

儒道互补

中国人的心灵建构

吴重庆 著
广东人民出版社



粤新登字01号

儒道互补

——中国人的心灵建构

吴重庆 著

*

广东人民出版社出版发行

广东省新华书店经销

肇庆新华印刷厂印刷

厂址：肇庆市郊狮岗

787×1092毫米 32开本 9.25印张 182千字

1993年8月第1版 1993年8月第1次印刷

印数1—2,000册

ISBN 7-218-01048-2/B·23

定价：6.80元

(如发现印装质量问题，影响阅读，请与承印厂联系调换)



儒家和道家，是先秦两个重要的思想流派，也是我国传统思想文化两根重要的精神支柱。两汉以来，由于儒、道存而墨、法废，儒家所宣扬的道德伦理规范，“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”，是维护封建统治秩序的堤防，因而逐渐成为官学，先秦道家的老、庄是批评儒家的，但并非不讲治术。老子主张无为而治，有一套人君南面之术，汉初黄、老之治在政治上付之实践，并取得相当成效。所谓“天下一致而百虑，同归而殊途”，在“务为治”这个总的目标指引下，儒、道都有它如何为治的一面。

西汉中期以后，儒家经学逐渐取得官学地位，但到魏、晋之际玄学兴起，儒、道两家的关系重新组合。何晏、王弼是开创“正始玄风”的奠基人物，他们调和儒家贵名教与道家尚自然的矛盾，提出名教出于自然。郭象应用庄子齐物观点，将名教与自然等同，论证封建等级制度的天然合理性。他们以道解儒，从儒、道互补中起到维护封建纲常名教的作用。

但与玄学的同时也有反对派，如不满现状的嵇康提出“越名教而任自然”，他戮穿司马氏以孝治天下的谎言，揭

露儒家封建名教的虚伪性，成为当时的思想异端。

东汉末年，还出现道家与神仙方术结合而演变出原始道教。后分化为金丹和符水两派，东晋葛洪是前者的代表，他是主张调和儒道，把神仙养生与纲常名教结合起来，所谓道术儒修无二致，神仙忠孝有完人，儒道兼综思想也是一种互补。至于符水道教的下层，则仍然与农民起义的秘密结社联系在一起，走上封建叛逆的道路。在魏、晋、南北朝，道与儒的关系，出现有二律背反的现象。

隋唐时期，佛道大兴。唐代虽执行儒、释、道三教并用的政策，但要求佛道也不能违背封建纲常。由是道教所定戒律，要求道士“不得叛逆君王”，“不得违戾父母师长，反逆不孝”。五代道士谭峭则把道德与仁、义、礼、智、信联系起来，这是援儒入道思想。老、庄把道德与仁义相对立，后世道徒则把两者相统一。

调和儒道，在儒学中人也有这种主张，如唐德宗时李观著《通儒道说》，即认为道与德“为儒之臂”，仁义礼信为“德之指”，以此来论证儒道同源。柳宗元虽认为“老子亦孔氏之异流”，“然皆有以佐世”。即使反对佛、老如韩愈，他也把应天道、尚自然的法天思想与尽人道、行仁义的济世思想结合起来，仍受道家思想影响。

宋明时期，儒家受到佛道的挑战，不能不从原来的政治伦理型向哲理化的方面发展。他们在政治上虽批评佛道，但在思辨上却加以吸收，如宋代作为理学开山的周敦颐，所写的《太极图说》就留有家思想的痕迹，后来朱熹虽极力为

之辩解，但仍受到不少学者的诘难。所谓朱子道，陆子蟬，看来连朱熹本人，也摆不脱与道家的思想关系。

回顾整个历史，先秦老、庄是儒家的反对派，但儒学在封建社会中逐渐成为统治思想后，儒道两家的思想关系就呈现复杂状态，既彼此对立，又互相补充。由于封建统治者的需要，两家思想的矛盾融合还是主要的，但上面的表述多是就政治层面而言，虽也涉及到两家思想的社会功能和作用，可是在理论上没有作深层剖析，因而显得肤浅，不能说明儒道互补这一历史现象的本质特征。

吴重庆的近作《儒道互补——中国人的心灵建构》，没有沿袭过去学者多由“入世”与“出世”、“兼济天下”与“独善其身”等角度立论，即不局限于社会与伦理的取向。本书作者另辟蹊径，从思维结构、认知方式和精神演进轨迹的视角，探讨儒道两家在形而上之境方面的互相阐释，从而别开生面论述了“儒道互补”的意义。

本书提出：儒道互补既不是以儒补道，也不是以道补儒，而是儒道两家思想在共同的理论基础上，和作为儒道互补中介的天人系统之中的有机结合。在儒道互补的哲学之中，以“自为”、“当为”观念统一了“人为”与“自然”；以“尽性循理”观念统一了“进”与“退”、“内圣”与“外王”；以“天成秩序观”统一了“方内”与“方外”；以“明镜说”与“通道说”统一了“形上”与“形下”。书中认真剖析了儒道思想冲突面的构成和共通面的存在，揭示了儒道互补的基础和中介。本书还总结出：中国哲学的发展

过程，即是自觉地建构儒道互补哲学理论体系的过程；儒道互补理论的建构即是中国传统哲学的完型，对中国哲学的思维方式，中国人的宗教情怀和行为倾向均产生直接的影响。

本书的研究方法，既体现历史与逻辑相一致的马克思主义辩证法精神，又借鉴结构主义的方法，力图从“共时态”与“历时态”的角度对儒道互补的依据和表现方式，这一理论结构的各个层面和各个环节，以及它的“整体效应”等进行具体的深入的分析，这就有利于从文化整体的角度把握中国哲学的发展脉络及其发展趋向。

研究儒道互补问题，目的当然不单是为说明历史，因为从某种意义上来说，儒道互补的理论建构，也是中华民族传统文化和精神智慧的一种结晶，对当前如何建设有中国特色的社会主义精神文明，是可以提供借鉴和给以启迪的，这亦算是本书作者对古为今用的一点体验。

重庆同志在中山大学哲学系中国哲学专业攻读硕士、博士学位，与我相处有年。他为人勤奋好学，善于独立思考，所写学位论文在审议时，曾得到萧蓬父、陈鼓应、方克立、冯天瑜、曹础基、姜伯勤等专家们的好评。当然，作为一位青年学者，所研究的又是学科前沿的课题，肯定有其不足之处，本书在原有论文的基础上，虽经过加工修订，也不可能完美无缺，其中如有谬误或不妥的地方，当请读者和专家们给予批评指正。

李锦全

1993年1月19日写于中山大学康乐园

目 录

序	李锦全	(1)
导 言		(1)
第一章 儒道思想互斥面的构成		(9)
第一节 践履仁义礼智与成就人性自然		(11)
第二节 价值判断与事实判断的混淆		(17)
第三节 价值判断与事实判断的分离		(23)
第四节 人群秩序天成于自然秩序		(28)
第五节 “无欲”人性论对“性恶论”礼义观的否弃		(33)
第二章 儒道思想的共通面		(37)
第一节 “通道说”——儒家对形上之境的追求		(38)
第二节 “明镜说”——道家对形上之境的追求		(47)
第三节 形而上之境的贯通性与一重化世界		(58)
第四节 “通道说”与“明镜说”之各自缺陷		(62)
第三章 天人系统的建立		(67)
第一节 天人同序		(68)
第二节 天人同构		(78)
第三节 天人同源		(83)
第四章 儒道思想的正面会通		(94)

第一节	儒道思想在形而上层面上的正面会通…	(96)
第二节	“形而上”与“形而下”的分立……	(108)
第三节	儒道思想在形而下层面上的正面会通…	(119)
第五章	儒道互补理论的建构……	(142)
第一节	时与命……	(143)
第二节	性与理……	(150)
第三节	气与人……	(161)
第四节	人为与自然……	(165)
第五节	内圣与外王……	(174)
第六节	形上与形下……	(187)
第七节	理学与心学……	(198)
第六章	儒道互补的基础及中介……	(210)
第一节	行为的自然主义……	(211)
第二节	性善……	(217)
第三节	一重化世界……	(223)
第四节	作为中介的“天人系统”……	(228)
第七章	儒道互补与“中国人”的心灵世界……	(235)
第一节	运思……	(236)
第二节	宗教情怀……	(250)
第三节	行为无序……	(264)
第四节	游艺……	(271)
附 录：	林兆恩论儒道释三教合一……	(280)
后 记	……	(285)

导 言

（一）中国哲学作为中国传统文化的精神遗存，它是确定的。但这并不妨碍人们对它进行不同的诠释。一部中国哲学史同时也是中国哲学的传承者对它进行不断解释的历史。

不同的人有不同的解释视野。不同的解释视野不仅使不同的解释者对被解释的史料有不同的选择，而且使不同的解释者对共同的史料有不同的解释。冯友兰先生说：“良史必有三长：才、学、识。”^①套用冯先生的这一说法，可以说对史料的不同选择为“识”，对史料的不同解释为“才”。无“识”无“才”的哲学史，可能只是一堆史料，著者的思想被这堆史料埋没了。

对史料的不同选择与解释，并不是对传统的歪曲，而是对传统的重新理解与解释，它使得传统走进了当代人的思想与生活，这不仅是传统获得延续生存的方式，而且也是当代人的思想存在的一种基本状态。

在上述的意义上，应该说，在不同的解释者的解释过程中，都存在着一部不同的“中国哲学史”，这其中，贯穿着解释者对中国哲学发展史的独特观察、独特理解、独特把

① 《中国哲学简史·自序》。

握。

(二) 人们在研究中国传统哲学的过程中，得出了各自不同的看法，最为流行的观点认为，儒家思想是中国传统哲学的主干。近年来，“道家主干说”也被提出来加以讨论。本书提出“儒道互补”论，并不是想对这两种对立的观点加以调和折衷，而是取“儒道互补”为观察角度，把握中国哲学的发展过程。在这一努力过程中，不仅把“儒道互补”作为中国传统哲学发展过程中的客观情形加以肯定，而且也把“儒道互补”作为中国传统哲学的发展目标加以讨论。也就是说，“儒道互补”不仅是中国传统哲学发展过程的一条基本线索，而且也是中国传统哲学发展过程的一个基本目标。中国传统哲学的发展过程就是建构“儒道互补”理论体系的过程。“儒道互补”理论体系建构的完成，就是中国传统哲学的完型。本书在叙述中国传统哲学“自然”的发展过程的同时，也描述了中国传统哲学“应然”的发展趋向。为此，本书根据中国传统哲学“自然”的发展过程中存在的问题，设定了建构“儒道互补”理论体系即中国传统哲学完型的几个指标，这些指标是：人的行为与人性自然的统一（人为与自然的统一）；“内圣”与“外王”的统一；相对存在与绝对意义确证的统一（“形下”与“形上”或“中庸”与“高明”的统一）。

(三) 建构“儒道互补”的理论体系，也即是在观念上

建构中国人的心灵世界。“中国人”是指其精神活动、心灵世界为中国传统哲学熏陶、塑造、教导的文化人。儒家文化和道家文化是对“中国人”的精神生活具有最强渗透力的两种文化成分。许多人认为，儒家文化塑造了“中国人”的现世品格，道家文化培育了“中国人”的超脱情怀^①，两者的共同作用使“中国人”的精神生活形态具体表现为“外儒内道”（在一副儒者风范的面孔下蕴含着一颗道家的心灵）或“儒道相济”（“进而兼达天下”为“儒”，“退而独善其身”为“道”）。这种说法并非不具有解释性，但这种说法显然没有认识到儒家文化和道家文化的发展过程并不是呈现为相对独立而是呈现为相互修正、相互吸纳的格局，从而也就没有认识到“中国人”的精神生活形态并不是由儒家文化和道家文化分别塑造而是由儒道文化以互补的方式加以塑造这一客观事实。要探寻传统“中国人”的心灵世界，就必须认识“儒道互补”的理论体系。

“儒道互补”的理论作为一种纯粹理想性的文化，在其渗透世俗生活的过程中自然会发生偏差甚至变异，如出现于中国社会生活中的大量的“乡愿”、“纵逸之士”，即是集中国文化理想的叛徒和受害者于一身的人物。所以，并不能

^① 王树人先生在《超越的思想理论之建构》一文中言：“在中华民族的精神构成中，儒家思想基本构成其现实的执着性层面，而道家思想则基本上构成其超越性层面。”（见陈鼓应主编：《道家文化研究》第二辑）

说在“儒道互补”理论的影响下，世俗生活中具体的“中国人”的精神形态都是划一的、理想化的。

“儒道互补”的理论体系是在儒道文化的发展过程中逐渐建构起来的，但并不能说在“儒道互补”的理论体系完型之前，“中国人”的精神生活是无根可寻的。儒家文化和道家文化的客观存在，乃指示着“中国人”精神生活的两种态度、两种方式，这两种态度、两种方式存在着相对互斥的一面，但也存在着相溶互补的一面，这种相溶互补所构成的和谐圆足，一直是“中国人”的精神生活所追求的目标。强调“儒道互补”理论与“中国人”心灵世界的内在关系，目的是强调只有从“儒道互补”的角度才能透视“中国人”的心灵世界，强调完型的“儒道互补”理论对“中国人”的精神追求给予了观念上的确切解释，而并不是说“中国人”的心灵世界、精神追求只有在“儒道互补”理论完型的时候才得以确立、得以呈现。

（四）当我们使用“互补”这一概念来审视儒道之间的关系时，我们其实已承认了儒道两家思想是个整体性的结构，即强调研究对象的共时态结构——非时间性的内在结构。可以说，互补性的存在即是共时态结构性的存在。任何一种结构性的存在就其作为研究对象来说，自然会出现三个问题需要我们去研究。

第一，各种结构都有自己的整体，那么，这个整体是预先存在的，还是有一个形成的过程？回到“儒道互补”这一

话题上来，我们需要讨论的是，如果儒道两家的思想在理论上存在着共时态的结构整体，而实际上儒道两家却要在历时态中展开为互为消长、互为冲突的关系（宏观上儒道两家在不同的历史时期的互为更替消长，微观上士大夫们在不同人生际遇下的由道而儒或由儒而道），那么，这其实向中国哲学的发展提出了一个挑战性的课题，即如何在中国哲学的发展过程中建构出儒道互补理论的结构整体，以缓和儒道两家的思想在实际中的冲突。

第二，虽然结构从本性上来说是非时间性的，但结构并不是预设的某个静止的“形式”，“‘结构’就是要成为一个若干‘转换’的体系”。①回到“儒道互补”这一话题上来，我们要讨论的是“儒道互补”的理论基础和中介环节是什么，即“儒道互补”的“转换体系”是什么。

第三，因为任何一种结构性的整体都是一个转换的体系，就其作为结构整体来说，“一个结构所固有的各种转换不会越出结构的边界之外”，所以，“结构的第三个基本特性是能自己调整，这种自身调整性质带来了结构的守恒性和某种封闭性”。②回到“儒道互补”这一话题上来，我们要讨论的是，为什么“儒道互补”的理论体系具有封闭性和守恒性？

① 皮亚杰：《结构主义》，第5页，商务印书馆。

② 皮亚杰：《结构主义》，第8页。

(五) 本世纪最伟大的物理学家之一、丹麦的尼耳斯·玻尔 (Bohr, Niels)，在诠释量子力学理论时，提出“互补哲学”。玻尔认为，互斥并不是矛盾，而是互补。他说：

“互补性观点绝不包括任何和科学精神相反的神秘主义，这种观点事实上是因果性这一概念的一种合理推广”。^① “互补一词的意义是：一些经典概念的任何确定应用，将排除另一些经典概念的同时应用，而这另一些经典概念在另一些条件下却是阐明现象所同样不可缺少的”。^② 在玻尔那里，“互补”具有两个层次的含义：第一，指两种理论对同一研究对象具有“互补诠释”的功能；第二，指两种理论之间具有“互补性”。

就两种理论对同一研究对象具有“互补诠释”的功能这一点而言，玻尔的同事雅默尔 (Jammer, M)，用“逻辑的解剖刀”分析了玻尔的“互补诠释”这一概念。设有一个理论 T，满足下列条件：

(1) T 包括着同一研究对象的至少两种描述 D_1 和 D_2 ；

(2) D_1 和 D_2 涉及相同的研究领域 U；

(3) 只取一种 D_1 或 D_2 都不能包罗罄尽地阐明 U 中的所有现象；

① 《尼耳斯·玻尔》，第342页，上海人民出版社。

② 尼耳斯·玻尔：《原子论和自然的描述》，第9页，商务印书馆1964年版。

(4) D_1 和 D_2 是互斥的，这意思是说，当把它们结合成单独一种描述时人们将得出矛盾的结果；

这时，理论T就叫做具有一种“互补诠释”的理论。

回到“儒道互补”这一话题上来，理论T即是建构完毕的“儒道互补”理论， D_1 和 D_2 即分别是儒家思想和道家思想， D_1 和 D_2 共同的研究领域U即是儒道两家共同探究着的一个巨大课题：有限的个体如何体察并加入无限的“天人之境”。在此，我们需要讨论的是，儒（ D_1 ）道（ D_2 ）思想在哪个层面上涉及相同的研究领域U？为什么儒（ D_1 ）道（ D_2 ）不能单独地、包罗罄尽地阐明“天人之境”（U）？

就两种理论之间具有“互补性”而言，根据玻尔的思想，互补性应具有互斥性、相济性、整合性三个特征。互斥性即因双方相互限制而造成各自的有限性，双方互不相容，不可相互替代；相济性即是双方均非自足，双方均以自身的存在补足对方（时下学术讨论中所使用的“（儒道）互补”即是这种含义）；整合性即互补结构具有整体效应，互补结构在整合性的意义上是非加和的，即不是互补成分的性质与功能的机械叠加，整体效应不是一种抽象的普遍性，因而不能为孤立的互补双方所“分有”。

回到“儒道互补”这一话题上来，我们需要讨论的是，就“互补性”具有“互斥性”而言，儒道两种理论在哪些方面是互斥的；就“互补性”具有“互济性”而言，儒道两种理论是如何互为补足对方的；就“互补性”具有“整合性”而言，建构完型的“儒道互补”理论对中国文化的精神特征的

形成如何产生“整体效应”。

(六) 以上是从“共时态”及“历时态”的角度对“互补”这一概念及“儒道互补”这一命题作了分析，并提出了相关的研究问题，这些问题归纳如下：

第一，儒道思想在哪个层面上构成互斥？这种互斥主要表现在哪些方面？

第二，儒道思想在哪个层面上涉及共同的探究领域？它们为什么不能分别单独阐明此领域而有互为补足的必要？

第三，在中国哲学的发展过程中，“儒道互补”理论的结构整体是如何被逐渐建构起来的，即儒道之间存在着的互斥和各自缺陷如何通过互补而获消除？

第四，使“儒道互补”的理论体系具有封闭性和守恒性的“转换体系”（理论基础和中介环节）是什么？

第五，“儒道互补”理论的“整体效应”对“中国人”的心灵世界具有怎么样的影响？

第一章 儒道思想互斥面的构成

通常认为，儒家思想是入世的，道家思想是出世的，儒道思想的冲突就是入世与出世的冲突。这是一种有待修正的说法。按这种说法，儒家思想似乎只关心俗世的道德践履，道家思想也似乎只追寻超越性的生活。如果是这样的话，儒道所关注的对象与道家所关心的对象可以毫无关涉，二者之间当然也就谈不上冲突。事实上，儒道两家都有各自的理想的俗世生活和基于此理想的俗世生活之上的超越性追求。为此，儒家与道家首先都必须探究“哪一种生活方式才够得上理想的俗世生活”这一问题。一种理想的俗世生活既是从事实出发，而且更重要的是必须导入所理想的行为价值取向。在一种理想的俗世生活中，人的行为必须既具有合目的性，而且也必须具有合法性。儒家有儒家的理想的俗世生活，道家有道家的理想的俗世生活。所以，在它们各自的理想的俗世生活中，人的行为的合目的性是先设的，此无需加以论证。但是，行为的合法性问题却必须加以论证。所以，儒道两家都必须解决一种理想的俗世生活中人的行为的合法性问题。

儒道两家在解决一种理想的俗世生活中人的行为的合法