

中国古代人学思想概要

肖万源 徐远和 主编

東方出版社



中国古代人学思想概要

肖万源 徐永和 主编

東方出版社

责任编辑：方国根
装帧设计：肖 辉
版式设计：赵迎珂
责任校对：罗世缙

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代人学思想概要/肖万源，徐远和主编
北京：东方出版社，1994.12

ISBN 7-5060-0499-2

I. 中…

II. ①肖…②徐…

III. 先秦哲学-人文科学-中国-古代-概论

IV. B22

中国古代人学思想概要

ZHONGGUO GUDAI RENXUE SIXIANG GAIYAO

肖万源 徐远和 主编

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1994年12月第1版 1994年12月北京第1次印刷

开本：850×1168毫米1/32 印张7.25

字数：174千字 印数：0,001—3,000册

ISBN 7-5060-0499-2/B·59 定价：7.80元

前 言

人学的提出及其内容和意义

当今之世界，正处于世纪之交之际，这是个急遽变动的时期。随着时间的流逝，原有的学科不够用或不适用了，新的学科适应新的时代需要而出现了，这是事物发展的必然现象。近些年来，我国学术界提出的“人学”，当属其中之一例。

“人学”作为一种专门学问，能否成立、存在，就看其研究内容有无价值，能否适应时代的需要。人类是怎样产生的，人的本质是什么，人在自然、社会中居于何种地位、发挥什么作用，人为什么活着，怎样活着才有价值，人追求什么理想（人格理想、社会理想），能否为国家为人类作出应有的贡献，……凡此，均可归之于“人学”的内容。这一内容，古今中外莫不有之。今后，不论有人研究或不研究它，忽视或重视它，人学所涉及的内容仍将会经久不衰。

当前，我国改革开放之潮流，如长江之水滚滚东流，势不可挡，正涌遍全国。中华大地春意盎然，经济建设、物质文化发展蒸蒸日上，精神文化、人的思想面貌也大有改观。全国各族人民为奔向21世纪、建设中国特色社会主义，各献其智、各呈其才，东方巨龙又正在腾飞。然在以经济建设为中心的同时，必须重视精神文明建设，如同鸟之两翼，相辅相成。忽视或轻视精神文明建设，将影响国民素质的提高，不可能把所有的人的一切积极因素调动起来，最终将影响经济建设、物质文明建设的速度。而人学研究的内容，是与精神文明建设密切相关的。尽管人学的科学体系尚未构建成形，

也还没有一个被学术界认同的科学的定义，但它专注“人”的问题的研究，确立正确的人生观，以利人的素质的提高，是不言而喻的，已为人学研究工作者所共识。

“人学”作为一种专门学问并提出研究，是较晚的。为了确定其研究对象，规定其基本内容，探索其特点，近几年来我国一些学者做了一些有益的尝试。撰书、写文、开会，试图提出自己的见解，以促进这一学问的研究。比如，黄楠森等主编的《人学词典》（中国国际广播出版社，1990年8月），对于人学的定义、主要内容及有关人的基本知识等，作了界说、规定。又比如，中国社会科学院哲学研究所中国哲学史研究室于1990年10月中旬，在北京怀柔召开的“中国哲学史上人学思想及其演变的学术讨论会”，就人学的定义，中国历史上人学思想内容的层次，中西方人学思想比较，以及人学思想研究的学术价值和现实意义等，展开了热烈的讨论。关于人学定义，有多种界说。有的说，人学是“关于作为整体的人及其本质的科学”（见《人学词典》）；有的说，人学是以人为本位的对人类总体性的自我反思；有的则说，人学是关于人生价值的理论学说；还有的说，人学是关于人的本质及其发展的普遍规律的科学，或说人学是研究人类自身发展和完善的科学等。关于中国古代人学思想，通过中西方文化的比较，有的说，中国古代人学就是关于人道的学说，有的则说是以探讨人生价值为中心的哲学学说等。关于中国古代人学思想的层次，意见也不一。有的学者分为三大块，即人性学说、为人之道、理人之道（治国之道）；有的学者认为应分为地位论、知识论、人性论、人格论、人生论等五个方面；有的学者则分为天人论、人性论、人格论、人生论、修养论、人际论等六方面。歧义纷呈，各持其理，均为一家之言。

由上所述，人们尽管对人学的定义、内容等的界说、规定不尽相同，但承认“人学”作为一种专门学问，并力图作出科学的界说，

研讨其应研究的内容，则是一致的。

人学不同于哲学，它虽离不开世界观，也讲天人关系，但不专门研究宇宙论、方法论，因此，它并非理论化、系统化的世界观的学问。人学也不同于人生哲学，它虽同人生哲学有颇多的共通之处，离不开人生观，但二者关于“人”之内容，以及所研究之侧重点、角度是不同的。这可从上述关于人学的定义、内容的介绍，以及本书所阐述的内容，与紫竹编《中国传统人生哲学纵横谈》（齐鲁书社，1992年1月）相较，也可得以说明。

奉献给读者的这本小册子，是专论中国古代人学思想的。内中不仅对古代各家各派人学思想加以条分缕析，提出各自的见解，也还有对人学定义作了种种界说，仁者见仁，智者见智，均成一家之言。在学习了各种关于人学论述的基础上，我们觉得，可不可以说，人学主要从社会角度专门研究“人”，它是研究人的本质、行为价值、人生态度、理想及人在自然、社会中的地位 and 作用的学说，而其核心则是探研人之所以为人、如何做人及人的言行怎样才有益于人类社会的问题。

“人学”这一概念的提出及其思想的研究，发端于近代西方。然人学思想不属于西方独有，中国古代早已有之，只不过其内容的侧重点、论述的角度及理论基础不同罢了。因此，在研究中国人学思想时，同研究中国传统文化一样，往往同西欧人学思想加以比较，以使这一研究深化，从而认清中国人学思想的特点、价值，是必要的。

关于中西思想文化比较研究，这里稍为说几句。中西方比较，研究者不仅要有个正确的出发点，还应正确地把握二者之所以可比的标准、原则和方法。首先，须确定坐标，即同时代（或说同一历史时期，或同一历史发展阶段）、同性质（或说同类）问题，才可相比较。其次，要弄清中西方各自历史沿革中政治

经济、思想文化的内容及其背景。比如，中西方历史都有个古代、近代之分，然其历史演变的具体进程及其思想文化的具体状况是各不相同的。从古希腊罗马到中世纪结束为西欧古代史，其中千年的中世纪，宗教文化占统治地位，而近代是指意大利文艺复兴后资本主义兴起、发展时期。从先秦直到1840年鸦片战争为中国古代史，重人道始终是其特色，而近代则是指鸦片战争后的半殖民地半封建社会时期。要对中西方思想文化(含人学思想)作客观的严肃的比较，不外有两种方式。第一，将二者的历史作整体的比较，看各自文化的基本内容、特点及其演变进程等有何异同；第二，二者的古代与古代或近代与近代的比较。若不是这样，仅以西欧中世纪与中国古代相比，或只以西欧近代与中国古代相比，或任取一方某个历史时期与另一方整个历史相比，就当做是中西比较了，这是不恰当的。其结果，不是贬斥西欧古文化，就像否定中国古文化。就是在进行中西方近代比较研究时，不能因近代中国落后了就予以全盘否定，更不能由此而否定中国历史文化，就象不能因西欧中世纪落后而否定西欧古文化一样。比较研究的目的，是取长补短，相互促进，推进各国(或民族)文化进一步发展，不是贬斥甚而否定一方。因为每个国家(或民族)的文化各有短长，其历史演进过程中都有起落、曲折。作这一说明，无非是希望在人学思想研究中避免不应有的现象出现，以利于中国人学思想研究的深入开展，在弘扬中国优秀传统文化基础上，吸收其他国家(或民族)一切优良的、有用的人学思想和文化，提高我国各族人民的思想文化素质，不只是可取的，也是必要的。

我们这本小册子，没有注重中西比较研究，因为这不是本书所要解决的问题。就是对于中国古代人学思想的研究，这本小册子也仅是一个尝试。中国古代文献浩如烟海，我们远未全部涉猎；中国古代学派纷呈，本书远未概全。这里仅就我们初步研究的领域，

分别阐述了儒家、道家、墨家、法家、经学、玄学、理学、道教、佛教等的人学基本思想,以及中国古代人学的特点,计10篇,近20万言。这样的构想及其编排(即对各家人学思想分别列章介绍)的意图,既考虑到中国古代人学思想乃至中国传统文化的方方面面,又凸显了儒家在中国人学思想史乃至中国传统文化中的主体地位。因此,本书虽不是按史书体例来阐述中国古代人学思想演变史,实则也带有中国古代人学思想史的意蕴,所以我们给此书命名为《中国古代人学思想概要》。

中国古代人学思想十分丰富,资料浩瀚,涉及面相当广,我们只是作了初步的探索,10篇所述之内容仅为其一小部分。就是10篇中的每一篇,基本内容是否把握,持论是否公允,资料运用是否得当,甚而是否属于人学思想范围,不当或讹错之处在所难免,诚盼读者指正。

目 次

前 言	人学的提出及其内容和意义	1
第一章	儒家的人学思想	1
第二章	道家的人学思想	25
第三章	墨家的人学思想	49
第四章	法家的人学思想	79
第五章	经学时代的人学思想	100
第六章	玄学与人学	122
第七章	理学与人学	139
第八章	道教与人学	161
第九章	佛家关于原人的论述	184
第十章	中国古代人学的特点	205
	——从对立中把握自身	
后 记		224

第一章 儒家的人学思想

“人学”是相对于自然哲学而言的关于人的哲学。以人为核心,是中国哲学的特点,在儒家身上,这一特点表现得更为明显,在一定意义上说,儒学就是人学。儒家人学的内容包括:人道观(修身之道和安人之道)以及为人道观提供理论基础的关于“性与天道”的哲学,即人性论和天道观。

一、儒学为什么是人学

孔子是儒学的奠基人,他用来为儒学奠基的就是关于“修己”和“安人”的人道观。孔子为什么不探索自然的本原问题,而把人道作为自己的哲学课题,这是研究儒家人学时无法回避的问题。

今天一位哲学家是选择自然,还是以人作为自己的课题,多少与个人的兴趣有关。但孔子把儒家学说确定在人学方位上,主要不是出于个人的兴趣,而是由他生活于其中的文化环境决定的。黑格尔在《哲学史讲演录》的《导言》中指出,一个民族只有在其精神生活发展到一定阶段时,哲学才会产生。哲学开始于“思想之思想”(见该书中译本第一卷,三联书店1956年版,第92页)出现之时。黑格尔的这一思想是非常深刻的,是历史上关于哲学产生的最有价值的论点之一。何谓“思想之思想”?我的看法是:这句话中前一个“思想”指蕴涵于文化之中的理性原则或精神,后一个“思想”则指哲学家的“反省和理解”(同上书,第54页)。所以,“思想之思

想”，即哲学家对其时代的文化之精神实质的反思，哲学则是其反思的成果。中国历史上最早出现的哲学体系——儒学的产生亦如此。儒学是孔子通过对春秋时期文化之精神实质进行反思而建立的思想体系，而春秋时期的文化则是西周初年正式形成的礼乐文化的延续。礼乐文化是儒学产生的土壤，它决定儒学只能是人学，不可能是自然哲学。

为什么在礼乐文化这块精神土壤上产生的儒学只能是人学？这个问题与礼乐文化的性质有关。荀子在《富国》篇中说：

人之生，不能无群。群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。礼乐文化就是使人“群”而有“分”、“分”而能“群”的文化，也就是既能使人们保持等级差别，同时又能维持社会共同体的统一，不致因为人们分成若干等级而破裂的文化。《荀子·乐论》说：

且乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。

礼乐文化的这一根本性质和社会功能在《礼记·乐论》中有更明确的表述：

乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬，乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼乐立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。

从总体上说，礼乐文化中，礼的主要作用是“别异”，乐的主要作用是“合同”。礼的“别异”作用具体表现在下述几个方面：

（一）明份

礼的根本作用是将混沌无别的人群分别开来，并明确其等级身份，故荀子说：“辨莫大于分，分莫大于礼。”（《非相》）《礼记·哀公问》说：“非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也；非礼无以别男女、兄弟之亲，昏姻疏数之交也。”《礼记·曲礼》说：“君臣、上下、父子、

兄弟，非礼不定。”礼的明份作用是通过对不同等级的人使用何种衣饰器物，享受何种待遇作出非常具体的规定实现的。如“公问羽数于众仲。对曰：‘天子用八，诸侯用六，大夫四，士二。’”（《左传》隐公五年）“天子衽褙衣冕，诸侯玄褙玄冕，大夫褙冕，士皮弁服。”（《荀子·富国》）“天子棺槨十重，诸侯五重，大夫三重，士再重。”（《荀子·礼论》）

（二）立威仪

人群分化为等级之后，还需要下者对上者、贱对贵、卑对尊有所尊敬畏惧，即“尊尊”、“畏大人”。礼中的“威仪三千”就是用来为尊者、贵者树立威严的，“有威而可畏谓之威；有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。”（《左传》襄公三十一年）

（三）为民设防

对于庶人来说，礼的作用是使其知道有所为、有所不为，“礼者，同人之情而为节文，以为民防者也。”“夫礼者，所以章疑别微，以为民防者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。”（《礼记·孔子闲居》）

乐的特点是和谐，因此乐能起到使人们和合的作用。乐的“合同”作用表现为：

1 感发人们和谐的志意

乐具有巨大的感人力量，“其感人深”（《礼记·乐记》）。这也就是孔子所说的“诗^①可以兴”（《论语·阳货》）。所谓“兴”，即“感发

① 中国古代的诗是乐的组成部分。

志意”(朱熹《论语集注》卷九)。由于“和”是乐的本质,所以乐“感发”出的“志意”也必然是和谐的,而和谐的“志意”又造成人际关系的和谐,故孔子认为诗“可以群”(《论语·阳货》),即“和而不流”(《论语集注》卷九)。

2 化怨

等级的划分必然造成民众对贵族的怨恨。乐则可以使怨逐渐宣泄出来,最后达到化解,故《乐记》说:“乐至则无怨”。

3 安德善民

在乐的审美功能之中蕴涵着潜移默化的教化功能。统治者通过观赏乐,可以达到心灵的平和,“君子听之,以平其心”(《左传》昭公二十年),统治者心灵平和,就会以德待民,这是乐的“安德”(《乐记》)作用。对于民众来说,乐则“可以善民心”(同上),从而易为统治者所使。

4 心灵沟通

乐是有上下共同观赏的性质,不同等级身分的人在对乐的共同观赏中可以达到心灵的沟通,因此,“乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬,在乡长乡里之中,长幼同听之,则莫不和顺;在闺门之中,父子兄弟同听之,则莫不和亲。”(《乐记》、《荀子·乐论》)

总之,“乐合同,礼别异”,二者作用互补,相反相成,共同起到既维护等级差别,又使不同等级的人相敬相爱、和睦相处的作用。

从上述对礼乐文化的性质和社会功能的分析可以看出,礼乐文化与科学(包括自然科学和社会科学)、技术等智能文化不同;礼乐文化不是一个知识体系。构成礼乐文化的,不是理性通过对自然和社会规律的探索而得到的认识。礼乐文化本质上是一种规范人生、整合社会的规范性文化。为了生存和发展的需要,社会全体成员的意志经过复杂的合成,最后形成为统一的意志,并形式化为

每个人必须遵守的律则，这就是礼乐。《周易·贲卦·彖传》云：

观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。

礼乐文化一方面使混沌未分的原始人群有了君臣、上下、尊卑、贵贱、父子、长幼之别，从而使人类群体有了文理秩序，另一方面使个体情貌得到文饰：“合情饰貌者，礼乐之事也。”所以礼乐文化也可称为人文文化。

礼乐文化既然是一种人文文化，那么蕴涵于其中的显然只能是人道。虽然中国古代也有思想家(如子产)把礼说成是“天之经也，地之义也”(《左传》昭公二十五年)，但这只是对礼的有意神圣化，我们不能因此认为礼是以对天道的认识为根据的。事实上子产也不是真正地认为礼乐与天地之道之间有什么必然联系，所以他又说：“天道远，人道迩。非所及也，何以知之？”(《左传》昭公十八年)

孔子生活的春秋时期的文化就是这种规范性的人文文化，即礼乐文化。虽然春秋时期出现了“礼坏乐崩”现象，但这时尚未出现一种新的文化形态取代礼乐文化，礼乐文化仍是春秋时期中国社会的主体文化。而且“礼坏乐崩”恰好给孔子“反省和理解”礼乐文化，把握其底蕴提供了方便。当礼乐文化尚未发生崩坏时，人们只能遵守它，不敢对之加以反思。试图以理性的态度对它加以反省和理解，意味着对礼乐神圣性和权威性的亵渎，这正如基督教在中世纪占统治地位时，人们不敢以理性的眼光审视它一样。“礼坏乐崩”现象的发生，一方面使礼乐失去昔日的权威，人们敢于以理性的精神去认识它，另一方面使礼乐的底蕴暴露出来，为人们认识它提供了条件。所以当春秋发生“礼坏乐崩”时，中国哲学的繁荣时期反而到来。

儒学是孔子通过对已经崩坏的礼乐文化进行反思而建立起来的思想体系。由于礼乐文化是一种人文文化，孔子从中所能把握

的道,只能是人道,不可能是天道。这是孔子把儒学定位在人学上的根本原因。

二、人道观

儒家人学是一个在历史中逐步展开的思想体系。孔子的思想只是人学的发端,而不是其完成形态。不过孔子已把人学的基本问题,即人道是什么的问题,明确地提了出来。他说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)这里的“道”即人道^①,这人道是什么,孔子以毕生的精力、死而无悔的执着精神寻求其答案。孔子的思想就是探究这一问题的思想成果,故孔子的思想亦可称作人道观。

孔子认为,所谓人道是人生必由之路:“谁能出不由户,何莫由斯道也。”(《论语·雍也》)“斯道”究竟是什么?显然它与人的本质密切相关,人的本质决定着人生必由之路的方向和途径。这样,孔子为解决人道是什么的问题,必然要先解决人的本质是什么的问题。

在提出和解决人的本质是什么的问题时,孔子不是把人当作自然物对待的,他没有从人生而具备的形体特征或行为特征去定义人,而是怀着对人生价值的崇高追求,把并不是生而具备的东西规定为人的本质:“仁者,人也。”(《中庸》引)所谓“仁者人也”,即仁是人所以为人的本质特征。而仁(即等差之爱)则是礼乐精神(有等级区分的和谐)的抽象和概括。孔子把在礼乐精神熏陶之下而形成的君子人格定为人的标准。

以仁为人的本质,不是孔子从对现实的人之分析中得出的,而是对人的一种规定。周敦颐说:“圣人定之以中正仁义而主静,立

① 张岱年先生认为:“在《论语》中,所谓‘道’,即专指‘人道’。”(《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第254页。)

人极焉。”《太极图说》这句话道出了孔子以仁为人的本质的实质：孔子是按自己的理想规定人的本质和作人的标准的。孔子对人的这种理想主义的看法必然要引出一个问题：尚未达到作人标准的人算不算是人？孔子对这个问题未做明确的回答，但从孔子的整个思想倾向看，他只是在具备人的形骸这一意义上称他们为人，而不是在已达作人标准意义上称他们为人。孔子把某些人称作“小人”，可能就出于这些人只是人的形骸尚未达到作人标准这一考虑。一个具备了人的形骸的人要想成为真正的人，需经过艰苦的努力才可完成。故孔子有“成人”之说：

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。”（《论语·宪问》）

“成人”，至少降格以求其次的“成人”，才算真正达到作人标准的人，即人的完成形态。所以在孔子看来，人不仅是天地“生就”的，而且是人自我“成就”的。一个仅具人的形骸的人成就自己为真正的人，有一条必由之路，这条路即修己之道。关于修己之道的论述是孔子人道观的核心。

由于孔子以仁为人的本质规定，因而修己的关键在于求仁。陈淳说：“孔门教人，求仁为大。”（《北溪字义·仁义礼智信》）在孔子以及整个儒家学派那里，修己之道实质上也就是求仁之道。

那么如何求仁呢？孔子把求仁之道扼要地概括为“克己复礼”：

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》）

“克己”，即克制和超越自己的生理本能；“复礼”，即按社会典章制度和行为规范行事。孔子认为，如此反复多次，礼中所包涵的原则精神，就会以潜移默化的方式内化为人的本质——仁。

“克己复礼为仁”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：个人按其自由意志作出的行为，何以会符合社会规范并能得到社会普遍的肯定性评价？“克己复礼为仁”把个体和群体统一起来，认为作为人之本质的仁是由作为群体意志体现的礼的精神内化而来的，因此个体从仁心出发作出的行为，表面上是体现了个体的自由意志，实则也体现了社会群体意志，故能得到社会的普遍肯定。

孔子认为，求仁要靠主体自身的努力，即：“为仁由己”（同上），
“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）一个人只要有求仁要求并发挥自己主观能动作用，就可以求仁而获仁。由此孔子提出一系列修己的自律方法，如“见贤思齐焉，见不贤而内自省焉”（《论语·里仁》），“见其过而内自讼”（《论语·公冶长》），“躬自厚而薄责于人”（《论语·卫灵公》）。同时，孔子又认为，在修己时，光靠主体的努力是不够的，必须接受外在礼的约束，故他又强调“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）这是修己之道的他律方面。孔子以求仁为中心的修己之道是内外、主客统一之道、自律和他律并重之道。后世儒家从不同侧面继承和发展了孔子这一思想。孟子着重于继承和发展孔子修己之道的自律方面，提出“反身而诚”、“存心”、“养性”，即自我扩充的修养方法；荀子则侧重于孔子修己之道的他律方面，提出化性起伪、以礼教为主的修身方法。孟子和荀子的分歧，最后导致了性善、性恶之辨。

修己之道，是孔子人道观的核心。孔子认为，修己的目的仅仅是为了使自己成人，获得崇高的人格和人生价值，此外别无他求。故他说：“古之学者为己。”（《论语·宪问》）所以“修己”之道也就是“为己”之道。但作为人之本质的仁具有一种突破自我的特点，它要求获仁之人不能独善其身：“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣？”子