

中国古代思想智慧论文(汇总5篇)

范文为教学中作为模范的文章，也常常用来指写作的模板。常常用于文秘写作的参考，也可以作为演讲材料编写前的参考。写范文的时候需要注意什么呢？有哪些格式需要注意呢？以下是我为大家搜集的优质范文，仅供参考，一起来看看吧

中国古代思想智慧论文篇一

摘要：在我国语文教学而言，朱自清先生对于语文教育工作做出了卓越的贡献。在朱自清先生27年的实践和研究过程中，他通过不同的视角，对语文教育的多个层面发表了不少真知灼见，从而使当时的语文教学工作具备鲜明的时代特征和民族特色，同时又具备较强的独创性教育思想。朱自清的语文教学思想具备严谨的理论体系，不仅在当时立足中国的基本国情，同时能够较好的适应时代和社会发展的需求，具备较强的开拓性精神和价值，即便是在当前教育改革的时期，其别具一格的教学方法和手段依然值得推崇，具备较强的指导意义。

关键词：朱自清；语文教学思想；现代中学；语文教学

语文课程作为我国基础教育设置最早的一门学科，从小学阶段直到高中毕业的期间，学生一直都要进行系统化的学习，以至于学生和教师对于语文课都不敢掉以轻心，将其作为学习阶段的重要基础性学科。而国家在语文学科的建设和改革工作方面，也给予了极大的重视，但是我国目前的改革现状仍不令人满意。谈及目前的语文教学过程中存在较大的问题，几乎能列举出各种各样教师存在的问题。例如教学模式过于机械化、程序化、缺乏必要的互动和趣味性、缺乏启示性和激发性等，从而导致学生的主观能动性不足，进而出现学生厌学、教师厌教的不良因素，最终使得整个课程的教学计划难以完成。

一、朱自清语文教育思想的特点

对于朱自清语文教学思想而言，人文性和工具性的有机统一是其最大的特点。朱自清极力驳斥传统观点将语文学科作为一种工具性学科对待的态度，他认为，在语文教学中，应该以人格教育为理念，以培养学生的全面能力为目标，培养学生发散思维、感情培养等多种需求。在师生关系中，朱自清强调要坚持以学生作为教学工作的中心，教师在其中应该处于辅助性地位。以及要求在教学内容的选择、阅读、写作、语言训练等多方面都应该融入强大的人文主义精神，这也是朱自清语文教育的内涵所在[1]。在其理论认为，语文教育的工具性和人文性特征是一对彼此联系、相互影响、缺一不可的共同体。如果单纯考虑语文的工具性作用，很容易将语文的绚丽多彩的内涵以及独具一格的魅力抹杀，同时也会给语文教学工作带来形式化的不良影响；如果单纯考虑其人文性特点，又会产生对基础性知识和读写能力等环节的弱化，同样也不利于语文教学工作的良性发展。因此，语文的工具性和人文性应该是有机统一的整体。工具性是人文性的工具和基础，也是推动语文教学工作人文性提升的内在因素；人文性是工具性的延续和发展，同样也是实现其工具性的有效手段，两者的融合发展对于提高现代语文教学具有至关重要的作用。在朱自清的教育理念中，实现人文性和工具性的统一，应该坚持两者兼顾的原则，避免出现过犹不及的情况。

二、朱自清语文教学思想对中学语文教学的启示

1、培养学生的语文阅读的习惯，提升学生的语文素养

在中学的语文教学中，要提升学生的语文综合素养，就要通过大量的阅读来拓宽学生的认知范围，通过开拓出多样化的学习渠道，构建良好的语文学习环境，引导学生进行有效阅读。与其他学科有所不同，在中学的语文学习过程中，学生在实际的生活通过人际交往已经掌握一定的听说能力。在进入学校学习后，不仅可以通过课堂教学进行学习，而且可

以利用学校、家庭以及社会等多种语言环境，来实现语言的学习和应用。有实践研究表明，语文综合能力比较强的人，一般情况下都是通过课后的自主学习来强化其语言运用能力。但是在实际的教学过程中，却往往忽视了课外学习的重要性，只是将学习途径局限于课堂之上，视野范围仅停留在教科书之上，忽视了课外阅读。这样使得语文教学比较封闭，不利于学生综合能力的提升[2]。要改变这种状况，就必须在教学过程中借鉴朱自清先生的思想，尊重学生的主体地位，对学生的自学能力加以肯定，使得学生去自助也与，在阅读过程中进行感悟，积累一定的素材，提升语言能力，养成独立思考的习惯，从而提升语文能力。

2、使学生进行独立思考，培养学生的思维能力

语文教学也和其他的学科一样，培养学生认识世界以及学生的思维能力。语文教学在很大程度上是一种工具性学科，可以培养人们学习知识，认知文明，有着比较高的功用价值，主要是培养人们的独立思考，促进人们发散思维进行创造性地想象。对于中学阶段的学生来说，语文在思维能力的培养上显得更加的重要。中学生正在处于思想不断发展成熟的过程，思维比较活跃，有着较强的可塑性。对于学生思维能力的培养有着十分重要的作用。在中学阶段的语文教学中，教师作为课堂教学的引导者，在教学过程中要借鉴朱自清的思想，充分发挥自身的作用，设计出符合学生兴趣的教学内容和组织形式，同时要对课堂进行监督，使得学生对语文学习产生兴趣，提升语文学习的效果[3]。

三、结束语

总而言之，在现代化教学理念之下，语文教学工作不在局限在口耳相传和死记硬背之上，而是要求教师应该通过积极的教学方式，激发学生的主观能动性，启发学生进行主动探索和思考，引导学生进行积极的探究、创新和研究，使学生主动参与到学习工作之中。语文学习作为一个需要长期积累的

学科，就需要学生在探究、创新的过程中，通过培养语文习惯和语文能力的过程，实现其培养学生人格的目标。根据这层意义，朱自清的语文教学理念中的教学目标无疑和现代语文教学特征不谋而合，因此必然会对现代中学语文教学工作产生积极的影响。

参考文献

[2]马萍.朱自清作文教学思想与初中作文教学改革研究[j].作文成功之路(中旬),,(3):94.

[3]张锦艳.朱自清作文教学思想与初中作文教学改革研究[d].扬州大学,.

中国古代思想智慧论文篇二

在中国古代传统文化中,有着丰富的和谐思想,古人对如何提高自身修养,如何处理好人与人之间的关系,人与社会之间的关系,最终实现人与自然的和谐方面有诸多的论述.儒家强调”礼之用,和为贵“,强调人与人的和睦相处.道家重视”道“,遵道以行,虚静处下,以建立和谐的治国秩序.墨家提倡”兼相爱,交相利“,主张个体与社会,道德与功利和谐等等.这些观点可以用儒家的”八条“中的”修身,治国,平天下“概括之.而对古代和谐思想的梳理,对于贯彻落实科学发展观,对于我国新时期和谐社会的建构具有重大的理论指导意义.

作者:谭玲艳李国俊作者单位:大庆石油学院人文科学学院,黑龙江,大庆,163318刊名:大庆社会科学英文刊名[daqingsocialsciences年,卷(期):”(6)分类号[b221关键词:古代”和谐“社会思想现实思考

中国古代思想智慧论文篇三

内容摘要：古人对自然的看法以及古代哲学思想的影响，促使他们把山水画的发展逐步引向内向性的认识，尤其是儒释道思想对山水画产生了深刻影响。文人士大夫自身的社会地位与对经典思想的话语权以及他们对山水画的权威性评论，是把山水画引向内向性的理论依据。

关键词：古代山水画内向性图真转移

中国山水画的产生和思想内涵与作者所处的社会环境、知识背景和思想历史有关，儒、释、道思想的演变以及文学理论的影响，使中国山水画成为了一种独特的表现模式。画家们将古人对自然的看法作为必须遵循的信条，传统哲学思想下的思维模式成为绘画的至上追求。五代、北宋时期，画家对自然的表达达到了近乎真实的境界，但其后的社会发展并没有把“图真”继续发展下去，而整个社会的发展由外向被引入内向，在这个过程中，权力意识影响和左右着宫廷画家及社会文化的导向，使来源于实践的山水知识体系成为一种教条的程式化的山水精神追求。与此同时，文人士大夫因其自身的社会地位与对经典思想的话语权，导致他们对山水画的表达成为权威性的评论。受儒、释、道思想的影响，文人士大夫更加强了思想内向性的倾向，所以，我们看到的中国山水画是不同于西方风景绘画的表现特征的。

一、古人对自然的看法和哲学思想的影响，是把山水画的发展引向内向性的认识根源

1. 古人对自然的看法

古人强调人与天地自然的关系，形成“天人合一”的思想，这正是形成山水画的一个意识因素。正是人对自然的主动亲近，才能使人与天地自然相近。山水画成为传达古人对天地自然情感追求的精神物化场所，也是一个物质层面表达之上

的精神世界。古人把自己对天地自然的情怀，用笔墨传于山川云水。山川云水成为自身心灵情感的外化载体，继而去追寻宇宙间的大道。此时，山川云水之物理之形与“图真”之貌这些物质境界，仅仅是空灵的艺术精神境界的物质表达途径，所以“图真”并非古人对山水的终极追求，这样一来山水画就有了被引向内心的意识基础。

2. 儒、释、道哲学思想的影响

山水画受儒家思想影响深远。古人把“游于艺”作为他们从艺的标准，其中规定了中国画的性质和方向，像米芾，苏东坡、倪云林、黄公望等文人把墨戏看做艺术的最高标准。在这种思想影响下的山水画，在经历了早期对自然近乎真实的“图真”表现之后转向了另一个方向。一个以“解胸中逸气”为目标的发展方向，一个更加关照自身内心世界情感发展的方向，这样一来山水画就被有意识地引向思想的内向性。

3. 老、庄的道家思想对山水画内向性的影响

庄子主张艺术家是绝对自由的，不受拘束的。面对儒家思想的积极入世，道家拒绝入世、遁入山林，求得自我解脱，所以后世文人多主张怡情悦性、自我陶冶。唐以后山水画的主要画家大多是具有隐士思想的人，作画多自娱，所以道家思想对古代绘画影响巨大。老、庄之道是形而上的，老庄思想把画家引向思想的内向性，引向内心世界。内心情感的表现是他们在创作中非常在意的，因为一些画家无法实现自身的社会价值，因此思想意识的转向在此时成为一种必然。两宋之后的山水画家都以此作为艺术的最高标准。宋代画家在山水画上所表现的'观点正是道家思想内向性转变的思想呈现。

较之宋代，元代的山水画家受道家思想影响较深。元代初期的社会政治因素和异族人的统治，导致画家、学者、诗人等离散各地，政治上备受压抑，权力进一步丧失。一些士人不愿入世，而是逍遥出世，知识分子的心境向内向性进一步发

展，这时出现的“复古”态度成为了一种躲避与逃离现实的依托。当山水画历经了图真表现的两宋时期，开始转向内向之时，画家们已经真切地认识到了绘画与真实的彻底分离，这种内向性转移不是无意识的，而是一种在社会各种因素作用下有意识的集体意识转变。

老庄思想对明清绘画的影响仍很大，山水画更多的是寄托了古人的精神情感，而非单纯的物理图真的视觉满足。这些思想体现了画家在思想上对自身的反思以及对内心的思考参悟，这直接导致了山水画思想的内向性转变。

二、文人士大夫对山水画权威性的评论，是把山水画引向内向性的理论依据

中国山水画是与山水理论共同发展起来的，画论多以哲学为基础，基本上都是绘画美学，这些都和中国文人的社会地位有关。当文人介入绘画之后，绘画就不再是单纯的图像表现了。文人画重书法用笔，如果一个画画的人不懂得文学、不读书，那是不入流。只有文人欣赏的画才叫高雅，否则便是低俗，就是工匠画。文人话语系统构成社会文化不可逾越的标准，所以当文人鄙视“形似”时，画院的画家都尊其理论。同时，文人士大夫把他们对社会、自然及人生的认识所形成的哲学思想反映到山水画之中，用理论著作的方式，对自然山水进行权威性的解释和阐述，这些儒释道思想成为山水画的审美准则，文人画成为中国画发展的必然结果。从五代以来的绘画发展演变中可以看出，文人画不是流派，而是中国画演变的结果。

中国古代山水画在表达自然的“图真”之后，由于儒、释、道思想的相互融合及政治的影响，画家的思想与认识被引向内心修养的最高精神境界。绘画是否表现“象”外之意成为审美理想的标准，后世中国传统山水画就在五代两宋画家确立的艺术精神追求中，绘画风格与笔墨程式上整体向思想的内向性转移，这样就形成了独特的中国山水画艺术。

参考文献：

[1]陈传席. 中国绘画美学史[m].北京：人民美术出版社， .

[2]吕澎. 溪山清远——两宋时期山水画的历史与趣味转型[m].北京：中国人民大学出版社， .

中国古代思想智慧论文篇四

解一种文化的主导思想方式与了解这种文化的时间观有内在关联。这不仅仅是马丁·海德格尔[m.heidegger,1889-1976]的看法的一种延伸，而且可以在另外一些黑格尔之后的西方哲学家（比如尼采、柏格森、胡塞尔等等）那里找到这样那样的支持。按照这个思路，要比较深入地理解中国古代思想，就需要知晓它所包含的时间观。这个问题到目前这止似乎还未引起人们的足够关注。

中世纪以来，西方人对时间的最主要两种看法，一是末世论（目的论）的，二是物理自然的。前者来自基督教，认为真实的时间由人与上帝的关系构成；因此，时间或历史向着最终决定这种关系的那个终点——最后审判——而趋进。后一种时间观与人测量时间的精密手段相关。按照它，时间从根本上来讲与人的存在与否无关，它是一种客观的、匀质的、不可逆的单向流逝，本身无意义可言，只是物质实体存在的一种方式。当然，二十世纪以来，在科学、哲学的新进展中，出现了新的时间观，尤其以广义现象学的时间观与我们有关。至于古代西方的或古希腊的时间观，是个有趣的问题。首先，它既不是末世论的，又不（只）是物理自然的。其次，我们看到，古希腊的奥菲斯[orpheus]教认为：时间[chronus]乃是运动与区别的本原，因而也就是万物和世界的本原；[1]另一种说法讲时间乃是收获之神。因此，后来的古希腊哲学中讲“生成”、“变化”和“运动”的学说可以被看作对于这时间本原的某种解释，而讲“数”、“存在是一”、“理念（相）”的学说则力图超出这种时间（即不再认时间为本

原），或将时间凝固在没有“过去”与“未来”的“现在”之中。亚里士多德折衷二者，将时间定义为“关于前后的运动”^[2]。总之，对于古希腊人、特别是前苏格拉底的古希腊人来讲，时间起码隐含地“implicitly”是个涉及本原的问题，但它在本世纪之前的西方哲学中极少作为一个本原问题得到直接的关注。

到目前为止，治“中国哲学史”的学者们往往是通过西方传统“哲学”的概念形而上学视域来理解中国古代思想；所以，迄今极少有人能关注这种思想中本原意义上的时间问题。然而，只要我们不带形而上学偏见地阅读先秦、特别是战国之前的文献，就会强烈地感到“时”的突出地位。在那样一个塑造中华文明特征的生机勃勃的“时”代中，最智慧的人们大都有一种原发的时间体验；而这在别的文明传统中是罕见的，正如古希腊人对纯形式之“数”和“存在”之“相”的体验在其他文明中几乎不存在一样。

先秦人讲的“时”主要指“天时”，“敕天之命，惟时惟几”（《书·益稷》）；^[3]“天地盈虚，与时消息”（《易·丰·彖》）。但这天时并不只意味着“四时”和“时制”（比如夏之时制、周之时制），而有着更微妙的“消息”。我们可以称“时制”、“四时”等意义上的天时为“天之时”，即天的时间表现，而称原本微妙的天时为“原发天时”或“原发时间”。所谓“原发”“originally happening”是指这时间不可还原为任何“什么”，比如一种目的和手段的关系，一种物质的循环运动，而是出自时间体验自身的循环构合或发生。时间体验一定涉及“想象”，或者表现为“保持（已过去者）”，或者表现为“预期（将要到者）”；但原发的时间体验中的保持绝不只是对过去事情的“再现”，对未来事情的“预现”，而一定是过去、现在、将来相互依存着的当场呈现。当然，就是那时人讲的“天之时”也绝不是物理自然的时间和对这种时间的测量规定；它们源自阴阳、八卦、五行的理解方式，与人的生存状态和行为方式也有内在关系。此外，有关天时如何体现在人类历史中的学说也不

只是邹衍和古文经学家们讲的“终始五德之说”，[4]而有更活泼的和非定序化了的表达。

本文就将探究先秦人的“原发天时”观，展示这种天时观如何演变为各种“天之时”学说，以及它们对于中国古代思想和文化的巨大影响。

一.《易》的原发天时观

儒家的经书和另一些先秦子书，比如《孙子》、《老子》、《庄子》等，里边包含着对原发天时观的丰富精微的阐发。我们先来看一下作为“群经之首”且为儒道所共重的《周易》中的天时观，它对于中国天道思想的影响可谓至深至远。

组成八卦的最基本单位“阴”（--）和“阳”（---），并不只是“象征”两类基本的存在形态，更不能理解为两种基本元素[elements]或亚里士多德讲的“质料”；从字形上看，此两字都与“日”有关，字义也与日的向背和运行位置有关；故《易·系辞上》6章言：“阴阳之义配日月”。对于中国人而言，日（与月）正是与人的生存活动相关的“时”的来源。因此，《易》中的阴阳本身就意味着终极的相交和相互引发，由此而生出变化、变化之道和不测之神意。所以，“一阴一阳之谓道。……生生之谓易，……阴阳不测之谓神。”（《系》上5章）四象、八卦、六十四卦就是这种阴阳本性的表现，在二爻、三爻和六爻的层次上各“通其变”、“极其数”，“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。”（《系》上1章）

按照这种理解，易象的主要功能是在“通变”和“生生”之中显现出“天下之至变”。（《系》上10章）而这阴阳相互引发的“至变”对于中国古贤而言即原发之时。所以，《系辞》下传第一章讲的：“刚柔[即阴阳]者，立本者也；变通者，趣时者也。”“趣时”就意味着“趋向适宜的时机”。[5]可见，“易”之变通绝不只是数理上的组合通变，

而是指在此卦爻的变化势态（“趣”或“趋”）之中开启并领会到“时机”或“天时”。反过来说也是对的，即《易》所理解的“时”不是物理自然的时间，也不是外在目的论意义上的历史时间，而是在错综变化的摩荡趋势中所构成或媾合而成的原发时间。“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”。（《系》下5章）原发时间或“易时”绝非线性的，也不只是形式上循环的，而是氤氲醇化而生的时境、时气。更重要的是，这“相推而生”（《系》上2章）的原发时间必与人的“彰往而察来，微显阐幽”（《系》下6章）之“知”不可分。也就是说，此原发时间乃是“时机”，得此时者必“知几（机）”，而能以“神”会事。“几”即变化之最微妙、最氤氲化醇、动于无形而得机得势之处。故“易，圣人之所以极深而研几也”。（《系》上10章）“几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”（《系》下5章）所以“知几”（《系》下5章）就是知时机，乃学《易》之第一要务。

当胡塞尔[e.husserl]和海德格尔[m.heidegger]以现象学的方式来研究“时间”时，

发现这种原发意义上的（既非宇宙论的、亦非目的论的）时间除了各种“趋向”及其“相互媾生”之外别无他物，连“先验的主体性”也不能在这“赫拉克利特之流”中维持。然而，正是这毫无现成性可言的“至变”是我们“领会”或“理解”世界和自身的源头。《易经》和《易传》的作者们在这一点上与胡塞尔和海德格尔相通，即深知终极实在是不可被对象化、实体化的，所以一再讲这样的话：“易之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。”（《系》下8章）将组成卦象的六爻说成“六虚”，正说明卦象、卦理本身以机（几）变为本，根本不预设任何“元素”的存在，而是在“不居”或“不可为典要（典常纲要）”的“周流”和“出入”之中构生出象和爻之时机含义（“度”）。简言之，“易象”之义即时机（几）之义、时

机之“度”。“易之为书也，原始要终以为质也；六爻相杂，唯其时物也。”（《系》下9章）。

以这样一种方式来读《易》，就不仅能看出“卦时”、“爻时”，而且能体会出所有真切的解释方式中的时性。在《易》、特别是其中的《彖辞》里，“时”这个字大量出现，比如解释《乾》一个卦的文字中，“时”就出现了十多次，并且具有非常突出的诠释意义。尤其是在《豫》、《随》、《坎》、《革》等十二卦中，《彖》作者一再赞叹“时（或‘时义’、‘时用’）大矣哉”，表现出对“时”的重要性的深刻领会。《尚书》中也有大量的“时”字，但其中大部分被训解为“是”，只有少数可读为“时机”、“适时”。《易》中的“时”则大多应被理解为“时机”。

现在让我们简略地总括一下“时”在《周易》的正文（即卦象、卦爻辞、彖辞、象辞、文言）中的一些含义。

其次，广而言之，六十四卦每一卦所表达的都是一种特殊的“卦时”，刻划出那样一个时刻的形势和人所应取的态度。比如《泰》卦表达“通泰”之时的形势（下《乾》上《坤》）、机制（“天地交而万物通”、“内阳外阴”）、趋向（“君子道长，小人道消”）和人应取的行动姿态（“征吉”、“包荒，……得尚于中行”、“归妹”、“勿用师”等）。其他任何一卦都是这样。

第三，每一爻位（初、二、三、四、五、上）都有特定的时机含义，且分阴阳（奇数位为阳，偶数位为阴）。爻之阴阳与位之阴阳相合为“当位”，否则“不当位”。在不少情况下，当位者（也就是当时者）吉，不当位者有咎。正所谓“六位时成”。（《乾·彖》）这些以及更复杂的一些讲究就是《系辞》中讲的“六爻相杂，唯其时物也”的含义。

第四，不管是卦还是爻，“时乘”、“及时”、“时发”、“因其时”“时中”、“时行”（见《乾》、《坤》、

《蒙》、《大有》等卦)都意味着“吉”或“无咎”；就是本来不利的局面，只要当事人因其时、“奉天时”（《乾·文言》）都可避难成祥。而“违时”、“失时极”（《节·象》）就总意味着不利或灾祸。由此可见，“时”在《易》的领会视野中乃是活的终极，而“与时偕行”（《乾·文言》，《坤·彖》，《益·彖》）“与时消息”（《丰·彖》）就是《易》让人达到的最高“神”境。所以，《系辞》讲：“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”。“知来”（知晓将来）的关键就在于进入阴阳不测、唯变所适的时机化的时境中，从而能与时偕行。

“交”或“遇”就意味着相异者、相对者摆脱开自己的现成属性完全投入一个相互转化的形势之中，从而化生出新的时机和对此时机的领会。所以，这种相交转化正是最根本的“至变”。正如现象学分析中所讲的“过去”[retention]（保持）与“将来”[protention]（预持）的交融构成了活生生的“当下时机”[augenblick]。阴阳（“阴”可理解为“过去”，“阳”可理解为“将来”）的交合则媾生出氤氲“时气”。“气”在先秦思想中总含有“时机变化”以及对此机变的领会的意思，绝不是“气一元论”，如果我们在西方形而上学的意义上理解这个“一元论”[monism]的话。

乾上离，只有第五位是阴爻，余皆为阳爻]，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行；是以元亨。”译为现代文就是：“‘原本所有’，譬如阴柔得居尊位[六五爻]而张大了中道，上下阳刚纷纷[与之]相应相交，所以称‘原本所有’，也就是‘大有’。它的德性既刚健而又文采鲜明，与天相应，得时而行；所以至为亨通。”[11]此卦之所以“亨通”，在于它含有的唯一一个阴爻正处于“五”这个尊主之位（上卦的中间），且有向下趋势，因而能与阳爻们充分地相应相交，生成“原发之中”，因此“应乎天而时行”，以致亨通大有。简言之，这“中”

就应理解为相交发生和维持之中，时机的出现和领会之中。正如《蒙·彖》所言：“以亨行时中也”（可译为：“通行到时机里，就可居中，就可命中”）。至于比较外在意义上的“中”、“正”，都是由这个原发之“中”衍伸出去的。

一些其他的解《易》讲究，比如三才、承、乘、比、应、据、互体、反对等等，都直接或间接地与上面讲的“阴阳交而生时处中”这样一个最根本的易道、易理相关。

第七，所有这些解《易》的“原则”或讲究都不是可独立地、机械地运用的规则，而是在相互化洽之中的趋向指引。当机领悟和当机立断是解《易》的最终时机，而全部《易》及其解释方式都是为了帮助人进入这个“时一机”（几）之中。

二. 其他的原发天时观

上一节的讨论达到了这样一个结论，即易理之根本在于“阴阳交而生时处中”。可知《易》的一切预设，比如阴阳和象数，都无“自性”可言，都是为了构设出、参与到时机领会或原发天时的媾生之中。这与西方的概念形而上学有巨大差异，而与诠释学[hermeneutik]化的现象学思路有一些重要的相通之处。

对于这两者，原本的时间都是一种纯粹的“象”的构成，用德文“bilden”表达最合适，因为这个词的动词[bilden]意为“发生”、“构成”；名词[bild]则为“象”、“画像”等。而且，它们都视原本的时间本身充满了与人生最相关的意义，决定或生成着人、民族、国家的命运（天命）。这样的时机化和域化的时间乃是我们一切“知”和“领会”的源头。

中国文化中出现的几乎全部有生命力的学说和学派都与这样一个“与天地准”的易理源头相关。它们的成熟形态一般都强调了这一个原发易理时机中的某一方面，比如汉儒强调礼制，

也就是象数的先天结构、位置那一方面，道家则强调易几中的“变动周流”和“与时偕行”的一面。阴阳家强调阴阳和象数的一面，因而与汉儒有共通之处。不过，它们都不会完全舍弃另外的方面；如果那样的话，就无活的持久生机而言。正因如此，它们都能够在内部形成不同的、甚至是相对立的倾向，比如儒家中出现了宋儒，道家变成了道教。

然而，在春秋时期，颇有一些好学深思者以原本的方式领悟着这个源头，以各自的方式天才地体现着变易交会之中的天时。下面让我们检视四位：范蠡、孔子、老子、庄子。

范蠡是春秋末越国大臣。越王勾践不听其劝，以致大败于吴国，经历了极大困苦与耻辱。然后，在范蠡辅佐下，“十年生聚，十年教训”，待时机成熟，一举灭掉吴国而称霸。范蠡对于天时和阴阳变化之几微有深切领会。他讲：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。”[12]这“时”的表现可谓“变动不居，上下无常”，因而使不精于此道者莫名其妙，往往动辄得咎。范蠡“因阴阳之恒，顺天地之常”，得以领会时机的生熟正反，多次劝阻勾践“得时不成”、“逆时”而动的意向。他苦心等待和促成的就是“人事与天地相参”或阴阳相交而构成的最佳时机。一旦时机来临，“从时者，犹救火、追亡人也，蹶而趋之，唯恐弗及”，马上促使越王出兵伐吴。用兵的进退攻守，皆以阴阳之变为根据，“顺天道，周旋无究”，致使“吴师自溃”。吴王卑辞请和，勾践欲许之，范蠡则以天时之理力谏勾践。他说：“圣人之功，时为之庸[用]。得时不成，天有还形”。最后击鼓进兵，灭掉吴国。范蠡可说是深通易理天时之人。

孔子是中国历史上最有影响力的思想者。但记载他言论的《论语》却没有以理论的方式来讨论天道、性命这些“大问题”。因而被黑格尔贬为“老练的、道德的教训”和“散文式的理智”。[13]而不少人也确实认为儒家的“外王”极致在汉儒，内圣的极致在宋明儒，而对孔子之为“圣”的道理

只好含糊敷衍过去。其实，《论语》乃是儒家思想最深刻原发的表现，其仁说与易理之精髓息息相通。当然，尽管孔子好《易》，却并不主要依据卦象来思考和教导学生；他“学而不厌，诲人不倦”者是“艺”或“六艺”，即“礼、乐、射、御、书、数”。另一种讲法则认为六艺指“六经”，即《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》。不管怎样，“艺”意味着灵巧、机变、有尺度感，在适时应和之中让“阴阳”或“相异者”相交，从而当场引发出某种事物和情境，因而能养成人的分寸感和对时机的领会。

中获得新鲜的诠释含义。因此，他不但本人爱引《诗》，而且特别鼓励学生创造性地诠释《诗》，以造成领会礼和其他问题的时机或意境。（《论语》1/15，3/8）至于《春秋》，绝不止是史书，而是孔子的政治、伦理和思想智慧的最富时机（事件的时机、语言的时机）性的表达。可以说，这些艺在孔子那里是转化了的卦象，通过它们而领会到更有“文”化含义的易理。

这些就是孔子的“中道”或“中庸”的源头。没有技艺活动开显出的原发时境，就无活生生的“至”极（《论语》6/27）和“不勉而中”（《中庸》20章）可言，而只有外在的折衷。所以，对于孔子，中庸的终极含义就是“时中”；（《中庸》2章）即“随时以处中”，或“总在最佳的时机中”。于是，《中庸》讲：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”。（《中庸》1章）这正是礼、乐、诗等艺术让人达到的时机化境界。“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也，至中和，天地位焉，万物育焉”。（同上）这“中和”正是对“原发天时”的最合适的一种领会和表达，深合易理。能“至中和”，则“天地位焉，万物育焉”，因为“天时”对于中国古贤来讲就是活的终极、生成着的“中极”。孟子赞孔子为“圣之时也者”，（《孟子·万章下》）可谓言中！

老子的学说尽管不看重“艺”，但同样富于时机化含义。看

不到这一点就会将道家视为“中国古代的形而上学”的典型。老子讲：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。（《老子》42章）正是由于阴阳的相激相交（“冲”），以至有气化之“和”。此处“冲”字既可训为“涌摇交汇”，又可训为“虚”，从字面上看，则也可与“中”有关。两极相交而生居中之虚境，于义亦妥。帛书甲本此字就是“中”。按先秦人的思路，这阴阳交生之中虚或中和者，必含有原发的时机性。“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复”。（《老子》16章）可见在这虚极之处，有“作”有“复”，以构成“惚恍”之象。“视之不见名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。……是谓无状之状，无物之象；是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执今之道，以御今之有，以知古始，是谓道纪。”（《老子》14章）[15]“夷”、“希”、“微”都是“无状之状，无物之象”，也就是“不有不无”的那样一种“惚恍”的居中状态，因此“不可”被规定（“致诘”）为任何可对象化之“物”或可描摹、再现之“状”。但它们又都有来去出入可言，“天地之间，其犹橐籥乎？”（《老子》5章）但这“来”不见其首，这“?ア辈患?浜媳?蛩?怯猗敖瘵被於??弧9收狻叭?[夷、希、微]混而为一”，可以理解为原发时间的三时相[将来、过去、现在]媾生合一的氤氲状态。而且，原文确实马上谈到了时间之“今”与“古”。今与古的交织回荡构成了“道纪”和“自然”。所以司马迁在《史记·太史公自序》中写道：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”。能看出道家乃“因时为业，……时变是守”，（同上序）很有见地。但须知道家的这个要旨与《易》理相通，也就是与先秦儒家的天时领会相通，而将“儒墨”置于同一档次大为不妥。至《庄子》，此“时”义大张。“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”，（《庄子》逍遥游）就是游于原发天时的境界。这不限于“安时处顺，哀乐不能入”（《庄子·养生主》）这类说法里的时机领会，更意味着“游乎天地之一气”（《庄子·大宗师》）的终极或中极时

机化境界。比如“山木篇”讲的“处乎材与不材之间”就意味着这样一个“与时俱化，……以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物”的“时中”境界。

由以上这些阐述可知先秦人对“时”的极度敏感和原发领会。这里需要指出一点，即“随时”、“与时消息”、“守时”、“因时”等，绝不只是“按（现成的）时刻表做事”，更不是无真义可言的“机会主义”，而意味着进入或参与到原发时间或天时的构成之中。只有在其中，才能“随”和“因”。所以，随此天时而动就必为此时所化而“至诚”，也必因此而“可以赞天地之化育”。（《中庸》22章）这就是《中庸》讲的“合外内之道也，故时措之宜也”的意思。（《中庸》25章）在《中庸》的语境中，“至诚”相当于本文讲的“原发时间”，所以“诚者不勉而中，不思而得，从容中道”，（《中庸》20章）并不只是被动地顺因外在的规律。“善必先知之，不善必先知之，故至诚如神”。（《中庸》24章）此为圣人境界。

三. 天时的各种表现——一天之时

这种对原发时间的关注来自中国的远古传统，也反过来深刻地影响着先秦之后中国文化的走向和特征，由此而形成了各种时间上的讲究和安排。有的还保持了对于原发时间的体验，有的则在一定程度上流于外在的时间格式[schematismas]了。

中国古人“仰观于天”的长久热情在其他文明古国也有，但中国人由此不仅发展出测时的历法和作预言的占星术，而且将这种比较外在意义上的“天时”转化到人的生存领会和行为态势中来，发展出了一种天人相参的时机化的时间观。中国人真正看重的既非物质自然之天，亦非主体之人，而是在其中摩荡生发着的生存时境。

《易》一开始并不只是一部用以占卜的书，也绝不只是“观类取象”，象征和描摹现代人讲的“自然规律”的书。从根

本上说来，它是一部“参天吋”之书，通过卦象和解释来领会阴阳、天人相交相背之时的种种形势和处身之道。由此而可看出“德”或“美德（比如“健行之诚”、“潜隐之韧”、“避咎之惕”、“履正之中”、等等）乃是时机化形势本身所要求的，而天地万象之变化也竟可以视为媾生原发时间和生命意义之“易”。所以《系辞》说《易》是“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”。（《系》上6章）它要表达的是超出西方分类原则的一种原发混成的智慧。因此，由它可以变化出或关联到中国文化的方方面面，不管是历法、兵法、医术、建筑、艺术，还是治国和修身之道。

历法早已配合于易象。比如“十二辟卦方位图”，其“来源甚古”；[16]它是将易卦中十二个有序的“阴阳消息”卦按“东西南北”等方位排列，十二“地支”与之配合。由此而见一天十二时辰和一年十二月份中的易理——阴阳如何消长；同时可见时间与（地理）空间方位的关系。类似的、做得更精巧复杂的“图”还有许多，比如揉进了“节气”的“卦气七十二候图”和“卦气六日七分图”等。由此，《易》与历法结合；而中国的历法自古便与人的活动时机紧密相连。

此外还有更复杂的“五运六气”之说，用以推算每年每季的气候及其与人的身体的关系。我想除了在中国古代的这种重天时的文化中，哪里也不会出现如此精微的“时刻表”。但更重要的是，这种推算虽然有法可依，却又绝不是完全机械的，不然就丧失了原发天时的“原发”意义。这么多本身有时间性的因素相互影响、“化洽”，所得出的不可能只是死板的定数和“规律”，而更有时潮的“随-机”趋向。[18]最终的决断或决定性的判断只能由那能充分感受这时潮之人临机作出。正所谓“吋中[zhong四声]”是也！不背医书者不晓规矩方圆，只背医书而不知运用之妙者，必治（致）人于死地。对于中国古人，凡事做到精微处，无不有个太极阴阳五行，也就是变易之时机几微。这里确有理性的深思熟虑，

但也绝非只限于概念理性和因果关系；在最关键处总离不了时机化的理性，也就是“圣之时”的裁决。所以养生治病如治国用兵，必“上知天文，下知地理，中知人事”，（《素问·气交变大论》）才会得机得势，透微入里，游于天时的韵律之中。

可以设想，这种阴阳五行、变通周旋的易理完全可以用于理解历史和社会政治。以上已经提及孔子作《春秋》，内含微言大义，即在历史之时机情境和叙述之语境中“寓褒贬，别善恶”。战国时的邹衍，“深观阴阳消息，……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”。（《史记·孟子荀卿列传》）看来，他已有意识地将“阴阳消息”、“五德[即五行的表现]”与君王之“治”联系起来。而且，这“五德”的时间似乎也不只是指一年之中的季候，而包括了朝代或历史时代。汉代的董仲舒著《春秋繁露》，将阴阳五行的历史观和社会政治观与《春秋》直接挂连，全面阐释出儒学的“天之时”的含义，建立起儒家在中国文化中的正统地位，对后世影响极为深远。

董仲舒相信“天人一也”。（《春秋繁露·阴阳义》）天性唯时，故人性亦唯时。天有春夏秋冬之四时，人则有喜怒哀乐之四气；反过来说也可以，即天有喜怒哀乐之气，人有春夏秋冬之时。（《繁露·天辨在人》）而关键在于：“与天同者大治，与天异者大乱”。（《繁露·阴阳义》）这一点对于“人主”或“王”尤其重要，因他一身系天下之安危。董仲舒写道：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”（《繁露·王道通三》）这种以文字为“象”而通其原义的作法颇有《易》的古风，而其阐发的王与天地贯通之“中”也颇有深义。“是故王者唯天之施，施[法]其时而成之；……然而王之好恶喜怒，乃天之春夏秋冬也，其俱暖清寒暑而以变化成功也。天出此物者，时则岁美，不时则岁恶。人主出此四者，义则世治，不义则世乱。是故治世与美岁同数，乱世与恶岁同数，以此见人理

之副天道也”。（同上）王法天就是法天之时变而成就社稷黎民，故他的好恶喜怒之发皆中节（即“义”的原义），就如同天之四时皆守时，则世治，如天之岁美。可见人主与天以时相通。“人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化”。（同上）非常清楚，这正是《易》与阴阳五行思想的衍生和体现。

“六气”说所推衍的那样，只是后者主要涉及气候灾变与人的身体中的五藏六腑的关系罢了。因此，正如上面已说过的，董仲舒的推断尽管提供了大的思想背景，但也绝对代替不了原发的时机决断，因为这正是所有这些天时推衍的根据所在。原始反终，才会有真正的“应天因时之化。”（《繁露·五行相生》）

关于时代、朝代之变易，董仲舒有“三统”或“三正”之说。“三统”，就是指三个相继的朝代，各以不同的颜色、时制来“一统于天下”（《繁露·三代改制质文》）这颜色首先来自物候之时机，比如当寅月（十三月）之时，“天统气始通化物，物见萌达，其色黑”。如以这个月份为时制之“正月”，则是以黑色为统，于是朝服、车马、旗帜等重要标志皆取黑色。退后一个月（丑月，十二月），则“天统气始蜕化物，物始芽，其色白”；因此，以丑月为正月的朝代为白统，其色尚白。因其看重“正月”的确定，视之为“王”受天命的象征，故亦称“三统”为“三正”。“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下；……故谓之‘王正月’也。”（同上）

照此说法，儒家并不只是按“阳尊阴卑”之说而维护“三纲五纪”的尊卑秩序，更依据阴阳易变而“天道靡常”的道理来接受并积极参与时代或朝代的更替，“汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”（《易·革·彖》）非如此不可谓“奉天应时”之真儒、大儒，而只是固守死礼的陋儒、腐儒。但儒家能接受的朝代变易必是真正应天承运、以德配天者，所以“王者[即新王]必改制”（《繁露·楚庄王》）

也就是必以新统新时换旧统旧时，不然不足以示区别、“明天命”、“见天功”。无此《易》变，则无“正”、“统”可言，亦不会长久。这一说法或思路影响了后世历代君王。可见中国的“正统”观中充满了天时见地。

更奇特也更深刻的是，董仲舒和今文经学家不仅赞成朝代变易或政体“历时”说，还主张这变易之中的和谐共在，即“通三统”的“同时”说。这“通三统”讲的是，以新王或新时代为主导之统，但同时要让前两统或前两王之后代以非主导的或边缘的方式存在；也就是此二者被退封百里而为公侯国，“使服其服，行其礼乐，称客而朝。”（《繁露·三代改制质文》）这二统仍奉其祖先当王时的正朔时制，因而在其方圆百里的公国中仍服其故有之服色，行故有之礼乐，当朝天子也以“客待之，而不臣也”。

新王或新统又出现后，最老的旧统就退出三统，而被称为“帝”。帝有五位。新帝进入五帝后，最老的帝又退出以保持“五帝”之数。退帝者被称为“皇”，共有“九皇”。退出九皇者才为民。“从文化基因”或“形式”的角度上看，不主当前时制的两统仍是“统”，只是不是“正[在主导之]统”。但它们代表了“过去”，也在某种“惚恍”的意义上代表了“未来”，因过去了的某一统起码在形式上会再现而主宰未来的一个时代。这三个时代或时间向度的贯通，就是“通三统”。这“变”而“通”构成了任何一统或只变而不通的三统所没有的活生生的“天时”感受，即传统、现实和将来的充满仁爱、正义和憧憬的微妙交融，赋予历史、文化、社会以原发的和自然和谐的生存意义。由此让我们领会到孔子讲的“兴灭国，继绝世，举逸民”的深邃含义。这是中国古代儒家天时观在政治、历史领域中的最有特色的一个表现，是原发的、时机化了的“人（仁）道主义”，在西方的政治理论中找不到对应者。董仲舒对《春秋》笔意（即寓褒贬于其中的记述方法）也做了许多讨论，比如“玉杯”、“竹林”、“玉英”等篇。这些都是更直接具体的时机化分析（“别嫌疑”）。这里限于篇幅，就不作讨论了。

结语：

本文阐述了中国古代的天时观在《易》和几位大思想家那时的“原发”表现，以及它如何延伸到中国的古医学和政治、历史、社会的学说中。在我看来，不深刻了解这种天时思路，就不可能进入中国古代思想和整个中国文化的枢机之中，也就不能真正理解之。

从以上的讨论可见，这种天时观与对人的生存形势的领会相通。在这个意义上，它与西方的现象学时间观比较接近，尤其是与海德格尔的解释学化的现象学时间观接近。然而，也不可忽略它们之间的不同之处。现象学的时间观，哪怕是海德格尔所讲的，都首先与个人的原发体验相关；尽管这不一定是主体主义的，而是历史的和解释学境域化的，但起码它的讨论方式要以个人体验（“主体的内在意识”、“缘在”
□dasein□□为中心进行。中国的古代天时观则不然，它出自与社团、种族的生存息息相关的日、月的循环消长，并被《易》象化，通过阴阳的“媾生”势态和机理来领会时机的构成特点。所以，这种时间观能孕育出各种极为精巧、复杂和准时准点（地点）的应时技艺和学说。在“朝向将来（以“将来”为时间重心）这一点上，天时观与海德格尔的时间观相仿佛，但在海德格尔那里，这种“朝向”或者表现为个人在“朝向死亡”中做出“先行决断”的体验，或者表现为对于那已消逝之“神”的“等待”姿态。在《易》和《黄帝内经》中，这种朝向却是更丰富和活泼得多的；既可以是准时准点的预测（“知几可以前知”），又可表现为“以德配天”的时机化智慧（“是故圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱”——《素问·四时调神大论》）和活生生的信仰。然而，古代中国的天时观缺少现象学那样的详审分析和追究，因而多为活灵活现的“体现”，而寡于反思境域中的“纯现”，以至往往被后来的思想家们所忽视遗忘。

注释：

[1] 参见《希腊哲学史》，汪子嵩等著，北京：人民出版社，1988年，75-76页。又见w.k.c.格思里[Guthrie]《奥菲斯和希腊宗教》[Orpheus and Greek Religion] London 1952年，80-95页。

[2] 亚里士多德：《物理学》[219b1]

[3] 此文引用中文古典文献时尽量在行文的括弧中给出出处。其中的加强符皆来自引者。

教育出版社，1995年，310页以下。

[5] 《周易译注》，黄寿祺、张善文撰，上海古籍出版社，1989年，570页。

[6] 海德格尔：《存在与时间》[Sein und Zeit], Tübingen: Neomarius 1949年，31页。

[7] 作者对于“象”的原义的讨论还见于另一篇文章：“观象”，见《读书》，，4期。[8] 《周易译注》，153页。

[9] 参考《周易译注》，406页，但有所变动。

[10] 参考《周易译注》，45页。

[11] 参考《周易译注》的译文，但有较大改动。

[12] 《国语·越语下》。以下言范蠡者皆出此处。

[13] 黑格尔：《哲学史讲演录》1卷，北京三联，1956年，119，132页。

[14] 可译为：“礼制以适应时机为最重要，再者才是合乎顺序”。

[15] 此章最后一段依帛书本改动，即将王弼本的“执古之道”变为“执今之道”；“能知古始”变为“以知古始”。参见《帛书老子校注》，高明撰，北京：中华书局，，298页。

[16] 《周易译注》，56页。

[17] 《素问》和《灵枢》皆属《黄帝内经》，引用时不再标出《黄帝内经》字样。

[18] 《素问·六元正纪大论》：“帝曰：‘余司其事，则而行之，不合其数，何也？’歧伯曰：‘气用有多少，化洽有盛衰，盛衰多少，同其化也’。”“同化”意味着构成时机的各种因子（比如“气”、“运”）的叠合化洽。

[19] 公羊《春秋》派或今文经学中的“三世说”（认人类历史由或将由据乱世、升平世和太平世组成），似乎有目的论之嫌。但对三世说的解释往往含糊不清，既可以是“希望哲学”，又可以是“复古慕古”而含“循环”之义。不过，可以肯定，《礼运》中“大同书”所描述的大同世界（相当于太平世）比较近于西方思路中的“理想社会”的模式，而少天时智慧。我对三世说的评价与蒋庆君所说者（见蒋著《公羊学引论》，第5章，9节）不同，尽管我在阅读其书时受益良多。

中国古代思想智慧论文篇五

第1课孔子与老子

【典型例题】

例1 “仁”的思想在先秦时期的进步意义主要是

a满足新兴地主阶级的政治需要b抑制统治者的暴政

c成为各国变法的理论依据d奠定“非攻”主张的思想基础

【解析】主要考查考生对重要历史概念的分析理解能力。春秋时孔子最早提出“仁”的思想，要求统治者能够体贴民情，以缓和阶级矛盾，所以说其进步作用在于抑制统治者的暴政，而不可能成为推动各国变法的理论论据，所以可排除选项c□选项d体现的是墨家的思想，春秋战国时期是社会剧烈变革的时代，所以“仁”的思想不可能满足新兴地主阶级的政治需要□a项排除。

【答案□b

a儒家b道家c法家d兵家

【解析】主要考查考生再认历史事实和阅读、分析理解历史史料的能力。解答本题的关键在于是否能够读懂材料，本段材料的意思是如果仅以行政命令和刑罚来治理百姓，他们要能免受刑罚，但没有道德意识。如果用道德和礼来对待百姓，则老百姓有道德意识，有自我约束力。这句话体现了儒家的德政理论。

【基础练习】

一. 选择题

1. 孔子主张“克己复礼为仁”，他所指的“礼”是指

a和谐的人际关系b礼貌待人

c奴隶社会的等级制度d封建社会的统治秩序c

2. 下列观点符合儒家学派对物质世界的正确认识的是

a“天行有常，不为尧存，不因桀亡”b“学而不思则罔，思而不

学则殆”

c“己所不欲，勿施于人”d“劳心者治人，劳力者治于人”a

3. 孔子作为伟大的教育家，对推动我国古代文化教育事业的贡献最大的是

a“有教无类”的办学思想b“因材施教”的教学方法

c“知之为知之”的学习态度d“温故知新”的学习方法a

a启发诱导b因材施教c学习思考相结合d择优而教b

5. 称誉孔子为“万师世表”的皇帝

a汉武帝b唐太宗c康熙帝d乾隆帝c

6. 孔子的思想言论主要保存在

a《书经》b《礼经》c《论语》d《春秋》c

7. 老子思想中最有价值的精华部分是

a无为而治的政治主张b小国寡民的理想

c唯物主义思想d朴素辩证法思想d

8. 《老子》中载“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”这段话体现了其

a辩证法思想b无为而治的思想

c“天法道，道法自然”的思想d以柔克刚的思想a

二. 问答题

9. 孔子作为春秋时期的思想家、政治家、教育家其贡献分别是什么？

9. (1) 思想方面：其思想体系的核心之一是“仁”，“仁即爱人”，统治者要体察民情，提出遵循“忠恕”之道实现“爱人”。其思想核心之二是“礼”，主张通过“克己”实现“复礼”，他理想中的“礼”是西周时的等级名分制度。(2) 政治方面：提倡“为政以德”，主张对鬼神敬而远之，把探讨和解决人世间的实际问题放在优先位置。(3) 教育方面：在教育对象的选择上主张“有教无类”，在教学方法上提倡“因材施教”，对学习方法上要求“知之为知之，不知为不知”，“温故知新”，把学与思相结合等。(4) 文化事业：整理《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》等典籍，他的思想主要保存在《论语》中。

10. 老子的“道”是指什么？

10. 老子将“道”抽象化，认为“道”是凌驾于天之上的天地万物的本原，提出“天法道，道法自然”的思想。在天之前已有“道”，人世间的万事万物都是“道”派生出来的，它无形无迹，玄秘莫测，是无意志、无为的自然本体。

【能力测试】

一. 选择题

1. 孔子强调“仁者爱人”。最能体现他赋予“爱人”以教育涵义的主张是

a因材施教 b已所不欲，勿施于人 c有教无类 d诲人不倦 c

a有教无类 b因材施教 c温故知新 d择优而教 b

3. 下列表述能够反映孔子思想核心的是

a“克己复礼”，“贵贱有序”b以爱人之心调解和和谐社会人际关系

c“民贵君轻”，“政在得民”d主张逐步改良认为历史是不断演进的b

4. “事愈烦而天下愈乱，法愈滋而奸愈炽，兵马益设而敌人愈多”这种观点属于

a孔子的“仁”学思想b孔子的“克己复礼”思想

c老子的辩证法思想d老子的“无为而治”思想d]

a儒家b法家c道家d墨家c

二. 材料解析题:

6. 阅读下面的一段材料，回答问题:

由孔子开创的儒家学派，以“仁”为学说核心，以中庸辩证为思想方法，重血亲人伦，重现世事功，重实践理性，重道德修养。具体说来，在天道观上，儒家承继西周史官文化以“天命”与“人德”相配合的思路，宣扬“畏天命，畏圣人之言”，同时又对神灵崇拜作淡化处理，甚至声明“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”，实际上是把超自然的信仰放到了现实人事的从属地位。在历史观方面，它标榜“信而好古”，每每试图恢复“周公之礼”，将捍卫三代典章文物当做自己的神圣使命，同时亦不排斥对不符合时代潮流的礼俗政令加以适当的变通修改。在社会伦理观方面，它以“仁”释礼，把社会外在规范化为内在道德伦理意识的自觉要求。在修身治国方面，它设计出一整套由小及大、由近及远的发展人格和安定邦家的方案，为巩固政教体制提供了切

实可循的途径。守旧而又维新，复古而又开明，这样一种二重性的立场，使得儒家学说能够在维护礼教伦常的前提下，一手伸向过去，一手指向未来，在正在消逝的贵族分封制宗法社会和方兴的大一统国家之间架起了桥梁。这就是为什么儒学在当时能成为“显学”，以及虽然于变革动荡的形势下显得迂阔难行，而到新社会秩序巩固后又被捧上独尊地位的原因。汉代以后，儒学几经变化，礼教德治的精神始终一贯，从而成为中国传统文化的正宗。

——张岱年、方克立主编《中国文化概论》

请思考：儒家学派为什么能够成为中国传统文化的正宗？

7. 儒家学派之所以成为中国传统文化的正宗是因为：它以“仁”为学说核心，以中庸辩证为思想方法，重血亲人伦，重现世事功，重实践理性，重道德修养。(1)在天道观上，把超自然的信仰放到了现实人事的从属地位；(2)在历史观上，以变通来适合形势的发展；(3)在社会伦理观上，能把社会外在规范化为内在道德伦理意识的自觉要求；(4)在修身治国方面，又为巩固政教体制提供了切实可循的途径。因此儒学以他的灵活多变性，人性化和实用性而成为中国传统文化的正宗。