



浙江省“十一五”重点教材建设项目

ZHONGGUO ZHIXUE JIAOCHENG

中国哲学教程

董 平 主编




浙江大学出版社
ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

中国哲学教程

董 平 主编



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学教程/董平主编. —杭州:浙江大学出版社,
2011.9

ISBN 978-7-308-08803-9

I. ①中… II. ①董… III. ①哲学史—中国—教材
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 119921 号

中国哲学教程

董 平 主编

责任编辑 王 晴

封面设计 刘依群

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 杭州大漠照排印刷有限公司

印 刷 浙江印刷集团有限公司

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 16

字 数 320 千

版 印 次 2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-08803-9

定 价 29.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571) 88925591

编辑缘起

“中国哲学”作为一门学科的建立,前辈学者如胡适、冯友兰、张岱年、任继愈等都曾经作出过不可磨灭的贡献。他们的卓越努力,不仅使中国古代不同时代、不同形态的丰富思想能够带上某种“现代性”而以其特殊面貌进入现代知识谱系,并且在特定的历史条件之下,使这种特殊形式的“中国哲学”仍然能够在现代知识界得以传承。思想的产生是历史的,关于思想的研究与诠释同样是历史的。孟子所谓“天时、地利、人和”,司马迁所谓“天人之际”,即为时代之政治格局、生产与生活方式、思想潮流之趋势、价值取向之态势等诸层面所汇成的整体。“天人之际”必随时而更易,“究天人之际”也就必然体现为一个不间断的“与时偕行”的过程。正因为如此,随时撰述就成为必要。

然今日坊间所见“中国哲学史”类的教材已可谓异彩纷呈,或宏编巨秩,或简切明了,或体大思精,或洞见玄微。但就教材而论,它需要适应于学校的课程设置体系,则是一个最为浅显的道理,也是一种最为现实的要求。就浙江大学的课程体系而言,“中国哲学”并不是一门只对哲学专业开放的课程,而是基本上面向全校本科生开放的,教学时间通常只为32学时。如何在不多的教学时间当中尽可能比较全面地介绍“中国哲学”,如何在具有不同知识背景、不同学科兴趣的本科生的“通识教育”当中简明扼要地呈现“中国哲学”,就成为我们在教学实践活动之中不得不予以认真考虑的问题。本教材在叙述方式上采取了一种不同于通常以时代为先后、以人物为纲要的编撰体例,而是采用“时段”加“学派”的“区块式”方式来进行叙述,实践表明,这是比较能够适应本校教学的实际需要的。这一叙述方式的另一个优点,是能够强化学生对某一学派的整体性理解,而一定程度上避免对某一学派的片面式了解。它的不足,则主要是人物与思想的出场是不完全按照时间顺序的,这一点需要广大学生及有兴趣的读者特别予以注意,并敬请谅解。

我们的愿望,是希望本教材能够在切合教学需要的前提之下,尽可能相对完整、有序地将“中国哲学”之不同阶段的主要学派及其核心思想讲清楚,既使学生对“中国哲学”之整体发展的历史有相对完整的了解,又对不同时代阶段之中不同学派的思想特色有所把握。而进一步的学习,则无疑需要阅读更多的相关著作。是否能够达到这一基本目的,当然需要读者诸君予以评判。我们十分真诚地欢迎读者诸君能够以各种方式提出批评,以利于我们未来对本教材进行修订与完善。

董 平

2011年5月于浙江大学中国思想文化研究所

目录

编辑缘起	1
第一章 先秦哲学	1
第一节 儒家哲学 / 2	
周初对天命与人事关系的思考——孔子——孔子之“述而不作”——孔子之“仁”——下学而上达——孟子——性善论——修养方法——仁政说——荀子——明于天人之分——人之性恶——化性起伪——隆礼——《礼记》与《易传》——儒家哲学与中国政治哲学	
第二节 道家哲学 / 22	
老子与《道德经》——道作为宇宙的本原——道的自存相状——人法天：道在政治领域和个体生存智慧中的施用——庄子——以道观物——自由与逍遥——道家对中国审美心灵的启迪	
第三节 墨家哲学 / 33	
取实予名与察类明故——兼爱非攻——天志明鬼——尚贤尚同——后期墨家：知识论与逻辑——惠施与公孙龙	
第四节 法家哲学 / 46	
从商鞅到韩非——法术势——重法与隆礼的关系——法家与中央集权政治模式的确立——法家哲学与中国古代政治	
思考题 / 52	
第二章 汉魏两晋南北朝哲学	54
第一节 黄老之学 / 55	
黄老之学的兴起——黄老之学的思想核心——《黄老帛书》——《淮南子》——黄老之学的哲学命运	

第二节 儒学与经学 / 63

儒术独尊——董仲舒的思想体系——经学的成立——经学的演变——
经学与谶纬——王充对经学的批判——两汉时期的人性论

第三节 魏晋玄学 / 74

玄学的产生和演变——王弼的贵无论——裴頠的崇有论——郭象的独
化论——嵇康的自然论——玄学的价值取向与中国审美哲学

第四节 宗教哲学 / 95

佛教的输入——般若学及其发展——僧肇与《肇论》——佛性新说及其
意义——关于形神问题的争论——道教的兴起及其发展——南北朝时
期的三教关系

思考题 / 115

第三章 隋唐时期的佛教道教哲学 116

第一节 天台宗哲学 / 117

止观学说——一念三千——圆融三谛

第二节 三论宗哲学 / 120

二谛义——八不中道

第三节 华严宗哲学 / 124

四法界说——六相圆融——十玄门

第四节 唯识宗“万法唯识”说 / 129

三自性——八识——阿赖耶识缘起——四分说——识的转依

第五节 禅宗哲学 / 136

从印度禅到中国禅——慧能与南宗——五家七宗——明心见性：禅宗
哲学的主题

第六节 隋唐道教哲学 / 148

隋唐道教与政治——成玄英与重玄之义——王玄览、杜光庭与道性的
揭示——司马承祯与“修心养命”——隋唐时期的三教关系

思考题 / 159

第四章 宋明理学 160

第一节 理学运动的发生与发展 / 161

韩愈道统说——李翱复性说——宋初三先生——周敦颐《太极图说》

第二节 张载关学 / 167

	虚空即气——性之二分——穷理尽性——民胞物与	
第三节	二程洛学 / 173	
	天理——性的蒙蔽——格物致知——参赞化育	
第四节	朱熹闽学 / 180	
	理一分殊——理性与质性——道心与人心——主敬涵养——格物致知	
第五节	象山心学 / 188	
	心即理——发明本心——与朱熹的分歧——陆学的传播	
第六节	浙东学派 / 199	
	永康之学——永嘉之学——金华之学	
第七节	阳明哲学 / 207	
	心即理——致良知——知行合一——王学的分化——片面发展之弊——王学的修正	
思考题	/ 222	
第五章	清代哲学	223
第一节	清初朱学之重振 / 224	
	张履祥——陆陇其	
第二节	黄宗羲哲学 / 226	
	政治哲学——经史之学	
第三节	王夫之哲学 / 229	
	理气观——知行观——人性论——历史观	
第四节	顾炎武哲学 / 234	
	经世致用的学风——经学即理学	
第五节	戴震与章学诚 / 237	
	戴震的理欲观——章学诚及其历史哲学	
第六节	龚自珍的社会批判思想 / 240	
	乾嘉学风的普遍转变及其时代意义——朴学背后的“为道”焦虑——龚自珍的社会批判思想	
主要参考文献		245
后 记		247

第一章 先秦哲学

先秦时期是指我们民族自文明开化以来一直到秦帝国统一中国这一漫长的历史岁月,从传说中的伏羲女娲、三皇五帝到夏、商、周三代,直至春秋战国都属于这一历史阶段。先秦时期的哲学讨论的是这一历史时期内出现的、有文字可供参考的哲学观念、哲学学派、哲学经典以及哲学家等内容。因为迄今我们能看到的最古老的文字是甲骨文字,因此先秦哲学讨论内容的时间范围要比先秦历史要短得多,是指从商代晚期、西周早期(公元前十一世纪)到秦朝统一(公元前 221 年)这一时间段内与哲学相关的内容,从时间上说,正与西方学者所说的“文明轴心期”^①(公元前 800 年到前 200 年)大致相当。先秦哲学是中国古代哲学发展史上最重要的历史阶段之一,不仅仅表现在以后中国哲学、思想文化的每一次重大的发展、飞跃都要回到这一历史时期从中吸收思想资源,它还奠定了中国哲学的一些重要观念、概念,并形成了一批重要经典文献。

每一文化形态中都会有一些独特的观念,这些观念是生活于其中的人们对宇宙、生活、人生的存在方式与意义的理解、把握和诠释,体现的是他们的价值理想与终极关怀,正是这些观念把它与其他文化形态区别开来。从哲学的角度我们可以从中华文化中概括出这样一些区别于其他文化形态的观念:乐道精神、民本精神、和谐精神、天为终极价值之源的观念、天人合一的宇宙秩序观念等。道是世界的存在与意义的统一,体现了中国古人对世界的独特体认,是古代各个学术派别共同使用的基本概念,大家都以探寻道作为自己学术的终极目标并乐此不疲。民本精神是中国政治的基本特点,所谓“天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民畏。”(《虞书·皋陶谟》)一方面人君是“受命天子”,另一方面天意是通过民意来表达的,使得民意称为不可抗拒的因素。这是中国政治思想中区别于西方民主政治的特色之一。在中国古人看来,和谐是世界存在的本然状态,人的活动要体现和维护自然、社会以及自身身心的和谐。天在古人眼中除了具有自然意义之外,尚有主宰之天、义理之天、命运之天等含义,人们在思考价值问题的时候,常常把天推为价值之源,认为自己所倡导的这种价值体现了天的意志。天人合一是古人眼中的宇宙秩序,在古人

^①〔德〕雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社 1989 年版,第 8 页。

看来,自然界的秩序与人类社会的秩序是一致的,社会的运行秩序借鉴了自然秩序,而自然秩序则体现了社会秩序,两者之间是可以相互说明和论证的。

如果把这些中华文化区别于其他文化的独特观念称之为中国哲学精神的话,这种哲学精神就形成于先秦时期,体现于这一时期产生的一大批哲学经典之中,后世所说的“五经”(《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》)以及包括《论语》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《庄子》等在内的子书共同体现了中华文化的哲学精神,并规范了这一文化形态以后的发展路向。不仅如此,这一时期出现的哲学经典中所提出的一些概念,如天、道、德、仁、义、礼、心、性等,成为中国哲学的基本范畴,在哲学史发展的各个时期一直被人们所沿用,通过内涵的充实与改造,历久弥新,成为具有永久生命力的哲学观念。

先秦哲学的重要意义还在于通过春秋战国时期诸子百家的学术争鸣,为中国哲学向道德哲学、知识论、伦理学、形而上学、美学、政治哲学、逻辑学等各个领域做了拓展。先秦诸子的活动不仅在当时营造了一个思想自由、生机勃勃的学术时代,还为后世哲学的发展留下了一座资源丰富的思想宝库,后来的哲学家可以不断地从中吸收营养。代表中国哲学发展高峰的宋明理学就是直接从孔子、孟子的思想中接受滋养而蔚为一时之盛的。今天,面临新的时代课题的中国文化,先秦哲学依然是可资借鉴的精神源泉。

第一节 儒家哲学

周初对天命与人事关系的思考

“上帝”、“帝”、“天”等概念很早就已经出现,甲骨文中就有此类文字,这大概与早期先民的特殊生存方式有关。在人类早期,自然界是作为一种异己力量而存在的,为了协调人与自然的关系,人们想象存在着一个统率自然界各种现象、力量以及神灵的最终统治者,人只要处理好与这个最高统治者的关系就可以处理好与自然的关系,于是具有至上神意义的概念逐渐在万物有灵的多神崇拜的基础上出现了。进入文明社会之后,世俗的政治领袖和神圣的宗教首领为了加强自己的权威,实现对各种社会力量的控制,继续借助于来自天上的权威,于是“上帝”、“帝”、“天”、“天命”等成为夏、商、周三代王权政治合法性和各种政治军事活动的根据。

夏禹征服三苗,夏启讨伐有扈氏,都是假借天与天神的命令为根据的。“有扈氏威侮五行,怠弃三正,天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。……用命,赏于祖;弗用命,戮于社。”(《尚书·甘誓》)夏启在甘这个地方发表征讨有扈氏的誓词,其理由是:有扈氏轻侮了水、火、木、金、土等五行之官,荒废了主管正德、利用、厚生等政

务的三事之官,扰乱了自然与人间秩序。在战争中凡是服从命令且有功的部族与将士,将在祖庙里得到赏赐,不服从命令的则在社稷坛被杀。

商本是夏的附属国,商汤在讨灭夏桀的动员会上发表誓词:“格尔众庶,悉听朕言。非台小子,敢行称乱,有夏多罪,天命殛之……夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”(《尚书·汤誓》)殷人继承了夏代的“上帝”、“天神”崇拜观,称自己以诸侯伐天子,不是犯上作乱,而是因为夏桀有罪,天命诛之,自己所作所为只是顺应天命而已。誓言的立论依据也是继承了以“天命”神权作为政治合法性的根据。不仅如此,殷人是在打败敌国获得最高权力后,将自己的祖先神升格为至上神的,即“以祖配天”,把自己崇信的祖先神与原始信仰的天或帝合而为一,成为自然与人间的最高神。他们敬祈“帝”或“上帝”,凡事都要贞问“帝”,祭祀、渔猎、生产、风雨、征伐等都要占问上帝。人间的一切,包括他们拥有的政权都源于天或帝的恩赐,“我生不有命在天”(《尚书·西伯戡黎》)。对祖先神和上帝的极端崇拜,是“殷人尚鬼”的根本原因。

在殷周之际的革命中,政治的合法性仍以上帝、天神之命为根据,其观念与夏商时代基本一致。周公相成王,将黜殷,作《大诰》云:“已!予惟小子不敢替上帝命。天休于宁王,兴我小邦周。宁王惟卜用,克绥受兹命。今天其相民,矧亦惟卜用。呜呼!天明畏,弼我不丕基!”意思说我不敢违背上帝的命令,上天庇佑文王,使我小邦周兴旺起来。文王按占卜办事,故能承受上帝的大命。现在上天仍庇佑我们周人,我们也应该依照占卜去办事。天已显示了它的威灵,庇佑我们完成这项伟业。周人把信仰的对象也称为上帝,这与“小邦周”承接殷人关于至上神的思想信仰有关。但在后来的历史演变中,他们更多的是把信仰对象称为天,如《尚书·多方》称:“诰告尔多方,非天庸释有夏,非天庸释有殷。乃惟尔辟以尔多方,大淫图天之命,屑有辞。……天惟降时丧。”这段话为周初摄行王事的周公所说,周公告诫包括夏、殷各族及各方国的首领们,不是“天”放弃了你们,而是你们破坏了“天”对你们的信任,犯了罪,所以“天”才取消你们的统治权力。周人以具有抽象意义的“天”取代具有象形意义的“帝”,使得信仰的对象具有了一定的超越意义。而在后来的发展中,周人更进一步提出了“德”的观念,把殷人的“以祖配天”发展成“以德配天”。周人在解释他们为什么能战胜殷,取得政权获得天命眷顾的时候说:“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,……惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命,越厥邦厥民。”(《尚书·康诰》)意思是说,文王能够“明德慎罚”,被天知道了,天因此喜欢他,并命令他去攻灭殷,接受天命连同殷人所拥有的邦土、人民和权力。按照《康诰》的意思,周之所以能取代殷,关键是文王的“德”,这是天命转换的依据。周人提出德的观念,一方面是为了解释殷周革命,新生的周政权在道义上的正当性问题,另一方面,也是为了提醒自己要勤于修德,以获得信仰中的天的青睐,因为“皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之怀”(《尚书·蔡仲之命》)。“天命

靡常”(《诗经·大雅·文王》)，“天视自我民视，天听自我民听”(《尚书·泰誓》)，为了长久地得到天命垂青，作为地上的统治者要做的是“惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命”(《尚书·召诰》)。意思是说，做国王的要认真尚德政，用德行事，才可以求得永保天命。

周人把“德”与天命联系在一起，把德视为天命转换的依据，在为自己的政权寻找到合法性的依据的同时，使天也获得了更多形上超越意义。天不再仅仅是外在的有意志的异己力量，天还与人们的德性相通，人们可以通过修德的方式与天命沟通。这种转变对以后中国历史的发展产生了深远的影响。

孔 子

孔子(前 551—前 479 年)，名丘，字仲尼，鲁国陬邑(今山东曲阜东南)人。我国历史上最著名的思想家、教育家，中华民族文化传统的重要奠基者。孔子的祖先是宋国贵族，其出生时已属没落士族家庭，少年贫贱，曾做“乘田”、“委吏”，即管理仓库、管理放牧牛羊的小吏。孔子自小对礼怀有兴趣，“为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容”^①。成年后曾一度以“儒”为业。他为人好学，精通礼、乐、书、数、射、御“六艺”，30 岁左右开始聚徒讲学，同时从事政治活动，先后做过中都宰、司空、司寇等职，并曾一度行摄相事，但时间均不长。55 岁后率领弟子周游列国，先后到过卫、宋、陈、蔡、楚等国，宣扬自己的道德学说和德政主张，惜乎均不见用，其间备受颠沛流离之苦，尝“畏于匡”、“绝粮于陈、蔡”。14 年后回到鲁国，主要从事教育和古代文献的整理工作，“弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”^②。传世的儒家经典《诗经》、《尚书》、《周易》、《春秋》等都是由孔子在这一时期整理或编订。由其后学记录整理的《论语》一书，是研究孔子思想的主要材料。

孔子之“述而不作”

作为思想家、哲学家的孔子，其思想不仅具有丰富性、深刻性的特点，而且也富有原创性，但孔子却说自己是“述而不作”，只阐述而不创作，这一说法有孔子自谦的成分，同时也表明了他的学说与古代文化之间既继承又创新的关系。

与同时代的其他多数思想家一样，孔子也言必称古，对古代人物和历史经验非常熟悉。“巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉！”“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎蔽冕，卑官室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”在《论语·泰伯》(以下只注篇名)篇中孔子连续提到了尧、舜、禹

① (汉)司马迁：《史记·孔子世家》，北京：中华书局 1982 年版，第 1906 页。

② (汉)司马迁：《史记·孔子世家》，北京：中华书局 1982 年版，第 1938 页。

等几位古代圣王,对他们的品德和功业予以赞美,在认同古人的同时,表明孔子以这些人物的品德和业绩作为自己追求的目标,后人说“仲尼祖述尧舜,宪章文武”是有根据的,表明孔子之儒学是在远宗尧舜之道,近守文武之道的基础上发展起来的,揭示了儒学与上古文化之间的关系。

儒学的出现还与西周以来的王官有关。按照《汉书·艺文志》的说法,先秦各学派皆出于“王官”,即每一学派皆由政府的某一部门演变而来,其中说:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。游交于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道为最高。”司徒在周代的职责是“掌邦教,所以安扰万民”。儒家是由司徒之官也就是教化百姓使之安分守己的政府部门演变而来的。刘向的说法未必是历史事实,但也应该在一定程度上揭示了孔子之儒家与先秦王官的关系。

孔子之“述而不作”还应该从儒学与《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等经典的关系中去理解。这五部书籍被后来的学者称为“五经”,是儒家最重要的经典。五经的出现都与孔子有一定的关系,所谓“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所”(《子罕》)。“因史记作《春秋》”,“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》,读《易》,韦编三绝”^①等记载都说明孔子与传统五经之间的联系。孔子周游列国回到鲁国之后,主要从事的就是文献的整理与教育工作,这些经典的原始雏形在孔子之前就应该已经存在,如《书》是西周以前传世文献的汇编,《春秋》的蓝本是鲁国的编年体史书等,但是经过孔子的整理之后,它们才成为后世流传的样子。加工整理的过程既是一个再创作的过程,也是一个整理者从中吸取思想资源的过程,孔子思想与春秋以前的思想观念之间保持了一种关联。

孔子之“仁”

孔子以“述而不作”的方式继承了三代至春秋时期的思想文化,集中体现在“仁”这一儒家核心观念之中。孔子之前仁的观念就已经存在,其意为“以人意相存问”(郑玄《中庸》注),人们见面的时候躬身作揖,互致问候就是仁。而孔子则赋予了这个概念以全新的内容,使之不再仅仅是一种外在的礼俗,而成为人们内在的道德情感与修养境界。

与西方学者追求概念的清晰明确不同,中国古代学者一般不对概念下定义,以保留概念内涵的丰富性和与时变化的生命力,如老子从未明确说道为何物,孔子也没定义仁是什么。今天我们理解孔子之仁的内涵,则可以从孔子在不同场合下提到仁时的各种不同说法中加以体会。

仁包含了对他人的爱。“樊迟问仁,子曰:‘爱人。’问智,子曰:‘知人。’”(《颜

① (汉)司马迁:《史记·孔子世家》,北京:中华书局1982年版,第1937页。

渊》将心比心,像爱自己一样爱他人,是仁的题中应有之意。只是儒家所说的爱不是无原则的博爱或兼爱,而是建立在人们血缘关系基础上的有条件、有差别的爱,根据他人与自己的血缘关系的亲疏远近不同,所施之爱有厚薄深浅之别。“子曰:弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁。”(《学而》)“泛爱众”是仁之内容,但其前提则是孝弟,即先爱与自己血缘最近的父母,其次是自己的兄弟,然后再推而广之。“有子曰:‘君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!’”(《学而》)“为仁之本”就是实践仁的根本,是孝悌,即在对父母、兄弟等血缘关系亲近的人的爱中培养仁德。“君子笃于亲,则民兴于仁。”(《泰伯》)要让人们对仁德有兴趣,主动地去追求仁德,在上位的行为表率者君子首先要做到用深厚的感情对待亲人,他人在模仿君子的行为中逐渐培养起追求仁的热情。对此,孔门后学所作的《中庸》说得更加清楚,“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”这段话据说出自孔子之口,“杀”有降等、减杀之意。仁义是建立在亲亲尊贤的基础上,但对人的亲爱之情是有降等、减杀的,依据就是人们之间的血缘关系差异。

以这种血缘差别之爱为基础,孔子之仁包含一些具体的条目和要求。“子张问仁于孔子。孔子曰:‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰:‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。’”(《阳货》)行仁可以具体到庄重、宽厚、诚信、勤敏、慈惠五个条目,以实现成人成己的学术理想。此外,行仁的具体要求还有“仁者安人,知者利仁”(《里仁》);“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”(《宪问》);“节用而爱人,使民以时”(《学而》),等等,都是在实践仁的过程中对自己的要求以及必须达到的目标。

孔子以爱人为仁,一方面体现了春秋时代文化意识中人文精神的觉醒。“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”(《乡党》)关怀人而不关心以马为代表的财产,把人和物区别开来,把人当做人来加以对待,是历史的进步。另一方面,孔子所说的仁是爱有差等,爱自己的父母兄弟胜过爱他人,这是人之常情,尤其在中国这样一个伦理社会中。孔子是因人之情而发展出了一套仁爱学说,也正是因为这套学说与中国伦理社会的性质相符合,一旦出现之后即蔚为显学,并在以后不同学术派别的竞争中胜出,取得独尊地位。

仁的另一层意思是对礼的遵守。“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’颜渊曰:‘请问其目。’子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”(《颜渊》)“克己复礼为仁”正体现了孔子“述而不作”的文化精神,《左传·昭公十二年》说:“仲尼曰:‘古也有志:克己复礼,仁也。’”也就是说,“克己复礼为仁”是孔子借用前人语言而赋予新的含义。“克”字有两义,一说“克制”,克制自己的非分之欲,使言行都合于礼,就是仁;另说“能”,发挥自己的才能和能动性,以恢复礼,就是仁。孔子这里说的仁都与礼联系在一起,礼与仁有着非常密切的关系。

“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《为政》）孔子所说的礼是夏商周三代以来所积累的一整套关于政治活动、宗教祭祀、社交礼仪等内容的规范，尤其突出西周初年周公制礼作乐以后，周礼调节人们的社会关系，维护“君君，臣臣，父父，子子”为模式的等级制度和以血缘关系为基础的宗法系统的功能，按照周礼的要求，全体社会成员都要各安其“名分”，以实现社会的有序。基于这样的认识，孔子特别重视礼，不仅强调“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《为政》）。“为国以礼”（《先进》）和“礼让为国”（《里仁》），要求在政治上以礼治国，在实现社会有序的同时，让百姓具有道德自觉的意识。孔子还要求在个人成长过程中加强礼的学习，用礼的内容来充实人的主体性，“不学礼，无以立”（《季氏》），“博学于文，约之以礼”（《颜渊》），“文之以礼乐，亦可以为成人矣”（《宪问》）。个人通过学习、实践礼，掌握社会生活中方方面面的规范，所思所行都在社会容许的范围之内，就不仅可以立足于社会，还能被称为“成人”，即一个完整的人了。在孔子看来，礼不仅是社会生活的组成部分，还是个人生活的重要内容。这种贯穿个人和社会的礼的功能则是“和”，“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美”（《学而》）。实现个人身心以及社会的和谐有序是倡导礼的目的。

孔子以礼来实现社会和谐，是为了对治春秋时期“礼崩乐坏”的社会现实。当时周初以来的礼乐制度许多已经被破坏，人们在践行残存的礼制时也不认真，礼仪仅流于形式。而礼作为外在的文为制度必须扎根于人们的感情之中，没有情感作为依托，徒具形式的礼仪是没有意义的。因此孔子批评道：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）没有情感作为支持的礼要它有什么用呢？外在之礼必须是内在之仁的真实表达。关于礼的形式与情感真实之间的关系，《论语》还提到：“林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。’”（《八佾》）铺张的礼仪、奢华的丧事都不如情感的真实重要。

因为礼必须是人之情感的真实表达，“克己复礼为仁”的过程就是一个纯粹自觉的过程，“为仁由己，而由人乎哉”（《颜渊》）？情感是不能勉强的，追求、实践仁德必须建立在主体自觉基础上。“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”。强调“为仁由己”把道德建设的重点转向了人内在道德自我的建立，确定了儒学作为“为己之学”的特点，而不是做样子给别人看的“为人之学”，还必须是充分发挥主体道德能动性的“尽己之学”。

仁还有一层意思就是与“忠”和“恕”两种道德品质密切相关。“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”（《卫灵公》）一个人必须终身奉行的“恕道”是自己所不想要的东西，决不强加给别人。关于孔子说的忠恕之道，《论语》中说道：“子曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”在孔子弟子看来，忠恕之

道是贯穿于孔子整个思想体系之中的,“忠”是“中心”,讲尽己之心以待人,“恕”是“如心”,是推己及人。如果说“己所不欲,勿施于人”的恕道具有某种被动性的话,“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”(《雍也》)。则从积极的、主动的方面规定了一个以体认仁为人生目标的人,必须在成就他人、帮助他人确立道德生命的过程中,确立自己的道德生命。

仁是孔子思想的核心内容,是他面向人心所提出的道德修养境界。“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《里仁》)。每个人都必须保持身心警惕,积极进取,成就仁德。

下学而上达

关于“学”的思想是《论语》的重要内容之一,《论语》开篇第一句就是“学而时习之,不亦说乎”(《学而》)。可见在编撰《论语》的孔门后学心目中,孔子之“学”有着重要意义。

与我们今天知识论视域内讨论学习问题不同,孔子“学”与“习”的内容主要是指德性之知,当然也包括一些知性的内容,学习与社会生活、政治生活密切相关的礼乐等德性之知以及一些射御书数等方面的知性之知,把它们落实到实践中去,并探究其中所包含的高深道理、形上根据,是孔子之“学”的主要内容。

孔子曰:“生而知之者上也,学而知之者次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”(《季氏》)尽管孔子提到过存在着先验地具有知识和德性的情况,所谓“生而知之者”,但对此并未过多论述,因此有学者认为关于生而知之的问题,孔子只是“虚悬一格”,并不真的认为有这样的人或事。他的弟子子贡说他“固天纵之将圣,又多能也”(《子罕》),孔子对说他是圣人并没有否认,但对自己所以多能的原因作了说明,同时又说:“吾非生而知之者,好古敏以求之者也。”(《述而》)圣人也不是生知,而是学知的。

孔子一方面要求人们加强学习,反复强调“学而不厌,诲人不倦”(《述而》),“敏而好学,不耻下问”(《公冶长》),“温故而知新”(《为政》)。还说“三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之”(《述而》)。同时也对学习的方法提出了具体的建议,“多闻阙疑,慎言其余,则寡尤;多见阙殆,慎行其余,则寡悔”(《为政》)。“学而不思则罔,思而不学则殆”(《为政》)。最重要的是,学习的目的是要上达于天道,探究所学的形上意义。子曰:“君子上达,小人下达。”(《宪问》)子曰:“不怨天,不尤人,下学而上达。知我者其天乎!”(《宪问》)孔门弟子三千,贤者七十有二,而孔子独对颜回寄予厚望,说:“贤哉回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也!”(《雍也》)颜子身在陋巷而乐道不已,才得到夫子的赏识。而子贡尽管身负才具,但无向道之心,感叹“夫子之文章可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《公冶长》)夫子肯定讨论过性

与天道的问题，只是子贡执着于知性知识，对此没有领会罢了，这才是夫子对子贡多有批评的原因。

因为孔子对“学”的重视，后世学者认为他思想体系中除了有所谓的“道统”之外，还应该有一个“学统”，《卫灵公》篇曰：子曰：“赐也，女以我为多学而识之者与？”对曰：“然，非与？”曰：“非也，予一以贯之。”与一以贯之的道一样，孔子对于学的问题也是一以贯之的，学的目的则是上达天道，学统服务于道统。

孟子

孟子(约前 385—前 304 年)，名轲，战国中期邹(今山东邹县)人。据说孟子的先祖为春秋时期鲁国孟孙氏，后迁移到邹，他幼年丧父，受到母亲的严格教育，有孟母三迁等故事广为流传。孟子曾受业于子思之门人，故由子思、孟子发展而来的这一儒学分支称为思孟学派。孟子自认是孔子“私淑弟子”，称：“去圣人之世，若此其未远；近圣人之居，若此其甚。”(《孟子·尽心下》，以下只注篇名)从地理上说，邹国据孔子故里鲁国不远，从时间上说，距离孔子之世也不过百余年，因此自己最有资格学习孔子，“乃所愿，则学孔子也。”(《公孙丑上》，)并说：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。…我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉，予不得已也。”(《滕文公下》)孟子为人伟岸有主角，不肯轻易向人妥协，长于论辩，目的是为绍述孔子之学业，与当时流行的各种学说争辩，为儒家学说张目。

孟子身处战国时代，不仅政治上诸侯争雄，在思想意识领域也是百家争鸣。当时在社会上影响较大的学派，除了儒家还有杨朱学派和墨家，所谓“杨朱墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨”(《滕文公下》)。杨氏“为我”，墨家“兼爱”，孟子以“距杨墨”为己任，“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也”(《滕文公下》)。积极弘扬孔子学说。其为人自负甚高，声言“若欲治平天下，当今之世，舍我其谁哉”(《公孙丑下》)？并学习孔子周游列国，“后车数十乘，从者数百人，传食于诸侯”。与孔子一样，也不见用与当政者。晚年聚徒讲学，“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之志，作《孟子》七篇”^①。成为孔子之后对后世影响最大的儒家学者，被尊为“亚圣”，儒学也在宋代之后被称为“孔孟之道”。《孟子》七篇，由孟子本人和弟子共同编订，是研究孟子思想的主要资料。

性善论

关于人性问题的讨论是与人的自我觉醒联系在一起的，春秋战国时期随着人文精神的发展，人性的讨论也随之展开。“性”字在字源上出自“生”字，指人与生俱

^① (汉)司马迁：《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局 1982 年版，第 2343 页。

来的本性,当时有“性可以为善,可以为不善”,“有性善,有性不善。”(《告子上》)等关于人性的说法。孟子主要同告子进行辩论,告子提出“生之谓性”,说“食色,性也”(《告子上》),尽管告子所说符合“性”字古义,但把人的生物性的自然欲望当成人性,却没有抓住人性的本质。孟子提出性善论,把人“好善恶恶”的价值取向予以特别强调,指出人人都具有一种在道德方面追求积极价值的自然倾向,人性具有向善的要求。孟子把这种与生俱来的“好善恶恶”人性倾向理解为“良知”,“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也”(《尽心上》)。并把良知的内涵具体化为“四心”,“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”(《告子上》)。儒家倡导一个道德人格完满的人必须具备四德,即仁、义、礼、智,就是从这四种天赋的“心”发端发展而来的,“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也”(《告子上》)。恻隐之心,是人对他人的同情之心,每当人们看到自己的同类遭遇不幸的时候,总会产生出与之相似的心理,不愿看见他继续受苦,孟子又把“恻隐之心”称为“不忍人之心”;羞恶之心包括羞耻心和厌恶心,人一旦做错事或有恶行,内心总会自觉有愧,对于他人的丑恶行为也会厌恶而反感;恭敬之心又称辞让之心,是对亲者和尊者的尊重;是非之心是指道德上辨别善恶是非的能力。概言之,“四心”表达了人在生活中常有的“应该不应该”的自觉,是人心向善的自觉。

孟子认为“四心”只是“四德”之“端”,所谓“端”,就是萌芽或开端,四端还不是自觉的德性,他们还只是内在的、隐匿的、能使道德成为可能的“才”,即质性,是使道德成为可能的根据而非现实的道德。通过考察,我们可以看到四心具有普遍性、先验性和形上性的特点。

“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”。“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”(《公孙丑上》)。孟子认为人跟禽兽的差别极其微小,“几希”,仅仅在于人有这些“心”,也就是道德的萌芽,而禽兽没有。为了进一步说明四心的普遍性,孟子还运用了类比法,“故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?圣人,与我同类者。故龙子曰:‘不知足而为屨,我知其不为蒺也。’屨之相似,天下之足同也。口之于味,有同嗜也;易牙先得我口之所嗜者也。如使口之于味也,其性与人殊,若犬马之与我不同类也,则天下何嗜皆从易牙之于味也?至于味,天下期于易牙,是天下之相似也。惟耳亦然。至于声,天下期于师旷,是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都,天下莫不知其姣也。不知子都之姣者,无目者也。故曰,口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”(《告子上》)。因为口、耳、目等感觉器官有相同的审美判断能力,因此,可以类推人心有相同的道德判断能力。人心普遍具有使道德成为可能