



上海社科

傳統中國研究集刊

Journal of Ancient China Studies

上海社會科學院《傳統中國研究集刊》編輯委員會 編

第十四輯

Vol.14



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

本刊入選 CSSCI (2014—2015) 來源集刊目錄

傳統中國研究集刊

Journal of Ancient China Studies

上海社會科學院《傳統中國研究集刊》編輯委員會 編

第十四輯

Vol.14



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

图书在版编目(CIP)数据

传统中国研究集刊.第十四辑/上海社会科学院历史研究所《传统中国研究集刊》编辑委员会编. —上海:上海社会科学院出版社,2016
ISBN 978-7-5520-0933-0

I. ①传… II. ①上… III. ①中华文化—文集 IV. ①K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 198290 号

传统中国研究集刊 第十四辑

编者:上海社会科学院历史研究所《传统中国研究集刊》
编辑委员会

责任编辑:章斯睿

封面设计:黄婧昉

出版发行:上海社会科学院出版社

上海顺昌路 622 号 邮编 200025

电话总机 021-63315900 销售热线 021-53063735

<http://www.sassp.org.cn> E-mail: sassp@sass.org.cn

照排:南京理工出版信息技术有限公司

印刷:上海天地海设计印刷有限公司

开本:787×1092 毫米 1/16 开

印张:17.75

插页:1

字数:332 千字

版次:2016 年 8 月第 1 版 2016 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5520-0933-0/K·367

定价:59.80 元

版权所有 翻印必究

目 录

先秦人性论:文本的探索	池 楨/001
尹湾汉简《神乌赋》引《诗》问题复议:兼谈汉代《诗经》流传 问题	赵 争/045
从《女诫》到“贤媛”篇:论《世说新语》时代女性史观的变化	秦 蓁/053
北朝漕运研究:以水次仓法为中心的考察	张晓东/063
写本时代知识传播中的真实与变形:以《云溪友议》为中心	唐 雯/076
敦煌三界寺建置沿革考	陈大为 王秀波/087
唐后期皇权继承及其间宦官权力变化研究	陈 磊/098
宋元时期普陀山佛教圣地的发展与东亚文化交流	邹 怡/121
北方谱系碑刻与宋元宗族变迁	周晓冀/140
诗圣地位之确立与唐宋草堂沿革述论	潘 玥/153
清初江苏地区财政亏空案中的利益群体分析	龚 浩/163
清代官修史志中的女性经济参与述论	徐 宁/174
朝鲜李朝《备边司誊录》记载的中国明清海商史料选校 (第一部分)	袁晓春/183
《经解入门》三题	王应宪/199
名、实之间的调适:从南洋公学师范院再探清末师范教育 “以日为师”问题	胡 端/211
许宝蘅与《掌故丛编》	柳向春/229

斗争还是妥协:略谈抗战时期评弹在上海的“畸形繁荣”	申 浩/240
李约瑟眼中的传统中国医学:《中国科学技术史·医学卷》 述评.....	康欣欣 唐志鹏/251
中国的“圣女贞德”:谭惕吾研究	赵中亚/260

先秦人性论：文本的探索

□池 楨

【摘要】 本文依托文本对神话直至诸子百家时代的中国古典人性论进行了梳理。作者尽全力避免了把“人性论”作为哲学概念的传统做法，抛弃了对上古智者有关人性问题之论述的哲学(史)式考察。文中的“人性论”是放置在情感的脉络中加以探讨的。中国古典人性论根本就是一种浓烈情感的表达。这一情感指向的是：什么是好社会，如何创建一个好社会，以及如何实现一个更加完整和美善的自我。

【关键词】 人性论；神话；情感；好社会

【作者简介】 池楨，上海社会科学院历史研究所副研究员，200235

什么是人性论？在托马斯·华尔(Thomas F. Wall)看来，人性论应该回答如下三个问题：我们是什么(What we are)？我们能是什么(What we can be)？我们应该是什么(What we ought be)？^①与之相似，诺曼·查尼(Norman Chaney)认为人性论将为“我”——人性的载体——提供三个问题的答案：我能知道什么(What can I know)？我应当做什么(What ought I do)？我能期许什么(What can I hope)？^②这些问题紧密联系，构成了关于人性论的整体性的三元结构。傅佩荣说：“任何人性论都必须涉及三个连贯的问题：第一，人性是什么？第二，人生该如何？第三，人心想如何？三者环环相扣，构成一个体系。”^③

学者们更进一步指出人性论的具体指涉。诺曼·查尼认为至少存在着三种类型的人性论：“原初的(*original*)”，即解释人在生命形式上如何有别于其他生物；“文化的(*cultural*)”，它指出人作为一种与其他生物迥然有别的物种，如何根据自己的社会性需求来形构和重塑世界；“自主的(*autonomous*)”，其讨论的是“人”如何通过自我选择的、独

① Thomas F. Wall, *On Human Nature: An Introduction to Philosophy*, Belmont, C A., Australia: Thomson & Wadsworth, 2005, p.12.

② Norman Chaney, *Six Images of Human Nature*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1990, p.3.

③ 傅佩荣：《天人合德论》，《中国人性论》，(台北)东大图书公司1990年版，第124页。

特的方式来表达与其他人的不同。^①莱斯利·斯蒂文森(Leslie Stevenson)认为人性论的内容是:有关宇宙本质的背景理论;有关人的本质的基本理论;对人出了什么问题的诊断;以及对这些问题的纠正之道。^②在讨论人性问题时,华尔强调应注重人的内在倾向性,即理性(reason)、情感(emotion)、欲望(desire)。^③这就是说,讨论人性不能离开对人的“基本的动机结构”的理解。柯雄文(A.S. Cua)认为,这个“结构”包括了人的各种各样的情感(feelings)、欲望和性情(dispositions)。^④

据此,笔者认为,所谓人性论就是任何一个人对“自我”的认识,对“自己的”生活的期望,以及自己应该如何去生活的思考。一个主体在对这些问题进行思考的时候,混淆了理性、感情和欲望。这里,笔者不采用哲学式的探究。罗姆·哈雷(Rom Harré)认为:西方古典哲学对人性的讨论建立在人的物质和精神属性完全不同的假设上。^⑤这就是在哲学上把人分裂为物质性的和精神性的两种存在:“理性”属于精神性的高级存在,而“感情”、“欲望”属于低级的物质性存在。这种二分法或许适用于西方自身的历史和文化传统;但对中国古典思想而言,这种分裂性的人的存在是陌生的。哈雷强调这种“soul(灵魂/精神)”与“matter(物质)”的二元对立是在照顾西方读者的口味,背负了沉重的欧洲思想传统特别是基督教思想的传统;在讨论非西方思想时,显然应该避免之。^⑥

先秦时期的“理性”不是抽象的、超越性的哲学概念,而是对一种既适合个人的生活需求又与他人和社会调谐的普遍性规则的追求。这种理性不会脱离实在的人而成为一种超越性的自在;它源自人,也必将回归到人。“感情”就是古往今来我们所有人共有的普普通通的爱、恨、情、仇。“爱”不仅仅是对自己、家人的关怀,也包括了对其他人的生存状态的或明晰或隐含的关注;“恨”与“仇”则是对破坏了平淡从容生活的人、事甚至思想的厌恶和排斥;“情”既指男女之间、同性之间的情爱,也包含了发自内心的对陌生者遭受的不幸的同情。“欲望”在本文中,指的是对个人、家庭以至所有人都可享有的和平、甜美生活的渴望。理性、感情、欲望构成一个整体,而不是等级性的结构。三者中,没有谁可以高高在上支配其他两个因素。没有欲望,我们就没有追求幸福的动力;没有感情,我们的追求就会变得盲目;而没有理性,我们在探索幸福的道路上就会变得狂野。先秦人

① Norman Chaney, *Six Images of Human Nature*, p.3.

② Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 1987, p.9.

③ Thomas F. Wall, *On Human Nature*, p.9.

④ Antonio. S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, Washington: The Catholic University of America Press, 1998, p.101.

⑤ Rom Harré, *One Thousand Years of Philosophy: From Rāmānuja to Wittgenstein*, Malden Mass.: Blackwell Publishers, 2000, p.268.

⑥ Rom Harré, *One Thousand Years of Philosophy: From Rāmānuja to Wittgenstein*, p.44.

性论隐含着这样一条准则：在人性中，理性、感情和欲望不可缺一；唯有这样，人性才是真实、完整和自然的。在本文显示的争论中，理性、感情和欲望都是情感的。也就是说，它们是存在于每个人内心深处的自然的情感，这些情感会在我们的生活中以各种各样的形式表达出来。再现过往生活的全貌是历史研究的一个永远值得追寻却永远不可能实现的伟大梦想。但笔者乐观地认为文本是生活的一部分，相信对先秦文本的解读至少可以部分地再现那个年代的人的情感世界。

本文的探讨开始于神话。神话或许能够揭示更久远年代的人们对自身和世界的看法。虽然我们现在所看到的神话故事已不是它们的原貌，但是其中保留了先民的一些真实的情感。瑰丽的神话故事在民间长久流传，对人们的思想产生了深刻的影响，人性论当然也不例外。长久以来，研究者们对先秦思想的认识集中在春秋战国诸子的文本。对诸子之前的思想，往往认为充满了荒诞、迷信，或者干脆认为它们无从稽考而不予理睬。大量商代卜辞的出土似乎更加深了我们的成见：在诸子时代之前，人们的思想是鬼神的王国，人还不知道自己是人。如果我们相信这种观点，那么在春秋战国时期出现的丰富、成熟且让人叹为观止的对人性的探讨，就会像一粒飞来之石，突兀地出现在中国人的思想世界。与之相反，我们应该更看重思想的连续性，相信神话所反映的更久远年代的思想对春秋战国时代的思想家产生了影响，并成为他们创作的素材。更重要的是神话中往往包含着浓烈的情感：先民对外部世界的恐惧、好奇和对美好生活的渴望。这些情感通过神话的形式表达出来，成为一个人群共享的精神财富。我们可以说神话是原始的，但这种原始在情感的表达上却更加真实。这就决定了我们在讨论先秦人性论的时候，不应该也不可能忽视神话。在以下的简短讨论中，笔者将对袁珂整理出来的一些神话故事进行分析。^①

一、神 话

神话是神话——或者说，传说——时代的“文本”。只不过这种文本并不是通过成熟的文字来记录的，而是先民口耳相传，印刻在人们的脑海中。根据徐旭生的看法，^②我们可以把出现成熟文字体系的商代以前的历史视作神话/传说时代。如此，神话就是当时人们对自身和外部世界的思考，并通过瑰丽的故事或者传奇表达出来。在这些看似荒

① 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社 1991 年版。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，第 19—20 页。

诞、奇诡且复杂的故事/传奇中有一条内在的链。神话首先处理如何才有了现在的世界——头顶的蓝天和脚下的大地从何而来？然后，行走在天地间的人又是怎样出现的？最后，也是最重要的，人如何在天地间存在？英雄的奋斗对人类的意义何在？

在中国神话中，世界的原初形态是一片浑沌，其中天地不分。这应该是先民对世界本源的一种思索，并赋予了这种存在形式以神性。《淮南子·精神训》中说：“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，莫知其门。”^①在其他古籍中，这种存在状态以具体的神灵表现出来。《山海经·西山经》说，“有神焉，基状如黄囊，赤如丹水，六足四翼，浑敦无面目”^②；《庄子·应帝王》讲，“中央之帝为浑沌”，没有七窍。^③这些没有面目、七窍的“神”或者“帝”都是对世界的原初状态的隐喻。在先民看来，浑沌并不是永恒的，而是发生了剧烈的变化。这个变化就是天地万物——也就是先民眼前的世界——出现了。眼前世界的诞生是因为神灵使然。然而，谁是天地万物的创造者？盘古开天地是广大国人熟悉的创世神话。但是它的形成非常晚，应该是在远古神话的基础上由后人整理、加工而成。^④《淮南子·精神训》中说：“有二神混生，经天营地。”这两个神灵一阴一阳，创造了天地万物。但是这种说法显然受了汉代流行的阴阳学说的影响，因而不能算作上古神话的表达。在远古居民的头脑中，可能还没有像盘古或者阴阳二神这种可以系统、完整、一次性地创造万物的造物者/主神形象。毋宁说，当时人们意识中有关创世者的形象是多元、碎片化的。袁珂特别提到的“烛阴（烛龙神）”或许就是其中的一个。^⑤《山海经·大荒北经》中说：“有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是烛龙。”在同一本书的《海外北经》中，它又被称为“烛阴”，它“吹为冬，呼为夏”。也就是说，自然界中与人类生存息息相关的黑夜、白天和季节变化都来自这个神灵。

远古神话中缺少一个全能的创造天地万物的神灵，这值得我们深思。两个可能的原因导致这种缺失的出现。一是因为这一时期的神话资料没有得到系统的保存，造成了我们解读的困难。第二个原因或许是这个时期的确没有产生全能造物主的意识。换言之，先民从一开始就采取了一种自然看待万事万物的态度，认为没有必要为眼前的丰富多彩寻找一个单一的起源。在我看来，这种看似平淡的对自然万物形成原因的思考对中国思想产生了深远的影响。不去刻意地追求自然万物的中心性本源（centric origin），就意味

① 张双棣：《淮南子校释》上册，北京大学出版社1997年版，第719页。

② 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1991年版，第55页。

③ 王叔岷：《庄子校注》上册，“中研院”历史语言研究所1999年版，第303页。

④ 参见胡仲实：《试论盘古神化之来源及徐整对深化的加工整理》，收入袁珂主编：《中国神话》，第1集，中国民间文艺出版社1987年版，第243—254页。

⑤ 参见袁珂：《中国古代神话》，华夏出版社2004年版，第19页。

着对眼前所有事物的接纳,这将很自然地带来对“自我”以外的人与事的宽容,以及让“所有”保持本貌的理想。《庄子》中有关“中央之帝浑沌”的寓言深刻地表达了这种认识。“浑沌”本来没有七窍,与南海之帝“条”、北海之帝“忽”一起快乐地生存。好事的“条”与“忽”觉得没有七窍的“浑沌”无法享受看、听、吃等等感官的美妙,于是每天为“浑沌”凿开一窍。结果,“浑沌”死掉了。庄子的本意是想通过这个寓言来说明很多时候“无为”胜过“有为”。但如果这条记载的确是一则远古神话,它很可能反映了先民在世界万物起源上的更具自然主义的态度;我们看到的是多种多样,它们的起源也应该是多种多样的;果如此,就没有必要去刻意地寻找一致或者单一。既然先民对外部世界持有这样的自然、放任的态度,他们就会把眼光更多地投向自我的世界——人的世界。

关注“人”,首要的事情就是解释人类的起源。关于人类起源的中国神话是女娲造人。根据袁珂的研究,这个故事有两个版本:一个是《淮南子·说林训》记载的女媧和诸神共同创造人类;另一个是根据东汉应劭的《风俗通义》,女媧自己抁土造人。^①作者认为第一个版本更接近这个神话的原貌。就像认为自然万物有着多种多样的起源一样,先民也不会觉得人是由一个神灵单独创造的,否则很难解释现实中人的多样性。在远古时代,这种诸神共同创造人类的神话,其目的不是为了解释人与人之间的等级性,而是表达这样一种观点:看待人如同看待自然事物,应当持一种自然的态度,即人与人之间的不同、差异是一种自然而然。令人遗憾的事,我们无法找到关于诸神共同创造人类神话的详细内容。袁珂认为是失传了。^②

如果以上关于上古神话对自然界和人的自然主义态度的争论能够站住脚,我就可以做一个更加大胆的推测:先民在这种自然主义态度的作用下,必然地更加关注人类经验。无论神话中有多少奇特的神灵,有多少诡异的事件,有多少匪夷所思的仙乡神地,它们最终指向的一定是人。在上古神话体系中,女媧的传说包含了两项内容:一个是作者在上面简短讨论的造人,另一个则是补天。《淮南子·览冥训》记载:“往古之时,四极废,九州裂,天不兼覆,地不周载,火熾炎而不灭,水浩洋而不息,猛兽食颛民,鸷鸟攫老弱。于是女媧炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极,杀黑龙以济冀州,积芦灰以止淫水。”^③这里刻画的天崩地裂、水深火热、怪兽横行的恐怖图景当然不是真实,而是先民对自己苦难经历的放大的回忆。其真正的用意并不在于对过去的记忆,而是突出女媧作为一个神灵对人类的关怀和帮助。正是通过神话,超越性的神灵世界和人间联系起来。女媧身上的人性色彩越来越浓厚:她创造了人,像是一个慈爱的母亲;她又为人类和洪水猛兽搏斗,成了

① 袁珂:《中国神话通论》,第76—77页。

② 袁珂:《中国古代神话》,第45页。

③ 张双棣:《淮南子校释》上册,第678页。

一位具有非凡能力的英雄。女娲的英雄—母亲形象很可能意味着上古神话从对神灵的关注向人类的下降。这个下降过程一直在持续：女娲成了婚姻之神，甚至与伏羲结为连理。^①

徐复观在其《中国人性论史：先秦篇》中认为：“由上向下落，由外向内收，这几乎是中国思想发展的一般性格……中国思想的发展，是彻底以人为中心；总是把一切东西消纳到人的身上”^②。但是他意指这种“下落”“内收”发生在周秦时代，特别是诸子活跃的年代。我则认为这个过程可能在神话时代就已经开始了：注意力从神灵世界向人类世界的转移，不正是从“外”走向“内”吗？具有超凡能力的神灵身上的人性因素的增加，不也意味着从上天缓缓降落到下界？中国神话的一个特点是：外在于人的神灵世界（“天”）和人的世界（“人”）没有完全分离。虽然他们在神话体系里是两种不同的存在，神性却是在不断地淡化，而人性在持续增强。在远古神话中，神灵的行为更像是人间的悲剧英雄。我认为，这是在那个时代，人对自身有信心但又对这种信心有一丝怀疑的思想状态。精卫填海和夸父追日的神话应该是这种心态的反映。

精卫的传说见于《山海经·北山经》：“有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詖。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。”^③大海在中国神话中代表着与人类迥异的存在。在先民看来，海是一个充满了神秘的世界，拥有无比强大的能力。女娃虽然是神灵的后代，仍然逃脱不了海的魔力。然而这则神话的意义并不在于突出“海”——一个外在世界——的强大，而在于称赞精卫——一个弱小的女孩儿的化身——的顽强。神秘、有着非凡威力的大海必须面对一只微不足道的鸟儿的挑战。虽然精卫的抗争没有实际的意义——无论她衔起多少颗石子，都不可能填平浩瀚的海洋，但是这种行为表达了精卫——在这里，她是人类的化身——对剥夺自己生命存在的外部力量的愤怒。这则流传甚久的神话折射出传说时代人们对自身的认识：人在苦难（“海”）面前是弱小甚至是不堪一击的，但这种力量的不对称并不意味着人放弃了尊严和抗争的权力。这应该是人的自信的流露，虽然这种自信带有一份疑虑——就像精卫徒劳地衔石填海一样，我们（“人”）的努力和抗争都会被那个外在的、异己的强大力量所消弭。

夸父追日的传说表达了更加乐观的情绪。《山海经》中多处提到夸父。《大荒北经》中说夸父自不量力而去追逐太阳；结果，虽然英雄喝干了大河、湖泊的水，还是抵挡不住

① 参见：袁珂，《中国神话通论》，第79—87页。

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，（台北）商务印书馆1982年版，第363页。还可参看第163—164页。

③ 袁珂：《山海经校注》，第92页。

太阳的威力而死掉了。^①《海外北经》中记载：夸父和太阳(神)赛跑，几乎要追上了(“入日”)；他感到非常口渴，于是喝光了河流和湖泊里的水，但最终还是干渴而死。^②这则传说的意义在于：夸父是一位神人，更是一个在地上奔跑的英雄。与精卫相比，他更接近人。夸父有着非凡的勇气：他居然敢和太阳赛跑，甚至一度要追上太阳。故事的结局虽然是悲剧性的——夸父不得不在太阳的灼烤下死去，但却不像精卫填海那样毫无结果。根据《山海经》^③的记载，夸父死后，他的手杖化成一片绵延数百里的“桃林”(也称之为“邓林”)，其中物产丰富、水草肥美。夸父的故事曲折地表达了先民自信心的增强：与外部世界抗争，或许要付出惨重的代价，然而终会有所收获；这些收获将为人类所享有。这里，需要一种更深刻的解读。

“桃林(邓林)”连同“夸父之山”本是自然之物，但经过神话的加工，它们成为人类努力的结果。这种努力是由“夸父”——一个人类奋斗精神和英雄气概的半神性的化身——来实施的。他和由太阳(神)代表的外在世界苦苦抗争，以牺牲自己的存在为代价，换来了为所有人共享的美好结果。这是人的自信心、乐观情绪和不屈的奋斗精神的神话式表达。它或许反映了上古思想的一次深刻变化：随着人对自身的认识更加清楚和乐观，人在此世(This World)的形象变得高大起来；与外在世界相比，人不再显得那么卑微和软弱。虽然在这个时候，人依旧穿着神的外衣，人性却逐渐显现和放大了。与此同时，神话世界也一步步地向人的世界转换，先民开始更多地关注此在的人世，而非彼在的神灵王国。这也许可以帮助我们得出一个结论：中国思想中对人的重视应该是一个自远古以来就有的传统。

中国上古神话发展的一般态势是：其中，外在世界的神秘色彩和力量在不断减弱，人性和人的能力在持续地增强，最终达到人与“天”的平衡。像精卫、夸父这样的具有人性色彩的英雄应该处在这个发展过程的较早阶段，其行为有一定的自发性和盲目性。他们的所作所为并没有在一开始就明确地表示是为人而展开的。在后期的传说中，我们则可以清楚地看到神话英雄就是因人而动的。有关“羿”的故事是一个代表。

《山海经·海内经》中说：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”^④这里讲得很清楚：作为神话英雄的羿之所以来到人间，是因为人类正在遭受苦难(“百艰”)。根据《淮南子·本经训》^⑤，这些苦难包括：“十日并出”，天下大旱；凿齿、九婴、修蛇

① 袁珂：《山海经校注》，第427页。

② 袁珂：《山海经校注》，第238页。

③ 袁珂：《山海经校注》，第139页。

④ 袁珂：《山海经校注》，第466页。

⑤ 张双棣：《淮南子校释》上册，第837—838页。

等怪兽横行,人民饱受其害。羿于是——铲除了这些祸害,使人间重新恢复平静。当然羿的工作并不仅仅是射日、杀怪兽;根据一项研究,他还教训了危害人类的风伯、河伯等神灵。^①羿射九日或许是我们可以看到的最张扬的人性英雄挑战神灵的故事。在夸父追日的传说中,夸父只是和太阳(神)赛跑,其结果是被太阳活活烤死;而在羿的故事中,羿则干净利落地用弓箭从地上射落了九个太阳。这里,神灵的力量已经空前减弱。神话中羿站在地上射日的壮丽景象其实是先民自信心空前增强的隐喻。此外,有关羿的传说更反映了神话英雄具有了更多人的特性。《楚辞·天问》中说:“胡射夫河伯,而妻彼雒嫫?”^②也就是说,屈原对羿教训河伯、还要抢走其妻子的做法感到不可理解。这里没有必要讨论这则神话的道德寓意,值得我们注意的是:羿已经不是夸父那样的无情无欲、刚健的悲剧英雄,而是具有了更多真实的人的特征。我们或许可以从此推论:羿神话出现的时间已经是传说时代的末期。它的出现意味着神灵世界已经完全转向了人的世界;人、人性成为先民关注的中心。

诚如史华慈(Benjamin I. Schwartz)所言:中国神话是碎片化的。^③笔者在这里所主张的上古神话从神灵世界向人的世界的转向以及其中人、人性的因素的增强经历了漫长的过程,其间应该有丰富的、系统的神话故事。然而由于文本的不足,我们只能看到一些片断。在此基础上,对转向过程的重建也远谈不上完善。笔者在这里只是想强调一点:中国思想对人和人性的关注在远古神话中是有所反映的;上古神话应该是中国人性论链条应有的一环。

按照徐旭生的看法,传说时代之后的历史应当从有着成熟文字体系的商代开始。对于殷商时期的思想,徐复观认为:“……可以看出殷人的精神生活,还未脱离原始状态;他们的宗教,还是原始性的宗教。当时他们的行为,似乎是通过卜辞而完全决定于外在的神——祖宗神、自然神及上帝。”^④英语世界的学者大多也持类似的观点。以研究殷商历史著称于世的张光直认为“巫”是商代文化的核心,殷王室以及它的大臣可能都具有“巫”的身份;殷人的世界分为两个——生人的世界和神鬼的世界,要靠巫来沟通。^⑤艾兰(Sarah Allan)认为商代文化就是一种“神话的文化(mythic culture)”,各种文化因素都直接来自一种普遍的宗教结构。^⑥史华慈注意到卜辞中祖先崇拜的普遍性,因而主张所谓的

① 刘城淮:《羿与后羿》,袁珂主编:《中国神话》,第211—212页。

② 朱熹:《楚辞集注》,上海古籍出版社2001年版,第59页。

③ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p.24.

④ 徐复观:《中国人性论史:先秦篇》,第15页。

⑤ 参见陈锡勇:《宗法天命与春秋思想初探》,文津出版社1992年版,第68、82页。

⑥ Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, NY: State University of New York Press, 1991, p.171.

殷代宗教就是“祖先崇拜的宗教”^①。所以，商代思想可以描述为：以祖先崇拜为核心内容的原始宗教无处不在，占据着绝对的支配地位，塑造着这个时期的全部文化；具有沟通人与神鬼（祖先）世界功能的“巫”在社会中发挥着极端重要的作用，否则，整个思想体系就难以为继。这种看似具有说服力的观点——殷代社会无所不在的“迷信”，使得学者很难给予商代思想积极的评价。有商一代，人们似乎还不知道自己是人，而只把自己看作是神、鬼、上帝面前卑微的卒子，只会在巫术中获得一种非理性的狂喜。这似乎和早周以来清醒、理智的世俗主义形成了鲜明的对照。徐复观的著作就隐含了这样一种观点：商、周在精神上是对立的。^②更加不客气的学者甚至指责商人因为过分注重神事而忽略人事，从而带来了道德上的堕落和放荡。^③

不过，笔者对此有完全不同的理解。首先，学者所认为的殷代宗教的普遍性很有可能被夸大了。我们目前所能依据的有关商代的文本资料几乎全部来自卜辞。卜辞是一种非常特殊的文本，是王室占卜的记录。它能够代表商代文化的全部吗？它所反映的只可能是当时文化生活中与宗教有关的内容。在这种情况下，仅仅根据现有出土的卜辞而把整个殷代思想称之为“迷信”“原始”，至少在作者看来是不公正的。再者，我们是不是应该跳出所谓宗教的窠臼，从中国古典思想的连续性出发，对现有的卜辞有一种新的解读？如前所述，中国远古神话中已经出现了思想由神灵世界向人的世界的转向。殷代神鬼和人两个世界的出现是这个转向的继续，即把传说时代的含混的区分明晰化，虽然神鬼世界依然存在并且对人世发挥着重要的影响，但人的世界，在同时，清清楚楚地存在着。这一点可能被大多数学者忽略了。祖先崇拜或许具有更积极的意义。已逝的祖先，也就是我们身边曾经的亲人，是神鬼世界的重要构成。如果我们不去一味地强调死者的鬼神化，我们是不是可以这样看待祖先崇拜：相对于神话时代非人性的神灵占据主流的情况，殷代的祖先崇拜意味着神鬼的人化？在商人的思想中应该不会缺乏人性因素，只是目前的条件有限，我们无法看到而已。否则，中国古典人性论的链条就会断裂。

由于缺乏相应的文字能力，作者无法对已经出土的海量卜辞进行分析。在甲骨文献的基础上对殷商思想的创造性诠释，只能期望由功力深厚且富有创新精神的甲骨学者来完成。笔者将直接转入对周秦时代世俗文本的解读。这里的世俗文本是相对于卜辞这种特殊的宗教性文本而言的。之所以把它们成为世俗文本，是因为这个时代的文献更多地关注人、人事和人性。作者期许的，不是哲学—宗教式研究所追求的所谓古典思想中

① Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp.20—21.

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，第20—24页。

③ 参见陈锡勇：《宗法天命与春秋思想初探》，第82—83页。

的抽象的质素,而是这些文本中或浅或深蕴含着平淡、真挚且亲切的情感。

二、情感的天空

“情”在最近十多年来有关中国古代思想的研究中受到许多学者的关注。就笔者所见,在乔尔·马科斯(Joel Marks)、安乐哲(Roger Ames)主编的《亚洲思想中的情感:在比较哲学中对话》^①和艾皓德(Halvor Elfring)编辑的《中国传统文献中的爱与情》^②两本书中,“情”这个问题得到比较集中的探讨。两本著作的相同点在于:从比较哲学的观点出发,探讨东西方“情感”话语在表达和内涵上的不同,并试图修正以西方为中心的阐释。比如在《亚洲思想中的情感》一书中,陈汉生(Chad Hansen)尝试着通过对佛教出现以前的中国古典思想中“情”的含义、变化等等的研究来质疑所谓“常识/习惯心理学(folk psychology)”的普适性;^③玛丽·博克奥沃(Mary Bockover)则通过对论语中“礼”与“仁”的分析,对西方思想习以为常的“主/客观区分”模式在研究非西方思想上的适用性表示怀疑。^④在《中国传统文献中的爱与情》中,各位作者探讨了“情”在中国历史不同阶段含义上的变化,试图找出能与英语中的“emotion”(感情/情感)对应的中国概念并为中国古代的“情”勾勒出一个概念性的历史轮廓。

这些研究或直白或委婉地表达了一种善良的期许:在有关“情”的理解上,突破长久以来霸权性的“理性—激情”二分法(reason-passion dichotomy)。在这种二元对立式的思维模式中,非西方世界很容易被不恰当地贬低,正如罗伯特·所罗门(Robert Solomon)说的那样:东方成了神秘、默想和禅思的大陆,而西方则是科学、理智和思辨的福地。^⑤相反,在研究“情”这个课题时,应该诉诸一种地方的、文化的和脉络化的方式:“我们没理由去假设全世界的情感都是一样的。”^⑥然而,通过比较哲学的手段可以实现这种

① Joel Marks and Roger T. Ames(eds.), *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, NY: State University of New York, 1995.

② Halvor Elfring(ed.), *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Leiden: Brill, 2004.

③ Chad Hansen, “Qing(Emotions)情 in Pre-Buddhist Chinese Thought,” in *Emotions in Asian Thought*, pp.181—203.

④ Mary I. Bockover, “The Concept of Emotion Revisited: A Critical Synthesis of Western and Confucian Thought”, *Ibid*, pp.161—180.

⑤ Robert C. Solomon, “The Cross-Cultural Comparison of Emotion,” in *Emotions in Asian Thought*, p.253.

⑥ Robert C. Solomon, “The Cross-Cultural Comparison of Emotion,” in *Emotions in Asian Thought*, p.255.

突破吗？任何一种比较都建立在分类的基础上，而任何分类都必然是以一种“理想的/完美的”类型为参照，并以之来对对象进行衡量和评判的。作为被比较对象的思想，或许从被分类的那一刻开始，就落入了曲解的陷阱，不得不受到外在标准体系的宰割。在比较性的对“情”的研究的结果，可能只会发现西方概念在东方的对应物和它们面对西方时所显现的区别。如果没有比较的需要，这些对应物也就失去了意义。因而本文也就回避了任何比较哲学的做法。

本文所要讨论的“情”与人性论有密切的关系，甚至可以这样说：情感构成了人性论的基础；人性论不是一种抽象的哲学或者概念系，而是情感的汇聚。之所以这样讲，是因为人性论的终极指向使然。一般我们认为人性论要回答的是人性是什么这样一个抽象的问题；实际上，它最终要回答却是：什么是一个好社会(What is a good society)。皮特·威尔金认为：人性论创造了一个抽象的空间，创造了艺术、神话和礼仪的系统去揭示人类的行动；更重要的，去发展特定的社会体制。^①人性论其实就是要告诉我们一个所谓的良好社会是什么以及如何去实现它。人性论对良好社会的探索 and 追求来自于情感——对人类生存境地的关注、对苦难者的同情，等等；同样的，它也希望激发起众人的情感来为这个好社会的到来而行动。从情感中来，诉诸于情感，最终去建立一个有着充沛情感的社会，这就是中国古典人性论的感性之纬。

先秦文献中，有关“情”的论述并不少见。在古代语境中，“情”有多种含义。有学者认为“情”的含义至少有这样几种：“基本事实；基本的推动因素；基本的、普遍的情感/反应；本能/习性；本质性的、值得称赞的感情和情绪；根本的动机和态度；个人的、深深的坚信、反应和感情”。^②其中，前两种和我们将要探讨的内容没有什么关联，其余的则和人内心中的情感有紧密的联系。这位学者在解释古汉语中“情”时使用的词语——基本的(basic)、根本的(essential)、普遍的(general, popular)、动机(motivation)、本能(instinct)等等——值得人们深思。这些词语意味着，在古典文献里，“情”指向的是人内心中最深刻、最真挚的情感与关怀，以及在这些情绪的作用下所表现出来的各种反应。毫无疑问，这种语境下的“情”——无论它是否直接地论述或提及——都可以和人性论联系在一起。葛瑞汉(A.C. Graham)认为在汉代以前的文献里，“情”从来不意指“激情”(passions)。^③如果我们只是从字面意思来理解“激情”——“强烈的、驱动性的、压倒性的

① Peter Wilkin, *Noam Chomsky: On Power, Knowledge and Human Nature*, London: Macmillan Press, 1997, pp.14—15.

② Halvor Fifring, "Introduction," in *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, p.5.

③ A.C. Graham, *Studies in Chinese philosophy & philosophical literature*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986, p.59.

感情和信念”^①。他的结论或许是正确的。但是，如果我们不拘泥于定义，而是把“激情”看作是人性中对人(们)及其生存状态的强烈关注，以及对美好生活的期盼，更把这些关注和期盼当作是推动人类进步的精神动力；那么，在先秦文本中，激情就处处可寻。

在文献中，我们可以发现“情”与人性的密切关系。以《郭店楚简》“性(自命出)”篇为例。^②“性自命出，命自天降”：生命来自于天，也就是自然，生命就是一种自然而然的状态；人性与生命不可分割，是生命的一个部分。“情生于性”“情出于性”：人的情感来自于人的本性，由人性所决定；这里的“情”，既指容易被观察到的喜怒哀乐等情绪，也包含了种种被升华了的抽象的情感。人性的最根本规定是“仁”，正所谓“仁，性之方也。”由此，作为“性”的派生物的“情”，也必然被仁所规范。而仁，在儒家学说中，就是爱心。所以，情和爱心成为一个整体。从这种以爱心为内核的情中生出了“道”——为人处世最根本的原则，这就是简文中的“道始于情”。这种来自爱心的道，正是所谓的“人道”，是人之所以为人的最重要的态度和方法。简文说“唯人道为可道也”；的确，坚守和发扬人道才是人世间最重要的事情。道或许是抽象的，而更具体的“礼”——各种各样规范人的行为的准则和制度——也同样来自情：“礼作于情”。这样，无论是抽象的道，还是具体的礼，都被归结于一个“情”字，而情又是那个充满了爱心的人性所决定的。

这种充满了爱的“情”，在作者看来，并不是儒家思孟学派所独有的，而是当时思想界共有的特色。

在《论语》^③中，只有两处直接提到了“情”。第一处：“……上好信，则民莫敢不用情。”(《子路》)这里的“情”，讲的是如果君主对待人民讲究诚信，那么人民也会真心实意地对待君主。第二处：“曾子曰：‘上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜。’”(《子张》)这个“情”，说的是实际的情况。这似乎让人们得出结论，《论语》这部文献并没有对“情”给予关注。实际上，这部以孔子思想为核心的著作要处理的是“情”的根本问题——“仁”，或者说“爱”。孔子为儒家学派规定的“仁”的内容是“爱人”，也就是对大众的关爱；同时，这种情感并不只是停留在抽象的层面，而是要在现实中积极作为，把爱心转化为具体的行为。作为一个关注现实政治、希望把自己的政治理想付诸实践的思想者，孔子的“情”表现为建设一种以仁爱为出发点和归宿的道德政治，给人民带来一个可以在其中幸福生活的好社会。这种带有强烈现实政治意义的“情”来自于日常的家庭生活，也就是绝

① “passions; intense, driving, or overmastering feeling or conviction.”定义采自《韦氏词典》网络版: www.m-w.com。

② 李零:《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第105—106页。

③ 本文中引用的《论语》《孟子》皆出自清代阮元校刻，中华书局1980年影印出版的《十三经注疏》(上下册)。