

中国哲学的历程

刘学智 著

陕西人民出版社

目 录

理性与信仰的冲突和中国哲学之发轫·····	(1)
第一章 以政治论为主题的先秦诸子哲学·····	(12)
第一节 春秋战国时期哲学的流变和哲学论争·····	(12)
第二节 天人论：宇宙和人类、天道与人道·····	(26)
(一) 先秦天道观的变化和儒家“天人合一”致思 趋向的形成·····	(26)
(二) 老、庄的“道德一体”和“人与天一”说 ·····	(32)
(三) 荀子的天人统一观和《易传》的天人谐调说 ·····	(38)
第三节 天人论：自然与人为、人的活动与客观规律 ·····	(44)
(一) 孔、孟、墨：则天而有为·····	(45)
(二) 老、庄：顺天而无为·····	(49)
(三) 荀、《易》：顺天而有为·····	(52)
第四节 天人论：群体价值与个体价值、道德价值与 自然价值·····	(55)
(一) 儒家的道德价值与群体价值·····	(56)
(二) 在对现实的、超越中追求终极价值的道家自 然价值观·····	(63)
第五节 人性的自觉和人格的完善·····	(68)

(一) 性：作为人的本质的“性”与作为人的自然属性的“性”	(69)
(二) 性善论：一种本质上荒谬而又有天才发现的人性学说	(73)
(三) 性恶论：一种伟大而片面的人性学说	(77)
(四) 人性善、恶论的简略比较	(81)
第六节 认识论的和逻辑学的“名”与“实”	(83)
(一) 名称、概念与实际事物何者为第一性的问题	(84)
(二) 在名实观上绝对与相对的对立	(87)
(三) “正名”的原则和“名”的分类	(89)
第七节 在感性与理性、绝对与相对的矛盾运动中逐步深化的先秦认识论	(92)
(一) 孔、孟：唯理论为特征的认识论	(92)
(二) 墨子：以经验论批判儒家的唯理论	(98)
(三) 老、庄对感性与理性的否定或超越：相对主义和直觉论	(101)
(四) 后期墨家、稷下道家和荀子：感性与理性的初步统一	(108)
第八节 诸子矛盾论：转化论系统与均衡论系统	(116)
(一) 孙武军事辩证法中的矛盾转化论	(118)
(二) 老子“贵柔”辩证法的智慧和矛盾转化论	(119)
(三) 韩非的“矛盾”之说	(122)
(四) 《易传》“贵刚”的辩证法及其均衡论倾向	(124)

(五) 儒家“中庸”思想中的辩证法因素和追求和 谐的均衡论·····	(127)
第九节 先秦哲学的思想主题：政治论·····	(131)
第二章 以宇宙论为中心的汉代哲学·····	(134)
第一节 汉初哲学的综合趋势和汉代哲学发展的一般 进程·····	(134)
第二节 阴阳五行说为基础的宇宙系统论·····	(142)
第三节 目的论：阴阳五行宇宙系统论的神学发展 ——从《春秋繁露》到《白虎通》·····	(151)
(一) 神学目的论体系的创立·····	(152)
(二) 神学目的论通过谶纬和《白虎通》的进一步 发展·····	(166)
第四节 自然论：阴阳五行宇宙系统论的理性发展 ——从《淮南子》到《太玄》·····	(176)
(一) 《淮南子》的自然哲学与目的论的对立·····	(177)
(二) 扬雄《太玄》对宇宙系统模式的重建·····	(185)
第五节 王充的思想批判及其元气自然论·····	(189)
(一) 天道观和元气自然论·····	(190)
(二) 机械命定论及其理论教训·····	(195)
(三) 一切服从于思想的批判·····	(197)
第六节 汉代哲学的经验主义特征·····	(199)
第三章 以本体论为特征的魏晋玄学·····	(201)
第一节 思辨的玄学和玄学的思辨·····	(201)
(一) 从两汉哲学到魏晋玄学·····	(202)
(二) 玄学的思想主题和哲学思辨·····	(205)
(三) 玄学思想的逻辑演进·····	(208)

第二节 “贵无”与“崇有”：同一旨趣，两种思路	(212)
(一) “贵无”论：“以无为本”和“以无为用” ——“任自然”和“崇名教”	(212)
(二) “崇有”论：“自有”、“自生”和“独化” ——“性以自足为大”和“无心以顺有”	(223)
(三) 张湛《列子注》：玄学的衰落	(233)
第三节 “言尽意论”与“言不尽意论”：在绝对与 相对的两极对立中思维	(236)
(一) 言不尽意论：概念相对性的初步揭示	(237)
(二) 言尽意论：清醒而机械的概念论	(242)
第四章 晋唐时期：佛教的中国化和中国化的佛教哲学	(245)
第一节 晋唐哲学的一般进程及其特点	(245)
第二节 佛教从初传到东晋南北朝时期的发展	(250)
(一) 从依附道术到依附玄学	(250)
(二) 佛教般若学和僧肇的“不真空义”	(253)
(三) 竺道生的“涅槃”说和“顿悟”说	(255)
第三节 “神灭”与“神不灭”之争和形神之辩	(257)
(一) 慧远的“法性论”和“神不灭论”	(258)
(二) 无神论者反对佛教“神不灭”论的斗争；范 缜《神灭论》的理论意义	(261)
第四节 隋唐佛教哲学：本体论、心性论与认识论的 合一	(266)
(一) 本体论：“缘起”论和“自心顿现”论	(269)

(二) 心性论：“性具善恶”、“即心即佛”和“见性成佛”	(276)
(三) 认识论：超越经验认识的神秘证悟	(280)
第五节 “三教可一”和中国哲学的会通趋势；儒家天人新义与儒学复兴	(286)
(一) 隋唐时期“三教归一”的思想趋势	(286)
(二) 韩愈排佛及其复兴儒学的努力	(288)
(三) 韩愈的“性情三品”和李翱的“复性说”	(290)
(四) 柳宗元、刘禹锡的天人新义及其意义	(293)
第五章 宋元明清：理学的兴衰和中国古代哲学的终结	(299)
第一节 理学源流及其伦理本体化的基本品格	(300)
第二节 气本论与理气、道器、心物、知行之辩——从张载到王夫之	(311)
(一) 张载“ <u>太虚即气</u> ”的宇宙本体论	(312)
(二) 王夫之对气本论哲学的发展	(321)
(三) 气本论与理气、道器之辩	(326)
(四) 张载的人性论和服从于伦理学的认识论；王夫之对认识论的“纯化”	(332)
(五) 张载建立在气论基础上的“天人合一”说	(336)
第三节 理本论和理气、道器之辩——从二程到朱熹	(340)
(一) 二程：既奠定了理学基础，也孕育了理学的矛盾	(340)

(二) 朱熹：既继承发展了理本论体系，也暴露出 新的矛盾·····	(345)
第四节 心本论和心物、知行之辩——从陆九渊到王 守仁·····	(357)
(一) 朱陆之争和心学体系的初步建立·····	(357)
(二) 以主体“致良知”为核心的王守仁（阳明） 心学·····	(360)
明末清初的实学思潮与中国古代哲学的终结·····	(378)
主要参考文献·····	(390)
后 记·····	(393)

理性与信仰的冲突和中国哲学之发轫

任何一个民族，无论其哲学思维在后来的发展中多么宏富博深，而人们对其开端的探寻总是感到茫然和困惑。中国哲学和古希腊罗马哲学可以说最初都是“在意识的宗教形式中形成”^①的，在发轫的初期，其形态往往是朦胧的、混沌的，经历过与原始宗教意识、神话形式的若即若离的分化、过渡、转化阶段，然后才逐步形成独立的系统。由于社会历史条件、民族文化形态的差异，古希腊在奴隶制时期已进入了哲学的繁荣时期，而中国奴隶制虽早熟，哲学却姗姗来迟。严格地说，中国在奴隶制时代还找不到真正称为哲学的东西。中国古史上的夏商周时代，是人们基本公认的奴隶制时期。该时期占主导地位的意识形态，是宗教天命论的神学世界观，这正是中国哲学的前史。但是，在宗教天命世界观中，却包含着影响中国哲学尔后发展方向、特征的诸多因素。换句话说，中国哲学尤其是先秦时期的许多哲学学派，不仅都是从此出发的，而且其基本品格、思维方式、发展趋向大都可以在殷周天命神学中找到潜在的根据。

① 《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

夏商时期的宗教天命神学世界观

中国可考的历史是殷商时代，大约到公元前1400年左右。不过，夏代的存在是无疑的，基本属于古史的传说时代。虽然《尚书》中《禹贡》、《甘誓》等以及记载夏代以前史实的《尧典》、《皋陶谟》等写作时代和真伪问题一直是聚讼未决的问题，但殷代盛行的以“帝”或“上帝”为中心观念的宗教神学当必有它先行的思想资料和文化背景。近人在对传说时代意识形态的研究中已证明，当时天神崇拜、自然崇拜、祖先崇拜是比较流行的观念。《墨子·兼爱》引《禹誓》中禹在进攻三苗前的誓言说：“济济有众，咸听朕言，非唯小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚”，在征伐有扈氏时称“天用剿绝其命”，认为自己是“共行天之罚也”，足证夏代已有了“天”“天命”的至上神的观念。这种作为百神之长的至上神显然是随着地上王权的出现而形成的。

殷墟卜辞和甲骨文、金文的发现使殷代文化有了可靠的史料依据，证明周公所说“惟殷先人有册有典”的话是有根据的。从卜辞和甲骨文可以看出，殷商时代的社会思潮是以崇拜“帝”或“上帝”为特征的。殷人把自己的祖先与“帝”联系起来，从而借“帝”的权威发号灭夏立商的命令。所谓“有夏多罪，天命极之”，“予畏上帝，不敢不正”（《尚书·汤誓》），“天既讫我殷命”（《尚书·西伯戡黎》），就有这个意思。在这个意义上说，其祖宗神与天神还是分离的。而在一些场合，“帝”和祖先又是同一的，“帝”就是先祖，例如

《诗·商颂》：“帝立子生商”，《山海经》多处提到“帝俊生子”，“帝俊妻娥皇”等，近人王国维考证“帝俊”就是“帝嚳”，亦即“高祖夔”。不过，无论祖宗神与天神是同一还是分离的，祖宗神与天命总是相通的，“帝”在殷代处于主宰一切的地位。它不仅主宰着社会治乱征讨，也主宰着自然的变化：“帝其令雨？”“帝其令风？”（《殷虚文学乙编》）、“帝其降瑾（瑾）？”（《卜辞通纂》）。可见殷人所说的“帝”，其基本含义就是“天神”“天命”，并且更具人格神的色彩。当然，“帝”的更为明晰的内涵，还难以知晓。

和夏代“事鬼神而远之”（《礼记·表记》）的空泛态度不同，殷人“尊天敬祖”思想似乎更凝重一些，对“帝”的迷信观念十分强烈。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，他们认为，人的行为都受“天神”的支配，因此，事无大小都要问神占卜，表明殷人的思维还处在相当蒙昧的程度，宗教天命论占着主导地位。

二

从“尊天敬祖”到“以天为宗，以德为本”

如果说殷人以“帝”为中心观念，周人则以“天”为核心观念。观念形态的这种转化，表明周人对殷人的天命神学进行了较为重大的改造。

“帝”或“上帝”的概念常常使天神和祖宗神混而不分，从而在很大程度上强化了祖宗神，并且通过这种强化为王权神授提供了根据。周本为殷之属国，它在灭殷之后面临的首要问题就是要在观念上取得社会的认同。但是，他们一方面要继承

殷代的天命神学思想，继续宣传“帝”、“上帝”；另一方面，周人又确实没有高贵的血统足以确立如同殷代祖先神那样的至尊地位，这就必然发生祖先神与天神的某种分离趋向。

“以天为宗，以德为本”表明天已成为核心的观念。当然，事情还有另一面。周人有时也袭用“上帝”，以提高自己的地位，如《诗·大雅·文王》：“文王在上，於昭于天”，“文王陟降，在帝左右”。不过总体上说，“天”已代替了“帝”，成为周人重建天命神学的出发点和中心观念。

周人对天命神学的改造，主要是沿着重视人为和在社会人事中探寻天命根据的思路进行。这主要表现在：第一，提出“天命靡常”和“民之所欲，天必从之”。宣称天命不是不可改易的，它可以随着人民的意愿而转移。并且声称周人代殷而立，就是天命转移的结果：“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”（《尚书·召诰》）。这就为天命神学注入了民本思想。第二，提出“以德配天”，强调要以统治者的政治和道德实践对天命加以制约。《周书》说周人“以天为宗，以德为本”，《诗·大雅·烝民》说：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”《左传》：“皇天无亲，惟德是辅”（僖公五年引《周书》）。这些表明周人认为人可以以自己的积极作为和良好道德影响天命，保持天命所赋予的地位，也可以因失道和失德而受到天命的惩罚而失去天命所赋予的一切，从而给天命论注入了人为和道德因素，并由此形成了周人系统地“明德慎刑”、“敬德保民”等宗法道德理论。“尊天命而尽人事”显然是在西周时已形成的传统，后来为孔子所继承和发挥。

但是，“以德为本”和“以天为宗”本身是很难统一的，所以，周人对“天命”的改造在某种程度上削弱了天的神学主宰

义,同时又增强了它的自然必然性的和道德律令的含义:“天”既是天命,必然性;又是道德律令。“天”内在意义的这种转化,没有促进神人关系的分离,反而把人的道德行为纳入神学轨道,把神人合一又强化了。在西周,人的理性思维还不能从神学形式下解放出来。

三

殷周天道观的变化和中国哲学的最初形态

中国奴隶社会“早熟”而哲学却“晚出”^①,这种情况的出现有着非常复杂的原因,非本书所能论及,但是有一个原因是必须注意的,这就是哲学的产生尤其需要一定的自由思想的条件和自由论辩的空气。古希腊的奴隶制民主制一定程度上提供了这样的条件,这可能是古希腊奴隶制时代的哲学比较发达的重要原因之一。而中国社会是在没有来得及清除氏族血缘宗法关系的情况下进入奴隶制的,这种奴隶制是一种氏族贵族的宗法奴隶制。奴隶主为了强化自己的统治,总是极力用宗教天命神学来箝制人们的思想,借用某种超自然的力量来维护自己的权威。所以,在“帝”、“天”为核心的宗教世界观统治的条件下,很难形成自由思想的条件。要冲破天命神学的统治,既取决于社会生产力的发展和由此而引起的社会阶级斗争的发展,社会、政治结构的变化,也取决于知识阶层(士)的形成和相对独立。中国奴隶社会的末期即春秋末期才基本具备了这样的条件。

^①参见侯外庐《中国思想通史》第一卷,人民出版社1957年版。

春秋时期是中国奴隶制向封建制开始转化的时期。这一时期，由于生产力的发展，出现了个体私有经济，原来的“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”（《诗·大雅·北山》）的氏族贵族奴隶制经济状况开始有所变化，新兴地主阶级出现了。同时新兴地主阶级开始与奴隶主贵族展开政治斗争，这种斗争的发展遂引起社会思想的动荡、分化，传统的天命神学价值观受到了冲击，这就必然造成思想相对自由的条件。这是其一。

重要的是，阶级矛盾的激化所引起的怀疑、否定天命观的思潮，使传统的天命神学统治发生动摇，进一步促进了自由思想条件的形成。周平王东迁后出现的诸侯“僭越”，大夫相陵，“子弑父”，“臣弑君”的“礼崩乐坏”的情况愈益加剧，表明新兴地主阶级反对奴隶主的斗争日益激化。而奴隶反抗奴隶主的斗争突出地表现为对传统天命观的怀疑、怨恨和否定，这在《诗经》、《左传》中有大量记载。如奴隶们咒诅“昊天不佣”，“昊天不惠”，“昊天不平”（《诗·小雅·节南山》）。诅骂奴隶主贵族没有道德：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。”（《诗·小雅·雨无正》）甚至质问：“何辜于天，我罪伊何？心之忧矣，云如之何？”（《诗·小雅·小弁》）。意思是说，我们并没有得罪天，为什么要把罪过加给我们？奴隶们终于从怀疑、怨恨而走向理性的思考并逐步觉醒：“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人”（《诗·小雅·十月之交》），原来民间的痛苦并非来自“天”，其原因就在人世间。正是在这种怨天、疑天的思潮中，思想的自由度大了些，造成了理性思维冲破宗教神学的缺口。人们理性思维的进一步发展，使人的地位逐步上升，神的地位日见下

移。

人与天道的关系在周代基本上还表现为神人的关系。周人的天命神学虽然对殷人的传统作了改造即注入了“德治”和“民本”思想，但内在的矛盾是显而易见的：一方面它仍带有浓厚的宗教蒙昧主义特征，仍试图以天命论作为君权神授的依据；另一方面，要巩固自己的统治，又必须依“以德配天”、“敬德保民”来解释自己代殷而立的合理性，表现出既要依赖天命，又有摆脱天命束缚的趋向，但前者是主导的。

受春秋末期理性主义思潮的冲击，神人关系逐渐向比较清醒的天人关系转化。随大夫季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》），虢国太史史黯说：“国将兴，听于民，将亡，听于神”（《左传·庄公三十二年》），可见原来“天”的神圣地位开始动摇，神人关系在向注重人的作用的方向发展。值得注意的是，在这种转化中，“天”、“天命”的含义也在悄然发生着变化，人格神的含义、偶像信仰的因素在逐渐削弱，并开始具有了自然及其规律、必然性的哲学意味，这集中表现在“天道”范畴的运用。虽然当时观察天道的多为专门的神职人员（“吾非瞽史，焉知天道”（《国语·周语下》）），他们观察天道的目的仍主要是在领会天神意旨，但其内容确实已有了自然规律的意义。这在《左传》所记载的众多事例中可以看出。随着“天人相分”思想的提出，“天道”范畴基本上与宗教神学脱钩，演变为自然和社会规律的范畴。《左传》所载周内史叔兴对陨石坠落和六鹫退飞的现象，就是从天道自身寻找原因的，他说：“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人”（《僖公十六年》），这种解释基本割断了自然规律与宗教神学的联系。这是春秋初年的情况。

到了春秋中期，“天道”范畴已被广泛使用。所谓“盈而荡，天之道也”（《左传·庄公四年》），“盈必毁，天之道也”（《左传·哀公十一年》），“天道皇皇，日月以为常”（《国语·越语下》），“天道”均有自然规律的含义。郑国子产则第一次明确对天道、人道作了富有哲学意味的概括和区分，说：“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》），认为自然现象和社会人事各有自己的规律，不能用天道附会人道。总之，在理性与信仰的艰苦斗争中，人们的思维逐步从神学形式下解放出来，开始转向天人关系的理性探索，从而为中国哲学的产生准备了思想基础。

关于中国古代哲学初期的形态，人们常常以《易经》八卦说、阴阳说、五行说为代表。其实《易经》的八卦说既不能看成是春秋时期的思想，它本身也不能成为哲学。虽然《易经》的成书年代至今还难以确定，但是如果按《易传》的说法，它至晚也是殷周之际的产物（“当殷之末世，周之盛世”），而八卦的起源似还要早些，《易传》把它推到伏羲时代。从历史上看，殷代盛行的是龟卜，殷墟卜辞就是早期占卜的纪录。周初盛行占筮，《易经》大概就是当时占筮的纪录。殷周之际基本上是宗教天命论占主导地位，当时条件尚不能产生真正哲学形态的东西。从八卦说的内容来看，其卦画、卦辞仍带有浓厚的宗教巫术的性质；它所建立的人与自然的联系基本上还是一种幻想的联系，其目的在于探测“神”的“意旨”，而不是理性地解释世界。“一”“--”两种基本的符号，虽然人们至今对它的起源和含义还没有取得一致的解释，但不能直接用“阴阳”来解释它，给它赋予“阴阳”的观念是在战国末年的《易传》中才出现的，这是许多学者都注意到的。

由——两种符号所组成的乾(☰)坤(☷)震(☳)巽(☴)、坎(☵)离(☲)艮(☶)兑(☱)八种图形代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质形态，并以此说明世界万物的本原，也是《易传》的思想。可以说，《易经》是一部是占筮迷信的书。当然这样说并不否认《易经》的一些合理思想特别是其中出现的辩证法的思想萌芽、六十四卦编排程序中所表现出的理性思维的因素。

五行说和阴阳说是最初能称得上哲学形态的学说。

五行说和阴阳说本是分别发生的，最初言五行者不及阴阳，言阴阳者不及五行。把它们结合起来是战国末和秦汉间的事。它们的早期思想大约形成于殷周之际，较系统较充分的哲学表述则是在春秋末期。

阴阳说的最早记述是在《诗经》中。《大雅·公刘》记叙周人的祖先公刘迁豳的事说：“笃公刘，既溥且长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉。”阴阳在这里是表示自然方位的，它是从观天文地理出发的。春秋时期，阴阳观念已从天象即日光向背发展为概括自然界具有的对立势力之功能和力量的哲学概念，这在《国语》、《左传》中已较多出现。西周末年伯阳父记叙和解释周幽王三年发生地震现象时，认为地震发生是由于“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”，“是阳失其所而镇阴”（《国语·周语上》）的结果，这是以阴阳对立观念说明世界变化的最早表述。此后，周内史叔兴释僖公十六年发生的“六鹫退飞过宋都”的异常现象时说这是“阴阳之事”，非人事所为（见《左传·僖公十六年》）。范蠡则把阴阳的关系看成是自然不易之规律，主张“因阴阳之恒，顺天地之常”（《国语·越语下》）。阴阳已成为概括、体验自然界对立力量、功

能及变化规律的范畴，表明沿着自然界自身来探寻世界统一和运动变化原因，在当时已成为一种思维取向。^①

五行说的最早表述，见于《书经·甘誓》，其中提到“有扈氏威侮五行”，但“五行”所指不明。古文《尚书·大禹谟》中有“水火金木土谷维修，正德利用厚生惟和”即所谓“六府三事”的说法，把金木水火土归于“六府”。《大禹谟》是公认的伪书，不过上述说法与《左传·文公七年》所引《夏书》内容是吻合的，说明“五行”说至少在周代以前已出现。比较系统、明确的表述是《尚书·洪范》，其中记有周武王访问箕子，箕子所陈立国大法（“洪范九畴”）之一项，就是五行。说：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”此说虽尚未完全摆脱神话形式，但就其内容来看仍然是人们对日常生活经验的一种概括。它肯定了五行的性质为物质本身所固有。西周末史伯又明确肯定五行是宇宙万物形成的基本物质：“先王以土与金木水火杂以成百物”（《国语·郑语》），认为性质相异的东西相配合才能产生众物（“和实生物，同则不继”），已包含着在差异中求同一的辩证思维的萌芽。到春秋末，“五行”已被广泛地使用，对此可以在《左传》中得到明证。至于五行说的起源也是一个悬而未决且比阴阳说的起源更为复杂的问题，此不赘。

关于五行说和阴阳说产生的先后，学界看法很不一致。有一种说法，认为人们的概念认识总是由个别到一般，所以五行

^①关于阴阳说的起源，是一个十分复杂而至今还悬而未决的问题，除上述自然取象说之外，还有生殖文化说等等。