

中国传统文化中的人道主义



人道主义研究丛书
陈 明主编

中国传统文化中的人道主义

陈 明 主编

杨信礼 王新春
韩德民 文学国 赵 枫 执笔

华夏出版社

1996年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国传统文化中的人道主义/陈明主编;文学国等著.
北京:华夏出版社,1995.12

ISBN 7-5080-0849-9

I. 中… II. ①陈… ②文… III. 人道主义—传统文化—研究—中国 IV. B82-061

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 16214 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号)

新华书店经销

北京市人民文学印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 10.25印张 241千字

1995年12月北京第1版 1996年1月北京第1次印刷

印数1—3000册

ISBN 7-5080-0849-9/B·075

定价:12.00元

前 言

人道主义曾经是一个十分敏感的问题。随着改革开放的不断深入,中国社会的基本结构正在实现由传统社会向现代社会的转变。确立人道主义的基本原则,使之成为广大民众观念意识的有机组成部分,是时代的需要,也是理论工作者的责任。

(一)

人道主义是一个思想体系,在人类的思想文化结构中居于核心地位。人道主义的具体表现或要求丰富多样。概括来说,它可以归纳为强调以人为本位,肯定人的价值,维护人的权利。自由、平等、博爱的口号即是这种精神的反映或要求。也许人们都知道在特定场合下怎样做才是“人道”的或“不人道”的,但人们却并不十分清楚在这组命题中“人”的本质该如何定义?“本位”是相对什么而言?“价值”何所指?“权利”又有哪些?

几乎每一个文化系统中的第一流思想家都是以对这些问题的回答与论证作为自己毕生的工作范围和目标。有关的观念意识也成为该文化中人们生活世界的思想基础和边界。

当代世界一般所谓的人道主义乃是孕育于西方文化,尤其是欧洲文艺复兴以来法国启蒙思想家所揭橥的那一套思想理论。这套思想理论与现代西方科学文明的凯歌行进有着极深的渊源,并因此而在世界广为传播,占据着思想领域的主导地位。但是,在中国,它的影响却十分有限。主要的原因之一就是长期以来形成的唯

我独左的偏狭心态作怪，简单地将它与资产阶级意识形态等同起来，以之为资产阶级“巩固其反动统治的精神武器”而盲目拒斥乃至批判。而不是把它视为西方文化之有机组成部分来深入认识和理解，并在此基础上作出实事求是的评价。

与此相反的另一极端反应，是将这种思想理论视为人类必然选择的唯一精神归宿，认为只有在这一思想理论体系的导引下才能建构起人的自由王国。尽管这一思想理论包含有具有普遍意义的价值因素，因而可以并应该导入我们的生活，但这种简单化的移植乃是以欧洲中心的单线进化论为认知基础。它的另一面则是对世界文化多元互补特点的无知和对自身文化传统信心的丧失。

我们必须指出，中国传统文化有自己的人道主义思想系统，虽然它与西方文化的人道主义在许多具体原则上是相通的，但它们所赖以产生的社会基础和形而上学背景却有差异。这种差异，使二者在文化形态上区分开来，价值上互补而不可相互替代。

马克斯·韦伯是以对西方近代资本主义文明是怎样形成的和与其它文明对照，西方文化有什么特征这两大问题的探究为职志的伟大思想家。他用“理性化”一词来描述西方近代以来的社会变化发展的本质。这位《新教伦理与资本主义精神》的作者从对宗教伦理的理性化开始自己的研究。从文化人类学的奠基人泰勒的“万物有灵论”可知，人类今天的文明无不是以巫术和宗教为自己发展的温床或母体。也许正因如此，韦伯在阐述了资本主义精神与新教“俗世内制欲”的相关性之后，还要从早期宗教中的巫术开始，勾勒出由巫术到犹太教、基督教中的世界之拒斥到中古天主教及新教的世界之拒斥的演变历程，直至所谓世界之支配的出现。

虽然理性化进程并不仅仅表现在宗教史中，虽然韦伯对以祛除神魅(disenchantment)为特征的理性化进程究竟是以什么为原动力而展开不曾给出太多的历史社会学或人类学的证明，但我们还是应该接受他的这一洞见，并借此睿智哲思作为参考架构来对

文艺复兴以及启蒙运动作一分析。这不仅仅因为理性化的进程并没有随着新教的确立而告终止,反而随着资本主义的发生而日趋强化,而启蒙运动恰好居中构成了二者间的逻辑中介,还因为从韦伯开始即对这种理性化的品格有所保留,法兰克福学派等更对其影响的消极面进行了深刻反省,而许多的中国学者却直到今天仍将它作为伊甸园一般的黄金参照系,以殖民地心态将我们自身五千年的文化传统视之为一种阶段上滞后的文化形态而加以批判贬抑。

法除神魅是一种否定、分离或还原。作为西方文明之源的希腊文明是城邦生活方式的产物,它的创建者从荷马时代的亚加亚人到希腊人和后来的罗马人,都不是地中海沿岸的土著,而是从北方南下的征服者。这种征服和迁移瓦解了氏族社会的血缘关系结构,而代之以契约组织关系。随着个体主义意识的确立,作为特定族群之文化表征的集体表象(布留尔语)从他们的记忆中消失,新的文化以自由和理性为支点和轴心。

文艺复兴在瑞士文化史家布克哈特笔下被概括为“人的发现”。人性挣脱了十字架的桎梏而与神分离,“人本”代替了“神本”。经过还原之后确立的是作为感性存在的个体。这是对希腊文明中人的概念的进一步还原,或对其个体主义(individualism)的进一步强化^①。它的基本主张是,人归根到底是其人格或能力的拥有者,它们既不属于神,亦不属于社会。如果说“我思故我在”的命题是近代哲学的起点,那么其文化学上的起点则可说是“我欲故我在”。因为“思”(理性)服务于主体,而“欲”(感性)正是作为主体之

^① 《主体性的黄昏》(该书中文译本由上海人民出版社出版)将这种个体主义叫作“占有性个体主义”。据该书第五章载,M·海德格尔把赫拉克利特的 *ethos anthropo daimon* 理解为:“人的居住方式是对上帝的通道开放的”。作者多尔迈教授自己则把它译为:“人的在世存在包含着善的暗示或诱发”。确实,在苏格拉底、亚里士多德等古希腊先哲的著作中,理性通常是美德和知识的统一。

“我”的特质。这个命题亦同样由法国的启蒙思想家阐述得最清楚（请注意，我们可以把启蒙 enlightenment 作为祛除神魅 dischantment 一立一破相辅相成的两个方面）。

从这个时代开始，现代意义上的民族国家形态确立。但在西方思想家的理论著作中，国家乃是个体间契约关系的结果。不管它是由于“人对人像狼”而达成的妥协，还是由于利益需要协调的结果，对于个体来说，它都只有从属的意义，只是一种“必要之恶”而已。

这种理性化是一把双刃剑。在物的方面，它重新确立了人与自然的关系，为自然科学的发展奠定了认知理论的基础。在人的方面，它将人从一切异己的存在（神、价值规范）中分离出来，成为“生物”、“机器”。这无疑只能导致生命的“物化”和人类生活人文价值的解体。

法兰克福新一代的思想家哈贝马斯肯定前者而对后者进行批判。他认为，“人作为物质世界和精神世界的公民，为了建构他的实在，既依赖于物质生产，也依赖于由此而来的意义的组织。”^①以自然属性为人的本质，虽也可推导出自由、平等、博爱的人道主义原则，但人的丰富性最终还是得不到保证。

哈贝马斯的前辈霍克海默和阿多诺把批判的矛头更直指启蒙运动^②。他们认为，那种占有性个体主义基础上的启蒙精神，由于其自身的内在矛盾，到今天已发展到了自己的反面，阻碍着人类进入真正符合人性的状态。它的后遗症表现为技术统治、生态问题和人际关系淡漠、紧张等。多尔迈教授把这种个体主义看成“人的解放和成熟历程中的一个阶段”。在其弊端已经非常明显的今天，他希望强调公共主义（communalism）、联合（association）、运动和团体等范畴，推出新型社会样式。

① 参见《主体性的黄昏》第399页。

② 参阅《启蒙的辩证法》（中文本），重庆出版社。

(二)

原始人没有把自己与自然界区分开来,文明人则区分开了。由野蛮入文明,只在一念之转。如果把古希腊和先秦分别作为欧洲和中国文明的开端,两种文化中所自觉到的东西该是有所不同吧。

“中国古代文明是一个连续性文明。”^①这是相对西方那种异族征服土著,割断本地文明的脐带而为言。由于原始的氏族组织和早期的酋邦国家之间维持着某种“连续性”,中国这种土生土长的原生文化中,原始宗教的思维内容(伦理性)和思维形式(万物有灵论等),并没有被彻底消解。人的自觉并不是以对原始宗教基本框架的抛弃为前提,而是走了一条“维新”的道路:原始宗教的伦理内容被升华为文化一般;其万物有灵论和互渗律等被改造为天人合一。

《白虎通·姓名篇》谓:“姓者,生也,人生稟天气所以生者也。”贾谊《新书·道德说》又谓:“所以得生,谓之德。”再结合李玄伯先生“姓即图腾”的命题,以及《国语·晋语》所说“异姓则异德,异德则异美”诸记载,我们可以看到,原本属于每一部落的某种自然(主要是血缘)的规定性被原始宗教的万物有灵的观念或思维赋予了神性,而儒家(从周公开始)则将原始思维中带有神秘或巫术色彩的天人关系框架继承下来,注入人文主义的文化内容,从而使得原本是得自图腾之“得”(血缘),变成了“德”(某种社会价值原则),并使之获得了本体性意义,成为人的本质。正是在这样的基础上,《礼记·中庸》说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”^②

① 张光真:《中国青铜时代二集》第135页,北京三联书店。

② 天人合一思维模式的形成从《易经》到《易传》的发展可以找到论证。参阅拙文《象占·原始思维与传统文化》,载《哲学研究》1990年第6期。

《孟子·尽心下》曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”这里的“性”是指先天所得，“命”是指后天所成。十分清楚，中国文化并不是没有注意到人有感性生命，但却并不即以此作为人的最高本质，而是认为人的本质在文化层面。赵昉疏解此章就指出，孟子之所以这么说，乃是为了“尊德乐道，不迫佚性”。

人们往往将荀子的性恶论与孟子的性善论对立起来，其实这种对立在更广阔的背景上看乃是同一文化系统内的差异。荀子认为人性恶是因为他注意到人生而皆有“欲”，“欲”的满足必然导致人与人的利益之争。他认为这是人作为自然人的本质。但他的思路并未就此中止。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也”。^① 把人的多重属性综合起来考察，这应该比孟子更全面，而将“义”作为人之最可贵者，则又可视对孟子的继承与发展。所以他主张“化性起伪”。“性”是“生之所以然者”，即自然本性；“伪”是“文理隆盛”，即文化品格。二者的关系是：“无性，则伪之无所加，无伪，则性不能自美。”人的本质在荀子笔下是自然与文化的统一，这与今天文化人类学的基本理论是一致的。但从“化性起伪”的命题可以看出，荀子是反对“顺从意欲而行”的。

这种思路不仅长期居于中国文化系统的中心位置，宋明理学“气质之性”和“义理之性”的讨论更将它强化。宋儒吕大临说：“夫人之血气嗜欲、视听食息，与禽兽异者几希，特禽兽之言与人异尔，然鸛鷀亦或能之，是则所以贵于万物者，盖有理义存焉。”这里的理义虽以伦理为主要内容，但从更广阔的背景看，它不应该仅仅理解

^① 《荀子·王制》。

为伦理道德，而应该视为文化一般。如果说西方文化从认知理性的角度，把人性还原于一种生物本能，那么中国文化则是从价值理性角度把人性升华为一种文化位格，希望人人都自觉地超越自然生命，追求文化人格。

孙中山先生说，“有道德始成国家，有道德始成世界。”在中国文化中，个体与社会是统一的。个体因为获得社会之“义”而成为该文化群体之一分子；另一方面，社会又亦因为这种个体人格的发展展开而得以成立。《礼记·礼运》篇载：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废弃者皆有所养……”

(三)

人性中的自然本位与文化本位的区别，虽然不能说是造成西方文化同中国文化诸多不同特征的主要原因，但却可以说是两种文化诸多差异中最应引起我们之注意者。至少在我们进行理论对比分析时，它具有逻辑起点的意义。

现实中的人总是自然与文化的统一，“狼孩”从反面为此提供了论证。对于任何个体来说，文化符号系统都是先天的，别无选择。强调人性中的自然方面，而将理性视为人性实现自身的手段（这样的理性只能是技术理性），人生便成为一种“表达”（马克思谓之“本质力量的对象化”）。对自然的改造不仅是生命存在的手段，也是生命存在的目的。永不满足，永远向前的“浮士德精神”是这种“意欲向前”文化的典型代表。

强调人性中的文化方面，感性欲求不能不受到“义”（价值理性）的约束规范，人生便反映为以修身为本的治国平天下的“立德”过程或环节。这种圣贤人格虽是“参天地之化育”，但却与自然无涉，而主要是一种人与人之间的作用关系。因为人生最重要的问题

不是如何去最大限度地使意欲得到满足，而是如何使之得到调和持中，各得其所。

有怎样的人性判定，就有怎样的人道主义原则确立，因为对人性的判定内在地包含有人格目标及其实现原则。从前文我们已经看到，西方文化中人道主义者所谓以人为本位和肯定人的价值是对中世纪以神为本位，贬抑人的价值的颠倒或反动。维护人的权利之中的权利，是指自由和平等。自由是指人们有权从事一切无害于他人的行为；平等是指人们在“发挥各种动物机能，以及运用其理智的时候，他们是平等的”（伏尔泰）。

自由和平等是统一的，统一于西方文化正统的世界观，但博爱却是来自希伯来文化系统。它从四海之内皆兄弟（人人都是上帝的子民）出发，要求人们“泛爱众”，包括“邻居和仇敌”。这是不能从以欲为性的人性论中逻辑地推导出来的。让我们对照这几点看中国文化。

在天人合一的思维模式中，天从来就与人维持着和谐的关系。最初，天虽是主宰，但天人之间有血缘联系，故“神佑我邦”。到“皇天无亲，惟德是依”，逐渐变成“天视自我民视，天听自我民听。”春秋战国时代，人的主体地位（本位）逐渐确立，而到董仲舒集大成。值得注意的是与天相对的“人”并不是个体，而是群体（德是一种社会结构关系）。

可见在对是否以人为本位和肯定人的价值诸基本问题上中西文化论证方式虽异，结论却相同。但具体到人的权利，则中国文化在自由、平等两点上差别较大。自由的概念直到近代严复才从对启蒙思想家著作的翻译中发明出来。平等，在我们的语境中是指“人人皆可为尧舜”的道德上的平等，而道德本身却是因人而异的。“博爱之谓仁”，可以说这一点最为中国文化所强调，《礼运》对大同社会的描述即是明证。

西方文化中的自由、平等、博爱三者间自由居于核心地位，平

等可视为自由之实施的保障或条件。博爱既不见于伏尔泰的《哲学辞典》，也没有规定在法国的《人权宣言》中。如果定要将它与自由、平等联系在一起，则勉强可说成成功者对失败者的同情与布施。但在中国，博爱不仅构成人道主义的理论基础，甚至也可以统摄其全部内容。实际上我们日常生活中所意谓的人道主义，也往往只是指博爱一维。至于自由与平等，已经上升到哲学一般的高度了。

因此，人道主义具有极为强烈的实践性特征。在这个方面，中国的人道主义遗产有较西方更为丰富的内容。中国社会是经由原始的礼治社会演变过来的。远古氏族社会的种种生活方式和价值原则被纪录保存下来，成为春秋战国时期诸子百家立论的精神资源。儒道墨各家，俱称道三代，差异只在取舍不同。尤其儒家鼓吹礼治，“宪章文武，祖述尧舜”，而在那有原始共产主义特征的大同社会，人和人的关系就是以仁爱为价值原则的。虽然宗法血缘关系是联系人们的主要纽带，但人们却是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，故“鳏寡孤独废弃者，皆有所养”。

德治是儒家的政治理想。统治阶级也知道忠臣出自孝子之门，知道仅有强权的高压不足以维持政治秩序的稳定，因而总是要注意用传统的文化价值观念“劝导乡里助成风化”。这样，他们也就需要引入儒家的“德治”政治思想，在一定范围内施行“仁政”。史籍在这方面提供的材料表明，政府机构在救灾赈荒，抚恤病残诸社会保障方面，居于主干地位。它所发挥的功能，无疑属于中国式人道主义实践的有机组成部分。

严密的宗法组织是中国社会与其它国家地区在社会结构上相区别的重要标志。族权的消极作用是众所周知的，但是，我们也不能否认，作为一种社区结构既然能存在两千余年，也必然承担着某种积极的社会功能，满足了人们生活的需要。宗族是家族的放大，它使社区的认同感加强，相互间的关怀照顾成为一种义不容辞的责任。筑路、修桥、兴学之外，对鳏寡孤独废弃者的抚恤安置，也是

其积极的社会活动的重要方面。这种人道主义实践最具中国文化特征，在人际关系日趋淡漠的今天，对于我们仍有十分重要的借鉴意义。

人道主义是一种理想，它的实现就在于现实的人道主义实践之中。人的解放、自由、平等均是一些抽象的原则，那是需要人类不断追求的。但是，对于这个远谈不上完美的现实世界来说，多一份爱心，多一份关怀和理解，对每一个人来说都是更为迫切的需要。

“仁者爱人”，“民胞物与”，意思是说：天地是人的父母，天地之体便是人的身体，天地之性就是人的本性；人类和万物都是天地的子女，我们应视他人为兄弟，以万物为朋友。正是在这样的思想前提下，古人要求“尊高年，慈孤弱，凡天下疲癃残疾，惻独鰥寡，皆吾兄弟之颠连无告者也”（张载：《西铭》）。这难道不是中国人道主义思想的精华？这样一悲天悯人的伟大情怀，难道不值得作为后人的我们加以继承，使世界更美好？

目 录

前言	(1)
一 人文意识的觉醒	(1)
(一) 自然宗教与“绝地天通”	(1)
(二) “以德配天”与“敬德保民”	(9)
(三) “德”、“天”分离与怨天尤人	(14)
二 人道的确立:仁者爱人	(23)
(一) 孔子:儒家人文主义的奠基人	(24)
(二) 孟子:儒家人文主义的阐扬者	(35)
(三) 荀子:儒家人文主义的落实者	(46)
三 人道的极致:返朴归真	(55)
(一) 老子(上):追本大道 贞定人性	(56)
(二) 老子(下):摒弃人文 返朴归真	(66)
(三) 庄子(上):至人无己 无待逍遥	(70)
(四) 庄子(下):复民朴鄙 安时处顺	(74)
四 汉代人文思想的实践与发展	(80)
(一) 英雄时代英雄梦:汉代思想的人文倾向	(80)
(二) “惟人独能偶天地”:董仲舒对人生模式的构想	(86)
(三) 强学力行,可以有为:扬雄的君子人格	(94)
(四) 订真伪,疾虚妄:王充对理性精神的弘扬	(101)
五 热情与痛苦的双重变奏	(108)
(一) 感性生命的萌动	(108)
(二) 新入学观念的前驱:刘劭及其《人物志》	(115)

(三)崇本以举末:何晏、王弼对儒学人文理想的新论证	(119)
(四)越名任心:阮籍、嵇康对惑性生命的体认	(125)
(五)玄冥独化:郭象设计的君子与君主	(131)
六 唐代人生价值的多元化	(136)
(一)道教:肉体解脱,羽化登仙	(136)
(二)禅宗:精神超越,逍遥浮世	(150)
(三)儒家:承担道统,继往开来	(162)
七 天理与人欲之间:人文的强化与异化	(175)
(一)理学的兴起及其人文主义的精神实质	(175)
(二)《太极图说》、《通书》的人文立意	(181)
(三)民胞物与:人文主义的博大襟怀	(186)
(四)主体的自由与理性的自觉:程颢程颐对理学规模的确定	(196)
(五)人文理性的高峰:朱熹集大成的理学体系	(203)
(六)万物森然于方寸之间:陆九渊的哲学信念	(213)
(七)愚夫愚妇与圣人同:王阳明的精神追求	(219)
八 以实学精神启蒙:顾炎武、黄宗羲、王夫之及颜元	(228)
(一)私与公:人的觉醒	(229)
(二)建功立业:人的追求	(236)
(三)“天下兴亡,匹夫有责”	(240)
九 龚自珍、魏源:“自我”的发现与近代人文主义的开端	(244)
(一)人性的善、恶、私、欲	(244)
(二)崇尚自我	(248)
(三)“不拘一格降人材”	(252)
(四)人生理想与实践	(255)
十 从改良到革命:刚健有为,造福斯民	(259)

(一)康有为:博爱情怀	(259)
(二)梁启超:责任人生	(265)
(三)严复:鼓吹自由,保国保种	(273)
(四)章太炎:依自不依他的道德主体论	(277)
(五)孙中山:革命的人道主义	(281)
十一 中国古代人道主义的具体实践及其特点	(288)
(一)仁爱之心	(288)
(二)仁爱之举	(292)
(三)小结	(305)
后记	(307)

一 人文意识的觉醒

人文与人道精神的始现意味着人拥有了能动创造的本质力量,开始反思和探索人的本质和人的价值,使人生活活动以及与人有关的自然变化具有意志和理想的情调,意味着人自身和自然界人化途程的开启。中国人文与人道发展的开端极具个性,即人对自身的反思是与万物有灵、多神崇拜、动物崇拜、图腾崇拜、英雄与祖先崇拜等原始宗教观念紧密缠绕在一起的。西周时期周统治者以德配天、敬德保民思想理论的提出,则折射出了民众力量的壮大和神权统治的动摇。《诗经》中怨天、詈天的情感意绪以及春秋时期的无神论思潮的兴起,可视为我国古代史上的一场重民轻神、珍视现实人生和人生价值的人道主义思想运动。

(一) 自然宗教与“绝地天通”

人类来源于自然,并以自觉意识和能动活动与自然处于对立统一关系之中。早在两百万年前,我国各族人民的始祖就在亚洲东部的辽阔土地上辛勤劳作,繁衍生息,与陌生的自然界进行着物质和能量的交换,与自然界处于对立互依关系之中。由于初民社会中的生产力水平和认识水平极其低下,尽管依赖自然,离不开自然,但又难以抵御自然力的压迫和侵害,无法解释变化莫测、神奇强大的自然力量。人们因对自然界动植飞潜之物的依赖和敬畏而产生了自然崇拜,而人们战胜自然的欲望和畅想,对劳动和创造精神的激励,对人类生存发展作出巨大贡献的英雄祖先的敬仰和神化,导