



第四卷

文化·教育

主编 徐寒

吉林大学出版社

目 录

一、儒家学说	(1)	三、佛教文化	(70)
【古典儒学】	(1)	【佛教教义教规】	(70)
【两汉经学】	(11)	【佛教源流】	(71)
【儒释道】	(17)	【教下诸宗】	(80)
【义理之学】	(22)	【教外别传】	(86)
【考据之学】	(29)	【佛教礼仪】	(93)
【孔丘】	(33)	【藏传佛教】	(95)
【子思】	(34)	【佛教文化】	(99)
【孟轲】	(35)	【理惑论】	(101)
【荀子】	(35)	【神灭论】	(101)
【周敦颐】	(36)	四、百家争鸣	(103)
【二程理学】	(36)	【墨子】	(103)
【朱熹】	(37)	【韩非】	(104)
二、道家思想	(38)	【魏晋玄风】	(105)
【老子哲学】	(38)	【黄宗羲】	(106)
【庄子哲学】	(41)	【顾炎武】	(107)
【早期道教】	(42)	【王夫之】	(108)
【魏晋南北朝时期的道教】	(46)	【龚自珍】	(108)
【北朝道教】	(47)	【严复】	(109)
【南朝道教】	(49)	五、宗教文化	(110)
【唐代道教】	(51)	【自然崇拜】	(110)
【宋代道教】	(55)	【灵魂崇拜】	(111)
【道教内丹派与道学】	(57)	【图腾崇拜】	(112)
【新道教】	(61)	【生殖崇拜】	(112)
【太一教】	(61)	【祖先崇拜】	(113)
【大道教】	(62)	【巫术与占卜】	(113)
【全真教】	(63)	【殷商尚鬼】	(113)
【明代正一教】	(64)	【感梦求法】	(114)
【符、咒、箬】	(65)	【白马东来】	(114)
【老聃】	(67)	【太平道】	(115)
【庄周梦蝶】	(68)	【五斗米道】	(115)

【佛道之争】	(116)	【武侠】	(148)
【道安与慧远】	(117)	【武道】	(156)
【梁武帝尚佛】	(117)	【外家功夫】	(166)
【沙门敬王之争】	(117)	【内家功夫】	(172)
【二武灭佛】	(118)	【南北宗】	(181)
【葛洪和《抱朴子》】	(118)	【董海川】	(187)
【寇谦之改革】	(119)	【郭云深】	(188)
【陆修静道教改革】	(119)	【武林二杰】	(189)
【玄奘西天取经】	(120)	【霍元甲】	(192)
【禅宗】	(120)	【刘百川】	(194)
【佛苯之争】	(121)	【杜心武】	(195)
【本朝家教】	(122)	【陈发科】	(198)
【药王孙思邈】	(123)	【剑术与剑仙】	(200)
【《开元道藏》】	(123)	【铁砂掌与红砂掌】	(202)
【景教】	(124)	【点穴术与抓脉功】	(203)
【伊斯兰教】	(124)	【暗器】	(205)
【儒佛合流】	(125)	【毒功】	(206)
【帝师制度】	(125)	【功夫皇帝】	(207)
【教主道君皇帝】	(126)	【拳术】	(213)
【陈抟老祖】	(127)	【长拳】	(213)
【全真道】	(127)	【少林拳】	(214)
【也里可温教】	(128)	【红拳】	(215)
【伊斯兰教】	(128)	【查拳】	(216)
【朱元璋的佛教政策】	(129)	【华拳】	(216)
【杨文会】	(130)	【炮捶】	(217)
【武当派】	(130)	【花拳】	(217)
【道教文化的扩散】	(130)	【南拳】	(217)
【利玛窦】	(131)	【太极拳】	(218)
【南京教案】	(131)	【陈式太极拳】	(219)
【历法案】	(132)	【杨式太极拳】	(219)
【“十大回回保国”】	(132)	【武式太极拳】	(220)
【十个民族和两大系统】	(133)	【吴式太极拳】	(220)
【清真寺】	(133)	【孙式太极拳】	(220)
六、其他传统文化	(135)	【绵拳】	(221)
(一) 武术		【翻子拳】	(221)
【中华武术】	(135)	【八卦掌】	(221)
【武术】	(140)	【八极拳】	(222)

- | | | | |
|--------------|-------|-----------------|-------|
| 【通臂拳】 | (222) | 【圈】 | (237) |
| 【劈挂拳】 | (223) | 【匕首】 | (237) |
| 【秘踪拳】 | (223) | 【峨嵋刺】 | (237) |
| 【梅花桩】 | (224) | 【弓箭】 | (238) |
| 【地趟拳】 | (224) | 【弹弓】 | (238) |
| 【戳脚】 | (225) | 【盾】 | (238) |
| 【六合拳】 | (225) | 【对练】 | (238) |
| 【意拳】 | (226) | 【集体项目】 | (240) |
| 【岳氏连拳】 | (226) | 【攻防技术】 | (241) |
| 【形意拳】 | (227) | 【推手】 | (242) |
| 【猴拳】 | (228) | 【散手】 | (242) |
| 【鹰爪拳】 | (228) | 【长兵】 | (243) |
| 【蛇拳】 | (228) | 【短兵】 | (243) |
| 【螳螂拳】 | (229) | | |
| 【醉拳】 | (229) | (二) 气功 | |
| 【擒拿】 | (229) | 【气功渊源】 | (243) |
| 【武术器械】 | (230) | 【气功历史发展】 | (246) |
| 【刀】 | (230) | 【气功门类】 | (251) |
| 【枪】 | (231) | 【气功理论】 | (254) |
| 【剑】 | (232) | 【气功应用】 | (258) |
| 【棍】 | (233) | (三) 棋艺 | |
| 【鞭】 | (233) | 【围棋】 | (262) |
| 【铜】 | (234) | 【象棋】 | (278) |
| 【锤】 | (234) | (四) 体育 | |
| 【钹】 | (234) | 【先秦体育】 | (285) |
| 【铙】 | (234) | 【秦汉三国体育】 | (287) |
| 【铎】 | (234) | 【魏晋南北朝体育】 | (289) |
| 【槊】 | (235) | 【隋唐五代体育】 | (290) |
| 【叉】 | (235) | 【宋辽金元体育】 | (291) |
| 【戈】 | (235) | 【明清体育】 | (292) |
| 【戟】 | (235) | 七、教育历史沿革 | (294) |
| 【钩】 | (235) | 【夏代学校】 | (294) |
| 【斧】 | (236) | 【商代学校】 | (295) |
| 【钺】 | (236) | 【西周学校制度】 | (297) |
| 【铲】 | (236) | 【礼乐礼制】 | (301) |
| 【挝】 | (236) | 【春秋官学】 | (303) |
| 【拐】 | (237) | 【春秋私学】 | (303) |
| 【鞭杆】 | (237) | 【稷下学宫】 | (306) |

- 【秦代文教政策】 (309)
- 【博士制度】 (311)
- 【太学】 (312)
- 【鸿都门学】 (313)
- 【地方官学】 (313)
- 【汉代地方教化】 (314)
- 【君主教育】 (315)
- 【贵族教育】 (316)
- 【秦汉私学】 (316)
- 【蒙学】 (318)
- 【家庭教育】 (319)
- 【官学】 (322)
- 【门阀家学】 (329)
- 【隋唐五代儒学】 (331)
- 【经学教材、教法】 (336)
- 【科技教育】 (340)
- 【庆历兴学】 (345)
- 【熙宁、元丰兴学】 (348)
- 【崇宁兴学】 (352)
- 【官学定型】 (356)
- 【蒙养教育】 (360)
- 【宋代书院】 (363)
- 【社学】 (367)
- 【特殊教育】 (369)
- 【八股文】 (372)
- 【稽山书院】 (374)
- 【白鹿洞书院】 (374)
- 【岳麓书院】 (375)
- 【东林书院】 (376)
- 【教会学校】 (377)
- 【洋务教育】 (386)
- 【改良教育】 (395)
- 【留学教育】 (407)
- 【社学与义学】 (420)
- 【私塾】 (424)
- 【教育思想】 (428)
- 八、科举制度 (448)
- 【科举渊源】 (448)
- 【汉代开科】 (453)
- 【州举秀才，郡举孝廉】 ... (471)
- 【教育制度】 (480)
- 【科举制度】 (490)
- 【常科】 (493)
- 【唐代制科】 (495)
- 【行卷】 (496)
- 【进士科】 (499)
- 【宋代制科】 (502)
- 【文武科考】 (503)
- 【乡试】 (505)
- 【会试】 (507)
- 【殿试】 (508)
- 【馆选制】 (508)
- 【县试】 (509)
- 【府试】 (510)
- 【院试】 (510)
- 【乡试和复试】 (512)
- 【会试和殿试】 (514)
- 【武举制】 (516)
- 【比试】 (516)
- 【解试】 (517)
- 【武童试】 (517)
- 【武乡试】 (518)
- 【武会试】 (520)
- 【武殿试】 (521)
- 【选官制】 (522)
- 【对策与射策】 (525)
- 【九品中正制】 (529)
- 【察举】 (530)
- 【投牒】 (532)
- 【通榜与行卷】 (537)
- 【门生】 (544)
- 【金榜题名】 (548)
- 【策论与表判】 (556)
- 【贡院规制】 (559)

- | | | | |
|-----------------|-------|----------------|-------|
| 【别头试与锁厅试】 | (564) | 【太学与国子监】 | (577) |
| 【南北榜与南北卷】 | (567) | 【三舍法】 | (587) |
| 【官卷与民卷】 | (571) | 【府州县学】 | (591) |
| 【名落孙山】 | (573) | | |

一、儒家学说

【古典儒学】

古典儒学是儒家初创时期形成的理论形态。春秋时期孔子创立的学说，战国时期孟子、荀子对孔子学说的发展，秦末汉初《易传》、《中庸》、《大学》对孔子学说的阐发，这些都属于古典儒学的范围。古典儒学奠立儒家的理论基础，形成基本思想和学术风格。它在百家争鸣中不断扩大自己的阵地，很快发展成为举足轻重的显学。

孔子是儒家的开山祖师。孔子（公元前551~前479）名丘，字仲尼，鲁国陬邑（今山东曲阜）人。他的祖先是宋国的贵族，避难迁到鲁国。孔子在三岁的时候，年迈的父亲叔梁纥就去世了，他在年轻的母亲颜征的扶养下长大成人。鲁国原是周公的封地，是周公制礼作乐的地方。孔子在浓厚的礼乐文化的氛围中长大，从小就接受传统意识的熏陶。据《史记·孔子世家》记载，“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”孔子十七岁时母亲也去世了，他不得不独自谋生、学习和奋斗。他自述：“吾少也贱，故多能鄙事。”（《论语·子罕》）他勤学好问，刻苦努力，掌握了礼、乐、射、御、书、数等方面的知识。孔子51岁时才踏上仕途，在鲁国先后担任过中都宰、司空、司寇等职。时仅四年，便因为与

当权的季氏发生矛盾，弃官离鲁，开始周游列国，但终不见用。晚年回到鲁国，从事教育和文献整理工作，孔子是打破“学在官府”局面，开创“私学”的第一人。他的弟子有3000多人，其中“贤人七十二”。孔子删《诗》、《书》，编《春秋》，钻研《易》、《乐》、《礼》，集以往文化思想之大成，创立了儒家学派。他的言论和事迹保存在《论语》和先秦其他典籍中。

孔子的思想体系以礼为出发点。他认为礼治是社会得以安定的必要保障，惟有实行礼治才能建立“天下有道”的社会秩序。他说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（《论语·季氏》）他认为春秋时期社会之所以动荡不已，其根本原

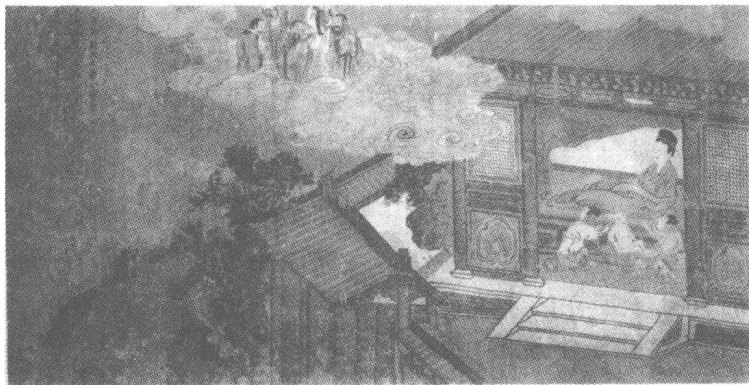


孔子像

因就是“礼崩乐坏”，因此要使社会由乱变治，就必须恢复礼治。他明确表示：“郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）“从周”也就是恢复周朝礼治，而

所措手不及。”（《论语·子路》）总之，正名是治理国家的首要环节。

复礼、从周、正名等主张反映出孔子思想带有浓厚的传统色彩，但他并不

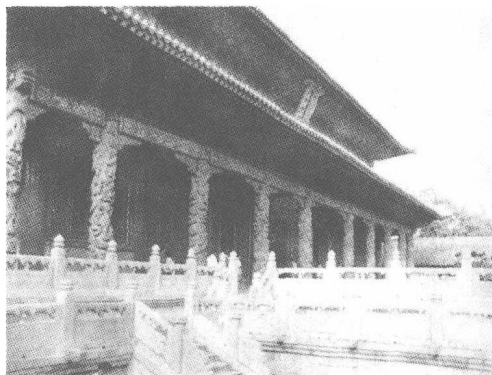


孔子出生图

恢复周礼首要的一条就是正名。孔子在卫国时，子路问他：“卫君待子而为政，子将奚先？”他直截了当地回答：“必也正名乎！”所谓正名，也就是“君君，臣臣，父父，子子”，每个社会成员都按照自己的等级名分尽义务，作君主的样子，作臣子的样子，作父亲的样子，作儿子的样子。否则，“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无

抱残守缺。他一面维护传统，一面超越传统。这表现在他从新的视角看待礼治，对周礼作了损益。他认为礼是礼仪条文的总汇，不是一套死板的规定。“礼云礼云，玉帛云乎哉？”（《论语·阳货》）当然不是。礼作为形式来说，是要表现深刻内容的，这个内容就是“仁”。孔子认为仁是礼的实质，复礼是行仁的手段。他说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）这样，孔子便从“礼”这一传统观念中引申出“仁”这一新的观念。

在《论语》中，仁字出现了109次之多，可见仁在孔子思想体系中占有重要地位。“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语·颜渊》）在孔子关于仁的种种说法中，这一条最精辟。所谓爱人，也就是主张把他人当作自己的同类来看待，这是一种原始的人道主义思想。孔子在一定程度上突破了狭隘的宗法血缘观念，发现了人的类存在。他承认每个人都有独立的人格，强调道德意识是人普遍具



孔子大成殿

有的特质。因此，他主张用仁爱原则协调人际关系，实行“忠恕之道”。所谓忠恕之道，从消极的方面来说，应当做到“己所不欲，勿施于人”；从积极的方面来说，应当做到“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）人在躬行仁道的道德实践中，实现人的价值，成就理想人格。孔子心目中的理想人格就是圣贤、君子。如果说礼是孔子学说体系的出发点，那么，仁才是这一体系的核心和实质。

在孔子思想体系中，仁与礼是两个最基本的范畴。一方面，仁受礼的制约，行仁不能超出礼规定的范围。孔子不赞成没有差等的仁爱，因为这将模糊上下尊卑的等级名分界限。另一方面，仁又规定着礼，只有与仁紧密结合的礼才是合理的。有些陈规陋习虽有礼仪方面的根据，如杀殉、专横、暴敛等，在孔子看来也是非礼之举。孔子把仁与礼相统一的最佳状态称之为“中庸”。他说：“中庸之为德也，其至矣乎？民鲜久矣。”（《论语·雍也》）中庸既是理想的道德境界，又是一种方法论原则。中有中正、中和的意思，庸是用的意思，合



夫子洞遗址

起来说，中庸也就是“用中”，即反对“过”和“不及”两种片面性，“允执其中。”（《论语·尧曰》）孔子在评论他的两个学生时说：“师也过，商也不及”。结论是“过犹不及”，因为无论是“过”还是“不及”都离开了中道。这也就是说，只有排除极端，维系矛盾双方的和谐、统一和平衡，才算达到了中庸。他还指出，礼是衡量中庸与否的具体尺度。他说：“礼乎礼，夫礼所以制中也。”（《礼记·仲尼燕居》）这样，孔子便把“礼”、“仁”、“中庸”连结为一个有机的整体。这也就是孔学的基本框架。



孔夫子周游列国图

孔子认为，“礼”、“仁”、“中庸”等观念的形成，需经过长期的学习和实践。他经常教导自己的学生说：“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）“君子学道则爱人，小人学道则易使。”（《论语·阳货》）孔子学而不厌，诲人不倦，既是一位渊博的学者，又是一位伟大的教育家。他提出的“学而不思则罔，思而不学则殆”、“学而时习之”、“温故而知新”、“不耻下问”等名言隽句，被后世学者视为座右铭。他创立的因材施教、启发式教学法，至今仍有实用价值。

孔子的学说体系以人道为重点，对于天道谈得不多。他的学生子贡说：“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）孔子没有明确否认传统的天命观念，他在不得志或懊丧的时候，曾发出这样的感慨：“道之将行也欤，命也；道之将废也欤，命也。”（《论语·宪问》）但他并没有把天看成有意志的人格神。他说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳

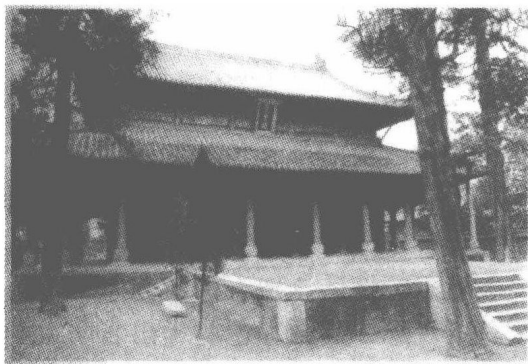


孟子像

货》）他把天描绘为四时交递、万物繁衍的自然过程，一点也没有神秘色彩。对于鬼神，孔子则抱着敬而远之，存而不论的态度。学生向他请教神鬼方面的问题，他含糊其辞地回答：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）在他看来，现实的此岸世界比虚幻的彼岸世界重要得多。孔子虽然没有明确地提出无神论观点，但也表现出相当鲜明的理性精神。这就在天命鬼神观上打开了一个缺口，对后世无神论思想的发展产生了积极影响。

战国时期，儒家学派开始分化。据《韩非子·显学》记载：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”在这八派中，以孟轲为首的“孟氏之儒”和以荀况为首的“孙氏之儒”在理论上的贡献较大。

孟子继承孔子仁的思想，进而提出仁政学说、性善论和“尽心、知性、知天”的哲学思想。孟子，约公元前372～前289）名轲，字子舆，邹国（今山东邹县）人。他是鲁国贵族孟孙氏的后裔。父早亡，由母亲仉扶养成成人。他就学于孔子的四世孙孔伋（字子思）的门人，自称“得圣人之传”，表示“乃所愿，则学孔子也。”他的经历也与孔子相似。中年时期曾周游列国，宣传自己的政治主张，一度任齐国的客卿，并未得到重用。在法家思想大行于世的情况下，孟子行仁政的主张显得“迂远而阔于事情”，得不到诸侯们的赏识。孟子拒杨墨，斥法家，极力维护儒家学说，以好辩著称。晚年专门从事著述讲学，“与万章之徒，序诗书，述仲尼之意，



亚圣庙

作《孟子》七篇。”（《史记·孟子荀卿列传》）

孔子曾提出“为政以德”的原则，孟子在此基础上发展成为系统的仁政学说。孟子同孔子一样，也主张从道德教化入手解决治理国家、统一天下等政治问题。孟子行仁政的主张是在比较王道与霸道两种对立的统治策略之后形成的。他指出，王道的特点是以德服人，霸道的特点是以力服人。这两种策略会收到不同的效果：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）因此，采纳王道、实行仁政才能赢得人民的拥护，得到长治久安。

孟子强调，行仁政首先应当从经济上入手。他说：“仁政必自经界始。”（《孟子·滕文公上》）所谓“正经界”，也就是划分土地，实行井田制，使每个农民都有一份固定经营的田产。“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）只有让每个农民都有一份固定经营的田产，他们十分衷心地拥护仁政，安居乐业，孟子把这叫作“有恒产者有恒心”。“民之为道也，

有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”（《孟子·滕文公上》）如果劳动者连最起码的生存条件都得不到保障，他们必然会起来造反。孟子是最早论及土地问题和政治关系的儒家学者，他把这一问题的解决看成是行仁政的首要条件。

在孟子的仁政主张中，贯穿着以民为本的原则。他很重视民众在政治生活中的作用，提出“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》）的著名论断。他认为民众是政权得以巩固的根基，最为重要，所以说“民为贵”；作为政权象征的社稷相对来说倒是第二位的，所以说“次之”；而有了稳固的政权，君主的位置才是牢固的，所以说“君为轻”。孟子这样处理民、社稷、君主三者之间的关系，当然不是贬低君主的权威，而是强调民心的向背乃是政权存亡之所系，提醒君主注意争取民心。这种民本主义思想尽管没有达到民权或民主的高度，但的确是高瞻远瞩的精致设计，对于协调统治者与被统治者之间的关系，对于保持政局的稳定和社会的安宁具有指导意



孟子像

义。

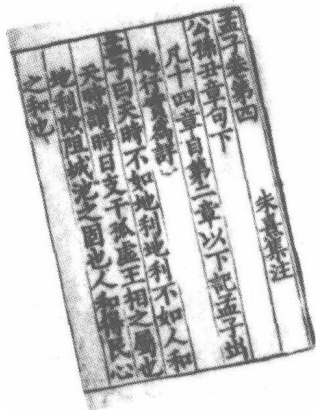
孟子的仁政主张以性善论为理论支柱。他指出：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可运于掌上。”（《孟子·公孙丑下》）“不忍人之心”也就是善心、良心。善心、良心不仅先王有，而且每个人都有。人生来就有向善的能力，孟子把这叫作“良能”；运用这种能力自然会作出正确的道德判断，孟子把这叫作“良知”。“人之所不学而能者，其良知也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·告子上》）具体地说，良知良能就是恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心“四端”。这“四端”即是仁、义、礼、智道德观念的萌芽，所以孟子断言：“仁、义、礼、智非由外铄我也，我固有之也”。（同上）

孟子认为人性善是人与动物的本质区别。正因为人性善，所以“人皆可以为尧舜。”但这是一种理论上的可能性，实际上并非如此。这是由于每人保留善性的程度不一样，有着“存之”和“去之”的差异，因而也就形成了君子与庶民之间在人格上的差别。因此，孟子强

调心性修养的必要性，主张对庶民进行教化，使他们逐步恢复已失掉的善性。孟子还指出，“养心莫善于寡欲”，只有减少物质欲望对道德本性的侵害，才能逐步地“求其放心”，达到人格上的自我完善。

孟子的性善论把人的道德意识看成先验的观念，这种理论的提出表明人类对自身认识的开始。孟子的性善论强调，人性首先应当是人的社会属性，而不是人的自然属性。他不赞成告子的“食色，性也”的自然人性论，认为这种理论没有把人与动物区别开来，忽略了人的社会属性。孟子的性善论突出人的基本性，鼓励人们追求完善的人性，带有理想主义色彩，确立了儒家特有的价值取向。

孟子从性善论出发看待天人关系，提出“尽心、知性、知天”的哲学思想。孟子将传统天命观中人格神意义上的天改铸为伦理学意义上的“义理之天”，赋予天道德属性。他认为人所具有的仁义忠信等善良的品格都来自天，“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”（《孟子·告子上》）“仁，天之尊爵也。”（《孟子·公孙丑上》）天具有仁义等善性，人性善其实来自天性善。在性善这一点上，天人合一。他指出，只要诚心诚意地扩充人生来就有的善心，就可以了解到人的本性，了解了人自身善的本性也就是了解到天的本性。这就叫做“尽其心者，知其性也；知其性也，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）他把“上下与天地同流”，“万物皆备于我”当作道德修养的最高境界，只有进入这种境界，才是人生的最大快乐，“反身而诚，乐莫大焉。”（同上）孟子这种天



《孟子》书影

人合一的思想奠定了儒家“道德形上学”的基础，为后儒重视并加以发展。

荀子继承孔子“礼”的思想，进一步提出礼法并重、性恶论和“明于天人之分”的哲学思想。荀子（约公元前313～前238）名况，字卿，又称孙卿，赵国郃（今山西临猗）人。早年游学于齐国，在著名的稷下学宫多年治学，“三为祭酒，最为老师”，长期担任学宫的领袖。他打破了“儒者不入秦”的先例，曾到秦国实地考察访问。他对军事也有兴趣，曾在赵国赵孝成王殿前同楚将临武君议兵。在晚年荀况受楚相春申君之聘任兰陵（今山东苍山县）令。“春申君死而荀卿废，因家兰陵。……著数万言而卒，因葬兰陵。”（《史记·孟子荀卿列传》）他留下《荀子》一书，共32篇。其中除少数为弟子所记外，大部出自他的手笔。

孔子已对周礼作了修改，荀子在这条路上走得更远。他从人的类本性的角度揭示礼的起源。人的气力不如牛大，奔跑不如马快，但人却可以驾驭牛马，这是为什么呢？荀子认为这是因为人能够结成社会群体。人之所以能结成群体，是因为人类创造了一套用来协调人际关系的礼义制度。“故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。”（《荀子·王制》）正因为人类创造了礼义制度，所以才取得“最为天下贵”的地位。他分析说，礼义的作用是“养人之欲，给人之求”，即协调各个社会阶层之间的利益关系。他给礼下的定义是：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称也。”（《荀子·富国》）荀子所说的“礼”其实是指君臣父子各守其位的封建等级制度。但是，荀子并不主张

实行世卿世禄制。他明确提出：“虽王公大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”（《荀子·王制》）荀子的这一主张后来通过科举制度得以实现。

荀子对儒家礼治思想的另一重大发展是重新解释礼法关系。他认为礼与法不是互不相容的对立关系，而是相辅相成的互补关系。他说：“礼者，法之大分也，类之纲纪也。”（《荀子·劝学》）在荀子看来，礼不仅仅是道德规范，它本身就具有强制的约束力。从这个意义上说，礼也就是广义的法。荀子指出，礼与法都是维系社会群体不可缺少的手段，提出“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸”的政治学原理。他不同意孟子尊王贱霸的观点，主张王霸杂用，礼法双行。“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”（《荀子·强国》）荀子作为儒家大师，当然不是把礼法无原则地并列起来。他的王霸杂用主张其实是以王道为主、以霸道为辅。荀子的这一思想实际上为封建社会统治者采纳。汉宣帝曾直言不讳地说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之。”（《汉书·元帝纪》）

荀子王霸杂用、礼法双行的主张以性恶论为理论依据。他说：“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。”（《荀子·性恶》）荀子所说的“性”是指人所具有的一般的生物属性。他认为，如果对此不加限制，任其自然发展，便会表现为贪欲：“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚。”（同

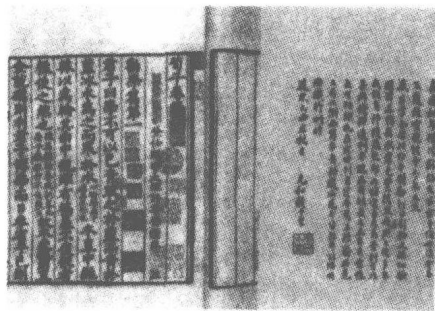
上)荀子由此得出“人性恶”的结论。正因为人性恶,所以才有设置礼义,对人性加以改造的必要。

荀子主张把“性”与“伪”区别开来。他说:“不可学不可事,而在天者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪:是性伪之分也。”(同上)性是先天具有的素质,伪是后天学习的结果。他所说的“伪”,是指学习礼义制度对人性加以改造。荀子虽强调性伪之分,但并不否认二者的相容性。他指出:“性者,本始材朴也,伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加;无伪则性不能自美。”(《荀子·礼论》)他认为“化性起伪”是通向理想人格的惟一途径,只有通过后天的学习努力,不断地陶冶、改造人性,弃恶从善,才能造就出有道德修养、品格高尚的人。荀子的性恶论有力地论证了儒家重教化的思想,但由于他把人性完全看成消极的东西,取消了礼义在人性中的内在根据,有违于儒家注重心性自觉的理性主义传统,故此为后儒所不取。

荀子对儒家人学思想的突出贡献在于,他重新审视人与自然的关系,提出



荀子像



《荀子》内页

“明于天人之分”、“制天命而用之”的思想。他发现天有两种存在意义:一种是作为纯粹自然物的存在;另一种是同人发生联系、作为文化物的存在,即作为人改造对象的存在。天作为纯粹的自然物,它按照自身的客观规律运行着,并不受人的好恶、君主的贤明或昏庸等人事的影响。“天行有常,不为尧存,不为桀亡”;“天不为人之恶寒也辍冬;地不为人之恶辽远也辍广。”(《荀子·天论》)天没有意志,不干涉人间的治乱安危。不管是尧治还是桀乱,日月星辰照常运行,四时气节照常交替。荀子由此得出结论:天人相分,各司其职。天自然而然地繁衍万物,没有任何目的。“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。”(同上)对于天的这种职能,人不能随意加以干预,这叫作“不与天争职”。荀子按照自然界的本来面貌客观地描述天,涤除了传统天命观散布的种种神秘主义观念,在当时具有思想解放的意义。

从文化的角度看,天就不再是单纯的天然存在物,它变成人类改造的对象。人不能像动物那样被动地屈从自然,而应当主动地征服自然,利用自然为自己谋利益。但这并不等于说人能在自然面前为所欲为。荀子指出,人要改造自然,

首先就得正确地认识并掌握自然界的规律，弄清楚在什么样的条件下才能实现人的目的。只有“知其所为，知其所不为”，才能实现“天地官而万物役”。当荀子从文化的角度看天时，主张“制天命而用之”，作自然界的主人。他在《天论》中写道：“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！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。”他在尊重自然规律的前提下，充分肯定人的主观能动作用，在人与自然的相互作用中发现了人的文化特质。这表明儒家对人自身的认识达到了一个新的理论高度。

秦汉之际，出现《易传》、《中庸》、《大学》三部儒学著作，对古典儒学作了概括和综合。大约形成于西周的《易经》原是一部卜筮之书。《易传》是关于《易经》最早的注本，共有《彖传》上下、《象传》上下、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等七种十篇，号称“十翼”。《彖》、《象》编在卦、爻辞之后，解释每卦、每爻的含义。《文言》附在《乾》、《坤》两卦之后，解释这两卦的卦意。《系辞》、《说》、《序》、《杂》独立成篇，附在64卦之后。《易传》相传为孔子所作，实际上是战国末儒生所作，非出自一人之手。《中庸》、《大学》皆为《礼记》中的一篇，相传子思著《中庸》、曾参著《大学》，皆不可靠。实际上大约写于秦汉之际，作者不可确考。《中庸》、《大学》在南宋以前并未单独刊行。到唐代受到韩愈、李翱的重视，把它们同《论

语》、《孟子》相提并论。到宋代，理学家把《中庸》、《大学》、《论语》、《孟子》并列为四书，奉为儒学的经典。

《易传》把天道、地道、人道加以综合研究，试图建立一个包罗万象、广大悉备的哲学体系。《易传》认为《易经》包含的易理是宇宙万有的最高法则。“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”（《系辞》）天道、地道、人道都是一个道，都是易理在自然、社会各个方面的体现。故说“易之为书也，广大悉备，有天道焉，人道焉，地道焉。”（同上）何谓易理？《易传》的解释是：“生生之谓易”。“天地之大德曰生。”（同上）《易传》用动态的观念搭起了儒家有机宇宙观的基本框架。

《易传》把对立面的相互作用看成运动变化的泉源，提出“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”等命题，初步揭示了对立统一律。《易传》认为矛盾的双方构成既对立又统一的关系。《革卦·彖传》中说：“水火相息、二女同居，其志不相得曰革。……天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”革卦的卦象☲是离下兑上，兑象征沼泽，含有水意，离象征火。火在下，水在上，水火不相容，矛盾双方发生了斗争，遂引起变革。《易传》把变革看成事物发展的普遍规律，主张在斗争不可避免的情况下，“顺乎天而应乎人”，主动地推进变革，促进事物的发展。《易传》并不一味地强调斗争，更重视对立面的统一、和谐，把刚柔相济奉为“正中之道”。《易传》把对立面的统一称为“太和”，而“太和”是事物发展的必要条件。”乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶

物，万国咸宁。”（《乾卦·彖传》）《易传》还看到发展的无限性，提出“穷则变，变则通，通则久”的命题。《易传·序卦》解释说，未济卦之所以放在最后，正是要表示发展变易是没有终点的。《易传》比较集中地阐述了儒家辩证法思想，对中国辩证思维传统的形成有深远影响。

《易传》从有机的宇宙观和朴素辩证法出发，形成积极向上的人生哲学。它主张“惟变所适”，顺应变化的，与时俱进。它倡导刚健精神，提出：“天行健，君子以自强不息。”（《乾卦·象传》）“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”（《大有卦·象传》）这些警句鼓励人们奋发有为，具有催人向上的力量，充分表达了儒家积极入世的精神。

《中庸》以“诚”为中心范畴贯通天人关系，系统阐述儒家中庸之道和心性修养理论。《中庸》认为，人性来自天命。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”人性取决于天命，那么什么是人天共具的“性”呢？《中庸》认为那就是“诚”。它说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”总之，诚是天道的最高原则，是人道一切价值的源泉。人生应当以“诚”为追求的目标，而要达到这一目标，必须经过长期的自觉努力、长期的心性修养。《中庸》提出，心性修养包括博学、审问、慎思、明辨、笃行等五个方面，并强调说：“有弗学，学之弗能，弗措也。有弗问，问之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之

弗笃，弗措也。”《中庸》借助天人合一的思维框架重申了儒家重教化的传统思想。《中庸》还把孔子提出的中庸思想也纳入天人合一的框架。它说：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”这就是说，中庸之道本于天命，实行中庸之道甚至可以影响天地间万物的生育繁衍。经过这样的解释，中庸不仅仅是仁与礼相配合的最佳状态，而且变成人道与天道相配合的最佳状态。

《大学》把儒家的政治伦理思想加以条理化和规范化，概括为“三纲领八条目”。《大学》的开篇写道：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这就是所谓“三纲领”。它以极其简洁的语句点明儒家的宗旨，这就是提高道德自我意识，树立以民为本的观念，造就至善的理想人格。换言之，儒学就是学习怎样做人的学问。为了实现儒家的宗旨，《大学》提出具体的步骤和方法：“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”这就是“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”“八条目”。三纲领与八条目是统一的，都突出儒家治国以修身为本的主题。《大学》把儒家政治与伦理紧密结合的学术风格表现得相当充分。《大学》以提纲挈领的形式传达了儒学大旨，对于初学者很有指导意义，曾被宋儒恰当地喻为