

儒家辨證法研究



B222

7

# 儒家辩证法研究

庞 朴 著

中 华 书 局

1984年·北京

2/94/06

**儒家辩证法研究**

庞朴著

\*

中华书局出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

\*

850×1168毫米1/32·3<sup>7</sup>/<sub>8</sub>。印张·89千字

1984年6月第1版 1984年6月北京第1次印刷

印数00,001—10,700册

统一书号：2018·222 定价：0.45元

## 目 录

引 论·····	1
仁 义·····	14
礼 乐·····	31
忠 恕·····	47
圣 智·····	63
中 庸·····	79
三 分·····	101

## 引 论

由孔丘开创并以他为代表的儒家学派，不仅是中国先秦时期的显学，而且自汉武帝定之为国学之后，直至五四运动打倒孔家店为止，统治了中国思想界整整两千年之久，成为中华文化的传统精神。

一种学派能够统治一个伟大的民族达两千余年，其原因固然由于这个民族的经济政治结构没有发生什么根本的变化；另一方面，也未尝不是由于这种学派本身含有某些为人们无法否定的内容。不承认这后一点，不仅对于历史是不公正的；对于现实来说，恐怕也有碍于如何估价目前和规划未来的文化。

的确，传统是一种惰性的力量。为了跃出传统的束缚，迎接新文化的曙光，五四时期乃至此前此后的一些志士仁人，曾为之引吭振臂，直至献出宝贵的生命；但是，传统又是一种不可抗拒的力量，人们只有充分承认它的合理内容，才有可能否定它或者说吸收它，进入一个新的境界。

史实证明，宣布传统是惰性的、应该摧毁的力量，并起而摧毁之，虽说需要刚健的毅力，但总还比较容易；而承认传统中有合理的内容，用吸收它的办法来否定它，由之推出一个新文化来，却不那样轻而易举。这里不仅需要智慧，而且需要历史条件。马克思说过：

所谓的历史发展总是建立在这样的基础上的：最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段，并且因为它很少而且只是在特定条件下才能够进行自我批判——

这里当然不是指作为崩溃时期出现的那样的历史时期，——所以总是对过去的形式作片面的理解。基督教只有在它的自我批判在一定程度上，所谓在可能范围内准备好时，才有助于对早期神话作客观的理解。同样，资产阶级经济只有在资产阶级社会的自我批判已经开始时，才能理解封建社会、古代社会和东方社会。（《经济学手稿·导言》，《马克思恩格斯全集》第十二卷第七五六——七五七页，又第四十六卷上第四三——四四页）

这里告诉我们，要能对过去的社会历史免去片面的理解，承认它的存在之合理性和继承其合理内容的必要性，不把它简单诅咒为历史的误会，需要自己能够进行自我批判，而这种时期是很少的，并且是在特定条件下的。尽管历史总是在发展一段以后，会停下脚步来进行各种程度上的自我批判；尽管无产阶级在进行这种自我批判时，做得更为自觉和更为无私，但总得需要那个“很少”而且“特定”的条件出现时，方有可能。这是不可强求的。

中国无产阶级在自己除旧布新的伟大历史行程里，碰到过好几次这样的条件，而最近的一次，表现得尤为醒目和充分。它要求我们更全面地理解过去历史，理解民族文化，以便更有效地开创社会主义现代化建设的新局面。其中，自然也包括对曾经成为中华文化传统的儒家学说的理解在内。

儒家学说作为一种社会政治理论和伦理道德思想，是显而易见并为人公认的。如果要说儒家学说里有辩证法思想，并进而提出一个“儒家辩证法”的命题，这能否得到学术界的普遍承认，就很不乐观。因为，第一，习惯上，人们只把马克思主义辩证法和黑格尔的唯心辩证法叫做辩证法，而把古代的辩证法叫做朴素辩证法；那意思是说，古代的辩证法还不够完善，不够自觉，如

未雕之大朴。它意味着，只有我们今天的这种以三大规律为主要内容的辩证法，才称得起完善，算得上自觉；古人思想中的辩证法，顶多是一些天才的猜测，零碎的片断，而且多半又受着形而上学体系的窒息；如此等等。仔细想来，这种说法，正是马克思所说的“最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段”，是一种以我为主的、自封为绝对的、缺乏自我批判精神的独断。当然，这也难怪，它的出现，可以说是不以人们意志为转移的，因为“历史发展总是建立在这样的基础上的”。譬诸积薪，后者居上。我们今天所达到的对于客观辩证法的认识，无疑大大高于古人；正如一切认识领域和一切实践领域里的情况一样。但是，如果由此以为只有我们的辩证法才叫辩证法，如果进而以为我们的辩证法知识已经十分完善了，如果傲然以为只有我们才是自觉者，或者只有象我们这样去认识才叫做自觉，那都只会貽笑后哲。“后之视今，亦犹今之视昔”，若干年后，人们完全有更充分的理由，把我们今天的三大规律的辩证法，按我们对待古人的办法——如果他们也不作自我批判的话——贬之为朴素辩证法的。

第二，具体到儒家身上，提出“儒家辩证法”的命题，麻烦又会更多些。在我们的学术界，仿佛习惯于只承认道家和兵家有朴素辩证法思想；至于儒家哩，除掉《易传》所包含的对立变化观念以外，一般是定为折衷主义者或形而上学者的。

这里边有一个很重要的原因，出在我们学术界流行的对于辩证法的理解上。人们通常认为，只有主张对立两极不可调和的学说才是辩证的，否则便是折衷调和的形而上学；只有主张不平衡为发展唯一形式的学说才是辩证的，否则便是平滑进化的形而上学；等等。而儒家学说，正是主张调和与平衡的。其实，如果要以此为准来判定形而上学的话，那么，形而上学将不在别处

而恰恰正在这种认识本身。请看恩格斯是怎样说的：

正是那些过去被认为是不可调和的和不能解决的两极对立，正是那些强制规定的分界线和类的区别，使现代的理论自然科学带上狭隘的形而上学的性质。这些对立和区别，虽然存在于自然界中，可是只具有相对意义，相反地，它们那些被设想的固定性和绝对意义，则不过是被我们人的反思带进自然界的。（《反杜林论·三版序言》，《马克思恩格斯全集》第二〇卷第一六页）

自然界如此，社会里和人类思维中也是一样，两极对立都只有相对意义，因为它们本是同一个东西的两极，仅此一端，就决定了对立是同一的或调和的（参见《马克思恩格斯全集》第二〇卷第五五四、五五八页）。至于平衡，它本是事物发展的一种形式和条件。任何个别运动总是趋向平衡，正是这种平衡，既是发展的结果，又为新的发展准备着必不可少的条件，带来了事物的必不可少的发展；而发展或整体的运动，又打破了个别的平衡（参见《马克思恩格斯全集》第二〇卷第五八九页）。任何只谈对立两极不可调和、发展只是不平衡的说法，都不是客观辩证法的反映，而是人们加到客观上去的一种反思，其性质，是形而上学的。至于儒家学说，确有其形而上学之处，这一方面，以后将逐步谈到；但绝非由于它在涉及对立两极时主张调和与平衡。我们绝不能以调和与平衡的罪名，轻易把“儒家辩证法”的命题否定掉。

同我们的习惯比较起来，老黑格尔似乎要宽容得多。尽管他自视甚高，仿佛绝对精神全都装在他的荷包里；但在谈到古希腊哲学家时，他却不仅承认那主张一切都是生成的赫拉克利特的辩证法，而且承认有反对运动的埃利亚学派的辩证法，唯心主义者柏拉图的辩证法，以及“把一切确定的东西都消解了”（《哲学史讲



演录》第三卷第一〇六页)的怀疑派的辩证法。平心而论,黑格尔的这种做法大概是对的。因为“就本来的意义说,辩证法就是研究对象的本质自身中的矛盾”(列宁:《哲学笔记》第二五六页)。因而,无论是从运动的真实性看到了矛盾的赫拉克利特,还是因矛盾而否定了运动“真实性”(区别于“可感性”)的埃利亚学派,都可以有自己的辩证法;同样地,柏拉图把世界归之于“理念”,怀疑派把一切看成为虚假,都不仅没有因而否定,反而以此展开了他们的矛盾观念,这又正是他们的辩证法所在。从这个意义上说,黑格尔承认古人的辩证法,还并不是出于道德上的宽容,而是基于科学上的考虑了。当然,黑格尔有一个大局限,即对于中国哲学的无知与蔑视,在他的《哲学史讲演录》里,除了对老子和《易经》勉强承认有一点哲学思辨外,至于孔子和儒家学派,则被说得一无可取,他说:“孔子只是一个实际的世间学者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西。”(《哲学史讲演录》第一卷)而儒家学派更被认为是“一个国家的宗教”,其教义就是以“孔子的道德教训”为主的“国家的道德”(同上书)。

这样,我们就涉及为“儒家辩证法”命题担心的第三个原因。谁都知道,儒家学派不仅没有留下专门论述辩证法规律和范畴的经书,甚至也没写出过能和《孙子兵法》抗衡的充满对立的著作,更不用设想《道德经》那样的专门哲学著作了。儒家的经书,说的多是修身齐家治国平天下的经世致用之道,所以人们总把儒家学说当作社会政治理论和伦理道德思想来看。博雅如黑格尔者,也难免受了形式的欺骗,忘掉了他那著名的形式与内容的辩证关系,未能找到儒家的哲学,尤其是未能看到他总是瞪大了眼睛去

寻找的辩证法之存在，而使《哲学史讲演录》因之逊色。

这一点，儒家自己倒是预见到了。《易·系辞上》说：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知；故君子之道鲜矣！

这里所谓的“道”，就是事物变化发展之道，亦即客观辩证法。它表现于人们按道而动的善行，由人性来使之完备；可是人们往往不知道它的真谛，而以自己的偏见去称呼它，乃至根本不知道它的存在；于是乎，这个辩证法就很少为人了解了。

这一段话，是儒家学者自己的感慨之言，它倒给我们提示了一个线索：儒家所理解的一阴一阳之道，不在哪一本专门谈论辩证法的著作中，而在他们所标榜的善行中、人性中、仁中、智中，乃至常人“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知”（《孟子·尽心上》）的日常动作中。而凡此种种，在儒家经典中，岂但比比皆是，简直是无所不在，囊括无余哩。

因此，我们有足够的材料来研究儒家辩证法。难点在于如何去沙里淘金，从他们的种种经世之术、道德说教、日用生活去发觉贯彻其中的“道”，并整理出一个固有的脉络来，把它公之于众。在这样做的时候，固然要别具慧眼，透过儒家经典本身的种种非哲学的表述方式；而尤为困难的是，更要拨开后人的种种见仁见智之迷雾，还儒家之“道”以庐山真貌。

一旦多少做到了这一些，或更进而用同样方法去研究了诸子百家，那时候，我们将会发现，在我们漫长的历史途程里，在学术繁荣、思想活跃的先秦时期，研究过对象本质自身矛盾的学派，绝非道家一家和《道德经》一书。文献表明，说王道、谈仁义是整个儒家学派，尊法术、尚功利的整个法家学派，出奇正、知彼

己的整个兵家学派，辨名实、别同异的各个名家学派，都有自己的辩证法。他们都以自己的特有方式和术语，就自己所关注的事物和现象，反映了客观辩证法的一些规律和特征。尽管他们当中的主要几家往往攻讦不已，争以后歇为胜，“是其所非，非其所是”（《庄子·齐物论》），却无碍于他们在辩证学说方面常有相通之处，并且恰恰以此铸成了对客观辩证法进行认识的整个链条的各个环节。

在先秦时期前后杂陈的各种矛盾观或辩证学说中，最能吸引人们注意力的，当然首推道家。它的特征是以侈求转化为目标，以守柔用弱为手段，所谓“反者道之动，弱者道之用”（《道德经》）的便是。翻开道家的代表著作《道德经》五千言，触目皆是对立范畴及其无尽转化的描述。这些转化，被说成是无条件的，循环往复的，并且是莫名其妙又无可奈何的。其最为人们熟知的一段话是这样说的：

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极！其（岂）无正？正复为奇，善复为妖。（《道德经》第五十八章）

极，准则也。正，纯正也。求“极”而无可知，欲“正”而不可得，于是对于祸福奇正的转化，只有一个莫名其妙和无可奈何。道家人物对于矛盾和发展的这种观点，是他们所代表的阶级的状况在理论上的映现。道家的主要代表人物老庄都是没落奴隶主阶级的思想家。政治权力的易手，经济状况的式微，道德观念的改变，处处使他们对转化铁则有切肤之痛。这一切的袭来，既为他们所无力抗拒，又是他们所无法理解，所以，转化的“极”，即转化的准则、原因和条件，在他们眼里，便成了不可猜度的谜；当年的“正”，即他们的乐土和王道，已如流水落花随春去，而无力回天了！

可是，他们却又并不甘于目前的弱者地位，不安于无法理解的命运的支配，他们不无侥幸地在想：目前的秩序可以称得起“正”么？焉知明天不再变成“奇”；自己的现状的确很弱了，今天的强者不也原是弱者变来的么？于是他们欣然确信：既然向对立转化是不可抗拒的规律，那么只有处在弱的地位上，才算立于不败之地；而强者，倒是注定要随时倒霉的。所以他们进而宣布，这个不败的“弱”，就是他们终于找到了的“极”：

古之善为士者不武也，善战者不怒，善胜敌者不争，善用人为之下。是谓不争之德，是为用人之力，是为配天，古之极也。（《道德经》第六十八章）

弱是极，而且是“古之极”，即从来如此的行为准则。当他们这样说的时侯，显然忘记了自己祖先以强取胜的光荣历史，反而自甘于目前的弱者地位了。从不甘于自己的弱者现实出发去寻求解脱，却制造出一套自甘于弱者现实的理论体系。这就是道家的历史悲剧。

其实，弱之转化为强，有如强之转化为弱一样，是需要种种主客观条件的，而且还要合乎总的历史发展规律；而不能只凭愿望和推理。他们既已被社会浪潮冲刷出来，又筹集不到足够的条件，只能是在历史风云面前愈形衰落，直至消失；这倒真是他们所应该知道而不能知道的“道之用”。

在这样的规律作用之下，由弱向强倒转过去的前景，在道家人物那里，从开始的充满诗意的奢望，不免慢慢褪色为只供自嘲的绝望。这就是从老子到庄子的思想演变之所在。所以在庄子那里，唱的是整整降了两个八度的低调：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。

枢始得其环中，以应无穷：是亦一无穷，非亦一无穷也。

（《庄子·齐物论》）

彼此，是非，以至一切两极的对立，在老子那里，虽说都被安置在转化的陶钧上，却不否认其差别；而且唯其强调转化，更见其承认转化前后的对立。在这一点上，老子是正确的。当然在老子那种不谈条件只谈转化的学说里，确已埋下了既然随时都能转化而使对立成为无足轻重的祸根，但那总还仅仅是一种否认对立存在的可能。历史的无情发展和庄子的纵情思辨，把这种可能变成现实。庄子想，由弱反转为强的幻梦既已由历史撕碎，再死抱住那个徒然惹起烦恼的对立更有何用？何以见得你那一套便配尊为“是”，而我的一切都该贬为“非”呢？如果没有我的这个“非”，你那个还算得上“是”么？所以不妨干脆来个釜底抽薪，将一切对立统统泯灭，使“彼是莫得其偶”，这样一来，转化的问题便不复存在；转化的问题既不存在，转化的难题自不解而决。所以，泯灭对立，或者说将对立绝对地相对化，便被庄子规定为应付无穷转化之环的枢机。

这种办法，好则好矣，无奈是空中楼阁，心里灵台，有它无它，人们的实际地位并不因之增高半寸。它除了曾给发明者和信仰者一丝自我解嘲的效用，在精神中攫取到某些梦幻性的胜利而外，其真正的历史意义，大概要推因其泯灭对立而激发起与之作对的夸大对立的辩证思想，即法家辩证法的出现，最值得称道了。道家学派梦寐以求的转化自己社会地位的夙愿，最后竟在转化自己理论形式的悲剧中凄凉实现，胜利者不是道家开山祖老子，而是历史辩证法老人，这是多少带点讽刺意味的。

法家辩证法一反庄子那种泯灭对立的作法，不仅绝不怀疑对立的实在性，且以夸大其绝对性为能事。发明“矛盾”这一概念

的光荣，就是属于他们的。只是他们赋予矛盾的含义，同我们今天所理解的对立同一并不相同：

楚人有鬻楯与矛者，誉之曰：“吾楯之坚，莫能陷也。”又誉其矛曰：“吾矛之利，于物无不陷也。”或曰：“以子之矛陷子之楯何如？”其人弗能应也。夫不可陷之楯与无不陷之矛，不可同世而立。（《韩非子·难一》。又同书《难势》篇末句为：“不可陷之楯，与无不陷之矛，为名不可两立也。”）

可见，法家所谓的矛盾，是非此即彼，是对立两极的绝对排斥或不可两立。在自己的著作中，法家从不放过指出社会上各种对立的机会，尤其善于在常人认为一致的地方将它指出，并使之归结于功利上的冲突，以确证对立的“势不两立”（《韩非子·人主》）；其思想和语言，往往是相当犀利的。有一段名言最足代表他们的这种观点：

夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治。（《韩非子·显学》）

这样的夸大对立绝对性的矛盾观，同当时新兴地主阶级不妥协地夺取和巩固各项权力的无情斗争之间，存在着认识与实践的密切关系，是一望可知的。

法家也谈对立的转化，尤其善于详细分析转化的条件和步骤。例如，他们说：

立民之所乐，则民伤其所恶；立民之所恶，则民安其所乐。何以知其然也？夫民忧则思，思则出度；乐则淫，淫则生佚。故以刑治则民威（畏其威），民威则无奸，无奸则民安其所乐。以义教则民纵，民纵则乱，乱则民伤其所恶。……夫正民者，以其所恶，必终其所好；以其所好，必败其所恶。

(《商君书·开塞》)

这段议论，旨在论证“刑治”优于“义教”，论证二者的不可两立，但却接触到了对立转化这样一个更普遍的真理。在另外地方，他们还专门解释过《道德经》的祸福转化命题：

人有祸则心畏恐。心畏恐则行端直，行端直则思虑熟。思虑熟则得事理；行端直则无祸害。无祸害则尽天年；得事理则必成功。尽天年则全而寿；必成功则富与贵；全寿富贵之谓福。而福本于有祸，故曰：“祸兮福之所倚”。

人有福则富贵至。富贵至则衣食美，衣食美则骄心生。骄心生则行邪僻而动弃理；行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福，故曰：“福兮祸之所伏”。(《韩非子·解老》)

这样来谈转化，比之爱谈转化而无视条件性的老子高明得多，自不待言。老子不知或不谈转化的条件性，正因为他没有或说不出自己所向往的那种转化所需的条件；商韩大谈其转化的条件，则是他们自信甚强且充满活力的象征。没有条件，于是鼓吹用弱；充满活力，自然趋于尚强。

法家描绘的好恶、祸福之逐步向对方转化而去，用思辨的语言来说，叫做“两者的各一方当自己实现时也就创造对方，把自己当作对方创造出来”(《马克思恩格斯全集》第十二卷第七四三页)。这种情况，在黑格尔辩证法和马克思主义辩证法里，都谓之为对立的同一。可是，当法家人们如此谈论的时候，有充分根据可以推断，他们绝未意识到所谈的转化着的对立两极之间有什么同一性。因为，通观法家的整个著作，我们所能看到的是，当他们谈论对立的时候，他们强调矛之与盾，强调二者的“不同器”、“不兼时”、“不两立”，即排斥对立在时间空间中有任

何同一的余地。更多的时候，法家也谈同一，只是他们所追求的是严禁“二心私学”（《韩非子·诡使》），反对“兼礼”、“兼听”（《韩非子·显学》），要求“独断”（《韩非子·外储说右上》）独行。这种同一，又排斥同一在时间空间上有任何对立的存在。这种二是二、一是一的思想方法，和对立的同一性思想正相径庭。

法家辩证法之所以如此执著转化的条件性和酷爱无对立的同一及无同一的对立，除去社会政治的原因之外，就思维发展的过程来看，它正好是道家辩证法的反动，是老子的不谈转化条件、庄子的不分对立和同一的思想之向对立面的转化。后者就预藏于前者之中。当前者在实现自己时，已经预示着后者的必然出现。这是不以人们意志为转移的客观辩证法，虽然它们是通过人们的意志显现出来的。

同道家辩证法的用弱、法家辩证法的用强都不相同，儒家辩证法是主张用中的。它既不同于侈谈转化而无视条件性的道家，也有别于夸大对立而强求同一的法家；它小心翼翼地注视着转化的条件性，为的是防止转化的出现，它恭谨谦逊地调和对立在同一中的存在，为的是避免对立趋于极端而使旧的同一瓦解。例如，在好几种儒书中，都记有如下一则故事：

成汤之时，有谷生于庭，昏而生，比旦而大拱。其吏请卜其故。汤退，卜者曰（《韩诗外传·二》作“伊尹曰”）：“吾闻祥者，福之先者也；见祥而为不善，则福不至。妖者，祸之先者也；见祸而为善，则祸不至。”于是早朝晏退，问疾吊丧，务镇抚百姓，三日而谷亡。

故祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，圣人所独见，众人焉知其极！（《吕氏春秋·季夏纪·制乐》）



这是对祸福倚伏的又一种见解，同道法二家的解释迥异其趣。照故事所说，对付祸福转化的基本原则应该是：保福防祸，早为之谋。这个被夸为他们“所独见”的对付转化的“极”，恰恰是反对转化的。再如：

君子安而不忘危，有而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。（《易·系辞下》）

见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者。而兼权之，熟计之，然后定其欲恶取舍，如是则常不失陷矣。（《荀子·不苟》）

诸如此类的箴言很多很多，无非是要求因一而见二，要求使他端与此端常在，或者说，要求在同一中看到对立，设法让对立保持其同一，以维系身安国保、常不失陷的局面。

非常明显，这是一种既得利益者的哲学，它同失利者的道家哲学或夺利者的法家哲学，社会基础既然不同，目的便也不同，方法自亦有别。

但是，它们都抓到了客观辩证法的一个方面。从认识发展的逻辑来说，儒家的用中的辩证法，应该是道家用弱、法家用强的辩证法的折衷或综合，是它们的逻辑的必然。就历史时间而论，应该以荀子和汉初的儒家作为代表。但是，从认识发展的螺旋圈来看，用弱又曾经是从前一个用中来的，虽然那个早先的用中还是比较初级，其代表性的历史人物自然应推孔子。

这样，我们所要研究的儒家辩证法，其时限将主要逗留在由孔子到荀子之间。孔子以前荀子以后，也有儒家经典，作为他们思想的源头和流脉，自应在考察之中。至于定于一尊以后的儒学人物和著作，虽然也以“儒”字相标榜，其实已因“莫得其偶”即没有他家与之相对待，而不成其为儒家了。