方思想中,人与天是对立关系。中国的人文传统却不是这样,在中国的传统观念中,天与人不是对立的,道德意识包含了对天的体认。西方人看中国,看到一个类似西方的人文传统,却找不到一个类似西方基督教那样的宗教传统,因而认为中国文化有所欠缺:没有宗教对峙的人间文化必也缺乏精神深度。天与人在东西两个不同文化传统中有不同的关系。西方传统的天人关系是外在的:神性与人性有本质上的不同;我国传统的天人关系则是内在的:在古代,礼既是人文的又是宗教的,天人既能相应,而人亦能参与造化,于是中国的人文传统亦将天的一面融摄其中。要正确了解我们自己的人文传统,必须跳出西方强势文化为我们设定的观念架构。然而没有西方的观念架构亦显不出中国文化的特色。对照之下,西方眼中中国文化传统的 **absence** 正是我们自己眼中的 **presence**。因此对话是必须进行的。

西方从黑格尔以来对中国文化的性格就从这个天人关系差异的角度引申出许多结论。黑格尔认为中国人不讲道德,本质是堕落的,正因为中国人没有宗教情操,也就是说没有精神文化。韦伯把中国归入一种“完全入世的传统”类型,这样的社会缺乏原动力,是静态的,没有变迁和发展。值得注意的不是这些见解的谬误,而是这些谬误的见解竟然出自西方19、20世纪最有影响力的哲学家和社会学家之口。由此可见天人关系在人类的文化思维中是多么基本的概念,即使学术巨人也跳不出它加在西方文化根深蒂固的特殊思想模

式。钱先生的思想史研究的一个高明处就是能从这个基本概念入手,透视中国历史文化的特质,展现这个概念的丰富理论含义。

中国跟西方在天人关系上的不同,是思想模态上关键的差异。西方排中律的对立逻辑思维,在中国传统哲学中是找不到的,也是毫无意义的。中国传统的思考方式不是二分对立,而是像李约瑟所说的“有机体式的思考模式”。整个宇宙(天人)是一个大的有机体,事物或现象呈关系性的存在,因此共为一体。中国传统哲学词汇中也显出这种有机思考方式。西方的mind和heart统括于“心”。在中国哲学中,知性和感性不是本体上的分别,而是心灵活动的分别,二者在心灵活动中呈现关联性的存在。我们还可以补充说,对中国哲人而言,心、物也不是本体的对立。我并且可以确定地说,中国传统哲学从来没有出现过唯心论或唯物论这样的思想。

钱先生指出,中国哲学没有亚里士多德所谓prime mover的概念,中国的宗教也没有创世记神话。他的观察完全正确。中国人不是不追问来源,不是对万物的起源不感兴趣。中国古代普遍有天生万物的想法,也演绎出像太一生水那样的宇宙论。不过有趣的是,中国的宇宙论思想从来没有把人包括在它的系统中,因此它不是一种创世纪的宗教神话,自然也不含有任何宗教启示。这样的宇宙论所显示的宇宙仍然是有机体式的,仍然算是钱先生所说的“宇宙自我的创生”形态。

因此中国文化的神圣感不是来自一个超越的全能上帝,一个外在于存在的创世主,而是来自对存在本身的体认。宇宙本身就有一种内在的神圣性,称为天德,而人通过法天的自我创生,可以超越特定时空的自我,上达天德,是为圣。圣就是人性中的holiness。

钱先生把中国传统思想的人文主义称为“内在人文主义”,西方历史上的人文主义称为“外在人文主义”。西方人不能理解中国传统的人文价值,因为他们认定天人的矛盾对立是推动文明进步背后的精神力量。西方人类学家创出“耻的文化”一词来指中国,以区别

西方的“罪的文化”，认为罪恶感出自内心，其根源是基督教的原罪，而羞耻感则与面子有关，是属于社会行为的表现，它缺乏精神层面的意义。这个文化二分法在中国也盛行一时，看似有道理，实则与前述西方对中国人许多负面评价同出一源。

这些错误的观念不是学院里少数人的意见，而是对学界非常有影响的想法，有些并且已深入人心，成为一般所谓“中国人的性格”的刻板印象。过去国际政治学流行的说法是中国人没有个人意识，是一个重集体轻个体的民族，这样的民族性最容易走上威权主义和集体主义的路。钱先生说：“如果我们不以西方历史文化的形态当作标准，而以中国历史文化自身的形态去论中国历史文化，我们会发现，中国传统哲学的出发点往往不是团体，而是个人。譬如说，《大学》里所讲的‘八条目’，其中的第一条目就是修身，修身的身就是指个人一己的自身。”不是中国没有个人主义，而是中国传统的个人主义不同于西方式的个人主义。中国传统的个人主义可称为“关系性的个人主义”或“整合性的个人主义”，认为个人自身的存在乃是一种关系的存在，他本身不是一个独立的单元，而是存在于人跟人结合所形成的关系系列中。西方式的个人主义则是“原子性的个人主义”，认为个人是可以抽离关系的独立单元。钱先生解释：“在西方的文化里，人为世界里的人伦关系推论到终极点，是来自神这个创世主，而且还不只是来自神这个创世主，事实上，人伦世界里面的人伦也还得依赖神这个创世主的存在而存在。因此在西方的人伦世界里，个人之间并没有内在的直接相互关系，他们之间之所以有相互关系，是因为他们每一个人都是上帝所创造的，而却跟上帝这个创世主有着一个共同的关系，也就是说，在西方文化里个人与个人之间的相互关系之产生和存在，需要跟神这个创世主的共同关系作媒介。所以，西方文化里的个人主义是‘原子性的个人主义’，认为个人虽然得依赖神的存在而存在，可是相对于其他个人的个体而言，每一个人在本体上都是一个独立的

存在。”在西方,人对人的信赖是基于人对上帝的信赖,因此美国的开国信念是“In God we trust”,每一个美元铜板上都印刻着这句话。

有关这个天人关系的题目,书中还有更多精彩的发挥,不过即此已见此书的特色和价值。钱先生治思想史,能抓住问题的核心,从一个关键性的源头问题出发,以理言物,触类而通,好比用一根细绳把许多散在地上的铜钱穿连在一起一样。对他来说,思想表现文化特色,因此必须有一个足以比较的参考架构。但是思想也表现时代特色,因此参考架构不能是固定的。他认为研究先秦思想跟研究宋明理学就须用不同的参考架构。本书写法之灵活也是他书所不及的。

钱先生书中于先秦思想发挥得比较详尽的还有孟、荀论心情性的比较,儒道的语言观,老子的道与无为思想等几个题目,我认为都有独到分析,甚多透辟见解。孟、荀思想比较这个题目其实很不容易做,因为性善性恶这个分别太普通了,人人都能谈,就难保不成为老生常谈。钱先生对荀子思想一定下过很深的功夫,他的论述完全看不到任何因袭前人的痕迹,实在难得。他分析孟、荀人性论,不是从性这个概念入手,而是从情这个概念入手。他认为孟、荀性善性恶的不同理论立场,是基于两人对情与心的关系有不同的认识。孟子即情以言心,即心以言性,情、心、性是存在上的一体。“我们性善,是因为我们内心的情善。所以孟子讲‘尽心知性’,并且也讲‘存心养性’。”荀子则把情、性跟心截然划分开来当作是对立,对心而言情、性。“也就是说,在荀子思想里,人的性不善是因为人的情不善,而人之所以能为善,是因为人的心能为善,能够把以情为‘质’的性加以转化而成德,荀子对情的看法显然跟孟子不一样。”孟子所谓心之四端,如是非之心,未必全属于狭义的情,但是以心之所发为情,取情一词的广义(包括情的原始“情实”义),则可以包括四端。荀子以人之好恶为情;孟子则曰“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”,足证对孟子而言道德感是有情(好恶)的成分的。我认为钱先生的这个提法很

有意思,看似平常,其实能发人深思,它不但提出一个孟、荀思想基本差异的新观点,同时也逼使我们必须重新探索中国思想中的心和情两个概念及其在心理哲学上的含义。

钱先生受欧陆——尤其是法国当代——哲学的影响很深,他的思考方式和行文风格都有欧陆哲学的色彩,特别是书中讨论语言观及道家哲学各讲最为明显。这是书中最富哲理玄思,也是比较艰深难懂的部分。他的诠释要走进语言符号系统,在文字概念的架构下进行分析。他可以这样做,因为他有这样的思想训练和运用语言的技巧,别人没有他的学识是办不到的。也许我们不一定同意某些文义解释,但是像《老子》、《庄子》这种性质的典籍本来就有很大的诠释空间。历代最重要的诠释者如王弼、成玄英也都不是以训解字义见长。我研究道家思想不走哲学这条路,是因为我没有这种训练,而且我觉得可以凭着自己的专长走出一条新的路。但是我绝不排斥哲学。诠释是多层次的,我只做文义的解释,属于最基本层次的诠释,钱先生则适合做较高层次的诠释。我们的工作应当可以互补互通的。钱先生的书其实正提供了这样一个思想交流的平台,可惜我当时放过了跟他讨论的机会,如今已机会不再了。

最后,我要向这套“钱新祖集”的编者,四位钱先生昔日的高足,致上我的敬意。我相信钱先生的著作是有流传价值的,四位朋友尽的心力不会白费。同时,我也因新祖兄生前为教育无条件付出而得到如此美好的回报,为他感到欣慰。这真是一件喜事,新祖兄生前好朋友们应当大家同聚,一起放鞭炮庆祝一下。



台湾清华大学中国文学系荣退教授

2012年5月

目 次

编者前言 / 001

张亨先生序 / 001

梅广先生序 / 001

第一讲 人文主义在天(神)人关系中的问题性：
韦伯、黑格尔式论中国历史文化之解体性批判(上) / 001

第二讲 人文主义在天(神)人关系中的问题性：
韦伯、黑格尔式论中国历史文化之解体性批判(中) / 017

第三讲 人文主义在天(神)人关系中的问题性：
韦伯、黑格尔式论中国历史文化之解体性批判(下) / 035

第四讲 《论语》中的“仁”及对话文学 / 051

第五讲 孟、荀论心、情、性(上) / 068

第六讲 孟、荀论心、情、性(下) / 093

第七讲 墨子：“兼爱”说所比喻呈现的客观化思想模式 / 107

第八讲 老子：道与“无为” / 122

第九讲 庄子：“齐物”与“两行” / 149

第十讲 老庄的“道”及其语言观 / 170

第十一讲 《大学》与《中庸》：“修身”与“本性” / 186

第十二讲 《易经》中的“生生”观念与共鸣式思想 / 200