

主编 陈庆坤
副主编 李景林

中国哲学史通

吉林大学
出版社

中国哲学史通

主 编 陈庆坤

副主编 李景林

责任编辑、责任校对：丛丽新

封面设计：尹怀远

吉林大学出版社出版

吉林大学出版社发行

(长春市解放大路 125 号)

长春市永昌福利印刷厂印刷

开本：850×1168 毫米 1/32

1999 年 8 月第 1 版

印张：22.75

1999 年 8 月第 1 次印刷

字数：564 千字

印数：801—1800 册

ISBN 7-5601-2069-5/B·63

定价：23.00 元

目 录

导 言	1
-----------	---

先 秦 篇

第一章 中国古代哲学的起源	15
第一节 中国古初文明时代的 宗教伦理精神	15
第二节 阴阳、五行观念的产生与发展	21
第二章 孔子的哲学思想	27
第一节 仁与忠恕之道	27
第二节 天命论	35
第三节 知与仁	39
第四节 中庸之道	44
第三章 墨子的哲学思想	47
第一节 “兼相爱，交相利”	48
第二节 “非命”与“天志”、“明鬼”	50
第三节 知识及其标准	53
第四章 孟子的哲学思想	56
第一节 性善论	57
第二节 尽心、知性、知天	63
第三节 养浩然之气	69
第五章 老子的哲学思想	74

第一节 道论	75
第二节 “为学”与“为道”	82
第三节 “反者道之动，弱者道之用”	86
第六章 《管子》四篇（《心术》上下、《白心》、 《内业》）的哲学思想	89
第一节 道与气	90
第二节 “静因之道”：修养与认识方法	95
第七章 庄子的哲学思想	99
第一节 道论	99
第二节 论“逍遥”	107
第三节 知论	112
第八章 惠施、公孙龙的哲学思想	118
第一节 名辩思潮与名家	118
第二节 惠施的“合同异”思想	120
第三节 公孙龙的“离坚白”思想	124
第九章 后期墨家的哲学思想	129
第一节 墨子知论的继承与发展	129
第二节 论辩的逻辑	132
第三节 功利主义的伦理观	135
第十章 《易传》的哲学思想	140
第一节 “一阴一阳之谓道”	141
第二节 “生生之谓易”	146
第十一章 荀子的哲学思想	153
第一节 天人之分	153
第二节 性恶论	158
第三节 知论	163
第十二章 韩非子的哲学思想	173
第一节 法、术、势相结合的法治理论	173
第二节 道论	177

第三节 注重“参验”的认识方法·····	180
----------------------	-----

秦 汉 篇

第十三章 《吕氏春秋》的哲学思想·····	184
第一节 《吕氏春秋》的思想渊源·····	185
第二节 《吕氏春秋》的哲学观·····	187
第十四章 汉初的哲学思想·····	197
第一节 汉初的黄老学派·····	197
第二节 陆贾的哲学思想·····	198
第三节 贾谊的哲学思想·····	201
第四节 《淮南子》的哲学思想·····	207
第十五章 董仲舒的哲学思想·····	215
第一节 天人感应论·····	215
第二节 天不变道亦不变的思想方法·····	218
第三节 性三品说·····	220
第十六章 汉代的谶纬迷信和《白虎通》 的宗教神学·····	223
第一节 纬书中的神秘主义·····	223
第二节 《白虎通》的神学思想·····	224
第十七章 扬雄、桓谭的哲学思想·····	229
第一节 扬雄的思想体系及其对宗教迷信 的批判·····	229
第二节 桓谭的形神论·····	233
第十八章 王充的哲学思想·····	236
第一节 王充唯物主义哲学的产生·····	236
第二节 “万物自生，皆禀元气”·····	239
第三节 认识论、历史观和人性论·····	246

魏晋南北朝篇

第十九章 王弼的哲学思想	251
第一节 魏晋玄学的产生	251
第二节 贵无论	253
第三节 “言不尽意”论	256
第二十章 嵇康、阮籍、裴頠、欧阳建的哲学思想	260
第一节 嵇康的哲学思想	260
第二节 阮籍的哲学思想	263
第三节 裴頠的哲学思想	264
第四节 欧阳建的哲学思想	266
第二十一章 向秀、郭象的哲学思想	268
第一节 “玄冥”、“独化”论	268
第二节 “以不知为宗”的认识论	272
第二十二章 汉魏南北朝时期的佛教哲学	274
第一节 汉魏时期的佛教	274
第二节 道安的佛教哲学	275
第三节 慧远的佛教哲学	277
第四节 僧肇的佛教哲学	281
第五节 竺道生的佛教哲学	291
第二十三章 汉魏南北朝时期的道教	295
第一节 原始道教	295
第二节 道教在魏晋南北朝时期的发展	301
第二十四章 范缜《神灭论》的哲学思想	308
第一节 唯物形神一元论	308
第二节 对因果报应论的批判	310

隋 唐 篇

第二十五章	隋唐时期的佛教宗派哲学	313
第一节	隋唐佛教宗派的形成.....	313
第二节	天台宗.....	316
第三节	华严宗.....	322
第四节	禅宗.....	329
第五节	唯识宗.....	338
第二十六章	隋唐时期的道教哲学	343
第一节	成玄英的思想体系.....	344
第二节	司马承祯的道教理论.....	349
第三节	王玄览的道体论.....	351
第四节	杜光庭的道教理论.....	353
第二十七章	韩愈、李翱的哲学思想	356
第一节	韩愈的哲学思想.....	356
第二节	李翱的哲学思想.....	359
第二十八章	柳宗元、刘禹锡的哲学思想	363
第一节	柳宗元的哲学思想.....	363
第二节	刘禹锡的哲学思想.....	365

宋 明 篇

第二十九章	周敦颐的哲学思想	368
第一节	理学的产生.....	368
第二节	《太极图说》的宇宙论体系.....	374
第三节	诚与主静.....	379
第三十章	程颢、程颐的哲学思想	382
第一节	天理论.....	383

第二节	格物致知论·····	387
第三节	人性论·····	390
第三十一章	张载的哲学思想·····	393
第一节	“太虚即气”·····	394
第二节	“一物两体”·····	398
第三节	认识论上的二重性·····	400
第四节	人性论与伦理观·····	403
第三十二章	朱熹的哲学思想·····	407
第一节	理气论·····	408
第二节	格物致知论·····	414
第三节	心性论与理欲观·····	419
第三十三章	陆九渊的哲学思想·····	425
第一节	心即理·····	426
第二节	自存本心与剥落物欲·····	428
第三节	朱陆之争·····	432
第三十四章	陈亮、叶适的哲学思想·····	436
第一节	陈亮的哲学思想·····	436
第二节	叶适的哲学思想·····	438
第三节	陈、叶与朱熹的争论·····	442
第三十五章	王守仁的哲学思想·····	446
第一节	心物观·····	449
第二节	知行合一·····	454
第三节	致良知·····	458
第三十六章	王廷相的哲学思想·····	465
第一节	理根于气·····	466
第二节	“思与见闻之会”·····	472

明 清 篇

第三十七章 黄宗羲的哲学思想	477
第一节 开明的政治见解.....	480
第二节 不脱王学的哲学观.....	485
第三十八章 王夫之的哲学思想	489
第一节 对理气之辩的唯物主义总结.....	490
第二节 “太虚本动”与变化“日新”.....	496
第三节 “能必副所”与“行可兼知”.....	504
第四节 “理势合一”.....	512
第三十九章 颜元的哲学思想	518
第一节 “理气融为一片”.....	519
第二节 致知在于习行.....	520
第四十章 戴震的哲学思想	524
第一节 气化即道.....	525
第二节 “血气心知”而“进于神明”.....	527
第三节 具有启蒙意义的理欲观.....	529

近 代 篇

第四十一章 中国古代哲学向近代	
哲学的过渡.....	535
第一节 中国近代中西哲学的融合.....	535
第二节 古代哲学向近代哲学过渡的中介.....	537
第四十二章 康有为的哲学思想	542
第一节 以元为体.....	542
第二节 自然进化论.....	545
第三节 博爱哲学.....	547

第四节	公羊三世的进化史观·····	553
第四十三章	谭嗣同的哲学思想·····	556
第一节	仁学体系的建立·····	556
第二节	转业识成智慧·····	562
第三节	日新观念、辨对待与破对待·····	565
第四十四章	严复的哲学思想·····	568
第一节	物竞天择的天演哲学·····	568
第二节	经验、理智、直觉的统一·····	577
第三节	功利主义·····	585
第四十五章	章太炎的哲学思想·····	591
第一节	唯识学的体系·····	591
第二节	以分析名相始以排遣名相终·····	598
第三节	从进化论到俱分进化论·····	603
第四节	反功利主义与唯意志论·····	614
第四十六章	孙中山的哲学思想·····	619
第一节	进化唯物论·····	619
第二节	“知难行易”说·····	623
第三节	民生史观·····	626
第四十七章	熊十力的哲学思想·····	631
第一节	体用不二论·····	631
第二节	翕闳成变说·····	637
第三节	本心即本体·····	639
第四节	哲学方法论·····	642
第四十八章	梁漱溟的哲学思想·····	646
第一节	生命哲学·····	646
第二节	三路向的文化观·····	649
第三节	直觉主义·····	653
第四节	中国社会特殊论·····	656
第四十九章	冯友兰的哲学思想·····	659

第一节	“新理学”的哲学观·····	659
第二节	形上学系统的架构·····	663
第三节	人生境界论·····	666
第四节	“新理学”的形上学方法论·····	670
第五十章	金岳霖的哲学思想 ·····	674
第一节	居式由能莫不为道·····	674
第二节	理有固然，势无必至·····	677
第三节	抽自所与的意念还治所与·····	679
第四节	逻辑与归纳原则·····	682
第五节	元学的态度和知识论的态度·····	686
第五十一章	毛泽东的哲学思想 ·····	690
第一节	中国革命的逻辑·····	690
第二节	实践论·····	695
第三节	矛盾论·····	700
第四节	中国革命战争的战略问题·····	705
重订后记	·····	710

导 言

—

中国哲学是独立于欧洲及其他文明国家自行发展的，从而形成了中国哲学的独特风格和特有的概念体系与表达方式。关于哲学一名，我国近代翻译家与学者严复说：“理学其西文本名谓出形气学，与格物诸形气学为对，故亦翻神学、智学、爱智学，日本人谓之哲学。”（《穆勒名学》按语）“出形气学”即形而上学，与各具体科学即“格物形气学”相对待。日本哲学家西周译西名爱智之学为哲学，显然是利用了我国表达智慧的“哲”字，清末反传中国，才有当今哲学之名。哲学虽为爱智学之译，然而“中国哲学”之“哲学”，却不可以完全在西方爱智的原义上理解，因为这涉及中国与西方道与言的差异。言有言的规则，言的组合可以编织世界图式，构成名言的逻辑系统。道却不同，它还靠体验。

中国哲学亦称形而上学，“形而上学”，语出《易·系辞》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，由此区分了形上与形下，道与器。就《易传》而言，形而上学乃天地、阴阳、动静之学，亦即宇宙万物之道。道是中国哲学的终极性范畴，也是中国人所追求的终极境界。器即万物。形即卦象，是道与器的中介。中国的学问历来文史哲等为一体，有了形上、形下的区分，实际上就把哲学与具体事物之学区分开了。中国形而上学的内容与亚里士多德“物理学之后”所关切的内容大体相当。

所以中国人翻译此书则以“形而上学”冠之。这一区分的根据，实质上依然是思存、主客关系。中国哲学以“究天人之际”为要务，是以天人关系来表达思存、主客这一哲学主题的。但天人问题并不等同于思存、主客问题，它具有丰富的内涵和独特的理论意义，因而没有造成思存、主客的分裂与对峙。

哲学以宇宙人生为主要对象，中外哲学概莫能外。而中国哲学却着力于人生的探索。但中国哲学不是孤立地研究人，而是在天人之际追寻人之为人的根据，所以人孤立起来看并不是哲学范畴，要想使人进入哲学的思考系，必须使它升华，追寻人人之人，非个人之人。人的哲学升华，就是人的本质的显现。

天人关系一般说来是人与自然的关系，其实质是思维与存在的关系。天也有天命之天，天命可以同于天道，有必然之义。亦可同于自然神，把自然力神化而为自然神，不过是远古时代在生产力低下的社会形态下，自然力升华的结果，也是某种无可奈何的社会关系的反映，此天命之天，则带有冥冥之义。天人问题虽然是中国哲学的永恒主题，但在不同时期不同哲学家那里，却有不同的内容和形式。我们之所以作这样的确认，因为它是尔后我们进行哲学思考的前提。而人的哲学升华，也意味着人的主体自觉，人升华为主体，自然应具备主体性与主体价值。主体性与主体价值均系西方近代哲学概念，是西方哲学明确确定主客关系之后主体规定性范畴。主体性概念在中国哲学中晚出，但不能说中国哲学连主体及其规定性也没有。这是一个人类文化的共性问题。中国哲学是重视人的，因而不可能不涉及人性和主体性问题。一般认为主体性与人性有关联也有差异，人作为主体的规定性是主体性，主体作为人的规定性是人性。主体性运用于中国哲学是人作为主体的认识能力和实践能力。认识能力和实践能力这两个因素合起来，便构

成人能动的创造力。而人性则是人的善恶本性，作为价值判断具有相对的性质。当善恶的道德因素构成主体的认识要素时，人性便和主体性具有难于摆脱的相关性。这正是中国哲学的特征，其表现就是认识过程与伦理过程的统一。

人何以成为主体。有赖于自我意识的觉醒，而自我意识的觉醒又有赖于社会实践。离开社会实践，意识既不可能有关于外界的意识，也不可能有关于它自己的意识。

人的自我意识的第一觉醒，就是把自身从自然界中区分出来，这是“人化自然”的前提，否则人类创造就无从谈起。子产说：“天道远，人道迩。”（《左传》昭公十八年）《老子》云：“道大、天大、地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。”（二十五章，马王堆帛书本、郭店竹简本“人”作“王”）《易·系辞》曰：“有天道焉，有人道焉，有地道焉。”天、地、人并称之为“三才”。荀子则归结为“明于天人之分”的命题（《荀子·天论》）。这些论断，表明了中国哲学人与自然的区分的自觉和人在自然界中的位置。当然任何举例都有局限性，都难免“六经注我”之嫌，但只要对中国哲学有切近的理解，而这种举例又具有典型性，不是主观随意的，就可以成为根据。至于到底什么时候才具备了这种区分性的自我意识，这属于认识发生学的问题，有待进一步研究，姑且不论。人只有把自身从自然界中区分出来，才真正具有了主体性。本能的人，没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。“本能的人”就是自然人，“自觉的人”就是主体人或自我意识的人。

我们考察中国哲学，希望找到人在物（人与人、人与物的特定关系）即人与对象合一的过程中的决定性要素。中国哲学讲合一，此所谓合一，是分而又合之合，非原始混沌，原始混沌是未分之合，从体认的角度看，分而又合是一境界。从原始混沌——阴阳有序——无差别境界，是否定之否定，这是中国哲学的体认过程。

《易·说卦》说：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）董仲舒说：“起于天至于人而毕，毕之外谓之万物，物者投所贵之端而不在其中，以此见人之超然万物之上而最为天下贵也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）邵雍则归结为：“惟人兼乎万物，而为万物之灵。”（《皇极经世·观物外篇》）人之所以为万物之灵，儒家则认为人有仁义。道家虽然鄙薄仁义，但道家有道家的道德观，《老子》云：“万物莫不尊道而贵德。”（五十一章）自然无为即为道德。佛家则讲自性清净。所以中国哲学的人的主体性，不可能摒弃道德规定性，中国哲学中的人并非一个自然的类，而是凝集着各种社会关系的类，所以人作为主体的必要条件，就是因为人具有道德属性，从而具有道德价值。中国哲学的人不是抽象的。然而中国哲学意识到人的道德价值，进而意识到人的主体价值，却是一个历史的过程，首先表现为儒家“志于学”与“志于道”的统一而追寻仁的历史演进，其次是道家“为学”与“与道”的对立达到一与全的过程，其三是佛家佛性向心性转化回归真如的过程。

二

儒家哲学的仁，就是人的哲学升华。仁首先表现了人与人的血缘伦常关系，《论语》说：“孝悌也者，其为仁之本与。”既然孝悌是仁的第一规定，这就反映了中国古代血缘关系的强固性，它是深深植根于血缘家族纽带联结起来的封闭式的农业经济里面的，血缘家族系统的强固性与封闭性，以及它在小农经济生产实践中的地位，决定了中华民族尔后主体意识的内向性，不论是传统的思维方式，心理状态，审美情趣，道德规范

等等，无不与此相关联，所以血缘纽带中人的升华便以“亲亲”为规定。《礼记·中庸》说：“仁者，人也，亲亲为大。”亲亲是血缘关系的本质，这样儒家就把个体人限定在血缘群体之内了。然后运用“能近取譬”的方法，由己推人，由近及远，使仁获得更宽泛的内涵，这就是仁者“爱人”（《论语·颜渊》）。汉儒郑玄解为“相人偶”，唐儒韩愈解为“博爱”，当是此义的引伸，这是仁的外向性。它是以仁的内向性“克己复礼”为前提的（同上）。只有用礼来规范自己，才能“立人”、“达人”，成己成人，这就是所谓“忠恕之道”。在等级森严的社会里，“君君、臣臣、父父、子子”是天经地义。《礼记·中庸》说：“义者，宜也，尊贤为大。”“尊贤”即“尊尊”，每个人所尽的义务，正好与其在等级名分中所处的地位相适宜，就是义了。所以仁又以“尊尊”为内容。“亲亲”可以归结为一个“孝”字，“尊尊”可以归结为一个“忠”字。亲亲、尊尊是血缘关系和阶级关系的集中反映。而表现亲亲、尊尊关系的则是各种繁复的礼。所以“克己复礼”，就是把人框定在亲亲、尊尊的社会关系内，并成为人的道德规定性。这种道德规定性，是在人与人的血缘伦常关系与社会关系中形成的，不单是个人内心直觉的结果。

人而为仁者的必要条件，除了“立于礼”，还要“兴于诗”，“成于乐”（《论语·泰伯》）。这是人之所以能弘大刚毅而具有内在美所必不可少的根据，因为诗可言志，乐可中和，诗和乐能够陶冶人的性情，塑造人的内心世界。“诗”这个字，就是“言”与“志”的合体（詁）。《说文》云：“诗，志也。从言，寺声。詁，古文诗省。”孔子说：“《诗》三百，一言以蔽之曰：‘思无邪’。”（《论语·为政》）“思无邪”，原为《诗·鲁颂·駉》的诗句，孔夫子用这句话概括诗三百篇的一以贯之的本质精神，在于诗有纯正当道德情操的作用。他也极为重视乐，孔子“在齐闻韶”，竟然“三月不知肉味”（《论语·述而》），这

是深潜内心的极高的审美境界，“乐味”淹没了“肉味”。可见在儒家哲学那里，人作为主体的规定性，一开始就是和道德规范，审美情趣相关联的。在儒家哲学里，认识过程、伦理过程、审美过程是统一的。人作为主体，它的规定性内在地包含着道德修养，审美情趣，否则主体就不能体认仁，就不能达于既“尽善”又“尽美”的境界。反过来主体如果不具备道德价值，审美价值，即人而不仁，就不能成为真正的主体，这样主体与对象便难于统一，当然认识过程也无从谈起，三者的统一就是真、善、美的统一，也是中国哲学意义与意味的统一。

人以仁作为哲学表现与升华，是人的一次解放，因为毕竟目中有人了。反过来人也从仁学中，发现了自身的本质，因为人凝集了当代各种社会关系的总和。这是在为仁的力行实践中体现出来的本然性质。就是说人处于自然人状态时反而不能认识自身，只有进行哲学升华，把人升入哲学的殿堂，在哲学的层次上，才能发现人的真正本质，即从仁学中展现了人与人的伦常关系与社会关系的实质，所以人而为仁者的升华过程，就是人的本质的显现。这种人的本质是善的，入世的，进取的，是自强不息和富有“举一反三”的创造力的，一句话，是积极进取的人生。

孔夫子说他“三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）这是“志于学”与“志于道”的统一过程。“志于学”就是直接经验与间接知识的积累，孔子有一个课表，照《周礼·地官·大司徒》说是：礼、乐、射、御、书、数。“志于道”则是道德教化而成圣的过程。二者是统一的，统一的结果便是仁。我们不能把“志于学”与“志于道”的过程分为两截，认为“五十而知天命”以前是“志于学”的过程，“六十而耳顺”以后是“志于道”的过程，二者始终是统一的，所不同的不过是同一句格言出于小孩之口与出于老人之口之别罢了。儒家的仁，是