

# 第一章 从幽冥主宰到人的自觉

## —— 孟子道德人本主义 的历史文化背景

孟子是中国文化史上第一位系统揭示了人的道德本质并以此为基础建立了道德人本主义学说及其“王道”社会理想的哲学家。要了解孟子思想产生的历史必然性和进步性，须从夏、商、周三代“神”与“人”相互关系的变化说起。以孔孟为代表的儒家道德人本主义学说，集中反映了三代以降，中国历史文化从神本主义走向人本主义的时代精神。

### 一、夏商周三代的神人移位

#### （一）夏商之际，天神主宰

早在夏朝，社会意识形态已由史前时期万物有灵的自然崇拜和原始的鬼神崇拜发展到对“上帝”和“天命”的信仰。以天神主宰为核心的宗教世界观成为夏朝统治者及其统治下的整个社会所尊奉的宗教信仰。《墨子·兼爱下》引《禹誓》云：

济济有众，咸听朕言。

非惟小子，敢行称乱。  
蠢兹有苗，用天之罚。

从夏禹在征服“有苗”（即三苗）时所发出的誓辞中，不难看出，天神已在干预人间的事务，以它无上的权威来协助夏王的统治了。显然，这种“超人间力量”的宗教形式，在原始社会还只是自然力量的化身，在这里却已获得了社会属性。此种天上神权虽然不过是地上王权的神秘折光而已，但它一经形成，便成为地上王权的保护神。

商人的上帝崇拜意识是直接来自夏人的天神观念发展而来的。当商王朝建立之后，原来商部落的贵族就成为奴隶制国家的统治者。过去他们崇拜祖先，主要是祈求祖宗神保佑后代繁荣昌盛；现在他们对祖宗神之要求也随之扩大和提高了，希望自己部族的神灵成为其他氏族部落神的支配者，于是商人祖先“夔”成为“上帝”。“帝”字在甲骨文中是花蒂的象形，“帝”即“蒂”。蒂是果实的孕育生产者，以此来象征宗族绵延不绝的根。商人把自己的祖先神放在其它部族神灵之上，表明了商朝贵族的神权已具有垄断性。商人借神权垄断把敬帝与尊祖结合起来，为自己的统治提供了一种简单粗陋的神学理论，借此论证自己统治的权威性与合理性。这种以上帝与祖先相结合的宗教世界观，鲜明地反映了中国奴隶社会以血缘纽带来维系宗族统治的历史特征。

由于商人宗教意识中的至上神——“上帝”兼有天神与祖宗神的二重性，与此相关，形成商人浓厚的“尚鬼”、“尊神”风尚。那时，无论祭祀、征战，还是年成丰歉等等“国之大事”，都要求卜于“上帝”，并把卜兆作为行动的重要依据。在大量出土的殷墟卜辞中，向我们展示了商人“尚鬼（指祖先崇拜）”“尊神（指上帝崇拜）”的浓厚风习。商代统治者为了取悦于鬼神，祈求鬼神的祐助，十分重视祭祀。于是专门主持祭祀仪奠和沟通神人关系

的神职人员，如巫、祝、卜、史等，不仅成为显赫的官员，也成为当时知识的占有者，垄断了那时从神事到人事的整个文化领域。

在如此浓重的宗教意识支配下，商朝人不大重视个人的道德修养。因而道德伦理观念难以从宗教意识中分离出来。殷商卜辞中虽然已经出现了“孝”、“德”、“礼”等字，但这些字的宗教蕴含远远大于其伦理内含。

## （二）西周维新，敬德保民

由于纣王残暴无道，终于导致了亡国灭家的政治悲剧。周取商而代之，一方面继承了商文化的一些传统，同时又在其他方面做出了某些变革，以适应统治全国这一新的形势。在政治文化改革方面，周初卓越的思想家周公姬旦做出了杰出贡献。在他摄政期间，曾平息武庚叛乱，举兵东征，消除了危及周王朝统治的各种武力威胁和政治隐患，巩固了周王朝的统治。之后，为了周朝长治久安，王祚长久，他又以一位政治家的敏锐和远见，损益夏商旧礼，“制礼作乐”，完善了周王朝奴隶主宗法制国家的政治体制与典章制度，并进而对商人的天命鬼神思想作了变革，提出了“敬德保民”、“明赏慎罚”的统治思想。这些就是《诗》中所说的“周虽旧邦，其命维新”（《大雅·文王》）的含义。

周人继承了商人崇拜上帝的天命观念，同样认为“天”是有意志、有感情、能赏善罚恶的人格神。因此，在许多文诰中，周公曾不断地向殷遗民、周贵族和方国的首领们告诫说：夏、商的灭亡是由于夏、商统治者无德而违背了“天命”，故天降命于成汤“刑殄有夏”降命文王“殪戎殷”。周王朝的兴起完全是“受天明命”，一切出于上帝的安排。

然而，周人的天命观与商人的天神观还是有所区别的。为了强化宗法奴隶制的需要，周人对商人的天神论作了重要改革。一是将商人信仰的上帝与祖先神相结合的一元神论二元化，将上帝

与祖先神区分开来；二是用“以德配天”说改造了商人事事必卜问于神的绝对的天命论。这两点改革，集中体现了周公的政治及神学智慧。

在周公看来，如果周人继承商人的一元神论，那就无法解释上帝何以不保佑商族而让其走向灭亡的现实，周人也就丧失了取代殷商的神圣依据。就此，周公提出，有“德”才是取得上帝保佑的基本前提。周人所以能代商而王，就在于“丕显考文王”明德慎罚，德行醇厚，政绩良好，终于取得了上帝的欢心和众民的敬服。于是上帝把王权赐予了文王。周公尽力把上帝说成是一个对任何人都一视同仁的“公正”之神，“皇天无亲，唯德是辅”（《左传·僖公五年》）。以往，在商人眼里，上帝祖宗的一元神对他们的钟爱是绝对的，而他们对上帝也是无条件服从的。因而，笼罩在殷商时代的是一种重鬼神而贬抑人事的蒙昧主义神学迷狂，这对于人们理性地认识天道、人事的本质起了严重的阻碍作用。而周公所创立的“神——祖”相分离的二元论，第一次把上帝的意志与地上君主的行为联系起来，强调了人的主观能动性。这就在一定程度上疏远了上天与人间、神道与人事的关系，在商人蒙昧主义宗教世界观上打开了一个缺口，从中导出了“以德配天”、“敬德保民”的神学理论。周公认为，君主不能再像商贵族那样，一味凭靠上帝祖宗之神的保佑为所欲为了，要靠自己的德行去感动上天，天神才会把疆土和臣民授予仁君去统治。同时还要不断接受上天的监督，看他是否有失德表现。“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。”（《诗·大雅·皇矣》）在这里“德”成为联结“天”与“人”的纽带。因此，周初统治者为了得到天的佑助，不得不加以自我约束，注重道德修养，故说：“我亦不敢宁于上帝命”（《尚书·君奭》），“敬之！敬之！天维显思，命不易哉！”（《诗·大雅·敬之》）

总之，在周人宗教意识中，有德与天命是紧密联系在一起。

天命虽然是至高无尚的，但有“德”却是取得天命福佑的根据与前提。这样，法力无边的天命神力自然受到了限制，而道德在社会政治中的作用得到了明显提升。诚如《礼记·表记》所说：“周人尊礼而尚施，事鬼神而远之，近人而忠焉。”显然，周人“以德配天”的思想对商人鬼神至上的天命论作了改造，赋予了新的内容，即人的活动在天命面前不是完全无能为力的，天命对于人事的左右亦非绝对不可移易。这种天命转移的历史观念，已经承认，人可以有条件地掌握自己的命运。这表明周人在一定程度上看到了人类创造历史活动的自主性。这在人类认识史上是一个很大的进步。

随着天被赋予道德属性，在周人的文化意识中，越来越多地萌发了宗法伦理道德思想。比如，周代诸王的称号已不同于商末诸王称号的含义，像“文”、“武”、“康”等，虽然仍沿袭商代世王之称谓，但却蕴含了更多的道德含义。《诗·周颂·清庙》云：“秉文之德，对越在天”，是对文王之“文”的道德含义的最好解释。至于“昭”、“穆”、“恭”、“懿”、“孝”等历代周王的称号，更是体现了周文化崇尚伦理道德的特征。“德”字在商代卜辞中的原意还不具有道德意义。只有当它具有了“外得于人，内得于己”（《说文解字·德》）的意义时，即人们已认识到处理好自己与他人的关系和讲求个人修养的重要性时，才成为道德范畴。周人“以德配天”的理论，将“德”与“天”相对，“德”就含有了尽人事以应天命的道德内容。周公主张“敬德”，要求周贵族统治者学习文王的品德，加强自身道德修养，反对“惟耽乐之从”（《尚书·无逸》）这就是“内得于己”在“外德于民”方面，周公提出了“保民”主张，通过“明德慎罚”来得到老百姓的支持拥戴。后来孔子主张“郁郁乎文哉，吾从周”，就是因为他推崇周代盛行的德礼教化。

### （三）从“怨天”、“咒天”到重民轻神

西周自厉王时便进入了“百川沸腾，山冢崒崩”（《诗·小雅·十月之交》）的动荡时期，奴隶制国家出现了严重危机。周厉王利用巫祝，企图以神的威力来加强对周民的控制。最后被“国人”暴动所推翻，天命神权因之受到冲击。在《诗》中，旧称为“变风”、“变雅”的那些诗歌，集中反映了西周末年社会动荡，下层人民对天命神权的怀疑、怨诽乃至诅咒。

既然西周统治者把天命论染上了道德色彩，将神文注入了人文的内容，认为天有道德属性，只选择有道德的人作为“王者”统治下民，那么，当周朝统治者日益走向专横无德时，人们自然会问：为什么有道德认同感的“天”会选择并佑助像厉王这样的无道昏君？对人事的不满遂转变为对“天”的怀疑、怨非。他们把当时的社会危机乃至自然灾害完全归咎于天的昏暗：“旻天疾威，天笃降丧。瘠我饥馑，民卒流亡，我居圉卒荒”（《诗·大雅·召旻》）；“瞻仰昊天，则我不惠”（《诗·大雅·瞻仰》），对“天”的深深不满，自然会引发人们的怨非与诅咒：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斫伐四国。”（《诗·小雅·雨无正》）上天已不是道德的化身与保护神，而成为人类灾难的总根源，它残暴不仁，冥顽不灵，无力拯救人类，倒是把人们抛向了饥饿、灾害、战乱的痛苦深渊。

“上帝”、“天命”在西周末年人们的意识中虽未完全被否定，但昔日至高无上的神权，其权威性、正义性却发生了根本性动摇。

《诗》中有些诗篇已开始从人道自身寻找社会动乱和人间苦难的原因：“下民之孽，非降自天。噂沓背憎，职竞由人。”（《诗·小雅·十月之交》）天神的权威一旦动摇，继之而起的必然是“人”的自觉及对人的本质、命运、理想的关注与思考。

进入春秋时代，随着社会变革、生产技术进步和人们对社会、

对自然现象认识的积累，天命神权思想进一步发生动摇。此时在神人关系、天人关系上相继提出了“重民轻神”、“天人相分”的思想。它标志着人本哲学的萌芽。

在如何认识神与人的相互关系问题上，春秋时代的有识之士，在继承周初“敬德保民”思想的基础上，进而提出“夫民，神之主也。是以先王成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》）的思想。这里虽然未彻底否定神权的存在，但却以“民”主神，神成为人们敬而远之的虚君。提出上述观点的是当时随国的有识之士季梁。他认为，要使国力强盛免遭他国侵犯，并不在于对神灵祭祀的丰盛与虔诚，关键在于致力于人事，使百姓得到饱暖；如果民心背叛，鬼神也无能为力。因此，统治者只有“先成民而后致力于神”，才是明智之举。

《左传·庄公三十三年》载：虢公贪得无厌，压榨人民，听说有神降到莘这个地方，便急忙前去献祭，祈求神灵多赐他以土地、人民。魏国史鼯对此进行了强烈抨击：“虢将亡乎！吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。虢多凉德，其何土之能得？”史鼯在这里给神扣上一顶“聪明正直”的高帽子，但所强调的还是“依人而行”，就是说神的意志必须服从人的意志。他认为，国之兴亡，根本在统治者能否得到“民”的拥护，若一味听信于神，肆虐百姓，不仅得不到土地，甚至会导致国家灭亡。史鼯看到了人民在历史治乱、国家兴亡中举足轻重的地位。

与神人关系相联系，春秋时代有些人对天人关系也有了新的认识。他们比季梁、史鼯更为彻底，干脆把“神”弃置一旁，宣布“天”与“人”不相干。据《左传·僖公十六年》记载，当时自然界出现了一次奇怪现象，五块陨石自天上降落于宋国，又有六只鹧鸟倒退着飞过宋国都城。宋襄公把此看作是吉凶的预兆，问周内史叔兴是吉是凶。叔兴回答说：“是阴阳之事，非吉凶所生也。

吉凶由人。”他把自然界出现的怪异现象，看作是自然界本身固有的阴阳两种物质势力相互作用的结果，与人的吉凶祸福无关。吉凶是由人们自己的行动决定的。

可见，这一时期人们已经比较普遍地把天道与人事自觉区分开来，认识到“祸福无门，唯人自招”（《左传·襄公二十三年》）的道理。这种看法到了春秋后期郑国的子产那里，有了进一步发展，他明确提出了“天道远，人道迩，非所及也”的观点，将天道与人道加以了自觉区分，并根据天人相分的哲学思想，批驳了当时占星家禘灶所主张的上天垂像以示吉凶的宗教神学观念。尽管子产尚未直接否定“天道”的神秘性，但他明智地割断了“天”与“人”、“天道”与“人道”的神秘联系。这一思想对后世无神论思想的发展，对于人们从人类自身探讨社会发展的原因，产生了积极的影响。

重民轻神和天人相分思想的兴起，表明人们在生产和生活实践中认识能力不断提高，正在廓清笼罩在自然现象和社会现象上的神学迷雾，从而凸显出人在改造自然、推进社会历史发展中的主体地位。人类一旦萌生了历史主体意识，敢于用自己的肉身和灵魂承担起命运的十字架，人本主义哲学的诞生就为期不远了。

## 二、孔子与儒家人学自觉

儒家人学是一个在历史中逐步完成的思想体系。在中国思想文化史上，孔子第一个确立了人的本质，揭示了人之为人的道德内涵。他是中国儒家人学的奠基者。不过，孔子的思想，是儒家人学的开端，而不是其完成形态。

孔子人学的核心问题是确立人之为人之道。他说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）这里的“道”即人之所以为人之道。人道是什么？怎样按照人之所以为人之道去做人，这是孔子竭其

毕生精力苦苦探寻的问题。如今人们将孔子推举为世界十大名人之首，就是因为他最先思考并解决了此一问题。一部《论语》，其实就是孔子教诲其学生如何做人的人道格言之汇集，就像《圣经》是上帝之子耶稣，教育其门徒如何去做“圣徒”的神道格言集一样。

孔子认为，所谓人道是实现人的本质的必由之路，而人的本质决定着人生必由之路的方向和途径。因此，要解决人道是什么的问题，就必须先解决人的本质是什么这样一个更根本的问题。

在提出和解决人的本质是什么的问题时，孔子不是把人作为自然物来对待的。他没有从人生而具备的形体特征或行为特征去界定人之为人的本质，而是怀着对人生价值的崇高追求，把并不是人生而具备的东西（如道德属性）作为人的本质。他提出“仁者，人也”（《中庸》引），即以“仁”作为人之为人的本质特征。何谓仁？朱熹有个最完整明晰的解释，即“仁者，爱之理，心之德也”（《四书章句集注·论语卷之一》）孔子认为，只有具备了以爱为核心的道德理念并以此为准则去为人处世，才叫具备了人的本质。故其言：“君子去仁，恶乎成名？”他要求学生追求完善人格时要“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》），其原因就在于“仁”乃是人之为人的根本，离开了这一点，就丧失了人之为人的根据。

以“仁”为人的本质，不是孔子对现实的人进行分析而概括出来的，而是他对人的一种“所当然”的规定。宋儒周敦颐说得好：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”（《太极图说》）这里道出了孔子以“仁”为人的本质的实质：孔子是按照自己的人道理想来规定人的本质和作人标准的。孔子对人的这种理想主义的看法必然要引出一个问题，即尚未达到作人标准的人算不算人呢？孔子对这一问题虽未做明确回答，但从孔子思想的整个倾向看，他只是在具备人的形骸这种生物人意义上称那些尚不具备或

尚未达到作人标准的那些人为人，而不是在人之为入之道的高度上称其为人。这种只具备自然形质而无道德追求的人其实就是孔子平时常常批评的“小人”。

一个具备了人的形骸的人要成为真正的人，理想的人，具有人的本质的人，需要经过一番刻苦努力才可完成。故孔子有所谓“成人”之说。《论语·宪问》记载：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之智，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”曰：“今之人者何必然，见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”

这里的“成人”至少降格以求其次的“成人”，才算在一定程度上达到作人标准的人，即具备了人的本质的人。所以，我们说孔子所说的人，不是天生而就的，而是通过人后天的道德修养而“成就”的。从一个徒具人的形质的人到具有道德品质的完备的人，其间有一条必由之路，这就是修己之道。孔子对儒家人学的自觉，觉此也。

陈淳说：“孔门教人，求仁为大。”（《北溪字义·仁义礼智信》）在孔子乃至整个儒家学派那里，修己成人之道的核心是“求仁”。关于“仁”，孔子讲过许多话，是他给学生讲述人之为入之道的根本理念。一部《论语》讲到“仁”的地方有百余处之多，归纳起来，“仁”作为人之为入之道大体有这样几个方面的内涵：

“仁”的基本精神是“爱人”。当樊迟问仁时，孔子回答说：“爱人”（《论语·颜渊》）。孔子的话是说，一个人要成就道德人格，必须同情和关怀别人。反之，一个人如果对别人漠不关心，那么就等于他对人之为入之道麻木不仁，这种毫无道义自觉的人，不能算是一个真正的人。孔子提出“爱人”思想，在中国思想史上

具有重要意义，被史家郭沫若评价为中国历史上第一次“人的发现”（见《十批判书》）。

忠恕之道是仁爱精神的具体体现。《论语·里仁》记载当孔子对自己的学生曾子说，他自己的学说有一个“一以贯之”的精神时，曾子心领神会，并告诉别人说：“夫子之道，忠恕而已矣。”对于“忠恕”，朱子的解释是：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”（《四书章句集注·论语·里仁第四》）。“忠”即尽心竭力为别人着想；“恕”则指将心比心，推己及人。具体地讲，“忠”是从积极的方面讲爱人，此即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。这种以立己、达己的态度去立人、达人的精神就是“与人忠”这样做便是“尽己”。“恕”则是从消极的方面讲爱人，也就是“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》），自己不希望遭遇的，也不要加之于人，这样做便是“推己”。总之，仁爱精神不是一句冠冕堂皇的道德教训，而是一种实实在在地对待别人的态度和行动，即将自己的心去比别人的心，像对待自己那样去对待别人。故孔子在讲了立人、达人的话之后的接着说：“能近取譬，可谓仁之方也矣。”（《论语·雍也》）

“孝悌”乃立仁之本。“仁”是一种推己及人、将心比心的纯真情感，是一种立人、达人的爱心。孔子认为，这种自觉自愿地为他人牺牲奉献的爱心发端于人的那种最原始、最稳固、最恒久、最强烈的家庭亲情——孝悌之情。故其言：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《论语·学而》）又说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”（同上）“孝”是子女对父母的爱心及行为；“弟”即悌，则是指兄弟之间的爱心及行为。在血缘宗法制社会中，家庭是社会组织的细胞，父子亲情乃是一切社会伦理赖以建立的情感基础。因此，家庭关系稳定，则社会秩序稳定；家庭伦理美善，则社会伦理美善。孔子

看到了这一点，他将人道之爱（仁）归源于家庭之爱和父子亲情，这就为儒家建立以“仁”为核心的人道观找到了情感基础和生长点。

“礼”是践义成仁的外在规范。《论语》中不少地方讲到“礼”与“仁”的关系。如颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）又说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）。可见，礼与仁是内在统一的。仁是内心的道德情感，礼是外在的行为规范。仁是礼的基础、灵魂，礼是仁的体现、落实。没有仁，礼就徒具形式；没有礼，仁就无所依托。仁与礼互为表里，相辅相成。道之以德与齐之以礼相互作用，构成孔子成人之道的基础。“克己”即克制和超越自己的生理本能；“复礼”即按照社会典章制度和行为规范行事。孔子认为，如此反复多次，礼中包含的原则精神，就会以潜移默化的方式内化为人的本质——仁。

把“礼”与“仁”结合起来，是孔子人学思想中最深刻、最有理论价值的命题。其深刻之处在于孔子比较合理地解决了伦理学中一个非常重要的问题：个人按其自由意志做出的行为，何以会符合社会规范并能得到社会的普遍的肯定性评价？“克己复礼为仁”把个体原则与群体原则统一起来，认为作为人之本质的仁是由作为群体意志体现的礼的一般精神内化而来的，因此，个体按照仁心做出的行为便会具有社会性。

成仁是自觉且自愿的行为，需要经受磨难与考验。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·季氏》）曾子发挥孔子的“弘道”教旨说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·微子》）这里“仁”即人道，自觉求仁就是“弘道”；“仁以为己任”就是要以弘扬人之为入之道为己任。孔子认为，要成为一个真正的人，一个脱离了

低级趣味而追求道义圆满的人，需要经受生活的磨难和沉重的考验。《论语》中不少地方记录了孔子对待人生价值选择的态度。比如：

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。不以其道得之，不去也。（《里仁》）

饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。（《述而》）

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。（《卫灵公》）

在追求道义圆满的过程中，人不仅需要超越富贵、贫贱的功利性困扰，而且要经受生与死的考验。求富恶贱是人之常情，但当为了富贵便要付出人格丧失的代价时，那么仁人志士宁肯“饭疏食饮水”；求生避死发端于人的生存本能，但当生命价值与道义价值发生冲突时，仁人志士决不求生害仁，甘愿杀身成仁。在这里，内在的价值“仁”不再是一种抽象的价值理念，而成为发自内心的灵魂深处的情不自禁的道义冲动。儒家人生价值观之所以那样斩钉截铁，鞭逼有力，原因盖在于此。

### 三、儒家人学向性与天道的深化

孔子创立以“仁”为核心的人道理论，标志着先秦儒家人学自觉的开始。然而，孔子的人道学说，为人们修己成人提供了“所当然”的道德原则，却未揭示出人何以能够自觉成仁的根据。易言之，孔子为人之为人之道确立了道德法则，却未能在理论上解释道德可能性的根据。不解决这一问题，就无法将人道之“所当然”的法则建立在人遵循人道的必然性基础之上，这样，人们

也就无法以道德作为安身立命的根据。

孔子所设定的“仁”的学说，是对一种道德理想人格的界定。这种人格与其说是现实的，不如说是理想的；与其说是必然的，不如说是应然的。尽管孔子十分重视并一再强调“为仁由己”，强调修己成仁以成就道德人格的自觉性，但终因为未能从理论上充分说明人的道德选择的可能性与必然性而不能解释道德自由的问题。这种理论缺陷表明儒家人学在创立之初的不成熟性。

具体地说，由于没有人性论和天道观作为理论基础，孔子人道观中很多重要的思想都停留在主观论断的层次上。比如说，孔子认为，“修己”也就是求仁，而能否获仁，一方面在于主体是否“欲仁”（“我欲仁，斯仁至矣”），另一方面在于主体是否接受“礼”的约束。可是人为什么会“欲仁”？为什么会自觉接受礼的约束呢？如果以人性论作为理论基础，这些问题是不难回答的。然而，由于时代和理论思维水平的限制，孔子对“性与天道”等形上学的问题不感兴趣，未能为人道学说提供一个坚实的理论基础，以致他的一些重要论点，只是主观论断。子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）子贡是孔门弟子中思想比较敏锐者，他已看出孔子思想的缺陷。战国初期，儒学式微，“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨”（《孟子·滕文公下》），这与孔子未能从性与天道的层次为其人道观提供坚实的本体论基础不无关系。

孔子初步建立的人学，有待于向性与天道的层次深化。否则，它将无法回应其他各种非儒家学派的理论挑战。

孔子的人道学说到了战国时期受到来自道家和墨家两方面的挑战。

老子同孔子一样，十分重视人在天地万物中的地位。他认为，“域中有四大，而人居其一焉”（《老子》二十五章）把人放在与道、天、地同样尊贵的地位。但是，孔、老人学又存在着根本性

差别，孔子以人伦主义解释人的本质和人生意义，老子以自然主义解释人的本质和人生意义。老子指出：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）“道”是宇宙万物存在、变化所遵循的自然法则，也是人道所当遵循的法则。从这种自然主义出发，老子对儒家以人伦主义为核心的人学思想提出了激烈的批判。他写道：

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。（《老子》第二章）

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。（《老子》第十八章）

失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。（《老子》第三十八章）

在老子看来，人最纯真美好的本性是“处其实不居其华”的自然状态（《老子》第三十八章），仁义礼智的道德文明是对人类自然状态的破坏。有了“美”，便有了“丑”；有了“善”，便有了“恶”；有了智慧，便有了欺伪。只有彻底废弃儒家圣人给人们立定的道德法则，才能使人重新过上本真自然的生活。而本真自然的生活，才是幸福的生活。故其言：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（《老子》第十九章）

老子主张废弃文明回归原始自然状态的价值选择无疑是违背历史进化规律的。但他对儒家道德人学的责难，在一定程度上看到了在一定历史阶段上人类文明“异化”的必然性。更有一点需要说明的是，老子自然主义人学思想给儒家人伦主义提出一个必须回答的问题：仁义礼智等道德要求，是根于人性自然的，还是从人性之外强加的？如果是自然的，这就需要从“性与天道”上加以说明；如果是外加的，显然是不符合人性的。而不符合人性

的人道在逻辑上是讲不通的。显然，如果停留在孔子人道观的理论水平上，是无法回答道家自然主义人学责难的。

墨家学派的创始人墨子则从功利主义出发，对儒家人学提出了挑战。已如上述，孔子的人道观，为人之为人之道确立了以“仁”为核心的行为规范，但却没有回答人何以会自觉遵守这些规范的问题，也就是说，孔子没有揭示出道德可能性的根据。

在这里，孔子的人道观是孔子为人设定的一套理想，而这种理想尚是一种未加充分论证的假设。墨子认为，假设的理想难以成为人们自觉自愿追求的目标。为了说明道德可能性的问题，墨子走向了功利主义。他在一定程度上认同孔子的“仁爱”思想。但是作了两点修正：（1）仁爱既然是人的本质，就应该坚持在“仁爱”面前人人平等，而不应该像儒家那样主张爱有差等；（2）“爱”是人的本质，却未必是人的本性。人的本性是功利性的。“爱”的本质要通过人们互利性的行为来实现。这两点构成了墨子十大主张的核心：“兼相爱，交相利。”墨子指出：

仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。

夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。（《墨子·兼爱中》）

在这里，“爱”不是一种抽象的动机，而是人们在实际生活中互利的结果。墨子用利益驱动的思想回答了道德可能性的问题。不过，墨子忽略了一个问题，在阶级社会中，人不可能做到“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”，不可能绝对无差别地互爱。而且，在等级差别的社会中，也不可能做到“投之以桃，报之以李”的互利。不得已，墨子搬出了“天志”即天

的意志的权威来作为自己“爱利”论的根据。认为，谁违背了这一道德法则，就会受到天的意志的惩罚。

在墨子爱利统一论的人道思想中，我们不难看出，墨子发现了孔子人道观的理论缺陷（未揭示出道德可能性的根据），力图用功利原则加以补正。同时，为说明功利原则的必然性，又搬出了“天志”的权威性。然而，无论功利主义，还是“天志”思想，都不能真正解决道德可能性的问题。因为功利既可以成为促动合乎道德行为的力量，又可成为非道德和反道德行为的动机。而“天志”论的提出无疑是与春秋战国时期人的自觉的历史主题背道而驰的。

道家自然主义人学思想和墨家爱利统一论的人学思想，对孔子开创的道德人伦主义人学思想的责难与挑战，突出了孔子人学思想中的理论困难，这就为儒家人学思想的进一步深化发展提供了可能性。孟子正是为了回应道、墨两家的人学挑战，进一步从“性与天道”的高度发展了孔子的道德人学思想，提出了一套以性善论为理论基础、以天人合德为论证方式、以内圣外王为实践途径、以君子圣人为人格理想的道德人本主义人学理论，将孔子的人道观发展为一套系统的道德人本主义和理想主义学说。本书将从各方面系统地诠释孟子道德人本主义人学智慧的内涵与价值。