引　言

中国哲学的特色

哲学是智慧的学问，而智慧之树常青。人类的智慧、特别是哲学智慧犹如生生不绝的源头活水，滋润和启迪着社会与文明的进步发展。

中国哲学是中国文化的精髓和活的灵魂，是中华文明智慧的集中的体现。学习中国哲学不是单纯的知识积累，而是在树立深厚的历史感的基础上并以全部历史经验为内容的智慧的熏习,哲学的思维与时代精神的脉搏始终保持着同步的跳动。

第一节　“神奇国土”的文化

中国，古人称天下中央之国也。自从盘古开天地，普天之下，共分为九九八十一州，中国居其一，名“赤县神州”。在这片“神奇”的土地上，三皇五帝到如今，由总称为“华”族的诸民族的文化汇聚而成的中国文化，已经走过了漫长的历程。在这条宽广深厚的历史长河中，我们的先辈们创造了多姿多彩、绚丽壮观的优秀传统文化，并且在相当长的历史时期内走在了世界的前列。

中国文化，这里主要是指中国传统文化，是世界主要的文化形态之一，是全人

需要全本请访问 www.ertongbook.com

类文化的重要组成部分,它是适应于中国社会在地理环境、经济结构、民族心理、语言文字、思维方式等方面的特殊性和特殊需要而逐步产生和发展起来的，最终成形为独具特色的中华民族文化。故中国文化与一般的人类文化就既有同一的属性，又有明显的差别，在她的身上，鲜明地体现了文化的世界性和民族性的有机统一。

“文化”一词在中文,本是以‘人文’化成天下’之意,意味着人以其所创造的各种器用、制度、语言、行为和观念等非自然的产物来对所谓‘天下’,实即人所面对的整个世界施加影响,从而使‘人’区别于物,并使世界在一定的层次和意义上符合人的目的和需要。在此意义上，文化也就是人类对自然和世界的“人化”。

“人化”既然反映的是人的目的和需要，人的思想观念和价值取向也就在文化诸要素中发挥着至关重要的作用，哲学的智慧正是从这里开始发源生长。哲学通常被认为是关于世界观和人生观的学问，爱智慧乃是“哲学”的本分，哲学对人的意义，首先就体现在对人们“化成”世界的活动和人的日常生活实践给予切实可行的理论指导，它在整个文化传统中的地位也就由此而表现了出来。那么，要想了解中国文化，就应当学习中国哲学；而一旦通晓了中国哲学，也就从根本上认识了中国文化。

中国哲学智慧是中国哲人在追求真理、也即‘闻道’‘求道’的实践中所取得的智慧之果，它集中体现了中国哲学的精神。哲学智慧与解决日常具体问题的实用型智慧密切相关,但二者之间又存在着层次的区别。从‘智慧’一词的发端看,孔子讲‘唯上智与下愚不移’,老子言‘智慧出,有大伪’,墨子则认为不应当让‘不智慧者’来治理国家,他们都没有明确界定‘智慧’的内涵,因为模糊性本来就是中国哲学的一大特点。但从总体上看,‘智慧’的运用既涉及到人应对实际问题的聪明才智,又体现了人的意识的自觉和理论思维的水平。孟子说过,‘虽有智慧,不如乘势’,这里的‘智慧’显然是日常实用型智慧,因为它还没有上升到对‘势’的思考,只有善于‘待势’和‘乘势’之人,才能取得事业的成功。而这正体现了哲学的精神。从而,哲学智慧超越于日常实用型智慧,因为它的宗旨是探求宇宙人生的根本道理,向往的是终极的理想境界,并为此而形成为一整套特定的思维范式和理论体系。所谓‘上智’,所谓‘大伪’的意义,也都可以从这一角度来给予解释。

中国哲学智慧根植于中国哲学固有的概念体系，智慧的火花遵循着逻辑和历史一致的原则，在历史的进程中源源不绝地从中国人的思维中迸发，并通过对先哲们心灵和思维的启迪，最终促成了他们对“道”的解悟和由此而带来的精神的超越。中国文化传统正是在中国哲学智慧的不断生成之中一代代传承下来的。

中国哲学又称中国哲学史，“史”的概念意味着中国哲学智慧的重心是定位在中国古代、亦即传统社会的哲学思辨，它要求揭示中国社会在保持其完整独立

的社会形态时成型的理论体系及其发生发展的内在逻辑和规律。通过对它们的学习，不但可以增进我们对前人智慧的了解，而且有利于加深对民族文化传统的认同，触发我们的创造性的灵感，以无愧于祖国和时代的召唤。

第二节 “远离欧洲”之路

中国哲学发展的道路和走向无疑与全人类哲学的整体发展导向相联系，但它更是与中华民族和中国社会发展的特殊性相适应的。在整个人类的历史进程中，中国与其他国家、主要是西方国家从中国哲学形成的先秦时期开始，虽然大致都经历了一个“ 轴心时代 ”，出现了一批标志着人类的觉醒和精神的解放的历史文化名人及其辉煌的代表性成果，在他们之间，其文化修养和理论造诣也有着若干的相似性，但从更为根本的意义上说，正是从这一时期开始，中西文化及其哲学已经走上了各自有别的发展道路。

一、中西哲学的不同背景

中国古代社会是建立在以血缘关系为纽带的宗法等级制度的基础之上的，它的经济基础是以分散的小农业和家庭手工业相结合的自给自足的自然经济，与以古希腊为代表的地中海沿岸国家工商业和贸易兴旺发达的情况迥然有别。自氏族社会解体和进入阶级社会以后，中国虽也出现了奴隶制的社会国家制度，但其奴隶制的发展却是以“ 家国同构 ”的社会组织结构来实现的，天下为“ 公 ”与天下为“ 私 ”反映的是同一的历史事实。即使在春秋战国以后，土地的国有和私有共存也始终是古代社会的基本现状。

与中国奴隶制社会的不充分形态形成对应的，是从奴隶社会到封建社会始终一贯的君主专制制度发展得十分完善和巩固。相比之下，西方文明走过的道路却完全是“ 背道而驰 ”。古希腊罗马的城邦奴隶制成为奴隶制社会的典型形态，而欧洲君主专制政体则又十分晚熟，乃至后来成为了资本主义新经济形式的庇护所和支持者。故当西方文明的奠基者柏拉图、亚里士多德在古希腊城邦奴隶制稳步发展的基础上建构他们的哲学体系，并从而最终奠定其哲学发展的基本格局的同一历史时期，中国已开始了由分封的诸侯国通过兼并战争而走向“ 天下 ”一统的中央集权制国家的道路。以孔子、老子等为代表的中国思想家群体的出现和中国哲学的成形，是与当时奴隶主阶级向地主阶级的权力过渡和“ 大一统 ”封建专制国家的建立过程相伴随的。

西欧封建君主制的姗姗来迟，带给西方人的是神学主宰一切和哲学的停滞倒

退。而中国哲学在封建社会却获得了最为充分的发展，基本上是稳步前进的。其间虽也有过小的曲折，如两汉经学的神学化和隋唐佛学的兴盛，但中国的神学从来没有在整个社会占据支配地位。中国哲学对神学（主要是佛学）的批判，是由地主阶级的思想家们以自我批判的形式来进行的，它大致在 12 世纪的北宋王朝时期便已基本结束。西方哲学对神学的批判则是在四个世纪后由资产阶级的思想先驱通过文艺复兴、宗教改革和自然科学革命等形式来完成的，它反映的是新兴的市民——资产阶级对封建主阶级的斗争。

在这以后，西方社会进入了近代历史时期。自然科学和工业生产加速发展，机械力学取得了辉煌的成就，与此结盟的唯物主义哲学也因此而带上了机械论的色彩，形而上学的思维方式比较流行。后来马克思和恩格斯总结西方文明的这段历史时，便提出是唯物主义将主观能动性让给了唯心主义，唯心主义则抽象地发展了主观能动性。从而在哲学领域出现了形而上学的唯物主义和唯心主义的辩证法的对立，最明显的表现，便是费尔巴哈的人本学唯物主义对黑格尔绝对理念发展的辩证法的斗争。与此不同，中国无论哪一派的哲学家都没有明显的形而上学倾向，都是重辩证法的。如果套用马克思和恩格斯提出的哲学发展模型，则中国的唯物主义思想家们没有将主观能动性拱手让给唯心主义去发展。当然，更为重要的是，由于社会和文化的特殊性，中国哲学学派的二分对立格局没有像西方哲学那样严重和阵线分明。

1840 年以后，伴随着中国社会形态的变化，中国的哲人们开始大量吸收西方的科学技术和思想文化，哲学形态由古代哲学向近代哲学变形，但双方仍有巨大的差距，不可能完全同一。中国哲学始终是受中国社会发展的特殊矛盾制约和推动的，它反映和表现的是几千年历史积淀而成的特殊文化背景和民族心理。我们也就不可能用一把简单的尺子来笼统地评价中西文化及其哲学的优劣高下，而是应当实事求是地承认不同民族都有适应于自身文化背景和特殊社会需要的哲学思维形态,既不能夜郎自大,也不应妄自菲薄,肆意贬低自己的民族文化和理论思维。

二、西方中心论的偏误

西方中心论是西方曾流行一时的一种认为世界文化的真正中心和主线是从古希腊罗马开始，并在近现代的欧洲发展壮大的观点，其中在哲学上最有代表性的，就是西方近代最负盛名的哲学家黑格尔的看法。黑格尔明确表示中国、印度乃至整个东方都没有哲学和哲学史，这可以说是典型的西方中心论。他认为，“东方的思想必须排除在哲学史以外”;“在这里找不到哲学知识”。并从而断定：“真正的哲学是自西方开始。”黑格尔作为一位哲学巨匠,为什么会得出如此的结

论呢？他的理由主要有两个：一是东方是专制社会，人们的意志是有限的，不自由的；而思维、哲学是与自由同在的，意志是普遍的，无限的，它并不畏惧某一个“大力”（专制君主）。二是东方人主张自然与精神合一，主张天人一体。但这种合一不是统一，而是直接合一，是主体“作为消极的毁灭的东西，沉陷在客观的实体里”,于是“实体(客体)与个体(主体)就漫无区别了”“一个毫无精神意味的境界（天人合一）就出现了”。因而，黑格尔主张，真正的哲学应当是主体既在客体（对象）之中，与客体合一，但同时又保持其主体自身的特性，主体是自由的，普遍的，无限的。合一应当是真正的统一，我关于客体的知识、思想，同时就是我自己的知识、思想。①

黑格尔对东方和中国思想的这些批评，不能说完全没有道理。可是他的批评及其结论本身，借用他的话，也是有限的、片面的。为什么这样说呢？

首先，中国古代虽然是专制的社会，但除了个别时期（如清代的“文字狱”）以外，通常仍容许思想的自由，重视主体的地位和作用。比如春秋战国学术的百家争鸣，汉唐时期的儒、释、道三家之辩和佛教各宗派之间的论争，宋代开始的新的百家争鸣等。就后者而论，仅《宋元学案》所著录的先后参加学术讨论的各学派的学者、门生和讲友就达几千人之多。正是他们的相互辩驳和自由讲论，才促成了宋明理学的产生和繁荣。如果没有思想的自由，根本不可能想像有这么多各具特色的学派和学术思想的出现。皇权的专制并不直接限制学术思想的发展，除非这种学术思想直接危及到皇权的统治本身。但即使在此时，往往也只是醉翁之意，不过是借其学术观点、语词罗织罪名，作为打击陷害政治对手的借口而已，宋代的反道学斗争便是如此。

与此相应，认为专制制度下中国人的意志只具有有限的和恐惧的品格，应当说，这一面是存在的。自孔子开始的“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》）便是如此，它表明了中国儒家有以帝王意志为意志的思想软弱的一面。但另一面同样是存在的，即儒家要求修身齐家治国平天下，为此理想和目的而奋斗的精神也是可歌可泣的。桓谭反谶纬“非圣无法”，嵇康“非汤武而薄周孔”乃至被杀，范缜拒绝“卖论取官”，韩愈反佛除弊甘愿献出“衰朽”“残年”，王安石“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”而坚持新法，张载治学立志“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，王守仁宣称道为天下之公道，“非朱子可得而私也，非孔子可得而私也”，等等，这些思想家们所表现出来的意志、品格可以说是极为宽广、无所畏惧的。他们为了创立、

① 参见［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，95～99 页，北京，商务印书馆，1983。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

坚持和传播自己的学术主张，不惜丢官受难，甚至甘冒杀头的危险。这里仅以后期封建社会中影响最大的思想家朱熹为例来略作说明。

朱熹是宋代道学的集大成者，他一生多次遭到指控和打击。在他的晚年，朝廷上下反道学之风日盛，终于于庆元二年（1196 年）发生了禁罢道学的“庆元党禁”，朱熹大弟子蔡元定被送道州编管，已丢了官的朱熹却率众学生为蔡元定饯行。两年后（1198 年），朝廷以道学为“逆党”，学者人人自危，所谓“方是时,士之绳趋尺步,稍以儒名者,无所容其身”(《宋史·朱熹传》)。不仅是道学，连儒生也不敢以儒自命了。但即使在这样严峻的形势下，朱熹仍“‘日与诸生讲学不休，或（有人）劝以谢遣生徒者，笑而不答”（同上），一直坚持他的讲学著述，直至临终前，都还在修改集他一生心血的《四书章句集注》中的《大学·诚意》一章。可见，即使在执政者以反道学为名行打击排斥异己之实的情况下，仍然不乏像朱熹这样的敢于坚持自己的信仰和学术主张的哲人。

其次，就中国哲学主张天人合一来说，黑格尔其实并没有真正弄懂天人合一的意蕴。中国古代思想家所主张的天人合一，决不意味着主体（人）作为消极的毁灭的东西而沉陷在客体（天）里，而是正相反，天人合一的命题本身，就是建立在主体的精神自由、主体的地位和作用的基础上的。

孟子被人们视为最早提倡天人合一观念之人，因为他提出了尽心——知性——知天的著名公式。但这里并没有心（主体）淹没于天（客体）中之意。孟子所说的天，即仁义礼智的道德原则，它们构成为人的本性，二者本来是一致的。人只要能切实、充分地扩充人的良心（尽心），就能体验到内在的仁义本性（知性）；而一旦体验到内在的本性，也就同时把握到了天（知天）。心、性、天融合为一，人间再没有比这更为快乐之事。所以孟子说“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”。那么，孟子的尽心知性知天，本身就是以主体的自由、普遍和无限性为前提的，是天地万物被我心所体验，而决非将自身消解于天地万物之中。

北宋张载在中国哲学史上第一次明确了“天人合一”的命题。他以人为中心，批判改造了儒释道三家的天人理论，将天人合一建立在虚与实的融合、天道与人性的贯通、天性心有差别地同一的基础之上。他要求儒者通过长期积极有为的学习和修养活动，最终通过对“天”的体验和认识而确立起内在的道德本体，走向“从心所欲不逾矩，老而安死，然后不梦周公”（《横渠易说·系辞上》)的充分自由的境界。由此，张载的天人合一讲的是心性的锻炼和精神境界的升华，赋予了人生以自由的充分实现的价值，这怎么能说是一个“毫无精神意味的境界”呢？怎么能说是主体作为消极、毁灭的东西沉陷在客体之中了呢？可见黑格尔的结论实在是太武断了。

至于专制制度下有没有政治自由的问题，黑格尔也把这绝对化了。他所说的专制主要是奴隶制的专制，故普鲁士的“所有人皆自由”。其实，普鲁士当时的社会（1816年）仍然是专制（封建君主专制）的社会，资本主义刚刚开始生长，与我国明清时期的社会状况相比，差别并不是很大。故资本主义式的自由在中国虽然还音信渺茫，但在普鲁士，要实现也还尚待时日。黑格尔的论据不实，他所作出的东方无哲学的结论也就只能是失之千里了。

当然，无论是黑格尔也好，还是后来的其他一些西方哲学大家也好，他们对中国乃至东方文化的偏见，主要还是出于根深蒂固的西方文化优越感，不愿意花费力气认真地研究中国和东方的哲学和文化。如欧洲现代著名的《哲学史教程》的作者、新康德主义者文德尔班，便将“东方精神”视同于束缚个人创造性的同义语。他虽也承认东方的中国、印度等民族有某些哲学的“迹象”，也不缺乏对各门学科的丰富知识和关于宇宙的一般观点，但这些知识、观点或者受日常需要的限制，或者受神话的、宗教诗的控制，“都远离了自成完整体系的欧洲哲学的路线，因而一本教科书无须着手讨论’①。也就是说，与欧洲哲学不同的哲学发展道路即使存在，也不具有在哲学史教科书里作一番“讨论”的价值，故可以不予理会。

西方文化中心论明显的片面性和非科学性，从另一个角度说，也给我们以深刻启示：中西文化和哲学事实上走的是不同的发展道路，相对于西方哲学重逻辑分析、以精确性见长的特点，中国哲学则明显是重整体把握、重系统。后者不是像前者那样走的是一条‘纯哲学’的道路，从‘纯哲学’出发来批判和否定中国哲学，从根本上缺乏历史的、文化的和科学的基础。中国哲学总是与社会现实生活密切联系的，司马迁的‘究天人之际，通古今之变，成一家之言’比较恰当地揭示了中国古代哲人的治学宗旨。世界文化和哲学的未来发展方向不是中化，但也决不可能是西化，而应当是中西、东西的取长补短、融合交汇。今天西方的有识之士，也已经对此产生了共识，开始承认东西方学术文化有不同的特点。在改革开放和引进吸收西方先进的科学技术、管理经验的今天，更要注意弘扬民族文化的优良传统，坚持中国的特色，以有益于我们正从事的物质文明和精神文明建设的伟大事业。

第三节　源远流长的传统

中华民族在几千年的历史发展中，形成了丰富的文化内涵和特色鲜明的哲学传统。从总体上来归纳，大致可以有如下一些基本的方面：

①[德]文德尔班：《哲学史教程》上卷，38页，北京，商务印书馆，1987。

一、辩证思维传统

中国哲学是注重辩证思维的哲学。与西方历史上曾有过一段机械性、“形而上学”性思维占统治地位的情形不同，辩证思维在中国具有悠久的传统。不论是先秦汉唐，还是宋元明清，均不存在占主导地位的以静止不变、片面孤立的观点去观察世界的反辩证法的思想体系。运动变化、全面联系的观点是中国哲学的基本观点。

(一)物生有两与一分为二

“物生有两”即事物无不有其对立面，春秋时期的史墨首先自觉地予以表述。它要求既把握统一体之“一”，又抓住对立面之“二”（两），注重对立双方的相互作用。正是基于这种矛盾双方的对立统一，世界万物才表现为流行不息的运动过程。

《老子》继承和推进了史墨的观点，确认天下不存在孤立片面之物，认为任一事物或其事物任一方面的属性，总是与对立物或对立方面相比较而存在的。同时，事物对立方面又不是静止不变的，事物自身就已经孕育着向对立面转化的种子，事物的内在否定性是导致事物向对立面转化的最深厚的源泉。因此，一切事物无不向自己的对立方面转化而去。《老子》据此提出了在中国思想史上影响深远的“反者道之动”和“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”的矛盾转化观。与此相应，《庄子·天下篇》提出了“一尺之棰，日取其半，万世不竭”的无限可分性思想。“日取其半”即每日“分”二，“棰”在这里只具有比喻的意义，它意味着只要有“一”即统一体存在，就一定有构成这个统一体的“二”即部分存在，所以可以永远分下去而永远分不完。这可以说是在微观领域批里驳了静止不变的观点的错误。

儒家哲学对于对立互反规律的总体概括和经典表述，则是影响了后来整个理论思维发展的“一阴一阳之谓道”的思想。在这里，事物对立双方的地位不是凝固不变的，双方之间的相互冲突、推荡促使一方总要向另一方转化而去。“‘日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信(伸)也，屈信相感而利生焉。’(《周易·系辞下》)“成岁”、“生利”即是事物发展的结果，也是从时间和发展的角度来阐明的一两

（二）统一观。

“二”既然是由“一”分成，“一分（生）为二”也就是更为一般的观点。《老子》有“一生二”，《易传》提出了“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的二分生成模式，到隋代医学家杨上善则明确提出了“一分为二”的命题。宋代理学兴起，“一分为二”则获得了更为充分和系统的意义。朱熹在总

结前人的基础上，将此归纳为生成论意义的“一生二”、形式内容意义的“割成片去”和对立统一意义的“一便对二”三个主要的方面，将一分为二发展成为普遍的宇宙观和方法论。不仅宇宙的生成过程依赖于一分为二而取得其自身的合法地位，而且其生命本来就只能存在于连续性和中断性的统一之中。

但统一又是以对立为基础的，朱熹详细分析了对立面的不同存在形式：有统一体（一）与对立物（二）之对，本体与现象、形而上与形而下之对，统一物“自有”之对，对立物“各自”之对，等等。故只是讲宇宙间“无独必有对”是不够的，还必须看到“独之中又自有对”。独与对的概念是相对而言的，一定层次之独在另一层次便是对，二者可以相容。他认为，只有这样才能将对立统一的观点贯彻到底。

王夫之对自《周易》“一阴一阳之谓道”以来主分和主合的两派观点进行了梳理，认为分一与合二应当统一起来，因为一方其实已在另一方的逻辑蕴含之中。如道器、表里、虚实等等都不能孤立存在，而是聚合为一体，这是合二以一；但合二以一能够成立，在于二本来就在统一体中，故必然又分一之自身属性为二。例如乾坤为二，易道为一，能够合乾坤为易道，乃是因为易道本来就存在于乾坤之中，乾坤破毁必然导致易道灭息。所以，合一与分二是“相为保合”、互相支持的关系。也正因为如此，才有宇宙的生生不息。王夫之对一两分合问题的总结，反映了中国哲学首尾一贯的辩证思维传统。尽管由于学术重心的不一，一些大家没有着力于这一问题的思辨，但这并不妨碍他们在建构自己的理论体系时自觉运用这一方法。在中国哲学发展史上，明显的反辩证法的思想体系，从来没有存在的市场。

（二）和合与中庸

“和合”意味着和谐和多样性的统一。西周末史伯提出“和实生物，同则不继，以他平他谓之和”的和而不同的观念。认为只有“和”即不同性质之物的相互作用才有可能生成新物，而同一性质之物的量的简单相加最终只能引导事物走向死亡。“和合”是事物生存和发展的必要的条件。孔子遂以“和而不同”作为君子的标志，注重和合的社会功能，并将和合的思想与“中庸”的无过不及联系了起来。

“中庸”最早是孔子在《论语》中提出来的范畴，“中庸之为德，其至矣乎”！作为辩证思维方式，“中庸之为德”与物生有两和一分为二在形式上有别，它不是分中（一）为两，而是合两为中（一），折衷狂狷、过不及而为中。中不是静止不变的僵化标准，而是相对于过与不及而言的尺度的适当。“过”实际上已超越了事物的度量界限而必然引起质的变化，而“不及”则因不能满足一定质的数

量要求而导致相反方向的质的蜕变，故只有中庸才是保持事物质的稳定性的最可靠的方法。这也就需要合两、即叩其两端而取中。力求通过折衷对立两端，最终求得能概括双方特性的“中”点即“一”来，从而形成对于该事物的最为正确的认识。

《中庸》对孔子的“中庸”之德进行了多方面的阐发，提出了“时中”和“执两用中”的思想。“时中”表明要符合“中”必须是随时而处中。人的任何言行都有“中之与否”、即是否适度的问题，只有随时把握适当的度，言行有节，才能符合“中”。即对中庸之德加入了时间的要求。同时，判断是否是“中”的标准只能是是否适当，而不能不讲原则地一律调和折衷。譬如善恶本是两端，但对此对立的“两端”却必须态度鲜明地隐恶扬善，肯定的只有善之一方。“中”的施行必须顾及对象和内容。正因为如此，“执其两端”就不是执善恶之两端，而是在扬善之中量度权衡对立双方的不同意见，取其适度之中（善）而用于民。在这里，执两用中之方是与处事者的智慧和明察分不开的，所以它是一种极高的境界。

南宋叶适进一步将一两与中庸结合起来。他认为，在“两”之间，各执其一以自遂不可，各自停滞而不能运化亦不可，故两必须有一种调剂机理，而且这一机理还能够“通行于万物之间，无所不可，而无以累之，传于万世而不可易”，这在他便是“中庸”。中庸的意义在“济物之两而明道之一”，它不是独立于两外之道，而正是两之适度和无过不及。中庸是处理两之关系时所必须遵循的标准。只有符合中庸，才算是把握了道。

（三）整体与有序

整体观最早来源于原始人类的天人一体观。在他们这里，人的思维是宇宙过程的合目的性的反映。这一思维定向深刻影响和制约着中国传统哲学的起源和发展，并以天人合一的思维形式凝聚积淀在整个民族心理之中。

整体是与部分相对而言的。由天地人“三才”所构成的整体是最大的整体，组成这一整体的不同部分，相对于自身的构成要素来说又为其整体。这一整体与部分间的相对关系，由于无限可分性的思维定向，可以不断地继续下去。《周易》卦与卦、卦与爻、爻与爻之间无不相互联系，必须从整体的角度去把握。得位得中、承乘比应、互体旁通及抓主爻等从汉易开始的各种易学研究方法得以贯彻的前提，就是解卦不执著于一爻一卦本身，而是要求将爻与爻、爻与卦、卦与卦之间相互联系为一个整体来看。

整体既是谓客观对象发展变化的全局性和全过程，又包括主体观察感受的全面性和思维的系统化，支离片面地抓住一个或几个环节都不能谓之整体。整体思

维的最大特点是它的模糊性的思维导向。它带给人的，既有难以提供精确答案而易使人迷惑的不利的方面，也有因其极大的兼容性和适应性又可以对对象作出解释的给人方便的一面。

整体观并非意味着忽视部分的地位。但在一定的限度之内，部分性质的变化并不影响全局的性质。爻辞是否定的，卦辞却可以是肯定的，反之亦然。易卦的整体性是建立在它的包容性基础之上的。如卦名、卦象、卦辞均为消极否定的否卦，其爻义却基本上都是积极肯定的。既处于剧烈的冲突之中，却又都能够相安无事，和谐共处，这是对整体思维的最形象的说明。

有序性是与整体性密切联系的中国哲学的基本特性之一。《周易·序卦传》第一次自觉总结出了《周易》六十四卦的排列次序及其发生发展的规律。注重次序、顺序和循序，是易学理论的一个显著的特点。它不仅表现在部分卦爻辞如乾卦、咸卦、渐卦等等的顺序展开，更是要着重阐明宇宙生成的顺序推演。这首先便是从“易有太极”开始的八卦、六十四卦到宇宙万物的生成序列。在缺乏实验科学支持的认知条件下，如此的有序分化实际上主要是理性思维的产物。即作为宇宙本体的太极或道渐次一分为二，最终分化构成整个世界。而且，这一分化是无止境的，宇宙永远处于有序演变或膨胀的过程之中。在中国古人眼里，它主要表现为太极——两仪与四象——八卦（八物）与六十四卦（万物）这三个代表性的阶段。

有序性说明，人类的出现是自然史的继续和它的精神的体现，是自然演化的合乎规律的结果。顺序而生，循序而动是天人共有的规律，只有因循于此，才能有天地万物的和谐生成。故有序性的发展趋向是与和谐性的价值理想相协调的。它在古人实际上已被广泛地运用为制定历法、指导生产、认识人体和治病养生的一般指导性原则。

（四）变化发展

中国哲学的辩证思维传统，尤其表现在变化发展观上。首先，变化是宇宙生成的前提。自《易传》提出“天地之大德曰生”和“生生之谓易”以来，中国哲学便是以生生与变易的和合解释宇宙的生成发展和日新富有的。不论是道“生”万物，还是太极“生”阴阳，生生实质上都是“变”生、“生”是以“变”为其真实内容的。无生有，虚生实，凭借的实际上都是‘变’的机制。严格意义的“生’的概念只能说明同质的延续种的保存，而宇宙作为诸多同质、异质要素或成分的和合整体，只有在“变”作为其内在机制的前提下才有可能。就此而言，可以说是先变而后有生。

庄子提出原始宇宙“杂乎芒芴之间”，只是一个混沌。初变而后有气，气变

需要全本请访问 www.ertongbook.com

而后有形，形变而后有生。“生”在庄子位于混沌和气、形之后，还因为生生必须有生生的质料，故气、形之变遂成为生生的前提。在气、形生成万物之后，万物之间便是以形相生。但由于前后形之不同，物之种系不同，异种之间的生生无疑都是“变”生，前一环节需要经过无数次的变异才能生成后一结果。正是有赖于变异，气化之生生不息才能真正落到实处。当然，生依赖于变并不是生与变关系的全部，变同样依赖于生。变能“成”变，本生而有，生不只是形化，它更是一种具有无限潜能的内在张力，不断在准备和促成着变化。变与生生双方是交相互发、和合作用的现实过程。

其次，变是非常和常的统一。常是宇宙的存在本身，没有常也就没有宇宙。而变者，“改常”之名也。社稷无常奉，君臣无常位，高岸为谷，深谷为陵。宇宙总是在变化中生成，变否定旧常又创造着新常，故变比之常也就具有更大程度的普遍性和合理性。孔子便从川流不息之变悟感出了宇宙万物存在的非常住性的特色。时间不可复返，天地万物变化日新。流变的非常住性与生生不息的宇宙精神合而为一。

变与常是互动的关系，是必然与偶然的统一。必然性体现着宇宙流变的规范性和规律性，天地间春夏秋冬、生长收藏的顺序转换无不如此。但流变的必然并不排斥“失常（序）”的偶然，天有不测风云，人有旦夕祸福，既有平生之常，也有适遭之变。但偶然与必然又并非绝对对立，一旦认识到偶然的原因，把握了变化的规律，偶然便又转化为必然。故从认识的最终结果和前景着眼，哲学家们大都坚守“物无妄然（偶然），必由其理”、“日月寒暑昼夜之变，莫不有常”的信念。道理很简单，“理”在这里就是事物变化的规律，是变之本质所在，故把握了常理也就把握了变。作为哲学本体的天、道、理、性等范畴，虽有“不变”的特点，但这“不变”只是说它们作为本体或物之本质的地位不变，否则，“物”已不成其为物了。同时，不变之体没有离开变用而独立存在的价值，常住性必须通过变动性为自己开辟道路。

再次，“变”是矛盾的化解。矛盾是宇宙间的普遍现象，世界万物的生存流变，无不是在矛盾的对立、冲突和消解中实现的。对立冲突以互反互变为结果，矛盾双方既相互克服又相互转化。王弼突出性质的“不合”为变化的前提，“凡不合而后变生”。“变生”即意味着一物对另一物的克服。而张载的“有反斯有仇，仇必和而解”的观点，则显然强调的是和解融合的变的另一方面的意义。但不论是克服还是和解，都是原有矛盾的解决，都是变的过程。变的价值在这里突出地表现在它是化解矛盾并导向新物的惟一选择。变化不仅是客观的辩证原则，也是主观的自觉思维。人通过“观乎天文，察乎时变”的向客观辩证法的学习，

就能做到“变而通之以尽利”。

就社会发展观来说，变化作为事物存在的根据和发展的源泉，它不仅在化解过去，更表现在开辟未来。“易道若穷则须随时改变，所以须变者，变则开通得久长。”（《周易正义》卷八）故不论是古代社会以商鞅变法为代表的克服奴隶制的变革，还是近代社会以资产阶级思想家为主导的否定君主专制的变革，中国的哲人始终是随着时代的变化，自觉地利用变易、变革的思想去化解复杂的社会矛盾的。化旧开新，不仅是变的基本特征，而且是变的最重要的功能。这表现在形质、道器关系上，则有质日代而形如一（形一质异）、器变道不变（形异质一）、器道皆变（形质皆异）三种基本的矛盾化解格局。前二种体现了变化的连续性的属性，后者则突出了变化的间断性的特色。但不论是哪一种变化格局，都是对特定矛盾状态的化解，都具有自身的历史合理性，从而调节和推动着社会的发展。

二、浓郁的社会情结

中国哲学与社会现实生活密切联系。学术研究的必要性，不仅在于理论本身的价值，更在于满足社会国家的需要。天人之际所以成为中国哲学的基本问题，也正因为可以通过它来探索人类社会发展的成败兴衰之理，学者的学术研究和社会政治抱负往往已融和在了一起。

（一）论道经邦，燮理阴阳

中国哲学以“道”作为自己最根本的范畴，而求道便成为治学的根本目的所在。天地人“三才”的实质即在于阴阳、刚柔、仁义三道。但“道”虽可指宇宙本原、世界本质、事物规律、气化流行及社会政治伦理原则等多个方面，但论道的目的，首先不是论哲学本体及其体系的构造，而是服务于社会国家。西周成王时设立三公，规定他们的任务便是“论道经邦，燮理阴阳”，即研究讨论道的目的在于辅佐君王治理天下国家，为此而调和理顺阴阳关系，并讲明社会的治乱变迁之理。诸如“治世之道”、“思以其道易天下”之类的提法，也都是说明道是治世和改换天下的工具。孔子便说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语·宪问》）老子的道虽多在哲学的意义上运用，但常也兼有社会政治的成分，所谓“执古之道以御今之有”，其道便是指无为而治的社会政治主张。

（二）人伦道德本位，内圣与外王

中国哲学立足于人际关怀，“以人为本”。但在宗法等级制的社会结构形式下，它突出地表现为人伦道德本位对整个社会意识形态和哲学研究的影响和制约作用。这一作用从原则和规范的角度看，基本的表现就是三纲（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）五常（仁、义、礼、智、信）。三纲五常自汉代提出以后，经

久不衰，所谓“天不变，道亦不变”。它既是社会统治秩序的集中表现，又是人们日常生活的行为准则，无时不在制约和影响着人们的思想。朱熹曾说：宇宙之间，一理而已。其张之谓三纲，其纪之谓五常。正因为天地间的一切都是纲常天理流行的产物，也就无一物不受此天理支配。

纲常天理在中国古代社会的作用是双重的。一方面，它要求在下者对在上者的服从和自觉尽义务，从而有对人性的压抑和束缚的一面，这在封建社会后期表现得特别明显；但在另一方面，纲常天理又对民族精神和道德情操具有砥砺的作用，文天祥在元统治者面前大义凛然，宁死不屈，作了著名的《正气歌》。但他的正气所以树得起来，乃是因为“三纲实系命，道义为之根”，这可以说是纲常天理深入人心的生动的说明。

人伦道德本位及其家庭伦理和血缘亲情为宗法等级制披上了一层温情脉脉的面纱。孔孟儒家文化的兴起，使中国春秋战国时期的文化已经浮现出区别于以古希腊为代表的西方文化的特色。古希腊斯巴达人的制度和以柏拉图为代表的政治伦理学说都是反对家庭伦理和血缘亲情的，“国”与“家”的利益在这里是直接冲突的。与此相反，孟子对以家庭血缘为基础的亲情进行了最强有力的辩护，他提出的“五伦”成为上千年不变的调节中国社会秩序的根本准则。在儒家，家与国的利益在根本上是一致的，能齐家也就能治国平天下。

以儒家为主导的教育体制和人才培养的指导思想都在于使人们从小就对社会国家具有参与感。《大学》提出了格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下的内圣外王之道。《周易》亦有“蒙以养正，圣功也”的名言。北宋张载遂以“正蒙”作为他的主要著作的书名，以强调其从孩童时起，就要培养人走正道的圣人功夫。这一“圣功”的中心即在于修身，它包括人的知识储存、德行修养和心性锻炼等方面的内容。修身立足于实践，实践的对象首先是缩小了的社会国家关系——家庭，然后是放大了的家庭关系——社会国家。个人道德修养的理想归属，不是止步于自身人格的完善，而是要直接为天下国家的太平盛世提供政治蓝图并使其得以实施。“独善其身”最终是为“兼善天下”服务的，后者也是个人参与社会关系实践所获得的最大的效益。

（三）发现寓于解释，温故而知新

学术研究不可能无中生有，前人的思想资料是后人进行研究的基本的理论来源。孔子提倡“温故而知新”，《周易》则讲“数往”以“知来”，目的都在于从分析总结过去中发现并提炼出新的教益，以用作为对未来的指导。但在中国、主要是在汉以后，注疏传统经典、即解释前人的思想成为了中国学者治学的一个基本特征。哲学家们自己的观点学说，通过对前人著作的解释和发挥而表现了

出来。

靠注疏传统经典来表达作者思想这一形式无疑是笨重的，“疏不破注”的经学原则在相当程度上抑制了人们思想中新鲜活泼的东西。理学家虽然蔑视汉唐人的注解，然他们自己的治学仍然建立在对先秦典籍的解释的基础之上。但问题还有另一方面。注解过去不等于不能够面向未来，笨重的形式不等于不能够提出和表达新的思想。古人的注疏是在代圣人立言，他所考虑的不是他实际上可以说什么，而是圣人此时此刻应当说什么，著作者本人的思想、观念，不说是自己的见解，而说是圣人的旨意。但也正因为如此，著作者的治学态度就是十分认真的，他要尽一切努力来发掘和阐明前人的思想，从而在逻辑上就包含了新的思想的发现的可能。他所作出的注解，实际上是他本人的思想和他所理解的圣人的思想的综合物。

西方的学术研究有所谓“发现”和“解释”之区分，中国哲学的“发现”和“解释”却往往融合为一体。哲学家们总是在不断地“发现”前人著作中的新的思想，而这“发现”本身，却又是对古来经、传的重新“解释”。即在解释中发现，发现本身又构成新的解释。

在解释中不断发现前人著作中的“新”的思想，是中国学者创造性思维的一个重要表现。中国哲学的模糊性和不确定性为这种解释的灵活性与创造性提供了保障。天论、道论、理论、心论等等，可以说都是如此。譬如韩愈的天有别于董仲舒的天、王守仁的天又不同于朱熹的天的多彩多姿的天论画面，却又都能在同一个“天”范畴下连接、汇通起来。近代康有为“考”释旧学的“新”发现，更是将这一传统的价值发挥得淋漓尽致。中国哲学几千年来在事实上的进步，已经证明了发现和解释的合一并不是绝对坏的东西，它同中国哲学重联系、重转化的特征分不开，同中国哲学的辩证思维紧密相联。恩格斯曾经把既承认“非此即彼”、又承认“亦此亦彼”看做是辩证法的本质所在，而这刚好是中国解释学的一大特点。从此出发，才能恰当地估价代圣人立言的思维方法在中国哲学传统延续和变革中的重要意义。

（四）自强不息与厚德载物，忧患意识

“天行健，君子以自强不息”。自强不息是生生不息的宇宙精神在人生、人事的体现。同时，它又与人伦道德本位密切相关。中国哲学注重道德修养，是因为道德修养的好坏直接联系到人的事业的成败，故“德”和“业”的问题必须结合起来加以考虑，二者相辅相成。进德修业、崇德广业是自强不息的最为深刻的内容。君子朝夕警惕、积极进取的进德修业活动，不仅是追求诚信的品德，而且要有见几而作、居安思危的智慧和本领，才有可能达到崇德广业的目的，实现君子

的宏伟抱负。

“地势坤（顺），君子以厚德载物”。天道的刚健进取与地道的柔顺退让相辅相成。像大地一样的忍辱负重的品格和厚重博大、吸纳百川的胸怀，是事业成就和学术发展的必须基础。儒家以刚健进取见长，道家则以柔弱退守为纲，柔弱退守不是纯粹被动的，“柔弱胜刚强”也是宇宙间通行的原则。“富贵而骄，自遗其咎”，君子既要不断积善，又必须时刻警惕积恶，“履霜，坚冰至”的自然规律也适用于人事。故柔弱退守只是手段，刚健进取才是目的，二者的辩证统一构成为传统社会理想人格塑造的中心要求，构成为中华民族性格和民族心理的基本要素。

自强不息与厚德载物的统一在历史观中表现为忧患意识。中国哲人从“亢龙有悔”中引申出来的教益是多方面的，日中则移，月满则亏，“盈不可久也”。天地的本性就是物极则反，故刚健自强过度，知上而不知下、知刚而不知柔，最终会脱离必要的生存基础而危及自身，所以智慧之人于此时常有所忧患，才能防微杜渐。忧患意识不等于消极悲哀，它表达的是“吉凶与民同患”、“先天下之忧而忧”的人生抱负和使命感，它是创建盛德大业的原动力，它激励着人们为民族和国家的前途而不断奋斗，并在这种奋斗中完成自己的人格的塑造，最终实现人生价值（自强不息）与宇宙价值（生生不息）的完美统一。

三、独特的哲学基本问题

与西方哲学有别，中国哲学的根本宗旨，在探究天人之际（相互关系）的问题，天人关系论贯穿于其他哲学理论之中，故天人之际也就有别于具体的哲学问题而成为了中国哲学的基本问题。但由于天与人的含义的多样化和规定的多重性，天人之际的问题具有一定的复杂性，首先必须弄清的是天范畴的含义。

（一）天范畴的含义

哲学本是“人”学，人无疑是天人关系论考虑的中心，亦是天范畴得以抽象的出发点，但在理论上，人又是作为天的对立面而设定的，人的概念与主体自身的存在直接同一，故天人之际的问题实产生于有“天”之后。同时，人的命运总是与天的状态结合而被思考，故对天的认识是对人的认识的前提和基本的参照。

天的范畴含义很广，可指颠顶（头顶）、天命、天志、自然、万物之祖、道、理、性、心、气及宇宙空间等多个侧面，但就其性质归纳，主要有以下几点：

一是自然之天。自然之天包括作为实体和属性的存在两个方面。天作为实体的自然界，为人的认识准备前提和条件，提供认识的对象和源泉；作为属性的存在，则表现为自然的客观必然性，引起客观必然和主体自由的关系并促使人由必

然王国向自由王国迈进。儒、道均肯定自然之天，但儒家之自然是指有其自身职能的自然界或自然属性，而道家之自然却意在自然而然或自然无为，着眼点在人对天的顺从和效法。

二是主宰之天。主宰之天包括人格化至上神和客观必然性双重含义。人格化至上神表现为天命、天志、万物之祖等等并在冥冥之中主宰着宇宙和人事，在先秦、汉唐时期有较多的市场。主宰之天的特点是具有无上的权威，人事活动的一切，只能在不违背天意的前提下才有意义。但因天人相类是主宰之天得以成立的一个前提，故人对天亦不是绝对被动，人可以以行感天，并通过其行为的善恶来对天施加影响。主宰之天作为客观必然性不是活灵活现的绝对主宰，具有有限和相对的性质。它无形迹、无情意、无计度，虽然主宰气化世界，但又存在于后者之中，必须依托于气化才有意义。

三是本体之天。本体之天包括气、道、理、性、心等不同的界定，因其取舍的不同又称为心性之天或义理之天，作为客观必然性的主宰之天亦可收归于其中。天论在这里实质上是本体论。作为形上本体，天是哲学体系构造的根据，它引起本体与现象、形上与形下的相互关系，要求人们不只注意“下”界的可感的现象，更要透过现象去探究“上”天的不可感的本体，这在宋明时期成为天的主要的规定。天人关系相应成为人与其内在本性或普遍天理的关系，人性即天理，它规定着人的道德本质并为人提供为善去恶的先天根据。

四是至善境界。天作为至善境界，为人们的道德修养提供终极的目标和典范。不论是尽心、知性、知天还是明明德、亲民、止于至善，亦或穷理尽性、自明而诚，天都是最高的理想境界，其人格化表现即是圣人。但这实际上只对儒家有意义，佛教的天仍在六道轮回之中而非最高境界，道教的天虽指其神仙境界而为人所追求，但它却不是纯粹的道德修养，而是融形神为一体的肉身修炼。而在儒家，由于圣人所走的其实是自诚而明的另一条道路，故如此的境界实际上又披露了圣人和至善目标的两面性，即人皆可以为尧舜是以实现这一目标的不可能性来补充的。

(二)天人之际的两大命题

由于天与人的相对关系的差别，天与人的内涵有不同的规定。天人之际涉及天道与人道、天命与人力、天性与人为、天理与人欲等多重关系。而天人合一与天人有分则是兼指这各种关系并在哲学上做整体性的发明。

首先，天人合一。天人合一之“合”主要表现在两个方面：一是天作为人性的赋予者或来源与人性合一，人通过自己的德行锻炼努力回归于天（性、心）；二是天道与人道合一，天道是人道的前提和基础，人道是天道的顺承、效法和

需要全本请访问 www.ertongbook.com