

## 第一章

### 百家争鸣与儒学的生命活力

- 儒是古宗教的教师
- “周因于殷礼”与周公制礼作乐
- 从“皆原于一不离于宗”的官学向“天子失官学在四夷”的私学的演化
- 孔子说：“郁郁乎文哉！吾从周”
- 孔门弟子自立门户
- 百家争鸣与“儒分八派”
- 对孔子思想的超越与发展
- 先秦儒学的终结

说起孔子和儒学，我们不能不从儒的起源说起。就儒，以及儒家、儒学的原初本意来说，至少在 20 世纪之前并不存在分歧，然而进入 20 世纪之后，特别是随着西方思想文化及其研究方法的不断传入，人们对这一原本还算清楚的概念却产生了疑问，并由此而引发了相当大的分歧。

### 一、孔子与早期儒学

根据比较可信的资料，“儒”这一名词的最早记载似乎见于《论语·雍也》。孔子在这里告诫他最得意的学生子夏说：“要当就当君子儒，千万不要当小人儒。”由此可见，儒名之起源应远在孔子之前。而到了孔子的时代，儒这一阶层已发生了相当大的分化，至少形成了“君子儒”与“小人儒”这种两极阵营了。

根据胡适的研究，儒是殷民族的礼教的教士，他们在很困难的政治状态之下，继续保持着殷人的宗教典礼。然而经过六七百年的发展变化，他们中的绝大多数人变成了教师，他们的职业还是治丧、相礼和教学。但他们的礼教已渐渐地行到统治阶级里了，他们的来学弟子，已有周鲁公族的子弟了。这才是那个广义的“儒”。儒是古宗教的教师，治丧相礼之外，他们还要做其他的宗教事务。显而易见，在胡适的概念中，儒的职业有点类似于基督教中的牧师。

以治丧相礼为主要事务的儒者阶层至少在殷代已逐步脱离直接劳动者而相对独立。也由于他们脱离直接劳动，故而久而久之成为“四体不勤，五谷不分”的非体力劳动阶层。

他们的职业相对低贱，收入也相对菲薄。但是由于他们有了相当的闲暇时间，从而使他们有条件、有可能且也需要那些礼仪形式与礼仪理论。而正是这种职业性的需要，使得那些原本并不复杂的礼仪形式变得越来越繁琐，越来越需要一个专门的智者阶层才能掌握。这种变化应该发生在殷代，否则便无法说明西周初年周公制礼作乐时何来那么多的凭借资源。

殷周之际的更姓易代，对于儒者阶层来说是一个痛苦的选择和考验。鉴于他们在殷代的发展和演变，他们虽然还没有真正上升为贵族阶层，但作为已具有相当文化水准的殷商贵族和具有良好文化氛围的殷商社会，毕竟已为他们留存了相当优越的生存空间。而他们将要面对的周代统治者，虽然生机勃勃、新兴向上，但毕竟缺少足够的文化素养，因而时常对这些殷商遗民不够尊重，从根本上瞧不起这些没落贵族阶层。于是在西周建立的最初阶段，包括这些儒者在内的殷代遗民便不时与西周统治者发生各种形式的冲突。

作为大势已去的没落贵族，殷代遗民对西周的反抗当然不能成功。到了周公东征胜利后，包括儒者在内的殷代遗民实际上已经被迁出西周统治的政治中心地区，而集中在宋、卫、鲁、齐、燕等地。于此我们便不难理解这些地区何以在后来差不多都成为儒学发生的中心地区。

这些殷商遗民被集中管理之后，大规模的政治军事反抗已不可能，但他们一时间也无法认同周人的统治，不时进行一些小规模的骚乱。于是为了解决这些问题，周王朝

在全国政权初步巩固以后，又把姬周王族中最为可靠和最有力量的亲属分封到殷代遗民集中居住的地区。如周公子伯禽封鲁，召公之子封葵，太公望封齐等。这样，殷代遗民被分而治之，反抗的可能性就更小。

周人在推翻殷商，夺取政权，初步恢复了秩序之后，面临一个规范制度、重建秩序的迫切任务。于是在西周初年有周公制礼作乐的事情发生。

制礼作乐是时代的需要，但从西周初年周人的实际文化状况看，单独凭借周人的努力便根本不可能实现。于是西周的统治者想到了那些殷遗民，想到了这些遗民中的儒者。这些儒者出于本能的考虑在最初的阶段容或并没有接受周人的邀请，因为尽管他们并不是殷商的真正贵族，但他们毕竟在很大程度上与殷商贵族的利益相关。然而或许也正是由于这些儒者与殷商贵族的微妙关系，他们既不是殷商贵族的当然成员，便没有为殷商王朝殉葬的道理。他们可能出于与在殷代时同样的生存需要，在与西周统治者经过一段时间的磨合之后，终于接受周人的邀请，出而协助周公制礼作乐。于是我们看到周公所制出来的礼乐制度，便带有殷商文化的明显痕迹和模仿特征。这就是《论语》所说“周因于殷礼，所损益可知也”；周监于二代，郁郁乎文哉”。

通过制礼作乐，原本是殷商遗民的儒者基本上都归附了新朝，作了“二臣”，开始了为新主人服务的生涯。而且由于这批儒者毕竟是当时社会各个层面中文化素质最高的阶层，因而他们在新朝中的地位不是下降了，而是上升了，他们所信奉和营构的那些理论也理所当然地逐渐成为新朝的

官学。对于西周前期的历史来说，儒的官学化显然有助于周朝政治的发展与和谐，尤其是这些儒者鉴于殷亡的教训而进行的制度兴革，更有助于西周前期的政治稳定。

然而，那种内外安宁的局面并没有持续很久。尤其是厉王即位之后，西周政治除了原有的周王室与诸侯之间的矛盾尚未化解外，且又因厉王本人“好利”以及残暴性格而更加重了西周王朝的政治危机，结果引起国人的集体反抗，厉王被迫出逃。厉王出逃为西周政治的发展赢得了契机。于是召公、周公二相行政，号曰“共和”。经过长达 14 年之久的共和改良，二相乃共立太子静为王，是为宣王。宣王即位，二相辅之修政，法文、武、成、康之遗风，诸侯复宗周。此即史书中津津乐道的“宣王中兴”。

宣王在位 46 年，继其位者为幽王。幽王之时，西周政治的衰败景象再次呈现，且因内外矛盾的纠缠更严重于往昔。再加上幽王个人生活的极度不检点和用人不当，结果在周边诸侯的攻击下，幽王被杀于骊山。其子继位为平王，平王已无法按照既有的模式照旧统治，于是有平王东迁之举，周朝政治由此发生重大转折。

统观西周政治发展，尤其是它在康王之后不断走下坡路的事实，我们觉得除了历史上的“积久必弊”的惯性运动外，实际上可能与周初政治设计存在相当的关联，当然也与殷遗民中的那些儒者的政治劝告不无关系。我们知道，周初以道德为本位的政治设计，其核心是维护以周太子为中心的等级秩序，它所强调的礼不下庶人，刑不上大夫，以及礼乐征伐自天子出等原则，显然都是鉴于殷亡的教训。但是，

这种以周王室为中心的政治设计虽然有助于周初政治的稳定与发展，但它毕竟忽略或无视了诸侯国和国人的利益。再加上康王之后诸天子个人素质上的关系，这些矛盾在旧秩序的体制内显然已无法解决。



孔子行教图

与此政治趋势相伴而行的，在思想文化上便是由先前“皆原于一，不离于宗”的官学形态向多元化、多极化发展，

统一的官学终于演生成为各个诸侯国服务的“私学”，甚至有以私人身分公开聚徒讲学的现象。这便是孔子所说的“天子失官，学在四夷”。于是便有孔子创立的儒家学派的出现。

孔子创立儒家学派的过程至为复杂。他除了向周太史老子问过礼外，主要得之于他所处的鲁国之思想文化传统。我们知道，鲁国在西周初年本是周公长子伯禽的封国，也是殷遗民的主要聚居地。当伯禽就国之际，便将大批的典章文物带往鲁国，从而使鲁国从一开始就有较高的文化素质。尤其是鉴于周公的勋劳，当其去世之后，周王室允准鲁国破格使用天子之礼乐，遂使鲁国在周王室衰微之后得以保存较为完整的西周典章制度和文物。正是在这种文化氛围中，孔子目睹列国交争，于是愈加感到西周以道德为本位、以天子为核心的典章制度礼乐文物不仅给人以肃穆庄重的感染力，而且因此而对周初制度发出由衷的赞叹，以为“周之德，其可谓至德也已矣”并信誓旦旦地宣称：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”似乎可以说，正是孔子面对现实而生发的思周情怀，才使他有条件据鲁而创立儒家学派。当然，即使相对于孔子一生来说，儒家学派的创建也是一个艰难而漫长的过程。它既不可能一蹴而就，更不可能发生在孔子的早中年，而有一个酝酿、准备和形成的复杂过程，也与孔子本人精神境界的不断升华密切相关。他在生命的最后岁月曾总结自己的思想进程说：“吾十五而志于学，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。”由此看来，孔子虽然在年轻时代即已确立远大的抱负，但实在说来，他在人生境界的进程中也因挫折而产生

过迷惘和困惑，他的圣人境界之确立似乎只是其晚年生命之所悟，而儒家学派的创建似也应是其晚年的事。

如果相对于后世那些伟大的思想家来说，孔子并没有给我们留下什么皇皇巨著，更没有通过自己的著述活动去建构什么理论体系。然而正因为如此，孔子的思想贡献是通过那些具体入微的只言片语的讨论，通过那种“述而不作”的著述态度进行古代文献的整理，不仅建立起一个包容万象的思想体系，而且为后世儒者对其思想原典的诠释留下了巨大的空间和思维余地。试想，如果孔子真的有系统且条理地著述，真的那样将各种原理、原则都作了详尽而周到的论述，那么儒学的后来发展或许应该成为另外一种样子，至少不宜创新与不断再生。故而孟子在讨论孔子的思想贡献时所强调的只是孔子是“圣之时者”是“集大成者”而不是以直接功利主义作为思维创造活动的唯一目的。

这样说当然并不意味着孔子的学说根本就不具有功利的目的。事实上，正如我们已经知道的那样，孔子毕生甚至包括他那生命的最后时刻，他都没有真正完全放弃对现实政治的关怀和投入。不过，我们需要明了的是，孔子的这种投入与参与，并不是以一己的私利为目的，而是通过政治的参与以实现自己的政治理想，通过这种现实政治的中介达到治国平天下的至大目的。故而当他面对一连串的挫折时，也情不自禁地叹喟道：“苟有用我者，期月而已，三年有成。”可谓雄心勃勃。只是到了晚年，孔子知道之不行，遂潜心于授徒和整理古代文献。关于前者，相传他弟子三千，可谓规模宏大；关于后者，相传儒家经典差不多都经过他的整

理，笔则笔，削则削，于是这些经典在后世中国便具有至尊的地位，于是有人以为“曾经圣人手，议论安敢道”。孔子便成了圣人，儒家经典便成了中国社会的法典，儒士便成了中国知识分子的别称和追求目标。学人以名列儒林为荣，著述以敷赞圣旨为贵，派别繁杂，训解浩瀚。

## 二、百家争鸣与儒学的分化

孔子对传世古代典籍的整理，在客观上有助于儒家思想体系的形成和儒家学派的诞生，为儒学在其之后的发展提供了相当的生存空间和智慧资源。不过从另一方面看，孔子虽然在讲学的生涯中集聚了数千名弟子，但由于孔子毕生郁郁而不得志，他的及门弟子在其生前并没有太大作为，只不过是环绕着孔夫子论学论政而已。然而到了孔子去世之后，无一人可以担当维系孔门弟子的责任和能力，孔门弟子遂作鸟兽散，纷纷建立自己的学术门户和人事圈子。儒学的发展因此而分化、分裂。

孔门后学的分化大概发生在弟子们为孔子服三年之丧结束的时候或之后。据《孟子·滕文公上》记载，孔门弟子为孔子服丧三年的时候，“治任将归”入揖于子贡，相向而哭，然后归。子贡返，筑室于场，独居三年，然后归。他日，子夏、子张、子游以有若似孔子，欲以所事孔子事之，并要求曾子同意。而曾子坚决反对。本来，按照孔子生前形成的基本格局，在孔子死后，孔门弟子作为一种利益集团或学术团体，本不必似也不会发生太大的分裂。子贡即使没有担当孔门

领袖的资格和能耐，但他毕竟是孔子生平最得意的门生，二者之间的深厚情意似乎也有助于子贡在孔子死后团结维系孔门弟子。据《史记·孔子世家》记载“孔子病，子贡请见。孔子方负杖逍遥于门，曰：‘赐，汝来何其晚也？’”。显然，孔子对子贡寄予相当的期望。

或许正是基于这种原因以及子贡超越其他弟子的治事能力，于此我们感到，尽管子贡没有名正言顺地举起孔门“帅旗”，但其在孔门弟子中的突出地位似乎也已基本确定。

然而出人预料的是，当子贡的地位逐渐确立，孔门之内并没有发生太大的问题的时候，子夏、子张、子游等人却以有若的外在形象似孔子，欲以所事孔子事之。显而易见，这是一场不动声色的政变，他们期望以有若来取代子贡将要获得的盟主地位。

子夏等人的建议并没有得到曾子的响应和支持。其中的原因，除了一些冠冕堂皇的理由外，似乎也和曾子与他们之间的微妙关系有或多或少的联系。我们知道，曾子虽是孔门弟子中谨遵师说的忠诚弟子，但他和子张、子夏等人并不是关系非常密切。《论语·子张》记曾子曰：“堂堂乎张也，难以并为仁矣。”表面上对子张似乎很推崇，但实际上也不无贬损之意。至于对子夏，《礼记·檀弓》、《论衡·祸虚》都曾记载曾子指责子夏的事：传曰：子夏丧其子而丧其明，曾子吊之，哭。子夏曰：“天乎！予之无罪也！”曾子怒曰：“商，汝何无罪也？吾与汝事夫子于洙泗之间，退而老于西河之上，使西河之民疑汝于夫子，尔罪一也；丧而亲，使民未有异闻，尔罪二也；丧尔子，丧尔明，尔罪三也。而曰汝何无罪欤？”子

夏投其杖而拜曰：“吾过矣，吾过矣，吾离群而索居，亦以久矣！”曾子的这段指责虽然晚出，但他们之间缺少共同的信念和人生原则，似为事实。那么又怎能指望曾子赞同子夏的主张，推举有若为孔门盟主呢？更何况有若无论如何貌似孔子，但其思想见解、人格修养都不可能真正与孔子相比呢？

有若没有成为孔门弟子的新领袖，曾子由于天生具有一种战战兢兢严守孔门遗规而绝不自标宗旨的人生态度，故而曾子既无能力，也无兴趣成为孔门弟子的新领袖。因此从这个意义上说，当曾子反对子夏等人推举有若的建议时，孔门弟子的分裂便已从一种潜在的危險而表面化，弟子中的强者实际上都各奔东西，自谋前程，自立门户去了。

至于孔门弟子的实际分化情况，《韩非子·显学篇》有一个大概的描述：“世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。孔墨不可复生，将谁使定世之学乎？”显然，这里的儒学八派已不仅指孔子的及门弟子，而且应该包括韩非所处的时代即战国时期的儒学情况。

在韩非儒学八派中未列子夏，然而子夏实在是儒学尤其是儒家经学中的重要人物。在孔门子弟中，子夏的勤奋好学是相当突出的，并因此获得孔子的赞赏和鼓励，孔子也尽可能地加以引导和训练，从而使子夏在孔门弟子中似乎是

最全面地掌握了乃师的学说。儒家的一些重要经典不仅差不多都经过他的传授，而且许多重要典籍甚至可能还是由他和他的弟子一起整理成定本。东汉学者徐防说：“臣闻《诗》、《书》、《礼》、《乐》定自孔子发明章句始于子夏。其后诸家分析，各有异说。”也就是说，所谓儒家经典，其大部分都和子夏有着或多或少的关系。在孔子去世之后，子夏便离开了鲁国，先在卫国为卫灵公做些事，然后应邀去魏国西河讲学，名声大振，弟子众多，甚至如曾子后来所指责的那样，西河之民一度将子夏比拟为孔子尊而敬之。其知名弟子可考者，有魏文侯、田子方、段干木、吴起、禽滑黎等。于是儒家学术开始在西河地区盛行，魏文侯初置博士官，实为中国历史上以行政权力推行儒家学术之始。

我们之所以说韩非的儒家八派不能包括孔子之后到韩非时儒学的全部，主要是因为这八派实际上并没有回答当时非儒学派对儒学的挑战。当时的非儒学派主要是杨朱和墨子。而且杨朱、墨子学说之所以发生，可能在很大程度上还是因应这八派对孔子学说不同程度的歪曲。因此孟子曾愤怒地指出，杨墨之学盈天下，天下之学不归杨，则归墨。儒学发展面临着严峻的挑战，如何回应这种挑战，便有待于后世儒者对孔子学说进行更有说服力的解释。

真正从理论上回应杨墨挑战的是孟子。相传孟子的学术来自孔子之孙子思，而子思是曾子的高足，以昭明圣祖之德为己任。其学术主张法先王，并据往旧思想资源造作五行说。他的这些学说得到孟子的响应和进一步鼓吹，因而在战国中晚期形成很大的学术派别，即“思孟学派”。子思的著作

据说有《中庸》 尽管现存《中庸》有秦汉人改正的痕迹 但其基本倾向似乎依然应该是子思的。那就是章太炎在《子思孟轲五行说》中所指出的,《中庸》是在用五行附会人事 其形而上学的色彩也较浓,他虽然试图从理论上对儒家学说进行更为周密的论证和阐释,但由于无法切合当时的社会实际,因而它在当时并没有发挥作用,真正发挥作用还是在千年之后的宋儒时代。



孟轲(约前 372—289)

正是鉴于子思学说的这种特征,我们看到孟子的学说也同样带有不切合实际的形而上学色彩。只是孟子的时代毕竟不同于子思的时代,故而孟子在进行形而上学的学术建构的同时,更要着力回答杨朱、墨子等非儒学派对儒家提

出的那些质疑和责难。他说，杨朱提倡为我，实际上是主张无君。墨子提倡兼爱，实际上是主张无父。无父无君，便是禽兽。因此他强调“杨墨之道不息，孔子之道不著”。在他看来，这就是他所要担当的历史使命。“予岂好辩哉，予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”不论孟子在理论上对杨墨的批判是否真的如他所说的那样有道理，但我们由此不难看到的一个事实是，孟子至少在主观意图上是为了捍卫儒学的纯洁性，虽说不免有点迂腐，但毕竟迂腐的可爱。

孟子在批判杨朱、墨子的同时，在儒学史上第一次提出所谓儒家道统说。以为儒家学说并不具有任何神秘的意味，而是尧舜禹汤文武周公孔子等历代先贤往圣心心相传的王道主义和仁政学说，只是到了孔子之后，由于一时无人继承，这个道统险遭中断。他暗示，他孟子的使命正是为了承继这一道统而不使之中断，并力图使之发扬光大。

孟子建构的儒学道统，以及对杨墨等异端邪说的批判，如果从理论上来说当然存在相当多的问题，但从当时儒学发展的实际情况看，以及从儒学史的意义上看，孟子在这两个方面的努力，不仅挽救了儒学，拨正了儒学发展的方向，而且对后世儒学的发展实在产生了难以估量的影响。韩愈在《原道》中不仅充分肯定了孟子的道统说，而且以为孟子的传道之功实在不在大禹之下，并且理所当然地将孟子归为儒学道统的必然环节。

如果说孟子的学说尚能坚持儒学的纯洁性的话，那么孟子后学便无法继续坚持这一原则，而只能采取一些变通的立场和态度。然而长期以来，关于孟子后学的情况，除了

见诸《孟子》的万章之徒外，其余的则名声概不显赫。何以故？除了这些弟子另立山门，自成一派外，恐怕主要与其后学已严重变质有关。对此，司马迁似乎已有认识，故而他在《孟荀列传》简述孟子的生平事迹之后相当谨慎地说，孟子“其后有邹子之属。齐有三邹子。其前邹忌，……先孟子。其次邹衍，后孟子。……邹奭者，齐诸邹子，亦颇采邹衍之术以纪文。”据此，邹忌与孟子无关，邹奭为邹衍传人，均可置而不论。问题是邹衍与孟子的关系，如果按照司马迁的暗示，二人之间虽不必构成严整的师承关系，但其思想学说似乎多少有些承袭或血缘关系。

先看《孟荀列传》对邹衍学说的概括：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大经》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，不学所共术，大并世盛衰，因载其讥祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州。……其术皆此类也。然其要归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之始也滥耳。王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之。”此即邹衍的五德终始说与大九州、小九州的学说。

果如司马迁所说，邹衍的学术宗旨必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之始也滥耳的话，那么我们可以说邹衍的学说

并没有背离儒家太远，在本质上似乎与儒家学说具有相当的一致性。至于其具体学说，比如大九州、小九州的说法是否受到儒学的影响，特别是其整齐划一的区分是否受到孟子井田制的启发，我们不便过于推测，但有一点似乎可以肯定，即邹衍的五德终始说不仅与荀子批评的思孟五行说极为相似，而且邹衍及其门徒对这种学说的发挥与证明，也与荀子对思孟的批评相同。换言之，即便邹衍与孟子不构成严格的师承关系，但其学说显然受到思孟学派的深刻影响。于是我们既可把邹衍学说视为儒学发展的变种，也可视为是在儒学思想资源基础上的独立创造。

儒学五行化在儒学发展史上的意义 我们不能低估 其语阔大不经只是一种表面现象，而其五行说不仅道出此前儒学思想的核心与精髓，而且在实际上建构起此后儒学发展的基本理论框架，奠定了儒学发展的基本方向。当然，儒学五行化真正发挥作用毕竟是在秦汉之后，因此关于五行的详细内容及其演变，我们不必在此讨论。我们现在的兴趣是，原本久已存在的五行学说何以在邹衍那里得到充分的利用，并由此而演化成荒诞不经的神秘性质？

欲准确地解释这一问题，我们不能不在此简略地探讨一下文化发展过程中的地理环境因素。我们知道，由于中国地理环境的封闭性构造，中国文化的发展即便在秦汉政治统一之后直至现在，几乎一直存在着明显的区域性差异和特征，遑论先秦尤其是战国诸侯称雄的时代？孔子开创的儒学，他们在后来的发展过程中当然不可能完全背离孔子的为学宗旨，但由于孔子的死，七十子之徒散布各国，他们总

要结合当地的风俗民情来谈论、研究与发展儒学，于是儒学在各地的发展既不可能完全平衡，更不可能有统一的解说模式。据历代学者的研究，先秦儒学比较昌盛的是齐鲁二地，而也正是这齐鲁二地的儒学却也表现出相当大的差异。这种差异既有思想背景和传统文化方面的因袭成分，更有地理环境即生存条件方面的原因。

儒学史上的齐学特有所指，它的狭义是指西汉初年齐人传经者之学。其学大抵混合阴阳术数，而以灾异说经。向好处说，即不拘于章句，具有开放、清新的特色；向坏处说，为学未免太杂，极易引起儒学的变质。齐学的这些特点与燕文化有些相似。如果仅从地理环境而言，盖滨海之地使然。

除了地理环境的因素外，齐学特点之形成当然得力于其文化传统和齐国统治者素来的提倡和支持。正如《汉一书·地理志》所追述的那样：昔太公始封，周公问何以治齐，太公曰：举贤而上功。基于这个原则，太公治齐之始，即修道术，尊贤智，赏有功，形成养士的良好风气，故而齐国在相当长的一个时期内，曾经成为学士文人荟萃的中心，周秦学术的盛况也正是在这里形成了一个高峰。据记载，齐宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论，是以齐稷下学术复盛，且数百千人。这可能是先秦学术最为鼎盛的地方和时期。

我们知道，进入战国以来，儒家学说虽然因七十子散布各地而获得了相当大的发展，造成了相当大的影响。但由于儒学固有的思想特征，儒学在战国时并不是随处都受到欢迎，而就战国前期思想界的主流来说，大概如孟子比喻的那