

刘学智 著



中国哲学 的历程

中国哲学的历程

刘学智 著

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学的历程/刘学智 著. —桂林:广西师范大学出版社,2011.1

ISBN 978 - 7 - 5495 - 0125 - 0

I. ①中… II. ①刘… III. ①哲学史-中国 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 197608 号

总 监 制:郑纳新
责任编辑:杨志友
装帧设计:孙豫苏

广西师范大学出版社出版发行。

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
网址:<http://www.bbtpress.com>

出版人:何林夏

全国新华书店经销

销售热线:021 - 31260822 - 129/139

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司印刷

(山东省临沂市高新技术开发区新华路东段 邮政编码:276017)

开本:690mm × 960mm 1/16

印张:20.5 字数:320 千字

2011 年 1 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷

定价:42.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷单位联系调换。

(电话:0539 - 2925659)

目 录

理性与信仰的冲突和中国哲学之发轫	1
一、夏商时期的宗教天命神学世界观	1
二、周人对殷商宗教神学的改造	3
三、春秋时期天道观的变化和中国哲学的最初形态	5
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与哲学论争	12
第二节 天人之辩:天道与人道、宇宙与人类	28
一、春秋末天道观的变化与孔、墨的天道观	29
二、老、庄的“道德一体”和“人与天一”说	32
三、思孟学派:心性论基础上的“天人合一”说	36
四、荀子、《易传》的天人统一观	39
第三节 天人之辩:自然与人为、客观规律与人的活动	43
一、孔、墨、孟:则天而有为	43
二、老、庄:顺天而无为	46
三、荀、《易》:顺天而有为	48
第四节 天人关系上的儒、道价值观	51
一、儒家的道德价值与群体价值	51
二、道家的自然价值观	56
第五节 人性的自觉和人格的完善	59
一、先秦时期关于“性”的界定	60
二、孟子的性善论	63
三、荀子的性恶论	66

四、孟、荀人性善、恶论之比较	69
第六节 先秦名实之辩	70
一、名实观之主要论争	71
二、名实观上绝对与相对的对立	73
三、“正名”的原则和“名”的分类	74
第七节 “求知”、“尽心”、“体道”：儒墨道认识论的不同路径	76
一、孔子：学道、求知、践礼	76
二、孟子：认识论与伦理学、知识与价值的统一	78
三、墨子：经验认识与“察类”、“明故”	79
四、老、庄：认识就是“体道”	81
五、坚持经验认知的后期墨家、稷下道家 and 荀子	86
第八节 诸子矛盾论：转化论系统与均衡论系统	90
一、孙武军事辩证法中的矛盾转化论	92
二、老子“贵柔”辩证法的智慧和矛盾转化论	93
三、韩非的“矛盾”之说	94
四、《易传》“贵刚”的辩证法及其均衡论	95
五、儒家“中庸”思想中的辩证法因素与追求和谐的均衡论	97
第九节 先秦哲学的思想主题：政治论	100
第二章 以宇宙论为中心的汉代哲学	102
第一节 汉初哲学的综合趋势与汉代哲学发展进程	102
第二节 阴阳五行说为基础的宇宙系统论	108
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》	113
一、神学目的论体系的创立	114
二、神学目的论的延伸和强化：谶纬和《白虎通》	123
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》	130
一、《淮南子》的自然哲学	130
二、扬雄《太玄》对宇宙系统模式的重建	135
第五节 王充的批判思想及其元气自然论	138
一、天道观和元气自然论	139

二、机械命定论及其理论教训	141
三、一切服从于思想的批判	142
第三章 以本体论为特征的魏晋玄学	145
第一节 玄学的产生与基本特征	145
一、从两汉哲学到魏晋玄学	146
二、玄学的思想主题和哲学思辨	148
三、玄学思想的逻辑演进	149
第二节 “贵无”与“崇有”:同一旨趣,两种思路	153
一、正始玄学:天地万物皆“以无为本”	153
二、裴頠的“崇有”思想	158
三、郭象《庄子注》中的“崇有”、“独化”论	159
四、张湛《列子注》:玄学的衰落	163
第三节 名教与自然	165
一、正始玄学:名教本于自然	165
二、嵇康:越名教而任自然	167
三、郭象:名教即自然	168
第四节 言意之辩	170
一、“言不尽意”与“得意忘言”:概念相对性的初步揭示	171
二、言尽意论:清醒而机械的概念论	174
第四章 儒、释、道三教纷争中的魏晋南北朝哲学	176
第一节 魏晋南北朝时期的佛教哲学	177
一、佛教从初传到魏晋南北朝时期的发展	177
二、般若学与“六家七宗”	180
三、僧肇的“不真空义”	183
四、慧远的“法性论”和“神不灭论”	184
五、竺道生与涅槃学	186
六、“神灭”与“神不灭”之争及形神之辩	189
第二节 魏晋南北朝时期的道与儒	192
一、道教的产生及在魏晋南北朝时期的发展	192
二、葛洪与《抱朴子》的道教思想	195

三、魏晋南北朝时期的儒家经学	197
第五章 释、道、儒三教会通中的隋唐哲学	200
第一节 隋唐时期哲学思想的发展及释道儒三教的会通趋势	200
第二节 隋唐佛教哲学:本体论、心性论的合一	202
一、隋唐时期的佛教宗派及其思想特点	202
二、本体论:“缘起”论和“自心顿现”论	204
三、心性论:“性具善恶”、“即心即佛”与“见性成佛”	208
四、佛教修行:超越经验认识的神秘证悟	211
第三节 隋唐时期的道教哲学思想	214
一、隋唐的崇道活动及道教经学概况	214
二、隋唐道教的心性论	216
第四节 隋唐时期的儒家经学	219
第五节 韩愈、李翱的性情说与柳宗元、刘禹锡的天人关系论	221
一、隋唐时期“三教归一”与中国哲学的会通趋势	222
二、韩愈排佛及其复兴儒学的努力	223
三、韩愈的“性情三品”和李翱的“复性说”	225
四、柳宗元、刘禹锡的天人新义及其意义	227
第六章 宋元明清:理学的兴衰与中国古代哲学的终结	231
第一节 理学源流及其伦理本体化的基本品格	231
一、宋代理学的产生及其基本特征	231
二、宋代理学的逻辑发展进程	234
三、元明时期理学的传播和心学的崛起	239
四、理学思想流派及其特征	243
第二节 张载的气论与心性论	246
一、张载“太虚即气”的宇宙本体论	246
二、张载的心性论	253
三、张载建立在气论基础上的“天人合一”说	254
第三节 理本论:从二程到朱熹	257
一、二程既奠定了理学的基础,也孕育了理学的矛盾	257
二、朱熹既继承发展了理本论体系,也暴露出新的矛盾	260

三、二程、朱熹的心性论	267
第四节 心本论与心物、知行之辩——从陆九渊到王守仁	272
一、朱陆之争与心学体系的初步建立	272
二、以主体“致良知”为核心的王守仁心学	274
第五节 罗钦顺、王廷相的主气论与理学变异	285
第六节 明末清初的实学思潮与中国古代哲学的终结	290
一、王夫之对中国古代哲学的批判总结	291
二、黄宗羲、顾炎武、颜元的实学思想	299
三、戴震的哲学思想	301
中国古代哲学的终结	304
主要参考文献	307
后 记	312
修订版后记	314

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,人们在对其开端的探寻中也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。中国古史上的夏商周时代,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流派,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。

一、夏商时期的宗教天命神学世界观

中国有文字可考的历史始于殷商,虽然夏代的存在是可信的^②,不过,其基本属于古史的传说时代。虽然《尚书》中《禹贡》、《甘誓》以及记载夏代以前史实的《尧典》、《皋陶谟》等的写作时代和真伪问题一直聚讼未决,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,非惟小子敢行称乱,蠢兹有苗,用天之罚。”在征伐有扈氏

① 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1972年版,第26卷,第26页。

② 1996年正式启动的“夏商周断代工程”确定夏代的始年约在公元前2070年,夏商分界为公元前1600年。

时称“天用剿绝其命”，认为自己是“惟恭行天之罚”（《尚书·甘誓》），这些也许可以证明夏代已经有了“天”或“天命”的至上神观念，而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。

甲骨文、金文的大量出土，为研究殷商文化提供了可靠的史料，并证明《尚书·多士》引周公所说“惟殷先人有册有典”的话是有根据的。从卜辞和甲骨文中可以看出，商代已经出现“帝”、“上帝”的称谓，并且以崇拜“帝”或“上帝”为特征。商人把自己的祖先与“帝”联系起来，从而借“帝”的权威发布灭夏立商的号令。所谓“非台小子，敢行称乱。有夏多罪，天命殛之”，“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”（《尚书·汤誓》），“天既讫我殷命”（《尚书·西伯戡黎》），“天乃佑命成汤，降黜夏命”（《尚书·泰誓》）等记载，就有这个意思。殷商统治者往往把祖宗神与天神等同起来，所谓“帝”即先祖，例如《诗经·商颂·长发》中说：“帝立子生商。”《山海经》亦多处提到“帝俊生子”、“帝俊妻娥皇”等，近人王国维考证“帝俊”就是“帝喾”。“帝”在殷代处于主宰一切的地位，不仅主宰着社会治乱与征讨，也主宰着自然的变化：“帝其令雨”、“帝其令风”（《殷墟文字乙编》）、“帝令雨正年”（郭沫若主编《甲骨文合编》10139）、“帝其降瑾（瑾）”（《卜辞通纂》），可见殷人所说的“帝”，基本含义就是“天神”或“天命”，它能够“令雨”、“令风”，甚至还能“授佑”，是具有超人间力量的神祇。所以，连盘庚迁殷之时，也借助上帝或天意来说服那些反对迁殷的人，声明“天其永我命于兹新邑”（《尚书·盘庚》）。

殷人的“上帝”尚未完全人格化。从卜辞文献看，尚未发现有关祭祀上帝的记载，“说明殷代的上帝观念不是从祖先神灵观念发展而来的，而是从‘天’体崇拜发展而来的”。^①上帝由天体发展而来，且不享受祭祀这一点，表明其并未完全被人格化。这一点对此后中国文化的发展至关重要，正如有学者所说：“正是这样一个由‘天’体崇拜发展起来的至上神实体才能顺理成章地在周代发展为‘天命论’，形成后来中国文化和中国哲学的基本特色的根源。”^②

由于殷人既有天神崇拜的观念，又有祖先崇拜的观念，所以和夏代“事鬼敬神而远之”（《礼记·表记》）的粗疏态度不同，殷人“尊天敬祖”思想中对祖先的崇拜似乎更凝重一些，故史有所谓“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”（《礼

^① 参见刘宝才、方光华主编：《中国思想学说史》（先秦卷），广西师范大学出版社，2007年版，第7页。

^② 陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店，1996年版，第117页。

记·表记》)的说法。“尊神”、“事神”都是指对天神的尊重与崇拜。“先鬼而后礼”,则是指“内宗庙,外朝廷”,表明殷人的宗教信仰更多地体现在祖先崇拜方面。殷人既然认为人的行为都受“天神”的支配,因此,事无大小都要问神占卜,这也表明殷人仍生活在浓郁的神明阴影之下,宗教神学仍处于主导地位。

二、周人对殷商宗教神学的改造

如果说殷人以“帝”为中心观念,周人则重视社会人事。《礼记·表记》称其“尊礼尚施”,即重视礼,虽仍然采取“事鬼敬神而远之”的态度,但却对之“亲而不尊”。观念形态的这种转化,表明周人对殷人的宗教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难分,从而在一定意义上强化了祖宗神,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。于是他们一方面继承了殷代的天命神学思想,继续尊重和强化“帝”、“上帝”的权威:“维此文王,小心翼翼,昭事上帝。”(《诗经·大雅·文王之什》)另一方面,周作为属国,其祖没有殷代祖先那样的至尊地位,这就有促使其将祖先神与天神分离的趋向,如《诗经·大雅·文王之什》:“文王在上,于昭于天。”“文王陟降,在帝左右。”意思是说文王虽歿,而其神在上,且德昭明于天下,并为天所佑。无论文王的神灵升与降,都在上帝的左右。这里,帝与王的同一关系已经疏离。殷人曾声称天命不可改易,说“我生不有命在天”(《尚书·西伯戡黎》),而周人则称“天命靡常”(《诗经·大雅·文王之什》),即天命不是不可改易的,并认为其代殷而立,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》)天命的转移必须遵从民意:“民之所欲,天必从之。”(《尚书·泰誓》)说明周代的天命神学在观念上已经发生了变化。

西周之时天命神学进一步被周人改造,而且这一改造已表现出沿着重视自然天道、重视社会人事、重视德治的方向在进行的新动向,这在周初出现的箕子述《洪范》、周公制礼作乐等事件中皆有所体现。在武王灭殷之后,已经归顺周朝的殷贵族箕子向武王献出据说是由上帝赐予大禹的治国“大法”,称为“洪范

九畴”，^①其中涉及自然方面的有“五行”（水、火、木、金、土的及其性质、作用及其运行规律），涉及社会人事方面的有“五事”（貌、言、视、听、思）、“八政”（食、货、祀、司空、司徒、司寇、兵、师等政事）以及“五纪”、“皇极”、“三德”、“稽疑”、“庶徵”、“五福六极”等。所谓“帝”所“锡禹洪范九畴”的说法，仍未摆脱天命论的思想影响，但是其所展现的“五行”、“五事”、“八政”、“三德”等，已有了关于自然规律、社会人事和道德追求的认识面向。周公“制礼作乐”以及在处理国家政务时所发布的诰命，明显地体现出德治的思想观念，所谓“天惟时求民主”（《尚书·多方》）以及“明德慎罚”^②等就是明证。相传周公曾“制礼作乐”，这一说法不一定准确，礼乐形成有一个过程，将礼乐归于某一位古人的“制作”，根据不足，事实上也是不可能的。不过周公对于传统的礼乐有过加工和改造，应该是事实。自周公测礼作乐，周人才在历史上第一次对于“礼”做了加工和改造，其中一个重要表现就是用“德”来充实原始的礼。“德”不仅包含着人们主观修养的方面，也包含有客观的行为规范。

同时，周人认为其权力是天所授予的，只有有德之人才能承受天命，这叫“以德配天”。“德”的要求主要包括：敬天、敬宗、保民，亦即要求统治者恭行天命，尊崇天帝与祖宗的教诲，爱护天下的百姓，做有德有道之君。《尚书·无逸》说“先知稼穡之艰难”，“怀保小民，惠鲜齔寡”，这就有鲜明的保民观念。《庄子·天下》说“以天为宗，以德为本”，很适合于周人的观念。《诗经·大雅·烝民》说：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是彝德。”《左传·僖公五年》引《周书》：“皇天无亲，唯德是辅。”这些都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，以尽力保持天命所赋予的地位。同时，反过来也可能会因失道和失德受到天命的惩罚并失去天命所赋予的一切。这说明周人已给天命论注入了人本和道德的因素，并由此形成了周人系统的“以德配天”、“敬天保民”、“明德慎罚”等宗法道德理论。“尊天命而尽人事”在西周时已初步形成了传统，后来又为孔子所继承和发挥。

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”等因素，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

^① 《尚书·洪范》：“禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”

^② 《左传·成公二年》引《周书》：“明德慎罚，文王所以造周也。明德，务崇之之谓也；慎罚，务去之之谓也。”

“以德配天”、“敬天保民”来解释自己代殷而立的合理性,从而表现出既要依从天命,又想摆脱天命束缚的趋向,这正反映了社会过渡时期的思想特点。

三、春秋时期天道观的变化和中国哲学的最初形态

平王东迁洛邑,中国历史进入了春秋时期。此时的周王室已失去了控制天下的权威,各诸侯国相互兼并,在这一过程中,西周的旧制度逐渐被破坏,表现在经济领域,就是奴隶制的井田制受到冲击。一方面,“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)的土地国有制遭到破坏,普通百姓对私田的劳动兴趣逐渐增加,对公田却不管不顾,正如《左传》僖公十五年记载:“不肯尽力于公田。”出现了“公田不治”的现象。《诗经·齐风·甫田》记载:“无田甫田,维莠骄骄”、“无田甫田,维莠桀桀”,可见公田上莠草丛生,无人管理。《国语·周语》记述了周王室的使者途经陈国时,看到“野有庾积,场功未毕”,庄稼丢弃在田地里没有人收割,谷物堆积在场院上没有人碾打,反映了“公田”衰落的情景。另一方面,私田却日益发展起来。这表现在:一、私田的数量日渐上升;二、由于私田在相当长的时期不向国家交税,所以拥有大量私田的私家在经济上逐渐富庶起来,他们凭借自己强大的经济实力,通过土地的买卖甚至于掠夺,扩大自己的私田。《左传》记载:成公十一年(前580),“晋郤至与周争郟田”;成公十七年(前574)晋“郤犇夺夷阳五田”,“郤犇与长鱼矫争田”;昭公九年(前533)“周甘人与晋阎嘉争阎田”;昭公十四年(前528)“晋邢侯与雍子争郟田,久而无成”。这种争田、夺地的事件,反映了当时土地私有的现象已经出现,西周以来井田上那种土地不得私相授受的现象被打破了。

此外,西周旧制度逐渐遭到冲击和破坏,在政治上的表现,就是“礼乐征伐自天子出”的周代礼乐制度,被“礼乐征伐自诸侯出”(《论语·季氏》)的“天下无道”之局面所取代,开始出现了诸侯“僭越”,大夫相陵,“子弑父”,“臣弑君”的“礼坏乐崩”(《汉书·武帝纪》)的情况。反映在思想层面,就是传统的天命神学价值观受到了冲击,于是怀疑、否定天命观的思潮开始在社会上涌动。《诗经》、《左传》中关于民众对传统天命观怀疑、怨恨和否定的大量记载,都表明长期以来的天命神学统治开始动摇。所谓“昊天不傭”,“昊天不惠”,“昊天不平”(《诗经·小雅·节南山》)的批评,以及有关“浩浩昊天,不骏其德。降丧饥馑,斩伐四国”(《诗经·小雅·雨无正》)的诅骂,进一步发展为直接的质问:“何辜

于天,我罪伊何?心之忧矣,云如之何?”(《诗经·小雅·小弁》)这种现象在历史上被称为“变风变雅作矣”(《毛诗序》),民众终于从对天的怀疑、怨恨而走向理性的思考,并进而有了一定程度的觉醒:“下民之孽,匪降自天,噂沓背憎,职竞由人。”(《诗经·小雅·十月之交》)即认识到,原来民间的痛苦并非来自上“天”,其原因全在人间。正是在这种怨天、疑天的思潮中,才有了理性思维冲破宗教神学的缺口。这也说明,此时人的地位逐步上升,神的地位日渐下移。

春秋时期是一个重要的社会转型期,同时也伴随着思想学说从天命神学向诸子学说的过渡,这一过渡大约经历了两个世纪左右^①。承接两周之际的思想转变,该时期思想嬗变的突出表现,是从重神向重人的转变和相应的神人关系逐渐向比较清醒的天人关系的转化。天道观的出现成为中国哲学产生的一个重要思想前提。关于这些转变的较为可靠的资料,主要体现在《诗经》、《尚书》、《周易》以及《左传》等文献中。

(一) 从神人关系向天人关系的转变

随着春秋时期社会上怨天、骂天、疑天思潮的涌动,也出现了人们对神人关系的理性思考。公元前706年,随国与楚国发生战争,楚大而随小,于是随大夫季梁与随公讨论能否以小胜大的问题,季梁认为,以小胜大之道,是“忠于民而信于神也”。但是,“夫民,神之主也”,即相对于神来说,民是“神之主”,“民和而神降之福”。相反,如果“民各有心”,则“鬼神乏主”,所以圣王应该“先成民而后致力于神”。(《左传·桓公六年》)这里,原先的神主人从的关系,变成了民主而神从。还有,虢公是一个暴虐的国君,其内史曾敏锐地指出“虢必亡矣,虐而听于神”。(《左传·庄公三十二年》)说他那么暴虐,试图通过相信神明来维持其地位,是不可能的,其亡国也是不可免的。太史史嚣说得更明白:“国将兴,听于

^① 关于春秋史的划限,历来有争议。有学者依据《春秋》来划限,从公元前722年叙述到公元前481年孔子绝笔;有学者依据《左传》划限,由公元前722年叙述至公元前473年越灭吴;有人则依据《左传》续文划限,由公元前722年叙述到公元前453年韩、赵、魏三家灭智氏。20世纪40年代,童书业编著《春秋史》时,沿用了《左传》的纪年方法,将春秋史限定为公元前722年至公元前473年;吕思勉编著《先秦史》时,将春秋史限定在公元前770年到公元前481年;钱穆的《国史大纲》则定在公元前722年至公元前481年之间。50年代以后,范文澜修订《中国通史简编》时,将春秋史的起止时间定在公元前722年至公元前481年。之后,郭沫若的《奴隶制时代》将春秋时代的上限定在公元前770年,下限则依《史记·六国年表》,定在公元前476年。上述两种分期方法是目前最为通行、影响较大的两种分期方法。

民,将亡,听于神。”(同上)可以看出,此时“天神”的神圣地位大为降低,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,如《国语·周语下》有“吾非瞽、史,焉知天道?”的记载,他们观察天道的目的有时还在于领会天神的意旨,如《左传》襄公九年记载:“晋侯问于士弱曰:‘吾闻之,宋灾,于是乎知有天道。何故?’”这里“天道”概念还没有与神学完全脱钩,但其中已有了自然规律的内涵,这在《诗经》、《左传》所记载的众多事例中可以看出。《诗经·大雅·烝民》说:“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”从其所说“有物有则”来看,此“天道”已与“天意”区别开来,有作为事物理则的天道的含义。^①而所谓“盈而荡,天之道也”(《左传·庄公四年》),此“天道”就基本上是一个自然运行及其规律的概念。《左传》记载周内史叔兴对当时曾经出现的陨石坠落和六黷退飞的现象,就是从天道自身来寻找原因的。他说:“是阴阳之事,非吉凶所生也,吉凶由人。”(《左传·僖公十六年》)这一解释在一定程度上离析了自然规律与宗教神学的联系。到春秋末期,天道作为自然运行及其规律的概念已被广为使用。如郑国子产较早地对天道、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,不能用天道去附会人道,这里已经有了“天人相分”的最初观念。此后其作为自然天道的概念来使用就更为普遍,如所谓“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》)就是例证。据《国语》韦昭注,此语为鲁哀公十六年范蠡所说,此时已到了春秋末期,说明这时“天道”范畴基本上已经与宗教神学脱钩,演变为自然或社会规律的范畴。总之,在理性与信仰的冲突中,中国人的思维逐步从神学形式下解放出来,并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。

(二) 中国哲学的最初形态

关于中国古代哲学的初期形态,人们常常以《易经》八卦说、阴阳说、五行说为其代表。

^① 劳思光:“此‘天’是理序之根据,本身表一‘必然性’,而不表‘意志’,故实非‘人格天’,则为‘形上天’。”参见劳思光:《新编中国哲学史》,第一卷,广西师范大学出版社,2005年版,第61页。

关于《易经》。虽然《易经》的成书年代至今还难以确定,但从《易传·系辞下》所猜测的“《易》之兴”“当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”说明它很可能是殷周之际的产物。而八卦的起源似还要早些,《易传》把它推到伏羲时代,说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《易传·系辞下》)八卦是由“—”、“--”两种基本的符号每三个重叠而成的八个图形,即乾(☰)坤(☷)震(☳)巽(☴)坎(☵)离(☲)艮(☶)兑(☱),这叫八经卦。按照《易传》的解释,这些图形分别以天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质形态为象。《易》以此“通”“神明”之“德”,“类”万物之“情”,即探测神明意旨,概括万物的性质。显然这里既有神学的意味,也有关于客观地认识自然规律的含义。从历史上看,占卜是天命神学背景下较为流行的探测神意的做法。司马迁说:“三王不同龟,四夷各异卜,然各以决吉凶。”(《史记·太史公自序》)殷代盛行的是龟卜,殷墟卜辞中就有当时占卜的纪录。周初盛行占筮。据说文王将八卦推演为六十四重卦,即八卦相重而成六十四种图形,每卦六爻,各爻下系有爻辞,这些很可能是当时占筮的记录。在《周易》中,爻有着重要的意义,“六爻发挥,旁通情也。”(《易·乾·象传》)根据易占的法则,爻变是通万物变化之情状的,故爻往往是决定占卜吉凶的重要环节。

《易经》虽然是一部占筮的书,但是,由于它是古人“仰观俯察”的产物,所以也反映了古人关于宇宙奥秘的最初探赜,其中关于有机宇宙和辩证发展的观念,就包含着哲学思想的萌芽,这主要体现在:

第一,关于宇宙生生不息、变化日新的观念。六十四卦中每一卦六爻,全卦是一个整体,其中有一个中心的主旨,通过卦义来揭示。卦义也叫“时”,所以卦义都是与时空相联系的时义。六十四卦表现出六十四个不同的时,实际上就是以象数形式构成六十四种关于自然和社会结构及其秩序的模式。六十四卦中乾、坤二卦是最基本的两个卦,乾卦的卦辞中有“元亨利贞”四个重要的字。元,始也,有开始、发动之义;亨,通也,有生成、通达之义;“利贞”,即天道变化各得其性命之正,万物和谐,故有利于占问。这里“元亨利贞”之四德突出了天道“生”的特性,即天道生生不息,变化日新。至于把“乾”解释为刚健有为,是后来《易传》的思想。“坤”卦卦辞有“元亨,利牝马之贞”。与乾一样,元亨也有生、通之义,只是加了牝马二字,可见坤有阴柔的特性。也说明《易传》释乾为刚健是正确的。乾、坤二卦显然有以阴阳两大力量为宇宙内在动因的含义。正因为乾坤协调,刚柔相济,宇宙才能生生不息,变化日新。

第二,揭示了宇宙演变发展的总过程。六十四卦以乾坤开始,乾坤揭示出宇宙演化的内在动因,然后通过其他诸卦从不同角度展示宇宙的过程,最后则以既济、未济二卦终结。“既济”,即万事皆济,诸事已成,也含有宇宙和谐的秩序已经确立,宇宙万物之间达到稳定平衡的最佳状态之义。但是宇宙的运动变化将永不会停止,故最后又有一个“未济”卦,以表示宇宙的运动过程将无穷尽。就乾卦来说,各爻爻辞也揭示了事物发生、发展的具体过程。从初九“潜龙勿用”(潜伏之龙,受时空限制而尚不可有所作为)到“九二,见龙在田”(龙从原先潜伏状态逐渐显露头角,始将有所作为),再到“九四,或跃在渊”(龙或向上跃升天空,或向下退居深渊,故在此发展之势,须因势利导,冷静选择),再到“九五,飞龙在天”(此谓龙已经达到至尊之位,亦喻事物已经发展到极致,处于最佳状态了),最后还有一个“亢龙有悔”(物极必反,事物发展到极点有可能向反面转化。强调要保持长久,就不能过度,要把握适度原则)。乾卦通过潜、见、跃、飞、亢的运动形态变化,表达了事物由隐而显,由低向高,由小到大的发生、发展和衰落的过程,说明《易》作者已经意识到事物发展演变有某种规律性存于其间。

第三,关于事物矛盾对立和内在联系的概念。虽然在《易经》中,“—”、“--”这两个符号还没有被解释为阴阳,但是二者性质不同乃至对立的观念,已经表现出来了。整个六十四卦,除乾、坤之外,其余卦画每卦六爻,都是由这两种符号组合而成,这显然体现出对立统一的概念,而乾坤二者又是对立的统一。《易经》中有不少的卦与卦之间其性质或发展趋势是对立的,如泰卦与否卦,损卦与益卦,既济卦与未济卦等。其试图通过六十四卦来预知事物发展趋势的努力,虽然是以天命神学为前提的,但包含着关于宇宙间的事物相互联系的朦胧认识。不可否认,他们所建立起的关于世界的联系还是一种幻想的联系。

第四,辩证转化的观念。《易经》中关于物极必反的观念较为突出,如乾卦之“亢龙有悔”。《泰》卦九三爻辞“无平不陂,无往不复”,即没有只平不陂的道路,也没有只往不返的道路。平与陂、往与返是可以转化的。

总之,《易经》中已经有了哲学思想的某些萌芽。

关于阴阳说和五行说。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。其早期思想大约形成于殷周之际,而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,既溥既长,既景迺冈;相其阴阳,观其流泉。”阴阳在这里是表示自然方位和日光向背,是从观察天文地理出发的。春秋时期,阴阳观念已从