

國學人文讀本

主編：祁志祥 策劃：陳鳴華



【上册】



一本思想读物，期待为人们的
精神生命补充钙质。
一部文化读物，希望为人们总揽
中国文化打开便捷之门。
一台国学集锦，展示的是古代大
师的风采，回响的是历史上智者
的声音。
一份精心烹制的精神大餐，风味
各异，众口咸宜，值得人们品尝。
一场未完成的心灵对话，而心灵
的对话要靠读者诸君的你去完成。

上海文化出版社

国学人文读本

[上册]

主编

祁志祥

策划

陈鸣华

分卷主编

先秦卷	祁志祥(上海财经大学教授)
秦汉卷	祁志祥(上海财经大学教授)
六朝卷	袁济喜(中国人民大学教授)
隋唐卷	李建中(武汉大学教授)
宋元卷	潘立勇(浙江大学教授)
明代卷	祁志祥(上海财经大学教授)
清代卷	田兆元(华东师范大学教授)
近代卷	张兵(复旦大学教授)

上海文化出版社

前言

若问：这些年来中国文化界最热门、最流行的两个词是什么？大概当推“国学”与“人文”。

“国学”，在中国古代一直是官办学校的通称。^[1]如《北史》卷八十一《列传·儒林》载：北魏孝文帝“宣武时，复诏营国学，树小学于四门，大选儒生以为小学博士”。北魏孝明帝“神龟中，将立国学，诏以三品以上及五品清官之子以充生选”。日本江户时代的一批学者最先给本国古典文献和固有文化冠以“国学”这一名号。二十世纪初，中国留日人数激增。日本“国学”一词的这个用法开始为中国人所采纳。当时，高举保存和讲求“国学”旗帜的，主要有上海刘师培等人的“国学保存会”和东京章太炎等人的“国学讲习会”与“国学振起社”。^[2]“五四”新文化运动时期，尽管“国学”的地位和价值遭到“西学”和“新学”的挑战，但“国学”指本国古典文献和固有文化的这个新义则保留下来，沿用至今。本书所说的“国学”，即指“五四”新文化运动之前中国固有的、传统的文化学术，主要包括中国古代的经史子集。

“人文”的“文”，在甲骨文、金文和篆文中都是交错的笔画之象形，故《说文解字》解释为“错画”、“交文”，也就是图纹的意思。由图纹的本义，引申为文饰、修饰之意。“人文”即“人类的文饰”、“人类的文明”。《易经·贲·彖传》说：“文明以止，人文也。”贲卦是六十四卦之一，属于“别卦”。“别卦”由八个“经卦”中的两个组成。构成贲卦的是离卦和艮卦。“文明以止”界说的是构成贲卦的离卦和艮卦的卦义。离卦的本义是太阳或日月附丽于天，与“文”、“明”义通。艮卦的卦义为静止。贲卦下为离上为艮，内既“文明”而外能守“止”，就是贲卦的双重涵义。而贲卦的这双重涵义，正是人类文明的写照。此如王弼所注：“止物不以威武，而以文明，人之文也。”孔颖达将贲卦作





为“天文”之象的卦义与“人文”的涵义联系起来训释：“‘文明’：离也；‘以止’：艮也。用此文明之道裁止于人，是人之文、德之教。此贲卦之象，既有天文、人文，欲广美天文、人文之义，圣人之以治于物也。”“人文”就是像“天文”贲卦“文明以止”那样，懂得用与“威武”相对的文明教化来裁人治物。因此，“人文”在后世被用来指称人类的精神文明、理性文明。

人类的精神文明是人类思考如何处理人与人、人与社会乃至人与自然矛盾关系获得的公约数及其积淀而成的思想结晶。不同的民族、不同的历史时期，人们有不同的社会公意，因而人类的精神文明呈现出一定的民族性、历史性差异。同时我们又应注意到，人类的生理基础和心理结构大体相同，人类面对的生存、发展问题大体相同，这种大体相同的生命主体面对共同生存发展问题获得的关于人类行为法则的思维结果也就大体相近，于是人类文明又存在着超越民族和历史差异的普适性。因此，当下社会主义价值体系的重建，不仅需要向世界通行的普适价值吸取养料，而且应当从中国古代的人文精神中汲取资源。中国古代的人文精神，保留在传统的国学典籍中。于是，整理国学中的人文思想，挖掘它的现代人文价值，就成为摆在我们目前的一项意义重大的精神工程。

在黄河流域中原大地上发源的以汉文字典籍为载体的华夏精神文明是以汉人为主体的中华民族在长期的人生和社会实践中积累起来的思想财富。由于其在当时具有的普适性和先进性，鲜卑族当政的北魏、女真族当政的金朝、蒙古族当政的元朝和满族当政的清朝对它都不约而同地选择了继承与光大。作为能够维系古代中国这样一个泱泱大国几千年于不坠的精神支柱，中国古代人文思想功莫大焉，有深意存焉。然而，在二十世纪风起云涌的各种各样的政治斗争和思想文化运动的冲击下，古代人文思想的链条断裂达半个多世纪之久。实践表明，社会主义价值体系的建构离不开对中国古代人文理念合理部分的继承。事实上，中国古代的许多人文思想，如“人性”观、“人道”观、“民本”观、“富民”观、“和谐”观、“公私”观、“人我”观、“理欲”观、“人才”观、“吏治”观、“法治”观、“德治”观、“平等”观、“革命”观、“大同”观等等流光溢彩，今天是可以拿来为我所用的。这里，盲从西学，对中国古代人文思想采取否定一切的历史虚无主义态度固然毫无道理；而一切回到从前，盲目尊古读经也未免显得迂腐而不切时势。站在新时代价值重构的高度，以普世价值为参照系，进行古代人文思想的现代转换和传承，



就是我们对国学人文遗产应当采取的态度。

中国古代人文精神的直接载体是经书和子书；古代史传也体现了编者强烈的价值取向和道德意识；加之偏重审美的诗文集市面上流行的各种选本选得颇多，因此，本书选择的重点，是国学中的“经”、“史”、“子”，当然也兼顾“集”。

本书的编辑体例是：分八个历史时期由分卷主编分头负责；每个时期以代表性的人物及其著作作为切入坐标；在“题解”中客观介绍其人其书；按主题选择其人文思想片断加以注释；配以编选者的“发奥”，以求用有灵性、有美感的学术随笔发抉其奥义和价值；各主题之间尽量兼顾相互联系；末尾用“总评”作结，对其人其书整个的人文思想和价值作出一个主体概括和评判。各卷之间既尊重每位编者的个性，再由全书主编以“卷首语”的形式揭示每个历史时期人文思想的时代特色和前后关联。在各卷“卷首语”的基础上，本书冠以“绪论”，在一波又一波蒙昧与启蒙的否定之否定中揭示国学人文精神的历史行程。末尾，按当下人们感兴趣的人文主题词配以索引，为读者提供取用的方便。

这是一本思想读物，期待为人们的精神生命补充钙质。

这是一部文化读物，希望为人们总揽中国文化打开便捷之门。

这是一台国学集锦，展示的是古代大师的风采，回响的是历史上智者的声音。

这是一份精心烹制的精神大餐，风味各异，众口咸宜，值得人们品尝。

这也是一场未完成的心灵对话，而心灵的对话要靠读者诸君的你去完成。

祁志祥

2008年4月18日

【注释】

[1]《辞海》：国学，“西周设于王城及诸侯国都的学校。”“后世国学为京师官学的通称，尤指太学和国子学。”姜义华《近代中国“国学”的形成与演进》：“国学一词，直到十九世纪末，仍沿袭《礼记·学记》‘古之教者，家有塾，党有庠，

术有序，国有学’之义，指设于都城主要教授贵胄子弟的学校。”

[2]姜义华：《近代中国“国学”的形成与演进》，《学术月刊》2007年第7期、第8期连载。



绪论：中国古代人文思想史上的四波启蒙思潮

祁志祥

“国学”乃是中国固有的学术文化的总称。在时间范围上，它约以 1919 年的“五四”新文化运动为下限。因此，这里描述的国学人文精神的历史脉络，易言之即中国古代人文思想的运行轨迹。

国学人文精神的心路历程，是在与蒙昧主义思想的斗争中不断前行的。如果我们在开启蒙昧、清除荒谬的语义上使用“启蒙”一词，那么，我们必须注意到：在中国古代人文思想界，曾经发生过四波“启蒙”思潮，它们依次是周代、魏晋南北朝、明清、近代。它们的否定对象分别对应着殷商巫史文化、天神崇拜的神学蒙昧主义，两汉的神学与政治功利结合的蒙昧主义，隋唐宋元的道学-理学蒙昧主义，以及整个中国古代君主专制下的荒谬悖理的纲常理念。历史总是在否定之否定中前行的，思想史的演进亦然。不过它每一次的否定之否定都不是简单的循环或重复，而是螺旋式地上升到了一个新的水平，积累下宝贵的可供今天继承的精神财富。

一、周代：“天”、“神”的退场、“人”的觉醒和“民”的凸显，第一波启蒙思潮的掀起

夏代的状况无文字记载。从后代典籍折射的面影中可以遥想，那是一个图腾、神话盛行的时代，它具有初民原始思维——神学蒙昧主义的基本特征。这是任何一个民族走向文明必须经历的阶段。

殷商思想界的神学蒙昧主义，在殷商文化典籍中可见到明显的表征。在殷商卜辞中，没有一个关于“人”的道德智慧的术语，有的是“上帝”和占卜“上帝”后获得的“吉”、“不吉”、“祸”、“咎”、“不利”等结果的大量用语。《礼记·表记》说明殷商文化的特点：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”殷



代国王做任何事情都先请示鬼神。于是,从事请示鬼神、沟通人神旨意的专职人员“巫”、“史”应运而生。“巫”通过占卜的方式代鬼神发言,这些占卜的记录就是殷商甲骨卜辞;“史”记载国王根据鬼神旨意发表的讲话,收罗在《尚书》中的殷商文诰即是如此。人们崇拜天帝神鬼,匍匐在“上帝”、“鬼神”面前,一切听命于“天”和“神”。在高高在上的“天”、“神”面前,“人”显得十分渺小,微不足道。

“殷人尊神”的特征也遗留在《周易》中。《易》卦及卦、爻辞相传为殷末周文王所作。这是一部卜筮之书。虽然它以超验的方式揭示了某些自然和人生的真理,但无可否认,《周易》的卦爻辞还是披上了神灵设教的外衣,笼罩着神学色彩。

然而,就整体状况来看,周代特别是东周的春秋战国时代,思想文化界的情况却出现了与殷商很大的不同,这就是“人”的觉醒和“民”的凸显。《礼记·表记》揭示周代文化的特点:“周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”周人虽然仍然尊天敬神,但更贴近人事,更重视礼教道德。

周代“人”的觉醒,具体说来表现在如下几个方面:

首先是对人在宇宙万物中的地位的认识。过去将“天”奉若神明,这时人们发现:“天命靡常。”(《诗·大雅·文王》)“天难忱(通谌,相信)斯。”(《诗·大雅·大明》)“皇天无亲,唯德是辅。”(《尚书·周书·蔡仲之命》)“天意”往往以“人”的道德为转移。于是“人”的地位大大提高。周初的文献说:“惟人万物之灵。”(《尚书·周书·泰誓》)春秋初期的《老子》说:“域中有四大:道大、天大、地大、人亦大。”《管子》对抗“神本”,提出“人本”概念:“夫霸王之所始也,以人为本。本理则国固,本乱则国危。”战国末期的《孝经》响亮地提出:“天地之性人为贵。”于是,“人”的地位取代了“天”的位置,被视为宇宙万物中的“神灵”;天地间所有物性中,人性最为高贵。过去人们的一切行动听命于“天”,现在则应当听命于“人”。

其次是对人性、人的本质的认识。

关于人的特性,今天常见的观点论及人的意识性、社会性、劳动性。而这些在春秋战国时期的诸子著作中都有所涉及。

关于人的意识特性。孔子说:“哀莫大于心死。”(《庄子·田子方》引孔子语)“人心之灵莫不有知。”(《中庸》引孔子语)孟子说:“心之官则思。”(《孟子·告子上》)人与其他动物最根本的区别是人有“心”的活动。“心”这种器



官最大的功能就是“思”、“有知”。先秦儒家将人的道德意识视为人的特性，正是建立在人具有意识性这一基础上的。由此孟子说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）“人之有道也，饱食暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知、有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）

马克思 1845 年《关于费尔巴哈的提纲》指出：人“在其现实性上是一切社会关系的总和”。这是关于人的社会性的著名论断。这里的“社会性”即“群体性”的意思。而孟子早有类似精辟的论断：“百工之事，固不可耕且为也。”“一人之身，而百工之所为备。”（《孟子·滕文公上》）在社会分工日益细化、专门化的社会中，一个人的生活必须由社会上“百工”创造的生活资料才能维持。人成了“社会性”的集结点。不仅如此，人的社会性、群体性还体现为人在谋取生活资料的活动中发挥群体的力量共同对付自然。荀子说：人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（《荀子·王制》）《吕氏春秋·恃君》指出：“凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以捍寒暑，筋骨不足以从利避害，勇敢不足以却猛禁悍，然且犹裁万物、制禽兽、服狡虫，寒暑燥湿弗能害，不唯先有其备而以群居邪？群之可聚也，相与利之也。利之出于群也。”

马克思在《1844 年经济学—哲学手稿》中指出，物种的谋生活动方式决定着该物种的全部特性，人这个物种的特性就在于人的谋生活动方式是自觉的、自由的。这自觉、自由的谋生活动就是“劳动”。恩格斯《劳动在猿向人转变过程中的作用》进一步发挥说：把“人”从动物界分离开来的第一个历史行动是“劳动”，“劳动创造了人”。于是，人能够“劳动”，成为“人”区别于被动地接受自然的一般动物的根本属性。对此，墨子的相关论述是：“今人固与禽兽……蜚鸟……异者也。今之禽兽……蜚鸟……，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤以为绔屨，因其水草以为饮食，……衣食之财固已具者矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”（《墨子·非乐上》）再清楚不过地说明了：动物只是被动地接受自然、等待自然的恩赐，而人则懂得能动、积极地通过自己的努力改造自然、创造生活资料。

人的基本属性即生物属性、自然欲求。对此，先秦诸子认识非常丰富。管子指出：“凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。”“凡人之情，得所欲则



乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同也。”(《管子·禁藏》)“百姓无宝,以利为首。”(《管子·侈靡》)商鞅指出:“民生则求利,死则虑名。”“饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也。”(《商君书·算地》)荀子指出:“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,此人之情性也。”(《荀子·性恶》)韩非指出:人“皆挟自为心”(《韩非子·外储说左上》)。“人情皆喜贵而恶贱。”“喜利畏罪,人莫不然。”(《韩非子·难二》)即便是偏重人的道德特性修养的孔孟,也正视道:“富与贵,是人之所欲也……贫与贱,是人之所恶也……”(《论语·里仁》)“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于嗅也,四肢之于安佚也,性也。”(《孟子·尽心下》)

先秦诸子在论述人的生物欲求和超生物欲求时,有一个明显的特点,即是作为对所有人而言的共同人性、普遍人性来谈的。孔子说:“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)人的天性是相近的,凡、圣的差别是由后天的修习形成的。荀子说:“尧、舜之与桀、纣,其性一也;君子之与小人,其性一也。”(《荀子·性恶》)《吕氏春秋·情欲》云:“天生人而使有贪有欲……欲之若一,虽神农黄帝,其与桀纣同。”这种共同人性论,是符合人性实际的,其最大价值在于体现了人生来平等的精神。

人自私自利的生物欲求会产生争斗、祸乱,因而具有恶性(荀子、韩非子),不能放纵;但它与生俱来,强行去除就会产生新的社会动乱,因而又不可去除。于是,对人欲的态度就只能是因势利导,有节制地满足。孔子早已提出这样的思想:“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也;贫与贱,是人之所恶也,不以其道去(原为得)之,不去也。”(《论语·里仁》)荀子加以发展:“欲虽不可尽,可以近尽也;欲虽不可去,求可节也。”(《荀子·正名》)“礼”的实质是“养欲”,而不是扼杀人欲:“礼者,养也”,“养人之欲,给人以求”,“礼义文理所以养情也。”(《荀子·礼论》)韩非则在此基础上提出了“凡治天下,必因人情”的口号(《韩非子·八经》),并总结出“圣人之所以为治道者三,一曰利,二曰威,三曰名”,“利者所以得民也,威者所以行令也”(《韩非子·诡使》),“名之所彰,士死之”(《韩非子·外储说左上》)。《吕氏春秋》指出:“天使人有欲,人不得弗求;天使人有恶,人不得弗避。欲与恶,所受于天也,……不可变,不可易。”(《大乐》)先秦思想家还深刻指出:“乱国之使其民,不论人之性,不反(返)人之情”(《吕氏春秋·适威》)“凡语治而待去欲者,无以道欲而困于有欲者也;凡语治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者



也。”(《荀子·正名》)欲虽生乱、可恶,然而同时应当看到,“人之欲多者,其可得用亦多;人之欲少者,其可得用亦少;无欲则不可得用也。”(《吕氏春秋·为欲》)“善为上者,能令人得欲无穷,故人之可得用亦无穷矣。”(《吕氏春秋·为欲》)

在先秦诸子提出的满足人欲的理性规范中,“民利”是一条重要原则。孔子说:“因民之所利而利之。”(《论语·尧曰》)孟子指出:“得乎丘民而为天下。”(《孟子·尽心下》)“得天下有道:得其民,斯得天下矣;得其民有道:得其心,斯得天下矣;得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施。”(《孟子·离娄上》)管子总结为政之道:“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心。民恶忧劳,我佚乐之;民恶贫贱,我富贵之;民恶危坠,我存安之;民恶灭绝,我生育之。”(《管子·牧民》)“欲知者知之,欲利者利之,欲勇者勇之,欲贵者贵之”(《管子·枢言》),则“远者自亲”(《管子·牧民》),天下归服。

于是产生了“民本”思想。所谓“民本”,不仅与“天本”、“神本”相对,而且与“君本”相对。作为与“天本”相对的概念,《尚书·虞夏书》已经发端:“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明威(同畏)。”周人认识得更清楚:“天佑下民”,“惟天惠民”,“民之所欲,天必从之”,“天视自我民视,天听自我民听”(均见《尚书·周书·泰誓》)。由于在周人心目中“人”、“民”具有比“天”更高的地位,所以“天子”应当以“民”为天下之本,“天子”下属的诸侯国君主也应当以“民”为国家之本。早在《虞夏书》中大禹就说过:“民可近,不可下;民惟邦本,本固邦宁。”相传为西周初年周公所作的《无逸》反复告诫成王:要“怀保小民”、“咸和万民”、“保惠于庶民”。到了战国时期,孟子对“民本”思想作了更重要的阐释。他响亮地提出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》),将人民的“民”提高到国家和君主的地位之上;并指出:君主“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。”“保民而王,莫之能御也。”(《孟子·梁惠王上》)甚至大胆提出:“君有大过则谏,反复之而不听,则易位。”(《孟子·尽心下》)“君之视臣如手足,则臣之视君如腹心;……君之视臣如土芥,则臣之视君如寇仇。”(《孟子·离娄下》)

与尊重“民欲”、“民利”的“民本”的思想形成呼应的是,先秦思想家还根据人心的思维属性,强调人民思想、言论的权利。上古时期,人民是有议论自由的。尧舜时在大路上立“诽谤木”,供人们书写意见。古代又在朝廷外



立肺石，供平民控诉官吏、长老。这种风俗一直延续到周代。《周礼·秋官·大司寇》记载：“设肺石达穷民。凡远近惇独老幼之欲有复于上而其长弗达者，立于肺石三日，士听其辞，以告于上，而罪其长。”周代为了解政治得失，还设立了采诗制度以观民风。那个时候，人民聚集在一起臧否时政是正常的。人民的意见虽然对统治者调整政治方针很有好处，但听起来并不舒服。于是出现了郑国大夫然明“毁乡校”以堵民口的提议。“郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校，何如？’”执政者子产的回答是：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨，岂不遽止？然犹防川，大决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道，不如吾闻而药之也。”^[1]无独有偶，《国语·周语》中载执政官邵公向惩罚人们自由议论的周厉王进谏：“防民之口，甚于防川。川壅而溃，伤人必多。民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。”《左传》卷四九《昭公二〇年》记载晏子对齐王解释“和”的大义：“和”不是“同”，即不是什么都赞同，恰恰是允许提出不同意见：“君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。”子产、邵公、晏子的意见，似不能仅仅归功于个人的过人之明，若知在周代是有言论自由的传统、氛围的，我们就很能理解他们的意见何以能诞生了。而最高统治者容忍、鼓励不同意见，在春秋战国时亦不少见。据《孟子》记载，孟子曾在齐宣王面前说了好多刺耳的话，齐宣王最多“顾左右而言他”，最后总是容忍了，孟子总是安然无恙。《战国策·齐策》记载齐威王采纳邹忌的建议，不仅虚心听取不同意见，而且奖励群臣提出不同意见，下令：“群臣吏民能面刺寡人之过者，受上赏；上书谏寡人者，受中赏；能谤讥于市朝，闻寡人之耳者，受下赏。”于是国家政通人和，兴旺强盛，燕、赵、韩、魏等国“皆朝于齐”。

西方古典哲学认为，人之所以为人，就在于人具有“自我意识”。先秦启蒙思潮的最大贡献，就在于驱散了原来巫史文化笼罩在“人”自己身上的神学迷雾，用“人”替代了“天”、“神”在宇宙万物中的崇高地位，确立了“民”在天下、国家中的本位资格，对共同人性、平等人性以及人的生物属性和非生物属性及其作用作了客观、深刻的剖析，并提出了因人性而治人的开明的“人道”主张。我们有理由说：周代是中国历史上“‘人’的觉醒”时代，也是中国人文思想史上第一个启蒙时代。

二、六朝：钟情任欲，适性逍遥，第二波启蒙思潮的奔突

秦始皇统一六国以后，目睹周天子实行分封而大权旁落、丢失天下的教训，一举废除千年的封建制，设立郡县制，各郡县长官不得世袭，根据对皇帝负责的好坏由皇帝直接任免更换。自此，以皇帝集权为特征的君主独裁专制在中国大地上推行开来。秦始皇开创皇权专制本想带来秦朝的长治久安，可由于他片面地任用法治，对人民的刑罚过于残暴苛刻，而自己则沉溺于过度的欲望享受，耗尽天下财力，剥夺了老百姓最起码的生存权利，不久，陈胜、吴广揭竿而起，天下响应，不可一世的秦朝蓦然倒塌，刘邦乘机而起，建立汉朝。

“秦王扫六合，虎视何雄哉！”面对强大的秦朝一朝覆亡的教训，汉初统治者和思想家陷入了反思。实行郡县制的秦朝前后只存在了十五年，而实行分封制的周朝则存在了八百余年。是郡县制的过错吗？不是。郡县制确实有利于皇帝集权，所以汉朝把秦始皇发明的这一政治体制继承了下来。秦朝覆亡的根本原因，是不懂得像周朝统治者那样在“革命”成功后实行爱民、惠民的“仁政”、“德治”、“王道”，并以此来节制一己享受的情欲。所以，汉初的政治设计师如贾谊、陆贾给汉高祖提出的建议是，抛弃霸道，兼取儒、道，以“仁政”争取人民的拥戴，以“无为”克制自己的情欲。汉武帝以“罢黜百家，独尊儒术”著称，其实黄老的“清虚无为”之学作为对最高统治者的要求，一直不绝于武帝以后汉代的子书、史书中，作为对儒家“民本”、“王道”主张的补充。即使在汉武帝时期儒学大师董仲舒的《春秋繁露》中也可看到这两者的融合。这些都是非常宝贵的思想财富。

不过，在这些有价值的思想之外，汉代出现了新的蒙昧思想。一是“天人感应”、互为因果。它集中体现在《淮南子》、《春秋繁露》、《白虎通》、《论衡》等书中。这是汉代流行的阴阳五行、谶纬迷信的神学蒙昧思想的表现。其实“天”是“天”，“人”是“人”，天国、自然的东西何尝与人结构对应，相互感应！二是“阳善阴恶”、“性善情恶”。“仁”由自然界的“阳气”决定，故是“天心”，是天生之“性”，是“善”；“贪”之类的“情”、“欲”由自然界的“阴气”决定，故本性是“恶”。君人、做人之道，就应该去恶扬善，存仁去贪，存理去欲。所谓“正其谊(义)不谋其利，明其道不计其功”(董仲舒)、“圣人无喜怒哀乐”、“太上忘情”就是由此得出的典型观点。其实“阳”何必是“善”？“阴”何必是“恶”？“欲”何可去？“情”何可忘？当统治者口是心非、以此求民时，这种口





号必然导致对广大人民基本生活欲求和权利的剥夺。可见,这是出于维护君主专制统治的功利需要产生的蒙昧思想。三是“性三品”论。先秦诸子反复强调“凡”、“圣”人性的平等,但到这时,这种常识被打破了。董仲舒把人性分为“圣人之性”、“中民之性”、“斗筭之性”,认为“圣人之性”有“仁”无“贪”,“中民之性”有“贪”有“仁”,“斗筭之性”有“贪”无“仁”。后来扬雄、王充及道教经典《太平经》都重复了同样的看法。“性”的本义是“生之资质”。把人的天性分为上、中、下三种不同的等级,这是荒谬的,不合人性实际的。“性三品”论的目的,在于宣扬“圣人”统治“斗筭”,改造“中民”。推其动机,仍然可视为缘于政治功利的蒙昧主义思想。

魏晋时期,在两汉儒、道学说长期融合的基础上,诞生了道内儒外的玄学。玄学重思辨,贵神明,以理性精神阐释本末、体用、动静、一多、形神、言意的关系,以一种深邃、科学的思维深度区别于汉代的神学蒙昧主义,扫除了先前谶纬迷信、天人感应的种种呓语。

玄学追求的人生价值的核心范畴,是“适性”。只有“适性”,才能“逍遥”。“适性”的人生理想本由庄子所提出。人性的“性”在庄子看来是自然无意志,所以庄子的“适性”并未走向纵欲主义,恰恰相反,倒是走向了禁欲主义,所以《庄子》中描绘的“至人”、“神人”、“圣人”是“形如槁木、心如死灰”、“喜怒哀乐不入胸次”的形象。汉代思想家强调人心的清虚自守,与此是一脉相承的。但汉人根据对“圣人之性”的曲解提出“圣人无情”说,则陷入荒谬。据此,汉末魏初的玄学家何晏说:“圣人无喜怒哀乐。”魏国另一位玄学大师王弼认为,说“圣人无喜怒哀乐”不合事实,“喜怒哀乐”是人人都有其自然情感,“圣人”不是没有这些情感,而是善于用“神明”即理性控制这种情感罢了。何劭《王弼传》转述他的话:“圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物者也。今以其无累,便谓不复应物,失之多矣。”王弼的这一矫正很有启蒙价值,它揭开了汉人笼罩在“圣人”头上“无情”的光环,使其露出了与“凡人”相同的“有情”面目,具有解构汉代不平等的“性三品”论的意义。不过同时,他也揭示了“圣人”与“凡人”的不同,即“凡人”受制于“五情”,“圣人”理性发达,能够控制“五情”,使之“通无”。魏晋时期,这种“适性”而“无情”的人生取向成为士族修养的一种“雅量”。《世说新语·雅量篇》集中记录了魏晋人许多处惊不变、神态自若、遇大喜不乐、遭大悲不



哀的事迹,体现了“太上忘情”的人格理想和意志的刚毅、静穆的伟大。于是,“雅量”成为“魏晋风度”的一杆风向标。口不臧否人物,面无喜怒之色,泰山崩于前而方寸不乱,成为魏晋士人追求的一种人生境界。

无情无欲是符合庄学本义的玄学的一种“适性”。事实上,人性并不是无情无欲的,情欲恰恰是人与生俱来的天性。不仅王弼看到了这一点,而且嵇康、向秀还明确指出这个事实:“人性以从欲为欢。”(嵇康《难张辽叔自然好学论》)“且夫嗜欲,好荣恶辱,好逸恶劳,皆生于自然。”(向秀《难养生论》)于是,名副其实的“适性”就走向了任情纵欲。这是魏晋玄学“适性”概念的另一种内涵,是玄学根据人性的真实状况对庄子“适性”概念的新的改造,也是另一种“魏晋风度”。竹林七贤之一王戎死了婴儿,山涛之子山简前去看望,见王戎悲痛不已,就宽慰他:“孩抱中物,何至于此!”王戎辩解说:“圣人忘情;最下不及情;情之所钟,正在我辈。”山简觉得有道理,也跟着一块痛哭。王戎的这个观点非常值得注意。他明白“圣人忘情”的道理,但又认为:“最下不及情。”无情的人是最等而下之、卑不足道的。“我辈”之人,正是“情之所钟”。王戎的“情之所钟,正在我辈”,再加上阮籍的一句“礼岂为我辈设也”,揭示了一种全新的人生坐标,它标志着自然情欲和个性的解放。于是有了王子猷的“乘兴而行,兴尽而返”,有了张翰的因秋风起、想吃家乡菜而辞官返乡,有了陶渊明的“不为五斗米折腰”,有了陆机的“诗缘情而绮靡”,有了刘伶的“纵酒放达”、“裸形在屋中”,有了阮籍的“常从妇饮”、“醉便眠其妇侧”,甚至有了阮咸的与群猪共饮,有了《世说新语》记载的大量“任诞”怪事,有了《列子·杨朱篇》描写的及时行乐、醉生梦死的公孙穆、公孙朝兄弟。这是对汉代“性善情恶”、“圣人无情”思想的彻底瓦解,这也是对人的本真个性的全面张扬。宋齐梁陈时,这种钟情任欲的价值观仍在流淌,梁简文帝萧纲、梁武帝萧绎以帝王之尊倡导有情感的诗文,陈后主以帝王之尊制作艳词,大臣仿效,文士响应,浮华之风,荡而不返。尽管有矫枉过正之嫌,而对汉代蒙昧思想的启蒙之功,则不容否定。

于是,以自然适性、钟情任欲为特征的六朝就构成了中国人文思想史上的第二波启蒙思潮。

三、明清:理欲之辩、公私之辩、凡圣之辩,第三波启蒙思潮的汹涌

常言说:真理越过半步就是谬误。六朝钟情尊欲的“适性”思潮对清除汉代的蒙昧主义具有积极的启蒙价值和人性解放的进步意义,但它“越名教



而任自然”，完全抛弃理性规范，又未免落入一偏。《列子·杨朱篇》中的一段话把这种纵欲主义的偏向表述得淋漓尽致：“人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。”“凡生之难遇，而死之易及。以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以此为弗若死矣。为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得恣口之饮，力惫而不得肆情于色，不遑忧名声之丑、性命之危也。”过分纵欲不仅有损名誉，而且会带来生命之危，可为了及时行乐，都可以置之不顾。这是典型的“醉生梦死”、“荒淫无耻”。它给隋唐宋元统治者和思想家重铸道德理性规范提供了理由。

杨坚统一南北朝、建立隋朝后，便着手整顿世风。官员李谔连续三次上书隋文帝，要求从革除浮靡的文风入手，整顿轻薄的社会风气。在野的儒家学者王通仿《论语》作《中说》，以远绍周、孔自命，批评南朝以“文”灭“道”的诗人，广带弟子，传播儒道。朝上朝下遥相呼应，标志着社会价值取向的根本扭转。隋炀帝中断儒道、毁于一旦的事实告诉唐初政治家，统治者的欲望不可放纵，儒家克制欲望的理性和爱民为民的仁政不可废。在恢复儒道统治地位方面，唐太宗做了两件大事。一是命孔颖达负责收集以往的五经权威解释，重新加以统一的注疏；二是命魏征为监修，新编、重编南北朝史，总结政治兴亡得失，印证儒家以民为本的仁政是长治久安之道。唐太宗确立了儒家道德学说在唐朝的主宰地位。整个唐朝思想界，诗人如初唐四杰、陈子昂、杜甫、白居易、元稹、张籍等，文人如萧颖士、李华、独孤及、梁肃、柳冕、权德舆、吕温、韩愈、柳宗元、李翱等，无不以儒家之道为第一位要求做人 与作文。他们不仅是文章家，更是道德君子。

唐、宋之间，经历了一个几十年的藩镇割据的五代十国阶段。这是一个道德失范、天下大乱的时代。宋太祖统一天下后，吸取唐代藩镇兵权过大的教训，建立了皇权更加集中的专制体制。与此相应，在思想领域进一步确立了儒家学说的统治地位。于是，儒学从先前的包含着许多人民性、民主性的学说蜕变成为君主专制效劳、扼杀人民的个体生命权利的学说。儒家的温和之“道”也一变而为面目僵化的“理”。周敦颐、二程、邵雍、朱熹、陆九渊是著名的理学家。而柳开、王禹偁、石介、孙复、欧阳修、真德秀等人虽然是文章家，其实也是一再要求“文以载道”的道学家。

元代思想界的情况，诚如《元史·列传·儒学》所云：“元兴百年，上自朝廷内外名宦之臣，下及山林布衣之士，以通经能文显著当世者，彬彬焉众



矣。”元朝统治者袭用宋代理学之旧为其大一统的政治服务,虽无所发明,却在推广理学方面颇有劳绩。

从隋唐道学到宋元理学,尽管儒家之道的内涵发生了变化,但在高扬儒家道德理性方面是一致的。《明史·列传·儒林》揭示明代儒学状况:“经学非汉唐之精专,性理袭宋元之糟粕。”汉唐“经学”与宋元“性理”本同而末异,一脉相承,都属于儒家道德学说。^[2]

隋唐宋元恢复儒家道统的努力在挽救道德失范、矫正情欲横流方面自有其合理性,但也存在着矫枉过正的荒谬。在李谔、王通、白居易、程颐对六朝以来诗人的严格批评中,哪怕吟咏欣赏自然风物的怡悦之情,也受到严厉指责,大有以“道”代“情”之势。李翱《复性书》重提“性善情恶”论,要求“忘嗜欲而归性命之道”。《朱子语类》卷十二干脆提出以“理”灭“欲”：“圣人千言万语,只是教人存天理,灭人欲。”尽管他的“天理”包含“食色”之类的基本人欲,但后儒尽拿着这个口号去扼杀人欲,做出了许多荒唐无理的事情。与“理”“欲”对立相应,宋儒还将“义”与“利”、“公”与“私”对立起来,提倡“舍利取义”、“大公无私”。韩愈重提“性三品”论,“凡”、“圣”天性的不同乃至“男”、“女”人性的高低又重新被夸大。于是,“理”“欲”对立、“义”“利”对立、“公”“私”对立、“凡”“圣”对立,主张以“理”灭“欲”,以“义”灭“利”,以“公”灭“私”,以“圣”驭“凡”,成为这个时期迂腐荒谬的蒙昧思想。这是一种似是而非的唯理性主义思潮。

明清时期,针对隋唐宋元以来愈演愈烈的道学——理学蒙昧主义,中国人文思想界又走出了一波启蒙思潮。争论的焦点集中在“理”“欲”之辩、“义”“利”之辩、“公”“私”之辩、“凡”“圣”之辩上。这些启蒙思想家提出的基本主张是:理不离欲、崇义养利、合私成公、凡圣平等,从而为解放自然情欲、谋求个人利益、争取平等权利张目。

关于明代思想界的情况,《明史·列传·儒林》指出:“原夫明初诸儒,皆朱子门人之支流余裔,师承有自,矩矱秩然……。学术之分,则自陈献章、王守仁始。宗献章者曰‘江门之学’,孤行独诣,其传不远。宗守仁者曰‘姚江之学’,别立宗旨,显与朱子背驰。门徒遍天下,流传逾百年,其教大行,其弊滋甚,嘉(靖)、隆(庆)而后,笃信程朱、不迁异说者,无复几人矣。”活跃于明代中叶成化、弘治年间的“江门之学”又称“白沙学派”,其代表人物是岭南的陈宪章。他以自家心性挑战朱子理学,高唱:“丈夫立万仞,肯受寻尺



拘?”^[3]“天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。”^[4]开阳明心学先声。正德、嘉靖年间，王阳明“姚江之学”风行天下，与朱熹背道而驰，并在终明之世取得了思想界的主导地位。王氏大弟子王畿主张“纵横操纵，无不由我”，“自作主宰”（《留都会记》），“不随人悲笑”（《南游会记》），甚至说“六经亦糟粕”（《自讼问答》），开徐渭、李贽、袁宏道等个性解放之先声。王学左派泰州学派的代表王艮对传统的“杀身成仁”信条提出挑战，指出这只是等而下之的“贤人之仁”，最高的“圣人之仁”是“保身”以“成仁”：“尊道不尊身，不谓之尊道，须道尊身尊，才是至善。”表现了对肉体生命的尊重。其“百姓日用是道”更言简意赅地把高高在上的“道”拉回现实中。另一位泰州学派代表罗汝芳则提出崇尚自然的“赤子”说：“赤子初生，孩而弄之，则欣笑不休；乳而育之，则欢爱无尽。盖人之出世，本由造物之生机，故人之为生，自有天然之趣。”^[5]

在王学的影响下，整个明代出现了人性觉醒的新气象。其中，李贽以其思想的批判性、尖锐性、丰富性尤其引人注目。李贽所做的一切，就是绝假存真，还原常识。他指出：“人必有私，而后其心乃见。”“虽圣人不能无势利之心。”然而这很正常。追求私欲，乃“自然之理”。“穿衣吃饭，即是人伦物理。”“尧舜与途人一，圣人与凡人一。”“圣人不曾高，众人不曾低。”“圣人所能者，夫妇之不肖可以与能，勿下视世间之夫妇也。”“勿高视一切圣人也。”因此，千万不要“以孔子之是非为是非”。“天生一人，自有一人之用”，每个人都应当用自己的“心眼”去观察、去思考、去“自立”。李贽不仅用“圣人有私”论为普通大众谋取私利、实现人欲辩护，而且以“凡能成圣”为据捍卫每一个凡夫俗子的独立思考的权利。人性平等成了他追求人的生存权和思想权的逻辑起点。

在李贽的前后四周，还闪耀着许多启蒙者的星星。如罗顺钦：“夫人之有欲，固同出于天，盖有必然不容已，且有当然不可易者。”“于其所不容已者而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？”（《困知记》）如王廷相：“道化既立，我固知民之多夫‘道心’也，‘人心’亦与生而恒存。观夫饮食男女，人所同欲；贫贱夭病，人所愿乎哉？”“天下顺治在富民。”（《慎言》）如袁宏道：“宋儒有腐学而无腐人，今代有腐人而无腐学；宋时讲理学者多腐，而文章事功不腐，今代讲文章事功者腐，而理学独不腐；宋时君子腐，小人不腐，今代君子小人多腐。”（《答梅客生》）“大丈夫当独往独来，自舒其逸耳，岂可逐世啼笑，听人穿