



中華的 智慧

张岱年 主编
方立天 副主编
程宜山 刘笑敢 陈来 撰写

中華書局



中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

中华的智慧/张岱年主编,方立天副主编;程宜山,刘笑敢,陈来撰写. —北京:中华书局,2017.11(2018.4重印)

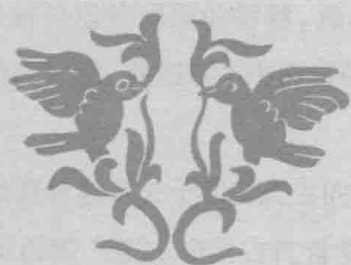
ISBN 978-7-101-12702-7

I.中… II.①张…②方…③程…④刘…⑤陈… III.中华文化-通俗读物 IV.K203-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 175281 号

-
- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 中华的智慧 |
| 主 编 | 张岱年 |
| 副 主 编 | 方立天 |
| 撰 写 者 | 程宜山 刘笑敢 陈 来 |
| 责任编辑 | 刘淑丽 |
| 装帧设计 | 刘 丽 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京市白帆印务有限公司 |
| 版 次 | 2017 年 11 月北京第 1 版
2018 年 4 月北京第 2 次印刷 |
| 规 格 | 开本/880×1230 毫米 1/32
印张 18 $\frac{1}{8}$ 插页 2 字数 320 千字 |
| 印 数 | 8001 - 14000 册 |
| 国际书号 | ISBN 978-7-101-12702-7 |
| 定 价 | 62.00 元 |
-

序 言



西方所谓哲学的原义是“爱智”，“爱智”即追求智慧。何谓智慧？智慧即对于真理的认识。西方哲学追求智慧，所以西方哲学所取得的成果可谓之“西方的智慧”。中国古代哲人志在“闻道”，“道”即真理，亦即最高的智慧。在这个意义上，中国历代哲学家所提出的创造性见解，亦可谓之“中华的智慧”。

“智慧”有不同的层次。普通的“智慧”可谓实用的智慧，即处理一般疑难问题的智慧。《战国策》记载春秋之末晋国贵族知伯与赵襄子的斗争。赵襄子抗拒知伯的要求，知伯决水灌晋阳，围晋阳三年。城中粮食将尽，赵襄子对张孟谈说：“粮食匮，城力尽，士大夫病，吾不能守矣，欲以城下，何如？”张孟谈说：“臣闻之，亡不能存，危不能安，则无为贵智士也！”（《战国策·赵策一·知伯帅赵韩魏而伐范中行氏》）于是设法出见韩、魏之君，共攻知氏，取得了消灭知伯的胜利。这个故事说明，在危急存亡的关头，救亡图存、转危为安要依靠智士的智慧。“智慧”之所以可贵，在于有转危为安、转败为胜的妙用。这类解决危难问题的智慧，虽然和哲学有关，但还不是哲学所追求的最高智慧。我们这本书所讲的“智慧”，基本限于哲学智慧。

哲学所追求的最高智慧是关于宇宙人生的根本问题的解答，这就是中国古代哲人所讲的“道”。中国古代哲学中关于道的学说包含哪些智慧呢？

孔子自述学术宗旨说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）孔子是以“好学”自许的，学的目的在于“闻道”。他说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）可见他对于道的重视。孔子在当时以“博学”著称，直到战国时期，孔子仍被认为是知

识最多的人。《庄子·秋水》河伯与北海若问答的寓言中，河伯说：“我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信。”可见一般人以孔子为多闻的典型。但是在孔子，博学多闻只是求道的途径。《论语·卫灵公》记载：“子曰：‘赐也，汝以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”又载：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’”（《论语·里仁》）。孔子的“一以贯之”即其道之所在。孔子又自称“下学而上达”（《论语·宪问》），下学即致力于“多学而识之”，上达即达于一贯之道。

老子也宣扬“闻道”，他说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（《老子》第四十一章）庄子亦讲“闻道”，《庄子·大宗师》设为寓言说：“南伯子葵问乎女偶曰：‘子之年长矣，而色若孺子，何也？’曰：‘吾闻道矣。’”儒家、道家都以“闻道”为目的，但他们求道的方法有所不同。儒家以为“道”与“学”是统一的，要通过博学来求道。道家则把“道”与“学”对立起来。老子云：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”（《老子》第四十八章）《庄子·外篇》更宣称“无思无虑始知道”（《庄子·知北游》）。道家认为这“无思无虑”的“知”才是最高的智慧。

中国哲学所谓的道，具有不同层次的含义，道指真理，亦指真理的客观内容，即最高的原理、原则。这最高的原理、原则又可分为若干层次：人生之道，自然之道，致知之道。

人生之道是中国古代哲学的中心议题。孔子说：“谁能出不由户，何莫由斯道也？”（《论语·雍也》）这“道”指人生的最高原则。人生之“道”亦即人生的智慧。孔子论“知”云：“务民之义，敬鬼神

而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）这就是说，人生的智慧在于提高道德觉悟，而不必注意鬼神问题。孔子这句话表现了一种重要倾向，即不从宗教信仰来引出道德，而认为道德与鬼神无关。这是中国古代哲学的基本倾向之一。这确实表现出很高的智慧。

孔子所提出的最高原则是“仁”，“仁”的主要含义是“爱人”，亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”。这一原则含蕴一个基本前提，即承认别人和自己都是人，这可以谓之同类意识。“己欲立而立人，己欲达而达人”，不但肯定别人也是人，还要求协助别人共同提高生活。应该承认，这是一项深湛的思想。孔子曾说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）孔子肯定了人与人的同群关系。但是孔子在肯定人与人的同群关系的同时，又承认人与人之间的贵贱等级差别。这表现了仁的阶级性。孟子也宣扬“仁”，肯定人与人是同类，但又断言：“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人：天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）这是儒家学说不可克服的矛盾。所以儒家所讲的“爱人”是不彻底的。虽然如此，“仁”作为一个道德原则，在历史上还是具有重要的积极意义的。

阐发人生之道，必然要涉及人生价值问题。社会上的贵贱等级是世俗的价值差别。儒家虽然承认人与人之间的等级区分，但又认为，一个人的价值与一个人在社会上的贵贱地位并非一事，处于高位的贵族未必具有真正的人格价值，处于下位的平民可能具备较高的人格价值。孟子提出“天爵”“良贵”之说，他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”（《孟子·告子上》）又说：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己

者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。”（《孟子·告子上》）“天爵”对“人爵”而言，“良贵”对“人之所贵”而言。“人爵”即人之所贵，这种“贵”是可以剥夺的。天爵即“贵于己者”，这是不可能剥夺的。“良贵”就在于道德觉悟，这是不以官爵高下为转移的。孟子更提出大丈夫的标准：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）这树立了崇高的人格典范，在历史上起了激励人心的巨大作用。

儒家虽然承认天命，但不废人事。孔子自述生活态度是“发愤忘食，乐以忘忧”（《论语·述而》），表现了积极有为的精神。传说孔子晚年著《易传》（即《周易大传》）。据近代学者考证，《周易大传》当是战国时期的著作，是孔子学说的进一步发展。《周易大传》提出两条非常重要的人生原则，一是“天行健，君子以自强不息”（《乾卦》）；一是“地势坤，君子以厚德载物”（《坤卦》）。“自强不息”揭示了人类生活的内在本质，人必须积极努力、奋发向上，充分实现固有的潜在能力。“厚德载物”表达了人际关系的基本准则，人与人之间应相互关怀，敦厚宽容。《易传》的这两句名言，对于中华民族的精神发展起了非常重要的推动作用，凝结了儒家学者的深邃智慧。

先秦哲学中曾讨论精神生活与物质生活之间的关系的问题。《管子·牧民》中提出了“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的名言。《论语·子路》记载孔子的一个故事：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”从这个故事来看，孔子是认为治理国家应先“富之”然后“教之”，即先解决物质生活的问题，然后再

提高人们的精神生活。从社会生活来讲，应该如此。孔子又认为，从个人修养来讲，应努力提高自己的精神境界，而不应先追求物质需要的满足。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）又说：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）孔子的弟子颜回遵守孔子的这些教导努力实行，孔子赞美颜回说：“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”（《论语·雍也》）孔子、颜回的这种生活态度，宋代哲学家周敦颐称之为“孔颜乐处”。周敦颐加以解释说：“夫富贵，人所爱也。颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？……天地间有至贵可爱可求，而异乎彼者，见其大、而忘其小焉尔。”（《通书·颜子第二十三》）又说：“发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也。”（《通书·圣蕴第二十九》）周氏弟子程颢说：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”（《二程集·遗书》卷二上）“孔颜乐处”是宋明理学经常谈论的重要题目。理学家把“孔颜乐处”看作精神修养的最高境界。这里要区别两个问题，一是社会生活的问题，一是个人修养的问题。关于社会生活，应肯定物质生活是精神生活的基础；关于个人修养，应强调道德的自觉。孔子论治理国家，主张先“富之”而后“教之”；论道德修养，赞扬虽贫而乐。这两个方面是相互补充的。

墨家论人生之道，与儒家不同。儒家所谓仁是由己推人，由近及远；墨家则主张“爱无差等”的兼爱。兼爱的原则是：“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。”（《墨子·兼爱中》）墨子虽然反对差等，但是还没有提出废除等级差别的要求，

兼爱的理想境界是“天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚”（《墨子·兼爱中》）。贫富贵贱的区别还是存在的，只是不相欺凌、和睦相处而已。墨家关于人生的独特见解是肯定人类生活的特点在于“赖其力者生，不赖其力者不生”（《墨子·非乐上》），禽兽麋鹿等“因其羽毛以为衣裘”，“因其水草以为饮食”，人与此不同，农夫必须“耕稼树艺”，妇人必须“纺绩织纆”，才能获得“衣食之财”，“士君子”亦必须“竭股肱之力，亶其思虑之智”，以“听狱治政”，才能保持国家的安宁，否则“国家乱而社稷危矣”（《墨子·非乐上》）。墨家可以说初步认识了劳动对于人类生活的重大意义，这也表现了高度的智慧。

道家论人生之道，又大异于儒、墨两家。道家指出，所谓是非善恶都是相对的。《庄子·齐物论》云：“仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”仁义是非的标准是难以确定的。《庄子·胠篋》篇云：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”仁义是可以盗窃的，仁义可能成为权势者利用的工具，那还有什么真正价值可言呢？庄子以为人生应超脱一切得失的考虑，从而达到无忧无虑的精神自由，这种境界，庄子谓之“悬解”。庄子说：“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓县解也。”（《庄子·大宗师》）“县”通“悬”，人生受到种种束缚，譬如倒悬。摆脱了各种束缚，就如倒悬之解，就得到最大的自由了。道家指出了道德的相对性，这具有深刻的意义，表现了高度的智慧，但是道家提不出足以代替儒、墨学说的具体方案。虽然如此，道家的“悬解”之说表达了人民要求自由的深切愿望。

关于自然之道，中国古代哲人提出了哪些深湛观点呢？

春秋时期，人们已经区别了“天道”与“人道”。所谓天道，指日、月、星辰运行的规律。当时天文学是和占星术相互结合的，所以“天道”也含有天象变化与人事祸福的联系之义。春秋末期郑国进步政治家子产说：“天道远，人道迩。”意谓天象变化与人事祸福的联系是难以推测的，应该重视人道。孔子很少谈论天道，子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）老子对于天道观念进行了根本性的改造。在当时，一般人都承认人类生存于天地之间，“天”是最高最大的存在。老子提出了天、地起源的问题，认为天、地也有一个开始，还有比天地更根本的，老子名之曰“道”。老子承认“天”有“天之道”，“人”有“人之道”，而在“天道”之上还有“先天地生”的永恒的“道”。天地万物都是相对的，在一切相对的事物之上，还有一个绝对，就是“道”。老子提出超越一切相对的绝对，把理论思维提到一个崭新的高度。老子认为“道”是最高的实体，他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）所谓“道法自然”，即谓道以自己为法，道是自己如此的。

老子更提出“反者道之动”的命题，意谓“反”是“道”所含蕴的运动方式。这里“反”有二义：一是向相反的方向转变，二是回到原来的始点。老子阐发了事物相反相成的关系，如说：“有无相生，难易相成，长短相形^①，高下相倾。”（《老子》第二章）“故物或损之而益，或益之而损。”（《老子》第四十二章）“祸兮福之所倚，福

① 形，王弼注本作“较”，其他本作“形”。

兮祸之所伏。”（《老子》第五十八章）老子阐发了许多对立转化的事例，表达了深湛的智慧。

老子强调“柔弱胜刚强”（《老子》第三十六章），他举水为例，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”（《老子》第七十八章）。在一定条件下，柔弱可以胜刚强；但是在不同的条件下，刚强也能胜柔弱。老子提出以“柔”克“刚”的策略思想，虽然闪耀着智慧，却是不够全面的。

《周易大传》提出了关于刚、柔的全面观点。《周易大传·系辞上》认为刚、柔犹如昼夜，是相互转化的。“刚柔者，昼夜之象也。”因而既应了解柔可胜刚，又应了解刚可胜柔。“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”（《周易大传·系辞下》）《周易》更以刚、柔作为事物对立两方面的统称，“动静有常，刚柔断矣”（《周易大传·系辞上》）。于是提出了对立两方面的相互推动是变化的根源的深湛观点，“刚柔相推而生变化”（《周易大传·系辞上》），“刚柔相推，变在其中矣”（《周易大传·系辞下》）。《周易》所谓的刚柔，既指《易经》中对立的卦象，亦指事物中的对立面，因为卦象本是事物的象征。

《周易大传·系辞上》提出的“一阴一阳之谓道”的重要命题，阴阳指对立的两个方面，“一”“一”指对立两个方面相互推移、相互转化的关系。这所谓的道指天地万物的普遍规律，与老子所谓的道意义不同。“一阴一阳之谓道”即谓对立面相互转化是世界的普遍规律。这是一项非常深湛的思想，是智慧的结晶。《周易大传》又云：“生生之谓易。”（《周易大传·系辞上》）“易”即变化，变化即

生而又生。张载云：“生生，犹言进进也。”（《横渠易说·系辞上》）《周易》的哲学可谓变易哲学。

《周易大传》中“刚柔相推而生变化”“一阴一阳之谓道”的命题，确实凝结着深邃的睿智。

张载进一步发展了《周易大传》的阴阳学说，提出了关于对立统一的深湛观点。张载说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《张载集·正蒙·太和》）又说：“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”（《张载集·正蒙·太和》）两即对立，一即统一。无对立即无统一，无统一亦无对立。对立与统一亦是相互对立而统一的。张载还提出“两故化”的命题，肯定对立是变化的源泉。这是“刚柔相推而生变化”的简明概括。

中国古代哲人还讨论了“道”与“器”的关系、“体”与“用”的关系等问题。

“道器”范畴是《周易》提出的，《周易大传·系辞上》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“道”是抽象的规律，“器”是有形的实物。到宋明时代，“道”“器”关系成为一个重要的哲学问题。程颐说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（《二程集·遗书》卷十五）认为形而上之“道”是形而下之“气”的所以然，即肯定“道”是“气”的根据。后来朱熹发挥此说。明清之际的王夫之反对程、朱此说，提出“天下惟器”的命题，他说：“天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可谓之道之器也。”他更举出例证说：“未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无

父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。”（《周易外传》卷五《系辞上传》第12章）“器”是具体的实物，“道”是抽象的规律，规律是事物所具有的，依附于事物，而不能说事物依附于规律。

“道”“器”关系即是一般与特殊的关系，一般寓于特殊之中，不能脱离特殊而单独存在。一般与特殊是一个深刻的哲学问题。应该承认，王夫之“道者器之道”的论断是精湛的。

中国哲学中所谓的“体用”，在不同的思想家那里，具有不同的含义，主要有两种意义：一指实体与作用，二指原理与事物。关于“体用”的第一层含义，唐代经学家崔憬《周易探玄》云：“凡天地万物，皆有形质。就形质之中，有体有用。体者，即形质也。用者，即形质上之妙用也。……假令天地圆盖方軫，为体为器，以万物资始资生，为用为道。动物以形躯为体为器，以灵识为用为道。植物以枝干为器为体，以生性为道为用。”（李鼎祚《周易集解》卷十四引）崔憬分释所谓“体用”，非常明晰。关于“体用”的第二层含义，程颐云：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”（《周易程氏传·易传序》）程颐还有与此有关的一段话：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微显一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《二程集·遗书》卷二十五）程颐所谓的“体”指“理”而言，所谓的“用”指“象”或“事”而言。这一含义的“体用”，用现在常用的名词来说，即是本质与现象的关系。程颐肯定“体用一源”，即谓“体用”只是一个源泉，即统一而不相离的。程颐“体用一源”的命题对于后儒的影响很大，朱熹、王守仁、王夫之的哲学观点各不相同，但都肯定“体用一源”的观点，强调“体用”不可离析为二，肯定本质与现象的统一关系。这也是值得注意的深湛

智慧。

论人生之道，必须“知人”；论自然之道，必须“知天”。如何才能做到“知人”“知天”呢？于是引起了“致知之道”的问题。庄子说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”（《庄子·大宗师》）如何才能获得真知，便成为哲学家所要研讨的重要问题。

庄子怀疑普通知识，《管子·心术上》篇的作者则肯定正确的认识是可能的。《心术上》区别了“所知”与“所以知”，“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也”（引文据戴望《校正》王念孙说）。“所知”是认识的对象，“所以知”是主体的认识器官。主体的认识器官有心与感官。“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也”。如果“心处其道，九窍循理”，就可以得到正确认识了。《心术上》提出“静因之道”，所谓“因”就是力求客观：“因也者，无益无损也”，“因也者，舍己而以物为法者也”。《心术上》所讲虽然简单，但对于人的认识确实作了一定的分析。荀子提出“解蔽”之说，认为“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理”（《荀子·解蔽》），有所偏蔽，就不能认识真理了。必须解除偏蔽，才能达到正确的认识。如何解偏蔽呢？则须做到“虚壹而静”。“虚”即虚心，不以所已知者妨害所将接受的；“壹”即专心，集中注意力；“静”即静心，不让梦幻想象扰乱认识。荀子还论述了“心”与感官的关系，可以说比较详细地研讨了认识论问题。

战国末年儒者所著的《大学》中讲到“致知在格物”，《大学》云：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。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。”下文对于所谓格物没有解释。后儒对于所谓格物的解释甚为纷繁，迄无确解。按《文选》李萧远《运命论》李善注引古代字书《仓颉篇》云：“格，量度之也。”《大学》“格物”之“格”应作“量度”解，“格物”即量度物的本末先后。《大学》下文云“此谓知本，此谓知之至也”，正是与上文相互应合的。

在宋明理学中，“格物致知”成为一个重要议题。程颐、朱熹提出“即物穷理”之说，朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（《四书章句集注·大学章句》）程、朱“即物穷理”之说认为，必须先就天下之物穷研物所有之理，然后才能达到心的自我认识。此说遭到陆九渊的反对，陆九渊强调“理即在心中”，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。……所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也”（《陆九渊集·与李宰书》）。陆氏坚决反对向外求理。后来明代王守仁更坚决反对朱熹“析心与理为二”，强调“心外无理”。这里，程、朱与陆、王的意见分歧主要是关于“为学之方”的分歧，亦即关于认识论问题的分歧。明、清之际王夫之提出“即事以穷理”，认为“有即事以穷理，无立

理以限事”(《续春秋左氏传博议》卷下),这较程、朱之说又前进一步。戴震更强调理在事物之中,“非事物之外别有理义也”(《孟子字义疏证》卷上《理》),而“事物之理必就事物剖析至微而后理得”(《孟子字义疏证》卷下《权》)。既有别于程、朱,更与陆、王完全相反。这些辩论都是关于认识论的辩论。陆、王学派反对“即物穷理”,表现了反科学的倾向;但是他们充分肯定了个人的独立思考能力,强调人的主观能动性,在这一方面也还有一定的贡献。哲学发展过程这种相反相成的现象是值得注意的。

应该承认,宋、元、明、清时代哲学中关于认识论的争论具有重要意义。

以上简略陈述了中国哲学中关于人生之道、自然之道、致知之道的具有典型意义的重要思想,藉以表明中国哲人的深邃智慧的若干内容,不过举例而已。

中国古代哲人重视事物之间的联系,把天地万物看作相互联系的整体,肯定对立的统一,以致“相反相成”“物极必反”成为中国人的常识,这些观点可以称为辩证思维。辩证法是一个翻译名词,出自希腊哲学,如用中国固有的名词来讲,可以称为“通变法”或“反衍法”。《周易大传·系辞下》云:“通其变,使民不倦。”《庄子·秋水》篇云:“以道观之,何贵何贱,是谓反衍。”反衍即向反面转化。中国古代哲学富于辩证思维,这是一个显著的优点。但是,优点是与缺点密切联系的。中国古代哲学忽视细密的分析,缺乏严谨的论证,表现了重大的不足。

中国哲人,在一定意义上,富于探索精神。《周易大传·说卦》云:“穷理尽性,以至于命。”这句话在宋、明时代成为多数思想家