

题丛书

CLASSICAL
PROPOSITIONS



Zhexue

东方哲学
经典命题

◎赖功欧 主编

江西出版集团·江西人民出版社

B3/6

2007

东方哲学 经典命题

◎ 赖功欧 主编

◎ 杨雪骋 黎康 副主编

江西出版集团

江西人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

东方哲学经典命题/赖功欧主编. —南昌:江西人民出版社,
2007.5

ISBN 978 - 7 - 210 - 03468 - 1

I. 东... II. 赖... III. 东方哲学 - 研究 IV. B3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 113310 号

东方哲学经典命题

赖功欧主编

江西人民出版社出版发行

南昌市红星印刷有限公司印刷 新华书店经销

2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:12.125

字数:315 千 印数:1-3000 册

ISBN 978 - 7 - 210 - 03468 - 1/B · 128 定价:26.00 元

江西人民出版社 地址:南昌市三经路 47 号附 1 号

邮政编码:330006 传真电话:6898827 电话:6898893(发行部)

网址:www.jxp-ph.com

E-mail:jxp-ph@tom.com web@jxp-ph.com

(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

中国哲学部分

- 3/ 天人合一
- 8/ 和而不同
- 13/ 内圣外王
- 17/ 民为邦本
- 22/ 厚德载物
- 27/ 道法自然(老子)
- 32/ 反者道之动(老子)
- 36/ 无为而无不为(老子)
- 41/ 有无相生(老子)
- 44/ 仁者爱人(孔子)
- 48/ 君子喻于义,小人喻于利(孔子)
- 52/ 中庸之道(孔子)
- 57/ 仁者乐山,智者乐水(孔子)
- 60/ 忠恕之道(孔子)
- 65/ 反求诸己(孟子)
- 69/ 尚贤(墨子)
- 73/ 衣食足而知荣辱(管子)
- 76/ 白马非马(公孙龙)
- 80/ 循名责实(邓析子)

天行有常(荀子)	/84
虚壹而静(荀子)	/88
化性起伪(荀子)	/92
不相容之事不两立(韩非子)	/96
诚信(先秦儒家)	/101
得意忘象,得象忘言(王弼)	/107
越名教而任自然(嵇康)	/111
形质神用(范缜)	/115
四大皆空(佛教)	/119
顿悟成佛(禅宗)	/123
平常心是道(马祖道一 南泉普愿)	/128
太虚即气(张载)	/135
民胞物与(张载)	/140
宇宙便是吾心,吾心即是宇宙(陆九渊)	/144
理一分殊(朱熹)	/148
格物致知(朱熹)	/153
致良知(王阳明)	/157
知行合一(王阳明)	/162
经世致用	/167
理势相契(王夫之)	/171
新陈代谢	/174
众人之宰,自名曰我(龚自珍)	/178
古来事业由人做(洪秀全)	/183
世道必进,后胜于今(严复)	/188
依自不依他(章太炎)	/193
欲维新吾国,当先维新吾民(梁启超)	/198
大胆假设,小心求证(胡适)	/203
翕辟成变(熊十力)	/207
体用不二(熊十力)	/210
实事求是	/214
一分为二	/218

日本哲学部分

- 225/ 茶禅一味(村田珠光)
230/ 倚伏之理(贝原益轩)
234/ 人情无古今无华夷(伊藤仁斋)
239/ 互性妙道(安藤昌益)
243/ 没有悟就没有禅(铃木大拙)
247/ 人发挥人的天性自然就是人的善(西田几多郎)
251/ 宗教是向人类生命最深层次复归的精神运动(池田大作)

朝鲜哲学部分

- 257/ 归一心源(元晓)
262/ 义无常制,合宜为贵(李珣)
267/ 忠义者,贫贱者之常事(朴趾源)
272/ 士者生人之大本(朴珪寿)

印度哲学部分

- 279/ 诸行无常(早期佛教)
283/ 梵我一如(《奥义书》)
289/ 实相涅槃(龙树)
294/ 所有宗教就像不同的河流,最终将会汇合于同一海洋(甘地)
300/ 真理即是神(甘地)
303/ 宗教是人的内在善性的表现(甘地)
307/ 人的宗教就是人的最内在的真理(泰戈尔)
311/ 意志越自由宽广,道德联系就越真实多样而伟大(泰戈尔)
315/ 艺术诞生于心灵与世界联系中的剩余部分(泰戈尔)
319/ 创造是自由(泰戈尔)
323/ 精神进化(奥罗宾多)
328/ 进化是一个扩展、升高和统合的三重过程(奥罗宾多)
332/ 整体瑜伽(奥罗宾多)

普遍解脱(拉达克里希南) /337

“绝对”是宇宙的逻辑基础(拉达克里希南) /342

成为自然的就是一切(奥修) /346

阿拉伯哲学部分

除了神外,无物存在(苏菲派) /353

灵魂是人类的完备(伊本·西那) /357

离开质料的形体形式是不存在的(伊本·西那) /362

双重真理(伊本·路西德) /366

结果和原因是一致的(伊本·赫勒敦) /373

生和死是同一的(纪伯伦) /378

主要参考文献 /383

后记 /385

中国哲学部分

天人合一

“究天人之际，通古今之变”，这一直是中国古代的哲学家们最关注的重大基本问题。而“天人合一”命题的提出，就是中国古代哲学家们在古典时代里对“天人”关系问题所做出最具民族特色的解答。“淹贯中西”的国学大师钱穆先生晚年就曾以天启之感，彻悟“天人合一”“实是整个中国传统文化思想之归宿处”。可以说，“天人合一”不仅是中国传统哲学的一个基本命题，更是中国传统文化的一个基本精神。或许是有见于当今社会生态问题的日益突出，作为中国传统思想核心命题之一的“天人合一”就显得格外引人注目，甚至被簇拥为一面绿色环保的旗帜。

虽然“天人合一”的思想起源较早，但作为一个固定用语则出现较晚。尽管汉代的董仲舒曾说过：“以类合之，天人一也”，又说：“天人之际，合而为一”。宋代的邵雍也曾说过：“学不际天人，不足以谓之学。”他们确实都表达了“通贯天人”之意，但都没有明确提出“天人合一”这四字成语。实际上，明确提出“天人合一”命题的是作为“关学”创始人的张载，他说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。”又说：“合内外，平物我，自见道之大端。”“天人合一”亦即内外合一。张载对“天人合一”的论述，既是对此前“天人合一”思想的概括，同时也为后世儒家对这一命题的阐扬开了先河。

沿中国思想史的长河溯源而上，可以发现，“天”和“人”是

国传统哲学出现最早且历时最久的一对哲学范畴,它包容了多种复杂的含义。甚至可以说,不同时代和不同学派所说的“天”和“人”都有着不同的内涵。

在甲骨文中,“天”字是大头人的形象,表示人之顶巅,作“大”或“上”解。大约在商末周初,“天”被用以指称人们头顶上的苍天。由于浩渺的苍天被认为是至上神的所在,于是“天”又成为至上神的代称。西周初年,“天”已逐渐代替殷人的“帝”(拥有主宰人间吉凶祸福的无上权威的至上神)的称呼,而“天”和“人”也作为相互对应的概念同时出现在当时的文献中。“天”可以通过龟卜向人间发号施令,赐福降祸,而“夙夜畏天之威”的“人”则匍匐在天帝的脚下。这就是中国历史上“天人”观的最初形态,这种以“天”统“人”的立场很难说就是表现了人与自然的和谐与统一的关系。

及至西周后期,伯阳父用天地“阴阳二气”的“失序”来解释地震的产生;春秋时期又相继出现了“天有六气”、“地有五行”之说。这样,由于有无所不在的、流动的精微物质——“气”概念的介入,使“天”也被物质化了。从此,对“天”的理解更呈现出多元化趋势,“天”被理解为“自然之天”、“神性之天”、“理念之天”、“本然之天”和“命运之天”等等。不同学派间,同一学派中的不同学者间,乃至同一学者在不同场合下,因对“天”的不同言说而存在不同的“天人关系”论。

就中国传统文化的主流——儒家而言,其在“天人关系”问题上的主要倾向是“天人合一”论,不过其表现形态略有不同,或表现为“天人相通”,或表现为“天人相类”。

孟子说过:“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心》)由于其逻辑前提是“人性天授”(“人性”与“天道”本来就是统一的),所以只要充实和发挥人性,就可以达到“知天”的境界。孟子把仁、义、忠、信等说成是“天”之所赐,称为“天爵”,实际上就是把人的道德理念当作“天”的属性,故此“天”实为理念之

天。这种基于理念之天来实现“天人相通”的思想,为后世宋儒所继承和阐扬。先秦儒家的这种“天人合一”论指向的不是人与自然的合一而是“性与天道”的统一。

与孟子在主体精神内完成人与天的合一的路径不同,汉代董仲舒提供了儒家另一类型的“天人合一”论,即在“天人相类”基础上实现天人合一的“天人感应”(“同类相动”)说。这一学说讲的倒大体是人与自然的关系,但由于他的“天”只是具有自然的外貌而实为有意志、有目的的至上神,所以这种以“阴阳五行”为骨架的神学化的“天人合一”论,所反映出的就只能是一种被扭曲了的人与自然的关系。

发源于周代的“天人合一”的观念,经由孟子的“性天相通”说与董仲舒的“人副天数”说的前后激扬,到了宋代的张载、二程(程颐、程颢)而臻于成熟。张载、二程阐扬了孟子“性天相通”说的内在精髓,扬弃了董仲舒“天人感应”论的粗陋形式,从而达到了中国传统哲学中“天人合一”论的新的理论高峰。

应当说,“天人合一”是中国传统文化中概括力极强的哲学范畴。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”作为一个极其简明而有力的论断,尽管不能简单地将其归结为“自然与人”的统一,但它确实表述了人和大自然和社会整体的归宿关系。

究其实质,中国传统的“天人合一”观念其实就是说,“天”与“人”的所有合理性从其根本而言是建立在同一个基本的依据上,而这实际已经构成了古代中国知识与思想的决定性的支撑背景。不过,在儒家“天人合一”的思维模式中,人始终是主要的,所谓“天道远,人道迩”,“未能事人,焉能事鬼”。当天道与人道,自然与人事发生冲突之时,就应该“敬鬼神而远之”。因此,在古代中国,对世间的眷恋始终没有被对天国的向往所取代,人的道德也始

终没有发展成为西方式的神的宗教。“天地故生人”，然“无人则无以见天地”。没有人的客观世界是没有任何意义的。因此，儒家是以人中心，天、地、人三者形成一个整体结构和体系，以此来展示其独特的“天人合一”的思维活动，虽然这其中有着某些人对主宰、命定的被动顺从的消极意义（如“国将兴，听于民；将亡，听于神”）。可以说，在中国传统文化中，“天人合一”既是世界观，又是人们认识自然界、改造自然界的方法论，也是处理各种关系的行为准则。

儒家“天人合一”的观念，其本义并非直接讨论人与自然的关系。“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，是儒家学者以伦理为本位来建构自己的世界图景的产物，其立论的基点是泛道德主义。从先秦的孟子到宋明诸大儒，可以说走的都是同一条路径。自然之天在儒家传统中并不占据主要地位，事实上心性或义理之天才构成了儒家天论的主流。儒家“天人合一”论的提出，它所要解决的问题是人的精神价值的来源问题，而不是对如何处理人与自然的关系所进行的哲学探究。很显然，直接用儒家“天人合一”的观念去解决现代社会中日益凸显的人与自然的对立是办不到的，而必须进行现代的诠释与重建。

当然，儒家“天人合一”观念中所显示出来的将人与自然万物看成是在精神价值上的统一，并把天地万物当作是人的观念的来源和落实人的情感的对象，这样一种价值取向，标示出中国传统主流思想确实没有征服自然的强烈意识，这对在现代化进程中陷入生态危机的现代人而言，确实可以提供一个消除人与自然对立的极富启发意义的“根本解决之道”。

在对中国古代“天人合一”思想抱有极大热忱与期许的人们中，当代著名学者季羨林的看法是颇具代表性的，他在题为《“天人合一”新解》的文章中指出：西方文化被其占主导地位的分析思维模式所支配，在处理人与自然的关系方面，指导思想是征服自然，暴烈索取。在西方文化主宰下，全世界范围内生态严重失衡，

已经威胁着人类未来的发展和生存。这些弊害表明西方文化行将衰落。而作为东方综合思维模式的最高和最完整体现的“天人合一”思想,则可以济西方分析思维模式之穷。人们只有按照“天人合一”的思想,去同大自然交朋友,彻底地改“恶”向“善”,人类才能继续幸福地生存下去。

的确,人类若想在这个地球上安全地栖居,甚至是“诗意地栖居”,可以而且必须从“天人合一”“这个代表中国古代哲学主要基调的”“非常伟大”且“含义异常深远的思想”中去汲取“生存的智慧”;中国传统的“天人合一”的观念也会因为这样的阐扬而别添新的生命力。

(黎 康)

和而不同

意大利著名思想家恩贝托·埃柯在 1999 年纪念波洛那 (Bologna) 大学成立 900 周年的大会主题演讲中提出, 欧洲大陆第三个千年的目标应该是“差别共存与相互尊重”。这种说法如果用中国传统的哲学命题去加以表达, 便是“和而不同”。

在卷帙浩繁的中国古代典籍中, 有关“和而不同”的最早记载是《国语·郑语》, 其中记载着史伯回答桓公的一句话: “夫和实生物, 同则不继。以他平他谓之和, 故能丰长而物归之, 若以同裨同, 尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂, 以成百物。”

简单而言, 所谓“和而不同”就是要在承认“不同”的基础上形成“和”。实际上, 任何事物都是众多的成分以某种方式结合在一起而形成的, 只有一种成分, 便不可能产生新事物, 这就是所谓“和实生物, 同则不继”的意思。“和”作为多样性的统一, 它是丰富的和具有生命活力的。因而, 只有在“不同”的基础上所形成的“和”(“合并”、“融合”、“平衡”、“团结”、“和谐”) 才能产生新事物; 如果一味追求“同”, 则不仅不能使事物得到发展和持久, 反而会使事物走向衰竭和消亡。

继《国语》之后, 《左传》在记载齐国政治家思想家晏婴讨论君臣关系(“君臣之和”)时, 也论及了“和而不同”。此中, 晏婴用“相济”、“相成”的思想进一步丰富了“和”的内涵。晏婴指出: “和”必须是多样性事物之间形成的和谐, 而不是简单类同。“和”

有如美食，必由多种原料和调料加以烹调而成，它们彼此“济其不及，以泄其过”，就是补充味道之不足，冲淡味道之过强，达到适度可口。“和”又如同音乐，必须有“五声、六律、七音”以相成，“疾徐、哀乐、刚柔”以相济，才能形成富于变化、优美动听的乐章。君臣之间，臣对君不能一味服从，要有批评有建言，使正确的主张更为完备，使不正确的主张及时纠正，这才叫君臣之和。若是臣对君只能言听计从，就好比“以水济水”，不会有美味，又好比“琴瑟之专壹”，不会有音乐，所以简单的同一是不好的。

从史伯和晏婴的“和同之辨”中可以看出，在孔子之前，中国的思想家已经明确从宇宙观上肯定了事物的差异性和多样性，当然他们所强调的不是多样性事物之间的对立和斗争，而是它们之间的互补与和谐，这便是中国“贵和”文化的特色之所在。

孔子正是在前人的基础上，把“和同之辨”中所提炼出的“和而不同”的思想进一步上升为做人的原则，作为“君子”与“小人”的区别标准，这便是孔子所说的：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）

作为“和而不同”这一理念的最初要求，孔子所说的“君子和而不同，小人同而不和”就是要在有道德的君子之间建立一种彼此尊重个性和意见的健康关系。此后，这一理念便被后世儒家们扩大运用于人际关系和其他的领域中，而逐渐成为一个普遍性的原理，且随着儒学地位的不断提高，而对中国古代文化的方方面面产生了极其重大的影响。

魏晋之际的何晏在《论语集解》中，对孔子“和而不同”的原则作了进一步的发挥，他说：“君子心和，然其所见各异，故曰不同；小人所嗜好则同，然各争利，安得而和？”这样便把“和”与“同”彻底地归于人的不同上来。君子的看法相同，但他们所做的不一定都一样，如在教化上，有些人认为要出仕做官，有些人认为要教书育人等等各不相同，但他们都是为了教化。小人看似相同，那是为了利益，如果同伴中有人损害了其他人的利益，就很容易由此产生

内江,最终也只能是作鸟兽散。

而热衷于“理欲、义利之辩”的宋儒们,则是结合孔子的“君子喻于义,小人喻于利”的说辞,用“义”和“利”来解释“和而不同”,认为君子的“和”是“义”的结果,小人的“同”是“利”的驱使。这种解释一直影响到清末。如刘宝楠在《论语正义》中就说:“和因义起,同由利生。”

“君子和而不同,小人同而不和”,这本是一条道德箴言,其宗旨就在于指导人们如何处理复杂的人际关系和如何对待不同的意见。它所依据的哲理就是,任何事物的存在与发展都各有自己的特点,而且人们的意识也千差万别。然而,世界正是由此而显得生机勃勃、姹紫嫣红。可以说,正是这些不同的事物互济互克、不同的意识的相切相磋,社会才得以迈开故步,向前演进。所以说,世界之所以如此存在并发展,正是由于“和而不同”的结果。

从根本上说,中国传统文化中的“和而不同”的理念,来自博大宽厚的“天人合一”的宇宙观(天与人之间的社会规范就是“和”)。这种宇宙观总是在追求如同天地那样广大无边的精神境界,认为这种天地境界是最高的,认为万物的存在和发展都有它各自的位置和价值,各家的观点也都有它各自的合理性和作用。世界是多姿多彩的,真理也是多种多样的,不可能趋同,也不应该对抗,良性的关系只能是和平相处、互容互补。可以说,这种宇宙观和方法论对中国人的影响是十分深远的。

以现代的理念来剖析中国传统的核心价值观念——“和而不同”,它至少包含有如下四个方面的原则:其一,自立原则,即每个人都要坚守自己的信念和个性;其二,差异原则,即要承认人们的思想观点总是千差万别的,这是常态;其三,互尊原则,即要尊重别人的意见,理解其中的合理因素;其四,和谐原则,即事情可以相异相成,或者相反相成,也可以并行不悖,尽量避免冲突和对抗。由此可知,中国古代贤哲们所力倡的“和而不同”的理念,它是理性的、文明的和开放的,它与文化专制主义所表现出来的“唯我独