

第一篇 先秦哲学

一：易经

1 易经的符号是卦画，文字是筮辞，卦画有两个基本符号，即两种爻。由三爻组成一卦，共有八卦（经卦），六十四卦，由八卦两两相重演变而成，两种爻经过后来的发展，逐步成为阴阳的代表。

2 后来经过伯阳父的发展与改造，融入了“气”的观念，至此，“气”“阴”“阳”成为一个体系。他认为天地间有一统一的“气”，叫“天地之气”，其间有一定次序，人事秩序的混乱会导致天地之气的失序。天地之气中，有一部分叫阳气，有一部分叫阴气，有了“阴”“阳”气的相互关系之后，人们就普遍使用阴阳二气解释星象、气候、灾害、音律、疾病等现象，经过一段的实践，春秋哲人开始用阴阳二气来解释宇宙。

3 由此也就开始了中国对宇宙问题的探索，我国的宇宙自然论不是原子论、构成论，而是气论、生成论。“气”与“阴阳”的范畴表达了一种宇宙的秩序和关系，便于说明宇宙的生成演化。“气”具有无形无象、无所不包，弥论天涯能质混一的特性，是能动的、生机的、连续的、整体的。“阴阳二气”的表述则把事物运动变化的根据，规定为内在的诸种力量中的主要的相互克服、制约，这两种力量又是交互作用，相互补充和促进的。但在一系统中需保持均势和平衡，任何一方偏胜，不能“交通成和”，则失去正常的秩序。这样一种比较完整的思想论述便于说明自然、人事、社会之间也处于一个大系统之中。

4 当然，春秋时期也有思想家把天道和人事分开处理。

5 早期易经的思想是由宗教演变而来，是占卜之中总结出来的。而宗教在原始时期又与政治联系十分紧密，后来的易经中事物的辩证联系也就运用到了政治基础-即九功（水、火、金、木、土、谷、正德、利用、厚生）之类的事物之中。即研究宇宙的天道与人间的人事联系起来的。

6 人们总希望能从某种终极意义上去把握关于天和人的现象。在易经早期，但萌发了我国五行说的朴素唯物主义思想，而这种“五行”思想也运用到了人事之中。

7 易经作为我国哲学思想的一个主要来源，其中一些优秀思想对于我国以后的一些哲学家的思想产生了很大影响，成为我国哲学发展的一个线索，是中华民族文化的瑰宝。

二：孔子

1 生平:(前 551—前 479)，姓孔名丘，字仲尼，鲁国人，官至“天司寇”，负责全国司法、刑狱及治安，幼时无常师，主要接受三代文化，特别是周代的礼乐，曾开我国“私学”之风，后游历列国，推行其治国思想，游历之后，回到故地，著书讲学。

2 天命论：人之为人，不能没有超越的向往，即终极关怀，亦即，支撑生命的信仰信念，孔子继承了三代天命观念的传统。一方面，保留了“天”的神秘性和对于天、天命的信仰、敬畏，另一方面又修正了周代关于天帝天命只与天子、诸侯、大夫等贵族阶级有关的看法，而使每一君子直接地面对天帝，在人生的道路上由“畏天命”进而“知天命”，肯定了个人所具有的宗教性要求。孔子的“天”关涉到人的类本质和类特性，首先是宗教性和道德性，把对超越之天的敬畏与主体内在的道德律气结合起来，把宗教性转化为内在的道德性。

在孔子看来，天命论不是被动、宿命的。相反，有道君子以天降大任大命为自我的担当，以一身正气承担天下兴亡之责、文化神州的安危和人文传统的延续。“天”不仅是人的信仰对象，是一切价值的源头，而且也是人可以上达的境界。人本着自己的天性，在道德实践的功夫中可以内在达到这一境界。孔子强调要在人事活动中，特别是在道德活动中去体认天命。孔子首先承认天命，天命是很高，但是天命并非人不可及，人可以通过内在的天性和道德去接近。在孔子那里，“天”有超越之天（宗教意义的终极归宿）、道德之天（道德意义的秩序与法则）、自然之天（自然变化的过程与规律）、偶然命运之天等不同内涵。

3 “仁”。孔子重“仁”，是对三代主春秋时期的文化成就，尤其是对周公心降的文化成就的

继承。“仁”是孔子思想的中心观念，也是中国哲学的中心范畴。孔子的“仁”是与“礼”联系在一起的，孔子重周礼，推仁政。在孔子的政治思想中必然带有“三代教育”中的周礼成分。

“仁”学的主要内涵及其层次：A以“爱人”为“仁”，这种“爱人”包括爱、同情、关怀下层百姓，是“仁”的主旨。孔子注意社会公正问题，反对贫富过于悬殊，但孔子的“爱”是有差等的爱。B以“克己复礼”为“仁”，孔子推行仁政，在他的政治理想国中要求有一定的等级秩序，礼文仪节，社会秩序需要礼仪规范。但是又有一定的攻进。没有仁的礼乐，只是形式教条，虚伪的仪节，支配性的社会强制，使人不成其为真实的人。C“忠”与“恕”接近于“仁”，“己所不欲，勿施于人”（恕）（忠）——己欲立而立人，己欲达而达人。D孔子仁道是人文注意的价值理想，孔子的人文价值理想包括恭、宽、信、敏、惠、恭则不悔，宽则得众，信则得人任焉，敏则有功，惠则足以使人。在政治与管理哲学上，孔子反对苛政，主张德政。孔子提出的道义原则、仁爱忠恕原则，仁、义、礼、智等价值理想，是中国人安身立命，中国文化可大可久的依据。E孔子之“仁”具有不同的层次。“仁”有时是指的“仁人”“仁者”的境界，以至善至美的“圣”（圣人，圣王）为最高。第一层次：圣人“圣”与“仁”为同境界）第二层次：“成人”（全人）第三层次：君子，超越与自然的道德人。

4 方法论：孔子的方法论包括人性修养方法、教育方法、和思想方法。人性修养方法：“性相近，习相远。”[天性相近，后天影响作用差别很大]，他肯定人的质量差异往往在“习”而不在“性”，认为后天文化教育环境使人与人之间有了较大的差别，——“有教无类”和“举贤才”思想的人性论依据；教育方法：观察、学习别人正反面的经验，老实坦诚的学风，反复温习与实践、学习与思考结合；思想方法：尊重客观事实、反对主观偏执。

在一般方法论上，孔子主张“中庸”，“中庸”是道德修养的最高境界，“中庸”有三义，一是“平常”，一是“不易”，一是“用”。“中”指适中，中和，不偏不倚，无过无不及的标准。（在中庸的思想研究上，其孙子思子亦有较深的阐述，在之后的中国思想史上也有一部分思想家对这个问题进行过研究）

5 孔子提出了“权”，即通达权变的思想，强调动态的平衡统一，原则性与灵活性的统一。

三：老子

1 大约生于公元前 581 年或前 571 年，卒年不详，姓李名耳，字伯阳，谥曰聃，曾做过周朝“守藏室之史”（管理藏书的史官），在这期间，孔子曾问学与老子。老子哲学体系的核心是“道”，他把各种道（如天道，人道，天之道等）的“道”抽译出来，使“道”成为一个独立的哲学形而上学的范畴。

2 道：道是一个东西，是一种状态，是真实存在的浑然一体，是原始浑朴，混沌未分，深远精微，连绵不绝的状态。它不停息地，周而复始地运行，先于天地而生，可以作为天地万物的根源。道是无限的，不可以用有限的感官，知性，名言去感觉，界说或限制，可以言说表述的“道”不是永恒的道，在道是否永恒及其存在状态上的探究。可以借助于西方哲学中理念世界和现实世界的方式来理解。“无名”是万物的本始，源泉；“有名”是各种现象、事物的开端。“道”和“无名”是同一个东西（即天地本原）德法尔两个不同的名称，“无名”是相对于“有名”而言，“有名”是现实世界的范畴，而“无名”和“道”属于理念世界的范畴。这里说明道具有形而上的品格，道是宇宙的本源。

道是“一”“朴”“谷”，具有无限性，说明道是天地的发生、发源之地，是万物最早的始祖，绵绵不绝好像存在着，其作用无穷无尽。道是空虚的，不盈满的，因此有无限的神妙莫测的功能、作用，其活动的时间、空间、能力、效用是无穷尽的。但它绝不有意造作，决不强加于人或物，而是听任万类万物各随其性，各按本己的性状自然而然地生存变化。

3 道之用 从字面上理解，是指道在世界上的作用表现，在宇宙之中的体现功用。A 宇宙生成论：“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳，二中气以为和。”道产生原

始混沌的气体。原始混沌的气体又产生阴阳两种气。阴阳两种气产生中和之气，中和之气则产生万物。万物各自具有阴阳二气，阴气阳气相互摇荡就成为和气。“和”是气的流通状态。道在展开实现过程中，生成长养万物。**B 道与德，体与用，虚无为用** “道”使万物生长，“德”使万物繁殖，它们使万物生长，发展，结果，成熟，对万物爱养、保护。一般来说，“道”成就了万物之“德”，“德”代表了“道”，内在于千差万别的个别事物之中。“道”是“有”与“无”的统一，是超乎相对待的“有”与“无”之上的绝诗，作为“道”的代词的“无”是万物的本体，最高的原理。实有之用是有限之用，虚无之用是无限之用，无用之用乃为大用，老子的道体具有超越性、绝对性、普遍性、无限性、圆满性、空灵性。**C 反者道之动，弱者道之用**。一方面，老子以虚无为用；另一方面，老子以反向为用。向相反的方向变化发展，是“道”的运动，柔弱是“道”的作用。在此，老子看到事物相互依存，彼消此长的状况。

老子认识到事物发展的极限，主张提前预测设计，避免事物向相反的方向发展，防患于未然，因而提出了“不争”“贵柔”“守雌”“安于卑下”的原则。他主张向水的品格学习，道是阴阳、刚柔等两相对待的精神与物质的微粒、能量、动势、事物、原理的相对相关，动态统合。

4 体“道”的工夫与境界 字面理解，追求道和近乎道的做法 **A 为道日损**。老子认为，获得知识靠积累，而体验或把握“道”则需一步步否定。“损”是修养的工夫，是一个过程。我们面对一现象，要视之为表相；得到一真理，要视之为相对真理；再进而层层追寻真理的内蕴。**B 至虚守静**。致力于“虚”要经常要彻底，也就是不要让太多现存的，人云亦云的知识、规范、利害、技巧等充塞了头脑，要用否定的方式排除这些东西，启动自己的头脑，使自己保持灵性，敏锐，有自己独立运思的空间。**C 澄明境界** 暗战、按照老子的道德理解、道德境界，人生智慧和人格修养论，他推崇的美德是见素、抱朴、力私、寡欲，贵柔守雌，慈俭谦退、知足不争、致虚守静、清静无为、返璞归真。老子通过冷静观照，提示了淡泊宁静的生活旨趣，看到逞强、富贵、繁华、暴利、暴力、权势、浓烈的欲望、奢侈、腐化、夸才斗富、居功自恃、骄横等的负面。

5 道家强调为用之用；儒家强调有用之用，儒家之“有”“用”，即构建人文，以人文化成天下；道家之“无”“用”，则要从人文世界中超越出来，回归到自然而然的自然境界，道家吧“无”作为“道”最崇高的性相；儒家把“有”作为“道”最崇高的性相。

四：孙子

1 孙武，字长卿，春秋末期人。主要著作《孙子兵法》，十三篇，分别是计、作战、谋攻、形、势、虚实、军争、九变、行军、地形、九地、九攻、用间。篇名就是本篇的主题。

2 五事：道（战争的正义性，人心的向背，百姓民众支持与否，是否与君子同心并有牺牲精神。）天（自然气候条件，昼夜，晴雨，寒热四时的变化。）地（自然地理条件，路程，地形，地势，地貌等。）将（将帅的指挥才能，智慧谋略，信义，慈爱，果敢，严明）法（组织，制，管理，职能，军需供应等规章制度和军纪。）

3 孙子还指出用兵之道的奇妙，灵活，辩证，把战争看作是动态的、不停地运动变化的过程。孙子还十分重视“势”。“势”有地势、动势、能量、物质的运动含义。在战术上，则必须根据敌我双方兵力众寡强弱的不同，采取不同的方针。

4 《孙子》闪烁着军事辩证法的光辉。战争中的机动性很强，必须随时依据敌情的变化而变化，因敌制胜。《孙子》又特别突出地分析了战争中各种矛盾运动的变化，反对墨守成规，主张灵活机动的作战方针。《孙子》从多方面探讨了军事规律，尤其以整体、综合和动态流衍的方式把握战争全局，显示了灵活机动的战略战术和谋略权变，充满了辩证的智慧。

五：墨子，墨家

1 约为公元前 468—公元前 376。籍贯为宋，但长期居住在鲁，墨子思想十分丰富，主旨乃

“兴天下之利，除天下之害。”十大主张：尚贤，尚同，节用，节葬，非乐，非命，兼爱，非攻，天志，明鬼，其中以兼爱为本。

2 兼相爱与交相利 墨子主张兼爱互助，他以爱人若己，为人犹为己的“兼爱”思想解释仁德，把“兼相爱”看成是“仁者”所追求的最高道德观念，墨子反对亏人以自利，提倡的是“兼相爱，交相利”。墨子以兼为善，以兼为仁，其“兼爱”的背景是“互利”。墨子“兼爱”带有绝对平均主义的原始平等思想的痕迹。“兼爱”是针对攻伐而来的。因此，墨子又主张“非攻”，在“兼爱”的原则下，墨子提出了“尚贤”的主张；在“尚贤”的前提下，墨子又设计了“尚同”的社会蓝图。（主张选天下之贤可者，立以为天子。）“尚同”反映了小生产者对社会统一安定的希望，但这种“尚同”反对多元多样，必然导致“伐异”。当然，墨子的“尚贤”“尚同”主张是针对国家混乱而言的。

3 “天志”“明鬼”“非命”“节葬” 墨子肯定意志之天的存在，认为天是自然、社会和人民的主宰，能赏善罚恶。墨子亦可定鬼神的存在，认为鬼神能在冥冥之中监视人们的行为，能尚贤罚暴。墨子的宗教观与前代的宗教观相近之处，是把宗教政治化和道德化。“天”作为“仁义”“善政”之终极源头，“天”是良好政治和良好的道德行为的终极根据而言，“天”能主宰天子，“天”的意志即是“民”的意志，以“天”能赏善罚恶来警告、了、控制为政者。

墨子以“天”为宇宙和人类社会的最高主宰，以“天志”为最高准则和尺度，用以衡量天子，王公大人，卿。大夫，士的刑政和言论。墨子论证鬼神实有，认为鬼神有除暴安良、主持正义、威慑警戒的功能。

“天志”“明鬼”之说是借用超越的神秘力量来治理现实社会的病态，以“兴利除弊”，并塑造、规范一个合理化的理想化的社会。

墨子认为，命定论是帮助暴君来欺骗百姓的，使百姓安于接受现实，无所作为；决定社会治乱和人们命运的，不是“命”而是“力”。

墨子相信鬼神，祭祀鬼神，肯定人鬼同利，认为祭祀比厚葬浪费小得多，因而主张祭祀，反对“厚葬”。

4 墨子的认识论知识（三表法和“心之察辨”）**A 墨子认为要以关于古代圣王得历史记载，老百姓得亲身经验和实际运用是否符合国家人民的利益，来判断认识的正确与否。B 墨子在《墨经》中肯定人们通过五官可以获得感性认识。C 墨子强调“心”对“五官”得来的见闻之知的辨析察识。D 墨子主张名实合一和知行合一。“知、闻、说、亲、名、实、合、为。”墨子肯定知行相合一，尤其强调行为的目的要“善”，要符合百姓之利，而不是巧言令色，欺世盗名。**

5 名、辞、说、辨。这是后期墨家的逻辑学体系，其中以“辨”统摄全体。**A “以名举实”，意即概念与事物的相统一。B “以辞抒意”，辞指判断的不同内容，如“尽”或“假”“必”和“且”等。C “以说出故”，墨家“说”式推论的基本逻辑范畴是——故、理、类。D “辩”学的基本原理 原则是：以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。在名、辞、说、辩四者中，“正名”“析辞”“立说”是“明辩”的基础，“明辩”能兼三者之能事。**

六、子思子

姓孔名伋，**孔子的嫡孙**，战国初年人，生卒不详。（BC483~BC402）。相传受业于曾子，作《中庸》。

道德的五行：子思子的五行学说，主要是讲五德形之于内，德气流之于外。五行（仁义礼智圣）并不在外，通过身体力行，道德实践，这些道德意识返流之于内心，成为君子内在的道德性。

五和（仁义礼智圣的和合）是形而上的天道，（仁义礼智的和合）是形而下之人道，前者是与天道相连的道德心性，属超越层面；后者是与社会礼俗相连的道德实践层面。

圣人是理想的人格，圣德是超越之境，圣智是神契之知。

中心之智，忧悦等是最高的智慧，是理性的愉悦，是超善恶的忧乐，是内在的极至之安，这是圣贤的境界。

“仁之思”的特点的精细，表示德气充盈，流行。“仁之思也精，精而察，察而安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁。”

“智之思”的特点是久长，“圣之思”的特点是轻盈，“轻”也是气的特征。

中庸：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”上天所赋予的叫做“性”，遵循着本性而行即是“道”，使人能依其本性而行，让人之道不断地实现，便叫教化，“率性之谓道”，即一切人物都是自然的循当行之法而活动，循其性而行便是道。

“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”

“中”是道体，是性之德。“和”是道之用情之德。“中”是天下事物的大本，“和”则天下可以通行。

《中庸》论述了“天道”和“人道”的区别和联系，以“诚”为枢纽来讨论，“诚”的本意的真实无妄，这是上天的本然的属性，是天之所以为天的根本道理，“诚者，天之道也，诚之者，人之道也。”

《中庸》认为，由至诚而后明善，是圣人的自然天性；而贤人则通过学习，修养的功夫，由明德而后至之诚。

《中庸》曰：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。”

《中庸》还提出了“尊德性”与“道学问”的统一，平凡与伟大的统一。“故君子尊德性而道学问，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”

七、孟子

名轲，战国中期人，(BC372~BC289)，周游列国，传播仁义之道，仁政学之说，关心民众疾苦，主张减免刑罚，减轻赋税，人生经历与孔子相似。60岁之后回故乡从事教学和著述。在我国历史上，孟子第一次把“教”与“育”两个字联用，以“得天下英才而教育之”为君子三乐之一，鼓吹兴办教育。

性善论：人之为善，是人的本性的表现，人之不为善，是违背其本性的。

仁义礼智信，不完全是社会他在的道德的规范，同时又是本心所制定的法则，这就是道德生活的内在性。恻隐，羞恶，辞让，是非等心既是理，又是情，这种“四端之心”本身即涵有道德价值感，同时又是道德判断的能力和道德践履的驱动力，成为现实的道德主体自我实现的一种力量。

在孟子看来，善性良知是天赋予人的，是先于经验的，是人区别他物的类特性，类本质。在人之类的范围内是具有普遍性的。仁义礼智这些道德规范，源于本心，只是人们常常不能自己体认本心，因此常常要反躬自问，自省自己的本心，本心通过推广（通过四体）实现出来。孟子亦强调“诚”这个范畴，“诚”是真实无妄的，是天道的运行规律，又是一种道德体验的状态，是对本心良知的最终根源---“天”的一种虔诚与艰之情，保持本心培养本性，才能事奉上天，“天”是人的善性的终极根据。

仁政：孟子的社会政治思想是以他的性善论为前提的，把道德仁义推行到社会国家的治理之中。

仁政学说的目的为民，仁政首先要解决民生问题。孟子发展了孔子的“庶、富、教”和“富而后教”的思想，提出教育是“行仁政”“得民心”的重要手段，教育可以就德才兼备的人从政，教育可以调治人心，和谐社会关系，安定社会秩序，其“仁政思想是对孔子“德政”“重民”思想的发展，提出了“民贵君轻”的着明思想。

人格修养论：孟子十分重视人格独立和节操，有“天爵”和“人爵”的区分，通过现实生活

中没有的“天爵”来与“人爵”相比较，降低“人爵”的尊贵性，孟子提出了“浩然之气”的概念，主张持志与养气相结合，保持浩然之气的根本在于养心即恢复保住四端之心，并以道德心为枢纽，将持志养气知言合起来，孟子提倡弘大刚毅，坚定不移的气节和情操，崇尚死而后已，无所畏惧的任道精神，主张把仁义放在首位，提倡先义后利，提倡独善其身与兼济天下的统一。

八、庄子

(公元前 375—公元前 300)，名周。

1 《庄子》的暗示性无边无涯，涵盖面无穷无尽，给人以广阔的想象空间，可以做出多重的、创造性的解读。

2 **道论。**A 庄子的“道”是宇宙的本源，又具有超越性。“道”是无作为、无形象，而又真实客观的，是独立的，不依赖外物，自己为自己的根据的，是具有逻辑先在性和超越性的，是由神妙莫测的，创生出天地万物之功能与作用的本体。B 庄子的“道”具有普遍性。“道”大无不包，细无不入，贯穿万物，囊括天地，周遍包含，巨细不遗，既宽博又深远，万物都具备“道”，“道”内在于一切事物之中，没有“道”，物不成其为物，“道”无所不在。C 庄子的“道”是一个整体，其特性为“通。尽管事物有千差万别，但是万物可以相互适应，沟通并在价值止齐一。D 庄子的“道”是“自本自根”的，“道”是一切的本根。“道”不依赖于任何事物，自己成立，创生万有；天下万物依凭着“道”而得以变化发展，因此“道”自己是自己的原因，又是生成宇宙的原因，从万有依赖着“道”而生成变化，可知“道”是宇宙的“本根”。E 庄子的“道”不可感知与言说。它不仅是客观流行之体，又是主观精神之境界，其自然无为，宽容于物的特性也是人的最高境界。“道”本无为，不可用语言来表达与限定。F “道”是可以用人的生命来体证的。“道”不仅是宇宙万有的终极根源，同时也是人的精神追求的至上境界。

3 **理想人格论：**庄子认为，人们通过修养去体验“大道”，接近“大道”，可以超越人们对于生死的执着和外在功名利禄的系缚。“坐忘”即通过暂时与俗情世界绝缘，忘却知识、智力、礼乐、仁义。甚至我们的形躯，达到精神的绝对自由。庄子强调顺其自然，不事人为，以便与“道”同体，与天同性，与命同化。

4 **《齐物论》**，表述了庄周的“天地与我并生，而万物与我为一”的思想，强调自然与人是有机的生命统一体，肯定物我之间的同体融合。要以不齐为齐一，提升自己的精神境界，在接受、面对真实生活的同时，调整身心，超越俗世，解脱烦恼，超越“地籍”“人籍”，倾听那自然和谐、无声之声、众声之源的“天籁”。

5 **《逍遥游》**反映了庄子的人生观，把不受任何束缚的自由，当作最高的境界来追求，认为只有忘绝现实，超脱于物，才是真正的逍遥。“逍遥”的境界是“无所恃”，即不依赖外在条件与他在的力量。“各适己性”的自由观的前提是“与物同化”的平等观。逍遥无恃之游得基础正是“天籁”齐物之论。庄子自由观的背景是宽容，承认自己的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严，必须以承认别人的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严为先导。

6 **道家庄子的真人、圣人、神人、至人、天人的理想人格，与儒家有别**，其特性是：独善其身，超然物外，一任自然，遂性率真；与风情俗世，社会热潮、政权架构、达官显贵保持距离。与儒家“积极入世”的现实品格相比较，道家凸显的是超越和放达，以保持距离的心态、批评、扬弃、超越、指导现实。“真人”是天生自然的人，不在徒劳无益的人为造作中伤害自己的天性，专心做心灵虚静的修养工夫，以达到“天人合一”之境。

7 **知论。**在认识论上，庄子主张以无限整合的“道”去审视，正问事物之间的差别，很多差别可以“大化小，小化了”。并不是说那种实在的差别没有了，而是从一种精神层次上理解。庄子认为，最高真理、客观真理是所谓“道枢”或“天钧”。它是承认、包含了各种事物、现象的认识，以及层次，系列不同的相对真理的。并在此，由知论联系到庄子的人格修养论。

一超越客观的“天”“道”观照、洞悉一切，没有偏弊。人们修自己，也可以止达到圣人的境界，与道枢，天钧相照应，相冥合，无时不得其中。

在认识方法上，庄子肯定闻、见、言、知及其份用，依其“道通为一”与“两行之理”，又肯定不可闻，不可见，不可言与不知之知，即把对形而下世界的 不解与对形而上世界的体悟结合起来，兼收并蓄。庄子认为知天与知人是人生的极致，天之所以出于自然，人之所以出于智力。

庄子提倡怀疑，批判的精神，但并不归结为所谓的“怀疑论”。在认识方法方向，庄子告诫人们由分析上升到综合，由认知上升到体验，由“小智”上升到“大智”。

九、荀子

1 名况，亦称孙卿，战国后期赵国人，崇拜孔子，主要致力于研究和传习儒家经典。

2 性恶论：荀子认为道德是后天习得的，是经过人的思虑的积累，官能的反复运用然后形成的行为规范。荀子指出人的“性”是“饥而欲饱、寒而欲暖、劳而欲休”。

荀子“化性起伪”的命题，在很大程度上将人性与礼仪制度联系起来，导情、化性而起伪，改变人性、造就沾世，是荀子的主要思路。荀子性恶论的主要意图是要改变人的恶性之质而迁于善，因为凡是善的，有价值的东西都是人努力的结果。他肯定人有智慧，可以向善，可以通过后天的学习，教化成就自己，孟子是理想主义者，荀子是现实主义者。孟子所注重的是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。

3 礼论 荀子认为人性本恶，需要以礼仪、法治来教育、改造和制约人性，人们的物质欲求需要社会规范加以调节、疏导、约束甚至压制，才不致造成纷争混乱。从社会与人的性情角度看，荀子认为，礼仪起源于对人的自然本性、情欲情感的限制，起源于人们无限的欲求与社会有限的财富的矛盾，礼、义是维系一个社会正常运转的纽带。

荀子主张“以礼正国”。他所倡导的“礼治”，是通过社会分工、确立贫富贵贱的等级秩序，礼需要教育，需要向师长学习。荀子虽然主张以“法治”补充“礼治”，但“礼治”本身仍然是“人治”，法令固然重要，但根本上是人的问题，特别不是任用贤人的词题。有法更要有人，用势不如用贤。礼以中道调节情绪、情感的表达。

荀子的礼论又是与乐论相结合的，礼乐不仅调节人们的物质需求，而且满足人们的精神需求，儒家的治道，是一种教化形态，它也包含法治，刑政，但主要是通过礼乐教化提升每一个人的 人格。

4 天论 荀子继承了前人对天的论述，并创新性地阐发“天”的自然义和规律义，提出了“天行有常”的命题，认为天道即自然规律，并不与人事相涉，不以人的意志为转移，认为社会的治乱不是天事而是人事的问题。

荀子提出“明于天人之分”的思想，界定好天的职分和人的职分。天和人各有不同的职能。

“人的命在天，国之命在礼。”强调文明礼乐制度的重要性，认为人类的命运在上天，国家的命运在礼制。产生万物和人类社会的是自然之天，而治理万物和人类社会的是有为人。主张不要迷信天，但要尊重天道，在尊重的前提下，人是有所作为的，并由此提出了“制天命而用之”的思想。

5 正名学说 荀子继承孔子的正名思想，以儒家政治、伦理原则为依据，明贵贱，辨邪说，在荀子看来，语言的正确使用，是实现良好秩序与和谐社会的重要条件，他的正名学说中有一套名、辞、辩、说的逻辑系统。荀子主张名实统一，以名指实。荀子提出“制名之枢要”，即制名的几条原则。A“约定俗成” B“同则同之，异则异之”。C 兼名与共名。D 对名相作出分类 E“稽实名教”。荀子还提出了辩证论的逻辑原则。

十、韩非子

约生于周赧王三十五（前 280），卒于秦王政十四年（前 233）。好刑名之学，亦多受黄老思想影响。

韩非的**法治思想**集中体现在他所提出的一套完整的以“法”为中心，“法”“术”“势”相结合的君主集权思想中。法是臣民所必须共同遵守的行为规范与准则。法具有这样几个特点：强制性与权威性（“刑罚必于民心”）；普通性与客观性（“设之于官府，而布之于百姓”）；稳定性与公开性（“编着之图籍”“布之于百姓”）。提出“以法为教”“以吏为师”。势，指君主所处之势位，或君主所掌握的统治权力。君主权力的主要内容在赏罚二柄，生杀大权。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。术是君主所掌握的驾驭群臣百官的秘术、权术。依韩非的看法，人各自利、君臣利益必然是相互冲突的。君主要善于利用群臣各自不同的利益来控制他们。韩非认为，**法、术、势三者各自特殊的职能**。法用以裁抑社会群体的全体成员，术则专用以控制驾驭群臣，势则保证法术二者的正常运作与君国公利的不被侵害。法、术、势三者间，法是中心，君主的权威与治术的操持运用皆在法的规范下进行。

人皆自利，君国之利在耕战：韩非法治思想的理论根据在其人性论。韩非认为人性莫不自利自私。人与他人的交往莫不以自利为基本原则。人之社会关系莫不是利害关系。人之自私自利的本性不仅不能而且无须“仕性起伪”，它是君主可以加以利用的对象，是君主治国安邦的一个有利条件。君主用法实际就是利用人之爱利恶害来驾驭人们。人皆不可信任，韩非以君主之利作为一切行为善恶的判断标准，既是出于法治的理想，同时也是务求功利之“实”，韩非极力反对儒家的德治，主张“不道仁义”。韩非将君国的现实眼前功利视为唯一的价值标准，视法为群体社会的唯一行为规范，并以此要求全体社会成员步调一致，去实现君主的治国思想——国富兵强。世异则事异，事异则备变。

韩非认为事物都是变化的，没有永固的东西。历史变化的方向因无知条件的不同表现出这样趋势：上古竞与道德，中世逐于智谋，当今争于气力。韩非在方法论上一方面主张“参验”，另一方面又注重对三面的不可调和性。

第二篇 汉至唐代哲学

一、汉初的哲学思想

特点：1、据续战国晚期以来的百家思想融会，综合的趋势体现出思想杂糅，兼采众说的特征。

2、将秦之教训和治国方略作为立论的基础，表现出学术与政治之结合，思想为政治服务的特点。

汉初的黄老思想：

保留了老子的天道观念和亲顺，无为思想，同时又吸收百家尤其是法家的积极因素，形成了“以虚为本，以因循为用”。强调人君南面之术的新的道家学派。

司马谈的《论六家要旨》特点：1、继承老子的天道思想，道是天地间一切事物产生和变化的终极根据，而“道”的本性是自然虚无 2、“法”是标准、法度、准绳，由道产生合乎自然之道 3、“法”的确立是“因循”的基础，而“形———”则是“以虚为本，以因循为用”的落实，“形———”整个黄老道家思想的核心。

黄老思想的影响：汉初几代统治者多明智的选择了黄老道家的清静无为，因循休息的思想作为治国的指导，代表人物盖公、曹参、窦太后。

二、陆贾：

（BC240~BC170）西汉初期著名思想家，汉高祖的重要辩士谋臣，著有《楚汉春秋》《新语》。主张“逆取而顺守之。”“顺守”的关键在于施行仁义，主张先秦儒家思想中寻求安邦治国的政治资源，仁义是统治者的护身符，圣贤是国家克服艰难险阻的中流砥柱，但在陆贾的治国方略中，“仁”“义”并不是居于最高位置，而是“道”与“德”。

在陆贾看来经过“仁”“义”等等“顺守”之术所要达到的理想的“道”“德”境界应该是一——然清静的是无为而无不为的，无治而无不治的，治天下应该采取儒家的仁义之术，而“仁”

“义”则是被统摄在黄老道家的“道”“德”观念之下，陆贾的思想是兼取儒道而归宗黄老。

三、贾谊

1 (前 200—前 168)，西汉初期著名政论家、思想家，把总结秦之教训作为自己思想的出发点，认为在“取天下”和“守天下”的不同状况之下，应该采用不同的政策和治理理念。取天下之时，采用法家（以诈力、进取为特点），主张是必不可分的。守天下之时，应采用如家的仁义政策。贾谊重视儒家“仁义”思想中的“崇礼”和“重民”，认为“礼”在国家社会生活中居于核心的位置，它是道德仁义得以实现的保障，是教化风俗得以完备的依靠，“礼”是社会等级秩序的表现形式，更是秩序背后的合法性的依据。贾谊认为施行仁义中“重民”是一个不容忽视的方面。但他在强调重视民众力量的同时，指出民众是盲目无知的，是可以被统治者任意引导利用的，陆贾倾向于调和儒家于道家的分歧，而贾谊试图在儒家与法家之间找到平衡。

四、《淮南子》

由汉高祖的孙子淮南王刘安召集门下宾客集体创作而成。

1 自然天道观 从庄子和老子的自然天道思想中汲取思想资源，认为“道”先天地而生，无形无象，卷舒曲张，幽明互济，刚柔相摩。“道”是《淮南子》哲学的最高范畴，是天地的根据和万物的始祖。宇宙生成论以“元气”为核心，认为元气从宇宙中产生，元气充溢于宇宙的范围之内。道具有创生性，气占据着枢纽的位置。在生成方面，突出“一”在衍生万物过程中的重要作用。“一”A 是无形无象的“道”的指代。B 指“道”作用的法则。

2 对黄老道家的继承：在自然天道观上，《淮南子》主要表现在对老子思想的继承与发挥；而一旦落实到社会现实与人生，要倾向与黄老道家。“无为”不是消极，而是潜在的“有为”，真正的“无为”并不是无所作为，一动不动；“无为”其实是“不妄为”，不是人为做作强加于自然之上，而应该“因物之所为”，遵循万物的自然之理而有所推动，根据食物的客观之势而有所作为，主张在因顺自然的前提下有所作为。

形神关系：精神是禀受于天的，而形体则是禀受于地的；形是上生命的居所，而神则是生命的主导。心是形之主，神是心之宝，气则指血气，心对形具有主宰力，神为主，形为从，精神内守形骸而不外越；气守是形，精神守其道，性道合一，原心返本强调尊天而保真，贱物而贵身，外物而返情。

五、董仲舒

1 (前 179—前 104) 西汉时期著名经学家、哲学家。著有《天人策》《春秋繁露》

2 “人副天数”说 A 天的多重属性：a 自然属性。天是宇宙中一切食物的根源；包括人在内的万物都是由“天”产生的，创生万物是天的自然属性的表现，并不是天有意识地去创造万物，这一切都是自然而然，不待作为的。天是万物产生的总根源，而天创造万物的过程又具体落实到阴阳、四时、五行的运行。B 天是神性意义上的天，是神圣的主宰，是众神中的最高神。C 天还具有道德属性，突出天的道德属性是董仲舒“天论”最具特色的地方。B 董仲舒天人关系理论的起点是“人为天所生”，天使人类产生，父母使人出生，人是天的模本，即人副天数。人对天的模仿是包括躯干和情感意志在内的全方位的。从道德情感上看，人的仁性是源于上天的。从终极意义上讲，“仁”并不是人所自有的道德秉性，而是天所具有的道德特性。

3 天人感应论 人与天同类，而“同类事物”之间会出现相感相动的现象，即天与人之间存在“天人感应”。A “天人感应”主要作用表现在人类社会的治乱与天道运行之间的关系上。在董仲舒的思想体系里，灾异不再是自然的，无意义的现象，而是天意对人间治乱的关心和干预的象征。董仲舒看重统治者在天人感应中作用，即天子。天子具有特殊的神圣地位，代表天来统治人间。“天子”是祥瑞吉兆和灾异谴告的唯一合法承受者，是天人感应的关键环节。B “改制”思想的一个重要表现是“三统三正”说的提出。董仲舒的神秘的政治统治

秩序一方面为天子行使提供神圣的依据，另一方面为制约天子的皇权保留了超越性的机制。

4 人性论与伦理学说：人性论：董人性论的起点任可追溯到天，主张人性受自于天，把人性分为三类：圣人之性，斗筲之性、中民之性。只有中民之性可以改变。既然人性是有改变的可能性的，所以，董对人性的讨论落在了教化之上。董将“中民之性”作为人性的研究对象，并以“禾”“米”之喻来解释性与善的关系，是董氏人性论的可贵之处。纲常伦理思想：从“人副天数”的天人感应论出发，董形成了以阴阳观念为核心，以纲常等级为特征的社会伦理思想。君子是人间神圣者，与天关系密切，是贯通天地人三才的枢纽。接着以“阴阳”观念为依据，提出了著名的“三纲”思想，认为天地之间万事万物都有阴阳，并得出了阳总是高于阴的，阳为主，阴为合，从而推出人间伦理的关系（君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲）

六、讖纬之学

“讖”实际上是一种预言，特别是日后应验了的言论。其内容涉及吉凶祸福，人事兴衰。讖语的特点是：采取谜语、隐语的形式，朦朦胧胧，因为其具有较强的隐约性，所以自古老的讖语开始以来，便留下了许多应验了的记载，这就使得后来人也就逐渐相信讖语，并符合人们的猎奇心理。

“纬”是相对于“经”而言的，“经”在我国古代有着特殊的含义，作为一种文化概念形成于人们的思想之中，在“经”之外的许多与经典紧密联系的思想记录称之为“纬书”，思想成果称为“纬”。

纬书存在着将圣人神圣化的言论的倾向，接着董仲舒提出皇权神化的遗迹，以及一些神秘思想的影响，和“刘秀”的推动，使得部分“讖纬”合法化，由此讖纬之学就合法化了（一定程度上）。

七、《白虎通》

是汉代讖纬之学发展的一个重要标志。公元 79 年，在汉章帝的主持下，召开“白虎观会议”，整理《白虎通》一书。从精神主旨上看，《白虎通》主要继承了董仲舒天人感应的思维框架和人理法天道的理论模式，结合阴阳五行观念，将自然界的秩序和社会等级结构糅合在一起，以自然界的天高地下论证人类社会的尊卑贵贱。特别突出“王”的尊贵地位，认为“王”是沟通天人间的中间环节，是天人感应的关键之所在。

《白虎通》进一步建构了以“三纲六纪”为核心的伦理纲常。

三纲六纪（诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友）

八、杨雄

（前 53~18），字子云，蜀郡成都人，西汉末年著名的文学家，思想家，著有《太玄》《法言》。《法言》，是杨雄模仿《论语》形式创作的一部著作，杨雄潜心圣学，自认为得孔子之真精神。

人动可以要学习，就是要修养性情，提升自我，使自己成为有道德有文化的君子。他认为人性善恶是混杂的，认为学习的内容和效果很大程度上决定了一个人最终呈现出何种人性。

所谓“学”，既要学习正确的视、听言貌，思的知识，更要学以致用，杨雄既重视“师”认为“师”是众人之中的模范，是学习效仿的对象，学习的过程的效法圣贤的过程。

杨雄虽重儒学，但在思想资源上，并没有局限于儒家一家之说，而是对各家都有所取有所舍。《太玄》在形式上借鉴了《周易》的宇宙生成演化模式，在内容上吸取了老子哲学的基本精神，并杂糅进阴阳历数思想和儒家伦理观念最终形成了一套极具创造性的涵盖宇宙，社会，人生在内的庞大的体系。

“玄”的属性主要有两个途径：一是“三起”，而是“三生”。

九、桓谭

（前 23~56），字君山，西汉之际杰出的思想家，作《新论》。

反对讖纬，认为讖纬一类的奇怪虚诞之论是后人编造的，并非圣人传下来的，认为国家的兴衰，政治的治乱，在根本上取决于国家事务的处理是否得当，取决于人，与是否信神祭鬼神毫无关系，指出灵异祥瑞只是自然现象，出于社会责任的角度，他不仅著书立说，反对批驳讖纬，而且还试图通过劝谏铲除讖纬迷信的危害。

形神关系：形神关系是谭恒哲学的另一个重点，形，指人的肉体存在，神指灵魂，即人的精神存在。

以“烛”“火”关系来论证“形”“神”关系，立论的起点是形神相依，不可分离，正如烛火相随互依而存

谭恒既反对将精神超越于肉体之上，也反对精神可以无限的作用于形体，而主张精神不能脱离形体而存在，谭恒也承认修身养性对精神与形体的积极意义，但是修生养性的努力只能在一定程度和范围内发挥作用，丝毫不能改变“形体必老，生命必之”的客观现实。

十、王充

1 子仲任，生于公元 27 年。著有《礼俗节义》《政务》《养性》和《论衡》

2 疾虚妄：王充是一位现实感很强的思想家。他在思想上继承了荀子的理性主义传统，非常看重经验实证。“论衡”的宗旨是要持论如衡之平正、平实。王充高举“疾虚妄”的旗帜，主张“实诚”之学，“论衡”就是要跳出世俗的成见，对古往今来的重要学说重新考其真伪，铨其轻重。王充将当世的虚妄想像归纳为“九虚”：书虚、变虚、异虚、感虚、福虚、祸虚、龙虚、雷虚和道虚。“实”与“虚”相对，是真实、客观的意思，也就是能够经受得起经验检验，能够被证实。“诚”与“妄”相对，是诚实、忠诚的意思，也就是诚于己，诚于人，诚于天。“实诚”的观念本身包含了一种可贵的批判精神。

3 批评“圣人生而知之”之说。圣人之所以聪明睿智，并不是与生俱来的，而是在不断的学习过程中积累形成的。王充主张“学而知之”，不仅要注重耳目闻见之知，更要开启心意之知；不仅要由“学”而“知”，更要由“知”而“用”，这才是学圣贤之道。

4 批评讖纬感应之说 自然元气论，王充认为元气是宇宙的本根，它像云烟一般极其精微，充塞于天地之间，宇宙间的一切事物都是禀元气而生的。王充的“自然元气”论的关键是论证“天也是自然的”。元气的基本特征是自然，元气的本性就是“恬淡无欲，无为无事”，禀元气而生的天地，万物同样是“无为”的，宇宙间万物的生长收藏，其实都是由于阴阳之气的自然起伏变化而造成的，与天的意志毫无关系。

5 批评讖纬谴告之说 A 谴告之说违背了天道的自然本性 B 谴告之说与常识不合。

“谴告”并不是天生神意，而是在衰世中挣扎着的人们的心声。所有的谴告、讖纬最终都不是由天意来验证的，而是以人世作为最后的裁决。王充对讖纬谴告之说的批判是与他对鬼神之说的反对联系在一起的。

6 历史贡献与局限：继承并发展了黄老道家的自然元气理论，使“自然”成为包括天地和人在内的一切事物的基本特征。而“自然”的内在性质是“无为”，利用天道无为的特性对谴告之说和鬼神之说进行了批判。

局限性：王充在贯彻“自然”观念时，过多地注意到“自然”的无为一面，面对“自然”的变动性和灵活性有所忽视，他把禀元气而受命的结果当作是凝固的、绝对的。王充一方面承认“命”是人禀受元气而生，另一方面又声称就是在人禀受元气的一瞬间，“命”的全部内容已经被决定下来了。

十一、魏晋玄学

1 集中围绕有无、本末、体用、动静、言意、自然与名教等抽象论题展开形上玄思，建构气风格各异的哲学体系。三个发展阶段：A 正始时期（形成期），以何晏、王弼为代表 B 竹林时期（拓展期），以阮籍，嵇康为代表 C 元康时期（成熟期），以裴頠、向秀、郭象为代表。

十二、何晏

(约 193—249)，字平叔，魏晋玄学的创始人，是“正始玄风”的主要倡导者之一。在哲学上以“无”为立论之本，提倡“贵无论”。他认为“道”的本性只能是“无”。如果说天地万物是“有所有”，那么“道”则是“无所有”，是“不可体”的，然而这个“无所有”的道才是天地万物的根源，所以，无语，无名，无声才是“道”之全。

在“有”与“无”两者之中，无才是根本，才是真正起决定作用的。无是宇宙万事万物产生的根源与依据，也是人类社会的最高法则。

十三、王弼

(226—249)。字辅嗣，中国哲学史上少有的天才哲学家，魏晋玄学最重要的奠基人，为魏晋玄学的真正确立奠定了理论基础，是魏晋时期最深邃的哲学家之一。

王弼哲学的根本主张是讨论无，提出以无为本，举本统末，第一次引入本末概念来讨论有无的关系。

他的以无为本的根本主张明显带有一种本体论的色彩，是玄学区别与汉代学术的一个重要特征。

在以无为本的基础上，王弼进而提出了崇本息末的主张，王弼把本末关系说成是本体与现象的关系。崇本息末不是说只要本体不要现象，而是说本体必现象更重要，具有统帅的作用和地位。他从本体的实践的功能角度出发讲内圣外王之道。

言与意是王弼哲学的一对范畴，言之言说，名词，概念等，所谓意是指意象、义理、精神等。王弼是得意忘象说的典型代表，认为人们不应只停留在言辞、概念的层面上去追索本体之无，必须寻象以观意，进而忘象以求意，因为有生于无，象生于意。

在言象意三者的关系上，重在体会意，即透过言而明象，透过象而观意。当然这并不是抛弃言与象。

十四、阮籍 嵇康

阮籍和嵇康是竹林玄学的代表人物。阮籍与嵇康以名教与自然的关系为核心，将玄学探讨的领域拓展到文学、美学、哲学等多个方面，并以自己的生命体证和实践玄学的精神，使玄学成为一种极具社会影响力的社会思潮。

阮籍

(210—263)，字嗣宗，曹魏时期著名文学家、思想家、竹林七贤之一。阮籍是一位用生命体证和实践玄学的哲学家，阮籍的活动与“酒”密切相关。阮籍的思想深受道家影响，崇尚自然真致，其自然真致表现为一种任性放诞，他的任性放诞的行为真实体现了他对名教与自然的关系的看法，他认为自然为本，名教为末。“大人先生”，是阮籍心目中的理想形象，也是自然精神的凝聚。“大人先生”是与道同体，与天地并生的。他行为高妙，不拘于俗，以天地为家，与造化为友，视自然为生命。

嵇康

(223—263)。字叔夜，曹魏著名文学家、音乐家、思想家，“竹林七贤”之一。“名教”与“自然”的关系是嵇康哲学的核心主题。“名教”指社会的等级名分，伦理仪则，道德法规，制度典范等的统称；“自然”则是指人的本初状态或自然本性，同时也指天地万物的自然状态，玄学对“名教”与“自然”的关系格外重视。王弼从道家自然哲学的立场出发调和二者，主张“名教”本于“自然”，以“自然”为“无”，为本；以“名教”为末，强调名教应该顺应人的自然本性。嵇康明确地把“名教”与“自然”的关系作为哲学的主题，提出了“越名教而任自然”的思想主张。深受道家影响，嵇康追求精神自由独立，嵇康也不愿接受名教的规范，将“名教”与“自然”对立起来，认为名教是违背自然本性的，继承“绝仁弃义”的思想，认为“名教”乃是“自然”破坏之后的产物，是低于“自然”的。

十五、裴頠、向秀和郭象

裴頠：(267—300)，裴頠从玄学内部修正了“贵天论”的偏差，提出了“崇有”哲学，字逸

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/996101101203010110>