

中国文化概论讲稿

淮南师范学院中文系

第一章 文化与中国文化概述

【教学目的】 了解中国传统文化总体风貌、特征及发展脉络，为进一步学习中国传统文化各方面的具体知识打下基础。

【教学重点】 “文化”概念；中华民族及中国文化的起源；中国文化的发展脉络；中国文化的基本特征。

【教学难点】 中国文化的总体风貌及基本特征。

【教学方式】 课堂精讲

【课时分配】 8 课时

【教学主要内容】

第一节 文化的概念和文化结构

《周易·贲》曰：“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”天文，指自然现象；人文，指典籍与社会文明。此语蕴含了“文化”一词在中国历史上的最早含义：以文教化，即以自己发达的文明去启蒙、教化尚处在落后乃至蒙昧、野蛮状态中的氏族部落，与武力征服手段相对应。刘向《说苑·指武》曰：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛”。这里的“文化”指“文治教化”，为中国古代“文化”一词较为固定的含义。（“文化”实为一偏正结构的词组。）

近代意义上的“文化”一词来自西方，拉丁文 *Cultura*，英文、法文为 *Culture*，德文为 *Kulture*。本义为耕种、居住、加工、修养、教育或培育等义，包括物质和精神两方面。中国古代“文化”一词仅指精神、道德的教化。“文化”作为一门学问受到重视则是十九世纪下半叶的事。

作为一门学问的现代意义上的文化概念，有广义和狭义之分。广义的理解是把文化看作人类创造的物质文明和精神文明的总和，狭义的理解特指人类思想、精神领域的成果。对个人而言，在日常生活中，文化常指个人受教育的程度、知识积累和知识结构，以及在此基础上形成的思想修养、个性气质等。我们这门课中的“文化”概念指广义的文化。“中国文化”特指中国传统文化。

“文化”是极其复杂的综合体，且自古至今在不同的民族与社会共同体中又表现出不同的结构、模式与形态。因此，人类文化学也流派纷呈。学者们从各自角度对文化下定义，至今已达 170 多种，但没有任何一种定义被认为是完美无缺的。

最早给文化下定义并被普遍推崇的是被誉为“人类学之父”的爱德华·泰勒（1832—1917），他在《原始文化》一书中给文化定义道：

文化或文明，就其广泛的民族学意义上来说，乃是包括知识、信仰、艺术、道德法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。

英国著名文化人类学家马林诺夫斯基（1884—1942 波兰籍）也从广义视角给文化下定义：

文化是指那一群传统的器物、货品、技术、思想、习惯及价值而言的，这概念实包含着及调节着一切社会科学。我们亦将见，社会组织除非视作文化的一部分，实是无法了解的；一切对于人类或人类集团，及人类思想和信仰的个别专门研究，必会和文化的专门研究相衔接，而且得到相互的助益。（马氏：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 2 页。）

他在同一本书中对此说明了文化的各方面：甲、物质设备。乙、精神方面的文化。丙、语言。丁、社会组织。此说对文化学影响很深。

现代美国人类学家克鲁柯亨（1905—1960）给文化下定义：

所谓“一种文化”，它指的是某个人类群体独特的生活方式，他们整套的“生存式样”。

文化是历史上所创造的生存式样的系统，既包含显型式样又包含隐型式样；它具有为整个群体共享的

倾向，或是在一定时期中为群体的特定部分所共享。（庄锡昌等编《多维视野中的文化理论》）

我国学者梁漱溟认为“所谓一家文化不过是一民族生活的种种方面。总括起来，不外三个方面：（一）精神生活方面。”“（二）社会生活方面”。“（三）物质生活方面”。庞朴认为：“文化，从最广泛的意义上说，可以包括人的一切生活方式和为满足这些方式所创造的事事物物，以及基于这些方式所形成的心理和行为。它包含着物的部分、心物结合的部分和心的部分。”总之，文化是一个多层次而又内在贯通的综合结构体，它由内到外包括心理—精神、制度—理论、物质—科技三个层次。

心理—精神：文化心理：价值观念、伦理道德、宗教信仰、审美理想、思维方式。

表现形态：宗教、哲学、伦理、艺术。

制度文化：社会意识形态：政治理论、法权观念、教育理念等。

表现形态：政治和经济体制、法律制度、教育制度、行为模式（管理模式、生活方式、风俗习惯等。）

物态文化：科学技术、工艺与工具、社会物质产品等。

在任何一个文化系统中，1、作为深层的精神文化最为稳固，是某种特定文化的内核或灵魂。它作为某种文化的抽象形式，派生出制度文化和物态文化的诸多具体形态。一种文化的消亡，首先表现在精神层面的消亡。

2、制度文化表现为具体社会意识形态指导下的各项社会制度及行为准则，它本身受精神文化的制约，同时也是一种文化由抽象向具体形态过渡与转换层面。

3、物态文化又是制度文化制约下的最外在形态，它也是最活跃的部分，对上述两种文化层面有着巨大的反作用。三者又是互渗关系。

4、贯穿三者的为以民族语言为核心的各种交流符号，民族语言是特定文化的主要载体和主要特征之一。

第二节 中国文化的生存空间

一、生存空间：

“国”字古意指方形的城，特指国君的都城，与城外的原野相对，（住在国中的叫国人，住在原野的叫野人）“中国”一词在西周时期指中央王朝直接统治的王畿。

中国文明主要发源于黄河中上游地区和长江中下游地区。夏朝拥有河南西部、山西南部，以后扩大到河南、河北、陕西、山西、山东等地。这片文明区域与东夷、西羌（戎）、南蛮、北狄四方未开化地区相对，称“中原之地”，以后也称“中国”。

在文化意义上，“中国”的范围在上古时期不断扩大，西周时期从黄河流域到长江流域。秦统一后，疆域北起河套、阴山山脉及辽河下游，西至陇山、川西高原和云贵高原，东到海，南至两广及越南北部。西汉至隋唐，疆域包含了除青藏高原以外的现今中国的领域并西至咸海。清王朝奠定了今天中国疆域的基础：北起萨彦岭、额尔古纳河、外兴安岭，南至海南诸岛，西至巴尔喀什湖、帕米尔高原，东至库页岛。长期以来，朝鲜、日本、越南等地都在中国文化的空间范围内。

二、中国地理特征及其对文化的影响

1、周围相对阻隔，自成一体。中国东面临海（茫茫太平洋，不似地中海的海陆相间地形），西北横亘沙漠、山脉，西南是海拔平均 4000 至 5000 公尺的青藏高原。对外交通极为不便，同时也有效地阻挡了外来民族的大规模入侵。在距离上又与西亚、北非、欧洲文明中心较远，处于相对孤立的状态。（希腊亚历山大东征、阿拉伯等的扩张皆未到达中国）。这就保证了中国古代文化的发展具有很强的延续性和承继性，绵延至今 5000 年，传统从未中断。边疆地区虽有少数民族入侵中原，甚至建立政权，但他们总是反过来成为中原先进文明的继承者。（与古埃及、巴比伦、尤其是古代印度遭受亚利安人和穆斯林征服相比较）世界上其他古文明都先后消亡，种族和文化传统断绝。另一方面，这种相对隔绝的地理环境使中国古代文化相对缺乏与外界的交流，（尤指持续而全面的）大部分时间中是自我缓慢地积累，逐步形成文化的封闭性和保守性特征。

2、中国疆土极为辽阔，内部没有明显的天然屏障，特别是从黄河流域到长江流域，平原与丘陵交错，交通方便。其影响：有利于中国古代社会政治、经济、文化的统一。中国很早出现大一统封建王朝并形成大一统文化传统，在文化发展的早期，与地理环境的影响有着关联。（不是地理决定论）

3、中国位于北温带，气候温和，雨量充沛，土地肥沃，四季分明，（与古印度、古埃及、古巴比伦相比）有利于农业的发展，孕育出早熟的农业文明，它在三千年的历史中始终高于周边文明区域。早熟的农业文明养成了中华民族安土重迁、乐天知命、安分守己、和平温顺的民族性格，影响至今。

4、地形地貌与气候的多样性。东北、华北、华东为平原，北方、西北、西南为高原、山脉、沙漠，长江以南为平原、丘陵相间。气候：南温北寒，雨量由东南向西北逐步减少。影响：（1）各地区在总体上呈现着文化统一局面的同时，保持着自身鲜明的地域文化特性和民族文化特性，使中国文化统一性与多样性辩证统一。（2）以黄河流域为大致分界，社会生产分为北方游牧区和南方农业区，几千年来格局基本未变。农业区以长江流域为分界，江北温暖而较干燥，形成以旱地作物为主的“小米文化”，如黄土高原仰韶文化区。江南湿热多雨，形成以水稻种植为主的“水稻文化”。如华东沿海地区（浙江余姚县周围）河姆渡文化遗址，江汉流域新石器文化遗址均发现世界上最早的人工栽培水稻。两个不同区域奠定了中国几千年农业文明的基础。（3）北方自然环境相对恶劣，且多为游牧文化区与农业文化区激烈冲突、王朝兴衰更迭的战乱地带；随着农业的发展，江南自然环境显示出优势，因此在几千年的历史中，中国始终呈现人口南移、文化南进、经济文化中心南下的趋势。

历史越往上溯，地理环境对人类社会文明发展的影响和制约就越大，越具有决定性意义。

第三节 中华文化和民族的起源与发展

一 中国古代文明的源头

中国古代文明的源头在何时何地，史学界曾长期争论不休，18 世纪至 20 世纪 20 年代，西方学者多持“中国文化西来说”。法国著名历史考古学家拉克伯里专门著有《中国古代文化西源说》，认为中国古代文化起源于西亚。他断定汉族为西亚巴克族（Bak）后裔。他认为上古巴克族经中国西北侵入中国，所谓的“黄帝”是巴克族的一个酋长，率族人经土耳其斯坦，入中国西北至黄河上游，建立部落统治，并死于陕甘交接之地。拉克伯里把黄帝、炎帝、神农氏、庖牺氏等都说成是巴比伦人，以论证中国文化的源头在西方。1920 至 1921 年，中国地质调查所聘请瑞典人安特生（ANDERSSON）对华北地区进行考古发掘。他根据仰韶村出土的陶器，与欧洲新石器时代后期陶器的类型、风格相近，与土耳其斯坦地区的彩陶分布相一致，系统地论证了黄河流域的彩陶文化是经土耳其斯坦和南俄罗斯传入的欧罗巴文化。另外，美国学者亨丁顿（E·HUNTINGTON）、苏联学者瓦西里耶夫、日本学者秋泽修二等，也都鼓吹“中国文化西来说”。

同时，五四时期出现了与传统拟古派相对立的近代疑古思潮。胡适主张对中国古代文明的起源“宁疑古而失之，不可信古而失之”。（胡适：《自述古史观书》，见《古史辨》第一册，22-23 页），认为研究古代文化思想，应以《诗经》为最早文献，他在《中国哲学史大纲》中把西周末年（公元前 8 世纪）作为“中国哲学结胎地板时代”，宣称应该首先“把古史缩短二、三千年，从《诗》三百篇做起”。在他的影响下，学术界掀起影响极大的疑古思潮。顾颉刚、钱玄同、吕思勉等人代表，他们断定殷周前的古史都是春秋战国时期的学者为了论证其政治主张而凭空捏编出来的（如儒家），因此中国古代文明中的传说人物，如“三皇”、“五帝”等均属神话，甚至否定有夏朝的存在；司马迁《史记·五帝本纪》中对先秦关于中华民族起源的种种看法所做的记录，不过是以讹传讹罢了。这样，中华民族的文明史向后推迟了二、三千年。于是，“炎黄子孙”、“五千年中华文明史”等说法发生了根本的动摇，中国古代文明源头的问题更陷入鸿蒙迷离中。

随着最近半个多世纪尤其近 30 年来中国考古事业的巨大发展，大量的出土新证据正逐步纠正欧洲中心论者鼓吹的“中国文化西来说”，及近代疑古思潮的错误说法。

我们认为，被视为中华民族祖先的三皇（通常指伏羲氏、燧人氏、神农氏；一说指天皇、地皇、人皇）、五帝（通常指黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜），虽至今还不见文字记载，“皇”、“帝”的称号显然也是后

世所追加的，但他们作为远古部落联盟首领，其辉煌业绩被全民族代代传诵颂，总是有着一定的历史渊源。人类远古历史以神话传说形式保存下来，是世界各民族文明史普遍现象。且“三皇五帝”的一些历史传说也得到了考古发掘的印证，他们无疑是华夏族的共同祖先和华夏文明的开拓者。

我们已无法详知旧石器时代上百万年的历史发展风貌。到新石器时代晚期，距今约 10000 年，中国远古文明有了突飞猛进的发展。近半个多世纪的考古显示，我国新石器时代遗址遍布全国各地，目前发现的共有 7000 多处，发掘的有几百处。较为典型且体现了新石器时代文化发展序列的有仰韶文化、河姆渡遗址、大汶口文化、龙山文化等。

仰韶文化分布于河洛地区，是古羌人的文化遗存，距今约 7000 年，以西安半坡遗址和姜寨遗址最为典型。西安半坡遗址是个集体村落，在其中发现了小米、生产工具、陶器及上面具有原始文字意义的刻画与符号，成为中国古代文明发端的标志。在仰韶文化晚期的姜寨遗址中发现大批墓葬，从随葬品看，已产生贫富悬殊，表明已进入私有制社会生产阶段，显示出 5000 年前，河洛地区已进入早期农业文明。

华东余姚河姆渡遗址，距今亦有 7000 年，是中国新石器时代以后农业文明的又一源头，表明中国远古文明黄河流域和长江流域的并行发展，证明了中国远古文明的多源性。

大汶口文化距今约 6000 年，是中国远古文明发端的又一显著标志。遗址分布于山东和苏北广大地区，已发掘遗址 200 多个，墓群 2000 多座。(1) 从出土文物看，大汶口文化不仅发展出较高的农业文明，而且产生了手工业技术。(2) 私有制度和财产集中现象更为明显，导致父权家长制的产生（其标志是男尊女卑，从墓中男女合葬的姿势及随葬品可以看出）。(3) 在陶尊上发现特有的符号，它们既不是纹饰，也不是绘画，而是殷周时代文字的远祖（形体结构有了一定的型式）。大汶口陶器文字符号显示了中国古代文化的黎明，显示了从远古到殷周的文化继承关系。其活动的时代与空间，恰与古文献中东方夷人诸部由太昊到少昊再到蚩尤和桀的传说相吻合。

龙山文化，更为先进，在黄河中游地区，处于各文化遗址之间。据推测，它存在于公元前 3000 年到公元前 2000 年之间，延续约 1000 年。这和《竹书》记载“自黄帝至禹三十世”正好相近，距今约 5000 年。龙山文化处于中原地区，显示了多种文化相互吸收、相互融合的特点，显示出史前氏族部落和区域文化大融合后的繁荣征象。它成为华夏共同体的最初形态，以此为轴心，繁衍出整个中华民族的文化。其文化特征：显示了社会经济结构的变化并由此导致社会关系的改变。(1) 墓葬中大量铜制品表明其已进入青铜时代。(2) 工具的改进和生产力的提高促进原始农业、畜牧业及手工业的并行发展与分化。(3) 以人为殉葬品，表明私有制和等级制的进一步发展，宣告了奴隶社会的雏形。

二、中华民族的形成

我国上古文明的发展，从新石器时代末期到西周时期，约 3000 年历史，这也是中华民族孕育、融合、初步形成的历史。

现代学者在解释“民族”的意义时，越来越倾向于文化的分析。英国学者巴克（ERNST BARKER）认为，种族是体质的类似和血统的遗传，是人种学研究的对象。民族是一种现象，是由文化的融合及其共同模式、共同的文化心理而形成的社会群体，主要以精神为纽带，它是民族学或文化学重点研究的对象。从文化学角度看，中国民族构成和融合的历史，主要是中国民族文化的形成史，种族因素并不重要。

中华民族是指现在中国疆域里具有民族认同的人们，它是二十世纪初出现的称谓。最初指汉族，辛亥革命以后用来作中国各民族的总称。组成中华民族的成员是众多的，它是一个多元的结构；但同时，各民族又都是中华民族大家庭中不可缺少的一员，中华民族又是一个整体。中国现有 56 个民族，其中汉族经过数千年大规模、全方位的融合，成为主体民族，也是世界上人数最多的民族。各民族原是相对孤立分散的民族单位，经过几千年的接触、混合、分裂与消亡，形成一个我中有你、你中有我而又各具特点的多元统一体。“中华民族”呈现出多元一体的格局。中华民族的起源问题，就是从中国各民族起源的整体角度而言。

中国的旧石器时代考古学与古人类学最重要的成就之一，是证明了我国人类进化从直立人（猿人）、早期智人（古人）、晚期智人（新人）各个阶段形成完整的发展、进化序列，中间没有缺环。我国远古人类各进化阶段的大致情况是：直立人，是人类的最早阶段，大约从人类起源到距今十万年以前，目前已得到确认的有元谋人、蓝田人、北京人等。早期智人，约生活于距今十万年至四万年以前，其中重要的发现有大

荔人、丁村人、许家窑人、金牛人、长阳人、马坝人、广西抑江人、四川资阳人等。晚期智人，距今约四万至一万年以前，已发现的有山顶洞人、河套人、柳江人等。上述序列中远古人类的体质，越来越表现与蒙古人种相联系，表现了蒙古人种形成过程中各个环节上的形态与特征。据美国人类学家海德路珈和德国人类学家魏登瑞的研究表明，铲形门齿在现代中国人中反映得最突出，而铲形门齿是蒙古人种最明显的特征之一。元谋人的两枚上内侧门齿，既已呈铲形构造，至晚期智人阶段，体质特征更有许多与现代蒙古人种接近或相同。中国丰富的古人类化石表明，这里应是蒙古人种（黄种人）的故乡。中华民族的共同祖先，正是数百万年前生息繁衍在中国土地上的各原始人部落。

中华民族的形成历史，大体上经历了三大历史时期：（1）从旧石器时代到秦统一以前，是中华民族起源和孕育的过程。由部落或部落集团向民族过渡，大概是在由新石器时代向金属时代过渡的时期，即中国考古学上的龙山文化时代，也就是金石并用时代。大约到距今 4000 年上下，才形成了夏、夷、苗等族称。这个阶段重点在夏商周至春秋战国，其主要成果是华夏与华夷五方格局的形成。实际上，华夏族称确定的形成是在春秋时期。（2）从秦汉统一到 1840 年的两千余年，是中华民族自在发展的阶段。该阶段的主要成果是统一的多民族中国的形成与确立。（3）从 1840 年到当前，是中华民族从自发到自觉联合的历史阶段。

据考古发掘和学者研究，我国上古文明和中华民族的形成大致经历三个历史阶段：早期。传说中的少昊、太昊、炎帝、黄帝时期，由氏族部落发展到强大的部落联盟，形成区域霸权和区域文化中心。（2）中期。由黄帝到颡项、帝喾、尧、舜时期，由氏族部落联盟向国家雏形过渡，其文化影响开始直接或间接向全国（现代意义上的中国范围）辐射。（3）晚期。夏商周三代及春秋战国。国家正式形成并走向完备，这也是中华民族逐步孕育、融合和形成时期。

1、新石器时代后期，中国氏族林立，各民族间通过战争、通婚、杂居等形式不断融合，在炎、黄时代，终于形成几个大的氏族集团，从而奠定了中华民族的民族基础。三十年代蒙文通先生在《古史甄微》一书中提出中国上古民族三集团说：（1）海岱民族（泰族），处山东、苏北沿海一带。（2）河洛民族（黄族），处黄河中上游一带。（3）江汉民族（炎族），处长江、汉水流域。徐旭先生《中国古史的传说时代》一书提出相近说法：（1）炎黄集团（华夏集团），以炎帝、黄帝为代表，出于陕甘黄土高原，后沿黄河东进，分布于华北地区，即后来华夏族本源。（2）风偃集团（东夷集团），即太皞（风姓）、少皞（嬴姓，嬴同偃）的后裔，分布于淮、泗、河、洛的东方平原，即后来东夷诸族的生活地区（鲁、苏地区）。（3）苗蛮集团，南方诸族，主要分布在洞庭湖、鄱阳湖之间。

根据传说资料分析，在原始社会解体向阶级社会过渡阶段，黄河和长江流域及其周围地区已形成了炎帝、黄帝、东夷、南蛮等氏族共同体。成为中国民族的雏形，以后出现的中华各民族都或多或少与这四个共同体有着渊源关系。

炎帝族：古书云：“神农氏，姜姓也。母曰任姒，有娇氏女，登为少典妃，华阳有神龙首，感生炎帝。人身牛首，有圣德，以火德王，故号炎帝。”炎帝是炎帝族的首领，炎帝族最初活动在陕西渭水上游，后进入中原地区与当地各族混居，得到大规模发展，成为黄河流域几个著名的部落之一。

黄帝族：古史传说黄帝族是渊源于少典氏的部落集团，最初在姬水流域活动。黄帝生于寿丘，长于姬水，（今陕西西北），因以为姓。部族兴起后沿黄河东发展，与炎帝在中原长期和睦相处。据《山海经》等古籍记载，炎、黄二帝原为同母异父兄弟，各为其部落首领后，炎帝以鸟（凤）为图腾，黄帝以蛇（龙）为图腾。南方苗蛮部落首领蚩尤扩张势力北上至冀州，炎黄二帝在涿鹿（北京西郊）展开大规模战争，诛杀蚩尤，苗蛮民族大部分或被杀，或被融入炎黄氏族联盟，少部分退回南方。神话记载“黄帝战蚩尤”，战争极其残酷。后炎、黄二帝因争夺盟主之位进行了三次大战，结果黄帝获胜，主宰中原，被尊为天子。从此黄帝部落在黄河流域不断繁衍并包容其他部落，从而构成了以后华夏的主要成分，所以后人尊他为华夏的祖先。今天我们仍自称是“黄帝子孙”或“炎黄子孙”。

东夷族：传说时代分布在东方的部落族群，统称为“东夷”。其活动范围先在山东南部地区，后扩展到海岱、黄河中下游、淮河流域和东海海滨一带。东夷族群中有两个著名的氏族部落集团，一个是太皞氏，首领太昊，人头蛇身，姓风；另一个是少皞氏，首领少皞，嬴姓。两者皆以鸟为图腾，故古人称他们为“鸟夷”。

南蛮族：在长江中下游及其以南地区，分布着来源不同的族群，统称为“南蛮”。“九黎”是其中最强的一支，首领蚩尤，传说为炎帝后代，以九头鸟为图腾。蚩尤北上与炎黄大战被杀。蚩尤死后，九黎分化，一部分融入炎黄集团，另一部分南下同当地苗蛮长期杂居，逐渐融合。

2、尧舜时代是氏族间兼并战争剧烈、中华民族融合加快的时代。《尚书·尧典》记载，尧舜投“四罪”（共工、驩兜、三苗、鲧）于四裔，于是有了蛮夷戎狄，《史记·五帝本纪》载：共工、驩兜、三苗、鲧有罪，“于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷”。《淮南子·本经训》亦有类似记载，并在尧先后征服苗、九婴、凤鸟、太阳、长蛇、野猪等部落。禹即位后，发动了更大规模征伐三苗的战争。华夏民族共同体初步呈现。

3、从公元前 2070 年至公元前 771 年，在黄河中下游，夏人、商人、周人部落相继兴起，建立了夏、商、周三代王朝，在中华民族历史上最早建立国家。在上千年历史中，政权的更替促使三族到西周时融为一体。

夏族：最早兴起于公元前 21 世纪的早期青铜文化时代，与龙山文化有承继关系，发源地为今河南西嵩山一带，活动于黄河中游地区。夏，姒姓，禹为得姓宗神。禹继承父志治水有功，大家推举他为舜的继承人。禹即位后，各方来朝，势力强盛。但禹死后，其子启自立，杀掉公推的伯益，“禅让制”结束，“公天下”变为“家天下”。中国第一个奴隶制国家——夏朝正式建立，夏族随之正式形成，成为夏朝的主体民族。其他民族与之发生直接和间接的联系。

商族：是东方夷人部落中的一个古老部落。商族的起源，在古史中有许多动人的神话传说。《史记·本纪》把《诗经·商颂》中的“天命玄鸟，降而生商”的传说演化为商人始祖契诞生的故事，说契是帝喾的次妃简狄吞玄鸟蛋怀孕所生，玄鸟即燕子，神化为凤。玄鸟为东夷人的图腾，从图腾信仰看，商族和东夷族有同源关系。商灭夏建立商朝，标志着商族的正式形成。在夏朝 400 多年的统治中，商与夏族已开始互相融合，商建立后，夏族融入商族中，构成商族的主要成分。在商族的北方和西北方，甲骨文中记录有土方、鬼方、狄等，古文献中记有獯鬻、玁狁、鬼方、犬戎、狄等。在商的东方，甲骨卜辞中记录有夷方、人方、尸方等，甲骨文中记录有孟方、林方等，他们都属于“东夷”。在商的南方，有荆、濮、羌、蜀、越等。在商的西方，主要有氐、羌等族。

周族：在灭商以前是渭水中游黄土高原上一个古老的部族。相传其始祖后稷名弃，其母为有邰氏女，名叫姜嫄，是帝喾的元妃，因在野外踩了“大人”的足迹怀孕生下弃。弃曾同契、伯益一起帮大禹治水，禹是夏后氏部落首领，契是商族的始祖，弃是周族的始祖，由此可见，早在传说时代“五帝”后期，夏、商、周之间就已有密切的联系。弃死后，其子不窋即位，周族迁至陕、甘交界地带，与戎狄杂处。后因戎狄骚扰，南迁到岐山下的周原（今陕西岐县），开始改国号为周，族亦名周。武王即位后灭商，建立周朝，史称西周，周族成为西周的主体民族。周朝四方还有蛮夷戎狄等民族集团，它是对四方各民族的统称。西周末年，周幽王荒淫昏暴，以致“四夷交侵，中国背叛”。公元前 770 年犬戎攻破镐京，西周灭亡。前 770 年，平王东迁，历史进入东周时代，东周，我们习惯上把它分为春秋和战国两个时期。

4、春秋时代是我国历史上第一次民族大融合时期。由于周室衰微，各少数民族都为诸侯大国所融合。东夷与华夏融合；北方与西北民族大举内迁，形成华夷杂居的局面；南方诸族迅速壮大，建立楚国，与华夏族分庭抗礼。南蛮北狄形成两支与华夏族对抗的强大力量。总之，各民族的融合是以华夏族为主体、以各大国为中心实现的。到战国时期，民族融合加速，各少数民族皆不同程度被当地华夏族同化，秦楚两国的主体民族虽为戎、蛮，但均认同于华夏文化。战国时期的民族融合为形成统一的多民族国家奠定了基础。秦统一六国，华夏民族共同体最终形成。

三 中华民族的发展

中华民族的融合与发展，其后又经历了三个历史阶段。

第一阶段：汉魏晋南北朝。汉代中央王朝一方面对南方各民族采取军事征服、政治抚慰和文化同化相结合的政策，扩张势力。另一方面与匈奴长期对峙，终以军事手段把南匈奴融于华夏。魏晋南北朝时期，北方匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等民族与汉族对峙，南下中原，在此过程中被中原文化不同程度同化。

第二阶段：隋唐宋辽金夏时期。隋唐政治统一，国力强盛，周边各民族或被武力征服、外迁（如突厥，

部分融入华夏，部分西迁，成为今土耳其主体民族），或接受汉文化（如回纥、南诏、契丹、女真），或加强文化交流（如吐蕃）。宋时期，中原华夏主体政治、军事孱弱，辽（契丹）、金（女真）、西夏（党项）等屡犯中原，但文化上却时期一个被逐步童话的过程。这一时期的民族文化融合是“中华民族”大发展时期。

第三阶段：元明清。蒙古族入主中原，建立了空前统一的多民族国家，初步奠定了现代多民族统一国家的基础（吐蕃、北方广大地区第一次真正纳入中国版图、行省制的建立），但蒙古贵族拒绝接受汉文化，导致元亡，退回草原。明代，继承元代大部分疆土，中原王朝与周边少数民族地区政权保持松散的宗主与臣属关系。清朝近三百年间，中华民族与中华文明的融合、统一，无论在深度还是广度上，都达到了空前程度，奠定了现代中华民族的坚实基础。清亡后的中华民国和中华人民共和国，都是这一历史遗产的继承者和受益者。

第四节 中国文化的发展历程

一、上古时期：中国文化的源头。（孕育期）

上古时期指文字发明以前、没有经验没有正式历史记载时期。其历史和文化的发展面貌主要以神话传说的形式保存下来。此时期大致分为三个阶段：

1、母系氏族阶段。即传说中的女娲氏、神农氏、庖牺氏、有巢氏时代。此时处于旧石器时代。工具及火的使用；原始畜牧业及原始农业出现；狩猎、畜牧、农业并立。在文化发展阶段上由蒙昧到野蛮。

2、父系氏族阶段。即传说中的“五帝”时代。（黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜）此时由旧石器向新石器时代过渡。工具的制造、火的普遍使用；原始畜牧业与原始农业基本代替狩猎经济，人们开始定居的社会生活；大型氏族部落出现；原始宗教与原始艺术逐步发展起来。黄河流域和长江流域两大文明区域基本连成一片。文化发展水平由野蛮走向文明。

3、尧舜禹时代。由新石器时代向青铜时代过渡。石器、陶器逐步被青铜器取代，农业成为社会经济的支柱性产业，飞快发展（由原始的刀耕火种发展为集体生产）；社会组织由氏族部落扩展成大型部落联盟；私有制和国家雏形出现。中国文明呈现迅速发展趋势。

二、殷周时期：中国文化的发育与定型期。

殷周时期是中国文化发展的巨变时期。殷商时期，特别是公元前14世纪，盘庚迁都于殷（今河南安阳小屯村）后，国家制度得到完善，文字走向成熟，天文历法更为科学。此时文化具有浓厚的宗教意识，天命神权思想社会的主导思想。是带有原始宗教色彩的鬼神文化。

西周文明是对殷商文明的一大变革，其实质是神权笼罩下的世俗官文化。神道与人道并重。文化的指导思想：天命神权与敬天（德）保民的政治、伦理思想。产生“仁政”、“民本”的思想萌芽：“民之所欲，天必从之”；阴阳五行的哲学思想。周人建立了一套完善的礼乐制度，即以宗法制度为核心的嫡长子继承制、封邦建国制、宗庙祭祀制度、婚礼制度等。西周哲学、政治思想和完善的礼乐制度成为此后三千年中国封建文明的模本。礼乐、宗法精神是中国封建文明的基本精神。西周礼乐文明是中国文明发展史上的里程碑。

三、春秋战国。中国古代文明的兴盛时期。

此时，农业、手工业、商业有了较大发展，各地出现繁荣的商业城市；周室衰微，诸侯强盛，社会形态由奴隶制向封建制过渡；各国争霸，社会动荡；新兴知识阶层“士”兴起，他们建立私学，著书立说，发表政见，互相争鸣，形成我国历史上第一次伟大的思想解放运动。社会文化主流是人文精神高涨，各家思想尤其是儒、道、墨、法四大显学，构成中国两千多年精神文化的主要内容，儒、道二家思想更构成中国传统文化的主干。

四、秦汉至明：封建帝国文化发展阶段。

此期又分如下阶段：

形成期：秦汉。此时期奠定了中国封建文化的基础。政治上，由传统的封邦建国制走向中央集权制和君主专制。经济上，封建土地所有制取代传统的井田制。主要表现为屯田和公田的国有形式以及皇室土地、

地主土地、和自耕农土地私有制形式的并立。在思想文化上，秦汉统治者采取专制、统一政策。秦时推重法家，抑制诸家乃至“焚书坑儒”。汉代武帝采用董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策，进一步统一学术思想。此时的文化带有制度化、模式化特征。随着封建国家的进一步发展，形成一套完整的经济制度、政治制度、文教制度、以及统一的伦理规范。

发展期：魏晋南北朝。此时政治黑暗，社会混乱，全社会发生空前的信仰危机，传统官方哲学儒学（名教）遭到鄙弃，形成中国历史上第二次思想解放运动带来学术、文化的全面革新。首先，人文精神的飞跃，个人的地位和价值受到士人的高度重视，尤其是个体生命受到空前重视。人们感叹生命短暂，追求现世享乐；个人的精神风范成为审美对象。（《世说新语》、竹林七贤）这是“人”的自觉时代。其次，玄学兴起。魏晋玄学以道家思想为宗，有机结合儒家学说，建立了更为精致的哲学本体论和宇宙生成论。其形、神关系，言、象、意关系，成为中国传统哲学新范畴。为第二次儒道互补。其三，玄学思潮促进了艺术及艺术理论的飞跃。文艺自身规律受到高度重视。言与意、形与神、意与境及气、气韵、风骨等范畴产生于此，成为中国艺术精神的又一源头。其四，宗教精神进一步完善。（道教于东汉末年脱胎于道家；佛教于东汉末年传入内地）玄学与佛教、道教互相竞争、互相影响和渗透，构成这一时期的文化主旋律，也成为后世儒、释、道三教并立与融合的文化源头。

隆盛期：隋唐。唐朝在政治上沿袭并完善隋朝的科举取士制度，大破门阀士族势力，使庶族有为者进入仕途，为社会政治注入空前的活力。经济上推行北魏均田制，抑制土地兼并与豪强势力，促进了社会经济高度发展。特别在文化上，推行多元与开放政策。在意识形态领域，实行儒、释、道三教并立，促进了思想的活跃；实行全方位对外开放，大力吸收周边各国各民族的文化因素，长安成为国际大都市。文学艺术空前繁荣，科学技术取得重要成果。总之，平等竞争、多元并立、与全面开放，使唐朝文化具有非凡的活力、博大的胸襟和恢宏的气势。显现吸纳百川、乐观自信、积极向上的社会心态，是大一统帝国文化最富朝气和魄力的时期。

强化期：宋明。宋明时期是中国封建社会发展的后期，封建文化趋于成熟和精致。政治上，封建专制政治趋于完善；封建经济尤其是工商业高度发展，达到空前水平，资本主义经济因素不断增长。文学艺术继续繁荣，大众文艺（小说、戏剧）与贵族文艺（诗词、散文）并立。科学技术的代表性成就是世界三大发明。宋明理学是这一时期的文化核心，是中国古典哲学的最高代表、集大成及其终结形态。它以其深刻的哲理性和严密的思辨性，影响了整个后期封建社会的思想观念。

五、明中叶到五四：文化转型期。

此期又分为两个历史阶段：

第一阶段，明中叶至清中叶。新旧文化思潮此起彼伏，互相对抗。一方面，宋明理学日益强化与完善，“存天理，灭人欲”成为稳固的社会意识。另一方面，个性思潮兴起，在“理欲之辨”中，李贽等人大胆提出“欲”为人合理的自然本性，引起一定的社会反响。它并不等于全面的个性解放，但用自然人性（人欲）来打破义理人性（天理）的束缚，减轻封建纲常、伦理对人的才性的严重压抑，在当时无疑具有思想解放的意义，为后世全面的思想解放提供了思想基础。同时，西方传教士进入我国，带来了西方的先进文化，这是我国第一次直接接触欧洲文明。但总的格局是封建保守思潮占据统治地位。明末清初，复古思潮涌起，复古与新变、封建伦常与个性解放的冲突，是 17、18 世纪中国社会矛盾的特征。

第二阶段，鸦片战争至五四时期。此时是中国社会与文化全面、剧烈转型期。西方文化伴随殖民侵略大规模侵入我国，对我国传统文化造成前所未有的巨大而深刻的冲击。此时文化特征是中西文化激烈碰撞与融合，新旧因素杂陈混合；旧文化模式趋于解体，新的文化模式尚未建立。总之，传统文化急剧向现代文化转变。

从中外关系看，前三个历史阶段是中国本土文化起源和发展时期，第四阶段是中印文化接触与融合期，第五阶段是中西文化接触与融合期。

第五节 中国文化的主要特征

一、从外在形态看

1、统一性：中国文化在其历史发展的长河中，逐渐形成一个以华夏文化为中心，同时汇集国内各民族文化的有机统一体。这个统一体发挥了强有力的凝聚与同化作用，从未分裂和瓦解过，即使在内忧外患、国家分裂的情况下，仍保持完整和统一。这在世界各民族文化中是罕见的。其原因：

(1) 民族的融合。在传说中的炎、黄时代，通过战争、通婚等形式，实现了中国文明史上第一次大规模的民族融合，形成中国的主体民族——华夏族。以后的民族的融合趋势，都是各少数民族逐步融入华夏族。

(2) 政治的统一。自夏代起，中原地区就趋于统一，殷周分封制，秦郡县制，造成大一统趋势。秦汉400年的政治统一，为中国文化的统一奠定了基础，（车同轨、书同文、行同伦）隋唐帝国为中国政治统一开创了新局面，宋、元、明、清（中有短暂分裂），政治统一局面长达10个世纪，保证了中国文化的统一性。

(3) 大一统的文化思想。中国古代从帝王到百姓，都有强烈的统一愿望，“大同”、“天下”观念深入人心，“国”指地方政权，“天下”才是终极性的大一统中国。

(4) 统一的文字。汉字是表意的方块图形，不是拼音文字。它不受各地方言的影响，对民族文化感情的认同起了重大作用。（欧洲没有主体民族，使用拼音文字，随方言而分裂为各种语言，妨碍了文化的统一。印度同样原因，目前其官方语言就有10多种。汤因比先生所命名的“叙利亚文明”包含着犹太文明、伊斯兰文明、东正教文明、基督教文明，几大文明同源却无法统一。）

2、延续性：延续性与统一性往往是一个问题的两个方面。中国文化在5000年的历史中一环扣一环，连续发展，没有中断过，形成一脉相承的文化传统。其原因有：

(1) 具有比较完善的地理隔绝机制，在半封闭的地理环境中有效地避免了异族的大规模入侵。与古埃及、古巴比伦、古印度、古罗马帝国遭遇不同。

(2) 政治的连续性。这是中国文化不曾发生断裂的内在保证。政治的连续性是指政治传统的连续性。夏商周三代1000多年，以宗法精神为核心的封邦建国制逐步完善，后者取代前者的同时总是继承前者的政治传统。秦汉之际，郡县制取代分封制，但这是政治机制的内部调整，并没有改变中国固有的宗法社会性质。以后中国历次王朝更迭，固有的政治传统总是被继承下来。因此，从殷周到清末，中国政治保持一贯的民族传统，通过不断的内部调整，达到一种超稳定的完整架构。

(3) 学术思想的连续性。这是中国文化不曾发生断裂的自身基础。“三代”时，中国学术思想的发展已呈连续性。孔子说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）他倾毕生精力整理古代典籍。汉代独尊儒术，儒家经典被定为一尊，代代相传；儒道互补，构成中国文化的坚实主干。主体民族和主流文化的早熟与强大，保证了传统文化的延续性。

(4) 中国文化具有中庸精神，不走极端而具有包容性；宗教势力不发达，没有发生绝对互相排斥的宗教战争；儒道佛在并立中走向融合，也保证了中国文化的连续性。（印度遭雅利安人、伊斯兰教的入侵；波斯遭阿拉伯人入侵，造成文化传统的中断。）

3、世俗性：世俗性表明中国文化的人文精神和入世精神。世俗性并非指中国没有宗教，而是指中国文化中宗教色彩淡薄，宗教因素在人们的社会生活中不起支配作用，更没有成为中国文化发展的根本动力。周初统治者用“天”取代了殷商的“帝”，冲淡了人格神的主宰性，内涵更为宽泛，且否定了它的绝对性：“天命靡常”。春秋时子产说：“天道远，人道迩”（《左传·昭公八年》）；孔子说：“务民之义，敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）道家以“道”作为宇宙本体，排除了神和上帝的位置。就神的来历看，西方基督教的上帝耶和华是先有的，他创造了世界和人类。中国宗教中的神是由现实中的人演化而来，如道教称老子为教主（太上老君），儒教奉孔子为教主佛教称印度净饭王子释迦牟尼为“佛”。（另有八仙的传说，关公成神）。其次，中国道教不追求来世，而是追求肉体成仙，现世享乐，长生不死。所谓三十六洞天，七十二福地，皆在现实世界。其修行也与世俗生活融为一体，甚至可以娶妻生子。佛教依托道家，同时承认儒家的礼仪

道德及皇权（中国化），才得以流传。其三，西方宗教，教权高于政治、法律等世俗权利之上，渗透进社会生活的各个方面成为衡量一切价值的最高准绳。在中国，宗教始终拜倒在皇权脚下，宗教的兴衰、主持人的废立乃至某些具体的内部事务，皆取决于皇权。中国宗教是世俗政权的奴仆，具有强烈的世俗性质。宗教的作用在于维护皇权（《西游记》中唐僧西天取经的目的便是“保我大唐江山永固”，唐僧本人则只是太宗的御弟）。对平民百姓来说，拜神求佛是为了获得现世的好处：祛病消灾、金榜题名、多子多孙、亲人平安等。一旦神灵无法满足自己的要求，便常打碎偶像。因此，西方人对神是无条件、单向的崇敬，中国人对神灵的态度是实用的、功利的，是为世俗利益服务的。

4、伦理性：伦理性又叫泛道德性。中国以礼乐教化为核心的道德理性，是中国文化早熟的一个标志。这种道德理性的觉醒不仅代替了宗教的地位，且渗透到中国文化的各个层面。这一特点来自以血缘关系为核心的宗法制度。道德成为一个人生存价值的唯一准绳。对父母兄弟行孝悌，“百善孝为先”，“万恶淫为首”。对国君、对朋友，要忠义。古代婚嫁、各行业收徒，先看“德行”。在社会生活中，推崇以礼仪道德互相来往，解决纠纷。孔子反对“讼”，中国人以对簿公堂为尴尬之事，尤其发生在亲属之间，更视为“丢人”。

泛道德倾向深深影响着中国的传统政治。其表现：

首先，以“德治”代替“政治”——政治道德化。中国传统社会中，国是家族的扩大，社会政治关系被看作家族人伦关系的放大，国君或皇帝便是家长的放大，被称为“君父”、“国父”，成为社会人伦的中心。在国家政治生活中，空泛的道德说教常常代替具体制度的实施。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”“其身正，不令而行；其身不正，虽禁不止。”（《论语·为政》）以身作则，以道德教化百姓，即是“为政”。

其次，以“人治”代“法治”：儒家对统治者或居高位者有强烈的道德要求：（1）“内圣外王”。国家的统治同时应在思想修养上达到圣人的高度，结果往往造成个人迷信与偶像崇拜。（2）为政在人不在制度。社会政治的清浊取决于人君之德，其重要表现在于用人是否得当。因而选拔、任用接班人和“清官”往往成为传统政治的中心问题。以德取人不仅造成“以德代才”，而且造成举荐的主观性和虚伪性。（3）造成“明君”、“贤相”、“清官”社会意识。一般民众把自己排除在社会政治之外，使“人治”导致“官治”，从而巩固了个人专制，从根本上堵塞了走向民主、民治的政治道路。

其三，以“礼治”代“刑治”——法律道德化。法家强调严刑峻法，儒家则强调每个人的道德自觉，把刑法的外在强制化解为人内在的道德意识，一种积极主动的合“礼”的行为方式。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）西方强调法律的外在约束，要求公民守法。中国更看重人的道德修养，培养完善人格。因此，中国古代民法不发达，可以说没有，而刑法则紧紧依附于道德，即任何道德过错均构成刑事犯罪。如唐律五十五款规定，父母健在而儿子另立家室，即构成犯罪。一七九款规定，男女双方的婚姻不能在长辈的居丧期间完成，否则无效并被重罚；长辈居丧期间生子亦属犯罪。据《历代刑法志》：凡告父母者，不论其指控是否属实，本人均判以极刑。

5、政治性。中国世俗社会生活以政治为核心，宗教、伦理、艺术、历史、科技等文化要素皆依从于政治，为政治服务，其本身独立的文化价值不被承认。就个人而言，人生价值在于读书做官；官做得越大，个人的价值就越大。“仕途”是衡量人生的唯一和终极标准。“官本位”成为坚固的社会文化心理。（在其他领域如科技、经济、艺术、医学等方面作出突出贡献的人，朝廷、政府给他的最有“意义”的奖励就是给官做）因而中国传统文化就是重政治、重仕途，轻商贾、轻科技的政治型文化。“求官”、“为官”形成一套独特、微妙而完善的运行规则和机制，形成中国独特的“官场”和“官场文化”。

二 从思维方式看

中国文化有整体性、辩证性、直观性特点。具体表现：

1、整体综合的直观思维：在对世界的认识上，中西文化存在巨大差异。西方文化以个体为本位，从局部、单个、孤立的元素来理解宇宙万物，发展出“元素论”，进而发展为“原子论”。他们认为世界是由无数独立的“元素”组合而成，元素的最小微粒是原子，（德谟克利特创立原子论）古希腊哲学家们认为，世界是由地、水、风、火等基本元素构成，是可以拆卸或组装的机械体。因此其思维长于分析和严密的逻辑推理，形成科学思维模式。

中国人对世界的理解和认识是从“气”或“道”开始，故而发展出“元气”说。道或气不是由独立、可分割的元素或原子构成，而是宇宙形成之初的一种原始混沌状态，它是宇宙万物的根源。由它化生宇宙万物。《老子》24章：“道生一，一生二，而生三，三生万物。”“一”即宇宙自然的混一整体。这种“化生”不是机械地分割，而是由无形向有形凝结。金木水火土指的不是具体的物质，而是自然存在的基本状态；孤立地看它们没有丝毫意义，把它们放在相生相克的整体性运动中才有意义。故中国人的思维从整体出发，个体局部只有在整体、全局中才有意义；不善于分析，即不善于逻辑推论。具体表现：（1）以直觉思维为主，形成一种体验、领悟型思维形态；对世界只求总体把握，不求甚解。因此，中国人不太重视语言和概念。老子说：“大辩若讷”、“美言不信”。庄子说：“言不尽意”；“言者所以在意，得意而忘言”。禅宗更是认为语言无用，主张“以心传心，不立文字”。因而中国语言学不发达。（2）直接性，即表达思想往往只有结论，没有论证过程；多为格言、箴言、语录式表述。如《论语》：“三人行，必有我师焉。”“学而不思则惛，思而不学则殆”。《老子》：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。”等（也有《孟子》等推论较完备的著作，但以前者为主）都是领悟的结论，生活体验的结晶。故中国的逻辑学不发达。（3）思维路向：由大到小、由整体到局部、由综合到个体。表现在：对问题的阐述，由普遍原则到具体事由；姓名：姓在前，辈份在中，名在最后；通讯地址：由大到小；表示时间：年月日。以上皆与西方相反。

2、对立统一的辩证思维：《易》和老子的辩证法思想对形成中华民族的辩证思维模式产生了重大影响。

《易经》认为，宇宙自然化生阴阳两极，阴阳的交感互动产生万事万物。老子说：“一阴一阳为之道”，阴阳两极派生出世界上无数的矛盾统一体，互相对立又互相依存；失去一方，另一方也不能存在。《老子》中有：大小、高下、难易、正反、智愚、巧拙、美恶、正奇、强弱、刚柔、有无、损益、利害、虚盈、静躁、张歙、华实、枉直、雌雄、贵贱、荣辱、吉凶、祸福等等辩证范畴。老子说：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也。”

（《老子》二章）宇宙自然运动的总规律是：“反者道之动。”（《老子》四十章）“物或损之而益，或益之而损。”（《老子》四十二章）“甚爱必大废，多藏必后亡。”（《老子》四十四章）“兵强则灭，木强则折。”（《老子》七十六章）“物壮则老。”（《老子》五十五章）《易经》作者由自然变化受到启发：“寒往则暑来，暑往则寒来。”（《系辞传》下）“日中则昃，月盈则食。”（《丰卦》）把这样的运动叫做“复”。与“物极必反”的运动规律相关的，是矛盾双方的相反相成，即以其对立面作为自己存在的前提，双方处在一个统一体中，具有着统一性。老子说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（《老子》二十二章）“祸兮，福之所依；福兮，祸之所伏。”（《老子》五十八章）“塞翁失马”的故事正是祸福相依的演示。它形成了中国人“居安思危”的优良传统。西方的逻辑思维是线形的、单向的、开放的；中国的“物极必反”的辩证思维模式是互动的、圆形的、封闭的。

3、类比推理的联想思维：中国人也运用演绎推理，但是不自觉的，最常用的是类比推理。所谓类比推理，是指从两个对象间某些方面的相似而推出其他方面的相似，其基础是有关事物之间普遍存在的相似性质。类比推理体现了中国人整体直观、生动形象的思维特征。这种类比常表现在理论思考与日常生活现象之间的转换。

《周易·贲》云：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”便是类比。中国哲人常在其哲学著作中运用寓言阐发哲理，也是类比推理。它常凝结为固定成语流传后世，如：守株待兔（《韩非子·五蠹》）、狐假虎威（《战国策·楚策一》）、刻舟求剑（《吕氏春秋·察今》）、邯郸学步（《庄子·秋水》）、东施效颦（《庄子·天运》）等。再如《庄子》中“轮扁斫轮”的故事（与齐桓公讲道）、“庄周梦蝶”的故事、《墨子·公输》中墨翟针对楚王攻宋，以“窃疾”作比。古代君臣之间在讨论治国之道及人生之道，常用类比思维留下佳话。如《邹忌讽齐王纳谏》、《触龙说赵太后》（《战国策》）。楚辞《宋玉对楚王问》，针对楚襄王指出宋玉行为不检点，士人百姓不赞成的说法，宋玉以“曲高和寡”喻自己的孤傲不群：有客人唱《下里》、《巴人》，城中和者数千；唱《阳阿》、《薤露》，和者数百；唱《阳春》、《白雪》，和者不过几十；再用专业技巧演唱，和者不过数人。再以凤凰展翅九千里，鲲鱼游弋昆仑至渤海与小燕雀、小鱼对比，表明自己的伟大志向与美好品行。

文人写文章也常用类比说明道理，如唐柳宗元《种树郭橐驼传》、明刘基《卖柑者言》等。文艺作品中，尤其是诗歌中，大量比兴手法的运用，都是类比，如《诗·关雎》：“关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。”苏东坡《水调歌头》：“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全。”李季《王贵与李香香》中的起兴。

4、观物取象的象征手法：象征思维属类比思维的范畴，只是它并不说出所要阐明的道理，而是用某个具体物象去暗示。因此更加含蓄、直观。更重要的是，和类比思维相比，它更具有超越性，即超越具体物象内涵，带有更深刻、更普遍的意义。《论语》在：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”喻生命短暂，时间飞逝。“子曰：‘岁寒，然后知松柏之后凋也。’”喻逆境中方显人的品格。中国艺术中充满了象征，如诗歌、绘画中的诸多意象：柳、月、亭、溪、海棠、茅屋、竹林等。中国绘画即是象征艺术，山水画中的竹、松、梅、菊、山水、飞鸟、云等都带有象征内涵。

三 从基本精神看

基本精神指某种文化总体的精神风貌。中国文化的精神风貌（总体特征）是：浑圆整一、温厚平和。具体表现：

天人合一：在对宇宙的解释上，古希腊持元素说，即认为世界是由具体的、可组装与拆卸的“元素”组成，人的活动就是要认识自然规律，揭示宇宙奥秘，因此人与自然的关系是理智的、对立的。人追求的是改造自然、驾驭自然。中国人对宇宙自然持“元气”说，认为自然是混沌整一的“道”，由道化生万物；人是道化生的一部分，因而无论在身体上还是在精神上，人都是与自然和谐一致、内在相通的。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（四十二章）“一”是指元气，即世界原初状态，“二”指阴阳两极，“三”指天、地、人。《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”《易·序卦传》：“有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼仪有所错。”因此，自然、人类、社会是和谐统一的整体，其活动规律有着内在的一致性与对应关系。结果是“人的自然化，自然的人化”，人在宇宙自然中方显出其自由的生存状态，而大自然在人的眼中充满生机与活力，日、月、山、水、柳、花、草、石等都能成为人们感情的象征。故中国人具有隐居田园、寄情山水的文化传统，大自然很早就成为人们的审美对象，（欧洲文艺复兴以后，大自然才被人们欣赏，进入绘画）；社会政治的治乱、人的吉凶祸福，都与自然天象存在关联。所以人类要顺应自然，不要违背自然规律。同时，中国哲人又认为，人类为天地间的精华而不是一味的被动存在。（《荀子·王制》：“水火有气而无生，草木有气而无知，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。”孟子鼓吹要让人的“浩然之气”“塞于天地之间”）人要“法自然”，同时又“制天命而用之”。在天人和谐中利用自然为人类造福。突出了人的价值。这是具有辩证法思想的。这种“天人合一”思想的缺陷在于：它不是建立在人对自然奥秘和规律的理性分析、科学探索基础上，而是建立在直观、想象、虚构基础上。

柔性精神与包融精神：张岱年说：“中国的民族精神基本上凝结于《周易大传》的两句名言：‘天行健，君子以自强不息’；‘地势坤，君子以厚德载物’。”（张岱年：《文化传统与民族精神》，见《文化与哲学》74页。北京教育科学出版社，1988年。转引自李平主编课本24页）

柔性精神，不是软弱无能、退缩无为，而是在外在形态上表现为以柔克刚，默默奋斗，自强不息。通过柔与韧的形态不屈不挠、不达目的誓不罢休的品质。老子哲学鲜明地表现了这种以柔克刚的思想。他特别推崇水的品质，他说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”（七十八章）“上善若水，水利万物而不争。”（八章）“夫唯不争，故天下莫能与之争。”（二十二章）老子以水的“柔弱胜刚强”为例，提出“贵柔守雌”的原则：“知其雄，守其雌。”“知其荣，守其辱。”“知其白，守其黑。”（二十八章）这种柔性精神表现为人的坚韧与坚忍，在逆境中以弱者姿态艰苦奋斗，完成伟业最后充分展现内在的人格力量。《史记·太史公自序》：“昔西伯拘美里，演《周易》；孔子扼陈蔡，作《春秋》；屈原放逐，著《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，而论兵法；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》；《诗》三百篇，大抵圣贤发愤之所为作也。”司马迁受宫刑而发愤著书，十九年成《史记》；苏武北海牧羊十九年坚守气节。陈景润逆境中完成哥德巴赫猜想（1+2）；20世纪30-40年代，中华民族以其韧性坚持抗战；海外华人忍辱

负重，一代一代开创事业，经济与文化成就世界瞩目。

包融精神，表现出兼容并包，有容乃大的精神。西方文化往往具有强烈的排他性，历史上多次残酷的宗教战争就是一例。直到今天，在南亚、西亚等地，宗教冲突不断。中华文化的包融性来自传统的中和思想，尤其是“和而不同”的哲学观念。

西周末年，史伯与郑桓公讨论历史与政治，提出“和实生物”的观点。他说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。是以和五味以调口，……而讲以多物，务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。”（《国语·郑语》）《左传·昭公二十年》，齐国大夫晏婴向齐侯阐发“和而不同”的思想：“和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。”“和”好象做羹汤，加上各种作料、鱼肉，以及火力烹调，使各种味道调和，然后做得可口。他又以音乐为例，认为必须“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏”等相协调，才能“相济”，组成音乐旋律。而单一的“同”则不能：“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？”

可见，“和”指集合多种不同的对立面因素成为均衡的统一体，并且在互相对立中互相渗透，互相调和，从而最终形成全面融合的有机体。“同”则是单一因素的简单相加，因而它流于片面，不具备有机体的整体性、综合性功能，在日常生活和社会政治生活中都是被否定的。中国文化具有把各种对立因素协调为有机整体、把外来异质文化因素加工改造、纳入自身体系的特质。在哲学和宗教方面，儒道两家截然对立，却又互相吸收，形成互补相生的文化格局。佛教传入中国后，与儒学对立，却最终与儒学妥协，全面中国化，儒道佛三教并立最终走向融合。各种宗教能在中国和平共处并互相影响，成为中国文化一大景观。艺术上，音乐、舞蹈等都能吸收、改造、融合境内外各民族文化因素。唐朝是我国文化大融合的代表性历史阶段。总之，有机改造、吸纳各种外来文化因素，是中国文化包融精神的体现。（与日本文化专事模仿、机械拼凑不同）

中庸精神：中庸、中和观念，是儒家的基本精神，也是中国文化基本精神之一方面。孔子的中庸之道承认事物有矛盾的“两端”，但反对固执一端而失之偏激或片面，反对走向任何一个极端，认为“过犹不及”。其态度是采取折衷办法对“两端”加以中和、调解，即所谓“执两用中”不偏不倚。中庸首先是为政之道，《论语·尧曰》载尧教导舜要“允执其中”。孔子称赞舜能“执其两端，用其中于民”，（《中庸》）孔孟皆称赞自禹、汤、文、武、周公以来的政治，皆以中和为准。《周礼·地官》说：“司徒以五礼防万民之伪，而教之中；以六乐防万民之情，而教之和。”

在孔子看来，中庸既是为政之道，又是道德行为的准则。他说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）“君子中庸，小人反中庸。”（《中庸》二章）他感叹：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）因此，中庸成为的道德标尺，修身养性的目标，是完满人格的表现。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史；文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）文质相和，恰到好处。孔子本人即做到“温而厉，威而不猛。”“温、良、恭、俭、让。”

中庸、中和更是天人和一、宇宙自然存在和运行的根本。《中庸》开宗明义：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”。人的心性修养达到中和境界，便是天地合一大境界。中庸与中和，被上升到本体论地位。凡按中庸行事者，便永远不会偏离大道，不会犯错误，即“中行无咎”。

中庸精神养成了中华民族温柔敦厚、文弱和平、雍容稳健的民族性格。首先表现在爱好和平，宽厚待人，以德报怨，不争强斗狠的美德。其次，养成知足常乐、安分守己、以退为进、顺其自然的人生哲学和含蓄、内倾、稳健、老成的精神风貌。其三，养成随波逐流、自我压抑、缺乏热情与血性的混世劣根性。不敢自我表现，不敢拔尖、冒险，少有见义勇为。民间谚语亦反映了庸种社会心态：“木秀于林，风必吹之”，“出头的椽子先烂”，“枪打出头鸟”等。

中和思想在政治生活、在烹饪、穿衣等日常生活中都有表现。（本章完）

第二章 中国古代哲学

【**教学目的**】了解中国古代哲学在中国传统文化中的地位、发展线索及其基本特征。

【**教学重点**】先秦诸子百家思想；魏晋玄学；宋明理学；

【**教学难点**】儒道两家的发展演变；儒释道相互关系及三教合一。

【**教学方式**】课堂精讲为核心，辅之以课堂讨论，同时布置课后思考题由学生进图书馆进行自主性、研究性学习。总体教学模式是教师指导下的学生自主性学习。

【**课时分配**】12 课时。

【**教学主要内容**】

中国哲学集中体现了中华民族的智慧 and 理论思维的最高水平，是中国文化的核心部分。在整个中国文化系统中起着主导作用，文艺、伦理、科学、教育、政治等不受它的规范和引导。冯友兰《中国哲学简史》（淑光译·北京大学出版社，1985 年版）：“哲学在中国文化中所占的地位，历来可以与宗教在其他文化中的地位相比”（P：1）“中国人即使信奉宗教，也是有哲学意味的”（P：6）“对超乎现世的追求是人类先天的欲望之一。中国人并不是这条规律的例外。他们不大关心宗教，是因为他们极其关心哲学。他们不是宗教的，因为他们都是哲学的。他们在哲学里满足了他们对超乎现实的追求”。（P：8）“《四书》诚然曾经是中国人的‘圣经’，但是‘四书’里没有创世纪，也没有讲天堂、地狱”。（P：1—2）

梁漱溟曾把西（欧）、印、中文化归纳的三种模式。

西方文化（欧洲）：以经济为核心为发展动力（工商）突出对自然的征服，表现为天、人对立和物质享受。（是进取的、理性的）。

印度文化：以宗教为核心，强调人对现实生活的鄙弃，通过克制物质欲望乃是自戕自残的肉体折磨求得来世的永生。（消极、退隐、幻想）。

中国文化：强调人的物质（生理）与精神的协调，宇宙自然的和谐，最终天人合一。在万物（包括人）和谐中追求精神快乐。它是折中（中庸）的、综合的、感悟的、艺术化的。

因此，西方哲学与科学有着内在联系，面对自然，发展了认识论、知识论，西方哲学与宗教融为一体，更多的把宗教教义形式表现出来；中国哲学则与政治，伦理密切相关（社会发展规律），在儒道互补的大格局下更多地以政治哲学、伦理哲学、自然哲学（非西方的知识论哲学，而是研究自然辩证法）等具体面目呈现出来。

一、中国哲学的发展与流变

在三千年的历史长河中，中国哲学的发展经历了四个历史阶段：

1、殷周萌芽期。2、春秋旧中国形成期。3、两汉至宋明，以儒道佛为主干的融合期。4、明清以后，总结批判与转变期。

（一）殷周之际：哲学思想的萌芽。

夏殷之际，宗教迷信弥漫社会，随着奴隶制国家政权的加强，宗教意识逐步由自然崇拜（万物有灵，图腾崇拜，祖先崇拜）向上帝崇拜过渡，并再由多神教向一神教过渡，统治者宣场在日月、山川诸神之上有主宰一切的“上帝”。统治者是上帝在人间的代表，称“下帝”，代上帝在人间行使权力，即“君权神授”。

《尚书·召诰》：“有夏服（受）天命。”到了商代，更形成了一种和巫术紧紧结合的宗教迷信，认为风雨变化，年成好坏，战争胜负，筑城修桥，官吏任免等，全要听从上帝的命令，（以甲骨占卜）殷纣王宣布自己

“有命在天”，然而却轻易地被“小邦周”推翻，宗教神学陷入危机。

周初统治者鉴于殷亡的教训，认识到“天命靡常”。（《诗经·大雅·文王》）认为“皇天无亲，惟德是辅”。因此在神学中引入“德”的思想。“德”不但跟“天”有联系，跟“民”也有联系。“德”是上天意志的体现，只有推行“德”政，上帝才不会断绝天子的大命，并使他永保大命。同时也只有推行“德”政，才能获得“民”的拥护。文王由于有“德”才开创了周国，纣王由于失“德”才招致殷商的灭亡。“德”关系着国家兴亡。周公说：“天惟时求民主”（《尚书·多方》）即：上帝关怀下民，为民求主。又说：“在之所欲，天必从之”，（《尚书·泰誓》），因而提出“敬德”思想，后人归纳为“敬德保民”或“敬天保民”。“有命在天”的传统思想是靠不住的。周初这一社会思潮，使中国传统哲学很早就开始从宗教中分离，同时其本身也包含了朴素辩证法思想的萌芽，开创了我国以研究复杂的社会矛盾运动来发展辩证思维的哲学萌芽。

《易经》是中国文化史上最古老的典籍，集中体现了中国文化的基本精神，历来被推崇为“群经之首”。儒、道诸家皆从中吸取思想精华。

《易》是上古一部卜筮之书，然其象数推衍充满着辩证法思想因素。其作者，相传伏羲氏画八卦，而周文王演绎八卦，为六十四卦、三百八十四爻，而孔子阐发易学精义，可见《易》的形成是个历史的、由宗教而哲学的过程。

“易”的内涵究竟是什么。

据道家易学传统，东汉魏的阳著《参同契》认为：“日月之为易”，最为合理。“易”字，便是上日下月的象形，《易经》学术思想的内涵，便是探讨天地之间，日月系统以内人生与自然变化的大法则。

《周易》的组成：由“经”和“传”两部分组成。《易经》，由六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞组成。（解释“卦”、“爻”）。《易传》：解释卦辞和爻辞的注释和论述。此部分内容古代称作“十翼”（彖辞、象辞、文言、说卦传、序卦传、杂卦、系辞传，一般认为孔子所作）。

《易经》哲学思想基本内容：

（1）观物取象及矛盾对立的观念

《易经》从自然界中选取八种人们熟悉的事物作为世界万物的根源：天（乾）、地（坤）、雷（震）、火（离）、风（巽）、泽（兑）、水（坎）、山（艮）。其中天地又为总根源，为产生其他事物的父母。这是十分朴素的万物生成的唯物主义观念。（古希腊哲学家以为世界源自地、水、风、火四元素）。

《易经》之易被释为：“日月为易，象阴阳也”。（《说文解字》引《秘书》），《易传》大量出现“阴”“阳”观念。《易经》认为自然界也与人和动物一样，由两性（阴阳）产生。《易·系辞》“近取诸身，远取诸物”。所谓“近取诸身”，是指男女两性的差别，远取诸物是指人类以外的各种自然和社会现象，如昼夜、寒暑、上下、生死、牝牡等。《易经》从中抽取阴（--）阳（—）两个基本范畴。阳代表积极、进取、刚强、阳性特性及具有这些特性的事物。阴代表消极、退守、柔弱、阴性特性和特性的事物。由八卦展开，两个一组，错综配合，产生六十四卦和三百八十四爻，出现乾与坤、否与泰、剥与变、损与益等一系列对立的范畴。世界就是在这种对立统一的矛盾运动中运动发展。

（2）万物交感的观念

万物在阴阳两种势力的矛盾运动中产生变化，变化的过程是通过交感。《易》中的一些“吉”卦，一般是上下两卦具有交感性质；而“凶”卦，一般是上下两卦不具有交感性质。《易》披着迷信的外衣，表达了当时人们对世界存在状态最原始的哲学见解。

《易》以为凡有动象，有交感之象的卦是吉，有前途，因为它符合了事物发展的原则，如：泰（䷊）卦的象是地在上天在下，与实际相反，天气属阳，地气属阴。阳气上升，阴气下降就象征着天和地交感变化。与此相反，否（䷋）卦的象是天在上地在下，不会引起上下交感易位的变化；没有变动，事物就没有发展前途。故否卦不吉，吉和凶的根据是变和不变，交感与否，泰和否一吉一凶，对立统一。表现出极其朴素的辩证法观念。

再如：既济（䷾）卦的象是水在上火在下，水性润下，火性炎上，水上与火下的情势必然引起动荡，故此卦表示事情顺利成功；未济（䷿）卦是火在上水在下，这样就不会引起交感，故此卦意味着事物的不成功。再比如，咸（䷞），泽在上山在下等，皆是成功、顺利的吉卦；相反，睽（䷥），火在上泽在下，

噬嗑（ ）火在上雷在下，豚（ ）天在上山在下等，都表示不顺利、不成功、凶卦。

（3）变化发展的观念

这是贯串在《易经》中的一个基本思想，“易”本身就包含着变化发展的内涵。每个事物，每时每刻都在发展变化着，但发展变化超过了它的极限，就会朝相反的方向转化。即矛盾着的双方互相转化。乾（ ）卦：

初九（第一爻）：潜龙勿用；

九二（第二爻）：见龙在田，利见大人；

九三（第三爻）：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎；

九四（第四爻）：或跃在渊，无咎；

九五（第五爻）：飞龙在天，利见大人。

上九（第六爻）：亢龙有悔。

用九（乾卦整体及每一爻）：见群龙无首，吉。

另外，泰卦与否卦分别为吉与凶卦，但超过极限，就会互相转化，现在的成语“否极泰来”即出自《易经》（见泰卦《否卦》）。

总之，《易经》中充满了朴素唯物主义和朴素辩证法思想。

中国哲学思想宝库中具有深远历史影响的“五行”说，最早出自《尚书·洪范》。

《洪范》篇记载周武王访问殷乾父师箕子，向他询问天道与治国之道，箕子告之上帝传给禹的“洪范九畴”，（即九条大法），其中第一项便是“五行”。箕子说：我听说从前鲧采用土堵塞的办法治理洪水，扰乱了上帝创造的五行规律，上帝震怒，就没有把九种大法传给创他，世界的正常秩序遭到破坏。后来鲧在疏放中被杀死，禹继承父业继续治水。上帝便把洪范九畴传给禹，禹以此行事，恢复了世界的秩序。这段记载表明，原始的五行观念产生于治水等社会生产实践。

“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”（……水向下面润湿，火向上面燃烧，木可以弯曲或伸直，金在熔化后可以根据人的要求变成不同的形状，土可以生长庄稼。向下面润湿的水味咸，向上面燃烧的火味苦，可以曲直的木味酸，熔化后可以变形的金味辣，土地上生长的庄稼味甜）。

“行”，古文作，象街衢道路之行，有通路的意义。这里说五种最基本的物质是构成世界不可缺少的元素，也是人们日常生活不可缺少的五种物质元素。而其中的“金”不是自然物质，在中国商周之际指铜和锡，它反映了我国当时的冶炼技术。而古代印度和古代希腊，以地、水、风、火等自然物质元素说明世界。

据冯友兰《中国哲学简史》（淑光泽）：“五行”通常译为 Five Elements（五种元素）而此译只突出其孤立的静态，它们应被看作五种动态的互相作用的力。汉语的“行”字，意指 to act（行动）或 to do（做），故“五行”一词字面翻译应为 Five Activities（五种活动），或 Five Agents（五种动因），五行又叫“五德”，意指 Five Powers（五种能力）。

五行说虽同样披着宗教的外衣，但它包含着自发的唯物主义因素，对后来的古代唯物主义哲学产生了极为深远的影响，它的合理的思想萌芽：

（1）包含有差异思想的萌芽。它把五种物质元素放在“相互关系”中的以考察比较，形象地看出事物在性质上“润”与“燥”之别，在方位上有“上”下“之别，在形体上有”曲“直”之别，更有酸、甜、苦、辣、咸之味别。重视差别，这就为研究事物的矛盾关系提供了思路。

（2）包含有联系思想的萌芽。水、火、木、金、土五种物质元素之间存在一定的客观联系。鲧的治水，由于不掌握水土之性，采取以土堙水的办法而失败。禹总结教训，按照“水曰润下”的客观性能，采取“高高下下，疏川导滞”（《国语·周语》）的疏导法，取得治水平土的胜利。禹改“堙”为“导”的办法，这种对五行中各种物质性能关系的认识，给后人以有益的启示。

（3）包含有能动性思想的萌芽。禹在初步认识“五行”各种性能的基础上，连类旁通，发挥人的能动性。如认识到“水曰润下”特性就令益“予众庶稻，可种卑湿”（《史记·夏本纪》），发展水稻生产。认识

到“火曰炎上”特征，就“使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿”，（《孟子·滕文公上》），推行刀耕火种。认识到“木曰曲直”特性，就制造各种交通工具，做到陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘犂，（《史记·夏本纪》），尤其认识到“金曰从革”，就命令“九牧贡金”（《左传》宣公三年），以铜为兵。金（铜）非自然物质，要经冶炼而成，故箕子以“从革”概括其特性，表示金是人们通过冶炼，变革自然的结果。这在哲学史上是对人类自觉的能动性的最早的朴素概括。

总之，“五行”说不同于崇拜自然的宗教迷信，它是从征服自然的神话传说发展到认识自然的哲学萌芽，对我国哲学思想的发展产生深远的历史影响。

（二）春秋战国时期：哲学思想的形成

中国哲学各思想派别的形成，在于春秋战国时期延续一百多年的“百家争鸣”。春秋后期，中国社会经历巨大的动荡，王权衰落，清侯纷争，卿大夫专权乃至出现“陪臣执国命”的混乱局面。西周时期建立的完备的宗法制度遭到巨大冲击，与之相适应的“道德”、“礼义”也失去了权威，违礼僭上的政治事件频繁发生。正是所谓“礼崩乐坏”的局面。

但同时这也是学术下移，思想解放的时代。在政治纷争中，大量的贵族丧失爵位，沦为草民，大量官学教师也流散民间，他们靠教授文化典籍为生。这导致学术下移，私学兴盛。他们各自广招门徒，著书立说，逐步形成自己的哲学思想体系，并相互批评。终于形成百家争鸣，思想解放的局面。“圣王不作，诸侯放恣，处处横议”（《孟子·滕文公下》）。

当时承担起思想文化的批判总结，传播发展历史重任的是介于贵族统治阶层和广大平民之间的“士”，“士”是掌握各种专门知识的特殊阶层，他们分为四类：学士、策士、方士、食客。学士对文化学术思想贡献最大，正是他们广招门徒，著书立说，以自己的思想去说服各国君主，以求得发挥最大的社会作用。策士是从事实政治活动的纵横家（苏秦、张仪等）。方士又叫述士，多是天文、历法、阴阳、卜筮方面的专家。食客是依附于各社会名流，达官贵人门下，随时准备为主人效忠的各种文人或有一技之长者，人数众多，良莠不齐（如毛燧、冯媛等人）。百家争鸣的主角是学士。

“百家”的家，一指学术门派，一指某个具体的人，一指某篇著作，所指混乱，泛称“百家”。西汉初年的史学家司马迁把他们划分为六个主要学派：阴阳家、儒家、墨家、名家、法家、道家（见司马迁《史记》最后一篇《论六家要旨》）。班固《汉书·艺文志》在“诸子”部分明确列出十家：儒家、道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家、小说家。其实春秋战国时期的学术派别远不止这些。

但真正在当时及后世产生深远影响的是当时被称为四大“显学”的儒、道、墨、法四家。其中儒、道二家构成中国哲学和中国文化的灵魂、主干，法家对中国传统政治产生深远影响，墨家、名家等对中国文化的发展产生着潜在影响。

先秦儒家：“儒”原指在宫廷和官府中教授古代文化典籍和指导、传授礼乐知识的专家。春秋末期，周王室衰落，“儒”者失去尊崇的职业，流散四方。由于他们熟悉传统礼仪规范，因此多以给富贵人家的婚丧嫁娶相礼为生。孔子是其中一员。但他不仅有渊博的文化知识，而且关心社会与政治，有自己一套哲学理论，随着孔门私学势力和影响的大增，“儒家”便成了孔子学派的代称。《墨子·非儒》攻击孔子：“富人有丧，乃大说喜曰：‘此衣食之端也！’”从其来源看，“儒”这一批知识分子是从古代专为贵族服务的高级学者中转化而来，他们的思想意识，文化教养，生活作风和贵族统治者有着很深的联系。因而其文化思想总体上也是保守的。

先秦儒学是儒家思想发展的第一阶段，它以西周宗法制度为理论根据，以仁、礼、中庸为理论框架，以伦理亲情为纽带。孔子为开创者，孟子、荀子为最大的继承和发扬者。

孔子（前 551 年；周灵王 21 年—前 479 年；周敬王 41 年），名丘，字仲尼。先祖为宋国贵族（殷后裔）因宋内乱逃到鲁国定居。孔子少孤、家贫、中年后短暂为官，终身从事教育活动，是中国历史上第一位专职教师。

孔子的政治理想是以“仁”为核心，以美化了古代社会的标本去憧憬未来，他称尧舜时代为“大同”，文、武、周公时代为“小康”。“大同”世界是最高理想，“小康”是近期努力追求的目标。

《礼记·礼运》描绘出“大同”的美好蓝图：“大道之行也，天下为公，选贤与（举之借字）能，讲信

修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

“大同”是彻底实现了“仁”的美好社会，而实质上是对远古无阶级社会的理化。

“小康”的蓝图亦见于《礼记·礼运》：“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇智，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑（型）仁讲让，示民有常，如有不由此者，在势去者，众以为殃，是谓小康。”

“天下为家”的小康世界出现了城郭、沟池、阴谋、争夺，远不如“大同”世界的和谐美满，道德高尚。但此时还有一系列的典章制度，伦理道德，即还有“礼”，还有“信”、“义”、“仁”、“让”维持社会秩序，故是为“小康”。

但孔子时代却“礼崩乐坏”天下大乱。伦常秩序悉被破坏。在孔子看来，尧舜“大同”时代不仅遥远，典章制度无可稽考，而且过于美好，只能等条件成熟再去实现。西周时代切近，典章文物，礼乐制度基本保存，尤其鲁国，更加完备，故孔子把重建西周“小康”社会作为他一生为之奋斗的近期政治理想。

礼和正名：

建设西周“小康”社会的第一步是要恢复“周礼”。“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”（《八佾》），它既包括国与国交往的礼节仪式，贵族的冠、婚、丧、祭、燕、饗的典礼，也包括一套完备的政治制度道德规范等。总之，它是维护西周宗法等级制度的政治道德，礼仪规范。恢复周礼的关键是“正名”，即名实相符，问他治国的关键是什么，他说：“必也正名乎！”（《子路》）“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”。（《子路》）其内容主要是“君君、臣臣、父父、子子”。（《颜渊》）君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友“五伦”，各有严格的礼仪规范，不可混乱。（季氏八佾舞于庭，陈恒弑其君，林放游泰山）。

仁学精神：仁是孔子说的核心内容。礼是外在形式，即宗法等级社会的制度、规范，强调尊卑长幼之序，具有不同名分的人之间的区别。仁是礼的精神实质，是人生修养的目标和境界。从社会政治角度看，礼作为人们的行为准则，体现了社会对人的外在约束，仁则是人修身养性，以培养遵守礼仪，关爱他人的自觉性，从哲学角度讲，礼仁一体，是人之所以成为“人”的根本所在。有礼而无仁，就会加深社会等级间的隔膜与对立，有仁而无礼，就会模糊尊卑界限。乱了等级秩序，社会同样会解体。故：“道德仁义，非礼不成。”（《论语·八佾》）“礼云礼云，玉帛出严哉？乐云乐云，钟鼓之乎哉？”（《论语·阳货》）

仁学的政治内涵：克己复礼。“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目’？子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’。”“克己复礼”即自觉地以礼约束自己，使自己的言行举止符合礼仪规范，自觉地做到了这一点，就达到了仁的境界。因而他一方面极力维护宗法等级制度，一方面坚持开明的贵族政治，尽力照顾广大庶民利益。因而其政治主张：

（1）忠君尊王：否则就不是仁人。他强调：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”。（《季氏》）：“君使臣以礼，臣事君以忠”（《八佾》）。“唯天子受命于天，士受命于君。”（《礼记·表记》），《论语·乡党篇》记述孔子走过鲁君的空座位，仍毕恭毕敬，屏着气好象不能呼吸，直到走出公堂降下一级台阶，面色才稍微轻松，恪守君臣之礼。管仲“树塞门”，“有反坫”，孔子予以抨击。季氏八佾舞于庭。他深恶痛绝：“是可忍也，孰不可忍也？”（《八佾》）（天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾，士二佾）。

（2）仁政德治。继承西周“敬德保民”思想。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《为政》），“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从”（《子路》），“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格”。（《为政》）。

（3）庶、富、教。这是仁政德治的具体行政措施。“子适卫，冉有侯。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’。”（《子路》）。

仁学伦理意义：爱人。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’”。（《颜渊》），许慎《说文解字》第八篇上：“仁，亲也”。然孔子的“爱人”不是墨学提倡的对一切人无差等无条件的“兼爱”，而是以宗法血缘为关系的核心。由亲到疏，由近及远推广到整个社会的差等之爱。“亲亲”是核心。因而对父母的“孝”，不仅是仁的根本，也是修身、齐家、治国、平天下的基石和起点，不仅对家人要孝、悌，还要“汎爱众”。“子曰：弟子入则孝，出则悌，谨而信，汎爱众，而亲仁。”（《学而》）“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁！必也圣乎！尧舜其尤病诸！”（《雍也》）有人以木俑殉葬，孔子大怒：“始作俑者，其无后乎！”（《礼记·檀弓》）。其次，这种“爱人”是建立在尊卑等级基础上的上等人对下层民众的“推恩”，不是现代意义上的人道之爱。

仁学的哲学意义：孔子说：“仁者人也”。（《礼记·中庸》）孟子说：“仁也者，人也。”（《孟子·尽心下》）这是孔子人本哲学核心概念的仁的涵义。它源于伦理意义而上升到哲学高度。

首先，轻天道，重人道。孔子亦讲天命，“畏天命”；“获罪于天，无所祷也”（《八佾》）“知我者其天乎”！（《宪问》），但对鬼神采取存而不论的态度（子路问鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼？”子路又问死的问题，子曰：“未知生，焉知死”。（《先进》），子曰：“敬鬼神而远之，可谓知矣”。（《雍也》）“子不语怪、力、乱、神”（《述而》），但其思想的核心注重对社会人事的研究。人的本质是其仁学的核心。

其次，仁学较全面探讨了人的本性。

他认为人有生物本性。人不是神，无论是贵族还是平民，必须具有一定的物质条件，才能生活下去并繁衍后代。因而他提出“庶”、“富”的主张，只是人的物质欲求必须严格限制在“义”的允许范围内。在重义轻利框架下肯定对利的追求。（子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道去之，不去也。”（《里仁》）后世有“君子爱财，谋之有道之说”。

他认为人具有社会本性。“仁者人也”，是说人是生活在尊卑有序，亲疏有等的社会结构中，在宗法等级制的君臣父子兄弟夫妇朋友等等，关系网中，每个人都是网中一个细结，都受礼的制约，礼是天经地仪的，它规定了每个人的政治地位，权利义务，道德原则，礼节仪式，生活方式等。这些规定体现在人的社会和家庭生活中，就是人的社会本性。

他认为人具有道德本性。这是人的最高本性，人不仅被动地接受礼的制约，更把它内化为主动的、本能的追求和向往，变成生活的组成部分。没有道德的自觉和本能的道德生活，就不成其为人。人的最高境界就是礼一仁相融为一的自由境界，“从心所欲不逾矩”。

子曰：“吾十有五而志于学，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。”（《为政》）。

第三，仁体现着人生的价值和意义。既然仁是高尚人性的目标，那么，体现了仁的仁人君子就是理想的人格，因此，人生的意义，不在富贵，不在寿考，而在于“仁”的追求和实践，最终把自己培养成仁人君子，只有这种修身行仁的人，才能体味人生意义。他赞扬颜回：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐。贤哉回也！”（《雍也》）。西方人本主义强调人的感官和物质生活享乐，个人主义、个人自由，不大注意道德精神修养。孔子的人本主义（仁）则强调人的道德自觉，在道德精神修养前提下考虑生活要求。因此孔子说：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》）。

第四，仁学包涵着人类社会的发展和理想境界问题。认为充分体现了仁的精神的“大同”世界是最理想的社会。他用美化古代社会的方式，表达对未来理想境界的憧憬，他认为“大同”既是辉煌的昔日，人类历史的源头，也将是灿烂的未来，人类历史的前景。从“大同”到“小康”再到目前的“礼崩乐坏”，是由于人们的道德堕落。人们也必将通过克己复礼，修身求仁，再通过某些“损益”，建设美好未来，在历史观上具有唯心主义辩证法精神。

为仁的原则和方法：中庸与忠恕。

中庸：中：即中正、中和，庸：即用也，常也。因此中庸即“用中为常道也”。《礼记·中庸》：“执其两端，用其中于民”。把握两端，但却不是推动矛盾的发展和转化，而是站在中间立场上，使矛盾统一，协调保持下去。其特征：“过犹不及”、“和而不同”。

忠恕：孔子对曾参说：“吾道一以贯之”。曾参解释：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《里仁》）。忠恕是讲

把一己品德推及他人，推广仁的精神。忠，为积极方面：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。（《雍也》）。恕：为消极方面：“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）

儒家哲学与政治、道德、历史融合在一起，而其核心，则是“礼”与“仁”的辩证关系。

孔子死后，儒家分为八个门派：子张之儒，子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、孙氏之儒、乐正氏之儒。而真正继承和发展孔子思想的是旧中国时期的孟子和荀子。

孟轲（约公元前 371—289 年），战国时邹人（今山东邹县）。曾受业于孔丘的孙子子思的学生，景仰孔子。他一生以王道、仁政游说诸侯，被视为“迂调”而不见用，晚年和弟子一起“序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。（《史记·孟轲荀卿列传》），孟子继承和发展了孔子的儒家学说，其思想核心表现在性善说，修身说和仁政思想，冯友兰称他“代表儒家的理想主义的一翼”。（《中国哲学简史》）。

性善论：孟子学说的哲学基础。

人性问题，是孟子学说的逻辑起点和核心。春秋时期，孔子只提出“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），对人性善恶问题说得不具体。战国时期的攻伐争夺，使对人性的讨论成为百家争鸣中的重要内容。对人自身本质的探讨，从哲学思维发展看，是认识深化的一个标志。（由宇宙自然→人自身）

当时人们对人性的探讨有四种看法：（1）人性既不善又不恶（告子派）；（2）人性既可善又可恶（人性内有善恶两种成份）；（3）有些人的人性善，有些人的人性恶；（4）孟子认为人性善（《孟子·告子上》）。

孟子认为人性之所以善，是因为人天生就有善的萌芽，即“善端”。孟子认为人这种生来就有的道德意识，是人性与禽兽不同的地方。“人之所以异于禽兽者几希，庶民之，君子存之。”（《离娄》），他举例说，一个人乍见一个小孩即将落井的危险时，出于本能的“怵惕惻隐之心”，立刻上前拯救孩子；在这瞬间，其动机不是因为与这孩子父母有交情，亦非要博取名声，只是出于天然而本能的“不忍人之心”，即对别人痛苦，危难的同情心，这就是“善端”。他把这种“善端”分为“惻隐之心”（或“不忍人之心”）“羞恶之心”，“辞让之心”（或恭敬之心），“是非之心”。其中“惻隐之心”是最根本的。这四种“善端”就是仁、义、礼、智等道德观念的萌芽，他说：

“惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。”（公孙丑上）

他认为此“四端”如人的四体，是与生俱来的，若无此四端，便是“非人也”。但人只有把这四端充分扩充，便成具体的仁义礼智四种“常德”，才能充分显示人性之善。而要使人的“善性”能够保持和发展，必须有一套修身养性的方法。这是孟子伦理哲学的重要组成部分。

修身养性之路：尽心、知性、知天；寡欲一养气。

修身养性方法构成其伦理哲学的重要组成部分：

（1）根据其“性善说”，提出一条“尽心—知性—知天”的认识路线和天人合一的思维模式：“尽其心者，知其性也，知其性、则知天矣”。（《尽心上》）

尽心，就是尽心官能思的特点，去发现，扩充内心固有的“善端”（即惻隐之心等）；知性，就是通过扩充内心的善端，在内省中去实现自我认识，使人的本性得以显现出来。尽心才能知性。而人性与天道是合而为一的，“天”的道德属性就包含在“人性”之中，天的法则根源于人间道德，天德寓于人心，人心与“天心”是相通的，因此“尽心”、“知性”就能“知天”，从而达到“天人合一”的境界。这条认识路线否认的认识与能力来源于客观实践，且割裂了感性与理性的内在联系，“内省”成为认识之路，是唯心主义的。这是他“天人合一”的哲学体系。

（2）寡欲一养气的修身方法。他说：“养心莫善于寡欲”（《尽心》）即拒绝外界的一切诱惑，保持自身的本性，这是修身的关键。

寡欲之后才能“养气”。孟子对弟子说：“我善养吾浩然之气”。（《公孙丑上》）。他说：浩然之气，就是“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是馁也。”（《公孙丑上》）可知，所谓“气”，就是既以人的道德精神为内核，又与“天道”相通的精神力量，它发自于人的内心，最终贯通于宇宙自然：有了这股“浩然之气”，人就无所畏惧“万物皆备于我矣”（《尽心上》），故孟子始终强

调人格的力量。

仁政学说：

仁政学说是孔子仁学思想在社会政治生活中的具体运用，把孔子仁政德治精神加以充实落到实处。

仁政学说建立在民本思想政治理论基础上，表现为“民贵君轻”和“制民之产”。

孟子认为：“民为贵，社稷次之，君为轻”（《尽心下》），即人民这方面的问题最重要，社稷（管山川土地水旱地方的神）的问题是次要的，君的问题不大。（他接着说：“是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫，诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既絜，祭祀以时，然而干旱水溢，则变置社稷”。）仁政的关键是恢复井田制，给农民分配土地，制民之产，使人民安居乐业，同时推行教化，使社会平和安定。

“制民之产，必仰足以事父母，俯足以富妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”。

“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣，百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王上》）。

仁政学说的另一个内容是“王霸”、“义利”之辩。

孟子以为有两种治道，一是圣人为王的王道，一是暴君为主的“霸道”。王道，是在制民之产的基础上对人民进行道德教育，以德服人，这样就能得到人民“中心悦而诚服”。霸道就是以暴力强迫镇压人民，为“以力服人”；以力服人者，非心服也，力不赡也。推行王者，就能得民心，使百姓归附，这样就会有力量。只要上下一心，即使用木棒也可以“挞秦楚之坚甲利兵。”因而，“天时不如地利，地利不如人和”，得民心者得天下。“得道者多助，失道者寡助”。行霸道者失去民心，失民心者必将众叛亲离而失天下。尤其是对奴役人民，丧失民心的暴君，任何人都可以杀掉他。

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《梁惠王下》）

《梁惠王下》记载“邹与鲁閼”的故事说明人心的向背。曾子曰：“戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。”

关于义、利之辩，孟子重义轻利。《梁惠王上》载：魏国君梁惠王曰：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”认为只要有了仁义，就能获得永恒的大利。《告子》下载，秦楚两国将发生战争，宋 奔走两国之间晓以利害，阻止战争，孟子认为应当以仁义原则劝两国罢兵，提倡“利”的权衡，只令导致天下大乱。

因此，孟子强烈反对战争，痛斥暴君，主张“善战者服上刑”（《离娄上》），痛斥统治者“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍，此率兽而食人也”。（《梁惠王》上）

推恩：以性善说为哲学基础的仁政之道。

人性本善，统治者亦不例外，这是仁政的哲学基础“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍从之仁政矣”。（《公孙丑上》）国君把自己内心的“善端”发展为仁德，再把这种仁德推广到百姓身上，这就是“推恩”，善推其所为，也就是行忠恕之道，王道不是别的，只是圣王实行爱人、实行忠恕的结果。在孔子那里，忠恕还是“内圣”之道，经过孟子的扩展，忠恕又成为“外王”之道。“内圣外王”之道起自孟子。

《孟子·梁惠王上》记载，孟子对齐宣王讲“保民而王”的道理，讲齐宣王有一次看见一头牛被人牵去“衅钟”（作牺牲），他“不忍其觳觫，若无罪而就死地”，因而命令用羊替换它。孟子说，这就是他的“不忍人之心”的表现，只要他能把这种“不忍人之心”推广到百姓身上，他就是行王道。批评他“恩足以及禽兽，而功不至于百姓”。宣王以“寡人好货，寡人好色”推诿，孟子说人皆如是，应同时满足百姓“好货”、“好色”的本能欲求。最后说，推恩就在于将心比心。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。……举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”

孟子学说与当时社会现实相去甚远，故冯友兰称其为“理想主义者”。

荀子，名况，字卿，生卒年代不详，约公元前 298 年—公元前 238 年，战国末期赵国人；战国时期百家争鸣的总结者，杰出的唯物主义思想家。冯友兰称他为“儒家的现实主义的一翼”。其人性论和唯物主义自然观是其学说的重要组成部分。

“人之性恶”与“化性起伪”：

荀子把人性看作与生俱来的原始的自然属性，其表现就是“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害。”（《荀子·荣辱》），“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”（《性恶》）。因而他所谓的性恶，是指单个人的自然生物，一种本能的心理。它引发争夺、暴力与淫乱，与社会礼义相违背，故恶。而人性之“善”，是后天人为的结果。他有一个著名命题，“人之性恶，其善者伪也”（《性恶》），“伪”即人为，通过社会礼义对人性进行改造和节制，通过对人进行长期的教化、影响，使人形成善的品格。他认为：“性者，本始材朴也，伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。”（《礼论》），“恶”与“善”、“性”与“伪”对立，但通过“化性起伪”，通过人的伦理道德实践，使人性向善，达到“性伪合”道德自由境地。因此，从性善论出发，孟子认为通过“尽心知性知天”，人皆可以为尧舜。从性恶论出发，荀子认为通过“论性起伪”的后天教育和约束，使“涂之人可以为禹”（《性恶》）。

道德起源与礼乐学说：

礼作为制约和改造（伪）人性恶的道德与行为规范，是怎样起源的？

一是人类为了战胜自然，使役其他动物而“明分使群”，组织等级不同，分工不同而又能协调行动的社会需要，人的本质就在于“人能群”，同时人又有恶欲，因而先王制定礼义以约束规范：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《礼论》）。

二是从人的社会性方面论证礼的起源，“人之所以为人者，非特以其二足而无主也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（《非相》）父子、牝牡是自然属性，而父子之亲、男女之别，则是社会关系，是人为和文化的产物。礼则是从根本上体现和明确人的这种社会本性，这是之所以为人的表现。因此，礼在荀子看来，不但使人文雅有教养，更在于调节和制约。

荀子尤其强调礼对人的外在制约乃至强制作用，同时也不排除以音乐对人的内在思想感情的陶冶作用。特作《乐论》，他认为：“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声，声成文，谓之音。”“凡音者，生于人心者也；乐者，通伦理者也。”“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗（易），故先王著其教焉。”音乐具有“入人也深”，“化人也速”的巨大教育，感染作用。总之，“礼别异”、“乐和同”。

“王霸”、“礼法”并重的政治思想。

荀子的政治思想包含儒法二家互补因素。首先，他竭力主张以“王道”政治以德服人，通过尚贤使能，节用裕民等措施获得人民的拥护。同时，兼采“霸道”即武力镇摄人民，但其根本上必须惠民、爱民。霸王可得势一时，王道则可统一天下。总之，“上可以王，下可以霸”，其次，以礼治为本，同时施以严厉的刑律作为补充和后盾。他说：

“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。”（《性恶》）。

明于天人之分：唯物主义自然观。

天道自然观：荀况认为“天”就是客观存在的自然界，日月星辰，山川草木，阴阳风雨，四时变化，都同属这个物质世界。他把自然潜移默化的机能叫做“神”，把由这种无形的机能所形成的物质自然界叫做“天”。他认为宇宙万物不是神造的，而是自身矛盾运动的结果。“天地合而万物生，阴阳接而变化起”。（《礼论》）。世界上的一切现象都是“天地之变，阴阳之化”（《天论》）。这是一种朴素唯物主义的、具有辩证法思想的宇宙生成论。在中国认识史上，彻底否定了天命神学的神秘主义宗教色彩。

天行有常与天人相分：荀子认为自然界有其自身的规律：“天有常道矣，地有常教矣。”（《天论》）。即

自然运动的客观规律。他说：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是谓之神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天”。（《天论》）。这是“天职”或“天功”。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《天论》）。人要顺应自然规律，才有好结果，违背自然规律，就要遭殃。自然现象（天象）与社会的治乱吉凶无关。天道不能干预人事，因为自然界和人类社会各有自己的职分和规律，“天能生物，不能辨物，地能载人，不能治人”，（《礼论》）。“天有其时，地有其财，人有其治”，（《天论》）。因此，人类社会“治乱非天也”，（《天论》）。先秦以来各家多强调天人合一，孟子以为要成为圣人，必须“知天”。荀子则认为“唯圣人为不求知天”。（《天论》）。

“制天命而用之”：荀子认为自然产生了人类，而人类为自然精华，他说：“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”。（《王制》）故人应发挥自己的主观能动作用，去控制、改造、征服自然，使之为人类服务。故提出：“人定胜天，制天命而用之”。（与孔子“畏天命”截然不同）。

总之，先秦儒家都主张仁义理智，以仁爱为维系人际关系，巩固社会制度的纽带，着重从情感，心理上打动别人，控制人。随着历史的发展，儒家思想不断深化，在天人关系上，从孔子罕言天道到孟子天人合一再到荀子天人相分，人们对人与自然关系的认识，由朦胧而清晰，由遇昧而明智，人的主观能动性，由情绪化的“知其不可而为之”，演变到“尽心则知天”的内在精神的自我扩张，最终凝聚为“制天命而用之”的理性决断。这些始终没有超越天人合一的框架，没有脱离人情化的伦理亲情，没有离开对道德的自我追求和完善，从而奠定中国传统文化的雏形。

先秦道家：先秦道家的代表人物是老子和庄子。老子是创始人，庄子继承并发展老子思想，建立起一个博大精深的思想体系，故先秦道家被称为“老庄之学”。

老子的哲学思想：

老子，一般多认为是老聃。《史记·老庄申韩列传》记述：老聃姓李名耳，楚国苦县（今河南鹿邑）人，曾做过周守藏史，是东周王朝掌管图书的史官。晚年回家乡“著书言道德之意”五千言，即今《老子》上下两篇共 81 章，汉以后被称为《道德经》。

（1）哲学体系的核心——道

关于宇宙的构成问题，老子以前的哲学家用自然界特定的实物来说明：如“五行”说中的水、火、木、金、土，“八卦”学中的天、地、风、雷、水、火、山、泽。《老子》第一个把“道”作为哲学的最高范畴，把“道”看成世界万物的总根源并给以系统的哲学论证，它表明我国哲学抽象思维能力的提高。同时，以“道”作为宇宙的本原，代替了传统的具有人格属性的“天”，形象化的上帝和鬼神，排斥了上帝创造万物的宗教迷信。

老子的“道”，具有事物存在和变化运行总规律的意义，他说：

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。”（第 25 章）即：有这样一个浑然一体的东西，它比天地更在先，听不见，看不见，它不靠外力而存在，永远循环往复地运行着。可以作为天下万物的根源。我不知道叫它什么好，就叫做“道”，勉强给它起个名叫做“大”。混沌未分、在天地剖判之前就存在着的这个道，是物质性的，弥漫于一切，无所不在，所以又叫做“大”。

道超越于一切具体形象的万事万物，无形无象，无法言说和用概念把握，而同时又化生万物。他说：“道生一、一生二、二生三、三生万物”。（四章）由于道超越一切具体存在而难以名状，故又称为“无”、“无名”（道常无名，道隐无名）、无形（“大象无形”）。它是混沌未凝的原质，不是真的“零”、“空无”。他说：“道，可道，非常道，名，可名，非常名，无名，天地之始，有名，万物之母。（一章），故他得出结论，”天下万物生于有，有生于无。（四十章）

（2）“天道无为”

宇宙自然的总规律，可以概括为“无为”，即顺其自然，自然而然，不要有任何勉强和人为。他说：“人

法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）即：人以地为根据，地以天为根据，天以道为根据，道以它自己本来的样子（自然）为根据。因此，自然无为，成为老子的处世哲学的原则。

“道法自然”的哲学命题与他的“无为而治”的政治主张相联系，统治者治理国家也不要违背宇宙自然的总规律，应“无为而治”。他说：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”。（三十七章）“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（五十七章）因此他主张取消一切人类文明成果，使人民回到“无智无欲”的原始混蒙状态。他说：“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有”（十九章）“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”。

（三章）他心中的理想社会是：“小国寡民……邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”。（八十章）这显然是复古倒退思想。

（3）“静观”“玄览”的认识论。

老子把道看作宇宙万物的本原，超越于具体事物之上，因此把对道的认识看作是终极性的认识。他把人们追求具体的知识看作是“为学”，把对道的体认看作是“为道”，两者方向相反，截然对立。他说：“为学日益，为道日损”（四十八章）这是《老子》认识论的出发点和归宿。

因此，他反对用感官去接触、认识客观事物。相反，要积极剔除纷繁复杂的现象对内心的干扰；他要求与外界隔绝，“致虚极，守静笃”（十六章），与道接近，用内心直观的方法去体悟大道，称之为“玄览”。所谓“涤除玄览”（十章）即要人把内心打扫得干干净净，不受一点外来干扰，像一面最清澈幽深的镜子，不沾一点灰尘，宇宙自然的本原状态就会呈现在自己面前。他说：“塞其兑，闭其门，终身不。开其兑，济其事，终身不救”。（五十二章）。认识、体认天道完全不需要感性认识：“不出户、知天下、不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行为而知，不见而名，不为而成”。（四十七章）

（4）朴素辩证法思想。

《老子》认为无论在自然界还是人类社会，都存在着相辅相成的矛盾统一体，提出一系列矛盾概念：大小、高下、古今、智愚、美恶、刚柔、雌雄等。

“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也”。（二章）。

双方的运动：“反者道之动”。即矛盾的双方向其相反方面转化，这是矛盾运动的普遍法则。这样，双方又都蕴含着对方的因素：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”（五十八章）

庄子的哲学思想：

庄周（约公元前 369-前 286 年）宋国蒙人（今河南商丘县，一说山东曹县），其学术思想对中国两千多年的哲学、文艺、政治产生很大影响。《庄子》现存三十三篇，汉以后分为内篇（七篇），外篇（十五），杂篇（十一），传统认为内篇为庄子自著，代表庄子思想。

（1）“道生天地”的天道观。

庄子对老子物质性的“道”作了唯心主义的解释，《大宗师》说：“夫道有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神地，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”“有先天地生者物邪？物物者非物。物出，不得称物也”。（《知北游》）强调道是脱离一切事物的神不可测的精神。正是这种无处不在、无始无终的精神创造了世界。

（2）相对主义认识论。

相对主义是庄周哲学思想的核心。它由老子朴素辩证法思想的发展，老子注重矛盾对立统一体的转化，但没有充分注意转化的条件，这就留下了向相对主义发展的可能性。庄周把这种可能性发展成完整的相对主义理论。其基本思想表现在：

①相对主义理论纲领：“彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。”（《齐物论》）

②否认认识对象本质的差异性。（齐物）

他认为，以道的观点看世界，处于不断转化中的万事万物其性质和存在状态都是相对的，暂时的，因而谈不上真正的质的稳定性和差异性。他举例说（《逍遥游》）：“朝菌不知晦朔，蟪蛄（寒蝉、春生夏死，夏生秋死）不知春秋。冥灵、大椿以数百年、千年为春，以数百年、千年为秋，生命的长短相去甚远，从道的眼光看，两者同寿；大鹏“背若泰山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里”。斥鷃“腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间。”体之大小，飞翔的高度亦相去甚远，以道观之，则大鹏、斥鷃相等。又说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。”（《齐物论》）从各尽自然本性看，大小、寿夭相同。“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也”（《德充符》）以道观之，事物之间的差距亦无意义。

他说：“荄与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”（《齐物论》）即细小的草茎与粗大的屋柱，传说中的丑人与吴王的美姬，宽大、狡诈、奇怪、妖异种种质的差别，以道的角度看，都可通而为一。

③否认认识标准的客观性。（齐论一不可知论）

庄周不仅主张“齐万物”，更主张“齐是非”。认为世间根本没有真正的是非，是非观念出于人们的“成心”，即偏见。成心之“偏”和道的“全”是相对的，任何议论都是对道的亏损：“是非之彰也，道之所以亏也”（《齐物论》）

《齐物论》有段论述：辩论不能区分是非，辩论双方不论谁胜谁负，都不能说明谁是谁非。双方真有一个是，一个非吗？还是大家都是，大家都不是吗？这是不能可的。是非也不能由第三者来判断。因为第三者不论同意哪一方的观点，总归要站在一方的立场上，因而也就不能判断双方的是非。如果第三者的观点和辩论双方都不相同，这就构成新的彼方，所以也不能判断是非。如果第三者和辩论双方都相同了，也就没有辩论和评判的必要了。这就否定了真理的客观标准。

他以养猴老人寓言为例：养猴老人对猴子们说，早晨给你们三升橡子吃，晚上给四升好吗？（朝三而暮四）众猴皆怒。老人又说，那么早晨给四升，晚上给三升怎么样？众猴皆喜：其实名称和数量都未变，人们斤斤计较是非得失，不也和猴子一样吗？

《应帝王》篇寓言：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌，倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。”倏与忽的见识也是一偏，浑沌居中，无知无为，倏、忽想使浑沌有感言，有认识，反而害了它。庄周以此阐明泯灭是非，取消认识。

结论：“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。（《齐物论》）

（3）绝对的精神自由（逍遥游）：理想的人生形式。

庄子哲学的最高境界是逍遥自由。他要求以仁义礼智及社会世俗的桎梏下解放出来，按人的自然本性生活：以求得精神上的绝对自由。《史记·老庄申韩列传》载：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：……子亟去！无污我。……我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”

庄周认为，人民之所以有种种痛苦和不自由。根本原因在于“有待”和“有己”。

所谓“有待”，是指人的某种愿望和要求的实现受到各种物质条件的限制，它束缚着人们的自由。《逍遥游》说，大鹏高飞万里，要靠“垂天如云的巨大翅膀，还要有能负大翼的大风。列子“御风而行”，“旬有五日后返”，但还要有待于风，算不得真正的自由。真正的自由是“无待”的，即不依赖于任何条件，即“若夫乘天地之正而御六气之辩（变），以游无穷者，彼且恶乎待哉！”无所待而游于无穷，在阴、阳、风、雨、晦、明等各种条件下不受限制地遨游，这就是庄周所幻想的生活境界，即“道”的自由境界。

人之所以“有待”是因为“有己”，即有自我意识，这种自我意识使人陷于现实世界的是非之辩，贵贱荣辱，贫富变迁，生死祸富等的困扰，从而引起种种苦闷。

要实现真正的自由，最根本的办法就是“无己”，即从精神上超脱一切自然和社会的限制，泯灭物我的对立，忘记社会和自我的分别。既忘记社会，更忘记自己。因为在他看来，不是客观的必然性束缚着人的自由，而是人们的思想束缚了自己，所以无己才能无所待。

达到忘记人世的一切的“无己”境界，即所谓“坐忘”或“心斋”。在内不感到自身的存在，对外不识有天地万物，这种精神解脱法是：“堕肢体，黜聪明。离形去知，同于大通，此为坐忘”（《大宗师》）彻底排除理智的推度，使内心处于混朦状态，与道合一，主观精神与道浑然一体，道即我，我即道。“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）。由“齐物我”、“齐是非”、“齐万物”直到“齐生死”。《大宗师》说，“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者乃所以善吾死也”。真正获得精神自由的是至人，神人，圣人。《逍遥游》说：“至人无己，神人无功，圣人无名”。由于“无己”，就不会去建功立业，对于毁誉，自然不会计较，这也就是“真人”达到的道我为一的精神境界。他还说：“古之真人”不知说（悦）生，不知老死，对生不感到喜悦，对死也不拒恶“脩然而往，脩然而来。”忘掉生死。故庄子妻死，庄子鼓盆而歌。

庄子所追求的人生境界对后世知识分子的人生观产生了深远影响。

先秦墨家：创始人墨翟（约公元前476年~390年）鲁国人，工匠出身，自称贱人。后做过宋大夫。战国时期个体小生产利益的代表。墨家学派是个组织严密的带有宗教色彩的禁欲主廉团体，其成员称为“墨者”，多半来自从事生产劳作的社会下层，生活刻苦俭朴，严守该团体的各种规定。该团体同时是个准军事组织，成员具有侠客的献身精神。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者百八十人皆可使赴火蹈刃，死不还踵。”其首领称为“钜子”。对其成员有决定生死的权威。

《墨子》一书是墨翟的弟子们根据其言论记录写成的，现存五十三篇，是研究墨子思想的主要材料。孔子作为奴隶主贵族阶层的代言人，是传统文化的维护者，墨子作为下层劳动者的代言人，坚决反对传统礼乐制度。儒墨相争，并称“显学”，是百家争鸣早期的文化现象。

墨子的时代，诸侯国、大夫之间互相攻伐杀戮，使人民“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”（《非乐》）。墨子提出“求兴天下之利，除天下之害”的政治主张。这一主张概括为十事：尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、兼爱、非攻、天志、明鬼。成为墨家政治学说的纲领。

墨家的政治思想：兼爱、非攻；尚贤、尚同。

墨家从小生产者的利益出发，主张兼爱互助，认为“天下兼相爱则治，交相恶则乱”。（《兼爱》上）不能兼爱成为社会治乱的唯一条件。墨子的“兼爱”是对任何人无条件、无差等的爱（与儒家的差等之爱正比相反），主张“兼相爱，交相利”，其态度是，“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若其身”。（《兼爱》中）他没想：诸侯相爱，就不会发生战争；大夫相爱，就不会发生篡守；人与人相爱，就不会彼此伤害；天下的人皆相爱，则社会矛盾就会泯灭，天下太平，他把能做到“兼爱”的人叫“兼士”，把有差等之爱的叫“别士”。希望社会能够“兼以易别”。这只是一种幻想。

与“兼爱”相对，墨子主张“非攻”，认为战争不但耗费巨额财物，还给人民带来死亡。因为坚决反对诸侯间的互相攻伐，但同时有些战争是必要的，如禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，都不能叫“攻”而是叫“诛”，是顺天应人的正义行为。

“尚贤”就是任人唯贤。他说：“古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令。”“官无常贵，民无终贱，有能则举之，无能则下之”。（《尚贤》上）这里提出了选拔和任用官吏的组织原则：不别亲疏贵贱，以贤能功劳为标准。它反映了小生产者对“亲亲有术”的传统宗法制度的否定，孔子的举贤才主张的前提“亲亲”，墨子尚贤思想是主张向平民开放政权，反对贵族专制，反映了小生产者要求参与政权，改变自身经济政治地位的愿望。这种尚贤主张正是后来封建时代官僚政治的途径。

“尚贤”的目的是“尚同”。墨翟认为，“天下之所以乱者，生于无政长”，（《尚同》上）社会没有统一的是非标准，人们都以自己的是非为是非，必然出现“交相非”的现象，造成社会混乱。“尚同”即“一同天下之义”，“一同其国之义”，（《尚同》下）即全社会服从最高统治者的思想和意志，做到“上同而不下比”，（《尚同》上）听从上面的指令而不附合下层民众的意见。“尚同”的标准：“天下之百姓皆上同于天子”（《尚同》上），而“天子又总天下之义，以尚同于天，（《尚同》下）即以“天志”作为“尚同”的总标准。“尚

同”思想反映了小生产希望出现权威意志下稳定的政治局面。

“非乐”、“节用”。儒家主张厚葬久丧，繁文褥节，墨家指斥儒家“繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以漫亲”（《非儒》下）。各种繁琐的礼仪既使生人安于逸乐，而对死去的先人则成为虚伪的欺骗，因而提出“非乐”、“节用”的主张。尤其猛烈抨击杀人陪葬的奴隶制遗风。墨子认为，厚葬之风，常弄得百姓倾家荡产。三年之丧，人们的生产劳动都要停止，不能创造财富，这不是求富之道，提出节葬短丧。反对荒淫逸乐，奢侈浪费的社会风气，提倡刻苦耐劳，勤俭节约，有其积极意义。但一味重视功利，忽视精神文明的作用，也反映了小生产者的狭益性。

墨家的宗教思想：“天志”“明鬼”。

墨子所说的天，是有意志的天，它能赏善罚恶。实际上这个天志是代表小生产者阶层利益的。天子必须上同于天，而这个“天志”就是劳动群众的意志。因此，“天志”论与天命论不同，他提出“尚力”来否定“命”（非命），即能够顺应天志者，为民谋福者，如禹汤文武周公，便得赏；违返天意者，如桀，纣、幽、厉，便得天罚。同时，他相信鬼的存在。

墨子提昌天志，崇信鬼神，目的不是为了欺压百姓，恰恰相反是企图利用宗教迷信来威吓、遏制统治者，保护劳动群众的利益。

唯物的经验论的认识论。

在先秦，墨子是第一个以唯物主义经验论反对先验论的哲学家。其认识论有三方面内容：

（1）认识来源于“耳目之实”。即肯定了人们的认识、知识来源于自己的感官所能感觉到的客观实际。只有通过具体的实际活动，才能形成深刻的认识。这种唯物主义感觉论否定了孔子的“生而知之”的先验论。

（2）“取实予名”与“察类明故”

所谓取实予名，就是根据事物的实际情况，给予相应的名称。这是针对孔子颠倒各实关系的“正名”说提出的命题。他认为作为反映客观事物的“名”，只能根据具体的“实”来取舍；正确的认识不在于知道抽象的“名”而在于“名”所反映的“实”是否做到了名副其实。在他看来，“实”是根据，是第一性，“名”是依存于“实”的是第二性的。这是墨翟唯物主义反映论在名实观上的具体贯彻。

如何做到名副其实？他提出“察类明故”的命题。即要求人们在进行认识和辩论的时候，对客观事物要进行合理的分类，分析各类事物的异同、因果及其根据。

（3）“言必立仪”的三表法

墨翟认为：检验人们认识的正确性，必须有一个共同的标准（立仪），具体表现为“三表”（“表”即“标志”标准“）

“有本之者”——“上本之于古者圣王之事”：即以历史记载中前人（圣王）的直接经验为依据。

“有原之者”——“下原察百姓耳目之实”。即以广大群众的直接感觉为依据。这是“三表”中最根本的一条。

“有用之者”——“废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。即考察某种言论，主张在实施过程中是否符合实际情况，给国家人民带来好处。结合动机和效果，通过“用之”来检验。从产生的社会效果出发，包含了用行动检验认识的思想。

总之，墨翟的认识论是唯物主义经验论。在中国哲学史上，他第一个提出了对人的认识进行验证及其标准问题，这是对唯物主义认识论的一个重大发展。

先秦法家。先秦法家思想最早来自齐国的管仲。后郑国的子产作刑书，魏国的李悝作《法经》，子夏的弟子吴起也曾推行法制。商鞅、慎到、申不害各自发展了其法制思想。韩非则是法家思想集大成者。韩非出身于韩国没落贵族（生约公元前280年），《史记》载，他“与李斯俱事荀卿，斯自认为不如非”。（《老子韩非列传》）著《韩非子》五十五篇，与李斯同仕秦国，于公元前233年死于李斯的政治陷害。

韩非以前，法家已分为三派，慎到认为“势”（君主的权力）为政治与治术的最重要因素，申不害强调“术”（君主驾驭臣民的政治手腕），商鞅最重视“法”，即法律、法制。韩非总结三家思想，认为三者都不

可缺少。提出以法制为中心，法、术、势相结合的法治思想。

首先，韩非把“法”宣布为全社会必须遵循的标准，任何人，谁违反谁就当死无赦，从而树立中央集权的绝对权威，韩非所谓的法，是指法令，法令即“名”，根据法令进行赏罚，叫做“刑”，法是赏罚的标准，“名”是“刑”的根据，刑必须合乎名。这就是其“刑名之术”。

其次，有法还要有术。“术”是国君根据“法”控制，操纵官僚大臣的手段。因此，“术”不是公开的而是隐蔽的。它是国君治人、御人的方法，阴谋手段。

最后“法”和“术”都必须以掌握政权为前提，而且两者必须为政权服务，所以他主张“势”、“乘势”即掌握权柄。因而“势”成为绝对的条件，慎到曾说：“飞龙乘云，腾蛇游雾，云罢雾霁而龙蛇与螾蛄同矣”。（螾蛄即蝼蚁）“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。（《韩非子·难势》）没有了“势”其他一切都谈不到。

韩非说：“明主之行制也天，其用人也鬼。天则不非，鬼则不困。势行教严逆而不违，……然后一行其法。（《韩非子·八经》）明主象天，因为他依法行事，公正无私。明主又象鬼，因为他用人，御人有术，变幻莫测，这是术的妙用。他还有权力，权力以保证其推行法令的顺利，这是势的作用。这三者“不可一无，皆帝王之具也”（《韩非子·定法》）

法家倡导严刑峻法，对百姓刻薄寡恩，与中国社会礼乐，仁义传统相去甚远，这是导致秦朝很快灭亡的主要原因。但法家思想却成为中国传统政治哲学的主要组成部分，以“外儒内法”儒法互补格局影响中国政治两千多年。

（三）两汉至宋明：以儒道佛为主干的共存互补与融合。

1、汉代儒家思想的神化：中国哲学思想的第一次大融合。

汉代儒学与先秦儒学的根本区别，是有了一整套以天人感应为核心，以阴阳五行为骨架的神学化的天人观念。董仲舒的“天人感应”理论就是神学化儒家学说的代表。

（1）天人感应目的论的唯心主义世界观

董仲舒（约公元前179年-前104年）广川（今河北景县）人，西汉最著名的哲学家。

他认为，宇宙由十种成份组成：天、地；阴阳、五行（木火土金水），最后是人。宇宙的存在与运行，就是这十种因素的相互作用与协调。

他宣称天是有人格，有意志，至高无上的神，自然界日月星辰的运行，寒暑四时的更替，国家的兴衰治乱，都是神的意志的表现，皇帝秉承天命统治人民，人民只有接受统治。

他认为这个至高无上的“天”是有意志的，提出“天志”、“天意”概念，他将自然之天塑造为有意志之天，不仅支配自然界，而且还要主宰社会人事，沟通天人，给“王权神授”作出论证，为汉王朝的统治寻找理论根据。

首先，他从天人相通出发，以为四时运行，自然变化，都表现了天和入一样是有意志有感情的。“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生，秋，怒气也，故杀，夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之”。（《春秋繁露·阴阳义》）“春，爱志也；夏，乐志也；秋，严志也；冬，哀志也。故爱而有严，乐而有哀，四时之则也（《天辨在人》）认为天的根本特性就是德，以德为本，而德的根本观念就是“仁”。他说：“仁之美者在于天。天，仁也”（《王道通三》）给天加上了道德属性。

其次，他把春秋以来唯物主义的阴阳五行说变为具有封建道德属性的神秘主义阴阳五行说。他说：“天地之气，合而为一。分为阴阳，判为四时，列为五行”。（《五行相生》）他认为“天”的目的，在于生养万物，这是阳的作用。阳气，是天志表现的积极方面，“阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生”。（《举贤良对策》）“刑者德之辅，阴者阳之助也”。（《天辨在人》）这是因为“天之任阳不任阴，好德不好刑”（《阴阳位》），给天加上了封建专制主义的道德属性。

董仲舒认为阴阳二气再分而成木、火、土、金、水五行。五行的互动关系的“比相生而间相胜”。比相生：木→火→土→金→水，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。间相胜（相克）：木克

土，土克水，水克火，火克金，金克木。

董仲舒认为五行也是“天次之序”，由“天”安排，并以它和五方四时相配。他说：“木居东方而主春气。火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。”土居中央，是“天之股肱”，兼管四时而为“五行之主”。（《五行之义》）他认为，万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于天。阴为天的刑罚，阳为天的恩德，五行相生体现天的恩德，五行相胜体现天的刑罚。天通过阴阳五行的变化而产生和指导万物和人类。因而，本来是自然现象的阴阳五行，也有了意志，有了目的了。董仲舒正是通过主观类比，将阴阳五行拟人化，把天塑造成自然界的主宰，把唯物主义自然观变为神学目的论。

董仲舒还认为天所以生人类，是为了实现天的意志，人是“天的缩影”，即“天副人数”。他说：“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖晴；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。……天之副在乎人，人之情性有由天者矣”。（《为人者天》）“天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分。副月数也，内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。”（《人副天数》）天完全按照自己的模型塑造了人类，人类的形体、精神、思想感情、道德品质等都被说成天的复制品，与天符合的。因此，人若违反天的意志，必然引起天的震怒，出现各种灾异，以示谴告和惩罚。如果地上的统治者违背了天意，不行仁义，天就会出现灾害，进行“谴告”。因此，其“天人感应”说既有宣扬绝对君权的一面，也有限制君主的一面。

（2）、“天道不变”与封建纲常的绝对化。

董仲舒承认事物含有矛盾着的对立面，但把矛盾双方看成是固定不变的，如阴阳这对矛盾，阳永远是主导方面，阴永远服从阳，双方地位不能转化，这是天意所定。“阳贵而阴贱，天之制也。”（《天辨在人》）他把这种形而上学观点附会到社会人事方面，认为“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。（《基义》）”王道之三纲，可求于天。（《基义》）即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。双方贵贱地位永远不变，这是天意决定。即天经地义的“三纲”。这就为“君权神授”、君王承天治民找到了理论根据。

三纲之外，还有五常，即儒家坚持的五种不变的德性：仁、义、礼、智、信。五常与五行相合，仁与东方的木合，义与西方的金合，礼与南方的火合，智与北方的水合，信与中央的土合。（《白虎通议》卷八）三纲是社会伦理，五常是个人的德性。纲常，即指与天道相合的永恒的道德律。天不变道亦不变，道不变即纲常不变。

董仲舒把“天”塑造成至上神，以“屈民而伸君，屈君而伸天”（《公羊春秋》）的命题完成了他的神学目的论的建构。以儒家思想为核心，结合阴阳、道家思想，完成了中国哲学史上的第一次融合。

2 魏晋玄学：以道家为主体的哲学思想第二次大融合。

魏晋时期，是我国古代哲学以道家为主体的第二次大融合时期，道家思想此时称为玄学，杂采儒、名、道及佛家思想，其主要经典是《老子》、《庄子》、《周易》，合称“三玄。”

玄学家们用他们改造过的老、庄思想来注释《论语》、《周易》、《老子》、《庄子》等儒道经典，综合两家思想资料，以构造自己的理论体系。在内容上，把汉代“天人感应”的神学宇宙论改变为“有无本末之辩”的玄学本体论，力图通过抽象思辩来论证现实世界的后面有一个产生和支配现象世界的本体，这个本体被玄学家们称为“无”、“道”、“天道自然”，此即“贵无”与“崇有”之争。其次，就“任自然”与“重名教”的侧重展开争论。第三，是认识论的“言意之辩”。由此制造“有无”、“本末”、“体用”、“一多”、“才性”、“言意”、“常变”、“动静”等一系列哲学范畴，把人们的抽象思维引向哲学深层。基于对“有”与“无”，“名教”与“自然”关系的不同回答，玄学内容都出现了不同的派别，它们也代表着魏晋玄学发展的历史阶段，即以王弼为代表的“贵无”论，裴頠为代表的“崇有”论，郭象为代表的“独化”论，以及以嵇康为代表的玄学“异端”。

玄学第一阶段：何、王“贵无”论。

玄学始于曹魏正始年间，以何晏、王弼的“贵无”论开创的所谓“正始玄风”为标志。何、王于正始

中期提出“天地万物皆以无为本”的哲学思想，为玄学奠定了理论基石。

王弼（公元 226-249 年）字辅嗣，山东金乡人，汉末著名士族王粲的侄孙。有著作《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微指略例》、《论语释疑》等，成为玄学理论的奠基人。

（1）“以无为本”的本体论

王弼把《老子》哲学中“有生于无”的论题，作为自己思辩的起点。王弼在《老子》第一章的注释中，开宗明义把指出。

“凡有皆始于‘无’，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成而不知其所以，玄之又玄也。”

这里的“无”不是一般意义上的有无之无，而是指物质世界的一切现象赖以存在的本体，亦而“道”，它超言绝象，不具有任何具体属性，是一种极端抽象化了的绝对，一切有形的具体事物，都是这个本体的体现。如果说老子的“道”包含着“有”和“无”两种属性相统一的意味，那么，王弼的“道”就变成了“无”的一种名称。王弼说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，现之曰道。寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）“无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商，听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。……故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”（《老子微指略例》）只有那视之不见，听之不闻，无形无象，无声无形的“无”才能发展出任何规定性而成为万事万物的本根。

以“无”为本，以“有”为末，是“贵无”哲学的纲，王弼以此从多方面构造自己的哲学体系。

首先，“无”和“有”的关系是体和用，本和末的关系。“无”是天地，万物之“体”之根本，“有”是此体之用；体必然表现为用，用必然归结为体，万物之用达于极致，使与体合而为一。同时，无和有又是本与末的关系。无是本，有是末。他说：“母，本也；子，末也，得本以知末，不舍本以逐末也”。（《老子注》第五十二章）因此，他提出：“崇本息末”的命题，即把“本”放在主要地位，而排除“末”（现象）对“本”（本体）的干扰，影响。

其次，他认为有和无的关系，是多和一，众和寡的关系。他说：“万物万形，其归一也，何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无”。（《老子注》，第四十二章）——“所以能统万有，因为‘一’是本体，是万有的根源，万有是由‘一’派生的。

其三，认为有与无的关系是动与静的关系。动与静，不仅指运动与静止，更指变与不变。有无关系体现在动静观上，是以静为本，以动为末，“无”是绝对的本体，因而是不动不变的永恒存在。“有”属于相对的现象界，是变动不居的。他说：“凡有起于虚，动起于静。故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（《老子注》第十六章）天地万物的运动变化都是由“静”派生的，是暂时的现象，本体“无”是绝对，永恒静止的，“动”是“静”的一种特殊表现形态，它们终究要归于静。归于静就是要从千变万化的现象中把握了一动，不变的本体。

其四，这种动静观落实到政治上，便体现为“自然无为”的政治学说。要求统治者善于以静制动，实行“无为”政治，以“无为统帅”有为。抓住根本，就可实行“无为而治”。

（2）“名教”出于“自然”说

名教与自然关系的争论，是魏晋时期社会政治问题提高到哲学世界观的争论。

名教，指儒家一整套政治制度和伦理规范。自然，即道家任其自然的无为原则。两者是“有”与“无”的关系。名教出于自然说，认为有形的名教渊源于无形的自然，两者内在贯通，名教具有了“自然”即“无”的永恒意义，统治者的作用在于使“名教”体现“自然”精神，道的原则。这就为儒家“名教”的先天合理性寻找到了理论根据，这是王弼以道统儒，儒道相兼哲学体系的表现。

（3）“言不尽意”的认识论

王弼的认识论，集中表现在他的言不尽意，得意忘象的学说。他在《周易略例·明象章》说：“夫象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言”。象是达意的工具，言是明象的工具。达意要通过象，明象要通过言。

他进一步说：“意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象忘言，象者所以存意，得意忘象。”即，“意”通过“象”（卦象）而得到表达，“象”通过言语而明确了它的意义。言语是为了明象的，如果已

经明确了象的意义，可以把言语忘掉。象是用来保存意的，如果已经得到意，可以把象忘掉。

因此第三：“是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象，而存言焉，则所存者乃非其言也”。固守着言，就掌握不了象的意义：固守看象，就掌握不了意的精髓。因为象是从意产生的，只固守着象，其固守的就不是原来的象了；言是从象产生的，固守着言，其固守的就不是原来的言了。

最后他说：“然则忘象者，乃得意也，忘言者，乃得象也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。”王弼区别认识工具（媒介）和认识对象是正确的，但把两者截然对立起来，则是错误的。

“言不尽意”的认识论对中国哲学，对艺术的创作与欣赏都产生了深远的影响。

与此同时，出现了以嵇康、阮籍为代表的玄学“异端”。嵇、阮看不惯司马氏集团以名教为工具残杀异己的暴行，愤而抨击整个名教。他们“非汤、武而薄周孔”。自称“老子、庄周，吾之师也”。倡导“越名教而任自然”。行为怪僻放荡，甘作名教的“罪人”。他们以道家自然无为的思想对抗儒家纲常名教，离开儒道合流的玄学主流，走上以道排儒的异端。嵇康终为司马氏集团所杀。

玄学第二阶段：裴頠的崇有论。

裴頠（公元 267-300）的《崇有论》批评贵无学派以无为本的学说。认为“无”不能生“有”；“夫至无者，无以能生。故始生者自生也”。即“无”不能生万有，事物最初的开始是它们自己生出来的，万物的自生是必然的结果，无是“有”的一种表现形式，而不能认为“无”比“有”更根本。“无”只有在与“有”的相互关系中才能显示其意义和作用。而不能单独显示其意义。

裴頠还论证了事物之间的各种关系，他说：“品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资。”即，万物有不同的类别，每一类别都是一偏，（有其特点，亦有其不足）所以万物之间都要互相依靠其他的存在作为条件，而这种互为依存的关系又是有规律可循的。这些见解都表现了其唯物主义思想倾向。

玄学第三阶段：郭象的“独化”论

郭象（公元 252-312 年）字子玄。西晋士族特权势力的代表人物，他的《庄子注》是继承、融合前人思想成果基础上的总结工作。首先，他承袭以向秀（227-277）为代表的儒道融合派，强调“儒道双修”，调和“自然”与“名教”的矛盾，把向秀“儒道合”的思想“述而广之”。其次，承袭以裴頠为代表的“崇有”派，强调“无”不能生“有”，“有”系自生。因而裴、郭都可称作“崇有”派。

1 “万物独化”的本体论

郭象哲学的核心是他的“玄冥”、“独化”学说，它包含两个主要内容：一是宇宙万物是个怎么样的存在，这是宇宙万物构成问题，一是宇宙万物存在于什么样的关系之中，这是关于事物之间的关系问题。

玄学本体论的核心是“有”和“无”的关系问题，郭象否定王弼的“有生于无”，肯定裴頠的“无不能生有”，提出“万物独化”的理论。在他看来，万有世界不是以“无”化生的，因为“无”不能生“有”；同时，亦非什么主宰者所创造，万物是自生自化的。因而提出“万物独化于玄冥”。

“独化”即指宇宙万物是独立地、孤立地、无所凭依地生成变化的。“造物者无主，而物各自造”。任何事物的产生和存在，都是偶然的、突发的、无条件的，多有原因的，因而也是神秘莫测的。（玄冥）他称之为“块然而自生”。一切“有”都“独化”、“自造”于玄冥之境，不存在凌驾于“有”之上的虚无本体，因而人们不必追本溯源，只须因顺自然即可。

万物独化而成，其中的关系又是怎样的呢？郭象以“自为”（各自独立）与“相因”（相互配合）说明事物之间的关系。首先，每个事物各有各的表现，互不依赖，各自独立，彼此之间没有任何联系和统一性，物质世界因而由无很多元的单个的“绝对”组成，事物的生成变化都是偶然的、孤立的、不知其所以然而然的。同时，宇宙万物又自然“玄合”成一个协调的整体，相互配合而存在，就象“唇”和“齿”两个东西，本各自生长出来，各自独立，但却“唇亡齿寒”失去一个，另一个存在的意义就受影响。

郭象由这种神秘主义的无因论，陷入了“无可奈何”的命定论；郭象把“万物独化于玄冥之境”看作是神秘而不可抗拒的“命”的安排。什么是“命”？“不知其所以然而然谓之命”（《寓言注》）它是一种不可知、不可违的神秘力量，而“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加”。（《养生主注》）一切都在“玄冥”中命定，人力不可损益变更。这种既绝对的偶然，又绝对的必然的“独化”就叫“自然”。

（2）“名教”即“自然”

当时一般人认为“名教”与“自然”有着一定的矛盾。注重“名教”必然会对人性的自由有所限制；完全放任，不受礼法约束，又违反了名教。门阀士族统治者一方面要“清高”之名（重自然）同时又要借名教清除异己，巩固统治。因而王弼、何晏，尤其是嵇康、阮籍等人，都指出两者之间的固有矛盾。郭象为迎合门阀士族统治者的需要，提出名教即自然的说法。“名教”与“自然”的合一，既是郭象的哲学归宿，某种意义上也是整个魏晋玄学思潮的总结。

他从“万物独化”、“物各自生”的本体论出发，肯定一切现实存在物都自足其性，又都“不可相无”。也就是全部符合“天理自然”。因而也是不可改变的。社会中的长幼尊卑，亦莫非天理自然。他说：

“臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉？……凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业；故知与不知，皆自若也”。（《齐物论注》）

既然“自然”与“名教”合一，那么，圣人“体无”便是在实践礼法名教而又任自然的相统一中“逍遥自得”。

“夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。”

“游外”是笃名教，“冥内”是任自然：前者是“外王”，后者是“内圣”。于是“贵无”与崇有“合一”；体用、本末合一；“自然”与“名教”合一；“内圣”与“外王”合一。这便是郭象营造的“游外以冥内，无心以顺有”的圣人境界。

郭象以后，玄学一方面与佛教合流，逐步变成佛教哲学的附庸；一方面本身向神秘化的方面发展，演变为神仙道教。

3、魏晋—隋唐佛学：以佛学为主体的哲学思想第三次大融合

佛教起源于公元前六世纪的古印度，大约在东汉时传入我国。初只是在民间流传，东晋南北朝时迅速传播，南方尤甚。汉魏时传入的佛教主要是早期佛教关于因果轮回、地狱天堂之类的宗教思想，影响不大。西晋以后，后期佛教的大量论经被翻译过来，其中主要是大乘般若空宗的哲学论著，以其思辨体系与玄学本体论原就有相似相同之处，可以互相嫁接，加上当时译经的僧侣学者大都以老庄玄学概念译解般若空宗理论，由文字“格义”到思想会通，适应了当时士族统治集团的需要，因而佛教大乘空宗的般若学，由依附玄学进而与之合流，终于代替了玄学，在玄学思潮准备的文化土壤中生根并发展起来，成为中国古代哲学的重要组成部分。东晋南北朝佛学的传播与发展，主要表现为般若空宗的传入及其与玄学的合流。

东晋南北朝般若空宗的传入和发展

印度佛教在释迦牟尼逝世后百余年后，分裂为上座部和大众部两派。公元一世纪后，由大众部的各支派演化出大乘佛教，在哲学思维水平上超过了原来的部派佛学。大乘佛教对佛学多有创造性发展，把坚持原有教义的教派贬称为小乘佛教。公元三至五世纪，大乘佛教又逐步形成“空”、“有”两宗，从不同角度对佛教基本教义进行全面的理论加工，把佛教由早期简朴的宗教形式发展成为富于思辨的哲学形式。

般若空宗是印度佛学家龙树开创的大乘空宗理论，其要旨是讲世间万事万物无不是依靠各种条件的组合而成（缘起），故没有独立的自性，是性空。它主要论证客观世界的虚妄不实，一切世相及世俗的认识都是假而不实，也即“诸法性空”。同时又认为主观性的般若智慧能够洞察永恒真实的“诸法实相”、“真如”，能够得到觉悟解脱的精神境界。般若学是指对佛教《般若经》义理进行研究和阐发而形成的一个中国佛教学派，在魏晋南北朝时达到高潮，并成为当时佛教的基础理论。

般若学理论与我国当时流行的玄学颇为相近，但两者的思维途径又有所不同。般若学传入初期通过“格义”方式依附于玄学。即借用老庄玄学的名词术语来比附、解释佛教教义，因而不免使佛教玄学化，而不能尽符原意。由于在“格义”中发生歧解，般若学形成所谓“六家七宗”，即本无宗、心无宗、即色宗、识含宗、幻化宗、缘会宗，及由本无宗分出的本无异宗。其中本无宗影响最大。就其哲学思想基本倾向而言，基本可归纳为本无、心无、即色三派（其他三派与即色派观点大同小异）。

本无宗。一般人为以道安为代表。道安是东晋初佛教领袖，他主张诸法本性空寂。其思想暗和王弼

“贵无”派的“以无为本”、“崇本息末”的理论，而偏于客观方面的“性空”。本无异宗的创始人是道安同时代名僧竺法琛、竺法汰。此宗大体和本无宗相同，区别是：道安强调“无”为万物之本，是一种本体论，“无”没有生发万物的功能。本无异宗认为万物出于无，无是母，万物是子；无中生有。理论上有生成论的色彩。

心无宗。创始人为东晋名僧支愍（敏）度，此派理论的基本特点是空心不空色。“心无者，无心于万物，万物未尝无”。（僧肇：《肇论》）认为“色”是实有的，人们只要在主观上心如太虚，不执着于“色”，就合于般若心空理论了。此派偏于主体方面，与本无宗偏于客体的“性空”相异。同时此派承认“色”为实有，受到玄学“崇有论”思想家的责难，被视为“邪说”。

即色宗。为东晋名僧支道林（支遁，字道林）所创。此派与本无宗不同，不是直接由本体论，而是从存在现象上进行分析，即主要从物质现象（“色”）都由缘起，没有自性（“不自色”）来说明诸法皆空。客观事物（“色”）并不自有其本性，因而万事万物只是一些假象，并不是真实存在。因此色即是空。即色宗主张通过现象去认识本体，因此在般若学六家七宗中是最接近佛教般若学“缘起性空”思想本义的。般若学其他三宗（幻化、识含、缘会）都从缘起的角度承认“假有”、“幻有”的存在。这一思路颇与玄学中的“独化”论相近似。

隋唐时期佛教哲学的发展

隋唐佛学的发展：东晋南北朝广泛传播的佛教哲学，到隋唐时期得到空前发展。隋唐佛学发展的标志：（1）、哲学理论更加完善，成熟，走向体系化。（2）、印度佛教思想与中国本土思想逐渐结合，逐步完成印度佛教的中国化，尤其是出现了中国人自创的具有中国特色的宗派：禅宗。（3）、中国佛教各宗派随着理论的完善和中国化相继创立和发展起来。

隋唐佛教主要宗派有：

- （1）、净土宗、律宗、密宗：主要宣传宗教实践，缺乏理论创造。
- （2）、三论宗：阐扬龙树空宗理论，可说是僧肇哲学思想的延续。
- （3）、天台宗：综合北方禅学和南方义学而自建体系，乃佛教进一步中国化的尝试。
- （4）、唯识宗：专门译介阐释印度世亲的“有宗”理论，具有一套极其繁琐的名相分析，当时流行不广，明清以后才兴盛起来，在思想界影响较大。
- （5）、华严宗、禅宗：力图会通佛教各宗理论，善于与中国传统思想相结合，又具有各自独创的理论形态，所以它们作为完成了的中国化的佛教哲学典型而在我国哲学史上具有较突出的地位。它们的思辨结构是宋明理学和心学的重要理论资源。

华严宗的“法界缘起”说

华严宗是唐代僧人法藏创立的中国佛教宗派。华严宗依据的经典是《大方广佛华严经》。法藏（643—712年），本姓康，祖籍为康居国。年青时从智俨学习《华严经》，28岁出家为僧，倾心翻译研究和宣讲《华严经》，深受朝廷尤其是武后的赏识，被赐号“贤首大师”，因此华严宗又称为“首贤宗”。华严宗是纯中国化的佛教理论。

华严宗的主要思想理论是“法界缘起”说。“法界缘起”说认为法界本身就是一个大缘起，它是一个无根无据、无穷无尽的关系之网，没有任何独立的实体。因此所谓宇宙万有只是互为缘起而又圆融无碍的一片“幻相”，又因在法界中，“万法融通，互为缘起”，“一即一切，一切即一”，“相即相入”，“重重无尽”，因而又称为“无尽缘起”。

这一互为缘起的世界，究极而言，都是心与尘相触而产生。（心即人们的各种念头，尘指这些念头附着对象）人们之所以有各种幻相，乃是不同念头与其对象接触的结果。缺了其中一方，此幻相皆无从生起。华严宗以这一基本理论为前提，集中讨论本体与现象之间的关系问题，以“四法界”理论对“法界”中事和事、事和理之间的种种关系展开分析。

“四法界”说是华严宗的理论核心。“四法界”即华严宗对法界所作的分类。华严宗认为，宇宙万有本是一心所缘而起，当万有统摄于心时，则是一个清静圆明之体；而当心融入万有之中时，则呈现出四方面状态：（1）、事法界。即从现象（事）上看，各个事物互相区分，具有差别性。（2）、理法界。从本体（理）

上看，则千差万别的事物都是同一本体的显现，因而具有共同的本质。(3)、理事无碍法界。即从本体与现象的关系上看，每一事物都显现出本体，任何事物都有体和用、理和事、性和分两个方面。两者圆融交渗，没有矛盾，是重合的。(4)、事事无碍法界。即从各个事物之间的关系上看，既然每一事物都在显现同一绝对的本体，则事物之间的相对差别也就消失了。

禅宗的“顿悟成佛”论

(1)、禅宗的兴起及其理论特征

禅宗是中国独创的佛教哲学的另一典型，对我国后期封建哲学的发展产生了极其深远的影响。它和华严宗基本同时兴起，不久逐步合流。自佛教传入后，典籍浩繁，教派内部就兴起一股世俗化思潮禅宗适时提出“即心即佛”、“见性成佛”、及“言下顿悟”等法门，顺应了这股思潮。南宗慧能一派，大胆摆脱经典教条和宗教仪式的束缚，不重读经、礼佛、坐禅，采用“直指人心”的通俗说教，来宣扬佛教的根本精神，为中国化的佛教哲学开拓了新的领域。

(2)、禅宗哲学理论

本体论：心即真如。佛性是众生成佛的体性及依据，故是佛学各派中最根本的问题。慧能企图摆脱种种论证的繁琐性，明确回答：心就是本体，心外别无本体。现实世界的一切都依存于心。慧能说：“心生，种种法生；心灭，种种法灭。一心不生，万法无咎。”(《坛经》)客观世界一切事物的存在和运动，均由心念而有。这就把本体直接安置在人心上。由此，禅宗所谓成佛(“证真如”、“得解脱”)便不在于追求另一个遥远的“彼岸世界”，而在于了彻现实世界。其所依存的本体，也就是了彻人人都具有的自然状态(即不受理性等拘束)的心。禅宗称这个心为“本源清静心”、“念之体”、“心体”等，认为它就是“真如”，“本体”也就是“佛”。如果心起动念，即成对待，心即被缚；如果一念不起，即去对待，心即自在。心之自在即本体之呈现，即成为佛。南宗强调“直下无心”，并不是“百物不思”或“空心静坐”(那是慧能一派所反对的所谓“修空住空被空缚”)而是任凭心念自然生灭，任凭物相自然来去而始终心平如镜的境界。这种“直下无心，本体自现”的本体论，必然引申出“顿悟成佛”的方法论(解脱论)。

“顿悟成佛”的方法论：禅宗慧能一派继承南朝时竺道生“顿悟成佛”的教义，却把修行的对象转变为人心的某种自然而然的状态。这种状态不能通过知识论的途径获得，因为知识论的逻辑思维方法总是将人的认识局限于对错、善恶、美丑等对待之中，心便不能自由自在。因此其修行方法主要是：不修之修。

不修之修，即在日常生活中自然而然地、无任何心虑地做事。吃饭穿衣，担水劈柴，而不刻意成佛，求什么好结果。此也即道教所说的“无为”、“无心”、“心斋”、“坐忘”。而此法与不作修行的人的区别在于：后者的心常执着于日常琐事，如爱漂亮的衣服，不爱穿破衣。受到夸奖就高兴，受到批评就沮丧气恼。不修之修虽与日常生活的人看似无异，却心无滞着。修禅宗的人常说：“终日吃饭，未曾咬着一粒米；终日着衣，未曾挂着一缕丝。”即为此意。

4、宋明理学：儒家思想的哲理化

北宋开始的宋明理学是继承儒家传统、融合佛道哲理而形成的一种具有思辨形态的官方统治哲学。它围绕“天理”和“人欲”的关系，在气、理(道、气)和心物(知、行)等主要哲学范畴上，展开激烈争论，形成各种哲学体系。主要有以程颢、程颐、朱熹为代表的理学，张载的气学，陆九渊、王守仁为代表的心学。

(1)、理学的先驱：周、邵学说。

理学作为时代哲学，经过长期酝酿，在北宋时期形成。先是周敦颐、邵雍利用“太极”的自我运动来解释宇宙的起源与变化，为理学的宇宙观奠定了基础。

周敦颐是宋明理学的开创者，在当时儒释道合流的形势下，从对于《老子》的“无极”、《易传》的“太极”、《中庸》的“诚”以及阴阳五行学说等思想资料进行改造，为宋以后的道学提供“无极”、“太极”等宇宙本体论的范畴和模式。

“无极而太极”的本体论：周敦颐认为世界的本体是“太极”，“无极而太极”并不是说太极之上还有一个无极，而是说太极无形无象，不可言说，不是真有一个“极”，所以叫做无极，即朱熹所说的“无形

而有理”。周敦颐认为人和万物生于五行二气，从本体到现象，即无极（太极）生阴阳，阴阳生五行，五行生万物；反之，从万到一，即从现象到本体：万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极；万物以无形的太极为本。其次，《太极图说》认为：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。”而太极的动静非物质的机械运动，而是在超动静中化生万物。

（少太极图）

邵雍的“先天象数之学”主要以象与数解释《易经》，把宇宙的生成过程归结为“象”和“数”的演化过程：“神（太极）生数，数生象，象生器”是他制定世界、基本图式的重要哲学命题。他认为万物都是由一个总的本体“太极”演化出来的。太极演化为两仪（动、静），两仪演化为四象（阴、阳、刚、柔），四象演为八卦（乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑），八卦演为十六卦，十六卦演为三十二卦，三十二卦演为六十四卦……

（少太极演化图）

（2）、二程的义理之学

程颢、程颐兄弟的著作后人编为《二程全书》。二程最高的哲学范畴是“理”，又称“天理”。他们初步建立了以理为本的理学体系。二程认为“天下只有一个理”（《遗书》十八），“理者，实也，本也。”（《遗书》十一），它没有形却有实体。理通过阴阳二气与五形创生天地万物，“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。”（《遗书》十五）理为本，气为用。

理在哪里？“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《遗书》十八）理在自然为不可抗拒之‘命’，理在社会为规范行为之‘义’，理赋于人为先验之性，理寓于身为主宰之心。因此，理即一切，一切即理；理在心外，又在心中。这也是以后朱熹所谓“在物之理”与“在己之理”。

于是，“一人之心，即天地之心；一物之理，即万物之理。”（《遗书》二上）通天下一心耳，通天下一理耳，达到了“理与己一”，（《遗书》十五）“理与心一”（《遗书》五）先验之理与主观之心合二为一。这是中国古代哲学“天人合一”思想的体现。

天人关系的和谐与否，表现为理欲关系问题。

二程认为，人有两重性，一为“性即理也”（《遗书》二十二上）之性，这是与天理合一的先验之性。是人之所以为人，圣人之所以为圣人的根据；一为气禀之性：“气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”（《遗书》十八）这又是现实社会贤愚之分，善恶之别的根据。人的这两重性引发“不是天理，便是私欲”，（《遗书》十五）的矛盾，而二程认为要“存天理，去人欲”，因此，强调道德的自我修养。其关键是“涵养须用敬”（《遗书》十八），即高度集中注意力去遵守封建伦理而不要有一丝一毫的背离。

（3）、朱熹的“理学”体系

朱熹（1130—1200）字元晦，南宋徽州婺源（今江西婺源）人，他容纳张载的气化论，继承并发展周敦颐的“太极说”，邵雍的“象数学”，二程“义理之学”，建立庞大的理学体系，是我国宋明理学的集大成者。

①、“理本气末”的本体论

在宇宙构成论问题上，二程主张以“理”为本，张载认为整个世界统一于气。朱熹在主张“理气相依”、“理在气中”的前提下，实际上主张“理是本”、“理为主”。

首先，朱熹哲学的最高范畴——理（或无极、太极）的实质是什么？朱熹认为若把理本体简单地规定为“有”，或某种“物事”，使其“同于一物”，则不能成为“万化根本的绝对体；若把理视为玄学的“无”或佛教的“空”，使其“沦于空寂”，导致取消本体的危险。故朱熹认为“理”本体：

“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。”（《语类》卷九四）

“无极而太极，正所谓无此形状，而有此道理。”（同上）

有一次他说“未有这事，先有这理，如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。”（《语类》卷九十五）“无此形状”而又“有此道理”的太极，成为纯逻辑的存在，避免了“有”与“无”的局限，使这一本体既是传统意义上的超言绝象、无处不在而又有其绝对性和实在性。

其次，“理气相依”的关系。朱熹一方面强调理气相依，另一方面又特别强调理气相离；强调理气相依，

是因为只有“理不离乎气”才能保证理的绝对性，两者同时强调都是为了论证理与气是主从关系，不是平行关系。

所谓理气相依，是“在物上看”，即从宇宙构成论上看每一个具体事物中理与气是互相依存的。所谓理气相离，则是“在理上看”，即从本体论来看，理与气又是相互分开，有所区别的。区别不仅在于理是气的派生者，而且理是气的支配者。总之，理气相依大前提下的理气关系是：“以本体言之，则有是理然后有是气”（《孟子或问》卷二）肯定理先气后。

②、理欲之辨：朱熹的“理主气从”的先验原则，具体运用到社会领域就表现为理气夹杂，理欲混战的尖锐矛盾。为了解决这一矛盾，他强调划清“天理人欲之辨”，用“无所逃于天地之间”的伦理法则去主宰人心，统治一切。

“革欲复理”的人性论：在自然观中，理主气从，理气相依，而在其人性论中，“气”表现为能“凝结造作”，有“情意计度”的人欲，且混杂在“人心”中，虽圣人也不能免。“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得”（《语类》卷四）理、欲（气）在人性中常尖锐冲突。朱熹强调“革欲复理”，其必要性：认为人性有两重性，一是“仁义礼智”的“天命之性”，即“天理”，也即孟子所谓“善端”。一是“饮食男女”的“气质之性”，这是“人欲”，即荀子所谓“恶”。两者不能共处。“人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理”。（《语类》卷十三）他认为天理本身不具备自发扩充的可能性，因此，强调只有“革尽人欲”，才能“复尽天理”（《语类》卷十三）的必要性。其次，可能性：他认为：“性者，心之理；情者，性之动；心者，性情之主。”（《语类》卷五）“心”对于理性思维、情感欲望是具有能动性的。如果从耳目之欲出发，就是“人心”从“仁义礼智”等“天理”出发，就是“道心”。人不管上智还是下愚，都存有这二心，都有善恶转化的两重性。如果把“窒欲”、“主敬”的“涵养”工夫与“格物致知”的“穷理”工夫结合起来，就可使人心转危为安，道心转微为着，最终使“道心常为身之主，而人心每听命焉。”（《中庸章句序》）这就使“理主气从”的先验原则经过理气夹杂，理欲混战的曲折过程，终于在“道心为主，人心听命”的伦理道德实践中得到了实现。

（4）、陆王心学

“心学”和“理学”是我国封建社会后期道学内部的两个哲学派别。程朱理学主张精神本理，“理”在心外，陆九渊受儒家思孟学派主观唯心论和佛教禅宗（佛学万有唯识论）的影响，又接受程颢“天”即是“理”，“天”即是“心”的思想影响，建立了“心即理”、“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”的心学体系。明代王守仁又继承陆九渊的思想，把心学发展到更加完善的阶段。

陆九渊的“心学”

陆九渊（公元1139—1193）字子静，江西抚州金溪人，讲学于江西贵溪应天山（后改为象山），人称象山先生。其著作由后人搜集整理成《象山先生全集》，共三十六卷。

①、“心即理”的宇宙观。

朱熹的理学体系属客观唯心主义，他认为理生万物，其化生过程是理通过气化生万物，因而“理主气从”，陆九渊把朱熹的“心外之理”回归为自我意识所变现的主观法则，以“心一元论”代替朱熹“理一元论”，克服朱熹因“理”、“气”矛盾而引发的诸多内在矛盾。在心物关系上，朱熹把自我意识（心）与对象化了的自我意识（理）加以区别，承认在心外还有个所谓“公共道理”，陆九渊则容理于心。“心即理”为陆九渊的哲学命题。所谓“心即理”也，就是说，心是世界的本体，否认主观之外还有什么客观存在。一切客体都存在于主体（人）的精神之中。心以外没有道，心以外没有理，“道，未有外乎其心者。”“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。

②、“切己自返”的认识论

从“心即理”的前提出发，陆氏提出“切己自返”的认识路线。

“发明本心”：他认为“本心”就是真理，认识的源泉就是“吾之本心”，认识的目的在于“发明本心”。即我的“心”本来就是完美无缺的，要了解事物的真相，不必向外去探求，做学问的道理就在于到自己心中去探求知识。

“先立乎大者”，就是首先要确信自己尽善的“本心”，即肯定吾心即是真理，吾心能够认识真理的能

力。既然认识的正确与否完全以“本心”为标准，那么所谓认识就不是通过实践来认识“物理”，而是反观内省，顿悟本心了。

王守仁的“心学”体系

王守仁（公元1472—1528）字伯安，浙江余姚人，因创办阳明书院，也称阳明先生。他继承孟子的“良知”说和陆九渊“心即理”的思想，批判朱熹理学，进一步发展了“心学”体系。王守仁思想的形成和发展是宋明道学从正宗走向异端的一个重要发展阶段。王守仁的著作由他的学生汇编成《王文成公全书》，共三十六卷，哲学著作作为《传习录》上、中、下和《大学问》。

① “心外无物”、“心外无理”的世界观

“心外无物”——意之所在便是物。首先，从身、心关系入手，他虽提出“无心则无身，无身则无心”（《传习录》下）的观点，承认身与心的相互依存关系，但认为心是身的主宰，把心夸大成耳目口体即各种感官的主宰，一切认识的前提和基础。其次，在心与物、心作用于物的能动性上，他认为心通过意的发动，使感觉器官能够视听言动，而且通过“知”的“灵明”去指导、规定视听言动的方向，而“发动之意”、“灵明之知”，即意念与知觉的丰富内容作用于外界，即是心的扩充而出，便产生及主宰着万物。

“心外无理”——“理也者，心之条理也”。

从夸大心的能动作用，王守仁在心与理的关系问题上提出“心外无理”的命题。朱熹虽强调主观和客观之间在“心”的基础上的统一性，但其客观唯心主义体系又使他不得不承认有所谓“在物之理”的存在，要求人们于“事事物物”上去“穷理”。王守仁认为这是“析心与理为二”，把主观与客观对立起来，势必承认心外还有不以人的主观意志为转移的客观存在着的“天地万物之理”。这样，主观就难于“管乎”客观了。因此他提出“物理不外乎吾心；外吾心而求物理，无物理矣”（《答顾东桥书》）的观点，否认在主观之外还有客观“物理”的存在，并把朱熹的“心与理”改为“心即理”，把朱熹的“具众理而应万事”（《大学章句》）改为“众理具而万事出”（《传习录》）上。一字之差体现了理学与心学的思想分野。

②、“致良知”的认识论。

王守仁把《大学》的“致知”和孟子的“良知”结合起来，提出了“致良知”的认识论。他说：“吾生平讲学，只是‘致良知’三字”。王守仁认为认识的对象乃是人内心的“良知”，“良知”就是人人“不待学而有，不待虑而得”的先天本性。“致”即恢复、达到“良知”的极至。“天理”本在“良知”中，“致良知”即先内求其本性，再由内到外，把它扩充为事事物物之理，主观使客观“得其理”。因此，与其枝枝叶叶地外在“穷物理”，勿宁内在地“致良知”。

宋明理学思潮，以周敦颐的“太极”说开其端，经过程、朱理学的建立，朱、陆的争论，发展到王守仁的“心学”，走到了它的逻辑发展的终点。而“心学”体系内在矛盾逻辑展开，在社会矛盾空前激荡的晚明时期，又分化出异端思潮，走向了它的反面，为明清之际启蒙思潮的兴起准备了理论条件。

第三章 中国古代礼制习俗

【教学目的】通过本章的学习，了解中国传统礼仪制度，体会中国“礼仪之邦”的文化精神。

【教学重点】礼的基本精神；西周礼乐制度的基本特征；“五礼”的基本内容。

【教学难点】西周礼乐文明独特的文化精神及其与“封建礼教”的本质区别。

【教学方式】精讲与略讲、自学相结合

【课时分配】6课时。

【教学主要内容】

中国文化历史悠久，并且具有极大的传承力和凝聚力。在五千年的历史长河中，文化传统一脉相承。这其中，世代相沿之“礼”起了重要的作用。礼的最大效能是以它强劲的意识形态，规范人们的生活方式，道德情操和是非观念，对政治和文化的统一，对社会的凝聚起着聚合作用。中国传统文化的发展以政治和哲学为第一推动力，而这一推动主要体现在统治者对“礼”的贯彻和维护上，中国赢得了“礼仪之邦”的盛誉。同时，中国幅员广大，民族众多，这就自然形成不同的风尚和习俗。

一、礼的意义及沿革变化

礼的多重含义。广义的礼。指一个时代的典章制度，如夏礼、殷礼就是夏、殷两代典章制度的总和、周礼就是指周代的政治、经济和社会制度，等等。狭义的礼，则具体指人们的行为规范、规矩、仪节。《荀子·礼论》认为“礼有三本”——“天地者生之本”、“先祖者类之本”、“君师者治之本”，礼仪制度正是为了处理好人与神、人与鬼、人与人之间的三大关系而制定出来的，而处理现实社会人与人之间的关系是礼制的根本目的所在。

礼的中心内容和基本原则，是充分肯定存在于社会各阶层的亲疏、尊卑、长幼分异的合理性，认为这种分异就是理想的社会秩序，为维护这种等级秩序的长存，就必须使贵贱、尊卑、长幼各有其特殊的行为规范，每个人严格地遵循由自己的社会地位决定的言、行规范，就是“行礼”，因此，礼是以“分”“异”“辨”“别”等范畴，作为自己的实现步骤的，管子说：“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度，凡此八者，礼之经也”。（《管子·五辅》）《礼记》曰：“礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非。”（《曲礼上》）

从精神上看，礼的起源还是为满足原始民族社会敬祖相亲的感情需要。原始民族的原始宗教认为，鬼神、祖先是能干预，决定人类社会生活的唯一力量，一切吉凶祸福都是鬼神祖先意志的体现。祭祀成为原始民族社会的头等大事。各种与祭祀有关的仪节随之出现。随着人们社会生活的丰富复杂和智力的发达，祭祀仪节不能满足人类的精神需要和调节日益复杂的社会关系，于是，仪节的范围和内容就从各种神事扩至各种人事，成为维系以血缘为基础的民族社会亲和的感情纽带。郭沫若说：“礼之起，起于祀神，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉等各种仪制。”（《十批判书·孔墨的批判》）至于礼成为维护尊卑之别的等级制度的工具，则是阶级社会出现以后的事。

殷人迷信，创造出天上的绝对权威——上帝。他们认为君王不仅为上帝所生，而且王权神授，君王代表上帝来人间统治人民，管理疆土。而且贵族的祖先与上帝在一起，能沟通上天与人间。因此祭祀上帝与祖先是国家的头等大事，主持祭祠活动的祭司便是当时的礼学专家。

殷人尊崇上帝一贯自信其得到上帝与先祖的佑护而最终灭亡。使周人意识到“民心”的重要。因此在继续“敬天”（上帝）的同时，提出保民，但是敬天保民的重点最终落在“保民”上，注重现实社会的治民之道上。因此，礼的重点由祭祀之礼逐步移到修德保民，立德于立上。周代于是形成系统的典章制度和各种繁文缛节，所谓大礼三百，小礼三千，从重大社会政治生活到日常起居，莫不遵循礼的规定，并礼乐相济，形成影响此后近三千年中国传统文化的礼乐文明。西周之礼，更侧重于外在的社会规范。

春秋时期，西周宗法制社会开始解体，社会关系重新组合，“人事”的作用大于“天命”出现“礼崩乐坏”和天、上帝动摇的局面。当时新的社会思潮体现在两个方面：轻天命、重人道；法治思想兴起，孔子站在维护传统的立场上反对法制，强调德治（礼治），对周礼加以总结整理，提倡仁学。仁与礼的关系，大体是礼为制度规范，仁为精神本体。故春秋战国时期，对社会生活真正具有制约作用的，不是礼的外在仪节，而是被视为礼之实质的各种道德范畴，如仁义、孝慈、忠敬等，即春秋战国时代，礼更注重精神实质，它们不仅构成了传统伦理学的核心，也构成了中国古代文化的基本价值观。

战国以后，新兴地主阶级根据自己的需要，在继承传统的基础上逐步制定出一套礼制（如汉代）新的礼制体系一方面减弱了传统礼制中尊卑双方互为制约，各尽其义务的公允性。突出了尊者的权威尤其是帝王的权力，使礼制为中央集权君主专制服务；另一方面，新的礼制系统实际上是礼与法、德与刑有机统一，外礼内法，为历代王朝所继承。

宋明以后，礼制逐步成为封建等级压迫的工具，帝王、贵族及尊者享有绝对的权力，卑下者处在任人宰割的地位：君臣、父子、兄弟、夫妇关系变成了绝对的主宰与被主宰的关系（汉代董仲舒的“三纲五常”即为此）社会温情与相互关爱，协调被冷酷的压迫所替代；传统礼制变成“吃人的礼教”。

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。如要下载或阅读全文，请访问：<https://d.book118.com/668103100031006030>