

目 录

绪 论

- 一、什么是文化1
- 二、中国古代文化的基本特征6
- 三、古代小说与文化的关系15

第一讲 古代小说的文化心理特征

- 一、原始宗教对民族心理的熔铸——远古神话的文化心理特征23
- 二、徘徊于信仰与艺术之间——汉魏六朝小说的文化心理特征30
- 三、理性精神与宗教观念的消长——唐代小说的文化心理特征36
- 四、儒释道互补与新旧文化的冲突——明清小说的文化心理特征44
- 五、区域文化的个性与融合——古代小说的地域文化特征52

第二讲 文化转型与古代小说的嬗变

- 一、宗教文化、史官文化与神话历史化69
- 二、佛道玄学与志怪、志人小说75
- 三、中唐文化的转变与唐传奇83
- 四、明末异端思潮与明清之际的小说89

第三讲 文化诸范畴对古代小说的影响(上)	
一、儒学价值观对古代小说的影响	95
二、佛道文化影响古代小说的四种方式	107
三、传统思维模式对古代小说的影响	123
第四讲 文化诸范畴对古代小说的影响(下)	
一、民俗文化对古代小说的影响	135
二、社会经济对古代小说的影响	147
三、社会政治对古代小说的影响	154
第五讲 唐宋元小说的文化考察	
一、唐传奇与士子文化心态	165
二、宋元话本与市民文化	180
第六讲 明代小说文化分析例证(上)	
一、《三国志通俗演义》的人文特征	195
二、宋江:双重社会教化的悲剧角色	208
三、《西游记》的“原旨”与接受	220
四、《四游记》与民间信仰	236
第七讲 明代小说文化分析例证(下)	
一、《金瓶梅》:文化裂变孕育的畸形儿	248
二、“二拍”情爱作品的文化内涵	262
三、《型世言》与明代商品货币经济	274
第八讲 清代小说文化分析例证(上)	
一、《醒世姻缘传》与民俗文化	287
二、《聊斋志异》“幻化”的文化特征	305
三、《聊斋志异》与道教文化	316
四、《聊斋志异》与俗文化心理	328
第九讲 清代小说文化分析例证(下)	
一、《儒林外史》:文化反思与整合的艺术显示	339

二、《红楼梦》、《金瓶梅》色空观念之比较352
三、《红楼梦》与佛道文化365
四、《老残游记》的文化内涵及其渊源与价值376
附 录	
一、治学心得 :角度变换与方法更新389
二、主要著作394
三、主要论文398
后 记	

绪 论

我们这门课程的题目是“古典小说与古代文化”。为什么要从文化的角度或者说用文化学的方法对中国古典小说进行研究呢？主要有这样一些考虑：小说作为文学的重要组成部分，也是文化的重要组成部分，因此，运用文化学的方法对古典小说作一番考察、分析、研究，可以获得一些新的见解。下面将就这门课程的主要问题，如什么是文化，中国古代文化的基本特征是什么，古代小说与文化的关系如何等，作一些必要的说明。

一、什么是文化

在日常生活中，我们经常提到“文化”一词，但作为科学术语，“文化”却是一个长期争论不休的概念。1920年以前它仅有六种不同的含义，但是到了1952年，其含义激增到164种之多。在这众多的文化概念中，英国文化人类学家泰勒于1871年在《原始文化》一书中提出的定义受到普遍的重视。他说：“文化或文明，就其广泛的民族学意义来说，是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的能力和习惯”。

的复合体。”^①这一定义包含的内容极为广泛,但仍有人认为它不全面。于是美国的一些社会学家、文化人类学家对这一定义进行修正,补充了“实物”的内容。

我国学者的文化研究论著也提出了种种关于文化的概念,其中影响较大的是梁漱溟 1920 年出版的《东西文化及其哲学》^②。梁漱溟认为,文化是“人类生活的样法”,这一“样法”包括人类的精神生活、物质生活和社会生活三大内容。可见文化的含义极其广泛。1987 年,我国文化社会学家司马云杰出版了 1949 年以来第一部系统地研究文化社会学的专著《文化社会学》。在这部书中,司马云杰给文化确定了这样一个定义:“文化乃是人类创造的不同形态的特质所构成的复合体。”^③这一定义首先强调了文化是人类创造的;其次,所谓的“特质”是指人类创造物的最小独立单位和人类创造物的新的内容和独特形式;再次,它强调文化是一个整体性的概念,包含着各种特质相互关联的全部总和;最后,它所说的“不同形态”既包括物质形态,也包括精神形态,以及物质与精神相结合的形态。这一定义从文化本身的规定性作出,又注意了文化现象与人类活动的一般的社会、政治、经济等内容和形式的区别,因而受到了人们的关注。

依据这种广义的文化定义,文化可分为物质文化、规范文化、精神文化三大类型。物质文化是人类生存的基础,它包括工具、房屋、器皿、机械等文化范畴。规范文化是人类生存的样式,它包括社会组织、制度、政治和法律形式、风俗习惯、伦理道德、语言、教育等文化范畴。精神文化是人类自我完善的方式,它包括宗教信仰、

① [英]爱德华·泰勒《原始文化》(重译本),1页,连树声译,桂林,广西师范大学出版社,2005。

② 梁漱溟《东西文化及其哲学》,11页,台北,问学出版社,1979。

③ 司马云杰《文化社会学》,11页,济南,山东人民出版社,1990。

审美意识、文学艺术等文化范畴。应当说明的是,科学知识、政治、法律、伦理道德等作为观念形态存在时,也可以划归精神文化这一类型。各类型文化之间以及各文化范畴之间相互作用、相互渗透、相互影响,在人们心理上形成某种相对稳定的结构、模式、形态、价值取向等。这套观念尤其是价值系统构成了文化的核心。

这里有必要解释一下文化与社会的关系。社会的产生和发展依赖于文化的创造,正如恩格斯所说:“最初的、从动物界分离出来的人,在一切本质方面是和动物本身一样不自由的,但是文化上的每一个进步,都是迈向自由的一步。”^①人类在进行文化创造的同时,也就发展了自身生产劳动的能力;随着生产劳动能力的提高,也就不断改变其社会关系。社会关系随着生产力的发展而不断变化,这种变化就构成了人类“一定历史发展阶段上的社会,具有独特的特征的社会”^②。物质文化的发明创造直接发展出了阶级、集团、权力、地位等社会结构,为社会的存在奠定了经济基础。社会组织、制度、政治和法律形式等既是规范文化,又是社会参数。作为观念形态的精神文化诸范畴则建立在社会结构的基础之上。可见文化与社会具有十分密切的关系。

同时,我们也应看到,文化的产生和发展具有自身的独立性。物质文化的发明创造在很大程度上依赖于物质文化自身的积累,这便是文化独立性的表现。规范文化中的社会组织、风俗习惯、伦理道德、语言等并不是随着社会变革而立即发生变化,总是表现出稳定性和独立性。至于精神文化中的各范畴,其独立性就更为明显,宗教信仰、审美意识、文学艺术等可以说具有超稳定的独立性。上述在人们心理上形成的结构、模式、形态、价值取向等就是文化

① 恩格斯《反杜林论》《马克思恩格斯选集》,第3卷,154页,北京,人民出版社,1972。

② 马克思《雇佣劳动与资本》《马克思恩格斯选集》,第1卷,363页。

稳定性、独立性的表现。文化的这种稳定性、独立性提醒我们,进行文学研究不仅有社会的视角,而且有文化的视角,二者既有联系,也有着明显的区别。

人类不同的社会群体有着不同的文化类型。“文化类型是指各种文化形态体系最有特色、最能显示一种文化本质属性的特征,而不是指它的全部特征的总和。这一点则主要表现在不同文化精神及价值体系方面。”^①每一种文化精神都显示了它别具一格的特色,并且使一种文化共同体区别于另一种文化共同体,从而构成了不同的文化类型。不同民族由于文化个性的不同,又有不同的文化模式。文化的构成方式及其稳定特征决定着文化模式的情形。最为明显的是从区域上划分出的种种文化模式,如西方文化模式和东方文化模式,东方文化模式又有印度文化模式、日本文化模式、中国文化模式等。与文化类型一样,文化模式最根本的特征仍在于文化精神和价值体系方面。

文化虽有着较明显的稳定性,但也并非一成不变。与事物发展的一般规律相似,文化的发展总是通过认同和离异两种作用进行。认同,即与已有的主流文化相一致,并在一定范围内向纵深发展,对已成模式进一步开掘,同时还要对异己力量进行排斥和压抑,使主流文化得以巩固和凝聚。离异,即在一定时期内对主流文化采取否定和怀疑的态度,打乱既成规范和界限,使被排斥的异己力量得以兼容,把被压抑的能量释放出来。所谓文化转型时期就是指离异作用占主导地位的时期,这时文化发展明显产生危机和断裂,同时又进行急速的重组与更新。与认同时期相比,离异时期或曰转型时期的文化对社会各个领域所产生的影响更为巨大深刻。

^① 司马云杰《文化社会学》257页。 此为试读,需要完整内容请访问: www.ertongbook.com

文学创作活动不仅是一种精神活动,而且是一种依赖于个人的极富个性的精神活动。作家和诗人似乎在随心所欲地创造出一个个文学形象,一首首动人的诗篇。但是当我们搞清了文化与个人的关系时,就会对文化与文学创作关系有一个更准确的认识。

文化是人创造出来的,没有人类就不会有文化。但是对于某一个人来说,文化又是一种外在的力量。每个人都降生在先于他而存在的文化环境之中,这一文化自其诞生之日起便支配着他,并随着他的成长,赋予他语言、习俗、信仰。他的心理和行为是文化环境的产物,是文化熏陶、感染、教化的结果。正是文化,向他提供了他之所以为“人”的那种行为的形式和内容。美国著名文化人类学家莱斯利·怀特曾指出:“个人是文化所造就的产物,个人只是外形,文化才是内容。”^①为什么一个民族喜欢喝牛奶,而另一个民族却厌恶牛奶?这并不取决于人自身,而取决于他们的文化。

在人类的精神活动过程中,文化有着决定性的作用。意识的许多属性并非由先天的人性造成的,而是由外部文化刺激所引起的。例如,嫉妒情敌被有些人认为是一个情人的“本性”,如果一个人杀掉了引诱他妻子的人,尽管他犯罪了,也能够得到人们的同情和理解,法庭即使量刑较轻,人们也不感到奇怪。但是,爱斯基摩人把妻子借出去招待客人是好客的表现;萨摩亚人也完全不懂得情人之间的嫉妒心理,而且认为在这方面的情感是十分荒唐的。再如“恋母情结”,人们往往认为,一个男孩憎恶他的父亲而热爱他的母亲,仅仅是他生物本性的表现。但实际上,这些态度是随着家庭结构类型不同而变化的。在有些社会里,家长是母亲的兄弟而不是她的丈夫,父亲成了仁慈宽容的朋友与伙伴。在这样的家庭中,“恋母情结”便不可能存在。

^① [美] 莱斯利·怀特《文化的科学》,153页,济南,山东人民出版社,1988。

文化还是无意识行为的决定因素。例如许多禁忌,个人既不知道它的起源,也不了解它的目的。还有许多礼仪规则,个人对其来源与目的也知之甚少。实际上,这些禁忌和礼仪都是文化传统使然,都有着一定的目的和意义。

文学创作作为一种精神活动,离不开思维、感觉等心理过程,但作家在想什么,为什么他要如此这般地进行思维,这又是文化所决定的。当然,作家并非总是以纯粹被动的方式受着文化的制约,他也反作用于文化。总之,作家的能动作用要与文化发生种种关联。例如,我们说曹雪芹以其鸿篇巨制《红楼梦》向封建礼教和封建专制发起了挑战,但是他借助的重要思想资料却是佛道文化。再如,吴敬梓以其皇皇巨著《儒林外史》向封建政治型文化和道德型文化的分裂提出了批判,但是他的最终理想是希望两者重新实现统一。文学创作中也存在着无意识的情形,例如《聊斋志异》中大量的怪异记载,实际上是文化传统中以怪异影射现实的功能的表现。

不错,每一位成功的文学家都有自己独特的创作个性,但是这一创作个性不应当仅仅归结到他的生理因素上,而应当从他所处的文化环境中去寻找原因。这正是我们从文化角度研究古代小说的原因之一。

二、中国古代文化的基本特征

为了更好地从文化角度对古代小说进行研究,我们有必要对中国古代文化的基本特征作一番探讨。最能表现某一文化体系基本特征的是该文化体系的结构特征、价值观念和思维模式,因而我们探讨中国古代文化的基本特征,也应从这三个方面进行。

（一）儒学为主、佛道为辅的结构特征

儒学是一个历史的概念，其自身有着发生、发展、变化、盛衰的过程。儒家学派为孔子所创立，在春秋战国的诸子百家中，仅是其中的一家。尽管战国时代儒墨并称“显学”，但儒学在政治上并不占有特殊地位，还遭到各国统治者的轻视和排斥。秦始皇运用法家的学说统一天下后，未能变换指导思想和采取新的政策，而是继续推行法家的方针，甚至于“焚书坑儒”，结果“二世而亡”。汉初在尊崇黄老之学的同时，便逐渐认识到了儒家学说对巩固统治的作用。汉高祖刘邦令儒生叔孙通制定了一套君臣礼仪，谋士陆贾以儒家思想为指导著文 12 篇，篇篇受刘邦的赞许。刘邦在临终前一年，还隆重地祭祀了孔子。汉文帝时的儒家学者贾谊、汉景帝时的儒家学者晁错，都依据儒学思想，提出了一系列固国安邦的建议，而得到皇帝的重视。汉武帝听从董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，从此，儒家文化成为中国古代文化的主导。虽然在后来的某些历史时期，儒学曾受到过程度不同的冲击，但其主导地位从未发生过动摇。

魏晋时代玄学盛行，虽然嵇康公开倡言“非汤武而薄周孔”，但多数玄学家仍尊崇孔子为最高的圣人。隋唐时代，佛学昌盛，儒、释、道三教并尊，但政治法度仍是儒家的体系。唐太宗李世民特诏令国子监祭酒孔颖达等人编撰了《五经正义》，作为科举考试的标准读本。唐朝政府在各地广置学校，发展儒学，征用天下儒士为学官，恢复了儒学的权威地位。宋代理学兴起，历元、明、清，理学受到统治者的尊崇。直到 1919 年五四运动，儒学受到严厉的批判，儒学的主导地位才宣告结束。因此，可以这样说，自汉至清，儒学一直是古代文化的主流。

除儒学这一文化主流外，中国古代文化还有两大巨流，这就是道家、道教文化和佛教文化。道家与道教有联系，但实际上是两个

不同的概念。道家是一个学派,主要代表是老子与庄子。老、庄二人都是哲学家,不是宗教家,也未创立宗教。道教是一种宗教,但它将道家的宇宙观、人生观、方法论作为自己宗教哲学的理论基础,把老子的《道德经》和庄子的著作奉为宗教经典,并将老子推为教主,使道教与道家结下了不解之缘。唐宋以后,甚至可以说主要是道教理论家继承发展了道家的哲学。

道教是唯一根植于中国、发源于中国古代文化的民族宗教。它正式产生于东汉后期,但孕育过程却很长久。古代的巫术、神仙传说、成仙方术、谶纬神学以及黄老思想是其渊源。道教产生之后,便成为中国古代文化的重要组成部分,起着巨大的社会作用。因为道教信仰的宗旨是追求长生不死、得道成仙,相信经过一定的修炼,人可以超凡入仙,所以其成为人们的一种精神追求。道教的哲学基础是抱朴守真、回归自然,其成为人们在逆境中的一种精神慰藉和理想寄托。道教对于民间信仰的影响更为直接和深广,其神仙谱系的庞大驳杂造成了民间的多神崇拜,其占卜符箓、厌禳变化等法术在民间根深蒂固。道教的思维方式对古代文学艺术也产生了深刻的影响。而这一切便足以成为儒家学说的重要补充。

佛教发源于印度,在西汉末东汉初逐渐传入中国,与中国的本土文化互相影响、融合,发展为中国的民族宗教之一,成为中国古代文化的重要组成部分。佛教刚传入中国时,被人们视为神仙道术的一种。汉人出家为僧者很少,东汉末年以后,来内地的外国僧人和我国西部地区的僧人增多,译出不少佛教经典,印度的小乘佛教和大乘佛教同时被介绍到中国。魏晋时期,以般若学说为基本内容的大乘空宗,因为在思想上与玄学有相似之处,所以得到迅速传播。南北朝时期,佛教与传统文化进一步融合,出现了许多佛教学派。南朝各代统治者都崇信佛教,梁武帝甚至四次舍身寺院,登台讲经。北魏文成帝和孝文帝花费大量人力物力在大同云冈和洛

阳龙门开凿佛教石窟，雕刻佛像，并资助译经事业。隋唐时期，由于统治者的扶植，佛教进入鼎盛时期。隋文帝曾多次下诏在各地兴建寺院佛塔，招请和剃度僧侣，组织翻译佛经。唐太宗下诏于全国“交兵之处”建立寺院，武则天曾谕令“释教宜在道法之上”。此后虽有所谓“会昌法难”，但不久佛教又重新兴盛起来。隋唐时期还形成了许多佛教宗派，其中影响较大的有天台宗、法相宗、华严宗、禅宗和净土宗。宋代以后，佛教日益与儒、道相融合，一些主要佛教宗派的基本观点为宋明理学所吸收。同时，佛教内部各宗派也互相融合，其中以禅宗和净土宗，禅宗与华严、天台二宗的融合最为显著。

佛教文化在与中国本土文化相互融合吸收的过程中，对中国本土文化起到了重要的补充作用。儒家文化重视经验知识，注意对生活自身的探讨，但轻视理论思维，轻视思考彼岸即来生来世的问题，对本体论问题缺乏系统的论述。在这些方面，佛教文化都作了精细的探讨。佛教的“五蕴”、“十二因缘”等学说，指出人生的本质是苦，是不自由；每个人的现世命运都是前世思想行为的结果。佛教般若学否认人的认识能力，认为凡认识涉及的范围，都属幻化不实，即谓之“空”。因此，它拒绝承认客观真理和绝对真理，否定一切权威。关于世界的本体，般若学认为在人的认识之外，没有任何实在性可言，凡是存在的，都是精神的产物。佛教对彼岸世界的解释既有阿弥陀“净土”和“兜率天宫”的世界，也有哲理化了的“涅槃”、“法身”、“佛性”的世界。“涅槃”的本意是熄灭烦恼，后来被说成有“常乐我净”四种属性的理想境界。佛性论者认为“一切众生悉有佛性”、“皆能成佛”，这就与儒家的“性善”、“尽性”说沟通起来。佛教文化蕴藏着极深的智慧，它对宇宙人生的洞察，对人类理性的反省，对概念的分析，有着深刻独到的见解。因此佛教文化也足以成为儒家文化的重要补充。

道家、道教文化和佛教文化是儒家文化的重要补充,但又不能取代儒家文化的主导地位。从根本上来说,这是因为儒家文化也只有儒家文化才能适应中国自汉至清封建社会的客观需要。中国封建社会带有宗法制度的鲜明烙印,每个社会成员都不能脱离这种血缘联系的宗法共同体而独立。儒家文化的核心是“仁”,是礼乐主张,这就满足了封建社会中多方面的需要,道佛以及墨法等其他学说都不能满足这一需要。因此,儒家文化便必然成为中国古代文化的主导。但是,儒家文化又有其不全面的地方,它未能解释来生来世的问题,未能论及本体论的问题,因此,佛道文化便成为儒家文化的重要补充。这样,儒家为主、佛道为辅便成为中国古代文化的结构特征。

(二)重视现实人生和伦理道德的价值观念

所谓价值观是指人们对社会事物和现象在思想、感情、信念、观念上的取向准则。它是人们在长期的社会生活中形成的,是不同的社会文化发展过程中观念形态的凝聚,在社会文化结构中处于核心地位。由于儒学自汉至清始终是中国传统文化的主流,因此,儒学价值观便基本上代表了中国传统文化的价值观。尽管儒学是一个历史的概念,两千年来经历了某些变化,但儒学又有其自身的规定性,有其不变的一面。价值观念便是儒学最具稳定性的本质属性之一。

关于儒学的价值观念,班固在《汉书·艺文志》中就曾论及:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳、明教化者也。”^①这说明儒学与现实人生紧密相关,重视伦理道德教化与政治的关系。政治统治依靠伦理教化的支持;伦理教化的原则规范应力求适应政治的需要。儒学始终对现实人生表示了极大的关注,面对来生

^① 汉·班固《汉书·艺文志》北京,中华书局,1962。

来世却不去过问和追求。孔子说“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”（《论语·先进》）就是这一价值观的表露。孟子提出修身立命说，荀子发展为无神论，宋明时期的儒家学者，都批评了道教的神仙说和佛教的来世说以及无生说。因此，儒学的价值观以治理好人的现实生活为目标，把人生的追求和价值的实现，放在今生，放在当世，而不以彼岸世界为归宿。

儒学特别重视伦理教化，儒家学者可以说都是伦理学家。孟子把有无伦理教化看做是人与动物的根本区别。他说：“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）儒家学说认为伦理教化比刑罚还要有效，“德教行而民康乐”，“法令极而民哀戚”。（《大戴礼记·礼察》）儒学在伦理教化原则的问题上提出了以“仁”为核心，以“礼”为规范的结构体系。“仁”是“礼”的中心，是“礼”所赖以产生的价值目标；“礼”是“仁”的具体体现，是“仁”产生出来的各种条目。没有“仁”，“礼”就失去了存在的依据；没有“礼”，“仁”就不能发挥自己的作用。在“仁”的统率下，儒学提出了忠、孝、节、义等规范，提出了温、良、恭、俭、让等要求，作为对人们实行伦理教化的准则。

儒学还特别重视个人的道德修养，把道德需要视为人的一种最为迫切的需要。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）孟子说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）在义和利的关系上，儒家认为义重于利，强调要“见利思义”、“义然后取”。孟子特别强调道德修养的能动作用，能“尽其心”、“知其性”，就可进入到“知天”的最高境界。儒家认为，个人的道德修养是社会和谐安定的根本保证，只有达到个人的“诚意”、“正心”和“修身”，才能“齐家”、“治国”、“平天下”。在个人和整体、个体和社会的关系上，儒家突出个体为善的主动性，“我欲仁，斯仁至矣”，认为通过艰苦

的长期的修养，“人皆可以为尧舜”，“涂之人皆可以为禹”。应当通过个人道德主动性的发挥来完善人格，以达到“君子”、“贤人”、“圣人”的理想境界。

但是，后世的儒家学者愈来愈走向片面化和绝对化。汉代董仲舒建立了“三纲”、“五常”的道德准则，宋代理学家进而提出了“天理”与“人欲”相对立的伦理学说，这就使儒学的伦理道德观成为禁锢人们的枷锁。统治阶级则利用儒家伦理道德思想来调整等级秩序，使其成为维护封建统治的工具，但这与儒学伦理道德思想本身是有区别的。因此，我们对儒学价值观应当有一个公正客观的认识。

（三）以“天人合一”为特征的思维模式

所谓思维模式，是指一定的社会人群在接收、反映、思考、加工外界信息过程中所形成的思维定势，其本质是连接思维对象、思维工具和思维主体之间关系的定型化结构。思维模式一旦形成，就成为一定民族群体共有的特征，作为古代文化中的核心和稳定因素而长期绵延下去。对民族的个体成员而言，思维模式具有认识上先行结构的作用，制约着具体思维过程。

中国传统思维模式最基本的特征便是“天人合一”，或曰“天人相参”、“天人感应”。被儒家奉为“六经之首”的《周易》首先奠定了这一思维模式的理论基础。《易·系辞上》指出，“一阴一阳之谓道”，而阴与阳又是“太极”所生的“两仪”。因此“太极”与“道”都是“阴阳大化”之源。道能“曲成万物而不遗”，所有“天、地、人”和万事万物都赖此“阴阳大化”之道而相同相通。“立天之道”、“立地之道”和“立人之道”一脉相承。天与人的关系不是对立的，而是彼此“相参”的。这种本质上同构的“三才”思想就为“天人合一”、“天人相参”、“天人感应”奠定了基础。“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”（《易·系辞上》）天

的意志与人的愿望没有冲突与矛盾，人按照天的旨意处身行事就可成为“德配天地”的君子。

儒家学派的创始人孔子视“天命”为至高无上的权威。他说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）又说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）这里所说的“天命”实际上与《易》之“道”没有根本区别。孔子曾说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）他又曾说“五十而知天命”。联系起来看，孔子学《易》和知“天命”均在 50 岁，因此可以说他是学《易》而知“天命”。学《易》之后，了解了“天命”，便可以“无大过”，也是天人相参思维模式的表现。

道家学派的创始人老子说得更为明确：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》二十五章）天、地、人都是道的派生物，所以同构且可以相参。庄子认为：“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐，与天和者，谓之天乐。”（《庄子·天道》）《吕氏春秋》曰：“凡乐，天地之和，阴阳之调也。始生人者，天也，人无事焉。”太史公司马迁著《史记》就是要“究天人之际，通古今之变”（《史记·太史公自序》）。

“天”这一范畴在中国传统思维模式中具有自然和至上的、外在的、神秘的必然性等多种含义，它有类似西方至上神之处，却不是人格化的意志。它不像西方的上帝与人对立，而是与人相通、相参、相应。此岸与彼岸、自然与社会、主观与客观也由此而相互消融。佛教传入中国之后，佛教的某些教义观念与“天人合一”的思维模式融合渗透，一方面使原来的思维模式趋向更加彻底、更加细密、更加哲理化；另一方面，也使传统思维模式神学化的倾向有所增强。因果轮回、宿命论、定命论等也成了传统思维模式的重要因素。

与“天人合一”相联系，中国传统思维模式还具有神秘主义的非理性直觉思维特征。奠定中国传统思维模式基础的《周易》，以“观象取类”、“名物取譬”的方式来界定概念的含义，以主客相参的吉、凶、悔、吝为基本的判断形式，以多维发散、可能盖然为推理方法，这就决定了其思维方式的神秘性、直觉性和模糊游移性。《周易》的“取类”来源于“观象”，而不是基于对属性的抽象。“象”的代表象征意义极为广泛，因而“观象取类”所形成的概念范畴就具有多义性与歧义性，往往用一个相似的、形象的、比譬性的隐喻来综合概括一大类事物现象，物与物、事与事之间的绝对界限就消失了，由此物到彼物、由此事到彼事，可以越过理性的推理阶段，而直接实现对接。“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”（《易·系辞上》）“子曰：知几其神乎！……几者，动之微，吉凶之先见者也。”（《易·系辞下》）这些说法都道出了神秘主义的非理性直觉思维特征。《周易》所奠定的这一思维特征，为后世所接受，并有了进一步的发展。孟子曰：“圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）庄子曰：“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。”（《庄子·刻意》）尤其是禅宗形成之后，与中国传统思维模式相融合，提出了一整套更为神秘的非理性思维方式。它抛弃一切逻辑思维所必要的程序，以非理性的直觉突破物象的界限，在沉思默想中形成新的表象。这一表象非客观外界所实有，而是心灵的创造，是主体依照自己的愿望要求而重新组合的虚幻想象物。

中国传统思维模式还具有“绵延”特征。“此物”与“他物”之间的区别只是相对的，从根本上说，相异之物又是相似的，“此”与“彼”之间是互通的，可以转换和演变。物与物之间有着密切的连续性，而连续就是前后的相似。重相似、重连续，把区别性溶解于相似性之中。《易·系辞上》指出：“原始反终，故知死生之说。”