

同等学力人员申请硕士学位 哲学学科综合水平全国统一考试 大纲及指南补充说明 (2019 年)

本补充说明是对《同等学力人员申请硕士学位哲学综合水平全国统一考试大纲及指南》(第二版)(简称《考试大纲及指南》(第二版))内容的完善与补充,并非考试命题的重点。考试将以《考试大纲及指南》(第二版)全书及本补充说明来命题。

第一篇 马克思主义哲学

第一章 马克思主义哲学的产生与发展

1、在第一节第二目“(一)马克思主义哲学的产生是哲学史上的一场革命”中补充的内容:

马克思主义哲学在哲学史上所完成的革命性变革,集中体现为:与旧哲学掩盖其阶级实质并局限于抽象的理论主题不同,马克思主义哲学的主题是无产阶级和人类的解放;与旧哲学只是“解释世界”不同,马克思主义哲学的核心观点是实践观点,它不仅要求在理论上解释世界,更强调在实践中改变世界;与旧哲学的唯心主义、不彻底的唯物主义以及形而上学观点不同,马克思主义哲学在科学实践观的基础上实现了唯物主义和辩证法的统一、唯物主义自然观和历史观的统一,从而创立了辩证唯物主义历史唯物主义。

2、在第一节第二目“(二)马克思主义哲学的理论体系及其基本特征”中补充的内容:

实践观是马克思主义哲学体系的核心。实践观的核心地位体现在马克思主义哲学的各个方面。在自然观中,它在确认自然界的先在性和客观实在性的同时,确认实践是人与自然相互作用的基础;在历史观中,它确认实践是人类社会得以存在的基础,认为全部社会生活在本质上是实践的,而历史无非是人类实践活动

的展开；在辩证法中，它在确认自然界普遍联系和发展变化的同时，确认实践本身就是一种否定性的辩证运动，而思维的辩证运动是以之为基础的；在认识论中，它确认实践是认识发生和发展的基础，认为认识是主体在实践基础上对客体的能动反映，实践是检验认识真理性的唯一标准；在价值论中，它确认实践是价值关系形成和发展的基础，认为真理与价值在实践活动中实现其具体的和历史的统一。总之，科学的实践观犹如一根红线，贯穿于马克思主义哲学的各个基本环节，把它的组成部分联结成一个有机整体。

3、在第二节第二目“（二）马克思主义哲学的中国化”中介绍完毛泽东哲学思想后，增加和补充的内容有：

（1）邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观的哲学贡献

改革开放以来，中国共产党人在推进马克思主义中国化过程中，先后形成邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观。围绕什么是马克思主义、怎样对待马克思主义，什么是社会主义、怎样建设社会主义，建设什么样的党、怎样建设党，实现什么样的发展、怎样发展的基本问题，形成了一系列紧密联系、相互贯通的新思想、新观点、新论断，深化了对共产党执政规律、社会主义建设规律、人类社会发

展规律的认识，对发展马克思主义哲学作出了重要贡献。

第一，坚持和发展了实践与认识辩证关系的原理，强调解放思想、实事求是、与时俱进、求真务实是中国特色社会主义理论体系的精髓和灵魂。第二，坚持和发展了生产力发展是社会发展最终决定力量的原理，强调发展是解决中国一切问题的关键。第三，坚持和发展了人民是历史主体的原理，强调以人为本是中国特色社会主义的根本出发点和落脚点。第四，坚持和发展了生产力与生产关系、经济基础与上层建筑相互作用的原理，强调改革开放是发展中国特色社会主义的必由之路，是推动经济社会发展的强大动力。第五，坚持和发展了马克思主义关于社会系统各方面相互作用、协调发展的思想，强调必须坚持以经济建设为中心，全面推进经济建设、政治建设、文化建设、社会建设以及生态文明建设和党的建设。邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观蕴含的哲学思想，是当代中国共产党人对马克思主义哲学思想的重要贡献。这些哲学思想，是随着实践而发展的，需要我们在理论上不断进行总结，在实践中不断深化认识。

（2）习近平新时代中国特色社会主义思想的哲学贡献

习近平新时代中国特色社会主义思想是马克思主义中国化的最新成果，是党和人民实践经验和集体智慧的结晶，是中国特色社会主义理论体系的重要组成部分，是实现中华民族伟大复兴的行动指南。它从理论和实践结合上系统回答新时代坚持和发展什么样的中国特色社会主义、怎样坚持和发展中国特色社会主义重大时代课题，为发展 21 世纪中国的马克思主义哲学作出了重要贡献。

其一，以人民为中心的价值观和发展观。全民共建共享的发展理念，丰富和发展了社会主义本质思想；以满足人民美好生活需要为目标，抓住了解决新时代社会主要矛盾的关键；倡议建构人类命运共同体，为解决人类和平与发展问题奠定了历史观基础。其二，人与自然和谐共生的生态文明观。把生态文明建设纳入中国特色社会主义事业总体布局，提出人与自然和谐共生的生命共同体理念，建设美丽中国，这是对人类社会规律认识深化的重要成果。其三，全面系统的方法论。自觉运用系统思想指导治国理政实践，创造性地运用和发挥了唯物辩证法。**强调**着眼全局是解决系统问题的重要原则，注重协调是推动全面发展的“制胜要诀”，重点突破是整体推进的关键环节。其四，重创新讲实效的知行统一观。**习近平反复强调**，空谈误国，实干兴邦。治国理政，改革发展，必须做到知行统一。知行统一是具体的历史的，要实现理论创新与实践创新的良性互动。理论与实践的统一是在矛盾运动中实现的，实践发展永无止境，认识真理、进行理论创新也永无止境。

习近平新时代中国特色社会主义思想蕴含的丰富哲学内容，把马克思主义哲学中国化推进到一个新的境界，展现了二十一世纪中国马克思主义哲学的真理力量。

第二章 实践，世界的物质性及其辩证发展规律

1、在第二节第一目“关于联系和发展的科学”关于联系观点的阐述中补充的内容：

普遍联系的观点要求我们提高系统思维能力。运用系统思维认识 and 解决问题，在实际工作中就是要坚持统筹兼顾的方法。坚持统筹兼顾，就要坚持唯物辩证法普遍联系观点，立足整体、总揽全局，统筹规划，努力寻求实现整体功能和效益的最佳方案。要以系统的思维分析全局，顺势而为；以系统的方法谋划全局，

统筹安排,从而把全局作为我们观察和处理问题的出发点和落脚点;要兼顾各方,善于调动各方的积极性,善于把握各方利益的结合点,使各方的利益和发展要求得到兼顾。

2、在第二节第一目“关于联系和发展的科学”关于发展观点的阐述中补充的内容:

发展的观点要求我们提高创新思维能力。创新思维是唯物辩证法批判性和革命性本质的体现,要求依据实践发展和科学进步转变思维方式、突破思维定势,在把握事物发展客观规律的基础上实现变革和创新,不断提高创新思维能力。提高创新思维能力,必须把握实践创新与理论创新的辩证关系,以实践创新推动理论创新,以理论创新引导实践创新。提高创新思维能力,必须反对各种形而上学的思维方式,做到不唯书、不唯上、只唯实,这就是要破除迷信“经验”、迷信“本本”、迷信“权威”的惯性思维。

3、在第二节第二目“唯物辩证法的基本规律”中关于质量互变规律的阐述中,补充的内容:

任何事物都是质与量的统一体。质与量的统一体现在“度”这个范畴中。超出度的范围,事物的质与量的统一就会破裂,就会产生质变。这就要求我们确立底线思维,在现实生活中掌握“适度”的原则。“防微杜渐”“注意分寸”“过犹不及”,等等,讲的都是“适度”原则。“底线思维”就是“适度”原则的体现,凡事都不能超越底线,如法律底线、道德底线等。这些底线就是度的关节点,一旦超越这些底线,事情就会发生质变。

第三章 认识,真理与价值

1、在第二节第一目“认识的辩证特性”关于理论与实践统一的阐述中补充的内容:

坚持理论与实践相统一,必须反对教条主义和实用主义。教条主义貌似重视理论,事事从“本本”出发,实际上把理论与实践脱离开来,不管实践的发展变化,机械地硬套硬搬理论,其结果是把活生生的理论变成了僵死的教条。这不仅窒息了理论,也必然危害实践。实用主义貌似重视联系实际,但往往是从某种主观需要出发,断章取义、寻章摘句,把严密完整的理论分割成只言片语,硬套到

实践上去，恰恰窒息了马克思主义活的灵魂。教条主义和实用主义带给我们的教训是非常深刻的，要成功地推进中国特色社会主义事业，必须反对这两种错误倾向。

2、在第二节第一目“认识的辩证特性”关于真理问题的阐述中补充的内容：

真理的发展规律。真理是对客观事物及其发展规律的正确反映。发现真理和发展真理的过程，就是在实践与认识的矛盾运动中“实事求是”的过程。坚持实事求是，首先是坚持在实践活动中发展真理。实践是发展的，因而真理也是发展的。其次是在同谬误斗争中发展真理。真理是同谬误相比较而存在、相斗争而发展的。再次是在解放思想中发展真理。这就是要打破习惯势力和主观偏见的束缚，研究新情况，解决新问题，不断增强真理性的认识。这一切，就是真理发展遵循的基本规律。

3、在第二节第三目“真理与价值”关于价值问题的阐述中补充的内容：

价值观。价值观是人们关于价值的基本观点。它是世界观和人生观的重要组成部分，具有重要的社会功能。价值观就其内容来说，主要包含价值理想、价值原则、价值规范。价值观具有时代性、民族性和阶级性。价值观存在着先进与落后、积极与消极之分，在现代社会多样化价值观及其冲突中，人们需要选择和树立正确的价值观。社会主义社会需要建设先进的核心价值体系。

第四章 社会结构与社会历史发展的规律

1、在第一节第一目“社会生活的本质与物质前提”最后论述自然环境、人口与社会的协调发展时，补充的内容：

要正确处理自然环境、人口与社会的关系，必须确立新发展理念，坚持创新发展、协调发展、绿色发展、开放发展、共享发展。只有贯彻落实新发展理念，才能切实转变发展的方式、发展的动力、发展的机制，才能充分实现自然环境、人口与社会的协调发展。

伴随科学技术的进步和人类改造自然能力的增强，人们在使国民生产总值呈指数增长的同时，对自然环境的破坏也呈加速的趋势。如果继续沿着传统的老路走下去，不仅是生产力发展，而且整个人类发展，都将会面临巨大灾难。因此，必须切实加强生态文明建设，建设资源节约型、环境友好型社会，实现速度和结

构质量效益相统一、经济发展与人口资源环境相协调,使经济社会能够永续发展。

2、在第二节第一目“社会发展的基本规律”论述社会主义社会基本矛盾运动后,补充的内容:

社会基本矛盾展现在社会生活过程中并集中体现为社会的主要矛盾。新中国成立后,中国社会的主要矛盾发生了历史性转化。党的八大明确提出:“国内的主要矛盾,已经是人民对于建立先进的工业国的要求同落后的农业国的现实之间的矛盾,已经是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾。”十一届三中全会以后,我们党重新深入而全面研究中国国情,提出“我国社会的主要矛盾是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾。”经过 40 年的改革发展,中国特色社会主义进入新时代。党的十九大明确提出当前我国社会主要矛盾已经转化为“人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”。这一转化决定了我们要在继续推动发展的基础上,着力解决好发展不平衡不充分问题。要紧扣社会主要矛盾的这一变化,统筹推进经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设,更好推动社会全面进步,不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕。

3、在第二节第二目“社会发展的动力系统”中论述科学技术社会作用问题时,补充的内容:

要推动经济社会快速发展,必须依靠科技创新。“创新是引领发展的第一动力,是建设现代化经济体系的战略支撑。”一个国家能否走在世界发展前列,根本靠创新;一个民族能否屹立于世界民族之林,根本靠创新。现在世界范围新一轮科技革命和产业变革蓄势待发,信息科技、生物科技、新材料技术、新能源技术广泛渗透。世界大国都在积极强化创新部署,制定相应的发展战略。我国要走在世界发展前列,必须确立创新发展理念,实施创新驱动发展战略。这就要把创新放在发展全局的核心位置,用科技创新推动生产力跨越发展。

4、在第二节第二目“社会发展的动力系统”中论述人民群众及其历史作用时,补充的内容:

(1) 人民群众及其历史作用的观点,要求我们必须以人民为中心。坚持以人民为中心,就是要把增进人民福祉、促进人的全面发展作为发展的出发点和落脚点;坚持以人民为中心,就是要坚持人民主体地位,充分尊重人民所表达的意愿、

所创造的经验、所拥有的权利、所发挥的作用。以人民为中心，体现了逐步实现共同富裕的目标要求。以人民为中心，不能停留在口头上，必须体现在行动上，这就是要顺应人民群众对美好生活的向往，不断实现好、维护好、发展好最广大人民群众根本利益，使发展成果更多更公平惠及全体人民。

(2) 关于群众观点和群众路线。群众观点是无产阶级政党的根本观点。群众观点的基本内容是：相信人民群众能够自己解放自己的观点；全心全意为人民服务的观点；一切向人民群众负责的观点；一切向人民群众学习的观点。把马克思主义的群众观点贯彻和运用到具体工作中去，就形成无产阶级政党的群众路线：一切为了群众，一切依靠群众，从群众中来，到群众中去。

群众路线既体现了唯物史观的基本观点，又体现了马克思主义认识论的基本原则。“从群众中来，到群众中去”的过程，也就是认识从个别到一般，再从一般到个别的过程；就是认识来源于实践，又反过来指导实践的过程。

5、在第三节第二目“人的发展与社会发展”关于社会进步问题论述中补充的内容：

文明是标志社会进步程度的概念，它是与野蛮、愚昧相对的。文明体现于社会生活的各个领域、各个方面，从而形成物质文明、精神文明、政治文明、社会文明、生态文明。各种文明相互依存、相互制约、相互促进。文明发展的不同程度，既体现了文化发展的不同水平，也体现了一个民族、国家、社会发展的不同水平。推进社会发展，必须加强各种文明建设。

思考题

一、名词解释

1. 实践；2. 主体与客体；3. 哲学的物质范畴；4. 自在自然与人化自然；5. 普遍联系；6. 规律；7. 决定论与非决定论；8. 主要矛盾与次要矛盾；9. 量变和质变；10. 现象和本质；11. 内容和形式；12. 必然性和偶然性；13. 原因和结果；14. 可能性和现实性；15. 反映论与先验论；16. 理性因素和非理性因素；17. 感性认识和理性认识；18. 绝对真理和相对真理；19. 辩证思维方法；20. 思维方式；21. 价值；22. 价值评价；23. 真理原则和价值原则；24. 生产方式；25. 生产关系；26. 经济基础；27. 上层建筑；28. 社会意识形态；29. 社

会意识；30. 社会基本矛盾；31. 社会形态；32. 国体和政体；33. 阶级；34. 社会改革；35. 人的本质；36. 人的价值；37. 人的全面发展；38. 社会进步；39. 文明；40. 自由王国与必然王国。

二、论述题

1. 简述马克思主义哲学的直接理论来源。
2. 简述《关于费尔巴哈的提纲》中的“新世界观”的主要思想。
3. 简述《德意志意识形态》中关于唯物史观的主要思想。
4. 如何理解实践性是马克思主义哲学的显著特征？
5. 试述马克思主义哲学是一个开放的发展的科学体系。
6. 简述毛泽东哲学思想对马克思主义哲学的丰富和发展。
7. 试述中国特色社会主义理论的哲学贡献。
8. 简述实践的基本特征和形式。
9. 简述实践的主体和客体及其相互作用。
10. 简述实践的运行机制及其基本环节。
11. 试述科学的实践观在马克思主义哲学中的地位。
12. 如何理解哲学上的物质范畴及其重要意义？
13. 简述自在自然与人化自然及其相互关系。
14. 简述人类思维与人工智能的联系与区别。
15. 简述矛盾的普遍性和特殊性的辩证关系及其方法论意义。
16. 简述矛盾发展不平衡的原理。
17. 简述量变和质变及其相互转化的原理。
18. 试述辩证的否定观及其重要意义。
19. 如何理解事物的发展是前进性和曲折性的统一？
20. 简述必然性和偶然性的相互关系。
21. 试述马克思主义认识论与旧哲学认识论的区别。
22. 为什么说实践的观点是马克思主义哲学认识论首要的基本的观点？
23. 如何理解实践是检验真理的唯一标准？
24. 试述在真理问题上实践标准的辩证法，并用这一原理说明解放思想、实事求是思想路线的重要性。

25. 如何理解认识的本质？
26. 如何看待认识过程中理性因素与非理性因素及其作用？
27. 简述辩证思维方法与现代科学思维方法的关系。
28. 思维方式有哪些功能？
29. 为什么说社会生活本质上是实践的？
30. 试述自然环境在社会发展中作用的原理及其现实意义。
31. 试述科学技术是生产力的原理及其现实意义。
32. 如何理解国家的本质与职能？
33. 简述社会意识的相对独立性。
34. 如何理解社会形态发展的决定性和选择性、统一性和多样性？
35. 运用社会基本矛盾的原理，分析我国社会主义社会基本矛盾运动的现状。
36. 如何看待我国新时代的社会主要矛盾？
37. 如何理解改革在社会发展中的作用？
38. 试述人民群众在历史发展中作用的原理及其现实意义。
39. 如何看待人的本质？
40. 如何理解社会进步的内在根据和标准？

参考书目

1. 马克思主义理论研究和建设工程重点教材：《马克思主义哲学》，高等教育出版社、人民出版社 2009 年版。
2. 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，上、下册，中国人民大学出版社 1994 年版。
3. 李秀林、王于、李淮春：《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》（第五版），中国人民大学出版社 2004 年版。
4. 黄楠森主编：《马克思主义哲学史》，高等教育出版社 1998 年版。

第二篇 中国哲学史

本部分考试大纲及复习指南内容以电子版文档《中国哲学史》2019 年.doc 为准。

第三篇 西方哲学史

导语部分

1、在第二段结尾后补充以下内容：

因此，学习西方哲学史，必须坚持以马克思主义为指导，立足当代中国实际，坚持洋为中用、古为今用，取其精华、弃其糟粕，善于通过比较、吸取和借鉴，深入把握西方哲学这一西方文化的思想精华，更加正确地认识和看待当代西方思想文化。

第一章 古代哲学

1、在第二节第二目“苏格拉底的德性论”中，将“苏格拉底属于典型的述而不作……从中检索有关材料来概述苏格拉底的哲学思想”改为以下内容：

苏格拉底没有留下任何成文著作。后人主要通过他的两位学生色诺芬和柏拉图的著作来了解他的生平及思想。色诺芬在《家政篇》《申辩篇》《会饮篇》和《回忆录》四本书中记录了苏格拉底的言行。柏拉图的对话多以苏格拉底为主角，但一般认为，只有他的早期对话《申辩篇》《克力同篇》《游西弗伦篇》《拉刻斯篇》《普罗泰戈拉篇》《高尔吉亚篇》等真实反映了苏格拉底的思想。

2、在第二节第三目“柏拉图的理念论”最后补充一部分内容：

（六）政治哲学

柏拉图终生关心正义问题。他从三个层次展开讨论。第一个层次是正义的灵魂。他认为在灵魂中，有理性、激情和欲望三个部分，如果激情和欲望都服从于

理性，灵魂三部分就和谐，有益于身体的健康，这就是灵魂的正义。第二个层次是正义的德性。柏拉图认为在人的生活中，灵魂的各部分与不同的德性相对应，理性的生活是智慧，顺从理性的激情生活是勇敢，合理的欲望生活是节制，身心和谐的生活是正义。第三个层次是正义的城邦。柏拉图认为国家犹如大写的人，社会正义就是每一个人都只做适合自己德性的事情，统治者以智慧治理国家，武士以勇敢保卫国家，生产者以节制为社会提供必需品。为了建立正义城邦，柏拉图提出“哲学王”的主张，他认为除非哲学家成为这个世界的王，或者我们现在称之为王和统治者的人真正成为哲学家，否则，国家的灾难，人类的灾难将没有尽头。“哲学王”是知识界的代表，作为知识和智慧的公共导师，他的主要工作是教育。柏拉图在后期著作《法篇》中，提出了比较现实的以法治国的政治方案。

第三章 近代哲学的起源

1、在第一节第一目“近代哲学的历史背景”最后一段补充以下内容：

古代自然哲学的复兴，启发人们重新解释自然；与新柏拉图主义、神秘主义结合的秘术，激发了实用技术的观念；宗教改革运动，激发了人们用新的眼光探索自然奥秘。经过长期的优胜劣汰的竞争，自然科学最终取代了亚里士多德的物理学和中世纪的神学世界观。

2、在第三节“经验论的演变”帽段最后补充以下内容：

这三位典型的经验论者借鉴了实验科学的成果，继承和强调了关于知识起源于经验的基本原则，以牛顿力学为楷模，深入思考知识的对象、基础、范围、确定性和方法等问题，形成了与唯理论大相异趣的认识论。

第五章 德国古典哲学

1、在第一节第一目“哥白尼式的革命”“（一）康德的问题”中，将“他既同意经验论的原则……问题是，我们如何能够先天地经验对象？”改为如下内容：

他既重视经验论的原则，认为一切知识开始于经验，也强调唯理论的主张，认为仅凭感觉经验还不足以保证知识的普遍必然性，因此，经验的可能性离不开直观和概念这两个焦点。问题是，我们如何能够保证知识既始于经验，又具有普

遍必然性？

2、在第三节“黑格尔”中，在其最后一段之前补充如下内容：

黑格尔建立的哲学体系把西方哲学史的理论形态发展到极致，也成为后来形形色色西方哲学思潮的出发点和思想资源。黑格尔哲学的伟大贡献在于，它提供了一种系统的、充满生命力和锐利的穿透力的思维方法，即辩证法，这种方法本质上是批判性的和历史性的。

思考题

一、名词解释

1. 本原；2. 一切皆流，无物常住；3. 人不能两次踏进同一条河流；4. 智者；5. 人是万物的尺度；6. 德性即知识；7. 理念论；8. 灵魂转向说；9. 形式与质料；10. 潜能与现实；11. 教父哲学；12. 经院哲学；13. 上帝存在的本体论证明；14. 奥卡姆剃刀；15. 文艺复兴；16. 启蒙主义；17. 我思故我在；18. 天赋观念；19. 真观念；20. 单子论；21. 预定的和谐；22. 白板说；23. 物是观念的集合；24. 温和的怀疑论；25. 习惯是人生的伟大指南；26. 地理环境决定论；27. 人是机器；28. 批判哲学；29. 显象与物自体；30. 先天综合判断；31. 知性为自然立法；32. 二律背反；33. 判断力；34. 定言命令；35. 绝对自我；36. 绝对同一性；37. 实体即主体；38. 绝对精神；39. 扬弃；40. 思维与存在的同一性原则。

二、论述题

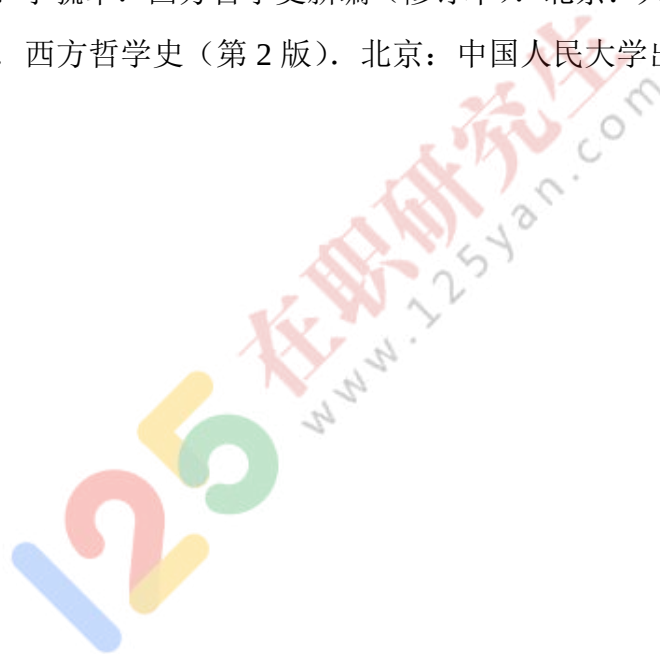
1. 早期希腊自然哲学关于本原的学说综述。
2. 简述赫拉克利特的辩证法思想。
3. 简述巴门尼德区分“意见之路”与“真理之路”的意义。
4. 简述德谟克利特的原子论。
5. 简述柏拉图的两个世界理论。
6. 简述柏拉图对理念论的反思。
7. 简述亚里士多德的原因论和实体论。
8. 简述中世纪基督教哲学的基本特征。
9. 简述经院哲学中唯实论与唯名论之间的争论。

10. 简述安瑟尔漠关于上帝存在的本体论证明。
11. 简述托马斯·阿奎那关于上帝存在的五种证明。
12. 简述文艺复兴时期的人文主义思想。
13. 简述马丁·路德的“因信称义”说。
14. 简述近代哲学的基本特征。
15. 经验论、唯理论关于认识论问题的争论述评。
16. 试论笛卡尔关于“我思故我在”思想的哲学意义。
17. 简述斯宾诺莎的实体学说。
18. 简述莱布尼茨“预定的和谐”的学说。
19. 洛克的认识论思想述评。
20. 简述洛克关于两种性质的观念的学说。
21. 简述巴克莱关于“存在即被感知和感知”的学说。
22. 休谟的怀疑论思想述评。
23. 休谟的因果观述评。
24. 简述孟德斯鸠关于“法的精神”的理论。
25. 简述卢梭关于人类社会不平等的学说。
26. 简述康德“哥白尼式的革命”的哲学意义。
27. 康德是怎样解决“先天综合判断如何可能”的问题的？
28. 简述康德对形而上学的批判。
29. 简述康德关于“二律背反”的理论。
30. 简述康德关于“定言命令”的学说。
31. 简述康德关于“实践理性的公设”的学说。
32. 简述费希特对康德哲学的批判。
33. 简述谢林对费希特哲学的批判。
34. 黑格尔关于“实体即主体”的思想述评。
35. 简述黑格尔关于“思想的客观性”的理论。
36. 简述黑格尔关于“思维与存在的同一性”的理论。
37. 简述黑格尔关于“历史与逻辑一致”的思想。
38. 概述黑格尔《哲学全书》的哲学体系。

39. 简述黑格尔关于“辩证的否定”的思想。
40. 简述黑格尔关于哲学是一个“圆圈”的思想。

参考书目

1. 马克思主义理论研究和建设工程重点教材：《马克思主义哲学》，高等教育出版社、人民出版社 2009 年版。
2. 黑格尔．哲学史讲演录．四卷本．北京：商务印书馆，1982
3. 文德尔班．哲学史教程．上下卷．北京：商务印书馆，1993
4. 西方哲学原著选读．上下册．北京：商务印书馆，1981
5. 苗力田、李毓章．西方哲学史新编（修订本）．北京：人民出版社，2015
6. 张志伟．西方哲学史（第 2 版）．北京：中国人民大学出版社，2010



第四篇 科学哲学

第一章 科学与哲学

1. 在第一节第二目补充“（五）科学的涵义和本质属性”的内容：

科学视语境不同，有广义和狭义之分。广义的科学泛指分门别类的知识系统，包括自然科学、社会科学和人文学科。狭义的科学专指各门自然科学，有时也单指与应用科学有别的从事基础理论研究的纯科学。

在不同时期、不同场合，现代科学的表现和意义各不相同，可以具有不同形相和不同品格。一般而言，首先，科学是反映客观事实和规律的知识体系，各个知识单元依照内在的逻辑关系呈现为完整的、揭示规律的知识体系。

其次，科学是一种生产知识的社会性、专业性、创造性的实践活动，是将已有的科学知识和智力资源高度集中的脑力劳动和不断超越前人智力成就的创造性劳动。

最后，科学是一种社会建制，成为现代社会的重要组成部分。

科学知识的本质属性包括以下几点：（1）客观性与真理性，（2）实证性与可检验性，（3）逻辑性与系统性。

2. 在第一节第二目补充“（六）科学、非科学与伪科学”的内容：

科学的起源和发展的历史表明，有很多非科学知识在人类文明史中不仅先于科学出现，而且和科学的发展关系密切。可以说，科学以外的知识领域都属于非科学的范围，因此非科学包括的内容很广。但非科学不能被科学加以解释和说明，并不意味着这部分内容就丧失了现实存在的合法性。科学与非科学的划分，只是标示了两类不同性质的知识，不具有好坏的价值判断效力，因此不必用科学去否定非科学，也不必刻意为非科学寻求科学的解释，更不能简单地否定非科学。

伪科学则是一种常见的、和科学有本质区别的社会现象，又称为假科学，是非科学的一种变异形式。它往往是某些人出于特殊的理由，把没有科学根据的非科学伪装成科学，以达到欺骗大众、蛊惑人心、为个人博取名利或为小集团牟取利益等其他不可告人的目的。科学与伪科学有着原则上的区别和对立，可以从以下几个方面来把握：

第一，科学是求真的活动，力图建立具有普遍必然性的真知识，从研究对象

到研究内容都具有客观性；而伪科学的内容多为主观臆造之物，无法正确反映客观世界的规律，没有也不会体现客观性。

第二，科学一定能被实践检验，实验过程具有可重复性，揭示的规律具有可重复性。伪科学则缺乏系统观察的支持和违背客观规律，其论证过程、举证方式和所谓“理论”表达，无法经受实践的检验，不具有可重复性。

第三，科学是理性原则和经验证据高度整合的具有逻辑完备性的系统知识。而伪科学往往与已有的科学公理和定理明显抵触，不遵循逻辑规则，在其内部逻辑矛盾层出不穷，在关键问题上诉诸权威，抗拒批判且经不起科学的反驳。

第二章 科学的逻辑结构

1. 在第二节第一目“（一）科学假说 1. 科学假说是科学性和假定性的辩证统一”中补充的内容：

科学假说的可检验性。虽然囿于科学发展的条件，一些假说无法在实践上实现检验，但是起码它要在原则上是可检验的。如果它不仅在实践上是不能够检验的，而且在原则上也是无法检验的，那它就不能被称为科学假说，更不可能发展成为科学理论。

科学假说的不确定性。由于占有的材料、看问题的角度、知识背景、使用的方法等差异性原因，针对同一对象，科学家往往可以提出不同的科学假说。同一科学假说也会随着科学实践的深入而不断变化。

第四章 科学发现的逻辑

1. 在第一节第一目“（二）对发现逻辑的关注”中补充的内容：

科学发现的分类。科学发现的分类标准并非唯一，按照不同标准，可以对科学发现进行不同的划分。（1）不同内容的科学发现。依据发现的内容，大致可以分为知识型发现和方法型发现。知识型发现是科学事实、科学定律和规律以及科学理论的发现，它们一旦被发现且经过检验后，不论其发现成果是科学事实、科学定律还是科学理论，都将被归入科学知识体系之中，成为科学知识体系的组成部分。方法型发现是指能够促进科学研究的方法被提出来，不论它是单一方法，还是一个系统

的方法论体系，一旦被发现，都将会并入科学方法的系统之中。方法型发现可以分为经验方法、理论方法和综合性方法的发现。（2）不同层次的科学发现。根据科学认知的逻辑顺序，知识型发现可以分为科学事实的发现、科学定律和科学规律的发现，以及科学理论的发现。根据学科的不同，科学发现还分为数学发现、物理发现、化学发现、地理发现等。根据参与人数的多少，科学发现可分为个人发现和集体发现。

科学发现的原则。一般来说，科学发现应该遵循以下原则：

（1）客观性原则。应根据研究对象的本来面目来认识它，在科学观察和实验中坚持实事求是的科学态度，克服先入为主的观念，不可篡改科学实验数据。

（2）全面性原则。应尽量观察研究对象的各个方面、各种因素、各种关系和各种规定，这样既能较为容易地发现科学事实，又能获得丰富而完整的科学事实，客观地反映事物全貌。

（3）典型性原则。要注意选择能够集中反映一类事物的共性，其自然过程表现得比较纯粹、最少受干扰、最易于观察的事物作为研究对象。

思考题

一、名词解释

1.老实证主义；2.新实证主义；3.内在原理；4.对应原理；5.科学事实；6.科学规律；7.必然规律；8.统计规律；9.穆勒五法；10.大数现象；11.科学假说；12.判决性实验；13.科学；14.可检验性；15.科学解释；16.科学预见；17.科学观察；18.科学实验；19.模型实验；20.可证伪性；21.科学发现；22.还原分析方法；23.发散性思维；24.收敛性思维；25.言传知识；26.意会知识；27.假设的或然性；28.直觉思维；29.机遇；30.灵感；31.思维程式化；32.科学问题；33.经验规律；34.事实问题；35.归纳问题；36.维出纳学派；37.逻辑简单性；38.内在无矛盾性；39.可重复性；40.科学理论。

二、论述题

1. 如何正确看待科学与哲学之间的关系？
2. 试述孔德关于“用实证科学代替形而上学”的观点。
3. 试述新实证主义的两个基本特征。

4. 试述科学方法的基本特征。
5. 试述弗兰西斯·培根对科学方法论的贡献。
6. 如何评价归纳法在科学理论形成中的作用？
7. 试述科学实验的基本特点。
8. 试述科学观察与科学实验的区别与联系。
9. 试述科学仪器在科学研究中的作用。
10. 试述科学发现的分类和原则。
11. 科学的本质特征是什么？如何区分科学与伪科学？
12. 试述直觉思维与逻辑思维的关系。
13. 试论科学实验的作用及其相对性。
14. 试述科学事实的基本规定性及其在科学认识中的作用。
15. 如何保证科学观察的客观性？
16. 试述评价科学理论的主要依据。
17. 试述科学理论的合理性标准。
18. 试述归纳问题及其实质。
19. 试述科学假说转化为科学理论的条件。
20. 试述建构科学理论的基本原则。
21. 试述科学规律的主要功能。
22. 试述科学解释的基本类型。
23. 试述科学预见的意义。
24. 试述假说—演绎模型的形成历史。
25. 科学划界的标准是如何变化的？
26. 试述测量的作用及其哲学意义。
27. 试述理论规律的基本特点。
28. 科学假说的检验应采取什么方式？
29. 试析“观察和事实渗透着理论”观点及其影响。
30. 试述猜测、假设的或然性和理论的可接受性之间的关系。
31. 试析“可检验性”的含义及意义。
32. 试述哲学方法的基本特征及其对科学的影响。

33. 在科学探究中应如何有意识地把握和利用机遇？
34. 试述新的经验规律是怎样从理论规律中推导出的？
35. 试论科学发现中传统与创新的关系。
36. 为什么说发现和辩护之间没有一道鸿沟？
37. 试述假说方法在科学理论形成和发展中的作用。
38. 如何正确看待预设主义与相对主义的关系？
39. 试论归纳方法与演绎方法及其两者之间的关系。
40. 试举例论述科学事实、科学规律和科学理论之间的过渡。

参考书目

1. 马克思主义理论研究和建设工程重点教材：《科学技术哲学》，高等教育出版社 2019 年版。
2. 刘大椿：《科学哲学》，中国人民大学出版社 2011 年版。
3. （英）A.F.查尔默斯著，鲁旭东译：《科学究竟是什么》，商务印书馆 2018 年版。

第五篇 伦理学

第一章 伦理学的学科及其外部关联

1、在第一节第二目“伦理学学科的发展”的末尾（第495页），删掉“今天摆在中国伦理学研究面前的任务无比艰巨，如何在回应现实的前提下承继传统？如何开辟中国伦理学研究的新局面，这是我们无法回避的问题。”在其后，增加：

对于各种不同的传统伦理思想，特别是中国传统伦理思想和西方传统伦理思想，应该正确看待。

第一，要拒绝历史虚无主义和文化保守主义。历史虚无主义迷恋于所谓先进的西方现代性，抱怨甚至怨恨中国古代伦理文化的“落后”、“愚昧”和“反动”，欲置之死地而后再生西方化的当代中国伦理，表现出激进彻底的“道德革命”立场；后者固执于所谓优越的中国古代道德文明，不屑乃至全然拒绝了解和学习西方伦理思想和道德文化变革的经验教训，欲束之高阁而囿于中国传统道德文化的陈规，表现出某种文化自恋心态。这两种极端倾向都是有害的。

第二，要坚持批判继承的立场。“批判地继承”是看待和继承传统伦理思想的正确立场。所谓“批判地继承”，是基于历史辩证法，科学理性地对待一切传统伦理思想，批判其糟粕，继承其精华，创造性地弘扬具有长久生命力的伦理精神。在当代中国，对传统伦理思想的“批判地继承”必须坚持两个根本原则：一是必须坚持马克思主义伦理学的科学原则，亦即用历史唯物主义的基本原理和基本方法，来考察、分析和评价各种传统伦理思想，“去伪存真”，“去粗取精”，使其经过科学改造而转化为中国马克思主义伦理学的思想养分；二是必须坚持把马克思主义伦理学的一般原理同中国特色社会主义道德文化建设的实践有机结合起来，既反对脱离中国社会实际的把马克思主义伦理学原理教条化的僵化主张，也反对各种非马克思主义的错误道德思潮的影响。

第二章 道德及道德规范

1、在第三节第一目“社会主义道德规范体系”末尾一句话修改、补充为：
尤其，2001年《公民道德建设实施纲要》提出的公民道德规范，是对这一

体系提法的重要补充，而 2012 年党的十八大以来所倡导的社会主义核心价值观，即“富强、民主、文明、和谐，自由、平等、公正、法治，爱国、敬业、诚信、友善”，对这一体系具有引领作用，并对这一体系的一些重要内容作了重申和发展。

2、在第三节第二目之前，增加一目“社会主义集体主义原则”（后面的各目编号依此改动），内容为：

社会主义集体主义原则调整的是社会主义社会中个人与集体的道德关系。个人与集体之间的道德关系问题，实质上就是个人一己之利与其他社会成员的共同利益、个人的局部利益与社会的全局利益、个人的暂时利益与社会的长远利益之间的关系问题。以道德原则的形式来调整个人与集体、个人利益与集体利益之间的关系，对于社会主义制度的维护与发展具有重要意义。

所谓集体，就是社会共同体。社会主义集体主义原则所说的集体，是指“真实的”或“真正的”社会共同体，也就是代表最广大人民群众根本利益的社会主义国家或民族。我们有时也把一个单位、一个部门、一种行业或一个区域组织叫做“集体”，但这是相对而言的。即使这个集体能代表本集体内部所有成员的利益，也只是社会主义国家这个大集体的组成部分，因此面临利益冲突时只能按照局部服从全局的原则来处理。集体中的个体，不是一个个独立的自然人，而是集体组织中的一分子，即属于集体的社会人，都是集体所应当保障其利益和保证其健康发展的对象。在真实的或具有真实性的集体中，个人与集体之间的关系在根本上是协调一致、合二为一的，而非对立的、对抗的。

所谓集体利益，就是指由全体成员所组成的利益集团在政治、经济、文化等方面利益的总和，是组成集体的成员所追求的利益的总汇，是所有成员的根本利益、全局利益和长远利益的集合。集体利益融于各个成员的个人利益之中，而非凌驾于个人利益之上，不是个人利益的对立面。所谓个人利益，就是在集体中生活的每个个人在政治、经济、文化及精神等方面的一切正当利益的总和。它与集体之中的全体成员的个人利益在目标和手段上相一致，在供给和获得上相融合，在享用和满足上相对公平。

社会主义集体主义原则，既肯定个人利益的正当性与合理性，又强调集体利益的优先性和首要性，主张个人利益与集体利益的辩证结合。在二者发生矛盾的

情况下，提倡顾全大局，个人利益服从集体利益，必要时牺牲某些个人利益去维护集体利益。社会主义集体主义反对不必要的个人利益牺牲，主张在维护集体利益的前提下促进个人利益的合理实现。

思考题

一、名词概念

1. 描述伦理学；2.规范伦理学；3.内在价值；4.外在价值；5.元伦理学；6.应用伦理学；7.人类中心主义；8.集体利益；9.个人利益；10.集体主义；11.公共生活规则；12.道德义务；13.金规；14.自然义务；15.显见义务；16.四心说；17.道德情感；18.客观责任；19.主观责任；20.良心；21.道德判断；22.道德行为；23.欲望；24.动机；25.目的；26.道德品质；27.公正；28.诚信；29.同情；30.道德选择；31.道德冲突；32.意志自由；33.道德评价；34.善恶；35.历史合理性；36.道德合理性；37.动机；38.效果。

二、论述题

1. 如何看待传统伦理思想？
2. 简述实质义务论伦理学与形式义务论伦理学的区别。
3. 简述义务论伦理学与目的论伦理学的区别。
4. 行动功利主义与规则功利主义的区别是什么？
5. 试述元伦理学的特征。
6. 试述元伦理学的三个发展阶段。
7. 简述史蒂文森的情感主义伦理学。
8. 简述黑尔的普遍规定主义。
9. 什么是应用伦理学？
10. 简述人类中心主义。
11. 简述道德与法律的关系。
12. 简述道德与政治的关系。
13. 简述道德与宗教的关系。
14. 试论道德的客观多样性与相对性。
15. 试述道德的起源与发展。

16. 怎样看待道德进步？
17. 简述界说“道德”的四条标准。
18. 简述道德规范的普遍性。
19. 论道德规范的主客观统一性。
20. 试论规范的他律性与自律性的内在关系。
21. 简述社会主义集体主义原则的内涵。
22. 简述罗尔斯的自然义务观。
23. 论道德义务与道德权利的关系。
24. 试述道德情感的形成与发展及良心的形成。
25. 简述道德良心的功能。
26. 论道德行为与道德品质的关系。
27. 如何认识道德行为中的知行关系？
28. 简述道德品质的形成。
29. 论道德冲突。
30. 论道德选择中的意志自由。
31. 论道德选择中知、情、意的作用。
32. 试辨析绝对自由论。
33. 试辨析机械决定论。
34. 论道德选择的责任。
35. 简述道德的社会评价与自我评价及其统一。
36. 试述道德评价标准的绝对性与相对性的统一。
37. 如何理解历史合理性与道德合理性的关系？
38. 试析康德的动机论。
39. 试析功利主义的效果论。
40. 论动机与效果的辩证统一观。

参考书目

1. 马克思主义理论研究和建设工程重点教材：《伦理学》，高等教育出版社、人民出版社 2012 年版。

2. 万俊人.伦理学新论.北京:中国青年出版社, 1994
3. [美]汤姆·L. 彼彻姆.哲学的伦理学.北京: 中国社会科学出版社, 1990
4. 何怀宏.伦理学是什么.北京: 北京大学出版社, 2003



第二篇 中国哲学史

第一章 哲学传承

第一节 儒家哲学

一、孔子与儒家学派的兴起

- (一) 儒家的概念
- (二) 孔子的仁学
 - 1. 仁的基本含义
 - 2. 仁与礼的关系

二、先秦儒家的其他代表及其思想

- (一) 孔子之后儒家学派的分化
- (二) 孔子之后儒家学派的主要代表
 - 1. 孟子及其哲学
 - 2. 荀子及其哲学
- (三)《周易》与易学

三、董仲舒与汉代经学

- (一) 董仲舒对先秦儒学的改造
- (二) 儒学统治地位的初步确立
 - 1. 罢黜百家，独尊儒术
 - 2. 经学的烦琐与神秘化

四、宋明新儒学的兴起

- (一) 新儒学的概念
 - 1. 新儒学之“新”的意义
 - 2. 儒家道统说的缘起与修正
- (二) 新儒学的概貌
 - 1. 理学与非理学
 - 2. 北宋五子与濂洛关闽
 - 3. 理学的主流派与非主流派
- (三) 理学的主要理论体系
 - 1. 理本论——程朱道学系
 - 2. 气本论——张王气学系
 - 3. 心本论——陆王心学系

五、明末至清中叶对理学的总结批判

- (一)“实学”的兴起
- (二) 明清实学的概念与价值
- (三) 颜元哲学的特色
- (四) 戴震对理学的批判

第二节 道家哲学

- 一、老子与道家学派的兴起
 - (一) 道家的概念
 - (二) 老子与《老子》
 - (三) 老子的思想
 - 1. 无为与有为
 - 2. 道生万物与“反者道之动”
 - 3. 老子之后道家的主要代表
- 二、庄子及其哲学
 - (一) 庄子与《庄子》
 - (二) 庄子哲学的特点
 - 1. “齐物”论与“逍遥游”
 - 2. “老庄”之学的发展
- 三、道家与道教
 - (一) 道家向道教的演变
 - (二) 道家、道教与儒家的关系

第三节 魏晋玄学

- 一、玄学的创立与魏晋哲学的主流
 - (一) 玄学兴起的历史必然性
 - (二) “儒道兼综”与玄学的主题
- 二、玄学的主要发展阶段和基本内容
 - (一) 主要发展阶段和派别
 - (二) 名教与自然之辨
- 三、玄学的消解
 - (一) 玄学的困境
 - (二) 玄学让位于佛学

第四节 隋唐佛学

- 一、中国佛教的形成
 - (一) 佛教的传入与鼎盛
 - (二) 原始佛教的基本观点
 - 1. 四谛
 - 2. 三法印
- 二、隋唐佛教的主要宗派和基本观点
 - (一) 主要宗派
 - (二) 基本观点
 - 1. 一心三观与三谛圆融
 - 2. 万法唯识
 - 3. 法界缘起与四法界
 - 4. 顿悟成佛
- 三、佛教与儒、道的融合
 - (一) 儒释道三教合一

- (二) 三教合一的理论归属和实践意义

第二章 天人之际

第一节 天人之际的基本范畴和命题

一、天人之际的基本范畴

- (一) 天、人范畴的产生
- (二) 天范畴的多样性含义
 - 1. 自然之天
 - 2. 主宰之天
 - 3. 本体之天
 - 4. 至善境界

二、天人之际的基本命题

- (一) 天人合一
- (二) 天人有分
- (三) 科学地概括和评价中国哲学的基本特点

第二节 天人理论的历史发展

一、先秦时期的天人理论

- (一) 殷周天命论的缘起与敬天怨天思想
- (二) 孔子天人观的矛盾
- (三) 孟子的天人合一
- (四) 荀子的“明于天人之分”

二、汉代的天人理论

- (一) 董仲舒的天人感应
- (二) 王充的天道自然
 - 1. 天体与元气
 - 2. 对天人感应论的批判

三、唐代天人观的发展

- (一) 柳宗元的天与人“不相预”
- (二) 刘禹锡的天与人“交相胜”
 - 1. “阴鹭之说”与“自然之说”的对立
 - 2. 天与人交相胜
 - 3. 天人交相胜的社会条件和理论根源

四、宋明理学的天人理论

- (一) “性与天道”问题与心性之天
- (二) 理学代表性的天人观
 - 1. 道学派的天人观
 - 2. 心学派的天人观
 - 3. 气学派的天人观

五、近代哲学的天人观

- (一) 近代哲学天人观向自然观和历史观的转型
- (二) 近代哲学天人观的主要观点
 - 1. “天予人权”说

2. “天演”说
3. “人类”原则与“人事胜天”

第三章 本末体用

第一节 本末体用问题的缘起

- 一、本末体用范畴的形成
 - (一) 本末范畴的提出
 - (二) 体用范畴的提出
- 二、本末体用与其他同类型范畴
 - (一) 本末体用与道器“上下”
 - (二) 本末体用与有无

第二节 本末体用范畴的成熟

- 一、魏晋玄学的本末体用之辨
 - (一) 玄学的“玄之又玄”之本
 - (二) 王弼的本末体用观
- 二、唐代儒释道三家对道器体用的规定
 - (一) 本末体用向道器体用的概念转换
 - (二) 儒家关于道器体用的基本观点
 - (三) 佛教哲学的体用观
 1. 法藏的体用圆融
 2. 慧能的体用不二
 - (一) 道教哲学的体用观
 - (二) 体用相即不离与三教

第三节 道器体用问题的深化

- 一、宋元明清时期的体用观
 - (一) “本体”的概念与界定
 - (二) 理学的理气、道器之辨
 - (三) 王夫之的“天下唯器”说
 - (四) 戴震对形而“上下”的重新解释
- 二、近代哲学的体用观
 - (一) 中体西用与严复对此的批评
 - (二) 近代新型的器体道用观
 1. 谭嗣同的器体道用说
 2. 孙中山的物质为体，精神为用

第四章 心性之辨

第一节 心性论的缘起

一、心性理论的发端

（一）心性范畴的提出

（二）心性范畴的多样性含义

1. 心性概念的界定

2. 心性同一的逻辑——尽心知性知天

二、人性善恶的思辨

（一）孟子以前中国哲学对人性善恶的思考

（二）性善论的提出

1. 孟子对三派观点的总结

2. 性善论对善恶现实的解释

（三）性恶论的提出

1. 性恶与性善的对立

2. 性恶论对人性的解释

3. 性善与性恶的相容性

4. 性恶论的矛盾

5. 人性“自为”对性恶论的发展

第二节 心性本体论的基本形态

一、心性与本体

（一）识心见性

1. 识心见性的概念

2. 性空与性有

（二）心性天合一

（三）心统性情

二、心性理的融通

（一）心即理与性即理的提出

（二）心即理的不同含义

1. 朱熹的心即理

2. 陆九渊的心即理

3. 王守仁的心理为一及其对朱熹的批评

（三）心即理与性即理的沟通

第三节 人性善恶观的发展与深化

一、性三品与性善情恶

（一）性三品及其对善恶矛盾的解决

1. 董仲舒的性三品

2. 王充的性三品

3. 韩愈的性（情）三品

- (二) 李翱的性善情恶
- 二、性善、本静与性本情用
 - (一) 性善与三教的调和
 - (二) 王安石的性本情用
- 三、天命气质与天理人欲
 - (一) 天命与气质
 - 1. 张载的“变化气质”说
 - 2. 二程论本原之性与生之谓性
 - 3. 朱熹对天命之性与气质之性的规范和总结
 - 4. 王夫之的性日生日成
 - 5. 颜元的形性俱是天命。
 - (二) 天理与人欲
 - 1. 天理人欲的概念
 - 2. 天理与人欲的对立——存理灭欲
 - 3. 天理与人欲的统一——存理于欲
 - (三) 性（情）无善恶
 - 1. 古代社会的性无善恶
 - 2. 近代社会的性无善恶

第五章 知行互动

第一节 知行难易说

- 一、知易行难
 - (一) 知、行范畴和知易行难命题的提出
 - (二) 知易行难与知先后后
- 二、知行两难与先难后易
 - (一) 知行两难对知易行难的修正
 - (二) 知行先难后易
- 三、知难行易
 - (一) 知难行易的提出
 - (二) 知难行易的理论意义

第二节 知行先后说

- 一、知先后后
 - (一) 知先后后的提出
 - (二) 二程对知先后后的基本规定
 - (三) 知先后后的相对性
 - 1. 朱熹对知先后后的限制和修正
 - 2. 知行相须对知先后后的修正
- 二、知行合一
 - (一) 知行合一的提出
 - (二) 知行合一的含义
- 三、行先知后
 - (一) 行先知后的提出和阐发

- (二) 行先知后的相对性与知行互动
- (三) 知行关系的历史发展与知行的统一
 - 1. 不知而行
 - 2. 行而后知
 - 3. 知而后行

第三节 知行轻重说

- 一、 知先后与重行
 - (一) 行的绝对性与知的相对性
 - (二) 行对知的意义和作用
 - 1. 行是对知的检验和认识活动的完成
 - 2. 行是知的落实和行要“硬做”
- 二、 知行互发与重行
 - (一) “知”的层次与知行互发
 - (二) “真知”出于行与知行兼举
- 三、 行先知后与重行
 - (一) 行是知的目的和来源
 - 1. 知以行为功
 - 2. 行可兼知出知
 - (二) 知识全出于习行
 - 1. 知识学问须是身上行出
 - 2. 习行方能实用
- 四、 重行主义与知行的统一

中国哲学史复习指南

中国哲学是中国文化的精髓和活的灵魂，是中华文明智慧的集中的体现，是人类文明的瑰宝之一。

中国哲学是整个人类哲学思想的重要组成部分。由于中国社会在地理环境、民族心理、语言文字、思维方式等文化传统上与其他文化（主要是西方文化）传统之间的差别，中国哲学就不仅具有作为一般哲学存在的普遍性的一面，更表现出适应自己民族特性的特殊性的一面。

普遍寓于特殊之中，重要的是认识把握中国哲学的特点和它的独特的理论体系。

中国哲学又称中国哲学史，主要研究中国古代和近代（1919年五四运动以前）哲学思想的发生发展及其内在的逻辑和规律。

第一章 哲学传承

中国哲学主要形成于先秦时期的百家争鸣。百家争鸣原来是指中国春秋战国时期诸子各家相互论争的风气，它集中反映了当时社会政治、经济、文化等不同领域里的深刻变革。所谓“百家”，系举其成数而言，其中儒、道、墨、名、法、阴阳等六家在哲学上最为重要。百家争鸣的内容，涉及到天人、名实、常变、古今、义利、心性、善恶和礼法制度等各个方面，最终造就了中国哲学发展的第一次高峰。

秦汉以后，由于社会的需要和历史的抉择，儒、道两家成为了中国哲学和文化的主要代表，对后世影响深远。儒、道的结合产生了玄学，外来的佛教在中国社会亦逐渐站稳了脚跟，并通过对玄学的附会消解而最终融入到中国主流文化之中。儒释道三教的合一引出了新的儒学——宋明理学产生。宋明理学的兴起和发展，成为古代社会后期中国哲学传承的真实写照。

第一节 儒家哲学

一、孔子与儒家学派的兴起

（一）儒家的概念

儒家是春秋末期由孔子（孔丘）所创立的学派。“儒”本来是指替贵族阶层相礼的知识分子。由于当时社会的急剧变革，西周以来“学在官府”的局面遭到了破坏，孔子适时地创办私学，广招学生，并以礼、乐、射、御、书、数“六艺”教人。因孔子青年时曾从事过“儒”这种职业，人们便把由孔子所创立的“以六艺为法”的学派称为儒家。

（二）孔子的仁学

“仁”的概念在孔子以前已经出现，但以“仁”名其学、并以此统属其整个的思想体系，却是由孔子开始。

1. 仁的基本含义

孔子认为，仁者“爱人”。仁的基本内容是“爱人”，要求将人作为人来看待，强调了人有爱和尊重的需求。孔子根据社会发展的需要，将仁确定为最基本的社会关系准则，并围绕“爱人”的内涵，构造出了仁学的思想体系。仁爱是孔子思想体系的核心，在后来则成为整个儒家文化的中心范畴。

仁爱在孔子具有普遍的人类之爱的意义。仁爱思想体系的产生，在理论上是对旧时完全非人性的宗法等级秩序的合理性的否定。对统治者来说，要谋求社会国家的长治久安，就必须考虑“人”的要求。尽管孔子也是宗法等级制的拥护者，但他的确看到这一制度需要进行修补，需要以仁爱的形式来修饰社会等级秩序的内容，“泛爱众”也就成为必然的选择。这既合乎个人、

也合乎整个社会发展的需要。

仁爱在孔子又主要是一种道德义务,强调的是人内在的道德自觉性,重在培养人的德行。“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》);“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。这既是出于彼此相爱的人格相互尊重的需要,又是一种“为仁由己”的道德自律,它并不主动关心权益和报偿的问题。

在后来的发展中,孔子后学所著的《中庸》对仁爱作了进一步的解释。其称引孔子之话说:“仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀(shài),尊贤之等,礼所生也。”仁爱的践履是先亲己亲,然后由亲及疏,爱及他人;相应地,人为亲属服丧的礼节轻重,亦因与其关系的亲疏远近而依次减轻,爱有差等的观念正是从这里衍生出来。而普遍之爱,在儒家的另一部经典《孝经》中彰显为“博爱”的情怀。自汉以后,普遍之爱(博爱)与差等之爱(爱有差等)作为儒家仁爱观的两大基本内涵,在中国社会产生了深远的影响。

2. 仁与礼的关系

面对“礼坏乐崩”的社会政治秩序,正确处理仁、礼之间的关系就显得十分紧迫。孔子要求理顺君臣父子、上下尊卑的宗法等级制度和人际关系,防止“犯上作乱”。

孔子所说的礼主要是周礼。周礼既是借鉴了夏、商两代的统治经验、“制礼作乐”而建立起来,同时又是在他那个时候惟一还可以参照的典章制度。故“吾从周”在他既是一种政治理想,又具有一定的可借鉴性和操作性。孔子关于仁与礼的关系有过多种多样的谈论,但中心的命题是“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》),即希望通过各个社会成员对自己的行为的自觉约束来回复到周礼的规范。故“复礼”的措施体现在社会国家关系上,便是“君君,臣臣,父父,子子”的对等级名分的端正;而在个人的道德修养活动中,则是“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”的道德自律。如果人们都以践行周礼为己任并以此来约束自己,天下便会是一个仁爱和睦的社会。所以他反对单纯采用刑罚镇压的手段来治理国家,因为“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)。礼制是贯彻实施仁爱的手段和保障,仁与礼之间是一种相互发明的关系。

二、先秦儒家的其他代表及其思想

(一) 孔子之后儒家学派的分化

孔子去世后,由于弟子们各按其所闻所见及其理解传播孔子的学说,儒家学派遂趋于分化,先秦时便有“儒分为八”之说。但就其主流而论,孔子之后的儒学主要分为孟子和荀子这两大系统。

(二) 孔子之后儒家学派的主要代表

1. 孟子及其哲学

孟子(孟轲)生活于“天下之言不归杨(朱),则归墨(翟)”的战国中期,其时儒家遭遇了墨家、道家等学派的严重挑战,没有孟子的“辟杨墨”,很可能没有后来成气候的儒家,儒家学派和儒家思想经过孟子而发扬光大。也正因为如此,后来中国的儒家文化便被集中概括为孔孟之道,长期影响着中国社会及其思想文化的生存发展。

孟子将孔子的仁学发展成为以“仁政”为代表的一整套社会政治主张。仁政的基础是“制民之产”,其具体措施则包括“正经界”、“省刑罚、薄税敛”等国家经济政策和“不违农时”、“深耕易耨”等遵循生产规律的主张。但仁政的核心是重民。人民是统治者的“三宝”之一,“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。社稷代表土地和粮食,因土地和粮食乃立国之基础而引申为国家政权的象征。但国家政权说到底是由人来执掌的,作为上下尊卑的等级制社会的基本构成,民众与君主的关系就成为孟子民本思想考虑的主要内容。孟子在当时激烈的社会政治经济斗争中,看到了民心的向背对于国家政权的安稳的决定性意义,所以他特别强调“得民心斯得天下”这一对统治者来说至关重要的经验教训。孟子的民本主义在整个中国古代社会影响深远。

仁政是以善心扩充弘扬的形式来实现的国家组织行为,其基础是性善论。孟子主张人天性善,“人皆可以为尧舜”,要求努力培养人的精神境界和道德情操,即养“浩然之气”。孟子承袭孔子的天命观又加进了“天视自我民视,天听自我民听”的内容。人可以通过“求其故”的途径而知天命,“祸福无不自己求之者”(《孟子·公孙丑上》),对人的力量充满了信心。在哲学上孟子提出了“万物皆备于我”的著名观点和尽心知性知天的天人合一模式,开创了中国哲学史上心性哲学的源流,影响了宋明以后整个儒家哲学的发展。

3. 荀子及其哲学

荀子（荀况）是战国后期儒家学派的最大代表和整个先秦哲学的总结者。荀子是与孟子有别的儒家学派的另一位大师。他以法治补充孔孟的德治，“隆礼”与“重法”相结合，要求王霸双方的统一。不赞成笼统的天人合一而主张“明于天人之分”，在肯定“天行有常”的基础上，强调“制天命而用之”（《荀子·天论》）。

荀子在中国哲学史上第一次对形神关系做出了正确的回答。从“形具而神生”出发，他对认识活动和认识过程进行了专门的分析，要求“解蔽”以获得全面的认识，主张名与实必须相符，并将“行”的概念正式引入认识论，强调“学至于行而后止”。

在人性论上荀子反对孟子的性善而主张性恶，在坚持“性伪之分”的前提下，倡导“化性起伪”，促使先天本性与后天人为走向统一。与性恶论相应，荀子还研究了人和社会的起源问题，认为人同时具有气、生、知、义，位于自然演化序列的最高等级；但人之高于物主要还在于其社会属性，“人能群，彼不能群也”（《荀子·王制》）。“明分使群”、即在明确上下职分的基础上按照“义”的原则来组织社会，是人类最为可贵的品性。

（三）《周易》与易学

《周易》是儒家的基本经典，易学则是儒学的重要分支。《周易》和易学使儒家的宇宙观突破了局限于六合之内的狭小视野，而将六合之外的整个宇宙当作为自己的认识对象。《周易·系辞上》提出了“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的太极一分为二化生宇宙的理论，这一理论与老子的“道生万物”说相互发明，构成为中国古代最为基本的宇宙生成模式。一分为二不止从生成的意义上讲，也从存在的意义上去讲，这便是影响深远的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的“上”道“下”器的二分说。对此道器关系论的含义可以做出不同的解释，但都是在认可它作为中国哲学本体论典型概括的前提下而展开。

由《周易》与易学而来的一分为二还具有一般的方法论意义。《系辞上》提出了具有经典意义的“一阴一阳之谓道”的对立统一观，“道”作为宇宙运动的总体，是以阴阳双方的相互依赖和相互作用为内容的。正是有赖于这一相互作用，宇宙万物才能够变化日新，生生不息。

“易，穷则变，变则通，通则久”（《系辞下》）。《周易》在中国哲学史上，突出地强调了对立变化对于事物发展的决定性作用。故与“一阖一辟谓之变”相对应的，是“往来不穷谓之通”；与“化而裁之谓之变”相对应的，则是“推而行之谓之通”（《系辞上》）。事物总是在对立变化中走向通达，《周易》和《老子》一起，为中国哲学奠定了最为深厚的变化发展观的根基。

三、董仲舒与汉代经学

（一）董仲舒对先秦儒学的改造

董仲舒是西汉时期儒家最重要的思想代表。为了新兴的中央集权制国家政权的长治久安，他认真总结了秦专任法家而亡的教训和汉初黄老无为政治流行所带来的流弊。从“春秋公羊学”的“微言大义”入手，董仲舒推重阳五行学说以复兴儒学，并为此构造出了一整套以天人感应为特色的哲学理论，成为当时的“儒者宗”，继承发展了孔子和儒家的思想。

在政治伦理思想上，董仲舒从维护社会等级秩序的目标出发，吸收包括法家在内的各家主张，概括出了处理君臣、父子、夫妇关系所必须遵循的“王道之三纲”。三纲之义是源于天的，而“天不变，道亦不变”（《汉书·董仲舒传》），三纲成为了永恒的绝对原则。三纲的实质，是以主从关系的形式来实现“一统”，其核心则是君权说。

董仲舒对先秦儒家学说进行了多方面的改造。“性三品”说便是其典型的代表。在义利关系上，他提出了著名的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（同上）的主张，这在宋以后成为理学家们崇奉的教条，但同时也受到了要求义利统一的思想家们的尖锐的批评。

（二）儒学统治地位的初步确立

1. 罢黜百家，独尊儒术

为了适应“大一统”的社会现实的需要，董仲舒一方面提出了“任德不任刑”和德刑兼施的统治原则，并针对“富者田连阡陌，贫者亡立锥之地”的悲惨景象，拟定了以“限民名（占）田”为代表的一系列社会经济政策；另一方面则是根据当时思想领域里各家学派“异道”“殊方”而可能不利于国家集中统一的现状，不失时机地提出了“推明孔氏，抑黜百家”的建议，要求“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。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》）。汉武帝采纳了董仲舒的建议，定儒术为一尊，它标志着儒家思想在经历了 300 多年的发展之后，在汉初思想家和统治者的共同推动下，终于取得了支配的地位。

2. 经学的烦琐与神秘化

董仲舒时代的儒学，主要向整理、研究和阐述儒家经典的“经学”方向发展。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，设五经博士，博士与其弟子讲习经书，“经学”由此而生。哲学经学化是汉代儒学的一个基本特点。

在经学研究中，由于治学方法和思路的不同，学者们逐渐分成为两派：一派偏重于经书字义和名物的训诂，属于“我注六经”的古文（经）学；一派注重在经书中发掘“微言大义”，以为自己的观点寻找佐证，属于“六经注我”的今文（经）学。今文经学是汉代经学的主流。

以今文经学为代表的汉代经学，在其发展中越来越趋向于烦琐和神秘。其烦琐表现在注解经文的文字，有的要超过原文上万倍，乃至“幼童而守一艺，白首而后能言；安其所习，毁所不见，终以自弊”（《汉书·艺文志》）。而神秘化则表现在逐渐与谶纬相结合，荒诞迷信的成分日益增多。谶纬中虽然也保留了一部分科技史的资料和有关儒家经典的某些合理的解释，但总体上它们是为适应统治者的需要而编造出来，以愚弄百姓和为争权夺利服务的。特别是由于两汉之际的社会动荡，王莽“新”朝和东汉光武帝刘秀为了各自的需要，都极力利用并大肆宣扬谶语，从而形成一种普遍的社会风气。这最终导致了儒学的衰落和随之而来的玄学与佛、道哲学的兴起。

四、宋明新儒学的兴起

（一）新儒学的概念

1. 新儒学的“新”意

“新儒学”虽是一个比较晚起的概念，但相对于先秦和汉唐的儒学，宋明时期的儒学确实具有“新”意。儒家学者们在政治伦理方面要求重振被佛道二教搞乱了儒家纲常，在学术风格上不拘泥于经义训诂，而是凭己意说经。他们根据孔孟等原始儒家的经典，探讨宇宙万物生成发展的根源和人伦道德构成的原理，努力发掘“不可得而闻”的性与天道，并编织起以理气、心性等为本体的哲学体系，因而与“旧”儒学——汉唐经学的章句训诂大不相同。

新儒学对汉唐儒学采取了全盘否定的态度。在他们看来，儒家的道统在汉唐中断了，没有得到发扬。社会上流行的，或者是两汉经学，或者是魏晋玄学，或者是隋唐佛学，汉唐的历史，是“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”的“人欲横行”（《朱文公文集·答陈同甫书》）的历史，所以必须彻底否定。而在此之后的重新接续起孔孟道统的儒学，便是所谓“新”的儒学。

2. 儒家道统说的缘起与修正

儒家“道统”说最初产生于唐代韩愈。韩愈为对抗佛教的“法统”，仿照佛教传法的世系，构造了一个自尧舜开始的儒家传道的谱系（道统）以与之抗衡。儒家道统论的核心在韩愈是仁义，所谓“仁与义为定名，道与德为虚位”（《原道》）。由于尧舜在时间上早于释迦牟尼和老子，因而也就比佛老更具有权威。韩愈的道统说在宋以后为新儒家们所继承，但新儒家却完全撇开了韩愈，理论上“专以心性为宗主”，并将他们自己放在了孔孟道统的当然继承人的位置上。

（二）新儒学的概貌

1. 理学与非理学

新儒学的概念有宽泛、适中和严格之不同。宽泛的新儒学，泛指宋以后的整个儒学，王安石新学，浙东事功学等均可包括在内。严格的新儒学，则仅指由二程（程颢、程颐）兄弟到朱熹一系的道学。而在通常的情况下，新儒学的概念是在适中的意义上运用，即概指整个理学，包括道学、气学、性学、心学等理学各派，而与新学、蜀学、事功学等区别开来，后者的总称便是非理学。

从北宋中期开始，理学逐渐成为哲学发展的主流，并一直延续到清初。清中叶以后，理学走向衰落并逐步让位于新汉学等其他学派。

2. 北宋五子与濂洛关闽

自南宋初胡宏开始，北宋中期的周敦颐、邵雍、程颢、程颐兄弟和张载“五子”被作为一个学术整体，集中表述为理学的创立者。“五子”之中，邵雍的先天学因属于象数学的理路，而理学的理论系统乃是以义理为主，故作为理学义理派的代表的周敦颐、二程和张载四子，在理学史上的地位更显得重要。他们所创立的学派，因各自的居住和讲学之地，分别被称作濂学（周敦颐）、洛学（二程）和关学（张载）。在这之后，由于二程学术经弟子杨时等传往闽，到朱熹则集其大成，故“闽学”的概念后来遂成为朱学的代称。“濂洛关闽”在南宋后期地位逐步上升，元明清时期曾长期作为国家的指导思想。

3. 理学的主流派与非主流派

宋明理学自宋至清，历经七八百年，“濂洛关闽”后来作为统治思想，固然为其主流，但理学主流派作为学术思潮的概念，外延要更大。在不同时期代表着理学发展的主流思潮的，参照兴起和流行的时间顺序，如果不按“濂洛关闽”的系统，大致可以表现为北宋五子群体、程朱道学、东南三贤（朱熹、张栻、吕祖谦）鼎立、陆（九渊）王（阳明）心学等学术形态。在这之中，张载的关学（气学）在理学史上又属于正统道学的一部分；程朱道学的系统在朱熹之后传延不衰，但明代中叶以后，王阳明心学兴起并逐渐流行，到晚明则成为整个社会思潮中最有影响的学术。

理学的非主流派一般来说是与主流派的发展相并行的其他各派。譬如南宋初胡宏的性学、明代前中期的陈献章（白沙）的心学、中期王廷相的气学等，都可以概属于这一范围。但理学主流派与非主流派的划分不是绝对的，他们之间实际是一种相互辩驳又互相吸纳的关系，只是由于社会认可程度和影响面大小的不同，形成了主流与非主流、中心与边缘的差别。对此应当从发展变化的角度予以理解。如阳明心学起初也是属于非主流而处于边缘，后来才成为学术的中心。理学在宋明时期的繁荣兴盛，是由各不同派别合力推动造就的。

（三）理学的主要理论体系

理学的主要理论体系及其相应的学派，大致可以划分为以二程、朱熹为代表的理本论系，以张载、王廷相、王夫之为代表的气本论系，以胡宏、张栻为代表的性本论系，以陆九渊、王阳明为代表的心本论系。四系之中，重点介绍以理、气、心为本的三系。

1. 理本论——程朱道学系

理本论即主张以理为本，是程朱道学（又称程朱理学）一派的基本观点。程朱认为理（或称天理、太极）是宇宙的本体、事物的本质和人性的根据。理本论的重心不在一般地规定理的内涵，而在于具体地解释世界，要求回答形而上的存在之理对形而下的气化世界的意义及其相互关系问题。理本论的内容具体体现在理气论的辨析之中。朱熹坚持理本体对于气化世界的先在性，并通过理生气、理支配气、理气不离和理气二物几个基本观点和为人性论提供立论根据的“性即理”的原则而具体展开。

2. 气本论——张王气学系

气本论即主张以气为本，是张载、王廷相、王夫之气学一派的基本观点。虽然王夫之通常作为宋明理学的总结者来看待，但他的基本主张仍然属于气学的范畴。气学主张太虚一实，气化即道，王廷相、王夫之都对程朱的以理为本提出了尖锐的批评。在认可理气不离的前提下，肯定气外无理，不是理为气本，而是理根于气，“气外更无虚托孤立之理”。并立足气之量“未尝减”和其“消谢生育”相值相均的物质不灭的基础，论证了气化世界的绝对性和永恒性，确认了“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理”的立场。

3. 心本论——陆王心学系

心本论即主张以心（良知）为本，是陆王心学一派的基本观点。陆王以心为宇宙的本体，重点在论证“心即理”或心理为一。心与理虽然是同一的实体，但毕竟理源出于心，反对程朱的客观天理论。王守仁主张知行合一，批评程朱的格物穷理是分心与理为二，将宋儒的天命之性和天理范畴都收归于“吾心”，以前者言心的“浑然全体”，而以后者发明条理的“森然毕具”，并通过“心之体，性也，性即理也”的概念过渡，力求将心学的心即理与道学的性即理统一起来。其最后的归结则是“致良知”。

五、明末至清中叶对理学的总结批判

（一）“实学”的兴起

“实学”的概念最早为北宋理学家所提出。理学家倡导实学的目的，在于以实理、实气、实性、实心去反对和批判佛老的性空、假有和虚无，即以实辟虚。但实与虚并非处于绝对的对立状态，张载理论的基础就在强调和论证虚实的统一，虚实双方是相互发明的关系。但理学在后来的发展却逐渐偏重于形而上的虚体一方，对于实用的方面因其为形而下而有意无意地受到忽视，特别是随着陆王心学在明中叶以后的流行，理学在整体上越来越流于空疏，导致学问研讨与社会现实的实际需求严重脱节，致使有识之士深有空谈误国之感，于是纷纷起来倡导“实学”。自明末到清初，实学之风一时蔚然。

（二）明清实学的概念与价值

明清实学的概念，泛指明清之际治学重在务实的倾向、学风和思潮，而不是一个特定学派的名称。实学在本体论上强调实体达用，但实学的特色更重要的是在社会现实的层面，即关注利用厚生、经世致用，主张实事求是和实学实用。

实学从务实的层面批判理学的空疏不实之弊，在一定意义上也可看作是理学的自我批判。实学与理学的区分是相对的，二者实际上是一个交叉的概念。譬如作为实学重要代表的黄宗羲、李颀、唐甄等人，在本体论上所信守的，实际上都是心学的思想路数。而理学家所注重的人伦道德之“实”，在实学同样是一个中心的课题。

实学的价值，突出地表现在对长期被忽视的形而下的实用学术的关注和开发，以及由此而来的清初以后学风的逐渐转向和理学从历史主角的引退。理学在繁荣了几百年以后走向消沉，其原因是多方面的，但实学学风的流行及其对理学空疏之弊的批判，不能不说是一个重要的原因。从实学流行到承接汉代经学研究方法的乾嘉汉学的兴起，体现出中国学术风气从明末到清中叶发生了十分显著的变化。到鸦片战争前后，汉学也走入末路，但由实学和汉学而来的务实精神和经世致用学风，则为中国人容忍和接受近代以实验科学为基础的西学，准备了必要的心理条件。

（三）颜元哲学的特色

颜元是明清之际实学的一位突出的代表。他的基本观点是理气一致，形性不二，反对理学家分理气为二、天命气质为二的观点。他力求从“实”的学术出发，以“实”反对宋儒和释氏之“虚”，倡导实做、实行的格物论和习行观。颜元揭露了自汉以来、特别是后来理学家解释格物致知的通病，就是只言“知”而不言“做”、不讲实际动手。所以他要求“犯手实做其事”而力求“向习行上做功夫”。

作为习行的对立面，程朱的“主敬著读”与陆王的“致良知”虽有差异，但总体上都是“画饼望梅”：“画饼倍肖，望梅倍真，无补于身也，况将饮食一世哉！”（《习斋记余》卷六）如此的学术空疏所带来的，决不仅仅是对个人的危害，它实际上造成了使人陷入故纸堆中，“耗尽身心气力，作弱人、病人、无用人”的深刻的社会时弊，所以颜元对此进行了尖锐的揭露和批判。与此相联系，汉代董仲舒以来儒家奉为圭臬的正谊不谋利、明道不计功的主张，则更是“空寂”、“腐儒”之学而必须被抛弃。

（四）戴震对理学的批判

戴震哲学的特点，是从考据的角度出发对理学进行了深刻而系统的批判。而其重点则集中在理学“存天理，灭人欲”的理欲观上。戴震在哲学史上，第一次从理的社会作用和天理对人性的压迫的高度来认识问题。理不过就是情欲的适当，如果绝灭了人的情欲，所谓天理就只剩下了一个空名。在先秦儒家，“黎民不饥不寒”和“养生丧死无憾”是“王道之始”，故只有达情遂欲才能叫做理。但在天理已成为统治手段的清代社会，民本精神已完全被抛弃。理学家不顾人之“饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生”的基本物质生存需求，空指一绝灭情欲的天理本然存之于心，结果只能是小之一人受其祸，大则天下国家受其灾。“理”实际上成为了社会评价人和人的行为的唯一标准。比之于国家“以法杀人”的硬刀子，已凝固为社会习俗的“以理杀人”的软刀子要更令人心悸，它集中反映了天理对精神的奴役和极大的社会危害。

戴震以他敏锐的眼光和卓越的思想见识，深刻揭露和批判了理学“以理杀人”的社会本质。从历史的角度讲，这实际上宣告了存理灭欲的正统价值体系的终结。它标志着个性、人性在经历了长期的压抑之后，终于开始了觉醒和启蒙。

第二节 道家哲学

一、老子与道家学派的兴起

（一）道家的概念

道家是春秋战国时期由老子（老聃）所创立的学派，因其以“道”为宇宙的本原，故名。又因《老子》一书以“道”与“德”为基本的范畴并围绕“道德”而进行阐发，故道家又称为道德家。

（二）老子与《老子》

与儒、墨、法等先秦其他的学术派系有别，道家的主要代表人物老子究竟是谁，《老子》是否为老聃所写，在历史上一直存在着争议。《老子》的版本目前虽有通行本、长沙马王堆汉墓帛书本和荆门郭店楚墓竹简本等不同版本，但这一问题仍未获得解决。不过，就战国中期以

后对整个中国社会发生的实际影响来说，认为通行本《老子》为老子所著、老子就是道家的创始人的观点，仍然被人们所认同。

（一）老子的思想

1. 无为与有为

在中国思想史上，与儒家等学派积极入世的“有为”主张相反，道家主张消极遁世的“无为”。主张无为的理由，在于有为造成了社会国家的混乱，统治者的巧取豪夺导致了人民的苦难和反抗。所以治国之道，不在于礼义和法令的滋彰，而在于“为无为”。统治者自己要以无为为表率，对人民则不是使其睿智，而是使其愚昧。但无为要求的并非是绝对的无所作为，而是无为而无不为。只要在上者做到了无为，在下者便会自然随其引导而走向纯朴，从而坐享天下大治。

同时，立足于天道自然的老子，还认为“有为”是违背天道的本性的。因为天道的原则在他是“损有余而补不足”，人道的原则却正好相反，是“损不足以奉有余”，反映的是统治者对人民的巧取豪夺和贪得无厌的对物欲的追逐，故极不合理。老子“无为”的社会主张，最终是促成“小国寡民”的上古理想社会的实现。

2. 道生万物与“反者道之动”

老子在中国古代宇宙论上提出了著名的“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·四十二章》）和“天下万物生于有，有生于无”（《老子·四十章》）的宇宙生成模式，二者之间有密切的关联。即道为“无”而“一”（原始统一体）、“二”（阴、阳）、“三”（阴、阳、和）都属于“有”，万物则是“有”的具体表现。故可总括之曰道生万物。在中国哲学史上，老子第一次明确界定了现存的万物都是由同一个单一的世俗本原化生而来。从此以后，宇宙起源的多元论和神创论在中国哲学中不再有市场。老子的“道生万物”与《周易》提出的“太极生万物”比较接近，后来二者也因此走向融合。

老子在方法论上主张“反者道之动”的辩证思维，认为道及其事物的运动规律是向相反方面的变化发展，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（《老子·五十八章》），故应当联系到事物的对立转化来深化其认识。老子将这一辩证法推广运用于整个社会政治领域，提出了“柔弱胜刚强”的著名原则，并在他的无为而无不为的思想指导下，建构出一整套“以其不争，故天下莫能与之争”的统治权术。

3. 老子之后道家的主要代表

老子之后的道家，主要有黄（帝）老道家和以庄子一系的道家两大派。黄老道家在先秦和汉初影响较大，汉以后则逐渐衰落，庄子一派则发展壮大了起来。

二、庄子及其哲学

（一）庄子与《庄子》

庄子（庄周）是老子之后道家学派的主要代表。《庄子》一书是否为庄子本人所写或者哪些篇为他所写，一直存在着争议，但这不影响我们将《庄子》作为一个整体来了解其思想。

（二）庄子哲学的特点

1. “齐物”与“逍遥游”

庄子继承和发展了老子以“道”为宇宙本原的思想，提出了“通下一气耳”的气化统一观，特别突出了认识标准的相对性问题。认为如果“以物观物”，即从常识的角度看问题，只能是“彼亦一是非，此亦一是非”（《庄子·齐物论》），不可能有一个确定的结果；而从“道”的高度去看问题，即“以道观物”，其结果就会是“齐物”，万物齐同如一，而无所谓是非彼此。在庄子，“通下一气”的宇宙观，与“道通为一”的方法论是完全一致的。“道未始有封（界限）”必然会引向“齐物”，由道而生之事物也就不应当有差别和界限。

“逍遥游”也即庄子的人生哲学和自由观。庄子认为，人在世上生活，总是“未免乎累”，故他要求一种绝对的“无待”的自由。而与客观上的无待相对应的，是主观上的“无己”，乃至“一以己为马，一以己为牛”（《庄子·应帝王》），“同与禽兽居，族与万物并，恶知乎君子小人哉！”（《庄子·马蹄》）如此的混沌惬意是以对人类文明发展的根本否定为内容的，它表明了庄子要求彻底摆脱社会国家的桎梏、追求精神解脱的自由观的奇特的性质。

2. “老庄”之学的发展

从老子到庄子，其思想的发展是以对主体积极有为的入世活动的抵抗为特色的。由于庄子思想的规模宏大，“其文则汪洋辟阖，仪态万方”，故在后来得到了较快的发展，最终与老子思想直接联系了起来，遂使整个道家都被统称为“老庄”。在思想史上，“儒道兼综”的玄学和道

教都与老庄之学有着密不可分的联系，宋明理学也是在大量吸收老庄道家思想的基础上才得以产生。

三、道家与道教

（一）道家向道教的演变

道教是中国最大的本土宗教。道家与道教本是两个不同的概念，道家是学术派别而非宗教，《老子》、《庄子》、《列子》等著作也都是哲学著作而非神学经典，但道教在理论上却是紧紧依托于道家，与道家有不解之缘。先秦各家之中，道家以“道”为宇宙的本原并由此构筑了系统的哲学理论，这与道教之崇道有不可分割的联系；老子勾画的“谷神不死”的“玄牝之门”和“长生久视之道”，庄子向往的“乘云气，御飞龙”、“入水不濡，入火不热”的神仙品格，都成为了道教讲求长生不死可资利用的思想资料和宗教追求之所在。道家成为了通向宗教世界的道教的桥梁。

从宗教形成的角度看，道教的产生，给人的印象是杂乱而多元。除了宗教信仰、宗教活动和宗教组织等宗教立教的必须条件之外，道教没有像其他主要宗教那样有一个统一教主的创教过程，一开初也没有规范系统的宗教理论，相对于佛教学术的“精致”而言，道教创教显得十分地“粗放”。“杂糅”各家可以说是道教学术最突出的特点。但尽管如此，一定的宗教理论准备仍然是不可缺少的。

因此，道家与道教的产生虽不是一个直线型的因果关系，但利用改造《老子》、《庄子》以及亦是道家经典的《周易》等著作的理论，神化老子并以为其教主，却是道教得以最终成立的基本的条件。也正是在此意义上，道教虽然区别于道家，但却并不反对、或者乐于人们把道教与道家混同为一体，将消极遁世的学派与飘逸出世的宗派直接等同起来。

（二）道家、道教与儒家的关系

道家与道教的混同不仅在道教学者乐于如此，儒家学者往往也对被道教改造过的道家理论不加区分。一切以虚为本的观点，不论是出于道家还是道教，在儒家均被笼统称之为老氏、老庄或道学，一并斥之为异端。唐宋以后通行的“佛老”的提法，便是儒家将老子学在宗教的意义上与佛教等同起来。当然，将道家和道教视同为一个整体，在手段上确实方便了儒家对道家、道教思想的借鉴和吸取。宋明理学产生的一个重要思想来源，就是儒家在整体上批判吸收道家、道教思想的结果。

第三节 魏晋玄学

魏晋玄学是魏晋时期流行的哲学思维形态，它代表了这一时期哲学发展的主流。玄学开始于汉魏时期的“清谈”，最初以“品题人物”和辩论才性为主，后来演变为“辨名析理”的玄谈。“玄”之一词源于《老子》的“玄之又玄，众妙之门”。玄学的概念，顾名思义，就是研究讨论这些“玄之又玄”的玄理的学说。魏正始（公元240~249）时期，以何晏、王弼为代表的正始名士，辨名析理，金声玉振，是即所谓“正始之音”也。“正始之音”或“正始玄风”标志着玄学的正式兴起，也标志着中国哲学思维从此进入了以义理思辨为主导的新的阶段。

一、玄学的创立

（一）玄学兴起的社会历史条件

虽然自汉武帝以后，儒学被推崇到“独尊”的地位，但两汉流行的神学目的论和天人感应论，却给儒学自身的发展造成了深刻的危机。作为儒学生存基础的纲常名教，由于被神学的色彩所包裹，而与现实的社会生活相脱离。在大规模的农民起义的冲击下，它显得既不能维系人心，也暴露了按此标准挑选出来的官吏的无能。而儒学的另一重点——经学本身，又走向荒诞和烦琐，使人不得要领，解释不了现存的社会秩序。一句话，名义上独尊的儒学，实际上已走向衰落。

然而，儒学的衰落不等于儒学的核心——纲常名教没有了存在的必要。相反，重振纲常名教，以维护社会的统治秩序，正是当时统治阶级的首要的任务。可是，用什么来重振纲常名教的？当时社会上唯一可资利用的思想工具就是道家的学说。

道家思想在汉末的流行，是对儒家经学和神学的反动。东汉末的黄巾起义，也是以道家思想为指导的。它不但摧毁了东汉王朝，也“堕坏”了儒学的传播基础。《三国志·魏书·文

帝纪》描述当时孔子故里的情况说：“旧居之庙毁而不修，褒成之后绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝（祭祀）之位。”一派萧条景象。而从思想发展的角度说，东汉前期王充反对天人感应和神学目的论，运用的就是道家“天道自然无为”的武器，随后的张衡、仲长统等走的也是同一条道路。这就给利用道家思想来补正儒家，做了理论上的准备。汉代经学因此向魏晋玄学转型。

（二）“儒道兼综”与玄学的主题

玄学是讨论“玄之又玄”的抽象道理的学说，但其基本点仍是如何处理儒家和道家的相互关系。玄学家们把先秦集中讨论所谓“虚无玄远”之理的《老子》、《庄子》和《周易》三部著作，称作为“三玄”。“三玄”大致代表着先秦道家 and 儒家哲学思辨的最高成果，这三部书再加上《论语》，便构成为玄学兴起的基本思想资料。其中，《老子》的“道”和“无为”，《庄子》的“虚无玄冥”，《周易》的“象数”和“义理”，《论语》的上下尊卑之分，成为了玄学讨论的主题。其基本的线索是围绕名教与自然之辨、本末有无之辨和言意之辨来进行的。

二、玄学的主要发展阶段和基本内容

（一）主要发展阶段和派别

玄学从“正始玄风”开始，大致到东晋的“玄佛合流”走向尾声，其间经历了不同的发展阶段。正始年间的何晏、王弼是玄学的创始人，基本观点是“名教出于自然”，因自然是本，是无，故在哲学上表现为“贵无”论。魏后期的嵇康、阮籍则提出“越名教而任自然”说。到西晋中期，裴頠批判“贵无”而采撷了王充的“自生”概念，提出“崇有”论。西晋后期，郭象在向秀思想的基础上，对“贵无”和从“崇有”进行了总结，提出了“独化”说，而以“名教即自然”作为其社会政治结论。东晋以后，玄学逐步向佛学靠拢，二者相互利用，终至隋唐，玄学完全被佛学所取代。

（二）名教与自然之辨

“名教”与“自然”的关系是贯穿整个玄学的社会政治主题。“名教”即儒家以确定等级名分为核心的礼义教化，也就是三纲五常；“自然”则指道家主张的自然无为。道家的自然无为本来并不利于巩固统治者的权势，需要利用它是因为名教在当时实际上已沦落为沽名钓誉、矫杀异己的工具。王弼不满于这样一种社会风气，力图对名教与自然的关系加以调整。他以自然（无）为本而名教（有）为末，认为名教本于自然。名教作为大道离散的结果，其出现虽是必然的，但却不是理想的，所以他希望通过以本统末的办法来维护名教的统治和补正名教的不足。

嵇康比王弼进了一步，他激烈反对司马氏集团装腔作势的伪善行径，“非汤武而薄周孔”，提出了“越名教而任自然”的主张。名教应当被超越，是因为不论就来源还是现实看，在嵇康眼中它都是不合理的。所以他要求顺从自然，反对人为，大倡“旷达”之风，企求一种“旷然无忧患，寂然无思虑”的自然境界。

裴頠基于儒家名教要求，反对“贵无”而主张“崇有”。因为尊崇“无”便会不尊礼法，从根本上抛弃了社会国家的制度规范。故与在哲学上主张有之“自生”和否定以无为本相联系，裴頠在社会政治层面大声疾呼“崇”纲常名教之“有”，论证名教比自然更重要，借以维护尊卑贵贱的等级秩序。

郭象由于已站在司马氏为代表的门阀士族一边，故不承认名教和自然存在着矛盾。他将“自生”论贯彻到底而主张“独化”，认为等级名分本身就是自然的原则，你不能也没有理由变更你“自生”的社会地位和符合你本性的或贫或富、或苦或乐的现实生活。而对统治者来说，“夫圣人虽在庙堂（朝廷）之上，然其心无异于山林之中”（《庄子·逍遥游注》），政治强权和精神清高是天然合一的，他们是“无心”去“顺有”，名教自然“相冥”的社会政治结论也就由此而生。这是从王弼、裴頠以来调和名教与自然关系发展趋势的结果。

郭象的理论是对玄学的总结，因为他实现了贵无和崇有的合一，自然与名教的合一。郭象以后，许多学者继续对玄学理论进行修补，但他们的工作或是立于佛学立场或是吸纳佛学的思想来进行。例如张湛《列子注》折中修补贵无与崇有的关系，以“至虚”为中心讲主体无物我的心理感受，使无与有的客观事实向主观观念转换，便是利用佛教资源以更新玄学的结果。

三、玄学的消解

（一）玄学的困境

郭象的学说虽曾“发明奇趣，振起玄风”，但毕竟只能使人“自足一时”，在这“一时”之后，玄学也暴露除了它深刻的危机。玄学家们追求玄远超越的精神境界，在上层圈子中固然有

一定的市场，但对于下层的普通民众来说，则缺乏儒家人伦道德那种上下一贯的制约力量。名教虽说与自然相通，但那只是一般的原则，对于涉及人们日常生活的大量礼节仪式、长幼秩序和等级名分，玄学由于受无为思想的指导，是注意不够的，这就难以解决以血缘、人伦关系为纽带的社会和人心的凝聚问题。特别是进入了东晋十六国和南北朝以后，中国社会陷入了大混乱和大分裂的局面，谁能提供一种既为统治者所需要、又能安抚人民大众的精神寄托物，谁就能真正得到发展壮大，但这已不是玄学所能承担的任务了。

（二）玄学让位于佛学

玄学是儒道结合的产物，但道家不只与儒家结合，它也与秦汉时期神仙家的神仙方术结合，从而促成了中国最大本土宗教——道教的产生。比这稍早，域外的宗教——佛教已开始传入到中国。初期佛教的发展大多与玄学相附会，以此来推行自己的教义，而玄学也乐于利用佛教的思想资料和思维成果。玄学的“无”与佛教的“空”有相近的一面，二者也常常被人混同为一。魏晋时期佛教的六家七宗便是佛教和玄学相结合的产物。但这一结合随着佛教自身羽翼的丰满和地位的提高，就不再是必须的了。

从佛学的角度说，玄学讨论的不论是贵无、崇有还是独化，都是在有、无作为客观真实的存在的前提下进行的，完全没有涉及或意识到它们是否只是主观观念甚至幻相的问题。佛教哲学以色、空释有、无，强调有非真有、无非真无，有无皆是幻相，均因因缘聚散而生灭。这在理论上显然已经超越了玄学思辨所可能容纳和想象的范围。除了精致的思辨外，佛教还有高超的想象力和巧妙的诱人的方法，有神不灭论和因果报应论，有天堂、地狱对人死后作“公平”的赏罚，更有神通广大的法术等等，这不论对上层统治者还是下层民众，都是一种从未有过的新的诱惑，在这样的诱惑面前，玄学已逐步丧失了原有的学术魅力而走向衰落。终至隋唐，玄学完全被佛学所取代。

第四节 隋唐佛学

一、中国佛教的形成

（一）佛教的传入与鼎盛

佛教的传入中国，最早当在两汉之际。但最初传入的佛教往往被人们视同为黄老一类的神仙方术，并未受到特别的注重。在随后的几百年中，佛教始终是处于动荡分裂的社会背景之下而得以发展的。这一背景对佛教的发展有有利的方面，即由于中央政权控制的弱化，汉以后通行的实际上不是独尊儒术，而是儒不独尊，包括佛教在内的不同派别都得到了发展的机会。但不利的方面是不同地域的佛教学者和学说缺乏交流，造成了佛教的分化，加之经济的不发达也制约着佛教的发展。随着隋唐全国的统一，寺院经济的高度发展和统治者的大力提倡，最终迎来了佛教发展的鼎盛时期。

（二）原始佛教的基本观点

1. 四谛

四谛即苦谛、集谛、灭谛和道谛的合称，佛教的基本教义之一。因被认为是神圣的真理，故又名“四圣谛”。苦谛：对于包括人在内的众生的生存和生活所作的价值判断，认为人的生、老、病、死以及一切精神和情感活动，按其本性来说都是苦。苦谛的特征是把人的生理痛苦和社会苦难合而为一。集谛：指世间一切存在都是由各种条件集合而成，即“苦”也是由诸条件、原因即佛教所说的“业”或业力所集成的。故集谛的内容便在于探求苦的原因。灭谛：指断灭人生诸苦得以产生的一切原因，即人生苦难最终得到灭尽和解脱，它既是人生的理想境界，也是佛教一切修行活动所追求的目的。道谛：指引向灭除痛苦、证得涅槃的正道，包括超脱世间一切因果关系而达到出世间之最高精神境界——涅槃寂静的一切理论说教和方法。道谛的重心，在强调通过个人的道德锻炼的方法来实现人生的理想境界。

2. 三法印

佛教所说用以印证是否真正为佛教学说的三种标准，它起着如同日常文件中使用的印鉴一样的标志的作用，故名。包括“诸行无常”、“诸法无我”和“涅槃寂静”。诸行无常：世间一切事物现象都迁流变化（行）之中，没有常住不变的事物存在。诸法无我：世间一切存在均因因缘和合而生，都没有独立不变的实体或主宰（我）。涅槃寂静：与四谛说的灭谛相应，指超

脱世间的生死轮回而进入出世间的最高境界（涅槃）。

二、隋唐佛教的主要宗派和基本观点

（一）主要宗派

中国佛教发展到隋唐时期，一个引人注目的现象，就是在原来不同学派的基础上，形成众多的宗派。在这众多的宗派之中，一部分派别虽然传播很广，但因其重在宗教实践，理论意义不大，如律宗、净土宗、密宗等等；另一部分派别则具有浓厚的哲学色彩，其中主要的代表是天台宗、唯识宗、华严宗和禅宗，他们对中国学术思想后来的发展，产生了十分深远的影响。

（二）基本观点

1. 三谛圆融

佛教天台宗的基本观点。所谓三谛，即空谛、假谛和中（道）谛。其中空谛和假谛二谛，又称真谛和俗谛。原始的二谛义认为，肯定现实世界的一切现象事物是真实的存在，这是顺从世俗的眼光去看，故称为俗谛（世俗的真理）；而从本质上看，一切事物现象都因其没有自性而空，是非真实的存在，这是顺从佛说的真理来说的，故称为真谛。后来佛教中观学派感到二谛义不完整，于是新加进了一个贯通真假、空有（假）二谛的第三谛——中道谛。天台宗先驱慧文解释说，事物现象无非因缘所生，但既谓之因缘，则“有不定有，空不定空”，空与有相互融通而非绝对对立，故当在一心之中同时观察到三谛，这即所谓“一心三观”。

天台宗创始人智顗进一步将“实相”的观点加入其中，认为“三观”就是要观察到三者的实相（本体）。他肯定空、假、中三谛是从不同的侧面来说明同一个佛教的真理，各自都有其存在的价值。在任一事物之中，三谛都是相互融通无碍，从“假”能看到空和中，从“中”能得知空和假，认识了一谛，也就同时会通了其他二谛的意义。三谛同时存在，互不相碍，互相融通，故称为“三谛圆融”。

2. 万法唯识

佛教唯识宗的基本观点。唯识宗创始人玄奘和弟子窥基认为，世间一切事物现象都不过是“识”所变现出来的，即所谓“万法唯识”。“识”指“内识”，也就是心，它是永恒不变的真实如性。一般人所说的外境，在唯识宗看来并不是客观真实的存在，而是由心识变现出来的外境的表象。内识对“外”境的关系，实质上是心对自身的关系。正因为从根本上说是只有识而没有境，识以外的世界都是不真实的，所以也说是“唯识无境”。

3. 法界缘起

佛教华严宗的基本观点。缘起本是佛教的基本观念。佛教认为，宇宙人生的种种现象皆存在于各种关系之中，没有独立的自性，事物因各种关系（因缘）的聚合和消散而生起毁灭。而法界缘起则是华严宗的新的观点。“法界”的“界”有类别、界限之义，诸法一一差别，各有分界，故称法界。法界本身便由相互缘起而成，在这里，一切事物现象，无论一与多、大与小、同与异、善与恶等等，都是既相区别又相互贯通，互为缘起，圆融无碍，处于“重重无尽”的联系之中，故又称“无尽缘起”或“华严无尽藏”。

华严宗的法界共有四种：事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界，这即所谓“四法界”。其中，事法界相当于事物现象，理法界相当于本性本体。但因理事相彻，“一即一切，一切即一”（《华严经义海百门·决择成就门》），故不但是理与事，而且是事与事之间都是相即相入，圆融无碍。所谓生死即涅槃，烦恼即菩提。而之所以能如此，其实最根本的原因还是因它们都在一心之中：“统唯一真法界，谓总该万有，即是一心。然心融万有，便成四种法界。”（《注华严法界观门》）因为华严宗本来不以为事物现象是客观真实的存在，故他们所论证的，最终都是建立在“一心所现”基础上虚幻“事相”之间的相互缘起和圆融无碍。

4. 顿悟成佛

佛教禅宗的基本观点。禅宗实际创始人慧能对传统佛教的教义进行了改革。他认为，传统佛教要求从世界万法或幻相中洞见真如佛性，如此的做法实际上已将万法和佛性排斥于在外，而慧能则要把它们全都收归于心，所谓“一切万法，尽在自身中，何不从于自心顿现真如本性”（《坛经·三〇》）？从自心顿现真如本性（佛性）而成佛所以可能，在于历来认为神圣的佛和佛经其实都在人自心之中，“我心自有佛，自佛是真佛，自若无佛心，向何处求佛”？从而，向外求佛也就转向为向内求解脱，慧能认为他自己便是如此顿悟成佛的。

顿悟成佛从根本上改革了传统佛教的修行理论和实践。慧能强调，佛法说到底只有一种，即他所创立的顿法，而根本没有所谓渐法。佛教所说顿、渐，只是就人之悟道的快慢来说的，

即“法无顿渐，人有利顿，迷即渐契（劝），悟人顿修”（《坛经·一六》）。全部问题的关键，其实就在于迷悟之间，“迷则经累劫，悟则刹那间”。慧能不是不承认佛和众生的差别，而是将这种差别缩小到了一念之中，“前念迷即凡，后念悟即佛”。也正因为如此，传统佛教认为只有通过修行，跳出苦海，才能成佛，这一条道路在根本上就是错误的，因为苦海和乐土、此岸与彼岸本来并不可分。不是抛开烦恼另寻菩提，而是菩提本在烦恼之中，离开众生也就从根本上离开了佛。“但识众生，即能见佛；若不识众生，觅佛万劫，不得见也”（《坛经·五二》）尽管中国佛教各派都在试图拉近众生与佛的距离，但只有禅宗的顿悟成佛之道做得最为直接简易。

三、佛教与儒、道的融合

（一）儒释道三教合一

儒释道三教合一中国唐宋时期思想文化领域出现的最为著目的现象。由于儒道两家自先秦产生以来已经是在相互辩驳和互补之中，魏晋玄学即是儒道兼综的结果，而儒家思想又是国家的指导思想，所以儒释道三教合一的重心落在了儒家与佛教的关系之中。

三教合一的思想早在佛教初传时的中国文献《（牟子）理惑论》中就有表现，后来三教学者从各自的目的出发对此进行了多方面的思考。到南北朝时，三教的调和折中已逐渐成为社会普遍接受的共识，道安、颜之推便是当时有名的代表。隋代王通明确阐发了“三教可一”的思想，因为三教既不可废又各有其弊，所以应当折衷融合，各取所长。唐代揉和三教之风进一步发展。梁肃作《止观统例》，一身兼儒、佛学者之二任，韩愈和李翱则引佛入儒，提出“道统”和“性情”之说，柳宗元、刘禹锡等则更为深刻地阐释了儒佛调和的可能性问题。而佛教与道家、道教的关系，在佛学与玄学的附会中表现得特别明显。佛、道两家虽然有时斗得你死我活，但又都从对方吸取思想资料和方法。道教大量搬用佛教的教义和宗教仪轨，佛教则由“空”掉自性到肯定自性，讲“自性具足”，显然受到老庄玄学的影响。后期禅宗向自然主义方向转化，强调佛性无处不在，这一情形表现得尤为明显。

宋以后，三教合一由于统治者的提倡和思想发展的必然要求，得到了更为普遍的流行。儒释道三家都讲“道”，而“天下固无二道”，故三教没有不调和的理由。苏辙以儒者身份注《老子》，又自命为是“佛说”，故苏轼跋此书说：“使汉初有此书，则孔、老为一；晋宋间有此书，则佛、老不为二”。当然，自唐代韩愈以来，也有不少儒家学者激烈地反对其他二教的合法地位。譬如作为宋初“三先生”之一的石介就讲：“天下一君也，中国一教也，无他道也。”（《上刘工部书》）对此，佛学家契嵩提出了一个十分重要的观点，即“为善之方”或“善道”是多种多样的，没有任何理由说只有儒家一“教”之道才是天下唯一的正道，并从而贬斥佛、老为异端。其实，《周易·系辞上》通过孔子之口道出的“天下同归而殊途，一致而百虑”的观点，已经为如何判定儒释道三教“殊途”、“百虑”的问题提供了经典的合理依据。后来的统治者和思想大家，事实上可以说都是沿着这条道路走下去的。

（二）三教合一的理论归属和实践意义

三教合一的理论归属是新儒学的产生。三教合一虽然在儒释道各家都讲，但从主流学术来说，还是围绕儒家来展开的。新儒家们对三教的理论都进行过深入的研究，在消化吸收佛道两家的思想资料和思维成果的基础上，改造和补充传统儒家理论的不足，最终超胜于佛道而使传统儒学变形为新儒学。

新儒学的理论来源，儒家方面是汉学以前的原始儒家经典，主要是《五经》和《四书》，《四书》的地位南宋以后反在《五经》之上；佛教方面则以华严宗和禅宗的理事、心性思想为主；道教方面则主要是无极太极和阴阳气化的学说。新儒家们累年出入于佛老又返之于儒，继承了传统儒家入世和有为的基本精神，引入了佛道两家在宇宙生成论、本体论、认识论和人性修养说等方面的思想资料和思维成果，最后形成了儒释道三教合一的新的思想体系。

当然，新儒学的产生并没有中断三教各自的理论发展，佛、道二教在这之后仍然有着自己的独立存在地位并发挥着儒所不能及的特定的影响。明太祖朱元璋曾概括说：儒为阳教主实，其“立纲陈纪，辅君以仁，功莫大焉”；释、道为阴教主虚，其“化凶顽为善，默佑世邦，其功浩瀚”（《拔儒僧文》）。故“三教之立，虽持身荣检之不同，其所济给之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”（《三教论》）三教之“理一”就“一”在对于维护国家统治来说，阳治与阴助两方面的手段缺一不可，故历代统治者在以儒学作为国家的统治思想的同时，也是三教合一、并重论的直接倡导者。但也正因为如此，佛、道为统治者所肯定和推崇也就主要是他们教化顽民的社会作用而非理论价值。随着新儒学的兴起，佛教理论在宋以后逐渐停止了发展，而道教哲学的发展亦主要表现在与儒学相附会，佛、道二教在中国主流社会及其思想领域

的作用和影响，从此退居到次要和从属的地位。

第二章 天人之际

中国哲学的根本宗旨，在探究天人之际（相互关系）的问题。司马迁的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”（《汉书·司马迁传》）非常形象地揭示了这一问题对中国哲学的意义。“究”天人之际的目的在明天人之道，并以此道作为认识自然、修养身心、治世济民并实现天下太平的最高理想的理论指导。也正因为如此，中国哲学的所有其他理论问题，在一定意义上都可以还原为天人之际的问题。天人关系贯穿体现于其他哲学问题之中，故中国哲学通常以天人关系问题作为自己的基本问题。由于天与人的含义的多样化和规定的多重性，天人之际的问题具有一定的复杂性，首先必须弄清的是天人范畴的含义。

第一节 天人之际的基本范畴和命题

一、天人之际的基本范畴

由于“人”的概念与主体自身的存在直接同一，故天人之际的问题实际产生于有了对天的认识之后。人在这里虽然是天人关系问题考虑的中心，亦是认识天范畴的出发点，但他同时又是作为天的对立面而设定的，人的命运总是与天的状态结合而被思考，故对天的认识也是对人的认识的前提和基本的参照。

（一）天人范畴的产生

天人范畴的重点在天。天范畴的产生较早，在殷墟甲骨卜辞中便已有了不少的“天”字，但此时之“天”尚未与“人”相分离，系指人之颠（头）顶。但人之头顶已在整个“人”身之上，故在随后的发展中，逐步形成了天“上”而人“下”、上对下又具有其威严的天人关系论的基本精神。

（二）“天”范畴的多样性含义

天可指颠顶、天命、自然、天志、万物之祖、道、理、性、心、气及宇宙空间等多样性的含义，但就其性质归纳，主要有以下几方面：

1. 自然之天

自然之天包括作为实体和属性的存在两个方面。天作为实体的自然界，为人的认识世界准备前提和条件，提供认识的对象和源泉；作为属性的存在，则表现为自然的客观必然性，引起客观必然和主体自由的关系并促使人向必然王国的迈进。儒、道均主张自然自天，但儒家之自然是指有其自身职能的自然界或自然属性，而道家之自然却意在自然而然或自然无为，着眼点在人对天的顺从和效法。哲学史上以积气或气化释天者也可以划归为自然之天的范畴，而近代则主要根据西方自然科学的知识，将天视同为整个宇宙空间，这与古代的自然之天相比已明显具有了新的内容。

2. 主宰之天

主宰之天包括人格化至上神和社会制度的保障两重含义。人格化至上神表现为天命、天志、万物之祖等概念并在冥冥之中主宰着宇宙和人事，在先秦、汉唐时期有较多的市场。主宰之天的特点是无上的权威，人事活动的一切，只能在不违背天意的前提下才有意义。但因天人相类是主宰之天得以成立的一个前提，故人对天亦不是绝对被动，人可以以行感天，并通过其行为的善恶来对天施加影响。而放之于社会国家，主宰之天又充当起了为整个社会国家制度及其运作的合理性提供最后的根据和担保的角色，这在整个封建时代都是如此。王朝的生存传延取决于天的意向，天不变道亦不变。

3. 本体之天

本体之天包括道、理、性、心、气等不同的界定，因其取舍不同又称为心性之天或义理之天。天论在这里实质上是本体论。作为无形迹、无情意、无计度的形上本体和客观必然性，天是哲学体系构造的根据，它引起本体与现象、形上与形下、决定与被决定的相互关系。由此，

就不应只注意“下”界的可感的现象，更要透过现象去探究“上”天的不可感的本体。本体之天在宋明时期成为天的主要的规定，天人关系实际上是人与其内在本性或外在天理的关系，人性即天理，它规定着人的道德本质并为人提供为善去恶的先天根据。

4. 至善境界

天作为至善境界，为人们的道德修养提供终极的目标和典范。不论是尽心、知性、知天还是明明德、亲民、止于至善，亦或穷理尽性、自明而诚，天都是最高的理想境界，其人格化表现即是圣人。但这实际上主要对儒家有意义：佛教的天仍未超脱轮回，并非最高境界；道教的天虽指其神仙境界而为人所追求，但它却不是纯粹的心性修养，反映的是人长生不死的现实利益需要。就是在儒家，由于圣人所走的其实是自诚而明的另一条道路，故如此的境界实际上又披露了圣人和至善目标的两重性，即人皆可以为尧舜是以实现这一目标的不可能性来补充的，双方统一于道德进步和境界提升的过程。

二、天人之际的两大命题

由于天与人的相对关系的差别，天与人的内涵有不同的规定。天人之际的问题涉及天道与人道、天命与人力、天性与人为、天理与人欲等多重关系。而天人合一与天人有分则是兼指各种关系并力求在哲学上做整体性的发明。

（一）天人合一

天人合一之“合”主要表现在两个方面：一是天作为人性的赋予者或来源与人性合一，人通过自己的德行锻炼努力回归于天（性、心）；二是天道与人道合一，天道是人道的前提和基础，人道是天道的顺承、效法和补充。

天人合一虽然缘起于人与自然的关系，并在一些儒家学者如荀子等人那里获得了较为充分的展开，但在整个中国哲学史中，如果不论人格神与人的相互关系，天人合一主要是作为一种道德理想和精神境界而发生作用，是中国哲学家（主要是儒家）以伦理为本位来建构自己的世界图景的产物，其基点是泛道德主义。从孟子到宋明学者，可以说都是如此。自然之天在儒家学说中并不占主要地位，心形或义理之天事实上成为了天论的主流。

（二）天人有分

天人有分，或称天人相分，其“分”亦主要表现在两个方面：一是天与人分别构成为自然与人事两大领域并各有其特定的职能，天意与人意无关或相违；二是天与人各自具有不同的性质和规定，天自然无为而人积极有为。

天人有分与天人合一大致产生于同一时期或稍晚。人之为人贵在从自然相分离而不是相混同，故天人有分的观念是与人对自身有区别于天的独立存在地位和特性的认识相伴随的。而就概念来说，“天人有分”则要早于“天人合一”。郭店楚墓竹简明确提出了“天人有分”的命题并以察“天人之分”作为人事活动的开始（见《穷达以时》），由此到荀子的“明于天人之分”，突出了人的自由自觉活动的意义。认识人与自然的差别并进行合理的调节，使人的作用得到最充分的发挥，是天人有分思想最为重要的特点。

天人合一与天人有分不是互不相容，双方是相互补充和发明的关系。合一是有分的合一，有分是合一中的有分。极端地主张合一或有分的观念而排斥对方，在哲学史中可能也有，但它绝对不占哲学发展的主流。从整体上说，中国哲学是合一与有分的统一，所以并不缺乏作为哲学基础的主体性的观念。天与人倘若完全合一，则天、人的概念本身便没有了各自独立存在的必要。而事实上，相信人本身的力量，相信主体能够把握客体，正是天人之际的思辨为最合理的内容。

中国哲学的天人合一不是否定主客二分，以所谓天人合一与主客二分作为中西哲学区分的标志的观点，至少是不符合中国哲学的实际的。中国哲学家无论偏重于哪一方面，都是合一与有分相互补充。从孟子到荀子、董仲舒、朱熹、王守仁和王夫之，无不是如此。

（三）科学地概括和评价中国哲学的基本特点

中国哲学的天人之辨，应当是天人合一与有分的相互补充，分与合双方是辩证的统一。仅仅以天人合一一方作为中国哲学的基本精神和主要特点，排斥天人有分、排斥主体性和自由，并从此出发去解释哲学、文化传统乃至整个文明，实际上所走的是黑格尔否定中国有哲学、有哲学史的老路。中国的天人合一固然有黑格尔所谓毫无精神意味而沉陷于客体里的境界，但更有保持主体人自身的特性和品格、挺立起主体性的境界。旧式的泛道德主义的天人合一观无疑有其自身的局限，但这主要是对科学文明或见闻之知的忽视的问题，并不能以此来判定缺乏哲学的精神。

第二节 天人理论的历史发展

一、先秦时期的天人理论

(一) 殷周天命论的缘起与敬天怨天思想

中国古代的天命观至少在殷商的时代便已经产生。商统治者虚构出了一个至高无上的神——帝或上帝，来作为皇权统治的神学根据。所谓“帝立子生商”便是如此。人通过龟卜等手段来窥测天意，并以此来指导自己的行为，这可以说是最早的天人合一观。

但商人的一味依赖上帝、遵从天命，带来的却是殷商王朝的灭亡，所以继商而起的周王朝必须要考虑这一客观现实，从而提出了“天命靡（无）常”的新的观念。但天命无常不等于否定天的权威，“敬天”的思想在周统治者仍是必不可少的。周人一方面利用上帝、天命的权威来吓唬殷顽民，为其以周代商提供神权上的依据；另一方面即对周贵族自身来说，则除了讲受命于天之外，更强调“有德”以“保民”，提出了“以德配天”和“敬德保民”的思想，这样才可以永远“享天之命”。

与周人的敬天思想相伴随的是怨天的思想。怨天思想的产生，主要在于上天福善祸淫理论的说服力的下降。怨天思想的发展有两种相反的结果：一是觉悟到人事乃是由人本身所决定，社会的动乱不取决于上天的旨意，而取决于人的行为。故由怨天而走向重“人”。二是由怨天走向宿命论。由于善恶之行并不一定导致福祸之应，人们在嗟叹之余，很容易相信有一种不可捉摸且人力无法改变的命运在起作用。重“人”和宿命论在中国哲学史上都有着生存的土壤，但前者无疑占据着主导地位。

(二) 孔子天人观的矛盾

孔子的天人理论是历史上第一个成型的天人观。孔子的天人观具有矛盾的性质。他肯定天（命）是至高无上的价值理想，“唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰伯》）。故人们应当敬畏天命、敬畏大人和敬畏圣人之言。“三畏”之中，敬畏天命无疑是第一位的，因为“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）。孔子始终需要维护天命的权威。

天命的性质在孔子具有客观必然性的意义。所谓“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）此种客观必然对人事而言具有一定的宿命的意义，“死生有命，富贵在天”。但天命对孔子而言也是某种精神的依赖，他以为天既赋予他保存周文化的使命，匡人自然就不敢违背天意而戕害他。一切都是遵循天命的必然的过程：“道之将行也，命也；道之将废也，命也。”（《论语·宪问》）

孔子需要天命作为精神的慰藉，但天命这一必然又是可以认识的。孔子自诩“五十而知天命”，所以尽管他主张敬畏天命、鬼神，又力图与之疏远，而将注意力集中于人事。在这里，“敬”解决的是人的精神寄托和心理需要，而“远”则强调了不能以鬼神来干预人事。对于社会国家的管理者来说，“智慧”就体现在恰当把握这个既“敬（近）”又“远”的尺度上。孔子从客观必然的角度规定天命，并从此出发去处理天与人的关系的基本定位，对儒家后来的天人观有很大影响。

(三) 孟子的天人合一

孟子在中国哲学史上最早对天人合一进行了自觉的理论阐发。孟子承认天命是外在于人的客观必然，所谓“莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也”（《孟子·万章上》）。但这必然却可以为人所认识。比方人的生死寿夭受客观必然的支配，所以称之为“命”。人无疑一方面需要“顺命”，但另一方面又可以通过自己的聪明才智去“知命”，从而争得选择自己行为的自由。故对于认识到“命”的人来说，他不会去站在有倾覆危险的岩墙之下，“顺命”也就不再是消极被动的适应，而是人的自由自觉的选择的结果。

人实现知天命的目标的基本途经是“求其故”，把握天道运动的客观规律：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（《孟子·离娄下》）认识了日月星辰运动的规律，也就获得了制定律历、推导冬夏“二至”的自由，人的活动也就具有了更大程度的主动性。世界上的事情许多不能成功，根子其实并不在天命，而在人为。所以孟子在游说齐宣王实行仁政以统一天下时发挥说，齐国所以现在还没有实现这一目标，并不是客观上不具备必要的条件（“不能”），二是主观上不愿意按照这样去做（“不为”）。因而，人的自由并不仅仅表现在认识必然（天命），而且在于依照这种认识去实践即改造必然。

天人关系在孟子不仅体现为客观必然与主体人之间的“外在”的关系，也表现为内在的仁义道德本性对人的意识、心灵的关系。人的仁义本性为天所赋，它是存在于人心之中并支配人的意志和行为的一种必然的道德力量。对此道德必然或先天之善，人虽不能加以选择，但却可以进行认识，并使之转化为人的自觉行为，即主体的自由也表现在向内体验到先天本性和相应的道德实践。

（四）荀子的“明于天人之分”

“明于天人之分”（《荀子·天论》）是荀子天人观最重要的特点。“分”本是人的自由自觉活动得以进行的基本前提。但荀子的“分”不是一般地断定天人的分离，而是重在阐明天与人各有自己的职分和规律，而不能互相代替。天有其时，人尽其治，人生的幸福实在于人为。故“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸”。天是相对稳定的东西，“天行有常”，人事的治乱是在同样的天时条件下发生，故怨天是没有用的，“其道然也”。

注重天人之分不等于就主张天人完全对立。人本是天演而成的，人的自然本性与禽兽无异。人与自然的根本区别在于人有“辨”：“人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。”（《荀子·非相》）荀子给出了历史上第一个关于“人”的相对科学的定义。解剖学上的二足无毛加上“有辨”的理智规范，使人与天最终区别了开来。但这种天人之分又是建立在天人合一的自然演化链条之中的，所谓“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人处于自然演化的顶点，并以其气、生、知、义的全能而超胜于自然，所以能够“制天命而用之”。

“制天命而用之”是荀子“明于天人之分”的必然结果。他说明人在不违背自然规律的前提下，有能力控制天命，并使其为人类造福：“财（裁）非其（人）类，以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”（《荀子·天论》）在这里，天人之分与天人合一的辩证统一表现得特别明显。本于人的自由自觉活动的“人养”、“人政”，因其遵循了客观规律（不逆），其裁制万类以保养人类、使自然万物为人服务的活动，便自动地转化为“天养”、“天政”。也正因为如此，“错（措）人而思天，则失万物之情”。废弃人的主体地位而被动地因循天命，其实正好割裂了自然万物与人的联系，因为人裁制利用自然的活动本来也就属于自然的本性。

二、 汉代的天人理论

（一）董仲舒的天人感应

天人感应的观念在中国历史上有悠久的传统，从理论上说，先秦时期墨子的“天志”说是第一个比较完备的形态。但“天志”在墨子那里是如同轮人之规、匠人之矩一样的手中的工具，并不具有绝对至上的意义。同时，墨子的天志也没有任何科学的基础，故亦不被统治者所欣赏。董仲舒在哲学史上对天人感应第一次进行了自觉而系统地阐发。

天人感应的最简单的解释，就是天人之间存在着直接联系，天与人能互相影响。董仲舒天人感应论的第一步，是将天神化，将自然属性人格化。他认为天是“百神之大君”，万物非天不生。对此天君，人们可以从阴阳五行和四季变化中去观察。因为阴阳即是天的刑德，五行相生体现了天的恩德，五行相克则体现了天的刑罚，而春夏秋冬则体现的是天的爱、乐、严、哀的志向，所谓“喜怒之祸，哀乐之义，不独在人，亦在于天。”（《春秋繁露·王道通三》）第二步是讲天人同类、人副天数。天既然有喜怒之气，哀乐之心，也就自然“与人相副”，“以类合之，天人一也”（《春秋繁露·阴阳义》）。这在中国哲学史上是第一次比较标准的“天人合一”的提法。天人能够“合一”的基础，在于二者本是同类。天是人之曾祖父，而人则是天的副本，举凡天有什么，人也就有什么。董仲舒花了很大的力气来对他的这一理论进行阐发。第三步则是具体落实天人之间的相互感应。

他认为，天人感应的过程是双向的，一是上传，即人以行感天；另一则是下达，天根据人的行为的好坏，或降下“祥瑞”以资鼓励，或降下灾异以示遣告和惩罚，后者又随着人是否反省和改正其恶行而逐步加重。如此的双向天人感应的目的，在董仲舒是想要利用上天来劝诫统治者随时注意调整君民关系，防止官逼民反，它既包括“屈民而伸君”，也包括“屈君而伸天”，二者可以相互发明。“以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之”（《汉书·董仲舒传》）。天总是尽最大的力量来维护君主的统治。董仲舒的天人感应论后来被儒生们广泛运用，对两汉之际的谶纬迷信的流行，提供了理论的准备。

（二）王充的天道自然

天道自然原是黄老学派的基本观点，王充将黄老的观点与先秦以来、特别是《淮南子》关于元气的思想结合了起来，阐明了他的天道自然观。

1. 天体与元气

王充与当时把天视为恍惚无形且具有道德属性的气的观点不同，他提出天是与地相同之“体”，天体是真实有形的存在，日月星辰附着于天体之上，并无所谓恍惚神秘之处。天“体”与元“气”的观点在他看来并不相冲突，因为天稟含元气，元气已融于天地之体中：“天地，含气之自然也。”（《论衡·谈天》）那么，所谓天之体实际上是由气来充实的，所以他也就可以用气的“恬淡无欲，无为无事”来解释天道的自然无为和万物的产生。

万物的产生在神学目的论被认为是上天的意志的产物，即“天地故生人”，“天故生万物”。王充则提出了“自生”的概念。他认为，不论是人还是万物，都是因“天地合气”、即天气下降而地气上蒸相互交感，偶然“自生”（《论衡·物势》）。王充使“偶”与“自生”相互发明以反对“故”，即以无原因目的反对有原因目的。天道自然的真实意义，正是不需要解释原因。神学目的论者的目的，本来是要抬高天的地位，但在王充看来，他们关于天“生五谷以食人，生丝麻以衣人”的主张，却反倒把天降到了“农夫桑女之徒”的地步，这既不合“自然”，在逻辑上也是说不通的。人之能食谷衣丝麻，本源于人的生活实践，而与天无关。

王充的“自生”概念对后来玄学的“崇有”论和“独化”论有深刻的影响。

2. 对天人感应的批判

王充认为，天人感应论所说的祥瑞、符瑞，中心是为论证君权天（神）授。天人感应论者为了抬高君主的地位，往往把君主说成是所谓真龙天子或稟奇异之物之精而生。王充既从同类方能交感的科学立场出发，阐明了龙与人异类，故而不能交感；又机智地指出，人本是“稟天地精微之气”而生，那些抬高帝王的出生的传言，实际上是使帝王“稟贱物之精”而生，实属自相矛盾。而所谓帝王受命时的祥瑞，不过是偶然碰巧罢了，其间并不存在什么必然的联系。而在遣告一方，王充首先利用他的天道自然无为说进行了批判。因为天若遣告人，就是有为而非无为了，“有为”只是属于有口目之类的特性。进一步，王充的批判又是立足于他的科学知识和实地考察的基础之上的，如用亲身考察的“雷者火也”批驳了“雷为天怒”；用所观察的雨乃云气、“皆由地发，不从天降”批驳了“雨是天喜”，等等。同时，王充还着重揭露了遣告说产生的社会政治根源，认为“末世衰微，上下相非，灾异时至，则造遣告之言矣”（《论衡·自然》）。王充的最后结论，是“夫人不能以行感天，天亦不能随行而应人。”（《论衡·明雩》），天人之间不存在心灵的感应和联系。

三、唐代天人观的发展

唐代的天人观主要体现在儒家学者的思想之中。韩愈为对抗佛、道的菩萨和神仙，重提过时的天命论，而柳宗元和刘禹锡则对此进行了批评并合力推进了天人理论的发展。

（一）柳宗元的天与人“不相预”

柳宗元天人理论的重要特点，是在新的高度上对汉以来的天人感应理论进行了批判，重新明确了天与人的区别。他认为：“生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已，其事各行不相预。”（《答刘禹锡天论书》）天与人各有其特定的职分，相互间并不互相干预。之所以是如此，在于天地虽大，其实不过与果蓏、痈痔或草木一样，都是元气的不同存在形式，它又怎么能对人事赏功罚祸呢？柳宗元据此对历史上的天人感应和君权神授观念进行了分析。

首先，在对天人感应论产生的原因的分析上，柳宗元归结了两条：一是在于客观上人与天道自然的力量对比，“力足者取乎人，力不足者取乎神”（《非国语·神降于莘》）。人的力量大小是全部问题的关键。二是在于统治者的有意利用，愚弄民众，从而揭露了神学迷信得以流行的社会本质。故正确的态度，是不去搜罗怪异来进行神化，不搬弄天命来临驾于人，增强人们自己的力量，于人有利有备，如此而已。

其次，柳宗元对“受命”的思想本身进行了甄别。韩愈等人承袭天人感应和君权神授的观念，认为“唐受天命为天子”。柳宗元则通过对汉以来“推祥瑞物以配受命”的思想的分析，指出其言类似“淫巫瞽史”，对后世影响很坏。而真实的情况，应当是“受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁”。从而，他明确提出了“唐家正德，受命于生人（民）之意”（《贞符》）的崭新观点。从受命于天到受命于人，表明了天人理论在社会历史领域里已经取得了重大的进步。

（二）刘禹锡的天与人“交相胜”

1. “阴鹭之说”与“自然之说”的对立

刘禹锡自觉对历史上的天人关系论进行了总结，并划分为“天与人实影响”的“阴鹭之说”与“天与人实相异”的“自然之说”（《天论上》）的两大派的对立。前者在他，包括传统的天人感应学说和佛教的因果报应教义两方面的内容，后者则涉及到荀子以来的天人相分和王充以来的天道自然思想。刘禹锡认为，“阴鹭之说”与“自然之说”两大派在他这个时候仍然在继续交锋，韩愈便是站在“阴鹭之说”一方的，他自己和柳宗元则是属于“自然之说”一方，只是柳宗元的理论深度在刘禹锡看来还不够，所以他还要继续予以阐发。

2. 天与人交相胜

天与人交相胜主要包括三个层次的内容：一是天与人各有所能。凡世间万物都有能有不能，“天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也”（同上），故必然的结论便是双方的互相补充。二是天与人各有所胜。天人既然各有所能，在其所能的方面必然超胜于对方。比方草木春夏生长，秋冬枯萎，水润下而火炎上，又能伤人害物，这都是天之能，人是无法使之改变的；但人可以在春夏种植而秋冬收藏，防止水害而利用水利，预防火灾又用火照明，这都是人之所能，而天是无力办到的。当然人力需要建筑在自然力的基础之上，双方相互作用。三是“天非务胜乎人”，“人诚务胜乎天”（《天论中》）。天无意识，其胜人不过是自然本性而已；人却是有意识地胜天，自觉改造自然。这就既反对了目的论的思想，又防止了忽视人的能动性的宿命论的弊病。总起来，天永远按自身固有的特性规律变化，而不干预人事；人却依靠自然提供的条件，运用其特殊的所能治理万物，但又不干预自然变化本身。

3. 天人交相胜的社会条件和理论根源

天人交相胜、尤其是人胜天在刘禹锡是有条件的，这即作为人类社会存在基础的法制的执行情况。“人能胜乎天者，法也”（《天论上》）。如果法大行，人对自己的行为负责，天命就没有流行的市场；法小弛，人道混乱，天命也就乘虚而入；法大弛，人道完全被破坏，一切也就只能取决于天命。历史上所以存在“天预人”和“人胜天”两种情形，原因并不取决于天而取决于人，“人道昧”还是“人道明”，是判定天胜人还是人胜天的最后的标准。而从理论上说，天胜人或人胜天又同客观情况的变化和人对此变化的把握相关。客观情况的变化如“势”之疾徐超出了人的认识范围和经验积累，人也就由原来的“理明”转变为“理昧”，从而不得不听天所命，“人不幸，则归乎天也”（《天论中》）。刘禹锡的理论不但在当时，就是在后来的相当长的时期，都是非常卓越的思想。

四、宋明理学的天人理论

（一）“性与天道”问题与心性之天

“性与天道”是理学家天人理论的一个中心问题，它源出于《论语·公冶长》中子贡的感慨：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”意思是说，孔子的言辞举止是弟子可以直接感知的，而孔子关于性与天道、即言辞举止背后潜藏的关于天人性命这些根本的道理，却不能直接得知。此后，探寻这种“不可得而闻”的性与天道，就成为中国学术、特别是宋明理学的一大课题。

在这里，“天道”本属于天的规定性；而“性”，由于《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”等规定，同样也与天不可分。如此之“天”，既作为客观天命也作为内在心性而存在，均属于本体之天的范畴。心、性、天的合一是宋明理学家的一个基本思维定向，故尽心便能知性，知性即能知天。

（二）理学代表性的天人观

1. 道学派的天人观

道学派的天人观以朱熹的理论为代表。朱熹对历史上延续下来的关于天的看法进行了总结，即所谓“苍苍者”、“主宰者”和“理”三种。“苍苍者”即自然之天，“主宰者”则包括有意志之天和客观必然之天，“理”则是自二程开始的天理本体之天。朱熹对三者进行了折衷，建立起了熔苍苍者、主宰者和理于一炉的本体之天的范畴。

由于理为宇宙之本，故本体之天对人是一种时间和逻辑的先在。天人之间的联系，是通过“理降而在人”和“性即理”的模式构筑起来的。性与理在这里是问题的中心：“性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注·公冶长》）故天人之间的关系，实质就在于人如何通过性而把握天理的关系。在朱熹，理或天道虽是本体，但因“道体无为”，并不直接干预人事；而人虽以理为本，却又因“人心有觉”，能主动自觉地活动，“故人能大其道，道不能大其人也”（《论语集注·卫灵公》）。朱熹继承了以无为和有为来规定天人之际的思维传统，但又植入了理学的义理间架之中。一方面表明人与天道在本质上的同一，另

一方面则又强调了人必须以自己的活动来自觉地实现天道。比方天只生有兔毫而不曾生笔，人却利用兔毫做成笔。然而，“才有笔便有理”，人的自由自觉活动从根本上说是符合天道的本性的，是天道的延续和补充。

2. 气学派的天人观

气学派的天人观以王夫之为最大代表。王夫之继承了张载以太虚气化释天的思想，阐明天即是气，理只是气之理，乃天之化的产物。在天人关系上，王夫之首先对“相天”与“任天”的问题进行了分析。“相天”指利用主体的自觉能动性积极辅佐天并进行创造开发，而“任天”则意味着听凭天命决定而无所作为。一般地说，儒家多主张“相天”，但因往往囿于对天道及其规律的认识水平和对主体自身能力的怀疑而信心不足，结果变成推“相天”为圣人所专有，贬低自己并实际上转为“任天”，这是王夫之所不能同意的。他认为，人虽不敢以圣人自居，但也决不会同于“禽鱼之化”。“鱼之泳游，禽之翔集”看似自由，其实都是凭其本能任天而动，而人却可以利用自己的智慧和才能向天命抗争，以致“天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之”（《续春秋左氏传博议·吴征百牢》）。即人可以为自己“造命”，人类社会的君师之道、礼义秉守、厚生利用等等，都是天道所无而由人类自己创造出来的。

当然，人的主动性的发挥有一定的范围和限制，他不可能超越自身权限去干预天道本身，所谓“人固不能与天争久（时）”（《宋论》卷七），时未然而莽撞行事，只能适得其反，“其害易见”。天人之间的基本关系是“继（绍，延续）”：“继之者，天人之际也。”（《周易外传》卷五）“继”是天道的本性，“知其继者知天”。但天之“继”是天化阴阳的自然延续，人之“继”却是人在尊重客观规律的前提下，凭借自身的能动性去积极主动地“绍天”，故天人之际实际上是“天人相绍之际”，天人之间的作用是相互的。关键的问题在对必然的把握，“理者，天之所必然者也”。把握了必然，才是真正地“继”承了天道。从而，“心之所存，推而行之，无不合于理，则天不能违矣”（《张子正蒙注·神化》）。

3. 心学派的天人观

心学派的天人观以王守仁的观点为代表。与程朱的以理为天相对应，王守仁提出了以心为天：“心即天，言心则天地万物皆举之矣。”（《王阳明全集·答季明德》）心即天的默认前提是心理为一，理在心中，所以说是“人心是天渊，心之本体无所不该”。只是因为私欲窒塞而泯没了天、渊，故须致良知以复其本体。从而，天人关系在王守仁也就是天心关系，人之知心便是知天：“心即道，道即天。知心则知道，知天”（《传习录上》）。所以，程朱的外向型天道在王守仁并不认可，要实知此道，“须从自己心上体认，不假外求，始得”。不过，由于王守仁的天本在心中，故他的“知天”也有别于朱熹在明了、贯通天的意义上所讲的“知天”，他的理论所要求的，主要是把天统属于己和与己合一。他解释说，知天之“知”就如同“知州”、“知县”之“知”一样，是以一州、一县之事为己事，“是与天为一者也。”（《传习录中·答顾东桥书》）朱熹的天人合一在王守仁看来仍不过是“与天为二”，因为以己去知天、事天本来就已经把己与天分割开了。而他的“知”天乃是以天之事为己事，天人在根本上讲就是合一的。

王守仁的天人合一也有自然天人的意义，这即他关于“天地万物与人原是一体”（《传习录下》）的观点。他认为，风雨露雷、日月星辰、山川草木等自然物“与人原是一体”，正是因为如此，所以五谷可以养人，药石可以疗疾。在此意义上的天人相通的基础，是中国固有的气一元论思想，“只为同此一气，故能相通耳”。天人之际都是气化流行所成，主客体是相互扶养、同化的关系，只是人们常为“形体自间隔”，认识不到这一点罢了。

五、近代哲学的天人观

（一）近代哲学天人观向自然观和历史观的转型

存在决定意识，近代哲学由于社会条件的变化和时代的要求，其天人理论比之旧时代有了重大的变化。思想家们以西方传入的自然科学特别是进化论的知识改造了传统天论，使天人之际的问题不再侧重于对天范畴的不同规定和解释，并因之而引起对天人相互关系的讨论，而是利用天的受尊敬的形式来宣传其维新变法和革命的思想，并使人道一方走到了问题的前台。从而，传统的天人观失去了其原有的地位和意义，逐渐地向近代的自然观和历史观转型。

（二）近代哲学天人观的主要观点

近代哲学的天人观是古代传统天人观的继续，但更是它的变革和发展。龚自珍、魏源的天人观虽已具有了近代的气息，但在相当程度上仍属于旧式哲学的沿袭。以19世纪90年代康有为领导的维新变法为标志，中国哲学及其天人理论开始了真正革命性的变革，一种划时代的思

想体系正式出现于中国的学术舞台。

1. “天予人权”说

康有为继承了传统哲学的积气为天的思想，并加进了星云假说等近代科学的新的解释，认为天人均本于一气，人各分天地原质以为人、以为灵魂。康有为天人观的重心已经转移到天予人权和人道博爱上的一方，在这里，他利用和改造了传统哲学的天人合一的手段来进行论证。因为天人既同为一气，也就无内外之分，而更重要的是，由于“水之周于全地，电之遍于长空”（《中庸注》），大自然已经证明天人之间没有任何的界限间隔，“天即人，而人即天”，所以天人物我“无彼此之界”（《中庸注》），完全平等。平等的观念是康有为哲学、也是他的天人观的重心所在。

天人平等却又以天为生人之本、人直隶于天，其目的在于由平等引出自由自立之“权”，以发明他的“人人皆有天与之体，即有自立之权”的天予人权说。所以，本来主张无“界”的他，又重申有“界”：“人各有界，若侵犯人之界，是压人之自立自由，悖天定之公理，犹不可也。”（《论语注》）天人之间的关系，是天给人以“公理”，如此之公理与宋明理学压迫私欲之公理已经有了质的区别，在这里，公理正是私人权利的来源和根本的保障。从而，他说他“采”来“大同”理论的初衷，一言以蔽之，“其惟天予人权，平等独立哉”（《大同书》）！平等独立之权在中国人最为缺乏，故需要以上天的权威来给人以保障。

天在康有为也是“仁”即人道的来源。人取仁于天而行博爱，“苟人而不仁，则非人道”（《论语注》）。“仁”已不再是维护旧的等级差别的工具，而是“以博爱为本”的平等相爱。人既同天生，同天气，同天性，也就没有理由不相爱。传统哲学讲人道讲了两千多年，只是从维新派开始才真正使人看到了做人的权利。

2. “天演”说

“天演”作为严复对“进化”的翻译，说明他是将“天”视同为自然的同义语的。故“天”演是自然（生物）进化，“天”择便是自然选择，这说明了严复对传统天论的继承。但严复译《天演论》的目的，是想通过“天演”而发明“人演”，因为“人本天演中一境，且演且进，来者方将”（《天演论·察变·按语》），“天人会通”是他最为关注的问题。

所以，严复尽管宣传进化的理论，但他并未系统引进达尔文的学说，而是按其救亡图存的需要，将主张“任天为治”的斯宾塞的社会达尔文主义，与主张“与天争胜”或“任人为治”的赫胥黎的伦理学说结合了起来。二者在严复看来各有短长，正好相互补充。因为若一切都是“任天为治”，弱肉强食，也就根本谈不上自强保种；而如果只讲道德良心，任人为治，又根本否定了“天演自然”。从而，严复选取赫胥黎的“与天争胜”去纠正斯宾塞的“任天为治”，并反复强调自强保种；又赞同斯宾塞关于进化规律同样适用于人类社会和种族的观点，而不同意赫胥黎在人类社会中强调先验道德并以此抑制“宇宙过程”的说法。因为严复的全部理论，都是服务于“宗天演之术，以大阐人伦治化之事”（《原强》）的根本目的的。

3. “人类”原则与“人事胜天”

生物进化论在近代中国的传播和普遍流行，使它成为一种一般的世界观和方法论，先进的中国人无不以此来解释中国社会。但孙中山与严复等人不同，他将物种（自然）进化与人类进化区别开来，提出“物种以竞争为原则，人类以互助为原则”，而互助原则“已超出物种原则之上矣”（《心理建设》）。就是说，不能简单把“物竞天择”的生物进化原则搬到人类社会中来。在国与国、人与人之间讲“优胜劣败，弱肉强食”，就是提倡“有强权而无公理”，跟自由、平等、博爱的人道主义精神是相违背的，是“一种野蛮的学问”（《在北京湖广会馆学界欢迎会的演说》）。这在理论和现实中都具有反抗列强侵略的积极的意义。

与“人类”原则相适应，孙中山在天人关系上主张“人事胜天”。进化的动力，在他看来不止是天然力，而且有人为力，“是天然力与人为力凑合而成。人为的力量，可以巧夺天工，所谓人事胜天。”（《三民主义·民族主义》）中国现时所缺乏的，也就不是天然力，而是人为力。如果能充分发挥自己的人力，必然能够在进化中变本加厉，后来居上。正是因为如此，广为传播的卢梭的“天赋民（人）权”的观点其实并不正确，因为民权不是天生的，而是由时势和潮流所造就。从利用天来赋予和保障“民权”转向为由时势所造就，表明了近代资产阶级的人权理论又上升到了一个新的水平。

第三章 本末体用

本末体用问题是中国哲学本体论的重要课题。在哲学的语言中，本体论是研究现象世界存在的原因、本质、规律等等，也就是所谓“本体”的学问。但中国哲学的本体论并不回避生成论的问题，二者在一定的条件下可以相互过渡和转化。以本与末、体与用的对偶范畴来揭示本体的理论是一个大致的概括，它实际上涉及到有与无、道与器、形而上与形而下等不同的概念表达。

第一节 本末体用问题的缘起

一、本末体用范畴的形成

本末体用范畴的出现，意味着中国哲学本体论思辨的兴起。但本体论思辨并非一蹴而就的产物，而是经历了较长时间的酝酿。在概念表述上，“本末”先于“体用”而提出并得到运用。

（一）本末范畴的提出

本末范畴和本体论思辨大约发端于春秋末期。其时以孔子为代表的思想家们在对宇宙的现实状况进行认识时，已经察觉到要了解事物现象的存在变化，仅知道现象本身是不够的，还必须深入到事物内部，研究其隐含的根据和理由。

孔子弟子子游和子夏率先触及到了作为哲学本体论标识的本末概念。《论语·子张》记载，子游将“洒扫应对进退”的儒家日常生活实践与“君子之道”区别开来，认为这只是末节而无涉于仁、道之本。即本与末在他是可以分离开来的。而子夏则不同意这一观点。认为君子之道有大小浅深，而又无不从小到大、由浅入深，人不可能直接获取宏大高深之道。故物虽有本末，但不可分本末为两段，道不可脱离洒扫应对进退之事。当然，人能否由始到终（卒），自末入本，取决于不同个人的品质和修养的状态。虽然实际只有圣人才能真正做到本末始终一以贯之，但并不能据此而否定由浅入深得道的先后之序。就此而言，本末的范畴在这里虽未被明确地加以规定，但先后、始终之义毋庸置疑，并涉及到洒扫应对进退的日常生活实践与道的相互关系，而这些都是后来本体论思辨所要研究的课题。

战国时期成书的儒家典籍《易传》推进了儒家关于道与具体事物相互关系的认识。《系辞下》率先从初终、下上的角度出发来规定本末。其言曰：“其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。”虽然这里的具体意义是指初、上二爻，其初爻代指事之发端，由于辞义微细而事未显著，故难知；其上爻则因卦之终、事之成而义理彰显，故易知。但是，《易传》以本末的范畴概括事之下上、初终，说明了“本”隐微难见，“末”则显著可感又源出于本，故既须感知末又要忖度拟议本的道理，如此的本末范畴已开始具有了抽象的本体论思辨的意义。

（二）体用范畴的提出

体、用二字在历史上虽早已有之，但作为对偶概念的出现则较本末为晚。荀子可以说是最先使用，但在荀子，体用是指形体和作用，还不是严格意义的哲学范畴。汉初司马谈以本、用对举，二者具有了本体和作用（表现）的意义。到魏晋的王弼，体用作为典型的本体论范畴才正式形成。

二、本末体用与其他同类型范畴

（一）本末体用与道器“上下”

作为语词，“上下”与本末可以说同出于《易传》。但《易传》对于形之“上下”的含义并没有直接给予解释，上下问题是作为对乾坤与“易”的相互关系的总结而概括出来的。所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞上》）也。在这里，有具体形象而能够察知的卦象、爻象及其所代表的天地万物，叫做形而下的器；而没有具体形象、不可察知的阴阳对立变化的法则，叫做形而上的道。换句话说，形而下是有形之器物，形而上则是无形之道。《周易》将形而上与形而下、道与器在概念上对立起来，奠定了中国本体论范畴体系的基本框架。

（二）本末体用与有无

在先秦哲学中，比《易传》成书可能稍早的《老子》，亦有对于道与天地万物相互关系的认识。道在《老子》是一种“无状之状、无物之象”的东西，它视之不见，听之不闻，搏之不得，故道的规定性就属于形而上之“无”；而有状有象的具体存在便归于形而下之“有”。在现实中，有与无的意义是不同的，“有之以利，无之以用”（《老子·十一章》）。器用给人带来的便利，依赖于体之无而非用之有，“无”虽然看不见摸不着，但却比有更为根本。因而，“无”才是人所追求的目的。

《易传》和《老子》是中国本体论哲学的开拓者，综合它们对于形而上下问题的研究，可以归纳出道器范畴最基本的含义及其相互关系：

首先，道上器下。这是道器双方最根本的地位设定，也是它们作为一对本体论范畴存在的基本逻辑。道在“上”意味着它无形、无名、无象，超越了人的感觉经验范围，不能为人所感知，只能“勉强”地被规定和认识。而器在“下”亦即有形，包括人可以感知的一切个别事物和具体存在。现实的宇宙可以说都属于器的范畴，所以它以有形、有名、有象之“有”为基本的特色。人们可以对它们进行分类比较、分析概括等各种认识活动。

其次，道先器后。道器本为“上下”的存在，但因为它们最初是从生成论孕育而来的，故也自动带上了“先后”的意义。《老子》有著名的“道生一，一生二，二生三，三生万物”之说，而道生万物也就是道在器先，道为器母，“道”的这种先在的地位具有绝对的性质。由于道器也可以表述为无有，故又有“天下万物生于有，有生于无”之说。“有”自身亦有不同的层次，即有可以生万物，器可以生器，但最初之有却不能自生，它只能由道或无而来。

《易传》不谈无生有，但却提出了一个“盖取诸”某卦而制器物的观象制器说。如“舟楫之利”缘于涣卦，“臼杵之利”缘于小过卦，“弧矢之利”缘于睽卦，等等。人们从事生产生活和各种社会活动所需要的一切物质手段，都“取诸”某卦的卦象即器。但实质上，“象”在这里只是表现内含之“意”即道的工具，人们所以能够创制器，首先是他能够观象而悟道，再据道而制器。故取卦或观象制器说也就有多重的意义。它既说明卦象表现卦意，卦意决定卦象，也由悟道而制器预设了道先器后和道在器中的原则。既如此，则宇宙间的任何具体事物，实际上自生成时起便自动带上了道的属性，道器的范畴统一于具体事物之中。

再次，道无为而用不穷。无论是道上器下，还是道先器后，问题的实质都在于道决定器。这在道是一种自然而然的过程，“道常无为而无不为”也。这种无为制有为的论断揭示了中国哲学本体范畴非人格非意志性的特点，老子又称它为“玄德”。“玄德”的价值，在于道作为本体，不但其作用玄妙无形，更重要的是这一作用是无穷无尽的。道是事物作用的不竭源泉和宗主。这在其后继者庄子那里，则以“本根”的概念对此做出了新的概括。“本根”既强化了道的本原意义，又突出了其无为而无不为的理论色彩，而这也正是天道的本性。天地万物都为道或本根所生成并受其制约，但本根作为有无和合的存在又体现于变化的世界之中。虽然庄子尚未概括出本体和作用的对偶范畴，但理论的雏形无疑已经具备。

第二节 本末体用范畴的成熟

魏晋隋唐时期是本体论哲学的成熟时期，本末体用的问题在玄、儒、佛、道各家都得到了较为充分的展开和讨论，其中又以玄学和佛教的理论最为典型。

一、魏晋玄学的本末体用之辨

（一）玄学的“玄之又玄”

魏晋玄学是讨论“玄之又玄”的抽象道理的学说。“玄”作为对道的形容，意味着一种冥默玄远的形上存在，宇宙之始、万物之母均由“玄”而出。而“玄之又玄”则更为突出了本体的形上意义。因为说到底，并非是有“玄”这么一种实体性的存在，倘若定名为玄，也就同时排斥了非玄，因而做不得本体，故凡“名”之则失之。唯一的出路是只能再附加“玄”，以“玄之又玄”动态描述，去表示不可称谓又不得不称谓的“无”的本体。事实上，玄学正是以这一方法来建构其本体理论的。

（二）王弼的本末体用观

王弼主张有生于无（道），以无为本。他论证说，只有无形无名之道才有资格成为万物的宗主，因为“名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有忧患。”（《老

子道德经注·三十八章》)凡有形的东西都有分界,即都是以自身所特有的形名的规定性为其存在的前提。而此规定性不论其适用范围有多大,总有所尽所止之地,所以规定性同时就是限制性,规定凉则限制为温,规定寒则限制为热,“宫”音不能统属“商”,“角”音不能兼容“徵”。那么,以无为本就是十分自然的结论。从人的认识来说,本既是宗主,得本自然知末,而末则并不享有本的地位和特性,故逐末必定失本。从此出发,一部《老子》,一言以蔽之,“崇本息末而已矣”(《老子指略(辑佚)》)。

在王弼哲学中,本末的范畴是与体用范畴相联系的。“体用”较之“本末”,具有更为鲜明的本体论的色彩。王弼认为,万物只是依赖无才显出自己的贵重和发挥出自己的作用,故无是万物的本体和作用的源泉。“以(凭借)无为用,则莫不载(成)也”。如果相反,“舍无以为体,则失其为大矣”(《老子道德经注·三十八章》)。舍弃无而以用(有)为体,“失用之母”,则从根本上背离了大道。当然在实际上,把握“用”易,会通“体”却难,即便是圣人亦难免如此。续王弼《周易注》的韩康伯说:“圣人虽体道以为用,未能至无以为体,故顺通天下,则有经营之迹也。”(《周易注·附》)顺通、经营的活动属于“迹”即现象作用的一方,与“无”之体已经拉开了距离。

二、唐代儒释道三家对道器体用的规定

(一) 本末体用向道器体用的概念转换

唐代是体用范畴普遍流行和发展的时期,儒释道三家都对体用关系进行了深入的研究。但与体用密切联系的范畴,已是其存在意义突出的形而上下的道器,本末的范畴因为带有更多的生成的色彩而不再流行。

(二) 儒家关于道器体用的基本观点

儒家的道器体用观集中表现在对《周易》的注解和研究之中。孔颖达主编《周易正义》,认为“无”在于发明形而上的道体,“有”则在表现形而下的器用,道体与器用互不可离,但二者却有先后内外之不同。联系到“形”的概念,“道”是名其无质体,“形”则是称其有质体。正如有是从无而生一样,形亦因道而成立,道是形之成立的前提条件,故可以说是“先道而后形”。在这里,先道后形与上道下形完全是同一的概念。但孔颖达同时强调,形上是“形外以上”,形下则是“形内而下”,即又从外内来理解上下,因为外、内能更确切地表明是否执滞于形之义。精确性是孔颖达疏解经义的一个基本原则。故对于历来在概念上比较模糊的是“形上”还是“形下”带着“形”本身的问题,他也第一次作出了明确的回答。指明形虽在道器之际,但却在器而不在道。其道理就在于只有有了形质才能够提供器用,所以说是形而下者谓之器也。

与以道体器用释上道下器有别,李鼎祚《周易集解》引用崔憬的话解释说,形而上之“上”非谓离于形之上,而是常言某物“上面”之上,亦即形质自身发生的奇妙作用。因为形质的存在需要其用来证明和扶持,所以称“用”为道;反之,体既然是指形质本身而言,故与“上面”的妙用相对,而谓之形下之器。

崔憬与孔颖达对于上下与道器关系的看法大相径庭。孔颖达所代表的,是《易传》以来儒家传统的亦是正统的观点,也符合《周易》的整个思想体系,而崔憬的观点则显然有别。从理论来源看,这可以说是发挥《老子》的有赖无而为用的观点补充《易传》的结果。事实上,韩康伯讲圣人“体道以为用”,便是肯定了道有“用”义。但韩氏终究是将体用都系于道,崔憬则将二者都归于形,故又是一新的发展。

(三) 佛教哲学的体用观

中国佛教与儒家多从上下、有无区分体用不同,他们更注重体用的合一不二。任一事相当中,都有真谛全体,无一法不是体用全具。

1. 法藏的体用圆融

华严宗创始人法藏以“法”之内代上下,内之真性为体,外之群机为用,但体用总合于一法之中而不能分离。理事相融无碍是法藏的一个基本的观点,而理事也就是体用的关系,理体与事用相融无碍。用他的话说,事相属用,虽宛然见在,但终究非有,所以事用即是理体,就如同百川之水会归于大海一样;理本为体,体虽只一味,却自在随缘,所以理体即是事用,就如同推明大海之水以知百川一样。由于这种理事的相互融通,体用也就通达无碍,既相入又相即。故所谓“体用”范畴的意义,就是指这种理事间的一而二、二而一的关系(见《华严经义海百门·体用开合门》)。

2. 慧能的体用不二

禅宗实际创始人慧能曾以灯与光的相互关系来说明体用之间的相互统一：“如灯光。有灯即有光，无灯即无光。灯是光之体，光是灯之用。名即有二，体无两般。”（《坛经·一五》）灯与光、体与用，其名均有二，但体实只有一。即光用发自灯体，而灯体又表现于光用。比之儒家，佛教的体用观要更为注重体一的方面。“二”说到底只是名，就实而言，本当说一。故不仅“二”归一，一切均归一。这与华严宗的“一即一切，一切即一”可以说完全一致。

（四）道教哲学的有无体用观

道教思想家对于体用的认识亦是强调体用的相即不离。葛洪仙学以“玄道”为根基，他不谈体用而重在发明有无的和合。故他讲无而不“贵无”，讲有又不“崇有”，是统贯有无而言玄道的神奇。这可以说是道教针对玄学“贵无”、“崇有”皆有其弊而在理论上实现的超越。有无的和合在宗教实践中表现为道与人的合一，道之玄妙使得得道之人同样玄妙，因为他已经超越了“器”的约束而展现出无尽的妙用，从而也表现出一定的体用合一的意义。

成玄英对“玄之又玄”作了新的解释，重在强调本迹、体用的相即不离，所谓“即本即迹，即体即用”。而体用问题又与有无相关。认为“道”本窈冥微妙，无所谓有无，但忽然间有了作用，也就有了“有无”；而由作用寻其本体，“有无”其实是“非有无”。故体用、有无均非定在，均不常存。那么，探讨有无问题的目的，其实在通过有无之“用”去认识非有非无之“体”，这显然是将佛教的“非有非无”之辨吸收了进来（见《庄子·齐物论疏》）。成玄英强调无形道体虽决定有无（用），但又不着有或无、非有非无之任一边。他的特点是将体用的存在和无常的流行联系在了一起，借以突出道体的玄妙，并由此去实现精神的解脱。

如此的“玄道”也可以说就是心体。司马承祯称：“夫心之为物也，即体非有，随用非无。不驰而速，不召而至。”（《坐忘论·泰定》）在他的哲学中，“大道”与“心体”密切相关。心比之道之“强名”而言已是实指，但此实指同样是是非有非无、即体随用的存在。就此而言，道教的“即体即用”思想除了体用不二的意义外，还有体用不定的内容。当然，在最后的意义上，体用不定也是为了发明体用不二的。

（五）体用相即不离

体用相即不离的观点，在唐代已成为了儒释道三教思想家们的共识。柳宗元曾总结说，体之与用“不可斯须离”，分体用为二已成为“世之所大患”（《送琛上人南游序》），故为人们所不取。当然，就儒与释道而言，差别无疑是存在的，后者并不必须从上下、道器的角度去辨析体用，而这在儒家，却是不可或缺的。

第三节 道器体用问题的深化

道器体用问题随着宋明理学的兴起而得到了进一步的深化发展。概念的精确化和体系的规范化成为理学本体论的一个显著的特点。而从宋明到近代，道器体用问题并不仅仅停留于抽象的概念探讨，它在理论深化的同时也越来越强烈地反映了社会现实的需要。

一、宋元明清时期的体用观

（一）“本体”概念的重新厘定

“本体”一词，早在汉代的象数易学中就已出现，并围绕本初卦体及其与易象的关联而产生了中国最早的本体与现象的关系。此后，本体概念的内涵不断深化，到魏晋隋唐时期已具有了典型的哲学意蕴。“本体”与“迹用”的“体用不二”，“波（般）若”与“方便”的“本体是一”，使本体论与体用观更加紧密地联系在一起。新儒家出入佛老而融合三教，建立起了儒家自己的本体论哲学。

张载认为，无形太虚是气的“本体”，而气作为聚散变化的暂时形态则属于“客形”。本体和客形的二分是从客观存在而论，如从主观感知说，则表现为至静无感与有识有知、无感无形与客感客形的区别。与客形客感的暂时变动态不同，无形无感的本体是永恒不变的。要将这明显区别的两个世界统一起来决非易事，故张载认为只有“尽性者”、实即圣人才能做到这一点（见《正蒙·太和》）。如此从“尽性”出发去统一太虚本体与气化形象，是因为“性”范畴本来就在于沟通有无、虚实。张载“本体”论的重点，不在上下道器之辨的传统形式，而在主体如何通过尽性的活动来把握有无、虚实的统一。他以“至实”来规定“太虚”本体，正是为了贯彻他的这一理论目的。一个立足于气又永恒不变的宇宙本体，就既不能是绝对的虚无，

又要超越具体的实在，从而构成一种既虚又实的东西。从“本体”来说，这便是太虚；而从本体与现实、虚体与气化的和合来说，这就是性。

为了论证虚实和合的太虚本体，张载提出了“太虚即气”（《正蒙·太和》）的著名命题。这一命题的意义，一是太虚本体不能离开气而存在，不能在气之外去寻找所谓“太虚”；二是太虚与气化既互不相离，又相互发明，从而否定佛老的空无本体。在张载，太虚与气化虽有无形有形之别，但却都是真实无妄的存在。而佛老的性空、虚无却是建立在对现实世界真实性的否定的基础上的，以为天地万物都是虚假的幻象，从而将本体与形象双方分割裂了开来。

与张载有别，二程对于道器问题给予了更多的关注。二程不同意张载以“清虚一大（太虚）”为形而上之道（《遗书》卷十一），指出“清虚一大”既然是气，也就只能属于形下之器的范畴。二程要求严格区分形之“上下”：譬如阴阳作为气的存在只能是形而下，而决定阴阳之间对立作用的原因、根据则属于形而上。如此将“上下”截分是二程道器观的一个基点。但这样的截分只是出于概念精确化的需要，并不意味着道器在实际上的相互分离。二程是非常注意维护道器的相通合一的。因为本体只能与现象相互发明，道必须联系于气才有意义。道与阴阳在二程是对立统一的关系，“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也”（《遗书》卷十五）。道气的上下之分同时也是所以阴阳者和阴阳自身存在之分。当然，道器不离的关系界定并不影响道的形上本体地位。道气关系在二程同时也就是性气关系，性气同样是对立的统一。所谓“论性不论气不备；论气不论性不明”（《遗书》卷六）。二程的这一观点在理学史上十分有名，但其以性气配对与张载将性作为虚气、有无的统一体来看待的观点是有所不同的。

（二）朱熹的理气、道器之辨

北宋以后，众多理学家从不同的角度出发，对上下道器的问题进行了广泛的探讨，而其重心则落在了理气关系上，朱熹的理气论成为典型的代表。他的理本论体系正是通过理气论而得以阐明。其基本观点可以概括为以下四个方面：

第一，“本体”立足于先后。自张载发明“本体”的概念以来，学者论本体大都注意先后与上下的相互协调，即本体论的研究亦须首先明确其先后的问题：“自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。”（《朱子语类》卷一）无形与有形的意义，首先不是在存在而是在先后，理是气物存在的逻辑前提。正因为如此，朱熹的天理本体也就可以独立自存，未有物，而已有物之理。他的理本论结构的最简单的概括，就是理（太极）生气（阴阳）又借寓于气中。即在“本体”而言是理先气后，而在现实来说则是理气本无先后。但不论是理先气后还是理气不分先后，均不影响理上气下的性质。

第二，上道乃下器之“道理”。上道不仅是下器之本体，它也是下器之“道理”（《朱子语类》卷七十五），即作为器的本质和规律而存在。因为每一事物都有所以成为这样而非那样的本质规定，都有这样变化而非那样变化的规律，这些都是事物内在的“道理”，而事物则是道理的外在表现或形迹。器中的“道理”作为形而上之道、之理，是一种客观性的存在，天地万物无不有此理。如果说“本体”的范畴强调了天理的先在基础的话，“道理”则主要是一种逻辑的推定，即有物有则，凡有物必有理。

第三，道器一物。道器一物是朱熹所维护的儒家道器观的一个基本观点。因而他甚不满于北宋苏辙以老解儒而分离道器的作法。苏辙的思路其实是对孔子以来关于“性与天道不可得而闻”的传统见解的引申，并发挥为“道不可言”和“示人以器而晦其道”之说，朱熹对此则给予了坚决的批驳。他认为，孔门所谓道，其实就是仁义礼乐，就是五伦之交。“道器之名虽异，然其实一物也”（《朱文公文集》卷七十二）。故绝无所谓道之晦，而只有人不识。这里的关键在于，求道不能像苏氏和老氏那样于昏默无形之中，而是只能在君臣父子等“事物”之中。君止于仁，臣止于敬，这是道器一物、行器有道的最恰当的发明。

第四，理气二物。朱熹无疑主张道器的统一，但朱熹的道器统一又是服务于他的理本论体系的需要的，故他又对这统一之“一”作出了专门规定。他认为，这就如同人骑马、明珠在水而形成的结合一样，二者不仅是有分的，而且分际甚明，实为二物凑合在一起，朱熹事实上正是自觉地强调这一点的。尽管现实理气的存在状况比之人马、珠水关系要更为复杂，但这并不等于就不去区分。理气双方的地位、价值绝不相同，二分是必然的选择。从宇宙到人生，无不如此：“是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此性然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。”（《朱文公文集》卷五十八）道器、性形的“分际甚明”，说明道器一物其实只是一种凑泊、利用的关系，决非是一种有机的整合。分理气为二后来成为气学、心学反对朱熹理学的一个重要的理由。

（三）王夫之的“天下唯器”说

明末清初，以王夫之为代表的思想家对宋明理学进行了全面深入的总结批判。而上下道器问题作为理学本体理论的中心课题，理所当然地为王夫之所关注。王夫之的基本观点主要有：

第一，天下唯器，象外无道。王夫之明确肯定，天地间只存在唯一的实体即器，“天下唯器而已矣”（《周易外传》卷五）。道器的统一不是统一于理，而是统一于器。故他的出发点不是通常的道为器之本，而是正相反，即器为道之基。“苟有其器矣，岂患无道哉？”王夫之依据历史事实，重点批驳了朱熹关于道之先在的观点。他指出，在朱学的影响下，人们实际上已经接受了“无其道则无其器”的观点并默认为自己的理论前提，从而妨碍了他们作出“无其器则无其道”这一更为重要的结论。

“无其器则无其道”在王夫之也表述为“天下无象外之道”（同上书卷六）。王夫之与朱熹虽都主张道器的统一和互不相离，但在谁是基础的问题上，双方却采取了尊道与重器的完全不同的立场。王夫之对此做出了深刻的分析。他说：道器的统一有两种不同的情形：一是父子之先后型，如朱熹之理生气，即使双方关系甚亲，也是理气各自有体，故可以一死一存，如此则事实上又走向了道器相分；二则是体用之共时型，如王夫之所举之耳目之于聪明。耳目与聪明虽然异名且有体用之不同，但却只能一存俱存，而不能如前者生后者般各自为体，如此则始终坚守了道器的统一。

“象外无道”或“天下唯器”是王夫之在道器观上作出的更为慎密的结论。他指出，若醉心于道而忽略于象器，事实上不但不能恰当认识器，而且其所谓道体亦是空虚不实。宋儒大都推尊“人生而静以上”事，意谓性体的本来或先天状态是无法察知和言说的，一旦言之则已是器用即后天现实状态了。理学家的这一思维定式，是建立在他们对“性与天道不可得而闻”的本体论诠释和发挥基础之上的，亦符合“本体”概念自身的要求。但在王夫之看来，既然说道体不可得见，却又要描绘和执着于它，这不是妄立一“体”又是什么呢？

正因为如此，王夫之不取《乐记》之“人生而静”而取《系辞》之“感而遂通”，强调只有“感”器才能“通”道。感器通道在他犹如由子孙上溯祖考，代代清晰可知；反之，立体而消用，犹如由祖考臆测子孙，则连名氏都无法获知。即便单从求道而言，理学家的道路也是走不通的。

第二，上下无定界，道器无易体。道器体用始终是与形而上下的问题密不可分的。这一问题自提出以来所以容易使人迷惑，关键就在于人们常误以为“上”是区别于“下”的不同的实体。王夫之遂从“形而上者谓之道、形而下者谓之器”的“谓之”入手进行纠偏，认为不论“谓之”道还是“谓之”器，都是根据人们自己所说而订立的名称，“上下”的称谓最初并没有一个确定的分界。道之与器，在本来的意义上是无所谓“上下”的同一实体。“然则上下无殊畛，而道器无易体，明矣”（《周易外传》卷五）。至于形而“上”乃是因形而有，“有形而后有形而上”，即“形”在“形上”之前，没有“形”也就没有“上”。

王夫之又对形与器的概念进行了区分，并将“形”置于器之后来考虑，即形是器之形，是对器之状态、样貌等的形容。换句话说，器是一般的形，形则是具体的器。而形而上则是在此具体的形器之上，无此形器也就根本谈不上“上”。所以说，洪荒时代不可能有揖让之道，唐虞时代不可能有吊伐之道，礼器乐器未出现，也就没有礼乐之道，这是人所共知的事实，也是王夫之道器同体观最重要的依据。

第三，治器谓道，尽道在器。从“天下唯器”出发，王夫之将认识的目标亦定位于器。他提出圣人能够治器，但却不能够治道，所谓道不过是治器之中所遵循的条理、规律，这与宋以来理学家醉心于治天理、治心性是完全不同的。道不仅是“形”而后才有，而且是在人的治器实践中总结出来的，本出于更好地治器的需要。故要求道，就只能在治器之中，而“尽器”方能尽道。

当然，“尽器”作为君子的最高目标，并不容易达到，《中庸》曾以为最深奥隐微之道，连圣人都不能尽知，不能尽行。但王夫之却从“尽器则道在其中”出发作出了自己的结论。即在他看来，道其实是易知易能的，圣人之为圣人，不在于尽道而在于尽器，因为尽器则道已在其中，而所谓“尽道”的概念亦不过是明察器而已。所以，就知与能（行）之两方面来说，“尽器”和“践形”作为最终的目标，都是与形下之器联系在一起的。从“天下唯器”到“尽器”，说明王夫之不论从客观存在还是主观要求，都始终一贯地坚持了他重器的道器一体观。

（四）戴震对道器上下的重新解释

晚于王夫之近一个世纪的戴震，对宋明理学的社会本质进行了最为深刻的批判，而作为其本体论基础，他对上下道器问题也进行了深刻的反思。他将上下与道器的问题分开来规定，认为所谓“上下”就是指阴阳气化和具体事物而言，“形”的概念只涉及各种具体事物，并不包括气化在内。戴震也采用从“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的“谓之”上做文章的办法，但作为一名考据学家，他在这方面下的功夫比王夫之更深。他指出，“谓之”就是“以下所称之名辨上之实”（《孟子字义疏证·天道》），即用后语解释前语，也就是拿“道”和“器”去解释什么是形而上和形而下，而不是相反。人们历来以前所称之形而上下去解释后所称之道器的做法，实际上全都错了。

当然，戴震没有明确这一论断，他的矛头主要是指向程朱的“理气之辨”，但从其思想实质来说确实如此，这充分表明了戴震思想鲜明的反传统的色彩。故对“形而上下”的唯一合理解释，是以“形”为已成形质之义，形而上就是成形以前即阴阳气化，形而下则是气凝结成形以后即具体事物。气化在戴震是一个十分宽泛的范畴，作为形而上，它不仅是指阴阳，也包括五行等其他“气”在内，即一切未成形质之物均属于形而上。从其“前”、“后”推论，其实任何事物都有气和形两个方面，从“前气”看是形而上，从“后形”看则是形而下，这是区别形而上下的最根本的也是最适用的原则。而就解释形而上下的道、器范畴自身而言，器是指成形不变之物，道则存在于此物之中而不可离，可离非道也。戴震虽是程朱理学的批判者，但他以“前后”解释“上下”（同上）的做法，也是对被批判者的批判继承。他以一气流行的前变后取代程朱理先气后的前生后，既有气学与道学的本体论对立和戴震批判理学的需要，也表明了哲学史上前后理论之间的继承和超越的关系。

戴震哲学对于形而上下问题的重新规定，标志着古代哲学的本体论研究已经走完了最后的历程。两千多年的理论发展史表明，中国古代形而上下观的主导倾向是上道下器的统一，但在这统一之中，又有不同的对待处理上下前后之间的差异的主张，从而使“本体”理论的研究呈现出十分丰富多彩的景象。

三、近代哲学的体用观

近代哲学的体用观的一个显著特点，是它紧随近代社会的发展脉络，与中西之争和变法救亡的时代主题密切联系在一起。

（一）中体西用与严复对此的批评

近代体用之争的一个重要课题，就是如何概括中学与西学的内涵及处理相互间的关系。其中最具有争议的问题，莫过于张之洞阐发的“中学为体，西学为用”的主张。“中体西用”在积极的层面有容纳西学和认可改革的意义，但在根本上是为维护中国旧学的基础，力图挽救儒家所遇到的千古未有之危机。张之洞认为，中学讲孝弟忠信，是治身心之学，是体；西学讲知识技能，是应世事之学，是用。中体与西用可以相互结合，但因为双方有体、用的不同，所以结合的前提又是“以中学固其根柢”，“尊尊而亲亲”（《劝学篇·循序》）。

张之洞的“中体西用”观遭到了严复等近代维新论者的尖锐批评。严复首先从历史观上对中西不同的思维观念进行了鉴别。他指出，中西之间的最大的不同，就在于中国人“好古而忽今”，西方人“力今以胜古”，所以中人相信历史循环，而西人信奉历史进化，这就必然造成了西方的强盛和中国的落伍。而在政治伦理观上，中国重三纲，讲亲亲 and 尊主，西方则重平等，讲尚贤和隆民，双方之优劣实际上已非常明显。至于“中体西用”的学说本身，严复认为是完全说不通的。因为体用同源，不可分割，如牛体有负重之用，马体则有致远之用，不存在牛体马用，也就不存在中体西用。“故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡”（《与〈外交报〉主人书》）。所以，想以中体西用的拼凑来避免列强的倾轧，只能是自欺欺人。只有从根本上变革中国的旧学，才有可能真正挽救中国的衰亡。

（二）近代新型的器体道用观

器体道用的观点在古代社会便已经提出，王夫之就对此进行了系统的阐发，事实上这也正是近代解决道器关系问题的重要理论来源。但由于社会的变化，时代的主题毕竟已经不同，故它必然地要反映新的时代的特点。

1. 谭嗣同的器体道用说

谭嗣同继承了王夫之的“天下唯器”和尽道在尽器的思想，认为这是对《周易》以形而上下言道器、“明道器之相为一也”的最恰当的发明。但谭嗣同并未停留于此，而是在此基础上进一步提出：既然是器体而道用，道依于器，则器存道存，器变道必变。人固不能弃器，因而不能弃道，但人却可以通过变器来改变道。显然，谭嗣同的器体道用观是直接为他的维新变法

思想服务的。而且，他还指明，道并不只是为中国所私有，而与西人无涉，事实上，西人尽器，同样也就有道。

从道器的统一出发，谭嗣同对当时所谓必须先正人心（道）才能变法（器）的责难进行了批驳。认为正人心固然重要，但它必须是在变法的实践之中而不是之外：“言民道，则以耕桑树畜为先，无所器则无所道。圣人言道，未有不依于器者。岂能偏执四百兆颠连无告之民，一一责以空言，强令正心乎？”（《报贝元徵》）依器才能言道，正人心的礼义教化，只能在变法救死、使民众衣食富足的基础上才能得以进行。空言心性，其实正阻碍了变道。

谭嗣同又以当时西方科学的物质性概念“以太”为体，而以精神性的仁为以太之用。他构造这种以太——仁的体用观的目的，在于利用以太无所不在、无所不通的物理特性，来证明他的仁通平等的社会政治理想，这同样是基于变法维新的需要而阐发的器体道用的主张。

2. 孙中山的物质为体，精神为用

孙中山接受了西方传入的以物质和精神来概括全部宇宙现象的观点，认为凡非物质者，即为精神。但他对历史上“以精神与物质为绝对分离，而不知二者本为合一”的看法提出了批评，因为这不合于体用不二的基本事实。在他看来，物质即体，精神即用，这是更为清晰的器体道用观。“譬如人之身，五官百骸，皆为体，属于物质；其能言语动作者，即为用，由人之精神为之，二者相辅，不可分离”（《军人精神教育》）。体用虽有二分，但又相辅为用，即便在将来科学非常发达的时代，这也是不会改变的。机器人由于没有人的精神，根本就不是人，“世界上仅有物质之体，而无精神之用者，必非人类”。体虽然重要，但它又只有通过用才能表现，无用之体，本非体也。孙中山的体用观尽管比较简单，但它已明显超越了传统，站在了时代的前列。

第五章 心性之辨

心性之辨即心性论哲学，它融本体论、人性论和善恶观于一体，是中国哲学最有特色的理论形态之一，与中国哲学对主体的自觉密不可分。但心性之辨所关注的主要不是外部世界的存在与否及其与主体的关系，而是人的内在心性、特别是主体意识与道德本性的相互关系问题。但内在性又不是与外在性毫不相干，性虽在心内，却又具有客观的意义，它与天道有着不可分割的联系，而在人的理性本质与感性人身之间也体现着内外相通的性质，并通过社会的善恶评价而对此进行着肯定或否定的价值选择。

第一节 心性论哲学的缘起

心性论哲学从一开始就包含了两个相对区别又密切联系组成部分，这即心性本体论和人性善恶观。对本体的思考是认识人性的前提，但人性作为活生生的生命体的本质，又是本体最切身的存在和具体落实。

一、心性理论的发端

（一）心性范畴的提出

中国心性哲学同样发端于先秦时期。心、性的概念在中国历史上产生较早。在《论语》中，孔子已有“回也，其心三月不违仁”和“性相近也，习相远也”的说法。“心”在这里是指人的主体意识，它与内在的仁德可以有分合。孔子认为除颜回以外的其余弟子，顶多只能做到或日或月符合仁，言下之意是，背离仁德的情况是更为普遍的现实。而“性”的概念无疑是指人之初生的本性。“人”作为类，当其刚降生而未受到社会的影响时，个性之间并不存在明显的差别，人性的差别主要缘起于社会的习染熏陶和后天人为的活动。

孔子的心、性概念已具有哲学思辨的意义，但孔子并未将心、性统一起来使用，对其含义亦未详加阐发，心性相互之间也不构成对偶的范畴。孔子以后，儒家学者对这一问题开始予以注重，郭店楚墓竹简已将性与心联系起来加以分析。到战国中期、特别是在孟子的时候，对心性范畴的认识产生了新的飞跃。

（二）心性范畴的多样性含义

1. 心性概念的界定

孟子对心性概念的界定在中国哲学史上具有经典的意义。他认为，“心”它包含有两个基本的含义：其一，“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。心这个器官是用来思考的，心之为心，它只有在人之“思”的实际活动之中才有意义，“不思”则人毫无所得。孟子在揭示思维能力源于天赋的同时，规定了心是一个动态的主体性的范畴，它的功能的发挥就是人的现实思维过程。但“思”离不开所思，对象问题在这里具有特别重要的意义。因为对对象的揭示所引出的，是孟子心概念的最终指向不是向外认识万物，而是向内体验本性，即思内而非思外。

其二，“仁，人心也”，“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·告子上/尽心上》）。孟子回避了在孔子那里仁德与人心的差别问题。因为孟子的人心，指人之“良心”或“本心”：称此心为“良心”，是因为它代表着善，集中体现了作为人世之普遍道德标准的仁义礼智四德。四德在孟子不是外在的强制标准，而是“人皆有之”的“四心”：“侧隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”（《孟子·告子上》）孟子之论“性善”，正是以此“四心”为据。其又称“本心”，是因为它是人所固有：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（同上）。这种人所固有的本心或良心，即是孟子所说的“性”，也就是“心之官”的“所思”。从而，人实际上就有道德本心和主体意识之“二心”，而道德本心与性便是同一的范畴。孟子此种心性同一的规定，影响了后来整个儒家心性哲学的历史。

2. 心性同一的逻辑——尽心知性知天

孟子作为中国心性哲学的主要奠基人，最重要的是他提出了“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）的“尽心知性知天”的著名公式。意谓人如果充分扩充自己的本心，就能够体验到内含的仁义本性；而一旦体验到人的仁义本性，也就通晓了天。接下来的功夫，则是由“知天”进入到“事天”，所谓“存其心，养其性，所以事天也”。即在具体的操存涵养实践中去顺承天道，实现心性天的完全合一。

孟子以为，作为尽知、存养对象的心性，构成为人的本质。人性与物性就其天赋而言，实际是平等的，所谓“人之所以异于禽兽者，几希”。差别只在于人（君子）能够自觉地保有这一天赋的本性，并从而使其由内在的心性向外在的天命过渡，使道德本心与宇宙本性融合为一体。正是在此意义上，孟子才能将他的胸臆抒发出来，申明“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”（同上）。“万物皆备于我”的命题，不是谓万物存在于我心中，而是说既然万物的本性与人的本性同一，一旦我向内体验到自己的本性，即所谓“反身而诚”，也就同时与天地万物之性相通。而当个性、个体与宇宙本性、宇宙全体相通并融为一体时，还有什么快乐能比这更大呢？

孟子的心性哲学从其探讨人和万物的本性来说，显然已具有一定的本体论哲学的意义。同时，当孟子将人与天地万物本性的合一相通，表述为人的最高理想境界的实现并由此而获得最大的快乐时，其心性论无疑又是一种价值论构思。心性本体与价值体验相联系并通过后者去弘扬前者，是中国心性哲学的最为显著的特点之一。

二、人性善恶的思辩

（一）孟子以前中国哲学对人性善恶的思考

据现有资料，中国哲学关于人性善恶的认识，最早存在于郭店楚墓竹简所载的思想资料之中，在那里已经出现了“性善”的观念和对这一问题的认识。竹简的“性善”相对简单，它主要是指民生来所具的质朴醇厚的本性或曰“美情”，并因其质朴醇厚而“悦其教”，从而走向现实之善（见《性自命出》）。此后到战国中期，哲学家们由于对人的生理本能和道德仁义的关系评价不同，形成了关于人性善恶的不同观点。人性善恶的问题成为了当时讨论的热点，而为各学派所关注。

作为儒家学派的思想代表，孟子面对的主要有告子等三派关于人性善恶的学说。告子的观点是“生之谓性”，即以天生的自然资质为性，故“性无善无不善”，这就如同水流自身没有确定的东西流向一样，道德仁义是后天人为作用的结果。第二派观点与告子理论近似，提出“性可以为善可以为不善”，故当圣人为天子，人们就趋向于善；当暴君为天子，人们就趋向于不善（恶）。第三派观点与上述看法不同，它不是从“性”入手而认为任何人都可能为善和为恶，而是从不同的“人”来区分的，提出“有性善有性不善”，即有人为善有人为恶。这与君主的圣明或暴戾并无关系。这三派理论之间虽然各自有别，但其共性是都不主张人性善。作为它们

的引述者的公都子“彼皆非与”的疑问，表明了这些思想在当时已普遍流行，连孟子的弟子也受到了影响。

（二）性善论的提出

1. 孟子对三派观点的总结

孟子从仁义内在的基点出发重新梳理了三派的观点。他认为仁义本与生俱生，内在于心。一个小孩眼看要掉进井里，在旁的人必会有怜悯痛惜之心。作为人的本能的反应，它源于人所固有的“不忍人之心”，即一种排除任何外加因素的本能的善心，它的基础，就是仁义礼智。仁义礼智为人所本有，所以人性是善的，人只要顺着它去发展，就一定会成为善人。

所以，告子以水没有确定的东西流向比喻性无善无不善是不对的，因为水往下流才是水的本性。人性的向善就如同水流的向下一样是必然的道理，所以说，“人皆可以为尧舜”。这也正是“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）的缘由所在。至于世上之人并不都是善人，不善之人或恶的现象无处不在，孟子以为这并不与其理论相矛盾。因为“乃若其情，则可以以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”（《孟子·告子上》）。不善的症结在“人”而不在“性”。孟子强调，人所以不能发挥自己的天赋资质乃至放其良心而不知求，是受外在物欲的影响，故解救之方就是“求放心”。所谓“学问之道无他，求其放心而已矣”（同上）。 “求放心”作为主体内在的体验本性善的道德修养功夫，也就是“养心”，而“养心莫善于寡欲”，后者是前者的必要条件。通过“寡欲”来恢复本心和至善的价值，后来成为儒家基本的心性修养方法。

2. 性善论对善恶现实的解释

按照孟子的概括，“性善”可以解释现实的善恶，即：人的本性自然流露为善，不善在于本有良心的丧失；人的素质充分发挥为善，不善在于不能充分发挥；人先天固有仁义礼智四德为善，不善在于没有体验到它们的存在。从此出发，先前三派的“有性善有性不善”属于第一种情况；“性可以为善可以为不善”归入第二种情况；“性无善无不善”则是第三种情况。孟子的性善论是儒家道德理想主义的典型代表。这种道德理想主义的基本特点，就是以人性善为理论前提，而将重心放在主体道德完善的实践中。尽管后来儒家的人性善恶学说有不同的走向，但基本的理路仍系孟子所奠定。

（三）性恶论的提出

1. 性恶与“性伪之分”

荀子不同意孟子的性善论，提出了“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）的性恶论与之对立。他将人性分为“性”和“伪”两部分，性指与生俱来的人的生理素质，伪指后人为造就的礼义法度。性伪双方在荀子是有分有合、相互作用的关系：“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”（《荀子·礼论》）。“伪”的一方虽然是建立在“性”的一方的生理素质基础之上，但对人而言，意义要更为重大。

荀子与孟子的理论不仅善与恶的位置对调，而且范畴结构和为学重点亦不相同。孟子的“性善”立足于内在和外在，荀子的“性伪之分”则改变为先天和后天，二者虽然本质上都属于先天论，但前者的重点在内在，后者的重点却在后天。内在论立足于仁义的本有和道德的自觉，要求自觉“尽才”以发挥扩充本有的道德良知，摒弃外在因素特别是物欲对本心的干扰。孟子虽然并未否认圣人礼义教化的作用，但从根本上说，人之为善与否取决于自身。即性善不论在价值还是事实层面都是肯定的。

2. 性恶论对人性的解释

性恶论对人性的解释与性善论完全不同。首先，性恶是事实肯定和价值否定的矛盾统一体。从事实肯定来说，人为了保持和愉悦生命体存在的一切生理需要和感官快乐，都是“性”之所本有。但“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”（《荀子·性恶》），顺从人的本性发展就必然是恶。所以荀子给予了否定的评价。然而，由于人之追求出于“自然”，以“自然”人性为恶，乃是基于社会国家的礼义法度，即以后天的道德原则为标准去判断和评价先天的本性。因而，从先后天看人性，其实是先天只有“性”，后才有“恶”。

其次，与对先天本性的评价相反，后天人为刚好是事实否定和价值肯定的矛盾统一体。礼义法度在荀子是悖逆限制人的情性及其对幸福生活的追求的，但这对于社会国家秩序的维系却是必不可少的手段，故又当给予肯定。个人追求感官快乐的必然性转化为社会国家抑制这种追求的必然性。制定礼法、矫饰人性在荀子无疑是后天的一方。但正因为人之情性可以“矫饰而正之”，也说明人性本身是可变的。性虽不能“为”，但却可以“化”，“注错习俗，所以化性

也”(《荀子·儒效》)。能否“可为”使先天与后天分割开来,而“化性”又使先天与后天结合起来,后天可以改造先天。在后天不同的社会环境和人为努力下,人性最终朝着或善或恶的方向分化发展。

性善与性恶的对立具有相对性。孟子与荀子对于什么是善、什么是恶的规定并无根本分歧,孟子肯定善的实质在仁义礼智,荀子强调礼义教化是向善的前提。孟子认为通过本性的自我扩充,“人皆可以为尧舜”;荀子讲依靠人为努力和社会的教化,“涂之人可以为禹”。作为战国儒家的两位大师,孟子和荀子的最终目标都是塑造以圣人为典范的理想人格,至善的境界是他们的共同指向。性善与性恶虽相异亦相济,同归而殊途。

3. 性恶论的矛盾

在化恶为善的具体途径和方法上,荀子对孔孟以来重义轻利的义利观既有继承也有改造。继承表明了儒家的共性,改造则体现了荀子的特点,即他主张义利在一定程度上的统一。他认为,在条件许可的情况下,应当尽量使欲望接近于满足,不许可时则当节制。荀子以客观外在的礼义之“节”取代孟子立于道德自律基础上的欲望之“寡”,使义与利、道德标准与物质利益双方结合了起来。但由此一来,与他性恶和化恶为善的理论便发生了冲突。

他说:义与利为人之所“两有”(《荀子·大略》),虽尧舜不能去民之欲利,虽桀纣亦不能去民之好义。然而,既然尧舜不能去民之“欲利”,圣人的“化性起伪”也就失去了立论的基础;既然桀纣亦不能去民之“好义”,先天性恶、仁义起于后天人为的观点就根本不能成立。由此表明,性恶论的由恶到善转化说比之性善论的由善到善发挥说,在理论的论证上要更为困难,或者说尚不成熟。

4. 人性“自为”对性恶论的发展

与儒家以仁义为主导评价善恶的价值体系不同,荀子的学生韩非在吸收前期法家思想的基础上,提出了人性“自为”的学说。

韩非继承了荀子以利欲为人之本有的观点,认为物欲实为人之生存的第一需要,它是人们思考问题并指导其行动的最初出发点。“安利者就之,危害者去之”,作为人之常情无可厚非。或善或恶、是善是恶的道德评价与此并无必然的联系。韩非实际是把人的道德责任与对利欲的追求分割了开来,对于荀子的性恶论可以说是继承了“性”而废弃了“伪”,因为仁义道德在这里毫无意义。

较之孟、荀,他们论“性”是在确立性善性恶的道德判断的基础之上,着重论证人走向善的内在必然性和现实可能性,而韩非则是在肯定“好利恶害”、“喜利畏罪”的“常情”的基础上,进一步论证其“人莫不然”的人性自为的普遍必然性。这种普遍必然之性可以说是无处不在。君臣、父子、夫妇、主客之间,对己而言,是“皆挟自为心”(《韩非子·外储说左上》);对人而言,则无不“用计算之心以相待”(《韩非子·六反》)。人情既是如此,统治者的政策就应当“因(因循)”而不当“化(化性起伪)”,因人之情而以利导之,就能将人民的积极性调动起来。

在中国历史上,像韩非这样公开宣扬人的私利的合理性,并要求利用这种私利以诱使人民效力于国家的主张,可以说是绝无仅有。他说:“凡治天下,必因人情。人情者有好恶,故赏罚可用。赏罚可用则禁令可立,而治道具矣。”(《韩非子·八经》)从价值导向说,这与其师的性恶论正好相反。荀子既判定人性恶,就不能因循而必须“化性起伪”,而化性起伪也就是“反性悖情”。韩非不承认善恶判断的意义和道德标准,而以为“治道”就在于因循人情而建立赏罚,赏民之所好,罚民之所恶,人情与法制的精神是完全一致的。相反,上古的“道德”早已让位于后世的智谋和气力。在社会急剧变革的时代去讲求道德,只能是如同“守株待兔”之辈一样愚不可及。

第二节 心性本体论的基本形态

一、心性本体论的成熟

先秦时期,与孟子心性论相呼应的,有《易传》“穷理尽性以至于命”、《中庸》“天命之谓性,率性之谓道”等思想,但它们都是以命题的形式存在而未能展开,心性哲学在相当长的时期内实际是陷于停滞。魏晋时期,王弼首先提出了天地“以本(无)为心”的问题,第一次使

“心”范畴获得了宇宙本体的地位。但王弼的“心”本体作为天地的本性，属于客观的存在；郭象在发挥《庄子》“道通为一”的思想时，阐明了“形虽万殊而性同得”的观点，这种性一形殊的思想后来被儒家吸收为理论构造的一种基本方法。但从总体上说，心性论哲学的发展是在隋唐以后才真正开始的。

（一）识心见性

隋唐佛教的兴盛促成了中国心性论哲学发展的第一个高峰。佛教的理论尽管千差万别，但总不离心（性）本体论的系统，心性论是佛教哲学的核心范畴。其中最为典型的代表，便是慧能的识心见性。

1. 识心见性的含义

“识心见性”为慧能讲学传教之宗旨所在。它的基本点，是坚守自性清静，将佛性与人性、真如与我心直接联系起来，从而使成佛摆脱外在的修行工夫以及作为智慧工具的语言文字的束缚。因为智慧和本性、本体在这里是合二而一的。顿悟本体即智慧之自观照，“识心见性，自成佛道”（《坛经·三〇》，语言文字自然也就成为累赘。就心性关系来说，性虽是慧能哲学的本体，但性不是独立自存，而是在心之中，心是性之所寓，性则是心之主宰。同时，由于性即佛性，而佛性是自悟的，一切服从于成佛的最高需要，故心又以性之去留而或存或坏。识心与见性，也就不是分离的步骤或工夫，而是对同一的顿悟解脱过程的发明。所谓“自性心地，以智慧（慧）观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱”（《坛经·三一》）。

但是，识心见性并不意味着是把心性当作具体认识对象来把握，因这样做实际上仍束缚于认识对象而没有真正解脱。“顿现真如本性”是在破除内心的贪恋执著基础上的佛性的自证自超脱。

2. 性空与性有

慧能的心性范畴也具有“空”的属性，但他重新发明了空的内涵，将空宗的空吸收过来以发明心量之广。空宗“万法皆空”的“空”是一个否定性的范畴，而慧能的“空”却变成为一个肯定性的范畴，天地万物无所不包。他实际上是把空宗的“性空”改造成为“性有”，空只是空掉虚妄而不是空性本身。相反，性正因其空而能含藏万物，包容万有。这在根本上是为他肯定真如、佛性的实在并为识心见性提供前提和可能服务的。

（二）心性天合一

心、性、天合一是自孟子提出“尽心知性知天”的公式以来，儒家心性哲学信守的一个基本观点。北宋以后，张载、二程首先对这一问题进行了阐发。

张载哲学虽以气为本，但他并不忽视心性的范畴，他将孟子的理论与自己接续了起来。他提出“大心”的观点去解释孟子的“尽心”，但孟子的“尽心”是向内体验仁义本性的工夫，而张载的“大心”却要求“体天下之物”（《正蒙·大心》）。换句话说，他的“大心”实际上不是“尽心”，而是“尽物”，故二者又存在一定的差距。张载的“大心”也被表述为“弘心”：“心弘则是，不弘则不是。心大则百物皆通，心小则百物皆病。”（《经学理窟》）。“心大”是大心的落实，故能“视天下无一物非我”，百物皆通；心小则束缚于“闻见之狭”，百物皆病。那么，张载心性论的重点，便是放在了突出心之主体性上。

二程的心性论也是从孟子出发的，并对孟子的“尽心知性知天”说给予了强化，认为三者实际上是同一个工夫，一尽俱尽，所以叫“当处便认取，更不可外求”（《遗书》卷二上）。二程又在心、性、天同一的基础上概括出了“心即性”（《遗书》卷十八）的命题。“心即性”命题的提出，对于心性一致的观点是一个重要的推动。它的意义，在于将主体与本体联结在一起，虽然这可从孟子的观点中合乎逻辑地推出，但毕竟前人未做到这一点。性既与心相通，又与天相连，天命与人性各有其存在的价值，但又都以心为主宰。所以，天、性、心的范畴虽然有别，但实际上通行的是同一个道理。

（三）心统性情

“心统性情”（《拾遗·性理拾遗》）是张载提出的重要命题，但张载的解释本身比较简单。大致是说性是情之本体，情则是性之发用，这一性情架构可用于分析和概括一般的本质与现象关系。但二者之分合并不具有最终的意义，它们均受心之主宰。张载将传统的心性关系发展为心对性情的关系，这一发展对朱熹的心性理论有重大影响。

朱熹将张载的“心统性情”与程颐的心分体用结合了起来。程颐认为一心可以有不动之体和感通之用两个层面，但整体上又是一个由前到后、由体到用的统一过程（见《与吕大临论中书》）。朱熹以为程颐的观点与张载相似，即心分体用而统性情：心之体即性，属于“寂然不

动”以前（未发）；心之用即情，属于“感而遂通”以后（已发），心兼通体用而主宰性情。由于心自体至用可以表述为由性到情，故心分体用与心统性情最终可以统一起来。

正是因为如此，朱熹不同意二程“心即性”的观点。认为“心性之别，如以碗盛水，水须碗乃能盛，然谓碗便是水，则不可”（《朱子语类》卷十八）。心性之间的关系是碗与水的差别统一关系。故“心统性情”的命题，便应当从碗（心）统一水（性情）的角度去给予理解。

二、心性理的融通

心性理的融通是理学心性论的中心问题，思想家们对此问题给予了极大的关注，理学两大派——程朱、陆王也正是在这一问题上明显区分开来。

（一）心即理与性即理的提出

二程心性论对后人的影响，最明显的莫过于关于心与理的关系的论述。程颢以“心是理，理是心”（《遗书》卷十三）表明了心与理同一的思想，即他“自家体贴出来”的天理本体与人之本心可以合一不二。但“天”理与“人”心的形式差别常常使人不能融会二者为一。究其原因，在于此“理与心一”不是直接的现实，而是要依赖主体的工夫。对这一问题，可以通过“性”的枢纽来转换解决。故程颐既讲“心即性也”，又讲“性即理也，所谓理，性是也”（《遗书》卷二十二上）。“性即理”的架构，既在于使自孟子而来的仁义本性与天理相衔接，提供儒家道德实践的形上根基和客观参照；又在于使天理本体落实到具体人身，为人心挺立和实现天理提供现实的可能。“性即理”从本体论着手沟通天人之际、为实现理与心之过渡和统一准备好了基础，这实际上也正是后来阳明心学所走过的道路。

（二）心即理的不同含义

1. 朱熹的心即理

朱熹关于心性关系的碗水之喻通过“性即理”的过渡，亦可用于心理关系。即性理是本体，心则是主体，主体意识可以包容赅载理，如碗盛水一样实现心理的统一。朱熹的“心与理一”（《朱子语类》卷五）主要在解决心理分二、理在何处的问题，强调天理其实并非外在于人心。但如此依存于心之理多不是就其本来状态，而是就其现实状态而论的，即它是通过主体的自觉活动、通过格物穷理的工夫，使此心常在道理上考究而使理不断积蓄于心中的。

朱熹主张心与理一，这在他并无不通之处。因为心作为认识主体，它的本来任务就是穷究和统管理，理之作用可以通过主体的概括发挥而表现出来，这是符合人们认识的一般规律的。但是，认识论之心理统一与本体论之心理统一显然又存在着一定的差别，因为前者可以有二有一，后者则只能一而不二。朱熹从“以身为主，以物为客”（《朱子语类》卷十八）的主客相对模式出发，发明了心主理客、客又统一于主的对立统一关系。心知与物理双方相互发明：心知的虚灵，预备了主管天下之理的主体条件；理体作用的微妙，又只能在心知之中才能够体现出来。所以不能够按内外、心物等对立的视野将双方分隔开来。朱熹的观点，实际上是“心具理”（认识论意义上）而非彻底的“心即理”（存在或本体论意义上），故后来遭到心学一派的尖锐批评。

2. 陆九渊的心即理

陆九渊的哲学是以心为标识的。但陆九渊虽倡心学，却并不讳言谈理，他同样也讲“塞宇宙一理耳”这样的与朱熹所言类似的话。他与朱熹的区别，在于其“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（《陆九渊集·年谱》）的心学格局，即宇宙之理等于本心之理。事实上，理的问题不解决，他的心本论是挺立不起来的。只是陆九渊对理的问题的解决，不是从认识论出发，而是从存在的角度、即从本体论出发的。心和理在任何时间和空间中都保持着同一，这种同一不受任何外在条件的干扰，永不变化。所谓东西南北、上下千百世之圣人，“此心同也，此理同也”。如此的讲法，并非是谓既有一心、又有一理，而只是陆九渊的强调语气，实则只是一物。如称：“盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。故夫子曰：‘吾道一以贯之。’”（《与曾宅之》）孔子的“吾道一以贯之”被陆九渊用来强化心与理的“至当归一”。在此前探下，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（《与李宰（二）》）。从存在的角度去理解，这是非常自然的结论。

从而，陆九渊推出的“心即理”与朱熹的“心即理”就有了根本性的差别。陆氏的“心即理”是谓心和理是同一的实体，称理或称心其实只是形式，在实质上并没有什么不同，“实不容有二”，故心与理才能“一以贯之”。

3. 王守仁的心理为一及其对朱熹的批评

王守仁以反传统的姿态出现于理学舞台的首要标志，就是以他的心理为一去反对朱熹的

心理为二。因为朱熹以“主管”的模式构筑的“心即理”，在王守仁看来，本身就是分心理为二。因为心所管者，本非心也。朱学“以吾心而求理于事物之中”的手段使理入于心，如此心理之“合”正是以心理之“分”为前提的。进一步，朱熹所谓“人之所以为学者，心与理而已”的提法便不妥。因为心理之间如果要用“与”字来连接，已经说明是二物了，故只有说心即理才能避免为二之嫌。

（三）心即理与性即理的沟通

王守仁虽然同样主张心即理，但与陆九渊相比，他要更为看重性的地位。他继承了宋儒主流派关于心、性、天等范畴既有区别、又同一互通的基本规定，当然其最终归宿仍是落在心上。心与理的关系毕竟是王守仁理论的中心，他必须要认真解决理如何存在于心的问题。

王守仁认为，理主要以两种形式存在于人心：一是以“本体”即人的本质的形式存在，在此情形下，“心即理”的心学基本命题实际上需要依赖性范畴的枢纽转换才能得以确立，所谓“心之本体即是性，性即是理”（《传习录上》）。性实际作了心与理之过渡的桥梁，即将心学的心即理与道学的性即理统一起来了，当然统一的基础是心而不是理。二是以“条理”即内在规范的形式存在，“理也者，心之条理也”。心中的“条理”规范发现为外在的社会道德原则，故“外理”纵有千变万化，最终仍不外于一心。王守仁将宋儒的天命之性和天理的范畴都收归于心，以前者言本心的浑然全体，而以后者发明条理的森然毕存，从而，王守仁对宋以来理学的本体性范畴，从心学的立场出发做出了总结。他满怀信心地宣称：“心之体，性也，性即理也。天下宁有心外之性、宁有性外之理乎！宁有理外之心乎？”（《书诸阳伯卷（甲申）》）王守仁所坚守的，始终是心、性、理不二的立场。这种通过“性”而发明的心理同一的理论，是王守仁心学最为重要的内容。不论他的理论表述是突出知行合一还是致良知，在实质上都是心理为一观点的不同实现形式而已。

第三节 人性善恶观的发展与深化

自汉代开始，儒家人性论原来立足普遍性进行评价的一般善恶问题，已向善恶不等的特殊性一面转化。汉唐人性论的基本理论是“性三品”说，着重从人的社会地位的高低出发来规定人性的善恶，使人性由先天的平等走向了不平等。宋明时期，理学家围绕“性善”问题进行了若干的讨论，在善恶评价上则力图将普遍性与特殊性结合起来。从明末清初至近代，“性无善恶”的思辨占据了主导地位。

一、性三品与性善情恶

性三品说是汉唐人性论的主流，学者们都力图解决性善性恶之争中所暴露出来的理论矛盾。但性三品说立足儒家固有理论深化发展的空间有限，故李翱引进佛教的思想因素而提出了新解。

（一）性三品及其对善恶矛盾的解决

1. 董仲舒的性三品

性三品说最早由董仲舒提出。在他“天人相副”的感应论前提下，天赋的仁（善）与贪（恶）两性落实到具体的人身，由于配合和比例的不同形成了三品（三等），即先天性善、不教而成的上品圣人之性；先天性恶，教亦不能善的下品“斗筭之性”和先天有善有恶、教而后能善的中品“中民之性”（见《春秋繁露·实性》）。显然，圣人之性源于孟子的性善，斗筭之性源于荀子的性恶，中民之性则既可看作是对先秦“性有善有恶”论的继承，也可认为是对性善性恶二论的综合。在这里，董仲舒对儒家人性论的重要改造加工，是以孔子的“性相近也，习相远也”解释中民之性，将孔子的“唯上智与下愚不移”改造为上智的性善和下愚的性恶，二者都是先天所成，不可移易。这一改造的意义，在于将知识论上的人的智慧高低与人性论中的人的善恶评价联系在了一起，对后来人性理论的发展有重要的影响。

董仲舒性三品说的基调虽仍是性善，但他对理论上的善与现实中的不善的矛盾给予了新的说明。由于上品性和下品性均不可移易，中民之性自然成为他的理论的重点。中民之性善只是先天具有“善质”，如同鸡蛋待孵化才能成为小鸡一样，人性之善也必须经过后天的教化才能成为现实。通过中民之性的过渡，董仲舒就将孟子的先天性善和荀子的后天性善（“善者，伪也”）沟通了起来。先天性善（善质）是为了维护纲常人伦的绝对性，后天性善则是为了说明

君主统治和教化的必要性，二者缺一不可。这就从人性论上为道德的至上性和君主的权威性作了论证。

董仲舒的教化理论与荀子的化性起伪说具有相当多的共性，但又比荀子进了一步，消除了荀子由于主张尧舜亦不能去民之欲利而带来的理论矛盾。即对于民之从利，圣人可以通过实施仁义教化而予以“止之”。相反，如果背弃了仁义，则只能走向恶。他强调教化立而奸邪“皆止”，教化废则奸邪“并出”，“皆止”和“并出”具有绝对的性质，从而为他最终走向义与利的直接对立作了必要的理论铺垫。他的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的主张，在后来的中国社会发生了深刻的影响。

2. 王充的性三品

董仲舒以后，王充对先秦以来性善、性恶和性有善有恶（性善恶混）的人性善恶学说进行了总结，但基本上沿袭了董仲舒对人性三品的设定。他的特点，是以人与生俱生的元气的禀赋论证人的善恶差异，所谓“禀气有厚泊（薄），故性有善恶也”（《论衡·率性》）。如此的人性在王充有变有不变：从先、后天关系看，先天禀气一受成形，不可再变，但后天的环境习染又可使禀性改变；从人性品级看，上品和下品即“极善极恶”不变；而中品则因性本有善恶而可变。道德礼义仍是王充评价善恶的基本标准。

3. 韩愈的性（情）三品

韩愈是性三品说的又一主要代表。韩愈的特点是在区分性、情范畴的基础上将性三品发展为性、情三品。他认为，性是先天的，情则是后天的，人性善与否的标准在他是否具备仁义礼智信五德：上品性善，是因为五德天生完备，无一欠缺；中品性善恶混，是因为五德参差不齐，不能完备；下品性恶，是因为五德中任一德也不具备（见《原性》）。中品之性通过后天引导可以向上、下品分化，而上品和下品之性则凝固不变。但是，上下品的品级虽然不变，学习和教化却仍是必须的。因为上品之性善通过学习可以发扬光大，下品之性恶经过教化则容易被制服，并使其知罪而少犯。韩愈对性三品说的修改是具有意义的。作为一位教育家，他必须要设法调和人的教育上进与“性也者，与生俱生也”的上、下品不变论的矛盾冲突。

与性相应的是情。七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲）是人与外物相接触时的心理反映，性之三品发于外分别表现为情的三品：上品之情发动恰到好处，中品之情则有过不及，下品之情则恣其所以，毫无约束。性情三品的人格体现，是构成社会的三个基本等级，即君主（圣人）、臣和民众。韩愈的性情学说是为他的圣人史观提供人性论的依据的。“圣人”人性的完美和存在的必要，是因为他们直接体现着上天的目的——补救万民在道德和智慧上的不足。

（二）李翱的性善情恶

与韩愈有师生之谊的李翱，不同意韩愈在性情一致基础上的性情三品说。他在对儒家思想资源进行清理的基础上，对《中庸》与《乐记》的有关思想进行整合，将“天命之谓性”与“人生而静，天之性也”联系起来，从“静”出发去思考天命之性的范畴，从而在儒家性论的发展史上走出了新的一步。

在李翱这里，与“性者，天之命也”相对应的，是“情者，性之动也”，而性一旦动而为情，也就有了善恶，故谓“情有善有不善，而性无不善也”。那么，简单的解释就是：天命之性静而纯善，现实人情动则有善有恶。由于情之善乃性的自然延续，恶才体现了情独有的特点，所以李翱的性论通常又被概括为性善情恶之说，当然“情”在这里已变为特指之妄情。对于由此而来的性善情恶，挽救的办法就是灭情而复性。

李翱灭情复性说在理论上的特点，是由动向静复归，由现实向先天复归。在他这里的本性的清明，是一种先天必然的设定，它并不会因为后天情欲的干扰而损耗消失。以清水、浑浊与泥沙的关系作譬，水固然有浑浊之时，但只要水保持不动（静），本有的清明之性便会自然显现。而在道德实践中，由动返静的关键在祛除欲望，欲望本属于动的范畴，“圣人所以教人忘嗜欲而归性命之道也”（《复性书上》）。儒家的寡欲与佛教的禁欲在这里结合了起来。

李翱的性情说与韩愈性情对应的三品说有根本性的不同。虽然双方性论展开的机制都是由性到情，但韩愈是性情一致论，性天生有善恶（上下）；李翱则是性善情恶说，灭情才能复性。而更重要的是，韩愈的人性立足于现实的善恶，李翱的人性却将方向转向了先天的本性，转向了性本身的“清明”。而其基本点，便在于“静”。

在这里，由清明到浑浊或由静到动的人性，分别表现为潜存与显露的状态。在此前提下，所谓“人之性皆善”就只能是一种理论的假定，对于静而未发的天性来说，人是无法直接认定其价值属性的。社会的道德判断，实际上是从动而恶的现实反推其静而善的本性。李翱在引证

孟子的著名比喻“人无有不善，水无有不下。夫水搏而跃之，可使过颍；激而行之，可使在山。是岂水之性哉”后归结说：“其所以导引之者然也。人之性皆善，其不善亦犹是也。”（《复性书中》）水搏激而有过颍、在山之情形，这与水顺流而下之性相反，从此相反之例“导引”的结果，是不善缘于外因，人之本性皆善也。

但是，随着李翱的推论，又出现了新的问题，即在李翱，人之情并非都是恶，“情有善有不善”也。那么，实际上出现的，是性善情恶和性善情亦善的不确定发展的可能。之所以如此，在于情之善恶终究取决于后天人为的作用，善不过是“中于节而已矣”。而“节”本属于后天的社会道德标准，善恶判断既然依后天的价值标准而做出，先天的善的假定便失去了意义。理论的需要推动着人们的思考，后来的性无善恶论已经埋下了伏笔。

二、性善、本静与性本情用

（一）性善与三教的调和

性善不只是儒家的专利，佛老同样也讲性善。三教在人性善恶观上所以能够调和，基本点就在于他们都讲性善与本静。儒与佛老之别其实只在于“迹”，而不在于“心”。从“心”即本质层面来说，儒家讲本静、性善到积善、成人是“一贯”之道，而在佛老，本静、性善就是“始以性善”；积善、成人则是“终以性善”。这既是儒家性善论的本旨，又是佛老“诚有不可斥者”（柳宗元：《送僧浩初序》）的精华所在。故儒之与佛老完全是互补共济的关系：孔子讲中道、建皇极，确立国家的价值导向；佛老则引导个体自觉自律，使国家的价值导向转化为自我的实践追求。故儒与佛老之间，“亦水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功”（刘禹锡：《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》）。

儒释道“同德”“同功”的关键即在于“静”、“净”的统一。可以说，儒、道都讲“静”，佛教则倡“净”，但“静”以“净”为目的，遏制、祛除欲望是三家共同的要求。佛、道出家修行之“迹”与儒异其实并不重要，重要的在于它们的内容，即都是修心性而去恶从善。

“本静”在周敦颐发展成为主静。主静之“主”，是指在积极的道德修养活动中实现静心的心性锻炼工夫。这一工夫既是对老子的“无欲以静”的思想的发挥，强调人遏制欲望的意志努力，也反映了佛教坐禅入定实践的影响。即静的目的在“净”，如同周敦颐《爱莲说》中莲花的品格一样，“出淤泥而不染”。通过主静的工夫“灭染成净”，从而显现至善的本性（佛性）。故周敦颐的“无欲”不止是儒家的寡欲和老氏的无欲，也是佛教的去污染。

（二）王安石的性本情用

王安石对儒家自先秦以来的人性论进行了总结。但他讨论人性善恶问题是从本体论出发的，以“性者，有生之大本也”（《原性》）为其性论的基础。性既然是有生之“大本”，也就应当与社会的善恶评价区分开来，从而性无善恶论成为他的选择。所谓“有情然后善恶形焉，而性不可以善恶言也”（《原性》）。

王安石以性为本观的代表性观点，是他的性本情用论，在此基础上他对韩愈和李翱的性情学说提出了尖锐地批评。首先，他规定未发之心为性，已发之心为情，以人的内心本然和见诸形色的特定情感来区分性情，故“性情一也”（《性情》）。他认为，情作为性之发现者的地位是决不可少的，倘若如性善情恶论者所要求的那样“忘欲”、“废情”，性本身便无法表现，结果只有无情的草木石块才能为善，显然这是十分荒谬的。

其次是善恶取决于社会的评价。在王安石里，如果仅就性而言，还与善恶无关，善恶是人们对发于外之喜怒哀乐是否符合社会价值体系的评价，外在于人的仁义道德规范才是判断善恶的标准。即善恶形成于社会，而非如先儒所认为的那样形成于内在和先天。同时，社会的道德评价只有针对具体的情感活动才有意义。同一的事实行为，不同之人可以作出不同的道德评价，不存在性本身（未发）的善恶判断问题。王安石利用道德评价具有个性化和可变性的特点，反驳了将性善情恶作为普遍而绝对的道德转换模式的观点。

第三是善恶由习造成。王安石同样将孔子的“性相近”与“习相远”结合起来，但他的重点在“习”，并从此出发去推论上智下愚，而提出了自己的新的解释。即人习于善就善，就是上智；习于恶变恶，就是下愚，所谓近朱者赤，近墨者黑。而“不移”并不是上下不移，而是习于上或习于下不移（坚持不变）。即你只有“不移”地习于善或习于恶，才能叫做上智或下愚。如果中间有移，就只能称是中庸。因而，“下愚”只要不是“不移”地做坏事，其间若能改邪归正，也可以上升为中庸。王安石不但强调了善恶行为的后天性，而且突出了善恶判断的可变性，对人的评价不是看一时而是看一世，这对前人以境界层面的不变善恶混淆现实层面的可变善恶来说，无疑是一大变化。

王安石以明确的本（体）用有别而又一致的观点来规定性情，在中国人性论史上有着承前启后的意义。性本体的潜存与情用的展开相须相待，如此的本用关系已在一定程度上披露了后来性本论的雏形。这就使人性的讨论超出了单纯道德的领域，而与本体论的思辨更加紧密地联系在一起。

三、天命气质与天理人欲

宋明人性理论的特色是性（天地、天命）气（气禀、气质）二分。性源于天命最早由《中庸》提出，气禀的思想则始于王充。北宋张载首先从气本论出发来说明人性问题，开始了中国人性理论发展的一个新的阶段。

（一）天命与气质

1. 张载的“变化气质”说

张载人性理论的重点在于“变化气质”，而这与他对《周易·系辞上》“继善成性”说的解释是分不开的。他认为“言继继不已者，善也；其成就者，性也”（《横渠易说·系辞上》）。人承接循守天道不息不止便是善，而此道能在自身不息的道德实践中体现出来即是性。继善与成性的动态过程，说明人虽生其实性未成，而“性未成则善恶混”。所谓“继善成性”，实际上就是以人力改造善恶混的过程，

张载提出性未成之善恶混的问题，说明人性的开发存在向善和向善发展的两种可能，由于先天善恶未分未形，重点便在后天的道德创造。即只有于此勤勉不倦者，才可望实现善。所以对人来说，性（善性）的意义正在于它是“未成”。同时，天赋人性的未成或曰善恶混，并不影响天以善为人生的价值指向，以善为人之道德创造的原动力。也正因为如此，他就可以说“性于人无不善，系其善反不善反而已”（《正蒙·诚明》）。

在这里，“性于人无不善”并不等于先天性善，因为此善是“系”于人之善反与否的后天道德创造的。“善反”的工夫，其实就是除恶，恶除尽才有性善或者说是成性。而这又与他关于天地之性和气质之性的划分密切相关。张载讲明，“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（《正蒙·诚明》）气质之性是善恶混的，但人可以通过学习和善反的工夫移恶除恶。善反所成之性是天地之性，天地之性善反则存，不善反则不存。既然天地之性的存与不存取决于人的善反不善反，那么，在张载，人并没有一个确定的天地之性在。

同时，由于气质之恶本在不断移除之中，所以君子不会执著于所禀受的气质之性；而不执著于气质之性，目的在于成（存）天地之性。天地之性与气质之性的关系，说到底是一个全与偏的关系。除气质之恶，本来也就是去偏，它的正面表述就是自孟子以来的养气，以最终回归天道本来的参和兼通。如此便是反本，便是尽性、成性。这样一条进路，可以说是通过形而下的养气修身去成就形而上的性体，“反之本而不偏，则尽性而天矣”（《正蒙·诚明》）。

当然，不论是“善反”还是“变化气质”，只是就气的价值层面而言，并非从实体上否定气质的存在。气质为人性生成之基，否定气质等于否定人之存在本身，因而是不可可能的。变化气质是内在的修养工夫，但“变化”所依据的仍是社会公认的外在的礼法，不论是成性还是全善，终归是由社会价值系统来衡量和评价的。变化气质的完成意味着内在的价值体验和外在礼法的完美的合一。

2. 二程论本原之性与“生之谓性”

二程以理为本，人性则是理与气结合的产物。在本体论上二程的道（理）气合一，表现在人性论上就是性气不离：“论性不论气，不备；论气不论性，不明”（《遗书》卷六）。但二程论性，有普遍和特殊之别，既特指人之善性，又泛指万物善恶之性。所谓“善固性也，然恶亦不可不谓之性也”（《遗书》卷一）。此恶性便是性气合一的产物。如此之性，二程承告子而谓之“生之谓性”。告子的“生之谓性”被孟子等学者否定，二程却以为告子和孟子各有所长：“告子言生之谓性，通人物而言之也。孟子道性善，极本原而语之也。”（《粹言》卷二）因为儒家既秉持天人合一的道德理想境界，就不应只推尊人而否定物，肯定人性而贬斥物性就已经是天人为二了。但只有普遍性而无特殊性亦不可，性本善而只有人得体验而扩充之，物则只知其生而不知其本，故人性又不同于物性。

性的普遍与特殊之差，在二程具体是指本性与气禀之差。“且如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也”（《遗书》卷十八）“性之本”也就是“性之理”，明确标示性之本在二程有非常自觉的意识，因为只有这样才能保证性善的普遍性的落实。故对弟子从性的统一角度出发而对孔子的“性相近”说感到不解的疑问，程颐明确说明这是指气禀之性或“生之谓性”，

因为“相近”也就意味着有差，所以不能与性之本相混淆。但就价值判断来说，与张载的否定不同，二程多次正面肯定了“生之谓性”的意义。

气禀在二程亦是可变的，认为“上智与下愚不移”的说法，并不是指按其理不可移，而是人安于“自暴自弃”而不肯移，移与不移不在于禀赋而在于人为。仍以水作譬，或者因污染而浊，或者因澄治而清，清者为善，浊者即为恶。二程的澄治之功大致类似于张载的“善反”，但又不尽相同。因为张载的善反是进达完全的天地之性，二程的澄治却只是返回到水之“元初”本然。表现在修养工夫，二程以主“敬”代替周敦颐的主“静”。因为后者的弊病，一是所谓“静”事实上不可能，人是活人而非死物，“既活，则须有动作，有思虑”（《遗书》卷二上）。既不可能不动，也就只能在动中涵养而不必强调静。二是“静”来源于佛老的色彩太重，搞乱了儒家固有的心性修养理念和道路。儒家的洒扫、应对、进退等基本的道德实践无不是在动中，它充分表明了儒家在心性修养上积极“主”动的理论特色。

3. 朱熹对天命之性与气质之性的规范和总结

朱熹从理本论出发对张载和二程的人性理论进行了总结，将性与气对分的人性概念规范化为天命之性与气质之性的对立，并将《中庸》“天命之谓性”和二程“性即理”的思想结合了起来。认为在天通过阴阳五行之气产生出万物形体的同时，理亦被命于其中，人们能够生存，实有赖于天赋之理构成其性（见《中庸章句·一章》）。不过，天命之性虽是理本体的代表，但它并不能独立自存，它与气质之性是同存与共的；而气质之性也不只反映气的特性，它是理与气相杂的产物，故又不能完全归结为恶。

朱熹总结说，天命之性与气质之性范畴的提出，是中国人性理论的一大发展。按此格局，孟子的性善实际上偏于天命之性一方，讲了本原而忽略了现实；荀子的性恶、扬雄的性善恶混又只注意了气质之性，蒙蔽了先天的至善本原；而从董仲舒到韩愈的性三品，实际上也都是从气质之性立论的。所以，朱熹按自己的理解，高度评价了张载和二程区分天命之性和气质之性的见解，因为它第一次为善恶的起源奠定了生成论和本体论的基础。人性之二分，既维护了儒家性善的道德原则，又容易解释善恶不等的现实人生。朱熹因之感慨说，张、程之说如果早出世的话，孟子以后关于人性善恶的一切争论就都不会产生了，所谓“张、程之说立，则诸子之说泯矣”（《朱子语类》卷四）。

天命之性与气质之性的范畴结构反映了中国哲学思考人性平等问题的新的成果，它是先秦和汉唐关于人性平等与不平等的观点的综合。人都具有同一的天命之性，在天理面前人人平等；人又都只能禀气质而成形，就此而言也算平等。但人与人之间又是不平等的，因为各自所禀之气有清浊、昏明等的不同，善恶便从由而生。气质不等不只是决定人的善恶，也决定由此而来的贫富、贵贱、祸福、死生等社会的境遇。由于社会境遇决定于气禀，而气禀与人本身的存在是直接同一的，否定它或企图改变它，等于是否定人的本身，所以绝没有可能。换句话说，人实际上并没有改变自身地位的自由。所以，仅仅是一般抽象地肯定人性平等，并不具有真实的社会平等的意义。

4. 王夫之的性日生日成

明末清初，王夫之从气本论出发对天命之性和气质之性的范畴进行了改造。他继承了理学家信守的“天命之谓性”的立场和以性为“生理”的思想观点，但却从人生的变化发展和自我选择的角度提出了新的解释。认为天命就是“太和絪縕之气”，所以在理学家那里作为不变本体存在的天命之性，在王夫之这里却是处在不断的变化之中，先天的“胎孕”之命与后天的“长养”之命都属于天命。人自幼迄老，天日命于人，而人日受命于天，故性“日生日成”（《尚书引义·太甲二》）。

性日生日成的意义，在于说明天命之性本身的不完备，以及它在事实上完全依赖于人为支撑的事实。人对天命之性不但有损益和择守的权利，而且有补充和改造的能力，人的感觉和思维是否灵巧，道德行为是善是恶，实际上受主体意志活动的制约。人可以选择、损益甚至变革天命，人性的现实状况，实际上是人自己决定的：“初之所无，少壮日增”；“未成可成，已成可革”（同上）。天命不再是纯客观的必然，而是附加了主体的自由。人性中先天所命的部分会逐渐消失，后天人为的部分则将不断增长，由此以往，人为实际上将取代天命。如此的人为在王夫之也就是“习”。他以“习”的观点对自孔子开始的“性相近，习相远”和“性与天道不可得而闻”的教义进行了改造，认为“习”即人的日常生活实践最终决定着“性”的存在和变化。人习于善则善，习于恶则恶，“习”成则“性”随而成，天命与人性统一于人的实践，故善恶均“可移”。如果已经失之于习而妄求先天之善，实在是愚不可及。儒家理想的道德境界，

并非客观普遍的先天必然，而是由人之习来体现和完成的。

5. 颜元的形性俱是天命

比王夫之稍晚的颜元，从另一角度出发对天命与气质的二分进行了总结。他从本体论的“理气一致”推论人性论的“性形不二”，认为天命之性与气质之性的区分实际上没有必要。以人的眼睛为例；眼皮、眼眶、眼球这些形体的存在无疑被归类为气质，而能见光明的视觉则自然属于天命。其实，它们双方原本就是一个有机整体，“性形俱是天命”（《存学编·上太仓陆桴亭先生书》），谁也离不开谁。区分天命与气质等于将二者割裂开来。

在程朱，天命（理）与气质（气）的人性二分是为善或恶的道德评价服务的。颜元是彻底的理气一致论者，故表现为善恶的评价也应当统一；若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。气是有理之气，理是气中之理，怎么能说只是理善而气质偏有恶呢？这样的割裂实际上也是做不到的。对于“变化气质”这一宋明理学的根本修身之道，颜元既否定了它的前提（气质为恶），也否定了它去恶复性的内容，而只在视其为养性的效验、结果的意义给予了承认。人之气质通过人的养性工夫，可以从内（性）向外（情、才）彰显即“变化”出来，但不等于气质本身需要改造“变化”（见《存性编·明明德》）。

王夫之、颜元对宋儒天命之性和气质之性理论的总结，是古代哲学思考人性差异和善恶评价问题的最后成果，它是以人性的统一、平等以及善恶评价的平等为特点的。它与这一时期要求天理和人欲的统一、道义和利益的统一等道德观上的其他主张一起，表明了先进的思想家们不满于空洞的道德说教，强调应将它与人的气质和形体的需求结合起来的新的思考。人与人之间，既然都是同一的天命或气质的构成体，也就没有谁比谁更高贵，这为近代意义的平等主义意识的兴起，铺下了必要的基石。

（二）天理与人欲

天命之性与气质之性的范畴结构，在理学理论中往往是同天理与人欲的范畴相互发明的。天理与人欲范畴的产生很早，《礼记·乐记》一书已经有明确揭示。但直到北宋理学兴起，这一问题才开始受到人们的普遍关注，理欲之辨遂一跃成为宋明理学价值观的中心课题，并逐步形成存理灭欲与存理于欲两大派观点，其中占支配地位的是存理灭欲观。

1. 天理人欲的概念

天理即是至善，是人必须努力追求并用以自律的普遍道德原则，人欲则是个体为保持生命存在和延续而产生的物质生活欲求，二者之间往往处于矛盾的状态。《乐记》便以为，人若在内不能节制自己的好恶情感，在外被外物所引诱不能自持其身，就会绝灭天理而穷奢极欲。故提出好恶是否有节和能否反躬作为判断天理和人欲的价值标准。

2. 天理与人欲的对立——存理灭欲

天理与人欲的对立是宋明理学占支配地位的观念。张载立足于人性的二分和儒家的道统辨析天理人欲，认为孔孟之仁心、良心、本心，实际上都属于天理的范畴，都是道心，但此心在荀子以后完全被恶的情欲所左右，最终导致了天理的泯灭。故出于“为去圣继绝学”的道德责任，他决心要重新弘扬“心”的价值，立天理，灭人欲。

二程揭示天理的本质就是纲常人伦，存理灭欲是人之为人且作为价值主体而存在的根本标志，故欲望就必然成为人修善之大敌。人满足其身的生理需求在程颐被归之为“私”，“自私”者虽亦有一定之“理”，但既自私，则以个体生命价值为首要之考虑和行为的出发点，公天下之“道”即天理也就难以彰显了。人欲与天理也就具有了私欲与公理的对立的意义，而这又与人心道心的问题联系在一起。

在《古文尚书·大禹谟》中有“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六个字，这十六个字经过理学家的大肆宣扬，意思被发挥为：人心是很危险的，因为它生于形气而为私；道心（天理）则由于被人心所遮掩，所以非常隐微而难显；故需要精察此道心并专一于它，使其不受形气之心的干扰；从而，无过不及、诚实无欺地把守着那中道（天理）。这便是所谓尧、舜、禹转相告诫的十六字“心法”或“心传”，它是理学道统论最基本的理论依据。从此出发，传道的真实意义就在于“传心”。

十六字“心法”的重点是如何界定和处理人心与道心这“二心”。“二心”无疑联系于天命与气质“二性”，但又不尽相同，“二性”立于客观层面，是为心性修养提供道德形上学的根据；而“二心”则是从主体出发，是从内在性去论述个体生命价值和道德普遍原则的关系。二程以人心为人欲、私欲，道心则是天理，故只有“灭私欲则天理明矣”。

朱熹继承推进了二程的人心道心学说并进行了系统的论证。他对道心与人心的矛盾进行了

分析，认为二者主要在两个层面展开：一是生命价值和道德价值的关系，二是个体意志和道德普遍原则的关系。

生命、主要是肉体生命的价值在理学家并未予以否认，圣人亦离不开饥食渴饮的物质生活，否认了生命也就从根本上否认了道德之可能。但他们又多不愿给以正面的强调。朱熹只承认精神、道德的价值是普遍的，而讳言个体生理需求的普遍性，反以此为私欲而多加限制。故在后一层面上，人心代表的是个体的意志行为，而道心因源于天命而体现全体、普遍的道德原则。所以，理想的情况应是天理之公战胜人欲之私。从而形成道心常为一身之主，而人心听命于道心的统一模式。这实际上是通过抑制个体的利益和意志行为，去实现“二心”的统一（见《中庸章句序》）。那么，人心道心的“二心”其实只是理性抽象的产物，并不意味着人有两个真实的知觉主体。“人只一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。未有天理人欲夹杂者”（《朱子语类》卷十三）。

陆九渊虽不满于朱学的理本论体系，但在存理灭欲上与朱熹却并无差别。陆氏的任务在发明和保存本心，故人欲便是“心”学的大敌，其工夫也就必以去欲为纲。他为此提出了较具操作性的对物欲的逐次“剥落”而至“净尽”之方（《陆九渊集·语录下》）。与陆九渊情况相似，王守仁对朱熹的分理气为二、心理为二、知行为二等理论提出了众多的批评，但存理灭欲却是他们的共同主张。“只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去人欲存天理，动时念念去人欲存天理。”（《传习录上》）“功夫”全在心上做。但王守仁因其以良知、本心为根据，故他特别强调于“事上磨练”的为圣之功。同时，王守仁不同意朱熹以道心为主、人心听命于道心的“二心”统一之方，因为“天理人欲不并立”，故绝无人欲听命于天理之说。道心人心不是两种实体存在，而是一种评价标准，现实人生不是人心就是道心，“二心”不可能同存共立。

3. 天理与人欲的统一——存理于欲

在哲学史上与存理灭欲对应的一方是存理于欲。后者本质上是一种承认人的欲望的合理性的理欲统一观。南宋胡宏提出“天理人欲同体而异用，同行而异情”（《知言》卷一）的著名观点。“同体”、“同行”是说理欲双方共存于同一事体及其活动流行之中，“异用”、“异情”则表明天理人欲虽同体共存，却又有不同的作用和表现：即天理立足于道义的要求，人欲服务于生存的需要。胡宏的这一思想使他成为理学阵营中最早肯定人欲的合理地位之人。因为他表明了从“同体”、“同行”中去辨别“异用”、“异情”，实际上只能从价值评价上来进行，在客观事实上是分辨不清的。也正因为如此，这种分辨才十分地不易。

那么，立足于哪里、从何处出发来评价就是胡宏更为关心的问题。因为私利与道义同为人们所需要，关键在以谁为主导，主体的判断和选择在这里起着最后的决定作用。即基于私利而好恶为小人、为人欲，择于道义而好恶则为君子、为天理。察乎此，则天理人欲虽然同体同行，但最终能得以区分。而流行的“灭欲”存理之方，则既不现实，又无可能。“夫可欲者，天下之公欲也，而可蔽之使不见乎？”（《知言》卷一）“公欲”的概念表明感官欲求不仅出于人的本性，而且具有普遍的价值，根本无法也不可能蔽之不见。圣人的教化民众，只能是承认欲望而纯化其动机，采取引导的办法使民向善。

胡宏的理欲统一观为后来存理于欲思想的发展起到了良好的先导作用。事功学派代表陈亮提出了“天理人欲可以并行”的类似主张，南宋后期的朱学代表魏了翁重新肯定了天理人欲同体异用、同行异情的观点，以为最为完备。明代后期，心学异端李贽在对道学进行深刻批判的基础上，公开提出了“人必有私”的命题，以为追求私利是人的天性，“若无私，则无心矣”。私心即人心，而天理即人欲，“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，天伦物矣”（《焚书·答邓石阳》）。李贽从根本上取消了道学家天理人欲之辨立论的基础，并将历来被置于否定和忽视地位的私利、私心，第一次放在了正面肯定的位置上。与李贽同时，具有独立思想倾向而宣称“我只是我”的吕坤，从人心、道心“本同一贯”的立场出发诠释胡宏的天理人欲同行异情说，强调“圣人不外人情求天理”，将道心与人心、义理与气质统合了起来。

明末清初，王夫之从胡宏的思想出发总结儒家的理欲之辨，肯定胡宏之言“能合颜、孟之学而一原”，真正体现了儒学理欲统一的基本精神。王夫之将历来从精神境界和道义原则优先的角度去肯定和推崇的颜、孟之学，放在了注重物质需求的基础之上，并以为“孟子承孔子之学，随处见人欲，即随处见天理”（《读四书大全说》卷八）。即按照他自己理欲合一的思路重新塑造了孔孟以来的儒学的精神，着重阐明天理人欲同行异情的合理思想。认为人作为性与形的结合物，他的“形色”正是“天性”的表现，服务于形色的欲正体现着本性的理，二者根

本不可能分割，即所谓“同行”。而性理作为气化流行的产物，是日生日成、变动不定的，它与欲的区别是在统一的气化过程中不同规定性的区别，故又谓之“异情”。如此天理人欲同源共生的观点，从生成论上瓦解了与人欲对立的存理灭欲学说。王夫之的理欲观与他的气本论相联系，在新的历史条件下，进一步的推进和发展了胡宏以来天理人欲同行异情的思想。

存理于欲观在清中叶戴震对“理欲之辨”的总结批判中达到高潮。戴震肯定情欲是人的自然本性，是人的生命活动的基本内容，情欲的适当便是理，便是善，道德的自律应以情欲的适当满足为前提。“理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也”（《孟子字义疏证·理》）。戴震要求“以我之情絜人之情”，将推己及人的儒家德性平等精神，建立在了从自我需要的满足推广到他人需要的满足的利益平等的基础之上。戴震以为，心之所“同欲”谓欲，心之所“同然”谓理。人有同一之情、同一之心，也就有同一的道德标准和判断能力，故作为至善的天理，必须具有普遍认可的价值。理学家“舍情”所求得之理，其实只能是“意见”即他们个人的意志、信念，而并非众心所“同然”的普遍天理。

当然，道德准则也具有一般普遍的性质，是“自然之极则”。“自然”情欲必须以“必然”理义节之方能评价为善。但是，“必然”又是存在于“自然”之中的，规范人之行为的道德标准与满足人之物质需要的生理欲求应当结合起来，不存在孤立高悬而脱离于情欲的至上天理。理学家的“理欲之辩”已成“忍而残杀之具”，比酷吏的“以法杀人”要更为残酷。戴震对理学“以理杀人”的社会本质的揭露和批判，实际上宣告了存理灭欲的正统价值体系的终结，它标志着个性、人性在经历了长期的压抑之后，终于开始了觉醒和启蒙的过程。

（三）性（情）无善恶

1. 古代社会的性无善恶

性无善恶的思想虽然早在先秦便已萌发，但对中国社会真正发生影响，是在隋唐佛教流行以后开始的。佛教学者对这一问题给予了较多的思考，其特点是将性情分离开来，而将动静范畴融入到了对性之善恶问题的分析之中。

宋初佛学家契嵩在区分性情概念的基础上，从性静情动入手论证性无善恶。他提出：“情有善恶，而性无善恶者何也？性，静也；情，动也。善恶之形，见于动者也。”（《中庸解第四》）性体既“静”而未发，则无所谓善恶。结合《乐记》的“人生而静”，此时有性无情，也就谈不上有善恶，善恶是因物动而生成，即感于物之后的产物。由于人感于物而动的具体情形各不相同，“情”也就有了诸多的善恶不等的差异。所以契嵩不同意孟子在“性”上区别人、物和贤、圣的观点，而认为区别只在“情”上。

在理学一方，对于动静与善恶关系的认识，在一定意义上正是接着契嵩往后走的。按程颢的推论，不但善恶无法言先天，就是“性”之概念亦难以表达，一旦表达，就已经是性之发动而善恶生，亦即“人生而静”以下的现实人性了。所谓“凡人说性，只是说‘继之者善也’，孟子言‘人性善’是也。”（《遗书》卷一）不论性善还是性恶之性，其实均是后天所起，均与本性无关，本性只是静而无所谓善恶。

到南宋初，二程后学胡安国、胡宏父子继续程氏的这一思路，进一步提出了“善不足以言性”、性善为“叹美之辞”而实不可以善恶辨（《知言》卷四）的观点，强调性作为哲学本体和最高范畴，是超越后天的善恶评价的。所以，除了赞叹性的美好外，连圣人也“无得而名焉”，自然善恶“不足以言之”。而且，以性善为叹美之辞的架构，还可以解决性体“难名”又不得不名的问题，即利用“善”的名号去补充“性不容说”之缺失。

由此，自孟子以来儒家的性善论，就可以在赞叹性本体的宏大、深奥，以至无其它语言可以形容的层面去理解。如此联系于善的性范畴的层次就是：作为“叹美之辞”的善“不与恶对”，只是形容赞叹的虚词，它要表明的是超善恶的性体；而作为后天的价值评价标准的善，则是与恶相对之善，与本然之性即哲学本体已经处于上下不同的层次，它要表明的是善恶百行的性相。从源于佛教的“性无善恶”到胡安国、胡宏的性超乎善恶之上或不以善恶言性，可以看出湖湘性学一派理论创建和发展的轨迹。

胡氏父子的思想对中国心性哲学思考本体与善恶的关系影响极大，明代王守仁的“四句教”讲“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动”（《传习录下》）等性无善恶的观点，均可以从性本静而超越善恶的角度上去给予解释。在他这里，不论其本体范畴表述为良知、本心还是性体，目的都是服务于同一个至善的理想境界。但此本体境界是超越性的，不能混同于情感、意念层面的后天善恶观念。善恶是心体动而为意念之后的产物。即不能以现象态的价值判断去规范本

体。

也正因为如此，近代章太炎在总结包括王学在内的传统学术的时候，便明确提出了从胡宏到王守仁的心性本无善恶思想的发展脉络。章太炎还将胡宏和王守仁立足于本体论和善恶观上的“性无善无恶”，与英国经验论者洛克在认识论意义上针对天赋观念而提出的知识来源于经验的“白纸”说放在了一起，这表明了中国近代哲学家对此问题的新的思考。人之本心、本性作为一种理论的假定，既无善恶，也无知识，善恶观念和知识都是后天即社会价值系统和经验世界的产物。可以说，性无善恶观在知识论上的积极意义，正表现在它们与天赋观念（先天性善或性善恶混）相对立。

2. 近代社会的性无善恶或无善与无恶

适应时代发展的要求，近代社会的性无善恶观一般都与人道博爱、人性平等的思想相关联。

康有为以为人性就是人饥食渴饮的自然资质，而人情则是人的本能的喜怒哀乐，故性、情都是不待学而天然生成的。他赞同告子的“生之谓性”说，认为其与孔子相合，而从孟子到宋明理学家“分性为二”的观点则皆为非。在他这里，性情均从心生，“存者为性，发者为情，无所谓善恶”（《内外篇·爱恶篇》）。无所谓善恶的真实意蕴，在于无所谓上下大小的等级差别，倡导的是“人人相等”。人的欲望就是人性、就是去苦求乐。但康有为又承认人性本有善的根基即所谓“不忍”的“爱质”，人可以从此“爱质”出发推广扩充，最终“至于止善，极于大同”（《大同书》）。这说明他的性论终究是要为他推行平等博爱和个性解放的社会政治目的服务的。

谭嗣同亦持生之谓性的自然人性论主张，但他的自然人性论是以性善为基调，并要求将性情统一起来。认为不仅性、情皆善，而且“生与形色”亦均为善，并进而把这一切都归之谓“性”。所以如此，是因为性乃无所不在的宇宙本体“以太”之用，它所体现的正是以太的爱力，“以太有相成相爱之能力，故曰性善也”（《仁学·九》）。与此相应，理学家以天理为善而人欲为恶的观点就是完全站不住脚的。“不知无人欲，尚安得有天理”！正确的主张，应当是“天理，善也；人欲，亦善也”（同上）。也正因为如此，谭嗣同根本否定了恶的存在。因为天地间既然通行的是仁爱，自然就不当有恶，所谓恶不过是善者之过，而非别有恶。假使真有恶存在，则善当即灭，而善灭则恶生，这将与不生不灭而作为本原的以太直接相冲突，故也是不可能的。从而，“有善，故无恶；无恶，故善之名可以不立”（《仁学·九》）。谭嗣同的观点也就不是性无善恶而实际是性善无恶，这与康有为的性无所谓善恶的观点是明显不同的，虽然他们的共同目的都在鼓吹人性的平等相爱。

孙中山的性无善恶与他在人类社会倡导互助合作密切相关。他认为，人类由物种竞争进化到合作互助，但动物的兽性并不会即刻消亡，“减少兽性，增多人性”是一个长期的过程。但这毕竟是人的努力的方向。而到最终，没有兽性，完全是人性，自然就道德高尚，不再会有人作恶。“是故欲造就人格，必须消灭兽性，发生神性”（《国民应以人格救国》），走向一个纯为善德的理想社会。孙中山的性无善恶与康、谭不同，在他这是一个逐步减少恶而兴起善的长途跋涉。人未进化之初是无善，人进化之“极端”则是无恶，人性向着纯善的“神性”进化在他是可以而且也应该预期的。

第三章 知行互动

知行学说是中国哲学探讨知与行、或曰认识和实践问题的理论归纳。作为知识或认识理论的重要组成部分，它所面对的是主客体之间的关系问题。但与一般知识论主要以满足人的理性的知识需要和人对世界的本质、人生真谛的领悟的目的有别，知行学说所侧重的是理性目的如何通过行而与对象性世界相互契合的问题。这既表现为对诸如知行各自的内涵、特性、作用等问题的探讨，也体现在对知行之间的难易、先后、轻重等相互关系的认识，从而形成了独具特色的知行理论的历史发展。

第一节 知行难易说

知行难易是知行关系中最早出现又延续时间最长的问题，知行的范畴出现在中国哲学史上，首先便是以难易的问题为其开端的。

一、知易行难

知易行难是知行难易问题的发端，也是在知行孰难孰易的思辨中影响最为深远的观点，后来的思想家大都承袭了这一思路。

（一）知、行的范畴与知易行难命题的提出

知、行的范畴最初是以后来被概括为“知易行难”的命题形式出现于世的，其原文见于《尚书》的“非知之艰，行之惟艰”和《左传》的“非知之实难，将在行之”。意思是说，知道一件事情并不困难，难在如何将它付诸实行。虽然《尚书》的史料存在某种不确定性，但它大致还是反映了那一时代人们的思想，其基本精神是重行主义的。这揭示了中国哲学知行观最为重要的特色，在后来的中国社会产生了极为广泛和深远的影响。

“知”在《左传》已具有一般的获悉某物与知道事物的本质和规律的两重含义，后者与“行”便有直接的关联。这说明完整意义之知，是与行联系在一起的，并作为行之指导而被人们所理解和运用；而在行一方，则包括人的意志行为和所参与的各项社会活动。儒家的后继者们继承了这一思维模式。如此的知、行的含义，也即是人们对知行范畴的一般的理解。

知易行难的命题突出了重行的主题。后来朱熹解释说：“虽要致知，然不可恃。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’工夫全在行上。”（《朱子语类》卷十三）“知”虽然重要，但却不是解决问题的关键所在。关键的工夫或即所谓能“恃”者，只能是行，而不会是知，因为只有行才能取得实际的效果。

由于学派的差别，老子提出了与儒家相反的“不行而知”的主张，认为知与行并不必然相互联结，圣人可以不行而知天下。反映在难易问题上，人本身的差别可以导致难易相反，如圣人与常人之间，圣人易知易行而常人难知难行；而就常人自身来讲，则又可以是知易行难，比方柔弱胜刚强的道理，便是易知难行的。

（二）知易行难与知先后

知易行难与知先后属于不同层次的问题，本来并不具有必然的联系。但由于“图难于其易，为大于其细，天下难事，必作于易；天下大事，必作于细”（《老子·六十三章》）的先易后难的一般认识规律，使得知易与知先、行难与行后就有了联系和过渡的可能。事实上，知易行难与知先后也常常互为论证，后来的学者基本上都是因循这一思路来考虑知行难易与知先后的相互关系的。

二、知行两难与先难后易

（一）知行两难对知易行难的修正

知易行难的观点延续上千年后，北宋二程重新思考了知行的难易问题。因为“理学”的理论创造在总体上属于“知”的过程，正因为这“知”才使传统儒学改换了面貌，超胜于佛老，程颢便对自家“体贴”出来的天理感到自豪。这说明“知”并不是一件容易的事情。故程颐对知易行难的思维定向表示了蔑视，而提出了自己的新的见解。

他认为知先后并不必然导出知易行难，作为对行的指导之“知”，不能简单以“易”来概括。因为“非特行难，知亦难也。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’此固是也，然知之亦自艰。”（《遗书》卷十七）程颐以知为本，所以反对以知为易。但若完全按照知为先、为本的思路来推导，就应当得出一个与儒家经典相反的知难行易的结论。行的后、次的规定就还应当加上“易”。但程颐并没有与古文献直接冲突，他采取的是折衷的办法即提出了知行“两难”之说，以便于彰显他的知难的本意。在他这里，力行其实并无所谓难，只要有“美材”的天生资质就可以做到。但致知“明道”却绝非易事，非其兄弟则莫人能当，由此亦可见知之难。程颐强调，历来认为难得的“特立独行”的美德，其实并不难，所谓“难”，实际上难在“知见不通透”，所以他“只是要一个知见难”（同上）。

当然，“知见”难得并不意味着它就不能得，尽管后者本身也是一条艰难的道路。因为“得道”是终身事，它需要的不仅是学习的兴趣和志向，而且要有持之以恒的决心和毅力，在这诸多因素的综合作用下，知难之障壁便可超越，人也就由“不通透”到通透。二程兄弟也才能够

在千年以后发明儒家真知，接续起孔孟的道统。

（二）知行先难后易

二程虽然以知行两难的观点对知易行难说进行了修正，但毕竟传统的力量要更为强大。在他们之后，知易行难仍然是流行的观点。王夫之虽然也持知易行难的观点，但他却不是走的知先行后与知易行难合一的传统道路，而是与他的行先知后相联系，将知易行难改造为先难（行）后易（知）。

王夫之先难后易观点的直接对立面是道学和心学两派的知行观。他以为理学家的共同的症结都在“惮行之艰，利知之易”，并由害怕践行之艰难而只知不行。而从理论上说，知行难易之序自古以来所以争讼不已，原因就在于大都是以意计推度，并未亲身去尝其甘苦。正确的先后之序，只能从亲尝甘苦的实践中总结出来，这便是他重新解释《尚书》而得出的先难后易之说。即对于“知之非艰，行之惟艰”之说的正确理解，是“艰者先，先难也。非艰者后，后获也”（《尚书引义·说命中二》）。

王夫之以先耕作而后收获的事实作为先难后易的理论基础。他认为，这不是言此观点的傅说一人之私言，而是前圣后圣，“千圣合符”，一以贯之。故与人们通常从贵在落实、实施的意义上理解知易行难、进而默认知先行后不同，王夫之的看法是，行难知易本是讲行先知后。在经典的依据上，孔子曾明言“仁者先难而后获”、“先事后得”，这正是“明艰者必先也。先其难，而易者从之易矣”（同上）的道理的。因为收获只能来自于辛勤的耕作，即先难、先事或先行，在此之后之“获”、“得”，自然是易而非难。而从理论上说，先易后难的弊病是与人之堕性和劣根性联系在一起的，即遇事先做容易的，而一旦做了容易的，便会或因其力弱、或因其志堕而丢掉难的，更有矜其一知半解而排斥践履，如此倒行逆施之学是完全不可以接受的。王夫之对理学的批评没有顾及先易后难与由易入难的联系问题，而只是根据他自身的“甘苦”对由易入难的可能性给予了完全的否定。

三、知难行易

（一）知难行易的提出

“知难行易”说一反已延续了几千年的“知易行难”的传统命题，它是孙中山为了当时革命斗争的需要而提出来的。孙中山认为，传统的“知易行难”思想，一方面是阻碍了中国社会的进步和变革：“中国之变法，必先求知而后行，而知永不能得，则行永无其期也。”（《心理建设》）孙中山的推论，是首先假定了知难的前提，再由知难导出永不知；而同时，行既在知后，不知也就不可能有行，从而阻碍了革命和建设事业的进行。这是孙中山对传统的知先行后说的批判。另一方面，孙中山提出，“知易行难”说本身就妨碍了革命斗争，是革命党人思想上的大敌。因为“知易”的说法，使人轻视革命理论的作用，进而对革命理论、理想“信仰不笃，奉行不力”；而“行难”的说法，则使人害怕革命实践，不能在困难面前坚持斗争。中国革命之所以多次失败，就是因为革命党人思想上受了“知易行难”说的毒害造成的。知易行难因而成为“中国积弱衰败”的根本原因，必须要“破此心理之大敌，而出国人思想于迷津”（同上）。

（二）知难行易的理论意义

作为对知易行难说的反动，孙中山提出了知难行易的新学说，破“行难”而倡“行易”。易者先行也，所以知难行易是与行先知后互为表里的。他认为，人类对许多事情很早以前就会做，只是一直不知其中的道理，不能给以理论的说明。他以饮食、用钱、作文等“十事”作为根据，说明凡事都是其“事”在先，其“道”在后；故其事易，其道难也。知识是在长期的实践即行中逐步摸索出来的，不但知易行难不通，王守仁的“知行合一”同样也说不走。事实上，人类“以行而求知”的过程充满了艰辛，但“后人之受之前人也，似于无意中得之”。后人接受前人的知识，在形式上是容易的，但这容易本身却是以千百年“苦心孤诣”的艰难探索和“实验”为代价的。所以，必须要结合知识得来的全过程来看其难易，而这就必然得出知难行易的结论。孙中山以为，“倘能证明知非易而行非难也，则中国人无所畏而乐于行，则中国之事大有可为矣。”（同上）孙中山的知难行易虽然在理论上难以得到确切的证明，但他对中国人以新的角度来审视知行问题，起了良好的先导作用。

第三节 知行先后说

知行先后是知行学说的中心课题。知行难易与知行先后是密不可分的，但难易的评价通常取决于主体个人的知识储备和才能素质的高低，而先后则大都都有着较为客观的事实层面的依据。

一、知先行后

（一）知先行后的提出

知先行后是中国哲学知行观的典型形态之一。先秦哲学没有形成明显的关于知行先后问题的思辨，对这一问题的自觉探讨，肇始于汉初。《淮南子》明确将“举事”之行位于“规虑揣度”之“知”后。“知先”作为行之指导的意义是非常明显的，所举之事是否可行，必须要“知”预先作出论证，知之为是者，事方可行。同时，由于知较之具体的行而言，具有一般意义上的指导意义，故一事之成功的经验可以推广于天下。

与《淮南子》相似，董仲舒也提出了知先行后、知指导行的观点。他说：“何谓之智？先言而后当。凡人欲言行为，皆以其知先规而后为之。”（《春秋繁露·必仁且智》）“智”者的内涵是预先提出主意计划并能在随后的行动中与外物相符。在这里，“知先规而后为”的观点明确了“后为”是循“先规”去为，“知先”对于行动成败的决定意义被突出出来：“其规是者，其所为得，其所事当，其行遂”；“其规非者，其所为不得，其所事不当，其行不遂”（同上）。知行双方密切联系，相互呼应，行之是非正误完全取决于知。

但是，汉初形成的知先行后的观点在相当长的时间内并未受到人们的注重，直到宋代理学兴起，才使这一情况从根本上发生了变化。二程、主要是程颐将知先行后等观点发展成为比较系统的学说。

（二）二程对知先行后的基本规定

首先，知先行后在二程是从致知先于并指导力行的角度去把握和阐发的。程颐说，致知是力行的前提，如果于知不明，即使“勉强”去践行，也由于无目的无方向而不能鼓舞意志，也就没有可能持久。反之，如果先致知并从而获得对事物本质和规律的认识即所谓理，才能照亮和指引着人们的力行践履之道。他举例说：“譬如人欲往京师，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？”（《遗书》卷十八）程颐并不考虑最初的知是从哪来的问题，“知”在他主要是间接知识即既定的思维成果，而非直接经验，所以行路必须要以知路为前提，否则根本无法迈步。

在二程，知先行后并不意味着对行的当然轻视。行后对知先也有自己的重要地位和作用，知只有在行中才能得以继续和完成。程颐以知先行后释儒家的“自明而诚”，意谓只有先明了本心之理（性），才能够在力行中实现诚的目标。在这里，“知”因其“明诸心知所养”的规定而为行提供方向和对象，故知在行先；但知先毕竟只是全部认识活动的开始，它自身并不能至诚，“至”是行的任务。故只有最终实现了诚，知才能落到实处。就此而言，知的价值又是体现于行之中的，无行亦无知。当然，全面权衡知行双方的地位和作用，仍不得不肯定知对于行的优先性。

其次，与知先行后相呼应的是知本行次。“知本行次”是知先行后的另一种表达，但更突出了知在全部活动中的主导者的角色。不过，担当此角色之知必须是“足知”，支离片面之知是不足以指导行的。若不然，其行就只能是盲目妄动，流荡而不知返，乃至堕入异端。这是程颐倡导知本行次观的根本目的所在。从知对行之指导方式看，除了事前之引导外，也有预后之阻止，以避免有害的结果发生。如“饥而不食乌喙，人不蹈水火，只是知。人为不善，只是不知”（《遗书》卷十五）。因行有害于身而避免行，可以说是对知之优先地位和决定作用的最为充分的说明。就此而论，人行不善实在于不知，因而无法阻止其愚蠢之行。

再次，“真知”体现了知行的统一。程颐认为，明知其不善而仍行不善的情况也是存在的，但在他看来，此“知”决非真知：“故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣”（《遗书》卷二上）。然而，从程颐为论证“真知”所举田夫被虎伤方知“虎伤人”之例看，“真知”显然出于被伤之“行”后，如此则实际上已是行在知先了。当然程颐并未引出这样的结论，他不谈从行到知，而只谈从（真）知到行这知行活动的后半段，故其结论就只能是“若真知，决不为矣”。他又举贵人与野人对于“脍炙”的认识说，由于贵人有先前的经验知识为

底蕴，即有“知”指导“行”，故对于“脸炙”之期待和体验便与无知之野人不同。

程颐对真知的注重，不止是为强调“才知得是，便泰然行将去”的真知对行的指导，也是为发明他的知行统一思想。他反对片面强调力行，认为这只是无知的表现。知行本是一统一过程，有先有本就必然有后有次，知必然导向行，能知必然能行。当然其前提是循知而行，行不能是超越知而“著意”去做。“著意”去做是为做而做，已经背离了知行之间指导与遵循的正常关系了。

（三）知先行后的相对性

1. 朱熹对知先行后的限制和修正

朱熹在与湖湘学者的讨论中，认为对知行先后应区分两种情形。一是“泛论”言之，则可以说是知先行后。此种情况，他以为程颐的“譬如行路，须得光照”的比喻便非常贴切。因为行总是需要知来指导的，“光”的作用也就不可抹杀。二是统合知行的浅深、大小来说，知则不可能脱离行，因为儒者当“以洒扫应对进退为先”，知道、知本只能在行之中，依赖于行。这里的关键在对行的概念的理解。“行”在理学家是一个含义极为宽泛的范畴，“凡日用之间，动止语默，皆是行处”（《朱子语类》卷十三）。因此，即便是朱熹自己推崇并阐发的《大学》以格物致知为先的认识道路，同样也不能强调过分，“非谓初不涵养履践而直从事于此（知）也”。

所以会是如此，在于道德修养不可一日废，诚意、正心、修身、齐家的工夫不可一日不行，道德实践的严格性和必要性不能允许因其未知而不行的现象存在。故朱熹最为反对的就是必待知至而后行。也正是因为如此，“知先”的适用范围便受到了严格限制。尽管他不赞成湖湘学派的“行得便见得”的行中出知的观点，因为“不见路便如何行”在理论上毕竟是一个问题，但他也承认应当将行放在第一位。“不成未明理，便都不持守了”，须防止由不知而导致不行。穷理致知的过程实不在行外，“理会得分晓”是在行之中实现的，并由此而走向知行的统一。

当然，知先行后的原则朱熹还是维护的。问题的关键在于，知先行后不是一个截然割裂的先后，所谓“穷理为先，然亦不是截然有先后”（《朱子语类》卷九）。“先后”之序的成立，只能是在既定的知行过程即“一事之中”，是在行是行所知，是所知的完成、实施的前提之下。

2. 知行相须对知先行后的修正

知行相须的思想最早由佛教学者从宗教的意义上给予了阐发，其典型的理论表现便是止观并重，定慧一体。天台宗实际创始人智顗解释说，“止”即禅定，谓定心、静心和澄心等工夫，也就是佛教之行；“观”即智慧，谓断邪见、生智慧和觉佛义，也就是佛教之知。二法在他不可偏废，“当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼。若偏修习，即堕邪倒”（《修习止观坐禅法要》）。后来的佛教各派，大都继承了这一看法。

佛教以车双轮、鸟两翼比喻知行不二，对理学知行相须的观点影响很大，道学、性学等派都赞同这一主张，朱熹便直接引用此语来发明穷理（知）、涵养（行）“二者不可废一”的道理。从此出发，知行关系的恰当描述就应当是双方的相须互补，二者就如同足与目的关系一样互不可离：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见”（《朱子语类》卷九）。足和目的比喻形象地说明了知与行的相互依赖关系。知行双方在认识过程中固然有先后轻重的不同，但讲先后轻重本来是为了更好地统一。

二、知行合一

（一）知行合一的提出

知行合一是王守仁知行观、也是整个王守仁哲学的代表性的观点。但它之得来，却是宋代理学流行的知行相须互发思想发展的结果。“知行合一”的命题本身并不出自王守仁，但作为一种思想体系，仍应从王守仁开始。

王守仁的知行合一是他心理为一观点的继续和展开。作为理论对立面，程朱既分心理为二，外心以求理，也就必然地导向分知行为二。而求理于吾心，则必然由心理合一导出知行合一。这说明知与行的实质在心与理，理不在心外，行亦不在心外。即心理为一、知行合一都是以心来承担的，“合一”是心的合一。

（二）知行合一的含义

知行合一的含义，王守仁有不同的讲法，概括起来主要有以下几点：

一是知行两个字说一个工夫。知、行这“两个字”与“一个工夫”在他是互不可离（见《答友人问（丙戌）》）。“合一”并不意味着否定分两，反之，必须要分两，“著此两个字”，阐明知行各自的特点、作用、关系等等，知行合一才能真正落到实处，所谓百虑而一致。只有如

此，知行合一与知行分两才可以统一起来。

二是“知行本体”是知之即行。“知行本体”即知行的本来状态。就其本来状态说，“未有知而不行者，知而不行，只是未知，圣贤教人知行，正是要复那本体”（《传习录上》）。知了不行，不能算知；知之即行，才是真知行。王守仁认为，《大学》所谓“如好好色，恶恶臭”便是真知行的恰当表述。即见好色、闻恶臭属于知，好好色、恶恶臭则属于行，但这只是最初浅的理解，实际上，当你一见好色、一闻恶臭，同时就产生了好、恶的情感，二者均一生俱生。反之，如鼻塞而不辨香臭，也就无厌恶可言。在这里，主体的生理和心理状态起着决定性的作用。知之即行的意义在反对知行分家。

三是知行双方本相互发明。王守仁论知行关系，更多的是从知行双方的相互依赖、互相发明着手的，他谓此为他的“立言宗旨”（同上）。双方的关系，是知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。从认识活动的阶段来说，主意与行动、始发与终成是一个统一的过程。知行双方互以对方为自己的存在前提，其区别只在于不同的认识角度。所以说知一定带有行，说行一定包含知。

王守仁强调，知行不仅相互依赖，而且互相发明。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。知行双方在其本来的意义上就是融合在一起的，此本无须赘言。只因宋儒分裂知行，“先后两截用功”，他才需要强调“合一并进”之说。王守仁观点的实质，就在于真知是以行为内容的，不行就不能叫做知：“食味之美恶必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？”“路歧之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？”（《传习录中》）相形之下，知先后后说的最大弊病，就是将导致终身只知不行。此种讲法的意义在明确知行双方的相互依赖，突出了重行的特点。

四是“一念发动处便即是行”（《传习录下》）。王守仁提出知行合一学说，有克服程朱偏失、补偏救弊的理论上的需要，也有全力解救世风日下的社会，“禁止”产生不善行为的社会政治目的，后者同样也是他的“立言宗旨”。他说明，“人之善恶，由于一念之间”，故只要一有不善之念便就是行了。犯上作乱的现象所以层出不穷，就是因为人们分知行为二，以为不善之念未付诸行而不用去克服，故往往由此而酿成大患。所以必须以“一念发动”为行，发动处有不善便立即予以克服，以遏制恶念于萌芽状态，方能从根本上禁绝祸患。此种讲法的意义在强化知行都统一于一心之理、一念之差，为善去恶工夫全在心上做。

五是知行合一深化为“致良知”。王守仁晚年曾称：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字。”（《寄正宪男手墨二卷》）之所以如此，在于“致良知”可以包容心理为一和知行合一。一方面，“致”是推致之义，与“致知”之致含义相当，但这推致本是“行”的过程，故“致”已当然地包含行在内。另一方面，从孟子而来的“良知”在王守仁是不虑而知、不学而能、人先天所具的是非之心，所以“知”即心、即理，“致良知”便是将心中之理推致于事物物、使事物物皆得其理，也就是通过行来实现心理、知行的合一。“致良知”的意义，便集中体现在心理为一、知行合一观的统一上。王守仁的心理为一、知行合一和致良知的文字表述虽然有异，在实质上却并无区别。

三、行先知后

行先知后的最初萌芽可以推到孔子的时候。孔子曾以为“行”在“学”的求知活动之先，后来的理学家也有行先知后的思想因素，但作为一种系统的知识理论，行先知后在王夫之以后才发展了起来。

（一）行先知后的提出和阐发

行先知后的观点，在历史上是与知行难易问题相联系的。这在王夫之和孙中山，可以说都是如此。但二人对于知行难易与先后的搭配却截然相反，王夫之以行（先）难知（后）易论证行先知后，孙中山却反之以行先知后发明行易知难，当然，二者的共性都是在说明实践经验对于知识形成和发展的决定性作用。

（二）行先知后的相对性与知行互动

王夫之以行先知后为理论的基础，但这在他并非是绝对的原则，他通过自己对前人的知先行后、知行合一观点的总结，要求辩证地把握知行的先后关系。他认为，知行双方本为两个有着不同功用的范畴，正因为如此，它们就可以进行区分而有先后之序。但这一先后之序在认识的全过程中又是相互促进、相互转化的，没有哪一方绝对在先。故肯定知行的相分并不排斥知行的统一，知行双方是有分有合，并进有功的。因而，王夫之的行先知后就是与知行的相资并进相联系的，先后之序并不能主观地先定。正确的态度是：“知非先，行非后，行有余力而

求知，圣言决矣。而孰与易之乎？”（《尚书引义·说明中二》）从孔子到王夫之，这种“行有余力而求知”的学风所发明的，不仅仅是一种理论的要求，它也是行先知后、知行互发的历史实践的反映。

从而，王夫之的观点就既有别于宋儒的知先行后，也不同于王守仁的知行合一。当然，王夫之面对的是明末王学泛滥、学术空疏的流弊，所以他的主要矛头还是针对王守仁的知行合一的。他认为，王守仁的知行合一实际上是“销行归知”、“以知为行”，结果必然就是以不行为行。故他强调，知行并进互成不能代替对知行双方各自地位、特性的分析，合一应当是有差别的统一。知行双方谁为重、谁为先的问题不能够回避。

孙中山同样对知行理论的历史发展进行了总结，但与王夫之只依据于传统的知识结构进行推论不同，孙中山已经站在了西方近代实验科学的基础之上，并密切结合了近代社会的发展要求，故其理论较之王夫之要科学和合理。孙中山也从行先知后出发批评王守仁的知行合一，认为其与理背驰，不合于实践。但他的批评又限于此。他引来了近代科学和经济学的“分工专职之理”作为根据，提出知、行双方将会随着科学的发展而“相去愈远”，以致知者可不必行，行者亦不必自知，即所谓分知分行的观点。分知分行如果成立，知行合一观从根本上便被消解。

（三）知行关系的历史发展与知行的统一

孙中山肯定行先知后，但这只是就知识的最终取得来说，在人类的历史长河中，知行关系实际上经历了不同的发展时期，这即他所总结的不知而行、行而后知与知而后行的三大阶段。

1. 不知而行

不知而行时期大致属于“由草昧进文明”的史前社会。此时的人们不但是不知而行，而且是行之亦不知。行动盲目迷信，凡事均委之于天数气运。但这一时期毕竟是人类进步的摇篮，“人类之进步，皆发轫于不知而行者也”（《心理建设》）。此时科学虽未发明，但今日科学之发明并不会改变这一历史事实，人类之进化终以不知而行为必要的门径。

2. 行而后知

行而后知时期大致相当于等级专制社会。此时的人们渐有“觉悟”，天命与人事互相作用，人为的力量在逐步成长，故进入到行而后知的时期。孙中山举出了习练、试验、探索、冒险“四事”作为“文明之动机”，来说明人们“行其所不知以致其知”（同上）的行中求知之说。行而后知的意义，在说明知识是实践的结果，只要勇于实践，就一定会取得知识。

同时，知识的取得既然是在行之后，正当行时也就未必有知，故行而后知又可与不知而行合并为一大阶段，总称为“先行后知”或“不知而行”之时期。它的特点是人类皆能行、且当行而又必要行，这表明了孙中山对于行的极其看重，故他号召“有志国家富强者，宜黽勉力行也”（同上）。

3. 知而后行

知而后行时期大致相当于资本主义社会，也即他自己所处的“科学昌明”的时代。此时人事可以胜天，知识为人最为先务，凭借着知识，人们就可以根本抛弃天命迷信。所以这一时期最突出的特点，就是凡事“必先求知而后乃敢从事于行”（同上）。再复杂的事物，由于有了科学知识的指导，无不指日可以乐成。

同时，孙中山也看到，由于历史发展的不平衡性和事物的复杂性，即便在科学昌明的时代，人们也不能做到一切都是知而后行，不知而行同样有其存在的条件，而且它在量上仍较知而后行者为多。这说明了孙中山考虑知行问题的实事求是的态度。

第三节 知行轻重说

知行轻重与知行难易和先后问题既有联系又有区别，它着重回答的是知行双方在人的求知或认识活动中的地位和作用的问题。其中心是围绕着如何对行进行认识和规定而展开的。

一、知先行后与重行

（一）行的绝对性与知的相对性

知先行后与重行在古代思想家并不认为是矛盾的问题。先后讲的是知对行的指导，而轻重则是针对认识活动的实际效果。认识要取得预期的效果，必须通过行也只有在行之中才有可能。而更重要的是，人对世界可能不知，但他求生存的活动却事实上证明了不可能不行，行是人的

日常生活实践、也即人本身的直接现实。也正是因为如此，行较之于知来说，具有绝对的意义。

（二）行对知的意义和作用

1. 行是对知的检验和认识活动的完成

早在孔子、墨子等思想家对言、行相符问题的讨论中，行对知的重要性便已有所察觉，到荀子则对这一问题给予了具体的规定。荀子提出人的认识活动表现为一个闻、见、知、行的顺序发展过程，最后的行成为荀子认识论中最重要的范畴。他说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行而止矣。”（《荀子·儒效》）闻、见、知、行的顺序递进，在荀子有多方面的意义：一是将理性之知从感性闻见中明确区分出来，肯定了理性高于感性。二是理性知识亦非认识的完成，它还必须见之于行，只有见之于行，一个确定的认识活动才能算是完成。因而，“明”的认识理想是只有在行中才能实现的，其典型表现就是圣人。三是每一阶段都对认识总过程的完成有所贡献，但除行之外每一阶段都有不足，只有进到最后阶段即行才能解决先前阶段的认识偏差。即行实际上承担起了检验人的认识正确性的标准角色，所谓“当是非，齐言行，不失毫厘，无他道焉，已乎行之矣”（同上）。这在人类认识史上具有重要的意义。

荀子的学生韩非则从功用标准出发，对先秦的言行之辨进行了总结。他以功用为言行的标准，认为言行之间是否契合，其实不是问题的关键，因为言与行都有正误是非之分。要判定言行的是非，功用是最为重要的标准。对人而言，只有能实现预定的目的、产生实际功效的言行，才是值得肯定的。从此出发，不仅听言信行不妥，就是听言观行，如果不能取得实际的功效，也是没有意义的（见《韩非子·问辨》）。韩非这里虽然将言行置于同等的地位，但由于功用实际上只能经由行取得，故也可以看作是将功用即行之结果作为了判断是非的标准，这可以说是对荀子思想的补充。

朱熹将知先后与行重知轻直接联系在一起，提出了“论先后，知为先；论轻重，行为重”（《朱子语类》卷九）的重要观点。正由于行重知轻的定位，知先后就不再是绝对的原则，它需要与行重知轻相互补充。知行双方，用功决不可偏废，知行并重是朱熹知行关系论的总原则，他的全部知行思想，可以说都是这一原则的具体运用和阐发。

行所以为重，基本的理由就在于它是知的完成和实现。朱熹强调，只有行才能够实现知并取得实际功效。就此而言，行的作用无疑要大于知。“知之之要，未若行之之实”（《朱子语类》卷十三）。行处于全部求知活动的最后最高的阶段，因而比之学问知识来讲也更为重要。他以为，孔子“行而后学”的观点正是从此意义出发的。朱熹此论并无意引出行先知后，他仍是讲行重知轻，即践行重于读书，故工夫应立足于行上做，这是全部知行关系的重心所在。

2. 行是知的落实和行要“硬做”

朱熹将知识在人的落实归结于行，因为“知”对人而言其实只是提供了前提，它是否与人合一，“知”自身是解决不了的。譬如，“知”提供了什么是善，但要使“善”与“我”融合为一，则非行不可，而且这还是一个长期的坚持不懈的过程。孔门七十弟子，如果只谈“知”的话，两天就讨论完了，又何必若干年跟随孔子而不舍呢？这在朱熹看来，正是儒家以行为重传统的最好发明。

行重在朱熹的特点，还在于它与行难、行后相联系。如知见某物是容易的，见无虚实，眼见即为实，但行却不同，行必有虚实，凡事均有行有不行，行通行不通。所以行的重心在与实、与难相联系，它只能是“硬做”的工夫。当然，如果并无知见指导而“只要硬做”，同样不可能有大的成效。所以，行重实际上所引出的，是知行相须并重：“知与行，工夫须著并列。”（《朱子语类》卷十四）

二、知行互发与重行

（一）“知”的层次与知行互发

知有深浅层次之别，自“知”字出现时人们便已察觉，程颐从知行的统一出发对这一问题进行了思考。他认为：“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”（《遗书》卷十五）。知而不行的问题实际上是不存在的，只要有“知”，则必定能行。当然，如此之知的实质是深知，深知方能知之必行，即深知已经是知行的统一。

湖湘学派主张知行互发，对“知”之层次的分析亦建立在这一基础之上。对于知之在先这一“不可易之论”，他以为“一个知字用处不同，盖有轻重也”（《答吴晦叔》）。“轻重”的尺度不仅用于知行之间，更深入到“知”自身之中，张栻明确将知识分成了两个层次，一是感知事物的存在状况（知有是事），一是认识事物存在和变化的究竟（知底事）：“如云知有是事则用

得轻，匹夫匹妇可以与知之类也；如说知底事则用得重，知至、至之之知是也。”（同上）匹夫匹妇之知是轻知浅知，知至、至之之知作为君子治学的目的无疑是重知深知，而实践则是沟通轻、重之知的中介和桥梁。人们接受知先行后，是因为“行路须识路头”；但识路头必须“亲去路口寻求方得”，知识决不会端坐于室空想而来。当然，行之重更通常表现在“知至之知”这后一阶段上。他强调：“要之，此非躬行实践则莫由致。但所谓躬行实践者，先须随所见端确为之，此谓之知常在先，则可也。”（同上）“知常在先”限于实践之前的粗浅知识（见端），深层次的知识（知至之知）只能产生于实践。

那么，由客观上“知有精粗，行有浅深”而来的，在人的具体认识过程之中，就是既有知先行后，也有行先知后，“此两者工夫互相发也”。张栻在这里提出了“实践”概念并强调躬行，在中国认识论史上具有重要的意义。“行”的范畴，从起初的践履、践形到实践，不单是文字表述上的差异，也表明了它在内容的飞跃。“实践”连接起认识的两个阶段并促成致知力行的交相互发。

朱熹同样将浅深与轻重相联结。他既以行重来补充知先，如此的“知先”就只能是指“浅”知而言，“深”知则只能是在行后：“方其知之而行未及之，则知尚浅；即亲历其域，则知之益明，非前日之意味。”（《朱子语类》卷九）行重不仅“重”在自身，而且重在为知之由浅入深提供着现实的桥梁和动力。但是，张栻以“致知力行互相发”为知行观的指导思想在朱熹看来却不妥。因为互相发不过是知行活动的结果，如果先便以此来要求，便会造成知不得，便推行未到；行不是，又说知不至的“只管相推”弊病，从而终无长进（同上）。这表明了朱熹对于知行互发的特定看法。

（二）“真知”出于行与知行兼举

对“真知”的探讨是宋明理学知行观的重要内容。理学家无不以为自己的知即是真知，而真知就是指能落实到行之知，不能行之知则必不是真知。王守仁提出“真知即所以为行，不行不足为知之”（《传习录中》），但王守仁的知行合一在气学派思想家看来，又事实上取消了行的地位，故必须对此提出批评。

王廷相不同意王守仁的知行合一，但也不赞成程朱的知先行后。在他看来，前者虚静守心而无作用之妙，后者则徒为讲说而多失措之宜。二者的弊病集中到一起，便是“皆不于实践处用功，人事上体验”（《与薛君采二首》）。实践是王廷相知行观的基本范畴和评价标准，他据此认定王学和朱学都是脱离实践的“有害”之学。在他看来，虽然具体的学术研究可以有不同的侧重，但都贵在知行的兼举。事实上，自宋以来，学者们虽然都追求“真知”，但因其脱离实践，结果走向了歧路。故只有“讲得一事即行一事，行得一事即知一事，所谓真知矣”（同上）。人的认识活动包括知指导行和行检验知的全过程，“真知”只能产生于实际践履之中。譬如人虽有对南方越国的知识，但这只有经历“亲至越”的实践检验才能成为“真知”。此真知与不至越而“只凭想象以会越”之知相较，可以说是完全不能等同的。

所以，王廷相总结说，关起门来学习操舟划桨之术，尽管学得头头是道，但放之于江河海洋，少有不失败的，道理就在于前者脱离实践，所知并非真知。也正因为如此，王廷相不止在理论上强调知行兼举，而且通过自己的亲身实践和实地实事的仔细考察，纠正了不少前人的认识谬误，从而使他的“真知”说也就更具有力量。

三、行先知后与重行

行先知后与重行的联结，虽然早在孔子对行先学（知）后的关系的论述中便已露出端倪，即认为“学文”的求知过程只能是在“行有余力”的前提之下。但对这一思想的系统阐发，却是在两千年之后的明清之际。

（一）行是知的目的和来源

在明末清初对理学的批判总结中，知行观的问题占据了十分重要的地位，王夫之从行先知后和行重知轻出发，重点讨论了行对知的意义和作用的问题。

1. 知以行为功

王夫之继承了朱熹行重知轻的思路并进一步加以扩展。他认为，行所以重于知，关键在于它能够取得知所不能取得的功效。“夫知也者，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，知焉未可以得行之效也。”（《尚书引义》卷三）“知”本来是以指导行为自己存在的价值，故脱离了行之知就不会有任何的实际功效。而行却不同，行不但能取得知所不能取得的功效，而且能够实现知本身的价值并深化知识。譬如格物穷理的认知活动，是在“勉勉孜孜”的践行中“择之精，语之详”的。知只有在行之中、通过行才能得到深化和提高。

2. 行可兼知出知

王夫之从“行焉可以得知之效”中还引出了一个重要结论，即“行可兼知，而知不可兼行。”（同上）“兼”有统属、兼容之义，即行可以统知，而知却不能统行。如此比较知行双方的品格，行显然就优于知。他认为，儒家下学上达的一贯之道，正是发明这一行中出知的道理的，离行也就不可能有知。“君子之学，未尝离行以为知也必矣”。而且，一个具体的认识过程完成之后，其所获之知是否正确，还需要通过实践的验证：“知之尽，则实践之而已。实践之，乃心所素知。知行皆顺，故乐莫大焉”（《张子正蒙注·至当》）。实践的结果与心中之知相合，知行双方真正统一了起来，这是人之最大的快乐。

（二）知识全出于习行

1. 知识学问须是身上行出

比王夫之稍晚的颜元亦从重行的前提出发，对传统的知识理论进行了总结。颜元的特点是突出直接实践的意义，这集中表现在他所提出的以“习行”为代表的新的知行观中。

他认为，言语、文字等概属于“知”之事，并非人之当下工夫处，人之工夫在行不在知。“吾辈只向习行上做工夫，不可向言语文字上著力”（《言行录卷上·王次亭第十二》）。按照他的看法，孔子之书虽名为《论语》，“论语”二字，似乎是谓言论语录，但实际上翻看内容，孔子句句是讲习、讲行，决不存在脱离习行的所谓“论”、“语”。颜元所谓“习”即反复实行、实践。只有经过人之反复实践而总结出的知识，才会成为人之进一步行动的出发点，并潜在地支配着人的行为。反之，只停留于心、口而未放之于实践的知识，并未被人真正消化，也就不可能实际指导人的行动。颜元的这一思想深化了以往认为知识一旦上升为理性，便当然地指导实践的观点。在他这里，能指导实践的，本身必须是已经过先前实践检验的知识，而这也才是人真正的学问所在：“须是身上行出，方算学问。”所以他要求“舍末务本”，舍弃宋元以来只知静坐读书的无用之学。

2. 习行方能实用

从治本即习行出发，兵、农、礼、乐、水、火、工、虞之类“皆须探讨，使有其具。不然，时文虽精，究将何用哉”（《答齐笃公秀才赠号书（癸卯）》）？“实用”是为学的最后评价标准，故汉以来儒家奉为主臬的董仲舒的“正谊不谋利，明道不计功”之言，实际上只是“空寂”、“腐儒”之学。“世有耕种，而不谋收获者乎？世有荷纲持钩，而不计得鱼者乎”？他认为，孔子之“先难后获”、“先事后得”、“敬事后食”三个“后”字，最恰当地表明了这种计功谋利的思想。而从“计”、“谋”到“获”、“得”，都是在习行实践中实现的。所以他主张：“垂意于习之一字，使为学为教，用力于讲读者一二，加功于习行者八九，则生民幸甚，吾道幸甚！”（《存学编·总论诸儒讲学》）将人的认识活动的重心，转移到与程朱陆王“画饼望梅”的空疏无用之学对立的习行上，以挽救中国社会的贫病积弱，是颜元知行观的最大特色，也是中国重行主义的传统知行观的最突出的代表。

四、重行主义与知行的统一

中国哲学的知行观尽管在知行的难易、先后、轻重等方面存在不同的看法，但重行无疑是问题的中心，重行主义是中国知行观的最主要的特点和优点。但重行并不等于就忽视知，知作为行之指导，它的意义将越来越变得重要。孙中山说：“天下事惟患于不能知耳。倘能由科学之理则，以求得其真知，则行之决无所难。”（《心理建设》）“真知”是知行统一的产物，它是经过实践检验的正确的知识，从而能够顺利指导实践。故所谓行“难”的问题，在一定意义上正是与知的不真、并进行了错误的引导分不开的。

但真知本身也是在发展之中，知与行双方永远在相互作用而不会一劳永逸，所以任何知都必须再回到实践中去进行检验，以求得其发展，如此循环往复以致无穷。而每一次循环都使知行双方进入到了更高的层次，有了更为充实的内容。这是毛泽东在他的名著《实践论》的最后所做出的结论，并以为这就是辩证唯物论的知行统一观。但从历史的角度说，这也是对从孔子到孙中山的整个中国哲学知行观的总结的产物。

思考题：

一、名词解释：

- 1 百家争鸣
- 2 儒家
- 3 克己复礼

- 4 爱有差等
- 5 形而上与形而下
- 6 一分为二

- 7 道家
- 8 道生万物
- 9 齐物
- 10 本根
- 11 经学
- 12 正始之音
- 13 三玄
- 14 三法印
- 15 一心三观
- 16 万法唯识
- 17 四法界
- 18 明于天人之分
- 19 天人感应
- 20 天人不相预
- 21 相天与任天
- 22 道统
- 23 本体

二、论述题：

- 1 试述孔子仁学的基本思想。
- 2 试分析孟子的“仁政”学说。
- 3 如何认识老子的“无为”思想？
- 4 道家思想与道教的形成有什么关系？
- 5 试述魏晋玄学兴起的历史必然性。
- 6 如何认识魏晋玄学的“名教与自然”之辨？
- 7 宋明理学有哪些主要的理论体系及其学派？
- 8 如何看实学与理学的关系？
- 9 怎样理解中国哲学“天”范畴的意义？
- 10 如何看待孔子天人观的矛盾？
- 11 什么是王充的“自生”概念及其对天人感应论的批判？
- 12 试分析刘禹锡的“天人交相胜”思想。
- 13 宋明心学的天人观有什么特点？
- 14 康有为的“天予人权”是一种什么样的学说？
- 15 严复是如何传播进化理论的？
- 16 试述《易传》和《老子》的道器关系论。
- 17 如何认识道教哲学的道器体用观？
- 18 王弼是如何论证他的“以无为本”观的？
- 19 试分析朱熹理气论的基本思想。
- 20 王夫之是如何发明他的“天下唯器”说的？

- 24 太虚即气
- 25 万物皆备于我
- 26 性伪之分
- 27 人性自为
- 28 太心
- 29 性即理
- 30 人心与道心
- 31 十六字心法
- 32 濂洛关闽
- 33 理本论
- 34 心本论
- 35 致良知
- 36 气本论
- 37 知易行难
- 38 知行相须
- 39 行重知轻
- 40 习行

- 21 戴震是如何解释形而“上下”的？
- 22 怎样理解谭嗣同的“器体道用”观及其意义？
- 23 试述严复对“中体西用”论的批评。
- 24 什么是孙中山的“人类”原则？
- 25 试述“性善论”与“性恶论”的区别和联系。
- 26 如何理解汉唐哲学的“性三品”说？
- 27 怎样认识慧能禅宗的“识心见性”说？
- 28 李翱是如何论述他的“灭情复性”说的？
- 29 怎样理解王安石的“性本情用”论？
- 30 张载的“变化气质”是一种什么样的思想？
- 31 试述二程人性论的基本特点。
- 32 什么叫天理人欲“同体异用”、“同行异情”？
- 33 什么是宋明理学的“性无善恶”思想？
- 34 试比较朱熹与陆九渊的“心即理”说。
- 35 怎样理解王夫之的性“日生日成”说？
- 36 二程是如何论述“知先行后”的？
- 37 什么是湖湘学派的“知行互发”说？
- 38 如何理解王守仁的“知行合一”观？
- 39 王廷相如何论述“真知”与实践的关系？
- 40 如何认识孙中山的“知难行易”说？

中国哲学史（1—5 章）参考书目：

1. 张岱年著：《中国哲学大纲》，北京，中国社会科学出版社，1982。
2. 宋志明、向世陵、姜日天著：《中国古代哲学研究》，北京，中国人民大学出版社，1998。
3. 北京大学哲学系中国哲学教研室著：《中国哲学史》（第2版），北京，北京大学出版社 2003。
4. 张立文主编：《中国哲学史新编》（第2版），北京：中国人民大学出版社，2012。
5. 向世陵主编：《中国哲学智慧》（第3版），北京：中国人民大学出版社，2013。