

中国文化书院文库●论著类  
●中国文化与文化中国丛书

# 中国传统文化中 的儒道释

●汤一介 著



中国和平出版社

# 中国 传统文化中的儒道释

● 汤一介 著

中国和平出版社

中国传统文化中的儒道释

汤一介 著

\*

中国和平出版社出版

(北京东城区豆腐池9号)

新华书店北京发行所发行

冶金胶印厂

(原冶金测绘印刷厂)

\*

开本850×1168 1/32开 印张9.75 字数215千 插页2

1988年10月第1版 1988年10月第1次印刷

印数1—14,400册

国际统一书号: ISBN 7—80037—103—4/G·37

定价: 2.90元

《中国文化与文化中国丛书》编委会

(按姓氏笔画排列)

顾问： 冯友兰 张岱年

季羨林 梁漱溟

主编： 庞 朴

编委： 田志远 汤一介 张文定

张立文 李泽厚 庞 朴

林毓生(美) 胡晓林

鲁 军 傅伟勋(美)

FG6P/02

## 总 序

中国文化从 19 世纪以来发生了危机。危机的原因恰为五四新文化运动指向的那样，主要在于它缺少近代的民主精神与科学精神。

于是，中国文化还能否在世界上生存下去？如果能，应该怎样来更新自己；如果不能，应该用什么来代替？便成了清朝晚期以来有关中国文化种种争论的重大焦点。

争论的具体形式是多种多样的，争论的政治背景更有天壤之别，争论本身却一直未曾停止，历经几个时代，直至今日。

围绕着中国文化危机的争论，人们研究了有关文化的一般理论和方法；探索了中外文化的特点和历史，提供了发展中国文化的方案和途径，从而，创造出一大批关于文化学和文化史的精神财富。

尽管这批财富的价值有大有小，方向或正或偏，但有一点可以说是共同的，即它们都是想着要再造中华文明。在这个崇高的目标面前，看起来，一切差别都消解了，一切努力都朝着“文化中国”。

文化中国，这是春秋时代我国政治家、思想家的一个伟大理想。当时他们所谓的“中国”既不是一个地理概念，又不是一个政治概念，也不是一个种族概念，而是一个文化的概念，即与野蛮相反的“文明”；有所谓中国而失礼义则夷狄之，夷狄

而能礼义则中国之的说法。从那以后，我们的民族观念和文化观念，一直都是密切结合着的。

这种将中国等同于文明的观点，不免带有某些自我中心的傲慢；而将文明等同于中国，却又要求着文化上的全方位开放。按照这种观点，中国应该是文明的；而一切文明也都应该使之成为中国的，不存任何政治的、地域的和种族的歧见。汉唐盛世，便是明论。

现在摆在读者诸君面前的这套《中国文化与文化中国丛书》便是近代以来有关中国文化论争在新形势下的继续，也是春秋以来有关文化中国理想在新时代中的展现。毫无疑问，著者的观点是不尽相同的，甚至彼此正相反对；但在以中国文化为内容、以文化中国为目的上，他们却高度一致。因此，我们有理由希望，这套丛书将能对中国的现代化，在文化方面作出些许贡献；并将能在广大的读者中，唤起热情的回声。

庞朴

一九八八年三月

## 目 录

论中国传统哲学中的真善美问题.....	(1)
论中国传统哲学范畴体系的诸问题 .....	(20)
论儒家的境界观 .....	(44)
论孔子 .....	(55)
论《道德经》建立哲学体系的方法 .....	(78)
论道德的产生和它的特点 .....	(93)
论早期道教的发展.....	(109)
关于《太平经》成书问题.....	(139)
《太平经》中“气”的概念分析 .....	(161)
略论早期道教关于生死、神形问题的理论.....	(171)
读《世说新语》札记.....	(193)
从印度佛教传入中国看研究比较 哲学、比较宗教学的意义.....	(196)
从印度佛教传入中国看中国文化发展的若干问题	(232)
唐代排佛之根据.....	(243)
功德使考.....	(249)
“全球意识”与“寻根意识”的结合.....	(256)

让中国文化走向世界，也让世界文化走向中国···	(275)
如何发展中国文化·····	(278)
中国哲学史与中国思想史·····	(282)
近年来中国哲学史研究的新进展·····	(286)
国外中国哲学研究一瞥·····	(296)
· 后记·····	(301)



## 论中国传统哲学中的

### 真、善、美问题

真、善、美历来是哲学讨论的重要范畴。中国传统哲学在这三个方面提供了独特而有价值的思想资料，从而表现了中华民族在理论思维方面的独创性。

中国传统哲学关于真、善、美的观点集中体现在中国古代思想家长期讨论的三个命题之中，即：“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”。

关于“天”和“人”这两个概念可以因不同的哲学家而有十分不同的涵义，这里不可能详细讨论，但无论如何“天（道）”总是就宇宙的根本或宇宙的总方面说的，“人（道）”往往是就人们的社会生活或人本身方面说的。天人关系问题从来就是中国古代思想家所研究的最重要的问题，司马迁说他的《史记》是一部“究天人之际”的书；董仲舒答汉武帝策问时说，他讲的是“天人相与之际”的学问；魏晋玄学创始者之一何晏说另一创始者王弼是“始可与言天人之际”的哲学家；中国道教茅山宗的真正创始者陶弘景说只有顾欢（另一道教领袖）了解他“心理所得”是“天人之际”的问题。在中国传统哲学中对“天人关系”虽有各种说法，如荀子提出的“明天人之分”，庄子的“蔽于天而不知人”，郭象的“天者，万物之总名”等等，而且“天人关系”

问题在魏晋时期又常通过“自然”与“名教”的关系表现出来。但中国传统哲学的主流却大都把论证“天人合一”或以说明“天人合一”为第一要务。

孔子多言“人事”，而少言“天命”，然而孔子并非不讲“天命”。我们知道，他不仅说过“唯天为大”，而且认为“天命”与“圣人之言”是一致的，他说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”最早提出完整意义的“天人合一”思想的哲学家是孟子，如他说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”；又说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”，这表明他把“天”和“人”看成一个统一的整体。荀子虽然讲“明天人之分”，而其根本要求则在“制天命而用之”，即从“人”的方面来统一“天”，因而他把“人”抬高到与“天”、“地”并列的地位：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是谓之能参”。“故善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人。凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。”道家的老子主张：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，这“天”、“地”、“人”等是一统一的系列，都统一于“道”。就是“蔽于天而不知人”的庄周也说：“天地与我并生，万物与我为一”；而“至人”更可“与天地精神相往来”。董仲舒宣扬“天人感应”，他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也”。董仲舒这类言“天人合一”的理论自然是唯心主义的，且带有神秘主义色彩。

魏晋玄学讨论的中心课题是“自然”与“名教”的关系问题，而实际上也是天人关系问题。虽有嵇康阮籍提倡“越名教而任自然”，但他们实际上是反对假名教而相信真名教的，正如鲁迅所说：“魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实际上是

毁坏礼教，不信礼教的。表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。”而魏晋玄学的主流则更是以调和“自然”与“名教”为主题。王弼主张“体用如一”，故有“举本统末”之言，谓了解“天道”即可了解“人事”，圣人可以“体冲和以通无”，体现“天道”以至于同于“天”。郭象也讲“体用如一”，以为“用外无体”，他认为圣人“常游外以弘内”，在现实社会中就可以实现符合“天道”的理想社会，所以“名教”不仅不和“自然”相矛盾，恰恰应在“人间世”中来实现其“逍遥游”。魏晋名士多言“放达”，但有的人是“行为之放”，仅得“放达”之皮相，如王衍、胡毋辅之流，以矜富虚浮为放达；有的人是“心胸之放”，则得“放达”之骨骸，如嵇康阮籍等人，以轻世傲时为放达；有的人是“与自然为一体之放达”，则得“放达”之精髓，如不为五斗米折腰的陶潜即是。陶潜是个大文学家，其实也是一个大思想家，他体现了魏晋时文士最高尚的一种人生境界，他在《形影神赠答诗》最后抒发他的思想境界说：“纵浪大化中，不喜亦不惧，应尽便须尽，无复独多虑”；在《与子俨等疏》中说：“常言五六月中，北窗下卧，遇凉风暂至，自谓是羲皇上人”。这种与自然为一体的放达，虽不同于孔子的“天人合一”的思想境界，却正是魏晋人所追求的一种“天人合一”的精神世界。

宋儒所讲的身心性命之学，更是以“天人合一”为其所要论证的基本命题。周敦颐明确地说：“圣人与天地合其德”，“圣希天”。故王夫之说：“自汉以后，皆涉猎故迹，而不知圣学为人道之本。然濂溪周子首为《太极图说》，以究天人合一之源”。张载的《西铭》更谓“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”；《东铭》则谓“儒者则因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人”。二程讲“体用一源”，其目的亦在

明“天人合一”之理，故说：“在天为命，在人为性，主于身为心，其实一也”；又说：“天人无二，不必以合言（按：意谓天人本一体）；性无内外，不可以分语”，“圣人之心，与天为一”。朱熹也说：“天即人，人即天。人之始生，得之于天也。既生此人，则天又在人矣。”“人”及人类社会虽由“天”而有，但既有“人”及人类社会，“天道”将由人来体现，即“天道”通过人的行为实现于社会，而能完全实现“天道”者唯圣人。所以朱熹说：“圣人……与天为一”。程朱理学如此，陆王心学也以阐明“天人合一”之理为己任。陆九渊说：“宇宙内事是己分内事，己分内事是宇宙内事”。王守仁说：“心无体，以天地万物感应为一体”，“盖天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，雨风露电，日月星辰，禽兽草木，山川木石，与人原只一体。故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳”。王阳明从主观唯心主义立场讲“天人合一”，所以他说：“大人之能以天地万物为一体，非意之也，其心之仁本若是”。他在解释《大学》中的“亲民”与“明明德”时又用了“体用如一”的观点，他说，“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也；故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”明清之际的重要思想家黄宗羲和王夫之都从不同的方面论证了“天人合一”之理。黄宗羲从“盈天地皆心”的观点出发批评把“理”与“心”析分为二，他说：“夫自来儒者，未有不以理归之天地万物，以明觉归之一己，歧而二之，由是其不胜支离之病。阳明谓良知即天理，则天理明觉，只是一事，故为有功于圣学”，故“心无本体，工夫所至，即其本体”，这是按照中国传统哲学中“体用不二”来说明“天人合一”。王夫之以“天”与“人”之气化同运，来

说明“天人合一”之理，他说：“父母载乾坤之德以生成，则天地运行之气，生物之心在是，而吾之形色天性，与父母无二，即与天地无三也”。因为“天人之蕴，一气而已”，所以“道一也，在天则为天道，在人则为人道”，“天”与“人”“惟其一本，故能合”，“惟其异，故必相须以成而有合”。王夫之认为，“天道”乃一刚健之气化的流行，而人受之为“仁义之心”，故谓“成之者，人也；继之者，天人之际也”，“天人相接续之际，命之流行于人也”，盖“天人同于一原”也。

中国传统哲学中，无论唯物主义还是唯心主义都以讨论“天人合一”为中心课题，唯物主义往往是从“元气”论出发，把整个宇宙视为气化流行，而人即在其中谋求与天地气化流行成为和谐之整体。而唯心主义，或以“天”（“天道”或“天理”）为一超时空的至健的大秩序，而“人”（“人道”或“人事”）则是依此超时空之至健的大秩序而行事、“体道”以求宇宙之和谐；或以“天”为“心”，认为一切道理俱于一心之中，充分发挥“本心”之作用即可“与天同体”。从中国传统哲学上看，虽然唯物主义和唯心主义论宇宙统一性问题时的立论基础并不相同；但是，在它们之间也有若干共同点。这些共同点，或者说表现了中国传统哲学思维方式的某些特殊性。这就是：第一、所谓“天人合一”的观念表现了从总体上观察事物的思想，不多作分析，而是直接的描述，我们可以称它为一种直观的“总体观念”；第二、论证“天人合一”的基本观点是“体用如一”，即“天道”与“人道”的统一是“即体即用”，此可谓为绝对的“统一观念”；第三、中国传统哲学，不仅没有把“人道”看成僵化的东西，而且认为“天道”也是生动活泼的，生生不息的，“天行健，君子以自强不息”，人类社会之所以应发展、人们的道德之所

以应提高，是因为其应适应“天道”的发展，此可谓为同步的“发展观念”；第四、“天”虽是客体，“人道”要符合“天道”，但“人”是天地之心（核心之心），它要为天地立心，天地如无“人”则无生意、无理性、无道德，此可谓之为道德的“人本观念”。这就是中国传统哲学中“天人合一”思想的全部内涵。

关于“知行”问题，一般中国哲学史著作往往从认识论角度去分析它，但在中国传统哲学中，它更是一个伦理道德问题。认识论问题如果不与道德修养问题相结合，就很难成为中国哲学的一个部分而流传下来，因此认识论问题往往与伦理道德是同一问题，故中国古代哲学家主张在社会生活中不仅应“知”（认识），而且应“行”（实践，身体力行）。

至于“善”，虽然各个不同的阶级或阶层、集团的看法不同，所立的标准各异，但在中国传统哲学中重要的哲学家大都认为“知”和“行”必须是统一的，否则就根本谈不上“善”。所以，从总体上看，“知行合一”思想实贯穿于中国传统哲学之始终。古代贤哲们把“知”和“行”能否统一看作是关系到做人的根本态度问题，知行统一是他们所追求的理想之一。从孔子起就把“言行一致”视为道德上划分君子与小人的一个标准，“君子耻其言过其行”。孟子讲“良知”、“良能”，虽以恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心等四端为人先天所固有的，但要成为道德的仁、义、礼、智，则必须把四端“扩而充之”，这点必须在道德实践中方可达到，所以孟子说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母。”荀子强调“行”为“知”的目的，但同时也承认“知”对“行”的指导作用，因此他说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至

于行之而止矣。行之，明也；明之，圣人也。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无它道焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽教必困。不闻不见，则虽当非仁也，其道百举，而为陷也。”《大学》讲三纲领八条目，也是说的知行的统一过程。至宋儒，程颐虽主张“知先行后”，但在道德修养方面则认为：“知而不能行，只是未真知”，所以黄宗羲说：“伊川先生已有知行合一之言。”（《宋元学案》卷七五）朱熹虽继承了程颐“知先行后”之说，但他特别提出“知行常相须”、“知与行工夫，须着并进”，其理由是：“论先后，知为先；论轻重，行为重”，所以有人说程朱是“重知的知行合一说”。“知”虽是“行”的基础，而“论知之与行，曰方其知之，而行之未及也，则知尚浅”；“既亲历其域，则知之益明，非前日之意味。”朱熹之所以重“行”，则是因为他把“知”与“行”问题从根本上视为道德修养问题，所以他说：“善在那里，自家却去行他，行之久则与自家为一，为一则得之在我。未能行，善自善，我自我。”“善在那里”是“知”的问题，“自家却去行他”是“行”的问题，是一个道德实践问题，必得“知行合一”，才可以体现至善之美德。中国传统哲学中常言“体道”（或“体天道”、“体天理”），这或有二义：其一是指“以道为体”，即圣人应和“道”认同，应同于“天”；其二是说实践“道体”，即要求依“天道”而身体力行之。至于王阳明的“知行合一”学说自然为大家所熟悉，但看来对他这一学说也有误解之处，往往抓住他的“一念发动处便是行”这句话就断定他“销行归知”、“以知为行”。其实从一定意义上说，王阳明并没有把“知”和“行”完全等同起来。所谓“一念发动处便是行”，正是就人们道德修养上说的，所以在这句话的后面他进而指出：“发动

处不善，就将这个不善处克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜在胸中。”他又说：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。知行功夫，本不可离，只是后世学者分为两截用功，失却知行本体。”王阳明对知行的统一关系也有明确的说明，他说：“知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。”如果从认识论的角度，或者说王阳明某些话有“合行于知”的嫌疑，但从道德修养层面上看，强调“知行合一”是有一定的积极意义的。到明清之际，王夫之虽主张“行先知后”、“行可兼知”，但他在讲道德修养问题时，仍主张“知行合一”，他说：“盖本知行者，致知力行之谓也。唯其为致知力行，故功可得而分；功可得而分，则可立先后之序；可立先后之序，而先后之互相而成，则由知而知所行，由行而行则知之，亦可云并进而有功。”知行之所以是“并进而有功”的，就是因为知行问题归根结底仍是道德问题。在王夫之看来，“智者，知礼者也；礼者，履其知也。履其知而礼皆中节，知礼则精义入神，日进于高明而无穷。”故圣人之由明而诚，率性以成己之事；圣人之由诚而明，则修道以成物之教，“诚明合一，则其知焉者即行焉，行焉者咸知矣”。这正是中国传统哲学中做人的道理之所在。

目前在中国哲学史的研究中流行着一种观点，认为宋明以来的道学家谈论知行问题，总是把这个认识论问题和道德修养问题混为一谈，并认为这是中国古代哲学家的局限性和错误所在。这虽有点道理，但似有两点可以讨论：第一、宋明以来的理学家本来就不以为知行问题只是认识论问题，而认为知行问题之所以重要，正因为它关乎道德修养问题，所以从理学家本身的立论上说，不存在把认识论问题与道德修养问题混淆在一



起的问题。第二、作为道德修养方面，“知行合一”的学说或知行统一的观点不能说没有一点合理之处，不能认为全无积极意义。作为道德修养上的知行从根本上说是不应割为两截的。王阳明所说的“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”应是中国古代哲学家对这一问题的较好总结。

“情景合一”是一个美学问题，王国维在《人间词话》中写道：“词以境界为最上，有境界则自成高格，自有名句”。何谓“境界”，王说：“境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦为入心中之一境界。故能写真景物、真感情者，谓之有境界，否则谓无境界。”所以，“境界”一辞，除“景物”外，实当亦兼指“情意”。叶嘉莹在《迦陵论词丛稿》中有段对王国维“境界说”的解释颇有见地，他说：“境界之产生，全赖吾人感受之作用。境界之存在，全赖吾人感受之所及。因此，外在世界在未经吾人感受之功能予以再现时，并不得称之为境界。从此一结论看来，可见静安先生所标举之境界说，与沧浪之兴趣说及阮亭之神韵说，原来也是有着相通之处的。”布颜图在《画学心法问答》中对“境界”的解释也如静安先生，他说：“山水不出笔墨情景，情景者，境界也。”所以王国维说：“昔人论诗词，有景语、情语之别。不知一切景语，皆情语也。”可见王国维认为一切诗词等文艺创作以“情景合一”为上品。但这一“情景合一”的美学观点，并非创始于王国维。中国文学艺术理论真正独立出来成为一门学问、成为较有系统的理论体系，大体上说应该是在魏晋南北朝时期。当时已有“情景合一”的思想，这点在钟嵘的《诗品序》中反映得较为清楚，他说：“夫四言，文约意广，取效风骚，便可多得。每苦文繁而意少，故世罕习焉。五言居文词之要，是众作之有滋味者也，故云会于流俗。岂不以指事造形，