

<<先秦儒家哲学九讲>>

图书基本信息

书名：<<先秦儒家哲学九讲>>

13位ISBN编号：9787563391653

10位ISBN编号：7563391657

出版时间：2009年12月

出版时间：广西师范大学出版社

作者：张祥龙

页数：299

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<先秦儒家哲学九讲>>

内容概要

本书探讨了孔子晚年及其身后的儒家思想和命运。

从孔子“作《春秋》”及其历史传承展开论述，梳理了曾子、子思、孟子和荀子等先秦儒家在中国历史中的思想谱系，以生动平实的语言讲解了先哲思想之间的传承和争论；深入儒家有关诗、礼、乐、心、性、情等思想的文本，发掘出其丰富、原发和独特的哲理光彩。

作者讲解儒家哲学时融入了现象学和结构主义的视角，还原了中国传统哲学中最具生命感、最富于诗意的部分，与当代西方哲学形成有趣的对话场域，展现了向中华文明之根的开放性回归路径。

<<先秦儒家哲学九讲>>

作者简介

张祥龙，男，1949年出生于香港九龙，七七级北京大学哲学系本科生。

1986年10月赴美国留学，1988年8月获美国俄亥俄州托莱多（Toledo）大学硕士，1992年2月获纽约州立布法罗（Buffalo）大学哲学博士。

现为北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授，博士生导师；现象学中心主任；中国现代外国哲学学会理事，中华外国哲学史学会理事，国际中西哲学比较学会（ISCWP）会长，美国哲学学会（APA）国际合作委员会委员，广西师范大学客座教授。

担任《世界哲学》（原《哲学译丛》）、《哲学门》、《江苏社会科学》、《中国现象学与哲学评论》、《论证》等刊物编委或学术委员会委员。

<<先秦儒家哲学九讲>>

书籍目录

开 篇 辞第一讲 孔子思想的哲理特点和传承焦虑第一节 孔子哲理思想综述以及与其他宗教的对比
 第二节 孔子之后儒家焦虑的问题：如何“自见于后世”？
 第三节 什么是普遍主义和非普遍主义？
 第四节 孔子及儒家哲理的独特性——非普遍主义的情境中生意成真第二讲 《春秋》的深远寓意第一节
 《春秋》最晚出却最奇特第二节 《春秋》岂止于一史书第三节 《春秋》的特异之处（一）第四节
 《春秋》的特异之处（二）——《春秋》文本的强烈引发性与“书文/口说”二向性第五节 口说造就
 “素王”第三讲 《春秋》的乐感与诗意第一节 《春秋》通礼乐第二节 《春秋》之“元”中的乐意第
 三节 “元”之乐的时间展现第四节 “时”与“不时”——灾异与讥贬第五节 哀与乐——《春秋》之
 始终第四讲 曾子之孝与《大学》古本蕴义第一节 曾子感受的孔子第二节 曾子展示与传授的身体第
 三节 曾子之孝——孝亲哲理中的“毋必”本性第四节 曾子孝道与《春秋》大义第五节 《大学》中“格
 物致知”的含义——朱熹擅改《大学》文本之谬第五讲 子思和《中庸》（一）第一节 子思其人及其
 学说的基本倾向第二节 子思学派论“身”第三节 《中庸》之身第四节 《中庸》与《性自命出》论“
 性”与“情”第六讲 子思和《中庸》（二）——诚与乐第一节 情无伪第二节 诚于性情第三节 诚之
 乐第四节 乐之诚第七讲 孟子：先秦儒家哲理主流的心-性化（一）——限情、尽心与养气第一节 孟
 子其人其书；《孟子》与《中庸》的关系第二节 孟子为何、如何限制“情”？
 第三节 孟子对“心”的基本看法第四节 如何“尽心”？
 第五节 浩然之气——心之气，气之心第八讲 孟子：先秦儒家哲理主流的心-性化（二）——性善
 论第一节 性的含义第二节 孟子要反驳的人性论第三节 性善的理由（一）——人的共通特性与天然
 趋向第四节 性善的理由（二）——本心的乘机发作第五节 性善的理由（三）——原情择善、元气
 向善第九讲 荀子的心伪性恶论——它的现象学维度和名相分类维度第一节 荀孟之争的关键——性与
 心的关系；心的结构第二节 心的“壹”和“两”——“伪”的可能与含义第三节 伪与性恶第四节 荀
 子哲理的方法论关键——分、类结语本书引用的主要文献后记

<<先秦儒家哲学九讲>>

章节摘录

孔子说音乐是可以被知道的，这可不容易！

谁敢说知道音乐？

当然，音乐能打动我们，但你想把它当作一个对象去认知、理解，极其困难！

其中很重要的是对“始作，翕如也”有各个角度的分析，最后把它解释成这么一个意思：凭开合之势而发起（这个“翕”字不只是合，而是鸟飞起之前的先合后开），出现一个原来没有的状态，而且这个新出现的状态一定是盛大的、动人的。

音乐如果不是这样，那就不叫“真音乐”。

由此出发，来理解这章后面所说的“从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成”，进而理解孔子思想中一种很根本的思想方式，就是在境域中生成意义和领会。

它是说，孔子善于在某个语境中，在某种生存情境或历史情境中，就此情境而发话，生出新鲜的意思，引出活泼的理解。

我们来想一想：孔子一生难道只是要做一个教书匠或所谓的教育家、历史学家吗？

只是规规矩矩地录用鲁史旧文，以它作为（对孔子那时而言的）“近现代史”的教科书吗？

尤其是，他就拿别人记的这么一本“大事记”抄过来搁这儿，我们儒家就靠这个来“自见于后世”？简直是笑话！

再说了，春秋时代很多邦国都有自己的历史文本，后来绝大部分荡然无存，只有靠儒家这个学派用生命保存的东西，才传下来了。

要光是个“大事记”，能传得下去吗？

所以要理解孔子的文本和思想，如果完全离开他的人生，离开他和他的弟子群的生存焦虑、牵挂和奋斗，就会生出这些似是而非的论断。

何等哀痛！

何等悲愤！

善良、正直被邪恶、狡诈所谋杀，以至于十一年正月之事都被“隐”去，以“首尾对牵”的方式、“正”事消隐的方式，来悼念隐公。

但这种哀悼又何其微约！

只有“公薨”两个字，就像写意画上只勾画两笔，留有大片的空白，但却映衬出无比深邃浓重的谴责、要求和呼唤。

所以你说当年那些听微言、传微言的孔门弟子，能不被激发得心潮澎湃吗？

老师不告诉你，你怎么知道这意思？

可你一旦懂了这意思，啊呀！

这《春秋》大义、这正义感马上勃发出来！

这么好的人，这么惨的下场，怎么办？

这儿难道只是一种历史虚无主义吗？

一切希望没有了吗？

不然。

希望恰恰在这种地方冒出来，历史的正义就要在这儿发出声音！

不是公然谴责，而是非常隐微、非常沉痛，但又非常厉害——让暴君、乱臣、贼子惧。

他可不惧吗？

！

只要有《春秋》的元意在，通过隐微构成随时可能逼临的势态，就总可能出现那防不胜防的东西，让“王正月”重现。

乱臣贼子就会总觉得有什么东西在哪儿藏着。

你当面谴责他，他倒不怕的。

你不就骂骂我吗？

我身后哪管洪水滔天！

<<先秦儒家哲学九讲>>

但你让他感到自己随时可能遭到某种不测的报应——想说又说不清，但随时可能来，觉都睡不好——你看他怕不怕！

“王正月”就像个魂一样，总悬在那些乱臣贼子的头上，或藏在他们脚下。

你知道什么时候就会有那冲天一击？

——聂政、荆轲就出来了！

以这种方式，“公薨”就不止于暗淡悲哀，而与“元年春王正月”相通，用音乐对位、诗歌兴发的方式，引出更深沉的希望，造成“世愈乱而《春秋》之文愈治”的“反”效应，或是素王的所谓“绘事后素”的“素绚”（“素”是空，是缺位，由素引得它更绚烂）效应。

在儒家的视野中，为孝很艰难、很曲折，所以一定要“毋意、毋必、毋固、毋我”（9.4）。

这很不简单，不仅因为孔子喜欢音乐，他就思想活泼不固执，而且这种乐化思维还透入儒家学说的全体，即使在对待儒家最基本的原则上，你都没法去必求、去固执、去坚守，这就不同于康德对待道德律令的态度。

儒家知道在人心的深处、最原本处，没有那种固定化、必然化原则的地位。

所以孝道只能出自于人生情境，而不断地调整于、再成就于人生情境，绝没有一丝一毫的固守之可能。

我们前面讲的儒家的“双非”（非普遍主义和非特殊主义）的含义其实是一种情境之义，由境来生意来成真，所以此情境中的逃走不出于孤立的爱己，因为在这儿爱己与爱父还交织不可分。

可见孝也不是特殊主义或个别主义，它一定是时时外溢——爱父母必反诸己身，又必迁延至利国家。

这是“孝亲哲理”的大立意，切切不可含糊过去。

《忠信之道》讲：“至忠如土，化物而不伐；至信如时，毕至而不结。

”我们看郭店楚简的表述风格很有独特之处，很爱用身体性的词汇和表述方式。

而且它这个身体性又不是完全限于肉体性，它是带有情绪或情感的，通过情绪把身心联系起来。

像这个“忠”，好像是道德范畴，但把它比成土，万物都化归为土，是完全境域化的。

而“至信”反而要体现在“时”上，并不是说守信守得都要抱柱而死，而是不打结，处理得恰到好处。

这两个都是让你不要执著，不要“意必固我”，不要固执在它的观念性内容上，而要把它实现在人生的情境之中。

所以我说，这里的“土”与“时”都是“身”影。

德行在这儿都是有质地的，如同曾子之孝是有质地、有“质鲁”之风貌的那样。

此处绝没有观念或概念的主宰或独行。

孔子和儒家一直面临一个紧张关系：又要从政，又不肯与现实政治同流合污。

所以，他一方面不能像道家那样，一隐了事，而一定要入世而求仕；另一方面，他又不能像法家、纵横家那样，一切以说服和打动君主为转移，专门揣摩君王心意，乘风使帆来达到自己的目的。

所以他就处在一个两难境地：真儒有其浩然真身——孝悌仁义忠信，有六艺的微妙美好的境界以及《春秋》大义，不可玷污，但又时时处于可能被玷污的情势里。

这正是孔子人生的痛苦之处，但也是激发孔子中庸智慧的沸腾处。

人伪就容易变得吝啬，就失境、失情，这不是一般的小气，而是思想方法上的彼此分开，变得主客孤立；然后就充满这失去情境的思量，也就是主体面对客体的思虑、琢磨，哪个对我好……而这样的主客思虑就与被思虑的对象分离而无从结合了。

由此可见，伪出现于天性不盎然之处，也就是喜怒哀乐之气不能充分舒张到思想和感受之处，或缺少忧乐之情处，于是思想就失其元气而彼此隔膜，变得吝啬干硬，这样真心诚意也就不可得了。

如果已经进入这种情境，已经很吝了、很虑了，到这时候你再去修养，说我要“存天理、灭人欲”，就不行了。

这时，就应该像庄子讲的：“不如相忘于江湖。

”鱼回到江湖相当于回到天性，回到情境，这跟原本儒家的意向是一致的。

当子代能够明显主动尽孝的时候，亲代却开始离开人生的主流，逐渐远去了，这也是一种隐。

曾子就说，你想侍亲的时候，亲却不在了，所以很悲哀。

<<先秦儒家哲学九讲>>

由于世代交替，本身就有一个时间上的错位造成的隐藏，或者说是隔离。

总之，慈爱，孝爱，亦悲亦喜，说远还近，说近还远；乃是发自天性的隐蔽的发生境域，所以在儒家看来，它是人生的意义之源，诚心诚意之源。

至诚就是一个最感人的音乐境界，它有一种互根互缠意义上的“正反馈”效应（正反馈就是所做事情的后果，回过头来又促成新的行为），或“诚者自成”的“无息而新新”这样的效应。

在这个境界里，人会感到极度的自信、欣悦、出神，感到与天地精神相往来，品尝到了人生的至味。这是因为你进入了“当下反思”而非“事后反思”的境界，你所体验的，同时被你正在想着，而你想的，会回过头来使你再去体验，再去想。

所以你爱的，会使你再去爱，自放大而扩充到万物；喜怒哀乐，皆从心所欲，而皆中节，也就是相互中节。

这是《中庸》的最高境界，不感受到它，就还没有把《中庸》读透，嗅到它最饱满醉人的芬芳——思想的、精神的芬芳。

<<先秦儒家哲学九讲>>

后记

这本书的形成方式是：我备课时写出比较详细的讲稿，授课时有学生录音。

课后由学生们依据录音和讲稿整理出初稿，交给我修改，形成第二稿。

再由高源厚同学通读，除了提出文字上和打印格式上的不少修改意见外，又将电子稿整合。

我根据他的意见重新阅读全稿，做出修改或调整。

再加上源厚同学所做的一些技术上的处理，完成第三稿，也就是交给出版社的稿子。

参加初稿整理的有四位研究生：高源厚同学、杜鹃同学、赵炎同学和张晓华同学（晓华参加整理时已经是大学老师了）。没有他们认真负责的工作，此书稿不可能成形，而源厚同学的严谨，也一如既往地（他也参加了《孔子的现象学阐释九讲——礼乐人生与哲理》的整理）减少了书中的错讹。

当然，书中可能还有的错误，完全由我个人负责。

对于他们的帮助，我在此一并致谢！

<<先秦儒家哲学九讲>>

媒体关注与评论

表面看来，中国当代哲学对现象学的青眼有加是缘于现象学在当代世界学术中的优势地位，因而能够满足中国哲学家的国际自尊，骨子里还是西方中心主义的逻辑。

但实际情况则是，中国哲学家之喜欢现象学尤其是海德格尔现象学是为了最大限度地彰显中国哲学的智慧深度，从而消解西方中心主义的世界哲学图景。

张祥龙也选择了现象学，而且我认为他是目前为止用现象学方法研究中国思想（“中华古学”）最为成功的现象学哲学家之一。

他认为，在西方哲学中，与中国古代思想的图景最有或比较有缘分的就是现象学的思想方式，而绝不会是概念形而上学的方式。

“事实上，任何一种还依据现成的概念模式——不管它是唯理论的还是经验论的，唯心论的还是实在论的——哲学思想都极难与东方哲理思想，特别是中国古典哲学进行有效的对话。

”“西方的以巴门尼德——柏拉图主义为脊梁的传统哲学，无论其理念化程度多么高，概念体系多么庞大，逻辑推理多么堂皇，辩证法思想多么发展，却恰恰不能理解中国思想的微妙之处。

”他基于现象学的“构成观”对中国古代思想做了一番重新审视。

在张祥龙看来，现象学的思想方式是构成的而非概念抽象化的，现象学或现象学直观的最突出的特点是它的“构成”（Konstitution, Bilden）洞见或识度。

这是说，“现象本身”或“事情本身”一定是构成着的或被构成着的，与人认识它们的发生，尤其是人在某个具体形势或境域中的生存方式息息相关。

任何“存在”从改变上都与境域中的生成（Werden, Becoming）、“生活”（Leben）、“体验”（Erleben）或“构成”不可分离。

这样一种思想方式在根本处容纳和要求着像“边缘化”、“时机化”、“无”这些与具体的和变易着的境况相关的思路，因而在无形中消除了中西哲学对话中最硬性的、也是最大的障碍。

从现象学的构成观来看，“中华古学”并不是达不到概念哲学的高度，它之所以“没有概念化”，是因为它的那些深受“变易中的天道观”影响的主要流派从一开始就对于概念抽象的缺陷有一种几乎可以说是天生的敏感或反感，并因此而求助于“构成”的方式。

在先秦的儒、道学说中，有一种很独特的怀疑态度或“悬置态度”。

儒学之进入现象学的视野要稍晚于道家，但这也是迟早要发生的事情。

任何严肃认真的思想家都会同意儒、道两家的同源性和相通性。

张祥龙指出：“人们往往视道家为儒家的对立面，殊不知两者在思想方式上多有相通之处。

它们之间的区别往往是关于‘什么’的，比如最终的境界是仁还是道，求此境界的依据是人伦关系还是自然（无）本身，达至此至境的途径是‘学’还是‘损’（反本归源），治国立身靠的是什么，等等。

但它们之间的相通之处则在于对最高境界（仁、道）本身的理解。

对孔子和老庄而言，这最终的根源都不是任何一种‘什么’或现成的存在者，而是最根本的纯境域构成。

”也许正是因为如此，现象学与儒学终于走到了一起。

所谓“走到一起”，一是表现为儒学与现象学的比较研究，二是表现为用现象学方法对儒学的诠释，这当然只是就大势而言。

用现象学方法对儒学进行诠释就更能表现出思想的活力，更能开显出儒家思想的本原识度。

张祥龙的儒学诠释就有此种意味，他始终基于现象学的构成观而力图发现儒学的源始生存经验。

他指出：“孔子教学的源头真义就在‘子曰’的本文而非后人的注疏乃至五花八门的‘语类’之中。

与一般的看法相左，孔子深信他的学问中有‘一以贯之’的思想识度（‘道’）。

……究其实，它并未传达任何现成的‘什么’，而只是揭示出一个人与人相互对待、相互造就的构成原则，一种看待人生乃至世界的纯境域的方式。

……孔子的仁学并不受制于任何现成的存在预设。

”“孔子虽然‘罕言’那通过概念范畴来加以规定的‘仁’，却要在、并且只在具体生动的对话情境

<<先秦儒家哲学九讲>>

中来显示‘仁’的本性上多样的语境含义或‘生成’的含义。

孔子关于仁的各种说法之间确有‘家族’类似，但又不可被对象化为不变的种属定义。

也正是出于这种现象学和解释学的识度，他将古代的‘信天游’、‘爬山调’一类的‘诗’视之为‘无邪’之‘思’，在‘韶’乐中体验带‘尽美又尽善’的境界。

”“《论语》中洋溢的那种活泼气息即来自孔子思想和性格的纯构成特性，而后世儒家的每况愈下则只能归结为这种特性的逐渐丧失和某种现成者比如‘天理’的独霸。

”不仅张祥龙对儒学总体的论述中贯彻了现象学的原则，他对儒家天时观的研究、对“学而时习之”章的精妙解读，对“象”的含意的追究中，也都贯彻了现象学的原则。

我相信，儒学现象学的未来发展一定会有丰硕的成果。

——李广良：《现象学视野中的中国哲学》

<<先秦儒家哲学九讲>>

编辑推荐

《先秦儒家哲学九讲:从 春秋 到荀子》编辑推荐：如果我们能以合宜的、温柔的，新鲜的方式，来看待我们自己的传统的哲学，文化，尤其儒家，那么我们整个祖先的思想就会变成一个神奇的新大陆，《哈利.波特》中描述的那个“九又四分之三”站台就会被撞开，我们就能穿过去。好像根本没路的地方，一走过去，一个新天地就开启了，一个充满了魔力而又是真实可能的世界。

<<先秦儒家哲学九讲>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>