

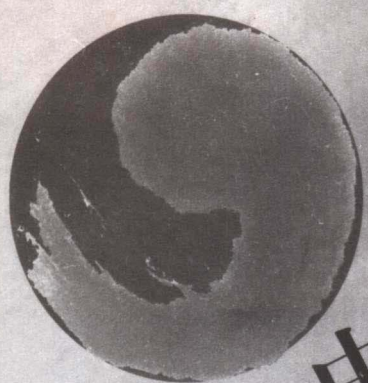


中华义理

陈杰思 著

云南人民出版社

B222 05
35



中华义理

陈杰思 著

道生一一生二二生三三生万物
道生一一生二二生三三生万物

云南人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中华义理/陈杰思著. —昆明: 云南人民出版社,
2001.10

ISBN 7-222-03182-0

I. 中... II. 陈... III. 儒家 - 哲学思想 - 研
究 - 中国 - 古代 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 059765 号

责任编辑: 文永清

封面设计: 李惠明

云南省学术著作出版基金 资助出版
云南师大学术著作出版基金

中华义理

陈杰思

云南人民出版社出版发行 (昆明市环城西路 609 号)

邮编: 650034

昆明富春实业公司印刷厂印装

开本: 850×1168 1/32 印张: 10.5 字数: 300 千

2001 年 10 月第 1 版 2001 年 10 月第 1 次印刷

印数: 1-1000

ISBN7-222-03182-0/B·123 定价: 22.00 元

序 言

中华民族对于人类文明的最大贡献，就是博大精深的中华义理。中华义理是中华传统精神价值体系，这是由中华民族的传统道德、人文精神、生存智慧、人生哲学、民族精神、价值观念相互交织而形成的一个有机整体。

本书致力于将中华义理建设成为一门综合性人文学科，建设成为一门人文素质教育的课程。本书挖掘了中国古代文化典籍这一精神宝库，面对当代人类共同境遇和生存难题，肩负着中华民族伟大复兴的历史使命，将中华优秀传统文化的基本观念同当代社会存在的基本问题结合起来，探索中华优秀传统文化在现代社会的存在形态和实践与践行方式。本书确立中华义理独特的概念和中华义理独有的方法，探索出中华优秀传统文化的内在结构，将中华优秀传统文化的隐性结构转变为显性结构，避免用西方文化来曲解中华文化的倾向，复现中华文化之本来面目。

继承传统文化的精华，去除传统文化的糟粕，已是我们的共识。摆在我们面前的任务是，辨别何为精华，何为糟粕，并采取有效的措施，真正地把中华优秀传统文化的精华在人民中间发扬光大，并且把传统文化的糟粕从社会生活的各个领域清除出去。不能是只有思想认识，没有实际行动。

传统文化的精华有这两个大部分：一为中华义理，一为中华传统的精神生活方式和文化形式，诸如中医、书法、国画、民族音乐、民族戏曲、古典诗文、武术、中华民俗、中华人文礼教、

中华工艺等。前者是内在精神，是灵魂；后者则是载体，是表现形式。探寻中华义理，才能唤回中华文化的灵魂，承接中华民族的文化慧命，使中华优秀传统文化的各种具体形态获得充实的内蕴。

经过亿万年的进化，地球终成为人类的美丽的物质家园。中华民族历代圣贤和广大民众，以数千年的心血和智慧，构筑了我们的精神家园。在我们美丽的物质家园遭到破坏之时，中华民族的精神家园也遭到了前所未有的践踏。优秀传统文化资源，由于丧失了人们的信念的支撑，大量流失。而传统文化的糟粕在失去了传统文化精华之“药”的克治之后，在人们的本能需要和功利要求的驱动之下，长期顽固地存在着。站在中华优秀传统文化的废墟上，我们要做的工作，确切地说不是继承，而是复兴和重建。历史已告诉我们，在摧毁了中华优秀传统文化的废墟上引进西方文化，其结果只能形成中华优秀传统文化的糟粕与西方文化垃圾的合流。只有在重建中华优秀文化的基础上，才能实现中华传统优秀文化同西方优秀文化在高层次上的对话与交流。这是当代中国建设先进文化的一项基础性工作。

人格的成长，仅仅靠教育学、心理学提供的方法是不够的，还需要大量的能够充实于人的心灵的丰富的文化资源。对于一个中国人来说，将中华传统的精神价值体系内化于自己，就转化为自己的人格。不能期望通过课堂获得一些道德知识就可以完成道德修养。传统的精神价值体系通过文化经典、教育、践行者、民间话语体系、民俗民风、各种文化形式和精神生活方式、器物等渠道熏陶人，内化于人，才能形成人的良好的道德品质。

一个民族的道德观的形成，就象地下大溶洞的形成过程一样，要经过千万年的历史过程。离开中华优秀传统文化这一基础，道德建设永远不可能成功。

作者非常感谢钟启禄教授、伍雄武教授、戴世平教授、陈路

教授对我帮助和指教：我的妻子钟晓寒的理解和支持为我完成本书创造了宽松祥和的环境。我和受惠于此书的读者，应向我的表弟尹辉致敬、致谢，他的无私援助，最终使此书得以面世。

陈杰思

二〇〇一年七月一日

目 录

第一章 天道与人道	1
第一节 元 道	1
第二节 天：人类生存的宏大境域	7
第三节 依据天道建立人道	14
第四节 炁 论	21
第五节 体 炁	27
第六节 象数论	32
第七节 中国古代宇宙观及其人学印证	38
第八节 宇宙生命	46
第二章 真理与义理	51
第一节 认知主体与认知客体	51
第二节 真 理	57
第三节 真理、价值与义理	75
第四节 体证主体与体证客体	84
第五节 体 证	92
第六节 体证与认知	98
第七节 知 行	104
第八节 体证语言与认知语言	109
第三章 物态生命	119
第一节 物态生命	119
第二节 利欲与义理	124

第三节 中华生态伦理·····	138
第四章 心灵生命·····	145
第一节 心灵生命·····	145
第二节 心 象·····	151
第三节 心灵境界·····	165
第四节 善 性·····	175
第五节 良 知·····	182
第五章 主体修养·····	190
第一节 仁 爱·····	190
第二节 忠 孝·····	197
第三节 和 谐·····	207
第四节 善 美·····	218
第五节 修养之道·····	237
第六章 社会治理·····	252
第一节 法 治·····	252
第二节 礼 治·····	263
第三节 文 治·····	274
第四节 德 治·····	285
第五节 中华优秀传统文化·····	298
第六节 中华农耕文明与西方工商文明·····	316

第一章 天道与人道

第一节 元 道

在中国古代哲学中，使用“道”、“天”、“理”、“无极”、“太极”等词语来表达宇宙终极本体这个范畴，而以上诸词又同时具有多种含义。一义多词和一词多义的现象普遍地存在于中国古代的哲学语言中，在现代汉语中如果直接使用这些词汇，将会给我们造成混乱。现代汉语中虽然已有大量来自西方的哲学词汇，但若试图使用这些词汇来转译通过文言文而转载的中国哲学，则必然造成中华文化精华在语言的过滤之下大量遗漏的结果。基于以上考虑，我认为有必要使用一个新的名词——“元道”，用它来表达中国哲学中的宇宙终极本体。

一 作为宇宙终极本体的元道

对宇宙终极本体的详尽论述，首推老子。老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母，吾不知其名，字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。”（《老子》第二十五章）从宇宙生成次序上讲，元道存在于物质世界之前。元道产生万象万物的次序是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）这里的“一”是指浑沌未分之元炁，“二”是指元炁分化为阴阳二炁，“三”则是指阴阳二炁的交合状态。由阴阳二炁的交合作用，最终产生了万物。

先秦儒家并不太重视宇宙本体问题。到了宋代，理学家在构建思想体系时，吸收了佛老的思想。于是，由元道产生炁，由炁产生物质的宇宙生成观，自然也就移植到理学中。朱子说：“盖太极即在阴阳里，如易有太极，是生两仪，则先从实理处说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也，其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳涵太极，推其本，则太极生阴阳。”（《朱子语类》卷七十五）就现实存在来说，元道、炁、万物是并存的，从宇宙生成次序来说，则先有元道，次有炁，而后才有万物。在肯定元道、炁、万物是同样真实的存在的前提之下，中国哲人认识到了宇宙统一性的问题。宇宙不可能统一于某种具体的物质形态，也不可能统一于某种抽象的概念，整个宇宙的统一，是在元道的统御下完成的。在元道产生万象万物之后，元道虽然是“生而不有”，但也不同万象万物相隔绝。元道颐养着万象万物，为万象万物存在之基础。若无元道，则万象万物不可能存在。万象万物在其演进过程中，本身已具有了一定的特质，并且总是存在着一种脱离原来状态的动势，这样，脱离元道本原的异化现象不可避免地产生了。对此，老子强调万象万物必须皈依元道，而这正体现了元道的统御之功。老子说：“反者道之动”（《老子》第四十章），在此，“反”字应作“返”字讲。老子又说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄，作凶。”（《老子》第十六章）若不皈依元道，远离元道，则必然是妄作妄为，是为大凶。

元道在产生万象万物时，也同时赋予它们基本特征，即形成万象万物各自的“德”。正是万象万物具有“德”，万象万物才保持着无限的蓬勃生机：“故道生之，德育之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。”（《老子》第五十一章）元道的本原，赋予人身，

形成人之“德”。人的一切活动，都必须遵守此“德”。“孔德之容，唯道是从。”（《老子》第二十一章）人若背离此德，也就是背离了元道。老子举例说：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”（《老子》第七十七章）老子对人类社会出现的违反宇宙法则的现象是深恶痛疾的。人道背离了天道，即丧失了人类存在的基础，于是，老子向我们呼吁：人道必须复归天道。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）综上所述，元道作为宇宙终极本体，既是万象万物产生的根源，又是万象万物存在的基础；既是万象万物皈依的根本，又是人类道德生命的归宿。

二 元道的特征

老子认为用日常语言去表述元道是很困难的，他说：“‘道’可道，非常‘道’；‘名’可名，非常‘名’。”（《老子》第一章）因为，日常语言是在物质世界和意识世界产生的，是用来表达物质世界和意识世界中的万事万物的，如果用这些语言去表达元道，则有可能导致对元道的真实面目的背离。因此，老子基本上是用一些象征性的语言来表达元道。元道的第一大特征是“虚无”。老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）许多人按常用语“无中生有”的语义来理解这句话，把“无”当作不存在，否定了元道的实在性。其实，老子在这里便是将“无”作为元道的第一大特征。老子看到人类思维有一种倾向，偏执于“有”，忽视了“无”。因此，老子引导人们在一个全新的视野上体证，从而发掘“无”的存在、“无”的作用。他举例说，有了器具中空的地方，器具才能发挥作用；有了门窗四壁中空的地方，房屋才有价值，这叫“有之以利，无之以用。”（《老子》第十一章）老子之所以能体证到“无”，乃是他的辩证思维的自然结果。他曾说过“有无相生”，深刻领悟到“有”与

“无”是互相依存的。老子用“无”来作为元道的第一大特征，也可以说是他运用语言表述元道的高明之处。既然他已充分认识到用日常语言是不能确切地表达元道的，于是，便使用日常语言的否定格式来表达。“虚无”，表示元道的不可言说、不可感知、不可思虑、无形无象、无迹无影、无意志、无目的等特征。

“虚无”表示了元道的非物质性。元道没有具体的形象，也没有时空特性，老子说：“迎之不见其首，随之不见其后。”（《老子》第十四章）元道也就不能被人的感官所感知，因为感官是属于物质世界的，只能感知物质现象。老子论述道：“视之不见，名曰‘夷’；听之不闻，名曰‘希’；搏之不得，名曰‘微’。此三者不可致诘，故混而为一。”（《老子》第十四章）元道的非物质性也就是元道的形而上性质，《周易·系辞传上》中讲：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，张载解释为：“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道；形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。”（《横渠易说·系辞上》）

“虚无”还表达了元道的非精神性。元道并不是一种客观精神，不是有目的、有意志的。因为有了目的，有了意志，便会有所偏私；有所偏私，便失去大公。老子论述元道是“生而不有，为而不恃，长而不宰。”（《老子》第五十一章）“生”、“为”、“长”都是元道创生万象万物的自然过程，万象万物一旦存在，便依其自身的规律和特性而运动、变化，元道不再占有、支配、宰制万象万物。

人们常常用来自西方的哲学观念去理解中国古代哲学，造成了极大的误解。西方哲学使用二分法，把一切存在归属于物质和精神两大类。若以此来解释老子的“道”，则有人论之为物质本体，有人论之为精神本体。但是，如前所述，老子论述的元道既非物质，亦非精神，而是超越于物质和精神之上的宇宙终极本体。

将“虚无”作为元道的第一大特征，这是真谛的表达方式，老子及后代哲人没有将此转换为俗谛的表达方式，即没有将元道以拟人化的形式表达出来。于是，元道就没有被拟人化，成为至高无上的人格神。老子以“虚无”论道，直接影响了中华民族的宗教生活和超越精神的建立。元道的“虚无”特征直接决定了老子人生哲学的核心观念：“无为”。“无为”便是效法元道而形成的生命精神，通过挣脱物欲的羁绊，化解主观意识的纷扰，使心灵生命进入到虚空之境，从而获得解脱。这种境界只有极少数天份极高的人才能达到。对大多数民众而言，用之不当，则形成消极无为、忍耐顺从的惰性。

元道的第二大特征是“动静”。元道保持着“静”，即保持着自身的高度同一性。元道的向外发用则是“动”，只有在“动”中方能展现其功用。邵雍说：“太极不动，性也。发则神，神则数；数则象，象则器，器之变复归于神也。”（《观物外篇》）元道之“静”，具体表现在三方面：第一，元道是“自本自根”的绝对存在。元道不依赖任何外在条件而独立存在，高置于万象万物之上，不同万象万物发生交互的作用，所以自身永远不会改变，这就是老子所说的“独立而不改。”（《老子》第二十五章）第二，元道具有永恒性，是不生不灭、无始无终的永恒存在者。庄子说：“道无始终，物有死生。”（《庄子·秋水》）第三，元道自身保持着高度的同一性。至于元道之“动”，朱子说：“盖谓太极含动静则可，以本体而言也。谓太极有动静则可，以流行而言也。”（《答杨子直》，《朱文公文集》卷四十五）从本体上来说，元道在静中已潜在着动势，在化育万象万物的过程中，便真实地表现为“动”了。元道之静，是保持其自身“常体不易”（《传习录》中）；元道之动，是指生生不息，造化天地万物。

元道的第三大特征是“至善”。“至善”，不是指人类社会中的那种与恶相对而言的善，而是指生养万象万物、覆载万象万物

的生命精神。中国的伦理精神，便是建立在对元道的至善本原的体证上。通过对“本心”之善的体悟，可以达到对元道至善的体证。孟子讲：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）从元道的至善本原里，中华先哲们体悟到了人类生命的仁善之性，孟子的“知性”、“知天”，朱子的“天命之性”，王阳明的“良知”，乃至熊十力的“本心”，都是如此。

在古代三大文明体系中，都形成了对于宇宙终极本体的一定认识和领悟。在印度《奥义书》中，以大梵作为超自然的终极实体，将它树立为人们崇拜的至尊神圣者，引导了印度人民对于宗教生活的热忱。柏拉图的“理念”，作为统领万事万物观念的共相，开启了欧美人民对客观世界真理的追求精神。而中国古代的元道观，将宇宙终极本体高高悬起。中国哲学既否认了通过理性可以认知元道的可能性，也没有将元道推崇为至尊的宗教崇拜对象。因而，元道对一般民众来说显得玄妙，惟有少数修道者可以体证元道而跃入高级的生命境界。在一般民众的心目中，有具体可感性的天取代了元道的位置，并由其在人间的所谓代表——天子来代天发布旨意。天道观同中国的封建专制主义牢牢地结合起来，起到了维护中国古代人民精神价值体系的作用；再加上中国社会是以血缘宗族作为社会的基本细胞，起着安顿中国人精神生命的作用，中国的带有浓厚的现世色彩的伦理中心主义于是就形成了。这种伦理观极容易遭到现实利害冲突的绞杀，也容易受到封建政权腐败浪潮的冲击。由于封建王朝最高统治者在人民的信仰与上天之间充当必要的中介，一旦王朝的最高统治集团走向腐败，这一中介环节就会产生断裂。另外，依靠封建政权和血缘宗族来维持的精神价值体系，源源不断地吸收着封建专制主义的糟粕。

第二节 天：人类生存的宏大境域

“道”作为宇宙终极本体，玄妙高远。如果不能打通皈依“道”的道路，人的生命便会陷于孤寂之境，无所寄托。如果生命主体得不到“道”的扶助，则流于飘摇之中，易为现实浊流所冲垮；生命主体若得不到“道”的引导，则会向内收缩，放弃社会责任和弘扬大道的使命。“道”具有“动”与“生生”之特性，必然向下展现为万象万物，万象万物并不离开元道而独立存在，而是在“道”的统御之下存在的。“道”统御着万象万物，与万象万物共同存在，因而对“道”来说，万象万物并无高低贵贱之分：“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》）。于是，在庄子面前，展了“道”的境界：在“道”的统御之下，万象万物和谐共存，这便是“大全”。老子确立了宇宙终极本体论；庄子则展现了道的境界，从此，“道”不再远离人了，“大全”世界已经将人包容在其中了。

在儒家那里，同样存在着由“道”创生的大全世界，那便是“天”。儒学用体用统一论弥合了宇宙终极本体同万象万物之间的裂痕，避免了本体与现象的分离。用生命的“大化流行”构建了神圣与凡俗、天国与人间、出世与入世的和谐统一。在生生不息的宇宙大全世界中，人的生命主体挺立起来。相对人而言，就存在着人类生存的宏大境域，儒家用“天”来表示。“天”是个内涵极广的范畴，现在，我们就来展现“天”的各个层面。

一 天的神灵层面

随着部落统一的完成，各部落原来所信奉的诸神便丧失了崇高地位。在夏商时代，统辖百神的至上神呈现出来，这便是“天”、“帝”。至上神有独断的意志，随心所欲地降下“灾”与

“福”，人们只能用占卜的方法了解神的意旨，并根据神的意旨行事：“先王有服，恪谨天命”（《尚书·盘庚》）。

至西周时代，“天”的义理层面已逐渐展开，相应地，“天”的神灵层面则相对地淡化。在孔子学说中，天依然被视为关怀人世的主宰，他说：“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）。但他更注重现实的人生和主体的修养，对神灵之天的态度是：“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）。神灵之天的权威至上性和神圣性逐渐降低，减弱了对人的威慑力量。

汉帝国建立后，为了维护大一统的局面，除了借助王权的强化外，还得借助神权的高扬。于是，董仲舒重新强化了神灵之天的权威，并置于王权之上：“天者，百神之君也，王者之最尊也。”（《春秋繁露·郊义》）神灵之天的神圣性是在人的诚敬面前展现出来的。祭礼的主要功能，即是培养人对神灵之天的诚敬。此诚敬之情感通天地神灵，神灵降临于前，这就是“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）的真义。通过祭天之礼，培养每个人对于天的虔诚，以呈现神灵之天的神圣性和威慑性，这原本可以成为“神道设教”的一个重要组成部分。但是，祭天却成了最高统治者的特权。帝王祭天的目的在于以天命作为其政权存在的合理基础，在于实践“君权神授”的理论，在于乞求神灵之天赐福攘灾，在于彰显王权的权威。

二 天的义理层面

万象万物化育流行，蓬勃生长。作为总摄万象万物的天，其活动便呈现出一定的方向性，这种方向性也可以拟人化地表达为天的目的。董仲舒更明确指出天的本原便是“仁”，这是天的义理层面：“天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。”（《春秋繁露·王道通三》）

义理之天对人产生作用的方式有两种：一种是内在禀赋，另一种则是外在命令。孔子曰：“天生德于予。”（《论语·述而》）这表明上天将其义理禀赋于人身。《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”上天所禀赋于人身的，只是义理潜质，还需主体的修养，才能转化为仁爱的品质。义理之天凭其神圣与崇高，向人们发出弃恶从善的命令，赐福于有德之人，谴告有罪之人，这便是天对人产生作用的第二种方式。这种命令已不是上天随心所欲的意志的表现，而是上天的义理层面向人间展开。

周公深明此义，提出敬德、保民的思想：“天亦哀于四方民，其眷命用懋。王其疾敬德！”（《尚书·召诰》）“敬德”、“保民”便是上天对于王者的指令。王者是否听从上天的指令，关键看王者是否敬畏上天。

王者以“天之子”的面目出现，神灵之天的神圣性转移到了王者身上，上天的义理也仿佛转移到了王者身上。在人们的期望和幻想中，王者成了义理的化身。人们自然而然地认定王者的权力的合法性在于道义与天命。人们的信仰很难上达于天，只能停留在对王者的忠诚上。对王者的“忠”成了中国的一大文化特色，伦理道德不是像西方世界那样借助宗教力量来维持，而是借助政治力量来维持，形成道德与政治的高度整合。

三 天的自然层面

在中华农耕文明中，作为农业生产的自然环境，在文化中占有极其重要的位置，天的自然层面就此展开。时节的变化，万物的生长，展现了天的自然层面。天的自然层面是与人的身体相对应的，正是自然之天供养着人：“天地之生万物也，以养人。故其可适者以养身体，其可威者以为容服，礼之所为兴也。”（《春秋繁露·服制象》）

在中国文化中，“天”与“地”常常并举连用，广义的自然