

徐复观文集

修订本

三卷

中国人性论史·先秦篇

李维武 编



Xu Fuguan Wenji

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

徐复观文集

修订本

三卷

中国人性论史·先秦篇

李维武 编

Xu Fu Guan Wen Ji

湖北人民出版社

目录

徐复观文集第三卷

中国人性论史·先秦篇

|| 序 /3

|| 再版序 /9

|| 第一章 生与性——中国人性论史的一个方法上的问题 /12

一 /12

二 /13

三 /17

|| 第二章 周初宗教中人文精神的跃动 /19

一、概述 /19

二、周初文化的系属问题 /19

三、敬的观念之出现 /21

四、原始宗教的转化 /24

五、周初人文精神对人性论的孕育及其极限 /27

|| 第三章 以礼为中心的人文世纪之出现,及宗教之人文化

——春秋时代(纪前七二二—四八〇年) /30

一、周室厉幽时代宗教权威之坠落及其原因 /30

二、礼与彝的问题 /33

三、春秋时代是以礼为中心的人文世纪 /35

四、宗教的人文化 /38

五、性字之流行及向人性论的进展 /41

|| 第四章 孔子在中国文化史上的地位及其性与天道 /45

目录

徐复观文集第三卷

- 一、孔子在中国文化史上之地位 /45
- 二、《论语》中两个性字的问题 /52
- 三、孔子对传统宗教的态度及性与天道的融合 /54
- 四、仁是融合性与天道的真实内容 /59

第五章 从命到性——《中庸》的性命思想 /66

- 一、《中庸》文献的构成及其时代 /66
- 二、第二十章的问题 /68
- 三、《中庸》上篇思想的背景与结构 /69
- 四、释中庸 /71
- 五、命与性 /73
- 六、性与道 /74
- 七、道与教 /75
- 八、释慎独 /76
- 九、释中和 /78
- 十、程伊川与中和思想的曲折 /79
- 十一、朱元晦与中和思想的曲折 /83
- 十二、下篇成篇的时代问题 /85
- 十三、上下篇的关连 /89
- 十四、诚与仁 /90
- 十五、诚的展开 /92
- 十六、诚与明 /93

第六章 从性到心——孟子以心善言性善 /97

- 一、性善说是文化长期发展的结果 /97
- 二、性善之性的内容的限定 /98
- 三、心善是性善的根据 /102
- 四、恶的来源问题 /104
- 五、由心之存养扩充的工夫以尽心知性知天 /106

目录

徐复观文集第三卷

六、由心善到践形 /109

七、与告子争论之一——性善及性无善恶 /111

八、与告子争论之二——义内义外问题 /113

第七章 阴阳观念的介入——《易传》中的性命思想 /117

一、孔门性命思想发展中之三派 /117

二、《易》与《易传》 /118

三、《乾·彖传》及《系辞》中的性命思想 /120

四、《说卦》的性命思想 /122

五、《易传》对《易》的原始性地宗教的转换 /124

六、《易传》性命思想中的问题 /126

第八章 从心善向心知——荀子经验主义的人性论 /130

一、荀子思想的经验地性格 /130

二、天人分途 /131

三、荀子所说的性的内容及性恶论的根据 /133

四、由恶向善的通路——心知 /138

五、知以后的工夫及师法的重要性 /143

六、荀子性恶论中的问题 /147

第九章 先秦儒家思想的综合——大学之道 /151

一、概述 /151

二、从古代学制看《大学》的成篇时代 /152

三、从《大学》的思想内容看它的直接来源 /156

四、原义试探 /158

五、朱元晦的《大学新本》问题 /165

六、王阳明对朱元晦的争论 /169

第十章 历史的另一传承——墨子的兼爱与天志 /176

目录

徐复观文集第三卷

一 /176

二 /178

三 /181

第十一章 文化新理念的开创——老子的道德思想之成立 /183

一、老子思想的时代背景 /183

二、道的创生过程——宇宙论 /185

三、人向道德的回归——人生论 /190

四、道德的政治论 /196

第十二章 老子思想的发展与落实——庄子的“心” /200

一、与《庄子》有关的问题 /200

二、《庄子》重要名词疏释之一——道,天,德 /204

三、《庄子》重要名词疏释之二——情,性,命 /206

四、《庄子》重要名词疏释之三——形,心,精神 /210

五、庄子对精神自由的祈向 /216

六、思想的自由问题 /222

七、死生的自由问题 /224

八、政治的自由问题 /226

第十三章 道家支派及其末流的心性思想 /230

一、道家的正宗与支派 /230

二、杨朱及《列子》中的《杨朱篇》 /231

三、由田骈、慎到的道与法的结合到韩非 /238

四、《吕氏春秋》的本生贵生 /243

五、宋钐、尹文与《管子》中的道家思想 /245

第十四章 结论——精神文化在开创时期的诸特性 /251

目录

徐复观文集第三卷

附录一 有关老子其人其书的再检讨 /255

- 一、有关本问题材料批判上的若干基本观点问题 /255
- 二、重新检讨先秦有关资料 /257
- 三、重新检讨《史记·老子列传》/264
- 四、由现行《老子》以考查其作者及其传承 /268

附录二 阴阳五行及其有关文献的研究 /277

- 一、从文字学上看阴阳二字之原始意义 /277
- 二、《诗经》中的阴阳观念 /278
- 三、春秋时代阴阳观念之演变 /279
- 四、春秋时代的五行观念 /282
- 五、我对《今文尚书》在文献上的一般看法 /285
- 六、《甘誓》的成立时代及其中的五行问题 /288
- 七、《洪范》的成立时代及其中的五行问题 /291
- 八、战国时代阴阳观念的演变与《易传》的发展 /301
- 九、《易传》与道家的关系 /305
- 十、战国时代五行观念的演变与邹衍 /306
- 十一、阴阳五行进一步的融合——从《吕氏春秋》到董仲舒 /310

补 记 /317

中国人性论史·先秦篇[※]

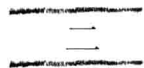
※ 台湾中央书局 1963 年初版。

序

这里所刊行的《中国人性论史·先秦篇》，是对“一般性的哲学思想史”而言，我所写的“以特定问题为中心”的中国哲学思想史的一部分。我的想法，没有一部像样的中国哲学思想史^[1]，便不可能解答当前文化上的许多迫切问题，有如中西文化异同；中国文化对现时中国乃至对现时世界，究竟有何意义；在世界文化中，究应居于何种地位等问题。因为要解答上述的问题，首先要解答中国文化“是什么”的问题。而中国文化是什么，不是枝枝节节地所能解答得了的。不过，因为近两百年来，治中国学问的人，多失掉了思想性及思考的能力，因而缺乏写一部好哲学思想史的先行条件；所以要出现一部合乎理想的哲学思想史，决非易事。于是，我想，是否在历史文化的丰富遗产中，先集中力量，作若干有系统的专题研究；由各专题的解决，以导向总问题的解决，会更近于实际？我之所以着手写人性论史，正由此一构想而来。这里所印出的是属于先秦阶段的。其中有的文献，虽可以断定是编成于秦代；但正如我在本书十四章里所说，这些可以视作先秦思想的余波，所以我便一概称之为《先秦篇》。

人性论是以命(道)、性(德)、心、情、才(材)等名词所代表的观念、思想，为其内容的。人性论不仅是作为一种思想，而居于中国哲学思想史中的主干地位，并且也是中华民族精神形成的原理、动力^[2]。要通过历史文化以了解中华民族之所以为中华民族，这是一个起点，也是一个终点。文化中其他的现象，尤其是宗教、文学、艺术，乃至一般礼俗、人生态度等，只有与此一问题关连在一起时，才能得到比较深刻而正确的解释。我国历史文化中的人文现象，有时会歧出于此一范畴之外；但这多属民族地自觉，因某些原因而暂归于堕退的时代，亦即是历史的发展，脱了轨的时代。历史的发展一旦恢复了正常，则由先秦所奠定的人性论，有如一个深广的磁场，它会重新吸引文化的各部门，使其环绕此一中心以展开其活动。这并不是说，我在此书里面，都直接解答了这些复杂的问题；而是说经过我的考查，发现这种密切地关连，乃是历史中的事实。在本篇中，对古代宗教，是如何向人性论演进，提出了相当详细地解答。尔后印度佛教的中国化，依然是由人性论的磁性所吸收而始完成了它的转向。我在《〈文心雕龙〉的文体论》一文中，曾指出中国的文学理论，虽然出现得较西方为迟；但作为此一理论中心的“人与文体”的关系，却较西方提出得早一千多年之久。这种情形，也

只有在中国文学的一般文化背景上,即是在人性论的文化背景上,才可加以解释。而我国的艺术精神,则主要由庄子的人性论所启发出来的。这都是很显著的例子。



我认为中国哲学思想的产生,应当追溯到殷周之际;所以我便从周初写起。胡适认为《尚书》“无论如何,没有史料的价值”^[3],这大概不是常识所能承认的,尤其是对其中的周初文献而言。先秦虽百家争鸣,但总应以儒、道、墨三家为主干。而站在人性论的立场,墨家却居于不重要的地位。本篇在次序的安排上,把儒家放在道家的前面,决不是像胡适说冯友兰一样的,“认孔子是开山老祖”,所以在“孔子之前,当然不应该有一个老子”^[4]。我对于冯友兰“孔子实占开山之地位”的说法,及胡适“道家集古代思想的大成”的说法^[5],都完全不能了解。如冯所说,则孔子的思想,难道真是“生而知之”^[6]?而孔子自称为“述而不作”的“述”,岂非全系诳语?我国古代思想中的《诗》、《书》、《礼》、《乐》,仁、义、礼、知、忠、孝、信等,在道家思想中并未加以肯定;而道家以虚、无为体的思想,亦为道家以前所未有。在这种情形之下,则胡氏的所谓“集大成”,到底作何解释呢?我之所以把儒家安排在道家前面,并一直叙述到《大学》为止,乃认为儒家思想是由对历史文化采取肯定的态度所发展下来的,道家则是采取否定的态度所发展下来的。先把由肯定态度所发展下来的思想,顺其发展的历程,加以叙述,这对于历史文化发展的线索,比较容易看得清楚。我在儒家与道家之间,加入了谈墨子的第十章,这是因为墨家在人性论方面的思想,相当的贫弱;并且儒道两家思想,在孔、老之后,皆有其自身之发展,但墨家的活动,虽大概延续到了战国末期,可是除了“别墨”对名学思想有所致力外,墨子本人的思想,在其后学中,几乎看不出有什么发展之迹;所以对先秦这一意义重大的学派,在本篇中只分给它短短一章的地位。这孤单地一章,由排列形式上的要求,只好把他安放在儒道二者之间,此外更无深意。

三

在我的研究休假一年中，把时间完全用在有关资料的阅读、抄录，及日本旅行方面去了。等到拿起笔来写的时候，则只能利用授课的余闲。因为我教书的经验不够，必须做许多准备工作，所以这里的十四章正文，和三个附录，都是在时断时续的状态之下，作为一篇一篇的独立论文而写成的。这便不免于有互相重复，或前后照顾不到的地方。尤其是各章文字的不统一。虽经再三改正，总还留有一些痕迹。附录一是为了论断道家思想发展所不可少的考证工作。附录二不仅由对先秦若干文献的时代、解释等问题的澄清，而使先秦思想发展的线索，得以特别明显，并且为得要了解先秦与西汉，在文化思想上不同的性格，也提供了确切地根据。而附录三，经把辩论时不适当地辞句，加以删节后，只作为附录二的补充，才收入进去的。上面的文章，除了第十四章外，都曾在刊物上发表过。这一方面是为了希望能得到朋友的教正。更重要的是，经过了一些时候，再看自己已经刊出来的文章，在心理上，仿佛是完全处于一个负责地第三者的地位，才容易作进一步的思考与检证。所以已经刊出的文章，除了三个附录，仅增入若干论证的材料，修正不多以外；其余的，都经过了详细的修正，乃至改写。在本篇以前，我所发表过的有关文章，有的观点与结论，和本书所说的，若有所出入，当然应以此书为准。愈是迫近到研究的对象，愈感到要把握住一个伟大的人格，及把握由一个伟大人格所流露出来的思想，该是多么困难的事情。我在研究过程中，虽然尽力要守住“不笑、不悲、不怒、只是理解”(Non ridere, non lugere, neque detestari, sed Intelligere)的斯宾诺莎(Spinoza, 1632—1677)的格言；但常常感到站在研究的对象面前，自己智能的渺小。所以在本书中，不仅因题目的限制，以致有许多重要方面，完全略过了。即在用力写到了的范围之内，恐怕也有不周到，不深切的地方。我想，这只有希望将来有机会能写若干专文弥补。更希望能得到学术上地有力批评。

四

我对于材料的批判和解释,有的和传统乃至时下的许多说法,并不相同。但可以负责地说一句,我既不曾有预定的立场,更无心标高立异,而只是看了许多有关的说法以后,经过自己的批判,顺着材料的本身,选择一条心之所安的道路。我的批判能力,当然是有限的。但我断没有不经过一番批判,而随便采一说,建一义的。其中,应当有许多对比的讨论,而始易明了其是非得失之所在。但这样作下去,那将显得非常枝蔓。并且有许多说法,在今日看起来,并不需要去批评。所以我只对于有代表性或有影响力的不同意见,间或加以讨论。不过,我在这里应当郑重声明一句,我对于中、日两国时下学人有关的著作所提出的讨论,和我对于朱元璋、王阳明所提出的讨论,完全是出于同样的态度。有的地方我批评了朱元璋、王阳明,但决不曾减少我对这两位大儒的敬意;而这两位大儒在学术上的地位,也决不会因我的批评而受丝毫损失。我年来渐渐了解,一个人在学术上的价值,不仅应由他研究的成果来决定,同时也要由他对学问的诚意及其品格之如何而加以决定。学问是为人而存在;但就治学的个人来说,有时也应感到人是为学问而存在。我们每一个人的努力,都希望对“知识的积累”,能有一点贡献。自己的话说对了,这固然是一分贡献;能证明自己的话说错了,依然是一分贡献。当我写《中国孝道思想的形成、演变及其在历史中的诸问题》一文^[7]时,推断《孝经》是成篇于西汉武昭之际。友人牟润孙先生来信,认为我把时间推断得太后;我当时并未能接受。但经过这几年随时留心的结果,发现牟先生的话是正确的。我一面感谢牟先生的启发,使我经过一段时间后能发现自己的错误;同时,也感到由此一错误的发现,而能使我那篇文章更为完整。中国两百年来在学术上的落后,不仅是铁地事实;而且这种距差,还在一天一天地增加。即以中国人研究中国的学问而论,我原以为两百年来,虽然很少值得称为有系统地知识的探究;但在训诂、考证方面,总应该有可供利用的基础,尤其是在倡导科学方法之后。但这几年我渐渐发现,连这一方面的工作,也多是空中楼阁。许多考据的文章,岂特不能把握问题的背景;最令人骇异的是,连对有关资料的文句,也常缺乏起码的解释能力。甚至由门户、意气、现实利害之私,竟不惜用种种方法,诱迫下一代的优秀青年,在许多特定势力范围之内,作“错误累积”的工作,以维护若干人在学术上的地位。假使有青年想凭自己独立地意志去追求真是真非,便很难有插足学术研究机关的机会。因此,我们这一代乃至比我们更上一代,研究中国学问的人,除了其中极少数的人以外,岂仅在学术上完全交了白卷,实际还在率下一代的人去背弃学术。因此,我恳切呼吁已经在学

术界中取得了一些地位的先生们，要有学术的良心，要有学术的诚意，要向下一代敞开学术研究之门；这是我们这一代的知识分子必须有的良心上的赎罪。我再进一步说一句话吧！站在人类文化的立场，没有任何理由可以排斥对历史中某一门学问的研究工作。我也发现不出今日中国知识分子在学术上的成就，具备了排斥某一门学问的资格。在长久的中国历史中，可以顶天立地站起来的知识分子，为数非常有限。两百年来流行的无条件地排斥宋明理学的情形，经过我这几年不断地留心观察，发现这并不是根据任何可以称为学术上的研究的结论；而只是坏的习性，相习成风，便于有意或无意中，必以推倒在历史中仅有的，可以站得起来的好知识分子为快。这和在政治上，在社会上，坏人必定编出许多藉口以排斥正人君子，是出于同样的心理状态。而宋明两代的历史事实，正证明这两代的理学家，虽各有其缺点，但皆不失为君子。而结群存心去打倒他们的人，却可以断定，十九是一批小人。谁能推翻这种历史上的公是公非呢？清初顾、颜他们的反理学，实际乃是理学自身的补偏救弊。顾亭林所提倡的“行己有耻”，颜习斋的特别重视礼，并以每日“习恭”为修持之法，其本身都是一种理学。他们对宋明学的批评，实有如朱、陆之争，不能作今日反理学的人们的借口。我之所以不怕时代风险，说出这些使人厌恶的话，是痛切感到由于我们知识分子之不曾尽到起码地责任而来的民族命运之可悲，及每一个人在学术面前智能的渺小；所以希望大家应痛加反省，不可再作今后学术正常研究工作的绊脚石乃至罪人。以我在今日的环境、地位，难说除了希望在学术上为民族留一线生机的真诚愿望以外，还能有其他的个人企图？而这类的真话说得越多，越会使我陷于孤立，这点为自己打算的聪明，我是具备的。我在这里，是以和许多知识分子负担同样的责任、罪过的心情，来说这种话的。

陈生淑女，为我抄录了约四十万字资料；萧生欣义，为我独负校对之劳，在校对中常提出很好的意见，并和李生英哲，将目录译成英文。更承彭醇士先生赐署书眉。这都是值得非常感念的。

一九六二年十二月廿八日徐复观自叙于台中市私立东海大学

【注释】

[1] 近三十年来，有人以为西方哲学，是以知识为主。若以此作标准，便认为在中国历史中并无可以与之相对应的哲学；于是把原用的“中国哲学史”的名称，多改为“中国思想史”的名称。我觉得这是一种错误。西方的所谓“哲学”，因人、因时代，而其内容并不完全相同。希腊以知识为主的哲学，到了斯图噶学派(Stoic School)，即变成以人生、道德为主的哲学。而现时哲学的趋向，除了所谓科学地哲学以外，也多转向人生价值等问题方面；则在中国文化主流中，对人生道德问题的探索，及其所得的结论，当然也可以称之为“哲学”。“思想史”的“思想”一语，含义太泛；所以我主张依然保留“哲学”一词，而称之为“哲学思想史”，以表示在中国的历史文化中，在这一方面的成就，虽然由于知识地处理、建构有所不足，但其本质依然是“哲学地”的。在原用的“哲学史”中加入“思想”一词，不是表示

折衷,而是表示谨慎。等于说,中国历史中没有“政治学”,因为没有建立起一套组织严密的“学地”系统,但却有丰富地“政治思想”,而可以由我们的努力,把它拿来作“学地”建立,有如从铁矿中炼铁,从铁中炼钢一样。

[2] 请参阅本书第十四章。第十四章是一个结论,但也可以说是一个概论。所以读此书的人,最好先从第十四章看起。

[3] 见胡适《中国古代哲学史》二十二页。

[4] 同上,《台北版自记》。

[5] 冯说见于其《中国哲学史》的二九页。胡说见于其《淮南王书》手稿本十六页。

[6] 孔子当时,有人认为他是“生而知之”,这实际是来自传统的宗教意识。所谓“生而知之”,即认为孔子的知能,是出自“启示”。后人对此,似都无确切地解释。

[7] 此文收入《中国思想史论集》中。

再版序

兹当本书再版之际，愿把本人写此书时的若干用心，简单陈述出来，或者对读者能有所帮助。

首先要说明的是，我对与此书有关的文献，曾作过一番艰苦地考证工作。我在着手此种工作时，不是存心去翻古人的案，也不是存心去翻今人的案。并且原来的打算是：在这一方面，尽量利用他人的成果，藉便把时间、精力，集中在思想的抓梳、条理方面。但因偶然的机，发现一般视为权威的说法，其根据的薄弱，使我为之骇然。嗣后对这类的考证，稍加覆案，即逼使我非自己动手不可。我在资料的搜集、批评中，希望能从各个角度去发现问题；并希望能把各种因素加以比较、综合，以导向问题的解决。同时，由重要名词出现的先后，及抽象名词内涵的演变，也可成为考证中之一助，也许是过去的考据家所未曾加以重视的。

先哲的思想，是由他所使用的重要抽象名词表征出来的。因此，思想史的研究，也可以说是有关的重要抽象名词的研究。但过去研究思想史的人，常常忽略了同一抽象名词的内涵，不仅随时代之演变而演变；即使在同一时代中，也因各人思想的不同而其内涵亦因之不同。本书在方法上，很小心的导入了“发展”的观点，从动进的方面去探索此类抽象名词内涵在历史中演变之迹，及在演变中的相关条件，由此而给与了“史”的明确意义。同时，思想史中的重要抽象名词，不是仅用《尔雅》、《说文》系统的传统训诂方法，即能确定其内容的。而我先哲，又没有下严格定义的习惯。许多混乱情况，即由此发生。我在本书里，尽量使用归纳方法，以归纳出各家各人所用的抽

象名词的具体内容,为他们补出一种明确地定义;把各家各人虽用了相同的抽象名词,但其关涉所及的范围并不相同的情形,明确的指陈出来,这对于从不必要的历史混乱中的脱出,或有所帮助。又如《论语》中“命”与“天命”,从传统的训诂上,不能发现二者间的差异,因而对孔子“五十而知天命”的意义,发生许多不相干的争议。但经我用归纳方法,把二者不同的内容界定出来以后,便多少可以收点澄清之效。由此不难了解:以归纳方法补传统训诂之不足,是治思想史的人应当注意到的问题。

三

人格与一般物件不同。一般物件是量的存在,可以用数字计算,并可加以分割。人格是质的存在,不能用数字计算,并不能加以分割。人性论是以人格为中心的探讨。人性论中所出现的抽象名词,不是以推理为根据,而是以先哲们,在自己生命、生活中,体验所得的为根据。可以说是“质地名词”。“质地名词”的特性,在于由同一名词所征表的内容,常相对应于人格的“层级性”而有其“层级性”。例如《论语》中的“仁”,孔子常对应于发问者在人格上的层级不同,对仁的指陈,也有其差异。但这不是平列性的差异,而是层级性的差异。平列性的差异,当然彼此间也可以发生左右互相影响的关连,但这常常是不同事物间的外在关连。层级性的差异,则不论由下向上通,或由上向下落,乃是一个立体的完整生命体的内在关连。西方少数以体认为立足点的哲学家及大文学家大美学家,常把这种内在关连,组成思想体系,以相对应的文字组织,表达出来,这便使读者容易顺着他们文字的理路,一直追寻下去,作如实的了解。中国的先哲们,则常把他们体认所到的,当作一种现成事实,用很简单的语句,说了出来,并不曾用心去组成一个理论系统。尤其是许多语句,是应机、随缘,说了出来的,于是立体的完整生命体的内在关连,常被散在各处,以独立姿态出现的语句形式所遮掩。假定我们不把这些散在的语句集合在一起,用比较、分析、“追体验”的方法,以发现其内在关连,并顺此内在关连加以构造;而仅执其中的只鳞片爪来下判断,并以西方的推理格套来作准衡;这便是在立体的完整生命体中,任意截取其中一个横断面,而断定此生命体只是如此,决不是如彼;其为鲁莽、灭裂,更何待论。冯友兰的《中国哲学史》,以正统派自居,但其中除了对名家(辩者)稍有贡献外,对孔、老、孟、庄的了解,尤其是对孔与孟的了解,连皮毛都没有沾上;这倒不是来自他的不诚实,而是因为他不曾透过这一关。我在此方面的努力,不敢说已经有了什么成就;但在内在关连的发现