

第一编 先秦时期的哲学

考古发现: 1、蓝田人 2、北京人 3、元谋人

一、原始社会对中国哲学的影响

(一) 原始群向氏族制度——约在公元前两千多年前

(二) 劳动创造了人本身, 同时推动了人类思维能力的发展。

(三) (一方面)

在原始社会中, 由于生产力低下, 人们虽然想尽办法企图克服自然力带来的灾祸, 但人类的力量是有限的, 因此产生了对捉摸不定的自然力和自身构造的各种错误、幻想的观念。

○灵魂不死的观念或灵魂崇拜是最原始的哲学唯心论的萌芽。

(另一方面)

原始社会的人们在生产实践中和在与自然界的斗争中, 也逐渐地积累了一些实际经验, 对自然界的一些简单规律、物质现象也有一些朴素的了解, 对客观世界在一定程度上采取现实的态度。——无神论、唯物主义思想发展的萌芽。

二、原始社会后期社会的发展及进入奴隶社会阶段

(一) 原始社会后期社会特点

(二) 奴隶制的社会特点

1、经济上奴隶主贵族占有土地奴隶; 通过井田制和分封制分给各亲族和同盟的民族或部落

2、政治上(周朝)以血缘关系为纽带的宗法世袭制度, 实行奴隶主贵族世卿世禄的等级制

(三) 奴隶制度社会对哲学的影响

◎夏朝——“有夏服(受)天命”

1、阶级的烙印 ◎商朝——抬出至高无上的神, 形成一种与巫术密切结合的早期宗教

◎周朝——发展原始宗教, 用统治者的德行作为补充, 以说明上帝不断更换统治者的理由, 总之, 这时的宗教已成为奴隶主统治阶级的思想意识形态了。

2、生产力发展带来的科学知识丰富, 提供了有力的思想资料

三、奴隶制向封建制过渡及封建制的社会特点

(一) 奴隶制的没落, 封建制的确立

(二) 春秋时期哲学的发展——农、商、手工业及科学的发展进步及社会、阶级矛盾推动了社会的发展

奴隶主统治者
——竭力鼓吹有意志的天

新兴地主阶级及同盟者小生产者
——人文主义思潮

孔子——提出“仁”“礼”的学说及“中庸”的观念
老子——提出“道”与“无为”学说
墨子——提出“兼爱”“非命”

孙武——总结我国作战经验, 含有丰富的古代朴素军事

辩证法

(三) 战国时期社会特点及哲学发展

1、战国时期的社会矛盾和斗争及不同的解决主张——知识分子和奴隶农民的不同主张

2、百家争鸣——田氏官学

(1) 新兴地主阶级的激进派——自由民因军功获得土地, 或由工商业手工业转化过来的地主阶级代表——商鞅, 孙臧, 管子, 后期墨家, 荀况韩非

经济上, 剥夺奴隶主政权, 废除分封制度

政治上, 主张用暴力、战争推翻奴隶主的统治, 忘了世卿制, 提出以军功论爵位

世界观上, 注重客观实际, 朴素的唯物主义

(2) 改良派——旧奴隶主转化的地主——孟子

经济上, 承认封建地主经济的合法性

政治上, 用“仁义”感化奴隶主, 笼络劳动人民实现封建制过渡, 反对暴力

世界观上, 片面强调主观精神的作用, 鼓吹主观唯心论的先验论和英雄史观。

(3) 其他——在社会大变动面前感到的无所适从的知识分子, ——老子庄子

对社会作消极反抗或潜心思考寻找精神上的寄托

面对阶级地位大变动, 社会财富再分配, 传统观念遭破坏, 感觉到“世道”“无常”祸福、是非一切变动不定。反映一些朴素的辩证法思想, 但又对转化又厌恶无能——相对主义, 怀疑论

3、生产力对自然科学的促进, 进一步为唯物主义反对宗教迷信、唯心主义的斗争, 提供了一定的科学根据, 促进了唯物主义的发展

4、哲学思想的发展

- (1) 政治思维水平提高——进一步制造更为精致的哲学体系, 如老子的“道”, 企图建立新的哲学体系
孟子唯心论——片面夸大人的主观能动性, 鼓吹“良知”“良能”的主观唯心主义
- (2) 认识方面 庄子——走向根本否定人的认识能力、取消认识的怀疑论和不可知论
- (3) 唯物主义——在与唯心主义的斗争中, 坚持了客观物质世界第一性和无神论的原则, 在认识论上则进一步发展了反映论
- (4) 后期墨家——克服了墨子的狭隘经验论倾向, 对理性认识以恰当的地位
- (5) 荀况——是先秦哲学的总结者, 他在承认自然界有自身固有的运动秩序的前提下, 提出了人定胜天的思想, 达到了先秦哲学的最高峰

(6) 逻辑学的发展

后期墨家、荀况等在与公孙龙、惠施等人的辩论中, 建立起中国最早的在唯物主义认识论基础上的逻辑理论

(7) 辩证法思想也得到了发展, 惠施、公孙龙的学说中有一定辩证法的因素。

《老子》《易传》的思想中则富有更多的辩证法思想。

2 中国哲学的萌芽与产生

第一节 殷周时代的宗教思想

1 夏王朝及其宗教

这个时候的宗教已经不是自然宗教, 而是反映社会阶级压迫的宗教

2 商王朝及其宗教思想

随着统一君主的出现, 宗教也就必然要炮制出一个具有新特点的至上神。

(一) 商奴隶主贵族为了论证其统治的合理性, 炮制出一个天上和人间、社会和自然的最高主宰“帝”或“上帝”。

“帝立子生商。”（《诗经·商颂》）

(二) 垄断了上帝和下帝及人间的联络

“乃命重黎, 绝地天通”（《尚书·吕刑》）——沟通“上帝”和人间的关系限制在巫、祝、史的手中, 而国王就是这些巫、祝、史的首领

(三) 不仅活着时候要敲诈奴役大批的奴隶, 而且死后, 还要用几百甚至上千的奴隶进行殉葬和祭牲

“予迓续乃命于天”

三、周的兴起建立及宗教哲学思想

(一) 周继承了商奴隶贵族的祭天祀祖、敬事鬼神和政权神授的宗教迷信思想, 并在此基础上, 使宗教迷信思想更加系统化, 理论化

(二) 为了加强对被征服种族的绝对权威, 从而提出了“天命说”, 证实自己统治的合理性。

(三) 为了坚持“君权神授”的思想, 为了维护自己统治的永恒性, 从思想上征服商奴隶贵族, 周奴隶主贵族抬出了“德”和“以德配天命”的理论

“惟王其疾敬德, 王其德之用, 祈天永命”（《尚书·召诰》）

周所说的德的具体内容为**“从天命、劝人事”**说明了商的灭亡和周的建立**“非我小国, 敢弋殷命, 唯天不弔”**（《尚书·多士》）

(四) 周公的思想

1、不仅提出了德, 而且提出了“孝”, 制定了一套制礼作乐的规则。礼成了奴隶社会的等级名分制度, 乐成了为这种等级名分制度服务的工具

2、他看到了人民的力量不可忽视, 产生了对天的一些新认识。提出了**“天命靡常”“天视自我民视, 天听自我民听”**（《孟子》引《泰誓》）

3、保民的思想: 保民才能**“享天之命”**（《尚书·多方》）

“保民”也就是告诫统治者要勤于人事, 要注意统治之术, 好好地保护奴隶不让他们逃亡和失散, 才能保住自己的统治地位。

※商周的宗教迷信是维护奴隶主贵族阶级统治的思想武器, 其形式不断变换, 但其本质就是政权神授。这一理论后来又发展成为我国两千多年巩固封建专制统治的思想支柱之一。

第二节 朴素辩证法思想的萌芽

一、随着商周奴隶社会经济、政治、文化发展, 人们开始注意到自然界变化发展和人类社会政权交替、祸福转化等现象。对于自然界和人类社会的变化, 人们是有不同的看法的。

纣王: “呜呼! 我生不有命在天”——否认变化

EG: 周代殷政权

周公旦: “天命靡常”——承认变化

二、在对自然界和人类社会的观察、分析和解释中, 逐步萌发了古代朴素辩证法思想。但我国古代朴素辩证法思想, 最初是在宗教神学的体系下萌芽发生的。

现存《周易》中的《易经》部分, 原是周人问吉凶的卜筮之书, 但其中包括着某些原始而可贵的朴素辩证法思想萌芽。

(一)《周易》的两个部分

(二)《易经》的成书年代

(三)《易经》中关于“对立”和“物极必反”的朴素辩证法思想

1、对立面及其变化的思想反映在六十四卦的演变产生

六十四卦 八卦 阴阳两爻 自然界和人类社会的变化, 最终归结为阴阳两种势力的消长。

这是最原始的关于对立面及其变化的思想

※《易经》关于阴阳的观念很可能是从观察天象地理的变化或人类男女两性, 禽兽雌雄的不同中概括出来的

但并没有把阴阳作为某种具体事物的两种对立性质, 而是把阴阳当作一切具体事物共同的、最基本的两种对立性质提出来, 并用抽象的符号表示这由《易经》作为占筮之用宗教神学体系决定的。□不可混同于朴素唯物主义思想。

2、《易经》中关于“对立”的思想, 反映在某些卦象相反的卦的吉凶对立。

EG: 泰卦与否卦; 剥卦与复卦

3、《易经》在一些卦中包含有一些由低到高的变化发展思想。

EG: 乾卦; 渐卦

4、《易经》在描述由低至高的变化发展情况中, 也表露了一些转化的思想和“物极必反”的思想。

※《易经》把事物的“对立”和转化抽象化, 神秘化, 认为人们地于事物的变化发展是无法认识和驾驭的, 只能乞求于神的启示, 然后再来决定人们的行动; 这些朴素辩证法思想因素带有严重的宗教神秘主义色彩。

(四) 一些进步的政治家, 思想家表露出了一些朴素的辩证法思想因素

1、晏婴对齐景公论“和”“同”

2、晋国的史官史墨, 提出“物生有两”“各有妃耦”——事物不是固定不变, 对立双方地位可以发生转化等思想

第三节 朴素自然观的萌芽

一、朴素自然观的产生

(一) 生产的发展和文化的进步

(二) 天, 上帝, 鬼神观念的动摇

二、五行的观念——世界由五种元素构成的朴素唯物主义

“故先王以土与金木水火杂以成百物。”《国语》

“天生五材民并用之废一不可谁能去兵。”《左传》襄公二十七年

三、阴阳说——周人用两种不同性质的阳气和阴气来解释四季的变化和万物的繁茂和凋衰

“阳伏而不能出阴迫而不能蒸于是有地震。”《国语·周语》

※阴阳五行观念的产生,是和当时生产实践和积累的自然知识相适应的,不是建立在正确科学知识的基础上的,倒向天人感应的神秘主义

四、范蠡

(一) 初步认识到人和自然的一些关系。对天道做了符合唯物主义思想的解释
自然现象的变化是有“恒制”,有经常不变的法则。

(二) 对人和自然的关系做了三点说明

- 1、“**时不至不可强生事不究不可强成**”——事物的产生需要条件,在条件不具备或不成熟的时候,不能盲动,否则“**强索者不祥**”
- 2、人的主观努力和自然客观条件是互相为因的,必须互相配合好。“**夫人事必将与天地相参然后乃可以成功。**”
- 3、客观条件是变化的,成熟与不成熟可以转化,具备与不具备可以相互转化,必须及时抓住时机——“**得时无怠时不再来。**”“**从时者犹救火追亡人也,蹶而趋之唯恐弗及。**”不然,“**天予不取反为之灾赢缩转化后将悔之**”

※但范蠡的观点基本上是循环论

第四节 无神论观念的兴起

一、兴起的社会历史背景

“不稼不穡,胡取禾三百廛兮?不狩不猎,胡瞻尔庭有悬貊兮?”《诗经》

逃亡;; 反抗,驱逐;;

二、

“夫民神之主也是以圣王先成民而后致力于神。”《左传》桓公六年

“吾闻之国将兴听于民将亡听于神神聪明正直百壹者也,依人而行。”《左传》庄公三十二年

“是阴阳之事非吉凶所生也吉凶由人。”《左传》僖公十六年

“薛征于人宋征于鬼宋罪大矣。”《左传》定公元年

子产曰:“天道远人道迩非所及也何以知之口焉知天道是亦多言矣岂不或信?”《左传》昭公十八年

“吾无求于龙,龙亦无求于我”《左传》昭公十九年

※他们对神持怀疑态度;社会生活中的问题都是人与人之间的关系问题,不是“天”“神”与人的关系问题

※这和所处的地位,争取民心与奴隶主贵族对抗的政治斗争相一致的。

第三章 孔子

第一节 正名思想

1 思想的社会历史背景

孔子把春秋时代,看做是“礼坏乐崩”,臣杀君,子杀父,“邪说暴行”不断发生的大乱局面。

“**天下有道则礼乐征伐自天子出天下无道则礼乐征伐自诸侯出……天下有道则政不在大夫天下有道则庶人不议。**”

二、正名思想

(一) 正名思想的提出要制止上述的“邪说暴行”的流行,就必须恢复周礼的权威,重新肯定宗法等级制度的秩序,而其要害就是要正名。

“**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》

(二) 周礼及正名

1、所谓周礼,就是西周统治者制定的一整套经济、政治制度和道德规范、礼节仪节等。其中心内容就是以血缘关系为纽带的等级制、分封制和世袭制。

“**郁郁乎文哉吾从周。**”《八佾》 “**如有用我者吾其为东周乎。**”《阳货》

2、正名

(1) 具体内容——“**君君臣臣父父子子。**”《颜渊》

孔子就想提出这个理想标准的“名”来纠正那些不符合周礼情况的“实”。这种用名以正实的观点,就是后来所谓的“名教”

(2) 目的——孔子提出“正名”思想，以求恢复周礼所制订的世袭宗法等级制度。

对于君，就应强调君就应该享受的权利：对鲁昭公评价的“知礼”

对于臣，就应强调臣应该尽的义务：对季氏的“是可忍孰不可忍也。”

三、复兴周礼不完全因袭周礼

完全因袭，已不再能充分地发挥周礼的作用了，所以，他对周礼有一定的补充和发展——“损益”

(一) 正名 (上述) ——使周礼的指导思想更集中、更明确、也更理论化

※特别提出要掌握周礼的这种思想实质——“礼云礼云玉帛云乎哉？”

(二) 对周礼的发展的补充和发展表现在强调道德教化。

“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》

“上好礼则民易使也”《宪问》

(三) 举贤才的思想

周礼的世袭宗法等级制度完全是“亲亲”的，孔子主张在维持的原则下，在一定程度内实行“贤贤”人微言轻补充。

“近不失亲远不失举”

(四) 为了复兴周礼的对其另一个补充和发展是提出“仁”作为礼的内容。

“人而不仁如礼何”

仁是所谓德化的具体内容。孔子关于仁的思想的系统发挥，构成了其思想体系的核心，也是他思想最有特色的地方。

第二节 仁学思想

※比较全面的论述——“克己复礼为仁”“非礼勿视非礼勿听非礼勿言非礼勿动。”《颜渊》

首先：说明仁的基本性质和内容——约束自己的行为使其符合于礼的规范。

其次：说明仁的一个特点——求仁完全是自觉的，由自己决定。不依靠他人。

最后：进一步，求仁的具体条目，视听言动

一、孔子说仁的性质时，强调了从政治的角度理解仁，即只有恢复礼制，巩固礼所制订的政治秩序的行为才能叫做仁。

(一) 作为统治者要求达到仁的标准的具体要求特点——恭、宽、信、敏、惠

子张问仁，子曰“能行五者于天下为仁矣。”请问之，

曰“恭宽信敏惠恭则不侮宽则得众信则人任焉敏则有功惠则足以使人。”《阳货》

要保持统治贵族的尊严与权威——**恭、信、敏**

仁在这两方面的作用也就是礼的作用，所以他又说：

对于统治者这方面来说 又要善于使用人民——宽、惠

“上好礼则民莫敢不敬上好义则民莫敢不服上好信则民莫敢不用情夫如是则……”

“使民”“利民”“安民”“教民” 驾驭人民 达到礼的标准 正是从这个角度说：

“君子而不仁者有矣夫未有小人而仁者也。”《宪问》

(二) 孝悌的思想

1、孝 “为政”——仁的基本要求

孔子将恢复和巩固周礼的统治秩序叫做仁。周礼是建筑在宗法制度“亲亲”基础上，所以他非常重视孝、悌，

强调培养人们具有孝悌的品德是最基本的。“弟子人则孝出则弟。”《学而》

孝与忠是统一的，孝于宗族长辈，就是忠于国家朝廷。孝 “为政” 仁的基本要求

“孝弟也者其为仁之本与。”《学而》

2、孝与仁更明确的关系

“君子笃于亲则民兴于仁。”《泰伯》

3、概括——消灭犯上作乱的现象

“其为人也孝弟而好犯上者鲜矣不好犯上而好作乱者未之有也。”《学而》

二、为仁由己而不由人——具有仁的德性的行为是自觉的、主动的。

(一) 实现仁靠本人的决定和努力，是每个人完全可以做到的

“仁远乎哉我欲仁斯仁至矣。”《述而》“有能一日用其力于仁矣乎我未见力不足者。”《里仁》

(二) 仁的自觉性的具体体现

“人而不仁如礼何?”《八佾》

- 1、孔子宣扬为仁的自觉性，也就是把“礼”这种外在的约制，通过“仁”德性修养，完全变成一种内在的自觉性道德规定。
- 2、否则，不仅受刑罚的制裁，而且受到社会道德舆论和内心的谴责。——
- 3、仁是一种主观化的道德修养，一咱主观的道德标准。

(三) 一个人如何自觉地实现仁

“己欲立而立人己欲达而达人能近取譬可谓仁方之也已。”《雍也》

己欲立而立人，己欲达而达人——忠（积极方面） 仁之方，仁的本身——“夫子之道忠恕而已矣。”

己所不欲，勿施于人 ——恕（消极方面） “忠恕”——实现对他人的爱——“爱人”

(四) 爱人——有差等

- 1、孔子在这里的爱人，并不是指抽象的人，而是指在奴隶社会中处于各种阶级关系中的人，例如：君臣、父子、朋友等等。
- 2、孔子在这里是要肯定世卿世禄的宗法关系，而且通过忠恕之道来教育人，启发人自觉地遵守这些关系。

“君使臣以礼臣事君以忠。”

3、孔子的“忠恕之道”或爱人都是有鲜明的阶级内容的 “君子而不仁者有矣夫未有小人而仁者。”

三、仁的行为必须在视听言动各方面全面的符合周礼，这是讲仁的品德的全面性。

(一) 仁是一个人的生活的最高生活准则，是一个人的世界观的全面修养的成果。

1、“巧言令色鲜矣仁。”《学而》 2、公治长 3、“恭宽信敏惠”“为仁矣” 4、“刚毅木讷近仁。”《子路》

5、“博学而笃志切问而近思”则“仁在其中矣”《子张》 6、“仁者不忧”，“仁者必有勇”《宪问》

(二) 时时刻刻地追求这种成果“君子无终食之间违仁造次必于是颠沛必于是。”《里仁》

(三) 有时应该用生命来实现保卫仁“志士仁人无求生以害仁有杀身以成仁”从这个意义上讲仁，孔子也叫做道——“朝闻道夕死可矣。”

第三节 认识论思想

一、孔子是中国最早比较系统的先验论的鼓吹者——

(一) 表现——承认有不同于一般人的圣人的生知——“生而知之者上也学而知之者次也困而学之又其次也。”《季氏》

“吾非生而知之者”“吾圣与仁则吾岂敢”《述而》——似乎谦虚，不以生而知之自命

子贡：“固天纵之将对又多能也”《子罕》——并没有否认自己是圣人

“文王既没文不在兹乎！”《子罕》

(二) 表现——关于仁的学说

- 1、孔子关于仁的行为的自觉性、主动性的特点，又是以仁的先验性为基础的。
- 2、(具体表现)“己所不欲，勿施于人”——假定“己”的心都是善良的，先验地认识到什么是善良的，这时“己所不欲勿施于人”才具有道德价值，成为达到仁的途径。
- 3、(综合)“仁远乎哉我欲仁斯仁至矣”既是说仁的行为具有自学性和主动性，也是说仁的德性和认识具有先验性。

(三) 孟子对孔子的继承和发挥及孔子本身思想

1、孔子仁的先验论 (为孟子继承与发挥) 第个人都天生具有仁、义、礼、智萌芽的人性论，“人人皆可以尧舜”的思想

2、孔子对认识主体的认识

(1) 上智，下愚，中人

有天生的先知先觉的圣人 } “唯上智
又有天生的不知不觉的愚人 } 与下愚不移。”

——愚人指一般劳动群众 对这种人教育白费力气“中人以上可以语上也中人以下不可以语上也。”《雍也》
却是统治者的驯服的工具“民可使由之不可使知之。”
统治者应该对他们进行服从统治的教育，他们一定会接受“君子之德风小人之德草草上之风必偃。”

中人

(2) 生而知之，学而知之，……

1) 生而知之——圣人

2) 学而知之

——获得知识——获得直接经验“多闻阙疑慎言其余则寡忧多见阙殆慎行其余则寡悔。”《为政》

重视推理的思考“举一隅不以三隅反则不复也。”《述而》

3、教育思想和教育方法（“学而不厌，诲人不倦”《述而》

(1) 首先采取虚心的实事求是的态度“知之为知之不知为不知是知也”《为政》——反对缺乏事实根据的道听途说，“道听而途说德之弃也。”《阳货》

(2) 主张学习的知识面要广泛，学习的途径要多样化。“学无常师”

“学而时习之”，“每事问”“不耻下问”；“三人行必有我师焉……”

(3) 教学方法上，提倡学与思结合

“学而不思则罔思而不学则殆”《为政》

“温故而知新”

(4) 具体的教学过程中，主张用启发式“不愤不启不悱不发”《述而》

4 中庸之道

孔子在认识论上主张“生而知之”的先验论，在思想方法上则宣扬“中庸”思想。

一、什么是中庸

“中庸之为德也其至矣乎民鲜久矣。”《雍也》

“不偏之谓中不易之谓庸中者天下之正道庸者天下之定理。”《遗书》不走极端和稳定不变，是一切事物正当不移的道理。

二、中庸——巩固“道”的最好方法 “允执其中”《尧曰》

(一) 认识事物时，通过研究这个事物在可能的发展趋势中，就其不及和过头两个极端之间找出适中合宜的地方。

“…我叩其两端而竭焉。”《子罕》

(二) 处理事物时，应该调和不同的倾向，在各种不同的人之间进行适当的调和；否则不能成为德性高尚的君子。

“君子和而不同小人同而不和。”

据此，极力找善于掌握中庸思想的人“不得中行而与之”

指导弟子总是引导走中庸的道路。“师也过商也不及。”“过犹不及”《先进》“子曰好勇疾贫乱也人而不仁疾之已甚乱也。”

三、中庸的表现——非常全面又灵活

(一) 表现形式

“质胜文则野文胜质则史文质彬彬然后君子”《雍也》

具有一定的辩证法的精神

“虞促夷逸隐居放言身中清废中权我则异于是无可无不可。”《微子》“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”《孟子》

“毋意，毋必，毋固，毋我”

(二) 中庸灵活性所要达到的道义原则

1、符合道义 “君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”《里仁》

2、有时必须采取权宜甚至表面相反的方法，这正是维护道义的最佳方法，因而这种灵活性是完全必要的。

“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。‘唐棣之花，偏其反而，岂不尔思？室是远而。’”子曰：“未之思也，夫何远之有？”《子罕》

(三) 道义原则为何——礼——周朝奴隶社会的统治秩序与规章制度

一方面，中庸的灵活方法必须完全以周礼作为指导的原则

任何德性都

必须以礼作为指导, 才能真正成为恰到好处

另一方面, 周礼的主要精神, 其可贵处是不走极端和反对偏激

好处的德性。

——“恭而无礼则劳慎而无礼则怠,

——“礼之用和为贵……知和而和不以礼节之亦不可行也。” “导之以德”“齐之以礼”
直而无礼则绞。”

(四) 中庸思想的灵活性——就其目的是维护不变的道来说, 这种思想带有形而上学的特点

1、程颢说“中则不偏常则不易惟中不足以尽之故曰中庸。”《遗书》说明了中庸思想所包含的“不易”的形而上学特点的重要性。

2、但孔子中庸思想的着重点仍在于强调其方法上适度平和的性质, 及运用这种方法所必须具有的灵活性。

(五) 中庸思想的发展: 孔子——子思——宋明时期的宣扬崇奉, 成为儒家道统思想的核心

第五节 天命论

一、相关思想背景

殷周的贵族把“天”人格化、神圣化, 把它打扮成一个操纵人间万物命运的活灵活现的主宰, 自己则是受命于天, 天在人间的代理人

春秋时期, 有意志的人格神的天的观念开始动摇, 但仍旧是具有强大力量的宗教迷信思想

二、孔子天命思想的两重性

(一) 将天的人格神的外貌丢掉了

“获罪于天无所祷也。”《八佾》 “天生德于予桓魋其如予何!”《述而》 “文王既没文不在兹乎? ……匡人其如予何?”《子罕》

“吾谁欺欺天乎?”《子罕》 “天丧予天丧予!”《先进》

(二) 保留了天命的主宰性, 必然性

企图用不可认识的必然性解释天的意志和主宰性, 留有天命论的尾巴, 甚至把天命论引向一种神秘主义的命定论, 宣扬命运之天决定人间的贵贱,

“富贵在天” “道之将行也与命也道之将废也与命也。”《宪问》 “死生有命富贵在天。”《颜渊》

三、关于个人的主观努力

孔子宣扬天命论, 不限制他本人挽救奴隶制灭亡的主观努力。

没有对天命的权威加以限制的意图

没有将天命和人力划出不同的势力范围的思想; 主观努力正是天给予他的使命, 对人力的作用予以一定的地位。

○他自述自己是经过多年的艰苦努力才使自己的行为逐渐符合天命——吾十又五而志于学, ……七十而从心所欲不欲不逾距。

四、对鬼神的看法——采取一种两可的态度: 不议论鬼神, 却肯定鬼神的存在。

(一) 放弃鬼神的具有人格神的外貌

(二) 保留鬼神的权威“未能事人焉能事鬼。”

(三) 在形式上肯定鬼神的存在。

“非其鬼祭之谄也。”“不主张无鬼; 不能采取收买的态度祭祀鬼神而抱着虔诚的态度祭祀鬼神, 就像面对鬼神降临一样。

(四) 祭祀不要停留在形式上, 而要对祚的忠孝实际行动上。

第三章 老子

第一节 “小国寡民”的政治思想

一、政治思想的提出背景——人民与统治阶级的矛盾

(一) 人民生活的贫困和不怕死地起来反抗
主要原因是统治者贪得无厌地剥削造成的。

“民之饥以其上食税之多是以致饥。”

“民之轻死以其上求生之厚是以轻死。”

“无为而治”——政治中心思想局限性

(二) 批判统治者的政治腐败, 土地荒芜, 粮仓空虚;
借人民之口发出反抗, 威胁的言论

“民不畏死奈何以死惧之?”

二、无为而治的政治思想

(一) 主要观点——怎么样无为而治

统治者在表面上应该少一点统治, 少一点作为, 统治才能巩固, 得到更多好处
对人民听其自然

(二) 为什么要无为而治

1、欲望过多、法令繁多、知识追求、讲究虚伪道德——社会混乱互相争夺

2、批判揭露仁义道德

大道废弃, 六亲不和, 国家昏乱 讲仁义忠孝 取消知识、道德, 取消新颖器具财货

“绝圣弃智民利百倍绝仁弃义民复孝慈绝巧弃利盗贼无有。”使老百姓各得其所

三、理想社会和政治——小国寡民

“小国寡民使民有什伯之器而不用使民有舟泊而不远徒虽有舟舆无所乘之虽有甲兵无所陈之使民复结绳而用之甘其食美其服安其居乐其俗邻国相望, 鸡犬之声相闻民至老死不相往来。”

四、对人生的看法——消极无为

圣人应该是一个

表面上处处不与人争, 不人为先, 守柔处下, 少私寡欲, 绝学弃智, 浑浑噩噩, 完全处于自然状态的人。

这样才能在复杂的现实斗争中保全生命, 无忧无虑, 达到精神上的最高境界。

第二节 “道”生万物的哲学体系

一、关于根本的学说——道

(一) 老子哲学体系的核心是“道”, 整个世界万事万物都是从“道”那里派生出来的。道是万物的根本。

“道冲而用之或不盈渊兮似万物之宗, ……湛兮似或存吾不知谁之子象帝之先。”

(二) 道与一

1、“道生一, 一生二, 二生三, 三生万物。”

一在这里指万物具体形成之前的统一状态。老子推崇为一种抽象的最高的“自然”原则, 无为的原则, 这里一与道同义

2、“天得一以清地得一以宁神得一以灵谷得一以盈万物得一以生候王得一以为天下贞”

“一”成了形成和万事万物的根本原则

3、小结: 道生一

(1) 具体万物形成前的统一状态

(2) 使万物获得统一的原则 } 统一——天地(阴阳)——和气——生万物

二、道的具体状况与认识

(一) 道: 恍惚幽深

“道之为物惟恍惟惚忽兮恍兮其中有物。

窈兮冥兮其中有精其精甚真其中有信”

道是一种恍惚不定深邃不可捉摸的东西; 在幽远常常深邃的地方好像有某种形象, 某种实物
恍惚幽深——某种实物——恍惚幽深

(二) 道之认识

“吾不知其名字之曰道强为之名曰大”

“视之不见名曰夷听之不闻名曰希搏之不得名曰微”

无声, 无形, 无体, 看不见, 听不到, 摸不着

道——一种很抽象的东西

(三) 道与名

“其上不微其下不昧绳绳不可名复归于无物。是谓无状之状无象之象，是谓恍忽迎之不见其首，随之不见其后。”

三、道与具体的事物——无与有

“有名，天地之母”

“天下万物生于有，有生于无。”

天地以下都是具体事物，可以用名称表示

“无名天地之始”

道即是无

天地从“道”产生出来，道无体无形无体

四、小结评价

古代素朴唯物主义的特点——把世界的统一性归结为几种或某一种具体的物质
进 步

老子——把没有任何具体规定性的“无”或“道”看作是宇宙的本原，万物的老根；看到了世界的统一性

第三节 朴素的辩证法思想

一、道有规律

老子从激烈的社会变动中感到事物不是固定不变的，从中认识到一些事物变化的规律

“反者道之动。”朴素辩证法思想

二、对立面的相互关系

(一) 相互依赖关系

“有无相生难易相成长短相形高下相倾音声相和前后相随”

(二) 对立的一面如果其特点达到一定程度，就会表现出对立一面的特点

1、“明道若昧进道若退夷道若类？（不平），上德若谷（俗），大白若辱（黑），广德若不足，建（刚健）德若偷（怠惰），质真（直）若渝，……”

2、“大成若缺”，“大直若屈”“大巧若拙”“大辩若讷”

(三) 进一步，对立的双方是会互相转化的

“祸兮福所倚福兮祸所伏。……正复为奇（异）善复为妖（灾）”

三、辩证法思想的局限性

(一) 直观性

对对立面的依存转化没有科学的说明 转化是自然而然的无条件的

(二) 盲目性

他离开一定条件讲凡事都要从反面着手

“将欲歛之必固张之将欲弱之必固强之将欲废之必固兴之将欲夺之必固与之是谓微明。”

(微明：即认识了“道之动”的微妙见识。)

(三) 消极性

这样的转化是不可能的，只是在为老子明哲保身，政治上消极无为作论证。

“曲则全枉则直洼则盈敝则新少则得多则惑，……夫唯不争故天下莫能与之争。”

对事物对立的了解，是要人们少说少动，甘居屈辱

“知其雄守其雌”“知其白守其辱（黑）”

(四) 片面性

老子所讲的对立面的变动，也都只是指一些具体事物的暂时现象

静是根本，静支配动“静为躁君”

静止才恢复到事物的天赋本性“命”，这也是事物恒常的规律“夫物芸芸各复归其根归根曰静静曰复命复命曰常知常曰明不知常妄作凶。”

第四节 神秘主义认识论

一、认识与感性

世界的本原是道，是无的理论

老子对外界物质生活的接触持不定态度; 人生观持消极态度

政治上主张无为而治

“五色令人目盲五音令人耳聋五味令人人口爽。”

排斥感性认识

二、认识——实践与直观

(一) 认识与实践

对事物的认识不应到客观世界中求去, 认识不是从实践中来的

“不出户知天下不窥牖见天道其出弥远其知弥少。” “塞其兑闭其门”神秘主义的内心直观

“圣人不行为而知不见而名不为而成”

(二) 认识与直观

神秘主义的内心直观

“玄览”(深妙的镜子)——“涤除玄览, 能无疵乎”

“致虚极守静笃万物并作吾以复观。”

三、本体论的高度

(一) 人和万物都同出于他的最高精神实体, 都是“道”的体现

“……挫其锐解其纷和其光同

其尘是谓玄同”

(二) 从最高精神实体的角度, 人与万物都是一样

“玄同” 去掉事物各自具体的特殊性,

使合同于抽象的一、道

(三) 主观世界与客观世界在绝对精神世界那里就合而为一, 万事万物为我所认识 庄子的齐万物而为一 “的相对主义

四、修道之法

老子知识采取了一种否定的态度“绝学弃智”“绝学无忧”“为学日益为道日损损之又损以至于无为”

为学与为道不一样——无所作为, 无所追求, 达到精神上的最高境界

第四章 孙武

第一节 富国强兵的思想

一、孙武是一们站在新兴地主阶级立场上的军事家。他拥护封建制度主张进一步实行封建制的革命, 以求富国强兵。在田亩制度上拥护初税亩, 在税收制度上支持赞同赵氏实行的无税制。

二、在军事制度上, 认为“置士少”, 有利于经济基础稳固, 军队的供应充足, 可以达到精兵强兵的目的。

三、孙武认为实行“富民少士”, 可以富国强兵, 还由于衽这些经济方面制度的改革, 就能在政治上取得人民普遍的支持。

四、战争思想

(一) 战争取得胜利, 需要“五事”——“道”“天”“地”“将”“法”

(二) 看重战争, 反对轻率用兵

“故不能尽知用兵之害者, 则不能尽知用兵之利也”《作战篇》 “非利不动, 非得不用, 非危不战”《火攻篇》

“兵者, 国之大事, 死生之地, 存亡之道, 不可不察也”《计篇》 “亡国不可以复存, 死者不

可以复生”《火攻篇》 “和于利而动, 不合于利而止”《火攻篇》

※孙武是后来战国时期兵家和法家的先驱,

※战国中期的军事家孙臧和吴起等而※ 下之人的思想则是孙武思想的直接继承和发展。

第二节 “不可取于鬼神”与“知彼知己”——朴素的唯物主义思想

一、孙武的朴素唯物主义思想表现:

(一) 反对相信鬼神灾异的无神论思想, 而主张从实际出发, 主张“知己知彼百战不殆”

“故明君贤将所以动而胜人成功出于众者先知也先知者不可取于鬼神不可象于事不可验于度必取于人知敌之情者也。”《用间篇》

“禁祥去疑”《九地篇》 “知己知彼百战不殆”

(二) 了解客观实际情况的基础上, 充分发挥主观能动性

主动创造利于己对敌不利的形势, 以取得胜利, 争取主动权

“古之善战者先为不可胜以待敌之可胜”《形篇》 “善战者致人而不致于人”《虚实篇》

二、主要方法

(一) “避实而击虚”“备前则后寡备后则前寡备左则右寡备右则左寡无所不避则无所不寡。”《虚实篇》
“攻其不备，出其不意”《计篇》“避其锐气攻其惰归。”“以治待乱以静待哗”“以近待远以逸待劳”《军争篇》
(二) “以患为利”《军争篇》——变不利甚至有害的情况为有利。

决不可“以少合众，以弱击强”《地形篇》

“我专而为一敌分而为十是以十击其一也。”，“虽然我寡而敌众，”却“能以寡敌众”

在战术上以十击一，则在战略上可以达到以一击十。

第三节 军事辩证法思想

一、指导战争要从全面的观点出发，反对形而上学的片面性。

(一) 要做到这点，就必须对决定战争胜负的五事——道，天，地，将，法

(二) “知吾卒之可以击而不知敌之不可击胜之半也。知敌之可击，而不知卒之不可以击胜之半也。”《地形篇》

(三) “知彼知己胜乃不殆知天知地胜乃可全。”“不知彼而知己一胜一负不知彼不知己每战必殆。”《谋攻》
二、主张从一件事的内存矛盾中，分析事物的性质和发展，争取矛盾的转化。

(一) 对战争的态度，既要看到用兵的益处，也要看到用兵的危害。从利的方面提高信心，从危害方面采取预防措施。

正因他认识到每一事物都存在着矛盾，他研究战争的发展规律时，从对立的范畴出发，（治乱，强弱。。。）分析这些矛盾的性质和相互转化条件，建立一整套战略战术的理论。

“乱生于治怯生于勇弱生于强”《势篇》

“投之亡地而后存陷之死地而后生。”

“敌佚能劳之饱能饥之安能动之。”《虚实篇》“怒而挠之卑而骄之佚而劳之亲而离之。”

(二) 最有创造性的部分——关于战势的奇正相生，奇正转化的问题

1、战争是一种必然的运动，是矛盾变化发展，关键是战争的指挥者会发现和促使矛盾的转化

“战势不过奇正奇正之变不可胜穷奇正相生如环之无端孰能穷之。”

2、高明的将领在于识别和利用奇正的态势的变化取得胜利。

“凡战者以正合以奇胜故善出奇者无穷如天地不竭如江河。”《势篇》“兵无常势水无常形因敌之变化而取胜者谓之神。”《虚实篇》

3、“微乎微乎至于无形神乎神乎至于无声故能为敌之司命。”

三、其它战术思想

进行攻守时：“善攻者敌不知其所守善守者敌不知其所攻。”《虚实篇》

打仗时：“始如处女敌人开户后如脱兔敌不及拒。”《九地篇》“易其事革其谋使人无识易其居迂其途使人不得虑”

四、孙武军事辩证法思想的继承和发展

孙臆强调

(一) “形胜之变与天地相敝而不穷”，不能“以一形之胜胜万形”《孙臆兵法·奇正》事物的相生相克，变化千万，不能机械地以一种不变的办法去适应万变的客观。

(二) 将形胜的思想与奇正的思想结合起来，

“形以应形正也无形而制形奇也。”《奇正》

“同不足以相胜也故以异为奇是以静为动奇佚为劳奇饱为饥奇治为乱奇众为寡奇治为乱奇众为寡奇发而为正其未发者奇也奇发而不报则胜矣。”

不能用一种态势与敌人对抗，以不同态势相对抗，这就是出奇，敌人来不及想法对付，就可取得胜利了。

(三) 赛马的取胜方法“今以君之下驷，取君上驷与彼中驷，取君中驷与彼下驷”《史记·孙吴列传》

五、对于孙武的评价

(一) 他主要是一个大军事家，哲学思想缺乏系统性——唯物主义思想是朴素的直观的；辩证法思想是彻底的，最后陷入了循环论

“终而复始日月是也死而复生四时是也。”《势篇》

(二) 在军事思想上，不能正确区别正义和非正义的战争，不能了解战争的真正根源；

有愚民思想“愚士卒之耳目使之无知”《九地篇》过分夸大将帅作用“知兵之将生民之司命国家安危

之主也。”《作战篇》

第五章 墨子

第一节 社会政治思想

一、提出仁与恶的标准

从小生产者的利益出发，以“兴天下之利，除天下之害”，作为衡量一切思想和行为的价值的标准。

“利”——“国家之富，人民之众，刑政之治”《尚贤上》做到这点即是仁人，破坏这种的事业的人就是恶人或贼人。

二、社会的现实

(一) 人民不但要求生存和温饱，而且要求子女的繁庶和幸福；可是统治者役使剥削人民，兼并土地，发动战争，极度荒淫

(二) 人民穷困不堪，死亡相继，天下混乱。“国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼。君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调。”

(三) 政治上“交相恶”的混乱局面，——“强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱。”《兼爱下》是一切祸害中最大的祸害。

三、解决的办法——“兼相爱，交相利”

(一) 因为天下“交相爱则利，交相恶则乱”——这是他的思想体系的核心

(二) “兼相爱”是以“交相利”为基础，为具体内容的

1、为什么以之为具体内容——只有“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。”《尚贤下》才能真正实现兼爱的原则

(三) 为什么要“兼相爱，交相利”

“爱人者，人必从而爱之，利人者，人必从而利之”《兼爱中》

(四) 兼爱与仁、义

1、“兼即仁矣、义矣”《兼爱下》将他的兼爱也称为仁义

2、墨子所谓的仁义是注重效果的，以利人为具体内容“以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。”《非乐上》“而义可以利人，故曰义，天下之良宝也。”《耕柱》

3、与孔子之仁义的区别

(1) 孔子：以恢复周礼为仁，以注重主观动机的忠恕为仁的标准。

墨子：“今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之；兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。”

《《贵义》

(2) 孔子：虽说仁是爱人，但根本不承认“小人”具有仁的德性“君子而不仁者有矣夫，未有小人而会者也。”《论语·宪问》

墨子：虽是贱人，只要不以“兵刃毒药水火以交相亏贼”实行了兼爱，也就是“仁矣义矣”

(3) 孔子：主张“亲亲有术，尊贤有等。”爱人有亲疏厚薄的区别。

墨子：主张爱人该“远施周遍”不应该有亲疏厚薄的区别。因为“必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”《兼爱下》

(4) 孔子：以“孝弟”“为仁之本”，强调下级对上级的绝对有服从关系

墨子：虽然从来不认为上下贵贱的等级可以取消，却认为其关系是相互的。

“臣子之不孝君父，所谓乱也。”《兼爱上》 但也说“虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。”《兼爱上》

(5) 墨子针锋相对地反对孔子克己复礼为仁的思想

(五) 兼爱的评价

1、墨子的兼爱思想，代表小生产者的要求，具有一定的进步作用

2、但所谓兼爱思想实际上也是主张所谓“人类之爱”的一种抽象形态。虽在具体要求上注重效果，而不仅仅是注重动机，但其根本出发点仍旧是观念出发，因而是错误的，不能实现的。

四、关于战争——墨子认为政治混乱中为害人民最大的事情是侵略战争，提倡“非攻”

(一) 对战争的批判

1、战争是不义的——一般人认识到偷盗杀人的不义，不认识侵略战争的不义

2、战争没有胜利者，只有受害者——从事侵略战争的国家都是“攻伐无罪之国”，并且被侵略的国家“燔溃其祖庙，劓杀其万民。”《非攻下》

(1) 被侵略的国家的人民生命和财产遭到极大的破坏；

(2) 另一方面发动战争的国家也是“夺民之用，废民之利”《非攻中》“其所得反不如所丧者之多”《非攻中》

有国家认为发动侵略战争可以开拓疆土，进行兼并，有利可图。分析一下绝大多数发动侵略的国家都是人口不足而土地有余，则即使取得暂时的胜利，也是“亏不足而重有余”

所以，墨子认为侵略国对被侵略国“无罪而攻之，不可谓仁”“杀所不足，而争所有余，不可谓智”《公输》

(二) 对战争的区分

1、“攻”：一个国家为了兼并，兴师动众，侵略“无罪之国” “诛”：有道 讨伐无道的暴君，应该加以支持赞扬 若混淆两者则是“不知类”

2、但在具体分析上，认为今之好战之国所进行的每一次战争都属于攻，而不是诛，希望这些维持现状，等待一个具有兼爱思想的人统一全国。

不是将好坏的界线划在战争的正义和非正义上，而是划在战争的“攻”和“守”的分别上

(三) 对“非攻”的评价

1、非攻实质上的重点仍是“非战”，这与他的兼爱思想是完全一致的，并且是他的兼爱思想的最集中最突出的具体要求。

2、反映了幻想过安居乐业的小生产者的要求，对封建地主之间所从事的兼并战争也存在一定程度的不满。

从这一点讲，既不具有当时有些小生产者用暴力反抗统治者的觉悟，也不同于当时致力于用暴力进行统治和兼并的封建主，而是保守的小生产者的幻想和软弱无力的表现

3、一时个别有成就；总体来讲是失败的

五、尚贤——兼爱思想的组织保证

(一) 有才能人“虽在农与工肆之人，有能则举之。” “官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之。”《尚贤上》

(二) 与孔子的不同

1、孔子“举贤才”，但是孔子的举贤才的具体要求是“亲亲有术，尊贤有等”，以举贤才作为“亲亲有术”的补充

2、墨子：明确指出“贵贤罚暴，勿有亲戚弟兄之所阿。”《兼爱下》完全根据贤与否选择统治人才，代表劳动小生产者的政治要求，直接反对孔子所维护的贵族等级制度的世袭制度

六、尚同——在尚贤的基础上提出

(一) 最高统治者也应由贤者来担任，全国在这种情况下，就要“尚同而不下比”，要根据最高统治者所制订的共同标准，反映情况，统一是非，整整饬纲纪，惩罚淫暴。

(二) 从国家的起源来论证这一点，古代人民开始共同生活时没有共同遵守的思想标准和统治者“天下之乱也，至如禽兽然”《尚同中》

了解了这一点恶果后，“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者，立为天子”《尚同下》。因此天子应该保护被统治者的利益。

(三) 对于尚同的评价

实行尚同的结果是，实际上只是对最高统治者有利，以最高统治者所谓的非为是非，加强了统治者的专制统治，使统治者“皆恐惧振动惕栗，不敢为淫暴。”《尚同中》

这是作为保守的小生产者的代表，希望有一个贤者作为他们的保护人的幻想。

七、“节葬”——从功利主义出发

(一) 厚葬使能够从事生产财富的人长期不能够参加生产活动，限制“男女之交”，人口不能繁殖

(二) 有关“杀殉”：“天子杀殉，众者数百，寡者数十，将军大夫杀殉，从众者数十，寡者数人，处丧之法，将奈何哉！”《节葬下》

八、“非乐”

(一) 音乐的盛行妨碍男耕女织“以此亏夺民衣食之财”

(二) 从提倡音乐所造成的政治后果论证这一点：“乐逾繁者，其治逾寡，自此观之，乐非所以治天下也”

《三辩》

(三) 更反对与乐有不可分割的联系的周礼“俯仰周旋威仪之礼……诸加费不加民利者，圣王弗为。”《节用中》

墨子后学也反对攻击提倡周代礼乐的孔子：“孔某盛容修饰以蛊世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼以示仪，务趋翔之以观众。”《非儒》

九、孔子与墨子的不同

(一) 孔子——仁的思想即以唯心主义先验论为基础的忠恕之道 墨子——兼相爱，交相利，而爱无差等，注重从经验中的实效判断行为的善恶，反对孔子爱有差等只重动机，不重效果

(二) 孔子——提倡贤才“亲亲有术，尊贤有等” 墨子——主张尚贤，要求“官无常贵，而民无终贱”，反对维护世袭宗法等级制度为目的的举贤

(三) 孔子——以继承制礼作乐的周公自任，维护周代世袭宗法等级制度的礼乐 墨子——“背周道而用夏政。”主张强本节用，反对周代世袭宗法等级制度的礼乐

十、评价

(一) 提倡的是“人类之爱”的思想，起到调和阶级矛盾的作用。

(二) 主观上要求希望

(三) 客观上起到作用

第二节 经验论的认识论

一、三表的提出

“厚乎德行，辩乎言谈”才能称作贤者，也就是既是智者又是仁者才能当统治者。所以又说“是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子”《尚同中》

从“辩乎言谈”的要求出发，在辩论中提出衡量一种学说的是非标准，即所谓的“三表”

——“言必有三表。何谓三表，子墨子曰……”《非命上》

二、三表的各表

(一) “上本之于古者圣王之事”，即以过去的间接经验作为衡量真伪是非的标准

1、强调通过历史的实际找出深刻的教训“君子不镜于水而镜于人……镜于人，则知吉与凶。”

2、更注重直接经验“吾以为古之善者则述之，今之善者则作之，欲善之益多也。”《耕柱》

(二) “原察百姓耳目之实”

1、他所指的经验不是指个别经验，是指多数人的经验。多数人的经验才能作为真假和有无的标准

“是以天下之所以察知有与无之道者，必以众人耳目之实，知有与无为仪者也。”《明鬼下》

2、统治者必须运用众人的经验，了解情况，判断是非，指定措施。他说一般人认为古代的天子的视听能力非常神奇，实际上只是运用了众人的经验：“非神也，夫唯能使人之耳目，助已视听……助之视听者众，则其所闻见者远矣。”《尚同中》

3、这三个标准中，这个是最主要的，因而是墨子的经验论最根本的观点。

(三) “发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”

1、注意社会政治的效果方面检验知识的真假和言论的好坏——他的认识论的特色。“用而不可，虽我亦将非之，且焉有善而不可不用者。”《兼爱下》

2、他也主张重视动机的，提倡从志与功的统一去观察行动，因此所谓的效果不局限于立竿见影的眼前利益。例如：巫马子：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也，功皆未至，子何独自是非我哉？”墨子曰：“今有燎者于此，一人奉水，将灌之，一人掺火，将益之，功皆未至，子何贵于二人。”……《耕柱》

(四) 三个标准的关系——统一的

第二个标准最基本最主要；第一个标准以第二个标准为基础；第三个标准是第二个标准的进一步具体化

三、关于人的认识

(一) 孔子——肯定有些人“生而知之”，这种人就是圣人。 墨子——肯定一切知识来自“耳目之实”的闻见。

但墨子并不否认圣人的作用“义不从愚且贱者出，必自贵且智者出。”《天志中》——这是他思想的落后

面。

但墨子没有肯定圣人有与众不同的“生知”，只是因为“能使人之耳目，助已视听”。可见这种视听只有程度的不同，没有性质的区别。

(二) 孔子——肯定“唯上智与下愚不移”
于黄则黄，所入者变，其色亦变。”《所染》

墨子——肯定“染于苍则苍，染

(三) 运用唯物主义经验论直接反对孔子“以命为有”的命定论。

孔子——“死生有命，富贵在天”，知愚贵贱都生来如此，由命决定。

墨子——“我之所以知命之有与亡，有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之亡。”《非命中》

批判儒者肯定先天的命定论，又提倡后天的学习的矛盾：“教人学而执有命，是犹命人葆而去其冠也。”<公孟>

四、抽象概念的提出

感性经验是最重要的，但不否认任何抽象的概念或认识的存在和重要性。任何抽象概念或认识应该以感性认识作为来源，可以通过感性认识进行检验。

实际上，正是墨子首先自觉对概念、判断、推理等认识等活动进行初步的探索，为后期墨家发展为比较系统的逻辑学说。

(一) 提出“类”的概念

1、什么是“类”——对公输般说：“义不杀少而杀众，不可谓知类”。这个类是后期墨家所进一步分析的类型名，即类的概念。

2、墨子提出类名的重要性，并在“名”和“实”或“取”的关系中，强调“实”是第一性的，根据实来定名。

“瞽者不知黑白……”《贵义》没有具体感性认识做基础的抽象概念，不能算作真正的认识。“此譬犹盲者之与人同白黑之名，而不能分其物也，其岂谓有别哉。”《非攻下》

3、墨子提出的名实关系问题，实际上也是反对孔子的。

(二) 提出“故”的概念

1、“仁人以其取舍是非之理相告，无故从有故也，弗知从有知也。”《非儒》一件事情的取舍和是非，总是可以找到理由或原因（“故”）

2、他又提出推理是从已知推到未知，从明显推到隐晦的内部“谋而不得，则以往知来，以见知隐。谋若此，可得而知矣”《非命中》

五、对墨子认识论的评价

(一) 感性认识作为认识的来源和真理的标准，这是一种朴素的经验论。

对感性认识的分析有些地方不很明确，在运用中还有明显的错误。例子：以此证明鬼神的存在

(二) 对抽象思想的分析零碎，不理解也不可能理解认识和实践的辩证关系。

“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”《贵义》

“务言而缓行，虽辩必不听”《修身》这里不是谈认识论上的知行关系而是道德上的言行关系

第三节 宗教思想

一、“尚同”

(一) “上同而不下比”：各级统治者逐级上同于天子，但还提出，天子要上同于天，只有天的意志都是最高的意志，是衡量一切事物最高和最后的标准。因为“天之行广而无私，其施厚而不息，其明久而衰。”《法仪》
可见，墨子基本上继承了过去的宗教思想中关于上帝的品性，是主宰一切的有意志的天。

(二) 天志的具体内容——要求人们兼相爱交相利，特别是要贵傲贱，强不凌弱“天之意不欲大国之攻小国，大家之……”《天志中》

(三) 1、把天志制裁的重点放在天子的言行上。“今天下之士君子，皆明于天子之正天下也，而不明于天之正天子也。”《天志下》

2、天子违背天志，也要“得天之罚”，叫做“天贼”。

3、“天下无大国小国，皆天之邑也，人无幼长贵贱，皆天子也。”《法仪》天对于人间的长幼贵贱没有偏心。他在肯定大小贵贱的等级差别下，要求大不欺小，贵不做贱。

二、肯定鬼神的存在。

“古之今之为鬼，非他也，有天鬼神，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”《明鬼》鬼是存在的

“山林深谷，鬼神之明必知之。”《明鬼下》鬼神的明智与圣人的明智相比，相差是很悬殊的。

“勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。”《明鬼下》鬼神的能力超常

三、“非命”，坚决反对命定论

(一) 命与力相对——

1、“强必富，不强……强必暖，不强必……”人民的贫富国家的治乱，根据历史的教训和现实的经验，都决定于力而不决定于命

2、“世不渝而民不易，上变政而民改俗，存乎桀纣而天下乱，存乎汤武而天下治”《非命下》“则夫岂可谓有命哉？”《非命下》

(二) 命与义相对——

1、“覆天下之义者，是立命者也。”《非命上》主张命定论的人，实际上是企图推翻一切道德原则。

2、为什么：命乃“上之所赏，而百姓之所誉也”《非命上》——命定论是暴王所为，是他们的罪行开脱责任的，不是“仁者之言”

3、这是对孔子一派的命定论有力的批判，也是对天命的权威一种修正和限制。

四、尊天事鬼的评价

(一) 以鬼神作为实行兼相爱交相利的具体保证，望上天能限制贵族的特权。——对传统的天命为中心的宗教思想有所修正。

(二) 另一方面，又肯定上天主宰一切，多方面证明鬼神的存在，天子为天所命，代天治民。——没有脱离以天命为中心的宗教思想，肯定了君权神授的理论，利于。。。

第六章 前期法家的社会历史观和告子思想

第一节 前期法家的社会历史观

一、代表人物——李悝，吴起，商鞅，申不害，慎到

二、各人的思想

(一) 李悝的思想

1、以“食有劳而禄有功”的原则，代替了奴隶制无功受禄的“亲亲”宗法制度；以封建官僚制度，代替了奴隶制世卿世禄制度

2、把土地分给农民，抽取“什一之税”，实际上这些农民成为自耕小农

3、曾魏文侯作“尽地力之教”(1)如何“合理地”收租(2)如何“合理地”调整谷价，以促进生产：“虽遇饥馑水旱，粟不贵而民不散，取有余补不足”《汉书·食货志》(3)“一夫挟五口，治田百亩”的生产方式，是封建小农的生产方式

4、著有《法经》六篇，规定了各种法律制度，据说以后秦汉都沿用了其中的一些条文

(二) 吴起的思想与改革

1、废除奴隶主贵族的世卿世禄制，代之以比较精简有力的封建官僚制度

(三) 商鞅的改革

1、商鞅进行变法的理论根据——进步的社会历史观

他认为，社会的制度是随社会的变化而变化的，没有固定不变的法和礼乐。“当时而立法，因事而制礼”《商君书·更法》——“不必法古”“复古者不可非”“治世不一道，便国者不必法古”

只要有利于国，就“不循其礼”《史记·商君列传》 如果“时移而法不变”，那国家的统治就危险了。

2、政治上，彻底地取消了奴隶制世卿世禄制度

3、经济上，(1)明文规定“开阡陌封疆，而赋税平。”(2)鼓励积极开垦荒地，扩大可耕种土地面积，承认土地私有和自由买卖的合法性，根本改变了奴隶制的土地所有制。

4、在国家行政组织、赏罚等制度方面，设立郡县，君主集权，严刑峻法，把权力都集中在封建的中央政府手中

5、为了发展生产，扩大耕种土地，巩固封建制度，积极提倡“农”和“战”两件事

(四) 孟子的反对

第二节 告子的思想

告子是与孟子同时而略早一些的一位具有朴素唯物主义思想的哲学家

一、告子关于人性的观点——反对孟子的天赋“性善”论

(一) 人性是什么——“性”是生来俱有的一种生理本能，如吃东西，两性关系。“生之谓性”“食、色，性也”《孟子·告子上》

(二) 对于本能而言，无所谓好坏善恶等区别。本能就像一种原材料，而人的道德观念则完全是后天人为加工和环境影响所形成的。EG：“性，犹杞柳也；义，犹（木否）（木卷）”“性，犹湍水也，决诸东方则东流；决诸西方则西流。”《孟子·告子上》性没有善与不善，就仿佛流水没有东西之分一样，其所以有善与不善完全在于引导。

二、孟子的反驳

孟子：“生之谓性”是否同于“白之为白”？——是——白羽毛的白与白雪的白一样，白雪的白与白玉的白一样呢？——是——“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性也？”

孟子把具体的属性“白”和一般的本质的属性混同。这个推论的结果是孟子强加给告子的

三、告子思想的评价

(一) 告子的人性论也是一种抽象的，是错误的。

(二) 反对把人性看成是一种先天道德观念是有进步意义和朴素唯物主义因素的。道德是后天加给人的，是由外在关系决定的。

EG：“彼长而我长之，非有长于我也”《孟子·告子上》

(三) 讲到“仁”“义”——“仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”

1、把“仁”“义”两种道德观念作内外区别，且把“仁”看做完全是主观感情，仍然有一种主观的道德观念，所以反对孟子不彻底。

2、后期墨家的批评——“仁，爱也；义，利也。爱利，此也。所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱所利亦不相为内外。”<墨子>

四、告子思想的影响

给孟子的唯心主义先验道德观，“人性论”一个有力的打击。

第七章 孟子

第一节 “仁政”学说

一、“仁政”学说的地位

二、“仁政”学说的提出——针对当时地主阶级激进派推行的严刑峻法的政治措施提出来的。

三、具体的措施

(一) “井田制”

1、提出背景

2、井田制的内容——

“分田制禄” _____ 由地主把土地出租给农民耕种“方里而井，井九百亩”

3、井田制的实质

“以私养公”的劳役地租的剥削方式，是封建制初期带有农奴制色彩的剥削方式。

一方面，希望用这种土地制度限制军功、垦荒等上升而来的新兴地主阶级扩大土地的占有

另一方面，又企图用这种剥削方式来束缚农民，把农民牢牢地固定在土地上，以供封建领主的剥削。

4、评价

保守主义

(二) “制民之产”

1、什么是“制民之产”

要分配给农民固定的土地，使之“死徙无出乡”。

2、为什么要“制民之产”

因为“无恒产者无恒心”必须把劳动者束缚在土地上，否则劳动人民就可能逃亡和起义反抗。

3、“制民之产”的思想地位——

描绘成一个最美好最理想的社会制度——“五亩之宅”“百亩之田”

(三) “薄赋敛，深耕易耨”；“不违农时”

(四) 政治上, 提倡以德服人

1、“以力服人者, 非心服也, 力不瞻也; 以德服人者, 中心悦而诚服也。”<公孙丑> 公开反对暴力, 主张仁义说教的感化政策

2、以德服人的阶级性

(1) “以德行仁者王”的“仁政”“王道”实际上是要保持住由奴隶主贵族转化而来的封建贵族的原有特权的“为政”要“不得罪于巨室”

(2) 反对墨子的“利”

A、墨子的主张

地主阶级激进派和代表小生产者利益的墨子把实际功利放在第一位, 而使“义”“利”等道德规范服从于实际功利的思想

B、孟子的反驳

“上下交征利而国危矣”《梁惠王上》要从思想意识上使臣民都自愿为最高统治者效力

“仁之实, 事亲是也; 义之实, 从兄是也。”《离娄上》——“未有仁而遗其亲者也, 未有义而后其君者也。”

《梁惠王上》孟子的真正目的是用宗法观念以维护封建制的统治秩序

C、评价——从哲学上讲, 孟子这样是宣扬动机论

四、反对“兼爱”的思想和杨朱“为我”的思想

1、兼爱的思想破坏以“孝”“弟”为基础的封建宗法等级——无父

2、为我则会无视“君主”——无君

3、总结——不仁不义

五、人民观

“民为贵, 社稷次之, 君为轻。”《尽心下》

“无野人, 莫养君子”《滕公上》

第二节 “性善”论

一、性善论的理论基础

二、性善——仁政的来源

人生来就有一种最基本的共同天赋本性, 这就是“不忍人之心”、“同情心”

“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心, 斯有不忍人之政。以不忍人之心, 行不忍人之政, 治天下可运诸掌。”《公孙丑》

三、性善论的内容

(一) 四端——恻隐之心, 羞恶之心, 恭敬之心, 是非之心

1、说明天赋道德观念和论证人性本善的根据

2、“恻隐之心, 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。”《告子》人的四种道德品质仁义礼智是从这四种天赋的“心”发端的

3、“仁义礼智, 非由外铄我也, 我固有之也, 弗思耳矣。”这些心, 本身固有的, 只不过没有好好想罢了。“恻隐之心, 人皆有之; 羞恶之心, 人皆有之……”

4、人跟禽兽的区别极其微小, 仅在于人是有这些“心”和“仁义”等道德观念的。“无恻隐之心, 非人也; 无羞恶之心, 非人也……”——人的本性是可以为善的, 所以也可以说是善的。如果为人而不善, 完全不是他本性的问题, 而是由于自己没有舍弃本性

(二) 从性善论出发提出一套修养方法

1、“反求诸己而已”《公孙丑》

2、“养心莫善于寡欲”《尽心下》

3、还要培养一种由“义”的道德观念和和行为集合积累起来, 充塞天地之间的, 有巨大力量的、神秘的“浩然之气”

“吾善养浩然之气”“其为气也, 至大至刚, ……是集义所生者。”《公孙丑上》

4、人如果有了违背封建道德的思想和行为, 就应该检查自己主观上是否放弃了天赋的“心”——“求放其心”——如果一切都合乎天赋的道德观念, 那就是最大的快乐“反身而诚, 乐莫大焉”《尽心上》

六、评价——孟子在中国思想史上第一个系统地阐述了“人性”问题, 提出了“性善”论

- (一) 性善——人人都具有的普遍的共同的人性
- (二) 人性不过是把封建地主阶级的仁义礼智等道德观念, 把封建地主阶级性加以抽象化, 硬说是人类的人性而已
- (三) 在实践中, 他严格区分君子和小人, 认为仁义礼智只有君子能保存, 能恢复, 小人是不会保存, 不能恢复的。——抽象的人性论

第三节 “良知”说和“劳心者治人”

与天赋性善论相一致, 孟子提出了一套先验论的认识论和英雄史观。

一、良知说

(一) 孟子所谓知识、才能——地主阶级的道德观念和地主阶级的统治才能。道德观念都在人“心”中, 都是人生来在本性中就固有的, 不是后天获得的。————“良知”“良能”
“人之所不学而能者其良能也所不虑而知者其良知也。”《尽心上》

(二) 求知识才能的途径

“学问之道无他, 求其放心而已矣。”《告子》

——做到——“万物皆备于我矣。反身而诚乐莫大焉。”——孟子天赋道德观念论在认识论上的必然结论。一切不必依赖客观存在, 只要主观上做到诚——明乎善, 就完全符合天——道的诚了。

(三) 轻视感性认识, 特别强调抽象的神秘的理性认识

“耳目之官不思, 而蔽于物。物交物, 则引之而已矣。心之官则思, 思则得之, 不思则不得也。此天之所与我者。”《告子上》

小人——用感官去认识外物, 大人——用心去认识事物的本性 大人最伟大的地方在于“正己而物正者也。”

(四) 宿命论

1、与体系的一致性

人的理性思维是天赋的, 理性思维的任务是认识天的意志

2、内容——“莫非命也, 顺受其正。”《尽心上》人的一切主观努力都是为了如何不违背天命, 而能够得到一个恰如其分的结果

二、“劳心者治人”

许行——“贤者与民并耕食, 饔飧而治”《滕文公上》

孟子——揭露了许的局限性, 从社会分工在一定历史阶段的合理性出发, 把分工看作是社会发展的必然结果。他认为, 从政治和经济地位看, 人生来就分为君子和小人——劳心者和劳力者

“无君子莫治野人, 无野人莫养君子”“或劳心, 或劳力。劳心者治人, 劳力者治于人。治于人者食人, 治人者食于人, 天下之通义也。”《滕文公上》这种生来就决定的统治者与被统治者的等级关系, 正是社会分工的结果, 是天下共同的道理, 是不可更易的。

三、人生而分的类“先知先觉”“后知后觉”

“天之生斯民也, 使先知觉后知, 使先觉觉后觉。”《万章下》

四、自我的推崇

“五百年必有王者兴。”《公孙丑下》

“夫天未欲平治天下也。如欲平治天下, 当今之世, 舍我其谁”《公孙丑》

第八章 《管子》书中《心术》等四篇的思想

第一节 法、礼结合的社会政治思想

一、《心术上》对礼的解释: “礼者因人之情缘义之理而为之节文者也故礼者谓有理也理也者明分以谕义之意也故礼出乎义义出乎理理因乎宜者也。”这是说, 顺乎人的情欲并用来表明等级身份差别就是礼。

与荀况的观点——“礼义文理之所以养情也。”基本——是一致的

与孔子的观点——有一定的区别

二、对法的解释

(一)

《心术上》——“法者, 所以同出不得不然者也。故杀戮禁诛以一之也。”强制性, 刑罚执行

《白心》——“天不为物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法。”任何人都受法的约束

(二) 法的来源

《心术上》——“事督乎法，法出乎权，权（权势）出乎道（无为）。”法来源于君主的权势，权势来源于君主的无为。

所以有《白心》——“名正法备，则圣人无事。”——————这和韩非所讲的“圣人执要，四方来效，虚而待之，彼自以之。”《韩非子·扬权》基本上一致

意思是说：君主只要掌握了法，就可以驾御臣民，具体的事情让臣民去做，即“无为”

与老子的无为——有区别

三、“心术”——为当时封建统治者提出一套统治臣民的方法

《管子》四篇讲的心术大意：君主要“恬愉无为，去智与故。”《心术》

“心术者，无为而制窍者。”：君主没有私欲，耳目官能就能正确地考察臣民的言行，施行法治，任免官吏，做到“无私”——SO——“心治是国治也。”《心术下》

韩非的发挥——“圣人之道，去智与巧。”《韩非子·扬权》“虚则知实之情。”《韩非子·主道》

第二节 “精气”说

管子四篇的基本哲学思想资料是从老子那里吸收过来的，但对老子的哲学体系进行了改造。

一、关于“道”的物质性或精神性

(一) 与老子从老子那吸收了道的概念，但与老子那种精神性的道是根本不同的。

道也叫做“精”，精是一种物质，即最精细的气。“精也者，气之精者也。”《内业》在四篇中，道也是一种物质，只不过是一种最精细的物质——精气。

(二) 精气与形气——精气是与形气比较而言的

人的产生——“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”《内业》

两气相合——“和乃生，不和汪生。”“和”就是两气相合适当。

万物的构成——“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。”《内业》

二、道的可摸索（可知性）

(一) 老子——道与精气无形无声的，恍忽不可捉摸的

(二) 《管子》——

1、“道”或“精气”是构成天地万物的基本元素。

2、道的情况是：

“道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰不远而难极也。”《心术上》

“道满天下，普在民所，民不能知也。”《内业》

“道”虽然“谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心，冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。”《内业》

结论——道不是不可捉摸的虚无，而是“卒卒乎其如可与索。”《内业》

三、“道”和具体事物的属性“德”是“无间”的，不是截然分开的

(一) 道是德的居所

“德者，道之舍，物得以生生。”《心术上》

(二) 德与道结合——形成具体的物和它的属性，使得这个物之所以为这个物。

“道之与德无间，故言之者不别也。”《心术上》

(三) 道之“虚而无形”

1、老子——把道看成是虚无的或是神秘莫测的

2、管子四篇——“虚则不屈，无形则无所位？（抵触），故遍流万物而不变。”<心术上>道能遍布万物而不变化，是讲道是万物的统一根源

四、“道”或“精气”

(一) 精神、智慧也是“道”或“精气”构成的——其居住到人的形体中，就产生人的精神，智慧。

“气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”<内业>

(二) 评价

1、把精神归结为一种物质，把精神看作是散布在天地之间的精气或道居住到形体中去的结果，而不是物质形体所具有的属性，在理论上造成了很大的漏洞

2、保留了精神不灭的神秘主义, 甚至可能导致“形”“神”二元论

3、后世的发展

墨家——“知, 材也。”精神是一种能力, 比他们更进一步

荀子——“形具而神生”的唯物主义命题又进了一步

第三节 “静因之道”的认识论

《管子》四篇在认识论, 反对老子否定认识, 排斥与外物接触的内心直观法的神秘主义认识论。

认识要有认识对象 (“所知”) 和认识主体 (“所以知”)

一、认识主体的重要性

认识主体是重要的, 仅有对象没有主体也是无所谓认识的。“人皆欲知, 而莫索其所以知。其所知, 彼也; 其所以知, 此也。不修之此, 焉能知彼?” 《心术上》

强调主体的修养对认识的重要性, 但并不主张主观主义的认识论, 相反, 他们是反对主观主义的认识论。

二、认识客体的重要性

(一) 认识与“名”

“上圣之人, 口无虚习也, 手无虚指也, 物至而命之。” 《白心》

认识必须与客体相符合。这就是所谓的“名当”或“名实不爽”——一名不是纯粹主观的东西, 而是客观事物本身就具有的特点的反映: “凡物载名而来, 圣人因而财 (裁) 之”

(二) 认识与“因”

1、何谓“因”——根据事物本来面目的意思。“以其形, 因为之名, 此因之术。” 《心术上》

2、为何一定要“因”——“物固有形, 形固有名。此言名不得过实, 实不得延名。” 《心术上》 事物本身有一定的形状, 一定的形状都有一定的名称。所以名不能超过它所代表的事物; 事物也不能有虚出它本身的“名”

3、“名当谓之圣人。” 《心术上》做到名与实的符合, 这是达到圣人的一个条件。

三、关于认识主体

(一) 认识主体——分成思维器官和感觉器官

(二) 认识主体的关系——思维器官 (心) 统率感觉器官 (耳目) “心之在体, 君之位也, 九窍之有职, 官之分也。心处其道, 九窍循理。” 《心术上》

管子四篇强调的是“心”的统制作用, 所以其讲的主体修养是心的修养

(三) 心的修养——

1、主要内容: “虚”“一”“静”“因”

2、“因”

“因也者, 舍己而以物为法者也” 《心术上》 “因也者, 无益、无损也。”

要做到能用“因”的原则去认识事物, 必须保持“心”的“虚”“一”“静”; 也只有懂得“道贵因”的道理, 才能做到“心”的“虚”“一”“静”

3、“虚”

(1) “虚者, 无藏也。” 《心术上》

心是智慧居住的地方, 只有把心打扫干净, 去掉主观的好恶成见, 就是只有保持心的“虚”, 智慧才能居住进来。“虚其欲, 神将入舍” 《心术上》相反, “不虚则忤于物。”

(2) 这里的虚不是“心”的绝对空虚。

是从“因”的原则出发, 不要用先有的主观成见去妨碍将要认识的事物的本来面目。“物至则应, 过则舍矣。舍者, 言复所于虚。” 《心术上》

后来荀子讲的“心未尝不臧也, 然而有所谓虚”“不以所已臧害所将受, 谓之虚。” 《荀子·解蔽》继承发展了《管子》四篇的这一思想。

4、“一”

(1) 一的两重意思

1) “正”, 不偏不倚, 对万物一律看待, 没有偏好, 也就是没有主观成见的意义。

2) 专心一意地集中在一个事物上。很重要

如何做到: 专心一意的思考。“思之思之又重思之, 思之不通, 鬼神将通之。非鬼神之力也, 精气之极也。”

《内业》(鬼神——精气的最高作用)

怎样的效果:“耳目不淫,心无他图,正心在中,万物得度。”《内业》“虽远若近”“执一不失,所君万物”
5、“静”

(1)不要在事物到来前急躁妄动,而要“无为”,“寡欲”,安静地等待外物自己来,然后与物相感应。——“毋先物动者”《心术上》和“静身以待之,物至而名之”《白心》

(2)为什么:观察事物的法则。“心”是统制感官的“君”位,如果一急躁妄动,就失去了它应处的地位。“静乃自得”即,保持心的静,才能有所得。

(3)如何做:情欲过多不能保持心“静”;因此要保持静必须去掉过多的欲望。“去欲则寡,寡则静,静则精,精则独,独则明,明则神矣。”《心术上》

6、四者的关系——虚,一,静,因

(1)相互联系,从各个方面说明一个认识的道理——在认识事物的时候,要去掉主观成分,而要等待接触事物之后,根据事物的本来面目去认识它。

“感而后应,非所设也,缘理而动,非所取也。过在自用,罪在变化。自用则不虚,不虚则忤于物矣。变化则为(伪)生,为生则乱矣。故道贵因。”《心术上》

(2)所以,“道”十分注重“因”的原则

四、评价

(一)发展

为荀子韩非子所继承发展

(二)肯定认识必须“感而后应”,“缘理而动”“舍己而以物为法”,“无益无损”充分吸收老子哲学的基础上提出来的。过分强调了“因”的原则,否定人的主观能动性。“人不倡不和,天不始不随”,从而使人的认识陷于被动的地位。

(三)过分强调理性认识的作用,强调保持“虚”“一”“静”,有时也竟然说“虚者,万物之始也”《心术上》“万物毕得,翼然而来。”《心术下》

这就有神秘主义的色彩。

第九章 庄子

第一节 逍遥游的人生观

一、对战国时期剧烈的政治斗争,采取批判与回避的态度。

二、消极厌世,对人生取虚无主义的态度,幻想摆脱一切外物和肉体的束缚,追求一种个人精神上绝对自由的境界。

三、真正的自由

1、是一切条件都不需要依靠,一切限制都没有,在无穷的天地之间自由地行动,这叫做“无待”。

2、受到自己的肉体以至精神的限制和束缚,也不能得到真正的自由,所以各种主观条件也要摆脱,以达到“无己”。——庄子理想中的最高状态。

3、达到无己幻想境界的办法——“坐忘”

“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”《大宗师》不仅要忘掉外界物质世界,而且要忘掉自己的肉体,感官,排除形体知识,使自己与整个自然混为一体。

“坐忘”的状态:形同槁木,心如死灰,无思无虑,无生无死,精神上彻底的自由,也就是完全恢复了人的所谓天然本性。

四、反对各种制度

(一)认为当时的各种道德制度,是违反人的本性的,是造成当时社会争斗,混乱的原因之一。

(二)对当时统治者所宣扬的仁义礼智等道德规范进行了尖锐的批判。对提倡仁义和是非,看做是加在人身上的刑罚。“黥汝以仁义,而劓汝以是非。”《大宗师》

五、理想的统治者

庄子一派来看,他们主要是追求个人的精神绝对自由的境界。

庄子理想的统治者是什么也不闻不问。见《应帝王》

第二节 相对主义和不可知论

虚无主义的人生观,使他根本取消客观事物的一切是非和差别,排斥人的认识的可能和必要,从而陷入了怀疑论、不可知论和相对主义。

一、庄子认识论的出发点——对客观物质世界的相对主义的理论。

(一) 相对主义的理论来源

老子的某些朴素辩证法思想加以夸大,发展了老子“玄同”的思想,根本取消了事物的“彼”“此”差别,得出了“齐万物而为一”的相对主义结论。

(二) 相对主义

1、“荜与榘,厉与西施,恢危譎怪,道通为一。”《齐物论》

事物的彼此差别是相对的,“道”的角度来看,此也是彼,彼也是此,没有确定的界线。

“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》

庄子认为事物的差别根本没有标准,也就是说,不是客观事物本身的性质所决定的,而完全是由人的主观决定的,随人的观察角度不同而区别。

2、比较概括充分地说“以道观之,物无贵贱。以物观之,自贵而相贱。”《秋水》

从道的观点来看问题,物是没有贵贱的,然而从物的观点来看问题,那总是以为自己贵而别物贱。

3、认识没有任何标准可以遵循。一切是相对的,人究竟能不能获得正确的认识,是值得怀疑的。

4、不仅如此,人究竟是在做梦还是醒着,人究竟是否可能有认识,也都是值得怀疑的。“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶,则必有分矣,此之谓物化。”《齐物论》究竟是什么根本不必去追求,因为从道的角度看,什么都一样。根本否定了客观事物的标准和人的认识。

(三) 结论

1、——不可知

《齐物论》论证:我与你两个人进行辩论,怎么能肯定你说的一定对呢,而我说的一定错呢?同样,也怎么肯定我说的一定对,而你说的一定错呢?即使请出第三个人来,也没法判定。

现实中,如何避开是非斗争;两个办法:一个随声附和;一个调和是非。

2、最后,完全否定了认识的可能和必要。

“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已。”《养生主》如果你一定要去追求知识,搞清是非,那就是道的亏损,使自己陷入无穷的喜怒哀乐的烦恼中去。这也叫瞎操劳自己的精神——“劳神明”,而不知道客观事物都是相同的,根本无所谓是非区别。

“劳神明为一,而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?狙公赋茅,曰:朝三暮四。众狙皆怒。曰:然则朝四暮三?众狙皆悦。名实未亏,而喜怒为用,亦因是也。”《齐物论》

3、万物的“自然”本性是没有任何感觉器官,不分是非,无知无觉,无思无虑,混沌一团。你硬要它用感官去思虑,去分是非,那反而是害了它。

第三节 “自本自根”的道论体系

一、世界的本源是什么——神秘主义的精神实体“道”(老子与庄子的相同之点)

(一)“有先天地生者,物邪?物物者非物。”

(二)“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。神鬼神帝,生天生地。”《大宗师》没有比“道”再根本的东西了。

(三)认识方面,这样神秘的道既不能用感性来觉察它,也无法用理性来认识把握它,而只能靠主观直觉去体会它的存在。

(四)如果把世界看成是物质的,那就必然要有所区别,这样就会产生是非,引起互相竞争,辩论不休。“古之人其知有所至矣!恶乎知?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。”《齐物论》

1、四等认识

2、与老子的区别——老子:道是一种客观独立自存的精神实体 庄子:道是主观认识的东西

二、对真实存在的态度

(一)庄子进一步从相对主义出发,对客观世界是否存在也采取了根本怀疑和否定的态度。

认为老子“有生于无”《老子》的说法,对于客观世界也还否定得不够彻底。“有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。”《齐物论》

-----绝对的怀疑主义

(二) 用世界在时间上是无限的, 来否定客观物质世界的存在。

- 1、我们知道, 世界在时间上是无限与有限的辩证统一。
- 2、庄子既否定了客观世界的物质性, 就不能认识每一具体事物的发生、发展和消灭的具体过程。
- 3、从世界在时间上的无限性, 否定了每一具体事物在一定阶段, 亦即有限时间内存在的客观实在性。

三、对客观精神实体“道”的存在

庄子讲的道, 往往是把它当作一个超越是非界线, 泯灭一切差别的主观标准看待的。

- 1、每一个事物都是从自己的立场来看, 才有彼此的差别“以物观之, 自贵而相贱”
- 2、从“道”的观点来看, 那么一切都是无差别的“以道观之, 物无贵贱”
- 3、因此, 他所谓的“以道观之”, 实际上就否定了事物的客观实在性, 而以事物各自的主观观念为转移。

第十章 惠施和公孙龙

社会问题: 社会大变革; 社会上许多名物都发生了急剧的变化, 常常是原来的名称与新的实际不相符合。旧有的等级观念与现实的现实关系已经不相符合了。所以许多政治家思想家对名与实的关系问题都发表自己的看法, 进行了长期的争论。

孔子——“必也正名乎”《论语·子路》; 主要着眼于一些具体事物的“名实”关系。

战国时期——进一步发展到对概念、分类、推理、判断等逻辑问题的研究。“辩者”或“名家”的代表人物: 惠施 公孙龙

第一节 惠施的“合同异”说

一、惠施其人

二、惠施的与人辩论的十个命题及其思想

(一) 十个命题

- 1、“至大无外, 谓之大一; 至小无内, 谓之小一。”
- 2、“无厚不可积也, 其大千里。”
- 3、“天与地卑, 山与泽平。”
- 4、“日方中方睨, 物方生方死。”
- 5、“大同而与小同异此之谓小同异; 万物毕同毕异此之谓大同异。”
- 6、“南方无穷而有穷。”
- 7、“今日适越而昔来。”
- 8、“连环可解也。”
- 9、“我知天下之中央也, 燕之北, 越之南是也。”
- 10、“泛爱万物, 天地一体也。”

(二) 相关的思想分析

1、第一个命题是讲空间的无限性和相对性的问题。

(1) 《管子·心术上》相关解释“道在天地之间, 其大无外, 其小无内”, 是形容道的无所不在。

(2) **意思:** 惠施可能是对《管子》的说法作一逻辑上的概括, 而成为讲空间的无限性和相对性的问题。

1) “至大无外”是大到无所不包“至小无内”是小到能不断有所分割。这两个命题含有宇宙空间的大与小都是无限的意义。

2) **抽象性——**惠施离开具体的大小而只从抽象的大小概念上来论证, 这样他所谓的**无外**和**无内**, 同时也就可能意味着**至大**之外再没有大了**至小**之内也再没有小了。否定了宇宙空间的大小的无限性。

(3) 惠施从论证空间大、小无限性中也看到了大、小有相对性的一面。

1) **辩证法的因素**

2) **抽象性**

2、第五个命题是讲事物的“同”“异”关系。

(1) 事物有“大同”, 也有“小同”, “大同”则小异, “小同”则大异; 此两者是不同的, 但无论不同如何, 它都只是“小异同”而已。

因为这些同和异都只是具体事物之间在互相对比之中的“同”“异”。

(2) 如果从事物的根本来讲, 万物既可以说是“毕同”也可以说是“毕异”, 这才是事物的“大同异”。这个命题的思想方法与第一个命题的思想方法是相通的。从至大到至小, 事物没有一个是大小相同的, 这就是万物毕异; 然而无论至大还是至小, 又都是一, 此乃毕同。

这一思想与庄子的“齐万物而为一”的思想有一致的地方, 《庄子·德充符》“自其异者视之, 肝胆楚越也, 自其同者视之, 万物皆一也。”

但与庄子根本否定事物的差别的观点还是不完全相同。在一定程度上讲同和讲异的相互联系, 讲同异之间有统一性。——“合同异”

3、第十个命题, 万物既有“毕同”的方面, 那对万物就应当同等看待, 无差别地, 普遍地爱一切东西。

此即——“天地与我生, 万物与我为一”《齐物论》

(三) 其他命题皆是以上三个命题推演出来的

1、二、三、六、九等四个命题是讲空间上的相对性的;

2、四、七是讲时间上的相对性的

3、命题八则是对当时流传的连环不可解说法的一种反驳。见书——《战国策》

(四) 评价

1、辩证法思想

(1) 从观察事物的角度不同, 说明高低、大小、中央和四周等事物的空间关系是相对的。“天与地卑, 山与泽平。”“无厚不可积也, 其大千里”“我知天下之中央也, 燕之北, 越之南是也”

(2) 从事物不断变化中说明死生、今昔等事物的时间关系都是相对的。“日方中方睨, 物方生方死。”“今日适越而昔来”

这些思想含有一定的辩证法因素, 他在一定程度上直观地猜测到了事物运动中包含着矛盾。

2、相对主义

惠施不能全面地了解事物的同和异的关系, 他片面夸大事物和认识的相对性, 而不谈事物 和认识在一定范围之内的绝对性。

而且由于事物惠施抽象地来谈论事物和认识的相对性, 有些命题就成了诡辩。

荀子的批判——“蔽于辞而不知实。”《荀子·解蔽》

针对“山渊平”说是“惑于用实而乱名”《荀子·正名》

第二节 公孙龙的“离坚白”

一、公孙龙的思想概说及与惠施思想的异同

(一)《淮南子·齐俗训》“别同异, 离坚白”

(二)

二、“离坚白”

(一) 含义——坚和白两种属性不能同时联系在一个具体事物之中, 坚和白是两个各自独立的性质或概念。“视不得其所坚而得其所白者, 无坚也; 拊不得其所白而得其所坚者, 无白也。”《坚白论》“——不相盈”

(二) 评论及驳斥

1、他看到了坚和白作为事物的共性或一般的概念是有差别的, 但他割裂了感官与感官, 感觉与感觉, 感觉与感官之间的联系的方法是错误的。

2、眼虽得不到坚的感觉, 手虽得不到白的感觉, 但不能说这时没有坚或没有白的。这只是感官的职能不同, 不能互相代替而已。坚与白同时在一个石头里, 怎么能说是“离”呢

3、公孙龙的回答: “物白焉不定其所白, 物坚焉不定其的坚。不定者坚, 恶乎其石?”《坚白论》

于是他进一步得出结论“坚未与石为坚而物兼, 未与物为坚而坚必坚。其不坚石物而坚, 天下未有若坚而坚藏”《坚白论》不与一切石或物联系在一起的坚的性质, 纯粹是一个抽象的概念。这种坚的概念是不能感觉到的。

4、再评论——公孙龙在这里, 片面夸大了事物的差别, 终于把具体事物 各属性之间的联系绝对割裂开来, 而且把一般与个别, 也就是把共性和个性截然分开, 进而又把一般说成是脱离个别而存在的独立实体。他只看到一般和个别的差别, 看不到二者的联系, 结果得出了一般先于个别的存在, 一般能脱离个别而独立存在的结论。

(三) 离坚白的命题, 上升到哲学一般原理止来加以论证。——见其著《指物论》
“物莫非指, 而指非指”(指就是指事物的 共性或概念、名称。)事物都有共性或概念, 而第一共性或概念不必依赖于别的共性概念。

“指也者, 天下之所无也; 物也者, 天下之所有也”指是感觉不到的, 而物是能感觉到的, 所以也可以说是天下存在的。

“天下无指, 物无可以谓物。”这是说世界上没有了这种共性或概念, 物就无法说明它是什么样的物了。

(四) 如何由“指”到“物”
他承认有尚未表现为任何具体事物的属性, 或尚未与任何事物结合在一起的属性, 即纯粹抽象的独立自存的属性, 他称为“指”, 而把那些已表现为具体事物的属性叫做“物指”(非指)

“且夫指固自为非指, 奚待于物, 而乃与为指?”由指到非指完全是指的自我转化。指不仅是独立自存的, 而且是独自转化的, 不但不依赖于物, 相反, 物只是它的自我表现。

公孙龙的结论 由各个独立自存的指组成一个概念世界, 然后又自我转化为各个具体的物指和物。

三、白马非马

《白马篇》通过论证“白马非马”这个命题, 专门论述了概念与概念之间的关系。

(一) 事物和概念都是差别的, 所以概念与概念之间是绝对没有相联之处的。
“白马”与“马”这两概念是不同的, 因此之间是毫无联系的, 所以, 白马不是马。从两个概念的内涵与外延来讲, 是有区别的。

这两个概念在逻辑上有类属关系, 在哲学上有一般与个别辩证统一关系。从这个角度来看, 两者是有区别的。

但是, 两者是相联系而存在的。马只能通过具体的白马 黄马 黑马等而存在, 离开了这些具体的马, 是找不到一个抽象的了的。

(二) 公孙龙的另一条论据
“求马, 黄黑马皆可致; 求白马, 黄黑色不可致。”——“故黄黑马一也, 而可以应有马, 而不可以应有白马。是白马之非马审矣”流于诡辩

(三) 评论
就其指出由于内涵外延的不同, 应当区别概念的不同, 这在逻辑上对明确概念这点来讲是有意义的, 但就其排斥概念之间的联系来讲, 则是违背客观实际的。

四、《名实论》

“名, 实之谓也。”; “知此之非此也, 知此之不在此也, 则不谓也。”

公孙龙强调名与实必须一致, 有其合理成分。 但过于强调概念的独立自存, 夸大事物与事物、概念与概念之间的差别, 他的思想最终陷于形而上学诡辩论。

这样 他就在如何达到名实一致的问题上, 走上了以名正实的唯心主义道路。“其正者, 正其所实也, 正其所实, 正其名也。”(所谓正名就是正客观实际存在的事物, 正了实, 名也就正了。)

五、其他“辩者”

“飞鸟之景未尝动也。”

“一尺之棰, 日取其半, 万世不竭”

“鸡三足”

墨家的名实, 孔子, 柏拉图的型相论

第十一章 后期墨家

比较 评论: 抛弃了墨子哲学中善于天志、鬼神等宗教意识, 在一定程度上克服了墨子的狭隘经验论倾向和错误。特别是后期墨家在批评惠施, 公孙龙等名家的某些错误观点中, 发展了墨子的唯物主义认识论, 建立了一套相当完整的逻辑理论, 在中国哲学史上是有很重要意义的。

第一节 社会历史观

一、义与利的关系

后期墨家继承了墨子“兼爱”“尚同”等政治思想, 其中特别强调实际功利。

(一) 反对孟子宣扬的“义”, 认为义是不能离开利的

义不应当只是主观的动机, 而同时也应该是客观效果上的“利”; 两者是统一。

“义，利也。”《经上》

反对离开了实际的利去宣扬空洞的忠，孝等道德观念。“忠，以为利而强低也。”《经上》；“孝，利也。”《经上》

这与孟子宣扬的天赋道德观念根本对立的，

(二) 墨家还反对永远不变的“义”。

历史是发展的，随着古今社会的变迁，过去所讲的义和今天所讲的义的内容是不同的。“尧之义也，是声也于今，所义之实处于古。”“尧之义也，生于今而处于古，而异时，说在所义。”《经说下》

(三) 批判了历史倒退论

“自古在之今，则尧不能治也。”《经说上》

第二节 认识论

一、后期墨家根据当时自然科学的知识，对一些重要的哲学范畴作了唯物主义的说明

时间——“久，弥异时也。”《经上》“久，合古今且莫。”时间范畴是包括一切具体的时间。

空间——“宇，弥异所也。”“宇，蒙东西南北。”空间范畴包括一切具体的场所，如东西南北。

运动——“行者，必先近而后远。远近，修也；先后，久也。”《经说下》运动是在一定的时间和空间中的运动。

评价——虽然还只是最简单的运动形态，即机械运动，但他说明了运动与时间、空间的统一关系，这在古代是十分可贵的朴素唯物主义思想。

二、发展了古代唯物主义的认识论

(一) 充分肯定人是能够认识客观世界的。人的生命是形体与精神活动的相结合。“生，刑与知处也。《经上》

(二) 人的认识活动，是人所具有的一种能力。“知，材也。”

(三) 仅有这种认识能力，还不能形成人的客观事物的认识。“知，材也。知也者，所以知也，而不必知。”所以，人的认识能力须与外界事物接触以后，才可能形成人的认识。

“知，接也。”《经上》即认识就是与外界事物相接触。而且，这是形成认识的更主要方面。

“惟以五路知”一切认识必须通过感官的感觉才能得到。

“知而不以五路，说在久。”“智，以目见，而目以火见，而火不见。惟以五路智。久，不当以目见，若以火见。”即使有些知识不是由当前感官的感觉得到，那也是由于经验积累的结果。

(四) 在此基础上，把知识来源分为——亲知，闻知，说知

1、亲知——

2、闻知——

3、说知——

(五) 认识阶级

1、感觉经验：只是认识的一个方面。“知也者，以其知遇物而能貌之。”感觉经验是通过人的认识能力得到事物表面形象的认识。

2、依靠思虑作用：“循所闻而得其意”《经上》根据感官得到的感性认识，深入一步去认识事物。这种深入五步的认识，后期墨家认为要依靠的思虑作用。

心的思虑作用，不是凭空而来的“虑求也。”《经上》也是对外物的一种考察。后期墨家把这种认识称为“？”“？，明也。”《经上》“？也者，以其知论物，而其知之也著”

(六) 评价

三、对梦，睡眠的朴素唯物主义解释

“卧，知无知也。”《经上》“梦，卧而以为然也。”《经上》

四、真理标准问题，强调认识必须是“名”“实”相合；“志”与“行”相一致。

第二节 认识论

韩非在认识论上主要继承荀子的思想

一、重视人的认识能力

“聪明睿智天也动静思虑人也人也者乘于天明以视寄于天聪以听托于天智以思虑。”《解老》**解**

二、如何认识

(一) 人要得到认识, 必须接触客观事物, 遵循事物规律。

1、明确反对离开客观事物规律冥思苦想的唯心主义认识论

(1) 批判一种叫做“前识”的唯心主义先验论的理论

“先物行先理动之谓前识前识者无缘而忘(妄)意度也。”《解老》

(2) 举例批判这种前识论

(3) 提出与前识论相对立的“缘道理”的唯物主义认识论。

(二) “缘道理”

1、自然有总的规律, 每个具体事物又各有自己的具体规律(“理”)

2、人的认识应“因天之道反形之理督参鞠之终则有始虚以静后未尝用已。”《扬权》**译**

“夫缘道理以从事者无不能成。”《解老》

三、关于真理的标准

(一) 注重“参验”的检验方法

1、认识的内容是客观的事物与规律, 因此必须考察认识、言论与客观事物是否符合, 才能确定是非, 只有比较各种言论判断, 才能确定哪种言论或判断是正确的。

“循名实而定是非因参验而审言辞。”《奸劫弑臣》

2、据此, 提出“参伍之验”的检验方法

“偶参伍之验以责成言之实。”《备内》**解** 即把各种言论判断集合起来进行比较研究, 看他是否符合客观事实。

“言会众端必揆之以地谋之以天验之以物参之以人四者符乃可以观矣。”《八经》**解**

3、总结: “无参验而必之者愚也弗能必而据之者诬也。”《显学》

(二) 在考察和比较中, 他特别注重以实际功效来检验认识的正确与否。

1、许多言论光靠外表无法作出正确判断。如果到实际去用一下, 就立刻能作出正确的判断

2、特别是对一个人的判断

“观容服听辞言仲尼不能以必士试之官职课其功伐则庸人不疑于愚智。”《显学》

四、认识的目的

(一) 强调认识必须以实际功用为目的

“夫言行者以功用为之的轂者也。”《问辩》任何一种认识, 都必须以一定的实际功用为目的。

(二) 举例

(三) 任何一种言行, 若不以一定的实际功效作目的, 即使讲得再明白, 做得再坚决, 也像乱射一样没有用处。

“今听言观行不以功用为之的轂言虽至察行虽至坚则妄之说也”《问辩》

五、对各派学说的评判, 取舍

(一) 对各派学说的评判, 取舍也是以社会的实际情况和功用为标准的。

(二) 当时各种相反的学说, 各有各的议论, 主张, 不可能同时都是切合客观实际功用的。必须经“参验”检验不合实际的“愚诬”知识,

“恍惚”“微妙”的空谈清除, 确立一种切合实际功用的统一学说。

(三) 把不同学说的根本对立, 提高到逻辑学上的矛盾律来说明。

□用寓言说明“矛盾”这个词的含义。

五、对于辩证法思想的发展——对老子朴素的辩证法思想有所发展改造

(一) 事物都有一定的“量”的界限, 超过了适当的量就会走向反面

“道譬诸水溺者多饮之即死渴者适饮即生。”《解老》

(二) 讲祸福, 注意到一定的条件性

“人有祸则心畏恐心畏恐则行端直行端直则思虑熟思虑熟则得事理行端直则无祸害无祸害则尽天年得事理则必成功尽天年则全而寿必成功则富与贵全寿富贵之谓福而福本于有祸故曰‘祸兮福之所倚。’”

“人有福则富贵至富贵至则衣食美衣食美则骄心生骄心生则行邪僻而动弃理行邪僻则身死夭动弃理则无

成功夫内有死天之难而外无成功之名才者大祸也而祸本生于有福故曰‘福兮祸所伏’”《解老》

(三) 评价

韩非在矛盾转化的一定条件的认识, 虽然还是直观的朴素的, 但发展古代朴素辩证法思想上, 还是值得重视的。

第三节 自然观和无神论思想

韩非在自然观上也继承了荀况的唯物主义和无神论思想。同时对老子哲学中的一些思想资料作了唯物主义的改造和吸收。

一、发扬无神论传统; 批判鬼神迷信思想。

“龟夹鬼神不足举胜, ……然而恃之, 愚莫大焉。”《饰邪》

二、从无神论的观点出发, 否认有意志的天

“若天若地, 孰疏孰亲?”《扬权》“非天时, 虽十尧不能冬生一穗。”《功名》

三、社会治乱主要靠人的努力, 统治者政治法令措施的得当。对于自然界的治理, 则要顺着自然界本身的性质和规律, 因势利导。

“夫物有常容, 因乘以导之, 因随物之容。故静则建乎德, 动则顺乎道。”《喻老》

四、对老子神秘主义的“道”进行唯物主义的改造

(一) 什么是道

道只是自然界万事万物的本来面目, 自然界或治理社会的总的规律。不是什么精神主宰, 没有任何神秘色彩。

“道者, 万物之所然也, 万理之所稽也。”《解老》万物本来的那个样子, 是适合于各种具体规律的一般规律。

(二) 什么是德

每一具体事物的特殊性质称之为“德”。德是体现道的。

(三) 道 理 的 关 系 (重 点)

1、第一次把自然界的规律分为“道”和“理”

“理者, 成物之文也; 道者, 万物之所以成也。”《解老》理是构成每一具体事物的具体规律, 道是使万物所以成为那个样子的一般规律。

2、事物由于理而得以区别开来, EG, 可以区分成为方圆、短长、粗靡、坚脆等。

3、道不是万理之外的另一种规律, 道就在万理之中。EG

“凡道之情, 不制不形, 柔弱随时, 与理相应。”《解老》

“万物各异理, 万物各异理, 而道尽稽万物之理。”《解老》

理——“有存亡, 有死生, 有盛衰”

道——“柔顺随时, 与理相应”

(四) 对老子常道的批判

反对“与天地之剖判也俱生, 至天地之消散也不死不衰”的永恒不灭, 不能言说的“常道”

道是无常操的, 是可以“执其见功以处见其形”的, 也是可以论说的。“圣人观其玄虚, 用其周行, 强字之曰‘道’, 然而可论。”

(五) 评价

1、发挥理这一哲学范畴, 论证了理和道的关系, 即万物的具体规律与自然一般规律的关系。反映人们对客观物质世界及其规律性的认识不断提高, 理论上的说明也更加深入细致了。

2、关于理的思想, 在以后中国哲学史上是有很大影响的。

第二篇 汉——唐时期的哲学思想

一、此一时期的阶级矛盾和思想的发展

(一) 在前期封建制度发展时期, 农业与家庭手工业相结合的自然经济占了主要地位, 地主、贵族和皇帝拥有最大部分的土地, 而农民则很少有土地, 或甚至没有土地。农民没有人身自由, 有强烈的依附性。封建地主还雇用大量的奴隶从事农业和手工业生产。

(二) 由于残酷剥削和压迫, 爆发了多次农民起义。使得封建经济又繁荣起来, 在封建经济发展的基础上, 科学文化又得到了新发展。

(三) 思想的发展

每次大规模的农民起义后, 为了加强地主阶级对农民的专政, 在文化思想战线上又建立起官方的占统治地位的封建主义思想体系。

1、 汉朝时: 儒家学说被提倡

2、 魏晋时: 老庄学说, 大肆宣扬虚无主义和愚民哲学, 建立了唯心主义的玄学体系。

3、 西晋末年: 大力提倡佛教和道教。

二、统治阶级内部矛盾及相关思想。

(一)

强宗豪族和门阀士族——

庶族——

(二) 与同时官方的正统思想具有不同倾向的封建学术和文化

汉——古文经学; 魏晋——玄学和佛教神学相对立的注重实际致用的学派。

自然科学和生产技术方面

(三) 庶族在哲学上的旗帜

无神论和唯物主义

三、唯物和唯心主义的发展

(一) 汉代: 唯心主义——董仲舒

唯物主义——王充

魏晋: 唯心主义——王弼, 郭象

唯物主义——裴危? ; 杨泉

两晋之际: 葛洪

(二) 影响因素

1、 封建社会中农民战争不仅在经济上和政治上打击了以豪族和士族为首的封建势力, 而且在一定程度上也冲击着当时官方倡导的唯心主义和形而上学体系, 迫使后来的地主阶级当权派不得不改变唯心主义的形式, 给唯心主义披上新的外衣。

2、 唯物主义的形成和发展, 还要凭藉社会生产力的提高和科学技术的进步。

(三) 庶族地主阶层唯物主义的阶级烙印

第一章 汉初的哲学思想

第一节 汉初的黄老学派

一、 汉代初年, 存在着百家争鸣的余波, 儒家和道家重新活跃起来, 法家也还有一定的势力。汉初, 黄这学受到当时朝廷的尊崇。

二、 汉初黄老学派的代表人物——盖公; 曹参

两者的主要思想是主张“清静无为”: 对于地主阶级的活动, 对于自耕农民的生活, 尽量不加干涉, 任其自然发展, 这在当时对于受到战争破坏的封建经济的恢复, 起了一定的积极作用。

三、 汉文帝、窦后及汉景帝, 都尊崇黄老之术。

汉初虽然尊崇黄老之学, 但儒家学说也很流行, 出现了兼综儒道学说的思想家。——陆贾; 贾谊

第二节 陆贾

一、陆贾简介

他提供的治国方针以儒家的“仁义”为主, 而以道家的“无为”为最高理想, 又为仁义无为的思想提出了一个简单的唯物主义理论根据。

二、宇宙观

万物是天地所生成的, 有了人类, 然后有所谓“道术”出现。

“天生万物, 以地养之, 圣人成之, 功德参合, 而道术生焉。……故在天者可见, 在地者可量, 在物者可纪, 在人者可相。……故知天者仰观天文, 知地者俯察地理, 支? 行喘息, ? 飞蠕动之类, 水生陆行, 根著叶长之属, 为宁其心而安其性, 盖天地相承, 气感相应而成者也。”《新语·道基》……天地万物和人类都是

可以被认识的。

三、关于天道和人道及天人关系

(一) 天道与人道是有区别的

“尧舜不易日月而兴，桀纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也，……故世衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取也。”《明诚》

这是荀况的“天行有常”和“明于天人之分”的学说的继承。

(二) 人事也能影响天

“恶政生于恶气，恶气生于灾异，蝗虫之类，随气而生，虹霓之属，因政而见，治道失于下，则天文应于上，恶政流于民，则虫灾生于地。”

所讲的恶灾与恶政的联系是一种机械的因果联系，不是天意，天命的体现，这和以后董仲舒宣扬的天人感应学说有所不同。

四、从唯物主义的自然观出发，批评了当时流行的长生不死的神仙思想和宗教迷信。

“苦身劳形，入深山，求神仙”“背天地之宝，求不死之道”都是“非所以通世防非者也。”《慎微》

“不学诗书，行仁义，尊圣王之道，极经艺之深，乃论不验之语，学不然之事，图天地之形，说灾变之异，乖先王之法，异圣人之意，惑学者之心，移众人之志，指天画地，是非世事，动人以邪变，惊人以奇怪，听之者若神，视之者如异，然犹不可以济于厄而度其身。”

五、仁义的重要性

“危而不倾，佚而不乱者，仁义之所治也。……守国者以仁坚固，佐君者以义不倾，君以仁治，臣以义平。”《道基》仁义是定危治乱的方法。陆贾所说的仁义，是先秦儒家所谓的仁义，他以仁义为最高的道德准则。

六、政治的最高理想——无为

(一) 对无为的赞扬

“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之心，漠若无忧民之心，然天下治。”《无为》

“无为而治者，其舜也欤。”《论语·卫灵公》

赞扬无为，企图把先秦道家思想与儒家思想糅合在一起。指斥秦代过分有为“秦始皇帝设为车裂之诛以敛邪，筑长城于戎境以备胡越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国，蒙恬讨乱于外，李斯治法于内，事愈烦，天下愈乱，法愈滋，而奸愈炽，兵马益设而敌人愈多。秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也。”

(二) 无为的境界

“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭，……老者息于堂，丁壮者耕耘于田，在朝者忠于国，在家者忠于君，在家者孝于亲。”《至德》

主张统治者对于人民的生活不要进行过多的干涉，以便恢复战乱后的封建经济。因此，他认为无为也就是有为。

七、评价

第三节 贾谊

一、生平简介

二、继承发挥了先秦时代的朴素辩证法思想和朴素唯物主义的观点

(一) 变化是无穷无尽的

“万物变化兮，固无休息。斡流而迁兮，或推而还。形气转续兮，变化而嬗。穆无间兮，胡可胜言！”《汉书·贾谊传》

(二) 变化是对立双方的相互转化，一切对立双方都必然相互转化。

“祸兮福所倚，……；忧喜聚门兮，吉凶同域。彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，句践伯世。……夫祸之与福兮，何异纠？”

(三) 万物的根源

“万物回薄兮，震荡相转。云丞雨降兮，鸟识其时？且夫天地为炉兮，造化为工，阴阳为炭兮，万物为铜，合散消息兮，安有常则？”天地、阴阳、大钧、造化在世界中形成中的作用。

表明了唯物主义的倾向。

三、《道德说》与《六术》

(一) 德

“德有六理。何谓六理？曰道德性神明命，此六者德之理也。”《道德说》

德是具体万物 以至仁义道德的根源。“德之所以生，阴阳、天地、人与万物也”“仁者德之出也，义者德之理也。”

一切变化也从德中产生 “德者，变及物理之所出也。”

(二) 德从道出来，以道为本

“变及诸生之理，皆道之化也，各有条理以载于德。德受道之化而必之各不同状。”“物所道始谓之道，所以生谓这德。德之有也，以道为本。”

(三) 道的性质

“道者无形，平和而神”

“德者离无而之有”——→ 他关于道与德的说法，显然是渊源于老子并受韩非《解老》篇思想的影响。

(四) 六术“以六为度”

受秦朝“以水德王，数用六”的影响。

三、人民观点

(一) 人民的力量是强大的。

“与民为敌者，民必胜之”

民是国家的根本“闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱。此之谓民无不国本也。”《新书·大政上》

“故率民而守，而民不欲存，则莫能以存矣；故率民而攻，民不欲得，则莫能以得矣；故率民而战，民不欲胜，则莫能以胜矣。”

“故夫灾与福也，非降在天也，必在士民也。”

“故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”

(二) 人民是没有知识的，但不可侮的

“夫民之为言也，瞑也；萌之为言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民无不化也。”《大政也》

“故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。”《大政上》

(三) 不仅指劳动人民，也包括没有作官吏的地主阶级中下层。

四、仁义

(一) 分析秦亡的原因，在于不行仁义

“然秦以区区之地致万乘这势，序八州而朝同列，百有余年矣。然后以六合为家，崤函为宫。一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施，而攻守不同术也。”《过秦论上》

(二) 攻进行兼并战争，可以用诈力；守是巩固统一政权，必须用仁义。

“秦王贪鄙之心，行自奋之智，…焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。夫并兼者高诈力，安危者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。”《过秦论上》

(三) 仁义是什么

安定人民生活，使人民能安居乐业。

“凡居上位者，简士苦民者是谓愚，敬士爱民者是谓智。”《大政上》

“故有国畜民施政教者，臣窃以为厚之而可耳。”《连语》

“管子曰：‘仓稟实，知礼节……’民非足也，而可治之者，自古及今，未之尝闻”《无蓄》

五、礼与法

(一) 礼与法的区别与联系

法固不可不用，而礼更为重要。

“夫礼者禁于将然之前，而者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼这所为生难知也。若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令，信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？”

然而曰礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。”《汉书》

礼是道德教育，让人民从思想上服从统治；有保民的作用。

“礼者，所以固国家，定社稷，使君无失其民者也。”《礼篇》

(二) 礼的内容

就是人与人的关系的规范。“君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。”

(三) 比较礼与法的效果

1、礼法的优劣 “以礼义治之者积礼义，以刑罚治之者积刑罚。刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲。…道之以德教者，德教洽而民气乐；驱之以法令者，法令极而民风哀。哀乐之感，祸福之应也。”《汉书·贾谊传》引《治安策》

“汤武置天下于仁义礼乐，而德泽洽，……累子孙数十世，此天下所共闻也。秦王置天下于法令刑罚，德泽亡一有，…祸几及身，子孙诛绝，此天下之所共见也。是非其明效大验邪？……今或言礼谊之不如法令，教化之不如刑罚，人主胡不引殷周秦事以观之也？”

2、法制是必要的

“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也…今诸侯王皆众翬髀也，释斤斧之制，而欲婴以芒刃，臣以为刃不折则缺耳。”《新书，制不定》

六、评价

荀况——认为礼比法重要，但关于礼法的关系讲得不够清楚。

贾谊——关于礼与法相互关系有比较明确的说明

第二章 董仲舒

第一节 “大一统”的政治理论

全部哲学思想都是为汉王朝封建专制统治创立理论上的根据；为了适应当时形成的封建一统的政治局面，提出了一系列的主张，措施

一、

(一) 要巩固封建一统的专制统治，就必须“尊君”，即要建立起君主的权威“唯天子受命于天，天下受命于天子”“春秋之法以人随君，以君随天”《汉书·董仲舒》

(二) 政治斗争中，存在着复杂的矛盾。为了解决双重的矛盾就不得不提高君主的地位。“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”“天地人主一也” “古之造文者，三画连其中谓之王。……取天地与人之中，以为贯而参通之，非王者孰能当。”《王道通三》

二、总结秦王朝的教训，提出统治者采取德治和法治两手，并着重以封建的仁义道德去教化人民

“天道之在者在阴阳，阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生。是以阳常居大夏而以生育养长为事，阴常居大冬而积于虚空不用之处，以此见天之任德不任刑。”《汉书·董仲舒传》

董仲舒主张德化的基础上，也要推行宽猛相济，威惠并施的政策

“国之所以为国者，德也；君之所以为君者，威也。”《汉书·董仲舒传》

三、为巩固封建统治的长远利益，提出“限民名田”的主张，限制豪强贵族过分地兼并土地，以便防止土地兼并剧烈再激起新的农民起义。

四、为了适应当时一统的封建专制统治的要求，他提出了一个重要的问题，即统一思想的重要性

——“罢黜百家，独尊儒术”把以孔子为代表的儒家思想确定为封建社会的统治思想。

(一) 一统天经地义，不可更改。“春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”《汉书·董仲舒传》

(二) 要保持这一统的局面，就必须有一个统一的思想作为最高统治者的指导思想。“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”

(三) 有了统一的思想就可以做到“邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣”《汉书·董仲舒传》

从董仲舒开始，将孔子神化，被推为素王，在封建社会中具有教主的意义。从此以后孔子被封建社会奉为圣人，具有绝对的权威。儒家思想也取得了意识形态中主流派的正统地位。为什么历史选择了儒家作为正统思想呢？儒家的思想在二千年的历史发展中处于主流地位，和汉朝的对之的神化与抬高有多大的联系

第二节 “天人感应”的神学目的论

董仲舒继承了西周以来关于天道天命的唯心主义世界观，吸收了春秋战国以来阴阳五行家的神秘主义思想，通过解释发挥《春秋公羊传》的微言大义来完成它的神学目的论体系。

一、天和君的关系

把汉代的封建统治说成是“天道”“天意”的体现

“王者承天意以从事。”“天以天下予尧舜，尧舜受命于天而王天下”《春秋繁露·尧舜汤武》

天是宇宙间至高无上的主宰。

“天者，百神之大君也。”“天者，群物之祖也，故遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之”《汉书·董仲舒传》

这样的天实际上是地上的封建统治者的化身，是地上的统治者按照自己的面貌塑造出来的一个偶像

二、如何证明天是有意志的

天有意志，不是简单地重复先秦以来关于天是有意志的人格神，他主要是通过对阴阳五行学说的歪曲以及对于自然界现象随意比附、解释来论证天有意志的，他把阴阳五行和自然季节变化都说成是天的有意志有目的的活动。

关于阴阳 “天数右阳而不右阴”《阳尊阴卑》“喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阴而当冬。”《阳尊阴卑》

“阳气仁而阴气戾”“恶这属尽为阴，善之属尽为阳”《王道通三》

这些观点，实质上是把阴阳二气伦理化了。

关于五行 董仲舒通过对“五行相生”“五行相胜”“五行相生”“五行相胜”“五行相生”等论述，把木土金水的次序说成是“天次之序也”《五行之义》即天所安排的次序。

“五行者，乃孝子忠臣之行也。”

又特别重视土“土者，五行之主也。”“天之股肱也”土的最大德性是“至忠厚信，以事其君”《五行相生》

“圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也”“事君，若土之敬天也，可谓有行人矣。”《五行之义》

董仲舒的这些思想，对东汉的《白虎通》的神学思想有极大影响。

三、董仲舒肯定有意志的“天”，除了为“君权神授”，抬高皇帝的权威造舆论外，也是为了进一步论证“天人感应”的理论。

(一) 与荀子唯物主义的不同

荀子 { 一方面，把自然的天看成是客观存在的世界，它的发展是天行有常的 } 董仲舒——“天人感应”，即天人相与之际

另一方面，人可以“制天命用之”的观点。

(二) 从物类的机械感应推出天人感应。

“琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应这，此物之以类动者也。”

“周将兴之时，有大赤鸟衔谷之种而集王屋之上者。武王喜，诸大夫皆喜。周公曰：茂哉！茂哉！天之见此以劝之。”《同类相动》

董仲舒利用并曲解自然中的“共鸣”“共振”现象，创造出他的“天人感应”理论，认为“帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见”《同类相动》

(三) 天人相应（不同类的东西）如何存在神秘的感应关系

1、天和一样有意志（如上述）

2、提出了“人副天数”的著名命题

“人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也”《为人者天》人是天的副本

“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。”……人和天有相同的生理的和道德的本质，这就是天与人是合一的，天与人可以交感。

“天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。”《汉书·董仲舒传》人创造人是要人来实现天的意志的，因此人的行为符合天意，天就喜欢；违反天意，天就震怒。

“五行变至，当救之以德，施之天下，则咎除。不救以德，不出三年，天当雨石”《五行变救》企图用怪异现象来规劝统治者施行德治。似乎是限制人君的失道，但从维护封建社会的根本利益来说，是体现天对

人君的一种爱护。——从另一角度论证君权神授

3、“谴告”说的破产

□董仲舒的天人感应思想，为汉代后来谶纬迷信的兴起开了先河。以后的统治者，从中吸收天人感应思想作为神道设教君权神授的理论根据。

四、唯心主义形而上学体系

(一) 如何提出

“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（所谓道就是封建社会的根本法则，总结了封建的道德政治教化习俗等等。）

董仲舒把这个“道”和神秘的“天”结合起来，扩充为整个宇宙的根本规律，得出了他的唯心主义形而上学体系。

(二) 封建社会的道和天一样是永恒不变的。如果说有变化，也只是形式上枝节上有变化，不会有实质的根本变化。

“道者万世亡弊，弊者道之失也。”《汉书·董仲舒传》

(三) 经与权

1、什么是经与权——经：经常，通常的情况。权：异常，非常的情况

2、为什么提出经与权

针对古代朴素辩证法已经提出的关于事物发展变化的理论，现实生活这种现象亦普遍存在，根本否认变化很困难。

3、权也是必要的，在非常情况下可以有所变通，但是这种变通决不能超出道的范围，即决不能超出封建制度所允许的范围。

“权虽把经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。”《玉英》

4、经和权都包含在所谓道之内，而是道不可改变的，这也就是他所说的“王者有改制之名，无易道之实。”《楚庄王》

5、为了把封建的统治秩序说成是神圣不可侵犯的，他还用所谓“阳尊阴卑”的理论，把封建的伦常关系绝对固定化起来。

“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》他这样把对立双方的地位绝对固定起来，否认对立面的有地位和性质的转化。这成为他“天不变，道亦不变”形而上学的理论根据之一。

第三节 “事各顺于名”的认识论

董仲舒的认识论是服务于他的天人感应的神学目的论的，

一、天创造人是要实现天意的，因此，人的认识主要是认识天意的。“天不言，使人察其意；弗为，使人行其中。”《深察名号》

二、如何体认“天意”

(一) 由于“天”与“人”有感应关系，可以从“天”的种种表示来体察“天”的意志，并据此以付诸实践

“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也……故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之，使喜怒必当义乃出，如寒暑之必当其时乃发也。”《阴阳义》

(二) 另一方面，体会天意要通过内心的体验去认识，“道莫明省身之天”《为人者天》

天与人本来是合一的，天具有道德品质，在人内心本来就有，倒向神秘主义。

三、认识天意的目的——树立起封建伦理道德观念，并贯彻之。——如何贯彻到底——“正名”思想

(一) 名是决定是非的标准，是非应由名来决定“名之审于是非也，犹绳之审于曲直也”《深察名号》是非曲直不在于客观事实，而看它是否与名相符合。

(二) 事由名决定，名由天决定，名就是圣人代表天意给事物的名称

“事各顺于名，名各顺于天。”“鸣而施命，谓之名”《深察名号》

□评价

正名思想在董仲舒和孔子那里都是为了维护上下尊卑的等级制的。

孔子——“君君，臣臣，父父，子子。”

核心

董仲舒——“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也。号诸侯者，宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者，宜厚其忠信，孰其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者，事也。民者，暝也。”《深察名号》各个等级根据名来确定其地位处理相互之间的关系，无非是……

这种基于名是实际事物的标准和名的神圣不可侵犯的性质的正名学说，构成我国封建名教思想的理论基础。

四、英雄创造历史的唯心主义历史观

只有圣人能体察天的意志，并代天命名，圣人的认识是不受任何实践的制约的。“圣人者，见人之所不能见者也。故圣人之言，亦可畏也。”《郊语》“圣人之道，同诸天地”《王道通三》

□ 这种先验主义和神秘主义的认识论，正好在认识论方面为天人感应寻找根据。同时，又在认识论方面为封建最高统治者树立权威，证明应该由这些先知先觉的圣人来进行统治。

第四节 历史观和性三品说

董仲舒的历史观是复古主义的循环论，为了论证汉王朝统治的必然性和合理性，提出了“三统”“三正”的学说。

一、三统三正学说

(一) 什么是三统三正

三统——	黑统	白统	赤统
三正——	夏寅月（黑）	商丑月（白）	周子月（赤）
	夏黑统	商白统	周赤统

(二) 历史的变化，三统的周而复始

汉代继周而起，应以寅月为正月，“改正朔，易服色”——表示一个新的朝代统治者重新受天命，“新王必改制”

□ 三统三正是一种历史循环论，但同邹衍的“五德终始说”意义不同

邹衍——尊今

董仲舒——治古

“若其大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故，亦何改哉？故王有改制之名，无易道之实。”《楚庄王》

“奉天而法古”“春秋之于世事也，善复古，讥易常”《楚庄王》

二、性三品说

(一) 人性之三等

圣人之性——天生的善 不可叫做性
中人之性——天生的恶
斗筲之性——可以经过教化成为善性，可以叫做性

(二) 中民之性

1、指多数人的人性能够接受封建统治者的教化而言，他认为人性虽包含了善的素质，但不经过教化还不能成为善

“禾虽出米而禾未可谓米也，性虽出善而未可谓善也。”《实性》

2、要达到性善必须经过统治者的教化“卵待覆而为雏，茧待纛而为丝，性待教而为善。”

担当教育者任务的就是封建统治者“王承天意，以成民之性为任者也。”圣王的任务是“继天成性”

3、劳动人民都是昏昏沉沉冥顽不灵的“民之号取之瞶”《深察名号》

三、根据儒家的思想提出“三纲”“五常”

(一) 儒家伦理道德的基础思想——君君，臣臣，父父，子子；仁，义，忠，信等

(二) 在此基础上，提出

1、“王道之三纲”即“君为臣纲”“父为子纲”“夫为妻纲”

2、“五常”仁义礼智信

3、三纲的主从关系是绝对不可改变的；五常是用来调整这种关系的一些基本原则。

董仲舒用天意来解释社会伦理道德，在三纲之上加了“天”，用来论证三纲五常的合理性和永恒性。在君

权、族权和夫权之上又加了神权。为封建社会的四大绳索提供了理论根据

第三章 扬雄和桓谭

第一节 扬雄的哲学体系

一、扬雄思想的唯物主义倾向体现于天文学的浑天说

(一) “落下闳营之，鲜于妄人度之，耿上丞象之。几乎几乎！莫之能违也！”《法言·重黎》

浑天说是极其精妙的天文学凡是进述天文现象的都不能违背它

(二) 扬雄企图以当时的天文历法的知识为根据建立一个说明世界万事万物的体系，这就是《太玄》

二、太玄的世界图式

(一) 太玄的世界图式之体系——这个体系包含了世界万事万物的变化公式

一玄分三方，一方分三州，其九州；一州分为三部，共二十七部；一部分为三家，共八十一家。

“一玄都覆三方，方同九州，枝载庶部，分正群家。”《太玄图》

《太玄》分为八十首，每首九赞，共七百二十九赞

(二) 具体的内容

1、以八十一首表现一年四时的变化 “八十一首，发事咸贞”《太玄·玄测都序》

“始于十一月，终于十月，罗重九行，行四十日。”《太玄图》

“九天：一为中天，二为羡天，三为从天，四为更天，五为(目卒)天，六为廓天，七为减天，八为沈天，九为成天”《太玄数》

2、以阳气消长状况和万物盛衰状况来说明九天的变化过程

“诚有内者存乎中，宣而出者存乎羡，云行雨施存乎从，变节易度存乎更，珍光淳全存乎(目卒)，虚中弘外存乎廓，消退消部存乎减，降队幽藏存乎沈，考终性命存乎成”《太玄图》

□评价

(1) 扬雄的这些思想虽然总结了一些当时历法和农学的知识，但主观，牵强附会

(2) 把一切事物的变化发展都企图用以九为基数的格式把他们框起来

三、《太玄》的最高范畴“玄”

(一) 玄是世界最高本原，是一切事物的最初根本

(二) 玄是无形的

1、“玄者，幽？万类而不见其者也，资陶虚无而生乎，规？神明而定摹，通同古今以开类，？措阴阳而发气。”《太玄？》玄是无形的，在无形中开展出万物，是天地阴阳之所从出（神明——“夫天，宙然示人神矣；夫地，佗然示人明矣”）

2、“夫玄晦其位而冥其眇，深其阜而眇其根，攘其功而幽其所以然者也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣”

人无法捉摸

3、“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在首前，弃而忘之在乎后，欲违而不能，默则得其所者，玄也。”玄无所不在，任何人离不开他

四、玄和阴阳

“莹天功明万物之谓阳也，幽无形深不测之谓阴也，阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳，知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎。”《太玄？》玄是一个统一体，超越了阴阳的对立。

五、玄——是什么

(一) “天道成规，地道成矩，规动周营，矩静安物。周营故能神明，安物能聚类。类聚故能富，神明故至贵。夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之。”《太玄图》玄包括了天道地道人道在内的最高道，也就是最高原理

“天玄而地黄”玄是天的特点，玄兼含三道，是以天的特点来命名的。

(二) 玄的性质

玄是最高原理，不是物质性的，而是一种非物质性的绝对，也就是绝对观念。

他的哲学具有客观唯心主义倾向——以绝对观念为世界根本

提出了一个世界图式

这个世界包含于一个绝对观念“玄”之中

(三) 玄与元气

“自今推古，至于元气始化。”

“既而作太玄五千文，……深者入深泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦。”《汉书·扬雄传》

“？措阴阳而发气”

六、扬雄依照《周易》的“元亨利贞”，提出“罔、直、蒙、酋、冥”的观念，用以说明事物从发生到消灭的过程。

“罔、直、蒙、酋、冥：罔，北方也，冬也，未有形也；直，东方也，春也，质而未有文也；蒙，南方也，夏也，物之修长也，皆可得而载也；酋，西方也，秋也，物皆成象而就也；有形则复于无形，故曰冥。”《太玄文》

第二节 扬雄的认识论和辩证法思想

一、首先肯定世界是可知的，人类有认识客观事物及其规律的能力。

“或问神，曰心。请问之，曰：潜天而潜，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之。况于人乎？况于事伦乎？”《问神》

二、既要了解自然规律，又要懂得人类生活。“通天地人曰儒，通天地而不通人曰使”《法言·君子》

三、言论必须有证验，即有感性的根据。“君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著。无验而言之谓妄。君子妄乎？不妄。”《法言·问神》唯物主义的因素。

四、遵循事物的客观情况，依照客观世界的本来面貌来认识世界，说明世界。“夫作者贵其有循而体自然也。其所循也大，则其体也壮；其所循也小，则其体也瘠。……故不攫所有，不强所无。譬诸身，增则赘而割则亏。故质(幹)在乎自然，华藻在乎人事也。其可损益与？”《太玄莹》

五、在认识论表现了唯物主义倾向，但过分夸大圣人的作用。“人心其神乎！操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎！”《法言·问神》

圣人就是是非的标准。而所谓的圣人就是孔子。“学者审其是而已矣。或曰：焉知是而习之？曰：视日月而知众星之蔑也，仰圣人而知众说之小也。”《学行》

六、继承了《周易》《老子》中辩证法思想，在一些方面有所发挥。

(一)“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。噉噉者乎日月兮，何俗对之暗烛？……雷隆隆而辄息兮，火犹炽而速灭。自夫物而盛衰兮，况人事之所极？”《太玄赋》

对立的统一是非常显著，而一般人都不能理解，圣人则有清楚的认识。

(二)扬雄看到许多对立。

“出冥入冥，新故更代，阴阳迭循，清浊相废；将来者进，成功者退；已用则贱，当时则贵；天文地质，不易厥位。”《太玄文》

“天地相对，日月相判；山川相流，轻重相浮；阴阳相续，尊卑不相黷。”《太玄告》

这些对立中，有些是相互转化的，彼此相互代替，也有的彼此不相转化——反映了扬雄的地主阶级立场

(三)扬雄强调物极必反，事物在一个方向上变化发展，到达一定限度，就会一转而为其相反。如果没有达到一定限度就不会转化。“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不芽。极寒生热，极热生寒。信道致诘，诘道致信。其动也日造其所无，而好其所新；其静也日减其所为，而损其所成。”《太玄才离》事物的转化以到极为条件，在这一点上，扬雄的辩证思想比《老子》《周易》有所发展。

(四)

扬雄把阴阳的变化分为九段“一到九者，阴阳消息之计邪”《太玄图》

把人事的成败盛衰的变化过程也分成九段“故思心乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。”《太玄图》

“夫一也者，思之微者也；四也者，福之资者也；七也者，祸之阶者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，祸之穷者也。……数多者见贵而实索，数少者见贱而实饶。息与消乡乙，贵与贱交。”他没有认识到事物转化的每一步骤都有具体的条件。

七、扬雄没有摆脱循环论

“一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，始终定矣。一生一死，性命莹矣。”《太玄才离》

第三节 扬雄的人性论与社会政治思想

一、先秦时代, 孟子讲性善, 荀子性恶。扬雄调和孟荀的人性论, 提出性善恶混的学说

“人之性也善恶混。修其善则为善人, 修其恶则为恶人。”《法言。修身》

“学者, 所以修性也。视听言貌思, 性所有也。学则正, 否则邪。”《法言。学行》

“习乎习; 以习非之胜是, 况习是之胜非乎!”

二、在社会政治思想方面, 扬雄注重教化, 反对法家的重刑思想。

“民可使覩德, 不可使覩刑。覩德则纯, 覩刑则乱。”《法言。先知》

“申韩之术, 不仁之至矣! 若何牛羊之用人也!”《法言。问道》

三、制度改革问题, 应有因有革。

“或问道有因无因乎? 曰: ‘可则因, 否则革。’”《法言。问道》

“或问新敝。曰: 新则袭之, 敝则益损之。”

“夫道, 有因有循, 有革有化。……故知因而不知革, 物失其则; 知革而不知因, 物失其均。革之匪时, 物失其基; 因之匪理, 物丧其纪。因革乎因革, 国家之矩范也。矩范之动, 成败之效也。”《太玄莹》

◎ 扬雄的因革观点, 表明了他的政治态度, 要求进行一定程度的改革。

第四节 桓谭的形神论和对谶纬迷信的批判

一、西汉末年到东汉末年, 谶纬流行的背景

“天下之士, 莫不竞褒称德美, 作符命以求容媚, 谭独自守, 默然无言。”《后汉书。桓谭传》

……

二、《新论》中从理论上对谶纬迷信进行了批判

“谶出河图洛书, 但有兆朕而不可知。后人复加增依托, 称是孔丘, 误之甚也。”《启寤》

“凡灾变异怪者, 天下所常有, 无世而不然。逢明主贤臣, 智士仁人, 则修德善政, 省职慎行以应之, 故咎殃消亡而祸转为福焉。”《谴非》

这些话没有彻底摆脱天人感应的观点, 但基本上是对宗教持批判态度。

三、桓谭对神学目的论提出了批判

“天生杀人药, 必有杀人药也。”“钩吻不与人相宜, 故食则死, 非为杀人生也。譬若巴豆毒鱼, 矾石贼鼠, 桂害獭, 杏核杀猪, 天非故为作也。”《谴非》

毒药能杀人, 但并不是有目的地生出来的。

这些思想对王充有深刻的影响。

四、桓谭的主要贡献——提出了唯物主义的形神关系论, 批判精神不死的迷信思想

(一) “以烛火喻形神”

“精神居形体犹火之然烛矣……烛无火亦不能独行于虚空……犹人之耆老……则气索而死如火烛之俱尽矣。”《新论。形神》

烛火之喻, 主要意思是以烛火俱尽来比喻形神俱灭, 人身体死了, 精神也随之灭亡。否认独立精神存在的精神, 这是唯物主义观点。

(二) 评价及形神关系问题的发展

1、论证了精神不能脱离形体而存在, 但不能说明形神关系究竟是一种什么关系, 不能说明精神是形体的属性和作用

2、这个问题经过了王充, 到了范缜才得到解决

(三) 批判当时关于长生不老的迷信, 论证人必有死

“烛半压欲灭”加以“扶持转侧”火可以复明

“及本尽者其无以燃。”

“或能使堕齿复生白发更黑肌颜光泽”(“转烛”)

“至寿极亦独死耳”

生必有死是自然规律“生之有长长之有老老之有死若四时之代谢矣。”

□ “以烛火喻形神”的学说对后来无神论的发展有重大影响。“人死如灯灭”的无神论命题一直是后来反对灵魂不死迷信的健康常识。

第四章 谶纬和《白虎通》

第一节 谶纬和象数之学

一、社会背景 西汉末年, 由于社会危机的严重, 谶纬迷信宗教思想开始盛行。到了东汉初年, 统治集团发现谶纬对加强封建专制统治极为有利, 因而大力提倡, 使之一度成为占有统治地位的官方宗教神学。

二、什么是谶

谶是一种“诡为隐语, 预决吉凶”(《四库全书总目提要》卷六《易纬》下)的粗俗迷信, 用模棱两可的文字假托神的预言, 为现实政治斗争服务。

三、谶纬的历史发展

四、什么是纬

(一) 纬是“经之支流, 衍及旁义”(《四库全书总目提要》卷六《易纬》下), 即对经而言, 是由儒生用阴阳灾异这说来解释、演绎和职代会儒家经典的著作, 如有七经就七纬, 易有易纬, 书有书纬。

(二) 内容 纬书显示经书中隐藏的思想秘密。除也受到朝廷特别重视和利用的一些谶语类似的神灵故事外, 包括典章制度、历史地理、天文历数等, 还夹杂一些具有哲学意义的理论。

(三) 地位 一时纬书的地位反在经书之上。“博通五经, 尤善图纬”《后汉书·方术传》

当时称图谶和纬书为内学, 原有的经书为外学。

(四) 有哲学意义的理论——主要是易纬中的象数之学

1、易学中的象数之学及易纬的发展;《乾凿度》

2、关于易

(1) “昔者圣人因阴阳定消息, 立乾坤, 以统天地也。夫有形生于无形, 乾坤安从生? 故曰: 有太易, 有太初, 有太始, 有太素。太易者, 未见气也。太初者, 气之始也。太始者, 形之始也。太素者, 质之始也。气形质具而未离, 故曰浑沦。浑沦者, 言万物相混成, 而未相离。”《乾凿度》

“易起无, 从无入有, 有理若形, 形及于变而象, 象而后数。”《乾坤凿度》

(2) “视之不见, 听之不闻, 循之不得, 故曰易, 易无形畔, 变而为一, 一变而七, 七变而为九。九者, 气变之究也, 乃复变而为一。一者形变之始, 清轻者上为天, 浊重者下为地。物有始、有壮、有究, 故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳, 因有生之, 故六画而成卦。三画以下为地, 四画以上为天, 物感以动, 类相应也。”《乾凿度》

(3) “五音、六律、七变, 由此作焉。故大衍之数五十, 所以成变化而行鬼神也。日十干者, 五音也。辰十二者, 六律也。星二十八者, 七宿也。凡五十, 所以大闳物而出之者也。”《乾凿度》

(4) “阳动而进, 变七之九, 象其气之息也; 阴动而退, 变八之六, 象其气之消也, 故太一取其数以行九宫, 四正四维, 皆合于十五。”

(5) “易始于太极, 太极分而为二, 故生天地, 天地有春、秋、冬、夏之节, 故生四时。四时各有阴阳刚柔之分, 故生八卦。八卦成列, 天地之道立, 雷风水火山泽之象定矣。”

“八卦之气终, 则四正四维之分明, 生长收藏之道备, 阴阳之体定, 神明之德通, 而万物各以其类成矣, 皆易之所包也。至矣哉, 易之德也。孔子曰, 岁三百六十日而天气周, 八卦用事, 各四十五日, 方备岁矣。”

(6) “人生而应八卦, 体得五气以为五常, 仁义礼智信也。”

“夫万物始出于震, 震、东方之卦也。阳气始生, 受形之道也, 故东方为仁。”

“故道兴于仁, 立于礼, 理于义, 定于信, 成于智。五者, 道德之分, 天人之际也, 圣人所以通天意, 理人伦, 而明至道也。”

(7) 《是类谋》“冬至日在坎, 春分日在震, 夏至日在离, 秋分日在兑。四正之卦, 卦有六爻, 爻主一气。余六十而一周。”

3、评价

(五) 易纬中的其他纬书大都将儒家经典宗教化, 神秘化, 将儒家推崇的帝王, 圣人神灵化。

(六) 易纬中象数之学与毕达哥拉斯

○观点

1、毕派认为一产生二, 再产生各种数, 由数产生形, 由形产生质, 再产生万物“万物的始基是一元, 从一元产生出二元, 二元是从属于一元的, 不定的质料……”

2、象数之学“形由象生, 象由数设”

○内容

1、毕的神秘主义体系中, 包括天文, 数学, 音乐等科学知识

2、……

○主要思想, 二者都是神秘主义与唯心主义的体系

○评价

第二节 《白虎通》的宗教神学

一、历史背景

二、

(一)世界观上,《白虎通》继承了纬书从无生有的唯心主义思想。

(二)五行就是在天的支配下, 金木水火土五气的运行。对天而言, 土是服从于天的, 正如臣僚服从君主一样。但就其他四行而言, 又是最尊贵的, 居于中央, 不居于四方中任何一方, 不属于四季中任何一季。土虽不像其他四行一样, 不担任某一种具体职务, 但却有支配其他四气的能力, 主管万物的变化。

《白》继承了董仲舒的观点, 用社会伦理的关系说明自然界五行的关系, 但阐述得更为明确。

(三)五行之间有相生相克的关系, 董仲舒继承了战国以来的思想, 但没有充分说明其理由; 白虎通具体阐述其相生的理由

(四)在物质的性能上对五行相生相克的理由有所说明, 但从根本上说,《白》仍然继承了董仲舒的观点, 主要以社会伦理关系解释五行之间的相互关系, 肯定五行的运行及其关系具有伦理的性质和道德的目的。

(五)进一步发挥了董仲舒的天人之际的思想, 对社会上的一切体系都用五行之间的关系加以说明。

(六)在社会伦理的关系中,《白虎通》又继承了董仲舒和官礼纬《含文嘉》的思想。特别强调“三纲”的重要意义。

(七)其唯心主义观点在另一方面的表现是更具体地宣扬了天命论。

(八)在历史观上, 继承了董的“三统”“三正”说, 但理论分析上更为细致。

第五章 王充

生平

第一节 自然观和无神论

一、气一元论和天的自然无为 王充的气一元论和论述天道自然无为的关系

(一)王充的唯物主义自然观是“气”一元论, 他提出“元气”为天地万物的原始的物质基础。气是和云烟相类似的物质, 是没有意志的。

1、“天地, 含气之自然也。”《论衡·谈天篇》“天覆于上, 地偃在下, 下气蒸上, 上气降下, 万物自生其中间矣。”《自然篇》

2、气的属性是“自然”(本来如此)“无为”(相对于有为而言)。自然界按照它自身的规律运动变化着, 不以人的意志为转移。

二、对董仲舒神学目的论的批判 王充对神学目的论和对天人感应论的批驳的关系

(一)批判地吸收了老子哲学中自然无为的思想“谓自然无为者何? 气也, 恬澹无欲无为无事者也。”《自然篇》

破(二)王充强调气的自然无为, 正是和董仲舒以来的神学目的论针锋相对的。董仲舒的天人感应目的论, 把天说成有意志的人格神, 把自然界万物说成是天有间创造的。王充强调自然无为, 正是要打破这种关于天的神秘观点。天不能有意志创造人, 因为天地都是气, 气是无意志的。

“儒者论曰, 天地故生人。此言妄也。夫天地合气, 人偶自生也。犹夫妇合气, 子则自生也。”

(三)天既然不能有意志地创造人, 当然也不能有意志地创造万物。 “夫天不能故生人, 则其生万物亦不能故也, 天地合气, 物偶自生矣。”

□王充对“天地故生人,”“天地故生万物”的唯心主义目的论的批驳很简单, 但是可以看到一个特点, 他是根据事实来批驳的。

立(四)既然人不是天地故生的, 那么人也就和其他东西一样是由“元气”构成的“人之生, 其犹水也, 水凝而为冰, 气积而为人; 冰极一冬而释, 人竟百岁而死。”《道虚篇》认为人和自然界的其他东西一样,

在其自然属性上并没有本质的差别，都是由元气构成的，只是不同在于人有智慧的东西。

“人，物也；物，亦物也。虽贵为王侯，性不异于物。”《道虚篇》

(五) 针对唯心主义目的论者的天人感应说，把人当成天的副本，天和人有着同样的感性意志，天和人可以互相感应，人是万物中最高贵的。王充认为

认为人和自然界的其他东西一样，在其自然属性上并没有本质的差别，都是由气构成的，就是贵为王侯也是一样。**“然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虬虱之于人也，因气而生、种类相产。”**包括人在内的动物之类都是“因气而生”，“种类相产”的，这样就根本否定了在天与人之间有什么神秘的感应关系。

三、对“天人感应”的批判

“天人感应”，把人说成是天的副本，说天和只有同样的感情和意志，天和人可以互相感应。

(一) 认为人和自然界的其他东西一样，在其自然属性上并没有本质的差别，都是由气构成的，就是贵为王侯也是一样。包括人在内的动物之类都是“因气而生”，“种类相产”的，这样就根本否定了在天与人之间有什么神秘的感应关系。

(二) 天人感应论者抹杀了天和人的差别，鼓吹“天人合人”。

王充指出是天是客观存在着的自然界，根本没有意志。而人是动物中具有智慧的东西，有感情欲望，因而才能进行有意志有目的的活动。**“何以[知]天之自然也，以天无口目也。案有为者口目之类也，口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利欲之为也。今无口目欲，于物无所求索，夫何为乎？”《自然篇》**只有有口目的东西，才是有意志作为的。口要吃东西，目要看东西，这是由于他内心有欲望，欲望表达出来，口目就去寻找，寻找到了，才使它满足，这都是欲望的所作所为。然而天没有人一样的口目的欲望，对于外物没有什么要求，怎么能说它有意志有目的呢？所以，王充认为，说天和人一样是有意志的天人因此能相互感应，是没有根据并违背生活常识的。

(三) 1、天人感应论者认为**“天生五谷以食人，生丝麻以衣人”**，是把天当成**“农夫桑女之徒”**了，是完全和天道自然无为的观点相违背。天地伪编译万物的力量就在于万物都能在天地之中自然而然地生长。**“天者，普施气万物之中，谷愈饥而丝麻救寒，故人食谷衣丝麻也。夫天之不故生五谷丝以衣食人，由其有灾变不欲以谴告人也。物自生而人衣食之，气自变而人畏惧之。”《自然篇》**

2、而且自然的万物是那样多样、复杂和丰富，如果说是天有意识制造的，那是难以想象的。**“春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千手，并为万万千物乎？”**

3、**“天动不欲以生物而物自生，此则自然也；施气不欲为物而物，此则无为也。”《自然篇》**王充天道自然无为的思想，肯定了自然界的物质性以及自然界的发展变化的规律性。

四、以唯物主义自然观，批判天人感应目的论基础上的“君权神授”等谶纬迷信

(一) 针对用谶纬迷信之类来论证“君权神授”。

1、**“《高祖本纪》言：‘刘媪尝息……’其言神验，文又明著，世儒学者莫谓不然。如实论之，虚妄言也。”《奇怪篇》**“今龙与人异类，何能感于人而施气？”

2、**“子性类父”**，龙能乘云，可是作为龙的儿子刘邦却不能乘云。

(二) 针对人君的喜怒能够影响到气候的寒温。**“人君喜则温，怒则寒。”《寒温篇》**

“寒温，天地节气，非人所为。”“寒温之至，殆非政治所致。”

(三) 针对天人感应宣扬的善有善报，恶有恶报

(四) 批阴阳灾异和谴告说：

1、灾异和人生病一样，那是自然现象，与政治无关。他说：**“血脉不调，人生疾病；风气不和，岁生灾异”**，灾异现象背后没有神秘的主宰，他又说：**“夫天自然也，无为，如谴告人，是有为，非自然也。”**自然界是无意志的，自然无为，只有人事才是有为的

2、他进一步从政治上揭露“谴告”说。他说：**“末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言矣。”**由于统治者政治上的没落、腐败，因而制造出“谴告”说。

(五) 批判迷信（卜筮、祭祀、鬼神）

1、否定灵魂不死、人死为鬼：

(1) 人的精神依靠身体，精神不能脱离身体而单独存在，因此人死后不会变成鬼**“人死血脉竭。竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”**

(2) 再退一步说, 假定人死后真的都变为鬼, 从人类生存以来, 死去的人累计起来要比活着的人多, 那人间既要成为鬼域了。

那么,

(3) 对人间传说的鬼神又如何解释呢? 王充一针见血地指出: 这是人们自己“思念存想”的产物。不是神创造了人, 而是人创造了神。“凡人病则不畏惧, 故得病寝衽, 畏惧鬼至。畏惧则存想, 存想则目虚见。”《订鬼篇》

2、反对卜筮: 王充认为, “天道称自然无为”, 不可能对占卜作什么反应, 占卜用的龟善系枯骨滥草, 也不可能求得什么反应。至予所谓兆数, 不过是“一身之神, 在胸中为思虑, 在胸外为兆数”。所以说, “蓍不神, 龟不灵, 盖取其名, 未必有其实也。”

3、否定祭祀: 王充既然否定有意志的鬼神, 当然反对鬼神能为人祸福。他认为, 福祸是人们自己招来的, 祭祀不过是“主人自尽思勤”而已, 并不能因此避祸得福。推之于鬼神, 是蠢人的行为, 乱世的现象。

□王充用唯物主义思想区别了天道和人事, 从理论上揭露了谶纬迷信的荒谬之处, 动摇了“君权神授”的思想, 沉重地打击了董仲舒以来的天人感应目的论。

第二节 认识论

王充在他的唯物主义自然观的基础上建立了唯物主义认识论。

一、形神问题王充唯物主义地解决了形神关系的问题。

(一) 他指出人与物的区别在于人有智慧 “人, 物也, 万物之中有智慧者也。”《辨崇篇》人的智慧是人的生理作用。

(二) 人之所以慧者

“须气而成, 气须形而知。无下天独燃之火, 世间安得有无体独知之精?” 王充认为人的精神作用是因为人禀受了“精气”, 精气是物质性的, 精气在人的身体内犹如粟米在口袋中。“人之精神藏于形体之内, 犹粟米在囊(口袋)之中也” “夫生人之精在于身中, 死则在于身外。”

他的这种解释是不科学的, 但是他肯定了身体(物质)决定精神, 精神是物质派生的, 是唯物主义的形神说。

(三) 人之所以生者

王充说: “人之所以生者, 精气也; 死而精气灭。能为精气者, 血脉也; 人死血脉竭。竭而精气灭, 灭而形体朽, 朽而成灰土, 何用鬼?” 《论死篇》 “人之所以聪明智慧者, 以含五常之气也。五常之气所以在人者, 以五脏在形中也。五脏不伤, 则人智慧, 五脏有病, 则人荒忽, 荒忽则愚痴矣。人死, 五脏腐朽, 腐朽则五常无所托矣, 所用藏智者已败矣, 所用为智者已去矣。” (同上) 可以看到, 王充在当时自然科学所能达到的水平的基础上, 力图坚持唯物主义路线, 为人的精神作用找一个物质基础, 这是很可贵的。

(四) 评价

他在形神问题上也留下了一个漏洞, 这就是他认为人的精神是“精气”在人的身体中所发生的作用, 虽说人的精神作用离不开身体, 可是“精气”却可以离开身体, 这样就有给唯心主义利用的可能。王充的形神学说是说对桓谭的唯物主义形神学说的继承和发挥。

二、认识的过程

(一) 人要获得认识, 首先要从人的感觉器官与外界事物接触。他强调, 认识“须任耳目以定情实”, “如无闻见, 则无所状” 《实知篇》王充重视感觉经验是针对着唯心主义先验论的。

1、他反对有生而知之的圣人, 指出圣人不为客观外界相接触, 不目见耳闻口问也不能获得知识。他举例说: “使一人立于墙东, 令之出声, 使圣人听之墙西, 能知其黑白短长乡里姓字所自从出乎?” 圣人的感觉能力与一般人是相同的, 认识的规律. 圣人也是不能违反的。“离娄之明, 不能察帷薄之内; 师旷之聪, 不能闻百里之外。”

2、知物由学, 指认以、知识是通过学习而获得的。《论衡·实知篇》: “人才有高下, 知物由学, 学之乃知, 不问不识”。

3、当时唯心主义者认为圣人“前知千岁, 后知万世, 有独见之明, 独听之聪, 事来则名, 不学自知, 不问自晓, 故称圣, 则神矣” 《实知篇》王充以孔丘为例驳斥这种观点。至于有些人能够预见一些事情, 不过是“放象事类以见祸, 推原往验以处来事” 即依照同类的事情预见一些事情。这一点不仅圣人就是贤人也可以做到。“所谓圣者, 须学以圣。” “以今论之, 故夫可知之事者, 思虑所能见也; 不可知之事, 不学

不问不能知也。不学自知，不问自晓，古今行事未之有也。夫可知之事，惟精思之，虽大无难；不可知之事，厉心学问，虽小无易。故智能之士，不学不成，不问不知。”《实知篇》

(二) 王充重视感觉经验，但他认为仅靠感觉经验是不成的。

他批评墨子经验论的缺点“夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不谄订于内，是用耳目论，不以意义也。”有时感觉给人以假象，不运用理性思维进行判断推理，就不能排除假象，认识事物的本质。“夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。”EG，对墨子的批判“墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实”《薄葬篇》只靠感觉经验是不够的，还必须经过理性思维对感觉经验进行加工。“以心而原物”，才能获得正确的知识。

(三) 王充十分注重效验，即实效和验证，他把效验作为判断认识的标准。他说“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”《知实篇》

(四) 王充重视实际经验对认识的作用。“齐都世刺绣，恒女无不能。襄邑俗织锦，钝妇无不巧。日见之，日为之，手狎也。”《程材篇》“使材士未尝见，材妇未尝为，异事诡手，暂为卒睹，显暴易为者，犹愤愤焉。”

三、评价

在谶纬宗教迷信盛行的时候，王充的认识论对于反对神学目的论是具有重要意义的。但是由于历史的和阶级的局限性，他的认识论基本上还是朴素直观的，而且也有经验论的缺点。他不理解感性认识和理性认识的辩证关系，比较多地强调感觉经验，强调耳闻目见，因此，有时也把假象和不可能的传说当事实。他忽视理性思维推理预见的作用，使得他的认识论理论水平不高，妨碍他的无神论思想贯彻到底。

第三节 历史观和人性论

王充在历史观上反对复古主义，提出了历史进步发展的观点。

一、今胜于古，汉胜于周

(一) 复古主义者宣传历史今不如古，如说：“上世之人质朴易化，下世之人文薄难治”，认为人类是退化的。王充不同意这种观点，认为历史总是后代超过前代。表现：他说，古代人饮血茹毛，后世人则饮井食粟，古代人岩居穴处，后世人有宫室居住。

(二) 王充提出汉高于周的观点，认为汉代社会比周代社会发达，因为无论从生产力和科学的发展，国家疆域的扩大，汉代都远远超过前代。

原因：汉代为什么会胜于古代，“在百代之上”呢？王充认为，

- 1、是由于“汉在百世之后”，继承了丰富遗产，所以文化繁荣；
- 2、是由于民族融合，“四海为一，天下安宁”，形成了空前统一安定的政治局面。

“非以身生汉世，可褒增颂叹，以求媚称也。核事理之情，定说者之实也。”《宣汉篇》

二、历史发展的动力

(一) 天时

复古主义者把历史的发展或倒退，完全归结为统治者的好坏，王充则力图从历史的发展中找出一种不以人的意志为转移的力量。“昌必有衰，兴必有废。兴昌，非德所能成，然则衰废非德所能败也。昌衰兴废皆天时也。”王充看到了历史昌衰兴废的交替现象，但他用自然的“天时”说明历史的发展变化，这是从历史的外部寻找历史的动力，认为历史的发展与政治毫无关系，而是由于一种盲目的自然力量在起作用，是一种宿命论。

(二) 人民的生活

他还从现象上观察到了历史的治乱与人民的经济生活有一些联系。

他认为乱世是由于人民不能忍受饥寒，而治世则由于人民能够得到温饱，他说：“大饥寒并至，而能无为非者寡；然则温饱并至，而能不为善者希。”《治期篇》这种注重人民经济生活的观点是进步的。

(三) 对孔孟的批判

三、评价

(一) 王充反对复古主义，宣传历史不断进步，并且注意到历史的治乱与人民生活的关系

(二) 但由于历史的和阶级立场的局限，他不可能正确地理解历史的治乱与社会政治的关系，不可能认识到人民的经济生活与阶级的剥削和压迫的关系。他只看到一些社会现象，没有理解历史发展的本质。他用

自然规律解释历史发展, 不能不陷入命定论, 他说的“昌衰兴废”也没有摆脱历史循环论的圈子。

三、人性论

(一) 人性论: 性善恶混

1、性有善有恶。王充在人性论方面, 对于孟子的性善论, 荀子的性恶论, 告子的性无善无恶论, 都不完全同意。他主张性有善有恶。王充把人性分为三种,

有生来就善的人, 是中人以上的人;

有生来就恶的人, 是中人以下的人;

有无善无恶, 或善恶混的人, 是中人。

2、王充认为人性也是禀受元气自然生成的, 他说: “禀气有厚薄, 故性有善恶也。” “气有多少, 故性有贤愚” (《率性篇》) 禀气厚薄决定人性善恶, 这还是一种命定论的观点, 把人性分为天生的上中下三等。实际上等于承认天生圣人的说法。

3、他虽然认为人性是又生的, 而且天生就有善恶的不同, 但是他又承认后天的学习、环境对人性的作用, 特别是对中人的作用。(而且他认为生来就善或生来就恶的人很少, 绝大多数的人是中人) 他说: “夫中人之性, 在所习焉。习善而为善, 习恶而为恶也。”

举例论证: (1) 他说教育改造人性, 好像蓝丹染练丝。染之蓝则青, 染之丹则赤, 青赤一成, 与真色无异。“蓬生麻间, 不扶自直, 白纱入缁, 不练自黑”为例, 证明人性可以改变, 说: “夫人之性, 犹蓬纱也。在所渐染而善恶变矣。”

(2) 王充还用棠溪、鱼肠、龙束、太阿等宝剑是用一般铁矿石锻炼而成为例, 说铁矿石尚能变易故质, 人当然更能通过教育改变他的习性。

(3) 他还说: “夫性恶者心比木石, 木石犹为人用, 况非木石?”

这些说法实际等于承认一切人的人性经过教育都能改变, 这和他自己所说的天生成的极善极恶的人不能改造的命题是相矛盾的。

(二) 评价:

因为他不可能了解人性的阶级本质, 摆不脱唯心史观的羁绊, 因此他强调环境教育的意义时不能不突出所谓圣人的教化作用。他是在抽象地讲人性, 他评定人性善恶的标准, 仍然是以地主阶级的道德规范为尺度, 他是把地主阶级的人性说成为普遍的人性。王充的人性论虽有许多缺点, 但在反对先天的人性论上仍有它的积极意义。

第四节 命定论思想

一、命定论思想的来源

(一) 王充肯定自然界有一种不以人的意志为转移的法则

(二) 他忽视了人对自然的主观能动作用, 忽视了人不仅能够认识自然界的规律, 而且能够运用自然规律为人类服务。

(三) 他对人和自然关系的消极的看法运用到社会领域, 便成为他的命定论的一个来源。

二、命定论思想的体现

(一) 禀自然之气而成富贵之别

1、思想的原因: 不了解社会规律和自然规律的区别, 不了解造成贫富差别, 吉凶祸福的原因, 又想给这些社会现象以唯物主义的解释, 用自然界的规律来说明社会现象发生的原因。结果陷入了命定论。

2、思想的形成:

(1) “人生性命当富贵者, 初禀自然之气, 养育长大, 富贵之命效矣。”《初禀篇》人的富贵贫贱是娘胎里就注定的了。

(2) “天施气而众星布精, 天所施气, 众星之气在其中矣。人禀气而生, 含气而长, 得贵则贵, 得贱则贱。贵或秩有高下, 富或资有多少, 皆星位尊卑小大之所授也。”《命义篇》为了说明人的富贵贫贱是由于禀气受命, 把人的地位、财产和天上星象的大小尊卑联系起来。

□此观点反映了他的阶级立场: 不能否认社会差别 为差别找根据 不是天命决定的 是由“自然之气” 骨相决定; 星相决定

3、评价

这实际上就背离了天道自然无为的主张, 把天神秘化了。

(二) 自然与社会中的偶然自生 (王充的命定论思想里必然性与偶然性的关系)

1、自然界

自然界的规律是无意志的, 自然现象的产生并没有一个有意志的主宰, 完全是它自生的, 这种自生是“偶”

2、社会

(1) 把自然规律搬到社会中来, 认为人的富贵贫贱, 吉凶祸福也都是由偶然因素造成的。

(2) “时”“偶”“幸”“偶”等偶然机会对人一生起决定作用, 因而把这些偶然因素也都看成是命中注定的。“凡人遇偶及遭累害, 皆由命也。”《命实录篇》

(3) 评价

把偶然性说成是命运安排人们无法逃避的——实际上是把偶然性夸大为必然性, 结果是教人放弃斗争, 听从命运安排

“信命者则可幽居俟时, 不须劳神苦形求索之也。”《命禄篇》

——实际上也是把必然性降低为偶然性, 把必然性神秘化了
“故命贵, 从贱地自达; 命贱, 从高位自危。故夫富贵若有神助, 贫贱若有鬼祸。”《命禄篇》

三、命定论的政治意义

(一) 王充的命定论思想, 否认富贵贫贱和道德品质有联系, 则具有反对豪强贵族的政治意义。“才高行洁, 不可保以必尊贵; 能薄操浊, 不可保以必卑贱。”《逢遇篇》

(二) 但他用命定论解释社会现象, 要人听众命运安排, 其结果将是要劳动人民放弃反抗斗争, 所起的作用仍然是消极的。

第六章 王弼

王弼的生平简介

魏晋玄学的产生历史根源

第一节 “名教”本于“无为”

一、名教弊病的暴露

二、王弼的观点

以王弼为代表的玄学, 打起了评论汉朝名法之治的旗号, 从另一个角度, 用玄学的形式来为封建等级制度的统治秩序合理性作论证

(一) 汉王朝推行的礼法制度越搞越烦琐, 越成为形式的东西。“崇仁义, 愈致斯伪,” “巧愈多变, 攻之弥甚, 避之弥勤。”

这些形式是有其局限性的, 甚至搞不好还会有副作用。

应该抓根本的东西

(二) 根本的东西——先秦道家所说的无为

1、无为是推行礼义之治的根本; 如果“名教”根据它来建立, 就能更好地发挥作用。“德之厚, 非仁之所能也; 行义之正, 非用义之所成也; 礼敬之清, 非用礼之所济也。”《老子》三十八章注)

2、应该怎么样呢?

“载之以道, 统之以母。”→ “本在无为, 母在无名。弃本舍母, 而适其子, 功虽大焉, 必有不济; 名虽美焉, 伪亦必生。”《老子》三十八章注)

以无为为本, 仁义的作用才会真正地显示出来, 礼法的作用才会真正地发挥出来。

——→ “崇本以息末, 守母以存子。”《老子微旨略例》

要懂得什么是母, 什么是子, 什么是本, 什么是末

3、评价

表面上, 王弼认为“仁义”“礼法”不重要, 实际上他企图用所谓提倡“无为”来巩固“名教”, 使“名教”起到更好地维护封建统治秩序的作用。

(三) 对任何事情都应该采取“无为”的态度——崇本以息末

“从事于道者，以无为为君”（《老子》二十三章）

- 1、不仅统治者应该“无为”，被统治者也应该“无为”。
- 2、从统治者说，“行无为之治”，才能达到“无不为”的目的。因为，统治者既然无为了，下面的被统治者就应该效法，就像子法母一样。

“上之欲，民从这速也。我之所欲为无欲，而民亦无欲而自朴也。”（《老子》五十七章）

3、什么是“无为”

当然不是什么也不干；

（1）而是企图通过“无为”的宣传，从根本上杜绝社会上的争吵倾轧，以达到他心目中的理想社会。“闲邪在乎存诚，不在察善；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑。”要防止社会产生“邪恶”、“淫欲”，不能在它发生之后，再用严刑去制止它，而要在之前就把它消灭掉。

（2）“故不攻其为也，使其无心于为也。不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。”

（3）他把这种方法叫做“崇本以息末”，使人们过着无知无欲、安分守己的生活，这样仁义 刑罚的作用就自然而然地发挥出来了。

第二节 “天地万物皆以无为为本”的本体论

王弼的整个哲学体系抛弃了两汉以来烦琐的经学和谶纬迷信，不再用那些荒诞的天人感应目的论作理论根据，而采用了思辨哲学的形式，以探讨宇宙本体问题作为其哲学体系的核心。

一、“以无为为本”的本体论的命题及描述

（一）万有统一于一个共同的本体，这就是“道”（或者是“无”），世界万物之所以能存在，就是因为有这个本体，多种多样的世界万物，就是这个本体的表现。“天地万物皆以无为为本”《晋书·王衍传》

（二）世界上的形形色色的万物有的只是现象，而在这些现象之中，有一个更根本的东西决定着万有的存在。“天下之物，皆以有为生；有之所始，以无为本；将欲全有，必反于无也。”《老子》四十章注）

- 1、天下万物是具体存在着的東西
- 2、具体化存在着的東西所以成为它存在的那个样子，是因为“无”作为它的本体
- 3、如果万有要保全自己，必须反归于“无”

二、为什么“以无为为本”

（一）从事物的规定性及无限性的角度来看

1、王弼的解释任何具体的东西，都不能作为另一个具体东西的本体，更不能是整个宇宙的本体。因为具体的东西总有其规定性，不能成为万有共同存在的依据，所以万有的本体只能是无形无象的“无”

2、何晏的解释

3、什么是无

“无”并不是空无，而是世界万物的无形无象的本体。“欲言无邪？而万物由以成。欲言有邪？而不见其形。”（《老子》十四章注）

（二）王弼从一和多的关系方面来论证“以无为为本”

1、万有是多种多样的，不能自己治理自己，必须有一个“至寡”的东西来统率它们，世界才有秩序。“众不能治众，治众者寡”“少者多之所贵，寡者众之所宗。”《周易略例·明象》“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”

2、什么是“至寡”——“一”

“众之所得咸存者，主必致一也。”“一”是统治万有的。

3、什么是“一”

“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》四十二章注）“一”就是“无”，用“一”来统“众”，就是用“无”来统“万有”。

“穀所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。”正因为有这个“无”，才能把众多的东西统一起来，使其发生作用。

（三）万物的客观规律性

1、两汉神学目的论取消自然界与人类社会发展的客观规律性

2、王弼与神学目的论的说法不同，说“物无妄然，必由其理。”《周易略例·明象》万物的存在和变化都

有其规律性

3、规律性在哪?

“道者，物之所由也。”《老子》五十一章注)万物之所以存在是由于“道”，“道”也就是“一”或“无”。王弼承认客观事物有其规律性，而这个规律性根本上说也就是本体“道”或“无”。

(四) 王弼从动静关系来论证“以无为本”

- 1、万物是有形有象的，千变万化的，这样它就不能永恒存在，那它就不是根本的。
- 2、无则是无形无象的，不动不变的，它是永恒存在的，所以是绝对的，万物的根本。“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”《周易·复卦》注)世界是千变万化的，但对不变来说，变化是相对的，不变才是绝对的，所谓“动”“语”不过是“静”“默”的变态，终究要归于静默。
- 3、人们应在“动”的现象中看到本体的常静，于动中求静，这叫做反本。

三、评价

(一) 王弼通过有和无的关系抽象地分析来论证其天地万物“以无为本”的命题。

(二) 有和无的关系是：

- 1、无是无形无象的，是本；有是有形有象的，是末。
- 2、无是一，有是多，万有是由于无的统率，才有规律性
- 3、无是绝对静止的，万有是千变万化的，终究归于静止。

(三) 总之，世界的统一性不在于物质性，而统一于没有任何质的规定性的无。——客观唯心主义

第三节 “得意在忘象”的认识论

一、“得意忘象”的提出

(一) 魏晋时期，玄学在方法论上宣扬“辨名析理”，即从分析抽象的概念和义理出发，探讨世界的本原问题。

(二) 王弼在解释“吾道一以贯之”说：“夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。”“能尽理极，则无物不统；极不可二，故谓之一也。”《论语释疑》王弼认为，要得到统率一切事物的“一贯之道”，必须抛开具体的物象，如果只停留在具体物象上，是不可能得到的。

二、“得意忘象”的内容

(一) 《周易略例·明象》中言、象、意三者的关系

1、三个名词

言——卦辞，代表语言

象——卦象，代表物象

意——义理，代表事物的规律

2、语言表达物象，物象是包涵义理的。但语言不等于物象，物象不等于义理，所以要得到物象要抛弃语言；要得到义理，应该抛弃物象。“言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。”在他看来，言只是得象的工具，象只是得意的工具。所以得到义理就应抛弃物象。

3、进一步发挥

如果拘泥于物象，则妨碍对义理的认识，拘泥于语言，则妨碍对物象的表达，所以要想真正把握义理，就得忘掉物象。“然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”只有抛弃物象的限制，才能认识事物的规律

(二) 评价

1、合理性

- 2、把差别夸大了，割裂了三者内在的联系。
- 3、这种认识论是它本体论的发展延伸。

三、如何“得意忘象”——要靠一种非凡的、天生的智慧

(一) 圣人体无观点的提出

与钟会辩论时提出“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。”

圣人和普通人不同点在于圣人有天生的智慧“智慧自备”；圣人有了这种天生的智慧，就可以完全体会本

体“无”。

(二)“圣人体无”的分析

1、从认识论上说，圣人能靠他天生的神明体认本体

2、从本体论上说，“圣人体无”就是说圣人和本体无是一回事，即与“无”同体。

“道以无形无为成济万物，故从事于道者以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真，与道同体，故曰同于道。”《老子》二十三章）王弼把圣人抬高到和“道”一样的地位，把他神化了。本来“道”或“无”是王弼所谓的圣人虚构出来的，自然这个虚构的本质也就只能存在于圣人心中了，就是说圣人就是真理的化身

3、王弼具有先验论倾向的得意忘象说又导出了天才论，甚至有神秘主义的色彩了。

第四节 “治众者至寡”的英雄史观

一、历史的背景

(一) 在魏晋时代，社会的变动，使英雄问题成为哲学家讨论的重要问题之一

(二) 王弼在此问题上，把刘劭的英雄史观更往前发展了一步，从哲学上对这个问题给以理论的论证。

二、王弼的圣人观

(一) 为什么要有一个至高无上的统治者

因为整个宇宙有一个最高的本体——“道”“无”，是万物的宗主，世界万物因为有它而存在，而有秩序和条理。那么在社会上也应有一个至高无上的统治者，由他来当老百姓的主宰，给社会以秩序和条理。“譬犹以君御民，执一统众之道。”《论语释疑》

(二) 怎么样来“执一统众”

“真散则百行出，殊类生，若器也。圣人其分散，故为之立长官。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”（《老子》二十八章注）

(三) 政权的合理性，

1、“执一统众”“执一御万”不仅是自然和社会的总原则，也是君主或圣人统治人民的重要原则，它具有普遍的意义。

2、因为道是万物的宗主，而君主或圣人又能体道，所以能够成为万民的主宰。“百姓有心，异国殊风，而王侯得一者主焉。”《老子》四十二章注）

※王弼把君主与圣人对百姓治理提到本体 高度加以论证，集中反映了他的英雄史观的内容。

(四) 被统治者

由于圣人体无，“德合自然”，应该当统治者，老百姓处于无知无欲安分守己的状态是最符合“道”的要求的。

“愚，谓无知守真，顺自然也。”《老子》六十五章注）

三、名教与道

(一) 圣人体无，以“道”治国。

(二) 作为事物本体的“道”无形无象，是不能言说的，也是老百姓无法懂得认识的，因此圣人得用有形有象的东西来统治

“圣人体无，无又不可以训，故言必及有。”《世说新语·文学篇》这无非是说，圣人制定出来的名教等封建制度之类都是合理的。

第七章 裴（危页）和欧阳建

生平简介及著作

第一节 裴（危页）等反对玄学贵无的历史背景

一、西晋时期，门阀士族地主阶级的统治地位进一步得到巩固，加深了地主和农民之间的矛盾，又锐化了士族内部的矛盾

二、腐朽的生活与相关的思想

1、生活腐化

2、政治斗争中失利的士大夫也标榜崇尚虚无，以逃避现实的复杂政治斗争

3、贵无的进一步发展及流弊

“口谈浮虚不遵礼法尸禄耽宠仕不事事。”《晋书·裴危页传》

三、裴危页提出崇有论——“患时俗放荡，不尊儒术”“风教陵迟”“乃著《崇有》之论，以释其蔽”

(一) 指出“贵无论”在社会政治方面的危害

“贱有则必外形外形则必遗制遗制则必忽防忽防则必忘礼礼制弗存则无以为政矣。”

“养既化之有非无用之所能全也理既有之众非无为之所能循也。”

“惟夫用天之道分地之利躬其力任劳而后殍”

(二) 从维护封建名教反对政治上的“无为”出发批判玄学“贵无论”进而对其唯心主义理论也进行了批判，提出了他的唯物主义理论

(三) 裴危页的先行者——杨泉

1、庶族地主阶级的思想家

2、“夫虚无之谈尚其华藻无异春蛙秋蝉聒耳而已。”《物理论》

3、继承先秦以来的朴素唯物主义思想

认为

“成天地者气也。”

“吐元气发日月经（分布）星辰皆由水而兴。”

“立天地者水也。”

“惟阴阳之产物气陶化而播流物受气而含生皆缠绵而自周”

第二节 裴危页的“崇有论”思想

一、“始生者，自生也”——否定王弼“以无为本”

□王弼认为，“有”只是“无”的表现

(一) 首先反对在现实世界之外另有一个什么本体：“有”之所以发生，并非另外有一个东西使它成为“有”、而是它“自生”、“自有”的——“始生者，自生也”。

(二) “有”是说有形有象的具体事物，事物都是有形有象的，所以，有形有象也就是事物的本体。“形象著分有生之体也”“自生而必体有则有遗而生亏矣。”这也就是说，没有了具体的形象，也就无所谓“有”的生存了。

(三) 以此否定了“有生于无”“夫至无者，无以能生”

(四) 进一步对“无”也作了解释。

“生以为己分则虚无是有之所谓遗者也。”

这个观点排斥了“无”的绝对性、永恒性、至上性，从根本上否定了王弼等“以无为本”的观点。

二、“总混群本，宗极之道也。”——否定王弼“欲将全有，必反于无”

□王弼认为，个体事物有局限性，不能自存，万有必须以无为其本体，才能存在。

(一) “总混群本，宗极之道也。”这里的群本即指万有本身。从其整个思想来看，整个万有本身就是根本的“道”，即，他把宇宙的全体看成就是由万物本身所构成的。

(二) 关于全体和部分的关系

虽然世界是一个整体，都是“有”，在这个整体中间由于每个具体的东西都是有形有象的，因此可以分成若干种类，即“方以族异庶类之品也”

(三) 从世界的统一性问题上否定了王弼“以无为有”的观点

总之，他在这里说明了，作为世界根本“道”，就是万有自身“道”无非是指万有的总和，离开万有也就没有“道”。

三、“化感错综理迹之原也”

□王弼把事物的规律和事物本身割裂开来，从而把规律（“理”）看成是本体“无”的产物

(一) 关于理（即规律）与万物的关系，他认为是事物自身固有的，而不是某种事物本体决定的。

“化感错综理迹之原也”，

(二) 理是以有作为它存在

1、“理之所体，所谓有也。”

2、（方法论、认识论）从这里出发，裴危页进一步指出，事物变化的形迹之所以可以寻求，正因为有个“理”在其中。“是以生而可寻，所谓理也”。

※这就驳斥了王弼到万有之外之寻找事物变化根源的唯心主义本体论。

四、“济有者皆有也”

□王弼：“万物恃无以生”，万有都有质的规定性，能温则不能凉，而且温自身也不能为温，而“皆有其母”裴危页用万有互相支持的观点，驳斥了这种理论

(一) 每一个具体的事物都是全体的一部分，有其规定性，不能自足，而需要依靠别的东西作为其存在的条件

“夫品而为族则所禀者偏偏无自足故凭乎外资”

(二) 进一步说明如何“外资”：

“有之所须所谓资也资有攸合所谓宜也择乎厥宜所谓情也。”

※这里裴危页以个体事物互为存在的条件来说明个体事物存在的原因，而不是从事物之外占寻找其存在的原因。——唯物主义

“济有者皆有也”

(三) 更进一步，从这一观点出发，裴危页还驳斥了王弼“以无为心”的说法。

“心非事也而制事必由于心然不可制事以非事谓心为无也匠非器也而制器必须于匠然不可以制器以非器谓匠非有也。”这是说，人的思想活动当然不是事物本身，但做成一件事总是离不开一定的思想活动的，也就是说，是要“用心”的。因此，决不能认为“心”是“无为”的。

(三) 评价：

(1) 裴危页作为魏晋时代的哲学家在哲学史上是有重要的地位的，这就是由于他大体上都回答了王弼等“贵无派”所提出的哲学方面的问题，并给以唯物主义的说明，

(2) 裴危页说的“有”，不仅指自然物，也包括社会生活中的事物，如封建礼教之类的事物。因此，他从崇有论出发，又肯定了贵贱等级的合理性，

(3) 他以后的哲学家又从这里引出凡现存的“有”都是合理的观点，郭象正是这样从右的方面发展了裴危页的思想。

(4) 他的崇有论只看到个体事物的实在性，在反对唯心主义本体论的同时，又回避了世界统一于物质性的问题，从而认为事物都是“始生者，自生”，这又否认了个体事物之间的转化，陷入了形而上学。这种观点，后来又被郭象发展为“独化”说。

第三节 欧阳建“言尽意论”的认识论

一、著作及重要性

二、言与意的关系问题

(一) 先秦时期——《系辞》《庄子·外物》

(二) 魏晋时期——“言意之辩”

(三) 欧阳建的驳斥

三、言尽意论

(一) 玄学家们的“言不尽意”的理论

1、由来

“夫子之言性与天道，不可得而闻”《公治长》

“留意于言，不如留意于不言”（张韩）

“余欲无言”“天何言哉”——“夫立言垂教将以通性而弊至于湮寄旨传辞将以正邪而势至于繁既求道中不可胜御是以修本废言则天而行化”

2、欧阳建的分析

“夫天不言而四时行焉圣人不言而鉴识存焉。”——“形不待名而方圆已著色不俟称而黑白已彰然则名之于物无施者也言之于理无为者也。”（《言尽意论》）

(二) 欧阳建的反驳及观点

1、“原其所以本其所由非物有自然之名理有必定之称也” 所谓“言”不是别的，只是对客观事物的称谓，认为先有客观事物，然后才有反映事物的名称，“名逐物而迁，言因理而变”。

2、为什么要言是用来指称认识对象呢？进一步论证了“言”的形成和作用

“理得于心非言不畅物定于彼非名不辨而言不畅志则无以相接名不辨物则鉴识不显鉴识显而名品殊言称

接而情志畅。”

- (1) 认识论问题——概念能够反映事物，以及事物必须用概念来反映。“理得于心，非言不畅
- (2) 语言的社会功用——语言是手段和工具，人们可以利用它来交流思想。“意”要靠“言”来阐发和交流。

3、在肯定名是对物的称谓的基础上，他强调逻辑认识的可靠性——语言和概念来源于客观事物，反映着客观事物，概念由人们约定而成的反映事物本身的符号。

(1) 事物本来没有名称，但是人们为了辨别不同事物的性质，就给它们以不同的名称，因此名称是根据客观事物而有的。

(2) 此事物为什么叫此名，而不叫别的名称，那则是人们约定的。“名”是根据事物的不同而不同的，语言要根据事物道理的变化而变化的。

※从认识论上说，欧阳建接触到两个问题

- (1) 语言概念和事物之间的关系，语言概念是根据事物而有的，因此它是有根据的 看到了两者的区别，
- (2) 语言概念只是根据客观事物的区别，又看到了，它不是事物本身 又看到了两者的联系

结论：把名与物的关系比喻为声与响、形与影的关系：“此犹声发响应形存影附不得相与为二矣苟其不二则言无不尽矣（上）。

从这我们可以看到欧阳建在批判“言不尽意”的不可知论中把唯物主义的认识论向前推进了一步

第八章 郭象 生平简介及著作

第一节 “独化”说

一、独化论的学说地位

二、理论背景

(一) 王弼的贵无论：以无为天地万物本体——避免理论上的困难

(二) 裴危页的崇有论：坚持“无”不能生“有”，“始生者自生也”——继承；发展，加以绝对化、神秘化

三、独化论

(一) 物的生成

1、自生

(1) 不同于王弼把无看做是天地万物的“本”“体”，也不同于裴危页那样把“无”看做是“有之所谓遗者也”

(2) “夫庄老之所以屡称无者何哉明生物者无物而物自生耳”《在宥注》

“非唯无不得化而为有也有亦不得化而为无矣是以夫有之为物虽千变万化而不得一为无也。”《知北游注》无不是相对有而言的，它既不是“有”的“本”“体”，也不是“有”的消失状态。“无”仅仅是说明天地万物的生成没有任何东西作为它的根据，是“自生”的

2、自造

“上知造物无物下知有物之自造”

(二) “独化”——对于自生，自造的概括

1、两方面的意思

(1) 一方面：天地万物的生成都是自然而然的。

“万物必以自然为正自然者不为而自然者也”《齐物论注》“自然即物之自尔耳”《知北游注》

“（天）不运而自行也（地）不处而自止也（日月）不争所而自代谢也皆自尔”《天运注》

使独化说具有反对宗教神学“造物主”的意义“万物万情趣舍不同若有真宰使之然也起索真宰之联迹而亦终不得则明物皆自然无使物然也。”《齐物论注》

(2) 另一方面：天地万物的生成变化都是各处独立、互不相关而突然发生的

“突然而自得”《天地注》“（炎欠）然自尔”《庚桑楚注》“忽然而自尔”《知北游注》“掘然自得”《大宗师注》

严重的神秘主义色彩

2、关于“有”不能生“有”

(1) 注“必出乎无有”时,说“此所以明有之不能为有而自尔耳”《庚桑楚注》

“独生而无所资借”《知北游注》

“物各自造而无所待焉。”《齐物论注》

不同于辩证法,郭象的“无所资借”是指具体事物的个体存在都是“独生”的。

不同于裴危页,郭象把所谓“物各自生”绝对化,否定物与物之间的依赖关系和因果关系。

(2) 天地万物的变化不仅不需要外部的条件,甚至也没有内部的原因

“凡得之者外不资于道内不由于已掘然自得而独化也。”《大宗师注》

(3) 郭象所谓的“有”只是一个个独自突然发生和变化着的孤立体,无根无源,互不相关,就连每个事物自身也不知道自己为什么一下子就冒了出来。

※郭象在天地万物生成变化的问题上,虽然抛弃了“造物主”,却陷入了神秘主义的泥坑。

(三) 玄冥之境

1、理论发展及统治秩序合理性的调和

2、“独化于玄冥之境”

(1) 玄冥。

庄子的解释《庄子·大宗师》：“子讴闻之玄冥玄冥闻之参寥”用以描述一种混沌不分的状态或一种不知不觉,不要是非,不分彼此的精神境界。

(2) 郭象的解释

3、“独化于玄冥之境”

(1) “玄冥者所以名无而非无也。”《大宗师注》天地万物的生成变化是自然而然的,没有主宰的,但这种自然而然也不是没有一种决定的因素。

A “是以涉有物之域虽复罔两未有不独化于玄冥之境者也故造物者无主而物各自造物各自造而无所待此天地之正也”《齐物论注》——玄冥是名无

B、“人之所因者天也天之所生者独化也人皆以天为父故昼夜之变寒暑之节犹不敢恶随天安之况乎卓尔独化至于玄冥之境又安得而不任之哉既任之则死生变化惟命之从也。”——玄冥是非无

(2) 就世界的整体来讲,

A、天地万物的独化,就个体来讲是突然的无原因的无根据的互不相关,但就世界整体性来讲,又是互不可缺的

“故天地万物凡所有者不可一日而相无也一物不具则生者我由得一理不至则天年无缘得终。”《大宗师注》

B、天地万物虽然是“自生”“自得”“自造”“自有”,但它们各自在整个世界中所处的地位是确定不移的,所具的本性是不可改变的,因此世界万物又是完全和谐的。

C、这种和谐是什么决定的?

“知不可奈何者命也而安之则无衰乐何易施之有哉故冥然以所遇为命而不施心于其间泯然与至当为一而无休戚于其间。”《人间世注》

“不知其所以然而然谓之命”《寓言注》

“不得已者理之必然者也。”《人间世注》

“免乎弓矢之害者自以为巧欣然多已及至不免则自恨其谬而志伤神辱斯未能达命之情者也夫我之生也非我之所生也则一生之内百年之中其坐起行止动静趣舍性情知能凡所有者凡所无者凡所为者凡所遇皆非也理自尔耳。”(同上)郭象所谓的独化,并不能由万物完全自主自由地生成变化,相反,是由“命”决定“理自尔耳”

(3) 就人的认识及主观能力而言

“物无妄然皆天地之会”

“其理固当不可逃也故人之生也非误生也生之所有非妄有也天地虽大万物虽多然吾之所遇适在于是则虽天地神明国家圣贤绝力至知而弗能违也《德充符论》这样的“命”或“理”在某种意义上讲,也只是“造物主”的代名词布局。这产生了理论内部的矛盾

见荒野鼠

4、矛盾的解决

只能用一切都是偶然的巧合来进行解释

“理自相应相应不由于故也则虽相应而无灵也。”

※偶然的绝对化导致神秘的必然力量的提出

EG “唇亡齿寒”

第二节 因果各自成体的形而上学

※郭象“独化”说的重要内容之一是讲世界上每一个具体事物都是单独地，孤立地在那里发生、变化、不需要依靠任何条件，这是一种明显的形而上学的思想。

一、把相对主义推向极端，根本上否定事物的相对差别

(一) 他不满足于《庄子》只从事物表面形相的相对性上否定事物差别的理论

“所谓齐者岂必齐形状同规矩哉？”《齐物论注》

所以他说“夫以形相对则大山大于秋毫也”《齐物论注》，肯定事物在形相上是有差别的。

(二) 从事物的各自的本性来看，就是无所谓大小的。

“苟各足于其性则秋毫不独小其小而大山不独大其大矣。”

(三) 不仅如此，每一事物

“若以性足为大，则天下之足未有过于秋毫也”相反“若性足者非大则虽大山亦可称小也”

万物只要各足于其性，也就没有差别了。

(四) 论证各个事物之间的差别是绝对的

“若天之自高地之自卑首自在上足自居下岂有递哉”“性各有分故知者守知以待终愚者抱愚以至死岂有能中易其性者也？”

这是以主观上的“足性”取消客观上的差异，具有主观主义倾向

□政治目的

“夫物未尝以大欲小而必以小羨大举小大之殊各有定分非羨欲所及则羨欲之累可以绝矣。”《逍遥游注》

二、动静观

(一) 郭象的“独化”说是十分强调变化运动的“夫无力之力莫大于变化者也”“天地万物无时而不移也”《大宗师注》

“言天下未有不变也”

(二) 其中一些有意义的合理因素

1、“日夜相代代故以新也夫天地万物变化日新与时俱往何物萌之哉”肯定事物变化运动是以新代旧的日新过程，而这种日新是没有主使的。

2、“时移世异礼亦宜变”“夫先王之典礼所以适时用也时过而不弃即为民妖”《天运注》强调社会礼法应因时而变适时之用

(三) 证明事物的不变和永恒存在

1、否认具体事物的“有”“无”之间的转化，认为任何事物“一受成形则化尽无期”《田子方注》

2、“聚散虽异而我皆我之则生故我耳未始有得死亦我也未始有丧”《德充符注》

“夫死生变化则吾皆吾之既皆是吾吾何失哉未始失吾吾何忧哉”《大宗师注》以运动变化来证明事物的永恒和不变

(四) 关于运动的特点

1、辩证唯物主义的看法

2、郭象在谈事物的运动变化时却否认运动的连续性而把运动的中断性绝对化“夫变化不可执而留也。”《田子方注》

“当古之事已灭于古矣虽或传之岂能使古在今哉古不在今今事已变故绝学任性与时变化而后至焉。”《天道注》

所谓事物的变化运动成了各自停留在各自的时间和空间里，“古”为“古”，“今”为“今”，“后”为“后”，根本否定了从古到今，从今到后的运动发展过程

三、根本否定事物之间的因果必然联系方面

(一) 世界上万事万物都是独立的个体，自生自长，相互之间毫无联系；它们同时出现或前后相继出现，也只是偶然的巧合，而无必然因果联系。

EG : 在说明形与影, 影与罔两之间的关系——“彼我相因形影俱生”“虽复玄合而非待也”这是和郭象的“自主”“自造”的绝对化的思想分不开的

(二) 突出的表现——对生死问题的论述上

“夫死者独化而死耳非夫生者生此死也生者亦独化而生耳独化而足死与生各自成体”《知北游注》

(三) 不仅片面夸大事物的独立变化, 进一步把事物的独立变化说成是决定事物之间关系的根本原因。

“相因之功莫若独化之至。”《大宗师注》

第三节 “冥然自合”认识论

在认识论上, 郭象进一步发展了《庄子》的绝对怀疑论和不可知论

一、客观世界是无法认识的——这与他的“独化”论有必然的一致性

“皆不知其所以然而然故曰芒”《齐物论注》

“夫物事之近故知其故然寻其原以至乎极则无故而自尔也自尔则无所稍问其故也但当顺之。”《天运注》

客观事物既然没有任何原因因此也就无须去认识它而且也是无法认识的。“夫死者已自死生者已自生圆者已自圆方者已自方未有其根者故莫知。”《知北游注》

二、本性有限

(一) 任何事物的本性都是有限的, 其活动能力和范围都不能超出其本性, 也不应超出其本性而去追求本性之外的东西

“外不可求而求之譬犹以圆学方以鱼慕鸟耳虽希翼鸾凤拟规日月此愈近彼愈远实学弥得而性弥失”《齐物论注》

(二) 人的认识能力和范围也是有限, 不应当追求耳目心知本性所能达到的范围之外的认识

“夫知之盛也知人之所为者有分故任而不强也知人所知者有极故用而不荡也”《大宗师注》

(三) 根本目的, 否认人的认识的主观能动性

“足不知所以行目不知所以见心不知所以知也 冥然而自得矣迟速之节聪明之鉴或能或否皆非我也”《秋水注》行之快慢, 见之聪明, 知之能否都不由自己的主观能动性来决定。所以,

“所谓知者岂欲知而知哉所谓见者岂为见而见哉”《人间世注》

总之, 人的一切活动都只能消极地“任其自动”《秋水注》而不能有任何的主观能动性, 由此, 他认为

“惑者因欲有其身而矜其能”, 即如果要发挥一下自身能动作用, 就必然要“逆其天机而伤其神器也”

三、取消外部的认识活动

(一) 主张取消人对外部世界的认识活动

“至人知天机之不可易也故捐聪明弃知虑魄然忘其所为而任其自动”《秋水注》

(二) 公然鼓吹以不知为知

“知出于不知故以不知为宗”《大宗师注》

“凡得之不由于知乃冥也”《知北游注》

“是故真人遗知而知不为而为自然而生坐忘而得故知称而为名去也。”《知北游注》

(三) 人的一切认识活动, 以至于一切议论理论都只能使人们越来越糊涂

“言之者孟浪而闻之者听荧”《齐物论注》

最好的办法是“照之以天而不逆计放之自尔而不推明也”《齐物论注》

四、主体与客体的关系

(一) “冥然自合”

“夫物有自然理有至极循而直往则冥然自合”对于事物及“理”并不用通过主体的认为活动, 只要顺其自然, 就可以“冥然自合”

“至理之根但当冥之则得其枢要也。”《徐无鬼注》这种冥合是使主体和客体统一的关键——“不冥矣而能合乎人间之变应乎世事这节者未之有也。”《人间世注》

(二) “忘己”

1、这种冥合的关键又在于“人之所以不能忘己也己已犹忘之又奚识哉斯乃不识不知而冥于自然”《天地注》

2、“忘己”的最终结果又是要达到物我俱忘, 一切都忘。“夫坐忘者奚所不忘哉既忘其迹又忘其所以迹者内不觉一身外不识有天地然后旷然与变化为体而无不通也”《大宗师注》

(三) 冥然自合的学说目的——通过主观的修养, 消除主客观的差别和对立, 取消人的认识活动, 从而使

主体和客体的关系成为一种神秘的直接相合的关系“弥贯万物而玄同彼我泯然与天下为一”《人间世注》

第四节 社会政治理论

一、无为

(一) 他所说的“无为”与老庄道家所说的“无为而治”有很大的不同

“惑者闻任马之性乃谓放而不乘闻无为之风遂云行不如卧何其往而不返哉斯失乎庄生之旨远矣”《马蹄注》

“所谓无为之业非拱默而已所谓尘垢之外非伏于山林也”《大宗师注》

(二) 无为的意思

“各用其性而天机玄发则古今上下无为谁有为也。”《天道注》只要在本性范围内活动就是无为

“夫工人无为于刻木而有为于用斧主上无为于亲事而有为于用臣臣能亲事主能用臣斧能刻木而工能用斧各当其能则天理自然非有为也”(同上)

二、君主统治的合理性

(一) 封建君主制是天道，人治的必然，不可易移“千人聚不以一人为主不乱则散故多贤不可以多君无贤不可以无君此天人之道必至之宜。”《人间世注》

(二) 只有贤者才能当君主“夫时之所贤者为君才不应世者为臣”《齐物论注》这是由君主者的本性所决定的。因此，不论君主如何有为从事于统治臣民的活动还是合于“天理自然”的“无为”

“故圣人常游外以冥内无心以顺有故虽终日见形而神气无变俯仰万机而淡然自若。”《大宗师注》

“夫圣人虽在庙堂之上然其心无异于山林之中。”《齐物论注》

“虽寄坐万物之上而未始不逍遥也”《逍遥游注》

三、被统治者的受统治之合理性

(一) 万物都有其合乎“天理”的自然本性，只要安其性，就是“自得”，就能满足

“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》应当满足于自己的本性，安于自己所处的地位，而不应计较任何毁誉，即使是“皂隶”也应如此。

(二) 相反，如果“臣妾之才而不安臣妾之任则失矣。”

“以下冒上物丧其真人忘其本”

(三) “君臣上下手足外内乃天理自然”；

强调人人必须“各安其所司”“各足于所受”“各静其所遇”

只要万物能“各安其所司”则“大小虽殊逍遥一也”，其结果是“彼无不当而我无不怡也”

四、“名教即自然”

(一) 他把封建仁义道德归结为人的本性中所固有者。服从封建名教也就是顺从“天理自然”的本性

(二) 他反对庄子把仁义说成是外在的东西，也反对追求所谓的仁义的行动。

“夫仁义自是人之情性但担任之耳恐仁义非人情而忧这者真可谓多忧也”《骈拇注》

“夫仁义者人之性也”《天运注》

“牛马不辩穿落者天命之固当也苟当乎天命则虽寄之人事而本在乎天也”《秋水注》

第九章 东晋南北朝时期的佛教哲学思想

第一节 佛教的传入和盛行

一、创始人——乔达摩·悉达多 (BC6C—早于老子、孔子)

○ “佛”——“觉悟”的意思

二、佛教的思想概述

(一) 产生

(二) 宗教思想体系

把现实生活看做是一切痛苦的根源，以此为出发点，提出了“三世轮回”“因果报应”等宗教思想，并宣扬极乐净土、地狱等宗教世界。它以佛为最高考证，以超脱轮回投身净土为最高目的。

(三) 佛教哲学理论的两面性

1、为宗教说教作论证

2、文化结晶，智慧的反映

三、佛教思想的传入

(一) 传入的时间——AD67年

(二) 初入中国时, 人们排斥佛教, 不了解佛教

(三) 东晋南北朝时, 提倡佛教, 佛教空前发展

1、原因——社会处于战乱及分裂当中, 社会矛盾与民族矛盾突出, 人们需要宗教的思想来慰藉心灵, 上层统治者需要宗教思想来加强对社会的思想统治

2、宣扬的思想

宗教思想——因果报应说, 生死轮回说和神不灭论

哲学思想——大乘空宗主张的一切皆空、“性空幻有”的思想。它很容易和玄学结合起来, 宣扬空宗思想, 为当时社会接受传播。

第二节 慧远的佛教因果报应论和神不灭论

一、慧远的生平简介及著作

二、慧远之前佛教徒对“空”的理解

对佛教的“空”的理解基本上与王弼的玄学“本无末”“崇本息末”的“贵无”思想差不多

“冥造之前廓然而已至于元气陶化则群像禀形形虽资化权化之本则出于自然自然自尔岂有造之者哉由此而言无在元化之前空为众形之始故谓本无非谓虚豁之中能生万有也夫人之所滞滞在于未有宅心本无则斯累豁矣夫崇本可以自成末者盖此之谓也” 昙济《七宗论》

1、万物的形成和变化是“出于自然”的, 没有一个“造物主” 岂有造之者哉

2、但他认为在有万物之前世界是一个空无状态冥造之前廓然而已

3、得出结论“无在元化之前空为众形之始”

4、表面否认无中生有非谓虚豁之中能生万有也; 但认为“无”“空”是万物的根本, 要认识和回复到世界本无的境“宅心本无”

三、慧远发挥道安的“本无”理论

(一) 万物的生成变化都是根源于精神感情活动, 如果不使感情发生, 也就没有万物的变化发生

“有灵则有情于化无灵则无情于化无情于化化毕而生尽生不由情故形朽而化灭有情于化感物而动动必以情故其生不绝”《沙门不敬王者论》

(二) 要使感情不发生, 就必须认识万物以至于人性本身都是虚幻而不真实的, 也就是说“本无”

“无性之无谓之法性”《大智论钞序》

(三) 为什么“法性”是“无性”, 而“无性”的“法性”又能生出万物呢?

慧远搬来了佛教的“缘起”说——“法性无性因缘以之生生缘无自相虽有而常无”《大智论钞序》万物的生成都是各种因缘的暂时凑合, 没有独立的的本性, 所以虽说是有, 而实际上是无

二、最高精神实体和达到佛教最高精神修养境界的关系——见《法性论》

(一) “至极以不变为性得性以体极为宗” 所谓的最高实体和超脱一切现实变化的最高精神修养境界实际上是二而一的东西; 佛教的最高实体也就是一切现实变化的最高精神修养境界。

(二) 更具体化——“反本求宗者不以生累其神超落尘封者不以情累其生不以情累其生则生可灭不生累其神则神可冥冥神绝境故谓之泥洹。”《沙》

只有体认了最高实体的人, 才能不以生命来拖累他的精神世界, 只有根本超脱现实世界的一切俗务的人才能不以各种情感来拖累他的生命; 这样就可以达到停止一切思虑和情感活动, 即“涅槃”

三、反驳反佛斗争提出的问题, 着重论证两个问题

(一) 佛教教义与中国传统思想之间的一致性

1、表面上是要解决教义与中国传统思想之间的矛盾, 实际上则反映了当时地主阶级与一般世俗地主之间的矛盾

(1)

(2)

2、反佛教思想家的批判

(1) 佛教是外来宗教, 与中国传统思想道德观念不合

(2) 佛教教义有触及了世俗最高统治者的绝对权威

3、慧远的回应

“如令一夫全德则道洽六亲泽流天下虽不处王侯之固已协契皇极大庇生民矣”“是故内乖天属这生而不违其孝外阙奉主之恭而不失其敬”《弘明集》

“释迦之与尧孔发致不殊断可知矣”《沙》

(二) 佛教宗教的根本理论问题

1、三世轮回，四因报应必须有一个主体的承受者；人的肉体要消灭，这样只能由一个精神实体来承受轮回报应。

当时反佛教思想家反对佛教三世轮回四因报应的虚妄也就涉及到对承受轮回，报应的精神实体存在的批判

2、关于这个理论，印度佛教是不明确的。因此，印度佛教竭力回避把轮回反应的承受者看成一个实体，而把它描绘成为一种无实体的意识活动或行为作用。

3、慧远的回应——从佛教一切皆空的观点，进一步论证了因果报应的思想

(1) 中国传统迷信

(2) 佛教关于因果报应的说教——从主体自身的精神活动中自作自受来说明因果报应的关系

A、慧远就认为人所以遭受一切不幸的恶果，是由其自身陷于“无明”和“贪爱”等情感造成的。“无明为惑网之渊贪爱为众累之府”“本以情感而应自来岂有幽司”《明报应论》

B、结论“因情致报乘感生应”《同上》

C、这种报应有快有慢有先有后“应有迟速故报有先后”《三报论》

“现报”——当世就受报

“生报”——来世受

“后报”——“经二生三生百生千生然后乃受”

○世——一个轮回，只要不去掉“无明”“贪爱”等世俗的感情，你就永远不能超脱“轮回”，生生世世摆脱不了现实世界的种种苦恼；只有相信佛教，把一切都看成空，才能不为无明贪爱等错误情感所牵累，从而超脱轮回，投身西方净土极乐世界永证佛果。

(3) 对于神不灭论的论证

首先，慧远认为“神也者圆应无生妙尽无名……感物而非物故物化而不灭”

A、神不是物质性的东西 “夫神者何邪精极而为灵者也精极则非卦象之所图故圣人以妙物而为言”《沙》
“以常识生疑多同自乱其为诬也亦已深矣”《沙》

B、神的作用无所不在无处不有。神与万物相感应变化无穷而神自身是“无生”“无名”的。

C、引用道家的论据 “形有靡而神不化以不化乘化其变无穷”《文子·守朴》“死为反真”“万化未始有极”

结论是“不思神道有妙物之灵而谓精粗同尽不亦悲乎”

其次，神既然不灭，那它如何从一个形体转到另一个形体中去呢——如火传薪

A、“火之传于薪犹神之传于形火之传异薪犹神之传异形”

B、谭桓的薪火之喻有不确切的地方——不用说明精神只是人的一个属性而被佛教徒利用

C、火由这块木柴传到那一块木柴论证神也可以由这个形体传到另一个形体去

逻辑的诡辩——他所讲的木柴或形体是指某一块具体的木柴或某一个具体形体，但当他讲到火由块木柴转到另一块木柴，或神由这个形体转到另一个形体的时候，就不讲某一具体木柴的火或栽一具体形体的神

D、“睹火穷于一木谓终期都尽耳此曲从养生之谈非远寻其类者也。”某薪可以有尽时而火都永远传下去

第三节 僧肇的佛教哲学思想体系

一、僧肇生平简介及著作

二、僧肇的佛教体系分为三大部分

(一)“不真空论”——从“本”“末”“有”“无”“名”“实”，主体客体等都没有独立的本性，即没有自性，论证世界原来是“空”的

1、分析研究当时流传的空宗各派对空宗根本理论空的各种不同看法。

(1) 有的只简单地主观方面排除万物对心的干扰，但没有否认万物的存在

(2) 有的就事论事，只从物质现象不能自己形成，证明它不是物质的，而没有从根本上认识到物质现象

本来就不是真实的。

(3) 有的偏重于无

2、僧肇认为，空宗理论所以讲“空”，不过是告诉人们“非有非真有非无非真无”《僧肇·不真空论》关于空的理论，并没有简单地否认“有”和“无”的存在，而是告诉人们这此“有”和“无”都不是真实的存在。要从实质上来理解“空”的意义。因此有和无都是不真实的存在，因此世界是空的。

3、僧肇这种理论的目的一一调和“空”的理论与一般认为物质现象是客观实在的常识见解之间的矛盾。

(1) 他认为不能把“无”说得太绝对了，容易与一般人的常识对立起来，因而不利于佛教理论。

(2) 佛教真理与世俗见解两种说法虽然不同其实它们的道理没有差别，并不是绝对对立的两个东西。世俗的见解是从世界的现象方面看，所以万物是有的；佛教真理是从世界的本质方面的本体看，因此认为万物是非实有

(3) 反对在有之外或有之上还有一个无的本体的说法。应当是“即万物之自虚不假虚而虚物也。”即应该万物本身去认识它的虚假而不应该另立一个虚无然后再说万物是虚假的。

(4) 结论：客观物质现象，虽然是假的，不是真实的存在，但不能就此简单地认为这种假象也是不存在的。“譬如幻化人非无幻化人幻化非真人也。”

4、论证

(1) 一方面，根据佛教“缘起”说的理论证明物的“非有非无”。

现象既从“因缘”而生，因此它没有独立的本性，不是独立永恒的存在，不是真实的“有”；然而它又是由缘而起，因此又不能简单地说它是不存在是绝对的虚空。“万物果有其所以不有有其所以不无有其所以不有故虽有而非有有其所以不无故虽无而非无虽无而非无无者不绝虚虽有而非有有者非真有有者非真有若有不即真无不夷迹然则有和无称异其致一也。”

因此，如果认识到存在不是真实的，不存在不是毫无形迹的那么有和无虽然称谓不同而他们达到的结论是一样的。

※评价

(2) 另一方面，从哲学上常讲的“名”“实”关系来说明万物的不真

“夫以名求物物无当名之实以物求名名无得物之功物无当名之实非物也名无得物之功非名也是以名不当实实不当名名实不当万物安在？”名不和它的实相当物也不和它的名相当，名与实既然不相当哪里还有什么万物呢？

“故知万物非真假号久矣。”万物本来就不是真实的叫它作物从来就是一种假的称号

※评价

(3) 僧肇认为佛经就是通过佛教真理观阐明“非有”的道理，又通过世俗的见解阐明“非无”的道理，从而把这两者结合起来。

圣人之所以能以不变应万变，历种种迷惑而不迷惑，是因为“即万物之自虚不假虚而虚物也”“形象不即无非真非实有”

(二)“物不迁论”一一从事物、现象之间绝无连续性论证世界万物是永恒不变的

1、理论意义

2、论证的办法

(1) 问题的造成“谈真则逆俗顺俗则违真违真则迷性而莫返逆俗则言淡而无味”

(2) 解决的办法：调解一一运用调解“有”“无”的不真空论的办法

“动静未始异而惑者不同”，因此主张“寻夫不动之作岂释动以求静必求静于诸动。”

即要在变动中去认识不变，不是离开变化去寻求不变。

(4) 如何“即动以求静”呢？

首先，正是过去的事物不延续到现在才说明事物是变动的，不是不变的——物不相往来

“求向物于向于向未尝无责向物于今于今未尝有于今未尝有以明物不来于向未尝无故知物不去复而求今于今未尝有于今未尝有以明物不来于向未尝无故知物不去复而求今今亦不往是谓昔物自在昔不从今物自在今不从昔以至今”时间虽然有过去现在将来但各个时间阶段里的事物是没有延续相联的关系的，也就是事物是“不相往来”的——“称去而不迁”

※评价

其次，“各性住于一世”一一进一步提出“物不相往来”的根据

“今若至古古应有今古若至今今应有古”——实际上“今而无古古而无今”——“若古不至今今亦不至古事各性住于一世有何物而可去来”

(5) 论断

“旋岚偃岳而常静江河竞往而不流野马飘鼓而不动日月历天而不周”

(6) 物不迁论是为了论证因果报应三世轮回的宗教迷信理论作论证的。

A、“故经云三灾弥纶而行业湛然信其言也”

B、“果不俱因因而果因而果因不昔灭果不俱因因不来今不灭不来则不迁之致明矣。”因和果不同时存在对过去的因而有现在的果。因有过去的因而有现在的果说明因在过去是不会消失的，因与果不同时存在说明因不会继续到现在。——物不迁论——三世轮回 因果报应的迷信理论是不可动摇的

(三) 般若无知论

1、什么是般若——是佛教区别一般人的智慧的所谓最高智慧，般若之所以为最高智慧，在于它的“无知”

2、般若的对象

——“夫智以知所知取相故名知真谛自无相真智何由知”佛教所要认识的真理不是一般所讲的对象而是世界的本质“空”

——一般人执著于对幻象的认识而得到的知识，是惑智；佛教要认识的是“实而不有虚而不无存而不可论者。”的世界本质“空”。所以佛教的智慧不同于一般的知识——无知而真知

3、如何认识

“夫有所知则有所不知以圣心无知故无所不知不知之知乃曰一切知”一般人的知认识一些具体的东西，所以它有知就有其所不知；圣人的心不是认识一些具体的东西，而是认识“空”的世界本质，所以虽说无知，却是无所不知，乃至一切都知

“圣人空洞其怀无识无知然居动用之域而止无为之境处有名之内而宅绝言之乡”《答刘遗民书》

4、真知从何而来，如何产生

——这种“无知”的“真知”完全是自我产生的本来具有的根本不必依靠什么对象或条件产生

“知自无知矣岂待返照然后无知哉？”般若的无知之知不必通过认识的途径达到无知，而它本来就是无知。——“独觉冥冥者矣”

※评价

宗教神秘主义色彩

主观唯心主义

第十章 范缜

第一节 范缜“神灭论”思想产生的历史背景

一、自佛教思想传入中国后，逐渐与中国传统思想结合起来，成为封建社会意识形态的重要组成部分。

二、佛教盛行造成种种经济、社会危机

三、引发的社会矛盾

(一) 农民起义

(二) 僧侣地主与世俗地主之间的矛盾

四、理论先驱

(一) 最初反对佛教神学理论，主要是从“三纲五常”“忠孝仁义”等政治道德规范着眼，认为佛教的出世主义与此不合

(二) 东晋时期，对于沙门是否应该敬王者批判的理由是“王教不得一，二之则乱”从维护最高封建统治者的绝对权威着眼的。

(三) 批判的理论化发展——

1、佛教理论归根到底是要论证超脱现实世界追求极乐世界的出世主义——为什么要出世？

————现实世界有“苦难”，为什么有苦难——有三世轮回，因果报应

2、所以，反对佛教的理论逐渐就集中到有没有轮回报应的问题上来了。

(四) 无神论思想家对此的批判

1、戴逵——“有束修履道言行无伤而天罚人楚百罗备婴任性姿情肆肆行暴虐生保荣贵子孙繁炽。”《释疑

论》

2、何承天——“生必有死形毙神散犹春荣秋落四时代换奚有于更受形哉？”《达性率》
“知杀生者无恶报为福者无善应”《报应问》

3、三世轮回与因果报应的批判之评价

(1) 反对佛教神学的三世轮回和因果报应的迷信说教，虽然是抓住了佛教神学的理论核心，但还不能完全彻底地摧垮佛教的神学理论。

(2) 三世轮回因果报应的的主体承担者是精神主体，即所谓“神”。因此神不灭是佛教神学三世轮回和因果报应迷信的理论基石。

(3) 只有彻底驳倒神不灭论才能完全摧垮佛教神学

4、对“神不灭”的批判

(1) 戴逵——“火凭薪以传焰人资气以享年苟薪气之有歇何年焰之恒延？”

“生必有死形毙神散”

“形神相资古人譬以薪火薪弊火微薪尽火灭虽有其妙岂能独传？”《答宗居士书》——以薪火

喻形神

(2) 薪火喻形神的理论缺陷

一方面，以薪火喻形神都把形神看做是“精粗一气”，即把形神都看做是同样的物质性的气，只有精粗之分而已。

这样他们不能把神看做只是形的一种特殊性质、作用，因此不能从根本说明神必须依赖于形，形亡神灭

另一方面，一块薪烧完了，另一块薪可以接着烧，火可以从一块薪传到另一块薪。但形与神不能如此。这个比喻不贴切，被钻空子。

五、佛教有神论与无神论的斗争，论证“神不灭”

(一) 慧远

(二) 达官贵人的参与

(三) 梁武帝萧衍与范缜的斗争

1、《敕答臣下神灭论》与《神灭论》

2、更大规模的围攻

(四) 梁武帝的论证

1、“观三圣设教皆云神不灭其文浩博难可具载止举二事试以为言祭义云唯孝子唯能飨亲礼运云三斋必见所祭若谓飨非所飨见非所见违经背亲言语可息神灭之论联所未详”《敕》

2、“夫心为用本本一而用殊殊用自有兴废一本之性不移一本者即无明神明”“故知生灭迁变酬于往因善恶交替生乎现境而心为其一未曾异矣”

结论：正因为有这么一个连续不断的精神主体心作为轮回报应的承担者，“故成佛之理皎然”

3、梁武帝神灭论的社会历史意义

第二节 范缜的无神论学说

一、范缜的佛教神学的斗争，开始于对因果报应的反对

(一) 因果报应问题的争论

——“君不信因果何得富贵贫贱？”

——“忽焉自有（木兄）尔而无来也不御去也不追乘夫天理各安其性”《神灭论》

“人生如树花同发随风而堕自有拂帘幌坠于茵席之上自有关篱墙落于粪溷之中坠茵席者殿下也落粪溷者下官是也贵贱虽殊途因果竟在何处？”

(二) 意义

二、伟大历史贡献——用较为彻底的无神论观点说明形神关系，论证神灭

(一) 《神灭论》主要论点

1、形神相即——“神即形也形即神也”

(1) “名殊而体一”——神和形是即有区别又有联系的不可分离的统一体

(2) 所以首先强调“形神不二”形神“名殊而体一”“神即形”“形即神”的形神一元论，是针对当时一

些佛教徒论证“神不灭”的形神二元论的。

(3) 形神二元论

□“形非即神也神非即形也是合而用者也而合非即矣生则合而为用死则形留而神逝矣”——曹思文

“然神之与形有分有合合则共为一体分则形亡而神逝也。”

□佛教徒用梦幻来说明“形神非一”“灵质分殊”的形神二元论观点

(4) 范缜对佛教徒用梦幻论证形神非一的二元论也进行了驳斥

○形神一元论与无神论的关系——坚持形神一元论并不是无神论

○范缜在神灭论里说“形存则神存形谢则神灭也”

2、形质神用

(1)“形者神之质神者形之用是则形称其质神言其用形之与神不得相异”——“形存则神存形谢则神灭”

※评价

(2) 说明形质神用的生动比喻

“神之于质犹利之于刃形之于用犹刃之于利利之名非刃也刃之名非利也然而舍利无刃舍刃无利未闻刃没有利存岂容形亡而神在？”

□萧琛“钝刀”“利灭而刃存”的驳难

※形质神用的观点达到了中国古代无神论关于形神问题认识的最高水平，是…

3、人之质有知，木之质无知

进一步指出不同的质有不同的用，精神作用并不是所有的“质”都有“用”，只有活人的“质”才具有特定的“用”

(1) 佛教信徒的驳难——“质同”“用异”

“木之质”与“人之质”是一样的“质”，为什么木无知而人有知呢？企图说明质与神是没有关系的

(2) 范缜的回应

“人之质非木之质也木之质非人之质也安有如木之则复有异木之知？”

“人之质质有知也木之质质无知也。”

精神现象只是人之质所以具有特定属性，而不是所有质都具有的。因此，绝不能因为人有知而木无知，就认为可以有脱离具体质而独立存在的精神或灵魂。佛教徒的根本错误在于混淆了人与木之质的根本区别

(3) 佛教信徒的再反问——既然人的形体才有知觉作用，那么人死后形体还在也还应当有知觉，可见灵魂并不随形体死亡而消灭，神是不灭的。

(4) 范缜的回应——活人的质和死人的质是不同的

A、“生形之非死形死形之非生形”——从“生者之形骸变为死者之骨骼”有着质的变化和区别。

人死后形体并不是一下子就消灭尽的，这是因为物的性质不同，有的突然生出，死后形体也消灭得快；有的渐渐生长，所以死后形体消失得缓慢。

B、虽然人死后形体不是一下子消失尽，但死人形体与活人形体是有质的区别的。☒ ——活着的花与死的花

“死者有如木之质而无异木之知生者有异木之知而无如木之质。”

※评价

4、知、虑皆是神之分，不能离“本”而有知、虑

(1) 精神的活动必须依赖于形，是形体的作用。

(2) 关于精神活动，范缜分为两类——“知”感觉知觉；“虑”思维

这两类精神活动有程度的差别——“浅则为知深则为虑”

但没有本质上的差别——同是人的形体的统一的精神活动的两个方面，“皆是神之分也”

因为“人体惟一神何得二”，所以在这个意义上也可以讲“知即是虑”“是非痛痒

虽复有异亦总为一神矣。”

(3) 理论意义及目的

(4) 进一步分析了所以有“知”“虑”程度上的差别，是因为“知”“虑”依据人体的不同物质器官

“手等能有痛痒之知而无是非之虑”手足有痛痒等感觉，但没有判断是非的作用；判断是非是“心”的职责“是非之虑心器所主”

□心与手足没有本质的区别,如同“手足虽异总为一人”心与手足的差别只是眼与耳的差别一样——“司用不均”而非有什么根本不同的地方

(5) 对佛教徒“虑体无本”的反驳

如果说“虑体无本”的话,那就是说思维活动可以脱离一定的形体,而到处与任何一个形体结合。这是十分荒谬的。

※评价

(二) 理论的缺陷

- 1、以“心脏”为思维器官,不能科学说明思维与感觉的辩证关系
- 2、用自然的偶然性理论反对佛教因果报应论。
- 3、虽然坚持了精神活动不能脱离人的物质形体的唯物主义观点,但他根本不能了解认识来源于社会社会实践。因此,当他用相互唯物主义观点来解释人们的知识才能上的差别时,得出了“圣”“凡”的不同器的错误结论。
□圣人有“圣人之体”凡人有“凡人之器”,圣人与凡人不仅有“形表之异”而且有“心器不均”
□且圣凡的主要区别在于心器的不同。圣人与凡人形表上可能很不一样,但“心器不均虽貌无益也”圣人之间形表可能不一样“同于心器形不必同也”
所以说“岂有圣人之神而寄凡人之器亦无凡人之神而托圣人之体。”
- 4、范缜以“神灭”论的根本理论,基本上否定了鬼神的存在。但他又不敢完全否定传统经典中所记载的祭祀鬼神的活动。
“妖怪茫茫或存或亡”“人之生也资气于天禀形于地是以形销于下气灭于上”“岂必其有神与知邪”
认为提倡祭祀鬼神是“圣人之教然也所以从孝子之心而厉偷薄之间神而明之此之谓也”
同时,他不承认人死后变成鬼,却又认为有一种与人不同的,叫做鬼的生物存在。

第十一章 东晋南北朝隋唐道教哲学的发展

第一节 道教的形成和概况

一、道教的形成

- (一) 时间;前身
- (二) 两大早期民间道教组织
- (三) 理论依据
- (四) 官方道教的发展——两晋以后

第二节 葛洪和陶弘景的道教哲学思想

□道教的发展及理论创建

一、葛洪的生平简介

二、葛洪的思想

宗教信仰方面——葛洪构建了一个先天地万物而存在的至上神“元始天尊”学说,并论证了神仙的存在。

道教哲学方面——发挥了《老子》关于“玄”“道”“一”“无”等宇宙本原的思想,以论证得道 成仙的

(一)“玄”是天地万物的根源——“玄者自然之始祖而万殊之大宗也。”《畅玄篇》

- 1、“玄”的作用是神通广大的。“乾以之高坤以之卑云以之行雨以之施”《畅玄》
- 2、“玄”是无所不在的。“其高则冠盖乎九霄其旷则笼罩乎八隅。”
- 3、天地万物也是玄孕育而生的。“胞胎元一(元气)范铸两仪(天地)吐纳大始(万物形成之始)鼓冶亿类回旋四七(二十八宿即列星)匠成草昧”
“玄”产生万物且天地万物一刻也不能离开“玄”——“故玄之所在其乐无穷玄之所去器弊神逝”《畅玄》
玄超出于一切具体的器,神,而是一切器神的主宰者——这样的玄不可能是物质的存在,只能是一种神秘的绝对物。
- 4、对玄的所有描述,只能是“玄之又玄”了

“方而不矩圆而不规来焉莫见去焉莫追”《畅玄》(质) “得之乎内”——“其唯玄道可与为永”反复论证玄道的超时空而永恒存在。

“增之不溢损之不匮与之不荣夺之不瘁”(量)

(二)“玄”的概念与“道”的概念并不完全相等

老子是以“道”为先天地生的万本原

葛洪把“玄”也说成是“自然之始祖万殊之大宗”——这是吸收了西汉末年扬雄《太玄》中把玄作为宇宙本原的思想,

所以在葛洪那里,玄和道完全等同起来。他对道的描述,基本上与玄一样

“道者涵乾括坤其本无名”“方者得之而静圆者得之而动降者得之而俯升者得之以仰”《道意篇》

“道也者所以陶冶百氏范铸两仪(天地)胞胎万类酝酿彝伦者也”《明本篇》

“以言乎迹则周流秋毫而有余也以言乎远则弥纶太虚而不足焉为声之声为响之响为形之形为影之影”《道意篇》道也是无所不在,没有任何量与质的规定性

(三)玄或道的性质

1、“玄”或“道”虽能生出有形有象的万物,本身却是无形无象不可名状的,——“其本无名”或径直是“无”

“夫有因无而生焉”《至理篇》“有者无之宫也”无是最根本的,有只不过是寄处的宫室而已。

2、“玄”或“道”虽然“鼓治亿类”“胞胎万类”,但却是不可分割的一个整体,——“一”

“强名为道已失其真况复千割百判亿分万析使其姓号至于无垠去道辽辽不亦远哉”《道意篇》

“道起于一其贵无隅”《地真篇》

所以,要守住玄或道,也就是要守住“一”。一就是玄和道:“老君曰忽兮恍兮其中有象恍兮忽兮其中有物一之谓也”《地真篇》

(四)从道教求仙通神的宗教教义出发,特别发挥了“守一存真乃得通神”的思想。

1、真也即一。他认为,一是最真实的本体,所以“守一存真”,——“守真一”

2、对于“真一”如果能“守之不失”则可以“陆辟恶兽水却蛟龙不畏魍魉挟毒之虫鬼不能近刃不敢中此真一之大略也”

3、所以,“守一存真”是得“道”存“玄”,通向神仙之境的根本功夫,其结论是“人能知一万事毕知一者无不知也”

4、“玄一”与“真一”

“玄一之道亦要法也无所不辟与真一同功吾《内篇》第一名之为《畅玄》正以此也守玄一复易于守真一”

5、如何“守真一”

(1)“守真一”难——“患乎凡夫不能守真无杜遏之检括爱嗜好之摇夺驰骋流遁有迷无反情感物而外起智接物而旁溢诱于可欲而天理灭矣惑乎见闻而纯一迁矣”《道意篇》世俗之人难守真一

(2)如何守住呢?“人能淡默恬愉不染不移养其心以无欲颐其神以粹素扫涤诱慕收之以真除难求之思遣害真之累薄喜怒之邪灭爱恶之端则不请福而福来不禳祸而祸去。”

“割嗜欲所以固血气然后守真存焉。”《地真篇》只有通过宗教禁欲主义的修养,才能达到“守真一”求得神仙境界

※评价

(五)形神关系——

1、道教比较注重炼形,葛洪有时把形神关系比喻为“堤”“水”,“烛”“火”的关系

“故譬之于堤堤坏则水不留矣方之于烛烛糜则火不居矣身劳则神散气竭则命终”《至理篇》

2、但道教的目的是为了使神不离其身,从而达到长生不死而成仙,所以又强调“有因无而生焉形须神而立焉。”《至理篇》

把形说成要依赖于神才能不朽不疲,从而又强调了神比形更为重要

三、医药学和练丹术方面

希望炼出神药金丹使人服后长生不死肉身成仙

“夫五谷犹能活人人得之则生人绝之则死又况于上品之神药其益人岂不万倍于五谷耶夫金丹之为物烧之愈久变化愈妙黄金入火百炼不消埋之毕天不朽服此二物炼人身体故能令人不老不死。”

“服神丹令人寿无穷已与天地相毕乘云驾龙上下太清”

第三节 成玄英、王玄览、司马承祯等人的道教哲学思想

一、历史社会背景——隋，唐

二、成玄英

(一) 生平简介及著作

(二) 以道教观点注释老庄，重点在阐发“重玄之道”

1、重玄之道本于《老子》玄之又玄一语。在一部分道教徒看来，重玄之道是求道成仙的要求，是《老子》论道的精义所在

2、“重玄之道”——“玄者深远之义亦是不滞之名……既不滞有亦不滞无二俱不滞故谓不玄。”“有欲之人唯滞于有欲之士又滞于无故说一玄以遣双执又恐行者滞于此玄今说又玄更祛后病既而非但不滞于滞亦乃不滞于不滞此遣之又遣故曰玄之又玄。”《老子》

“有无不定谁能决定无邪谁能决定有邪？《庄子·齐物论》

所以他讲的道教的“重玄之道”是一种“非有非无”的本体。成玄英在这里引佛入道，用的是佛教论证客观世界虚幻不实的“双遣法”，以说明道和万物，有和无之间的关系。

(三) “道”

1、对于道的描述：

“夫道者何也虚无之系造化之根神明之本天地之源其大无外其微无内浩旷无端杳冥无对至幽靡察而大明垂光至静无心而品物有方混漠无形寂寥无声万象以之生五音以之成生者有极成者必亏生生以成今古不移此之谓道者也。”《老子》

“至道深玄不可捭量非无非有不断不常”

道是一个超越时空的绝对本体。

2、道与万物

(1) 就道而言：

“妙本非有应迹非无非有非无而无而有有有无不空”《老子》十四章道是虚无，即是非有，然而道又生成天地万物，这又是非无。

(2) 就万物而言：

“言天地万物皆应道有法而生即此应有从妙本而起元乎妙本即至无也。”《老子》四十章疏 天地万物虽然“有”，但以道为本体，所以也就是无。

从这一意义上讲，也可以说他“万象森罗悉皆虚幻故标此有明即以有体空。”《庄子·齐物论》

※他的中心思想是在证明：道虽然是至虚至无但它是至高无上，永恒存在的绝对本体，天地万物虽然有形有象，但它是虚幻不实的“空”“无”

(四) 道教宗教修养方法上

1、成玄英既不同意把天地万物看成是实有，也反对把客观世界看成是绝对的空无。

主张“即本即迹即体即用空有双照动寂一时”《庄子·逍遥游》疏

2、所以，在道教宗教修养方法上，

反对“断情忍色（木妻）托山林或却扫闭门不见可欲”

提倡“体知六尘虚幻根亦不真内无能染之心外无可染之境既然恣目之所见极耳之所闻而恒处道场不乘真境岂曰杜耳掩目而称闭塞哉……见无可见之相听无定实之声视听本不驰心斯内闭塞之妙也。”《老子》五十二章疏

又说：“妙悟诸法同一虚假不舍虚假即假体真”《老子》二十七章疏

(五) 评价

三、王玄览

(一) 生平简介及著作

(二) 他的道教神学理论，讨论道与众生的关系

1、“万物禀道生”，道与万物不是“有”和“无”的区别，而是“隐”和“显”的不同

“众生与道不相离当在众生时道隐众生显当在得道时道显众生隐只是隐显异非是有无别”

2、道与万物之间他认为有同亦有异

“同”是说道与万物“互相因”，即所谓“道中有众生众生中有道”“若有众生即有道众生既无道亦无”
“异”是说“众生有生灭其道无生灭。”

3、道教宗教修养达到目的

“若得众生隐大道即圆通圆通则受乐”

“当其道隐时众生具烦恼烦恼则为苦”

(三) 修道成仙的要旨

1、《玄珠录序》

2、在王看来，这个不生不灭，万物众生的本体——“道”，并不在人心之外，而就是人心中具有的“道性”。修道不应求外而应求内。

3、道生万物，也即心生万物。“空见与有见并在一心中此心若也无空有当何在……是故心生诸法生心灭诸法灭。”“法本由人起法本由人灭起灭自由人法本无起灭。”

因此，不仅“十方所有物并是一识知”并且“一心一念里并悉含古今。”

4、总之，他认为，“心之与境常以心为主”

EG “眼摇见物摇其实物不摇眼静见物静其实物实不静为有二眼故见物有动静二眼既也无动静亦不有。”

5、道教修道成仙的要旨就是修得一个清净不变的“识体”

“识体是常是清净识用是变是众生众生修变求不变修用以归体自是变用识相死非是清净真体死。”

四、司马承祯

(一) 生平简介及著作

(二) 概述

不注重炼丹、服食、变化待道术，而提倡静修正心。他大量吸收佛教宗教理论和传统的儒家关于正心诚意的修养方法，把它们和道教的宗教思想结合起来。他的一些主静的理论，开宋代理学的先河。

(三) 道与修心

1、“夫道者神异之物灵而有性虚而无象随迎莫测影响莫求不知所以然而然之。”《坐忘论·得道》

2、得道——“人怀道形骸以之永固”

3、人要得到道，关键在于“修心”。因为“心为道之器字虚静至极则道居而慧生。”《同上》

4、而修心的关键在于“主静去欲”——“夫心者一身之主百神之师静则生慧动则成昏。”

5、要达到心静，必须首先觉悟客观世界都是虚幻不实的，从而去掉种种欲求，达到“虚心”“安心”

“心不受外名曰虚心心不逐外名曰安心心安而虚则道自来止。”反之“欣然幻境之中唯言实是甘宴有为之内谁悟虚非？”

所以——“若心受之即心满心满则道无所居。”

(四) 关于“主静”的修养方法

1、“学道之初要须安坐收心离境住无所有不著一物自入虚无心乃合道”《坐忘论·得道·收心》

要从客观现实生活中摆脱出来，不著一物；对外物一点意念都不许发生“收心离境”；进一步要把对外物的认识，移向对自我的认识

2、对自我的认识——“存想”：“存谓存我想谓想我之身闭止即见自己之目收心即见自己心与目皆不离我身不伤我神则存想之渐也凡人目终日视他人故心亦逐外去终日接他事故目亦逐外瞻营营浮光未尝复照奈何不病且夭邪。”《坐忘论·得道·存想》

有时这些方法，被他称之为“定”——“夫定者尽俗之极也致道之初基习静之成功持安之毕事。”《坐忘论·得道·泰定》

3、进一步的修炼功夫，是要达到“无心于定而无所不定故曰泰定”

(1) 解释。达到这种境界，就能“形如槁木心若死灰无感无求寂泊之至。”《同上》

○“无心于定”就是庄子所谓的“坐忘”——“夫坐忘者华中所不忘哉内不觉其一身外不知乎宇宙与道冥一万虑皆遗。”

(2) 这是一种通过物我双遣，而引导人们进入一种完全寂静空虚的精神境界。

4、关于“主静”，不是“执心住空”——因为“执心住空还是有所非谓无所”。即静不简单把外物看做空无，也不是分是非简单把一切意念断绝。

□在修炼上要防止四种偏向：

- (1) “若心起皆灭不简是非永断知觉入于盲空”——“永断知觉”
- (2) “若任心所起一无收制则与凡夫元来不别”——“一无所制”
- (3) “若唯断善恶心无指归肆意浮游待自空者徒自误耳”——“心无指归”“待自空者”
- (4) “莫遍行诸事言心不染者于言甚美于行甚非。”——言行不一

□如何才能达到真正的“静”或“定”呢?

“但心不著物又得不动此是真正正基。”

※评价

第十二章 隋唐时期佛教哲学思想的发展

第一节 隋唐佛教概况与儒、佛、道三教的纷争与融合

一、历史社会背景

- (一) 唐代佛教昌盛的表现
- (二) 隋唐佛教宗派间的差异和对立
- (三) 互相影响互相补充; 儒佛道三教进一步圆融合流

二、简介三宗

(一) 三论宗

1、得名于主要研究的佛教论著《中论》《百论》《十二门论》

创宗人为隋代的安息国侨民吉藏

2、基本思想：“二谛八不中道”

- (1) 俗谛 真俗二谛“二而不二”两者不可分离
- (2) 真谛
- (3) 中道——空不离有有不离空应是假有性空非有非无。
- (4) 八不中道——生非真生灭非真灭，而应是不生不灭不常不断不一不异不来不去

(二) 天台宗

1、得名——天台山; 因以印度《法华经》为主要教义根据，又称法华宗

创宗人为智(岂页)

2、倡导“止观双修”，止即禅定，观即智慧

3、佛学思想——性具说，一心三观，一念三千

(1) 性具说

“性”：法性，真如。——即认为一切诸法为真如法性之体所本具因此提出众生本性即具一切善法和恶法，佛与众生无根本差别

“即能修成全是本具”

(2) 一心三观

一心能观空、假、中三谛。

这是智岂页根据印度龙树的《中论》“因缘所生法我说即是空亦为是假名亦名中道义”的所谓“三是偈”思想发挥而来。

智岂页说“若一法一切法即是因缘所生法是谓假名假观也若一切法即一法我说即是空空观也非一非一切者即是中道观”《摩衍止观》卷五上

一法一切法——真如随缘形成一切现象，皆不实在，故为假，观此即为假观

一切法即一法——一切现象皆真如显现，无有自体，故为空，观此即为空观

三者圆融不分，举一

即三，虽三而常一

非一非一切——同时包含有以上两个方面，即假即空，故为中道，观此为中道观。

(3) 一念三千

一念即一念心，三千即三千世界，总括一切法之谓

“此三千在一念心若无心而已介尔有心即具三千”《摩衍止观》卷五上

“三千同一性故”

(三) 净土宗

1、得名——信仰“西方净土”追求往生西方阿弥陀佛极乐世界

2、修行方法——“观想”“念佛”

3、只要一生至诚念佛，临终时可仰仗阿弥陀佛的愿力往生西方净土

三、隋唐时期思想界的一个重要特点是三教的纷争与融合

四、三教的纷争与融合不是早在佛教初传道教产生的东汉时期就出现

五、佛教与道教

(一) 历史上的佛道斗争及融合

(二) 两教的经典比较

(三) 佛道两教之间的互动关系。

1、佛教初传时期——汉代佛教方术化，魏晋时期佛教玄学化

2、新的发展——隋唐时期把道儒吸收过来，为我所用

3、唐代，禅宗佛教与道家道教思想的关系更为密切，把佛道两家的思想有机地结合起来

第二节 玄奘与唯识宗

一、生平简介及代表作

二、唯识宗的得名

三、唯识宗的基本思想：“万法唯识”和“唯识无境”

(一) “我”和“法”

“我”——指生命的主体，如人的情欲和意志。自我意识活动等属于“我”。——精神现象

“法”——事物及其规律，如山河大山，人的肉体等属于“法”。——物质现象

“我”和“法”都不是客观存在，都是虚假的现象，都是空的——“但由假立非实有性”（《成唯识论》卷一）

(二) 为什么是虚假的？

“由假说我法有种种相转彼依识所变。”（同上）——由此提出“万法唯识”“唯识无境”的思想——为什么

(三) 意识活动的两个方面及唯识无境

1、能缘——意识的能动作用；“见分”

2、所缘——意识的对象；“相分”

3、结论——我和法无非都是意识的见分和相分，离开了意识的“见相二分”也就没有我和法的存在。于是有“依斯二分施設我法彼二离此无所依故”

即，世界上各种现象，表面上看好像是在意识之外存在，其实都是在意识之内，由内识“转似外境”

(四) “执为实我实法”

一般人所以把意识的见分和相分当作外境，看成客观实在的东西，那是因为人类无始以来就有一种妄加分别的愚昧和偏见。

正因为执著“实有实法”，所以产生种种烦恼，不能超脱生死轮回之苦

四、进一步论证“唯识无境”，对意识作用进行分析——三大类八种识

感觉 六尘

(一) 了别境识 { 眼——视——色
耳——听——声
鼻——嗅——香
舌——味——味
身——触——触
意——知觉——法

或思维活动

(二) 阿赖耶识——第八种识或“藏识”。它藏有世界上一切法的种子；此识最为重要，又称作根本识。

有漏种子——生出世间诸法，使人生死轮回不止

共相种子——变现出来的东西，

人人对它共同的感觉

无漏种子——生出世间诸法，是成佛的种子

不共相种子——变现出来的东西，

只有本人才对它感觉

(三) 末那识——第七种识或“思量识”

其作用在恒审思量, 执著于“我”, 产生我痴, 我见, 我慢, 我爱四大烦恼。这种识计较有“我”即自我意识

(四) 八种识的兴起

八种识兴起时, 各有自己的“见分”和“相分”, 并且三大类识之间互相依赖和影响, 但最后都得依赖于“阿赖耶识”。

EG——人的认识无非是意识认识自己, 一切感觉和观念都主观自生的东西。

这样就为“万法唯识”和“唯识无境”作了论证

四、成佛及“转识成智”

(一) 大乘佛教哲学的最终目的无非是要解决人如何成佛的问题, 唯识宗亦不例外。为此提出“转识成智”的思想。

(二) “转识成智”——八种识都转变成佛的智慧。

1、执著有“我”产生“烦恼障”; 执著有“法”产生“所知障”; 只有破除我法二执, 以我, 法为空, 才能使灵魂从生死轮回中解脱出来, 进入涅槃世界。

2、如何破除——“阿赖耶识”中的“有漏”种子是我、法二执二障的根子, 可以通过累世的修炼, 使有漏种子逐渐消失, 成佛的无漏种子逐渐的增长, 八识都变成为成佛的智慧, 便能进入佛国

(三) “三性”说

1、为了破除“我”“法”二执, 断绝“有漏”种子, 转识成智, 提出了识有“三性”说

2、三性:

一是——“遍计所执性”是指人们普遍地对万事万物分别计较, 视一切事物各自有自性差别的“实我实法”的世俗认识。其实这些事物都是不真实的。

二是——依他起性; 是说万事万物皆是依赖心识而生灭, 是虚幻不实的

三是——圆成实性; 是指在“依他起性”上, 远离“遍计所执性”的错误之见, 认识到“我”“法”两空, 由此而显现出来真如实性。

并认为这种智慧至高无上, 圆满真实, 即达到了绝对真理

3、认为人们通过修炼, 使自己的意识达到“圆成实性”, 灵魂就可得到解脱, 成为“佛”了

五、玄奘对“唯识无境”的另一种解释“真唯识量”

(一) 他用“因明学”的三段论式, 论证了“一切唯识”的思想

(二) 论证

1、宗(命题) 真的命题只能是形色不能离开眼识而存在;

2、因(论据) 大乘佛教自己承认眼界, 色界, 眼识界所谓“初三”是包括三个方面的, 眼界并不包括其它二界

3、喻(论例) 就像眼识界并不包括眼界和色界一样

(三) 所谓“唯识”, 是意味着一切形色都不能离开意识而独立存在。

六、评价

第三节 法藏与华严宗

一、法藏简介及著作

二、华严宗的教义发展渊源

(一) 华严宗自认其教义圆满无碍, 调和了佛教经论中诸矛盾思想。

(二) 教义的批判和建立

1、不满意唯识宗的某些说法——认为识所变出的境是虚妄的, 能变的识也不是真的。

2、也不满意般若空宗的某些说法——如果心境皆无客观和主观都不存在, 那么佛性和涅槃世界同样也被否定了

3、圆满的说法该是: 物质世界是虚幻的, 佛性是实有的; 事物是假的, 其本体是其的。企图把空有二宗的思想糅合起来。

(三) 为了论证佛性是真实的, 是世界的本体, 着重讨论了本体与现象的关系问题, 提出一套华严宗的佛教学说

三、四法界说——事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界

□法界的意思

1、指事物而言, 界为分义, 即差别义——指千差万别的事物现象

2、指理而言, 界为性义——指法性真如

□四法界的关系——“**理不碍事纯恒杂也事恒全理杂恒纯也由理事自在纯杂无碍也**”《华严义海百门》

事法界——指形形色色的现象世界“杂”

理法界——清净的本体世界“纯”

了解世界的四种精神境界

理事无碍法界——两种世界互相包容而无妨碍“纯而无杂”

事事无碍法界——各种事物之间也都互相包容而无妨碍

} 不仅体现了宇宙万物万物的关系, 也是人们

(一) 事法界和理法界

1、华严宗把世界区分为理和事, 本体和现象两个世界, 这是他们佛教世界观的出发点

2、把物质世界说成是事法界, 宣布为现象世界, 同时又在物质世界之外构建一个精神性的本体世界, 以回答多样性的物质世界的统一性问题——这是华严宗佛教哲学的思想实质所在

3、本体世界(理法界)——“如来藏”(本体世界与识的关系, 华严宗是如何处理识的虚幻的)

(1) 把它称为“**自性清净圆明体**”《修华严奥旨妄尽还原观》。这个本体, 法藏又称它“真心”或“存心”宗密: “理法界也原其实体但是本心”《注华严法界观门》

可见他们的“理法界”是一种精神实体, 也被他们称作成佛的根据的“佛性”

(2) 如来藏不仅存在于众生的心中, 是众生成佛的依据, 而且存在于一切事物之中, 是一切事物的本质。

“**理法名界界即性义无尽事物同一性故。**”这就是说, 如来藏也是宇宙万物万物的实体。它一方面存在于个人的心中, 另一方面又独立于个人意识而存在。

这种本体即是华严宗所追求的绝对精神, 为佛教的彼岸世界制造理论根据。

(二) “理事无碍”——讨论本体与现象两者的关系

1、本体与现象不是绝对割裂的, 现象世界依赖于本体世界而存在, 本体世界即存在于现象世界中。法藏把这种关系叫“**理彻于事**”和“**事彻于理**”《起信论义》

2、以喻论证

(1) EG——镇纸的金狮子。世界如同金做的狮子, 金是本体, 狮子的形相是现象, 没有金便没有金狮子, 金即存于金狮子中

(2) 这样处理本体和现象的关系, 目的在于论证现象世界没有“自性”, 一切事物都是各种条件集合而成, 是虚幻的东西, 只有本体世界是真实的

(3) 如金狮子, 是工匠用金子做成的, 金是因, 工匠是缘, 狮子相缘合而成有生有灭, 可金子的本性没有改变

“**狮子相虚唯是真金狮子不有金体不无故名色空。**”

(4) 华严宗认为这种说法, 既论证了物质世界的虚幻又论证了本体世界的真实, 是最圆满的说法。

3、评价

4、“理事无碍”的目的——论证佛教的彼岸世界与此岸世界的关系。

(1) 宗教生活与世俗生活不能截然分开, 佛性本来就存在于人性之中, 一旦觉悟, “自性清净圆明体”便显露出来, 不脱离世俗生活, 也可成佛。

法藏: “**众生迷信谓妄可舍谓真可入乃至悟已妄即是真更无别真而可入也。**”《华严还原观玄》

(2) 打掉了彼岸世界与此岸世界的界线, 扩大了彼岸世界的影响

(三) 为了论证物质世界的虚妄, 又进一步提出“**事事无碍**”的学说

1、既然万事万物都是本体所显现的虚幻现象, 每一现象又包含本体, 所以各种现象彼此都互相包含, “**圆融无碍**”, 没有差别和对立。

法藏又称之为“**一即一切, 一切即一**”《华严义海百门》“一”指本体; “一切”指各种各样的复杂现象

2、EG——金狮子有眼耳口鼻毛等, 这是一切; 但都是金的, 这是一; 从金这方面看, “一即一切”

(1) 由于一切事物的本质都是一样,

每一个东西也可以说就是一切东西, 一切东西又都可以说是每一个东西。EG

(2) 由于一切事物的本质都是一样,

每一个东西都包括一切东西, 又都包括每个东西所包括的一切东西。EG

(3) 大东西固然能容纳小东西, 小东西也能容纳大东西。“芥子纳入须弥”“海水纳入毛孔”《华严策林》

3、为了宣扬“事事无碍”的境界, 又对一和多的关系, 作了论证

(1) 没有“一”, 也就没有“多”; 没有“多”, “一”也不成其为“一”, “多”是“一”中的“多”, “一”是“多”中的“一”

(2) “一”即是“多”, 多即是一, 一又包括多, 多亦包括一。

(3) 这又叫做“一多相容不同门”《华严义海百》一和多虽然有所不同却相互包容, 无障无碍。

(4) 从时间方面作了论证——“一念”即“三世”“一念即见三世一切事物显现”

一刹那间, 包容过去、现在和未来一切事物

(5) 比喻——十面镜子

“华严无尽藏”——万事万物的最高境界

4、评价

第四节 慧能与禅宗

一、慧能生平简介及著作

二、禅宗的产生及发展

(一) 禅

(二) 禅在中国及中国的禅宗发展

三、禅宗出现流行的背景

(一) 社会背景

(二) 佛学本身发展的背景

慧能的禅宗既不完全属于有宗, 也不完全属于空宗, 而是根据中国固有的孔孟一派的人性论和老庄一派的崇无思想, 对印度大乘佛教空, 有两宗进行糅合和改造的产物。

四、禅宗的佛学思想

(一) 理论基础——本性即佛

1、人人都有成佛的本性“当知愚人智人佛性本无差别只缘迷悟不同所心有愚有智”《坛经》

2、主张人人都能成佛, 不是慧能第一个提出来的; 南朝的竺道生: “一阐提皆得成佛”“悉有佛性”

慧能的佛性说的特点, 在于他把佛性看做是人的惟一本性。“本性是佛性离性无别佛”

3、所以有“佛向性中作莫向身外求”。

4、把佛性看成是自己的本性, 这为人人都能成佛提供了理论根据。

5、人的差别不在于有无佛性, 而在于觉与不觉

“自性若悟众生是佛自性若迷佛是众生。”这样就把成佛的途径全部转移到对自己本性的觉悟, 提倡内求于心, 这是他顿悟成佛说的出发点

(二) 佛在心中, “自性真空”

1、佛在心中, 不是说佛性作为一种实体住在心中, 而是“自性真空”“无有一法可得”

2、什么是“自性真空”——心处于一种“空虚”的境地, 这种空, 不是空心静坐, 念念思空, 而是心连“空”甚至成佛的观念都没有

3、如何达到空心? ——不靠经验, 不靠理性思维, 而是靠人生来就有的一种认识自己的本性的良能, 又称为“灵知”

“灵知不昧妄念惧灭若识自性一悟即至佛地。”《坛经》——“顿悟成佛”“见性成佛”

(三) 为了宣扬顿悟成佛, 慧能提出了“无念为宗”的修行学说

1、什么是无念

“先立无念为宗无相为体无住为本。”《坛经》

(1) 无念即无住、无相

“顿悟成佛”在修行方法上就是心不受外物的迷惑, 这就是“无念”——“于诸境上心不染曰无念”

“无念”不是“百物不思”万念除尽, 对任何事物都不想, 而是说在与外物接触时, 心不受外境的任何影

响,“不于境上生心”

这种方法也叫“无相”

(2) 能做到这些,虽处于尘世之中却无染无杂,来去自由毫无滞碍,精神上得到了解脱。这就是“极乐世界”

与此相反,追求形色声味,念念不忘相,必然无限烦恼,这就是地狱。

“前念迷即凡夫后念悟即佛前念着境即烦恼后念离境即菩提”此岸与彼岸,凡夫与佛的区别在于一念之间
“东方人造罪念佛求西方西方人造罪念佛求生何国?”

(四) 为了论证“顿悟成佛”“无念为宗”的教义,慧能最后提出了唯心论世界观

1、个人的心,不仅是成佛的基础,也是客观世界的基础。“自心是佛更莫狐疑外无一物而能建立皆是本心生万种法。”

“心生种种法生心灭种种法灭”万事万物随人心而生灭的思想

2、这里的“心”似有本心和生灭之心的两种区别

前者是成佛的基础

后者是生灭之心,能生灭万法,是万事万物的基础

3、心空一切空。世界依赖人心而存在,它不实在的是空的

4、影响

第十三章 韩愈和李翱

一、社会背景

- (一) 门阀士族势力
- (二) 寒门庶族
- (三) “朋党”之争
- (四) 古文运动

第一节 韩愈的哲学及其反佛教思想

一、生平简介及著作

二、文化思想一的任务是排斥佛教和道教,以恢复儒家的地位

(一) “释老之害过于杨墨韩愈之贤不及孟子”“虽然使其道由愈而粗传虽灭死万万无恨”《与孟尚书》

(二) 在政治中,与佛老的斗争

三、反对佛道的思想武器,是他的“道统”说

(一) 道统的提出

由尧舜开始,传于周公、孔子又传给了孟子,以后就不得其传了。

他认为,他的历史使命就是恢复这个“道统”,把它发扬光大,使儒家学说成为中国社会的正统思想,以排斥佛道二教

(二) “道统”的内容——孔孟的仁义道德思想

1、新的解释

“博爱之谓仁行而宜之之谓义由是而之焉之谓道足乎已无待于外之谓德。”《原道》

但韩愈所说的博爱,不是提倡“平等”不是要破除贵贱等级秩序

2、所以又讲“义”——“君臣父子之道”的等级秩序。

可见韩愈的“仁”和“义”,仍然是维护封建社会等级秩序的等级规范而已,与孔子的“仁者爱人”“泛爱众”相似

所以有:“亲亲而尊尊生者养而死者藏。”《送浮屠文畅师序》

3、讲“道”和“德”决不能离开仁义。——“凡吾所谓道德云者合仁与义言之也。”《原道》

在他看来,仁和义有确定的内容,道与德没有确定的内容“仁与义为定名道与德为虚位”;

道和德有不同的解释,但离开仁义讲道德,道德变成邪说

结论:离开礼乐刑政、君臣父子、士农工商、穿衣吃饭去追求“道”,这种“道”只是“一人之私言”,不是天下之公理

(三) 为了驳斥佛道二教的出世主义和空无哲学思想,韩愈又宣扬“圣人立教”的思想

1、“夷夏之辩”——佛教为“夷狄之教”

——仁义道德为“圣人之教”

圣人之教高于夷狄之教。佛道皆为夷狄之教。

2、圣人的作用及人类文化的起源和封建等级制度的合理性

“如古无圣人人之类灭久矣。”《原道》——圣人史观

四、宣扬儒家的人性论，作为伦理价值观和“圣人立教”的基础。

(一)“性三品”说

1、人性分为上、中、下三等

上品——人性是善的，生来具有“仁义礼智信”

中品——可善可恶

下品——人性是恶的，五种道德不具备

(二)情有三品

上品——七情发作合于中道

中品——七情有的过多，有的过少

下品——都过多或都不及

(三)性情与人

1、每一品中的情和性互相配合，具备五性且七情都合于中道，即是圣人。

2、除中品外，上品与下品的人性都是不能改变的。

“上之就学而益明下之畏威而寡罪”《原性》

(四)对孟子，荀子和扬雄的人性论评价——“三子之言性也举其中而遗其上下者也得其一而失其二者也。”

(五)评价

五、抨击佛道二教宣扬的宗教迷信思想

(一)批判道家宣扬的“神仙不死之道”——“不信常道而务鬼怪”

(二)批判佛教宣扬的因果报应论——“万万无此理”

(三)相信儒家的传统迷信观念

1、相信天命论

“贤不肖存乎已贵与贱祸与福存乎天”《与卫中行书》

2、相信鬼神的赏罚作用

“人有忤于天有违于民有爽于物逆于伦而感于气于是乎鬼有托于形有凭于声而应之而下殃祸焉。”《原道》

3、宣扬天命鬼神论

“郊焉而天神假庙焉而人鬼(乡良)”

“天地神祇昭布森列非可诬也又肯令其鬼行胸臆作威福于其间哉!”《与孟尚书书》

六、意义及影响

第二节 李翱的哲学及其反佛思想

一、生平简介及著作

二、“复性”思想的提出

(一)对《中庸》的推崇

(二)依据《中》，吸取了佛教的某些心性思想，提出了复性的学说，用于加强儒家学说的正统地位，抗衡佛教信仰的权威

(三)佛教有一套成佛的理论，儒家也有一套成圣人的理论——复性说

三、圣人

(一)怎样是圣人? ——不仅是历史人物，而且也是人类的“先觉者”，具有最高精神境界的人。“无所不能无所不能”

(二)如何修养? ——“性善情邪”

1、继承了韩愈的说法——人有性和情两方面;

2、但性和情是对立的，性是善，情是恶

“性无不善”“情本邪也妄也”《复性书》

(1) 人的性是从天上来的“性者天之所命”; 圣人和百姓没有差别, 皆善
(2) 圣人为圣, 在于其性不受情欲浸染; 反之, 则为一般人。“人之所以为圣人者性也人之所以惑其性者情也。”《复性书》

(3) 如何成圣?——复性

EG: 水与泥沙; 沉淀, 复明

※ 韩愈与李翱的人性论相比较

四、性与情的关系

(一) 性善情恶

(二) 情由性而生

“情不自情因性而情性不自性因情以明”

(三) 矛盾产生——性无不善, 而由性而生的情又何以为恶

矛盾解决——宋代理学的二元人性说

(四) 李翱的人性论与宋代理学的人性论的继承关系

五、如何恢复本性——不动心

(一) 不动心: “圣人者寂然不动”; 心不受外物和情欲的诱惑, 永远保持清明的境地

(二) 做到这一点, 有两个步骤

1、心什么都不想——“弗虑弗思情则不生”

但仍没有摆脱“情”的影响

2、连没有都不想, 也都不要想, 即连虚静的状态都不追求——“知本无有思动静皆离”

心进入一种寂然不动的境界——这就是《中庸》所说的诚与至诚的境界——圣人

(三) 在这种境界中的人不是不同外界接触, 而是说虽有见闻, 却不被见闻动其心

这就是《大学》所说的“格物”和“致知”

“物至之时其心昭昭然明辨焉而不应(一作著)于物者是致知也。”

(四) 在这种境界的人, 不是说没有喜怒哀乐, 而是无心于喜怒, 喜时不觉是喜, 怒时不觉是怒, 虽有怒却同没有喜怒发展一样。——“中和”

有了这种境界, 就可“范围天地而不过曲成万物而不遗”成了宇宙的主人

六、评价

第十四章 柳宗元和刘禹锡

一、生平简介及著作

二、历史社会背景

第一节 柳宗元的社会历史观和元气自然观

一、柳宗元是当时正在发展的庶族地主的代表

二、提出圣人“以生人为己任”的思想

“受命不于天于其人休符不于其祥于其仁”“唐家正德受命于生人之意”

“生人之意”: 指人民要求生存的意愿, 能够满足人民生存意愿的统治者, 就是“以生人为己任”, 就可以得天下

三、从“生人之意”出发, 提出了自己的一套历史进化的观点

(一) 社会政治发展的历史有一个客观发展的趋势, 有着固有的必然性——“势”

这一合乎规律的发展过程中, 既不是什么“天命”, “神意”所使然, 也不是由“帝王”“圣人”的仆人意志所支配, 而是由人们的生存意愿和要求所决定

(二) 社会政治统治的生成

人生之初: 假物以为用——争夺: “断曲直”——“君长刑政”

一层层的争夺, 就有一层层的统治者的出现, 形成了“有里胥而后有县大夫有县大夫而后有诸侯有诸侯而后有方伯连帅有方伯连帅而后有天子”

“自天子至于里胥其德在人者死必求其嗣而奉之”

这种封建制的产生“非圣人意也势也。”

(三) 柳宗元的目的不是论证封建制的必然性, 而是要说明“郡县制”代替“封建制”是社会形式发展的

要求, 而不是什么圣人之意

(四) 社会治乱兴衰时, 提出了“制”和“政”的区分

1、制——制度; 政——治理政令

2、封建制的改变在于制: “大凡乱国多理国寡侯伯不得变其政天子不得变其君私士子人者百不有……失在于制不在于政周事然也。”《封建论》

3、郡县制的改变在于政: “有理人之制而不委郡邑是矣有理人之臣而不使守宰是矣郡邑不得正其制守宰不得行其理能刑苦役而万人侧目失在于政不在于制秦事然也。”《封建论》

4、至于唐朝: “制州邑立守宰此其所以为宜也然犹桀猾时起虐害万域者失不在于州而在于兵时则有叛将州。”

(五) 做官应由贤能者而不应由有特权地位的门阀世族所垄断

“夫天下之道理安斯得人者也使贤者居上不肖者居下而后可以理安今夫封建者继世而理继世而理者上果贤乎下果不肖乎则生人之理乱未可知也将欲利其社稷以一一人之视听则又有世大夫世食禄邑以尽其封略圣贤生于其时亦无以立于天下封建者为之也岂圣人之制使至于是乎吾固曰非圣人之意也势也。”《封建论》

四、元气自然观

在自然观上, 柳宗元坚持了中国哲学史上的气一元论传统, 对汉以来盛行的传统儒家“天人感应”的天命论思想进行批评。

(一) 对“天人感应”和“君权神授”的传统思想进行批评

1、“古之所以言天才盖以愚蚩蚩耳”《断刑论》

“圣人之道不穷异以为神不引天以为高。”《非国语·料民》

2、“受命不于天于其人”“休符不于其祥于其仁”

3、对无神论思想的论证

4、接触有神论思想的产生

人们求之于神的原因是由于感到自己的力量不足。“力足者取乎人力不足者取乎神。”《非国语·神降于莘》

5、但他认为祭祀是有必要的, 占卜有时也有用, 可以教化于民, 使百姓安分守己, 不犯上作乱。

“夫祀先王所以佐教也未心神之。”《非国语·祀》

“卜者……圣人之用也盖以驱陋民也非恒用而征信矣。”《非国语·卜》

(二) 继承和发展了元气一元论思想

1、天地不是什么神秘的精神性的东西, “天”不过是我们看到的苍天, “地”是我们脚踏着的大地, 天地不过是像大瓜果一样的物质性的东西, 在天地中充满了元气, 元气分为阴阳二气, 这二气的相互作用, 形成了世界万物。

“彼上而玄者世谓之天下而黄者世谓之地浑然而中处者世谓之元气”

“天地大果? 元气大痲痔也阴阳大草木也”《天说》

2、直接否定了在“元气”之上存在什么虚构的东西。

在回答屈原的五个天问的问题时, 提出唯气论命题

“本始之茫诞者传焉鸿灵幽纷曷可言焉? 黑晰眇往来屯屯? 昧革化惟元气存而何为焉。”

(1) “惟元气存”是一个非常重要的唯气论命题。不仅肯定了世界的物质性而且多少接触到了世界的无限性和统一性问题

(2) 他直接针对的还是否定造物主的存在, 把元气看成是无所不包的构成宇宙万物的最后根源

“阴与阳者气而游乎其间者也自动自休自峙自流。”《非国语·三川震》

“辟启以通兹气之元”

3、世界为物质性的元气构成, 然而元气又是由什么推动它变化的呢, 柳宗元坚持元气自为的思想

(1) 他认为世界万物变化运动是元气自身阴阳二气相互作用的结果, 所以他特别强调“自动自休自峙自流”“自斗自竭”“自崩自缺”, 进一步否定了造物主的存在。

(2) 柳宗元的这一元气自为的学说, 包含有朴素辩证法的思想因素, 把世界万物的变化看做是自身运动的结果。

在回答《天问》“阴阳三合何本何化”说: “合焉者三一以统同吁炎吹冷交错而功。”

表面上看来有个什么东西使阴阳合为第三者而实际上是一中有二, 自然的运动并不是有一个本始的东西来

助成变化而只是由于对立面的互相作用而造成的。

4、评价

第二节 刘禹锡的“天人交相胜”思想

一、理论的渊源

- (一) 在柳宗元《天说》基础上进一步发展了自然之天的思想。
- (二) 代表作《天论》重点在于批评“天人感应”，以明“天人之分”。
- (三) 主要论点：“天与人交相胜”；这可说是他对荀子“制天命而用之”思想的发展

二、《天论》与《天说》——唯物观

- (一) 《天论》是《天说》的进一步发展

“余之友河东解人柳子厚作《天说》以折韩退之之言文信美矣盖有激而云非所以尽天人之际故余作《天论》以极其辩云。”

非“其归要曰非天预乎人也凡子之论乃吾天说传疏耳无异道焉。”《答刘禹锡天论书》(柳宗元)

- (二) 关于“天”

柳：“天地大果？”——强调天的无意识无目的性

刘：“大凡入形器者皆有能有不能天有形之大者也人动物尤者也。”——从整体的方面去概括自然界的特性(有形之万物之最大者为天)

- (三) 关于“人”

“人”是动物中之最高者，这只是说“人”在世界万物中有他的特殊地位，而不是说人与其他动物完全不同

- (四) 刘对“天”与“人”的论述，是以肯定世界万物都以一定的物质存在为其基础的

1、“今夫人之有颜目耳目鼻齿颐口百骸之粹美都民然而其本在乎肾肠心腑天之有三光悬宇万象之神明者也然而其本在乎山川五行。”世界上一切皆是物质的现象，并无什么神秘之处。

2、“以理揆之万物一贯也”一贯之理就在于：天之神明者以山川五行为本，人之粹美以肾肠心腑为本；同样，万物必然本乎一定的物质存在。

3、评价——有力地堵塞了导致有神论的一切路径

(五) 提出整个世界存在的基础是物质的“气”。用清浊二气的变化、阴阳二气的相互作用说明了万物的生成

1、“乘气而生群分汇从植类曰生动类曰虫倮虫之长为智最大能执人理与天交胜”《天论》下

※这是对荀子“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。”《荀子·王制》的继承和发展

2、把人解释为“倮虫之长”这样就使人与动物和植物既联系起来，又区分开来。从都是“乘气而生”这方面看，是彼此联系；从人“为智最大”“能执人理”看和自然界区别对立起来，以至能“与天交胜”

- (六) 事物的客观规律性

1、表现在对“数”和“势”的解释中

- (1) 刘给它们一些新的含意，大体一相当于事物的规定性、规律性和必然联系

天之数“形恒固而色恒青周回可以度得昼夜可以表候”——规定性的意义

天之势“恒高而不卑恒动而不已”——规律性的意义

“夫物之合并必有数存乎其间数存然后势形乎其间焉。”《天论》——“数”和“势”相当于规律性和必然性的意思

- (2) 刘的规定性，规律性还包含以下两方面意思

一方面，肯定“数”和“势”都是“附乎物而生犹影响也。”即，事物的规定性是事物本身所具有的以客观事物为基础

另一方面，又肯定一切事物都不能“逃乎数而越乎势”——客观事物又有一定的“规定性”“规律性”不能

任意改变

(3) 评价

三、“天人交相胜”

在上述思想的基础上, 刘提出了一个重要的观点“大凡入形器者皆有能有不能。”——这是天人交相胜的直接基础

(一)“交相胜”的基本意思就是事物各有其特定的“能”, 从而在其特定的“能”方面超越其他事物

(二)“天人交相胜”的意思是天和入各有其特定的“功能”, 且“天”所能的, “人”不能; 人所“能”的, 天不能。

1、能: “功能”“能力”或“作用”

2、天与人之能和不能

天——“水火伤物木坚金利”“阳而阜生阴而肃杀” “天之所能者生万物也人之所能者治万物也”《天论》上

人——“义制强讦主、礼分长幼佑贤尚功建极闲邪”

3、能——是具体事物的“能”(功能 作用)

(1)“能”是“入形器者”的“能”

(2)“入形器者”必有“其能”与“所不能”, 事物都各有自己的特性, 要彼此区别。

“万物之所以为无穷者交相胜而已矣。”《天论》中

(三)“天人交相胜”的中心意思是“天之能人固不能也人之能天亦有所不能也。”

可见, 天之能的根本意义在于客观性和自然性

人之能则在于主观能动作用和社会特性。

这是对古代素朴的天人关系演说的一个重要发展。

(四)着重从主观能动作用和社会特性的意义上把握人与自然界的区别与对立。

“天之道在生植其用在强弱入之道在法制其用在是非。”《天论》上 这个分析天人对立所由开始的总论断, 就是把对立的分野落脚在“法制”上。

所谓“人能胜天者法也”

※评价

(五)在强调天的客观性同时, 强调人的自学性能动性

“天非务胜乎人”“入诚务胜乎天”“天无私故人可务乎胜也。”《天论》中

(六)总结

“天恒执其所能以临乎下非有预乎治乱云尔入恒执其所能以仰乎天非有预乎寒暑云尔。”《天论》上

四、触及到有神论产生的认识根源和社会根源

(一)认识根源

1、EG—操舟

2、两种情况——理明和理昧

(1)人们能认识客观规律, 明白事变的因果, 支配自然, 预见未来时, 思想里就不会有有神论的地盘

“舟中之人未尝有言天者何哉理明故也。”《天论》中

(2)当人们没有或不能认识客观规律, 被盲目的自然所支配不能掌握自己的命运, 茫然若失无能为力便不可避免地一切归之于有意志的“天”

“舟中之人未尝不言天者何哉理昧故也。”“人不宰则归乎天也”

(3)分析

言天之说的不同所由

1、“彼江海之覆犹伊淄之覆也” 4、总结关于操舟一例的分析, 有概括的意义和深刻的内容

2、问题在于“势有疾徐故有不晓尔”

言天有意志之说错误的道理

3、“本乎徐者其势缓故人得以晓也本乎疾者其势遽故难以晓也。”

(二)社会根源

1、对“法行”“法弛”的分析。

由于法大行, 人道昌明, 那种天决定人类命运的说法就难以行通

使人明白

使人明白

法小弛,是非杂乱,人道杂乱,言天之说亦杂乱。

2、为什么

“生乎治道人道明咸知其所自故德与怨不归乎天生乎乱者人道昧不可知故由人者举归乎天”《天论》上人道作为“理”的内容,这和“理明”“理昧”的分析完全一致

(三) 评价

第三篇 宋明元清时期

第一章 李觏与王安石

一、北宋时代,社会历史背景

二、王安石的新法

三、王安石新法的理论根据

第一节 李觏的自然观

一、李觏的生平简介及著作

二、李觏的哲学思想主要反映在他研究的《周易》的一些论文中。

(一) 反对神秘的象数学和鬼神卜筮迷信,注重阐发《周易》中所包含的修身治国道理和自然界万物生成的理论

(二) 关于万物生成的理论中,比较强调万物的客观物质性和自然生成。

(三) 专门写了六篇论文,批驳当时流行的宣传象数的刘牧的《易数钩隐图》;并阐发了气化论的宇宙生成论

1、“太极”是物质性的“气”,五行万物都是“太极”分化出的阴阳二气的结合所产生。

“厥初太极之分天以阳高于上地以阴卑于下天地之气各亢所处则五行万物何从而生……天气虽降地气虽出而犹各居一位未之会合亦未能生五行矣譬诸男未冠女未笄婚姻之礼未成则何孕育之有哉……夫物以阴阳二气之会而后有象象而后有形象者胚胎是也形者耳目鼻口手足是也……天降阳地出阴阴阳合而生五行。此理甚明白。”《删定易图序论一》

2、发挥《周易》的元亨利贞说,把它解释成是事物发生和发展的过程、性质和状态。

“或曰敢元亨利贞何谓也曰大哉乎乾之四德也而先儒解诂未能显阐是使天道不大明君子无所法若夫元以始物亨以通物利以宜物正(贞)以鞫物读易者能言之矣然所以始之通之宜之鞫之必有其状窃尝论之曰始其气也通者其形也宜者其命也鞫者其性也走者得之以胎飞者得之以卵百谷草木得之以句萌此其始也胎者不?卵者不?句者以伸萌者以出此其通也人有衣食兽有山野虫豸有陆鳞介者有水此其宜也坚者可破而不可软炎者可灭而不可冷流者不可使之止植者不可使之行此其鞫也。”《删定易图序论五》

元——事物的来源,开始叫做元。——事物的开始来源就是气

亨——事物的成长——鸟兽的卵、胎、百谷草木的萌芽,能得以生出发芽,这就叫亨

所谓元

亨利贞就是事物发生和发展的自然过程

利——事物所利用以生存的条件叫做利——各有自己相宜的生存条件,这就是利,也是命 : “天道”

贞——事物的基本特性——事物的不同的特征,这就是事物的本性,就是贞

3、从事物的自然属性来说明五行之相生,相克问题

(1) “五行相生则吉相克则凶”——“相生未必吉相克未必凶用之得其宜则虽相克而吉用之失其宜则虽相生而凶。”《删定易图序论六》

(2) 李觏的论述认为事物的相生与相克都不是绝对的,问题在于人们应当按照事物本身的性质及其变化规律来加以利用。

按照事物本身的性质及变化规律就会带来利益;反之则会招致祸害

(3) “吉凶由人”社会的治乱人事的吉凶是由人们自己决定的,不是由鬼神决定的。

第二节 李觏的社会伦理思想

※社会伦理思想有独到见解的地方,就在于他对礼的系统论述。

一、“礼”是人们社会生活最高准则,统治者修身治人的主要工具。

“夫礼人道之准世教之主也圣人之所以治天下国家修身正心无他一于礼而已矣。”他认为“礼,乐,刑,

政”等“天下之大法”与“仁义礼智信”等“天下之至行”统统“一本于礼”

(一) 对于礼与乐、政、刑以及仁、义、智、信的关系

1、礼是调节人们社会物质生活和精神生活而达到和谐的准则，而乐政刑是礼的辅助和补充

“人之和必有发也于是因其发而节之和久必息也于是率其息而行之。率之不从也于是罚其不从以威之是三者礼之大用也同出于礼而辅于礼者也不别不异不足以大行于世是故节其和者命之曰乐行其息者命之曰政威其不从者命之曰刑此礼之三支也。”

2、仁义智信是礼的“别名”

“在礼之中有温厚而广爱者有断决而从宜者有疏达而能谋者有固守而不变者是四者礼之在旨也同出于礼而不可缺者也于是乎又别而异之温厚而广爱者命之曰仁断决而从宜者命之曰义疏达而能谋者命之曰智固守而不变者命之曰信此礼之四名也。”

3、礼与乐政刑仁义智信的关系，好比身体与四肢筋骸的关系。

4、礼乐刑政叫做“法制”；认为仁义智信待道德观念，要借“法制”才能表现出来。

二、道德的教化离不开经验上的治理

(一) “生民之道食为大有国者未始不闻此论也……法制不立土田不均富者日长贫者日削虽有耒耜谷不可得而食也食不足心不常虽有礼义民不可得而教也。”《平土书序》

“孔子谓‘既庶矣富之既富矣教之’管子有言‘仓廩实知礼节衣食足知荣辱’然则民不富仓廩不实衣食不足而欲教以礼节使之趋荣而避辱学者皆知难也。”《周礼致太平论·国用十六》

□历史上对于道德与社会物质生活关系的论述

(二) 李觏反对的是道德决定论，而不是不要道德教化“所谓安民者非徒饮之食之治之令之而已也必先于教化焉。”《安民策一》

(三) 从物质生活决定道德的观点出发，批评了儒家传统中占主导地位的崇义贬利思想。

“愚窃观儒者之论鲜不贵义而贱利其言非道德教化是不出诸口矣然《洪范》八政一曰食二曰货孔子曰足食足兵民信之矣是则治国之实必本于财用盖城郭宫室非财不完羞服车马非财不具百官群吏非财不养军旅征戍非财不给郊社宗庙非财不事兄弟婚媾非财不亲诸侯四夷朝觐聘问非财不接矜寡孤独凶荒札瘥非财不恤礼以是事政以是成爱以是立威以是行舍是而克为治者未之有也是故圣贤之君经济之士必先富其国焉所谓富国者非曰巧筹算析毫末厚取于民以媒怨也在乎强本节用下无不足则上则有余也。”《富国策一》

他由此提出了“均田”“平土”的思想

三、礼不过是“顺人之性欲而为之节文者”，人之性欲并不是不可以讲的

“利可言乎曰人非利不生曷为不可言欲可言乎曰欲者人之情曷为不可言言而不以礼是贪与淫罪矣不贪不淫而曰不可言无乃贼人之性反人之情世俗之不熹儒心此孟子谓何必曰利激也焉有仁义而不利者乎”

李觏突破传统观念的束缚，鲜明提出“焉有仁义而不利者乎”的命题，批评了“贵义而贱利”的主张，同时也申明也追求利是合理的，但也要受礼的约束。

第三节 王安石的五行学说和认识论

一、王安石的生平简介及著作

二、王以《尚书·洪范》的“五行”思想为材料，通过自己的解释，提出了一种以五行为中心观念的世界图式，用来说明宇宙万物的形成和变化。他对《洪范》的解释是“三经新义”的一部分

(一) 世界的生成

1、王认为，世界的根源是“太极”，五行是从“太极”来的。“太极生五行然后利害生焉。”《原性》

2、《洪范传》中

天地（自然之天）→ 五行（五种物质元素） 万物（受五行支配）

3、天地是怎样生出五行的？

“北方阴极而生寒寒生水南方阳极而生热生火……东方阳动以散而生风风生木……西方阴止以收观照生燥燥生金……中央阴阳交而生湿湿生土土者阴阳冲气之所生也，……”《洪范传》

五行是由天地之间的阴阳二气运动变化而生出来的。

4、五行是怎样生出万物来的？

(1) 万物体质、性能、形态以及它们所处的时间和方位，都是从五行来的。

(2) 五行也是人类从事生产活动的依据。

(3) 由于构成万物的五种元素有不同的性能, 所以万物才有多种多样的性质和不同的方面

(4) 值得注意的是, 他对五行的性能做了物质性的解释。

(二) 依据五行的变化来说明万物运动和变化的问题。

1、五行作为事物的五种元素, 本身就有运动和变化的性质, 五行的特点在地它能运行

“五行也者成变化而行鬼神往来乎天地之间而不穷者也是故谓之行。”《洪范传》

五行不仅是构成万物的元素, 也是万物运动变化的基础。

2、五行有哪些运动变化的性能

(1) “木变”——具有变的性能

(2) “土化”——具有化的性能

(3) “水因”——具有因的性能

(4) “火革”——具有革的性能

(5) “金从革”——具有从革的性能

3、王安石的看法, 肯定了物质本身具有变化的性质, 把变化理解为事物性质的转化过程, 并且强调了革的重要性

“奈何终于挠弱而欲以收成物之功哉?”

(三) 王安石依据五行变化的法则, 论述了万物发展和变化的总的规律

1、“道立于两成于三变于五。”

“道立于两”——事物都有对立两个方面

“成于三”——两个对立面相配合, 形成某一事物
对立面相互配合和相互作用的结果

这个论点是说事物的变化都是五行的

“变于五”——五行各有对立面互相配合, 生出事物的种种变化

2、一方制一方——相克; 一方代替一方——相生

“其相生也所以相继也其相克也所以相治也。”

3、五行构成的万事万物, 它们的气质性情形态色声臭味及所处的时间和方位, 都有其对立面相配合

“一柔一刚一晦一明故有正有邪有美有恶有丑有好有凶有吉性命之理道德之意皆在是矣。”

4、对立面的每一方面, 又都包含有对立面的相互作用, 事物的变化便没有穷尽了。“万物之变遂至于无穷。”

※评价

5、进一步提出了“新故相除”的观点。

“有阴有阳新故相除者天也有处有辨新故相除者人也。”

三、评价——王安石提出的以五行为中心观念的世界图式, 抛弃了古代五行学说中的神秘主义, 力图用五种物质元素说明世界的形成和变化, 并且用五种物质的性能说明事物的多种多样性。

四、五行学说的局限性。

第四节 王安石的人性论和历史观

□人性论

一、批评与提出

——“性无善恶”

二、人性论的出发点

人的“五事”和情欲等生理和心理方面的活动是人性的内容, 这些又都是和人的形体联系在一起, 构成了人的生命。

“形者有生之本故养生在于保形。”“不养生不足以尽性。”《礼乐论》

这个论点, 把自然生命的保养看成是充分实现人性的基础。

三、从此种人性论出发王安石讨论了善恶的来源问题。

(一) 破

1、批评孟子的“人性善”说

2、批评荀子的“人性恶”说

3、批评韩愈“仁义礼智信”——“五常”看成人的本性。 “性者五常之太极也而五常不可以谓之性此吾

所以异于韩子。”《原性》

(二) 结

都是讲“情”，讲的是后天之所“习”，而不是讲人的本性。“诸子之所言皆吾所谓情也习也非性也。”“‘性相近习相远吾之言如此。’”

(三) 析与立

1、情与性

指“喜怒爱恶欲”等情感欲望

人本来有情感和欲望，未发作时，存于心内即是“性”，发作起来，表现于行动即是“情”——“性情一也”《性情》

2、人同外物接触时引起情感欲望情感欲望的发作正当即是善；情感欲望发作不正当即是恶。

3、批判了李翱的“性善情恶”和佛老的禁欲主义。

“礼乐之意不传久矣天下之言养生修性者归于浮屠老子而已。”《礼乐论》

四、进一步讨论了人的情欲活动怎样才能“合理”

(一) 后天的习染使人的情欲有为善或为恶的差别。

(二) 针对孟子的人性善说“夫恻隐之心与怨毒忿戾之心其有感于外而后出乎中者有不同乎？”

(三) 韩愈曲解了“唯上智与下愚不移”——

上智——习于善

下愚——习于恶

中人——一习于善一习于恶

结论：人的善恶品质是可以改变的

(四) 评价

1、不同于天赋道德学说，是王安石哲学思想与道学根本区别之一

2、孔子的“唯上智与下愚不移”不是就道德上的善恶说的，而是指人的认识能力说的。人的认识能力是不能改变的。

□历史观

一、王安石认为历史世界是不断变化的，人类的历史也是不断变化的且其变化是复杂的——“夫天下之事其为变岂一乎哉”《非礼之礼》

(一) 解释《尚书·洪范》中的“义用三德”（“正直”“刚克”“柔克”）说：“有变以趣时而后可治也”《洪范传》

人君因时代和情况的变化提出不同的治理办法。强调“变通以趣时”

(二) 反对了复古主义的历史观点。

1、王安石把人类文明的进化看成是圣人制作的结果，是英雄创造历史的必要

2、强调因时而变反对复古主义表现了辩证的观点在当时有进步的意义。

“归之太古非愚则诬”《太古》

(三) 反对老子的消极无为的宿命论思想

1、认为，就万物的产生说，是出于自然，不假于人力。——可以讲无为

2、就万物的成长说，涉及到具体事物的形成时，必须依靠人力——不可讲无为，必须积极有为，充分发挥人力，促使万物成长

“唯其涉乎形器是以必待于人之言也人之为也。”《老子注》

3、老子的学说所以错误，在于混淆了这两个问题，在“形器”问题上讲自然无为。“圣人唯务修其成万物者不言其生万物者。”

4、评价

(四) 又进一步批判了老子和魏晋玄学的“以无为用”的思想。

“三十辐，共一毂……”——“故无之所以为车用者以有毂辐也。”“如其废毂辐于车废礼乐刑不战不和于天下而坐求其无之为用。”是愚蠢的。

不能离开有而谈无。

□评价——革新

第二章 周敦颐和二程

第一节 北宋时期道学的产生

- 一、唐代的阶级矛盾
- 二、宋代的阶级矛盾
- 三、道学思想体系是儒家思想和佛教与道家道教思想的一种融合
- 四、道学也是先秦儒家孔子孟子一派学说的新发展

第二节 周敦颐的太极动静说

一、生平简介及著作

二、周敦颐继承了《易传》和《中庸》的思想，吸收道教和佛教的一些观念，提出了一个简明的宇宙论体系

(一)《太极图说》提出了关于宇宙形成过程的理论。

- 1、宇宙的最初阶段是“无极而太极”——太极动起来，分化出阴阳二气——阴阳交互作用，生出五行——五行按顺序发生作用，形成了四时；
- 2、无极的实体，阴阳五行的精微材料，巧妙结合，构成万物，阴而为女性，阳而为男性；
- 3、阴阳二气交互作用，生成万物，万物生生不已，变化无穷。

(二)《太极图说》的主要思想认为，有象有形的二气五行和万物，都出于原始统一体“太极”，而“太极”亦即无象无形的“无极”

“五行一阴阳也阴阳一太极也太极本无极也”

(三)《太极图说》认为太极即气。

- 1、太极是阴阳二气的统一体；
- 2、《通书》认为太极“混兮辟兮其无穷兮”，以太极为混沌未分的元气。
- 3、周认为，阴阳二气的统一体是从“太极”而来的，这是唐代以来的元气说的继承

(四)动静观

- 1、“太极”动静而生阴阳，“太极”的动静，无形无状，微妙不测，周敦颐称之为“神”。神即太极的微妙作用
- 2、“太极”的“神”和万物的机械动静是对照的

“动而无静静而无动物也动而无动静而无静神也动而无动静而无静非不动不静也物则不通神妙万物。”

三、人性和道德问题上，周敦颐发挥了《中庸》的观点，认为有一种超然的本性，叫做“诚”

(一)这“诚”是从阳气得来的，是绝对至善的，是一切道德的根源

“诚者圣人之本‘大哉乾元万物资始诚之源也乾道变化各正性命’诚斯立焉纯粹至善者也”

(二)“诚”是“五常之本百行之源”；“诚”是仁义礼智信的基础，是一切德行的根源。

(三)人们如能体现“诚”的本性，其行为就自然而然合乎仁、义、礼、智、信的道德标准，仁、义、礼、智、信只是诚表现而已

四、周敦颐继承了古代儒家的“中庸”道家“清静”佛家“寂静”的思想，提出了“主静”学说，作为修养方法

(一)**“唯人也得其秀而最灵形既生矣神发至矣五性感动而善恶分万事出矣圣人定之以中正仁义而主静立人极焉。”**

这里的“中正仁义而主静”的境界，也就是《通书》中所谓“诚”的境界。

(二)什么是“主静”——“无欲故静”。静：安定，安宁。无欲：没有私欲的干扰。

人能“无欲”，仁义道德的“本性”就充分发挥出来的。

五、用其自然观的观点来论证当时的价值体系是合理必然的。

(一)**“天以阳生万物以阴成万物生仁也成义也故圣人在上以仁育万物以义正万民天道行而万物顺圣德修而万民化。”《通书.顺化》**

他把仁义说成是阴阳二气化生万物的体现，认为“圣人”以“仁义”教化万民，是符合“天道”。

(二)利用他的阴阳学说论证了整个封建社会上层建筑的合理性。

“礼理也乐各也阴阳理而后和君君臣臣父父子子兄弟弟夫夫妇妇万物各得其理然后和。”《通书.礼乐》

他认为，父子夫妇兄弟关系是依据阴阳二气的关系安排的，所以这些秩序是自然的，必然的。

(三)以阴阳学说为根据，设法论证刑罚也是合理的，必要的

“天以春生万物止之以秋”“圣人之法天以政养万民肃之以刑。”

结论：“民之盛也欲动情胜利害相攻不止则贼灭无伦焉故得刑以治。”《通书·刑》

第二节 二程的天理论

一、生平简介及著作

二程提出了以“理”为中心观念的体系，为道学奠定了理论基础。他们的思想体系，是对王安石学说的反动，也与张载的学说明显不同。程颢哲学的主要倾向是主观唯心主义程颐则主张客观唯物主义

二程认为世界的根源是“理”，也叫做“道”，也叫做“天理”。他们提出“理”来把封建的伦理道德普遍化永恒化，为巩固封建制度和官僚地主阶级的统治地位制造理论根据。

二、程颢提出“天者理也”（《遗书》十一）的命题

（一）什么是“天”？——最高实体

1、认为“天即是理”，就是认为“理”是最高实体

2、“吾学虽有所受天理二字却是自家体贴出来。”《外书》卷十二）“天理”二字是他自己体会出来的，这是他的哲学体系的最高范畴。

3、这个“理”是永恒的，是客观存在的。他说“天理云者这一个道理更有甚穷已不为尧存不为桀亡人得之者故大行不加穷居不损这上头来更怎生说得存亡加减？”《遗书》二）

（二）什么是理？

1、这“理”的一个重要涵义是指伦理纲常。

程颢“为君尽君道为臣尽臣道过此则无理”《遗书》五）“父子君臣天下之定理”（同上）这里“理”的内容就是社会关系、人伦关系的伦理准则。

程颢的“天即是理”的学说的意义之一就是把封建伦理关系神圣化把维护封建君权和父权统治的道德法则看成是永恒的绝对的真理，看成世界的惟一根源。

2、程颐认为，“理”是万事万物所根据的法则，是物质世界的“所以然”。

3、程颐肯定万物都有理。“天下物皆可以理照有物必有则一物须有一理”《遗书》十八）这“理”就是事物的所以然。他又说：“物理须是要穷若言天地之所以高深鬼神之所以幽显若只言天只是高地只是深只是已辞更有甚？《遗书》十五）这是说，天高，有其所以高，地深，有其所以深。如说天就是高地就是深，那是不肯研究罢了。

（三）理一分殊《答杨时书》

1、万物各有其理，但在根本上，万物之理只是一个“理”。

“天下之物皆能穷只是一理”《遗书》十五），“万物皆是一理至如一物一事虽小皆有是理”（同上）

2、他曾提出“理一分殊”《答杨时书》的说法，

（1）认为万物理是一个，而每一物又彼此不同，互有分别。

（2）但他特别强调万物一理。这个统一的理也就是物质世界的所以然。理”，就是世界的最高根源

“一阴一阳之谓道道非阴阳也所以一阴一阳道也。”《遗书》三）又说：“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）他认为阴阳之气也有其所以然，这就是最高的“理”。他认为天地万物都有其所以然，这就是认为世界是以“理”为依据的，“理”是宇宙的最高实体。

（3）评价

其实，“理”作为事物的规律，不是一个实体，认为它是实体，那是将事物的本质属性与事物本身割裂开来，即把规律与事物割裂开来，这是一种一元一理论。

（三）形而上与形而下的区别。

1、形而下的即是物质世界，他们认为这不是根本的；

2、形而上的是“道”和“理”，他们认为这才是最根本的。

3、对张载的批驳——二程从理一元论的观点反对张载的气一元论学说。

张载提出气一元论的唯物主义学说，肯定气是最根本的实在。——太虚是气的原始状态，是物质世界的最初根源

程颢“形而上者谓之道形而下者谓之器若如或者以清虚一大为天道则乃以器言而非道也。”《遗书》——“太虚”是物质性的事物，不足为根本

4、二程认为形而上是形而下的根本，也就是认为理是气的根本。

（1）程颐说“有理则有气”“有理而后有象有象而后有数”《二程粹言》卷一）理是第一性的，气是从属于理的。这就是认为在物质世界之上另有一个理的实体支配世界。

(2)

气一元论肯定物质是永恒的, 不灭的。张载认为气只有聚散, 永远存在。

程颐则认为气有生有灭

“凡物之散其气遂尽无复归本元之理”《遗书》十五)

不断地消灭, 而“理”则是永恒的,

} 气不断地产生,

“天地之化自然生生不穷更何复资于既毙之形既返之气往来屈伸者理也。”(同上) 气被产生出来是由于理的作用。

(四) 程颐认为“理”是自然界的最高原则, 也是社会的最高原则。

1、“凡眼前皆是物物皆有理如火之所以热水之所以寒至于君臣父子间皆是理。”《遗书》十九) 这理也就是君臣父子等封建伦理关系的标准

2、“天地之间无适而非道也即父子而父子在所亲即君臣而君臣在所严以至为夫妇为长幼为朋友无所谓而非道。”《遗书》四) “理”和“道”, 其重要内容即“忠君”“孝父”等封建伦理观念。

3、程颐把封建的伦理观念绝对化永恒化了, 认为是万物的理, 是世界的最高的实体。他的理一元论包含着客观唯心主义

三、程颐——理和心是一贯的。

(一) “在天为命在人为性论其所主为心其实只是一个道”《遗书》十八)

“在天为命在人为性论其所主为心其实只是一个道。”(同上) 存在于人身上的理就表现为心, 心与理是一致的。

二程虽然强调所谓理, 以理为最高范畴, 实质上还是一种唯心主义。

(二) 二程批评佛教, 程颐曾讲他们和佛教的区别。“圣人本天释氏本心。”《遗书》二十一下)

这里他以天与心对立起来, 但他所谓的天即是理。程颐认为儒家主张一切出于理, 佛家认为一切出于心。这是客观唯心主义与主观唯心主义的差异。

程颐的思想讲“只心便是天”《遗书》二上) 表现了主观唯心主义的倾向。程颐的体系是比较明确的客观唯心主义。事实上客观唯心主义和主观唯心主义没有严格的界限, 本来是相通的。

四、对立和变与不变

(一) 二程也讲对立的普遍性。

程颐“天地万物之理无独必有地对皆自然而然非有安排也”《遗书》十一)

又说: “万物莫不有对一阴一阳一善一恶阳长则阴消善增则恶减斯理也推之其远乎人只要知此耳”(同上)

程颐说: “天地之间皆有对有阴则有阳有善则有恶。”《遗书》十五)

又说: “道无无对有阴则有阳有善则有恶有是则有非无一亦三。”(同上)

(二) 二程也认为事物是变化的

程颐: “有生便有死有始便有终。”《遗书》十五)

(三) 轻视对立面的相互转化, 而特别重视变中的不变。

程颐说: “天地之化虽廓然无穷然而阴阳之转化日月寒暑昼夜之变莫不常有此道之所以为中庸。”(同上)

这个变中之“常”才是最重要的。这变中之“常”就是道, 就是理。

(四) 二程虽然承认变化与对立, 但竭力反对王安石的变法措施。

“为治之大原牧民之要道则前圣后圣岂不同条而共贯哉。”《论十事札子》, 断言“圣人奉天理物之道”是永远不能改变的。

(五) 评价

二程的这些观点和董仲舒是一致的。董仲舒也讲阴阳, 君臣等等的对立, 但强调“天不变道亦不变”二程虽然讲阴阳, 善恶的对立, 却强调理是永恒不变的。

五、二程的认识论——一种唯理论

(一) 他们认为人的心中本来是有知的, 真理的来源在于内心, 在心上反省内求, 就可以认识一切真理。

程颐说“尝喻以心知天犹居京师往长安但知出西门便可到长安此犹是言作两处若要诚实只在京师便到长安更不可别求长安只心便是天尽之便知性知性便知天当处便认取更不可外求。”《遗书》二上)

(二) 二程认为“穷理”和“尽性”是一回事“穷理尽性至命只是一事才穷理便尽性才尽性便至命。”《遗书》十八) 程颐更认为人生来就有良知, “良能良知皆无所由乃出于天不系于人”《遗书》二上) 所谓良知即天赋的先验认识。

(三) 程颐的认识论——曲折

1、程颐认为心中有知心中本来具有完备的知识，但心中却又不能直接认识自己，必须用可格物的工夫，然后才能达到心的自己认识

“知者吾之固有然不致辞则不能得之而致知必有道故曰致知在格物。”《遗书》二十五) 格物所得之知乃是心中本来固有之知。

2、《大学》所谓“格物”的新解释

他以为“格”是“至”的意思“格物”即是“至物”，即是就物而穷理。“格至也如祖考来格之格凡一物上有一理须是穷致其理亦理亦多端或读书讲明义理或论古今人物别其是非或应接事物而处其当皆空理也。”《遗书》十八)

3、穷理的途径主要是读书讨论和应接事物。他有时也讲研究自然界，“语其大至天地之高厚语其小至一物之所以然学者皆当理会。”(同上)

但他更注重内省工夫，所以又说：“致知在格物格物之理不若察之于身其得尤切。”《遗书十七》

4、穷理须先一件一件进行研究，积得多了，就能豁然贯通，认识最根本的理了。“须是今日格一件明日格一件积习既多然后脱然自有贯通处。”《遗书》十八)

先是积习，然后贯通。这贯通不是归纳，不是科学的总结，而是一种恍然体会。“须是集众理然后脱然自有悟处。”《遗书》十七) 这种脱然的觉悟，是一种体验的境界。

5、程颐又分别了“见闻之知”与“德性之知”。

(1) “闻见之知非德性之知物交物则知之非内也今之所谓博物多能者是也德性之知不假见闻。”《遗书》二十五) 见闻之知相当于感性认识。德性之知的意义比较复杂，既指关于伦理道德的认识又指关于事物根本原理的认识。

(2) 在他看来，这二者是一回事。德性之知在一定意义上接近于理性认识。

(3) 他肯定见闻之知是从外来的。而认为德性之知不凭借见闻，是内存的，这是先验论的观点。

6、程颐提出知先行后的学说。

(1) 知是行的根本，必须先有认识，有了认识，自然会照着所知去做，如没有认识，就无法行动。

“须以知为本知之深则行之必至无有知之而不能行者知而不能行只是知得浅饥而不食鸟喙人不蹈水火只是知人为不善只为不知。”《遗书》十五)

(2) 由于强调“知”的作用，程颐还提出行难知亦难的观点

“非惟行难知亦难也《书》曰‘知之非艰行之唯艰’此固是也然知之亦自艰比如人欲往京师必知是出那门行那路然后可往如不知虽有欲往之心其将何之自古非无美材能力行者然鲜能明道以此见知之亦难也。”《遗书》十八)

(3) 程颐宣扬认识就在于体认天理，只要认识了“天理”，就无往不合于道。程颐的认识论是他的道德修养学说联系在一起的。

第四节 二程的人性论和道德学说

二程为了把封建的道德标准说成是人的本性，同时又要对于人在实际上何以不符合这些道德标准的行为作出理论的说明，提出人性二元论的说法。

一、人性二元

人性有二，一是“天命之谓性”的性，一是“生之谓性”的性。

(一)“天命之谓性”的性，是在人未生以前就已存在的性，程颢又称之为“人生而静以上”之性，程颐又称之为“极本穷源源之性。”这性是最根本的，也就是作为宇宙根源的理在人心中的体现。这性是绝对的善。

(二)“生之谓性”的性，程颢又称之为“气禀”之性，程颐又称之为“才”，这性是有善有恶的，是从“气”来的。

二、程颐提出“性即理也”的命题(《遗书》二十二上)

(一) 认为“天命之谓性”的性就是“理”，也就是“五常”。

“自性而行皆善也圣人因其善则为仁义礼智信以名之。”《遗书》二十五) 所谓性的内容就是“仁义礼智信”这实际上认为“五常”是一切人固有的先天的本性，是人内在的固有的东西。

(二) 人性既然包含“仁义礼智信”等道德内容，何以人又有很多不符合道德标准的行为呢?

程颐——这是气的影响，气有清浊之分，于是人的思想感情就有善有恶。

程颢说：“有自幼而善自幼而恶是气禀有然也。”《遗书》一)

程颐说：“气有清浊禀其清者为贤禀其浊者为愚。”《遗书》十八) 人们的恶的行为是从先禀受的气质中带来的。

三、二程根据他们的人性论，提出“存天理去人欲”

(一) 天理人欲是势不两立

他们宣称，应该克服“人欲”，保持以“天理”为内容的本性。

程颐说：“不是天理便是私欲”又说“无人欲即皆天理”《遗书》十五)

(二) 二程注重修养，认为存天理去人欲就是修养之道

(三) 修养的境界

程颢认为修养最高境界是仁。他所谓仁就是“万物一体”的体验境界，在这个境界中深得自己和万物合而为一，觉得对万物无有不爱。

程颐说“仁者浑然与物同体”《遗书》四) 他强调要以天地为大我，要泛爱万物，认为这是“至仁”的境界。

(四) 修养用“敬”——程颐

1、还强调“敬”，“涵养须用敬”《遗书》十八)

2、他反对道家和佛教屏去思虑的说法，主张以“敬”为基本的修养工夫。“人心不能不交感万物亦难为使

3、什么是敬——“主一之谓敬”

又解释所谓“一”说：“无适之谓一。”敬就是集中注意力，严格遵守道德的规定。

4、二程所谓“敬”，具有宗教徒“虔事上帝”的精神状态，本质上是一种严肃主义的修养方法。

第四篇

第三章 张载

第一节 气一元论的自然观

一、气是构成世界的实体

(一) 一切存在的东西都是气

1、针对佛老唯心主义本体论，继承发展古代的唯物主义自然观，把气作为世界的实体。

2、有形有象可见的万物都

看来空虚无物的太虚 是气所构成的 一切存在的东西都气

(二) 气——表示物质实体的概念

1、气本来是物质的气体状态。

气就成为表示物质实体的概念。

2、中国古代朴素唯物主义哲学认为物质的气体状态就是物质的原始状态

(三) 太虚与气

1、太虚——气的变化状态：散——聚——散

空若无物的太虚，即天空，并不是空无所有，只是气散未聚的本来状态。

2、太虚与气

气聚结则成万物，气散开则化为太虚。“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客尔。”

太虚、气、万物的关系只是聚散的关系。

3、气的聚散

(1) “太虚不能无气，气不能不聚而成万物，万物不能不散而为太虚”

聚则有形；散则无形；其实都是一气的变化。

(2) 聚则有形，目光可见；散则无形，目光不可见；其实都是一气的变化，不能因为目光看不见就以为不存在。气的聚散只有明显和幽暗的差别，没有有和无的区分。

(3) “知太虚即气，则无无。”太虚就是气，所以无所谓无。

二、批驳与坚持

(一)

道家——“有生于无”

虚是无穷绝对的，气是有限的相对的，这就是把本体和现象割裂了

佛教——万物是空无的太虚中出现的幻象
山河大地都是假象的观点

虚无本体为真实，以万物为假象，那就等于说，太虚和万物并不相互依存，把本体和现象割裂了。

(二) 张载坚持了太虚即是气，气是万物统一的惟一的实体的唯物主义观点，从而驳斥了佛、老宣扬的唯心主义。

他认为一个虚无的实体，不可能产生有形的具体事物。他依据本质与现象统一的原则，揭露了佛老唯心主义本体论的认识论上的根源。

(三) 张载的“太虚即气”论证了世界的物质的存在在空间上是普遍的，时间是永恒的，总之，是绝对的。这是他气一元论的一个贡献。

三、气的障碍和实体的规定性

(一) 对“气”的观念作了比较明确的解释，他说：所谓气，并非一定等到郁结蒸发出来，或凝聚起来，我们的眼睛能够感觉到，才算是气。凡有刚柔、动静的，可以说广大、深远的现象都是气，一切现象都是气。

(二) 气的基本特点：有运动、静止、广度、深度——古代朴素唯物主义哲学世界的物质实体所作的一种新的精神

(三) 把运动变化和占有空间，作为实体的主要规定性，从而同一般的气体区别开来。

四、气的运动

(一) 气是经常运动永恒变化的。

(二) 为什么会运动

气内部含有正反两方面，阳和阴。这统一的气叫做“太和”；太和的气中就含有运动变化的本性

“太和所谓道，中涵浮沉升降、动静相感之性，是生烟蕴相荡、胜负屈伸之始。”

(三) 运动的复杂性及神

张载认为气的运动变化是非常复杂的，微妙而不可以预测的。

“阴阳不测之谓神。”

“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”——气有阴阳的对立，相互推动，逐渐转移——“化”
——阴阳又相互结合，变动微妙不测——“神”

“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”——神和性是气本身所固有的运动和变化的性能。

※关于气本性的几个名称

(一)

这种变化的能力从其作为万物微妙变化的动力来说叫“神”

“屈伸动静终始之能” 从其贯通万物变化的过程来说叫做“道”

从其作为万物的本质来说叫做“性”

“虚实动静之机”——机：运动变化的内在动力——**“凡圆转之物，动必有机。既谓之机，则动非自外也”**

(二) 张载通过提出“能”、“机”的概念，肯定了物质的自己无能无力，物质具有运动变化的内在根源，运动变化是物质世界的内在本性。

五、太虚（之气）与万物

(一) 他有时把太虚之气看作是超越万物之上的东西，从而又把无形的太虚与有形的万物对立起来。

“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”

“凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”

(二) 虽然过分夸大了神与形的对立，太虚与万物的对立，

但还是断言神与形、太虚与万物都统一与气，所以他的体系仍是气一元论。

六、物质世界变化的规律性问题。

(一) 气的变化有理，万物都有理

“天地之气，虽聚散，或相攻，或互取，然其为理也，顺而不妄。”

“万物皆有理。”

(二) 理是客观的，不以人的意志为转移

“天地之生物也有序，物之既形也有有秩。”

“理不在人，皆在物，人但物中之一物耳。”

(三) 理与气——理是从属于气的 (关于理的看法, 与二程的看法截然不同)

- 1、世界的物质实体以及天地万物, 其运动变化都有一定的规律性, 不能把物质世界看成是虚妄的。
- 2、佛教的唯心主义的错误就在于不知道 世界变化的客观规律, 把人的主观意识作为天地的原因

“释氏便不穷理, 皆以为见病所致”——“世界乾坤为幻化。”

□张载从唯物主义的观点提出了对于佛教主观唯心主义的有力的批判

(1) 佛教唯心主义的根本错误在于否认自然世界的客观实在, 在于否认客观世界的第一性, 而把“心”当作第一性, 把“心”与客观世界的关系颠倒了。

“释氏不知天命, 而以心法起灭天地, 以小缘大, 以末缘本; 其不能穷而谓之幻妄, 真所谓疑冰者欤!”

张载强调了自然世界的客观实在性, 天地万物都是离开人的意识而独立存在的, 是真实的。

(2) 张载是个无神论者, 反对佛教所宣扬的鬼神迷信。

“浮屠明鬼, 谓有识之死, 受生循环, 遂厌苦求免, 可谓知鬼乎? 以人生为妄, 可谓知人乎?”

1、**根据气一元论, 驳斥了灵魂不死的信仰。**人的生死是气化的必然现象, 气聚而生, 气散而死, 人死以后其气归于“太虚”, 没有生死轮回。

2、**不承认一般人所谓鬼。**

认为人死无知, 其气返于“太虚”, 没有“福善祸淫”的能力, 因果反应的迷信是和事实背谬的。

认为鬼神是气的屈伸**“天道不穷, 寒暑也; 众动不穷, 屈伸也。鬼神之实, 不越二端而已矣。”**

第二节 辩证的宇宙观

※时代背景与张载的辩证宇宙观

宋代封建社会充满了各种矛盾、斗争。

张载比较注重实际情况的观察, 又对自然现象进行过研究, 因而对于事物现象中矛盾对立有认识, 在反对佛老的理论活动中, 发展了<易传>的辩证的宇宙观。

1 物体运动的根源——一物两体的辩证观点

“一物两体, 气也。一故神, 两故化, 此天地所以参也。”

气是一个统一体 神妙不测 变化运动的根源 物质世界是自己运动
又包含两个部分——相互作用, 相互对立, 又相互统一 变化无穷 “参” 自己变化的

(一) 张载强调对立面的相互作用

1、物质世界的本性就存在于其对立面, 因其是两方面的对立, 故相互作用, 对立本处于一个统一体中, 故相互结合。

“天性, 乾坤阴阳也。二端, 故有感; 本一, 故能合。”

整个物质世界的变化, 无非是阴阳两个对立面相互作用的结果。

“万物虽多, 其实一; 物无阴阳, 物无阴阳者, 以是知天地变化, 二端而已矣。”

2、对立面互相作用的内容

“若阴阳之气, 则循环迭至, 聚散相荡, 升降相求, 氤氲相揉, 盖相兼相制, 欲一之而不能, 此其所以屈伸无方, 运行不息, 莫或使之”

※

肯定了事物的内在矛盾是运动和变化的根源, 论证了物质世界的运动变化的永恒性对立面的学说

反对了佛教把世界的本性归之为绝对静止的思想

(二) 对立面与统一体的关系。

没有对立面, 也就没有统一体

如果对立面不在统一体中, 则对立的两方面也就不会相互作用了。

“两不立, 则一不见; 一不可见, 则两之用息。两体者, 虚实也, 动静也, 聚散也, 清浊也, 其究一也。”

※统一体

□ 一

※对立面尚未分化和相互融合的状态, 因此, 又把阴阳二气的统一体称为“太和”

二、变化的两种形式的学说

显著的变化——变“变言其著”

“变则化, 由粗入精也; 化而裁之谓之变, 以著显微也。”

这两种是相互转移的

逐渐的变化——化“化言其渐”

“雷霆感动虽速，然其所由来亦渐尔。”

※不是质变量变的区别。

三、事物之间的相互联系

“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也。事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成。不见其成，则虽物非物。”

这是从对立面的相互转化，肯定了事物之间的相互联系。

四、对立的双方有一个斗争的过程

“有象斯有对，对必反其为。有反斯有仇，仇必和而解。”

太虚含有对立面相互作用的性能

太虚

太虚是清彻纯一的，是阴阳二气未分化的融合的状态。

“至静无感，性之渊源”静止看做是最根本的

根本的

9 张载的辩证法的宇宙观看到了事物内部对立面的相互作用是运动变化的泉源，但没有认识到“互相排斥的对立面是绝对的”这一面。他看到对立双方处在一个统一体中，但是他并不认为统一是有条件的，相对的，而把融合的统一看成最高理想。

第三节 唯理论的认识论

一、认识与外物的关系

(一) 肯定自然世界的客观存在，人的认识是以客观世界为基础的。

“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感。”外物是感觉的源泉。

必须穷究

万物之理“万物皆有

“人本无心，因物为心”人的认识能力也是以外物为根据的。

理，若不知

穷理，如梦过一生。”

“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。”人的认识在于主观与客观的结合。理是客观的，不以人的意志为转移

驳斥了佛老唯心主义认识论上的错误“释氏便不穷理，皆以为见病所致。”“浮图不知穷理而自谓之性，故其说不可推行。”

佛教唯心主义在认识论上的一个严重错误是从感觉出发“因缘天地”，不懂穷理

(二) 感性认识与理性认识的作用问题

1、感性认识是耳目等感官从外在世界得来的，

2、仅仅感性认识是不够的，不足以认识真理“今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下之物？所以欲其尽心也。”——无限的客观事物和个人的有限的感觉能力之间的矛盾

3、这个矛盾，只有靠尽心，尽性才能解决。

“大其心，则能体天下之物。”“世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，则能体天下之物。”无穷的外物，扩大自己的心，就能体会天下万物的本性了。”

8 尽心，尽性——不是指反省内求，而是研究宇宙的本质和规律。“先从学问理会，以推达于天性也。”

(二) 两种知识

1、见闻之知——感性认识“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。

2、德性之知——以理性为基础超经验的知识“德性所知，不萌于见闻。”

(一) 不依靠感性认识

(二) 德性所知，就是关于宇宙“神化”的认识，即关于全宇宙的认识。

(三) 这种认识不依靠感觉经验，主要依靠道德修养。“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔。”

(四) 虽然不依见闻，但还是对于外在世界的认识。“合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”

※反对了佛教主观唯心主义的经验论，强调了理性认识的重要性

※认为不靠感觉经验就可以直接认识事物的本质和规律, 倒向了唯理论——神秘主义

※在认识论方面, 他肯定认识来源于外界, 又认为“穷神知化”的认识不依靠感官, 其原因在于不能解决比感性高一级的理性认识的来源问题。

第四节 人性问题与道德学说

2 人性二元论与气一元论

3 天地之性——万物都是气凝聚而成的, 人也是气凝聚而成的, 气的本性, 也就是人的本性。“**合虚与气, 有性之名。**”——善的来源

4 气质之性——人生成以后, 由于禀受的阴阳二气的不同, 身体条件彼此不同, 每个人又有其特殊形体和本性。

——恶的来源

(三) 人善于反省就认识到“天地之性”——人性二元论

※仅仅把人看作自然的一部分, 而不能认识人是生活于社会中的, 不能说明人的本性与社会关系的联系。

二、天赋道德论与变化气质的提出

(一) 天赋道德论

1、人人都有“**天地之性**”“**天性在人, 正犹水性之在冰, 凝释虽异, 为物一也。**”

2、“**性于人无不善, 系其善反不善而已。**”

(二) 变化气质的提出

1、人的不善来自于“**气质之性**”人的气质有好有坏。

2、气质不好, 可以通过学习来改变。“**为学大益, 在自能变化气质。**”

3、通过道德修养 不赞成佛老, 认为人欲也是人的本性

对人欲加以限制

三、泛爱

(一) 人们能够认识自己的本性是与一切人一切物相同的, 就会泛爱一切人一切物。

“**性者万物之源也, 非有我之得私也。惟大人能尽其道。是故立必具立, 知必周知, 爱必兼爱, 成不独成。**”

※爱一切人的思想包含有要求消除统治阶级的内部矛盾, 缓和封建统治阶级与被压迫的人民之间的矛盾斗争, 以维护当时面临种种的封建制度的意义。

(二) 《西铭》的进一步发挥

1、天地好比父母, 一切人一切物都是天地所生, 一切人都是同胞兄弟, 一切物都是取消封建等级制度, 不是提倡“平等”, 而是以封建宗法关系为基础的“仁爱”——“民胞物与”

○《西铭》把实行封建道德看做是对天地尽孝, 宣扬乐天安命的思想。

“**富贵福泽, 将厚吾之生也; 贫贱忧戚, 庸玉汝于成也。存, 吾顺事; 没, 吾宁也。**”

四、社会政治方面的主张

第四章 朱熹

生平简介及著作

第一节 理一元论

朱熹发展了二程的理一元论, 建立了一个完整的客观唯心主义。

一、理学的“理”字浅析

(一) 理的首要意义是事物的规律。

1、事物的规律是一类事物所共同具有的, 是一般的东西, 而事物则是特殊的东西。一般存在于特殊之中。

2、但程朱进而把一般与特殊割裂开来, 认为理是可以离开事物而独立存在的, 并且是事物的根本, 在事物之先。

(二) 理的内容还包括道德的基本原则基本标准。

1、是把封建时代的道德标准绝对化永恒化看成是宇宙的根本一切事物的根源。
的是抬高封建道德的地位,

其目

2、把当时道德的基本原则说成是自然世界的基本原理,把当时的社会秩序说成是自然的永恒秩序。借以巩固封建社会的等级秩序。

(三)程朱学派以理为中心观念,所以称为“理学”。

二、理与气;形而上与形而下

(一)理与气的关系

1、理与气不能相离

“天下未有无理之气亦却未有无气之理。”《语类》

2、理是第一性的,气是第二性的

(1)“天地之间有理有气理也者形而上之道也生物之本也气也者形而下之器也生物之具也”《答黄道夫》理是第一性的,是创造万物的根本;气第二性的,是创造万物的材料。截然区分“形而上”与“形而下”,断言具体的东西以抽象的东西为根据

(2)“有是理便有是气但理是本。”(同上)“气之所聚理即在焉然理终为主”《答王子合》理是根本的,主要的。

3、就具体事物来讲理气是不相离的;但从根源上来讲,从理论上讲却应当说理在气先。

(1)“理气本无先后之可言然必欲推其所从来则须说先有是理。”《语类》卷一)“理未尝离乎气然理形而上者气形而下者自形而上下言岂无先后?”(同上)

(2)“若在理上看则虽未有物而已有物之理然亦但有其理而已未实有是物也。”《答刘叔文》

※这种所谓在先,可以说与近代西方哲学所谓的“逻辑的在先”,不是“时间上的在先”。事实上,自然观上所谓的逻辑在先,其目的是要表示具体事物是由抽象的“理”决定的。

4、理与气的先后问题

(1)从朱熹的哲学体系来看,一方面他说“理”和“气”本无先后——是就构成事物的时间上说的,一事物成为一事物,理是第一性,

同时具有“理”和“气”两个

方面,不得有先后。

(2)另一方面又说“先是有理”,强调地指出了“理”和“气”的先后问题。气是第二性

从形而上和形而下的关系看,从根本上看,是“理”先于“气”的,不是指构成事物的时间上的先后,而是指从逻辑上道理上

(3)更明显地讲事在事物之先。

“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)同样,其他一切具体的万事万物,也都是由万事万物的理所决定的。

(4)没有理也就不成其为事物。

“如一所屋只是一个道理有厅有堂如草木只是一个道理有桃有李如这众人只是一个道理有张三李四李四不可为张三张三不可为李四”《语类》卷六。

5、理与天理

(1)尽管他强调理、气不能分,离开气也就无所谓理,然而归根结蒂,他认为理是根本,是决定事物之所以为事物的根据,也就是说“理”是第一性。

(2)这种先于具体事物的一般原则“理”,朱熹又把它叫做“天理”。称之为“天理”,无非是强调“理”是最高的,绝对的,永恒的。

(二)太极与万物

1、太极——最根本的、整体的理

(1)太极与理:每一种事物都各自有各自的理,但他又认为这些万事万物的理,都是一个最根本的整体的理的内容。

“太极之义正谓理之极至耳”《答程可久》“总天地万物之理便是太极”《语类》卷九十四)这个最根本的理——太极,朱熹认为是世界万事万物的最初根源。

(2)什么是太极

——“上天之载无声无臭而实造化(自然界的产生变化)之枢纽品汇(万事万物)之根柢也。”《太极图说解》

——“太极只是个极好底道理，…是天地人物万善至好的表现。”《语类》卷九十四)所以他说：“其中(太极)含具万理而纲领之大者有四故命之曰仁义礼智。”《答陈器之》太极中最主要的是仁义礼智这四种道德原则。

(3) 进一步又把这四种道德原则加到自然界中去。

“以天道言之为元亨利贞以四时言之为春夏秋冬以人道言之为仁义礼智。”《语类》卷六十八)

元是春，亨是夏，利是秋，贞是冬。他认为，春天草木生长，体现了仁；夏天草木茂盛，文采丰富，体现了礼；秋天结成果实，收敛起来，体现了义；冬天草木凋落，生机潜藏，体现了智。

他牵强地把仁义礼智等道德属性，说成是自然界四时变化的固有规律，赋予自然界以道德属性，而在实际上是要把这些道德规范说成像自然规律那样是永恒不变的，不能违背的。

2、太极与万物的关系——“理一分殊”

(1) 太极包含万物之理，万物分别完整地体现整个太极

(2) 整个世界的最根本的理只是一个太极，太极是一个完整的整体，是不能分割成部分的。

(3) 万物只是它的分别的整，是万物的西湖，是万物所以生成存在的根据。每一物都以太极为其存在的根据，每一物都涵有太极。

“太极只是天地万物之理在天地方则天地中有太极在万物言则万物中各有太极。”《语类》卷一)“人人有太极物物有一太极。”《语类》卷九十四)这就是说，第一人每一物都以普遍的理为它的存在的根源，所以每一人每一物都具有那普遍的理。

(4) 引用佛教的观念，以“月印万川”为比喻

“释氏云一月普现一切水一切水月一月摄这是那释氏也窥见得这些道理。”《语类》卷十八)

他的论证方式无疑受了佛教的影响。佛教的华严宗大讲：“一即一切”的唯心主义观点，禅宗也有类似的思想，朱熹所引的两句话就出于禅宗玄觉所作的《永嘉证道歌》

3、太极与理与万物

(1) 强调太极是理，他说：“太极非是别为一物即阴阳而在阴阳即五行而在五行即万物而在万物只是一个理而已。”《语类》卷九十四)

(2) “物物有一太极”即每一具体事物都具有整个的理

(3) 那么这一物的理与那一物的理为什么又有区别而表现为不同的理呢？

——各物所禀受的气不同因而整个的理在各个具体事物上表现出来时，受到气的粹驳的影响，就有偏有全：

“论万物之一原则理同而气异观万物之异体。”《文集·答黄伯商》

——进一步解释说，“理同而气异”，这里“理同”的理是惟一的，共同的，“是说方付与万物之初以其天命流行只是一般故理同以其二五之气有清浊纯驳故气异”《语类》卷四)

(4) “气犹相近而理绝不同”这是因为万物已得气之后，理一的理受到气的影响，整个的理表现出来时有昏有明、有开有塞，所以“下一句是就万物已得之后说以其虽有清浊之不同而同此二五之气故气相近以其昏明开塞之甚远故理绝不同。”《语类》卷四

三、理一分殊及对佛教的批判

(一) 重分殊

“吾儒之学所以异于异端者理一分殊也理不患其不一所难者分殊耳。”(赵师夏《跋延平答问》引)

朱熹完全接受这个观点，认为正确的思想应该讲理一分殊。

(二) 批判佛教——佛教所讲的一多关系却正是圣人所不赞同的

1、佛教的观点：“或问理一分殊曰圣人未尝言理一多只言分殊。”《语类》卷二七)

2、朱熹虽然受到了佛教“一即一切”的思想影响，但有所改造。华严宗提倡“一多相容”的思想，主张“一全是多方名为一又多全是一方名为多多外无别一明知是多中一一外无别多明知是一中多”《华严义海百门》。这就是说，一即是多，多即是一。

3、朱熹认为佛教华严宗所提倡的这种一多的思想，是说万理归于一理，每一个具体事物上的理都那惟一的，整体的理的具体而微的表现，其中并没有偏、全、昏、明的差异，惟一的、整体的理与各个具体事物上的理之间的关系是一与多的关系。

4、理一分殊虽然承认分殊也是理一的具体表现，但强调分殊因受不同的气的影响，因而各不相同。

(1) “盖能于分殊中事事物物头头项项理会得其当然然后方知理本一贯不知万殊各有一理而徒言理一不知理一在何处？”《语类》卷二七)这就是说，必须承认分殊才能更好地解释宇宙间的各种现象。

(2) 进一步发挥这一点说:“万物皆有此理理皆同出一源但所居之位不同则其理之用不一如为君须仁为臣须敬为子须孝为父须慈物之各具此理事物之各异其用然莫非一理之流行也。”《语类》卷十八

(三) 批判佛教——讲空, 虚幻

1、“释氏说空不是便不是但空里面须有道理始得若只说道我见个空而不知有个实的道理却做甚用得譬如一渊清水清冷彻底看来一如无水相似他便道此渊只是空底不曾将手去探是冷是湿不知道有水在那里释氏之见正如此。”《语类》卷一百二十六)

(1) 佛教讲“空”, 把一切都看做是虚幻的。朱熹认为这种看法是错误的。

(2) 他主张太极中具众理, 理虽是超时空的东西, 但是“实有”。

(3) 朱熹这一观点, 是从儒家肯定现世生活和道德价值的观点来立论的。

2、他批判佛教, 认为他们虽然否定伦理关系, 但实际上并没有逃出这些关系, 也就是说他们仍然要依照一定的“理”来活动的

“形而下只有这道理终是去不得如佛老虽是灭人伦然自是逃不得如无父子却拜其师以其弟子为子长为师兄少当为师弟但只是得个假的圣贤便是存得个真的。”

(三) 朱熹的理一分殊

1、“理一分殊”的说法, 是把最一般的理即所谓太极, 安置到每一个具体事物之中, 作为每一个具体事物存在的依据。

“自其末以缘本则五行之异本二气之实又本一理之极是合万物而言之为一太极而一也自其本而之末则一理之实而万物分之以为体故万物中各有一太极。”《通书解》

“盖合而言之万物统体一太极也分而言之物各具一太极也。”《太极图说解》

2、朱熹还认为, 一切人、一切物都是理与气所构成的, 人物禀理以为性, 禀气以为形。

“人物之生必禀此理然后有性必禀此气然后有形。”《答黄道夫》人物的本性是从理来的, 人物的形体是从气来的。

3、心, 与气与理

“人之所以生理与气合而已天理固浩浩不穷然非是气则虽有是理而无所凑泊故必二气交感凝结生聚然后是有理有所附著凡人之能言语动作思虑营为皆气也而理存焉”《语类》卷四)

(1) 朱熹这里说思虑营为, 都是气的作用, 这就是说心也有气的作用。

(2) 朱熹受了张载的影响, 认为心与性有区别。张载认为, 性是本来就有的, 心却是后来才有的。朱熹也认为心性虽有密切关系, 但应区别开来。

(3) 理在气之先心却是有形体以后才有的。

“心者气之精爽”《语类》卷五)“是先有知觉之理理未知觉气聚成形理与气合便能知觉。”(同上)

心是以气为存在条件的。这就是认为理是第一性的, 气是第二性的, 而作为个人意识的心却是后于物质世界。

(4) 心虽然是“理与气合”而后有, 但也可以说心包含了理与气。

“心之理是太极心之动静是阴阳”《语类》卷五,

“所觉者心之理也能觉者气之灵也。”(同上)——心所要认识的对象, 也就是本来就存在于心中的理, 心的知觉作用是心借以认识自己心中之理的一种机能。

四、辩证法

(一) 肯定对立的普遍性

1、“有高必有下有大必有小皆是理必当如此如天之生物不能独阴必有阳不能独阳必有阴皆是对这对处不是理对其所以有对者是理合当恁地。”《语类》卷九十五)

这是他对于程颐所说“天地万物之理无独必有对”的发挥。

2、提出“独中又自有对”的论断——“一便对二形而上便对形而下然就一言之中又自有对且如眼前一物便有背有面有上有下有内有外二又各自为对虽说无独必有对然独中又自有对。”《语类》卷九十五)

任何事物都有它的对立面, 而一物之内也包含对立, 这就是内存的对立。

3、他所讲的对立, 都是静止状态的对立。在他看来, 对立面的相互对峙, 并不在一定条件下相互转化。

4、朱熹也同意张载“两故化”的学说, 承认正反两方面的交互作用是变化的原因

“凡天下之事一不能化惟两面后能化且如一阴一阳始能化生万物虽是两个要之亦是推行乎此一尔。”《语类》卷九十八)

(1) 他截然区分了形而上和形而下, 理与气, 道与器, 认为理是永远不变的
(2) 他的体系正是发挥“天不变道亦不变”的观点的形而上学体系。他承认事物的对立性, 正是为了论证封建社会的等级差别的必然性。

“物物有个分别如君君臣臣父父子子。”《语类》卷六十八)

“君臣父子定位不易事之常也。”《甲寅行宫便殿奏札一》君臣父子的区分是永远不会变的, 事物的对立面是永远不会相互转化的。

他的整个理论体系包含着为封建社会的等级制度提供理论根据的意义。

第二节 “格物穷理”论

一、为什么要格物

朱熹继承了程颐的观点,

但心虽含有万理而不能直接认识自己,

必须通过“格物”工夫, 就事物加以研究, 然后才能达到心的自己认识, 从而对于天地万物之理就无不了然了。

“所谓致知在格物者言欲致吾之知在即物而穷真理也盖人心之灵莫不有知而天下之物莫不有理惟于理有未穷太其有不尽也是以大学始教必使学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之以求至乎其极至于用力之久而一旦豁然贯通焉则众物之表里精粗无不到而吾心之全体大用无不明矣。”《补大学格物传》

二、认识过程分为两段

(一) 每一段是“即物穷理”——就事物加以尽量研究

(二) 第二阶段是“豁然贯通”, ——大彻大悟, 了然于一切之理。

(三) 两阶段的关系

1、“即物穷理”是“豁然贯通”的基础

若经过“今日格一物明日格一物”的渐进阶段, 进行积累, 却直接要求大彻大悟, 就必然流为空疏。

2、“豁然贯通”是“即物穷理”的目的

仅仅停留在渐进的阶段, 不能在这个基础上将积累的知识“豁然贯通”, 也必然流为支离。

3、两个阶段结合起来

开始时虽然勉强用力, 久而久之自然可以达到贯通的境地

“积习既多自当脱然有贯通处乃是零零碎碎凑合起来不知不觉自然醒悟其始固须用力及其得之也又却不假用力。”《语类》卷一八)

(四) 批判两个学派

当时有一派在认识论上停留在“即物穷理”——治学上就专重“务博”; 另一派在认识论上要求“反身而诚”直接达到大彻大悟, ——治学上就专重“务约”, 这都不是正确的方法, 不能求得最高的真理: “自一身中以至万物之理理会得多自当豁然有个觉处今人务博者却要尽穷天下之理务约者又谓反身而诚则天下之物无不在我者皆不是。”《语类》卷一八)

1、“务约”派——陆九渊而言。

(1) 陆九渊主张“先立乎其在我者”, 反对渐进的积学,

“石称丈量径而寡失铢铢而称至石必谬寸寸而度至丈必差。”《象山全集·与詹子南书》如急于辨析一些细微末节,

“虽若详明不知其累我多矣。”(同上)

(2) 朱熹针锋相对地反对陆九渊的思想, 认为只有在积累的基础上融会贯通, 才能获得可靠的真理。

“必铢铢而较之至于钩而必合寸寸而度之至于丈而不差然后为得也孟子说‘博学而详说之将以返约也’正是是尔今学之未博说之未详而遽欲一言探其极至则是铢两未分而意料钩石分寸未解而日计丈引不惟粗粗二致小大殊艰非所谓一以贯之者愚恐小差积而大谬生所谓钩石丈引者亦不得其真矣。”《文集·答江彦谋》

2、“务博”——吕祖谦及叶适而言

(1) 这个学派主张从事实出发解决具体问题, 因而注重历史的研究和制度的考订, 反对玄虚的顿悟。

(2) 朱熹对这一派批评得更为严厉, 认为其流弊更甚于陆九渊一派。

“又有专于博上求之而不反其约今日考一制度明日考一制度空于用处做工夫其病又甚于约而不博者要之均是无益。”《语类》卷十一

(五) 朱熹的认识论

(一) “物空穷理”——包括研究抽象道理和具体事物的规律。他所注重的是读书。

“上而无极太极下而至于草一木昆虫之微亦各有理一书不读则缺了一书道理一事不穷则缺了一事道理一物不格则缺了一物道理须著逐一件与他理会过。”《语类》卷十五)

(二) “豁然贯通”——研究了一些事物之理以后，久而久之，就会忽然觉悟统一的理了。

1、其所以如此，是因为心中本来含有一切之理，所谓格物，不过是一种启发作用，通过格物的启发，心就能自己认识自己本来固有的理了。2、宝珠来比喻心中的理，用擦拭宝珠来比喻格物。理本是心中固有的，但被气所遮蔽了，格物就会除去遮蔽，那固有的理就显露出来了。

“有是理而后有是气有是气则必有是理但禀气之清者为圣为贤如宝珠之在清冷水中禀气之浊者为愚为不肖如珠之在浊水中所谓明明德者是就浊水中揩拭此珠也。”《语类》卷五)

三、心中有理

(一) 心中之理

“人人有一太极，”每人所具有的太极就是这人的心中之理。

“一心具万理能存心而可以穷理”《语类》卷九)

(二) 理即性

1、“心包万理万理具于一心不能存得心不能穷得理不能穷得理不尽得心。”(同上)

2、他的推论是：心中有性性就是理所以心中有理。“性便是心中所有之理心便是理之所会之地。”《语类》卷五)

用现代名词来说，就是以为，心中有理性，而这理性也就是世界必须遵照的原理。理性不是认识作用，而是真理本身

3、心中的理性本来就包含一切事物之理，研究事物之理也就是得到心中所固有之理性的自我认识。

四、朱熹的认识论和他的本体论一样，是为了论证封建伦理的合理性的。

(一) 在朱熹那里认识论的问题和道德修养的问题分不开，他的所谓“格物致知”的目的是要人们认识“天理”，提高道德修养的境界。

“格物”乃是“明吾心全体之大用”的。而所谓“大用”，在他看来就是“为人君止于仁为人臣止于敬”。也就是说，“格物”的目的是要人们“止于至善”。

(二) 人们的认识就是要认识到，人应该做他应该做的，人君应“止于仁”，人臣应“止于敬”。

“自君臣父子推之于万物无不各有所止。”并解释说：“君止于仁臣止于敬各止其所而行其所止之道知此而能定。……子曰：‘君使臣以礼臣事君以忠。’君与臣是所止之处礼与忠是其所止之善。”《语类》卷十四)

(三) 朱熹要人们各安其位，尽伦尽职。“止者所当止之地即至善之所在也。”

(四) 朱熹所说的“格物致知”“格物穷理”实质上就是对“天理”——道德原则的体认。

朱熹的认识论在实质上是为其伦理学作哲学上的论证。

五、知行问题——发挥程颐的知在行先的唯心主义观点。

“知行常相须如目无足不行足无目不见论先后知为先论轻重行为重。”《语类》卷九

(一) 知指道德知识的学问，行指道德修养，——“涵养中自有穷理工夫穷其所养之理穷理中自有涵养工夫养其所穷之理。”(同上)

(二) 穷理是知，涵养是行，二者交互作用的

(三) 但知究竟在先。“为学先知得分晓”如果“义理不明如何践履？”《同上》这就是说，必须知以后才能行。

(四) 进一步他更认为只要对理认识清楚，行起来就一定正确的。“若讲得道理明时自是事亲不得不孝事兄不得不弟交朋友不得不信。”(同上)(五) 评价实践唯物主义认为，人的认识是从实践中来的，然后认识又……

第三节 思想方法论

※ 朱熹还从格物穷理的认识论，形成他的一套思想方法论。

※ 他的思想方法论虽然也包含一些合理思想的因素，如从客观事实出发，通过归纳和推理，以求得抽象概念的知识等。

※ 从其主要方面来分析，特别是通过他具体运用这个方法的所得实际效果来看，这个方法是带有体验特

色的、脱离实践的和片面的方法。

一、格物穷理的可能性及意义

(一) 格物即是穷理，而理却是不生不灭、永恒不变的。穷理以后，即以这个固定的、不变的理来应付千变万化的事物。

“圣人之道本心以穷理而顺理以应物。”《观心说》

(二) 他还认为理在事先事物尚未存在时，理早已存在。

1、只要掌握了这个本已存在的固定的理，就可以在处理具体变化的事物中发挥无穷的作用，用古代的道理驾驭当代的事件，用不变的概念制约变动的实际。

(1) 方法“理定既实事来尚虚用应始有体该本无稽实待虚存体应用执古御今以静制动。”(《易赞·警学》)

(2) 他具体解释“所谓事来尚虚盖谓事之方来尚虚而未有若论其理则先自固定已实矣用应始有谓是之用实故有体该本无谓理之体该万事万物又初无形迹之可见故无下面云稽考实理以待事物之来存此理之体以应无穷之用执古御今便是《易》《书》里面文字言语御今便是今日之事以静制动理便是静底事便是动底。”《语类》卷六十七)

王夫之后来曾提出“有即事以穷理毋立理以限事”《续春秋左氏传博议》通过事物来研究事物的理，这是正确的方法；但预先立下一个固定不变的理来处理 and 限制具体的事物，那就是完全错误的。

二、方法论表现为强调道德修养的方法

(一) 理的主要内容，就是仁义礼智。

1、应该以持敬作为穷理的基础，就是要求人在格物之前有一种对心的修养，以作为格物穷理的基础。这就是在认识论上不仅是将道德修养置于事物认识上。

2、敬与格物致知的关系“近来觉得敬之一字真圣学始终之要。……盖古人由小学而进于大学其于洒扫应对进退之间持守坚定涵养纯熟固已久矣是以大学之序特因小学已成之功而以格物致知为始今人未尝一日从事于小学而曰必先致其知然后敬有所施则未知其以何为主而格物以致其知也故程子曰入道莫如敬未有能致知而不在敬者。”《答胡广仲》持敬才是“圣学始终之要”。

3、这也就是说，要以仁义礼智作为最高指导原则贯彻始终，作为探求知识和指导行动的出发点，作为我们一切行动的指南。

(二) 格物的一个意义就是读书，特别是读儒家的经典。

1、通过读书就能了解圣贤的思想，要用圣贤的思想去观察客观世界。

“读书以观圣贤之意因圣贤之意以观自然之理。”《语类》卷十)

2、儒家圣人所传的六经，对于义理已经发挥到精微的地步，对于历史的得失也做了充分的总结，真正学到这些教导，就能在各个领域受至全面的训练。“古之圣人作为六经以教后世《易》以通幽明之故《书》以纪政事之实《诗》以导情性之正《春秋》以示法戒之严《礼》以正行《乐》以和心其于义理之精微古今之得失所以该贯发挥究竟穷极可谓盛矣。”《建宁府建阳县学藏书记》

□他特别重视四书，“如《大学》《中庸》《语》《孟》四书道理煞然人只是不去看若理会得此四书何书不可读何理不可究何事不可处？”《语类》卷十四)

3、“圣人言语皆枝枝相对叶叶相当不知怎生排得恁地整齐今人只是心粗不仔细穷究若仔细穷究来皆字字有着落”《语类》卷十)。

“圣人”经典中的言都认为是真理；儒家的经典看做包括一切真理的百科全书，认为其中每一句话都是神圣不变的教条，具有无上至高的权威，可以应用到古往今来的一切事件中。

他要求人们学习这些“圣人”所写的经典，要一字一字地学习，一句一句地研究，虚心涵泳，切己体察，在一切行为中加以贯彻

“字求其训句索其旨未得乎前则不敢求乎后未通乎此则不敢志乎彼。”《语类》卷十)

三、格物穷理的道德目的

(一)——实现封建道德准则，使人能“革尽人欲复尽天理”，达到穷理与尽心的统一，成为心与理一的圣人。

(二) 他将天理与人欲完全对立起来，“天理存则人欲亡人欲亡则天理灭”

圣人就是完全达到天理流行的境地，没有一丝一毫的人欲，并且还是自然而然，没有任何勉强的成分。

(三) 进一步又将圣、凡完全对立起来。

1、能够正心诚意、复尽天理的就是圣人，

2、不能正心诚意，有一点人欲的就是凡人。

3、他要求一般人经常要克制人欲，心存诚敬，实际上就是告诉一般人应该天天洗心革面，向圣人顶礼膜拜。

4、评价

戴震曾特别批评将天理与人欲、圣人与凡人完全对立的形而上学思想的危害性。“今之言理也离人之情欲求之使之忍而不顾之为理此理欲之辩适以穷天下之人尽转移欺伪之人为祸何可胜言哉！”《孟子字义疏证》下）这就是说，把“理”作为不合人情的片面要求，事实上不可能使人达到，因而只能使人人成为两面派，在社会造成极端虚伪说谎的风气。他还说：“以无欲然后君子而小人之为小人也依然行其贪邪独执此以为君子者谓不出于理则出于欲不出于欲则出于理于是谗说诬辞反得刻议君子而罪之此理欲之辩使君子无完行者为祸又如是也”（同上）这就是说，在极端不合人情的片面要求下，坏人可以不顾这些，为所欲为；而在这个过高的片面要求下，却可以把好人的小错误夸张为大罪恶，可以用歪曲的言词对他们罗织莫须有的罪名。

四、影响

朱熹要求不脱离实际格物，要求对事物的大小精粗进行周密的考虑，他的方法论在历史上产生很大的影响。

（一）近代戊戌变法时期的严复“夫朱子以即物穷理释格物致知是也至以读书穷理言之风斯在下矣。”《原理》

（二）现代胡适“打倒程朱，只有一条路，就是从穷理致知的路上，超过程朱，用穷理致知的结果，来反攻致知穷理的程朱。”《戴东原的哲学》。

第四节 人性论伦理学说与历史观

一、理论渊源

（一）朱熹继承了程颢程颐的人性论，认为理表现在人这方面，就叫做性

“性者人之所得于天之理也。”《孟子·告子上》注）

（二）他又采用了张载所谓“天地之性”与“气质之性”的名词

1、一是“天命之性”，也叫做“天地之性”，也就是先验的理性，是从作为世界本源的“理”得来的。

2、一是“气质之性”决定生来固有的感情、欲望等，是从构成身体的“气”得来的。

“人之所以生理与气合而已”《语类》卷四）

“人物之生必禀此理然后有性必禀此气然后有形”《答黄道夫》。

3、人是理与气结合而生成，其所禀受的理，表现为天命之性（后来程朱学派称之为“义理之性”）；

其所禀受的气，构成为身体，而气与理结合在一起，就表现出气质之性。

“论天地之性则专指理言论气质之性则以理与气杂而言之。”《答郑子上》

4、与张载的区别

张载所谓天地之性指物质性的气的最根本的本性，即所谓“浮沉升降动静相感之性”，即运动变化的本性，朱熹则认为天地之性就是理。

二、两种性的善恶

（一）理是至善的，因此这天命之性也是无有不善的。

（二）至于气质之性则有善有恶。

“天之生此人无不与之以仁义礼智之理亦何尝有不善？但欲生此物必须有气然后此物有以聚而成质而气之为物有清浊昏明之不同禀其清明之气而无物欲之累则为圣禀其清而未纯全则未免微有物欲之累而能克以去之则为贤禀其昏浊之气又为物欲之所蔽而不能去则为愚为不肖。”《玉山讲义》这样，他一方面把封建的道德说成为人人固有的天赋本性，另一方面又以所谓气禀的清浊来解释天生来就有贤愚的区别，以解释人的道德差别。

（三）用所谓气禀的不同解释富贵贫贱的差别的根源——等级宿命论

“禀得清高者便贵禀得丰厚者便富禀得衰智薄浊者便为愚不肖为贫为贱为天。”《语类》卷四）

三、从“心”的体用关系来说明人性问题。

（一）性和情都统一于“心”。是“心”的体和用。

1、“心有体用未发之前是心之体已发之际乃心之用。”《语类》卷五）如以心比水，那么“性犹水之静情则水之流”（同上）

2、“心”的本体，也就是“天命之性”，是无不善的；

“心”的用,也就是“情”,就有善有不善,其所以流而为不善,完全是由于受了物欲的引诱或牵累。

(二)“道心”和“人心”。

1、本体的心,是天理的体现,叫做“道心”;

2、感性情欲则为“人心”;受到物欲引诱或牵累,发而为不善的心,是“人欲”

□“人心”“道心”的区别,是朱熹对《尚书·大禹谟》中所讲的“人心惟危道心惟危惟精惟一允执其中”,这句话的发挥。朱熹等认定这十六个字是尧、舜、禹三圣相传的,所以以后道学唯心主义都称这为“十六字心传”。

3、“人心”“道心”也不是两个不同的心,它是同一个精神主体,

从追求和满足于耳目的欲望上来讲,就叫做“人心”; “只是这一个心知觉从耳目之欲上去便是人心知觉从义理上去便是道心。”

从追求和实行天理上来讲,就叫做“道心”。

《语类》卷七十八)

4、圣凡的区别

(1)“道心”和“人心”是一个心,所以它不分圣凡是人人都具有的。

(2)圣凡的区别

——圣人能精察道心,不杂耳目的私心杂念专一于天理。(此即所谓“惟精惟一”)

——他的一举一动,一言一行,都没有过或不足的差错,而合乎“天理”的所谓中道(此即所谓“允执其中”)。

5、超凡入圣的办法,并不是简单地消灭“人心”,而是使“人心”完全服从于“道心”。

“必使道心常为一身之主而人心每听命焉则危者安微者著而动静云为自无过不及之差矣。”《中庸章句序》

(三)存天理灭人欲

1、朱熹的整个人性理论,是要克服“气质之性”带来的不善思想和行为,使“人心”服从于“道心”,这就必须讲到内心修养的问题,朱熹认为这种修养的原则就是“去人欲存天理”。

2、“天理人欲之辩”。就是说首先要认清“天理”和“人欲”的区别,“天理”是至善的道德的标准,而人欲则是一切不善行为的根源。只有克服和去掉“人欲”,才能保存和恢复“天理”

(1)二程把“道心”等同于“天理”,把“人心”等同于“人欲”,

“人心私故故危殆道心天理故精微灭私欲则天理明矣。”《遗书》二十四)

(2)朱熹进一步发挥了二程的思想,而认为“人欲”只指“人心”中为恶的一方面,而不包括“人心”中合理的欲望可以为善的一方面。

(3)“天理”和“人欲”是绝对对立而不可并存的,必须“革尽人欲”才能“复尽天理”。

“人之一心天理存则人欲亡人欲胜则天理灭。”《语类》卷十三)因此“学者须是革尽人欲复尽天理方始是学”(同上)

这就是要求人们的一切思虑一切动机都必须合符道德的标准,而一切违反封建道德的要求都必须消除干净。

(4)“饮食天理也要求美味人欲也。”承认饮食的要求是正当的,反对追求提高物质生活的要求,任何超出封建秩序所给予的物质生活以外的要求,都是应该排除的人欲。

3、根据“理欲之辩”,朱熹更强调了所谓“王霸之辨”。他认为从三代至秦汉以后在政治道德上是一个退化的过程。

(1)朱熹以为夏商周三代政治是王道,汉唐等朝代都是霸道。

(2)在王道政治,最高统治者君主的心中完全是“天理流行”,因而“凡其所行无一事之不得其中而于天下国家无所处而不当”《答陈同甫》在霸道的政治,最高统治者君主的心中则“未免乎利欲之私”(同上)。

(3)他认为君主的“心术”是历史变化的根本,这是一种历史唯心主义。

聪明超凡的圣人是决定历史的:“一有聪明睿智能尽其性者出于其间则天必命之以为亿兆之君师使之治而教之以复其性此伏羲神农黄帝尧舜所以继天立极。”《大学章句序》

三、评价——朱熹是中国封建时代儒家思想的集大成的人物。

汉代董仲舒宣扬神学目的论,形式比较粗糙;

魏晋玄学唯心主义放弃了神学的目的论,提出“以无为本”的虚无主义的本体论。

隋唐佛教则大讲其“万法唯识”“一切唯心”的主观唯心主义。

北宋二程开始吸取玄学和佛教的思想,把儒、佛、道三者糅合起来,扬弃了虚无主义,提出理一元论,在形式和内容上比较精致。

朱熹根据二程的学说更加加以发挥和补充,他对气本论关于气的学说的思想资料加以吸收利用,一方面,断言理是根本,一方面又讲理气不能相离;一方面断言心本有知宣扬先验论,一方面又讲即物穷理,承认研究事物的必要。

第五章 陆九渊

一、生平简介及著作

二、理论渊源

第一节 “心即理”的主观唯心主义

一、主观唯心主义的提出

“宇宙便是吾心吾心便是宇宙千万世之前有圣人出焉同此心同此理也千万世后有圣人出焉同此心同此理东南西北海有圣人也焉同此心同此理也。”

“宇宙内事是己分内事己分内事是宇宙内事。”《杂说》

他的思想来源于孟子,而加以发展

二、“心即理也”的提出

(一)“人皆有是心心皆具是理心即理心也”《与李宰书》

“心即理”的命题是指本心即理。

(二)心与宇宙同大,与宇宙之理是同一的。

“心一心也理一理也至当归一精义无二此心此理实不容有二。”《与曾宅之书》

人人的心只是一个心,宇宙的理只是一个理,从最根本处来讲只有一个东西,不该把心与理分开,所以,心就是理。

(三)评价

三、相应的认识论

(一)学习的目的,就是明白包括万物,无限的理

“塞天地一理耳学者之所以学欲明此理耳此理之大岂有限量?”《与赵咏道书》

“万物森然于方寸之间满心而发充塞宇宙无非此理”

(二)理在心中,心中含万理

所以有“人心至灵此理至明人皆有是心心皆具是理。”《杂说》

四、“心即理”的目的

(一)理不是客观世界的规律,是道德的原则;他所谓的心是道德意识(心——本心——孟子所谓天赋的仁义礼智之“善”心——人的道德意识)

(二)心即是宇宙的思想,就是道德意识是最高实体

(三)心是世界的根本,世界就是论据这种道德意识而存在的。

(四)任何与这种道德原则不同的理论,任何与封建时代的道德意识不同的思想是不能容许的。

“此理塞宇宙所谓道外无事事外无道舍此而别有商量别有趋向别有规模别有形迹别有行业别有事功则与道不相干则是异端则是利欲谓之陷溺谓之窠臼说即是邪说见即是邪见。”《语录》

(五)评价

第二节 反省内求的认识论和道德修养方法

一、世界的本源是吾心 提出了一套所谓“简易”的唯心主义认识论

(一)心中本有真理,真理本在心中,只要反省内求,就可得到真理

“天之所以与我者即此心也人皆有是心心皆具是理心即理也……所贵乎学者为欲穷此理尽此心也。”《与李宰书》

(二)世界的本源是吾心,对它的体认,就是对“吾心”的自省

“若能尽我之心便与天同为学只是理会此。”《与李宰书》

(三) 认识的途径——“简易工夫”

1、主观唯心主义与客观唯心主义的相同处

“理”与“心”的伦理内涵是一致的

2、主观唯心主义与客观唯心主义的相异处——对绝对本体的体认

(1) 客观唯心主义的认识途径

世界的本源是理，人们对于它的体认，必须经由“格物”的途径；

人们的认识必须经过“格物”才能达到“吾心之全体大用无不明”的境界

(2) 主观唯心主义的认识途径

世界的本源是“吾心”，人们对于它的体认，便是对“吾心”的自省。

“心即理”，天下万物之理不外吾心，格物只须反省内求就可以了

3、陆九渊强调认识无须外求

(1) 因为“天下万物不胜其繁” } 取得认识真理的途径只须内求本心，万物之理自然明了。———
这是由心到物的先验论路线

(2) 而良知良能“我固有之非由外烁” 这是“简易工夫”；把胜其繁的物理会归为一

二、为什么简易却要下工夫？

(一) “简易工夫”虽是简易，却也要下工夫

(二) 人心“本无少欠”，却因为物欲的缘故，“本心”染上了“尘埃”因此必须洗涤工夫

“不过切己自反改过迁善。”《语录》 “人心有病须是剥落剥落得一番即一番清明后随起来又剥落又清明须是剥落得净尽方是”《语录》

(三) 影响了王守仁的为学在减不在增

三、“六经注我”

(一) 为学只在于“向内用工夫”，不仅不要向外探求，且无须读书

(二) “何不著书”——“六经注我我注六经”

“学苟知本六经皆我注脚”

四、“此心澄莹中立”的境界

(一) 《语录》中的记载

(二) 闭目塞听，静坐修养活动，而从安坐瞑目中忽然得到所谓“此心澄莹中立”的境界

(三) 神秘主义的精神状态

五、道德修养方法

(一) 先肯定自己的仁义礼智的本心

(二) 后以充分的自信依照本心所认为对的做去，可以恰到好处

“汝耳自聪目自明事父自能孝事兄自能弟本无欠缺不必他求在自立而已。”《语录》

“收拾精神自作主宰万物皆备于我有何欠缺当恻隐时自然恻隐当羞恶时自然羞恶当宽裕温柔时自然宽裕温柔当刚毅时自然发强刚毅。”《语录》

“须是信得及方可”《语录》

“近有议吾者云除了先立乎其大者一句全无伎俩吾闻之曰诚然！”《语录》

※ 与孟子讲“先立乎其大者”同一——简易直截

(三) 清除欲望

1、本心就是理，本心的自己认识就是理的自己。但人也还有欲，欲是妨害心的，要保持本心，必须清除欲望

“吾心之良吾所固有也吾所固有而不能以自保者以其有以害之也……夫所以害吾心者何也？欲也欲之多则心之存者必寡欲之寡则心之存者必多……欲去则心自存矣。”《养心莫善于寡欲》

2、最主要的修养工夫是扫除这些欲望对心的危害，保存天赋的善心“良心”

“将以保吾心之良必有以去恶心之害”《语录》

3、“存心去欲”的方法即把仁义礼智等道德观念说成是人人所固有的，而任何违离这种道德观念的欲望都被认为是不正当的。

4、陆与朱的道德观在本质上是一样的

第三节 朱陆之争

一、鹅湖之会

二、中心问题——“性即理”与“心即理”之争

(一) 朱: 事物不是在人的主观意识之中, 而“理”是事物存在的根据, 断言理是每一性, 而心却是后有的

(二) 陆: 理本在人心之中, 心是第一性, “理”离不开心的

(三) 两者的目的是一样的

三、太极与无极的问题

(一) 陆九渊

1、认为《太极图说》不是周写的, 不该“以无极字加上太极之上。”

“《易大传》曰易有太极圣人言有今乃言无何也?”

2、不赞成朱的形上形下的区别

“《大传》曰形而上者谓之道又曰一阴一阳之谓道一阴一阳已是形而上者况太极乎?” 《与朱元晦》

(二) 朱强调“无极而太极”表示“无形而有理”

“周子所谓之无极正以其无方所无形状以为在无物之前而未尝不立于有物之后以为在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中以为无物之前而未尝不立于有物之后以为在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中以为能贯全体无乎不在则又初无声臭影响之可言也。”《答陆子静》

指出陆不懂得“道器”的区别, “直以阴阳为形而上者则又昧于道器之分矣。”

(三) 相互的批评总结

1、陆批评朱的“太极”

“无物之前阴阳之外不属有无不落方体迥出常情超出方外。”

“无人身的理性”

2、朱批评陆的“太极”

“认得个昭昭灵灵能作用的”

(四) 两者分歧的评价

第六章 陈亮和叶适

第一节 陈亮、叶适功利学派的社会背景

第二节 陈亮的哲学观点和功利思想

一、道在事物之中

(一) 针对朱熹讲的形而上的理, 陈亮强调道在事物之中

1、“夫道非出于形气之表而常行于事物之间者也。”《勉强行道大有功论》

道是超乎事物之外的, 而是贯通于事物之间。世界充满了事物, 而道即在其中, 就是“事物之故”

2、批评当时朱陆“理学”“心学”的哲学是追求脱离万物的抽象原则, 脱离实际的客观实际

“夫盈宇宙者无非物日用之间无非事古之帝王独明于事物之故发言立政顺民之心因时之宜……今载之书若皆是也。”《经书发题》

“泛乎中流无所底止犹自谓其有得岂不可哀也哉?” (同上)

3、道不是脱离事物的, 而是依凭于具体事物的法则

“夫道之在天下何物非道千涂万辙因事作则” (同上)

(二) 道在事物之中, 同时也肯定道是客观事物的规律

1、“夫道之在天下何物非道千涂万辙因事作则。”——接着讲如能细心研究, 在情感上体会, 就知道所谓“夫子之道忠恕而已”不是假设之辞了

2、道也就是喜怒哀乐的感情流露到恰到好处

“夫道岂有他物哉喜怒哀乐恶得其正而已行道岂有他事哉审喜怒哀乐爱恶之端而已。”《勉强行道大有功论》

二、强调“事功”, 强调应用。

(一) 批判道家

“知议论之当正而不知事功之为何物”《戊申再上孝宗书》

“人才以用而见其能否安坐而能者不足恃也兵食以用而见其盈虚安坐而盈者不足恃也。”《上孝宗第一书》

“自以为得正心诚意之学”实际上都是“风痹不知痛痒之人也。”

(二) 从事学问当以适用为主

1、其态度是“正欲揽金银铜铁锡作一器要以适用为主耳。”《朱元晦》

2、研究学问的目的是“学为成人”，不一定要成为儒者

“亮以为学者学成人也而儒者亦一门户中之大者耳。”《甲辰答朱元晦》

“学者所以学为人也而岂必其儒哉？”《与朱元晦》

(三) 道德学问应该表现于事功

1、“功到成处便是有德事到济处便是有理。”《上斋文集.答陈同甫》——陈傅良

道德是与事功密切结合的，事实上的功效，就足以证明思想的正确。

2、朱熹与陈亮的辩论——王霸之辩

(1) 朱熹：道是常存的，不因不实现而不存在

“千五百年之间尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得行于天地之间也。”《答陈甫同》

(2) 陈亮：

□没有表现道的事物，道就不存在，既然常存，足证汉唐也体现了道

“汉唐之君本领非不洪大开廓故能以其国与天地并立而人物赖以生息。”《甲辰答朱元晦》

□三代与汉唐的区别，只是做得尽与不尽之不同

“三代做得尽者也汉唐做不到尽者也。”《与朱元晦.又书》

□重视事功，所以肯定汉唐

“勃然有以拯民于涂炭之心”都是“终不失其初救民之心则大功大德固已暴著于天下矣。”《问答》——

(3) 朱熹与陈亮争论的焦点

□道是否超越事物

□道德是否与事物分离开来，陈亮则认为道德与事功是统一的。

第三节 叶适的哲学思想

一、道在事物之中

(一) 道在物中

“物之所在道则在焉物有止道无止也非知道者不能该物非知物者不能至道道虽广理备事足而终归之于物不使散流。”《习学记言》卷四十七) [译]

“上古圣人之治天下圣矣其道在于器数其通变在地事物。”《别集.进集.总义》

叶适所谓的道指原则原理而言，原则原理就存在于具体的事物之中

二、继承先秦时代原始唯物主义，认为构成自然界的基本物质形态是五行八卦所标志的各种现象

“五行之物遍满天下。”《习学记言》卷第三十九)

“按卦所象推八物推八物之义为乾坤艮巽坎离兑”《习学记言》卷四

“五行八卦品列纯备道之会宗无所变流可以日用而无疑矣。”《习学记言》卷六十八

“夫天地水火雷风山泽此八物者一气所役阴阳之所分其始为道其卒为化而圣人不知其所由来者也。”《别集.进卷.易》

八卦的始终是造化的过程。关于“一气”“阴阳”没有多讲，强调的是五行八卦，认为这些是根本的“物”

三、对立的普遍存在

(一) “道原于一而成于两古之言道者心以两凡物之形阴阳刚柔逆顺向背奇偶离合经纬纪纲皆两也夫岂惟此凡天下之可言者皆两也非一也一物无不然而况万物万物皆然而况其相禅之无穷者乎？”《别集.进卷.中庸》

任何一物，都包括两方面，万物都如此，世界的新旧推移无穷过程更是如此。对立是普遍的，而且永远继续下去

(二) 必须明确认为对立的两方面。

(三) 还有一个超越对立永恒不变的道——“中庸”

1、中庸是把对立面安排妥当(“济物之两”)而表明原则的一贯(“明道之一”),是对立面之所依靠而超越对立面的(“为两之所能依而非两之所能在”)中庸是最高标准

“彼其所以通行于万物之间无所不可而无以累之传于万世而不可易何欤呜呼是所谓中庸者耶然则中庸者所以济物之两而明道之一者也为两之所能依而非两之所能在者也水至于平而止道对于中庸而止矣。”《别集.进卷.中庸》

2、他所谓的中庸,就是对立面的折衷,也就是对立面的均衡。

3、评价

四、认识论方面

(一) 强调感性认识的重要,反对唯心主义的先验论

“见闻”是学问的基础

“古人多识前言往行谓之畜德近世以心怀通达为学而见闻几废为其不能畜德狭而不充为德之病矣。”《文集.题周子实所录》

□ “见”——直接经验

“闻”——从别人的间接经验,即“前言往行”,这都是必要的

(二) 与唯心主义不同,认为必须详细考察天下的事物,才能正确认识所谓义理

“欲折衷天下之义理必尽考详天下之事物而后不谬。”《文集.题姚令威西溪集》^译

批判北宋唯心主义思想:“奈何舍实事而希景象弃有用而为无益?”《习学记言》卷四十七

(三) 人的认识及耳目与思想的交互作用

人的认识需要耳目等感官的聪明与内心的思维交互作用而后完成的。

“按《洪范》耳目之官不思而为聪明自外入以成其内也思曰睿自内出以成其外也……古人未有不内外交相成而至于圣贤故尧舜皆备诸德而以聪明为首……然后世学者尽废古人入德之条目而专以心性为宗主致虚意多实力少测知广凝聚狭而尧舜以来内外交相成之道废矣。”《习学记言》卷十四

耳目的感性认识是从外到内,思维是从内到外的,感官与内心交互作用,而感官的作用还是首要的。

(四) 叶适反对朱陆“以心性通达为学”,但他自己有时也过分强调心性的重要

“惟其心之不可变性之不可忘由中而出者犹可以复得圣贤之旧。”《别集.进卷大学》

第四节 叶适的功利思想及其对各派哲学思想的批判

一、功利思想

(一) 道德正义,不能脱离功利,必须达到一定的功效,实现一定的物质利益,如果没有功利,所谓道德正义,不过是空话而已

“仁人正道不谋利明道不计功此语初看极好细看全疏阔古人以利与人而不自居其功故道义光明后世儒者行仲舒之论既无功利则道义者乃无用之虚语耳。”《习学记言》卷二十三)

(二) 有道德的人谋利而以利与人有功而不自居其功,这样才是真正的道德,道义与功利是相互结合相互统一的。

二、批判“天理人欲之辩”和“主静”说

(一) “近世之论学谓动以天为无妄而以天理人欲为圣狂之分者”是“择义未精”的《习学记言》卷二

(二) 生活即是活动,不应该讲什么主静 “但不生耳生即动何有于静?”《习学记言》卷八

三、对周秦以来许多流派的哲学思想展开了批判,可以说极有批判精神

□ 对孔子抱有崇拜态度,以继承尧舜周孔子之道自居

□ 对孟子以下的都有所批判

(一) 对当时道学家推崇的孟子的唯心主义提出批判

“古之圣贤无独指心者至孟子始有尽心知性心官贱耳目之说然则辩士素隐之流固多论主而孟荀为甚焉。”《习学记言》卷四十四

针对孟子的“尽心”,讲“心之官则思”“耳目之官”是卑贱

(二) 批判老子“道先天地生”的唯心主义

“夫有天地与人而道行焉未知其孰先后也老子私其道以自喜故曰先天地生……山林之学不稽于古圣贤以道言天而其慢侮如此。”《习学记言》卷十五

“有物混成先天地生老氏之言道如此按自古中天地而立因天而教道可言未有于天地之先而言道者。”《习学

记言》卷四十七)

天地之道即在物质世界之中,不能说是先于天地而存在的,超越物质世界的本体是不存在的。

(三) 叶适反对所谓先天地生的道,反对先于阴阳的太极。

“易有太极近世学者以为宗旨秘义……传易者将以本原圣人扶立世教而亦为太极以骇异后学鼓而从之失其会归而道日以离矣。”《习学记言》卷四十四)

“从古圣贤者畏天敬天。”《习学记言》卷十五

应该“奉天以立治”,不该如荀子“制天命而用之”

(四) 反对佛教,又不能与之划清界限

(五) 自然观

“五行八卦品列纯备道之会宗无所变流可以日用而无疑矣奈何反为太极无极动静男女清虚一大转相夸授自贻蔽蒙?”《习学记言》卷十六

如果在五行八卦之外追问世界的根源,研究什么是动静的问题,是多余的,表现出一种轻视思想的反形上学的偏狭态度。

(六) 评价

1、针对客观唯心主义

2、“如汉高祖唐太宗与群盗争攘竟杀胜者得之皆为已富贵何尝有志于民以人之命相乘除而我收其利若此者犹可以为功乎今但当论其得志后不至淫夸暴虐可与百姓为刑赏之主足矣若便说向汤武成康大义一差万世不复有所准程学者之大患也。”《习学记言》卷三十八

地主阶级以及商人阶级的功利

第七章 元代的哲学思想

第一节 元代初期的社会文化

第二节 许衡的思想

一、生平简介及著作

二、早期思想——《稽古千文》

“太极之前此道独立道生太极函三为一气既分天地定位万物之灵惟人为贵。”《稽

通过“太极元气函一为三”来自于《汉书》,可以推断,《稽》中的思想受到道家的一些影响

三、成熟的思想——《鲁斋遗书》中的《语录》

(一) 性理方面——多受朱熹思想的影响

1、一方面,主张理气二者相即不相离

“事物必有理未有无理之物两件不可离无物则理何所寓”《语录》《鲁斋遗书》卷一

2、另一方面,理气无先后,但逻辑上理在气先

回答“理出于天天出于理”时说:

“天即理也有则一时有本无先后有是理而后有是物。”《鲁斋遗书》

3、以理为本体的理本论思想体系

“上帝降衷人得之以为心心形虽小中间蕴藏天地万物之理所谓性也所谓明德也虚灵明觉神妙不测与天地一般。”

1) 人心来源于天,心之思维活动十分广大,具有神妙不测的功能

2) 心与天地,所同者是其“用”非其“体”

3) 许衡主张的是“性即理”的理本论思想,不是“心即理”“心即天”的心本体论或心学思想

(二) 格致知行思想

1、在基本上,与完全朱熹的没有不同。有三个方面的特色

(1) 明确以“知”“行”为“两事”

(2) 提倡“真知力行”

(3) 主张“知行并进”

2、在具体发挥程朱的知观中,许衡有一些新的说法

(1) 以“不惑”“知命”“耳顺”属于知,但三者有深浅不同;以从心所欲不欲不逾距为行

(2) 《系辞》“穷神知化”解释为“穷神是知知化是行”

(3) 以上都强调知行二事, 其实与他所说的知行并进, 有一些不一致

3、倡导力行方面, 有一些体之于身的发明

(1) 对依理而行, 乐与不乐

“天下事只问是与不是休问乐与不乐。”把道德践履视为行其当然, 而与快乐主义划清了界限

(2) 与功利主义划清界限“不问利害只求义理”

与董仲舒的对比——“正谋不谋其利”

(3) 反身而诚与强恕而行

“反身而诚是气与理合一强恕而行是气与理未合”

反身而诚乐莫大焉 (孟子)——是道德实践的高级阶段

强恕而行 (许衡)——道德实践的初级阶段

(4) 对义与命分别有心得

“凡事理之际有两件有由自己底有不由自己底由自己底有义在不由自己底有命在归于义命而已”《宋元学案·鲁斋学案》

(三) 人性与人性的修养

1、人性论的独到之处, 以“理一分殊”来说明人的性命之别

“仁义礼智信是明德人皆有之是本然之性求之我者理一是也贫富贵贱死生修短祸福禀于气是气禀之命一定而不可易者分殊是也。”《语录》下

(1) 仁义礼智是“本然之性”是理一

(2) 贫富贵贱是“气禀之命”是分殊

□与宋儒的天命 (本然) 之性与气质 (气禀) 之性相对而比较, 宋儒的本然之性指未受气质熏染的性之本体

□许衡则以本然之性与气禀之命相对

2、关于人性之修养, 许衡认为恶的来源是气

(1) 人的不善是由于气禀物欲造成的

“为恶者气为善者性。”《语录》下

“人心之良本无不善由有生之后气禀所拘物欲所蔽私意妄作始有不善。”《小学大义》

(2) 恢复本性, 要变化气质, 而变化气质, 只有靠修养才能实现。

(3) 方法

一曰持敬——主一收敛

二曰存养——要求未发的戒惧恐惧

三曰省察——已发时理性对欲望的辨察

(四) 从理学史上看, 许衡的思想还有一特出之点, 即对“治生”的强调肯定

1、治生指生计的安插, 即在农工商商业择一以为经济生活之保证

2、“学者治生最为先苟生理不足则于为学之道有所妨彼旁求妄进及作官谋利者殆亦窘于生理所致士君子当以务农为主商贾虽逐末果处之不失义理或以姑济一时亦无不可。”《宋元学案·鲁斋学案》

第三节 刘因的思想

一、生平简介及著作

二、天道思想

(一) 其核心——重视“天道生生”

“天地之理生生不息而已矣凡有所生虽天地亦不能使之久存也。”

“或毁也代谢也理势相因而然也。”

“天地之间凡人力所为皆气机之所使既成而毁毁而复新亦生生不息之理耳。”《刘静修先生集》卷二

1、万事万物生生不息 2、生生不息是新陈代谢 3、这正是天地之理

(二) 特点二——事物的新陈代谢不仅视为天理的表现, 而且看做“理”和“势”相互作用的结果——“理势相因而然也”

(三) 特点三——成毁代谢不只指自然世界, 亦指“人力所为”的世界

1、在此世界中, 人的有为是受“气机”推动的。

2、人做成一个事物，它终究要毁灭；

3、人由“气机”使然，仍会代代为之而不已——正是天地生生之理的体现

二、心性思想

——主张平心、静气、致谨三者结合

“心之机一动而气亦随之”《驯鼠记》

“人之气不暴于外则物之来不激之而去其来如相忘物之去不激之而来其去也亦如相忘”

以“平吾之心也易吾之气也”“安静慈详之气与物相竞”当作追求的目标

但“虽然持是说以往而不知所以致谨焉则不流于庄周列御寇之不恭而不已也。”

(一) 人之一身，心和气互相影响，互相牵动

(二) 养气尤为重要，人的气如不暴而发于外，而是充满安静的气，这样外物之来去不会影响自身所以平心静气是基本方法，也是应当努力追求的境界

(三) 但只知平心静气而不能“致谨”，就会与庄子列子不讲礼法而出任自然的道路上去

□其弟子为刘因所作的墓表中说：“其学本诸周、程而于邵子观物之书深有契焉”

明末思想家刘宗周：“静修颇近乎康节”《静修学案序录》

受康节的思想影响大

□刘因想把周邵之学统一起来

三、观物思想

(一) 深契于邵雍观物思想，提出“以道观物”的思想

(二) 批判庄周“齐物”的错误

1、“一举而纳事物于幻而谓窈冥恍惚中自有气禀道者存焉。”

2、“吾之气禀齐也吾之气禀无适则不可也有道以为之主焉故大行而不加穷居而不损随时变易遇物赋形安往而不齐安往而不可也此吾之所谓齐与可者必循序穷理而后可言之。”

(1) 强调“齐物”是循序穷理而后的事情，坚持程朱格物致知说的基本立场

(2) 指出齐物“有道以为之主”即邵雍的“以道观物”

(三) 与庄子思想的比较

1、庄子否认事物的差别

刘因所理解的“齐物”与“无适而不可”，是顺事物之自然

2、与庄子不同在于

(1) 刘因要以“道”来统率乎“齐”和“可”。

(2) 这道是儒家的“道”。与用致谨来保障平心静气是一致的。

(3) 有这道，才能在“大行”和“穷居”时都保持无适而不可的境界——这也是一种齐物

○“君子所性虽大行而不加焉虽穷居而不损焉。”

※在儒家的基本前提下，吸收改造道家的思想

(四) 关于道

“道之体本静出物而不出于物制物而不为物所制……凡事物之肖夫道之体者皆洒然而无所累变通而不可穷也。”《退斋记》《静修先生文集》卷十八) [译]

※用静来表述理学“定性”的境界是可以的，但把道体本身也说成是“静”，与宋代道学的提法不同，受道家的影响

四、经史思想

(一) 理学本于六经

“六经自火于秦传注于汉疏释于唐议论于宋日起而日变学者当知其先后不以彼之言而变吾之良知也近世学者往往舍传注疏释便读诸儒之议论盖不知议论之学自传注疏释出。”

1、学风之流行，每个时代不一，但前后变化有关联，不能使两者对立

2、宋代理学的议论来自在于汉唐儒者对六经的注疏

3、读书应先传注而后疏释疏释而后议论

(二) “古无经史之分”

“古无经史之分《诗》《书》《春秋》皆史也。”

1、先者：王通

2、影响：

“以事言谓之史以道言谓之经事即道道即事《春秋》亦经五经亦史。”明代王阳明

“经史相为表里”明代李贽

“六经皆史”章学诚

第四节 吴澄的思想

一、生平简介及著作

二、吴澄的道统意识

曾作道统图，用《周易》的“元、亨、利、贞”的模式来观察道统发展历程

“中古之统仲尼其元颜曾其亨子思其利孟子其贞乎近古之统周子其元程张其亨朱子其利也孰为今日之贞乎未之有也然则可以终无所归哉？”

三、经学方面

(一) 经学方面著述

(二) 经学思想的四个特点

1、强调治经要辨别真伪 2、十分重视经传之分 3、注疏重视发挥义理 4、论易学崇尚象数

四、理气论

(一) 关于气

“自未有天地之前至既有天地之后只是阴阳二气而已本只是一气分而言之则曰阴阳又就阴阳中细分之则为五行五行即二气二气即一气。”《答人问性理》《答文正集》卷三

1、气先天后天都存在 2、宇宙惟一永恒的存在物是气 3、一气可分为阴阳二气，阴阳二气分为五行

(二) 关于理

“气之所以能如此者何也以理为之主宰也理者非别有一物在气中只是为气之主宰者即是无理外之气亦无气外之理。”《答人问性理》

1、不像朱熹强调理气先后问题，

他强调的是，宇宙中实际存在的只是气，而所谓理，是气的活动的主宰，即规律

2、朱熹虽然讲在实际运行上理气不分离，但说“理与气此决是二物”，把理看成是实体化的东西

吴澄强调，理在气中，但理不是作为一物在气之中，强调理不是实体，理只是气的条理和规律。“理在气中无不相离”《答田副使第三书》

□ 黄百家解释是：“百家谨案理在气中一语亦须善看一气流行往来过复有条不紊从其流行之体谓之气从其有条不紊谓之理非别有一理在气中也。”《宋元学案》《草庐学案》

※这个思想的提出，在理学发展史上具有重大意义，开启了明代理气一元论的先河。

五、关于“太极”

与朱熹一样，吴澄也是以太极为“道”为“至极之理”

“太极与此气非有两物只是主宰此气便是非别有一物在气中而主宰之也。”《答王参政仪伯问》《吴文正集》卷二

“太极阴阳五行同时而有者非渐次生出。”《答田副使第三书》

“开物之前混沌太始混元之如此者太极为之也开物之后有天地人物如此者太极为之也闭物之后人物销尽天地又合为混沌者亦太极为之也。”说，宇宙由混沌变为开物，最后天地销尽又归于混沌，都是太极的作用使然。太极是宇宙万物存在、变化所以然、即根据和规律

所以有“气之循序而运行者为四时气之往来屈伸而生成万物者为鬼神命各虽殊其实一也其所以明所以序所以能吉凶天地之理主宰之。”

六、人性论——从其理气论直接推下来的

(一) 性于人 理于物

“人得天地之气而成形有此气即有此理所有之理谓之性此理在天地则元亨利贞是也其在人而为性则仁义礼智是也性即天理岂有不善但人之生也受气有或清或浊之不同成质有或美或恶之不同……惟其气浊而质恶则理在其中者被其拘碍沦染而非复其本然矣此性之所以不能皆善而有万不同矣。”《答人问性理》《吴文正集》卷三

人之生稟受天地间的气而成为自己的形体，所受之气有理，气中具有理就是性。

所以性本来就是天理，是没有不善的。

(二) 理(性)受形气的影响

每个人是具体的，所禀受的气是不同的，有清有浊，则性亦有善有恶

——若气浊质恶，性就会“**被其拘碍沦染**”，即受到污染。对一般人来说，气质总是有不清不美之处，性不是全善

——对于圣人“**此理在清气美质之中本然之真无所污坏此尧舜之性所以为至善。**”

七、尊德性与道问学

(一) 吴澄的立场

不在陆学一边，反对朱熹

“至大元年召为国子监丞升司业为学者言朱子于道问学之功居多而陆子以尊德性为主问学不本于德性则其蔽必偏于语言训释之末故学必以德性为本庶几得之议者遂以先生为陆氏之学。”《宋元学案·草庐学案》这是国子监学生讲的

(二) 观点

“徒求之五经而不反之吾心是买椟而弃珠也不肖一生切切然惟恐其堕此窠臼学者来此讲问每令其主一持敬以尊德性然后令其读书穷理以道问学。”

1、先尊德性后道问学，把“反之吾心”放在首位

2、并非说明他主张陆学。他理解的“尊德性”的方法，是“主一持敬”是程颐朱熹的涵养方法，为陆学反对

“仁人心也不敬则亡”

“人之一身心为之主人之一心敬为之主主于敬则心常虚虚则物不入也主于敬则心常实实则我不出也。”——“有主则实”的程颐的方法

“敬则心存心存而一动一静皆出于正”他讲的存心，也是以敬来存心的

○朱熹

在理论上强调“**主敬以立其本**”

在实践上，朱熹在道问学方面的功夫较多

(三) 见闻之知与德性之知

1、宋儒的看法——张载、程颐

2、吴澄的特点

(1) “**知者心之灵而智之用也未有出于德性之外者曰德性之知曰见闻之知然则知有二乎哉？**”

知是理性，理论，而不是感性、经验

知只有一种——德性之知，无所谓见闻之知

(2) “**夫见闻者所以致其知也。**”“**见闻虽得于外而所闻所见之理则具于心故外之物格则内之知致此儒者内外合一之学。**”《宋元学案·草庐学案》

感觉并非没有意义，感觉可以帮助形成理性认识

3、批判

(1) 据此批评佛老排斥见闻

“**专求于内而无事于外**”

(2) 批评记诵之学求外忘内

“**博览于处而无得于内**”

(3) 认为两者皆不正确。应该以外证内，以见闻来发明其内心的知识

“**记诵之徒则虽有闻有见而实未尝有知也**”

“**所贵乎读书者欲其因古圣贤之言以明此理存此心而已。**”

既要多学多识，又要化见闻为心知，最终还是要达到明理于心的目的

八、评价

吸取陆学的某些合理因素，发展朱熹理学

□□元代思想小结

一、总体特点

(一) 许衡推行朱学、刘因尊崇朱子、吴澄是朱熹的四传——以朱学为主

(二) 不反对陆学，而且吸收，表扬陆学

(三) 两方面结合，元代思想为朱陆的“和会”

“陆氏之称朱氏曰江东之学朱氏之称陆氏曰江西之学两家学者各尊所闻各行所知今二百余年卒未能有同之者以予观之陆子之质高明故好简明朱子之质笃实故好邃密盖各因其质之所进而为学故所入之途有不同尔及其至也三纲五常仁义道德岂有不同者哉况同是尧舜同非桀纣同尊周孔同排佛老同以天理为公同以人欲为私大本达道无有不同者乎……朱子之说教人为学之常也陆学之说才高独得之妙也二家之学亦各不能无弊焉陆氏之学其流弊也如释子之谈空朱氏之学其流弊也如俗儒之寻行数墨然岂二先生立言垂教之罪盖后学者之流弊云尔。”——郑玉《送葛子熙之武昌学录序》

二、朱陆合流的影响

(一) 合流的方式

朱学成为官学；朱学者多以肯定的态度兼取陆学之长，

(二) 影响

陆学的思想在各个理学的派别中，不同程度被张扬了，朱学得以延传

元代朱陆合流，使得元代理学成为从南宋朱陆对立至明代心学大盛的过渡环节

第八章 王守仁

一、生平简介及著作

第一节 “心外无理”与“心外无物”

一、“心外无理”的提出

(一) 初信仰程朱，又抛弃程朱

“做圣贤要格天下之物”

冥思苦想而“早夜不得其理”

“天下之物本无可格者其格物之功只在身心上做”《传习录下》

(二) 继承发挥了陆的“心即理也”的见解，否认心外有理；朱熹的错误在此

“夫万事万物之理不外于吾心而必曰穷天下之理是犹析心与理而为二也。”

“夫物理不外吾心外吾心而求物理无物理矣遗物理而求吾心吾心又何物耶？”《答顾东桥书》^译

(三) 评价

1、心的作用

2、心即是理——主观唯心主义

(1) “万事万物之理”——封建道德的基本原则

(2) “忠与孝之理在君亲身上在自己的以上若在自己心上亦只是穷此心之理矣。”《传习录上》

(3) 论证

二、“心外无物”的断言

(一) 离开了人天赋的“良知”，就无所谓万物

“若草木瓦石无人的良知不可以为草木瓦石矣岂惟草木瓦石为然天地无人的良知亦不可为天地矣。”《传习录下》

人的良知是自然界万物存在的根据；所以物也就是人的意识的表现

“身之主宰便是心心之所发便是意意之本体便是知知意之所在便是物”《传习录上》^译

精神意识是根本的，第一性；事物不能离开人的知觉意念而存在，事物的存在完全依靠人的知觉意念

(二) 致命的诘难

《传习录》

——“天下无心外之物如此花树在深山中自开自落于我心亦何相关？”

——“你未看此花时此花与当心同归于寂你来看此花时则此花颜色一时明白起来便知此花不在你的以外。”

从人认识事物的存在必须通过感觉来论证事物的存在依靠于感觉。

※这与“存在即被知觉”的主观唯心主义命题相似

三、天地万物与人

(一) 统一的

“盖天地万物与人原是一体”《传习录下》这种统一体的核心是精神性的

“其发窍之最精处是人心一点”《传习录下》

(二) 如何统一

《传习录》

——“你看这个天地中间甚么是天地的心？”(阳)

——“尝闻人是天地的心”(弟)

——“人又甚么叫做心？”(阳)

——“只是一个灵明……可知充天塞地中间只有这个灵明……我的灵明便是天地鬼神的主宰天没有我的灵明谁去仰他高地没有我的灵明谁去俯他深？……”(阳)

——“天地鬼神万物千古见在何没了我的灵明便俱无了？”(弟)

——“今看死的人他这些精灵游散了他的天地万物尚在何处？”(阳)

1、天地万物客观存在是依靠人的知觉而存在的

2、每个人有他自己的世界，依靠他的知觉而存在。

第二节 “致良知”与“知行合一”

一、在认识论和修养论上，提出“致良知”

(一) 人的认识不来自于世界的感觉经验，而是对本心良知的自我认识

(二) 什么是良知？ 人都有良知，就是生来固有的关于道德真理的认识，就是对心中之理的自我认识
“知是心之本体心自然会知见父自然知孝见兄自然知弟见孺子入进自然知恻隐此便是良知。”《传习录上》

译

(三) 对于“格物致知”的新解释

致知不是寻求对外在事物的知识，而只是完全彰现本来固有的良知。

格物不是考察客观的事物，而只是改正自己的所思所念。

物：主观意识所注意的内容，即所思所念

格：改正不正当的思念

1、物就是事

(1) 观点

“凡意之所发必有其事意所在之事谓之物格者正也正其不正以归于正之谓也。”《大学问》物只是意念之所在

(2) 喻

“如意用于事亲即事亲为一物意用于治民即治民为一物意用于读书即读书为一物”《答顾东桥书》

(3) 论证

既然事都要通过人的主观活动来做，证明物不能离开主观意识而独立存在。

(4) 评价

2、致知格物，就是把我心的良知推致到事事物物上。

(1) 为什么

“所谓致知格物者致吾心之良知于事事物物也吾心之良知即所谓天理也致吾心良知之天理于事事物物则事事物物皆得其理矣致吾心良知者致知也事事物物皆得其理者格物也是合心与理而为一者也。”《答顾东桥书》译

□我心的良知就是天理

□把良知的天理推致到事事物物上，那事事物物就都合理了。

□致我心的良知即致知，事事物物都合理就是格物，这是合心与理而为一的

(2) 致知格物不是探求客观事物的客观规律，而是把心中固有的天理贯彻到事事物物中去

※这里与康德所谓“心为自然立法”的思想相似

(3) 这里所谓的事事物物指人伦事物和道德实践。事事皆得其理，也就是使人伦关系和活动都符合道德的原则。

(4) 良知是一切知识的来源，也是一切是非善恶的惟一标准。

“良知之外别无知矣”《答欧阳崇一书》

“凡所识善恶之机真妄之辩者舍吾心之良亦将何所致其体察乎。”《答顾东桥书》^译

(四) 不得不承认, 只求之于心, 不能得到关于具体事物的知识

1、“圣人无所不知只是知个天理无所不能只是能个天理。”

2、不是致得良知后对于天下事物“都便知得便做得来也”

“天下事物如名物度数草木鸟兽之类不胜其烦”, 圣人虽然良知明白, “亦何缘能尽知得但不必知的圣人自不消求知其所当知的圣人自能问人。”《传习录下》

致良知只是对于道德原则有充分的认识, 不是认识事物的规律。关于特殊事物的知识, 还是不能从所谓良知、天理中推出来, 需要问别人。

※唯心主义的先验论是不可能不陷于自相矛盾的

四、“知行合一”——思想的重要组成部分

(一) 反对程朱学派的知先后论, 强调知与行不能分离

“知是行的主意行是知的功夫知是行之始行是知之成若会得时只说一个知己自有行在只说一个行字自有知在。”

知是行的主导, 行是知的体现, 知是行的开端, 行又是知的完成; 知中含行, 行中含知——知行不可分离

(二) 有时似乎也谈论认识依赖实际活动

“如言学孝则必服劳奉养躬行考道然后谓之学岂徒悬空口耳讲说而遂可以谓之学孝乎学射则必张弓挟矢引满中的学书则必伸纸执笔操觚染翰尽天下之学无有不行而可以言学者则学之始固已即是行矣。”《答顾东桥书》

这些话意在反驳朱熹的知先后论, 强调知行不能相离, 只有在行方面有所表现的知才算是真正的知

(三) 从知行不相离, 进一步得出, 知行只是一个事物的两方面, 只是一个过程

知——觉悟理解的方面

行——切实用力的方面

“知之真切笃实处即是行行之明觉精察处即是知知行工夫本不可离。”

(四) 行只是一种好恶爱憎的情感

1、好恶的情感活动即是行, 不必身体有所活动, 只要有所受憎就是行了“《大学》指个真知行与人看说如好好色如恶恶臭见好色属知好好色属行只见那好色时已自好了不是见了后又立个心去好闻恶臭属知恶恶臭属行只闻那恶臭时已自恶了不是闻了后别立个心去恶。”《传习录上》

2、进一步——

“一念发动处便是行”; 一念不善就是行恶, 模糊了知与行的区别

3、“知行合一”的用意

“今人学问只因知行分作两件故有一念发动虽是不善然却未曾行却不去禁止我今说个知行合一正要人晓得一念发动处便是行了发动处有不善就将这不善的念克倒了须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中此是我立言宗旨。”《传习录下》

“破心中之贼”

4、评价——王的知行合一论与其心即理之说是互相联结的。

“外心以求理此知行所以二也求理于吾心此圣门知行合一之教。”《答顾东桥书》

知行合一即是他所谓的致良知, 良知是知, 致的工夫就是行。

知——不是认识而是道德意识

行——不是实践而是道德修养

第三节 唯心主义的伦理学说

王守仁的致良知学说是他的哲学思想, 也是他的人性论与伦理学说

一、人人都生来应有分别是非善恶的良知, 这就是人的本性

(一) “无善无恶是心之体有善有恶是意之动知善知恶是良知为善去恶是格物。”《传习录下》

1、受禅宗的影响, 心本来是超乎善恶对立的, 无善无恶

2、意念发动, 便有善恶之分

3、良知能分别善恶

4、道德修养就在于为善为恶

(二) 良知是所谓是非之心, 即好恶的情感。

“良知只是个是非之心是非只是个好恶只好恶就尽了是非只是非就尽了万事万物。”(同上)

这里即是说, 人们有共同的是非标准, 是非好恶是天生的, 生来固有的。这生来的是是非非好善恶恶的情感是道德的根源

二、心的内容就是“天理”

(一) 良知就是心中的天理的自我认识

“此心无私欲之蔽即是天理不须外面添一分以此纯乎天理之心发之事父便是孝发之事君便是忠发之交友便是信与仁。”《传习录下》

(二) 心中除了良知还有私欲, 私欲就能遮蔽良知——“存天理灭人欲”

“只要去人欲存天理方是工夫静时念念去人欲存天理动时念去人欲存天理。”《传习录上》

“圣人之所以为圣人只是此心纯乎天理而无人欲之杂”

“将好色好货好名等私欲逐一追究搜寻出来定要拔去病根永不复起方始为快。”《传习录上》

(三) 只要能“致良知”, 就不必死记关于道德的教条, 而一切行为自然就合乎道德的标准。

1、良知对于传统的那些随时变通的礼节仪式的关系, 好象规矩尺度对于具体的方圆长短一样。

“夫良知之于节目时变犹规矩尺度之于方圆长短也。”《答顾东桥书》

2、有了规矩尺度, 自然能随机应变

3、他的修养方法是“简易直截”的

三、评价

(一) 本质上就是把封建社会的道德说成为一切人所生来固有的东西, 把封建道德看成是自发的而不是强制的, 内在的而不是外来的。

(二) 强调个人的主观能动性, 只要信仰道德的最高原则, 在实际行动上可以灵活运用。

四、与朱熹争论中, 发表了反对崇拜旧权威教条的言论

(一) 正确与错误的最高标准是个人的良知, 不是孔子或朱熹的言论

“夫学贵得之心求之于心而非也虽其言出于孔子不敢以为是也而况其未及孔子者乎求之于心而是也虽其言之出于庸常不敢以为非也而况其出于孔子者乎? 《答罗整庵书》

(二) “学天下之公学也非朱子可得而私也非孔子可得而私也。”

五、以“万物一体”为修养的最高境界

(一) 描述

“圣人之心以天地万物为一体”

对于天下的人, 不论内外远近, 都看成是“昆弟赤子之亲”“莫不欲安全而教养之”《答顾东桥书》

这种境界是“视天下犹一家中国犹一人”

(二) 反对爱无差等, 强调“厚薄”之分

“道理自有厚薄比如身是一体把手足捍头目岂是偏要薄手足其道理合如此禽兽与草木同是爱的把草木去养禽兽又忍得人与禽兽同是爱的宰禽兽以养亲与代祭祀燕宾客心又忍得。”

厚薄的分别是“良知上自然的条理不可逾越。”《传习录下》

(三) 评价

六、思想评价

第九章 罗钦顺

第一节 “理只是气之理”的气本论思想

一、理论渊源——受到古代气一元论的直接影响

(一) 把物质性的气当作是世界最初的本源

“盖通天地亘古今无非一气而已”《困知记》卷上

“人物之生本同一气”

气是永恒存在的, 人与物都“气聚而生”

(二) 同意张载在《正蒙》中气是永恒运动的思想

“《正蒙》有云: 阴阳之气循环迭至聚散相荡升降相求 XIN XUN 相揉盖相兼相制欲一之而不能此其所以

屈伸无方运行不息莫或使之”

并认为“此段议论最精”

二、什么是理：理与气的关系

(一) 理是气运动的一定的客观规律

“理果何物也哉盖通天地亘古今无非一气而已气本一也而一动一静一往一来一阖一辟一升一降循环无已积微而著由著复微为四时之温凉寒暑为万物之生长收藏为斯民之日用彝伦为人事之成败得失千条万绪纷纭??而卒不可乱有莫知其所以然而然是即所谓理也。”《困知记》卷上

(二) 理的表现——理在气的运动中表现出来，不能离开气而独立存在

“理只是气之理满好玩气之转折处观之往而来来而往便是转折处夫往而不能不来来而不能不往有莫知其所以然而然若有一物主宰乎其间而使之然者此理之所以名也。”《困知记》续卷上

气的运动好像有一物主宰其间，其实没有这一主宰

“初非别有一物依于气而立附于气以行也。”《困知记》卷上

(三) 对程朱理学关于理本论的批评

1、对程颐

“窃详所以二字固指言形而上者然未免微有二物之嫌。”

2、对朱熹

“终身认理气为二物”而不了解“理只是气之理”的道理

3、对周敦颐

“周子《太极图说》……至于无极之真二五精妙合三语愚则不能无疑凡物必两后而可言合太极与阴阳果二物乎其为物也果二则方其未合之先各安在耶朱子终身认理气二物其源盖出于此愚也积数十年潜玩之功至今未敢以为然也。”《困知记》卷下

三、对程朱“理一分殊”的改造

(一) 程朱的理一分殊

1、宇宙有一个独立无二的最高精神实体“理”，此理叫太极

2、每一个具体事物的理，都是这一最高的“理”的不同表现

“万物皆有此理理皆同出一源但所居之们不同则其理之用不一……物物各具此理而物物各异其用然莫非一理之流行也。”《语类》卷十八)

(二) 罗用气一元论重新解释之

把程朱的理(太极)还原到物质世界里面，使之成为只是气的理，再解释“理一分殊”

“盖人物之生受气之初其理惟一成形之后其分则殊其分则殊莫非自然之理其理之一常在分殊之中此所以为性命之妙也。”《困知记》卷上

1、世界万物都是禀受物质性的气而生的一一人与物的理都是一气变化的理，其理是同一的，故有“理一”

2、“成形之后其分则殊”，即成形之后每一具体事物运动的规律或特性表现又各不相同，这叫做“分殊”

3、理一与分殊的关系

(1) 反对程朱把理一说成是独立于任何具体事物之上的一个绝对存在物，把理气判为二物

(2) 认为理一即存在于具体的事物“分殊”之中“所谓理一者须就分殊见得方是真切。”《困知记》卷下

(3) 评价

这里接触到一般与个别的辩证关系：一般不能脱离个别而存在，一般存在于个别之中

(三) 关于道与器的关系

反对把道器两者截然划分为两物的观点，

认为道即是器的道，不能在器外还有什么独立的道存在

“夫器外无道道外无器所谓器亦道道亦器也而顾可二之乎？”《困知记》卷下

第二节 关于心、性的理论

一、“盖心性至为难明是以多误”心性问题是哲学上一个难题

心：知觉、思维等人的主体及认识活动而言

性：指人的本性问题而讲的

二、两者的区别

(一)“心者人之神明性者人之生理”《困知记》卷上, 区分心与性两者的不同, 不能把它们混为一谈

- 1、心是人的知觉, 认识作用——人的心是可以千变万化的, 随着感应的不同而不同, 又把人心叫做“情”
- 2、性是指人的生理——性则是人, 物成形之后的定理, 是不能随着感应而变化的, “性即是理”

(二) 两者的联系

“谓之物又非两物谓之一物又非一物除却心即无性除却性即无心惟就一物中分判得两物出来方可谓之知性。”《困知记》卷下)

心性两者虽说不同, 但又并不是两物而是一物的两个方面, 都是人的一个心的两个方面

- 1、性——是体, 是心的根本; 又叫“道心”
- 2、心——是用, 是心的知觉灵明作用; 又叫“人心”

“道心性也人心情也心一也而两言之者动静之分体用之别也。”《困知记》卷上

三、性的产生

(一) 人和物都是秉气而生, 那么也就必然都是同秉气之理而为性

“窃以为性命之妙无出理一分殊四字。”《困知记》卷上

人和物都“同一阴阳之气以成形同一阴阳之理以为性”《困知记》续卷上)

(二) 既已成形后, 事物的性又不得不殊, 所以人有人的性, 物有物的性。

(三) 人的具体内容

“性之理一而已名其德则有四焉以其浑然无间名之曰仁以其灿然有条了也名曰礼以其截然有止也名之曰义以其判然有别也名之曰智凡其灿然截然判然者皆不出于浑然之中此仁之所以包四德而为性之全体也。”

《困知记》续卷上)

人性的具体内容仍是儒家主张的道德观念

四、天命之性与气质之性

(一) 反对程朱理学把人性分成天命、气质之性

(二) 从气本出发, 认为天命之性与气质之性没有什么区别

- 1、人人都是秉“同一阴阳之气以成形同一阴阳之理以为性”,
- 2、因此性都是来源于同一气之理的, 也就没有天命之性与气质之性的区别

(三) 批判

二程与张载——“程张本思孟以言理即专主乎理复推气质之说则分之殊者诚亦尽之但曰天命之性固已就气质而言之矣曰气质之性非天命之谓乎一性而两名。”《困知记》卷上

朱熹——“以气质与天命对言气质之性即太极全体堕在气质之中夫既以堕言理气不容无罅缝矣。”

《困知记》卷上

朱熹所以错误把气质与天命对立起来, 在于始终把不景气分割为二物

(四) 人性善恶

- 1、人性是秉一气之理而成的, 所以罗钦顺以为“人性皆善”是无所谓恶的
- 2、人的生理欲望是人的, 也没有什么恶的

所以有, “《乐记》人生而静天之性也感物而动性之欲也……夫人之有欲固同出于天盖有必然而不容已且有当然而不可易者于其所不容已者而皆合乎当然之则夫安往而非善乎!”《困知记》卷下)

- 3、为什么有恶的东西产生? ——由于人们对自己的生理欲望不能加以节制的原故

“其为善为恶系于有节与无节尔。”《困知记》卷上

恶——“恣情纵欲而不知反。”

不恶——“合乎当然之则”, 即合理的人欲

4、批判“存天理灭人欲”

“先儒多以去欲遏人欲为言盖所以防其流者不得不严但语意似乎偏重夫欲与喜怒哀乐皆性之所存者喜怒哀乐又可去乎?”《困知记》卷下

“夫性必有欲非人也即曰天矣其可去乎?”《困知记》三续

(五) 人性论与认识思想密不可分

- 1、坚持自己的朴素唯物主义的观点, 承认有外界客观世界的存在, 反对天地人物皆当作“吾性量之中物”的主观唯心论

认为事物都是有着自己的客观运动规律的, 不能把事物规律(理)看成是人安排而出的结果

2、深受程朱思想的影响, 同意性即理的说法

(1) 认为心是“理之存主处”, 人心中之理就是天地万物之理, 两者是一个东西。

(2) 因为天地人物之性皆是禀赋于同一气之理, 虽说它们各自表现不同, 然而都是一理相通的。“事物之理与吾心之理一而已矣不然何谓一以贯之何谓合内外之道?”《困知记》续卷下

(3)“天人物我所以通贯为一只是此理而已如一线之贯万珠提起便都在掌握故尽己之性便能尽人物之性。”《困知记》续卷下

3、评价

第三节 对陆王心学和佛教的批判

一、背景

(一) 罗与王守仁针锋相对——批判陆王心学

(二) 批判陆王心学的重要来源

二、批判陆王主观唯心主义“心外无物”“心外无理”的思想

(一) 天地万物不能归于“吾心”

“若谓其心通者洞见天地人物皆在吾性量之中而此心可以范围天地则是心大而天地小矣是以天地为有限量矣。”

“若谓天地人物之变化皆吾心之变化而以发育万物归之吾心是不知有分之殊矣……盖发育万物自是造化之功用人何与焉。”

1、如果天地万物在一人心中, 则心大而天地小——不可能的

2、至于天地人物的变化则是大自然的作用, 与人的活动是不相干的, 不能归之为“吾心”

(二) 既然事物的变化是事物固有的, 那么事物变化的规律也只能是事物本身具有的, 不是任何人能把规律强加给事物的。

所以批判王守仁, “今以良知为天理也乃欲致吾心之良知于事事物物则是道理全在人安排出事物无复枉然之则矣。”《答欧阳少司成崇一》

三、批判王的良知学说

(一) 良知不是天理, 外界万物没有良知

“今以良知为天理即不知天地万物皆有良知否天之高也未易聚窥山河大地吾未见其有良知也万物众多未易遍举草木金石吾未见其有良知也。”《答欧阳少司成崇一》

(二) 指出王实际把知觉当作良知, 以知觉为性

“若但认取知觉之录执为天理则凡草木之无知金石之至顽谓之无性可乎推究至此明有窒碍恐不可不深思也。”《答刘贰守焕吾》

1、罗主张性即理反对以知觉为性为理

2、评价

(1) 反对王的良知说是对的

(2) 但主张性即理是错的

四、佛教禅宗的主观唯心论

(一) 批判的因由

“象山)就灵觉以为至道谓非禅学而何……舍灵觉无以为道矣为之禅学夫复何疑……殊不知象山阳避其名而阴用其实也。”《困知记》卷下)

“象山亦尝言致思亦尝言格物亦尝言穷理未必不以为无背于圣门之训殊不知山亦尝言致思亦尝言格物亦尝穷理未必不以为无背于圣门之训殊不知言虽是而所指则非如云格物致知者格此物格此心也穷理者穷此理也思则得之得此者也先立乎其大者立此者也固皆本之经传然以立此者也一语论之则凡所谓此者皆指心而言也。”《困知记》卷下

陆象山的学说表面看起来是讲儒家圣门之学, 然格物穷理与禅宗的主观唯心论没有什么差别

(二) 首先把佛教与自己的儒学加以区别

“佛氏之所谓性者觉吾儒之所谓性者理得失之际无待言矣。”而知觉又“不出乎见闻知觉而已”

1、佛教禅宗强调的是心决定一切的心学——“心生种种法生心灭种种法灭”

2、罗钦顺强调的是事物的性和理，所以批判佛教“有见于心无见于性”

(三) 同时以此，批判禅宗“心生万法”“一切皆空”的说法

——“有物先天地无形本寂寥能为万象主不逐四时凋。”一僧寿涯

——表面与儒家相同，但“物”与“万象”与儒家的意义根本不同

1、佛家所说的“有物先天地”的物是“菩提”佛性

2、万象则是知觉的幻觉，幻而空的东西

(四) 对禅宗的顿悟学说进行抨击

“彼禅学者惟以顿悟为主必欲扫除意见屏息思虑将四方八面路关一齐塞住使其心更无一线可通牢关固闭以冀其一旦忽然而有省终其所见不过灵觉之光景而已性命之理实未尝有见也。”《困知记》续卷下) [译]

(五) 评价

“先生于禅学尤极探讨发其所以不同之故自唐以来排斥佛氏未有若是之明且悉者。”《明儒学案·诸儒学案》

第十章 王延相

第一节 “理在气中”

一、理论的渊源

二、气是惟一的实体，天地万物都是气构成的

(一) 有具体形象的实物固然是气，虚若无物的空间也充满了气，气是宇宙中惟一的实体。

“天内外皆气地中亦气通极上下造化之实体也。”《慎言·道体》

(二) 至于理或道，并不是实体

“二气感化群象显设天地万物所由以生也非实体乎。”(同上)

(三) 批判朱熹的理在气先

1、“南宋以来儒者惟以理言太极而恶涉于气如曰未有天地毕竟有此理……如曰当时元无一物只有此理便会动静生阴阳……嗟乎支离颠倒岂其然耶？”

理是气的理，不能离开气而独立存在

2、“理虚而无著者也动静者气本之感也阴阳者气之名义也理无机发何以能动静理虚无象阴阳何由从理中出此论皆窒碍不通率易无当可谓过矣？”《太极辩》

理不是实体，没有实体的机能，怎么能产生阴阳动静呢？所谓阴阳，是气的名称，所谓动静，是气的感应。

三、“理载于气”

(一) 名词解释

气：原始物质

理：物质变化运动的规律

(二) 理是在气之中的

“理载于气非能始气也世儒谓理能生气即老氏道生天地矣谓理可离气而论是形性不相待而立即佛氏以山河大地为病而别有所谓真性矣可乎不可乎？”《慎言·道体》 [译]

四、最根本的气，天地未分的原始状态——元气

(一) 什么是元气

即太虚，而在的物质世界是由元气转化而成的

“天地未判元气混涵清虚无间道化之元机也有虚即有气虚不离气气不离虚非曰阴阳之外有极有虚也。”《慎言·道体》

“太极之说始于易有太极之论推极造化之源不可名言故曰太极求其实即天地未判之前太始混沌清虚之气是也。”《太极辩》

继承了张载“太虚即气”的观点，太极太虚都气的原始状态，并非超越物质世界的绝对观念。

(二) 道或所谓的理是贯通于有形与无形之气之中的

“有形亦是气无形亦是气道寓其中矣有形生气也无形元气也元气无息故道亦无息。”《慎言·道体》

□生气：元气所生成的有形之气

(三) 元气的地位

“天地之先元气而已矣元气之上无物故元气为道之本。”《雅述》上篇)

“愚谓天地未生只是元气元气具则造化人物之道理即此而在故元气之上无物无道无理。”

- 1、元气是最根本的，没有在元气之上的东西
- 2、元气是混沌未的原始物质，是最根本的，所谓道、理，即寓于气中

五、气的状态

(一) 气是永恒的，永远没有消灭

- 1、物有生成毁灭，气却是没有生成毁灭的

“有聚气有游气游聚合物以之而化化则育育则大大则久久则衰衰则散散则无而游聚之本末尝息。”《慎言·道体》

- 2、举例说明气不灭的道理

“雨水之始气化也得火之炎复蒸而为气草木之生气结也得火之灼以形观之若有有无之分矣而气之出入于太虚者初未尝减也。”《慎言·道体》**译**

“未尝减”——认为物质总量是永恒不变的，关于物质不灭的明确命题

(二) 气与理

- 1、气是永恒不灭的，但经常在变化之中；理在气中，气有变化，理也不能不变。气的不同形态即表现不同的理。

- 2、批判程朱学派强调理永恒不变。

“元气即道体有虚数即有气有气即有道气有变化是道有变化气即道道即气不得以离合论者或谓气有变道一而不变更是道自道气自气歧然二物非一贯之妙也。”《雅述》上篇)

理在气中，如果气变而理不变则割断了理与气的联系

- 3、理不是永恒的，是有历史性的，不同的时期即有不同的理

“儒者曰天地间万形皆有敝惟理独不朽此殆类痴言也理无形质安得而朽以其情实论之揖让之后放伐放之后篡夺井田坏而阡陌成封建罢而郡县设行于前者不能行于后宜于古者不能宜于今理因时制宜逝者如狗矣不亦朽敝哉!”**译**

□评价

- 4、批判程朱讲的“万物一理”

不能专讲理一，也应当讲理万

“天地之间一气生生而常而变万有不齐故气一则理一气万则理万世儒专言理一而遗理万偏矣天有天之理地有地之理人有人之理物有物之理世儒专言理一而遗理万偏矣天有天之理地有地之理人有人之理物有物之理幽有幽之理明有明之理各各差别。”《雅述》上篇

各类事物有各类不同的理

- 5、批判道学把封建的伦理关系永恒化，绝对化

他指出，所谓父子君臣是有人以后才有的，是在后的，而不是在前的

“有太虚之气而后有天地有天地而后有气化有气化而后有牝牡有牝牡而后有夫妇有夫妇而后有父子有父子而后有君臣有君臣而后名教立焉是故太虚者性之本始也天地者性之先物也夫妇父子君臣性之后物也。”《慎言·道体》

(三) 肯定“气有变化”

- 1、他继承张载，以“性”“机”“神”来说明变化的根源

“阴阳也者气之体也阖辟动静者性之能也屈伸相感者机之由也 YUNYIN 而化者神之妙也。”《慎言·道体》**译**

性——指变化本性 机——指变化动力 神——指变化的复杂难测

- 2、提出元神的观念，即元气中所具有的微妙的变化作用

“元气之上无物有元气即有元神有元神即能运行而为阴阳有阴阳则天地万物之性理备矣非元气之外又有物以主宰之也。”《答薛君采论性书》

元神是气所固有的内在变化根源

- 五、讨论了精神与物质的关系问题——形神问题

“神者形气之妙用……夫神必借形气而有者无形气则神灭矣。”《内台集·答何柏斋造化论》

(一) 精神是以物质为基础的，不能离开物体而独立存在；

(二) 精神只是物体所具有的作用，不是另外一种实体

六、批判心学的以心为天说

“若曰天乃天吾心亦天神乃神吾心亦神以之取喻可矣即以人为天为神则小大非伦灵明各异征诸实理恐终不相类矣。”《雅述》上篇

七、对五行观念的分析和批判

(一) 先秦五代以五行学说为世界的元素。上古五行是从“民用”的观点来讲的。但后来五行观念被牵强附会地解释万事成物，于是五行竟和迷信结合起来。

“谓此五者流行于天地之中切于民用不可一日而缺治天下国家其政所宜先者。”《五行辩》

“以五行分配十二支于四时”有人“以五行配五脏六腑”，有人“以五行名星纬”，有人“以五行论造化生人物”，这都是“假合傅会迷乱至道”

都是“怪诞之谈”

(二) 对于五行说的分析

“且夫天地之初惟阴阳二气而已阳则化火阴则化水水之渣滓便结成地渣滓成地即土也金木乃土中所生。”(同上)

金木是不能和水火土相配的

八、物种的生成

王廷相肯定“气有变化”“道有变化”，但又认为一切物种在太始以来就已存在。

“天地之间无非气之所为者其性其种已各具于太始之先矣金有金之种木有木之种人有人之种物有物之种各为完具不相假借。”《五行辩》

“万物巨细柔刚各异其材声色臭味各殊其性阅千古而不变者气种之有定也人不肖其父则肖其母数世之后必有与祖同其体貌者气种之复其本也。”《慎言·道体》

※评价

九、“理载于气”的评价

第二节 对于先验认识论的批判

一、认识的来源

(一) 认识的必要条件——凭借感官经验

“心者栖神之舍神者知识之本思者神识之妙用也自圣人以下必待此而后知故神者在内之灵见闻者在外之资物理不见不闻虽对哲亦不能索而知之使婴儿孩提之时即闭之幽室不接物焉长而出之则日用之物不能辨矣而况天地之高远鬼神之幽冥天下古今事变杳无端倪可得而知之乎？（《雅述》上篇）^译

人心有精神活动，这精神活动具有思维的作用；

但必须凭借感官的经验才能有所认识

(二) 天性之知与后天之知

“婴儿在胞中能饮食出胞时便能视听此天性之知神化之不容已者自余因习而知因悟而知因过而知因疑而知皆人道之知也父母兄弟之爱亦积习稔熟然耳何以故使父母生之孩提而乞诸他人养之长而惟知所养者为亲耳涂而遇诸父母视之则常人焉耳可以侮可以詈也此可谓天性之知乎由父子之亲观之则诸凡万物万事之知皆因习因悟因过因疑而然人也非天也。”《雅述》上篇^译

如果说有天性之知，只有饮食可以称作天性之知，此外，都是后天的认识

(三) 对于圣人的天性之知，不敢否认，只是限制

“而不知圣人虽生知惟性善近道二者而已其因习因悟因过因疑之知与人大同。”(同上)

把圣人之知仅仅限于道德意识方面

二、感性认识与理性认识

(一) 否认单单靠思虑的认识

1、王粗略看到两者的区别及联系，认为一切知识必须凭借见闻和思虑，而所谓知识就是见闻与思虑的结合；

2、没有超经验超思维的知识

“夫神性虽灵必借见闻思虑而知积知之久而以类贯通而上天下地入于至细至精而无不达矣虽至圣莫不由此。”《雅述》上篇

“夫圣贤之所以为知者不过思与见闻之会而已。”

3、批判“德性之知”

“世之儒者乃曰思虑见闻为有知不足为知之至别出德性之知为无知以为大知嗟呼其禅乎不思甚矣殊不知思与见闻必由吾心之神此内外相须之自然也德性之知其不为幽闭之孩提者几希矣禅学之感人每如此。”(同上)

认为这是禅宗的影响使然

(二) 感性与理性相互共同作用

1、强调感性认识的作用认识必须凭借感性经验

“夫心固虚灵而应者必借视听聪明会于人事而后灵能长焉赤子生而幽闭之不接习于人间壮而出之不辨牛马矣而况君臣父子夫妇长幼朋友之节度乎而况万事万物几微变化不可以常理执乎”《石龙书院学辩》

2、理性认识及运用道理

(1) “耳目闻见善用之足以广其心不善用之适以狭其心。”《慎言·见闻》不能局限于耳目见闻

(2) 强调“思之自得”，强调“习之纯熟”

“广识未必皆当而思之自得者真泛讲未必吻合而习之纯熟者妙是故君子之学博于外而尤贵达于事。”《慎言·潜心》

感官经验——以思维分析——运用于事情——正确认识

3、特别强调行的重要

(1) 强调实际活动在认识中的作用

“学之术有二曰致知曰履事兼之者上也。”知——致知；履事——实践

“虽然精于仁义之术优入尧舜之域必知行兼举者能之矣。”《慎言·小宗》

(2) 以操舟作喻，讲实际经验的重要性

“世有闭户而学操舟之术者何以舵何以招何以橹何帆何以引竿乃罔不讲而预也及夫出而试诸山溪之濫大者风水夺其能次者滩漩汨其智其不能缘而败者几希何也风水这险必熟其机者然后能审而应之虚讲而臆度不足以擅其功矣夫山溪且尔而况江河之澎湃洋海之渺茫乎彼徒泛讲而无实历者何以异此？”《石龙书院学辩》^译

强调了实历，也就是实际活动的经验

(3) 批判程朱陆王两派的弊病

“但近世学者之弊有二一徒为泛然讲说一徒务为虚静以守其心皆不于实践处用功人事上体验往往遇事之来泛讲论者多失时措之宜盖事变无穷讲论不能尽故也徒守心者茫无作用之妙盖虚寂寡实机不能熟故也晚宋以来徒为讲说近日学者崇好虚静皆于道有害。”《与薛君采二》

“徒讲说者”——程朱学派

“徒守心者”——陆王学派

第三节 人性问题与历史进化观点

一、反对天命之性与气质之性的区分

(一) 在气质之性以外的“天命之性”是不存在的。

“人有二性此宋儒之大惑也……余以为人物之性无非气质所谓者离气言性则性无处所与虚同归离性言气则气非生动与死同途是性与气相资而有不得相离者也。”《答薛君采论性书》

(二) 性与人生的先后

朱熹——“人之有生性与气合而已”

王廷相——“人具形气而后性出焉今日性气合是性别是一物不从气出人有生之后各相来附合耳此理然乎人有生气则性存无生气则性灭矣。”《雅述》上篇

人性以身体为依据，有生以后才有所谓性，未生以前没有性。

二、人性有善有恶

(一) 反对传统的性善说

“自世之人观之善者常一二不善者常千百行事合道者常一二不合道者常千百……故谓人心皆善者非圣人大观真实之论而宋儒极力论赞以号召乎天下惑矣。”《雅述》上篇

多数人是不善的

(二) 善与气质

“性之善者莫有过于圣人而其性亦惟具于气质之中但其气之所禀清明淳粹与众人异故其性之所成纯善而

无恶耳又何有所超出也哉圣人之性既不离乎气质众人可知矣气有清浊粹驳则性安得无善恶之杂?”《答薛君采论性书》

气质清明淳粹者则善;昏浊杂驳者就善恶混杂

三、历史观

(一) 肯定历史是发展的

以婚姻制度来论证历史的发展

(二) 指出政治也是随时变化

“道无定在故圣人因时尧舜之事有羲轩未能行者三代之事有尧舜未能行者。”《慎言·作圣》

肯定历史演变

(三) 从历史演化的观点反对复古泥古,主张随时改革,因时制宜

“法久必弊弊必变变所以救弊也。”《慎言·御民》

(四) 只承认逐渐的变化,不主张聚变

“变有要乎曰渐春不见其生而日长秋不见其杀而日枯渐之义也至矣哉。”(同上)

渐——一点一点点的改良。历史就是这样一点一滴地演进

(五) 评价

1、反对历史退化论,这在当时是有进步意义的。

2、但在什么人创造历史的问题上,仍然继承了传统的史观

“仁义礼乐维世之纲风教君师作人之本君师植风教者也风教达礼乐者也礼乐敷仁义者也”《慎言·御民》

“愚谬安足成乱故乱天下者才智之雄也。”《慎言·御民》

英雄史观

第十一章 王艮与泰州学派

第一节 王艮的格物说与良知说

一、立场——为统治阶级着想

“使仆父子安乐于治下仍与二三子讲明此学所谓师道立则善人多善人多则朝廷正而天下治矣岂曰小补云乎哉?”

“今闻主上有纯孝之心斯有纯孝之行何不陈一言为尽孝道而安天下之心……钦惟我太祖高皇帝教民榜文以孝弟为先诚万世之至训也。”

“事父孝故忠可移于君。”《与南都诸友》

二、思想的核心

——(一)“安身者立天下之大本”

这是对“正心诚意……”思想的发挥。

(二) 统治者要治国平天下首先在于修身正己,只有己正了才能正物。

“吾身犹矩天下国家犹方天下国家不方还是吾身不方。”《语录》

(三) 如何安身?

“止至善者安身也。”《答问补遗》

“治天下有本身之谓也本必端端本诚其心而已矣。”《复初说》

“止至善”与“端本诚心”皆谓统治者讲求伦理道德修养

解释“止至善之旨”——“明明德以立体亲民以达用体用一致阳阴先生辩之悉矣。”《答问补遗》

解释《大学》——大学止字即是止仁止敬止慈止孝止信;据于德即是“据仁义礼智信者心之德。”

※这些都充分说明了他所讲的“安身立本”的实质,为统治者带头来提倡封建道德,维护封建统治秩序

“知君臣上下名分秩然而天下之治诚如示掌之易矣。”《语矣》

※哲学思想为他这一套政治主张提供理论根据

三、淮南格物说

(一) 王艮格物说的理论渊源

(二) 格物理论的解释

1、名词解释

“格如格式之格即? 矩之谓吾身是个矩天下国家是个方? 矩则知方之不正由矩之不正也是以只去正矩却不在方上求矩正则方正矣方正则成格矣。”《答问补遗》

(1) “格” —— 量度事物的意思, 或使事物成为一定格式的意思

(2) “? 度格字之义”—— “修身立本也立本安身也”

(3) 格物的“物” —— “格物之物即物有本末之物。”《语录》“身与天下国家一物也惟一物而有末之谓”“身也者天地万物之本也天地万物末也。”《答问补遗》

2、只有本立才能末治。所以有: “安身者立天下之大本也。”(同上)

3、而安身己的具体内容则在于反求诸己, “止至善”

“行有不得者皆反求诸己反己是格物底工夫其身正而天下归之正己而物正也。”

“知修身是天下国家之本则以天地万物依于己不以己天地万物”

“格物却正是止至善。”《语录》

四、“复初说”

(一) 理论渊源

接受了王守仁的“良知”, 把“淮南格物说”与之结合——“复初说”

(二) 格物与复初

1、格物是止至善

2、至善是“至善即性善。”《答问补遗》

3、所以, 格物即反求自己的本性, 致良知而已

“治天下有本身之谓也本必端端本诚其心而已矣诚心复其不善而动而已矣……知不善而动者良知也知不善而动而复之乃所谓致知以复其初也。”

人性是本善的, 格物止至善就是要复其人性本善之初

(三) 良知与复初

1、为什么会有恶

“今人只为自幼便将功利诱坏心术所以夹带病根终身无出头处。”《语录》

因此诚心就在于“复其不善而动”

2、什么叫良知“知不善而动者也。”

3、什么叫致良知“知不善而动而复之。”恢复本性善之初

4、达到了这点就叫做“圣”, 圣凡之别就在于能不能不为功利物欲所蔽, 能不能正心复初

(四) “良知即性”

1、为什么

“知不善而动者”为良知, 良知本身是至善, 出于本性的, 因此致良知即是复其本善之初。

2、性是道, 即是天理

“道也者性也天德良知也不可须臾离也。”《答刘鹿泉》

3、所以, 良知即是天理

“惟其不虑而知不学而能所以为天然自有之理惟其天然自有之理所以不虑而知不学而能。”《天理良知说答甘泉书院诸友》

4、天理是天然自有之理, 所以天理良知人人皆有自然流行, 表现出来就在日常生活之中

“百姓日用之条理处即是圣人之条理处” 只是“圣人知而不失百姓不知即会失。”《语录》

5、既然良知出自天理, 良知能不加任何思索自然知道自己对事物是知还是不知

“知之为知之不知为不知是良知也。”《天理良知说答甘泉书院诸友》

6、良知天理的主要内容无非是仁义礼智这些封建道德观念

(五) 明哲保身是良知良能

1、“明哲者良知也明哲保身者良知良能也。”《明哲保身论》

2、这是从“安身立本”的思想出发的。

既然安身为齐家治国平天下这本, 那么也只有保身才能保家保国保天下。

“吾身保然后能保一家矣。”“吾身保然后能保一国矣”“吾身保然后能保天下矣。”

“吾不能保身又何以保君父哉?”(同上)

3、如何保身

“知保身者则必爱身如宝能爱身则不敢不爱人能爱人则人必爱我人爱我则吾身保矣能爱人则不敢恶人不恶人则人不恶我人不恶我则吾身保矣能爱身则必敬身如宝能敬身则不敢不敬人能敬人则人必敬我人敬我则吾身保矣能敬身则不敢慢人慢人则人不慢我不慢我则吾身保矣此仁也万物一体之道也。”

4、提倡“安心”

“安其身而安其心者上也不安其身而安其心者次之不安其身而又不安其心斯为下矣。”《语录》

安身——保住自己

安心——要人们安于自身的现状

表面上看，安身放在第一位；实际上只有安心才能安身

第二节 泰州学派的发展

一、泰州学派的形成

二、王襞——宣扬王良的良知说

(一) 良知自知

“性之灵明曰良知良知自能感应自能约心思而酬酢万变知之为知之不知为不知一毫不劳勉强扭捏而用智者自多事也。”《语录遗略》

“学者自学而已吾性分之外无容学者也万物皆备于我而仁义礼智之性果有外乎率性而自知自能天下之能事毕矣。”

(二) 反对一切人为先进人物，反对任何向外求的学问，主张良知的“自然流行”

“舜之事亲孔之曲当一皆出于自心之妙用耳与饥来吃饭倦来眠同一妙用也人无二心故无二妙用得此岂容一毫人之力于其间以其不及舜孔之妙用者特心不空而存见以障之耳故有滞之心乌足以窥圣人圆神之妙。”《率性修道论》

良知的妙用是否能发挥，在于心存不存成见，心能做至空而一无所见，那妙用就能自然流露，否则良知“存见所障”

(三) 反对一切人为安排，主张“以不犯手为妙”，所谓“省力处便是得力处。”

※这把王良的“不借安排”推至了极点，其实质仍然是宣扬事亲事君的一套封建道德观念，与“饥来吃饭倦来眠”一样。

三、王栋——宣扬王良的格物说

(一) “先师之学主于格物”

“孔门传授无非此学”《会语正集》

“格物是止至善工夫”

“格物原是致知工夫作两件拆开不得……王良说物有本末言吾身是本天下国家为末可见平居未与物接只自安正其身便是格其物之本格其物之本便即是未应时之良知至于事至物来推吾身之矩而顺事恕施便是格其物之末格其物之末便即是既应时之良知致知格物可分拆乎？”《明儒学案》卷三十二）^译

(二) 对王良乐学说的阐发

1、“人心本自乐自将私欲缚私欲一萌时良知还自觉一觉便消除人心依旧乐乐是乐此学学是学此乐不乐不是学不学不是乐……”

人心本乐，为私欲所障而不能自乐，要学乐，就要去私欲。这是要人们消除自己的一切欲望，陶醉于自己的本心之心。

2、人心之体本自悦乐，只是因为不学而不能复其本体，悦乐之体就埋没了

“孔门教弟子不啻千言万语而记《论语》者首曰：学而时习之不亦悦乎是夫子教人第一义也盖人之心体本自悦乐本自无愠惟不学则或憧憧而虑营营而求忽忽而恐怕戚戚而忧而其悦乐本自不愠之体遂埋没矣故时时学习则时时复其本性而亦时时喜悦。”《会语正集》

“一时不习则不时不悦一时不悦则便是一时不习可见圣门学习只是此悦而已。”

3、结论

“学不离乐”为“孔门第一宗旨”

四、韩贞

(一) 深受王良学说的影响

“慕朱樵而从之学后乃卒业于东崖”

以歌咏演唱的形式宣传王良思想

(二) 宣扬思想

“世路多歧未许游得休休处且休休。”《与东村》

“人生安分且逍遥莫向明时叹不遭。”《与葛槐泉》

“偷个闲时取个欢莫将悉事锁眉端。”《勉盛子忠》

(三) 与统治阶级

(四) 评价

第十二章 李贽

第一节 对封建礼教的批判

一、揭露了封建礼教的危害性

(一) 批判所谓“德礼刑政”是束缚人民的工具而已

德礼是钳制人民思想的，政刑是束缚人民手足的，都扰害人民而使人民不得其所，是社会埃和人民痛苦的根源

“有条教之繁有刑法之施而民日以多事矣。”《焚书.论政篇》

(二) 批判封建礼教强调夫权和重男轻女的思想

“谓人有男女则可谓见有男女岂可乎谓见有长短则可谓男子之见尽长女子之见尽短又岂可乎？”《焚书.答以女人学道为见短书》

对于高明的女子“恐当界男子视之皆当羞愧流汗不敢出声了。”

主张婚姻自主“斗筲小人何足计事徒失嘉偶空负良缘不如早自决择忍小耻而就大计”《藏书.司马相如传》

(三) 深刻揭露了维护封建礼教的假道学的虚伪

描述耿定向“试观公之行事殊无甚异于人者人尽如此我亦如此公亦如此自朝至暮自有知识以至今日均之耕田而求食买地而求安读书而求科第居官而求尊显博求风水以求福荫子孙种种日用皆为自己身家计虑无一厘为人谋者及乎开口谈学便说尔为自己我为他人尔为自利我欲利他……以此而观所讲者未必公之所行所行者又公之所不讲其与言顾行行顾言何异乎？”《焚书.答耿司寇》

认为伪君子们“反不如市井小人身履是事中便说是事作生意者但说生意力田作者但说田力凿凿有味真有德之言令人听之忘厌倦矣。”《焚书.答耿司寇》

还尖锐指出，道学们“口谈道德而心存高官志在巨富既已得高官巨富矣仍讲道德说仁义自若也。”《焚书.又与焦弱侯》

二、强调物质生活的重要

(一) 所谓“人伦物理”，人与人的关系及规则，在“穿衣吃饭”的物质生活中。

“穿衣吃饭即是人伦物理除却穿衣吃饭无论物矣世间种种皆衣与饭类耳故举衣与饭而世间种种自然在其中非衣服之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”《焚书.答邓石阳》

(二) 认为升官发财追求富贵也是自然的，应任其发展

“富贵利达所以厚吾天生之五官其势然也是故圣人顺之顺之则安之矣。”《焚书.答耿中丞》

“是故贪财者与之以禄趋势者与之以爵强有力者与之以权。”(同上)

(三) 除了这些要求，对于有道德的人，要给他一个空名义，让人民瞻仰，对于才能高的人给以重要职位，让其随意用钱

“各从所好各聘所长无一人之不中用”

(四) 他的社会理想是一个自由竞争强者得势的社会

三、利己主义的人性论——自私是人的天性

“夫私者人之心也人必有私而后其心乃见若无私则无心矣。”《藏书.德业儒臣后论》

“如服田者利有秋之获而后治田必力居家才利积仓之获而后治家必力为学者利进取之获而后举业之治也必力。”

“虽圣人不能无势利之心。”“势利之心亦吾人禀赋之自然。”

四、对于市民商人的同情

(一) “且商贾亦何可鄙之有挟数万之资经风涛之险受辱于关吏忍诟于市易辛勤万状所得者末。”《焚书.又与集弱侯》

(二) “大概读书食实禄之家意见皆同以余之所见质之不以为狂则以为可杀也。”《焚书.蜻蛉谣》

(三) 主张“道不虚谈”“学务实效”，

因此表扬战国提倡变法的历史人物“各各有一定之学术中各各有必至之事功。”《焚书.孔明为后主写韩申子六韬》

五、对封建官僚的批判

第二节 世界观和真理学说

一、世界观

(一) 早年反宗教，后接受宗教

“余自幼倔强难化不信学不信道不信仙释故见道人则恶见僧则恶。”《王阳明先生道学钞》
后受王守仁与佛教禅宗影响，接受心学思想

(二) 提出对于程朱学派的反驳

认为，世界最初只是阴阳二气并没有在阴阳二气之上的理

“有天地然后有万物然则天下万物皆生于两不生于—明矣而又谓—能生二理能生气太极能生两仪何欤夫厥初生人惟是阴阳二气男女二命初无所谓—与理也而何太极之有以今观之所谓—者果何物所谓理者果何在所谓太极者果何所指也？”《焚书.夫妇》

(三) 接受了佛家思想，讲所谓真空，认为所谓“人伦物理”都是“真空”的表现

“学者只宜于伦物上识真空不当于伦物上辨伦物。”《焚书.答邓石阳》^译

真空：佛教所讲的最高精神本体

(四) 提出最高精神性本体与事物现象相即不离的关系

“若无山河大地不成清净本原矣故谓山河大地即清净本原可也若无山河大地则清净本原为顽空无用之物为断灭不能生化之物非万物之母矣可值半文钱乎？”《焚书.答自信》^译

□真空本体：“妙明真心”——“吾之色身泊外而山河遍而大地并所见之太虚空等皆是吾录明真心中一点物相耳。”《焚书.解经文》

这种思想是与禅宗一脉相承的

二、认识论方面

(一) 承认“生知”认为人人都是生知

“天下无一人不生知无一物不生知亦无一刻不生知者但自不知耳。”《焚书.答周西岩》

(二) 提出了真理的相对性的问题

1、否认孔子思想为绝对真理的传统观点

2、所谓是非即正确与错误，是相对的，随时代的变迁而改变

“前三代吾无论矣后三代汉唐宋是也中间千百余年而独无是非者岂其人无是非哉咸以孔子之是非为是非故未尝有是非耳然则予之是非人也又安能已夫是非之争也如岁时然昼夜更迭不相—也昨日是而今日非矣今日非而后日又是矣虽使孔夫子复生于今又不知作如何非是也而可遽以定本行罚赏哉”《藏书.世纪列传总目前论》

3、※不能理解相对真理与绝对真理的联系，没有找到是非的客观标准

4、“是非无定”

“人之是非初无定质人之是非人也亦无定论无定质则此是彼非并育而不相害无定论则是此非彼亦并行而不相悖矣然则今日之是非谓予李卓吾一人之是非可也谓为千万世大贤大人之公是非亦可也谓予颠倒千万世之是非而复非是予之所非是焉亦可也则予之是非信乎其可矣。”

无定质：指没有固定的本质

“是”可以不是“是”；“非”可以不是“非”；“非”可以转化为“是”，“是”可以转化为“非”

(三) 宣扬所谓“童心”

1、童心是“真心”，是“绝假纯真最初一念之本心”。

2、一切“闻见道理”都是童心的障碍；闻见道理是从“多读书识义理”来的，所以“多读书识义理”是

“障其童心”的

3、与王守仁的良知比较有所不同

(1) 王守仁——良知以“义理”为内容

(2) 李贽——义理是障碍童心的

“夫六经《语》《孟》非其史官过为褒崇之词则其臣子极为赞美之语又不不然其迂阔门徒懵懂弟子记忆师说有头无尾得后遗前随其所见笔之于书后学不察便谓出自圣人之忆师说有头无尾得后遗前随其所见笔之于书后学不察便谓出自圣人之口也决定目之为经矣孰知其大半非圣人之言乎？”《焚书·童心说》

(四) 作人不必效法孔子

1、如果一定要效法孔子，那孔子以前的人就不成为人了

“夫天生一人自有一人之用不待取给于孔子而后足也若必待取足于孔子则千古以前无孔子终不得为人乎？”《焚书·答耿中丞》

“孔子未尝教人之学孔子而学孔子者务舍己而必以孔子为学……真可笑矣”（同上）

2、孔子本人就是这样教育人 “为仁由己”

※在形式上李贽并不反孔，并且认为孔夫子与李老子、释迦佛同为三大圣人

(五) 批判儒家所宣扬的“道统”论

1、道不离人，人不离道

“道之在人犹水之在地也人之求道犹之掘地而求水也然则水无不在地人无不载道也审矣而谓水有不流道有不传可乎？”《藏书·德业儒臣前论》

肯定“道之在人”“人无不载道”，道不是脱离人类生活而存在的

2、对韩愈提出道统中断的反驳

“彼谓轲之死不得其传者真大谬也。”《藏书·德业儒臣前论》

3、对程朱学派自以为他们直接继承了孔夫子的道统，加以反驳

“自秦而汉而唐而后至于宋中间历晋以及五代无虑千数百年若谓地尽不泉则人皆渴死久矣若谓人尽不得道则人道灭矣何以能长世也终遂泯没不见混沌无闻直待有宋而始开辟而后可也何宋室愈以不竞奄奄如垂绝之人而反不如彼之失传者哉？”《藏书·德业儒臣前论》

※反驳

第十三章 方以智

生平简介及著作

第一节 论“通几”与“质测”的关系

一、区别了“通几”与“质测”

(一) “通几”指哲学

“通观天地天地一物也推而至于不可知转以可知者摄之以费知隐生玄一实是物物神之深几也寂感之蕴深究其所自来是曰通几。”《物理小识·自序》

1、“几”：指细微的变化，亦即事物运动为四化的内在源泉

2、“以费知隐重玄一实”：是说由认识本质，最深刻的本质也属于客观实际

3、“物物神之深几”：即事物运动变化的最深刻的原因

□ “通几”：研究事物变化的深微根源的学问

(二) “质测”指自然科学

“物有其故实考究之大而元会小而草木蠹蠕类其性情微其好恶推其常变是曰质测。”

1、“质”指实物

2、“测”指考察

□ “质测”即对于实际事物朝廷精细的考察以发现事物运动变化的固有规律。

二、“通几”与“质测”的关系

(一) “质测即藏通几者有竟扫质测而冒举通几以显其宥密之神者其流遗物。”（同上）质测包含着通几，脱离质测的通几，一定会陷于空虚

(二) 所以有“学者勿欺而已通神明之德类万物之情……或质测或通几不相坏也。”《物理小识·总论》哲

学与科学相辅相成, 决非相互妨碍

三、“宰理”——关于社会政治的学问

“考测天地之家律历声音医药之说皆质之通者皆物理也专言始教则宰理也专言通几则所以为物之至理也。”《通雅》卷首三

“儒者守宰理而已圣人通神明类万物藏之于《易》……学者几能研极之乎？”《物理小识·自序》

质测——研究物理 宰理——研究“治教” 通几——研究“所以为物之至理”即根本原理

四、强调总结前人经验智慧的必要性

“古今以智相积而我生其后考古所以决今然不可泥古也……生今之世承诸圣之表章经群英之辩难我得以坐集千古之智折中其间岂不幸乎？”《通雅》卷首一

“践形者神理泯于事物自献理事贵时宜……大成贵集述妙于删千古之智惟善读书者享之。”(同上书卷首二)

五、对于西方天主教的传教——研究其输入的自然科学, 但反对其宣扬的宗教思想

“万历年间远西学入详于质测而拙于言通几然智士推之彼之质测犹未备也。”《物理小识·自序》

“太西质测颇精通几未举”

批评耶稣教所谓上帝: “所谓大造之主则於穆不已之天乎彼详于质测而不善言通几往意以语阂。”《物理小识·卷一》

第二节 方以智的自然观

一、《物理小识》简介

二、《物》中的哲学观点——气一元论

(一) 世界统一于气一切都是气

“世惟执形以为见而气则微矣然冬呵出口其气如烟人立日中头上蒸(高欠)影腾在地考钟伐鼓窗棂之纸皆动则气之为质固可见也充一切虚贯一切实更何疑焉。”(卷一)

1、气较形为细微, 但也是人的感官所能感触到的, 确然无疑的客观实在

2、虚空中充满了气具体的物都是气所构成的

“一切物皆气所为也空皆气所实也。”(同上)

“虚固是气实形亦气所凝成者。”(同上) 点火装置

“气形于天曰五运产于地曰五材七曜列星其精在天其散在地故为山为川为鳞羽毛介草木之物。”(同书《总论》) 星辰山河以及动植物都是气变成的

(二) 关于五行的问题

1、他认为基本只有水火二行

“问中国言五行太西言四行将何决耶愚者曰岂惟异域邵子尝言水火土石而略金木矣。……《易》曰一阴一阳之谓道非用二乎谓是水火二行可也谓是虚气实形二者可也……直是一气而两行交济耳。”(同书卷一) 五行统于二行, 二行只是一气

2、水火二行中, 火是最主要的

“凡运动皆火之为也。”(同书卷一)

“天恒动人生亦恒动皆火之为也。”

“天道以阳气为主人身亦以阳气为主阳统阴阳火运水火也” 火是一切运动的根源

3、火也是属于气的, 所以他还是气一元论

三、以气一元论提出“气形光声为四几”的新学说

(一) 什么是四几

“气凝为形发为光声犹有未凝形之空气与之摩荡嘘吸故形之用止于其分而光声之用常溢于其余气无空隙互相转应也。”(同书卷一)

“气凝为形蕴发为光窍激为声皆气也而未凝未发之气尚多故概举气形光声为四几焉。”(同上)

“四几”指四种变化状态

1、形是气所凝聚而成的

2、光是气所发出的

3、声也是气所发出的

(二) 把气形光声称为四几, 认为这是四种最基本的物理现象

四、“理”和“神”

(一) 是什么

所谓“理”——事物运动变化的规律

所谓“神”——事物变化的内在动力

(二) 两者的关系

“一切物皆气所为也空皆气所实也物有则空亦有则以费知隐丝毫不爽其则也理之可征者也而神在其中矣。”(同书卷一)

“神不可测而当前物则天度同符……此则有所以为物所以为心所以为天者岂徒委之气质而已乎?”(同上)

理即是物则, 也就是物、心、天的所以然, 即一切事物的根本规律

理是丝毫不爽的, 神是不测的, 而不测之神即在不爽的理之中

五、理在气中

(一) 肯定了虚实神形都是气的变化, 肯定了理在气中, 对程朱陆王都进行了批判

“圣人合虚实神形而表其气中之理……彼离气执理与扫器尊心皆病也理以心知知与理来因物则而后交格以显岂能离气之质耶?”(同书卷一)

(二) 理是物之理

“本末源流知则善于统御舍物则理亦无所得矣又何格哉”(同书《总论》)

(三) 反对“离器而言道”

1、理在物中, 道在器中, 隐在费中

“为物不二之至理隐不可见质皆气也征其端倪不离象数彼扫器之道离费穷隐者偏权也。”(同书卷一)

2、肯定了道器的统一关系

“性命之理必以象数为征未形则无可言一形则上道下器分而合者也。”(同书《总论》) 两者虽有区别, 却是不相离的

六、心与物的关系

(一) 心也是一物, 而能认识天地万物, 心与物有统一的关系

“盈天地间皆物也……器固物也心一物也。”《自序》

“天地一物也心一物也惟心能通天地万物知其原即尽其性矣。”(同书《总论》)

(二) 但却得出心物不二的结论

“即性命生死鬼神只一大物理也舍心无物舍物无心其冒耳。”(同书《总论》)

“日月星辰天悬象数如此官肢经络天之表人身也如此……无非物也无非心也犹二之乎?”(同书卷一)

对象依靠认识而存在, 这是“舍心无物”的心学观点

七、关于神

(一) 有时把变化动力的神与人的精神作用的神混为一谈

“天以气为质以神为神地以质为质以气为神人兼万物而为万物之灵者神也。”(同书《总论》)

方以智把天地变化的内在动力与人的精神作用混淆起来了

(二) 神是否存在的问题, 他采用了依违两可的态度

“孔子言知幽明之故鬼神之情状而岐伯曰道无鬼神独往来盖谓无入不自得谓之不落祸福鬼神无如我何非曰无鬼神也。”(同书《总论》)

“有以信致专者即有以疑致畏者即有以不信致勇者……故曰有体物之鬼神即有成能之鬼神即有作怪之鬼神权在自己正己毕矣彼如我何圣人知之故能转物。”(同书卷十二)

不否认鬼神存在, 又企图对其作出一定解释; 结论——来要怕鬼神

八、空间与时间——“宙轮于宇”

“以推移之宙消贪心以规矩之宇辨物则而一万俱毕矣去者已去来者未来今又逝贪执何为……灼然宙轮于宇则宇中有宙宙中有宇春夏秋冬之旋轮即列于五方之旁罗盘而析几类应孰能逃哉?”(卷二)

(一) 宙即古往今来的时间

(二) 宇即上下四方及中央的空间

(三) 宙轮于宇即时间在空间中旋转流逝

1、未来转为现今, 现今转为过去。

2、空间中的万物都随时间的轮转而流逝。

3、宙即在字中，宇即在宙中空间与时间不是彼此独立的。

(四) 评价

精辟：思想火花

九、晚年思想——受佛教影响较深

(一) 关于心与物

1、《东西均》重复了“离物无心离心无物”《三征》篇)的命题

2、进而认为，太极就是心

“太极者先天地万物后天地万物终之始之……自古及今无时不存无处不有即天也即性也即命也即心也。”

(同上)

3、进一步认为，心是气的所以然

“本一气耳缘气生生所以为气呼之曰心”《尽心》篇)

“世无非物物因心生。”

这样就专讲“离心无物”了

4、于是，心是世界的究竟本原，心是最根本的

“通言之则(彳扁)满者性即(彳扁)满者心未有天地先有此心。”《译诸名》篇

(1) 这样的心是“公心”——“心大于天地一切因心生者谓此所以然者也谓之心者公心也人与天地万物俱在此公心中。”《象数》篇

公心即绝对的心

(2) 然此公心又是自心

“苟非彻见自心安能信此心之即天地万物乎？”《所以》篇

(二) 明确提出宋明哲学中“气”“理”“心”的问题

1、理可统气，而理气又皆归于一心

“无真妄之真真即统理气之至理。”《所以》篇 “主理臣气而天其心乃正示也。”《所以》篇

“形本气也言气而气有恐人执之不如言虚虚无所指不如言理理求其切于人则何如直言心宗乎？”

归根到底，还是心为最根本。“因言气理而质论通论之皆归一心。”《声气不坏说》

2、气理心三者既有区别又是统一的，可分而不可分不可分而可分。

“气也理也太极也自然也心宗也一也皆不得已而立之名字也。”《所以》篇

“明至无可明养至无可养穷至无可穷则又何心何气何理乎又何不可心之气之理之也乎”

“理也气也心也俱可忘言俱无可言又何拣择乎？”《声气不坏说》

对于万物来说，气也是根本；但心究竟是最根本的。

(三) 反对离气言理、扫物尊心

1、“夫乌知一之本千万听其千万之本一乎标理者？理已胶标心者执心亦胶”《译诸名》译

2、关于理与象的关系

“理与象气与形皆虚实有无之两端而一者也……世有泥象数而不知通者固矣专言理而扫象数者亦固也……岂有通至理而不合象数者乎……真易简者不离繁多而易简者也。”《象数》篇)不可泥于象数，也不可扫象数而专言理

3、关于形上形下的关系

“阴阳即形下矣而谓之道岂非上藏于下而无上无下者乎？”《全偏》篇)形而上者即包括于形而下者之中

4、反对绝物以存心

“火固烈于薪欲绝物以存心犹绝薪而举火也乌乎可？”

“爰一恶曷胶柱已甚人当独有一心四官四肢三百六十骨节太多何不废之天当止有天不当有日月星可乎哉？”《道艺》篇

第三节 辩证思想

一、相互关系的两层含义

(一) 肯定对立之为对立。对立两方面相互渗透、相互转化的关系——辩证思想

(二) 否定对立之为对立。既然两方面既然相互渗透转化，就没有区别——相对主义

二、提出了“随”“泯”“统”三个观念，作为他方法论的总纲

(一) 是什么

“明天地而立一切法贵使人随暗天地而泯一切法贵使人深合明暗之天地而统一切法贵使人贯。”《三征》

随——顺从常识，承认一切事物的存在，即承认对立之为对立

泯——消除一切区别，不承认一切事物的存在，就即不承认对立之为对立

三者是统一的：“究竟泯

在随中泯在随中三即一一即三”

统一——综合以上两种观点，把两者贯通起来

(二) 此观念来源于佛教华严宗三谛学说

“华严归于事事无碍法界……可见中谛统真俗二谛……俗谛立一切法之二即真谛泯一切法之一即中谛统一切法之一即二二即一也。”《东西均.全偏》

随——即华严宗所谓“俗谛”——承认二

泯——即华严宗所谓“真谛”——承认一

统一——即华严宗所谓“中谛”——肯定一即二，二即一

三、提出“交”“轮”“几”三个观念

(一) 是什么

“交以虚实轮续前后而通虚实前后者曰贯贯难状而言其几。”

“交也者合二而一也轮也者首尾相衔也……几者微也危也权之始也变之端也。”《三征》

交——即对立两方面相互作用渗透

轮——即对立两方面相互转化相互推移

几——是变化的开始，即事物运动变化的内在源泉

(二) 几者的发挥

交——既指对立的相互作用相互渗透，而又表示：既然两者交互作用交互渗透，彼此也就无所区别，合为一体

轮——既指对立的相互推移，又表示：两者彼转为此，此转为彼，循环往复，互不相离

“虚实也动静也阴阳也形气也道器也昼夜也幽明也生死也尽天地古今皆二也两间无不交则无不二而一者相反相因因二济而实无二无一也。”

“轮之贯之不舍昼夜无住无息无二无别随泯自统自然而然。”

“一不可言而因二以济二即一一即二也自有阴阳动静体用理妻而因果善恶染净性相真妄皆二也贯之则一也谓之超可也谓之化可也谓之无可也。”(同书《容通》)

一方面承认对立矛盾，另一方面又断言对立矛盾没有分别

四、提出反因的学说

(一) 相因者皆相反相反者皆相因。一与二，统一与对立，也是相反而相因的。

1、相反——相互对待 2、相因——相互倚伏

“吾尝言天地间之至理凡相因者皆极相反……夫对待者即相反者也。……吉凶祸福皆相倚伏生死之几能死则生徇生则死静沉动浮理自冰炭而表中有动动中有静静极必动动极必静有一必有二二本于一岂非天地间之至相反者本同处于一原哉？”《东西均.反因》

(二) 绝对的(无对待)与相对(对待)亦是相反而相因的

“因对待谓之反因无对待谓之大因然今所谓无对待之法与所谓一切对待之法亦相对反因者也但进一层耳。”(同上)

“无对待在对待中”(同书《三征》)

(三) 无对待在对待中，主张超越一切差别

“世即出世是名超越”

“乃无实无虚无可无不可冥应双超者也。”(同上)

五、评价

(一) 关于“二”“对待”“相反”的学说是相当深刻的

(二) 关于“无二无别”的观点要求超越一切差别，是晚年皈依佛教之后的最后归宿

第四节 对于理学和佛教禅宗的批判

一、强调学问不脱离事物

“天载于地火丽于薪以物观物即以道观道也火固烈于薪欲绝物以存心犹绝薪而举火也乌乎可”《东西均·道艺》

心固然是主要的，但不可绝物

二、批判理学的偏失

“理学怒词章训故之汨没是也慕禅宗之玄务偏上以竞高遂峻诵读为玩物之律……礼乐精义芒不能举天人象数束手无闻……由是观之理学之汨没于语录也犹之词章训故也。”(同上)

三、批判禅宗

“禅宗笑理学而禅宗之汨没于机锋也犹词章训故也所谓切者槁木耳自谓脱者野兽耳夫岂知一张一弛外皆是内之真易简绝待贯待以公统私之真无碍乎？”(同上)

四、强调内外统一

(一)“道寓于艺者艺外之无道犹道外之无艺也……真智内智必用外智性命声音人所本有可自知也寓内之方言称谓动植物性律历古今之得失必待则后知其曰本自具足者犹赤子可以为大人也……据实论之赤子之饭与行必学而后知……欲离外以言内则学道人当先从不许学饭始。”

(二)“即博学之病端正不过老庸下孰与悟门之病诬惑横行而僭第一坐乎？”

(三)“欲挽虚窃必重实学。”(同上)

五、评价

第十四章 黄宗羲

第一节 明清之际的社会矛盾和黄宗羲的思想倾向

一、社会背景及矛盾

二、黄宗羲的思想倾向

(一) 反对空谈，注重实学

(二) 政治学说方面，提出了更进一步的民主观念

第二节 对于封建专制主义君权论的批判

一、背景

二、传统的政治观点

儒家的正统思想认为君民或君臣是绝对的隶属关系，臣民对君主只有服从的义务

“君者出令者也臣者行君之令而致之民者也民者出粟米麻丝作器皿通货财以事其上者也”韩愈《原道》

三、君与天下的关系

(一) 上古时代

1、君主的最初设立，是由于有人能为天下兴“公利”，除“公害”“不以一己之利为利而使天下受其利不以一己之害为害而使天下释其害”

2、则“古者以天下为主君为客凡君之所毕世而经营者为天下也。”

(二) 后来便颠倒过来了

“后之为人君者不然以为天下利害之权皆出于我我以天下之利尽归于己以天下之害尽归于人亦无不可。”这样，主客关系颠倒了

“今也以君为主天下为客凡天下之无地而得安宁者为君也”

“以我之大私为天下之大公”

“其未得之也荼毒天下之肝脑离散天下之子女以博我一人之产业曾不惨然曰我固为子孙创业也”

“其既得之也敲剥天下之骨髓离散天下之子女以奉我一人之淫乐视为当然曰此我产业之花息也。”

“然则为天下之大害者君而已矣。”《明夷待访录·原君》

(三) 批判

这样的君还不如无君

“向使无君人各得自私也人各得自利也”

“岂天地之大于兆人万姓之中独私其一人一姓乎？”

(四) 评价

四、君臣关系

(一) “缘夫天下之大非一人之所能治而分治之以群工故我之出而仕也为天下非为君也为万民非为一姓也。”《明夷待访录·原臣》

人们出来作官，应该为人民办事，不应该专为君主一家一姓服务

(二) 区分了“臣”与“仆妾”

臣——“以天下为事”是君的师友，而非仆妾

仆妾——为君主“奔走服役之人”

(三) 君臣“名异实同”

1、君臣是共治天下的人——“岂知臣与君长异而实同耶？”

2、为臣的人应该努力追求“天下之治”。治——人民的安乐

“盖天下之治乱不在一姓之兴亡而在万民之忧乐”

治与乱是以人民的生活为标准，而非以朝代的兴亡——“桀纣之亡乃所以为治也秦政蒙古之兴乃所以为乱也”(同上)

3、反对“杀其身以事其君”的传统道德观念

第三节 以学校为议政机关的政治思想

一、批判专制主义的法制

(一) 区别“天下之法”与“一家之法”

天下之法——“三代以上之法”

为天下而设立的，是为天下人民的生养教化而设立的，目的在于解决人民的物质生活与文化生

活

一家之法——“三代以下之法”

为保持私家的政权而设立的

“思患于未然以为之法。”“利不欲其遗于下福必欲其敛于上”

所以这种法不得不很细密 “法愈密而天下之乱即生于法之中”

“前王不胜其利欲之私以创之后王或不胜其利欲之私以坏之坏之者固足以害天下其创之者亦未始非害天下者也。”

(二) 应该废除专制主义的“一家之法”，恢复“天下之法”

1、必须有正当的法制，依法办事，才能输出成绩——“有治法而后有治人”

2、如果法制不合理，即有“能治之人”也受法的牵制

“自非法之法桎梏天下人之手足即有能治之人终不胜其牵挽嫌疑之顾盼有所设施亦就有其分之所得安于苟简而不能有度外之功名。”(以上《明夷待访录·原法》改革法制是必要的，如果不从根本上改变制度，社会的情况是无从变好的。

二、提出以学校为议政机关的思想

(一) 扩大学校的职能，使一切治理天下的设施都出于学校，然后设立学校的意义才算完备

“必使治天下之具皆出于学校而后设学校之意始备。”

学校应该是决定是非的最高机关，皇帝应该听从学校的公议 “天子之所是未必是一辈子之所非未必非一辈子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校。”

(二) 机构设置及职能

1、职位的任命

(1) “学官”即学校的校长和教师，不应由政府任命，应由公众推举 (2) “郡县学官”由“郡县公议请名儒主之” (3) 首都太学的校长，更须由大儒担任

(4) “太学祭酒推择当世大儒其生与宰相等或宰相退处为之” 祭酒是皇帝的师傅

2、职能

(1) “祭酒南面讲学天子亦就弟子之列政有缺失祭酒直言不讳”

(2) 而郡县学官应监督指导郡县政事

(三) 学校的作用与功能

有议政，监督的作用；培养舆论决定是非监督政府；进退官吏

这是一个各阶层知识分子参与政权的机构。

(四) 评价

三、民主观念的评价

第四节 “气外无理”、“心即是气”的哲学思想

一、理气问题上, 主张“理在气中”

(一) 赞同罗等人的“理为气之理无气则无理”(《明儒学案》卷七)

1、从宇宙整体来看“气无穷尽理无穷尽”都是永恒无限的, 无始无终的

2、从万事万物来看, “日新不已”气有变化, 理也随之变化—“不以已往之气为方来之气亦不以已往之理为方来之理。”(同上)

3、坚决否认理的独立存在

“天地之间只有气更无理所谓理者以气自有条理故立此名耳。”《明儒学案》卷五十

4、对各派各家的批判或继承

(1) 反对程朱

(2) 继承改造陆王学派

(3) 肯定明代气学派王廷相等人的观点

二、心是最高是的实体, “心即是气”

(一) 世界是气的世界, 又是心的世界, 心才是最高的实体

“盈天地皆心也变化不测不能不万殊。”

“故穷理者穷此心之万殊非穷万物之万殊也。”《明儒学案》自序)

世界是此心的变化, 这也就是认为, 世界只是心的表现

(二) 心即气

1、天地之间充满了气生出人, 来生出物来

“人稟是气以生心即气之灵处理不可见见之于气性不可见见之于心心即气也。”《孟子师说》卷二)

□心也就是气的“灵处”, 所谓灵处即认识作用

理气关系和性心关系是一致的, 性就是理, 所以心就是气

2、气没有不灵的, 所以气就是心, 心就是气了

“气未有不灵者气之行处皆是心不仅腔子内始是心也即腔子内亦未始不是气耳。”《明儒学案》卷七

(三) 黄宗羲受王守仁的影响很深, 更坚持王守仁“心外无理”

“天地万物之理实不外于腔子里故见心之广大。”

如果“以天地万物之理即吾心之理求于天地万物以为广大”, 则就是“仍为旧说所拘”

(四) 与陆王不同处

1、陆王讲“人同此心心同此理”, 强调心的永恒不变与惟一无二

黄宗羲认为心是万殊是, 是变化不测的

2、陆讲本心, 王守仁讲“心之本体”

黄宗羲认为“心无本体工夫所至即其本体”《明儒学案》自序,

□这里强调了工夫, 变化

□学术的途径很多 “其途亦不得不殊”, 如果“必欲出于一途”, 是没有好处的 他强调说: “夫先儒之语录人人不同只是印我心体之变动不居若执成局终是受用不得。”

※反对“执成定局” 主张自辟途径, 也可以说是在一定程度上主张学术思想自由。

第十五章 王夫之

生平简介及著作

第一节 “气者理之依”

一、理与气

(一) 理论渊源——张载

(二) 理乃气是内在的规律, 气是有理的

(三) 气是世界的惟一的实体 “天人之蕴一气而已”《大全说》卷十) “气外更无虚托孤立之理也”

(四) 没有离开气而自己存在的理, 理依凭于气

“天下岂别有所谓理气得其理之谓理也气原是有理底尽天地之间无不是气即无不是理也。”

“气者理之依也。”《思问录·内篇》

二、“天下惟器”

(一) 器即具体的东西。“天下惟器”即世界上只有具体的东本是实际存在的

“天下惟器而已矣道者器之道器者不可谓之道之器也无其道则无其器人类能言之虽然苟有其器矣岂患无道哉……无其器则无其道人鲜能言之而固其诚然者也。”《周易外传》^译

□道□器

(二) 喻

“未有弓矢而无射道未有车马而无御道未有牢醴璧币钟磬管弦而无礼乐之道则未有子无父道未有弟无兄道道之可有而且无者多矣。”(同上)

规律不是永恒的, 而是随着事物的发生而表现的。

世界上惟有具体的事物是实际存在的。

三、物质不生不灭

(一) 理论渊源

张载 气是永恒的, 不可能消灭

(二) 物质有往来而无生灭

1、“以天运物象言之春夏为生为来为伸秋冬为杀为往为屈而秋冬生气潜藏于地中枝叶槁而根本固荣则非秋冬之一常用来而更无余也。”《张子正蒙注》卷一上)

2、举例——柴草的燃烧

3、“故曰往来曰屈伸曰聚散曰幽明而不曰生灭。”即只能讲往来, 屈伸, 聚散, 幽明, 不能讲生灭物质本身是不生不灭的

(三) 有与无

“言无者激于言有者而破除之也就言有者之所谓有而谓无其有也天下果何者而可谓之无哉言龟无毛言犬也非言龟也言兔无角言麋也非言兔也。”《思问录·内篇》^译

1、无只是相对的无, 没有绝对的无

2、所谓无是对有而言的, 乃是对于一种特定的有加以否定而已。

□对张载的发挥

四、物质世界的客观规律

(一) 物质世界是无穷无尽的, 而这无穷无尽的物质世界具有不依人的意志而转移的客观规律。

(二) 提出“诚”的观念来表示具有客观规律的客观实在

“诚也者实也实有之固有之……若夫水之固润固下火之固炎固上也。”《尚书引义》卷四)^译

“诚者则天之道也二气之运行健诚乎健而顺诚乎顺五行之变化生诚乎生而成诚乎成。”《四书训义》卷二中)

(三) 诚的两层含义

1、实在性, 表示世界是不以人的意识为转移的客观实在

2、规律性, 表示这客观实在的世界有其固有的不以人的意识为转移的客观规律。

□诚是一上最完备的观念

“说到一个诚字是极顶字更无一字可以代释。”《大全说》卷九

第二节 “日新之化”

一、运动是绝对的, 静止是相对的辩证法命题

(一) 运动是永恒的, 静止只是运动过程中的一种状态

“太极动而生阳动之动也静而生阴动之静也废然无动而静阴恶从生哉一动一静阖辟之谓也由阖而辟由辟而阖皆动也。”《思问录·内篇》^译

(二) 广大的自然是充满了运动的

“太虚者本动者也动以入动不息不滞”《周易外传》卷六)

二、天地常变常新的

(一) 天地万物的变化更新是时时刻刻的

“天地之德不易而天地之化日新。” 天地的本性不改，天地的变化日新

(二) 喻

(三) 变化之认识

“人见形之不变而不知其质之已迁则疑今兹之日月为邃古之日月今兹之肌肉为初生之肌肉恶足以语日新之化哉？”《思问录·外篇》译

(四) 变化日新的原因

1、变化的根源在于对立的两方面相互作用。

“易者互相推移以摩荡之谓……纯乾纯坤未有易也而相峙以并立则易之道在。”《周易外传》卷一)译

2、关于对立的两方面

对立两方面的统一就在于对立的两方面本身的相互渗透，而不是有一个第三者把两者结合起来

“两端者虚实也动静也聚散也清浊也其究一也实不窒虚知虚之皆实静者静动非不动也聚于此者散于彼散于此者聚于彼浊入清而体清清入浊而妙浊而后知其一也非合两而以一为之纽也。”《思问录·内篇》译

□谈表里二，一的关系

“盈天地之间皆器矣器有其表者有其里者成表里之各用以合用而底于成……故合二以一者既分一为二之所固有矣……表里相待而二二异致而一。”《周易外传》卷五)

分一为二是“合二为一”的根本

三、对立面相互转化相互包含

(一) 一切对立面不是绝对对立的，而是相互转化相互包含的

“天下有截然分析而必相对待之物乎求之于天地无有此也求之于万物无有此也。”《周易外传》卷七)

(二) 例——天地进退存亡

“天尊乎上而天入地中无深不察地卑于下而地升天际无高不彻其界不可得而剖也进极于进退者以进退极于退进者以退存必于存邃古之存不留于今日亡必于亡今者所亡不绝于将来其局不可得而定也。”解

上下，存亡和进退的界线不是固定的

(三) 关于物极必反

1、事物固然是发展到极度才转到反面的，但事物发展到物极必反以前，并不是不动的，而是也在顾此失彼，不能把动与静绝对割裂

“方动即静方静旋动静即含动动不舍静……待动之极而后静待静之极而后动其极也唯恐不甚其反也厚集而怒报之……两间日构而未有宁矣此殆以细人之衷测道者与！”《思问录·外篇》译

2、评价——指出了事物变化的复杂性

——但转化是有条件的，是在一定条件下开始转化，不可能出现无条件的转化

3、王夫之同意张载的观点，(有象斯有对……仇必和而解)，承认有斗争，但必归于和解。

“刚柔寒温生杀必相反而相为仇乃其究也互以相成无终相敌之理。”《正蒙注》卷一

第三节 “能必副其所”和“知以行为功”

□能与所

能(主体的认识作用:“所以知”)——能知

所(认识的客观对象:“所知”)——所知

佛家以为:所知是不能离开能知而存在的

一、王夫之的“能”与“所”

(一)“境之俟用者曰所用之加乎境而有功者曰能能所之分夫固有之。”《尚书引义》卷五

1、外在环境等待认识作用去认识的叫做所

2、认识作用加于外在环境之上而有一定功效的叫做能 译

3、能所的分别是本来就有的

(二)“乃以俟用者为所则必实有其体以用乎俟用而可有功者为能则必实有其用。”

等待认识作用的是所知，所知有其实体；

作用于客观对象上而有功效的是能知, 能知有其所能

(三) 结论: “体俟用则所固以发能用乎体则能必副其所体用一诊其实不北其故而名实各相称矣。”《尚书引义》卷五

“所固以必能” “能必副其所”

所知本来是引起能知的; 能知就必须符合于所知。这是能所的本来关系

(四) 批判佛家的“消所以入能而谓能为所”

二、明确地分别了主观活动与客观对象

(一) 自然现象以及社会关系都是所知耳目心思的认识作用是能知

“所孝者父不得谓孝为父所慈者子不得谓慈为子所登者山不得谓登为山所涉者水不得谓涉为水、”《尚书引义》卷五)

“所著于人伦物理之中能取诸耳目心思之用”《尚书引义》卷五)

(二) 能与所有内外的区别

“所不在内” “能不在外”

认识是主体作用, 认识对象是离开主体作用而客观独立存在的。

三、如何研究客观世界

(一) 既然客观世界是独立存在的, 所以研究客观世界该从实际现象出发

(二) 不从客观现象出发, 光凭主观臆想推测世界的根源, 是完全错误的

“善言道者由用以得体不善言道者妄立一体而消用以从之。”解

(三) 批判不务实际, 不顾客观事物的作风

“人生而静以上既非彼所得见矣偶乘其聪明之变施丹垩于空虚而强命之曰体聪明给予所求测万物而得其影响则亦可以消归其用而无余其邪说自此逞矣则何如求之感而遂通者日观化而渐得其原也?”《周易外传》卷二) 译

□ “此亦言道者之大辨也、” 即理论研究的一个根本界限

(四) 对理的探求

1、强调“即事以穷理”, 就事物现象来探求其中的规律, 反对“立理以限事”, 主观设立一些原则来限制客观的情况 “有即事以穷理无立理以限事”

2、“? 然仅有得于理因立之以概天下” 是完全错误的

三、知觉的发生的条件及三因素的关系

(一) 产生知觉的三个条件 “形也神也物也三相遇而知觉乃发”《正蒙注》卷一上)

感觉器官, 精神作用, 客观对象, 三者相遇, 然后发生知觉。

前两者为主观对象; 后者为客观条件

(二) 心和感官的密切联系

1、心固然重要, 但心的精神作用依赖于五脏和五官。

“一人之身居要者心也而心之神明散寄于五脏待感于五官。”《尚书引义》卷六

“无目而心不辨色无耳而心不知声无手足而心无能指使一官失用而心之灵已废矣。”

2、另一方面, 感官的作用也依赖于心

“耳与声合目与色合……合故相知乃其所以合之故则岂耳目声色之力哉故舆薪过前群言杂至而非意所属则见如不见闻如不闻”《正蒙注》卷四上)

3、耳目的作用是察声观色, 但只能认识表面现象

心的作用是思维, 就能认识事物的规律, 对于事物的表里都能认识到

“声色之丽耳目一见闻之而然……岂如心之愈思而愈得物所已有者无不表里之具悉耳目但得其表。”《大全说》卷十

※区别了思维与感觉的作用

(三) 区别了感性认识与理性认识

1、认识的两个途径

“夫知之方有二二者相济也而抑各有所从博取之象数远征之古今以求尽乎理所谓格物也虚以生其明思以穷其隐所谓致知也……二者相济而不容不各致焉。”《尚书引义》卷三)

认识分为两类:

一者是考察自然现象, 研究历史过程, 以求得事物的规律——格物
由感性认识至理性认识 } 二者是相互辅助的, 只是途径不同
一者是就原理原则加以分析以穷尽其中隐微——致知
仅是理性认识, 接近于西方所谓的分析

2、格物、致知与“能”

“大抵格物之功心官与耳目均用学问为主而思辨辅助之所思所辨者皆其所问之事致知之功则唯在心官思辨为主而学问辅之所学问者乃以决其思辨之疑。”《大全说》卷一

格物——“心官与耳目均用” 致知——“唯在心官思辨为主”

3、不靠格物的致知如何来

“吾心之知有不从格物而得者……如酒肉黍稻本以养生只自家食量有大小过则伤人此若于物格之终不能知而唯求诸己之自喻则固分明不昧者也是故孝者不学而知不虑而能慈者不学养子而后嫁意不因知而知不物固矣。”《大全说》

(四) 耳目与心的作用的比较

1、关于事物的认识是从耳目感觉达到思维的, 耳目的见闻是有限的

2、思维的作用却是无限的; 物质世界的客观规律即理, 不能全为耳目口所得, 心却能得到所有的理; 心是“具体而微”的天

“目所不见之有色耳所不闻之有声音所不及之有义小体之小也至于心而无不得矣思之所不至而有理未思焉耳故曰尽其心者知其理者天之具体也。”《思问录.内篇》

3、王夫之肯定一切理是可知的; 但又接受程朱“理具于心”的观点

“万物皆有固然之用万事皆有当然之则所谓理也……具此理于中而知之不昧行之不疑者则谓心也……故理者人心之实而心者即天理之所著所存者也。”《四书训义》卷八^译

四、知行问题

□古代的行——日常活动与道德行为

(一) 所谓行

“知行之分有从大段分界限者则如讲求义理为知应事接物为行是也乃讲求之中力其讲求之事则亦有行矣。”《大全说》卷三

(二) 行先知后

1、批判程朱的知先行后 批判王守仁的知行合一

2、行在先而知在后

^引 “知之非艰行之惟艰”《尚书.说命》

“仁者先难而后获”孔子

“艰者必先也先其难而易者从之易矣。”《尚书引义》卷三

※以难者先易者后来论证行先知后是不正确的, 但行先知后的观点是创见

3、为什么

(1) 知依靠行, 行却不必依靠知; 由行可以得到知的效果, 由知却未必得到行的效果

“知也者固以行为功者也行也者不以知为功者也行焉可以得知之效也知焉未可心得行之效也。”《尚书引义》卷三)

(2) 行可以包括知, 知却不能包括行, 知是不能脱离行的

“行可兼知而知不可兼行君子之学未尝离行以为知也必矣。”

行是根本

(三) 知行相互作用, 故也互有区别

1、正因为两者有区别, 才能够相互作用

“知行相资以为用……则于其相互益知其必分矣同者不相为用资于异者乃和同而起功此定理也。”《礼记章句》卷三十一)

2、批判王守仁

王的知行取消了两者的区别, 是错误的。

他的知行合一, 是“以知为行”, 其所谓的知不是知, 行也不是行。这种“以知为行”是“销行以归知”, 否认了行的必要

第四节 人性论与理欲论

一、“性日生成”论

(一) 运用变化日新的观点提出的, 对于人性不变的观点进行了批判

(二) 肯定“习与性成”的

为什么——习惯与本性相互作用、相互结合, 习惯变了, 本性也随而变化

1、“二气之运五行之实始以为胎孕后以为长养”人活于自然中, 身体取给于自然的二气五行材料

2、“口得之成味目得之成色耳得之成声心得之成理”人的感觉思想反映自然界的现象与规律

3、自然变化日新一人的身心也“日非其故”——人性也是“日生而日成”的

“形日以养气日以滋理日以成” “日日生视耳日生听心日生思”人的感觉和思想都是变化日新的

4、结论：“性屡移而异”“性也者岂一受成型不受损益也哉”《尚书引义》卷三

二“性生日成”中, 保存了道德先验论的因素

(一) 承认人初生时接受了天赋的性的

“初生之顷非无所命也何以知其有所命无所命则仁义礼智无其根也。”

(二) 如果不是生日成, 那初生的天赋是不起作用的

“年逝而性亦日忘也”人性主要还是靠后来的培养

三、关于道德修养方法

(一) 批判了周敦颐, 二程的“主静”的道德修养方法

(二) 强调了动的重要性

1、性表现于情感, 情感表现于才能, 而情感与才能都表现于活动

“与其专言静也无宁言动……性效于情情效于才才之效皆效以动也。”《诗广传》卷一)

2、惟有动, 才能调整自然的变化, 作到人定胜天

“圣人之志在胜天不容不动也……则为功于变化屈申之际物无不感天亦不能违也。”《正蒙注》卷一)

四、理欲论

(一) 进一步提出对于程朱陆王学派的理欲之辨作批判

(二) 天理人欲并非绝对对立, 而是相互统一。天理在人欲中, 离开人欲也就无所谓天理

“礼虽纯为天理之节文而必寓于人欲以见……故终不离人而别有天终不离欲而别有理也。”

※启蒙意义的思想

(三) 强调天理, 天理虽然不能脱离人欲, 而人欲应受天理裁制

“人欲之大公即天理之至正”《大全说》卷三)

“人欲之各得即天理之大同”《大全书》卷四) 人人的共同欲望即是天理之所在

“饮食男女之欲人之大共也。”《诗广传》卷二)

第五节 历史观

在历史观方面, 王夫之提出了许多超越前人的见解。

一、历史进化论

(一) 观点

历史是发展的过程, 后来胜于往古, 上古时代并不是理想的境界, 秦汉以后的情况事实上比夏商周三代更好些。

(二) 批驳

1、道学家认为尧舜禹及夏商周三代是最好的时代, 以后一代不如一代。

2、王夫之根据历史实际情况的研究, 批驳了这种看法。

“唐虞以前无得而详考也然衣裳未正婚姻未别人之异于禽兽无几也”(《鉴论》卷二十)

“至于春秋之世弑君者三十三弑父者三卿大夫之父之相夷兄弟相杀姻党相灭无国无岁而无之 孔子成春秋而乱贼始惧删诗书定礼乐而道术始明(同上)”这里把文化的进步完全归于孔子, 当然是不对的, 但他所着重阐明的是“后世之民”比较“唐虞三代之民”实在好得多。

“然则治唐虞三代之民难而治后世之民易亦较然矣”。(同上) 他更讲, 中国皇帝以前跟野蛮种族差不多; 伏羲以前, 跟鸟兽差不多, 不过是直立的兽罢了。

“故吾所知者中国之天下轩轾以前其犹夷狄乎太昊以上其犹禽兽乎 所谓饥则一一饱则弃余者亦植立之兽而已矣”《思问录·外篇》

3、今胜于古的理由

三代贵族世袭——秦汉郡县制度

郡县制度并非于天子有利，但对于人民的害处是比较轻些了，地方官吏不能世袭。官吏选择不当也会残害人民，但可随撤换，比起世袭的贵族来总是好多了。这样，他肯定秦汉以后比上古三代好，历史是前进的发展过程。

二、历史发展的理与势

(一) 在历史的发展过程中，有其必然的发展趋势，而这发展趋势中有其内在的规律。

(二) “理”与“势”相互统一——他讨论了“理”与“势”的问题，提出理势统一的观点。

“势者事之所因势者事之所就故离势无理离理无势势之难易理之顺逆为之也理顺斯势顺矣理逆斯势逆矣”（《尚书引义》卷四）

历史事件是由于必然趋势所形成的，而趋势表现了事情中固有的规律。没有脱离趋势的理，也没有不表现理的势。

(三) 理与势不能割裂开来，当做两件事来看。

“凡言势者皆顺而不逆之谓也从高趋卑从大趋小不容为阻之谓也夫然又安往而非礼乎知理势不可以两截沟分。”（《大全说》卷九）

(四) 理势统一的表现方式

势的必然就是理的当然，“势之顺者即理之当然者已”（同上）

(五) 它的理势统一论与他在自然观方面的“理在气中”是一致的。物质世界具有客观规律，在历史上，这客观规律便表现为必然的趋势。“其始之有理即于气上见理迨已得理则自然成势又只在势之必然处见理”（同上）。

三、历史发展趋势的客观性

(一) 历史的发展趋势是不以人的意志为转移的

(二) 历史向前发展常常是通过一些皇帝大臣的活动，这些皇帝大臣图谋自己的私利，却不一定实现自己的愿望，然而却促进了历史地向前发展，是历史前进一大步。

EG——“秦以私天下之心而置侯之守而天假其私以行其大公。”“武帝之始闻善马而远求耳 然因事而贵筑昆明垂及于今而为冠带之国此岂武帝张骞之意计所及哉故曰天牖之也。”（《读通鉴论》卷一，卷三）

(三) 历史的这些发展变化，都是由于天，是天之使然。这里所谓的天是什么呢？

“夫岂有苍苍不可问之天哉天者理而已矣理者势之顺而已矣”（《宋论》卷七）

他这里所谓天不是上帝的意志，不是绝对精神的作用，因为他不承认有在气之先的理，在本质上这里所谓的天乃是指历史的客观规律。

(四) 评价

王夫之可以说是朦胧地看到了这一类的事实——历史发展有其客观的规律，主观上是追求私利，客观上是历史的客观规律与必然趋势在那里起作用。

恩格斯说：“在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。”又说：“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲与权欲成立了历史发展的杠杆。”（《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）

第十六章 颜元

第一节 “理气融为一片”

一、理气统一

(一) 如何统一——生成万物的材料是气，万物所以然的规律是理。

“生成万物者气也而所以然者理也”（《言行录·齐家》）

(二) 理与气是统一而不能分离的为什么——

因为“气即理之气理即气之理”（《存性编》卷一）

(三) 两者的主次

在二者之中，颜元肯定了气的主导地位

“知理气融为一片则阴阳二气天道之良能也元亨利贞四德阴阳二气之良能也”（《存性编》卷二）照他所说，

- 1、气是阴阳二气，阴阳二气具有元亨利贞四德，其变化流行就形成春夏秋冬，然后产生万物。可见，就存在的形态说，气是主体，理是二气的良能。他接着
- 2、又说：“化为万物元亨利贞之良能也”（同上），化为万物的过程，是元亨利贞四德的作用使然。但并不
- 3、不是只有理在化为万物中起作用，因为他又说“莫不交通莫不化生也无非是气是理也”（同上），表明理与气共同起作用。
- 4、在这个作用中。理是不会“交通”“化生”，往来变化的，因而就化生万物的过程说，其主导作用的仍然是气。

二、理与事的关系——以事为主

（一）理表现在势上，并不存在于事外之理。

我们不能像程朱那样，仅仅停留在“明理”上，而必须“见理于事”，这样才能达到彻上彻下的境地。

“见理已明而不能处事者多矣有宋诸先生便谓还是见理不明只教人明理孔子则只教人习事迨见理于事则已彻上彻下矣此孔子之学与朱之学所由分也”（《存学编》卷二）他还认为，

（二）尧，舜，周，孔都是强调事或物的，如果不强调事物，就必然导致理与事物的割裂，从而将理作为虚悬的理置于事物之上

“夫尧舜之道而必以事名周孔之学而必以物名伊若预烛后世必有离事物而为心口悬空之道纸墨虚华之学”（《习斋记余》卷三）

（三）“见理于事”

见理于事，才能真正达到理事关系的统一，这样的统一也就是体用的一致。

1、体用一致的体用才是真体真用，佛教主张有无用之体，这不但取消了用，也取消了真正的体。

“盖吾儒起手便与禅异者正在彻始彻终总是体用一致耳”，“盖无用之体不惟真无用并非真体也。”（《存学编》卷二）

2、另一方面，用是粗率的，体是精微的；用是具体的，体是抽象的，问题的要害正在于有人只谈无用之体。他认为，这些人轻视粗率的具体的事物，悬空追求精微的抽象的道理，表面上谈玄说妙，实际上走入歧途。

他指出，真正的学术提倡体用一致，就一定要从粗中求精。

“学之亡也亡其粗也愿由粗以会其精政之亡也亡其迹也愿崇迹以行其义”（《年谱》）

三、理与性

（一）理表现在人身上是人的性，真个性也就是气质之性，性不能脱离气质而独立。他说：

“不知若无气质理将安附且去此气质则性反为两间无作用之虚理矣”（《存人编》卷一）

性脱离气质，就不起任何作用，也不能是真正的性了。

性上，肯定气质的主导地位。

在性与气质的关系上，肯定气质的主导地位。

又说：“非气质无以为性非气质无以见性也”（同上）

（二）颜元性与气质的关系，颜元有时也叫做性与形的关系，所以性形也是完全统一的。

“舍形则无性矣舍性则无形矣”（《存人编》卷一）

（三）颜元肯定，理与气是统一的，性与形也是统一的

“理气俱是天道性形俱是天命”（《存学编》卷一）

1、反对程朱理学把理气和形性割裂开来，对立起来，反对他们把理和性说成是指至善的，而把气和形说成是至恶的人性二元论

2、观点

（1）他认为理气和性形都是至善的，不能说理善气恶，性善形恶。

（2）人的性命气质虽然有差别，但这种差别是程度的差别，不是性质的差别。

（3）这些程度的差别也是后天“引蔽习染”的结果，不是先天固有的。他指出，

（4）认为性命是善的，气质形体是恶的，这是佛老的意思。有些人受了佛老思想的影响，借儒家的招牌，贩卖佛老的货色，

“于是始以性命为精形体为累乃敢以有恶加之气质相衍而莫觉其非矣”（《存在编》卷一）

（5）后果——因而这些人提倡所谓“变化气质”，把人人本来固有的形体看作可厌可弃的，“使人憎其所本有”结果使人人不愿习事，而用“山河易改，本性难移”作托词。

（四）知性、尽性颜元认为，

1、性与形既然是统一的，又都是至善的，因此并不需要“变化气质”，而只需要知性、尽性。

“吾愿求道者尽性而已矣”（《存人编》卷一）

2、尽性必须通过形体而不能离开形体 “失性者据形求之尽性者于形尽之贼其形则贼其性矣”（同上）

人的形体，就是人性作用的具体表现

“吾身之百体吾性之作用也一体不灵则一用不具天下之万物吾性之措施一物不称其情则措施有

外界事物，就是人性作用的具体对象 累”（同上）据形尽性，既发挥了吾性的作用，也使外界的事物各称其情，各得其所。

四、“见理于事”的具体做法

（一）“见理于事”的事，具体说来，就是指《周礼》的六德、六行、六艺等三物，《尚书》的六府、三事。

《周礼》六德是智、仁、圣、忠、和，

六行是孝、友、睦、姻、任、恤，六艺是礼、乐、射、御、书、数。

《尚书》六府是金、木、水、火、土、谷

三事是正德、利用、厚生。

（二）另一方面，据形尽性也要以这些具体项目做对象，才能真正做到尽性，因而尽性与习事是一致的。

所以“六行乃吾性设施六艺乃吾性才具”（《存性编》卷一）

1、只有在这些具体的事物方面下功夫，“身实学之身实习之”，才是尧舜周孔的正道，

2、离开这些具体的事物，别求所谓静坐读书之类，都是异端外道。他说：

“唐虞之世学治具在六府三事外六府三事而别有学术便是异端周孔之时学治只有个三物外三物而别有学术，别是外道”（《言行录·世情》）

五、颜元的思想最有特色的地方——运用这些观点，对宋明以来得道学进行激烈的批判。

□他抨击这些道家脱离具体事物，空谈性理，镜花水月，毫无用处。

“洞照万象昔人形容其妙曰镜花水月宋明儒者所谓悟道亦大率类此吾非谓佛学中无此意也亦非谓学佛者不能致此也正谓其洞照者无用之水镜其万象皆无用之花月也”（《存人编》卷一）

他们自以为超越尘世之上，达到了空静的最高境界，其实是“空静之理愈谈愈惑空静之功愈妙愈妄”（同上）

（一）道学不论程朱或陆朱，都自命为继承孔孟的真传，实际上完全与周孔所提倡的三事三物之背道而驰。

1、程朱一派“以主敬致知为宗旨以静坐读书为功夫以讲论性命天人为授受以释经注传纂集书史为事业”（《存学编》卷一），完全不同于周孔所提倡的学习实事、实物，近日习礼、明日习射，这样的学术无怪乎受到陆王一派的讥评

“此所谓自得孔子真传天下后世亦或以真传归之而卒不能服陆王之心者原以表里精粗全体大用诚不能无歉也”（同上）程朱学说割裂了体与用、精于粗，所以不能不遭到陆王的批评。

2、陆王一派中，“陆子分析义利听者垂泣通体宇宙见者无不悚动王子以致良知为宗旨以为善去恶为格物无事则不闭目静坐遇事则知行合一”（同上）

“此所以自谓得孟子之传与程朱之学并行中国而卒不能服真、许、薛、高之心者，原以表里精粗诚不能无歉也”。（同上）

陆王学说同样破坏了体用一致和精粗无间的道理，所以不能不遭到程朱的反对。

3、颜元总括起来说，

（1）相互批判得当

陆王一派→程朱支离破碎，因为程朱特重书籍的训诂；程朱表面上也鄙视汉唐的训诂，实际上自己也陷在支离的训诂中不能自拔。程朱一派 陆王虚无近禅，因为陆王专主本心的觉悟；陆王表面上也攻击佛老的虚无，实际上自己也沉溺在顿悟得虚无中不复自觉。

（2）小结

如果用周孔的三事、三物作为标准，他们的思想本来就是支离与近禅，都不是正道。所以他说：

“惟其不出于此故既卑汉唐之训诂而复事训诂斥佛老之虚无而终蹈虚无以致纸上之性天愈透而学陆者进支离之讥非讥也诚支离也心头之觉悟愈捷而宗朱者供近禅之诮非诮也诚近禅也”（同上）

（二）从道学所造成的后果加以抨击。

1、**政治风俗**在道学的影响下, 政治腐化, 风俗败坏, 人才寥落, 生民沦丧, 不论程朱或陆王, 都负有同样严重的责任, 只要想到这一点, 就不能不使人感到伤心。他痛心的指出

“果息王学二朱学独行不杀人耶果息朱学而独行王学不杀人耶今天下百里无一士千里无一贤朝无政事野无善俗生民沦丧谁执其咎耶吾每一思斯世斯民辙为泪下”（《习斋记余》卷六）

2、**学术**宋明道学实是集中中国历史上汉晋释老无用学术之大成。中国几千年中大混乱、大停滞的局面, 从学术说, 就是由于训诂、清谈、禅宗、乡愿四者作怪, 而宋明道学的虚浮无用, 鱼目混珠, 与四者比较, 却有过之而无不及。

“宋明之训诂视汉不益浮而虚乎宋明之清谈视晋不益文册乎宋明之禅宗视释道不益附以经书冒儒旨乎宋明之乡愿视孔孟时不益众悦益自是不可入尧舜之道乎”（《习斋记余》卷九）因此, 他认为,

3、**思想**宋明道学在思想上造成的混乱世空前的, 对生民的毒害是不可估量的。“仆尝有言训诂清谈禅宗乡愿有一皆足以惑世诬民宋人兼之乌得不晦圣道误苍生至此也仆窃谓其祸甚于杨墨, 烈于嬴秦每一念及辄为太息流涕甚则痛哭”（《习斋记余》卷三）

在这些言论中颜元也表现出反理论思维的明显偏向。

（三）异学与假学

这些道学家吸收历史上虚浮无用的思想愈多, 就愈迫切标榜他们继承的是尧舜周孔德正统, 因而更鱼目混珠, 搅乱周礼的正学。

1、异学外道只能从外部对周孔德正学造成一些危害, 但不能动摇正学的根基。只有这些

2、冒称正学的假学, 似是而非, 最容易动摇正学的基础, 通过篡改的办法毁灭正学。因此, 他激愤地说: “天下宁有异学不可有假学异学能乱正学而不能灭正学有似是而非之学乃灭之矣”（《年谱》）

“日一南游见人人禅子家家虚文直与孔门敌对必破一分程朱始如一分孔孟乃定以为孔孟程朱判然两途不愿做道统中乡愿矣”。（《年谱》）

第二节 习行格物

一、认识与客观

（一）认识的基础在客观的认识对象中, 在客观的事物中, 而不是在认识的主体中。他说:

“知无体以物为体。”（《四书正误》卷一）

（二）认识主体进行认识活动时, 首先必须有客观事物作为对象, 然后才能发生作用, 获得认识。

“人心虽灵非玩东玩西灵无由施也。”（同上）EG——眼睛的视觉一样

（三）佛教正是违背了这个基本观点, 佛教认为, 根本不需要以客观事物作为对象,

“惟阖眼内顾存养一点性灵”（《存人编》卷一），就可以“洞彻万物”。颜元

批评——只就如同瞎子坐在暗室里, “耳目不接天下之声色身心不接天下之人事”（同上），却吹嘘可以得到“妙语”。

二、认识与主观

（一）强调认识主体获得认识时, 必须发挥能动的作用。他认为,

（二）认识对象是客观的“物”, 而要获得有关这些具体事物的认识就必须“格物”, 即动手实做这些事实实物。他说:

“格物之格王门训正朱门训至汉儒训来似皆未稳……元谓当如史书手格猛兽之格手格杀之之格乃犯手捶打搓弄之义即孔门六艺之教是也。”（《习斋记余》卷六）这就是说, 认识主体的能动作用, 必须结合认识对象进行活动, 对认识对象的事物进行“捶打搓弄”, 才能获得对这事物的认识, 这才叫做“格物”。

（三）过去王守仁认为格物就是正心, 朱熹认为格物就是即物穷理, 郑玄认为格物就是知之于善深责来善物等, 这些人都脱离对客观事物进行能动的“捶打搓弄”而谈论主体的认识作用, 这既错误地了解格物的意义, 也就不能获得真正有关客观事物的认识。

三、格物的主要内容颜元所谓的主要内容——“孔门六艺之教”, 所以他经常用如何学礼、学乐来解释他所谓的格物。

（一）他说学礼时, “任读几百遍礼书讲问几十次思辨几十层总不算知”（《四书正误》卷二），一定要实地去做这些事情,

“跪拜周旋捧玉爵执币帛”, 这样亲下手一番, 才能真正知道什么是礼。

（二）要知乐时, “任读乐谱几百遍讲问思辨几十层总不能知”（同上），一定要实地去做这些事情, “搏拊击吹口歌身舞”。这样亲下手一番, 才能真正知道什么是乐。

(三) 按照颜元的观点, 心中想过, 口中说过, 纸上写过, 一切旨在言语文字上做功夫, 都没有实际的价值, 都不能算作真知识。只有“犯手实做其事”, 这样才是格物才是获得真正知识的致知。

四、格物与实际效用

(一) 格物是“犯手实做其事”, 因而这样的格物才能具有实际的效果, 经得起实践的检验。

(二) 凡属没有实际效果的认识不能算是格物。

(三) 以行医为比喻说, “止务览医书百卷熟读详说以为予国手矣”(《存学编》卷一)

若这种人不学“诊脉”“针灸”等医疗的实际技术, 虽然“书日博识日精”, 也不能获得实际的效果, 解决实际的问题, 不能算名医, “而天下之人病相枕死相接也可谓名医乎”。(同上)

(四) “习行”——颜元所谓格物, 要求“犯手实做其事”和具有实际的效果, 这样的“格物”他也称为“习行”。

1、他认为习行才是孔子思想的宗旨。“孔子开张第一句道尽学宗思过谈过总不如学过一学便住业终殆不如习过习三两次终不与我为一总不如时习方能有得习与性成方是乾乾不息”(《言行录·学习》)

2、习行不但要求踏踏实实学习具体事物, 而且要求反反复复的学, 才能做到“与我为一”, 才能达到“性与习成”。

EG—“歌得其调手娴其指”, 这只能叫做“学琴”, 不能叫做习琴; 认识就是要求“只向习行上做功夫”(《言行录·王次亭》)

“手随心音随手”, 这开始叫做“习琴”, 还不能叫做“能琴”, 即能精通具体的事物, 像“能琴”的琴手一样。

“心与手忘, 手与弦忘”, 这才叫做“能琴”(《存学编》卷三)。

3、精通一艺

(1) 一具体事物作为学习对象的习行, 若能上下精粗无所不通, 固然是最高的成就, 但这样的学习目的, 并不是每一个人都能做到的, 甚至是大多数人做不到的。因此,

(2) 一般说来, 要求精通一艺, 这比大而无当要求所谓全体大勇要切实得多, 他说

“上下精通皆尽力求全是谓圣学之极至矣不及此者宁为一端一节之实无为全体大用之虚如六艺不能兼终身只精一艺可也。”(《存学编》卷一)

(3) 批判——在宋明道学思想的影响下, 却常常有人要求内圣外王, 无所不通没, 其结果是“最易自欺欺世莫道一无能其实一无知也”。(《言行录·习过之》)

(4) 精通一艺的人也就为圣为贤, 对人民造福不浅。他这样突出强调精通一艺的人的崇高地位, 正是他以习行为主要的认识论中比较独到之处。

“人与六艺但能究心一二端深之以讨论重之以体验使可见之施行则如禹终身司空弃终身专刑契终身专教而已皆成其圣矣如仲之专治赋冉之专足民公西之专礼乐而已各成其贤矣不必更读一书著一说斯为儒者之真而泽及苍生矣。”(《习斋记余》卷三)

4、颜元以习行作为它的认识论的中心思想, 最反对以读书作为认识的目的, 这是他的认识论中另一具有独特色彩的地方。

(1) 他反对以读书作为求得真理的主要手段, 更反对以读书为获得真理。

“以读经史订群书为穷理处事以求道之功则相隔千里以读经史订群书为即穷理处事而曰道在是焉则相隔万里矣。”(《存学编》卷二)

(2) 为什么——他比喻说, 通过读书“讨来识见议论”, 正如望梅止渴, 画饼充饥一样, 没有真实的作用。

(3) 后果——“读书愈多愈感审事愈无识办经济愈无力”。(《朱子语录评》) 这是说, 不能去习行, 而只知读书的人, 书读得愈多, 思想就愈混乱, 审理事情就愈无见识, 处置实际工作也愈无能力。

“千余年来率天下入故纸中耗尽身心气力作弱人病人无用人者皆晦庵为之也”(同上)。

颜元这种反对读书求知的思想, 既有批判理学的积极一面, 也有其反智主义的偏颇之处。

五、与王守仁的知

在颜元以前, 王守仁提倡知行合一, 也已将“行”作为认识论的中心思想, 过去就有人说颜元“其学大概源出姚江而加以刻苦”(《四库提要》)评(《存性编》)。实际上, 颜元的根本观点与王守仁差别甚大。

(一) 王守仁所谓的行, 并不是指实际去做的行。他重视行, 是认为必须有行, 才能完成良知的知。良知的知是先天的, 行只是致良知的最后阶段而已。

(二) 颜元却认为真知必依赖于行, 受行的检验。他的习行说是行先知后, 行中生知, 反对有先天的良知。

因此, 颜元提倡习行为主的认识论, 在中国哲学史的发展上有其独特的地位。

第三节 功利主义

一、舍形无性——

(一) 人的形制不但不是人性的累害, 而且正是实现人性的条件。

(二) 而人的欲望可以满足人的形体各方面需要, 因此也是人性的必然表现。

(三) 颜元认为, 这种物质欲望即使比较奢华, 也是人之常情, 不能像程朱那样将其看作具有罪恶的性质。所以他说:

“故礼乐缤纷极耳目之娱而非欲也”; “位育乎成合三才成一性而非侈也。”(《村人编》卷一)

(四) 至于男女夫妇更是人的真情至性的表现, “故男女者人之大欲也亦人之真情至性也”(同上)。

□佛教主张出家, 这是灭弃人性; 道学家诋毁人的物质欲望, 也是拂逆人性; 这都是应该批判的。

二、天理人欲

(一) 颜元也接受了宋明以来区分天理人欲的思想 “理欲之界若一毫不清则明德一义先失。”(《言行录·理欲》) 在这一点上, 他与宋明理学的界限并不是完全清楚。

(二) 由气质变化而产生不好的人欲, 不是人的气质本然如此, 而是后天“引蔽习染”造成的。

1、人欲的具体内容也比较严格, 不像朱熹等人那样广泛。

2、他还特别强调劳动可以克服“邪妄之念”的人欲。 “吾用力农事不遑食寝邪妄之念亦自不起若用十分心力时时往天理上做则人欲何自生哉信乎力行近乎人也。”(同上)

这与他提倡习行的思想结合较密, 都是与过去一般的禁欲主义思想有所不同的。

(三) 将个人利欲与社会的功利加以明确区别, 在社会政治思想上宣扬功利主义思想。

1、董仲舒提出: “正其谊以谋其利明其道而记其功。”(《四书正误》卷一)

2、道与功, 义与利, 是完全统一的, “正谊便谋利, 明道便记功”(《言行录·教及门》) 当然, 马上要求立竿见影, 这是狭隘的实用的观点, 就像拔苗助长一样, 固然是错误的。

3、他不主张狭隘的实用主义, 但认为不可能不谋利计功, 空谈什么道义, 这不是佛教的空寂之说, 就是迂腐儒生地空论。

“世有耕种而不谋收获者乎世有荷网持钩而不计钓鱼者乎”(同上)

4、颜元注重实际的功利, 又是推到极端, 认为除圣贤所流传的礼乐外, “后世诗文字画乾坤四蠹也。”(《年谱》) 即是说, 其他文学艺术都是社会的祸害。

三、功利主义的表现——古代王道政治的“精意良法”

(一) “治内即以治兵”, “教文即以教武。”(《存治编·治赋》)

(二) 他还根据这个原则提出他的政治纲领说: “如天不废予将以七字富天下垦荒均田兴水利以六字强天下人皆兵官皆将以九字安天下举人才正大经兴礼乐。”(《年谱》)

(三) 批判孟子

孟子也自称要实行王道, 但孟子的所谓王道却反对功利主义的耕战政策, 主张“善战者服上刑”之类。

颜元认为, 善于耕战的人, “自是行道所必用如何定大罪服上刑”(《言行录·王次亭》) 因此, 他认为孟子的这一点不符合孔门真正王道的思想的精神, 是他所“不愿学处”

(四) 颜元特别强调古代王道的功利主义, 提倡整军经武, 使人人皆以从军为荣。

1、“军者天地之义气天子之强民达德足勇天下之至荣也故古者童子荷戈以卫社稷必葬以成人之礼示荣也。”(《言行录·不为》) 后来, 2、分析明代灭亡的原因——

明代继续宋朝这个遗风, “衣冠之士羞与武夫齿秀才挟弓矢出乡人皆惊甚至子弟骑射武装父兄便以不才目之”(《存学编》卷二)。在这样鄙视习武的影响下, “疆场岂复有敌愆之军乎”(《言行录》)

三、颜元的功利主义思想, 应用到评价历史人物时, 发挥得比较具体, 并且还提出一些独到的见解

例如他认为, 王安石所行的新法, 大都是富国强兵的良法, 王安石所用的人才, 多属治国安邦的人才。在当时环境下, 王安石敢于独排众议, 使用一些人才坚持新法, 实在是一个特立独行的人。他说:

“荆公之所忧皆司马韩范辈所不知忧者也荆公之所见皆周程张邵辈所不及见者也荆公之所欲为皆当时隐见诸书生所不肯为不敢为不能为者也。”(《习斋记余》卷六)

可是就是他想富国强兵, 抵抗民族压迫, 却遭受诬谤。因此, 他深为感慨地说: “所恨诬此一人而遂普忘

君父之仇也而天下后世遂群以苟安颓靡为君子而建功立业欲? 拄乾坤者为小人也岂独荆公之不幸宋之不幸也哉” (《年谱》) 实际上, 他是感慨王道功利主义的长期沦丧。

四、揭露宋朝反对

(一) “宋人但见料理边疆便指为多事见理财便指为聚敛见心机材武便憎恶斥为小人此风不便乾坤无宁日矣” (《年谱》) 功利思想所造成的危害, 认为是风气衰败, 社会动乱的主要原因。他还认为,

(二) 造成这种反功利思想的流行, 朱熹实为罪魁祸首。

1、“及其居恒传心静坐主敬之外无余理日烛勤劳解书修史之外无余功在朝? 政正心诚意之外无余言以致乘肩舆而出轻浮之士遮路而进厌闻之谗虽未当要路而历仕四朝在外九考立朝四旬其所建白概可见也。” (《存学编》卷三)

2、当时, 在“静坐主敬”, 解书修史“风气的影响下, 反对实学, 鄙视功利, 结果是“士无学术朝无政事民无风俗边疆无吏功” (《习斋记余》卷九)。因而在北方民族的压迫下称臣纳币, 这些人口口声声以圣贤自许,

3、待民族危机时, 根本不能有任何作为, “无事袖手谈心性临危一死抱君王即为上品矣” (《存学编》卷一)

4、讥讽这些人甚至不能做一个孝子, 奋起进行抵抗; 而只能做一个孝女, 在无可奈何下以死报国。“前之居汴也生三四尧孔六七禹颜后之南渡也又生三四尧孔六七禹颜而乃前有数圣贤上不见一扶危济难之功下不见一可相可将之材两手以二帝畀金以汴京与豫矣后有数十圣贤上不见一扶危济难之功下不见一可相可将之材两手以少帝付海以玉玺余元矣多圣多贤之世而乃如是乎噫” (《存学编》卷二) 这些讲法是非常尖锐的。

五、评价

(一) 所谓三事三物之学, 主要内容仍以封建的礼乐为主, 封建社会的六德、六行等道德规范也包括在内, 与具体的事情混淆不清。

(二) 他仍崇奉周、孔为完美无缺的圣人, 政治上提倡复古, 甚至主张恢复宫刑和领土分封制, 强调男女有别“妇女性阴可束而不可顺”。(《年谱》) 这都是迂腐的。

(三) 他的功利主义也还停留在古代耕战为主的富国强兵思想上, 与当时南方新兴的工业商业没有联系起来, 缺乏时代的色彩, 这是他的局限之处。

第十七章 戴震

第一节 清代前期的社会情况与戴震的学术倾向

第二节 “气化即道”

一、简明而完整的自然观。

(一) 道与气化

1、所谓“道”即是其气化, 也就是物质变化过程。他认为, 刀子的本意指变化过程, “道言乎化之不已也”。(《原善》上)

2 这个变化过程乃是阴阳五行之气的变化过程

“道犹行也气化流行生生不息是故谓之道易曰一阴一阳之谓道洪范五行……行亦道之通称。” (《孟子字义疏证》卷中)

3、阴阳五行就是道的实际内容, “阴阳五行道之实体也。” (同上)

这样, 道就是物质世界的变化过程。

□张载说过: “由气化, 有道之名”。戴震认为, 道及气化, 这和张载是一致的。张载、戴震以道为气化, 程颐、朱熹以道为理, 他们都讲道, 但所谓道的意义根本不同。

(二) 理与气——“形而上”、“形而下”的新解释

1、程朱认为, 理是“形而上”的, 气是“形而下”的。戴震提出对于,

2、批评了程朱的说法。他指出, 气就是“形而上”的, 不应以“形而上”为理。

“气化之于品物则形而上下之分也形乃品物之谓非气化之谓……一阴一阳流行不已夫是之谓道而已。” (《孟子字义疏证》卷中) 气化是形而上的, 具体的“器”才是形而下的。

3、它更明确指出, 《易传》所谓“形而上”, 即指“五行之气”, 也是形而上的, 那“有质可见”的五行才

是形而下的。——证明程朱的说法不符合古代儒家经典的原意。

(三) 气化过程的基本内容

- 1、戴震指出，气化过程的基本内容就是“生生”“气化之于品物可以一言尽也生生之谓与”（《原善》上）
- 2、而所谓生就是运动变化，“生者动而时出”（同上）。气化即是物质运动变化的过程。
- 3、这生生不已的气化过程不是紊乱的，而有一定的“条理”，“由其生生有自然之条理”（《孟子字义疏证》卷下）

(1) 这条理是“秩然有序”的，是“截然不可乱”的。

(2) 惟其有条理，所以运动变化连续不已，如果没有条理，运动变化也就不能持续了。

“惟条理是以生生条理苟失则生生之道绝。”（同上）自然世界的根本情况就是生生而有条理，

“一阴一阳其生生乎其生生而条理乎”（《原善》上）

(四) 何谓理

- 1、戴震指出，所谓理就是气化过程中的条理。

2、理又是事物之间的区别，也就是事物变化中不变的规律。“理者察之而几微必区以别之名也是故谓之分理。”“是故明理者明其区分也。”《孟子字义疏证》卷上）这也就是说，事物之间的细微区别就是理。他又说：

- 3、“分之各有其不易之则名曰理”（同上）即不同的事物各有不同的规律，这就是理。

- 4、戴震谈理，特别注重“区分”。

(1) 理就是不同种类的事物之间的区分，也就是每一类事物所具有的特殊规律。

(2) 他反对程朱所谓“万物一理”的说法，他指出，每一类事物有其一定的规律，只有事物的条理，并没有超越事物的理。

“举凡天地人物事为求其必然不可易理至明显也”

(3)“从而尊大之不徒曰天地人物事为之理而转其语曰理无不在视之如有物焉。”《孟子字义疏证》卷上）——程朱却把理看作超越事物的实体，这被看作超然的实体的理，是虚假的。“将使学者皓首茫然求其物不得”（同上）

- 5、评价程朱

(1) 庄子讲所谓“真宰”，佛家讲所谓“真空”，都是认为在天地事物之上还有一个超越的实体；佛家又讲“神识”，而“以神为有天地之本”《孟子字义疏证》卷中

(2) 程朱所谓理乃是从老庄佛家所谓真宰、真空、神识等观念转化而来的。

“老庄释氏尊其神为超乎阴阳气化此尊理为超乎阴阳气化。”《孟子字义疏证》卷上>

“其以理为气之主宰如彼以神为气之主宰也以理能生气如彼以神能生气也”《孟子字义疏证》卷中>

“改其指神识者以指理”（同上）只是用理的观念来代替佛家所谓神识，

(五) 息

- 1、气化生生的过程中，也有相对的静止，叫做“息”。

“生则有息息则有生天地所以成化也。”（《原善》上）从生而息，从息而生，连续不已，这就是天地化生万物的过程。

- 2、**举例解释**

“卉木之枝叶花实可以观夫生果实之白全其生之性，可以观夫息”（同上）

草木长叶开花结果，这是生；果实中的白仁，保全了生机，这是息。

- 3、息是运动的潜伏状态，其中包含了生的潜能。生生的过程中有暂时的间隔，这是永恒的运动借以延续不绝的条件。

二、自然观与道德观

震讲“生生而条理”，主要是讲自然的变化过程有一定的规律，但他有时把自然过程的规律和封建道德的标准混同起来，认为“生生而有理”就表明了仁、礼、义，“生生”是仁，“条理”是礼和义。

“生生者仁乎生生而条理乎礼与义乎”（《原善》卷上）“条理之秩然有序”，表现了礼；“条理之截然不可乱”，表现了义

第二节 “血气之知”

二、认识与人

(一) 在认识论上, 戴震首先肯定自然界是在先的, 人是天地所生成的。“有天地, 然后由人物” (《原善》上)

(二) 人类是天地之间最高等的生物。“人也者天地至盛之征也。” (《原善》中)

(三) 人的认识作用是以人的生理机构为基础的, “有血气夫然后有心知” (同上)
血气指活的身体, 人的身体是人的意识的基础。

二、认识与感官

(一) 客观世界是人的感觉经验的来源, 人的感觉器官的形成实以物质世界的实际情况为根据。

(二) 世界上有声、色、臭、味等现象, 所以人就有耳、目、鼻、口等感官。

“盈天地之间有声也有色也有臭也有味也举声色臭味则盈天地之间者无或遗矣外内相通其开窍也视为耳目鼻口” (《孟子字义疏证》卷上)

(三) 人的感觉乃是外物的作用所引起的, 外物作用于我们的感官, 然后发生感觉。外部世界是人的感觉的来源。

“耳之能听也目之能视也鼻之能臭也口之能味也, 物至而迎受之者也” (《原善》中)

三、认识与心

(一) 心是主宰感官的。“心之精爽驯而至于神明也所以主乎耳目百体者也” (《原善》中)

(二) 心有知识, 心的知识可以发展到神明的境界。“心之精爽以知知由是进于神明” (同上)。

(三) 心的作用是思, “心之精爽, 有思辄通”。

“孟子曰耳目之官不思心之官则思是思者心之能也精爽有蔽隔而不能通之时及其无蔽隔无弗通乃以神明称之” (《孟子字义疏证》卷上) 所谓神明, 就是思无不通, 但心的神明是以身体为依据的。

四、心、感官与理义

(一) 感官的作用是辨别声色臭味, 而心的作用是辨别“理义”。

(二) 声色臭味是客观的, 耳目鼻口能辨别它; 理义也是客观的, 心能辨别它

“味也声也色也在物而接于我之血气理义在事而接于我之心知血气心知有自具之能口能辨味耳能辨声目能辨色心能辨夫理义” (同上)

(三) 味声色与理义都是外在的, 并不在心中。

“味与声色在物不在我接于我之血气能辨之而悦之……理义在事情之条分缕析接于我之心知能辨之而悦之” (同上)。

声色味在物, 在与自然界; 理义在事, 这里所谓事包括了自然界中与人类生活的现象。

五、批判程朱的“理具于心”

(一) 朱熹认为心中有理, 理是“得于天而具于心”的。

(二) 戴震指出: 所谓理是客观的, 存在于事物之中, 而不是存在于心中。

(三) 心所具有的只是认识作用, 由于有着认识作用, 心就能辨别客观事物中的理。辨别事物的理, 这是心的独特的作用。

(四) 他强调理是心所照所察的对象。

“故理义发非他所照所察者之不谬也……理义岂别若一物球之所照所察之外” (《孟子字义疏证》卷上)

“就事物言非事物之外别有理义也有物必有则以其则正其物如是而已矣就人心言非别有理以予之而具于心也心之神明于事物咸足以知其不易之则譬有光皆能照而中理者乃其光盛其照不谬也 (同上) 理不在心内, 而心有辨别客观事物中的理的能力。

戴震这个学说, 即否定了程朱的“理具于心”, 也否定了陆王的“心即理”。

五、“理”与“意见”

(一) 理是客观真理, 必须对于事物进行细致的分析, 然后才能得到。

“事物之理必就事物剖析至微而后理得” (《孟子字义疏证》卷下)

(二) 如果不分析事物就有所主张, 那只是主观的意见。把主观的意见认作客观的真理, 乃是严重的错误。

(三) 理是分析客观事物而后得到的, 所以是人人所共同承认的; 至于意见, 则是少数人的主观臆断。

“心之所同然始谓之理谓之义则谓至于同然存乎其人之意见非理也非义也” (《孟子字义疏证》卷上)

(四) 他指出程朱所谓理其实质只是意见而已。

以意见为理的严重危害——“吾惧求理义者之以意见当之孰知民受其祸之所终极也哉” (同上)

(五) 评价

- 1、戴震分别了客观真理与主观意见，这是正确的。
- 2、但他以“心之所同然”作为真理的标准却不恰当。

六、“私”与“蔽”

(一) 程朱陆王都讲心中本来含有理，但“为私欲所蔽”，所以心中固有的理不能显露。

(二) 戴震批判了这种观点，他指出，私与蔽是两事，私是欲望方面的问题，蔽是认识方面的问题

“凡出于欲无非以生以养之事欲之失为私不为蔽自以为得理而所执之实缪乃蔽而不明天下古今之人其大患私与蔽二端而已私生于欲之失蔽生于知之失”（《孟子字义疏证》卷上）

1、固执己见，不顾违反事实，才是蔽而不明，这与私欲无关。

2、一个人，主观上不要求私利，但如不顾事实，固执己见，也可能犯重大错误，把私与蔽分开

(三) 评价

这是戴震对于理学的批判的一个方面。但他完全忽略了感情欲望可能影响人认识的情况，也未免失之于片面。

第三节 “理存于欲”

戴震力图用气一元论的观点说明人性，反对程朱学派把人性分为“义利之性”与“气质之性”的说法。

一、人性

(一) 他认为，性的内容就是血气心知的特点，每一类生物各有其特殊的血气心知，这也就是这类生物的性质。

(二) 人性包含三方面，即欲、情、知。

“人生而后有欲有情有知三者血气心知之自然也。”（《孟子字义疏证》卷下）

欲的要求是声色臭味

情的发泄是喜怒哀乐

知的辨别事美丑是非

(三) 主张性善论，而主要从人的知觉高出于别类动物来讲性善。

“人以有礼义异于禽兽实人之知觉大远乎物则然此孟子所谓性善（《孟子字义疏证》卷上）

人的知觉高出于其他动物之上，所以人性可以说是善的。

二、戴震猛烈地批判了宋明道学所谓“理欲之辨”，提出了“理存于欲”

(一) 所谓理（即道德原则）不是脱离感情欲望的

“理也者情之不爽失也未有情不得而理得者也” “今以情之不爽失为理是理者存乎欲者也”（《孟子字义疏证》卷上）

这是说，感情欲望的适当满足就是理，理即在欲中，不是与欲对立的。

(二) “天下之事使欲之得遂情之得达斯已矣……遂己之欲者广之能遂人之欲 达己之情者广之能达人之情道德之盛使人之欲无不遂人之情无不达斯已矣”（《孟子字义疏证》卷下）

道德就在于欲望感情得到适当地满足，推而广之，使人人的感情欲望都得到适当的满足，这就是理想境界。

(三) 两者如何统一

1、理欲的统一，他更认为，欲是自然，理是必然，必然是出于自然的，是自然的完成，因而理是出于欲的，是欲的适当调整。

2、自然就是本来的情况，必然就是应该遵守的标准。他所谓必然不是现在所谓必然规律，而是指当然的准则

“实体实事罔非自然而归于必然”

“欲者血气之自然……由血气之自然而审察之以知其必然是之谓理义……如是而后无憾如是而后安是乃自然之极则”（《孟子字义疏证》卷上）这里说明了自然与必然的联系。必然是自然的恰到好处，乃是自然所应达到的标准。

3、强调——不能离开人的感情欲望而谈论道德理义。所以，他进一步指出，离开欲望也就无所谓理。

“凡事为皆有于欲无欲则无为矣有欲而后又为有为而归于至当不可易之谓理无欲无为又焉有理”（《孟子字义疏证》卷下）

4、有了欲望，有了作为然后才有判定行为恰当的理。

程朱陆王都以“去欲”作为“存理”的前提，戴震认为，这不仅在理论上颠倒了是非，而在实际上是钳制人们的思想和作为。

三、戴震揭露了所谓理欲的严重危害。

(一) 对于人民的严重危害

“体民之情，遂民之欲”的深切用意都不重视，而用理的名义来指责别人，

“不难举旷世之高节著于义而罪之”，对于有高尚气节的人也讲一套理论来加以严重罪名。但所谓理只是在高位者手中的工具。他揭露说：“尊者以理责卑长者以理责幼贵者以理责贱虽失谓之顺”这是说，有权势者以理指责卑贱的人，没有理也算有理。

“卑者幼者贱者以理争之虽得谓之逆”这是说，地位低下的人，虽然有理，也算无理。

“上以理责其下，而在下之罪人人不胜指数。”统治者经常以理来指责人民，于是人民的罪过就极其多了。对此，戴震沉痛地控诉说：“人死于法犹有怜之者死于理其谁怜之（以上《孟子字义疏证》卷下）礼教的残酷超过了严刑峻法。所以他说：“此理欲之辨适成忍而残杀之具”。《孟子字义疏证》卷下）“酷吏以法杀人”，

“以理杀人”，甚而至于比“以法杀人”更严重。

戴氏揭露了当时统治者以“名教”，“义理”为借口来残杀人民的残暴罪行，反映了人民反抗专制压迫的情绪，有重大的进步意义。

(二)、戴震在一定程度上看到：人民的反抗斗争是统治者的贪污暴虐所引起的。

“在位者多凉德而善欺背以为民害则民亦相欺而罔极矣在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为辟而回遁矣在位者肆其贪不异寇取则民愁苦而动摇不定矣凡此非民性然也职由于贪暴以贼其民所致”（《原善》下）

因此，他得出结论说：“乱之本鲜不成于上然后敏受转移于下，莫之或觉也乃曰民之所为不善用是二仇民亦大惑矣”（同上）乱的根源于上，反而说人民不好，与民为仇，就是大大的昏迷了。

它对于人民反抗的正义性具有一定的认识。

(三) 评价

戴震深刻批判了道学的理欲之辨，在当时有重大的进步意义。他重视人民的物质生活要求，这一方面反映了人民反对专制压迫的斗争，一方面也反映了社会经济的发展。戴震是清代哲学的重要代表。