

論人之存有



先秦·儒學·人論

簡良如 著

論人之存有

先秦·儒學·人論

簡良如 著

圖書在版編目(CIP)數據

論人之存有：先秦·儒學·人論／簡良如著．—北京：中國社會科學出版社，2014.1

ISBN 978-7-5161-3940-0

I. ①論… II. ①簡… III. ①儒學—研究—中國—先秦時代
IV. ①B222.05

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 026617 號



出版社 中國社會科學出版社

社址 北京鼓樓西大街甲 158 號 (郵編 100720)

網址 <http://www.csspw.cn>

中文域名：中國社科網 010-64070619

發行部 010-84083685

門市部 010-84029450

經銷 新華書店及其他書店

印刷 北京市君昇印刷有限公司

裝訂 廊坊市廣陽區廣增裝訂廠

版次 2014 年 1 月第 1 版

印次 2014 年 1 月第 1 次印刷

開本 880×1230 1/32

印張 11.75

字數 261 千字

定價 37.00 元

凡購買中國社會科學出版社圖書，如有質量問題請與本社聯繫調換

電話：010-64009791

版權所有 侵權必究

目 錄

導 言	(1)
一 理所當然的早期想像	(1)
二 天與人	(9)
三 人，或人作為主體	(36)
四 人存有向度之移動	(41)
 人 性	(60)
一 論人性論之目的與基礎	(67)
二 論善與不善之因	(71)
三 論人性之獨立	(77)
四 論人性主體	(82)
五 論人性之現實實踐	(95)
六 論人性與人性之道	(101)
(一) 人性之性質，及總論人情時“性善” 之意思	(104)
(二) 心，與四端之心之意義	(108)
(三) 道與德	(114)

詩 性	(120)
一 抒情傳統論述作者論商榷	(128)
二 情感主體的成立	(143)
三 詩性主體的成立	(194)
民 性	(203)
一 民性，及民性之善	(205)
(一) 論民之知見，民之好惡	(211)
(二) 論民之於他人，民之於自己	(217)
(三) 論民與物之一體	(233)
二 現實中民之淳樸與生命力	(245)
(一) 論民作為現實中不變之本真	(245)
(二) 論民與上位者之界線	(247)
(三) 論民與現實之交接	(255)
三 現實中民之扭曲與困境	(266)
(一) 論民在現實中之無理性	(268)
(二) 論民在現實中的感性原理	(279)
(三) 論自我之意義	(291)
(四) 論上位者對民之責任	(297)
天 性	(306)
一 論天性差異	(308)
(一) 天性使然之傾向	(311)
(二) 天賦之生命模態	(313)
(三) 不同天性者之安身立命	(317)
(四) 主體之唯二形態	(318)

(五) 主體於共體中之職志	(328)
(六) 主體於人倫中之職志	(330)
二 論相異者面對面之道	(333)
(一) 兩性關係分析	(335)
(二) 心作為關係之最後真實	(343)
三 論天性於人之意義	(349)

導 言

一 理所當然的早期想像

人類在擺脫混沌蒙昧之後，如何變成今日模樣？

對這難以百分之百求證之問題，我們似都假設著一條必然之路——其輪廓，由人類逐步提昇的智性能力所勾勒，它決定並指引著人類的前行：在智識方始萌芽、僅僅以感受和想像力來理解世界的時期，初民因蒙昧而自願居於神靈之下，由之看待人類的義務與榮耀。這段時期將延續多久，不同文明的腳步略有參差，不過，真正對“人”有所自覺、並以“人”為本的人文階段，都必發生在此之後。人類必須在智識足以支撐人獨立為世界主體之後，真正屬“人”的文明才得到現身的舞台。這最終階段的到來，對人來說，無異等同曙光的出現，人終於睜開了幽閉的雙眼，締造自身的歷史。

如此一條隨智識發展形成的進程，被理所當然地看成所有文明曾經、或即將走過的道路。縱使完成程度不一，神靈面貌不盡相似，最終締造的人文也有莫大的出入，但無論如何，都沒有逸出這一標準進程的可能。今日對中國文明的回

顧也沒有例外，她亦被放入類似的發展模式中。人們突出了祖靈、神巫及種種泛神崇拜在古代中國的實力，即便進入文獻時代，逐步跨越從“天”到“人”的距離，智識發展的軌跡仍然明顯。眾多不能藉理性析解的元素、抽象玄奧之規律，如天象與物象，以及後來由陰陽五行及其生剋、大衍之數所概括的種種範疇和秩序，或是祭儀、文字中伴隨著的一切神祕的、感性化的、帶有吉凶正誤意義之象徵等標誌著智識侷限的印記，皆在文明前行的步履中不斷興起，人們經過多番掙扎，才終於解開了他和神性世界的羈絆，確立了自身的價值和原理。這漫長的文明樹立歷程，呈現出人智識的進化，也似暗示著，人們隱約相信：透過時間不斷前行以及伴隨而來的智識開拓，人將朝向更加自覺、更加人性的光明未來。

然而，果真如此嗎？

※

※

※

就像所有溯源者皆未曾親身經歷這一段早期歷史般，我們試圖喚起的那些關於遙遠過往的記憶，究竟有多少是深埋在民族心中的真實印象？又有多少僅能反映出今日人們的價值嚮往，或種種不自覺的意識侷限？文獻中的蛛絲馬跡，被挖掘出而重見天日的器皿、墓葬規制、玉器、禮器、斷簡殘篇，又是如何地被重構起來，成為實在的世界？在貌似一點一滴、鉅細靡遺的線索之中，又有什麼樣的縫隙幽藏在我們的視線之外，一旦顯露便將如洪水懷山襄陵般反轉了原本以為確然不移的界域？

這無人可以明確回答的疑惑，始終挑戰著人們每一次的

應答，但結論卻總在上述進程之前止步。葛兆光總結上古思想世界時，已自覺檢討了各項材料所代表的不同意義及其思想屬性，並嘗試超越一般從經典與精英所描述的思想史而另由生活等其他面向重構中國思想史，卻未對智識與文明進程的本末關係提出根本質疑，或許可以為鮮明的例子。^①為了貼近事實，並更專注於中國文明本身之特性，他首先排除了傳世文獻中對上古之幻想和期待，且對人類學家普遍主義式的古代歷史圖象有所保留。面對那些再客觀不過的考古實物，他亦不忘對其所關連的不同文明層面加以區分，特別是在它們是否足以表徵中國文明獨特性這一功能上嚴加檢視。在此前提下，唯有良渚玉琮等發掘物，因能夠展現古代中國對天地空間的特殊觀念，始具有標誌中國獨特理路起點或基礎的意義。葛氏由此指出：中國從開始即與“天”相關，^②以之形成各種非一般人所能掌握的抽象觀念及思維原理，思想者（“巫”與“史”）並結合現實中的至高主體（“王”），更加鞏固這以“天”為中心的超越世界。對等其他文明的神靈時期，中國上古思想世界的獨特處也僅在不言神靈而言“天”。然而，明顯地，無論葛氏在這裡注意到多少中國之特殊性，中國文明從超越界作為起點、而後始有人文的發展脈絡，仍與前述以智識發展為前提的文明進程無別，一切以客觀或真實為名的自我檢視，都在這基本進程模式之前

① 葛兆光：《中國思想史·第一卷（七世紀前中國的知識、思想與信仰世界）》，上海：復旦大學出版社，1998年，頁73—89。

② 見《中國思想史·第一卷》，頁88—89對良渚文物所顯示的中國在早期已有天圓地方、大地有四極八方、四方有神祇作為象徵的空間觀念，所具有的三項思想史意義之說明。

止步。

卡爾·雅斯培（Karl Theodor Jaspers，或譯卡爾·雅斯貝斯，1883—1969）故直接將如是之發展模式，設定為所有民族進行歷史自我理解的共同框架。^①此說固然遭致不少異議，但爭論的焦點卻同樣不在人類文明是否存在著這最低限度的共同脈絡，而只是對共性能否作為解讀人類文明歷史之本、他是否過高地評價共性的歷史意義和精神性，有所質疑；甚至歸根究柢，異議僅僅是針對文明間是否存在著同步性這一特點而發。^②但對於更基本的歷史分界問題，它卻像是自明的道理般，不可動搖。為何如此？什麼是造成這一假設的潛在意念？我們又如何理解此發展模式的意義？

雅斯培顯然想為此共同框架做出更扣緊史實的分析。他以軸心期在三個主要地區的降臨為界，引述阿爾弗雷德·韋伯（Alfred Weber，1868—1958）的觀察，對族群分化與特殊歷史事件（如歐亞間鐵騎戰車的引入、小國的政治衝突）所帶來的影響進行分析，將成因歸諸“古老／新興”、“穩

① 見卡爾·雅斯貝斯著，魏楚雄、俞新天譯《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989年，頁7。雅斯培將中國踏入人文的界線劃在孔子，而非三代或西周，仍有可商榷之處，不過他將上古史前狀態連結於神祕宗教，則合於這裡所討論的文明發展模式。“軸心突破”這一觀念是雅斯培於本書中首先提出的，唯余英時先生則反對將此古代“突破”觀，視為雅斯培的個人創見，他在《軸心突破和禮樂傳統》[《二十一世紀》（香港：香港中文大學中國文化研究所，2000年），第58期，盛勤、唐古譯，頁17—28]一文中引述聞一多《文學的歷史動向》（1943年作）之說為據，指出此為學界早有之共識。但由於雅斯培軸心期說確實更突顯了古代文明從超越轉向人文問題，使之成為文史哲學界關注之焦點，本文故仍僅以雅氏說為代表，進行檢視。

② 《歷史的起源與目標》，頁16—18對“軸心期”（Axial Period）的三項主要異議。

定／流動”、“未覺醒／覺醒而具有自由傾向”等矛盾所激起的變動。^①其後，為能對這些事件背後所反映的意識狀態做出更普遍的界說，他更列出五種可能引發變動的事件內容：國家或組織的形成、文字發明後知識佔有統治地位、民族意識形成、世界帝國誕生、因車馬而產生的自由與主體性。^②這些分析結果，就人類智識問題而言，實指出兩點：一是，人類智識能夠跨越原本神靈為主的超越世界，發展到足以自立人文的成熟程度，除了由於群聚組織（如國家、民族共體、帝國）及智識工具（如文字）的具備，已使人能夠彼此學習、促進所知，並以知識主導組織方向等直接條件外，更重要地，外部處境的激化更是智識能夠從既有軌道跳脫、乍然躍進的關鍵。相對於此，前述其他條件只具有扶持智識循序漸進的功能，甚至本即是因應外部處境的產物（如相當於國家的灌溉組織、為防禦侵犯而建立之帝國、征戰所需之車馬等）。二是，即使就國家組織等直接支援智識發展的條件而論，它們的共通特性顯然都在集中，並加強主體本身之強度——國家、民族、帝國是從人力、物力等力量的聚集增量，構成主體；車馬則在行動與意志上開拓主體向度；文字概念之抽象性則提供人迅速掌握知識材料的基礎，對知識主體的形成有莫大的貢獻。此二點，代表什麼意義？它們非常清楚地反映出：所謂人類智識的成熟，看似仰賴眾多內、外條件，其規模或精細程度更非初民所能，必待相當時間孕育，然而，檢視上述雅斯培所歸納之要素，實際上，

① 《歷史的起源與目標》，頁 21—27。

② 同上書，頁 56—57。

除了文字因抽象性而果真改變了知識形態，其他無一關乎思維本質或認知模式，僅更大程度地實現了自我維護及自主要求。真正塑造與人自身有關之智識者，只是“外部處境—主體”這一主、客意識而已。換言之，唯“人對自身的覺醒”；或更精確地說，唯人對“人”如何以主體姿態存在於世界和歷史之中的思索和期盼而已。雅斯培一開始對核心期的描述，因而也僅突出“人類的主體存在”意識：

人類的存在作為歷史而成為反思的對象。人們感知到某種非凡之舉已在自己的現存開始。^①

此覺識，使各種內、外現象發揮它們對人類智識的影響；同時也說明了，為何在經歷核心期之後，固然擁有更多、更有效的知識工具和技術積累，亦未必能夠順勢創造出較核心期更為充實的智識內容，甚至未在對“人”的理解或體驗上產生根本的突破。因為，明顯地，不僅所有能夠促發人文歷史的事件都無助於智識本質的異變，主體意識本身更不是一種與思維認知或制作能力有關的性質——它只是一種意念，甚至只是一種應外的感受，一旦有所意識即有所意識，其作用不受本身的形態、階段所限。智識因此除了在物性層面上持續前進（如科技），在其他與心靈層面相關的領域中，便停頓打轉，至多發生視角或形態的改變，雖多樣多姿，卻顯然不應再以“進化”這樣的假想來說明它的變化。

我們需要再作推敲的，僅是這足以激化人文發生的自我

^① 《歷史的起源與目標》，頁 17。

覺識，是否真如雅斯培所說，要求一與既有秩序極度矛盾、對反的外部境況？答案很可能是否定的。此從歷史上出現重大變革的時代（即使具備了雅斯培所列舉的五項條件亦然），不必然伴隨智識與文明形態的躍進，即可知道；^①並且，若更撇開歷史興趣，我們甚至應該承認：人對“人”的意識，本有在人自身之根源，非源於外，也不應限制在特定個體（如知識分子）身上，而漠視它的人類性（人性）。它是一本性之事，知性一旦運作便已完成之事。見荀子對人之自覺與自愛本能的描述：

凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人；故人之於其親也，至死無窮。（《荀子·禮論》）

若我們從來都承認“親疏之別”及“親疏之愛”乃人本然之事實與天性，那麼，荀子這一看法就確然不可動搖。作為本能，人因此無待任何存在處境的先行引導，便自然對“人”與“非人”知所區隔；而區隔一旦發生，相應之愛也就務求實踐。對“人”的自覺與自愛，因此必然一早已

① 即使被認為是核心期後另一次重大突破——現代科技文明，所達到的也僅止於生活層面的大整合，除此之外，它的影響反而是人的物化、虛無，乃至懦弱、淺薄。雅斯培對現代科技的信心無疑是過於樂觀的。

為“人”形構出獨屬於“人”的存在模式與價值，而不得任何歷史外力。理由非常簡單，因對己類之知與愛，不唯人所獨有，一切有生者均以之為本能，且萬物早已由之形成各自特有的存在模式，如犬、牛截然不同的生存習性、領域與好尚。少數個體所具有或把持的特定智識，故都只是在此基礎上所做的演繹，非營造人類文明的必要條件。除非我們將文明特殊性格看得比直接對應人類自身的人類文明更重，否則個體智識不至於成為人文肇始之本。而人類相對於其他禽獸，對自身有著更深刻程度的覺識與愛的事實，也將自然而然地證明他所為自身建立出之人文，無論古早或晚近，亦必更甚他類物種所形成之存在形態，更加準確地對應“人”這一類屬。

我們應該重視這一分析所代表之意義。一方面，它指出了人文的誕生，並非歷史產物，而為人自身之必然與實然；另一方面，它也釐清了人文——基於人類自我覺識之文明——的真正範疇，將人文與個體智識實踐的界限清晰地畫下。執天下木鐸的孔子畏於匡時所表明的態度，故也與之一致：

子畏於匡。曰：“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？”（《論語·子罕》）

無論文王或孔子在人文上有何成就，其本都不在文王、孔子，他們的存、歿，故與人文之喪否無關。後人之所以能夠參與人文之事、加以損益，正說明了這樣的道理。這甚至是

在人們一旦將人文肇始之本從原本外在的歷史條件轉回人自身時，就必然獲致的結論。故即使退一步，不從本能角度言，而採取如盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712—1778）之看法，將人的自覺與自愛推源至人和其他動物及人與人之間一再接觸所產生的知識與自尊感，^①也一樣反映出它固然成於後天，卻無待更多現實條件，只需人一朝擺脫獨居便自然產生，且已是人類最早之事實的結論。

※ ※ ※

如果上述論證可以成立，將如何改變今日我們對文明歷程的認識與描述？

首先，它將展示予我們一個再非線性前進、且不必以意識突破為關鍵的文明歷程。人文的發生不需等待特定契機，反之，它在所有時期皆已然存在。任何時期，即使言說符碼遠別於今，即使所呈現的秩序、邏輯樣式迥異，都應看作是“人”意識的體現。換言之，連早期看似宗教性之超越世界，亦形構方式不同而已，沒有獨需被排除於人文之外的理由。從而，重探古代文明真正的關鍵，也就將視乎我們能否穿透所有神靈，從中辨識人類精神、人文實質何在而已。

二 天與人

讓我們將目光重新聚焦古代中國。

^① 盧梭著，李常山譯：《論人類不平等的起源和基礎》，北京：商務印書館，1996年，頁113。

中國或許正是最早意識到人文與智識發展並不存在本末關係的文明傳統。這一方面表現在她對物性知識、技術的節制，另一方面則在她對三代等早期階段的推崇這兩項從智識角度看來頗以為詬病的做法。

有關前者，如中國在四大發明之後的明顯停頓，或是將技術目的放在現實民生，並始終以具體與連結感性的方式形成與物有關之知識體系，都顯見文明無意突出物性智識的特質。故如成就極高的曆學、醫學、農學，或是系統博大、收納物種複雜的《本草綱目》等，涉及的知識目的與形成方式皆不出上述原則，精密的推算和分析仍必須與人鉅細靡遺的具體經驗相連，鮮少抽象成分。而更早的類應時物系統，則以大量的感性感受、想像力、身體經驗為基礎，也反映出在民生之外，另一種同樣以人為核心的物類知識。此種種，都為我們所熟知，不再贅述。

中國文明更令人側目之處，當在她祖述往昔這第二個特點上。對三代、甚至更早的三皇、五帝時期之稱美與嚮往，於歷代主流思想中往復不絕。我們除了在據考為西周作品、著成時代可能是《尚書》篇章中最早的《周書》裡，看到周人對殷商以前各項德、智成就之肯定；^①更在《尚書》、《詩經》等代表周代正統思想的著作中，看到編者刻意擴大收錄範圍，將周文以外、象徵或追述殷商文明的作品亦網羅

① 如《康誥》：“王曰：‘嗚呼！封。汝念哉！今民將在祗遘乃文考，紹聞衣德言，往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕遠惟商苟成人，宅心知訓。別求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若。德裕乃身，不廢在王命。’”其他尚有如對“殷先人有冊有典”（《多士》）、殷人明哲勤勉、有夏子保其民，或對祖上、先君的廣泛敬重、仿效等。

進來，與周書、周詩並列。《詩經》保留了殷商舊地遺風——《邶》、《鄘》、《衛》，^①以及世奉商朝宗祀的宋國朝章樂歌《商頌》。《邶》、《鄘》、《衛》固然被漢代經學家歸類為變風，然其所體現之真摯情感、對上位者直言不諱之正直，乃至詩文意象與素養之深美等，實為《風》詩中至突出者；而《商頌》呈現了殷商後人對先祖的追憶和歌讚，也反映出周人正面容納前朝文明的態度。《尚書》則上溯至唐、虞、夏、商，其中，《堯典》、《皋陶謨》、《禹貢》、《甘誓》、《湯誓》、《盤庚》等篇，即使涉及戰役或面臨臣民橫議，亦具有正面典範義；而《高宗彤日》、《西伯戡黎》、《微子》等，雖或有對君上的建言，或已近殷商衰世，但亦反面呈現出商朝執政階層的睿智和遠慮。當代學界更透過文獻及考古發現，採取了一種別於王國維“中國政治與文化之變革，莫劇於殷、周之際”的看法，^②認為商與西周間的思想觀念與禮制儀式實際上具有非常密切的因襲關係，同多異少，所異者亦基於時代環境所致之些微損益而已。此思想與禮樂上的因襲關係，甚至可能是包括夏在內三代文明的共同傳統。“三代”故極可能不只是後人理念所投射的象徵，更是一個事實上完整而一貫的文明單位，它跨越朝代興革而仍維持不變的文明圖象，正極致顯現出古代中國對傳統獨特、堅定的重視態度。同樣地，在三代結束、“道術將為天下裂”（《莊子·天下》）時，類似的想法也立刻興起。《論

① 見《左傳·襄公二十九年》：“為之歌《邶》、《鄘》、《衛》。曰：‘美哉！淵乎！憂而不困者也。吾聞衛康叔、武公之德如是。是其《衛風》乎？’”

② 王國維：《殷周制度論》，收入《觀堂集林》，北京：中華書局，1959年，頁453—454。