

庞朴文集

庞朴 著

山东大学出版社

第四卷
一分为三



庞朴文集

第四卷 一分为三

刘贻群 编

山东大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

庞朴文集/刘贻群编. — 济南: 山东大学出版社, 2005. 1
ISBN 7-5607-2894-4

- I. 庞…
- II. 刘…
- III. 庞朴-文集
- IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 112447 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码: 250100)

山东省新华书店经销

山东新华印刷厂印刷

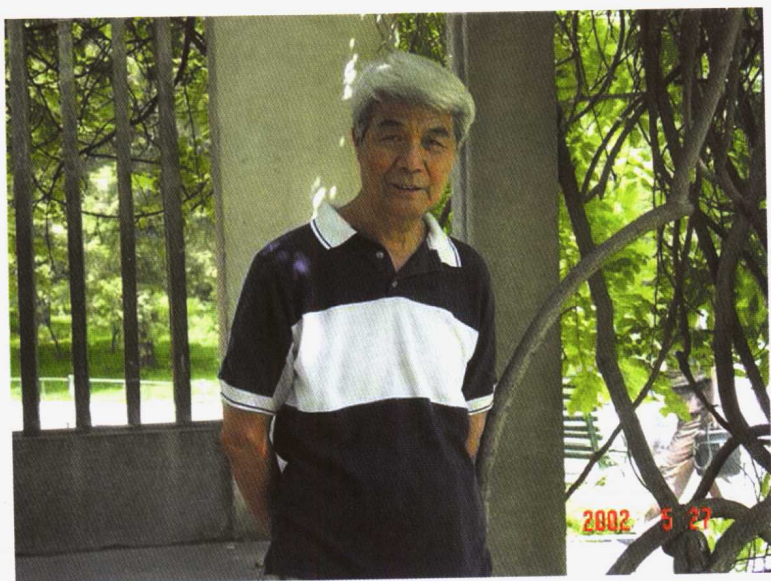
850×1168 毫米 1/32 21.75 印张 564 千字

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月第 1 次印刷

定价: 260.00 元 (全四册)

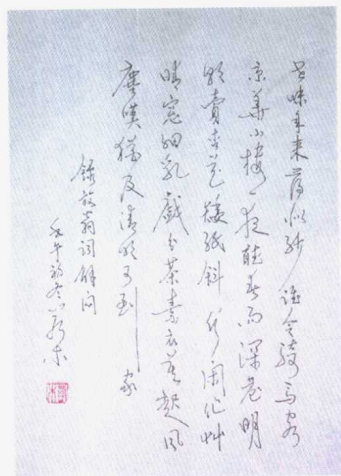
版权所有, 盗印必究

凡购本书, 如有缺页、倒页、脱页, 由本社营销部负责调换



2002年5月于紫竹院

道



习 作

目 录

“中庸”平议	(1)
说“参”	(41)
说“無”	(57)
“数成于三”解	(71)
对立与三分	(79)
儒道周行	(102)
相马之相	(125)
解牛之解	(147)
六崋与杂多	(171)
原 道	(195)
原 象	(221)
阴阳：道器之间	(241)
浅说“一分为三”	(260)
一分为三——中国哲学的贡献	(266)
形上形下之间	(270)
说“错综”	(274)
说“参加”	(277)
三分诸说试释	(279)

三分法论纲·····	(301)
偏执与超越·····	(306)
中庸与三分·····	(316)
“一分为二”说·····	(329)
三极：中国人的智慧·····	(338)
“鸡三足”说·····	(360)
四圣二谛与三分·····	(367)
《东西均》的版权谜·····	(384)
《东西均》注释·····	(388)
东西均开章·····	(396)
东西均记·····	(416)
东西均·····	(420)
扩 信·····	(420)
三 征·····	(428)
尽 心·····	(457)
反 因·····	(475)
公 符·····	(483)
颠 倒·····	(496)
生 死 格·····	(504)
奇 庸·····	(513)
全 偏·····	(520)
神 迹·····	(531)
译 诸 名·····	(540)
道 艺·····	(549)
不 立 文 字·····	(564)
张 弛·····	(569)
象 数·····	(573)
所 以·····	(585)

附：声气不坏说	(595)
容 遁	(598)
食 力	(610)
名 教	(614)
疑 信	(621)
疑何疑	(627)
源 流	(633)
无如何	(635)
兹綦甞	(641)
消 息	(649)
庞朴学术年谱初编	(656)
庞朴学术论著目录	(673)

“中庸”平议

—

提起中庸，人们通常总认为，它是一种伦理学说，一种形而上学的发展观。这样看法是对的，但不够全面。

仔细研究一下还可发现，中庸不仅是儒家学派的伦理学说，更是他们对待整个世界的一种看法，是他们处理事物的基本原则或方法论。这样的中庸之道，固然有其整体上的形而上学痼疾，但它于探寻对立面的相互依存、相互联结方面，却留下了大量的、尚未得到足够注意的资料，在闪烁着辩证思想的光芒。它们以其特有的形式和智慧，诱导人们去深入研究对立同一的原理，去细致发掘祖国的文化宝藏。

如果这样看，或许就比较全面了。

凡涉猎过中国古代文化资料的人都知道，儒家学说偏重伦理和政治。这是千真万确的。可是谁若由此引出结论，说儒家不重视哲学，或认为儒家没有自己的哲学思想，那就未免轻率了。大家知道，儒家始祖孔子，跟同时代的希腊哲人苏格拉底一样，都由于忙着谈论伦理问题而很少用心于整个世界；但他们又都不以伦理本身为限，而企图从伦理入手去探求普遍真理，并得到了自己满意的收获。孔子首倡的中庸，就既是他所认为的道德真理，又是他由此获得的处理各种社会问题的准则。在继他而起的儒家后学中，这个中庸便被顺理成章地进一步宣布为主宰自然与社会

的根本法则，成了儒家学说的理论基石。

这种意义上的中庸之道（在往后的叙述中将逐步说到），其实是儒家学派关于矛盾的一种观点，是他们关于对立的同一性的一种看法。这样的观点和看法，曾被运用去处理包括道德问题在内的一切矛盾，并成了构造儒学体系的杠杆。因此，称中庸之道为儒家的矛盾观或发展观，比起称它为伦理学说来，更能抓住问题的实质。

矛盾或对立同一，是事物的本质，是事物发展的真实内容和根本动力，是支配着自然与社会的客观辩证法。一切认真的思想家，无不或多或少、这样那样地接触到它，而摆出自己的看法。即以中庸之道问世前后的中国先秦时期来说，至少便有三种影响甚大而又各不相同的矛盾观，在各自的学派里流传，在彼此的学派间瞥应。因此，在深入剖析中庸之道以前，大略地比较一下它们的异同得失，以了解当时人们的认识在这方面所达到的高度，对于我们的课题，不会是无益的。

当时的各种矛盾观中，最能吸引人们注意力的，首推道家学派的矛盾观，它以侈谈转化为特色。翻开道家的代表著作《老子》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，并且是莫名其妙而无可奈何的。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。（《老子》第五十八章）

极，准则也。正，纯正也。求“极”而无所知，欲“正”而不可得，这便是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，看来是他们所代表的阶级的状况在理论上的映现。道家是没落奴隶主阶级的思想家。政治权力的易手，经济利益的沦丧，道德价值的改变，处处使他们对转化铁则有切肤之痛。而这一切的袭来，又统统是他们所无法理解的。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。

虽说如此，他们却又不甘于由强而弱的转化，不安于无法理解的命运，他们不无侥幸地在想：目前的秩序可以算得“正”么？也许明天就会变成“奇”。自己的现状的确很弱了，安知这个“弱”不是好事？于是他们自我安慰道：

反者道之动，弱者道之用。（《老子》第四十章）

如果抛开一切条件，确乎可以相信：既然向对立转化（“反”）是不可抗拒的规律，那么处在弱的地位上，岂非立于不败之地？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，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天，古之极也。（《老子》第六十八章）

其实，弱之转化为强，正像强之转化为弱一样，是需要条件的，尤其需要合乎总的发展规律，而不能只凭愿望。他们既已被社会发展淘汰出来，又筹集不到足够的条件，只能是在社会风云面前愈形衰落，这倒真是他们所应该知道而不曾知道的“道之用”。在这样的规律作用之下，由弱向强转化过去的前景，在道家人物那里，从开始的充满诗意的希望，就慢慢褪色为只供自嘲的绝望。这便是《老子》到《庄子》之思想演变的实质所在。所以在庄子那里，唱的是整整低了八度的调子：

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，诸如此类的对立，在老子那里，虽说都被规定在转化的洪流里，却并不否认其差别；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。可是迨迨以至庄子，转化上去的幻梦破灭了，竟然迁怒于对立；客观存在着的对立差别，干脆被通过绝对地相对化的办法，使之归于泯灭。说起来，这倒不失为一个釜底抽薪的好办法。因为一旦泯灭对立，使“彼是莫得其偶”，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，便被庄子规定为应付转化之环的枢机。这种办法，好则好矣，无奈是空中楼阁，它只能起到自我解嘲的效用，只能使运用者在精神世界里获得麻醉性的胜利。在实际生活中，客观存在着的对立，并不因为某个哲学家的不予承认，便自动消灭。相反，它将以自己的坚硬性，迫使哲学家由背向自己转为面对自己，去重新选择处境。庄子也未能逃脱这一驱使，他的选择是这样的：

处于材不材之间。（《庄子·山木》）

为善无（毋）近名，为恶无近刑，缘督（中脉也）以为经。可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。（《庄子·养生主》）

这是一种既未能得势又不能出世而难免要活下去的混世之道，是未得泯灭对立只得泯灭自己的唯一可行的“悬解”办法。从矛盾观的角度来评价，它总算羞答答地在对立面前低下了头；虽然还想以屈尊于两者之中的手腕去神游于两者之外。

绝不怀疑对立的实在性且以夸大其绝对性为能事的思想家是法家。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；他们所谓的矛盾，是非此即彼，是对立面的绝对排斥或极不同一。在自己的著作中，法家从不错过指出社会上各种对立的机会，尤善于在人们通常认为一致的地方将它指出，并使之归结为利害上的冲突，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。有一段名言最足以代表他们的这种

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，存在着密切关系，是不待言的。

法家也谈对立的转化，尤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），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《老子》的祸福转化论题：

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，比之爱谈转化而不谈条件性的《老子》高明多多，是一望而知的。二者的差别，除了时间先后的因素以外，根本的当是源于他们的不同阶级属性。老子不知或不谈转化的条件

性，正因为他没有从而也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。这又是两家的一大差别。

法家描绘的好恶、祸福的这种逐步转化，用思辨的语言来说，叫做“两者的每一方当自己实现时也就创造对方，把自己当做对方创造出来”^①。这种情况，在黑格尔辩证法里和马克思主义辩证法里，都谓之对立的同一。可是，在法家这儿，我们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”和“不两立”，到他们谈论同一的时候，他们又把墨家的“上同而下不比”发挥到极致，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。这种二是二、一是一的思想方法，同对立的同一性正相径庭。而且，就在他们为提倡“刑治”反对“义教”而谈及好恶之互相转化时，他们显然陶醉于以此证明了刑义之绝不相容，而未尝自觉到他们所用的论据原是对立同一。他们大概不曾想过，好恶既然能够互相转化，刑义为什么永远绝不相容？

因此，当他们著作中出现了对立转化的妙语时，我们只有这样来判断才能符合他们原意：这些转化的出现，在他们看来，不是别的，正是对立“不兼时而至”的表现。好恶不兼时，刑义不两立，一切对立绝无同一，这就是法家矛盾观的至理名言。

表现为中庸之道的儒家矛盾观，同侈谈转化或夸大对立的道家二家又复不同，它反对转化，为此而细密地研究了对立双方的

^① 《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第743页。

依存和联结。

在好几种儒书中，都记有如下则故事：

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（按《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》）

这则故事曾被《论衡》斥为虚妄。其为虚妄，自毋庸议；我们感兴趣的是它对祸福倚伏的解释。这个解释，既不同于被贬其为“众人”的老子，也有别于后来强作解人的韩非。照故事所说，对付祸福转化的基本原则应该是，保福免祸，早为之谋。这个被夸为他们“所独见”的解释转化的“极”，恰恰是反对转化的。非常明显，它是一种既得利益者的哲学，同前面说到的失利者或夺利者的哲学都不同。

反对转化首先要承认转化，对转化的原因作出自己的解释，然后才能提出对付的办法。儒家从他们熟知的许多安而转危、得而复丧的历史事实中，片面地总结出一个结论：安之所以转化为危，纯系出于安者安于其所安这样一个主观上的原因，所谓：

危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。（《易·系辞下》）

这种现象，在荀子叫做“偏伤”：

凡人之患，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其可害也者。是以动则必陷，为则必辱：是偏伤之患也。（《荀子·不苟》）

所谓“偏伤”，也就是片面性，也就是只见其一，不见其他，只知执一端，不知执两端。他们认为，偏执一端，没有他端作牵

制，必走向极端，而导致转化，是谓“偏伤之患”。

针对“偏伤”，儒家设计的办法是：

居安思危，思则有备，有备无患。（《左传·襄公十一年》引《书》曰）

是故君子安而不忘危，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》）

诸如此类的办法，无非是两个字：“兼权”。兼权和偏伤相反，它要求因一而见二，要求使他端与此端常在。据说如此则常不失陷，则无患，则可以避免向对立面转化过去。

儒家的这种矛盾观，有很大的唯心主义和形而上学色彩，是十分显然的。但它所说的兼权，即注意到一中有二这一点，无疑是正确的。而知二以保一，即处理好对立双方的互相联结，以防止转化这一点，在一些问题上和一些阶段内，也会是有效的。

这种矛盾观，较之前两家的矛盾观，有着显而易见的短处，也有它难以否认的长处。

这种矛盾观，就是中庸之道的理论实质；它隐藏在儒家赋予“中庸”一词的种种含义中，并表现为种种不同的思维形式。

二

在儒家典籍中，“中庸”一词，始见于《论语》。而中庸的“中”字，作为一种道德范畴和哲学思想，则由来久矣。《尚书》有：

汝分猷念以相从，各设中于乃心！乃有不吉不迪，颠越不恭，暂遇奸宄，我乃剿殄灭之，无遗育，无俾易种于兹新邑！（《盘庚中》）

这段话，顾颉刚先生将它今译为：

你们应当各各把自己的心放得中正，跟了我一同打算！倘有不道德的人乱作胡为，不肯恭奉上帝，以及作歹为非，劫夺行路的，我就要把他们杀戮了，绝灭了，不使得他们恶劣的种子遗留一个在这个新邑之内！（《古史辨》第二册）

这是盘庚决定迁都时的一段训词。在这里，“中”被当作一种美德，要求于奴隶。到了周公，复明确提出“中德”的观念，要求于统治者自己：

丕惟曰：尔克永观省，作稽中德；尔尚克羞馈祀，尔乃自介用逸。（《尚书·酒诰》）

这是周公告诫康叔的一段话。大意是说：你如能经常反省，力行中正之德，那么你将能保住权位，得到饮食醉饱。这个要求于奴隶主的“中”，与上述要求于奴隶的“中”，具体内容当然很不一样；但其为不偏不倚的意义，却并无二致。

“中”的要求，除行之于德，更行之于刑。《尚书·立政》记周公曰：“兹式（法）有慎，以列用中罚。”《尚书·吕刑》在谈到执法时，也反复强调一个“中”字，有“惟良折狱，罔非在中”等等。这个思想，在金器铭文中也一再出现，《叔夷钟》有“慎中其罚”，《牧殷》有“不中不刑”之类，都是说用刑要恰如其罪，执法如果“不中”，刑罚必将“不刑”。至于如何才能做到执法的“中”，《吕刑》说：

民之乱（治）也，罔不中听狱之两辞，无或私家于狱之两辞。

公正地而不是徇私地听取对立的申诉，便能做到“中”。那么，这样的“中”，已经不是道德范畴，而属于认识论领域了。

这就是说，中不仅是善，而且也是真。

尚中观念作为一种哲学思想，在《易经》里表现得更为明晰。易有八卦，两两相重而得六十四卦，卦各六爻。第二、五两