

世纪  
文化  
书库

王树人 喻柏林 著

# 传统智慧再发现

——精神的现实与超越

下卷



作家出版社

世纪  
文化  
文库

王树人 喻柏林 著

# 传统智慧再发现

——精神的现实与超越

## 下卷

作家出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

传统智慧再发现/王树人,喻柏林著. —北京:作家出版社,1996.2

(世纪文化书库)

ISBN 7-5063-0921-1

I. 传… II. ①王… ②喻… III. 传统文化-研究-中国  
N. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 11780 号

## 传统智慧再发现(上、下卷)

---

作者:王树人 喻柏林

责任编辑:王 烁

责任校对:李 伊

装帧设计:苏彦斌

出版发行:作家出版社

电话:65005588 转

社址:北京农展馆南里 10 号

印刷:清华大学印刷厂

经销:新华书店北京发行所

开本:850×1168 1/32

字数:520 千

印张:22

印数:5001—11000

版次:1996 年 9 月北京第 1 版第 2 次印刷

ISBN 7-5063-0921-1/I·912

定价:37.50 元

---

作家版图书,版权所有,盗印必究。

作家版图书,印装错误可随时退换。

## 作者自序

---

对于同一件事情，不同民族的人，会有不同的情感反应，赋予不同的意义，或作出不同的理解，这是经常碰到的。原因何在？这是因为，不同的民族有不同的文化背景，或者说，是由于文化的差异造成的。因此，民族精神，是由其文化所规定的。中华民族的民族精神，即通常所说的中国精神、中国魂，正是由五千年的中华文化所规定的。作为这种文化的成熟形态，并对中国精神起基本规定作用和至今发生深刻影响的，仍然是儒家文化与道家文化。

儒家文化与道家文化，自其产生两千多年以来，一直被研究至今，并仍然保持着不衰的魅力。这种现象，并非只是研究者对其有兴趣，而是因为这两种文化仍然是构成中国人本质特征的基本规定。或者说，这两种文化形态，不仅保留在文化典籍里，也活在中国人的现实精神之中。“五四”时期的“打倒孔家店”，“文革”时期的“与传统彻底决裂”，可以回避、中断对于这两种文化的研究，甚至造成与这两种文化的某种断裂，但都不能从根本上铲除这两种文化。究其原因，就是因为它们植根于中华民族的民族精神之中，是构成中国人之为中国人基本规定的文化。现在，当我们反思国人近代以来对于这两种文化的态度时，不能不发问，何以会采取“打

倒”或“决裂”的态度？不难理解，其直接的因由，就是在把中国与西方比较时，发现中国在近代落后了。并由此得出推论，中国的文化也落后了。为了改变落后面貌，于是出现了以西方文化取代中国传统文化的“全盘西化”之说。“打倒”由此而起，“决裂”实际上也由此而起。这个问题在本书《绪论》中有详论，这里无需多说。不过，这里似乎应当提出一个严肃的学术问题：文化的先进与落后能否按照历史的先后作机械的划分？这个问题，在以往相当长的一段时间里，是不允许提出来的。在那时，“今胜昔”是被当作不可怀疑的普遍规律来看待的。但是，对于文化来说，一落到实处，这个所谓的“规律”就难于普遍了。例如，从中国的诗歌发展来看，中国现代的诗与唐诗相比，哪个先进哪个落后？中国现代的国画与宋元国画相比，或者与八大山人、石涛相比，哪个先进哪个落后？就是儒家与道家的思想文化，就一定都比现在的种种主义或学说落后吗？事实说明，每一时代所创造的文化，都有后世不可逾越的高峰点，或者说都有为后世可以借鉴的常青意义。完全按照历史的先后划分文化的先进与落后，这种机械论危害极大。从中国近现代的文化发展来看，这种机械论所造成的主要危害，就是导致中国文化的虚无主义。所谓的“批判继承”，虽然企图与“全盘西化”区别开来，但是，由于其结果是只有简单否定的“批判”，而没有什么“继承”，所以，仍然没有走出中国文化的虚无主义。

如何才能作到真正的批判继承？这里的前提，必须是承认继承是目的，批判只是手段。如果一种批判不仅不利于继承，而且有害于继承，那么，这种批判就是首先应当加以否定的。任何发展，无论是物质的发展，还是精神的发展，都只能在已有的基础上开始。离开了原有的基础，所谓发展只能是空中楼阁。当我们在经过多年“批判继承”之后，发现并无文化收获，留下的却是

一段文化空白时，作为基础的传统文化，确实到了不容再糟蹋的时候了。从近代以来，我们不是引进了许多西方文化来到中国吗？然而，少有在中国真正开花结果者。何故？原因亦非常简单，即我们没有把它们放在使之生长的中国文化的土壤之中。就是说，外来文化离开了本来的土壤，又没有在中国文化土壤中得到新的养分，使其能改变为适合中国人的文化口味。这种外来文化，最终也就只能是无本之木和无源之水。同时，中国传统文化由于外来文化的引进而被抛弃在一边，所以，也未能在外来文化加入其中而得到改变，从而勃发出新枝。从古至今的文化发展告诉我们，文化的发展离不开不同文化的融通。当我们把我们民族的传统文化抛在一边时，甚至加以亵渎和简单否定时，我们就堵塞了任何走向文化融通的路子。

为了走文化融通以发展中国文化的路子，我们当下首先要做的事情，就是要把我们的传统文化摆在它应有的位置上。就是说，要承认它是我们发展中华文化的基础，除此之外我们没有别的基础。在本书《绪论》中，我们举出了佛教传入中土并与中土文化融合的成功例子。所谓“融通”或“融合”，乃是不同文化双向扬弃的过程，并在这个过程中开出文化的新花。从印度传入的佛教，经过中国传统文化的洗礼，产生了一种不同于印度佛教的中国佛教，同时这种中国佛教作为中国传统文化的新花又强有力地促进了中国传统文化的更新和发展。毫无疑问，这个有益的文化融合的历史经验，是值得重视的。现今，我们正面对着比“五四”时期更加汹涌的西方文化涌入中国的大潮。各种主义、学说令人眼花缭乱。但是，只要我们能坚实地站立在我们传统文化的基础上，经过双向扬弃，以求融合或融通，就不难使中国文化开出适应时代发展需要的新花。

自从极左的文化专制被突破以来，中国的“文化热”，无论对

传统文化取何种态度，都表明传统文化已经成为学术界关注的中心问题之一。研究的多元取向，从对儒、道两家的研究来看，确实已经取得不少进展。但是，历史上那种儒与道壁垒森严的派别对立态度，似乎在学术界还有相当的影响。以致研究儒家的学者，从儒家的立场看道家；反之，研究道家的学者，从道家的立场看儒家。前者指责道家玄虚、出世而消极；后者则指责儒家崇礼而专制。两者都不能跳出派别的小圈子，从而不能从中国文化发展的整体出发，比较全面地评价儒、道两家各自的历史地位和作用。

本书作者试图跳出这种或别种学术派别的小圈子，并以西方文化作为大背景或参照系，从儒、道两家具有常青意义的思想文化出发，即从儒家执著现实的人文精神和道家超越现实的人文精神出发，选取其具有现实意义的课题加以论述。这种论述，都是始于文本，但并不局限于照着文本说，而是尽可能地沿着文本可能与现实相联系的合理意义，加以解释和发挥。从这种学术的态度和方法就不难看出，本书虽然在论述中不乏对儒、道两家历史地位的评价，但是，作者所关注的中心，仍然在于它们与当代相关的现实意义。对于先秦儒、道两家诸子，本书作者都是以其“对人的发现”立论，表明作者的一个基本观点，即认为儒、道两家的出发点都是以人为本的人本主义。两家都把关注的重心，集中到人的地位和意义上面，只是角度和层面不同而已。儒家的侧重点在于，关注人在现实社会的伦理层面；道家的侧重点不同，其所关注的是人能超越现实社会伦理的精神层面。通常所说的“儒道互补”，正是指对于人们在社会生活中的思想行为，儒、道两家的思想确乎具有“互补”的指导意义。但是，这种对于“儒道互补”的理解，还是比较狭隘的。“儒道互补”的真谛，乃在于它在历史上为中华民族历久不衰的发展提供了一种思想的保障或前提。就是说，对于一个民族来说，不能把握住现实，或者说没有

执著于现实的精神，就不能生存。但是，过分地执著于现实，到一定时期思想就要产生僵化、异化。这时，如果没有打破现实僵化、异化的超越精神，则这个民族就不可能继续发展。中国的历史发展告诉我们，儒家其所以能在中国历史上长期占据主流地位，起到维系中华民族历久不衰的作用，并非儒家一家的作用，而是包含道家不可缺少的重要作用在内的。儒家在秦始皇“焚书坑儒”以后；在经学繁琐僵化的东汉以后；在隋唐佛教冲击衰微之后，其所以能打破僵化度过危机，恰恰是由于直接或间接地融合了道家思想。就是说，没有道家思想的后盾，儒家是不可能长久在历史上保持主流地位和发挥维系中华民族历久不衰的作用的。

从儒、道两家再深入对中华文化作思考，就不能不提出中国传统思维方式的问题。在作中西思维方式比较研究时，本书作者同西方的逻辑中心主义相对照，提出中国传统思维方式为形象中心主义，或者说，为“象思维”，并试图指出这种思维方式的原始发生和基本特征。无疑，这是一个相当困难的研究课题。但是，作者根据汉字的象形性根基和《周易》象数符号体系所作的论证，至少是能引发人的思考的，从而具有进一步讨论的价值。同样，揭示中国传统思维方式的演变规律，也是一个非常困难的课题。这不仅因为中国在这方面的典籍浩如烟海，还在于我们的先贤主要是凭借悟性创造他们的思想体系的，以至他们的作品有的是以诗的形式，或是以寓言的形式写出的，例如老子和庄子的作品。即使是用散文的文体写出的，也具有某种诗或寓言的特性。而我们现在通过现代教育所形成的思维方式和表达方式，与我们的先贤已经大不相同。就是说，我们主要不是用悟性，而主要是用理性。同样，我们的表达方式，也与理性相适应，采取推理和论证的形式。这种言之成理、持之有故、论理清楚明白的表达方式，几乎是现代读者所唯一可能接受的。用这种思维方式和表达方式研究

先贤的思想，使之为现代人所接受从而具有现实意义，这是毫无疑问的。但是，这样来剪裁我们先贤的作品，有多少能切近文本？又有多少背离文本？这就是非常值得讨论的问题了。在这篇序言的结尾，面对比我们在悟性上发达的先贤，我们想郑重地提出，为了更好地把握我们先贤留下的典籍，是否应当在现代教育和科研中提倡理性训练的同时，也应当倡导长期被忽视的悟性训练呢？似乎很有必要。

王树人 喻柏林  
一九九五年一月六日  
于北京潘家园紫云斋

# 本卷提要

---

## 第一篇 先秦儒家执著现实的人文精神

引 论——重视精神生活乃是人所特有的本质——至今的精神生活表明人类尚处于童年——巫术与宗教一直影响着人类的精神生活——春秋战国社会大变动使思想家对人的命运特别关注——在诸子学说中儒家对于人的发现尤其值得重视。

### 第一章 孔子对于人的发现

I. 所谓孔子“复古”——孔子以古为鉴倡导“损益”的变革精神——对管仲的态度表明孔子更重视推动社会整体的进步而不死守于“礼”——个人的意志要服从于“礼”，并非绝对压制这种意志——克己趋向“仁”这个理想，从而包含有升华人性之内涵——诉诸改良不同于革命却不等于“复古”——历史是思想家唯一的出发点。

II. 对于“仁”的建构——提要：“仁”是孔子的最高理念

——“仁”成为显示中国人高尚精神境界的范畴——孔子对“仁”作为范畴产生后的含义在继承中加以深化——孔子使“仁”上升为具有世界观人生观意义的范畴——“朝闻道，夕死可矣”——孔子的“仁”不似老子的“道”超越现实，而是借趋向于“仁”来改变现实——“仁”是发自对人类之爱的人道主义——“仁”的地位在中国人心中不亚于西方人心中的上帝——“仁”不在彼岸而居于现实精神的峰巅——“仁”的精神传播不似宗教靠组织，而是靠代代相传的教育和榜样的力量——孔子的“仁”是一个多层次的体系。

Ⅲ. 一次早熟的东方“文化复兴”——“仁”的建构成就了孔子的人学——人道观战胜神道观的标志——早熟的东方“文化复兴”——与西方近代“文艺复兴”有类似性又有本质区别——扬弃“礼乐”文化，却除其“尊神”、“尊命”成份——升华“礼乐”文化的人道主义内涵——夏、殷时期“礼乐”无独立性——周公“制礼作乐”是一次重要的变革——“礼乐”本质问题的解决有待于孔子。

Ⅳ. 对于“礼乐”文化的扬弃与升华——周公“制礼作乐”还没有从根本上动摇“天神”的地位——孔子把人界与神鬼界明确分开而崇尚人界——对“天神”采取“敬而远之”的态度——“敬而远之”的不理睬比无神论对有神论的打击还要沉重——孔子的人学排除了在中国建立神权统治的可能——“礼”的“明份”具有适合封建社会与任何社会的二重性——“礼”作为“仁”的外在体现——“仁”根本上是内在的自律范畴——“兴与诗，立于礼，成于乐”显示为“仁”的过程。

V. “为仁”之方——作为最高理念的“仁”并不脱离而是体现于特殊之中——不同的个体人向“仁”的趋近也不同——人非“生而为仁”而需靠后天塑造——才能不等于“仁”——孔子趋向“仁”之道不能归结为“忠恕”——从他律的“礼”进到自律的“仁”——人学的实质不过是实践哲学。

VI. “爱人”与“泛爱众”的历史体现及其永恒价值——“爱人”与“泛爱众”具有超越时代的永恒价值——平等、博爱的人道主义的深广内涵——在人与物的关系上孔子最重视人——孔子坚决反对战争与维护和平——孔子有时更重视超越亲族之爱——“忠恕”之道主要是针对统治者——汉唐盛世的社会稳定有赖于实行“忠恕”之道——“泛爱众”在教育上体现为“有教无类”——孔子的“泛爱众”这种博爱的人道主义在被称为“儒术”的中医中得到光辉体现。

VII. 人格独立与对超凡脱俗的向往——“泛爱众”的博爱在孔子那里是有原则的——“以直报怨，以德报德”——孔子谈及理想人格时总能突破其等级伦理思想框架——“三军可夺帅，匹夫不可夺志也”——“性相近，习相远”与先验论对立——以知识涵养品格具有普遍意义——真与善相统一——孔子不强求统一意志——“天下有道则见，无道则隐”——趋“仁”有苦修但仍以乐生为主——在理想人格层次儒道相通。

## 第二章 孟子对于人的发现

引 论——人性善之说为孟子思想体系的基石——关于人

性善或恶诸说都是对人本身认识的尝试——对人本身或“反求诸己”的认识有待深入——尊孔并不完全受孔子思想束缚而是有所发展——倡导民本主义：“民为贵，社稷次之，君为轻”——孟子关心民疾苦。

I. 关于人的地位及其主体性——孟子以民本主义深化了孔子作为“仁学”精华的“爱人”思想——“天时不如地利，地利不如人和”——“天意”最终由“民意”所显示——建立主体性是各时代思想家都有的追求——提倡影响千古的“大丈夫”精神——“修身”不仅在于自身完善更在于“齐家、治国、平天下”——孟子强调自身人伦教养对事功的决定作用——由“人性本善”、“放心”所提出的人性丧失与恢复的问题具有常青意义——与西方理性主义与非理性主义反对人性丧失的异化角度不同，但有一致性——孟、庄一致揭露出人性丧失，但其所讲的心性各不相同——“人性本善”思想有利于中国人主体性的建立。

II. 关于语言的遮蔽——提要：孟、庄都揭露了语言的遮蔽作用——庄子侧重于以非理性主义方式解决问题——孟子则取理性主义态度追求语言的真正含义——去淫邪等不实之辞——追溯语言遮蔽的思想与社会根源——能揭露古代经典中的语言遮蔽问题——不去语言之蔽或不“以意逆志”就不能理会诗——“尽信《书》，不如无《书》”。

III. 关于共同人性的揭示——“恻隐之心”说是对孔子“爱人”说的深化与论证——共同人性归结为“仁、义、礼、智”四德——人伦教养是人区别于动物的人性本质——为了维护共同

人性伦理规定可以超越——发现物欲最高满足亦不能解忧的问题——倡导精神生活高于物质生活。

Ⅳ. 关于理性与非理性的评估——同对自然的认识相比人对自身的认识还很肤浅——非理性的感知存在“蔽于物”的局限——要用“心之官”使认识超越感性局限——“尽心”、“知性”、“知天”是诉诸理性的认识——“天爵”与“人爵”关系的提出是对统治者的尖锐批判，具有深远意义——强调共性是维护社会共同体所必需——儒家对共性的强调具有二重意义——中国人群体意识强而缺乏独立的主体意识——儒家忽视个性已显禁欲端倪——理性与非理性皆属不可替代的人性——西方理性主义的异化是非理性主义思潮兴起的直接思想原因。

### 第三章 荀子对于人的发现

I. 人的本质具有多重性——就人的本质具有多层次而言，荀子比孔、孟有更多的发现——在学习能力上，目的性明确和学无止境，是人区别于其他高等动物的显著特点——思想自由要“轻外物”与“役外物”——事之功在于能动性：“或为之或不为”——荀子提出“心术”这一范畴，表明他比孔、孟更重视思维的实际功效——把“群而有分”视为人的重要本质具有常青意义——儒家从孔、孟到荀子都力图把精神自由变成现实自由——自由与必然关联也与偶然关联——把握群体内多样性统一的关键在于保持其动态平衡。

Ⅱ. 天性平等与教养的决定作用——等级与阶级分野曾使

人类天性平等问题陷入困惑——人在欲求和智能上是平等的——教养不同造成欲求与智能上的差别——“漏”即后天的坏教养使人走邪路——荀子倡导在“礼义”面前王公与庶民平等——人性由恶而善取决于教化——荀、孟的区别：荀子以教化塑造人，孟子以教化恢复人的本性善——塑造与恢复人性提出教化两个基本问题——荀子的塑造思想与“法后王”是打破向古代经典认同的第一声春雷。

Ⅲ. 由今通古——荀子以“法后王”著称于史——“法后王”并非与“法先王”对立，而是只有如此才能“法先王”——荀子洞察到历史与现实的统一性——“以近知远”、“以一知万”——语境不可恢复使信史难寻——真正可把握的是在现实中显像的历史——走由今通古之路——人们多明于历史与现实之区别而暗于其同一性——“类不悖，虽久同理”。

Ⅳ. “人欲”的问题——欲望既以人字打头就与动物之欲有本质区别——寻找欲望的合理限度一直困惑着思想家们——荀子反对放纵人欲而主张以“礼义”约束之——荀子也反对禁欲和平均主义——禁欲的“非乐”、“节用”只能导致社会的贫穷和动乱——合理的发挥人的欲望是社会繁荣发展的重要条件。

Ⅴ. 人的娱乐性与音乐——娱乐和对音乐的需求是人之天性，不能禁压——荀子从教化出发把乐分为“为道”之乐与“不为道”之乐——荀子倡导“为道”之乐——乐具有“审一以定和”的作用——礼乐的区别：“乐和同，礼别异”——音乐不限于社会伦理的教化作用——音乐还有调解精神的自娱作用——音乐不仅居于艺术塔尖且能启发其他艺术——音乐欣赏有

助于恢复心理平衡。

VI. “蔽”的揭示——从儒家“外王之道”出发荀子特别重视君臣之“蔽”——“蔽”产生于认识片面与道德沦丧——善离不开学习和修养的教化——不能在“为道”的理论上“蔽于一隅”——理论的发展又总是从“一隅”到“一隅”——“蔽”的认识论根源之一：明于现象的“尽变”而暗于本质的“恒常”——“蔽”的认识论根源之二：执著事物的相异性而不知其同一性——荀子倡导把握“兼陈万物”的统一性——荀子“虚壹而静”的命题已开融道入儒的先河——荀子在儒家倡导的主体性上有进一步的发挥。

## 第二篇 先秦道家超越现实的人文精神

引 论——任何民族的生存与发展在精神上都离不开执著现实与超越现实两个层面——在现今的研究中存在着为儒家主流地位所蔽而看不清中华民族精神超越层面的问题——中华精神并不缺乏超越的层面，只是未予应有之发掘——承认“儒道互补”已经包括承认道家的超越精神——道家的超越精神需从多层面加以研究。

### 第一章 老子对于人的发现

I. “道”的建构与超越——老子建构了不同于西方的中华

超越思想模式——基督教与老子对于理想的目标看法不同——“天国”是上帝为首的神国——“道”为精神境界与功夫——“天国”与现实世界绝对隔离——“道”与现实世界既隔离又相通——老子与基督教对于人的看法不同——基督教视人生而有“原罪”——老子认为“道大、天大、地大、人亦大”——老子与基督教的超越方式不同——基督教认为人只有一生修善死后才能进“天国”——老子认为人在现世“返朴归真”就能与“道”沟通一体化——中西两种超越模式塑造了不同的思想传统——西方重死苦生——中国轻死乐生——“道”的理想在于从各方面引导人向善而与基督教有同一性。

I. 揭示“礼乐”异化与超越——“礼乐”文化的异化使社会陷入危机，民众饱受苦难——“礼乐”文化的异化集中于“智慧出，有大伪”——仁、义、忠、孝皆徒具外表而成为罪恶的遮羞布——失去“仁”、“义”之后“礼”就变成罪恶强制的虚饰——“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”不是普遍否定，而是特殊否定——否定属于“大伪”的“圣智”、“仁义”、“巧利”——老子并不否定合于“道”的“礼乐”文化——老子揭露异化是促进思想解放的启蒙——老子的超越建构是中华艺术创新的思想基础和心灵自由的火种。

III. 认识的二重超越——常规认识的超越：从片面到全面、从对立到对立统一——对常规认识的超越：体悟“道”之本体——“观其妙”之“观”就是体悟——老子的超常与康德的“先验”、“超验”均不同——“玄之又玄，众妙之门”即在超常体悟中达到与天地万物一体相通的精神状态——老子提出超常体悟直接针对由异化所造成的僵化现实——僵化的现实令老子